

序

「浅茅が宿」「吉備津の釜」「蛇性の姪」にはそれぞれ主に一組の男女が登場し、その男女を中心とした物語展開である。その男女は夫婦や恋人同士もしくは恋愛関係といえる人間関係を中心に展開している。主人公たちはそれぞれに別人格を与えられ、それなりの社会の中でコミュニケーションを通して、やや強すぎるようにも思える自己愛、自己意識のはてに他者理解などを繰り返し、その言動や手法の過程は様々であるが、それなりの「結末」に到達している。これらの展開の中で興味深い点は結末やその過程が様々であるのに、主人公格である男女がそれぞれ比較的、同じような基本設定（特に容姿であるとか、外部評価）を与えられている点だ。男性は「夫」となり、女性は「妻」となる。もちろん「夫婦」にまで至らない関係は「蛇性の姪」の豊雄と真女兒であるが、豊雄は後半、富子という女性と結婚している。婚姻関係は三作全てに存在している。そして「夫」達は同じような行動を起こす。三人とも夫は妻から物理的・精神的に離れていく。なぜこのような展開になるのか。時代設定も場所設定も異なっているのに、登場人物設定は似通っていて、似通っているうえに夫の行動限定で見られる共通性。時代及び場所設定は確かに異なっている。しかし、この点は種類が異なっているだけで、本質は同じではないだろうか。つまり、同じような性格設定をされた夫婦もしくは夫婦に非常に近い男女が、まるで箱庭のような限定された地域の中で生活している、三作品にはこの点において共通点を見出すことができる。

人間はなぜ一人で生活を営むことができないのか。それは我々人間が基本的には同じ人間（もしくは同じ職業）同士でコミュニティーを形成し、その中で相互関係を構築しながら生活する生き物だからであろう。人間は一人で相互関係を断って生きていくことは困難な動物だからだ。相互関係とは相互理解と相互承認の結果であると言える。であるから我々は無理解と不承認を恐れ、コミュニティーの中の孤立を恐れる。孤立を恐れ、孤立しないように周囲を見ながら暮らす。そのためにそうならない方法を教えられるし、自身が学ぶ。そのコミュニティーの中でも一番小さいものは「家族」であり、その「家族」は一組の「夫婦」から発生する。相互理解から外れなければ、少なくとも困難な状況が起こっても、その中で他者の力を借りながら克服することができよう。結果、人はその小さなコミュニティーを守ろうと必死になるはずだ。その場にいることに執着する。しかし、この三作品は学んでいくはずであるのに、各々の思うようには人生は進まない。

現代であるなら、その現状を解決する手段は「場に執着する」以外に数通りは存在するであろう。実際、女性の自立と社会進出は国をあげての課題となっている。国家が女性の自立と社会進出を後押ししている。これは国家の問題なのか。そもそも女性の自立・社会進出とはいったい何なのであるか。なぜそのような事を課題とする必要があるのか。それは女性の生き方が主に二通りに絞られてしまっているからだろう。一つは家庭を持ち、「妻」「母」として主に家庭の中での仕事を担うという生き方、もう一つは家庭を持たず、

「社会人」として主に社会の中での仕事を担うという生き方である。前者は通常であるから家族を増やし育て、国家形成に貢献する。後者は報酬を得て仕事をする上で国家の経済運営に貢献する。もちろん、その両方を担っている女性が存在することも事実であるが、主に二つに分けるとするならば、このような構図になるだろう。現在の国家戦略は前者の女性を社会進出させようとする点にあるのではないか。前者はなぜ「家庭」内で「妻・母」をしていてはいけないのだろうか。そこに社会貢献はないのだろうか。家庭内にいることは自立ではないのか、社会に出ていないことになるのか。そもそも、この前者の女性の地位は誰が何の意志で構築されたものなのだろうか。現代社会において「家族問題」とはジェンダー論のみではもはや説明し、解明することは難しくなっている。この問題はどちらかの性に問題があるのではないからだ。家族の問題が複雑化し、家族関係は一通りではない。どちらかに問題点を見出すような過去の流れは、もちろん問題解決には明瞭なイメージを与えるものであるが、根本的な問題解決に直結していないはずだ。この作品に見られる展開がそれを物語っているのではないだろうか。

斎藤環氏は夫と妻子との家族関係について「男にとっては妻子は所有物だ。自分の領地に囲い込んで、思い通りになっっているうちは何も言うことはない。しかし、ひとたび妻子が所有される立場に甘んじることなく自己主張をはじめると、男たちのとる行動は決まっている。キレるか逃げるか、あるいはその両方か。ついでに言えば「ひたすら耐える」は典型的な「逃げ」行動のひとつである。」^{註一}と述べている。妻が自己主張しない間は、男性は与えられた「夫」という存在を継続することができる。つまり「家族」としてコミュニケーションの中で生活を営む。その「家族」に変化はない。継続する「夫」という存在は相手が変わらないことに依存しているので、妻は変化したという実感や感覚は皆無に等しいのかもしれない。しかし妻は夫に「変化」、しかも「良い変化」を求めているようである。しかも三作品の妻たちには「子」がない。女性は妻だが母ではない。この点は妻の興味は夫のみに向けられている。続いて、結婚した男女のお互いへの思いについて「結婚した女にとって、結婚したての男は、まだ「未熟な夫」でしかない。その男が自分との関係の中で「最高の夫」へと変化していくプロセスこそが、女の希望である。しかし男は逆だ。男にとって結婚したばかりの妻こそが「最高の妻」なのである。性格的にも外見的にも。また、だからこそ男は結婚による所有欲の満足にしばし酔いしれる。それゆえ妻がいつまでも新婚当時のままであることを願う。しかし妻は変わっていくだろう。外見も性格も、そして「夫に対する忠誠度」までも。それは夫にとって、所有する株の価値がどんどん下落していくにひとしい恐怖である。」^{註二}と説明されており、結婚直近の男女の相互理解に差異が生じていることを指摘している。女性は「関係」重視で、男性は「所有」重視の人間関係を構築する点から述べられている文章である。男女の視点の差異は簡単に縮まるようにも思えないし、そのままの関係でずっと「婚姻関係」を続けていることが現実であるようにも思える。では、この関係が三作品のような結末を迎える決定的な要因であるのか。関係性は特に問題にはならないのではないか。男女が持つ特性のようなものが複雑に絡み合

この表^{註三}は斎藤環氏が「所有原理」（男性が多いとされている）と「関係原理」（女性が多いとされている）を「欲望の二大原理」^{註四}として対比されたものである。その中で斎藤氏は女性について「女は自分の欲望をしばしば言語で明確に説明できない。女は対象を觀念として所有しようとしめない。むしろ女は対象をまるごと受け入れる。関係への欲望は、本質的に受動的なものだ。まず対象をまるごと受け入れた後で、女は自らの欲望を発見する。しかし女は受け入れることで十分な満足を得られているので、欲望の対象をいまさら言語化したり概念化したりしようと思わない。」^{註五}と述べている。宮木と磯良はこれらの傾向がみられる。結婚までの過程、結婚当初はその現状を受け入れようとしている。むしろ受け入れ、求められることに積極的に応えようとしている。宮木は当初は勝四郎の申し出に難色を示すが、最終的には応えてしまっているし、磯良は正太郎が出奔し、自身が病死するまでは応えていたと言えよう。そして死した後、自らの真の欲望を発現させている。「受け入れることで満足」を得ているので、結果を変えようとしているのではないか。

自分の性格や外見の変化には甘い評価をするにしても、夫婦における「関係」「プロセス」を重要視している妻は「未熟な夫」が「最高の夫」になつてくれることが自分自身の成功の過程や成果と直結しているからではないだろうか。宮木が当初の難色を最終的に受け入れたのはこの点に関連しているのではないだろうか。「未熟な夫」をまず受容し、その後自分の欲望を発見する。自分自身の成長は「夫」ができた時点で必要ないので「夫の成長」を欲望と認定するのではないか。子がいるとその子の（母としての自分が満足できる）成長が母たる彼女たちに願いになるが、その対象者がいないということになると夫は最初は「未熟な夫」でいてくれなくてはならない。子は生まれた時は全て未熟な存在であり、指導される立場であるからだ。その代りが「夫」であり、「最高の夫」への変貌させるためには自己の努力が必要となつてくる。それを叶えるために女性は妻になるために必須の伝統的規範の要素（もしくは設定）を持つのかも知れない。三作品に登場する主人公はその要素に当てはまっている。もともとこの要素を持たなければそもそも「結婚」すらもすることができない。「結婚」をしなければ、「妻」にはなれないし、ましてや「夫」の一族の血を引く「子」の「母」にもなれない。それが社会や国家が求めた女性観なのかもしれない。では、「何」にもなれない女性は物語中でどのような扱いになるのだろうか。

日本に限らず、どの地域にも良妻賢母という規範、もしくは思想というものが存在しているが、本来「良妻賢母」とは一体どのようなことを具体的に示すものであろうか。「良妻」は「夫にとつて良い妻」であらうし、「賢母」は「子にとつて良い母」という意味であらうか。「子のいる家族にとつての良い母」であらうか。どちらにせよ経年でその「良妻賢母」像というのは変化したであらうし、現在もその価値観は確定しないままで変化を続けている。価値観や経済状況などの変化に伴い、家族形態も変化してきた結果であらう。小山静子氏は「良妻賢母という規範」の中で「明治維新後、女子教育の振興が初めて主張されたとき、まずまっ先にその論拠としてとりあげられたのが、賢母養成の必要性であった。」^{註六}と述べている。日本が近代化した際に「賢母養成」が第一優先であった。つまり明治維新

までは「賢母」よりは「良妻養成」が重要視されていたということだろうか。「妻」優先で「母」の要素を求められなかった。では、女性には何が求められていたのだろうか。

凡そ婦人の心様の悪き病は、和ざ順ざると、怒恨ると、人を謗ると、物妬と、智恵浅きとなり。此五疾は、十人に七八は必あり。是婦人の男に及ばざる所なり。自顧戒て改去べし。中にも知恵の浅ゆへに、五の疾も発る。女は陰性なり。陰は夜にて暗し。所以女は男に比るに、愚にて目前なる可然ことも知らず。又人の誹るべきことをも弁へず。わが夫、我が子の災と成べき事をも知らず。科もなき人を怨み、怒り呪詛、あるひは人を妬にくみて、わが身独立んと思えど、人に憎まれ疎まれて、みな我が身の仇となることを知らず、最はかなく浅猿し。子を育つれ共、愛に溺れて習はせ悪しし。

欺く愚なる故に、何事も我身を謙て、夫に従うべし。註七

女子用の教訓書の類は多数ある。最も典型的な女性観が書かれているのは、貝原益軒『和俗童子訓』巻之五「教女子法」いわゆる「女子を教ゆる法」を下敷きにして書かれた『女大宝箱』であろう。その最後の十九番目の項目はまるで「吉備津の釜」冒頭部分を彷彿とするような、女性の愚かさが「疾」「病」であるとして説明されており、「疾」「病」であれば治る可能性は否定できないが、最終的には女性を「陰」であるとしている点から、さらにその愚かさは「性」であるとしている。「性」であるのなら基本的に持つて生まれたものなので治る可能性は低い。注意して矯正することは可能であろうが、根本が治ることはない。ゆえに「女子を教ゆる法」において女性は先天的に「愚か」であると定義付けをしている。同法は女性が家庭内で期待されるであろうことを前提としており、その場合は「家庭（家族）」であり、家庭の最小限単位は「夫」と「妻」ということになる。その「夫」は制度の中で「家長」という位置を与えられている。若桑みどり氏は「家長」について

イデオロギー的には、家父長制度の維持のために、女性は家庭内で家族（家長）のために働くことが大原則であったから、女性が家庭を離れ、社会に出て自立して労働することは、家父長制度そのものの崩壊につながる。したがって、すべての女性の仕事は制限され、しかも自立できないほどに低廉でなければならぬ。いかなる男性の仕事よりも価値が低いとみなされなければならぬのである。そこに紡ぐ女II未熟な労働者II低地位II低賃金、仕立てる男II熟練した技術者II高地位II高賃金という非対称の図式が生まれる。註八

と述べており、非対称の図式は家庭内における男女の関係の原則となっていた。「夫」と「妻」は対等ではなく、家庭内において「男女差」がある。「女子としての生き方」を教えられた結果、女性は与えられた位置を出ない。そして「最初に家父長制度を維持する権力があり、これが女性を権力の中核から排除し、周縁化する社会関係を作ったのであるが、これを持続させ、内面化させたのは文化であった。」註九とし、家長である男性がきっかけを作り、さらにそれを原則にしたのは文化であるとしている。つまり『女大学』などにおける「女性の愚かさは性」としたのも日本文化の一部分であったと言えるだろう。

<p>「浅茅が宿」</p> <p>【宮木】</p> <p>「勝四郎が妻」</p> <p>「人の目とむるばかりの容」</p> <p>「心ばへも愚ならずありけり」</p> <p>「かたちの愛だき」</p> <p>「三貞の賢き操を守りて」</p> <p>「黒く垢づきて」</p> <p>「眼はおち入たるやう」</p> <p>「結たる髪も脊にかゝり」</p> <p>「をさなき心」</p>	<p>「吉備津の釜」</p> <p>【(香央) 磯良】</p> <p>「吉備津の神主」</p> <p>香央造酒が娘</p> <p>「うまれだち秀麗」</p> <p>「父母にもよく仕へ」</p> <p>「かつ歌をよみ、</p> <p>箏に工みなり」</p> <p>「十七歳」</p>	<p>「蛇性の姪」</p> <p>【真女兒】</p> <p>「麗しき声」</p> <p>「年は廿にたらぬ」</p> <p>「顔容髪のかゝりいと艶ひやか」</p> <p>「見るに近まさりして、</p> <p>此世の人とも思はれぬ</p> <p>ばかり美しき」</p> <p>「貴なるわたりの御方」</p> <p>「いとよろしき」</p>
<p>【勝四郎】</p> <p>「生長て物にかゝはらぬ性」</p>	<p>【井沢正太郎】</p> <p>井沢家の長男(一人っ子)</p> <p>「農業を厭ふ」</p> <p>「酒に乱れ色に耽り」</p> <p>「父が掟守らず」</p> <p>「弓の本末をもしりたる」</p> <p>「掟ある家」</p> <p>「麗なる」</p>	<p>【豊雄】</p> <p>大宅家の三男</p> <p>「生長優しく」</p> <p>「過活心なかりけり」</p> <p>「都風たる事をのみ好み」</p> <p>「過活心なかりけり」</p>

三作品それぞれの主人公の本文中の形容について簡単に表にした。宮木、磯良、真女兒は容姿に対する「美しい」という評価の形容が多く、本人による申告ではないので、この観点は第三者の視点のような評価が占めている。まるで読者も含めて周囲の者はその点にしか関心がないように思える。そして他者からの評価は「見た目」だけでも言える。その評価は家族の中での妻や母としてと言うよりは家族の中での立場に固執したような価値観で判断されているのではないだろうか。しかし「女子を教ゆる法」には「およそ女は、容よりも心のまされるこそ、めでたかるべけれ。女徳をえらばず、かたちを本としてかしづくは、いにしえ今の世の悪しきならわしなり。」^{註十}とあり、女性は見目よりも心の豊かさが重要であるとしているし、その内容を継承して『女大宝箱』にも「女は容よりも心の勝れるを善しとすべし。心緒無美女は、心騒がしく、眼恐ろしく見出して人を怒り、言葉匍らかに物いい、さがなく口誓きて人に先立ち、人を恨み嫉み、我が身に誇り、人を誇り笑い、われ人に勝り・なるは、みな女の道に違えるなり。」^{註十一}とある。これらのことから本来、女子教育とは見た目よりも中身重視のものであったはずである。教養が高い、父母にもよく仕える、などそれらに沿った評価もあるものの、やはり見た目に多くの形容があるのは注目すべき部分であろう。

一方、勝四郎、正太郎、豊雄には性格的な設定の記述が多く見られる。大抵の場合は先祖代々の生業に不向きな性格、その結果、多くの財産を失ったり、一族のルールを守らな

かったり、と農業など一族が守り、継承していかなくてはならない業種（特に土地を含む財産の細分化や減少は生活と直結していると考えられる）には不穏分子でしかない設定である。結果、一族は困り果てている。彼らが一族の崩壊を招く存在であることを理解しているからであろう。何とか土地と財産を守り、次世代へ継承していかなくてはならない。本来、農業とはそうやって継承され守られてきたからである。一族の繁栄のためには不穏分子には落ち着いて貰わなければならない。そのために見た目を重視された女性と引き合わされる、もしくはは出会う。

男女の評価設定はなぜこのように相違点があるのか。家族の中の「母」という立場よりは「妻」としての外見的な容姿の美しさ、内面的、性格的な部分は考慮されず、その価値を見出されている。ここに「良妻賢母」の特に「良妻」の部分を見出せる。『女子に教ゆる法』に「されど女子をいましめ教えて其の身をつつしみおさめしむる事、衣服・器物をかざれるより、女子のため甚だ利益ある事をしらず、いとけなき時より嫁して後にいたるまで、何の教えもなく只其のむまれつきにまかせぬれば、身をつつしみ家をおさむる道をしらず、おつとの家にゆきておごりおこたり、しゅうと・おつとにしたがわすして人にとまれ夫婦和順ならず、或は不義淫行もありておい出さる事、世に多し。」^{註十二}とあり、注には「益軒の女子教育論が、すべて女性を嫁いだ先の「家」を存続し強化させていくための「よき妻」に定着させていくプロセスにむかつて立てられていたことがよくわかる。」^{註十三}とある。嫁してつかえるのは「しゅうと・おつと」であり、仮に女性が性的に愚かであるのなら、家の方針などは誰に決定権があるのか。それはもちろん男性、つまり「しゅうと・おつと」であろう。それに対応して妻には「従うこと」が最も重要であるとしている。小山氏は他の教訓書の内容からも女性に対する考え方には「女には自らの力で考え、ものごとに対処していく力は不必要、いやそれどころか、期待しえないものになっていく。」^{註十四}という女性には力が不必要だという点を見出している。女性に力がないので、男性がその力を發揮する。結果、家族の方針、教育などが男性によって決定されていく。そのためには女性には判断能力は必要ない。であるから三作品の女性三人には外見から判定しやすい判断能力の設定がない。浅はかで感覚だけで判断してしまっている「吉備津の釜」磯良の母などはその典型であると言えよう。

そのような状況の中で宮木、磯良、真女児にはそれぞれの行動展開がある。同じような立場の中、結末に至る過程の差を勝四郎、正太郎、豊雄の存在と関連付けながら、「人間性」「怪異性」「必然性」などを踏まえて考察したい。

以上の考察や問題点を前提に本編、第一章では「浅茅が宿」について考察する。「浅茅が宿」は他の二作品は明らかに違う方向性がある。それは宮木に凶暴性が見られないという点である。松本才知氏は宮木の設定について「愛卿から中国的要素を取り除き、日本の古典に見られる、恨み、嘆き、憂き思いといった恋の情を持たせ、更に万葉集に見える古代の乙女「手児女」の初心で純粋な心を重ねることによってできあがった」^{註十五}とし、凶暴性のなさは恨みなどを「恋の情」であるとし、それに「初心で純粋な心」が結びついたもの

だとしている。氏は「恨み」は「恋の情」である、としている。そこには夫を恋慕う妻の様が見て取れる。一番簡単で基本的な形式だと言えよう。しかし、それだけが宮木像を作り上げたものではないであろう。妻としての彼女の様子を本来の解釈で読むのではなく、名もなき人々の戦禍に巻き込まれる様子と合わせて考察している。そして、そんな中、宮木は葛飾郡真間の郷から物理的に出ることはない。他の者は戦禍に巻き込まれることを恐れ、逃げて、ただひたすらに「待つ女」である。真間の郷は幾重の境界を作り、その中に存在している。彼女は死してなお勝四郎を待ち、念願叶う。恨むでもなく恨み殺すでもなく、一夜の逢瀬、宮木がこの世に思いを残して死亡したのであるなら、その想いと「夫との再会」であったであろう。それを異境の中に存在し、その中でも最たる異境と思われる「家」で叶えることができた。作中の宮木はこの異境からは全く動かない。出奔した勝四郎を取り巻く境界線とそこに存在する異境の考察を進めながら、本来故郷に帰るだけのはずの勝四郎が「異邦者」となっている点に注目したい。もともとその郷の構成員であったにも関わらず、勝四郎を「異邦者」とすることは、作の舞台は帰郷までいくつかの地域を越え、「日ははや西に沈みて、雨雲はおちかゝるばかりに聞かれ」という真間の郷に入る直前にある境界線を過ぎ、異界へ入り込んだことを示唆する重要な位置付けとしているのではないだろうか。本章では真間の郷の異界性や境界性と登場人物の扱いとの関連について考察している。

第二章では「吉備津の釜」について考察する。「浅茅が宿」と「吉備津の釜」及び「蛇性の姪」は決定的に異なる点がある。後半二作は女性が男性に対して「うらみ」の感情を基本とした過激な行動をとるという点である。そしてその男性に対する言動に関しては磯良と真女兒には「場」を出るという共通点がある。「身体」を抜け出すという共通点も存在する。「死」を迎えた磯良が自分を捨て、愛人と出奔した正太郎を怨み、病死の後に怨霊となって呪い殺す。磯良は神職の娘だ。聖域であるはずの吉備津神社の中は異界であり、その異界に存在していた神聖な血脈の女性だ。そういった面では「蛇性の姪」真女兒と同じような設定であり、その血脈が彼女を結果、怨霊にしたのだろう。恐怖のモチーフとしては非常に読者に対して印象の強い変化(変身)と言えるのではないだろうか。「吉備津の釜」で磯良は人間であることをやめ、境界の外へ出る。境界の外で行われる凄惨な事件、これは「外に出る」ことで起こる現象であるといえる。現在における「引きこもり」の心理や社会問題などから考察し、「外に出ること」の意義に注視している。「外へ出ない」限りは社会の真実も知らずに、また自身の問題にも気が付かずにいられる。自己認識や自己問題と直面しないことは、周囲も同じ価値観であるのなら平和だ。しかし、聖域から踏み出すと磯良は「自由に自分の想い通り生きることができた」という事実に着目して、自分から異界の外へ出た結果としての結末を「吉備津の釜」の特徴の一つでもある「妬婦譚」、神域の女と「伝統的規範意識」との関係性における「怨」と「恨」との関係などを関連させて登場人物の扱いを考察している。

第三章では「蛇性の姪」について考察する。「蛇性の姪」は三作品の中では異色で夫婦関

係にならないし、女主人公とは違う女性・富子と結婚するが、富子は結婚後、真女児の声で豊雄に語りかける。そのようなことが可能なのはもちとん真女児が蛇性を持つ、異類の身であるからであろう。この蛇性は超人的な現象を引き起こす大きな原因の一つであり、蛇性とは多くのイメージをもたらすものである。真女児は蛇性であるために行動が基本が生身の人間である宮木と磯良とは明らかに違っている。初めから「場」を飛び出している。積極的に豊雄に接触し、しかも真女児には了鬢という彼女のことを助ける少女まで連れている。豊雄を振り回しているような印象すら得る。これは前作の二人とは全く違う印象である。一方の豊雄は勝四郎、正太郎と違い、「男子は外に出でて、師にしたがひ、物をまなび、朋友にまじわり、世上の礼法を見聞きするものなれば、おやの教えのみにあらず、外にて見ききする事多し。」^{註十六}とあるように、「女子を教ゆる法」の第一に見られる「男子とは」という内容にぴったり当てはまっている。「蛇性の姪」では真女児よりも豊雄の方が伝統的規範意識の枠にはめられている。それは真女児に自由を与えるために蛇性と共に必要な要素だったのではないか。どちらかという豊雄の方が規範意識に縛られ、それを蛇性が振り回すという展開が必要要素だったのではないか。本章では特に真女児の「蛇性」に注目する。「蛇性の姪」と関連性のある文献、『道成寺縁起』、謡曲『道成寺』、いわゆる「安鎮清姫伝承」「三輪山伝承」、説経節『おぐり』、また舞台である「紀の国三輪が崎」、現在の和歌山県の地理的特徴や伝承など、蛇性のシンボルの一つ「復活」などとの関わりを考察している。

なお、本稿中における『雨月物語』原文は特に註をつけないものは中村幸彦 校注 日本古典文学大系「上田秋成集」(岩波書店 一九五九年七月六日)より抜粋したものとす。

【註】

- 註一 斎藤環「関係する女 所有する男」講談社現代新書 二〇〇九年十一月十一日 九六頁
- 註二 斎藤環「関係する女 所有する男」講談社現代新書 二〇〇九年十一月十一日 一〇二頁
- 註三 斎藤環「関係する女 所有する男」講談社現代新書 二〇〇九年十一月十一日 二三〇頁
- 註四 斎藤環「関係する女 所有する男」講談社現代新書 二〇〇九年十一月十一日 二三〇頁
- 註五 斎藤環「関係する女 所有する男」講談社現代新書 二〇〇九年十一月十一日 二三〇頁
- 註六 小山静子「良妻賢母という規範」勁草書房 一九九一年十月十五日 十三頁
- 註七 石川松太郎「女大学集」平凡社 一九七七年二月二十五日 五十四頁
- 註八 若桑みどり「象徴としての女性像―ジェンダー史から見た家父長制社会における女性表象」二〇〇〇年五月十日 三七二頁
- 註九 若桑みどり「象徴としての女性像―ジェンダー史から見た家父長制社会における女性表象」二〇〇〇年五月十日 六頁
- 註十 石川松太郎「女大学集」平凡社 一九七七年二月二十五日 六頁
- 註十一 石川松太郎「女大学集」平凡社 一九七七年二月二十五日 三十一頁

- 註十二 石川松太郎「女大学集」平凡社 一九七七年二月二十五日 二十三頁
- 註十三 石川松太郎「女大学集」平凡社 一九七七年二月二十五日 二十五頁
- 註十四 小山静子「良妻賢母という規範」勁草書房 一九九一年十月十五日 二十二頁
- 註十五 松本才知「雨月物語の女性―真女兒・宮木・磯良―」香椎潟 第三六号
- 福岡女子国文学会 一九九〇年十月二十五日 五八頁
- 註十六 石川松太郎「女大学集」平凡社 一九七七年二月二十五日 五頁

第一章 「浅茅が宿」 宮木

第一節 宮木の性格設定

「浅茅が宿」中における女主人公・宮木に関する記述は冒頭では「勝四郎が妻」「人の目とむるばかりの容」「心ばへも愚ならずありけり」とあり、勝四郎出立の後では「かたちの愛だき」「三貞の賢き操を守りて」となり、勝四郎帰郷後には「黒く垢つきて」「眼はおち入たるやう」「結たる髪も脊にかゝり」となっている。帰郷後の姿を除くとしても、麗しい容姿の生前の宮木が想像できる。青木正次氏は「まったく抽象的な形容で、具象性をわざと省いてある。彼女の存在感は彼女自身の言葉からうかがわれるようにしてある」^{註一}として、宮木の登場時に見た目形容しかないのは、わざと存在感がないような設定にするために書かれているとしている。しかし、存在感がないことは妻としては特に欠点であると断定できないし、申し分のない設定ではないだろうか。むしろ「妻」というよりは「女性」として申し分のない設定と言える。宮木は理想的な設定をされた「女性（もしくは娘）」であり、自己意識なく「妻」へとその社会的身分や属性を変え、家庭の中で生きている。請求されるように「妻らしく」その中で振る舞っていたと想像できる。その規範通りの生活の中で夫が家を空けるといふ予想外の事態に遭遇する。「夫」という男手の不在は「家庭」を不安定にする。基本的には「家父長制度」は家長である男性が女性を支配下においている社会であるからだ。男性社会においては「女らしいこと」や「女性性」などを否定し、女性の地位を男性より下に専有した。その状況下で宮木はその夫の旅立ちを宮木は積極的に支持しなくても、取りすがって中止してくれと懇願もしない。ここで彼女は健気に「待つ女」を選択する。この選択・態度は男性が支配下におく女性に期待する「女性らしさ」ではないだろうか。そこから宮木は「下総国葛飾郡真間の郷」という空間の中だけに存在する。なぜなら家長である「夫」不在では「家」として存続できないからだ。さらに勝四郎帰郷までの期間に宮木は死亡するのだから、人間の姿で「生きている」ことも中止してしまい、最終的には「靈魂」として存在する。その場所で靈魂（死亡した宮木）が存在し、怪奇現象（死亡している宮木と勝四郎は一夜を過ぐす）を体験させる。

ここでの宮木の姿の描写は物語後半における磯良・真女兒と相違点が見られる。それは宮木の姿はやつれてはいても、実際には死亡していても人間の姿を保っているという点である。彼女は最後まで怨霊にも蛇体にもならない。

三人の間には共通するものも相反するものもあることがわかる。表面的には、宮木は雅びで純情は烈婦性が、磯良にはその貞女ぶりと後半の慳しき部分とかが、真女兒には、官能的で活力ある淫女性がクローズアップされており、そのために宮木と真女兒が対照的で磯良はその中間であると言われることが多い。^{註二}

宮木は女性主人公に見られる「表の性格」と「裏の性格」とでも言うべき表裏の設定における他者からの評価には「雅び」であることに重きが置かれており、その「雅び」さが

再会場面における姿の描写に繋がっているとするとするならば、磯良・真女兒とは、特に真女兒とは対極に在る存在であると言ってもよい。宮木の「雅び」は凶暴性には通じていないからである。松本氏はさらにそれぞれの夫婦の性愛描写にも言及されている、それぞれに差が見られ、「浅茅が宿」「吉備津の釜」には非常にさりげない描写で終わっていると指摘している。それはやはり宮木と磯良の初期性格設定によるものではないだろうか。個人的な魅力ではなく、あくまで第三者的な評価要因の多い設定は、人間の艶めかしい部分の描写にも影響を及ぼしているであろう。宮木には真女兒のような艶めかしさは不要なのである。原拠の『愛・伝』愛・(羅愛々)の姿は「淡粧素服にして一に其の旧の如し。惟だ羅巾を以て其の項に擁す」^{註三}という描写になっている。「羅巾」は愛・自らが縊死したこと象徴だが、その死に関する憐れさを愛・の姿に重ねることができよう。しかし彼女は羅巾を除けば美しい姿をしている。『伽婢子』巻六の三「遊女宮木野」でも清六が墓を掘り起こし、宮木野の死体を見つける場面で「宮木野がかほかたち、さながら生てあるがごとく、肌の色をとろへず」^{註四}とある。愛・、宮木野(宮木野は本文で死体であると明記されているにも関わらず)ともに基本的には美しさに変化はない。長島弘明氏は「宮木のやつれ果てた姿は、例えば愛卿の幽霊が、趙子の知る生前そのままの形で表われるのと比較すればわかるように、幽霊の姿としては異例であろう。」^{註五}として、愛・、宮木野の姿と比べて宮木の姿は幽霊として異例であるとしている。愛・も宮木野も美しい姿を保っていたが、宮木は視覚的に人間の姿をとどめてはいても何故やつれた姿をしていたのだろうか。さらに長島氏は「ここで幽霊であることを勝四郎に知らせるわけにはいかないという筋立ての要請とともに、自らの味わった苦痛を勝四郎に知ってもらいたいという宮木の心からであろうか。」^{註六}としてやつれた幽霊の姿で登場したのは勝四郎に一人残された自分の苦痛を知らせるためではないか、と推察されている。ここで宮木は今までの自分の思い、しかも長島氏はそれを苦痛であるとした上で、勝四郎に伝えようとしたのか。すでに死亡しており、勝四郎と夫婦として暮らしていけるはずもないのに過去の苦勞を伝える必要性はこの場面においてあるのか。勝四郎と特に目立ったことがなくても、普通に家庭生活を過ごし、普通に人生を全うすることがこの時代の規範意識であったはずであるし、その意識が叶えられなくても、それを取り戻すための術を女性はもちろん与えられていない。そのような状況下でせめて恨み言の一つでも伝える機会があっても良いのではないか、という考えだろうか。赤坂憲雄氏は共同体について「共同体の内部は、血縁関係・主従関係・貸借関係などの「縁」の関係によってささえられた世界であり、そこに暮らす人々は〈有主・有縁〉の原理をみずからの規範としている。」^{註七}と定義されている。共同体の中で生活する上での規範を自らが設定している。これを守ることにより、共同体の中で生活することが可能になる。つまり、これを逆説的に考えると〈無主・無縁〉状態になった者を「異人」として扱ってもよいということになろう。このように共同体とは様々な関係性で成立している空間である。

社会という観念は強力なイメージである。社会は、それに内在する権利によって構成

員を支配し、あるいは彼等を行動に走らせる能力ちからを有する。このイメージはある形式を―すなわち、外的境界線と辺境区域と内的構造とを―具えている。その外的境界線には、同調する者に報酬を与え、侵そうとする者に反撃を加える能力が伏在している。

辺境区域や構造化されない部分にも潜在的活動力エネルギーが秘められている。社会の象徴としては、構造化された社会の内部、辺境区域あるいは境界線上における人間のどのような経験も、容易に利用することができるのである。註八

共同体が瓦解することは女性が自由になることと同義ではない。自由に暮らす術を初めから持たされていない彼女達には行く場所もない。共同体の瓦解は死に直結しているのではないか。現に宮木は死亡した。「逢ふを待間に恋死なんは人しらぬ恨みなるべし」と言つて、その後、宮木は姿を見せない。勝四郎と漆間の翁に弔われた後も姿を現すことはなかったと思われる。「人しらぬ恨み」を吐露できたからではないだろうか。

体験を、感性のキーでつないで、ダイナミックな知識の数珠つなぎを作る女性脳。この臨機応変な知識ベースは、プロセス（過去の経緯）に強く依存している。結果よりも、なにがどうして、どうなって、当事者同士がどう感じ合ったかが大切な「情報の骨組み」なのだ。註九

黒川伊保子氏は「女性脳は経緯をしゃべりたがる」理由として、「過去に強く依存しているから」だと指摘している。「逢ふを待間に恋死なんは人しらぬ恨みなるべし」はまさに「経緯をしゃべり」たかったのではないか。とにかく夫に「分かって欲しかった」のではないか。勝四郎は「口鈍く」ではあるけれども、自分が宮木を恋忍ぶ和歌で、宮木に対する思いを口に出している。宮木は自分の真実の気持ちを感じて夫を送り出し、家を守った。村人が逃げても彼女だけはここにどまり、結果死亡した。その折の辞世の句に対して長島氏は「男への怨みの対象ですらなく、自分が馬鹿だったのだという諦めに色が強い。とはいえ、心の底に、どうしても拭いきれない男への未練が動いていることも事実であろう。この愛憎のアンビバレンス（両価性）は、死後も統一されることになった」註十として、宮木の勝四郎への捨てがたい思いがこの世に残っていると述べている。実際に勝四郎の約束の反故に対して「はれかくとなりぬる事の喜しく」と再会できた喜びを語るが、その喜びの再会までには「長き恨み」があったと本人も言っている。両端の感情が存在しているとしても、いつ何時も勝四郎のことを思っていた証拠であると言えよう。長島氏の解釈に沿うと「拭いきれない男への未練」であり、それは宮木の強い承認欲求の結果であったと言える。

自己承認とは自己認識の結果としての人間の「欲求」の一つである。「承認」はほとんど「自己愛」の成立要件である。註十一とし、非常に主観的な感情の元に成立している。「自己愛」は強い「自分の承認」を要求している。承認をされることで人間は満足するのである。しかし、承認とは肯定のみとは言えず、相互関係の元にも成立する。相互関係における承認とは「自己認識は単独で自立した存在ではなく、自己意識をもつ他者の存在に全

面的に依存する。つまり自己認識は他者を排除することで自己の実在性を確認しようとするが、そうすることでかえって他者への依存度が高まってしまい、今度は自己認識は自身への排除へ向かうことになる。この過程は自己と他者の双方の側で起こる。そのような相互関係にあることを認め合うことで、承認は成立する。つまり承認Ⅱ相互承認」^{註十二}である。相互関係の元に宮木と勝四郎の承認が行われたのならば、宮木は勝四郎に強く依存していたと言えよう。彼女にとっては現実問題として勝四郎しか他者はいなかったはずであるし、また承認を求める他者には不必要であったはずだ。現代の若者の問題として斎藤環氏は人間の欲求の過程について「通常は生理的欲求↓安全欲求↓関係欲求↓承認欲求(↓自己現実欲求)、という順番で欲求が生じる。つまり衣食が不足した状況下では承認どころではないはずなのだ。」^{註十三}という指摘をされている。現代は「衣食住よりも承認」という観念が若者の間に生じつつあり、その現代は相対的かつ主観的な承認が人物評価の基準となっていて、客観的な人物評価などは姿を消しつつある。「自己存在」の客観的な承認を得るために自らが「自分」というものを作り上げている。それは疑似的な「キャラクター」と呼ばれるものでもあろう。それらを基本にして社会生活を送る力のことをコミュニティケーション能力と言い、上手に過ごしていけることを「能力が高い」と評価する。そして、現代社会が最も欲している能力の一つとなっている現実がある。しかし、この現象は決して突然的に発生したのではなく本来の価値への反発や批判、発達進化などから生まれたものである。本来は基本となったものがあり、それは「かつての時代」であったと言えよう。作中は現代ではない。現代への基礎となっているのは「昔」であろう。同氏は失われつつある「客観的な人物評価」について「かつての承認は(中略)能力や才能、成績や経済力、親の地位や家柄などだ。宗教その他の超越的な承認もここに含まれる。」^{註十四}としている。つまり作中の時代はこの現代の基礎となる、評価が反対となってくる時代である。この評価基準に合わせると宮木はこの「客観的承認」をかつて得ていたし、安全・関係への欲求も満たされていたはずだ。しかし、その客観的な評価をする他者は突然いなくなってしまう。承認されることはそこに存在することを同義であろうから、最終的に漆間の翁に宮木が埋葬して貰い、供養をして貰ったのは前述の「宗教その他の超越的な承認もここに含まれる」という観点から宮木は最後には人間が望む「承認」をして貰えたと考えることが妥当であろう。この埋葬・供養行為を行ったことにより秋成と読者も含めて彼女の魂の救済がなされたとの解釈に繋がったのだろう。勝四郎が他二作品と違って凄惨な最期を迎えないのはこの点に起因があるのだろう。宮木の魂は救済されたという解釈が「浅茅が宿」には存在し、勝四郎は無事にその一生を終えたことに繋がっていると考えられる。

ここで斎藤氏は相互承認には「承認のダブルバインド」(承認の二重拘束)があると指摘している。その二重拘束とは「その場から逃げだせない状況において、主体が、彼にとつてきわめて重要な相手から、メッセージと、これに矛盾するメタメッセージを同時に受け取らなければならない状況」^{註十五}であると説明している。氏はそのダブルバインドがもたらす葛藤が統合失調症の代表的な三症例(①妄想型)【すべての陳述の背後には、隠された意

味があると考え、それを探し求めるような猜疑心と挑発性で特徴づけられる【②破瓜型【言われたことをすべて字義とおりに受け取る。メタコミュニケーションを一切無視する。】③緊張型【外界からのメッセージを無視し、自己の内的な心理過程にのみ集中する。】^{註十六}に繋がるとされているが、宮木はまさにこの「二重拘束」の状況下に置かれていたと考えられる。メッセージは「一旗揚げて故郷に帰ってくる」であるし、メタメッセージは「いつまで経っても帰ってこない」であろう。この両端なメッセージの支配下で宮木はもろろん作中で統合失調症であるとの指摘も認識もない。しかし、宮木の死、彼女が幽霊として出現したことは症例三に挙げられる「緊張型」といわれる状況に近いのではないだろうか。外界からのメッセージは「夜こそ短きといひなぐさめてともに臥ぬ」という最後の言葉に続く言い訳のような慰めのような勝四郎からの言葉であるが、これに関して宮木はあまり反応をしない。若桑氏の言う「経緯をしゃべりたがる」女性脳とはこの症例型に似ているのではないか。自己の内的な心理過程をとにかく知って欲しい。宮木は客観的な評価をしてくれる他者がいなくなってしまうために、死に至るまでをとにかく伝えようとしたのではないか。「承認を他者にゆだねることは、極端な流動性に身を任せることを意味する。(中略)複数性と流動性に開かれた「キャラ」に依拠した「承認」は、場合によっては「空虚さ」以上の苦痛をもたらすだろう。問題は「無意味さ」ではなく、むしろ「不本意な意味(＝キャラ)を強要されること」なのだ」^{註十七}宮木には名(固有名詞)が与えられ、よく古典作品に見られる呼称、「昔男」とか「男女ありけり」などと人物特定が難しくなるように書かれているものとは全く違っている。逆にその違いが「逢ふを待間に恋死なんは人しらぬ恨みなるべし」という言葉に繋がり、相互承認に過度に依存していた宮木の思いが表面化した場面であると言える。人間は生理的欲求(衣食住)などが満たされたら、次はより安心できる場を求め、そして孤独から逃れる術を探すことになるのだろう。

未開人の文化においてと限定されているが、メアリ・ダグラスは人間の間に起きる不幸について「不幸をもたらす物理的作用は、その作用の原因と考えられる人格的なもの介入ほどの意味をもたない。結果としての不幸は世界のいたる所で同一である。(中略)ほとんどの経験は共通のものと考えられる。しかしそれぞれの文化はその特徴に従って、これらの災殃^{わざわい}が下るやり方を支配する独自の法則を信じているのだ。人間と不幸の間には、人格的關係が介在しているのである。」^{註十八}と述べている。人間に起きる不幸には人格的關係が存在しているとすれば、宮木の不幸の人格的存在はやはり彼女の基本的性格設定が影響していると考えられる。またそれぞれの法則に従ってその不幸を支配している。本人の人格と地域の法則が影響を及ぼすのであれば、宮木の不幸は基本的には彼女に起因するものと考えられる。黒川氏は男脳を「目の前のことに気づかず。大切なひとの心の機微にとんと疎いが、究極の事態に強く、死ぬまで頑張れる脳」^{註十九}であるとしている。「物にか、はらぬ性」で象徴される勝四郎の基本設定は男脳の設定で考えると無理なく理解できる。宮木が抱えている気持ちに疎く、彼女の気持ちに気が付かずに自分の思いを通してし

まう。帰郷できなくなっても、その事態を素直に受け入れ、本来いるべき場所とは違う場所に自分の居場所を見つけられる力がある。「いつのほどか此里にも友をもとめて、揉さるに直き志を賞ぜられて、児玉をはじめ誰くも頼もしく交はりけり。」と持ち前の「直き志」で友を見つけ、居場所を作っている。妻を失ったからといって妻の後を追って死ぬこともない。悲しむことはあっても最後まで生きていく。宮木に対する深い想いがあるようではないようなこれらの印象は宮木の不幸に直接関係がないからではないか。同じくその不幸から始まる他人の運命に与えるものとして二種類に分類できるとして「内的なるものと外的なるもの」とである。前者は行為する主体の精神に宿るもので、邪眼、妖術、幻視や予言の能力等である。後者は行為する主体が意識的に行使しなければならない外的象徴、すなわち、呪文、祝福、呪い、禁厭、祭文および祈願等々である。これらのもつ能力を作用させるためには、霊的能力を解放する行為が必要」註二十であるとしている。宮木の「人しらぬ恨み」は「呪い」ではないか。男脳が作中の怪奇現象に関与していないのであれば、女脳が宮木の「呪い」に影響しているのではないか。黒川氏は女脳について「共感してくれる相手に愛着がわく。(中略)ねぎらいのことばがなければやる気を失う。」註二十一ものであると説明している。これがもし真実であるのなら、宮木にはその欲求を満たしてくれる家族はいなかったことになり、彼女の欲求はかなりの年数完全に解消されることはなかったと考えられる。自らの内在から出発した不幸は主体的に幽霊の姿として現れ、恨み言を口にしたと考える。

作中における他の描写は宮木の死亡を初めから予告しているものもある。それは何重にも張り巡らされた境界線であるが、あくまで作中に異空間を演出し、怪異演出への手段にする上での措置であろうし、結果それが宮木の死を予感させるものではあっても、宮木はあくまで勝四郎を「待つ女」である。そんな宮木像を堤邦彦氏は『伽婢子』付録で「逢いたい。神仏の力にすがってでも、もう一度あの世の恋人に逢いたい―そのように願う人の心を經典のおしえは愛着、妄執のきわみとして退け、淫欲の戒めを説く。しかしその反面、庶民仏教の説話世界をみるかぎりには、断ちがたい心の闇に救いの手がさしのべられていることも事実であった。」註二十二とし、それは「一般社会の情緒的感性にこたえようとした当代僧坊の姿勢を如実にものがたる」註二十三とされている。読者に対する戒めと救済の側面からの宮木の姿について述べている。しかしそれはあくまで作中における「宮木像」と言われるものである。では宮木の霊性の定義はどのようなものなのか。鈴木大拙氏は日本における霊性の動きについて、まず「日本の霊性の自覚」は鎌倉時代になって「本当に」宗教と霊性の生活に目覚めたとき、それ以前は日本人は霊性の世界というものを自覚していなかったと指摘している。「現世の実相に対して深い反省から始まる。この反省は、遂には因果の世界から離脱して永遠常住のものを攫みたいという願いに進む。業の重なるものを感じて、これから逃れたいとの願いに昂まる。これが自分の力でできぬということになると、何がなんであつてもそれに頓着なしに、自分を業縁または因果の繫縛から離し

てくれる絶対の大悲者を求めることになる。」^{註二四}と解釈しておられる。愛着や妄執は確かに限度を超えれば害になるものかもしれない。現実や実情の反省から始まり、業の重圧を感じ、それから逃れたい。実際、「吉備津の釜」「蛇性の姪」ではそれらの感情が女性主人公の行動原理の一つであるとしても過言ではなからう。しかし、人間として愛着や妄執を捨て去ることは困難である。もともと作中の男性主人公たちは愛着や妄執を捨て去っていないようであるし、男性にだけ許され、女性には許されないという構図は現代では簡単に受け入れることは難しい。その点から考察すると女性には全く救済措置がないように感じる。女性は愛着や妄執を捨てなければならぬのか。女性には救済はないのか。「待つ」ことを選択した宮木は女性規範の一つを具現しているのではないか。それは称賛されるべき模範的な姿であつたらう。実際にその姿勢を評価され彼女は人の手によって葬られている。死を無駄にされていない点で宮木の思いが沈静化し、異空間の中で存在するに至つたと考えられる。

作中における宮木の姿の描写は何かに手を差し伸べられた結果ではないか。磯良・真女兒と明らかに違う扱いである彼女には何らかの同情のような感情が存在しているように思える。それは戦争という避けられない事実に翻弄される、戦争を主体的に行わないし、その恩恵すらも受けない人々、振り回されて迷惑だけを被る人々、それは名前も残らない人々に対する思いだ。「そうした権力とはまるで無縁でありながら、たまたま暮らしていた土地が戦場となり、選択の余地なく戦禍に巻き込まれていった多くの名もなき人々の方が、より過酷な状況に置かれ、より強い不条理を感じたであろうことは想像に難くない。」^{註二五}三浦一朗氏は勝四郎と宮木の夫婦を「名もなき人々」であるとし、その悲劇について言及している。本来、宮木がたった一人戦禍に取り残されるという意義や宮木が貞操を守るための言動過程について主に論じられてきた。しかし、戦禍に巻き込まれるのは権力者だけではないし、女性だけでも男性だけでもない。誰でも巻き込まれる可能性がある中で、生前と姿を変えず（人間のままであるという解釈）に夫を待つ宮木の容姿描写は、戦争がもたらす弱者への悲惨な現状を強く印象付けるためではないだろうか。では、「戦争がもたらす弱者への悲惨な現状」とは何か。それは誰しもが「自分の意思に関係なく巻き込まれる可能性がある」という点に尽きるのではないか。「浅茅が宿」に限れば戦争さえなければ勝四郎は宮木との約束を守り、故郷に戻っていたかもしれない。宮木の死はなかったかもしれないし、仮に死んでしまったとしても、その死に間に合ったかもしれない。そして、勝四郎の性格的な初期設定は解消されていたかもしれない。この約束の反故こそ物語展開にとつて最重要事項の一つであつたことはすでに多く論じられている点ではあるが、反故にせざるを得なかつた事情の一つが「戦争」であつたとして考察したい。後述しているが日本神話上、約束の反故という話型は複数存在している。「見るな禁忌」が代表的な話型であると言え、反故にしたことで男性側は得られるはずの幸福を入手することはできなかつた。宮木が勝四郎を恋い慕っていたのであれば、約束を守れば再会ができたはずであろう。この場合、靈魂としての再会ではなく生身の人間同士での再会が可能であつたらう。そこに

やつれ果ててはいても、それでも、という感情が存在しているのではないか。一方の勝四郎は約束を守ると何を手に入れることができたのか。それはコミュニティーの中の「居場所」ではないだろうか。彼にはもともと真間の郷に居場所がない。「親族おほくにも疎じられ」ている。農作を嫌って参加しないし、挙句の果てには財産を減らしてしまっているという当然の理由である。しかし、勝四郎は親戚に疎んじられている自分を「朽をしきこと」と思つて「いかにもして家を興しなん」と思つている。彼は自分の居場所を取り戻そうとしている。その「いかにもして」の結果としての田畑を売つての上京という選択の発想がそもそもこのコミュニティーの中に居場所がない理由のようにも思えるが、約束を守ることができれば「居場所」を得られたのかもしれない。もちろんそれだけの試練では本当に得たいものを得られたとは言い難いこともまた事実であろう。

平安時代初期に編纂された仏教説話集『日本霊異記』月報一八で中沢新一氏は

『霊異記』の隠されたほんとうのテーマは、「国家」である。私度僧景戒がこの本をまとめた頃には、日本列島にはすでに、律令による国家の機構が存在していたし、法律もちゃんと機能しだしていたし、班田収授の法にもとづいて、租税を徴収するシステムも整いだしていた。律令による国家というものが作られる前には、この列島には、部族の共同体しかなかった。そこに、国家というものがあらわれて、人々の意識や暮らしを、大きく変えはじめた。註二十六

として編纂時にはすでに日本には律令国家が成立していたとしている。『日本霊異記』の時代は法律がある国家のもとシステムが確立していた時代である。その法令の中での「租税を徴収するシステム」はもちろん農業に従事する者もいて作物は徴収され、そのために彼らは協力して作業を行う必要があり、結果、共同体を作つて生活をしていたと考えられる。そして、その共同体は当然、「律令国家体制下においては、かかる富豪層においてのみ半ば自立した個別経営Ⅱ「家」」註二十七となつたと考えられる。もちろん非常に日本国家成立期の初期であるにしても、そこには個別経営となると結果的に個々の経済状態は「富豪層」と「非富豪層」が存在することになるのは道理であろう。国家が存在するのなら権力が存在し、権力は争い繋がるであろうし、争いで自分たちに私有財産を失つてしまうことも多々あつたであろう。富豪層は理不尽な理由で私有財産を失うわけにはいかなないので、財産を守るといふ行為に出たと考えられる。

「物を債りて償はぬときには、馬牛と作りて償ふ云々」とのたまへり。負へる人は奴の如し。物の主は君の如し。負へる人は雉の如く、物の主は鷹の如し。唯し物を負ふと雖も、非分に徴れば、返りて馬牛と作りて、更に償ふ人に役はるるが故に、過ちて徴り迫ること莫れ。註二十八

『日本霊異記』下第二十六「非理を強ひて以て債ヲ徴り、多の倍を取りて、現に悪死の報を得し縁」で讃岐国三木郡の郡長、外従六位上小屋県主宮手の妻・広虫女はいわゆる富豪層の妻である。非富豪層に米などを貸していたが、その取り立てなどが酷かった。また仏教を信じる心がない女性でもある。借りた人々はみな現状を憂い、家や国を捨てて放浪

する者まで出た。結果、広虫女は病床に伏せ死亡した。広虫女は七日過ぎまで火葬せず、七日目の夕方に生き返った。その姿は「甚だ臭きこと比無し。腰より上の方は、既に牛と成り、額に角の生ゆること、長さ四寸許なり。二つの手は牛の足と作り、爪皺ケテ牛の足の甲に似たり。腰より下の方は、人の形を成す。飯を嫌ひて草を噉ひ、食ひ已れば齡・ム。裸衣にて著す。糞土に臥す。」^{註二十九}という上半身が牛、下半身は人間のままの姿で生きていた。この説話は当時の日本社会に富豪層と非富豪層が存在していたことを証明していると言えよう。さらにその富豪層の資産を中心的に運営していたのは男性だけであるとも言えない。この説話においては家の財産を相続したのは男性（広虫女の夫）、中心となって運営していたのは女性であると言える。「私有財産として多くの動産を所有していたが、たとえ父が嫡子にその動産を譲与しても、その嫡子に経営能力がなければ、たちまちその「家」は没落したであろうから、譲与すべきものは経営能力そのものであったと考えなければならぬ。しかし、それはすぐれて「家」における教育の問題である。」^{註三十}彼らは私有財産を守ることを最優先にしたはずである。少なくとも平安時代の頃には家の財産の相続に男女の差はなかった。そうすると勝四郎は私有財産を減らしてしまっているのだから、財産所有の経済能力がないと判断されていたことになる。しかし勝四郎の経済能力のなさが彼の「朽をしきこと」「いかにもして家を興しなん」には繋がっていても、約束の反故の理由には直結しない。問題で約束を反故にしまった原因の一つに「戦争」を避けることはできない。戦争とは前述したようになかなか主體性を持つて避けることは難しい事例であると言えよう。戦争とはまさに家父長制度の延長線上に存在しているはずであり、男性は戦いの上で力を誇示することを目的とし、女性を支配下におき、それが制度化したものだ。若桑氏は戦争の発生を「暴力による殺戮を行う戦争は人間の本能でもなく、自然でもないことを知った。戦争のない社会や部族というものが歴史上にも地理的にも存在していたし、存在しているという事実がそれを証明している。人類の歴史上のある時期に、それは財産（私的所有）を守るために発生したものだ。」^{註三十一}としている。前述したように私的所有の継続は所有物のある人間には重要な問題であり、これを基本にして「戦争」とは常に起こりうる状態であったはずだ。

武器による大量殺戮の前に男も女もない。（中略）中世の戦争でも男と女は異なる役割が期待されていた。中世においては、すでに男の方が女よりも「強い」という考えがあった。「強い」者が他を支配する、あるいは保護するという考え方は、まさに戦争の発想である。戦争は「強い」男たちによって主導され、女たちは異なる役割を与えられることになる。中世には、すでにそうした規範ができあがっていた。^{註三十二}

野村育世氏は中世に存在していた規範について言及している。もちろん女性の中には「女武者」という言葉もあるように戦闘に参加していた女性も存在しているのは事実であろう。中世時代が自力救済の世界であるのなら、暴力的な解決方法とは当然存在していたであろうし、女性もその問題解決の暴力を日常的に使用していたであろう。しかし、その力を行使できるのはある程度の地位を持った女性と言えるのではないだろうか。本作の宮木の上

うないわゆる「名もなき女性」というのは戦争によって「死ぬ女性」や「逃げる女性」という「力のない」女性が男性主体の戦争に巻き込まれることが主流であったと考えることが妥当であろう。長島弘明氏は宮木の辞世の歌について「辞世の歌とも見えるこの歌は『敦忠集』による。宮木の中に、夫の帰りを信じる女と、夫の帰りを信じられない女の二人が住んでいたことがわかる。」^{註三十三}とされている。『権中納言敦忠集』「斎宮とよをへて聞えかふまでいける命か」^{註三十四}によるものだとこの和歌をさらに「この歌はもはや勝四郎に向かつて詠みかけられていない。すでに男は恨みの対象ですらなく、自分が馬鹿だったのだという諦めの色が強い。」^{註三十五}としている。宮木には少なくとも「自分が馬鹿であった」という認識に直接繋がるようなはつきりとしたきっかけは本文中には存在していない。宮木は自身も含めて「馬鹿だ」と思う必然性はないし、むしろ表面的には憐憫の対象であることは間違いない。その点に関して『購読雨月物語』ではこの宮木の作中の描き方において「秋成の文芸の確かさというよりも、人間洞察のするどさを思わせる」^{註三十六}と指摘されている。人間洞察という言葉を使っているが、秋成自身が男女の考え方の差に気が付いていたと考えるのなら、これは当時の人々の共通認識とはかけ離れ、未来志向な、時代を先取りするような発想の元、これから進んでいくであろう時代の流れをすでに「人間洞察」というするどい視点で予見していたと考える。秋成は本来存在していた家制度における男女が比較的平等な社会規範を基本にして、女性の立場が変化していった社会変遷を感じていたのではないか。秋成は作中において宮木に表面的な評価を付けながら、女性が置かれている立場に理解を示しながら、それでも押し殺されていた「女性の思い」を描いたのではないだろうか。本来、私的所有の継承に男女の差はなかった。しかし、その私的所有物が「戦争」を招き、結果として家長制度が成立した。その中で物理的に「力」があることを重要視され、「女性らしさ」(つまり、力がなく戦争に参加できないこと)は軽視された。女性は「力」がないので、大切なものを「力」で守ることができないと男性に判断された結果であろう。もちろん、ここでの「力」とは「暴力的な力」を意味する。若桑氏はその過程を「家長制社会の最大の過ち」^{註三十七}と指摘し、「人間にとって唯一の生き残りの手段である「人間愛」が「女性」の支配する私的領域に収監された」^{註三十八}としている。人類の生き残りの手段の「人間愛」は女性の中に残された。つまり、可能性は女性の中に残されたと考えれば、それが人間世界・現実世界を変えるのではないかと、秋成は考察したのではないか。宮木はその死をもって勝四郎に「人間愛」を教えたのではないかと、彼女が財産を持っていなくても、規範意識の中で暮らしていても、救済がなくても、勝四郎に「生き残りの手段」を伝えたのではないかと。そのように考えると秋成の勝四郎の結末の手法は確かに宮木という「女性」の存在を意識した結末であると考える。

【註】

- 註一 青木正次「雨月物語全訳注」講談社二〇〇三年三月一三四頁
- 註二 松本才和「雨月物語の女性―真女兒・宮木・磯良―」香椎潟 第三六号
福岡女子大学国文学会 一九九〇年十月二十日 六三頁
- 註三 竹田晃他「剪燈新話〈明代〉」中国古典小説選8 明治書院 二〇〇八年四月十日 二六五頁
- 註四 松田修 他「伽婢子」岩波書店 二〇〇一年九月二十日 一七三頁
- 註五 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房一九九八年四月九日 一五四頁
- 註六 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房一九九八年四月九日 一五四頁
- 註七 赤坂憲雄「異人論序説」筑摩書房 一九九二年八月六日 三七頁
- 註八 メアリ・ダグラス 塚本利明 訳「汚穢と禁忌」ちくま学芸文庫
二〇〇九年三月十日 二六八頁
- 註九 黒川伊保子「キレる女懲りない男―男と女の脳科学」筑摩書房
二〇一二年一月十日 九九頁
- 註十 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房一九九八年四月九日 一六〇頁
- 註十一 斎藤環「承認をめぐる病」日本評論社 二〇一三年二月二五日 三八頁
- 註十二 斎藤環「承認をめぐる病」日本評論社 二〇一三年二月二五日 三八頁
- 註十三 斎藤環「承認をめぐる病」日本評論社 二〇一三年二月二五日 三四頁
- 註十四 斎藤環「承認をめぐる病」日本評論社 二〇一三年二月二五日 三五頁
- 註十五 斎藤環「承認をめぐる病」日本評論社 二〇一三年二月二五日 四〇頁
- 註十六 斎藤環「承認をめぐる病」日本評論社 二〇一三年二月二五日 四一頁
- 註十七 斎藤環「承認をめぐる病」日本評論社 二〇一三年二月二五日 二五五頁
- 註十八 メアリ・ダグラス 塚本利明 訳「汚穢と禁忌」ちくま学芸文庫
二〇〇九年三月十日 二三五頁
- 註十九 黒川伊保子「キレる女懲りない男―男と女の脳科学」筑摩書房
二〇一二年一月十日 四八頁
- 註二十 メアリ・ダグラス 塚本利明 訳「汚穢と禁忌」ちくま学芸文庫
二〇〇九年三月十日 二三六頁
- 註二十一 黒川伊保子「キレる女懲りない男―男と女の脳科学」筑摩書房
二〇一二年一月十日 四九頁
- 註二十二 松田修 他「伽婢子」岩波書店 二〇〇一年九月二十日 付録 一頁
- 註二十三 松田修 他「伽婢子」岩波書店 二〇〇一年九月二十日 付録 一頁
- 註二十四 「日本の靈性」鈴木大拙 岩波文庫 一九七二年十月一六日 八四頁
- 註二十五 三浦一朗「浅茅が宿」を読む―やつれ果てた宮木の靈の姿から―
日本文学第五七卷第一二号 日本文学協会 二〇〇八年一月十日 六三頁
- 註二十六 中沢新一『日本靈異記』月報一八 小学館 一九九五年九月十日 六頁
- 註二十七 女性史総合研究会編「日本女性生活史2中世」東京大学出版

- 一九九〇年六月二五日 七頁
- 註二十八 中田祝夫 校注・訳「日本靈異記」小学館 一九九五年九月十日 三一八頁
- 註二十九 中田祝夫 校注・訳「日本靈異記」小学館 一九九五年九月十日 三一六頁
- 註三十 女性史総合研究会編「日本女性生活史2中世」東京大学出版
一九九〇年六月二五日 七頁
- 註三十一 若桑みどり「戦争とジェンダー」大月書店 二〇〇五年四月二十日 二二五頁
- 註三十二 西村汎子「戦の中の女たち」吉川弘文館 二〇〇四年一月一日 六四頁
- 註三十三 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房 一九九八年四月九日 一六〇頁
- 註三十四 望月二郎「群書類従巻九」経済雑誌社 一九九九年一月一八日 一七四頁
- 註三十五 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房 一九九八年四月九日 一六〇頁
- 註三十六 鷲山樹心「購読雨月物語」和泉書院 一九八九年三月三十一日 一一六頁
- 註三十七 若桑みどり「戦争とジェンダー」大月書店 二〇〇五年四月二十日 二二七頁
- 註三十八 若桑みどり「戦争とジェンダー」大月書店 二〇〇五年四月二十日 二二七頁

第二節 異界 物語の構造

当然、本作の主な舞台である「真間の郷」は異界であろう。しかも異界としての「真間の郷」へ到達するまでの境界線は幾重にも存在している。勝四郎は故郷に戻るために出発した時には存在していなかった境界を越えて戻ることになる。作中で祖父の代より三代続く一族で、下総国葛飾郡真間の郷の住人であったはずの勝四郎は、「異邦者」としての扱いを受けている。「余所者」であり「旅人」のような扱いを受け、勝四郎自身もまた、そのように受け答えをしてしまっている。彼はなぜ帰郷したにも関わらず、「異邦者」扱いをされているのだろうか。勝四郎を「異邦者」とすることで、作の舞台は「日ははや西に沈みて、雨雲はおちかゝるばかりに闇ね」という時間的境界を過ぎ、異界へ入り込んだことを示唆する重要な要素としていのではないだろうか。真間の郷の異界性や境界性と登場人物の扱いとの関連について考察したい。

柳田国男『遠野物語』は明治四二年頃から聞き書きした遠野地方の民俗的な話を収集した作品であるが、長くその地区に根付いていた「異空間」のような感覚が判別できる話が収録されている。突然、遠野地区に限って異界が発生したはずはないし、明らかに「生と死」が同じ場所に存在していると確認できる話も収録されている。「ダンノハナは壇の塙なるべし。すなはち丘の上にて塚を築きたる場所ならん。境の神を祭るための塚となり信ず。蓮台野もこの類なるべきこと『石神問答』に言へり」^{註一}として遠野地区の中にある「ダンノハナ（壇の塙）」と呼ばれている場所について説明している。続く一一二番の話には「ダンノハナは今は昔館のありし時代に囚人を斬りし場所なるべしといふ」^{註二}、一一四番には「ダンノハナは今は共同墓地なり」^{註三}とあり、これらの内容から「ダンノハナ」は明らかに「死」の領域である。それに対して「蓮台野」は作中では「デンデラ野」と呼ばれている。デンデラ野は『遠野物語拾遺』では老人が六十歳になったら棄てられるための場所であると書かれている。さらに一一一番には「老人はいたづらに死んでしまふこともならぬゆゑに、日中は里へ下り農作して口を糊したり。そのために今も山口土淵辺では朝に野らに出づるをハカダチといひ、夕方野らより帰ることをハカアガリといふといへり」^{註四}とある。同じ集落の中に死を象徴する「ダンノハナ」、死を待つ場所「デンデラ野」、そして六十歳未満の人々が居住する「ムラ」が存在し、「デンデラ野」にいる老人たちはまだ死亡しておらず、野良仕事をするために「ムラ」にやって来るといふ習俗、遠野の人々は死と生の間を自由に行き来している。遠野地区における「境界の発生」は本来に自由に起きている。現代では高齢者を高齢であるという理由のみで共同体から排除し、限定された場所に「棄てる」という行為はしないが、比較的自由な境界線を作り、その中で生活していたことが分かる。

赤坂憲雄氏は『境界の発生』の中で「民族社会において、村はずれの辻・橋や坂・峠などの境界が、内／外・生／死・現世／他界といった二つの世界のあわいを浮遊する人やモノらの棲み処であった」^{註五}とされている。境界とは「境」にあるものが存在し、その地点

から空間や社会を分断した結果、出来たものであると言えよう。さらに実感としてはなかなか共通した因果関係の認識のとれない「時間の経過」や「気象の変化」なども境界発生の要因の一つとして考えることができるだろう。小松和彦氏も『妖怪文化入門』の「境界」の項目で「境界」とは主観的・相対的概念であって、絶対的な境界が存在しているわけではない^{註六}とし、主観的な概念であるとしている。「七とせがほとは夢のごとくに過しぬ」の「夢のごとく」とはまさにこの個人感覚、主観的概念の差であり、七年が長いのか短いのかは判定できない。少なくとも勝四郎にとっては「夢のごとく」であり、宮木は「いたう黒く垢づきて、眼はおち入たるやうに、結たる髪も背にかゝりて、故の人とも思はず」とすっかり容貌も変わってしまう程の時間の経過であり、認識に差が出ている。この表記の差は主観的概念の差であると言つてよい。もつともこの場面は宮木の「烈婦」、つまり「貞淑な妻」であることへの誇張表現の一環であると思われるが、この表現の差が『雨月物語』全体に見られる「性」というものへの感覚の差が表れているのではないだろうか。つまり勝四郎と宮木はすでに「居住(存在)している場所」が違つていたのではないか。「居住している場所」が違う者同士の婚姻関係や、つながり合い、交流などというのはそもそも初めから無理があるのではないか。それを「性」と「異界」という要素の関連性で描いているのではないか。当初真間の郷は「異界」ではなかった。人々が普通に生活し、当然その中には神社などの「境界」が存在し、「異界」が存在してはいたはずだ。「異界」ではない場所でも暮らしていた勝四郎と宮木は初めから持ち合わせる「性」にやや問題があつたにしても、そこでは充分、「普通の人間」であつたはずだ。本来、二人が持ち合わせる「性」が空間にゆがみを与えた結果、郷全体が「異界」という扱いになつてしまつたのではないか。しかし、勝四郎を「異邦者」と称した場合、「貴種流離譚」の主人公のような扱いにも通じてしまうが、本節ではあくまで勝四郎が「異界」を訪問した「異邦者」の扱いであると前提して論じていきたい。山口昌男氏は「異人」^{ヌステレンジャー}はこうした記号論的分裂を常に促進する媒介(モディファイアー)でありアクチュアライザーである^{註七}としている。また「異人」性の示すものは、「秩序」の「予測可能性」「確定性」に対する「不確定性」である。^{註八}とも定義されている。異人、異邦人は常にその世界を分裂し、それを促進する。

〈異人〉の穢れを浄める儀礼とは、秩序の内側に侵入してきた外なる世界、つまり渾沌の要素を非とする反応と考えられる。渾沌に由来する要素を体系的秩序に摂りいるか、あるいは無化ないし中和することによって、浄めの儀礼は完結する。儀礼の〈聖〉なる力によつても摂りいれや中和がなしえぬ要素は、秩序の内側への侵入を許されず、渾沌のあなたに投げかえされる。^{註九}

異人の持つ「穢れ」は秩序の中には存在しない。渾沌が秩序の中に入ろうとする時に「穢れ」に変化する。しかし、秩序の中にいる者にとつて「穢れ」は「忌避」するものである。共同体の中に規範を無視する可能性を持つ者を排除したいと考えは当然であると言えう。しかし、ここで「浄める儀礼」が行われることにより、「穢れ」は祓われ、異人は秩序

の中に介入する。赤松氏は「異人歓待の風習」について

〈異人〉表象の底を流れる心性は、たんなる恐怖心ではなく、神秘性をおびたものへの畏敬の念がふくまれていたとみなすほうが自然である。いまだ知られざる者として〈異人〉は、恵みをあたえる超自然的な力と呪いの力を兼ねそなえ、神聖視されるとともに危険視された。^{註十}

としている。異人は畏怖の対象であるが、それ故に共同体の中を動かしている、本来なはずの力を發揮する存在である。勝四郎は本作品の最も中心的な登場人物で自分の行動から起こった事象を自分の持つ性格で動かしている。勝四郎を異人扱いとした点には以上のような意識が根底にあったのではないか。

作中には様々な「境」となるものが登場する。それらは「歴史的、時間・気象的な境と考えられるもの」と「物質的な境と考えられるもの」とに分別することが可能ではないだろうか。それらを表にし、便宜上番号を付けて次にまとめる。

歴史的、時間・気象的な境と考えられるもの	物質的な境と考えられるもの
① 「夜も明けぬるに」 ② 「関の東忽に乱れて、心ぐくの世の中となりしほど」 ③ 「畿内河内の国に畠山が同根の争ひ果せざれば」 ④ 「五月雨のはれ間」 ⑤ 「日ははや西に沈みて、雨雲はおちかゝるばかりに闇ね」 ⑥ 「有明月」 ⑦ 「日高くさし昇りぬ」	⑧ 「いにしへの継橋」 ⑨ 「川瀬」 ⑩ 「雷に摧れし松」

何度も歴史的、時間・気象的にも多くの「境」が登場して、世界の変化があったことが分かる。そして回数の上昇(表中⑤から⑩)は勝四郎が故郷に戻って来た時点からの「境」の登場に集中している。②と③は勝四郎が帰ることができない理由であり、それは「戦乱」である。その戦乱に勝四郎はやや受身的に巻き込まれてしまい、自力ではどうにもできないという状況を作り出している。それ以外(表中①、④、⑤から⑦)の「境」は時間的空間を作るもので「自然現象における時間」「気候」「物質」であり、残るもの(表中⑧から⑩)も当初より存在していたもので受身的なものである。勝四郎の基本設定として「物にかゝはらぬ性」つまり「物事に深く関わりたがらない性格」となっているので、勝四郎に起こる全てのことは「受身的」な物であったのかもしれない。そんな彼が自ら「いかにもして家を興しなん」として「商人となりて京にもうのぼらん」という「物にかゝはらぬ性」らしからぬ行動を起こしたのであるから、その行動以外に彼の身に起こることは総じて受身的なものになると仮定してもよいだろう。

メアリ・ダグラス氏は社会に存在している境界線について、「人間は自己の社会的環境を本気でこんなふうと考えている」^{註十一}と前置きした上で「そこには多くの境界線があつて、その線によって自分と結合されたり隔離されたりしている他の人々から社会環境が成り立っていると考えている。この境界線のあるものは厳格な物理的制裁によって保護されている」^{註十二}としている。つまり、その多くの境界線の中で保たれているルールは相互監視のようなもので成立しており、そのルールを守らないことで人間には「物理的制裁」を与えられることになる。制裁を受けることを嫌う人間はごく自然に境界線内のルールを守ることになる。そうやって境界線内秩序は守られているということになる。しかし、境界線内秩序というものが完璧に守られている世界など現在も含めてないに等しい。

境界線が不安定なところはどこでも、穢れの観念が出現してそれを支えようとするのが見られるのである。社会的境界線を実力で超えることは危険な穢れとして見做され、我々が今まで検討してきたようなあらゆる結果を招くことになる。不浄をもたらずものは、第一にある境界を超えたという理由で、また第二には他者を危険に曝したという理由で、二重に邪悪な者として非難の対象になるのである。^{註十三}

境界線内における「穢れ」は常に存在していて、それを招いた者を「境界を超えた」「他者の危険に曝した」という理由で排除の対象にする。作中の内容のほとんどの起因は勝四郎の基本的な性格設定にあると考えても、この世界を「異界」と設定する必要はどこにあるのだろうか。この点から考察すると勝四郎はこの第二の問題点に該当するのではないだろうか。しかしあくまで勝四郎を中心とした物語展開をしていた場合に、いくらルール違反をしたとしても勝四郎の設定を強く違反者とするのは難しいであろう。その過程の中で勝四郎の位置づけは「異邦者」という扱いにしたのではないか。

鶴月洋氏は『雨月物語評釈』において「性」について「性」は、性質、性癖。^{註十四}であるとし、また青木正次氏は『雨月物語全訳注』で「秋成だけではなく、この時代の知識人の人間観の要めとなる概念が「性」である。西鶴とその時代における「欲」のような生理的な自然性より一歩進んで、個個人における自分でどうすることもできない、その人の心の習性をいう。「物にかかはらぬ性」はこの場合、勝四郎の生活の観念性からやってくるものの、生活上の物事に着実地道に関係していかず、観念的にうわついて、いい加減に流れていく態度、心性」^{註十五}と説明されている。つまり、それぞれ勝四郎の性は「性格」であるとしている。『中庸』では「性」は「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」^{註十六}とある。「性は天命（ここでは宇宙的な発想の根源的主宰者を指す）に与えられたもので、性に率がうとそれは道となり、道を修めると結果的に教えとなる」と説いている。つまり「個人に内在する個別的な本性が、他面では絶対至高の立場からわりつけられたもの」として「人間本性の本質的同一性と尊厳性が保障されることとなる」とある。本来、「性」とは「天の理」によって与えられているもので、それに従い生きることこそ「人としての道」になるという。『中庸』で言うならばそれが人間の「誠」というものになるということである。しかし、『雨月物語』の中での「性」の扱いは「どうしようもないもの」それと比較

的「矯正の難しい性格」のような、人格の顕著な特徴としての設定が色濃い。鶴月洋氏も「浅茅が宿」においては、宮木と勝四郎の性のうちに、物語の展開を必然化し、ドラマを設定する要因が用意されており、状況によって性がその本質を露呈してゆく」^{註十七}と「性」の設定は物語の展開に影響が大きく、より人間的な設定を登場人物に施している、とされている。『中庸』は儒教における「四書」であり、科挙試験の科目にも認められた書であるから、当然その内容は日本の知識人も知っていたはずである。しかし、『雨月物語』の中の「性」はその『中庸』に書かれている「性」とは遠く離れた設定、解釈をしている。それは登場人物にリアリティを与えているものであることは疑いが無いが、そのリアリティを持った人間が現実ではない「異界」に存在していることに注目したい。メアリ・ダグラスは「体系の外縁における境界」において建築物の入口について言及している。「扉^{ドア}を通り抜けるという平凡な経験も、さまざまな種類の参入を表現することができる。十字路、拱廊^{アーチ}、季節の変化、新しい衣装等々もまた同様である。どのように低次の経験であっても、儀式に抱合することによって高度な意味を付与することができる。儀式的象徴体系の源泉が個人的かつ内面的であればあるほど、それが伝達する意味は印象的になる。また逆に、その種の象徴の源泉が人間経験の基礎にある一般的なものであればあるほど、それは広くまた確実に需要されることになるであろう。」^{註十八}としている。宮木にとって真間の郷も、その中に存在する二人の暮らした家も非常に「個人的かつ内面的」な場所であると言える。

まず「歴史的、時間・気象的な境と考えられるもの」を中心に考察したい。以降、表中の番号を利用する。①と④から⑦は気候的・時間的出来事としての「境」、②、③は歴史的出来事としての「境」である。初めに歴史的出来事について考察したい。②「関の東忽に乱れて、心々の世の中となりしほど」は、享徳四（一四五五）年と設定してあるので享徳三（一四五四）年から文明一四（一四八三）年までの「享徳の乱」のことを指す。また元号の「享徳」は一四五二年から一四五五年まで使用されたもので、前元号の「宝徳」から改元された理由は宝徳四（一四五二）年に陰陽道の「三合厄歳」であった。室町幕府八代将軍足利義政の時に起こった室町時代の関東地方における内乱で第五代鎌倉公方足利成氏が関東管領上杉憲忠を暗殺した事に端を発し、幕府方、山内・扇谷両上杉方、鎌倉公方方が争い、争いは関東地方一円に拡大し、関東地方における戦国時代の遠因となったとされる戦いを指す。この戦いの結果、関東地方は当時江戸湾に向かって流れていた利根川を境界に東側を足利成氏陣営が、西側を関東管領の上杉氏陣営が支配する事となり、関東地方は事実上東西に分断される事になった。もちろん商売のために京に滞在していた勝四郎がこの境界を超えることは容易ではなかったと思われる。実際に「是より東の方は所々に新関を居て、旅客の往来をだに宥さざるよし。」と木曾街道の馬籠峠で言われている。旧中山道の宿場町・馬籠宿がある場所であるが、勝四郎は一応、帰郷を目指して行動

を起こしていたと考えられる。江戸から八三里、三三三キロメートル離れたこの場所は、この先、落合宿までに「十曲峠」という難所があり、ここまで馬で来た旅人もここに馬を置いて先に進むほどであったので「馬籠」という名がついたとも言われており、難所であり険しい山中であることが想定できる。難所の中における宿泊可能地、五街道は基本的には「宿場」にしか宿泊してはいけないという決まり、宿場町の入口二箇所には木戸が設けられ夜間は閉鎖されていたという点があったことから考察しても、街道の中の宿場町も一種の「木戸」が「境」となる場所であると言えよう。その空間の中で勝四郎は本来の性を發揮して、「さては消息をすべきたづきもなし、家も兵火にや亡びなん。妻も世に生てあらじ。しからば故郷とても鬼のすむ所なり。」という自己に都合のよい発想に考えを導いていく。街道の途中でもなく、一種の異界でもある宿場町でこの話を聞いたことも勝四郎の性格設定を確かなものにするためであろう。青木正次氏はこの場面での勝四郎の性格分析を「宮木が「武き御心」と諦めをまじえて言ったのは、この順応力のことである。彼は自分の意志や言葉に対立する外部の状況につき当たったとき、自分の心の中にその状況を受け入れざるをえなくなるような事情を次々に想起して、それを理由に自分の進退を外部の状況に合わせていってしまうというやり方」^{註十九}であるとされ、「この自覚せざる忘我の法は他人からは「揉めざるに直き志」と賞せられて、そのために彼にそれを自覚させにくくしている」^{註二十}とし、「自我の矛盾を知らぬ、ごくあるがままの自然的な、意識のあり方をいったものである。本質的に旅人である。」^{註二十一}と、勝四郎が「旅人」的な性格を持っていると指摘されている。

次に③「畿内河内の国に畠山が同根の争ひ果せざれば」は、寛正二（一四六一）年に起こった畠山持国の実子・義就と養子・政長の管領職を争う戦いのことで、六年後の応仁の乱に発展する戦いを指す。応仁の乱は、室町時代の応仁元（一四六七）年に発生し、文明九（一四七七）年までの約十年間にわたって継続した内乱で、八代将軍足利義政の継嗣争い等複数の要因によって発生し、室町幕府管領家の細川勝元と山名持豊らの有力守護大名らが争い、九州など一部の地方を除く全国に拡大した。乱のきっかけの戦いとも言える畠山氏の家督争いには応仁の乱で中心人物となる将軍足利義政も関与しており、一四六一年から少しづつ戦乱が広範囲に広がっていったと考えられている。この乱の影響で幕府や守護大名の衰退が加速化し、室町幕府は完全に力を失い、大名たちが力を持つ、つまり「守護大名」ではなく「戦国大名」と呼ばれるような存在となり、彼らが力を持つ「戦国時代」に突入するきっかけとなったとされている。十数年に渡る戦乱によって、主要な戦場となった京都は灰燼と化し、ほぼ全域が壊滅的な被害を受けて荒廃した。どちらにせよ「享徳の乱」も「畠山氏家督争いを発端とする応仁の乱」も日本を戦火に巻き込み、通常状態ではなく、一種の「異界状態」にしてしまった。若桑氏は現代における最大の危機は「戦争」であるとした上で「戦争」を生み出すものは「家父長制的男性支配型国家」である^{註二}としていいる。つまり戦いとは男性指導が始まるということである。家父長制度の一面には女性の生殖能力を支配下にするための過程がある。その支配下の置いた能力を持たない

男性は「男らしさ」に重点を置いて、その能力を主体的に使い「戦争」を牽引してきた。戦いの最中、直接関係のない市井の人々も巻き込まれ、緊張状態の中、の生活を送っていく時間の中で、普段では決して体験しない異常状態を経験したものと思われる。「戦場」における「非戦闘者」は常に受け身であるし、翻弄され放浪を余儀なくされ、違う場所へ流れて行き、そこで新たな「異邦者」となった者も大勢存在したであろう。

次に時間・気象的出来事について考察したい。①「夜も明けぬるに」は勝四郎が志高く京都に一旗あげるために故郷を出ていく場であるが、まだ夜も明け切らない時刻、やはり夜は暗く、よく見えない時間帯であるので、しっかりと意思を持って行動を起こすのであれば、特別な用件がない限りは日が昇った時間帯を選ぶべきであろう。そのような状況で勝四郎は非常に曖昧な時間帯を選んで出掛けている。気をはやっていたのか、その落ち着きのない様子が、先の見えない状況での出発につながり、この話の「これから」を我々読者に予測させ、結末を受け入れてしまうような効果がある。特に④「五月雨のはれ間」を青木正次氏は「はいよいよ『雨月』の時間がやってきていることを暗示」^{註三十三}していると解釈している。この時点から作品はやや回想のような形式であった前半導入部から視点は勝四郎へ移動し現在進行形をとる。まさに『雨月物語』序文「雨霽月朦朧之夜」に通じる。いよいよ佳境に入る重要な場面は「五月雨のはれ間」であった。秋成にとつての「雨霽月朦朧之夜」は単なる書き始めた時の気象条件ではなく、人間の本質へのアプローチへの誘いのような感覚であったはずである。その感覚があつてこそ『雨月物語』という作品名に繋がっているのだろう。この気象的「境」から勝四郎の「物にかゝはらぬ性」を中心とする彼が本来持っている属性としての「性」への侵入が始まると考える。山口昌男氏は「昼の思考と夜の思考」という項目の中で「二面性を言い表すのに最も簡単な方法は昼と夜という言い方である」^{註二十四}とされ、昼と夜のメタファーを次のようにまとめておられる。

昼―恒常性・秩序・和・光・理性・友愛・恩情

夜―秘匿・呪術・奇蹟・発明・創造・暴力

勝四郎の「物にかゝはらぬ性」は時に「揉ざるに直き志」、外から教育されたわけでもない、生まれ持った素直な性格であると肯定的な評価で称されることもある。宮木にも「武士御心」と「物にかゝはらぬ性」は肯定的な捉え方をされていることもある。従って勝四郎の性格設定は「絶対的な悪」ではない。それは勝四郎自身の性に二面性があり、その境界の発現が避けようのない戦争であつたり、時間や気象の変化であつたりすることで「昼」の性格、「夜」の性格、という出現・発生をしているのではないだろうか。一つの空間の中で「異邦人」の扱いの勝四郎は主に「秘匿・呪術・奇蹟・発明・創造・暴力」がメタファーだとされる「夜」の時間帯から行動を開始する。⑤から⑦も宮木との再会場面に存在する境界であるが、この夜のメタファーが関連していると考えることが妥当であろう。勝四郎の生存している家族は彼と妻・宮木だけで、他の家族は作中には登場しない。しかし、「物にかゝはらぬ性」というのは勝四郎が所帯を持つ前からの性格であろう。つまり農業を生業とする大家族の中で勝四郎だけが「物にかゝはらぬ性」の持ち主であり、特に矯正はさ

れなかった。さらにその性格は代々続いていた家業の継続を困難な状況にしてしまう。「親族おほくにも疎んじられける」彼は親族の中でも「異質な存在」と言えよう。一族と寄り添い、生活を営む日々をを過ごしてはたはずの勝四郎にとって、この扱いは彼自身の生存の危険さえある。しかし、勝四郎はその性格を矯正することもなかった。彼はそのような状態に危惧はなかったのだろうか。彼はそれを感じることもなかったのではないだろうか。つまり、自身を「異質な存在」であるという認識をその生涯において感じたことはなかったのではないだろうか。「どの家族にも、寝小便とか、怠け者とか、盗癖とか、虚言性といった汚名を陰に陽に着せられて潜在的に差別される子供がある。家族の平和とは意外にも、こういった「排除の原則」の適用の上に成り立っている」^{註二十五}と山口昌男氏は家族というグループの中の「異質者」の扱いを論じておられる。最もこの問題はさらに追及されるべきものであるともされているが、血縁関係がある家族の中でも「平和」のためには「排除者」が必要だった。「排除者」がいることで保たれる「家族の平和」、その排除者が「浅茅が宿」では勝四郎であった。農業を生業とする者として「物にかゝはらぬ性」は致命的な性格であると言えよう。自然を予測し、自然と共に生き、その恵みの享受者で同時に受難者であるはずの彼らが、そういったことに疎くては家業を継承することはできない。結果、できなかった勝四郎は「排除者」として、一族の中でそういった位置に存在することで皮肉にも勝四郎以外の家族は一族として結束、存在し、その存在を継承することができたのである。

以上のことから「歴史的、時間・気象的」な境は勝四郎が異邦者（もしくは排除者）という設定のためには避けることのできない「境界」であると言えよう。決して動かすことのできない歴史や時間という観念は物語全体の意識を決定し、納得して読み進めるツールとして作中に当たり前のように存在し、異空間の中の異邦者、一族の中の排除対象者の勝四郎は「異邦者」として舞台を流離していく。それは彼が排除者として当然の行動であつたろうし、それを暗示づける「境界」の存在は必要であつたと言える。

次に「物質的な境」に注目したい。表中の⑧「橋」⑨「川」⑩「松」は境界論では重要な位置を占める「境」であると言えよう。もともと、それは民俗学的な発想の中でしばしば展開されている論であり、小松和彦氏はやや注意喚起として「私たちはしばしば、あたかも自明のごとくに、橋は境界だ、川は境界だ、峠は境界だ、辻は境界だ、といった言い方をする」^{註二十六}と述べている。また「橋は誰にとつての境界なのか、どうして境界となつたのか、あるいはどうして境界ではなかったのかといったことを吟味・認識しておく必要がある」^{註二十七}と境界論での常識と思われる部分に対する吟味・認識の必要性を説いている。しかし、そうは言ってもやはり本節で注目する「橋」「川」「松」は一般論ではあまり異動や差異のない「境界」の代表であると言えよう。

⑧「いにしへの継橋」と⑨「川瀬」は同じ場所に存在している。「いにしへの継橋も川瀬におちたれば、げに駒の足音もせぬに」とある。真間の継橋がすでに川の中に落ちてしまつて渡れない状態になっている。通常通り考えると、この継橋も川も「境界線」として

存在していると仮定してよい。しかし、それらは本来の役割を果たせない状態になっている。「五月雨のはれ間」という異空間への誘いのような時間帯に出發し、十日あまりの旅で故郷にたどり着いている。その距離は鶴月洋氏の『評釈』には「約百二、三十里（四、五百キロメートル）」とあり、近くではないが、非常に遠い距離ではない。それなのに勝四郎は故郷へ戻ろうとはしなかった。「できない理由」はそれなりにあったようだが、この妻の元へ帰ろうとした頃、「春の頃より瘟疫さかんに行はれて、屍は衢に置、人の心も今や一劫の尽るならん」と流行病発生も原因に挙がっている。戦争、伝染病の流行、勝四郎でなくても人間はこの状態には驚愕し、この世をはかなく空しいものと感じるであろう。すでに「この世」は「勝四郎の知る世」ではない状態になっている。「ありつる世にはあらずとも」、つまり宮木はすでに死亡してこの世にはいない、重友毅氏の『評釈』を基本で考えるならば「以前のように、この世に形をとどめてはいないにしても」と解釈すると、故郷は勝四郎がよく知っているはずであるのに、そこにおいて自分を待ってくれている人はいない、それは勝四郎の知らない「故郷」になってしまったと同義ではないだろうか。すでに「故郷」とは名ばかりの「異界」となってしまうている。そのため、本来では「境界」として存在しなければならぬはずの「橋」と「川」はその体を為していないのではないだろうか。しかし、この「継橋」は「真間の継橋」のことである。最後に「真間の手児女」伝説を使用することは、この「継橋」の登場が作者の当然の意図であったことは言うまでもない。あくまで想像上の人物である彼らを伝説と引き合わせていくことは、より人物像を深くしていくために必要な手法であったはずだ。また真間の手児女伝説には「真間の井」という手児女が水汲みをしたという井戸が登場している。井戸、手児女の入水、この伝説には「水」が関係している。しかし、手児女伝説には「水」が関連し話が展開していくのに対し、ここでは登場こそするが、それははっきりとした「境界」としては存在していない。勝四郎が故郷に戻ると決めた時から「異界」の設定は始まっている。その理由は作中、「物質的な境界」よりも「歴史的、時間・気象的な境界」の設定や登場の機会が多く、後者に「境界線」としての重きを置いているからではないだろうか。つまり、今回の「橋」と「川」は「境界線」としての存在よりも、真間の手児女伝説を印象付ける要素が強いのではないだろうか。あえていうのなら「伝説」世界への「境界」が「いにしへの継橋」と「川瀬」であると言えるのではないか。

次に⑩「雷に摧れし松」について注目する。なぜここに松が登場するのか。

「松」は、もちろん「待つ」の掛詞である。「浅茅が宿」の松は、『源氏物語』に描かれた松を下敷きにしながら、同じではない。それは雷に折りくだかれた松である。ただ凄惨な印象を与えるという以上に、それは「松」——宮木が勝四郎を「待つ」という行為が、無残にも恐ろしい力で断たれることを、端的に物語っている。宮木がもはやこの世の人ではないというメッセージである。註二十八

長島氏は「松」に掛詞としての要素はもちろん、「雷に摧れ」た様子は宮木の状態を暗示したものだとしている。当然、宮木が勝四郎を「待っていた」ので、宮木と出会う家の

入口に配置されたのであろう。しかしこの「雷に摧れし松」に「待つ」という要素のみを見出すのは宮木の気持ちの考察の上であまりにも簡単過ぎるのではないだろうか。前節で考察したように宮木にはあまり個性的な設定は存在しない。「当時の主な女性の様子」と言っても過言ではない。非常に一般的な性格設定であり、それに個性を足していくために他の要因が足されている構図が見える。

松に限定せず樹木であるとすれば『愛・伝』の愛・の埋葬の場面に「後圃の銀杏樹下に瘞む。」^{註二十九}とある。愛・は自分の貞操を守るために縊死し、劉万戸は彼女の遺体を「繡褥」(蒲団)に包んで銀杏の木の下に埋めている。その後、趙子は遺体を掘り出し、「乃ち沐せしむるに香湯も以てし、被するに華服を以てし、棺を買ひて母墳の側に附葬」^{註三十}した。なぜ愛・の遺体は「顔貌生けるが如く、肌膚改まらず。」^{註三十一}という状態であったのか。さらに愛・は義母の埋葬の際に「松柏」を墓の近くに植えている。松にせよ銀杏にせよ、『愛・伝』における「死」と「復活」には樹木が関与している。松とは常緑樹で高木である。冬でも緑の葉を保っているために、若さや不老長寿の象徴として、またおめでたいものとしての認識が現在もある。高嶋雄三郎氏は『ものと人間の文化史・松』の中で「松は神の依代としてめでたい瑞木中の随一にあげられ、年経た老松は一本づつ因縁故事来歴を持つている。正月神を迎えるために門松を立てることから考えても松と神との関係はまことに古い。神の依代となる松は神木として尊敬され、その幹に縄がはられているわけである。」^{註三十二}とし、松と神とのつながりについて述べており、また「民俗学からみると、松は上代民族が最も尊崇した神木の類で、農具の材料はもちろん年中行事や神祭の依代の材料であった」^{註三十三}と民俗学的な観点からも民族とのつながりを指摘している。『古今集』序にある「高砂住の江の松はあいおいの様におぼえ」とある、いわゆるめでたい席での「高砂の松」や「実ならぬ木には神ぞつく」とふ」と『萬葉集』にもあるように、実のなる木は神の依代とはならないと書かれているにも関わらず、実のなる常緑樹は松の他にもあるが、その中でも松が「縁起のよいもの」とされている。松は祭祀とも関わりがあるし、全国に様々は松に関わる伝承が残されている。これらのことから考えるとやはり民族的に「松」と「人」がつながっていると考ええる事が妥当であろう。静岡県三保の松原には「羽衣伝説」が残っているが、その中で天女は自分の羽衣を松の枝にかけている。天女は羽衣で天を飛ぶことができ、もちろん「異界の住人」である。飛翔するために重要な道具をわざわざ松にかける点は松には特別な力があると想定しているからではないだろうか。『竹取物語』の中で月からの使いの者は「天の羽衣」をかぐや姫に着用させると姫は翁や嫗を可哀想にと哀れに思う気持ちが見失ってしまったという記述が見られる。地上の人間の感情が消失するという点を強調するための道具であったのだろう。また「不死の薬」も持参していることから、不老長寿などにも精通していると考えられる彼らとの関連を考えると、その大切なものをかける媒体が松であることは全くの無関係であるとは言いがたいだろう。

J・G・フレイザーは『金枝篇』で「樹木崇拜」について述べている。「樹木崇拜はあ

る重要な役割を担ってきた。これ以上に自然なものはない。というのも、歴史の夜明けの時代、ヨーロッパは広大な太古の森に覆われていて、その中に開けた地が点在しているも、まるで緑の大海に浮かぶ小島という程度に過ぎなかった」^{註三十四}とし、大きな森に囲まれた我々の世界で大きく、おそらく我々の存在よりずっと前から存在していたであろう自然に対する敬意は当然であるし、ここではヨーロッパを中心に述べてはいるが、それはそのまま日本に状況を置き換えることもそんなに不自然なことではないだろう。よって「樹木崇拜」は世界中どこにでも存在すると言えよう。フレイザーは「樹木崇が基づいている概念は、詳細に検討する必要がある」としながらも、大きく「樹木崇拜」とは「樹木」は動物と同じように「生きているもの」であるという概念から出発して、「命が宿っている」「樹木霊が宿っている」という、ほぼ一点の概念であるとしている。

では作中の松はなぜ、さらに雷に打たれている必要があるのだろうか。雷の性格を持つ「賀茂別雷神」、「建御雷神」、民間信仰における、いわゆる「雷神」、神話では泉津平坂で伊弉諾尊を追ってくる伊弉冉尊の身体に生じた八柱の雷神（頭に大雷神、胸に火雷神、腹に黒雷神、女陰に咲（裂）雷神、左手に若雷神、右手に土雷神、左足に鳴雷神、右足に伏雷神）など、神話や民間信仰には雷の性質を持つ存在が登場している。自然現象としての「雷」も古来より神と結びつける傾向が日本神話に限らずあった。雷が鳴ると雨が降り、雨は農耕には必要なものなので、崇拜の対象であったことは容易に想像できる。国譲り神話で大国主の息子の一人である建御名方神と相撲をし、勝利した建御雷神は天津神の一人で天孫降臨の前に葦原中国を平定した雷神の一族である。『日本書紀』では建御雷神の誕生は伊弉諾尊が伊弉冉尊死亡時に、軻遇突智を十握剣で斬り殺し、その鏝から神が生まれたとなっている。そのうちの一柱、甕速日神は注では「ミカは御厳（ミイカ）の約。いかめしい、勢いの激しいこと。ハヤヒは速い靈威。威力の激しい雷光の神格化。また「甕（鍛刀用の水を蓄える水がめ）の、速い靈威」とみる説もある。」^{註三十五}とあり、その名に雷の要素があることが伺える。さらに刀剣の神、弓術の神、武神、軍神としての要素もあり、その雷神の性格は神武東征の際も『新撰姓氏録』において賀茂建角身命の化身とされる「八咫鳥」などの活躍により発揮されている。また賀茂建角身命の娘、建玉依比売命は「丹塗矢伝承」で賀茂別雷神（上賀茂神社祭神）を生むという流れに繋がっている。この伝承から「雷」は人間にとって不吉なものではなく、自然の恵みをもたらす、国を造り、嫌悪対象ではなかったはずである。京都北区、上賀茂神社神楽殿の前には円錐形の盛砂があり、その頂点には男松と女松の葉を一本ずつさしてある。天からの雨は松をつたい、盛砂から地へ満ち、川となって恩恵を与えることになるのではないか。川と雷が結びついている伝承では『山城国風土記』の「賀茂神社縁起」にはいわゆる「丹塗矢伝承」がある。賀茂別雷神を生んだのは玉依比売とされている川は雨がもたらし、雨は雷鳴によって降ったのではないだろうか。「雷」は八卦の中の「震」に相当する。五行では「木気」であり、方角としては「東」、季節は「春」、五情は「喜」、五志は「怒」である。「春」は植物が芽吹く季節でもあり、「東」は朝陽が昇る方向である。それらの要素

は結びつき、民間伝承や民間信仰に発展していったのではないだろうか。

『日本霊異記』上巻第一「電を捉へし縁」は雄略天皇の護衛官で、少子部の栖軽という人物が雷を捕まえたという仏教説話である。奈良県高市郡明日香村雷の小丘と呼ばれるようになった、といういわゆる地名に関する「云われ」だが、作中で栖軽は二回も雷を捕まえたことになっている。一度目は天皇に言われ捕まえている。二度目は栖軽が死んだ後に捕まえたとしている。

然る後時に、栖軽卒せぬ。天皇勅して七日七夜留めたまひ、彼が忠信を詠ひ、電の落ちし同じ処に彼の墓を作りたまひき。永く碑文の柱を立てて言はく、「電を取りし栖軽が墓」といへり。此の電、悪み怨みて鳴り落ち、碑文の柱を踊え踐み、彼の柱の析けし間に、電撲り捕へらゆ。天皇、聞して電を放ちしに死なず。電荒レテ七日七夜留りて在り。天皇の勅使、碑文の柱を樹てて言はく、「生きても死にても電を捕れる栖軽が墓なり」といひき。所謂古時、名づけて電の岡と為ふ語の本、是れなり。^{註三十六}

注には「少子部氏は祭祀の役職で、雷神を迎えるに適している」^{註三十七}として少子部の栖軽そのものが雷を捕まえることに適正があるとしているが、適正があるにしても死んだ後もさらに雷神が「此の電、悪み怨みて」自分にとって不名誉な碑文を「踊え踐」んだ。結果、その柱の裂け目に挟まれてしまったという記述は無視できない。「聞して電を放ちしに死なず。電荒レテ七日七夜留りて在り。」挟まった雷を裂け目から引き出され許された。しかし、栖軽死亡時と同じく七日七夜天に戻ることもなく放心状態であったとしている。そのまま挟まれたままであると雷は死亡したことになる。さらに「雷」を作中では「電」として「いかづち」とルビがあるが、それは「鳴っている雷。イカヅチは雷の一般名称。鳴っている状態のものを、ナルカミ。」^{註三十八}としている。「電」とあるのでこの場面では「ナルカミ」つまり「鳴っている雷」であると言える。雷神は前述したように強大な力をイメージさせる神である。神の子が生まれる原動力にも繋がっているものでもある。その雷神は死をイメージさせる墓の裂け目に挟まっている。その雷がなぜ、作中で松と結びついたのであるか。「松」を音「マツ」で表すと「待つ」となる。当然、この場合待っているのは「神の降臨」であると思われるが、それが転じて「誰かを待つ」に変化したことは不自然ではないし、古語大辞典「待つ」の項目には一番に「人の来訪、来襲や事の発生、時の到来などに備えている。待機する。『待つ』ということが必然的に伴い、王朝期文学における女性の心理状況の描写は、待つ心が最も重要な位置を占めるに至る。」^{註三十九}とあり、女性の「待つ」という心理は王朝期の「通い婚」制度上での夫の訪れを待つという現状を色濃く反映しているものと思われる。作中が通常状態の「松」の描写であったならば、長く夫の帰りを待っていた、という意味も「境界」としての存在に付随して当然含まれたと思われる。しかし、「松」は「雷」に「摧れ」ていた。単純に考察するともめでたい存在であるはずの松が何らかの原因があるにせよ打ち砕かれている、「めでたくない」状態になっているので不吉な予想と結びつき、作品の結論を読者は当然予想できる。そして予想通りの結末を迎えている。しかし相手を「待つ」心（女性が男性の来訪を待つという心）

の要素も「摧れ」ていることで消えてしまっている。宮木の魂は勝四郎の帰りを待っていた。「いかで浮木に乗つもしらぬ国に長居せん。葛のうら葉のかへる此秋なるべし。心づよく待給へ。」勝四郎は秋には帰って来ると言っている。しかし現実には七年も何の音沙汰なく、宮木はその間に死亡してしまった。勝四郎がいなくなる不安を口にしても、その不安は解消されないし、彼女が望む勝四郎の帰還も存命中は叶わない。「松」に関連して、歌語の「まつ立てる門」は松が前に立っている門を意味するが、隠者の棲み処も意味する。隠れ住む、コミュニティから外れている者が住む家には松が立っていた。明らかにこれは「しるし」であり、意図的にひかれた境界線である。また街道には「一里塚」が置かれ、その場所には樹木が植えられていた。その樹木には数種類あるようだが、松もその樹木の中の一つである。いわゆるキロポストだが、樹木を植えたのは旅人がその影で休むことができるようにという配慮もあつたようである。しかし、そういった配慮が主な理由ではなく、境を越えた、という明確な意思表示をするためであろう。

小松和彦氏は我々にとつての「境界」とは「二つ以上のカテゴリー（＝秩序）が相接し交錯するところである。そこは「秩序」に対して「無秩序」あるいは「半秩序」の世界である。そのような領域と接したとき、「我々」（＝秩序の側の人びと）は日常の感覚とは異なつた感覚に襲われ、ときには快感を、また時には恐怖心を抱くことになる。」^{註四十}とされ、我々は「秩序側の人びと」であるとしている。我々の通常感覚とは異なつた存在は、つまり我々の生活圏には通常いない人物である異邦人も半秩序の中の登場人物と言えるだろう、我々は無秩序もしくは半秩序を知った時に「快感」もしくは「恐怖心」を抱く。山口昌男氏は「我々の概念は、文化の中心に位置する。または近い事象であればあるほど一元的なものであつて、差異性の強調がなされる。それに対して、周縁的な事物についての概念は、それが明確な意識から遠ざかつているゆえに、「曖昧性」を帯びている。曖昧というのは多義的であるということに他ならない。」^{註四十一}とし、我々の文化の中心から離れたものは「差異」があると認識するとしている。神代から人代に移り、人は神に対して「恐怖心」を持つようになった。神が我々が持つ以上の力を持っているという認識をしたからだろう。大和政権の政治的な意図もあつたのかもしれないが、その感覚は広く定着したものとと思われる。神が恐怖の対象になつた時、神は「異界」に存在するものとなる。神は「反秩序」側の存在となり、神、もしくは神話は「混沌」の中から生まれる。つまり「混沌」と「反秩序」は同じカテゴリーということになる。

しかし、実際に我々がいる空間にはあらゆるものが「境界線」として成立する。もし我々が本当に「秩序側の人びと」であるのは、その境界線によって区切られた一つのカテゴリー、つまり「秩序」という名のカテゴリーの中に存在しているからなのであろうか。しかし、そのカテゴリーの中にも当然、境界の象徴物は登場し、どんどん細分化されていく。しかも、その境界は決して、同一のものでもなく、同じ場所でも意識や認識によつては異なつてしまうものもある。メアリ・ダグラス氏は「穢れ」について「穢れとはもともと精神の識別作用によつて創られたものであり、秩序創出の副産物なのである。従つてそれ

は、識別作用の以前の状態に端を發し、識別作用の過程すべてを通して、すでにある秩序を脅かすという任務を担い、最後にすべてのものと区別し得ぬ本来の姿に立ちかえるのである。」^{註四十二}として、秩序を創り出す過程によって創り出されたものだとしている。結果、「混沌」とは崩壊という象徴のみではなく、「始まりと成長の適切な象徴」^{註四十三}であると言えるとしている。「浅茅が宿」でも一つの舞台に幾重もの「境界」が存在し、複雑な異空間の構成を持っている。勝四郎はその多層の異界の中で、かつてその世界の住人でありながら「異邦人」扱いとなっている。その事から勝四郎は宮木の靈性に引きずられることなく、最後まで命を永らえることが出来たと考える。

【註】

- 註一 柳田国男「遠野物語 付・遠野物語拾遺」角川文庫 昭和十一年五月十日 六一頁
- 註二 柳田国男「遠野物語 付・遠野物語拾遺」角川文庫 昭和十一年五月十日 六一頁
- 註三 柳田国男「遠野物語 付・遠野物語拾遺」角川文庫 昭和十一年五月十日 六二頁
- 註四 柳田国男「遠野物語 付・遠野物語拾遺」角川文庫 昭和十一年五月十日 六一頁
- 註五 赤坂憲雄「境界の発生」講談社学術文庫 二〇〇八年四月 四五頁
- 註六 小松和彦「妖怪文化入門」角川文庫 二〇一二年六月 二二二頁
- 註七 山口昌男「文化と両義性」岩波書店 二〇一〇年一月 六七頁
- 註八 山口昌男「文化と両義性」岩波書店 二〇一〇年一月 一三二頁
- 註九 赤坂憲雄「異人論序説」筑摩書房 一九九二年八月六日 八七頁
- 註十 赤坂憲雄「異人論序説」筑摩書房 一九九二年八月六日 八九頁
- 註十一 メアリ・ダグラス 塚本利明 訳「汚穢と禁忌」ちくま学芸文庫 二〇〇九年三月十日三一七頁
- 註十二 メアリ・ダグラス 塚本利明 訳「汚穢と禁忌」ちくま学芸文庫 二〇〇九年三月十日三一七頁
- 註十三 メアリ・ダグラス 塚本利明 訳「汚穢と禁忌」ちくま学芸文庫 二〇〇九年三月十日三一八頁
- 註十四 鶴月洋「雨月物語評釈」角川書店 一九九六年六月 一八九頁
- 註十五 青木正次「雨月物語全訳注」講談社 二〇〇三年三月 一三一頁
- 註十六 兼谷治 訳・注「大学・中庸」岩波書店 一九九八年四月 一四一頁
- 註十七 鶴月洋「雨月物語評釈」角川書店 一九九六年六月 一九二頁
- 註十八 メアリ・ダグラス 塚本利明 訳「汚穢と禁忌」ちくま学芸文庫 二〇〇九年三月十日 二六九頁
- 註十九 青木正次「雨月物語全訳注」講談社 二〇〇三年三月 一四六頁
- 註二十 青木正次「雨月物語全訳注」講談社二〇〇三年三月一四六頁
- 註二十一 青木正次「雨月物語全訳注」講談社 二〇〇三年三月 一四六頁
- 註二十二 若桑みどり「戦争とジェンダー」大月書店 二〇〇五年四月二十日 五頁

- 註二十三 青木正次「雨月物語全訳注」講談社 二〇〇三年三月 一四九頁
- 註二十四 山口昌男「文化と両義性」岩波書店 二〇一〇年二月 一九頁
 ※後述しているまとめた表は山口市がまとめたものを筆者が表にしたものである。
- 註二十五 山口昌男「文化と両義性」岩波書店 二〇一〇年二月 九一頁
- 註二十六 小松和彦「妖怪文化入門」角川ソフィア文庫 二〇一二年六月 二二三頁
- 註二十七 小松和彦「妖怪文化入門」角川ソフィア文庫 二〇一二年六月 二二三頁
- 註二十八 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房 一九九八年四月九日 一五四頁
- 註二十九 竹田晃 他「剪燈新話〈明代〉」中国古典小説選8 明治書院
 二〇〇八年四月十日 二六八頁
- 註三十 竹田晃 他「剪燈新話〈明代〉」中国古典小説選8 明治書院
 二〇〇八年四月十日 二六三頁
- 註三十一 竹田晃 他「剪燈新話〈明代〉」中国古典小説選8 明治書院
 二〇〇八年四月十日 二六八頁
- 註三十二 高嶋雄三郎「ものと人間の文化史・松」法政大学出版局 一九七五年一〇月一日 一八〇頁
- 註三十三 高嶋雄三郎「ものと人間の文化史・松」法政大学出版局 一九七五年一〇月一日 一八九頁
- 註三十四 J・G・フレイザー「初版・金枝篇 上」筑摩書房 二〇一一年二月二十日 九五頁
- 註三十五 小島憲之 他「日本書紀①」新編日本古典文学全集 小学館
 一九九四年四月二十日 四四頁
- 註三十六 中田祝夫 校注・訳「日本霊異記」小学館 一九九五年九月十日 二五頁
 ※後述の原文は同書によるものである
- 註三十七 中田祝夫 校注・訳「日本霊異記」小学館 一九九五年九月十日 二五頁
- 註三十八 中田祝夫 校注・訳「日本霊異記」小学館 一九九五年九月十日 二四頁
- 註三十九 中村幸彦「角川古典大辞典」角川書店 一九九九年三月十日 四〇七頁
- 註四十 小松和彦「妖怪文化入門」角川ソフィア文二〇一二年六二二六頁
- 註四十一 山口昌男「文化と両義性」岩波書店 二〇一〇年二月 七頁
- 註四十二 メアリ・ダグラス 塚本利明 訳「汚穢と禁忌」ちくま学芸文庫
 二〇〇九年三月十日 三五九頁
- 註四十三 メアリ・ダグラス 塚本利明 訳「汚穢と禁忌」ちくま学芸文庫
 二〇〇九年三月十日 三六〇頁

第二章 「吉備津の釜」 磯良

第一節 伝統的規範意識と女性

「吉備津の釜」中における女主人公・磯良に関する記述は「吉備津の神主香央造酒が娘」「うまれだち秀丽」「父母にもよく仕へ」「かつ歌をよみ、箏に工みなり」「十七歳」などである。磯良は当時の結婚適齢期から考えたと適齢期をやや逃しており、両親もその事実を心配していた。本人も自分の相手（井沢正太郎）が名家の出身で「佳婿（むこがね）」であり、「麗なる」容姿であるのを聞き、自分が嫁ぐ日を指折り数えて待っているという状況であった。結婚前の磯良は吉備津神社の中にしか存在していないように見える。神社という神域の中で彼女は外の世界を知らずに生きていたようにも思える。自分ではない第三者からの情報を信じ、両親の迷惑（教育・子育て）通りに成長していた。しかし、これは仕方のないことだとも言える。女性はどのように育てるもの、そうしなければ嫁ぎ先で大変なことになる、「女大学」には共通してそのように説かれているからだ。

妬婦の養ひがたきも、老ての後其巧を知ると、咨これ何人の語ぞや。害ひの甚しからぬも商工を妨げ物を破りて、垣の隣の口をふせぎがたく、害ひの大なるにおよびては、家を失ひ国をほろぼして、天が下に笑を伝ふ。いにしへより此毒にあたる人幾許といふ事をしらず。死して蟒となり、或は霹靂を震ふて怨を報ふ類は、其肉を醃にすると飽べからず。さるためしは希なり。夫のおれをよく修めて教へなば、此患おのづから避くべきものを。只かりそめなる徒ことに、女の慳しき性を募らしめて、其身の憂をもとむるにぞありける。禽を制するは氣にあり。婦を制するは其夫の雄としきにありといふは、現にさることぞかし。

「吉備津の釜」冒頭部分は、物語結末の示唆と磯良という個人の設定、というより一般的な「女大学」に見られる女性論、つまり「良妻賢母」志向であり、基本的な「中世における家父長制度」を説いていると言える。しかし、この視点は一体誰に定められているのか。「女性は嫉妬深いので気を付ける」という男性に対する忠告なのか。井上泰至氏は「秋成の創作意図が男への自戒を促すところにあったものと考えたい」^{註1}と述べ、この妬婦譚は男性に対する忠告ではないかとしている。冒頭部分を読む限り、作品において二点の読み方が可能であろう。一点は「女性は嫉妬深いので扱いに注意せよ」であり、もう一点は「女性の凄惨な復讐には十分な理由がある」であろう。はじめりは両方とも「女性は嫉妬深い」ではあるが、二点目を前向きに受け取ると、井上氏の意見はひたすら「妬婦譚」として「吉備津の釜」を扱ってきた認識より、「人間の解放」という点に注目しており、本作をそのように読み解くことが可能なのではないか。男性だけに限定した忠告ではなく、女性の人間性へも目を向けたメッセージであると考ええる。しかし、この冒頭部分は『女大文学宝箱』の最終条に記載されている内容と似通っている。これは秋成自身の意識が表れているのではないか。もちろん「女性という性」に対しての一方的な批判ではなく、むしろ

女性に対する同情の気持ちがあるのではないだろうか。実際に磯良は伝統的規範意識の中で暮らしているし、さらに「理想の娘」として神域で暮らしている。他者からの彼女の評判はそれを確定づけていると言える。この評価は神職の娘ではない女性よりもより厳格にその規範は存在していたのではないか。結婚適齢期をやや逃している点も婚家に対して香央家に相応しい家柄の選択にこだわった結果ではないだろうか。

ここでおよそ中世に確立したとされる「家父長制度」について考えてみたい。

近世は、封建社会の最終段階にあたって、独特の家長制度が確立し、庶民の世界にまでしっかりと根をおろすとともに、しだいに変容し崩れはじめた時代であった。封建社会の家族制度下の「家」は、今日の家とは大きなへだたり、というよりもむしろ正反対の性格をそなえていた。当時の家は、はるかな前の祖先にさかのぼり、末の子孫にまでもつらなり、親類・縁者などはもとより、直接には血のつながらない家子・郎党、あるいは下男・下女までもつつみこむ精神統一体であり運命共同体だったのである。それゆえに「家」あってこそその祖父であり祖母であり、夫であり妻であり、子であり孫であった。つまり今日のように、自由の権利をもつひとりひとりの人間がまづ厳在して、かれらが自発的・自主的に寄りあい結びあって家を構成するのではなく、家のほうが最初から実在して、人間はその構成上のいずれかのポジションを占め、その役わりをはたすことによってはじめて真の人間としての扱いが受けられる、といった仕組みだったのである。^{註二}

石川松太郎氏はこのように述べられ、「人間（個人）」よりも「家」の存在が先にあったとしている。その家の構成員おける「女性」の役割はその「家」を存続させるための要員であり、女子教訓はその使命のために成立したと考えられる。「家」あってこそその「人」の時代は時代経過の中で「家」の重みは変化した。しかし、その変化の象徴「核家族」化が進み祖父母が同居していない家族が増加傾向にある現代においても脈々と受け継がれ、実行している人とそうではない人との差は激しいが少なくとも我々の生活の一部に潜み、女性のみならず男性にとっても「家」が抜き差しならない重みを持っているのが現状である。だが実際は「家」そのものに対する基本的な意識や考え方は、一九四五年制定の日本国憲法によって日本の「家制度」の廃止により消滅している。よって法律上の縛りは基本的には存在していない。この「家制度」、それに属する「家父長制度」とは「家」を主体にした家族構成の考え方で、家長としての父親、跡取りとしての長男を頂点としたピラミッド構造である。「家」の家長であり、父でもある人物が、妻や子供、そのほかのその家に属するすべての人々を自分の意志に従属させているという内容を持った家族のことを指す。制度そのものは院政期にことを発し、仏教的な女性差別観に現実的基盤を与えているが、つまりは宗教的な「男尊女卑」を制度化しているものである。もともとは経済経営がない者は問題外、あったとしたらその場合は女性でも相続可能であったものが、「家制度」の確立過程で女性には家督を継ぐことも財産を継承することも許されず、一般に女性の地位は低いものとして認識されてきた。「幼にしては父に従い、嫁しては夫に従い、老いては子に従う」現代で

は時代遅れのようなこの言葉が平気で社会や女性を縛っていた時代、それがこの作品の舞台として描かれた時代である。しかしこの構造が女性にとつての「押し付け」であると断定することは、いわゆる「現代女性の考え方」である。磯良は少なくともその事実に対して何の違和感も覚えず、嫁した家の家長である義父とそれの付属的な存在の義母に任せ、放蕩息子ではあるが、あくまで跡取りとしての長男である夫、正太郎に仕えることを彼女は苦痛と感じなかったのではないだろうか。そのような生き方しか教え知らされなかったはずの彼女に強い生活からの圧迫感はなかったのだろう。当時の女性にできることはこれぐらいしかなかった。家計を助けるために内職はしても、自分一人で生きていくための仕事はない。『女大学宝箱』十七番目には「下部余多めしつかうとも、万の事自ら辛勞を忍べて勤むることを女の作法なり。舅・姑の為に衣を縫い、食を調え、夫に仕えて、衣を畳み、席を掃き」^{註三}とあり、これだけの技術があるのなら自立ができそうなものだが、あくまでその技術は嫁ぎ先の家族にだけ発揮するものであることが分かる。ここではあくまで妻の実家の家族は対象外である。「家」に属してさえいれば最低限の衣食住を保証されているのだが、女性としての「自由」「自分」はなかった。自分の実家にいたときでさえ実父が家のすべての統制を行い、実母はそれに従い、子供である自分もちろん母に習って従って生きるというサイクルの中で成長してきているという現実がある。磯良の実家、香央家は神職の家系であるから、その「家父長制度」は徹底されていたと考える。加えて神事に関するすべてのことは「女性は穢れている」という認識からますます制度の徹底化が行われていたと考えることができる。ここで吉備津神社に関して付け加えるのであれば、「釜占い」を行うのは女性であるが、彼女は釜の下に埋められているという鬼の妻という存在、彼女を通してではないとお告げを聞くことができない、いわばシャーマン的な存在であるので、神社に仕える巫女を含めて「穢れている」という存在ではなく、むしろ「選ばれた」存在であると考える方がよい。そうであるなら磯良やその母は同じ女性であるにも関わらず神事を司らない存在として香央家に組されていたと考える。しかし人間の本质は今も昔も変わらないし、神社という聖域に存在しているだけでも、それ以外の地域に存在している女性とは異なる存在であろう。それだけに割合には多少の変化があるとしても磯良は自分自身も感じない「圧迫感」を覚えていたに違いない。そうでなければ怨霊と化して正太郎の前に現れたりほしくない。「吉備津の釜」で本然の性を解放し、自由に跳梁させてみましたが、人間性の本質は何ものなのか、少なくとも善なのかどうか、(中略)最もすさまじい場合が磯良だとしても、何らかの規制の必要は感じていたでしょう。」^{註四}人間の本质は「善」なのかという疑問点に立ち返りつつ、凄惨な結末を遂げるにあたり、磯良が何らかの「規制」を持つていたのではないかという指摘だが、自主規制ともいえるものが「神域の女」としての見えない「圧迫感」ではないだろうか。婦道の鏡であることを義務付けられた磯良の抑圧された部分ではないか。その点について太刀川清氏は磯良の正太郎、袖それぞれへの対応の違いについて「凡そ、かかる男女の三角関係にあつては、女が男の浮気を知ったとき、他の女へ寄せる愛情を知ったとき、女心はその女に対して「妬」をもつ。」と同時に男

には「恨」として発現する。これが「慳しき性」の両面である。その「妬」が昂じて「怨」となり生霊となって女を殺害する。一方、「恨」は恨死によって「怨」に変わり、死霊となって復讐を果たす。^{註五}として、袖への「妬」の感情と正太郎への「恨」から「怨」への変化の感情の変遷を述べている。「妻」から「夫」への思念が凄惨に繋がっている。自分ではない「他所の女」への嫉妬と自分を裏切った「夫」への怨みは明らかに違うものだ。しかし、女性の嫉妬だけでは怨霊化する動機付けにはやや力不足である。むしろ強い強制力を持つ何かからの解放が助長していると考えの方が妥当である。さらに同氏は「生霊はその女の殺害に至ることがあったても、男への復讐は死霊とならなければ果たせなかつたのである。」^{註六}として、「怨」の感情の発現は「死霊」にならなければ無理であろうとし、女性の「嫉妬」だけからの怨霊化とするのであれば確かにどの女性にも起こり得ることとして恐怖感をおおることができ、そこに規範意識に束縛された女性の悲しい性を見出すとしたら単純に「怖い」だけではなくもつと強力な「凄惨さ」を感じることができ。しかし、これは男性側からの女性像の構築ではないか。「神域の女」が怨霊になったので怖い、「神域の女」がする復讐は予想ができないから怖い、家父長制度の下で完成してしまつた女性の位置付けが凄惨さと結び付いていると考える。

文学や芸術は、女の卑しい「性」^{さが}やその飽くことを知らぬ性欲や、挑発的な裸体などを語ったり描いたりして、人々に「女」の性の劣等性とその反知性的、肉体的本性（それゆえに男性にとって危険かつ魅力的だ）について知らせてきた。それらの「女性像」は、実際に存在した女性たちのイメージではないことはいまでもない。それらは、その社会のなかの、イメージを生産し消費するジェンダーと階層にとって意味のある女性についての観念を表象しているのである。しかもそれが大量に生産され消費された場合には、それはその社会の広範なグループに共有されたものであると考えられる。^{註七}

つまり男性が女性の地位（劣等性）の確定のために自発的に広報したのではないか。このような感覚が頂点にくるように設定された内容であろう。しかし秋成は前章で述べたように男性だが男性視線のみでは決してない。むしろ女性という古典観念について同情的な立場であつたのではないだろうか。

次に「伝統的規範意識」というものを考えてみたい。その本質とは何なのか、どのように形成されていったものなのか。誰が誰を束縛しているのか、を考えてみるべきであろう。決して男性側が押し付けているとか、女性側が耐えすぎている等ということではない。両方とも視点から検証するべきであると考え。つまり「誰が誰を」というよりは「何が何を」という視点からの考察が必要である。「家父長制度」とは簡単にその構造を説明すると、その制度を持つ国家、社会の男性は制度に踊らされ、その自分の居場所を心地よいと勘違いし、女性は「妻とは、嫁とは」そういう「身分」だからという以外に認識しているという構造である。お互いがあまり深く考えないままに納得させられていたという

ところが現実的な解釈であろう。上野千鶴子氏はフロイトの心理学説では「人がいかに父と母、息子と娘になっていくかについての物語、つまり「家族」という制度の再生産のメカニズム」^{註八}が「家族」という制度に繋がり、「性と世代の間に抑圧的な差別の構造を組み込んだ「家父長制度 Patriarchy」と呼ばれる歴史的形態」^{註九}になったとされている。思考や知識を持つ人間の思考をなぜここまで「家父長制度」は支配できたのか。日本の長い歴史の中で「制度」は次から次にと登場し、そして消えていった。新しい考え方が生まれた時点でそれまで通用していた「制度」は古い考え方となり過去のものとなる。政治的なものはなかなか変革がなされないようであるが、心理的、特に人間の思考というものは周囲の環境や時の流れによってさまざまに変化するものである。しかし院政期に始まり儒教の影響を強く受け、中世にかけて成立した「家父長制度」が我々の生活に少なからず影響を及ぼしているのは事実である。深く考え、さまざまな情報を入手できる今日のような状況であっても、まだその呪縛から逃れることができない人が多くいる。「家」から解放されても結局は何をして良いかさえもわからずにまた自らが「家」に戻っていく。結論から言うと「家父長制度」は我々から「自由な意思」を奪った。意思を奪ったことから今までの時代の思考を支配することが可能となった。ではこの作品の設定時代における「家父長制度」を考えてみたいと思う。現代のような風潮や考え方はもちろんなく磯良のような女性が多く存在し、それぞれが生活を営み、後継ぎの男の子を生み、ひたすら「家」に仕えていた時代の話である。磯良はその権化として、代表として作品中に登場しているのである。彼女の性格や容姿の詳しい設定は特に重要視せず、ただ当時の女性の代表格という存在だ。若桑みどり氏は「お姫様とジェンダー」の「家父長制度とは」の項目で

知られているかぎりでは、この構造はもう数千年かそれ以上も続いてきたのである。その結果として、この世界は圧倒的に「男性優位」の世界になってしまった。なぜ数千年かというと、学者たちはこのようなジェンダーをつくり出す社会は家父長制社会であり、その社会は農耕と牧畜が盛んになって、「財産・土地」の私有が始まった頃に成立したと考えており、これと同じ頃に、家族という組織や国家という制度もはじまったとしている。^{註十}

「家父長制度」とは数千年前より存在していると前提した上で、財産・土地の所有が始まった頃から男性の優位性にシフトしていったとしている。まさに作中において農業を産業としている井沢家はこの構図に当てはまる。前述したように私有は所有であり、所有することは制度を守ることであり、それは生活することと同義である。同氏は続けて、

原始的な狩猟採集時代には土地の私有も財産もなく、家族も国家も形成されていなかった。子どもの親は母親だけが明確に認知されるので、基本的には母系制であり、大地の豊穡と多産のシンボルである大地母神が信仰されていた。その後人類はさまざまな過程をたどって私有の土地と財産を蓄積し、筋力をもった戦争を行う男性が支配権を握り、支配と被支配の社会と文化を作ることになった。この過程で、女性の生殖機能と出産力が男性の所有とみなされ、女性は特定の男性に所属し、その男子の後継者

を産む者として家庭に囲い込まれるようになった。道徳・宗教、文化などによるジェンダーの構築は、このような秩序を理論づけ、永続させるために創造されたのである。

註十一

本来、母系制であった社会は男性が力で所有を主張するようになっていくと、女性は男性の所有物と化し、家の中に囲い込まれ、生殖機能と出産力だけを發揮する存在となり、被支配側の性になったとしている。男性は女性を所有し、統括した。しかし、それは現在の状況を考えると決して良い統括であったとは言えないだろう。統括して所有して、その出産力を管理できているなら、少子化問題など存在するだろうか。つまり女性の生殖機能と出産力はコントロールされていないのだろう。若桑氏は現状について「生命を産む性を尊重しない社会で生命が増えるわけがない。このシステムが金属疲労に陥った」^{註十二}と述べている。男性に所有され統括されていても「後継者」を産めば、男児の出産が不可能であったとしても「母」という役目に到達できれば、女性は統括されたコミュニケーションの中でも居場所があったはずである。つまり女性（娘）は「大人しく」して、親の言うことを「素直に聞き」、「容姿が美しければ」、間違いなく幸福な人生が与えられるから、黙ってそのようにしていなさい、ということであろう。もちろんそれは男性から女性に与えられる「幸福」であろう。しかし、これらを実際に行うのは女性である。女性はその役割を全うするために努力を重ね、その努力の結果は「自分を幸福にしてくれる男性との婚姻」ということになるのである。まさにそれは女性の努力で手に入れた結果と言えよう。また若桑氏は『シンデレラ』の主人公シンデレラが最終的に王子との結婚という幸福を手に入れた要因を次のように三点に絞ってまとめている。

① 他律的な女性の人生設計

理想の男性を待ち、これと結婚し、その地位財産を自分のものにする^{註十三}。

これが女性の「幸福」

② 社会上昇志向

階級の高い男性との結婚によって低い地位の女性が回想を上ること、

これが女性の「成功」

③ 幸福になる女性の条件

- ・ 白い肌 赤い唇 黒い髪
- ・ 小さい足

・ 孤児（かわいそうなよるべない境遇） 男性の保護と優越性を確認させる

・ 働き者―家事をよくやる

・ 素直 従順 明朗 やさしいという性格が勝利をもたらす^{註十三}

ここで若桑氏は理想男性（王子）との結婚を「幸福」、社会的地位向上（財産の入手による生活の安定）を「成功」、素直で従順、可哀想なよるべない境遇は男性からの「保護」、男性の「優位性」を助長する、つまりその全ての結果を「勝利」であるとされている。その要因に当てはまるように娘を育てるのであれば、『女大学』の指導内容そのものであると

言えよう。間違いなく「幸福」になれるはずである。しかし実際の「幸福」とはどのようなものを指すのだろうか。「娘としての価値」は向上するのだろうか。「価値」と「幸福」は同義なのか。

家父長制の世代間支配は男の親と男の子供の間にだけ成立するわけではない。男親が娘を売り払ったり、奉公先の給金を娘に代わって受けとったりという直接的な領有は言うまでもないが、成人した娘の、老親に対する価値は高齢化社会の中でますます高まっている。家父長制下の老人介護は、息子が貨幣費用を負担し、息子の嫁、つまり親にとっては他人の女が現物費用を負担するという「性分業」によって成り立っている。註十四

女性は家族の中で何をすることで存在理由を得てきたのか。それはやはり義両親に仕え、子を産むことではなかったか。それをこなしてきた女性は嫁としても、妻としても価値の向上に繋げることができたのではないか。その過程における規範意識というルールは女性本人にとっても重要なものであつたらう。その中で成長した適齢期の娘は「人形」だ。言いなりであれば前述してきたような内容の幸福を手に入れられるだろう。しかし、人間には性があり、本能がある。母性という名でその本能を縛り付けるのなら、いつしかそれは崩壊する。磯良は「母親」ではなかった。「嫁」「妻」ではあつたが子を持つ母にはならなかった。磯良は規範意識の権化のような存在である。正太郎の出走により母になることはついになかった。しかし秋女性の嫉妬心は「本能」であると解釈していると思われる。女性としての性に束縛するための設定ではなく、物語中の凄惨さを出すための小道具にすぎないのだが、根本的にそう考えていたのだろう。本能をさらけ出して人間は生活していない。感情や理性をコントロールできるからこそ動物との違いがあるのだ。どちらが高等な動物なのかということが問題ではないが、人間は明らかに抑圧されている。社会や理想、規範等に束縛されている。ここに出ている「母性本能」という本能は磯良にはない。基本的に磯良自身が産んだ子供がいらないからである。また、坂東健雄氏は「夫をつなぎとめる目的で子を生ず、ということは儒教的な制度、慣習などがとうにすたれたこんにちにおいても往々にしてとられる女性の自衛策である」註十五と述べているが、磯良は夫を繋ぎとめるための行動さえもしようとはしなかった。つまり、磯良には自分の存在を守るための「出産」ということが初めから頭の中になかった。自衛策としてではなくあくまで純粹に「嫁」としての役割としての認識をしていた。それは夫の両親に誠心誠意尽くすことに他ならなかったのではないか。磯良の基本的なスキルから言えば義両親への献身的な行動は彼女にとつてはそんなに難しいことではなかったであろう。義両親を含む井沢家からは磯良は大切にされていたであろうし、実際、義両親は息子・正太郎の不義を怒っているようであるし、その怒りをも磯良はとりなそうとしていた様子が見てとれる。

しかし現代と違い女性は跡取りの男の子を出産することによって「家」の中で存在理由を確立してきた。「跡取りの母」という身分を与えられ、ただの「嫁」「妻」という身分から昇

格する。実子の跡取り息子さえいけば「家」の中で強い存在でいられるのだ。しかし磯良は幸か不幸か夫との間に子供はいなかった。彼女はいつまでたっても「母」にはなれなかった。仮に放蕩の限りを尽くしていた正太郎に妻以外の女性との間に産まれた子供がいたとしても「井沢家の嫁」の彼女には関係のない話である。家の認めた女性が母ではないといけないのだ。少なくともそのような認識を当時の人はしていたのだろう。跡取りを産んで女性は「人間」としての自分を確立していったのだ。斎藤環氏は「繁殖という点から考えるなら、一妻多夫よりも一夫多妻のほうが繁殖力が強いだろう。現に少子化対策として一夫多妻の復活を考えている人は驚くほど多い。しかしおそらく、一夫多妻制の復活はあり得ない。そうした関係性を許容できる女性は、もうほとんどいないからだ。」^{註十六}と述べている。繁殖面だけであるなら、磯良は正太郎に袖という別の女性がいたとしても全く問題にする必要はない。袖は外で「子」を産む可能性のある女性で、磯良は「井沢家の嫁」という立場は消滅しない。ではこの構造を逆に考えると「跡取りを産まない（あるいは産めない）女性は家父長制度の構造を持つ社会においてはその存在理由がない」ということになる。磯良は井沢家で繁殖という観点に限定するのであれば「存在理由のない女性」だった。植田一夫氏は「彼女の理想性は封建的モラルに忍従し自己を抑圧したものだ」ということになる。時代の要求した封建的倫理、美德を当然のものとして守っていたのである。時代のモラルに従った貞淑な女であったが、彼女は疎外された存在で、真に生きた人間ではなかったのである。磯良が封建社会に疎外された人間であることは夫に対する言葉を持たず、暴力を最後の対話の手段としている点に認められる」^{註十七}と述べているように、跡取りを産まないどころか現在の跡取り息子であった正太郎を呪い殺してしまうという結果、磯良は間違いなく「婦道の権化」ではあるが存在理由がなかった。存在理由がないからこそ非常に画一的で平面的な性格設定に初期段階ではあえてなってしまったと考える。井沢家に「嫁」として存在していたはずであるのに、磯良にはなぜ性格設定が没個性的になり、さらに存在理由がないのか。井沢家の人間は磯良の家族でありながら彼女の真の気持ちを理解できなかったのではないか。アン・アリスン氏は日本文化を人類学的に考察された際に九十年代に社会問題化した「引きこもり」について言及している。

利益を生むことだけに偏っている条件下で働くことで、（中略）戦後の日本のケースでは、人の生産性は学校での成績によってはかられ、成績が生産の稼ぎを決めていた。有名校に合格することだけに価値があり、それが中産階級の子供たちの、または彼らのためのイデオロギーになった。テストの点数や成績に異様なほどこだわる環境では、子供たちは機械のように扱われる。ただ一つの目的のみに向かうことをプログラムされた子供たちでは、他者とのコミュニケーションや個人的な興味を身につけたり、人間的な能力を発達させるような教育を受けたりすることもまたそれを奨励されたりもしない。」^{註十八}

とし、日本文化における日本の子供のコミュニケーション能力について、その能力を修得することを成長過程において奨励されていないので、他人とのコミュニケーションがう

まく取れない、結果「一人が良い」という感覚に繋がり、「引きこもり」に繋がったとしている。日本の社会ではなぜコミュニケーション能力獲得の教育機会も、それ自体の奨励もされないのか。不必要なものだと認識しているからではないだろうか。同氏はさらにコミュニケーション能力が不足している子供たちについて「彼らはみなコミュニケーションをとることをせず、あるいはできず、そのせいで誰かを傷つけ、殺すことで自己表現することになった。」^{註十九}として、さらに社会問題となった「少年犯罪」に言及している。磯良の行為は具体的にどうなったかという言及はない。正太郎を食べてしまったのか、異空間に連れ去ったのか、消し去ったのか、詳細な判定はできない。しかし、その行為は暴力的で、非常に突発的である。「婦道の権化」の磯良の行動であるから恐怖感が高まる。この場面で考えても、その構図は近年話題になっている、いわゆる「いい子の引きこもり」の構造に共通している。突然「キレる」元いい子たちは、家族や周囲の人間から「そのような事をするように見えない」という評価が大抵ついて回っている。「そのような事」とはもちろん「殺傷行為」や「極度の社会的迷惑行為」の結果の「事件」である。

引きこもりというのは、社会から抑圧されていると感じるだけでなく、完全に除外されていると感じることである——一つには勉強以外での自分の居場所が見つけれず、認められたりすることができないからであり、もうひとつには、引きこもり当人の視点によれば、社会が彼らを敗者だと見るからだ。これまでの人生でもっとも幸せだった瞬間は何かという質問に対し、ある人は「めったに喜ばない親にほめられたとき」と答えている。^{註二十}

自分の居場所が見つけれない者は他者の評価が得られないので「敗者」なのであろう。当然、敗者には居場所はない。居場所がないのは、そこに存在する理由がないからである。存在理由がない欲求不満は「暴力」という形で表面化する。その暴力は最初は内面へ向かうのであろう。そして、内面で処理しきれなくなった時、初めて外面へ、評価をしてくれない他者のいる外部へ向かう。その時、他者から初めて評価を得る。反社会的な行動をとる者は「厄介者」である、「社会に不適合」であると。他者は内面の評価をしないからであり、内面の評価をしないことは罪でもないし、問題はない。もっとも理解されたいことを理解してもらえない結果、理解されない悲しみや苦しみが増してゆく。

男に愛されようとすれば、「戦力」にならない「女らしさ」のなかに甘んじなければならず、男なみの能力を發揮しようとすれば「男まさりの女」として、男から愛されることを断念しなければならない。^{註二十一}

遙洋子氏は「女らしさ」は「戦力」にはならないとされている。もともと女性には「戦力」という能力は期待されていなかった制度の中での存在であるから当然であろう。さらに、遙氏は「女らしさ」がなければ男性に愛されないという構図は学生運動が本格化した頃の話であるとされている。「女らしさ」を持った女性は学生運動には参加しなかったであろうし、男女の区別なく同じ目的を持って戦った学生運動の中で女性は「同志」という存在であったのだろう。ある意味、この学生運動の時代で「戦った女性」は「規範」から解

放されたのかもしれない。自由な思想を持ち、その思想を自由に発言し得る場を持ったということになる。しかし逆に考えるとそれまでの時代が女性に求めてきたものが根本にあるからこそ解放の反動が強く表面に出たのだと仮定することもできる。伝統的な意識による規範がつまりは人間、ここではあくまで日本人とするが、その日本人の心が支配され、長く継承してきた「家父長制度」ということにつながるのではないだろうか。しかし「抜け出せない」ことは大変なことである。肉体的に限らず、精神的にも苦痛の伴うものである。結果、磯良のような女性が、制度の下、存在していたと断言せざるを得ない。生命が尽き、肉体が消滅してもなお気づくことのない観念、解放されない思い、磯良が「怨霊化」することへの直接の要因ではないにしてもそれらの要素はやはり大きく影響している。またそれらは彼女が「生霊」ではなく「怨霊」であることにも、それを誘発する大きな要素があるのではないかと考える。ここで「生霊」と「怨霊」の定義を明らかにする必要があるが、生きている人間の怨念、死して後にも残る怨念、これら二つが複雑にからみ合っている。どちらかと言うと磯良は後者の「怨霊」に該当するだろう。彼女は死して後に正太郎の前に忽然と現れる。しかも彼を最も騙しやすい「美女の後家」という設定で彼の前に登場する。生前の磯良にはきつとできなかったであろう。婦道の権化である磯良の再登場の設定としてはあまりにも突飛である。しかし、一番磯良の感情を納得できる場面でもある。彼女は本気で正太郎に何かしようとしている。この本気で彼女は「婦道」から解放されたと認識して良いだろう。抑圧されていたものからの急激な解放により彼女は怨霊となった。もっと早い段階で生き霊になるべきはず（女性が妬婦であると仮定するのであれば、生き霊の段階を踏むべきである）の彼女が、なぜ生き霊となって妾の袖は殺してしまいうけれども、正太郎の前に「生き霊」としての自分の姿を現さなかったのか。それはやはり「家父長制度」のもとでの「規範」に抑圧されていたからであると考えて良い。

四七

【註】

- 註一 井上康至「雨月物語論―源泉と主題」笠間書院 一九九九年四月十五日 二九〇頁
- 註二 石川松太郎「女大学集」平凡社 一九七七年二月二十五日 二九八頁
- 註三 石川松太郎「女大学集」平凡社 一九七七年二月二十五日 五十頁
- 註四 清田啓子「雨月物語」の構成 ―三人のヒロインを通して―
駒沢短大国文第四号 駒沢短期大学国文科研究室 一九七三年二月一日 二二頁
- 註五 太刀川清「妬婦の怨念―「吉備津の釜」の磯良の場合から―」学海一八
上田女子短期大学 二〇〇二年三月 四頁
- 註六 太刀川清「妬婦の怨念―「吉備津の釜」の磯良の場合から―」学海一八
上田女子短期大学 二〇〇二年三月 四頁
- 註七 若桑みどり「象徴としての女性像―ジェンダー史から見た家父長制社会における女性表象―」
筑摩書房 二〇〇〇年五月十日 六頁
- 注八 上野千鶴子「家父長制と資本制」岩波書店 一九九〇年十月三十一日 五頁

- 註九 上野千鶴子 「家父長制と資本制」岩波書店 一九九〇年十月三二日 五頁
- 註十 若桑みどり 「お姫様とジェンダー ―アニメで学ぶ男と女のジェンダー学―」筑摩書房 二〇〇三年六月十日 十六頁
- 註十一 若桑みどり 「お姫様とジェンダー ―アニメで学ぶ男と女のジェンダー学入門―」筑摩書房 二〇〇三年六月十日 十六頁
- 註十二 若桑みどり 「お姫様とジェンダー ―アニメで学ぶ男と女のジェンダー学入門―」筑摩書房 二〇〇三年六月十日 十六頁
- 註十三 若桑みどり 「お姫様とジェンダー ―アニメで学ぶ男と女のジェンダー学入門―」筑摩書房 二〇〇三年六月十日 一三四頁
- ※若桑氏がまとめたものを筆者が表にしたものである。
- 註十四 上野千鶴子 「家父長制と資本制」岩波書店 一九九〇年十月三二日 一〇四頁
- 註十五 坂東健雄 『雨月物語』に描かれたA女性Y―その「原型」性をめぐって― 『日本文学』四六巻十号 一九九七年一月 日本文学協会 二八頁
- 註十六 斎藤環 「関係する女 所有する男」講談社現代新書 二〇〇九年十一月十一日 九四頁
- 註十七 植田一夫 「雨月物語」における「吉備津の釜」の位相 『同志社女子大学学術研究年報』三三巻三号 同志社女子大学 一九八二年一月三十日 一六頁
- 註十八 アン・アリスン 実川元子 訳「菊とポケモン グローバル化する日本の文化力」新潮社 二〇一〇年八月三十日 一二〇頁
- 註十九 アン・アリスン 実川元子 訳「菊とポケモン グローバル化する日本の文化力」新潮社 二〇一〇年八月三十日 一一七頁
- 註二十 アン・アリスン 実川元子 訳「菊とポケモン グローバル化する日本の文化力」新潮社 二〇一〇年八月三十日 一一九頁
- 註二十一 遙洋子 「東大で上野千鶴子にケンカを学ぶ」筑摩書房

二〇〇〇年一月二十日 二六頁

第二節 恨みと怨みの関連性

『雨月物語』には「うらみ」という語句に「恨み」と「怨み」という漢字を当てている。以下に用例を示しておきたい。

四の宮の雅仁に代を篡はれしは深き怨にあらずや。(白峯)

秋にもなりしかど風の便りもあらねば、世とゞもに

憑みなき人心かなと、恨みかなしみおもひくづをれて

今は長き恨みもはれくとなりぬる事の喜しく侍り。

逢を待間に恋死なんは人しらぬ恨みなるべしと、(浅茅が宿)

或は霹靂を震ふて怨を報ふ類は、

磯良これを怨みて、

今はひたすらにうらみ歎きて、

さきに女の命をうばひ、怨み猶尽ず。(吉備津の釜)

他し人のいふことをまことしくおぼして、(中略)、恨みに報ひなん。(蛇性の姪)

まじはりを絶れて、其怨をうたふる方さへなく、(貧福論)

この中でも「怨み」が五例、「恨み」が四例、「うらみ」が一例。しかも「恨み」の語例に関しては「浅茅が宿」「蛇性の姪」のみの使用である。もちろん秋成自身が何らかの意図を持って使い分けている事は確かであると言える。

鬼とは、しよせん調伏されねばならぬものである。人間を放棄してまでも報いようとした怨みとはどれほどのものであつたらう。その怨みゆえに鬼と変貌することを求めた一人の人妻が、変貌ののちに見たものは、悔しくも変貌しきれぬ夫への恋着であり、愛執であつた。とはいえ、それはどう解決のつくことであつたらう。鬼になつても、ならなくても、愛することと、愛されぬことは、けつして解決できない心の闇に属することなのであつて、女はいっそう厳しく、変貌をとげてしまった現実だけが残つたにすぎないのである。^{註一}

女性の悲しい思いと、それを捨て切つてもなお残る相手への深い愛情とが混ざり合つて、女性は鬼になるという。その複雑な感情をあえて言うのなら「怨み」となる。このような段階を踏んで「中世の女性の鬼」は形成されたと言つて良い。その流れをくむ「近世の女性の鬼」はその「うらみ」を体現している。

説話世界では、女が愛執深く蛇体になることはすでに通念となつているが、これらの女の変身譚には、愛を信じたことへの羞恥と背信への怒りとが等分の重さで存在している。これら、邪淫の悪鬼とよばれる鬼^二ころは、人の心がすべて信じたい事を正説とする時代に、ことばを信じて愛に敗れた人の哀しみを表現したものといえる。変身のきっかけとして存する羞恥と怒りは、だがけつして人への愛を否定したものではなく、むしろ、いっそう深く肯定したものであるがゆえに、変貌はいっそう悲劇的

である。△生きながら鬼となる▽とは、いわば△愛の正身^{むぎね}を見せたことなのである。そして、このように神であり鬼でもある正身の愛をもって、世の秩序に順応した人間の愛に交わることはできないのである。^{註二}

「生霊」は生きている本体から靈魂が抜け出て、他人を死に至らしめたりするものであり、『源氏物語』の「葵」で六条御息所に関する生霊のモチーフで非常に認知度が高い。六条御息所はもちろん源氏の正式な妻ではないが、いわゆる「人をあしかれなど思ふ心」の持ち主でもあると言える。源氏への怨みの感情から、正妻の葵の上、そして源氏の恋人であった夕顔をとり殺してしまうという流れは、この「吉備津の釜」に当てはまる。しかしながら、このような女性の心理の描写や、感情の分析などで女性は鬼になる事を証明する事はできない。前述した『源氏物語』などに代表されるいわゆる王朝期の物語の類から流れてきている「女性の生霊」や「女性の鬼」などという系譜は、女性の心理的な流れを考えた時に、そこには姿こそ「人間」を捨ててしまっており、鬼という非人間的なものになってしまうという事を求めているが、その実本当は人間的な心情を求められているものと思われる。馬場あき子氏は鬼となった女性は「人間的情愛の均衡が破綻したことに原因のすべてがある。」^{註三}とされている。

鬼となる女の心は、もちろん個人の不逞な思慮や、妄執、邪淫などから生まれたものではない。その思いを封じ、発言を封じ、行動を制して、非力の美しさのみを命とさせたものは、いうまでもなくそれが生きた世の倫理なのであって、多くはその命ずる美意識にしたがって生きようとした、ただその倫理や美意識を、わずかにはみ出し、越えようとする情念を持つとき、目に見えぬ圧力に堪えかねて自ら鬼となるべく走り出したものもすくなくなかったであろう。^{註四}

鬼となった女性の「人間的心理」とは何を指すのか、それは「怨み」ではないだろうか。「怨み」があるからこそその思いは深く、制御できなくなり表面化して鬼となってしまうのではないだろうか。

怨み

一 うらむ。うらみいかる。

二 かなしむ。なげく。

三 にくむ。

四 ながめる。そしる。

五 もとる。

六 わかれる。

一 あだ。かたき。

二 うらむ。^{註五}

「怨む」という語句には以上のような意味がある。怨んでから、怒り哀しみ、嘆くという意味の言葉であるように思える。またこの「にくむ」「とがめる」という語句は自分から相手へと向けられる語句である。「うらむ」そしてその「うらみ」の対象の相手に対して「にくむ」や「とがめる」などの感情が向けられている。「怨み」「恨み」ともに最初に「うらむ」という語句出ているが、その感情の方向性には差がある。

恨み

一 うらむ。

二 うらみ。

三 くいる。

四 くい。

五 もとる。註六

「恨む」という語句には以上のような意味があり、こちらの方は「うらむ」が先行して、その後の「嘆く」や「悲しむ」という要素がない。「恨み」という語句の単独で「くいる」とか「くい」等の意味はあるが、「怨み」のように「怨み」の後に「にくむ」「とがめる」という意味は見受けられない。この「恨み」の場合は「うらむ」相手は同じであっても、その「うらむ」対象へ憎悪のような感情はない。「くいる」という感情は自分自身へ向けられたものである。同じ「うらみ」と読む語句でもこのように意味に差異が生じているのである。また「恨む」の中には『恨鬼（こんき）』という熟語があり、「うらみをふくむ幽鬼」註七という意味である。逆に「怨む」には「怨鬼」という熟語はなく、「怨」という漢字と「鬼」という漢字は結び付いていない。また「怨む」には『怨屈（えんくつ）』という熟語があり、意味は「うらみ死ぬ」。註八というものである。「怨み」の構造的な特徴を現している熟語と言える。ではなぜ「浅茅が宿」では「恨む」のみが使用されているのか。「浅茅が宿」の「恨み」の使用例と「吉備津の釜」の「怨み」の使用例を比較してみたいと思う。「浅茅が宿」の女主人公・宮木は磯良のように「鬼」にはならない。死後「鬼」になってしまった点では磯良と通じるものがあるかもしれないが、両方とも強い念で現世に留まってはいるが、宮木は夫・勝四郎に対して凄惨な恐怖を与え、その命を奪う事まではしていない。この点が磯良とは大きな違いであると言える。また「浅茅が宿」の勝四郎は「生成て物にかゝらぬ性」の持ち主として設定されており、宮木は「人の目とむるばかりの容に、心ばへも愚ならずありけり。」という女性である。勝四郎の性格設定は正太郎に、宮木の性格及び容姿の設定は磯良の性格及び容姿の設定に似通っている点があると言える。宮木は「霊」でありながらも、その様子は「いといたう黒く垢づきて、眼はおち入たるやうに、結たる髪も脊にかゝりて、故の人とも思われ」ないような姿をしている。この時の宮木は「鬼」でも「生霊」でもない、しかもその姿はあたかもずっと勝四郎を生きたままで待っていたかのような姿である。

さりともと思ふ心かられて世にもけふまでいける命か

宮木の中には「信じて待っている女性」がその宮木の心を支配しているように見える。

この「浅茅が宿」で使用されていた漢字が「怨み」であったなら、宮木は「生霊」もしくは「鬼」となって遠い場所にいる勝四郎を祟ったと考える。決して、彼の帰りを待ったりはしなかったであろう。「怨み」は「果て知らぬ執拗な怨みの繰り言と愛の告白。そして肯定と否定の連鎖。実はそれこそが△鬼▽を生む△心の闇▽」^{註九}である。また「△鬼▽とは破滅的な内部衝迫そのものであり、心の闇に動く行為の影である。あるいはそれは、極限的な心情のなかで、人間を放棄することを決意したからである。」^{註十}と馬場あき子氏は言われている。「吉備津の釜」に関して考えると、この「うらみ」の感情の表現として「怨み」を採用したために磯良は最終的に鬼になってしまったと言える。宮木は「とどまる魂」であり、磯良は「正太郎・袖の元へ移動する魂」である。この対照的な構図は「うらみ」の漢字の選択によって見事に表現されている。この「浅茅が宿」における「恨み」という語句の使用意図は、このような点にあるのではないだろうか。確かに宮木は帰ってこない勝四郎を恨んで死んだのだろう。しかし宮木の「心の闇」は最後まで均等を保っていた。それ故に「鬼」になるのでもなく、死後、夫恋しさに生きていたらそのようなようになっていくだろうと思われる姿までを演出して夫の前に姿を現した。恨み言を言うのでもなく、ただ待ちつづけた年月を切々と語る宮木の魂。「吉備津の釜」の正太郎と違って、勝四郎は結果的に妻の元へ帰ってきているのだから、その点も重要な要素と言える。宮木は勝四郎を信じて待った「さりとも思ふ心」を「恨」んではいるけれども「怨」んでいる結果としての「かたき」ではない。単純に信じて待った自分の心を「うらむ」という気持ちであろう。これは長島氏の解釈である。「この歌はもはや勝四郎に向かって詠みかけられていない。すでに男は恨みの対象ですらなく、自分が馬鹿だったのだという諦めの色が強い。」^{註十一}に繋がるのであろう。

また「恨む」のもう一つの使用語例として「蛇性の姪」を取り上げてみたい。

△般若▽とは△半蛇▽であるという説がある。能の方では、「道成寺」を本成とし、「^{ほんなり}墓上

を中成、「^{ちゆうなり}鉄輪」を生成と考えているが、その尺度は△蛇▽である。△蛇▽とは△邪▽にも

通じる音であるが、ことに説話時代以降、女性の邪悪や嫉妬・邪淫の思いなどが凝って兇暴な蛇体となることが考えられ、「道成寺」の女なども男の背信を責め怒る気持と恋慕の激しさから、情炎をもって吊鐘のなかの男を焼き殺したと伝えられる。^{註十二}

「蛇性の姪」は『雨月物語』の中でも時代設定がはっきりとしない作品であり、この「蛇性の姪」の中で使用される場所であるとか、名字であるとかは神話的・物語的な要素を強く含んだ古代的イメージを持つものである。こういった語句を使用する事により、秋成はこの「蛇性の姪」に神話的で古代的なイメージの男女の恋の物語である事を性格付けようとしている。

富子即面をあげて、古き契を忘れ給ひて、かくことなる事なき人を時めかし給ふこそ、
こなたよりまして悪くあれといふは、姿こそかはれ、正しく真女子が声なり。

違う女と結婚して、婿に行ってしまった豊雄の妻に乗り移り、恨み言とも取れる言葉を豊雄に告げる場面であるが、それまでの真女児の哀れみを含んだ訴えではなく怒気を含んだ言葉であると言える。

吾君な怪しみ給ひそ。海に誓ひ山に盟ひし事を速くわすれ給ふとも、さるべき縁にしのあれば又もあひ見奉るものを、他し人のいふことをまことしくおぼして、強に遠ざけ給はんには、恨み報ひなん。紀路の山くさばかり高くとも、君が血をもて峯より谷に灌ぐくごださん。あたし御身をいたづらになし果給ひそといふに、只わなゝきにわなゝかれて、今やとらるべきにこゝちに死入ける。

真女児自身が自分が「蛇性」である事を認めてしまうような内容であり、恫喝のような内容の本文であるが、この重要な意思表示の中に「恨み」が使用されている。この「蛇性の姪」では最終的に豊雄が他の男主人公とは異なり、自分の置かれた立場や現実を理解するという展開に繋がる。

かく駭なる法師だも祈得ず、執ねく我を纏ふものから、天地のあひだにあらんかぎりは探し得られなん。おのが命ひとつに人くを苦しむは実ならず。今はひとをもかたらはじ。

この場面で豊雄は真女児の執念を感じている。自己の命を犠牲にしても周囲に累が及ぶ事を避けようとする心情の表れであると言える。

豊雄いふは、世の諺にも聞ることあり。人かならず虎を害する心なけれども、虎反りて人を傷る意ありとや。你人ならぬ心より、我を纏ふて幾度かからさめを見するさへあるに、かりそめ言をだにも此恐しき報ひをなんいふは、いとむくつけなり。されど吾を慕ふ心ははた世人にもかはらざればこゝにありて人くくの歎き給はんがいたはし。此富子が命ひとつたすけよかし。然我をいづくにも連ゆけといへば、いと喜しげに點頭をる。

真女児の始末を鞍馬寺の僧に依頼したが、真女児の強大な力の前に僧は死亡する。この時点で豊雄は真女児の力を目の当たりにし、彼女の「蛇性」をしつかりと理解し、評釈でも鶴月氏はこの場面は「とかく情に傾きがちであった豊雄の性格が、意志的なものになり、自主的なものになったわけである。」^{註十三}としており、自らが立ち向かっていこうとする姿を描いている。ここでこの「蛇性の姪」は神話的なイメージを持った、豊雄という青年が成長してゆく過程を描く教養的な要素をもった物語に変化しているといえる。「蛇性の姪」は必ずしも「うらみ」を果たす物語である事に中心を置いていないので、「怨み」ではなく「恨み」を使用しているのではないだろうか。真女児は確かに先行設定として「蛇性」であるが、豊雄との関わりの中で「女性」を確立したと言える。

しかし、皮肉にも、ではない。「吉備津の釜」にいうように、嫉妬のために時に異類にもその身を変じさせる女の「慳しき性」―「女」性は、「蛇」性にほかならないからである。蛇の名が、真女子（真の女性）であるということを再び思い起こそう。真女子において、「蛇」性と「女」性とは同義語である。^{註十四}

「蛇」性でありながらも「女」性をも持ち合わせる真女兒の存在は、豊雄の裏切りともいえる行為（他の女性との結婚）に対して本来「怨み」の気持ちで相手に向かわなければならぬであろう。前述の「怨み」と「恨み」との解釈の問題から考えるとその方が正しいのかもしれない。「浅茅が宿」の宮木と「吉備津の釜」の磯良と、どちらに真女兒は本質的に近いのか、それを考えた場合にやはり夫に対する「嫉妬」と「恋慕」の心情の同居から考えると、やはり本質的には磯良により近いと言わざるを得ない。それではなぜ、真女兒は「恨み」なのか、「蛇性の姪」は基本的には「吉備津の釜」のように妬婦譚ではない。前述したように豊雄という青年の心理的成長の過程の物語である。あくまで豊雄の心情の変化に重きを置いている点に秋成は注目したと考える。長島弘明氏はこの豊雄の物語を「豊雄は人間的な成長を遂げ、丈夫^{ますらお}となつて妖怪を押し伏せた。」^{註十五}として、やはり豊雄とい

う男性の人間的成長の過程の話であるとされている。このように考えた場合に真女兒の心情よりも豊雄の心情を中心する場合に、中心になる主人公は豊雄で、あくまで真女兒はその豊雄の丈夫を確立させるための存在であると言える。その時に真女兒の心情が「怨み」では強すぎ、むしろそれは豊雄の「死」を招いてしまう結果となるから、「恨み」という語句を使用したと考える。しかしながら「浅茅が宿」と違って、豊雄の妻、富子は「庄司が女子はつひに病にそみてむなしくなりぬ。」とあるので、真女兒が調伏されたにも関わらず、病死している。この死が直接真女兒の怨念などから起こった死であるとは文中では断定することはできない。自己の命を犠牲にしてもと思った豊雄の決心とは裏腹に真女兒はもちろん、妻の富子までが死亡してしまい。結局豊雄一人が生き残ってしまう。富子の死に隠された真相は不明であるが、「男自身ではなく、男の妻（愛人）が死ぬことになるのは、物語の定型である。」^{註十六}と長島弘明氏も述べているが、これがほぼ定説であるとしても、真女兒のささやかな復讐であると考えても良いと思われる。このささやかな復讐は磯良が袖を呪い殺した点と通じるものがあるだろう。

以上、「恨み」について用例を見ながら考察してきたが、「浅茅が宿」も「蛇性の姪」も秋成が意識して「恨む」という語句を使用していると考えて良い。この二つの物語はよくある妬婦譚の類に分類されない。「浅茅が宿」はお互いのお互いへの愛情の確認の物語であり、「蛇性の姪」は主人公・豊雄の人間的成長の物語であると言つて良い。その中で「吉備津の釜」の磯良には「うらむ」を「怨む」の語句が当てられている。先にも述べているように「浅茅が宿」と「蛇性の姪」との決定的な違いは、この「吉備津の釜」は女主人公・磯良の夫への報復の話、妬婦譚であると言える。磯良は「生霊」になり、「鬼」へと変貌する。この過程が他には見られない、女の情念であると言える。「吉備津の釜」の冒頭部分は前述したように嫉妬深い女性の弊害を説きたいいわゆる妬婦論である。「嫉妬」は婦道においては第一に慎むべきものである。女性にとつてはやや一方的で厳しい要求のように思えるが、この冒頭部分の本文には男性側の責任が全く追及されていないわけではない。女性は嫉妬してしまふ事の発端は男性側にあるとして、発端が男性側にある以上身の慎みを怠つた男

性はその責任から逃れる事はできない。本文によると妻の嫉妬を制する事ができないのは、夫の雄々しさの欠如であると言っている。この「吉備津の釜」の次の章は「蛇性の姪」である。「蛇性の姪」にはこの「吉備津の釜」のような冒頭文が見られない。しかしながら冒頭文の内容は引き継いでいるように思われる。「婦を制するは其夫の雄々しきにあり」とは「吉備津の釜」の正太郎は制する事ができなかったために「死」という結果が、豊雄は制する事ができたために「生」という結果が与えられたのではないかと考える。全く内容的に繋がっていないように見られるこの二つの物語はこの冒頭文において「陰」と「陽」のような関係になっているのではないだろうか。

この「吉備津の釜」における冒頭部分は一般的な、『和俗童子訓』のような「女大学」などによる、教訓であり教戒である。注目しなければならぬのは、嫉妬深い女性でも「さるためし」等という「蛇になったり」や「雷をおとしたり」という例は稀である、という点である。この冒頭部分で嫉妬深い女性の事を教訓めいて書き、その女性が仮に嫉妬に狂ったとしてもすさまじい話になるのは稀であるとしておきながら、これから始まる「吉備津の釜」は非常に凄惨な話である。

では開放された「性」が結果的に「怨霊」になった事で磯良は何を手にしたのか。何をするために怨霊になったのか。人間の内部に潜んでいる、あるがままの自然としての「性」に向けられた、現実との間の矛盾を見出された結果が磯良の怨霊化であると思われる。怨霊化した磯良は、悪鬼の所業のような凄惨なところを見せる。しかしそれをせざるを得ない正太郎への報復も、これを報復と位置付けるのであれば、それに見合う原因を探さなければならぬが、これほどまでの凄惨さをあらわにするほどの動機を探すのは困難である。怨霊に変じてからの磯良の所業は、現実との因果関係よりはむしろ「怨霊」という原理自体に立って構成されていると思われる。それは作者の「怪異」に対する考え方は「人間」が本来の形代を失い、生命そのものに還元されることにより、その本質を表すという考え方によっているのだと考える方が妥当であろう。正太郎への「恨み」の気持ちがかくなくあったわけではない。現に磯良の死因は「今はひたすらにうらみ歎きて、遂に重き病に臥しにけり。」「粥さへ日々にすたりて、よろずいたのみなくぞ見えにけり。」というように表記されているからである。しかし実際のところ当時一夫一婦制はまだ確立されてはいなかった。また、夫が別のところに女性を妾として囲うことはめずらしいことではなかったし、妻もまたその存在に対して嫉妬したりする醜態は見せられないし、またあれこれと妾に対して気遣いをするのを美德としていたという傾向が見られる。そのような状況下で磯良が醜く嫉妬していたということは考え難いし、実際に妾である袖に対して「かつ袖が方へも私に物を飼りて、信のかぎりをつくしける。」という気遣いを見せていることからその存在を容認していたといっても良いであろう。恨みに思っただけで病死したのも正太郎個人への「恨み」であり「歎き」であったのだと想像できる。これらの要因から考えて「恨み」による「怨霊化」ではなく、「性」からの開放として「死」から本来の「生」の意味を得たという見方が妥当であろう。「人間」が本来の「人間」の姿に戻ったという解釈で磯良の怨霊化を考察する。

磯良は怨霊化することによって、偽者の「生」を封じ込めることによって本物の「生」を手に入れたという結果になっている。植田一夫氏は「社会に疎外された存在であった磯良は正太郎の背信にあつて、理想性を放棄し抑圧をはねのけようとしたのである。対立するものの存在を自覚することで自己の精神を自覚したのである。これによって彼女は自己を主張する女に変貌する」^{註十七}と述べている。その手助けをしたものが「規範」の束縛であり、「自分」というものであったと逆に考える。封建的な生活しか知らない磯良にとつて、死後の「怨霊化」は形を変える事によって現実に復讐する事が可能になっていく。怨霊となった磯良はもう「封建的な女性」ではない。死後「女君は国のとなりまでも聞へ玉ふ美人なるが」という言葉で正太郎を巧みに引き寄せている。正太郎の「おのがまゝの奸たる性はいかにせん」という文頭に出てくる正太郎の基本設定を利用しているのだ。彼の性格を正確に見抜き、その行動を予測するという行為は生前の彼女ではできなかった行動であろう。なぜなら夫の「御許の信ある操を見て、今はおのれが身の罪をくゆるばかりなり。かの女をも古郷に送りてのち、(中略)親もなき身の浅ましくてあるを、いとかなしく思ひて憐をかけつるなり。我に捨られなば、はた船泊りの妓女となるべし。」「御許此事をよくして渠を恵み給へ」というようなもつとらしい言い訳をする。もちろん戯言であるが、それは「磯良いとも喜しく」思い、「此事安くおぼし給へ」と信じて金を作り渡してしまったのは他でもない彼女自身であり、彼女を支えていた「規範」がそうさせたからである。しかし、『女大学宝箱』には「嫉妬の心、努努発すべからず。男淫乱ならば、諫むべし。怒り怨むべからず。妬み甚だしければ、其の気色・言葉も恐ろ敷く冷まじくして、却つて夫に疎まれ見限らるる物なり。若し夫不義過ち有らば、わが色を和らぎ声を雅らかにして、諫むべし。諫めを聴かずして怒らば、先ず暫く止めて、後に夫の心和らぐたる時、復諫むべし。必ず気色を暴くし、こえをいららぎて夫に逆い叛くことなかれ。」^{註十八}とある。男性が淫乱である場合、女性は諫めてもよいとある。禁止されているのは「怒り怨む」ことであり、「諫める」ことは問題ない。従つてここで磯良は正太郎を諫めてよいのだが諫めない。つまり正太郎は「淫乱」ではないのだ。よつて磯良は諫めもしないし、正太郎の言葉を聞き入れたのであろう。青木氏は「正太郎の好色性(優しさ)を許して、彼に公然と言わせながら、それを自分ひとりに対する優しさ(情愛)と錯覚してか、男の好色性に協力しさえする。彼女は男が他の女に優しくするのに怒つたり嫉妬したりせず、貞女としてふるまい続け、当然の結果として正太郎を袖の方に追いやってしまう。」^{註十九}として正太郎を「好色」であるとしており、しかもその好色は「優しさ」として解釈している。換言ではなく優しさであるのなら磯良は当然、その提案を受け入れるだろう。受け入れた結果、正太郎の裏切りを知り、磯良は怨霊となった。しかしそれは「現実」を受け入れたことと同義であろう。現実を知った彼女は「復讐」という「手段」を手にした。この死後の磯良が女性本来の姿であり、自由を得た人間の姿であると考ええる。

磯良が怨霊化した要因については「伝統的規範」による束縛を主な理由として挙げているが、磯良の実家香央家が神官として名を連ねている「吉備津神社」という特性にも注目し

たいと思う。それは当時の読者が「吉備津の宮」と聞いてどのようなイメージを持っていたかという事であるが、『奇異雑談集』巻第三、四「越中にて人馬になるに尊勝陀羅尼の奇特にてたすかりし事」という書物から推測することができる。この因果譚に登場する神主が吉備津の宮の神主の血筋の者であり、その親が馬を酷使したことから一人の僧が馬に変えられてしまったという話である。この因果譚における因果は吉備津の宮との関わりは薄く、かえってこの神主が「くろがね」を売る商売をしているという設定も全く関係のないものになっているが、説話の筆者も読者、聴衆もこの因果譚を吉備津の宮と結びつけている。その結果、近世の初期一般の間では吉備津神社の神主は、特別に罪深い職業であるという認識があると考えている。

作中、舞台でもあり、神秘的な雰囲気と役割を担っている「吉備津神社」は岡山県岡山市吉備津にある古社である。吉備国の一宮であり、吉備津神社の裏側には歌枕としては著名な「吉備の中山」がある。『枕草子』の「山は」の中にもその名前が見られる。これらの事から「吉備の中山」も含めて、吉備津神社は非常に高名な神社であったと言える。では「吉備津の釜」の舞台としてなぜ、この吉備津神社が選ばれたのかは先にも述べたように吉備津地方に残る「温羅伝説」と「御釜神事」の存在が必要不可欠であったからであると考ええる。また第七代考霊天皇の皇子とされる吉備津彦命を祭っているために、吉備津神社そのものが霊廟としての性格を強く持ち、平安時代には朝廷から特別な扱いを受けていた。時代が移り変わったと言っても、この朝廷による「特別視」というものはなかなか消えなかったであろうし、この「特別」という意識は広く庶民にまで広がっていたと考える。

神階としては、従四位下の位を賜ったことが「続日本後記」承和十四年（八四七）の条にみえ、延喜の制では名神社となり、天慶三年（九四〇）には一品の極位に達した。明治四年（一八七二）国幣中社、大正三年（一九一四）官幣中社。註二十

このように宮廷から官位を授かる程の神社であった事が分かる。また霊廟としての性格も併せ持つ事から、芸能奉納してその靈験を示すような話も多く残っているのが特徴である。（『古事談』六、『十訓抄』十などに見られる）これらの事実や物語の文献から秋成が『雨月物語』を書いたとされる「明和五年三月」、一七六八年の秋成が三十五歳の年であると序文から読み取る事ができ、この時代にはすでに「吉備津神社」も「御釜神事」も非常に有名であったと言える。「鬼女」の伝説は各地に伝承されているが、「鬼」の要素と「神聖さ」を併せ持つ地域とした場合にこの吉備津地方に注目したと考えるのである。

またこの吉備津神社で行われている「御釜神事」と言われるいわゆる「釜占」は林羅山の『本朝神社考』を始めとする諸誌に江戸時代ぐらいから記載されるようになっていく。しかしながら吉備津神社に残されている縁起などを見ると「温羅伝説」との結び付きから、随分昔から行われていたように考える事ができる。先にも述べたように『梁塵秘抄』には吉備津神社の「良みさき」が恐ろしいという記述が見られ、むしろ「釜占」よりも「良みさき」「みさき信仰」がイメージとして強い印象を受ける。縁起などから考えると「温羅伝説」により、吉備津彦命が温羅の首を落とし、結果的にその温羅の供養として（実際には

温羅本人が命の夢枕に立ち、そのようにして欲しいと告げた。御釜殿の釜の下にその首を埋めると、温羅の首が吠えて吉凶を知らせるようになったというものであるが、この記述からも「御釜神事」そのものは、この温羅と命との戦い以前から行われていたと考える事ができる。古来から行われていた「御釜神事」に伝説の登場人物の由来を含ませる事により、その神事そのものにさらに神秘的な要素が足され、伝説と現実との境目が薄くなってしまうような印象を得る。「吉備津ではそういう事も起こる可能性がある。」と印象を人々に植え付ける一端を担っているのではないだろうか。しかしながら秋成はそんな物語の舞台に神秘性を持たせながらも、最終的には「幽霊」が起した物語であるという認識はしていないものと思われる。結果的に「幽霊」「生霊」も含んでの意味で、何らかの行動を起してはいるが、それは結果、悲しい人間の性が起してしまった、人間そのものの物語であると認識していると考ええる。それは「吉備津の釜」と「蛇性の姪」との内容の関連性についても言えると思う。先にも述べたように、その物語の内容が人間としての両面を示しているように感じられるからである。神秘性を持たせる事は重要であったと考える。それは読者に納得できる要素である事は言うまでもないが、神秘性が引き立つほどに人間臭さのようなものが引き立つのもまた前述してきた内容から事実である。

「耳囊」の記事によればその釜占の方法は社人が米一合を釜の中へ入れ、塩で清め、松葉を少し釜の下で焚くと釜が振動し、鈴の音の響きほどに鳴るが、段々鳴音が高くなって、後にはあたりへも響きわたるほどに音が高くなり、やがて社人が塩水を打つと音がやむという。註二十一

現在は「阿曾女」と呼ばれる巫女（実際は温羅の妻であった阿曾姫）がこの「御釜神事」を行っている。これはもちろん、縁起に見られる温羅の要求のように温羅の妻をこの釜占を行うために仕えさせるようにというものからの事であるが、それより以前は社人がこの神事を行っていたという事が分かる。「温羅伝説」の年代や、そのものの信憑性に関してすべて本当に起こった事であると断言はできないが、このように人々に深く「御釜神事」は浸透していたと考える。

吉備国の一品の神社である吉備津神社、そして古くから行われていた「御釜神事」にまつわる伝説を基本に秋成はこの「吉備津の釜」を書いたと考える。中国白話小説の流れを組みながら、秋成は独自の歴史観や思想を取り入れる事で、人間性を問う「怪奇小説」としてこの『雨月物語』は成立させていると言える。その中においてこの「吉備津の釜」は陰陽道の知識と磯良に付け加えるべき「神聖さ」や「釜神」の持つ性格やイメージとの関わりを強く持たせる事で、より人間性が深い作品となっていると言えるだろう。また温羅が「良みさき」や「御崎信仰」と結び付き、これらから「荒神」の要素とまた結び付き、磯良の心の奥底に眠る「人間の本質の性」を呼び覚ます効果を持っていると考える。秋成はこの『雨月物語』で曖昧な設定を利用し、物語を完成させているのではない。

雨月物語序

羅子撰水滸。而三世生・児。紫媛著源語。而一旦墮惡趣者。蓋為業所偏耳。然而觀其

文。各・奮奇態。・瞬逼真。低昂宛転。令読者心気洞越也。可見鑑事实于千古焉。余適有鼓腹之閑話。衝口吐出。雉雛龍戰。自以為杜撰。則摘読之者。固當不謂信也。豈可求醜唇平鼻之報哉。明和戊子晩春。雨霽月朦朧之夜。窗下編成。題曰雨月物語。云。剪枝畸人書。

この序から分かるように古今の名作と呼ばれた小説はそれそのものが小説という「非現実」でありながら、その筆の素晴らしさで「虚構」と「現実」「事実」が混同されがちである序の中で秋成は『水滸伝』や『源氏物語』などの作品に比べて自分のこの『雨月物語』は自分でさえもいい加減だと思っているのだから、天の報いを受けるはずがないとしている。それほどにこの作品は根拠のないものであると言っている。『水滸伝』の作者や『源氏物語』の作者が報いを本当に受けたかどうかは別として）しかし、これは小説の序文としての一つの定型である。ではどの箇所秋成の真意が見えるのか。それは最後の部分「剪枝畸人書」であると言える。

「剪枝」とは、枝を剪るということだが、「枝」は「・」すなわち手足に通じ、疱瘡で短くなった手の指に関わる語である。と同時に、この語は中国の老荘思想の中の中心的な書物の『莊子』に由来するらしい。役に立たないことこそが大事なのだという無

用の用を説いた『莊子』の人間世篇じんかんせいに、実をつけて役立つ木の「木枝ハ折ラレ、小枝

ハ泄メラル」とあり、また役立つ木は「ハタ、アニ剪きラルルコト有ランヤ」

とある。註二十一

この事から「剪枝」は疱瘡で手や指が短くなったり、使えなくなったりした事は秋成自身ですでに存在価値があるために病気になる障害を得た。つまり死後、天から報いを受けた羅貫中や紫式部は及ばない、自分は死ぬより前に報いを受けているのだから、という意図を読み取る事ができる。この『雨月物語』を秋成は『水滸伝』や『源氏物語』などの中国、日本の名作と同じように肩を並べる作品であるとして、この作品を書いていると自負していると判断してもよいのではないか。しかし『雨月物語』はあくまで小説である、この作品の中はあくまで「虚構」にすぎない、しかしながら秋成はその「虚構」の中に「現実」を取り入れようとした。「現実」の中心に考えることができる「人間の本质」を取り入れることで「虚構」を「現実」のものにしようとしたのではないかと考える。そのため「吉備津の釜」において、現実^{現実}に実在する地域を舞台とする必要があったのではないか。それらに付属した伝説や読者の認識を巧みに利用しながら、虚構の世界の中に秋成は「現実」世界を作ろうとした。その結果として、「吉備津の釜」の設定においては神秘性の中に現実性を持たせようとして「吉備津神社」「御釜神事」それにまつわる「釜神」や「温羅伝説」を基本的なものとして設定したのであると考える。「怨む」女性の物語はどこが舞台でも良かった、逆に他に述べてきたような相応しい伝説や神秘性、ある程度の認知度を持つ

場所(地域)ならどこでも良かったのではないかと考えることが妥当であろう。しかしこの「虚構」と「現実」が同居している場所はこの「吉備津」しかなかったし、前述したように都合のよい伝説と知名度を持っている場所として「吉備津神社」はうってつけである。しかし、この程度の要素ではかなり候補地があるであろう。あまりに高名な場所では逆に読者に知識があり過ぎる。「虚構」には読者の知識過多は正直、マイナス要因であろう。その「虚構」には「温羅伝説」と、それにまつわる「鬼」の認識、「釜神」にまつわる「陰陽道」の関連と認知度が、「現実」には「吉備津神社」と「御釜神事」の存在と認知度が物語が成立する上で必要な要素だった。人間の本質を描き出すために必要な両方の要素を見事に描き出すために秋成は「吉備津」を選んだと考える。であるから吉備津神社そのものの特別視と、吉備津神社特有の霊威を象徴する「御釜祓」を物語の中心に置くことで、いわゆる「おどろおどろしさ」を作品に付け加えたわけであるし、吉備津神社の神主の娘である磯良が「怨霊」になってしまふという結果は当然のこととして受け取られるはずであるので、この設定が物語の展開を必然付けていると言っても良いだろう。吉備津神社という設定に加えて「磯良」という名前の設定についても少し触れておきたい。長島弘明氏が「秋成があえて「磯良」の名を付けたのは、その美貌の裏に、恐らく本人にも気づかれぬうちに、抑圧され、画されている本性―嫉妬心の醜さゆえであり、その意味では、この名が、後の磯良の鬼への変貌を暗示するものとなっているとする解釈」^{註二十三}と述べているように、磯良の名前には典拠がある。それは「醜神・磯良」である。『太平記』三十九巻に磯良という名の海神が登場し、その姿について『太平記』卷三十九「神功皇后攻新羅給事」には「細螺、石花、海鼠、海老、海月、藻棲虫、手足五体に取付きて、更に人の形にては無かりけり。」^{註二十四}とあり、姿が醜いという描写が見られる。『太平記』作者及び成立年は不明であるが、一三七〇年頃には全四十巻が成立したとされているので、明和五年(一七六八年)成立の『雨月物語』の読者は当然、この『太平記』の磯良の描写を知っていると思われる。新編古典文学全集『雨月物語』、「磯良」の注には「この女主人公の名は秋成の自由な命名であろうが、磯良といえは醜怪な容貌を持つ海神として知られ、浮世草子でも奇形的容貌を指す名前である。「磯螺大臣(傾城色三味線)。当時の読者は「いそら」という名からそれを連想できたはずである」^{註二十五}ともある。古代精霊の伝承の中でも「磯良」は「醜い神」としても存在している。また醜いという性格と同時に「怒らせると脅威が降りかかる」という性格も併せ持っていた。

時に皇孫、因りて宮殿を立て、是焉に遊息みます。後に海辺に遊幸し、一美人を見ず。皇孫問ひて曰はく、「汝は是誰が子ぞ。」とのたまふ。対へて曰さく、「妾は是大山祇神の子、名は神吾田鹿葦津姫、亦の名は木花開耶姫」とまをす。因りて白さく、「亦吾が姉に磐長姫在り」とまをす。皇孫の曰はく、「吾、汝を以ちて妻とせむと欲ふ。如之何」とのたまふ。対へて曰さく、「妾が父大山祇神在り。請はくは、以ちて垂問ひたまへ」とまをす。皇孫因りて大山祇神に謂ひて曰はく、「吾、汝が女子を見つ。以ちて妻とせむと欲ふ」とのたまふ。是に大山祇神、乃ち二女をして、百机飲食を持たしめて奉進

る。時に皇孫、姉は為醜しと謂し、御さずして罷けたまひ、妹は有国色しとして、引きて幸す。即ち一夜に有身みぬ。故、磐長姫、大きに慙じて詛ひて曰く、「仮使天孫、妾を斥けたまはずして御さましかば、生めらむ児の永寿らむことを、磐石の如く常存ならましを。今し既に然らずして、唯弟のみ独り御さる。故、其の生めらむ児、必ず木の花の如く移落ちなむ」といふ。

一に云はく、磐長姫恥じ恨みて唾き泣きて曰はく、「顕見蒼生は、木の花の如く俄かに遷転ひて衰去へなむ」といふといふ。此、世人の短折き縁なり。註二十六

磐長姫も『日本書紀』巻第二神代下の第九段の中で見た目が醜いという理由で瓊瓊杵尊に結婚を拒否され、大変な恥をかいている。結果、美しいという理由で瓊瓊杵尊に召された木花開耶姫の懐妊の際に、生まれてくる子どもに短命の呪いをかけた。それが長じて人類の短命の起源となったとある。もっとも磐長姫は醜いが妻にすると長寿を得るという要素を持っているので、瓊瓊杵尊が彼女だけを大山祇神の元に返したというエピソードだけでも人類に磐長姫の呪いがかかったということにはなる。しかもその呪いは「唾き泣きて」と唾を吐きながら行っている。天照と素戔嗚の剣や玉を食べて神生みをして誓約をする場面で「先づ帯かせる十握剣を食して児を生みたまふ。」註二十七とあり、「食して」という行為に対して注には「誓約における神の行為であり、呪的行為である。嚙むとか食うとかいうことには唾液の添加に混入を伴うことであるが、これは、契約において互いに持物を交換し、また貰い受けて、それに唾液をつけることによって契約を強くするという觀念に基づくもの」註二十八とあり、それらを考慮しても磐長姫の呪いの深さが理解できる。

「釜占い」の神や吉備津神社自体に關係する神は「荒ぶれる神」である。それらをたくみに磯良の怨靈化に介入させることで「磯良」「釜占いの吉凶」「怨靈化」を強く關係付けているのではないだろうか。「性」の開放だけではその要因の位置付けは弱く、舞台を吉備津神社の縁者らの周辺に設定する事によってより深く必然性を高めていると考えることができる。

これらのことから怨靈化することの意味は想像以上に深く、「もののけ」という怨靈に変化した事はかえって「人間的」な要素を鮮やかに印象付ける要素に思える。主観的に「異形の者」というものはその「異形さ」故にそれが持つ力も威力を増すという構造がある。「異形」という非人間的な状態のものをを用いて、逆に人間臭さを強く表現しているのではないだろうか。人間の形代を持つ磯良の中身は「人間」そのものではなかった。怨靈化することによって磯良という形代との変貌が大きければ大きいほど、そこには封建的なゆがみによる「束縛」が大きいものであったのかを感じ取ることができる。磯良の初めの設定に見られるいわゆる「能面」のような設定が、他の作品の女主人公との共感が得られないからではなく、異形化することを根底とした読者とは全く異なった「者」として登場させているからである。つまり憶測を絶した存在であっても、彼女の思いや悲しみを客観的に捉えることができるように設定されている。単なる「怪異譚」として捉えるのではなく、「中国白話小説」の流れを組み、その伝奇の思想を媒介として「生」の認識が高まっている作品だ。共同体的な思想

と個人という「自分」というアイデンティティーの危機をモチーフとして、封建社会が染み込んだ庶民階級の生活構造の内部に存在する「魂」の抑圧のさまざまな様子が描かれているのであって、その構造の被害者はそれらからの開放により加害者となってしまふ「人間」という、「生」「性」というものの哀れさと恐ろしさを表現していると考ええる。植田一夫氏は「磯良が反逆しなければならぬ根本はここにあったのである。しかし、彼女の反逆には社会の根本問題に対する明確な意識がない。磯良の反逆が自己の感情のままによる凄惨な復讐でしかないのは、自己を抑圧しているものの根本が社会のあり方にあるという認識を欠如しているからである。そのために、彼女の行動は夫に対する個人的怨恨の表れとしてしか意味を持たない」^{註二十九}と述べているが、明確さを持たないがゆえに「想い」は暴走し、単なる個人的怨恨での「凄惨さ」ではないと考ええる。本人が認識していないとしても抑圧された「魂」は知っていたと考ええる方が磯良の「凄惨性」をより深く認識することができると思われる。また「性」は「現実」を生み出す。磯良は怨霊となり「人」の形代を捨ててしまつたが、その異形の形代は「現実」として存在する。古江久彌氏もまた「変身というよりは、「仮の化」を棄てて「故の化」を露にするのだ、という主張が認められる」^{註三十}と述べている。「もと」の物への転生、戻るといふ行為を表現しているのが人間の形を失つたという結果であると考ええる。異形のもの自体は「現実」のものではないが、その存在理由がその形代を現実のものとしている。石丸直子氏は「自分が封建婦道の中に於いて、妻として、女として認めてもらえなかったことに対する怒りからの自己の存在を守るために、磯良は夫との人間としての個人対個人の間を希求している」^{註三十一}と述べている。斎藤美奈子氏もつと簡単に「女性」といふ人生について「妊娠出産はもととはといえば望ましいことなのだし、とりわけ若い娘には、将来の夢、人生設計の一部としてインプットされている。小学校の初潮教育で「母性」をたたきこまれるのを皮切りに、学校でも家庭でも女の子はどこかでそれを意識させられながら育つ。個別の事情をぬきにすれば、ふつてわいた妊娠といえども、否定的な事件とはいえない。男にとって就職にも似て、それは目標達成のチャンス(あるいは年貢の納めどき)かもしれない。教育は偉大なのである。」^{註三十二}と現在にまで綿々と現代にまで続いている「教育」の成果について言及されている。そのように教えられ、それ以外を知らされない場合は知っていることを基本にして情報収集し、理論を構築し、自分の「存在」といふものを認知していく。現代であるなら選択肢は多様であろう。また多様であるべきであろう。しかし、磯良には他の主人公たちと同じように「知識」は与えられなかった。結果、「人」としての自分にはできなかったことを「人」といふ形代を捨てることによって正太郎との「会話」「対話」を切望している磯良の本当の姿がそこにあると感じることが出来る。作者の「もののけ」といふ異形の怨霊に対する考え方が社会的な「規範」による否定を媒介として磯良の怨霊化を助けているのであり、否定的な描き方をしていふように見えても「怨霊」に対する作者は「人」以上に、その本質的に正直な存在の「もの」に対する共感と感動を覚えているのではないだろうか。魂の開放の形式は「規範」から逃れたいためではなく、どちらかというとも本来の自分を取り戻すという表現の形式がふさわし

いのであろう。磯良の「人」としての形は見た目失われてしまっているが「人」としての本来の「自由」を手中にすることができた。むしろ森田喜郎氏が「世間猿」「妾形氣」でみられたような女性に対する嘲笑はなくなり、誠実に生きた宮木と磯良は惜しみなく賛美されている^{註三十三}と述べているように磯良は時代の先駆者、自由を手に入れようとして、行動し、手に入れることが叶った女性としての位置付けをされる主人公であらう。

【註】

- 註一 馬場あき子「馬場あき子全集第四巻 古典評論」三一書房 一九九五年十二月三十一日 一四六頁
- 註二 馬場あき子「馬場あき子全集第四巻 古典評論」三一書房 一九九五年十二月三十一日 一四七頁
- 註三 馬場あき子「馬場あき子全集第四巻 古典評論」三一書房 一九九五年十二月三十一日 一四六頁
- 註四 馬場あき子「馬場あき子全集第四巻 古典評論」三一書房 一九九五年十二月三十一日 一四六頁
- 註五 諸橋轍次「大漢和辞典 第四」大修館書店 一九五七年三月二十五日 一〇一頁
- ※傍線は筆者によるものである
- 註六 諸橋轍次「大漢和辞典 第四」大修館書店 一九五七年三月二十五日 一〇三三頁
- ※傍線は筆者によるものである
- 註七 諸橋轍次「大漢和辞典 第四」大修館書店 一九五七年三月二十五日 一〇三三頁
- 註八 諸橋轍次「大漢和辞典 第四」大修館書店 一九五七年三月二十五日 一〇一二頁
- 註九 馬場あき子「馬場あき子全集第四巻 古典評論」三一書房 一九九五年十二月三十一日 一五二頁
- 註十 馬場あき子「馬場あき子全集第四巻 古典評論」三一書房 一九九五年十二月三十一日 一四四頁
- 註十一 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房 一九九八年四月九日 一六〇頁
- 註十二 馬場あき子『馬場あき子全集第四巻 古典評論』三一書房 一九九五年十二月三十一日 一八九頁
- 註十三 鵜月洋「雨月物語評釈」角川書店 一九六九年三月十日 五六七頁
- 註十四 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房 一九九八年四月九日 二八七頁
- 註十五 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房 一九九八年四月九日 二九四頁
- 註十六 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房 一九九八年四月九日 二九五頁
- 註十七 植田一夫「雨月物語」における「吉備津の釜」の位相
- 『同志社女子大学学術研究年報』三三巻三号同志社女子大学 一九八二年一月 二七頁
- 註十八 石川松太郎「女大学集」平凡社 一九七七年二月二十五日 四十頁
- 註十九 青木正次「雨月物語全訳注」講談社学術文庫 一九八一年六月十日 三〇七頁
- 註二十 志村有弘「日本説話伝記大事典」 勉誠出版 二〇〇〇年六月一日 二七五頁
- 註二十一 志村有弘「日本説話伝記大事典」 勉誠出版 二〇〇〇年六月一日 二七六頁
- 註二十二 志村有弘「日本説話伝記大事典」 勉誠出版 二〇〇〇年六月一日 五五頁
- 註二十三 長島弘明「上田秋成 雨月物語のA磯良V神裔の女の復讐」
- 『国文学解釈と教材の研究』 二七巻一三号学灯社 一八二頁

註二十四 Wikisource「太平記」<http://ja.wikisource.org/wiki/%E5%94%A%E5%B9%B3%E8%A8%98>

- 註二十五 中村幸彦 他 校注・訳「英草紙・西山物語・雨月物語・春雨物語」
新編古典文学全集 小学館 三四四頁
- 註二十六 小島憲之 他 校注・訳「日本書紀①」新編日本古典文学全集 小学館
一九九四年四月二十日 一四一頁
- 註二十七 小島憲之 他 校注・訳「日本書紀①」新編日本古典文学全集 小学館
一九九四年四月二十日 六十八頁
- 註二十八 小島憲之 他 校注・訳「日本書紀①」新編日本古典文学全集 小学館
一九九四年四月二十日 六十八頁
- 註二十九 植田一夫「雨月物語」における「吉備津の釜」の位相
『同志社女子大学学術研究年報』三三卷三号 同志社女子大学 一九八二年一月 三七頁
- 註三十 古江久彌「吉備津の釜」を中心に」『国文学解釈と鑑賞』四一卷九号
至文堂 一九七六年七月 一〇二頁
- 註三十一 石丸直子「秋成の表現と意識―「吉備津の釜」を中心に―」
『女学院大学国語国文学誌』二四号 広島女学院大学 一九九四年一二月 五二頁
- 註三十二 斎藤美奈子「妊娠小説」筑摩書房 一九九七年六月二四日 一三六頁
- 註三十三 森田喜郎「上田秋成の描いた女性」『文学研究』七五卷日本文学研究會
一九九二年六月 三二頁

第三章 「蛇性の姪」真女兒

第一節 三輪山伝承の撰取

「蛇性の姪」中における女主人公・真女兒に関する記述は「麗しき声」「年は廿にたらぬ」「顔容髪のかゝりいと艶ひやか」「見るに近まさりして、此世の人とも思はれぬばかり美しき」「貴なるわたりの御方」「いとよろしき」などがあり、そのほとんどが前半、真女兒の初登場の場面に集中している。真女兒は蛇性を持つ女性であるが、容姿のプラス評価はその蛇性が通常の人間とは明らかに違うカテゴリーであり、容姿にも多大に影響を与えているからではないだろうか。もちろん豊雄の性格設定（男性的な規範設定）に呼応するように設定されている点もあるだろうが、とにかく真女兒は素晴らしい（豊雄にとって理想的な）女性として登場している。その原点であるといえる真女兒の蛇性には多くの伝承の撰取があり、それらの伝承の中における「蛇性」との比較検討の中で、三輪山伝承の撰取について考察する。

豊雄と真女兒が一度の別離の後に出会う地は「石榴市」（奈良県櫻井市三輪付近）である。豊雄は「丈夫心」を最終的には獲得した人物として描かれており、当然、物語の前半では「丈夫心」は持ち合わせていない。家族構成の中においても、家族を養う中心的な位置づけである父親や長男ではなく次男であり、その不安定な位置づけが彼の性格設定に影響を及ぼしている。どこか王朝風なところに心惹かれ、家の仕事を手伝うこともなく、勉学を修めようとしている。長男としての責任感が不必要であるからであろう。その豊雄が出会ったのが真女兒であり、彼の理想をそのまま現実にしたような王朝的な雰囲気を持った女性であった。蛇性を持った人間との関わりを持つ伝承にはいわゆる「三輪山伝承」と呼ばれるものがある。内容はある娘のもとに毎夜、美しい男が訪ねてくるが、身元がわからないう。父母が娘に知恵を貸して、巻子紡麻を針に通して男の着物の袖に刺させる。翌朝、残された糸をたどっていくと、そこは神の社で男は神の化身であったことを知る、という伝承である。このような内容の伝承は、全国的に広がる昔話として同じ発端の「蛇智入り」があり、これは男の正体は蛇であり、この男の正体である蛇を殺してしまうという型、中にはその蛇を受け入れる型もあるが、いずれも「異類婚姻譚」と呼ばれる話型に分類される。中でも特に、この「三輪山伝承」は「神婚説話」と呼ばれるものにあたる。

三輪山には大神神社があり、大物主神が祭られている。大物主神はさまざまな性格を併せ持つ神である。箸墓伝承で大物主神は恥をかかされたことで「仍りて大虚を踐みて、御諸山に登ります」とあり、御諸山に昇るとある。御諸山と三輪山は本来別物であり、別の神が祀られていたが、三輪氏が御諸山の祭祀も司ることになったことから、同一化が起こり、大物主神と三輪山、御諸山との関わりが成立したのではないか。

四十八年の春正月の巳卯の朔にして戌子に、天皇、豊城命・活目尊に勅して曰はく、「汝等二子、慈愛共に斉し。知らず、曷をか嗣とせむといふことを。各夢みるべし。朕夢

得たり。会明に、兄豊城命、夢の辞を以ちて天皇に奏して曰さく、「自ら御諸山に登り、東に向きて、八廻弄槍し八廻撃刀す」とまをす。弟活目尊、夢の辞を以ちて奏して言さく、「自ら御諸山の嶺に登り、縄を四方に緮へ、粟を食む雀を逐ふ」とまをす。則ち天皇相夢したまひ、二子に謂りて曰はく、「兄は則ち一片に東に向けり。東国を治むべし。弟は是悉に四方に臨めり。朕が位を継ぐべし」とのたまふ。

四月の戊申の朔にして丙寅に、活目尊を立てて皇太子としたまふ。豊城命を以ちて東を治めしめたまふ。是上毛野君・下毛野君が始祖なり。註一

御諸山は皇位継承と東国征討に深く関わる土地であるが、その初出がこの箇所である。御諸山は東国支配の出発点であり、皇位継承を決定するために重要な土地であったと考えられ、すでに御諸山にはすでに地主神が鎮座しており、その場で皇位継承を決定するということは東国支配に必要なことであつたと考えられる。三輪山は自然物を崇拝する原始信仰の対象であつたとされ、古墳時代に入ると大きな古墳が作られた。そのことから、この山麓地帯には、政治的勢力、もしくは非常に有力な政権（王朝）が存在したと考えられている。三輪山周辺には第十代崇神天皇（行灯山古墳）、第十二代景行天皇（渋谷山古墳）の陵があるとされ、「三輪山伝承」の一つである「箸墓伝承」の「箸墓古墳」は「魏志倭人伝」に「卑弥呼以て死す。大いに冢を作る。」とある「冢」とされている邪馬台国の女王卑弥呼の墓ではないかと主に邪馬台国が近畿地方にあつたとしている、いわゆる「畿内説」の一つとして推測されている。

纏向遺跡のなかに、日本最古の大型古墳である箸墓古墳がある。それは、全長二七八メートルに及ぶものだ。箸墓古墳はあとで紹介する倭迹迹日百襲姫命を葬つたものだとつたえられる。それは、三世紀のごく末のものだと考えられている。

大和朝廷の大王は、代々、大型古墳をつくつた。そして、朝廷に従つた地方豪族にも古墳をつくらせている。このことからみて、大型古墳が発生した場所が大和朝廷発祥の地だとみてよい。註二

「記紀」には三輪山伝承として、奈良県桜井市にある大神神社の祭神・大物主神（別称・三輪明神）の伝説が載せられており、このことから三輪山は神の鎮座する山、「神名備」とされている。

「三輪山伝承」の基本となる「原三輪山伝承」は、祭り手の女と、その女に神が寄り付くという形態をとり、女に寄り付く神が具体的には「三輪山神」であり、寄り付いた結果が「女」との「婚姻」ということになり、女と神の間には「御子」が誕生し、その「御子」による王朝の開基を語るという伝承である。この「原三輪山伝承」は民俗学的な要素があり、王朝の開祖となるべき伝承の前に、「三輪山」そのものが土着の農耕神であり、それに対する信仰に、渡来人たちが大和周辺に定住することにより、彼らの伝承してきたものが中心となり、土着神であつた「三輪氏」の氏族伝承が融合したものと考えられている。

陶邑は現在の大阪府堺市泉北丘陵地帯である。美努村は陶邑に含まれる地で現在の「見野」であると推定されている。この地方は古代日本の須恵器生産の中心地であり、五

世紀前半頃、朝鮮半島から渡来した技術集団により須恵器生産が開始され、十五世紀頃まで続いた。そして、六世紀が砕石ではなかったかと推定される。^{註三}

陶邑と三輪氏との関係性は『新選姓氏録』の「和泉国神別」に見られる。「直 同・五世孫、生玉兄日子命之後也」^{註四}という記述から推測することができる。

初めに、『古事記』中巻崇神天皇の条にある「苧環伝承」は、三輪山の原伝承に茅渟陶邑（三輪系）の伝承が追加され、結果的に三輪君の御子（神子）誕生譚へと変化していく伝承である。具体的には大物主神（大物主神は蛇神であり水神または雷神としての性格を持ち、稲作豊穰、疫病除け、酒造り、もしくは醸造などの神として篤い信仰を集めている）と活玉依比賣（陶津耳命の娘で、その名前から五世紀に始まる須恵器生産の地、茅渟県陶邑と関係が深いと考えられている）の間に意富多々泥古が誕生するというものである。

陶津耳命の女活玉依比賣は河内美努邑に住んだ陶器製造集団の巫女（霊が寄り憑く女性）であった。この巫女ならびにその血統と引く意富多々泥古命なる現は神祭に重要な聖器たる陶器の製造の指導者であると同時に、神霊を憑依させ、なごめる呪能を持つていた。^{註五}

活玉依比賣は陶津耳命の娘であるが「陶」は「須恵」につながり、また陶津耳命は別名を奇日方天日方武茅渟祇といい、前述の須恵器生産の地、茅渟県陶邑との関わりを示していると思われる。この伝承は俗に「苧環型」と呼ばれる伝承であるが、別に「蛇智入り型」とも呼ばれている。関敬吾『日本昔話集成第二部本格昔話一』の「蛇智入り・苧環型」としての構成を示す。

- 一 未知の男性が夜々娘の所に通ってくる
- 二 親の助言によって娘はその男の衣に針に糸を通して差しておく
- 三 親または娘がその糸を辿って行くと淵（洞穴・木の株）の中に入っている
- 四 a 娘が尋ねて来たことを告げると傷ついた蛇が現れ、自分は死ぬが、生まれる男児（一人または三人）は偉人になると教える 果たしてその通りになる

四 b 蛇親子が子供を下す方法を語っているのを聞いてその通りにする^{註六}

この意富多々泥古誕生譚が「苧環伝承」と呼ばれる所以は、この「二」に見られる、男の正体を明らかにするために使われる糸からである。大物主神は前述したように「蛇神」の性格を持つ神であり、「針に著けたる麻は、戸の鉤穴より控き通りて出で」とあることから、蛇の身体を持つ大物主神が鍵穴を通り抜けたと考えると、糸と蛇の関係も双方の形態が非常に似ており、関連性が高いと思われる。また、阿部眞司氏は『大物主神伝承論』で「北方狩猟民族の神霊の通り路としての天窓から連想された表現で、日本にはないものである」^{註七}としている。「苧環伝承」の「女」は活玉依比賣であり、製陶集団出身の人物であり、当然、この製陶集団は中国から朝鮮半島を経由して、日本に渡ってきた集団であると思われる。

朝鮮半島にはこの三輪山伝承と同じような形態の伝承（伝承というよりは昔話という表現に近いものである）があり、その説話を馬淵和夫氏は『三輪山説話の原郷』の中で「糸

針説話」と呼び、日本に置いては「蛇簪入り譚」、朝鮮半島では「夜来型」と呼ばれている。

『日本書紀』では、倭迹々日百襲姫命と大物主神の話となっており、大物主神がつねに夜のみくるので、姫が、「あなたの姿が見たい。」といったところ、「それではあすの朝あなたの櫛笥にはいつていよう。」と神が答えた。次の朝、姫が櫛笥を開けたところ、小蛇がはいっていた、という話になっており、毎夜通って来た大物主神の正体が蛇であったことになっていたが、不思議に、話を構成している諸項において『古事記』の説話とは重ならない。『三国遺事』の話と一致するのは『古事記』の話の方である。このような、夜来型の、着物に針を付けてその糸のあとをたどるといいう型の話をここでは「糸針説話」と呼ぶことにする。註八

『三国遺事』は五巻構成の朝鮮の史書である。同じく史書である『三国史記』（五十巻）にもれた史実・伝説・説話などを朝鮮の三国時代、新羅・百濟・高句麗を中心している。我が国の『古事記』は和銅五（七一一）年の撰であり、「夜来型」と呼ばれる朝鮮の説話は『三国遺事』に掲載され、至元十八（一二八二）年頃の撰であるので、『古事記』の方が五七十年ほど前の作品であると言えるが、それでは、その成立年代の差が『三国遺事』の作者が『古事記』を見て書いたと言えるだろうか。

天智二年（六六三）の白村江の戦いで百濟の滅亡が決定的になったとき、新羅に降伏するのをよしとしない百濟の支配層の一部の人びとが日本に大挙して亡命して来た。その中心となる百濟の王家の血を引く人びとは日本でも百濟王氏と名のり、奈良時代まで朝廷で重きをなしていた。

百濟の王家にしたがって日本に來た高官の中には、中国の最新の文化を見つけた知識人が多かった。註九

日本から朝鮮半島への文化の伝播が全くなかったということは難しいが、他の多くの文化の伝播と同じように、韓国、朝鮮半島を経て日本に渡来したと考えることが妥当であろう。このように和銅五（七一一）年よりも早い時期に韓国、朝鮮半島の人々が日本に來ていたのだとしたら、『三国遺事』の記述が『古事記』に影響を与えたとしても不思議ではない。しかし、そうなると前述した二つの書物の成立年代の問題となってくるが、今回は特にこの成立年代の問題には注目しないことにする。

三国史本伝に云、・萱は尚州加恩県の人也。咸通八年丁亥生る。本姓は李、後ち・を以て氏と為す。父は阿慈个、農を以て自活す。光啓中に拋沙弗（今は尚州）に自り称ら將軍と積す。四子有り。皆な名を世に知らる。萱は傑出と号せられ、智略多し。

（中略）

又た古記に云、昔し一富人あり光州北村に居る、一女子有り姿容端正なり、父に謂つて曰く、毎に一紫衣の男有り寝に到りて交婚すと、父謂つて曰く、汝ち長絲を以て針に貫き其衣に刺せと、之に従ふ、明くるに至り絲を北嬭の下に尋ぬ、針、大蚯蚓の腰を刺す、後ち因れ妊み（妊は當に妊に作る可し）一男を生む、年十五自ら・萱と稱す、

註十

「尚州」とは現在の慶尚北道の西部中央に位置し、ほぼ南韓の中央にあり、「萱」とはその南韓で新羅王朝末期に大活躍した人物であり、その出生譚と結び付き、もともと地方の一つの説話に過ぎなかったものが南韓全体に広がったとみるのが妥当であろう。

この「糸針説話」が英雄「萱」と結び付き、すでに紀元一〇〇〇年頃に存在していたことは以上のことから分かる。次に直江広治氏の「夜来型」の基本構造を示しておきたい。

- 一 ある長者のところに一人娘がいた
- 二 毎晩不思議な男がその娘のところへ通って、鳥の鳴く前に帰って行く
- 三 父がそれに気づいて娘を追及する
- 四 父が、男の裾に針をさし、それに糸を付けておくことを娘に教える
- 五 翌朝その糸をたどって行くと、うわばみがうるこに針をさされて死んでいた

(そのうわばみはみみずであることもあるし、人蔘であることもある) 註十一

この構造から非常に「芋環伝承」の構造に似通っている部分が見られる。決定的に違う部分は娘の所へ通ってくるのは「不思議な男」であり神ではない部分である。さらに『古事記』での「芋環伝承」を検討すると、娘のことを不思議に思ったのは「父」だけではなく、「父母」であったり、糸を通した針だけではなく、「赤き土」までまくという点である。

朝鮮半島からの伝播として多くの「文化現象」の一つに当然、製陶や製鉄があった。その製陶集団、及び製鉄集団の神は「火」の属性を持つ「雷神」であり、一方「蛇神」は「死と再生」を司る神として、日本でも太古から信仰を集めており、豊穰神として、雨や雷を呼ぶ天候神としての性格を併せ持ち、また光を照り返す鱗身や閉じることのない目が鏡を連想させることから太陽信仰における原始的な信仰の対象となっている。生活に必要な不可欠な「火」、生活上無視することができない「死と再生」の発想は極めて自然に習合させることができる。

夫れ大己貴命、少彦名命と力を戮せ心一つにして、天下を經造り、復頭見蒼生と畜産との為は、其の病を療むる方を定め、又鳥獸・昆虫の災異を壊はむが為は、其の禁厭の方を定めき。是を以ちて、百姓今に至るまでに感恩頼みを蒙れり。 註十二

「大己貴命」とは「国作大己貴命」のことで大物主神を指す。このことから、大物主神の疫神性（死霊神）を持ち、農業をするための害虫駆除などの方法も広めており、豊穰神としての性格も併せ持つ。製鉄（産鉄）集団が持つ、死者を神としたり、死体を尊重する発想とも、容易に重ね合わせることもできる。

此の、意富多々泥古と謂ふ人を、神の子と知りし所以は、上に云へる活玉依毘賣、其の容姿端正し。是に、丈夫有り。其の形姿・威儀、時に比無し。夜半の時に、儼忽ちに到来りぬ。故、相感でて、共に婚ひ供に住める間に、未だ幾ばくの時も経ぬに、その美人、妊身みき。

爾くして、父母、其の妊身める事を怪しびて、其の女を問ひて曰ひしく、「汝は、自ら妊めり。夫無きに、何の由にか妊身める。」といひき。答えて曰ひしく、「麗美しき丈夫有り。其の姓・名を知らず。夕毎に到来りて、供に住める間に、自然ら懐妊めり。」

といひき。是を以て、其の父母、其の人を知らむと欲ひて、其の女に誨へて曰ひしく、「赤き土を以て床の前に散し、へその紡麻を以て針に貫き、其の衣の襷に刺せ」といひき。

故、教の如くして、且時に見れば、針に着けたる麻は、戸の鉤穴より控き通りて出で、唯に遺れる麻は、三勾のみなり。爾くして、即ち鉤穴より出でし状を知りて、糸に従ひて尋ね行けば、美和山に至りて、神の社に留まりき。故、其の神の子と知りき。故、其の麻の三勾遺りしに因りて、其地を名づけて美和と謂ふぞ。へ此の意富多々泥古命は、神君・鴨君が祖ぞ。註十三

この伝承の最後には「此意富多々泥古命者 神君・鴨君之祖」が追記されており、大物主神関係の伝承であると同時に、「三輪君の祖神と始祖の伝承」であるといえる。また、この伝承には「三輪」という地名に関する古伝承も追記されており、男の正体を確かめるために、男の袖に通した糸巻は朝になると「三巻」（本文中では「三勾」とある）しか残っておらず、糸を辿って行くと神の社に到着し、そのことから社のある山は「三勾山」、「美和山」、最終的には「三輪山」と呼ぶようになったという内容である。

針につけた麻糸が「三勾」残ったという伝承は朝鮮の『三国遺事』にはなく、そこでは糸をつけた針を襷に刺し、糸に従って共寝をした男（正体は蚯蚓）を発見するという語りである。日本でも後世に語られた芋環型伝承である『平家物語』（巻八）の緒方三郎、あるいは『伊吹童子』の中の伊吹弥三郎の出自伝承は共に糸のみで「三勾」は存在しない。記録に残るものは『古事記』系の「三勾（輪）」残るといふ所伝は三輪君伝承で所謂「三輪山」伝承一般では針と糸のみのようである。

こう考えると三輪君の祖先が朝鮮半島から渡来する以前は針と糸のモチーフだけで「三勾」は陶邑に定住後、あるいは御室山麓にすむようになってから付加された可能性が高い。註十四

前述した『三国遺事』巻第二の「後百濟・萱」には「三勾（輪）」麻糸が残ったという記述はなく、朝鮮半島では「萱」の出自の特異さに重きを置いているのに対し、「芋環伝承」では大物主神と活玉依比賣の間に生まれた四世代後の子孫、意富多々泥古を三輪山の祭神にして国の平安を祈願したという点に重きを置いている。『三国遺事』の針と糸のモチーフを融合し、我が国土着の信仰、「ミワ」を「神酒」、最終的に酒を入れる容器「須恵器」までも「ミワ」と呼び、土着信仰の対象であった「三輪山」への信仰、それに伴う大物主神への信仰との結び付きで「三輪山伝承」が成立し、その過程において大和朝廷の成立を強く印象付けるための「芋環伝承」への成立に繋がったと考える。

次に「箸墓伝承」は、「原三輪山伝承」に一番近い位置にある伝承であると言える。それは「神の御子」の誕生の欠落と、三輪君の祖の伝承は関わりがないという点である。

（一）是の後に、倭迹迹日百襲姫命、大物主神の妻と為る。然れども其の神常に昼は見えずして、夜のみ来す。倭迹迹姫命、夫に語りて曰はく、「君常に昼は見えたまはねば、分明に其の尊顔を視ること得ず。願はくは暫留りたまへ。明旦に、仰ぎて美麗し

き威儀を覲たてまつらむと欲ふ」といふ。大神対へて曰はく、「言理灼然なり。吾明且に汝が櫛笥に入りて居らむ。願はくは吾が形にな驚きましそ」とのたまふ。爰に倭迹迹姫命、心の裏に密に異ぶ。明くるを待ちて櫛笥を見れば、遂に美麗しき小蛇有り。其の長さ大さ衣紐の如し。則ち驚きて叫啼ぶ。時に大神恥ぢて、忽に人の形と化りたまふ。其の妻に謂りて曰はく、「汝、忍びずして吾に羞せつ。吾還りて汝に羞せむ」とのたまふ。仍りて大虚を践みて、御諸山に登ります。

(二) 爰に倭迹迹姫命仰ぎ見て、悔いて急居。則ち箸に陰を撞きて薨りましぬ。乃ち大市に葬りまつる。

(三) 故、時人、其の墓を号けて箸墓と謂ふ。是の墓は、日は人作り、夜は神作る。故、大坂山の石を運びて造る。則ち山より墓に至るまでに、人民相踵ぎて、手通伝にして運ぶ。時人歌して曰はく、

大坂に 継ぎ登れる 石群を 手通伝に越さば 越しかてむかも註十五

「箸墓」とは前出原文より「則ち箸に陰を撞きて薨りましぬ。乃ち大市に葬りまつる。故、時人、其の墓を号けて箸墓と謂ふ。」という箇所から名づけられた墳墓の名称である。この「箸墓伝承」は「大物主神と倭迹迹日百襲姫命の婚姻（神婚）と禁忌を犯すことによる別離」「女陰突きによる倭迹迹日百襲姫命の死亡」「名称の古伝承、前半の二つの部分を結び付ける役割り」の三つに分けることができる。便宜上、前出原文を三段落（一）から（三）に分ける。（一）の前半部分はいわゆる「神婚説話」の基本構造（神が男となり、夜のみ姫のもとに通い、神婚の結果として神子が誕生するというもの）の一部が見られる。しかし、「箸墓伝承」の「神婚説話」の構造は「神の御子（神子）」の誕生が欠落している。そして、（一）の後半は「別離」の構造を持つ。しかも、その「別離」には「願はくは吾が形にな驚きましそ」と大物主神が言い、倭迹迹日百襲姫命は内心その言葉を不思議に感じながらも、夫の素顔を見られるという喜びを密かに心のうちに隠し、言われる通りに翌朝、櫛箱の中を見、強い禁止の意味の文法要素を含む「な驚きましそ」という約束があるにも関わらず、その禁忌を破棄してしまう。この倭迹迹日百襲姫命の大物主神の素顔への好奇心、人間の抑えきれない好奇心が最終的な姫自らの「死」という最悪の結末を招き、結びついているのかもしれない。このような「神による禁忌とその禁忌の破棄」の構造として次に三つの伝承をあげる。

(一) 『日本書紀』神代における、伊奘諾尊・伊奘冉尊

「見るなの禁忌」・禁忌破棄・女神の恥、怒り・男神の逃走・女神の追跡・黄泉比良さかを男神が千引の石で閉じ「ことどわたし」をし、両神は永遠の分離となる

(二) 『古事記』『日本書紀』神代における、豊玉・賣と日子穗々手見命

「見るなの禁忌」（出産）・禁忌破棄・女神の恥（心恥し）・姫（女神）は御子を置き海坂を閉じ綿津見神の国へ帰り両者は永遠に分離

(三) 『古事記』における、本牟智和氣と肥長比売の結婚

「見るなの禁忌」（ただし、この場合は特に明記されているわけではなく、暗黙の了解

としての「禁忌」であると思われる)・(禁忌を破り)伺き見・見畏み(驚き)・比
売の患ひ(恥)・男の逃走・女神の追跡・両者の分離

以上の三つの伝承の共通点として挙げられるのは、女が神、または異世界の存在で、男の行為に対して「恥」「怒り」「患ひ」などの感情を女が感じ、最終的に関係は「分離」してしまうという形である。中でも(一)と(三)では女神は恥をかかせた男(男神)を追跡するというものであるが、(二)と比べて女性側が非常に積極的に行動しているように思われる。では、何故「見るな」の禁忌が登場するのか。それは女の属性によるものである。女は他界(男が所属している世界)での姿は男とは違う姿をしている。(一)の伊奘冉尊は一度死んでしまったために姿が膿みが出て蛆がたかっていたし、(二)の豊玉・賣の本来の姿は「八尋鰐」であった。本文中で「凡そ他し国の人は、産む時に臨みて、本つ国の形以て産生むぞ。故、妾、今本の身を以て産まむと為。願ふ、妾を見ること勿れ」^{註十六}と豊玉・売本人が言っている。(三)の「肥長比売は「肥」は「肥河」に住むという意味で、「長」は蛇体であることによる」^{註十七}と注にあるので、「蛇」であった。「見るな」というのは本来の姿を見るなということであり、見られないままであったのなら、永遠に分離することなく暮らせた。つまり異世界同士は「見るな」の禁忌を破棄しなければ、均衡と保ち自由に往来できる関係であった。しかし、「見るな」と言うのは神の側であり、均衡を保っているのは「見るな」が成立しているからであるが、そこには神の側の優位性が見られる。その神が女であるというこの三つの伝承と、「箸墓伝承」は大きく違う点は禁忌を告げるのは男神であるという点である。また、特に(二)においては「産屋の禁忌」と呼ばれるものであり、現在でも妻が実家に帰って出産するという風習が残っている。それは夫が妻の出産に立ちあつてはならないとする古くからの習俗からであるとされているが、古代日本においての「血」を忌むという発想によるものだとされている。出産は出血を伴うものであり、多量の血は大きな忌み、穢れに通じるために、うっかり産屋に近付いてしまうことにより、夫が穢れを負わないような教訓の意味もあると思われる。しかし、この「箸墓伝承」は「見ること勿れ」という禁忌ではなく、「な驚きましそ」という要素もあるので、挙げている三つの伝承より「見ること勿れ」という禁忌は新しく加わったモチーフであると考えられる。「箸墓伝承」は男神が夜のみ通ってくるという「神婚伝承」を基本として、伊奘冉尊・伊奘冉尊伝承、豊玉・賣伝承に見られる「見るな」という禁忌とその破棄、その結果としての恥や怒り、最終的な両者の永遠の分離に繋がっている。しかも、その永遠の分離には女の死というモチーフも含まれている。

次に「女陰突き」と「箸」のモチーフは非常に有名なものがある。「箸」は素戔嗚尊が高天原を追放されて出雲に降り立ち、妻となる櫛名田姫と出会うきっかけとなったものは、川の上流から流れてきた「箸」であった。神と地上の女とを結び付けた小道具は「箸」である。素戔嗚尊が川の上流に人が住んでいるという認識をする重要な道具となると同時に人がいるという生活の証ともなる。

箸墓は柱墓で「はし」は柱・梯・橋・端であると言葉と意味でつなげ、次のように結

論づける。①神霊の憑代②他界とこの世をとりもつかけ橋③挽歌敵発想を伴って古墳造宮説話につなげるもの、とした。さらに王朝交替論と結びつけ、箸墓は三輪と河内をつなぐ橋、河内王朝の境界線の端であると連想を拡大していった。註十八

吉田知子氏は「箸墓伝承考」で前述した内容を書かれている。しかし、箸墓古墳のことを「三輪山の前面に築造された唯一の古墳」註十九であるとし、箸墓古墳と三輪山との強い関連性を指摘されている。前述したように箸墓古墳は三世紀頃に築造された「日本最古の大塚型古墳」であるという点だけが事実である。また吉田氏は「橋は異境・神界の入口であり、辺境（端）そのものであった」註二十とし、神名備である三輪山と河内、大坂山とをつなぐ位置に存在する箸墓古墳に「橋」としての役割りを見出している。その「橋」としての役割りを箸墓古墳を挟んで存在していた巨大勢力との何らかの結びつきがあったと推測していると思われる。もちろん、何らかの関わりがあったことを否定することも断言できないが、現段階では三輪山と箸との強い関連性を論じることにはできない。「女陰突き」と「箸」には因果関係が見られるが、「箸」の形状が「蛇」に似ているという点が指摘できる。しかし、それ以上の関連性は見られない。「女陰突き」と「箸」はそれぞれ独立したモチーフであると考えている。

「女陰突き」はその素戔嗚尊が高天原を追放された原因の一つである。「古事記」に見られる「素戔嗚尊の勝さび」である。天照大御神が忌服屋で神御衣を織っていた時、素戔嗚尊は天の斑馬を逆剥ぎに剥いで服屋の頂を穿ち墮とし入れた時、天の服織女が見驚き、梭に陰土を衝いて死んでしまった。この際に女陰を突き死んだとされるのは『古事記』では「天の服織女」であるが、『日本書紀』では「天照大御神」本人が女陰を突かれ、その後には神避ったとある。「天照大御神」は非常に重要な位置づけの神であるので、彼女を神避らせることはできないので、代わりに「天の服織女」が女陰を突きされたことにしている。以上のことから「女陰突き」のモチーフが非常に有名なモチーフの一つであると考ええる。「箸墓伝承」の「女陰突き」は「芋環伝承」には見られないものなので、突然登場したような印象があるが、「丹塗矢伝承」にもそのモチーフが見られ、重要な要素の一つであると考ええる。

『古事記』において「女陰突き」の結果、死亡してしまった天照大御神は天岩戸にひきこもり、八百万の神たちの祭りにより、再び岩戸から出てきて復活を遂げる。しかし、「箸墓伝承」の倭迹迹日百襲姫命は復活しない。「女陰突き」によって復活しないのは『日本書紀』の天の服織女であるので、「箸墓伝承」はこの『日本書紀』の要素を取り入れたと思われる。「女陰」を失ってしまったことで「国生み」が出来なくなってしまう女神にはその存在価値の終了と神婚の終わりを意味することに通じる。伊弉冉尊がそうであったように、「生む」ことが出来なくなった女神は男神との永遠の分離となる。「永遠の分離」は本来「神の子」が生まれ、国の開基になるといふ伝承本来の持つ意味とは遠くかけ離れた設定となるが、「原三輪山伝承」からのつながりとしては一番重要と思われる「神子（もしくは御子）誕生」を欠如させた伝承の構成には、他の重要な問題点が存在すると思われる。また、素

菟鳴尊が八岐大蛇を退治する時、人質として差し出される予定の櫛名田姫を櫛にして頭に挿す、ここに「箸墓伝承」原文にも見られる「櫛笥」にも通じるのではないだろうか。「記紀」のモチーフを継承して「箸墓伝承」は成立していると考ええる。

次に「箸」は本来、食事をする際に使う道具の一つである。現代語の一般的な国語辞典には「食物や物をはさむために用いる、二本の細い棒」とある。「魏志倭人伝」には「食欲には籩豆を用い手食す。」^{註二十一}とあり、日本人は古くは手で食事をしてきたことが分かる。やはり弥生時代、稲作の文化が根付いた頃より箸に近い形のものを利用し始めたのでないかと推測する。阿部眞二氏も「箸が使われたのは弥生時代末期あたりらしい」(『時代別国語大辞典上代篇』)^{註二十二}とされている。素戔鳴尊と櫛名田姫との説話も「箸」||「食事をする際に使う道具」というモチーフ、櫛名田姫の漢字表記を「奇稲田姫」と変更すると「稲霊」の性格、さらに分解するとクシ(奇し) + ナダ(イナダ||稲田) + ヒメ(女性)という稲田の守護神の性格を持った存在となり、「稲」と「箸」との関連は前述した稲作の伝来、主食の変化に非常に強く結び付くものと考ええる。しかし、本来「箸」で結ばれた関係は神婚の形をとり、その関係から発展する、神の世界と現世とを結ぶ過程になるので、「箸墓伝承」においては全く逆のパターンの「永遠の分離」の象徴として使われている点に注目することができる。この点が「箸墓伝承」の特異性であり、「箸」の存在を強く印象付け、「女陰突き」と結びつくことにより、「丹塗矢伝承」における「陰(女陰)」と「丹塗矢」との関係に結びついていくものであると考える。

また、伝承における「箸」の登場は突然出てきた感が否めない。「是の墓は、日は人作り、夜は神作る。」という古墳の名称に関する記述も他の伝承には見られない。吉田知子氏は「百襲姫の場合も、姫の死、墓へと話が展開するのは、元来は稲作にかかわる伝承をふまえていたことを示している。だが、神婚説話において重要な位置をしめていた箸が、姫の死に伴う古墳造営説話と結びついた為に、箸の意味が転用されたものとみられるのである。」としており、本来「箸」は重要な役割りを持つていてと理解することができる。名称の古伝承を付属することでより神婚説話の性格を強くしたうえで、より印象深く「箸」や、それに関する印象を強くしている。

最後に『今昔物語』に「箸墓古墳」に関する説話が掲載されており、この説話の場合、はつきりと「娘」に当たる人物は欠字があるにしても「□天皇ト申ケル帝一人ノ娘御ケリ」と天皇の子供、皇女であることが明記されている。神と天皇家が結びつく重要な関係性を示すものであり、「女ノ前ニ箸ヲ搥立テ、女即チ死給ヌレバ、」と本来のパターン、嘆き悲しみの後に、その場所に座り込んでしまうことよって箸が自分の女陰に刺さってしまった死亡する、とは異なり、神に突き刺されて死亡するという点においてイメージが違いますが、「箸」をモチーフとして「神婚」「永遠の分離」が見られる。

大和国箸墓語 第三十四

今昔、□天皇ト申ケル帝一人ノ娘御ケリ。形チ有様端正也ケレバ、天皇后悲ビ、傳キ給フ事無限シ。此ノ娘未ダ娶給フ事モ無キ間ニ、誰トモ不知ヌ人ノ極ク気高キ、娘

ノ御許ニ忍ビ来テ曰ク、「我レ君ト夫婦ト成ラムト思フ」ト。娘ノ宣ハク、「我レ未ダ男ニ触這フ事無シ。何カ輒ク君ノ言バニ随ハム。亦父母ニ此ノ由ヲ不申シテハ不可有ズ」ト。男の云ク、「譬ヒ父母知給ヘリトモ、悪キコト不有ジ」ト。如此ク夜々来テ語フト云ヘドモ、近付ク事無シ。

而ル間、娘天皇ニ申シ給フ、「然々有ル人ナム夜々来テ如此ク申ス」ト。天皇宣ハク、「其レハ人ニハ非ジ、神ノ来宣フ事ナ、リ」ト。然ル程ニ、娘遂ニ近付キ給ヒニケリ。其後ハ互ニ相思テ過給ヒケルニ、誰人トモ不知ネバ、女男ニ申シ給フ様、「我レ君ヲ誰トモ不知ネバ、極テ不審シ。何クヨリ御スルゾ。我レヲ実ニ思ヒ給ハ、隠シ無ク誰人ト宣ヘ、亦御スラム所ヲモ知セ給ヘ。」ト。男ノ云ク、「我レハ此ノ近キ辺ニ侍ル也。我ガ体ヲ見ムト思サバ、明日其ノ持給ヘル櫛ノ箱ノ中ニ有ル油壺ノ中ヲ見給ヘ。然テ其レヲ見給フトモ、恐テ怖ル、心無クテ御セ。若シ愕給ハ、我ガ為ニ極テ難堪カリナム」ト。女「更ニ不愕ジ」ト宣テ、明ヌレバ男返リ給ヌ。

其ノ後、女櫛ノ箱開テ油壺ノ中ヲ見給フニ、壺ノ内ニ動ク者アリ。「何ノ動クゾ」ト思テ持上テ見給ヘバ、極テ小キ蛇蟠テ有リ。油壺ノ内ニ有ラム蛇ノ程ヲ思ヒ可遺シ。女此レヲ見給フママニ、然コソ、「不愕ジ」ト契シカドモ、大キニ愕テ声ヲ挙テ棄テ逃去ヌ。

其ノ宵男来レリ。例ニ非ズ気色糸悪クテ、女ニ□事無シ。女、「怪シ」ト思テ寄給ルニ、男ノ宣ハク、「然許申シ事ヲ不用給ズシテ愕給フ事、極テ情無キ事也。然レバ我レ今ハ参リ不来ジ」トテ、極ク半無氣ナル気色ニテ返リ給フヲ、女、「然許ノ事ニ依テ、『不来』ト有コソ口惜ケレ」トテ、引キカヘ給フ時ニ、女ノ前ニ箸ヲ搥立テ、女即チ死給ヌレバ、天后嘆キ給フト云ヘドモ更ニ甲斐無クテ止ニケリ。

然テ其ノ墓ヲバ大和国ノ城下ノ郡ニシタリ、箸ノ墓トテ于今有ル其レ也、トナム語伝ヘタルトヤ。註二十三

最終部分に「丹塗矢伝承」は「苧環伝承」と「箸墓伝承」とは異なり、「丹塗矢」が「床の辺」で変身するという要素が加わっている伝承である。鴨君（賀茂君）の丹塗矢伝承の採用により、神子（女）の誕生、その神子が初代天皇の皇后の誕生譚へと変質するものがある。

故、日向に坐しし時に、阿多の小椅君が妹、名は阿比良比売を娶りて、生みし子は、多芸志美々命。次に岐須美々命。二柱坐しき。然れども、更に大后と為む美人を求めし時に、大久米命の白ししく、「此間に媛女有り。是、神の御子と謂ふ。其の、神の御子と謂ふ所以は、三島の湊咋が女、勢夜陀多良比売、其の容姿麗美しきが故に、美和の大物主神、見感でて、其の美人の大便らむと為し時に、丹塗矢と化りて、其の大便らむと為し溝より流れ下りて、其の美人のほとを突きき。爾くして、其の美人、驚きて、立ち走りいすすきき。乃ち、其の矢を將ち来て、床の辺に置くに、忽ちに麗しき丈夫と成りき。即ち其の美人を娶りて、生みし子の名は、富登多々良伊須々比売命と謂ふ。亦の名は、比売多々良伊須気余理比売と謂ふ。へ是は、其のほとと云ふ事を悪み

て、後に改めし名ぞ。故、是を以て神の御子と謂ふぞ」とまをしき。註二十四

「丹塗矢伝承」は意富多々泥古出自譚（「苧環伝承」）にも影響してくる伝承であるが、いわゆる「丹塗矢型伝承」に属する「神武天皇皇后出生譚」を中心にして考察する。神武天皇とは「記紀」に見られる「神武東征伝説」における「初代の大王」である。しかし、現在では神武天皇とは実在しない人物で、あくまで「伝説」の中の登場人物であるとされている。しかし、伝説上の人物であったとしても、「神武天皇皇后」というのは「初代大王の後」という位置づけとなる。

まず、高天原の諸靈力を「天神神子」として曾祖父、祖父、父から継承している。

次いで、祖父、父が海神の女との結婚を通して得た海神国の水の支配力、海の豊穡性をもつ。さらに国譲りと天孫降臨と経て得られた出雲・日向等の「葦原中国」の諸力（これには根之堅州国の巨大な力も含まれるが倭の国つ神的靈力は含まれない）を保持し、日向に宮をかまえていた。

右の諸力を持つ神武天皇は東遷により、荒ぶる神を「言向け平和し」伏はぬ人々を「退け揆ひ」て「治天下」を始める。白橿原宮での即位である。

神話的諸力を持ち、武力と「ことむけ」で「治天下」を始めた神武天皇がまだ獲得していなかった靈力が大和の国つ神で大八島の国つ神、地主神を象徴する御諸山の神、すなわち大物主神のそれであった。註二十五

「丹塗矢伝承」は神武天皇にこの神力を獲得させることにより大和朝廷の力を強め、大和を天皇の確かな所有物とするために、大物主神の血統を継承した女との結びつきが必要であり、その結果存在していると考ええる。またその大物主神の四代後の意富多々泥古の存在もそのような理由で「苧環伝承」に継承されていると考える。

賀茂の建の角身の命、丹波の国の神野の神、伊可古夜日女を娶きて生みませる子、玉依日子と曰ふ。次、玉依日売と曰ふ。玉依日売、石川の瀬見の小川に川遊したまひし時、丹塗矢、川上ゆ流れ下りき。乃ち取りて床辺に挿し置き、遂に孕みて男子生れませり。人と成りて、外祖父建の角身の命、八尋屋を造り、八戸の扉を堅て、八腹の酒を醸みて、神集へ集へて七日七夜楽遊したまひて、さて子と語らひて言ひたまはく、「汝の父と思はむ人にこの酒を飲ましめよ」といふ。即ち、酒杯を挙げて天に向きて祭らむとして、屋の甕を分き穿ち天に升りたまひき。乃ち外祖父の名に因りて、可茂の別雷の命と号く。謂ゆる丹塗矢は乙訓の郡の社に坐せる火の雷の命なり。

可茂の建の角身の命と丹波の神、伊可古夜日売と玉依日売の三柱の神は、蓼倉の里なる三井の社に坐せり。註二十六

「丹塗矢」が登場し、所謂「丹塗矢型伝承」のまとまった形式を持つ伝承として、『山背の国風土記』逸文の「賀茂の社」を比較対象とする。なお、賀茂社の祭神の祖神（賀茂建角見命）の移動の本文前半部分は省略する。「丹塗矢、川上ゆ流れ下りき」の「丹塗矢」は「神婚説話の一形態。雷神の化身としての矢。倉野憲司は「赤色は火の色で雷神の表徴」とする（古事記全注釈）。」註二十七とあり、「丹塗矢伝承」とは根本的には違う話であるが、「丹

塗矢」が「神の化身」である点に注目したいと思う。『山背の国風土記』逸文「賀茂の社」の内容を簡単に次に示す。

- (一) ある娘が川辺で遊んでいると、川上より丹塗矢が流れてくる
- (二) その丹塗矢を拾い持ち帰り、床の辺にその矢を刺して置く
- (三) すると娘は父親がいままに懐妊し、男子を生む
- (四) 娘の父・賀茂建角身命は生まれた男子の父親を探し出すために宴を開催
- (五) 男子は矢を父として、天に昇る
- (六) 丹塗矢である雷神とその矢の子である神、母(玉依日売) 祖母(伊可古夜日売)

を祭祀する^{註二十八}

このように「賀茂の社」における「丹塗矢伝承」は「神武天皇皇后出生譚」とは異なる部分が見られる。初めにある祖神の移動(玉依日売の父である賀茂建角身命が高千穂から天降りし、滞在先を移動しながら、最終的に賀茂川の上流に鎮座したという内容)、丹塗矢は男に変身しない、生まれた男子の父親を探すための宴の開催、祖神や神子らを祭祀する神社の話、これらが欠如している。欠如している理由は「丹塗矢伝承」ではすでに丹塗矢が大物主神であると明確に示されているからである。すでに大物主神は三輪山に鎮座する独立した神であることを示しており、前出の(四)から(六)を語らない理由にも繋がっていると考ええる。三輪山は「苧環伝承」や「箸墓伝承」でも触れたように、すでに土着していた神名備であり、その力を天皇家が手に入れることは「倭」を支配する上で重要な要素であり、神武天皇の皇后として誕生させるという展開は必要な要素であったと考ええる。次に大物主神との神婚伝承には限らないが、丹塗矢に限定せず「矢」もしくは「矢のよう形状のもの」の「女陰突き」による「神子」の誕生に繋がる内容の話を挙げる。

(尾張の国の風土記に曰ふ)

熱田の社は、昔、日本武の命、東の国を巡歴りて還りたまひし時、尾張の連らが遠つ祖なる宮酢媛の命を娶きけり。その家に宿り夜頭厠に向きまししとき、隨身かせる劍を桑の木に掛け、遺して殿に入りたまひけり。乃ち驚き、また往きて取りたまふに劍に光ありて神の如し。え把へず。即ち宮酢姫に謂ちて曰りたまはく、「この劍に神しき氣あり。奉齋りて吾が形影とすべし」とのりたまひけりといふ。因りて以ちて社を立て。郷に由りて名とせり。^{註二十九}

「神子」の誕生には「矢」が「女陰突き」をすることが『古事記』『山背の国風土記逸文』などを関連させて考えると、必要な要素であることがわかる。「神子誕生」を「神婚説話」の重要項目と位置付けるのであれば、それぞれの神の妻、神の子の名前を考察することでも明らかにできる。

(一) 「神武天皇皇后出生譚」

「美人」が大便をする時に丹塗矢(二)では丹塗矢は男根の象徴としても考えられる)に「女陰突き」をされ、驚き、その矢を持って家に戻ると、その矢は「麗壯夫」になり「美人」を娶り、「神子」が誕生する。

この経緯から「美人」は「勢夜陀多良比売」、「神子」は「富登多々良伊須々比売命」（後に「富登（ホト、つまり女陰）」という名を憎み「比売多々良伊須気余理比売」に改名）ともに母は「矢を突きつけられた女性」、娘は「女陰に矢を突きつけられて身震いした結果生まれた子」という名前になっている。

(二)「賀茂の社」における「丹塗矢伝承」

母親は「玉依日売」、通常「玉が依る」というのは「神が寄り付く霊力がある」という意味であるので、「神が寄り憑く霊力を持った女性、巫女」という意味となる。しかし、生まれた子供の名前の詳しい説明は欠如している。註三十

これらのことから「神武天皇皇后出生譚」は大物主神（丹塗矢）の「女陰突き」による結果、生まれた子供であるということに重きを置いていると思われる。当然、天皇の皇后の条件が大物主神の子孫であることが重要であるから、当然の話型である。三輪山の神から皇后となる子供が誕生したという展開は前述したように国を治めるために重要であった。

【註】

註一 小島 憲之 校注・訳「日本書紀」巻第五 崇神天皇 小学館

一九九四年四月二十日 二八八頁

註二 武光誠「古事記と日本書紀を知る事典」東京堂出版 一九九九年九月二十日 三七頁

註三 阿部眞司「大物主神伝承論」翰林書房 一九九九年十二月三日 五〇頁

註四 田中卓著作集「新選姓氏録の研究」国書刊行会 一九九六年一月 五二五頁

註五 阿部眞司「大物主神伝承論」翰林書房 一九九九年十二月三日 四五頁

註六 関敬吾「日本昔話集成第二部本格昔話一」角川書店 一九九二年四月十日 一三頁

註七 阿部眞司「大物主神伝承論」翰林書房 一九九九年十二月三日 一四二頁

注八 馬淵和夫「三輪山伝承の原郷」(「古典の窓」所収)大修館書店 一九九九年六月 九九頁

註九 武光誠「古事記と日本書紀を知る事典」東京堂出版 一九九九年九月二十日 三三三頁

註十 青柳網太郎「原文和訳三国遺事全」名著出版 一九七五年二月十日 七十頁

註十一 馬淵和夫「三輪山伝承の原郷」(「古典の窓」所収)大修館書店 一九九九年六月 一〇二頁

馬淵氏が直江広治氏に「夜来型」の構造を聞き、口頭筆記した内容を

筆者が簡単にまとめたものである。

註十二 小島憲之 他 校注・訳「日本書紀」巻第五 崇神天皇 小学館

一九九四年四月二十日 一〇二頁

註十三 山口佳紀 他 校注・訳「古事記」中巻 崇神天皇 小学館

一九九四年四月 一八五頁

註十四 阿部眞司「大物主神伝承論」翰林書房 一九九九年十二月三日 二〇六頁

註十五 小島憲之 他 校注・訳「日本書紀」巻第五 崇神天皇 小学館

一九九四年四月二十日 二八三頁

- 註十六 山口佳紀 他 校注・訳「古事記」中巻 崇神天皇 小学館
一九九四年四月 一三五頁
- 註十七 山口佳紀 他 校注・訳「古事記」中巻 崇神天皇 小学館
一九九四年四月 二〇九頁
- 註十八 阿部眞司「大物主神伝承論」翰林書房 一九九九年十二月三日 一七九頁
- 註十九 吉田知子「箸墓伝承の成立」学苑 一九八七年一月一日 二九頁
- 註二十 吉田知子「箸墓伝承の成立」学苑 一九八七年一月一日 二九頁
- 註二十一 石原道博 編訳「新訂魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝」
岩波文庫 二〇〇七年八月三日 四六頁
- 註二十二 阿部眞司「大物主神伝承論」翰林書房 一九九九年十二月三日 一七八頁
- 註二十三 馬淵和夫 他 校注・訳「今昔物語集④」小学館
二〇〇二年六月二十日 五七五頁 ※傍線は筆者によるもの
- 註二十四 山口佳紀 他 校注・訳「古事記」中巻 崇神天皇 小学館
一九九四年四月 一五七頁
- 註二十五 阿部眞司「大物主神伝承論」翰林書房 一九九九年十二月三日 一二〇頁
- 註二十六 植垣節也 校注・訳「風土記」「山背の国風土記」逸文 賀茂の社 小学館
一九九七年六月二十日 四三七頁
- 註二十七 植垣節也 校注・訳「風土記」小学館 一九九七年六月二十日 三八頁の注によるもの
- 註二十八 「山背の国風土記」の内容を筆者が表にしたもの
- 註二十九 植垣節也 校注・訳「風土記」「尾張の国風土記」逸文 熱田の社 小学館
一九九七年六月二十日 四五二頁
- 註三十 「神武天皇皇后出生譚」と「賀茂の社」における「丹塗矢伝承」の内容を
筆者が表にしたもの

第二節 道成寺伝承に見られる復活と蘇生

『雨月物語』巻之四「蛇性の姪」の豊雄と真女兒の物語は「逃げる男」と「追う女」の構造に該当する。本節ではその中でも特にその「追う女」の姿の変貌、変身譚について、また「籠もる」という点から復活、蘇生を中心に行うこととする。特に真女兒におけるイメージの主要なものの一つであると考え、そのモチーフについて「説経節おぐり」「安鎮・清姫伝承」を中心に考察する。

次に挙げるのは『続群書類従 第八輯上』の「巻第九十四 本朝法華験記下」の「紀伊国牟婁郡悪女」の本文中の「籠もる」と「蛇身に変身する」に関連する部分である。

女聞此事。打手大暎。還家入隔舎。籠居無音。即成五尋大毒蛇身。追此僧行。時人見此蛇。生大怖畏。告二僧言。有希有事。五尋許大蛇。過山野走來。二僧聞了。定知此女成蛇追我。即早馳去。^{註一}

牟婁郡に住む寡婦と熊野参詣のためにやって来た歳若く端正な僧との愛憎の物語である。「蛇性の姪」と非常によく似通っているモチーフは見受けられるが、本節では特に女性の「籠もる」ことによる変身・蘇生（もしくは再生）という点に絞り、蛇性への変身とその過程、関連性について考察、検討したい。

次に「今昔物語 巻第十四 紀伊国道成寺僧写法花救蛇語第三」の本文中の「籠もる」と「蛇身に変身する」に関連する部分を考察する。

彼ノ二人ノ僧前立テ行クト云ヘドモ、自然人有テ告テ云ク、「此ノ後ロニ奇異ノ事有リ。五尋許ノ大蛇出來テ、野山ヲ過ギ、疾ク走り來ル」ト。二人ノ僧此レヲ聞テ思ハク、定メテ、此ノ家主ノ女ノ、約束ヲ違ヌルニ依テ、悪心ヲ發シテ、毒蛇ト成テ追テ來ルナラム」ト思テ、疾ク走り逃テ、道成寺と云フ寺ニ逃入ヌ。寺ノ僧共、此ノ僧共ヲ見テ云ク、「何ニ事ニ依テ走り來レルゾ」ト。（中略）

其ノ後、其ノ寺ノ上臆タル老僧ノ夢ニ、前ノ蛇ヨリモ大キニ増レル大蛇直ニ來テ、此ノ老僧ニ向テ申シテ云ク、「我ハ此レ、鐘ノ中ニ籠メ置シ僧也。悪女毒蛇ト成テ、遂ニ其ノ毒蛇ノ為ニ被領テ、我其ノ夫ト成レリ。（中略）

其ノ後、老僧喜ビ悲ムデ、法花ノ威力ヲ弥ヨ貴ブ事無限シ。実ニ法花経ノ靈験掲焉ナル事不可思議也。新タニ蛇身ヲ棄テ、天上ニ生ル、事、偏ニ法花ノ力也。此レ見聞ク人、皆法花経ヲ仰ギ信ジテ、書写シ読誦シケリ。亦、老僧ノ心難有シ。其レモ前生ノ善知識ノ至ス所ニコソ有ラメ。此レヲ思フニ、彼ノ悪女ノ僧ニ愛欲ヲ發セルモ皆前生ノ契ニコソハ有ラメ。

然レバ、女人ノ悪心ノ猛キ事既ニ如此シ。此ニ依テ、女ニ近付ク事ヲ仏強ニ誠メ給フ。此ヲ知テ可止キ也トナム語リ伝ヘタルトヤ。^{註二}

『本朝法華験記』と内容的にはほとんど差異は見られないが『法華験記』とは違う悪女の心に関する「女人ノ悪心ノ猛キ事既ニ如此シ。此ニ依テ、女ニ近付ク事ヲ仏強ニ誠メ給

フ。此ヲ知テ可止キ也トナム語り伝ヘタルトヤ。」という記述が見られる。悪女の持つ「悪心」や「愛欲」の果てが「蛇性」への変身であるかのようにも解釈できる記述でもある。現に青木正次氏『雨月物語全訳注』における注の「蛇性」は「女の性を蛇にたとえ、尊んだり卑しんだりした理念語」であるとし、その中で「A女（性）を人間ではなく動物的なところで抽出し、それを貴卑に祀るところには「巫女」（神女・鬼女）の観念が生まれる。ここでは卑しんでいつている」とされている。「姪」も「姪（みだら）」に同じで、これも人間の性を動物的（自然的）に抽象して道徳から卑しんだ語」とされており、「蛇性」も「姪」も人間の性として非常に動物的なものであると解釈しておられる点から、『法華験記』の解釈はこの注に近い解釈であると言える。しかし、その動物的な性は「巫女」の観念と結びつくとも解釈されている。阿部眞司氏は尾崎暢殃氏（『古事記全講』）や中西進氏（『古事記を読む』）の説を受けて「「こもる」空間であるムロ（室・窟）出産と死の観念を持ち、天服織女の陰突きとそれに伴う死は神との婚姻と御子出生の表現の変貌したものである。」^{註四}として、イメージとしては肯定できると述べている。このことから、この真女兒の「蛇性」への変身は本当に「女人ノ悪心ノ猛キ事既ニ如此シ」という結果なのであろうか。真女兒の本性は蛇性であり、その蛇性の持つ本質そのものは人間の域を超えており、考えられない行動を起こしていることが「蛇性の姪」の話の基本であり、すでに周知されている点である。ここで「還家入隔舎。籠居無音。即成五尋大毒蛇身。」という『本朝法華験記』の変身過程の記述に注目し、物音もたてず部屋に籠もった女が蛇に変身した過程を、「部屋」に「籠もった」という行動に注目し、その本来持つ意味について考察したい。

「蛇性の姪」は新宮が舞台の作品である。この熊野地方が「蘇生・復活」の重要な舞台となった作品に説経節『をぐり』がある。これらの作品の関連性は多い。「蛇性」や悪女が「五尋大毒蛇」となったのを「変身」と考えた場合にそれを青木氏の「蛇性」や「姪」の解釈で考えるのであるなら、それは人本来への回帰であり、「蘇生」と考えることも可能であろう。「をぐり」の内容を考察しながら、「蘇生・復活」や「室」「籠もる」の関連性について、地域や伝承を検証してみたい。「ほどもなく、西近江に隠れなき、上り大津や、関寺や、玉屋の門に、車着く。」^{註五}餓鬼阿弥になった小栗の乗った土車を引いた照手姫は最後の夜に「玉屋」に到着する。京都の入口、逢坂山に近い場所まで照手が引いていったことだが、この「玉屋」も単なる宿屋の名前であると考えず、「霊屋」と読みが同じであると考え、「蘇生・復活」への入口に到達したと考えることができる。藤掛和美氏も「照手姫幻想（二）」の中でこの「玉屋」の解釈について言及されている。古代、「殯」という感覚であった「霊屋」は時代が至るにつれ「御霊屋」という感覚に変化したというものであり、「をぐり」の中では「たまや」という音だけで「玉屋」という屋号に変化したのではない

か、とされている。しかし、本来は「霊屋」という感覚で存在していた「たまや」は、当然「蘇生・復活」には必要な要素であると言えよう。日本国語大辞典の「霊屋(たまや)」には意味が「①葬送の前にしばらく遺骸をおさめておく所。霊殿(たまどの) ②霊魂をまつつてある建物。霊廟(れいびびょう) ③墓の上に乗せて置く屋形。」^{註六}の三通りあるとしており、①の意味から派生した「霊屋」は時代を経るにつれ②の意味へと移行したのである。この場面で照手は餓鬼阿弥との別れを深く悲しむ描写が見られるが、この場面でも折口信夫氏の「御魂ふり」について述べられた指摘や、「うつぼ舟」に乗り、「室」から出て「巫女なる性質」のものへ「生まれ変わった」と考えられる照手との関連を考えると「霊屋」で「たまふり」をしたのだろうと考えることができる。その「たまふり」も「魂呼(たまよばい)」の意味から考察すると「死人の魂を呼びかえすこと。また、その呪法。死者の出た家の屋根に登り、大声で死者の名を呼ぶなどするもの。」^{註七}という意味があり、『小右記』の中に道長の娘の死に際して、「魂呼」が行われたという記述がある、とある。「霊屋」の③の意味を「墓の上にある屋根上のもの」と考えると「死者の出た家の屋根」は③の意味が変化したものではないだろうか。

「追う女」はその姿を変えたり、性質や本質を変えたりすることで、人を超えた力を手にし、実際に行動に移す。変身や蘇生は単なる恐怖の表現ではなく、人間の本質に近い表現手段であり、人間の真理を表現しているのではないだろうか。照手が巫女的な存在になり、餓鬼阿弥の小栗の魂を結果呼び寄せたように、「蘇生・復活」と変身の関連性について考察したい。

はじめに「道成寺伝承」の「こもり型」について「籠もる」という行動と舞台設定の「牟婁郡」の「むろ」という言葉に注目する。『日本歴史地名大系』の「和歌山県の地名」にある「牟婁郡」の項目には「牟漏・無漏・武漏・室なども見える」とあり、「牟婁」には「室」つまり「部屋」の意味が含まれるのではないだろうか。また「名義のおこりは港の官舎の所在を示す館に由来するとも、温暖の意味からおこるともされる。また田辺近郷の地を除いて当郡を熊野と称することもあるが、熊野は限すなわち「こもる」の義で、深山幽谷に由来するとしている」^{註八}とあり、「むろ」と「こもる」の関連性に注目することができる。また『古代地名大辞典』の「熊野」の項目に「熊野は紀伊半島南部の汎称であるが、境域は必ずしも明らかではない。古くは牟婁ともよばれ」^{註九}とあり、「熊野」と「牟婁」が同義であると考えることができる。また、野本寛一氏も熊野地方について「信仰環境論的に熊野を眺めてみると、熊野という空間が具備し、内包する環境要素の多様性と絶対性はやはり類例を見ないと言つてよからう。都からの直線距離は決して隔絶的ではないのだが、迂回を必要とする閉塞性と目的地までの險阻な道や隔離性は他所からすれば異郷意識・聖域感を高揚させてやまなかつた。」^{註十}とし、熊野地方には日本人がさまざまに「神の座」とし

て尊んできたものが濃密に分布しているとした上で「それらは聖性地形複合とも言うべき複合効果をもたらしたのである。そして、それらは、まず、内なる熊野、土着的な熊野の人びとによって信仰の対象となり、やがて、外からの眼ざしを受けとめるに至ったのである。」^{註十一}とされている。熊野の地理的な条件がより熊野を「陸の孤島」と呼ばれるような僻地感、閉塞感を生むに至ったのだらうと考える。その閉塞感に関しては「熊野」の語源には諸説があり、いまだ結論を得ていないが、現段階では和田萃氏の説ごとく、「吉野」に対応させる形で、「限野」^{くまの}と解するのがよいと思う。それゆえ「籠野」^{こもの}と解することは無理なのだが、熊野びとは閉塞的な地形の中で、籠りに似た期間を過ごすことによって跳躍の力と技術を蓄えてきたとも言える。^{註十二}とし、「籠もる」に直接結びつくような地理的な条件があったと考える。さらに、熊野地方には補陀洛山寺があり、信仰の中において「補陀洛渡海」という宗教行事が存在していた。これらはもちろん「補陀洛信仰」であり、さらに「蓬莱伝承」に繋がっていく。人々は西方浄土の存在を信じ、渡海という名前で集団での入水自殺行為ともいえる行動をとり、来世への生まれ変わりを信じている。「補陀洛渡海」では「渡海船」と呼ばれる船を利用する。この船は入口のない小屋のようなものが乗せられている。中に渡海する人間が入るので実際には入口は存在するが、入り終わるとその入口も封じてしまうので、完全な密室状態となる。渡海船は事実上、「室」の状態となり、その空間の中で人々は来世への生まれ変わりを祈願するのである。実際には補陀洛へ到達するのではなく、船は朽ち果て沈む。中の人間はそれまでに死亡しているとされるので、現実としての「生まれ変わる」という結果にはならないかもしれないが、「生まれ変わり」を願うての行為であると考ええる。

以上のことから「牟婁郡」と「むろ」の関係性、「牟婁郡」に存在する宗教行事や寺院での伝承などから「籠もる」と「むろ」に関係して、熊野地方が重要な舞台といえる復活譚（もしくは餓鬼阿弥蘇生譚）の「小栗判官伝承」についても合わせて考察する。小栗判官は熊野地方に現存する「湯の峯温泉」での湯治により蘇生・復活したという伝承を持つ人物である。また小栗判官は深泥池の大蛇の化身である娘と関係を持ったことで父の怒りを買い、常陸国へ流されてしまう。この経緯は「蛇性の姪」における豊雄が真女兒と関わることで、言い逃れの出来ない窃盗の罪を追い、流されたのではないが姉の嫁ぎ先に場所を変えるという経緯に似ている。

姿かたちは変わっても本質は変わっていない変身譚の伝承で熊野地方を舞台にしたものには前述した説経節『をぐり』を中心とした、いわゆる「小栗判官伝承」がある。小栗主従十一人は、横山親子に毒殺され、小栗本人は土葬、従者は全員火葬される。この時点で小栗の身体は現世に残っている状態であるといえる。この身体が残っている点が後に小栗

が蘇生する大きな理由となる。つまり魂を戻す「入れ物」としての前世の「身体」の存在が小栗の蘇生・復活へと繋がる。しかし、蘇生した小栗の姿は「餓鬼阿弥」だった。この後は照手姫が餓鬼阿弥となった小栗を土車に乗せ、近江八景に行く「照手車引き近江八景」となり、熊野本宮の湯の峯温泉で湯治をすることで元の姿に戻り、最終的に役職を手にし、不遇な状態で小栗を待ち続けている照手姫と結ばれる。以上の内容から話の基本は「蘇生・復活」であるようにも思えるが、この話の基本は本文冒頭に「そもそも、この物語の由来を、くわしく尋ねるに、国を申さば、美濃の国、安八の郡、墨俣、垂井、おなことの神体は、正八幡なり。荒人神の恩本地を、くわしく説きたてひろめ申すに、これも一とせは、人間にてや、わたらせたもう。」とあり、最後にはさらに「美濃の国、安八の郡、墨股、垂井おなことの、神体は、正八幡、荒人神と、お斎いある。同じく、照手の姫をも、十八町下に、契り結ぶの神と、お斎いある。契り結ぶの神の御本地も、語り納むる、所も、繁盛、御代もめでとう、国も豊かに、めでたかりけり」とあるように、美濃国安八郡に神として祀られている「契り結ぶの神」となった小栗と照手姫の二人が強調されている。肥留川嘉子氏は『説教の文学的研究』の中で二人の関係を最終的に神となった点から「見ぬ恋」と「待つ恋」とに始まった小栗と照手の「恋」は、しかしみずから選ぶことを得る個と個とのそれではなかったがために、おのおのそれを罪と負って、一度は別れねばならなかった。が、そうしておのおの流浪の果て、その流浪を恵まれた神仏の意に応えて、ついに真なる「恋」の出会いを出会ったふたりであった。大往生の未まつられた「荒人神」と「契り結ぶの神」は、そうして真に「恋」する者となり得た男女を、「神や仏」からも齋うた姿を見受けられる。^{註十三}とし、つまり、説経節『をぐり』とは「契り結ぶの神」になる以前、人間であった時の純愛譚であるといつてよい。そもそも「説経節」とは犬丸治氏は『説経節を読む』解説の中で「旧くは室町初期の唱導文学を淵源として、構成の芸能・文学の汲めども尽きぬ源泉」^{註十四}であるとされ、本来は儒教的、人倫的な教訓めいた内容を広く人々に浸透させ、導くものであったと思われる。熊野の湯の峯温泉で餓鬼阿弥だった小栗が蘇生する話を聞けば、難病で悩む者も熊野に行こう、もしくは自分ではない悩める誰かを連れて行こうとする思いも生まれてくるであろう。熊野詣ではこのような形でも人々の認知に繋がったのではないだろうか。

本節では「説経節」の本質の考察ではなく、小栗の「蘇生・復活」と熊野との関連を中心に考察する。この伝承で小栗の姿は「小栗↓餓鬼阿弥↓小栗」という過程で変化する。本体から違う物に変化し、また本体に戻るといふ構造は悪女とは全く違った構造であるが、注目する点は両伝承とも姿が前世のものとは全く違った状態に変身しているという点と姿が変化しても本質は変わらないという点である。しかし、小栗の意思は蘇生・変身後は「餓鬼阿弥」なので自発的な行動をいっさいとらないので不明ではあるが、閻魔王の消息により、本来の姿に戻るといふ最終目的があるので、本質は人間の姿をしていた小栗と差異はないと考えて問題ないだろう。

次に悪女が「籠もる」場所でもある「悪女の家（もしくは部屋）」について考察する。こ

の考察の中において「小栗判官伝承」での餓鬼阿弥の姿は、小栗、もしくは小栗の魂が本当に蘇生するために籠もった場所であると考え、蘇生や復活、変身に関しての重要性について考察したい。「餓鬼阿弥蘇生譚」の中で折口信夫氏は餓鬼というものはもともと山野にさまざま旅人の様子を伺い、食物を欲したり、隙を見てはその旅人の身体に乗り移ろうとし、人間に戻りたいという欲望を抑えられない精霊の一つであると解釈されており、もとの人間の身体に戻るために「籠もっている場所」が「餓鬼阿弥の姿」であると考えられる。また「小栗外伝」の「魂の行きふり」で「小栗の物語は、肉身焼かれずにあつたことになつてゐるが、こうした場合の説経の話型から言えば、魂をやどすべき肉身を探して、それに仮託して来ることになつてゐる」^{註十五}として「餓鬼阿弥」は「魂の入る場所」であるとしておられる。閻魔大王の前に送られた小栗とその配下十名は審判を受ける。その場で閻魔大王は「さてこそ申さぬか。悪人が参りたわ。あの小栗と申すは、娑婆にありしそのときは、善と申せば違ふなり、悪と申せば近うなる、大悪人の者なれば、あれをば、阿修羅道へ、随とすべし。十人の段原たちは、御主にかかり、非法の死にの、ことなれば、あれをば、いま一度、娑婆へ戻いてとらしよう」と言い、小栗以外を生き返らせようとするが、配下の十名は「あの御主の、小栗殿を、一人、お戻しあつて、たまわるものならば、あれらが本望まで、お遂げあるうは、一定なり。われら十人の者どもは、浄土へならば、浄土へ、阿修羅道へならば、阿修羅道へ、科にまかせて、遣りたまわれの。」と答える。その忠心に心打たれた閻魔大王は小栗だけを蘇生させるために身体を探す。小栗は横山が聞いた博士（占い師）の「配下十名は非業の死を遂げたので火葬に、小栗は名大将なので土葬に」という指示通りにされていたので、当然、身体が残っている。その身体がない状態であつたら「体がなければ、詮もなし。」となり蘇生は叶わないので、蘇生をするために復活した「餓鬼阿弥」の姿は魂が復活するために籠もった場所と考えていいだろう。丸山静氏は「折口にとつて「餓鬼」とは、人間が「姿を失つた状態」のことであり」^{註十六}と折口信夫氏が「餓鬼」を「姿を失つた人間」であると解釈しており、そもそも「見えない相手との恋」から始まつた話が、「姿を失つた」状態であるために、「見えない」ままで照手とのすれ違いが生じ（餓鬼阿弥となり、照手との再会の場では小栗と判らずそのまま別れている）しかし、餓鬼の器がなければ復活し得ないので、魂の「一時的な置き場」として、籠もっていたと考える。

「室」には「①本来、土を掘り下げて柱を立て、屋根を覆う造り方の家屋をいい、『和名抄』には寒暑を避けるためという。広く通常の家をもいう。②四囲がきっちり囲われ、ふさがれている所。自然の岩窟や、山腹などに掘って造られたもの、また壁で塗りこめた家や部屋をもいう。③中古以降、僧侶の住む所、僧房をいう。④物を入れて外気の侵入を防ぎ、冷氣・湿気などを保つたりする、保存・育成のための構造物。⑤蒸風呂。⑥室鱒の略。」^{註十七}とあり、⑥の意味を除いて全て「室」は空間であるといえる。またこれらの意味から、「室」は四方を囲まれているものを言い、つまりで入口は一箇所しかない空間であるといえる。また、「補陀洛渡海」で使用する小船の上に小屋が作りつけてあり、渡海をする人

間はその船の小屋の中に入る。それぞれの「籠もる」という行為の結果、悪女は本来の性であり、本質である「蛇体」に、小栗は餓鬼阿弥から湯治を経て元の姿に、補陀洛渡海をする人々は転生や浄土への到達を願う。また照手姫が兄弟たちに流される時に「牢輿」に乗せられ、さらにその「牢輿」を小船に乗せられる。その時に照手の兄、鬼王が「あの牢輿の中なる、照手の姫の姿を、見まらひすれば」と発言している。まるで何かの空間に入れられている照手姫を外から覗き込んでいるような発言である。「あらいたわしやな、照手の姫は、さて牢輿の中よりも」とさらに照手姫も「牢輿」の中で観音に祈る描写が見られる。また「御覧じて、「いずかたよりも、祭りものして、流いたわ。見て、まいれ」とぞ申すなり。若き船頭たちは、「承って御ざある」と、見まいらすれば、「牢輿に、口がない」とぞ申すなり。太夫たちは、聞こしめし、「口がなくば、打ち破って見よ」とぞ申しける。「承って御ざある」と、櫓をもつて打ち破って見れば」と観音の加護によって流れ着いた「ゆきとせが浦」の漁師たちは流れ着いた物体に「口がない」ので「打ち破って」中身を見たところ。その後は「魔縁、化生の者か、または竜神の者か」と櫓で照手姫を打ち付ける。そこから照手姫の運命が劇的に変化してゆき、今までの姫としての暮らしから全く関係のない身上となる。一度、命を奪われそうになり、「牢輿」に入れられ命を失うことなく生き長らえ、小栗と再び出会うのだから、この過程は姫としての生活を失い、籠もることで再生し、違った人生を送る「照手姫の蘇生・復活」ともいえるのではないだろうか。

ここで、この照手姫の乗せられた「牢輿」というものはいわゆる「うつぼ舟」というものであるとは考えられないだろうか。折口信夫氏の「石に出で入るもの」の中で「うつぼ舟は、中が中・になつてゐるものです。同じことばで、うつぼ柱といふものがあります。全物である様に見えて、中が・になつてゐる。此が、つまり、うつぼです。このことばは、終ひ迄、語原が訣らぬと思ひますが、うつぼは、尠くも、・つぼといふ意味であることが決ります。而も、此ことばは、今一つ前の意味は、全體に行き・つてゐる、といふ事です。御存じの通り、うつ室といふものもあつて、此は・つぼの室、と考えられて居ます。木花開耶姫が、御子をお産みになる為に其處に這入つて居られた。・つぼが内側全體に行き・つたものです。つまり、ごつそり、中を剝り取つた様になつて、完全無缺なもの、完全に出来てゐる室、といふ事になります。」^{註十八}とし、木花開耶姫が出産時に使用した場所は「・つぼの室」であるとしている。新しく命が生まれる場所を「産屋」というが、このことから「部屋」や「建物」という印象より、やや「室」に近いと認識することができる。「室」の中からは新しい命が誕生すると考えてよいのではないだろうか。また同じく同氏は「うつぼ物語」についても言及されており、その「うつぼ」のイメージについて「両端が、這入る所のない様に閉ざされて居ながら、何時か物の這入る様に用意されてゐるものです。そ

の意味で、うつぼは、神霊の宿る所、というふ事になります。・穂物語では、我々の考へと變りのない程、變つて居ますが、それでも、その中に・い母子が居たといふ事は、神霊に關聯しての記憶が残つてゐたからなのです。うつぼの木の中に居たといふ事が、だんぐ形を變へると、洞穴の中となつて來ます。」^{註十九}とし、「うつぼ」は姿を変え、「洞穴」になつてきていると指摘されている。元々、「うつぼ」は神霊の宿る場所であり、神聖な場所であり、そこから出てきたものはそれまでのものとは異なるものでありという認識に繋がるのではないか。藤掛和美氏もまた折口氏の解釈を基にし、「照手姫幻想(一)」の中で「うつぼ舟」は「靈力」を備えた「舟」であり、照手の乗せられた「牢輿」は、次第に「仏神性」を發揮しかけている照手を乗せて、まさに「靈力」を發揮し「うつぼ舟」になつている。「牢輿＝うつぼ舟」の中で「郡代の一人娘」から「巫女」へと変身・再生を果たそうとしてゐる。」^{註二十}とし、どこかへ「籠もる」ことが「変身・再生」へのきっかけになつてゐるとされている。そういった意味で木花開耶姫出産の場所として「室」が選ばれたのは、神的で尊いというイメージを子供に与えるためのものではないだろうか。「方舟」もまた同じようなイメージで、重要なものを乗せたり、かくまったりすることで命が助かるという構造ではないだろうか。東洋でも西洋でも似たような構造の伝説は存在し、広く伝播しているのは子宮という空間から誕生する出産のイメージからくる「生まれ変わり」にも似たような感覚が存在していると考えられる。照手姫の「蘇生・復活」は「籠もる」前の役目を捨て去り、「巫女」としての要素を持つて生まれ変わったと考えることができる。

また、伊奘冉尊が軻遇突智を生んだ後に葬られた候補地として二カ所を挙げる事ができる。まず『古事記』においては「出雲国と伯耆国の国境にある比婆山」、また『日本書紀』においては「紀伊国の熊野の有馬村」であるとしている。『日本書紀』での場所は現在の三重県熊野市有馬村周辺ということになるが、この辺り一体はかつて前述したように「牟婁郡」と言われていた。現在もまたこの周辺住所は「牟婁郡」である。『本朝法華驗記』の「悪女」がいた牟婁郡と同じ場所に、少なくとも『日本書紀』では、「見るな」のタブーを犯した伊奘諾尊を執拗に追つた伊奘冉尊は眠つてゐることになる。また、この有馬村には「花の窟」と呼ばれる場所があり、そこが伊奘冉尊の陵であるとしている。現在、その場所には神社（神社そのものの建物はなく、大きな一枚岩が存在し、その岩そのものを「花の窟神社」としている）があり、伊奘冉尊と軻遇突智の二柱を祀つてゐる。野本寛一氏はこの「花の窟」について『日本書紀』一書の伝承内容の意味は重い。熊野は、みまかりし伊奘冉尊をひきつける力を持つていたのである。民族の母神伊奘冉尊の葬所伝承地がなにゆえに熊野でなければならなかったのか。この中心要因は、熊野が、海彼常世との交流を可能にする臨海の地、しかも、南に突出した地だったからではあるまいか。」^{註二十一}と『日本

書紀』の記述による、「花の磐」が伊奘冉尊の葬所であるという点が熊野と深く関わっているのではないかと考察されている。

是の時に伊奘諾尊、已に泉津平坂に到ります。一に云はく、伊奘諾尊乃ち大樹に向諾尊已に泉津平坂に至りたまふといふ。故、便ち千人所引の磐石を以ちて、其の坂路に塞へ、伊奘冉尊と相向きて立ち、遂に絶妻之誓を建したまふ。

時に伊奘諾尊曰はく、「美しき吾が夫君、如此言りたまはば、吾は汝の治らす国民、日に千頭を縊り殺さむ」とのたまふ。伊奘諾尊乃ち報へて曰はく、「美しき吾が妹、如此言りたまはば、吾は日に千五百頭を産まむ」とのたまふ。注二十二

「千人所引の磐石」と花の窟神社の一枚岩は非常に似通った印象を得る。二柱を遮った岩、遮断された空間、「牟婁郡」は「室」に通じるのではないだろうか。「室」とは「自然の洞窟。または山腹などに掘って作った岩屋」のことで、「窟」そのものものを指している。「泉津平坂」は常世国と黄泉国を結ぶ道であり、「千人所引の磐石を以ちて、其の坂路に塞へ」とあり、石で塞ぐということは「道」を閉じるという発想では少し無理があり、やはり「空間」を塞いだと考えるのが妥当である。「坂」とあるが、洞窟のような状態の空間であると考えると、常世国まで長く続く黄泉津平坂の全体像は、蛇のようにも見える。阿部真司氏は「黄泉比良坂の坂には黄泉国へ降りていくという下降傾斜の意味が含まれているが、それより具体的なイメージは穴として浮んでくる。黄泉比良坂は黄泉の穴と同義である。穴は洞穴であり、「窟」である。坂、穴、洞穴、窟という暗く長いトンネルのイメージがつきまとう空間は他界である常世国、そして黄泉国への具体的回路なのである。」註二十三とし、同じように豊玉姫が恥ずかしめられたと思ひ、海神国へ帰る際の記述は『古事記』には「海坂を塞ぎて」註二十四とあり、『日本書紀』には「海途を閉づて怪に去ぬ」註二十五ともある。海への帰り道を閉ざしてしまったことから泉津平坂と同義であるとしている。これらの記述より「閉じ」られるのは泉津平坂だけではないことが分かる。異なる世界を結ぶ回路は禁忌を犯した結果、塞がれてしまう。その塞がれる空間は「穴」であり、伊奘冉尊はそこで「美しき吾が夫君、如此言りたまはば、吾は汝の治らす国民、日に千頭を縊り殺さむ」と脅しにもとれる発言をする。「日に千頭を縊り殺さむ」ほどの力は、その場所（空間）に封印された。また、和歌山県に存在する「花の磐」は前述したように巨大な岩であり、そこに伊奘冉尊は眠るとされている。空間の中に伊奘冉尊に関することがあるとするのなら「国生み」の力や「国民」を殺す力が封印されているとすると、これらのことから「室」（もしくは「空間」）には強大な力が存在していると考えてよいのではないだろうか。それぞれの伝承や神話に見られる構造的な類似性や類比性を無視することはできない。

さらに、天照大御神の「天岩戸神話」も同じことが言えるのではないだろうか。『日本書紀』において「女陰突き」の結果、死亡してしまった天照大御神は天岩戸にひきこもり、八百万の神たちの祭りにより、再び岩戸から出てきて復活を遂げる。この「岩戸」にひきこもってしまったという現象は天照大御神が死亡してしまったからであり、「岩戸」＝「むろ」に「こもる」ことにより復活を果たしたのである。一度死亡した者でさえも「むろ」は蘇生・復活の場、もしくは方法として関わり、重要な要素となってくる。また、この「天岩戸神話」は岩で入口を塞いでしまうのであるから、伊弉諾尊・伊弉冉尊神話に似通っている。空間を閉じられた場所は生命の復活を導く、強大な力が存在する場所になる。『日本書紀』では天石窟にこもってしまった天照大御神を再び天石窟から出そうとする場面、「乃ち御手を以ちて細めに磐戸を開けて窺ひたまふ。時に手力雄神、則ち天照大神の手を承け奉り、引きて出し奉る。是に中臣神・忌部神、則ち端出之繩を以ちて界ふ。」^{註二十六}とあり、天照大御神が天石窟にこもった時は「故、六合の内常闇にして、昼夜の相代も知らず。」^{註二十六}という記述から世界（高天原と豊葦原）は光が射さない状況になり、外に出ると光が戻ったと考えると、通常の状態に戻ったと考えることが妥当であろう。岩で洞窟を塞ぎ「むろ」の状態にし、さらに出た岩屋の入口には「端出之繩」（注によるといわゆる「しめなわ」であるとしている）で「界ふ」、つまり境界を作り、二度と岩屋には戻れないようにしたとある。この行為は「むろ」に籠もり復活することは一度のみであるという意思表示であり、何度も同じような現象が起こってしまうと不都合が生じる。これらの伝説・伝承を考察すると「むろ」、つまりそれらの伝承に使用された空間には特別な力があると考えて問題ないのではないだろうか。

また小松和彦氏は子供の遊びの一つである「かごめかごめ」に関して「真中に座っている子供を囲んでぐるぐる回り、「かごめ、かごめ」と唱えている場所が辻にあたっていることになる。ぐるぐる回る中心点が辻となり、そこに座っている子供はだんだんスピリチュアル・パワーを増加させてくる。そして後ろの正面の子供の名前を、パツと当てることができる。これは古風な神かがりの一つのやり方であり子供の遊びに残っているといわれている。だから、「かごめ、かごめ」は鳥の名前ではなく、「かがめ、かがめ」ということであって、靈魂をだんだん体に入れていくための所作を表すもの」^{註二十七}であるとされている。囲まれた空間、ここでは「辻」とされているが「室」もその空間と同義であり、特別な力、霊的な力が初めから存在したか、もしくは最終的に集まったか、いずれにせよ「特別な空間」であることに他ならない。

古来、魂と石との関係性は強いものがある。石の中に魂が入っているという信仰、神の入れ物としての「石」という感覚であろう。小栗の「餓鬼阿弥」も照手姫の「牢輿」も容れ物としての「石」と同じ感覚ではないだろうか。折口信夫氏は「石成長の話」として石と魂（たま）との関係について述べられている。

日本には、古くから石成長の話がある。また漂著神の信仰がある。これもたま成長の

信仰と関係があつて出来たものだと思う。たまが成長するのに、何物かの中にはいつて、ある期間を過すと考えたことから、その容れ物として、うつぼ舟・ひさごを考え、また衣類・布団のようなものになることを考えたのであるが、さらにこのたまは、石の中にもはいると考えた。どうして石のようなものの中にはいると考えたか、とにかく、日本の古代にはそうした信仰があつた。これが後に、たまが神に翻譯せられて考えられるようになると、神が石になると信じられるようになった。今度アルスの児童文庫の中の一冊として書かれた柳田先生の「日本伝説集」にも、石の成長する話が出ていますが、先生はこれまでも、そうした石の成長する話をたくさん書かれていたので、「君が代は千代に八千代に」の歌なども、単に詩人の空想から、ああした言葉を連ねただけではない。すでに古くそうした信仰があつて、あの歌は出来たのだと論じられたこともある。注二十八

空間とはそういつた「たまの容れ物」として存在しており、「たま」と信仰とは結びつき、さらに「神」となり、「魂」となった。魂の入った「容れ物」は「蘇生・復活」したことで同じ意味になるだろう。また折口氏は「石」と「魂」との関連を同じように「石こづみの風習」について述べられている。

これは、石の中にたまがはいる、と考えたことから生じた、一つの風習と考えられるが、石の中に人をつみ込む風習が、古く日本にあつたようだ。男子が若者になるためには、青年戒を受けねばならなかつた。彼らは、先達に伴われて山に登り、ある期間、山籠りをしてくるのであるが、その間に、この風習が行われたようだ。修験道の行者仲間には、かなり後々まで、この風習が残っていたようで、謡曲の谷行を、ああした読み方をするのにも、何か訣があるのだと思われる。彼らの仲間では、死んだものがあると、谷に落して、石をふりかける。悪い事をした者は、石こづめにする。こづむとは、積み上げることである。これが、後に石こづめといわれるようになって、奈良の猿沢の池の石こづめ塚のような伝説も出来たのであるが、元は、山伏し仲間の風習であつた、それが後には、山伏し以外の者にも、刑法として行われるようになった。

しかし、山伏し仲間では、これが刑罰としてではなく、復活の儀式として行われた次期があつたに違いない。前に述べた、衣類や布団になるまで、魂が完全に、体にくつつく時期を待った、と同じ信仰のもので、石の中には、はいることができないために、石を積んだのである。そうすると、生れ変ると信じたのである。注二十九

「石こづめ」は魂の生まれ変わりのような儀式であり、柳田国男氏が「赤子塚の話」で「石」と「子供」、その子供が僧（頭白上人）になる、という観点で言及されている。また「石」の存在点を「境界」として「道祖神」や「松」といつたものとも関連付けておられる。「赤子塚」とは「夜啼き石」の傍で子供が見つかるといふ伝説である。「夜啼き石」になる過程は様々あるが、大抵の場合、成就することのない思いを抱いた娘が病気になる死

亡するか、親族の怒りを買ひ、殺害されるか生き埋めにされるかし、その場所に人がうずくまったような石が存在するようになる。その石は夜な夜な人の泣き声のような音をだし、近くを捜索すると子供（赤子）が発見される。その子供は死亡する前に娘が身ごもっていた子供であるとするものである。同時に娘も復活する場合もある。「石」から生まれ出たという過程が娘、子供の両方の復活・蘇生に繋がっているのではないだろうか。またその子供は頭髮が白く、尊い上人となったという後日談がある場合が多い。特定の宗派には限られておらず、全国に見られる伝説である。母親が復活しない場合は霊となって飴や団子を買ひ与えて、子供を成長させるという構造のようだが、この辺りは豊玉・賣が帰ってしまった後に自分の代わりに岩から乳が出るようになり、それを飲んで鵜萱草不台命が成長したという伝説に似通っている。また、生きるための必要なものが石（岩）から出たという点が非常に興味深いといえる。両方の視点から考えても「石」から生まれた命は尊い存在（上人であったり、神武天皇の父親）となるようである。尊い存在の出現としてでも「石」は非常に重要な意味合いを持つが、その子供が見つかった場所に石を積み、「賽の河原」とする、その場所に子供の足跡が残る、小さな神（稚児神）であるとし、そこに地藏や道祖神を祀るという風習も見られる。どちらにせよ、「室」から出てきたものは通常の存在ではなく、新しい命として仮に以前（生前）とは違う姿に変わってしまったとしても、本来の姿からはイメージすることのできない存在になると考えられる。

「籠もる」には「①中にはいつて出ないでいる。②人目につかないようにはいつて、隠れる。③神社や寺院にとまって祈念すること。④城などにはいつて防ぎ守る。⑤物の中に含まれて、ある。⑥気体などが、中にいつぱいに満ちる。⑦音や声が内に閉じこめられ、はつきり聞こえない状態である。くぐもる。⑧金銭がふところにはいつていることをいう、盗人仲間の隠語。」^{註三十}の意味がある。「こもり型」において、僧に約束を反故された悪女は「還家入隔舎。籠居無音。」と家に籠もり、物音をたてない。この音がしない状況は悪女が悲しみのあまり死んでしまったと解釈することができる。『本朝法華験記』の翻訳であるといえる『今昔物語集』では物音がしないことについて「音セズシテ暫く有テ、即チ死ヌ。」とし、悪女がすでに死亡しているとしている。籠もつて死亡した後の部屋からは「即成五尋大毒蛇身。」が悪女の代わりに存在している。「籠もる」ことにより「死亡」した悪女の肉体は消滅し、その姿を「五尋大毒蛇」に変え、悪女の思いは「蛇性」もしくは「蛇」の形をとり、展開していく。この構造過程において「籠もる」の意味を考えた場合、前述した意味の番号⑥と⑧を除く意味が当てはまるのではないだろうか。「籠もる」という動作には共通の観念の中に「籠もつた場所の中には何か物質がある」というものが大前提にある。本来あつたはずの物質が他の物質へ変化するという意味は「籠もる」にはない。あくまで「籠もる」ために入った物質の変化はない。それらから考えると「悪女」は「五尋大毒蛇」であり、悪女は蛇体へと変身したと解釈してよい。しかし、この伝承は変身譚であるけれども、姿だけが変身したのであり、本質は変わっていないと仮定することができる。

では「籠もる」とは本来、何をするために「籠もる」のだろうか。『今昔物語集』では「籠

もる」ことで肉体としての「死」が訪れ、蛇体に変身している。つまり「変身」するためにも籠もったのだろうか。『今昔物語集』の表記では何のために部屋に籠もったのかが判別できない。僧との約束が叶わなかったので悪女は悲しみに暮れるために籠もったのか、そして、悲しみのために死亡したのか。さらに現状に絶望し自殺をってしまったのか。どちらにせよ死んでしまったことに変わりはないが、どうして死んでしまったのか明確な理由が分らない。しかし肉体は消滅してしまっている。悪女の代わりに「五尋大毒蛇」がいたとあるのだから、死体はないのだろう。籠もっていた間に何が部屋で起こっていたのだろうか。籠もっていた間に女は「生まれ変わった」のだろう。「蘇生」し、「復活」したことで女の持つ本質に近い存在（つまり「蛇性」となり、当時の女性には皆無だった「自由」と「自主性」を手に入れ、大胆にも行動に移せるようになったのではないだろうか。伝統的な規範意識の中で女性は本来の性質を表に出すことはほとんどなかった。もちろん秋成の時代もそうであっただろう。真女兒のような女性は封建社会には存在せず、自由に恋愛し、自由に自分の意思で行動し、そして結果がどうであれ、自分の手で結果を手に入れる、その過程に秋成は現実の中で生きる人間の息苦しさを見たのではないだろうか。「籠もる」ことで、「蛇性」に「変身」することで、「自由な意思」を手に入れた女性は「自分自身の解放」を手に入れたのだろう。

「蛇性の姪」における真女兒の本性は純粹な想いであり、その想いが具現化したものが「蛇性」もしくは「蛇体」であると言える。また、「蛇性」や「蛇への変化」は人間の姿を捨て、本来の姿に戻ったものであると、「伊奘諾尊・伊奘冉尊神話」や「本牟智和氣・肥長比売神話」での考察でも言える。またこれらの神話には男性側による「禁忌の侵犯」の要素が不可欠であり、「安珍・清姫伝説」に見られる、いわゆる「道成寺伝承」にある若い僧の裏切りが、その「禁忌の侵犯」に相当するのではないだろうか。神話においては正体さえ見られなければ、永遠の別離もなく一緒に暮らすことができる。禁忌とは単純な「見るな」というものであり、「見るな」と言われるということは「見たい」と思う要素のある秘密や真実があると思われ、結果的に非常に「見たくなる」という構造は十分に理解できる。神話は「禁忌の侵犯」が成立しなければ、話が進まないのだから当然でもあるのだが、逆にこの「見るな」という約束は比較的守られやすい、単純な約束であるとも言える。しかし、その簡単に単純な約束は反故される。反故された途端に反故された側（それは女性である場合が多いが）は正体を現し、相手に脅迫とも言える常軌を逸した行動をとり始める。しかも、その単純な約束の反故は反故した側が命を失ってしまう場合がある。「道成寺伝承」に見られる構図がそれであり、その約束を反故された女性の本質が蛇性であるのは深い意味があるのだろう。

「道成寺伝承」において、安珍にとって清姫とはどのような存在であろうか。自分を恋い慕う姿には多少の憐憫の情を持ったのではないだろうか。約束を果たす気もないのに、帰り道に会おうと言ったのだろうか。その場しのぎの苦しい言い訳にすぎないのだろうか。安珍はなぜ、清姫から逃げたのだろうか。清姫は典型的な「自分しかない女」である。伝

統的規範意識に縛られるとまではいかない年頃にしても、家族の年長者の言うことは基本的に「聞く」という立場であっただろう。だから親が「安珍が結婚相手である」と言われてもそのまま信じ、それが叶うことを希望した。純粋であるといえば、それだけのことだが、清姫の常軌を逸した行動は彼女の持つ本質の蛇性が原因である。しかし、その姿こそが「蘇生・復活」後の真実の姿であり、清姫が手に入れたものは現世での「夫」という立場の人間ではなく、魂のつながりで結ばれあつた相手であると考えられないであろうか。『本朝法華験記』でも「女生切利天。僧昇兜率天。」とあり、「道成寺伝承」のように女は男を凄惨にも焼き殺したにも関わらず、二人の魂は共に浄化したと考えられる。蛇性のまま、「女人ノ悪心ノ猛キ事既ニ如此シ。」のような解釈ではこのような結果は見られないであろう。やはり「蛇性」への変身は「生まれ変わった」と考えることが妥当なのであろう。その本質は『雨月物語評釈』の中でも「蛇性の姪」の解釈「蛇が女性に化けて美男子に恋をし、執念深くつきまとう話」ということになってしまっているが、その執念深さこそが変わることのない愛情であり、ひたむきな恋情であると考ええる。それは異類や人獣婚などにある「姪」という、いわばみだらな感情ではなく、「籠もる」ことで浄化され、純粋化されたものである。執念深いのは「それしかない」からであり、純粋だからであり、蛇性であるからより女性の本質や本性に近いものである。小栗も深泥が池の大蛇に懸想されるほどの美男子であつた。これは深泥が池の大蛇の化身にまで懸想される小栗の美しさへの誇張表現であろうが、「蛇性」の本質が懸想したという点は読者に真実味を与えるものであると言える。「蛇性の姪」の豊雄も、『白娘子』の許宣も、美男子であると設定である。他にそんなに追記される特徴はこれと言っていない。しかし、両方とも「蛇性」なる者に執念深くつきまとわれている。「蛇性」も心奪われる美しさだからであろう。それは非常に強く我々に印象付けられる設定である。「蛇性」が女の本質の一つであるとするとするのなら、その「蛇性」の正体である「蛇体」もまた真実なのだろう。単なる容姿上での変身や獣ゆえの淫らな変化だけではなく「本質への変身」であり、それは「部屋」に籠もることによって成立した「蘇生・復活」の過程であり、新たな力（自由と自主性、規範からの解放）を手にするための必要不可欠な要素であつたと指摘してもよいのではないだろうか。

【註】

- 註一 太田藤四郎「続群書類従 第八輯 上」一九二七年六月 一九九頁
- 註二 馬淵和夫 他 校注・訳「今昔物語集①」 小学館
二〇〇二年六月二十日 四〇七頁 ※傍線は筆者によるもの
- 註三 青木正次 「雨月物語全訳注」 講談社学術文庫 二〇〇三年二月二十日 十頁
- 註四 阿部眞司「大物主神伝承論」翰林書房 一九九九年十二月三日 一七八頁
- 註五 荒木繁 山本 吉左右 編注「説経節」平凡社 東洋文庫二四三
一九七三年十一月十日 二四三頁 ※以下「をぐり」の本文は同書による
- 註六 小学館 「日本国語大辞典 第二版 第八卷」二〇〇一年八月 一一二二頁

- 註七 小学館 「日本国語大辞典 第二版 第八卷」二〇〇一年八月 一一二頁
- 注八 平凡社 「日本歴史地名大系 和歌山県の地名」一九八三年二月 一四二頁
- 註九 新人物往来社 「日本古代地名大辞典」二〇〇一年二月三〇日 二三頁
- 註十 野本寛一 「熊野山海民俗考」人文書院 一九九〇年一月 十三頁
- 註十一 野本寛一 「熊野山海民俗考」人文書院 一九九〇年一月 十三頁
- 註十二 野本寛一 「熊野山海民俗考」人文書院 一九九〇年一月 十二頁
- 註十三 肥留川嘉子 「説経の文学的研究」和泉書院 一九八六年二月 二一七頁
- 註十四 水上勉 「説経節を読む」岩波書店 二〇〇七年六月一五日 三〇一頁
- 註十五 折口信夫 「古代研究」祭りの発生」中央公論新社 二〇〇七年一月一五日 三二三頁
- 註十六 丸山静 「熊野考」せりか書房 一九八九年一月 一四三頁
- 註十七 角川書店 「角川古語大辞典 第五卷」一九九九年三月 五九六頁
- 註十八 折口信夫 「折口信夫全集第十五卷」中央公論社 一九五五年一月 二一七頁
- 註十九 折口信夫 「折口信夫全集第十五卷」中央公論社 一九五五年一月 二二七頁
- 註二十 藤掛和美 「照手姫幻想(一)」中央大学 CUWC gazette 第六号
一九九五年三月一日 八頁
- 註二十一 野本寛一 「熊野山海民俗考」人文書院 一九九〇年一月 一二二頁
- 註二十二 小島憲之 他 校注・訳「日本書紀」巻第一 一九九四年四月二十日 小学館 四六頁
- 註二十三 阿部眞司 「蛇神伝承論序説」新泉社 一九八六年九月三〇日 八六頁
- 註二十四 山口佳紀 他 校注・訳「古事記」上巻 小学館 一九九四年四月 一三七頁
- 註二十五 小島憲之 他 校注・訳「日本書紀」巻第一 一九九四年四月二十日 小学館 一六一頁
- 註二十六 小島憲之 他 校注・訳「日本書紀」巻第二 小学館
一九九六年一〇月一〇日 七六頁 ※前掲の本文も同じ
- 註二十七 河出書房新社 「怪異の民俗学8 境界」二〇〇一年六月 五四頁
- 註二十八 折口信夫 「古代研究Ⅱ 祝詞の発生」中央公論新社 二〇〇三年一月十日 二〇二頁
- 註二十九 折口信夫 「古代研究Ⅱ 祝詞の発生」中央公論新社 二〇〇三年一月十日 二〇六頁
- 註三十 小学館 「日本国語大辞典」第五卷 小学館 二〇〇一年八月 一〇九五頁

結

『雨月物語』の中で「浅茅が宿」「吉備津の釜」「蛇性の姪」を中心にし、その中でも特に女性主人公の性格設定やその設定に関連した事項を考察の中心とした。本来、『雨月物語』の主人公は一体誰であるのか、という疑問点が生じる。もちろん全ての登場人物が主人公であると言えよう。彼らはそれぞれ何らかのメッセージを伝える役割を持って登場している。それでもあえて主人公的立場であるのは男性なのか、女性なのか、という点に注目した。その過程の中で『雨月物語』における主な登場人物、特に女性主人公に関する評価の中で「妬婦に対する評価」もしくは「妬婦に対する扱い」など、女性の凄惨さや妻としての規範意識から離れた（もしくは外れた）女性の言動が注目されてきたように思う。「妬婦」はやっかいなものであるような評価であったが、果たしてそれは真実なのだろうか。男性中心の社会の中で女性は名前すら与えられない、誰かの所有物のような「女・娘」「妻」「母」のような呼称で呼ばれる時代を経て、本作では個別の名称を与えられ、出自や性格設定が細かく明確化され、話題展開の一端を担っている。もはや男性登場人物のみが主人公ではなく、女性登場人物もそれぞれに活躍し、展開への影響が高い。むしろその女性たちの積極的な動きで話題は展開しているように感じる。注目した三作品はそれぞれ性格設定が異なる女性が登場し、比較的よく似た設定傾向にある男性たちの結末が描かれた作品である。

妬婦の養ひがたきも、老ての後其巧を知ると、咨これ何人の語ぞや。害ひの甚しからぬも商工を妨げ物を破りて、垣の隣の口をふせぎがたく、害ひの大なるにおよびては、家を失ひ国をほろぼして、天が下に笑を伝ふ。いにしへより此毒にあたる人幾許といふ事をしらず。死して蟒となり、或は霹靂を震ふて怨を報ふ類は、其肉を醢にするとも飽べからず。さるためしは希なり。夫のおのれをよく修めて教へなば、此患おのづから避くべきものを。只かりそめなる徒ことに、女の慳しき性を募らしめて、其身の憂をもとむるにぞありける。禽を制するは氣にあり。婦を制するは其夫の雄としきにありといふは、現にさることぞかし。

「吉備津の釜」冒頭部分にはいわゆる妬婦譚が書かれている。三作品の中でも「吉備津の釜」「蛇性の姪」は特にこの妬婦譚色の濃い内容である。この冒頭部分から考察すると男性側への注意喚起である。しかし注意喚起にとどまらず「婦を制するは其夫の雄としきにあり」とは男性に「雄々しくあれ」との提言であるとも言える。では男性は提言通りに「雄々しく」なれたのだろうか。「雄々しく」された男性により「婦は制」されたのだろうか。作品内容は女性の持つ「慳しき性」をコントロールできなかったことによる話題展開が認められる。しかし、「慳しき性」で「性」であるとするのなら、つまり青木正次氏の「女一般がねじくれた習性を本来的にもっているという見方」^註であるとするのなら、この「慳しき性」が起因の話題展開は仕方のないものであると言えよう。しかし青木氏の「本来的に持っているねじくれた習性」との注はあまりに女性に対して一方的な評価ではないか。男性目線による評価であると言わざるを得ない。しかし、このような女性に対す

る評価がなされるのは「家父長制度」が日本社会に形成されていたからであろう。秋成自身が男性であるという点はもとより、我々の生活をコントロールする制度がある以上、それらによって動かされてしまうのは仕方のない事だと言える。この「家父長制度」とはおよそ中世時代に確立したとされている。それまでは家の財産の継承に男女の差はなかったと言われている。

『日本霊異記』下第二十六「非理を強ひて以て債ヲ徴り、多の倍を取りて、現に悪死の報を得し縁」には広虫女という富豪層の妻が登場する。この一族は非富豪層に米などを貸していたが、その取り立てなどが酷かった。また広虫女は仏教を信じる心がない女性でもある。借りた人々はみな現状を憂い、家や国を捨てて放浪する者まで出た。結果、広虫女は病床に伏せ死亡した。当然、彼女の死亡理由は宗教心のなさど酷い取り立てで弱者を追い詰めた結果であろう。仏教説話における典型的な展開であると言える。広虫女は七日過ぎまで火葬せず、七日目の夕方に生き返った。その姿は「甚だ臭きこと比無し。腰より上の方は、既に牛と成り、額に角の生ゆること、長さ四寸許なり。二つの手は牛の足と作り、爪皺ケテ牛の足の甲に似たり。腰より下の方は、人の形を成す。飯を嫌ひて草を噉ひ、食ひ已れば齷・ム。裸衣にて著す。糞土に臥す。」^{註二}という上半身が牛、下半身は人間のままの姿で生きていた。この説話は当時の日本社会に富豪層と非富豪層が存在していたことを証明していると言えよう。さらにその富豪層の資産を中心に運営していたのは男性だけであるとも言えない。この説話においては家の財産を相続したのは男性であるかもしれないが、中心となって運営していたのは女性であると言える。女性は財産を相続できなくても、それを主導して管理する立場を与えられていた。「私有財産として多くの動産を所有していたが、たとえ父が嫡子にその動産を譲与しても、その嫡子に経営能力がなければ、たちまちその「家」は没落したのであるから、譲与すべきものは経営能力そのものであったと考えなければならない。しかし、それはすぐれて「家」における教育の問題である。」^{註三}彼らは私有財産を守ることを最優先にしたはずである。少なくとも平安時代の頃には家の財産の相続、もしくは管理運営することに男女の差はなかった。そうすると「浅茅が宿」の勝四郎は私有財産を減らしてしまっているのだから、財産所有の経済能力がないと判断されていたことになる。それは家制度において大きな問題点であるし、譲渡するべき点が「経営能力」そのもので、それは教育によって獲得、継承されるのではあれば、勝四郎のみならず、コミュニティーの中で疎まれていた「吉備津の釜」正太郎も、勉強に熱心ではあったが自分の興味関心の向くものしか学ばない「蛇性の姪」豊雄も、それらの能力を得る機会はない、もしくは少なかつたと考えるべきであろう。

原始的な狩猟採集時代には土地の私有も財産もなく、家族も国家も傾城されていなかった。子どもの親は母親だけが明確に認知されるので、基本的には母系制であり、大地の豊穡と多産のシンボルである大地母神が信仰されていた。その後人類はさまざまな過程をたどって私有の土地と財産を蓄積し、筋力をもった戦争を行う男性が支配権を握り、支配と被支配の社会と文化を作るようになった。この過程で、女性の生殖機

能と出産力が男性の所有とみなされ、女性は特定の男性に所属し、その男子の後継者を産む者として家庭に囲い込まれるようになった。道徳・宗教、文化などによるジェンダーの構築は、このような秩序を理論づけ、永続させるために創造されたのである。

註四

若桑みどり氏は本来、母系であったはずの家族形態は「戦争」というキーワードの下、「支配と被支配の社会と文化」を形成するに至ったとしている。本来、母系であったはずの社会は多く指摘されている点ではあるが、天照大御神の誕生神話などにその変遷を見ることができよう。母系（女系）から父系（男系）へ、天照は伊弉諾尊の禊の際に左目から生まれる。母親を必要としない誕生であり、「母の介在のない父から生まれた」天照は天皇家の祖先神となる。平塚らいてうの「原始、女性は太陽であった」という言葉は実際には女性の立場向上（女性の権利獲得運動）のスローガンであったはずであるが、まるで本来の母系社会への回帰を促すような印象を得る言葉である。この中で「太陽」と位置づけた天照は「母（伊弉冉尊）の娘」ではなく、「父（伊弉諾尊）の娘」であった。これでは母系社会への回帰のリーダーにはなれない。このように神話レベルでも「母の存在のない女」、その女はもちろん「家」を持たない、というものが存在し、長らく日本人の精神の一端を担ってきたにも関わらず、その精神は前述のように「戦争」をすることで姿を消している。

近世は、封建社会の最終段階にあたって、独特の家長制度が確立し、庶民の世界にまでしっかりと根をおろすとともに、しだいに変容し崩れはじめた時代であった。封建社会の家族制度下の「家」は、今日の家とは大きなへだたり、というよりもむしろ正反対の性格をそなえていた。当時の家は、はるかな前の祖先にさかのぼり、末の子孫にまでもつらなり、親類・縁者などはもとより、直接には血のつながらない家子・郎党、あるいは下男・下女までもつつみこむ精神統一体であり運命共同体だったのである。それゆえに「家」あってこそその祖父であり祖母であり、夫であり妻であり、子であり孫であった。つまり今日のように、自由の権利をもつひとりひとりの人間がまづ蔽在して、かれらが自発的・自主的に寄りあい結びあって家を構成するのではなく、家のほうが最初から実在して、人間はその構成上のいづれかのポジションを占め、その役わりをはたすことによってはじめて真の人間としての扱いが受けられる、といった仕組みだったのである。」^{註五}

石川松太郎氏は近世を封建社会の最終段階となり、そこには「独特の家長制度」が確立し、その制度は庶民にまで波及していたとされている。しかし、同時にその制度は変容し崩れ始めたとも述べている。崩れ始めたのは、その制度に問題点が生じたからではないか。問題点とまではいかなくても、人間はその制度に縛られ、その束縛から逃れようというエネルギーが生まれ、大きなうねりとなったのではないか。これは注目すべき指摘である。崩れ始めていることを秋成自身が肌で感じていたのではないか。本稿で注目した三作品は抑圧された性と制度の中で展開している。

第一章では「浅茅が宿」に注目した。勝四郎と宮木という一組の夫婦が「家父長制度」

の元に婚姻関係を結び、夫の出奔により妻はひたすら「待つ女」となる。夫は約束を違え、妻は夫の帰りを待つ中で絶命する。夫に対して罰則のようなもの、例えば自身の死、居場所の喪失であるなどは顕在化せず、言い知れぬ悲しみや喪失感などが文末に漂う結果となっている。この結末は他の二作品には見られない、いわゆる「物語の余韻」である。よく見かける結末であると言える。なぜ「浅茅が宿」だけがこのような展開となったのか。「浅茅が宿」には他二作品には見られない「戦争」というキーワードが存在している。本章では宮木の性格設定である「勝四郎が妻」「人の目とむるばかりの容」「心ばへも愚ならずありけり」という前半評価、勝四郎出立の後の「かたちの愛だき」「三頁の賢き操を守りて」、勝四郎帰郷後の「黒く垢づきて」「眼はおち入たるやう」「結たる髪も脊にかゝり」となった変遷に注目した。青木正次氏は「まったく抽象的な形容で、具象性をわざと省いてある。彼女の存在感は彼女自身の言葉からうかがわれるようにしてある」^{註六}として宮木の具象性の省略を後半に見られる宮木の言葉に注目させるためにわざと形容表記を省いているとしている。確かに抽象的な彼女の外面的な、もしくは第三者的な評価は彼女の内面を深く知ることが難しく、何を本当に考えているのかは彼女の言葉でしか判別できない。しかし、その言葉に真理はあるのか。外見は「その他大勢」と同じような差異のない評価であり、つまり宮木の心理は言葉に頼るしかないということになるが、それだけでは判定することは難しいだろう。

原拠の『愛・伝』の主人公、愛・の「淡粧素服にして一に其の旧の如し。惟だ羅巾を以て其の項に擁す」^{註七}という描写、「羅巾」は愛・自らが縊死したことの象徴だが、その死に関する憐れさを愛・の姿に重ねることが可能だが、その羅巾を除けば美しい姿をしている。『伽婢子』巻六の三「遊女宮木野」でも清六が墓を掘り起こし、宮木野の死体を見つける場面で「宮木野がかほかたち、さながら生てあるがごとく、肌の色をとろへず」^{註八}とある。愛・、宮木野（宮木野にいたっては本文ではつきりと死体であると明記されているにも関わらず）ともに基本的には美しさの評価に変化はない。愛・と宮木野は宮木と同じく死亡しているが、いわゆる幽霊らしくない姿をしている。しかし、しれが逆にこの世の人ではないことを印象付ける。長島弘明氏は「宮木のやつれ果てた姿は、例えば愛卿の幽霊が、趙子の知る生前そのままの形で表われるのと比較すればわかるように、幽霊の姿としては異例であろう」^{註九}として、愛・・宮木野の姿と比べて宮木の姿は幽霊として異例であるとしている。宮木の心理は決して彼女の言葉だけではない。彼女の死後の姿にも彼女の想いが託されていると考える。

愛・も宮木野も美しい姿を保っていたが、宮木は視覚的に人間の姿をとどめてはいても何故やつれた姿をしていたのだろうか。長島氏は「ここで幽霊であることを勝四郎に知らせるわけにはいかないという筋立ての要請とともに、自らの味わった苦痛を勝四郎に知ってもらいたいという宮木の心からであろうか」^{註十}としてやつれた幽霊の姿で登場したのは勝四郎に一人残された自分の苦痛を知らせるためではないか、と推察されている。では「苦痛」とは何か。それは他人に承認されないことではないだろうか。承認されなければ、そ

ここに居場所はない。作中における宮木の姿の描写は何かに手を差し伸べられた結果ではないか。磯良・真女兒と明らかに違う扱いである彼女には何らかの同情のような感情が存在しているように思える。それは戦争という避けられない事実に翻弄される、戦争を主体的に行わないし、その恩恵すらも受けない人々、振り回されて迷惑だけを被る人々、それは名前も残らない人々に対する思いだ。「そうした権力とはまるで無縁でありながら、たまたま暮らしていた土地が戦場となり、選択の余地なく戦禍に巻き込まれていった多くの名もなき人々の方が、より過酷な状況に置かれ、より強い不条理を感じただろうことは想像に難くない。」^{註十三}三浦一朗氏は勝四郎と宮木の夫婦を「名もなき人々」であるとし、その悲劇について言及している。本来、宮木がたった一人戦禍に取り残されるという意義や宮木が貞操を守るための言動過程について主に論じられてきた。しかし、戦禍に巻き込まれるのは権力者だけではないし、女性だけでも男性だけでもない。誰でも巻き込まれる可能性がある中で、生前と姿を変えず（人間のままであるという解釈）に夫を待つ宮木の容姿描写は、戦争がもたらす弱者への悲惨な現状を強く印象付けるためではないだろうか。では、「戦争がもたらす弱者への悲惨な現状」とは何か。それは誰しもが「自分の意思に関係なく巻き込まれる可能性がある」という点に尽きるのではないか。「浅茅が宿」に限れば戦争さえなければ勝四郎は宮木との約束を守り、故郷に戻っていたかもしれない。宮木の死はなかったかもしれないし、仮に死んでしまったとしても、その死に間に合ったかもしれない。そして、勝四郎の性格的な初期設定は解消されていたかもしれない。この約束の反故こそ物語展開にとって最重要事項の一つであったことはすでに多く論じられている点ではあるが、反故にせざるを得なかった事情の一つが「戦争」であったとして考察している。

次に「浅茅が宿」内に存在する「境界線」について考察した。作中にはいくつかの境界線が存在しているが、「歴史的、時間・気象的な境と考えられるもの」と「物質的な境と考えられるもの」の二種類に分類した。結果、勝四郎は故郷に戻るために出発した時には存在していなかった境界を越えて戻ることになる。作中で祖父の代より三代続く一族で、下総国葛飾郡真間の郷の住人であったはずの勝四郎は、「異邦者」としての扱いを受けている。「余所者」であり「旅人」のような扱いを受け、勝四郎自身もまた、そのように受け答えをしてしまっている。彼はなぜ帰郷したにも関わらず、「異邦者」扱いをされているのだろうか。勝四郎を「異邦者」とすることで、作の舞台は「日ははや西に沈みて、雨雲はおちかゝるばかりに闇ね」という時間的境界を過ぎ、異界へ入り込んだことを示唆する重要な要素としていのではないだろうか。真間の郷の異界性や境界性と登場人物の扱いとの関連について考察した。

第二章では「吉備津の釜」に注目した。正太郎と磯良という一組の夫婦が初めから不穏調和で婚姻関係を結ぶ。正太郎の愛人を作り、磯良を騙し出奔、後に死んだ磯良の霊により殺害される。はつきり「殺害」されたとは最後の部分、「血滲ぎ流て地につたふ。されど屍も骨も見えず。月あかりに見れば、軒の端にもものあり。ともし火を捧げて照らし見るに、男の髻ばかりかゝりて、外には露ばかりのものもなし。」からだけでは断定はできないが、

この世ではないどこかへ連れ去られ、現世に居場所のない存在になったと言えよう。磯良は吉備津神社の神主・香央造酒の娘である。神域の中で育った彼女は「浅茅が宿」宮木よりもさらに強い規範意識の元にいた女性であると言える。また、この神聖さは「蛇性の姪」真女兒へも引き継がれている。この神聖さと凶暴性との関連、またそれらと伝統的規範意識との関連を考察した。能面のように見た目だけの評価がなされていた前作の宮木と異なり、磯良は嫁いだ後の様子が比較的詳細に描かれている。さらに夫には愛人が出来てしまう。彼女の家内での立場は宮木とは明らかに違いがある。それだけに結末の彼女の言動には、その貞淑さを逆に効果的に見せる程に変貌を遂げている。現代と異なり、女性は跡取りの男の子を出産することによって「家」の中で存在理由を確立してきた。「跡取りの母」という身分を与えられ、ただの「嫁」「妻」という身分から昇格する。実施の跡取り息子さえいれば「家」の中で強い存在でいられるのだ。しかし磯良は幸か不幸か夫の間に子供はいなかった。彼女はいつまでたっても「母」にはなれなかった。仮に放蕩の限りを尽くしていた正太郎に妻以外の女性との間に産まれた子供がいたとしても「井沢家の嫁」の彼女には関係のない話である。家の認めた女性が母ではないといけないのだ。少なくともそのような認識を当時の人はしていたのだろう。跡取りを産んで女性は「人間」としての自分を確立していったのだ。斎藤環氏は「繁殖という点から考えるなら、一妻多夫よりも一夫多妻のほうが繁殖力が強いだろう。現に少子化対策として一夫多妻の復活を考えている人は驚くほど多い。しかしおそらく、一夫多妻制の復活はあり得ない。そうした関係性を許容できる女性は、もうほとんどいないからだ。」^{註十二}と述べている。繁殖面だけであるなら、磯良は正太郎に袖という別の女性がいたとしても全く問題にする必要はない。袖は外で「子」を産む可能性のある女性で、磯良は「井沢家の嫁」という立場は消滅しない。ではこの構造を逆に考えると「跡取りを産まない（あるいは産めない）女性は家父長制度の構造を持つ社会においてはその存在理由がない」ということになる。磯良は井沢家で繁殖という観点に限定するのであれば「存在理由のない女性」だった。「繁殖」に関係のない女が突然のようにキレてしまう。突然「キレル」元いい子たちは、家族や周囲の人間から「そのような事をするようには見えない」という評価が大抵ついて回っている。「そのような事」とはもちろん「殺傷行為」や「極度の社会的迷惑行為」の結果の「事件」である。「引きこもり」というのは、社会から抑圧されていると感じるだけでなく、完全に除外されていると感じることである——一つには勉強以外での自分の居場所が見つけられず、認められたりすることができないからであり、もうひとつには、引きこもり当人の視点によれば、社会が彼らを敗者だと見るからだ。これまでの人生でもっとも幸せだった瞬間は何かという質問に対し、ある人は「めったに喜ばない親にほめられたとき」と答えている。^{註十三}自分の居場所が見つけられない者は他者の評価が得られないので「敗者」なのであろう。当然、敗者には居場所はない。居場所がないのは、そこに明確な存在理由がないからであらう。存在理由とは自身で見出すものなのかもしれないが、それは建前であらう。精神的、もしくは肉体的に未成熟な人間は「承認」を求める。それから「自己」を見出すのではないか。その「自

己」はようやく「自身の存在理由」を発見するはずだ。故に未熟な「居場所を見つけられない者」の存在理由がないという欲求不満は解決方法を教授されていないために「暴力」という、非常に簡単に自分の力を顕示できる形で表面化したのではないかと考えている。

次にこの神聖さに関連して「怨み」「恨み」について主に考察した。「吉備津の釜」の磯良には「うらむ」を「怨む」の語句が当てられている。先にも述べているように「浅茅が宿」と「蛇性の姪」との決定的な違いは、この「吉備津の釜」は女主人公・磯良の夫への報復の話、妬婦譚であると言える。磯良は「生霊」になり、「鬼」へと変貌する。この過程が他には見られない、女の情念であると言える。「吉備津の釜」の冒頭部分は前述したように嫉妬深い女性の弊害を説いたいわゆる妬婦論である。さらに妬婦へのイメージに加え、吉備津神社そのものの特別視と、吉備津神社特有の霊威を象徴する「御釜祓」を物語の中心に置くことで、いわゆる「おどろおどろしさ」を作品に付け加えたわけであるし、吉備津神社の神主の娘である磯良が「怨霊」になってしまふという結果は当然のこととして受け取られるはずであるので、この設定が物語の展開を必然付けていると言っても良いだろう。そして吉備津神社という設定に加えて「磯良」という名前の設定についても少し触れた。長島弘明氏が「秋成があえて「磯良」の名を付けたのは、その美貌の裏に、恐らく本人にも気づかれぬうちに、抑圧され、画されている本性―嫉妬心の醜さゆえであり、その意味では、この名が、後の磯良の鬼への変貌を暗示するものとなっているとする解釈」^{註十四}と述べているように、磯良の名前には典拠がある。それは「醜神・磯良」である。『太平記』巻三十九に姿を現した磯良神の姿は海の中の生活が長く、貝や藻などが身体に付着した状態で姿を現したとある。非常に高名なモチーフをしながら磯良は読者の興味関心に強く主張をしてきている。共同体的な思想と個人という「自分」というアイデンティティーの危機をモチーフとして、封建社会が染み込んだ庶民階級の生活構造の内部に存在する「魂」の抑圧のさまざまな様子が描かれているのであって、その構造の被害者はそれらからの開放により加害者となってしまう「人間」という、「生」「性」というものの哀れさと恐ろしさを表現していると考ええる。植田一夫氏は「磯良が反逆しなければならぬ根本はここにあったのである。しかし、彼女の反逆には社会の根本問題に対する明確な意識がない。磯良の反逆が自己の感情のままによる凄惨な復讐でしかないのは、自己を抑圧しているもの根本が社会のあり方にあるという認識を欠如しているからである。そのために、彼女の行動は夫に対する個人的怨恨の表れとしてしか意味を持たない」^{註十五}と述べているが、明確さを持たないがゆえに「想い」は暴走し、単なる個人的怨恨での「凄惨さ」ではないと考える。本人が認識していないとしても抑圧された「魂」は知っていたと考える方が磯良の「凄惨性」をより深く認識することができると思われる。また「性」は「現実」を生み出す。磯良は怨霊となり「人」の形代を捨ててしまったが、その異形の形代は「現実」として存在する。古江久彌氏もまた「変身というよりは、「仮の化」を棄てて「故の化」を露にするのだ」という主張が認められる」^{註十六}と述べている。「もと」の物への転生、戻るといふ行為を表現しているのが人間の形を失ったという結果であると考えるのである。異形のもの自体は「現

実」のものではないが、その存在理由がその形代を現実のものとしている。石丸直子氏は「自分が封建婦道の中に於いて、妻として、女として認めてもらえなかったことに對する怒りからの自己の存在を守るために、磯良は夫との人間としての個人対個人の間接関係を希求している」^{註七}と述べている。「人」としての自分にはできなかったことを「人」という形代を捨てることによって正太郎との「会話」「対話」を切望している磯良の本当の姿がそこにあると感じるのである。作者の「もののけ」という異形の怨霊に對する考え方が社会的な「規範」による否定を媒介として磯良の怨霊化を助けているのであり、否定的な描き方を行っているように見えても「怨霊」に對する作者は「人」以上に、その本質的に正直な存在の「もの」に對する共感と感動を覚えているのではないだろうか。魂の開放の形式は「規範」から逃れたためではなく、どちらかというとな来の自分を取り戻すという表現の形式がふさわしいのであろう。

第三章では「蛇性の姪」に注目した。豊雄と真女兒は最後まで三作品の中では唯一、婚姻関係を結ばない関係である。しかも二作品とは違い、豊雄は真女兒に追われ続ける。その執念は凄まじいものを感じる。真女兒はもちろん「蛇性」を持つ女性であるが、この「蛇性」における凄まじさについては「道成寺伝承」などを元に考察した。また「復活・蘇生」のモチーフは「説経節おぐり」「安鎮・清姫伝承」を中心に考察した。

真女兒という女性は何故このように執念深いのだろうか。それは「蛇性」を持つからであり、「蛇」は神聖なものである。人間の域を超えた存在、それが真女兒であり、人間でないのなら、それを人間の感覚に当てはめて考えることはできない。蛇性を持った女性との関わりを持つ伝承にはいわゆる「三輪山伝承」と呼ばれるものがある。内容は娘のもとに毎夜、美しい男が訪ねてくるが、身元がわからない。父母が娘に知恵を貸して、卷子紡麻を針に通して男の着物の袖に刺させる。翌朝、残された糸をたどっていくと、そこは神の社で男は神の化身であったことを知る、という伝承である。このような内容の伝承は、全国的に広がる昔話として同じ発端の「蛇智入り」があり、これは男の正体は蛇であり、この男の正体である蛇を殺してしまうという型、中にはその蛇を受け入れる型もあるが、いずれも「異類婚姻譚」と呼ばれる話型に分類される。中でも特に、この「三輪山伝承」は「神婚説話」と呼ばれるものにあたる。豊雄と真女兒の関係を通常の男女の婚姻関係まで繋げることは初めより無理な設定であると言える。

次に真女兒が大蛇へと変身した過程について考察した。「蛇性の姪」と比較的舞台設定が近い「説経節おぐり」、その中でも特に小栗判官が「復活・蘇生」する過程を中心に考察した。この伝承で小栗の姿は「小栗↓餓鬼阿弥↓小栗」という過程で変化する。本体から違う物に変化し、また本体に戻るという構造は悪女とは全く違った構造であるが、注目する点は両伝承とも姿が前世のものと全く違った状態に変身しているという点と姿が変化しても本質は変わらないという点である。しかし、小栗の意思は蘇生・変身後は「餓鬼阿弥」なので自発的な行動をいっさいとらないので不明ではあるが、閻魔大王の消息により、本来の姿に戻るといふ最終目的があるので、本質は人間の姿をしていた小栗と差異はないと

考えて問題ないだろう。

次に悪女が「籠もる」場所でもある「悪女の家（もしくは部屋）」について考察した。この考察の中において「小栗判官伝承」での餓鬼阿弥の姿は、小栗、もしくは小栗の魂が本当に蘇生するために籠もった場所であると考え、蘇生や復活、変身に関しての重要性について考察したい。「餓鬼阿弥蘇生譚」の中で折口信夫氏は餓鬼というものはもともと山野にさまざま旅人の様子を伺い、食物を欲したり、隙を見てはその旅人の身体に乗り移ろうとし、人間に戻りたいという欲望を抑えられない精霊の一つであると解釈されており、もとの人間の身体に戻るために「籠もっている場所」が「餓鬼阿弥の姿」であると考えられる。また「小栗外伝」の「魂の行きふり」で「小栗の物語は、肉身焼かれずにあつたことになつてゐるが、こうした場合の説経の話型から言えば、魂をやどすべき肉身を探して、それに仮託して来ることになつてゐる」^{註十八}として「餓鬼阿弥」は「魂の入る場所」であるとしておられる。その場所に何かが「籠も」っている。「籠もる」には「①中にはいつて出ないでゐる。②人目につかないようにはいつて、隠れる。③神社や寺院にとまつて祈念すること。④城などにはいつて防ぎ守る。⑤物の中に含まれて、ある。⑥気体などが、中にいつぱいに満ちる。⑦音や声が内に閉じこめられ、はつきり聞こえない状態である。くぐもる。⑧金銭がふところにはいつてゐることをいう、盗人仲間の隠語。」^{註十九}の意味がある。「こもり型」において、僧に約束を反故された悪女は「還家入隔舎。籠居無音。」と家に籠もり、物音をたてない。この音がしない状況は悪女が悲しみのあまり死んでしまったと解釈することができる。『本朝法華験記』の翻訳であるといえる『今昔物語集』では物音がしないことについて「音セズシテ暫く有テ、即チ死ヌ。」とし、悪女がすでに死亡しているとしている。籠もつて死亡した後の部屋からは「即成五尋大毒蛇身。」が悪女の代わりに存在している。「籠もる」ことにより「死亡」した悪女の肉体は消滅し、その姿を「五尋大毒蛇」に変え、悪女の思いは「蛇性」もしくは「蛇」の形をとり、展開していく。この構造過程において「籠もる」の意味を考えた場合、前述した意味の番号⑥と⑧を除く意味が当てはまるのではないだろうか。「籠もる」という動作には共通の観念の中に「籠もった場所の中には何か物質がある」というものが大前提にある。本来あつたはずの物質が他の物質へ変化するという意味は「籠もる」にはない。あくまで「籠もる」ために入った物質の変化はない。それらから考えると「悪女」は「五尋大毒蛇」であり、悪女は蛇体へと変身したと解釈してよい。しかし、この伝承は変身譚であるけれども、姿だけが変身したのであり、本質は変わっていないと仮定することができる。

では「籠もる」とは本来、何をするために「籠もる」のだろうか。『今昔物語集』では「籠もる」ことで肉体としての「死」が訪れ、蛇体に変身している。「変身」するためには籠もつたのだろうか。『今昔物語集』の表記では何のために部屋に籠もつたのかを判別できない。僧との約束が叶わなかったので悪女は悲しみに暮れるために籠もつたのか、そして、悲しみのために死亡したのか。さらに現状に絶望し自殺をしてみたのか。どちらにせよ死んでしまったことに変わりはないが、どうして死んでしまったのか明確な理由が分からない

い。しかし肉体は消滅してしまっている。悪女の代わりに「五尋大毒蛇」がいたとあるのだから、死体はないのだろう。籠もっていた間に何が部屋で起こっていたのだろうか。籠もっていた間に女は「生まれ変わった」のだろう。「蘇生」し、「復活」したことで女の持つ本質に近い存在（つまり「蛇性」となり、当時の女性には皆無だった「自由」と「自主性」を手に入れ、大胆にも行動に移せるようになったのではないだろうか。伝統的な規範意識の中で女性は本来の性質を表に出すことはほとんどなかった。もちろん秋成の時代もそうであっただろう。真女兒のような女性は封建社会には存在せず、自由に恋愛し、自由に自分の意思で行動し、そして結果がどうであれ、自分の手で結果を手に入れる、その過程に秋成は現実の中で生きる人間の息苦しさを見たのではないだろうか。「籠もる」ことで、「蛇性」に「変身」することで、「自由な意思」を手に入れた女性は「自分自身の解放」を手に入れたのだろう。

山竹伸二氏は現代社会について「現代は承認への不安に満ちた時代である。自分の考えに自信がなく、絶えず誰かに認められていなければ不安で不安で仕方がない。ほんの少し批判されただけでも、自分の全存在が否定されたかのように絶望してしまう。そんな人間があふれている。」^{註二十}とし、その「本来の自分」をありのままに受け入れてくれるのは「家族」であると指摘している。もちろん、この考察は女性に限ったものではなく、むしろ人間、しかも現代人を念頭においた考察であろう。しかし、人間がいて家族があつて、というサイクルは長年存在していたものであるし、決して現代社会限定の問題ではない。現在、この家族に関する問題は顕著な様子を見せ、重要なキーワードであることは間違いないが、それはやはり現代に至るまでの家族の問題を無視することはできないだろう。山竹氏はその家族でさえも「空虚な承認ゲーム」の一部であるとしている。「家族や仲間関係において、相手の愛や信頼に疑いを抱くとき、自分は受け入れられているのかどうか、認められているのだろうか、強い不安に襲われるようになる」^{註二十一}とする。そのために人はどのような手段をとるのだろうか。自分自身が存在したいと切望するコミュニティの中に存在することを最良とし、それを叶えるために努力することが最善の方法であるとしている人は、必死になってその「家族」の中での自分の位置に執着するであろう。それは自己を抑制することに繋がる。人間の歴史はその繰り返しである。男性は自己の存在を承認させるために女性を支配下に置いた。女性はそのことにより「個性」を取り上げられ、主に男性による「女性像」という型にはめられた。女性は自己の存在を承認させる術を知らない。であるから、家族の中で強い不安や不信を感じた時に、その対処方法を知らない。山竹氏は続けて「自分の考えや感情を過度に抑制し、本当の自分を偽って家族や仲間と同調し、無理やり承認を維持しようとする。(中略)そして少しでもコミュニケーションに齟齬が生じ、その関係が行き詰まれば、自己否定的感情に襲われ、絶望的な気持ちになる。」^{註二十二}としている。宮木も磯良も真女兒も、相手の愛や信頼に疑いを抱いた。当然であろう。男性主人公の基本的な設定に「妻(女性)に対する愛や信頼」への重きはない。妻は周囲が自分に付けてくれるもので自らが努力して得た存在ではない。結果、彼女達の欲望には

応えないし、応えられない。与えられた価値観の中、女性は懸命に行動している。真女兒は除いて考えても、宮木と磯良は特にその傾向が高い。除くとした真女兒でさえも初登場の辺りでは「規範的で理想的な女性」として存在している。この三作品で女性は抑圧された性によって崩壊してしまったのか。他者からの承認を人間は求めているのであれば、それは過去より続いているものであると思われる。この三作品に見られる共通点は「女性からの承認問題」に尽きるのではないだろうか。周囲から過剰な期待や要求を向けられる。これは人間として辛いものだ。自分の力以上のものを求められ、しかも「できません」と言う方法を知らされていない。しかし承認されることで、このフラストレーションは多少、緩和される。緩和はされるが、その先にある過剰な期待や要求は限度を知らない。限度を越え、不当な批判、中傷などに至る。これらに人間は耐えなくてはならないのか。

本来、人間はこのような不当な評価及び承認に対して打ち勝つ力を持っている。しかし、これは非常に近代的な考え方であるとも言えよう。福沢諭吉は子ども向けの『ひゞのをしへ』の中で「よのなかに、むづかしきことをするひとを、たつとひとといひ、やすきことをするひとを、いやしきひとゝいふなり。ほんをよみ、ものごとをかんがへて、せけんのために、やくにたつことをするひとは、むづかしきごと（中略）さればひとの、たつときといやしきとのくべつは、たゞそのひとのするしごとの、むづかしきとやすきとによるもの」^{註二十三}と説いている。自らが考え行動し、その結果を評価とする時代になったことを告げている。大変なスピードで近代化していく日本社会において価値観が変化していることに注目している。この変化は「変化」というよりは既存の価値観が「真逆」になっているというものである。この『ひゞのをしへ』は明治四（一八七一）年に諭吉の子息のために書かれたものである。近代化が始まった初期の段階で子供に分かるように書かれている。明治時代以降、急速にその価値観は日本人の中に芽吹いた。その新しい観念をまず子供に浸透するように意識して書かれていると思われる。日本人の中に芽吹かせるためには子供にしっかりと教えること、つまり初期教育として重点的に教える。幼いうちからしっかりと教育することで浸透していくことを計算しているからであろうし、逆に教育しないことは「知っていること」を避けることができる。それがいわゆる「伝統的規範意識」であったのだろう。結果、この子供への教育方法で日本の社会には新しい考えは「浸透させたい」という意識のもと広がっていったと考えられる。しかし、価値観の重心が伝統より新しい価値観へ変えても、「伝統的価値観」は社会の至るところに残った。実際、いくら教えても、一瞬にして必要なものを身につけることができるのが人間であろう。現代も社会変化の中で一部分、規範が残ったような状態である。それに耐えているからこそ、人間は承認を求めているのだろう。仮に「耐える↓承認を求める」という構図があるのなら、それは脈々と受け継がれてきた構図であろう。その結果が現代であると考えるのであれば、過去の出来事や文学などは決して現在の構図と無関係ではない。

三人の女性は「伝統的な価値観」の中で承認されず、埋もれていってしまったのだろう

か。女性主人公ではなく、埋もれていき存在が薄くなっていたのはむしろ男性主人公達ではないだろうか。山竹氏は「自由と承認の葛藤」を解消し、「自由への欲望」と「承認への欲望」が両立する道にほかならない。その鍵になるのは、「自己了解」と「一般的視点の視点」^{註二十四}であると述べている。「自己了解」とは「自分の不安と欲望に気づき、自己ルールの歪みを修正することを可能にする」^{註二十五}という解釈をされている。自己のルールの歪み、つまり女性は生まれた時から教えられている「伝統的規範意識」ではないだろうか。もちろん一方的に教えられているのは男性もそうであるが、男性と女性では差異がある。男性には逃れる力や方法が教えられている。男性には「伝統的規範意識」における括りはなく、女性⇨妻は自分（夫）に尽くすものだとしてされている。また、日本社会における「家族」における「婚姻観」とは「先祖崇拜をふくめて家名の尊重と家系の継続とが彼らの最大の関心事であった。ここから特異な婚姻観が生まれる。婚姻は、当事者のためのものであるよりは、むしろ家系の継承者をうる手段」^{註二十六}であると考えられているので、男性は継承者を得るためには妻以外の存在を許されていた。家族個人の存在というよりは「家族」という一つのグループで考えている。こういった規範の元で女性にはその機会も方法も基本、与えられていないと考えてよい。

わがくにの家族が、近代欧米における中核家族とはことなり、系譜的家族であることはすでに周知の事実である。系譜家族（extended family）の特徴はなによりも世代の継続にある。家族は一般に生活集団として把握されるが、系譜的家族はたんなる集団というよりは、過去から未来へと理念において永遠につづく存在であり、精神的・物質的文化特性に基礎づけられたひとつの制度である。家名、家紋、系図などはそのシンボルであり、墳墓や祭壇の存在がそれを実体化する。家族の日常生活はこれらめぐっていとなまれている。祭壇にまつられるものはその家族の祖先である。神としての祖先はつねに現存の成員に助力と保護とをあたえ、成員は祖先をまつりなぐさめることによって、両者は生死を超えて永遠に結びついている。この家族にとって重要なものは、現実の生活よりはむしろ、シンボルの維持であり世代の永続である。そこでは現実の成員は個人としては存在しない。彼等は永遠につづくこの集団に参加し奉仕するためにもまれあるいは這入りこむだけである」^{註二十七}

我が国の婚姻制度、婚姻の実態は以上のように各個人に重きが置かれずに、一つの単位として「家」というものに重きが置かれている。婚姻において一番小さな単位は「家族」（もしくは「一族」と言った方が適切か）であった。その一族の流れを守るために個人は存在していた。そのような中で日本社会は形成してきたし、現在もまだこの規範に囚われていることも事実であろう。実際、「囚われまい」と自覚し行動することこそ、その規範に囚われていることの証明であると考えられる。日本人はまだ本当の意味で「自由」を得ているとは言い難い。しかし、宮本は「幽霊となり勝四郎に想いを告げる」ことができた。磯良は「怨霊化して正太郎をこの世から消す」ことができた。真女兒は「本性を見せてまで豊雄を自分のものにしよう」とした。方法はそれぞれであるが、三人はそれなりに自分のル

ールの歪みを解消している。そのことによって彼女達は本当に「承認」された。「承認されないという不安」は解消された。それに比べて男性達は社会に「承認」されたとはいえない。結末は「お決まり」のような内容だ。そこには説得力がない。女性主人公は抑圧から自分の力で動きだし、解消し、自己の存在を証明した。自らの力で行った結末は決して不幸ではない。従って三作品は不幸な結末ではない。男性主人公にとっては納得のいかない結末なのかもしれない。何事もなく命を永らえた勝四郎、この世から消し去って貰えた正太郎、社会的地位・評価を見出した豊雄、これらの獲得は特に努力が必要なものではない。元々、持っていた設定でもあるし、それを理由なく放棄し暮らしていた。その変わるきっかけさえも女性主人公に与えられた結末はあまりにも当たり前といえれば当たり前である。

本作は女性という「性」のまがまがしさを主張するだけのものでは決してない。もちろん男性の「性」を批判するものでもない。伝統的規範意識に支配された時代において、自らの力で「自由と承認の葛藤」の支配を打ち破り、本当の自分を手に入れた人間の本質が描かれた作品であると言える。

【註】

- 註一 青木正次「雨月物語 全訳注」講談社 一九八一年六月十日 二八四頁
- 註二 中田祝夫 校注・訳「日本霊異記」小学館 一九九五年九月十日 三一六頁
- 註三 女性史総合研究会編「日本女性生活史2中世」東京大学出版 一九九〇年六月二五日 七頁
- 註四 若桑みどり「お姫様とジェンダー ―アニメで学ぶ男と女のジェンダー学入門―」筑摩書房 二〇〇三年六月十日 十六頁
- 註五 石川松太郎「女大学集」平凡社 一九七七年二月二十五日 二九八頁
- 註六 青木正次「雨月物語全訳注」講談社 二〇〇三年三月 一三四頁
- 註七 竹田晃他「剪燈新話〈明代〉」中国古典小説選8 明治書院 二〇〇八年四月十日 二六五頁
- 注八 松田修 他「伽婢子」岩波書店 二〇〇一年九月二十日 一七三頁
- 註九 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房 一九九八年四月九日 一五四頁
- 註十 長島弘明「雨月物語の世界」筑摩書房 一九九八年四月九日 一五四頁
- 註十一 三浦一朗「浅茅が宿」を読む―やつれ果てた宮木の霊の姿から―」日本文学第五七巻第一二号 日本文学協会 二〇〇八年二月十日 六三三頁
- 註十二 斎藤環「関係する女 所有する男」講談社現代新書 二〇〇九年十一月十一日 九四頁
- 註十三 アン・アリスン 実川元子訳「菊とポケモン グローバル化する日本の文化力」新潮社 二〇一〇年八月三十日 一一九頁
- 註十四 長島弘明「上田秋成 雨月物語のA磯良V神裔の女の復讐」『国文学解釈と教材の研究』二七巻一三号 学灯社 一八二頁
- 註十五 植田一夫「雨月物語」における「吉備津の釜」の位相

『同志社女子大学学術研究年報』三三巻三号 同志社女子大学 一九八二年一月 三七頁

- 註十六 古江久彌 「吉備津の釜」を中心に 『国文学解釈と鑑賞』 四一卷九号
至文堂 一九七六年七月 一〇二頁
- 註十七 石丸直子 「秋成の表現と意識―「吉備津の釜」を中心に―」
『女学院大学国語国文学誌』 二四号 広島女学院大学 一九九四年一二月 五二頁
- 註十八 折口信夫 「古代研究」 祭りの発生」 中央公論新社 二〇〇七年一月二五日 三二三頁
- 註十九 小学館 「日本国語大辞典」 第五卷 小学館 二〇〇一年八月 一〇九五頁
- 註二十 山竹伸二 「認められたい」の正体 承認不安の時代」 講談社現代新書
二〇一一年三月二十日 八頁
- 註二十一 山竹伸二 「認められたい」の正体 承認不安の時代」 講談社現代新書
二〇一一年三月二十日 十頁
- 註二十二 山竹伸二 「認められたい」の正体 承認不安の時代」 講談社現代新書
二〇一一年三月二十日 十頁
- 註二十三 福沢諭吉 「福沢諭吉全集 第三卷」 岩波書店 一九八〇年十二月十八日 三十九頁
- 註二十四 山竹伸二 「認められたい」の正体 承認不安の時代」 講談社現代新書
二〇一一年三月二十日 八十頁
- 註二十五 山竹伸二 「認められたい」の正体 承認不安の時代」 講談社現代新書
二〇一一年三月二十日 八十頁
- 註二十六 川越淳二 「家族と地域社会―その存在形態と意識形態―」 名著出版
一九九〇年三月三十一日 二九四頁
- 註二十七 川越淳二 「家族と地域社会―その存在形態と意識形態―」 名著出版
一九九〇年三月三十一日 二九三頁