

金枝とイザナミ

— 中上健次論あるいは熊野地方の古典文学と風土調査をふまえつつ —

小林 正明

1 「金枝篇」と浜村王朝

「金枝篇」の冒頭付近が隠れた出典として「地の果て至上の時」(昭和58年4月)第三章に引用されている。

森の中には一本の樹が茂って、その周りをもの凄い人影が昼間はもとより、多分夜もおそくまで徘徊するのが見えた。手には抜身の剣をたずさえ、いつなんどき襲撃を受けるかもしれないという様子で、油断なくあたりをにらんでいる。その紙の裏に太いマジックインキで書かれた殺れという字がイラストレイションのように見えた。紙を手を持ったまま秋幸は……ポケットに手を入れて位置をずらそうとして拳銃に触れた。その途端、電気を受けたように、俺が持つのにふさわしいと思……(「地の果て至上の時」288)

この拳銃は鉄男が二時間ほど前に秋幸につきつけ命の代金も含めて百万円で買い取らせたものである。指定された隠し場所には拳銃とともに紙袋を破って書いたこのメモが添えてあった。「秋幸にはそれが何を意味するのか分らなかつた」(288)とある。小説がへへ付きで引用した行文は「金枝篇」第一章第一節(岩波文庫(一)38)。すなわちターナーの絵をなぞりながら「森の王」殺し伝説が刻印される「金枝篇」全体の喩像ともいえる要所である。「金枝篇」全篇はおびただしい民俗と神話の考察を経ながら金色の寄生木にまつわる王殺しの伝説に回帰していく。逃亡奴

隸は森の王を殺すことでみずから即位しまたいつか殺される日まで金枝を守り続ける。この殺しと即位との無限循環はいわゆる王権論の原型のひとつを構成している。

「金枝篇」の要諦部分の引用によって小説「地の果て至上の時」はこの王殺しの物語定型を基本構造のひとつとして組み込んでいく。またその組み込みを再確認している。鉄男は「イーグル変成譚」(43他)の詩を創作する感受性のつよい若者である。秋幸には見当がつかない「金枝篇」を閲読していたと想定しても大過はない。鉄男は「金枝篇」の呪文によって秋幸を王殺しに誘導する。殺される王とはいうまでもなく「枯木灘」「地の果て至上の時」に君臨し続ける「蠅の王」こと浜村龍造に他ならない。浜村龍造は竹原秋幸の実父である。鉄男の父は路地跡の草地を不法占拠するシャブ中毒のヨシ兄である。そのヨシ兄は往年の茨の龍こと浜村龍造の過去の朋輩という設定だった。

鉄男の教唆と自らのこだわりにもかかわらず、続く第四章の「シシ狩り」の場面で秋幸は龍造を撃たなかつた。「秋幸は立ちあがった。「わしは龍さんをシシと間違えるし、友一(龍造の妻子、秋幸の異母弟)はわしをシシと間違えて撃ちかかるんじや」(424)。秋幸たち兄弟は想像力のなかでこのように銃口を定めながらも森の奥での親族殺しを結局のところ回避していく。実父殺しは、秋幸によってではなく、「金枝篇」のメ

モを書いた鉄男によって実現されることになる。「優しさも感性も」(436)そなえた鉄男が墮落の末期症状にあるヨシ兄を撃つからだ。拳銃は秋幸から盗み返した代物である。

鉄男がヨシ兄を撃った。…浜村龍造は鉄男にむかつて、秋幸に売れと示唆したのかもしれない。鉄男は拳銃を秋幸に押し売りし、秋幸はそれを鉄男が再び盗むにまかせた。拳銃を眼にした時から筋書きは出来ていた。秋幸は、気づいた。…浜村龍造も気づいていた。ヨシ兄と龍造が摩り替り、どこかで鉄男と秋幸の役割が摩り替った。浜村龍造は、声も立てずに意識不明のまま死んでゆく自分にそっくりの男を見ていた。(461)

右の抜書部分は秋幸の考えにそつた行文であり、この時点での浜村龍造は別の死に方で既に他界している。ヨシ兄を眺める龍造の視点はなかば秋幸の視線によってなぞられている。いや「秋幸はまるで……浜村龍造になつたように……相棒が死に瀕している姿を見ている。浜村龍造は思う。死んでこそ絶対の勝利だ。死こそ輝かしい名譽だ。浜村龍造はヨシ兄を上げますように独りごちる。秋幸はがまんならなかつた。靈魂になつた浜村龍造がヨシ兄の病室を浮遊し、毒を吹き込む気がした」(461)とあるからには逆に秋幸の視線こそがこの時点では浜村龍造の視線によって呪縛されているともいえよう。

故浜村龍造はヨシ兄が撃たれた後で新宮の高台の書斎の闇のなかで首をつつた。闇の物隠から事態を目撃した秋幸は「違う」(444)と「瞬」一つの言葉しか知らないように叫んだ。

何が「違う」のか。「違う」との発声は何を意味するのか。一義的な解釈を拒否する絶対的な瞬間が発現している。決定不能性の謎を小説「地の果て至上の時」はここに仕掛ける。

むろん「カラマゾフの兄弟」が強く支配していることはいうまでもない。ヨシ兄の銃撃にみられる秋幸と鉄男の「摩り替り」の段階で父親殺しをめぐるカラマゾフ的な文法が小説のなかによびこまれている。

「カラマゾフの兄弟」のばあい、次男イヴァンが庶子スメルジャコフに父親殺害を教唆した。長男ミーチャが容疑者として逮捕され、実行犯のスメルジャコフはイヴァンの執拗な奸計もあつてついに首をつる。父親フォードルの殺害および庶子スメルジャコフの自殺は小説「カラマゾフの兄弟」の世界に重苦しい審判の謎を残している。教唆者と実行犯との「摩り替り」および首つり自殺の顛末がねじれた形をとりながらも「地の果て至上の時」のなかに写像されている。カラマゾフの兄弟たちは相互に差異をかかえながらも父フォードルから由来する分身関係に立っている。暗い書斎のなかで秋幸は瞬時の間に「自分は一体、その影の何なのか、その影は自分の何なのか?と思つた」(444)。秋幸と自死する龍造との分身現象がここにみられる。鉄男と秋幸は父親殺害の強迫観念を共有する限りにおいて双教的な分身関係に立っている。

そして「カラマゾフの兄弟」の世界もまた悪と美と聖とが混在するカラマゾフ王朝の物語だつた。王フォードルが殺害されることによつて第12篇「誤れる裁判」の彼方にカラマゾフの王国と来るべき法の起源が遺されることになつた。

「地の果て至上の時」の浜村王朝のばあいどうだろうか。前作「枯木灘」(昭和52年5月)の段階でそこに「王位継承の反復譚」を読みぬいたのは蓮實重彦の「物語としての法——セリーヌ、中上健次、後藤明生」(初出昭和52年8月、「小説論II批評論」)である。連作「地の果て至上の時」では鉄男が仕掛けた「金枝篇」の王殺しはヨシ兄への銃撃と龍造の自死によつて、半ば論理を貫きつつ、反面では肩すかしをくらつ

ている。

2 イザナミのおくつき花の窟

浜村王朝の王位継承を法制化した原理は『金枝篇』の王殺しだけではなかった。浜村王朝の始祖霊たる浜村孫一はたしかに王殺しの論法によって龍造を経由して秋幸に継承されるといふ理路がある。

「(金前略) 本当に秋幸が殺すんじゃないやつたらこの俺じゃ」浜村龍造は……唾を吐いた。「浜村孫一が浜村龍造をか？」秋幸がそう言うのと浜村龍造は声を立ててわらった。(「地の果て至上の時」183)

秋幸はわざと声を落とし、意識せずとも充分似ている声で浜村龍造をつくり……「わしは浜村孫一にもなれると思たんじゃ」(185)

「枯木灘」で龍造によって有馬の地に立てられた浜村龍造の顕彰碑は始祖伝承の捏造された起源の物証である。「石碑は男の永久に勃起しつづける性器だった。いや萎えることも、朽ちることもない不死への願いだ」(「枯木灘」157)。したがって有馬の顕彰碑と『金枝篇』は連作一篇の浜村王朝の継承をめぐる男性原理たりえている。

だが秋幸を貫く継承意識はそれだけでない。浜村孫一の起源すら他の原理によって半面では生み出されている。すなわち「花の窟」によって象徴される女性原理である。

浜村孫一は、片眼片脚になり、神経のきかぬ片脚をひきずりながら、枯木灘海岸から、熊野山中の中辺路を通って本宮へ抜け、さらに川を向こう岸に渡り、……有馬の地に下りた。……熊野山中を這うように歩き、伊邪那美命を祭った花の窟のある黄泉の国の土地で、生き延び、子孫を作ったと男は言うのか。……ここは真正正銘、黄泉の国かもしれ

ない。(「枯木灘」238)

「枯木灘」で異母兄弟秀雄を殺害した秋幸は三年服役の後「橘の小戸」神話ながら「水で体を洗って」(「地の果て至上の時」11)再び黄泉から龍造の王国へ帰還した。浜村孫一の死と再生を保障した「花の窟」の母性原理が服役の秋幸にも作用したはずである。

龍造殺害の「摩り替り」としてヨシ兄銃撃が発生した直後に秋幸は新宮から三重県の有馬へもどる。龍造の曾祖父の故地すなわち有馬の小屋で「かまど」の火を起すためだった。こうして浜村孫一は共同体の象徴たる「かまど」の火とともにありありと蘇る。再び車で秋幸は新宮の龍造の家へと移行する。三重県から和歌山県へと越境するその帰路の途中に「花の窟」がひかえていた。

秋幸は車に乗った。イザナミを祭った花の窟の森が黒々と見えた。モンには、秋幸が有馬の小屋にもどり、体を洗って服を着替えてから、浜村龍造の家へ行くまでの気持ちの変化を刻々と手に取るように分かる気がした。それは神話に登場する黄泉の国から現世の土地へ帰還するに要する時間だった。水の底のまだ光も射さない有馬から日が空に満ちる陸の土地に秋幸は戻ろうとした。(42)

秋幸によるイザナミがらみの冥界下りが龍造殺害の先触れとなるヨシ兄銃撃事件のなかで反復されている。ヨシ兄銃撃は既に発生しているけれども秋幸が浜村孫一の始祖霊を付着させた方途は、父親殺しそのものによってではなく、「花の窟」がらみの冥界訪問によってだった。この場面の「花の窟」への言及は是非とも欠かすわけにはいかない。

中上健次は『紀州——木の国・根の国物語——』(昭和53年7月)の「有馬」の回で「日本外史」や有馬の口碑資料によって「鈴木(雑質)孫一」に言及する箇所の前段で、「花の窟」にも論及している。

有馬とは神話の場所である。かつては在馬、在摩とも文字をあてはめた。これも記紀の時代からある土地である。花ノ窟とは、イザナミノミコトが火の神を生み、女陰を焼かれて死に、それを祭った場所である。その大きな岩は、そこがもし黄泉と現世をへだてるヨモツヒラサカの場合であるとしても、暗い感じではない。……たしかに、人の眼に女性器のようにも見える。女性器をホトと呼ぶのは面白い。ホムラ。ホドリ。火が火と発音されて女性の力が話感にこもる。(138)

熊野市観光協会ならびに「花の窟神社(神陵)顕彰会」により「花の窟神陵由来書」なる小冊子が発刊されている。その一部を紹介しておこう。

一、所在地 三重県熊野市有馬町

一、祭神 伊弉冉尊・軻遇突智命

一、窟高 約四四メートル(約一四間)

一、祭禮日 二月二日・十月二日(昔は陰曆)

さらに冊子は「日本書紀」神代上巻を掲載。文化八年刊行の「西国三十三所名所図会」から「神官はじめ村中の男女花を備ふること恰も丘の如し、是神代よりの風ならんなり」と祭礼の紹介記事を引く。「お綱かけ神事」の来歴や「久安百首」の和歌「紀の国や有馬の村にます神にたむくる花は散らじとぞ思ふ」など若干の資料もみえる。

「日本書紀」の一書はたしかに有馬村の伊弉冉を標している。

一書に曰はく、伊弉冉尊、火神軻遇突智を生む時に、灼かれて神退去りましぬ。故、紀伊国の熊野の有馬村に葬りまつる。土俗、此の神の魂を祭るには、花の時には亦花を以て祭る。又鼓吹幡旗を用て、歌ひ舞ひて祭る。

この伊弉冉尊の一書本文に対して例えば飯田武郷の「日本書紀通釈」(明治35年1月)は約五頁にわたる詳解を施し、さらに紀伊国熊野人著「熊野

有馬村伊弉冉尊御陵考証」なる述作の抄出という形で約四頁の紹介を追記する。孫引きは省筆するが「花の窟」の由来の古さと神事の伝承は「日本諸紀通釈」の引照資料によって十分に説得されるところがある。

現地見学によれば、「花の窟」は熊野灘に面した小丘である。本殿はなぐ拝殿のみあることから、写真Oにみられるごとく、丘頭部の巨石神仰に淵源する霊所であると推測できる。巨岩の下方から地上にかけて窪んでいるため「紀州」にも言うように女体を想像させたものであろうか。写真Pは「綱かけ神事」を描いた江戸期の木版刷出である。

「花の窟」が素材として小説に採用された理由はむろん雑賀孫一の有馬に所存するという地理風土的な事情がある。だがそれ以上に「花の窟」がイザナミ神話がらみの死と再生を論理づける女性原理の歌枕であること。これこそは神話論的な想像力を小説に与えるものに他ならない。男性原理による王位継承譚に対して「花の窟」は女性原理を提示している。また「花の窟」は「日本書紀」のなかの別伝「一書曰」という限りで正統な史書の主系列に対し異和の方向軸を孕んでいる。新宮丹鶴城の「丹鶴姫」口碑とともに男性原理を相対化する機制がここには露呈している。

3 八咫鴉と有尾人

熊野そして紀州は聖と賤とがないまぜになつた土地だという。聖と賤との記号的な平衡を中上健次は分極化する。「紀州」は差別被差別の回路を露曝することによって「紀州とは、鬼州、鬼らのバツコするところである」といきなり序章から宣言している。

このような構えは記紀神話にかかわる物象の扱いにかんしても顕著である。

「地の果て至上の時」第一章の冒頭部。三年間の服役を終了した秋幸は途中下車した紀州田辺の土産屋で八咫鴉の絵馬と熊野三山の御守袋を買った。絵馬には小さな鈴がついている(写真は省くが新宮の熊野速玉大社社務所にて同様のものが頒売されている)。山あいにむかうバスのなかで秋幸はその小物を再びながめる。

絵馬を取り出して、しばらく三本足の鴉の絵を見つめた。熊野の山中に住むというその三本足の鴉の絵は、子供の頃から折にふれ目にして来た。神の使いだというその鳥の絵は稚拙だった。：鈴は鴉の声のように鳴った。秋幸は思いついてその鈴を絵馬からはずし、御守袋につけた。：御守袋をあげ、中から熊野三山と文字を刷り込んだ小さな御札をとりだした。：風の流れにあわせるように絵馬と共に外に投げた。耳を澄ましたがバスのエンジン音以外に絵馬の落ちる音も御札の落ちる音も聴こえない。(4)

小森陽一の「自己言及の不可能性―『地の果て至上の時』のまなざし」(『ユリイカ』平成5年3月)によればこの買物は「流離していた貴種が帰還し、再び血縁と地縁の結びあいの中に戻りその同一性を更新する」証であるという。さらにその放擲は「彼が再び同一化するべき帰る場所の同一性の根拠と帰りつく者の同一性の根拠が同時に捨てられてしまったということなのだ」ともいう。この指摘は小森論文ではほんの発端にすぎないのだが、素材整理の域を出ない拙稿報告においては一応このような形のまま同論を引用して済ます。

八咫鴉とは神武東征のおり熊野山中で困憊していた天孫神武に對し靈劍とともに天上から遣送された靈鳥である。いま『古事記』中巻よりその一節を引く。

ここにまた、高木大神の命もちて覺し白しけらく「天つ神の御子を

これより奥つ方にな入り幸でまさしめそ。荒ぶる神甚多なり。今、天より八咫鳥を遣はさむ。故、その八咫鳥引道きてむ。その立たむ後より幸行でますべし」とまをしたまひき。故、その教へ覺しにまにまにその八咫鳥の後より幸行でませば、吉野河の河尻に到りましし時、筥を作せて魚を取る人ありき。ここに天の神の御子「汝は誰ぞ」と問ひたまへば「僕は国つ神、名は賢持の子と謂ふ」と答へ曰しき。こは同記の、熊野の祖。(岩波文庫、82)

神話の發生論的な転倒など考えなければ、「八咫鳥」が皇統を翼賛した靈鳥であるとおそらく誰でも読みとるはずだ。

熊野三社の神符学もその例外ではなかった。その具体的な凶案化が熊野牛王符くまの牛王符に他ならない。熊野三社、すなわち本宮の熊野大社・新宮の熊野速玉社・那智の熊野権現の三社ともおのおの「八咫鴉」に由来する鴉があしらわれた神符を発行し続けてきた(写真〇)。蟻の熊野詣の人々は參詣の物証としてこの牛王符を買い求め、また、熊野比丘尼は売色も兼ねながら「熊野三山の絵札」を全国の津々浦々に売り弘めたといわれている。

秋幸によつてバスの車窓から捨てられた絵馬の八咫鴉も投棄という形ではあるが熊野三山の聖性を残照させている。ただ秋幸はそれをいったん引き受け次に廃棄したまでだ。ただし八咫鴉が中上健次のテキストのなかで常に聖なるものを表象するとは限らない。「八咫鴉」との限定はないが「熊野集」(昭和59年8月)の巻末に収録された「鴉」(初出昭和57年3月「群像」)ではこの鳥が凶事の印として反復されている。また中本一統の天折を語り継いだ「千年の愉快」(昭和57年8月)は「天狗の松」の文彦と巫女に「三本足の鴉ヤタガラス」(110)を目撃させている。

ふと「山に三本足の鴉おったか？」と訊くと女は、それが何でもない

事のように文彦の方を振り返りもせず、「おつたよ」と答える。…文彦は昔、子供の頃に鴉天狗を見たり神隠しに会った尋常な子ではなかったので二本足の鴉ヤタガラスも見た。(109)

この常軌を逸する幻視の力が共振することによって倒錯の愉悦は異様に昂揚し、針刺しの愛戯の絶頂で文彦は女を殺害してしまう。異界に踏みこんでしまった文彦は共同体の日常にもどることがならず路地の松に首をくくって死んだ。「郁男」の享年と同じく文彦「二十四」歳のときのことだった。八咫鴉は特殊な巫魂の視覚にのみたちあらわれる凶々しい幻想の喩像を担っている。

したがって中上健次の「八咫鴉」もまた聖性と凶相あるいは聖域と異界がゆゆしいまでに溷濁しているといえよう。

神武東征神話の連関でいえば有尾の人間も中上健次は小説のなかに組みこんでいる。「熊野集」のなかの一篇「茸き籠り」にでてくる木川の甥は尻尾がついている。

「こんなんが余分についとる。尻尾に見えんかい？」…尻の先からつやつやした肌の仔犬のような五センチほどの突起が出ている…(221) この有尾の異形は「ヒツリハツリ」という近親結婚のせいだと作中の女は説明している。「紀州」の「尾呂志」の回に言及されている異人ヒコソ伝説とからめてこの山中の僻地は語られ、また、「公達の末裔」(242)ともみえるから、「紀州」に説明のある被差別がらみでこの転倒した有尾の流離譚は形成されると読める。

有尾という徴表は記紀神話のなかでは両面的である。「古事記」中巻の東征記事には有尾は正負の両極に分化している。すなわち忍坂大室の土蜘蛛は有尾の朝敵であり、一方、吉野首等の祖となる井水鹿および吉野国果の祖となる石押分子とともに服属的な有尾の国つ神である。両面的

な有尾の徴表は神武への姿勢によって正負に分極化している。天孫神武こそが価値を賦与する起源であるとの論法がみえる。とくに有尾の国果は服属氏族の性格が濃厚である。「古事記」中巻応神天皇のところ到大賢献納の時の「国主歌」が収載されている。また中上健次の「物語の系譜 谷崎潤一郎」(初出昭和54年10月「國文學」)、「風景の向こうへ」昭和58年7月)は谷崎の「吉野葛」が被差別を陰蔽していると指摘している。したがって有尾の国果は正負の記号体系が成り立つ秘儀の過程をも痕跡として標記している。中上健次は正負が均衡的に抱合する「古事記」の有尾記事から土蜘蛛側の負徴だけを異化して露曝した。神武東征神話の脱構築的な実践である。紀州の神話風土がその負極の様相において誇張され再解釈に付されている。

4 転倒する業病と貴種流離譚

廢疾のものたちが中上健次の作品群にはうごめいている。光がないわけではない。「光が撥ねていた」(「枯木灘」76)。光は瀾漫している。にもかかわらず暗く異形のものたちが陰画の世界によびよせられている。小栗判官、弱法師、和泉式部……。

とくに小栗判官と弱法師は何度も何度もひきあいには飽きることがないかのようだった。「紀州」のルポではこの業病の両雄は目にみえない作家の同行者ともいえる。いやルポする中上健次じしんが時には小栗や俊徳丸になりきっているそぶりをする。「その家で聞いた、安宅の坂下の堂に住みついた遍路の者を、たとえば天王寺からフラフラとやって来た弱法師ととってもよい。いや、今一人の、ほとんど人の形を取ることになった不具の瘡だらけの、私自身であるとしてもよい。私は、闇の中

にある安宅の中で今一人の私自身を想像したのだった(91)。これは「日置」の回の末尾の部分である。

「日置」に続く「朝来」の回でもこの業病者たちは登場する。まるで強迫観念であるかのような印象すらする。「説経節「小栗判官」とは違った大層立派な小栗判官が、この縁起には語られてあるが」(93)と「救馬溪観音大悲闍略縁起」をひきながら結局ルポは「身毒丸、身毒丸を連想した」(94)という所におちる。「何人もの身毒丸たちが大阪・天王寺を過つてここに至り暮らしている姿を思い描いた」(94)。

むろん「本宮」の回では、小栗判官の故地「湯の峯」の小栗から話が始まる。湯の峯の靈験は「中世以来の説経節、たとえば「小栗判官」「俊徳丸」によく出てくる」(114)。「つまり、当時のキリスト教におけるヨブ、説経節の「俊徳丸」は、不治であるゆえに神人の物語として、輝きを持つ。湯ノ峯にある小栗判官の壺湯、一遍上人の爪書きの石碑は、人が背負うに耐える苦痛以上の苦病を負った癩者の、呻きがつくったものである」(115)。My punishment is greater than I can bear (Genesis, 6-13)。

この記事の次には小栗の妻「照手姫」の受苦にもたとえながら或る老婆の半生をなぞっている。受苦や業病の記事は枚挙に遑がないほどだ。

湯の峯の壺湯は現在でも湯の峯の川添に切り開かれている(写真R)。熊野本宮から西南に迂回した自動車道でつながっているが、本宮の南面につながる吉野古道によって一時間弱で湯の峯に至ることもできる。古来の峻嶮な吉野古道を抜けて本宮側から湯の峯へ降りて行くと「小栗判官蘇生の地」という幟が町の街道筋にはためいている。この壺湯で餓鬼阿弥小栗は藤沢以来の長い旅を終えて生前の小栗殿へ再生した。説経節「小栗判官」はそう語っている。不治の業病者たちの悲願が転倒して表出された文学表現であるとされている。業病の染物屋を物語る「勝浦」

(「熊野集」所載)の巻末部にある「さる高貴な御方に頼まれて藤沢まで運ぶのだ」(144)という行文および空を駆けてくる「甲冑姿の者ら」の幻影はむろん「小栗判官」の転倒をなぞっているものに他ならない。

短篇集「化粧」収載の「欣求」は湯の峯に来た癩病者を「弱法師」にみたて不治とエロスの組み合わせでまとめあげている。業病が聖なるものや輝かしい自滅あるいは悪との関係で特権的に浮かびあがっている。

むろん弱法師や俊徳丸の引用が古典注釈本の頭注のようにそれ自体として重要なわけではない。中上健次がこの廢疾のものたちとその伝承にこだわるのはそこに穢れと聖化をめぐる転倒や発生があらわれているからだ。ルポ「紀州」はしたがって小栗や俊徳の物語をひくたびに貴種流離譚や平家伝承の考察をつがえていく。「熊野山中……そこで私は幾つもの物語を聞いた。一等多いのは、平家の落人伝説であり、南朝の貴人の物語である」(217)。この貴種流離譚は常民から離隔した熊野山中や新宮の「路地」と相補的につりあっている。業病や穢れが貴種流離に転倒していく物語の発生機制を「紀州」は繰り返し繰り返しなぞってみせる。物語の毒を常用する危険な仕事ともいえるだろう。

そしてその貴種流離譚の反復の枠組のなかにかの浜村王朝の始祖浜村孫一の原型も組み込まれていく。「紀州」の「有馬」の回では浜村孫一の准拠に他ならない「鈴木(雑賀)孫一」のことが紹介されている。郷土史家にいわせれば、「熊野に多い」貴種流離譚にくらべれば鈴木孫一の有馬死没伝承は「粉飾がなく素朴である」(139)という。郷土史家はその見解の裏づけとなる「反対のデータ」として、後南朝や平家伝説などの貴種流離譚を採用するのだ。だがしかし、極端な貴種流離譚との対比によって、「素朴」を保証されること自体が、郷土史家の論法の意図を裏切る形で、鈴木孫一の伝承もまた貴種流離譚の発生機制により形成されていること

を証明している。「枯木灘」はまず浜村孫一の伝承が龍造による「架空の祖の物語」(173)であることを秋幸に見抜かせる。しかもその転倒した流離譚の物語に秋幸がまきこまれていく様相を容赦なく描きあげていく。その流離譚との緊張において「枯木灘」は小説の磁場を形成していると思われる。

「天王寺にもどり、私は、また天王寺をよろぼう。記紀に収まりきらない神人らは、彼方のここにいま、居る」(278)と「紀州」のルポ部分は終っている。むろん天王寺は説経節「しんとく丸」や謡曲「弱法師」の舞台に他ならない。あとは総括的な終章を「紀州」は残すだけである。穢れと被差別のなかで物語と神話の根を洗う地獄巡りのルポは結局のところ天王寺の弱法師で本文部分を締め括られているのだ。したがって浜村龍造の物語と業病のものたちのルポ「紀州」とはけっして無縁ではありえないことがわかる。

あとは秋幸の世界の穢れの問題が残っている。

5 母権の人形から路地の人草へ

秋幸は穢れている。異母弟の秀雄を殺害した血で穢れる以前に既に穢れている。異母妹の聡子と相姦に陥る以前に既に穢れている。穢れの自覚的なトラウマとしては秋幸のばあいむろん異父兄の郁男の自死があった。これはなにも秋幸に倫理の責があるわけではない。「私は差異の産物だ」(「熊野集」99)と中上健次は表明する。「私」なるものは、諸関係の総体(「紀州」212)とも。中上健次の主観や文脈はともかく「諸関係の総体」や「差異の産物」は秋幸のばあいに準用すれば例えば書物「枯木灘」の折込み冊子に刷られたような異母兄弟や異父兄弟の複雑な家系図

のなかの系図的な自己同一性そのものの謂となる。秋幸とはそのような系図の網目の混線によって宿命づけられた穢れの存在そのものである。

秋幸の穢れはしたがって厳密にいうなら血の穢れである。とりあえずこの穢れは母系ないし母権に帰因するといえるだろう。「熊野集」の「妖霊星」では「母系とは恥も外聞もない昆虫のような生き方だと私はおぞましく、早々に家を辞して名古屋の駅前で恥を洗うように酒をのんだ」(119)と言いきっている。また姉と姪の男性経歴を目のあたりにして「芳子と園美は母系家族から母権制の徹底化の方へ動く事でこの社会の制度の根幹をなす一夫一婦制から一步、踏み越えてしまった」(120)と問題をたてている。花の窟の大地母神の女性原理がむしろ圧迫要因として記述主体の中上健次にここでは作用している。母系の問題意識は「鳥のように獣のように」所収の「母系一族」(初出昭和49年8月)の段階でも既にあった。母系が一族の男を迫害する。そのトラウマが異父兄郁男の三月三日の縊死であった。

三月三日、郁男、一四歳、くびれた柿の木。これらの原光景は反復強迫さながらに中上健次のテキストで繰り返される。たとえば「奇蹟」(平成元年4月)のタイチの殺害も三月三日に設定されているほどでその痛恨と鎮魂の悲願が感受できるようだ。

「女の節句、雛の日、兄は死んだ」と短篇集「化粧」の「三月」にある。三月三日は単なる年中行事の日付ではなくそれ以上の意味づけがなされている。すなわち同所載の「楽土」には「お雛様って、やっぱり人形だろ、人の形だろ、人の身代りだろ。兄貴な、二十四の時、三月三日の今日、首つって死んだんだよ」と男は女房にあかしている。浜村龍造との間にできた秋幸だけつれて竹原繁造と新居をもくろむ実母フサに対し故西村勝一郎の子である長兄郁男は逆上し、秋幸とフサに刃物をつきつけ

たが、結局は自分が自殺した。郁男は母系の穢れを附着して流される祓えの人形になぞらえられている。雛祭という自死の命日が供儀と祓えの民俗的発想を保証している。女の節句に郁男が人形として自死することによってフサの母系とそこに庇護された秋幸はかろうじて延命をえた。供儀の人形によって血の穢れゆえの母系の自滅は回避されたわけである。だがそれと同時に秋幸には決定的なトラウマが刻印されることになる。郁男の供儀は母系の延命だけでなく生涯の負い目を秋幸に遺贈した。この負の贈与によって「罫」「枯木灘」「地の果て至上の時」のなかの母系をめぐる小説の言説が延々と紡ぎ出されることになった。

母系の穢れは母フサ自身の性癖によるものであるとともに「ヒツツリハツツリ」（「地の果て至上の時」367）の性的乱脈を常とする被差別地帯「路地」の論理と慣習によるものでもあった。「ここでも、マリノウスキーを待つまでもなく、母系で彼が暮らしていた事が分かる」と「紀州」の「吉野」の回（219）である青年に即して下された論及の「母系」とはこのような路地の乱脈と複合を含蓄するのだろう（マリノウスキー「未開人の性生活」昭和46年初訳）。たしかに事態は文化人類学のフィールドに値するほどである。

路地の母系制度は親族の基本構造に相即する呼称体系にもあらわれているらしい。「実の男親に私はさしたる関心をもっていないが、路地に色濃く漂う母権的発想が面白く、路地での男親、女親は、アニ、イネであって、私の実の男親も私も路地の者からみればアニの一人であって、他人は血のつながりを認めるが親と子の差異はなくなっていると分かる」（47）と「熊野集」所載の「蝶鳥」は路地の特異な親族呼称によって父子関係を相対化する。「アニ、イネ、面白い言葉の響きである。路地には他にオジ、オバという言い方があるがこれはよほど年齢差があるか、よ

ほど齢とったかでないが普通」（同上47）と説明されている。さらに同所載の「海神」では「目上の者と目下の者、年長の者と年少の者、それは路地では制度のようにあった。それが親のグループ、子のグループ、オジ、イバ、アニ、イネというものと複合して補強され」（86）とあり、母系的な親族構造が路地の制度の基幹のひとつを担っていることがわかる。

路地内部の「ヒツツリハツツリ」は時としてその穢れが産児の不具という形で顕現する。「葦き籠り」の有尾の幼児もそうした一例だった。穢れと不具の恐怖感には「奇蹟」でも不気味な基底音を奏でている。「タイチが孕ませた娘は、親にもきょうだいにも内緒で子を産んだ。子は生きて生まれたが、到底人間とは思えない状態で、娘はすぐさま殺して土に埋めてしまった。タイチは震えながら……また仏壇に手を合せる」（101）。「中本の若衆は誰もが生まれて来る子の事を案じた。それが何によるのか、蓮華の池で獣から剥いだ皮を洗ったせいとか、屠殺した獣の血を浴びすぎたせいとか、何人も獣の手足を持った子が産まれた」（102）。

だが母系の路地にはそのような不具と穢れを浄化する回路が欠けていたわけではなかった。路地の産婆かつ巫女であるオリユウノオバは聖なる「籠」の火と湯で一切の穢れを浄化する。中上健次の「籠」と「井戸」は路地の共同性を表象している（写真Sの共同井戸は路地のモデルたる東北の春日地区のものではなく、駅南の蓬萊地区のものだが現地調査の参考資料、なお「金枝篇」ウエスタの聖火など参照）。「オリユウノオバは、いつも女の腹から顔を出す子に言った。何でもよい。どんな形でもよい。どんなに異常であっても、生命がある限り、この世で出くわす最初の者として待ち受け、抱き留めてやる」（15）。聖狼「青アサ」をもつ八大土のひとり「異族」（平成5年8月）の黒人系混血児マウイはその別伝「野性の

火炎樹」(昭和61年3月)でその誕生に際しオリウノオバに「何にも変りあらせんと。どこ違とるといふとこない」と(筑摩文庫版11)と祝福されている。産児ばかりではない。「タイチ、オバがもう一遍、洗ろたる」(『奇蹟』102)。こうして穢れと極道の血にまみれた路地の若衆までもオリウノオバは聖なる「竈」の湯で浄化してやった。

路地の穢れを文字通り孕んだ女達にはまた別の浄化装置が用意されていた。「向井又之丞記念病院」(『異族』248)がそれである。「女らはタダで、簡単に墮胎する」(249)。「路地に一人居た産婆の元に女らが何かれと相談に行き、産婆の方も路地の女らをたすねたように、向井記念病院は路地と溶け合う」(249)。なぜ墮胎が無料なのか。院長織之進と又又之丞も路地とゆかりが深かったからだ。盗人ケンキチノオジはこう回顧する「俺は又之丞のオジが、エライ人じゃったとつくづく思った……織之進を医者にしとる……親に感謝せなあかんと説いて、俺が向井又之丞記念病院にせえと名づけたんじゃ」(248)。盗人は盗品の寶石を向井織之進に譲り渡していた。「金は一銭ももらわん。どうせタダで盗ったもんじゃし、二十年前の忘れとったもんじゃし、織之進に、路地の者らが来たらタダで診てくれと渡した」(248)。穢れの裏金を浄化させる回路によって路地の母系の穢れも闇から闇に葬られていく。

なお付随的な素材資料にすぎないが春日地域で「向井又之丞翁碑」を見学したのでいまその調査メモをここに転記しておく(写真丁)。

翁(おきな)明(あきら)治(ぢ)十四(じゅう)年(ねん)九(く)月(げつ)廿(にじゅう)七(しち)日(にち)新(あらた)宮(みや)市(し)春(はる)日(にち)町(ちょう)に生(な)る(る)資(し)性(せい)剛(ごう)毅(ぎ)果(くわ)断(だん)然(ぜん)か(か)も仁(に)侠(ぎやく)に富(とみ)み若(わか)くして社(しゃ)会(かい)事(じ)業(ぎょう)に深(ふか)き関(かん)心(しん)を有(あ)りし其(その)熱(ねつ)情(じょう)の発(はつ)する(する)こ(こ)ろ(ろ)青(あお)年(ねん)会(かい)館(くわん)の建(けん)設(せつ)消(しょう)防(ぼう)團(だん)の創(そう)設(せつ)等(とう)を初(はじ)めとして枚(まい)擧(きよ)する(する)に違(ちが)あらず常(とこ)に率(りつ)先(せん)躬(こう)行(ぎやう)町(ちょう)内(うち)会(かい)今(いま)日(にち)の發(はつ)展(てん)の礎(いし)石(いし)を確(た)立(た)せられ老(おい)いては又(また)尚(なお)鑿(さく)と(と)して後(あと)進(しん)青(あお)少(せう)年(ねん)の薰(か)育(いく)指(さし)導(どう)に其(その)一(いち)生(せい)を捧(たも)げられる(られる)こ(こ)に生(な)前(まへ)の功(こう)勞(らう)

を水に傳へ頌徳の碑を建立するものなり

かくして母系の路地は不断に穢れを孕みつつ反面でそれを内部で自浄していく。もつとも被差別的な内部での処理でありまたその回路は新たな穢れの再生産を保証するのだから自浄というよりもむしろ穢れの蓄積と評すべきかもしれない。

「滅(めつ)る(る)ん(ん)で(で)な(な)し(し)に(に)増(ぞう)える(る)ん(ん)や(や)さ(さ)か(か)ね(ね)」その一言で私は解った。私も女親のその考えでこの世に生を受けた。(『妖霊星』「熊野集」119)

してどこまで延命するだろうか。

6 穢れと王国そして解体へ

はじめに混沌とした穢れがあった。系図の乱脈を物語る中上健次そして秋幸にとつてはその穢れに対する構えが少なくとも二軸に指向している。第一には母系の複合に居直ること。第二には穢れを転倒させて貴種流離譚に成り上がること。以上の二軸である。第一は母フサの世界、第二は浜村龍造の世界である。要するに、イザナミかそれとも金枝かといういうことにもなる。

この二軸への見方を明晰にする視座として『熊野集』の「妖霊星」(初出昭和55年9月)は是非とも見落とす訳にはいかない。ここには「枯木灘」とくに理念としての「浜村龍造」論ともいうべき自注がみえる。「妖霊星」はその時点での既述「枯木灘」(昭和52年5月)および来るべき統篇「地の果て至上の時」(昭和58年4月)にとつて両篇の中間地点を画しているからでもある。

「枯木灘」の中で秋幸が半ば無自覚のまま起した対浜村龍造への侵

犯行爲、異母妹と子との近親姦、秀雄の撲殺とは母系社会の中での母の領域への侵犯、遠近法の攪乱ともなるから、浜村龍造は無疵なままだった。(116)

「母の領域」とは人物フサのことではなく母系の論理そのもの。また「浜村龍造」も作中人物の龍造というよりも理念としての「浜村龍造」なるものであることが文脈でわかる。異母弟妹との間にひきおこされた過剰な穢れは母系社会の相対的な平衡秩序を極度に乱すから「母の領域への侵犯」ということになるのである。

浜村龍造が(引用者注、S)が母系原理の貫徹した社会に生きた者の、生を受けるに必要とした一滴の精液の提供たるソレ(引用者注、中上の実父)や、妻の男親、父親を否定し、自然が蓄積されず低いままの虫のように生き続ける女らを否定する想像力でつむいだ親なるものである(引用者注、V)なら、私や幻のその子こそ、浜村龍造だ。(121)「浜村龍造は路地などにすんでいない……熊野の都の神倉神社より高台に家をかまえ」(121)という高さの位置は理念としての権力の意志を表象している。なるほど「枯木灘」の本文でも「男の二十三年間は路地のフサの家から高台の家に駆けのぼった時間だった」(143)あるいは「男が高台の家へ駆け登り、山を持ち、土地を持ち、手広く樹木を商うことが出来たのは、バラックの住人が泣いたり呻いたりした土地が元だった」(188)とあり、「高台」が路地の母系社会を否定して上昇する権力の喩像になっていた。「私や幻のその子こそ、浜村龍造だ」とその権力の意志をなぞる限りにおいて「私やその幻の男の子はただ一人だけで国家だと思つた」(122)という王国への意志は理路として必然の帰結である。

理念としての浜村龍造をなぞりつつ、浜村龍造を討つこと。この王殺しの要請と理路が来るべき書物「地の果て至上の時」の重い課題となる。「金枝篇」の要諦「森の王」が引用される理由はたしかに「妖霊星」のなかに見通すことができるのだ。また「地の果て至上の時」で服役後に帰郷した秋幸が、母フサの家を離れ父龍造の高台へ出入りすることを選択した論拠も「妖霊星」の引用箇所から導き出せる。

「地の果て至上の時」の母フサは母系からの放逐を秋幸に言い渡す。「行け」と言い、さらに指を外に向って突き出し振った。フサはその一言以外声を出さなかった」(386)。母の強い举措と発話行爲は母系との絶縁を画然と標記している。

穢れの二軸の詰抗のなかで母系の軸は否定され貴種流離の軸と王国の篡奪が推進されたかのように見えた。だがしかし「地の果て至上の時」のそれは龍造の縊死で頓挫した。「それが未完結のまま目の前にある。それが浜村龍造の死だった」(457)。秋幸の王殺しによる浜村王朝の篡奪は永遠に宙吊りされたままになっている。限定的な視点人物に変容しつつあったモンは「地の果て至上の時」の最終部で路地の終末的な火災騒ぎのなかで龍造を原型とする巨体な路地の放火者を幻視する。ただしこれはあくまで幻視の水準にすぎず秋幸による浜村王朝の戴冠の儀礼を保証する論拠とはなりえない。むしろ龍造の縊死を目撃したさいの秋幸の発声「違う」の位相にひき続き、これまた決定不能性の謎掛けに他ならないだろう。秋幸の物語として二軸は最終審判に付されないまま放置されている。穢れを解く二軸の可能性はエクリチュールの問題として「地の果て至上の時」以降どこへ向っていったのか。

まず困い込まれた領域としての新宮の路地は消滅したが母系の生命は消滅したわけではなかった。「日輪の翼」(昭和59年5月)で路地のアニ

達の末裔ツヨシとテツヤが七人の「オバ」達を改造トレーラーにのせて全国の聖地を巡るからだ。「オバ」という親族呼称は、路地の「竈」の聖火に等価な「七輪」の火とともに、トレーラーの行脚にそって生き残っている。その限りで路地はなおかつ延命し続けている。のみならず伊勢神宮など全国の聖地との対比で穢れと浄化の力学は苛酷なまでに露出する。この宿命的な路地の母系は「日輪の翼」の最終章すなわちオバ達が皇居に参拝した段階で姿を隠すことによって消失した。穢れの浄化をめぐる問題は最終的な審判の結論を明記しないまま天皇制のなかになくす的に溶暗していった。

穢れをめぐる他軸すなわち金枝の貴種流離譚はどうなったか。森の金枝と王殺しを狙う穢れの逃亡奴隷もまた死に絶えた訳ではなかった。穢れの聖痕「青アザ」と出自の穢れを帯びた「異族」の男たちが生き延びていた。

型を終り、体に吹き上がった汗を拭っていると、タツヤはいつも自分が深い森の中を駆け抜けたような気になった。(6)

「異族」の冒頭だが、この「森の中」は鉄男が謎掛けをした「金枝篇」の「森の王」にまつしぐらにつながっている。兄「郁男」の名前を残響させる日本人名「水谷郁男」こと沈光郁も穢れの逃亡奴隷である。兄の自死による穢れはまださまよい続けている。路地でのタツヤの兄貴分の夏羽は穢れと浄化をめぐるタツヤの矛盾を衝く形で神宮の「黒い森の方に身をおどらせ」(32)て投身自殺した。金枝を視野にいれた逃亡奴隷が根源的な穢れの領域に自己純化する。逃亡奴隷の選択肢として夏羽の末路は一定の見識を示している。

双生児の影を切り離れたタツヤは自らの穢れの残存を浄化しようとして何度も「てんのう陛下万歳」(55)を企てた。貴種流離譚による穢れの

浄化という方途も、路地の母系とともに、天皇制の文法に回収されるかのようなではないか。イザナギと金枝の矛盾を一拳に止揚するかに見える天皇制。中上健次はその最終境界としてその空虚なる中心に擦り寄っていくのだろうか。

いや、結果はそのようなことにはならなかった。「てんのう陛下万歳」に対し、沈光郁は「大韓民国万歳」(67)またアイヌのウタリは「アイヌ民族万歳」(67)を対置した。さらに浩潮な「異族」の展開は舞台を非合法の越境によりダバオの南島まで移動させた。「逃亡は国境を越えた」(69)と脱領域の逃亡線は方向づけられている。そしてなにより聖痕の異族を操る黒幕の槇野原が「清朝の皇帝のイトコであり、さらに日本の皇室とかかわる貴種」(74)であることが種明かしされる。この段階では再転倒した形だが「貴種」による「穢れ」への加担が顕現し、かろうじて貴種流離譚は天皇制との間にわずかな差異を画している。未完ではあるが聖痕をもつ八犬土の八番目は「山姥」(74)にも見まごうダバオの老婆であった。男性に独占されていた「八犬伝」の性差と流離譚の枠組はこの最終局面にきて裏をかかれています。「山姥」という徴表は天皇制の内部に帰属しない外部の痕跡に他ならない。「日輪の翼」でもオバ達は「金太郎」(文春文庫48)を養うヤマンバに何度か喩えられていた。皇居の参拝で消失したはずの「オバ」たちの母系がまたここで再生したことになる。「異族」は天皇制に寄り添いながらその展開において天皇制の枠組を失権させている。

中上健次の作品群はいわば「金枝とイザナミ」との相反する二軸を据えながら、その二軸に回収されない不羈な軌跡を描き切っている。1992年8月12日に中上健次は死去し、金枝とイザナミの非和解的な遺跡だけが残っている。