

津島佑子と山姥

TSUSHIMA YŪKO AND YAMAMBA

Amy CHRISTIANSEN*

The yamamba, or “mountain hag,” is familiar to us as a figure of folklore. The yamamba is variously portrayed as a man-eating monster, as a giver of magic gifts, and as the mother of kintarō. The origin of the yamamba tales is related to the actual existence of women in the mountains. Besides those born to mountain tribes there were women serving in mountain shrines, women who had fled to the mountains due to unbearable conditions at home in the village, and others. They were an enigma to the village people. The yamamba figure of folklore reveals the otherness the village people saw in these mountain women.

The yamamba figure, however, has made its way into the works of several modern women authors: Tsumura Setsuko, Tsushima Yūko, and Oba Minako. These women use the yamamba figure in connection with questions of women and self-identity. Linking the identities of their heroines with that of the yamamba, they create allegories of woman in male society. Use of the yamamba figure

*エイミ・クリスチャンセン 名古屋大学大学院。カリフォルニア大学パークレイ校卒。

as a symbol of female identity is a metaphorical rejection of womanhood as it is constructed in male society. The rejection, in turn, opens up the possibility for female self-definition.

This study thus explores how the yamamba, the eternal other of folklore, has been rewritten in the modern works of women as a depiction of self.

I INTRODUCTION

この発表では津村節子、津島佑子、大庭みな子の三人の現代の女性の作家が、山姥を文学的な隠喩として使用しているということを報告し、その意味を考察します。彼女たちの作品は伝説の山姥をどう書きなおしているのか、そして山姥という隠喩によっていわゆる「女」をどう書きなおしているのかを考察します。具体的には、津村の『霧棲む里』、津島の『山を走る女』、と大庭の『山姥の微笑』という作品を分析します。

御存じのように、昔話や民話に登場する山姥は、近世の歌舞伎からさらに室町時代の説話や能にまでさかのぼることができます。伝説や民間信仰に出る山姥像は二つの極端な相反する様相を示しています。一方では、人の子供をさらって食う恐ろしい山姥像があります。しかし、もう一方では多産や母性の象徴として描かれている山姥もあります。一番古い山姥の話では四、五人の子供を一遍に産むことが書かれています。山姥が人を助ける話もあります。今日でも多産や健康の神様として信仰されています。

いろいろな事情によって、山の中にいる女が割合に多かったようですがそういう女は山姥の話の元になったかもしれません。山に住んでいる女の噂を聞いたたり、あるいは、突然、山の女に出会ってしまった村の人々がびっくりして、ほかの村の人に話したようです。村の人々の目から見た山の女は、恐ろしい山姥像、あるいはやさしい多産の山姥像になったと考えられます。村から

離れた女なので村の人々が話した山の女はいかにも「他者」として描かれています。山姥の伝説については馬場あき子の『鬼の研究』や、柳田国男の『遠野物語』、服部邦夫の『昔話の変容』などに紹介されています。

現代の三人の女性の作品に出てくる山姥的な女性達は、社会の中に住んでいますが、ある意味では感情的、心理的に社会から離れて住んでいます。しかし、恐くも神様のようなでもありません。現代の女性の作品の山姥のメタファーは「他者」を表現しているのではなくて、自己表現の手段として利用されています。つまり、これらの作品は、彼女たちを排除した社会の側から書かれているのではなく、排除された彼女たちの視点から書かれています。

津村節子の『霧棲む里』では、山姥とほぼ同等のものとみなすことのできる鬼女が、恐ろしい他者から自己のメタファーに書き直されています。

II KIRI SUMU SATO

津村節子の「霧棲む里」には、インターテキスト、つまりテキストの中のテキストとして、鬼女の話があります。これは、女主人公の亮子によって読み直されて、自己のメタファーになっています。次にあげるのは亮子が鬼女の話を友人の里枝から聞く場面です。ハンド・アウトの(1)です。

霧深い山に棲む鬼女が自分の長い髪を切って縄にない、里へ出て来て遊んでいる子供の首にかけて連れ去るといふ。鬼女は、石女が理由で夫に離別された女で、嫉妬のため人の子をさらって食うのだと言われ、切った髪は、山の薬草を食うと、忽ち伸びる。……

「気味悪い話ね」

「伝説に出てくるのは大概女ね。それだけ怨念が深いのかしら。鬼男というの聞いたことがない。」

里枝は笑った。

その話を聞いた時は何とも思わなかったのに、亮子はふとその里のことを思い浮かべるようになった。思い浮かべるだけではなく、次第に心惹かれ

るようになっていった。(津村節子『霧棲む里』講談社 1989:32)

この部分をよく読むと、女性がどのようにして鬼女という他者の役割を演じさせられるようになるかが、あきらかになります。その過程は、女が石女であることから始まります。石女であることが彼女から妻の役割を奪います。というのは、彼女の夫が彼女を離別してしまうからです。そして、夫を失って山に逃げて行って、男性社会から離れることになります。その瞬間に彼女は、社会の視点から女として認められなくなります。鬼として見られてきます。ここで社会の視点からは、妻や母という役割がいわゆる「女性」の定義の重要な点だということが分かります。妻でも母でもない女は、父権制の観点からみれば、他者という恐怖の対象とされます。山の中にいる鬼女は、その他者を表現しています。

なぜ亮子が鬼女の伝説に心惹かれるようになっていくのかは、彼女自身と鬼女の間目だつような類似によって理解ができます。鬼女が他者の姿をとるようになる過程は、結婚生活をめぐる亮子の物語をなぞっているようです。亮子は、一人の息子を産んだきりで、その後どんなに夫に望まれても体の都合で子供を産むことはできません。そのため彼女の夫は、彼女を心理的感情的に捨ててしまいます。というのは、夫は十数年に渡っていくつもの不倫を重ね、結局、愛人とその愛人に産ませた二人の子供のために別宅をもうけているのです。

この小説の大部分では、夫が亮子の感情を傷つけ、無視する様子を描写しています。亮子は鬼女と違ってそれをだまって辛抱します。しかし、けして忘れてはいません。この抑圧された感情の実態は、亮子の話を聞こうとせず、となりで眠りこんでしまう夫に対する彼女の反応が次のように描写されている部分にはっきり現れています。ハンド・アウトの(2)です。

激しいものがこみ上げてきて、亮子は獣のように叫び声をあげそうになった。胸の中で暴れ廻るものを押さえようとして、亮子はベッドにうつぶせになり、枕を胸に押しあてた。薄闇の中で、亮子は眼を光らせながら、荒い息をしていた。(同前 27)

ここには、亮子の複雑な感情がはっきりと出ていますが、その感情がまったく「怒り」として命名されず、名前を与えられていないのです。その感情が肉体的な感覚を利用して表現されています。「亮子は獣のように叫び声をあげそうになった」とか、「亮子は眼を光らせながら、荒い息をしていた」という部分です。意識的な体験として描写していないのです。彼女が自分の感情を命名し、名前を与えることができないことは、ディスコースの視点になっている亮子が自分に襲いかかる感情の嵐を肉体的な体験としてしか解釈できない印象を与えます。

フェミニスト批評家のカロリン・ハイルブルンは、『女の書く自伝』の中で男性社会の中で長い間女性が怒りを感じ、それを認めることさえ禁止されてきたことを指摘しています。他の全てのタブー以上に女に禁じられていたのは怒りだと言っています。この点からみれば、先ほどのディスコースは社会的に禁止、抑圧された感情を解釈し、自覚することができない亮子の状態を強調しているのだと言えます。

怒りの自覚ができないために亮子は、自分の人生を自分のものにすることができません。ハイルブルンの言葉で言いますと、(3)です。

人が怒りを表したり、自分の心のなかの怒りを認めたりすることが許されない場合、単純に拡大して考えれば、その人は、権力と支配の両方を拒否されたのと同じことになる。(日本訳は『女の書く自伝』大社淑子訳 みすず書房 1992による。)

If one is not permitted to express anger or even to recognize it within oneself, one is, by simple extension, refused both power and control. (Carolyn Heilbrun, *Writing a Woman's Life*, Ballantine Books, 1988 : 15)

以上にみてきたように、亮子は鬼女の話を知ることによって自分の怒りを自覚し、自分で自分を定義する権力を掴み、自分の人生を支配する力を手に入れます。亮子は、夫や息子たちを捨てて山の中に自分の家を作り、自分の人生を

生きることにします。その理由を亮子の言葉で言いますと「これからは一人になって、自分の生きたいように生きる」ということになります。

このように、亮子は鬼女の話や女の定義を押し付ける社会にたいしての反抗として読み変えます。

Ⅲ YAMA O HASHIRU ONNA

「霧棲む里」は、ちょうど女主人公が新しい生活に入る時に終わってしまうのですが、津島佑子の『山を走る女』では他者として生きるこの意味が見えます。その女主人公は、自分の人生をコントロールする力をもつ自己を守ろうとします。

多喜子という女主人公は、未婚の母となり、それを許さない両親と近所の人たちと対決していますが、次にあげるのは彼女の白昼夢の中の自己のイメージです。(4)です。

多喜子はほんのわずかの間、眼をつむり、赤ん坊を軽々と胸もとに抱いて、全速力で走る、自分の姿を思い浮かべた。妊娠を母親に知られてからというもの、母親の泣き声や、父親の怒鳴り声の響きのなかで、思い続けてきた自分の姿だった。……逃げるのではない。ただ、たくましく、自在なものになりたかった。感情というものを知らないものになりたかった。知らないままでも許されるものになりたかった。(津島佑子『山を走る女』講談社 1980 : 7-8)

これを読むと世阿彌の「山姥」という能を思い出します。その山姥は家を持たず、永遠に山から山へと廻っています。孤独なイメージです。そして、題名の『山を走る女』は、人間を追いかけて走る山姥を思い起こさせます。こういう風に、走るというメタファーによって登場人物の多喜子には、山姥のイメージが重なっています。

走るという行為は肉体的です。心理とか感情ではなくて、人間の肉体的な生理に関係した行為です。津島が後に書いた「葎の母」では、山姥は張り切って

走ることによって自分の淋しい気持ちを忘れることができるのだと書かれています。『山を走る女』の多喜子も、走ることによって感情を知らないものになりたいと思っています。この走ることによって、社会の中で体制的に作られた感情とか、道徳とかを拒否しようというのです。

このテキストでは、走るという行為はそういう社会的な、体制的なことをとりはらった人間の元にある、人間の根幹にある、生理的な側面と関係しています。多喜子の描写では、肉体的な点を強調して、体制的なことからの距離が強調されています。例えば、彼女の毎日は労働、父との暴力的な喧嘩、赤ちゃんのケア、そして自分に必要な食事、睡眠や性行で成り立っています。また、自分の赤ちゃんの保育園の日記からの引用がたくさんありますが、その引用は何回大便が出たとか、なにをどのぐらい食べたかとか、どのぐらい寝たかとか、といった情報でいっぱいです。それらの情報は、赤ちゃんの肉体的な存在を強調します。

ラブラー風な肉体的な存在の強調が、伝説や昔話の山姥の語りの特徴の一つであることは、言うまでもありません。例えば、「山姥と牛方」の山姥は、ご飯や布団のことしか考えないようなのです。寝る時は、大きくいびきをかいて寝ます。食べる時は沢山食べます。牛方の魚を全部食べて、そしてその牛を食べて、そして牛方自身を食べようとします。

山姥の肉体的な存在は、人間の根源にある生理的な側面を強調し、感情や道徳によってなり立つ人間観に疑いの目を向けさせます。津島佑子はある対談では、そういう人間の元にある生理的な存在の話をしました。その対談は、『山を走る女』と同じ年に発表されています。(5)です。

人間、そのものの人間像として。……たとえば、母親だからどうのこうのとか、女だから、妻だから……そういうのは、どうも一つリアリティを感じないんです。そういうのは一種の教養主義じゃないか、それ以前のものというのが、あるんじゃないか、という気がして……。 (インタビュー津島佑子・私の文学 1980)

津島は、「人間そのものの人間像」とか「教養主義」以前のものという表現で人間が根源的には生理的な存在であり、そのことが現代文明の中では、忘れられていると指摘しています。津島は、こうした人間の根源的で生理的な側面に注目することによって、社会が女に与える、体制的な定義を拒否できると考えています。

『山を走る女』において走るという行為は、登場人物の多喜子の社会から離れた孤独さをさしますが、また、山姥的で、生理的な存在を表現してもいます。それで、私達の周囲の社会的、体制的な現実を否定して、独立した未婚の母の自分が受け入れられる世界を支えているのです。

社会の中の他者の生活をしている女の存在をさらに表現しているのが、次に分析する大庭みな子の「山姥の微笑」なのです。

IV YAMAMBA NO BISHŌ

「山姥の微笑」はその題名にもかかわらず、山姥の微笑の話ではありません。この小説の語り手は、民族学の学者風な立場から語っています。よく出てきそうな恐い山姥の話をあげてから、若くてきれいな山姥もいたでしょうと語って、山姥と言われる若くてきれいな女主人公の話に入ります。人の心を読む不思議な能力を持っていますから、ほかの女性と違います。しかし、この話を読んでいきますと、だんだん、山姥の話だけではなくて、男性社会の中に住んでいる女性、みんなのアレゴリーだという印象を与られます。

さて、このいわゆる「山姥」は、人の心を読む能力を使って人の期待に答え、人のしてほしいと思っていることを行い、人の聞きたいと思っていることを言ってやります。彼女は、人が自分のことをどう見たいかを知っており、彼らが自分をそう思いこめるように協力してやります。彼女が感じ、考えることとはかわりなく、自分をおさえて、こういう協力をするのです。しかし、自分をおさえて、夫や子供のことを考えることは、全ての女性に期待されているのと同じことなのです。この彼女の人生は、伝統的で、献身的な妻の人生のパロディ

となっているのです。

死にのぞんで、この山姥は、突然、普通の女性だと思っていた彼女の母が、実は、自分と同じように、山姥であったかもしれないということに気づきます。そして、同時に、全ての女性は山姥なのかもしれないと考えるようになります。

山姥が死んだ後、彼女の魂は山へ帰っていきますが、そこでは彼女は、次のような観察をします。(8)です。

山に棲めば山姥と名付けられ、里に棲めば狐の化身と言われるか、心身共に壮健な天寿を全うした平凡な女と言われるかの違いだが、中身は結局同じなのである。(大庭みな子「山姥の微笑」河出書房新社 1979:32)

引用した部分では、「山姥」とか「狐」は本質的に「女」と同じ意味だと言っています。受身の動詞が繰り返して使われていることは、これらの名称が社会の論理によって、外側からむりやりに押し付けられたものであるというメッセージを発信しているのです。社会の中に生きる平凡な女も、山姥と同じように男性社会によって名付けられ、男性社会にたいして、他者として生きる存在なのです。

能における、山姥かどうかと尋ねられた時の老婆の答えを思い出させます。その時彼女は次のように答えます。(9)です。

よし 鬼なりとも 人なりとも、山に棲む女ならば、わらはが 身の上にては さむらはずや(「山姥」『日本古典文学全集34』小学館 1975:508)

彼女は自分が山に住んでいる女なのですから、山姥だと決めつけられていると言います。山姥の言葉は、山姥を定義しているのは、尋ねられた自分ではなく、尋ねている社会だということを教えてくれます。

「山姥の微笑」のやさしい山姥は恐い山姥と同じように社会にとって他者であって、また、男性社会に住んでいる全ての女の立場を表現しているのだと思えます。

以上の三つの作品にみてきたように、山姥のメタファーは、女と女の自己定義の問題に関連して使われていました。大庭みな子の作品では、山姥のメタファー

が男性社会の中では、どのようにしても他者としてしか定義されないような女の立場を表現している様子を見てきました。津村節子と津島佑子の作品では、山姥のメタファーが男性社会がつくり出す女の定義に対する拒絶を表現するために使われている様子を見てきました。この二つの作品は、単に拒絶を表しているのではなく、もっと積極的に山姥のメタファーは、女性たちが自己を定義し、自分の人生をコントロールすることに力を与え、そうした彼女たちの世界をささえているのです。

討議要旨

イルメラ・日地谷・キルシュネライト氏は、西洋の魔女との比較について言及され、1970代になってヨーロッパでは、女性運動家や歴史家によって魔女が見直されるようになったが、日本の山姥に対する関心も、あるいはヨーロッパと平行した現象として見る事が出来るかも知れない、とコメントされた。