

〈論文〉

美女と野獣

——異類婚譚の起源——

どうか皆さんも、子供の昔に帰って、いますこし無邪気になってください。——ジャン・コクトー

高橋 康雄

序

『美女と野獣』の物語を典型として異類婚譚は醜い野獣を厭わない交流を通して美女と野獣の気立てが明らかになっていく過程を描く教訓物語の最高水準のものとして読者に愛好されているが、わたしはつねづねその背後にある消息に到達したいという願望を絶ちがたく思ってきた。したがって単に心的要素を強調するのに

都合のいい物語などではけっしてないと思ってきた。しかし、心的領域の広さや美しさを測るバロメーターとしてはこの異類婚譚はじつに豊かな物語性をはらんでいることは否定できない。しかし、美女の異類（野獣）をも許容する度量の素晴らしさに対する見返りがあるといった美点を強調することによって本来のそこに秘められた物語にならない物語をないがしろにしてしまっているように思われてならない。語りは往々にして誇張されて表面的に

支持されやすい点ばかりが伝わっていくものだが、現実はずっと厳格な要素で彩られていたにちがいないからである。

そう、美女が野獣に献身的になるといったところで女性の側の心根を讀めるに過ぎないのだが、本来はそんな狭い話に落ち着くものではなかったはずだ。なるほど、現代の結婚観が限りなく物質的欲望に歯止めがかからなくなっているようにみえ、美女と野獣の異類婚譚では女性側の優しい心情が際立ってくる体裁をとり、この物語は時代を超えて有効であることを裏付けているようだが、女性側の通俗的な結婚観を突き破ることだけに狙いがあつたとはいえない。確かに、女性の結婚の条件は時代を反映すると同時にいつの時代にあつても目に見える部分で高望みしているわけだが、そんな軽薄な考えを打ちのめすためだけに異類婚譚が語られていたとは想像もできない。たとえば、現在の結婚の条件では「家つき・カーつき・ばあ抜き」（昭和三十五年）といったことがあつたし、「三高」といって「高学歴・高給・背が高い」といった願望がつぶやかれたこともあつたが、こんな推移に対応するために異類婚譚が生まれたはずなのである。美女と野獣との婚儀はこのたぐいの取り引きや条件闘争とはまったく無縁である本来的な「愛」へ想像をはばたかせるべきだというのがこの論の課題である。

(一一)

条件闘争の加速化はそのまま人間の欲望の歯止めのなさをしめすものだが、社会自身の抑止力の凋落をも意味している。条件の高さが表面的になればなるほど「美女」ととって楽かというところではなく、むしろ条件の背景にさだかならぬ人間的事情がからんでくる落とし穴が待ち構えていることも疑いない。そこには「美女」と「野獣」の取り合わせがじつは玉の輿であるという物語的「幸福」をもたらす図式はもはやなく、甘く考える女性たちには永遠に野獣から脱皮することなどありえない野獣そのものの格闘の歴史がしつらえてあるといったことになりかねない。高度な条件を呈示すればそこには高度な落とし穴がぼつかりと口をあけて待っているのである。初めの喜びよければ終わりの悲しみ、といった諺がうまれる。これはむしろ逆に「終わりよければすべてよし」との諺どおり逆算することによって警戒するべしとの教訓である。その点、現代人は古代人より想像力を失っているのかもしれない。個人的に高条件がととのっていれば我先に飛びつかんばかりに食らいつく。執着、独占欲というものである。それが落とし穴であることに無意識にである。

神もしくはコスモスとの交信を欠いた我欲にとって見えるものばかり頼りにしていることは、逆に見えないものを見えないままにしてしまうことになる。見えないものを見る可能性は神もしく

はコスモスとの常なる対話しかありえない。すなわち己が神もしくはコスモスに属しているという宇宙観によって生きるということに尽きる。我を神やコスモスの領域に拡張して重なる部分を共有しないのであれば、見えないものを見る力は付与されることはないだろう。そこでは独占欲や占有という視点は次元の低いものとなる。

古代の人たちは占有物を神に捧げることによって独占欲を浄化し、大宇宙（コスモス）と調和をなしてきたはずだ。たとえば、光源氏の一见派手な恋愛や姦通劇は一種の通過儀礼としてのみ成り立つのであり、許されているわけではなからう。個人的な振る舞いは個人でおとしまえをつけないといけないというところに源氏物語は成り立っている。源氏物語は内面的なところではコスモスとミクロコスモスとの調和を問うていることになるだろう。その点、祭祀には最初からコスモスとの折り合いが含まれており、人間独自の占有観念は払拭されてしまう。こんな時空に「美女」と「野獣」とのかかわりを求めてみたかどうかというのがこれから展開する持論である。これは「美女と野獣」の組み合わせでありにも有名な用例を頂戴したまでのことで、内実は「美男」と「異類」との物語である場合もあり、それをも含めて象徴的に美女と野獣と呼んでいることをお断りしておく。

もちろん、ここで神への遜りや謙虚や敬虔やらを説こうとしていたのではないことはもちろんのこと、神をあがめることによって代償として何かを求める条件闘争を暗示していることではまったくないことである。

ヘーゲルは回りくどいように「奉獻」と題して祭祀の決め手を論じている。祭祀というものがけっして信仰の敬虔といったものに帰着するものではないと言い、神に捧げたものは緊急のときには自分たちのものになるとし、その論点は神の栄光は民の栄光とつながるという一点に収斂するようにみえる。民すなわち社会という脈絡をもっていた時代と社会が個人に分化してしまった時代の相違といえばそれまでだが、今日では神と民の共生はほとんど無に等しく、福祉といった便宜によって神との脈絡をかるうじて保っているが、まるで文脈が違うにもかかわらずあまり自覚的ではないようだ。奉獻とボランティアとの違いだって雲泥の差である。福祉もボランティアも社会における人々に認知してもらおうことを前提にしており、神との脈絡にはない。人が先にあって人が配当をしていくゆえにいささか横柄になりがちである。人を弱者と強者、持てるものの持たざるものと二分する、そこにはむしろ弊害が目立つ。

ヘーゲルのつぎのまだるっこいような発言には深い意味があ

る。

「なお残っていることについて言うと、右の祭祀はたしかに現実の行動（行事）ではあるけれども、しかしこの行動がもつ意義はどちらかと言えば、むしろ信心の敬虔に存するにすぎぬのであるが、しかしそもそも敬虔に属することが対象的に創り出されるということはないし、またこの行事の結末が「饗宴の」享受であることも結末自身からその『そこ』の存在を奪うものである。だから祭祀はさらに先へと進んで行き、かく『そこ』の存在をもたぬという、この欠点を補充するのであるが、補充するのは、差し当たっては先ず祭祀が自分の敬虔に対象的な存立を与えることによつてである。即ち神の栄光のために、その住居と装飾とを創り出すための労働を、共同に、或いは各々のものにその為しうることを割り当てつつ、祭祀が行なうことによつてなされるのである。——こういう労働によつて一方では彫像のもつ対象性が止揚せられることになる。なぜなら、労働するものは自分の贈物と労働とを奉獻することによつて神の心を自分のほうへと傾かせ好意を抱かせるので、自分の自己が神に帰属しているのを直観するからである。他方ではまたこの為すことは芸術家の個人的な労働することではなく、かかる特殊性は普遍性のうちに解消しているのである。しかしながら、

(二四)

こうして成就されるものは、ただ単に神の栄光だけではないし、また神のみ心が自分たちへと傾いて好意を抱いているという祝福がただ単に表象において労働するもののほうへと流れこんでくることだけでもなく、労働はまた自分を外化し放棄して栄光を他に帰するという最初にもつていたその意義とは正反対の意義をもつことになる。即ち神のもろもろの住居や広間は人間が使用するためのものでもあり、住居のうちに納められているもろもろの宝物は緊急の場合には人間のものでもあり、また神がその装飾において享受するところの栄光は芸術に豊かで度量の大きな民の栄光でもある。祝祭の節にはこの民は自分たちのもろもろの行事と同じように、自分たちの住居や衣裳をも優美な調度をもつて飾るのである。こうしてこの民は感謝する神から自分の贈物に対するお返しを受け取り、また労働を介して結ばれていた神のみ心が自分たちに傾いて好意を抱いてくれていることのもろもろの証を受け取るのであるが、しかしこれらを受け取るのは、希望において、また来世においてのことではなく、この民は神に栄光を帰し神を尊んで贈物を贈呈するそのことにおいて、直ちに自分自身の富と飾りとの享受をもつのである」（『精神の現象学』金子武蔵訳）

純粹に神を語るときはこれでよいのだが、神を媒介する聖職者

や聖職者もどき、が民に語りかける素振りからは実は自分を神の位置へと押し上げるケースがほとんどということとなると、神という存在は両義的な条件をそなえていることも忘れるわけにいかない。だからといって尻込みしているわけにいかないのは、ここで取り上げようとしている異類婚譚の源にはヘーゲルが指摘するような純粋な祭祀的精神に強くかわるものがあるからである。それは、今日の信仰のあり様にも深くかわっているものであり、アニミズム的な様相を無視するのが科学的であるといったり、さも近代的な宗教のあり方があるかのように思ったりするのはいかがなものであろうか。そうした視野から軽率に神の不在を唱えたり、ましてや神が不在に見えるからといって聖職者が介入することを安易にゆるすことは別である。神という場合でもいわゆる西洋流のゴッドとわれわれのいう森羅万象の摂理を示すものとの違いがあるので厳密には区別すべきだが、わたしは宇宙のリズムとといった感覚でとらえる視点にも神という名を該当させる。

異類婚譚といった事例をとおしてどこまで精神文化の実態のかかわりを明らかにできるか模索の状態なのだが、いろんな角度から迫ってみたいと思う。それぞれの順序は恣意的であることをまずお断りしておく。

第一章 豊玉姫伝説とトーテムリズム

豊玉伝説と海幸彦・山幸彦

異類婚譚の古い形態としてまず豊玉姫伝説をながめてみたい。いわゆる昔話という分類に属するものではないが、異類婚譚の初期的な起源が見えてきやしないかと思うからである。

ホデリの命は海幸彦として海の魚を取り、ホオリの命は山幸彦として山の獣を取る生活をしていた。海幸彦と山幸彦とは兄弟である。弟の山幸彦はそれぞれの猟具と漁具とを交換しようと三度も提案するのだが、受け入れてもらえず、やつのことで念願を果たすことになる。山幸彦は一匹もつれず、おまけに借りた釣り針をなくしてしまった。兄も山の獲物を得ることができず、それぞれの道具を返そう、という。「山さちも己がさちさち、海さちも己がさちさち、今は各さち返さむ」という箇所がその部分である。山幸彦はなくしたというと、兄は返せの一点張り。弟は身に帯びていた十拳剣を砕いて五百本の釣り針を作って償ったけれども兄は受け取らない。さらに千本の釣り針を償おうとしたけれども受け取らず、元の針を返せといつてきかない。無理難題の試練は山幸彦の通過儀礼となっていく。

しかし、ここで難題をふっかけた兄の了見のせまきなどはまっ

たく問題でない。たかが釣針の一本や二本というわけにいかない
 消息がここにはあるからだ。それは後にふれることになる。

猟具も猟具もいずれも『古事記』のうえでは「さち」であるこ
 とが、上記の引用で明らかである。弓矢・釣針は「さち」と呼ば
 れ、猟や漁にたずさわった者はそれぞれ山幸彦、海幸彦という香
 り高い名前を頂戴していたのである。「鉤」もまた「ち」と名付け
 られているように、海幸彦が矢のような催促をするのは、単なる
 釣針を失ったかどうか問題ではなく、もっと重大な靈魂觀念を
 内在させたものの喪失を嘆いている事情が重なっている。お互い
 に共通の名前の「ち」を失うことは、「命」（いのち）に傷がつい
 たようなものである。だが、それは、自分の獲物が取れなくなる
 からあわてているというよりは、弓矢や釣針そのものが獲物に匹
 敵するマナ的存在であった時代背景をのぞかせている。この時代
 には人間も獲物も漁具・猟具も対等につながっていた。人間が獲
 物を支配していた様相はまったくない。逆に獲物信仰ということ
 もなかった。

そこに血・乳・父・鉤・風などが申し合わせたように「チ」と
 呼ぶ拠り所がある。血が流れ出ると身体が衰弱し、一定の量を放
 出すれば死が待っている。もちろん、「鉤」を失っては埋め合わせ
 をしなければならぬ。大切な一本の実物の釣針には五百である

うと千本であろうと安易に代替物で代償するというわけにいか
 ない重みがある。それは今日の罰が当たるといった信仰の次元に
 は属さないことも確かである。物、そのものが生活の領域での靈に
 かかわる現象としてとらえられており、代替のきかない尊い存在
 感をもっていたのである。

ヘブライ語でも「風」は「靈」に脈絡を持つ。そこには「チ」
 と同じように目に見えない動力がはたらく。

「ヘブライ語で『風』のことをRVH（ルアッハ）という。原
 意は『息』、そこから自然界における『風』、そして目に見えな
 い動力としての『靈』と、都合三つの意味に併用されている」
 （前島誠「不在の神は（風）の中に——ヘブライ語原典が語るも
 の」）

松村武雄のつぎの発言は古き時代にあつて「鉤」が身体エネ
 ルギーを補充してくれるサチの根源と結びつくものとしてあつたこ
 とを裏付けてくれる。『古事記』における反復される祝言には信仰
 との交渉を認めているが、それ以前はおそらく素朴な感覚をもつ
 て他の「チ」に対したと同様に「鉤」を神秘的な力を秘めたもの
 としてながめていたにちがいない。

「しかしチが一の神秘的勢能与観ぜられ信ぜられたからには、
 それはどうしても呪術や宗教と結びつかざるを得ない。チの一

としての『鉤^ち』の如き、まさしく這般の消息を伝えてゐる。鉤も神秘的力を内在させてゐると信ぜられてゐた。そして本然的には、その力能は呪術的若くは宗教的な実修によつて生じたものではなくて、古き代の我が国人の主要な食養経済であつた不可欠なサチ（後代に於けるシャチ）に対する熾烈な願望が、おのづから生み出したものに他ならぬ。しかしかうしたものとしての鉤の神秘的勢能の觀念・信仰も、その展開過程に於て決して『呪術との結びつき』から自由ではあり得なかつた。古典神話がよく這般の消息を伝えてゐる。『古事記』によると、海神が彦火火出見尊に教へて、『此の鉤は淤煩鉤・須須鉤・貧鉤・宇流鉤』と祝言することを勧めたとあり、『日本書紀』によると、本文に『此の鉤を呼^いひて貧鉤』、第三の『一書曰』に『貧窮の本・饑饉の始・困苦の根』、第四の『一書曰』に『貧鉤・滅鉤・落薄鉤』、第六の『一書曰』に『大鉤・踉蹌鉤・貧鉤・癡騃鉤』、第七の『一書曰』に『貧鉤・狹狹貧鉤』と祝言するやうに勧めたとある。われ等はこれ等の神話的傳承を通して、上代の我が衆庶が、呪言——呪的なレゴメナによつて鉤に本然的な神秘的勢能としてチを消滅せしめ若くはこれを願はしからぬ力能に変質せしめ得ると觀じ且つ信じてゐたことを知り得ると共に、一方に於て海神が彦火火出見尊に誨へて、呪詛した鉤の渡し方とし

て、『後手に投げ棄て』ること（紀の第四及び第六の『一書曰』）若くは『三たび下^つ睡』くこと（紀の第七の『一書曰』）を勧めたといふ説述は、上代の我が国人がまた呪的な所作——呪的ドロメナによつて、鉤が持つ神秘的勢能のおのれへの恐るべき刎ね返りを阻防し得ると觀じ且つ信じてゐたことを示してゐる」（松村武雄「古典神話に於ける靈格觀」）

高崎正秀は弓と釣竿が大いに關係があると説き、弓における「サチ」が釣竿に及んでゐるとみている。

「その弦^{ツル}の本筈を解き放つたものが、即ち釣竿であり、同時に『釣る』といふ動詞の起る所以でもあつた。しかもそれが一面、幣束・采配^{シテ}の垂の一筋だけを残した形でもあつたことは、何人も認めずにはゐられないであらう」（『矛』の力）

弓は弦楽器の起源にもかかわるのはもとより、神聖な矛や杖と同じく、弓清水といった呼び方があるやうに弓筈を地面に挿し立てて靈水を得ていた時代があつたのである。弓の弦を取り外して釣竿の形態というのは單なる思いつきではないいわくがあることを教えられるのである。

ここで、鉤（チ）の喪失はホデリにとつてのみならず、ホオリにとつても重大事であることが明確になった。チの神秘的力は今日まで繼承されており、銃を用いるようになってからもシャチ神

の信仰は保たれ、弾丸をシャチ玉と呼ぶ形跡はそれだけチへの信仰が密着していた証左となる。折口信夫はつぎのように述べている。

「二例を挙げると、信州・遠州・三州の山間には、今でも、しやちといふ語が残つてゐる。猟師の鉄砲弾丸の中にあるもので、最後の一つに残ると信じられ、其を射つてしまふとしやちを失ふ事になるので、必、其一つを残す。しやちをつなぐと言うてゐる。此は、今では鉄砲弾丸にあると言はれてゐるが、必、弓矢の頃からあつたものに相違ない。其頃には、弓矢のどの部分にあつたかは訣らないが、とにかく、弓矢なら古代へも続く訣で、其時代まで持つて行くと、此意義が訣る。古事記に、海幸彦・山幸彦の話があるが、此は幸の字をあてた為に訣らなくなつてしまつたのであるが、万葉集には既に得物^{サツヤ}矢があてられてゐる。即、ものを得る事・獲物をする事に関係のある語で、獵をする威力の根元が、さち・さつであつた。古代には、此威力を持つた者が社会で力ある人だつたので、山の獲物をする威力を持つた人が山幸彦、海の獲物をする威力を持つた人が海幸彦であつたのだ」（折口信夫「生活の古典としての民俗」）

ここまで畏敬の念をもつて大事にされるシャチとしての鉤（チ）の始末をつけなければならぬホオリが海辺でしょんぼりしてい

たとしても少しも不思議ではない。心中、穏やかならざるホオリ。泣き悲しんで海辺にたたずむのであつた。まさに陸と海の境界の海辺は潮騒の聞こえる混沌の場であり、ホウリの心情を代弁するのだった。遙かなたを見据え、また海の波浪に耳を傾けながら物思いにふけるホオリ。海上の遠くは「沖^{おき}」、そして海底もまた「奥^{おく}」。そんな状況を美しく位置づけた文章があるので引用しておきたい。

「また、水平の彼方と同時に、垂直な海底の世界も古代人にとつて測り難かつた。一体に彼らはそれらのものを『おき』なるとばで呼んでゐる。海上の遠くは『沖』であり、海底の深きは『奥』であつた。そして同時に『おき』ということばは、未来の意味に用いられる。『万葉集』の歌によると『まさか』という現在に対するものが『おく』である。すなわち、時間的にも空間的にも彼方の世界が『おき』であり、未来を見通す呪目をもつた老女を『置目^{おきめ}』というように（『古事記』、顕宗天皇の段）、『おき』なる世界は常凡の人間には関知しえない世界だったのである」（中西進『漂泊——日本の心性の始原』）

落魄者としてのホオリは沖を眺め、奥を想像することによつて不可知の世界へと羽ばたいていったにちがいない。すると、途方に暮れるホオリの嘆きを察したかのごとく現れたシホツチ（塩椎）

の神。水霊をミチというごとくツチも潮流にゆかりのある霊位をそなえた「塩つ霊」の謂である。ツチは筒の意をそなえている。水をいれる器である。ホオリは潮流をつかさどる神のしめしたとおり、海路を進んでいくとワタツミノ神の宮殿へたどりつく。鱗のごとく造れる宮殿はまさにワタツミの宮殿。

その門のまえに立てば傍らの泉の上に香木^{かづら}があると聞いていたとおりであった。教えられたとおり、その木に登っていると、海神の女のトヨタマビメの侍女が泉で水を汲もうとした。水に男の姿が映ったのでふり仰ぐとりっぱな男性がいた。ホオリは水が欲しいと侍女に言った。侍女はすぐに水を器に汲んで差し上げた。ところが、ホオリは水を飲まずに首にかけていた玉の緒を解いて玉を口にふくんで水の入った器に吐き出した。すると、玉は器にくっついて侍女は玉を離すことができなかった。

ホオリは水を飲むより先に最も大事な玉を奉獻したのである。木の枝から降りるところは木が依り代をしめす。何より先に玉を吐き出したのは「たまふり」という魂の分岐を意味しているように思う。ホオリは落魄の身ながら尊い霊格の持ち主であることを示唆している。

玉はホオリにとって己の命に値する魂（タマ）でもある。その玉を海神の泉にたたえている水と引き換えにするまえに一体化せ

しめたのである。宮崎駿監督の『もののけ姫』で映像化に成功したコダマ（木霊）は樹木に内在する魂であるが、このコダマも人間が樹木をないがしろにするにつれて命の鼓動をうしなっていく。そんな魂（タマ）の精を減退させるか、増殖させるかは古代人には何より優先すべき一大事であった。宮沢賢治の「かしはばやしの夜」やメーテルリンクの『青い鳥』はコダマの悲鳴を奏でた名品である。アイヌの人たちは熊猟をする際、『シリコロカムイ』（土地の所有者）よ、木よ、我等を助けて幸あらし而して災害に遇はざる様なさせ給料へ」（ジョン・バチェラ『アイヌの爐辺物語』）と唱えるという。木と人とが一体であった時代の名残である。また一本の木を切るにもい^なう（削り懸け）を捧げる風習が今日も保たれている。

命の絆ともいうべき水にタマを捧げるのは、水もまたタマに触れることによって大きな力をもって活動すると確信していたのである。そこはやらすぶったくりの我欲の住む世界ではない。異界との最初の交渉はまず玉を納めることであつた。すなわち「まつり」をとりおこなったのである。献上物の玉をもって神慮をなごませたのである。それは「海神」に触れる（ふゆ）ことであり、とりもなおさず、威力ある魂を増殖・付加することでもあつた。「みたまのふゆ」ということは言い表されていることがそれであ

る。折口信夫が魂（タマ）を分け与える民俗をつぎのように述べているところがあるが、そこにホウリの玉を献上する意義を認めることができるだろう。

「以前は、みたまのふゆを『恩賚』^{おんらい}と書いて居る。天皇の恩顧を蒙る事をみたまのふゆの義と考へて居るが、実は、天皇或は高貴の方の魂の分岐して居るのを貰ふ為に、恩賚と言ふのである。みたまのふゆは、魂の分岐したものを人に頒けてやる、其分れた魂、増殖した魂の事を言ふ。分割せられた魂を頒けて貰へば、自分も偉くなるので、其が、恩賚と宛てるやうになつた所以である。たまふりには、鎮魂を行ふ意味と、魂を分割する意味とがある。春夏秋冬の冬は、魂の分割を考へた時代に出来た名であると思ふ」（折口信夫「花の話」）

ここで玉そのものが神霊の依り代をしめすことは申すまでもなからう。ホオリは侍女の観察によると、わが海神宮の王にもまさるたいそう貴い、美しいりっぱな男性、ということになる。トヨタマビメノ命は外に出て確かめるのだが、その姿を見るやひと目惚れ。姫は父にそれを告げると父は門前に若者を確かめ、「この方は、アマツヒコの御子のソラツヒコだ」と言い、ただちに宮殿に案内して最高のもてなしをする。

海驢^{あしひ}の皮疊を八重に重ねて敷き、またその上に絹疊を八重に重

ねて敷き、その上にホオリを座らせ、たくさんの御馳走でもてなし、トヨタマビメと結婚させたのである。ホオリすなわち穀神とトヨタマビメすなわち水神との結合をしめす場面である。

ホオリは三年間ここで過ぐすが、すっかり宮殿の生活に溶けみ、なにごともなく時はたつた。ところが、三年が終わると、突然、憂いをおびた様子。トヨタマビメはなにごとかと心配する。兄のホデリの釣針をなくしてしまったのだが、それを持つて帰らなければならぬと嘆く。それを聞いたワタツミの大神は海の大小の魚を集めて釣針を呑んだ鯛がいることを突き止め、ホオリにその釣針を返す。

釣針を兄に渡すときの呪文を教え、兄が高い土地に田圃を作ったときは、ホオリは低い土地に作れと言い、逆に兄が低い土地に作ったときは高いところに田を作れと言う。水を支配する神としてホオリを必ず助けると言う。三年たてば兄は貧窮に苦しんで恨みに思つてホオリを攻めてくるだろうから、そのときは潮満珠を出して潮水に溺れさせ、もし兄が苦しんで助けをもとめたら潮干珠を出して救助しなさいと言う。

ホオリは一尋鰐魚に乗つて宮殿を去り、国にもどるとワタツミの大神に言われたとおりの呪文を唱えて兄に釣針を返した。ことごとくワタツミの大神の言われるとおりのなりゆきとなつた。そ

して言われたとおりに振る舞った。案の定、兄のホデリは頭を下げて「私はこれからあてた様の昼夜の守護人^{まもりびと}となってお仕えいたしましょう」と言う。それ以来、ホデリの子孫の隼人は、海水に溺れたときの様々なしぐさを演じ、俳優^{わざわき}の民として宮廷に仕えることになる。

兄との釣針問題に決着がつくと、海神の娘のトヨタマビメがホオリのいる地上の国にやってきて言った。「私は以前から身籠もっておりましたが、今は出産の時期になりました。天つ神の御子は海原に産むべきではありません。それで出て参りました」

そこで早速、海辺の渚に鵜の羽を葦草にして産屋を造った。ところがその産屋の屋根がまだ葺き終わらないうちに、トヨタマビメは産気づき、陣痛に耐えられなくなり、産屋に入られた。

トヨタマビメは夫のホオリに申した。「異郷の者は出産のときになると、自分の本国の姿になって産むのです。それで私も今、本来の身体となってお産をいたします。お願いですから、私の姿をご覧にならないでください」と。

ところがホオリはそのことばが不思議でならず、お産が始まると、ひそかに覗いてしまう。すると姫は八尋もある大鰐に化して、這い回り身をくねらせていた。このありさまを一目見たホオリは驚き、恐ろしさから逃げ去った。

それを知ったトヨタマビメは恥ずかく思い、御子を産んだまま残して「私はいつまでも海中を通って、ここへ往き来をしようと思っていました。しかし、私の姿を覗いてご覧になったのはとても恥ずかしいことです」と言い残して、海のはての境をふさいで海神の国に帰っていった。

トーテムイズムとの関連

鰐は南方の淡水に棲むことから海にいたるとなれば鮫をさすというのが大方の説だが、ここではそういった生態学は問題ではなく、鰐か鮫の類ぐらいに考えておいたほうがよいだろう。それで不服なら鰐でなくても何らかの動物と言ひ換えてもよい。鰐イコール舟説があるが、トーテムイズムとの脈絡を考慮に入れると受け入れがたい。「本つ国の形」が鰐ということだが、すでにトヨタマビメと交渉のあったホオリは初めて鰐の姿を見たのである。だから驚きもしているわけである。しかし、まぎれもなく異類婚譚に違いない。

ホオリは自分を送ってくれた鰐に紐小刀を解いて首に巻きつけてやる。それで鰐は佐比持神（サヒモチノカミ）と呼ばれる。サヒは古語で刀剣。すなわち刀剣のような鋭い歯を持った鰐の類という見方が成り立つ。『播磨風土記』揖保郡の佐比の岡の佐比は吉

野裕によれば鋤であり、河内の帰化人による池溝築造による治水の勝利を語るものという（『風土記』）。刀剣・鋤・利齒いずれもサヒとしての霊力を敬われている。物に霊があると信じられていた素朴な時代の精神のあり様が重なってくる消息を一考しておくべきだろう。それは人類学的な見地からいうと、トーテミズムということになるだろう。トヨタマビメが出産にあたつて鰐に変じなければならぬ儀礼は文字通りトーテミズムの領域に属する現象である。「Aなる動物をトーテムとする氏族の成員は、比喩的にでなく、文字通りにおのれも亦Aである」（松村武雄「豊玉姫出産の神話」というごとく、ある動物を介在して宇宙の成り立ちと感応していると確信していることに根拠がある。カンガルと類縁をもとめる中央オーストラリアの原住民がいてもおかしくないし、水神をつかさどる氏族であれば鰐とか鮫とかがトーテムの対象となつて少しも不思議でない。

松村氏はつぎのようにつづける。

「かくて氏族の成員が、トーテム儀礼を実修する場合には、義務的にトーテムの装態を為すのを通則とする。北米インディアンのトリンキット族は、或る祝祭に於てトーテムたる動物の全体若くは一部を表出する衣服を纏ふ。同一の現象が西北亞米利加の全地域に見出される。イオウア族では、鷲氏族は前額に二

(三二)

個の髪束をつくり、その一を後方に垂れて鷲の装をなし、水牛氏族では髪束を角の形にする。オマハ族に於ても、各々そのトーテム動物を表現する特殊の理髪法を有してゐる。亀氏族が、亀の頭・脚・尾を表はすための六つの渦巻を頭の両側と前後とに残して他の部分を剃り落すが如き、その一例である。

かくの如くして、トーテミズムの体制・信仰を有する部族に於ては、各氏族の成員が、種々の場合——殊に呪術宗教的儀礼の実修に際し、極めて一般的な準則として、自己のトーテムたる動物の外的形態を体现しようと努める。ところで、自分は先に或る氏族に外婚した他の氏族の女性が厳しいタブーの下に一室に籠るのは、トーテム的儀礼を行ふためであることを示唆した。禁室に於ける女人の行為が、多くの禁室型説話に於て水浴であることは、この示唆に照応する。這般の予備的実修の主なものは、水による潔斎であるのを常とするからである。而して女人は、おのれの信奉するトーテム動物の全体若くは一部を表現するために、該動物の装態をしなくてはならなかつた。そこに禁室型説話の他の一つのモチーフへの解答が潜んでゐるではなからうか」（右同）

氏族のトーテムたる動物を体现するという点に絞つて考えると、厳密には「異類婚」という範疇に分類するには難がある。む

しる異氏族との交渉における文化的ギャップといったことが誇張される受け止められ方をして「異類婚」から「異類婚譚」へと発展してきた経緯を読みとることができる。「序」で述べたように宇宙におけるもろもろの物との一体感からくる対等な関係性が人間を謙虚にならしめ、動物を演じる立場をもたらしめていることがわかるからである。ホオリに屈伏したホデリの俳優への転換はむしろ屈伏というよりは持ち場の発見による霊位の開発につながっている。山幸彦と海幸彦は最後で争うことになるが、これは回避できない世の常の出来事と考えるべきで、ワタツミノ大神は潮満珠と潮干珠という自然の摂理をつかさどる象徴としての珠をホオリに授けたところに明らかなようにメディアの役目をはたす物が必ず媒介していることに気付く。ワタツミノ大神の現実の裁きや差配ではなく、あくまでも象徴としての物が宇宙の摂理をつかさどる仕組みになっている。トーテムは宇宙の神々と交信を可能にするメディアだったのだ。否、トーテム自身が一つのコスモロジーを反映していたのである。ホオリが鰐の姿を見て驚いたのは無知であつたからではなく、異文化との接触によるカルチャーショックの表出であり、氏族同士のタブーというものが初めて明るみになったことなので仕方なかったのである。タブーゆえに見てはならないのであり、禁室が存在するのはいささかも道理に反するこ

とではないのである。

立法化されていない時代にあつてタブーは社会における唯一の規範ともいうべきものであつて、この慣習こそ社会の秩序を保つ根源であるとするれば、それはコスモロジーの平穩を祈る源であつたことはいうまでもない。トーテム信仰をはたして低層文化と規定してよいかは疑わしいのである。トーテムイズムは万人に身体的な共鳴や反発の秩序のなかで息づいていたのであり、法律や宗教として規制を加えるようになると、本気とか本当とか真理とかがあたかも目前にあるような錯覚に陥らされるものだが、原始人や未開人たちの祭祀にはホイジンガーが指摘するように「原始社会の祭祀は、共同体の福祉のためになくてはならぬものである。それは宇宙的洞察に満ち、社会的発展を孕んだ神聖な遊びである。しかしそれは、つねに変わることなく遊びである。それは、プラトーンの見たように、必要と真面目さにつつまれた無味乾燥な日常生活の領域の外で、またその領域を超えたところで行なわれる行為である」(『ホモ・ルーデンス』)ということをおのずと思ひ出さざるをえなくなる。同じくホイジンガーの「この聖なる遊びの世界には、子供と詩人が未開人と共に棲んでいる」(右同)ということばからは我々文明人がいかに無邪氣さを失つてしまっているかを省みざるをえない。

さて、釣針をなくして、これを探しに海神の国に渡り、釣針をもどす伝承は松本信広が集めた類話（『日本神話の研究』）によると、インドネシアのパラウ島・セレベス島・ケイ島などに伝わっていることはよく知られているが、さらにこの伝承に鰐が加わってもなんらおかしくない事情が観察できる。鰐は南方系の動物であり、日本における「ワニ氏」の存在を考えるとますます密着した話題ということになる。

そこでまず日本における鰐は空想上の動物に等しいのだが、諸外国における鰐の実情をつぎの事例を通してながめておきたい。黒沢幸三はワニ氏の名前が鰐に由来する論証をした際に、ワニ氏の渡来を確信する。

「かくしてだんだんはつきりしてきたが、ワニ氏の氏名は鰐に由来していると想定される。棚瀬囊爾氏によれば、インド、エジプト、アフリカなどでは鰐が崇拜され、インドネシアやニューギニアではワニを祖霊の住所とみ、さらにワニの子孫と称する氏族もあるという。これはワニ氏の問題を考えるにあたつて示唆的で、鰐はワニ氏の祖霊とみることができよう。しかもすでにふれたごとく、この日本の古代にも鰐崇拜の痕跡がみられた。するとワニをもって氏名としたワニ氏の先祖はいつの時代にか、八重の潮路をかきわけてこの列島に渡来してきたことにな

るのではなからうか。最初にとりあげたワニにまつわる記述の関連地域は大まかにいって、出雲、日向、肥前となり、さらに『鋤持神』の記事（『神武即位前紀』）は熊野、『和珥津』を含む記事（『神功皇后紀』）は対馬である。安易な推定は慎むべきだが、これらは南方よりの黒潮やその分流のうるおす地域である。南方海上よりのワニ氏の渡来ということはやはり私人の幻想とはいえないであろう」（黒沢幸三「ワニ氏の伝来」）

鰐は空想上の動物とはいえ、『今昔物語』には「相撲人私市宗平、鰐を投げ上ぐる語」（巻第二十三、第二十三）や「近江の鯉、鰐と戦ふ語」（巻第三十一、第三十六）といった話が語り伝えられているようにある種の強さのイメージを植えつけている。『古事記』のみならず、伝承のなかに鰐は生きつづけていた。

黒沢のワニ氏の渡来人説はすでに柳田国男や折口信夫によって導き出された、小野氏と猿丸太夫の結びつき、それから和邇氏と小野氏の関連の説に根拠をえている。

柳田の猿丸太夫の話を見てみよう。柳田は古文献をあさつて猿太夫伝説を洗い出し、文芸の世界を経てきたものと、神社などに従属する真面目な伝承とを対比しながら推測をすすめるのだが、ホオリと豊玉姫の神話と酷似した内容である。鰐が蛇になつていることを度外視すれば美男、小野時兼という人物はまさしくホオ

り、沢の龍女はトヨタマビメと立場を同じくする。「三年」という数字も奇しくも『古事記』と同じ。「玉の箱」はウガヤフキアエズノミコトということになるだろうか。

「山の麓の川守村に、昔大和の吉野から来た小野時兼と云ふ人、えらい美男であつた。宝龜八年の頃と云へば、秀郷よりも更に古い。平木の沢の龍女、只の女の姿をして先方より来り、時兼と夫婦になった。三年後に自素性を語り、記念にせよと玉の箱を遺して、平木の沢に返つた。跡を追うて尋ねて見るに、十丈余の大蛇であつた」(柳田国男「神を助けた話」)

このような伝承をもとに柳田は小野和邇部両氏の一族の由来をさぐつていく。山と沢の祭祀に関連するという点では、「移動」する一族という視点を必要とする。南方からの「移動」は単に漂着といったかたちのものではなく、小野和邇部両氏は神と人とを介在する祭祀の役まわりを持って「移動」するのが常であつたのだろう。神を助ける一族という異名はここでホオリよりも俳優わきおきとなつたホデリのほうに向いている。ホオリを補う立場としての神事の舞いを捧げる役目がそれである。「神を助ける」ということは、ホオリとホデリの役割分担の関係そのものと言ってもよからう。小野和邇部両氏とつなぐ鑄型がここには観察できる。ともかく柳田の言い分を聞いてみよう。

「此等の社や寺に関連した小野氏の話は、やはり此一族が嶽や潭の祭祀に與つたことを意味するのではあるまいか。神が神主と親子夫婦と云ふことは、現在の神道では容れて貰はれぬが、私の知る限に於ては、昔は常の事であつた。神の取子申子と云ふ形で、今も微かに残つて居る。つまり此だけの間柄で無ければ、人と神との仲に居て、手長の役は勤められぬと見たのである。猿麻呂の小野神が、神の孫なる故に召されて助勢をしたのも、同じ思想である。さて小野と云ふのは里の名で、大野の広漠たるに對して、山の陰などの静かな入を謂ふらしいから、全国に何ヶ所有つても差支無く、之を拓いた名主の家の、小野を家号とする者も沢山有らうが、就中西近江の小野村は、隋に使した小野妹子の家処で、至つて古い小野である。延喜式の小野神社も爰に在る。処が此村の隣の和邇村と、山を隔てゝ山城の小野郷とには、どう云ふ由緒か古くから猿女の養田があつた。猿女は朝廷の神事に出て、俳優の舞をする専門の役で、天鈿女命と猿田彦神との婚姻に因つて、出来た家筋と伝へられて居た。近江に居た小野和邇部両氏の一族は、猿女養田の利益を我物としたいばかりに、其家に非ずして猿女を族中から出して居たのを猿女公氏の方からでは無く、却つて族長の小野朝臣野主等より朝廷に訴へ、事情を具申して両家の猿女の停廃を乞うたこと

が、弘仁四年の太政官符に見えて居る。思ふに此には何か仔細が有つて、田舎に住む小野の氏人と、猿女公の家との間には、話の付いて居たことであらうから、一回の禁令を以て改め得たとは思はれぬ。其一の證據には、下野の二荒の外にも、神に仕へる小野氏は至つて多く、猿女と呼ぶる者は却つて少い。野州蒲生の平野地方などは、湖水を隔てるとは云つても渡船の道である。滋賀の小野氏が猿女と結合して、若くは猿女公の後裔が小野氏を冒して、特殊の祭の式を京以外の地にも宣伝したとするならば、先足を対岸の官道筋に向けたことと思ふ」（「神を助けた話」）

アマノウズメノミコト（天鈿女命）は天岩屋戸のまゝで踊つて天照大神を慰めたことで芸能の祖とされ、猿女君の祖ともされる。秀吉が日吉丸と呼ばれた時代に信長から猿という異名を頂戴していた背景や日光猿軍団における猿と日光の関連などに触れるときりがないが、猿女・日吉・豊臣の馬印の千成瓢箪はすべて縁起がある。高崎正秀のつぎの考説を参照しておきたい。

「近江の国には、日吉山・鏡山・日野・朝日などの地名が示す様に、顕著なる太陽崇拜が行はれたことは推察される。この祭祀に携さわつた有力なる一部族が猿女氏であつたらしく、これに対して日吉山麓の小野・和邇の地に族党繁衍し、『延喜式』の

名神大社小野神社を祀つたものが小野氏であつた。両者は其の民族的な血のつながりに於いて、どれ程の交渉のあるものであつたかは、勿論今日からは明白でない。小野氏は孝昭天皇の皇子足彦国押人命の後と云ひ、猿女は其祖を天鈿女命にかけてゐる。併しかかる民団の遠祖は、必ずしも血統上の関係ではなく、その伝承する聖職の業祖を重要視するから、これらによつて各々の血姻関係は論定出来ない。

兎も角猿女は日吉山を中心にして猿神を祀り、小野氏は小野神社を中心に小野神を祀つてゐたのであらうと思ふ。猿神は後漸く山中の猿と同一視せられ、その日出を望んで喧騒歓喜する習性などからも日神の使徒と考へられる様になり、遂に日吉山王の崇拜を形成するに至つたらしいのであるが、元来は水の霊物として、兵主神・河童神と同類であつたらうと思はれる。一方小野氏も、山の神・狩の神として信仰せられ、杓子によつて表象せられる様にもなつて行つたが、これも元は水霊として、杓子の原形なる瓢・柄杓の類によつて表象された時代が存在したに違ひない」（「伊勢物語の説話群（その二）」）

小野氏らはもともと神事にかかわる舞などを奉納していたのだが、徐々に芸能と分離していった過程を推測できる。

折口信夫のほうは柿本人麻呂を巡遊神人と扱い、和珥氏の小野

氏に属していたのではないかと問いかける。和珥は後に小野氏に勢力を譲っていったのである。

『今日においては、推測は出来るが、決定の出来ぬ多くの事実がある。其中にも、考慮に残してよい事は、柿本氏が、巡遊神人であつたのであらう、と言ふことである。大春日氏と同祖は同祖でも、単に其だけではなく、寧ろ春日／和珥／臣の分れと見る方が、当然であらう。其程、春日和珥の本質と地域の区分が立たないのである。恐らく和珥／柿本／臣など称へた和珥氏の小氏であつたものではないか。其が後に、和邇氏を超えて、和邇の本族たる大春日の複姓と言ふ形を示したものではないか。和邇神を齋く人々のある運動は、明らかに考へることが出来る。畿内附近に分布広い氏族和珥は、後多く、小野氏に勢力を譲つて居る。氏神も即、近江滋賀郡和邇の地の小野神、と言ふことになつて来てゐる。だから、同一神といふことが出来る。春秋の祭りに、春日氏族の一部、和珥系統の人々が参向した様だ。此は、大春日氏の出の複姓の間に、『氏長』の資格が移動したからで、或期間は、其が小野氏にあつたことを見せてゐるのだ。『小野の氏神の社、近江国滋賀郡に在り。敕す。彼氏の五位己上の、春秋の祭りに至る毎に、官符を待たずして、永く以て往還することを聴せ』(続日本後紀、承和元、二月二十日?)。『是日、

敕す。大春日・布瑠・栗田三氏の五位以上の、小野氏に准じて、春秋二つの祠りの時、官符を待たずして、近江国滋賀郡に在る氏神社に向ふことを聴せ』(同、四年二月十日紀)などある点から見ると、春日氏族の中、和邇一統が栄え、其中更に、小野氏が氏ノ上の様な形をとつたことが見える。従つて、其所謂小野神が和邇神でもあつたことが決つて来るのだ。祭礼の月も二月(秋は、八月か)だつたことも考へられるし、氏神祭りに、諸国の氏人——記録に見えたのは、官人だけだが、同時に広く氏人に互つてゐることを示す——の集つて来る様が決る。だから、常は諸国に散在する者も、其一部は必、小野祭りに參與したのだ。さうして、古代信仰の形式上、柿本氏も亦、此小野神祭りに集る一族と見ねばならぬのだ」(「柿本人麻呂」)

鰐が和珥あるいは和邇といったかたちでトーテムズムの名残を保つて現代には祭りという体裁から想像をたくましくするしかないのである。柳田や折口の推測はその間を埋めるのに十分な役割をはたしているといつてよい。

レヴィストロースの『今日のトーテムズム』によれば、「くまはわたしの氏族だ」とか「わたしの氏族の兄弟よ、はいりたまえ」といったかたちで氏族への所属を明らかにしたという。トーテムとは「かれはわたしの一族のものだ」という *ototeman* という表現

に起源を持つという。

動物をわが一族とする意識、その動物を自分たちと同様な扱いをする習わしを、未開ということを取り扱うとすれば、文明人と呼ばれる教育を受けて洗練された文化を満喫している人たちが動物を人間以下にあしらうことをどのように理解すべきだろうか。われわれは、つい未開ということばを吐いてしまいがちだが、未開のままでよろしい場合が少なからずあることも確かである。進化していると思ひ込んでいる向きには、あらゆる不都合をなぎ倒しての上であることを前提にしなければ話は始まらない。文明人の信仰や宗教としてしばらくさかのぼってみないことには起源は明らかにならないはずだ。そうしたとしても最初のトーテムズの領域をどれだけ凌駕するか非常に疑わしい。たとえば、フレイザーは猟師や漁師がしばしば禁欲の掟に従う理由をこう説いている。「一般に未開人は、動物が彼自身のような靈魂と知性を賦与されていると考え、そのため人間に対すると同様な尊敬の念をもってそれを取り扱うのである。彼は自分が殺害した人間の死霊を宥めようと企てると同じように、自分の屠殺した動物の靈魂を宥めようとするのである」(『金枝篇 二』)と。靈魂への接触の仕方は古代人あるいは未開人といった人たちのほうがはるかに手厚いものがあったことを忘れてはなるまい。

それは犠牲^{いけにえ}といった領域においても同様にとらえることができる。折口信夫が指摘するように「生け贄になる動物を、軽く見てはならない」のは当然のなりゆきである。

「犠牲をいけにへと訓むのは、一部分当つて、大体に於て外れてゐる。にへは、神及び神に近い人の喰ふ、調理した喰べ物である。いけは活け飼ひする意である。何時でも、神の贄に供へる事の出来る様に飼うて居る動物を言ふ。同時に、死物の様な植物性の贄と、区別する語なのである。我々の国の信仰の溯れる限界は、こゝまでである。併し尚一步を進めるだけの材料はある。供へ物なる動物・植物の容れ物は、どうやら、其中に、神を這入られた神座の變化である様に見える。神と、其祭りの爲の『生け贄』として飼はれてゐる動物と、氏人と、此三つの対立の中、生け贄になる動物を、軽く見てはならない。其は、ある時は神とも考へられ、又ある時は、神の使はしめとも考へられて来たのである」(『信太妻の話』)

それは漢字の由来にまでさかのぼることが可能である。眞という文字は髑髏の眼窩のくぼみの怖さを主とする屍体をいう(白川静「眼——この神を視るもの」)。ヒと倒^{さか}さまの人、県は首を倒懸した形で、眞はもと顛死者をいう字だという。その顛死者は丁重に填められる。あるいは「鎮^{いは}ひ」まつる。「その瞋りを鎮めるため

に、慎しんでこれを葬る」(右同)のである。瞋は申すまでもないが、鎮も顛も「いかり」の意味を持ち、眞とはもともと瞋るものを意味したのである。古代人は鎮りを鎮めることを不可欠とするコスモロジーの持ち主であったことをわれわれは誇ってよいだろう。

犠牲獣へのすさまじい憐憫の情とそれにかかわった祭司への罰の激しさは当事者としてかかわった人間の血祭にまで発展する。畏れを知っていた古代人にいい意味での戦慄を覚える。

「さてこれから始まるのは犯罪、一種の冒瀆である。犠牲獣が殺戮の場所につれてこられる間、ある種の儀式が献供と贖罪を命ずるのである。これから遂行されようとする行為に対し陳謝がなされ、動物の死が嘆き悲しまれ、あたかも血族に対するように涙が流された。そして動物をうち倒す前に、動物に宥しを乞うのであった。人々はこの動物が属する種の他の動物に対して熱をこめて話しかけるのだが、それはあたかもこれらの動物が一つの大家族であるかのようで、その一員の人格にこれから加えられる毀損に対して復讐することがないよう嘆願がなされるのであった。これと同じ考えに基づいて、殺戮の手を下した者が罰せられることもあった。彼はむち打たれたり、追放されたりした。アテネではブーフォニア〔ギリシア語で牛殺しという意味か

らきて、牛を捧げる供儀〕の祭司は斧をすてて逃亡し、この祭式に参加した全員はプリユタネイオン〔アテネで宗教上利用された集会所〕に召喚された。彼らは互いに罪をなすりつけ合うが、最後に凶器の刀が有罪とされ海に投げ捨てられた。供儀の後、供儀の祭司がうけなければならぬ浄めの行事は、また罪人の贖罪のそれに似たものであった」(マルセル・モース／アンリ・ユベール『供儀』)
昨今は環境破壊だの保存だのと通り一遍の大騒ぎをしているが、大地の瞋りを鎮めることを怠ってきたツケがまわってきたのである。それでは節度というものの対比において未開人と文明人とはどれだけの落差があるかを一度でも考えてみたことがあるのかと問いたい。文明とは未開を食いものにしてきた報いにほかならないのではあるまいか。少しも発達していなければ、進化的ではないかと思つたほうがましである。一方的に虫のよい祈願のために犠牲を献げるのではなく、それと引き替えに司祭などの当事者に制裁を加えてチャラにする動物と人間との対等性を考えていた古代的なものは顧るに値するだろう。

日本におけるカミの由来にはいろいろ論議のあるところだが、『大和国風土記の逸文』に「むかし明日香の地に老いた狼があつて、多くの人を食つた。土地の人は恐れて大口の神といった。その住んだ処を名づけて大口真神の原という」とあるところから先の鎮

めるに明らかなように「いかり」と「しずめる」は一体であり、「狼」には「神」に祀られていく道理が見えてくる。そもそも「オホカミ」は「大神」ではないか。『万葉集』巻十六には人名に「大神」が出てくる。同巻に「韓国の虎といふ神」という表現が見つかる。『日本書紀』巻第一には素戔鳴尊が八岐大蛇にみことのりして曰く「汝は是可畏き神なり」というところがある。これらはたとえ畏怖にもとづくものであつたとしても人と動物が実存を共有していた古代の名残であろう。

「見るな」のタブー

さて、「見るな」の禁忌について話題をかえよう。女性のお産にまつわる産屋は一種の隔離であり、それもまた生の誕生の境界を見守る人たちの祈念する姿と重なってくるものだった。したがって、今日のラマーズ法といった夫婦一体になってお産を迎えるということとはなんの隔たりもないといつてよいのである。ラマーズ法のような考えが浮上してきた背景には男と女の立場を異にすることから子を産むという営みが女だけの役目のように隔離され、男の無関心という傾向に拍車をかけることにより生まれてきた女性からの反動と理解できるだろう。生をいとおしむ気持ちのひとつであれば隔離されようとされまいと何もあわてることがはな

いのだが、実情は女性への物的精神的負担がいつこうに軽減されることはないところに事の発端がある。

「見るな」といわれると見たいもの。ポリネシアのことばからきたタブー(taboo)は「区別された」「禁止された」という意味があり、通常のものとは区別することをいう。普通のものとは区別される、つまり特別なものという意味で、宗教的には神聖(sacred)ということになるのだが、「神聖」ということばはよい面だけでなく、わるい面をも併せ持っている。『古事記』では「忌」というが、タブーのことである。「見るな」は文字通り禁忌である。

ところが、ホオリは禁を破って見てしまう。まさか自分の父神・ニギノミコトが天孫降臨の際、猿田彦を睨んで圧倒したという睨みをきかしたわけではあるまいが、見てしまうのだ。しかし、この結末は吉と出たか、凶と出たかという判断としない。トヨタマビメは海神の国に帰還してしまうのだが、ホオリが嘆いたといったことを聞かないからである。

たとえば、ギリシア神話ではクピドが自分の姿を「見てはならぬ」と命じたにもかかわらず、プシケーがその姿を見たために罰としてクピド探しの試練の旅を余儀なくされたり、オデュッセウスの部下たちが太陽神に仕える雄牛の一头たりとも殺して食べてはならぬと禁じられたにもかかわらずタブーを犯したために船が難

破するなどタブー破りはいずれも後に破綻が待ち構えているということになる。二つの話とも俗から神聖な世界への導きの手はずだったのだが、それを解読できずに愚かさを暴露したことになる。神聖な世界へ引き上げるにはタブーを超越する、試練の克服が肝心だということになる。それではホオリには何が落とし穴になっていたのだろうか。

屋根を葺く間もなく産まれたウガヤフキアエズノミコトの誕生はおめでたいことである。赤子は「玉のような」と形容されるようにトヨタマビメはタマという名の分身としての「玉」を残したことになるだろうか。豊玉姫伝説にはつねる「玉」が介在し、タマは連鎖のコスモロジーを保っている。「見るな」はいわば場面転換の役割を果たすのみで、むしろ「見るな」のタブーはホオリが新たな生命の誕生によって主人公の地位を譲ることになったことなのかもしれない。

なぜかというところ、トヨタマビメは本当は子供を産んだあとはワタツミの国と地上のアマツカミの国とを往き来しようと思っていたのだが、はずかしめにあったことを恨み、ただちに海のはての境をふさいで海神の国に帰っていったのである。しかし、夫を慕う気持ち捨てがたく、御子を養育申し上げるという理由で、妹のタマヨリビメを遣わす。その歌に――

「赤玉は、緒さへ光れど 白玉の 君が装し 貴くありけり」
赤玉は琥珀の玉、白玉は鯨からとれる真珠の玉とされるが、赤玉は海神の国の赤銅色に焼けた漁師たちを象徴し、白玉は美男とされたホオリを修飾する用例とみることできるだろう。夫のホオリも彼女のことをいつまでも忘れないという返歌をする。
そうなる新たな「玉」を通じて「タマ」について考えてみたほうがよいのかもしれない。ホオリもまた思慕の情のかたまりとして「白玉」に祭り上げられたのだから――。

折口信夫は最初に「タマ」があつて後に「タマシイ」の観念ができたのだらうと述べる。

「日本人のたまに対する考え方には、歴史的な変化がある。日本の『神』は、昔の言葉で表せば、たまと称すべきものであった。それが、いつか『神』という言葉で翻訳せられて来た。だから、たまで残っているものもあり、神となったものもあり、書物の上では、そこに矛盾が感じられるので、ある時はたまとして扱われ、ある所では、神として扱われているのである。

たまは抽象的なもので、時あつて姿を現すものと考えたのが、古い信仰のようである。それが神となり、さらにその下に、ものと称するものが考えられるようになった。すなわち、たまに善悪の二方面があると考えるようになって、人間から見ても、

善い部分が『神』になり、邪悪な方面が『もの』として考えられるようになったのであるが、なお、習慣としては、たまたまいう語も残ったのである」（『靈魂の話』）

この折口の理解の仕方を敷衍すると、最初にタマありき、である。ヨハネ福音書は「はじめに言ありき」と言う。チベットでは「はじめにオームありき」と言う。J・E・ベーレントはカンディンスキーの「言葉は内なる音のひびきだ」という言葉を援用しながらその「言葉」が宗教的行為に結びつき、創世記の「そして神は言った……」というときの神の言葉は「光」という語であったと位置づける。これは実に興味深い発言である。諺に「玉磨かざれば光なし」というのがあるが、普通は玉は光るものと決まっている。その意味でホオリらを結びつける玉の連鎖は光の反射であり、「光」のマントラのなかにすべてが包含されているとの謂であるだろう。

ベーレントは世界各国の言語的にある種の共通性を持つところでは語根を同じくすることを指摘する。

「光 Licht と(いう)の語は、音 Laut とロゴス Logos という語と同じに、原語根 *leu-* にまでさかのぼる。この語根からはほかに無数の語が (*Lux* 'lychne' *lucere* 'lenchen' *lex* 'lesen' *legen* 'religio' など) が出ている。虚言 Lug もそれから派生し

(四二)

ているのだ。光とロゴスと音と虚言が、同じ原語根から出ているということは重要である。そしてこの語根は、もろもろの大陸、もろもろの言語に生きている。ゴート語の *Liuhar* 'ヘルーのインディオのアイマラ語の *Likhuta* 'メラネシア語の *Laki* 'ミクロネシア語の *Lang* 'カンボジアのクメール語の *Langit* 'マレー語の *Langit* 'ラテン語の *Lucidus* 'そして——LとRの置換が生じて——インドのサンスクリット語の *Ruci* 'ポリネシア語の *Langi* および *Rangi* '古代エジプト語の *Ra* 'そして最後にアッシリア語の *La'atu* 'オーストラリアの太古の言語の一つでは *Larang-ai* 'コーンウォール・ケルト語では *Lagat* 'ウェールズ語では *Llygad* (英語の *look*)——これらの語すべてが、光や輝きや天や太陽を、閃光や眼光や目をあらわしているのである」（『世界は音、ナーダ・ブラフマー』）

「光」は古代においては素朴に受け止められていたことが想像できる。日本周辺に思いをはせた場合も同じ条件を観察できる。まず沖繩の『おもろさうし』を通して外間守善ほくましゅぜんの考えを引いてみよう。テラあるいはテダといった太陽神との関連で「光」にたいする憧憬をみることができるようだ。

「沖繩では、太陽のことをティーラ（ティラ）あるいはティーダ（ティグ）という。オモロ語の中にあるテリヤアガリ（照り

や揚げり)、テリヤガリ(照り揚げり)の、テリヤからテラへ転訛していった語である。テルヤ(照屋)という人の姓を現在ティーラと呼んでいることなどその残映である。古くはテラ、ティラだったのが、沖縄の中央語である首里方言の音韻の中にくみこまれてrとdとの交換現象がおこり、テダ、ティダに変化していったようである。『てだ』は『おもしろさうし』の中では『てだの照り居る様^やに』と、太陽の照り輝くさまのそのままの修辭として使われることもあるが、多くは領主や国王を讃美し敬称することばとして使われている。オモロ語だけでなく、宮古古語でも『てだぬふあます』(太陽の子真主)というように、村落共同体の首長を『てだ』(太陽)と結びつけて使われている。日本古語の『アマテラスオオミカミ』(天照大神、『古事記』)、『アマテラスヒルメノミコト』(天照日女之命、『万葉集』)にみられるアマテラスのテラも、同じ語源と意味をもっていたものであろう(『おもしろさうし』にみる太陽崇拜と日子思想の成立)

テラやテダといったことが「照らす」「太陽」「光」と脈絡があることは沖縄である程度明らかであることからその原義の成立を南方文化圏にかかわると見るのは妥当なところだろう。マオリ語のテラがやはり太陽を意味するところからアジア各語に拡大す

る考説があるが、いずれにしてもこの分野の課題になっていることは確かだ。

さらにもうひとつ付け加えておいたほうがよいのは「輝く」という言葉である。記紀神話でイザナギとイザナミの間に生まれたカグツチノカミ(迦具土神)は火をつかさどる神であり、別名は火之炫毘古神^{かがひこ}であり、また火之夜藝速男神^{やぎはやお}という崇拜と恐怖の觀念がゆきわたった呼称を持っていた。

「土」(ツチ)には異論がいろいろあるようだが、雷光・雷鳴をミカヅチあるいはイカヅチといつているのと同様に靈威をそなえた用語として生まれてきたように思うので、つぎの松村武雄の解釈によって「火の靈」を格づけしたものと理解したい。

「自分としては、ツチを『土』の義にはとりたくない。凡常の解釈であらうが、カグツチのカグは『赫』・『輝』であり、ツチは、シホツチ(鹽土翁に於ける)、ヌツチ(野の靈)、ミツチ(水の靈)などに於けるツチと同じ範疇に属する語辞で、江戸時代からいはれてゐるやうに、やはり『靈威』を意味すると思ふ」

(「神生み神話」)

火山国日本の火にたいする思いは火打ち石でささやかな火をおこすのとは違って「赫」といった文字がいかに合っている。稲穂の国の古代人たちは雷をイナヅマ(稻妻)と名づけ、稲の雌雄

結合をつかさどる威力の持ち主という認識があったのである。

また『かぐや姫』の「かぐ」は火の神と語根を同じくし、「赫（かがやく）」の意味を持つ。『古事記』中の八岐大蛇は「その目は赤かがちの如くして」と描かれ、猿田彦神は「眼は八咫鏡の如くして、てりかがやけること赤酸醬に似れり」（『日本書紀』卷第二）と記述されるが、これらも「かが」という語根で「かがやく」を示している。しかも両方とも目の輝きを示している。カガチはオロチ・ミズチの用例のごとく蛇の名称である。その蛇が「かがやく」の語義を有するというのは『古事記』における蛇の修飾にも明らかだが、雷神の小子部連スガレもまた「目精赫々なり」（『雄略紀』）といった例からも増幅してきたのだろう。そうすると、吉野裕子が推測する「カガミは蛇目の転訛」（『神鏡考』）は「光」を反射する呪物にちがいがなかったからである。

にわかに真実味をおびてくる。鏡は古代においてまさに「光」の起源論をやっていたらきりがないのでこのあたりで切り上げるが、ベーレントのいう「音」について戻ってみたい。「光」という語根が世界共通に機能していることがわかったわけだが、「はじめに言葉ありき」の「言語」はベーレンのいうところによると「析る」と同じ語根に行きつく。日本では「言霊」という。これは「おしゃべり」や大層な「スローガン」や「美辞麗句」のことをいう

のではない。それは「光」として心に届いていくものでなければならぬし、「音」として心に共鳴を呼ぶものでなければならなかった。

われわれの時代に混迷をもたらしている神々の存在が論より証拠、惑いのもととなっていると自覚している人が少なくないのはそこに兆している。つまりこれまでの展開から神を敬うと称して仲介役を務める宗教家や神主や僧侶や司祭や宣教師といった人たちをありがたがらねばならぬ宗教の仕組みが神々の不在化に拍車をかけていることにお気付きになるだろう。神が見えないために見える神にすり変わろうとするあまたのえせ宗教家にへきへきしている向きにはすぐにも明察できることである。

もちろん、この海幸・山幸彦神話は天孫族の起源と結び付けてしまえば際どい物語ということになるが、それとは無関係に人間の本源的なコミュニケーションのイメージを刻印していることは間違いない。

アマノウズメノミコトが天岩戸のまえで踊ったときに手にしていたのは鈴ではなく、招霊の木の実であったという。神楽舞は素朴に己の気持ちに神に捧げるべきだという原点がある。鳴り物入りに拡散すれば単なる芸能の範疇にずれ込んでいく。その間合いがむずかしいのだ。すなわち今日の芸能というものの多くがそれ

を捧げるべき相手を見失っているところに絢爛に見えてもむなしさが残る理由がある。

同様にホオリに服従を誓ったホデリの振る舞いは「身を汚す」という立場を貫くことであり、それが何よりの証となる。しかし、「俳優」とは単なる「物真似」に屈していくのではなく、演技のなかで森羅万象の諸事万般を表現しきっていくことであつたろう。「身を汚す」立場にちがいないが、譲つてそこに真理をうがつ境涯を得ていったのだから武士は相身互いといったほうがいい。体裁上では上下関係、主従関係にみえても自立している。スサノオが天照大神から追放されて旅に出たときの姿を思い出すとよい。蓑笠姿のいやしい出で立ちは神威を現すための武者修行の立場である。勝負は必ずしも敗北を決定するものとはかぎらない。つぎの海幸彦の忠義は単なる無念の屈伏を超えて道化的な笑いのめす機能として今日に生き続けているように思う。

「兄、著憤鼻して、赭を以て掌に塗り、面に塗れて、其の弟に告して曰さく、『吾、身を汚すこと此の如し。永に汝の俳優者たらむ』とまうす。乃ち足を挙げて踏行みて、其の溺苦びし状を学ふ。初め潮、足に漬く時には、足占をす。膝に至る時には足を挙ぐ。股に至る時には走り廻る。腰に至る時には腰を捫ふ。腋に至る時には手を胸に置く。頸に至る時には手を挙げて飄掌

す。爾より今に及るまでに、曾て廃絶無し」（『日本書紀』巻第二、神代下第十段）

隼人舞として継承されてきたものがここにしめされている。隼人は犬のような叫びをあげたという。いまでも宮崎県北郷町の潮嶽神社では生後間もない赤ん坊の初参りの際、額に「犬」という文字を赤く記す風習が残っている。隼人族の血を引く神武天皇は戦でよく雄叫びをあげる様が『日本書紀』に描かれているがそれはまさに隼人の血のなせるものであろう。

その様子は音に振る舞いに言葉にただちに表れ、邪心があつてはとうていかなわなないというところに尽きる。

アイヌの昔話は一人称で語られるが、その語り口の「ウウエペケレ」は萱野茂によると「ウ||互い、ウエ||それ、ペケレ||清い」（お互いに清らか）の意味だという。言霊が爽やかさを前提としているのとまったく同じ摂理。

それでは『カムイ・ユーカーラ』はどのように語られたのだろうか。囲炉裏をかこんで語られるのだが、「ユーカーラ・クル（語り部）も、聞き手の人びとも、みんな手に、三〇センチメートルほどのイ・レブ・ニ（細い棒）を持って、いろいろのふちを、軽くたたきながら、ユーカーラが流れる合い間合い間に、聞き手の人びとが、『ヘイ……ホッ……ヘイ……ホッ』と、受け声を入れながら聞くの

です」(山本多助『カムイ・ユーカーラ』)といったふうにはリズムを大切にした。声の文化の基調をたもって音を感じていたことがわかる。言霊の世界に溶け込んでいたことになる。もとよりこの国は「言霊のさきはふ国」(『万葉集』巻五)である。

タマヨリビメにみる古代婚姻形態

トヨタマビメはホオリが禁忌の「見るな」を破らなかつたら、ワタツミの国とアマツ国とを往復する予定であつたことがわかるが、外族結婚の形態をのぞかせているのだろう。またウガヤフキアエズノミコトの名づけをトヨタマビメがおこなっているところを見ると母権制の遺風をまだ保っていたのだろう。

ホオリがタブーを破った結果、妹のタマヨリビメを遣わしウガヤフキアエズノミコトの養育にあたらせ、やがて甥と叔母が結婚することになるが、これは母方の叔母の霊力が「妹の力」として機能していた時代の名残をとどめていたのである。

トヨタマビメはホオリのもとにタマヨリビメを派遣してわが子を養育させた心配りを見ると、「タマ」を抛り所にしてホオリとトヨタマビメは離れ離れながら交信を深めていたことがわかる。「タマ」は今日的な表現でいえば「生命力」といってよい。そんな生命力で交信する、離れて結ばれる例だつてあるのだ。家庭内離婚

という言葉が今日つぶやかれているのを知らない人はあるまい。結ばれて結ばれていな人のタマ不在の現実。「タマ」は文明の利器には不可能な、心と心をつなぐメディアであつた。そして妹のタマヨリビメ(玉依姫)をつかわす。こちらも「タマ」によつて呼応する。もちろん、出来事は神話の中でのことと承知であるが、子孫繁栄の掟をしつかり守っている。

ここで通俗的な婚姻を詮索するのが目的ではない。ホオリとトヨタマビメの本来の姿を見直しておくべきだろう。

ホオリと簡単に呼んでいるが、本来はヒコホホデミノミコトであり、「ホホ」は「穂穂」の義(「火の穂」との義もあるが、穂にウエイトがかかっている)、「ホオリ」は「穂撓り」(穂を折る、たわめる)の意から「稲穂の神」というのが定説である。そうなる、単なる海幸彦山幸彦の物語に短絡させていいものとはいえない。

トヨタマビメはどうなるかというと、すでに述べているようにワタツミノ神の直系であるのもとよりのこと、海を鰐によつて運ばれ、泉の水が縁結びになったことは明らかである。つまり「水」が媒介した結合である。こちらは「水神」というのが定説。

ホオリは山幸彦であつたのだが、兄の海幸彦の職能を借りることによつて山に「水神」を引き寄せたことになる。この場合の山

は稲作の土地としてのそれである。

ホオリが最大の歓待を受けたことは記したが、どのように描かれているか、現代語訳を通して詳しくながめてみたい。そのとき海神はホオリが名乗るまえに「この方は、アマツヒコの御子のソラツヒコだよ」と認めたことである。すでにトヨタマビメは「美しいりっぱな方」と見込んでいることも知っておかなければなるまい。

「ただちに宮殿の中に案内して、海驢あしかの皮畳を八重に重ねて敷き、またその上に絹畳を八重に重ねて敷き、その上に坐らせ申して、たくさんおほくの台の上に載せた品々をととのえてごちそうをさし上げ、やがてその女むすめのトヨタマビメと結婚させ申しあげた。こうしてホフリノ命は、三年になるまで、海神の国にご滞在になった」(『古事記』上巻)

異人歓待の儀礼が行われているのだが、海神は相手をソラツヒコと分かつたうえで歓待の儀を尽くしている。

『日本書紀』巻第二では「一書あるふみに曰く」というかたちで何度か繰り返しホオリとトヨタマビメの伝説を取り上げる。そのなかのひとつは『古事記』などとは違ふ体裁で語られる。「真床まどこおふすま覆衾」という大嘗祭儀において八重畳を敷いた嘗殿に天皇が神とともに御衾に覆われて臥し、物忌をされることに脈絡を持つ話が出てくる。

ここは海神が侍女から美貌ただならぬ風情の若い客の到来を告げられたあとの展開である。

「海神聞きて曰はく、『試こころに察みむ』といひて、乃ち三つの床ゆかを設けて請入いりまさしむ。是こゝに、天孫あめみま、辺ほとりの床にしては、其の両足ふたつのあしを拭ぬぐふ。中の床ゆかにしては、其の両手ふたつのてを拭ぬぐす。内の床にしては、真床覆衾まどこおふすまの上に寛うちあぐたに坐まる。海神見わたつみて、乃すなはち天神あまつかみの孫みまといふことを知りぬ。益ます加す崇あが敬めふ」(『日本書紀』巻第二、神代下第十段)

この前に引用した『古事記』上巻の箇所とは逆の立場、つまりホオリは優れた人物にちがいないとは思っているのだが、表面にそれを出さずに、しかし、最高の歓待を設定するという心憎いやり方を用いている。ただし、最高のお膳立てをするのだが、「ためにしに」ということであつて、ホオリが最高の地位にふさわしい流儀を心得ているか「実験」するのである。物語としては後者のほうが趣があつて数段すぐれている。ソラツヒコと最初から分かっているというのでは教訓的であつて、客あしらいの流儀としてはあまりにもへりくだり過ぎているだろう。それに対して後者のほうは最高のもてなしをするのだからそれに応じてくれたら嬉しいな、といったひそかな楽しみを残してわくわくしている感じが伝わってくる。最高の歓待に最大の振る舞いを期待するのがお互いの礼儀というものだろう。暗黙の了解が万事うまく運ばば語らず

とも通じ合うものを見つけることになる。

案の定、ホオリは玉座に座り、海神はホオリに支配者の地位を認めることになる。

この挿話を鋭く見抜いたのは折口信夫である。折口学の「まれびと」論につながるところである。抽象化されない神が信じられていた古き代の様子として記憶にとどめておきたい。

「瓊々杵尊の御子、彦火々出見尊が、兄さんの釣り針を失つて海神の宮に探しに行かれる伝へに、愈、海神の娘豊玉姫に、居られる所を発見せられて、其案内で家へ入れられる。そして父海神が其人柄を試して見た処が、——古事記・日本書紀及び其一書によつて書き方が違ひます——三つの床の一番奥の、真床覆衾に坐せられたとあります。これは神様の鑑定法なのです。我々には、神様は訣つて居る筈だと思はれますが、昔の人には、ひよっこり来る神様が始終あると考へて居たのです。つまり、不良の神といふのをかしいが、神様の中には風の神や、疱瘡神のやうなものを昔の人は考へて居ます。何処からか知らないが、忽然として出て来て、村を訪問する、氣心の知れない恐しい神様があつたのです。併しそんな悪い神ばかりではなく、いゝ神様も来たのですが、ともかくも、来た神様は虐待は出来ない。悪い扱ひは出来ない、丁寧にしなければならぬ。又、悪い神

(四八)

でも丁寧になると神様は他処に行つてしまはれると考へて居たのです。其時に階級の低い神か、高い神か調べた訣なのです。そして階級の上の神はよく、低い神は悪い神なのです。我々の今の考へでは、見えない神なら坐る訣はないと思はれるが、それは間違ひで、慥くとも神道では、理想の神はなかつたので、皆眼に見える神を考へて居たのです。それが後世、段々抽象的なものに考へられて来たのです。何故かならば、或神を固定してちゃんと其土地の神として、抽象的に考へるやうになつて来たのです。つまり、代役が出来た訣です。そして、其代役になる人を、神主と言つたのです。女で言へば、神の為事をするものは巫女で、而も其中でも高級なものです。かうした代役が神の動作・性質を現すのだから、何時でも神はそこに居られる訳です。つまり、古代には抽象的な神といふものはなかつたのを、段々抽象化した神を考へるやうになつたのです」(「上代葬儀の精神」)

ひよっこり訪れるものが、たとい身をやつしていようと、振る舞いそのものが流儀になつていけば、その人をそれ相應に待遇するのが古代においてはマナーというものだつた。そんな待遇に値するものを折口は「まれびと」(客人神)という名称で位置づけることになるのだが、比較文化の視点からふれておきたい。

マロ・マルは名前のうえで麿(麻呂)や丸というものにみかけるが、貴人の尊称として知られる。そんなことから船や刀剣などにならぬに丸とつけるとされる。三品影英によると「第一にマルは家屋内の特定の聖所であり、家族の尊崇する神霊の奉安所であつた」(「新羅の王号麻立干」)、「第二にマルは単に右のごとき聖所を意味するのみでなく、実はそこに奉祀されている神霊自体を呼ぶ称呼ともなっている」(同)ものであり、さらに「第三に、屋内の聖所マルが来客の座、あるいは応接所として使用されていることも注意しておかねばならない」(同)という説をたてていることに注目しなければならない。朝鮮語やツングースではマルもしくはマウルといったふう外来者にたいする応接の習俗が影響していることを認めておいてよい。三品はつぎのように折口の「まれびと」論を裏付けてくれる。

「聖所に外来者を迎えられるということは、単に外来者を優待するという意味だけでなく、外来者に対する古代的な觀念——神性的存在と観ずる——に由来するものかも知れない。それはとにかくとして、このマロ・マルに客人が迎え招ぜられるということから、国語の『客賓』を意味する『まらうど・まらと』、またこの言葉から出た『まらうどがみ』などの語が連想される。兵庫県佐用郡の奥では、客座をマリト座または単にマアリトと

いつているのも、古い用法の残っている例で、日本でも客の座席がマリ・マアリと呼ばれたこと、従つて『まらと・まらうど』という語がそれに由来することが窺知される。『まらうど』は稀^{まれ}人の転じたものというふうに従来解釈されているが、このまれは度数の少ないことを意味するよりも、質的にまれなもの、すなわち凡俗でないことを意味すると解すべきではあるまいか。さきに朝鮮語のマロを国語のむろ・みもろ・ひもろぎに比較したが、『まらうど』もそうした凡俗ならざる聖所に迎えられる人、従つて凡俗ならざる客人を意味したのではあるまいか」(右同)つまりマリの座にふさわしい人物こそが「まらうど」というべきなのだろう。そうなると、ホオリは文字通り真床覆衾に願つたりの人だったということになるだろう。いったんはホデリに悪態をつかれて形勢不利に見えたホオリだったが、試験を乗り越えていまや異族の援護をえて再生の船出ということになる。

「まらうど」に対する客あしらいの風習は大歳の夜の訪問客説話や秋田のナマハゲなどの異人歓待の系譜にみられるように全国規模で観察できる。わたしの少年時代の山形の村山地方には小正月の風習として他国の者が大黒舞や獅子舞を持つて訪れたものだが、これなども本来なら異人歓待の風習であつたものが單純に厄払いや幸福祈願の現世利益の世俗化の道を歩んでいただけのこと

である。

さて、天皇の誕生儀礼が大嘗会に保たれているとすると、水を支配する海神のもとで真床覆衾に抱かれたホオリの姿は稲魂となる瞬間なのだから、ここはすなわち稲作民族の原点を刻んでいるところと見ることもできるのである。

そしてホオリの兄ホデリは先にしるしたようにホオリの軍門に屈し、隼人の一団としてホオりに仕えていくことになる。

ホオリは高千穂宮に五百八十年間も住まうのである。ウガヤフキアエズノミコトはやがて叔母のタマヨリビメを妻とし、生んだ子はイツセノミコト、次にイナヒノミコト、次にミケヌノミコト、次にワカミケヌノミコト（トヨミケヌノミコト、またの名はカムヤマトイハレビコノミコト）であった。

わたしは天孫族三代ウガヤフキアエズノミコトの生誕地とされる巨大な岩窟のある鵜戸神宮を訪れたことがある。トヨタマビメが乗ってきた亀といわれる大きな亀石。これはトヨタマビメが急に龍になって帰国したので取り残されたという。

それと前後してホオリが居をかまえていたという青島に行ったが、神社の裏の一面にはヒロウ樹や亜熱帯性植物など豊富な植物群が繁茂し、ここは別天地かと目を疑わしめるほどだった。神話世界との結びつきを誰もが信じるにちがいない。

この論を進めているとき梅原猛の最新の日向紀行が目についた。『古事記』『日本書紀』『風土記』をもとにした新発見の歴史紀行は大きな波紋を投げかけるだろう。その中にホオリをこんなふうにとらえている。

「古代日向王国の歴史遺跡を訪ねる旅をしているうちに、このヒコホデミノミコトすなわち山幸彦こそ、高千穂の小国に過ぎなかったニギ王朝を日向一円を支配する王国にした英雄であると思われる」（「天皇家の「ふるさと」日向をゆく」）

この梅原の結論は豊玉姫伝説に見られる異類婚譚が「タマ」から「タマ」へと継承される「豊かな獲物・収穫」を期待する人間の性を見のがさない消息に通じている。異類の女との外族結婚という形態が必然的にある豊かさをもたらすという信仰と結びつく。若者はもとより優れた人物であり、女も相應の優れた器量を持つている。おのずと二人の間に子供が生まれる。異類同士ということで子供の誕生の場を見るなのタブーが設定される。禁止を破ることによって、女は故郷に去る。残された子孫は栄える。この方程式を豊玉姫伝説はそなえている。

海幸彦山幸彦神話の流れを図式化してながめてみよう。兄弟の立場が逆転していく過程が明らかになり、何がこの神話のポイントとなっているか見えてくる。

ホオリ〓海幸彦〓弓矢を借りる〓成果なし〓釣針を返せという〓
元の釣針に執着〓釣針戻る〓水利権をホオリに制される〓
〓山幸彦との立場逆転〓被支配者

ホオリ〓山幸彦〓釣針を借りる〓成果なし〓釣針失い困惑する〓
海辺で泣き暮れる〓小舟に乗ってワタツミの国へ（異郷訪問）〓トヨタマビメとの出会い（結婚）〓釣針の発見
（海神の援護）〓帰国〓海幸彦との兄弟の地位逆転（海神の援護）〓トヨタマビメの出産〓産室を見るの禁忌を破る〓トヨタマビメ鰐となつて帰国〓ウガヤフキアエズノミコト誕生〓トヨタマビメの妹タマヨリビメが養育〓ウガヤフキアエズノミコトとタマヨリビメの結婚

ここでホオリの誕生譚を振りかえてみる必要があるだろう。ホオリの母はコノハナサクヤビメ、火中分娩で知られる。天孫ニギと結婚、一夜で身籠もつたため、夫から疑われ、その疑いを晴らすために戸無しの八尋殿をつくつてその中に入り、土で塗りふさぎ、いよいよ出産という段になるとその殿に火を放ち、燃え盛る火のなかで三人の男児を出産した。そのうちの二人が海幸彦・山幸彦ということである。この一説を途方もない空想物語としてあしらってしまう向きも少なくないが、英雄譚の系譜に「難題解決」

が不可欠であるとしたら果たしてここには後世にもたらずものは無であるといえるだろうか。

同じ条件で生まれた兄弟の序列は兄が優先すべきとは決まっていないという神話は今日の法制化された優先順よりはよほど賢明な配慮がはたらいっていると言えまいか。兄弟の優先順を問うている神話とも読むことができるからである。あるいは拡大して人の優れた面の容認はいかにあるべきかを示唆しているとも言えるだろう。そうすると、この神話は心して解説すべきだろう。

そんな飛躍的な神話に同調できかねる向きにはジョーゼフ・キャンベルにおでまし願うのがよからう。まずコノハナサクヤビメの奇跡をどう読むか。キャンベルは「子供を産むということは、間違いなく英雄的な行為です。他者の生命に自己を捧げるんですから」（『神話の力』）といい、まぎれもない英雄的行為を営んだ結果、ホオリからウガヤフキアエズノミコト、さらにはジンムテンノウへとつながる第一の関門を母が代理として役立っていることを物語る。

そんな文脈のなかでホオリは兄海幸彦からの無理難題、異郷訪問の試練を経て一国を預かる身分にのぼりつめる。母コノハナサクヤビメの火中の出産は奇跡ともいえるべき大きな試練であることは申すまでもないが、この一族の最大の試練を真先に受けていた

と理解すべきだろう。キャンベルは「試練は、英雄を目指す者が真の英雄になれるようにという意図で用意されているのです。彼はほんとうにこの使命にふさわしいか？ 危険を克服することができるか？ 任務を果たすだけの勇気や知識や能力をもっているか？」(同)と述べるようにコノハナサクヤビメは息子たちの「使命」の道筋を明らかにしてくれていたことになるだろう。世の英雄譚に不可欠の試練の設定という伏線がすでに火中出産には兆していたととらえないかぎり一連の話は結びついてこない。その伏線とは「火中」を経て、「水中」へと展開していき、宇宙万物にとつて不可欠の地水火風空の中でも「対」になる「火」と「水」の関連で稲作儀礼にもっともふさわしい神話が語られるところには古代の宇宙認識の高い到達点を見ることができるところではなからうか。この完結性はみごとというほかない。

大林太良はホオリとホデリの立場の入れ代わる神話を「逆転の神話構造」(「火と水、海と山——海幸山幸神話の構造——」)ととらえているが、キャンベルの指摘するような「艱難辛苦」の「試練」という要素は介入させていない。兄弟の海と山、水と火という持ち場を「宇宙領域の分離」というかたちで分析している点、明快である。「逆転」の背景に神話や説話は必ず「心根」や「内面」のあり方を不可分に問うているわけだが、ここでそのことを捨象

しているのは学問領域の課題として仕方ないのだろうか。

しかし、この神話構造を明らかにすると同時にインドネシアの実例を大林はあげているのだが、海幸彦山幸彦神話との類似性もとよりのこと「逆転の神話構造」として酷似しているという指摘は素晴らしい発見である。ここでは物語の大筋だけ紹介させていただく。

まずインドネシアのセレベス(スラウェシ)島南部のマカッサル族の話。

「マカッサル族の諸王国では神器が重要な役割を果たしている。君臨するのは神器だと言われるほどだ。次の伝説は神器をもたらしただけにただの農夫がゴア国王になったこと、またその神器が王国の神器になったことを語っている。農夫が借りた槍を失い、それを求めて地下界に赴き、槍をとりもどし、宝物をもって帰る話だ」(同)

補足すると、農夫が槍を失うのは猪狩りをしているとき猪が槍をつけたまま逃げていったからである。それを取り戻すために地下に行くのである。地下界の王の子が病気だというのでそこに行くとはそれは自分が突き刺したはずの猪。その猪の王子を農夫はだまして殺し、槍はもちろんのこと宝物まで持ち去る。農夫の冒険はたいへん有名になる。地下界の王とはゴア王そのものだと思う

が、娘を農夫に妻として与える物語である。王子を殺されているのだから、妻は強いもの、つぎなる王なるものへの供犠として捧げられたも同然である。

チモール島中部の話はつぎのとおりである。

「チモール島中部の話は、弟が兄から釣針を借り、失われた釣針を求めて水界に赴く点で、日本の海幸山幸の神話に一層よく似ている。しかしそこで問題になっているテーマからいうと、マカッサルの例に近い。

まず弟はウナギを釣るため兄から釣針を借りる。財貨の水平的移動(1)であるが、移動の方向は兄から弟へであり、財貨とは釣針だから文化であり、かつ移動の性格は借用で一時的なものである。するとこの釣針にウナギはかからず、ワニがのみ込み持つて水中に行ってしまう。財貨の垂直的移動(2)であるが、これは合意によらない移動であり、かつ財貨は釣針つまり文化である。ところが釣針をのみ込んだワニは、それが喉にひっかかり病気になるってしまう。ここに病氣(3)のテーマが出ている」(同)かくして主人公はワニの妻に水辺で出会い、水中に赴く。そしてワニの病気を治してやり、お礼に水牛をもらう。この水牛を弟は兄にも分けてやる。

大林は前者の話における宝物の持ちかえりは同意なしであった

のに対して後者の場合、もはや釣針という文化は問題でなく、水牛という動物つまり「自然」が財貨として移動していると指摘する。

経済的交通のあり方から想像するに、物々交換に近い後者のほうが古代的といえるだろう。その点、海幸彦山幸彦神話のほうは水利権がからみ、統治権・支配権の争奪の趣があることからいうと、素朴さを失い、時代は新しくなってくる。これにさらに教訓が加わると、せちがらさを増し、より現代的になるのはやむをえない。

関敬吾は釣針伝説と産屋の話は別系の物語だとするが(『昔話の歴史』)、天孫族の由緒ただしさを系譜づけるには釣針交換の話題からつぎなる後継者の誕生を位置づける産屋は祖母の火中出産と見合う水中出産の比喩は必然的に結びつかざるをえないから水辺神話を濃くする海幸彦山幸彦神話にとって系列化はほとんど問題外のことである。

ところで、ホオリの海神の国への異郷訪問には成人式の趣も感じられる。兄からの難題をふっかけられて途方に暮れながら海神の国に導かれるのは幼さや負を克服する過程であり、異国において思いがけない援助を受けるのはその持つて生まれた凛々しき顔立ちに兆しているとすれば、母の恩は脈々と流れているわけだ。

しかも真床覆衾にふさわしい選良として生まれついていることになるだろう。そこで見込まれてトヨタマビメと結婚するのは試練の克服はもとよりのこと、人物の価値を評価されるという内的な要素が大きく物を言っていることを忘れてはなるまい。「目^{まぐ}合^あい」というトヨタマビメからの愛のメッセージが働いている。ここでは女性の選択が有効になっている。ウガヤフキアエズノミコトを養育するのも女性側である。

わたしはホオリが異郷訪問をしていた三年間というものを成人式にともなう隔離の期間であつたと思う。古い時代にわが国では女性の成女式を迎えるにあつたての隔離があつたことは確かであるが、男性にもあつたと思いたい。それが海神の国に過ごした三年間と結びつく。つぎのような事例がその想像を刺激する。

「子供が十二歳から十歳位に達すると親の手許を離れ、村の神聖な小屋カストム・ハウスの中に隔離され、禁欲の生活にはいる。昔はその期間が三、四年の長期にわたっていたが、サンタ・アナの終末期の式では一年乃至半年に縮められている。子供はその間毎朝海で水ごりをとり、集団で行動しなければならぬ。子供達は各指導者に連れられ、沖に出、自分でかつをとるよう修練する。子供が初めてかつをを漁獲するとその魚が司祭及びその父、親族連の祭のいけにえに供せられる。式に参加した

少年の全部がかつをの初漁獲を終るまで集団の斎戒行事は続く。少年が初めてかつをを釣り上げるとその釣針をとり、かつをを抱きしめて船底に寝なければならぬ」(松本信広「南海の釣針喪失譚——再説豊玉姫説話——」)

産屋覗き見の禁忌説話

要するに海幸彦山幸彦神話の兄弟の釣針をめぐる争いの部分がない状態の「産屋覗き見」の禁止を「蛇女房」「蛙女房」「蛤女房」「魚女房」「龍宮女房」「鶴女房」「狐女房」「天人女房」の順で分析してみたい。話型は関敬吾の『日本昔話集成第二部本格昔話』をもとに一般的な話の形に組み換えている。ここではヴァリアントを詮索することはない。

まずは「蛇女房」から始めるが、その例は琉球大島郡喜界島における異類婚姻譚から採用してみた。

「蛇女房」

- (1) 貧乏な独り暮らしの男が川嶺の村に用事があつて出かけた際、坂の上で非常に美しい女と出会う。
- (2) 女は男にどこへ出かけると聞くので川嶺の村へ用事があつて行くという。男も女にあなたはどこへ行くかと訊ねると、

- これからあなたのところに行くところだと応える。「あなたのやうな心の良い人を、いつまでも一人暮しさせるは気の毒だから、ぜひ一緒に暮したいと思つて訊ねて行くところです」という。
- (3) 男は驚いて、あなたのような立派な女の人は自分ごとき貧乏な男にはふさわしくないと断るのだが、女はぜひ妻にしてくださいと無理に頼む。男は断りきれずに結婚を決意する。
- (4) そうしているうちに妻が孕む。子を産むまえになつたころ、妻は「私が子を生むところは如何な事、見ては呉れるなよ」と夫にいう。
- (5) 日頃から妻に何か秘密があるかと勘づいていた夫は遠方にかけるといつて家を出るのだが、しばらくして引き返して家の中を覗いてみた。夫が帰らないというので安心した妻は大蛇になつて三枚畳いっぱいに身体をはたげて立派な男の子を産んだ。
- (6) 妻は出産の場面を夫に見られたのに気付き、もはや隠しとおすこともできず、実は私は「川嶺溜池の大蛇である。お前の心が立派なので、跡取りを一人拵へて上げようと思つて人間の姿になつて夫婦の道で暮らしたが、素性が知れたからにはここにゐる事はならない」という。
- (7) それで妻は片方の眼を抜き取つて「それを毎日子供にしゃぶらせて育て、下さい」と言つて、自分の目の玉を抜いて夫に取らせ、名残惜しそうに姿を消す。
- (8) 妻の言われたとおり子を育てていたある日、川嶺の溜池の端まで来たら、池の上に鴨がたくさん下りているので、打ち殺して子供に与えようと思い、思わず子供の持つていた玉を投げつけた。玉は当たらず池の底に沈んでしまった。
- (9) 池のなかから大蛇が現れ、あの玉は自分の片目を取つてあげたのだから大切にしてもらわないと困ると言い、子供の命にかえられないから残りの目玉を抜いて差し上げましょうという。この玉は大切にし、子供が成長したら大切に床の間に飾つてくださいと告げた。
- (10) 男は子供が成長すると、言われたとおりに玉を床の間に飾つたのだが、男の家は知らず金が溜まり、村一番の金持ちになつた。
- (11) 男をうらやんだ村の人たちが妬んで、男の金の溜まりようは尋常でないといい、大勢寄つて男の家に詰めかけた。床の間に立派な玉が飾つてあるのを見て、「この玉のゆわりぢや」といつて、皆で無理に奪い取つて行つてしまつた。
- (12) 妻が両目を抜いてくれたほどのものであるから、男は溜池

に行つて大蛇に訴えた。すると「よしよし村の人達覚えて居れよ」といつて、たちまち溜池の水を氾濫させて、下の村を根こそぎ流してしまったという。

この話型は全国に分布している説話だが、男と母親の暮らし、あるいは男やもめ、独り暮らしといったところに女が嫁入りするというのがほとんどのパターンである。突如、結婚するケースがほとんどだが、子供にいじめられているところを助けられて、あとで女に化けて嫁入りするといった話になっている。

目玉をくり抜く話は共通である。後半の幸福をつかんでからの話が二つに分かれる。つまり両目をくり抜いたため盲目になったことにより、朝夕鐘を鳴らしてくれという形から変形していくものと、例示のと同様な玉盗人に対して洪水または地震を起こすという復讐形式とがある。地震は寛政年間の島原の山崩れが挿話として加わったもので、新しい説話であるが、全国に島原の名がついて語られているところを見ると、この話が伝播していったのだろう。男が島原の貧乏者となり、玉を取り上げるのが島原の殿様という語りもある。

朝夕鐘を鳴らす話のほうは蛇の舞台が三井寺ということになっている。

いずれにしても豊玉姫伝説と同じく「タマ」が目玉という形を変えて登場し、玉の子を育て、財宝を生む根源ともなっている。蛇による報恩譚という形式を踏むのである。

事例の琉球の物語は男の心根をモチーフに据えているぶん、ふくらみを生み、ホオリがトヨタビメや海神に見込まれる光景と重なってきて神話に近接している。「氣立て」「心」といった眼に見えない領域は神話のみならず説話でも重要なモチーフとなる。溜池の水の氾濫はホオリとホデリの水利権争いを水の神として裁く海神の出現と見合っている。そして婚姻というものがある種の精神的作用がともなうことをしめしているだろう。

この精神的作用を究極まで推し進めると、神の誕生神話ということになる。そうすると精神的作用を極度につきつめた要素をそなえた蛇女房譚は海幸彦山幸彦神話に近いのは当然であつて、トータリズム論への警戒の是非はともかくとして松前健がつぎのように指摘するところに注目してよい。

「いずれにしても、蛇女房型の話は、もともと外婚制度及びトータリズムの行われている社会の婚姻の風習の反映ではなくして、外婚制などとは何の関係ない、秘儀的な神誕生の祭儀の神話的投影であろう。

他界の女は、大抵の場合、その男の許に突然訪れ、押掛妻と

なり、家を富ますが、最後にここを去ってしまう。これは『異なるトーテムの社会』から了解済みでやって来る他氏族の女ではなくして、豊饒の女神であり、家に幸をもたらしにやって来る神霊であつたのである」(『豊玉姫神話の信仰的基盤と蛇女房譚』)

神霊といった関連でいえば、すでに釣針や弓矢がチの道筋を持ち、風にも水にも蛇にもチを直観していた古代人を想定してきたところである。神話が現世的なご利益信仰にすりかわることによつてトーテムという觀念も社会学の領域でいじくりまわされ衰弱を余儀なくされてきた過程がある。蛇女房型の物語の発端をいずこに設定するかによつて松前のような見解をとることもなるし、トーテムズムを排除することがより一層自然に近づくことだと思ふことになる。

レヴィストロースは『ヒステリーの流行とトーテムズムの流行とは時を同じくしている』(『今日のトーテムズム』)といった見地からキリスト教的な次元から悪魔払いよろしく健全とヒステリー、文明と非文明とに分類して、ヒステリーや未開を見下ろすごときやり方に疑義を唱える。そして「変わらざるもの」を見つけることが自分の課題だとするレヴィストロースはトーテムズムの奥に隠れたものを理解する二人の見解を同書で紹介してい

る。一人はトーテム住民の考えを調査するひとであり、もう一人は連続的なものと非連続なものとを総括的に把握しようとしているベルクソンである。いずれも『今日のトーテムズム』の訳どおりに引用する。

「あらゆるものは、動きながら、ある時、あるいはほかのある時に、そこそこで一時の休息を記す。空飛ぶ鳥は巢を作るためにある所にとまり、休むべくしてほかのある所にとまる。歩いている人は、欲するときにとまる。同様にして、神も歩みをとめた。あの輝かしく、すばらしい太陽が、神が歩みをとめた一つの場所だ。月、星、風、それは神がいたところだ。木々、動物はすべて神の中心点であり、インディアンはこれらの場所に思いを馳せ、これらの場所に祈りを向けて、かれらの祈りが、神が休止したところまで達し、助けと祝福とを得られるようにと願う」(ドーサー四三五頁、『今日のトーテムズム』)

ベルクソンの引用の原典は『道徳と宗教の二源泉』からである。

「大いなる想像力の流れが物質の中に奔り出て、獲得できうるものを獲得しようとする。大部分の点で流れは中止した。これらの中止点が、われわれの目にはそれだけの生物種の出現となる。つまり有機体だ。本質的に分析的かつ総合的なわれわれの

まなざしは、これら有機体の中に、数多くの機能を果すべく互いに協力している多数の要素を見て取る。しかし、有機体生産の仕事はこの中止そのものにすぎなかった。ちょうど、足をふみいれただけで、一瞬にして、幾千もの砂つぶが、互いにしめし合わせたかのごとく一つの図案となるというような単純な行為だ」(ベルクソン二二二頁、同)

ここでは、もはやトーテム紋章など問題ではない。生きる動機が何らかの動物を神聖視するか否かといったことでもない。あるいは超自然的な存在を模倣したり、氏族の儀礼に採り入れているかどうかということでもない。それは信仰という原始宗教的なものでもないことはベルクソンの思想とインデアン住民の考えを對比すれば一目瞭然であろう。

わたしはトーテムズムというときは折口信夫が豊玉姫伝説を解釈する際に述べるように把握している。

「民族の違うた遠い村は、譬ひ、母の国であつても、生活条件を一つにして居るものと考へなかつたのが、大昔の人心であらう。さればこそ、とよたまひめの「ことゝわたし」にも、いはながひめ等の「とこひ」にも、八尋鰐や木の花の様な族霊崇拜(とうてみずむの倂が、ちらつて居るのだと思ふ。此方は、かう言う事実が、此島での生活が始まってからも、はやり行はれ

て居て、其に根ざして出て来たもの、と見ても構はぬ」(「妣が国へ・常世へ」)

したがってそこに象徴する物体がなくても、物語の展開のなかに何らかの動物や植物の反映があればよい。もちろん、その背景にアニミズム的な霊の発動を前提としていることは言うまでもない。トーテムとして象徴を物体として隔離した状態であるよりはそれ以前の動植物と一体感をいだいていた時代にさかのぼる霊(タマ)の思想を持った営みを指すといったほうがよい。

もちろん、厳密にはトーテムズムには動物が不可分であることは、レヴィ・ストロースが述べる通りである。

「人間同様、動物は動き、音声を発し、感動を表出し、身体と顔とを有する。さらに、動物の力は人間の力より優れているように見える。鳥は飛び、魚は泳ぎ、爬虫類は脱皮する。人間と自然との間で動物は仲介者の地位を占めており、かくして動物は人間に種々の感情をおこさせる。畏敬ないしは危惧、食物としての渴望、これがトーテムズムの成分だ。生命のない対象——植物、自然現象ないしは工作された物——は《トーテムズムの実体とはなんら関係のない……副次的形成》のものとしてのみ介入する」(『今日のトーテムズム』)

蛇は龍と同一に扱われる場合があるように水神として祀られ

る。龍の彫刻などは中国やバリでも随所に見たことである。アジア圏の稲作にともなう水神として龍・蛇は欠かせない。水辺物語として海幸彦山幸彦と類似するのは自然なりゆきといえるだろう。

「蛙女房」

- (1) ある男が蛇に吞まれようとしている蛙を助ける。
- (2) 蛙が女に化けて助けてくれた男の家にきて泊まり、夫婦となる。

- (3) a 女が妊娠してお産のため里帰りする。

b 女が親の法事で里帰りする。

- (4) 女の跡をつけるのだが、池に入り蛙の鳴き声がする。
- (5) 男は女房が蛙に違いないと思い、池に石を投げる。
- (6) 女は帰宅するが、法事のときに坊さんが怪我をしたとか、怪我人や死人が出たとか、こちらは女房が機織りが上手で金持ちになったという例があるが、報恩という体裁を必ずしもとらない。

「蛤女房」

- (1) 男が蛤（魚）を助ける。

- (2) 女が男のところに来て女房もしくは下女となる。
- (3) 甘い料理を食べさせる。
- (4) 男が料理をしているところを覗くと、汚いことをして料理をしている。

- (5) 女は正体を見破られたことを知り、もとのまぐり（魚）の姿となって姿をくらます。

いずれも蛤（魚）の恩返しという体裁だが、(4)のところ汚いことというのは「小便」をしたり、尻をすり鉢のなかにつけたりすることを指す。柳田国男は「今ではきたらしい小便話にまで零落して居る『蛤女房』が、遠い西洋のアフロヂテの神話と、筋を引いて居ることがわかるのみで無く、国内に於いても亦桃太郎や瓜子姫、殊に後者の美しくして機に巧みであつた昔話と、至つて重要な点で連絡して居ると謂ひ得るのである」（『蛤女房・魚女房』）と嘆きつつ、いずこに脈絡があるかを懸命に想像している。

沼正三の『家畜人ヤプー』であれば美女の尿・糞は大歓迎の天然自然の「料理」ということになる。谷崎潤一郎のいくつかの作品における足フェテシズムも同様な観点からながめることができる。しかし、覗かれてはじめて「汚い」ときめられることも、覗かれていないときは「甘い料理」として迎えられていたのではなかったか。

石上七輔は『古代伝承文芸序説』において「叱尿しかりばりの伝承」の一章をもうけて尿の持つ霊力、呪力を伝えている。石上は『源氏物語』から糞尿のような汚物を撒く「けしからぬこと」をした光景としてつぎのところを引いている。

「あまたの御方みかたを過ぎさせ給ひつゝ、ひまなき御前わたり
に、人の御心を尽くし給ふも、げに『ことわり』と見えたり。
まう上り給ふのぼにも、あまりうちしきる折をは、打橋・渡殿の
こゝかしこの道に、あやしき業わざをしつゝ、御送り迎への人の衣
の裾堪すそへがたう、まさなきことこともあり」（『源氏物語』桐壺の
巻）

石撒きや泥撒きのように呪術的行為として神聖な体が地面の悪
霊に汚されないように糞尿を撒き散らす。泥棒も盗みに入るとき、
尿をその家の玄関に落とすという。そうすれば捕まらずに仕事を
なし遂げられるからだと信じているのだ。

料理に尿の取り合わせは見えていないときはそれですんだかもし
れないが、やはり覗いてしまつては終わりである。古き時代にあつ
ては身体に属するものは髪であれ、爪であれ、糞尿であれ、汚い・
捨てるべきものという忌みきらいの観念はなかつたようだ。髪や爪
の処理にいろんな苦勞をしている様子がある。

それにしても柳田が糸口をつかもうとしてつかみきれなかった

小便の話は結論が出そうにない。

「魚女房」

- (1) 魚を釣ってきて水盗に入れてかう（鮭を買ってきて川で洗
うときに逃げられる）。
- (2) 水盗の魚がいつのまにか女になり、男と夫婦の契りをむす
ぶ（逃げたとおぼしき魚の化身とみえる女が来て泊まり、後
に夫婦になる）。

このあとにはさまざまなヴァリエーションがあり、錯綜している。
蛤が魚になった場合の魚女房譚の「助けてやる」が端緒となつて
展開する場合が多い。

「龍宮女房」

- (1) 貧乏な男が大晦日に売れ残りの花（正月の飾り・門松・炭）
を海中に投げる。
- (2) 男は龍宮へ迎えられて行く。
- (3) a 龍宮の姫を嫁にして宝物をもらつて帰る。
b 女が訊ねてきて嫁になる。
- (4) 殿様（庄屋）が男の嫁を欲しがり三つの難題を課する。
- (5) 女がその難題を解決してやる。

(6) 殿様（庄屋）はその難題の一つのために殺される。

(7) a 二人は幸福になる。

b 女房が去る。

(1)(2)が欠落して、いきなり(3)のaから物語が始まる例も少なくない。「無理難題」はほとんど共通しているが、「蛇女房」では妬みから収奪にあうのに対して「無理難題」を通して展開するのが特色。一種のヴァリエーションであるが、こちらが「語り」としては大人の世界を感じる。よほど新しい話だろうと推定できる。(1)の事例を見ても明確なように商売が主題となっており、なかには古い名残のものも混じっているが、時代は中世・近世以降といった限定をさまたげない経済観念を語るものが大半である。

「鶴女房」

(1) 若者が傷つき殺されようとしている鶴（山鳥・雉・鴨・鴻・まんこう鳥）を助ける。

(2) 美しい女が訊ねてきて嫁になる。

(3) 女房は覗いてはならないといって機屋に入り、機を織る。

(4) 布が高価に売れる。

(5) 男が禁止された機屋を覗くと鶴が羽毛を抜いて織っている。

(6) 女房は去る。

(1)が鶴の場合は(6)まで連動するが、ほかの鳥のときは報恩譚にとどまるようだ。この事例の多くもまた織物の代価が高いといった経済観念を特色とするものが目立ち、関の採集した奄美大島の例は二円だとか、二万円だとか現代の挿話にすり替わっている部分がある。百両といった表記もあり、おそらく時代とともにそれぞれの経済観念を引きずって歩んできたにちがいないが、中世の仏教的な報恩思想が合体してきた過程をものばせる。

「狐女房」

(1) ある男が狐を助ける。

(2) 女が訊ねてきて妻になり子供が生まれる。

(3) 女は子供に狐の姿または尻尾を見つけられる。

(4) 女は男に「恋しくば訪ね来て見よ和泉なる信太の森の裏見葛の葉」という歌を残して去る。

(5) a その男の家の稲がよく稔る。

b 子供は後に鳥の言葉のわかる宝物（聴耳という子供の聡明さを示す呪具）を授かる。一族の始祖となる型もある。

数千年前に中国に興った陰陽五行の思想では狐は土徳を有し、

農産物の生産を左右するものとして尊ばれ、中国の道教の巫俗信仰と結びつき、日本ではインド原産のダキニ天の姿を取り、さらに野狐が融合して稻荷信仰として根づいたものと思われる。

次の引例のように文字通り稻荷伝承のものになったような説話もある（宮城県仙台市）。

「貧乏な獵師が狐を撃たうとすると憫みを乞ふので、助けたうえに獲物の雉を与へる。それから度々雉を与へ素手で帰るので妻の怒りを被る。あるとき美しい娘が訪ねて来る。殿様に奉公して獵師に金をやり、家が富んで殺生をやめる。その女は殿様の処の酒盛に正体を発見される。この狐は竹駒稻荷だと謂ふ」

（関敬吾『日本昔話集成第二部本格昔話1』）

(5)のaにおける「稲がよく稔る」には狐⇨稻荷信仰⇨稲作の図式が浮かんでくる。説話と実利が合致した物語としても伝播しやすい型である。柳田国男が述懐するごとく「今でも地方に分布して居る狐女房の昔話は、必ずといふ位に其家の稲作を豊産ならしめて居る」（『狐猿随筆』）のは確かである。

(1)の「ある男」とは「安倍保名」と語られる例が圧倒的に多い。保名の名は狐伝説に欠かせないものとみえる。保名は自分のところに訪ねてきた女を妻とし、子供をなすが、この童子は成長して安倍晴明となる。

安倍晴明は今日でも何かと素材になる人物である。夢枕獏の小説や岡野玲子の漫画に描かれ知っている人も多いだろう。歴史に表舞台と裏舞台があるとすれば、裏舞台の怨念やそれを晴らそうとする一連の動きがあったはずであり、晴明は表の歴史にはついに出てこなかったカギを握る人物であつただろう。当然、伝説の一つや二つでは済まされない存在である。

「安倍」の名は柳田国男の『遠野物語』にも出てくるが、その一族の名は伝説的にとどろいていたことがわかる。折口信夫の「信太妻の話」に詳説されているが、糸梔子の「狐女房譚考——書承より口承への可能性——」という論考では文献としての狐女房物語が伏線にあつて中世から、また近世初期には操り芝居と結びついて説経節で語られたり、竹田出雲の『蘆屋道満大内鑑』といったものを通して伝承されてきたことを明かしている。おのずとその語りの影響下にあつたことは日本各地の晴明伝説となっていることは高原豊明の精力的な調査で明らかになりつつある。

ちなみに関敬吾の採集した狐女房のなかに出てくる「信太の森」の歌だけ取り上げてみても語りのなかでどう変移をたどるか興味深いので紹介しておく。伝言メッセージというゲームをご存じの方にはよくお分かりいただけると思うが、正確に伝わることはまづなく、改ざんに改ざんを重ねて、最後は見るも無残な形骸化し

た言葉が伝わることをご経験なさったことがあると思う。どの歌がどのうよに伝えられたかは詮索の余地がないので採集地名のみ記して列挙しておく。

それにはあらかじめ説経節の一首をかがけておく。一命を助けられて女となつて保名の妻となつていた狐女房が童子を置いて森に帰ろうという段での歌である。物語のクライマックスともいふべき場面である。

「恋いしくば、尋ね来て見よ、和泉なる、信太の森の、うらみ葛の葉」(信太妻)

「恋しくば尋ねてござれ津の国のなす野の原のぐつの裏」(広島県比婆郡帝釈村)

「母恋しく思へば訪ね来れよ信太森、蝶々とんぼ鳥食ふな」(福島県双葉郡川内村)

「恋しゆござれば訪ねて来やれ、わたしや信太の森の下」(熊本県球磨郡)

「逢ひたくばたづね来て見よ信太の森に」(埼玉県川越市)

「恋しくば訪ね来て見よ信田の森」(香川県仲多度郡佐柳島) 能の『小鍛冶』には勅命により刀剣を鍛えることになった鍛冶師が稲荷のご利益で立派な刀剣をこしらえる様が演じられるが、背景が平安期ということであり、この時期に稲荷信仰の高まりが

あつたにちがいない。

狐の消息は伝説にしかさぐりようはないのだが、狐と人は棲み分けていた時代があり、そのなかで共存関係を結んでいたにちがいない。犬や猫と同居している事情をかんがみれば誰しも狐のみならずもろの禽獣が今ほど遠い関係ではなかったと想像できるはずである。安倍保名や晴明などにかこつけてしまうと消えたものの消息は一層姿を隠してしまうだろう。つぎの柳田国男の観察は禽獣と人とが至近距離で暮らしていた時代の名残として受けとめるべきことを示唆しているように思う。

「たとへば狐の予言を聴く期日、是は気まぐれに人に憑くといふ場合は勿論、此方から招いて聴くといふ場合にも、其必要は臨時で無ければならぬのだが、京阪地方で今も行はれて居る稲荷降し、俗に狐の寒施行といふものは、旧正月前後の寒い頃としまつて居る。是が奥州の曠野に狐の御作立ての現はるゝ時期、又は越後の山村などに於て、白狐が一年の吉凶を告知したと伝へて居る日と、大よそ一致して居るのは偶然では無さゝうである。中央部の田舎では師走狐などゝ称して、狐は此月に入るとコンコンと少しちがつた声で、頻りに鳴くものだといふ話をよく聴くが、或は繁殖の季節だからかと私などは想像して居る。普通の説明は寒いから、もしくは食物が乏しいからといふこと

になつて居て、乃ち大挙して小豆飯のむすび、或は油揚げ等の御馳走を携へて、夜陰に森や野のほつりを廻つて、彼等の攝待にあるくのである」(「狐猿隨筆」)

同様のことはアイヌの伝説中にも語られている。金田一京助の『アイヌの神典——アイヌラックルの伝説——』の中の「狐神の告で大洪水の難を免れる話」であるが、要約するとつぎのような話である。

狐神が、いつも事なく暮らしてきたが、今年という年は大きな津浪と山水が出るのが見えたからそのことを人間界の首長たちに知らせようとしてやつて来た。最初サマイウンクルの郷に來り、サマイウンクルの家とその神籬との間のところで鋭い声を国土の上に送り、長い尾を曳きながら踊る。するとサマイウンクルは女や貧乏人ともに帯びを解き着物をふるい、これを追いはらわしてしまう。オキクルミの郷に來ると反対にオキクルミは盛装してこれを迎え、村人に命じ、これをして削り花をもつて、また宝物をもつて拝せしむる。そこで狐神は喜んで家に帰り、オキクルミに夢を見させ、津浪と山水の來ることを告げる。はたしてオキクルミの村の人々は命をたすかり、サマイウンクルの村々では人々が皆死んでしまった。

西洋には收穫の靈というものが存在していると信じる風習があ

り、最後の收穫の一束を切り落とすとき、「狐の尻尾を切り落とすた」(『金枝篇』(三))といったふうに唱えたとフレイザーは述べる。多くは狼の形をとるようだが、鶯鳥や山羊や野兎である場合もあるといったふうに動物全般がかかわってくる。これも禽獸の類が人と共存していた名残といえるだろう。

松前健によると江戸末期の前田夏蔭の著した『稻荷神社考』には古代信仰にすでに神々の使者としての猪・蛇・猿・亀・鹿・馬・鳥がおつて、狐などはまぎれもなく稻荷と結びついていたとあるという。特に狐に限つていうと稲作との密着を考えれば、海幸彦山幸彦神話より以前にさかのぼることはあるまいが、『日本書紀』における頭八咫鳥伝説に見られるように鳥にたいする敬愛のある無しが災いを招くか否かのもとになっている話はまさに古代的な形態であつたことは疑いない。

狐の話題になつていたので少し脱線するが、狐・狼・犬は誰が見ても表面的な類似を否定はしないと思うけれども、古代にあつて總称的に呼ぶ習わしからすると、この三者は混同して呼ばれていたといつてよい。東北方面では犬をオイヌと呼んでいたことがある。狼と山犬あるいは犬というのがほとんど一緒に扱われていた節がある。

「キツ」が狐ではなく、犬とすべきだという解釈が成り立つ根拠

もこのへんにあるのだろう。

『キツ』と用いても、『伊勢物語』十四段などのように、『犬』の時もある。それは、陸奥（青森県・岩手県地方）へ出かけた男を慕い、一つ繭にこもる蚕のように、仲むつまじくになりたい（『なかなか、恋に死なずば、桑児にぞなるべかりける。球の緒ばかり』）、と田舎臭く迫る。男は、さすがに哀と思ひけむ、いきて寝にけり。夜ふかく出でにければ、女、『夜も明けばきつにはめなむ。くだ鶏のまだきに鳴きて、せなをやりつる』（夜が明けたなら、犬に食わせてしまおう。時はやくも宵鳴きをして、彼を帰してしまつたからよ）と、恨みなげいている。この場合の『きつ』は、水桶・狐とせず犬とするのが穩当になる」（石上堅「民俗語り 狐神」）

禽獣と人の一体感が希薄になつたのは稲荷信仰などを例にとつた場合でも素朴な古代的な名残をとどめながら行われていたときはよかつたが、徐々に専門の行者や祭祀を行う仲介者がかかわるにつれて、その効験を競うために靈験あらたかな能書きを訴えねばならぬ事情が発生したからにほかなるまい。稲荷信仰などは特に特效薬を売るかのごとくに靈験を誇大に言い始めたにちがいない。柳田国男は「大きな稲荷の前に額付き祈る者は、相場師とか請負師とか茶屋のおかみさんとか、それこそ活馬の眼を抜き

かねない鋭い人ばかりである」（「狐猿隨筆」）と察知していたところにも明白である。時々刻々の戦場に臨む、勝負師めいた業界の人や人気商売の人たちにとって特效薬の触れ込みの稲荷信仰はおのずと信仰の対象となるはずだ。人気商売が信仰を篤くしている消息は東京赤坂の豊川稲荷あたりを訪ねてみるとよからう。芸人や茶屋のおかみ風情の幟が所狭しと目白押しである。さらに芸人との結びつきを確認したければ国立劇場の舞台裏や歌舞伎座の役者の出入りのところに稲荷が鎮座しますことを知ることになるう。

狐には出世物語がまわりつく。山本ひろ子によると、中世王権は天照太神が岩戸に籠もつたときの姿を「辰狐」として表徴された。みずから光を発するということのようにだ。辰狐は如意輪觀音の化現であり、如意宝珠を本体とする。この辰狐はダキニ天とも呼ばれる。夜叉鬼の一種つまり女性の悪鬼である。六カ月前に人の死を知り、その心臓を食べるといい、その法を修するものには自在の力を与えるという。稲荷信仰は狐霊とダキニ天が習合したものである。この信仰のパワーは柳田国男ならずとも驚くところだろうが、山本はその根拠をつぎのように明かしている。

「一方、稲荷明神も如意宝珠と結びつけられていた。弘法大師が如意宝珠の一つを稲荷峯に納めたという伝承や、大師が出

会った稲荷明神は稲を荷った老翁であったとの伝承が想起されよう。その場合、稲（米）とは舍利であり、また如意宝珠にほかならない。

如意宝珠王たる辰狐二ダキニ天。その験力の源は貪欲旺盛なパワーにあった。『欲界ノ衆生ハ、貪欲強盛也。故ニ如意宝珠王ト現ジテ衆生ノ万願ヲ成セシムル也』(『溪嵐拾葉集』卷六十八『除障事』)と語られるごとく、衆生の現世利益や飽くことなき欲望の体現者、かつそれを成就する実現者としてダキニ天はイメージされているのだ(『変成譜』)

ダキニ天が稲荷と結びついたのは平安末頃だろうという(五来重「稲荷信仰と仏教」)。

伊勢神宮の斎宮は未婚の皇女が斎居生活を送るところだが、斎宮は伊勢の狐霊信仰のメッカであったという。その背後には白専女しらとうめと呼ばれる、千年を経ると白毛になると伝わる狐が介在したという伝説があった模様だ。そこには斎宮を支える、というより職制を仕切る手練手管にたけた老女が浮上してくる。狐霊は老女のパワーの原動力でもあったのだ。狐女房の威力をまざまざと思ひ知らされる思いがする。制度化された狐とでもいったらよからうか。その制度化は職業的な宮司や神主などを存在させ、稲荷の功德を占有しようとするが、現実には身体的な感覚からはずれた

ものとなっていく。神人一体のプリミティブな原始宗教的な禽獣虫魚との共有感覚は失せていくのは当然であろう。すでに触れた信太狐の「葛の葉」も白狐であった。いささかなりとも脈絡はあるのだろうか。

狐霊のパワーを示す記録として『日本霊異記』のなかからあげることができる。一つは「狐を妻めとして子を生ましめし縁」(上―第二)、もう一つは「力ある女の、力掬くべを試みし縁」(中―第四)である。

「天人女房」

天女の物語は実に出来すぎた美しい話なのだが、世界中に類話が分布していることもあってどのように分類していいのか骨がおれる相手である。そうなると、分類と空想に明け暮れることになりかねないのだが、ここではあくまでも異類婚譚という視点を失わずに眺めることにしたい。

まずいつものごとくパターンを作っておきたい。

- (1) a ある男が妻を得たいと神に祈る。
- b 何かのおりに動物を助ける。
- (2) a 神のお告げにより
- b 助けた動物の報恩により

c 偶然に

(3) 男は川（沼・泉・池・湖・海辺）で水浴をしている天女を発見する。

(4) 羽衣を隠す。

(5) 天女は帰ることが出来なくなり、男と結婚する。

(6) 男と天女の間の子供が生まれる（一人ないし三人）。

(7) 天女はみずから、あるいは子供や夫の口外で羽衣を見つけ、昇天してしまう（その時独りで行くか、子供を連れていくかどうかである）。

(8) 男（残された子供がいる場合はその子供も一緒に）は天女（あるいは近所の者・動物・易者など）に教えられて天に昇る。このとき的手段は、a 植物を植え、その蔓を伝って昇る。

b 天から綱や釣瓶がおりてきてそれで昇る。

c 俵や干草を積み重ねて昇る。

(9) a 天上ではそのまま平和な生活を送る。

b 天上で天女の父親（親・母親・時には天女）によって難題を課せられる。

難題①七里の浜を拓き、粟を蒔き、竹を伐って瓜の種を

蒔け（山梨）。

難題②七谷七畦の山林を一日で伐採し、畦を作り瓜の種を蒔け（広島）。

難題③俵千俵積みといわれる（埼玉県名細村）。しかし、あと一俵が足りず下界に落ちる。

難題④畑のものは食べてはならない（富山県西礪波郡）。

しかし、瓜を取って食べたため洪水で流される。

難題⑤一日のうちに蕎麦を三斗三升蒔きを伐り、終わると翌日、それを一日で焼てといわれる。さらに蕎麦を蒔いてこいと命じられる。さらに瓜番を命じられる（徳島県美馬郡）。

しかし、女房に天上では瓜は食ってはならぬと禁じられたのに食べてしまい大水に会う。

難題⑥五斗じりの胡瓜を切りに行け、山を焼いて来い、はね木を伐って来い（徳島県美馬郡）。

難題⑦伐った木を束ねること、木を灰にすること、更に山を耕し灰でうねをつくること（広島県双三郡）。

c 「七夕」伝説との習合によって離別生活を送ることにする。

男は漁師であったり、樵の場合が多い。正直な若者といったり、

農夫というのも少しだが入っている。

ここでもっとも古い初期形をとっているといわれる『風土記』

の「近江国」の伝承を見ることにする。一般的に「近江型」の天人女房譚といわれる分類をされるものである。

「古老が語り伝えているには、近江の国の伊香の郡いかにと胡の郷こ。

伊香の大江。郷の南にある。天の八女やをじめがともに白鳥となって天から降り、江の南の津で水浴をした。その時、伊香刀美いかとみという人が西の山にいてはるかに白鳥を見ると、まことにこれは神人であつた。ここに伊香刀美はたちまち愛情のところがおり、立ちさることができない。こつそり白い犬をやつて天の衣を盗みとらせると、いちばん若い娘の衣を入手したので隠した。天女はそれをさと、姉の七人は天上に飛んで昇つたのに、妹の天女一人は飛び去ることができない。天への帰る途は長くとぎされ、ついに地上の人となつた。天女の水浴した浦を今も神の浦というのはこのことである。伊香刀美は天女の妹とともに夫婦となつてここに住み、ついに男女の子供たちを生んだ。男二人に女二人である。兄の名は意美志留おみしる、弟の名は那志登美なしとみ、女は伊是理比売いぜりひめ、次女の名は奈是理比売なぜりひめ、これは伊香連いかなのむらじの先祖である。のちに、母がその天羽衣あまのはごろもをさがしとつて、着て天に昇つた。伊香刀美は孤閨をむなしく守つて嘆き悲しんでやまなかつた。

た」(『帝王編年紀』養老七年条)

一応、「近江型」を図式化しておく。

- (1) 天之八女が白鳥となって伊香の大江に水浴した。
- (2) 伊香刀美が白犬を使って天の衣の一つを取り隠したので下の妹の天女は天に飛び去ることができず二男二女の母となる。

- (3) 後に天女の母が天の衣を捜して下の娘は天に昇つた。

- (4) 伊香刀美はいたずらに嘆いた。

具体的な次元でこれをながめてみたい。「近江型」は滋賀県は余呉湖が舞台である。近くに菅山寺があり、ここには天女が生んだ子供の一人が菅原道真だという伝説が残っている。このエリアには『古事記』や『日本書紀』に登場する日本武尊や伊吹三郎や鉄伝説のメッカともいふべき滋賀県で最高峰の伊吹山が存在し、信長・秀吉・家康らに鉄砲を供給してきた国友鉄砲の里のある長浜が近接している。丹生神社は「まがね吹くにぶの真朱まそほの色に出でて言はなくのみぞ吾が恋ふらくは」(『万葉集』第十四巻東歌)にある「にぶ」を「丹生」と表記するところから来る。「赤い土」を示し、山肌に赤みを帯びたところがあれば鉄が酸化している証拠である。この地名は日本全国に広がっている。そうすると、「銅や鉄う精錬する人たちは、白鳥を神とあおいだのである」(谷川健一

『白鳥伝説』上」がにわかには信憑性を帯びてくる。男の名前に「刀」の一字が入っているのも氣になる。『古事記』には高倉下たかくらじが神武帝に献上した刀は天から降ったという神話も氣になるといえば氣になる。伊香刀美は白犬を遣つて天の衣を盗ませているところを見ると、猟師の可能性が強い。刀とは直接結びつかないが、鉄伝承とかかわってくる。

「神人」という言葉が出てくるが、古代の初めは神と人とは区別されていなかったことはすでに何度も禽獣虫魚と人とは一体であつたことを垣間見ているとおりである。ここにおける「神人」も同様である。最上の献げ物として「いちばん若い娘」がターゲツトになる。崇めるべきものと一体になりたい願望こそ原初の信仰であろう。ここには素朴な情愛の発露が感じられる。単なる出来心ではない、相手を「白鳥」「神人」と見立てるところからの男の情念が描かれていく。

「天女」は「鶴」などと同じく「飛ぶ」という点で異族との交渉を媒介とする典型として登場していると思われる。「白鳥」ということも同じである。ただし、「近江型」に限っていえば鉄文化・鍛冶文化とかかわってくるようだ。

さて、天人女房譚登場する男たちにふれてみたい。その多く漁

師、猟師、樵、百姓といった具合だが、必ずしも明確に分かれていない。「天女」の属する世界はその語られる農業ぶりからいって焼畑耕作が中心と考えてよさそうだ。

すなわち、天上に昇つた際の男に課せられる難題がことごとくといってよいほど蕎麦の種を蒔くとか、瓜の番だとかであり、瓜を食べてはならぬという禁を破ると洪水になるといふのは畑作にとって最大の危機を招く現象であり、これらは畑作を前提としていふように思われる。稲作というふうに解釈できる要素はほとんどないようだ。瓜というのが胡瓜であつたり、瓜そのものであつたり、唐瓜や南瓜であつたりするところは、語り手の今日性とからんでくるのだろう。瓜のヴァリエーションは土地柄を表しているが、瓜は新しい開墾の土がふさわしいことからすると、焼畑の趣が強い。縄文後期には稲作が見られるところもあつたようだが、同時にマクワウリやスイカやヒョウタンなどの瓜類が同じく移入された模様である。今では瓜は姿を消してメロンなどというしゃれたものに替わっている。尾花沢スイカは美味しさの評判では全国区だと思うが、今でも新たな土地を開墾して植えていると聞いたことがある。瓜の類は日照りに強いので山の傾斜に合う。肥料といったもののない自然農法をやっていた時代には焼畑が用いられ、草木の灰を肥料としたのである。

畑を焼いて来いという難題はまさに焼畑耕作の消息を明らかにしている。難題の⑤から⑦は焼畑耕作そのものを示すものだ。

ここで問題になるのは、奪った衣を隠す場所である。

- ① 「稲束の下に、粟束の内に」(沖縄)
- ② 「稲の下に」(琉球大島郡)
- ③ 「高倉の中の粟束や米束の中に」(琉球大島郡)
- ④ 「大黒柱を刻り抜いて」(徳島県美馬郡)
- ⑤ 「竈の向こう」(山口県大島郡)
- ⑥ 「裏の庭の瓶」(香川県丸亀市)
- ⑦ 「櫃の中」(長崎県南高来郡)
- ⑧ 「裏の藪」(熊本県飽託郡)

これを見ると必ずしも「稲」や「米」とは結びつくものでないものも出てくる。そこで伝承の力という意味では父親の歌った子守歌に隠し場所として「稲」と結びつく歌詞が出てくるのを注目したい。この歌にこめられた「稲」「米」という言葉を軽く見るわけにいかないように思う。

南のほうから子守歌の歌詞をあげてみる。

「泣くな^{わらひ}な^な童^{わらひ}よ、うらあま〈母〉が飛衣裳、汝母が飛笠、六股の倉によ、粟束の下によ、泣かねばどよ童、うり〈其〉呉りゆんどうや」(沖永良部島)

(七〇)

「いよいよほらく泣くなよ／父がもどれば好いもんくれろ／四つ柱、六つ柱、つきあけて／粟まるき米まるき、うしげやげらに／飛ぎぬやら舞ぎぬ、とつてくれろ」(琉球大島郡)

「いやうい／泣くなやう、わが按司の飛衣、わが按司の舞衣、六つ股の蔵に、八つ股の内に、稲束の下に、粟束の内に、置き古みしちよん、置きざるししちよん、寝なせ、起きて、泣くなよう、泣かなれば呉ゆんだう、遊ばはど呉ゆんだう」(沖縄)

これらの歌詞は南方に多く分布しているように見える。そしてその歌詞は稲束・粟束といったふうに隠し場所を示す点で共通である。子守歌とはいえ、子供の母親の最大の秘密を明かして子供を眠らせようという歌詞になっている。

隠し場所のなかでも「米」がポイントになっているが、コメはクメとも重なり、コモルという言葉とも関連していると思われる。イネノミタマ(稲霊)をイナタバ(稲束)と解するとすると、「衣を隠す」ことが「コモル」という聖なる一体化の儀礼を経ることであったのだろう。

まさに衣の呪力と稲霊の呪力とが働いて「衣」と「米」とが一体になっている。その衣が女に戻れば女は自分の妻でなくなる。隠すということをしなければ天女を引き止めることができないと

いう二律背反に男は置かれる。にもかかわらず歌に託して衣を歌って、結局は秘密の場所を洩らすことになる。男の衣フェティシズムの結果である。

子守歌は沖縄方面に集中しているのだが、東北にもこの歌に近い伝承を採集している例がある（郷田洋文「天人女房譚に於ける農耕儀礼的背景」）。話の展開はある若者が山中の沼で美しい羽衣を見つけたが、天女が現れて返却を迫るところから始まる。若者は応じないで天女と夫婦になる。子供が生まれる。ある日、天女が子供を背にして子守歌を歌っていると、子供がお父さんが歌うように歌えと要求した。天女がそれはどんな歌なのと聞くと、子供はつぎのうように歌ってみせた。

「ねんねら　こんち　ぼたんこせ／カガ（嬬）アンマノハン
ゴロモ（天の羽衣）／せんちな（？）ニヨウゴ（稻積み）のその
中に／在るハンダゾ（筈だぞ）在るハンダゾ」（秋田県雄勝郡川
連町）

すなわち「稲束」「粟束」は男の側の農業が稲作であることを意味している。子守歌の二番目の琉球大島郡では男は畑を耕したり、山に行つて薪を伐つたりして暮らしを立てていることになっている。しかし、男の家には高倉があつて粟束や米束を置いてあり、そこに羽衣を隠していたのである。

農業をもたらした渡来系の日本人が東北に定着したのは弥生中期（約二千年前）ごろというふうに最近の形質人類学の研究では裏付けられているようだ。一般的には九州に渡来した弥生人が東北部に進出したのは八世紀末以降とされてきたのが、さらに早い時期にさかのぼる可能性が出てきたことになる。坂上田村麻呂が大和朝廷に命じられて東北を支配した八世紀末以降という説が今後検討されることになる。考古学的に弥生前期の水田跡が青森県弘前市の砂沢遺跡で発見されるなど稲作技術の広がりがすでに調査されている背景を考えると水田耕作は西日本一帯に限定できないことになる。

ここで軽々に論じられないのは、これらの弥生前期の遺跡を見たととき、宗教的な道具などが縄文文化の延長にあるということである。果たして生活慣習にまで弥生文化の影響が及んでいたか、となると疑わしい。技術が先行していたとすると、秋田における「天人女房譚」は西日本のものとは同列に扱うわけにいかないようだ。ここでは西日本と東北とは時間的な伝播のずれがあつたことを認める立場を明かすだけにしておきたい。

したがって、ここで水田・畑という概念を整理して見る必要があるようだ。宮本常一は「焼畑」「牧畑」「定畑」といったふうには畑の利用法を分類しているが、焼畑には造林と結びついたものと

食料の自給のためのものとある。前者はスギを育てて伐採したあとに焼畑にして穀類を植えたりする（「畑作」）。後者の場合は水田や定畑で得た収穫が不足な場合、山を開墾し、焼いてムギなどをつくるといったことになる。焼畑耕作だけで生活をするというのごく稀であり、水田稲作を主にして焼畑耕作で瓜類や穀物をまかなう農業が縄文後期以降のやり方であった。

男の側が稲作中心の百姓、ただし山を持っている場合もあるようなので焼畑耕作をやっていないという結論を出すわけにいかない。天女の所属する社会は焼畑耕作をしている模様。羽衣あるいは飛裳といった呪力性をもった摩訶不思議なものの持ち主という点では織物の腕をそなえていた一族であろう。絹だとすれば桑の栽培が欠かせない。養蚕はどちらかというと山地・畑ということになる。水の引きにくい傾斜を切り開いた場所に桑畑を見ることが多い。

単に養蚕と羽衣を結びつけるのは早急であろう。呪力性を帯びた羽衣ゆえに子守歌という体裁を取りながら羽衣を歌に託している。もっと突き詰めると、羽衣は神人と一体のものだとすると、男は羽衣を隠してみずから着衣することはないものの、天女との結婚によって神人と一体になっていることは疑いない。泣く子をあやすために呪力性を持つ羽衣の歌を口ずさむのは自然な発露で

(七二)

ある。つい口をついて出てきたとしても不思議ではない。美しいもののへの憧れはいつの世も変わらない。羽衣はそんな神秘性が幻想をふくらませる根拠となっている。豊玉姫伝説におけるホオリの海神の国における「真床覆衾」の儀礼を天人女房譚の男たちはみずから羽衣を隠すことによって達成する。みずから着衣することはないが、結婚という形で神人と一体になるのである。

衣は古今東西を見ても威力を秘めた存在とみなされている。聖書に描かれた光景を取り上げてみる。

「そこでエリシャは自分の着物をつかんで、それを二つに裂き、またエリアの身から落ちた外套を取り上げ、帰ってきたヨルダンの岸に立った。そしてエリヤの身から落ちたその外套を取って水を打ち、『エリヤの神、主はどこにおられますか』といい、彼が水を打つと、水は左右に分れたので、エリシャは渡った」（『列王紀下』第二章）

衣は神の力を発揮する、人力を超越した魂のこもったものとみなされている。

わが国には馬子にも衣装という諺があるように衣装が人間の人格をも左右すると思われる。寺社の業務を引き継ぐことを衣鉢を継ぐというのも衣が業績のシンボルであることを示す。

中世の話になるが、『今昔物語』や『宇治拾遺物語』には清水観

音の霊験譚が語られている。後者の話から借りると、世にも貧しい女が清水観音に祈願して賜った御帳を着るべき着物もないので着たところ運が開けてくるということが語られている。

「これをいかにとすべきならんと思ひて、引き上げて見て、着るべき衣きぬもなきに、さは、これを衣にして着んと思ふ心つきぬ。これを衣にして、着てのち、見と見る男にもあれ、女にもあれ、あはれにいとほしきものに思はれて、そぞろなる人の手より、物を多く得てけり。大事なる人の愁へをも、その衣を着て、知らぬやんごとなき所にも参りて申させければ、かならずなりけり。かやうにしつつ、人の手より物を得、よき男にも思はれて、たのしくてぞありける。

されば、その衣を納めて、かならず先途せんどと思ふことのをりにぞ、取り出でて着ける、かならずかなひけり」(『宇治拾遺物語』一三二)

『竹取物語』のかぐや姫が天に昇らんとする直前、別れを惜しんで物思いにふける光景を思い出していただけだろう。そのとき天人が姫に羽衣をうちかけるのだが、とたんに愁いを忘れてしまふ。羽衣は着た瞬間に人格から神格へと位の転換をしてくれる。そのような霊力を持つ衣を知っていて「隠す」という行為をするのは、相手が神人であるからこそなのかも知れない。人が神と

対等になる手立てはそれしかないのだ。

天人女房譚を考えると、羽衣伝説を媒介にしたうえで『竹取物語』とも比較してみる必要があろう。

先の「近江型」の天人女房譚に対して「丹後型」があり、老人が神人の女の子を得て、富み、最後は別離をする話である。こちらが『風土記』から長い引用してみたい。

「丹後の国丹波たにはの郡。郡役所の西北の隅のかたに比治ひぢの里がある。この里の比治山の頂上に井がある。その名を真奈井まなゐというが、現在ではすかり沼になっている。この井に天女が八人降つて来て、水浴をしていた。その時、老夫婦がいた。その名を和奈佐老夫・和奈佐老婦おきなといったが、この老人たちは、この井のところに行き、こっそり天女の一人の衣裳を取って隠した。やがて衣裳のある天人はみな天にとび昇ったが、衣裳のないこの娘だけが一人とどまって、身を水に隠しひとりはずかしがっていた。そこで老夫は天女にいった、『私には子どもがありません。どうか天女の娘よ、あなたは私の子におなりください』と。天女は答えて『わたし一人が人間の世界にとどまってしまうた。どうしてお言葉に従わずにいられましょうか。だからどうぞ衣裳を返して下さい』といった。老夫は『天女の娘よ、どうして人をだます気になるのか』というと、天女は、『天人の心ざしと

いうものは信実をもつて基本としています。どうしてこんなにひどく疑って衣裳を返してくれないのですか』といった。老夫は答えて、『疑心が多く信実のないのがこの地上の世界では普通のことなのです。だから、そんな心から返すまいとしただけです』といった。そしてついに衣を返して、そのまま一緒に連れ立って自宅に帰り、一緒に住むこと十余年であった。

ここに天女は酒を造るのがうまかった。それを一杯飲むとみごとにどんな病気でもとり除くことができた。その一杯〔を手に入れるために人々は〕沢山の財貨を車に積んで送るほどであった。そしてその家は豊かになり、土形ひじかた（田畑）は富んだ。それ故に土形の里といった。それを〔大昔を過ぎて〕なかばごろから今時にいたるまでに、比治の里というようになった。その後、老夫婦たちは天女に『お前は私の子ではない。暫くの間、仮りに住んでいただけ。早く出て行ってしまえ』といった。すると天女は天を仰いで慟哭し、地に伏して哀吟し、やがて老夫婦たちにいった、『わたしは自分の心から来たく思ってたのではありません。これはお爺さんが願ったことなのです。どうしていまさらにくしみ嫌ってすぐさま出て行けなんて、そんなむごいことがいえるものでしょうか』と。老夫はますますいきどおって早く立ち去るように求めた。天女は涙を流して、やつ

と門の外にしりぞき、郷人にいった、『わたしは久しいこと人間世界におちぶれていて天に帰ることができません。また親しい縁者もなく、住むよしも知りません。わたしははいったいどうしたらいいのでしょうか、どうしたらいいのでしょうか』と。涙をぬぐい吐息をついて、天を仰いで歌った、

天の原 ふりさけ見れば

霞立ち 家路まどいて

行方知らずも

ついに行き去って荒塩の村に到り、村人たちにいった、『老夫婦たちの心を思えばわたしの心は荒塩（荒潮）となんら異なるところがありません（波だち立ち騒いでいます）と。それで比治の里の荒潮の村という。また丹波の里の哭木なききの村に到り、槻の木にもたれて哭いた。それ故に哭木の村という。また竹野の郡舟木の里の奈具の村に到り、

そして村人たちにいった、『ここに来て私の心は奈具志久（平和に）なった。〔古語に、平等をば奈具志という。〕すなわちこの村にとどまり住んだ。これはいわゆる竹野の奈具の社においてなる豊宇賀能売命である』（奈具の社）

「丹後型」を簡単に図式化してみたい。

(1) 丹後国の比治の山の頂にある真名井という井に天女八人が

降って来て水浴をした。

(2) 和奈佐老夫・和奈佐老婦が天女の一人の衣裳を盗み隠したので、一人だけ天に飛ぶことができず老夫婦の子に引き取られた。

(3) ともに住んで十余年、天女は酒を醸すことにたけ、その一杯をのむと万病ごとく直すので老夫婦は富裕になった。

(4) 後に老夫婦は天女をわが子ではないといって家から追い出した。

(5) 天女は天を仰いで嘆いた。さまよって末、竹野郡奈具村に至って留まった。これは奈具社に坐す豊宇賀能売命である。

「比治の山」の「比治」は折口信夫によると、「ひちの郷」に近いので山の名も「比治山」とされているのだろうと言う（「水の水」）。「ひぬま」（水沼）という修飾語をもって飾るところからみると、「日沼山」であるべきだと折口は述べる。「みぬま・みつは・みつま・みぬめ・みるめ・ひぬま」という一連の言葉は水神に關した地名であるとし、「丹後の比沼山の真名井に現れた女神は、どのようなので、外宮の神であつた。即、其水及び酒の神としての場合の、神名である。此神初めひぬまのまなゐの水に浴してゐた。阿波のみつほのめの社の社も、那賀郡のわなさおほその神社の存在を考へに入れて見ると、ひぬま真名井式の物語があつたらう」（同）

と記すのだが、「豊宇賀能売命」の由来ということになる。天女がさまよつたのには訳があつたことになる。つまり酒の水の神として祀られることになったからである。

普通、客人を粗末にすることは隣の爺式に欲張りを罰せられるのだが、富みを得た老夫婦は天女を放逐しながら見逃されている。「致富譚」という昔話や伝説はきわめて多いのだが、「丹後型」は「老夫婦」「天女」「致富」という三つのからみでいうと、老夫婦がかぐや姫を得て、富をなすという『竹取物語』と重なっている。『竹取物語』の難題を課する点は「近江型」に反映している。話型は錯綜していることがわかる。

ここで「近江型」における「七夕」挿話型を考えてみたい。関敬吾の『日本昔話集成第二部本格昔話1』の「天人女房」（琉球大島郡奄美大島）による。難題設定・七夕逸話も入っているフルコースである。

(1) みけらんという若者が山仕事のあと村人と一緒に谷川に水を浴びに行つた。みけらは独り上流にのぼり、広い沼に着いた。水に入ろうとすると、沼のほとりの松の枝に美しい着物がかかつていた。

(2) みけらは着物を手に取ると、足元の下の淵から私の飛びぬです、人間に用のない羽ぎぬですという女の声。どうか返

してくださいと言う。

- (3) 若者は「おまえはどうしてそこにいるのか」と聞いた。女は正直に言えば飛びぬを返してくれるのだと思ったので「時々ここに降りて水を浴びる天の女です」と答えたのだが、若者は「これから島へ帰って仲良く暮らそう」と言う。

- (4) 天女はみけらんと里に暮らして七年がたち、三人の子供が生まれた。天女はいつも飛びぬを探しているのだが見つからず困っていた。

- (5) ある日、みけらんは魚釣りに出かけた。天女は七つになる上の子に末の子をおぶせ、五つの子に背中を叩かせながら子守をさせて、仕事に出かけた。水を汲んで門口まで来ると、子守歌が聞こえた。

いよいよほら／泣くなよ／父がもどれば好いもんくれろ／
四つ柱、六つ柱、つきあけて／阿波まるき米まるき、う
しやげらに／飛びぬやら舞ぎぬ、とつてくれろ

立ち聞きた天女は七年間探していた飛びぬを粟束・米束を収蔵する高倉に梯子をかけて入った。

- (6) 天女は三人の子供をたずさえて天に昇ろうとしたが、右手に抱いていた末の子を雲の峰から落としてしまった。

- (7) 釣りから帰ってきたみけらんは火吹竹の中に書き置きを見

(七六)

つけた。下駄千束・草履千束集めて埋めてきん竹を植えると次第に伸びて二三年後に天に届くようになるという。

- (8) 天の女は機屋で機を織ってみけらんの来るのを心待ちにしていた。ある日、天に達するまで伸びた竹に小さなみけらんの姿を認め、機織のひを取り出し、みけらんの頭の上に吊り上げてやった。

- (9) みけらんに父神が難題を課する。千町歩の山を一日で拓けという。天の女の指図を仰いで難なくやりきると、また次の難題。それも天の女の言うとおりにやると楽々と果たした。つぎからつぎへと難題を課せられる。唐瓜を植え、それを収穫する最後の言いつけも難なくこなすと、ほっとする間もなく、料理を命じられた。父神は唐瓜を縦に切ってその上に仰向けに眠りなさいと教えた。すると天の女は横に切れと合図した。みけらんは父神の命令にそむいてはならないと思い、天の女の言いつけを無視したところ唐瓜が裂けて大水に襲われる。

- (10) その大水が天の川である。みけらんは犬飼星、天の女は織女星になって銀河の両側に別れていつも泣いている。七つと五つの子供は織女星の近くの星になった。

- (11) 七月七日、この日だけみけらんと天の女は逢うことが出来

る。

最後のところは地上に残された子供に天の女は米を送りつづける場面になる。ところが、地上の川で女が汚いものを洗ったのでその米も尽き、子供もいつの間にかいなくなったという。環境破壊の方程式を示しているようで怖い話でもある。

中国に由来を持つ七夕としか関係がないと思ったら「天人女房譚」を半端に理解することになるだろう。この型の「天女」「水浴」「羽衣を隠す」「地上の男との結婚」といった逸話が単なる空想物語と受けとめられてしまいかねない。ましてや「七夕」とくっついてしまうと、古代の伝承性など吹っ飛んでしまいそうである。

わたしには天人が地上で男と結婚する話は異類婚と神への生贄というものが紙一重で接しているもののように思われてならない。八人いるうちの一番年下の娘が残されてしまうのは処女という条件、生贄の特色として考えられる。地上の「水浴」は禊（みそぎ）などの「齋（い）」に由来するのだろう。折口は「齋」は「齋用水（い）」あるいは「ゆかはみづ」が段々縮まってきたと言う。「齋戒沐浴」といえば今日でも使う言葉である。滝に打たれたり、水ごりをしたりする場はそれ相応の清浄感のあるところでなければならぬ。そしてそこは神格の宿る場としてのオーラを放つことになるだろう。天上という言葉は格別な場所が天のかなたにあるというのではな

く、地上天国という意味での天上であるはずだ。「齋」という営みは素朴にみずからを顧みることになったのであり、その精進潔斎的な要素は仏教渡来以前からあったのである。

そのような「齋」の場が「ゆかはだな」（湯河板擧）と呼ばれ、そこにいる女が「たなばたつめ」と呼ばれた。機を構えて布を織る例があつた模様であり、おのずと中国伝来の乞巧奠（きこうでん）（技芸の上達を願う行事）に結びついていく。先に例示した奄美大島の話型中の(8)に見られるように天の女が機を織っている話は七夕とは別の文脈である。そうすると、つぎの折口信夫の指摘は神への生贄という意味合いを帯びてくる。

「ゆかはの前の姿は、多くは海浜又は海に通じる川の淵などにあつた。村が山野に深く入つてからは、大河の枝川や、池・湖の入り込んだ処などを択んだやうである。そこにゆかはだな（湯河板擧）を作つて、神の嫁となる処女を、村の神女（そこに生れた者は、成女戒を受けた後は、皆此資格を得た）の中から選り出された兄処女が、此たな作りの建て物に住んで、神のおとづれを待つて居る。此が物見やぐら造りのをさずき（又、さじき）、懸崖造りなのをたなと言うたらしい。かうした処女の生活は、後世には伝説化して、水神の生け贄と言つた型に入る。来るべき神の為に機を構へて、布を織つて居た。神御服（かみみん）は即、神

の身とも考へられてゐたからだ。此悠長な古代の印象が、今に残つた。崖の下の海の深淵や、大河・谿谷の澱のあたり、又多くは瀧壺の辺などに、箴の音が聞える。水の底に機を織つてゐる女が居る。若い女とも言ふし、処によつては婆さんとも言ふ。何しろ、村から隔離せられて、年久しくてゐて、姥となつて了うたのもあり、若いあはれな姿を、村人の目に印したまゝ、ゆかはだなに送られて行つたりしたのでから、年ばいは色々に考へられて来たのである。村人の近よらぬ畏しい処だから、遠くから機の音を聞いてばかり居たものであらう。おぼろげな記憶ばかり残つて、事實は夢の様に消えた後では、深遠の中の機織る女になつて了ふ」「水の女」

今でも禊の際、白衣をまとい水に打たれる姿を見かけるが、もとは天の羽衣やみずのひもを付けたまま湯水に入つたものだという。羽衣を松の枝などにかけて水浴をすることは長い物忌みから解放されることを意味する。そうして「水に入り、変若返つて、神となりきる」(同)のである。即ちそれは「神其物」^{カムナガラ}の生活なのである。奄美大島の例は「七夕」に移行する以前の「たなばたつめ」の体裁を保っている点では古い話として信用してよいだろう。最後の「犬飼星」や「織女星」は屋上に屋を架したに違いないのである。

(七八)

折口の説は白衣を死の装束ととらえると再生の儀式として見えてくる。天人としての鳥は羽衣を脱いで水浴し、人間は衣をつけたまま水浴する原理がトーテムの交換という儀式になっている。つぎの井本英一の説は天の羽衣が蘇りの儀式であることが読み取れる。すなわち天人女房譚の多くが若者が婚礼を通して通過儀礼の中をくぐつていく道程を示すことがおのずと理解できるのである。

「天女としての鳥は羽衣を脱いで人間になるが、人間は羽衣をつけたまま水浴して、いちど黄泉の国、トーテムの国に参入して、水から出て人間としてよみがえるのである。おそらく、構造的にあべこべになつてゐるのがその特徴であるようである。天皇は天の羽衣を着て湯に入り、湯から出て明衣で拭く。明衣は、死者に浴後に着せる下着のことで、現代の習俗では死体の湯灌がすむと経帷子を着せて入棺させるが、この経帷子が明衣に当たると考えられる。景行天皇紀四十年是歳に、日本武尊を伊勢国の能褒野陵^{のほの}に葬つたが、尊は白鳥に化し大和国に飛び去り、その棺を開いて見ると明衣だけが残つていて、遺骸はなかった、とある。推古天皇紀二十年二月に、皇太夫人堅潮媛^{きたしほめ}を檜隈^{ひのくま}大陵に改葬したとき、明器、明衣の類、万五千種を供えた、とある。明衣はこのように死者が着るあの世の衣服である。『西陽

『雑俎』巻十六の尸窆（死者と墓穴）の項に、魂衣や上天衣や鬼衣や明衣のことが列挙してあるが、同じものを示しているに違いない。大嘗祭で棺槽と思われる湯ぶね（棺も舟と呼ばれる）で水浴してから明衣で身体も拭うのは、別の見方をすれば、斎服↓明衣↓天の羽衣↓生命の水↓あの世での再生という過程を逆の方向に進めているかのようなのである。つまり、黄水の国から後ろを振り向かないで逆にこの世によりがえるのである」（『中近東の羽衣伝説』）

奄美大島の実例の中の(9)は山の開墾が主題となっている。開墾して唐瓜を育て、収穫し、料理するまでの全過程をこの物語は包含している。ここに焼畑耕作を想定して間違いない。

天女は焼畑農業者に属するとし、地上の若者みけらんは稲作農業者である、といった明確な分類をする見方がある。君島久子はそのような傾向を示すことをもって「日本の羽衣伝説は圧倒的に焼畑耕作型です」（『東洋の天女たち——羽衣伝説をめぐって——』）と結論づけているが、天女に主体を置けばそうなるとしても、男の側にウエイトをかけると稲作農耕型ということになるから農耕の形で分類し、片方の天女の側の焼き畑耕作のみに焦点を当てるのは誤解を招くことになるだろう。すでに見てきたように

焼畑だけで食料をまかなうのは容易でない。イモ類を中心とした食生活を前提としても天人女房譚の分布と一致するとは限らない。先の宮本常一が述べるように水田稲作を中心として、焼畑・牧畑を繰り返しながら定畑へ向かうといった形態をとるはずである。定畑になれば焼畑はなくなる。

坪井洋文は天女の焼畑耕作を裏付けながら君島仮説を支持し、石原綏代と臼田甚五郎の二人が羽衣の隠し場所が穀類であることから稲魂信仰もしくは穀霊信仰との関係を説いているのに対して異論を唱えておられるのだが（『天人女房譚の世界異人としての畑作』）、隠し場所が米倉のほかにもあるからといって稲魂信仰説をくつがえし、焼畑耕作型というほうに軍配をあげるのはまぎらわしいことになる。焼畑と稲作を別々に営んだ人は少数で、大半は稲作中心で焼畑も営むというのが通常であるとしたら、天女の世界を焼畑と限定せずに二つの農業パターンが対比されながら焼畑の開墾という作業の大変さや山神のおる山への畏怖や信仰心を表現しようとした結果としてこの物語は語られていると見たほうがよいだろう。定畑になってしまえばすさまじい労力を要する開墾や山焼きの手間が省けるのだが、焼畑の場合、大木の株や根っこを掘り起こす作業はやってみた者でなければ分からないだろう。それが物語を盛り上げる難題ともなっているのだ。神話や伝説の

背景に必ずともなう「試練」「難題」という要素を考えると農業の場合に該当するものは何かというと、わたしもお手伝い程度の経験にすぎないが、開墾という仕事である。あとはなんといっても気候である。瓜の番をしていて禁忌を破ると洪水になるというのはそれである。畑作をつつがなくまっとうするための諸ルールというものが難題として課せられている。天女の属する世界の農事というよりは娘の婿としての通過儀礼として難題が条件となっているのである。スサノオの蓑笠姿の放浪も同じであり、難題をこなしてこそ初めてハッピー・エンドがもたらされる。

山の神への畏怖は山入りの作法に厳しく折り込まれている。「山姥と山焼き」(『日本伝説大系』第十二巻)には山姥のいることを知らずに山焼きをしたので山姥が焼け死んでしまい、その後、村にはいろいろな災難がつづいたという高知県の伝承が採用されている。山姥の頭の骨を取り出して山の神として祀った大山祇神社^{おおやまずみ}として伝わる。だから農作業の厳しさが婿選びの条件として設定されるのは道理にかなっている。

そのように認識したうえで考えないと、分布地の風土性などで潤色されている話の部分を鵜呑みにしてしまうことになる。特に君島説の背景には中国や東南アジアの事例の採集の裏付けがあったることなのだが、それが焼畑と結びつけられるだけに日本の事

例も容易に一緒に扱われてしまっているようだ。

日本の場合、焼畑をやった場合でもスギが育つまでは同時にある種の作物と一緒に植えたりするが、ある程度大きくなると他の作物は日陰になって無理ということになる。連作をすると土地が低下するので輪作にするなど結構苦労が多い。農村に育っているのでこの程度のことは見たり聞いたりしている。牧畑の場合は一年間は放牧し、つぎの年は畑にするといったサイクルがある。

原初的な骨組みをどこにあると見るか、その立場で決めていかないと往々にして型を設定してしまうことになり、いくら仮説だとはいっても危険である。坪井・君島には「水浴」や「羽衣」そのもののへの論及が欠けているとすればなおさら型を押し出すやり方はいただけない。「羽衣伝説」の中の「水浴」や「羽衣」の部分と通過儀礼の部分とを噛み合わせて「近江型」がそうであるように神人一体の儀礼としてながめると、異族同士の結びつきが実に手のこんだ儀式で終始しているか理解できる。厳かなセレモニーが語りの中に融合して素材そのものが一人歩きしてしまっている。異類婚譚として想像をめぐらすことを怠ってはなるまい。

原初的形態の語りの上に地域や伝説のもろもろが付随してしまふととんでもない方へと向かう。尾緒がついていくのである。「近江型」には「近江型+申し子型(菅公誕生)」といったものが生ま

れてくるゆえんである。先にしるした「近江型」の地域性がミックスして菅山寺の伝説として伝わっている類がいくらかでも出てくるからである。道真がそれだけ傑出していた人物である証となるが、にわかに信じがたいとも思ってみるべきだろう。

ついでだから伝承の発展形式として存在するわけだから図式化して例示しておく。「近江型」の伝承の地と踵を接しているながら内容の趣がだいぶ違うことがわかるだろう。

(1) 余湖の畔に桐畑三太夫という漁師がいた。妻に死なれ一人ぼっちで暮らしていた。

(2) 一匹も釣れず帰ろうとすると、なんともいえない匂いがしてきたので振りかえると、柳の木に玉虫の羽を思わせるような美しい色とやわらかな絹の手触りの着物がかかっていた。

男は神様の恵みだ、ありがたいと思つて持ちかえろうとした。すると、急に後ろから返してくださいという女の声。羽衣がなければ天に帰れないのでどうか返してくださいという。

男は知らぬ知らぬの一点張り。

(4) やむなく天女は三太夫に従つて彼の家に厄介になる。そのうち親切をしてくれるので男の妻となった。

(5) 一年ほどたつと子供が生まれた。夫は漁師の仕事が忙しいので子守娘を雇つて子供をみてもらった。

(6) ある日、急に子供が泣いたので子守娘は歌を歌つてなだめようとした。「坊や泣くなよ坊やの母は／星のお国の天女様／坊や泣くなよ天女の衣／千束千把のわらの下」

(7) 子守歌を聞いていた天女はいままでいくら探しても見つからなかった羽衣のありかを聞いて、早速わらたばを掘り返して見つけると身に着けた。

(8) 驚いて戻ってきた夫に天女はやっぱり天に帰ります、子供は残していきますから大切に育ててくださいと言ひ残して天に舞つていった。

(9) 残された子供は母を慕つて毎夜のように泣き暮らした。それで子守はとうとう子供を石の上に見捨てて逃げ帰ってしまった。

(10) ちようどそこに菅山寺のお坊さんが通りかかり、拾つて帰つて育てたのである。これが後の立派な学者になり字の神様といわれた天神さまの菅原道真である。

これは「始祖譚」あるいは「申し子譚」の一種と考えてよい。

稲作の伝播が西日本から東北へ向かったとすると、「天人女房譚」の分布が西日本の偏るのは仕方ないことである。秋田県などに採集されたという事例はタイム・ラグがあつたうえで伝わったもののはずであり、分布図式に含めるべきかは問われるべきだろう。

う。

狐女房譚が報恩をモチーフとしているように天人女房譚にも狛師に追われて樵に助けられる鹿の報恩などいくつかの動物を設定した話がある。動物が恩人にたいして天女の羽衣のありかを教えて隠させ、天女と結ばれる物語である。変形版というべきだろう。

アイヌの羽衣伝説を紹介している金田一京助の「別伝羽衣伝説」によれば、神園に出かけてみると、神泉で沐浴をする女神に出くわす。それがあまりに美しいので衣を取って隠してしまった。女神は衣を探したが見つからないのでそのまま天へ昇ってしまった。男は二度と会えないのだろうかと思うとふさぐのであった。そのうち再び神園へ出かけたのだが、下界の神と天界の神が話をかわしていた。すると、天界の女神が言うには、天の主の神の妹が衣を隠されたことから食事も手につかず、悶々としているという。男はそれを聞いて、ブドウ蔓を切って神籠を作り、それに乗って天上の国を目指して昇った。大きな黄金の御殿にたどりついて恭しくしていると、「お前の仕業は不埒である。俺の妹は女の神衣を隠されてからふさいでばかりいる。お前に少しばかりの試みを課してやるが、出来たら妹をやる」と立派な人が言うのだった。そして情歌や口説き歌を歌手に歌わすが笑ってはいけない、また詞曲も謡わすが、これも少しでも笑ってはならない、という。天

(八二)

の神は妹を男の前に出すが、やせ細って見る陰もないありさまであった。しかし、男は拍子を取って歌うさまに可笑しくなって吹き出しそうになるがこらえた。天の神はこの歌を人間界に行って聞かせてきたら二人を夫婦にしてやると言う。男は勇んで人間界に戻るのだが、そのとき川の中に一人の少女が折敷のうえに静かに座って流れてくるのを見た。片方の肩を脱いで乳房をのぞかせている。男は腹が立ったので川の中のどこまでも追いかけていき、少女を切り刻んでしまった。そこで家に帰ると、姉がえらい剣幕で怒った。姉の言うには嫁になるはずの少女であったと。男はそれに耳も貸さずに聞いてきたとおりのユーカラを歌い、再び天上へと向かった。

金田一京助が解説するように衣を取られた女神が男にその気があるらしいことは天上に男が行ってから初めて明かされることを見ると、前半と後半とは時間差がある説話である。天上での難題が焼畑説・稲霊説にまどわされることのない話型になっているのが興味深い。ユーカラを歌うのが難題というのはアイヌらしい口承文化の真骨頂を見せられた気がする。

第二章 『フィオナの海』の中のセルキー伝説

禽獣虫魚と共生し、語り合えた古い時代があったことを少しは明かしえたと思うが、自然や宇宙や人から排除されている人とも話し合えるのは神に限りなく近い少年や少女ということになるのか。そんな少女が主人公の映画『フィオナの海』（ジョン・セイルズ監督、一九九四年アメリカ）はアイルランドに伝わる妖精伝説をもとにしたものである。緑の島アイルランドには海や風、草や木など森羅万象に魂が宿するという、ケルトの伝説が伝わっている。作品の舞台はアイルランド北西部のドネゴール州。原題は「ローン・イニッシュの秘密」（アザラシの島）というもののだが、アザラシの妖精（セルキー）が作品全体の基調となる

フィオナは祖父母と従兄弟のイーモンの住むアイルランド北西部を訪れる。そこはフィオナの一家も一緒に暮らしていたところだが、母を病気で失い、島を離れたのであった。その引越しの際、弟のジェミーを海にさらわれてしまい、行方不明のままであった。

祖父母の家の窓から見えるローン・イニッシュの島。無人でアザラシだけの島になってしまった。夜になると、この島に光るものを見たということを聞かされたフィオナは夜になると島に目を

凝らす。そこには確かに一条の光の点滅を見ることができた。

フィオナは祖父から聞かされる、嵐の海でアザラシに助けられた話や不思議な力で海にさらわれたジェミーのこと。祖父はジェミーに関しては絶望的であった。しかし、フィオナはイーモンから揺籠に乗って海を漂うジェミーをローン・イニッシュの近くで見た者がいると聞かされると、ジェミーが生きていることを固く信じて疑わなかった。

フィオナは祖父とイーモンの操る船に乗せてもらい、ローン・イニッシュを訪れた。昔フィオナたちが住んでいた家の中にはまだ赤い薪の燃えさしがあった。浜辺には子供の足跡すら残っていた。フィオナの確信は深まる。

あるとき、フィオナは祖父母と一緒に町に買い物に出かけて、タッドという男に会う。フィオナの父とは従兄弟だが、町の人たちから変わり者といわれている。タッドはフィオナにわれわれコネリー一家の祖先にはアザラシの妖精セルキーと結婚した青年がいる、という不思議な話をするのだった。その時からコネリー家には妖精の血を引く黒い髪の者が生まれるようになったのだという。ジェミーもそのなかの一人であった。

フィオナはイーモンに頼み、再びローン・イニッシュに向かう。そこで彼女が目撃したのは花を摘むジェミーの姿であった。フィ

オナは彼の名を呼んで追いかけたが、ジェミーは揺籠に乗って海を漂い、遠ざかっていくのであった。

イーモンはフィオナの語信することを信じるが、祖父母には内緒にするよう口止めする。

そのあと今住んでいる借家を立ち退かなければならない話になる。フィオナはイーモンにローン・イニツシュの家を修理して皆で一緒に住もうと提案する。家族が皆で島にもどればきっとジェミーも島に帰ってくるだろうというのである。

翌日からフィオナとイーモンはローン・イニツシュに出向き、毎日、家の修理をする。家はまたたく間に元の姿に戻った。

ある嵐の夜、ジェミーの身を案じたフィオナは祖母にジェミーのことを打ち明ける。それを聞いた祖母は皆でローン・イニツシュに行こうと応え、荷物を用意してつぎの日船に乗った。

夜になると、揺籠に乗ったジェミーがアザラシに導かれて家族の待つ浜辺に戻ってきたのである。

アザラシの伝説をフィオナの従兄弟タッドの話から振り返ってみたい。タッドは「未来は分からないが、過去はよく見える」という。そして先祖のリアムという者の話をフィオナにしてくれた。浜辺を歩いているときリアムはふと岩場に目をとめた。そこに

一頭のアザラシ。当時、アザラシは油や皮のために殺されコートやブーツにされていた。岩に身をひそめアザラシを見つめるリアム。リアムはアザラシ殺しには加わらず、殺すことはひどい悪運を招くと信じていた。

そのとき、アザラシの皮の中から濡れた髪の妖精セルキーの顔が現れた。息をのむリアム。「あんな美人に初めて出会った」と思うリアム。

セルキーがゆつくりと皮を脱ぎ、粘液にまみれた手の指を一本ずつ開いていく。

上半身裸になったリアム。浅瀬を音をたてないように這いながらセルキーに近寄る。

脱ぎ捨てられたアザラシの皮。

足を伸ばし、足の指をひろげるセルキー。

海藻のうえに置かれたアザラシの皮をつかむリアム。「セルキーの皮を手に入れた者は力を得る」と言われている。

眠っているセルキー。目を開いてリアムの姿に驚いた様子。セルキーに手を差し伸べるリアム。

リアムのようなハンサムな人間は初めてだ。リアムはセルキーを舟に乗せて島に戻る。やがて結婚、子供が生まれる。セルキーはリアムに舟の形の揺籠を作らせる。その揺籠に赤ん坊を寝かせ

て海に浮かべた。その後も大勢の子供を授かった。

ある日、セルキーは赤ん坊を抱いて浜辺に座り、海を見ていた。遠くからアザラシノ鳴き声が聞こえた。そのとき、長女のフィオナが母親のセルキーにささやいた。「なぜお父さんは皮のコートを隠しているの？」

ためらいながらも抱いていた赤ん坊を長女に預けると、ただごとならぬといった面持ちで足早に家に向かった。

海から舟を漕いで戻るリアム。舟のあとをついてくるアザラシがいた。漕ぐ手をとめてしばらくアザラシを見ていた。アザラシは喜んでるように見えた。目に優しさを感じたが、その奥深くには悲しさをたたえているようだった。

再び舟を出すリアム。

家に帰ると、セルキーが見当たらず、ただならぬ気配を感じたリアム。皮がなくなっている。どんな鉄の鎖をもつてしても、いかなる愛の強さをもつてしても皮がセルキーのものになれば彼女を引き止めることはできない。

ところで、フィオナの現実には、ジェミーが戻り、かつての思い出の家に祖父や従兄弟とともに懐かしい生活を取り戻す。セルキー伝説は別離の発端であると同時にフィオナをジェミーと結びつける端緒になるというのが、この物語の展開である。かつての

島にリターンする決断をしたのは迷信深いといわれる祖母であった。フィオナは変人扱いを受けるタッドを最大に信頼する聴く耳の持ち主であり、映画の映像をつなぎ合わせると、たえずアザラシに優しい眼差しを注いでいるのに気付く。

映画の原作はもちろん、アザラシをフィオナと一体なものとして描いている。

「あのころもあざらしたちは、よく島の岸近くを泳ぎ回って遊んでいた。ただ、このあざらしは、フィオナが見たことのないほど大きかった。この大あざらしも、やっぱりいかにもたのしそうに、波といっしょに大きくのびあがったり、しぶきをあげながら波のてっぺんを反対側へザブンと飛びこえたりして遊んでいた。そのとき大きな波がきて、あざらしの顔は船のデッキと同じ位の高さになり、フィオナと目があつた。しばらくの間、大あざらしは黒い不思議な瞳でフィオナをじっと見つめ、それからすばやく体をひるがえしたかと思うと、さっと波間にもぐって行って、それきりもう上がってはこなかった」(ロザリー・k・フライ『フィオナの海』)

大アザラシはさながらタッドが語ってくれたコネリー一家の伝説にかかわるそのようにフィオナと交流しているではないか。幻想を信じる、変人といわれる人の伝説にじっと耳を傾けるフィ

オナは失われた時を求める。そのひたむきさは映画の冒頭の霧を少しも恐れず見つめるひとみに象徴されている。霧の向こうに薄明の禽獣虫魚の同居の世界が待っていることを彼女は信じている。そしてフィオナはついに伝説の海辺につながる故郷の島に帰する。弟のジェミーはもちろんのこと、多くのアザラシとも楽しい目配せをしながら楽しい一日一日を見いだすにちがいない。天女あるいは獣女と人間の交流の物語の背後には見つめ直すべき幻想の領野が広がっている。

これが『フィオナの海』に語られるセルキー伝説だが、日本の天人女房譚で羽衣の隠し場所を明かさきつかけになるのが子守歌であったり、子供が教えたりするという方式と同じ体裁である。羽衣は出会いの護符であると同時に隔離・別離のそれでもある。いわば諸刃の剣である。幸せは永遠ではないという戒めを古代の人たちは知っていたのだろうか。

中国の「鳥の女房」

三国時代から六朝時代にかけてというから三〇六世紀頃の中国が舞台になる『搜神記』に天人女房譚の類話が見つかる。『搜神記』は志怪小説といわれる怪を志すものとして新しく登場したものだ
が、民話をもとにした話が豊富に収まっている。柳田国男の『遠

野物語』のオシラサマ伝承はすでにここに端を発している。

毛の衣の隠し場所が「稲束」というのは日本のそれと状況が酷似している。天衣が毛の衣という点と天人が鳥ということが違う。

「豫章郡新喻県（江西省）に住む男が、田の中で六、七人の娘を見かけた。みな毛の衣を着ていて、鳥が人間かわからない。そばまではって行き、一人の娘のぬいでおいた毛の衣をかくしてから、さっと近寄ってつかまえようとした。鳥たちはみな飛び去ったが、一羽だけは逃げる事ができない。男はそれを家に連れ帰って女房にし、三人の娘を生ませた。

その後、女房は娘たちに言いつけて父親にたずねさせ、毛の衣が稲束を積んだ下にかくしてあることを知ると、それを見つけ山し、身につけて飛び去った。

それからまた時がたつて、母親は三人の娘を迎えに帰って来た。すると娘たちも飛べるようになり、みな飛び去ってしまった」（『搜神記』巻十四）

アラビアン・ナイトのようなものが九世紀ないしは十世紀に普及していたらしい。その原型らしいものが十三世紀以前らしいと特定されているとすると（ロバート・アーウィン『必携アラビアン・ナイト』）、『搜神記』よりは遙かに後のこととなる。その『千一夜物語』にインドやシナやペルシャやエジプト各地から取って

おきの話を見つけてこいということで採集してきた物語が「ハッサン・アル・バスリの冒険」である。

バスラのハッサンは七人娘と仲良くなるのだが、彼女たちに「開かずの部屋」を覗くと言われた禁を破って天女の世界に近づく。羽衣を隠して結婚し、子供をもうける。ある日、ハッサンは開かずの部屋を持つ御殿に住む七人娘のところが懐かしくなって訪ねる。そのとき、ハッサンは母親にやっではならぬ禁忌をいくつか与えていくのだが、禁を破ったため天女は羽衣のありかを知り、それをまといて天に舞う。子供も連れていく。

この話は民話の骨格を換骨奪胎して興味をそそる形にまとめあげたものといえる。「開かずの部屋」を覗くなどいっておきながら覗いた結果は天罰が下るわけでもなく、むしろ羽衣の世界に入っていくことになっている。禁忌の意味が生かされていない。作り話にもついていたからであろう。

いずれにしても天女・獣女であれ男と結ばれる過程でしめしていることは羽衣を隠すということが婚姻と無関係ではないという点である。羽衣のみが目的で女は付け足しという事例もないわけではないが、ほとんどは略奪婚と言ってもおかしくないだろう。羽衣の隠れ蓑によって緩和されているから略奪婚とみなすことがないだけのことである。羽衣は古代の呪力をもった呪具の役を果

たしているから強引な略奪婚とみないだけのことである。しかし、略奪婚を非難しているわけではなく、また同意をえていないからといって中傷するわけではないのは、エロスの高まりとして羽衣に象徴される美女という崇拜の念を起こさしめる相手を指をくわえて見ている手はないと思うからである。古代では美しいもの、共鳴するものは自分のものにせざんばすまないという気迫があったのだろうか。れわれの時代はセクハラ意識におびやかされ、もっぱら優しく、優雅にかまえ、きわめて倫理的であろうとするから、この羽衣奪取の男たちをエロスの領域から迫ることができないのだろう。ここにも禽獣虫魚と命を分かち合っていた時代が忍ばれる。人と禽獣虫魚を隔離したときから、また神と人とを分離したときから合意という名のもと法・権力に屈してきたのが歴史である。「悪」という言葉がわかに脚光を浴びるのは中世にさしかかってからであることも何か関係があるだろう。

もし略奪婚でもなんでも人の営みを法やなんかで裁くのでなかったらいかなる見地で事に臨めばいいのだろうか。ハイデッガーのつぎの言葉が思い出される。

「世界と大地との相互対向は争いである。もちろん我々は争いの本質を余りにも容易に変造しがちである。それは我々が争いの本質を不一致や不和と混淆し、したがって単に攪乱であり破

壊であるとしか心得ていないからである。しかしながら本質的な争いにおいては、争い合うものどもは、一方がその都度他方を、それらの本質の自己主張へと高める。けれども本質の自己主張とは、決して偶然的な状態に固執することではなく、自らの有ることの由来の伏藏された根源性の中に己れを放棄することである。争いにおいては、各自が自らを越え出て他者を担う。かくして争いは益々抗争的となり本来的となつて、争いが元来それであるところのものと成る。争いがより一層仮借なく独力で自らを追い立てれば追い立てるだけ、争い合うものどもはより一層屈することなく単純な相互依存の緊密さへと解放される。もし大地それ自身が大地として、自らの自己閉鎖が解き放たれ押し寄せる中で現れ出るべきであるならば、大地は世界という空け開いたものを欠くことが出来ない。他方、もし世界がすべての本質的な命運を主宰している広がり軌道として、自らを或る決定されたものの上に創基すべきであるならば、世界は大地を離れて浮動することは出来ない」(「芸術作品の起源」)

天女たちは羽衣を取り戻して天に戻ることから推測すれば本意な結婚に見えるが、そう見るべきではない。結婚そのものに不和も不幸もないと見てよい。男側の一方的なアタックではあるにせよ見初められたのである。ここで合意を表に出されると、ぐの

音も出ないが、ハイデッガーの言いたいところと一致するので進めると、本来的なものを実現するには抗争的になったりすることを回避するわけにいかないというふうにわたしは理解する。美というものが存在しているとしたら、その美にすぐわない相手がいる場合、抗争的な手法で美を本格的に獲得するということが許されないはずはないだろう。羽衣はそんな比喩を湛えている。

第三章 メルジーネ伝説

ゲートの「新しいメルジーネ」挿話

メルジーネ伝説は水の精と人間の結婚という点では豊玉姫伝説と系譜を同じくするが、秘密の部屋を覗くなどのタブーが設定されていることでは豊玉姫伝説の前半・後半ともに類似していることになる。メルジーネが蛇女であるのに対して豊玉姫はワニということになっているのだが、いずれも水の精であることに変わりない。その後、豊玉姫は去り、メルジーネもまた正体がばれると夫のもとにとどまることが出来ずに去る。

メルジーネ伝説は中世から十四、五世紀に流布したと思われる。そのなかの一つに一三八七年から一三九四年にかけて作家ジャン・ダラスが書いた『散文メリジュヌ物語』、もう一つは一四〇

一年から一四〇五年の間にパリの書籍商クードレットによる『メリジューヌ』がある。ガラスのものは未見なので比較できないが、叙述はほとんど似通っているという。

ゲーテは『ウィルヘルム・マイスターの遍歴時代』に「新しいメルジューネ」というメルヘンめいた挿話をはさみ込んでいる。若者だったころの男が巡礼の旅をしてきたという女に出会うのだが、開けてはならない小箱を持っていて男に見張りをさせる。しつかりと若者は小箱を守り、そのご褒美というわけでもないのだが、遊興のお小遣いをもらう。まるで打ち出るの小槌をかかえているような身分。若者は女にかしずくといった格好に見える。

やがて女の語るところによると、エックヴァルトという小人国の王女なのだが、弟が行方不明になって探すために地上に來たのである。指輪の呪力によって人間と同じ大きさになったというのである。

男は女から離れられそうもない気がした。そして彼女の手を取り、抱きしめようとしたのだが、彼女は彼を押し退けた。一面は緑の上、草と花に囲まれ、水のせせらぎの音がした。

男は叫ぶ。「ぼくがきみのそばにとどまり、きみがぼくをきみのそばにおくことのできる可能性は全然ないというわけか」とがっかりした面持ち。

女はふたりの結びつきをつづけることは不可能ではないと告白した。もし自分と同じく小さくなくてもよいと決心するならば今後もとまることが出来ると言う。承諾すると王女は若者の右手の小指に自分の小指をあてがい、呪力をかけると、王女の姿が一瞬のうちに見えなくなった。すなわち若者と王女は小人になったのである。奇妙な別離のあとの再会といった喜びを若者は経験した。そして小人国を訪ねるのだが、そこでは若者が一番大きいのであった。

王は廷臣を集めてすぐにも結婚の用意をせよという。若者はふるえあがった。結婚という言葉を聞いただけでこの世でもっともいやなものと思われた。音楽よりもさらに恐れていたのである。

若者は妙案をいろいろ考えるが浮かばない。妻を得、指輪を得、小人という姿になったが若者は完全に不幸になったと思うのであった。それから自由になることを必死に考えた。指輪をやすりで削る算段を考え、敢然と仕事に取りかかり指からはずれると、若者のからだは天に舞い上がった。

若者は以前より大きくなり、鈍重になったような気がした。そしてそこには小箱が残されていた。鍵で開けてみると、かなりのお金が入っていた。金が尽きると馬車を売り払い、小箱を処理した。いよいよ最後になって小箱を売った。再びいっばいになると

思っていたからである。

ゲーテほど恋愛を美化した人は少ない。そうすると、古い昔のよかつたことを思い浮かべるご仁には別離が準備されることにはとまどうだろう。

この物語では水の精の国は小人国ということになる。彼女のもとにとどまりえないという「天」では共通の話型といってよい。結婚を極度にこわがっているのはゲーテ自身の体質であろう。世俗的になってしまった若者はすでに没落したも同然である。

メルジーネが結婚相手の王に見てはならぬと定めた掟は、土曜日には自分の姿を決して見てはならぬということであった。母親の呪いを受けて罰せられ、土曜日ごとに下半身が蛇になる罰であった。

力と富を授ける力を持つメルジーネはレモンダンという名の美しい騎士に出会って恋に陥る。レモンダンの兄弟がその幸福をうらやみ、メルジーネが土曜日に家を開けるのは恋人に逢うためだと嘘をでっちあげる。

真に受けたレモンダンは地下室の扉を開けて、覗き見をする。すると、そこにはメルジーネの姿ではなく、裸の蛇の尻尾を持った蛇女であった。

そこに待っているのは別離である。

メルジーネ伝説にはゲーテの若者がそうであったように財宝に富む逸話がからんでおり、メルジーネの財宝を本気で掘ったことがあるらしいが、見つからなかったという話もそれにつながる(口ミ『突飛なるものの歴史』)。

第四章 蛇髻譚と三輪山伝説——異類婚姻譚の系譜

蛇髻譚と三輪山

「蛇髻譚」はつぎのように図式化してよい。

- (1) まだ知らない男が夜ごとに娘のところに通ってくる。
- (2) 親の助言によって娘はその男の衣に針に糸を通して刺しておく。

(3) 翌朝、親または娘がその糸をたどっていくと、糸は淵の中に入っている。淵ないし池・滝という水辺がほとんどであるが、稀に洞窟や木の株という場合も稀にある。

(3)のところで男の正体が蛇であるとわかるのだが、最初から蛇に化けて娘のところを訪ねてくるというのや池の主といった言い方で登場する話型もある。

蛇髻譚の説話の消息を伝えるもつとも古いものとされる三輪山伝説を冒頭に取り上げておきたい。

「この天皇の御世に疫病多に起りて、人民尽きなむとしき。

ここに天皇愁へ歎きたまひて、神牀に坐しし夜、大物主大神夢に顕れて曰りたまはく、『こは我が御心なり。かれ、意富多々泥古を以ちて、我が前を祭らしめたまはば、神の氣起らず、国も安平くあらむ』とのりたまひき。ここを以ちて、使を四方に班ちて、意富多々泥古といふ人を求めたまひし時、河内の美努村にその人を見得て貢進りき。ここに天皇、『汝は誰が子ぞ』と問ひ賜へば、答へて曰さく、『僕は大物主大神、陶津耳命の女、活玉依毘売を娶して生みましし子、名は櫛御方命の子、飯肩巢見命の子、建甕槌命の子、僕意富多々泥古ぞ』と白しき。

ここに天皇大く歎びて詔りたまはく、『天下平らけく、人民榮えむ』とのりたまひて、即ち意富多々泥古命を以ちて神主として、御諸山に意富美和之大神の前を拝祭りたまひき。また伊賀色許男命に仰せて、天の八十びらかを作り、天神地祇の社を定め奉りたまひき。また宇陀の墨坂神に赤色の楯矛を祭り、また大坂神に墨色の楯矛を祭り、また坂の御尾の神また河の瀬の神に、悉に遺忘ることなく幣帛を奉りたまひき。これによりて役の氣悉に息みて、国家安平くなりき。

この意富多々泥古命といふ人を神の子と知りし所以は、上に云へる活玉依毘売、その容姿端正しくありき。ここに丈夫あり

て、その形姿威儀時に比なきが、夜半の時に儼忽に到来る。かれ、相感でて共婚して住める間に、未だ幾時もあらねば、その美人妊身みぬ。

ここに父母、その妊身みし事を恠しみて、その女に問ひて曰く、『汝は自ら妊みぬ。夫无きに何の由にか妊身める』といへば、答へて曰く、『麗美しき丈夫ありて、その姓名も知らぬが、夕毎に到来りて住める間に、自然懐妊みぬ』といひき。

ここを以ちてその父母、その人を知らむと欲ひ、その女に誨へて曰はく、『赤土を以ちて床の前に散らし、へその紡麻を針に貫き、その衣の欄に刺せ』といひき。かれ、教への如くして旦時に見れば、針著けし麻は、戸の鉤穴より控き通りに出でて、ただ遺れる麻は三勾のみなりき。ここに即ち、鉤穴より出でし状を知りて、糸のまにまに尋ね行けば、美和山に至りて神の社に留まりき。かれ、その神の子とは知りぬ。かれ、その麻の三勾遺りしによりて、其地を名づけて美和といふなり。この意富多々泥古命は、神君・鴨君の祖なり（『古事記』中巻、崇神天皇）蛇婿譚のパターンの(3)の部分の大半が水辺に帰着するのに対して「三輪山伝説」は「美和山」の「神の社」に糸がつながっているように神社が舞台である。しかし、古代の社はいうまでもなく、木造建築の社であるはずがない。ヤシロはナワシロ（苗代）やヨ

リシロ（依代）というときの「代」（シロ）で分かるように神が来臨する場であった。この神社が山につながるのか、水につながるのかはおいおい明かしていく。

三輪山付近に行ったとき不思議な思いを抱いたことがあるが、標高四六七メートルという釣鐘状の小高い山はそれ自身が神殿という趣で、さまざま空想を刺激したものだ。実際、そこには社はないはずだ。小さいながら突出している空間は神々しい厳かな神所というにふさわしい印象を誰もが持つのではなからうか。そして麓には泊瀬川が流れている。三輪山は象徴的なものとして扱われ、周囲の川というものが忘れられてしまいうるのだが、水辺を含めたものとして眺める必要があるだろう。

引用の『古事記』の前半は、崇神天皇の夢に大物主が現れて、オホタタネコという名の者を得て神主として我を祭らせたならば、天下は太平になるだろう、というところから始まる。オホタタネコは河内の須恵器を生産する村に見つかる。先祖をたどっていくと大物主に至る家系の出である。大物主が娶った相手は活玉いぐたま依毘売いびめという、その字義をたどると神霊の寄り憑く巫女ということであり、神を斎いづき祀ることの異名といってもよい。その三輪山の神主にオホタタネコがおさまると、疫病もしずまり、国家は平穏になったのであった。

オホタタネコこそ大物主に他ならない。後半は大物主と活玉依毘売の神婚譚が語られる。活玉依毘売が身籠もって親たちが男の正体突き止めようというとき、「床の前に赤土を撒き散らし」とあるのは、単に男の素性を知るためのまじないではなく、神々への脈絡を感じた前提を物語る。つまり相手は神らしいという含みがあつて「赤土を撒く」のであり、魂を鎮めたり、祝福したりする経緯が含まれる。赤土は屎ではないかという見方もある。『古事記』中に速須佐之男命が新嘗の宮に屎まり散らしたことがあるのをとらえて「これは、撒き散らす方法によつて、占有と誓約とを全うする呪術でもあつた」（石上七輔『古代伝承文芸序説』）という見解があるのを紹介しておく。合意に達していない性の交渉であつてもそれ自身を厳肅に受け止めている表れであろう。今日の合意自身につねに疑心暗鬼がつきまとうとしたらどちらが増しな婚姻なのかそれぞれ回答が違ふかも知れない。

この時代の男女は歌垣の儀礼を踏んで愛をつのらせたり、実らせたりしたのだと思われるが、この神話はいきなり夜這いも同然の形で物語の発端が始まる。しかし、事のなりゆきを見ると、略奪でもなく、夜な夜な通つてくるところがほほえましい。類なき風貌の持ち主が何をこそそとしているのか、という感じであるが、そこが奥ゆかしいのだ。糸を結びつけて跡をつける形を取っ

ているのも象徴的に述べているのであって、因縁浅からぬ「赤い糸」なのだという意識が働いている。あうんの呼吸が二人を結びつけている。いつの時代でも婚姻には何かと条件がうるさいわけだが、この三輪山伝説にはそんな類の縁談条件など無縁である。前半の夢のお告げが物語りになっているのと同じく二人の男女の恋は白昼の出来事ではなく、夢の出来事、神託の結びつきから成り立っていると見るべきだろう。活玉依毘売という名前がすでに豊玉姫伝説で見てきたタマヨリビメのタマと重なってきて、大物主を支える神々の始祖を示すことになる。

男を引き寄せた活玉依毘売は親の命で男の素性を探ろうとして繰り出す「糸」は古代の機織りとの脈絡をしめすもので、活玉依毘売こそ織姫であり、神に列なる巫女を兼ねていたであろうことは柳田国男がつぎのように語ることと重ね合わせると見えてくる。

「織姫といへば、神に仕ふる少女であり、後には祀られて従神の一に列すべき巫女であつた」（「瓜子織姫」）

男を採る「糸」は男と女の婚姻形態が古代では「一時的妻訪婚」（江守五夫『日本の婚姻』）であつたことと符合する。男は女の家を訪ねて恋を結実させていくのである。『風土記』の「常陸国風土記編」には自由な性の営みをもとにした求婚の光景が描かれるの

をはじめとして「つまどい」の風習が述べられている。活玉依毘売の場合も同じ条件であつた。

三輪山伝説には蛇そのものの姿は書かれていないが、「遺れる麻は三勾のみなりき」と記されるところは「三輪」と理解する他ないだろう。当時では直接的な喩として読解できたのかも知れないが、いまとなつてはこの程度しか言うことが出来ない。丸みを帯びた三輪山そのものに蛇を連想するしか蛇の根拠はまだ見出せない。

「美和」を「三輪」と移し変えるのではなく、「酒甕」（みわ）ということもかんがみる必要があるかも知れないので折口信夫の解釈を引いてみる。

「酒を醸す壺。其壺の儘、地に掘りすゑて、神に献る事もある。みわは元、酒の事であるらしい。三輪の地名民譚が、三榮説に固定してからは、三輪の酒に関係ある部分は、忘れられて行つたのであらうが、古くは必、酒醸みの伝へがあつたであらう。大神・神人等オホミカミ ミラビトの氏の中には、必、酒に関係があつたのがあるであらう。天ノ諸神ノ命ノ後モロカミと言ふ御手代ノ首と同祖の神人ミツビトの一流は、もろ・かみなど酒に関係ある神名を思ふと、酒作りの家筋と思はれる。酒部サカベは、大彦命の後と言ふが、おそらくは蕃種で、其以前の醸酒の家が、此神人ミツビトであつたのであらう。酒人は進酒

の役だと、栗田寛博士が区別してゐられる。或は宮中の酒の事に与つたのが、酒人で、神事に関するものが、神人であつた為、神の字を宛てたのが、次第に発達して、大神氏なども出る様になつたのかも知れぬ。みもろのもろ・みわなど言ふ語の、酒に關係ある事が、三輪と酒との關係を、深くしたのであらう」(『万葉集辞典』)

緒をたどつていくと社に至つたということでは神事にかかわる「みわ」とは無關係ではないのだが、蛇説がさらに蛇行を加えてしまふことになる。

それはともかく、ここで関連の三輪山伝説を『古事記』の「神武天皇」編から抜き出してみる。

「かれ、日向に坐しし時、阿多の小椅君の妹、名は阿比良比売を娶して生みし子、多芸志美美命、次に岐須美美命、二柱坐しき。然れども更に太后とせむ美人を求ぎたまひし時、大久米命白さく、『ここに媛女あり。こを神の御子といふ。その神の御子といふ所以は、三島湟咋の女、名は勢夜陀多良比売、その容姿麗美しかりき。かれ、美和の大物主神見感でて、その美人の大使まる時に、丹塗矢に化りてその大使まる溝より流れ下りて、その美人のほとを突きき。ここにその美人驚きて、立ち走りいすすきき。』

すなはちその矢を將ち来て、床の辺に置けば、忽ちに麗しき丈夫に成りぬ。即ちその美人を娶して生みし子、名は富登多良伊須須岐比売命と謂ひ、亦の名は比売多多良伊須氣余理比売と謂ふ」(『古事記』中巻、神武天皇)

イワレビコノ命がすでに結婚して二人の子もあつたのだが、さらに皇后にする乙女を探していた。そのときオホクメノ命がそれならばといつて「神の御子」といわれる容姿端麗な乙女がいますと言つた。

三輪の大物主の神がこの乙女を見て気に入つて、その乙女が大便をするとき、丹塗りの矢と化して、その大便をする厠の溝を流れ下つて、その乙女の陰部を突いた。乙女は驚いてあわてふためき走り回つた。そしてその矢を持つてきて、床のそばに置く。すると、矢はたちまち立派な男性に変わり、やがてその乙女と結婚して子をなす。それがホトタタリススキヒメノ命である。後に「ほと」という言葉を嫌つてヒメタタリスケヨリヒメと名乗る。「ほと」を突かれる勢夜陀多良比売の「陀多良」は鍛冶に用いる大型ふいごの踏輪から来るが、鉄文化を継承するところに所属する乙女なのだろう。大物主自身が出雲系の神なので鉄文化に属することは間違いない。この段階では鉄文化と蛇というふうには結び付けないでおこう。

その前に丹塗り矢型神婚説話と同型の話が『風土記』中の「風土記逸文山城国編」に入っている。賀茂の地名誕生起源ともなっているが、その始祖の神・賀茂建角身命かまたけつのみことの二番目の子・玉依姫が小川で遊んでいるとき丹塗り矢が流れてきた。それを持ち帰って家の寝床の近くに挿しておく、身籠もって男の子を生んだ。やがて成人式おとしのとき、外祖父の建角身命は八尋の御殿を建てて八方をふさぎ、清浄潔斎してたくさんおほくの酒甕に酒を醸造して七日七夜にわたって宴を催した。外祖父がその子に語らって「お前の父と思われる人にこの酒を飲ませなさい」と言った。すると、ただちに酒杯をささげて天に向かって礼拝し、屋根の瓦を突き破って天に昇ってしまった。そこで外祖父の命名で可茂かもちの別雷命わらいかづちのみことと名付けられた。いわゆる丹塗り矢は乙訓郡の社に祀つてある火雷命である。

ここにも「酒甕」が大事な役目を担い、雷がポイントとなってくる。この類話は同じく『風土記』の「播磨国風土記編」の「託賀かの郡」にやはり父親がなくて子を生む話があり同様に盟酒うけひざけを醸すため七日七晩かかって七町の田を耕し稲を熟させ、酒を醸したという。やはり神を集めて酒宴を開き、その子を遣つて神に捧げさせた。天目一命あめのまひとつのみことに向かって酒を捧げた。父親は天目一命であることが分かった。天目一命は『日本書紀』にあるが「作金者」

つまり鍛冶の一族である。雷が鍛冶と結びついている。それで天に舞ってしまったあと土地は荒れて荒田と呼ばれた。水神から見放されたことをいうのだろう。

「アヂシタカヒコネノ命を高屋に住ませたといふ伝承は、この神が雷神であるとともに、剣の神でもあることを意味してゐる」(次田真幸「日本神話にあらはれた雷神と剣」)

つまり高屋に雷神を呼び寄せるために剣を奉納したというのである。稲作耕作に欠かせない水神を頼みとしていた表れである。またアジシタカヒコネノ命は大和の葛城の鴨の神として崇敬されるものであり、三輪山伝説の系譜と脈絡がつながることになる。ただし、その出自はスサノオの十拳剣を物実とし天照大神との誓約で成り出た神であるとする、大和の神ではなく出雲の神ということになる。この視点から見ると大和は出雲の支配下にあった状況を神話にも当てはめることができるだろう、ということである。丹塗り矢が乙女の「ほと」を突いたり、川上から流れついたりする消息は出雲族と大和の婚姻につながる。

「須佐之男命が大蛇の尾の中に天叢雲剣あめのむらくもを発見した挿話を想起すれば、雷神と剣とが相関連せることを否みえないであろう。剣でたちきる行為と、その散る火花とか、疑いもなく雷電の連想を喚起したのであろう。きつききのがった矢とか鋤とか矛

とか剣のような器具が、かつて雷神の標章であつたという想像は確からしい」(松本信広「スサノオノ命および出雲の神々」)このような事例を出すことによって鍛冶即ち刀と結びつき、やつと蛇が見えてくるのである。矢も鉄族のもの、刀と同じである。矢ではなく刀が川の上流から流れてきて、布にとどまったという説話がいくつかある。この布は機織りと無縁ではないだろう。折口信夫の指摘する水辺での「たなばたつめ」と係わってくるだろう。

ここに興味深い見解を紹介しておく。

「さてこれらの説話を参考すると、布留川で衣を洗つてゐた女は、元来は水辺の機殿で神御衣を織る機織女であり、川で褌ぎをして神霊を待ちうける聖なる玉依姫であつたことを知ることができる。すなはち衣を洗ふ女は、阿遲志貴高日子根命の神話に見える天なる弟棚機や、須佐之男命の神話に見える櫛名田比売と同様に、布都神に仕へる巫女であつたといふことができる。そしてこのやうな賀茂説話や三輪山説話と同型の神婚説話を伝へてゐたと思はれる石上神宮の布都神が、賀茂の神や三輪の神と同様に、雷神として信仰されてゐたであらうといふ推測も可能となるわけである」(次田真幸「日本神話にあらはれた雷神と剣」)

(九六)

水辺の説話ということになると、羽衣伝説の天女たちの姿がやはりここにも重なってくるのではなからうか。活玉依毘売の「よる」は玉に「依る」ばかりでなく、糸を「繕る」につながる。

矢の端緒を決めつけるのは容易ではない。電光説、男性性器説、天神御子の所持説、キューピッドの愛の矢説、邪霊祓除説などすぐに挙がるが、『風土記』の「出雲風土記編」には佐太大神の矢の逸話が説かれている。佐太の大神は母あつていまだ父神を知らないのだが、母神は大神が誕生した加賀の岩屋に入つてこれを尋ねる。大神の誕生のときに弓箭が無くなったのだが、もしこの子の父神が麻須良神(益荒神)ならば弓箭が出てきてもらいたいと祈願する。一度は違うものが流れてきて、後に自分のものが流れてくる。それを岩屋から天に向かつて放つ。この洞穴で誕生した佐太の大神は「大穴ムチ」(吉野裕『風土記』)だとすると、大物主と一体ということになる。オホクニノヌシノミコトがスクナヒコナを失つて海岸に立つて嘆いてみると、海原を照らして依り来る神があつた。何者だと聞くと、「俺はお前だ。お前の荒魂・和魂・奇魂だ」と答えたという。この三つの魂がオホナムチにはついていたのである。大和の三輪山の大物主には三様の働きがあるといふわけである。全部で七つの異名を持つ大物主はまさに七変化の主である。大己貴神(おおあなむちの神)・葦原醜男・八千戈神・

大国玉神・頸国玉神（うつしくだまのかみ）というかたちで登場する異例の神である。三輪山の太物主神と出雲の大己貴神はその国作りにふた役を担う。スサノオの娘スセリ姫を嫁に迎えるにあたって厳しい試練を克服したとあれば森羅万象を司る神は八面六臂の活躍は当然である。

太物主はあるときは崇り神であり、あるときは和魂であるという由来は、和魂漢才といたり和魂洋才というときに揺れる部分を証明してくれているようだ。鬼畜米英が親米とねじれてしまっているのが今日の日本の文化の模様である。脱線するのでここで止めておく。

さて、蛇の問題が解決したわけではない。糸を探っていくと、蛇にたどりつく話が『風土記』に記されている。「褶振の峰」（肥前国風土記）と題するものである。

大伴の狭手彦連が任那に渡ったとき、弟日姫子が峰に登って肩布（褶）をもつて振って別れを惜しんだ。

弟日姫子が狭手彦連と別れてから五日たった後、ひとりの人があつて夜ごと彼女のもとにやってきて寝、曉になると早く帰った。顔かたちが狭手彦連に似ていた。女は不思議に思つて、ひそかにつむいだ麻の糸をもつてその人の衣服の裾につなぎ、麻のまにまに尋ねて行くと、この峰のほとりに来て寝ている蛇であつた。身

は人で沼の底に沈み、頭は蛇。沼の岸に臥しているところだった。たちまちに人となつて歌った。

篠原の弟姫の子ぞ

さ一夜も率寝てむ時や

家にくださむ

そのとき弟日姫子に従つていった侍女が走つて家の者に伝えたが、戻ってみると蛇と弟日姫子は影も形もなかった。沼の底を見るとただ人の屍だけがあつた。みんなはこれを弟日姫子の遺骸だと思つて峰の南に墓を立てた。

この「肥前国風土記」では明らかに蛇となっている。

一連の説話に類似する型は沖縄に「赤又物語」として語られている。陰暦三月三日の節句に沖縄の娘さんたちはたくさんのお馳走をこしらえて海辺に集い、重箱をつつきながらその一日を心ゆくまで楽しむのだという。この背景に三輪山伝説がつながっている。

ある村に素晴らしい美貌の乙女がいて、随分と男が求婚をしたものだが、すげなく断るのであつた。

乙女は一人の美青年に恋をしていたのである。ところが、その男がどこの誰であるかはいつこうに知らなかった。彼女は毎日陽

が落ちて夕闇が迫る頃になると、こっそり人目を忍んで男に会うために家を出るのであった。

やがて親がこのことに気付くが、娘の態度があまりに不思議なので、ある易者のところに連れていくことにした。すると易者は「きつと赤又のせいだ」という。それは縞蛇の類で赤い模様のある綺麗な蛇のことである。人間に化けて娘を誘惑しているに違いないから真偽を確かめるようにと注意してくれた。

乙女はその夜、易者の言葉に従って男の着物の端に長い糸の付いた針をひそかに縫いつけて彼と別れた。そして夜の明けるのを待ち兼ねて皆でその糸をたどって男の行方を追った。糸は山の奥へとつづき、ある一つの小さな穴につながっているので一同は大驚き。

それと同時に不義をした女は海水に入ってその真否を明らかにするという風習があったので彼女は海に入ることになった。

すると、彼女は海に一匹の蛇を産み落とした。すでに彼女は妊娠していたのである。それがちょうど三月節句の大潮の日のことであった。

これが今日まで沖縄に伝わる海遊びの由来である。この風習は若者たちや女たちがともに飲食する行事として九州などに伝わっている。これが雛祭りの原点であり、川辺に出て三月四日に雛を

流すと、雛送りということになる。沖縄の場合、三月三日の行事は性と生殖にかかわっていたのだが、徐々に日本全体の幼女の行事に純化していった過程がしのばれる。

このへんまでは蛇はまだ排除されもせず、憎悪もされもしない。神話的な世界、原始宗教的世界にあつては禽獣虫魚との深い交流が考えられたのだが、時代がくだるにつれて蛇は忌まわしいものとして見られる。古代から中世の逸話を集めたとされる『古今著聞集』には狐と交情を結ぶ話や蛇の話題が盛り込まれている。三輪山伝説の崩れた形の逸話を紹介してみる。

女はまどろんでいる。夫は家のたるきの上に大きな「くちなは」(蛇)を見つける。頭を下げて落ちかからんとするが、また元に戻る。それをたびたび繰り返した。夫はおかしなことをするものだとしばらく覗いていた。妻のかたびらの胸に大きな針を刺してあったので夫はそれを取って、これを恐れるかと思つてきらきさせると、案の定、すぐさま蛇は落ちかかった。そのとき妻がおどろいて目を覚ました。「夢にもあらず、うつつにもあらず、うつくしき男のきて、われに言い寄ってきた。あんたが来て追っ払ってしまった」と嘆いた。この逸話には「されば人の身には、鉄のたぐひをば必ず持つべきなり」との教訓がついているのだが、女の発言だけに焦点をしばらく、蛇の思いは人間の女に通じるとい

うことであつて、古代的な様相を帯びている。しかし、教訓にあるようにこの時代の蛇はもはや神人一体の同僚ではなく、追いやるべき存在と化しつつあつた裏付けでもある。夢の中での快楽はうつつにおいても同じである。女人と蛇の交情がなみいる男どもとのそれと違うのは相手が神であると決めてかからずとも付加価値があつたのである。それは異類婚がいいということではないが、部内婚であれ、部外婚であれ、好ましい相手を誰も夢見る。古代から現代に至るまで変わらうはずがない。説話では蛇である男が「容姿端麗」な男となつて登場するのだが、「容姿端麗」にはいろいろな意味が付与してくる。女の側の想像力にも支えられて各々の違いがあるだろう。女が求めている条件は同族結婚であれば世間的な相場に限定されるだろうが、異類婚となると、宗教の形態からみな違う場合だって少なくないはずだ。それでも魅力があるとする、わくわくさせる全体的な魅力とでも言うべきなのだろうか。あるいは人間誰もか持っている慣れきつた世界からの周縁世界への逸脱の放浪の旅への願望がどこかに潜んでいないとは言えないとも思われてくる。神婚にはまさに清水の舞台から飛び下りる冒険の喜びがるのかも知れない。失われたエロスをそんなところに求めるのは所詮無理な話とは決めつけたくはない。

『古今著聞集』の蛇の話がだいぶ新しいことは「糸」から「針」

へと変移しているところに明らかである。その点、佐竹昭宏の「糸」への言及が「針」問題を詳細に展開している。

「三輪山式伝説の個性を形成するこの一条の糸は、然らば如何にして登場したのであるか。これに就いて、その具有する水神を制するという呪力を役立てんが為に、針を必要とし、ひいては苧環の糸まで招来されたとする見解は、明かに順逆を誤つた皮相観に過ぎない。神の化身たる蛇を畏敬こそすれ殺害するべき如何なる理由も見出せないからである。針は元来付いて居たものか頗る疑わしいのであつて、これを除外した苧環の糸のみが、三輪山式伝説に地名ミワに付会される遙か以前より存続し来つたと考へべきである。上代の例に徴しても、肥前風土記の例、新撰姓氏録の例何れも針を欠くし、その他現在の昔話にも針を伴わない例の少なくないことは注意せられて良い」（「蛇聲入の源流」）

『古今著聞集』の蛇を退治する武器が「針」というのは時代がだいぶ経過している証であり、蛇への憎悪をかきたてている点ではすでに蛇神が零落してしまつた後の逸話であることも間違いない。同書の「巻二十」は「魚虫禽獸」の題名がついているのだが、古代における人と禽獸虫魚との一体感からはだいぶ隔たつていることが理解できるだろう。

第五章 美女と野獣——現代に繰り返し語られる女と獣の交渉史

「美女と野獣」の話型

女性・獣の異類婚譚や神婚説話が今日においても想像力に働きかける魅力ある根源であることは、「美女と野獣」の愛好のされ方に十分観察できるだろう。一九九八年、札幌のJRシアターで半年にわたって「美女と野獣」の劇団四季によるミュージカルが興行されたのもこの作品のモチーフが現代性を持っているからに他なるまい。もちろん、ディズニー版の移入であることは断るまでもない。こんな事情に逆に異類婚譚の起源の消息を訊ねるヒントがあるかも知れないのである。もともと「美女と野獣」こそがわたしの古代への空想の橋渡し役となっており、神話の領域と符合することを納得せしめる素材はそうざらにあるものではない。「美女と野獣」の好まれ方は尋常ならざるものがあり、文学作品のモチーフに欠かせないものとしてもさまざまな作品にその趣向を見出すことが出来る。さらにそれが多くの映像として提供されるものとなっているのを見逃すことが出来ない。小説・絵本・SFなどさまざまな分野に作品化されている「美女と野獣」についての事情はベッツィ・ハーンの『美女と野獣』に詳しいのでそ

ちらにゆずりたい。

ベッツィ・ハーンがその著作のエピグラフに掲げているクロード・レヴィ＝ストロースの言葉は『美女と野獣』の引きつける大きな源泉になっていることは疑いないので、そのままここに掲げておきたい。

「ほかのヴァリアントがみなその模像であつたり、またはその歪められた反映であつたりするような『真の』話型は存在しない。あらゆる話型は神話に属している」(『構造人類学』)

すでに神話の領域には触れてきたとおりである。

わが国で一般的に読まれている『美女と野獣』はルプランス・ド・ボーモン夫人(一七一―一八〇)のものであるが、それ以前に書かれたドーノワ夫人(一六五〇―没年不明)の『美女と野獣』も少しは読まれているかも知れない。後者の場合、六人の息子と六人の娘という設定になっているのと、美女が野獣のとらわれの身になったあと王子の夢ばかり見ているところが違うが、あとの展開はほとんど同じである。あとは英語原典によるオーピー夫妻による『妖精物語』に収録されたものということになるだろう。ジャン・コクトーの映画化のためのシナリオは翻訳されているので読むことが出来る。

ボーモン夫人の『美女と野獣』をこれまで話型を分類してきた

ように列記してみる。

- (1) 大金持ちの商人がおり、息子三人、娘三人の六人の子持ちであったが、特に末娘のベルを偏愛していた。姉たちのやきもちのもとになったほどだ。
- (2) 末娘は器量よしはいうまでもないが、姉の二人よりは気立てでもずっと優っていた。
- (3) 姉二人は貴婦人気取りで、友だちも身分のあるものとしか付き合わず、末娘をばかにしていた。
- (4) 三姉妹にはつぎつぎと結婚の申し込みがあつたが、姉の二人は公爵かせて伯爵ぐらいと結婚したいと高望みをしていたため、それより低い条件の男とはまったく結婚する気がなかった。ベルは自分はまだ若いし、お父さんとまだ何年か一緒に過ごしたいと思つていたので丁寧に断るのだった。
- (5) あるとき、突然、商人は財産を失つてしまった。残つたものは町から離れた小さな別荘だけだった。お百姓のように働かなければ生活はできないだろうと言うのだが、二人の姉は少しも父に同情しなかった。そんな境遇になつたにもかかわらず、世間の人はベルに同情を寄せるばかりで、ベルをお嫁に欲しいと願う貴族さえ出てきたのである。
- (6) ベルは父を見捨ててゐるわけにいかないと云つて結婚の申し込

みを丁重に断り、父のもとで慰めたり、仕事を手伝つたりするのであつた。

- (7) ベルの一家は田舎に引越した。商人と三人の息子は畑を耕した。ベルは甲斐甲斐しく家中の掃除をし、家族の食事を作つた。仕事がつむと、読書をしたり、クラヴサンを弾いたり、糸を紡ぎながら歌を歌つたりした。二人の姉さんは退屈で退屈で死にそうな様子。そのうえベルにいやがらせばかりするのだった。

- (8) 新しい家に来て一年ほどたつたころ、商人に一通の手紙が届いた。商品を積んだ船が一隻港に着いたという。このときばかりは二人の姉は父親にドレスや毛皮の襟巻やらをお土産におねだりするのだった。ベルは何ひとつねだるうとはしなかった。商品を全部売つても姉たちの思つてゐるお金になるはずがないと思つたからだ。父が何かほしくはないのかね、と言うのでベルは「バラを一本」とだけ言つた。

- (9) 町に着いた商人は商品のことで訴えられていて無一文で帰ることになった。

- (10) 家に向かう途中、商人は森のなかで道に迷つてしまった。明かりを見つけてそちらへ向かうと、そこは宮殿であつた。屋敷のなかに勝手に入つていくと、肉料理が並べたテーブル

があり、しばらく待っても誰も来ないので、我慢が出来ずがつがつと食べてしまうのであった。そしてベッドを見つけると、横になって寝てしまった。

(11) 翌朝、商人が目覚めると、汚れた服の代わりにさっぱりした洋服が用意されていたのでびっくり。

(12) 夕食を食べた大広間でココアを飲んで、うまやに馬を取りに行った。そのときバラ園を見つけたのでベルの頼みを思い出して、一枝を折りとった。

(13) そのとき、突然、ものすごい音が鳴り響き、おそろしい顔つきをした野獣が姿を現した。「なんとという恩知らずだ」と野獣は怒った。命を助けてやったのに、この世でなによりも大事にしているバラを折ったというのである。

(14) 過ちを償うためには死んでもらわなければならない、と言う。しかし、神に許しを乞う時間を十五分だけやると言う。実は一人娘が欲しがっていたから折ったと謝る。

(15) それなら、おまえの娘のうち誰かひとり、おまえの代わりに喜んでここへ来て死ぬというなら、おまえを許してやつてもいい、という。もしだめだったら三カ月後に必ず戻ってくると誓えという。野獣は商人に好きなだけお土産を持って帰っていいというので、金貨をたっぷり詰めた。

(16) 商人は帰宅するやいなや一部始終を話すのであった。二人の姉は大袈裟に叫び声をあげ、動じないベルをのしるのであった。そのときベルは娘の誰かが来れば迎えてくれると言っているのだから何も困ることはないときっぱり言うのであった。

(17) お土産の財産をどうしようか、と商人がベルに相談すると、姉さんたちの結婚の費用に使ってくれ、と言う。貴族とつきあっているところだったからである。

(18) ベルは父に伴われて野獣のいる宮殿へと向かった。食事の用意がされており、それが済むと、ものすごい耳なりのするような音が響き、野獣が姿を見せた。

(19) 野獣はベルにここへ喜んで来たかと訊ねた。喜んでまいりました、と応えると、野獣は、おまえはなかなか優しい子だねと言う。宮殿の門には「ベルの屋敷」と書いてあり、野獣はベルを大いに歓待する姿勢であった。

しかし、ベルはそれよりも父親のことしか頭にない。そして大きな鏡に自分の家が映って見えた。二人の姉の顔にはベルがいなくなつてほつとしている様子がありあり。

(20) 野獣は自分の醜さを気にし、知恵がないことを嘆くが、ベルは野獣を主人だと思つて仕えようとする。そうこうしてい

るうち、野獣がベルに結婚してくれと言ったときはさすがにベルも度胆を抜かれた。はつきり断る。そしてベルは野獣の寂しそうな様子に同情する。

毎晩のように野獣はベルのもとを訪ねてきて話すのだが、ベルは野獣を恐れるどころか、善良な面を発見していく。そのうち野獣を心待ちにするようになるのだった。

(21) 鏡のまえで父が病気になっているのを見たベルは父を見舞いたいと言うと、けっして逃げ出さないという条件で行くことになる。姉たちは嫁ぎ、兄たちは兵隊に行き、父はひとり残された。

(22) 翌朝、目覚めるとベルは父のところにいた。

姉たちが家に戻るが、上の姉の結婚相手は自分の容貌に自信を持って妻の美しさなど軽蔑しきっていた。二番目の姉は才気煥発な男と結婚したせいで、いつも自分が槍玉にあがってしまう始末。

(23) 姉たちはベルがまるで王女のように着飾り、昔よりずっと美しくなっているのをうらやみ、一計を案じ、長く引き止めて野獣を怒らせようというのであった。

うかうか滞在してしまったベルは夢の中に野獣がいまにも死にかかっている姿を見た。あわてて約束のようにテーブル

の上に指輪を置いた。すると翌朝、宮殿に着いていた。

(24) ベルに見捨てられたと思って死のうとした野獣の姿をなかなか見つけることができなかった。運河のそばに意識を失っていたのである。驚いたベルは約束を忘れたことを詫び、あなたの妻になると宣言した。そのとき、突然、宮殿がぱっと明るくなり、音楽が聞こえ、お祭りのようににぎやかになった。しかし、ベルは倒れている野獣にしか関心はなかった。

(25) ところが、驚いたことに野獣は一瞬のうちに姿を消して、そこにいるのはハンサムな王子の姿であった。魔法を解いてくれてありがとう、と王子は言った。

(26) 王子が野獣になった理由があかされる。王子は仙女に魔法をかけられ、誰かお嬢さんが野獣と結婚する承諾をするまでこの姿でいなさいというのであった。さらに、けっして自分の頭を働かせてもならないというのであった。

この『美女と野獣』は日本の昔話でいうと、先の蛇簪入譚の芋環型ではなく、水乞型に類似する。水乞型の話型を例示しておく。

(1) 三人（一、二、八人の例もある）の娘を持つ父親（母親）が田が干割れるので水をもたらしたものに娘をやると約束する。

- (2) 翌日、田に水が張っている。
 - (3) 父親が娘に相談すると、姉二人は断り末娘が承諾する。
 - (4) 蛇もしくは田螺が侍もしくは若者になって娘を迎えに来る。
 - (5) 末娘は針千本、釘、懷刀、銀、胡椒、辛子、水油、瓢箪または木綿を持ってついで行く。
 - (6) 瓢箪を沈めたら嫁になると約束し、池にそれを投ずる。
 - (7) 蛇が瓢箪を沈めようとしているうち、一緒についていた針に刺さって蛇は死ぬ。
 - (8) a 娘は助かり家に帰る。
b 家に戻らず山を歩いていると、蛙に蛇退治の感謝をされて、蛇皮をもらう。ある長者の家に奉公する。そこでおんばは綺麗な娘であることがわかり、長者のところの嫁になる。
- 道に迷って救われるということと田の水に悩む百姓という点では共通の苦難に立ち会っている。娘を差し出すのは生贄を出すことだ。そして姉二人が断り、妹が受けるというのはまったく同じ話の運びである。昔話では姉二人の心情は描かれませんが、『美女と野獣』では詳細に姉二人が権威的であったり、上昇志向が強く、見栄っ張りであるというふうなことが描写される。

これはシェイクスピアの『リア王』とも酷似した話型であることはいまさら言うまでもないかも知れない。ざっと『リア王』と対比してみよう。

第一幕第一場に王の三人娘が登場する。上の娘はよこしまな心の持ち主。末娘は心やさしく、気高い。ところがリア王は『美女と野獣』の商人とは違って姉たちのみせかけの愛に惑わされ、姉たちにだけ領地を与え、末娘のコーデリアは「悲しいことに私は心の思いを口には出せないのです。私はお父様を愛しております。子の務めとして。それ以上でも以下でもありません」(『リア王』)と答え、結婚しても父を愛するなど歯の浮くようなことを言った姉たちに一矢報いると、父は理解できずに怒ってしまい、領土を取り上げてしまう。

しかし、末娘は一文なしになったが、その誠実さが認められ、フランスの王子の花嫁として迎えられ、祖国を去るのである。忠臣のケントも王をいさめたために追放され、二人の姉妹と過ごすことになる。

リア王は歴史上、該当する人物がいけないというのは当然だろう。伝説上の人物であったからである。『イギリス民話集』には「蘭草ずきん」が収まっているが、やはり金持ちの男に三人の娘がいるという話である。父親は三人の娘がどれほど自分を愛しているか

とをたずねる。

一番上の姉娘は「わたしの命と同じくらい」と言い、次の姉は「世界を全部あわせたよりも」と答え、末の娘は「生肉が塩がなくではならないくらい」と言うと、父親はいきなり怒りだし、娘を追放した。ここまでは『リア王』と同じである。『美女と野獣』ではベルがみずから野獣の館に向かうのだが、いわば生贄になるのだから実質は追放の一種といってよい。

「蘭草^{いぐさ}ずきん」の末娘は家を出て、蘭草をたくさん集めて蓑のよな頭巾を作り、それだからだをすっぽり包む。ある家に行つて働くのだが、ある日、少し離れたお屋敷で舞踏会が開かれることになり、娘は蘭草の頭巾を脱いで出かけた。お屋敷の若旦那が娘を気に入ったのである手この手を尽くして探しだし、求婚をする。この部分はコーデューリアにも多少は重なる部分があるが、それよりむしろ日本の蛇簪入譚の水乞型の(8)のbの話型とほとんど一致する。艱難汝を玉にするの諺のとおりの話である。いわば少女の成人に向かう成女式の通過儀礼の雛形ともいべき話型といえる。

『リア王』や「蘭草ずきん」における「追放」は父親の無理解によるものであり、生贄は蛇簪入においても、美女の父親の身代わりになることにおいても娘みずから志願しているのだが、いずれ

も末娘自身が己を律していることの上に発生していることを見逃してはなるまい。「氣立て」のよさといったことも言葉の上でのことではなく、周縁に追いやられたり、見捨てられたりすることから始まる。ここには欲がないというより、沈潜して表面化していない。それに対して『リア王』のゴネリルとリーガンは父の権力によつてもたらされる欲望の達成が眼目にあるのである。だが、コーデューリアを追放したとばかりが来やしないかと二人の姉妹の不安の種は尽きない。そこで娘は王にお仕えの者のことなどを注文する始末。すると、王はゴネリルを「海の怪物より恐ろしい」とか「欲深なトンビめ」と怒るのだが、それは二人の姉妹から王の権威をないがしろにされたとき眠りを覚ました「竜」となっていくのである。末娘の追放の代償として残ったものたちはお互いに野獣へと墜落していくのである。

『美女と野獣』の野獣はベルの氣立てによつて野獣性を秘めたまま、善良さを見出されることによつて結婚という到達点にたどり着く。そのとき、野獣は変身して王子となる。蘭草の蓑を羽織った少女がお屋敷の若旦那に見込まれるのも氣立てのよさに他ならない。蛇簪入譚の生贄の娘が蛙に恩返しを受けて姥皮から抜け出して長者の嫁になるのも同系列ということが出来る。「姥皮」系の昔話にも通じ、お伽草子の「鉢かづき」は流離あり、難題ありの

格好の通過儀礼をそなえた同類の話型である。

継母の虐待を通過儀礼の試練として考えるならば、灰かぶり、すなわちシンデレラ物語は世界各国に語られる最大規模の話型といつてよい。

『美女と野獣』のベルが少女側の通過儀礼として「醜悪」な野獣と対面する生贄に匹敵する試練にのぞむとすれば、野獣は仙女から課せられた「結婚したいという女性の現れること」と「頭を使う」の試練を乗り越えるべく努めるのである。二人の男女が交錯するようにそれぞれ成人式・成女式の通過儀礼を二人の交流をとおして営んでいき、暗黒から光を見出していく。

それはさかのぼると、ローマ時代の『黄金のろば』中の挿話「アモールとプシケー」におけるプシケーが二人の姉にいびられ、神の生贄になり、アモール（クピド）で出会う話型とも共通する。アモールは文字通り「愛」であり、愛の女神アフロディテを母とする。その愛の真実を示す物語といつてよい。プシケーはアモールを見てはいけないという約束を破ったためアモールに見捨てられる。絶望のあまり川に身をなげるが、パーンに助けられる。つらい放浪の旅に出るプシケーは姥皮の旅と重なる試練を受ける。神の試練ということなのでどの試練も尋常なものでない。最後になってアフロディテが乗り出して試練を与えるのだが、プシケー

が難なくこなすので魔法使いみたいだねと舌を巻く。それでも試練はやまない。アモールのほうも謹慎の身をおかしてプシケーを助けようとする。

そんな二人の愛を認めたゼウスは結婚がいちばんよいということになり、一緒になるのだ。プシケーはギリシア語で「心」であるが、いろいろ試された末、どん底から這い上がり、人間として初めて神々の列に加わることを許されたのである。二人の間に生まれた一人娘は「喜び」であつた。これもアモールの気儘な乱行にピリオドを打つ成人式であり、同じくプシケーにとつても姉たちにはない健気さが神殿に導かれる理由となり、文句のない成女式というべきだろう。

今日では「結婚」という晴れがましさが目について、それが「始まり」であるにもかかわらず、「最終切符」でも手中にしたかの錯覚をしている向きが少なくないようだ。それでいて「成田離婚」などといわれるようにハネムーン旅行の帰りに早々と離婚してしまう不首尾も少なくないらしい。結婚は人生の幕場であるというくらいだから早いうちの方針変更はそれでいいといえと言えぬのだが、「始まり」だとすれば、プシケーのように、アモールのように試練を克服していく力をつねづね己を磨くことによつて養うのでなかったら結婚のよさなど見つけるのは不可能であ

る。

シャルル・ペローの「まき毛のリケ」のリケは内面的に問題はないものの醜く、彼と結婚する王女は美しいが、心の面で欠けるものがあるという組み合わせだ。愛の力によって不足を補っていく過程は「アモールとプシケー」と重なってくる。

『美女と野獣』の現代性

ウォルト・ディズニーは『シンデレラ』（一九五〇年）の製作前に『美女と野獣』のアニメーション化を計画していたらしいが、前半部のストーリー展開で暗礁に乗り上げて頓挫したのだという。一九八七年に再び計画が持ち上がり、CGを駆使した映像を三年半かけて完成させた（一九九一年、ゲイリー・トゥルーブズデイル監督）。これは全米で一億四千六百万ドルという空前の大ヒットをした。

そのウォルト・ディズニー・シアトリカル・カンパニーがブロードウェイで上演した『美女と野獣』の日本版が札幌でも劇団四季によって演じられ、好評を博した。ストーリー展開はディズニー版とまったく同じであるのでミュージカル版を紹介したい。

第一幕はある城の王子のもとに物乞いの老婆がやってくるところから始まる。王子は甘やかされて育ち、優しさを失っていた。

老婆は一輪のバラを引き換えに一夜の宿を乞う。みすばらしいなりを見て冷たくあしらう王子。その途端、老婆は魔法使いに変身し、王子を野獣に、召使いたちを物に変えてしまう。魔法を解くにはバラの花が散るまえに王子が愛する心を取り戻し、相手にも愛されなくてはならない。

もう一人のヒロインはベル。父は発明家である。暇さえあれば本ばかり読んでいたので世間の人は変わり者扱いをしていた。ところが自惚れ屋のガストンだけがベルの美貌にホの字。勝手に妻にするつもりである。

発明家の父が完成品を持って出かけるが、森で狼に逢ったため、城に助けを求めて逃げ込んだ。そして父は幽閉されるのだった。そのときベルにも危機がやってくる。がさつなガストンが乱暴に結婚を迫るのだった。ガストンやその仲間を追い払うと、ベルは父親の身を案じて森へ行き、城にたどり着く。ベルは父の身代わりに虜になってもよいと申し出る。

第二幕。城を抜け出すベル。狼に囲まれあわや危機一髪のところを野獣に救われる。しかし野獣も傷つく。野獣を助けて城に戻るベル。

助け会った二人に何かが芽生える。ガストンはしぶとく悪だくみをくわだてる。精神病院長を抱き

込んでベルの父を監禁し父親思いのベルに結婚を承諾させようというのである。

しかし美女と野獣は月の光を浴びてダンスをするなど親密な間柄に発展しつつあった。その脇役としてミセス・ポットなる召使いがもり立てる。

魔法の鏡が森で迷っている父親を映したので父を案じるベルを野獣は解放してやる。父を助けてわが家に戻るベルを待ち受けていたのは、またしてもガストンらの一味。暴徒と化して野獣を殺せと煽動する。城になだれこむ暴徒。野獣はベルを失って以来、氣落ちしていたため無抵抗。駆けつけたベルの前でガストンは野獣にナイフを突き刺した。しかし自分もバランスを崩し、塔の上から落ちていった。ベルは瀕死の状態の野獣を抱き締め、涙ながらに愛を告げる。そのとき最後のバラの花びらが散らんとしていた。

ジャン・コクトーが映画化した『美女と野獣』（一九四六年）はジャン・マレーの野獣のメイクの素晴らしさでコクトーの名を不朽なものにした。ジャン・マレーがベルに求婚する若者アヴナンの野獣と王子の三役をこなすなど仕掛けはなかなか凝っており、「黄金の鍵」で「美女」の心を試す場面に注目したい。

野獣はこの鍵を受け取った以上は、いかなることがあろうとも

ここへ戻ってこなければならないという。戻ってこなかったら死ぬだろうというのである。「黄金の鍵」は財宝を約束するものだ。姉のフェリシーが「黄金の鍵」を盗みだし、アヴナンに渡す。禁じられたにもかかわらず好奇心抑えがたく地下室を鍵で開けてしまい、見てはならぬものを見る、ペローの「青鬚」のおどろおどろしさを暗示する手を使っている。

ベル一筋のアヴナンは、野獣をやっつけようと野獣の館にベルの兄リュドヴィクとともに乗りこむ。二人の若者はガラスの屋根から館のなかを覗く。弓を持つディアーナの彫像、きらめく宝石類が詰まった、袋や箱。もう一方の画像は死に頻している野獣と涙にくれるベル。

そのとき、ディアーナの彫像が弓を射る。ガラスの屋根の内側にぶらさがっていたアヴナンの背に矢が突き刺さる。苦痛にゆがみ、アヴナンの顔は野獣の顔に変わり、支えていたリュドヴィクの腕からアヴナンは落ち、地面で碎ける。リュドヴィクもまた墜落する。ディアーナの仕掛けはアポロンにだまされて愛するオリオンを射てしまった逆をついている。鹿の画像が交錯する。そこに現れるのは王子の姿をしたアヴナン。ベルの「愛の眼ざし」が王子のかかった魔法を解いてくれたのだ。

女性の皆さん、どちらのアヴナンを選びますか？ 男性諸君、

あなたはどちらのアヴナンを演じますか？ そんな映像の仕掛けをジャン・コクトー本人から聞いてみよう。

「作品の導きの糸は、女性たちが恋人を取りかえていると信じながら、そうとは知らずに一貫したタイプの男性を追いかけることであり、妖精たちの（あるいは妖精を創りだす人々の）素朴な心根であろう。妖精たちはこの男性を、完璧な型どおりの美男に仕上げようとする。私の目的は、野獣を人間たちより人間的で、同情心に厚く、卓越させたために、王子への変身がかえって美女にとってはひどい失望となるが、ある意味では、そうしなければ理性的な結婚はできないし、おとぎ話のしめくくりの『そして二人にはたくさん子供ができました』という一節に要約される彼らの将来にとってもその変身は避けられない、ということだった。

だから私は即座に観客と美女とを失望させねばならなかった。それで、意地悪く、撮影主任のアルカンに、王子姿のジャン・マレーを面白くもなんともない調子で撮影してもらおうような心をくだいた。悪戯にひっかかるようにするためだった。これはうまくいった」(ジャン・コクトー『映画について』)

「美女」と「野獣」の取り合わせはいろんな領域に見つけることが出来るだろう。それは見るからに「美女」であり「野獣」であ

るという組み合わせではなくても、ある種の優越性を持ったものが表面的に醜かったり、劣っているように見えたりする事情を難なく克服していく場合にも当てはめることができる。『ジェイン・エア』（一九九六年、イギリス）におけるジェイン・エアと「未知の人」ロチェスターとの愛の高まりやビクトル・ユゴー原作の『ノートルダムのせむし男』（ウォーレス・ワースリ監督）における反体制派のクロバンの養女エスメルダとカシモトの交情、そしてカシモトが生まれて初めて愛を感じる状況は『美女と野獣』のヴァリアントである。この映画は関東大震災の暗い時代に歓迎されたというのは理解できる。

原作キップリングの『ジャングル・ブック』（ステープ・ソマーズ監督）のキティという美女と野性児のモーグリとの交流にも同じようなことを感じる。

物語の話型として至るところに見つけることが出来る。人が排除して見向きもしないところに発生する優しさの交流に異類婚譚の原点を見ることが出来る。

男の通過儀礼としては異類婚譚における試練克服のほかに、『オデュッセウス』に発するところの冒険の中における試練との格闘があるだろう。冒険の旅から帰還する過程はまさに姥皮からの脱皮にほかなるまい。ゲーテは「ホメロスがアキレウスとオディッ

セウスという最も勇敢なものと最も賢明なものにおいて、あらゆることを先に描きつくしてしまったからだ」(『ゲーテとの対話』)と述べ、女性だけが唯一残された課題であると記したのは納得できる。

「美女」が相手なら、たとい雨が降ろうが槍が降ろうが歓迎するところだということになるだろうが、ボロ服を着た老女にせめられたら世のカザノヴァ諸君、いかがなさる？ これも目新しくない試練のひとつである。吉田敦彦の発言から――

「もう一つ、アイルランドに関して、タラで聖石のリア・ファールによって、本当のアイルランドの支配者であることを認められるような王は必ず――『アイルランドの支配』という呼ばれ方をしているようですが――、アイルランドの国土そのものを現わす女神と結婚しないとイケない。しかもそういう理想の王者となるべき人物が、その国土を表す女神と結婚する時には、その女神が最初は大変醜い老婆でボロボロの服を着ているという、何とも醜くて汚い格好でやってくるわけです。そして何人か兄弟、つまり王の子供たちがいるところに来て、それに向かって、あなたの方のうちの誰か一人が自分と一晩、同衾してくれ。そうしないと私はお前たちを食い殺してしまうと言うんです。それで他の兄弟はいやがったけれども食い殺されては困るとい

うので、一人が、では自分が彼女と一晩同衾しようと言ってそれを承知し、一緒に床に入る。そうすると明かりが消えて暗闇になった途端に、醜い老婆がたちまち素晴らしい絶世の美女になって、私と一緒に眠るのは偉大な王たちだけだ、私は『アイルランドの支配』であると言う」(『王権の光と陰』大林太良＋吉田敦彦)

神や偉大さに近づくには厭うものがあつてはならないという戒めなのかも知れない。神婚説話において相手が蛇であることが分かって拒まない神意への超越的な了解の仕方があるのだろう。しかし、禽獣虫魚といえども別物ではないという度量から始まった世界の起源をわれわれは忘れようとしているのだろう。『美女と野獣』の野獣が「頭を使つてはならぬ」と言われたその頭をわれわれの時代は働かせすぎて権謀術数にはまり、にっちもさっちもいなくなっているのではなからうか。そんな原点を教えられる異類婚譚に無限の泉のようなイメージ換気力があることを教えられたように思う。

付記・本論は平成十年度札幌大学研究助成制度による研究成果である。

参考文献

序

ヘーゲル『精神の現象学』（『ヘーゲル全集5』金子武蔵訳、岩波書店、一九七九年）

第一章 豊玉姫伝説とトーテムズム

前島 誠「不在の神は〈風〉の中に——ヘブライ語原典が語るもの」（『春秋』一九九八年5）

松村武雄「古典神話に於ける霊格観」（『日本神話の研究』第四卷、培風館、一九五八年）

高崎正秀「『予』の力」（『高崎正秀著作集第一巻 神剣考』桜楓社、一九七一年）

次田真幸全訳注『古事記』(上) 全訳注 講談社学術文庫、一九七七年

折口信夫「生活の古典としての民俗」（折口信夫全集 第十六巻）中公文庫、一九七六年）

中西 進『漂泊——日本的心性の始原』毎日新聞社、一九七八年

折口信夫「花の話」（『折口信夫全集 第二巻』中公文庫、一九七五年）

『風土記』吉野裕訳、平凡社、一九六九年（注・引用の各種風土記はこの一冊からの引用である）

松村武雄「豊玉姫出産の神話」（『日本神話研究』第三巻、培風館、一九五五年）

ホイジンガ『ホモ・ルーデンス』高橋英夫訳、中公文庫、一九七三年

(一一一)

黒沢幸二「ワニ氏の伝来」（『日本古代の伝承文学の研究』塙書房、一九七六年）

『新潮日本古典集成 今昔物語 本朝世俗部 一』坂倉篤義他校注、新潮社、一九七八年

『新潮日本古典集成 今昔物語 本朝世俗部 四』同、新潮社、一九八四年

柳田国男「神を助けた話」（『定本 柳田国男集 第十二巻』筑摩書房、一九六九年）

高崎正秀「伊勢物語の説話群（その二）」（『高崎正秀著作集 第五巻 物語文学序説』桜楓社、一九七一年）

折口信夫「柿本人麻呂」（『折口信夫全集 第九巻』中公文庫、一九七六年）

レイヴィストロース『今日のトーテムズム』仲沢紀雄訳、みずす書房、一九七〇年

フレイザー『金枝篇』(二) 永橋卓介訳、岩波文庫、一九五一年

折口 信夫「信太妻の話」（『折口信夫全集 第二巻』中公文庫、一九七五年）

白川 静「眼——この神を視るもの」（『季刊 自然と文化』一九八六年十一月 新春号）

マルセル・モリス／アンリ・ユベール『供犠』小関藤一郎訳、法政大学出版局、一九八三年

折口信夫「靈魂の話」（『古代研究 民俗学篇 四』角川文庫、一九七六年）

J・E・ペーレント『世界は音、ナーダ・ブラフマー』人文書院、一九八六年

(一一一)

- 吉野裕子「神鏡考——日本古代蛇信仰序説」(『国語国文論集 第七号』一学
習院女子短大国語国文学会編、一九七八年)
- 『折口信夫全集 第五巻 口訳万葉集 下』中公文庫、一九七六年
- 萱野 茂『アイヌの昔話』平凡社、一九九三年
- 山本多助『カムイ・ユーカラ』平凡社、一九九三年
- 『日本書紀(一)』(右同)
- 折口信夫「上代葬儀の精神」(『折口信夫全集 第二十巻』中公文庫、一九七
六年)
- 梅原 猛「天皇家の“ふるさと”日向をゆく」(『芸術新潮』一九九九年一月
号)
- 三品彰英「新羅の王号麻立干」(『三品彰英論文 第五巻』平凡社、一九七三
年)
- 折口信夫「上代葬儀の精神」(右同)
- ジョーゼフ・キャンベル＋モイヤーズ『神話の力』飛田茂雄訳、早川書房、
一九九二年
- 大林太良「火と水、海と山——海幸山幸神話の構造——」(『東アジアの王権神
話』弘文堂、一九八四年)
- 関 敬吾『昔話の歴史』至文堂、一九六六年
- 松本信広「南海の釣針喪失譚——再説豊玉姫説話——」(伊藤清司・大林太良
編『日本神話研究3 出雲神話・日向神話』學生社、一九七七年)
- 関 敬吾『日本昔話集成 第二部本格昔話』角川書店、一九五三年(注本
文中の話型のほとんどはこの著作をもとにアレンジしたものである)
- 松前 健「豊玉姫神話の信仰的基盤と蛇女房譚」(『季刊 文学・語学』一九
七一年第六十一号、三省堂)
- レヴィイストロース『今日のトーテミズム』(右同)
- 折口 信夫「妣が国へ・常世へ」(『折口信夫全集 第二巻』中公文庫、一九
七五年)
- レヴィイストロース『今日のトーテミズム』(右同)
- 柳田国男「蛤女房・魚女房」(『定本 柳田國男集 第六巻』筑摩書房、一九
六八年)
- 石上七輔「古代伝承文芸序説」桜楓社、一九八〇年
- 『源氏物語』桐壺の巻(『源氏物語一 日本古典文学大系14』山岸徳平、校注、
岩波書店、一九五八年)
- 柳田国男「狐猿隨筆」(『定本 柳田國男集 第二十二巻』筑摩書房、一九七
〇年)
- 折口信夫「信太妻の話」(右同)
- 糸 稔子「狐女房譚考——書承より口承への可能性——」(『大谷大学大学院研
究紀要』一九八七年、第4号)
- 高原豊明「吉備の晴明伝説——全国の晴明伝説との比較の下に——」上・下
(『岡山民俗』200・201号、一九九三・九四年)など。
- 金田一京助『アイヌの神典——アイヌラックルの伝説——』八洲書房、一九三
三年
- フレイザー『金枝篇(三)』(前出同)
- 石上 堅「民俗語り 狐神」(『朱』第三十号、一九八六年)
- 柳田国男「狐猿隨筆」(右同)
- 山本ひろ子『変成譜』春秋社、一九九三年
- 『日本霊異記』上、中田祝夫全訳注、講談社学術文庫、一九七八年
- 『日本霊異記』中、同、一九八〇年
- 五来 重「稻荷信仰と仏教——茶吉尼天を中心として——」(『稻荷信仰の研
究』五来重監修、山陽新聞社、一九八五年)

郷田洋文「天人女房譚に於ける農耕儀礼的背景」(『國学院雑誌』第六十一卷

第五号、一九六〇年)

宮本常一「烟作」(『覆刻日本民俗学大系 第5巻 生業と民俗』平凡社、一九五九年)

「列王紀下」第二章(『聖書 日本聖書協会、一九八三年』)

『新潮日本古典集成 宇治拾遺物語』大島建彦校注、新潮社、一九八五年

「奈具の社」(『風土記』前出同)

折口信夫「水の女」(『折口信夫全集 第二巻 中公文庫、一九七五年』)

井本英一「中近東の羽衣伝説」(『輪廻の話——オリエント民俗誌』法政大学出版局、一九八九年)

君島久子「東洋の天女たち」(梅棹忠夫他編『民話と伝承』朝日新聞社、一九七八年)

石原綏代「南西諸島の天人女房譚」(『村落共同体 叢書わが沖縄第四巻／谷川健一編』木耳社、一九七一年)

臼田甚五郎「天人女房その他」桜楓社、一九七三年

坪井洋文「天人女房譚の世界 異人としての烟作民」(『民俗再考 多元的世界への視点』日本エディタースクール出版部、一九八六年)

「山姥と山焼き」(『日本伝説大系 第十二巻』みづうみ書房、一九八二年)

『天神伝説のすべてとその信仰』田中耕作編、太宰府天満宮文化研究所、一九九二年

金田一京助『アイヌの神典——アイヌラツクルの伝説——』(前出同)

第二章 『フィオナの海』の中のセルキー伝説

『フィオナの海』カタログ、岩波ホール、一九九六年

ロザリー・K・フライ『フィオナの海』矢川澄子訳、集英社、一九九六年

千宝『捜神記』竹田晃訳、平凡社、一九六四年

ロバート・アーウィン『必携アラビアン・ナイト 物語の迷宮へ』西尾哲夫訳、平凡社、一九九八年

「ハッサン・アル・バスの冒険」(『千一夜物語』渡辺一夫他訳、岩波文庫、一九五七年)

ハイデッガー「芸術作品の起源」(『ハイデッガー全集 第5巻 仙径』茅野良男訳、創文社、一九八八年)

第三章 『メルジーン』伝説

「新しいメルジーン」(『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代・第三巻』(『ゲーテ全集 8』登張正實訳、潮出版社、一九八一年)

エッカーマン「ゲーテとの対話」上、山下肇訳、岩波文庫、一九六八年

クードレット『メリュジーン物語』松村剛訳、青土社、一九九六年

ジャン・マルカール『メリュジーン』中村栄子・末永京子訳、大修館書店、一九九七年

ロミ「突飛なるものの歴史」高遠弘美訳、作品社、一九九三年

第四章 蛇婿譚と三輪山伝説——異類婚婚姻の系譜

次田真幸全訳記『古事記(中)』講談社学術文庫、一九八〇年

山中智恵子『三輪山伝承』紀伊国屋書店、一九九四年

石上七鞘『古代伝承文芸序説』桜楓社、一九八〇年

柳田国男「瓜子織姫」(『定本柳田國男集 第八巻』筑摩書房、一九六九年)

折口信夫『万葉集辞典』(『折口信夫全集 第六巻』中公文庫、一九七六年)

次田真幸全訳注『古事記(中)』(右同)

江守五夫『日本の婚姻その歴史と民俗』弘文堂、一九八六年

次田真幸「日本神話にあらはれた雷神と剣」(『國語と國文學』一九五八年十一月)

松本信広「スサノオノ命および出雲の神々」(『日本神話の研究』平凡社、一九七一年)

次田真幸「日本神話雷神と剣」(右同)

大津朔二郎「沖繩赤又物語」(『旅と傳説』一九二九年六月)

柳田国男「妹の力」(『定本柳田国男集 第九卷』筑摩書房、一九六九年)

李均洋「褻ぎと祓いの深層」——日中文化の交流を巡って——(『東アジアの古代文化』一九九八年冬・94号)

『新潮日本古典集成 古今著聞集』下、新潮社、一九八六年

佐竹昭宏「蛇簪入の源流」(『國語國文』第二十三卷第九号、一九五四年)

第五章 美女と野獸——現代に繰り返し語られる女と獸の交渉史

ベッツィ・ハーン『美女と野獸』[テキストとイメージの変遷] 田中京子訳、

新曜社、一九九五年日

ポーモン夫人『美女と野獸』鈴木豊訳、角川文庫、一九七一年

ドーノア夫人『美女と野獸』石川康弘訳、西村書店、一九八八年

オーピー夫妻『美女と野獸』(『妖精物語』下、神宮輝夫訳、草思社、一九八四年)

ジャン・コクトー『美女と野獸』釜山健訳、創元ライブラリ、一九九五年

シェイクスピア『リア王』小田島雄志訳、白水社、一九八三年

アプレイウス『黄金のろば』上・下、呉 茂一訳、岩波文庫、一九五六、五七年

『ペロー童話集』新倉朗子訳、岩波文庫、一九八二年

『イギリス民話集』河野一郎編訳、岩波文庫、一九九一年

ジャン・コクトー『映画について』梁木靖弘訳、フィルムアート社、一九八一年
吉田敦彦「王権の光と陰」大林太良+吉田敦彦対談、『現代思想』一九九七年十月