

『源氏物語』と平安時代の婿取婚

胡 潔*

ただいまご紹介いただきました胡潔です。私は平安文学を専門としていますが、研究を始めた当初から文学作品の背景にある婚姻習俗や家族形態に強い関心を持っていました。文学に描かれた結婚、登場してくる女性達の地位をめぐる解釈について考え、当時の結婚の儀式、居住形態、人物呼称などの問題について解明を進めていくと、今度は古典解読の問題として、当時の註釈書に引用されている中国の妻妾制度がそのまま平安時代の女性の地位を説明できるかどうか、また史料の問題として、古代日本の漢字文献にある、父系的、娶嫁婚的な記述をどう読み解くのか、といった問題へと広がっていきました。今日私が与えられたテーマは、平安時代の婚姻制度または慣行法と『源氏物語』についてです。婚姻制度に関する研究は、これまで主に法制史、歴史、民俗学などの分野で行われて、さまざまな見解が出されてきました。古代日本社会は父系社会で、家父長家族が存在していたとする見解¹と、母系原理の強い社会、家族の形態も母系的だったとする見解²が対立してきました。このような父系・母系の二元論に対し、20世紀の70、80年代から、古代日本は母系でもなく父系でもなく、双系的な社会だった、という見解が提示され、次第に定着してきました。

一方、『源氏物語』の研究で正面から結婚について議論が交わされるようになったのは、ここ数十年のことです。平安時代の貴族社会は一夫多妻婚かそれとも一夫一妻婚かという婚姻制度の問

題に端を発し、「妻」や「妾」といった用語の問題、婿取婚の婚儀の効力の問題、同居と別居の妻の差の問題など、多くの議論が交わされてきました。なかでも最も議論が集中したのは、物語の世界における女性達の妻の座の問題です。近年では文学作品の虚構の性格から妻の座を再考する試みや、また当時の結婚、離婚、再婚、またイトコ婚、近親婚に関する探求がなされ、議論が多様化しています³。制度研究と文学研究における婚姻の問題意識や研究方法は違いますので、議論が必ずしもかみ合いませんが、両方の議論において避けて通れない問題の一つ、平安時代の婿取婚と『源氏物語』との関係についてお話し、今日のテーマに応えたいと思います。以下の四つに分けてお話しします。

- 1 律令の婚姻規定と居住慣行
- 2 平安時代の婿取婚に関する議論
- 3 婿取婚の婚儀
- 4 源氏物語における父と娘

1 律令の婚姻規定と居住慣行

平安時代の婚姻の実態を究明するために欠かせないのが文献資料です。現存する奈良時代、平安時代の文献は、漢字史料と仮名資料の二種類がありますが、奈良時代のものはすべて漢字で書かれています。これらの漢字資料にある婚姻の記述に中国式の婚姻語彙や親族呼称が使われています。字面だけで判断すれば、古代日本は古代中国と同じような父系社会で、夫方居住婚で、家父長制家

*名古屋大学教授

族だった、ということになります。例えば、八世紀に編纂された養老令の戸令に婚姻や家族に関する規定が書かれています。その中に「七出」⁴という離婚の規定があり、妻と離婚するために必要な理由を列記しています。

凡棄妻。須有七出之状。一無子。二姪洩。三不事舅姑。四口舌。五盜竊。六妬忌。七惡疾。一には男子の子がないこと、二には淫らであること、三には舅姑つまり夫の親に孝行しないこと、四には余計なことを多く言い、家族、親族の関係を悪くすること、五には盗みをはたらくこと、六には嫉妬すること、七には悪い病気があることです。この七つの理由のうちのどれか一つに該当してはじめて、妻と離婚することができます。「七出」の「出」は夫の家から追い出すことです。これはあきらかに、女性が結婚して夫の家に入ることを前提とした条文です。漢民族の婚姻形態で、娶嫁婚、俗に言う「嫁取り」「嫁入り」です。しかし、漢字でも万葉仮名で記された『万葉集』の歌や平安時代以降の仮名資料を見ると、古代日本の婚姻形態について、まったく違う印象を受けるのです。『万葉集』には大量の通い婚の歌があり、平安時代の物語類には婿取り婚や妻の家での生活が描かれています。吉田孝氏は、母と（未婚の）子とからなる小集団が、当時の社会の最も基礎的な単位であった⁵としており、明石一紀氏は、妻問婚の時代の、日常生活をともにする小家族は母子集団に父が付属して構成される家族であったとしています⁶。女性は夫の家に入らない、というのが古代日本の居住上の最大の特徴として挙げられるのではないかと思います。ここでいう「夫の家」とは、夫の実家のことです。つまり、女性は結婚によって、夫の実家に入り、夫の家族と一緒に生活するような慣習は古代日本社会にはなかったのです。養老令にある婚姻規定の多くは唐律令、唐礼に拠っており、そのまま古代日本の婚姻制度として鵜呑みにすることはできません。古代日本と古代中国の婚制上の最も分かりやすい違いは、

居住形態です。

世界史的に見て、結婚した男女がどこに住むかによって、主に次のようなタイプを挙げることができます。

A 訪婚：結婚した夫婦が別居し、夫か妻が相手の家へ通う形態です。日本語では妻問婚、通い婚といひます。中国西南部の少数民族モソ人社会では今でも見られる婚姻形態です。男性は夜来て、昼間は自分の生家で生活します。

B 妻方居住婚：結婚した夫婦が妻の家に住む居住形態です。台湾の原住民社会のアミ族では、男性が結婚して妻の家に入って生活します。

C 独立居住婚：結婚した夫婦が新しいところに住むことで、「新処居住婚」ともいひます。夫婦が両方の家から独立した居住形態です。古代日本では独立居住婚が見られますが、訪婚、妻方居住を経てからはじめて実現されるものです。

D 夫方居住婚：結婚した夫婦が夫の家に住むことです。伝統中国社会や中世以降の日本社会に見られる居住形態です。

同居か別居を基準にしてみれば、Aは別居婚で、B、C、Dは夫婦同居婚です。結婚して男女のどちらが移動するかを基準にしてみれば、Aは男性が女性のほうへ移動、Bも男性が移動、Cは両方が移動、Dは女性が移動、ということになります。古代日本社会に観察されるのが、A、B、Cの三つで、男性が妻の家と生家の間で往復するか（訪婚）、妻の家に住むか、さらに妻と一緒に新しいところに住むかです。この三つの形態の共通点はさきほど述べたように、女性が夫の家に入らないことです。

居住形態は、家族形態を規定し、日常生活また親族の相互関係を規定します。古代日本社会では女性が夫の家に入らず、夫の家族と一緒に生活しないため、夫の家族との日常的な接触はあまりないと思われます。文学は虚構の産物ですが、異なる婚姻慣行の土壌に異なる虚構が作られます。古代日本文学において、女性が嫁として描かれた話

は殆どなく、男性が婿として描かれる話は記紀の神話からすでに多く見られます⁷。平安文学にも婿が多く描かれています。一方、父系社会の古代中国では、女性は結婚によって生家を出て、夫の家に入ります。女性婚出型です。女性は嫁として夫の家で夫、夫の親、兄弟姉妹（大家族の場合は夫の兄弟の家族とも）と一緒に生活しますので、舅姑、義兄弟姉妹との接触が日常的に発生します。父系の宗族観からみれば、嫁は自族に入る者で、婿は他族の者です。唐礼には五服という服喪礼があります。親族の親疎の度合いによって五種類の喪服⁸に分けられるものですが、婿は五等級の中の末席の「三月總麻」に置かれています。それに対し嫁は「齊衰不杖周一年」か「大功九月」です⁹。日本の養老令儀制令にある五等親条はこの五服の枠組に基づいて作られたため¹⁰、婿は末席の五等で、嫁は二等です。文学作品において存在感の薄い嫁が令制では二等に置かれています。これも法規定が実際の日本の家族形態に合わない一例です。ただ、私はここで当時の律令規定がすべて空文だと一蹴するつもりはありません。厳密な資料批判をし、制定当時の意図や指す内実、及びその変遷過程を究明する必要があることを強調したいのです。居住形態から形成された家族関係およびその関係から生まれた人々の心情、これは平安文学を含む古代日本文学の特徴を観察する上で欠かせない視角ではないかと思えます。

2 平安時代の婿取婚に関する議論

古代日本の婚姻の研究は、20世紀50年代に高群逸枝氏の『招婿婚の研究』が発表されたことを契機に本格的にスタートしました。高群氏は古代日本の婚姻を「招婿婚」と名付け、飛鳥奈良平安初期は「前婿取婚」、平安中期からは「純婿取婚」、平安末期からは「経営所婿取婚」、鎌倉南北朝は「擬制婿取婚」とさらに分けています。『源氏物語』が成立した11世紀は、高群氏の分類でいえば、「純

婿取婚」の時期です。高群氏はこの時期を母系原理の存続した婚姻と見て、次のように述べています。

婿取婚は、妻問婚で通ってきた男を、妻方の生活体にくみいれようとするところからおこるもので、男の妻方への住みの固定化といえる。それは夫婦各自の共同体に釘づけられて別居していた状態を、男の妻家への住みつきであるこの婿取婚を起点として、夫婦同居を馴致し、夫婦同居を絶対条件とする家父長制家族へと指向するその中間的形態である¹¹。

つまり、平安時代の婿取りは、妻家での夫婦同居を特徴として、家父長制家族へ移行する過渡期の婚姻形態だと高群氏は見えています。高群氏はまた次のようなことも言っています。

平安の家は、常に父母、娘夫婦、外孫からなる母系親の同居体であって、父母、息子夫婦、孫からなるような父系親の同居体は絶対がない¹²。

高群氏は平安時代の居住上の特徴を正しく把握していますが、問題はこの妻方偏重の居住形態を母系原理だけで解釈できるかどうかです。明石一紀氏は平安時代の婿取りによる婚姻結合の強化及び舅と婿の結びつきに注目し、次のように述べています。

結婚の結合の強化に伴って、妻の父が娘と一体化した聳を自分の親族に取り込み、舅が聳の世話・保護をしつつ責任を負う、という関係の成立を示していよう。これは、娘を聳の唯一の妻とさせる（単婚化の）方策と考えられる¹³。

婿取りの目的は女性の父親が娘を婿の唯一の妻にするためであるといえます。「唯一の妻」というより、「唯一の同居の妻」としたほうが的確かもしれません。というのは当時の夫婦同居は、ひとりの女性とするので、同居の観点からみれば一妻的になるのです。関口裕子氏は高群説を批判的に継承した研究者で、高群氏の母系原理説を次のよ

うに説明しています。

高群氏のいう「純婿取婚」とは、妻方居住を経た独立居住婚、または妻家を起点とした妻家援助の独立居住婚ともいうべきものである¹⁴。

つまり、妻方居住は最終形態ではなく、その後に独立居住婚があるのです。関口氏のこの説明は、高群説でややもすれば見過ごされてしまった独立居住婚の意義を明確にしました。平安時代の貴族の男性は通常妻方居住に入る前に通いの期間があります。通いの期間の長短はまちまちで一定しないが、通いの後に妻の家に定着して住みます。若い時は妻の家に住んで、一定の経済力を持てば、また子供たちが生まれてくれば、独立して新居を構える例が多いです。図式で示すと次のようになります。

(別居) → (同居)

訪婚 → 妻方 → 独立

つまり、前半は男性が通ってきて、夫婦別居の生活ですが、次第に妻の家に定着して後半は夫婦同居になるのです。重要なのは、このような婿取りは最初から制度的に決められたものではなく、娘にとって有利となるよう働こうとする女性の親の思惑によって始められたものと考えられます。そのために権力・財力を駆使して男性を取り込もうとします。その目的は自分の娘や孫達の後見をしてもらうことにあります。盛大な婿取婚は、親の財力を示すもので、女性には支援者がいることを示すものです。親の支援のある女性とない女性との間には、自然に格差が大きくなります。競争的な婿取りは、舅による取り込みと婿による選択があるので、男性の役割が重要です。高群逸枝氏は平安時代の居住上の特徴を鋭く看破したにもかかわらず、関口裕子氏が指摘したように、母系原理を強調しようとするあまり、男性の経済的・政治的権利の拡大の流れを見誤っています。中川善之助氏が平安時代の婚姻について、「甚だしく招婿婚的であり、また母系的でありながら、家の原理は

父権的になって来ている」と指摘していますが¹⁵、婿取婚の両属性を看破した指摘だと思います。大陸からの父系思想、観念は律令などの制度を通じて次第に浸透してきて、男性の役割が大きく要請されるようになりますが、しかし従来の婚姻の形は容易に崩すことができません。平安時代の婿取婚は妻方・母方偏重の形態を持ちながら、その内実は父として、夫としての男性の役割を大きく機能させたものだと思います。子に対する父の後見という視点からみれば、蔭位制は父子の関係の強化、婿取婚は父娘の関係の強化と捉えることができます。

3 婿取婚の婚儀

男性を取り込む第一歩は、婿を取るための結婚の儀式です。婿取りの婚儀は従来正式の結婚と考えられており、婚儀の制度的性格がしばしば論じられてきました。私も儀式婚の重要性を認識しており、さきほどご紹介した諸氏にも指摘されたように、婿取婚はある種の競争性を持つもので、儀式を盛大にやることは婿を取る側の力を示します。しかし、それが今日で言う「正式な結婚」とまで規範化されたかどうか甚だ疑問です。ここで平安時代の記録類にみえる婿取りに関する記述と物語の記述の両方から見ていきたいと思います。『小右記』は、藤原実資(957-1046)の日記で、摂関時代における婚姻の重要な情報を提供してくれる一級史料です。長元年間以降の記録に、いくつかの婿取りの婚儀の様子を記しています。次に挙げたのはその一例で、長和元年(1012年)に行われた、藤原公任による婿取りの記録です。その年、藤原実資は大納言正二位で、藤原公任は権大納言従二位でした¹⁶。

①四条大納言借送綾着(表)衣・下襲、付使了、
明日聳取之間可着料坎。(長和元年四月二六日)

②被物、^{單重}女裝束一襲^{二藍織物唐衣、同色織物、色織白唐衣、紅染掃綾掛一重、同色重袴一具、奉送}

四条大納言之御許、依先日被示送也。今夜有
 賀勞（營）云々、左三位中
 侍教通（長和元年四月二七日）

③今朝依四条大納言消息、資平詣向太皇太后宮、
 於件宮西對、去夜行婚禮、女十三後朝使右衛
 門佐輔公、以高麗雜世為準、今朝
 有御消息、予所申遣也為勸盃酒之垣下所招
 也云々。内御使外招四位已上為垣下、必不可
 然事。亦有饗饌云々。（長和元年四月二八日）

④四条納言送書状云、聶公共（供）人祿事等今
 日復日、次々日々不宜、來月三日有其用意、
 五位六位隨身・雜色長并列者車副・牛童等祿
 法注送、隨示送可左右者、大略報示了。（長
 和元年四月二九日）

⑤今日大納言始羞賀饌、亦行彼共（供）上下人
 祿之日也、抑会合日第二日々雨、亦今日雨、
 不快之由云々、以之可為驗、大納言今日雜事
 被示送也、大毗（略）報之。（長和元年五月
 三日）

①～⑤は日順に並べたものです。下線部の内容が示しているように、公任が婿（藤原教通）を取るために、事前に実資に衣装などを借りたりして調達しています。婿取りの儀式は七月二十七日に太皇太后つまり公任の姉にあたる藤原遵子の屋敷の西の對で行われた、とあります。その翌日に後朝使があり、二十九日に公任が婿の供人への祿について実資に聞いていて、五月三日に「羞賀饌」が行われたことが記されています。漢字で「羞賀饌」と記しているが、和語の「ところあらわし」の儀の意です。この儀は新婚のおよそ三日目に行われ、二人の関係が露わになったという意味で「露頭」と書くのが一般的です。『小右記』ではこのほかにいくつかの婿取りの話を書き記していますが、当時の婿取りの内容と段取りはこれらの記録を通じて概ね知ることができます。婿取りの日時は事前に決められ、婚儀は妻側によって事前に準備されて、婿取り当日の夜に婿が供人に伴われて妻の家に來ます。婿取りの翌日に「後朝使」、和語では「きぬぎぬのつかひ」が女性側に遣わされ、さらに数日後に「ところあらはし」が行われます。婿

取りのための準備は妻側がするので、盛大に行うために親族などの力を動員したりすることが上の記録で分かります。もう一つ注目したいのが、藤原公任が婿取りに際し、実資に色々なことを相談したり、聞いたりしていることです。婿取りは平安貴族達によって儀式化されたと思いますが、まだ形成途中で、『江家次第』¹⁷に書かれるような複雑なものにまで発達していないのではないかと思います。

婿取婚に関する描写は『源氏物語』にもあります。十二才の源氏が元服したのち左大臣に婿取られます。

その夜、大臣の御里に、源氏の君まかでさせ給ふ。作法、世にめづらしきまで、もてかしづききこえたまへり。（桐壺）

源氏は元服の儀が終わったその夜、左大臣の屋敷に行きました。源氏を婿に迎える儀式は世に類のないほどすばらしかった、とあります。「世に珍しき」というものの、具体的内容は省筆されています。次は真木柱の一段です。

（鬚黒と玉鬘が結ばれたことを）大臣も心ゆかず口惜しと思せど、言ふかひなきことにて、誰も誰もかくゆるしそめたまへることなれば、ひき返しゆるさぬ気色を見せむも、人のためにとほしうあいなしと思して、儀式、いと二なく、もてかしづきたまふ。（真木柱）

玉鬘の養父である源氏は不満で残念な気持ちですが、いまさらどうにもならないことで、どなたも二人の関係をお許しになってしまったことであるから、いまさら態度をかえて不承認を唱えても玉鬘のためにいたわしいことだと思って、婿取りの婚儀をまたとなく立派に行いました、と書いています。その後三日の儀式についても内大臣と連絡を取り合いながら行ったとありますが、具体的な内容は記されていません。「藤裏葉」の巻には、夕霧と雲居雁の結婚が描かれています。一度夕霧と雲入雁の結婚を阻止した内大臣は夕霧と中務宮家の縁談の噂を聞いて、焦って夕霧と和解しよう

と思い、家の前の藤が大層綺麗に咲いていることにかこつけて、夕霧を招待します。夕霧は宴の後、酔いを装って宿を求めるという形でようやく雲居雁との結婚を成就させたのですが、この結婚の儀式についての記述はありません。もともと変則的な結婚ですが、「きぬぎぬの文」は女君のもとに送られてきます。「御使の禄、なべてならぬさまにて賜へり」（「藤裏葉」）と、後朝使への禄に触れるだけで、「ところあらはし」の記述は見られません。『源氏物語』において婚儀について比較的詳しく書かれているのは「宿木」巻で、六の君と匂宮の結婚の場面です。右大殿の夕霧が「六条院の東の殿磨きしつらひて、限りなくよろづをととのへて」匂宮を迎え、三日夜の儀も盛大に行われたとあります。

げに、かく、にぎははしく華やかなることは見るかひあれば、物語などにも、まづ言ひたてたるにやあらむ、されど、くはしくは、えぞ数へたてざりけるとや。（宿木）

これもまた省筆の言葉です。婚儀の盛儀について物語などにもまずそのことを言い立てるのだろうが、とても詳しく数えただてはできないというのです。省筆の意味についてはまた別の機会に考えたいが、現実の貴族社会では日増しに緊密になってきた舅と婿の関係も物語の中にあまり描かれていないことと関連しているのではないかと思います。婚儀は貴族の財力や政治力を使って盛大に行うので、婿取婚における父の存在がいかに重要かがよく分かります。しかし、重要だから制度的なものであり正式な制度婚である、と安易に直結するのは避けたいです。なぜなら、婿取りの婚儀の後に来るのは男性の訪婚だからです。訪婚の期間中、舅は婿を自分の娘のもとに定着させようと懸命に「婿傳き」をすることが平安時代の物語に多く語られていますが、婿にその気がなければ通ってこなくなることもよくあります。『枕草子』に盛大な結婚をして迎えた婿が通ってこなくなったことが書かれています。それは虚構の話ではな

く、当時の貴族社会に実際あったことに対する批評でした。

ところで、平安時代の儀式文化の発達という視点からみれば、平安時代の婿取婚の持つ在来性に気づきます。平安時代の儀式の多くが唐制、唐礼の影響を受けていると言われていますが、婿取りの儀式の内容は、男性の通いから妻の家の承認と受入を儀式化したもので、当時の社会の婚姻慣行を反映したものです。居住、婚姻のような基層文化においては外来のものに対する反応が遅く、在来文化が最も強く保持されていたと思われます。

4 源氏物語における父と娘

これまで、『源氏物語』の婚姻に関する議論では、物語における女性の地位、妻の座の問題が中心でした。無論これは重要な問題ですが、『源氏物語』は平安時代の婿取婚の慣行を背景に書かれた作品です。もっと婿取婚下の人間関係、思考様式に即した読解が模索されるべきだと思います。文学の虚構はそのまま史実として見ることはできませんが、時代相や人々の心情や価値観を観察するには有効な手段だと考えます。これまで述べてきたように、平安時代の婿取婚における父親の役割は決して小さくありません。沢田正子氏¹⁸の研究によると、『源氏物語』の家族の関係の中では、父と娘に関する記述が最も多いということです。婿取婚における父の役割という視点から『源氏物語』を眺めると、父親の不在、娘の将来に対する父親の憂慮が大きく描かれていることに気づくのです。父親が自分の娘の結婚に期待をかける、これはいつの時代でも見られることですが、平安時代の父親達のそれはひときわ強烈で、時には異常な感じさえます。

わが身のかくいたづらに沈めるだにあるを、この人ひとりここそあれ、思ふさまことなり。もし我に後れて、その心ざし遂げず、この思ひおきつる宿世違はば、海に入りね。（若紫）

これは明石入道という人物の言葉です。「私はもうこうして落ちぶれているだけでも無念なのに、子はこの娘一人だけです。この娘に特別な期待をしています。もし私に死に後れて、その望みがかなえられず、私のかねて定めておいた宿世に外れたなら、海に入ってしまうなさい」と言っています。望み通りにならなかったならば死んだほうがましだということです。娘の幸せな結婚を強く願う父の願いが読み取れると同時に、別種の感情、娘と栄辱をとにもする一体感というようなものも強く伝わってきます。これは娘の結婚が失敗したときの父の心情にはっきりと現れてきます。「真木柱」の巻に、婿の髭黒大将が源氏の養女である玉鬘と結婚したことを聞いた式部卿は娘の境遇を案じます。

今は、しか今めかしき人を渡してもてかしづかん片隅に、人わろくて添ひものしたまはむも、人聞きやさしかるべし。おのがあらむこなたは、いと人わらへなるさまに從ひなびかでも、ものしたまひなん。(真木柱)

「そうした新しい人を屋敷に迎えて大事にするその片隅に、(娘が)体裁悪くすがりついているというのも、外聞のわるいことです。この私が生きていく限り、そんなもの笑いになるような格好で相手のいいなりにならなくてもいい」と言いました。また、いよいよ婿と娘の関係が悪化した時、

今は、しかかけ離れてもて出でたまふらむに、さて心強くものしたまふ、いと面なう人笑へなることなり。おのがあらむ世の限りは、ひたぶるにしも、などか從ひくづほれたまはむ。(真木柱)

「大将はすでに他人同士の態度を示したのに、こうまで辛抱しているのはまったく不面目な、ものの笑いの種というものです。この私の生きていく限りは、そのように無理してまでどうして大将のいいなりになることがあるのか」と言って、娘を自邸に迎える行動に出たのです。ここでは式部卿が「人笑へ」「面なし」などの言葉を繰り返して

いる点に、娘が男性に棄てられたことを「恥」だと思っている心情が表れています。孫久富氏がかつて『万葉集』にみえる坂上郎女の「怨恨歌」と中国の「棄婦怨」を比較し、自分の苦勞を主張したり男性の背信を厳しく非難する中国の「棄婦怨」詩と違って、日本の「怨恨歌」は自分の不運と悲しみを訴えることに歌の重心を置いてしていると論じたことがあります¹⁹。孫氏はこのような違いを当時の対偶婚が理由だと見えています。婿取婚の時代の男女関係は万葉集時代より夫婦同居が進んでいます。婚姻関係はいまだ半流動的な部分が多く、男性の心変わりや背徳として批判することは平安文学にもあまり見られず、自分の不運、自分の「恥」と考えるのです。『源氏物語』にある朱雀院の言葉や『栄花物語』にある藤原伊周の言葉からも同じ「恥」の意識が読み取れます。朱雀院は出家する前に、女三宮のことを憂慮し、次のように言っています。

昨日まで高き親の家にあがめられかしづかれし人のむすめの、今日はなほなほしく下れる際のすき者どもに名を立ち、あざむかれて、亡き親の面を伏せ、影を辱むるたぐひ多く聞こゆる。(若菜上)

「昨日まで身分の高い親の家で大事に育てられている娘が、今日はつまらなく身分のいやしいすき者どもにもあそばされて浮名を立て、亡き親の面目を汚し、死後の名をはずかしめる例はたくさん聞いている」と言っています。『栄花物語』の「はつはな」の巻に藤原伊周の臨終時の様子が描かれています。自分の死を意識した伊周が、娘達が落ちぶれることを危惧し、次のように言っています。

今の世の事とて、いみじき帝の御女や、太政大臣の女といへど、みな宮仕に出で立ちぬめり。この君達をいかにほしと思ふ人多からんとすらんな。それはたゞ異事ならず、己がため末の世の恥ならんと思ひて。男にまれ、何の宮、かの御方よりとて、こともよう語らひよせては、故殿の何とありしかばかかろぞ

かしと、心を遣ひしかばなどこそは、世にも言ひ思はめ。母とおはする人、はたこの君達の有様をはかばかしう後見もてなし給ふべきにあらず。などて世にありつる折、神仏にも、『己がある折、先にたて給へ』と祈り請はざりつらんと思ふが悔しきこと。(はつはな)

長い引用ですが、父親の庇護を失ったら、たとえ帝の娘でも大臣の娘でも、たちまち落ちぶれてしまう可能性があります。娘が地位の低い人と結婚するのも宮仕にいくのも父の恥になるのです。このような栄辱感、よい娘を持ってよい婿を取る、親と娘が一体になって婿を取り込もうとする婿取りの価値観に由来したものであり、父の不在は、直接女性の地位を脅かすものでした。下線部分にある、「どうして自分の存命中に、神仏に向かって、『自分が死ぬ前に娘達の命を取っていただきたい』と祈願しなかったのだろう」という箇所は、父親としての伊周の悲痛の思いを表しています。伊周のこの心情は当時の貴族達に共感できるものだったと思います。これは単なる貴族意識ということで片づけられないでしょう。ここに婿取婚社会の特有の親子観が現れています。

このように考えると、これまで最も多くの議論が交わされた、『源氏物語』の登場人物の紫の上の妻の座の問題も父と娘の関係の中において捉え直すことが可能ではないかと思えます。紫の上は親王のほか腹²⁰の娘で、父の後見を受けられないという人物設定になっていますが、紫の上の地位の問題を考える時に、源氏が養父であることが重要です。

后といひ、ましてそれより次々は、やむごとなき人といへど、みなかならずやすからぬもの思ひ添ふわざなり。高きまじらひにつけても心乱れ、人に争ふ思ひの絶えぬもやすげなきを、親の窓の内ながら過ぐしたまへるやうなる心やすきことはなし。その方、人にすぐれたりける宿世とは思し知るや。(若菜下)

源氏が紫の上に語る言葉です。「后でもそれより下の女性達でもみな必ず物思いをするもので、人と争う気苦労が絶えないものですが、あなたのような、親のもとで深窓に過ごされた気楽さはありません。その点では、人並み以上の運勢だとあなたも分かるでしょう」と、源氏が言います。これは無論源氏の論理で、かならずしも紫の上の気持ちではありませんが、婿取婚社会の世俗一般の考えといえましょう。紫の上の悲劇についてはかつて論じたことがあり、詳しくは拙著をお読みいただきたいと思えます²¹。当時の多妻婚の地位の格差があいまいではっきりしないこと、地位が固定していないことは彼女の不安や悩みの根源をなすものだと思いますが、養父であり夫である源氏の庇護のもとで勝ち取った栄華そのものの脆さとむなしさを感じたのではないのでしょうか。

今日の話をもとめると、古代日本社会には訪婚、妻方居住婚、独立居住婚が見られ、その最大の特徴は、「女性が夫の生家に入らない」ことです。これは日本古代社会の婚姻制度、家族制度を考える時に欠かせない視点です。平安時代の婿取婚は妻方・母方偏重の形態を取っており、その婚儀も平安貴族によって次第に儀式化されていったが、その内実は父として、夫としての男性の役割を大きく機能させるものでした。特に父親の役割が重要です。『源氏物語』に父の不在と父の憂慮が大きく描かれているのも婿取婚のもとの人間関係を反映したものと思われまます。

これまで『源氏物語』の婚姻をめぐる議論は、正妻制の問題に集中していました。しかし、婚儀の過渡的性格や父による娘の庇護という視点からみれば、まだ検討する余地があります。女性の地位の問題も婿取婚社会の人間諸関係の中において観察されるべきだと思います。これは歴史学の課題であると同時に文学研究の課題でもあります。

ご静聴ありがとうございました。

注

- 1 新見吉治「中古初期における族法」『史学雑誌』20—2、3、4、1909年、藤間生大『日本古代国家』伊藤書店、1946年、石母田正「東洋社会研究における歴史的方法について」(岩波講座 世界歴史 30) 岩波書店、1971年。
- 2 高群逸枝の一連の研究。『招婿婚の研究』講談社、1953年、『日本婚姻史』至文堂、1963年。
- 3 平安文学研究における婚姻研究の最新の動向については、青島麻子氏の『源氏物語 虚構の婚姻』(武蔵野書院、2015)に明快に整理され、紹介されている。
- 4 「七出」には「三不去」の規制がある。妻が舅姑の喪を守っていること、貧しいときに妻と結婚して現在は富を持っていること、妻の実家がすでになくて帰るところがない場合、これらのうちの一つでも該当するときは七出の事由があっても離婚できない。養老令には「三不去」の内容はない。なお、大宝令では六出になっており、中国の七出とは順番が少し異なる。
- 5 吉田孝『律令国家と古代社会』岩波書店、1983年、135頁。
- 6 明石一紀『日本古代の親族構造』吉川弘文館、1990年、16～17頁。
- 7 『古事記』に出てくる須佐之男命に色々な試練を与えられた大穴牟遲神、大山津見神から二人の娘の献上を受けた迹迹芸命、海神の婿になった火遠理命など多くの例がある。一方、男性の親と女性の接触の場面は皆無とまではいかなくてもごくわずかである。
- 8 五種類の喪服とは斬衰、ざんさい 齊衰、しさい 大功、たいこう 小功、しょうこう 總麻しまの五つを言うが、さらに服喪の期間によって細分される。五服制は中国律令の親等基準にもなっている。日本律令の親等基準の大枠は五服に基づいて決められたものである。
- 9 五服では、嫡子の妻の「嫡婦」に対する服喪は「齊衰一年」で、衆子の妻の「衆婦」に対する服喪は「大功九月」になっている。
- 10 中田薫氏によれば、日本令の五等親条は大略五服制に応じて斬衰三年・齊衰三年を一等、齊衰杖期と不杖期は二等、齊衰五ヶ月、大功は三等、齊衰三ヶ月、小功が四等に、總麻が五等になっている(「日本古代親族考」『国家学会雑誌』43巻1号、1929年1月)。
- 11 高群逸枝『日本婚姻史』至文堂、1963年、98頁。
- 12 高群逸枝『招婿婚の研究』講談社、1953年、14頁。
- 13 明石一紀『日本古代の親族構造』吉川弘文館、1990年、309頁。
- 14 関口裕子『日本古代婚姻史の研究』下、塙書房、1993年、349頁。
- 15 中川善之助『婚姻史概説』『婚姻』家族制度全集 第一巻史論編、河出書房、1938年。
- 16 『公卿補任』長和元年条。
- 17 朝廷の儀式、行事の解説書。大江匡房著。天永2年(1111年)年成立。
- 18 沢田正子「源氏物語の父」(古代文学研究資料叢書第六巻『源氏物語と和歌文学II』武蔵野書院、1981年、139頁～176頁)。
- 19 孫久富『日本上代の恋愛と中国古典』新典社、1996年、289頁～307頁。
- 20 当時の貴族の多妻婚では、別居の妻と同居の妻がいる。同居の妻の子供は父と一緒に生活しており、「むかひ腹」といい、別居の妻の子供は「ほか腹」という。
- 21 胡潔『平安貴族の婚姻慣習と『源氏物語』』風間書房、2001年。