

蚕神説話に関する中日比較研究

— 「蚕女」言動を中心に —

李 燕

Ⅰ. はじめに

馬娘譚説話の研究に関しては、民俗学や、民間文学においてもしばしば注目されている。日本では柳田國男をはじめ、今野円輔、伊藤清司、小南一郎、中国では、鐘敬文、顧希佳などの名が上げられる。柳田國男が「大白神考」においてオシラ様信仰の実態を地域別に細かく論述しているに対して、民俗学や口承文芸を中心に馬娘譚説話を論じている専著は、『馬娘婚姻譚』である。作者今野円輔の考えによると、巫女によって唱えられている馬娘婚姻譚伝説や昔話は、『搜神記』や『神女伝』蚕女説話に由来し、「長く続いた叙事詩の、江戸期における大きな四つの区分である説経、浄瑠璃、祭文、念仏¹⁾」に関係がある。小南一郎の馬娘研究は神話と儀礼文化に中心を置き、中国の社会と日本の社会基本的構造の相違を比較した。鐘敬文は中国の民俗学者であり、また民間文学者でもある。鐘は「馬頭娘伝説弁²⁾」のなかで中国に伝承されている蚕女説話の信憑性について論述した。近年、中国養蚕文化（特に東南地域）に関する研究成果として、顧希佳の『東南蚕桑文化』を挙げることができる。当該書では中国養蚕業発展の歴史や各地域の異なる養蚕民俗、蚕神信仰について詳細に説かれている。以上の先行研究は、いずれも民俗学や民間文学を中心に行われているものだが、その中で異色を示しているのは、小南一郎である。彼は馬頭娘物語の誕生を中日養蚕礼儀の基本から考察し、中国文化における女神の特徴的な性格を明らかにした。

中国の養蚕の歴史は少なくとも五千年以上あると言われ、養蚕業も重要な産業として古くから人々の生活を支えてきた。養蚕業に密接に関わる蚕神信仰の研究は、民俗学等の諸領域における意味が大変大きいが、また、民話・昔話などの文学領域における考察を通じて、社会的な意味を掘りおこすこともできると思われる。だが、それが十分行われていたかどうかについては、まだ更に考察する余地が十分残っているのではないと思われる。

私は民俗学者でもなければ、文化人類学の専門家でもない。院生時代岩手県遠野へ見学に行って聞いたオシラサマの昔話に、震撼さえ覚えた。それは中国の“馬頭娘の故事”に似ていたが、まるで違うストーリーの展開を呈していた。中国の蚕女が馬に

友好的な一面と残酷な一面を示すのと対照的に、馬を愛さずにはいられない日本物語中の蚕女の方がより輝いている。なぜこのような違いがあるのだろうか、そこに絡まれている社会的要因とは何か、考えるようになった。そこで、本論では中国の“蚕女”説話と日本のオシラサマ昔話の主人公「娘」の言動分析を通して、中日文化の相違を社会的環境に置きながら考えて見ることにしたい。

Ⅱ. 取り扱い文献について

馬頭娘説話は中国の長い養蚕史の中で徐々にその全貌を完成したと思われる。その変遷過程については、これまでの研究と重なるため、ここでは贅言しないが、本稿で主に取り扱う文献を紹介しておく。

『搜神記』に記載されている「女化蚕」は、最も早い時期に掲載され、まとまった馬頭娘型説話であるということについては、これまでの研究の中で異論がないと見てもよい。しかも古い文献としてその信憑性が高く、叙述も他のものに比してすぐれているため、よく引用される文献の一つとされている。

日本側の資料として、今回柳田國男³⁾の『遠野物語』第 69 話「オシラサマ」を取り上げる。元々「題（オシラサマ）」というものは付いていないが、物語の後半に「オシラサマ」という言葉が出てくることから、ここでは、「オシラサマ」と言うほうが、第 69 話と言うより分かりやすいと思われるのである。

柳田國男の『遠野物語』は、日本民族学の一つの出発点であると公認されている。中に収められている「オシラサマ」説話は、特に東北地方に伝承されている馬娘婚姻譚説話の一つだが、似通った話しは鹿児島から青森まで日本全国に広く分布している。東北地方に伝わっている「シラサマ」の話しは、蚕神信仰に深く関わっていて、呼び方もさまざまで、「オシラサン」・「オシラ神」・「オシラ」などと言われている。物語となるものは、祭祀の時にイタコと呼ばれる巫女が唱える「オシラ祭文」で、長い叙事性の詩を通して「オシラサマ」の由来話を語る。今野円輔はこれを『搜神記・女化蚕』と関連づけながら次のように指摘している。「オシラ遊びの祭文は、二千年も大昔に支那で書かれた、最古の伝説集だった搜神記類に由来し、それと同じ話が昭和の今日なお日本の巫女によって語られ、昔話や伝説として残っているという事実は、文学史の上で、大きな意味があると思う」⁴⁾。

故に、ここでは、中国東晋時代干宝（?～336）の『搜神記・女化蚕』と日本『遠野物語』第 69 話「オシラサマ」の二つの文献を中心に、考察していきたい。

1. 『搜神記』第14巻にある「女化蚕」の梗概は以下の通りである。

大昔、ある父親が遠国に出征し、家には娘一人いるほかは、誰も残っていなかった。

この家では一匹の牡馬を飼っており、娘は親身になって世話をしていたが、淋しい家でのひとり暮らしに、父親が恋しくてたまらなくなり、馬に向かって冗談を言った。「お前が父を迎えに行って連れ帰って来ることができたなら、お前の嫁になってあげるよ」。すると、馬はこの言葉を聞くなり、手綱を引きちぎって走り去った。

馬は一目散に父親のいるところへやって来た。父親は馬を見て驚き、かつ喜び、招き寄せてまたがると、馬はたちまち家に駆け戻った。

父親は畜生ながら感心だと、ご褒美に秣をたっぷり与えたが、馬は見向きもせず、娘が家を出たり入ったりするのを見ては、喜んだり、怒ったりして、身をふるわし、足を踏み鳴らす。それがたびたびであったので、父親が怪訝に思い、娘に尋ねると、娘は冗談の一件を語り、きっとそのせいではないかと答えた。

父親は「誰にも言うな。家門の恥になる。お前は家から出ないようにしていろ」と言い、弩を仕掛けて、馬を射殺し、その皮を剥ぎ取って、庭に乾した。ある日、父親が外出し、娘が隣家の娘とその馬の皮のそばで遊んでいた。

娘が足で皮をしわ寄せながら「お前は畜生のくせに、人間のお嫁をもらおうとするから、こんな憂き目にあったのだ」と言った。その言葉がまだ終わらないうちに、馬の皮がガバットおき上がり、娘を包んで飛び去ったのである。それを見ていた隣家の娘は驚いて、急いでそのことを父親に告げた。父親はすぐ探し回ったが、娘の影も形も見つからなかった。

数日後、大きな木の枝の上に娘と馬の皮が見つかったが、どちらも蚕に変わり、糸を吐いていた。その作る繭は普通の繭と違って大変大きかった。隣家の女房がそれを採って育てたところ、繭の収穫は例年より数倍になった。

それからというもの、農民たちは競ってこの蚕を飼うようになった。また、その娘と馬の皮が化した蚕のいた木を桑（そう）と呼ぶようになったが、それは娘と馬が死んだという喪（そう）を意味したものである⁹⁾。

2. 柳田国男「オシラサマ」話しの全文は次の通りである。

今の土淵村には大同と云う家二軒あり。山口の大同は当主を大洞万之丞と云ふ。此人の養母名はおひで、八十を超えて今も達者なり。佐々木氏の祖母の姉なり。

魔法に長じたり。まじなひにて蛇を殺し、木に止まれる鳥を落としなどするを佐々木君はよく見せてもらひたり。

昨年の旧暦正月十五日に、此の老女の語りしには、昔ある処に貧しき百姓あり。妻は無くして美しき娘あり。又一匹の馬を養ふ。娘此馬を愛して夜になれば厩舎に行きて寝ね、終に馬と夫婦に成れり。

或夜父は此事を知りて、其次の日に娘には知らせず、馬を連れ出して桑の木につり下げて殺したり。その夜娘は馬の居らぬより父に尋ねて此事を知り、驚き悲しみて桑の木の下に行き、死したる馬の首に縋りて泣きいたりしを、父は之を悪くみて斧を以て後より馬の首を切り落とせしに、忽ち娘はその首に乗りたるまま天に昇り去れり。

オシラサマと云ふは此時より成りたる神なり。馬を吊り下げたる桑の枝にて其神の像を作る。其像三つありき。本にて作りしは山口の大同にあり。之を姉神とす。中にて作りしは山崎の在家権十郎と云ふ人の家に在り。佐々木氏の伯母が縁付きたる家なるが、今は家絶えて神の行方知らず。末にて作りし妹神の像は今附馬牛村に在りと云ふへり。

3. 以上の二つの説話に見られる「娘」の言動を分かりやすく次の表に整理した。
(表の 1)

	「女化蚕」の中の娘	オシラサマの中の娘
a	大昔、ある父親が遠国に出征し、家には娘一人いるほかは、誰も残っていなかった。家では一匹の牡馬が飼っており、娘は親身になって世話をしていた。	昔ある処に貧しき百姓あり。妻は無くして美しき娘あり。又一匹の馬を養ふ。
b	(娘は) 父親が恋しくてたまらなくなり、馬に向かって冗談を言った。「お前が父上迎えに行つて連れ帰つて来ることができたなら、お前の嫁になってあげるよ」	娘此馬を愛して夜になれば厩舎に行きて寝ね、終に馬と夫婦に成れり。
c	娘が隣家の娘とその馬の皮のそばで遊んでいた。娘が足で皮をしわ寄せながら「お前は畜生のくせに、	夜娘は馬の居らぬより父に尋ねて此事を知り、驚き悲しみて桑の木の下に行き、死したる馬の首に縋りて泣きい

	人間のお嫁をもらおうとするから、 こんな憂き目にあったのだ」と	たりし、
d		父は之を悪くみて斧を以て後より馬 の首を切り落とせしに、忽ち娘はその 首に乗りたるまま天に昇り去れり。

Ⅲ.『搜神記』の蚕女について

1. 中国養蚕業の発祥が、「4700 年以前（新石器時代末期）⁶⁾」まで推測することができるなら、養蚕業にまつわる蚕神由来伝説やそれにかかわる信仰も、早い時期に存在していると推測できる。ただし、これまでの文献を読んでいくと、養蚕行事に関する記録は馬娘譚説との関わりがあまり見られなかった。『後漢書・礼儀志・先蚕』に次のような記録がある。「この月に（永平二年三月）、皇后は公卿諸侯の夫人を率いて蚕を飼った。先蚕を祀り、少牢をもって礼した」。「先蚕」とは誰のことかははっきりしないが、中国では古くから「先農」（炎帝という言い伝え）が民に五穀の栽培を教えたことから、恐らく「先蚕とは最初に蚕を飼いまた民衆に養蚕を教えた神話上の人物であろう⁷⁾」。また、「漢代、蚕神として祭ったのは苑窳婦人と寓氏公主」との顧希佳の推測から、これまで複数の信仰対象がすでに存在していたことが分かる。

肝心な馬頭娘が何時頃養蚕産業の信仰対象になったかについて、現段階では確認できないが、唐代の『原化伝拾遺・蚕女』や同時代の孫顔『神女伝・蚕女』の物語から考えると、少なくとも隋唐の時代では、すでに馬頭娘信仰が盛んになっていたと推測できる⁸⁾。この意味で『搜神記・女化蚕』の話は、他の類話に比べ物語が誕生した当時の中国人の素朴な生活や気風がそのまま書き残されているのではないかと推測したい。

『搜神記・女化蚕』は、養蚕の始まりを語る説話であるが、『搜神記』の序で作者干宝は次のように語っている。「千年も昔のことを今日から見て記そうとすれば、珍しい習俗を記録し、部分的に残存している書物から片言隻句を拾って綴り合わせ、いろいろな行事を古老に尋ねて、事実誤りの無いようにし、記録に食い違わないようにせねばならない⁹⁾」。『搜神記』の訳者である竹田晃もこの言葉に注目し、「作者が構成に意を用いて、いわゆる小説の世界を展開してみせるというようなものではなく、あくまで事件そのものを伝えるという記録性にその特徴がある¹⁰⁾」と述べている。

この蚕女話は当時の民間伝説により現在の姿になったのか、それとも、古い文献から転記したものなのかについて、現在では検討不可能だが、上記のような作者の編

集志向に基づくならば、何らかの資料や言い伝えに基づいて、話しをまとめた可能性が強い。ただ、基になる資料はどの程度のものか、どの部分が作者によって作り上げられたのかについては、検証する余地があると思われる。そこで、次に「女化蚕」中の娘の言動分析に重点を置き、当の時代文化背景をも踏まえて、物語と干宝の関係を考察していきたい。

上文(表の 1)は、『搜神記』の蚕女の言動を a、b、c、d に順番をつけてある。

a に示しているのは、娘の生活環境である。この娘は馬一頭を所有するほどの百姓家の一人娘である。父親が留守の間、馬の世話は彼女自身が行っているし、暮らし向きもおそらく、自給自足でなんとかこなさなければいけない。特に父親が留守の間には蚕女は家畜の世話や農作業に従事し、朝夕生活を共にするのは馬、もしくは鶏や豚である。動物に親しく触れ合いながら、自然の中で雑草のように育ったこの娘は、上層階級の女子が受けなければいけない「三従四徳」の家庭教育は無論、当時女子であれば誰もが守らなければならなかった「父母の命、仲人の言」の規範も知らないでいる。

b 彼女は、家畜、特に馬をどのように見ているのだろうか。この娘は馬などの家畜を人間と区別する意識が漠然としているのではないと思われる。馬と口約束で結婚することにあまり抵抗がなかったように見えた。「父を迎えに行って連れ帰って来ることができたなら、お前の嫁になってあげるよ」の一言、彼女の素朴さ、つまり儒教規範に束縛されていない、可愛らしい娘像がよく描き出されていることがわかる。しかも、彼女が馬をからかうためにこの言葉を使うのではなく、むしろ日々の暮らしの中で、馬との間に何らかの形の信頼関係が表されていると思われる。

c は、彼女のもう一つの顔である。ここでは蚕女の二面性が浮き彫りにされている。娘は「お前の嫁になってあげるよ」といい、また「お前は畜生のくせに、人間のお嫁をもらおうとするから、こんな憂き目にあったのだ」と、信じられないような豹変ぶりをする。それゆえ、物語に不自然ささえ生じさせてしまうのである。干宝の手によって、本来の話しがどれぐらい生きたのか、どの部分が作者の筆によってストーリー化したのかについて、現段階では検討することさえ不可能だが、娘が持っている二面性からこの点を解明できるのではないと思われる。

顧希佳もこの点に注目し、次のように述べた。「娘の父親が約束を破った時に言ったことばを除いて、魏晋六朝時代の伝統的な封建階級の家柄観念によって、この神話を改造した痕跡が残されているが、全体的には、わりに素朴な神話の原貌を保持して

いる¹¹⁾」と。顧希佳は「娘の父親が馬を殺す時に言ったことばを除いて」と言っているが、蚕女本人の言動を物語全体から通して見ても、不自然な叙述があることが明らかである。

2. なぜ、『搜神記』の蚕女がこのような二面性を持つのか。それは『搜神記』の編集者干宝に原因があると思われる。前述したように干宝は『搜神記』の編纂にあたって、珍しい習俗や部分的に残存している片言隻句を拾って綴り合わせ、その際事実誤りの無いように古老に尋ねるといった工夫を重ねたと強調した。

しかし、いかに伝達するために物事を記録しようとする、作者個人の趣きや、価値観などが作品に反映されることは勿論、ましてや、残存している各時代、各種の形式の話を綴り合わせる作業などがなされることは当然考えられる。実際のところ、『搜神記』の話を考察していくと、作者の手によって変貌した話は数多く存在する。例えば巻の十六「蘇娥」の話。この話は、三国時代の曹丕が編集したといわれる『列異伝』中の「鵠奔亭」に基づいて、完成されたものといわれるが、二つの話を比較してみると、その違いが明らかである。次にこの二つの話を例挙してみたい。

『列異伝・鵠奔亭』

蒼梧郡に蘇娥という広信県出身の女性が、旅に出て高安県の鵠奔亭に泊まったとき、女中致富とともに亭長の龔寿に殺された。龔は二人を宿の建物の下に埋め、財物を横取りした。何敞は交州刺史として所管の地域を巡察する途中、鵠奔亭に一晩泊まったとき、龔寿の罪を発覚、それを上奏し寿を処刑した。

『搜神記・蘇娥¹²⁾』

漢のころ、九江の何敞が交趾の刺史として、所管の地域を巡察に出かけ、蒼梧郡の高要県まで来たとき、日が暮れたので、鵠奔亭で一泊することにした。

その夜、もまだふけきらぬころ、一人の女が階下から現れて、二階に寝ている敞に声をかけた。

「私は姓を蘇、名を娥、字を始珠と申しまして、以前は広信県の修里に住んでおりました。幼いころ両親を亡くし、それに兄弟の無い身の上で、同じ県内の施家に嫁入りいたしました。ところが、不運にも夫に死なれてしまったのです。後に残りましたのは絹の布が百二十疋と、致富という女中が一人だけでした。私は身寄りもなく、かよわい女の身で、一人ではどうにもなりません。そこで近くの県へ行き、絹を売ろうと思い立ちまして、同じ県に住む王伯という男から牛車一台を一万二千貫で借り、私が絹と一緒に乗って、致富

が轡をとりながら、先年の四月十日にこの亭のはずれまで参りました。もう暮れかかる頃で、道を行く人影ありません。先へ進む勇気もなく、ここに泊まりすることにいたしました。すると致富が突然腹痛を起こしましたので、私が亭長の家まで行って水と明かりをくれるように頼みました。すると亭長の龔寿が載をもって車のところまで参り、私に尋ねるのでございます。「奥さんはどこから来なさった？ 車に乗せてあるものはなんだね？ 旦那さんはどこにいる？ なぜ一人旅をしているのかね？」私が「なぜわざわざそんなことをお尋ねになるのです？」と言いますと、寿は私の腕をつかまえて、「俺は若い頃から女には目がないのだ。ひとつ俺を喜ばせてくれ」と言うものですから、私が怖くなって断りますと、寿はいきなり刀で脇の下を突き刺し、私は即死しました。寿はさらに致富も突き刺して、殺してしまいました。寿はそれから宿の建物の下を掘って、私を下に、女中を上を重ねて一緒に埋め、品物を取って逃げたのでございます。牛は殺し、車は焼き払いました。車の穀や牛の骨は、亭の東の古井戸の中に投げ込んであります。私は非業の最期をとげましたことゆえ、恨みは天にとどくはずではありますが、自分で訴えるすべもございません。ですからここに現れまして、刺史さまにおすがりしているのでございます」

敝がこの話を聞いて、「それではお前の屍を掘り出してやろうが、何を目印にしたらよいか」と言うと、女は「私は上も下も白い着物をまとい、青い布の靴を履いております。これはまだ腐ってはおりません。どうか私の故郷をお尋ねくださって、私の骨を亡き夫のもとに帰らせてくださいませ」と頼むのだった。

そこで掘って見ると、果たして女の言葉どおりだった。敝はすぐに馬を走らせて、県城に帰り、追っ手をさしむけて龔寿を逮捕させ、嚴重に取り調べたところ、包み隠さず白状した。また広信県に通牒をだして調べさせると、その報告は娥の言ったこととぴったり一致した。そこで寿の父母兄弟をすべて逮捕し、牢屋に入れてしまった。

散は寿の処断について、次のように上奏した。「普通の場合、法律では人を殺した程度では一族全部が処刑されることはありません。しかしながら、寿は格別の悪党で、数年間ひた隠れに隠れておりました。もとより国の大法は、まぬかれ得るはずのないものではありませんが、鬼神の告訴によって明らかになりましたことは、千年に一度もあろうかという珍しいことであります。かくなるうへは、一族すべて斬殺の刑に処しまして、鬼神の正しさを明らかにし、天の降し給う誅罰の手伝いをいたしたいと存じます。」

すると帝から、これを許す旨の沙汰があった。

作者は 52 文字の漢字で書かれた『列異伝』の記事を、425 文字の長く婉曲的な公案小説に変身させた。そして、内容が単純な叙述記事を主人公が自叙する形に変えた

り、人物の対話を加えたりして、作者自身の愛憎を嵌め込み、最後に何敞の上奏文には龔寿の悪行に対する作者の怒りと蘇娥らへの哀れみ気持ちが表れている。

ほかにも第十一巻「三王の墓」や、第十九巻「千日の酒」などがあるが、やはり同様に単純な平述文を似たような手法を通して、表現力の豊かな、起伏変化のある小説に変身させている。

3. 干宝が生きた東晋時代は、中国の歴史において変動の激しい時代であり、また、歴史上貴族制度のもっとも栄えた時代ともいわれる。貴族化の彩色を鮮明にしたのは「九品官人法」という官吏登用法である。この法の骨子は官人を登用するのに郷品に基づいて行うことである。具体的には、各郷に「中正」という官吏を設置し、「中正」に人を九等の「品第」に見分ける権限を与える。「品第」を評する際、家柄・教養・徳行などのすべてが評価の対象となる。それに基づき中央政府はその人の「品第」の高さによって官職を与える。実際にこの法を実行するに当たって、重要な役割を果たす「中正」の大半は、上級の名族、或いは中央官吏に任される。故に、この制度を導入した後、政治全体が「上品に寒門なく、下品に勢族なし」の状況に陥ってしまった。その上、社会全体が名誉、評判、家柄を求める風潮を巻き起こしたのである。そうした社会情勢の中で、士族と庶族の間の婚姻も厳しく制限され、北朝北魏時代には、「皇族、太師傅、百王、公侯伯及び官吏家系の人、職人、芸人、賤民との通婚を禁ずる。違反する者を罰する」という厳しい法則まで定められたのである。『魏書高宗本紀』

このような社会風潮の中で、士庶階級観や貴賤思想が往々にして社会生活を通して試され、文史兼ねた一学者として、このような考え方が干宝の脳裏にあったとしても、何ら不思議ではない。

「蚕女」が足で馬の皮をしわ寄せながら「お前は畜生のくせに、人間のお嫁をもらおうとするから、こんな憂き目にあったのだ」とような言動から、儒教「秩序」の影響を排除できなくとも、当時こうした社会的背景があることも考えられるのではないか。「蚕女」の父親が馬の気持ちを察した途端、「家門の恥になる」と、大そう懸念を抱き、すぐ馬を殺してしまった。当時馬一頭の価値から考えると、自分の娘と馬の間に生じたこの「みっともない話し」は、金銭的な問題ではなく、家柄の名誉にかかわる問題となって、その緊迫感は父親の一連の行動を通して、今日の読者さえ察することができであろう。

また前述した蚕女の二面性は、東晋時代の一文人として、干宝の個人的な限界が表れたにすぎず、民間文学と文人文学の間に埋めることのできないギャップがあることを、「女化蚕」の話しを通して、明らかになったのではないかと思われる。

IV. 「オシラサマ」について

1. 馬娘譚説話が日本に伝わったと見られる文献は、江戸時代の儒学者林羅山が編纂した『怪談全書』に見られる「馬頭娘」である¹³⁾、読んでみると、『搜神記』や『神女伝』の話と非常に似通っている。この「馬頭娘」の話はどのような経緯で民間に流布したのかは詳しくないが、怪談小説としてではなく、日本の民間信仰に吸収された。東北地方を中心にこの馬娘の恋愛を語る「祭文」が広く伝承されてきた。そのため、日本に言い伝わる「オシラサマ」昔話のほとんどが、蚕神信仰と密接に関わっているのである。

日本における蚕神信仰研究には幾つか異なる見解が見られる。その中で注目すべき点は、青森県や岩手県などの旧家に代々信仰されている「オシラ神」は、元々家のお守り様や、農神様で、養蚕が盛んになると、蚕の神になる¹⁴⁾という今野円輔の考えである。農村に養蚕が普及したのは江戸期以降¹⁵⁾であることや、「オシラサマ」の話は主に東北地方に分布しているなどの要素を考えると、この話の誕生は、江戸中後期と推測したい。今野円輔が「祭文」を語る巫女たちについて次のように述べている。

「物語を語った巫女たちがそれまではまったく縁のなかった神（オシラ神のもの）を司祭するようになると、この神の縁起として、自分の語る物語をひつつけるようになるわけである。オシラ神は、はじめから独立した蚕の神でもなければ、馬とお姫様から誕生した神様でもなかった。¹⁶⁾」

もし今野円輔説に従うならば、この類型の話は即興性或いは、巫女の個人的性格や価値観などを帯びている可能性も十分考えられるのではないか。つまり、「オシラサマ」は口承文学であるために、語り手個人の教養、価値観に影響され易く、特に聞き手に迎合するために内容を取捨するなどの特定の要素があることも否定できないと思われる。その上、語り手が巫女とはいえ、女性が中心になっているために、元来の復讐式話を灼熱的な恋愛物語りに仕立てる可能性が増したのである。

2. 東北地方の農家に存在する独特な馬文化が馬娘信仰を受け入れ易くしたと考えられる。岩手県をはじめとする馬の産地では、馬を世話する仕事のほとんどは女性中心に行われているという。例えば、今野円輔は「盤城相馬あたりでも、夕方暗くなつてから、野良から引きあげてきた主人や屈強な若者などが、飼料の藁を押し切りで切っているようなことは、家に女手さえあれば、まず見られないことである。女房や嫁や娘がいて、こんなことをさせたら、きっと隣近所から、女子衆がかげ口をきかれるにちがいない¹⁷⁾」と語っている。

また、人畜共住の「南部の曲り屋」に象徴されるように¹⁸⁾、東北地方に独特な家造

りも人間と馬の隔たりを最小限に抑え、馬は同じ屋根の下で暮らす「家族」同様の存在になった。小島瓔禮はかつて芭蕉の名句「蚕虱馬の尿する枕もと」(1689年)を挙げ、次のように論じた。「中部地方から東北地方にかけて、かつては、農家の馬屋は母屋の中の土間続きにあった。この句はそうした村の暮らしぶりをふまえている。蚕や虱にせめられて安眠できない。うつらうつらしていると、枕もとで馬が小便をする音で目が覚める。馬屋のにおいも、家にしみついている。やさしく愛ぐむ人たちの情は、物言わぬ馬にも通ずるのが自然であろう¹⁹⁾」。

3.「江戸時代政治の根本理念は儒教におき、それでもって、秩序をしようとした。それはきびしい身分制、階級性の社会であった。社会的差別に加え、男と女の性差別もきびしい世界であった²⁰⁾」。農民階級は、一応「士農工商」の士の次に位置を示しているが、「兵農分離は兵による農の支配、言い換えれば、「士・農工商」の三は押し並べて庶人の位なり²¹⁾」と。この厳しい身分社会の中に形成された農民層の婚姻形態の基本は、無論、武士階級と婚姻の制限があるが、宮下美智子²²⁾が取り上げた1674年－1749年の駒ヶ谷村における縁組相手の持高表のデーターを見てみると、高持・無高・下人の別は厳格ではなくても、上層農民が下層農民と縁組する例はなかった。それに関して宮下は、縁組した後、親戚として付き合わなければいけない、なるべく経済的にかけ離れない相手を選ぶという考えに起因していると論述する。それならば、近世農民の結婚相手は、家柄より先に経済条件が挙げられることになる。もちろん、この時代では、娘の結婚は親に決定権があり、当事者の意向は顧みられなかったのであろう。

また、男女差別の厳しい江戸時代では「女には学問は要らぬこととされていた」。ただし、『女大学』や「三従七去」といった「婦徳」教育を受けなければならなかった。東北地方の山村の女性が、どこまでこのような教育を受けたかについて、具体的なデーターはないが、林玲子の編纂した『女性の近世』所収の「下女奉公人の結婚」²³⁾からの記事を例として取り上げ、考察を加えたい。

妊娠から結婚へ。天保十五年(1844年)九月二十三日。『下女妊娠に付き掛け合い旁宿下り致させ候事』と、きんのお腹目立ってきたので、雇用主の平九郎はその相手について問い糺す。同月二十九日に下女が極内輪で婚姻をして、今朝職場に復帰した。」

墮胎して結婚。嘉永元年(1848年)十二月二十八日、鈴木家下女うたは同村伊右衛門の伴万吉と恋愛中で、妊娠していた。この前夜に家に帰り、村の重蔵方で墮胎する。その報告を受けた平九郎の指示で、同家出入りの馬方の弥次郎と徳次郎が間に入り、縁談を進め

て両家の内諾を得る。翌年に下男下女全員交替の記事があるので、下女うたは結婚生活に入ったことであろう。

林玲子はこれらの資料を分析し、次のように結論をしている。「十九世紀に入ると貧農の江戸流入により、農村では農家奉公人が減少していたので、下女奉公人のほうが、本人たちの希望にたいしその雇用主の理解や、協力が得られたという社会的背景がある。また同じ階層での情報交換の場（娘宿や人宿）があり、かなり精神的な成長と社会的認識を養うことができた。つまり下層農の女性は結婚を自主的に決定できるようになったのである。」

以上の内容を纏めて見るならば、次の二点に絞られる。まず1つは、オシラサマ信仰は青森・岩手・宮城・福島の一帯にわたって分布していた。またこの一帯は馬の産地として誇っているだけに、独特な馬文化が発達していた。他方、江戸時代の社会情勢を背景に、貧しい農家の娘が、親に決められた相手としか結婚することのできないような、厳しい社会的束縛から脱出する傾向があった。これが、日本式オシラサマ物語を誕生させる文化的要因になるのではないと思われる。

V. 中日蚕女の比較

中日の蚕神説話を比べてみると、以下のような異同が見られる。

1. 中日の蚕女は共に百姓の娘で、家では一頭の馬が飼われている。どちらも馬の世話をし、相似的労働環境に置かれている。農家の娘ゆえ、動物に触れ合いながら大自然の中で自由奔放な性格を培うことができたのである。彼女たちは上層階級の家の娘に比べ、精神的・肉体的な束縛が少ないと想定できよう。

2. 二人の蚕女が置かれた社会的背景にも類似点が多く存在する。彼女たちはいずれも身分階級を重んじる時代に誕生した。それは家父長制が強化され、女性は特に卑しいものと差別を受けた時代でもある。婚姻状況においても、「父母の命、仲人の言」の婦徳に従わなければならない。自由恋愛で結婚することなど、中国の東晋時代では想像もできなかった。近世の日本ではようやく農村下層階級の女性は、既成事実の方法を通して、自由に結婚相手を選び、好きな人と結婚できるような風潮が生まれた。

3. 二つの説話に共通するモチーフは、娘と馬——恋をする——馬が殺され——共に天に昇っていく。異なるプロットは次の三点から見られる。

(1)異類婚姻譚では、特に動物側が婿である場合、通常では「動物が、あることの代償として、娘を要求する²⁴⁾」、そして、人間は動物を裏切る。「女化蚕」はそのパター

ンに入るが、最初に娘は嫁になる条件で、馬に働きかけ、そして馬を裏切る。しかし「オシラサマ」の場合は、まったくそのパターンに嵌まらない。彼女は何もかも自分から進んで行動する。馬を愛し、そして、馬と夫婦になり、最後に自ら立ち去ることを選んだ。最初から最後まで彼女は馬という異類を裏切ることはなかった。

(2)中国の蚕女は、常に受身の立場に置かれている。父親に置き去りにされ、馬に恋焦がれ、最後に馬の皮に包まれて蚕になる。日本の蚕女は終始自由がままに行動する。「夜になれば厩舎に行きて寝ね、終に馬と夫婦に成れり」、しかも、父親が馬を殺したのを聞くと、彼女は「死んだ馬の首に縋りて泣きいたりし」、父が馬の頭を後ろから切り落とすと、「忽ち娘はその首に乗りたるまま天に昇りされり²⁵⁾」、「娘はその首に乗ったまま」という表現は、彼女が自ら馬の首に乗って去って行くことを意味する。そして、この行動が持つ意味は、自ら命を絶つことを暗示しているのではないかと思われるのである。

(3)肝心の馬が殺される原因においても異なっている。中国の『搜神記』の話しでは、馬が娘を好きになって、婚姻の約束を果たしてもらおうと父娘を責める。父娘が共にこの異常事態を恥として馬を殺す。「女化蚕」の話しは、ある意味で、動物の復讐話しにもなりうる。「オシラサマ」の場合は、異類婚の成立、人間社会のタブーが破られた以上、婿としての馬は殺されなければならないのである。人間社会であるかぎり、日本の蚕女の一連の反抗的行動は、悲劇で終わるほかないのである。

VI. 結び

以上のように、中日の蚕神説話を比較しながら考察を試みた。考察は二つの説話をそれぞれ異なる時代背景に置き、作者や社会問題を関連付けて考えてみた。

中国の蚕女は「二面性」を持っている。しかし、この二面性の根源は恐らく作者にある。民間説話は作者干宝の筆により変貌したのではないと思われる。これは文人の筆によって記録するしか方法のない時代に共通する問題であって、作者本人の趣や、価値観が作品と共に受け入れられなければ、選択肢がないのであろう。

東北地方の巫女たちは見事に外来文化を自国の文化と融合させ、外国の蚕女を日本式蚕女に変身させたのである。彼女たちの口から、反抗的、情熱的、献身的精神のある蚕女像が生まれ輝いている。これは女性文学または口承文学の優れたところでもある。日本女性の自主精神は早くもこうした文学に現れたのではないかと思われるのである。

註

引用文献

- 1) 『馬娘婚姻譚』今野円輔, 岩崎書店, 1956 年 2 月, p.10
- 2) 『鐘敬文民間文学論集』鐘敬文, 上海文芸出版社, 1985 年 p.245
- 3) 『定本柳田国男全集』第十二卷 柳田國男, 筑摩書房, 1962 年 11 月 25 日
- 4) 『馬娘婚姻譚』今野円輔, 岩崎書店, 1956 年 2 月, p.145
- 5) 『日本神話と中国神話』伊藤清司, 1979 年 9 月, p.101 の訳文を参照、修正、省略あり
- 6) 顧希佳「養蚕文化の中・日比較民俗考」(『比較民俗研究』18 号, 2002 年 11 月) p.17
- 7) 顧希佳, 前掲論文, p.23
- 8) 唐代の『原化伝拾遺・蚕女』や孫顔の『神女伝・蚕女』では、物語の最後に信仰的な叙述が書き記されていた。例えば神女伝に「蚕女流雲に乗り、この馬に駕し、侍衛数十人、天より下りて父母にいったいわく、太上我孝にして能く身を致し、心に義を忘れざるをもって、授くるに九宮仙嬪の任をもってし、天に長生せしむ。今の家は什邡、綿竹、徳陽三県の界にあり。毎歳蚕を祈る者、四方より雲集し、皆靈応を獲。宮觀の諸処には女子の像を塑す。馬皮を披る。これを馬頭娘といい、もって蚕桑を祈る。」(国訳漢文大成本による)とあり、『原化伝拾遺・蚕女』にも似通った内容がある。
- 9) 『搜神記』竹田晃訳, 平凡社, 1964 年, p.3
- 10) 『搜神記・解説』竹田晃, 平凡社, 1964 年 p.392
- 11) 『東南桑蚕文化』顧希佳, 中国民間文芸出版社, 1991 年 3 月, p.65
- 12) 竹田晃, 前掲文献, p.301 を参照する
- 13) 『馬娘婚姻譚』今野円輔, 岩崎書店, 1956 年 2 月, p.149
- 14) 『馬娘婚姻譚』今野円輔, 岩崎書店, 1956 年 2 月, p.4
- 15) 樋口淳『日本の異類婚姻譚——とくに「馬娘婚姻譚」をめぐる』(『専修大学人文科学研究月報』, 2001 年 10 号)
- 16) 今野円輔, 前掲文献, p.5
- 17) 『定本柳田国男全集』第十二卷 柳田國男, 筑摩書房, 1962 年 11 月 25 日 p.159
- 18) 『日本神話と中国神話』伊藤清司, 学生社, 昭和 54 年 9 月, p.121
- 19) 『人・他界・馬』小島瓊禮, 東京美術, 1991 年 1 月 p.1
- 20) 『人物日本の女性史』10 田辺聖子, 「江戸期女性の生き方」, 集英社 昭和 52 年 12 月,
- 21) 『日本の近世・身分と格式』7 朝尾直弘, 中央公論社, 1992 年 7 月
- 22) 『日本女性史』第 3 卷, 女性史総合研究会, 東京大学出版会, 1982 年 3 月
- 23) 『日本近世・女性の近世』林玲子, 中央公論社 1993 年 11 月, p.182-183

24) 『昔話のコスモロジーひとと動物との婚姻譚』小沢俊夫，講談社，2003年12月19日，
p.72

25) 小島瓊禮は『人・他界・馬』の中で次のように述べている。日本には本来「馬の首をまつ
っておく習慣もあった」と。また、馬の首が夜更けに飛び回るといふ伝説も紹介している。
これらは、少女が馬の皮でなく、馬の首に乗って行くプロットの信仰的な支えになったと考
えている。