

狩野芳崖《悲母観音》を読む

千葉 慶

はじめに

《悲母観音》に関する意味解釈は、二重の親子関係——作品外における「作者 - 作品」という関係と作品内における「母 - 子」という関係——を前提とし、それを自然化 (naturalize) する方向に展開してきた (そこでは、親は子に対して先行する存在であり、子より優位であるとする発想が自明視されてきた)。前者の親子関係は、〈作者は作品の生みの親であり、作品の意味は作者のみによって与えられる〉という命題のもとに成立している。研究者たちはこの命題に不知不識のうちに従い、図像の意味を解釈する場面において、作品の親である作者の意図を系譜論あるいは語源論的に跡付けすることに力点を置き過ぎてきたきらいがある。後者の親子関係は、前者の親子関係を前提に成立している。つまり、弟子や関係者によって証言された〈作者の意図〉に関する言説を根拠に、図像内の楊柳観音と童子の組み合わせを母と子の理想的関係性の換喩とする解釈が、唯一「正しい」解釈とされているのである。

ロラン・バルト「作者の死」は、〈作者はテキストの意味の最終的な決定者ではない〉と宣言した¹。あらゆる「作品」は「テキスト」である。テキストという語は周知のように、ラテン語における「織る」「織られた」という意の *texere, textum* に関連しており、あらゆるテキストが別のテキストへと開かれた間テキスト性 (intertextuality) を有することを示している。テキストとは、「無数にある文化の中心からやって来た引用の織物」である²。作者は、テキストを他者と共約可能な意味内容を持つものにするために、社会的な諸コードを引用しながら織りあげねばならないし、観者がテキストに表された諸コードを文化の別の場所にあるコード体系に照らし合わせねば意味内容は生成しない。テキストの意味は、テキスト内部に独立して存在するのではなく、テキスト内的・テキスト外的な相関として存在する³。テキストに対するこのような認識に立った時、われわれは、作者の意図の再構築に特権的地位を与えてきた従来 of 《悲母観音》の意味解釈に対し、次のような疑問を投げかけずにはいられないであろう。実際のところ、研究者たちは「作者 - 作品」の親子関係に拘泥する余りに、テキストが意味内容を生成させるプロセスを不可視にしてきたのではないか、テキストに内在し外在する意味内容の多声性や多義性を切り捨てテキストの持つ表象可能性を狭めてきたのではなかろうかと。なおテキストは「作者の死」の後も生き残り、その意味内容は作者によって特権的に与えられる (構築される) のみならず、テキストの後からやってくるさまざまなサブテキストによって意味を付与され更新され続ける。《悲母観音》に即して具体的にいうならば、現在支配的な意味内容は、芳崖自身が与えたというよりも、芳崖の死後、岡倉天心を始めとする解釈者により、芳崖の言の伝聞という形のサブテキストが後から与えられることによって、社会的に構築されてきた。

本稿は、まず先行研究の成果を参考にして、《悲母観音》を、それが制作され、それに関するサブテキストがさまざまに登場した 1880 年代から 90 年代の歴史的コンテキストに位置付け、このテキスト (とその解釈) の持つ政治性について再考する。特に、《悲母観音》を世俗的な母

子関係の換喩として意味付けることの政治性を論じる。故に、様式的な問題よりは意味論——より具体的にいうならば〈悲母—観音〉という共示的連鎖⁴——に集中した分析になることを最初に断っておく。また、母子関係の換喩として《悲母観音》を読解する実践が抑圧してきた別の解釈可能性を、図像上に残された〈痕跡〉を追跡することによって論じてみたいと思う。

1. ジェンダー化された《悲母観音》の成立

狩野芳崖は、1888年11月5日⁵に死亡した。彼がその死の寸前まで制作し未完成に終わった遺作こそが、現在「悲母観音」と名づけられて東京芸術大学美術館に所蔵されている絵画である【図1】。佐藤道信氏が指摘するように、このタイトルは東京美術学校の台帳に「明治二十二年〔1889〕四月一日生産、受入」として記されてあるものが初出で、芳崖がこの絵画をどのように呼んでいたかはわからない⁶。タイトルは通常、画面に描かれた線や色であるシニフィアン（記号表現）と絵画の意味内容であるシニフィエ（記号内容）との関係性を安定した永遠のものとして等符号で結びつけようとする機能を持っている。《悲母観音》が古典的な「読者向きテキスト」（読者が受動的な存在とされる）とされている限り、このタイトルは観者が透明で安定した単一の重要な意味に無事に辿りつけるようにするための道しるべ役を勤めると考えられる。しかし、「悲母観音」というタイトルがこのような働きのみを勤めてきたと考えるのは早計であると思われる。左手に楊柳、右手に宝瓶というアトリビュートによりこれが観音（楊柳観音）を描いたものであることは図像学的に明らかである。ゆえに「観音」という名づけは違和感なく受け入れることが比較的容易である。が、「悲母」（慈母）⁷というジェンダー化された名づけは、観音の面貌に俗にいう「女性的特徴」とは離反する要素＝ヒゲがあるため、異性愛体制を生きる現代の観者にとっては混乱の元となる（はずであろう）。にも関わらず、混乱はほとんど起こらない。なぜならば、岡倉天心・岡倉秋水・岡不崩などの証言者が、この図像が知名度を獲得する時点で、作者の意図を証言しながらこの図像を「悲母」として解釈することに正統性を与えていたからである。佐藤氏が指摘するように、観音は本来両性具有である⁸。ヒゲは両性具有を表す記号として解釈するのが適当であろう。しかし、作者の意図（とされるサブテキスト）にのみ依拠する先行研究がこの図像を両性具有として解釈することはなかった。ここで注記しておくが、本稿の意図は、作者の意図とされる証言の真実性を疑うことではない。ましてや作者の意図を再構成してきた先行研究を否定するものでもない。図像自体が発する曖昧なメッセージを統御するものとして〈作者の意図〉（とされる言説）があるとして、その意味内容が社会的合意を獲得していた（いる）とすれば、その合意はなぜ形成されねばならなかったのか、どのように形成されるのかを考察するべきではないかと主張したいだけなのである。以下、まずこの図像に関する支配的解釈が社会的合意を獲得する背景を論じていこうと思うが、その前に《悲母観音》の成立過程を古田亮氏による研究⁹を参照しつつ見ておくことにしよう。

周知のように芳崖は《悲母観音》以前に観音像を何点か手掛けている。その中でも、《悲母観音》に結びつく先行例として注目されてきたのが1883年に制作された《観音》【図2】である。この絵画はまず同年の鑑画会に出品された後、翌年の第二回パリ美術縦覧会に出品された。この《観音》を改作したものが《悲母観音》である。この二作は、共に中空に浮ぶ楊柳観音と円相に包まれた童子が描かれ、画面下方には峻険な山々が描かれている。これら共通するモチー

フの描き方の差異がこの二作の差異となっている。差異は大小さまざまにあるが、本稿では観音の面貌の変化、童子の男性器の可視不可視という差異を特に論じる。童子（の男性器）については後で触れることにして、まず先行研究が注目してきた観音の面貌の変化【図3】【図4】を見てみよう。古田氏はこの変化を「眉のラインが山形ではなく真っ直ぐこめかみに向かっている点、目の形を横長にして吊上げ下まぶた〔を〕薄く目立たなくした点、そして鼻梁をすっきりした直線で示し、それを眉のラインよりも上まで伸ばすことで彫の深さを強調している点の三点に集約され、それによって崇高さと優美さを獲得したこと」にあるとしている。先行研究はこの面貌の変化に関して、「男性的面貌」から「女性的面貌」への変化として説明するのが常であった。このような修飾語が出てくるのは、多分に「悲母観音」というタイトルが導く、〈母（女性） - 観音〉という共示的連鎖ゆえである。古田氏が意図的に「女性的」という修飾語を排除しているのは、《観音》と《悲母観音》の制作期間の間（1886）に、芳崖がフェノロサや天心らと一緒に奈良へ赴き古美術調査をし、仏像を多くスケッチしたことが面貌表現の変化に大きな影響を与えたと考えるゆえであろう。従って、古田氏は観音のモデルは「旅館角屋の娘」とする芳崖の弟子・高屋肖哲の証言¹⁰をそのまま採って観音は女性の顔だと結論せず、「あくまで仏相」としジェンダー化された解釈から距離をおいている。ただし、その古田氏でさえジェンダー化された解釈から自由ではない。氏は、《悲母観音》の面貌表現と芳崖が迦陵頻伽（あるいはセイレン）のためのデッサンとして描いていた女性像や西洋人女性を意識したデッサンの面貌とを比較参照することによって、「女性的」という言葉を使わないのにもかかわらず、氏が《悲母観音》的面貌と呼ぶものが「女性的面貌」と同じような意味内容であることを示唆している。

ジェンダー化された《悲母観音》解釈の嚆矢は、『国華』（1889年11月）の岡倉天心による評である。同誌同号に掲載されたモノクロ図版によって、《悲母観音》は芳崖の関係者以外の目に触れる最初の機会を得た。天心は《悲母観音》を次のように解釈している。

「〔観世〕大士ノ金容端嚴ニシテ愁ニ和シテ微笑ヲ含ミ左手ニ楊柳ヲ撚シ右ニ宝瓶ヲ傾ケ瀉キ来ル無明空中一滴慈悲ノ水ハ清魂ノ人間ニ帰ルヲ送ルモノナリ赤子ノ合掌シテ仰テ〔観世音〕菩薩ヲ見ルモノハ無知清浄ニシテ余念ヲ抱カス……〔狩野芳崖〕翁嘗テ人ニ語テ曰ク人生ノ慈悲ハ母ノ子ヲ愛スルニ若クハナシ観音ハ理想的ノ母ナリ万物ノ起生發育スル大慈悲ノ精神ナリ創造化現ノ本因ナリ」（岡倉覚三〔天心〕「狩野芳崖」『国華』第2号、1889.11）

《悲母観音》は「実際」どのような意図で描かれたのか。それはもはや誰にも知り得ない。ただ、後世の解釈者たちは、天心以下の証言から、「理想的の母」を描いたとする作者の意図を汲みとってきたのである。古田氏がジェンダー化された解釈から一時的であれ例外的に遠ざかることが出来たのは、（実証不能である）作者の意図を氏が論じなかったからである。

天心の解説は詳細である。背景に関しても画面上方は「無量光明ノ浄界」、童子が向かう先である下方は「五欲昏迷ノ穢土」と説明しているなど、天心は芳崖の意図に関する精確な情報を観者に提供しているかのように見える。しかし、このような説明の詳細・精確さは逆に芳崖の未完成作であった《悲母観音》を完成させようとする実践にも見える。つまり、そのままでは曖昧である（だから誤読されかねない）《悲母観音》のメッセージを統御する言説であるかのようだ。そのような印象は「理想的ノ母」を描いたとする天心の証言を具体的なエピソードによ

って補足する、天心の甥で芳崖の弟子であった岡倉秋水の証言にはなお強い。

「前に肺病を病んだが医者にかゝらず自ら治さうとかゝって蒜〔にんにく〕を煮たり焼いたり食ってそれで治った。それから自分の家のマハリに蒜を植ゑ、ドンな人の所へ行っても「これからの世の中ではカラダを達者にしなければならぬから」と言ッて蒜のことを説き、警視庁に行ッて「子が生れたと云ふ届があつたら巡査を派出して蒜を子に吞ませなさい」などと随分妙なことを言ッて歩きましたが、これは子が生れてからでは遅い、腹に居る中に母に飲ませる様にしなければならぬと考へ、それから女子教育が必要だと気が付いて女子教育上のことなども調べて、それから観音の画の案を立てました。／芳崖が考へました、女子の功德は大層なもので極オトナしいヤサしいものでドンな乱暴人でも女がヤサしい言葉で説けば乱暴をやめる位のもの、子供を育てるのも女子でなければ出来ぬ、女子教育をすれば悪徒も段々無くなり、善い人が出来る道理だ、して見ると女は観音だ、観音は男だが私は女体の観音を画いて見やうと、それから観音の図にかゝりました」（岡倉秋水「狩野芳崖（岡倉秋水君の談話）」、初出『速記彙報』第60・61冊、1895.11・1896.2）¹¹

「慈母観音は既に世に定評ある優作で、こゝに細叙の必要はないが、之れが制作の動機は往々世に伝えらるゝが如き深遠なる哲理に傾いたものではなく、婦女の天職たる出産は、社会に対する偉大なる効績であることを感じ、大悲救苦の観音を婦女に比べ、産んだ嬰兒を下界に遣して、昇天しやうとする光景を描いたもので孩児を包む円相は胞衣に象つたのである。翁は婦女の功德を讃稱して広大無比とし、温麗慈悲の性に於ては世に婦女に匹敵するものなしと説いて居た」（岡倉秋水「狩野芳崖」『美術画報』第48編巻8〔芳崖号〕、1917.6）

秋水の二つ目の証言には、《悲母観音》を「深遠なる哲理に傾いたもの」とする（彼から見れば）誤読に関する批判が含まれている。秋水が誰を批判していたかは知るよしもないが¹²、ここには作者の「真の」意図を強調しようとする意図が垣間見られる。

さて、天心・秋水によれば、「理想的の母」である観音は子供を産み育む「母」の功德を表すために描かれたものであり、芳崖は女子教育に関心を持っていたということになる。つまり、再生産役割を「婦女の天職」という形で自然化し、それを「社会的功績」として称える意図が芳崖にあったというのである。なお芳崖の女子教育への関心は、弟子の岡不崩も証言している。

「小供は母親の感化により善くも悪くもなる〔。〕夫は妻女の為めにいかやうにも左右せらるゝものである。女子はちやうど観音様のやうである。と〔芳崖は〕言ッて、今現に美術学校に所蔵されて在る慈母観音の図を其時かき掛けて居られたが、此善哉童子の様に、観音様次第で善人にも悪人にもなるのである。お前等も観音様（女子を云ふ）を貰ふには能く能く考へなければ遂に一生を誤る事があるよ。優しそうな顔をして居ても、恐ろしい者がある。若い者はそれでやりそこねをするのだ。外面如菩薩内心如夜叉とは女子の異名であるから、気を付けなさい。わしは仕合せにも観音様（細君を云ふ）が能くして呉れたからなあ。と転た亡き夫人を追慕の念に堪へぬかのやうであつた……併し其恐ろしい魔物も、一転すれば所謂賢母良妻淑徳円満な観音様になるのだ。其一転するのは何によるのかと云ふと、即ち教育である。……今の様に男女同権だなんてなまいきな転婆娘には困るよ。……況してなまじつ学校出の女子では心配であるよ。わしの考へも色々あるが、まあなるだけ内輪で、心がしつかりしたものを育てるのだ。内心如金剛と云つたやうにするのだ。良人を大切にすることが第一である。其心をや

はらげる許りではない、励ます事も肝要だ。内助の功と云ふのはそこである。と言つて常に予等門人に語られたのである」(岡不崩「翁の女子教育」『志のぶ草』日英舎 1910)

仮に、天心や秋水の証言を採用して、く「理想的」な母の像を描いた《悲母観音》は女性崇拜の像である)とする解釈があるとするならば、それが実に家父長主義的な解釈であることはいうまでもない。不崩の証言するエピソードが明らかにしているように、女性の「賢母良妻」役割を社会的に称揚する言説は、女性への尊敬から発せられるのではない。女性嫌悪から発せられるのであり、「学校出の女子」のような男女同権を主張する「なまいきなお転婆娘」を男性に従属する(内助の功の)主体として位置付け社会的に馴致せんとするものである。

ところで、フェミニズムのさまざまな先行研究が明らかにしてきたように、女性役割とされてきた出産や育児は女ならばなさねばならない「義務」ではなく、「自然」なものでも「本能」でもない。それらは社会的な理由により正当化されてきたものである。よって、芳崖の意図とされるものが天心・秋水・不崩らによる捏造であるか否かを問う以前に、彼らによって与えられた《悲母観音》の支配的解釈が、それが発せられた同時代、1880年代から1910年代の社会において、どのような言説と結びついたものであったかを確認しておく必要がある。

2. 理想的な母としての《悲母観音》

まず、《悲母観音》の支配的解釈が依存している〈母一観音〉という共示的連鎖を《悲母観音》の同時代社会に探してみよう。《悲母観音》の描かれた1880年代には芳崖のみならず、河鍋暁斎(龍頭観音、楊柳観音)や原田直次郎(騎龍観音)による観音像を何例か見出すことが出来る。芳崖も《悲母観音》以前に何点かの観音を描いている。佐藤道信氏はこの観音図制作の背景に、観音信仰の隆盛があったのではないかと示唆し、大道長安の活動を挙げている¹³。長安が長岡で「救世教」を改宗したのは1886年であり、東京での本格的活動をはじめたのは1892年だということであるから、直接画家たちの観音図制作との関係性を見出すことは難しいとしても、この二つの間には「同根を想わせる」ものがあるという佐藤氏の示唆は重要なものであろう。1886年から1891年の間に成立したと思われる「救世教(仏教)大意畧或問」によれば救世教は「観世音菩薩を本尊」としており、観音を「妙法の本体諸仏の父母」と定義している¹⁴。ただ、画家と長安が布教において関係をもつことはなかったと推測される。なぜならば、長安は「本教では有形の仏像画像等を奉せず唯無形の本体のみを信じます」とことわっているからである。しかし、そのことは芳崖らと長安の政治的無意識が連続したものであるということも否定するものではない。少なくとも長安の教義が、《悲母観音》の支配的解釈が依拠する共示的連鎖に類似した構造をもつ〈父母一観音〉という連鎖に依拠していたことをここに確認することが出来る。長安は『救世教』(1891)で「必ず其身の生ずるや、父母の愛根結んで始めて其胎内に宿り、幾多の病苦、幾多の艱難を積み、漸く出産して其養育の手に愛せられて、漸く生長し、漸く安全をうることは、誰も知る事」として、「父母の大恩を報ずること」を奨めている¹⁵。長安にあっては観音への信仰は父母とりわけ「胎内に〔生命を〕宿」す母への信仰と相似型のものとして解釈されている。なお『観音経』には七難(火・水・風・刀杖・鬼・枷鎖・怨賊)を除き、三毒(貪・瞋・痴)を離れ、二求を満足させる(子供がない者が望みに応じて子を得られる、男女いずれをも望むことができる)という功德が記されている。二求は

出産に関するものである。長安による『観音経』の通俗的解釈は、天心・秋水らが展開した《悲母観音》の支配的解釈と同じく異性愛主義に基づく性愛と生殖とを自然化する。同時に、子供の孝行を呼びかけるものでもある。この観音信仰は、従順な「国民」の効率的な拡大再生産を希求する近代国家の要求に合致する。明治政府は『幼学綱要』（1882）によって、父母への孝行は君主への忠節と合わせて「人倫の最大義」であるとした¹⁶。従ってこの「父母」である観音は君主=天皇とも共示的連鎖で結ばれているといえる。

だが、その点は後で論じることにして、ここでは《悲母観音》が制作された同時代において、異性愛主義に基づく一夫一婦制の徹底と子供（国民）を産み育てる「良き母」という主体を作り出すことがまさに国家的課題とされていたことを確認しておこう。森有礼は「中国地方学事巡視中の説示」（1887）で女子教育の重要性を訴えて以下のように述べている。

「女子教育の主眼とする所を要言せば、人の良妻となり賢母となり一家を整理し子弟を薰陶するに足る気質才能を養成するに在り。女子教育にして宜しきを得ざる内は教育の全体鞏固ならざるなり。国家富強の根本は教育に在り、教育の根本は女子教育に在り、女子教育の興否は国家の安否に係るを忘るべからず」（木村匡編『森先生伝』金港堂 1899）¹⁷

明治政府は早くから女子教育を重要な政治課題として捉えていた。岩倉具視は 1870 年 8 月執筆と見られる「国体昭明政体確立意見書」の中ですでに「急ニ手ヲ下サスンハアル不可ル所ノモノハ幼学所ノ如キ也婦女子ノ学ノ如キ也……且幼童ニアリテ教ノ尤侵入スル者ハ母ノ教多ニ居ル故ニ人ノ文明ヲ進メント欲セハ婦女ノ学ナカルヘカラス」と主張している¹⁸。また、明治政府の指導者層に多大な影響を与えたであろう長州の思想家・吉田松陰の『武教小学序子孫教戒』（1856）の中にも「婦人道ヲ失フ時ハ、一家治ラズ、子孫ノ教戒亦廢絶スルニ至ル」として女学校の設立に言及する箇所がある¹⁹。女子に「良き母」たることを期待したのは、政府の側の人間だけではない。啓蒙思想家の雑誌『明六雑誌』でも中村正直によって「善良ナル母ヲ造ル説」（『明六雑誌』33号、1875.3）が論じられた。自由民権運動の代表的な活動家であった植木枝盛も 1887 年の高知県会において、「女子ハ人ノ妻トナル者ナリ人ノ母トナル者ナリ家庭ノ教師トナル者ナリ」、ゆえに「社会ヲ改良セント欲セハ先ツ母ヲ改良セサルヘカラス母ヲ改良セントスルハ女子ノ教育ヲ改良セサルヘカラス」と主張している²⁰。このような言説が先に見た《悲母観音》の支配的解釈と似た意味内容を持つことは明白である。つまり、天心以下の証言者が説いた《悲母観音》の意味は、芳崖個人の天才によってのみ与え得たものなのではない。同時代の女子教育論と同じく家父長制・異性愛主義・国民主義という社会的合意を源泉にするものであり、同時にその合意を再生産するものなのである。

あまつさえ、政府主導の公教育では、「母」であることを至上目的とする女性国民を育成するために、「慈母」の模倣が呼びかけられていた。例えば『小学唱歌集』（1882～83）に収録された唱歌「母のおもい」を見てみよう²¹。

- 一、 ははのおもいは、そらにみち、ゆくえもしらず、
はてもなし、月の桂を、たおりてぞ、
家の風をば、ふかせつる、あおげあおげ、
ははのみいさお
- 二、 母のなさけの、撫子〔なでしこ〕よ、つゆなわすれそ、

めぐみをば、家にうつすも、そだて艸〔ぐさ〕
はたをきるさえ、教えぐさ、したえしたえ、
ははのなさけを

特に二番の歌詞では、女性たちは「(大和)撫子」として「母のなさけ」を模倣する(したう)ことが呼びかけられている(ちなみに男性役割は「皇御国(すめらみくに)」という唱歌において「もののふ」として「君と親につくす」ことや「くにと民とをとます」ことが呼びかけられている²²)。「ゆくえもしらず、はてもない」という「母のおもい」の無限性こそが「慈母」という名に相応しい理想的母性とされた。なお教科書の外にも「慈母」を見出すことは可能である。皇后は、若桑みどり氏が指摘するように、「慈母」の代表的存在であった²³。伊藤梅子(伊藤博文の妻)による婦人慈善会への協力要請書(1886.6)には「皇后陛下、聖徳慈仁万民の母にましまし」という呼びかけが見られる²⁴。また、孤児を引き取り、その孤児たちに糸取りや機織りなどの業務を教え込み養育する瓜生いは〔岩子〕のような女性がより通俗的な「慈母」としてメディアに取り上げられた(『東京日日新聞』1890.2.26)²⁵。「母」の功德を云々する言説は、近代になってにわかに発明されたものではない。女訓に関しても江戸時代にはすでに『女大学』などが出版されている。近代国家における重要な違いは、「慈母」への呼びかけが全国画的に意図され、国家が「生(性)」を管理する権力を欲したということにある²⁶。近代国家では、男は兵士・労働者であること、女は慈母であることが「国民」たる規範として提示された。戦争—経済機械としての国家をもっとも効率的に動かすために異性愛体制に基づくジェンダー秩序は政治的に重視された。特に次代の「国民」を産み育てるものとして「母」(より端的に言えば子宮)は国家に有用な機関として認知された。観音に「理想的の母」「大慈悲の精神」を見出す、天心の解釈が同時代においてリアリティを獲得できたのだとすれば、その解釈が微に入り細に入り作者の意図を客観的に証言したものであったからというよりも、その言説が同時代社会において支配的なイデオロギーと結びついてきたからといった方が適当である。

なお《悲母観音》と天心によるその解釈が一般の人々の前に初めて登場した1889年は、福沢諭吉の「日本にはただ政府ありて国民〔ネイション〕あらず」(『学問のすすめ』四編[1874])という揶揄から15年、自由民権運動を経て、憲法発布・国会開設を期にネイション観念が社会的に根付きつつあった時期である。『国民之友』(1887)、『日本人』(1888)、『日本』(1889)などの新聞雑誌の発刊は、ネイションの誕生を在野の立場から言祝ぐものである。そのうち、雑誌『日本人』は社説で「日本国民は明治二十二年二月十一日を以て生れたり」と宣言している。1889年当時において、ナショナリズム言説との関連性でいえば、《悲母観音》に描かれた観音と童子の対はそれを見る者に天心が主張する「理想的の母」「大慈悲の精神」だけでなく、ネイションの誕生という連想を引き起こすものだったのではなからうか。

3. ファルスを持つ女としての《悲母観音》

ここで再び《悲母観音》を見てみよう。先にも指摘したように、観音の面貌にはヒゲ(男性性の記号)があるため、支配的解釈が与える「理想的の母」という女性的美德とはかけ離れているように思われる。その面貌から連想されるものは、両性具有であり、「母」であるとしてもヒゲの生えた女、換言するならば〈ファルスを持つ女〉である。ファルスとは父の権力に結び

つく象徴であるが男根そのものではない。性的差異（ここでは男性性）のシニフィアンである。そういった意味でヒゲはファルスとして捉えることができる。ファルスを持つ女とは、男性的領域に越境し男性を超越する能力を持つ女性を指す。具体的には記紀神話におけるアマテラスを祖型とする——例えば神功皇后のような——男装することで男性を超える能力を発揮する女性像を思い浮かべることができよう。このような女性像は、1880年代においては、女権運動家や教養を身に着けた女性たちと結びつけて表象された。

ここで1880年代における女権運動を簡単に振り返っておく。女権運動は、自由民権運動の影響を少なからず受けたものであり、また1870年代の啓蒙思想家たちが宣伝した天賦人權思想をその根底に持つものである。天賦人權思想は、階級を越えた人間同士の平等観念を広めるのみならず、男女は平等であるという意識を普及させることに一役かった。ただ、注意しなければならないのは、天賦人權を唱えた「明六社」周辺の啓蒙思想家にとって、男性による女性の隷属化は、国家の恥辱として「野蛮」の風習として問題視されたのである。ゆえに彼らは性差別（と民族差別）を克服し得なかった。村上信彦氏は、『明六雑誌』に女性論が多くスペースを占めていることを指摘した上で、彼ら自身の女性論が啓蒙家らしい博識を示すための題材でしかなかったことを明らかにしている²⁷。啓蒙家の男性たちは女性が自分たちと同等の政治的権利を有することを想定していなかった。例えば、津田真道は「政論の三」（『明六雑誌』12号、1874.6）で「代議士司撰の人」から「婦幼、廢篤および徒〔ず＝懲役に相当〕以上の刑に処せられたる者」が排除されることを「もとより論なし」として自明視している。女権運動家にとって、天賦人權思想を唱える男性たちは必ずしも味方ではなかった。

自由党の一員であり、後に同党副総裁の中島信行と結婚する岸田俊子は天賦人權説を男女同権説に直ちに援用した。「同胞姉妹に告ぐ」（1884）では男女同権説が理路整然と述べられているが、彼女の論理は、男性が女性に優っているという説が誤謬であり政治的詐術であること、社会構造そのものが女性の理知を奪ってきたことを明らかにしている。

「蓋し男子に学識多くして女子には少なしといふことは自然の性にて然るにはあらずこれを教ふると教へざるとの区別にあるなり試みに見玉へ我朝にても女子にて人に勝れたるものは千劍破〔ちはやぶる〕神代のむかしにては申すもかしこけれど天照大神を始めとし天鈿女命〔アメノウズメ〕あり人皇の代に及びて息長足姫皇后〔神功皇后〕あり衣通姫あり紫式部あり泉式部あり清少納言あり其他やごとなき上臈よりいやしき賤が女に至る迄歌をよみ文をつゞり夫を諫め人を諭すなど男子に立ちまさりたる行ひあるもの数ふるに違あらず……和漢洋ともに婦人の智識あるものゝ出たること盛んにあらずや斯くても尚論者の誣〔し〕ひて婦人は精神力の劣れるものとするやいといはれなく理あらぬ愚論にやはべるぞかし」（岸田俊子「同胞姉妹に告ぐ（其二）」『自由の燈』第4号、1884.5.21）

興味深いのは彼女が、女性が男性に劣る存在でないことを証明するために優れた女性の例としてアマテラスや神功皇后を持ち出したことにある。また、彼女を揶揄する側も彼女を神功皇后に例えた。

「評判ニ曰ク女子ニテ豪傑ハ英国ノイリザベス女王我国ノ神功皇后ナリ女弁士ニシテ名アルモノハ岸田俊女ヲ舎テ他ニナキナリ此女子ノ演説ヲ聴クモノハ感服セザルナシト然レドモ此女子ニモ亦癖ナキ能ハズ癖トハ立居振り舞ヒ言語ノ放チ方ハ女子ニ不似合恰カモ男子ノ為スベキ処

ナリト（女子ナラバ女子相応ノコトヲ為スベシ）是レ則チ此俊女ノ欠点ト謂フベシ」（「岸田俊子ノ演説」、栗田信太郎編著『自由改新漸進保守明治演説評判記 全』1882）²⁸

先述したように、ファルスを持つアマテラス的な女性も男装を行なう。男装はアマテラスにおいても神功皇后においても彼女たちが敵である男性に立ち向かう時に行なわれた。男性以上の霊力をその身に帯びるための儀礼だったと見ていいだろう。アマテラス的な女性も、ファルスの権威を否定しないため異性愛体制の男性性優位を根本から破壊する存在ではないものの²⁹、当の男性たちは同時に自らの地位が脅かされるかのような恐怖を感じざるを得ない。

岸田俊子自身は、宮廷に出仕していた経歴を自己表象に大いに利用しつつ、「白襟三枚襲ねに島田髷の出立ち」で壇上に登場しており、文字通りの男装家ではなかったが、言語を男装＝理論武装していたため男装家として扱われた。女権運動家の中には文字通りの男装をした者も少なくない。景山（のち福田）英子は政治運動に身を投じる以前、男装を実践していた。

「今更恥かしき事ながら妾はその頃、先生たちに活発の子といわれし如く、起居振舞のお転婆なりしは言うまでもなく、修行中は髪を結う暇だに惜しき心地せられて、一向に書を読む事を好みたれば、十六歳までは髪を剪りて前部を左右に分け、衣服まで悉く男生の如くに装い、加〔しか〕も学校へは女生と伴うて通いにき。近所の小供らのこれを観て異様の感を抱き、さてこそ男子とも女子ともつかぬ、いわゆる「マガイ」が通るよとは罵りしなるべし」（福田英子『妾の半生涯』〔1904 初出〕より。1881 年頃のエピソード）³⁰

「マガイ」という名づけは、男女同権を主張する「お転婆」たちの性的越境を「侵犯的」な行為に位置付けた。政府が 1872 年に公布した「違式条例」は「文明」の名のもとに風俗を取締るものであるが、その中には男女の性的境界を越えること（例えば女性が男装すること）を犯罪視する条項が含まれていた。当時の新聞によれば、女性が袴をはくことにさえ、「女子たるの本分を失う」という批判があったことがわかる。この批判者は「常に男袴を穿しめなば、其女も亦男子の真似するを良と思ひて、立小便をなすに至るかも」と揶揄した（『郵便報知新聞』1874.1.15）³¹。女性が男性と同等の知識を有することにも強い社会的圧力が加かった。平田由美氏によれば、当時「女童のおしへ」を目的として振り仮名が振られた小新聞は当初女性のリテラシー拡大をもたらした。しかし、立身出世と結びつけられた女の自己実現の頂点は（子供の教育を行なう「賢母」役割の延長にある）「女教師」に留められたという³²。飯田裕子氏によれば、高等教育により高い教養を獲得した女学生に対しては、「生意気」であるという批判や性的な醜聞が新聞・雑誌・小説などで浴びせられた³³。ましてや、女性が政治的権利を主張することに対する風当たりは甚だしいものであった。観衆から野次を浴びせられるのはざらであるが、時には性的な攻撃にもさらされた。岸田俊子の演説会を報じた『团团珍聞』（第 310 号、1883.1.8）は、演説会に参加した書生の言という形で「僕も一タ〔いつせき〕貝主〔かいしゅ〕となりて彼の艶舌貝〔えんぜつかい〕を開きたしと云つていました」と書いた。景山英子は大阪事件で収監された時、獄中で女性と性的関係を持ったのではないかと『朝野新聞』（1889.6.20）に報じられた（英子は自叙伝でこの同性愛疑惑を強く否定している）。

それでも、文明開化の頃であったならば、アマテラスや神功皇后のようなファルスを持つ女は、女大学流の封建的女性像からの脱却をはかる開化的女性像のモデルになり得た。坪井仙次郎「女子に告る文」（『民間雑誌』第 9 編、1875.2）は、女性に対し内助の功を呼び掛ける家

父長主義的評論であるが、神功皇后を根拠に男女同権説を唱えている。

「男に治国の器量あれば女に治家の才智あり。女男各々固有の才器を尽して務むる事を得ば、開化進むべし、国威振ふべし。今日我国の男女は、智を受得たる者と、之を受得ざる者との如く見える場合は、元来男子は智恵を磨き出せしに、女子はすべて奴婢の如く扱はれて智恵を埋め込みしによれり。斯る浅間しき世の中にさへ、折々は男勝りの女子ありき。第一 仲哀天皇の御后神功皇后は、その頃今の朝鮮を攻め従へし御方なり。後世和歌文章の女先生なども多く出たり。然れば男女の智恵には必ず隔ありと定めがたし。故に女子を卑しめ男子を崇めるは正しからず」

しかし、女権運動が盛んになる 1880 年代になるとファルスを持つ女性像は政治的に危険な存在とされるようになった。特に、神功皇后は、長志珠絵氏のいうように「女性兵士と産む身体を兼ね備えるというイメージ像を広く知られていることで、近代国民国家が構築しようとする性差の境界を脅かす」ものであり、扱いにくい存在であった³⁴。例えば、文部省は『日本国歌按』(1883)で以下のような唱歌「神功皇后」の歌詞案を作成した。

「海原とよみ押よする、其荒波は陸にみち、其兵は天がける、神ともかみよたらし姫、ありなれ川の水かれず、棹かぢひさぬ貢もの、男子にまさる御績は、神ともかみよたらし姫」³⁵

たらし姫とは神功皇后を指す。いわゆる「三韓征伐」を歌ったこの唱歌は大国化をめざす明治国家にとって国威発揚の音頭となるはずであった。しかし、文部卿・福岡孝悌が「男子にまさる御績」という歌詞を問題視した³⁶。「男子にまさる」の一句は、夫の仲哀帝より皇后が神的能力においても政治的能力においても優っていたという神話のエピソードをそのまま反映したものであるが、福岡は女権が男権にまさることを社会的模範として示すことに難色を示したのである。よって「世にも稀有なる御功績」と修正されるに至る（ちなみにこの国歌案自体が立ち消えになりこの歌は世に出ることなく終わった）。

以上見て来たように、1880 年代以降において、ファルスを持つ女性像は、女権運動を始めとする性的侵犯と結びつけられ社会的タブーとされた。男性優位の社会秩序を転倒する恐れや去勢恐怖を男性たちに与えたゆえであろう。岡不崩の証言によれば、芳崖は「なまじつか」女学校などに行き、知恵をつけて「男女同権だなんてなまいきな」ことを言う「お転婆娘」を「賢母良妻淑徳円満な観音様」として教育するために《悲母観音》を描いたことになっている。この言説が芳崖の「真の」意図を言い表しているかどうかは証明不可能であり、本稿が論じるべき問題ではない。ただ、この言説が、女がファルスを持つ（男装する）ことへの嫌悪／恐怖を表す同時代の社会的言説に結びついたものであり、その言説を再生産するものであったことは確認しておく必要があるだろう。なお、あらゆる先行研究が触れていないことであるが、《悲母観音》の童子【図 5】は、《観音》の童子【図 6】と比較すると、男根が消去／隠蔽されている。これは一方で、男女の産み分けという親の願いをかなえる観音の功德を表すために、作者が工夫して童子の性別を曖昧にしたと説明し得る。しかし他方で、見る者に去勢恐怖を喚起させるシニフィアンでもある。《悲母観音》から去勢恐怖を喚起するシニフィアンを排除して、男性優位の社会秩序を強化するような単一の意味内容を与えようとする天心以下の証言者の努力にも関わらず、《悲母観音》のテキスト自体は彼らが排除しようとするものへと開かれている。

4. 天皇としての《悲母観音》

最後に、「父母」を媒介にして成り立っている観音と天皇との共示的連鎖を検討しておこう。天心・秋水が主張する作者の意図によれば、観音は「理想的の母」（異性愛女性の規範モデル）、観音と童子の対は「婦女の天職たる出産」を表す（すなわち母子関係の換喩）とされる。後者の対＝関係性は、芳崖が《悲母観音》を作画し天心らがこの図像に関するサブテキストを生産していた同時代において、天皇（父母）と臣民（赤子）との対で表される家族国家観を共示し得た。試みに戊辰戦争後の農民一揆が激発する状況に対し、民心を収攬する目的で天皇の臣民に対する慈悲を宣伝した「奥羽人民告諭」（1869.2）を引いてみよう。

「天子様ハ、天照皇大神宮様ノ御子孫様ニテ、此世ノ始ヨリ日本ノ主ニマシマシ、神様ノ御位正一位ナド国々ニアルモ、ミナ天子様ヨリ御ユルシ被遊候ワケニテ、誠ニ神サマヨリ尊ク、一尺ノ地一人ノ民モ、ミナ天子様ノモノニテ、日本国ノ父母ニマシマセバ……日本ノ地ニ生レシ人々ハ、ヒトシク赤子ト思召サレ、一人リトシテ安堵セヌモノハナク……」³⁷

天皇と臣民の関係を親子関係の換喩として表す言説は明治初年の人民告諭の類にはさまざまに見ることが出来る³⁸。親子関係として擬制された天皇と臣民の関係を見る上で興味深いのは、ここにおけるアマテラスを引証し表象された天皇像のジェンダーの曖昧さである。同様の曖昧さは観音にも見ることが出来る。観音は周知の通り、あらゆる衆生を救済するために三十三身（これは有限を意味するのではなく無限を意味する）に示現する。ゆえに両性具有であり性を超越した存在である。だからこそ、大道長安は観音を「父母」と呼んだ。一方で明治政府の指導者たちは、天皇を「日本ノ地」に生まれたあらゆる人々を安堵する神的存在（現人神）とするために男でも女でもある（あるいはどちらでもない）両性具有の「父母」として表象した³⁹。とすれば観音の位置に天皇を代入して読むことはそれほど特殊な読みとも思えない。

それでも、《悲母観音》に直に天皇を当てはめて読み解くことには根強い反論があると思われる。当時の明治天皇は社会的には男性であることが明白であり、薄化粧をしていた即位直後とはもかく、1870年代以降はヒゲを蓄え新式の軍服を着け帯剣し男性性を強調した姿で、人々の前に登場していた⁴⁰からなおさらである。『軍人勅諭』（1882）も神武天皇を引証して「大元帥」である男性的天皇像を提示しており、1890年には明治天皇の面貌を持つ神武天皇像が制作されている⁴¹。また「御真影」（1888）における、男性性を体現する天皇と女性性を体現する皇后とのカップル像は、異性愛主義に基づく天皇制国家のジェンダー秩序を可視化するものである⁴²。しかし、にもかかわらず、「父母」としての天皇像が、神武天皇を引証した男性的天皇像に完全に駆逐されたわけではない。アマテラスに結びつけられた「父母」としての天皇像は、例えば国会開設を象徴的に表した『国民新聞』の附録石版画、原田直次郎《開天巖戸之図》【図7】に垣間見ることが出来る。この図像は、「国会開き」を（アマテラスの）「岩戸開き」として表すことで、（男性）「国民」の政治的権利を「父母」である天皇から「赤子」に対して与えられた恩恵として象徴化しているのである。アマテラスを引証した天皇像が生き残るのは、それが、天皇と臣民の間にある主従関係を恣意的な契約に基づくものでない自然の生物学的関係（親子関係）として表し、その関係性を「万古不朽」であるとすることを可能にする唯一無二の論理だったからである。無論この論理はそのままでは正統性を持たない。ゆえに『幼学綱要』（1882）は父母への孝行は君主への忠節と合わせて「人倫の最大義」とし、『教育勅語』（1890）

は「爾臣民、父母ニ孝ニ、兄弟ニ友ニ、夫婦相和シ、朋友相信シ……常ニ国憲ヲ重シ国法ニ遵ヒ、一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ、以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」という命令を発した。

「子女として父母に孝を尽くすは、天然の法則にして、若しこれに違ふものは人間にあらず」（内藤耻叟『教育基本 勅語衍義』1890）⁴³という〈常識〉を社会的合意として作り上げる努力が政府および国民主義に拠る知識人によってなされたのである。

以上見たように、天皇と臣民の関係を「父母」と「赤子」の関係として理解することは、《悲母観音》（とその支配的解釈）が登場した同時代において常態化していたことを確認することができよう。従って、《悲母観音》が、天皇（父母）と臣民（赤子）の関係性によって表象された「君民一体」の共同性を連想させ、見る者に対して自己を天皇制国家の主体である赤子＝臣民の位置に見出すように呼びかける国家のイデオロギー装置⁴⁴としての機能を果たし得たと類推することは無理な議論ではない⁴⁵。なお、童子の性器が消去／隠蔽されているのは、この読みの上からは、父母と赤子の関係性から性愛（近親姦）を排除し、父母と赤子の主従関係を明示するためであると理解することが可能であろう⁴⁶。「父母に孝を尽すは、天然の法則」であり「これに違ふものは人間にあらず」という同時代に形成されつつあった社会的合意は、図像にも刻み込まれている。ただしこの図像が、所与の社会的合意を再認するものであるというより、「人間」の条件として突きつけられた社会的命令（それに従えば、天皇〔父母〕への忠孝〔従属〕によってのみ人間は人間として主体化される）そのものであることは強調しなければならない。

ところで、ジュディス・バトラーが指摘するように「近親姦タブーとその威嚇的な表象は、近親姦をそれ自体の可能性としてみずからのなかにかくまい、規範の核心のなかに「倒錯」を設定するような親族関係を描いているものである」⁴⁷。この言はギリシャ神話のアンティゴネーに関して述べられたものであるが、《悲母観音》においても同様のことは言えそうだ。禁止はかえって、禁止された欲望を目に見えるものにし、その欲望の実行をうながす。例えば、『軍人勅諭』（1882）によって天皇から親しく「股肱」と呼びかけられた男性臣民であれば、禁止されているゆえになおさら昂ぶる天皇への（性的）欲望を《悲母観音》の観音と童子の関係性の中に（中で）読み解く想像力を持ち得たのではなからうか⁴⁸。

一方、天心・秋水による支配的解釈（作者の意図とされる言説）は観音を女性化して「理想的の母」「婦女の天職たる出産」を表すものとしてきた。このような言説は、（1890年代に出版された『教育勅語』に関する解説書に見られるように）「父母」としての天皇を女性化し「慈母」として表象した同時代の言説と連続していると理解することが出来る⁴⁹。

「我が歴朝の天皇は、皇祖皇宗の遺業を継がせ給ふや、民の心を以て大御心とせられ、臣民を見ること、慈母の赤子に於けるが如く……」（内藤耻叟『教育基本 勅語衍義』1890）

「謹んで按ずるに、天皇陛下の御恩沢は、陽熱の草木に於けるが如く、其臣民に対し玉ふや、慈母の赤子を愛するが如し」（片山熊太郎『教育勅語略解』1891）

「謹みて按ずるに、現神とます、わが、天皇陛下の、臣民を視給ふこと、赤子の如く思召し給ひければ」（生田目経徳『聖訓述義』1891）

「祖宗の蒼生を愛養し賜へることは、慈母の赤子に於けるが如くにして、其の衣食を豊にし、其の災害を除き、唯斯民を安んずることを以て天業の要務と為し賜へり」（那珂通世・秋山四郎謹撰『教育勅語衍義』1894）

「父母」としての天皇像が、「慈母」（と「大元帥」）としての天皇像という形で、ジェンダー化される事態には、異性愛体制に基づく天皇像の再編を見て取ることが出来るだろう⁵⁰。オットー・ワインゲルの『性と性質』が出版されたのは、1903年（日本語抄訳は『男女と天才』1906）のことであるが、彼はどのような人間にも男性的性質と女性的性質が含まれており、違うのはその比率であるという学説を展開した⁵¹。このワインゲルの議論が日本で社会的な影響力を持つようになるのは、1910年代から20年代であり、この時点での天皇像のジェンダー化にながしかの影響を与えたと考えることはできない。ただ、人間理解のモデルが異性愛的二分法に依存しているという点で共通している。すなわち、ワインゲルの議論同様、ジェンダー化された天皇観はジェンダー不分明の非異性愛モデルを異性愛的に理解する態度でこそあれ、異性愛体制を転覆するようなモデルを承認するような態度ではない。「父母」であることは、異性愛体制においては逆説的に、天皇を聖別された「現人神」として表す記号となり得た。同時に異性愛体制が「父母」としての天皇を「マガイ」という性的侵犯者に貶めてしまう可能性がないとは言いきれない。「父母」（両性具有性）を「慈母」（女性性）と「大元帥」（男性性）という異性愛体制にとって計測可能な尺度へ因数分解して理解することは、その危険性を無意識的に回避する試みなのである。《悲母観音》から両性具有の天皇を読み解くことは、天皇を「マガイ」と名づけるばかりでなく、「マガイ」と「マガイ」に従属する（そして模倣する）主体＝臣民との関係性である非異性愛的「国体」を見る者に連想させてしまいかねない。観音を「理想的の母」（あるいは「慈母」である天皇）として女性化する支配的解釈は、観音の非異性愛的で両性具有的な身体を見えざるものとなす行為であり、異性愛体制の中で観音（天皇）が「マガイ」化される危機を回避する試み、異性愛男性の視点から異性愛体制（と家父長制）を補強＝自然化しようとする試みに結びついている。しかしながら、《悲母観音》に対するそのような読みは、異性愛主義を徹底させればさせるほど、《悲母観音》の画中に描かれた異性愛体制の安定性を攪乱させるシニフィアン——ヒゲを持つ観音（悲母）や性器（生殖能力）を失った童子——と矛盾し、またかえって《悲母観音》のクリア（マガイ）な要素を際立たせてしまう。

5. おわりに

ステュアート・ホールは「事物は意味を表さない。様々な表象システム——諸概念や記号——を用いて、我々が意味を構築するのである」と述べた⁵²。この命題は、《悲母観音》の意味生成を歴史的コンテクストによりながら見てきたわれわれにも共有し得るものであろう。その上で本稿はホールの命題に次のような文言を加えることができる。事物（つまり「作品」）は単体のままでは多様な意味に開かれてしまい、その結果意味をなさない（意味伝達という目的を果たせない）ものになってしまう。ゆえに、作者の名を持つ（あるいは語る）者、批評家らが（他者と共約可能なものである）安定した意味を構築するために、同時代社会に存在する表象システムの法に則った形で、当該テキストに関する「タイトル」「キャプション」を始めとする注釈的言説を与えなければならなかった。われわれはその注釈に従って自分にとっての〈常識〉（例えば、異性愛主義や「母は子を慈しむもの」という信仰）を加味しつつ主体的に意味を構築していたのである。《悲母観音》に関する解釈の歴史とは、そのような意味生成の歴史として読むことが可能である。もちろん、その歴史過程は、何の抵抗もなくすんなり進むものではない（す

なわち、ある一つの解釈に基づく意味が支配的となるためには他の解釈可能性を斥けねばならない。つまり、意味生成に関わる抗争が存在したわけであるが、作者や批評家の生産する注釈は、抗争が象徴界的レベルに顕在化することを（無意識的であれ）隠蔽する役割を果たしてきたというわけだ。それでも、意味生成に関わる抗争の痕跡はテキストの表面に残存している。

《悲母観音》における、観音のヒゲ、童子の隠蔽／消去された男性器などは、このテキストにおける意味生成をめぐる抗争の痕跡、あるいは支配的解釈に矛盾／亀裂を生じさせる瑕として捉えることができよう。図像解釈学者の役目とは、この瑕をなかつたかのように扱って、瑕一つない完璧な意味内容をテキストに与えることではない。むしろ、テキストに残存した瑕を見つめること。それはテキスト（あるいは「作品」）を死に追いこむ行為ではないし、テキストへの冒瀆なのでもない。逆に、瑕から導かれるさまざまな共示的連鎖に従って、テキストを歴史的コンテキストの中で活かす——支配的解釈が与えた〈永遠の生〉（超歴史的な単一の意味）という呪縛あるいは事実上の死から〈別の生〉（歴史化された多声的意味）あるいは意味生成過程の抗争へとテキストを解き放つこと——に繋がるのである。

1 ロラン・バルト（花輪光訳）「作者の死」（『物語の構造分析』みすず書房 1979）

2 ロラン・バルト（花輪光訳）「作者の死」（『物語の構造分析』みすず書房 1979）、pp.85-6

3 ロラン・バルト（花輪光訳）「物語の構造分析」（『記号学の冒険』みすず書房 1988）

4 共示（connotation [内示と表記される場合もある]）／表示（denotation [外示]）は、記号学では頻繁に用いられる概念である。後者が字義的な意味、あるいは直接的に言及される意味を指すのに対し、前者の語は、ある記号と別の記号や別のイメージとが連結することで生産される二義的意味を指すために使用されている。共示的連鎖の語は、「観音」と「悲母」のように互いが互いを指示し合い（ゆえに入れ替え可能な位置関係にあり）、あるいは節合することで新たな意味を生み出すような記号同士の横の繋がり（範列的關係性）を表すために用いた。

5 本稿における 1873 年の太陽暦施行以前の年月日については、太陽暦に換算せず旧暦のまま年号のみを西暦に置き換えて表記する。

6 佐藤道信「狩野芳崖筆 悲母観音図」（『国華』第 1172 号、1993.7）、p.23

7 ちなみに「悲母」の語は「大悲大慈」（衆生の苦しみを助ける仏・観音の心）、「慈悲」に由来しており、戦前までは「慈母観音」という呼び名の方が一般的であった。

8 佐藤道信「母と観音とマリア——《悲母観音図》」（『日本画の誕生 [日本の近代美術 2]』大月書店 1993）、p.18

9 古田亮「《悲母観音》研究の再構築にむけて」（『MUSEUM』第 561 号、1999.8）

10 「東京美術学校創立当時回顧座談会」（『東京美術学校校友会月報』第 30 巻第 1 号、1931.4）、p.22

11 ここでの引用は青木茂編『明治日本画史料』（中央公論美術出版 1991）、p.160 に基づく。

12 ただし、同じく芳崖の弟子である岡不崩が『志のぶ草』（日英舎 1910）で、芳崖が「童子の後背は袍衣である」としたのは戯言で「それを真に受けて、あの絵は斯う云ふ理けだそうだ、など言ひ伝へて居るものもあるやうだが、翁の真意は深くして常人の窺ひ知る処では無い」と書いたことへの反批判という可能性がある。

13 佐藤道信「狩野芳崖筆 悲母観音図」（『国華』第 1172 号、1993.7）、佐藤道信「母と観音とマリア——《悲母観音図》」（『日本画の誕生 [日本の近代美術 2]』大月書店 1993）

14 「救世教（仏教）大意畧或問」（大道長安編『救世教』[1891年初出]、吉田久一編『明治宗教文学集（一）[明治文学全集 87]』筑摩書房 1969）、p.251

15 大道長安編『救世教』1891年初出（吉田久一編『明治宗教文学集（一）[明治文学全集 87]』筑摩書房 1969）、p.268

16 以下、『幼学綱要』の引用は『教育勅語渙発関係資料集』第一巻（国民精神文化研究所 1938）

に基づく。

- 17 ここでは、深谷昌志『良妻賢母主義の教育』（黎明書房 1998）、p.114 より重引。
- 18 「国体昭明政体確立意見書」（『岩倉具視関係文書』東京大学出版会 1968）、pp.361-2
- 19 吉田松陰「武教全書講録」（『吉田松陰全集』第 3 巻、岩波書店 1935）、pp.126-9。ちなみに芳崖は長州の出身であり、佐久間象山（松陰の盟友）との交流があった。同書は『松陰先生武教講録』の名で 1868 年、1871 年に木版で刊行され、その後も何度も再出版された。
- 20 植木枝盛「高等女学校設立の建議」（初出『土陽新聞』第 1304 号附録 [1887.2.23]、外崎光広編『植木枝盛家族制度論集』高知市立市民図書館 1957）、pp.445-6
- 21 伊沢修二（山住正己校注）『洋学事始 [東洋文庫 188]』（平凡社 1971）、p.229
- 22 伊沢修二（山住正己校注）『洋学事始 [東洋文庫 188]』（平凡社 1971）、p.211
- 23 若桑みどり『皇后の肖像——昭憲皇太后の表象と女性の国民化』（筑摩書房 2001）
- 24 片野真佐子「近代皇后像の形成」（富坂キリスト教センター編『近代天皇制の形成とキリスト教』新教出版社 1996）、pp.117-8
- 25 ちなみに 1899 年に、華族の土方亀子、板垣絹子、吉井静子らが発起人となり、浅草寺境内に岩子の銅像が建設されている（1901 年完成。原型制作：大熊氏広、鑄造：久野徳五郎）。
- 26 ミシェル・フーコー（渡辺守章訳）『知への意志 [性の歴史 I]』（新潮社 1986）
- 27 村上信彦『明治女性史』中巻前編（理論社 1970）
- 28 鈴木裕子編『岸田俊子評論集 [湘煙選集 1]』（不二出版 1985）、p.203
- 29 ただし、アマテラス的な女性を男性優位の体制をそのまま再生産するものではない。ジュディス・バトラーがアンティゴネーに関して述べた言を援用して換言するならば、彼女たちは「彼女が反抗している者の権威的な声を流用」し、「権威に対する拒否と同化を同時におこなう」のだ（ジュディス・バトラー、竹村和子訳『アンティゴネーの主張』青土社 2002、p.33）。その過程において、権威的な声は「ほとんど同じだがまったく同じではない」ものとして反復されるであろう（ホミ・バーバ、道木一弘訳「物真似と人間について——植民地言説のアンビヴァレンス」『愛知教育大学外国語研究』34 [1998] を参照）。
- 30 福田英子『妾の半生涯』（岩波文庫 1958）、p.19
- 31 ちなみに同紙（1874.1.23）には反論が投稿されている。そこでは宮中の女性も「着袴を礼」としているのだから、「士族平民の婦女」が「追て女服令出るの日まで男袴を仮りに用ゆるも可なるべし」と主張された。
- 32 平田由美『女性表現の明治史——樋口一葉以前——』（岩波書店 1999）
- 33 飯田裕子「「女」を構成する軋み ——『女学雑誌』における「内助」と「女学生」——」（『コスモロジーの「近世」 [岩波講座 近代日本の文化史 2]』岩波書店 2001）
- 34 長志珠絵「ナショナル・シンボル論」（『近代知の成立 [岩波講座 近代日本の文化史 3]』岩波書店 2002）、p.142
- 35 「日本国歌按 其四」（倉田喜弘校註『芸能 [日本近代思想大系 18]』岩波書店 1988）、p.280
- 36 「[文部卿の採決]」（倉田喜弘校註『芸能 [日本近代思想大系 18]』岩波書店 1988）、p.288
- 37 遠山茂樹校註『天皇と華族 [日本近代思想大系 2]』（岩波書店 1988）、p.28
- 38 長崎裁判所がキリシタンに向けて出した「御諭書」（1868.2）には「御上様ハ皆々ノ親モ同様皆々ヲバ、御上様ニハ子ノ様ニ思召サルヽ……」、「京都府下人民告諭大意二編」（1869.2）には「日本の土地に生れし人々は、皆赤子の如く、いづれを親し、いづれを疎しと申御分ちなく、一視同仁御撫恤の行届くやうにと……」とあり、「鶴舞県人民教諭書」（1869.11）にも「一尺ノ地モ一人ノ民モ、皆天子様ノ御宝ラニテ、多クノ人ノ父母ニ立セ賜ヒ、日ノ本ニ生レシ人々ハ、ヒトシク皆赤子ト思食レ……」とある。このような表現はいわゆる「倒幕の密勅」（1867.10）にも見られる。
- 39 拙稿「アマテラス＝明治天皇のシンボリズム——明治初期における民心収攬の政治学」（若桑みどり編『権力と視覚表象 [黄版]』千葉大学社会文化科学研究科 2001）、p.80 以下。
- 40 佐々木克「天皇像の形成過程」（飛鳥井雅道編『国民文化の形成』筑摩書房 1984）、多木浩二『天皇の肖像』（岩波新書 1988）、タカシ・フジタニ（米山リサ訳）『天皇のページェント——近代日本の歴史民族誌から』（日本放送出版協会 1994）、中村生雄「近代王権の変身過程」

『日本の神と王権』法蔵館 1994)、長志珠絵「天子のジェンダー——近代天皇像にみる “男らしさ”」(西川裕子・荻野美穂編『共同研究 男性論』人文書院 1999)、若桑みどり『皇后の肖像』(筑摩書房 2001)などを参照。

41 詳しくは、拙稿「近代神武天皇像の形成——明治天皇＝神武天皇のシンボリズム」(『近代画説』第11号、2002.12)を参照のこと。

42 若桑みどり『皇后の肖像』(筑摩書房 2001)、牟田和恵「家族国家観とジェンダー秩序」(『ジェンダーと差別 [岩波講座 天皇と王権を考える 7]』岩波書店 2002)

43 ここでの引用は、『教育勅語関係資料』第一集(日本大学精神文化研究所・日本大学教育制度研究所 1974)に基づく。

44 ルイ・アルチュセール(柳内隆訳)「イデオロギーと国家のイデオロギー装置」(『アルチュセールの〈イデオロギー〉論』三交社 1993)を参照。

45 従って、『悲母観音』をラカンのいう「鏡像段階」を可視化する表象として読むことも実は可能である。しかし本稿では表象に対して安易に異性愛主義的な「真の」意味を与えがちな還元主義的説明をあえて避けた。

46 天皇に対する性的欲望は、近親姦であると同時に「大逆」と見なされるだろう。

47 ジュディス・バトラー(竹村和子訳)『アンティゴネーの主張』(青土社 2002)、p.132

48 天皇と男性臣民のホモソーシャルな関係性をホモエロティックなものとして表象することは、「大逆罪」という禁止命令が覆っていた(いる)社会において、非常な困難を伴うものである。とはいえ、三島由紀夫『英霊の聲』、大江健三郎『セヴンティーン』を始めいくつかの例を挙げることは可能であり、全くあり得ないわけではない。ただし、三島・大江の言の登場は1960年代になってからである。これをもって、天皇と男性臣民との関係性をホモエロティックなものとして想像することが戦前には起こり得なかったと断定することはできないし、二人の作家が少年期を過ごした戦前にはむしろそのような関係性は表象されることがなかったほど当たり前だったと断定することもむずかしい。この論証は今後の課題とされるところである。

49 以下、『教育勅語』解説書の引用は『教育勅語関係資料』第一集(日本大学精神文化研究所・日本大学教育制度研究所 1974)に基づく。

50 天皇と「慈母」を結びつける言説はすでに自由民権運動の頃には見られる。例えば、1884年における自由党・君塚省三らによる地租減少の願書には、「恭ク惟ルニ国君ハ猶父母ノ如シ人民ハ猶子ノ如クナリ父子相親ミテ一家和楽シ君民相和シテ而シテ天下平治ス故ニ古ノ明君ハ民ヲ視ル慈母ノ赤子ニ於ルカ如シ……」とある(井出孫六・我部政男・比屋根照夫・安在邦夫編『自由民権機密探偵史料集』三一書房 1981、p.334)。

51 安田孝「女が女を愛するとき」(『妊娠するロボット——1920年代の科学と幻想』春風社 2002)、p.248 以下。

52 ピーター・ブルッカー(有元健・本橋哲也訳)『文化理論用語集——カルチュラル・スタディーズ+』(新曜社 2003)、p.193。及び、Stuart Hall 'The Work of Representation' in Hall eds. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (Sage, London, 1997)

<図版目録>

- 【図1】 狩野芳崖《悲母観音》(1888年、東京芸術大学大学美術館蔵)
- 【図2】 狩野芳崖《観音》(1883年、フリーア・ギャラリー蔵)
- 【図3】 《悲母観音》における観音の面貌
- 【図4】 《観音》における観音の面貌
- 【図5】 《悲母観音》における童子
- 【図6】 《観音》における童子
- 【図7】 原田直次郎《開天巖戸之図》(『国民新聞』1890.11.25 附録)

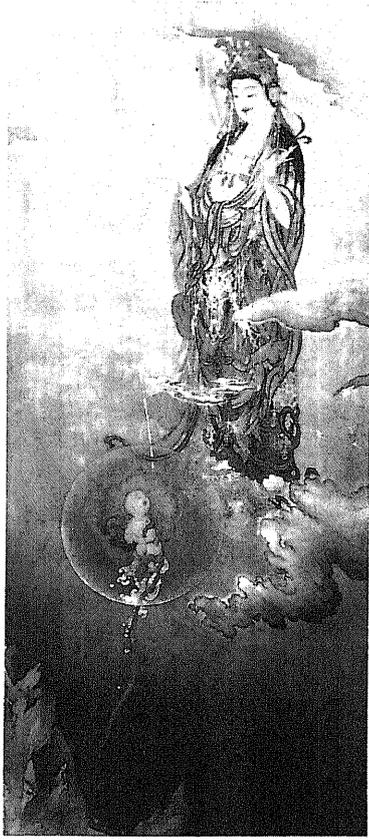


图 1



图 2



图 3



图 4

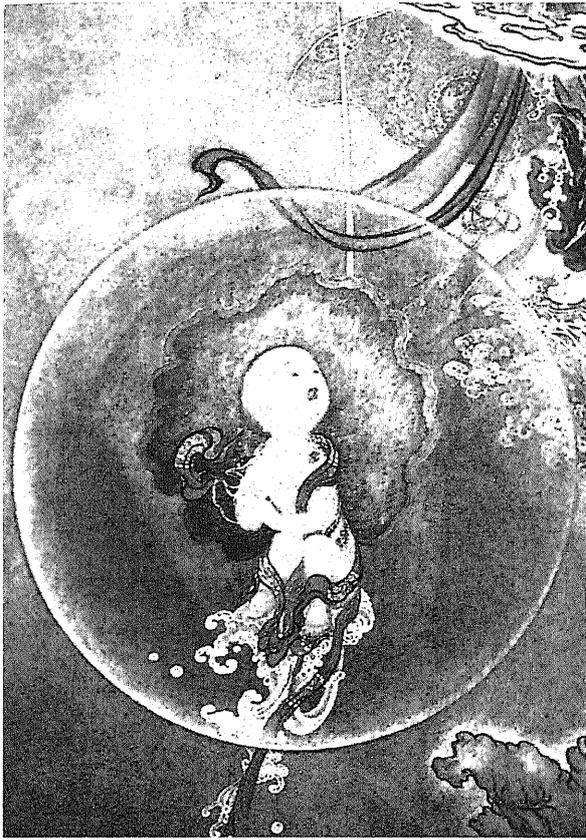


图 5



图 6



图 7