

柳田国男における歴史と女性

福 田 ア ジ オ

-
- | | |
|---------------|-----------------|
| はじめに | 3. 信仰と女性 |
| 1. 日本の婚姻史と女性 | 4. 文化の運搬者としての女性 |
| 2. 家族生活における女性 | おわりに |
-

はじめに

柳田国男は女性を温かく見ていたという。女性の歴史における役割を重視し、その活躍を無視していなかったとされる。たとえば、次のような瀬川清子の文章にはそのことがよく示されている。

村に入っても、おじいさんは、世間を知りすぎて、虚の話もまじるが、おばあさんの話には傾聴するに足るものが多い、と（柳田国男から）注意された。そのように伝承者としての女性の価値を認めて居られたのは、杓子を握る家々の主婦のはたらきはもとよりのこと、文学・宗教の担い手としての女性の歴史上の活動を研究なされたことによるもので、女性自身が考えているよりも、もっと広く深く、女性の力を知って居られるからであった。従って、女性の不遇、女性の悲しみに、これほど深い理解を示された人もまれで、御著書のいたるところにそれがにじみ出ている。⁽¹⁾

そして、自分の開拓した学問である民俗学において女性研究者の登場し活躍することを期待し、また瀬川が「先生は、民俗の研究に女性の分野があることを、かねてから考えて居られた」と述べるように、⁽²⁾女性でなければ研究出来ない世界があることを指摘していた。その分野の開拓と女性研究者の育つことを期して、わざわざ女性のための会合を開き、また研究会の組織化を援助した。その結果、『女性と経験』と題する雑誌が刊行された。

このように、柳田国男は過去の歴史のなかにおける女性の役割を高く評価し、また

今後の女性の活躍を期待していたというように、その女性認識を肯定的に理解し、評価するのが一般的であると言えよう。しかし、その問題性も指摘されている。柳田国男の女性認識に大きな問題のあることを明確に指摘したのは村上信彦である。村上は次のように述べている。

柳田国男が女の能力をひきだし、高く評価していることはすでに一般に知られている。彼は過去の庶民のなかでもとくに女のエネルギーに注目した人間であった。その点で女性史は彼に感謝すべき理由をもっている。しかし、同調できないのは、女のはたらきだけ取り出してみせて、それがはたして正当な評価を受けたかどうかを問わないことである。またあえて言うならば、多くの場合にそれが正当な評価を受けたと信じ、誤り主張されていることである。⁽³⁾

確かに村上の指摘のように問題があるはずである。しかし、民俗学研究者もまた柳田国男論を展開する研究者も、この点に十分に注意することはあまりなかった。柳田国男論は彼の見解、主張あるいは思想を肯定的に理解し、彼を高く評価することのみを行う傾向にある。また民俗学研究者は、柳田国男の記述をあたかも証明済みの歴史的事実かのように理解し、その見解なり評価が柳田国男個人の主体的な思想の表明であったり、彼自身の思いに過ぎない場合のあることを忘れる傾向にある。本稿は、柳田国男が彼の描いていた歴史のなかで女性をどのように位置づけ、どのように評価していたかを整理検討して、その問題点と民俗学研究としての今後の課題を探ろうとするものである。

1. 日本の婚姻史と女性

柳田国男は日本の婚姻史について多大の関心を示し、多くの論文を執筆している。その多くは1948年8月に『婚姻の話』としてまとめられて出版されている。それを見ると婚姻史の論文は、1929年発表の「聾入考」を除くと、大部分が1940年代後半に集中している。しかも1946年から47年にかけて発表されたものが圧倒的な数を占めている。柳田の婚姻史の研究は敗戦後の数年間に展開したと言える。これは、世のため、人のために役立つ民俗学を実践しようとする姿勢をはっきりと示すことであり、注目されよう。

第二次世界大戦後の「民主化」のなかで家族制度の改革は重要な課題であった。「家」制度を事実上規定した明治民法を改正しようとする審議が進められた。その前後に、家族制度に関する論文が集中しているのであるが、婚姻史についての論文も次

1. 日本の婚姻史と女性

から次へと発表されている。明らかに民法改正審議に焦点を合わせて、婚姻史の研究を展開させているのである。このことをよく示すのは、民法改正を審議していた衆議院司法委員会の公聴会に学識者代表として出席して、意見を述べていることである。1947年8月のことであるが、公聴会で参考意見として述べたことは「青年男女の配偶者自由選択の精神を生かすためには、社会教育社会機関を整備し国家的交際機関を設ける必要がある⁽⁴⁾」という趣旨のものであり、婚姻問題についてであった。

「民主化」のなかで、「民主的」な新しい婚姻は恋愛結婚であり、「封建的」な古い婚姻は見合い結婚だという考えが急速に広がり、恋愛結婚はアメリカから学ぶべきものと考えられた。それに対して、柳田は日本の伝統的な婚姻は恋愛結婚によって成立したのであり、恋愛結婚は決して新しいものではなく、古くからの日本の伝統であることを説いた。むしろ見合い結婚こそが古くからのものでなく、新しく変化した方式であるというわけである。そして、その青年男女の恋愛結婚を保証していたのが、柳田に言わせれば、「交際機関」としての若者組、娘組であった。そこには特別な問題も矛盾もなく、理想的に配偶者の選択が行われていたとした。民法改正にあたっては、配偶者選択の機会を与えるための国家的交際機関を作れという提言は、そのような若者組、娘組あるいはその施設として若者宿、娘宿を国家的に制度化すべしという主張であった。

国会における参考意見の陳述は、彼自身の研究に対応するものであり、空想的に述べたものではない。1946、47年に集中した個別論文は彼の見解を世間に一般化するための努力であり、そのことを通して「民主化」＝アメリカ化でないことを人々に認識させようとしたものと言えるであろう。敗戦後に柳田は自己の学問である民俗学を新国学と称したことと一連のものであり、本居宣長以来の国学者としての思考は柳田国男にも継承されているのである。すなわち、出発点に矛盾のない理想的なあり方を置き、その後の変化がさまざまな矛盾を生み出し、問題を生じさせたというものである。婚姻史についても、そのような理解を示し、民法改正という「民主化」のなかで本来のあり方を今一度復活させようとしたのである。それは、復古神道のように、昔の姿にそのまま戻ることを考えたのではない。過去のあり方を現代的に復活させようとするものである。参考意見のなかの「国家的交際機関」はそれを示している。以下では、柳田の婚姻史についての見解を整理しつつ、女性の問題を考えて行こう。

柳田は男女の自由な交際のなかで配偶者の選択が行われるべきであると考えていた。恋愛を非難したり、排除したりせず、むしろそれを配偶者選択の過程においてあるべき姿としている。そこには、彼の文学青年時代の恋愛を憧れ、恋愛を理想化した

思考が甦っているとも言えるし、また自分自身の結婚が恋愛結婚ではなかったことに対する反省も込められているとも言えよう。

柳田国男の婚姻史の理解は、ヨメイリという言葉に集約される婚姻形態は日本古来の伝統ではなく、ごく新しいものであり、それ以前に男性が女性を訪れることで婚姻が成立する方式が永い伝統としてあったというものである。しかし、この柳田の言うところの掣入式の婚姻は夫が妻を終生訪れる方式ではない。「結婚より遙か後れて、彼女を掣の家に送る」という方式であり、結局最終的には夫婦は夫方に同居するものであった。彼は、一生にわたって夫が妻を訪れる方式の婚姻形態や、夫が妻の家に移って同居する婚姻形態が過去の日本の婚姻形態として存在したことを認めなかった。その点では、高群逸枝の婚姻史の体系とはまったく異なるものと言える。高群逸枝は嫁取婚より前の婚姻形態として招婿婚を設定し、その招婿婚を六つの段階に区分しているが、その早い段階は妻問婚であり、次いで婿取婚になるというものである。それは、一生にわたって夫が妻を訪れる方式や、夫が妻の家に入る方式がかつては行われていたという主張であり、柳田の考えた掣入式の婚姻は招婿婚の最終段階に現れた過渡的な方式に過ぎないと批判している⁽⁵⁾。

高群逸枝が日本の婚姻史を研究するに際して依拠した史料は主として中央の貴族たちの日記や記録、また文芸作品であり、それで再構成された日本婚姻史は中央の支配者たちのものと言える。それに対して、柳田国男は各地の民俗に資料を求めて婚姻の変遷を説く。したがって、一般の農民たちの婚姻史ということになるが、現在傳承されている民俗を再構成して描くことのできる歴史像がどの程度時間的に深いものになるかという問題点を図らずも示してしまったと言ってよい。高群の論証に多くの問題点があることは今日では指摘されているが、しかし招婿婚の段階の存在を否定することはできないであろう。高群が批判したように、柳田国男は嫁取婚に移行する直前、あるいは招婿婚から嫁取婚への移行の過渡的な姿のみをとらえて、それをあたかも古くからの方式のように位置づけてしまった。これは民俗資料が明らかにできる歴史的深度の限界を示すものであるが、単にそれだけではない。むしろ、柳田国男自身の婚姻についての認識を明白に示すものと言ってよいであろう。

柳田国男は、恋愛を出発点とする結婚を理想としたが、その婚姻はあくまでも男性中心のものであった。結婚は夫婦が夫方で同居するものという観念を強く持っていたのであり、妻の元へ一生通うとか、妻の家へ夫が入るのが基本的な方式であったということは全く考えなかった。明治民法第789条の「妻ハ夫ト同居スル義務ヲ負フ」という規定から完全には自由になっていなかったと言える。むしろ、明治の人間として

柳田が生きていたことを示すと言えよう。それは、彼のオヤコ論にもよく現れている。

柳田は掣入式の婚姻の段階を高く評価した。婚姻成立と同時に、妻が夫の家に入らず、一定期間夫が妻の所へ通り方式をとったのは、女性の存在意義が大きかったからであるという。『郷土生活の研究法』で次のように述べている。

以前の婚姻は殆んど部落内のみで行はれた。事実婚姻が結ばれても娘は農家の大切な働き手であつたので、大抵は直ぐに婿の家にはやらないで、当分の間は親元に留めて農作業に従事させ、男の方から毎晩通つて来させたのである。そうして男の方の母親が隠居するか、或はへこたれるかして、いよいよヘラの権利を渡さうとするときになつて、始めて輿入れをしたのであつた。そこでずつと以前の婚姻に於てはムコイリ（婿入り）といふことが重要であつたのである。⁽⁶⁾

ここでは、掣入式の婚姻が行われた条件を三つあげている。第一が、部落内婚であつたこと、第二に女性が重要な働き手であつたこと、第三に主婦の交替期の存在することである。この三つのうち、柳田が絶えず強調したのは第一の条件であるが、その結果として第二の条件が必ずのように登場し、むしろそれを最大の理由としている場合もある。たとえば次のようにである。

婚姻の如き古くからの人の大礼ですら、いつと無しに是だけ変化したのである。其原因は二つは少なくとも算へることが出来る。一つは我々の謂ふ遠方婚姻、村の外との縁組の始まつたことで、是には交通の改善が条件であつた。（中略）それよりもつと大きなもう一つの原因は、其娘の労働を里方で宛てにしなくなつたことである。女がよく働く土地では、親は惜しんで中々身柄までは掣の家へ遣らうとしない。今でも海岸の村などに古い形の婚姻方式が残るのは其為で、未来の主婦権などには換へられない大切な里方の労働力であつたからである。⁽⁷⁾

また、次のようにも言う。

ところがこの農村の気風を変へたものは遠方との縁組であつた。これは戦国時代よりの武士の風を次第に農村の重立ち衆が真似てきたもので、それが始つてからやつと百五十年内外にしかならぬ、比較的新しい風習であるが、これと同時に農業の出来ない女が、農村に出来るやうになつたのであつた。⁽⁸⁾

柳田国男によれば、古く掣入式の婚姻が行われたのは、家族生活における女性の地位が高かったとか、強かったという理由によるものではない。農業労働における女性の役割が大きかったからである。労働力としての女性の重要性が掣入式の婚姻を行わ

せたのであり、それは父親である家長中心の家にとって必要であったからである。嫁入式の婚姻は女性の労働力としての地位が低下したことによるものであり、嫁とは「無能なる女性⁽⁹⁾」ということになった。このような柳田の見解を検討するためには、女性の農業との関係について明らかにせねばならないであろう。

2. 家族生活における女性

伝統的な社会にあっては、家族は日常的な消費生活の単位であると同時に、生産の単位でもあった。家族を単位として経営が行われてきた。これが「家」である。「家」は経営体であった。そのなかで、女性はどうのような位置を占め、また役割を担ってきたのであろうか。

柳田国男は女性を非常に高く位置づけ、家業経営にとって不可欠な存在であったとした。それは近代家族における女性が家事労働に従事することで重要視されるというのとは異なり、生産労働の中心的な担い手だったからである。これは、特に稲作を基本とする農業労働において顕著に示された。柳田国男が専ら問題にしたのは、彼の民俗学全体がそうであるように、稲作社会、稲作文化としての日本であった。したがって、女性の労働力としての価値を論じる際も、当然のことながら稲作に焦点をあてている。そのことは必然的に女性の労働力としての価値を大きいものとして把握することになった。

柳田国男は、日本の稲作は本来女性によって耕作が行われていたのではないかと考えた。たとえば、田植えは日本の稲作のなかで最も重要な作業であったが、その田植えは、田植え機が登場し、普及するまでは、サオトメ（早乙女）と呼ばれる女性によって行われることを基本としてきた。田植えのみは最後まで女性の仕事として残ったが、これは稲作と女性の関係を象徴するものである。かつては稲作全体が女性の労働によって行われたと柳田国男は考えた。秋の収穫作業も女性の仕事であった。収穫作業の一つの重要な仕事が脱穀であるが、古くは扱き箸という2本の棒の間に稲を挟んで、しごくようにして穂先から稲粒を分離させるものであった。これは専ら女性の仕事であり、しかもその能率は悪く、多くの労働力を必要とした。ところが、近世になって千歯扱きが登場し、一度に多くの量の稲束を扱くことができるようになった。その結果、臨時雇いの女性の仕事がなくなり、そのため千歯扱きは「後家倒し」と呼ばれるようになったということは有名な話であるが、これは女性の稲作における役割の後退を如実に示すものであった。

柳田国男は『郷土生活の研究法』において、以上のようなことから、農業におけるかつての女性の役割を次のように述べている。

即ち以前は女が農業に参加してゐた部分は今よりも遥かに多かつたのである。寧ろ農業といふものは女だけの仕事であつたのではなからうか。その一つの暗示として今日の未開人社会に幾多の実例を見出すことが出来る。我国に於ても漁村の畑作などにはまだ充分痕跡が残つてゐる。かやうに農業が女の仕事であつたことには、二つの原因があつたと思はれる。即ち男は漁士や山子のやうに男でなければ出来ない、漁獲や狩猟の仕事に出て行つた為と、今一つは女は「殖すもの」⁽¹⁰⁾だといふ観念がマジカリー（呪術的）にはたらいてゐたことである。

ここでの解釈はやや安易であり、非歴史的な面がある。すなわち、男が漁獲や狩猟に行き、女は農業に従事するという分業は縄文・弥生的段階としては想定できるが、その段階の分業のあり方が近世の千歯扱きの普及まで存在したという証拠にはならない。その点で第二の理由である女性の呪術性の指摘は注目される。なぜ最後まで田植えが女性の仕事として残ったのかを考えると、人々の心の奥に潜む女性の呪術的な力、すなわち女性の霊力は大きな条件となるであろう。その後の民俗学研究の方向を示した解釈である。

かつて農業労働の重要な担い手であった女性は、農機具の発達改良に伴い次第にその地位を低下させてきた。これには、すでに指摘したもう一つの理由である、婚姻方式の変化があり、「この二つの変化が両々相俟つて、謂はゞ女を無能にする傾向を助長してきたのであつた」⁽¹¹⁾。そして、男を中心とした社会は近代に入つてますますその傾向を強めた。すなわち、「社会が女を成るべく働かせまいとする計画は、現代までも尚続いて居る。其動機は寧ろ愛情であるが、婦人小児と一括して保護をする法令は多い。男ならたやすく出来る仕事にでも、彼女等が苦勞するのを見るに忍びなかつたのである」⁽¹²⁾。そのことは結局、もともと女性が労働に従事していたものを、「近世の傾向は何か一つの生産の始まる毎に、きまつて女の手から取上げては男の手に移して居るのである」という指摘となる⁽¹³⁾。

家族内には何人も女性がいる。そのなかで柳田国男が特に注目し、その存在を強調したのが主婦である。むしろ、彼が女性の問題として考えたことは主婦の問題であつたと言ってよい。柳田は、女性のあり方を、若い頃のしとやかで、優しい段階と、歳を取ってからの主婦としてのやかましい、きつい人柄になる段階の二つに分けて理解した。この主婦の地位は「慣習的にちやんときまつて居た。任務と権能と是に相応する尊敬とが附いて居た。あらゆる若い娘たちの先途即ち到達点、もつと大袈裟な語で

いへば女の修行の目的が是に在つたことは、あらゆる若者が家長の地位を獲るのを目標に、努力したのと同じである⁽¹⁴⁾。このように、女性としてこの世にうまれた以上は将来主婦になることを願ひ、そのための修養を積んだというように理解しているのであり、これが女性の最も幸せなあり方と考えていたように思われる。

一軒の家のなかに主婦と主婦候補者が共に暮らすという姿は、威張る姑と忍従する嫁との葛藤関係を形成し、さまざまな悲劇を生み出したことはよく知られている。現に柳田国男の兄嫁の悲劇はそれであった⁽¹⁵⁾。このような姑と嫁の葛藤とそこから生まれる悲劇は、いわゆる嫁入り婚の一般化に伴って登場したものであることを柳田は指摘する。

今日の嫁入といふのは、婚姻が成立つや否や、先方の家にちやんと現在のオカタが君臨して居るにも拘らず、すぐに嫁女を送り付けてしまふ形式である。其結果としては、妻ではあるが刀自で無い者、オカタとは謂はずにアネサマ又はアネエなどと呼ばれなければならぬ家族の一員を、生じたことになるのである。寧ろ平凡を極めたる近代の家庭悲劇は、悉く是から起つた。権力の争奪は新しい道德律を設けて、之を予防しなければならなかつたのみで無く、一般の女性の気質の上にも、昔は無かつた或るものを附加へることになつた⁽¹⁶⁾。

すでに婚姻史のところで紹介したが、柳田国男は隠居制の存在を重視していた。掣入式の婚姻において嫁の引き移りが行われるのは、夫の母親が息子の嫁に「ヘラ」の権利を渡す段階になったときであり、嫁の引き移りはすなわち母親の別棟への引退を意味した。嫁の引き移りは夫の両親の隠居することと対応した。一軒の家には主婦たるべき者は一人でよかつたし、そうでなければならなかつた。掣入式の婚姻と隠居制は適恰的な関係にあり、これが行われているときには矛盾も生じなかつたし、悲劇も生まれなかつた。婚姻方式が掣入式から嫁入り式へ移行することによって、主婦候補者としての嫁と主婦である姑が同じ屋根の下で共に暮らすことが一般化した。そして、多くの悲劇を生み出した。すなわち、嫁入り式の婚姻が悲劇を生んだのである。

それでは主婦はいかなる存在であつたのであろうか。先ず第一にあげられるのが、以上の説明で明らかのように、農業労働の主要な担い手が女性であつたことに対応して、仕事の割り振りをすることが主婦の任務であつた。そして、第二に、言うまでもなく、食物の管理者であつた。家族員全員に対して食物を用意し、食事をさせるのが主婦の務めであつた。そのような主婦の権限を象徴するのが杓子であつた。嫁入り婚になって、嫁と姑が同居するようになってから一般化した民俗の可能性も強いが、姑から嫁に主婦の地位を譲り渡すことをシャモジワタンとかヘラワタンということが多

2. 家族生活における女性

く、実際に儀式として行う所もかつては少なくなかった。このシャモジとかヘラは、食物の管理と分配を象徴するものであり、杓子を渡す儀礼は、それが主婦の役目の中心的なものであったことを示している。労働における指揮は、主婦による女性たちの統制ということがあったとしても、やはりその上に家長が君臨していた。家長の下での主婦の役割であった。それに対して、食物の管理、統制、分配は主婦自らの権限だった。それが杓子に象徴されていたのである。

そして、主婦の地位は、イロリの座にも示された。イロリの周囲に家族員は座を占めたが、その四周の座のうち、土間から見て正面の座はヨコザと呼ばれ、家長の席であった。ヨコザの背後には多くナンドという重要な部屋があり、また長押の上には神棚が設けられていることも多い。それに対して、イロリの北側の座はカカザとかコンモトと呼ばれ、主婦の席であった。それは背後に流しがあり、また土間の竈にも近く、食物の管理に便利な位置にあった。

柳田国男は、各地から報告されたこのような民俗から、主婦の権限についての考えを築いたのである。そして、それを主婦権と呼んだ。柳田国男が主婦権という用語を使用したのは1929年発表の「聳入考」においてである。そこでは「この嫁入の期日の早くなつたといふことは、主婦権の相続即ち杓子譲りの期日の、次第に遅くなつたことを意味するものでは無かつたらうか」と述べている。主婦権⁽¹⁷⁾という言葉は柳田国男、さらには民俗学の独自の概念として普及し、その後の民俗学における常識的な言葉となった。

ところで、主婦のことを上方ではオイエハンという。関東ではしばしばオカミサンという。また主婦のことをオカタという地方もある。これらの主婦を指示する語が、同時にまたしばしば家屋内の中心部分を指すことが多い。上方のオイエハンのオイエが牀の上、畳の上を意味していたし、主婦を意味するオカタが同時に村落内の最も古い中心的な家、本家を意味していることも少なくない。すなわち、家屋内の表の間や本家の意味に使用される語が同時に主婦の意味に使用されているのである。これについて注目した柳田国男は、次のように述べている。

是は昔の世の男の仕事が、職人や小売商の如く、家屋の内に行われるものが少なく、農漁樵はもとより、猟でも戦でも亦祭でも、すべて屋外の活躍を主として居た事実が証明する。即ち屋内の殊に牀の上の事務を掌る者は、本来は主婦であつたことを意味するらしいのである。是は勿論管理者といふまでで、主であり支配者であつたといふのではあるまいが、それでも東北地方に行くと、今でも主婦のことをエヌシといふ処が少なくない。(中略)女は弱い者といふ教訓があつた

けれども、一方主婦だけは家の内で、ヌシと呼ばれてもよい地位を確保し、男の家族をも指図することが出来たのである。家が小さくなつて其権能も働かず、亭主が炉端にがんばる様な時代が来て、泣きごとと溜息とがオカミサンの主業のやうになつたのは変遷で、名称はたまたま昔の名残を留めて居るのである。⁽¹⁸⁾

食物の管理と分配を中核とする、屋内の管理統制は主婦の権限に属したと柳田は指摘しつつも、同時に「主であり支配者であったといふのではあるまいが」と述べることを忘れていない点に注目せねばならない。

第三は、主婦は客を接待する役割を担っていたことである。このことは、女性には社会性がなく、家のなかのみに閉じ籠もって、家族外の人々との接触をほとんどしなかったという常識を否定するものである。女性の非社会性を、女性の生産からの後退と同様に、新たな変化の結果であり、決して古くからのことでないと柳田は考えたのである。その事例として柳田が手掛かりにしたのは刀自という言葉とその役割であった。

杜氏という職業がある。言うまでもなく、酒造りの職人であり、主として日本海側の山村の人々が冬の農閑期に出稼ぎという形で造り酒屋へ働きに行くものである。この杜氏ともう一つの刀自は本来同じ言葉であった。刀自は家の主婦を意味する語として古くから存在した。このことは、酒を醸して造る仕事が本来刀自の仕事であったことを示している。酒はもともと保存のきく飲物ではない。ちょうど飲み頃になるように飲むべき日から逆算して、酒を醸し出すものであった。酒は商品として流通する条件を欠いていた。それぞれが酒を必要とするときに醸して造った。その仕事は刀自としての主婦の担当だった。女性、殊に刀自は酒を造ることに従事したが、そのことは酒を管理することを意味した。家のなかの酒は主婦に管理され、彼女から分配をうけた。その点では、食物の管理の一環と言えよう。しかし、その意義について柳田は次のように指摘している。

主婦の分配権の特に意義があつたのは、成長した男子のみに供与する酒であつた。この権能がもし男の子に在つたならば、家族はもつと早く分裂した筈であ
⁽¹⁹⁾
る。

酒は日常的に飲むものではなかった。男たちが晩酌をするということは新しい姿であり、ごく近年の一般化と言える。酒は日常の飲み物ではなく、ハレの飲み物であった。したがって、家の男たちに酒を分配されるといっても、毎日のようにあるのではなく、年間通して限られたハレの日に酒は飲むことができたに過ぎなかった。酒は客を迎え、客と共に飲むものであった。そのハレの日の最も重要な客は神であった。酒

は神酒であり、神と人間が共同して飲食し、共に酔うことに意義があった。したがって、酒を醸し、管理し、分配することは神祭を執行することでもあった。

ハレの日の多くは、神を迎え、神と共に飲食するのであるが、それに加えて客が訪れる機会でもある。いわゆる冠婚葬祭には、その家の親族関係者や近隣の人々が訪れ、祝ってくれたり、悲しんでくれたりする。この訪問者と共に飲食することが宴であり、神との共食同様に重要な意味をもった。酒は神に供えられると同時に、客にも出され、客と家の人々が共同飲食するものである。したがって、主婦の酒の分配というのは、家のなかでの男子たちに対するものというよりも、ハレの行事において神や客に対して酒を供することに中心があったというべきであろう。そこに柳田は主婦の社会性を見たのである。

酒の席には必ずのように女性がいるという一般的な姿は、したがって新しい都市風俗ではない。このような伝統を背景にもっているのである。ただ大きく異なるのは、かつては各自の家での宴であり、お酌をするのはその家の主婦であったという点である。この間の事情を柳田は『明治大正史・世相篇』で次のように指摘している。

地方に大きな酒庫が建つやうになつて、仕事も名前も男の手に移つたが、村々の地酒には姥が手造りが多かつたばかりで無く、買ふにも貯へるにも男は干渉し得なかつた時代が、まだ暫くの間は続いて居たものと思はれて、如何なる酒宴に於ても、女の臨席は絶対に必要のものになつて居た。此慣習がをかした変形を重ねて、今でもまだ痕跡だけを留めて居る。御酌は女といふことも賤しい意味ではなかつた。以前は家々の主婦たちの、義務と言はんよりも特権であつた。⁽²⁰⁾

ところが、主婦が酒席に出て、客に酌をし、接待をするという方式は、武士の軍陣の生活では行うことができなくなり、上流の者から次第に酒席から主婦の姿が消えていくこととなった。そして、出合いの酒宴が行われるようになって、酒の管理から主婦は完全に排除され、それに代わって酒席にはべる専門の女性が登場した。主婦の社交性はこのようにして後退し、家の奥深く、ひっそりと暮らすべきものとされるようになったが、それは古いことではないのである。

柳田国男は、以上のように、女性がかつてはもっと積極的な存在であり、家の社交においても重要な役割を果たしていたことを指摘した。このことから、女性、殊に主婦は没社会的な存在ではなかったことを我々は知らなければならない。しかし、柳田は主婦の役割を、客を迎えて接待するという側面のみで把握している点に問題がある。酌をする女性に社会性や社交性を見ているが、酌をされる女、すなわち家を出て他の家の客となる女性の存在の有無については何も述べていない。柳田にとっての女

性はあくまでも家内部での活動に中心があり、家の経営に重要な役割を果たしていたという視点でとらえているに過ぎない。その女性の役割は、家の家長の傍らで、家長を補佐し、家長の行動を円滑にするための存在でしかなかったと言えよう。これは彼の婚姻史の理解と対応するものであり、男性中心の社会における女性の位置と役割という視野のなかで、女性、殊に主婦を高く評価しているに過ぎないと言わざるをえない。

3. 信仰と女性

すでに見てきたように、柳田国男は過去における女性の活躍を無視しなかった。女性の果たした役割を高く評価している。しかし、それは家内部における役割であり、家の外へ出て社会的に活動するという点で評価しているのではない。そして、役割を高く評価するということは、主役であることを意味しない。男性中心の家を前提にして、そのなかでの女性の重要な役割に注目したものであった。

ところが柳田にとってもっとも重要な信仰の問題となると、女性の存在の社会性をはるかに大きくなる。日本人が神を祀り、神を信仰する、さまざまな行事や儀礼、あるいは行為においては、女性中心の姿が浮かび上がってくることを柳田は指摘した。女性の霊的能力ともいうべきものを発見し、かつての日本人の神祭りは女性を中心にして行われてきたことを明らかにしたのである。そして、女性が家の外へ出て、さらにはムラを越えて活動したことを明白にした。

柳田は1925年に「妹の力」と題する論文を発表した。そして、1940年にこの論文を巻頭に据えた論文集『妹の力』が刊行された。その著書の序で次のようなことを述べて、読者の注意を引きつけている。

家で神様におそなへ申した供物を、女の子には戴かせるもので無いといふ言ひ習はしは、今でもまだ弘く地方の隅々に行はれて居るかと思ふ。其理由を聴いて見ると、どこでも之を食べた娘は縁遠くなるからと、答へるのが普通であつた。⁽²¹⁾

恐らく、このようなことはどこでも言われていることであろう。その理由はなぜかと尋ねることもせず、ただ結婚年齢が遅くなることを恐れて、守っている人も多いはずである。同様のことは、3月の雛人形も、3月3日が過ぎるとできるだけ早く仕舞わなければいけないという言い習わしにも見られる。仕舞うのが遅れると婚期も遅れると言って、片づけることを実行した経験を持つ人も少なくないであろう。柳田は神棚の供物のお下がりについて次のように続けて言う。

三十年近くかゝってやつと心づいた一つの想像説は、是は神々の祭に奉仕した者が、もとは必ず未婚の子女であり、同時に献供の品々を取得する者が、神を代表したその婦人に限られて居たことを意味するのではないか。この二つ約束の、一方は勿論神聖なる出発点であり、他の一方は言ば、自然の結果に過ぎぬのであるが、さういふ風に分けて考へることは昔の人には出来なかつたので、先づ一方の避け得られるものを選んで、それと伴ふものを免れようとしたものと察せられる。現世生活の興味はそれほどに、年を逐うて濃厚になつて来た。これに対して一方は元のまゝで、清いけれども常の日が淋しかつた。⁽²²⁾

ここで30年の研究の結果として出した答えだと言っているように、柳田の民俗学の初期からの研究課題として女性の信仰上の役割は存在した。1913年から『郷土研究』に12回にわたって連載した「巫女考」は、その研究課題の発見過程での記述であり、「妹の力」はその確立期でのまとめである。そして著書『妹の力』はその完成品である。「巫女考」と「妹の力」の相違、すなわち初期の研究と中期の研究の相違は、「妹の力」においては沖縄の女性祭祀が重要な材料となっている点である。「巫女考」では専ら文書記録に依拠して論じられていたことが、「妹の力」では沖縄において現実に伝承されている民俗を根拠にして論が展開されており、これは論文集『妹の力』において完成したものと成る。このように、「巫女考」と「妹の力」との間には、柳田国男の民俗学に大きな転換があったのであるが、それは彼の1920年の正月から2月にかけての「海南小記」の旅が大きく関係している。すなわち沖縄の発見である。沖縄に伝承されている民俗に日本の最も古い姿を発見したのである。その発見の代表が女性の信仰上の役割である。

論文「妹の力」は、それまでの研究成果として以下のことを確認して、問題を出発させている。

自分たちの学問で今までに知られて居ることは、祭祀祈禱の宗教上の行為は、もと肝要なる部分が悉く婦人の管轄であつた。巫は此民族に在つては原則として女性であつた。後代は家筋に由り又神の指定に随つて、彼等の一小部分のみが神役に従事し、其他は皆凡庸を以て目せられたが、以前は家々の婦女は必ず神に仕へ、たゞ其中の最もさかしき者が、最も優れたる巫女であつたものらしい。⁽²³⁾

ここで柳田が確認している研究成果は、彼の論文「巫女考」のことと思われるが、そこでは神社にいて舞をしたり、湯立てをするミコと、旅をしながら人々の求めに応じて口寄せをするミコの二つが本来同一のものであったということから始めて、かつてさまざまな信仰においてミコが大活躍したことを主として文献の記事に依拠して説

いている。そのまとめが「妹の力」の文章である。そして、次のような恐ろしい話を紹介して、問題を発展させた。

東北地方の淋しい山村で聞いた話として、ある旧家の6人の兄弟が気が狂って土地の人々を震え上がらせた事件のことである。この6人は上の5人が男兄弟で、一番下が女であったという。妹がある人間を鬼だと言うと、5人の兄たちはその人物が鬼に見え、妹が殺してしまおうと言うと、5人は飛び出して行って攻撃したという。この話は、単なる男女の一般の狂気の問題ではなく、女性のもつ霊的な能力が兄弟と姉妹の関係のなかで顕在化することを示すものと言える。柳田の「妹の力」はここから展開する。

兄弟と姉妹の関係のなかで、女性の霊力が重要な意味をもつのであり、姉妹が神を祭ることを担当するもの、ここからきた古いあり方であったと考えて、次のように述べた。

曾ては人間の処女の心姿清き者の中から、特に年若く未だ婚がざる者のみを点定して、神の尊き霊が御依りなされし時代があつた。他の多くの旧社には永く此例を遵守する者もあつたが、此場合には必ず代々の兄の家が神職を相続して、大工のジョセフよりも今一段と自然なる保護と奉仕とに任じ、又その御神の力を負⁽²⁴⁾うて、付近の部曲に号令することを得たのであつた。

そして、このようなあり方の現実の姿を沖縄で発見した。「玉依彦の問題」という論文⁽²⁵⁾がそれを詳論したものである。柳田はこの論文で言っているように、伊波普猷の「をなり神考」⁽²⁶⁾から学び、自分の論拠の柱とした。伊波普猷の「をなり神考」は、柳田の要約によれば、(1)沖縄では近年まで、姉妹に兄弟の身を守る霊力があると信じられ、旅立ちに際し、姉妹の髪の毛や手巾などを乞うけて持っていくという風習があること、(2)古くからの神歌や琉歌のなかに、この信仰を示すような歌がいくつもあること、(3)姉妹の霊をヲナリ神と呼んでいたが、国王の姉妹が就く聞得大君は国の最高のヲナリ神⁽²⁷⁾であった。この伊波の指摘は、柳田の「巫女考」以来の課題に実証性を与えるものとして柳田を喜ばせた。そして、ヲナリは単に沖縄に限定されたものでなく、「本土」においても広く存在したとして、それを各地の断片的な伝承から浮かびあがらせようと努力した。それが「玉依彦の問題」である。

柳田は言う。「この姉妹神の信仰に関する報告に接して、はたと膝を拊つ程の心当たりが私にもあつた」として、資料⁽²⁸⁾を提示した。その第一は、中国地方の田植え唄のなかの言葉である。一例を示すと、

おなり殿の御たるやら赤い帷子で

(返) びらりしゃらりと赤いかたびらよ (安佐郡田植唄)

オナリが来るので、それを待つのと、午後には送るという意味の唄が多い。田植えに際しての田の神の祭とヲナリは関連しているものと推測している。このオナリは中部地方以東では、単に炊事を意味している。柳田が注目したのは、遠野の伝承である。巫女の母と娘が淵に沈められて人柱になったという伝承があり、それを母也大明神などと書いているが、このオナリはオナリと同じであるとして、「即ち琉球とは最も遠い東北の田舎でも、オナリは尚祭祀に参与する女性だつたのである⁽²⁹⁾」と述べている。

柳田は沖縄の伝承を記述するなかに、「本土」の民俗を挿入する。船玉様(船霊様)がそれである。船を新しく造るときに、船の中心部に女性の髪の毛などを入れて船霊様として祀ることが広く行われているが、だれの髪の毛を入れるかについては様々な伝承がある。そのなかで最も多いのが船主の妻もしくは娘の髪の毛に限るという所である。柳田は、これに注目して、ヲナリ神信仰との関連を示唆している。

繰り返しになるが、柳田の結論は以下の通りである。

けだし前代の女性が霊界の主要なる事務を管掌して、能くこの世の為に眼に見えぬ障碍を除去し、必ず来るべき厄難を予告することによつて、言はれなき多くの不安を無用とし、乃至男たちの単独では決し難い問題に、色々の暗示を与へる等、隠れて大切な役目を果たして居たことは、もう我邦ではわかりきつた歴史である⁽³⁰⁾(後略)。

これまでのところで柳田が説いたことは、かつては未婚の女性が自分の兄弟のために神を祭り、神の意思を聞くことをしていた。それがしだいに崩れてきた。そして、最終的には二つの巫女の姿となって今日に示されることとなったというものである。それでは、未婚の女性が自分の兄弟のためにというあり方からどのように変化して、最終的な職業的な巫女になったのであろうか。その変化は、巫女役の女性の結婚と、それに伴う子孫の登場である。結婚によって二つの重要な人間が登場した。1人は夫であり、1人は子供である。兄弟に対する姉妹の霊力から、夫に対する妻の霊力、あるいは子供にたいする母の霊力となった。兄弟の安全を守り、兄弟のために神の意思を聞くことから、夫の安全を護り、夫のために神に仕えることとなった。そして、姉妹の巫女としての地位は、伯母・叔母から姪へと継承されたのに対して、母親から娘へという親子関係のなかで継承されることとなった。「巫女考」で説いた内容が、そのような変化した第2段階の姿であった。

かつてどこにおいても家の祭りごとにおいて「妹の力」は重要な存在であった。し

かし、その後、この女性の霊力は職業化して、巫女という特別な存在になった。彼女らは神に仕え、神の意思や判断を聞くことを職業とすることになって、人々の求めに応じて各地を移動するようになった。家の女性の霊力の後退が、職業としての巫女の活躍を大きくし、また漂泊移動性を大きくした。他方では、特定の神社に奉仕する巫女も登場した。現在も大きな神社において、白い着物に紅い袴姿が目につく。彼女らは社務所においてお札やお守り売の仕事をし、また時には鈴を持って巫女舞をする。これは由緒正しい神社に奉仕する女性であり、各地を歩いて移動する巫女たちとは同じではないという考えが強い。事実、この2種類を名称の上で区別しているのが普通である。たとえば、柳田国男の故郷である播磨では、神社に奉仕する巫女をミコハン、他所から来て、生霊・死霊の口寄せをする巫女をタタキミコとかクチヨセと言っている。東京では、神社に奉仕する女性がミコであり、口寄せをする巫女をイチコと呼んでいる。ところが、東京を離れて常陸まで行くと、神社で奉仕する巫女を市子と言っているのである。これを宮市子と言うこともあったという。土佐でも、神社には侷（いつ）という者がいたという。他方では、東北地方では一般的に口寄せを業とする巫女をイタコと言うが、これは明らかにイチコと同じ言葉である。このように、同じ言葉がある土地では神社に奉仕する女性であり、ある土地では漂泊移動しつつ口寄せをする巫女のことである。このことは、2種類の女性がもともと同じ存在であったことを示している。これに関して柳田は次のように言う。

右に述べたやうに神社に仕へる女をミコ又はイチコと云ひ、死霊、生霊の口を寄せるを業とする女をもイチコ又はミコなどと云ふ以上は、名称の上から二種類の巫女を区別することは到底出来ぬのみならず、考へやう次第では此のみでも二者の根源の一つであつたことを推測することが出来る。併し少くも今日の社会状況では此二階級を同視すれば社のミコから怒られ又は怨まれる。怒られるのは構わぬが怨まれるのはじつはまだ少々怖い。巫に恨まれて家を滅した話は中世には沢山ある。上品なミコハン等があんな者と一緒に見られてはならぬと云ふ理由は要するに永い間の隔絶である。自分には先祖伝来の家屋敷があつて土地での旧家であるのに、彼等は物貰ホイトを去ること一二歩の者であると賤むのは、結局旅の者に信用を置かなかつた旧思想の余習である。職業の上から観ても、神社の巫女が神託を寄せないのは寧ろ近代の変遷である。⁽³¹⁾

ここで柳田が述べているように、神社に奉仕する巫女の本来の職務はやはり神の託宣をすることであった。祭りとは必ず神の意思や判断を聞くことであったと柳田は考えた。その例として、新潟県岩船郡の三面村の山神祭を紹介している。この村の山の

神祭は10月12日であるが、祭りには小国辺から山伏を頼んできて祈禱してもらうが、このとき村内の男子で、人のよい壮年の者を選んでミコ（神子）とし、その手に大きな御幣である梵天を持たせ一同でこれを囲み、唱え言を言い、またホーイホーイと囃し立てていると、やがて神子は寝てしまう。この神子を起こして、いろいろなことを尋ねるといふ。これに関連して思い出されるのが、中国・四国の奥地で祭りを「申し」といい、山神祭を「山申し」ということである。これなどは祭は神との交通であることを示し、沖縄で御幣のことをウンモウシというのも、御幣を手にして神がかりすることに関連し、モウシは同様の意味と理解できる。

祭は神の託宣を聞くことであるということをよく示しているものに出雲の美保神社の一年神主があると、柳田は紹介している。一年神主は、300軒程の氏子の男子から3年前に選定される。その選定は正神主と本人に夢のお告げがあることによってなされる。そして、選定された本人は3年間、諸国入り船の米初穂料で暮らしを立て、家をきれいにし、仏壇は寺に預け、仏事に関与しない。また妻女の不浄のためにタヤ（他家）を設ける。祭の3月10日に、神前の湯立てで一年神主を失神させ、それを拝殿の前に置き、手に幣帛を握らせる。するとやがて、一年神主は御幣を振って、その年の豊凶や病気の流行などについて神のお告げを伝える。託宣が終ればそのまま臥してしまう。以上のように、かつては神社の祭でも託宣をしたのであり、神を降ろしてきて、神の意思を告げる者が設定された。それには男性もしばしばあったが、やはり女性の方が一般的であったと考えられる。神社の巫女はそこから始まった。

このように、日本における祭は女性の奉仕、さらには女性による神の託宣が基本であったと柳田は考えた。それが、沖縄のオナリ神信仰に示されるように、姉妹の霊的能力による兄弟に対する加護として存在した。しかし、その後の変化は職業的な巫女を発生させたが、その巫女たちも次第に分化すると共に、祭祀は専ら男性が独占して行うようになり、巫女は零落したというのが柳田国男の見解と言えよう。そこで、注目されるのは、家業経営における女性の役割で強調された主婦の存在が完全に欠落していることであろう。主婦が家に登場した段階における、祭祀と女性の関係はどのようなものであったのだろうか。経済生活における主婦の登場あるいは活躍する時期と、祭祀における姉妹の活躍の時期が同じなのか、それとも巫女の活躍する時期とが同じなのか、あるいは巫女も零落して男性が祭祀を独占するようになった段階に対応するものなのか、その点がはっきりしないのである。主婦は祭祀上において特別な存在ではなかったかのように、全く触れられることがない。また巫女が職業として登場した段階に、彼女らはどのようにして家族内から析出されてきたのかも論じられてい

ない。そして、その巫女たちの社会的な地位についても触れない。それらの点で、柳田国男の歴史における女性の役割についての理解は整合的ではない。個別的には、女性の役割を強調し、それを日本の歴史のなかに正当に位置づけているように見えながら、全体として女性を把握してはいないのである。

4. 文化の運搬者としての女性

各地に弘法清水と呼ばれる伝説がある。みすばらしい姿をした僧が訪れて水を欲しいと頼んだときに、水が少なく貴重であるにもかかわらず親切に与えた。すると、その僧はよろこんで、持っていた杖で地面を突き、そこに清水を湧き出させたというものである。その清水は今日なお水をこんこんと湧き出していることが前提となっている。親切に対応した所に湧き水をもたらしたことと対照的に、しばしば逆の話が語られている。僧が水を乞うたときに、冷たく拒絶した所では、それまで湧き出していた清水が僧の杖の一突きで枯れてしまい、それ以降その土地は水に非常に困るようになったというものである。

このような話は全国各地で伝えられているが、不思議なほど話の筋が同じである。それぞれの清水の所在地では、現実に人々の生活に恩恵をもたらす清水があり、その由来を語るものであるから、半信半疑ながら自分の所にもみ伝わる話であり、あるいはもしかしたら史実ではないかと思っている。しかし、これが実際にあった話ではないことは、その話の類型性から明らかである。全国各地であまりにも同じ内容で語られているのである。訪れた僧を弘法大師とする所が圧倒的であるが、地方によっては別の大師、たとえば智者大師になり、さらに別の高僧、たとえば親鸞上人、日蓮上人などが訪れたことになっている。そのように、主人公が異なっても、清水の由来を語る話の筋はほぼ同一である。

柳田国男は、これら高僧の訪問は後の変化であり、その出発は弘法大師にあると考えた。したがって、各地の様々な主人公は、弘法大師から後にその地に関係の深い別の高僧に主人公が変えられたのであり、そのことによって歴史的事実としての可能性を大きくしようとした、いわば伝説の合理化とも言うべき変化の過程であるとした。訪れた貧しい、みすばらしい僧のもっとも古い姿が弘法大師であったということは、各地でこの湧き水のことを弘法清水と言い、それが全国的に分布することによって判明する。それでは、なぜ弘法大師はかくもくまなく全国を巡り、それぞれの土地で水を乞い、清い水を残したのであろうか。むしろこのことの方が重要と言える。合理的

解釈をすれば、讃岐の満濃池に示されるように、空海は土木工事に精通し、人々に恩恵を与えるような事業を行なったことが伝説化し、杖に象徴されたのだと解釈できよう。しかし、それにしても、全国各地を空海が歩いたという事実はない。合理化し、史実として説明することは無理なことと言える。柳田国男は当然ながらそのような立場を取らなかった。

柳田国男は、弘法大師の弘法は後世に付加されたものであり、この伝説の主人公はもとは大師であったと推定した。大師はもちろん仏教上の知識によるものであり、より古くは太子と同じであると考えた。そして、漢字を当てはめ、音読みをする以前は、オホイコモしくはオホゴであり、その意味するところは神の子であったと考えた。神ないしその子が村々を訪れて、それを迎えてもてなした人々に恵みを与えたのが、その出発であった。すなわち伝説は信仰から出発しているのである。これが柳田国男の基本的な考えであった。

弘法清水の伝説は、清水と弘法大師の二つの要素に加え、もう一つ重要な要素を必ず備えている。柳田国男の本题はむしろここからである。柳田が「清水と御大師様と信心の老女と、三つの物を取合せた昔話が、全国に互つて何百といふ程も分布して居ります。さうして要点だけでは悉く一致して居ります⁽³²⁾」と指摘しているように、大師に應對したのは必ずのように老女となっていることが先ず注目される。これは水を与えることを拒絶したり、汚れた水を与えた意地悪な人間も同じである。柳田はこの点に注意して「所謂弘法清水の伝説の起りを考へて見るのに、一番肝要なのは相手の女性であつたこと、それに次いで此物語が普通に清水に伴なうて居たことでありま⁽³³⁾す」と指摘した。

『女性と民間伝承』と題する柳田の著書は、和泉式部の伝説を取り上げて、その意味するところを解きあかしているが、そのなかで弘法清水にも注目して、数節を割いて論じているのである。そこで注目すべき次のような文章がある。

弘法大師は高野の山に於て、以前は最も女を嫌ふ伝説を説いて居られたのであります。それが里に下つては姥を伝道者として国々に信仰せられて居り、東国には大師堂の脇侍に尼の像を安置した実例が今でも多いのは、何か隠れたる仔細のあることでせう。それから尚考へて見ると、此等の女性の紹介する大師の奇瑞が、如何にも偏頗で且つ感情的でありました。真言宗の教義から推すと、或は有難迷惑では無いかと思ふやうな、物語も流布して居たのであります。⁽³⁴⁾

このように、弘法清水伝説が非仏教的なものであることを指摘し、大師と女性との密接な関係に注意した。

そして、清水と大師と女性の関係は、清水の辺で、あるいは清い水を用いて巫女が大師（オホイコ）を祀ったことを示しているものと解釈した。その解釈を百科事典の項目解説として簡明に述べたものによると、以下のようである。

この伝説を比較して判ることは、相手が老婆となり姥となり偶々若い身であつても、悉く女性であつたことである。泉はもと神の占有で、伝説はその泉の水を以て神を祀つた女性即ち巫女の口から説かれた霊現譚の土着して成長せるものである。偉人高僧は元は神で、所謂唯の人でないことを示すにあつた。弘法大師の大師はおそらく大子で、古くはオホイコなどいふ、長男を指す語で、神の世継の意であつた。（中略）これが各地を訪れたといふ筋は、我国の神々は、祭りを受ける度にその地に来り臨んだことの記憶が根に働いてゐたのである。今も十一月の下旬即ち秋冬の候に日を定めて大師粥などと称して特別の供饗を受けて祭りを行ふのも、もとの期間に神の訪れのあつたことに縁を引いてゐて、この大師も必ずしも弘法大師ではなかつたのである。⁽³⁵⁾

それではなぜ同じ話が全国的に分布しているのであろうか。巫女が清水の辺で神を祀るという信仰が全国的にあったからといって、所謂弘法清水の伝説が同じような内容で生み出される必然性はない。その点について柳田は次のように推測する。

我々の想像もしなかつた位古い大昔の信仰が、仮令間違ひだらけにもせよ、今日まで伝はつて居たといふには、必ず相応の理由が無ければならぬと思ひますが、それには物語の主人公と、同一系統の職業婦人が永く地方を旅行して居たことを想像すれば、容易に疑問は積けるのであります。⁽³⁶⁾

すなわち、弘法清水の伝説を全国的に成立させたのは、遠い昔の大子信仰を基礎にもちつつ、そのような伝説を持ち伝えた女性の存在を想定しているのである。もちろん、その女性は、弘法清水伝説において大師に親切に水を与えてもてなす老女と同じである。その意味することは、神に仕えるのは女性であり、伝説を運搬してきたのもその女性であったという想定である。彼女たちは各地を移動しつつ、村人たちの求めに応じて神仏を祀ったのである。

すでに述べたように、『女性と民間伝承』という著書は、各地に伝わる和泉式部の伝説を論じたものである。和泉式部は言うまでもなく平安時代中期の女流歌人であり、『和泉式部集』や『和泉式部日記』を残している。しかし、その生没年もはっきりせず、伝記的事実も必ずしも明瞭でない。『日記』に示されているように、帥宮敦道親王との恋は多数の歌を残したが、その他にも多くの恋の遍歴を重ねたことのみが判明している。ところが、この和泉式部が全国各地で伝説の主人公になっているので

4. 文化の運搬者としての女性

ある。たとえば各地に和泉式部の墓がある。その一例として柳田が紹介しているのは安房的那古の観音堂の後ろ山にある二つの塚で、一つは和泉式部の墓であり、他の一つは娘の小式部の墓だと伝え、なぜこの二つの塚が和泉式部親子の墓だと判明したかについての由来も伝えているという。それによれば、木樵が山に入って仕事をしているときにこの古塚を発見して、塚をきれいにし、山に行ったときには自分の弁当を供えたりしていたところ、ある夜の夢に気高い女性が出てきて、木樵の行為に対してお礼を言い、自分は和泉式部だと名乗った。このことによって、これが和泉式部の墓だと判明したという。これは不思議な話であるが、歌や古典の知識のない木樵がなぜ和泉式部の夢を見たのかということは問題である。都に住む貴族の女性にとって最も関係の乏しいこの地のしかも山中の塚が墓だとする夢は、何かそれなりの理由があったとしなければならぬであろう。

柳田の紹介するところによれば、和泉式部は九州の日向国にも行き、そこにも墓を残している。場所は宮崎県児湯郡都於郡村鹿野田という所で、式部塚というのがあり、3月3日を忌日として祭りを行っていたという。そして、近くの幸納という所の旧家には『式部由来記』という記録が伝えられており、それによると和泉式部が悪い病気に罹ったときに、この国の法華嶽寺の薬師如来に祈請したところ全快し、無事都に戻ったが、後に再び日向に下ってきて、この地である年の3月3日に43歳で亡くなったという。この寺には式部が携えてきたという琵琶が伝存しているとのことである。この『由来記』にはまた式部が薬師に祈ったときの歌が書かれている。式部は薬師に病氣平癒の祈願をしたが、一向に治らないので「南無薬師諸病疾除の願立てて身より仏の名こそ惜しけれ」と脅迫めいた歌をうたった。それに対して、満願の日に薬師如来が夢のなかに出てきて返歌したが、それは「村雨はたゞーときのものぞかしおのがみのかきそこに脱ぎおけ」というもので、これで全快したという。これらが式部の歌でないことはもちろんである。そして、薬師の返歌が他所でもほぼ同じように伝えられているのである。

たとえば愛媛県の松山市の近くの小野村という所には小野山梅光寺という寺院があった。そこの本尊は小野薬師と呼ばれていたとのことである。ここはもちろん小野小町が訪れた所である。小町はここへ病氣平癒を祈りに百日間の参籠をした。その満願の日に小町はやはり「春雨の降ると見えしが晴れにけりそのみのかきをそこに脱ぎおけ」という歌を得てたちまち病氣が治ったという。これは和泉式部が日向の薬師から与えられた歌と同じである。同様の歌は文字資料としても残されている。近世初期の笑い話集である『醒睡笑』には、山門北谷の稚児が悪瘡を治そうと根本中堂へ参籠し

たが、七日の満願になっても何の効果もないので、それを恨んで短冊に「南無薬師衆病悉除の願ならば身より仏の名こそ惜しけれ」と書いて内陣へ投げ込んだ。すると、それに対して内陣から「村雨の降るとは見えて晴れにけり其みのかさをそこにぬぎおけ」という歌が返ってきた。そして、病気は平癒したという。

このように京都では小僧の歌のやりとりであるが、日向では和泉式部、伊予では小野小町となっている。したがって、このおかしな内容の歌を特定の人物の作品とすることはできない。歌だけが独立しているのではなく、歌が薬師の靈験譚の重要な構成要素となっているのであり、その話全体が非常に典型的であり、同じ話の筋が主人公を別にして各地に伝承されているのである。柳田はそれを次のように考えた。

勿論是だけよく似た薬師如来の靈験談が、各箇独立して発生したと言ひ得る者は一人もありません。最初は必ず運搬者があつて甲から乙へ、若しくは共同の泉から汲んで行つたものと思ひますが、それが紙に書かれた本と為つて、移動して居たとは考へることが出来ません。中世の農村生活では、文字の入用は少しも無く、又学びたくとも方法がありませんでした。僧侶の如きも学問する為には、中央に近い大寺に入らねばならず、其他は御経の句を暗誦して居たのであります。其故に手紙でも証文でも、書いたものが尊く見えた代りには、書いて残しただけでは伝説は発生することが出来ませんでした。土地の住民の誰に尋ねても、其通りと答へるやうな話は、少なくとも皆が集まつて一緒に聴く機会(37)の何遍かあつたもので、それには相応な仲立が入用でありました。

柳田はそこで次のように、話の担い手を想定した。第1に、旅をしていて、人々の知らないことを知っていた人物。第2に、話上手。第3に学問はなく、名歌とはどういふものかを知らないが、しかし「神と人とを動かす歌の力だけを、十分認めて居る者」であること。以上のような条件を具備した人を仲立ちとして全国各地に同じような話の筋で、ほぼ同じ歌を含んで伝えられるようになった。そのような人物はつい最近までいくらでも村々を歩いていと柳田は考えた。各地の珍しい話をし、仏法の教えを説き、またひとびとの求めに応じて祈禱や卜占をしたが、そのなかで「和讃とか絵解きとか、門毎に立つて佳い声で物語をした者には、早くから女性が多かつた」(38)。彼女たちが和泉式部、小野小町等の物語を語ることで、伝説を全国各地に流布させたのであるが、物語の主人公と語り聞かしてくれる女性が同一の存在となって伝説のなかに定着したのである。

全国各地に老女との因縁を説く伝説が弘法清水以外にもいくつもある。弘法清水の主人公は旅の僧であり、老女は脇役という印象が強い。それに対して、老女や姥が主

人公である伝説も少なくない。柳田国男はそれらに注目した⁽³⁹⁾。姥ヶ池の伝説もそうであるが、各地の霊山に姥に因縁を結びつけた伝説がある。最も有名な伝説は越中立山の姥石である。立山の姥石の話を書いているのは『和漢三才図会』であるが、それによると昔若狭国小浜に一人の年老いた尼がいた。その尼の名は止宇呂の尼といい、あるとき壮女一人と童女一人を伴って立山に登り、女人結界の地に入ったため、額に角が生じ、身は石になってしまったという。その場所が姥ヶ懐であり、その石が姥石である。柳田はこの伝説に注目し、分析を進めたが、最も注目したのは尼の名前の止宇呂であった。そして、同様の伝説、似通った名前の尼を他の霊山にも発見して、その意義を論じた。たとえば、立山に近い白山では融の婆がやはり姥石となったという伝説がある。また大和吉野の金峯山にも似た名前の仙女が登ろうとした。仙女の名前は都藍尼といい、金峯山に登ろうとしたが、風雨に妨害されて果たせず、大変怒って大蛇に乗って去ったという。このようにトウロ、トウル、トランと並べてくれば必然的に虎御前に行き着く。虎御前は言うまでもなく、曾我兄弟の菩提を弔って各地を巡った大磯の遊女であるが、それとは別に虎という名前の女性が各地で伝説の主人公として登場している。これらはすべて関連があると柳田国男は考えた。「今日となつては意味も不明なトラ又はトウロと云ふ語は、此種の石の傍で修法をする巫女の呼称では無かつたらうか⁽⁴⁰⁾」と言い、また「察するに此等のトラ、トウロ、トラン等は固有名詞では無くして、道仏の中間を行く一派の女巫を意味した古い日本語であつたのであらう。帯をタラシと訓む古い神々の御名などが、或程度まで此推測を力づける⁽⁴¹⁾」と推定した。そうであれば、これらの伝説もまた巫女が運搬し流布したものと言うことができる。伝説の主人公としておさまっている女性はもともと固有名詞ではなく、伝説に関係のあった宗教者としての女性、すなわち巫女であった。それが固有名詞化して伝説のなかに定着した。それでは、和泉式部や虎御前のように、ある種の文芸作品と結びついているのはなぜであろうか。それは宗教者として各地を漂泊移動していた女性たちがそのような物語を持ち伝え、語っていたことを意味するのである。

柳田国男は、このように巫女が伝説、さらには物語の運搬者であり、文芸が文字で表現される以前の担い手であったことを明らかにした。それは文字中心の文学史に大きな修正を迫るものであったし、歴史上の隠れた女性の役割を教えてくれた。それらの諸点では高く評価されねばならない。しかし、前節で見た司祭者としての女性の位置づけと必ずしも整合的でないことが先ず注意される。弘法清水を流布させ、和泉式部や小野小町伝説を語り、また姥石の伝説に結果するような行動をした巫女たちは、それをテーマとした論文ではいかにも古いこととして描かれているが、他の論文との

関係で理解すれば明らかに「妹の力」段階の女性ではない。伝説や物語を流布させた巫女は各地を漂泊移動して歩く職業的な宗教者である。「妹の力」が後退して後に活躍した存在である。「妹の力」段階、すなわち姉妹が兄弟に対して霊的能力を持ち、神を祀る役割を担っていたころには、このような文化の運搬はだれが行っていたのであろうか。そして、第二に注意されるのは、巫女たちが各地を歩いて伝説や物語を話し、それを定着させたのであるが、それを享受した人々、および人々との関係についてはほとんど触れることがない点である。漂泊移動をする人々に対する定住農耕民の差別や蔑視は少なくとも近世には存在したことは明らかであるが、そのことの問題に視点は向けられていない。また第三の問題は、前節でも述べたことであるが、これら文化運搬者としての巫女の生成なり析出の過程が忘れられていることである。漂泊移動民を定住農耕民とは系譜の異なる、先住民の末孫とする初期柳田の認識は、1920年代以降の巫女の研究では貫かれていない。むしろ定住農耕社会における「妹の力」の後退が巫女を生み出したと考えている。それでは、そのような巫女が農耕社会から析出されてくるメカニズムはどのようなものであったろうか。そのことについての考察は残念ながら見られないのである。

おわりに

柳田国男は過去の歴史における女性の役割を高く評価したことは間違いない事実である。それは二つの面についてなされている。一つは農耕生活を送る家内における女性の役割であり、他の一つは司祭者としての女性についてである。前者は、男性社会における補助者としての女性の役割であり、主体的に行動する女性ではなく、たえず男性の脇や背後にあって男性を助ける存在としての女性である。それは労働力としての女性を強調し、その中心的な存在である主婦の存在を重視することに最も明白に示されている。後者で注目されるのは、定住農耕社会の外に出てしまった女性の活躍であるが、彼女たちの置かれた過酷な運命や彼女らが生み出された構造についてはほとんど注意していない。さらに重要な問題点は、漂泊移動する巫女たちの役割を定住農耕社会における特定の機能を果たす補助者と位置づけていることである。その点では、家内での女性の位置づけと全く同じと言えよう。そして、柳田の説はいずれも個別の問題についての解釈や評価であり、女性の歴史的存在形態を全体像として整合的に把握していない。かつての農耕の重要部分を担った女性、主婦権を持った女性、「妹の力」としての女性、漂泊移動した巫女としての女性、伝説・物語を流布させた

女性等の関係が必ずしも明白ではない。個別的には傾聴すべき指摘が多いが、彼の研究成果に依拠して日本の女性史を統一的に描くことはできない。したがって、柳田国男の女性認識には大きな限界があったと言わざるをえない。

坪井洋文は、「女性についての民俗学的研究の問題点」として以下の6点を指摘して今後の研究課題としている。それは、従来の女性に関する民俗学の研究が「部分に関する研究にこだわりすぎた」という反省が前提になっていることに注意しなければならない。

まず第一に、女性の生殖機能にかかわって出産や月事の独自性を強調し、さらに育児・家事などにおける母性愛ないし献身の粋を出なかった。第二に、婚姻体系の類型をもとにして、聳入婚の先行説を主張するあまり、必要な史料研究と歴史学的研究の成果にたいする検討がなされなかった。第三に、女性の宗教的役割を引き出すことにより、その靈力性は強調されたが、女性の日常生活との関連は閉ざされていた。第四に、生産労働や行商といった女性の独自の分野の研究は進んだが、それと他の生産様式との全体的関係が問われなかった。第五に、とくに明治民法下における女性思想家たちの社会運動とのかかわりに、みずからの研究成果を重ねていく問題意識が欠けていた。第六に、人類全体にかかわって、女性の位置づけや理解を求めようとする営みが少なかつた⁽⁴²⁾。

この坪井の指摘は曖昧な点もあるが、民俗学研究の反省としては重要である。そして、ここに指摘された各事項は現在の民俗学研究者のみが問題なのでなく、その出発を作った柳田国男にも適用されるものである。本稿で検討した諸点は、坪井の反省を受けて、それを具体化するための基礎的な作業の一つである。

註

- (1) 瀬川清子「女性の分野」(臼井吉見編『柳田国男回想』1972年、所収)。
- (2) 瀬川同論文。
- (3) 村上信彦『高群逸枝と柳田国男』1977年、122頁。
- (4) 「学界消息」『民間伝承』11巻10・11号、1947年。
- (5) 高群逸枝『招婿婚の研究』1953年。
- (6) 柳田国男『郷土生活の研究法』1935年、225～226頁。
- (7) 柳田国男「女性史学」1936年(『定本柳田国男集』14巻、所収)203～204頁。
- (8) 柳田前掲『郷土生活の研究法』208頁。
- (9) 柳田前掲『郷土生活の研究法』209頁。
- (10) 柳田前掲『郷土生活の研究法』206頁。
- (11) 柳田前掲『郷土生活の研究法』206頁。
- (12) 柳田前掲「女性史学」205頁。
- (13) 柳田前掲「女性史学」206頁。

- (14) 柳田前掲「女性史学」201頁。
- (15) 柳田国男『故郷七十年』1959年(『定本柳田国男集』別巻3, 所収)で、兄嫁と母との葛藤とその結果としての兄の離婚について回想しており、その悲劇の原因を「日本一小さな家」であったことに求めるとともに、それが自分が民俗学をやるようになった遠因でもあるとしている。
- (16) 柳田前掲「女性史学」201～202頁。
- (17) 柳田国男「聳入考」1929年(『定本柳田国男集』15巻, 所収)174頁。
- (18) 柳田国男「主婦に就ての雑話」1941年(『定本柳田国男集』15巻, 所収)310～311頁。
- (19) 柳田前掲「女性史学」214頁。
- (20) 柳田国男『明治大正史・世相篇』1931年(『定本柳田国男集』24巻, 所収)285～286頁。
- (21) 柳田国男『妹の力』序, 1940年(『定本柳田国男集』9巻, 所収)3頁。
- (22) 柳田同書3頁。
- (23) 柳田同書3頁。
- (24) 柳田同書20頁。
- (25) 柳田国男「玉依彦の問題」1937年(『定本柳田国男集』9巻, 所収)。
- (26) 伊波普猷「をなり神考」(『民族』2巻2号)1927年。
- (27) 柳田前掲「玉依彦の問題」38～39頁。
- (28) 柳田前掲「玉依彦の問題」24頁。
- (29) 柳田前掲「玉依彦の問題」25～26頁。
- (30) 柳田前掲「玉依彦の問題」29頁。
- (31) 柳田国男「巫女考」1913年(『定本柳田国男集』9巻, 所収)225～226頁。
- (32) 柳田国男『女性と民間伝承』1932年(『定本柳田国男集』8巻, 所収)408頁。
- (33) 柳田同書410頁。
- (34) 柳田同書410頁。
- (35) 柳田国男「コーボーシミツ」1932年(『定本柳田国男集』26巻, 所収)405～406頁。
- (36) 柳田前掲『女性と民間伝承』412頁。
- (37) 柳田前掲『女性と民間伝承』347頁。
- (38) 柳田前掲『女性と民間伝承』347頁。
- (39) 柳田国男「老女化石譚」1916年(『妹の力』に再録, 『定本柳田国男集』9巻, 所収)。
- (40) 柳田同書145頁。
- (41) 柳田同書146頁。
- (42) 坪井洋文「生活文化と女性一炉の主婦座と家一」(『日本民俗文化大系』10巻, 所収, 1985年)25頁。

(本館 民俗研究部)

Women in YANAGITA's Folklore

FUKUTA Azio

It has often been pointed out that YANAGITA Kunio sympathized with Japanese women. It is said that he attached much importance to the role Japanese women had played in the history of Japanese society and that he attempted to estimate it positively by investigating varied facets of their activities within the local folklore. Believing that women's own history should be elucidated by women researchers themselves, Yanagita held many study meetings only with women, furthermore, he spared no effort for them to organize their own study groups or to publish their own periodicals. Most women folklorists hold him in high regard and are thankful to him. But it should be noticed here that they have acceded to his points of view the role in the folk society of Japan, without even daring to criticize or to review his viewpoints. But are not there many problems in Yanagita's understanding of the role and situation of women throughout the folk history? This paper attempts to review the place he gave to women in his individual studies and to clarify the limits of his perception of women's role.

It is a fact that YANAGITA Kunio appraised the role of Japanese women from diverse standpoints. But, on the one hand, in the case of women in a settled agricultural society, their role as assumed by him is limited to that of supplementary members in the male-oriented Japanese society. The women as seen by him did not act independently, but rather as supporters of men being always beside or behind them. From this standpoint he emphasized the role of women as a working force. On the other hand, in the case of itinerant women, he stressed that they were bearers of faith and culture. His achievements are great in that he highlighted the *raison d'être* of these women which had long been forgotten or neglected, and the social structure in which they appeared. What is most important is that Yanagita treated them as supporters of a settled society where they are supposed to have played predetermined roles. In this regard, their situation is no different from that of women living in a settled

agricultural family, in that they hold a subordinate existence in the society. In conclusion, we can only say that Yanagita's understanding of women was narrowly limited.