

八百比丘尼伝承の死生観

小野地 健

はじめに

近代医学の進歩によって、数多くの病気が克服され人間の寿命は飛躍的に伸びたが、それでも人は誰でも必ず老いて死んでゆく。もしも老いず年を取らず限り無く生きてゆけたならと思ったことはないだろうか。しばしば世界各地の伝承や物語の中には、途方もない長寿の人が登場したり、不老不死の人やその霊薬にまつわる話が語られる。常人を超えた長寿、不老不死というテーマには、個々の文化や時代を超えて多くの人々の想像力を刺激するものがあるようだ。

日本でその代表的なものといえば、いわゆる八百比丘尼伝承があげられる。本稿では人類学的視点や文化記号論を用いて八百比丘尼伝承の論理に内在的にアプローチし、その死生観を明らかにすることを目的とする。

1. 問題の所在

では八百比丘尼伝承とは何か。伝承には様々なバリエーションがあるが、便宜上主な筋を要約すると以下のようなになる。

ある男が、見知らぬ男などに誘われて家に招待され供応を受ける。その日は庚申講などの講の夜が多く、場所は竜宮や島などの異界であることが

多い。そこで男は偶然、人魚の肉が料理されているのを見てしまう。その後、ご馳走として人魚の肉が出されるが、男は気味悪がって食べず、土産として持ち帰るなどする。その人魚の肉を、男の娘または妻が知らずに食べてしまう。それ以来その女は不老長寿を得る。その後娘は村で暮らすか、夫に何度も死に別れたり、知り合いもみな死んでしまったので、出家して比丘尼となって村を出て全国を巡り、各地に木（杉・椿・松など）を植えたりする。やがて最後は若狭にたどり着き、入定する。その場所は小浜の空印寺と伝えることが多く、齢は八百歳であったといわれる。

従来、八百比丘尼については、民俗学を中心に多くの研究が積み重ねられてきた。主要なものだけでも柳田國男〔柳田 1989a、1989b、1990a〕、中山太郎〔中山 1969〕、堀一郎〔堀 1968〕、室木弥太郎〔室木 1959〕、高橋晴美〔高橋晴美 1982〕、藤江久志〔藤江 1985〕、野村純一〔野村 1989〕、酒向伸行〔酒向 1992〕、宮田登〔宮田 1997〕、田中久夫〔田中 1998〕、酒井董美〔酒井 2002〕、廣瀬文子〔廣瀬 2003〕等の研究がある。

紙数の都合で論点の全てを明かにすることは不可能であるが、柳田國男が、椿、人魚、庚申、道満といった伝承を構成する諸要素やそれを伝えた伝播者に関する先駆的な問題提起を行った。その後の研究は、伝播者の推定や伝播の経緯を推測したり、伝承の歴史的成立過程や起源を問うものが主流で、八百比丘尼伝承の内容自体を対象として、その構造分析やシンボリズムにまで踏み込んだ研究は少ない。

分析するうえで困難なのは、各地に伝わる八百比丘尼伝承の内容が地域や時代によって多様であるということだ。その呼称も『日本民俗大辞典』では「はっぴゃくびくに」、『日本民俗事典』では「やおびくに」等と様々であり、八百比丘尼の別名としてあるいは大同小異の伝承が「白比丘尼」「千年比丘尼」とも称されている。さらには、柳田が早くから気づいていたように八百比丘尼が山中で得た人魚を食べて不老不死となって、その後各

地を放浪したというモチーフと、『清悦物語』等において清悦（源義経の従者）が山中で「にんかん」という皮が無く朱色をした物を食べて不死となり東北各地を放浪したというモチーフが重なり合う〔柳田 1990a〕。また比丘尼が各地を放浪して椿や松などの木を植えた点については、いわゆる「箸立伝説」や「杖立伝説」に重なり合う。くわえて、人魚を代表とする不老不死の霊薬を得る場所や時間が、竜宮・蓬莱島であったり庚申講である例が多いことは、浦島伝説や庚申信仰との関わりが深いことを示唆する。この他にも様々な要素が認められよう。

このように八百比丘尼伝承は、様々な伝承と相互に重なり複線的に絡みついており、その実体的な基本形を画定したり、歴史的発展や伝播の過程を単線的に再構成することは困難である。そして本論では、実体的な基本型や伝承の起源論・伝播過程の解明を直接の目的とはしていない。

それよりも注目したいのは次のような視点だ。伝承は経験や歴史を直接に反映するものではなく、それらをより高度な象徴的次元で表現したものであり、その表現や語り方にこそ当該社会の観念や世界認識などの重要な問題が示されているという視点だ。八百比丘尼は、常人の寿命では死なず、途方もない歳月を生き続け、なおかつ風貌は若さを保ったまとも語られる不老不死の存在である。人々はなぜそのような存在を語るのか。本稿の目的は八百比丘尼の異常な長寿や不老不死性⁽¹⁾に注目し、その語りの中から死生観を明らかにすることである。

文化人類学者の小田亮によればレヴィ＝ストロースの主張する神話の構造は、連句の付合を思わせ、構造とは他の神話との関係の中に置いたときの変換関係により生成する「連なりの場」を示す概念である〔小田 1998 : viii〕。本稿では長寿や不老不死という点に着目することで、八百比丘尼を中心とした一群の伝承の中に生成される「連なりの場」を明らかにする。そしてその「連なりの場」は八百比丘尼伝承や日本という枠組みを

超えて、死や生についての人類的視野での問題へと連なっていることを指摘したい。

2. 「死」の社会的側面

不老不死とは「老いない」「死なない」ということだが、この問題を考えるには、そもそも死とは何なのかという問題から考察する必要がある。それも生物学的な死の問題ではなく社会観念・文化としての死についてである。

生物としての人間が生命活動を停止するのは普遍的な現象だが、人間が死という言葉で表現しているのは、そのような単純な事実ではない。死とは文化なのである。しばしば指摘されるように人間は生命活動の停止としての自分自身の死を経験として語ることはできない。死者そのものが死の経験について語ることはなく、死について語りうるのは生者のみなのだ。

文化人類学者の内堀基光と山下晋司によれば、世界中の至る所で行われる死に対する語りは「死の普遍性そのものというよりも、体験によって語りえないものを語るという人間の想像力の普遍性」〔内堀・山下 1988:3〕を示しているという。そして、自身の死や死者についての想像力は個人の独創よりも、その社会の文化によって強く枠付けられている。つまり、死は生命の停止という現象に対して生者が与えた文化的解釈なのであり、この現象を自らの生との関係においてどのように位置づけるか、世界観にどのように組み込むのか、という問題を含んでいる。死に際して行われる葬式をはじめとする儀礼は、まさにそのような解釈を示す行為であるのだ。

このように死を社会・文化的な現象として考え、社会組織や価値体系、宗教的観念の絡みあった総体的な現象として分析することで、死の社会的性格の基礎的な業績をあげたのはフランスの社会学者R・エルツである。

エルツは「死の宗教社会学」[エルツ 2001: 37-138]において、インドネシアの各部族の死の儀礼、特に二次埋葬を研究し、死と入社式、出生、婚姻の持つ類似性を発見し、死とは死者を生者の世界から分離して死者の世界へと移行させ、総合させることであると結論した。社会・文化的な現象としての死を生者と死者のカテゴリーの移行として捉えるエルツの見解は極めて普遍性を持ち、ファン・ヘネップの通過儀礼論と通じ合うものだ。

実際、生者と死者の概念的な区分と分離は、しばしば儀礼を伴い、程度の差異こそあれ世界的に見られるものである。一方、日本の死の文化では生者と死者の断絶は決定的ではないという説がある。しかし、それは日本人が生者と死者を区別する概念を全く持たないというわけではなく、両者の区別をしたうえで、それが親密か疎遠であるかという関係性の差異と捉えるべきであり、その微妙な差異にこそ文化の個性や歴史性が現われるのである。つまり、一見バラバラのように見える世界各地の死や葬送をめぐる観念は、このような共通の土台をもったうえでの差異と捉えたほうがよく、エルツの説は現在の社会学、人類学において死の分析の基礎となっている。

そして、エルツの説に立つならば、死は絶対的なものではなく相対的なものである。なぜなら、死は生の世界から死の世界へ、生者から死者へのカテゴリーの移行であり原理的には通過儀礼の一つに過ぎなくなるからだ。無論、社会的に死が相対化されたといっても、物理的な死が克服されるわけではない。人間の生命活動には限度があって必ず終わりがあり、一度生命活動を停止したものが生き返ることはなく、死者とコミュニケーションすることはできない。

しかし、しばしば我々の社会観念においては死者と生者の交流は可能である。それは、お盆に帰ってくる先祖の霊であったり、幽霊であったりする。本来決定的であるはずの生者と死者の断絶は、社会カテゴリー化され

た死においては社会的断絶に過ぎず、断絶を強いるその社会的カテゴリーが曖昧になる境界的状况では、生者と死者は遭遇・接触できるものとして語られる。社会カテゴリー化による死の相対化は、物理的な現象としての死に対して直接の解決は与えないのであるが、死を文化秩序の中に組み込むことで、生と死を隔てる壁を驚くほど薄くし、死という未経験の現象を社会的に理解可能な文脈へと変換するのである。

例えば、世界各地の葬礼ではしばしば特別の音声や騒音をたてる。P・メトカーフとR・ハンティントンの報告するところによれば、インドネシアのブラウン族では葬式の際に大勢の人間をロングハウスに集め、どらを鳴らし太鼓を叩き、戸外では鈍くうなる音を出す独楽を回して遊び、室内では杵を打ち鳴らして踊り、死体を墓地へと運ぶ際には銃声が鳴らされるといった具合である。メトカーフとハンティントンは、これについて「線や壁が空間を区分するのと同じく、打撃音は時間を中断し分割する（「時間に印をつける」）ように思われる。したがって、それは地位の一時的変化、特に死のような不可逆的な変化を有標化する自然表象である」[メトカーフ／ハンティントン 1996:98]と述べている。確かに、これらの儀礼の音は社会的状況をしるしづけて分節するものであろう。

しかし、ここでさらに言うならば、死という連続的で不可逆的な現象を人為的に区分することで、死を社会カテゴリー化し、分節と差異から成る文化秩序の世界へと位置づける変換が行われているのである。これは文化による積極的な死の取り込みであり、克服といえる。

このように人間の死のあり方、人間の死の語られ方は、単なる物理現象やそれを機械的に描写したものではない。したがって不死であることも単に生命活動が停止しない、という状況を指すにとどまらず、文化現象としての死との関係の中で考察されねばならないのである。

3. 時間の社会的側面と異界・異人

前節で確認したことは、人間にとっての死とは文化現象であり、分節と差異からなる文化秩序の世界の中に位置づけられた社会カテゴリーだということである。そして、それは基本的に子供から若者、大人、老人、死と続いて行く人間の一生の社会的過程を画す人生儀礼と密接に関連する時間的なカテゴリーである。本節ではさらに、死の問題を時間の社会的側面から考察する。

E・ホールが「時間が一つの文化の発達の仕方とだけではなく、その文化をもつ民族が世界を経験する仕方とも密接に関連していると考える」[ホール 1983: 14]と指摘するように、時間は近代人が考えるような無限に数量化され、人間とは関係無く不可逆的に進んでいく絶対的な尺度として観念されているとは限らない。それぞれの民族や社会が、世界を経験して分節する仕方によって、多様な時間の捉え方がありうるのである。

E・リーチや小田亮が指摘するように、もともと自然の世界には明確な切れ目や分節は存在せず、文化秩序はその世界に人間が恣意的な分節を加えて差異化を行い、その差異を共有することによって形づくられる[リーチ 1976][小田 1998]。時間の分節もその一例であって、人間の認知する時間や空間は恣意的な分節によって文化的に再構成されたものなのである。先に記したようにそこでは時間の中での人間の連続的成長は、子供・若者・大人・老人などというように、分節化され不連続化されるのである。そして改めて人の成長は、不連続化された異質のカテゴリー間の飛躍として再構成されるのだ。いふなれば社会的時間は人間やその社会と無関係に進んで行くものではなく、分節された時間カテゴリーを具体的に通過していくことによって進められていく。

時間の分節の仕方には、直線的、反復的、循環的、それらの複合と多様

な形態があるが、リーチは時間に関する考え方の中で最も基本的で原初的な観念として「繰り返し現われる対立の不連続」をあげる。リーチによれば、直線のように同じ方向へ絶えず進行していく時間意識や循環する円環として時間を観念することは、幾何学的な比喩という現代の人間の感覚による表現法を導入してしまっているのだ。「時間は、持続しない何か、繰り返す逆転の反復、対極間を振動することの連続として経験される。すなわち、夜と昼、冬と夏、乾燥と洪水、老齢と若さ、生と死という具合にである。このような図式にあっては、過去は何ら『深さ』をもつものではない。すべての過去は等しく過去である。それは単に現在の対立物にしかすぎない」[リーチ 1985:212-213]。この対極間を振動する時間意識にとっては、まさに振動する瞬間の「過渡期がひとつの危機であること－時間を直線として表象するものにとっては想像しがたい深みをのぞかせる危機として感じとられる」[真木 1981:50-51]という。時間の自動的な流れなど保証されていないのであるから、時間が止まってしまうこともありえるのだ。

また、時間が社会的なものであるならば、異なる社会の間では時間の流れが異なっても不思議ではない。竜宮城という異界で過ごすうちに人間界で数百年の年月が経ってしまった浦島太郎の話などは、まさにその典型であろう。逆に、小松和彦は今昔物語集の中から人間界よりも時間の速く流れる狐の世界の話を紹介している。その世界で十三年過ごしたと思っていたのだが、人間界に戻ってみるとたった十三日であったという話である [小松 1992:132-133]。

鹿島神宮に仕えた物忌については以下のような話が伝えられている。「鹿島さまのおめかけになると、いつまでも十七の姿でいたってなァ。それで鹿島様からおひまが出ると、急に五十にも六十にもなって、歯がおっかけたり白髪になったりしたってなァ」[柳田 1990b:57]。厳しく精進潔斎して俗界から離れ、神に仕えていた物忌の女性は、その限りにおいて不老の

存在であったのだ。また、竜宮や仙境、酒吞童子の城といった異界には、「四方四季の庭」が備えられていた。これは四方に春夏秋冬の草花の景色が見ることができ、一つの庭の中で春夏秋冬という異なる季節が同時に流れるという不思議な庭である。高橋昌明が「四季が一時に見られるのは、仙境と娑婆（現世）では時間論的に、異なった時間が流れているからである。仙境では時間はせき止められ、四季も移ろわず並列したままである。永遠の時間が支配する場と言いかえてもよい」[高橋昌明 1992:114] というように、そこは通常進行する季節のサイクルの止まった無時間的な世界であった。そして、そこに住む鬼たちも長寿や不老不死の存在として語られていたのだった [小松 1992] [出雲路 1992]。

時間は全ての存在に均等に流れて、老いや死を与えるものではなく、その存在の置かれた社会的状況に応じて流れたり、止まったりするものだったのである。特に、社会から逸脱した結果、外部に存在すると観念されるものは、通常の世界の時間の流れとは無縁ともいえるほど隔絶した存在として表象されることが多かったのだ。

4. 八百比丘尼と人魚のシンボリズム

前節までの死や時間の社会的側面の考察を踏まえて、あらためて八百比丘尼の問題を考えてみよう。八百比丘尼の最大の特徴である異常な長寿や不老不死性が語られるとき、その原因として多く語られるのが、以下の例のように人魚の肉を食うことである。

《例1》新潟県佐渡郡羽茂町：「八百比丘尼は大石の七軒町田屋家の生れであるという。人魚の肉を食ったために何代過ぎても年も寄らず死にも」しない。[野村 1982:108]

《例2》群馬県利根郡新治村羽場：「庚申様のお日待に出て、人魚のようなものが出たが、食ったふりをしてふところにいれてうちへ持ってきた。着物を着換えるとき、その肉が落ちた。それを娘が食ってしまった。人魚を食べると、八百年も生きるという。死ぬということがない」[渡邊 1986:257]

《例3》富山県黒部市玉椿：「狐が亭を建てたので、お祝いにご馳走を出した。その中に見たことのない人魚の肉があった。それを家の娘が知らずに食べてしまった。そうしたら、その娘は、何年たっても、何十年たっても年がいかんで、八百歳までも生きて有名な八百比丘尼になった」[福田晃 1987:141-142]

無論、人魚の肉だけが原因とされているわけではない。他の例をあげると、延命地蔵に対する功德 [宮田 1986:158]、人間の肉 [宮田 1986:155]、竜神から得た不老不死の薬 [福田晃 1987:142]、箸についた飯粒を池魚に施した施行の功德 [渡辺 1982:175]、見かけない貝 [荒木 1987:113]、人魚の血をすすった [福田晃 1982:91]、ふけつ・ふけず（老けず）の貝 [佐々木 1985] など、長寿をもたらす要素には多くのバリエーションを見つけることができる。

しかし、ここで重要なのは不老不死をもたらす要素の中で、歴史的にも地理的にも人魚の肉こそが特に広く受け入れられ語られ、分布していることである。八百比丘尼伝承のうち人魚の肉が不老不死の原因であると語るものは、『日本伝説大系』の事例だけでも北陸、関東、東海、山陽、山陰、四国に及び、他にこれだけ広範囲な分布をもつものはない。

また、寛永年間（1624～1644）成立の『本朝神社考』には、ある男が

山の中で異人から「之を食ふときは年を延べ老いず」[谷川 1983:178] という人魚を与えられ、それを食べた娘が四百余歳の長寿を得て白比丘尼となったことが記されている。その後の近世の文献『若狭国伝記』、『若狭郡県志』、『若耶郡談』、『西北紀行』、『諸国里人談』、『梅の塵』などにも八百比丘尼の長寿の原因は人魚を食べたことであると記されており、近世のはじめから現在に至るまで、八百比丘尼伝承と人魚食とは強い結びつきをもって語られているのだ

つまり、ニーダムが「一つのモチーフが長期にわたる伝播か、一つの文化伝統における持続によって、安定したものであることを示すならば、それもまたその内在的魅力の証拠であり、それ故、想像力の気まぐれな諸衝動の中で安定した意味を有する方向づけをもったものであることを証明することになる」[ニーダム 1982:49] と言うように、八百比丘尼伝承を構成する要素として人魚の肉は極めて高い安定性を持っている。つまり、比丘尼の不老不死の原因として語るのに非常に適したものである。

では、それはいったいなぜなのだろうか。人魚を文字通りに捉えれば「人」と「魚」という別々の存在の性質が一つの生き物に同時併存したものであり、人と魚という異なるカテゴリーの属性を併せ持つことで社会的分類を攪乱し侵犯する存在であるといえる。それゆえに不可解で不気味な存在だ。人魚に対する人々の反応を以下の例によって確認してみよう。

《例4》新潟県佐渡郡羽茂町：「まな板の上に、腰から下は魚のかつこうをした、おなごの子を乗せて、ほうちょうを振り上げ、ちょうど料理をするとこだった。とっさんはそれを見ると、きもちが悪うなつてご馳走をひと箸もつつかんかった」[野村 1982:106]

《例5》新潟県佐渡郡羽茂町：「ふし穴から料理場を覗くと、人間の

子を料理している。驚いて急いで仲間にそのことを仲間に告げる。気味が悪くなるってみんなが暇乞いをする（中略）。料理はたぶん人魚の肉であったろうといわれている」[野村 1982:107]

《例6》埼玉県八潮市中馬場：「料理場をのぞくと、マナイタの上に人の首が乗っている。もどってその話を聞いた村人は、『人魚の肉を喰わされてはサァー大変』とおおさわぎ（中略）。誰もサシミに手を出さず酒などをカックラットそうな」[宮田 1986:153-154]

《例7》石川県輪島市縄又町：「台所をのぞいてみたら、まな板の上に、にこにこ笑とる人魚みたいなものがおって、それを料とったてげ。男はあわてて戻って、みんなに、『料理だしても、ありゃ、人魚やぞ。食うことならんぞ』とこっそり伝えたげ」[福田晃 1987:139-140]

以上のように、魚のようでありながら人間のようにもあり、人間のようにありながら食物としてあつかわれている人魚は、食べるのが気持ちが悪く、気味が悪いものとして嫌悪され忌避されている。それは人魚が人と魚の両義性を帯びていることによって両者のカテゴリーを攪乱する不可解なものであるばかりでなく、食べてはいけないもの（人間）と食べてよいもの（魚）という食物の基本的分類すらも脅かすからだ。食物の分類は人々の生活感覚に根を下ろしているだけに、その攪乱は前論理的な嫌悪感を引き起こす。特に自分と同じ人間というカテゴリーの属性を持つものを食べるということは、カニバリズムのタブーの侵犯として、社会秩序の根本を脅かす。

人魚の肉を供された村人たちは、それを食わず、土産として与えられても村に帰る途中で捨てたりして処分するのだが、一人の男だけが捨てるの

を忘れて家に持ち帰ってしまう。その人魚の肉を知らずにうっかり食べてしまった女性が八百比丘尼になると語られる。つまり、彼女はカニバリズムのタブーを犯してしまったわけであり、くわえて、本来は皆が捨てるつもりであったり、しまっていたものを、自分だけが食べてしまったという点でも、共同体の規範からはみ出してしまったものとして語られ、他の村人から差異化される。

これを前節でみた時間の社会的側面から考えると、八百比丘尼はタブーを犯し社会から逸脱した存在であるがゆえに、社会的規範としての時間の流れからはみ出して無時間性を帯びるのに適した存在であるということが出来る。逆にいうと八百比丘尼が異常な長寿を持つとされることは、それだけ彼女の犯したタブーが重大であったということなのだ。

そして、伝承の中で人魚の肉をもたらず相手、場所、時間も、それと関連する大きな特徴と共通性を持っている。人魚の肉をもたらずのは、見知らぬ男 [野村 1982 : 107]、どこの者とも知れぬ男 [野村 1982 : 108]、怪しげな男 [野村 1982 : 108]、弥彦明神様 [野村 1982 : 108]、行商人 [宮田 1986 : 153-154]、狐 [福田晃 1987 : 141-142]、貉 (むじな) [福田晃 1987 : 139-141] など、場所は竜宮城 [野村 1982 : 108]、行商人の家 [宮田 1986 : 153-154]、三日三夜船を漕ぎ続けて着いた島 [福田晃 1987 : 145]、貉の住む岩窟 [福田晃 1987 : 139-141] など、時間は庚申講 [野村 1982 : 105-107] や、お日待ち [渡邊 1986 : 256] など、いずれも異人や村という共同体の外部である。それらの要素が人魚をもたらず場・時・相手の属性、つまり外部性として重なり合っている。

人魚の肉は日常の村の世界や、そこに住む人からもたらされるのではなく、共同体の外部の時空間で異人との交流によってもたらされる食物なのだ。村人たちは竜宮や異郷という外部へと誘われ交流を持ちかけられるが、結局異人の贈り物である人魚の肉を食べることを拒絶または留保する。そ

れに対し、ある女性（八百比丘尼）だけが受け取る（食べる）ことで、彼女が共同体の外部性と結びつく。そして、その結びつきは他の共同体の成員から見て、必ずしも望ましいものではないということが語られている。このように伝承は八百比丘尼を他の村人から差異化し、二重三重に社会から逸脱した存在であることを強調しているのである。

ところで、社会からの逸脱が無時間性・不老不死につながるのであるのなら、人魚の肉よりも強烈なタブーの対象である人肉そのものを食うほうが効果的ではないかという推測も成り立つ。実際、不老不死の存在である鬼の属性の特徴は、人間を食うことである。人間を食べるような強力な存在は、人間の時間をも超越するのだ。しかし、八百比丘尼伝承では人肉そのものを食べるという伝承は、埼玉県秩父郡皆野町金沢の例〔宮田1986:155〕ぐらいで、希有な例に留まり、安定した要素とはなっていない。

では、なぜ八百比丘尼の不老不死を語るうえで、人肉よりも、人魚（「人」＋「魚」）という、どっちつかずのもの・両義的なものが特に逸脱の原因として選ばれるのであろうか。そこにこそ、数ある不老不死に関わる伝承の中でも、八百比丘尼伝承を特徴づけるモメントがあるのではないだろうか。それは、比丘尼が最初から完全に共同体を逸脱した異人ではなく、まず共同体の内側の人間として語られ、そして人魚の肉を食べたことをきっかけに、年老いないという異常が現れて、やがて出身地の共同体の外部へと出ていき放浪するというコンテクストである。伝承の舞台はそれぞれの話が語られる具体的な地域であり、その過去に起きた話とみなされて語られているが、八百比丘尼は人魚の肉を食う前はそこの通常の村人の一人なのである。そして、人魚の肉を食べ不老不死性を獲得した後もしばらくの間、出身地の共同体の内部にとどまって生活するのである。やがて外部へと旅立ち放浪したのちも、八百比丘尼は我が村の出身であったという言い伝えとともに語られ、よそにいながら完全によそ者として位置づけられ

ているわけではないのだ。

つまり、八百比丘尼は村人の中から差異化されて生み出された内なる異人であり、異人でありながら身内の人間であるという両義性、境界性を強く持っている⁽³⁾。そして、それは人魚が「人」と「魚」という二つのカテゴリーの性質を持った両義的で境界的な存在であるということとピタリと構造的に一致するのである。この点において八百比丘尼を象徴するのに、人魚のシンボリズムがいかに適したものであるかがわかるだろう⁽⁴⁾。極端に言えば、八百比丘尼は人魚を食うことで自分もまた人魚になるのである⁽⁴⁾。

そして、もう一つ注目すべきことは、人魚の表象の歴史性である。現在の我々がイメージする上半身が若い女性、下半身が魚というイメージには多分に西洋のアンデルセン童話などの影響が及んでいる。だが古代中国の『山海経』は魚体に4足がついたものを人魚としており、古代以来日本の人魚イメージにも影響を与えていたらしい。

『和漢三才図絵』（1712）には「鯢」（サンショウウオ）の項目に人魚とも記されており、日本には人面魚身型の人魚と魚身で四足型の人魚という二つの系統があったようだ⁽⁵⁾。しかし、同じ『和漢三才図絵』の人魚の項目のところでは女の顔で人の上半身と魚体の典型的な人魚が描かれており、『六物新志』には西洋の書物から模写した上半身人で魚体の人魚の姿が掲載されるなど、時代が下るとともに人魚の表象が現代のものに近づいてきているのである。

少なくとも、近世中期に人面魚体の人魚の姿が繰り返し描かれたことによって、視覚的イメージが定着したことが推測できる。特に顔面という、人間がコミュニケーションをするうえで、もっともよく分節された身体部分が人間と同じであるというのは、強烈なインパクトを与えただろう。そして近世中期頃から八百比丘尼伝承を記した随筆類が多く書かれ、そこに登場する人魚は魚体四足型のものではなく人面魚体系統であり、それは現

代の八百比丘尼伝承の人魚イメージとほぼ同じである。

このように近世の歴史的背景の中で人魚のイメージが、境界性を帯びた不可解な生き物の代表的な存在として増幅されていき、八百比丘尼伝承の要素として定着していったことがうかがえる。

5. 八百比丘尼の奪われた「死」

前節までの考察で、八百比丘尼が共同体の規範を逸脱した境界的存在であるがゆえに、社会的時間から逸脱し、長寿・不老不死性を獲得するのに適した存在であるという論理を明らかにした。この節では、さらに八百比丘尼伝承の死生観を分析する。

前節でみたように、人魚の肉をもたらず相手には、見知らぬ男、行商人、狐、ムジナ、仙人など外部性や異人性がうかがえた。特に興味深い例なのは、庚申講やお日待ち講といった、共同体の成員がお互いに供応しあう互酬関係の輪の中に、「見知らぬアンちゃん」[野村 1982:105] が加わろうとし、村人を招待してご馳走を出すのだが、それが人魚の肉であるために村人は箸をつけずに帰ってしまったたり、土産として贈られた人魚の肉を捨ててしまうというパターンの伝承だ。これは、明らかに外部との贈与互酬関係をもつことの拒否であり、このタイプの八百比丘尼伝承を語る人々は極めて外部に対して閉鎖的な印象を受ける。

この場合、外部と唯一交流の回路をつなぐ者が、うっかり人魚の肉を食べてしまった女性、つまり八百比丘尼であるわけだ。伝承の中では、その後比丘尼は人魚の肉をくれた相手と共同体の間を積極的に媒介して生産的な役割をはたすわけではない。外部との交流を拒否して閉ざされた共同体の中では、八百比丘尼の境界性は共同体の安定を脅かす要素として、否定的にあつかわれているのだ。不老不死になった後の八百比丘尼は、結婚を

くり返すというパターンと結婚を全くしないという二つの大きなパターンがあるが、いずれも子供を残すというエピソードはほとんど語られない。外部と結びついた特権的な家筋を作り、子孫を再生産するという枠組みは強調されないのである⁽⁶⁾。

代わりに強調されて語られているのは、延々と生き続けることによって生じる様々な矛盾である。次々と夫に死に別れ、それでも容貌は若いままであり、親や親戚・友人の間に知るものが無くなってもなお生き続けなければならないという苦悩。八百比丘尼は若い容貌を持ちながらも老人であり、親の世代に属するのに子や孫の世代よりも若いままである。さらに結婚をくり返すというパターンでは、あらゆる村の家をインセスト的な連鎖のうちに取り込んでしまい、夫と妻、家族と他人といった自他の基本的区分を破壊してしまうだろうし、結婚をしないというパターンでは若く美しい女性なのに結婚・出産に加わらないことで、社会の再生産のサイクルの論理を脅かす。

つまり、村人にとっては、八百比丘尼をタブーとして排除することによって改めて、生者と死者、夫と妻、家族と他人、親と子といったカテゴリーの安定した分節が回復する。村人には内部に八百比丘尼がいてくれているのだ。

だが、八百比丘尼伝承は八百比丘尼に死を与えはしない。なぜなら、先に確認したように死とは社会的なカテゴリーであり、生からそこへの移行は共同体の世界観への最終的統合過程である。社会は死を観念的に装うことで、ナマの生命の終焉としての死の衝撃を隠蔽するのだ。それゆえに、死のカテゴリーへの移行は周到に行わなければならない、八百比丘尼のように社会の世界観の破綻と矛盾を露にってしまう人間は、死なないのではなく、死ねないのだ⁽⁷⁾。社会は、彼女が死というカテゴリーに移行することを拒否し、死を奪うのである。

その結果、八百比丘尼に与えられたのが入定というかたちであった。死んでもおらず生きてもいないという瞑想状態、永遠の境界状態・過渡期として固定されることによって、ようやく八百比丘尼は安住を得るのである⁽⁸⁾。最終的に八百比丘尼は人々の前から姿を消して洞窟の中で入定するが、それはまさに、排除され、隠蔽されるがゆえに背面から世界を支えるタブーを身をもって具現するのである。彼女は死を奪われ、境界としてありつづけることによって、世界を支えるのだ。

おわりに

本稿では、八百比丘尼伝承の長寿や不老不死性に注目し、その死生観の社会的意味を明らかにしてきた。あえて伝承の歴史的成立や伝播過程の再構成を迂回して、時間論や死の社会的側面という極めて一般的な理論的考察から着手したことで、本稿は非歴史的で抽象的分析に偏りすぎるという批判を受けるかもしれない。

しかし、私がこのような分析を試みるのは、歴史を無視して考察の対象を無時間的な一般性に解消するためではなく、一般性と差異を両面から同時に捉えるためである。この視野に基づいてこそ、個々の要素の異同や構造の変換に、歴史の変化や地域の差異を捉えることが可能になるのではないか。特にこの方法のメリットは、過去の伝播・成立過程や歴史的原形の解明を特権的なコードとしないことによって、現代の伝承や変化を積極的に研究に取り込めることにある。

本稿でそのような分析に十分に至れなかったのは、枚数の都合と純粹に私の力量不足による。ここに記して今後の研究の課題としたい⁽⁹⁾。

注

- (1) 「不老不死」は中国の神仙思想を背景とした歴史的観念であるが、本稿では「老いもせず死にもしない」という特徴を指すものとして使用する。
- (2) そもそも比丘尼という立場が仏と俗人の境界に位置することや、諸国放浪する（いわば共同体と共同体の境界をさまよう）こと、女性であること等によって八百比丘尼の境界性は、さらに重ね合わされ強調されている。
- (3) 前述した「功德を積む」「変わった貝」を食べるといった不老不死の原因のバリエーションは、いかに他の成員から差異化し社会から逸脱するかというバリエーションの違いとして把握することができる。
- (4) いわばこの「自己言及性」とでもいうべき特徴は漫画家の手塚治虫が八百比丘尼をモチーフに描いた『火の鳥・異形編』でも鮮やかに示されている。主人公の左近介はやむを得ない理由から八百比丘尼を殺すが、左近介はその罪によって時間の循環する寺の中に閉じ込められ、自分自身も八百比丘尼として生きざるを得なくなる。そして、時間は循環し自分自身の手によって永遠に殺され続ける運命となるのだ。
- (5) 人魚のイメージにサンショウウオも含まれていたというのは重要である。笹間良彦が指摘するように〔笹間 1995、1999〕、『本朝神社考』のような山中で人魚を得るタイプの伝承では、サンショウウオを人魚として指していたのではないかと推測できるからである。
- (6) 特権的な家筋を再生産する王権神話とは著しい対象をなしているといえる。
- (7) エルツは惨死や事故死、自殺といった普通ではない死に方をした人たちについて「こうした呪われた犠牲者の推移期間は、無限に引き伸ばされる。つまりその死には、終わりが無いらしい」〔エルツ 2001:135〕と鋭く考察している。
- (8) 酒向伸行は空印寺に入定する伝承が成立する以前に、八百比丘尼が石橋でころんで死んだとする伝承があることを指摘している〔酒向 1992〕。橋がまさに境界であることを考えると、これは八百比丘尼と境界の属性の重なりを強調するものであり、入定と構造的に一致している。また、諸国放浪している八百比丘尼が、橋を架けたり木を植えたりすると伝承されることも、橋・木という境界の増殖であり、境界性の強調と解釈することができる。
- (9) 今回ほとんど触れることのできなかつた椿、白、若狭などのシンボリズム、そして本稿の視点から改めて歴史的成立過程や地域性を問うことが課題である。

参考文献

- 赤坂憲雄 1997(1992) 『異人論序説』ちくま学芸文庫。
- 荒木博之(編) 1987 『日本伝説大系(第10巻 山陽編)』みずうみ書房。
- 出雲路修 1992 「不老不死の鬼」、『説話文學研究』27:24-32。
- 稲田浩二・小沢俊夫(編) 1978 『日本昔話通観』17、同朋舎出版。
 1980 a 『日本昔話通観』23、同朋舎出版。
 1980 b 『日本昔話通観』13、同朋舎出版。
 1981 a 『日本昔話通観』12、同朋舎出版。
 1981 b 『日本昔話通観』11、同朋舎出版。
- 稲田浩二・小澤俊夫(編) 1982 『日本昔話通観』2、同朋舎出版。
 1984 『日本昔話通観』10、同朋舎出版。
 1986 『日本昔話通観』8、同朋舎出版。
- 上野千鶴子 1999(1985) 『構造主義の冒険』勁草書房。
- 内堀基光・山下晋司 1988(1986) 『死の人類学』弘文堂。
- エルツ、ロベール 2001 『右手の優越』ちくま学芸文庫。
- 大塚民俗学会(編) 1998(1994) 『【縮小版】日本民俗事典』弘文堂。
- 小田 亮 1998(1994) 『構造人類学のフィールド』世界思想社。
- 小松和彦 1992 『異界巡礼』青玄社。
 1998 a(1995) 『異人論』ちくま学芸文庫。
 1998 b(1997) 『悪霊論』ちくま学芸文庫。
- 小馬 徹 1996 『ユーミンとマクベス』世織書房。
 1997 「『オムスビの力』と象徴」、『人文学研究所報』30:35-60。神奈川県人文学研究所。
 1999 「笑い殺す神の論理」、『笑いのコスモロジー』人文学研究叢書15:3-32。勁草書房。
- 酒井董美 2002 「八百比丘尼伝説 - 山陰を中心にその伝承の種々相を考える -」、『鳥取短期大学研究紀要』46:21-38。
- 酒向伸行 1992 「八百比丘尼伝承成立考」、『山椒太夫伝説の研究』名著出版、329-350。
- 佐々木長生 1985 「会津の八百比丘尼に関する資料」、『磐城民俗』25:17-25。

- 笹間良彦 1995 『ロマンの怪談－海と山の裸女－』雄山閣出版。
 1999 『人魚の系譜』五月書房。
- 杉元真澄 1999 「若狭の八百比丘尼伝説について」、『けやき道』1:30-40。
- 高橋昌明 1992 『酒吞童子の誕生』中公新書。
- 高橋晴美 1982 「八百比丘尼伝説研究」、『東洋大学短期大学論集』日本文学編18:92-114。
- 田中久夫 1998 「八百比丘尼のこと」、『神女大史学』15:27-68。
- 谷川健一(編) 1983 『日本庶民生活史料集成』第二十六卷神社縁起、三一書房。
- 手塚治虫 1999(1992) 『火の鳥③』角川文庫
- 長島信弘 1982 「比較主義者としてのニーダム」、『現代思想』10(8):62-68。青土社。
- 中山太郎 1969 『日本巫女史』八木書店。
- 波平恵美子 1993(1990) 『病と死の文化』朝日新聞社。
- ニーダム、ロドニー 1982 「片側人間」(長島信弘訳)、『現代思想』10(8):42-53、
 青土社。
 1986 『人類学随想』(江河徹訳)、岩波書店。
- 野村純一 1989 「椿は何故『春の木』か－『八百比丘尼と常陸坊海尊』」、『日本伝説大系』別巻1:122-155。みずうみ書房。
- 野村純一(編) 1982 『日本伝説大系(第3巻 南奥羽・越後編)』みずうみ書房。
 1984 『日本伝説大系(第11巻 山陰編)』みずうみ書房。
- 廣瀬文子 2003 「埼玉伝説考－八百比丘尼と平将門伝説にみる文化特性－」『埼玉大学国語教育論叢』6:17-40。
- ファン・ヘネップ、アルノルト 1999(1995) 『通過儀礼』(綾部恒雄・綾部裕子訳) 弘文堂。
- 福田 晃(編) 1982 『日本伝説大系(第12巻 四国編)』みずうみ書房。
 1987 『日本伝説大系(第6巻 北陸編)』みずうみ書房。
 1988 『日本伝説大系(第8巻 北近畿編)』みずうみ書房。
- 福田アジオ、新谷尚紀、湯川洋司、神田より子、中込睦子、渡邊欣雄(編)
 2000 『日本民俗大辞典 下』吉川弘文館。
- 藤江久志 1985 「若狭国の八百比丘尼伝説の一考察」、『御影史学論集』10:51-66。
- 堀 一郎 1968(1953) 『我国民間信仰史の研究(二) 宗教史編』創元新社。
- ホール、エドワード・T 1983 『文化としての時間』(宇波彰訳)、TBSブリタニカ。

- 真木悠介 1981 『時間の比較社会学』岩波書店。
- 宮田 登 1993(1991) 『怖さはどこからくるのか』筑摩書房。
 1994 『白のフォークロア』平凡社ライブラリー。
 1997 「日本人の老人観-姥棄て、八百比丘尼伝説-」、『歴史評論』565:17-26。
- 宮田 登(編) 1986 『日本伝説大系(第5巻 南関東編)』みずうみ書房。
- 室木弥太郎 1959 「八百比丘尼と能登(1)」、『加能民俗』4(10):1-7。
- メトカーフ、ピーター/ハンティントン、リチャード
 1996 『[第二版] 死の儀礼』(池上良正・池上富美子訳)、未來社。
- 柳田國男 1989a 『柳田國男全集』2、ちくま文庫。
 1989b 『柳田國男全集』5、ちくま文庫。
 1989c 『柳田國男全集』6、ちくま文庫。
 1990a 『柳田國男全集』9、ちくま文庫。
 1990b 『柳田國男全集』11、ちくま文庫。
 1990c 『柳田國男全集』14、ちくま文庫。
- 大和岩雄 1992 『鬼と天皇』白水社。
- 吉岡郁夫 1998 『人魚の動物民俗誌』新書館。
- リーチ、エドマンド 1976 「言語の人類学的側面」(諏訪部仁訳)、『現代思想』4(3)
 :68-90。青土社。
 1985(1974) 『人類学再考』(青木保・井上兼行訳)、思索社。
- 渡辺昭五(編) 1982 『日本伝説大系(第7巻 中部編)』みずうみ書房。
- 渡邊昭五(編) 1986 『日本伝説大系(第4巻 北関東編)』みずうみ書房。
 1990(1984) 『日本伝説大系(第9巻 南近畿編)』みずうみ書房。