

仏教説話に見る母子相姦の変遷⁽¹⁾

高石 浩一¹⁾

はじめに

フロイトがエディプス神話を人類の精神発達の根幹に据えて以来、母子相姦は臨床心理学の分野で極めて特殊な位置を占める主題となった。中でもフロイトの最大の貢献は、エディプスの神話の中では運命の織りなす悲劇的な展開として描かれているに過ぎない母子相姦の背後に、エディプスの「欲望」を読み取ったことにある。本来のエディプス神話を、「小児性欲」の名のもとに母子相姦願望の物語として解釈し直す必然性は、一体どこにあったのだろうか。この強引ともとれる再解釈は、フロイト自身の母親コンプレックスに由来するのだろうか。それとも彼の生きた時代の要請に基づくものなのだろうか。

翻って我が国でもまた、精神分析の導入の祖と言われる古澤平作が、阿闍世にまつわる仏教説話をもとに、日本人の基本的心性を「自発的罪悪感」とそれに対する母の「ゆるし」という観点から論じた。そして興味深いことに、そこでもまたもともとの説話の中には語られていない解釈のし直し、ありていに言えば書き換えが行われているのである。

このように、いわゆる「心理学的解釈」は多かれ少なかれ、もともとのテキストからは逸脱した筋の読み替えがなされ、また隠された動機の発見（というよりはむしろ捏造）が行われている。小此木（1982）はこの点について、自らの追加についても「この部分の追加は私のオリジナルな追加であり、これによって阿闍世コンプレックスを「日本人論」の流れに位置づける作業が一つ前進した、と私は考えている」と記している。つまり師である古澤の改変を含め

て、「目的のために手段が正当化される」類いの合理化を行っているのである。この古澤・小此木の阿闍世物語改変については、既に拙論（1991）で批判的吟味を行っているのでここでは繰り返さないが、この種の「心理学的解釈」が幅を利かせている限り、それが不評を買うのも致し方ないことと言わねばなるまい。

しかしながら一方で、既にあるテキストが伝播、流布していく過程で改変され、書き換えられていくプロセスは、優れて「心理学的」な関与を想定することが可能である。例えばナルシズムの語源となったギリシアのナルキッソス神話は、キリスト教文化のもとで神への謙遜を知らぬ人間の傲慢さを表現するものとして極めて否定的な見方をされていたが、ルネサンス期以降のとりわけロマン主義の台頭に伴い、それは芸術家の創造力の源泉となる自己耽溺として、むしろ賞賛されるようになる。そしてその線に沿ってももとのテキストが書き換えられたり脚色が加えられたり、さらには新たなテキストが創作されたりもしたのである。この場合の改変や書き換えは、明らかに時代精神に影響を受けた再解釈や読み替えであり、オリジナルのテキストから二次的、三次的に派生していったテキストを「心理学的」に考察することは可能である。また同時にその変遷自体を「心理学的」に考察することもできる。この場合に重要なことは、テキストの改変がこうした「心理学的」解釈に先行して行われているという事実であり、また二次的、三次的資料がそれ自体としてテキストとしての独自の価値を持っているという確認である。

今回取り上げる、仏典に見られる母子相姦説話はその意味で格好の素材であり、また既に述

1) 京都文教大学人間学部臨床心理学科・教授

べたように心理学的にも極めて重要な母子相姦というテーマを扱っている。という訳で早速オリジナルのテキストについて、またその変遷について「心理学的解釈」を試みてみたいのだが、その前に若干、筆者の用いる方法の「心理学的解釈」について、前提としての解説を付け加えておきたい。

神話、説話の「心理学的解釈」について

先述のようにフロイトがギリシアのエディプス神話を自らの精神分析の根幹にすえ、ユングが「ヨブ記」に関する心理学的注釈を加えたように、心理学、とりわけ臨床心理学において神話や説話は、人間の心理を解明していく上で重要な素材として注目されてきた。しかし神話や説話が、なぜ直接に個々人の心理に還元できるのだろうか。例えば特定の作家の作品と、その作家の個人史とが一定の関連を持つことは容易に想定できるし、現に病跡学という見地からこうした研究は一領域をなしているが、神話や説話の場合、その創造の主体が「人間」であるというだけで、直截に人間心理を反映していると考えるのはあまりに単純化し過ぎているのではないだろうか。

実はフロイトやユングの発想の根本には、彼らの活躍し始めた当時の学問的風土が色濃く反映している。中でも注目し値するのは、ナルシズムの展開を検討する中で筆者（1986）が示唆したヘッケルの「反復説」の影響である。

「個体発生は系統発生を繰り返す」という彼の主張は、もっぱら当時流布していた進化論の延長線上にあった。さらに言うと、「獲得形質が遺伝する」というラマルク説の受け入れの上に成り立っていた。これらの関係を簡単に解説すると以下のようなになる。

まずキリンの首が長くなったのは、より高い所にある枝の葉を食べようとキリンが首を伸ばしたからだ、という通俗的な進化論を採り上げよう。キリンが首を伸ばすことによってキリンの首が長くなるためには、高い枝の葉を食べることで首が1cm伸びたキリンが、その特徴を子どもに遺伝させねばならない。「獲得形質が遺

伝する」というラマルク説は、その意味で進化論を支えるための重要な要件となる。これは、さらに胎児の発生が系統発生を繰り返しているように見える、というヘッケルの発見によってさらに洗練される。つまり親の代まで首が伸びてきたキリンは、胎児期において既に親の代までの系統発達の痕跡である「伸びた首」を持って生まれるべき遺伝素因を備えている、ということになるのである。そしてさらに自らの世代の努力によって、もう1cm首が延びる。こうして理論上は（あくまで仮説であるが）一世代で1cm伸びた首が100世代で1m伸び、やがて現在のようなキリンの形態が出来上がるのである。

現在は疑問視されているこの進化論的パラダイムは、当時の学問的風土に強烈な影響を及ぼした。この点について上山（1989）は独自の視点から詳細な分析を行っているが、彼によればフロイトもユングも、個人の記憶痕跡が個体発生的な起源を持つものばかりではなく、系統発生的な人類の記憶が個人の中に遺伝されていると考えていた節がある、としている。それゆえ原始人の心性には個人の幼児期の心性と似通った部分がある、という点でも両者の見解は一致していた。もっともそこに性的な「原始的遺産」しか見ないか、それともア・プリオリに存在しているヌミノースな性格を持つ「元型」が現われていると見るかで、両者の見解ははっきりと分かれるのであるが。

さてこうした背景を紐解くことで、いわゆる「心理学的解釈」がどのような発想のもとに成立するかが、より一層鮮明になるのではないだろうか。つまり心理学的解釈において試みられるのは、獲得された観念やイメージの漸成的変化であり、それと個人の心理発達との類比である。本論の趣旨に即して具体的に述べれば、母子相姦という観念、それに対して罪悪感や禁止を働かせようとする諸々の心理学的機制が歴史的にどのような変遷を辿っていったかを跡付けることで、このテーマに対する個人の心理発達の展開との類比が可能になるのではないかと考えられるのである。

すでに構造主義からポスト・モダンというパ

ラダタイム・シフトが起こり、また特に構造主義や記号論的な観点から神話解釈が行われている昨今にあって、この種の発生発達論的神話・説話解釈は、回顧趣味的な興味としての意味しか持ち得ないようにも思われる。しかし、このような観点から始まった臨床心理学が、未だに命脈を保つどころか新たな視点を現代に提供し続けている現状に鑑みると、こうした見方が既に生産力を失ったとも言い切れないのではないか。とりわけユング心理学のアメリカ、日本での流行は、むしろポスト・モダンの象徴的な出来事として、現代的意味を持っているように思われる。生物学の領域ではすでに過去の遺物となっているが、ヘッケルの反復説の心理学への適用は、新たな段階に入っているといえるのではないだろうか。このような前提に立って、以下に平岡（1998）によって報告された母子相姦説話を見ていくことにしたい。

「ダルマルチ・アヴァダーナ」の心理学的解釈
 原典となるインドの仏教説話については、既に平岡（1999）によって詳細な解説がなされている⁽²⁾ので、ここでは早速その「心理学的解釈」に踏み込んでみたい。まずこの物語のプロットを以下に列挙する。

- ・ある大商人が妻子を得て、生活のために長期間家を留守にする。
- ・息子は父の後を継ぎ、商人として働き始める。
- ・母は夫の不在のために沸き起こる性欲を押さえ切れず、近所の老婆に息子との交接のとりなしを依頼する。
- ・老婆は息子に性欲を喚起し、老婆の家で若い娘との交接を唆す。
- ・若い娘に扮した母は、息子との交接のために深夜老婆の家に通う。
- ・やがて人目を憚ることに疲れた母は、息子に正体を打ち明け、自宅での交接を言葉巧みに唆す。
- ・始めは動揺して気絶した息子だったが、やがて母のなだめに従い、自宅で性欲のままに母との交接に耽る。

- ・夫からの帰国の手紙に動揺した妻は、息子に父殺しを唆す。
- ・母の姦計で父を毒殺した息子は、父の仲間の商人たちから多くの財を得て母のもとに帰る。
- ・やがて人目を憚ることに疲れた母は、息子と共に転居し、夫婦となって交接に耽る。
- ・旅の比丘に罪悪感を喚起された息子は、母と結託してその比丘を殺す。
- ・別の商人の息子と密通する母に疲れた息子は、母も殺す。
- ・三つの罪を犯した息子は村を追われ、またそれ故に出家も受け入れてもらえない。
- ・腹立ちのあまり精舎に放火する常習犯となったが、仏陀の前生に会い、出家を許される。
- ・その際、三宝を敬うことのみ求められる。

さてこの説話を心理学的な観点から見た時興味深いのは、母と息子の性格付けと、脇役としての夫や老婆の役割、唆しの論理の巧みさ、そして救いの様相などである。以下にそれぞれについて考察してみたい。

まず母と息子の性格付けであるが、母は常に性欲に従って息子を唆し、快楽を得るという行動を終始一貫してとっている。夫との交接、不在の夫に代わって息子との交接、さらには別の商人の息子との交接、いずれにおいても母の性格は変わっていない。いわばむき出しのエスのような、未分化な行動原理に従っているのである。但し、いずれの場合もその姦計は狡知に長けており、一概に未分化であり未熟であるとは断定できない側面を併せ持っている。老婆を媒介とする唆し、自宅で息子とまぐわうための唆し、息子との関係を維持するための父殺しの唆しなどは、見事というより他ない詭弁を弄しているのである。この唆しの論理については後に述べることにして、ここでは母の性格付けの矛盾について若干疑義を提起してみたい。それは帰国する夫と息子を共に性欲の対象とする選択をなぜとらなかったのか、という疑問である。単に多淫な母であるならば、またそのためには狡知に長けた詭弁を弄することを厭わない母であれば、夫と息子を二人とも自らの性欲の対象

にしておくことも可能だったのではないだろうか。後に息子に殺される原因となった、「別の商人の息子との交接」を「息子との交接」と並行して行った事態が記されている以上、この種の選択肢が母の脳裏に浮かばなかったのは意外である。この点について詳細に見て行くと、母の動きに構造的な共通性があることが浮かび上がってくる。それは以下のように、常に「夫」を捨てて「若い男」を選択するという図式である。

「母」-×-「夫」	「母」-×-「夫(息子)」
↓	↓
「若い男(息子)」	「若い男(別の商人の息子)」

さらに母の行動特徴としてあげられるのが、「人目を憚らない」ことが重視されている、という点である。これが問題にならねば、わざわざ自分の正体を明かしてまで老婆の家から自宅に交接の場を移す必要はなかった筈であり、また夫を殺して後、転居して息子と夫婦として生活し始める必要もなかった筈である。つまりこの母の行動は、「常に人目を憚らず、若い男と交接したい」という原理に貫かれていると言うことができるのではないだろうか。これは心理学的には母の息子への近親相姦願望であり、エディプス神話で記載されているような息子の母への恋着と対照的である。後に述べるが、この種の最古層にある母ならぬ女の性欲が、母性愛として昇華あるいは合理化されていくプロセスこそが、この母子相姦説話の変遷の真骨頂であるように思われる。

次に息子の性格付けを見ていきたい。彼は母の代理である老婆によって性欲を喚起されるまでは、汚れを知らぬ息子であった。そして母の姦計に躍らされ、唆されて大罪を犯す愚かな息子であった。彼は老婆や母の唆しに抗し切れず、つつい罪を犯してしまう。いわば母のなすがまま、されるがままの受け身的存在である。それでも母の正体を知って気絶したり、父殺しをなかなか承諾しなかったり、比丘の言葉

に動揺する罪悪感を抱いている。そんな息子もやがて、自ら行動し始める。比丘殺しは母との共同謀議の末であり、母殺しとそれに引き続く出家の希求、それを受け入れぬ仕返しとしての精舎への放火は、全て彼自身の能動的行為である。興味深いのは、彼の中に煩悶や葛藤が見られたのはむしろ初期の頃であって、後半に至って行動的になればなるほど、そうした内的相克は見られなくなっていくという点である。これは非行や累犯者の心理を見事に表していると同時に、その「救い」の有り様を端的に示している。前半において母の姦計に受け身で唆されていた息子は、結局快楽を貪るという行動化への欲求に従ったのであり、その意味で終始一貫して「心理的葛藤」を担い切れていない。そしてその「救い」もまた、「三宝を敬うのみ」という理屈を越えた行動に拠ってもたらされるのである。

脇役としての老婆と夫は、それぞれに興味深い役割を与えられている。まず老婆は母と同様、その欲望に仕える者であり、姦計を巡らすという点でも母と同一である。従って外在化された母の一面を担っていると考えて良い。コフート(1984)の言い方を借りれば、母の自己対象として機能しているといえよう。一方夫は、まず快楽に耽る大商人であり、図らずも息子が生まれたために長期の出稼ぎを余儀なくされた信心深い夫である。さらに母の姦計に従う息子を歓待し、何も気づかないままに殺されてしまうお人好しの父でもある。しかしながら、自らを殺した息子が「父の仲間の商人たちから多くの財を得て母のもとに帰る」ことができるのは、まさしく彼のおかげである。その意味で、存在感は希薄ではあるが、この母子に対して一家の長としての責任は果たしているといえよう。彼の存在感の薄さは、母子の近親相姦を準備する決定的な要因であるが、欠けているが故にその登場を期待される存在でもある。心理学的に見ると、彼の不在は懲罰的な超自我の欠如を意味する。性衝動に翻弄されて幾人もの人々を殺してしまうような息子が現れたのも、彼の不在による。とりわけ母殺しは、前記の図

のように不在の父になり代わった息子が、その懲罰性を発揮した場面であるとも考えられる。

さて、本論で最も注目したいのは母の唆しの論理の巧みさである。自らの正体を息子に明かす中で、母は次のような理屈で罪悪感に苛まれていた息子を宥めようとする。すなわち女性は「道」であり「沐浴場」である、そして息子が父の通った「道」を行き、父と同じ「沐浴場」で沐浴をしてもそれは何ら過失には当たらない、というのである。一見巧妙な喩えではあるが、この喩えは実は明らかな誤謬を含んでいる。それは「道」にしる「沐浴場」にしる、それらは基本的に公に対して開かれたものであり、彼女たち自身が能動的に選択したり拒否することは出来ない、ということである。もちろん「来るものは拒まない」という意味まで含めてこの喩えが成立していると考えられなくもないが、「来て欲しいものを選べない」という意味では女性自身の主体性を何ら認めていない喩えなのである。端的に言って、これは男の論理である。

原始仏教において、あるいは仏教が成立した時代のインドにおいて、女性は不浄なもの、性悪なもの、淫らなもの、善不毛で度し難きものであるという見方が定着していたという（田上；1992）。それは「変成男子」という形ではか成仏できない、つまり男に生まれ変わらねばいくら修行しても仏になれない、という考え方に端的に示されている。前記の母の性格付けも全くこの同一線上で語られており、それゆえこの説話においても母の救いは一切語られない。基本的に仏教説話は大衆教化を目的としている以上、誰もが（なかんずく男性が）理解し易い形態をとっている。仏教説話におけるこうした女性の位置づけによって説話自体は解りやすいものとなっているが、興味深いことにそれらが伝播していくなかで、女が母になっていくプロセスが見て取れる。そしてそれに伴って、母子相姦を引き起こす主体が母から子に移っていくプロセスがあるように思われる。ともあれ、ここではさしあたり、男性中心主義の論理を確認しておくに留めたい。

「救い」の様相については既に子の性格付けのところで言及したので、ここでは簡単に振り返るだけに留める。上記のように、この説話において救われるのは後にダルマルチとして生まれ変わる子だけである。そしてその救済のあり方は剃髪して袈裟を与え、「学処（諸々の戒律）」を受けず、仏・法・僧の三宝に帰依せよ、というものであった。もはや幾多の罪を重ね、今さら戒律を施しても贖う術もない者に、学処を受けることは無為であると比丘は考えたのであろうか。否、恐らくはそうではなかろう。母の唆しにうかうかと従って父殺しの大罪を犯した上に、罪深い母を殺し、さらには出家を断られた腹いせに精舎に放火してしまった子の性格、父の不在のせいで懲罰的な超自我が発達のままにおかれたこの子には、理性によるコントロールを期待するよりも、具体的な行動による悟りの道の方が相応しいと比丘は判断したのではなかろうか。常に個人において相応しい悟りへのプロセスがあることを、この部分は示唆しているようにも思えるのである。

「阿毘達磨大毘婆沙論」の心理学的解釈

次に本経典が中国にわたってどのように変化したかを見てみよう。当然のことながらこれは、時代的にも後世になってからの改変であり、その意味で地域性と共に歴史性をも含んでいる。そのいずれの要因が改変に大きな影響を与えたかは、ここでは不問に付すことにして、まずは例によってプロットを以下に概観してみたい。

- ・末土羅国の商人が妻子を得て、長期出張に出掛ける。
- ・息子は成長して母に恋心を抱き、交接する。
- ・父の帰国の報を聞き、事態が明るみに出ることを怖れて、母と共謀して父を殺す。
- ・事が露見することを恐れ、母と共に波梨城に転居する。
- ・阿羅漢に出会い、事の露見を恐れて、やはり彼を殺す。
- ・母がさらに別の者と密通していることを知っ

て憤怒し、「私はこの女（母）のために二重の罪を犯し、他国に移り住んでも安心できずにいたものを、今また自分を捨てて他の者と密通するとは、そんな事態をどうして耐えられるだろう」と嘆き、母も殺す。

ここで染穢する主体は明らかに息子である大天である。平岡も述べているように、出典が先のダルマルチ・アヴァダーナであることは明確である以上、ここでの書き換えが意図的なものである可能性は否定できない。またそれが誤訳であるにしても、母による誘惑を無意識に退ける心性を考えないわけには行かない。ここで息子はインド版とは異なり、非常に主体的に行動している。後の独白で明らかのように、母への染穢はもちろん、父殺しも転居も阿羅漢殺しも全て息子自身の主体的な行動として記載されているのである。母は別の者と密通するという形で、未だ多淫なインド的女性観に基づく側面を残してはいるが、息子と比べると相対的に能動性は乏しい。当然のことながらインド版で見られた「唆し」は不要であり、その分罪の所在は息子である大天に大きくかかってくることになる。

注目したいのはこの種の書き換えによって失われた部分と共に、新たに付け加えられた部分である。失われたのは、上記の通り母の狡知に長けた「唆し」と罪への誘惑、その能動性であり、逆に付け加えられたのは息子大天の嘆きに見られる「内省」である。ここにおいて息子は内省力を獲得し、母子相姦の恋着の方向は母から子ではなく、子から母になる。そうして父に代わって母をものし、また母の多情を懲らしめる超自我的役割もはっきりと担う。その際の葛藤や苦悩も明確に強調されている。また、老婆や父にまつわる部分も省略されることで、全体としてよりすっきりした形で息子の罪と苦悩がクローズアップされていることが見て取れるのである。

基本的に葛藤を抱えることができるのは、心理的な成熟の証である。その意味でこの書き換えはより心理的に成熟した者に対する、母子相

姦にまつわる葛藤の有り様を伝えるものになっている。インド版では子は性的な目覚めまでも老婆の力を借りねばならなかったほどに未熟であったが、ここでは既に性的対象選択が可能な男性として描かれている。このようにインド版からこの中国版への変遷もしくは改変は、心理学的には息子の成熟を裏づけており、更に言うなら母子相姦を自らの罪として引き受け、葛藤する自我の成熟を意味するものと考えられるのである。

「今昔物語集」の心理学的解釈

さらに中国から我が国に伝えられた大天の説話の変容を見ていくことにする。例によってプロットは以下の通りである。

- ・商人の父が出張中に、大天は「美人を妻に得たい」と探し回るが見つからず帰宅する。
- ・家で美人の母を見て「これ以上の美人がこの世にいようか」と思い、結婚する。
- ・父の帰宅にあたって「私が母を妻にめとっているのを見て、定めし父は怒るだろう」と思い、帰宅前に父を殺す。
- ・その後、何事もなく平穩に暮していたが、ある日外出中に母が隣家に行って帰ってこなかったのを「密通した」と思い込み、怒って母を打ち据え殺す。
- ・大天はこの事態を恐れ恥じて遠国に移り住む。
- ・そこに比丘がやって来るのを見て、「私は生地で両親を殺し、それを恐れ恥じてこの地に移り住んだが、あの羅漢はきっとそのことを人にふれ回るだろう。ならば殺してしまおう」と、羅漢を殺す。

ここで事件が起こる動機は「美人を妻に得たい」という大天の思いである。その意味で情欲は影を潜める。心理学的に言うと、肉欲という一次的欲求から、美の渴望という二次的欲求へと欲求の質は高まっていると言うことができるのだが、ここではむしろ「母親の肉欲」あるいは「母親への肉欲」といった動機の設定を避けたのではないかと考えられる節がある。という

のも、後に詳しく論じるように、我が国においては母親は「聖」なるものに高められがちだからである。それに対して父殺しについては、中国版で見られたような葛藤は見られない。ここで主人公大天の特徴は、父あるいは権威者に対する葛藤のなさであり、家族制度や親といったものの軽視である。彼は、常に自分勝手な行動原理に従って親殺しを行っており、そのパターンは羅漢殺しにおいても一貫している。母殺しの理由は明らかに自分勝手な妄想に基づく「嫉妬」であり、母は無実の罪を着せられた形で殺される。さらに羅漢殺しに至ると、罪が衆知のものとなることへの妄想的な恐れが理由となっている。ここで羅漢殺しが大天の犯す三人目の殺人であり、従来の殺人の順序に逆転が見られることは興味深い。既述のインド版でも中国版でも「露見」を恐れたのは「父殺し」であるが、この今昔版ではむしろ話の順序からいって「親殺し」、もっとありていへば「母殺し」によって、「羅漢殺し」が導かれることになるからである。これは「父殺し」だけでは「羅漢殺し」の根拠としては不十分であり、「母まで殺す」ことによって初めてそれが正当化されるとも読める。こうした他のヴァージョンとの比較から明らかになる、今昔版における父の地位の相対的低さは何に由来するのだろうか。また父を殺しておきながら、「何事もなく平穏に暮していた」息子と母の葛藤のなさは何に由来するのだろうか。説話からあまりに遊離することになるので、この点については後述することにして、ここではこういった問題提起だけをして置いて次に論を進めたい。

今昔版母子相姦説話の特徴として挙げられるのは、このような父親の地位の低さと共に、主人公大天の自分勝手さや葛藤のなさから読み取れる人格側面であり、さらにはほとんど徹底的ともいえる母の無罪化である。主人公の人格については、悩むことなく妄想的ともいえる自分勝手な思い込みにしたがって行動する側面が特徴的であり、そのため息子の罪がますますクローズアップされ、母は相対的に無罪となる。さらにインド版、中国版との異同を見ると、少

なくとも父殺しは母子の共同謀議に拠っていたのだが、それすら息子の単独犯に書き替えられてしまっている。冒頭のまわりくどい理由づけにも見られるように、大天はさんざん「美人」を探し回った挙げ句、家で自らの母を見て「これ以上の美人がこの世にいますか」と思って母子相姦することになっており、そこでの罪はむしろ「母の美しさ」である。インド版に見られた「母の情欲」、中国版における「子の染穢」は、こと日本に至っては「母の美化」にさえ高められているといえるのではないだろうか。

これは別の部分でも顕著に見られ、例えば今昔版では母が息子以外のものと通じた事実が書き替えられている点が、もっとも注目される。母はあくまで無実の罪をきせられて殺される被害者であり、父殺しの間接的な加害者であった事実すら不問に付されてしまうのである。

ここで今一つ、「三国傳記」に見られる物語のプロットも併せて考察してみよう。

- ・父が遠国に行っている間に、摩訶提婆（大天）は母に恋着する。
- ・事が明るみになることを怖れて、大天は帰宅前に父を殺す。
- ・母を連れて婆訶鰲城に移る。
- ・そこにかつて父が供養していた僧を発見し、悪事がばれるのを怖れて僧を殺す。
- ・さらに母が別の男に心を奪われていると知り、母も殺す。

もともとのテキストも筋書が簡略化されているので、ここから多くを読み取ることは不可能だが、僧と父の関係が明記されている点は、このテキストの特徴であると言えることができよう。これは妻の夫としての父というよりはむしろ、すでに社会的制度の一つとしての仏教への信仰を受け入れている父と、その制度を体現する僧の結びつきを強化すると共に、結果的に仏教的な社会的価値体系の確立と、それに背く形で大天の罪を合理化するという効果をもたらしている。また、父殺し、母殺し、羅漢殺しの

順序が元に戻っている。三国傳記では、冒頭部分で主人公の名前を摩訶堤婆とサンスクリットの音訳も紹介しているので、こちらの方がオリジナルのテキストに忠実であろうとした可能性があり、その意味では今昔物語集の方が書き換えのレベルは高いといえるかもしれない。

以上から、特に今昔版に見られるような日本版の特徴は、母子相姦の動機として「母の肉欲」という側面が薄れていること、特に今昔物語集では罪もない母を誤って殺してしまうというニュアンスが強調され、母の無罪化、より積極的に言うならその「美化」が顕著に見られることが挙げられよう。

「雑宝蔵経」との関連について

母子相姦説話におけるこうした母のありようをめぐって、ここでは補足的に一つの証拠を提示したい。それは南方（1984）が報告している、雑宝蔵経巻九に収められている「婦女厭欲出家縁」の以下のようなくだりである。

- ・子が美しい母に恋着し、あげく病気になる。
- ・子の命を心配するあまり、母は子を寢床に誘う。
- ・子が母の寢床に這い上がろうとする瞬間、地面が裂けて子は陥る。
- ・母はこの髪を掴んで引き上げようとするが、子は落ちて死ぬ。
- ・母は子を弔うために出家する。

これは南方が報告している仏教經典である。実は本論はこの説話と、そのおおもとの仏典を探求する過程で副次的に見出された資料をもとに構成されている。それはさておき、ここで顕著に見られるのが母子相姦における、女性としてではなく母としての積極的関与である。つまり子の恋着に対して、母は自らの肉欲によるのではなく、「子の命を心配するあまり」その欲望を受け入れようとする。そこには女としての欲望ではなく、むしろ母としての慈愛が正面から描き出されているのである。ここでは父の存在は不問に付され、その影すら見出せない。また、子は全く自らの罪によって裂けた地中深く

に落ち込んでしまう。母子相姦における母の無罪化は、この説話においてさらに押し進められ、母の振る舞いは見た目の麗しさを超えた母性的な「慈愛深さ」を表象する象徴的行為として高められているのである。

さて、ここで子は母に恋着することで病気になる。これは恋着してはいけない対象に恋着すること、すなわち禁じられた愛に対する葛藤の結果としての病なのだろうか、それとも得ようとして手に入らないものに対する、いわゆる「恋の病」なのだろうか。もし前者であるならば、仏罰という観点から咎められるべきは母の誘いであり、子の葛藤を同衾によって癒すことができるという母の浅慮である筈である。地面の裂け目に落ちたのが子である以上、子の病は「恋の病」として描かれていると見なすべきなのではないか。だとすると、ここでもまた子は超自我的な禁止に葛藤する存在ではなく、むしろエスの衝動に翻弄される存在として描かれていることになる。

もちろんここで前者の解釈をとることも可能である。その場合、天は（あるいはむしろ地は）母子がまぐわうという罪を犯してともに罪人となるよりも、それを引き離すことによって子を救い、さらに母に出家という贖いを求めたとも解釈できよう。ただ、これは可能性としての解釈にすぎず、本来的にこの説話の意図する所は、母子相姦という罪を自ら犯してでも子の命を救おうとする母の慈愛の深さであると考えべきであるように思われる。

改めて母子相姦説話について

さて一連の母子相姦説話の変遷を見てきたが、ここで改めてその意味するところを確認してみたい。筆者がもともと母子相姦説話に興味を抱いたのは、フロイトのエディプス神話にあたるものを仏教説話に見出そうとしたからに他ならない。冒頭に述べたように、同様の試みは我が国において初期に古澤によってなされ、阿闍世王の物語をもとに「阿闍世コンプレックス」なる心理用語が提起された。しかしそれはいわゆる心理学的解釈という意味では、もともと

との物語そのものを改竄している点で問題点が少なくない。そこで母子相姦を扱ったダルマルチ・アヴァダーナという説話をもとに、その変遷をたどってみた訳だが、その流れは興味深い展開を示している。ここで本論でとりあげたいくつかの点をまとめて表1に示すことにする。

補足的に論じた「雑宝蔵経」に見られる母子相姦説話を含めて、以上から母子相姦という罪を担うのは大きく母から子へと移っているのが判る。さらに我が国では、母の慈愛を強調するあまり、母子相姦における子の有罪性が強まっているとも思えるような物語の改変が特徴的である。同時にエディプス神話では強調されていた父の存在が、この説話では希薄になって、父殺しをめぐる葛藤が消失してしまっているともとれるような変遷が見られる。

これまでほとんど触れて来なかったが、この母子相姦についての罪悪感は何によって喚起されるのだろうか。インド版では殺される比丘がその役割を担うことが明記されている。中国版では特にそれは特定されず、「事の露見」を恐れて父と阿羅漢を殺す。我が国にいたっては、邪魔な父を殺した後は母子ともに平穏に過ごし、母子相姦自体に何の罪悪感も感じていないかのようである。そうして「雑宝蔵経」にいたってはむしろ母の慈愛を象徴する美談とでも言えそうな扱いである。

多くの経典を調べる中で母子相姦を扱ったものは極めて少なく、また数少ない経典ではこれまで述べてきたような変遷が見られることから、我々は母子相姦説話をどのように考えるべきだろうか。まず言えることは、フロイトがエ

ディプス神話に託したような罪悪感をそこに見出すことはできない、ということであろう。実際、父殺しと母との近親相姦の事実を知って自ら眼を潰したエディプスに見られるような罪悪感とは、ここにはない。せいぜいあるのは、「事の露見」を恐れる心性であり、それを恥じる感情である。罪悪感に対しては懲罰が下され、一方恥に対しては「露見」がその役割を担う。つまり母子相姦は罪というよりも恥を生じる事態であり、それは罰せられることよりも露見すること自体が罰としての機能を持つのである。この観点に立てば、懲罰的な超自我の不在、つまり父親の不在は容易に説明がつく。母子相姦の懲罰は内的外的な権威者によるのではなく、むしろそういったものは不要なのである。阿羅漢や僧は彼ら自体が権威者ではなく、「事を露見」する媒介者であるから恐れられ、殺されたのである。

ところで「露見」をめぐる葛藤はどのように解消されるのだろうか。恥かしいことは、恥かしくなくなればよい。抑圧、否認、価値切り下げ、・・・心理学的にはおよそあらゆる防衛機制が思い浮かぶが、今昔物語集でとられているのは知るものを全て殺すという、いわば「抑圧」の手だてである。あるいは遠国に逃げるといった点では「逃避」ともいえるだろう。露見すること、それ自体は恥かしいことだが、一たん周知の事態となってしまうればそれ以上恥じる必要はなくなる。その意味では、暴露による「禊ぎ」もまた一つの手段ではある。

ここでは最後にとり上げた「雑宝蔵経」の解決について、一言だけ触れておきたい。インド版では母子相姦の罪ではなく、父、母、比丘殺

	ダルマルチ・アヴァダーナ (インド版)	阿毘達磨大毘婆沙論 (中国版)	今昔物語集 (日本版)
母の性格	インド的女性観に基づく淫乱な女	多淫ではあるが能動性に乏しい母	無罪化され美化された母
息子の性格	受動的、やがて衝動的	能動的で、葛藤を抱える存在	葛藤を抱えられない衝動的な存在
父の性格	不在だが、存在感は見られる	不在だが、殺されることに葛藤を生じる程度の存在感はある	不在で、殺されることにほとんど葛藤がない

表1 母子相姦説話の変遷

しの罪を問われて息子が出家することが一つの解決となっている。「雑宝蔵経」では文字通り大地の計らいによって、事実上母子相姦は起こっていないのだが、タイトルにもある通りまさに「欲」を「厭」うことが母の「出家」の「縁（えにし）」となっている。この場合の「欲」は、息子の母への情欲、母の息子への情欲、息子の命を救いたいという欲といった形で幾通りも考えられるが、いずれにしても母は息子が病気になるまでそれを抱え続けたという意味では、母子相姦のタブーをはっきりと意識し、葛藤を抱え続けたことは間違いない。そして息子を寢床に誘う決断をするのはやはり母である。結局、母子相姦をタブーとして意識するのは最後まで母であり、自らの決断の責を負って出家するのも母である。つまりこの物語は、母の救済をもくろんだ母子相姦説話であり、母の解決を語った説話であると言えよう。我が国では、母子相姦において責を負うのは母であり、（父や息子といった）男たちには何の罪も葛藤も委ねられないということなのかもしれない。

我が国において母子相姦説話は、エディプス神話のように神経症を引き起こす原因となる葛藤をもたらす基本的な神話とは必ずしも言えないかもしれない。しかしその歴史的地理的変遷を見てみると、本能衝動のままの女から葛藤する母へと女性が変わり、それに対応する形で男性は無力化し衝動的な存在として描かれるようになる。冒頭に述べたように、これが個人の発達心理と対応するとは必ずしも言えないかもしれないが、母と息子の関係性についての比較文化的観点からは省察できるように思う。あるいはまた、女性が母へと成熟していくプロセスについての（男性の側から見た?!）望ましい方向を示しているとも言えるかもしれない。我が国の男たちにとって、母子相姦はタブーではなくなっていく。そして女たちにとってそれは、母の慈愛を意味するようになる。その意味で母子相姦説話の変遷は、まさにタブーがタブーでなくなるプロセス、女性のエロスの成熟を描いていると言えるのかも知れない。

注

- (1) 本稿は京都文教大学人間学研究所の共同研究「仏教説話と臨床心理学」（1996～1998年。共同研究者:秋田巖・高石浩一・平岡聡・鶴見太郎）の成果の一部である。本稿をまとめるにあたって、共同研究者三者に加えて明治学院大学教授の阿満利磨先生の貴重な示唆と御教示を賜った。ここに謝意を表したい。
- (2) 上記共同研究においては資料を共有し、それぞれが拠って立つ学問的立場から解釈を加えるという方式を採った。検討の基礎となった資料は平岡（1999）を参照されたい。なお、『雑宝蔵経』の原典は以下の通りである。

「婦女厭欲出家縁」

昔有一婦女。端政殊妙於外道法中出家修道。時人問言顔貌如是應當在俗何故出家。女人答言如我今日非不端政但以小來厭惡姦欲今故出家。我在家時以端政故早蒙分處早生男兒。兒遂長大端政無比。轉覺羸損如似病者。我即問兒病之由狀。兒不肯道爲問不止兒不獲已。而語母言我正不道恐命不全正欲具道無顏之甚。即語母言我欲得母以私情欲以不得故是以病耳。母即語言自古以來何有此事。復自念言我若不從兒或能死。今寧違理以存兒命。即便喚兒欲從兒意。兒將上床地即劈裂。我子即時生身陷入。我即驚怖以手挽兒。捉得兒髮而我兒髮。今日猶故在我懷中。感切是事是故出家。

文献

小此木啓吾

1982.『日本人の阿闍世コンプレックス』中公文庫
高石浩一

1986.「ナルシズム—ユング派とフロイト派の接点—」
京都大学学生懇話室紀要16, pp.60-75.

平岡聡

1999.「仏典に説かれる「母子相姦」説話—インド原典とその中国・日本的変容—」人間学研究（京都文教大学人間学研究所紀要）Vol.1, pp.23-36.

田上太秀

1992『仏教と性差別』東京書籍

H. Kohut

1984. How does analysis cure? University of Chicago Press 本城秀次・笠原嘉（監訳）1995. 『自己の治癒』みすず書房

南方熊楠

1984. 「千人切りの話」南方熊楠全集4 平凡社

上田安敏

1989. 『フロイトとユング』岩波書店

高石浩一

1991. 「阿闍世コンプレックスについて」京都女子大学学生相談室紀要22, pp.3-13.

高石浩一

1992. 「母子説話の構造と変遷」京都女子大学学生相談室紀要23, pp.17-27.

『雑宝蔵経』巻九（大正新脩大蔵経第4巻. 4926-c）