

『物くさ太郎』の喪

水沢不二夫

1 はじめに

『物くさ太郎』は太郎の不可思議な変身によって荒唐無稽な話として論じられてきた。そのような極端な変身ぶりをいかにして統一的に把握するかということに先行論は最も頭を悩ませてきた。本稿ではその説明を目指す、まずは物語の粗筋を確認しておこう。

太郎は街道脇の四本の竹に薦を懸けただけの粗末な所に汚い服装で住んでいる。ある日、太郎は村人から餅を貰い、うっかりその餅を転がしてしまふ。ところが太郎はそれさえ面倒で拾わない。竹竿で犬や鳥を追っているうちに三日が経つ。通りかつた地頭に拾ってくれるように頼む。地頭が無視すると、地頭を面倒くさがり屋だと非難する。地頭は働くように諭すが太郎は断り、地頭は村人に扶養を命じる。三年後、村に「長夫」(賦役)の当番がくる。村人は太郎を都で女房が見つかると思騙して送り出す。太郎は汚い身なりのままで大納言のもとでまめな働き者に変身す

る。やがて任を終え、帰還の前に女房を得るために宿の亭主に相談する。亭主はからかうように「辻取り」(誘拐)を勧める。太郎は清水寺の門前で美しい上臈女房を見つける。女房は汚い身なりの太郎を怖れ、住まいを聞かれても言葉遊びでごまかす。しかし太郎はそのなぞかけを直ぐに解く。女房が歌で拒絶しても、太郎は見事に歌を読み返す。女房は逃げるが、太郎は残されたことばを手がかりに住まいを見つけ、縁の下に忍び込む。女房は仕方なく食べ物を与えたりするが、太郎は見事に歌を詠み続ける。太郎は足を滑らせて女房の大事な琴を壊すが、それも歌に詠み込む。女房が結婚を決め、太郎を七日間風呂呂に入れると美男に変身する。礼法も教えられ、連歌の達人の評判を得る。帝の前でも見事に歌を詠む。帝が太郎の出自を調べさせると、信濃に流されて客死した皇子の嗣子で、善光寺の申し子であった。太郎は甲斐・信濃の両国を給わって女房を連れて帰還し、富者となって長寿をまっとうする。死後は大明神として、女房は権現として祀られる。

2 先行研究の成果と課題

堀一郎は①「山自身に籠もっている神霊乃至精霊——時には亡霊、死霊——と交媒し、その山霊を現身に体得せんとするものが、一つ以前の形態であつたと考へてゐる。」、②「霊威が何かによつて得られたかは、かかる山臥の意義を以て説く以外に、この著想を明らめるべき手段はなさそうである。」と述べている。しかし具体的な読みの展開はしていないためか、引用①や論自体が無視されたまま研究史は進んできた。

岡部政裕は「説話の道筋もたどくしく、前後の矛盾、主客軽重の転倒」の欠点を有する物語としている。

佐竹昭広は太郎は『ものくさ』をかなぐりすてて、正反對の『まめ』に一変してしまつた」と指摘し、この転換を「のさ」の心性において統一的な解釈を試みた。さらに下剋上の精神を浮き彫りにしてみせた。佐竹の試みは堀とは別角度からの太郎像の統一であり、特に〈下剋上〉の精神については賛同も多い。しかし、それだけでは太郎の歌の能力など解釈しつくせない。そしてなによりも変身したはずの太郎が汚い格好のままであることの謎が解けない。以後も変身の謎をめぐる議論は続く。

桜井好朗は太郎の変身はケのカテゴリリーでは異様ではあるが、ハレのカテゴリリーでは祭祀として諸現象を相互に結びつけ得るとする。太郎の住む四本の竹で囲まれた空間を信州諏訪神社の杜殿の四隅に巨大な四本の柱を立てる御柱の神事に見立て、「神の降臨する祭場」と見做している。そして「物くさ」を〈遊戯〉と位

置づけ、佐竹に倣って中世の下剋上社会における反権力的なエネルギーと見ている。しかし、〈遊戯〉としての「物くさ」だけではやはり太郎がなぜ祭祀の空間にいるのか分からない。氏の論理を徹底するなら、それもハレのカテゴリリーで把握されねばならない。

林望は「貴族的な血統←異常なけがれた」生い立ち「英知栄達」という型を挙げ、『ケガレているから神聖だ』という日本文学芸能史上に普遍的なパラドックスを文字どおり具象化してみせたのが冒頭の太郎の描写」と指摘している。

信田純一は太郎の変身の原因を「色欲」のめざめとしている。しかしそれならば上京直後に色欲に走るはずである。太郎の「まめ」の様子は具体的には何も記述されず、逆に「長夫」(賦役)の延長、すなわち「色欲」の実現の延長が語られている。やはり「色欲」だけでは「まめ」への変身の謎は解けない。やはり太郎が汚い格好のままであることの謎も解けない。

宮家準も「物忌や籠山修行に比せられる」として堀一郎と同旨を述べているが、堀は黙殺されている。

諸論は冒頭の太郎の居住空間ばかりでなく、太郎が上臈女房の家で隠れる縁の下空間にも注目し始めた。浅見和彦は「異形の身を受けた主人公が堂舎の床下、縁の下に籠もって、復活再生への転換をなした話が多い」と指摘する。大地に籠もる地的宗教儀礼全般については黒田龍二や徳田和夫に詳しい。

近年、諸論は一方で太郎の歌に注目し、三輪山の伝説との関わりを論じている。渡辺昭五は上臈女房の詠む「思ふならとひても

来ませわが宿はからたちばなのむらさきの門」の歌は三輪山伝説に取材された歌であること、その多数の類歌の存在とを指摘している。浅見和彦は『三輪山伝説においても蛇歌に変じた三輪明神を恋い慕う女の歌であった』とも指摘している。

本稿では太郎の四本の竹に囲まれた居住空間にいる理由、上臈女房の家で潜む縁の下の空間の意義、そして、太郎の読む歌を一つに繋ぐものとして、堀一郎の前引①「亡霊、死霊——と交雑すること」を敷衍し、太郎の行動の原理を父母への服喪として考えている。

3 太郎の居住空間と呪具

ただ竹を四本立て、こもをかけてぞるたりける

信濃より年をへて着たりける、さゆみの帷子の何色とも人も見えぬに、華繩、帯にして、物くさ草履のやぶれたるをはき、呉竹の杖をつき

此着たりける、十代の着る物

太郎は村人から貰ったせつかくの餅を拾わなかった。それは表層において「物くさ」や「遊戯」（桜井 同前掲）としてのみ読まれてきた。しかしこれも裏層の〈服喪、すなわち〈忌み籠もり〉から把握すれば、その空間から出ないこと、つまり〈忌み籠もり〉の貫徹として読むことができる。その空間の内と外とは論理は異なっている。太郎が偉そうに地頭を非難し得るのもこれに因っている。それが「いかにして所知所領をしるらん」と政治

能力にまで及ぶのも太郎の貴種性に因っている。地頭が勉める生

業を断るのも、地頭が村人にいわば奉養を命ずるのも同様である。それはまた煮炊きは死者の家ではせずに別竈にするという習俗にも通っている。神道儀礼にも強い影響を与えている『礼記』〈問喪〉には「火を挙げず。故に隣里之が糜粥を為りて以て之に飲食せしむ。」——「家では炊事の煙が揚がらない。そこで隣近所の人たちがかゆを造って喪家の人びとに飲食させる」とあるのである。ただし『礼記』からの直接的な影響の検証が本稿の目的ではない。『礼記』以前の儒教の持つ祖先崇拜の宗教性との有縁性がまずあり、それを基盤として変化してきた神道が『礼記』等の言説を自らの本来のものとして自らを再解釈し続けてきたにすぎない。しかしここには神道による反本地垂迹説という仏教の再解釈よりも根が深い影響関係がある。

太郎の住んでいる空間には四本の竹が〈忌み竹〉のように立てられている。〈忌み竹〉とは例えば今日の地鎮祭に立てられるものである。成長の早い竹の生命の性質や殺菌能力に賦活・再生の呪力を認め、聖なる空間がつくられる。このように「竹で聖域を囲うのは、東南アジアの照葉樹林帯から、熱帯太平洋の諸島にかけて、今日でも広くみられる民俗である」という。その空間に普段は混沌としている神々が序列化・一元化されて〈神迎え〉がなされる。それは一見して太陽への天的宗教儀礼のようではあるが、道教的な陰陽の世界でもあり、柱は宗教儀礼において大地の陰と天の陽の神々とを交合する媒体として機能すると信じられていた。堀の指摘した物くさ太郎の居住空間とはそのような宗教儀

礼の空間であった。建築が〈住むための機械〉（ル・コルビジエ）として強調されるのは近代のことであって、住居は再生などの願望を具現するための呪術的な空間でもあったのである。

たとえば天皇が喪中に使う〈倚廬〉は床を外した〈土殿」と同様に〈籠もり〉を行う仮屋としての喪屋であり、そこには〈産屋〉と同様に筵や青草などが敷かれ、その精気に直接に触れることによる生命の再生と復活が信じられている。『礼記』には「父母の喪には、倚廬に居りて塗らず」（喪大記）、「苦に寝ね塊を枕する」（問喪）とある。「草の屋根で側壁を設けない」で「喪屋のうちでこもをかむり土ぐれを枕とする」のである。

太郎が潜んだ上臈女房の家の「床下」も、前掲の浅見和彦が検証していたように〈倚廬・土殿〉のような地的宗教儀礼の場であった。天皇の傍流である太郎は「床下」に潜むことによって物語の裏層において〈籠もり〉を模倣し、上臈女房の家の地霊〓祖霊から彼女との婚姻の承認を受けたと考えられる。

太郎の居住空間はそのような地的宗教儀礼に重点の置かれた空間である。大陸の宗教儀礼を大きく取り込んでいる神道儀礼的な〈籠もり〉の空間である。この物語の重層構造を探るに当たり、太郎が天皇の傍流という設定である以上は、天皇制神道儀礼を支える『礼記』のような言説化された理論的源泉をも参照する必要がある。

諸本の挿画の図像は本文の記述に反して居住空間の三面に壁を描いている。一面は出入り口も兼ねて、また太郎の様子を描写の都合上からも空いているのだろうが、これも『礼記』（喪大記）

の貴人の喪屋は「廬を塗ること顕なるところに於てせず」——「人目につくところだけは壁を設けないようにする」という作法に適っている。

太郎の汚さもこの〈籠もり〉のうちに把握される。『礼記』（問傳）には「斬衰には何を以て苴を服するか。苴は悪しき貌なり。其の内に首まりて諸の外に見す所以なり。斬衰の貌は苴の若し——「斬衰の喪服にはなぜ苴を用いるか、というに、苴は粗悪のしるしだからである。喪中の人は心中に悲哀が積もって外に表れ、蒼黒く醜い顔つきになるから、苴で作った喪服がふさわしいのである。斬衰の服を着けた人の顔つきは苴のように蒼黒く」ともある。喪主たる太郎の汚さの正当性はすでに『礼記』にも言説化されていたのである。

黒田日出男は古態を残しているとされる絵巻物系の大阪女子大学所蔵本の絵の太郎は髻を結っていることを指摘している。これも『礼記』（問喪）には「雞斯」——「頭は冠をぬいで簪と元結を残すだけとなり」とある。今日の我々は太郎の変身ぶりを不思議がっているが、挿画の画家たちはそのような物語の裏面の宗教儀礼を意識していたと考えられる。同じく黒田の指摘する太郎の衣服の乞食・非人を表示する柿色と埋葬儀礼との関連の有無については調査未了であるが、井原西鶴『好色二代男』（2・3）には「二十四五なる男、布地の柿染に縄帯をして」などと主人公の異装（広義の褌）が述べられている。

太郎も縄の帯をしている。それは埋葬儀礼における葬列での喪主の喪着の〈縄帯〉として島根県（出雲）などの各地に現在で

もわずかながらも残存している習俗である。宮崎清は朝鮮半島南部でも豆型（腰紐）は藁製であること、さらに日本では太平洋側よりも日本海側にワラ製神具の出現率が高いことを調査している。『儀礼』の鄭玄による注には「麻」とあるが、環日本海地域では腰帯は「藁縄」が多かったのではないだろうか。

太郎の居住空間には同じく藁製であろう「薦」がある。「薦」にも粗末さと同時に聖性があり、両義的なものである。「薦」は例えば天皇の代替わり後の最初の新嘗祭である大嘗祭にも現れる。その宗教儀礼の中心である新穀を食す部分を（薦受け）という。また日蝕・月蝕に際して天皇・將軍の御所を席（こも）で褰み、音曲を停止する作法が中世には確立していたことが『禁秘抄』や『室町年中恒例記』によって知られている。

太郎は前引のように「薦」をかけていたのであって、敷いていたのではないが、「大明神」とまでなる太郎の物語において「薦」のもつ表層の粗末さと民俗的な聖性との両義性を無視することはできない。たとえば『伴大納言絵詞』には大納言伴善男の讒言によって応天門放火犯にされた左大臣の源信が自邸の寢殿の前庭に荒薦を敷いて無実を天道に訴えている姿が描かれている。これは「薦」の使われ方の別例を示している。「薦」は地霊の霊力を伝える媒体であると同時に、太郎はその助力を得て、「大道」の脇で流罪となった父親の無実を訴えていた可能性もあるかもしれない。太郎の出自を証明するものが、「こもにまいたる文書」であるのも符牒を合する同位体である。「文書」も「こも」に巻かれて（籠もり）を模倣することによりハレの場へと転生する。

『古今著聞集』の「和歌第六の一七三」にも辻取りの話がある。その主人公の娘の歳も上臈女房と同様に「十七八」とされている。その娘は祈らずに眠っていて何もしていないのだが、最後に歌を詠むことによって殿上人の正妻となる。ここには歌徳のみならず、何もしていない状態、つまり（籠もり）の擬きの状態が改善のプロセスを生成する理由として存在するのである。大嘗祭も睡眠という仮死的状態の（籠もり）によって（神迎え）をし、新王として誕生する儀礼であった。「三年寝太郎」などの寝太郎譚もこのような宗教儀礼において再検討されるべきである。

上臈女房の家での「妻戸の際に、いとならはぬ、高麗縁の畳を敷き」という記述中の「畳」も大地の力を伝える媒体と考えられている。無実の訴えはむしろこの「畳」において考えるべきかもしれない。

太郎は「辻捕り」の場面では「呉竹の杖」をついている。『礼記』（喪大記）には「子と大夫とは、寢門の外には杖つき、寢門の内には之を輶む。……子、王命在れば、則ち杖を去て、国君の命には則ち杖を輶め」と喪中の「杖」について触れている。また、「父の為には其の杖をつく」——「父は最尊の人であるから、その喪服に至っては粗末の竹杖を用いる」（問喪語釈）とされている。「杖」も太郎の喪、すなわち（忌み籠もり）を表示している。「杖」も大陸の宗教儀礼の影響を強く受けた神道の重要な呪具でもあり、上代には扇と同様に宮中での使用には特別な許可が必要であった。『続日本紀』七六二（天平宝字六）年八月の記事に、文屋真人淨三に老齡のために宮中で扇を持ち杖をつくことを

特別に赦す旨が「年老ひ力衰へたるを以て優詔して、特に宮中にして扇を持ち杖を策くことを聴したまふ」と記されている。宮中の（節折の儀）などにも「竹」は用いられた。網野善彦は「邪氣、穢氣を祓う呪術的な力を持つものと考えられていたたのである……棒は大神人、非人と不可分の関係にあった」「悪党の携えていた『杖』についても、それを単に歩行のさいに身を支える道具という実用的な面でのみとらえたのでは、前近代、とくに中世前期以前の社会を理解することはできないであろう」と述べている。

矢野憲一は「神仏の零落した姿とみなされる客人、門付、乞食など容貌魁偉な異相で登場する下層の民も杖を持つことが多く、杖は蓑や笠とともに変装の道具とされ、現実と幽冥界を行き来する仲介者の持ち物」であったとも指摘している。儀礼象徴は常に多価的であるが、「杖」は主に地的宗教儀礼の呪具であり、その地の地霊（祖霊）を序列化一元化し、招請（神迎え）する機能を有していたのである。その太郎の「杖」は「竹」製であった。沖浦和光は

古代から中世初期にかけては、温暖な南九州を除いて、竹林はまだ全国的には広がっていなかった。山野に見られたのは、おもに自生しているササ類であった。畿内やその周辺地域では立派な竹林は数少なく、ほとんど権門勢家の庭園や特定の荘園で栽培されていたと思われる。／竹林の造成技術が各地に伝わり竹材がいろんな分野で用いられるようになったのは中世も南北朝を過ぎてからである。

と指摘している。つまり太郎の竹の杖は比較的に新しい呪具でもあったのである。なお、これを本地物の議論の常道に則って、神降ろし（神迎え）→神遊び→神送り（神上げ）という用語で括るのは誤解を生じかねないだろう。特に神降ろしという高天原系の垂直表象的世界像の天的宗教儀礼に限定されやすい用語は本稿では用いたくない。便宜的に（神迎え）（神送り）を用いる。

「杖」は表層では確かに辻捕りのための武器ともとれるが、実際には上臈女房との縁を結ぶ歌のやり取りの題となっている。つまり表層においては太郎の荒々しさを表出するが、裏層においては太郎は地神と化した両親の霊威を継承するとともに「京」の地霊の霊力を得ていたのであり、その霊力によって縁結びがなされたと見るべきなのである。上臈女房が自らの表層の意志に反して居場所を秘めた歌を太郎に詠みかけてしまうのもその霊力に因っている。

太郎の履いていた「物くさざうり」も藁製品と見られている。市古貞次は「松屋義考などによると足半（なか）の如きものかという。足半は短くてかかとのない、ふつうの半分くらい草履」としている。「足半」は現在でも四国の霊場巡礼でも携帯される山岳信仰とも結びついている呪具である。『儀礼』は喪中の履き物として「繩屨」すなわち「繩葬」を指定しており、その注には「わらぐつ」とある。

太郎は新嘗祭の頃に「長夫」（賦役）から解放される。そして「辻取」のために清水に赴く。そこで上臈女房に出会うのであるが、その際も太郎はあいかわらず「信濃より年をへて着たりける

さゆみのかたばら」を着ている。それは流罪の果てに客死した父親の形見であり、「十代の着る物」という表現の表層に素直に従えば祖先代々の形見の着物ということになる。太郎はそれを喪着としているのである。市古貞次は「長年着ていたところから、祖先代々の着物というようにおかしきいったもの」と解しているが、それは物語の笑いの要素からの解釈の正しさにすぎない。ここでもさりげなく物語の表層と裏層との接合がなされているのである。

その着物姿の太郎が清水寺の門前に立つ姿は「やけそとば焼卒塔婆の如く」と比喻されている。これも裏層と表層との接合に参与している。太郎の存在自体が卒塔婆＝父母の供養塔である。それは祭りには必ず柱を立てる神道の儀礼とも重なっている。太郎自身が人柱となっている。さらにその着物は後に地的宗教儀礼の場である縁の下に竹の杖とともに置かれることになる。その衣装は喪服であると同時に、それを脱ぐことは〈除服〉を意味することになるのである。

また、太郎の模倣する宗教儀礼は大陸（朝鮮半島南部）的・父系的・地的・月神的なものに偏しており、太陽神的なものが取えて排除されている。それは太郎の妻が結末で「あさいの権現」となることによつてはじめて補完され、両者相俟つてより完璧な、そしてわざとらしいまでに完成された本地譚的な様相を呈するのである。彼女が賦役の先の大納言の娘ではなく、「豊前の守」の娘であるという設定にも意味がある。豊前は「戸口に渡来人系氏姓を冠する者が多く」、「古代より中世の豊前の特色の1つに山岳信

仰（修験道）の展開がある。九州の霊山は『太宰管内志』によれば数量的に豊前が最も多」かったのである。

4 「場」と二人の歌

清水へ参りてねらへと教へければ、さらばとて出立つ、
小原静原芹生の里、草堂、河崎中山、長楽寺、清水六波羅、
六角堂、嵯峨法輪寺、太秦醍醐、杣木幡山、淀八幡、住吉
鞍馬寺、五条の天神、貴船の明神、日吉山王、祇園北野、賀
茂春日

思ふなら とひても来ませ わが宿は
からたらばなの 紫の門 （女房）
ちはやぶる かみを使ひに たびたるは
われを社と 思ふかや君 （太郎）
けふよりは わが慰みに 何かせん （女房）
ことはりなれば 物もいはれず （太郎）
鶯の めれたる声の きこゆるは （太郎）
梅の花笠 もるや春雨 （太郎）
信濃には 梅花といふも 梅の花 （太郎）
都の事は いかゞあるらん

「辻捕り」の舞台となった「清水」は「京」の都（京都盆地）の東南端にある。その地勢は山容は異なるものの、大和（奈良盆地）における三輪山の位置になぞらえられる。清水寺には明治の

神仏分離以前には地主神社が一緒にあり、それは縁結びの神として今日も信仰されている。両者の関係は善光寺と三輪大明神との関係にも近い。地主神社はその名が示しているように地神である。『物くさ太郎』における縁結びは清水の観音であると同時に、三輪山の宗教儀礼に連なる地神に負っている。『鼠の草紙』などの草紙群にこの付近を舞台としている作品が散見されるのも偶然ではない。この場面の太郎の歌の達人への変容は、太郎自身が「竹の杖」によつて地神の霊威を招請（神迎え）し、その地神が巫女としての上臈女房をして太郎の貴種性を賦活・再生せしめたことに因っているのである。

歌の達人にすっかり変身し終えたかとも思われた太郎が上臈女房の詠む「思ふなら」の歌には即応できない。浅見和彦はこれについて「太郎を逡巡させるようなかがあったのではないだろうか。太郎の神経中枢を麻痺させてしまうような、不思議な力がこの歌に秘められていたのではないだろうか」（同前掲）と述べている。その不思議な力とは太郎の身体に再生しつつある父母の霊威と、それと響き合う上臈女房、そして地主神社の地神とそれを媒介として太郎に齎される天皇家の大和の三輪神社の地神の〈霊威〉である。この歌にはそれまでの恋歌とは異なり、「紫の門」という天皇家をもイメージさせるような、太郎の〈血〉を刺激する高貴さを連想させる言葉が使われている。これによつて太郎は逡巡したのではないだろうか。そして、即応できないのも太郎の賦活・再生が完了していないからにすぎない。太郎の変容は物語の進行に沿って段階を追ってなされている。佐竹昭広は「正反対

の『まめ』に「変」（同前掲）と指摘していたが賛同できない。太郎への「まめ」という評価も「長夫」としてのものでしかない。太郎の賦活・再生はその段階の一つに難題習譚を組み込み、太郎を逡巡させたにすぎない。太郎の身体への地霊＝祖霊の霊威の継承・顕現は未だ完了していない。

太郎の正体は美男であり、汚い太郎の「唐竹を、杖につきたる」姿を〈忌み籠もり〉による仮のものとするれば、上臈女房は物語の表層においてはその仮の姿を「ふしそひがたき」と嘆き、裏層においてはその正体にすでに恋していたことになる。上臈女房が表層の意志に反して詠む「思ふなら」の歌はそのような物語の表層と裏層との接合を果たしている。そしてその機能はほかの歌にも同様に担わされている。なお、後に太郎が明神となったとされる穂高神社の祭神の正体も三輪神社と同様に〈蛇〉とされている。最後に朝日の権現になった上臈女房の、太郎の貴種性を顕現させた巫女としての潜在能力はここにも發揮されている。冒頭付近の太郎の「鎌首もちあげて」という記述も地神としての〈蛇〉のイメージに通じている。

太郎は善光寺の如来の申し子でもあった。この設定の裏層にも三輪山的な宗教儀礼が潜んでいる。善光寺の在所のミナチ（水内・水落）の名は犀川の曲流による島形の水景／山景によるものであり、大和の三輪山の水垣郷や小水垣と同系のものである。三輪山は記紀にも登場する大和王権、そして天皇家に関わる典型的な神奈備型の聖地とされていた。善光寺の麓の長野市本郷（現、三輪四丁目）には式内社（延喜式神名帳記載の神社）の三輪大明

神（現、美和神社）が存在する。

『物くさ太郎』にはいわゆる〈名所尽くし〉がある。それは「小原」に始まっている。小原を代表する大原野神社は建御賀豆智命を祀った奈良の春日大社の分社である。タケミカヅチは記紀では出雲神社の祭神のオオクニヌシが出雲を国譲りした際のアマテラス側の使者とされている。太郎の「小原」行きは治国の入手条件を補完する行為であった。しかも〈名所尽くし〉はまさにその「春日」で終わっているのである。やはり、太郎の模倣する宗教儀礼は地神的、出雲的なものに偏向しており、伊勢的な太陽崇拜を回避しているようにも思われる。

宗教儀礼の模倣はさらに重ねられる。上臈女房は太郎に「栗柿梨、髭籠に入れて、しほ（塩）と小刀取り添へ」て出す。塩や「うみわたらね」——熟し切っていない果実などは表層では歓迎すべからざる来訪者への饗応であるが、「髭籠」にもられたそれは神棚への供物のようでもある。太郎に与える「紙」も同様に後に「明神」となる太郎への奉養物として読まれる。そのように読むことで太郎の歌の「われを社と思ふか」という句の表層の意味と繋がるからである。「社」は『説文』に「社、地主也」とあり、耕作の神・土地の神であり、産土神を言う。この字には「くにつかみ」という訓もある。『礼記』（郊特性）には「社は土を祭りて陰氣を主とするなり」——「社は国土の神を祭り、従つて陰の氣を祭ることになる」、「社は地を神にする所以の道なり。」——「社の祭りは、地を神聖のものとして敬う方法である。」とある。ここでも物語の裏層と表層は接合している。このようない

わばどんでん返し仕掛けは〈作者の意図〉に基づいていたのではないだろうか。この物語にはそのような裏層の物語を前景化させる同位体がいくつも仕掛けられている。

太郎は上臈女房の大事な琴を壊してしまふ。そして「けふよりは」の歌を詠む。この琴を壊す行為も、物語の裏層の宗教儀礼の模倣において理解し得る。〈神迎え〉を待つ〈籠もり〉では、仮屋を設けることや刃物の使用の禁止、音曲の停止などが条件とされていた。それゆえ〈籠もり〉に入ると祭祀者は髭剃りや理髪、爪切り、衣類の修繕も禁じられる。太郎の居住空間や容貌、そして上臈女房の琴を壊す行為もこの〈籠もり〉のなかに把握できる。草子群に頻出する音曲の達人像は太郎においてはあえて封じられている。『礼記』（喪大記）にも喪中の「士は琴瑟を去り」とある。

太郎は帝の前でも二首の歌を詠む。それに対して天皇は「なんぢが先祖を申せ」と問う。物語の表層を見る限り、この問いは唐突である。帝にとっては太郎の歌のなかにその「先祖」を問わずにはいられない何かがあったのではないだろうか。太郎は「鶯の」歌で「春雨」に涙を重ねている。「信濃には」の歌では「都のこと」をあたかも流人による望郷の歌の如くに読み重ねている。これは太郎の「先祖」の〈靈威〉が太郎をして詠ましめた歌であり、そして、帝は物語の裏層で、あるいは無意識の裡にそれを見抜いたのである。そしてここにおいてようやく太郎は自己の身体の内父母の靈威の再生を果たしたことになるのであり、やはり太郎の〈忌み籠もり〉にはじまる一連の改善のプロセスは

このような「先祖」の〈靈威〉の段階的な継承にあったと見られるのである。太郎が裏層において願っているのは流刑地で客死した父母の靈威の継承であり、その自己の身体における再生であり、血統の復興・興隆である。それが太郎の行動の原理となっている。

5 小括

太郎の四本の竹と薦によって造られた居住空間は流罪の地で客死した父母の〈忌み籠もり〉の空間であった。その〈忌み籠もり〉は表層の笑い話の裏層で始動し、太郎の不可思議に見える変容の原理であった。太郎は薦や縄帯、杖、草履などの呪具に助けられつつ、次第に流刑地で客死した父母の靈威を継承してゆく。歌は本人の表層の意志とは別に裏層の論理でも詠まれ、物語を進捗する呪文として裏層と表層とを接合する。太郎は同時にその靈威を継承する子孫を得るべく変容し、相応しい妻を得て美男として再生する。そして最後には父母の墓のある地の地神となった。その過程は神道儀礼の①みそぎ（湯浴み）↓②籠もり（糞し）↓③神迎え（神降ろし）↓④神遊び（神事）↓⑤神送り（神上げ）↓⑥湯浴み（みそぎ）のうちの②③④⑥に対応している。①〈みそぎ〉の欠落は人の死という予定し難い〈忌み籠もり〉であるがゆえであり、⑤〈神送り〉の欠落は本地譚（成神譚）的枠組みを持つゆえである。本地譚たるためには〈神〉は迎えたままである必要がある。

太郎の変容は物語の裏層におけるこのような宗教儀礼の模倣に

因っている。寝太郎譚など、宗教儀礼によって読み解ける作品はほかにもあるにちがいない。そして『物くさ太郎』は宗教儀礼や和歌に通じた知識人でなければ書けなかった個性的な精緻な作品と思われる。伝承を変形させた〈作者〉の実体的な像についても今後の課題である。

太郎は最後に父母の墓があるはずの信濃の穂高の地神として祀られる。『物くさ太郎』は民衆の力の漲る〈下剋上の文学〉（佐竹、同前）として語られてきたが、物語の重層構造の作為性を見る限り、〈作者〉によって意図的に精緻に創作された貴種流離譚の亜種である。

6 付論、〈下剋上〉疑義

——作者／登場人物／読者の身体——

通常は認識が身体を動かすが、その反対に身体の実験から遡及的に再編される認識がある。同時に、物語世界を浮動する読者の身体の実験も存在する。その身体感覚の実験から遡及的に再編される認識は『物くさ太郎』においては〈下剋上〉ではない。

物語は読者の身体をその世界に取り込み、擬似的な体験を与える文・化装置である。環境心理学はたとえば店舗のBGMが歩行速度、購買衝動に与えることを実証し、行為の統制が精神・統制を構成することを証している。読者は物語世界に取り込まれた身体感覚の体験を通し、意識／無意識のうちに〈作者〉の意識／無意識の文・化が複写され得る。

『物くさ太郎』では歌物語のように歌が物語展開に大きな機能

を果たしている。定型詩の持つリズムは作者／読者の身体を統制する。そのリズムは生起する現実世界の複雑性の拡大による心身への逼迫に対して、パターン化された行動(詩のリズム)を読者に強制する、あるいは読者はそれに身を委ねることによって複雑性を省略し、あるいはまた非現実的な複雑性や、逆に強固に安定した日常性を創造することで現実世界の複雑性を相対的に削減し、事態を乗り越えることを可能にする文・化装置となり得るのである。その為にもヒトは歌を歌う。物語そのものもそのような機能を有しているが、リズムを有する定型詩は更に強力な装置であり、その定型詩を取り込んだ物語は更にいっそう強力な装置となり得るのである。

物語世界に取り込まれて物語世界を浮動する読者個々の身体感覚は、登場人物たちの身体に対して原則として一体感覚・傍観感覚・対面感覚の三種を併存させる。その中心は、〈語り〉、そして読者の性差や年齢などの社会的与件のほか、さまざまな恣意によって変転する。そしてヒトの身体は既存のイデオロギーや倫理観を超えて、現実世界では王党派に属するような主人公にも悪漢小説の主人公にも、さらには演出道具にさえも一体化が可能なため、読者の身体を経由する精神統制の方向性、すなわち《主題》や執筆動機、そのイデオロギー性などは作者／読者の現実世界と関わる物語世界の体験の本質として問題系となり続ける。『物くさ太郎』がそのイデオロギー性などを超えて魅力あるのもそのためである。物語の持つそれらは物語の魅力と無縁ではないが、その有縁性は決定性ではない。よく言われる〈読者の恣

意性〉も物語世界との無縁性ではない。ただ、イデオロギー性や倫理観といったものも物語の魅力を形成し得るために、それらだけが物語の面白さの本質的与件として錯覚されてきたのである。

登場人物の上臈女房の身体も自らも複雑性の創成／削減に関与しつつ、太郎の歌とそれへの自らの返歌によって太郎を受け入れてゆく。物語世界を浮動する読者の身体感覚も太郎や上臈女房などの登場人物たちの身体への感覚を併存・変転させつつ、その体験として同様に物語世界の複雑性を受け入れてゆく。しかし『物くさ太郎』の貴種流離譚的な枠組みは民衆の願望を開放すると同時に抑圧を拡大再生産してしまう可能性がある。読者は自らが〈貴種〉ではなく、現実世界では太郎のような「物くさ」を為すことはできないことが提示され、同時に現実のものとして錯覚されている〈貴種〉や〈靈威〉という政治的な幻想も、動かしがたい現実の〈本物〉として更に錯覚を強化されてしまうのである。

『物くさ太郎』の宗教儀礼への模倣性は挑発的に〈本物〉を誘引する芸能の擬き役にも通じている。この〈笑い〉という要素は神話とは決して矛盾しない。たとえば記紀のアメノウズメは〈笑い〉のなかにアマテラスを誘引する。しかし太郎はいわゆるボケ役に徹するわけではなく、宗教儀礼の〈構造〉を〈下剋上〉することもない。笑いという読者の極めて身体的な反応のうちに政治的な幻想が刷り込まれてしまうのである。南洋的・母系的・太陽神的宗教儀礼を色濃く残存させた記紀のそれに比して、太郎は大陸(朝鮮半島南部)的・父系的・月神的宗教儀礼に偏向しているが、これも構造主義の言う〈変換系〉のひとつではない。何か

を解体し得るとすればそれは逆に、天皇制神道宗教儀礼による正当性根拠を有しない、すなわち下剋上によって成り上がった新興支配勢力の権力基盤のみである。下剋上が存するとすればこれ以外にない。この意味でしか民衆の文学と言い得ないのである。いずれにせよ今日なおこの物語は天皇制神道の宗教儀礼やその支配権の正当性根拠を補完する危険を有していることには変わりはない。もちろんその危険性を以って物語の魅力を抹殺すること、逆に、魅力をもつて危険性に瞑目することも正しいことではないだろう。

註

- (1) 堀一郎『我が国民間信仰史の研究(二)宗教史編』一九五三年、創元新社、二四一頁。
- (2) 同、注1、二四三頁。
- (3) 岡部政裕「お伽草子——『物くさ太郎』を軸として」『日本の民衆文学——日本文学講座③』一九五五年、東大出版会。
- (4) 佐竹昭広「怠惰と抵抗」『下克上の文学』一九六七年、筑摩書房。
- (5) 桜井好朗「下克上と神々——物くさ太郎考」一九七一年十月「文学」三九卷一〇号。
- (6) 佐竹昭広「物くさ太郎」一九六五年三月「国語と国文学」、所収、同注4。
- (7) 林望「古い器と新しい力と——『物くさ太郎』試論」一九九五年三月「東横国文学」二二三号。

- (8) 信田純一「夢想『物くさ太郎』論」『谷山茂教授退職記念国語国文学論集』一九七二年、塙書房。

- (9) 宮家準「ものぐさ太郎の成功——民話の構造分析のこころみ」一九八六・八九年「三色旗」、所収『宗教民俗学』東京大学出版会、一九八九年。

- (10) 浅見和彦「翁の族類——東大寺供養説話より」一九八九年五月「日本学」13号。

- (11) 黒田龍二「床下参籠・床下祭儀」一九八八年一月「月刊百科」三〇三号。

- (12) 徳田和夫「床下神の物語」一九八八年三月「国語国文論集」、所収『絵語りと物語り』一九九〇年、平凡社。

- (13) 渡辺昭五「物くさ太郎の種姓」一九六八年十二月「札幌大学紀要」1号。

- (14) 浅見和彦「『物くさ太郎』の歌より」一九七八年三月、「成蹊国文十号」、所収『日本文学研究資料叢書御伽草子』一九八五年、有精堂。

- (15) 竹内照夫「礼記(新釈漢文大系)」一九七九年、明治書院。以下の『礼記』の引用、訓読、現代語訳、語釈はすべて本書による。

- (16) 沖浦和光『竹の民俗誌』92頁、一九九一年、岩波新書。

- (17) 黒田日出男「『物くさ太郎』の着物と髻」『姿としぐさの中世史』一九八六年、平凡社。

- (18) 宮崎清『藁Ⅱ』三三六頁、『藁Ⅰ』一七二頁、一九八五年、法政大学出版局。「요질」は、収録語彙が〈吏誌〉に偏して

いととされる朝鮮総督府編『朝鮮語辞典』（一九二〇年）には「喪服に用ふる粗麻の帯」とあり、大阪外国語大学朝鮮語研究室編『朝鮮語大辞典』（一九八六年、角川書店）には「藁(ぎ)に麻(さ)を混ぜて太い綱のように作る」とある。

- (19) 池田末利訳注『儀礼Ⅲ』（「喪服」〈萱経〉）一九七五年、東海大学出版会。以下の『儀礼』の本文、鄭注の引用、訓読、現代語訳、注訳はすべて本書による。

- (20) 奥野高広『日月料所考』一九八三年『日本歴史』四二六号。

- (21) 『新日本古典文学大系統日本紀（三）』一九九二年、岩波書店。

- (22) 網野善彦「童形・鹿杖・門前」『異形の王権』一九八六年、平凡社。

- (23) 矢野憲一「杖立伝説」、所収『杖』一九九八年、法政大学出版局。

- (24) 同注16、六頁。

- (25) 市古貞次校注『日本古典文学大系38御伽草子』一九五八年、岩波書店、一九四頁。

- (26) 同注19、四九頁。

- (27) 同注25、二〇二頁。

- (28) 太郎が喪着と杖を床下に棄てること及び、その際の「犬多のこ食ふな……」の呪文と埋葬儀礼との関係については未考。

- (29) 『日本地名大辞典40福岡県』一九八八年、角川書店、一一八八頁。『太宰管内志』は伊藤常足編、一九〇八年、日本歴史地理学会による。

- (30) 徳永圭紀は「あさいの権現」を近江国浅井郡竹生島神社の祭

神の浅井姫に比定し、「古老の口伝として、浅井姫命は地主神であり……」と指摘している。「竹」の呪性とともに地的儀礼との接点として興味深い。（徳永圭紀『物くさ太郎』から『おたかの本地』へ）一九九五年三月、『国語と国文学』。

- (31) 太郎は上臈女房と出会って変容する。（注三二参照）。その契機は太郎が上臈女房の「腰にいだきつきて見上げ」たことにある。ここには空間的な上下関係が存し、それは『物くさ太郎』を超えて物語一般のさらなる深層における男性登場人物の変容の型のように思われる。太郎やスサノオのように荒々しい男性登場人物は籠もっているうちに空間的に上方に荒々的なヒロインが現れ、彼女に導かれて変容してゆく。スサノオの蓑笠や、太郎の服も「籠もり」の空間である。一方、巫女的なヒロインやヤマトタケルのような女装した男性は単独でも変容可能である。そのような型の典型として私はこの記述を捉えている。この類型については時代を超えて登場人物たちを〈群れ〉として把握するさらなる検証を要しよう。別稿を準備しているが、既発表のものに「埴谷雄高『虚空』と神道の呪性」（『湘南文学』35号、二〇〇一年三月）がある。

- (32) 桜井好朗は「女房は〈聖体示現〉における巫女的存在」と述べている。（同注五）。あるいはここには〈信濃巫〉と称された昔話を携えて旅した女性の影があるのかもしれない。流離する芸能者は定住民から「物くさ」に見られる時があつて、その正当化を為す物語を取り込むのであろうか。

- (33) 大島建彦『日本古典文学全集36 御伽草子集』一九七四年、

小学館）は〈名所尽くし〉の注釈で「住吉」を「大阪市」、

「日吉山王」を「滋賀県大津市」、「春日」を「奈良市」に比定している。しかし、市古貞次が「京都付近の地名、寺社を列挙したもの」（同前掲）と指摘しているように京都付近に比定し得る。市古は具体化していないが、「住吉」は右京区龍庵寺住吉町の住吉大伴神社（龍庵寺・谷口地区の氏神）、「日吉山王」は東山区の山王神社（清閑寺一帯の産土神）、「春日」は右京区西院の春日神社である。それ等は戦乱による焼失などで興亡を繰り返して現存しないものもあるが、〈名所尽くし〉として機能するためには〈名所〉でなければならぬ。その興亡や名称の変遷の検証は作品の成立時期や作者、あるいは作品に刻印されたイデオロギーの偏向を浮上させるだろう。それぞれの神仏習合の様相をも視野に入れた識者の考証を待ちたい。

- (34) 飯嶋秀治『儀礼論再考——行為の週及的再編とその様式』（『宗教研究』三二六号、二〇〇〇年十二月、日本宗教学会）参照。

付記

本文引用は『日本古典文学大系38御伽草子』（一九五八年、岩波書店）所収の渋川版によった。

（みずさわ・ふじお／本学非常勤講師〈近代〉）