

虹と市—境界と交換のシンボリズム

小野地 健

はじめに

本稿は虹という自然現象に対して抱かれてきた様々な社会的な観念を考察の対象とする。虹は実に多様なシンボリズムの様相と結びついているが、それら諸々の様相は相互にどう関連し合っているのかを明らかにしたい。特に本稿で中心的テーマとするのは、日本中世の、虹の立った所に市をたてねばならないという、不思議な慣習である。つまり、虹と市とがシンボリズムにおいて、なぜ結びつくのか。その論理とは何かを文化記号論と構造人類学の方法で読み解き、明らかにする。これが本稿の目的である。

そしてその分析の諸過程で、人間が「自然」に対して抱く観念と経済活動は、相互に浸透的であり「全体的社会事象」として多層的な論理で結びついて世界観を形成していることを示したい。

1. 虹の学説史

分析の出発点として、虹に関して抱かれてきた様々な社会的観念を取り上げて考究した主要な研究を簡潔に取り上げ、この作業を通じて本稿

の論点の確認を行いたい。

そのような研究には、先ず民俗学者の宮良当壮や柳田國男のものがある。彼らは主に虹の呼称の語源を探り、虹という言葉と他の言葉がどのように関連し変遷していったかを推測することで、虹にまつわる観念の歴史を明らかにしようとした。

宮良当壮は大正九年（1920）頃から、南島をフィールドとする民俗語彙の研究を行い「虹の語学的研究」という論文で南島を中心とした多様な虹の習俗を紹介した。そして、結論として「ニジの語源は、蛇類の総称であるナギ（ナジ）に求めることができる」という「虹＝蛇」説を独自に唱えた〔宮良 1981〕。同時期に民俗学者のN・ネフスキーも同様の説を唱えたという⁽¹⁾。

柳田國男は『西は何方』に収録された「虹の語音変化など」「青大将の起原」の論文において、虹の名称の分析を行った〔柳田 1990〕。柳田によればニジの名称は五つに分類できる。1 ノジ、2 ネジ、3 ミョージ、4 ジュージ、デュージ、5 ビョージ、である。このうちニュージが本来の形で、他の語形に派生したと考えたのであった。そして、柳田によれば、ニュージには畏るべき霊物という意味があったという。

また、柳田は蛇の名称の分析から、虹と蛇との関連性を指摘した。西行が虹を歌ったといわれる「さらに又そり橋わたすこちしてをふさかかれる葛城の山」の歌中で、虹を示す「をふさ」の語は蛇の古語であるナフサと同系の言葉で、大きな蛇のことであると推測を行い、また、池沼の「ヌシ」という語もニジの語と一つであって、人々はヌシ（竜・蛇等の霊物）が顕れてニジとなると信じた、と言う。つまり、虹と蛇とは語のレベルで密接な関連があり、ニジはもと長虫の一種の名であり、ウナギ・アナゴとも関連して、ナブサ・ノロシになったという。「虹が古人の信仰では蛇類の一つであり、その名のヌジ・ミョウジ等もウナギ・

アナゴとともに、最初是一个の語であつたらしきこと、及び淵池の主というヌシの語のごときも、その残留」〔柳田 1990: 272〕というのである。

柳田は、このような語源の推定と派生、隣接関係によって「ニジ＝虹」が蛇類全体と密接に重なるものと観念され、特に靈物として超自然的側面を持っているということを明らかにした。

その後、虹を対象として総合的な研究を展開したのは、安間清である〔安間 1978〕。安間は自らの出身地である長野県では、虹が川、池、沼、湖、海など水から出現する、という俗信があることに注目し事例を広く日本全国から収集した。そして、虹が水から出現するという俗信は日本古代から歴史的に存在し、その由来として虹を竜蛇とみなす信仰があったと主張した。すなわち「虹が水から出るという俗信を端緒として、同じことが日本全体に通じて行われることを想定し、この俗信が太古の時代から存在したのであろうと考え、次にこの俗信の由来が古く虹を水神竜蛇とする信仰があったことに基づくものと考えた」のである〔安間 1978: 25〕。

安間はさらに世界的に事例を求めて比較分類し、全世界に共通する虹にまつわる観念の特徴として、①虹は水から出る、②虹は竜蛇と考えられた、③虹は天地をつなぐ橋とみられた、④虹の下には財宝があると信じられた、という四点を指摘した。

安間の分析は、虹が竜蛇であるという俗信を「最も原始の信仰」として考え、「虹は竜蛇と考えられた」ことを虹の諸観念の中で最も重視しており、それ以外の観念はその派生や発展として位置づけている。例えば虹が水から出現するのは、竜蛇がその水に住む主だからであり、虹が橋と観念されるのは「竜蛇そのものであった虹が、いつかやがて虹は竜蛇がそれによって昇天し、また天降る橋であると考えられるようになった

たらしい」からであり〔安間 1978: 50〕、一方では虹の下に財宝があるといわれるのは竜神が財宝をもたらすという観念があるからである、と説明する。

その結果、安間の論旨では虹そのものよりも、竜蛇の信仰上の位置づけのほうが重要な課題となっている。こうして、虹は単に竜蛇を象徴するものでしかなくなり、虹固有のシンボリズムの分析が不明となってしまったという問題がある⁽²⁾。

以上のような虹に関する民俗的研究を総合して、さらに全世界の虹に関する膨大な事例を加えて、それらを民族学の立場から詳細に比較検討したのが、大林太良『銀河の道 虹の架け橋』〔大林 1999〕である。

大林は世界各地の多彩な虹のシンボリズムの基調として「不気味さ」をあげる。世界の多くの民族にとって、虹は不気味であり恐ろしいものとして観念されていると言う。日本の近代以前には虹の美しさを讃える文学作品はほとんど存在せず、中国でも六朝以前は同様であった。虹の不気味さは具体的には、不幸な恋、死、殺害、血、蛇、異常な性、過剰な性として虹の伝承に現れ、虹が不気味なことが繰り返し強調され語られているという。

大林によれば、「不気味さ」こそが、元来、虹に対する人類共通の観念・感覚であり、それは「自然的」な基礎を持っている。虹は天と地の中間に立つどっちつかずのものであること、出現が予測できず立ってもすぐに消えてしまう儚いものであること、色彩と形状が自然界に類例のないものであることが、その「自然的特性」である。これらの自然的特性によって導かれた虹の「不気味さ」が、それぞれの地域・民族の文化的伝統によって、不幸な恋、死、殺害、血、蛇、異常な性、過剰な性といった様々な現象形態をとるのだという。

大林の分析は、多様な相を持つ数多くの事例の分類を行い、個々の事

例間の類似点を指摘するだけでなく、分類された諸特徴に通底する論理の抽出を試みている点で、本稿の問題意識と大きく重なるものである。大林の分析は後に詳細に再検討を行いたい。

民俗学・民族学から目を転ずると、国文学の分野では、荻野恭茂が文献資料を網羅的に収集・紹介しながら、精力的に研究を発表している。荻野の研究は日本、中国の古代の文献はもとより、安間、大林がほとんど分析しなかった現代の文学作品に登場する虹をも扱っており、虹の研究に時代的広がりを与えている

以上のように、虹の文化的研究は、優れた研究が積み重ねられ、特に資料的には安間、大林、荻野各氏の手によって膨大な蓄積が行われた。本稿は、この先学諸氏の資料的蓄積に多くを負っている。

一方、筆者が行うのは、文化記号論および構造人類学の視点からの分析である。特に本稿では、従来の研究でアポリアとなっていた虹と市との関係を「全体的社会事象」として読み解くことを中心的テーマとする。全体的社会事象とは、M・モースの概念であり多様な社会事象を個別の次元においてではなく、全体性から理解しようとする概念である〔モース 1985a、1985b〕。本稿では、この概念に立脚すると共に、人間が言語を使用して分節と差異の論理によって文化秩序を構築しているという、「言語の人類学的側面」〔リーチ 1976〕から虹のシンボリズムの問題を捉えて分析を行う。

この際、重要になるのは、虹とは単なる自然現象ではなく、社会現象であるということである。虹は人間が言語によって構築した文化によって認識し、意味の世界の中へ位置づけた現象であり、この意味において、虹にまつわる社会的諸観念とは、記号的な意味作用を持つシンボリズムであって、記号論的分析の対象となる。この視点からの虹のシンボリズムの分析とは、虹の社会的な位置づけのあり方の論理を探るものである。

従来の研究によって虹の多様なシンボリズムは個々に明らかになっているが、なぜ虹がそのような多様なシンボリズムを持つものとして社会的に位置づけられるのか、またそれらの多様なシンボリズムを相互に関連させている論理（例えば虹と市との関連の論理）は何か、については再検討の余地があるのだ。

そして筆者は、虹のシンボリズムを扱う際、R・ニーダムの提唱する多配列的分類（polythetic）を採用する⁽³⁾。虹のシンボリズムは、微妙にずれながらも重なり合う、この重なりは単配列的分類（monothetic）の視点では捉えられず、ばらばらになってしまう。しかし、シンボリズムとは一元的かつ排他的に分類できるものではなく、隠喩と換喩によって多層的に結びつき、あるシンボリズムの分類の外延は、また別のシンボリズムと溶け合っているような織物状のものである。このような認識においては、シンボリズムのまとまりは、ゆるやかな多配列的分類として捉えるべきである。

2. 虹のシンボリズムとタブーの両義性

以上の観点に立つと虹のシンボリズムを分析する上で最も重要なのは、大林太良の議論である。なぜなら、虹のシンボリズムの事例紹介や分類だけに留まらず、それらに通底する論理に踏み込んだ分析を示したのは彼だからである。ゆえに、虹のシンボリズムの考察を進めるには、今一度大林の理論を再検討する必要がある。

大林が「不気味さ」を虹のシンボリズムの基調としたことは先に述べた。大林は、M・ダグラスの穢れ論を踏まえて、虹はどっちつかずのあいまいな境界現象であるから、不気味に感じられ、恐れられると指摘している。この大林の指摘は基本的には正しいと考える。確かに大林の指

摘するように、虹は世界の多くの民族で不気味とされて恐れられていることは彼自身の提出した膨大な事例によって裏付けられるし、それは虹が天と地、雨と晴の中間に出現し、空間的にも時間的にも境界的であることに由来すると思われる。

しかし、大林が「不気味さ」を虹のシンボリズムの基調とし、境界性をその一部を説明する論理として限定的に使用していること、そして虹の「不気味さ」や色彩の「異常」を人類共通の元来の観念・感覚であり、「自然的」な基礎としていることには、再検討の余地がある。なぜなら、境界に対する恐れや不気味さ、異常という感情は、自然的、実体的なものではないからである。

ここで、E・リーチの理論に代表される文化人類学の境界論を敷衍するならば、境界とは自然の中に実体として存在しているものではない。それは、人間が分節と差異によって世界を不連続化して文化秩序を造るときに、不可避免的に発生するものなのである。なぜならば、もともと人間の外部環境としての自然は区切りのない連続体である。人間は連続性に区切りを入れて不連続化し、且つ重複部分をタブーの対象とすることで排除して、明確な同一性をもった対象としてカテゴリーを生成する。分類秩序を画定するためには、このようにカテゴリーの重複部分をタブーとして排除しなければならないのだ [リーチ 1976]。中間的カテゴリーである境界がタブーとして忌避されるのは、こうした分類秩序との関係からであって、実体的な理由によるものではない。

つまり、虹が不気味なのは、あらかじめ天と地、晴と雨という区分があって、その境界に虹が発生するからではない。人間が天と地、晴と雨というカテゴリーとして自然を分節・差異化し、文化秩序としての世界を生成しているからこそ、そのカテゴリーにうまくあてはまらず、攪乱させる虹がタブーとして不気味に感じられるのである。大林のいう「不

気味」さや「異常」は文化秩序に対する逸脱や混乱からもたらされるものである。このように、「自然的特性」や人間の元来の感覚もすでに、文化の位相において捉えられ位置づけられた社会的特性として捉えるべきなのである。

そして、タブーの対象となるものは分類を攪乱する不気味で恐ろしいものでありながら、コンテクストによっては、望ましいものにもなるという、両面性・両義性を持っている。なぜなら、タブーはカテゴリーを画定するために排除されるのであるから、隔てられたカテゴリー間を溶解させ、その間の近接・交流をはかりたいときには、逆にタブーの対象とされる事象をカテゴリー間に導入することが論理的に適切なのである。実際、タブー的事象である穢れによって、豊饒をもたらす事例があることは、レヴィ＝ストロース [レヴィ＝ストロース 1997] や波平恵美子 [波平 1988] が報告しており、日本では雨乞いの儀礼で竜神を怒らせて雨を降らせるためと称して、動物の死体を竜神の池に投げ込んだり、雨乞い儀礼の現場に生理中の女性を連れて行くことが知られている [小馬 2004]。

以上の考察を踏まえると、虹のシンボリズムの基調は、不気味さではなくそれを生み出しているタブーの論理と捉えるべきである。虹の「不気味さ」が実体的な基調として他のシンボリズムを結び付けているのではなく、「不気味さ」それ自体が分節と差異によって発生する文化秩序とタブーが生み出す現象のバリエーションに過ぎない。

大林の理論の問題点は、タブーの片面であるマイナスの面、つまり分類を混乱させる「不気味さ」を強調してしまったことで、不気味さを持つ虹が一面では、豊饒性や幸運、財宝という好ましい側面に転換する可能性と射程をうまく位置づけることができなかったことにあると思われる。

このタブーの両面性・両義性という観点から大林の論を再検討するとき、虹の特徴として大林が強調した「どっちつかずで曖昧」というタブーの消極的な側面からだけではなく、反対に「カテゴリー同士を過剰に近接させる」という、タブーの積極的な側面から考察してみることに大きな可能性があるだろう。実際、「カテゴリー同士を過剰に近接させる」という側面から虹を見ることで、より整合的かつ全体的に虹のシンボリズムを解釈する事ができると思われる。その例を次節で見ていこう。

3. 過剰性としての虹のシンボリズム

3-1. 虹の過剰性その1 色

虹のシンボリズムの一つは色彩に関する観念である。虹の色を何色とするかが、文化によって異なる事は知られている。現代日本では七色が一般的であるが、アメリカ、イギリスでは六色、ドイツでは五色、アフリカのショナ語では三色、バッサ語では二色である [鈴木 2003]。さらにそれぞれの地域の中でも、時代や階層によっても異なり、古代ギリシャでは三色もしくは四色で、アリストテレスは虹を四色としており、アメリカ・イギリスでは民衆レベルでは六色とされるが、学校教育の場では七色と教える [鈴木 2003]。

中国では伝統的に五色であり、日本でも『吾妻鏡』建保六年六月十一日に「西方見五色虹。上一重黄、次五尺余隔赤色、次青、次紅梅也。其中間又赤色」 [黒板 (編) 1964: 736] とあり、中世では虹を五色とみる観念があった。近年でも研究者である宮良当壮は自身の論文の中で「五彩の虹の出現するのを見ることは屢々吾々の経験するところである」 [宮良 1981: 11] と当然のように述べているのは興味深い。

また長田須磨は、奄美大島では虹を二色とする観念があったという仮

説を提出しており [大林 1999: 238]、登山修は奄美では虹はティンナギヤ（天の長虫）と呼ばれるが、赤と黒の斑を持つ赤又蛇もまたティンナギヤと呼ばれる事から、虹を暖色系の赤と寒色系の藍の二色か三色に見ていたのではないかと指摘した [登山 1996]。

このように虹を何色とするかは、社会や時代によってまちまちである。よく知られているように、科学的には色は連続したスペクトルの波長であって、色の境目は存在しない。その連続しているものをどう分節して、色を同定するかは、すぐれて社会的な分節であるのだ。従って、どの色数が絶対正しく、あるいは間違っているということはない。

また個々の色にはそれぞれの文化による強い象徴的意味が付与されていることは、従来の研究によって指摘されていることである。例えば、中国を発祥とし、日本など東アジア全体に大きな影響を与えた陰陽五行思想では、五行（木火土金水）が、五色（青赤黄白黒）に配されて対応していた。

文化人類学者の V・ターナーは、白・赤・黒の三色の対立原理を普遍的なものとみなした。ターナーの研究したアフリカのンデンプ族では、白は生・善・浄・男・精液などを表し、赤は血・女・戦争などを表し、黒は死・悪・不浄・病気などを表し、互いに対立し世界観を把握する根源的認識原理となっている [ターナー 1996]。ただし、それぞれの色彩が具体的に何を象徴するかは、文化によって異なるのであり、ターナーの論には一定の留保が必要である。むしろ重要なのは、それぞれの色の内容よりも、色が他の色との記号的な関係の中で意味を与えられる文化的カテゴリーであるということなのである。

以上のように、色の分類は単なる視覚上の認識という次元を超えて、広く世界を分類する原理であり、虹が何色に分類されるかは、当該社会の価値観とも結びつく問題なのである。例えば、虹の色数とその社会に

おける支配的な分類原理には相同性がみられることがあり、中国の五行思想と虹の五色、キリスト教の神学における三機能説と近代以前のヨーロッパでの虹の三色や、ニュートンの『光学』における虹の七色分類も神学的な価値観の影響を受けているという。大林が指摘するように「虹の色数は、大きな包括的な分類の体系の一部」[大林 1999: 711]なのだ。

ここで、色数やその分類の比較を試みることは興味深いが、本稿で確認したいのはもっと基本的な部分である。それは、これらの虹に対する観念が証明しているのは、何色の分類であろうと、全世界において、虹は異なる色の並存として観念されているということである。つまり、虹は赤、青、白、黄などという複数の色のカテゴリーが、「虹」という一つのカテゴリーの中に過剰に近接して存在するものなのだ。虹が多色であると観念されることは、複数のカテゴリーの並存として虹が捉えられているということの意味する。虹と呼ばれる現象は複数のカテゴリーを含みこんだ現象なのだ。例えば、虹の語源を説明する次の事例を見てみよう。

『日本釈名』：虹 には丹なり、あかき也、しは白也、にじは紅白まじはれり [神宮司廳 (編) 1995: 311]

『さへづり草松の落葉』：按ずるにニジは二字の意なるべし、又は二児にや、それ何れまれ二筋の色によりて号けたるものなることは論なかるべし、そは天地陰陽男女雌雄の両義によりて、おのづから二字の形色をなせるものなるべし [宮良 1981: 44]。

以上のように、虹は異なる色の並存として観念されており、特に『さ

へぶり草松の落葉』では色という次元のカテゴリーの並存にとどまらず、「天地陰陽男女雌雄の両義によりて」と、世界を分節するあらゆる二項対立カテゴリーの並存の隠喩として解釈されているのだ。これらの二項は本来、適切な距離を保って存在すべきものであり、それを一つのカテゴリーに含みこんでいる虹は「カテゴリー同士を過剰に近接させる」ものといえるだろう。

一方、虹の多色性の例外として「白虹」という観念がある。白虹とは現代の気象現象の分類としては「暈」等に同定されるような現象で、白っぽい帯状の霧が発生するものらしいが詳細は不明である。しかし、この白虹と名づけられた現象は、古代中国において災異をもたらすものとされ、特に「白虹、日を貫く」ことは、臣下が君主を害する予兆として強く忌避された。日本にも古代より白虹思想は流入し、中世の『吾妻鏡』では度々、白虹の発生が記述されるなど、権力側にとって大きな関心を引く出来事であった。

しかし、白虹とは語を見ればわかるように、「白い虹」であって、虹が白単色ではないからこそ、わざわざ虹の語に白とつけているのであり、それは逆に虹は単色ではなく、多色が基本認識であることを裏付けている。記号論的にいえば、虹においては多色が無徴項であって、単色が有徴項なのだ。であるからこそ、「白虹」という単色の虹が、通常の虹との対比によって、特に異常とされ不吉な前兆とされるのである。このように、虹の色彩のシンボリズムをカテゴリーの過剰の近接性から解釈することで、虹と白虹の差異の位置づけも明確になるのである。

3-2. 虹の過剰性その2 性

虹と性の問題に関しては従来より、虹が性的関係、陰陽和合を表すとされてきた。M・グラネは男女の婚礼を陰と陽の婚姻と捉え、虹も陰陽

の結合、天と地の接合を表すとした [グラネー 2003: 382-390]。以下の例をみよう。

『釈名』巻一：虹は攻なり、純陽の陰気を攻むるなり。又^{ていとう}蜺と曰ふ。(中略) また美人と曰ふ。陰陽和せず、婚姻錯乱し、淫流行し、男は女に美しとされ、女は男に美しとされ、恒に相奔りてこれに随ふ。時則と此氣盛ん、故に盛時を以てこれを名づくるなり [大林 1999: 256]。

『月令章句』：虹は^{ていとう}蜺なり。陰陽交接の氣の、形色に著はるる者なり。雄を虹といひ、雌を蜺といふ。夫れ陽陰和合せず、婚姻序を失へば、即ち此の氣を生ず [森 1969: 219]。

大林はこれらの事例に対して、グラネの説を受け、虹は「陰陽交接の氣という説明と、婚姻序を失うという説明が出ている。正常ではない交接の印だということになろうが、あるいはたんなる交接の印だったというのが本来の意味ではなかったろうか？」 [大林 1999: 257] としているが、これは疑問である。虹のシンボリズムが象徴するのは単なる陰陽の和合や通常の性的関係ではない。事例が示すように「陰陽和せず、婚姻錯乱」し、「婚姻序を失」うような、過剰な性関係なのである。

虹の過剰性は性に関する近親相姦や両性具有という観念にも示される。盤古説話では、盤古が妹と夫婦になるとき天空に虹が出たといい、スマトラのバタク族では伯父と近親相姦を侵した姪が虹になったという伝承があるという [大林 1999]。虹はこのような近親相姦や婚姻錯乱するような淫乱と結びつく。大林も虹が正常でない性関係、過度の性関係と結びつく事、虹は認められない男女の仲を結びつけようとする事を指摘

しているが、それを虹の「不気味さ」の観念と結びつくものとしてしまった。しかし、本稿の主張するように、虹は「カテゴリー同士を過剰に近接させる」という原理を持っていると考えれば、虹こそが通常のカテゴリー秩序から逸脱した過剰な関係、つまりカテゴリー間の近すぎる距離の性関係としての近親相姦、淫乱を表していると解釈でき、それによって広汎な事例を統一的に理解できるのである。

「カテゴリー同士を過剰に近接させる」虹の原理は、虹が性転換や両性具有の観念と結びつくことから裏付けられる。バルカン半島や西アジアでは虹の下を通ると男は女に、女は男になってしまうといい、ルーマニアでは虹が出現した川の虹が触れている部分の水を飲むと性が変わるという〔安間 1978: 80〕。また、虹は両性具有であるとされたり、双頭の蛇とされることが多い〔大林 1999〕。これらはいずれも、カテゴリーの過剰な近接を表している。両性具有や双頭であることがカテゴリー間の過剰な近接・並存であることはいうまでもなく、性転換するというのも性のカテゴリーが近接しすぎて、その混乱を介して、一方から他方へと移行してしまうことである。通常であれば、男と女という適切に分離されていて入れ換え不可能な性カテゴリーも、カテゴリーを過剰に近接させる虹の原理によって、転換可能なものになってしまうのだ。

また、男女が死んで結ばれたり、身分違いの恋、悲劇的恋愛や、地上人と天人という人間と他界の者との恋などに際して虹が結びつき出現するのも、本来結びつくべきでない、あるいは結びつくはずのない社会的に離れたカテゴリー同士が結びついたことを虹が表していると考えられる。そのような恋愛の語りは「カテゴリー同士を過剰に近接させる」という虹の原理に媒介されることによって可能になるのだ。

またこの視点において興味深いのは、地上で結ばれなかった男女が天上に行った後に結ばれて、後に虹が出たというタイプの伝承である。日

本では虹織姫の伝承がそれにあたる。

虹織姫：山奥に虹織姫がおり、淵の中で機を織っている。姫は天の織姫であったが地上に降りたのであるという。姫の住む淵にはいつも霧が立ち、虹が半分だけ出ていた。ある日櫛作りの職人の若者が姫の姿を見たくなり、朱塗りの櫛を淵へ投げ込む。若者は父から「人間の男がそんなことをすると取り返しがつかない」と忠告される。若者は恐ろしくなるが、再度淵へいくと、淵から姫が現れ、頭には櫛を挿していた。男はその後行方不明になり、淵から姫の姿も消え、淵から見事な虹が山の向こうまでかかる。里の人たちは、織姫が若者を婿にして天に連れて行ったのだとうわさした。(筆者要約) [稲田、小澤 (編) 1985: 187-188]。

これは適切でない過剰な近接行為（人間と天人の恋愛）と、その行為の他界（外部）への排除が物語として語られているのだ。そして、その過剰な近接をするしづけ象徴するのが、山の向こうまでかかった見事な虹である（二人が結ばれる前は「半分の虹」であったことに注意）。この伝承には、「カテゴリー同士を過剰に近接させる」ものとしての虹という論理が鮮明に示されているのである。

3-3. 虹の過剰性その3 橋・道

虹の表象に広く見られるのは、虹を橋・道とみなす観念である。安間清は虹の世界的特徴の一つとして、「虹は天地をつなぐ橋とみられた」ことを指摘した。この観念は東アジアを中心に多く存在し、橋と親縁的な道の観念と合わせれば、世界的な分布を示す [大林 1999]。

日本では「虹は竜の女神が渡る橋」、「虹は竜が天に昇る道」、「虹は天

の姫君の橋である」、「虹は天の橋」、「虹は川から川へかけて出る橋」[安間 1978: 50、57] などという観念があり、また『古事記』にみえる天浮橋を虹に比定することがアストンによって主張されている [アストン 1988: 90]。

安間は、虹の橋の観念を、先に記したように「竜蛇そのものであった虹が、いつかやがて虹は竜蛇がそれによって昇天し、また天降る橋であると考えられるようになったらしい」[安間 1978: 50] と、竜蛇信仰の残存説から説明しているが、これには疑問がある。

橋とは二つのカテゴリー間を媒介してつなぐものであり、まさに虹が「カテゴリー同士を過剰に近接させる」論理の典型として読み解けるのである。この観点からすれば、虹が死者の道や靈魂の道と観念されることもスムーズに解釈できる。それは、虹がどっちつかずの曖昧さという消極的な属性ではなく、カテゴリーの近接によって天と地、現世と他界という異なるカテゴリーを結ぶ積極的面を持つことの証明である。

虹が海や川の水を飲んで吸い上げるという観念も、また、カテゴリーの過剰な近接である。沖縄の与那国島では、虹は「アミ・ヌミャー（雨を飲む者）」、新城島では「アミファイ・ムヌ（雨を食う者）」と呼ぶという [宮良 1981]。このような、虹が地上の水を飲む、汲むという観念は、中国、ヨーロッパにも見られる [大林 1999]。虹が水を飲むというのは、地上の水が虹を媒介とすることで、天へと移行することである。天と地という二項の空間カテゴリーの距離間でモノ（この場合は水）が移行するためには、その間が近づいていなければならない。虹はその間を近づける論理を持つ現象と観念されたのである。

虹がカテゴリーの間隔を狭めて過剰に近接させることによって生じる空間媒介性を代表するのが、ギリシャ神話の虹の女神であるイーリス（アイリス）である。イーリスはゼウスをはじめとする神々の言葉を伝

える使者であり、あらゆるものを媒介する。

イーリスは世界の一方の端から他方の端まで、それどころか下界の川ステュクスへも、また海の底にも進んでいく。もしも使者の役が終わると、彼女は女主人ヘーレーの玉座の片端に坐り、しばらく頭を傾ける。そしてヘーレーが眠りに襲われると、イーリスも眠り込むが、決して帯とサンダルは外さない。女神が急いで彼女に命令を与えるかも知れないからだ。後世の詩によると、彼女は女性たちが死んだとき、その魂を身体から分離して他界に案内する役目をもっているという。この資格において彼女は靈魂を導くものヘルメースと相触れるものがあり、したがって彼女もヘルメースの杖を持っているのだ。[大林 1999: 523]。

以上のように、虹の女神イーリスは世界の端から端まで媒介し、それどころか他界への案内役として生と死の媒介をもはたす。まさに「カテゴリー同士を過剰に近接させる」ものとしての虹を象徴的に具現化したのがイーリスなのだ。

そして、その媒介性は空間的なものだけでなく、生と死の移行という時間的媒介性をも持っている。そもそも虹は、「雨」から「晴」へという天候的カテゴリーの移行による時間の推移を媒介する現象である。虹が出現するのは、晴と雨の境界なのだ。

宮良当杜が「虹の最も多く出現する時節は、小満芒種の交であって、朝暎夕陽の光を斜に受けた八重山方言で云ふティダ・アーミ [ti-daami] (太陽即ち日の光を受けて降る雨の義) 即ち『狐の嫁入』若くはそばえ (日照雨) などと称する雨の場合である」[宮良 1981: 12]と述べるのは示唆的である。

なぜなら、狐の嫁入り・日照り雨と虹を同じものと観念する社会が存在するからである。熊本県では狐の嫁入りは虹の異称であり、ケニアのメル人は日照り雨と虹を同一視しており、東アフリカでは日照り雨と虹は強い連想関係を持っているという〔小馬 1996〕。

以上のように、虹の「カテゴリー同士を過剰に近接させる」論理は、空間的には天と地を結びつける橋・道として、他方では狐の嫁入り・日照り雨という時間・天候の混乱・移行を表すシンボリズムと重層的に結びつき、空間だけでなく時間と人間との関係までも包摂していることを指摘できるのである。

3-4. 虹の過剰性その4 蛇及び指差し禁忌

しばしば、世界各地で、虹と蛇のシンボリズムは密接に結びつく。その結びつきがあまりにも強固であるために、蛇=虹の結びつきを本源的、原始的認識として特権視することが主張される。だが、私は蛇と虹との関係を実体視し、特権化することは反対である。虹が実体的に蛇と結びつき、その蛇信仰の残存として、虹のシンボリズムがあるのではない。ニーダム流に言えば、蛇は虹を考えるのに適した表象であるがゆえに（逆に言えば虹は蛇を考えるのに適した表象ということでもある）、選好されて、虹と結びついている要素なのだと捉えるべきである。蛇も特権的な要素ではなく、虹と結びつく他の表象との範列的な変換関係にあるのだ。

蛇はその線的な形状と蛇行する動きなどが、虹が帯状で湾曲した弧の形状を持つことと類似する。加えて、色彩では縞や斑、色鮮やかな鱗、背と腹が対照的な色を持つなどの特徴が、虹の多色性と類似する。先に記したように、奄美では虹はティンナギヤ（天の長虫）と呼ばれるが、赤と黒の斑を持つ赤又蛇もまたティンナギヤと呼ばれる〔登山 1996〕。

蛇の中でも、斑や縞の色彩を持つものが特に選好されるのである。念のために確認すると、ここで私が指摘しているのは蛇と虹の即物的な対応関係ではなく、両者の社会的カテゴリーとしての位置づけの類似である。この面からさらに指摘すると、蛇は水辺という陸と水との境界領域に現れること、陸の生物なのに魚のように鱗を持つこと、通常の陸上の生物が脚を持って歩くのに対し、脚が無く這って進むこと等、分類を攪乱する境界的存在であり、境界的事象である虹とよく重なる。蛇と虹との結びつきはこのような多層的なシンボリズムの重なるゆえなのであり、実体的ではなく社会的な位置づけの類似によるものなのだ。

また、世界各地に広く虹を指差す事の禁忌が存在する。沖縄の久高島では虹を「シー・キラー」「ティー・キラー」と言い、これは「手の切れるもの」の意であるという〔宮良 1981〕。長野県でも虹を人差し指で指すと手が腐るという〔安間 1978〕。大林によれば、この禁忌は地域による濃淡の差はあるが、中国、朝鮮、東南アジア、メラネシア、ヨーロッパなどに見られる、いわば世界的な現象である。

これと類似するものとして、蛇を指さすと指が腐るという禁忌があり、特に日本には広く分布している。このことから、虹を指差すことが危険なのは、「虹が竜蛇と観ぜられたことの証拠の一つ」〔安間 1978〕と、その共通性が指摘されている。しかし、それではなぜ指差すことが禁忌なのかという論理の説明にはなっていない。宮良当壮は「虹は神であるから、これを指させば、失礼にあたり、指さした指の尖端から段々と腐って来て、遂には手が切れてしまふと云ふことである」〔宮良 1981: 42〕と言うが、神に対して失礼だからという経験的次元での推測に留まっている。

蛇の指差し禁忌について記号論的に考えるならば、脱皮という肉体的分節を繰り返す蛇を指差すことによって、指差した手が現在の適切な状

態から分節され不適切な状態へと移行してしまう危険があると解釈できる。この観点から分析すると、虹の指差し禁忌でも、虹は一時的ですぐにこの世から外部へと消えてしまうので、虹を指差すと指もすぐに、現在の「この世にある状態」から切り離されて外部の異常な状態へ移行してしまうと解釈することもできよう。

一方、タブー論として考えるならば、過剰なカテゴリーの近接であり文化秩序を攪乱させる虹を指さして指し示し（指差すとはすぐれて特定の個体を選別して分節する行為である）、社会の中に改めて引き込んでしまう事は文化秩序にとって根本的脅威である。虹は世界から隠され、速やかに消え去るものでなければならない。奄美大島の人々は虹が出ると畏怖と恐怖を感じ、その消滅を願うユムグトゥを唱えたという〔登山1996〕。虹を指差すことを戒めることの根本には、虹の過剰なカテゴリーの近接性という側面が作用しており、文化秩序におけるタブーの論理が、ここでも通底しているのである。

3—5. 虹の過剰性その5 神との契約の虹

そして、この視点から、虹に関する最も知られた伝承である『旧約聖書』の「創世記」の事例も解釈できる。「創世記」によれば、神は大洪水を起こして、ノアの家族と彼らが積み込んだ生き物たちの乗る箱舟だけを残して世界を破滅させる。洪水がおさまった後、神はノアと息子たちに対して、もう二度と洪水を起こして地（上のもの）を滅ぼすことはないとの契約する。その契約の証しが虹なのである。長くなるが引用しよう。

「わたしは、あなたたちと、そして後に続く子孫と、契約を立てる。
あなたたちと共にいるすべての生き物、またあなたたちと共にいる鳥

や家畜や地のすべての獣など、箱舟から出たすべてのもののみならず、地のすべての獣と契約を立てる。わたしがあなたたちと契約を立てたならば、二度と洪水によって肉なるものがことごとく滅ぼされることはなく、洪水が起こって地を滅ぼすことも決してない。」

更に神は言われた。

「あなたたちならびにあなたたちと共にいるすべての生き物と、代々としえにわたしが立てる契約のしるしはこれである。すなわち、わたしは雲の中にわたしの虹を置く。これはわたしと大地の間に立てた契約のしるしとなる。わたしが地の上に雲を湧き起こらせ、雲の中に虹が現れると、わたしは、わたしとあなたたちならびにすべての生き物、すべて肉なるものとの間に立てた契約に心を留める。水が洪水となって、肉なるものをすべて滅ぼすことは決してない。雲の中に虹が現れると、わたしはそれを見て、神と地上のすべての生き物、すべての肉なるものとの間に立てた永遠の契約に心を留める。」

神はノアに言われた。

「これが、わたしと地上のすべて肉なるものとの間に立てた契約のしるしである。」

[共同訳聖書実行委員会（編訳） 1987、1988: 11-12]。

以上に見るように、キリスト教徒にとって虹の出現とは神との契約の証しが確認される聖なる出来事であった。これを本論文での「カテゴリーの近接性」の象徴としての虹という視点から解釈してみよう。一般に契約とは様々な人と人との「^{あいだ}間」で取り交わされるものであり、カテゴリー間の接触現象である。特に神と契約するということは、神という外部カテゴリーと人間との接触と交感という、神の世界と人間の世界という異なる世界の「間」の関係をも含みこむことになる。つまり、虹が

神との契約の証しとしてこの世に現われるということは、神の意思が神の世界と人間の世界というカテゴリーを越えて顕現するものであり、二つの世界の接触と交感が虹によって示されるということなのだ。やはり、虹はここでも、神と人間という異なるカテゴリーの間の近接性をあらわすものとして観念されているのである。

さらに、ここでは虹によるカテゴリーの近接は、神が人間や生き物を滅ぼさないことを契約した望ましい証しとして受けとめられている。重要なことは、この契約が行われたのは洪水という破滅の後であることだ。神が大洪水を起こして、ほとんどの生き物が死滅するという「神」と「生き物」の関係の過剰な分離が原初に設定されることによって、虹の近接性はその分離を調停し、媒介する適切な接近として、位置づけられているのである。ここでは、タブーの両義性は巧みに中和され、調停されているのだ。

これと類似する構造を持つ事例として日本における橋杭岩の伝承がある。雑賀貞次郎が『牟婁口碑集』に報告する例を要約すると以下である。

昔、大嶋に與兵衛という漁師がいた。與兵衛は毎年秋になると海が荒れて、本土との行き来が出来なくなることに憂い、神に祈った。神は「今夜、鶏の鳴くまでに橋杭をつくれば橋をかけてやろう」と告げる。與兵衛は喜んで山から石を運んで、杭を作り始めたが、それを知った海の神様がそれを止めさせるため鶏の鳴真似をして與兵衛を騙す。與兵衛はその鶏の鳴声を聞いて、望み叶わぬと悲観して海に身を投げて死ぬ。今に残る橋杭岩は與兵衛の作りかけた橋杭である。神は與兵衛の志を憐れんで、折々巖の上へ虹の橋をかけるのだという（筆者要約）。[雑賀 1976: 59-60]。

與兵衛が作ろうとした橋とは、いわば本土と島という二つのカテゴリーを結び近接させるものである。しかし、それは海の神には許されないものであった。その許されざる近接を行おうとした與兵衛は伝承の中で死を与えられた。その後、神は與兵衛を憐れんで折々虹の橋を架ける⁽⁴⁾。ここでは、虹は與兵衛の架けようとした橋（許されざる近接）に置き換えられている。この伝承でも虹は本来であれば許されない近接、過剰な近接として位置づけられているのである。しかし、過剰な近接としての虹の不気味な両義性は、與兵衛の死に対する神の憐れみを示すものという位置づけを与えられることで、弱められている。つまり、與兵衛の死という悲劇をあらかじめ設定することによって、虹の出現は不気味なものではなく、神が神の世界から人間の世界に対し、憐れみのメッセージを顕現させる尊い現象になっているのである。

思い切って記号化するならば、虹の過剰な近接性はいわば（^{プラス}＋、^{プラス}＋）であり、そのままでは過剰である。それに対しあらかじめ架橋の失敗、與兵衛の死という（^{マイナス}－、^{マイナス}－）の悲劇的状况を作っておくことで、虹の出現はその過剰なマイナスに対応して±0の状態を導く適切な位置づけを得るのである。

以上の二つの事例では、神という外部カテゴリーと人間との接触と交感として虹があり、神の意思が神の世界と人間の世界というカテゴリーを越えて顕現し、二つの世界の接触と交感が虹によって示されている。それは虹が「カテゴリーの過剰な近接」という性質を持つことから導かれているのだ。そして、聖書の大洪水、與兵衛の死という悲劇（過剰な分離）をあらかじめ設定し、それを媒介し調停するものとして虹を位置づけることで、虹の過剰な近接性が持つ不気味な両義性も、中和され調停されているのである。

3—6. 「カテゴリーの過剰な近接」としての虹—まとめ

以上の例から考えてみると、虹は「カテゴリー同士を過剰に近接させる」という側面を強く持つことは明らかである。虹は色彩カテゴリーの近接であり、性的カテゴリーの近接であり、また空間的カテゴリーの近接であり、時間的カテゴリーの近接である。そしてその過剰な近接のゆえに文化秩序に脅威をもたらし、虹を指さすのは禁忌となる。

つまり虹は「どっちつかずで曖昧」どころか、この場合どっちのカテゴリーをも積極的に結び付けてしまう象徴なのである。そしてそれゆえに、虹は望ましいものを結びつけるプラスの面が強調されることもあれば、反面、望ましくないものを結び付けてしまうマイナスの面としても作用する。それは、タブーの両義性の性質からきていると指摘できるだろう。

虹に関する伝承は多層的な縮約⁽⁵⁾によって、虹が「カテゴリー同士を過剰に近接させる」ということを繰り返し示しているのであり、虹に付与される、多色、過剰な性、橋・道、蛇、指差し禁忌などの観念は、そのどれが本源的な象徴というわけではなく、虹が「カテゴリー同士を過剰に近接させる」ことを示す範列的な類似関係を構成している。そして、この点で、虹もまた構造の上で天気雨、双子、こだま、人魚、縞模様などのカテゴリーの過剰・重層を強く表す現象との範列的關係にあるのだ。

このように、虹の様々なシンボリズムは、虹が「カテゴリー同士を過剰に近接させる」ものであると考える事によって、総体的に一貫した論理のもとに解釈できるのであり、それぞれの表現の違いは、「カテゴリー同士を過剰に近接させる」ことの、それぞれの社会、時代におけるバリエーションである。これが本節の結論である。

4. 交換と境界

4-1. 虹と財宝

前節までの考察を踏まえ、虹と財宝そして、市との関係の考察へと進みたい。まず、虹と財宝の関係から考察しよう。

安間清が虹の四つの特徴の最後に「虹の下には財宝があると信じられた」と指摘するように、虹には富をもたらす側面がある。アイルランドには、虹が大地と接する「脚」の下に黄金が埋まっているという昔話があり、ギリシャ神話の虹の女神イーリス（アイリス）は、虹の脚の下に黄金の壺を埋めたという。日本でも東北地方を中心に虹の根元には黄金や宝があるという俗信が存在し〔安間 1978〕、奄美にも多く存在する〔登山 1996〕。

岩手県岩手郡江刈村：昭和二十八年の夏、岩手県岩手郡江刈村の地で、岩泉頼八という当時七十六歳の老翁に話をきいたとき、岩泉翁なども幼いころは虹の立つ処に黄金があると信じ、みずからそれを掘り出しに走った覚えがあると語られた。〔安間 1978: 62〕。

『羽前小国昔話集』銭の降る虹：昔ァ、虹^{のず}がかがった時、其の虹の橋の下さ行って見ると、銭ァ降ってるならけド。ほんで、みんな。わらわらど^{かます}吠^{かます}の腰籠^{かます}なの持って、虹の立ってる内、銭拾い行ぐげド〔佐藤（編） 1976: 213〕。

しかし、この虹と財宝の関係は、従来の研究では蛇のシンボリズムとの複合から発生する二次的なものとして捉えられる傾向があった。

例えば、安間清は虹と市との関係にふれながら、虹の下に財宝があることの理由について以下のように述べている。「得難い神宝の与えられる市は尊貴なる水辺の聖地に定められたものであろう。そしてそこには畏き神竜が潜み隠れると信じられたのである。昇天する神竜すなわち虹の脚下はかくして正に財宝のある所と考えられたのではなかろうか」[安間 1978: 119-120]。

また、大林太良は虹の財宝の表象と蛇が宝物の番をするという観念は、分布が重なっており、それは竜や蛇が宝物を守っているという信仰と関係があるという。そして、「虹の下の財宝」の観念は「虹が水を吸い上げる、汲み上げる」観念から派生したものであり、日本本土のように虹が水を飲む表象が少ない所での、虹の財宝の考え方は中国・欧州からの借用ではないかとする[大林 1999]。

つまり、本質的に財宝の観念と結びついているのは蛇なのであって、蛇のシンボリズムが虹と結びついたときに、虹（である蛇）と財宝が結びつくということになる。しかし、はたして虹と財宝の結びつきは、蛇を介した二次的なものであったり、派生的な関係に過ぎないのであろうか。私は、虹と財宝の観念は、虹の固有のシンボリズムによって結びついていると考える。そして、その虹と財宝の結びつきのうえに、蛇のシンボリズムが（構造的な類似のゆえに）重ね合わされて強調されているという関係として捉えるべきだと考える。つまり、蛇を媒介としなくとも、虹と財宝の関係は説明できるのである。

財宝を得るとはどういうことか考えてみよう。民俗学者の佐野賢治が柳田國男、小松和彦らの研究を踏まえて、民俗的世界観において宝とは「他から」のものだったと指摘するように、宝とは外部からもたらされるという観念が強くみられる[佐野 2001]。例えば「笠地蔵」「竜宮童子」「大歳の客」「ねずみ浄土」など日本の民話では、外部や異人との接

触によって富がもたらされることが、繰り返し語られる。また、小松和彦によれば、「福」とは神などから直接に授けられた富や仕合せを意味しており、「福引」「福袋」「福相」など福を用いた言葉の背後には、神的なもの、異界的なもの、神秘的なものが隠されているという [小松 1998: 9]。

論理的に整理すると、富の獲得とは、外部との接触によって既存のカテゴリー（貧しい状態）から望ましい状態（富める状態）へと社会的地位が移行することであり、逆にいえば、人の社会的地位を激変させるような富の獲得は、人間の力を超えた外部からの力の介入として観念されたのである。このように、元々財宝に代表される富の獲得は、外部性と結びついているのだ。

では、これを踏まえて虹と財宝との関係を考えてみると、虹は「カテゴリーを過剰に隣接」させる論理を持ち、それが拡大されれば、天と地、この世とあの世、人の世界と神の世界という、世界観における内部と外部のカテゴリー間の過剰な接近と交通を象徴する事象となる。だからこそ、虹の出現するところは人間の力を超えた外部からの力が接触し顕現する場であり、外部からの富としての財宝が現われるのだ。虹と財宝が結びつく論理的蓋然性は、このように虹のタブーとしての外部性と財宝の外部性の観念から全体的に解釈できるのである。

そして、財宝といっても農作物ではなく、特に黄金や銭という、貨幣や市場交換の媒介物と虹が結びついていることは重要である。（このことは、貨幣や市場交換の外部性として改めて説明する）この、虹と貨幣・市場交換の結びつきを最も劇的に表し、虹のシンボリズムの中で最も特異で興味深い現象が「虹が立ったところに市をたてる」という虹と市との関係である。いよいよこの問題の考察へと移ろう。

4-2. 虹と市、売買の結びつきを語る諸事例

ようやく、本稿の中心的テーマである、虹と市との関係の考察へと入る。ここでは「虹が立ったところに市をたてる」という諸事例を提示する。

『日本紀略』長元三年（1030）七月六日丁巳：関白併春宮大夫家虹立。依_レ世俗之説_一、有_二売買事_一。〔黒板（編）2000: 277〕

『百鍊抄』寛治三年（1089）五月三十日：上皇六條中院前池虹立。可_レ立_レ市之由雖_レ有_レ議。公所依_レ無_二先例_一被_レ止_レ之。上皇渡_二御他所_一。〔黒板（編）2000: 40〕

『中右記』寛治六年（1092）六月七日己未：雨下、或得晴、申時禁中（堀川院）、殿上小庭併南池東頭有虹見事、則召外記被問先例、大外記定俊勘申前例、承平、康保、正暦、長元年中、度々禁中虹立、随御卜趣或奉幣、或読経者、但不被行軒廊御卜也、仍同十日召陰陽頭賀茂成平有御卜、占云、御葉事頗非輕者、候蔵人所陰陽師道言朝臣、近日有假不出仕也、仍次人召陰陽頭成平、於便所有御占也、抑世間之習、虹見之处立市云々、若是本文欠歟如何、件由内々被尋諸道紀伝、（文章博士敦基朝臣、正家、行家朝臣依為上臈也）、同成季朝臣、此外明経陰陽道（道言朝臣）、己上六通、今日虹又賀陽院立也、而長元年中宇治御時、此处有虹見事、被立市也、仍後被立市也、御占同大内、仍禁中殿下御物忌合也〔増補「史料大成」刊行会 1982: 85-86〕

『中右記』寛治六年（1092）六月八日：諸道勘文皆虹見之处無立市之文、是只俗語歟〔増補「史料大成」刊行会 1982: 86〕

『中右記』寛治六年（1092）六月二十二日：今日又賀陽院殿有虹見氣、（同廿五日重被立市）〔増補「史料大成」刊行会 1982: 86〕

『百鍊抄』寛治六年（1092）六月二十五日：高陽院立レ市。依レ虹蜺立レ也。先令レ諸道勘申レ〔黑板（編） 2000: 41〕

『百鍊抄』保延元年（1135）六月八日：中宮庁前立レ市。依レ虹見レ也〔黑板（編） 2000: 60〕

『後深心院関白記』応安五年（1372）八月四日戌寅：同廿四日辰刻、自金堂艮角虹吹上坤方。満寺驚之。自廿五日三ヶ日間立市之由同示送也〔陽明文庫（編） 1986: 285-286〕

以上が「虹が立ったところに市をたてる」という現象の（知られている限りでの）日本における事例の全てである。一方、虹と市の結びつきを示す事例は、文化人類学者のB・マリノフスキーがメラネシアのトロブリアント諸島のクラ交易を記述した文中にも見出せる。クラ交換の開始にあたって、以下のような言葉が唱えられたという。

「ムワニタ、ムワニタ！⁽⁶⁾ いっしょに集まれ。私は、おまえたちを集めさせよう！ いっしょに集まれ。私は、おまえたちを集めさせよう。虹があそこに現れる。私は、虹をあそこに現わさせよう。虹がここに現れる。私は、虹をここに現わさせよう」

「美しい財宝は、ここで私の相手と交換される。美しい財宝は、あそこで私の相手と交換される。私の取引相手の籠の中身は集められる」

[マリノフスキー 1998: 264]。

この例では、交換の開始にあたって「虹がここに現れる」ということが強調されている。財宝の交換をするには虹が現れなければならない、というこの観念は、日本における虹の立ったところでは売買をしなければならない（すなわち市をたてる）という観念と、響きあうものである。虹と市・売買・交換が結びつくのは、いかなる論理によっているのか。いったん虹から離れ、市のシンボリズムの分析へと転じよう。

4-3. 市の外部性—民俗学、経済人類学における市と市場交換の論理

虹と結びつく事象である市とはいかなる現象なのか。虹と市の結びつきの論理を明らかにするには、虹だけでなく市のシンボリズムとその背後にある市場交換という経済行為の考察を改めて行ってみる必要がある。

市の性格をめぐるのは、その起源に関し民俗学、国文学の分野で柳田國男、折口信夫、西郷信綱らの説がある。

柳田國男は「イチは現代に至るまで、神に仕える女性を意味している。語の起りはイツキメ（斎女）であったろうが、また一の巫女などとも書いて最も主神に近接する者の意味に解し、母と子とともにあるときは、その子の名を小市ともまた市太郎とも伝えていた」[柳田 1989: 171]。イチの語はもともと神に仕える女性を意味する言葉であったとし、市を神を^{いつく}という結びつきで捉えたのである。

折口信夫は「山のことぶれ」の中で「さうした祭り日に、神を待ち迎へる、村の寄り合うて、神を接待く^{いつく}場^{には}が用意せられた。神の接待場^{イチニハ}だから、いちと言はれて、ここに日本の市の起源は開かれた」[折口 1997: 465] という。市を神を^{いつく}接待く^{には}場＝市庭と捉えている。

西郷信綱は以上のような民俗学の諸説を批判してこう主張する「不確

かな語源から天降って考えるより、イチ（市）、ミチ（道）、マチ（町）等が語構成を同じうし、「チ」を共有している言語上の事実注目することこそ肝心である。そしてその「チ」はみな道に関連しているはずである」〔西郷 1995: 9〕。西郷は、イチは祭祀ではなく道に関連し、それは境・境界であって、市は共同体の内部ではなく異質の人々の出会う境界にたつものであることを指摘した。

それぞれの説の当否はここでは詳しく問わない。ここで共通して示唆されているのは市と売買が日常的な生活の内部ではなく隔絶したところに成立すること、つまり外部との境界、その交感の場としての市という特徴である。

それを端的に示すのが、市に山姥や山人、鬼などが現れるという伝承の存在である。民俗学者の北見俊夫によれば、福岡県甘木町の乙子市（十二月最終の暮市）には山姥が現れる。長野県北部の小谷や四ヶ庄の交易の市では人ごみにまぎれて「青鬼の権現様」が買い物に来る。権現様がものを買った店は大変繁盛するという〔北見 1970: 102-103〕。市は人ならぬ者も出現し、人間と出会い交感する場所であった⁽⁷⁾。

歴史的にも市の起源は宗教的なものであるという観念が存在していた。中世史学者の桜井英治の研究によれば中世から近世において、市の発祥地を大和の三輪市に求める説と摂津の住吉に求める説の二つがあった。そのうち三輪市発祥説をとる「市場之祭文」と呼ばれる史料がある。この史料は、北武蔵から西下総一帯の市で市祭のときに読み上げられた祭文の写しとみられ、延文六年（1361）に作成されたものを応永二十二年（1415）に書写したものという〔桜井 1992〕。この史料には市の起源が神によることが明瞭に主張されている。それは以下のようなものだ。

夫市といつは、私のはかり事にあらず、伊勢天照太神、住吉大明

神の御はかり事なり、(中略) 國土豊饒のはかり事、人民渡世のたから、なに事かこれにしかんや、依之農帝の御代よりはしめて市をたてしよりこのかた、漢土日本諸國諸郡に市をたてぬる、これひとへに國土太平の源なり、然則吾朝に市立はしめし事ハ、昔大和國宇陀郡に三輪の市をたて、いちをり長者此市を立はしめ、此のかた住よしの濱に草木の市と名付て、九月十三日に立けり、それより西のはまのゑびすの三郎殿のはまの市とて立、ひたちの國鹿嶋大明神も七月七日に市を立はしめ給しより、尾張國あつたの大明神も熱田に市を立たまふ、下野國日光權現も中市を立たまふ、出羽國羽黒權現もたうけの市を立たまふ、信濃國諏訪大明神も御さ山の市を立たまふ、武州六所大明神も五月ゑの市を立たまふ、あたちの郡氷河大明神も氷河の市とて立たまひて、人民をまもり國々保々庄園郷村里々に市をたつる事、神のめくみより出たり、神かならず擁護したまはむにおいては、國家おたやかに人民ゆたかなり。[萩原ほか(編) 1975: 565-566]。

以上の事例にみるように、市とは私のはかり事ではなく伊勢天照太神、住吉大明神といった神のはかり事なのであり、市を立てることは神の恵みから来ているとされているのであった。市の発生は極めて宗教的な装いを持っていたのである。

また、もう一方の市の起源説である住吉説は、神功皇后の「三韓征討」神話に基づき、三韓から貢がれた珍財を住吉の堺浦で交易し、浜市と名付けたのが本朝での市の始めとする[桜井 1992: 233]。これも内部での物の交換ではなく、外国という外部との交流が市を生み出したという観念であり、外部との境界、その交感としての市という意味では、神の恵みによる市起源説と構造的に一致している。

〔表〕「市場之祭文」〔萩原ほか（編） 1975：566〕による市と神との対応関係。

市の場所	市の名称	市の創設者
大和国宇陀郡	三輪の市	いちをり長者
摂津国住吉の浜	草木の市	※住吉大明神か
※播磨国西宮か	はまの市	ゑびすの三郎
常陸国	市	鹿嶋大明神
尾張国熱田	市	熱田大明神
下野国	中市	日光権現
出羽国	たうけ（手向）の市	羽黒権現
信濃国	御さ山の市	諏訪大明神
武蔵国	五月ゑ（會）の市	六所大明神
武蔵国	氷河の市	氷河大明神

※は筆者の推定

市で商売をする商人もまた、外部の人間であった。石井進によれば中世では、商人とは基本的に行商人を指す言葉であった〔石井 1999〕。つまり、定住社会からみれば外部や境界を移動する存在であったのだ。

そして、市をたてるにあたっては、市神を勧請し、祭文が読まれ、市祭りが行われることによって、そこが、それまでの空間から差異化され、切り離された異質な空間であることが強調されるのである。

それは、なぜなのか。まず確認したいのは、市は貨幣を媒介とした交換にしる物々交換にしる、市場交換が行われる場であることだ。特に先にあげた事例では、『日本紀略』長元三年（1030）七月六日の「関白併春宮大夫家虹立。依世俗之説、有売買事」にみられるように、売買という行為をするために市を立てるのであって、市で行われる行為である売買、財宝の交換という行為、つまり市場交換という行為そのものが重要な意味をもっていたのである。ならば、あらためて市場交換という交換

形態の論理が人間社会の中で持つ意味や位置づけから、市と宗教性との結びつきの論理、市と虹との結びつきの論理を考察する必要がある。

市場交換の社会的位置づけについては、経済人類学の成果を吸収した現代の文化人類学の成果が示唆を与えてくれる。文化人類学者の小田亮は、経済行為をその交換形態によって四種に大別する。すなわち、①分配、②再分配、③贈与互酬、④市場交換である。

分配は、それを繰り返す事でモノの受贈関係を不確定にし、負い目を曖昧にする。再分配は中心から周辺に最初の贈与が行われたという観念を設定し、中心となるものに対する無限の負い目を作り出す。贈与互酬は贈与の返礼を遅延させることで、負い目を持続させ、互いに負い目を感じさせる状況を作り出す。一方、市場交換は交換することに負い目を清算し、負い目の関係を払拭する〔小田 1998〕。

この四つは、単なるモノの交換の仕方の分類にとどまらず、交換という行為を通じて自己と他者とが関わり合う社会関係の様式を示している。そして、市場交換と贈与互酬性の間には交換原理の深い断絶と相違が見出される。先に説明したように、贈与互酬交換は負い目によって緊密な社会関係を織り成すが、市場交換は人間同士の負い目を即座に清算してしまい関係をその場で断ち切ってしまう交換形態である。それゆえに、贈与互酬性に基礎を置く共同体にとっては脅威であり、それは外部へと排除しなければならないのだ。

それゆえに、市は共同体から排除された境界にたてられた。日本中世学者の石井進、網野善彦らの研究はそれを裏付ける。石井進は中世の鎌倉において、その周縁部であり外部との出入り口である化粧坂、前浜が、市のものであり商業・交易の拠点であったことを明らかにした。そしてそこは、単に経済活動の場というだけでなく処刑場、墓地でもあり遊女の住む場所でもあった〔石井 1995〕。まさしく市は境界にたてられ、そ

れは地理上の境界であるに留まらず、死という他界との境界でもあった。

網野善彦は市の立つ場所、そのあり方は世界のどこでも類似しているとし、その特徴として死者の世界との境界、神々と関わる聖域、交易・芸能の広場、自治的な平和領域、王権との関係をあげる。そして、市は河原、中洲、浜、山野、坂などにたち、そこは共同体をこえた境界領域であったと主張する。このような性質を持つ市の場合は、領主による通常の私的支配とは異質の論理、つまり「無縁」の論理が貫く場であった[網野 1996]。

以上、この節で確認したのは、次の事柄である。①市とは市場交換の場であること、②市場交換はモノのやりとりにおける負い目を即座に清算し、関係をその場で断ち切ってしまう交換形態であること、③それゆえに、贈与互酬性に基礎を置く共同体にとっては脅威であり、市場交換の行われる場である市は外部との境界領域へと排除されていた、ということである。これらの論理が先に考察した虹の「カテゴリーを過剰に近接させる」論理と、どう対応するのかを次節で考察していく。

5. 虹と市—全体的社会事象「自然」と「文化」の交感

5-1. 虹と市に関する学説史

前節までの考察を踏まえた上で、従来の学説における虹と市と関係の説明を再検討しよう。虹の研究者たちは、虹と市との関係についてどのように解釈していたのか。

先に記したように安間清は、虹は竜蛇であるという枠組みの中で解釈をしている。安間は民俗学における柳田の市の宗教的発生説を踏まえながら、「虹すなわち竜蛇のごとく財宝の観念と深く結合するものの出現に際して市を開くという経済活動の営まれることは、あり得べきことで

あったか」[安間 1978: 69] とし、「虹の立つところには財宝ありと信じる人が、その虹立つ場所に市をひらくとしても不思議はない（中略）虹立つところは必ずや水辺であったはずである。特定の水辺にはとにかく神聖な観念が籠められ、神は多く水近き霊地に斎かれ、交易の業がまたその神の聖域において行われるのがわが国古来の習俗の一つであった」[安間 1978: 69] と述べ、あくまでも竜蛇を経由してそのつながりが考えられている。

そこでは、虹自体が市と結びつく論理が説明されておらず、虹＝竜神信仰を実体視したうえで、その派生現象として虹と市の関係が捉えられている。そのため、竜蛇が財宝を持つという観念が、飛躍して売買・交易に結び付けられる。なぜ、売買・市という形態でなければならないのか、そこにおける市と売買の論理の解明も全くなされていない。

一方、大林太良は虹と市が結びつく事例を紹介してはいるが、その論理の具体的な分析は試みていない。大林は「虹の下に財宝」の観念は「虹が水を吸い上げる、汲み上げる」観念から派生したものであると捉えていたように、虹と財宝及び、市との関係はあまり重要であるとみなさなかったようである。そして、それは大林が虹のシンボリズムの基調に「不気味さ」をおいてしまったために、虹が財宝や富をもたらすという虹のシンボリズムの積極的側面をうまく位置づけられなかったからだと考えられる。その結果、それらを蛇の観念から派生した副次的なものとして処理しようとしたのであろう。

民俗学者の宮田登も、安間の影響を強く受けたと思われる説を主張する。宮田によれば、市神の守護のもと、幸運を人々に与えるのが市の意味であるという。虹の下には泉があり市が立っていて幸運に恵まれる。虹は日本語では蛇を表し、虹が立つとは水神が現われることである。水神の現われる場所に市が立っており幸運が集約されているという[宮田

1990]。しかし、宮田の説明を整理してみると、虹と市との結びつきは「虹の下には泉があり市が立っていて」という具合にアプリアリに前提とされてしまっている。ではなぜ虹の下に市が立つのかということになると、やはり蛇＝水神と虹の結びつきを媒介させた派生的な説明になってしまうのである。

また、宮本常一は、虹は神の渡る橋であり、虹の立った所へは神が降りてくる。そこに市神を祭り、人々が市を始めたのだらうと推測した[宮本 1993: 183]。

ここでは、虹自体の空間媒介性から、虹と市との関連が指摘されている。しかし、問題となるのは、虹から神が降りてくるとするなら、なぜ神を迎え、祀ることが売買という行為として表現されるのか、ということなのである。神を祀るだけなら、祠でも建てて済ませばよいし、祭りを行うことでもよいではないか。なぜ、売買なのか。売買と市の論理は見落とされているのである。

一方、日本中世史では社会史の視点から、虹と市に関して優れた研究成果が出された。勝俣鎮夫の「売買・質入れと所有観念」である[勝俣 1986]。勝俣は、民俗学における市の議論を概観し、市が境界性を持つ場であることを確認する。虹と市との関連について「虹の立つところでは人々は売買をおこなうべきで、そのために市がたてられねばならない、という論理より成り立っていた」[勝俣 1986: 185] と的確に整理し、売買という行為が重要であることを指摘している。そして、安間の研究を踏まえ、虹は天の橋と観念され、人々は虹を渡り天神精霊が降臨示現すると考えたのであり、虹の立った場は天界と俗界の境界領域であって、神迎いの行事をする必要があり、その行事そのものが市を立て売買を行うことだった、と指摘した。

さらに興味深いのは、勝俣が交換における市の特殊性を指摘したこと

である。市では歌垣が行われて男女が自由に交歓を行ったり、盗品が売買されたりするなど、市はそこに来る人々やモノの市場外での社会的なもろもろの諸関係を断ち切ってしまう特殊な空間なのである。そもそも、古代・中世の日本ではモノと人との関係には霊的な繋がりが存在し、「ある人が所有している物、とくに長い間身につけている物は、その所有者の『たましい』を含み込んだかたちで存在するという強い観念が存在し、その『もの』は他の『もの』によっては代替不能と考えられていた〔勝俣 1986: 190〕。

そのため、中世では人と結びつきの強い代表的なモノである土地は、例え「永代売買」で取引したとしても、完全に所有権が移転することではなく、買主は借地として占有権を得るに過ぎず、土地は元の持ち主との関係を保ち続けるとされた。質に入れたモノも、簡単に質流れすることではなく、元の所有者が質物に対して、利息の支払いや払い戻しの請求などをして、モノとの関係を保ち続ける限り、その関係を他者が断ち切ることはできなかった〔勝俣 1986〕。

このような古代・中世における人とモノとの強固な関係に基づく所有観念を考えると、モノが簡単に売買されて交換され、移転してゆく市という場が、いかに特殊な論理を持つ時空であるかがわかるだろう。「所有者とその魂を含む所有物との呪術的關係を断ち切ってしまう『浄め』の場として、市は存在した」〔勝俣 1986: 190〕のである。

網野善彦も、勝俣の論文を紹介するかたちで、ほぼ同様のことを述べている〔網野 1988〕。虹と市を境界的現象と捉え、市の具体的な交換と売買の論理を明らかにしたことで、勝俣、網野の説は他の説に比べてきわめて優れている。ただし、勝俣、網野は市の論理は詳細に明らかにしたが、虹の論理に対しては、十分な論理的整理を行っていないので、虹の出現を「神」の示現とし神迎えが市をたてることである、という曖

味な実体的観念を想定することで虹と市の関係を説明してしまっている。

これに対して、私が試みるのは、虹と市の結びつきは、勝俣や網野が想定するような「神」という実体的宗教観念を媒介としなくとも、本稿で展開してきた虹と市の外部性とタブーの対象となる性質という普遍的な論理に位置づけることで、全体的、かつ一貫して解釈することができるということである。

5-2. 虹と市の交感の論理—「自然」と「文化」の出会い場

分析にあたり、本稿で展開してきた、文化人類学、文化記号論の境界論の論理をもう一度確認しよう。

もともと自然という人間の外部環境は区切りのない連続体であって、人間は連続に区切りを入れて不連続化し、重複部分をタブーとして排除することで文化秩序をつくる。分類秩序を明快に画定するためには、カテゴリーの重複部分をタブーとして排除しなければならない。境界がタブーとして忌避されるのはこうした分類秩序との必然的な関係からである。タブーの対象となるべきものとは分類を攪乱する不気味で恐ろしいものだが、コンテクストによっては、望ましいものになるという、両面性・両義性を持っている。なぜなら、タブーはカテゴリーを画定するために排除されるのだから、隔てられたカテゴリー間を溶解させ、その間の近接・交流をはかりたいときには、逆にタブーの対象とされる事象をカテゴリー間に導入することが適切となる。

虹はその多重性（という過剰性）ゆえに、タブーの両義性のうち「カテゴリー同士を過剰に近接させる」性質を強く持つ。この性質から解釈する事によって、あらゆる虹のシンボリズム（色、性、橋、指さし禁忌、神との契約、財宝等）は総体的に一貫した論理のもとに解釈できるのである。

以上の認識に基づいて、タブー論と、「カテゴリーを過剰に近接させる」虹の論理から虹と市の関係を考えていこう。まず、虹の出現に対する当時の人々の対応を考える上で、ヒントになる興味深い事例に以下のものがある。

『扶桑略記』 仁和三年（887）七月六日：虹降_{東宮}。其尾竟_天。虹入_{内蔵寮}。是日。綾綺仁寿両殿之間。獲_{白亀一}。放_{神泉苑}。是夜。地震 [黒板（編） 1999: 151]。

東宮に虹が立ち、内蔵寮へと入ったのだが、その後、綾綺殿と仁寿殿の間で白い亀を一匹獲って神泉苑で放すという行為が行われている。これは、虹の出現と白亀の捕獲・放生が別々の行為として行われたのではなく、虹が出現したから白い亀を獲って神泉苑で放された、という一連の行為として解釈すべきである。虹は「カテゴリー同士を過剰に近接させる」現象であり、分類を混乱させるゆえに、排除して速やかに分類秩序を回復しなければならない。この事例の場合、天から地に降った多色の虹の出現に対し、地上で這う白単色の亀を捕獲し、神泉苑で放つという逆のベクトルの行為を対応させることで、虹の出現によって生じた混乱を象徴的に打ち消すという対策がとられていると解釈できる。

虹・天から地に降る	⇔	亀・地から天へと送る
多色	⇔	単色（白）

このような分類秩序の異常となる事態が起こった場合、それとは逆転した方向性を持つ行為を行う事によって、異常を中和し打ち消すことは普遍的な論理である。

ケニアのメル人は、日照り雨を魔物として恐れ、日照り雨の最中に外へ出て遊んでいた子供がいるとやがて旱魃が起り、飢餓が起こる考えた。もし、そのような子供がいた場合には浄化儀礼を行わなければならない。その浄化儀礼の供儀となる動物には必ず単彩の毛色を持つ雄羊を選ぶ。これはメル人が、日照り雨を雨と晴のカテゴリーの混交であるから危険であると観念することに対応する。つまり「供儀の目的は気象範疇の異常で危険な混乱に感染した存在を浄化して、やがてその混乱に随伴すると想定されている災厄を儀礼的に予防しようとすることである。そうであれば、用いられる獣の毛色がまったく色彩の混乱を示さないものであるべき」[小馬 1996: 115]なのは、当然なのだ。日本とアフリカという隔絶した社会同士でも、文化をつくって生きる人間の分節と差異の論理は共通している。

ここまでくれば、虹と市との関係も同様の論理で読み解けると、私が考えていることがわかりいただけると思う。繰り返すが、虹は「カテゴリー同士を過剰に近接させる」現象であり、分類を混乱させるがゆえに、排除して速やかに分類秩序を回復しなければならない。特に京という都市の真っ只中に不意にかつ容赦なく出現する虹は、人間が作り上げた分類秩序としての世界に亀裂を走らせる。特に分類秩序の中枢に位置する王権が存在する場に出現することで、余計にその異常性が際立つ。

これに対抗して、人々が行った行為が市をたて売買することであった。前節までに確認したように、市で行われる市場交換とは負い目を即座に清算してしまい関係をその場で断ち切ってしまう交換形態である。そのような論理の貫徹する市の場合とは、所有者と所有物との呪術的で一体的な関係をも断ち切り、そこに来る人々やモノの市場外でのもろもろの社会的な諸関係を断ち切ってしまう特殊な空間であった。

つまり、「虹が立ったところには市を立てなければならない」という

論理とは、虹というカテゴリー同士を過剰に近接させ、分類秩序を混乱に陥れる「自然」の境界現象の発生に対して、人間の側からは市場交換というカテゴリー間の関係を清算し断ち切る論理の行為を行う売買の場である市を作り出すという正反対の方向性を持つ行為を対応させることによって、混乱を中和し秩序の回復をはかるという論理なのである。別の言い方をすれば、「自然」の過剰な接近による混乱に対して、人間側が過剰な分離を行って媒介し、「自然」と人間との「適切な距離」を設定しようという行為なのである。ここでは一方的に、自然の「不気味な」現象を排除しようというのではなく、それと適切な関係を築こうとする人間と「自然」の交感が営まれているのだ。

つまり、ここでは人間と「自然」との関係が大きな焦点となっている。人間は自らの生きる世界を分節と差異によって作りあげていることは、前節までで述べた。しかし、それだけでなく、自らの生きる自然という外部環境をも差異と分節の論理によって文化秩序として組織し、自分たちと関連付けているのだ。そこでは「自然」は人間によって構成された文化の中に取り入れられて位置づけられ、その世界の一部となる。それは、動物が単なる生存条件として自然と向き合う以上に緊密に、人間と自然とは意味に満たされた関係として結びつくのである。

人間は言語による文化秩序を持つことで、本能によって生きる動物の自然拘束状態から離床し、文化的動物となったが、自然的本能から隔てられることによって、反って「自然」と近い関係になったという逆説が存在するのだ。つまり、人間は文化という道具によって「自然」と人間を結びつけたために、「自然」は単なるモノの集合ではなく、自分たちの文化秩序や価値を映し出すかけがえのないものとして、現れるのである。

文化秩序は、自然環境をも含みこんで存在しているのであり、そこで

起こる現象が人間に関係無いなどということはありません。人間は世界のあらゆるものに言語による恣意的な分節を押し付け意味の世界として構成したため、人間の行動はどんな些細な事でも、言語の論理を介して世界のあらゆる出来事に結びつく可能性に開かれているのである。

虹という「自然」現象と、市という人間の経済的な現象は、一見、かけ離れたばらばらの現象のように見えるが、文化秩序の分節と差異という論理の中で、はっきりと対応し、結びついていて、人間が言語によって自然に分節と差異を持ち込み文化秩序をつくることによって隔てられた「自然」と人間は、言語それ自身がもつ論理である隠喩や換喩の象徴の連鎖の果てに、再び出会い結びつくのである⁽⁸⁾。

「虹のたつところに、市をたてる」という行為は、単なる自然現象ではなく、また経済・商業的行為に還元できるわけでもなく、人間の些細な活動と「自然」とが、言語による論理によって、世界観として緊密に結び合わされて響きあう、まさに全体的社会事象であることを示しているのである。

《注》

- (1) ネフスキーの説は、南島談話会で口頭によって主張された〔宮良 1981〕。そのため、会に参加していなかった宮良はネフスキーの説を知らずに「虹＝蛇」説を発表したのだが、柳田國男から、ネフスキーの説を借用したのではないかとされるなど、「虹＝蛇」説の発表をめぐるのは当時混乱があったようである〔宮良 1981: 53-56〕。
- (2) 実際、安間の著作『虹の話』では中盤以降は竜神信仰を中心とした研究にあてられている。
- (3) 多配列的分類 (polythetic) / 単配列的分類 (monothetic) は R・ニーダムが導入した分析概念〔ニーダム 1993〕。多配合的 / 単配合的とも訳されることがある〔ニーダム 1986〕。多配列的とは「諸個体が全体としては一つの特性も共有しないクラスに用いられる」〔ニーダム 1993: 88-89〕。もう少し詳しい解説では「多くの共通した特色を分け合っているが、それらの特色のどの一つも当該グループないしクラスのメンバーとなる必須条件ではない」〔ニーダム 1986: 157-158〕ことを示す。それに対して単配列的とは、あ

るクラスに分類される個体は全て共通の性質を一つ以上もつことを示す。つまり、多配列的分類とは、相互に類似した性質を持っているものの、細部は異なっているような諸個体を共通のものとして分類する原理であり、単配列的分類とは一般的な科学的分類のように、全ての個体の持つ共通性を基準に分類していく原理である。これらの分類概念を、伝承研究に応用することは重要である。なぜなら伝説、昔話、説話などの伝承は、まさしく全体は類似しているが細部は異なる事物の典型であって、これを単配列的分類しようとしても細部の相違によってバラバラになってしまい、有効な分類の枠組みを作ることは難しいと思われる。本文で述べているように、伝承は緩やかな多配列的分類として把握し、分析していくべきであると考え。

- (4) この伝説では「神」と「海の神」という二つの神格が登場し、対照的な役割を果たすことが特徴である。二つの神格が具体的にどのような神であり、どのような関係を持っているのかは、原文の雑賀の記述でも説明がない。なお、この伝説の異伝には、①弘法大師が本土から大嶋へ一夜のうちに橋をかけようとしたが途中で鶏が鳴いたので中止した、②鬼が一夜のうちに大嶋へ橋を架けようとしたが鶏が鳴いたので中止した、の二つがある〔雑賀 1976: 60〕。鶏の声によって鬼の活動が停止する「鬼の階段」の異伝にもなっているのである。重要なのは、夜／朝という時間カテゴリーの分節と、空間における島／本土のカテゴリーの分節を前提として、空間カテゴリーの近接を目的とした橋の建設が、夜から朝への移行という時間カテゴリーの分節によって断ち切られるという、時間・空間のダイナミックな対応である。
- (5) 「縮約」とは構造人類学で用いられる用語である。二項対立を、それとは類似するが、より隔たりの小さい別の二項対立に置き換えることを指す。
- (6) 冒頭のムワニタという言葉は、マリノフスキーの注釈によれば黒い輪状のよろいにおおわれた長い虫をさす現地の語であるという〔マリノフスキー 1998: 265〕。
- (7) 柳田國男は「山の人生」の「山男が町に出で来たりし事」で、山人や山姥が市に現れる事例を紹介し、山姥が出ると市が終わりになるという観念とともに、山姥が支払いに用いた銭には特別の福分があると信じられ、さらに山姥が酒を買いに来るときに持ってくる徳利は、三合ほどの大きさしかないのに五升の酒が楽々入ったという話を紹介している〔柳田 1989: 198-205〕。柳田はこれに「取れども尽きぬ宝」との関連を鋭く指摘しているが、これは、まさしく財宝と外部、富は外部からもたらされるという観念を示すものである。
- (8) 現代では虹のシンボリズムは不気味さよりも、多様な人々の連帯と協調を表す好ましいものとして位置づけられる傾向が強い。例えば国際協同組合のシンボルは「虹の旗」である。

これは、「統一性のなかの多様性」「多様性のなかの統一性」を意味するという〔中川 1998〕。また、南アフリカのマンデラ大統領は 1994 年 5 月の就任式典の記念演説で、アパルトヘイト撤廃後の新生南アフリカを、諸民族や多人種が共存する「虹の国」に例え、「黒人も白人も、すべての南アフリカ人が胸を張って歩けるような社会を、すなわち自分自身と世界に対して平和的な『虹の国』を、建設していくということを」誓った〔峰 1996: 8〕。また、イラク戦争に際して、平和を訴え、虹の旗を掲げる運動も世界的に行われた。現代ではこのように、虹の持つカテゴリーの過剰な近接性という性質は、異なる社会的立場の人々の連帯と協同の隠喩として特権的な好ましいシンボルの位置を獲得している。しかしそれは、現代の我々の社会をつなぐ絆が、戦争、人種差別、経済格差などによって分断され、「過剰な分離」に置かれているからこそ、それを象徴的に近接させ埋め合わせるものとしての虹が人々に強く求められているからなのだろう。

《参考文献》

- 赤坂憲雄 1997(1992) 『異人論序説』ちくま学芸文庫。
- アストン、W・G 1988 『神道』青土社。
- 網野善彦 1996 『[増補] 無縁・公界・楽』平凡社ライブラリー。
1996(1991) 『日本の歴史をよみなおす』筑摩書房。
1998(1993) 『日本論の視座』小学館ライブラリー
- 石井 進 1995(1984) 「坂と境」網野善彦ほか『日本民俗文化大系』第六巻、113-152 頁、小学館。
1999 「商人与市をめぐる伝説と実像」国立歴史民俗博物館編『中世商人の世界』3-25 頁、国立歴史民俗博物館。
- 板橋作美 1998 『俗信の論理』東京堂出版。
- 稲田浩二、小澤俊夫(編) 1985 『日本昔話通観』第 7 巻、同朋舎出版。
- 大林太良 1999 『銀河の道 虹の架け橋』小学館。
- 荻野恭茂 1989 「虹と日本文藝—比較研究資料私注 (一)」『椋山女学園大学研究論集』20 (2): 1-11 頁。
1990 「虹と日本文藝—比較研究資料私注 (二)」『椋山女学園大学研究論集』21 (2): 3-14 頁。
1992 「虹と日本文藝 (四) —比較研究資料私注 (4)」『椋山女学園大学研究論集』23 (2): 19-33 頁。

- 1993 「虹と日本児童文学（一）」『椋山女学園大学研究論集』24（2）：67-82頁。
- 1995 「虹と日本文藝（五）—比較研究資料私注（5）」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇26：91-102頁。
- 1996 「虹と日本文藝（六）—比較研究資料私注（6）」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇27：33-45頁。
- 1997 「虹と日本文藝—現代撰集・『昭和萬葉集』をめぐって」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇28：33-51頁。
- 1998 「虹と日本文藝（七）—比較研究資料私注（7）」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇29：27-41頁。
- 1999 「虹と日本文藝（八）—比較研究資料・通考」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇30：127-138頁。
- 2000 「虹と日本文藝（九）—北辺・南島文献をめぐって」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇31：49-63頁。
- 2001 「虹と日本文藝（十）—日本辞書類等をめぐって（1）古典編」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇32：63-77頁。
- 2002 「虹と日本文藝（十）統一日本辞書類等をめぐって（2）近・現代編」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇33：53-60頁。
- 2003 「虹と日本文藝（十一）—上代散文をめぐって（1）」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇34：1-13頁。
- 2004 「虹と日本文藝（十一）統一上代散文をめぐって（2）」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇35：1-9頁。
- 2005 「虹と日本文藝（十二）—中古散文をめぐって（1）」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇36：61-77頁。
- 2006 「虹と日本文藝（十二）統一中古散文（付日本漢詩）をめぐって（2）」『椋山女学園大学研究論集』人文科学篇37：35-46頁。
- 小田 亮 1998(1994) 『構造人類学のフィールド』世界思想社。
- 折口信夫 1997(1975) 『折口信夫全集』第二巻、中公文庫。
- 勝俣鎮夫 1986 「売買・質入れと所有観念」、朝尾直弘ほか編『日本の社会史』第4巻、181-209頁、岩波書店。
- 1988 「中世から近世へ」網野善彦ほか著『日本中世史像の再検討』139-167頁、山川出版社。

- 1992 「虹と市」『日本の歴史 51』通巻 579: 213-214 頁、朝日新聞社。
- 加藤正春 1989 「二色の虹」『駒澤大学 文化』12: 71-81 頁。
- 北見俊夫 1970 『市と行商の民俗』岩崎美術社。
- 1985 「市とその生態」宮田登ほか『日本民俗文化大系』第 11 巻、233-260 頁、小学館。
- 共同訳聖書実行委員会（編訳）1987、1988 『聖書』新共同訳、日本聖書協会。
- グラナー、マーセル 2003 『支那古代の祭礼と歌謡』大空社。
- 栗本慎一郎 1979 『経済人類学』東洋経済新報社。
- 黒板勝美（編）1964 『吾妻鏡 前篇』吉川弘文館。
- 1999(1932) 『扶桑略記 帝王編年記』新訂増補國史大系、吉川弘文館。
- 2000(1929) 『日本紀略後編 百鍊抄』新訂増補國史大系、吉川弘文館。
- 小松和彦 1998 『福の神と貧乏神』筑摩書房。
- 小馬 徹 1996 『ユーミンとマクベス』世織書房。
- 1999 「笑い殺す神の論理」神奈川大学人文学研究所（編）『笑いのコスモロジー』人文学研究叢書 15、3-32 頁、勁草書房。
- 2000 『贈り物と交換の文化人類学』御茶の水書房。
- 2004 『「さかい」の論理と「あいだ」の論理—言語の人類学的側面』『歴史と民俗』20。
- 雑賀貞次郎 1976(1927) 『牟婁口碑集』復刻版、名著出版。
- 西郷信綱 1995 『古代の声〈増補版〉』朝日選書。
- 桜井英治 1992 「市の伝説と経済」五味文彦（編）『都市の中世』230-276 頁、吉川弘文館。
- 1994 「市に都市をみる」『朝日百科日本の歴史別冊』6: 60-69 頁、朝日新聞社。
- 佐藤義則（編）1976(1974) 『羽前小国昔話集』全国昔話資料集成 1、岩崎美術社。
- 佐野賢治 2001 「宝は田から」『心意と信仰の民俗』116-143 頁、吉川弘文館。
- 神宮司廳（編）1995 『古事類苑 天部・歳時部』吉川弘文館。
- 鈴木孝夫 1978 「虹の色は何色か」『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』10: 107-128 頁。
- 2003(1990) 『日本語と外国語』岩波新書。
- 増補「史料大成」刊行会 1982(1965) 『増補史料大成』9 巻、臨川書店。
- 橘 正一 1935 「虹は蛇なり」『旅と伝説』8 (7): 102-109 頁。
- ターナー、V.W 1996(1976) 『儀礼の過程』（富倉光雄訳）、新思索社。
- 登山 修 1996 『奄美民俗の研究』海風社。

- 中川雄一郎 1998 「平和と協同のエムブレム」『協同組合経営研究月報』537: 3-11 頁。
- 波平恵美子 1988 『ケガレの構造』青土社。
- ニーダム、R 1986 『人類学随想』(江河徹訳)、岩波現代選書。
- 1993 『象徴的分類』(吉田禎吾、白川琢磨訳)、みすず書房。
- 萩原龍夫ほか(編) 1975 『新編 武州古文書 上』角川書店。
- パストゥロー、M 1993 『悪魔の布』(松村剛、松村恵理訳)、白水社。
- 古野清人 1972 「虹」『古野清人著作集』第四巻、66-79 頁、三一書房。
- 古野清人、馬淵東一 1938 「虹をめぐる高砂族の口碑と習俗」『旅と伝説』11 (7): 75-79 頁。
- ポランニー、K 1998 『人間の経済 I』(玉野井芳郎、栗本慎一郎訳)、岩波書店。
- マリノフスキー、B 1998(1990) 「西太平洋の遠洋航海者」(寺田和夫、増田義郎訳)、『世界の名著 71』59-342 頁、中央公論社。
- 峯 陽一 1996 『南アフリカ「虹の国」への歩み』岩波新書。
- 宮田 登 1990 『妖怪の民俗学』同時代ライブラリー、岩波書店。
- 宮本常一 1993 『生業の歴史』双書・日本民衆史 6、未來社。
- 宮良當壮 1981 『宮良當壮全集 13』第一書房。
- モース、M 1985a(1973) 『社会学と人類学 I』(有地亨ほか訳)、弘文堂。
- 1985b(1976) 『社会学と人類学 II』(有地亨ほか訳)、弘文堂。
- 森三樹三郎 1969 『中国古代神話』清水弘文堂書房。
- 安間 清 1978 『虹の話』おりじん書房。
- 柳田國男 1989 『柳田國男全集 4』ちくま文庫。
- 1990 『柳田國男全集 19』ちくま文庫。
- 吉田禎吾 1984 『宗教人類学』東京大学出版会。
- 陽明文庫(編) 1986 『後深心院関白記 二』同朋舎。
- リーチ、E 1976 「言語の人類学的側面」(諏訪部仁訳)、『現代思想』4 (3): 68-90 頁、青土社。
- レヴィ=ストロース、C 1997(1976) 『野生の思考』(大橋保夫訳)、みすず書房。