

京都文教大学大学院臨床心理学研究科博士後期課程

博士学位請求論文

日本昔話の臨床心理学研究序説

—『日本昔話大成』に描かれた「狂」を中心に—

201312102

芝田 和果

目次

はじめに 5

第1部

第1章 日本人のたましい観…………… 10

1. 臨床心理学における「たましい」へのアプローチ…………… 10
2. 柳田國男が記述した「たましい」…………… 11
3. 『日本昔話大成』に描かれた「たましい」の昔話…………… 16
 - 3-1. 方法と結果 16
 - 3-2. タマの転生 21
 - 3-3. タマの遊離性 24
4. まとめ…………… 25

第2章 「狂」とは何か…………… 27

1. 精神病の和名…………… 27
2. 柳田國男が記述した「狂」…………… 31
3. 『日本昔話大成』に描かれた「狂」…………… 36
 - 3-1. 方法 36
 - 3-2. 「狂」の状態 37
 - 3-3. 「狂」の契機 38
 - 3-4. 「狂」のその後 39
4. 「狂」の昔話の類話群…………… 51
 - 4-1. 問題と方法 51
 - 4-2. 「46.時鳥の兄弟」 51
 - 4-3. 「58.片足脚絆」 53
 - 4-4. 「61.狩人と犬」 53
 - 4-5. 「110A.蛇聾入(苧環型)」 54
 - 4-6. 「118.天人女房」 55

4-7. 「120A. 絵姿女房(桃壳型)」	5 6
4-8. 「137. 親指太郎」	5 6
4-9. 「188. 鳥呑爺」	5 7
4-10. 「192. 腰折雀」	5 7
4-11. 「205A. 米福栗福」	6 0
4-12. 「216. 継子と鳥」	6 1
4-13. 「217. 継子と笛」	6 2
4-14. 「245. 天道さんの金の鎖」	6 3
4-15. 「257. 猿の経立」	6 3
4-16. 「394. 風鈴踊」	6 5
4-17. 「447. 唐丸駕籠」	6 5
4-18. 「471. 何が怖い」	6 6
4-19. 「461. 八石山」	6 6
4-20. 「621. 金ひり馬」	6 8
5. まとめ	6 9

第3章 山姥 7 2

1. 柳田國男が記述した山姥	7 3
2. 『日本昔話大成』に描かれた山姥	8 2
2-1. 方法と結果	8 2
2-2. 容姿的特徴と正体	9 4
2-3. 行動特徴	9 5
2-4. 人間との関わり	1 0 1
3. 事例	1 0 5
4. まとめ	1 1 0

第4章 アマノジャク 1 1 2

1. 柳田國男が記述したアマノジャク	1 1 3
2. 『日本昔話大成』に描かれたアマノジャク	1 1 8
2-1. 方法と結果	1 1 8

2-2. アマノジャクの特徴	1 2 6
2-3. 瓜子織姫の敵役	1 3 0
3. 事例	1 3 4
4. まとめ	1 3 6

第2部

第5章 昔話研究史 1 3 8

1. 心理学領域における昔話の利用	1 3 8
2. 昔話集(19世紀まで)	1 4 0
3. 話型目録(タイプ・インデックス)	1 4 1
4. モティーフ	1 4 7
5. 昔話の起源と伝播	1 5 0
6. 昔話の生態学	1 5 2
7. 昔話の原形	1 5 5
8. 構造分類	1 5 7
9. まとめ	1 5 9

第6章 昔話の定義と概念範囲 1 6 1

1. 散文伝承群の総称語と概念範囲	1 6 1
1-1. 民間説話	1 6 1
1-2. 昔話	1 6 3
1-3. Märchen	1 6 4
2. 昔話の下位区分：動物昔話	1 6 6
3. 昔話の下位区分：本格昔話	1 7 0
4. 昔話の下位区分：笑話	1 7 5
5. まとめ	1 7 8

第7章 昔話とは何か 1 7 9

1. 語りものとしての昔話.....	179
2. 日本語の奥体験.....	181
3. タブーへの感受性を伝授する方法としての昔話.....	184
4. タブーやケガレに触れてしまったら.....	188
5. まとめ.....	193

おわりに 194

文献 198

付記 208

はじめに

心の様相を理解しようとする試みにおいて、臨床心理学、特に深層心理学の領域では昔話の視点をを用いることがある。その理論的根拠は分析心理学の創始者 C.G. ユング (1875-1961) が提唱した普遍的無意識仮説に基づいている。ユングは、妄想性統合失調症患者から語られたある幻像がミトラ教の儀典文の内容と酷似していることを後で知ることになり、神話と無意識の心の動きとの間に何かしらのつながりのあることを仮定し、普遍的無意識仮説を提唱するに至った (Jung, 1936)。深層心理学において、昔話は無意識の心的過程の表現や「人間の心の深層構造を明らかにするもの」(河合, 2002, p. 4) とみなされて、クライアントの心理を理解しようとする際に昔話が援用されることがある。実際、心理臨床の事例検討の場等でクライアントの心のありようや現象が昔話になぞらえて説明されると、それまでぼんやりとしか見えていなかったものが急に生き生きと見えだし、腑に落ちるといった経験は別段珍しいことではない。日本にユング心理学を普及した河合隼雄は、すぐに嘘とわかるような話が熱心に噂される現象について「外的な事実と異なることが、これほどまことしやかに語られるのは、それが何らかの人間の内的真実に合致する」(河合, 1994, p. 27) からなのではないかと考え、そのような話の中に普遍性を帯びた元型が作用していることを仮定した。近代の科学主義において昔話世界で展開される物語はあまりに非科学的であるが、時代を経てもなお共有されてきたこの伝承の中には、科学のものさしでは測れない生活者の体験の本質が息づいている。科学的な筋とは異なる視点で現象や心性を捉え直す機会を提供する昔話は、私たちが普段あまり意識を向けていない深層部分の心のはたらきを理解するのに役立つと言える。

筆者は時代を越えて日本人の間に共通して感じ取られてきた「たましい」や「畏れ対象」の観念、及びイメージに関心を寄せているが、そのような観念やイメージは時代の波に揉まれ磨かれながら、なおも人々の心の中に残り続けてきたという意味では、ある程度の普遍性が備わっていると言える。そして、その文化的集合性を帯びた心象は、昔話や神話といった伝承のみならず、習俗を含む民俗全般に溶け込んでいるものと思われる。このような理由から、筆者は日本人の深層心理への理解を深めるために民俗学領域の知見も広く取り入れながら研究を行っているが、その研究の過程で昔話や習俗が具体的な行動レベルにおいても心理臨床的援助に役立つヒントを与えうるの

ではないかと考えるようになった。それは生活上で生じた問題や葛藤に対して、生活者たちがどのようにそれを受け止め、対応してきたのかを示す生活知が昔話や習俗には含まれているのではないかという仮説が研究の途上で生じたからである。昔話と民俗学の知見をより十分な形で活用する必要があると感じた筆者は、そのための方法として網羅的検索の採用を考えた。また、「より十分な形で」昔話を心理学領域で用いるためには昔話の基礎知識の把握が必要となると思われた。この二点が博士論文「日本昔話の臨床心理学研究序説—『日本昔話大成』に描かれた「狂」を中心に—」の執筆目的である。前者の目的は第1部(第1章～第4章)に、後者の目的は第2部(第5章～第7章)にそれぞれ対応している。第1部では、日本人の「たましい」、及びその荒ぶる側面としての「狂」「山姥」「アマノジャク」の文化的な集合的心性を捉えるために、それらが描かれた日本昔話や柳田民俗学の記述を網羅的に検討する。第2部では昔話研究史や定義、そして昔話と心理学の接点の考察を通して「昔話とは何か」の問いへの答えを探る。

さて、網羅的検索という方法論を採用することにしたのは、深層心理学領域における従来の日本昔話の引用のなされ方に対する筆者の問題意識からである。従来、臨床の事例検討等において昔話が引用される時、その引用はたいてい引用者のヒューリスティックに任されている。事例検討の場にいる臨床家たちが昔話に精通している場合は問題ないだろうが、そうでない場合、引用された昔話以外に考察対象と親和性のありそうな昔話がどのくらいあるのかといった見通しが持てないまま、引用者の見解に導かれるままとなることは往々にしてある。もちろん、引用者のヒューリスティック、つまり幾多の昔話群からぴったりと合う特定の昔話を選び出す技にこそ、引用者の人生や臨床の経験で磨かれた知は説得力をもってにじみ出てくるものである。しかし、引用された昔話以外の昔話群にも平等に注意が漂っていたとすれば、別展開への視点や、イメージの豊かな広がりもまたありうることで、より多面的なパースペクティブで事例を検討することが可能となろう。よって、昔話をを用いた臨床心理学的研究においてはヒューリスティック的アプローチのみならず、他の臨床家たちが関連の昔話にアクセスしやすくなるように、またディスカッションや考察にも参加しやすくなるように、昔話世界をできるだけ見通しの良い状態に整えることも知見の積み上げには重要な手続きと思われる。

日本昔話の網羅的検索といっても、すべての日本昔話を網羅することは不可能であ

るので、本論文では『日本昔話大成』（関敬吾、1978-1980、角川書店）（以下、『大成』）を昔話世界の標本とみなして、ここに収録された昔話群の要約文を網羅的に検索することにした。『大成』は、明治末年から昭和51年末の間に、語り手から直接採集された沖縄県から青森県、及びアイヌ民族の昔話、およそ34,000話余が話型分類によって体系づけられて収められた全12巻の書物である（関、1979）。『大成』で報告された話型数は合計740（亜型を加えると825）である。構成は、第一巻が「動物昔話」、第二巻から第七巻が「本格昔話」、第八巻から第十巻が「笑話」と「補遺」、第十一巻が索引群の掲載された「資料篇」、第十二巻が16名の知識人たちの寄稿論文からなる「研究篇」となっている。「昔話世界の標本」を網羅的に検索して、検出された昔話群を相互に分析すると言うと、あたかも閉じられた「昔話世界」なるものを想定した上で、昔話を俯瞰しながらこれを操作的に扱うイメージを持たれるかもしれないが、それはこの研究の本意ではない。昔話は体験であり、普遍的側面を備えながらも可変性を内包するものである。実際に昔話を網羅的に見ると、その類話の多さに気づくと同時に、新しいバリエーションはいかようにも生成しうることにも気づくだろう。この有機的特徴ゆえに、昔話が私たちの心の理解に役立つ素材たりうると思われる。

民俗学領域の昔話研究においては、この有機的特性を備えた昔話を「話型」という概念で整理するようなアプローチも誕生したが、この話型をどのように参照するかについて、臨床心理学領域においては特にクリティカルな問題となりうる。なぜなら、話型という考えは演繹的推論に傾く危険性と背中合わせであり、参照の仕方によってはかけがえのない一度きりの個別的な体験としての現象理解を遠ざけてしまう危うさを持ち合わせているからである。そのため、昔話の型の考えを用いる際には、何を参照の目的にしているのかを常に意識しておく必要がある。昔話を参照することの一つの目的は、固定的あるいは微視的な視点から離れて、別次元からの他視点を得ることもである。昔話世界自体を閉じられた空間として、これを固定的あるいは微視的に扱うのであれば、昔話らしさはすでにそこにはなく、もはや昔話を参照する意味さえ失われているかもしれない。昔話の本質を引用者が理解していること、あるいは理解しようとしていることが、昔話を心理的理解の補助に使う際には重要であると思われる。

各章の概要は次の通りである。第1章では、日本に暮らす人々のうちに自然発生した心象や観念としての「日本人のたましい観」を掴むために、『定本柳田國男集』（以下、『定本』）に掲載された柳田國男によるたましいに関する記述と、『大成』に描かれ

たたましいにまつわる昔話群を網羅的に集めて検討する。筆者の関心はたましいの実体や所在に関するだけでなく、「たましい」という語を用いて日本人が表現しようとしてきた共通の心象あるいは概念であり、これを記述することが第 1 章の目指すところである。

第 2 章では、荒ぶるたましいの一側面としての「狂」に着目して、その状態像を精神医学史書の『日本精神病名目志』、日本最古の説話集『日本霊異記』、『定本』、そして『大成』の記述から検討する。『大成』の検討においては、「狂」を呈する者たちへの日本的な関わり方のヒントを模索する目的で「狂」の状態像のみならず、「狂」に至った契機、そしてその後の展開をそれぞれ検討する。また、同じ話の筋を辿りながらも「狂」の語が登場しない類話を「狂に至らなかった可能性」、あるいは「狂と表現しても差し支えない可能性」と広く捉え、「狂」のスペクトラムを把握する目的で、類話も同じく「状態像」「契機」「展開」の 3 軸で検討する。

「狂」の検索過程で狂女の昔話が検出され、その昔話の中で狂女が「山姥」と同義的に用いられていたことを受けて、第 3 章では「狂」の状態像への理解を深める目的で「山姥」に検索対象を広げ、前章同様に『定本』と『大成』の記述から検討する。

「山姥」の記述を「容姿的特徴」「行動特徴」「人間との関わり」の 3 軸で整理して、「山姥」の集合的無意識のイメージへの接近を試みる。また、心理臨床における「山姥」のイメージを検討するために事例を通して考察する。「山姥」の検索過程で検出された昔話「瓜子織姫」において山姥は姫の敵役として登場することがあるが、これはむしろ少数例(要約 164 例中 11 例)であり、7 割以上が「アマノジャク」(要約 164 例中 118 例)であることから、第 4 章では「アマノジャク」にその対象範囲を広げ、「アマノジャク」に見る山姥らしさ、さらに「狂」との重なりを見ていく。また、心理臨床における「アマノジャク」のイメージを事例から検討し、荒ぶるたましいの側面としてのアマノジャクが心に及ぼす影響について考察する。

前述の通り、第 2 部は昔話を心理学領域で用いるために必要と思われる基礎知識の把握を目的としている。その目的からして、どうしても教科書的な知識に偏りがちとなるが、そこに通底するテーマは「昔話とは何か」である。第 5 章では、昔話を学問的に体系づけてきた民俗学が辿った昔話研究史を概観し、この問いに対するさまざまなアプローチや仮説を紹介する。第 6 章では、民俗学領域における昔話の定義を紹介する。いずれの章も『関敬吾著作集』の第 1 巻から第 6 巻(同朋舎、1980-1982)を底本

としている。同書を選んだ最大の理由は、本論文において日本昔話世界の標本として参照する『大成』の著者が関敬吾(1899-1990)だからであるが、それだけにとどまらない。関は昔話研究において先進諸国と言われる欧米の主要理論を積極的に日本に紹介した功績で知られる。関の活躍した時代は昔話研究の黎明期であって、欧米では諸概念間の境界線が幾度も引き直されたり、日本では欧米諸国で使用されている学術用語をどう和訳すべきなのかといった問題もあった。自国の既存概念(たとえば、昔話)が、他国に存在する類似概念(たとえば、Märchen)と同一であるのかを検証する作業は、両国の言語と文化、そして当該の概念にも深く精通していなければできないことであるが、関は大学時代にドイツ哲学を専攻してドイツの思想や語学を学んでいたし、外国の文献や研究論文、そして昔話も原語で読んでいたと言われる。晩年にはなるがドイツのゲッティンゲン大学に客員教授として招聘され、1年半ほどドイツに住んだ経歴もあった。また、民俗学者や昔話研究者として折口信夫や柳田國男に師事し、自国の昔話というものを実践的に研究していたので、当時の昔話研究の最前線にあったドイツの昔話の概念群や用語をどのように自国語に翻訳するのかについては、高い信頼性をもって判断を下すことのできた数少ない研究者だったと思われる。

さて、第1章から第4章まではテキストとしての昔話を素材にした研究アプローチであり、また第5章と第6章は昔話の概念について紹介する章であったが、第7章ではその視点から離れて「体験」としての昔話に着目して昔話とは何かを再考する。昔話とは本来語るものであって、少なくともその発祥においては読みものではなかった。そこで、まずは書き言葉に置き換えられる過程で失われた昔話らしさとは何かについて、言語や時間性の視点から検討する。また、語りによる体験的側面を考えることは、心理臨床で語りを聴く生の体験と、逐語録やケース記録から辿る再体験との違いを考える上でも示唆深いものである。文字として保存することで失われるものに対する感受性を大切にすることも、心理臨床で昔話をツールとして用いるにあたっては重要な態度であるように思われる。

「人間の魂の奥底に動くところの最高の喜と最も深い悲しみを昔話は物語る」—これは関敬吾(1980, p. 290)が遺した言葉であるが、このような言葉に触れると民俗学であっても深層心理学であっても、昔話とたましいに深い結びつきを見る眼差しに大差はないのではなかろうか。このような言葉に触れると、日本人の語りに耳を傾けてきた昔話研究者たちから、日本人の深層心理を学ぶところは多いと思われてならない。

第1部

第1章 日本人のたましい観

洋の東西を問わず、靈魂の概念は人類が長らく取り組んできたテーマの1つである。科学技術が発達した今日の日本においても、「たましい」という言葉や概念が日常の場面で用いられることも珍しくない。本章では、「たましい」の語で日本人が表現しようとしてきた観念やイメージを掴むために、『定本柳田國男集』（以下、『定本』）と『日本昔話大成』（以下、『大成』）の記述を辿り、日本に住む人々のうちに連綿と受け継がれてきた本人のたましい観について考えてみたい。

1. 臨床心理学における「たましい」へのアプローチ

日本人がたましいというものをどのように考えてきたのかについては、これまでも神道、国学、歴史学、宗教学、文学、民俗学等、さまざまな領域から考察がなされてきた。臨床心理学領域においては河合隼雄が「たましい」の問題について取り組んでおり、その多くの著作に「たましい」の語を見ることができる。ただ、管見の限りにおいてその著作の中に「たましい」の定義らしい定義を見つけることができなかつた。そこで河合の「たましい」に関する記述から河合がたましいをどのように捉えようとしていたのかを簡単に見ていくこととする。

河合(1986)は「soul がわが国において古来からいわれてきた魂と近接したものであることは否定しない」(p. 153, 傍線筆者)としながらも「soul をすぐに魂, たましい, 等と訳すことによって生じる誤解を避けたい」(p. 153)と述べており, soul とたましいは異なる概念である可能性を視野に入れながらたましいの問題にアプローチしたと思われる。また河合は, 「たましいのレベル」(2003, p. 201)を「こころの極めて深いレベル」(2003, p. 201)と表現し, 「自分の心の深い層からの支えを獲得している」(1991, p. 137)状態を「たましいとの接触回復をした」(1991, p. 137)状態と表現している。これを見る限り, 河合は「たましい」を, 心の深い部分を示す語として用いたように思われる。「自己の存在を忘れたひと」(河合, 1967, p. 224)と「自分のたましいと切れた存在」(河合, 1967, pp. 224-225)とを同義的に扱っていることから, 「たましい」を自己(セルフ)に近接した概念として捉えていたかのように思われる。

さらに河合(1986)は soul を「人間存在のなかで心(psyche)と体(body)の間にあるもの、あるいは、心と体とを統合して人間を全体として一個の人間存在たらしめているもの」(p. 153)とし、たましいを「心と体と、それを超えその両者に関わる第三領域」(1990, p. 19)と位置づけ、soul もたましいも心と体に関わりながらも、それらとは別の領域であることを示唆しながら、両者が近接概念であることを認めている。その他の著書においても、「たましい」の語を用いるにあたっては soul や無意識を意識しているような態度が見られる。

なお、本論文では「日本人の」たましい観といったように、日本人に限定した表現をしているが、それはあくまで他の文化圏で醸成された同様の観念と同一であることが証明されるまでの暫定的な言い回しである。ここでは古来より日本人が「たましい」という語で表現しようとしていることと soul 等の概念とが同一であるという前提から離れて、まずは純粋にこの「たましい」を見つめようとするところから出発する研究アプローチを取ることとする。

2. 柳田國男が記述した「たましい」

『定本』別巻第五は第一巻から第三十一巻に収録された論考群の総合索引となっているが、『大成』の主人公索引と異なり、キーワードからの検索ができるような仕様となっている。本節では「たましい」周辺の語として、「タマ(霊・魂)」、「みたま」、「イキミタマ(生見玉・生御玉)」、「アラミタマ(荒御霊・新御魂)」を選び、各項目に示された該当箇所の記述に当たって、たましいの特徴に関する記述群を整理する。

さて、柳田國男(1875-1962)によって創始された日本民俗学の主たる研究課題は日本の固有信仰の究明にあったとされる。それを裏付けるかのように、総合索引を見るとおびただしい数の信仰にまつわる項目が掲載されている。今回は上述の4項目に検索対象を絞っているが、日本にタマ信仰のあったことを踏まえるとこれらの語のみで日本人のたましい観を掴むことは到底できず、それこそ日本人の信仰そのものを研究対象としなければ、日本人のたましい観を把握することはできないだろう。それゆえ、あくまでもこれらの語から辿るたましい観は部分的であるという限界を認識しつつ、まずは上記項目に示された柳田の論考群から、たましいの特徴や習俗から日本人のたましい観の一端に触れてみたい。ちなみに、たましいに関しては折口信夫も多くの重要な論考を遺している。折口はじめ、他の民俗学者たちによるたましいに関する記述

については、すでに別稿(芝田, 2014)で紹介したので詳述しないが、本章においては柳田の記述を補助または対比する目的において部分的に参照することとする。

「魂」を「タマ」と読ませることがあるが、タマとは「靈魂」(柳田, 1969g, p. 318, 1970a, p. 277), あるいは「靈」(柳田, 1969l, p. 565)を意味する語である。もとは「神の靈」(柳田, 1969a, p. 54)を指していたとされ、外国から他の宗教が流入する以前においては、人のタマであっても神のタマであっても、あまりその待遇に差はなかったらしい(柳田, 1968g)。かつては子どもがタマと表現されていたこともあったという(柳田, 1969g)。ちなみに、「タマゴ」が鳥の卵を意味する語として用いられていた歴史は古く、それ以前は「トリノコ」(1969n, p. 160)と呼ばれていたというのも興味深い。

「タマシヒの語義は既に不明になつて居る」(柳田, 1969g, p. 319)とされるが、たましいはタマ同様、靈魂を意味する語とされる。九州以南では「タマシ」や「タマス」は分け前や個人私有を意味する語として用いられているそうだが、いずれも靈魂を意味する「タマ」の語と同根であることを柳田は予測している(柳田, 1969m, 1970b, 1970e)。また、タマやタマシの類語に「精靈」という語もあるが、柳田は「精も靈もそれ々に、我國のたまといふ語の感じを持つて居るので、其二つを合せて代用に供したものかと思はれる」(柳田, 1969c, p. 70)として、厳密に精靈とタマとの概念を区切るようなことはしていない。「精靈」はもとは「聖靈」と書かれることも多かったようだが、「性靈」だの「生靈」だの書き手の自由に任せて漢字が宛てられるという現象をもって、柳田(1969c)はそれらはすべて1つの語であったと見ている。地方においては人形を「タマサ」(柳田, 1969g, p. 238)と呼ぶ方言もあるらしいが、これも分け前や個人私有につながるタマの観念と、何かしらの関係があるのかもしれない。

ミタマはタマの敬称、つまり「靈魂に敬語を添へたもの」(柳田, 1970b, p. 442)であり、もともとの語は「弘く一般に先祖を意味して居た」(柳田, 1969c, p. 69)という。ミタマの語自体は上代からの日本語であり、日本書記にもその語は見られるが、すべて「御靈」(柳田, 1969c, p. 68)という漢字が宛てられている。御靈とミタマは共に「人の靈魂」(柳田, 1968f, p. 149)を意味していたが、平安初期頃から年若く横死した人のミタマが災害や疫病をもたらすと信じられて、御靈会(ゴリョウエ)という祭をもってこの荒々しい御靈を遠くへ送ろうとする信仰が流行した(柳田, 1968e,

1968f)。また、ミタマは「いつの頃よりか精霊といふ漢字が宛てられ」（柳田，1969h，p. 443），柳田も時折，これらを同義的に用いている（たとえば1969d，1969f等）。本稿では一般に靈魂を指し示す語として「タマ」「たましい」「魂」のいずれかの語を用い，引用元で用いられた語がある場合はそれを括弧内に示す。

さて，古代の日本においては，人間のみならず，あらゆる物にもタマは備わっているとされ，タマと物体(身体)はそれぞれ別物とみなされていた(柳田，1969c)。人間と他の生物との間に意識的な境界がそれほど厳しく引かれていなかった時代においては，人間のタマは動植物等の間を輪廻するものと考えられていた(柳田，1970c)。人間のタマ(魂)は，お宮参りの日にその土地の神様(産土神)から授かるものとみなす地方があるという。また，生後7日目までは赤子がくしゃみをするたびに麻糸を結び，その結び目のたくさんついた麻糸をお宮参りの時に持っていく習俗の残る地方もある。そして麻糸を結ぶ際に浅く結ぶと赤子にタマ(魂)が入らないと信じられたため，しつかりときつく結ぶことが大事なのだという。こうした観念にはタマが授かり物であることが示されており，人間を神として祀るこの国の信仰がこのような習俗に現れ出ていることを柳田(1969c)は指摘している。タマを授かって間もない子どもはタマが遊離しやすく，それを予防するための呪具もあった。また，遊離した子どものタマは別の新しい物体に入りやすいことが観念されていた。津軽では幼い子どもが命を落とした時に，その生まれ変わりが早まることを期待して，若い女がその墓の上を踏むそうだが，これもこの観念から発展した習俗と思われる(柳田，1969c)。

タマが遊離する現象は小児のみに限らない。成人のタマが活着している間に体から遊離して，遠くに行って用を足して来たり，会いたい者と再会して来たりするといった話も日本各地で語り継がれている(柳田，1969c)。たとえば，伊勢や日向では寝ている間に近くで寝ている者同士のタマ(魂)が入れ替わってしまうという話や，紀伊では突然気を失った爺が正気を取り戻した時にまるで別人のようになってしまい，その話しぶりは時同じくして亡くなった同名の男性とそっくりであったというタマの入れ替わりを思わせる不思議な話が残されている(柳田，1968d，1970d)。なお，息を引き取ったばかりの者の肉体から離れたタマも，呼べば戻ってくることが観念されていたことがうかがえる魂喚び戻しの儀式(タマヨバイ)も日本各地に存在する(柳田，1968h)。

タマ(魂)の祭は魂祭(タママツリ)と呼ばれ，盆と暮れの年二回行われる。タマは前者の祭においては「精霊」，後者の祭においては「ミタマ」と称された(柳田，1969c，

1969d, 1969e, 1969h, 1970b)。また過去1年間に亡くなった者のタマは特に区別され、前者の祭においては「アラソソジョ」「ワカジャウロ」「新(にい)精霊」、後者の祭においては「アラミタマ」と呼ばれた(柳田, 1969c, 1970f)。「アラミタマ」の語には「新たなミタマ」の意味ももちろん含まれているが、もともとは「荒御霊」であって、生者に災いをもたらすその荒々しい性格を鎮めるための儀式や祭を人々は必要とした(柳田, 1969c)。

二つの魂祭の相違についてはここでは述べないが、タマに観念された特性を検討するために「イキミタマ(生見玉/生御玉)」という盆の風習について簡単に触れたい。イキミタマとは、盆に子が実家に帰省して高齢の親と食事を共にする風習のことであり、中世にはすでに行われていたことを示す記録が残っている(柳田, 1969c, 1969g)。イキミタマで供される食事は魚料理であったり、小豆餅であったり、海老であったりと地方ごとにばらつきがあるが、いずれにしても生きているミタマを供養することを目的としていた(柳田, 1969c, 1969i, 1969j)。日本には古くからタマを若くするという思想があり、タマ(魂)の活性化を一目的としたタマフリの儀式にもその思想の片鱗を見ることが出来る(柳田, 1969c)。イキミタマもまた、タマ(魂)を若くするという思想と連続性のある風習と捉えて良いだろう。

また、タマには依りつく、あるいは宿るといった特性が観念された。神道の神事に用いられる玉串も、もとは神霊が高木に依りつく信じられたことから発展したものである(柳田, 1969b)。同様に、京都の町人たちが盆に愛宕寺へ参詣した際に槇の枝を持ち帰るが、これも槇の枝に宿った霊を町へ運ぶことを目的に生まれた習俗である(柳田, 1969l)。また、籠や杓子や瓢といった内側に空洞のあるものにタマは宿りやすいとも考えられた(柳田, 1968d)。ホオズキや桔梗の花(おそらく袋咲きの品種)も、その形状からタマが宿りやすいと考えられていたようである(柳田, 1970c)。なお、依りつく、あるいは宿るというタマの特性については折口(1942, 1931)や櫻井(1999)も指摘するところである。

祖霊は山に留まり、高いところから子孫を見守り続け、盆には子孫の家を訪れに山から降りてくるという日本古来の信仰は、仏教伝来後も変わらずに日本人の心の奥深くに根付いていた(柳田, 1969k)。たとえば、過去1年の間に死を迎えた者のある家では、その故人と再会するために遺族が山に登るという風習を残す地方もあるが、これも死者のタマ(魂)が山に向かったと考える思想を反映している(柳田, 1969c)。さら

に、死者と生者は地続きとなった場所にそれぞれ暮らしていて、盆や正月に死者が山から降りてきて生者に会いに来るように、生者が山に行けば死者に再会できる可能性があるという観念されていたとも思われる。古来の日本人の死生観について、柳田(1968a)は次のように述べている。

日本人の魂の行くさきは、さう截然たる整理がついて居なかつた。さうして種々の雑説俗説の並び行はれたといふ中でも、大體に明るく又自由で、笑ひも楽しみも事を缺かず、來たり還つたりの出来る處のやうに、想像するものゝ多かつたのは、やはり上古の習はしの名残とも見られる。黄なる泉といふやうな漢語を、心無しに借用したのも古い事なのだが、それはあの頃の葬送とも一致しなかつた。まして根の國を暗いつめたい土の底と考へるなどは、一種神道家の哲學とも名づくべきもので、彼等は死者の穢れを厭ふあまりに、この解説を佛者に委ね去り、清い靈魂の問題に對してまで、時代に相應するだけの研究をし終えせなかつたやうに思ふ。(p. 143)

この柳田の記述を見る限り、上古の日本人の死生観は古事記神話の黄泉の国に見るような暗く穢れにまみれた世界観と符合しない。むしろ、アラミタマ(荒御魂)が清まりゆく過程で次第に穏やかなニギミタマ(和御魂)へと成熟していくこと、祖霊は生活圏ともそう遠くない山から子孫たちの暮らしや社会を温かく見守ってくれていること、盆や正月には家に帰ってきて子孫たちは再会できること等、その死生観には死者との温かい絆が感じられる。死者を忘れることなく、そのたましいを時間をかけて丁寧に慰め祀り続けることによってアラミタマは鎮まり、穏やかな祖霊へと清まるという思想は、日本人が暴威的な対象や現象に対してどのような心持ちで接し、その先にどのような未来を期待していたかを考える上で、示唆に富んだ視点を提供するかもしれない。

タマに荒々しいイメージがまとっていることを想像させる語の例として「タマカゼ」がある。タマカゼは北日本海における西北からの非常に強い風であり、船乗りにとっては悪い風とされる(柳田, 1968b, 1970a)。タマカゼは悪霊が吹かせているとも、あるいは悪霊が悪風自体になっているとも言われている(柳田, 1970a)。タマの霊威が、必ずしも人間にとって福をもたらすものではなく、時に人間にとっては災いと

なる悪い側面も包括した対象であるということは、日本人のたましい観を考える上で重要なことである。私たち一人ひとりの分け前として備わる魂にも、タマの暴威的な側面は包括的に想定されていたかもしれず、そのような暴威的側面に対して日本人がどのような眼差しを向けてきたのかを考えるヒントとなるかもしれない。

3. 『日本昔話大成』に描かれた「たましい」の昔話

3-1. 方法と結果

『大成』の網羅的検索にあたって、まず『大成』の昔話の掲載のされ方と網羅的検索の限界について説明しておきたい。『大成』には全国から採集された昔話が話型ごとに掲載されているが、全文が紹介されているのは各話型のうち1話であって、それ以外は要約文か採集地のみが紹介されるにとどまっている。本章では「魂」、及び周辺語としての「霊」の語が含まれた全文、及び要約文を検索対象としており、採集地のみの紹介に留まっている昔話については、たとえ採集の段階で語り手が「魂」や「霊」という語を用いたとしてもそれらを検討することができない。このような方法論上の限界を踏まえた上で、これから『大成』に収録された日本昔話のうち、「たましい(魂・霊)」が描かれた昔話はどれほどあり、またどのように描かれているのかについて見ていくこととしたい。

『大成』に掲載された昔話の本文、及び要約文から「魂」が登場する昔話を検索したところ、計17話型17例が検出された(但し、「魂消(たまげ)た」といった表現等に「魂」の語が用いられていた例は除く)。そのうち、動物昔話から4話型5例(「46. 時鳥と兄弟」「59. よしとく鳥」「61. 狩人と犬」「62. 蟬兄弟」)であったが、これらはすべて小鳥前生譚に区分される昔話である(表1)。本格昔話からは12話型11例(「115. 鶴女房」「144A. 瓜子織姫」「174. 三人兄弟(宝物型)」「178A. 二人兄弟」「186. 継子と亡者」「215. 白鳥の姉」「232A. 鼠退治」「249. 妹は鬼」「本格新33. こんな晩」「本格新36. 百合若大臣」「本格新41. 魂の入れ変り」¹「本格新43. 天の庭」)であった(表2)。笑話からは1話型1例(「400. 幽霊の歌」)であった(表4)。

また、「霊」の登場する昔話は4話型4例あり、その内訳は本格昔話2話型2例(「115. 鶴女房」「249. 妹は鬼」)(表3)と笑話2話型2例(「400. 幽霊の歌」「527.

¹「魂の入れ変り」は話型名にこそ「魂」の語が含まれているものの、その本文、及び要約文のうちに「魂」の語は含まれていなかった。12話型あるのに11例となっているのはそのためである。

西行と小僧」)(表5)であった。「幽霊の歌」では、「魂」(新潟県佐渡郡)と「霊」(秋田県山本郡)が文脈的にも同義的に用いられていた。なお、今回は「幽霊」や「生霊」に関しては検索の対象外としたが、日本人のたましい観を捉えるにあたっては、これらの語に範囲を広げて検討することは重要と思われる。

日本昔話において「魂」、及び「霊」の語が登場する文脈やその昔話が採集された場所の詳細は表1～表5を適宜参照していただくとして、「魂」と「霊」が描かれる昔話から日本人の霊魂観について以下に考察をしていきたい。

表1 『日本昔話大成』に描かれる魂（動物昔話）

項目	話型	「魂」が登場する文脈	採集地
小鳥前生	46 時鳥と兄弟	兄は弟に山芋のおいしい部分をやるが、弟は邪推して兄を殺す。後悔して兄の魂を探しに行くが、探している間に弟の魂は凝って時鳥になる。	岩手県 九戸郡
59	よしとく鳥	子ども3人が舟で遊んでいると台風が来て死ぬ。母が浜に行くくと3羽の浜千鳥がいて、子の魂と思い掴もうとするが掴めずに見送る。	鹿児島県 大島国与論島
61	狩人と犬	遭難した狩人を捜索した妻も遭難し死亡する。その後、山でそれまで聞いたことのない鳥の音がする。猟犬二匹が夫婦の霊魂を慰めるために鳥に化けたという。 二人の子の父が山で死ぬ。子二人は父を探しに出かけたまま帰らず、魂が鳥になって、今でも山中を飛び回る。	高知県 高岡郡 福島県 会津地方
62	婢兄弟	春に男4人が山に木を伐りに出かけたところ事故に遭い亡くなる。蟬が大人のような大声で鳴く。その衆の亡魂だという。	新潟県 新発田市

表2 『日本昔話大成』に描かれる魂（本格昔話）

項目	語型	「魂」が登場する文脈	採集地
婚姻譚	115 鶴女房	鴻を助けた男が山で出会った女性と夫婦となる。女の織った反物は町で高く売れる。女は「精魂がつきた」と赤裸の鳥になって去る。	岩手県 遠野市
誕生譚	144A 瓜子織姫	あまのしやぐ(天邪鬼)が姫を殺し、姫の胴に入れて化けて嫁入の熊籠に乗って行くと、鷹となった姫の魂が真実を伝えて見破られる。	秋田県 鹿角市
兄弟譚	174 三人兄弟 (宝物型)	三人兄弟の二男はりっぱな大工になって帰って来て、お堂を一人で一日で完成させ、入魂までする実力を父親に見せる。	青森県 八戸市
	178A 二人兄弟	弟が墓地で出会った何者かに向行し、役人の娘の魂を抜きに行く。娘は死ぬ。弟が袋に入れた魂を娘の身体に戻して蘇生させて娘の聲になる。	山形県 西置賜郡
隣の話	186 継子と亡者	継子と道連れになった幽霊は病人(娘)の左右の眼と鼻から三つの魂(色付き)を抜いて袋に入れる。継子は幽霊の怖がる鶏の声を真似して袋に入れて、病人を蘇生させる。継子は幽霊に見送られて殺される。	鹿児島県 大島郡沖永良部島
継子譚	215 白鳥の姉	夫の留守中に妹が姉を自宅に招くと、姉は妹を養んで妹を殺し、姉は妹のふりをする。妹の魂は鳥になる(最終的には事実が明るみに)。継子は鳥になって、姉が虫になる。	鹿児島県 鹿兒島市
動物報恩	232A 鼠退治	寺の猫が毎晩踊るのを見た和尚がそのことを猫に伝え、猫は退治のために寺にいたが役目は果たしたと去る。猫は生霊としてこの社に祀る。	岡山県 阿哲郡
逃竄譚	249 妹は兎	兄が妹が大蛇であると親に伝えたと兄が家から追い出される。半年後、家に戻ると家が荒れている。大蛇に襲われそうになったところを虎が助ける。両親の魂だという。	長崎県 北高来郡
本格新語型	33 こんな晩	爺婆が金千両を持参した厄を泊めてやり、殺してその金を奪う。婆に男児が生まれて3歳になったある晩、「そろそろ厄を殺した時間だな」と言って消える。厄の魂だという。	岩手県 九戸郡
	36 百合音大臣	遠征中に大臣が家来に置き去りにされる。家来が大臣の妻に、大臣の死と「家来と結婚するように」という大臣の遺言を伝えに行く。妻は「あれほどの人がただ死ぬことはない。死んでも魂は生きています」と述べて、家来と結婚を拒む。	鹿児島県 大島郡沖永良部島
	41 魂の入れ変り	* 例文、及び類話に「魂」の語はなかった。生まれ変わりの信仰を物語る昔話である。	
	43 天の庭	男が王女を奪い妻にする。王女の兄が奪い返そうとするが兄は男に殺される。王女は井戸に身投げする。人の魂は天に昇るといわれる。男は妻を探しに天に行き、そこで妻に再会する。	鹿児島県 大島郡沖永良部島

表3 『日本昔話大成』に描かれる霊（本格昔話）

項目	話型	採集地
婚姻異類女房 115	鶴女房	鹿兒島県 大島県 奄美大島
逃籠譚 249	妹は鬼	鹿兒島県 大島郡 徳之島

女の織った反物で家が富んだので、男は女の父母に会いに行こうと提案すると、女はかつて助けられた鳥であったことを打ち明け、飛 鹿兒島県 大島県 奄美大島 ひと立つも羽が僅かで遠くまで飛べず、木にかかって死んだ。男はこれを見つけて碑を立てて霊を弔った。

姉が家畜を食べているので弟は逃げる。親の霊が慰まらなくなって弟を姉（鬼）から逃がす援助をする。

表4 『日本昔話大成』に描かれる「魂」（笑話）

項目	話型	採集地
愚人譚 400	幽霊の歌	新潟県 佐渡郡

上の句を作るも、下の句が続かずに死んだ者の霊が炉辺に出る。ある客が下の句を詠んでやると成仏する。

表5 『日本昔話大成』に描かれる「霊」（笑話）

項目	話型	採集地
愚人譚 400	幽霊の歌	秋田県 山本郡
巧智譚 527	西行と小僧	和歌山県 田辺市

上の句を作るも、下の句が続かずに死んだ娘の霊が炉辺に出る。六郎が下の句を詠んでやると成仏する。

宗祇（室町後期の連歌師）が子どもに歌でからかおうとすると、逆にやりこめられる。菅公の霊だという。

3-2. タマの転生

亡くなった後のタマ(魂・霊)が動物に入って、動物に転生する展開となる昔話は6話型7例(「時鳥と兄弟」「よしとく鳥」「狩人と犬[福島県会津地方]」「蟬兄弟」「白鳥の姉」「妹は鬼[“魂”長崎県北高来郡][“霊”鹿児島県大島郡徳之島])であった。内容を大きく分けると、亡くなった者のタマ(魂)が動物に転生したとみなす昔話(「よしとく鳥」「蟬兄弟」「白鳥の姉」「妹は鬼」と、行方不明者や故人を探している間に生者のタマ(魂)が動物に転生したとみなす昔話(「時鳥と兄弟」「狩人と犬」)がある。前者においては、命を落とした場所に故人を思わせるような動物の佇まい(「よしとく鳥」)、鳴き声(「蟬兄弟」)、援助行動(「妹は鬼」)をもって、故人がその動物に転生したとみなすタマ観や、死後に鳥になることを素朴に思う死生観(「白鳥の姉」)が見られる。後者においては、鳴きながら飛び回る鳥の習性が、あたかも山中を駆け巡って何かを探し回っているかのような行動として擬人的に解釈されたからであろう。特に時鳥は昼も夜も甲高い声でけたたましく鳴く習性で知られる。殺してしまった兄を探している間に弟の「魂は凝って」(「時鳥と兄弟[岩手県九戸郡]」)、弟はせわしく探し回る鳥の姿に弟は変身する。人間が人間として生きていくためには、ある程度の魂の柔軟さが必要であることを示しているのかもしれない。「魂」が登場する動物昔話4話型はすべて小鳥前生譚に分類される昔話であるが、「狂」が描かれる動物昔話もまた、すべて小鳥前生譚に分類される。詳しくは第2章で述べるが、動物昔話で描写される「狂」はすべて鳥への変身の前駆状態である。魂が「凝って」人間としてのありようを留められなくなり、鳥に表現されるような状態に変化した岩手県九戸郡の例も、「狂」に近い状態を表現したものなのかもしれない。その他、「狩人と犬」では亡くなった主人の魂を慰めるために飼い犬が鳥に転生した例([高知県高岡郡])が報告されている。死んだ主人の傍らに添い続けようとする忠誠心の表現として読むことも、あるいは鳥への転生を古来からの靈魂観の表現として読むことも可能である。鳥が天と地とを行き来する動物であることから、鳥は魂を運ぶ存在、あるいは死んだ者の魂そのものとみなされてきたが、この観念は日本に限らず、世界各地で散見される靈魂観でもある。

実在した人間のタマ(魂・霊)が別の人間に転生、あるいは依りついたことを思わせる昔話として「こんな晩」,「幽霊の歌[新潟県佐渡郡][秋田県山本郡]」,「西行と小僧」がある。これらは、今回検索の対象に含めなかった「幽霊」や「亡霊」といっ

た類の概念に近い文脈で用いられている。いずれの昔話も、かつて実在した人物の言動が別の人物の肉体を介して発せられていることを思わせる現象を描いたものである。「こんな晩」では、爺と婆が尼を殺害した後に誕生した子どもが3歳になった時に、3歳児らしからぬ物言いでこの殺害の秘密を指摘すること、そしてその発言後に忽然と姿を消すことから、この不思議な3歳児が殺害された尼の転生であったことをほのめかしている。「幽霊の歌」は、生前の課題(歌の完成)が未解決のままで死を迎えた者が死にきれずに「魂」や「霊」となって現世に留まっているが、生者がその未解決の課題を解決してやったことで成仏できた、という話である。「こんな晩」同様、やりきれない思いの強さは死を経てもなお留まり続けていることが感じられる昔話である。死という強烈な終止符によって停止された時間の中に留まり続ける死者の思いが、進行する時間の中で生きる生者との関わりによって、動きや展開がもたらされたかのような感覚を覚える。

これらの幽霊の昔話は、心理学的には生者側の捉え直しの物語、つまり心深くに押し込めてきた罪悪や悔恨の念を幽霊を登場させることによってそれを浄化させる、つまり成仏させることができる、という生者の内的体験を描いた昔話としても解釈できるからである。『大成』から離れるが、『遠野物語』第九十九話には明治29年に東北を襲った大津波によって妻を亡くした夫が幽霊となった妻と再会する昔話が紹介されている(柳田, 1968c)。夫が見た幽霊の妻の傍らには、同じく波に流されて死んだ村の男が立っており、その男は夫が婿養子に来る以前に妻が親しく付き合っていたらしい男である。幽霊となった妻は、今はこの男と夫婦になっていると夫に伝える。「子どもはかわいくないのか」と夫が問うと、妻は悲しい表情をして泣き、妻と男は足早にその場から立ち去ったという。妻がその男と深く心を通わせた仲であったことは、おそらく村の誰もが知っていた。婿養子としてやってきたこの夫だけが、妻とその男の恋仲を結果的に引き裂くことになった状況を知らずに村に加わったのである。妻はもちろんのこと、村の誰かが夫にこの妻の過去を明かしたわけではなかっただろうが、小さな村の一員として生活するうちに夫はこの隠された事実を何となく感じ取っていたに違いない。それを確かめたところで、今更どうにもならないことではあるが、このどこか割り切れない、ぶつけようのない思いを抱きながら、妻との間には子が3人ほど生まれて穏やかな結婚生活を送っていた。そのような日常を過ごしていたある

日、突然村を襲った大津波によって、今度は夫が妻と引き裂かれることになったのである。

民俗学者の赤坂憲雄(2014)は、この昔話を和解という観点から捉え直している。そして、妻に対するわだかまり、不条理さに対するやり場のない怒りを浄化させるために、死んだ妻を幽霊として登場させたのではないか、という視点を提示している。上記で紹介した「こんな晩」や「幽霊の歌」も、死んでもなお死者が抱き続ける深い悔恨の念という死者側の視点のみならず、生者側、つまり遺された者の視点を通じて霊の昔話を捉えてみるアプローチは重要である。今回は「幽霊」や「亡霊」といった語を検索対象としていないので、これ以上の検討は別の機会に譲ることにするが、目に見えないものやこの世に存在しないものをどのように見ようとするのかに、人間の心のはたらきが現れ出ることは言うまでもない。

「西行と小僧」では、プロ顔負けの見事な歌を詠んだ子どものありようを、学問の神様である菅原道真公の霊の現れとみる昔話である。菅原道真公の霊威は、道真公の死後に生じた権力者たちの病死や事故死、清涼殿の落雷等をもって信じられることとなり、祀り上げによって天神信仰へと昇華した歴史的経緯でも知られる。折口(1976c)は、タマ(たましひ)が付着することによって知識や才能は発揮されるものと見たが、このタマ観は「西行と小僧」に登場する子どもの年齢不相応な利発さが道真公の霊威によると見た霊魂観と合い通じる。

「魂の入れ変り」は生まれ変わりがテーマとなった話である。要約例に「魂」の語は登場しないので話型の筋のみを紹介する。「1. 乞食に落ちぶれた人が死に、腕に住所氏名を書いて葬られて親王に生まれ変わる。2. 腕の文字を消すためにそこの(住所の)土を持ってきてとる」(関, 1980, p. 70) (括弧内筆者加筆)。たとえ今世で尊い身分に生まれ変わったとしても、賤しい身分であった前世の痕跡が体に残されていること、そしてその地に戻り、その土を痕跡にこすりつけることでそれを消そうとする行為が描かれている。この昔話における痕跡とは、個人史の範疇を越えた前世の体験が現在の身の上の土台をなしていることを示す徴(しるし)である。男がその土で痕跡を消そうとする行動は、防衛機制としての打消し(undoing)だったかもしれないが、結果的にその土台あつての今であることを心理的に刻印づける、あるいは意識化するための行為として働いたようにも思われる。

3-3. タマの遊離性

「二人兄弟」と「継子と亡者」は魂が抜かれると死ぬ、というたましい観が読み取れる昔話である。得体の知れない何者か(「二人兄弟」)、あるいは幽霊(「継子と亡者」)が生者の魂を抜いて袋に入れると魂を抜かれた生者は命を落とし、その魂を体に戻すと再び蘇生するというエピソードがこれらの昔話に描写されている。この「何者か」とは墓地で遭遇した怪しげな存在であるので、幽霊のような、生と死の間に位置する存在であることをうかがわせる。興味深い点として、「継子と亡者」に登場する魂には色がついていること、1人の人間から3つも魂を抜き取ること、両目と鼻から魂が抜き取られること等、具体的な魂の特性が描かれている。ちなみに、1人の人間にいくつものタマが入りこむという考えは折口信夫(1976a, 1976b)の指摘するところでもある。折口(1976b, 1976c)によれば、依りつくだけの資格のある人にタマ(たまひ)は憑き、たくさんタマを有している人ほど相応の威力が発揮されるとみなされていたという。また、体から抜き出したり、それを袋に入れたり、再びそれを体に入れ直したりといった物体としての特性を見る靈魂観は、折口の指摘したタマの遊離性に近いイメージと言える。

タマの遊離性は体とタマ(魂)とは別々であることが前提となった考え方である。昔話「百合若大臣」では、胆力ある百合若大臣が遠征中に死んだという報告を受けた妻が「死んでも魂は生きているはず」と述べるシーンがあるが、肉体は滅びてもエネルギーにあふれたタマは生き続けていると見るタマ観をこの妻の台詞から読み取ることができる。また、昔話「天の庭」には死んだ者の魂が天に昇るというタマ観が示されており、それに従って生者が天にまで探しに出かけてその魂と再会を果たす様子が描かれている。天とは、死んだ者のみが行く場所とは限らず、生者も往来できるかのような場所として考えられているのも、祖霊が山に留まり、時折里に下りて来ると考えていた日本人の古代信仰とも共通するように思われ、興味深い。

「鶴女房[岩手県遠野市]」では、夫の空腹を満たし、娘を産み、機織りで家計を支えようとする献身的な妻の姿が描かれるが、とうとう「精魂がつきた」と言って娘と夫を置いて家を出るという文脈において「精魂」の語が用いられている。気力だけでその身を動かしてきたけれども、もはやそれも限界に達して、生きるのさえやっという状態にまで生命を使い果たしてしまった状況で吐露された言葉であろう。タマのエ

エネルギーは無尽蔵にあるわけではなく、消耗することが想定されたからこそ、タマを活性化するタマフリの儀式やイキミタマの風習を必要としたと考えられる。

「三人兄弟(宝物型)」の昔話は、父親が三人兄弟の中から家督を継がせる者を1人選出するにあたっては、何か仕事をひとつ、3年のうちに見習って、その出来栄をもとに決定する、という課題を息子たちに与えるところから始まる。「魂」の語の登場する例は青森県八戸市で採集されたもので、大工になった次男がその完璧な仕事を父に披露するために、お堂を建てて「入魂」までやってのけるという文脈において「魂」の語が遣われる。「入魂」したのはお堂そのものに対してなのか、あるいはお堂に安置された仏像に対してなのかは不明だが、仕事の総仕上げとして物に命を吹き込む最後の工程まで1人で仕上げたことの表現であろう。これも外来魂的ニュアンスや物体的特性と親和性のあるタマ観と言える。

4. まとめ

本章では『定本』の記述と『大成』に描かれた「魂」及び「霊」の登場する昔話から、日本人のたましいに対する観念やイメージについて検討した。タマとたましいとを厳密に区別しようとする研究者もあるが、『定本』から拾い上げた「タマ」周辺の記述を見る限り、柳田は「タマ」も「タマシイ」も「精霊」もそれぞれ靈魂を意味する語とみなしていたように思われた。タマの観念として、タマは授かりものであること、そしてタマには遊離し、依りつき、宿るという特性が考えられていたことが示された。そのようなタマ観は折口が指摘した外来魂とも親和性のあるように思われた。また、タマの霊威は無尽蔵でないために、飲食を共にするような祝いの席や特殊な儀式を通じて、タマの若返りや活性化が目指されたこともわかった。さらに、死後間もない新しいタマは荒々しいこと、船乗りに警戒される暴風がタマカゼと呼ばれていることから、タマには凶暴的な側面が観念されていることがわかった。

「魂」が登場する日本昔話は17話型17例であった。動物や人間への転生、魂の物体的特性や遊離性、死後の魂の行方といった、柳田が記述したタマの特性とあまり矛盾しない形で描かれていたことがわかった。また、「魂」が昔話に登場する文脈とは、死や、肉体的あるいは精神的な極限状態であったことから、そのような限界において魂の概念はなじむと言える可能性がある。ただ、柳田が記述したタマについては

それに限らず，生者の生活や日常に溶け込んだ習俗の中にもタマが意識されていたことが特徴的であった。

第2章 「狂」とは何か

第1章において、日本人が抱いていたたましいの観念やイメージには、荒々しく凶暴なたましいの側面も含まれていること、荒御魂(アラミタマ)は鎮め落ち着かせなければならないこと、そしてそのための祭や儀式のあることがわかった。

本章では、荒ぶるたましいの一側面という視点から「狂」という精神症状に着目する。『日本精神病名目志』(金子, 1964)から精神病を意味する和名を取り上げて紹介する。また、『日本霊異記』、『定本柳田國男集』(以下、『定本』), 『日本昔話大成』(以下、『大成』)において「狂」状態にある者が登場する箇所を網羅的に取り上げ、その状態像の把握を試みる。

1. 精神病の和名

『日本精神病名目志』(1964)は精神科医の金子準二(1890-1979)によってまとめられた精神医学史書である。金子は精神の病につけられた和名や漢語の語源や古文献の記述を追って、その状態像を捉えようとした。『日本精神病名目志』には、「きちがひ」「くづち」「くなたぶれ」「くるひ」「くるひやみ」「こころまどひ」「たたり」「たぶれ」「つき」「ものぐるひ」「ものぐるひやまひ」「もののけ」の計12語が精神病の和名として挙げられている。ここでは、各和名が表現するところを金子の記述を下敷に紹介するが、便宜上「くづち」「くなたぶれ」「くるひ」「くるひやみ」「こころまどひ」「たぶれ」と、「きちがひ」「たたり」「つき」「ものぐるひ」「ものぐるひやまひ」「もののけ」と、おおまかに二群に分けて記述する。

まず、「くづち」とは癲癇のことである。金子によれば「くづち」の動詞形「くづつ」とは「崩れ落ちる」、あるいは「いびきをかく」ことを意味し、いずれも倒れて意識を失う病態として解釈されている。鎌倉時代中期の仏教説話集『沙石集』には癲癇の俗語として「くづち」の語が紹介されている。「くなたぶれ」は精神病、あるいは精神病者を表し、「くね(拗)る」と「たぶれ」が組み合わさった語である。平安時代中期の辞書『和名類聚抄』(以下、『和名抄』)では「癲狂」の訓に「たぶる」が宛てられ、その俗語として「ものぐるひ」の語が紹介されている。ちなみに、金子は語源分析的に「たぶれ」の「た」は発語を、「ふる」は中心から外れる意味をそれぞれ読み取っている。精神病になることを俗に「気がふれる」と表現するように、「ふる」の語は精神病

になることを表しているという。つまり、真ん中から外れている状態や常軌を逸脱している状態が「たぶれ」、あるいは「くなたぶれ」であるらしい。精神障害は英語で mental disorder と表現されることがある。disorder とは秩序(order)から外れた状態を意味するが、「中心」や「秩序」から外れた状態というイメージの重なりと違いとを検討することは、それぞれの文化圏における疾病観と健康観を考える上で役立つと思われる。

「くるひ」とは、語源的には円を描くような回転性の運動と関連がある。たとえば、中西(1978)は「くるひ」の語源を「繰(く)る」に見ており、「手繰(たぐ)り寄せる」や「糸を繰る」といった表現から、すべてを丸くするような運動が「繰(く)る」であって、そこから「狂う」との関連を見出そうとした。また、金子(1964)は「狂う」とは、不安や興奮によってクルクルと動き回る状態と見て、その回転性運動の背景には不安や興奮のあることを指摘した。日本語は音と意味の関係が動機づけられた表象語が豊富な言語で、コロコロという物体が回りながら進む様子を表す動詞は「コロがる」、ハタハタと布が風にたなびく様子を表す動詞は「ハタめく」等、概念がそのまま動詞化されることも多い(川田, 2004)。ゆえに「狂う」もまた、クルクルと舞うようなその動きから「クルう」という言葉に結びついたのではないかという発想もうなづける。回転するさまがクルクルという語で表現されたのは、実際の回転音から派生された擬音語ではなく、廻る様を象徴的に表す擬態語に分類される。「くるひやみ」は、「くるひ」と「やみ」が組み合わさった精神病を示す語である。「やみ」は病(やまい)であるが、この「や」自体は平常とは異なった悪い状態を示す語であるという。「こころまどひ」は、『和名抄』において、心が惑い、常でないことを表す語として説明されている。上記で紹介した「たぶれ」「くなたぶれ」「や」と同様に、「こころまどひ」もまた平常や中心点からの逸脱を意味する言葉のようである。以上の 6 語については、比較や観察によってある状態像の特徴を客観的に表現しようとした名称と言えるのではないかとと思われる。

他方、「きちがひ」「ものぐるひ」「ものぐるひやまひ」「たたり」「もののけ」「つき」については、霊魂観の影響が色濃く表れた名称であると思われる。金子(1964)によると、「きちがひ」とは「き(気, すなわち心)」が「換(たが)ふ」の意味であり、精神病の発症が死霊や生霊と生者の心が入れ換わったことに起因するものと見た疾病観と関連する表現と言える。つまり、タマの遊離性や入れ替わりといったタマ観が、当時の

精神疾病観にも影響を及ぼしていたことは注目に値すると思われる。

「ものぐるひ」や「ものぐるひやまひ」は、上述の「くるひ」の原因を「もの(鬼, 死霊, 生霊)」に帰属させる疾病観が読み取れる語である。「たたり」とは「もののたりのもの」の略語であり、「もの」が引き起こすあらゆる災難を呼び表す語である。また「もののけ」の「け」は怪や奇に通じて、これも「たたり」を表す言葉である。つまり、精神病は「もの」が作用して生じる災難のうちの1つとして見られたのである。「つき」について金子(1964)は、憑依妄想のある精神病患者と説明している。憑くのは狐や犬や蛇といった動物に限らず、古道具等の物質である場合もある。「たたり」と「つき」の語は混同して用いられることもあるようだが、金子(1964)は「たたり」は「立つあり」、つまりそばに立つ程度であるが、一方の「つき」は死霊, 生霊, 動物霊等が体の中にまで入り込んでしまうほどにくっついて離れない状態として、それぞれのニュアンスを区別して示している。日本人の精神疾病観として、外からやってきた霊の作用によって、人の心が異常な状態に変容してしまうことを想定していたようである。

このような常軌を逸した精神状態を示す言葉は、『古事記』(712)や『日本書紀』(720)においても「久流比(くるひ)」や「毛乃久流比(ものくるひ)」として表現されている。『古事記』以前に遡っての検証はできないが、この「くるひ」や「ものくるひ」が近現代における「狂い」とどれほど同一の状態を示しているのかは別として、「くるひ」という言葉がある特定の精神状態を示す名称がであったことがわかる。

状態像としての「狂」を詳細に記述している最も古い文献は養老律令(757)と言われている(八木・田辺, 2002)。養老律令は古代日本における律令政治の基本法であり、「律」は1部しか現存していないが、「令」はその注釈書である『令義解』(833)や『令集解』(868)によって知ることができる。『令義解』や『令集解』において、狂は「みだりにふれて、はしらんと欲し、あるいはみずからを高賢とし、聖職者と称するなり」(岡田, 2002, p. 4)という状態像をもって説明されている。なお、「狂」をはじめ、「癲(てん)」や「癡(ち)」といった精神症状や知的能力障害を示す語が養老律令に記述されている理由は、精神遅滞, 精神疾患, てんかんが当時の日本においては「病」として認識されていて、それらを患う人たちに対する特別な保護や配慮が法に規定されていたからである(岡田, 2002, pp. 4-5)。

『日本国現報善悪霊異記』(822頃)(以下、『日本霊異記』)は、仏教僧の景戒(生没

年不詳)が著した日本最古の説話集である。収録された116話のうち、「狂」の語が登場する説話は上巻の第五、第十五、第二十三、中巻の第三十五の計4話である。仏教説話であるゆえ、「狂」と表現される精神症状群の発症契機も仏教的思想をもとに説明される場合が多いが、当時(奈良時代～平安時代初期)の疾病観や靈魂観を理解するための資料となりうると思われるので、以下にその4話を紹介する。

上巻の第五に記述された「狂」とは、「弓削(ゆげ)の大連(おおむらじ)、狂ひたる心に逆を起し、傾けむと謀り便を窺ふ [弓削の大連はこんなことをし、気が狂って逆上し、皇位をも奪おうとの謀反をいだし、機会をねらった]」(中田, 1978, p. 68, p. 70) (括弧内筆者加筆)という箇所である。弓削の大連とは物部弓削守屋(もののべゆげのもりや)のことである。彼は排仏派の中心人物として謀反を起こしたが、その反乱的行動を「天の神も地の神も、これを嫌い憎ん」(中田, 1978, p. 70)だために彼は敗北に至ったとされる。精神状態が平常から逸れた結果、暴走に及んだ状況が「狂」として描かれているが、別の見方をするとこの暴走は「中央」から逸脱した行動、つまり正史側から見た逸脱的行動として捉えられたために、「狂」と表現された可能性もある。

上巻第十五では、仏法を信じぬ男が乞食僧を迫害していたが、あまりにもしつこく追い回すので、乞食僧がその男に呪術をかけたところ、「愚人顛沛(ぐにんたふ)れ、東西に狂ひ走る [この愚かな男はどたりと倒れ、狂ったようにあちこち走り回った]」(中田, 1978, pp. 119-120)という。この説話における「狂」とは、突然倒れたと思ったら、今度は突然に走り回るという状態像をもって描かれているが、この姿は『令義解』等に描写された「みだりにふれて、はしらんと欲し」という「狂」状態と近似している。ただ、呪術によってこの精神運動興奮様の症状が生じたともあるので、内因性の精神病というよりは心因性の精神症状の可能性も否定しきれない。

上巻第二十三では、母親を虐げる非道な男の狂いが描かれている。その男は「惑い惑(わづら)ひて為す所を知らず。髪を乱し、身傷つき、東西に狂ひ走り、復還(またかへ)りて路を行き、己が家に住(とどま)らず [それから山に入り、心が狂ってどうしようもなかった。髪を振り乱し、体は傷つき、あちらこちらと狂い走り、家に帰ったかと思うと、また外をうろつき、家には住みつかない]」(中田, 1978, p. 148, p. 150)という状態であった。身なりにも意識が向かず、体の痛みさえかまえぬほどに走り回る状態は、先に挙げた第十五の説話とも共通している。なお、この男が「狂」に至った

理由は、非道な振る舞いの結果、つまり因果応報の道理によるものと説明されている。

中巻第三十五では、「狂王宇遅(うち)、邪見太甚(いとはなは)だしく、護法、罰を加へたまう [気違い王の宇遅ははなはだしく心が邪悪であったので、仏法を守護する神が罰を与えられたのである]」(中田, 1979, pp. 248-251)と記されている。宇遅王(うじのおおきみ)の心が邪悪であったのは「天骨(てんこつ) [生まれつき]」(中田, 1979, p. 247, p. 249)のものとみなされており、その生まれつき備わった心によって王は「仏・法・僧の三宝を信じなかった」(中田, 1979, p. 249)。つまり、この説話で示されている「狂」とは性格の邪悪さや、触法行為さえ恐れない向こう見ずさが含まれた概念であって、宗教がその逸脱的行動を踏みとどまらせるための強制力として機能しないことが描写されている。

以上、日本古来からの精神症状に付けられた名称がどのような状態像であるのかを、精神科医療史や古文献から辿りながら、当時の共同体においてどのように精神の病が理解されてきたのかを大まかに概観した。次節からは、民俗学領域において記述されている「狂」周辺の状態像を見ていくことにする。

2. 柳田國男が記述した「狂」

柳田國男が「狂」をどのように捉えていたのかを見るために、前節で挙げた精神病名を参考にして『定本』別巻第五の総索引を引いたところ、「狂気」「狂女」「狂人」「クナタフレ」「クルフ(狂ふ)」「タフレゴト」「ターフレタフレ」「物狂ひ」(五十音順)の8語があった。便宜上、「クルフ(狂ふ)」「タフレゴト」「ターフレタフレ」「クナタフレ」と、「狂気」「狂人」「狂女」「物狂ひ」に分けて、以下に記述をまとめて紹介する。

柳田(1969a)は「「くるふ」とは元來舞ふこと」(p. 391)と説明している。「狂え」を意味する古語に「タフレ」の語があり、三河の北設楽郡の花祭では「ターフレタフレ」²という囃し言葉が舞手にかけられるという。柳田(1968h)は、このような周囲からの囃しが舞手を特異の精神状態に陥らせ、常軌を逸した行動を取らせるための音楽的な暗示として働いているのではないかと推測している。狂言という言葉も「タフレゴト」の語からの変化であると柳田は推測している(柳田, 1968e, 1968g, 1968h)。愚

² 奥三河の花祭の囃しは「テーホヘテホヘ」である。柳田はこの囃し言葉の元となった言葉として「タフレ」を捉えたと思われる。

かなことを意味するクナタブレ(久奈多夫礼)は「クナタブレ」と同じ語であろうが、柳田(1968g)はこの「クナタブレ」が神に仕える者であり、愚かさがその役に立つ特性であったことを述べている。少し脇道に少し逸れるが、日本北部の沿岸には知的能力障害者を大切にす村があるという。この村では「白痴」(柳田, 1968g, p. 165)が死後、鯨に転生して村に豊かさをもたらす存在と考えられて大事にされた。このように知的能力障害者や特異の精神状態に置かれた者たちは、畏れやありがたさといった宗教的次元に親和性のあるような大切な存在とみなされていたようである。

また日本の「笑話」には、知的能力障害者を思わせる登場人物が「愚か者」と称されて笑いをもたらす筋書の説話が多い。現代においては人権尊重の立場からそのような類の笑話は厳しい批判の目が注がれることとなる。筆者も当然のことながら、嘲笑や排除を目的とした笑いは批判されて然るべきと考えるが、日本昔話の「笑話」を読んで筆者が抱いた率直な感想を思い切って述べるとすれば、「笑話」の中には排除を助長するような陰険さというよりも、むしろ笑いをもって多様性を認めるような包括的な雰囲気さえ感じるものも多くあった。一部行き過ぎたものは含まれるものの、コミュニティ内の関係性に支えられてこそ成り立つ笑いであったことは間違いないと思われる。古代の日本において、笑いは宗教的次元と関係があるため、笑いを誘うような愚かさもまた宗教的次元と関係があると観念されていたのかもしれない。そのような観念や前提に支えられてこそ成立する笑いだったのかもしれない。笑いや宗教的次元は、防衛や排除といった心理的緊張や膠着状態を氷解させうる視点として働くことがある。コミュニティにおける密な人間関係において、このような氷解をもたらす視点を装置として据えることは、多様性に耐えるコミュニティへと成熟させるための心理臨床の知であったのではないだろうか。ここに心理臨床的な援助のヒントとなりうる文化的な知恵が含まれていると思われる。

さて、愚か者を意味する語に「タクラ」「タクラタ」がある。ヘッタクレやノンダクレといった語もこの「タクラ」から派生した複合形であるが、柳田(1968h)によればこの「タクラ」と前述の「タブレ」は同じ言葉の音韻変化であるという。タクラの動詞は「タクラフ」で、これは「地団太を踏む」という意味らしい。湿気の多い夜に海上で燃えるように見える二つの陰火を「タクラフ火」と言い、この用法における「タクラフ」は二つの火が競い合うように見えることを意味している。このことから本来「タクラ」が意味するところについて、柳田(1968h)は人の行動ばかり真似してしくじ

ったり笑われる者を指していたのではないかと推測している。「タクラ」「タクラタ」が昔の日本社会においてはどのような存在であったかを知るヒントとして次の記述が参考になる。

生まれつきが魯鈍でタクラタと謂はれる者も少しは有つたらうが、他の多くの者はわざとこのタクラタになつて、人を笑はせ樂しませようともして居た。さうしてこの二つのものゝ境目は、古人は必ずしもさうはつきりと區別しては居なかつたやうである。馬鹿たくらたが人を罵る言葉に、なつてしまつたのは退化である。彼等は人を笑はせやうといふ大きな職分をもつて居た。従つて決して無用のものでは無かつたはずである。(柳田, 1968h, p. 282)。

笑いは用い方によって人間関係の緊張や膠着をほぐす潤滑油にもなりうるが、信仰とのつながりは差別的ニュアンスへと展開することを防ぎ、また特別な存在として昇華させるような方向づけを与えていると言える。そして、この「タクラ」を宗教現象的に捉えて、笑いを誘う愚かな状態像に神の意を見るような思想が日本にあった可能性を柳田(1968h)は考察している。

「狂気」が遺伝する可能性について、柳田(1969c)は6人兄弟が皆「狂人」で、父も祖父もまたそうであったという東北の某旧家の事例を通して検討している。ちなみに、その6人は「本復」、つまり治癒したとある。また、八重山諸島に「代々狂人が出」(柳田, 1969i, p. 235)る家のあったことを報告しているが、発症の原因は先祖の罪深さにあると考えられていたようで、ここにも因果応報的な疾病観を見ることができる。

また先に挙げた6人兄弟は「狂人」と表現されているが、13歳の妹が通りがかりの旅人を指して鬼と言えば、兄たちもすぐさまその者を鬼と見、また妹が打ち殺すように言えば兄たち5人はその旅人を攻撃したことから、兄弟たちの間には共通の幻覚が生じていたことが指摘されている。「狂人」でなくとも、たとえば「天狗倒し」という山中で聞こえる大木が切り倒されたような大音響や、座敷童の目撃等、同じ怪異現象を複数の人々が体験したことが報告される例も少なくないため、この6人兄弟の常軌を逸した行動も似通った素朴な生活様式を送るゆえに誤認の仕方もまた似通ってくるのではないかと、柳田(1969c)は推察している。

「狂女」に関する記述を見ると、乱心によって離縁された女性、山隠れする女性、そして普通の女性であれば口にしないようなことを言い得る女性が狂女と呼ばれたと柳田(1968a, 1968d, 1969a)は説明している。また、「能より以前の狂女なるものは、今日精神病院の中で見るやうな、あるべかゝりの不幸者では無かつた」(柳田, 1969a, p. 391)という。また、柳田(1969g)は「狂女」に限らず、「狂者は昔の社會に於ては決して憫まべき者では無かつたので、只の人間のしたくても能(あたわ)ぬ事は皆狂人がした」(p. 426) (括弧内筆者加筆)と述べおり、コミュニティにおける「狂」者へのまなざしが、今日のそれはだいぶ異なっていたことをこれらの記述から窺い知ることができる。

物狂能は古くは源平時代に始まる(柳田, 1968f)。能の演目「隅田川」に登場する狂女は、舟頭からの「面白く狂うて見せ候へ」との要請に従って舞うことで乗船を許されたが、このように人に頼まれて狂いの舞を披露する等、他者の要請や本人の意図を勘案する精神の余地もあつたらしい。もちろん、能の言い回しにおける「狂ひ候へ」の「狂ひ」をそのまま病的な「狂い」として解釈すべきではないかもしれないが、少なくともここでの狂女の舞においては、まず心をうつろにして舞っているうちに、次第に神が依り憑いてくるという順番で、その舞い始めにおいては「狂」状態に向かおうとする狂女の意志が働いていたかもしれない。それから、「面白く」という言葉がここに遣われていることも上代の日本の信仰の感覚を捉える上では重要であろうことが指摘されている(柳田, 1969f)。

7歳くらいの子どものが、託宣と思われるような思いもよらないことを突然発言したり、神隠しに遭いやすかったりすることは、成長期に生じる何かしらの生理現象として科学的に説明可能であろうことは柳田(1968b)も認めるところではあつたが、かつてこうした生理現象は宗教的次元で理解される傾向にあつた。たとえば、神の御告げを伝える者は「物狂い」の状態にあり、そのような精神状態にある者は神と人間の間にいる者として観念されたのである(柳田, 1968c, 1969b)。また、突然山に失踪する者たちの中には物狂いの状態にあつた者もいたであろう他、自ら積極的にその身に神や精霊たちを宿そうとして、「物狂い」状態に向かおうとする者さえいた(柳田, 1969b)。そのような物狂いたちは職業的に位置づけられて、歌舞の道に向かったり、遊女となつたりしたという(柳田, 1969a)。恥といった感情を超えて、饒舌な語りや歌舞をもって神秘的な真実を表現しようとするその姿から、古代の日本人は神々がそう

した表現を通して何かしらの意思を伝えようとしていると考えたのではないかと柳田(1969h)は述べている。

女性が漂泊や山の生活を選択するという事は肉体的な死のみならず、社会的にも死と隣り合わせの道に入るということを意味していたと思われる。なぜなら、一度その道に足を踏み入れたら、二度とこれまでの生活には戻れない可能性を孕んでいるからである。生き方の多様性に寛容になりつつある現代ならともかく、かの時代の小さな村落において女性がそのようなリスクを冒してまで家を出る事態は、そうするしか生きる道が残されていないような限界状況であったことが想像される。前述の生理的変調から生じる精神状態の不均衡によって理性的判断が失われた場合もあったと思われるが、そうせざるを得ない何らかの事情とは一体何であったのか。人間的生活を諦めてまで従わなければならない事情を考える時に、しばしば引き合いに出されるのは宗教的次元である。福島県沿岸の村ではシンメ様という神を信仰する家々があるそうで、この神を信仰する家の女性に対して時に旅に出るようにとの御告げの下されることがあるという。もしその御告げに従わない場合、この女性は病気になると信じられた(柳田, 1969h)。つまり、この究極の選択を迫られた女性は、生き延びれる可能性を求めた結果として家を出るのである。

能においては、愛する者との離別、あるいは喪失体験により、思慕の念が極まることによって物狂い状態となるが、もとは通常見ることのできない神の御姿を目撃したことで生じる精神状態として描かれていたようである(柳田, 1970)。芝居に登場する「狂人」は竹の枝を持っているが、この小道具は放心状態を象徴するものとされる。同時に、その枝を手に入れば神気を帯びて狂うともされ、手草は狂状態に向かうための手続き的な機能が備わっていたようである(柳田, 1969e)。ちなみに能の狂女が手にする手草とは、天岩戸でアメノウズメが神を招くために手にした手草に由来するのではないかと柳田(1969d)は推測している。また、狂女が烏帽子を身に着けてから狂い舞うことも多いが、この烏帽子もまた、手草同様、かぶることによって物狂い状態へと誘う小道具であると考えられる(柳田, 1969a)。また日常においては、爪を火にくべたり、縁側で髪をとかすことが物狂い状態につながると信じられ、このような行為は厳に戒められたという(柳田, 1969c)。

3. 『日本昔話大成』に描かれた「狂」

3-1. 方法

『大成』に収録された昔話をキーワードから網羅的に検索する方法は、「魂」や「山姥」や「アマノジャク」をキーワードにする場合は良いだろうが、「狂」に関してはあまり当てはまりの良い方法とは言えない。「狂」とは精神症状や状態像であるゆえ、「狂」の語こそ用いられてはいないものの「狂」と表現しても差し支えない状態像が描かれた昔話はこの方法からは検出されないからである。キーワードに囚われずに、「狂」の状態像を軸に検討するアプローチも必要であろうが、その場合は「狂」と疑われるその登場者の状態像を「狂」とみなしてよいかどうかの内容的妥当性が問われることになる。本章はその前段階として「狂」という状態像の概念把握が目的であるゆえ、ここではキーワードによる検出に留めることとした。

「狂」が登場する昔話の話型内において、同じ話の筋を辿りながらも「狂」の語が用いられていない例が存在する。「狂」と表現しても差し支えない場合もあるだろうが、あえて「狂」と表現しない場合もあるだろう。反対に、「狂」の語が用いられても『日本精神病名目志』における精神科的用法とは異なるニュアンスで用いられている可能性もあり、いずれの可能性も考慮に入れておくべきである。

さて、表の見方について説明する。「狂」とその周辺の語を含む昔話のうち、「動物昔話」に属するものは表6、「本格昔話」に属するものは表7、「笑話」に属するものは表8にまとめている。まず、例として表6-1、表6-2、表6-3を見ていただくと、網掛された話型は「46. 時鳥と兄弟」「58. 片足脚絆」「61. 狩人と人間」の3つあることがわかる。これは、「狂」の語が含まれる動物昔話が3話型3例あることを示す。ちなみに、この3話型は「小鳥前生譚」という項目に属するものである。表に示された話型名の右側の欄には、狂に至った登場者(行為者Aと示す)が「狂」状態に至った契機(契機)、「狂」の状態(行為者A)、その後の展開(行為者Aのその後/行為者Bへの影響など)の3軸に沿って整理された要約が記されている。この要約は、いわゆる話型の筋とは別物であるのでご注意いただきたい。次項「3-2. 「狂」の状態」は、表6~8の網掛された行のうち「行為者A」に示された「狂」状態を話型間で比較してまとめたものである。「3-3. 「狂」の契機」は、表6~8の網掛された行のうち「契機」を話型間で比較してまとめたものである。「3-4. 「狂」のその後」は、表6~8の網掛された行のうち「行為者Aのその後/行為者Bへの影響など」に示された、「狂」のその後の

展開を話型間で比較してまとめたものである。

なお、本格昔話として分類された説話のうち、その要約に「狂」の語を含む話型は11話型12例(表7-1, 表7-2, 表7-3, 表7-4, 表7-5), 笑話においては5話型6例(表8-1, 表8-2)であり、総じて『大成』において「狂」の語の登場する昔話は19話型21例であることがわかった。

なお、表6～8の網掛されていない行に示された昔話群については次節「4. 「狂」の昔話の類話群」で検討する。

3-2. 「狂」の状態

「狂」の言葉で表現される日本昔話の登場者の状態とは一体どのようなものであったのだろうか。

まず、「狂」状態を経て死に至る昔話は19話型中10話型(動物昔話2話型:「片足脚絆」「狩人と人間」, 本格昔話7話型:「天人女房」「絵姿女房(桃売型)」「鳥呑爺」「腰折雀」「米福栗福」「継子と鳥」「継子と笛」, 笑話1話型:「八石山」)あり, このうち死後に別の生物に変身した昔話は2話型(動物昔話2話型:「片足脚絆」「狩人と人間」)であった。死が明確には言及されないまま別の存在に変身する例は3話型(動物昔話1話型:「時鳥と兄弟」, 本格昔話2話型:「天道さんの金の鎖」「猿の経立」)あり, このうち「時鳥と兄弟」と「天道さんと金の鎖」に関しては鳥や山のカミに変容しているが, この表現を通して暗に死をほのめかしている可能性が高い。

次に, 死に至らなかった話型を見てみよう。「猿の経立」には, 狂状態となった貪欲な女が致命的な行為に走って, 蛇に変身した姿が描かれている。この命を危険にさらすような向こう見ずな行動は「天道さんの金の鎖」の「狂」においても見られるものである。さらに「猿の経立」では, 女の貪欲さが蛇への変身後もますます膨れあがり, 人身御供を要求して周囲を一層困らせているが, その凶暴さは荒ぶるタマの側面を思わせるものである。「金ひり馬」は, 狂状態から死や変身といった展開には至らなかったものの, 言語能力を失ってしまう人間の様子が描かれた昔話である。社会的死や人間らしさの喪失という観点では, 他の「狂」状態と通じるところがあるとも言える。

先述した精神病の和名, 及び日本人のたましい観と, 昔話に描かれた「狂」の諸特徴を照らし合わせてみると, まず小鳥前生譚に描かれた「狂」においては, 鳥への変身後もせわしく東西を飛び回っては強迫的なまでに鳴き続ける様子が描かれており,

この姿に「くるひ」で紹介したような精神運動興奮を見ることができる。また、「猿の経立」等に見る強欲さや、嫉妬が高じて「狂」となって蛇にその姿を変えた例は、鬼や祟りの類のニュアンスも感じられ、御霊(ゴリョウ)や「つき」との親和性もあるかもしれない。

以上、昔話に描かれる「狂」状態の諸特徴を見てきた。それらに共通して見られる状態像とは、生きた人間としての姿やありようを留めておくことができなくなった状態、あるいは人間たらしめる何かに亀裂が生じた事態であり、それが「狂」状態として表現されているのではないかと思われる。

3-3. 「狂」の契機

昔話の登場人物が「狂」状態へと至ったきっかけを見ると、嫉妬や欲深さによって「狂」に至った例は6話型(本格昔話3話型:「絵姿女房(桃売型)」「米福栗福」「猿の経立」, 笑話3話型:「風鈴踊」「八石山」「金ひり馬」), 対象喪失による悲しみや悔しさが高じて狂に至った例が4話型(動物昔話3話型:「時鳥と兄弟」「片足脚絆」「狩人と人間」, 本格昔話1話型:「天道さんの金の鎖」), 恐怖が高じて狂に至ったケースが2話型(本格昔話2話型:「鳥呑爺」「腰折雀」), あと一步のところまで思いが叶わず狂に至ったケースが1話型(本格昔話1話型:「天人女房」), 自らの悪事への制裁を受けて狂に至るケースが2話型(本格昔話2話型:「継子と鳥」「継子と笛」)であり、これら15話型は悲しみ、憤怒、嫉妬、悔しさ、恐怖といった感情の極まりが「狂」に至らしめる要因となっている。残り4話型は、身体的苦痛によるものが2話型(本格昔話2話型:「蛇婿入」「親指太郎」), 本当は狂ではないものが2話型(笑話2話型:「唐丸駕籠」「何が怖い」)であった。

このように、「狂」に至った例の約8割が感情の高まりをその契機としている。その直接原因を見ると、欲深さといった元々の性格に由来している場合も多いが、想定外の事件に巻き込まれたり、引き離された配偶者との再会を目前にそれが叶わなくなるといった悲劇的状况が引き金となる場合もある。嫉妬心や執着を抱きやすい性格特性がこのような悲劇に遭遇した時に生じる情動をさらに煽る因子にはなるだろうが、たとえ穏やかな性格の人であっても、否応なく激しい感情に揺さぶられてしまう事態は誰にでも生じうることであり、その意味においては「狂」に至る可能性は誰にでもあると言える。

また、ライフイベントとしての悲劇的状況だけでなく、人間関係の力動において自分の意図せぬところで嫉妬や嫌悪の対象にされて、結果的に悲劇的状況や激しい感情に巻き込まれてしまうことがある。継母と継子と実子、兄弟、隣人といった間柄は、比較対象との心的距離、及び物理的距離が非常に近く、緊張感のある関係性へと陥りやすい。執着を煽る状況として、「天人女房」においては切望するものが手に届きそうで届かない状況が、「絵姿女房(桃売型)」においてはすでに手に入れていたものが失われてしまった状況がそれぞれ描かれている。

イメージしていた理想的展開があと一步のところまで手に届かず、常日頃から意識していたライバルがその理想を実現したとしたらどんなに感情が揺さぶられることであろうか。テッサー Tesser, A. (1941-)らは自己評価維持モデル(1984)において、人間は他者との比較を通じて自己評価を維持、あるいは高揚しようとする存在であることを示した。他者比較によって自己評価が高下する過程においては「自己関与度」、「(比較対象者との)心理的近接度」、「遂行度」の3つの変数がポイントになることを述べた。どうしても手に入れたいたいという思いの強さは「自己関与度」が高いことを示し、同列に比較されやすい継子と実子、兄弟、隣人といった関係は「心理的近接度」の高さを示す。ライバルが理想の実現に近づき、相手の「遂行度」が高いと認識されると、3つの変数はすべて高い状態となって自己評価が低下する脅威にさらされることとなる。『大成』に収録された昔話には、自我の脅威となりうる緊密な対人関係において生じる葛藤をテーマにしたものが多く、たとえば動物昔話の項目では「動物葛藤」「動物分配」「動物競走」、本格昔話の項目では「兄弟譚」「隣の爺」「継子譚」等がそれに該当する。

以上、『大成』における狂状態の契機の諸特徴を見てきた。その共通点を見てみるとハプニングや欲望の高まりによって、自分にとって不可欠なもの、あるいはかけがえのない存在を失ってしまう状況が挙げられ、そうした喪失や喪失の危機が「狂」の契機となっているように思われる。

3-4. 「狂」のその後

昔話の登場人物が「狂」状態に陥った後、その本人、あるいはその周囲に訪れる展開とはどのようなものだろうか。

19話型中12話型は「特になし」、つまり「狂」あるいは「狂死」に至ることや、「狂」

を経て変身することをもって昔話が締めくくられ、その先の展開は述べられていない。その他 7 型とは動物昔話「時鳥と兄弟」「片足脚絆」と本格昔話「蛇聾入(苧環型)」「親指太郎」「天道さんと金の鎖」「猿の経立」「何が怖い」である。「時鳥と兄弟」と「片足脚絆」においては、「狂」に至った後に小鳥に変身するが、鳥になってからも懺悔や悔恨の念に動かされて強迫行動を取り続ける運命が描かれている。「蛇聾入(苧環型)」と「親指太郎」と「何が怖い」では、A が「狂」となったことによって B がそれまでの状況を脱したり、利を得る展開である。「天道さんの金の鎖」においては、A が「狂」となってついには山の神に変容するが、結果的に勧善懲悪の構造となって A の無念は晴らされて、村にも安全がもたらされることとなる。前述したように、カミへの変容をもって死が説明されているのかもしれないが、それは子を殺害された母親の失踪(死)を単なる悲劇に終わらせないようにするコミュニティの工夫であった可能性がある。悲劇に見舞われた親子を弔いつつ、いつまた同じ悲劇がこの村を襲ってくるかわからないという不安やパニックを収める目的においては、カミを想定した現象理解がこの文化的風土では馴染み深いアプローチだったのかもしれない。「猿の経立」においては狂状態から蛇体へと変身を遂げた後もなお、食欲さは増悪する状態が描かれている。これらに共通する「狂」状態後の展開とは、たとえ「狂」に至ったとしても A は根本的な苦しみからは解放されないことが指摘できるが、「猿の経立」においては経の力、つまり第三者(別の次元)からの介入によって、元の姿に戻るというさらなる展開を見ることができる。「経(きょう)をもって狂(きょう)を制す」という表現も日本語ならではの奥行を感じるが、役割や世界観の異なる第三者からの限界設定的な働きかけによって「狂」状態が解かれる可能性のあることを示唆していると見るのはあまりに楽観的であろうか。

表6-1 『日本昔話大成』に描かれる狂と類話（動物昔話）

*編掛は「狂」の登場する昔話であり、「狂」発症の契機、「狂」状態（行為者A）、発症後の展開や他者への影響を整理したものである。非編掛は「狂」の語なしに同じ筋を辿った類話である。

話型	契機	行為者A	行為者Aのその後／行為者Bへの影響など	採集地
46 時鳥と兄弟	1 兄が弟の留守におじやを全部食べ、弟(A)は兄(B)を責めて殺害する。	1 弟(A)は殺害を後悔し、狂気して鳥になる。	1 日に幾千も鳴く。	埼玉県 狭間市

1 (疑念や責任追及の末) AはBを殺害する。 (2) 殺害を後悔して鳥に変身する。

② 特になし

- 大分県 宇佐市
- 愛媛県 上浮穴郡・北宇和郡
- 香川県 小豆郡・三豊郡
- 徳島県 三好郡①②
- 鳥取県 西伯郡
- 兵庫県 美方郡
- 大阪府 泉南市
- 静岡県 賀茂郡・磐田郡
- 岐阜県 益田郡・吉城郡
- 長野県 北佐久郡
- 新潟県 中蒲原郡・島田市
- 石川県 鹿島郡・七尾市
- 岩手県 岩手郡・江刺市・九戸郡
- 青森県 むつ市・上北郡・三戸郡①②③
- 東京都 西多摩郡・八王子市
- 埼玉県 川越市・入間郡¹
- 宮城県 桃生郡
- 鹿児島県 鹿児島市
- 熊本県 阿蘇郡①②・球磨郡
- 岡山県 真庭郡
- 新潟県 新発田市・北魚沼郡
- 神奈川県 津久井郡
- 山形県 新庄市
- 兵庫県 城崎郡
- 兵庫県 気仙郡・遠野市
- 岩手県 岩手郡・江刺市・九戸郡・花巻市
- 奈良県 添上郡
- 新潟県 栃尾市
- 福島県 双葉郡・相馬市
- 愛知県 南設楽郡
- 青森県 むつ市

- ③ AはBを探す。
- ① Aは心配し、鳴く（血を吐く）。
- ① Aは鳴かなければならぬ。
- ④ Aは一定回数鳴かないと、食べられない。
- ① AはBの用いのために、鳴き続け、血を吐く。
- ⑤ Aは一生かかって謝り続ける。
- ⑥ Aが水場に行くど水が火に見える。
- ⑦ Bも鳥に変身する。
- ③ 鳥に変身する。(後悔したか不明)
- ④ 後悔する。(鳥への変身は不明)
- ⑤ Aは自害する。
- ⑦ Bも鳥に変身する。

註1 殺害したかは明示されていないが、話みから鳥に変身して「のどつまったー」と鳴くという記述から、喉を切って殺害した話として分類した。

表6-2 『日本昔話大成』に描かれる狂と類話（動物昔話）

話型	契機	行為者A	行為者Aのその後／行為者Bへの影響など	採集地
46 時鳥と兄弟 (続き)				
	1 (疑念や責任追及の末) AはBを殺害する。		① Aは血を吐くまで鳴き続ける。	埼玉県 秩父郡
		(6) 神は殺害した者に日に一定回数鳴けば許される。と伝える。(鳥への変身は不明)		
		(7) 身の潔白を知り驚いて鳴くと、神が鳥に変える。	② 特になし。	長野県 北安曇郡
		(8) 罰として鳥に変身させられる。	② 特になし。	長野県 北安曇郡
		(9) 釈迦が鳥に変身させ、罰として鳴かせる。	④ Aは供養のために一定回数鳴いて、一口水が飲める。	長野県 北安曇郡
		(10) 特になし。	④ Aは毎日鳴き、夕方には血を吐き、やっと虫を食べることができるとがでる。	新潟県 南魚沼郡
	1' (理由不明で) AはBを殺害する。		⑨ Bが鳥に変身し、血を流しながら鳴く。	福島県 双葉郡
		(3) 鳥に変身する。	④ 幾回も鳴かないと物が食べられない。	山形県 上山市
		(4) 後悔する。(鳥への変身は不明)	① Aは鳴く。	群馬県 前橋市
	2 兄弟葛藤。Bを責める。(殺害したかは不明)		② 特になし。	静岡県 焼津市
		(11) 恋しがる。(鳥への変身は不明)	① Aは鳴く。	富山県 某地
			⑩ Aは鳴き、Bは隠れる。	長野県 下伊那郡
		(12) Aが相手に鳴くことを命じる。(鳥への変身は不明)	⑩ Bはそこまでの回数は鳴けずに血を吐く。	埼玉県 比企郡
		(10) 特になし。		青森県 三戸郡
	3 Bは身の潔白を証明するため割腹する。		⑨ Bは鳥に変身し、身の潔白を示すため一定回数鳴かねばならない。誰かの鳴きまねでやり直し。	岩手県 岩手郡
		(2) 後悔して鳥に変身する。	⑫ Bは鳥に鳴きまねでやり直し。	青森県 八戸市
		(13) Aの眼が開き悔いる。	① Aは日に幾万も鳴く。	秋田県 仙北郡
		(10) 特になし。	② (鳥への変身は書かれていない)	長崎県 下県群
		(14) 後追いで鳥に変身する。	⑦ Bが鳥に変身する。	長崎県 下県群①②
		(11) 恋しがる。	① (鳥への変身は書かれていない)	千葉県 茂原市
	5 Aから疑われたBは投身自殺する。		② 特になし。	静岡県 富士市
		(10) 特になし。	② (鳥への変身については書かれていない)	静岡県 静岡市
			③ Aは今も探す。	長崎県 杵岐郡

表6-3 『日本昔話大成』に描かれる狂と類話（動物昔話）

話型	契機	行為者A *	行為者Aのその後／行為者Bへの影響	採集地
58 片足脚絆	子が母狩りに行ったまま戻って来ないため、母 (A)が探しに出かけるが見つかからない。	行為者A * ① 気が狂って死に、鳥に変容する。 ② Aは鳥に変身する。 ③ 家を飛び出す。(鳥への変身は書かれていない)	① 母が熱れる頃、母(鳥)は子の名を呼んで鳴く。 ② 特になし。	長崎県 下県郡 大分県 大分郡 熊本県 玉名郡 愛媛県 上浮穴郡・北宇和郡 福岡県 筑上郡・筑紫郡 香川県 綾歌郡・仲多度郡佐柳島①②③④ 山口県 大島郡 広島県 佐伯郡 千葉県 長生郡 福島県 いわき市 福岡市 行橋市
61 狩人と人間	1 狩りに出かけた父と犬の死を娘(A)が知る。 2 子・妻(A)は狩人の父・夫を探しに山に入るが見つからない。 2' 父(A)は後妻に追い出された子を探しに山に入るが見つからない。 3 飼犬(A)と狩人(B)。狩人に激しく吠えたため飼犬(A)を殺すが、狩人の身の危険を知らせるためであったことを狩人が知る。	① 娘は発狂して死ぬ。鳥に変容する。 ② 父は死に、探しに出た子(A)の魂は鳥と化する。 ③ 夫(狩人)も妻(A)も死ぬ。 ④ Aは死んで、魂が鳥と化する。 ⑤ 牧神が(A、あるいはBを)鳥に変容させる。 ⑥ Bは殺されたAを探す。	① 特になし。 ② 今も鳴いて山を飛んでいる。 ③ 夫婦の鎮魂のために飼犬が鳥に変身する。 ④ 今も鳴いて山を飛んでいる。	大分県 下毛郡 福島県 会津地方 高知県 高岡郡 広島県 佐伯郡 鹿児島県 鹿児島市

表7-1 『日本昔話大成』に描かれる狂と類話（本格昔話）

*網掛は「狂」の登場する昔話であり、「狂」発症の契機、「狂」状態（行為者A）、発症後の展開や他者への影響を整理したものである。非網掛は「狂」の語なしに同じ筋を辿った類話である。

話型	契機	行為者A	① 行為者Aの後／行為者Bへの影響など	採集地
110A 蛇習入 (亭環型)	1 ある男が娘の元に通つてくることを不審に思った親は、その男(の着物)に糸を通した針を刺すことを娘に助言し、娘は実行する。 1 娘がAに針を刺す。	(1) 男(A)は狂って逃げる。 (2) Aは叫んで逃げる。 (3) うめきながら帰る。 (4) やまなりがしてAは帰る。 (5) 「おれのところに来てくれればこの屋敷を水書を守る」と言う。 (6) 顔色を悪くして去る。 (7) Aは針を飲んで苦しむ。 (3) 恐ろしいうなりを上げて帰る。	① 糸は縄の中で渦巻いている。娘は卵を産む。 ② Aは洞穴の中で唸っていた。娘は運と曇浦の風呂で下ろした。 ③ Aが話している内容に従って腹の子を下ろす。 ④ やまなりが話している内容に従って腹の子を下ろす。 ⑤ 「おれのところに来てくれればこの屋敷を水書を守る」と言う。 ⑥ 蛇は舌しんで死ぬ。 ⑦ Aは死ぬ。娘は蛇を生む。 ⑦ Aは死ぬ。娘は蛇を生む。	静岡県 磐田郡 新潟県 栃尾市①② 高知県 土佐郡 福島県 西白河郡 愛媛県 北宇和郡 福島県 双葉郡 岩手県 岩手郡 鹿児島県 大島郡喜界島 岐阜県 大野郡 広島県 双三郡
118 天人女房	1 母が臼を戸口において、針を立てておく。(恐らく母が) Aの裾に針を打ち込ませる。 1 天の間隙まで会いに来た夫(B)に課せられた難題を天女(A)が助けるが、(天女の祟を夫が破り・夫の失敗で) 瓜を縦に切ったこと・桶をひっくり返したことで大水が起る。 1 天の間隙まで会いに来た夫(B)に課せられた難題を天女(A)が助けるも、(天女の祟を夫が破り・夫の失敗で) 瓜を縦に切ったこと・桶をひっくり返したことで大水が起る。	(1) 天女(A)が狂い死にする。 (2) 特になし。	① 特になし。 ② 毎年一度(7月7日)だけAとBは逢える。	鹿児島県 薩摩郡下都島・大島郡喜界島、鹿児島市 高知県 幡多郡・高岡郡 香川県 仲多度郡・三豊郡 徳島県 美馬郡 広島県 豊田郡 岡山県 後月郡 島根県 邑智郡・八束郡 鳥取県 東伯郡①②③ 長野県 上伊那郡 富山県 西礪波郡 新潟県 佐渡郡 広島県 比婆郡 福島県 南会津郡①② 長崎県 南高来郡 徳島県 三好郡 宮城県 本吉郡 徳島県 三好郡 鹿児島県 奄美大島 熊本県 天草郡 熊本県 飽託郡
	2 隣の爺や犬の援助で夫(B)は天に昇れたが、瓜を縦に切ったことで大水が起る。 ◇ その他、天で再会して仲良く暮らす話、子どものみ連れていき夫を突き落とす話、夫が課題を解決できず地に落ちる話、などがある。	(1) 天女(A)が狂い死にする。 (2) 特になし。 (3) Aは織女星になり、いつも泣く。 (4) Aは怒り様を授けると火星になる。	②' (しばらく共に天で暮らす、その後) 逢えるのは年1度になる。 ③ 琵琶湖になり、Bは鯛となる。 ④ Aが祀られる。 ⑤ Bが寝小便をしていた。(夢であった) ① 特になし。 ② 毎年一度(7月7日)だけAとBは逢える。 ② 毎年一度(7月7日)だけAとBは逢える。 ② 毎年一度(7月7日)だけAとBは逢える。	

表7-2 『日本昔話大成』に描かれる狂と類話（本格昔話）

話型	契機	行為者A	行為者Aのその後／行為者Bへの影響など	採集地
120A 総姿女房 (桃売型)	1 美しい妻を奪った殿 (A)のところへ、夫 (B) が奪い返しに訪れる。 1 美しい妻を奪った殿 (A)のところへ、夫 (B) が奪い返しに訪れる。	1 地位と妻をBに奪われたAは気違いになつて死ぬ。 2 Aは追放される。乞食になる。	① 特になし。 ① 特になし。	福島県 いわき市 福岡県 筑上郡 山形県 山形郡 岡山県 阿哲郡 鳥取県 西伯郡 新潟県 五泉市・見附市①② 福島県 南会津郡 山形県 東田川郡・最上郡 岩手県 紫波郡・花巻市・遠野市 福島県 高田郡 岩手県 東磐井郡
137 親指太郎	1 豆太郎が牛に食べられ、牛の腹の中に入る。 1 豆太郎が牛に食べられ、牛の腹の中に入る。	(3) Aは斬り殺される。 (4) 特になし。 ① 特になし。 ② Aの首と間違えて妻の首を斬る。妻を供養するために桜の木を植える。	① 特になし。 ① 牛は殺され、豆太郎は外に出る。 ① 牛は殺され、豆太郎は外に出る。	長崎県 北高来郡 岐阜県 吉城郡
188 烏舌爺	1 隣の爺が殿 (A)の前で失敗して爺婆共に殺されるが幽霊となり現れる。 ◇ その他、殿が死んで夫婦が以前の暮らしができるようになる話、夫は殿の家で妻を見ながら安楽に暮らせる話、などがある。	① 殿 (A)は気が狂つて死ぬ。	① 特になし。	岐阜県 大野郡
192 鷹折雀	1 欲張り婆 (A)は福を得られないことの憤怒から瓢を破壊すると、そこから這い出てきた虫や蛇などに攻撃される。 1 欲張り婆 (A)は福を得られないことの憤怒から瓢を破壊すると、そこから這い出てきた虫や蛇などに攻撃される。 2 瓢から大入道が出て来て「悪いことをすると紋め殺す」と言われる。	① 悲鳴をあげ狂い死んだ。 (1) 正気を失つて死ぬ。 ② 虫に殺される。 ② 蜂に刺されて死ぬ。 ② 血を吸われて死ぬ。 ③ Aは心を入れかえる。	① 特になし。 ① 特になし。 ② 隣人と仲良くなる。	福岡県 浮羽郡 大分県 宇佐市 熊本県 山鹿市 兵庫県 津名郡 福井県 越前郡 埼玉県 所沢市

表7-3 『日本昔話大成』に描かれる狂（本格昔話）

話型	契機	行為者A	行為者Aのその後/行為者Bへの影響など	採集地
205A 米福謙福	1 継母(A)は実子(a)ではなく継子(B)が殿様の嫁に選ばれたことに嫉妬する。 1 継母は継子に嫉妬する。	行為者A	1 特になし。 2 Aとaが小動物に変身する(田螺・うらつぷ)。 3 Aとaが小動物に変身する(Aは蛙・堰良、aはいもり・田螺)。 3' aが小動物に変身する。 4 aが川・溜・小便壺に落ちて死ぬ。 4' aが死ぬ。(Aも死ぬか不明) 5 Aとaは貧乏になる・難儀する。 6 Aとaが池・堰に落ちる。 7 aを誤って殺す。 8 Aはaを嫁に行かせるためaの脚を削る・無理に靴を履かせようとする。 9 呪玉を使って金持ちになるうとするが失敗する。 10 AがBを殺害したことを夫が知り、Aは夫に追い出される。	静岡県 浜松市 秋田県 鹿角郡 岩手県 二戸郡・紫波郡・北上郡 青森県 三戸郡 青森県 西津軽郡 岩手県 花巻市 長野県 下水内郡 山形県 最上郡①② 岩手県 紫波郡 青森県 三戸郡①②③・南津軽郡 宮城県 登米郡 岩手県 東磐井郡・九戸郡 青森県 北津軽郡・西津軽郡・むつ市 福島県 南会津郡・耶麻郡 山形県 飽海郡 新潟県 西蒲原郡 埼玉県 川越市 福島県 南会津郡 山形県 酒田市 福島県 双葉郡①② 秋田県 鹿角郡 岩手県 水沢市 福島県 南会津郡 福岡県 京都市 福島県 南会津郡 石川県 鳳至郡 長崎県 北高来郡 新潟県 南蒲原郡 新潟県 西頸城郡 新潟県 佐渡郡 新潟県 西蒲原郡 静岡県 小笠郡
			① 特になし。 ② 特になし。 ③ aは靴が履けずに嫁に行かれない。 ④ aは足に障害を負う。 ⑤ かえって貧乏になる。 ⑥ 怒って呪玉を壊す。 ⑦ 特になし。 ⑧ 言になったAはaとBと共に暮らす。 ⑨ AはBをかゆいがるようになる。	

表7-4 『日本昔話大成』に描かれる狂と類話（本格昔話）

話型	梁 機	行為者A	行為者Aのその後/行為者Bへの影響など	採集地
216	継子と鳥	1 殺害した継子の白鳥が見つかる。 Aは獣屋に入れられる。 2 子の屍が見つかりAは夫に殺される。	1 厭屋で狂死する。 2 特になし。 3 出所後、継母は観音様のようないい人になる。 2 特になし。	福島県 いわき市 長野県 下伊那郡 宮城県 栗原郡 青森県 下北郡 長崎県 壱岐郡 福岡県 福岡市①② 新潟県 佐渡郡 福島県 双葉郡 宮城県 伊具郡 秋田県 仙北郡①② 青森県 三戸郡・八戸郡・弘前市 福島県 双葉郡 青森県 南津軽郡・西津軽郡 鹿児島 鹿児島市 新潟県 西蒲原郡・板尾市 福島県 南会津郡 青森県 むつ市・黒石市 岩手県 北上市 岡山県 岡山市 鳥取県 東伯郡①② 大阪府 北河内郡 福島県 いわき市 青森県 三戸郡 新潟県 見附市・佐渡郡①② 福島県 南会津郡 青森県 西津軽郡 山口県 長門市 鳥取県 東伯郡 新潟県 西蒲原郡 栃木県 芳賀郡 岩手県 花巻市 広島県 比婆郡 長野県 下水内郡 福島県 南会津郡 広島県 比婆郡 宮城県 仙台市
		1 殺害した継子の白鳥が見つかる。 Aは獣屋に入れられる。	① 特になし。	
	2 子の屍が見つかりAは夫に殺される。	② 特になし。	① 特になし。	
	3 子の屍が見つかりAは家から追い出される。	⑤ 小動物（雀）に変身する。 ② 特になし。	② 父は六部になって修行に出る。 ① 特になし。 ① 特になし。	
	4 子の屍が見つかりAは夫に追われる・責められる。	④ 白状する。	② 父は六部になる。 ① 特になし。	
	5 子の屍が見つかりAはおしおきされる。	⑤ 小動物（土竜）に変身する。 ② 特になし。 ② 特になし。	① 特になし。 ① 特になし。 ① 特になし。	
	6 Aの悪事が明るみになる。	⑥ 驚いて姿を消す。逃げる。	① 特になし。	
	7 子の屍が見つかりAは離婚される。	② 特になし。	① 特になし。	
	8 子の屍が見つかりAは警察に連行される。	② 特になし。	② 父は諸国巡礼をする。 ① 特になし。	

◇ その他、子の屍を発見するところで終わる話、父が嘆き悲しむ話、子どもと父が星や月になる話、などがある。

表7-5 『日本昔話大成』に描かれる狂と類話（本格昔話）

話型	契機	行為者A	行為者Aのその後／行為者Bへの影響など	採集地
217 継子と苗	1 夫から(殺害した)継子の行方を尋ねられる。 1 夫から継子の行方を尋ねられる。	① 後梅するが、天罰で狂気になる。 ② Aは嘘をつく(「継子が病死した」「継子が噂な い」)。 ③ Aは白状する。 ④ 特になし。	① 池に落ちて死ぬ。 ② 特になし。 ② 特になし。(夫は鳥になり子を採す。) ② 特になし。 ③ 逃げる。 ③ 特になし。 ② 特になし。(夫は生きていた子らと暮らす。) ④ 罰せられる。(お上の命で打ち首になる。) ④ 罰せられる。(折檻される。) ④ 罰せられる。 ④ 罰せられる。(牢に入れられる。) ④ 罰せられる。(お上の命で殺される。) ⑤ 夫が殺す。 ⑤ 夫が殺す。(谷底に落とす)。 ⑤ 夫が殺す。(釜ゆでにされる。) ⑥ 追われる。 ⑥ 追われる。 ⑥ 追われる。 ⑦ 家から追い出される。 ⑦ 家から追い出される。(父は旅に出る)。 ⑦ 家から追い出される。継母と実子は途中で死ぬ。 ⑦ 家から追い出される。 ⑧ (実子と)池に身を捨てる。 ⑧ 死んだ子がよみがえると継母が改心する。 ⑧ 責められる。継子は僧の祈りでよみがえる。 ② 特になし。 ② 特になし。 ② 特になし。 ⑩ 息子と娘のような雄鳥・雌鳥が父の肩に止まる。 ① 池に入って死ぬ。 ② 特になし。	岐阜県 大野郡 佐賀県 伊万里市 福岡県 某地 広島県 某地 長崎県 北高来郡 佐賀県 伊万里市 徳島県 三好郡 熊本県 天草郡 福岡県 久留米市 福岡県 田方郡 長野県 小県郡 石川県 鳳至郡 香川県 某地 福岡県 浮羽郡 福岡県 いわき市 岐阜県 郡上郡 埼玉県 川越市 大分県 竹田市 長野県 上伊那郡 新潟県 佐渡郡 埼玉県 北足立郡 滋賀県 長浜市 山梨県 西八代郡 埼玉県 川越市 熊本県 某地 福岡県 双葉郡 埼玉県 狭山市 福岡県 いわき市 佐賀県 伊万里市 奈良県 橿原郡 栃木県 芳賀郡 熊本県 天草郡 広島県 旧安佐郡 香川県 高松市附近 茨城県 東茨城郡 熊本県 本渡市
245 天道さん の金の鎖	1 母の留守中に子か山姥に食べられる。	① 帰宅した母は気が狂い、子をたずねていううち山の神に なる。	① 山姥は山の神を恐れ逃げける。	熊本県 本渡市
257 猿の経立	1 人使いの荒い女主人 使を要求する化物の正体は、村人が察りをしなくなったために怒った神、地蔵、化物の類話が多い。 * 「新25. 婿礼の日の死[鹿児島県大島郡喜界島]」では娘の嫁入前日に養笠を作るといった周囲から見たら奇異な行動が、「気でも狂った」行動として表現されている。	① 家を焼き、気が狂い池に身を投じて蛇体になる。 ② 「煙草を食うと喉が渴き沼の水を飲んで」蛇体になる。 ① 経の力で元に戻る。	① 蛇は生贖を要求するか、経の力で元に戻る。 ① 経の力で元に戻る。	岩手県 岩手郡 岩手県 北上市

表8-1 『日本昔話大成』に描かれる狂と類話（笑話）

*網掛は「狂」の登場する昔話であり、「狂」発症の契機、「狂」状態（行為者A）、発症後の展開や他者への影響を整理したものである。非網掛は「狂」の語なしに同じ筋を辿った類話である。

話型	契機	行為者A	採集地
394 風鈴譚	1 育てた花が隣まで伸びて、見物人は隣に集まる。	(1) 藤を植えた主は氣遣いになる。	福岡県 京都府
447 唐丸駕籠	1 駕籠に乗りたいたい医者が唐丸駕籠(罪人用)に乗ると他者から「咎人」と指摘されて腹を立てる。	(1) 否定すればするほど「氣遣い」と言われる。	山梨県 西八代郡
471 何が怖い	1 B(狐)を騙してAは錢を得ようとする。 1 B(狸)を騙してAは錢を得ようとする。 1 B(狐・狸・人・天狗)を騙してAは利(錢・菓子・餅)を得ようとする。	(1) Aは狂い死にの真似をする。 (2) Aが攻撃するとBが狂い回り…狂い出に出て行った。 (3) AはBを攻撃する/殺す。	広島県 山梨県 高知県 幡多郡 阿山市①② 福岡県 築上郡 愛媛県 北宇和郡 香川県 仲多度郡佐柳島 島根県 平田市 島根県 邑智郡 島根県 隠岐郡 和歌山県 那賀郡①② 滋賀県 高島郡 岐阜県 大野郡 山梨県 西八代郡 新潟県 見附市 新潟県 西蒲原郡 群馬県 利根郡 秋田県 仙北郡 青森県 津軽某地 長崎県 杵岐郡 長崎県 下県郡 佐賀県 某地 福岡県 京都府 福岡県 築上郡 愛媛県 温泉郡 埼玉県 秩父郡 福島県 南会津郡 岩手県 岩手郡 青森県 二戸郡 青森県 八戸市 熊本県 球磨郡①② 熊本県 天草郡 長崎県 南高梁郡 広島県 広島市 島根県 隠岐郡 岐阜県 大野郡 宮城県 桃生郡 岩手県 花巻市 青森県 三戸郡
	(4) Aが攻撃するとBは降参する/退散する。	(1) Aは利を得る。	
	(5) Aは降参したふり/怖がるふりをする。	(1) Aは利を得る。	

表8-2 『日本昔話大成』に描かれる狂と類話（笑話）

話型	契機	行為者A	行為者Aのその後／行為者Bへの影響など	採集地
471 何が怖い (続き)				
	1 B(狐・狸・人・天狗)をだましてAは利(銭・菓子・餅)を得ようとする。		① Aは利を得る。	和歌山県 那賀郡 宮城県 桃生郡①② 岡山県 岡山市
461 八石山	1 継母(A)が芽の出ない種を継子(B)に渡して、早くよ う言いつけられるが芽が出ず、Bは神に祈ると一粒 だけ芽が出る。	7) Aが喜ぶ姿をBは苦しんでいると勘違いする。 ① 継母(A)は氣違ひになって死ぬ。	① 特になし。	埼玉県 川越市
	1 意地悪者(A)が細工した種を正直者(B)が蒔くが芽が出ない。神によつてたくさん実る。	② 特になし。 ③ Aが真似をする。	① 特になし。 ④ 神の指示があり、従うと死ぬ。 ① 特になし。	山形県 某地 鹿児島県 大島郡沖永良部島 岩手県 紫波郡
	1' 意地悪者(A)が細工した種を正直者(B)が蒔くが芽が出ない。偶然たくさん実る。	② 特になし。 ③ Aが真似をする。	① 特になし。 ④ 神の指示があり、従うと死ぬ。 ① 特になし。	山形県 某地 鹿児島県 大島郡沖永良部島 岩手県 紫波郡
	2 Aが実子には良い豆、Bには悪い豆を与える。Bは芽が出ないため泣いていると実る／Bが蒔いた種の一粒から発芽して大きく実る。(実子の実りは少ない。)	② 特になし。 ④ Aは放心する。 ⑤ Aも豊作を喜ぶ。 ③ Aが真似をする。	① 特になし。 ④ 特になし。 ② Bの亡き母の精がBの豆に入ったという。 ③ Bに謝る。 ① 特になし。 ⑤ 汚いものが出る。	福井県 小浜市 新潟県 狩場郡 青森県 三戸郡 静岡県 賀茂郡 新潟県 佐渡郡 佐賀県 佐賀郡
	3 Bの拾った種を蒔くと実がなり、宝物が出る。 ◇ 間引きをして残った1本が天に届くまでに大きくなり、伝つて天に行き雷の雨降らしの手伝いをし、地上に落ちるといったミニコンヒハウゼン話*も多い。 * ミュンヒハウゼンMünchhausen, H. (1720-1797) は特異と大話の得意な実在のドイツの地方貴族であり、「ほらふき男爵」の異名でも知られた。彼をモデルに書かれた奇想天外な冒険話や法螺話をミュンヒハウゼン物語という。			
621 金ひり馬	1 金持ち(A)が六部(B)の金の鶏をほしかり六部を殺すが、金の鶏を動かす呪文がわからない。 2 AがBから金をひる動物を買うが、金が出ない。金ひり動物を殺す。 2 AがBから金をひる動物を買うが、金が出ない。(そのうちに金ひり動物が死ぬ。)	① Aは気が狂ってこけこことしかいえないくなる。 ② (売人)を怒る。 ③ AはBを殺そうとするがBの悪知恵にかなわない。 ④ 特になし。 ⑤ Aはだまされたことを知る。	① 特になし。 ① 特になし。 ② Aは死ぬ。 ① 特になし。 ① 特になし。 ① 特になし。	岡山県 岡山市 鹿児島県 大島郡喜界島 大分県 某地 長崎県 北高来郡①② 広島県 山県郡 和歌山県 熊野 福島県 いわき市 岩手県 江刺郡 徳島県 三好郡 香川県 仲多度郡 大分県 某地 香川県 仲多度郡佐柳島 島根県 邑智郡

4. 「狂」の昔話の類話群

4-1. 問題と方法

前節では、「狂」周辺の語が用いられた昔話を取り上げて、「狂」の状態像、「狂」状態に至った契機、そしてその後の展開の3軸を話型間で比較検討した。本節は、同じ話の筋を辿りながらも「狂」の語が用いられなかった話型内の類話を検討する。その第一の目的は「狂」の特徴をより明確に掴むことである。昔話が本来的には語りである以上、たまたま語り手が「狂」の語を用いなかった可能性もあり、限界吟味をすれば「狂」と言い換えても差し支えない昔話のあることも予想できる。第二の目的は、「狂」の語を敢えて用いなかった可能性を踏まえるという視点に立ち、「狂」に至らなかったことを積極的に仮定して、「狂」に転じなかったヒントを探る。いずれの目的においても「狂」と連続性のある状態像を捉えようとすることに変わりはない。

ここでは表6～8に示された非網掛の昔話の例を各話型内で検討する。表6～8の非網掛には「狂」と連続性のある状態像、その状態に至った契機、その後の展開の3軸をもとに整理した結果が示されてあるので適宜ご参照いただきたい。

4-2. 「46. 時鳥の兄弟」

「時鳥と兄弟 [埼玉県狭間市]」における「狂」の記述(表6-1 網掛)は、「狂」に至る者(行為者A。以下、A)としての弟が兄(行為者B。以下、B)の「殺害を後悔し、狂気して鳥になる」という文脈で描かれている。その状態とは後悔の念が極まって自分自身を留めておけなくなった、ということであろう。類話(非網掛)においては、Aが「(2)殺害を後悔して鳥に変身する」(44例)ものが圧倒的に多い。この類話(2)も人間として姿を留めておけないという事態の記述をもって狂の発症を比喩的に表現した可能性もあるかもしれないが、いずれにせよ埼玉県狭間市における「狂」状態との近縁性、あるいは連続性が感じられる。

次に多いものは、後悔(の記述)なしにAが「(3)鳥に変身する」(6例)のものであった。鳥への変身をもってAの後悔の念を表現しているのかもしれないが、それは推測の域を出ず不明である。鳥への変身を辿る類話は(2)(3)以外にも「(7)神が鳥に変える」(1例)、「(8)罰として鳥に変身させられる」(3例)、「(9)釈迦が鳥に変身させる」(1例)、「(14)後追いして鳥に変身する」(1例)がある。(7)(8)(9)については、自らの意思を超えた超自然的次元、あるいは宗教的次元からの介入によって変身させられるものである。「(10)特に

なし」は7例あるが、これはAでなくBが鳥に変身する展開や、最初から鳥の兄弟の様子を擬人的に描いている可能性を含んだ類話である(たとえば、(4)、(6)、(11)①⑩、(12)等)。

鳥への変身はないものの、後悔や思慕の念の強さが表現されている類話として、「(4)後悔する」(6例)、「(11)恋しがる」(5例)、「(13A)の眼が開き悔いる」(1例)がある。また、後悔や思慕の念の強さの現れとして「(5)自害する」(1例)というものもある。その他、殺害や死亡といった契機がなく、AとBとの葛藤のみが描かれている場合は、AがBに対して「(12)鳴くことを命じ」(1例)、Bは弱者的立場のままで居続けるという、別の悲劇的展開を持つ類話もある。

「時鳥と兄弟[埼玉県狭間市]」における「狂」状態の契機(網掛)とは、Aの留守中にBがおじやを全部食べてしまったことをAが責めてBを殺害するも、その殺害をAが激しく後悔したことにある。このケースにおいて特徴的なのは、おじやを食べたBにもAから責められるべき非が存在するという点である。類話においては、このような背景はほとんど見られず、あくまでもAに献身的であったBをAが邪推する状況が描かれる場合がほとんどである。それゆえ、AにもBにも過ちがあるような兄弟喧嘩の悲劇的末路として狂と死が描かれたのが埼玉県狭間市の例であり、兄弟葛藤の内情をありありとテーマにした昔話とも言える。兄弟は愛情や財産をめぐる争いが起きやすい並列関係であり、兄弟葛藤の説話は紀元前1300年から見られるほど古い歴史を持つと言われる(関、1978a)。旧約聖書のエサウとヤコブ、日本神話の山幸彦と海幸彦、ギリシャ神話のアトレウスとテュエステス等、兄弟葛藤が描かれた伝承を挙げれば枚挙にいとまがない。深層心理学ではカインとアベルの兄弟葛藤にちなみ「カイン・コンプレックス」として概念化されている。

埼玉県狭間市の「時鳥と兄弟」、及び同様の筋を持つ類話の展開は、Aの鳥への変身や、鳥の特性の描写をもって締めくくられることが多い。鳥としての特性は、罪滅ぼしのような強迫的行動から逃れることのできない様子と重ねて描かれている。それは変身してもなお救われることなく、ますますの苦しみを負っているかのようなものである。また、疑われたBが鳥に変身する、あるいはBに苦痛を伴う特性が備わるという展開(⑦⑨⑪⑫)もあり、これらは救われることのないBの悲劇が描かれた物語となっている。

4-3. 「58. 片足脚絆」

「片足脚絆[長崎県下県郡]」における「狂」(表 6-3 網掛)とは、親が帰らぬ子を必死に探すも見つからずに、とうとう「気が狂って死」に「鳥に変身する」という文脈で描かれている。取り返しのつかなさとしての強い思いの極まりが「気が狂って死ぬ」という状態をもって描かれているのは「時鳥の兄弟」と共通するところである。「もしあの時、弟を殺しさえしなかったら」という過去の行動選択の失敗を取り返しのつかぬ事態として悔み続け、刻一刻と過ぎていく時間自体が未済を増やす負荷のように体験されているという意味では木村(1976)のポスト・フェストゥム(後の祭)的な時間性、テレンバッハ Tellenbach, H. (1914-1994)の自分自身に遅れを取ることを、あるいは負い目(レマネンツ)状況、ビンスワンガー Binswanger, L. (1881-1966)の過去志向といった心性とも親和性があるように思われる。

類話においては、「(2)鳥に変身する」(15例)バリエーションが最も多い。これも「時鳥と兄弟」同様、鳥への変身をもって人間らしさの喪失や死を表現しているのかもしれないが、記述されていない以上、結局のところは不明である。

長崎県下県郡の例は、子どもが出かけたきり帰ってこない状況が「狂」発症の契機であるが、その類話 16 例中 15 例においても子の行方不明や死亡が鳥への変身の契機となっていた。残り 1 例については子(A)が親の大病の知らせを契機に家から飛び出すというものであった。いずれの場合も親子という唯一無二の存在の喪失、あるいは喪失可能性の危機が状態変化の契機となっており、強烈な思慕の念が鳥への変身や家から飛び出すという行動に表れていると言える。

「狂」を経て死に至り、さらに鳥へと変身した長崎県下県郡の例の母親は、その後も子が失踪した時期になると毎年鳴き声をあげているという結末をもって話が締めくくられており、過去によって今が規定づけられしまっている悲劇を表現している。なお、類話においては鳥への変身後、あるいは家を飛び出した後の展開は特に描かれていない。

4-4. 「61. 狩人と犬」

「狩人と犬[大分県下毛郡]」の昔話における「狂」(表 6-3 網掛)は、狩りに出かけた親の死を知った娘(A)が「発狂」して死に至り、さらに鳥へと変身したという状態変化を通じて描かれている。山奥での狩猟が命の危険と隣り合わせであるとはいえ、遺

された家族が体験する喪失の悲しみは深いことに変わらない。不可抗力の事故であっても、遺された者は未然に防げたかもしれない可能性を強迫的なまでに繰り返し点検せずにはいられなかったり、事故の原因や責任を自分の中に求めようとする等、その喪失体験が罪意識と複雑に絡み合うことがある。大切な存在が奪われたことへの悲しみや憤りを向ける先がなく、もはや「狂」うしかない状態であったともいえる。

類話においては、帰らぬ家人を探しに出たままその魂が鳥に変身するもの((2)(4))、追いかけた者も死ぬに至るもの((3))、神の介入によって A あるいは B が鳥に変身するもの((5))がある。死者の魂を空飛ぶ鳥に重ね合わせて見た古代日本人の死生観に加えて、帰らぬ人がどこかで姿を変えて生き続けているという希望も、この昔話に見ることができる。

大分県下毛郡の例で娘が「狂」状態に至った契機は父の死の知らせであった(表 6-3 網掛)。類話においては、「2. A は狩人の父・夫を探しに山に入るが見つからない」(2例)や「2'. A は…子を探しに山に入るが見つからない」があり、A が後を追うように山に向かったことが描かれている。他は、「1. 狩人(B)に激しく吠えたため飼犬を殺すが、危険を知らせるためとわかる」(1例)であり、関係の近さゆえに起こった行き違いが事態の引き金となっている。

大分県下毛郡の例においては、鳥に変身した後の展開は特に記されていない。類話におけるその後の展開では、A が鳥となって帰らぬ者や亡き者を探し続けており、それは変身後も変わらずに強い気持ちに動かされて行動している様子が描かれている(②)。③においては、飼犬が飼主の霊を慰めるために鳥へと変身しているが、犬の魂も鳥に見立てられているようである。

4-5. 「110A. 蛇簪入(苧環型)」

「蛇簪入(苧環型)[静岡県磐田郡]」(表 7-1 網掛)における「狂」は、娘のもとに通う男を娘の親が撃退したことによって男(異類簪)が「狂って逃げる」様子をもって描かれている。針が刺された身体的苦痛だけでなく、だんだんと心を通わせてきた娘側からの手厳しい拒絶に心を痛めた結果としての「狂」이었다のかもしれない。

類話を見ると、A は叫んだり、うめいたり、やまなりを轟かせたり、顔色を悪くしたりしながら退散する、あるいは苦しむ例が類話 9 例中 8 例((2)(3)(4)(6)(7))あった。残り 1 例とは「おれのところに来てくれれば屋敷を水害から守る」と娘と交渉する例((5))で

あった。

「蛇聳入(苧環型)[静岡県磐田郡]」で男が「狂」状態に至った契機とは、娘が親の助言を受けて男の着物に糸を通した針を刺したことによる。「狂」状態への具体的な契機が、アモルとプシュケの神話のように不信によって関係が破綻したことへの絶望であったのか、あと一步のところまで娘を手にするのできなかったことへの怒りであったのかは不明である。着物が化けた体の一部であったのであれば、その契機が身体的痛みであった可能性もある。ちなみに類話では「1. 娘が A(の着物)に針を刺す」(7例)場合と、「2. 母が…針を立てて…Aの裾に針を打ち込ませる」(2例)場合があった。

静岡県磐田郡の例において、Aが「狂」状態となって退散した後、娘は卵を産む。類話においては、このように娘が異類の子を産む展開は2例(⑦)あり、いずれも「2. 母が…針を立てて…Aの裾に針を打ち込ませ」た例においてであった。それ以外は、娘が腹の子をおろす場合(②③)が4例と、娘がAに説得されてAについていく場合が1例(⑤)であった。

4-6. 「118. 天人女房」

「天人女房[広島県双三郡]」(表 7-1 網掛)における「狂」は、配偶者との再会があと一步のところではかなわずに「狂い死に」した妻の状態像をもって描かれている。動物昔話の「狂」においては、「狂」に至った者(A)が抱く強い後悔や思慕の念は一方向的で、時間のずれによるわかりあえなさ(出会えなさ)があるが、「天人女房」においては夫婦共に再会を切望しているという点で思慕の念は双方向的であり、場(空間)のずれによる出会えなさが前者との違いとして指摘できる。

類話を見ると、天人女房の状態変化が描かれない話(「(2)特になし」(26例))が一番多かった。その他は、「(3)泣く」(1例)、「(4)怒る」(1例)といった強い情動体験が描かれている。なお、広島県双三郡の例(表 7-1 網掛)にあるような天人女房の死は類話には描かれてはいないが、「④A が祀られる」(1例)という表現をもって死をほのめかしている可能性もある。ただし、天人女房はそもそも天界に属しているため、祀りの対象になったことが天人女房の死を意味するわけではない可能性もある。いずれにしても、天界に属する天人女房が「狂い死にする」状態が、いかに人間的であるかを印象づける話である。

「天人女房[広島県双三郡]」において天女が「狂」状態に至った契機は、天女の手

助けにもかかわらず、夫が禁を破ったことで夫婦の再会が叶わなかったことによる。類話 28 例中 27 例は同様の契機であった。広島県双三郡の例では天女のその後の展開は描かれておらず天女の死をもって話は締めくくられている。同様の筋を辿る類話を見ると、年に一度だけ天女と夫が再会できる展開(②②')が類話 28 例中 24 例ある。年に一度の再会は、夫婦にとっては悲劇的ではあるが、同時に二人をつなぐ強い希望でもある。その他、「③B(夫)が鮎となる」(1 例)、「④A(天女)が祀られる」(1 例)、「⑤夢であった」(1 例)、「①特になし」(1 例)となっている。④や⑥は笑話的なニュアンスを含んではいるものの、夢のような夫婦関係が泡となって消えたような悲劇的結末とも言える。

4-7. 「120A. 絵姿女房(桃売型)」

「絵姿女房(桃売型)[福島県いわき市]」の昔話における「狂」(表 7-2 網掛)は、美しい人妻を奪った殿様(A)が夫にその人妻を奪い返され、さらにはその殿様という地位も失ったために「気違いになって死」に至る、という文脈の中で描かれている。つまり、欲しいものはこれまで何でも手に入れることのできた者が突然全てを失う事態に直面することによって、死に至るほどに精神を正常に保てなくなった、ということである。類話では、「(2)殿(A)は追放される。乞食になる」(13 例)といった社会的死や、「(3)斬り殺される」(1 例)といった肉体的死が描かれている。

「絵姿女房[福島県いわき市]」で殿様(A)が「狂」状態に至った契機とは、殿様たらしめていた衣装や御殿といった所有物を失ったことにある。これは類話に見る契機においても同様であった。権力、及びそれによって得られたものが、自分自身と同一視され過ぎたゆえに、それらの喪失が自己の喪失と結びついた可能性もある。

福島県いわき市の例、及び類話 15 例中 14 例に A のその後の様子は描かれていない。残り 1 例([岩手県東磐井郡])については、夫が殿(A)を斬ろうとしたところ、誤って妻の首を斬ってしまうという誰も救われない悲劇となっている。いずれの話も A にとっては不幸な展開となっていることに変わりない。

4-8. 「137. 親指太郎」

「親指太郎[長崎県北高来郡]」の昔話における「狂」(表 7-2 網掛)は、豆太郎(親指太郎)を食べた牛が腹に不具合を起こして「気違いのようになって暴れ」た様子を通し

て描かれている。「ようになって」と表現されているので、実際に「気違い」になったわけではないと思われるが、おそらくは回転性の運動を伴うような暴れ方をした牛に「狂」らしさを見たのかもしれない。類話においては、特に牛の状態は描かれておらず、牛の体の中から豆太郎の声が聞こえるということのみが描写されている。長崎県北高来郡の例では、その後、牛は殺されて豆太郎は牛の体外へ出る。類話においても同様の展開となっている。

4-9. 「188. 鳥呑爺」

「鳥呑爺[岐阜県大野郡]」における「狂」（表 7-2 網掛）とは、殿様(A)の逆鱗に触れて殺された爺婆が殿様の前に幽霊として出没したことで殿様は「気が狂って死」んだ、という様子を通して描かれている。人間の制御や理解の及ばない霊的次元は私たち人間に恐怖や畏怖の感情をもたらすが、現実的次元において万能力を発揮してきた殿様にとってはなおのことかもしれない。さらに、殺した者の亡霊によって自滅に追いやられる殿(A)という視点から考えてみると、意識の外に追いやったかつて犯した悪行が「亡霊」として意識上にのぼってきて苦悩する様子を表現している可能性もある。「鳥呑爺」では強い恐怖感情と畏怖の念に圧倒されて狂死した殿様(A)の様子が描かれているが、その後の展開については描かれていない。なお、岐阜県大野郡の昔話と同様の筋を持った類話はないため、「狂」状態、契機、展開についてこの話型内で比較検討することはできなかった。

4-10. 「192. 腰折雀」

「腰折雀」では 2 例において「狂」が描かれている(表 7-2 網掛)。両例ともに虫の攻撃によって狂を経て死に至る話であるが、福岡県浮羽郡の例では虫や蛇が意地悪婆を「刺すや突くやらして攻めたので、婆は何とも防ぐ手立てなく、ついに悲鳴をあげ狂い死にをした」(関, 1978b, p. 250)とあり、パニックのみならず、虫による身体的攻撃もまた婆の狂いや死に関係している。類話(2)(3 例)もまた虫に刺されることが A の直接の死因となっている。

他方、大分県宇佐市の例においては、「爺婆の瓢箪からは米一粒も出ないで、蝮(まむし)や蜈蚣(むかで)やわくどが出て婆は正気を失って死ぬ」(関, 1978b, p. 250)とあり、虫による身体攻撃は描かれていない。むしろ、期待していた米でなく虫が出たこ

とによる驚き、恐怖、嫌悪、失望といった感情が極まることによって正気が失われ、死に至っているようである。古事記神話において、死んだ伊邪那美に会うために黄泉の国まで追いかけてきた夫の伊邪那岐が、蛆がわき腐乱した妻の肉体を見て逃走するエピソードがある。この神話に見るように、わいて出てくる虫は穢れにつながる忌避対象であったことが想像できる。そして、虫は小さくもおびただしい数の群れがどこからともなく侵入してくるといふ恐怖を妄想的に加速させる対象でもある。虫によってもたらされた負の感情に圧倒されたことで精神のバランスを崩し、結果的に命を落とした様子が大分県宇佐市の例には描かれている。ちなみに、レビー小体型認知症に特徴的な症状として幻視や錯視があるが、その幻視や錯視の内容は人物に次いで、動きを伴った小動物や虫の類である場合が多い。幻覚が生じる原因の1つにドーパミンの異常放出が挙げられるが、脳内のバランスが崩れた時に何もないところ、あるいは何かを虫に見てしまう生理現象も、私たちの無意識や原初的心像として考えると興味深い。

なお、上記とはまったく異なる状態を呈しているのが類話「(3)心を入れかえる」というものである。狂や死といった破局的方向へと進んだ上記の昔話群とは真逆の方向への切り返しを見せている。何がこのような転回へと向かわせたのであろうか。福岡県浮羽郡と大分県宇佐市の「腰折雀」、及び類話1においては、正直婆が瓢や実から福を得たのを見た隣の婆がその手続きを真似したところ、瓢や実から虫が現れ出たことによって命を落としている(2)。一方、類話2においては瓢から大入道が現れ、大入道から「悪いことをすれば締め殺す」といさめられたところ、隣の婆が心を入れかえることとなった(3)。大入道とは大きな坊主頭の男の妖怪である。入道とは仏道に入った僧を意味する語だが、「大」入道がなぜ妖怪を意味するのかについて『世界大百科事典』は次のように説明している。「土着の信仰に根ざす生活をしていた日本人は、仏教に対して畏敬の念を持ちながらも、忌避の感情を捨てきれず、村落の外から入ってくる僧侶を異形(いぎょう)の者として畏怖の念を抱いていたので、そうした感情が複合して、入道ということばは、種々の妖怪と結びつけられるようになった。あいきょうもある小僧・小坊主に対して大入道は妖怪変化の王であり、見越(みこし)入道のように、仰ぎ見ればどこまでも大きくなっていく怪物等が語り伝えられた。入道は強大であるが、どこかうさんくさく得体の知れないものと感じられているが、それは日本人の仏教に対する感情の深層の反映でもあろう」(大隅, 1988, p. 495)。つまり、畏れと

も恐れとも区別のつかぬような得体の知れない「大入道」に圧倒されて、もはや降伏するしかない状況に欲張り婆は置かれたと言える。際限なく膨張する欲望よりもさらに大きな絶対的存在による禁止が限界設定を作り、個人を逸脱から守ることにつながったと言える。

ところで、「心を入れかえる」という表現は外来魂的なニュアンスが感じられる興味深い言い回しである。この「腰折雀」は「隣の爺」の項目に属する話型であり、この昔話も典型的な「隣の爺」の筋書きと同じく正直爺が福を得て、それを見様見真似した隣の爺が厄を被るという展開となっている。「隣の爺」の典型的な展開に通底するテーマは何かを考えてみると、いくら行動や手技を表面的に模倣したところで何ら意味をなさないという戒めが含まれているようにも思われる。つまり、表面的な行動変容ではなく、その背後に働く「心のあり方」あるいは「心そのもの」こそが重要であるというメッセージを読み取ることができる。ただ、ここではもう一つ掘り下げて、河合隼雄(1989)の挙げた事例を通して「隣の爺」のテーマを考えてみたい。

仕事が忙しく近頃は会話らしい会話もしなくなった父に対して息子が「20万のバイクがほしい」と要求してきた。それまで、息子がほしいと言う物は何でも買い与えてきた父であったが、言い換えればそれはお金を遣うことで対話の時間、そして「心を遣うこと」から逃げていた状況でもあった。今回の息子からの桁違いの要求に対して、その父は息子を部屋に連れて行き、一対一で話し合った。父は息子に初めて月給袋を見せ、家族のためにどんなに自分が毎日一生懸命働いているのかを息子に切実に伝えた。そして「それでもお前はバイクがほしいと言うか」と改めて息子に尋ねたところ、息子は「いらぬ」と言った。息子にとってはバイクよりも、父から1人の大人として扱われ、また心を遣って自分と対話してくれたことが何よりもうれしかったに違いない。このエピソードを聞き知った、同じく息子との関係に悩む別の父親が「いいことを聞いた」と安直に給料袋をその息子に見せたところで、同じように事態が展開することはないだろう。なぜなら、その息子はこの父がどこかでならってきたことを手近にしていることを即座に見抜くからである。河合はこの差が生まれるのは、心を遣っているかどうかの違いであることを指摘している。目の前の難題に対して心を砕いた結果として生まれた一つの行動のみを、他者が見様見真似で表面的に模倣したところで、決して同じように事は運ばないということを「隣の爺」にも見ることができるだろう。まさに「心を入れかえる」ほどの覚悟がなければ事態は動かないのである。

4-11. 「205A. 米福栗福」

「米福栗福[静岡県浜松市]」の昔話における「狂」(表 7-3 網掛)は、継母(A)が「気違いになり死ぬ」姿を通して描かれている。思いが通らず、悔しさ極まって憤死したようなものであろう。類話においては、継母と実子、あるいは実子のみが「小動物に変身する」話((2)(3)(3') , 21 例)、継母や実子が転落死する話((4)(4') , 7 例)等がある。その他の類話においても、継母が不幸に見舞われることは共通している。

小動物への変身は小鳥前生譚にも見られるが、空を飛ぶ小鳥とは対照的に、沼地に棲む田螺や蛙に変身させられている。小動物に変身したバリエーションにおいては、死にこそ至らなかったものの、継母(と実子)が切望していた豪華な生活とは正反対の環境に置かれること、そして存在さえ見過ごされるような小さな生き物となって泥水を吸いながら生き続けることを意味し、特にこの継母(と実子)にとっては耐えがたい屈辱と苦痛であろうことが想像できる。

「米福栗福[静岡県浜松市]」(表 7-3 網掛)で継母が「気違いになり死」んだ契機は、母としての悲願が叶わなかったことに加え、嫉妬対象の継子が福を手にしたことによる。悔しさ、憤怒、嫉妬といった感情の極まりが継母を狂わせ、さらには死に至らしめたわけだが、契機となった継母の嫉妬はすべての類話において共通して見られる。ここにみる「狂」はパーソナリティの偏りを思わせるものである。賞賛や名声を求めて好戦的な「自己愛傾向」、他者を操作的に搾取しようとする「マキャヴェリアニズム」、そして罪悪感や共感性の欠如と利己的で反社会的な行動が特徴的な「サイコパシー傾向」は対人関係でトラブルを起こしやすい特性の 3 つ組であるダーク・トライアドで知られている(Paulhus & Williams, 2002)。継母が「狂」に至る昔話のうち、行き過ぎた反社会的行動やその後の反省の見られない例は、このダーク・トライアドの特性を思わせる。

静岡県浜松市の例において、継母が「気違いになり死」んだ後の展開は描かれていない。類話においても、継母あるいは実子の変身といった継母が不幸に見舞われて締めくくられる例は 43 例中 40 例(①③④⑤⑥)である。残りの 3 例についても継母の気持ちとしては苦痛であるかもしれないが、継母と実子との関係に良い変化が生まれるというバリエーションとなっているので検討したい。不幸になった継母が継子に助けられて一緒に暮らす話(②⑦, 計 2 例)と、継子をいじめることがかえって継子の福を呼ぶために翻って継子をかわいがるようになる話(⑧, 計 1 例)である。②⑦において

は、継母が乞食や盲になったために、継母はこれまで激しい嫉妬を向けていた継子の世話にならざるを得ない状況となってしまう。継子の世話になるという事態はパワーバランスの逆転を意味し、継母にとっては屈辱であろうが、心一つで生死が決まるような状況に直面した継母が執着も憎しみも呑み込んで生きることを選んだのであろう。この継母のありようも心理臨床的な視点で見れば一つの「変容」の形と言えるかもしれない、どのように「変容」するのが問われてくる。⑧に関しては、意地悪な行為が逆に相手(継子)を幸福にさせるというパターンを継母が認知したことで、そのパターンから脱するために意地悪な行為をやめるという打算的な理由がもととなった行動変容が生じた展開でもある。内省を通じた心の変容というより、むしろ連合学習による行動変容に近いように思われる。

4-12. 「216. 継子と鳥」

「継子と鳥[福島県いわき市]」の昔話における「狂」(表 7-4 網掛)とは、継母の悪事が明るみになったことで継母が投獄され、「獄屋で狂死する」という状態像を通して描かれている。悔しさが極まったの狂い死にであり、憤死に近いものと言える。類話においては、制裁が与えられた後の A のその後の展開が描かれずに話が終わるもの(「②特になし」)が 45 例中 32 例と最も多い。その他、「⑥驚いて姿を消す・逃げる」(5 例)、「④白状する」(4 例)、「⑤小動物に変身する」(3 例)、「③出所後、観音様のようないい人になる」(1 例)となっており、回避(⑥)か、受容(③④)か、変身(⑤)かの態度選択を継母は迫られていることがわかる。

その態度選択の決め手となるものについて見ていこう。「4. 子の屍が見つかり A は夫に追われる・責められる」ことによって A が「④白状する」場合もあれば、「⑤小動物に変身する」場合もある。また「1. 獄屋に入れられる」ことで話が終わる場合(②「特になし」)も、「③出所後、いい人になる」場合もある。つまり、同じ契機でも異なる態度に展開する場合があり、契機そのものが直接の態度変容に働きかけてはいないようである。ただ、「⑥驚いて姿を消す・逃げる」という回避行動の契機は、「8. 悪事が明るみになる」時のみであり、悪事が明らかにされてもそれに対する制裁がタイミングよく与えられないことが回避的行動を助長した可能性がある。

その後の展開を見てみると、「①特になし」が 45 例中 42 例となっている。残り 3 例については、夫が「②巡礼する・六部になる・修行に出る」話となっており、いずれも

夫が妻(継母)と離縁, 追放, 殺害によって夫婦関係を切った夫のその後を描いたものである。

4-13. 「217. 継子と笛」

「継子と笛[岐阜県大野郡]」の昔話における「狂」(表 7-5 網掛)とは, 天罰によって「狂気」となった継母を通して描かれている。継子を殺害したことを, 夫から問いただされたことで自らの行いの罪深さに直面した A は後悔したものの, 天の裁きによって「狂気」が与えられる。そして, 「狂」状態に陥ったまま池に落ちて溺死する。

悪事が露呈した際の A の主体的行動や内的状態は表 7-5 の「行為者 A」の列にまとめられている。類話においては, 「(4)特になし」(20 例)が最も多く, 「(3)白状する」(5 例), 「(3)嘘をつく」(5 例), 「(5)逃げる」(2 例), 「(6)驚く」(1 例), 「(7)家を出る」(1 例)と続いており, 「(2)白状する」以外の行動は, その場から消えたり, 事実を否認するといった行動が見られる。なお, その後の展開として記しているが, 「①' 池に入って死ぬ」場合(2 例)もある。

岐阜県大野郡の例において A が「狂」に至った契機は, 帰宅した夫から不在の継子の行方を尋ねられたことである。類話においても夫から尋ねられる場合(7 例)もあるが, 笛の音の場合, あるいは夫自らが勘づく場合(27 例)が多い。「1. 夫から継子の行方を尋ねられ」た場合, A は「(2)嘘をつく」(4 例)か「(3)白状する」(3 例)かの態度決定をしているが, 夫(B)が継子の不在に勘づく(「2. Bが知ることになる」)も継母に直面化を迫らなかった際には継母が態度決定しない(「(4)特になし」(20 例))場合もあることが特徴的と言える。

岐阜県大野郡の例で継母が「狂」に至ったその後の展開は溺死である。類話において, いずれの態度を取らなかった場合のほとんど(20 例中 18 例)が罰せられたり(④, 6 例), 夫に殺されたり(⑤, 4 例), 追われたり(⑥, 4 例), 家を追い出されたり(⑦, 4 例), 責められたり(⑨, 1 例)して, なんらかの制裁が加えられる。制裁が加えられない例は, 白状した場合((3)②), 嘘をついた場合((2)②③), 逃げた場合((5)②⑩), 家を出た場合((7)②)である。白状して罰せられる例([熊本県天草郡])もあるものの, 興味深いことに嘘をついたり, 逃亡した継母が罰せられた例はここでは見当たらなかった。

継母が改心する例(⑧[埼玉県狭山市])は 1 例あり, それは継子のよみがえりによってであった。超自然的な現象が継母の心を改めさせたと言える。

4-14. 「245. 天道さんの金の鎖」

「天道さんの金の鎖[熊本県本渡市]」（表 7-5 網掛）と同様の筋を持つ類話はなかったため、ここでは熊本県本渡市で採集された昔話における「狂」状態、それに至った契機、その後の展開についての検討に留める。

この昔話に描かれた「狂」は、留守中に子を失ったことで「発狂」する母の姿を通して表現されている。正気を失いながら山に入った母は、子を求めてさすらううちに山の神へと変容する。そして、子を食い殺した山姥がこの山の神を恐れて逃げるという結末となっている。山の神へと変容した母が山姥を怖がらせる存在になったことを認識しているかは不明だが、結果的には母が山姥に制裁を加え、山姥との力関係が逆転したことがわかる。

山の神は女神とされる説も多く、この昔話においてもそれは矛盾しないが、一方では「山の神様の處へお嫁入りするのだ」（柳田，1968b，p.70）と言い残して山に入ったという北秋田の村娘の伝承や、或る地では山の神が男神として祀られている例も存在するらしいので、山の神の性別は不明である。山の神についてはこれ以上深掘りしないが、突然、家を出て山に入り、失踪する人たちが日本には一定数おり、この現象を理解するために当時の山間に住む人たちは、しばしば鬼、あるいは山へと誘う者の存在を仮定したり、失踪者が今もなおどこかで生き延びているという希望を抱くことが自然に生じていたようである。

柳田(1968b)はこのような失踪の原因を、何かしらの錯覚、あるいは「精神の異常」（p.66）、「産後の発狂」（p.68）、「狂氣」（p.69）といった精神症状からも説明しようとしている。これらの精神運動興奮は産後のホルモンバランスの乱れに起因すると言われる産褥期精神病によって説明できるかもしれない。昔話の表現から「狂」のありようを捉えようとする本稿の試みにおいて、このような里人の行動の不思議に対して精神医学的概念を援用しながら解釈しようとする柳田の指摘から得られるものは多いと思われる。

4-15. 「257. 猿の経立」

「猿の経立[岩手県岩手郡]」における「狂」（表 7-5 網掛）は、貪婪な長者の妻女が家を焼き、「気が狂」って池に身を投じるという状況を通じて描かれているが、入水行動は精神運動興奮ゆえのものであった可能性が高い。そして女は蛇に変身するが、変

身後もその食欲は変わることなく、ついには人間の娘を人身御供として要求するようになる。強い欲望は獲物を丸呑みする蛇への変身を遂げた後もますますエスカレートしていくが、そのありようは変身後に強い情動がいつそう強化、固定化される小鳥前生譚と同様である。そこには、「魂の柔軟性」が見られないだけでなく、時間を経ても不変であり続けるような不自然な時間の停止があるように思われる。「気が狂」ったこの妻女が、そもそもなぜ家を焼いたのかについては説明されていない。家を焼いた時にはすでに「狂気」にあったのかもしれないが、記述がないため不明である。ちなみに、「魂の柔軟性」とは第1章で紹介した「時鳥と兄弟[岩手県九戸郡]」の「魂は凝って時鳥になる」という表現から着想を得たものである。受容も一つの変容であることは既に述べた通りだが、魂のしなやかさの程度によって「変容」の方向性が決まるとするならば、「魂のしなやかさ」が一つメンタルヘルスの指標になるように思われる。

岩手県北上市の類話にも強欲な女主人が登場し、蛇体に変身する。その契機は塩鮭を食べたこと、あるいは喉が渇いて沼の水を飲んだことによる。柳田(1968b)によると、八郎潟の伝承群³をはじめ「奇魚を食つて身を蛇體に變じたといふ話は、廣く分布して居る」(p. 67)とのことなので、口にした塩鮭自体がそもそも奇魚であったと見る方が良いかもしれず、沼の水を飲んでいる時にはすでに「狂」であった可能性が高い。

「猿の経立」は『大成』の中では唯一、「狂」から元の状態に戻る展開が描かれた昔話である。そして、「狂」から元の状態に戻らせた力とは経の力、つまり宗教的次元からの働きかけであった。岡田(2002)によると、平安時代においては狂気、異常な言動、憂鬱苦悶状態といった精神の変調の原因はもののけにあり、その治療、つまり病者を苦しめているもののけへの対処法とは験者(修験僧)や陰陽師らによる加持祈祷であった。その治療機序とは、まず病人を苦しめているもののけを、女中や小童等を「よりまし」にして乗り移らせる。次に、その「よりまし」の口から病人に対する恨み等を述べさせる。そして、験者がもののけに調伏を勧めることで、そのもののけは去るのだという。鎌倉時代になると仏教医学はますます盛んとなり、仏法による治療はさらに求められるようになった。このような疾病観に基づいた治療機序が経の力による狂の治癒という展開として昔話に描かれたと思われる。

³ マタギの八郎が川で見つけた岩魚を、そのあまりのおいしさに1人で食べていたところ、喉が渇いて水を飲み続けて大蛇になったという伝承は東北地方を中心に多く残っている。

4-16. 「394. 風鈴踊」

「風鈴踊[福岡県京都郡]」（表 8-1 網掛）と同じ筋を辿る類話はなかったため、福岡県京都郡の例に描かれた「狂」状態とそれに至った契機について検討する。なお、その後の展開については描かれていない。

この昔話に描かれた「狂」は、隣の敷地に届くほど大きく、また見事に咲かせた藤の花が、むしろ隣家に人を集めるようになったことに「気違いとなる」主人を通して描かれている。自分の手柄が、かえってライバルに花を持たせることとなり、悔しさ極まって「気違い」となったのであろう。花を見栄え良く立派に咲かせたいという目的の根本には、他者からの注目や賞賛を浴びたいという下心と、隣家に対する競争心があったのかもしれない。花の成長と美しさを皆で楽しむことができないほどに、自己愛的な目的に囚われているこの主人も、どこか「魂の凝り」（第 1 章「3-2. タマの転生」参照）があるように思われる。こちらの意図とは関係なく、自然のままに伸びてゆく藤の花や、それにつられて集まる人々の流れに自らの心をしなやかに沿わせることができないところに「狂」らしさがあるのかもしれない。

4-17. 「447. 唐丸駕籠」

「唐丸駕籠[山梨県西八代郡]」（表 8-1 網掛）と同じ筋を辿る類話はなかったため、山梨県西八代郡の例に描かれた「狂」状態、それに至った契機、その後の展開について検討するにとどめる。

この昔話に描かれた「狂」の語は、医者(A)が駕籠に乗りたいたまりに罪人用の駕籠に乗ったことで周囲から「咎人」と指をさされ、それに対して A が「咎人ではない！」と怒って反応したため、周囲はますます「あの分だと気違いだ」と言う、といったやりとりの文脈で登場する。罪人用とはいえ駕籠に違いはないという A なる発想を辿ればその行動も了解可能ではあるが、それは社会的文脈を無視した発想である。「咎人」という周囲からの指摘に腹を立てたことも、A がその社会通念を理解していなかった可能性を示している。最終的には「自分のような身分の人間が駕籠なんかに乗るものではない」と独自の解釈をする。暗黙のルールや常識を理解することの難しさが社会生活や対人場面でのトラブルを招くことは今日も同様であるが、日本においてはこうしたエピソードを「笑話」に分類しているところに、生活者の知恵に基づいた文化的対応策を見ることができる。前章の「2. 柳田國男が捉えた「狂」」でも述べたことだが、

差別的嘲笑とは異なる笑いに発想を転換させることは、関係の緊張を氷解させ、物事を大らかに受け止めることのできる心へと変容させるのに役立っていた可能性がある。

4-18. 「471. 何が怖い」

「何が怖い」に登場する「狂」の表現は 2 例あり、それぞれ同じ話の筋を辿るものの、狂に至る登場者が異なるため、便宜上、この話型に限っては「利を得る者」を行為者 A としている。広島県山県郡の例では、A が利を得るために「狂い死に」の真似をするという文脈で「狂」は描かれる。それも「狂らしさ」なるものがコミュニティ内で共通認識されていたからこそ成り立つことである。また、高知県幡多郡の例では、A が B を騙して攻撃すると B が「狂い回」って出て行ったため A が利を得るという話である。ここには、先述した「狂」の特徴である回転性運動を思わせる描写がある。

類話においても、B の勘違いによって A が利を得る広島県山県郡型 ((5)(7), 11 例) と、A の攻撃に B が退散して A が利を得る高知県幡多郡型 ((3)(4)(6), 32 例) とに分けることができる。広島県山県郡型の類話における B の勘違いとは、A が降参や怖がるふりをして B が信じる場合 ((5), 10 例) と、A の喜ぶ姿を苦しんでいる姿と B が勘違いする場合 ((7), 1 例) がある。なお、高知県幡多郡型の類話においては、B の嫌いなものを A が B に投げつけたために、B がパニック様の余裕なき状態に陥ったことが予想される。

4-19. 「461. 八石山」

「八石山[埼玉県川越市]」(表 8-2 網掛)の昔話は、継子の種が発芽しないように予め継母が炒っておいた種を、そうとは知らずに継子が播き、発芽しないことに悩んで神に祈願すると見事に種が発芽する、という話である。この昔話が笑話の誇張譚に分類されるのは、発芽した種が桁違いの大きさに成長するモチーフが含まれているからであろうが、隣の爺や継子譚等に見られる緊密な人間関係に生じる葛藤がこの昔話においても見られる。埼玉県川越市の昔話に描かれる「狂」とは、自分の思惑とは正反対に展開した事態に悔しさが極まった継母がとうとう「気違いになって死」んだ様子を通じて描かれている。火の利用や、炒った種は発芽しないという知恵を使って、種に細工をしたにも関わらず、人智を超えた奇跡が生じて継母の思惑は外れ、継母の最も望まぬ方向へと状況が転じたのである。

類話においては奇跡的な発芽までの流れは共通しているが、継母がその奇跡をどの

ように受け入れたかによって、継母の態度は異なる。まず、模倣する例((3))において、継母は発芽に成功した継子のやり方を模倣するが、それによって継母は命を落とすことになったり、不運に見舞われることとなる。福を授かった者を表面的に模倣してかえって福から遠ざかる展開は日本の昔話においてしばしば見られる。表面上の手続きは正しくなされたとしても、よこしまな下心があれば失敗に終わることになる。行動の裏側にどのような心が働いているのか、あるいはどのくらい心を遣ったのかがここでも問われている。

いま一つは改心する例((4)(5))である。静岡県賀茂郡の例において継母(A)は継子に謝罪する。継母(A)の謝罪という展開を可能にしたAの改心の要因について考えてみると、それは発芽しないはずの継子の種からはたくさんの豆がなり、良質なはずの実子の種からはほんの少しの豆しかならないという現実との直面化において見せた継母の精神のしなやかさであるように思われる。直面化という局面において、継母は理屈をこねて合理化することも、また憤怒して不適応な行動に出ることもできたであろうが、現実には屈服して謝罪する行動を取ることができたのは、継母自身のしなやかな精神力ではなかろうか。態度を変えないゆえに姿形が小鳥や蛇等へと変身した例と比較すると、この例では態度を変えることで人間らしさを保てたとも言えるかもしれない。継母にとっては思惑通りにいかない事態は最悪のシナリオでもあったが、これを受け入れたことによって、心の変容や赦しという別の奇跡が生じたもといえる。新潟県佐渡郡の例((5))においては、婆(A)が炒った種を憎い姉に蒔かせるのだが、そのうちの1粒からたくさんの豆がなり、その豊作に婆も喜ぶという展開となっている。姉の豊作は婆自身にとっても益であろうから、翻って喜ぶ婆には打算的な印象も否めないが、そのあつけらんとした単純さはどこか憎めず、ユーモラスでさえある。姉の成功を嫉妬することに意識が囚われずに、より大きな枠組で豊作そのものを喜べるような魂の柔軟性があるように思われる。

埼玉県川越市の例において継母が「気違いになって死」んだ契機とは、自分の思惑から逸れて嫉妬対象が福を手にしたことである。正直者Bが意地悪者Aの操作から逃れることのできた要因を見ると、類話9例中2例(山形県某地・鹿児島県大島郡沖永良部島)が神の介入によって、1例(青森県三戸郡)が亡き母の精霊によってであり、残り6例は偶然の成り行きによってであった。この後者6例においては、偶然という以上にこの奇跡的状況が説明されることはなく、さらりと現象のみが記述されている。宗教

的、超自然的な説明がないということが、むしろ現実という揺るぎない説得力を發揮しているとも言える。これはフォン・フランツ Franz, M-L von (1915-1998)の言うところの just-so-ness に近いものかもしれない(河合, 1994)。つまりそれは、「なぜ？」の問いに対して「そういうもの」としか答えようのない辛辣で揺るぎない現実である。

このような現象理解が日本昔話の特徴であることの可能性を、昔話の国際的類型分類として知られる AT 分類⁴との比較を通して考えてみたい。第 6 章でも述べるが、AT 分類では「本格昔話」の下位区分に「魔術譚」「宗教譚」「現実譚」「愚かな悪魔」を設けている。昔話をこのような区分を設けて整理する志向性は、体験された世界や事象をどのような視点で整理、認識しているのかの反映である可能性がある。AT 分類に収録された昔話はインド・ヨーロッパで収集されたものがほとんどであり、また分類自体もフィンランド人のアールネや米国人のトンプソン Thompson, S(1885-1976)が手掛けている。その下位区分を見る限り、非現実的な出来事が生じた時、それが超自然的な次元か(魔術譚)、宗教の次元か(宗教譚)、あるいは悪魔や化け物の存在を仮定して説明が可能となる次元か(愚かな悪魔)、といった認識の基準が存在するようで興味深い。一方『大成』ではそのような区分整理はなされておらず、現実的な話も超自然的な話も渾然一体となっているかのような印象を受ける。日本昔話を整理しようとする際に AT 分類の方法ではあてはまりが悪かったのかもしれない、もしかするとそのあてはまりの悪さに日本昔話の特徴が示されている可能性がある。つまり日本においては、不可思議な事象を捉えようとする際、原因追求的なアプローチや概念的に区分整理をするよりも、まずは生じたままに事象を受け止めようとする姿勢が反映されている可能性があり、そこに日本人の運命に対する態度というものが見えるのかもしれない。

4-20. 「621. 金ひり馬」

「金ひり馬[岡山県岡山市]」の昔話における狂(表 8-2 網掛)は、殿様(A)が金の鶏ほしさに売り手(B)を殺して手に入れたものの、鶏から金を出させる呪文がわからずに「気が狂」って「こけこっこ」としか言えなくなる状態を通して描かれている。欲深さが災いして狂に至った例であるが、このような昔話は「米福栗福」の継母や、「猿の経立」の妻女等にも見られ、特別に珍しい展開ではない。ただ、この昔話では欲深さ

⁴アールネ・トンプソンの話型分類のこと。世界の昔話が話型ごとに分類整理されており、昔話研究では世界的に用いられる分類基準として知られる。

を呈しているのが殿様であるということ、つまり性格特性に加えて、欲求の即時充足が可能な特権が欲深さを亢進させる要因となることを示していると言える。

この昔話において、Aは狂状態になっても死や変容には至らない。ただ、金の鶏と対話することと引き換えに言語能力を失ってしまう。それはつまり、欲に惑わされてその地位のみならず、人間らしさや社会性を喪失したことを意味する。また、言語能力を失った後も、変わらずに欲求を体現する行動に縛られている姿は、これまで見てきた狂の昔話の展開とも共通している。

類話では、購入した金ひり動物が金を出さない事態にAが怒って動物を殺したり、Bを責めたり、殺そうとしたりして、その怒りは外に向けられ他罰的である。葛藤から生じた強い情動としての怒りをどのように消化(昇華)しているかについて考えることも臨床上重要なトピックと思われるが、それについては別の機会で論じることとする。

岡山県岡山市の昔話においてAが狂に至った契機(表8-2 網掛)とは、Aの期待した通りに事が運ばず、結果的にAが損することになったことで生じた欲求不満である。それは類話においても同様である。類話における「(2)怒る・責める」といった他罰的なありようが「狂」を回避しているのかは不明だが、まずは反応としてアウトプットすることが、この昔話においては狂を回避した要因の1つであった可能性も否めない。類話におけるその後の展開に関しては、騙されたAが死ぬという展開(②)の1例を除いて描かれていない。

5. まとめ

本章では「狂」という精神症状を理解するために、日本の精神科領域における精神病名の記述、『日本霊異記』から文学領域における記述、『定本』から民俗学領域における記述、『大成』から昔話領域における「狂」の記述を調べた。『大成』に収録された日本昔話のうち、「狂」という語を網羅的に取り上げ、その表現するところを見てきた。詳細な状態像の特徴等に関する記述は限られていたため、「狂」状態となった契機とその後の展開に広げて話型間、及び話型内で検討した。

『日本精神病名目志』を著した精神科医の金子準二は、「狂う」とは動き回る状態を表現する語と紹介したが、柳田もまた「狂う」の語に「舞う」という意味と重ねて見ていた。また、日本において精神状態に変調をきたした者や知的能力に障害を抱える

者は、祭や託宣といった宗教的次元において重要な役割を果たしており、恐れや有難さといったイメージをまとったコミュニティにとって唯一無二の大切な存在として位置づけられていた。

日本昔話に描かれた「狂」状態を見ると、19話型のうち死を伴うものが10話型(殺されるものも含む)、別の生物や存在への変身を伴うものは3話型(死を経ての変身を加えると5話型)、人語が話せなくなるものが1話型、その他が5話型であった。これらに共通している状態像とは、人間としての姿やありようを留めておくことができなくなった状態、あるいは人間たらしめる何かに亀裂が生じた状態であるように思われた。

日本昔話に描かれた「狂」状態が生じる契機の約8割に、悲しみ、後悔、恋しさ、怒り、恐怖、といった感情の激しい極まりが関係していることがわかった。対人葛藤や事故等で重要な他者を失った取り返しのつかなさから感情を募らせたことが引き金となって「狂」状態へと転じる様子が描かれていた。その他、制御不能な状況で生じる恐怖感情や、性格や環境や社会的地位によって膨れ上がった欲望がもとで高まる感情が契機となる場合もある。狂死をもって終結する話もあるが、その後に変身や変容を遂げた場合は、強い感情や欲望を現すような行動を強迫的なまでに取り続け、誰もそれを止めることのできないような状況になっていた。

「狂」の語で表現される状態とは、必ずしも精神病圏の範疇の病態を示しているわけではないだろう。もし「狂」を呈した昔話の登場者たちの状態像を詳しく調べることができ、その異常行動の背後に幻覚や妄想の存在や、睡眠時間の減少やしゃべり続けようとする会話心迫が高揚した気分や易怒性と共に見られるといったことが確認できたら、統合失調症(及び急性一過性精神病性障害)や双極性障害といった精神病と診断される可能性はあるかもしれない。あるいは、小鳥前生譚に描かれる強迫行動を伴う「狂」が兄弟の死という取り返しのつかない出来事に対してできるだけ埋め合わせをしようとする努力の繰り返しであることから、その病理をポスト・フェストウム(後の祭)(木村, 1976)の心性として捉えることも可能と思われる。ただ、「狂」状態の臨床像の記述の少なさに加えて、対象喪失やパーソナリティの偏りが引き金となって「狂」状態が生じているように描かれてもいるため、人格障害圏や神経症圏の可能性も十分ありうる。

一方、同じ契機であっても「狂」に向かわなかった類話のうち、態度軟化によって

反省や関係回復といった転回を遂げたケースがある。転回の要因として考えられることは、現実をありのままに受け止めることのできる精神的なしなやかさと、個人的な目先の欲を手放す態度であるように思われる。そのような「変容」へと向かわせたのは、法や宗教による父性的介入(「継子と鳥」1(3), 4(4), 「猿の経立」)や立場の逆転(「腰折雀」2(3), 「米福栗福」(7)②・(11)⑦)という厳しい直面化であったと言える。

狂のその後の展開について19話型のうち11話型は「特になし」、つまり狂や狂死や変身を遂げた後の展開は述べられていなかった。残りの4話型については、狂を経ての変身後も苦しみからは解放されないものが2話型(「時鳥と兄弟」「片足脚絆」)、狂を経ての変身後に力関係が変わるものが1話型(「天道さんの金の鎖」)、経の力で回復するものが1話型(「猿の経立」)であった。「経」によって「狂」から回復した昔話は、仏法によって病の治療にあたらうとした仏教医学のことを示すものであろう。

日本昔話の記述をもとに狂の状態像、その契機、その後の展開、及び転回のポイントを整理してきたが、「狂」の語自体、特異の精神状態のみを示す際に使われる言葉ではなく、強調語として用いられていた可能性もあるので、ゆるやかな意味で捉えておく必要があるだろう。もしかすると、「狂」と表現しても差し支えない状態が類話に存在している可能性があるが、本稿での取り組みは「狂」の言葉で表現された状態像のイメージを掴むことであり、「狂」と「狂」周辺とを分けすぎることなく、どこか地続きである可能性に想像を及ばせながら、連続体(スペクトラム)としての状態像として大きく捉えておくことが大切と思われる。

第3章 山姥

第2章では、「狂」の言葉で表現される精神症状の理解やコミュニティ内における対応策のヒントを探るために、日本の精神科医療史や民俗学領域の文献に記述された「狂」のありようを見てきた。その過程で、特に柳田の論考や『日本昔話大成』（以下、『大成』）に収録された昔話において、「狂女」と呼ばれる存在が時に山姥と表現されることがたびたび見られたため、「狂」なるものを捉えるにあたっては「山姥」も射程に入れて検討する必要があると思われた。そのため、本章では山姥とは何かについて『定本柳田國男集』（以下、『定本』）と『大成』の記述を網羅的に検索したうえで検討し、山姥なるものの輪郭を捉えることを試みたい。

日本には数多くの山の不思議に関する伝承が残っているが、山姥に関する伝承も広い範囲で語り継がれてきたものの一つである。実際、里人が山奥に入った時に世俗離れした風貌の人間らしき姿を見かけることがあったらしく、それが伝説、ないしは昔話となって語り継がれている。柳田(1969j)は、西洋のオーグルの類は昔話にしか登場しない一方で、日本においては山姥や山丈の類が昔話だけでなく伝説上の存在としても知られていたことを指摘している。少なくとも日本においては、山姥の類が日本人の生活や現実と地続きの存在であったことを踏まえておくことは重要である。

山姥の全体像をおおまかに掴んでおくために、『日本昔話事典』の「山姥(やまうば)」の項目を引いた。以下、少し長くなるが引用する。

「山中に住むと伝える女の妖怪または異人。山母，山姥，山姫，山女郎などともいい，多くは老女と考えられている。姿形についてはさまざまな伝承が聞かれるが，背が高く，口が耳までさけていて，髪の毛が長いなどという。人の子をさらって食べるなどといって恐れられる一方，折々には里に現れて人々に幸福を授け，神としてあがめられている。暮れや年頭の市の日に出現することはよく知られている。…中略…外見の恐ろしさに反して意外に人なつこく，山小屋にもよく姿を現すという。山姥に関するこうしたさまざまな伝承には，山間に生活する人々に対する里人の畏怖や，里の女で出産前

後に発狂して山に入った者への印象、山の神信仰などが反映していると考えられる。山の神を女だとしている地方が多いが、これは古く山の神祭りの祭主が女性であったため、次第に混同された結果だと考えられている。そうした山の神の零落した一つの姿が、山姥だといえよう」(山崎, 1977, p. 972)

本章ではこの「山姥」のイメージをさらに明確なものとするために、まず柳田國男の「山姥」にまつわる記述群を『定本』から拾い上げてこれらを検討する。先に紹介した『日本昔話事典』の「山姥」の項目は、『定本』第四巻の「山の人生」をもとに執筆されたとのことだが、本章「1. 柳田國男が記述した山姥」では「山姥」の周辺語である「山女」「山母」「山姫」にも検索対象を広げ、出典元も「山の人生」のみならずその他多くの柳田の論考群にあたって、これを検討していく。

「2. 『日本昔話大成』に描かれる「山姥」では、『大成』に掲載された山姥の登場する昔話群を検出したうえで、その容姿、行動、人間との関係を検討する。その目的は、「狂」と連続性をもって捉えられていた可能性のある「山姥」が日本人にとってどのような存在であって、また人々がどのように山姥と共存していたのかを見るためである。それと並行して、自分とは完全に異なる存在というよりもむしろ、自分とどこか地続きである存在、あるいは自分の内にある異なる側面という視点で山姥なるものを捉えるという視点を併せ持ちながら考察していくことを試みる。

1. 柳田國男が記述した山姥

本節では『定本』別巻第五の総索引の「山姥」、及び「山女」「山母」「山姫」の項にあたり、山姥の特徴に関する記述群を整理する。山姥と役割的に重なりが見られることのある「アマノジャク」及び「天の探女」に関しては独立して検討した方が良いと思われたので、次章で改めて検討することにする。なお、伝説上の山姥と昔話に登場する山姥は性質的に異なると柳田(1970b)は指摘しているが、ここでは特に区別せずに記載する。

まず、山姥と山姥周辺の存在との関係を整理しておく。柳田(1968c, 1968f)は、山

姥山丈，山女山男，山母山父⁵，山姫山童等を総じて山人と呼んでいる。山姥や山女や山姫という呼び名は里人たちの尊敬の念が込められた，いわば美称であった(柳田，1968b，1969k)。山姥と山姫の違いとは単に年齢的な老若の違いであり，山姥と山母については(少なくとも遠野地方において)同義と言われている(柳田，1968a，1970c)。その他，山間における声の反響現象としてのヤマビコが山姥，山の婆々(駿河)，山のおんばあ(遠江)，ヤマンバボ(富山県西礪波郡)，ヤマンボ(静岡県賀茂郡)，ヤマンバー(栃木県芳賀郡)と呼ばれる他，地方によってはアマノジャク(関東)，アマンジャク(静岡県田方郡，富山県高岡市附近)，アマンシヤグメ(九州)とも呼ばれており，ヤマビコ現象を示す語において山姥とアマノジャクとの連続性が見られる(柳田，1968i，1969b)。

山姥の正体に関する柳田の記述は，少なくとも3つの説に整理することができると思われる。まず一つ目は「獣説」であるが，これには人の子を好んで盗む老女のような姿をした「南蠻國の獣」(柳田，1968b，p136)と記述される場合と，単に「狼の類」(柳田，1969d，p. 250)と記述される場合とがある。「南蠻國の獣」が具体的に何の動物なのかについては不明である。他方，狼は古くから日本において山の靈的存在とされ，地方によっては山神の姿とみなすところもあった(柳田，1968b，1968m)。また，狼の首領が老女の姿で里におりてきたという伝承もよく聞かれるため，狼と山に住む老女それぞれがまとう靈威的存在のイメージが重なったゆえのことかもしれない(柳田，1968f)。ちなみに「瓜子織姫」の敵役はその7割以上がアマノジャクとして登場するが，時に山姥(164例中10例)や山母(164例中2例)，鬼や化け物(164例中，各1例)に置き換えられることのある他，狼⁶(164例中2例)として語られる例のあることにも注目したい(次章掲載の表14-2)。

二つ目は「人間説」である。これは「山女」の記述に拠るところが大きい，山姥と山女を厳密に分ける難しさもあるため，ここでは両者の描写を特に区別せずに紹介することとする。日本ではたびたび山奥で不思議な女性が目撃されたり，猟師の畏に

⁵ 山父は片足，片目の大きな妖怪である。人の心を読む妖怪サトリと同一視されることもある。

⁶ 狼の他にも，猿(徳島県三好郡，山口県大津郡，広島県比婆郡，広島県高田郡)，狐(岩手県二戸市)，貉(岩手県和賀郡)といった動物の場合も報告されている。猿は人間に近いその姿から，ある地方では山神に近い存在とみなされて信仰の対象にもなっていた。昔話「猿智入」も，女性の山中への失踪現象に対する現実的な解釈の一つであったとも柳田(1968b)は述べている。貉は，狐同様，人を騙す動物として昔話には登場する。『大成』において貉の登場する昔話は「瓜子織姫」の他，「癩取爺」「山姥と桶屋」「葬式の使い」「狸の八畳敷」「山姥と石餅」「山姥の糸車」「猿神退治」「吠狐(かますぎつね)」「片目違い」「狐の嫁取」「髪剃狐」「山伏と一軒家」「葬式の使い」であるが，いずれも人間を騙したり，挑戦する役どころであり，その役割においては狐と共通すると思われる。

裸の女性がかかって死んでいた、といったことが報告されたそうだが、この山中で遭遇する女性に関する柳田(1968b)の記述を整理してみると、「最初から山で生れたかと思はれる」(p. 129)という「生來說」と、中年以降に山へ入ってその仲間に加わる「加入説」とに分けることができるように思われる。まず生來說については、その風貌からして日本人離れした大きな背丈であることや、裸体であるということが、到底同じ文化圏の出身者とは思えぬほどに異質であると感じられたからのようである(柳田, 1968b, 1968f, 1968g)。柳田(1968j)は、このような山人たちが日本の先住民の末裔だったのではないかと、という仮説さえ抱いていた。実際、このような山人たちの出現が頻繁な土地もあったらしく、加えて山姥には山丈、山母には山父がそれぞれペアをなしていることが想定されていたことから、山を生活の場としながら家庭を持ちつつ密やかに暮らしていた者たちが日本の山奥に存在していたのではないかと柳田は推測するに至った。

他方、加入説とは、かつて人里に住んでいた女性が突然家族を置いて山に入って山姥化したと考える説である。岩手県の上閉伊で発見された山女は、縞の着物を着ており、ぼろぼろになったところは葉で補っていたとのことであるが、そうした里人らしさの残る装いも加入説を支持する根拠となっている(柳田, 1968a, 1968h)。柳田(1968f)によれば、「山隠れする女は多くの場合狂女で、いはゞ常から山の力の威壓(圧)に堪へ兼ねてゐた山村の女であつたが、彼等はしばく山の神に娶られると信じて喜び進んで山に入つてゐる。或女は産後の精神異状から山に入つたなどといふ話もある」(p. 379) (括弧内筆者加筆)とのことであり、類似の報告は他の論考でも散見される(たとえば柳田, 1968b, 1968g等)。柳田はこのような現象の原因が産褥期精神病を含む病的な錯乱と関係している可能性を考えていたようで、産後に精神のバランスを崩して山に入っていく女性たちを「新米の山姥」(柳田, 1968b, p. 70)とも表現している。

産後に突然里を飛び出して山に入った尾州小木村の百姓の妻が、18年後に山姥のような風貌で戻って来たことを伝える事実譚や、実在する山家氏の女性たちが深山に隠れて山姥になったという伝説を伝える地方もある(柳田, 1968b, 1969g)。一度失踪した女性が老いた姿で一時的に里帰りした理由は、郷里の恋しさや母の三十三回忌の供養といった思慕の念の場合もあったらしい(柳田, 1968a, 1968g)。ただ、山から帰還した女性の気性が荒くなり、すっかり様子が変わってしまったという報告もあ

り、外面や装いの変化のみならず、内面的な変容を認めるケースもあったようである(柳田, 1968g)。

帰還時に夫と再会を果たしても、長らく戻って来なかったことに夫から疑念を持たれて責め立てられたケースもあったらしい(柳田, 1968g)。ある失踪女性の語るところによれば、彼女は目の色の異なる男にさらわれて妻となったが、産んだ子はその男に食べられたという(柳田, 1968a)。この女性のように「異人にさらはれて行く者」(柳田, 1968a, p. 21)はかつての日本には一定数いたようで、こうした現象が神隠しと呼ばれていたのかもしれない。ちなみに神隠しに遭いやすいタイミングは、季節においては冬、1日のうちでは黄昏時であったという(柳田, 1968g)。以上のように、里の女性が山に入り、何十年後かに山姥と化した姿となって里人に発見されるような出来事の報告数も少なくないことから、霊威としての山姥と、里を捨てて山に入った女性が地続きに観念されていた可能性があり、少なくともイメージ上では重なっていたことが示唆される。

3つ目は「超自然的存在」説である。山姥とは山に住む霊威ある女性として知られ、神に近い存在とも、鬼婆や魔女の特徴を備える妖怪とも言われる。山姥が獣であるという「獣説」、山姥が人間であるという「人間説」と並列して、山姥は最初から超自然的な存在として観念されていた可能性も指摘されている。もちろん、もとは獣や人間であったが、次第に超自然的存在へと極まっていった可能性もある。信仰対象としての姥神や、妖怪へと零落していったという説に関しては、本節の最後で改めて述べることにする。

さて、山姥と山女を厳密に分けることの難しさについてはすでに述べたが、風貌に関する特徴は「山女」の記述においてより詳細に描かれていたため、「人間説」同様、ここでも「山姥」と「山女」を区別なく扱うことにする。「山女」の背は高く、髪は黒くて足に届くほどに長く、肌は白く、目は大きくて眼光は鋭く、口は耳の近くまで裂けているという(柳田, 1968a, 1968b, 1968g, 1968h)。時にあでやかな容姿の女性と表現されることもある(柳田, 1968a)。狩りの罠にかかった山女については次のような描写がある。「人に似て人に非ず。獵人も之を見て大に驚き怪しみ、人に尋ねけるに、山の神なりと云ふにぞ、後の祟りも怖しく、取棄てもせず其まゝにして捨て置きぬ。…中略…。又人の言ひけるは、是は山女と云ふ物にて深山にはまゝ有るものと云へり

云々」(柳田, 1968g, p. 386⁷)。背格好は人間に似てはいるものの、その佇まいは畏れ感情を抱かせるほどに人間離れしていたことが伺える。

また、「山姫」の風貌に関して「髪の毛は赤く眼は青くして光つて居た」(柳田, 1968b, p. 67)という記述もあったが、これには続きがあり、その女性がかつて「發狂して、家出をしてしまった者であることが分つた」(柳田, 1968b, p. 68)とあるので、日本人離れした風貌上の特徴は異人や異類であることを示すわけではなかったようである。そうであるならば、前述した山女の人間離れした風貌も、長年山で生活していたことによる容姿の変化だったのかもしれない。あるいは、柳田の「人間説・生來說」、つまり山姥を先住民の末裔として考えるならば、初めてこの異民族としての山姥を目撃した狩人が感じた素朴な驚きを表現したものだったのかもしれない。

超自然的存在説では、実際に山で目撃した人間女性らしき存在を「人間ではない何者か」とみなす。山の神を畏でしとめてしまったという発想も、山国ならではのリアリティが感じられる。山には次元を異にする存在が棲んでいるらしいという見聞は、異次元が生活の場の延長に存在するという認識へとつながっていき、里人たちはそのような地続きにある異次元を想定しながら里での生活を営んでいたのであろう。このような里と山の関係は、里で生活する者たちの内界、つまりは精神構造にも少なからず影響を及ぼしていたのではないだろうか。生活圈と地続きとなっている場所に異なる存在を配置しておくような心の耐性や精神構造が里の暮らしを通して無意識的に醸成されていたと思われ、それがたとえば畏れ感情や「狂」との関係の取り方といった日本的な心理的援助に有用なヒントを与えうるものと思われる。

山姥の行動特徴に関しては、山女の行動特徴と区別して、それぞれを記述することにする。ただし、前述のように両者を厳密に分けて考えることは難しいので、特徴が重なり合っている可能性を踏まえて捉えていただけたらと思う。まず、山姥の行動としてその生息地に関する記述を辿ってみよう。山姥は大きな洞穴に住むとも、山奥の一軒家に住むとも言われる(柳田, 1969a)。山姥が住んでいたとされる大洞は信州の小蟲倉山や高知県の土佐山村等、日本各地に実在している(柳田, 1968b, 1970c)。また、超自然的存在としての山姥は水底で機を織る神であったとも言われている(柳田, 1970a)。駒ヶ嶽西北には山姥の池もあるというので水との縁の深いことがここでもう

⁷ 別稿(柳田, 1968b, p. 130)にも同じ文章がある。

かがえる(柳田, 1969i)。ちなみに、山姥が洗濯したり布を乾かすといった行動もよく描かれるが、これらの家仕事も水と関連したものである(柳田, 1968k, 1970b)。地方によっては、山姥が洗濯するとされる12月20日(ハテノハツカ)に常民は洗濯してはならないとされたり、山姥の布晒しを蚕の卵の孵化作業の前兆とみなす等、深山に住む山姥の行動が里の生活に直接的な影響を与えていた(柳田, 1969h, 1969f)。時に里に下りて来た山姥を里人が祭で歓待し、山姥は里に福を授けていくといった温かい交流もあったようである(柳田, 1968b)⁸。

山姥が子どもを産み育てるという伝承は少なくとも室町時代にはすでに存在していた(柳田, 1968b)。子を連れた山姥が発見された場所は山姥の子育て岩や山姥石等と呼ばれる霊地として各地に点在している(柳田, 1970b)。実際に猟師がお産をしたばかりの山姥に出くわしたという記録は九州南部(市房山)から岩手県に渡る広い範囲で残っている。あるケースでは、産後の食事を求めてきた山姥に対して狩人が血の穢れを恐れずに持っていた食料を分け与えたところ、その狩人はそれから多くの獲物を得続けることができたという(柳田, 1968f)。霊威的存在としての山姥に温かく手を差し伸べた者が富む展開は昔話でも見られるが、それに関しては本章「2-4. 人間との関わり」にて取り上げることとする。

四国では、うるう年には山姥が子をもうけ、暖冬の年には山姥が子を育てているといったことが信じられているという(柳田, 1968f, 1970c)。また、山姥は一度に3, 4人もの子を産み、その子どもたちは恐ろしい子や神童であり、山の主へと育て上げられたという記述もある(柳田, 1968b, 1970b)。一方、山姥が人間の子を産んだとする報告もあり、たとえば坂田金時(幼名は金太郎)は足柄山に住む山姥の子であったと伝えるところもある(柳田, 1969d, 1969e)。坂田金時は平安時代の伝説上の武将で、源頼光に従事した頼光四天王のうちの一としても知られるが、同じく頼光四天王の一人である碓氷貞光も山姥から生まれたという(柳田, 1970c)。金時も貞光も出生に関してはさまざまな説があり、史実としても不明な点が多いが、本章においては英雄的人物の血縁に山姥を想定するほど、山姥が人間と地続きの関係にあることが観念されていたということを押さえておきたい。

山姥は年末になると里に下りて市場を訪れ、時に里人と物を介したやりとりを行っ

⁸ 土佐国史料集『南路志』によると毎年9月17日が山姥祭りだったという(柳田, 1970c)。

たようである。里人の昼寝中、市で販売するはずの木綿が袋の中から消えており、代わりに山姥の帷子が袋に納められていたという話等、証拠品⁹を通じて山姥との遭遇を後に知るということもあった(柳田, 1969j)。また、市場で小さな徳利を持って2斗(約36リットル)の酒を買い求める不思議な客(山姥)に、商人が疑うことなくその徳利を用いて酒を量ったところ、その徳利には際限なく酒が入ったという。そして、その不思議な客に酒を売った商人の家は繁盛したそうである。他方、そのような不思議な客人を嘲笑した場合には罰が与えられたという話も残されている(柳田, 1968b, 1970b)。一般的なモノサシはひとまず脇に置き、目の前の者の求めに誠意を尽くせ、という教訓としても読み取れる。また、山姥が人間以上の能力を持っていることを人間が認めるかどうか、山姥が人間を試すことがあり、それを認める人間には福を、認めない人間には罰を与えると信じられていた(柳田, 1969j)。この観念は人間に求められている恐れ対象に対する謙虚さや道徳的態度を示唆するものとしても解釈できる。

山姥が機織りをするらしいことはすでに述べたが、山姥の持ち物として知られる尽きることない糸巻き(緒つぐね、苧つくね、苧環とも言う)、精巧に織られた帷子、植物のツルや樹皮で編まれた履物等からも、その機織り技術の高さをうかがい知ることができる(柳田, 1969j, 1970a, 1970b)。時に、家の中で機仕事をしていると窓に近づいて機織りのアドバイスを与えたり、手伝うこともあったそうである(柳田, 1968f, 1970b)。さらに機織りだけでなく、山で働く木こりの仕事を助けたり、里に下りてさまざまな用を足してくれるといった山姥の向社会的行動もしばしば報告されている(柳田, 1968b, 1968j, 1970a)。

山姥はこのような温情的側面だけでなく、里の子や人を食べようと追いかけて来るといった凶暴的側面も持ち合わせている。飛ぶことができたとも言われるので、その追いかける速度も超人的なスピードであったことがうかがえる(柳田, 1968d)。また、山姥が食べる時には頭にある口から一度に数日分の食料を流し込むのだというが、これらは昔話に登場する山姥の行動特徴とも共通するので、次節「2. 『日本昔話大成』に描かれる山姥」にて詳述する(柳田, 1969c)。

さらに、山姥は人の心中を言い当てるようなことができた。これはヤマビコが地方によっては山姥(またはアマンジャク)と呼ばれていたこととも関係すると思われる(柳

⁹ 山姥が支払いに使った珍しい小銭も、他の山姥の持ち物同様に福をもたらすものと信じられて、大切に保管した家もあったそうである(柳田, 1968b)。

田, 1969b, 1969j, 1970c)。山間の反響現象を目に見えない何者かによる悪戯と考えた子どもたちは、この現象自体を山姥ともヤマンボともアマノジャクとも称したわけであるが、鏡的存在によって自分の心の奥深くが見透かされるような思いになる現象は心理療法家であれば納得できることである。人の心を読む妖怪サトリや山父も物真似が武器であったそうなので、彼らもまたヤマビコの要素を持ち合わせている(柳田, 1969b)。一方、物真似されるとからかわれているような感情を起こしうるため、悪戯でへそ曲がりなイメージからアマノジャクと表現されたのかもしれない。

次に山女の行動特徴を見てみよう。山奥で出会った女性は、髪を振り乱して泣きながら走り去って行ったり、夜中に叫び声をあげたりと、精神運動興奮を思わせる行動を呈していたことが報告されている(柳田, 1968a, 1968g)。このあたりは『令義解』(833)やその私撰注釈書『令集解』(868)に描かれている狂の状態、つまり「みだりにふれて、はしらんと欲し」(岡田, 2002, p. 4)という状態と共通している。また、山小屋で夜話をしているところに突然山女が入ってきて何も言わずに囲炉裏の火で暖を取ったという事例や、小屋の外を歩いていたところに突然山女が現れて人間の腕や足を掴んだり、時に行水する男性をたらいに入れたまま山へ連れ去ろうとする等、積極的な人間への接近行動も指摘されている(柳田, 1968b)。人間にしてみたら恐怖に違いないが、山姥の人懐こい側面と見ることもできる。

山姥を山の神とみなしていたことについては超自然的存在説でも述べたが、山の神が女性であったと見る説は日本で広く信じられている。入山を禁じられた日に山に入った者は山神婆と遭遇するという伝承等にもそうした信仰は現れている(柳田, 19691)。また、別の地方では6~7尺(約181~212 cm)の単衣を山の神の産衣として奉納する習俗が残されており、これも山の神を女性とみなす説を支持するものである。さらに、このような長さの単衣から想像する山姥の背の高さや、妊娠出産期の年齢であることを合わせ考えてみると、人間説で挙げた山姥(山女)の特徴との重なりも否めない。結局、山姥がカミなのか、あるいは人間なのかの決着はつかないが、少なくともカミと人間との連続性はここでも感じられる(柳田, 1968b)。

一方、山の神を男性神と見る説もある。先に述べた失踪女性の例では、山の神に嫁ぐことが入山の理由に挙げられていたが、そうになると必然的に山の神は男性ということになる。彼女らが山姫、あるいは山姥として畏れの対象となったのは、男性の山神に仕えた存在とみなされたゆえの可能性もある。神に奉仕する女性が長寿の恩恵を受

けたという古くからの伝説や、山奥に住む老女が靈威を顕すとといった伝承が、女神信仰の流れを汲む姥神伝説に融合したのではないかと、という説も提出されている(柳田, 19681)。柳田は八百比丘尼伝説も姥神伝説の一形態であると見ていた。八百比丘尼は人魚等を食べて800歳まで生きたとされる伝説上の尼のことである。ここで言う尼は必ずしも仏門に入った女性を意味しているわけではなく、たとえば熊野比丘尼や歌比丘尼に関して言えば、実際のところは巫女に近い存在であったと言われる。さらに柳田(19681)は、長寿という福を手にした女性という点から、磐長姫神話との近縁性を指摘している。

次に、山姥を妖怪とみなす説について触れておく。山姥は神に近い存在とも妖怪とも言われるが、そのような属性の振り幅をどのように捉えるべきであろうか。柳田(1970d)は山の神としての山姥は後世へ下るにしたがって妖怪化しているとも述べている。そのような妖怪化を考えるにあたっては、伝説と昔話に登場する山姥の質的差異についての指摘が考えるヒントになると思われる。柳田(1970b)は、山姥の伝説が息づく地方(たとえば信州)においては、山姥を妖怪とみなす者の少ないことを予想している。伝説としての山姥は、屈強で人を恐れさせる存在として描かれるが、他方昔話に登場する山姥は人喰いといった暴虐さは呈するも、少々頭の弱いキャラクターとして描かれているという(柳田, 1968e, 1970b)。しかし、この山姥の暴虐さもアマノジャクほどの非道さはなく、「瓜子織姫」に敵役として登場する山姥がアマノジャクの残虐性をそのまま引き継いでいることを、柳田(1969j)は意外なことに認識していた。残虐な特性が山姥に付与されたのも、勧善懲悪の筋書きに乗せるための語り上の演出であった可能性もあるし、また敗北の醜態も幼い聴き手から笑いを誘うためのものであった可能性もある(柳田, 1968n)。山姥や鬼が敗北に値する存在であることを際立たせるために、そして幼い聴き手の関心を集めるために、山姥は残忍な敗北者として描かれるようになって、それによって昔話においては山姥が妖怪へと落ちぶれていったのではないかと考えられる。

以上、『日本昔話事典』の「山姥」の項の記述以上に加えられるものはあまりなかったが、山姥という存在が里人にとっては現実的にも精神的にも近いものであったという点については、より噛み砕いた形で表現できたのではないかと思う。

2. 『日本昔話大成』に描かれた山姥

2-1. 方法と結果

本節では『大成』に収録された昔話のうち、山姥の登場するものを網羅的に検出し、その特徴について検討する。その目的は、日本人にとって山姥とはどのような存在であるのかを把握する試みに加えて、脅威ともなりうる山姥なるものを日本人は現実や内界にどのように位置づけ、折り合いをつけていったのかのヒントを探るためである。

『大成』第十一巻の主人公索引は人名等の固有名称が索引項目となっており、属性としての「山姥」は索引項目には掲載されていない。そのため、山姥が登場する昔話をこの主人公索引から探し当てることはできず、それを検出するためには昔話を一つ一つ見ていくしかない。そのようにして『大成』に掲載された昔話を網羅的に調べたところ、「山姥」が登場する昔話は 26 話型 174 例あった。表 9 は山姥が登場する動物昔話 3 話型(4 例)を整理したもの、表 10 は山姥が登場する本格昔話 21 話型(166 例)と「補遺」に登場する昔話 1 話型(3 例)を整理したもの、表 11 は山姥が登場する笑話 1 話型(1 例)を整理したものである。

次に表 9、表 10、表 11 の見方を説明する。話型名の右側に書かれた昔話の要約(網掛部)は山姥を筋にした昔話の要約であって、話型とは別のストーリーラインである。山姥の登場する昔話の類話において、鬼や動物や老婆といった別のキャラクターが山姥の役回りを担うことがあるが、表 9～11 に掲載された昔話(非網掛部)は山姥の登場する例に限定しており、他のキャラクターとして登場する類話はこの表に含めていない。たとえば、表 9 の猿蟹合戦譚に属する「雀の仇討」という話型に属する動物昔話のうち、「山姥」が登場する昔話は鹿児島県薩摩郡下甕島と山形県最上郡の 2 例であった。同様に、表 10 の誕生譚に属する「瓜子織姫」の話型に属する本格昔話のうち、瓜子織姫の敵役が「山姥」として登場する例は 11 例であった。ちなみに、「瓜子織姫」の敵役として山姥が登場する例はアマノジャクと比べると圧倒的に少ない(表 14-1)。柳田(1969b)によると、瓜子織姫の敵役はもともとアマノジャクであって、山姥が敵役として登場することとなったのは後の改変とのことであるが、ここでは「山姥」の名称で表現されたことの意味を重視して、「瓜子織姫」に登場する山姥は「山姥」の特徴として取り扱う。

さて本節では山姥の特徴を把握するために、容姿や正体に関する記述、その習性や行動に関する記述、そして人間との関わりに関する記述の計 3 軸に基づいて整理する。

容姿や正体、及び習性や行動に関しては、「狂」概念との連続性も考慮に入れながら、山姥なるもののイメージをより豊かに膨らませることを目的にして整理した軸である。人間との関わりの軸は、前章で検討した「狂」との付き合い方に関する臨床心理学的ヒントを探ることを目的に整理したものである。この軸は習性や行動とも重なる部分も多く、厳密に振り分けることはできなかったため、若干重複することもある。

なお、26 話型のうち「姉妹と山姥」と「山姥の糸車」の 2 話型はその話型名にのみ「山姥」の語が用いられており、『大成』に掲載された実際の昔話の要約文に「山姥」の語は見当たらなかったため、この 2 話型は除外し、残りの 24 話型を検討することにした。

表9 『日本昔話大成』に描かれる山姥(動物昔話)

* 網掛に要約された昔話の内容は、『日本昔話大成』第11巻(資料篇)の話型要約を底本にしつつ、山姥が登場する昔話の筋を示すために一部筆者が改訂したものである。

項目	話型	容姿・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
猿蟹合戦 27	B.馬子の仇討	山姥/山男に馬を食べられた馬子が仇討に出かける。栗・蜂・粘土などが仇討を援助する。	馬を食べる。	成敗される。	福岡県 鞍手郡
29	雀の仇討	山姥/鬼/鬼婆/山母/猿が親雀と卵を食べる。残された卵から孵った雛が成長して仇討に出かける。ドングリ、針、蟹などが回子をもらって援助する。	馬を食べる。	成敗される。	鹿児島県 薩摩郡 下甑島
		雀、雀の卵	成敗される。	成敗される。	山形県 最上郡
新話型 9	ガモウに食わずぞ モウの絵馬に血がついている b) 鬼・山姥・麒麟がさらう。	子どもを泣き止ますために「ガモウに食わず」「山姥が来る」「山姥が来る」と母親が脅す。子が泣き止まないで戸外に出す。翌朝、子どもがいない。a) お宮の方			
				大量に食べる。人間(の母子)を食べる。仕事を手伝う。人間が怖れて関わりを断つと人間を食べる。福島県 南会津郡	

表10-1 『日本昔話大成』に描かれる山姥(本格昔話)

* 総題に要約された昔話の内容は、『日本昔話大成』第11巻(資料篇)の類型要約を基本にしつつ、山姥が登場する昔話の筋を示すために一部筆者が改訂したものである。

項目	類型	容姿・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
誕生語	141 狸太郎	一人暮らしの老婆(山姥)が酒や魚などを出せと叫び歩く。若夫婦の夫は山姥対策をして町へ出かけ、身重の妻は一人で留守番する。留守中に山姥が来て妻を頭から食へ、踵を食べ戻した。帰った夫は山姥を呪い、念仏を唱える。踵から男の子が生まれる。成長した狸太郎が山姥を退治する。	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
144	A. 瓜子織姫	妻が川へ洗濯に行くとき瓜(の入った箱)が流れてきて、瓜から女の子が生まれる(あるいは瓜を食べると女の子を授かる)。女の子は美しい娘(瓜子姫)に成長する。爺婆の留守中に天邪鬼が来て瓜子姫をさらう。意地悪して瓜子姫を殺す/木に縛る。天邪鬼が瓜子姫になりすまして嫁に行こうとするが、悪事が見つかる。その血(多くは天邪鬼の血)により茅の根・苧の根が赤く染まる(由来詞)。	山姥の産の小屋に独居する。人、酒、食料を食べる。	人里に下りて酒や食料を大声で乞う。成敗される。	青森県 八戸付近
鬼婆	鬼婆	男(女)を殺す。人間(女子)を食べる。人間(女子)を食べる。髪は木に掛ける。人間(女子)を食べる。その善物を着て化ける。食わず女房型	男(女)を誘拐する。成敗されない。 女子を殺害する。成敗されたか不明。 女子を殺害する。成敗される。 女子を殺害する。成敗される。	男子を誘拐する。成敗されない。 女子を殺害する。成敗されたか不明。 女子を殺害する。成敗される。 女子を殺害する。成敗される。	岡山県 真庭郡 岐阜県 吉城郡 福井県 某地 新潟県 西蒲原郡① 西蒲原郡② 宮城県 仙台市
運命と教訓	163 C. おぼしよ	化物退治に出かける/歩いていると何者かから「背負われない」と言われる。山姥/大坊主/化物/狐や狸が現れて馬におびさる。背負って帰る/退治すると黄金になる。	人間(女子)の皮を剥いで化ける。 人間(女子)の皮を剥いで化ける。なりすまして嫁に行く。山に逃げる。 人間(女子)の皮を剥いで化ける。人間(女子)を食べる。 人間(女子)の皮を剥いで化ける。髪をたまたし、殺した娘を食べさせる。	娘は助かる。成敗されない。毎年5月5日に殺しに来ると言う。以降5月5日に白濁を(家の軒に)掃すようになる。 女子を誘拐する(助かる)。成敗される。 女子を殺害する。成敗されない。 女子を殺害する。成敗されない。 女子を殺害する。成敗されない。	伊賀郡 登米郡 岩手県 二戸市 岩手郡 紫波郡
呪玉語	168 生髭死髭	助けた婆からお札に/盗んだ/鬼退治して手にした生き髭死に針/生髭死髭で、童子をさらう山姥を死に針で殺して子を助ける。また髭を生き針で髭を生かして髭の娘を得る。	山で童子をさらう。	呪玉(死に針)で成敗される。	岩手県 二戸市
兄弟語	173 三人兄弟(盗人型)	働いた技術を習ってきた者に承者を継がせるとして、父親は三人兄弟を旅に出させる。(山姥から呪玉を得て)盗人となった者が相続する/成功しない。	訪れた三男を山姥が自宅に泊まらせ、薪取りを手伝わせる。三男が帰るのを引き留めめるが承諾し、礼に呪玉(人形)をくれる。		岩手県 北上市
177 三人兄弟(化物退治型)	三人兄弟が妻さがし/化物退治に出かける。長男と次男は逃げ帰る/化物に殺されるが、末子が難産克服して妻を得る/化物退治する。	隣家した山姥の尻を持ち帰る(難産克服)と髭は黄金になる。			岩手県 二戸郡

表10-2 『日本昔話大成』に描かれる山姥(本格昔話)

項目	語型	容姿・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
継子譚	205 A. 米福栗福	継母が姉妹を栗・椎拾いにやり、継子(姉)には破れた袋、実子(妹)には良い袋を渡す。姉妹は山姥の家に泊まる。姉は山姥の壺を捕ってやるが、妹は捕らない。山姥に壺をもらう。姉の籠には着物が、妹の籠には虫や汚物が入っている。	狂暴な息子たちから守るために腰元で囃かせてくれる。 姉妹を泊めてやる代わりに虱を捕らせる。山男から姉妹を守る。 虐げられている姉の仕事を助けてやる。 破れた袋を繕ってくれる。 虱取りの札に、栗と宝の入った葛籠(花嫁衣裳)を渡す。 援助する。 鬼から姉妹をかくまう 人喰い兄弟から姉妹をかくまう。 髪をくしけつった札に葛籠を渡す。 危険を知らせる。呪物を授ける。 援助する。嫁として娘をほしがる。 虱取りの札に栗と着物を渡す。 虫を取らせる。呪物(玉手箱)を授ける。 虱取りの札に葛籠(着物)を渡す。継子の仕事を手伝う。	秋田県 鹿角郡 山梨県 西八代郡 千葉県 某地 福島県 双葉郡 岩手県 岩手郡 九戸郡① 九戸郡② 柴波郡 花巻市 北上市 水沢市 盛岡市 三戸郡① 三戸郡②	
		糸を紡ぐ。 蜜取りをする。	ひなたぼっこする。		
		髪に長虫や百足がいる。			
		頭に虱の他、蛇もいる。 類話における別名：親の亡霊・神・弘法大師・寺の高僧・年寄・大黒様・山男・鬼・小女・山の婆様。			青森県 三戸郡① 三戸郡②
208	手無し娘	(女が腕を斬られて) 家を出(され)る。山姥からもつた面で女は仕事(風呂掻き)になる/長者の息子に見染められる/主人の嫁になる。若い男と通じて子が生まれる/継母が手紙に細工をして、子と共に山に連れて行かれ(て女は阿闍を斬られ)る。どこからか子を抱けと声かして/子を助けようとして、娘の手が生える。	娘に呪物(面)を授ける。		愛媛県 宇摩郡
209	蛇皮	継子家が家を出される。婆(山姥)が現れて継子に蛇皮を授ける。継子は長者の女中に雇われる。蛇皮を脱いだところを長者の息子に見られ、長者の息子は病気になる。占い師は家の中にいる者に恋しているためと述べる。家中の首に見舞わせると息子は継子を選び、二人は結婚する。 人喰いが泊まりに来る家に住む。	訪ねて来た子に対して山姥が「人喰いが泊まりにくる家だから」と宿泊させない。呪物(着ると老人にも子にもなる雲)を授ける。		山梨県 某地
211	灰坊	若者が家を出されて長者に雇われる。長者の娘が美男子に会い、それが使用人であることを知り、長者の娘は病気になる。占い師は家の中にいる者に恋をしているためと述べる。家中の首に見舞わせると娘は若者を選び、若者は美男子になつて結婚する。 さらつた子どもたちを育てる。 さらつた子どもたちを育てる。	子どもを誘拐する。成敗される。 子どもを誘拐する。成敗される。		鹿児島県 川辺郡 大分県 東国東郡
240	三枚の護符	子ども/小僧が山姥の家に泊まる。逃げ出そうとし、腰に括りつけられた紐を護符に取り換える。三枚の護符を投げて逃げる。山姥は焼け死ぬ、あるいは小僧が寺まで逃げ帰って和尚と山姥が化け比べをし、山姥を豆に化けさせ、和尚が豆を食べる。小僧が助かる。 山坊主 角がある。	成敗される(門の仕掛けによって殺される)。 道に迷った和尚と小僧を泊まらせ、荷を振る舞って帰す。逃げ(ようと考えて)いと追いかけてくる。翌日寺の前で死んでいる。 追いかけてくる。呪物(貝殻とトベラの木)で門に入れない。		鹿児島県 沖永良部島 熊本県 天草郡① 天草郡②

表10-3 『日本昔話大成』に描かれる山姥(本格昔話)

項目	話型	容姿・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
迷話辞	240 三枚の蓑符 (続き)				
			追いかける。 追いかける。井戸水に反射した像を乗物(小僧)と見まがひ、井戸に飛び込んで死ぬ。 追いかける。井戸水に反射した像を乗物(高瀬)と見まがひ、井戸に入ると、和尚に蓋をされて、水を飲み死ぬ。 病家に住む。人間(男子；小僧)の頭に塩をつけてかじる。井戸水に反射した像を乗物(小僧)と見まがひ、飛び込んで死ぬ。 追いかける。鶏の声(真似)で朝が来たこと勘違いして逃げる。 追いかける。経箱に騎ると手が離るといふ。化け比べをする。 追いかける。 小僧が粗末にして棄てた味噌 味噌が山姥に化ける。追いかける。和尚に騙される。 美しい女に化ける。和尚を食べる。 追いかける。 類話における別名：婆(古紙であった)、鬼、鬼婆、叔母(鬼婆に婆身)、山女、人食い婆。	山姥が追いかけてくる。呪物(叔母の蓑符と櫛)により逃げ切る。 山姥が追いかけてくる。 乗客用蓑具がないため、山姥が小僧を抱いて寝る。便所に生きたがる小僧に縛をつける。追いかけてくる。和尚が成敗する。 山姥が小僧を抱いて寝る。追いかけてくる。 鶏の声(真似)で山姥を連敗させる。 山姥が小僧に「お前の叔母だ」と言って小僧の仕事を手伝う。追いかけてくる。和尚が成敗する(山姥を食べる)。 山姥が追いかけてくる。呪物(蓑符)で山姥から逃げ切る。 山姥が追いかけてくる。和尚が成敗する(焼かれる)。 美しい女(山姥)が小僧の山仕事を手伝う。成敗されない。 呪物(和尚からの蓑符)で山姥から逃げ切る。	徳島県 三好郡 長野県 下水内郡 新潟県 見附市 長岡市 新築田市 鹿角郡 秋田県 宮城県 栗原郡 岩手県 岩手郡 紫波郡 気仙郡
243 牛方山姥	牛方(馬子)が牛(馬)に食料を盗んで運ぶ途中で山姥に会い、牛(馬)と食料を山姥に食べられる。牛方は逃げる。一軒家に行き、天井裏に隠れていると山姥が帰ってくる。山姥を殺す。	餅、馬を食べる。 大根、牛を食べる。餅で寝る。 釜に入っている。 馬の脚に噛みつく。 山道の一軒家(二階家)に住む。山姥の住む家を示す標識がある。 餅を食べる。 歌う。 「馬の脚を一本よこせ」と言って食べる。 大根、馬を食べる。「白で寝ようか釜の中で寝ようか」と言い釜で寝る。 餅を食べる。釜の中で寝る。 焼かれた山姥は溶けて赤い血になる。蕎麦にかけるとその蕎麦が赤くなる。	餅/大根/馬を食べる。餅を焼く。独り言を言う。座敷や水屋で寝る。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 火のついた煙草を抜けて逃げ切る。 山姥が成敗される(焼かれる)。黒揚げになつた山の女(山姥)を町に持ち帰るが、町の人は誰も知らない。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(煮殺される)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗されるか不明。牛、蜂、粘土等が仇討の援助をする。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。	鹿児島県 薩摩郡下甞島 大島郡徳之島 大島郡徳之島 宇佐市 熊本県 天草郡① 天草郡② 長崎県 志岐郡 南高来郡 福岡県 某地 某地 香川県 高松市付近 丸亀市 大島郡	

表10-4 『日本昔話大成』に描かれる山姥(本格昔話)

項目	語型	容姿・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
謎話	243	牛方山姥 (続き)			
			餅を焼く。釜で寝る(二階は鼠がたつたため)。 餅を食べる。 餅を食べる。餅を焼く。 餅と馬を取る。餅を食べる。釜で寝る。 次々に餅を食べ、馬も食べられる。餅を焼く。釜で寝る。 塩鯖、馬を食べる。餅を焼く。釜で寝る。 鯖、馬を横取りする。釜で寝る。 魚を横取りする。釜に寝るといふ商人の声を神の声と思い、従う。 (焼かれていても、そうと気がつかず)歌う。 魚、馬を食べる。一軒家に住む。餅を焼く。梯子なしに二階に上がれない。釜で寝る。山姥の血を蕎麦にかけると釜が赤くなる。 大根や馬の脚を食べる。二階には鼠がいることを理由に一階の釜の中で寝る。 干鰯、牛2頭を食べる。人間を迷い悔しがる。木の唐櫃で寝る。 炉で背中を温める。 湯を沸かして飲む。石の唐櫃で寝る。 餅を焼く。甘酒を温める。(神の声に従って?)木の櫃で寝る。 鯖売りを家に泊める。鯖を食べる。(声に従って)木の櫃で寝る。大金を持つ。 干鰯2頭と牛7頭を食べる。人間も食べようとす。朝になり、山姥は逃げる。 大根、馬を食べる。 人参、馬を食べる。灯のある家に住む。釜で寝る。 森に住む。鳥が山姥に合図を送る。 鯖を食べる。人間を食べようとす。家に人間の女性(拉致した娘?)がいる。 山姥の家の天井裏に(拉致した?)人間(娘)がいる。金や着物を持っている。 厩の隅を掘ると金の入った壺がある。 7頭の馬を食べる。宝物を持っている。 魚、牛を食べる。追いかける。 一軒家に住む。唐櫃で寝る。 酒けると食べた物(牛の毛と米粒)が残る。	山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 「釜で寝る」と商人が言う。山姥が成敗される(焼かれる)。 運持物や所持品を山姥から奪われて、人間は与える。山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(煮殺される)と山蜘蛛になる)。 山姥が成敗される(煮殺される)。 山姥が成敗される(不明(熱湯を櫃に注ぐ)。 山姥と釜品の取引をするが、山姥は「釜は後で払う」と言っ私わない。催促をすと脅かされる。山姥が成敗される(熱湯)。 人間を家に泊める。成敗される(煮殺される)。 朝になって山姥は退散する。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(煮殺される)。 人間(娘)を拉致?山姥が成敗される(煮殺される)。 人間(娘)を拉致?娘の協力で山姥が成敗される(煮殺される)。 人間(娘)を拉致?娘の協力で山姥が成敗される(煮殺される)。 山姥は命乞いをするも成敗される(煮殺す)。 山姥が成敗される(煮殺される)。 山姥が追いかけてくる。山姥が成敗される(焼かれる)。 山姥が成敗される(煮殺す)。 人間(娘)を拉致?山姥が成敗される(煮殺される)。 山姥が山姥を欺いて追いつく。山姥が牛方を殺して金を取る。 山姥は人間の言う通りにすると、欺かれて川に落ちて死ぬ。 山姥が成敗される(に殺される)。 山姥が成敗される(煮殺される)。	岡山市 真庭郡① 真庭郡② 真庭郡③ 真庭郡④ 鳥取県 東伯郡① 東伯郡② 東伯郡③ 西尾市 愛知県 岐阜県 北安曇郡① 北安曇郡② 富山県 上新川郡 泉南市 長岡市 糸魚川市 赤木市 北足立郡 芳賀郡 栃木県 福島県 南会津郡① 南会津郡② 最上郡① 最上郡② 最上郡③ 岩手県 九戸郡 茨城県 花巻市 東磐井郡 三戸郡 青森県
			好きなものが出てくるいんぴみごつを持つ。 類話における別名：山父、山男、山姥大夫、鬼、赤鬼、いっちょ目、入道(実は狸)、化物(実は古狸)、鬼婆、婆、山母、何者か。		

表10-7 『日本昔話大成』に描かれる山姥(本格昔話)

項目	説型	容姿・様態・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
謎懸話 245 天道さんの金の罫 (続き)					
手に毛がある。		人間(母)を食べる。 人間(母子)を食べる。人間(母)に衣装(栗)する。		人間(母)を殺害する。天に祈り救われた子を真似るが失敗して死ぬ。 人間(母子)を殺害する。子は山姥に嘘を教え逃れようとする。山姥が死んだかは不明。 人間(母子)を殺害する。山姥は落ちて死ぬ(経緯不明)。 人間(母子)を殺害する。山姥が死んだかは不明。	稲手郡 赤糠郡 旧赤松郡 築上郡
どら声		人間を食べる。人間(母)に衣装(砂摺)する。血で蕎麦の根が赤くなる。		人間(子)を殺害する。天に祈り救われた子を真似るが失敗して落ちる。 山姥が死んだかは不明。	香川県 高松市①
手がザラザラである。		人間(母)に衣装(徳の皮)する。人間を食べる。井戸水に反射した嘘を薬物と見まがう。 人間(母)に衣装(栗)する。井戸水に反射した嘘を薬物と見まがう。落ちて死ぬ。血で蕎麦の根が赤くなる。		人間(子)を殺害する。山姥は落ちて死ぬ(経緯不明)。 人間(子)を殺害しようとする。山姥は天道さんから降ろされた藪れ縄で死ぬ。	高松市② 綾歌郡
手に毛がある。息が流い。		人間(母)に衣装(?)する。人間を食べる。井戸水に反射した嘘を薬物と見まがう。落ちて死ぬ。血で蕎麦の根が赤くなる。 見まがう。落ちて死ぬ。血で蕎麦の根が赤くなる。 人間を食べる。人間(母)に化ける。落ちて死ぬ。血で蕎麦の根が赤くなる。 人間を食べる。真似るが失敗して落ちる。血で蕎麦の根が赤くなる。		人間(子)を殺害する。山姥は天から降ろされた藪れ縄で死ぬ。 人間(子)を殺害する。山姥は神から降ろされた藪れ縄で死ぬ。 人間(母子)を殺害する。子は山姥に嘘を教え逃れようとする。山姥は天から降ろされた藪れ縄で死ぬ。 人間(子)を殺害する。天に祈り救われた子を真似るが失敗して落ちる。 山姥が死んだかは不明。	坂出市 徳島県 三好郡 佐伯郡
爪が黒い。指がむくじやら。手がザラザラである。		人間(母)に化ける。人間を食べる。落ちて死ぬ。 人間(母)に衣装(作り声・爪を切る・毛を剃る・粉)するが失敗して落ちて死ぬ。 人間(母)を飲む。落ちて死ぬ。血で蕎麦の根が赤くなる。		人間(子)を殺害する。山姥は天から降ろされた藪れ縄で死ぬ。 人間(子)を殺害する。天に祈り救われた子を真似るが失敗して落ちる。 山姥が死んだかは不明。	比婆郡 後月郡 高石市
指に毛がある。 手が汚い。		人間(母)に衣装(こぬか)する。人間を食べる。子の血で蕎麦の根が赤くなる。 父が「おまえらの母親だ」と言い、山姥を連れてくる。父の笛守中に山姥が人間を食べる。血で蕎麦の根が赤くなる。 人間(母)に衣装(毛を剃る)する。人間を食べる。 人間(母)に衣装(粉・卵)する。人間を食べる。血で蕎麦の根が赤くなる。		人間(子)を殺害する。成敗されない。 人間(子)を殺害する。子は山姥に嘘を教え逃れようとする。天に祈り救われた子を真似るが、縄が切れて落ちる。山姥が死んだかは不明。 人間(子)を殺害する。山姥は成敗されない。 人間(子)を殺害する。子は山姥に嘘を教え逃れようとする。山姥は神から降ろされた藪れ縄が切れて落ちる。山姥が死んだかは不明。 人間(母子)を殺害する。子は山姥に嘘を教え逃れようとする。天から降ろされた綱に子がかかり、山姥も絡くが切れて、山姥は死ぬ。	萩原郡 郡上郡 福井県 某地 新潟県 佐渡郡 埼玉県 朝霞市 栃木県 芳賀郡
手に毛がある。		人間を食べる。血で蕎麦の根が赤くなる。 人間を食べる。人間(母)に衣装(母の皮)する。落ちて死ぬ。血で蕎麦の根が赤くなる。 人間を食べる。人間(母)に衣装(不明)する。落ちて死ぬ。		人間(子)を殺害する。山姥が死んだかは不明。 人間(母子)を殺害する。山姥は神から降ろされた藪れ縄で死ぬ。 人間(子)を殺害する。子は山姥に嘘を教え逃れようとする。山姥は神から降ろされた藪れ縄で死ぬ。	茨城県 那珂湊市 宮城県 登米郡 二戸郡

挿話における別名：鬼、鬼婆、目一つ五郎、化物、人食い、母に化けた狐、娘。

表10-8 『日本昔話大成』に描かれる山姥(本格昔話)

項目	話型	容姿・様態・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
題詞語	246	姉妹と山姥	二人の姉弟が婆の家に行くが、山姥が婆を襲って餅/茶を食べる。餅/茶は逃げて、山姥は死ぬ。 *話型名は「山姥」の語が遣われているが、本文や要約文に「山姥」と表現される語はなかった。 別名：鬼、伯母(姥)、おしゃやれ婆(姥婆)。		
	247	A. 鬼の子小唄	娘・妻が鬼にさらわれ、探しに出かけると鬼の妻になっている(半人半鬼の子を産んでいる)。鬼から男をかぐまい、二人で逃げてくる。 小山大伝(怪物)にさらわれた妻を追う夫を山姥の妹が援助する。		岩手県 花巻市
	B.	鬼の子小唄	山賊や大蛇の住む山にいる。 別名：鬼、鬼婆、目一つ五郎、山んぼう、化物、人食い、母に化けた狐、娘。		香川県 仲多度郡
悪かな動物	253	C. 山姥の糸車	狩人が狩りに行くと、女が糸車を引いている。鉄砲を撃っても染つても蒸/箱/狸が死んでいる。 *話型名は「山姥」の語が遣われているが、本文や要約文に「山姥」と表現される語はなかった。		
	255	山姥と桶屋	桶屋が小屋で作業をしていると山姥が来る。桶屋の身を言い当てる。偶然曲げようとした輪がはじけて灰が/木が折れて木片が山姥に当たる。山姥は「人は思かぬことをする」と言って逃げる。 怪物 火にあたりに来る。こちらの思惑を言い当てる。はじけた火の粉に驚く。 類話における別名：山父、山男、大男、さとり(怪物)、山のさとる、おもい(怪物)、天狗、一つ目一本足の怪物、南瓜のようなもの、上半身は黒、下半身は人型の怪物、山の神、娘、美女(黒の扉裏)、熊々の化狐、縁、妙なちの。		岩手県 岩手郡①②
	267	山姥と石餅	木こり/和尙が餅を焼いていると山姥が来てねだる。焼石を欲せると死ぬ。 火にあたりにくる。人間をさらう。	姉妹が山で作業をしていると、山姥が乳房を焚火で温めに来る。姉を(乳に巻き込んで)さらう。焼石を投げると山姥は退散する。	長崎県 下県郡②
			餅を食べる(石と餅の区別がつかない)。餅を石にする。	(伝説)山姥は成就される(餅と偽り石を食べさせる)。山姥は死に際に「正月の餅は石にしてやる」と言う。その男の家の餅はみな石になる。この地域では正月に餅をつかぬ風習になった。	和歌山県 日高郡
			糸を績む(畷いた藤を飲んで吐き出すと美しい藤の株になる)。焼石と油を飲み腹が裂けて死ぬ(茶玉と石の区別がつかない)。煮る。 人間(子ども)を食べる。焼石と油で死ぬ。 煮る(と信じられる)。焼石を食べると死ぬ。 類話における別名：目一つ五郎(人食い鬼)、山爺、狸、化物、大きな坊主、灰はんば(口が硬くなり、目がない、毎年嫁をさらって食べる)。	藤を煮んで糸にする娘を手伝い、娘と仲良くする。家族は娘を食べるつもりと疑い、山姥を殺す。罰としていつまでもその家は雷まない。 子守をして子どもを食べる。山姥は成就される。 山姥は成就される。煮りを怖れて産土神として祀る。毎年嫁をさらって食べる。	静岡県 磐田郡① 磐田郡② 磐田郡③
	282	似せ本尊	山で山姥が途中で背負ってほしい言うので背負って帰る→山姥を火の中に入れる。飛び出して逃げる。餅音様は小豆餅を供えると笑う」といい、笑った餅音様を引きまくり下ろすと山姥になり、山姥を殺す。 人間を食べる。餅音様に化ける。 類話における別名：狐、狸、縁。	山姥は成就される(焼んだり蹴ったりして殺す)。	鳥取県 豊後郡

表10-9 『日本昔話大成』に描かれる山姥(本格昔話・補遺)

項目	話型	容姿・様態・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
本格新話型 9	太閤の三本の毛	王が、貧しい炭焼の子が王位を継ぐという預言を聴く。王は赤子を川・海に流すが、川下の釣り人・漁夫が拾い育て、数年後に王が再会し、再び殺そうとする。山姥が手助けをし、王からの難題を解く。その子は予言どおり王になる。	白髪の八十婆。弟が人食い鬼。山中に弟(人食い鬼)と住む。	かくまってくれる。殿(人間の分限者)が「山姥の三本の毛」を取ってくることを若者に命じる。	鹿児島県 出水郡
補遺 30	山姥の仲人	類話における別名：老人、白髪の八十婆 山姥に親切にした男に、山姥は礼として嫁を手配すると約束する。山姥がさらってきた長者の娘で、夫婦となつて安泰に暮らす。	みょうたる婆さ(山姥) 人間をさらう。 峠に出没する。人間をさらう。	人間と仲良くなり、嫁を紹介するのでごちそうを用意するように交渉する。山姥は人間との約束を果たすため美しい女をさらう。孝行者には危害を与えない(食べない)。嫁を授けると約束し、その約束を果たすために分限者(鴻の池)の娘をさらう。	新潟県 見附市 小千谷市 上越市
		類話における別名：鬼婆、弥三郎婆さ** (死人や幼児を食べる、鬼)、山の婆(山の神)。 **弥三郎の家の婆は孫が小さいなめていているうちに食べてしまう。あるいは頭をそって血をなめたら人を食べたくなくて、孫を食べて高窓から逃げて山に入ったという。		年取りの晩。独り者の男を食べようとするが、親切にもてなされてうれしくなり、春になったら来るように言い残して、男を食べずに帰る。春になって山姥の家に来た男をもてなす。	

表11 『日本昔話大成』に描かれる山姥(笑話)

項目	話型	容姿・様態・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
愚人講 431	B. 三人の癖	三人兄弟がそれぞれの悪癖をやめる相談をしながら、それぞれの癖行動が出る。(山姥の登場は「これでお話はおしまい。早く寝ないと山姥が来るぞ」という文言において)	塩をつけて人間(子ども?)を食べ(ようとす)る。		熊本県 山鹿市

*網掛に要約された昔話の内容は、『日本昔話大成』第11巻(資料篇)の話型要約を基本にしつつ、山姥が登場する昔話の筋を示すために一部筆者が改訂したものである。

2-2. 容姿的特徴と正体

『大成』に描かれた山姥の容姿的特徴，その本態に関する記述を網羅的に集めて，まとめた結果を以下に示す。まず，その容姿としては白髪頭(2 話型 2 例：「おぼっしょ [福島県南会津郡]」「太陽の三本の毛 [鹿児島県出水郡]」)と長い爪(2 話型 2 例：「食わず女房 [福井県坂井郡]」「天道さんの金の鎖 [岡山県後月郡]」)が複数の話型で言及されていた特徴であった。単一の話型内に描かれたものとしては，頭に口がある(1 話型 10 例：「食わず女房 [熊本県天草郡②] [香川県丸亀市] [和歌山県伊都郡]等」)，手指に毛がある(1 話型 9 例：「天道さんの金の鎖 [大分県宇佐市①] [長崎県南高来郡①③]等」)，手指がガサガサ・ザラザラである(1 話型 5 例：「天道さんの金の鎖 [長崎県北高来郡] [福岡県某地②] [香川県高松市②]等」)，手が黒い(1 話型 1 例：「天道さんの金の鎖 [熊本県宇土市]」)，手が汚い(1 話型 1 例：「天道さんの金の鎖 [埼玉県朝霞市]」)，髪に虱や百足や蛇等が湧いている(1 話型 2 例：「米福栗福 [岩手県花巻市] [青森県三戸郡②]」)，角がある(1 話型 1 例：「三枚の護符 [熊本県天草郡①]」)，どら声(1 話型 1 例：「天道さんの金の鎖 [香川県高松市①]」)，息が荒い(1 話型 1 例：「天道さんの金の鎖 [徳島県三好郡]」)といった特徴が記されていた。

山姥が妖怪やモノの類として描かれたり，そのように表現されることも多い。鬼婆(4 話型 5 例：「瓜子織姫 [新潟県西蒲原郡①]」「三枚の護符 [秋田県鹿角郡]」「牛方山姥 [富山県上新川郡] [埼玉県北足立郡]」「天道さんの金の鎖 [熊本県宇土市]」)，怪物(1 話型 2 例：「山姥と石餅 [岩手県岩手郡①②]」)，山坊主(1 話型 1 例：「三枚の護符 [鹿児島県沖永良部島]」)として表現される他，朝日にあたって大貉になった例(1 話型 1 例：「おぼっしょ [福島県南会津郡]」)，山姥を焼き殺すと山蜘蛛になった例(1 話型 1 例：「牛方山姥 [長野県北安曇郡①]」)，あるいは古い櫛になった例(1 話型 1 例：「牛方山姥 [福島県原町市]」)，粗末に捨てた味噌が山姥に変身した例(1 話型 1 例：「三枚の護符 [岩手県岩手郡]」)もある。

一方で，死ぬと山姥になっていたという昔話(1 話型 4 例：「食わず女房 [香川県丸亀市] [山口県大島郡] [島根県隠岐郡①②]」)もある。死に姿に本態が現れ出るのは不明だが，一人きりになったところで現す姿を本性と捉えることは差し支えないと思われる。たとえば，夫による離縁宣告をもって，大食していた姿を見られたと察知した女房が「おれの姿を見た」と言って山姥姿に変わる昔話(1 話型 2 例：「食わず女房 [熊本県天草郡②] [福井県坂井郡]」)は，女房の本態が山姥であったことを表現したもの

である。また、小僧の叔母と名乗る女性をこっそり覗き見たところ鬼婆が刀を研いでいた昔話(1 話型 1 例：「三枚の護符[秋田県鹿角郡]」)や、食べている時の姿を覗き見たところ山姥であった昔話(1 話型 1 例：「食わず女房[石川県石川郡]」)も、一人の時に露わとなった姿という意味では、山姥や鬼婆の姿が本態であることを表現した例といえる。

その他、山姥が亡くなった実母であった例(1 話型 1 例：「米福栗福[福島県双葉郡]」)、隣の婆であった例(山姥が隣の婆に化けていたかは不明)(1 話型 1 例：「食わず女房[島根県隠岐郡②]」)、隣の婆からの紹介で出会った女性であった例(1 話型 1 例：「食わず女房[栃木県芳賀郡]」)、山から探してきた女性であった例(1 話型 1 例：「食わず女房[香川県丸亀市]」)がある。また、八十婆(「太陽の三本の毛」)や、みょうたる婆さ(「山姥の仲人」)といった固有名称を持つ山姥もあった。

2-3. 行動特徴

山姥が食するものについてまとめると、馬(3 話型 12 例：「馬子の仇討」「雀の仇討」「牛方山姥」)や牛(1 話型 4 例：「牛方山姥」)や雀や雀の卵(1 話型 1 例：「雀の仇討」)や魚(2 話型 10 例：「牛方山姥」「食わず女房」)といった動物類、大根や人参(1 話型 6 例：「牛方山姥」)といった野菜類、米(「牛方山姥」「食わず女房」)や麦(「食わず女房」)や餅(「牛方山姥」「山姥と石餅」)といった穀類(3 話型 22 例)、酒(1 話型 1 例：「踵太郎」)であるが、とりわけ多いのは人間である(7 話型 46 例。実際に食べるには至らなかった 5 例を含めると 51 例：「ガモウに食わずぞ」「踵太郎」「瓜子織姫」「三枚の護符」「天道さんの金の鎖」「山姥と石餅」「似せ本尊」)。「牛方山姥」では、食べられそうなものは手あたり次第がむしゃらに食べるといったニュアンスに近く、馬や牛の脚にそのままかじりついたり、それでも飽き足らずに人間まで食べようとする描写がある。ただ、家の中では餅を焼いたり、家には臼や釜もあるようなので調理はするようである。食べ方の特徴としては桁違いの量を一度に食べることは多くの話型で語られるところである。たとえば、「牛方山姥」では牛や馬 7 頭([新潟県糸魚川市][山形県最上郡②][岩手県九戸郡])、「瓜子織姫」では一升の餅([新潟県西蒲原郡①])、「食わず女房」では握り飯 50 個([熊本県天草郡②])や麦一斗([香川県丸亀市]等)といった具合である。そのような人並みならぬ量を、「瓜子織姫」や「食わず女房」では人目のないところで一気に流し込むのである。一度にたくさん食べることで 2~3 年は食べず

にいられるともいう([福井県坂井郡])。

山姥の世帯に関しては、独居である例(「踵太郎[青森県八戸付近]」)もあるが、人食い鬼の弟と住んでいる例(「太陽の三本の毛[鹿児島県出水郡]」)、さらったと思われる人間の女性や子どもたちと共に生活している例(「灰坊[鹿児島県川辺郡]」「牛方女房[福島県原町市/南会津郡①][岩手県九戸郡]」「山姥の仲人[新潟県上越市]」)、寒子らしき子がいる例(「食わず女房[香川県丸亀市]」)がある。山姥の家にある調度品としては、「牛方女房」では水甕([鹿児島県薩摩郡下甕島])、釜([大分県宇佐市][香川県高松市附近][岡山県真庭郡③]等)、鍋([鹿児島県大島郡徳之島])、臼([香川県高松市附近])、石や木の櫃(ひつ)([長野県北安曇郡①][富山県上新川郡][新潟県見附市]等)といった主に調理用の道具が描かれている。前述のように、「牛方山姥」では山姥が餅を焼く([鹿児島県薩摩郡下甕島][岡山県岡山市/真庭郡②④]等)ほか、甘酒を温めたり([新潟県見附市])、湯を沸かして飲んだり([富山県上新川郡])する行動が描かれていることから、調理のために火を用いることもしていたようである。

また、山姥の家には宝があったとも言われ、「牛方山姥」では金([新潟県長岡市][福島県南会津郡①])、着物([福島県南会津郡①])、望む物が出てくるいんみこづつ([岩手県東磐井郡])、宝物([山形県最上郡②])を山姥が所持していた様子が描かれている。「米福栗福」では、宝物の入った葛籠(つづら)や玉手箱([岩手県岩手郡/花巻市][青森県三戸郡①②])、呪物([岩手県北上市])、着物([岩手県盛岡市])を継子に授ける場面がある。また、「姥皮」でも羽織れば老人にも子どもにも化けられる簞(姥皮)が主人公に授けられる。「灰坊[鹿児島県川辺郡]」では、山姥の家から持ち出した呪物を用いて追いかけて来る山姥を攻撃して逃げ切ることに成功する場面が描かれる。このように、山姥は価値のある金品や、不可思議な力を発揮する呪物を保有していたようである。

『大成』に収録された山姥の登場する日本昔話 26 話型のうち、その 24%に相当する 6 話型は「逃竄(とうざん)譚」に属する。山姥に出会うと、その多くの場合は山姥から追いかけることになるが、この追いかける行動も山姥の行動特徴と言えるだろう。執拗に追いかけてくる山姥から無事に主人公が逃げ切れたのは何によってであったか。まず、「三枚の護符」においては護符([徳島県三好郡][宮城県栗原郡][岩手県気仙郡])、門の仕掛け([鹿児島県沖永良部島])、呪物(経箱)([秋田県鹿角郡])、貝殻とトベラの木([熊本県天草郡②])、叔母からもらった櫛([徳島県三好郡])、朝を告げる鶏の鳴き声(真

似) ([新潟県新発田市]), 和尚の手助けや知恵 ([新潟県見附市] [秋田県鹿角郡]), 経の力 ([秋田県鹿角郡]), 水に映った像を実物と山姥が見間違ふこと ([長野県下水内郡] [新潟県見附市/長岡市]) によって、主人公は山姥から逃げることに成功している。

「牛方山姥」では、山中で出会った山姥に売り物や所持品を奪われ、その場からは何とか逃げ切るが、たまたま入った一軒家が山姥の家であり、そこから逃げるために牛方は山姥を死に至らしめる行動を取る。山姥が窯や甕で寝たり風呂に入ったりする行動に柔軟に沿いつつ、タイミングを計って牛方は窯や甕に火をつけて山姥を殺す。その後、牛方は山姥の黒焼きで商売したり ([香川県丸亀市]), 町にその屍を持ち帰って山姥の身元の確認をしたり ([熊本県天草郡②]) と現実的な対処行動を取る。身元確認行動については、前述した村や町で失踪した女性が山奥で発見された例とも呼応していることに注目したい。

「天道さんの金の鎖」において、執拗に追いかけてくる山姥から子どもたちが逃れることができたのは、その話型名が示す通り、天から降ろされた鎖による場合がほとんどである。天に祈った子どもたちには天から鎖が降ろされるが、それを見様見真似で祈った山姥には腐れ縄が降ろされる。子どもたちが鎖に登ることに倣って、山姥も降ろされた腐れ縄に登ったところ途中で切れて山姥が落下する、という展開が多い。山姥には悪い縄を降ろすという天の明確な意思があったのか、あるいは見様見真似ゆえに「鎖縄(くさりなわ)」を「腐縄(くされなわ)」と口にした山姥の行為の失敗なのか。いずれにしても、心を遣わずに安易に模倣する隣の爺が辿った運命と同じ運命を山姥は辿ったと言える。天から降ろされた金の鎖につかまった子どもたちを、山姥も同じ鎖につかまって追いかけて来るケースもあるが、その場合は子どもと山姥の間で鎖が切れて山姥だけが地に落ちることになる ([長崎県下県郡] [佐賀県伊万里市②] [栃木県芳賀郡] 等)。

「食わず女房」では菖蒲や蓬や萱によって山姥から逃れることに成功した例が多い。菖蒲や蓬を家の軒に挿しておくことによって、山姥がその場所を草地と勘違いしたり、あるいはどの家も同じように見える等の錯覚を起こしたり ([熊本県天草郡①②]), その植物の匂いに邪魔されて探せなかったり ([長野県東筑摩郡]), 山姥がその植物に触れると溶けてしまうゆえに近寄れなかったり ([岩手県紫波郡]), 鋭利な草が目突き刺さって絶命したり ([和歌山県伊都郡]) 等、山姥からの逃避に菖蒲や蓬が役立った理由はさまざまである。

その他、山姥の足元の枝が折れて木から転落して絶命する例(「天道さんの金の鎖[熊本県本渡市②]」)、追いかけている途中で木が倒れて死に至る例(「食わず女房[埼玉県比企郡]」)、朝が来ることで山姥が退散する例(「三枚の護符[新潟県新発田市]」「牛方山姥[新潟県糸魚川市]」)、餅と勘違いして焼石を食べて死に至る例(「山姥と石餅[和歌山県日高郡][静岡県磐田郡③]」)、焼石を投げつけられて退散、あるいは死に至る例(「食わず女房[長野県北安曇郡]」「山姥と石餅[長崎県下県郡①②]」)、不意にはげた火の粉に驚いて退散する例(「山姥と桶屋[岩手県岩手郡①②]」)もある。

次に山姥の変身や変装に関して述べる。前述したように、山姥の本態が大貉や山蜘蛛といった妖怪や、棄てられた味噌や古い櫛といったモノである可能性を示唆した昔話があり、老婆が化けられた姿である可能性がある。そうした例のあることは認識しつつも、ここでは山姥が本態であることを仮定した上で、山姥がそこからどのような姿に変身、変装する傾向があるのかを見ていきたい。

変身姿で最も多いものは人間の女性である。「瓜子織姫[宮城県登米郡][岩手県岩手郡]」では隣の娘に、「三枚の護符[岩手県紫波郡]」や「食わず女房」では美しい女に化ける。いずれも、人間に恐怖心を抱かせずに近づくための変身であり、人間はすっかり騙されてしまう。「似せ本尊」では観音様に化ける例で、見た目には見分けのつかぬほどうまく変身しているものの、知恵によって見破られる。また、山姥は虫にも変身する。「食わず女房」において、山姥は女房に変身し、さらに蜘蛛へと変身するが、その蜘蛛を焼き殺すと山姥の姿に戻ったという例([香川県丸亀市][山口県大島郡][島根県隠岐郡①])がある。人間の生活に溶け込むため、あるいは小回りよく忍び込むため等、山姥は目的に合わせて自在にその姿形を変えていることがわかる。

変身というよりも変装に近いと思われるような方法で化ける例もある。「瓜子織姫」では、姫の着物や剥いだ皮をかぶるといった具体的な方法で姫に化ける。ただ、そうした変装も嫁入り直前まで爺婆から気づかれなかったり、爺婆に疑われずに小豆鍋(姫を煮た鍋)を食べさせることに成功したり([岩手県紫波郡])と、見かけ上はわからないほど精巧に化けられていたようなので、これもやはり変身だったのかもしれない。表 14(次章)は「瓜子織姫」に登場する姫の敵役(アマノジャク以外)の行動特徴をまとめたものである。表 14-1 に示された「山姥」の特徴は、表 10-1 の「瓜子織姫」に示された山姥のそれとも重なるが、表 14-1 は「瓜子織姫」の昔話に特化した整理となっており、悪事が見破られた契機の軸も加えている。表 14-1 の「山姥」に示した通り、

「瓜子織姫」において山姥の悪事が明らかになった契機とは、姫の不在に気づいた爺婆が探しに出かけて山姥と姫とを発見する例（〔岡山県真庭郡〕）と隣の婆が知らせる例（〔宮城県伊具郡〕）以外は、鳥の知らせによる場合がほとんどである、超自然的な援助なしにはその変装を見破ることは難しいことがうかがえ、単に皮や着物で外見を覆う変装というより、その所有者らしさをもまとった呪術的変身であった可能性もある。

一方、「天道さんの金の鎖」に登場する山姥は付け焼き刃的な方法で部分的に変装するが、それはグリム昔話「狼と七匹の子山羊」（KHM5）のモチーフと一部共通している。「狼と七匹の子山羊」では母山羊の留守中に子山羊を狙った狼が、その黒い手に粉をはたいて、白い母山羊の手であるように見せかけるが、「天道さんの金の鎖」（表10-6、表10-7）に登場する山姥も、前述した山姥の手の特徴を隠すために、粉をつけたり（7例：〔大分県宇佐市②〕〔熊本県宇土市/本渡市①〕〔長崎県北高来郡〕等）、葉（8例：〔大分県宇佐市①/東国東郡/本渡市①〕〔福岡県宗像郡〕〔香川県綾歌郡〕等）や葱の皮（〔香川県高松市②〕）や芋がら（〔熊本県本渡市④〕）を巻きつけたり、毛を剃ったり（3例：〔徳島県三好郡〕〔岡山県後月郡〕〔新潟県佐渡郡〕）、爪を切ったり（〔岡山県後月郡〕）するのである。また、声の特徴を隠すために、蜂蜜（〔熊本県宇土市〕）や砂糖（〔香川県高松市①〕）や小豆汁（〔徳島県三好郡〕）や卵（〔埼玉県朝霞市〕）でのどを潤したり、作り声（〔岡山県後月郡〕）をする。母親の着物（〔福岡県某地①〕）やその剥いだ皮（〔宮城県登米郡〕）をまとうこともある。また、まずは父親を騙してから家庭に入り込むといった巧妙な例（〔福井県某地〕）や、見破られても家に押し入るような強引な例（〔長崎県南高来郡③〕）もある。

日本昔話に描かれている山姥の住まいは、山道に建つ二階建て一軒家（「牛方山姥〔熊本県天草郡②〕〔愛知県西尾市〕」）、山陰の崖の小屋（「踵太郎〔青森県八戸付近〕」）、一軒家（「牛方山姥〔岩手県岩手郡/九戸郡〕」）、廢家（「三枚の護符〔新潟県長岡市〕」）等である。山姥の住む山には山男や大蛇がいる例（「食わず女房〔石川県石川郡〕」「鬼の子小綱〔香川県仲多度郡〕」）、その山に住む鳥が山姥と連携している例（「牛方山姥〔栃木県芳賀郡〕」）、小鬼たちのいる岩屋に行き来をしている例（「食わず女房」）もあり、山姥の周辺には仲間たちがいるようである。山姥の住む家には人食いが泊まりに来たり（「姥皮〔山梨県某地〕」）、人間たちがそれと知らずに訪れたりもする（「米福栗福」「姥皮〔山梨県某地〕」「三枚の護符」「牛方山姥」）が、山姥の家と知りながら訪れた人間が山姥からもてなしを受けることもある（「山姥の仲人〔新潟県上越市〕」）。

その他の山姥の行動としては、ひなたぼっこ(「米福栗福[岩手県水沢市]」)や炉や焚火で体を温める(「牛方山姥[長野県北安曇郡②]」「山姥と桶屋[岩手郡①②]」「山姥と石餅[長崎県下県郡①②]」)といった暖を取る例、糸を紡いだり(「米福栗福[山梨県西八代郡]」)糸を績む例(「山姥と石餅[静岡県磐田郡①]」)、歌う例(「牛方山姥[福岡県某地][鳥取県東伯郡③]」)、蚤取りをする例(「米福栗福[岩手県岩手郡]」)、人間の思惑を言い当てる例(「山姥と桶屋[岩手県岩手郡①②]」)がある。

山姥の死に姿にその本態を見るべきかの問題には立ち入らずに、山姥の死について見ていくこととする。山姥が死に至る原因は前述したように、煮焼きされる(「牛方山姥」)、倒木に巻き込まれる(「食わず女房[埼玉県比企郡]」)、鋭利な形状の植物で眼を負傷する(「食わず女房[和歌山県伊都郡]」)、高所から転落する(「天道さんの金の鎖」)、溺れる(「三枚の護符[長野県下水内郡][新潟県見附市/長岡市]」)等、人間でも死に至りうる要因によって絶命する。護符や知恵が山姥にとっては不利に働くが、直接の死因となるものは肉体的な致命傷によってである。何が致命的であったのかを見る限り、山姥は人間に近い肉体を持った存在であるように思われる。

一方、死んだ山姥の肉体を通じて山姥が特別な霊威を備えた存在であることを示す例もある。「三人兄弟(化物退治型)」には、山姥の腐った屍を逃げずに背負って持ち帰ったところ、屍が黄金に変わっていたという例([岩手県二戸郡])がある。ちなみにこの昔話は、上二人の兄がなしえなかった難題を三男が遂行して嫁と田畑を得た、という致富の展開を辿るが、穢れを怖れずに忌避対象である何者かの屍を丁重に取り扱ったという心ある行動に恵みがもたらされるというテーマが描かれている。

山姥が熱によって殺されると、その肉体は溶けて、食べた物だけが残ったり(「牛方山姥[岩手県九戸郡]」)、焦げて黒くなったり(「牛方山姥[熊本県天草郡②]」)、その赤い血が蕎麦や萱やホウレンソウ等の植物の根や茎を赤く染めた(「瓜子織姫」「牛方山姥」「天道さんの金の鎖[大分県宇佐市①][熊本県宇土市/本渡市②④/山鹿市]等」と伝承される。根の赤いそれらの植物に山姥の生々しい血の色を見るのも、山姥の恐ろしさは決して過去や昔話世界に留まるものでもなく、今なお変わらずに山姥の存在が私たちのすぐ足元に息づいていることを伝えるものである。

2-4. 人間との関わり

2-4-1. 凶暴な側面を呈する昔話

山姥は人間に凶暴的側面と温情的側面とを見せることがあるが、その両面は太母(グレートマザー)元型として深層心理学領域では良く指摘されることである。『大成』に収録された山姥の登場する昔話を網羅的視点で見ると、凶暴的側面のみを呈している昔話は26話型中10話型、温情的側面のみを呈しているものは5話型、凶暴性と温情面を呈するものは3話型、その他は8話型あった。

山姥が凶暴な側面のみを呈する10話型とは「馬子の仇討」「雀の仇討」「踵太郎」「瓜子織姫」「生鞭死鞭」「三枚の護符」「牛方山姥」「天道さんの金の鎖」「似せ本尊」「三人の癖」である。凶暴性と温情面を呈する3話型と足し合わせると、26話型中13話型、つまり山姥が登場する昔話の半数の話型において山姥はその凶暴的側面を呈しているということになる。もちろん、この分布をもって山姥らしさを描き出すことはできないが、山姥の凶暴性の程度について参考になると思われる柳田の論考があるので紹介しておく。

「それから今一つは(瓜子織)姫の敵、姫を欺き苦しめて其姿を贗(に)せて居たものが、他の多くの土地ではアマノジャクとなつて居るのに對(たい)して奥羽や越後等に於ては、是が皆山姥もしくは山母になつて居ることである。アマノジャクは多分古事記や萬葉集の天之探女のことであらうから、それをこの悪者の名にもつて來たのも當然とは言はれぬが、それでもまだ此方は姫を柿の木や梨の樹に縛り付けて置いたといふだけである。一方の山姥山母に至つては、若く清らかな姫を切り刻んで、小豆汁にして爺と婆とに食べさせたなどと謂ふのである。…中略…。しかしそれにしたところで、是だけの悪虐無道を山姥の所爲(せい)に歸したことはなほ意外だ」(柳田, 1969j, pp. 258-259) (括弧内筆者加筆)

つまり、「瓜子織姫」に登場する山姥の凶暴性は、少なくとも柳田の知る山姥らしさからは少々行き過ぎていることが示されている。アマノジャクの凶暴性が、柳田の指摘するように姫を木に縛りつけていた程度のものかについては、次章「アマノジャク」で確認するとして、ここで押さえておきたいことは山姥が勝々山の狸を思わせるよう

な猟奇性を備えた存在であることはむしろ例外的であったという柳田の視点である。

また、姫の敵役が奥羽や越後ではアマノジャクではなく山母や山姥として登場しているという柳田の指摘について、『大成』を用いて確認してみると、「山姥」として登場する例は 11 例([岡山県真庭郡][岐阜県吉城郡][福井県某地][新潟県西蒲原郡①②][宮城県仙台市/伊具郡/登米郡][岩手県二戸市/岩手郡/紫波郡])、「山母」として登場する例は 2 例([岩手県某地/遠野市])であり、中国地方や東海地方でも見つかっていることがわかる(表 14-1)。ただし、岡山県や岐阜県の例では山姥は瓜子織姫(や瓜太郎)をさらうのみであり、越後や奥羽や北陸の例のような凶暴性はみられない。

さて、山姥がその凶暴性を人間に対して発揮すると、当然のことながら人間と山姥の関係は対立的となる。このような状況になると、多くの場合は山姥側が敗北する(表 9、及び表 10 の「人間との関わり」参照)。山姥が敗北に至る直接の原因は「2-4. 行動特徴」で既に述べたので詳述しないが、おおまかには人間が山姥の肉体に致命傷を負わせる他、山姥自身の行為の失敗や偶然的に生じた事象、天や超自然的存在の援助、朝日等による。多くの場合は絶命を伴って山姥は成敗されるが、懲罰に留まる場合もある。

山姥が成敗されない、あるいは成敗されたか不明の例がある(たとえば「瓜子織姫[福井県某地][宮城県伊具郡][岩手県二戸市/岩手郡/紫波郡]」、「三枚の護符[岩手県紫波郡]」、「牛方山姥[鹿児島県大島郡徳之島][福岡県某地]」、「天道さんの金の鎖[大分県宇佐市②][佐賀県伊万里市②][新潟県佐渡郡]」)。それは、平穏な生活を送っていた人間を突然さらい、逃げようとすればどこまでも追いかけて、最終的には人間を殺して食べてしまうような存在がそう遠くない場所に生息していることを意味している。つまり、自分や家族の命がいつ暴力的な形で奪われるかもわからない可能性を心の片隅に置きながら暮らす日常があったと言えるだろう。

山姥の追跡から逃げ切ることに成功したところで、山姥から「毎年五月五日に殺しに来る」と呪いの言葉をかけられる例(「瓜子織姫[宮城県伊具郡]」)もある。この例においても山姥は絶命しておらず、さらに毎年災いがもたらされることを山姥から宣告されたわけであり、その意味では祟りと言える。それ以降、毎年 5 月 5 日に菖蒲を軒下に吊るす風習になったという節句の由来を説いて話が締めくくられるのだが、年 1 度はその出来事を思い出すことが、いつまた襲ってくるかわからない災いの可能性に過剰に囚われることなく、恐れ対象とほどよい距離を取りながら暮らすための風土的

知恵だったと言える。

「三人の癖」は昔話を閉じる際の文言のようであり、恐ろしい山姥を引き合いに出しながら子どもを寝かしつけようとする文脈で登場する。

2-4-2. 温情的側面を呈する話型

温情的側面のみを呈する 5 話型は「三人兄弟(盗人型)」「米福栗福」「手無し娘」「姥皮」「太陽の三本の毛」である。「三人兄弟(盗人型)」や「手無し娘」において山姥は呪宝を授けて出立を手伝う。「米福栗福」では、山姥の凶暴な息子や兄弟たちから小さな人間姉妹を守ってくれたり、継母から虐げられている継子の仕事を手伝ってやったり、その後の少女の幸せにつながるような贈り物をする。山姥の髪にわいた虫や蛇を怖れずに丁寧に取り除く作業も山姥と心を通わせる契機となる場面である。「姥皮」でも、山姥の家を訪れた人間の娘を人食いから守るために、山姥は呪物である姥皮を授ける([山梨県某地])。「太陽の三本の毛」においても、山姥は人間の若者を人食い鬼の弟からかくまってやる。いずれの場合も、山姥が頼れる者の不在に途方に暮れる少年少女を助けようとする姿が描かれる。

山姥が人間に対して凶暴性と温情的側面の両面を見せる 3 話型は、「ガモウに食わずぞ」「山姥と石餅」「山姥の仲人」であるが、その態度変容の契機は単純で素朴なものである。「ガモウに食わずぞ[福島県南会津郡]」は、育児と家事に追われた母親が駄々をこねる子をしつけるために「山姥が来るよ」と脅したところ、本当に山姥が登場して、山姥が母親の仕事を手伝う。山姥はその手当として夜食を請求したところ、母親がかけ味噌を出し、山姥はそれを大量に食べて帰る。山姥はその次の日もやって来たため、母子は怖くなって身を隠すが、山姥に見つかり母子は食べられてしまうという話である。山姥にしてみたら呼ばれたから登場したままで、多忙そうな母親を親切心から援助してやり、その代価としてその家が用意できそうな夜食(かけ味噌)を求めたに過ぎないのに、一方的に人間側から関係を切られたという理不尽さを感じているかもしれない。

「山姥と石餅」では、山姥がその人懐こさから人間に近づき、人間の仕事を手伝うことを通してうまく関係が築かれることもあれば([静岡県磐田郡①])、子守をしていた人間の子を食べてしまう場合もある([静岡県磐田郡②])。山姥が純粹な人懐こさから人間に近づいたとしても、人間側が焼け石で山姥を攻撃し、山姥を死に至らしめた

場合は、その者、あるいはその家は崇られる運命を辿ることとなる。その崇りから逃れるため、人間は山姥を産土(うぶすな)神に祀り上げて対処する例もある([静岡県磐田郡③])。

「山姥の仲人」では、友好関係を結んだ人間との約束を果すためには力づくで人さらいさえもする例([新潟県見附市/小千谷市])や、山姥が人間を食べようとしたら逆に人間から親切にされてうれしくなって人間を自宅に招いてもてなす例([新潟県上越市])がある。人間の視点から見たら、山姥に殺されるか、あるいは温情をかけられるかは真逆の展開である。どちらに展開するかは決定打は単純素朴であるゆえに、その展開の振り幅の大きさが一層際立つ。そして、そのギャップこそが人並ならぬ「異」を感じさせる要因となっていると言える。

上記のいずれの軸にも分類できない話型は「おぼっしょ」「三人兄弟(化物退治型)」「灰坊」「食わず女房」「姉妹と山姥」「鬼の子小綱」「山姥の糸車」「山姥と桶屋」の8話型である。このうち、「姉妹と山姥」と「山姥の糸車」の2話型はタイトルにこそ山姥の語を含むもその要約文には含まれなかった。「おぼっしょ」に登場する山姥(姿の大貉)は、解釈によっては凶暴性と温情的側面としての人懐こさを呈していると言えるかもしれない。墓地を通ると「ぶつつありてい(負ぶさりたい)」と怒鳴り声をあげる何者か(山姥姿の大貉)の存在は村中から気味悪がられていたが、これも山姥からしてみたら人懐こさの範疇かもしれない。人間であれば当然感じる不気味さを乗り越えて、そのメッセージ(本質)を捉えようと自らの態度を調律できるかどうか問われている。

「三人兄弟(化物退治型)」では、娘から三兄弟に課された「腐った山姥の屍を持ち帰る」という課題を三男が遂行すると、その屍は黄金になっており、三男が娘と結婚する話である。死の穢れを厭わず、丁重に山姥と接する姿勢によって富がもたらされる展開は、虫や蛇の湧いた山姥の髪をくしけずった継子に対して山姥が宝箱を与えた「米福栗福」とも通じる。

「灰坊」で山姥の登場する場面とは、灰坊が山姥にさらわれて、同じように山姥にさらわれて来た子どもたちと灰坊が共に生活し、その後に灰坊が山姥の家から脱出するところまでである。山姥がどのような理由で子どもたちをさらい、またどのように育てているかは不明であるため、ここでの山姥が凶暴的であるか、温情的であるか、あるいはその両面を呈しているのかは判断しかねる。「食わず女房」に登場する山姥は大量に食べる以外は妻としての務めを果たしていたし、その正体さえ見られなければ

平穏な夫婦関係は続いた可能性もある。山姥が夫を仲間のいる山に拉致しようとしたのも、夫が見るなを禁を犯したからである。そのような解釈をするならば、「食わず女房」は山姥が凶暴さと温情の両側面を呈した昔話に分類することも可能だが、本性を隠しながら嫁入した真の理由は不明であるため分類しがたい。この昔話も「瓜子織姫」同様、追ってきた山姥から逃げ切ることに役立った植物(菖蒲, 蓬, 譲り葉等)を, その出来事を忘れぬように 5 月 5 日に飾ることになった節句の由来譚をもって締めくくられることが多い([熊本県球磨郡/天草郡①②][和歌山県伊都郡][長野県伊那郡]等)。

「鬼の子小綱」は山姥の妹が援助者として登場し, 山姥自身は登場しないため「その他」に分類した。「山姥と桶屋」は, 山姥が山で焚火をしている人間に近づいて, その人間の心のうちを言い当てる。山姥からしてみれば人懐こさの範疇なのかもしれないが, 人間からしてみれば恐怖以外の何物でもない。山姥にとっての戯れが人間を圧倒して畏怖感情を起こさせる。そういった行動や感情の一単位の大きさの違いが異類であることを決定づけているように思われる。

3. 事例

本章では、『定本』や『大成』に描かれた山姥を通して, 山姥の特性や人間との関わりを中心に検討してきたが, 実際の心理臨床場面において山姥イメージがどのようにクライアントの心理的力動の理解に役立つのか, 事例を通して検討することとしたい。なお, 本事例はプライバシー保護の観点から, 本筋を変えない範囲内で複数の事例を組み合わせ, また事実関係に変更を加えている。セラピスト(Th)の発言は<>内に示す。

クライアント(C1)は 29 歳独身男性で「中間のない性格」に悩み, 筆者の勤務する心理相談室を訪れた。個人史を聴くと, 幼少期はやんちゃだったそうだが, しつけの厳しい母から怒られてばかりいたことから, 次第に母の顔色をうかがうようになったという。高 1 の時に父が急死すると母は気落ちし, 親戚から「あんたがしっかりせなあかんで」と言われ, 母を支えようという意識が芽生え, その意識は C1 の心に根づいていった。父の死後, それまで厳しかった母は一転して C1 をかわいがるようになり, それに対して C1 はそれまでの反動もあって母と激しく口論するようにもなったものの, 根底には父に代わって母の支えにならなければいけないという気持ちが変わらずにあった。23 歳で実家を出た C1 は一人暮らしを始めたが, その半年後に C1 が体調を崩し

たため、母が実家と C1 宅を行き来する形で半同居生活をする事となった。

初回面接で C1 は「普通の母子ではない」と前置きをした上で、C1 がこれまで母と支え合いながら生きてきたこと、そして今後もいっそう母を支えていくのだ、と清々しい面持ちで決意を述べられた。しかし、面接 3 回目に父の法要のために数年ぶりに帰った実家に異質性を感じたという体験を語り、うっすらとではあるが実家とは違う場所で生きていく方向性が見え始めた。

そのような自立への萌芽が見えた矢先の 4 回目の面接において、C1 は母を心理面接に同席させた。「実家に身を寄せることに決めました」と C1 は報告し、その唐突な方針転換に Th は内心驚きながら、<急に決まったんですね>と述べた。母は『少しですが私も稼ぎがあるし、一人でも大丈夫なんですけどね』と遠慮がちに言葉を添えると、C1 は表情を変えて母の方を向き、「昨晚はそんなこと言っていなかったじゃないか!」と反論し、Th の前で母子は言い合いとなった。母は、息子の気持ちがいけない反面、子離れしなくてはとも思っているとのこと。葛藤する母の態度にイライラを募らせた C1 は、「もうこれ以上、悩むのは嫌だ。どっちでもいいから早く決めてほしい」と余裕のない声をあげた。Th が<お互いを思いやってくれ>と両者の言い分に理解を示すと、C1 は少し冷静さを取り戻したように Th に向き直って「経済的にはどちらかが身を寄せるべきなんです」と現実的な落としどころを述べられ、改めて実家に戻る意向を示された。その C1 の言葉に母が『私たちがあの家を守らなくてはいけないしね』と付け加えると、C1 は再び反応されて「実家が異質に思えたんです!」と法要の時に体験した違和感を訴えられ、結局その面接では結論は出ずに終わった。以降、母が面接に同席することはなくなり、面接の中で C1 は母との関係性を考え始めた。C1 は母と激しい言い合いをするようになってからも、依然として今でも母の顔をうかがう人生を歩み続けていることをうなだれながら語られた。

平行線を辿っていたある日、C1 は実家周辺に住む人とやりとりをする機会があり、それを契機に実家での暮らしが遠い過去となっていることを感じたと述べた。そして、これ以上、母に妥協した人生を生きたくないと思われた。C1 は実家に戻らないための具体的な理由をほしがり、友人の結婚に触発されて自らの結婚に淡い希望を抱かれるようになった。ところが、そのような矢先に母親が倒れて病院に搬送される出来事が生じる。幸い母の命に別状はなかったが、経過観察が必要な状態となった。Th は母が病に倒れたという出来事が C1 にとって実家に戻るために十分な具体的理由となった

のではないかと思い、気持ちの揺れが生じたかを尋ねてみると、「それはない」と即座に返された。そして C1 は、「うちの母は一見物分かりが良さそうに見えるが、相当なものですよ」と、母にまるめこまれぬよう Th に注意を促すかのように述べた。C1 は小さい時に『誰にも言わないように』と母から課せられた重大な家族の秘密があること、その約束の重さに苦しめられていること、そしてもうこれ以上、その秘密を隠したままにしたいくないことを訴えられた。

母からの解放を求める C1 の意志が次第に固まってきたところで今度は C1 に激しい眩暈が襲う。さすがの C1 も今回の「揺さぶられ方」には憔悴して、「これはもう実家に帰れってことか」と述べ、この窮屈な自分から解放されたいと切実に訴えられた。Th はたまらない気持ちになり、<本当はやんちゃな性格なのにね>と言葉をかけると、C1 の顔がパッと子どものように明るくなり、「そうなんですよ！もともとは」と述べられた。その後も具合の悪さは続いていたが、続く不調に自ら終止符を打とうとするかのように、12 回目の面接で C1 は突如転職を決めたと言われ、行動化としての方向転換を Th は内心警戒した。Th は転職先の条件等が良かったのかと尋ねると、給料も詳細は知らないとのことであった。いつもの C1 らしからぬ判断のゆるさに Th はますます違和感を覚えたが、人生の岐路において相談できる父性的存在の不在や、その不在を自らが埋めなければならぬ寄る辺なさを思うといたたまれず、<C1 の大切にしていることを大切にす職場であるといいですね>と双方が共有できそうな希望を伝えると、心細そうな面持ちで C1 はうなづかれた。

面接 13 回目、C1 の体調は次第に良くなり、実家にはもう戻らないこと、そして母とはその点、折り合わないことをすっきりした面持ちで述べられた。Th は、一か八かのように思えた転職が吉と出た可能性を思ってホッとしながら、C1 の気持ちは自立の方向へ固まっていることを感じた。次の 14 回目では、C1 は「彼女ができた」と報告して事態は好転していく。母と大きな共通点を持ち合わせる女性と母がひょんな偶然で出会い、母と女性はすぐに意気投合したのだが、その女性の娘と C1 が会うことになって付き合いことになったのだという。15 回目には再び母が付き添ってこられたが、C1 は「自分だけで」と母を待合室に残した。C1 は結婚が決まったことを面接室で報告し、おっとりした彼女といると楽なのだ、とやわらかい表情で述べられた。<自分がゆるまるのを許せない C1 さんが、こうして自然でいられるような方と出会われたのだなと思いました>と述べると、C1 はじっと聴かれた。そして「これからどうなるかわ

からないけどまた報告します」と頭を下げられ、2年に及んだ面接は終結した。

初回面接時から母子の共依存的関係は明らかであったが、主訴としての「聞のない」性格への悩みは、C1が母との関係を模索する過程で生じた悩みのようにThは考えていた。ただ、初回面接時の「普通の母子ではない」という言葉には、自分たちの母子関係を一般的な筋にあてはめないでほしいという訴えのようにも聴こえた。そしてこの一言は、家族成員の喪失という苦しみを共に分かち合い、互いを支えながら生き抜いてきたこの母子の関係性や気持ちを、他者であるThは到底分かり得ないことを認識するところからまず出発しなければならないこと、そしてそのことを常に認識し続けながら、それでもなお解ろうとする態度で面接に臨むことの重要性をThに自覚させた。

一般的な母子関係の筋とは、個の自立が早い段階から期待されるような西洋文化圏において確立された心理発達理論の筋と親和性があると言える。日本の心理臨床上のかかわりにおいても、教科書的には、この心理発達理論の筋に沿った母子関係の展開が目指されているようにも思われる。治療的観点から、その治療目標は必ずしもC1と言語的に共有されるわけではないが、大枠においては流派を越えて適切な母子分離が心理療法の治療目標として掲げられることは、ある程度了解されうると思われる。もちろん、この事例の経過も外側から見れば、例にもれず「結婚」によって母子分離が達成されたと要約することも可能であり、それは一方で正しくもあるが、他方ではそれだけでは言葉足らずであり、転回の本質を表現しきれていないようにも思う。どのような道を経て結婚へと辿り着いたのかをその歩みの内側から見ると、「結婚」だけでは描写しえない本質を見ることが出来る。C1は母の引き戻しに何度も揺さぶられた結果、「折り合えない」という一つの諦めに至り、これもある意味では心理的な「母殺し」であったのかもしれないが、最終的に手にした結婚とは、母に呑み込まれたところで生じた縁によるものである。太母の存在に包まれて実現した結婚という形が、この母子関係にとっては最もしっくりとくる精神的な境界の引き方であったように思われる。

C1との面接経過を心理臨床的視点で見ると4つの段階に分けて考えることができる。まず、自分が母を支えなければならないという投影性同一視の力動を思わせる生き方から、少しずつ別の意思が芽生えてくる「第1期：分化へ萌芽期」、それに対する引き戻し作用をC1自身が合理化したり反発したりを繰り返す「第2期：合理化と反発の葛藤期」、ふとした感情に導かれて再び分化に向かおうとするC1を、さらに強い力で揺

さぶりをかけてくる「第3期：再引き戻し期」、そして心が揺るがない境地に至ったところで訪れる「第4期：つながりの先に生まれる転回期」である。

第1期では、一人で来談される時には理路整然とした印象であるのに、母同席時では感情的に反応して自我が崩れるC1の心の安定のためにも母と心理的境界を引くことが必要に思われた。ただ、どのように境界を引くのがこの母子にとって最もおさまりのよいのか、その丁寧な模索が心理面接の一つの目標と思われた。

第2期では、C1の精神的自立への傾きに反応するように現実的な「経済的理由」が思考機能優位のC1に揺さぶりをかけてきた。母を支えなくてはいけないという、C1の根底にある使命感が、母同席のもとで活性化され、自らの意思として母と実家で同居すべきであるところの正しさが訴えられた。父の死によって精神的、及び経済的な支柱を失った母が、かつての厳しさを失って弱々しくC1に頼ってきた時、C1は「ねばならない」の思考を強化せざるを得なくなった。そのため、母が無意識的にC1を引き戻そうとする力動も、実家に帰ることがあくまでもC1の意思であることを疑わせないほどに、「母を支え“ねばならない”」というC1の心性と深く絡み合っていた。そのような「ねばならない」状況からの打開に役立ったのは、肌レベルで感じた実家への異質性や、抑圧的なこれまでの生き方の延長を生きることへの拒否といった、「感情機能」に基づいた判断であった。

第3期では、母やC1自身の体調不良によって、自立に向かおうとするC1に揺さぶりがかけられる。C1曰く、母の危機的状況に揺れることはなかったとのことではあるが、この出来事も一つの心見(こころみ)として働いたのではないだろうか。そして、自らの体調不良の中でC1自身の意志が不動であることが確かめられたところで、第4期の転回が訪れることとなった。母子関係の分離としてしばしば働く結婚は、感情と思考の両方に働きかけるもので、祝福というポジティブな感情に彩られた後押しもありながら、実家に帰らないことの正当性を裏づけるものである。ただ、長年の母子の力動を考えると、「一見物分かりが良さそう見える」この母が心から納得した結婚でなければC1自身も納得せず、その場合、あたかもC1が結婚しないと自ら意志したかのように結婚を諦めた可能性が高い。そのため、この母子関係にとっては、母がつないだ縁であることが最もしっくりとくる結婚への辿り着き方であったように思われる。その縁の土台にこの母の存在があり、また日々の生活においては母と大きな共通点を持つ義母の存在がある。そうした結婚の形は、いわゆる「母殺し」を経た上で

辿り着いたものではなく、むしろ太母との共生が前提となった結婚である。太母の存在に包まれながら夫婦という小世界を作ることが、この「普通でない」C1と実母にとっての心理的境界の引き方であったのかもしれない。

ところで、東京において夕焼け空は「おまんが紅」（柳田 1979a, p. 188）と表現される。この「おまん(あまん)」とは「姥神」を意味する語で、空が真っ赤に染まるのは山のどこかで山姥が紅を溶いているから、と考えられていたことに由来するとされる。これは真っ赤な夕焼けにすべてが包まれる時、日々の生活は山姥という大いなる存在に包まれていることを再認識するという日本人の心性を表現したものかもしれない。またこれは、蕎麦の茎の赤さをアマノジャクが流した血として説明する「瓜子織姫」の昔話とも似ている。「おまん(あまん)」はアマノジャク(アマンジャク)の省略語かもしれない。山姥とアマノジャクの連続性は次章でも触れるが、太母に包まれたこの世界の中で夫婦となって新しい世界を築き上げていくあり方とは、逃避や切断では太刀打ちできない力動の中で生き延びるためには、むしろ積極的にその懐に入っていき、そこから生まれたつながりの中で、個別の関係としての小世界を作っていくというあり方を意味しており、結果的にはそれが太母と適度な距離を作るという日本的な共生のあり方を示唆するものかもしれない。

4. まとめ

本章では「山姥」、及びその周辺語に関する柳田の論考群と、『大成』に登場する山姥の昔話 26 話型 174 例から、その容姿や正体、行動特徴、そして人間との関わりについての描写を網羅的に収集し、それらの特徴をまとめた。また、日本の母子関係における精神的距離や分離の一つのあり方を理解するにあたって、山姥のイメージが寄与する可能性について臨床事例を通して検討した。

山姥の容姿的特徴は、山で長年暮らしたゆえの粗野な風貌を記述したものが多かった。その正体とは獣、人間、超自然的存在と諸説あり、人間説では山を生活の場にすむ異民族という説と、里の女性が産褥期に錯乱して山に入って山姥化した説とがあった。行動特徴に関しては、大食、人食い、追いかける行動、変身や変装といったこちらに警戒心を抱かせるものと、女性性や母性を象徴するような行動(洗濯、機織り、布晒し、出産、育児等)や人間らしさの残る生活様式(茶、風呂、調理等)からどこか温かみを感じさせるようなものがあることが確認できた。

また、山姥の家には宝があったり、その屍が宝に変容したりと、一步踏み込まないと得られないものがあるような話がある。しかし、これは踏み込むべきでない領域に何かしらの正義を理由にして立ち入ることで宝が得られるという教示ではない。山姥の風取りを快く引き受けた継子に宝が与えられたように、まごころをもって人間的に歩み寄る態度こそが宝を得るに値する行為であることを意味しているのではないかと思われる。

さらに、山姥が異類であることを際立たせる要因として、その感情と行動の振れ幅の大きさを仮説的に指摘した。つまり、その振れ幅の大きさがあまりにも人間離れしていることをもって、人間は他者を自分と同じ世界に属する者かどうかを測っている可能性である。そして、人間の態度が山姥に対して友好的な場合と敵対的な場合に呼応して、山姥の人間に対する行動もそれに準じたものになる傾向がある。なぜ人間は時に友好的で、時に敵対的であるのか、という山姥側から見た人間の態度の予測のつかないところが、山姥にとっては人間が異類であることを際立たせる要因となっているのかもしれない。なお、山姥を自分とどこか地続きである存在、あるいは自分の内にある異なる側面という視点で捉えようとする視点に関しては、里出身の女が山に入る事例や昔話から検討できたかもしれないが、次章アマノジャクに引き継ぐこととしたい。

事例では、母親に呑み込まれる形の結婚こそが母子双方の納得する心理的境界の引き方と思われる例を紹介した。C1は母を切り離そうとしては引き戻される力動に揺さぶられながら個としての気持ちを育てていった心理的過程を経たが、現実的には母がつないだ縁の先に生まれた結婚が母子間の心理的境界を引くことを可能にしたように思われる。太母に包まれながら夫婦という小世界を作るという結婚のあり方は、切断や分離といった自立のニュアンスとも異なるものであり、山姥の存在を感じながらも、それぞれが日々の生活を営むという里人の生き方とどこか通じるように思われる。

第4章 アマノジャク

昔話「瓜子織姫」に登場する山姥の役どころは姫の敵役であり、類話によっては獣や隣の娘がその役を担うこともあるが、その中で最も多いキャラクターはアマノジャクである。そこで本章はアマノジャクに検索範囲を広げてその特徴を確認し、山姥とアマノジャクとの関係や同異を検討していくこととする。また、瓜子織姫の敵役という括りで捉えた場合、アマノジャクとそれ以外のキャラクターに見られる共通項からアマノジャクらしさが拮めるのではないかと思われるため、これについても検討する。

さて、『日本昔話事典』で「あまのじゃく」の項を引いてみると「一般にはわざと人に反対する心のねじれた者を指す。アマノザク、アマンシャグメ、アマノサグメという地方もあり、天若日子(あめわかひこ)の神話に登場する天探女(あまのさぐめ)との関連が指摘されている。しかし天探女については明確な解釈はなされておらず、具体的な変遷の跡も不明である」(山崎, 1977, p.26)とある。また、「室町時代の日葡辞書に“あまのざこーさしでがましいもの、干涉好きの人、おしゃべり屋”とあり、東日本で広く女の子を罵る語として用いられていることと関係があるのかもしれない」(山崎, 1977, p.26)ともある。さらに、こだま現象をアマノシャグやアマンジャクと呼ぶ地方のあることや、雨蛙をアマンギャクやアマガクと呼ぶ地方についても言及している。「瓜子織姫」に登場するアマノジャクと山姥が「交代に代用されていることが興味深い」と述べられてはいるものの、特に両者の差異に関しては触れられていない。総じて「こうした伝承に共通するあまのじゃくの性格は、意地が悪く常に神に逆らうが敵対するほどの力はなく、いつも敗れ、憎らしさの反面おかし味も備えているといえよう」(山崎, 1977, p.26)とのこと、ユーモラスな悪役キャラクターとしても認識されているようである。この記述は『定本柳田國男集』(以下『定本』)第八巻に掲載されている「桃太郎の誕生」を下敷きにしているそうなので、本章で取り組む『定本』の網羅的検索の結果と内容的に重なることが予想できるが、それ以外の柳田の論考に及んで広く検討することで拮めるものもまた多いであろうから、前章と同様の方法で「アマノジャク」、及びその周辺語を『定本』別巻第五の総索引から辿り、その正体、容姿、行動特徴について見ていくこととする。

1. 柳田國男が記述したアマノジャク

『定本』別巻第五の総合索引で「アマノジャク」、及びその周辺語「アマ」「アマネジャク」「アマノサク」「天の探女」「天之探女譚」「アマノシヤグ(山彦)」「あまん(姥神)」「アマンギャク」「アマンジャ」「アマンジャク」「アマンシヤグメ」「アマンジャコ」の項を引き、そこに示された該当箇所の記述内容を以下にまとめる。

「アマ」の語はさまざまな虫の名に用いられているようで、中でも鹿児島県徳之島において「アマン」(柳田, 1970c, p. 283)は山蜘蛛を意味するという。山姥が時に山蜘蛛に変身することと何かしらの関係があるかもしれないが、それについては想像の域を超えない。また、これも偶然かも知れないが「アマ」の語が含まれる「あまん」は姥神、つまり信仰対象としての山姥を意味する。前章でも言及したが、「あまん」は「おまん」とも言われ、東京では夕焼け空が赤いのを「おまんが紅」(柳田, 1979a, p. 188)と表現される。「あまん」や「おまん」はアマノジャクの省略語なのか、あるいはもともと山姥を意味する語として存在していた「あまん」や「おまん」がアマノジャクに習合していったのか。そのいずれでもない可能性もあるが、少なくとも語の連続性は感じることができる。

虫のつながり而言えば、岡山附近ではニラムシ(別名ハンミョウ)を「アマンジャク」、播州地方で庭蟲(ニラムシと同じ)を「アマンジャコ」(柳田, 1970c, p. 282)と呼ぶという。また、雨蛙のことを九州では「アマガク」、上総の夷隅郡では「アマンジャ」、越後の西蒲原郡では「アマンギャク」と言うそうである(柳田, 1969a, p. 116)。このような名称を持つ雨蛙には「親不幸が墓を水邊に作った話を伴うて居る」(柳田, 1969a, p. 116)とのことだが、この指摘は『大成』の「鳶不幸」において“あまのじゃく”な親不孝者としての雨蛙が登場する昔話が全国的に見られる現象を指すのことと思われる。長崎県壱岐郡の例では蛙が「あまんしゃぐめ」と呼ばれるとのことや、鹿児島県大島郡喜界島の例では雨蛙を「あまやく」と読ませていること等、雨蛙が発音的にも逸話的にもアマノジャクと重ねられていることがうかがえる。

「アマネジャク」(柳田, 1969a, p. 109)は東筑摩郡の方言で口答えや反対のことをすることを意味する他、山の反響現象(ヤマビコ/コダマ)を指す語である。あまのじゃくの語は、特に女兒を罵るような時に今でも用いられる語だが、ヤマビコが人の気持ちを逆なでする口答えのように聞こえる現象でもあることから、素直に従わない子どもをアマノジャクと呼ぶようになったという(柳田, 1970a)。ヤマビコは秋田県の方言

では「アマノシヤグ」、越中では「アマノジャク」、茨城県稲敷郡上野邑樂郡や静岡県田方郡等では「アマンジャク」(柳田, 1968e, p. 427, 1969a, p. 108, 1969b, p. 265), 美濃では「ヤマンボ」、栃木県芳賀郡では「ヤマンパー」(柳田, 1969a, p. 108)と呼ばれ、反響現象としてのヤマビコの括りでもアマノジャクと山姥の連続性が読み取れる。「瓜子織姫」に登場する敵役としてのアマノジャクは、新潟県南蒲原郡では「アマンギャク」(柳田, 1969a, p. 105), 九州では「アマンシヤグメ」(柳田, 1969a, p. 113, 1970b, p. 269)と呼ばれ、訛りと思われる語の変化が見られる。なお、「アマノサク」(柳田, 1969c, p. 102)は遠野地方で爐の神様を意味するとのことであるが、アマノジャクとの関係は不明である。

柳田はアマノジャクと天探女との関連について「是が果して神代史の天の探女の元の姿であるか、或は又今に承繼いだのは其名前ばかりであつたか」(柳田, 1969a, p. 88)と問う箇所もある一方で、「假に内容と定義が時代につれて推移つたにしても、少なくとも其名稱は神代史の天之探女を承繼いだものと、いふことだけは先づ確かである」(柳田, 1969a, p. 113), 「アマノジャクといふ醜い怪物は…中略…書紀や萬葉集のやうな古い書物に、天之探女と出て居るのも同じもので、これを意地悪で悪戯好きで、いつも人間のいやがる様な事をする魔物であつたやうに、今でも古い人たちは言ひ傳へ、又は話の種にして居る」(柳田, 1969e, p. 139), 「(瓜姫に登場する)アマノジャクは多分古事記や萬葉集の天之探女のことであらう」(柳田, 1969b, p. 258), 「(あまのじゃくを)九州では今でもアマンシヤグメと云つて居る地方がある。これが神代史上の天探女と、少なくとも名目に於て一つのものであることは、疑ひの餘地が無い」(柳田, 1970b, p. 269) (括弧内筆者加筆)等とも記しており、アマノジャクと天探女を同一とみなしている記述も複数の箇所で見受けられる。少なくとも、その名称においては天探女にルーツがあるという見解に立っていると言える。

和名抄において天探女は鬼魅に分類されているが、日本書記では国津神と記録されており、神話の内容から天稚彦の侍女であるとも、御従神(みとものかみ)として天から降りて来た天津神であるとも、さらには巫女や呪術者であるとも言われ、その身分的属性については諸説ある(柳田, 1969a)。記紀神話で天探女が登場する場面とは、天稚彦が国譲りの交渉のために葦原中国(あしはらのなかつくに)へ派遣された箇所である。天稚彦が8年間も進捗状況を天に報告しなかったため、天はその使者として雉を天稚彦のもとに送るが、天探女が天稚彦をそそのかしたために天稚彦は邪念を抱いて

その雉を射殺してしまう。このエピソードから、天探女は後世にわたって心を惑わせる者、あるいは人の計画を邪魔して壊そうとする者として認識されることとなる。なお、このサグメという名自体も「逆女」(柳田, 1970a, p. 269)¹⁰から転じた語であったと柳田は推測している。昔話の特性からして時代や場所が変われば名称や属性等は修飾や省略が施されて変容していくのは常である一方で、「是ほど迄變化して來た上代の天之探女が、尚依然として女性の要件を失はずに居たことを、驚き又注意せずには居られない」(柳田, 1969a, p. 116)と述べ、変化せずに残された属性の意味するところもまた注目すべき点であると柳田は指摘している。

柳田(1968d)は、関東地方から東北地方においてアマノジャクは山母に近いものとみなされていることを報告している。「瓜子織姫」に登場するアマノジャクについても、東北や越後においては山姥や山母に置き換わっていることをたびたび指摘している(柳田, 1969b, 1970b)。また、人の心の中を読み当てる山の妖怪サトリや、山の反響現象としてのヤマビコが、人に嫌がらせをするアマノジャクと重ね見られていたことについても前述した通りである。

このように、声の反響としてのヤマビコや人心を読み当てる山の靈威的存在としてのサトリ、そして「瓜子織姫」に登場する姫の敵役が、地方によってはアマノジャクと呼ばれることもあるが、以下の引用が示すように、それらはすべて元々アマノジャクと呼ばれていたことを柳田は推測している。

山の反響が人間の声を真似るのを、小兒等は普通眼に見えぬ物の悪戯と考へて、土地に由つてこれをヤマンボとも謂へば、或は又アマノジャクとも謂うのである。この二つの中ではアマノジャクの方が元であることは、此物がいつも人の言葉をもどき、人の意に逆らふのを職業のやうにして居ると、言はれて居るのを見ても想像し得られるが、何れにせよ後には是を山の中に居る魔物の、一種の癖の如く解することになつたのである。…中略…素直な氣立てのよい瓜姫を苦しめたという點に、特に力を入れて話されて居るのが、恐らくはアマノジャクの方が原の形であつた證據(しょうこ)であらうと思ふ。それがいつの間にか山母山姥に變

¹⁰ 國學院大學の古事記学センターによると、サグメの「グ」が、古事記では「具」、日本書記では「愚」と濁点で表記されているゆえに、「逆女」を語源と見る立場には批判もあるという。

(かわ)つたのは、新しい聴衆には其方が感動を與へ易かつたからで、つまりは是も亦アマノジャクに就ての言ひ傳へが、次第に物遠くなつた結果と言つてよい。(柳田, 1969a, p. 90)

ただし、「山姥とアマノジャクが交互に代用せられて居るといふ事實に據つて、是(アマノジャク)をも初期以來の山の神性を代表するもの如く、見ようとするのは早計に失する」(柳田, 1969a, p. 113) (括弧内筆者加筆) とのことなので、名称が相互に置換されている事例から安易に両者を同一視しない方がよい。さらに、「近世の俗信に於ては、アマノジャクも亦山に住む魔女であり、所謂山の神の部類であつた」(柳田, 1969a, p. 90)ともあるので、時に名称や役割の上では山の靈威との混交が見られる記述もあるだろうが、厳密には山姥の類とはまた別のルーツを持った存在とひとまずは認識しておく必要があるようである。

アマノジャクは何者なのか。先にも述べたように、「アマノジャクといふ醜い怪物は、今では天邪鬼などと字に書いて居るが…中略…古い書物に天之探女と出て居るのも同じもので、これを意地悪で悪戯好きで、いつも人間のいやがる様な事をする魔物であつた」(柳田, 1969e, p. 139)とし、また瓜子織姫に登場する敵役についても「アマノジャクという怪物がやつて来て、色々といぢめることになつて居る」(柳田, 1968h, p. 236)とあるので、その属性は怪物や魔物と柳田は捉えていたようである。また柳田(1969a)は、長野県小県郡で採集された「瓜子織姫」の例では姫の敵役はアマノジャクという名の男であることを指摘している。通常の「瓜子織姫」に登場するアマノジャクと同じように、この男も姫に化けて嫁入りしようとし、また成敗されて流れたその血が萱の根を染めるという典型的な展開を辿っているが、小さな姫との対比を際立たせるにあたって、敵役が男であることはリアリティを持たせる演出としては効果的であるように思われる。

さて、「瓜子織姫」に登場するアマノジャクの容姿的特徴の一つとして、柳田(1968g, 1969a, 1970b)は垂れるほどに長く太い尻尾のあることを指摘している。これは、山姥の「獣説」とも通じているのかもしれない。そして、アマノジャクの血が赤いことは蕎麦や葦や萱等の茎や根の赤さを説明する植物由来譚への展開からも知ることができる(柳田, 1968f, 1969a)。なお、アマノジャクは多くの場合は女兒や女性(に化けた姿)として登場するが、前述の通り長野県小県郡の例に関しては「毛だらけの肥

えた男」(柳田, 1969a)として描写されており、『大成』に収録された「瓜子織姫[長野県小県郡①/某地]」の2例からも確認できる(表 13-1)。

『定本』で記述されているアマノジャクの行動特徴は、「瓜子織姫」や七夕譚等に登場するアマノジャクの行動を参照している場合が多いため、「2. 『日本昔話大成』に描かれるアマノジャク」で記述するものと内容的に重なることを予め断っておきたい。まず、アマノジャクは人間に対して「わざと人の賞めるものをけなさうと」(柳田, 1968a, p. 423)して「邪魔とか眞似とかはアマノジャクの得意とする所であつた」(柳田, 1969a, p. 90)ことから人々から嫌がられる存在であつた。「彼(アマノジャク)の所行といふものが、いつもの場合にもぶち壊し」(柳田, 1969a, p. 114)(括弧内筆者加筆)であることから、特に農業関係者にとっては厄介者であり、九州地方の毘沙門天像の足、あるいは東国の庚申像の足に踏みつけられた石像をアマノジャクと見る者は多いという。また、「神の計畫(けいかく)の妨碍者であり、しかも通例は“負ける敵”であつた」(柳田, 1969a, p. 88)(括弧内筆者加筆)、「意地が悪くて常に神に逆らふとはいふものの、固より神に適する迄の力は無く、しかも常に負ける者の憎らしさと可笑味とを具へて居た」(柳田, 1969a, p. 89)とあり、人間のみならず神からも疎まれる存在であつた。キャラクターとしては「隣の爺などと同じく、神の正しさと最後の勝利とを鮮明に理解せしめる爲に、假設せられたる對立者」(柳田, 1969a, p. 89)として、民間説話等では一つの重要な敵役にアマノジャクを位置づけていたようである。

七夕説話に登場するアマノジャクも上記のような行動特徴を呈している。信州上伊那郡小野村に伝わる七夕説話では、離れ離れになった天女と男が月一度逢う約束を伝えたところ、アマノジャクがすかさず「年一度」と口を挟んだためにそのようになったとされている。柳田(1969d)はこの話の筋が御伽草紙の天稚彦物語のそれと酷似していることから、「信州の七夕昔話のアマノジャクの中言も、起原は四五百年前に遡り得る」(p. 106)と推測している。ちなみに七夕説話の例は『大成』の「天人女房」に収録されている(表 13-1)。

アマノジャクは黄昏時に出歩くと考えられている。東北地方ではこの時間帯はオモアンドキと呼ばれており、柳田(1968c)はその語意が「思はぬ時」にあるのではないかと見ている。人心を言い当てて人間を驚かせる山の恠サトリが、思わぬタイミングで焚火がはぜたことに驚いて退散するエピソードも、元はアマノジャクのエピソードで

あったことを柳田(1970b)は指摘しているが、この「思わぬ時」にアマノジャクが登場し、そして退散することは興味深いことである。

「瓜子織姫」のアマノジャクは瓜子織姫に化けるのだが、それは変身というより変装に近かったようで、行動模倣の完成度も低い。ドタバタと音を立てながら機織りをしたり、食べ方を知らないことで偽姫と見破られる(柳田, 1969a, 1970a)。その化けの皮も手拭い等でゴシゴシと擦れば簡単に剥がれてしまう。また、飛んだり、木に止まったり、鳴いたりという記述もあるので、獣のようなものが想像されていたのかもしれない(柳田, 1969a)。実際、地方によって狼が瓜子織姫の敵役として登場することは柳田(1969a)も指摘するところであるが、『大成』でも埼玉県川越地方と岩手県下閉伊郡で採集された例ではアマノジャクの役割を狼が担っている(表 14-2 参照)。

2. 『日本昔話大成』に描かれたアマノジャク

2-1. 方法と結果

『大成』の主人公索引から「アマノジャク」及び「アマノサグメ」を引くと、訛りによる変化形を含めて計 17 項が掲載されている(「あまのさぐ」「天のさぐめ」「天のさぐ」「あまのしゃく」「あまのしゃぐ」「天の邪」「天の邪鬼」「あまのじゃく」「あまのじゃぐ」「あまのじゃこ」「あまりぎゃこ」「あまんぎゃく」「天のさぐめ」「あまんしゃぐ」「あまんじゃく」「アマンシャグメ」「あんまのしゃぐ」)。そして、各項目が示す箇所を引いたところ、すべて「144A. 瓜子織姫/114B. 天の邪鬼」に行き着いた。それゆえ、本節においては便宜上それらをアマノジャクとみなして扱った。

「アマノジャク(天邪鬼)」の登場する昔話を網羅的に検索したところ、検出された昔話は計 5 話型 131 例であった。その内訳は、動物昔話 3 話型 7 例(「鳶不幸」「梟紺屋」「蚯蚓と土」と本格昔話 2 話型 124 例(「天人女房」「瓜子織姫/天の邪鬼」)であった(表 12, 表 13)。本格昔話に登場するアマノジャクの昔話 124 例のうち 118 例は「144A. 瓜子織姫」であり、アマノジャクらしさを検討する上では瓜子織姫の敵役として登場するキャラクターの特徴を見ることも有効と思われたため、「アマノジャク」以外の敵役の特徴群を表 14 に整理した。なお、前章では山姥を「容姿・正体」「習性・行動特徴」「人間との関わり」の 3 軸で整理したが、本格昔話に登場するアマノジャクに関しては「悪事が明らかになった契機」の軸も追加した(表 13, 表 14)。

表12 『日本昔話大成』に描かれるアマノジャク(動物昔話)

* 網掛に要約された昔話の内容は、『日本昔話大成』第11巻(資料篇)の話型要約を基本にしつつ、アマノジャクが登場する昔話の筋を示すために一部筆者が改訂したものである。

項目	話型	容姿・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	採集地
小鳥前生 48	篇不幸	子があまのじゃく(へそ曲がり)であることを見越した母が、わざと海中に墓を建てるように遺言するが、子は遺言に従う。			
		あまのじゃく			
		母子でへそ曲がり	子は母の遺言に素直に(珍しく)従う。		広島県 佐伯郡
		子がへそ曲がり	何を言っても逆らう。母の最後の頼みは言われたとおりにする。心配してきやっきやっくと鳴く。		鳥取県 東伯郡
		子	子が大水の時に母の骨を見守り「あまのじゃく」という鳥になる。		福島県 いわき市
		あまんじゃこ			
		子がへそ曲がり	子は母の遺言に素直に(珍しく)従うが、心配して齋になる。		兵庫県 神埼郡
		あまんじゃく			
		親子でへそ曲がり	親を川に投げたため、供養できず、齋になって、母を探し回る。		愛知県 豊田市
動物由来 67	泉紺屋	染物屋の泉が「天邪鬼」の助言に従い、雨が降る前に布に糊をつけて干すと雨で流されて、商売があがったりになる。			
		へそ曲がり	へそ曲がり。商売を妨害して、泉から恨まれる。		山形県 最上郡
75	蚯蚓と土	病気になるあまのじゃくに、天の神が薬を投げるがネズミがくわえて逃げてしまう。猫はネズミを追いかけて薬を取り返し、あまのじゃくに渡すと元気になる。それからあまのじゃくは猫に頭があがらず、猫を見ると逃げ回るようになった。天の神は、猫の食べ物として飯を、ネズミには米を定めた。			
		猫を怖がる。			宮崎県 西都市

* 典型的な話の筋は、神・釈迦・太陽が蚯蚓の食物を土に定めたところ、欲深な蚯蚓は土を食へ終わったら何を食べるか尋ね、それに対して太陽が「日に晒されて土になれ」と答え、というものである。

表13-1 『日本昔話大成』に描かれるアマノジャク(本格昔話)

* 細掛に要約された昔話の内容は、『日本昔話大成』第11巻(資料集)の語型要約を底本にしつつ、アマノジャクが登場する昔話の筋を示すために一部筆者が改訂したものである。

項目	語型	容姿・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	悪事が明らかになった契機	採集地
異類女118	天人女房	妻のいない男が水浴する天女の羽衣を奪って天女を妻にする。子どもをもうけて地上で生活を送っていたが、天女が羽衣を見つけて天に戻る。追いかけてきた夫は難題を乗り越えて再び夫婦になる／失敗して夫婦になれない／(天邪鬼の申言により)年一度しか会えない。	あまんじやく	天竺国に住む。娘は竜宮城度の乙の姫。婿養子に難題を課す。		島根県 邑友郡
		天の邪鬼		爺と天女が月一度逢うように言うと、「年一度」と口を挟む。 成敗されない。		長野県 上伊那郡
誕生語 144	A. 瓜子織姫	子のない老夫婦が、川から流れてきた瓜の中から生まれた女の子を娘として育てる。両親の留守中にあまのじゃくが家に侵入して、娘を殺す、あるいは誘拐して木に縛る。娘に成りすましてあまのじゃくは偽の花嫁として嫁ごうとするが悪事が見つかって放逐される、あるいは殺される。	アマノジャク/あまのじゃく	人間(娘)が服を脱いで木に登って来たので、木に縛り、その服を着 成敗される。高彦の根が赤く染まる。 成敗される。茅と蕎麦の根が赤く染まる。 成敗される。 成敗される。 成敗される。人間(娘)に化ける。 人間(娘)を裸にして木の枝に棄せる。人間(娘)に化ける。 人間(娘)を木に縛るが、娘は縄を解き、あまのじゃくを縛る。 人間(娘)を食べる。人間(娘)に化ける。 つばや小便を人間(娘)にかける。娘を木に縛り、娘に化けて織を織 成敗される。茅の茎が赤く染まる。 成敗される。	娘が木の上から知らせる。 爺婆が偽姫を見破る。 嫁入しようとするが失敗する。 鳥が知らせる。 爺婆が来て縛りつけられる。 額の血を拭くと化粧の皮が剥がれる。 娘が木の上から知らせる。	徳島県 三好郡 岡山県 真庭郡 島根県 大原郡 岐阜県 岩城郡① 吉城郡② 長野県 下伊那郡 小県郡①
	毛だらけの男	娘のところに若者が集まるため畑を荒らせない。人間(女)に化け、娘を連れ出し、木に縛り、娘に化けて織を織る。		鳥が知らせる。		小県郡②
	大男	人間(娘)を木に縛る。 人間(娘)を木に吊るし、人間(娘)に化ける。		成敗されたが不明。 捕らえられる。薄の葉が赤く染まる。 成敗されたが不明。茅と蕎麦の根が赤く染まる(血か不明)。 成敗されない。 落石で死ぬ。 成敗される。 成敗される(徳治)。 成敗されたが不明。 成敗される。茅の根が赤く染まる。 成敗されない(逃げられる)。 成敗される。 成敗されない。 成敗されない(逃げられる)。	鶏が知らせる。 鳥が知らせる。 鳥が知らせる。 機織りの音が違う。 鳥が知らせる。 鳥が知らせる。化粧の皮が剥がれる。 姫の左手が響になって知らせる。 鳥が知らせる。	松本地方 某地 石川県 江沼郡 富山県 下新川郡 新潟県 佐渡郡 埼玉県 入間市 福島県 南会津郡 原町市 山形県 庄内地方 秋田県 仙北郡 岩手県 岩手郡 紫波郡 和賀郡
	毛がある。	いで、皮と着物をかぶって化ける。 飯を5升食べた後、人間(娘)も食べ、皮を剥いでかぶって化ける。 人間(娘)を食べる。		顔を洗うと化粧の皮が剥がれる。 鳥が知らせる。		水沢市 青森県 黒石市

表13-2 『日本昔話大成』に描かれるアマノジャク(本格昔話)

項目	話型	容姿・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	悪事が明らかになった契機	採集地
誕生話	144 A. 瓜子織姫	(続き)				
		天邪鬼				
		爪が長い。	人間(娘)を騙すために顔まで声を出す。人間(娘)に意地悪をする。人間(娘) 成敗される(詭藝が引き回す)。茅の根が赤く染まる。	機織りの言		秋田県 平鹿郡
		生唾器が顔にある。	人間(娘)を裸にして柱に縛る。人間(娘)に化ける。 柿の種を人間(娘)に投げる。人間(娘)に木に登らせ、服を取り換えて、木に成敗される。蕎麦の根が赤く染まる。 木に縛る。人間(娘)に化けて機を織る。野老手を皮ごと食べる。	大きな口で食べる。生唾器が顔にある。 詭藝が痛苦して発見する。 (姫の?)泣き声がする。		長崎県 下県郡 岡山県 後月郡
			人間(娘)の着物を取って逃げる。 隣(娘)に化ける。人間(娘)に乗り移る。 人間(娘)を洞内に連れて行く。枝に逆吊りにする。人間(娘)に化ける。 人間(娘)の着物を剥ぎ取り、木に縛る。人間(娘)に化ける。 菓子すべてを食べる。 人間(娘)を食べる。人間(娘)の着物を着て化ける。 人間(娘)を斬って食べる。 人間(娘)を木に吊るす。人間(娘)の着物を着てその娘に化ける。	不明 小鳥が知らせる。 鳥と兎が知らせる。 姫が木の上から知らせる。 雀が知らせる。 鳥が知らせる。 雀が知らせるが、気づかれない。 鳥が知らせる。		島根県 隠岐郡 仁多郡 新潟県 島岡市 埼玉県 東松山市 狭間市 香川県 桃生郡 岩手県 二戸市 胆沢郡 東磐井郡
			食べる量が多い。人間(娘)に化ける(かすく見つかる)。 人間(娘)に化ける。食べたいものを尋ねられると「おいしいもの」と答える。 人間(娘)に化ける。大重(帯 成敗される。茅と蕎麦の根が赤く染まる。 余子を厨桶に3杯)に食べて氣から追い出される。 洪神を人間(娘)に投げる。人間(娘)に木に登らせ、着物を脱がせ、木に縛る。人間(娘)に化ける。 人間(娘)を裸にして木に縛る。 人間(娘)と髪結び較べをして勝つ。人間(娘)を木に吊るして殺す。人間(娘)に化ける。 人間(娘)に木に登らせて、落として殺す。人間(娘)に化ける。 人間(娘)を殺して食べる。人間(娘)の皮を剥いでかぶって化ける。野老手を成敗されない(逃がられる)。 食べない。機織りでは歌わない。	見と偽姫とわかる。 食べたいものをと尋ねると「おいしいもの」と答え、妻が不思議に思う。 姫が木の上から知らせる。 姫が木の上から知らせる。 鳥が知らせる。 鳥が知らせる。 鳥が知らせる。 鳥が知らせる。 鳥が知らせる。化けの皮が剥かれる。		愛媛県 北宇和郡① 北宇和郡② 広島県 比婆郡 島根県 邑智郡 岐阜県 大野郡 福島県 取麻郡 山形県 上市市 岩手県 某地
		あやしい者	機織りの言と尻尾を出した姿。 特になし。 人間(娘)を裸にして、まな板の上で殺す。			岩手県 北上市 青森県 むつ市① むつ市②
		天のじゃく				
		尻尾がある。				

表13-4 『日本昔話大成』に描かれるアマノジャク(本格昔話)

項目	話型	容姿・ 誕生語	習性・行動特徴	人間との関わり	悪事が明らかになった契機	採集地
	144 A. 瓜子織姫	あまんしゃく 尻尾がある。	人間(娘)を殺す。人間(娘)に化ける。	人間(娘)を殺害する。成敗される。	鳥が知らせる。熊籠から引きずり出すと尻尾を出す。	新潟県 見附市
		人間(娘)を食べる。	人間(娘)の着物を着て化ける。野郎手を皮ごと食べる。	人間(娘)を殺害する。成敗されない(逃げられる)。	食べ方などの様子に翁婆が怪しみ、周囲を見ると娘の骨を発見する。	栃尾市①
		人間(娘)を食べる。手拭いをかぶって人間(娘)に出ける。野郎手の食べ方がいと盛つ。	人間(娘)を殺害する。人間(娘)に化ける。野郎手の食べ方がいと盛つ。	人間(娘)を殺害する。成敗される。茅の根が赤く染まる。	食べ方を怪しむ。鳥が知らせる。	栃尾市②
		あまんしゃく 女の子	人間(娘)を誘つて縛る。人間(娘)に化ける。	成敗される。茅の根が赤く染まる。	不明	長野県 下水内郡
		あまんじゃく	人間(娘)を誘つて縛る。人間(娘)に化ける。	成敗されたか不明。	娘が泣いて知らせる。化けの皮が剥かれる(比喩?)。	香川県 丸亀市
		良い柿を盗み、盗柿を人間(娘)に投げつける。人間(娘)の着物を着る。娘が文句を言うと、怒って娘の手足を切断して棄てる(毒妻と薄の根が赤い)。	人間(娘)を殺害する。成敗されない。	人間(娘)を殺害する。成敗されない。	翁婆が帰宅して発見する。	広島県 比婆郡①
		隣に住む。	人間(娘)を木に縛る。	成敗される。茅と毒妻の根が赤く染まる。	翁婆が帰宅して発見する。	比婆郡②
		盗柿を投げる。	人間(娘)を木に縛る。	成敗される。茅と毒妻の根が赤く染まる。	翁婆が帰宅して発見する。	比婆郡③
		盗柿を投げる。(娘の?)手足を切断。	人間(娘)を殺害する。成敗されたか不明。	人間(娘)を殺害する。成敗されたか不明。	不明	比婆郡④
		人間(娘)を木に縛る。人間(娘)の着物を着て化ける(茅と毒妻と黍の根が赤い)。	人間(娘)を殺害する。成敗されたか不明。(誰も誰かによって殺される)	成敗されたか不明。(誰も誰かによって殺される)	不明	比婆郡⑤
		人間(娘)に柿を投げる。	成敗される。茅の根が赤く染まる。	成敗される。茅の根が赤く染まる。	翁婆が帰宅して発見する。	比婆郡⑥
		人間(娘)に盗柿や種を投げる。人間(娘)の着物を剥ぎ、木に縛る。人間(娘)に化ける。	成敗される(木に縛られる)。	成敗される(木に縛られる)。	見て傍証とわかる。	比婆郡⑦
		人間(娘)に盗柿を投げつけて殺す。	成敗される。茅と毒妻の根が赤く染まる。	成敗される。茅と毒妻の根が赤く染まる。	翁婆が帰宅して発見する。	比婆郡⑧
		人間(娘)を木に縛る。人間(娘)に化ける。	成敗される。毒妻の根が赤く染まる。	成敗される。毒妻の根が赤く染まる。	翁婆が帰宅して発見する。	比婆郡⑨
		女中を仲間にして娘を殿に差出す(娘はあまんじゃくを気に入る)。	娘と殿と一緒に暮らす。	娘と殿と一緒に暮らす。	翁婆が帰宅して発見する。	比婆郡⑩
		人間(娘)を薪の奥にさらう。人間(娘)を殺す(茅と毒妻の根が赤い)。	人間(娘)を拉致し、殺害する。成敗されない。	人間(娘)を拉致し、殺害する。成敗されない。	不明	比婆郡⑪
		人間(娘)を木に縛る。	成敗されない。	成敗されない。	不明	神石郡
		特になし。	成敗される。	成敗される。	不明	山県郡
		人間(娘)に盗柿を投げる。人間(娘)の着物に取り換え木に縛る。	成敗される。茅と黍と毒妻の根が赤く染まる。	成敗される。茅と黍と毒妻の根が赤く染まる。	娘が木の上から知らせる。	広島市

表13-6 『日本昔話大成』に描かれるアマノジャク(本格昔話)

項目	話型	容姿・正体	習性・行動特徴	人間との関わり	悪事が明らかになった契機	採集地
誕生譚	144 A. 瓜子織姫(続き)	あんまのしやく	人間(娘)を木から落として殺す。人間(娘)に化ける。爺婆の悪口を言う。山彦になる。人間(娘)を殺して埋める。人間(娘)着物を着て化ける。人間(娘)を木に登らせると娘が落ちて死ぬ。顔の皮を剥いでかぶる。	人間(娘)を殺害する。成敗される(芋穴に隠れていたところ閉じ込められる)。人間(娘)を殺害する。成敗される。人間(娘)を死に至らしめる。成敗される。茅の根が赤く染まる。	娘が偽姫であると判明したかは不明。	山形県 新庄市 最上郡① 最上郡②
		がまじやりこ	人間(娘)木に縛る。人間(娘)の着物を着て化ける。	成敗される(股裂き)。	娘が木の上から知らせる。	大分県 臼杵市
		やまのさく	尻尾がある。顔を洗っ	人間(娘)を食べる。人間(娘)に化ける。	人間(娘)を殺害する。成敗される。尻尾を出す。	秋田県 鹿角市
			ても汚い。			
B. 天の邪鬼	天邪鬼が人間に迷惑をかけるために草の種を蒔く。	アマノシヤグメ	神にまけらにされる。	「人がおごるから」と人間にとって良い物を細工して悪くする。		長崎県 巻枝郡
		あまのしやく	人間が嫌う草の種を国中に蒔く。			福岡県 某地
		天の邪鬼	大師様の言動の逆をする。			高知県 高阿郡
		あまのしやく	人間が急げることを隠念して、釈迦が蒔かない方が良いという草の種を蒔く。			静岡県 志太郡

2-2. アマノジャクの特徴

動物昔話に登場するアマノジャクの容姿的特徴は描かれていなかったもので、本格昔話「瓜子織姫」に登場するアマノジャクの描写に基づいて整理した結果を以下に示す（詳細は表 13 参照）。

まず、外見上の特徴としては尻尾がある（3 例：[岩手県北上市][秋田県鹿角市][新潟県見附市]）、毛がある（2 例：[長野県小県郡①][岩手県和賀郡]）、爪が長い（1 例：[秋田県平鹿郡]）、手が黒い（1 例：[岩手県九戸郡]）、生殖器が額にある（1 例：[長崎県下県郡]）といった特徴が描かれることがあった。また、その手に白い粉がつかない（1 例：[青森県三戸郡②]）という報告もあった。本態や属性としては、男（2 例：[長野県小県郡/某地]）、隣人（2 例：[広島県比婆郡③][岡山県阿哲郡③]）、あやしい者（1 例：[岩手県某地]）、ならず者（1 例：[鳥取県東伯郡]）、女の子（1 例：[長野県下水内郡]）、殿様の手先（1 例：[広島県比婆郡⑩]）が挙げられており、ばらつきがあるものの、いずれも下心のある者であった。

動物昔話に登場するアマノジャクの行動特徴は表 12 に示した通りだが、その要点をいくつか指摘しておく。まず「鳶不幸」に登場するアマノジャクは、いつもはへそ曲がりな態度や行動を取るのに、母の死に際しては生前の母さえ想定しなかったほどの従順さを見せた。裏をかくという意味では、それもまた“あまのじゃく”な行動と言えるかもしれないが、母に逆らってばかりいた子が母の死に直面したことで、まっすぐになった心の部分もあったと言えるかもしれない。「梟紺屋」では、中言して商売を妨害する者としてアマノジャクが登場しており、柳田が記述したアマノジャクの特徴とも符合する。「蚯蚓と土」では、アマノジャクが病気になったり、神や猫から助けられたり、その助けられた恩があるため猫に頭が上がらなかつたり等、弱い立場に置かれたアマノジャクの状況が描かれていた。

本格昔話に登場するアマノジャクの行動特徴(表 13)のうち、「瓜子織姫」に描かれたものを中心に以下に見ていくこととするが、アマノジャクが姫を騙していじめ、自分だけいい思いをしようとする行動は全例を通して共通していた。時にそうしたアマノジャクの行動が姫の殺害へと発展する例も多くみられたが、残虐性もアマノジャクの重要な特徴と言える。アマノジャクの残虐さを地理的に検討した柳田(1969a)によると、「奥州の瓜子姫は大抵は食はれてしまつて居るに反して、信州以西の瓜姫は皆助かつて居る」(p. 108)とのことである。この件に関して『大成』で確認してみたところ、確

かに瓜子織姫が食べられた例は長野県下伊那郡以西では見られなかったが、殺害された例が採集された日本最西地点は広島県(“あまんじゃく” [比婆郡①④⑧⑩])であり、うち 2 例([比婆郡①④])では殺害後に手足が切断されるといった残虐的行為が描かれていた。なお、殺害された姫がどのように扱われたのかをその他の例から見てみると、殺害後に食べられる他、皮を剥がされる(4 例：“アマノジャク／あまのじゃく” [秋田県仙北郡][岩手県水沢市]；“天邪鬼” [秋田県平鹿郡]；“天の邪鬼” [岩手県某地])、木に吊るされる(2 例：“アマノジャク／あまのじゃく” [新潟県佐渡郡]；“天の邪鬼” [福島県取麻郡])、引き裂かれる(2 例：“アマノジャク／あまのじゃく” [富山県北新川郡]；“あまんじゃく” [岡山県阿哲郡③])、死んだ瓜子姫を敵役が爺や婆に食べさせようとする(“あまのさぐ” [青森県三戸郡①])、埋められる(“あまのしゃぐ” [山形県最上郡①])といった残虐非道な行いが描かれていた。柳田(1969b)は「…(瓜子織)姫の敵、姫を欺き苦しめて其姿を贗(に)せて居たものが、他の多くの土地ではアマノジャクとなつて居るのに對して奥羽や越後などに於ては、是が皆山姥もしくは山母になつて居る。…此方(アマノジャク)は姫を柿の木や梨の樹に縛り付けて置いたといふだけである。一方の山姥山母に至つては、若く清らかな姫を切り刻んで、小豆汁にして爺と婆とに食べさせたなどと謂ふのである」(pp. 258-259) (括弧内筆者加筆)と記しているが、『大成』に登場するアマノジャクもまた、奥羽や越後等の「瓜子織姫」に登場する山姥や山母に劣らず残虐な行いをしたことは指摘しておきたい。

山姥同様、アマノジャクも人間を騙すために変装するが、その際に服を交換して自分の着物を姫に着せる例は主に中国地方(6 例：“天邪鬼” [岡山県後月郡]；“天の邪鬼” [広島県比婆郡]；“あまのじゃこ” [広島県佐伯郡]；“あまんじゃく” [広島県広島市][岡山県真庭郡①⑤])で見られた。一方、姫の着物を剥いで姫を裸にする例は長崎県(“天邪鬼” [長崎県下県郡])から青森県(“天のじゃく” [青森県むつ市②])まで広く見られる(18 例)。姫を裸にした後で殺害する例は東北地方(“あまのさぐ” “あまのしゃく” “あまのしゃぐ” [青森県三戸郡①]；“天のざく” [岩手県九戸郡]等)に 5 例見られた。なお、広島県比婆郡①の例(“あまんじゃく”)は姫の着物を着た後で姫の手足を斬って殺しているが、姫を裸にしたかは不明である。姫になりすますためとはいえ、アマノジャクの非道さが生々しく描写されていることが印象的である。

次に、アマノジャクの食行動を見てみよう。その特徴として、まず人間(の女儿)を食べること、次に大食であること、そして食べ方を知らないことが挙げられる。時に

そうした食行動上の特徴によってアマノジャクの変身変装が見抜かれることもある。姫を食べる例は長野県から青森県の範囲で散見され、特に福島県以北でよく見られる(21例中、福島県以北は18例)。大食の例としては、米5升を食べても飽き足らず姫も食べてしまう例(“アマノジャク/あまのじゃく”[岩手県水沢市])、菓子をすべて平らげる例(“天邪鬼”[宮城県桃生郡])、大量に食べ(ようとす)る例(“天の邪鬼”[広島県比婆郡]；“天のさぐめ”[鹿児島県薩摩郡下甕島]；“天の邪”[愛媛県北宇和郡①]；“あまのじゃこ”[広島県佐伯郡])がある。食べ方を知らない例としては、芋を生のまま、あるいは皮ごと食べる昔話が7例(“アマノジャク/あまのじゃく”[山形県庄内地方]；“天邪鬼”[島根県隠岐郡]；“あまんじゃく”[新潟県北魚沼郡/長岡市①][福島県会津若松市/南会津郡①]；“あまんぎやく”[新潟県栃尾市①])ある。これは、人間、もしくはその土地の者なら知っているはずの常識からの逸脱を表している。食が本能的欲求と関わることもあり、食べ物の嗜好や食行動にはその人の特徴が強く現れ出る。芋を食べなかつたり(“天の邪鬼”[岩手県某地])、おいしいもの(“天の邪”[愛媛県北宇和郡②])や大量の甘いもの(“天のさぐめ”[鹿児島県薩摩郡下甕島])や鯛飯(“あまんじゃく”[岡山県真庭郡③])を食べたがったり、あるいは食べ方がいつもと違ったり(“あまんぎやく”[新潟県栃尾市②])して、偽姫と怪しまれることとなる。

最後に、機織りの音の違いも挙げておく。まず、瓜子織姫が機織りを得意にしていたことはその名前からもわかる。地方によって姫の名は、おりかわ姫([新潟県見附市])、織り子姫/おりこ姫([山形県最上郡][青森県三戸郡])、織子姫子([岩手県二戸市])、織姫([広島県豊田郡][富山県下新川郡][福島県河沼郡])、織姫子/織姫こ/おりひめ子([秋田県仙北郡][青森県三戸郡][岩手県九戸郡])、機織り姫([福岡県宗像郡])とされている。アマノジャクが見かけ上は瓜子織姫にうまくなりすましている、機織りの音までは模倣することが出来なかったことは興味深い(4例：“アマノジャク/あまのじゃく”[福島県原町市]；“天邪鬼”[秋田県平鹿郡]；“天の邪鬼”[岩手県北上市]；“あまのじゃく”[山形県最上郡])。変装や食べ方に現れていた粗雑さが感じられた機の音色だったのかもしれないし、単に瓜子織姫らしさを欠いた音色だったのかもしれない。また、機織りの最中に普通の姫であれば口ずさんでいたところ、偽姫は口ずさまなかつたことを描写する例もある(“天の邪鬼”[岩手県某地])。熟練を要す技能においては本人らしさが自然とにじみ出てくるものであるが、無意識的に表出さ

れるそうした本人らしさは、アマノジャクといえどもにわかには模倣し難いことが描かれているとも言える。

「天人女房」や「天の邪鬼」に登場するアマノジャクは異国(天竺国)や天界の存在として描かれる傾向にある一方で、「瓜子織姫」においては、一通りの悪事を働いた後に天に逃げる例(“あまんじゃく”[新潟県長岡市②])もあるにはあるが、隣に住む者(“あまんじゃく”[広島県比婆郡③][岡山県阿哲郡③][新潟県長岡市①])や殿の手先(“あまんじゃく”[広島県比婆郡⑩])といった人間界、あるいはその隣合わせの場所に住む身近な他人として描かれることもある。生活圏は共にしても他所様である隣人や、同じ人間界には属していてもお上に従属する手先は近いようで心理的には遠い存在でもある。異界に住むアマノジャクが日常の思わぬタイミングで自然に現れるというリアリティをうまく描写しているように思われる。

「天人女房」や「天の邪鬼」に描かれるアマノジャクと人間の関わりに関しては、天女と人間の男との夫婦仲をアマノジャクが妨害したり(“天の邪鬼”「天人女房[長野県上伊那郡]」)、アマノジャクなりの正義から人間の生活を安楽にさせないようにお節介をする(「天の邪鬼」)。このように、アマノジャクは人間にとって甚だ迷惑な存在で、時にその行動が目余る時にはアマノジャクが神によって虫けらにされることもある(“アマンシャグメ”「天の邪鬼 [長崎県壱岐郡]」)が、「天人女房」と「天の邪鬼」のそのほとんどの例において、天から制裁が与えられることはない。

「瓜子織姫」に登場するアマノジャクに制裁が与えられないまま話が締めくくられる例は 26 例あり、その分布も広島県から青森県まで比較的広範囲にわたっている(表 13)。制裁の与えられる話は 82 例あるので、相対的に見たら少ないものの、26 例は決して少ない数字ではない。アマノジャクが成敗されたとしても、その時に流した血が蕎麦や萱(茅)を赤く染めたとする植物由来譚の形式で締めくくられる例は 82 例中 43 例とその半数以上を占めている。それはアマノジャクが成敗されたからといってアマノジャクの恐ろしさや瓜子織姫の悲劇を過去の出来事として忘却してはならないことを戒めているかのようである。瓜子織姫の血と伝える例(“あまんじゃく”[岡山県阿哲郡③])もあるが、それはそれで姫の悲劇を生々しく表している。

さて、爺婆の留守中に瓜子織姫はアマノジャクに騙されて酷い目に遭うが、そのアマノジャクの悪事はいかにして明るみになったのだろうか。まず一番多い例は、鳥等の動物による知らせであった(42 例)。そのうち、鳥(カラス)が 11 例(“アマノジャ

ク・あまのじゃく” [岐阜県吉城郡①][新潟県佐渡郡][埼玉県入間市][青森県黒石市]; “天邪鬼” [岩手県二戸市/東磐井郡]; “天の邪鬼” [岐阜県大野郡][岩手県某地]; “あまのさぐ” [青森県三戸郡③]; “あまのしゃぐ” [青森県南津軽郡]; “あまんしゃぐ” [鳥取県西伯郡], 鶯が 7 例(“アマノジャク/あまのじゃく” [秋田県仙北郡][岩手県岩手郡]; “あまのさぐ” [青森県三戸郡②③]; “あまのしゃぐ” [秋田県鹿角市]; “あまんじゃく” [鳥取県仁多郡][福島県南会津郡⑤]), 鶏が 3 例(“アマノジャク/あまのじゃく” [長野県某地]; “あまのじゃぐ” [山形県最上郡]; “あまんじゃく” [鳥取県東伯郡]), 雀(“天邪鬼” [宮城県桃生郡])と燕(“あまんじゃく” [福島県南会津郡①])が各 1 例あった。そのうち、死んだ姫の左手, あるいは魂が鳥(鶯)となって知らせる例は 2 例あった(“アマノジャク/あまのじゃく” [岩手県岩手郡]; “あまのしゃぐ” [秋田県鹿角市])。天と地の間を往来する鳥は古来より神の使いや死者の魂を運ぶ存在とみなされていたことは日本に限らないが、「瓜子織姫」においても爺婆の留守中に起こったアマノジャクの悪事を鳥たちは見逃さず、それを明らかにすべく援助しようとする。また、死んだ姫の体の一部や魂が鳥(鶯)となった例は、鳥の鳴き声や習性に悲劇的背景を重ね見る小鳥前生譚の特徴とも親和性があるかもしれない。なお、鳥が知らせてもアマノジャクを成敗できない、あるいは成敗されないままで話が終わる悲劇的な例は 11 例ある(“アマノジャク/あまのじゃく” [秋田県仙北郡][岩手県和賀郡][青森県黒石市]; “天邪鬼” [岩手県胆沢郡]; “天の邪鬼” [岩手県某地]; “あまのさぐ” [青森県三戸郡①③]; “あまのしゃぐ” [秋田県鹿角市]; “あまんじゃく” [鳥取県東伯郡][新潟県長岡市②][福島県南会津郡①])。

その他、アマノジャクの悪意が明るみになる契機としては、姫自身の声や真実の声によって明らかになる話が 29 例、アマノジャクの変装や摸倣の不完全さゆえに、あるいは爺婆が異変に気づくことによって偽姫と見破られる話が 24 例、帰宅した爺婆により事態が発覚する話が 18 例挙げられている。

2-3. 瓜子織姫の敵役

さて、アマノジャクらしさを掴むにあたっては、アマノジャクという名称の枠組を超えて、姫の敵役の特徴を検討するアプローチも役立つと思われる。『大成』の「瓜子織姫」に収録された昔話の要約 164 例のうち 118 例、つまり 7 割以上は「アマノジャク」(と「天の探女」周辺の派生名も含む)が登場する。残り 46 例の内訳を見ると、

14 例が「山姥」「山母」「人食い婆」、8 例が動物(「猿/ひひ猿」「狼」「狐」「貉」), 7 例が悪意をもった人間(「無理助」「ある男」「ぼんちこさん」「悪者」「じゃまにする者」)や「主」、3 例が「鬼」「化け物」で、残り 14 例については名称不詳あるいは敵役の登場しないものであった(表 14)。

柳田は「…(瓜子織)姫の敵、姫を欺き苦しめて其姿を贗(に)せて居たものが、他の多くの土地ではアマノジャクとなつて居るのに對して奥羽や越後などに於ては、是が皆山姥もしくは山母になつて居る」(柳田, 1969b, pp. 258-259), 「瓜子姫の…悪者を、東北では往々山姥だの鬼だのと云ふが、他地方では一様にこれをアマノジャクと云ふ」(柳田, 1970b, p. 269), 「奥州では瓜子姫の勁(=強)敵をも、アマノジャクといふ代りに山母としたものが多い」(柳田, 1970b, p. 371)(括弧内筆者加筆)と指摘しているが、『大成』においては奥州、越後、東北に限らず、「山姥」の例は岡山県真庭郡や岐阜県吉城郡において採集されている。これは、従来柳田より指摘されていた地域よりも広範囲に分布していることを明らかにした関敬吾の功績と言えよう。

瓜子織姫の敵役の行動特徴で注目したい点としては、姫汁を爺婆に食べさせようとするアマノジャクの猟奇的行動([青森県三戸郡])が、山姥([岩手県紫波郡])の他、狼([岩手県下閉伊郡])や貉([岩手県和賀郡])にも見られることである。前述したように、柳田(1969b)は山姥がこのような猟奇性を発揮したことの意外性を指摘したが、『大成』では山姥のみならず、貉や狼の所業として描かれた例を紹介している。この猟奇性が勝々山譚と酷似していることから、柳田(1969b)は「瓜子織姫」のこうした展開例は後の改作と推測している。もし、勝々山譚に影響されたのだとすれば、敵の狡猾さや非道さを強調したかったゆえかもしれない。あるいは、アマノジャクが尻尾や毛のある存在として描かれることや(本章「1. 柳田國男が捉えたアマノジャク」参照)、山姥の正体を獣と見る説もある(第3章「1. 柳田國男が捉えた山姥」参照)ことを踏まえると、あくまで野生的存在としての属性や特性を強調したかったのかもしれない。それは人間社会の倫理や常識を持ち合わせない存在の比喩的表現とも言える。

表14-1 『瓜子織姫』に描かれるアマノジャク以外の敵役

容姿・正体	行動特徴	人間との関わり	悪事が明らかになった契機	採集地
山姥				
	<p>娘をさらう。</p> <p>男の子(瓜太郎)をさらう。</p> <p>娘をさらう。娘を殺す。</p> <p>娘を食べる。食事中の見る目の茶を課す。釜だけ残して木に掛ける。</p> <p>娘を食べる。着物を着て化ける。</p> <p>食わず女房型</p> <p>娘の着物を剥ぎ、娘を木に縛り、着物を着て化ける。</p> <p>隣の娘に化ける。木に縛り、娘に化ける。</p> <p>娘を殺し、皮を剥ぎ、娘に化ける。</p> <p>隣の娘に化ける。娘を食べる。</p> <p>娘を殺して小豆鍋で似て食べ、顔の皮をかぶって化ける。爺婆に食べさせる。</p>	<p>成敗される。茅の根が赤く染まる。</p> <p>成敗されない。</p> <p>成敗されない。</p> <p>成敗される。</p> <p>成敗されない。</p> <p>不明</p> <p>成敗されない。曹蒲で山姥から逃れる。</p> <p>成敗される(血を流して逃げる)。</p> <p>成敗されない(逃げる)。</p> <p>成敗されない。</p> <p>成敗されない(逃げる)。</p> <p>成敗される(爺婆に食べさせる)。</p>	<p>爺婆が娘を探し、娘と山姥を発見する。</p> <p>鳥が知らせる。</p> <p>鳥が知らせる。</p> <p>鳥が知らせる。</p> <p>隣の婆が教える。</p> <p>何十羽もの鶯が知らせる。</p> <p>鶯が知らせる。娘が鶯になったという。</p> <p>偽娘の顔を洗うと皮が剥けて山姥になる。</p>	<p>真庭郡</p> <p>吉城郡</p> <p>某地</p> <p>西蒲原郡①</p> <p>西蒲原郡②</p> <p>宮城県</p> <p>仙台市</p> <p>伊具郡</p> <p>登米郡</p> <p>二戸市</p> <p>岩手郡</p> <p>岩手郡</p> <p>某地</p> <p>遠野市</p> <p>富山県</p> <p>中新川郡</p> <p>島根県</p> <p>邑智郡</p> <p>岩手県</p> <p>紫波郡</p> <p>長野県</p> <p>小県郡</p> <p>宮城県</p> <p>宮崎郡</p> <p>広島県</p> <p>比婆郡</p> <p>滋賀県</p> <p>東浅井郡</p> <p>下県郡①</p> <p>長崎県</p> <p>下県郡②</p>
山母				
	<p>娘を食べ、手足を棚に吊るす。</p> <p>娘を食べ、皮をかぶって化ける。</p>	<p>成敗されない。</p> <p>成敗される。</p>	<p>帰宅後に骨になった娘を発見する。</p> <p>夜明けの鶯が知らせる。</p>	<p>某地</p> <p>岩手県</p>
人食い婆				
	<p>欺いて連れ出し、木に登らせて縛り、娘に化ける。</p>	<p>成敗されない。</p>		<p>富山県</p> <p>中新川郡</p>
鬼				
	<p>娘が成敗する。</p> <p>娘を食べる。</p>	<p>成敗される(殺されたか不明)。</p> <p>成敗される(家ごと燃やす)。</p>	<p>帰宅後に寝ている鬼を見つける。</p>	<p>島根県</p> <p>邑智郡</p> <p>岩手県</p> <p>紫波郡</p>
化け物				
	<p>成敗される(引きずり落とされる)。</p>	<p>成敗される(引きずり落とされる)。</p>	<p>娘が木の上から知らせる。</p>	<p>長野県</p> <p>小県郡</p>
無理助				
憎まれ者	<p>青梨を娘に投げつける(死なず)。</p>	<p>無理助が木から落ちる(死ぬ)。</p>	<p>帰宅後に娘を発見する。</p>	<p>宮城県</p> <p>宮崎郡</p>
ある男				
	<p>山にさらうが、娘と争い、娘を殺す。(茅の根の赤は娘の血)</p>	<p>成敗されない。</p>		<p>広島県</p> <p>比婆郡</p>
ほんちこさん				
男の子	<p>木に縛る。娘に化ける。娘に似た声を出す。</p>	<p>成敗される。</p>	<p>耳の後ろにほくろがある。尻尾がある。</p>	<p>滋賀県</p> <p>東浅井郡</p>
主				
	<p>木に縛る。</p> <p>木に縛る。娘に化ける。驚嘆みで食べる。</p>	<p>成敗される(追い出される)。</p> <p>成敗される(追い出される)。</p>	<p>毒を驚嘆みにして食べる。娘が木の上から知らせる。</p> <p>毒を驚嘆みにして食べる。娘が木の上から知らせる。</p>	<p>下県郡①</p> <p>長崎県</p> <p>下県郡②</p>
悪者	<p>殺す。</p>	<p>成敗されない。</p>		<p>兵庫県</p> <p>姫路付近</p>

表14-2 『瓜子織姫』に描かれるアマノジャク以外の敵役

谷姿・正体	行動特徴	人間との関わり	悪事が明らかになった契機	採集地
瓜姫をじゃまにする者	瓜姫を切断して殺害し、棄てる。	成敗されない。	鳥(姫の生まれ変わり)が知らせる。	岡山県 真庭郡
猿・ひび猿	欺く。姫の帯で姫を縛る。姫に化ける。機が織れない。 茨柿を投げつける(蕎麦の根の赤は瓜姫の血。姫は死なない)。 子に悪事をす。熟した柿を食べ、姫に茨柿を投げる。 茨柿や種を投げる。姫が猿を騙し、猿は木から落ちて殺す。	成敗される(殺されたか不明)。高彦の根が赤く染まる。 成敗されない。 成敗される。 姫によって成敗される。蕎麦の根が赤く染まる。	姫が木の上で泣いているのを見つける。 父母が戻り、わかる。	徳島県 三好郡 山口県 大津郡 広島県 比婆郡 高田郡
狼	木に縛り、姫に化ける。 姫を斬り殺して食べ、残りは煮て、婆に食べさせる。	成敗される。 成敗されない(逃げる)。	期に縛られた姫が知らせる。 狼が姫汁を婆に食べさせた後、告白して逃げる。	埼玉県 川越地方 岩手県 下閉伊郡
狐	姫を裸にして、切って食べる。	成敗されたか不明(逃走後、兎が成敗?)。	帰宅後にわかる。	岩手県 二戸市
緒	姫を斬り殺して、豚の皮を剥いでかぶり、化ける。姫を煮て、爺婆に猪汁と偽って食べさせる。赤い着物も書ばない。	成敗されない(逃げる)。	猪が姫汁を爺婆に食べさせた後、姫の皮を脱いで告白して逃げる。	岩手県 和賀郡
登場せず				鹿児島県 薩摩郡下甑島 長崎県 南松浦郡 福岡県 宗像郡 愛媛県 北宇和郡 徳島県 三好郡 広島県 比婆郡① 比婆郡② 山形県 山形郡 岡山県 岡山市 鳥取県 隠岐郡 山梨県 西八代郡 福井県 某地 山形県 東田川郡 岩手県 紫波郡

鳥が知らせる。

瓜子織姫の敵役と人間の関わりを見ると、「山姥」「山母」「人食い婆」として登場する14例中9例は成敗されないままで話が締めくくられるということも特筆すべき点である。ちなみに姫汁を爺婆に食べさせた狼や貉の例も山に逃げられて成敗されない。敵が今もどこかに生息しているかもしれない可能性をほのめかす結末はこの悲劇がまだ終わっていないことを表している。そうした一抹の不安を読み手や聴き手に残しておくことは、瓜子織姫に起きた悲劇がいつでもどこでも誰にでも起こりうる惨事であることを強く意識づけ、その警戒を適度に維持させるためには有効な工夫と言える。

3. 事例

これまで『定本』や『大成』に描かれたアマノジャクを通して、アマノジャクの特性や人間との関わりを中心に検討してきた。本節では神の予定を妨害する猟奇的なアマノジャクのイメージについて、次の事例から検討してみたい。

クライアント(C1)は30歳の独身女性であり、漠然とした不安を主訴に筆者の勤務先の心理相談室に来談した。「まだ生きている」といったような、自らの生に対して斜に構える気持ちが根底にあるという。C1が面接申込みの依頼をした日に、いつも見る夢とは違った印象的な夢を見たとのことで、初回面接の終盤に共有された。

夢： ヨーロッパの田園。時代は19世紀頃。私(C1)は教師をしていて、6-7歳の活発な子どもたちと計5人で帰り道を楽しそうに歩いている。子どもたちは何かしらの障害を抱えている。ジプシーのような男の子1人と私は帰る方向が同じなので、他の子どもたちと別れ、近道を通るために古い城壁にある扉から中の敷地に入る。すると城壁の中には凶暴な小人の集落があり、運悪く発見されてしまったので男の子と必死に走り、建物のポーチにあったダンスに二人で隠れる。見つかるのも時間の問題、もうこれで最期かもしれない、きっと自分たちが行方不明であることが村では騒ぎになって、今のこの出来事も事件化するであろう、といったことをダンスの中で息を潜めながら考えている。

<この夢から想起することはありますか？> 「ほのぼのとした日常。話し合いさえできないほど凶暴な小人。絶体絶命のおそろしさ。夢の中の私には守るべき生徒たち

がいて、心寄せる青年もいて、生に未練がある。それから驚いたことだが、相談室の待合室に掛かっている油絵が、夢で見た田園風景とそっくりだった」――

個人史を聴くと、C1 が小3 の時に遭遇したある事件が、C1 の死に対する思いや、人生を肯定できない気持ちと関係していることがわかった。C1 はミッション系の小学校に通っており、その同じ敷地内には中学、高校、大学等が併設されていた。その敷地は塀で囲まれていて、要所となる出入口には守衛さんがいた。C1 が小学校に入学したての頃は、通学路の同じ男児と女児およそ 5 名ほどのグループで一緒に下校していたが、わんぱく盛りの新 1 年生たちは優しい守衛さんの腕によじ登る等、その守衛さんにはたくさん遊んでもらったという。

友人 A 子は C1 より学年が 2 つほど上だったが、学校敷地内のある教会行事を通じて C1 と A 子は友達になった。C1 は小1 の頃からその教会の日曜礼拝に毎週通っていたが、小2 も終わりになった頃、校内で出会った A 子を日曜礼拝に誘った。その週の日曜日、約束通り A 子は教会に来て、C1 と共に礼拝に参加し、二人は手を振って別れた。そしてその帰りに A 子は誘拐事件に巻き込まれた。A 子は殺害され、敷地の塀に並行して流れる川に投げ棄てられた。犯人は子どもたちが懐いていた、あの守衛さんであった。犯行の動機は、A 子が守衛さんに「おんぶして！」と甘えた際に生じたトラブルだったという。

C1 は自分が A 子を教会に誘ったばかりに A 子を死なせてしまったという深い罪意識を抱いていた。「おんぶして！」というのも活発な A 子らしい、と C1 は思った。そして、それは小1 の時に守衛さんにじゃれていた C1 自身と何ら変わらないことを思った。「どうして自分でなく A 子が？」という問いは、次第に「まだ生きている自分」という考えにシフトしていったという。

初回夢で見た城壁内に入った途端に出会った凶暴な小人とは、敷地の境界に立つ守衛の象徴だったのか。対話不可能なモンスターのような小人に追われながら、最期の一瞬に生じた俯瞰的思考は何を意味するのか。筆者は、A 子の身になろうとする C1 の想像的体験と、その後 C1 が“事件”としてこの一連の出来事を知らされた実際の体験とが同時に生じた夢だったと解釈する。まるで、死ぬはずだった C1 と生きるはずだった A 子の生と死が反転しながら、C1 は自分の生を肯定しきれずに生きてきたのではなかろうか。無邪気な子どもの働きかけに対して、“モンスター”は凶暴的側面と温情的側面のどちらの顔を見せるのか。その両側面のあることは山姥の特性として提示した

が、もし思わぬ時に登場して神の計画を妨害する予測不可能性がアマノジャクらしきであるならば、凶暴的側面を思わぬところで露見させたところに加害者となった守衛のアマノジャク性を見ることができよう。そして、A子の死とC1の生がふと反転する時に「まだ生きている自分」という思いが湧くのであろうが、これは思わぬ時にC1の心に現れるアマノジャクの影として捉えることができるかもしれない。アマノジャクの影と表現したのは、この心の動きがC1のアマノジャク性というよりも、アマノジャクとの遭遇によって生じた心性と思われるからである。

ところで、現実のC1は「まだ生きている自分」を罪深く思うような生への態度がある一方で、夢の中のC1は生を謳歌している。事件の起きる前と後の態度の違いでもあるが、今この瞬間を自分はどのように生きているのかという視点で見れば、明らかに対照的である。そして、夢の中で見た田園風景の絵が相談室の待合室に飾ってあったということも、3年に及ぶこととなった面接の場を下支えした重要なイメージであったように思われる。

「瓜子織姫」に登場するアマノジャクの本態や属性は、「2-2. 容姿的特徴と正体」において「男」「隣人」「あやしい者」「ならず者」「殿様の手先」であり、「いずれも下心のある者」であること、そして「2-4. 人間との関わり」においては「日常の思わぬタイミングで自然に現れる」ことを指摘した。いつどこで、誰が狂に転じるかわからない不確実性にさらされたC1が経験し続けている漠然とした不安とは、A子の存在を忘れず生き続けていることを示す徴(しるし)なのかもしれない。夢でA子を体験したことによって、遺される者の立場に深く留まり続けていたC1に何かしらの働きかけをもたらした可能性もある。

4. まとめ

本章では、『定本』に記述された「アマノジャク」に関する柳田の論考群と、『大成』に登場するアマノジャクの昔話5話型131例から、その容姿や正体、行動特徴、そして人間との関わりの特徴について見た。また、心理臨床におけるアマノジャクのイメージを事例から検討し、それが私たちの心に与える影響について考察した。

その出自に関して、俗信ではアマノジャクが山姥と同様に山の神に属する存在とみなされることもあるようだが、アマノジャクのルーツは天探女という説が濃厚であるため、山姥とは異なる存在として捉えておいた方がよいだろう。ただ、その人間離れ

した姿や行動に畏怖の念を感じるという意味ではイメージ上のつながりはあるのかもしれない。山姥とアマノジャクとを比較すると、その容姿的特徴と、変装や大食といった行動特徴に共通点が見られた。また、山姥の凶暴的側面に関しては「瓜子織姫」のアマノジャクとあまり大差はないように思われたが、あえて山姥とアマノジャクの違いを述べるとすれば、心のまっすぐさの有無であるように思われる。山姥も凶暴ではあるが、その凶暴さは欲求に対してまっすぐに猛進するような桁外れの愚直さと粗雑さであるように思われる。一方、アマノジャクには下心があり、人を惑わせ、意図的に調和を狂わせる凶暴さを呈する傾向にある。アマノジャクは神や人間の計画を邪魔するために、誰からも疎まれる存在と認識されているが、「通例は“負ける敵”」（柳田，1969a，p. 88）であって、「負ける者の憎らしさと可笑味とを具へて居た」（柳田，1969a，p. 89）とも言われている。たしかに『大成』においても変装の粗雑さにどこかユーモラスな印象も受けるが、それでも「瓜子織姫」のアマノジャクの残虐さは目に余るものがある。

成敗された例は118例中82例であるが、そのうち43例はアマノジャクの流した血によって蕎麦や茅の根、あるいは黍の木が赤くなったという植物由来譚となっている。それは、たとえアマノジャクを成敗したとしても、決してその存在を、そして姫の悲劇を過去のものとはしないように、と戒めているかのようなのである。ちなみに、姫の流した血が蕎麦等の植物を赤く染めたと伝える例は4例あり、その場合はアマノジャクが成敗されない(3例)、あるいは成敗されたか不明(1例)となっており、いっそう悲劇的である。

事例では、ある犯罪事件に見るアマノジャク性と、それが心に与える影響について検討した。第1章で指摘した魂の荒々しい側面や、第2章で指摘した緊密な関係性がリスク要因となりうる「狂」を踏まえると、蕎麦や茅の根の赤さが里の人々にアマノジャクの残虐性を戒め続けているように、いかなる者もアマノジャクに転じることや、遭遇する可能性のあることを頭の片隅に置いて生きることが、現実的な対策の一つなのかもしれない。

第2部

第5章 昔話研究史

昔話とは何か。これがいかに厄介な問いであるかは、昔話の研究史を辿るとすぐわかることである。昔話を心の深層構造の理解のために、より十分な形で活用するにあたっては、まず昔話がどのようなものなのかについて把握しておくことは重要である。昔話を研究の対象に据え、理論的に体系づけようとした民俗学領域における昔話研究史を概観することで、これまでに取り組まれてきた「昔話とは何か」の問いに対するさまざまなアプローチを垣間見ることが出来たらと思う。昔話が心のはたらきの表れであり、心の創作物である以上、「昔話とは何か」の問いは「心とは何か」の問いと無関係ではない。民俗学領域で積み上げられた知見から臨床心理学が学ぶことのできるものも大きいと思われる。

本章では、まず心理学領域において昔話が研究されてきたその背景を概観してから、民俗学領域における昔話研究史を辿ることとする。昔話研究史の流れを掴むにあたっては、まず時系列としての流れをごく簡単に押さえた上で、次に「昔話とは何か」の問いへのアプローチを紹介していく。民俗学は筆者の専門外であるため、ここで紹介を試みるその歴史的概観も決して十分なものではないが、昔話を心理学的に用いようとするならば門外漢だからといって触れなくて良いということではなく、むしろ知ろうとする努力を傾けることが必要なのではないかと考える。

なお、時系列的研究史の概観に関しては、主に宮廻(1992)の論文と『日本昔話通観』(稲田, 1988)を参考にし、各アプローチの研究史に関しては主に関の諸論文(『関敬吾著作集』第1~6巻)を参考にした。

1. 心理学領域における昔話の利用

昔話を心の理解のために利用したり、昔話を心理学的視点で研究する心理学領域は主に深層心理学である。深層心理学は、私たちの考えや行動が無意識の影響を受けることを仮定し、無意識の構造やプロセスを解明しようとする分野である。深層心理学を代表する学派としてはフロイト Freud, S. (1856-1939)によって創始された精神分析

学、フロイトの共同研究者であったアドラー Adler. A. (1870-1937)によって創始された個人心理学、一時はフロイトの後継者と目されていたユングによって創始された分析心理学等がある。

フロイトは、論文「夢における童話の題材」(原題: *Märchenstoffe in Träumen*) (1913)でグリム昔話の「ルンペルシュティルツヒェン」(KHM 55)、「赤ずきん」(KHM26)、「狼と七匹の子山羊」(KHM5)に言及しているが、その言及に至った経緯は患者たちが夢で見た情景を語る際に、患者自らがそれらの昔話を引き合いに出したことによる。フロイトはこれらの昔話を患者たちのエディプス・コンプレックスのテーマと関連づけながら分析した。ちなみに「赤ずきん」はよく分析の対象となる昔話であり、たとえばフロイト派ではランク Rank, O¹¹(1884-1939)、ローハイム Roheim, G.¹²(1891-1953)、ベッテルハイム Bettelheim, B.¹³(1903-1990)、ネオ・フロイト派ではフロム Fromm, E.¹⁴(1900-1980)等による分析が知られる。また、フロイトはオープンハイム Oppenheim, D(1881-1943)と「民話の中の夢」(原題: *Träume im Folklore*) (1958)¹⁵という論文を共同執筆しているが、執筆に用いられた民話素材はオーストリアの民俗学者クラウス Krauss, F. (1859-1938)が編集した雑誌『アントロポピュテイア』(Leipzig, 1904-1913)や、その類似の雑誌『クリュプタディア』(Heilbronn&Paris, 1883-1911)から借用されたものがほとんどであり、分析に使った昔話はグリム昔話のような知られた昔話のみに依らない。なお、日本においては精神分析の立場から日本昔話を解釈した久保良英(1883-1942)¹⁶や北山修(1946-)の研究が知られている。

ユングは、それまで精神分析が無意識とみなしていた領域、つまり忘却された、ないしは抑圧された個人の不快な記憶、情動、願望がプールされた心の領域を「個人的

¹¹ ランクは論文『幼児の性理論と民衆心理学の類似関係』(原題: *Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien*) (1912)でこれらの昔話とクロノス神話との類似性を強調した(フロイト, 1958)。

¹² ローハイムはフロイトから「人類学への精神分析的洞察を広げた功績者」(ダンデス, 1992/2005, p.14)と賞賛された人類学者であり、『昔話と夢:「赤ずきん」の話めぐって』(原題: *Fairy Tales and Dream: "Little Red Riding Hood"*) (1982)を発表している。彼は精神分析の理論が普遍的であるかを検証するためにアフリカ、オーストラリア、ニューギニア、アメリカに渡ってフィールドワークを行ったことでも知られている。

¹³ ベッテルハイムは自著『昔話の魔力』(原題: *The Uses of Enchantment: Meaning and Importance of Fairy Tales*) (1978)で、赤ずきんをはじめとするグリム昔話や千夜一夜物語を対象に精神分析的アプローチで分析しているが、研究倫理面の批判もなされている(ダンデス, 2005, p.32)。

¹⁴ フロムは自著 *The Forgotten Language: an introduction to the understanding of dreams, fairy tales, and myths* (1951)において、赤ずきんの赤は月経を象徴し、女性(祖母, 母, 娘)が男性に勝利する物語と分析した。

¹⁵ 執筆されたのは1911年の夏以前とされる(高田, 2009)。

¹⁶ 『お伽噺の精神分析』(1918, 心理研究 13(76), 361-384)等。

無意識」とみなし、加えて人間の無意識にはその個人的無意識以外にも個人の経験を超えた人類共通の「普遍的無意識」が存在することを仮定した。このような分析心理学の無意識観と昔話世界には親和性があり、深層心理学の中でも特に分析心理学は積極的に昔話を研究の素材として用いてきた。民俗学領域の昔話研究を追いながらグリム昔話をはじめとするメルヒェンを深層心理学的に研究したユングの高弟フォン・フランツ Franz, M-L. von (1915-1998)は、メルヒェンを「普遍的無意識的な心的過程の、最も純粹で簡明な表現」と見なし、神話や伝説よりも「心の基本的パターンがより明瞭に反映されている」(Franz, 1975, p. 4)と述べている。フォン・フランツの他、昔話を研究した分析心理学者は数多く、たとえばディークマン Dieckmann, H. (1921-2007)、ザイフェルト Seifert, T. (1931-2018)、カースト Kast, V. (1943-)等の名を挙げることができる。日本では、河合隼雄(1928-2007)による日本昔話の分析心理学的解釈が特に名高い。

2. 昔話集(19世紀まで)

ヨーロッパにおける最初のメルヒェン集大成として知られているのは、イタリア人作家のジャンバッティスタ・バジール Giambattista Basile(1575-1632)による『ペンタメローネ(五日物語)』(原題: *Il Pentamerone*¹⁷) (1637)であるといわれている(最上, 1998, p. 978)。この民話集は、フランス人作家のシャルル・ペロー Charles Perrault(1628-1703)による『ペロー童話集』(原題: *Histoires ou Contes du temps passé*) (1697)や、ドイツ人文学者のグリム兄弟による『グリム昔話集』(原題: *Kinder- und Hausmärchen*) (1812)にも影響を及ぼしたと言われている。『グリム昔話集』は初版¹⁸以降、1819年(第2版)、1837年(第3版)、1840年(第4版)、1843年(第5版)、1850年(第6版)、1857年(第7版)と増補と改訂がなされながら版が重ねられてきた¹⁹。1842年にはノルウェー昔話集がアスビヨルンセン Asbjørnsen, P. (1812-1885)とモー Moe, J(1813-1882)によって、1855年にはロシア昔話集がアフナーシェフ Afanasyev, A. (1826-1871)によって、1860-62年にはスコットランド昔話集がキ

¹⁷ 『ペンタメローネ(五日物語)』はナポリ訛りで記された物語集で、民話十話ずつが5日間に渡って語られるという形式を取る。

¹⁸ 『グリム昔話集』の初版(1812)より先立ってグリム兄弟が記したという手書き原稿が、後に仏アルザス地方のエーレンベルク修道院で発見された。これはエーレンベルク稿(1810)として知られている。

¹⁹ 日本には明治20年代(1880年代後半~1890年代半ば)に英語訳本が紹介された。

キャンベル Campbell, J. (1821-1885)によって、1886年には仏ロレーヌ地方の昔話集がコスカン Cosquin, E. (1841-1919)によってそれぞれ発刊される等、国ごと、あるいは民族ごとの昔話が書物としてまとめられる動きが各地で見られるようになった(宮廻, 1992)。そして次第に、国境や民族を越えて昔話それ自体をまとめようとする考えが生まれ、話の筋をもとに分類目録化しようとする動きに向かっていった。この話の筋がいわゆる話の型(type)である。なお、関敬吾(1899-1990)は当初 type に「型」「タイプ」の訳語を宛てており、すぐさま「話型」の語をこれに宛てることには慎重な態度を取っていたが、本論文では特に訳し分けをせず用いることとする(関, 1981a)。

3. 話型目録(タイプ・インデックス)

昔話の蒐集がある程度進むと、よく似た話の筋を持つ類話(Variant [独]; version [英])の存在が明らかとなった。そのような類話群の中に見出される共通理念の統一体が昔話の型である(関, 1981a)。類話とは「同一話型に属する話の群の中のそれぞれの話」(三原, 1977, p. 1034)であるが、類話が話型の変形として捉えられた場合は「亜型」(subtype)(関, 1982b, p. 193)と表現されることもある。

『日本昔話事典』で話型の項を引くと「話を構成する主要モチーフとその配列順序が同じ話」(三原, 1977, p. 1034)とあり、より構造的な視点からの定義がなされている。話型の特徴として、民族内での共通性のみならず、しばしば民族や時代を超越した共通性のあることが指摘されている(稲田&稲田, 2010, p. 11)。各地から集められた昔話を系統立てて整理しようとする心の動きは、混沌とした世界に秩序を与えることで見通しを良くしたいという、ごく自然な人間の欲求の現れのように思われる。話型という概念は、昔話を研究対象として取り扱いやすくするための、いわば一つの概念的ツールである。よって、話型の抽出や分類が話型という概念が創出された本来の目的ではない。アールネが発表した話型目録も、フィンランド学派による「昔話の起源」に関する研究の準備作業の一環として位置づけられていた(関, 1981b)。

話型とは何かを考える上では具体例を挙げた方が理解が進むと思うので、ここに桃太郎の話型を取り上げてみよう。『大成』では、桃太郎(桃の子太郎)に関する昔話が鹿児島から青森の範囲で集められ、次に示す統一体としての話型が『大成』の第11巻資料篇に示されている。

1. 婆が (a)川で(箱に入ってきた)桃を拾う／(b)山で桃(栗)を拾う。
それから男児が生まれる。
2. その子が猿・犬・雉に団子を与えて協力者として鬼が島に行き、鬼を退治して宝物を得て帰る。(家が富む。)」

(関, 1980a, p. 33)

この 1 と 2 の組み合わせと配列順序が「桃の子太郎」の話型である。ただ、話型の決定をめぐるは一筋縄ではいかない場合も多く、一見共通テーマがあるように思われた昔話群を詳しく検討してみると、そこに何ら共通する統一体が見いだせない時もしばしばあるという。そのような状況においては、昔話が何を語ろうとしているのかを掴むことが何よりも重要だと関(1981a)は言う。関の昔話の分類基準を批判した昔話研究者もいるが、これから紹介するように話型目録は増補改訂されながら積み重なってきたものであり、昔話の学説も反証されながら洗練されてきた歴史がある。それゆえ、後世の研究者たちによって批判的に検討がなされることは避けられないことであり、それが改訂という形で洗練されていくことによって、後に発見されることになる類話にも耐えうるものとなっていくのであろう。そのような批判的検証が加えられることこそ、「昔話とは何か」を追求し続けた関自身の望むことであろうことと思われる。なお、関の晩年には録音技術の発達によって、それまでとは桁違いの量の説話を蒐集、整理できるようになり、稲田浩二らによって『日本昔話通観』(1988)が編まれることになった。ただ、国外の昔話研究にも開かれながら、一回性の語りを体系づけようとした関の話型分類や定義から得られる学びは、なおも多いと思われる。

「型」という不可視なロジックを軸にして昔話を体系化しようとした最初の試みはハンガリーの文献学者ハーン Hahn, J.G. von (1811-1869)であった。1864年、ハーンは『ギリシア及びアルバニアの昔話』(原題: *Griechische und albanesische Märchen*)を著し、38の話型²⁰を報告した(稲田, 1988, p. 4)。1890年、イギリスの民俗学者ゴムム Gomme, G. (1853-1916)は自著『フォークロア手帳』(原題: *The Handbook of Folklore*)の中で、イギリス人の民俗学者ベアリング・グールド Baring-Gould, S. (1834-1924)の分類した70話型²¹について取り上げた(宮廻, 1992)。このように、

²⁰ 関は40話型と報告している(関, 1981a, p. 66)。

²¹ 関敬吾は77話型と報告している(関, 1981a, p. 66)。

話型を見出そうとする動きは 19 世紀後半から見られるようになってきたが、話型として分類するには昔話数が少なく、その分類基準も混濁していたという理由から、トンブソン(1946)は、この動向は歴史的意味合いしか持っていないという評価を下している。

20 世紀初頭、ロシア統治下にあったフィンランドでは独立や民族自決の機運が高まっており、フィンランド人の精神的支柱として民族叙事詩『カレワラ』(原題: *Kalevala*)²²を再構成しようとする動きが見られた。それは各地からこの伝承を採集し、それらを比較研究することで原型なるものを復元しようとする動きであった。『カレワラ』を再構成する過程で蓄積された研究業績と、その歴史地理学的方法論はクロン Krohn 親子(父ユリウス・クロン Julius Krohn (1835-1888), 息子カールレ・クロン Kaarle Krohn(1863-1933))や、カールレ・クロンの高弟アールネ Aarne, A. (1867-1925)に継承されることとなった(稲田, 1988, p. 4)。そして、彼らのグループはフィンランド学派として当時の昔話研究をリードしていくことになった。

1905 年、カールレ・クロンとアールネは国際的な民俗学研究者連盟(Folklore Fellows)を設立した。設立当時の同連盟の研究対象は、民間信仰と民間詩であった(関, 1982b)。1907 年、同連盟の機関紙 Folklore Fellows Communications(以下, FFC)が誕生し、1910 年には第 1 号から第 4 号が発刊された。このうちの第 3 号が、後世に渡って多大な影響を与え続けることになるアールネ著『昔話目録』(原題: *Verzeichnis der Märchentypen*)であった。アールネはフィンランドとデンマークの調査資料約 1 万話と『グリム昔話集』を整理して、540~580 話型²³を認定した(関, 1981a, p. 66, 1981e, p. 296; 稲田, 1988, p. 7)。このように、歴史地理学的方法論に基づいて、できるだけ多くの類話の比較研究から原型を決定し、その原型がいつどこで発生したのかを求めようとするのがフィンランド学派の主要な研究アプローチであった。

同時期のロシアにおいても、アールネとは独立した話型研究の流れが生まれていた。1911~1914 年にかけてスミルノフ Smirnov, A. M. (生没年不詳)がロシアの昔話集 22 冊、白ロシアの昔話集 6 冊、ウクライナの昔話集 10 冊を話型分類した。しかし、これらは

²² 『カレワラ』は、医師であり民俗学者でもあったリョンロート Lönnrot, E. (1802-1884)によって東カレリア地方の伝承を採集・編纂された民族叙事詩である。1835 年に発刊、1849 年に増補決定版が発刊された。

²³ アールネが『昔話の目録』(初版)で報告した話型数について、関は複数の論文において紹介しているが、その数は報告によってばらつきがある(たとえば、550(関, 1981e, p. 296), 580(関, 1981a, p. 66), 587(関, 1981b, p. 8), 589(関, 1982b, p. 103)等)。

未完に終わっていることに加えて、整理の仕方自体もアールネに比べて稚拙という評価となっている(宮廻, 1992)。

1920年代は話型目録がたくさん発表された時代であった。1921年にはボヘミアの昔話話型目録(FFC34)がティレ Tille, V. (1867-1937)によって、1923~31年にはスロバキアの昔話話型目録全5巻がポリフカ Polivka, J. (1858-1933)によって、1928年にはインドネシアの寓話と昔話の目録がデ・フリース de Vries, J. (1890-1964)によって発刊された。

また1927年には、アールネ著『昔話目録』(1910)が英訳、増補された改訂版『民話の型』(原題: *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC3) translated and enlarged.*) がトンプソンによって発表された(FFC74)。同書で報告された話型数は約780²⁴といわれる(関, 1981g, p. 84)。ちなみにアールネの『昔話目録』からの改訂点としては、ヨーロッパの昔話に偏っていた資料²⁵にインドネシアの昔話が付け加えられたこと、モチーフという概念が導入されたこと、そして話型番号がアールネ・トンプソン番号(AT番号)として付されたことである(関, 1982b; 宮廻, 1992)。1929年にはロシアにおいてもアンドレーエフ Andreev, N. (1892-1942)によってアールネの『昔話目録』が翻訳・増補改訂された。

FFCは現在もなお、年におよそ2~3回のペースで発刊を続けている。1910年から2020年までのFFCのバックナンバーのうち、“Typenverzeichnis

[独]” “Märchentypus [独]” (話型)や“Typ [独]” “Typen [独]” “type [英]” (型)といった語をそのタイトルに掲げた論文群を拾った結果を表15に示す。論文数と発表年を見る限り、話型分類というアプローチはアールネが初めて発表してから100年以上を経てもなお、多くの昔話研究者たちにとって有用とされる方法論の一つであることがうかがえる。

加えて注目すべき出来事と言えば、1961年にトンプソンが『民話の型』(1928)の増補改訂版を発表したことであろう。この1961年版が現在世界で最も利用されている話

²⁴ 1936年の論文において関はおよそ750話型と報告したが、本稿では1955年の論文の記述を参考にした(関, 1981e, p. 296)。

²⁵ 『昔話目録』(初版)においてアールネが依拠した昔話群は、グルントウィ Grundvig によるデンマーク昔話、アフアナーシェフ Afanasyev によるロシア昔話、ゴンツェンバッハ Gonzenbach によるシシリー昔話、ハーン Hahn によるギリシア・アルバニア昔話、そしてグリム兄弟によるドイツ昔話であったという(関, 1982b)。

型目録である。トンプソンはインド、トルコ、中国(うち46%は中部)、ミャオ、日本の昔話をも取り入れて約3,340話型を特定した(関, 1981a, 1982b)。ただ、全体的に見れば、集められた民話はなおもインド・ヨーロッパの民話に偏っているため、特定された話型も仮説的なものにすぎないといった批判的な指摘もされている(関, 1981b)。

2004年、ウターUther, H. (1944-)はアールネ・トンプソンの分類に基づいて資料を再整理し、『国際昔話話型カタログ 分類と文献目録』(原題: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*) (FFC284-286)として発表した。ウターの話型番号は、アールネ・トンプソン・ウターの名前にちなみATU番号として示され、1~2399までの番号が与えられている。2011年にはその第2版が発刊され、2016年にはその日本語訳として『国際昔話話型カタログ 分類と文献目録』(加藤耕義訳・小澤俊夫監修 小澤昔ばなし研究所)が刊行された。

表15 FFCに発表された「型 (type)」をタイトルに含む論文一覧 (1910~2020)

参考: Folklore Fellows公式HP (<https://www.folklorefellows.fi/folklore-fellows-communications/complete-catalogue/>)

題 目	著 者	年 (号)
1 Verzeichnis der Märchentypen.	『昔話の目録』 Antti Aarne	1910 (3)
2 Katalog der Märchen der finnländischen Schweden mit Zugrundelegung von Aarnes Verzeichnis der Märchen	『アールネの昔話の目録に基づいたフィンランドとスウェーデンの昔話カタログ』 Oskar Hackman	1911 (6)
3 Übersicht der mit dem Verzeichnis der Märchentypen in den Sammlungen Grimms, Grundtvigs, Afanasjews, Gonzenbachs und Hahns übereinstimmenden Märchen.	『グリム、グルントヴィークス、アフナーシェフ、ゴンゼンバッハ、ハーンの昔話集に含まれる昔話の分類と一致するおとぎ話の概要』 Antti Aarne	1912 (10)
4 Verzeichnis der böhmischen Märchen.	『ボヘミア昔話の目録』 Václav Tille	1921 (34)
5 Der Märchentypus von König Drosselbart.	『つくみの髭の王様の話型』 Ernst Philippson	1923 (50)
6 Die Typen der griechisch-römischen Fabel mit einer Einleitung über das Wesen der Fabel.	『寓話の本質を紹介したグレコ・ローマン寓話の話型』 Walter Wienert	1925 (56)
7 The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC3) translated and enlarged.	『民話の型』 (アールネ『昔話の目録』の翻訳と増補) Stith Thompson	1928 (74)
8 Typen chinesischer Volksmärchen.	『中国昔話の話型』 Wolfram Eberhard	1937 (120)
9 Typenverzeichnis der deutschen Riesen- und riesischen Teufelsagen.	『ドイツの巨人と大悪魔の言葉の話型目録』 Valerie Höttges	1937 (122)
10 Typenverzeichnis lettischer Volksromanz in der Sammlung Kr. Barons' Latviju Dainas.	『Kr.Baronsのラトヴィア民謡集にあるラトヴィア恋愛話話型目録』 Anna Berzkalne	1938 (123)
11 The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants.	『移動性の伝説: ノルウェーの昔話類話群の体系的カタログを添えた話型案』 Reidar Th. Christiansen	1958 (175)
12 Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon.	『インドの口承伝承の話型』 (第2版:1991年) Stith Thompson & Warren E. Roberts	1960 (180)
13 Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen.	『フィンランドの神話的伝説の話型とモチーフの目録』 (第2版:1987年) Lauri Simonsuuri	1961 (182)
14 The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC3) translated and enlarged. Second Revision. (第4版)	『民話の型』 Stith Thompson	1961 (184)
15 The Types of the Irish Folktale.	『アイルランド民話の話型』 (第3版:2002年) Seán Ó Súilleabháin & Reidar Th.	1963 (188)
16 A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature.	『日本昔話の話型、及びモチーフの目録』 池田弘子	1971 (209)
17 Towards an International Type-System of Proverbs.	『ことわざの国際目録システムについて』 Matti Kuusi	1972 (211)
18 A Type Index of Chinese Folktales in the Oral Tradition and Major Works of Non-Religious Classical Literature.	『中国の口承伝承と非宗教的主要古典文学の話型目録』 Nai-Tung Ting	1978 (223)
19 Proverbia Septentrionalia. 900 Balto-Finnic Proverb Types with Russian, Baltic, German and Scandinavian Parallels.	『バルト・フィンランドのことわざ900の型; ロシア、バルト、ドイツ、スカンジナビアとの対応』 Matti Kuusi et al.	1985 (236)
20 Estnische Tiermärchen. Typen- und Variantenverzeichnis.	『エストニアの動物物語話型と類話の目録』 Pille Kippar	1986 (237)
21 A Tale Type Index of Australian Aboriginal Oral Narratives.	『オーストラリアのアボリジニの口承伝承』 Patricia Panyity Waterman	1987 (238)
22 Types of Indic Oral Tales. Supplement.	『インドの口承伝承の話型。補遺』 Heda Jason	1989 (242)
24 Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen. Bearbeitet und herausgegeben von Klaus Roth.	『ブルガリア話民話の話型目録』 Liliana Daskalova Perkowski, Doroteja Dobрева, Jordanka Koceva & Evgenija Miceva	1995 (257)
25 The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FFC No. 182).	『フィンランドの信仰伝説とメモラートの話型とモチーフの目録』 Marjatta Jauhainen	1998 (267)
26 Motif, Type and Genre. A Manual for Compiling of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing.	『モチーフ、話型、ジャンル。目録編集のマニュアルと目録群と目録作成の書誌』 Heda Jason	2000 (273)
27 The Matti Kuusi International Type System of Proverbs.	『Matti Kuusi氏のことわざの国際話型システム』 Outi Lauhakangas	2001 (275)
28 The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. * 第2版は2011年に発行	『国際昔話話型カタログ 分類と文献目録 第一部: 序章、動物譚、魔法譚、宗教譚、現実譚』 Hans-Jörg Uther	2004 (284-286)
29 Le cannibalisme dans le conte merveilleux grec: Questions d'interprétation et de typologie.	『ギリシャ昔話における人食い。その解釈と類型論について』 Emmanouela Katrinaki	2008 (295)
30 The Types of the Swedish Folk Legend.	『スウェーデンの民間伝説の型』 Bengt af Klintberg	2010 (300)
31 The Structural-Semantic Types of Lithuanian Folk Tales,	『リトアニアの民間話話の構造と意味の型』 Bronislava Kerbelytė	2015 (309)

4. モチーフ

話型という概念が生まれたのは、口承伝承としての昔話に付随する変容部分を削ぎ落として共通部分を抽出する概念化や、より本質を掴もうとする心意の現れともいえる。ただ、前述したように、この話型分類がすっきりといかない事例も多かった。たとえば、類話同士には共通部分のみならず、共通しない部分もあるが、この共通しない部分が別の話型に見いだされる、といったような場合である。そこで、話型よりも細かい単位を分類基準にして昔話を整理しようとする動きが出てきた。これがモチーフという概念が誕生した一つの背景と言える。

何がモチーフに該当するのかについては、研究者によっても意見が分かれていたようであり、加えてモチーフの概念自体の規定の変遷もあるようである(関, 1981g, 1982b; 小澤, 1982; 稲田&稲田, 2010等)。たとえばトンプソン自身が提唱したモチーフとは、「行為者(主役)」、「事件や行為の背景にあるもの」(たとえば、呪物や慣習や信仰等)、そして「出来事」(行為者の行為とそれに対応する行為)である(関, 1981h; 小澤 2013)。しかし、後に小澤(2013)は、「行為者(主役)」がモチーフに分類されるのは適切ではなく、むしろこれは要素(element)に該当すると指摘している。

モチーフと話型の関係について、関は「(モチーフが)モチーフと結びつき、それぞれ一つの意味をもち、昔話の構成要素となる。これが有機的に結合して一つの意味を持った昔話が構成される。これが昔話の型である」(関, 1982a, p.6) (括弧内筆者加筆)と説明しており、話型の構造を説明する際にモチーフの概念が用いられる。また別のところでは、「個々のモチーフをなんらかの基準にしたがって抽象したなんらかの意味をもったものが型である」(関, 1981a, p.70)とも述べている。モチーフ同士が結びつく際の、「なんらかの基準」が重要らしい。たとえば、別の話型に同じモチーフが存在しても、それは他のモチーフと結びついているために、そのモチーフは別の機能をもつことになる(関, 1981b)。モチーフがどのモチーフに結びつくかによって昔話自体の意味も変わり、それによって当然話型も変ってくるため、重要なのはむしろこのモチーフの複合であると関は述べている(関, 1982a)。同じ系統に属する類話は、主要となるモチーフの配列順序が同じであり、これが話型を形成する(三原, 1977)。なお、昔話の構造的な研究については本章「8. 構造分類」にて紹介する。

昔話研究においてモチーフという概念はいつ頃から、またどの程度注目されてい

るのかの印象を掴むために、FFC で発表された論文のうち、“motiv [独]”あるいは“motif [英]”の語を含むタイトルのものをそのバックナンバーから検索して表 16 にまとめた。筆者が調べた限りでは、初発は 1914 年の FFC 第 17 号であり、話型という考えが登場してからほどなくして、その分析単位としてのモチーフという考え方が現れたようである。1932 年から 1936 年にかけて、トンプソンは全 6 巻からなる『モチーフ索引』(原題: *Motif-Index of Folk-Literature*) (FFC106-109, 116-117) を発表した。ここでトンプソンは、これまで昔話を整理する際に用いられていた「型」という単位から、より小さな単位であるモチーフを分析する必要性を提唱した(宮廻, 1992)。そこに示されたモチーフ数はおよそ 4 万と言われている(関, 1978a)。1960 年代以降に発表された FFC の論文タイトルを見る限り、地域や民族やテーマごとのモチーフ研究がなされていたようである。また 2021 年 5 月時点において、2001 年以降にモチーフを題目に含む研究論文は FFC では掲載されていない(表 16)。

以上、昔話のより本質的なものを分析するための単位として、話型、そしてそれよりもさらに小さな単位であるモチーフに目が向けられてきた歴史の流れを見てきた。なお、リューティ Lüthi, M. (1909-1991) はモチーフを形成するさらに小さな単位としてのツーク (Zug)²⁶ の存在を指摘している。

²⁶ リューティの理論を研究する小澤(2013)によると、1つのモチーフは、登場人物 A の行為(ツーク A')と、それに対応する登場人物 B の行為(ツーク B')によって構成されると説明している。

表16 FFCに発表された「モチーフ (motif; motiv-)」をタイトルに含む論文一覧 (1910~2020)

参考 : Folklore Fellows公式HP (<https://www.folklorefellows.fi/folklore-fellows-communications/complete-catalogue/>)

	題 目	著 者	年 (号)
1	Motivverzeichnis westfinnischer Zaubersprüche nebst Aufzählung der bis 1908 gesammelten Varianten. VI + 64 pp.	『西フィンランドのモチーフインデックス 1908年 までに蒐集された魔法・呪術譚の一覧』 F. A. Hästesko	1914 (19)
2	Motif et thème. Plan d'un dictionnaire des motifs de contes populaires, de légendes et de fables. 52 pp.	『モチーフとテーマ 民話、伝説、寓話のモチーフ 辞典の立案』 Arthur Christensen	1925 (59)
3	Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. I. A-C. 428 pp.	『民間文芸のモチーフ索引 民話、民謡、神話、寓話、中世の物語、訓話、風刺的韻文、笑い話、民間伝説 にみられる語りの要素の分類』第1巻 Stith Thompson	1932 (106)
4	Motif-Index of Folk-Literature. II. D-E. 435 pp.	『民間文芸のモチーフ索引』第2巻 Stith Thompson	1933 (107)
5	Motif-Index of Folk-Literature. III. F-H. 411 pp.	『民間文芸のモチーフ索引』第3巻 Stith Thompson	1934 (108)
6	Motif-Index of Folk-Literature. IV. J-K. 501 pp.	『民間文芸のモチーフ索引』第4巻 Stith Thompson	1934 (109)
7	Motif-Index of Folk-Literature. V. L-Z. 486 pp.	『民間文芸のモチーフ索引』第5巻 Stith Thompson	1934 (116)
8	Motif-Index of Folk-Literature. VI. Alphabetical Index. 647 pp.	『民間文芸のモチーフ索引』第6巻 Stith Thompson	1936 (117)
9	Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method. 9 pp.	『民俗学的方法としての語りのモチーフ分析』 Stith Thompson	1955 (161)
10	Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. 156 pp. (2nd printing 1987).	『フィンランドの神話伝説の語型とモチーフの目録』 Lauri Simonsuuri	1961 (182)
11	The Raven and Carcass. An Investigation of a Motif in the Deluge Myth in Europe, Asia, and North America. 268 pp.	『カラスと死骸 ヨーロッパ、アジア、北アメリカの洪水神話におけるモチーフの調査』 Anna Birgitta Rooth	1962 (186)
12	Motif-Index of the English Metrical Romances. 134 pp. (2nd printing 1972).	『英国の韻文ロマンスのモチーフ索引』 Gerald Bordman	1963 (190)
13	Le conte populaire flamand. Catalogue analytique et répertoire des épisodes et éléments des contes "Motif-Index". 184 pp.	『フランドル地方の民話 目録分析、挿話及び物語の要素の題目 "モチーフ索引"』 Maurits de Meyer	1968 (203)
14	A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. 377 pp.	『日本の民間文芸の語型及びモチーフ索引』 Hiroko Ikeda	1971 (209)
15	A Motif Index for Lost Mines and Treasures Applied to Redaction of Arizona Legends, and to Lost Mine and Treasure Legends Exterior to Arizona. 277 pp.	『アリゾナ伝説改訂版用、及びアリゾナ以外での消えた廃坑と宝物伝説のモチーフ索引』 Byrd Howell Granger	1977 (218)
16	Motif-Index of Latvian Folktales and Legends. 456 pp.	『ラトヴィアの民話と伝説のモチーフ索引』 Lena Neuland	1981 (229)
17	The New Comparative Method: Structural and Symbolic Analysis of the Allomotifs of "Snow White". 134 pp.	『新しい比較研究方法論: "白雪姫"の異モチーフの構造分析、及び象徴分析』 Steven Swann Jones	1990 (247)
18	A List of Motifs in the Lives of the Early Irish Saints. 138 pp.	『初期のアイルランドの聖人の人生に見られるモチーフ一覧』 Dorothy Ann Bray	1992 (252)
19	The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FFC No. 182). 362 pp.	『フィンランドの信仰神話とメモレートの話型及びモチーフの目録 "フィンランドの神話伝説の語型とモチーフの目録" (FFC182) の改訂増補版』 Marjatta Jauhiainen	1998 (267)
20	A Motif-Index of Luis Rosado Vega's Mayan Legends. xxxviii + 117 pp.	『Luis Rosado Vega著のマヤ伝説のモチーフ索引』 Jim C. Tatum	2000 (271)
21	Motif, Type and Genre. A Manual for Compiling of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing. 279	『モチーフ、語型、ジャンル 目録群の編集、目録群の書誌、索引作成』 Heda Jason	2000 (273)

5. 昔話の起源と伝播

昔話が汎世界的に分布している現象を考える時、その昔話が発生した原郷を探ろうとする研究者たちはこれまでも数多く存在した。当然のことながら、起源が研究の対象となる場合は発生した場所のみならず、時間、つまり発生した年代が争点となる。ちなみに、現存する世界最古の説話は古代メソポタミアの『ギルガメシュ叙事詩』とされている。粘土版に刻まれたものが断片的に発見されており、その成立年代は3000～2000B.C.と考えられている。また、ストラスナー著の『笑話論』(原題: *Schwank*) (1968)において、古エジプトの笑話『メンフィースの訴人』が2300B.C.頃に成立したことが紹介されている(関, 1981c)。「メルヘンの国」と称されるインドでも、インド最古の昔話が登場したのは紀元前4世紀頃であるし、昔話研究の盛んなドイツにおいても300～500年以上前にその起源を遡れるようなドイツ昔話は稀といわれている(関, 1980c)。日本においては、古事記(712)が現存する日本最古の史書として知られている。ただ、採集された昔話が600～700年前のものとはほぼ内容に変化が見られなかったことを証明しうる記録もあるため、暗誦や口承で継がれてきた神話や昔話のストーリー自体がいつ発生したかに関しては不明のままである。柳田によれば、1000年以上の年数を経た昔話も少なくないとのことであるが、それを多く見積もったとしても日本の昔話が紀元前にまで遡れるかどうかは想像の域を出ない(関, 1980b)。

このように、歴史考古学的には史料としての昔話の発祥の場所や年代を、ある程度定位することができるが、それはあくまでも現存の文字化された昔話についてである。昔話のもとに語るものであったことを踏まえると、史料の成立時期と発掘場所を昔話発祥の時期と場所としてみなすべきかは議論の余地があろうが、歴史的史料の発見によって明らかになったことも多くあった。

起源に関する代表的な説としては大まかにゲルマン起源説とインド起源説に分けることができる。前者の支持者にはグリム兄弟やハーンらが、後者の支持者にはクローン、アールネ、コスカン、ベンファイ Benfey, T. (1809-1881)らがいる(関, 1982d)。ゲルマン起源説を支持したグリム兄弟は、ドイツの昔話や伝説の起源をゲルマンの神話や古信仰に求め、特に弟ウィルヘルムはそれぞれの昔話を神話や英雄伝説と関連づけて考察した(関, 1982b)。民族心理学を創始したヴント Wundt, W. (1832-1920)も、ま

ず大概念として神話があり、昔話や伝説は神話の特殊形式とみなした(関, 1981d)²⁷。ゲルマン起源説の限界は、ゲルマンの伝承よりずっと前に昔話が存在していたことを示す記録が見つかったことで生じた。そのような新たな事実の発見によって、すべての昔話がゲルマンの伝承から分かれたものとするグリの学説は疑問視されることになった。

インド起源説に代表されるベンファイはドイツ人インド学者であり、古代インドの物語集『パンチャタントラ』(200 頃)を 1859 年に翻訳したことで知られる。ベンファイは動物寓話を除くすべての昔話の原郷はインドにあると説き、遠隔地での昔話の一致は伝播の結果と考えた。ただ、インド起源説はヨーロッパの昔話がインドの昔話の中にすべて見いだされるという考えに傾くことの危険性が指摘されることもあった(関, 1982b)。インド起源説もゲルマン起源説のそれと同じく、インド最古の物語よりも数世紀前にバビロンや古代エジプトにおいて昔話が存在していたことを示す史料が発見されたことによって否定されることとなった(関, 1981g)。

同じ話の筋を持つ昔話が海や民族を越えて汎世界的に存在する現象を、ユングは普遍的無意識仮説を通じて解釈したが、文化人類学的立場からは多元発生説が提出された。これは、同じ自然条件のもとには同じ植物が生育するという原則を人間の精神や空想、さらには昔話の成立にも当てはまることを推論する説である。人間の霊的、及び精神的な才能が人類同士で類似することを、ドイツの民族学者バスティアン Bastian, A. (1826-1905) は基制原則あるいは民族性原則という言葉で、英国の人類学者のタイラー Tylor, E. B. (1832-1917) は本源的思考方法の同一性という言葉で表現した(関, 1980b, 1980h, 1981i)。ドイツの民俗学者ナウマン Naumann, H. (1886-1951) も、ある程度は自然法則として類似の形態が相互無関係に成立しうることを述べている。多元発生説の関心は昔話の起源を究明することではなく、あくまでも原始信仰や原始文化の成立と発展にあり、昔話にその解明のヒントが含まれていると考えられた。その点で昔話に古信仰を見いだそうとするグリム説との類似があり、グリム説の変形と位置づけられることもあった(関, 1981g)。

昔話の起源(発祥地)を探るための方法の一つに歴史地理学的アプローチがある。このアプローチでは、昔話は文化の発生と同様に、条件さえ揃えばいつでもどこでも成

²⁷ 別の論文において関(1980h)は、ヴントが昔話先行説に立っているとも述べている。

立しうるが、同じ昔話が別の場所で発生することはないと見る。そして、できるだけ多くの類話の蒐集と分析によって判明しうる最古の時代からさらに遡って、その原郷を定位することを目指す(関, 1981g)。これに対して、類話を集めて分析するだけでは起源を見いだせないと批判したのがスウェーデンの昔話研究者シイドウ Sydow, C. (1878-1952)であった。シイドウは、単純な話(単一形式)に比べて、長く複雑な話(複合形式)は伝播が困難であるといった見解から、昔話の構造を通してその起源を捉えようとした(関, 1981h)。それゆえ、単一形式の笑話の移動は民族間でも生じうる現象と認めながら、複合形式の昔話は言語同様に民族固有であって、移動はありえないとシイドウは考えた(関, 1981g)。ただ、このシイドウの仮説にも限界のあることは、文化や言語を越えて酷似する昔話が多く発見されることによって示されている(関, 1981g, 1981h)。

昔話は口承で語り継がれる性質を持つため、多かれ少なかれ伝播されるものである。その伝播のされ方について、アールネは波紋状に全方位に渡って広がると考えた(関, 1980i)。また、柳田はカタツムリ(蝸牛)の方言の変化の特徴を調査した結果、文化の中心地から外に向かって円形の波紋を描きながら方言が変化していく現象を指摘し、これを方言周圏説と呼んだが、この方言周圏説も同心円状に広がっていくという意味においては波状説と類似した広がり方と言える。

6. 昔話の生態学

昔話が、いつ、どのような場面で、誰が、誰に向けて語るものなのかを取り上げるアプローチは昔話生態学(Märchenmorphologie),あるいは昔話生物学(Märchenbiologie)と呼ばれる(関, 1981g)。本節では、昔話の目的や対象、そして語られる場面といった、昔話のより実用的な側面にスポットを当てた民俗的調査の結果を概観する。

昔話に社会的機能があることは人類学者たちからもしばしば指摘される場所である。人類学者のマリノフスキーMalinowski, B. (1884-1942)はニューギニア島沖のトロブリアンド諸島で語られる物語のうちには、娯楽のために語られるククワネブ *kukwanebu*, 探検者がその経験に基づいて語るリグウォグウォ *ligwogwo*, そして神話リリウ *liliu* のあることを指摘した。昔話に相当するククワネブを語ると作物に良い影響をもたらすと信じられているようで、農作の仕事始めの季節の、ある時刻に限定し

てそれが語られるという。その語りも、心から笑うような演技を伴って行うことが特に重要であったという(関, 1981g)。

また、トルコの狩猟民族にとっても昔話は呪術的意味合いを持つものであった。たとえば森の精霊は昔話を好むため、昔話を語るとその返礼に獲物が与えられるとか、昔話に興じた精霊が獣の見張りを忘れてしまうために獣が容易に罠にかかる、といったことが信じられていた(関, 1981f, 1981g, 1982b)。このように、海外の諸民族にとって昔話は呪術的特性を備えた、生活を支えるために欠かせない実用的な道具であった。

昔話は単なる空想の産物ではなく、精神史や文化史のドキュメントとしての機能も備えていたとも考えられている。農民たちの貧困や凶作の苦しみ、またその結果、子を遺棄せねばならなくなった状況が昔話となって人々に記憶されたり、村人が行方不明になったことの精神的次元での解釈をもとに昔話が創作されることもあったであろう(関, 1978b)。そのような人生に生じた悲劇や奇跡を次世代以降に伝えるために、昔話は聴き手の記憶に刻み込ませるための手法として用いられたのかもしれない。「むかしむかし、あるところに」で始まる昔話は、いつどこで生じた事件なのかを固定的に記録するドキュメントの形式を取らないが、没個性的な状況に導かれることが無時間的な感情的次元の記憶に深く働きかけることとなる。また、昔話には語り手の主観が働くが、それがかえって聴き手の心に直接的に働きかける力となる。たとえば河合(1994a)は、恋人の接吻が何分続いて、どれだけの圧力だったかを数値的に明らかにするよりも、一つの接吻で百年間眠っていたものをすべて目覚めさせたという物語的表現の方がより真実に近い記述である旨を述べているが、これこそ主観の力と思われる。もしその昔話が、文字ではなく語りを通して伝えられたのならば、語り手の熱量によって、聴き手は一層の臨場感をもってそれを擬似的に体験することができるであろう。ある事象から得られたさまざまな知恵や感動を後代にまで脈々と語り継ぐための有益な方法が昔話であったと言える。なお、文字で記録された昔話と口頭伝承としての昔話の違いについては第7章で詳しく論じることにする。

日本において、昔話は夜に語られるもので、昼に語ることは「昼むかし」と呼ばれてタブー視されてきた。昔話を「おとぎ話」と呼ぶのも、お伽(とぎ)、つまり夜の持て余した時間の話し相手になる時に、しばしば昔話が語られたことに由来する(関, 1981g)。ちなみに昼むかしの禁忌は日本に限ったことではなく、コーカサス地方やパミール高原、ネイティブアメリカンのうちにも夏や昼間に昔話を語ることを禁忌とす

る民族が存在するという(関, 1981g)。その他, 日本ではある家から病者や死者の出した場合や祭といった状況, 大歳(大晦日)の晩, 正月や節供, 月待の夜や収穫後といった, いわゆるハレの日に昔話は語られた。『大成』の本格昔話には「大歳の客」という項目があり, その下には 8 話型が整理されているが, 大晦日に関連する日本昔話は多い。大晦日はこの世とあの世が接する境界的な時間であり, 強い霊力が働くと信じられていたという(狩野, 2011)。また, 「蛇聾入(苧環型)」や「食わず女房」等は節句の由来譚として話が締めくくられる例も多く, そうした一年の節目に昔話が語られていたことが推測される。

その一方で, 山仕事の合間や漁師が出漁を待つ間²⁸といったケにおいても, 条件が揃えば昔話は語られた。柳田(1971)の推察するところによれば, 人々の集う場で語られる昔話は常民たちの心を慰め楽しませるものであった。つまり, 昔話はハレにおいては人と超自然的対象(カミや精霊等)を結びつかせ, ケにおいては人と人とを結びつかせるように働きかけたりするものと考えられたようである。

昔話の語られる時間や時期に関する条件的制約が神話の語られる枠組と近いことから, 昔話は本来的には聖なるものを語るためのものだったのではないかと関(1981g, 1982b)は推察している。そして, その推察は柳田の神話先行説とも響き合うものと言える。祭の日に語られる昔話²⁹は, 多くの聴き手にとっては既に知られた内容であったが, だからと言って誰でもがその語り手を担って良いわけではなかった(関, 1981g)。また, 昔話を語るためには想起や再構成といった一定の認知能力が必要となるので, そのような能力に秀でた者が語部となったことは推測できる。昔話が語られる時, 当然のことながら語る者の個性や属性等もその語りにニュアンスを添えることになる。男性による語りは「男語り」と呼ばれ, 女性の場合は「女語り」等とも呼ばれる。ドイツでは, 農民が語れば農民話(Bauernmärchen), 女房が語れば女房話(Frauenmärchen)と呼ばれるそうである(関, 1982b)。また, どこで語られるかという場や状況の文脈にも影響されるようで, たとえばドイツでは糸紡ぎ部屋で語られた話に対して糸紡ぎ部屋話(Spinnstubenmärchen)という表現もあるとのことである(関, 1982b)。

²⁸ アイスランドにおいても, ヨーロッパ諸国の漁夫たちが漁に出られなくなった嵐の夜等に納屋に集まってそれぞれの国の昔話を母国語で語っていたそうである(関, 1982c)。

²⁹ 柳田は, 祭の日に語られる説話がいわゆる神話であったとみなしていた。昔話と神話の機能は異なるものの, 語られる場は共通していた(関, 1981c)。

このように、昔話は語り手や聴き手のありよう、そして語りの場自体とは切り離せないものである。語り手自身の記憶や精神的態度によって、時に伝説は昔話に、昔話は笑話になりうるだろうし、その話を聴く側の属性や興味によっても語りの様式は影響を受けることもある(関, 1981h)。一見すると、語り方も修飾も、ある程度は語部の自由に任されているようにも思われるが、昔話の骨子については暗黙の約束があるかのように驚くほど影響を受けないということも、昔話の不思議な特徴である。ただし、時代によってその骨子が変化する場合のあることも柳田(1969)は指摘している。

日本昔話に描かれる登場人物は、農民を主体とする庶民層が主である。ヨーロッパの昔話もその主人公は社会を下支えしている階層の人間がほとんどであるという。殿様や長者といった上層階級にある者が登場する昔話もあるが、庶民層の視点で描かれていることが多い。これは、昔話を好んで語ってきた層の反映であることを意味する(関, 1981g)。日本昔話には農民の他、旅職人、牛方、博労等の職業に就く庶民層も描かれるが、いわゆるこのような職業にある者たちが昔話や笑話を運搬し、主婦がそれを管理保持していたことも予測ができる(関, 1982b)。また、柳田(1971)は座頭や巫女、旅芸人もまた昔話の運搬に関わったと述べている。このことからわかるように、本来昔話は成人のためのものであって、いわゆる童話とは区別される(関, 1981d)。もし聴き手が子どもであれば語り方は多少調整されたりもすることもあるだろうが、語られる内容の本質からしても、決して子どものために創作されたものではなかったのである。

7. 昔話の原形

昔話の内容の豊かさや共通性を考えた時、その源泉となるものに問いの矛先が向かうのは当然の流れであろう。ここでは敢えてユングの普遍的無意識仮説は脇に置いておき、昔話研究領域における仮説を見ていくこととしたい。

グリム兄弟や柳田が昔話を神話の後裔と見ていたことはすでに述べた。この思想は、19世紀のロマン主義的神話観の流れを汲んだ結果と見ることもできる(関, 1980g)。もとは神話であったものが、内容を面白おかしく語られたものが昔話へ、形式のおもしろさに引っ張られて昔の型がそのまま保存されたものが歌物語へ、内容の真実性を主張しようとしたものが伝説へとそれぞれ発展したのではないかと神話先行説からは考察されている(関, 1982b)。「神話はみないかにして実在が成立したかを物語る」(1957,

p. 88)と述べたのは宗教学者エリアーデ Eliade, M(1907-1986)であるが、この見解は諸物がどのようにして生まれ成立したかを説明する由来譚や伝説が、神話が昔話化する過程で生まれた産物であると見る神話先行説と親和性のあるものである。

一方で、英国の民俗学者ラング Lang, A. (1844-1912)らは昔話が神話よりも前から存在したとする昔話先行説の立場に立った。昔話は呪術やトーテミズムといった伝承の残存と見た英国の社会人類学者フレイザー Frazer, J. (1854-1941)もこの立場に立つ(関, 1980b)。さらに、スウェーデンの民俗学者リルエブラト Liljeblad, S. (1899-2000)は昔話と神話は原始時代にそれぞれ成立して、互いにモチーフの借用があったと見ている(関, 1980h)。このように、神話先行説、昔話先行説、そして同時成立説と、昔話と神話のどちらが先に成立したのかについての意見は学者間で分かれている。

ちなみに、深層心理を理解するための素材として昔話を積極的に用いようとした河合隼雄(1994b)は、神話と昔話の違いについて次のように述べている。「神話、伝説のほうがより意識的な統制を受けているものとして考える必要がある。実際、神話や伝説は、時とともにその特定の場所や国、文化等との結びつきの意味を失い、結局は昔話へと変化してゆくこともあると考えられる」(p. 34)。特に昔話の原形としての神話を必ずしも想定していないものの、次第に神話や伝説が「昔話化」する場合もありうることを指摘している。そして、神話、あるいは伝説たらしめる特定の時代や文化に関する記述を切り離した昔話は「その中核部分のみを残しているとも言える」(p. 34)として、「内的現実への接近を容易にする」(pp. 32-33)もの、あるいは「心の構造の反映」(p. 59)するものとみなした。

ドイツの文学史学者ライストナー Laistner, L. (1845-1896)は神話や昔話の基礎には夢が関係していると考え、その後ドイツの昔話研究者ライエン Leyen, F. (1873-1966)は、バビロニアやエジプトやインドといった古い文明社会では夢が真実を予言する媒体とみなされていたという史実等から、昔話の夢起源説を科学的に基礎づけしながら発展させた(関, 1982b)。また、気象や天文の現象を理解するために神話や昔話が生まれたという気象学説や、民族信仰に根差したタブーやトーテミズム(特定の動植物との特別な関係性を信じる信仰)を昔話発生の起源と見る民族学的解釈、昔話を古い儀礼や古代の年中行事に還元しようとするアプローチ³⁰等がある(関, 1982a, 1981h)。

³⁰ フランスの民俗学者サンティエヴ Saintyves, P.(1870-1935)は、ペローの昔話をいくつか抜き出して、古い慣習や儀礼と結びつけて考察した。ちなみにサンティエヴはペンネームであり、本名はノウリー Émile Nourry である。

次章で詳述するがドイツ語の Märchen は口語において「不思議」、「素晴らしい」、「うそ」等の意味を含み、それと呼応するように Märchen の狭義は魔術譚にあると見るドイツの研究者も多い。一方、ポイケルト Peukert, W. (1895-1969)は現実に起きた事件の報告が次第に昔話化していったという見解を示しており、リューティ Lüthi, M. (1909-1991) も Mär-には知らせ、報告、噂という意味が包含していることを指摘している(関, 1982b)。

日本昔話の本質的テーマについて、柳田は偉大な英雄の一生を物語るものという見解を示している。他方、関(1980b)は人生において重要なことは生と死の接触点としての通過儀礼であって、たとえば誕生や成年式、婚姻、死といった人間なら誰しも辿る出来事こそが昔話のテーマであると見ており、それはドイツ語 Märchen に含まれるニュアンスとも、柳田の見解とも異なるものである。つまり、本来の昔話がテーマにしていたことは、運命と致富譚に見られるような想像しがたい奇跡的事件でもなければ、誕生譚に見られるような非凡な能力を持った英雄の一生でもなく、ごくありふれた常民たちの現実的な人生の通過点であったのではないか、と関は考えていた(小松, 1982)。確かに昔話には奇跡が描かれることも多いが、それは本質的テーマではない。到底解決できないような課題が超自然的な登場者の援助によって解決に導かれたとしても、やはり主人公の人間性が試されるような場面があり、その課題を実直に完了させた者に富や婚姻といった幸福が訪れる、というのがたいていの筋となっている。

8. 構造分類

昔話の型(話型)は、モチーフや挿話が複合して構成される完全な昔話であるが、このモチーフの複合から民間説話(昔話と伝説)を分類する試みもなされてきた。民俗学研究者連盟(FF)の創立者の一人でもあるシイドウは民間説話を 2 分法的に分類したことで知られる(関, 1982b)。シイドウは単一の理念からなる説話を単一形式(単一挿話)と呼び、その下位に動物寓話(動物昔話)、諧謔寓話(笑話)、譬喩(比喩)寓話を分類した。単一形式は単に寓話とも呼ばれた。複数の理念からなる説話は複合形式(多挿話)と呼ばれ、いわゆる昔話がこれに相当するものとされた。この昔話の下位分類には空想譚(かつては奇蹟譚や呪術譚と呼ばれていた)、現実譚(事実譚)、比喩譚、集合譚、連鎖譚がある(関, 1981c)。これはシイドウ独自の分類で、民間説話の国際的下位分類(第 6 章「1-1. 民間説話」参照)とは異なる分類方法であるが、昔話が科学的に研究さ

れ始めた時代における貴重な理論である。

柳田はシドウの論文が発表されたその翌年、独自の 2 分類説を発表した。アールネの 3 分類案、つまり民間説話を動物昔話、本格昔話、笑話に分類するアプローチに対して批判的な立場を取っていた柳田は、独自に積み重ねてきた日本昔話研究の結果としてこの 2 分類説を導き出した(関, 1981c)。この 2 分類説は、昔話の起源に対する柳田なりの仮説に基づいたものである。柳田民俗学の研究テーマは日本人の固有信仰の究明であり、昔話研究もその一環に位置づけられていた(関, 1979)。柳田は(1968a)、昔話の発生の起源を神話に求め、理念としての神話の存在を仮定したうえで、伝説や昔話は神話の末裔と考えた。前述したように、偉大な人物の生涯や一族の由緒を語った伝記的説話が本来の昔話であり、柳田はこのような昔話を完形昔話と呼んだ。そして、笑話や鳥獣草木譚(動物と植物に関する説話)等は完形昔話から派生した説話とみなされ、これは派生昔話と呼ばれた(関, 1981b)。柳田(1968b)は、もともと長くまとまった神話が、時代が下るにしたがって細分化していったと考えたため、より複雑な構造をもった説話が、より本源に近い形態であると考えていた。時を経る過程で細分化される理由は、信仰や関心の希薄化や手短かに語り終えるスタイルの嗜好等によって単純化されることにあり、構造的にもシンプルな派生昔話へと変化していったとされる(柳田, 1968b)。

時代が下るに従って説話は細分化されていくという柳田の仮説に対して、関(1980f)は昔話の構造が単純であるほど、むしろそれが本源に近いものという逆の見方を示している。ウェッセルスキーWesselski, A. (1871-1939)もまた、昔話はもともと短い挿話であったものが組み合わされたものと見た(関, 1981h)。このように、昔話の構造の複雑さからその発生的起源を推測しようとするような研究アプローチがあり、単純か複雑か、そのどちらがより原型に近いものとみなすかも研究者ごとに異なっている。柳田の 2 分類説の問題点として、採集された昔話が完形か派生かを見極める基準が分かりにくいことが挙げられる。後述するが、関が国際的な話型分類との比較をする必要性を訴えたのも、この柳田の 2 分類説の問題点を乗り越えるためでもあった。

ある地域で採集された昔話とそっくりの昔話が外国にも存在する現象に関してはすでに述べたが、構造的な視点からどちらがより原型に近いか、つまりどちらがより古いかについて考えるアプローチを紹介する。昔話が広く集められるようになると、その国固有と思われている神話や、それまで創作と思われていた文芸作品が別の国では

昔話として伝わっていた、といったようなことが明らかになることがある。たとえば、わが国最古の文学作品として知られていた『竹取物語』（平安時代成立）も、その内容とそっくりな竹娘説話がチベットで発見されたそうである（関，1982b）。また、古事記神話の中に、グリム昔話集の註釈者として知られるボルテ Bolte, J. (1858-1937) やアールネがメルヒェンとみなす話型が見いだされるという（関，1980d）。最早どちらが先に存在したかは藪の中のように思われるが、話型を研究対象とした場合、どちらがより古い話型であるのか、あるいはどちらがより原型に近い説話であるのかを追求することになる。ちなみに関(1980e)は、内容を比較したうえで智力がより働いているものを後世の変化として見ている。

関(1981c)は、昔話がどこかで発生してそれが他地域へ広がることを仮定する伝播説を支持する立場に立ったうえで、もし日本で採集された或る昔話と似た内容の説話が外国に存在した場合、それが海外から持ち込まれた時に完形昔話の形態であったか、あるいはすでに派生昔話であったかを見極めることが大切であり、その見極めにおいては国際的な話型を参照するしかないと述べている。加えて、関は日本文化に限定された日本独自の変化(オイコタイプ³¹)を把握するにあたって、国際的基準の話型を理解しておく必要があると考え、いずれにしても国外の話型との比較は必要不可欠の手続きと考えた。

昔話、及び民間説話の構造や様式の不変的特徴を指摘したのはボルテであった。また、デンマークの民俗学者オルリク Olrik, A. (1864-1917) は昔話、及び民間伝承に内在する法則性を見出そうとした。たとえば、3 の数³²、重点後置、反復等話型を越えて見出すことのできる法則であり、オルリクはこれを「叙事の法則」と称した（関，1981c）。

9. まとめ

本章では、昔話とは何かを理解するための1つのアプローチとして、民俗学領域における昔話研究史を概観した。昔話研究は日本よりも100年ほど先行してヨーロッパ

³¹ この地理的、及び文化的に特有な昔話の変化をシイドウはオイコタイプと称した（関，1982b）

³² 3元性は古い信仰に根差すものとされ、日本においては古事記も見られる（たとえば造化三神、宗像三女神等）。一方、2元性や4元性もまた存在する。たとえば、プロップ Propp, V. やベレントゾーン Berendsohn, W. A. は2元性が3元性のよりも古い形式であるという見解を示していたり、一方、南海諸島においては4を聖数とする民族の存在が指摘されている（関，1980f, 1982a, 1982b）。

にて系統的に行われてきた歴史的背景があり、日本の昔話研究もヨーロッパで構築されつつあった理論体系を参考にしながら築かれた経緯もあったゆえに、本章では主にヨーロッパの昔話研究史を見ることとした。

時系列からその研究史を見ると、まずは昔話が蒐集された時代があり、次に共通する型(タイプ)という概念で分類しようとした時代があり、そこからモチーフ、トーク、エレメントといったように、その単位が細分化されていく流れがあった。「なまもの」としての昔話を分類する方法は、生物の分類学の方法論を思わせるものである。

一方で、昔話の起源、原形、機能等を解明しようとする動きも上記の動向と並行して見られた。起源においては東部地中海起源説、ゲルマン(アリアン)起源説、インド起源説等、さまざまな説が提出された。昔話の原形に関しては、神話や信仰等の宗教的表象、気象現象のアニミズム的解釈、夢、現実の事件、人生の通過点としての通過儀礼等、アイデアに富んだ仮説があり、これらを紹介した。

こうした研究アプローチは昔話に限らず、事象や事物を科学的に研究しようとするれば着想されうる方法論であって、昔話の本質を掴むための試みであったと言える。

第6章 昔話の定義と概念範囲

昔話の本質や普遍性を抽出しようとするあらゆる試みが、これまでに多くの昔話研究者たちによってなされてきたことは前章で示した通りである。そのような諸研究の出発点であり、またそれ自体も昔話の本質と深く関わってくるトピックが昔話の定義に関する問題である。何が昔話であり、何が昔話でないのかの概念間の境界線を定めることは、昔話という素材を研究対象の俎上に載せるためには必要な下準備であるが、同時にそれは昔話の本質を理解して初めてできることでもある。

本章の目的は研究者たちが提出してきた定義や概念区分の妥当性を再検討することでもなければ、訳語の妥当性を再検討することでもない。あくまでも心理臨床で昔話を用いるにあたって必要と思われる昔話周辺の概念をおおまかに整理し、本研究を通じて筆者が用いる各用語の意味するところを示すことが本章の目的である。昔話の研究者たちによってある程度了解されている用語群の定義や特徴、そしてそれらに付された和名を簡単に紹介するにとどめるが、それと並行して昔話の定義や概念間の区分を定めることがいかに難しいかに触れることも、本章の目指すところである。

なお、国際基準で定められた散文伝承の下位区分について関(1982b)は「わが国の散文伝承の実際にもわりなく適用できる」(p. 59)という一定の評価を下しているので、本論文もこの下位区分に従うこととする。

1. 散文伝承群の総称語と概念範囲

1-1. 民間説話

昔話や伝説や寓話といった散文伝承群を総括する言葉として、英語では folk narrative³³(民間物語)や prose tradition(散文伝承)、ドイツ語では Volksmärchen(民間昔話)や Volksdichtung(散文伝承)といった語があるが、1937年にパリで開催された国際民話学会において、それらを総括する名称は folktale(英)、conte populaire(仏)、Volkserzählung(独)に統一された(関, 1981d, 1981i)。それに対応する和名として、一般的には「民間説話」や「民話」や「民譚」(関, 1981h, p. 294)の語が宛てられて

³³ 『ブリティッシュ民話辞典 (原題: *Dictionary of British Folktales*)』(1970)では、folktaleを folk narratives(民間物語)と folk legends(民間伝説)とに区分しており、またさらにそこから細かな種類が配されている(関, 1982b; 川端, 1977)。

いる。

さて、「民間説話」「民話」「民譚」の語は 1937 年以前から民俗学用語として用いられていた。「民間説話」は明治 30 年代(1897～1906 年)にドイツ神話学者の高木敏雄によってフランス語から訳出されたといわれている(関, 1981g, 1982b)。また, 関が「民話」の語を初めて用いたのは『島原半島民話集』(1935(昭和 10)年)のタイトルにおいてであったが, 関によればその用語の使用に特別な意図も思い入れもあったわけではなく, 「民間説話というなまがた直訳的なことばのかわりに民話ということばを使った」(関, 1981f, p. 146)だけのことであった。「民譚」に関しては, 1914(大正 3)年に柳田國男によって『山島民譚集』の表題として初めて使用されたが, この語自体はドイツ語からの訳出であったと言われる(関, 1981f, 1982b)。なお, 「民間説話」や「民譚」と訳される前のフランス語, 及びドイツ語の原語が何であったかについては不明である。

国際民話学会で決定した散文伝承群の総称語(folktale; conte populaire; Volkserzählung)に対応する和名に「民間説話」が宛てられたことについて, 日本の民俗学者たちの間では意見の相違があった。日本民俗学を率いていた柳田(1968)は, 「民間説話は沸蘭西語のコント・ポピュレエル, もしくは英語のフオク・テェルズの直譯であつて, 果して「民間」が原語の趣旨を盡(つく)して居るかどうかも心もと無いが, 是でも外國人と學者とだけに通用するのであらう。しかし少なくとも實際の當事者, 即ち昔話を記憶し又は聴きたがる人々には, 是は思ひも付かぬ新語なのであつた。…中略…我々の國だけでは, ちやうど兩方に通じて少しも差支への無い「昔話」といふ語があるのである。それを持合わせなかつた國の眞似をする必要などは更に無い」(pp. 341-342) (括弧内筆者加筆)と述べている。つまり, 総称語としては「昔話」の語がすでにその役割を果たしているために, わざわざ「民間説話」といった学術用語を用いる必要はないという見解である。

散文伝承の総称語(folktale; conte populaire; Volkserzählung)を字義通りに「民間説話」と和訳した関は, 柳田や柳田派の民俗学者たちから批判を受けることになったのだが, 関(1981g)からすれば「そのころはここに問題としている意味の話を昔話とよぶことを知らず, またわれわれの地方³⁴では昔話というのはこれとまったく違った意

³⁴ 関敬吾の出生地である長崎県小浜村(現・小浜町)と思われる

味に使われている」(p. 275)という事情ゆえのことであった。関(1981e)は昭和30年の論文において、民話、民間説話、民譚といった「これらの言葉は、ヨーロッパ語(folktale; Märchen, Volksmärchen, conte populaire)からの借用語である。昔話とほとんど同意語に使われているが、その典拠となったヨーロッパ語の間から、共通の概念をひきだすことは困難である。まして、在来の日本語の昔話とも一致するものではない。ただ、共通するところは、民衆の間に伝承された口承の物語であるということだけである」(p. 4)と述べており、散文伝承の総称語をめぐっての問題意識は柳田派の意見とそうは変わらないように思える。

民間説話の概念範囲や区分³⁵は研究者たちによってさまざまであるが、1937年の国際民話学会において民間説話の下位区分は「動物昔話(動物譚)」「昔話」「伝説」「笑話」(関, 1981e, pp. 18-19)と規定された。ここで注意すべきは、「民間説話の下位区分に置かれた昔話」と「総称語としての昔話」とでは概念範囲が異なるということである。「民間説話の下位区分に置かれた昔話」は、いわゆる「本格昔話」と呼ばれるものと同義と捉えて差し支えないと思われる(詳しくは本章「3. 昔話の下位区分: 「本格昔話」(Märchen)」参照)。「総称語としての昔話」については次節で詳述する。

1-2. 昔話

日本で「昔話」という語がいつから使われるようになったのかは不明であるが、遡りうる起点としてよく引用されるのは江戸時代初期の山東京伝(1761-1816)の『骨董集』(1815(文化12)年)にある「祖父祖母の物語とあるは、むかしゝぢちとばばありけり、という発語をとりて、名目にしたるものなるべければ、童の昔ばなしは、いとふるきことなり」(関, 1982b, p. 67)という記述である。口語においては「むかし」「むかしこ」「むかしがたり」、民俗学領域においては「童話」(1905(明治38)年)や「俗話」(1913(大正2)年)といった学術用語等が使われたりしていたが、民俗学的意味で「昔話」の語が用いられるようになったのは、佐々木喜善(1886-1933)が『江刺郡昔話』(1922(大正1)年)を発表したあたりのことと考えられている(関, 1982b)。さらに

³⁵ 関は「区分」と「分類」の用語の使い分けをしている。国際学会が規定した「民間説話」、及びアールネの規定したMärchenでは散文伝承群の種類(Gattung)に応じて「区分」されたものであると関はこの語を使って説明した。一方、「何らかの目的のもとに散文伝承を整理(arrangement; Anordnung)するのは厳密な意味における分類(classification)」(関, 1979a, p. 3)とした。たとえば柳田が昔話を整理する時のように、それが原型に近いものか、あるいは派生形なのかを軸にする手法は「分類(Anordnung)」であるという。本論文では種類(Gattung)に応じて整理された下位概念に対しては「区分」の語を用いることとする。

「昔話」が学術用語として定着したのは、柳田が『昔話解説』（1928(昭和3)年)や『日本昔話集』（1930(昭和5)年)を発刊したり、『旅と伝説』（第4年(4)(40)[55]、1931(昭和6)年)において昔話が特集された昭和初期頃といわれる(関, 1982b)。

日本昔話の概念を定めるにあたって、柳田は世界で初めて昔話を科学的に研究したグリム兄弟の学説を参考にした(関, 1981a, 1982c)。特に、兄ヤーコブ Jacob Grimm (1785-1863)の「昔話は詩的であり、伝説は歴史的である」(関, 1980a, p.5)という観点は、日本の昔話と伝説の概念規定に影響を与えたといわれる(関, 1981a)。また、昔話であるかどうかの判断基準を「むかしむかし」等に始まる発語と「めでたしめでたし」等で締めくくられる結語をもって定めようとした研究者もあったようだが、関はこれに合致しない昔話も多いこと、これらの言葉はわりとルーズに使えること、さらに『今昔物語集』（平安時代後期)における説話群が「今ハ昔」の発語と「ト語り伝へタルトヤ」の結語に形態が整えられていた影響の可能性を指摘し、単に発語と結語をもって昔話を規定するのではなく、内容や構造の両面からの考察が必要であるとしている(関, 1980a, 1981a, 1981e)。

このように何をもって昔話とするのかの基準を定めるのは容易ではないが、柳田は総称語としての昔話の概念範囲を「動物昔話」「本格昔話」「笑話」と規定した(関, 1979a, 1981b)。この区分方法はアールネが Märchen を「動物昔話(寓話)」「本格昔話」「笑話」の3区分に規定したことと近似しているゆえに、日本昔話の区分はアールネ説を取り入れたのではないかと、といった見解を示す研究者もいるが、関(1982b)は「三区分が一致しているだけにすぎない」(p.70)とはっきり述べているので、日本昔話がAT分類ありきで整理されたわけではなかったということは押さえておきたい。

先に述べた「総称語としての民間説話」と「総称語としての昔話」の概念範囲を比べてみると、前者の概念範囲は後者のそれに伝説を加えたものであることがわかる。本論文ではこれに従って、民間説話と昔話との違いはその下位区分に伝説を含めるか否かと認識することとする。

1-3. Märchen

日本昔話の概念区分とアールネによる Märchen の概念区分は一致しているとのことだが、両者の概念自体に違いはあるのだろうか。Märchen の語が世界的に広まったのはグリム兄弟に始まるといわれており、この語の訳出にあたっては各国それぞれの民間伝承に相

当する語が当てられた(関, 1982b)。日本で「メルヘン」の語が時に「昔話」と同義的に用いられることがあるのも、このあたりの事情による。また、1887(明治20)年³⁶に日本で初めて紹介された『グリム昔話集』(原題: *Kinder- und Hausmärchen*)のタイトルが『フェアリー・テールズ』とカタカナ表記されていたために、ドイツ語の Märchen は英語を経由して日本語に訳されたとも言われている(関, 1982b)。これが、Märchen(独)と fairy tales(英)と昔話(日)が同義的に扱われるようになったもう一つの理由である。時折、フェアリー・テールズは「妖精譚」とも呼ばれるが、果して日本の昔話は妖精譚であるのかどうか。答えは「否」であろう。ドイツ語の Märchen が口語的に表現される時、そこには不思議(Wunder)とか素晴らしい(Pracht)とか嘘(Lüge)といったニュアンスが含まれるが、そうであるならば Märchen とフェアリー・テールズ(妖精譚)の間には親和性がありそうである(関, 1982b)。

前章でも述べたことだが、語源的に見ると、mär-の語には知らせ、報告、噂という意味が含まれていることをスイスの民間伝承研究者リュートィは述べている(関, 1982b)。またポイケルトも、元々Märchen は現実起こった事件の報告であって、やがてそれが世間話となり、統合されて昔話や伝説の形になったと見ている(関, 1982b)。日本昔話ではどうか。柳田は日本民俗学を基礎づける目的で昔話研究を行ったが、その中心的課題は日本固有の信仰を突き止めることにあり、伝説や昔話の起源は神話にあると仮定した(関, 1982b)。この柳田の「神話先行説」は、リュートィらの説、つまり日常生活で発生した報告や噂話から Märchen が生まれたとする考えとは異なるように思われる。ただ、欧米にも神話先行説を唱える昔話研究者は多く、グリム兄弟をはじめ、ウェッセルスキーやライエン Leyen, F. (1873-1966) 等もその立場に立っているため、起源の視点から日本の昔話と Märchen との間に概念的差異を求めることはできない(関, 1982b)。一方、関は「昔話の中に隠された信仰・呪術信仰の要素を発見し、昔話の発生の根拠をここに見出し、解釈する…こうしたアプローチの仕方を根本的に否定するものではないが…しばし保留」(関, 1981d, p. 264)にするとする態度を示した。そして次第に、その地道なフィールドワークから浮かびあがってきた「昔話を社会慣習の反映として、とくに人間の生涯の過程、婚姻と富の獲得を主題とするものではないか」(関, 1981f, p. 266)という仮説に取り組んでいくこととなった。

³⁶ 1870(明治20)年に発表された『グリム昔話集』の翻訳本とは菅了法(1857-1936)が翻訳した『西洋古事神仙叢話』であるが、この「神仙」の語が英語の「フェアリー」に対応しているのかもしれない。

少し横道に逸れたが、日本の昔話と Märchen との関係性について本論文においては、異なる文化圏で育まれてきた両者はそれぞれにニュアンスの違いはあるが、いずれも「動物昔話」「本格昔話」「笑話」の3種に分けることのできる散文伝承群であるということを押さえるにとどめておく。

2. 昔話の下位区分：動物昔話

柳田が、総称語としての昔話の概念範囲を「動物昔話」「本格昔話」「笑話」と規定したことは先に述べた通りだが、柳田はこの「動物昔話」にあてはまる説話群を「鳥獣草木譚」や「天然説話」という名称で呼び表すこともあった(関, 1979a)。それは、主行動者が動物に限らず、豆や藁といった植物、蚤や虱といった虫類の場合もあるからであろう。時に関(1981b)もこれを「自然説話」(p. 143)と呼ぶこともあったが、『大成』では「動物昔話」の区分名を用いているので、本論文もそれに従うことにする。

「動物昔話の範囲は研究者や国によっても異なる」(関, 1982b, p. 118)が、おおまかに言えば、動物昔話とは行動者の全員あるいは主たる行為者が動物となっている説話群をいう。動物昔話の英語表記は animal tales の他、fable(寓話)とも示されるように、動物昔話の多くはギリシア・ローマ寓話と共通する(関, 1979a)。『ギリシャ・ローマの寓話タイプ』の著者ウィーネルト Wienert, W. (生没不詳)によると、寓話とは「人間的行為と人間関係とを具体的に語った物語」であり、その具体的な「物語から道徳あるいは生活の智慧を聞き手の精神の積極的な行為を通じて獲得される物語でなければならない」(関, 1982b, p. 121)ものとされる。また関(1981e)は、動物寓話を「動物の忠実な直観的観察によって、動物に一定の類型を与え、人間行動を動物行動にすりかえ、諷刺と道徳的・教訓的内容を与えたもの」(p. 22)と定義している。この動物昔話と寓話とが同義的に扱われることがあるのは、「寓話の多くは動物昔話を素材として」(川端, 1977, p. 280)いることとも関係がある。動物昔話と寓話の関係性について、ヴントは動物寓話こそが寓話の最も古い形態であって、もとは自然神話から成立したことを推測している(関, 1982b)。

神話に寓話の発生起源を見たヴントの説に近いところでは、動物寓話の発生に原始的文化段階の信仰が関係していたことを推測する研究者もいる。このような研究者のアプローチにおいては、動物たちが人間のように思考して行動する様子は、人間が動物の体を容れ物にして自由に魂を動物に移して転化できるとか、人間が動物に変身したとしても元の言語能力は失われない、といった古代人の靈魂観の現れとしてみなされる。また、未開時代

における人間と動物との関係が動物寓話の発生に影響を与えた要因と見るアプローチもある。つまり、狩猟や牧畜等で生計を立てる人間たちにとって動物とは勝たねばならない対象であって、そのような動物との競争や葛藤が動物寓話のテーマとなって表れているのではないかと見る説である(関, 1981e)。

日本の昔話も、動物昔話に区分される説話の大半はギリシア・ローマ寓話と共通していると言われる(関, 1979a)。イソップ寓話の作者として知られる古代ギリシャのアイソポスの生きた時代は紀元前 550 年頃であることからわかるように寓話自体の歴史³⁷は古いが、問題はそれがいつどのように日本に伝来したのかということである。同時に、自然発生的にたまたま類似した説話が日本で生まれたという可能性についても考えねばならない。これは昔話の起源と伝播の問題でもあり、昔話の研究史においては重要なテーマとして議論されてきたことは前章で述べた通りである。なお、イソップ寓話が日本で広まった時期や契機を示す史料としては、1593(文禄 2)年に外国人宣教師たちの日本語学習を目的として天草のキリスト教徒が翻訳した『エソポのハブラス』がある(関, 1982b)。

本格昔話にも動物が主たる行為者として登場する説話もあるが、動物の語られ方や動物と人間の関係性が動物昔話のそれとは異なることで両者は区別される。つまり、本格昔話において動物は言語を理解したり変身する等、超自然的な存在として描かれる一方で、動物昔話に登場する動物は行動こそ人間的であるものの、あくまでも自然種として描かれるのである(関, 1982b)。

国際的な動物昔話の下位区分³⁸には「動物寓話」「動物叙事詩」「動物伝説」が置かれている(関, 1979a)。「動物寓話」は既に紹介したので、ここでは「動物叙事詩」と「動物伝説」について簡単に説明しておく。動物叙事詩とは、あるテーマのもとに特定の動物を主人公として構成された動物説話のことである。ヨーロッパでは、10 世紀から当時のヨーロッパ社会を諷刺した『イセングリムス(*Ysengrimus*)』や『ラインハルト狐』といった賢い狐を主人公とする物語群があり、それらは日本でも『狐物語』として紹介されている(関, 1982b)。動物叙事詩の内容は、人間的に描かれた動物たちの行動や、人間社会が投影されたような葛藤が中心となっているが、そこに宗教的側面は見られないという(関,

³⁷ 世界最古の動物説話は紀元前 3,000 年のシュメール・バビロニアで発見されたと言われる(関, 1982b)。

³⁸ 関が紹介した動物昔話の下位区分は執筆年によって揺らぎがある。たとえば、昭和 30 年においては「事実譚」「寓話」「動物叙事詩」「動物伝説」(関, 1981e, p. 19)を、昭和 52 年においては「動物昔話一般」「動物寓話」「動物叙事詩」「動物笑話」「動物伝説/動物起源伝説」(関, 1982b, p. 118)をそれぞれ挙げている。本論文では、発刊時期が最も新しい『日本昔話大成』の序に紹介された下位区分を採用した。

1981e)。関(1979b, 1982b)によれば、日本ではこのような動物叙事詩は成立せず、キャラクターとして狐が登場する日本昔話は多く見られるものの、内容として国際的に一致するものは少ないという(関, 1979b)。

動物伝説とは、動物昔話の結末において行為者である動物に特徴的な形態や習性の由来を説明する説話のことである(関, 1979a)。『大成』では、動物昔話の下位に整理される動物由来譚や小鳥前生譚がこれに該当する。小鳥前生譚とは鳥の生態的特徴が前世における悲劇的事件に由来することを説明する説話群であるが、この種の説話は他民族の昔話集では「伝説」に区分されることもある(関, 1982b)。また、日本の小鳥前生譚の特徴は子どもが小鳥に転生するケースが多いことであり、一方ヨーロッパにおいては大人、殊に悪女や農婦といった成人女性が小鳥に変身させられるケースが多いという(関, 1979a, 1980d, 1981g, 1982b)。

AT 分類の動物昔話も、『大成』の動物昔話も、国際分類に示されるような区分は存在しない。AT 分類の「動物昔話」の下位項目には「野生動物」「野生動物と家畜動物」「野生動物と人間」「家畜動物」「他の動物と物」があるが、その名称を見る限り、主行動者である動物が野性か家畜かといった、人間から見た動物との関係性を軸に説話が整理されているようである。なお、『大成』の動物昔話の下位項目は 11 あり、項目名は説話の主題に基づいたものとなっている(表 17)。

『大成』の動物昔話で描かれる葛藤状況は時に死傷沙汰にまで極まる場合もあるが、登場者が動物であり、またその舞台も動物世界であるからこそ、緊張の高まる状況も牧歌的情景の中で、聴き手はそれを教訓やジョークとして受け止めることができるように思われる。では、もし動物世界と人間世界が重なり合うとどうなるか。勝々山譚には、狸汁にしようとして狸を捕まえた爺の留守中に、縄で縛られた狸が婆を騙して縄を解かせ、婆を殺した後その婆に化けて、帰って来た爺に「狸汁だ」と偽って婆汁を食べさせる、という類話がある。人間の視点から見たら非道でむごい話であるが、狸の視点から見れば狸汁になる難を逃れた狸が、大敵である人間を懲らしめた英雄譚である。この動物昔話にほのぼのとした雰囲気を感じ取れることはほぼないが、その要因として考えられるのは、動物世界と人間世界とが重なり合い過ぎていること、そして人間側から見た物語と狸側から見た物語の両視点の図地反転が生じることで物語の重層性が生まれることが挙げられると思われる。

表17 『日本昔話大成』の動物昔話

下位項目	説明	話型 例	数
1. 動物葛藤譚	悪賢い動物が他の動物をうまく騙す、あるいは騙そうとするが失敗する説話群。結末が由来譚化することもある。	『尻尾の釣り』 『猫と鼠』	6
2. 動物分配譚	共同で盗んだものや拾ったものを分け合う、あるいは物々交換する際、悪賢い動物が不当に多く分配されるようにする説話群。	『猿と狸と兎』 『拾い物分配』	4
3. 動物競走譚	足の遅い動物が工夫して勝利する話と、動物の王の選出することを主題とした説話群。	『十二支の由来』 『雛鶴は鳥の王』	9
4. 動物競争譚	「動物競走譚」と「猿蟹合戦譚」の間をなす説話群。	『猿蟹餅競争』 『猿蟹柿合戦』	5
5. 猿蟹合戦譚	不公平な分配に仲間の動物たちが協同して仇討をする説話群。	『馬と犬と猫と鶏 の旅行』	7
6. 勝々山譚	狸にからかわれた爺が狸を懲らしめるが、狸が婆を騙し殺して爺に仕返し、悲しむ爺のために兎が狸を仇討ちする説話群。類話多数。	『勝々山』	1
7. 古屋の漏譚	人食いの虎・狼が雨の晩に爺婆が「雨漏が何より怖い」と話しているのを聞き、自分よりも恐ろしい存在のあることに逃げ出す説話群。	『古屋の漏』	1
8. 動物社会譚	動物の対立抗争まで至らない、または発展しそうな型の説話群。	『狼と狐』 『百足の使』	12
9. 小鳥前生譚	小鳥の前生を語り、その鳴声や形態や習性の由来を説く説話群。	『雀の粗忽』 『よしとく鳥』	17
10. 動物由来譚	動物の鳴き声や形態や習性などの由来を説く説話群。	『犬の脚』 『土竜と蛙』	21
11. 新話型			21
		合計	104

3. 昔話の下位区分：本格昔話

『日本昔話事典』は本格昔話を「昔話の分類上、動物昔話、笑話、形式譚等に対して用いられる用語。広義の昔話のなかでも、もっとも本格昔話として本格的なものの謂いで、この名称がある」（福田，1977，p. 857）と説明しているが、柳田や関の論文においても「昔話」の語がたびたび本格昔話を意味して用いられているように見受けられる。つまり、昔話には広義と狭義とがあり、広義はいわゆる「総称語としての昔話」（本章「1-2. 昔話」）として民間説話から伝説を除いた散文伝承であり、狭義は総称語としての昔話の下位区分に置かれる「本格昔話」を意味するものである。

Märchen にも広義と狭義があり、広義は総称語を意味し、狭義は「本当の Märchen」（Eigentliches Märchen(独)，ordinary tale(英))や「狭義の Märchen」と呼ばれる（関，1981b）。つまり日本語における「本格昔話」もドイツ語における「本当の Märchen」も狭義を示す語であるが、注意しなければならないことは、日本の「本格昔話」とドイツの「本当の Märchen」が日本の「昔話」と Märchen が同一でないのと同様に、内包される概念や昔話群もまた同一でないものとして認識しておく必要があるということである。

1937年にパリで開催された国際民話学会において、狭義の昔話の下位区分は「魔術譚」と「現実譚」であることが定められた（関，1981e）。ちなみに昔話の下位区分も研究者によってさまざまで、たとえばシイドウは「空想譚」「現実譚」「譬喩（ひゆ）譚」「累積譚」「連鎖譚」の5区分を、アールネは「魔術譚」「宗教譚」「現実譚」「愚かな悪魔」の4区分を置いた（関，1981f，1982b）。この「魔術譚」こそが狭義の Märchen とみなすドイツ人学者は多く、関（1982b）もこの見解に賛成する立場を取っている。このアールネの4区分は現代のAT分類にも反映されている他、関自身も日本昔話の本格昔話の概念はアールネの4区分から「愚かな悪魔」を除いた「魔術譚」「宗教譚」「現実譚」の3区分に分けることが妥当という見解を示している。ちなみに、関が本格昔話の3区分に「愚かな悪魔」を含めなかった理由は、この説話群は「笑話」に分類される傾向にあることを鑑みてのことである。ただ、『大成』の「本格昔話」にこの3区分は適用されておらず、単に下位項目が存在するのみである（関，1982b）（表18）。

表18 『日本昔話大成』の本格昔話

下位項目	説明	話型例	数
1 婚姻 異類智	人間以外の者との不思議な婚姻をテーマとする異類婚姻のうち、夫となる者が異類である婚姻の説話群。	『蚕神と馬』 『猿智入』	9
2 婚姻 異類女房	人間以外の者との不思議な婚姻をテーマとする異類婚姻のうち、妻となる者が異類である婚姻の説話群。	『鶴女房』 『天人女房』	10
3 婚姻 難題智	男が難題を解決して長者の娘や美人の嫁を得る説話群。	『娘の助言』 『播磨糸長』	14
4 誕生譚	主人公の異常な誕生から始まる一代記風の説話群。	『一寸法師』 『竹姫』	15
5 運命と致富	超自然的な力で人間の運命が決定されることを主題とした説話群。	『産神問答』 『夢買長者』	15
6 呪宝譚	手にした呪宝によって幸福になったり、欲深な隣人がそれを真似て失敗する説話群。	『聴耳』 『生鞭死鞭』	9
7 兄弟譚	兄弟姉妹の葛藤関係や協力関係を主題とした説話群。	『龍神と釣縄』 『三人兄弟』	11
8 隣の爺	福を手にした正直な爺と、それを真似て失敗する欲深な爺の説話群。	『花咲爺』 『瘤取爺』	13
9 9. 大歳の客	貧しい者が、困っている者を助けることで福が訪れる説話群。	『笠地藏』 『貧乏神』	8
10 継子譚	継母と継子との葛藤や対立を主題とした説話群。	『手無し娘』 『米福粟福』	18
11 異郷	海底世界と関係する説話群。	『浦島太郎』 『黄金の斧』	5
12 動物報恩	動物の恩返しを主題とした説話群。	『文福茶釜』 『忠義な犬』	12
13 <small>とうざん</small> 逃竄譚	鬼や山姥の家から無事に逃げ帰る説話群。	『三枚の護符』 『食わず女房』	12
14 愚かな動物	動物あるいは化物対人間の葛藤が人間の勝利によって終結する説話群。	『鍛冶屋の婆』 『化物問答』	18
15 人と狐	狐の説話群。海外で見られる狐の説話との内容的一致は少ない。	『狐の嫁取』	18
16 新話型			46
合 計			233

アールネの4区分がAT分類の区分に反映されていることは既に言及したが、AT分類がこの4区分の下位にどのような項目を置いているのかを見ていくことにしたい。魔術譚の下位項目を見ると「超自然的反対者」「超自然的夫(妻)」「超自然的課題」「超自然的援助者」「呪宝」「超自然的な能力・知識」「その他の超自然的な話」(関, 1982b, p. 211)の7つが設けられている。「魔術譚」というだけあって、超自然的な力を備える登場人物や登場アイテム、あるいは超自然的な事象がテーマとなっていることがわかる。魔術譚には動物も登場するが、動物昔話に登場する自然種としての動物とは異なり、動物が人間に変身したり、人間のように思考できたりするような超自然的な能力や神格を備えた動物である(関,

1981i)。魔術譚の本質について、リューティは呪縛とそこからの解放にあるとみた。また、シイドウの提唱した「空想譚」はアールネの「魔術譚」に含まれる説話群のすべてを包括するものではないが、概念的にはほぼ一致するとされている。かつて、シイドウは「空想譚」を「奇蹟譚」と呼んでいたが、そのような名称の変遷を辿った理由として、この説話群の本質を魔術でも奇跡でもなく、非現実的な空想世界の次元の出来事に見たことにある(関, 1982b)。Märchenの本質を考えるうえで興味深い視点である。

「宗教譚」とは伝説モチーフ、あるいは伝説形式の物語で、伝説的昔話や昔話的伝説とも呼べるような説話のことである(関, 1982b)。民間説話と昔話との違いはその下位区分に伝説を含むか含まないかにあることは既に述べたが、民間説話の伝説(信じられた話)には伝説的昔話や昔話的伝説(Legendenartige Märchen)といった説話群が含まれるそうである。底本にした関の著作集を読む限り、アールネが本格昔話に区分した「宗教譚」と民間説話の「伝説」との違いを、筆者は明確に区別して理解することができなかった(関, 1982b)。伝説と昔話の境界も、概念上は明確に区別されているものの、実際には同一内容の説話が地域によっては伝説として語られたり、あるいは昔話として語られることもあるため、両者を弁別する指標は説話の内容というよりも、むしろ語り方や聞き手の要因、記録時の文脈や社会的条件に依存する場合があると思われる。

AT 分類を見てみると、宗教譚は「神の祝福と罰」「明るみになる真実」「天国」「悪魔」「その他の宗教的な話」の5項目に整理されている。関は宗教譚に該当する『大成』の昔話として、本格昔話の「猿長者」と「炭焼長者」を挙げている。「猿長者」は、宿を乞う汚い旅僧に対して貧者が快く泊めてやると貧者に幸せが訪れるという話である。この旅僧の正体は、神様(〔鹿児島県大島郡沖永良部島〕)、御歳徳神様(〔宮城県栗原郡〕〔岩手県遠野市〕)、素戔鳴(〔島根県八束郡〕)、乙姫(〔徳島県三好郡〕)である。「炭焼長者」は、貴い身分の女性が神のお告げにしたがって貧しい炭焼と結婚して長者になる話である。いずれの話型も、表面的なことに惑わされずに正しい行いをした、あるいは神のお告げに則って行動を取った主人公が富や幸せを手にするというストーリーである。

「現実譚」とは魔術譚に見られる超自然的要素が欠落、あるいはすでに失われた信仰要素がテーマとなった伝奇的物語である(関, 1982b)。AT 分類において現実譚は9項目ある(「姫と結婚した男」「王子と結婚した娘」「忠誠と無罪の証拠」「従うことを学んだ強情な女房」「良い見識」「賢い言動」「運命譚」「泥棒と殺人」「その他の現実譚」)。『大成』は「現実譚」を軸に整理されていないが、関(1982b)によれば現実譚に相当する日本昔話は

多く、たとえば「嘘の名人」、「殿様と小僧」、「親棄山」等が現実譚に相当する話型であるという。なお『大成』において、これらの話型はすべて「笑話」に区分されている。

「愚かな悪魔」とは人間と化け物の間の葛藤や事件や怪物の愚行をテーマとした説話である(関, 1981c)。AT 分類においては、「愚かな悪魔」は 7 項目に整理されている(「労働の契約」「人間と悪魔の協力」「人間と悪魔の競走」「人間が悪魔をこらしめる」「人間に追いやられた悪魔」「人間が悪魔を出し抜く」「悪魔から逃れた魂」)。『大成』に収録された昔話のうち「愚かな悪魔」に対応するものとして、関(1981a, 1982b)は動物昔話「狐と熊」や本格昔話「山姥と石餅」を挙げている。「狐と熊」は、ずる賢い狐に騙され続けている熊が、最後に狐を懲らしめる昔話である。「山姥と石餅」は、木こりが餅を焼いていると山姥が来て餅をねだるので、焼いた石をやると山姥が餅と違って食べて、山姥が焼け死ぬという昔話である。ちなみに「山姥と石餅」は本格昔話の下位項目「愚かな動物」に属する話型である。「愚かな動物」は人間対動物、あるいは人間対化け物との葛藤が人間の勝利によって終結する説話群のカテゴリーで、項目としては AT 分類の「愚かな悪魔」(人間や善者を騙そうとする者が最後に成敗されるというストーリー)とも親和性があると言えよう。

狭義の Märchen, つまり Märchen の下位区分としての本格昔話は、その特徴として人間の一生の生活史を物語り、最後はハッピーエンドにて締めくくられる点が指摘されている(関, 1981b)。つまり、本格昔話としてのテーマは幸福になることであり、婚姻と富を手に入れるという結末で締めくくられる(関, 1980c, 1982a)。この特徴をマッケンゼン Mackensen, L. (1901-1992)は、「配偶者獲得譚(Brautwerbungsmärchen)」(関, 1982b, p. 102)と表現している。関もまた、日本昔話における本格昔話の中心的テーマは、幸福の追求、あるいは幸福の実現にあると見ていた(関, 1981f)。そして、獲得するその富が大きいかどうかは本質的には関係なく、むしろ己の身の丈に合った幸せに必要なものが供給されることに特徴があると指摘した(関, 1980c)。日本の本格昔話にも、「魔術譚」のように解決不可能な課題が超自然的援助者によって解決される展開もあるが、この超自然性がポイントではなく、胆力や忍耐や知力、そして人間性こそが、幸福を実現するにあたっては課せられると関(1981f)は述べている。なお、日本の本格昔話にはハッピーエンドに終わらない説話群も多数存在するので、もしかしたらこの点が Märchen の本格昔話と日本の本格昔話との差異の現れかもしれないことを付言しておきたい。

柳田國男は本来的に昔話とは非凡で偉大な人物の一生や一門の始祖の由緒を物語るもの

と見ていたこともあり、柳田の本格昔話観においては昔話の主人公もまた英雄と呼ばれるにふさわしい人物である³⁹。一方、関は本格昔話の主人公はごく平凡な民衆であり、描かれる出来事もまた日常の生活に即したものと見ていた。関(1980a, 1981f, 1982a)によれば、本格昔話とは将来への奇跡的可能性を希望させる夢物語ではなく、むしろ社会の中で生じる対人的葛藤や、誕生や成年式や婚姻や死といった現実そのものを語ったものであり、この点において関の本格昔話観は柳田のそれとは異なっていた。ちなみに、日本の本格昔話で取り上げられる対人葛藤は、家庭内や隣人間で生じる葛藤が多いが、これが人間対山姥、鬼、天狗、あるいは悪神という構造へと発展したものととも考えられている(関, 1981f)。

少し脇道にそれるが、関の昔話観とその変容について簡単に触れておきたい。昔話研究を始めたばかりの頃、関は昔話研究によって古代日本人の心に秘められた何かを発見できるのではないかという好奇心を抱いていたという。「日本人とは何か」の問いに答えるべく創始された柳田民俗学(日本民俗学)、そして日本固有の信仰を究明すべく始められた日本昔話研究に柳田の門下生として加わった関が上記のような好奇心を抱いていたことは想像に難くないだろう。ところが、昔話研究が深まる過程で、その壮大な仮説は平凡で単純なものへと書き換えられることを余儀なくされ、「昔話に対する失望感すらもつにいたった」(関, 1981f, p. 266)ことを関は後に述懐している。当初の目論見は外れたものの、昔話とは社会慣習や人の生涯といった現実的な生活に根づいたテーマを反映するものと再仮定して、関は自らの研究に下支えされた独自の昔話観を構築していった。人間が日常において最も関心を寄せているものこそが昔話に凝縮されていると仮定する関の視点は社会投影論的解釈と呼ばれ、この解釈に基づいて関は昔話を歴史的に再構成しようと試みたのであった(小松, 1982)。このようにして、柳田民俗学の仮説から出発した関の昔話研究ではあったが、日本の昔話を採集し、また海外の昔話研究論との比較を地道に積重ねていくことによって、関は柳田民俗学の仮説をやむなく修正せざるを得なかった現実面に直面したと言える。

さて、Märchen の本格昔話と日本の本格昔話の両方に当てはまる現象として、教訓的な含みをもって締めくくられることが挙げられるが、何かの教えを伝えることが「本当のMärchen」、そして日本の本格昔話の目的ではない(関, 1981e)。このような教訓めいた締め

³⁹ 柳田はこのような昔話を「完形昔話」と呼んだ。一方、笑話や動物昔話(鳥獣草木譚)の類は完形昔話から派生された説話として「派生昔話」の名称で括り、日本昔話を独自の軸で整理した。ただ、結果的にこの「完形昔話」はEigentliche Märchen(本格昔話)や日本の本格昔話と近い概念になっている(関, 1981c)。

くくられ方はあくまでも語り手と聴き手の間に生じた力動の結果でしかない。ただ、このような力動によって後付けされる教えを見てみると、神の寵愛を受ける者が幸福を得て、これを真似ようとする者が失敗するという展開を辿るケースが多い。そして、このような展開が示す教訓とは、平時の心がけの大切さを説くものと考えられている(関, 1980b)。

4. 昔話の下位区分：笑話

日本民俗学において笑話の研究は本格昔話に比べるとずいぶんと遅れを取っている。その理由の一つには、日本昔話研究の目的とされていた日本固有の信仰モチーフが笑話においては拒否されるものであったからである(関, 1979c)。たとえば、本格昔話では超自然的ニュアンスで語られるような天狗も、笑話においては笑いを誘う滑稽な存在として登場する。ただし、本格昔話と笑話は古くから密接に関わり合っているものであり、モチーフの類似も多い。時に本格昔話が笑話化する現象さえあるが、その動機として関(1981e)は聴き手の無関心に対する語り手の憤りとの関連性を挙げている。このように、語りの場面においては語り手と聴き手との間のダイナミクスが昔話の展開に関係しているのである。本格昔話と笑話が結合して、笑話昔話という新しい形式の民間説話として認識されることもあれば、機能的には寓話にもなりうるという(関, 1982b)。

笑話とは、笑いを目的とした愚か者の愚行に関する話である。その愚行の原因は登場者の行為の失敗によるもので、社会の底辺層で起きる日常事件が題材となっている。ハーンによれば、笑話を創造したり保管していたのは男性で、本格昔話を保管していたのは女性とのことである(関, 1982b)。笑いは軽妙な皮肉によって話を豊かにしていくが、時に残酷さが極まるときもある。本格昔話にも笑いの要素が描かれることがあるが、それは結末において登場人物の失敗が教訓的に示されるような場合である。本格昔話の登場者の失敗の原因は、主人公の運や能力といった本人の意思の及ばない先天的な授かりものの欠陥であり、主人公の行為の失敗を笑う笑話とは区別される。妖怪や半神といった超自然的存在についても、笑話では愚か者として登場させる傾向があるが、本格昔話においては畏怖すべき存在として現れる点で両者は対照的である(関, 1981e)。笑話の舞台は現実であり、天国と地獄といった異界が話に登場しても生活圏からの旅行といった現実的視点で語られて、本格昔話のように現実世界と不思議世界とが結合しているような世界観ではない。笑話に登場する主人公の性格は、怠け者、臆病者、貪欲、狡猾、嘘つき、即物的といったように明確に描写される傾向にあり、そのような性格が話を展開させていく場合が多い。一方、

本格昔話の主人公の性格は善と悪、正直と不正直といった定型以上に描写されることはあまりない(関, 1981e)。

AT 分類において笑話は7の下位項目に整理されている(「愚か者の話」「愚かな夫婦」「愚かな女房(娘)」「愚かな男」「聖職者や聖人の笑話」「その他の部類の人々についての話」「法螺話」)。『大成』の笑話の下位項目は「愚人譚」「誇張譚」「巧智譚」「狡猾者譚」であり、このうち「愚人譚」はさらに「愚か村」「愚か聳」「愚か嫁」「愚かな男」の4つの下位項目が設けられている(表 19)。下位項目名を見る限り、AT 分類と『大成』の下位項目の名称には親和性があり、いずれも「愚かさ」が笑いに関係していることがわかる。

『大成』に描かれた笑話の内容を見ると、狡猾さや悪賢さによって相手を出し抜く類のものも多い。当事者にしてみたら到底笑話にはならない葛藤状況であるが、笑話という枠組や登場者のキャラクター化といった、聴き手が心的距離を置いて説話を眺められるような工夫によって、笑いへとつなげられているかのように思われる。哲学者のベルグソン Bergson, H. (1859-1941)は笑いの生じる条件の一つに観客の無感動を挙げている。これは、もし登場者への憐みや共感等が聴き手に生じてしまったら、笑えるものも笑えなくなってしまうことを指摘するものであり、これは笑いと心的距離との関係性とも響き合う。

またベルグソン(1900)は、しなやかに変化し続ける生命的なものに対して人が機械的な自動現象を伴ったぎこちなさを呈する時、私たちはそこに滑稽さを感じ、そのぎこちなさに矯正を働きかけるものとして笑いが機能していると考察している。このような視点で笑話を見た時、笑いと紙一重で存在する社会的葛藤や、その社会において暗に矯正が求められていたものとは何であったのかが見えてくるかもしれない。

表19 『日本昔話大成』の笑話

下位項目	説明	話型例	数
1 愚人譚	特定の地名と結びついた笑話。無知や勘違いによる愚行が題材となったものが多い。	『手水を回せ』 『旅学問』	29
A. 愚か村	男が世間で笑い者にならないように、母や嫁が助言しようとする笑話。	『買い物の名』 『法事の使』	34
B. 愚か聲	女（嫁）が主人公の笑話。嫁入りに際しての注意事項を愚直に守ることがかえって裏目に出る話や、性的モチーフの頓智など。『日本昔話大成』では、この区分に不適切な説話も分類されているとされる。	『猫のように』 『唾嫁』	39
C. 愚か嫁	日常生活における行為（聞き間違い、長々しい丁寧語など）や性格（性急さ、無精、癪、短気など）による愚行をテーマとした笑話。怪談のような説話もある。	『四の字嫌い』 『とろかし草』	54
D. 愚かな男	誇張と法螺話。ミュンヒハウゼン物語*と一致する説話も見られる。	『鴨取権兵衛』 『鼻高扇』	14
2 誇張譚	わざ（業・技）比べをテーマとした笑話。	『法螺較べ』 『無言較べ』	38
3 巧智譚	謎昔話**、及び頓智をテーマとした笑話。	『親棄山』 『飴は毒』	27
A. 業較べ	吉四六***の話に類する笑話。	『栄螺を買う』 『蚤は薬』	65
B. 和尚と小僧	狡猾者を主人公にした笑話。	『金ひり小犬』 『馬の皮占』	11
4 狡猾者譚	話の内容よりも語り方に特徴のある説話群。累積譚、連鎖譚、尻切れ話、果てなし話、からかい話などがある。	『短い話』 『長い名の子』	8
5 形式譚			26
6 新話型			345
合計			385
補遺			38

* ミュンヒハウゼンMünchhausen, H. (1720-1797) は狩猟と大話の得意な実在のドイツの地方貴族である。「ほらふき男爵」の異名でも知られた彼をモデルに書かれた奇想天外な冒険話や法螺話をミュンヒハウゼン物語という。

** アールネは本格昔話に分類している。

*** 江戸時代初期に豊後国に実在した庄屋の廣田吉右衛門がモデルとされている。

5. まとめ

本章では昔話をツールとして用いる際に必要な基礎知識としての昔話の定義、及びその下位項目の定義を確認した。昔話研究の黎明期においてはさまざまな理論が林立したが、研究基盤を整えるために定義や概念範囲の国際基準が定められた。関自身の論考群に見られる用法や概念区分の揺らぎも、黎明期ゆえの活発な動向をいち早く日本に紹介しようとしたからに過ぎない。『大成』はいわば関の昔話世界観を形作ったものであるが、その定義や概念範囲を総合的に見直すことが、『大成』を十分に用いるにあたっては必要と思われ、関の論考群から学んだ。

散文伝承群の総称語「民間説話」の下位区分には「動物昔話」「(本格)昔話」「笑話」「伝説」が置かれていること、その下位区分は「日本の散文伝承の実際にもむりなく適用できる」(関, 1982b, p. 59)ということ、日本においては総称語として「昔話」が用いられることがあり、その下位区分は柳田も関も「動物昔話」「本格昔話」「笑話」であると共通認識していたことが、本章で提示した大まかなポイントである(関, 1979a, 1981b, 1982b)。

第7章 昔話とは何か

昔話を深層心理の理解や心理臨床の援助のヒントに用いようとするとき、昔話を利用しようとする者が昔話をどういうものと理解しているのかは重要な問題である。第5章では民俗学領域における昔話研究の歴史を、第6章では昔話の定義や概念区分をそれぞれ紹介したが、それは昔話研究が「昔話とは何か」の問いにどのようにアプローチし、どのような答えを提出してきたのかを把握するためでもあった。

本章は、筆者が本研究の過程で考察してきた「昔話とは何か」という問いに対する、筆者なりの考えを仮説として提示する。本来であれば、本章で提示する仮説を第1部で用いた網羅的検索の研究手法をもって検討すべきであるが、それは今後の課題として、本章では広く民俗学的習俗や信仰儀礼や海外の昔話等も柔軟に取り入れながら、この問いに対する筆者なりの考えを述べてみたい。

これまでの章では文字化されたテキストや概念としての昔話を検討してきたが、昔話が本来的には語りものであった以上、「昔話とは何か」を考えるにあたっては昔話の体験的側面に及んで検討することが重要と思われる。そこで本章では、昔話の体験的側面に強調点を置きながら、あらためて「昔話とは何か」について一考することとしたい。

1. 語りものとしての昔話

昔話の体験的側面を考えるにあたって、もともと昔話が読むものではなく、語られるものであったことは看過できない点であろう。語部の減少に伴い、昔話を語部から直接聴いたことのある人もだんだんと少なくなってきた。一般的には養育者からの読み聞かせや、絵本や昔話集を読むことを通して昔話に触れる場合がほとんどではないだろうか。筆者が第1部で分析に用いた昔話群も、『大成』に収録されたテキストとしての昔話である。『大成』で紹介される各話型の冒頭には、語りがそのまま文字に置き換えられたテキストとしての昔話の一例が掲載されているが、それでもなお語り(音声言語)と読み(文字言語)とでは、昔話体験としては全く異なるものになることは容易に想像できる。文化人類学者の川田順造(2004)は、声が理性を超えて人間の生理の奥深くまで届くような伝達力のあることに対して、「文字に書かれたことばを、目で主体的、意志的にたどり、必要があれば途中で読むことをやめ、好きなだけ時間をかけて考えながら、理性によって理解するという行

為とは、かなり人間の脳や神経の生理のメカニズムとしても違った行為なのであろう」(p. 243)と述べているように、語りを通じた昔話世界の体験は読みものを通じて得る体験とは異なる生理的プロセスを経たものと言える。

語りが文字に置き換えられる過程で失われるものとは何か。一つ目に挙げられるものは語りにかかる「時間」の体験である。音声による語りは音楽と同様に時間軸に沿って展開されるものであり、「むかしむかしあるところに」という語り始めから「めでたしめでたし」と締めくくられるまでにはある程度の時間を要する。読みものであれば読み飛ばしも可能であり、極端な話、最初に結末を読んでしまうことも可能であるが、語りにおいてそれはかなわない。また、昔話の語り始めから終わるまでの所要時間は語り手の語る速度に依存し、聴き手はそのペースで展開される昔話世界を体験することとなる。一般的に音楽においては、早いテンポの曲には疾走感を、遅いテンポの曲にはゆったりとした感覚を経験する。それは音楽の律動が体内リズムにも影響するためであるが、語りも同様に、聴き手の呼吸や鼓動は語り手のテンポから影響を受けると言える。さらに、継時的にクリック音が2回鳴らされる場合、2音間の間が空虚であるよりも、間を音で満たした方が音は長く感じられるという(田山, 2015)。これは、体験の多さが時間の長さとして感じる時間知覚によるのだが、同じ昔話でも実際の所要時間だけでなく、語りのテンポや語られる言葉の多さ等が聴き手の体験する時間の長さに影響を与えよう。このように聴き手は、語り手の話を展開させる速度に自らを調律させながら、どのような形で着地するかわからないその過程を同伴することになるのである。

二つ目に、書き言葉に置き換えられる過程で失われる語りの特徴としてプロソディ(韻律)が挙げられる。プロソディとは、音声言語におけるイントネーションや強勢やリズムによって作られるメロディラインのことで、特に会話の文脈で変化するものをいう。たとえば「お世話になります」という言葉を述べる時、早口で抑揚なく機械的に言えば、聞いた側は「本当にこの人はそのような気持ちがあるのだろうか」という気になる。一方、ゆっくりと「お世話に」と「なります」とをそれぞれにストレスをかけて丁寧に述べれば、その言葉も重みを増して相応の気持ちが相手に伝わるだろう。つまり、感情的意味が音声言語に付与された結果として独特のメロディラインが創出され、そのメロディを通じて聴き手は語り手の気持ちを推測することができるのである。感情的意味がメロディラインとなって表出されることを考えれば、歌が私たちの気持ちに働きかけるという現象も理解できる。それは曲のリズム、そしてそれに合わせた歌詞の強勢が、プロソディの働きと類似

しているからである。このようにプロソディは言葉に気持ちを込めるにあたって重要な働きを持つものであるが、書き言葉に変換されれば、当然それは失われてしまう。

三つ目に、声の力が挙げられる。語りものとしての昔話は生きた語り手を経由して表現されるものであり、その内容は一語一句違わぬ文言が毎回再生されているわけではなく、多少なりとも状況、聴き手、そして語り手の内的状態等の影響を受ける。川田(2004)は「声には、理性を超えて、人間の生理の最も奥深い層にまで、じかに届くような力がある」(p. 243)と述べており、生きた人間が文字を音声化することで効力を発揮する事柄として、宣誓や読経、祝詞や裁判の判決等の例を挙げている。昔話の語る枠組が神話の語る枠組を思わせたり、外国においては昔話に呪術的特性が観念されていたことについては第5章の「6. 昔話の生態学」でも述べたとおりだが、昔話が語られた時代においては、昔話に描写される不思議な出来事も理性では説明できないほどの説得力をまとめて聴き手に届けられたのではないかと思われる。

2. 日本語の奥体験

河合(2002)は、ロシアの昔話研究者チストフ Chistov, K. V. (1919-2007)が孫に「浦島太郎」を読んで聞かせた際、竜宮城の描写等に興味を示さない孫が何かしらの展開を期待して「いつ、そいつと戦うの?」と尋ねたエピソードや、西ドイツの昔話研究者レーリヒ Röhrich, L. (1922-2006)が日本昔話には結合が欠けていると指摘したことを自著で紹介している。昔話の語りを聴くという場自体、聴き手は何かしらの出来事が語られることを多少なりとも予感するであろうが、西洋の昔話を聴き慣れている場合においてはチストフの孫のように、聴き手は何かしらのクライマックスを予期しながら昔話を聴くかもしれない。日本昔話においては玉手箱を開けると中身が空であったり、見るなの座敷を開けると元の原っぱに佇んでいたりと、あるいは妻を失う等、無に帰するような結末を迎えるケースもあるが、これを西洋の昔話を基準に比較すれば、日本の昔話には何かしらの欠損があると指摘されても無理はない。問題は、どのような基準で日本昔話を捉えたら良いのか、ということであるが、この問題についてはまず日本語の言語的特性からアプローチしてみたい。

奥へ奥へと進んで行くうちに踏み込むべきでない領域の境界を越えてしまい、最終的に辿り着いた場所にはそれまでの歩み以上の何かがあるわけではなかったという結末は、どこか日本語の言語体験と親和性があるように思われる。日本語文の構成は SOV 型と言われ、文章の最後に動詞(V)が来る。一方、英語に代表される SV0 型では主語(S)に続いて動詞(V)

が来て、詳細情報は後づけされていく。極端に言えば、日本語では主行動者(S)がどうしたのか(V)はその文を最後まで読み聞きしなければ明らかにされないが、英語は冒頭部分でその一文の言わんとすることが提示される。つまり、英語は始まりと終わりが定位された閉鎖的な言語空間の中で、その空間を埋めるように説明が徐々に加えられていくようなものと言える。日本語においては最後の動詞が示されるまで全体像は明らかにされないため、時折、聴き手や読み手は最後に発せられる動詞を多少なりとも予想しながら語りや文章に付いていくような言語体験を無意識的に行うこともある。たとえば、長い一文を聞いている時、最後に否定形が置かれて小さな驚きを体験したり、それまでの流れを見事に表現する洗練された動詞が最後に発せられて感動を覚えたりしたことはないだろうか。その驚きや感動もある程度の予測があったからこそ成立するものと思われる。このような日本語体験は、いわば先行きが見えないながらも話者と共に奥へ奥へと歩みを進めていく様子を想起させる。牧野(1978)は、日本語と英語の語構造の違いを比較し、日本語は語り手と聴き手が次第に至聖所へと空間移動していくような文構造であるのに対し、英語は最初から語り手は至聖所に立ち、聴き手は語られるものに一步入ったところで全体像を得られるような構造であることを指摘している。もちろんこれは文単位の話であって、昔話自体が最終的にどのような展開を迎えるのかは、いずれの言語においても最後までわからないままであることに変わりはない。また、SOV型の語順ルールを持つ言語は日本語に限らず、ドイツ語も平叙文の構造は主語の次に動詞は来るものの、SOV型に分類されることもある。ちなみにチストフの母国語と思われるロシア語に関して言えば、格変化によって関係が決まるため語順は比較的自由であるという。語順に基づいた言語体験とその言語で語られる昔話体験との関係性の考察は筆者の力量を越えるためにこれ以上の深入りはしない。あくまでもここでは、一文単位でもそうした見えなさを言語構造的に体験させる日本語が、日本昔話の「結合の不在」を聴き手が自然に受け入れることに、多少なりとも寄与しているのではないか、という仮説を提示するにとどめておきたい。

さて、「奥」という言葉を英語で表現しようとするとき、名詞では depth(深さ)や back(裏/後ろ)、形容詞では inner(内側の)や layered(重ねられた)等が文脈に応じて用いられる。ちなみに、depth(深さ)は上下の軸、back(裏/後ろ)は前後や表裏の軸、inner(内側)は内外の軸と言える。layered(重ねられた)は内側が覆われた状態であることから内外の軸に属するように思われる。『岩波古語辞典 補訂版』(1990)によると、「奥」は「オキ(沖)」と同根であり、「空間的には、入口から深く入った所で、人に見せず大事

にする所をいうのが原義。そこにとどくには多くの時間が経過するので、時間の意に転ずると、晩(おそ)いこと。また最後・行く先・将来の意」(p. 217)を示す語とのことである。イメージとしては、奥の果てしなさや、奥への一方向性を感じる。また、メートル単位で測れそうな depth(深さ)や枚数で数えられそうな layered(重ねられた)とは異なり、どれぐらい「奥」なのかを数量化することは難しいだろうし、たとえ計測できたとしても、その時点ですでに「奥」ではなくなる気さえする。

back(裏/後ろ)に関しては、表があるからこそ裏が存在しうるように思われる。表しかない状態は存在しうるが、表のない裏はない。「裏しかない」と表現したくなる時もあるが、それも強調表現であろう。裏の世界と表の世界はパラレルに併存するが、一方の「奥」はどこか延長的なニュアンスがあり、一度足を踏み入れたら「奥」の世界のみがそこに広がっているかのように思われる。もちろん「裏」に入った当事者の体験も、取り巻く世界は「裏」一色に染まるであろうし、その意味では「奥」の体験とは変わらない。しかし、「裏」と呼ばれる以上は「表」の世界はどこかで意識され続けるように思われるし、時にオセロゲームのように「裏」事情が「表」世界に露呈して事態が反転することもありうる。「奥」と言うと、その一本道に足を踏み入れて後ろを振り返ってみたら、これまで来た道はすでに失われてしまっているかのような後戻りの出来なさがあり、「奥」は「表」世界の存在を極めて薄いものとする力があるように思われる

典型的な日本の民家には冠婚葬祭や行事が行われる奥座敷があり、ハレとケの空間を分ける工夫が住環境においても施されていたが、現代住宅においては利便性や機能性が追求されて奥座敷に相当する部屋がないことも多い。特に集合住宅の間取りは判を押したかのように定型的であり、その均質化された空間に「奥」はもはや存在しない。暗闇に光を当て、空間や雰囲気といった次元さえも数量化する科学的方法論によってもたらされた恩恵は大きいですが、それによって失われた世界や鈍った感受性もあるのではなからうか。具体的に生活空間から奥が消失したことと、見通しの悪い事象や数値化されない次元に対する想像力や耐性が低下したことは、どこか連動しているようにも思われる。

また、「奥」には空間的要素のみならず、時間的要素も含む概念であることは上述の『岩波古語辞典』でも指摘された通りだが、それは英語も同じである。back(後ろ)や inner(内側)や layered(重ねられた)は過去にも親和性のある表現であるが、depth(深さ)に関して言えば depths of time(永遠)といった未来を含みうる表現方法もあり、「奥」が今後の行く先を示す語であることとも共通する。そして、depths of time が測定不可能な

ほどの永遠さを表現しているという意味では depth が「奥」のニュアンスに近いのかもしれない。

日本語と英語の文法の違いを検討すると日本人の時間感覚が何となく感じられるように思われる。英語の時制が直線で説明されるとイメージしやすいことからわかるように、時間直線のどの時点の出来事かを一貫して揃えることが英文法では求められる。日本語にも過去形は存在するが、時に過去の出来事が現在形で語られることもあり、英語ほどには時制の一致は要求されない。加藤(2007)はこうした日本語の時制に関して「このような日本語の特徴は、日本文化のなかでのある傾向、すなわち客観的時間よりも主観的時間を強調し、過去・現在・未来を鋭く区別するよりも、現在に過去および未来を収斂させる傾向を示唆する」(p. 53)と述べている。日本語においては現在形で語られる過去や未来の出来事を、聴き手はその文脈から判断していつの時点の事柄かを理解することになるわけだが、英語においては発話の時点を基準にした過去、大過去、過去からの継続や完了、あるいは未来を話し手は弁別して語る。それは、表(現在)を常に意識しながら裏(非現在)を理解することと、どこか親和性のある心的体験と言えるのではないだろうか。

日本語においては文法構造自体が奥体験を感じさせるものであるため、語りが書き言葉に置き換えられても、言語体験としての奥を感じることはできる。しかし、自分の速度で読み進められたり、時に読み飛ばしや結末から読んでしまうこともできることを踏まえると、書き言葉では語りを聴いた時ほどには奥を感じられないように思う。語り手のリズムで昔話世界の内奥へと歩みを進めていく時空間的な移動は、昔話が文字に置き換えられたことによって失われた一つの体験のようにも思われる。

3. タブーへの感受性を伝授する方法としての昔話

奥へ奥へと日本語にいざなわれながら昔話の内奥へと歩み進んでいくような日本昔話体験において、いつの間にか足を踏み入れてはいけない領域に入り込んでしまう主人公に聴き手が自らを重ね合わせて、そのタブーに触れることを擬似体験しているような気持ちになることがある。もちろん、聴き手や読み手によっては禁を破られた側に自分を重ねることもあるが、その場合もタブーがいかにか踏み越えられてはならないものであったかを擬似体験していることも少なくなく、その意味においてはどちらの立場においても取り返しのつかないことを体験していると言える。

世界のあらゆる現象は啓蒙や科学の名のもとにさまざまな角度から光が当てられた。そ

れによってタブーとされていたことも、秘密も、畏れ対象も、次第に隠れたものではなくなっていく。同時に、隠れたものに対する私たちの態度や感受性もだんだんと失われ、私たちは自らの心で感じるよりも、まずは外にある情報を求めたり、頭で判断しようとするようになったように思われる。わからない事柄を理解するための一つの方法論として科学は有効ではあるが、そのモノサシとは異なるアプローチで現象を理解しようとする視点も併せ持っておいた方が、より物事の真実に近づけるのではないだろうか。

民俗学者でも昔話研究者でもない筆者が『大成』や『関敬吾著作集』を通してその世界の一端に触れた現段階で、「昔話とは何か」についての仮説を絞り出すとするならば、昔話とは「人間が生きるために必要な生活知を周囲や後世に伝授するための方法」だったのではないか、ということである。生きる知恵の中でも特に、入ってはならない領域に足を踏み入れてはならないという掟は最重要事項の一つであり、奥へと向かうプロセスの擬似体験をもってタブーへの感受性を高めておくことが昔話を通してなされてきたと筆者は仮定する。

足を踏み入れてはならない領域を意味する言葉に「結界」という語がある。結界とは、聖なる空間と俗なる空間とを分けるために一定の区域を制限すること、あるいはその区域を表す仏教用語である。商店や旅館等においては、金銭の授受や管理をする場所に立てる格子、茶室においては客が座る畳と主人が茶を点てる畳とを区切る炉屏を結界と呼ぶこともある。「結界」という言葉自体は外来語だが、これに相当する概念は日本にも存在し、万葉時代においては「印結(しめゆ)ふ」「縄延(しめは)へる」「標刺(しめさ)す」(垂水, 1990, p. 14)等、「しめ」の語でこれが表現されていたという。垂水(1990)は、建築構造をもった結界(建築的結界)と可動的な装置で結界を示すもの(装置的結界)のうち、日本においては後者の事例が前者と比して多いことを指摘している。前者の例として、中国の万里の長城やヨーロッパの城塞等が挙げられるが、日本においては数少ない例として京都市の御土居が挙げられる。後者の例としては、注連縄、生垣、留め石、手水鉢等が含まれるが、より広い意味としては前述したような格子や屏風の他、障子や襖や暖簾といった空間を仕切る調度品等も含まれる。これらの装置的結界に共通する特徴としては、乗り越えようと思えば乗り越えられるということである。立入禁止の看板も装置的結界の「標(しめ)」として機能していると言えるが、そこに立ち入るかどうかは各人の意思に任されている。日本古来においては、より景観に溶けこむような自然物を用いて「標(しめ)」の心意を示していた。言語に比べてより普遍的で感覚的なコミュニケーションの方法であったと言えよ

う。こうした装置的結界は遮断を目的としているものの、物理的には空間の連続性が保たれている。「人為的な遮断でありながら、遮断による不連続を避けているようにみえる。そこには戒律や契約的世界のきびしさが感じられない」(p. 17)と垂水(1990)は指摘しているように、物理的な空間遮断のみならず、言葉による約束事がなくとも日本では結界が成立していたことがわかる。

戒律や契約を行使しなくとも守られる結界を成り立たせるものとはなにか。ささやかなおしるし程度のシンボルだけで結界を成り立たせるものは、他でもない「心のけじめ」と指摘した伊藤ていじ(1922-2010)の説を援用しながら、垂水(1990)は次の様に述べている。「日本的結界は、一方で「覗き見」を許容する結界でありながら、他方では、厳然と覗いてはいけないことを表示しているのである。「試(こころみ)」の結界だといえる。試みられているのは、心のなかの規(のり)である。心のなかの規とは心のなかの結界であろう。まさに「こころみ」とは心を見ることなのであった」(p. 24)。見ようと思えばいつでも見ることのできる場面において、その「心のなかの結果」を越えてしまったら何が起こるか。昔話にはそのタブーを犯した主人公たちのその後の結末が多く描かれている。

日本昔話において、山中を歩いているうちにいつしか踏み込んではない領域に主人公が足を踏み入れてしまったり、装置的結界としての障子や襖を出来心から開けてしまって結界に侵入する話がある。隠されたものを開けたくなるのは人間の性(さが)であり、それを裏付けるかのように「見るなの禁止」に関する昔話のモチーフは世界中に分布している。西洋と日本の昔話のそれぞれの結末を比較した河合(2002)によると、「日本の場合はタブーを破られた女性が悲しくその場を去り、男はそのままそこに残されるのに対して、西洋では女性を助ける他の男性が登場する」(p. 18)として、その対照的な結末のありかたを指摘している。さらに、女性が立ち去ったことで「無」が生じた日本の昔話に対して、西洋の昔話では禁を犯したことについては罰が与えられるものの、最終的には救済へと展開すると述べている。このような西洋の一連の展開は、光を当てれば最初こそ痛みが伴うものの、結果的に見ればそれは良い方向への展開であったと解釈するようなロジックではなかろうか。それは、光の側から見た正義や価値観であって、禁破りへの罰は与えられるものの、禁破り自体はパラダイムシフトを起こすには不可避の経験であるようにも見えてくる。

日本の「見るなの禁止」の神話や昔話には、見られた側も見た側もその喪失の大きさに深く悲しむ。見られた側は羞恥心(豊玉毘売)、絶望(「見るなの座敷」の女性)、時に怒

り(伊邪那美)を経験し、見た側は突如無に帰するような状況に放り出されて茫然自失となるという展開が多いが、いずれの展開も深い人間関係にピリオドが打たれた時に体験する精神状態の描写と思われる。ここで失われたものとは、二人の信頼によって支えられ、育まれてきた唯一無二の世界である。北山(1997)は精神分析的視点から、日本の異類女房譚に見る献身的な女性とは、母親に対して抱く幼児的願望充足から生まれたものと解釈している。もちろん、そのような母子関係に還元させる解釈も可能ではあるが、ここでは出自の次元さえ異なる絶対的他者である者同士が二者関係を構築するにあたって基盤となる「心の結界」について検討する。

対等な関係における見るなの禁止を描いた物語として、ギリシャ神話の異類婚姻譚であるアモルとプシュケの例を挙げよう。姉にそそのかされて見るなの禁止を犯した人間プシュケに対して、愛の神アモル(異類聾)は「愛と疑いは同居できない」という別れの言葉を残して去ったが、この言葉は日本の異類女房たちの心の声としてもあてはめることができるのではなかろうか。アモルとプシュケの神話は、西洋の見るなの禁止の典型的な展開を辿ってハッピーエンドで締めくくられるが、日本昔話における多くの結末においては一つの世界(関係)の終わりとともに幕は降ろされて、見るなの禁止を犯すことの取り返しのつかなさや、失われる代償の大きさを痛烈に訴えているように思われる。

人はなぜ結界やタブーを越えてしまうのか。この問いへのヒントとして、ユング派分析家フォン・フランツ女史が紹介したフレヴェルという心性を取り上げて考えてみたい。フレヴェルとはドイツ語で「共通の行動規範を超えること」を意味する語で、「瀆神(不敬)」「境界をとび越えること」「ヌミノースな諸力に対する畏れに満ちた態度を越えていくこと」(Franz, 1974, p. 51)といった宗教的タブーのニュアンスが含まれているという。フォン・フランツはフレヴェルの解説にあたって、スイスのウーリ州で伝えられる牛飼いと少年の話を紹介している。牧夫は夕刻に、家畜や人間や牧草地を守る神を祝福するために四方に向かって祈りを唱えることになっているが、ある時牛飼いはしきたり通りにしなかった。その様子を見た少年はひどく胸騒ぎがして逃げ出したのだが、時同じくして山が叫び声をあげて崩れて、家畜も小屋も牛飼いや山に呑み込まれてしまった。少年は間一髪のところ逃れることができたという。ちなみにこの牛飼いがフレヴァラー(横着者)である。フォン・フランツ(1974)はフレヴェルを「子どもっぽい向うみず」(p. 50)、「山の精に対する子どもっぽい生意気さ」(p. 52)等の言葉でも表現しており、しきたりに応じないことは思い切りのある大胆さはあるものの、それは見かけだけの勇気とみなされている。「武

装されていない好奇心は転落への道をたどる」(河合, 1994, p. 53)のである。

グリム昔話「トゥルーデおばさん」(KHM43)に登場する少女も、幼稚な好奇心から見てはならないものを見てしまったゆえに、最終的に暖炉の火に入れられて燃やされてしまうが、これもフレヴェルの例としてフォン・フランツによって紹介されている。そして、こうした見かけだけの勇気によって、越えてはならない一線を踏み越える行動は、現代においては知的な人々に顕著に見られるという。その理由として倫理的問題や感情的問題に対する未熟さが指摘されている。日本昔話における結界や見るなの禁止を踏み越えるにあたっての状況や心情に関する網羅的研究は今後の課題とするが、日本昔話の登場者たちが禁じられていることを知りながら禁を破る時には気持ちが大きくなっていたり、無鉄砲さもあることは予想される。その意味においては日本昔話の禁破りにおいてもフレヴェルの心性が働いているかもしれない。

4. タブーやケガレに触れてしまったら

開いて失うものもあるが、開かれないゆえに失われるものもある。アーネスト・フェノロサ Fenollosa, E. (1853-1908)が数百年もの間、秘仏とされてきた法隆寺夢殿の救世観音像を、廃仏毀釈の風潮から守るために開扉したことで廃棄をまぬがれたエピソードがある。確かに芸術品として見るのであればその仏像は廃棄されるべきではなく、タブーを犯すことが仏像を守るための正義となろう。しかしこの時、「秘」仏は仏「像」へと意味が変化し、「秘」仏として扱われることで作り上げられてきた一つの世界がこの時、壊れてしまったのである。開扉しないでおくべきだったかの議論をしたいのではなく、開けないことによって生まれた力や世界(観)のあったこと、そして開ける場合と開けない場合のそれぞれにおいて光と影の側面があるということを今一度、考えたいのである。タブーや結界をどう扱うべきなのかという問題に対して、昔話や伝承が提示した対応事例を以下に見ていくことにしよう。

『大成』には「逃竄(とうざん)譚」という下位項目がある。これは鬼や山姥の家から逃げ帰る説話群のカテゴリにつけられた名称で、人間の立ち入るべきでない領域に踏み込んだ主人公たちが逃走という対処行動を取った昔話群が一定数あることを示している。前述したフレヴァラー(横着者)としての牛飼いの態度に胸騒ぎを覚えた少年がその場から逃走した行動はまさに適切な判断であった。山崩れの現象を科学的に分析するよりも先に、胸騒ぎに従って即座に行動した方が実用的であり、生存のためにも役に立つ。もちろん、

実証研究が重ねられた結果、科学的根拠に基づいた現象の説明によって異様な胸騒ぎが鎮められて、精神的な落ち着きを取り戻せることもあるので、胸騒ぎのみを指標にすべきでないことは言うまでもないのだが、科学や論理の正しさとは異なる視点を併せ持ちながら、「自分はどちらかの側に偏重して、向こう(側を)見ず(つまりフレヴァラー)になっていないか」と自らに問う意識を持つことは現代にも活かせる知恵かもしれない。

「逃竄譚」以外にも異界に行く説話群はある。たとえば、「異郷」にカテゴライズされる昔話は5話型あるが、そのうち4話型(「竜宮童子」「浦島太郎」「沼神の手紙」「黄金の斧」)は異界人からの接近によって異界へ行ったり、あるいは異界人とやりとりを行う。残り1話型の「玉取姫」は、人間の女が海底王に取られた宝玉を取り返しに行くが、帰る途中で死を迎えるという昔話である。結果的に、褒美を得て家が富む展開もある(鹿児島県大島郡沖永良部島)が、暴力的に異界に立ち入った者が死を迎えていることに注目したい。

タブーに触れることを余儀なくされた場合、私たちの先祖たちはどのようにしてきたか。日本昔話に見られた「逃走」以外の日本的な対処法を検討するために、記紀神話や祭といった日本古来の民俗を対象を広げて検討してみたい。記紀神話において、伊邪那岐は伊邪那美を追いかけて黄泉の国に行き、見るなの禁を犯して逃げ帰ってくる。この世に戻って来た伊邪那岐がしたことは、黄泉比良坂を千引の岩と呼ばれる巨岩で塞ぎ、あの世とこの世を行き来できぬようにしたこと、そして黄泉の国で見聞きしたことや肌で体験したことを洗い流すために水で身を清めたことであった。千引の岩とは、動かすには人が千人必要となるほどの大きな岩という意味である。足を踏み入れるべきでない領域に踏み込むかどうかについては、未熟さゆえの過信と無鉄砲さで判断されるべきでなく、多くの人(千人)の検証を経てなされるべきであることを戒めているかのようである。また、見たことや体験したことは不可逆的であり、そうしなかったことにはできないが、伊邪那岐の行動には呪術的方法によってそれを達成しようとする努力が見られる。そこから神話はまた展開していくわけだが、筆者が強調したいことは伊邪那岐のミソギは見てしまったことを結果的に良かったこととして開き直るような態度ではなかったということである。むしろ見るべきでない事柄を見てしまったことの取り返しのつかなさや悔い、己の奥深くに入り込んださまざまなものと真摯に向き合い、できることなら浄化したいという祈りにも似た努力行動のように思われる。

伊邪那岐の場合は見るなの禁を犯したことによって不浄なものと接触したが、古代日本

においては出産や死といったライフイベントもケガレとみなされる以上、生きていればケガレとの接触は不可避である。そのようなケガレと触れなければならないような事態において、日本人はどのような対処行動を取ってきたのかを考える際、埼玉県比企郡ときがわ町の大野神社で行われる送神祭は参考になる。送神祭においては、人々はおひねりや貨幣を御輿や旗竿に向かって投げることで町中のケガレを御輿や旗竿に付着させる。そうしてケガレをまとわせた御輿や旗竿は崖から都幾川をめぐって投げ捨てられることになるのだが、投げ捨てられる前に子どもたちは御輿に付けられたおひねりを奪い合う。さらに、河原に投げ捨てられた旗竿は養蚕にご利益があると信じられて人々はこれを競って集めるのだという。おひねりや旗竿はケガレを依り憑かせていた代物であったにもかかわらず、強力なケガレが儀礼的手続きをもってハラヘヤラレた途端、ケガレが依り憑いていたおひねりは経済的価値を有する貨幣に戻り、旗竿は養蚕に恵みをもたらす力を有するものとして価値が転換するのである(新谷, 1987)。

いくらケガレを生活圏外へ物理的に追いやったとしても、根本的な問題が解決されたとは言えない。なぜなら、増幅した不気味な力がいつか巡り巡って追いやった者たちを呪うかもしれないからであり、その不安から逃れることができないからである。そうした状況から脱出するために編み出された民俗的方法が上記の価値転換である。死者のケガレが弔いによってカミになることも価値転換の機序が働いているが、これは日本に限った発想ではない。台湾では死者の鬼神が廟に祀られることによって福神となる有応公の信仰がある(志賀, 2012)。この信仰の背景には水死体を神として祀る水流神の民俗が関わっているそうだが、漂着神としてのヒルコ(蛭子/エビス)信仰とのつながりを思わせる。外からやってきたものに対して忌避や排除が恒久的な解決にならない場合、価値変換という認知変容は共存のための生活の知恵と言えよう。

また、『大成』においては夢が運命を予告して、見た夢の通りにことが展開する昔話が多くある(たとえば「炭焼長者」「夢見小僧」「夢買長者」「味噌買橋」「金は蛇」等)。悪夢は呪われた運命を予告するものであって、悪夢を見た時の運命からの逃れられなさは、ケガレの呪いからの逃れられなさの心性と共通するものがあるように思われる。柳田(1968)は、悪い夢を見てもうまく解釈することで幸福な結果を導き、良い夢を見ても悪く合わせれば災いを呼ぶ「夢合わせ」に関する昔話が日本には多いことを指摘しているが、そうした「夢合わせ」もまた、逃れられない運命を主体的に生き抜くための価値転換の一例と言える。

「逃走」と「価値転換」に加えて求められる基本姿勢は「結界を守る態度」である。福岡県宗像市沖ノ島は島全体が御神体とみなされており、女性の立入りは禁止され、男性も大祭の日以外の上陸は原則的に認められていなかった。近年その制限はさらに厳しくなり、一般人(研究者を除く)の上陸は禁止となったが、この島に入った者に対しては島内で見聞きしたことを決して口外してはならないという「不言様(おいわずさま)」の掟が厳しく課せられる。見なかったこと、聞かなかったことにはできないゆえに、せめて心の内に収めておくことが求められるのである。

この態度は、他者の結界に入ってしまった時の対応法としても示唆深い。フォン・フランツ(1974)はオーストリアの昔話「黒い女性」を取り上げ、見るなの禁を犯した少女が魔女に「何も見ていない」と主張し続けた例を紹介している。少女が見たものとは黒い魔女が白くなっている姿であったが、異本では魔女が少女に「お前、私の惨めなところを見たね？」(p. 84)と問いただす例もあるとのこと、この魔女の言葉から察するに少女の見たものとは魔女の隠したい「惨めな」姿であったことがわかる。そして、「何も見ていない」と主張した少女に対して魔女は「お前がとことん嘘をついたので、そうして私の暗い面を洩らさなかったので、褒美をとらそう」(Franz, 1974, p. 83)と少女を讃え、たくさんの褒美をこの少女に与えたという。しかし、嘘をついたことを奨励するようなこの展開をキリスト教の道徳観は許容できず、後世の改訂版においてはこの少女は迫害され、後に本当のことを述べるに至った少女に褒美が与えられる、という展開に書き換えられたという。フォン・フランツ(1974)は「嘘をつくようにみえることが、むしろ神の他者性に対する尊敬なり敬意であることは明らか」(p. 85)であり、「よい結果は、たとえ徹底して嘘をついても秘密をのぞきこまないことによってもたされる」(p. 87)という点を、その反対の話のあることを認めながらも強調している。大切なのはフォン・フランツの指摘した「他者性に対する尊敬なり敬意」を払うことではあるが、筆者はその中でも相手の恥に関わる秘密に注目して、これについて今一度考えてみたい。

秘密の露見がすべて恥感情に結びつくわけではなく、恥に結びつくか否かは秘密の種類にもよる。たとえば、企業秘密といった戦略に関わる秘密が露呈したり、仲間にだけ共有されていた秘密基地の場所が部外者に見つかったとしても、それは必ずしも恥感情を生じさせるわけではない。恥の生じるような秘密とは、自分の外に置かれたものよりも、むしろ自分の内面、特に自分のありかたに深く結びつくものであろう。正村(1995)は恥を「自我理想からの失墜」(p. 39)と表現している。つまり、「こうありたい」、あるいは「こう見

られたい」といった理想が剥がれた時に恥という感情が生じると言える。

「鶴女房」に代表される婚姻・異類女房譚の「見るなの禁」はこの恥感情をよく表現しているが、「恥」という側面にさらに一步踏み込んだ心性を表す説話として記紀神話の大物主とヤマトトビモモソヒメ(以下、モモソヒメ)の神話を挙げたい。これは婚姻・異類聳譚であるが、先に紹介したアモル(異類聳)とプシュケ(人間)のギリシャ神話と似ているため、よく引き合いに出される。モモソヒメは夜ごとに通ってくる大物主の顔を一目見たいと思い、その胸の内を大物主に伝える。すると大物主は了承し、「櫛笥に入っているのでも決して驚かないように」と伝える。モモソヒメは言われた通りに櫛笥を開けてみると、そこには小さな白蛇がおり、モモソヒメは小さな悲鳴を上げてしまう。するとたちまち蛇は美男子に変わり、モモソヒメに別れを告げ、三輪山に帰ってしまい、モモソヒメは命を落とす。ここで注目すべきは、秘密を見たかどうかでなく、それを見ても驚かないでいられるかどうかだったことにある。

驚きは、デカルトが『情念論』で論じた基本 6 情念のうちでも最初に取りあげられた情動である。なぜ最初に取り上げられたかという点、驚きは私たちが事物と接触する時にまず最初に体験する情動となりうるからである。発達的に見ても、驚きは最初期段階で発現する情動であり、生後間もない新生児にも現れる。このように原初的情動ゆえ、生理的反応とも深く結びついており、知性によってそれを押さえることはできない(山根, 2005)。いわば「驚くなの禁」は、理性を超えたところでの無条件的受容が問われていたと言える。異類女房譚において、異類女房が夫に「見るなの禁」を課したのも、本当の姿を見たらきっと夫は驚き、そしておそらくは拒絶する可能性を女房は予想したからであろう。一旦見られたならば自分は受容されないという信念によって、「驚くなの禁」よりも手前の「見るなの禁」を課したように思われる。

もし、向こう見ず(フレヴェル)な態度で見るなの禁を犯した異類女房の夫が、オーストリアの昔話「黒い女性」に登場する少女のように「何も見なかった」という姿勢、あるいは見たとしても断固驚かない姿勢を徹底的に貫き、異類女房に恥をかかせなかったらどうであったか。約束を破ったこと自体が不信となって関係破綻の決定打となる可能性もあるが、もし女房に恥をかかせないほどに原初的次元から女房の存在すべてを受容できたのなら、一度は壊れかけた二人の世界に修復の余地も残されていたかもしれない。

5. まとめ

本章では昔話体験という視点から、あらためて昔話とは何かについて論じた。まず、昔話体験としては、昔話が本来的には語られたものであったことに着目し、語りが文字に置き換わる過程で「語りにかかる時間の体験」「プロソディ(韻律)」「声の力」が失われたことを指摘した。また、日本語の奥体験と日本昔話の奥体験との親和性を踏まえながら、昔話がタブーへの感受性を周囲や後世に伝えるための方法であった可能性を仮説として提示した。また、タブーの例として「結界」を取り上げ、日本における装置的結界が働きかける心理的作用や、日本昔話における「見るなの禁」の展開から、日本においては禁破りを成長に不可欠な経験として肯定的に捉えるよりも、むしろその破壊性や取り返しのつかないさが強調されている可能性について述べた。そして、それと知らずにタブーに触れてしまった場合、日本昔話に登場する多くの主人公たちが取った対処法は「逃走」であったことを指摘した。その場から逃走することが可能であれば逃走が第一選択となろうが、状況によってはそうとも限らない。生きていれば避けられないケガレや、人間関係が親密になれば付随しがちな秘密の側面(心理的結界)をどのように取り扱うのかについて、本章は記紀神話、祭、神聖な島に立ち入るにあたっての日本の習俗を例に挙げ、「価値転換」と「結界を守る態度」について検討した。日本昔話の登場者たちが「逃走」する以外に、タブーに対してどう対応してきたのかを検討するにあたっては、網羅的検索をもって研究することが必要となるが、それは今後の課題としたい。

おわりに

本論文は、昔話や民俗学領域の豊かな知見群を深層心理学的な心の理解と臨床実践のための研究素材として活用するにあたっての基盤作りを目的に、昔話に関する基礎知識の把握と網羅的検索による研究実践を行った。研究実践においては、「たましい(タマ)」, その一側面としての「狂」, 狂女としての「山姥」, 時に山姥と重ね見られる「アマノジャク」を対象として、それらに関する柳田民俗学の記述、及び『大成』に描かれた日本昔話を網羅的に検出した上で特徴群を整理することで、それらのより具体的なイメージを掴もうとしてきた。また、「狂」についてはその症状形成の契機やその後の展開を、「山姥」と「アマノジャク」についてはコミュニティや周囲との関係について検討し、日本における心理臨床的な関わり方のヒントを探った。

第1章では、カミからの授かりものとしてタマが遊離し、依りつき、宿るといった特性を観念する日本人のたましい観を紹介した。日本昔話においても、この「たましい観」と矛盾しない現象理解や、死後に対する解釈が示されていることがわかった。日本昔話にたましいが登場する文脈が生死の境や精神的極限といった死との親和性がある一方、柳田が記述したたましいに関する習俗では、タマを活性化する儀式や、暴威を振るうタマへの態度や関わりといった、生に軸足が置かれているものが多いことが特徴的であった。

第2章では、「狂」の状態像について精神科領域における精神病名の記述、文学領域における記述、『定本』から日本民俗学領域における記述、『大成』から昔話領域における「狂」の昔話から検討した。「狂う」の語源について、『日本精神病名目志』著者の金子準二は「動き回る状態」という意味に、一方柳田國男は「舞う」という意味に重ねて見ていたことから、「狂」の語には回転運動のイメージが伴っていることが示唆された。また、精神症状の変調や愚かさという次元が、日本の一部の祭や笑いにおいては重要な役割を果たしていたこと、そしてそれがコミュニティ内の密な人間関係の緊張や膠着を氷解させるための知恵に基づいた文化的態度であった可能性を指摘した。さらに、昔話に登場する「狂」状態とは「急激な感情の極まりを契機に人間としての姿やありようを留めておくことが出来なくなる、あるいは人間たらしめる何かに亀裂が生じる状態」と表現できるかもしれないこと、その症状形成からしても今日の精神病圏とも異なる精神状態であること、強調語として用いられていた可能性もあるためにゆるやかな意味で捉えておく必要があることを

指摘した。「狂」のその後を描いた昔話は 19 話型中 4 話型あり、そのうち鳥に変身するも
苦しみからは逃れられないものが 2 話型、カミへの変容によって力関係が変わるものが 1
話型、経の力で回復するものが 1 話型あった。いずれも何かしらの変容を遂げていること、
そして何かしらの超越性が関わっていることが共通していると思われる。同じ話の筋を辿
りながらも「狂」の語が登場しない類話を、「狂」に向かわなかったケースと仮定し、そ
の転回点を検討したところ、「態度の軟化」を挙げることができた。父性的直面化が態度
選択の一分岐点となるが、この時に現実をありのままに受け止められるかどうかや、目先
の欲を手放せるかどうか問われることとなり、その際の精神のしなやかさが態度の方向
性を決め、「狂」以外の変容の道に開かれる可能性を指摘した。

第 3 章では、「山姥」にまつわる柳田の論考群と、『大成』に掲載された山姥の登場する
日本昔話を網羅的に収集し、その容姿や正体、行動、そして人間との関わりの特徴をまと
めた。山姥の正体については柳田の獣説、人間説(生來說と加入説)、超自然的存在説を紹
介した。山姥の容姿的特徴については『定本』でも『大成』でも、山で長年暮らしたゆえ
の粗野な風貌を記述したものが多かった。日本昔話に登場する山姥の行動は、大食、人食
い、追いかける行動、変身や変装といった恐怖を抱かせるものと、母性や人間らしさのうか
がえるような温かみを感じさせるものの両方が描かれていた。また、日本の心理臨床にお
ける心的力動や事例の理解に山姥のイメージが役立つ可能性を、臨床事例を通して論じた。
事例においては、持ちつ持たれつの母子関係にどのような精神的境界を引くのがふさわし
いのかを模索する心理面接過程において最終的には太母に包まれながら夫婦という小世界
を作るという結婚のあり方におさまった展開を紹介した。母子間を分断する母子分離や自
立のイメージよりも、大きな山姥の存在に抱かれつつ、その中でそれぞれの家庭を形成す
るという日本人の里暮らしのイメージの方が、この母子が選択した歩み方と近いように思
われた。

第 4 章では、「アマノジャク」にまつわる柳田の論考群と、アマノジャクが登場する『大
成』掲載の日本昔話群を網羅的に収集し、その容姿や正体、行動特徴、そして人間との関
わりについて検討した。アマノジャクは、地方によっては山姥のような山の霊威として見
られることもあるが、厳密には天探女にルーツを持つ意地悪な魔物であり、山姥とは別存
在とみなされるべきであることがわかった。日本昔話「瓜子織姫」に出てくるアマノジャ
クの容姿的特徴としては長く太い尻尾があり、また女兒や女性の(化け)姿である例が多か
った。アマノジャクの行動特徴のうち、山姥と共通して見られたものは、変装と大食であ

った。山姥との相違点としては、山姥が時に温情的側面を見せる昔話のある一方で、アマノジャクがそのような温情を見せる昔話は、親の死の際に限っては“あまのじゃく”にも従順になったという「鳶不幸」を除き、見当たらなかった。また、山姥の凶暴的側面は生理的欲求や親和欲求に忠実に突進するゆえの結果であり、どちらかというともっすぐさが裏目に出る例の多い一方で、アマノジャクの凶暴的側面には意地悪な下心が働いており、へそ曲がりであることが特徴的であった。また、心理臨床におけるアマノジャクのイメージを検討するにあたっては、ある犯罪事件に関わることになった女性クライアントの事例を通して、その加害者に見るアマノジャク性と、その女性の心に与えたアマノジャクの影について検討した。日本昔話に学ぶアマノジャクに対する対処法としては、茅や蕎麦の根の赤さにアマノジャクや瓜子織姫の血を見ることが、この悲劇やアマノジャクの恐ろしさを後代に渡って人々の心に刻み続けていることから学ぶことができるように思われた。第1章で指摘した「たましい(タマ)」の荒々しい側面や、第2章で指摘した緊密な関係性が「狂」のリスク要因となりうることを踏まえると、いかなる者もアマノジャクに遭遇したり、あるいは転じたりする可能性のあることを頭の片隅に置いて生きることが「思わぬ時」に登場するアマノジャクに対する現実的対策と思われた。

第5章と第6章では、深層心理や心理臨床事例の理解のために昔話を用いる際に必要となる昔話研究史と昔話の定義について紹介した。昔話を学問的に体系づけてきた民俗学領域で取り組まれてきた昔話の起源、昔話の原形、昔話の機能等のテーマと仮説をそれぞれ紹介したが、これらのアプローチはいわば昔話の本質を掴むための学問的試みでもあった。

第7章では、昔話体験という視点から「昔話とは何か」について論じた。昔話が語りから文字に置き換わる過程で、「語りにかかる時間の体験」「プロソディ(韻律)」「声の力」が失われたことを指摘した。また、日本語の奥体験と日本昔話の奥体験との親和性を踏まえながら、昔話がタブーへの感受性を周囲や後世に伝えるための方法であった可能性を仮説として提示した。タブーに触れてしまった場合に日本昔話に登場する多くの主人公たちが取った対処法は「逃走」であった。それでも避けられないケガレや、人間関係が親密になれば付随しがちな秘密の側面(心理的結界)の取り扱い方については、日本の習俗から「価値転換」と「結界を守る態度」を取り上げて論じた。今後は、日本昔話の登場者たちが「逃走」する以外に、タブーに対してどのように対応してきたのかについて網羅的検索を用いて研究を進めていきたいと考えている。

本論文を通して筆者が行いたかったこととは、近代科学とは異なる現象理解の仕方が昔

話世界に保存されていることを仮定した上で、昔話を利用した人間の深層心理の理解のために、昔話世界の理解を深めること、そして昔話をできるだけまなく活用することであった。もちろん、科学によって開かれた道も多く、臨床心理学も例にもれず科学から受けた恩恵は数え切れないが、数量化や客観性を重視する科学的傾向によって失われつつあるものがあるのではないかと思われる。たとえば、目に見えないものに対する感受性や、本能や直感に対する信頼、本質を見抜く目、そして第 7 章でも取り上げた「奥」の体験等であるが、これらはすべて昔話世界において大切にされているものでもある。

本論文で採用した網羅的検索という方法論自体が、あたかも日本の昔話世界を『大成』という閉じられた世界に限定して、その中に収録された昔話に限って検討を行っているという意味では閉鎖系をなしていると言えるのかもしれない。昔話を俯瞰的に検討し、細部にわたってそれを分析にかけるということは、ややもすると昔話世界を科学的なものさしで数量化し、この豊かな世界を跡形もなく細分化することにもなりかねない。しかし、実際に昔話に触れてみると、その類話の多さと可変性に気づくことになる。つまり、昔話はさまざまな要因との関係によって、幾通りものバリエーションへと展開しうるものであって、文字化された昔話は一回性の瞬間を切り取ったようなものなのである。そのような昔話の有機性にこそ、昔話が人間の深層心理の理解を助けることに役立ち、また心理臨床的実践のヒントを提供しうるのではないだろうか。この昔話の有機的側面をどのように理解するかによって、心理学領域における昔話の扱い方はまるで異なってくる。昔話とは何かを問いながら、昔話を用いて何がしたいのかということに常に意識することが、昔話を深層心理や事例の理解を目的に利用するにあたっては重要な姿勢であるように思われる。

文献

はじめに

- Jung, C.G. (1936). The Concept of the Collective Unconscious. *St. Bartholomew's Hospital Journal*, XLIV, 46-49, 64-66. (林道義(訳)(1999). 集合的無意識の概念. 元型論 [増補改訂版] 紀伊国屋書店 pp.11-25)
- 河合隼雄(1994). 昔話の深層—ユング心理学とグリム童話— 講談社
- 河合隼雄(2002). 昔話と日本人の心 (岩波現代文庫) 岩波書店
- 関敬吾(1979). 凡例 日本昔話大成第1巻 動物昔話 角川書店 p. 11.
- 関敬吾(1980). 昔話と婚姻様式 関敬吾著作集第1巻 昔話の社会性 同朋舎 pp. 289-306.

第1章 日本人のたましい観

- 赤坂憲雄(2014). 和解について 遠野物語 pp. 217-226.
- 河合隼雄(1967). ユング心理学入門 培風館 pp. 224-225.
- 河合隼雄(1986). 心理療法論考 新曜社 p. 153.
- 河合隼雄(1990). 子供の本を読む 楡出版 p. 19.
- 河合隼雄(1991). とりかへばや, 男と女 新潮社 pp. 136-137.
- 河合隼雄(1994). 昔話の深層—ユング心理学とグリム童話— 講談社
- 河合隼雄(2003). 臨床心理学ノート 金剛出版 pp. 188-203.
- 北川明(2014). 心理療法の終結とは—クライアントのもたらされる意識の地平— 京都文教大学大学院臨床心理学研究科 博士論文
- 折口信夫(1976a). 古代人の信仰 折口信夫全集第二十巻 中公文庫 pp. 135-140.
- 折口信夫(1976b). 剣と玉と 折口信夫全集第二十巻 中公文庫 pp. 221-233.
- 折口信夫(1976c). 古代日本人の信仰生活 折口信夫全集第二十巻 中公文庫 pp. 235-241.
- 櫻井徳太郎(1999). 櫻井徳太郎著作集4 民間信仰の研究 下—呪術と信仰— 吉川弘文館
- 関敬吾(1975). 日本昔話大成第11巻 資料篇 角川書店
- 芝田和果(2014). 日本人のたましい観の心理臨床学的試論 —タマ周辺の記述整理とその検討— 京都文教大学臨床心理学部研究報告 6, 169-181.
- 柳田國男(1968a). 海上の道 定本柳田國男集第一巻 (新装版) 筑摩書房 pp. 1-216.
- 柳田國男(1968b). 海上文化 定本柳田國男集第一巻 (新装版) 筑摩書房 pp. 513-536.
- 柳田國男(1968c). 遠野物語 定本柳田國男集第四巻 (新装版) 筑摩書房 pp. 1-54.

- 柳田國男(1968d). 史料としての傳説 定本柳田國男集第四卷(新装版) 筑摩書房 pp. 187-284.
- 柳田國男(1968e). 妖怪談義 定本柳田國男集第四卷(新装版) 筑摩書房 pp. 285-438.
- 柳田國男(1968f). 一目小僧その他 定本柳田國男集第五卷(新装版) 筑摩書房 pp. 111-340.
- 柳田國男(1968g). 木思石語 定本柳田國男集第五卷(新装版) 筑摩書房 pp. 341-489.
- 柳田國男(1968h). 笑の本願 定本柳田國男集第七卷(新装版) 筑摩書房 pp. 149-236.
- 柳田國男(1969a). 妹の力 定本柳田國男集第九卷(新装版) 筑摩書房 pp. 1-219.
- 柳田國男(1969b). 巫女考 定本柳田國男集第九卷(新装版) 筑摩書房 pp. 221-301.
- 柳田國男(1969c). 先祖の話 定本柳田國男集第十卷(新装版) 筑摩書房 pp. 1-152.
- 柳田國男(1969d). 神道と民俗學 定本柳田國男集第十卷(新装版) 筑摩書房 pp. 315-396.
- 柳田國男(1969e). 年中行事覺書 定本柳田國男集第十三卷(新装版) 筑摩書房 pp. 1-177.
- 柳田國男(1969f). 新たなる太陽 定本柳田國男集第十三卷(新装版) 筑摩書房 pp. 179-299.
- 柳田國男(1969g). 食物と心臓 定本柳田國男集第十四卷(新装版) 筑摩書房 pp. 219-378.
- 柳田國男(1969h). 親の膳 定本柳田國男集第十四卷(新装版) 筑摩書房 pp. 436-444.
- 柳田國男(1969i). 影膳の話 定本柳田國男集第十四卷(新装版) 筑摩書房 pp. 445-449.
- 柳田國男(1969j). 小豆の話 定本柳田國男集第十四卷(新装版) 筑摩書房 pp. 460-473.
- 柳田國男(1969k). 魂の行くへ 定本柳田國男集第十五卷(新装版) 筑摩書房 pp. 553-561.
- 柳田國男(1969l). 幽霊思想の變遷 定本柳田國男集第十五卷(新装版) 筑摩書房 pp. 562-568.
- 柳田國男(1969m). 都市と農村 定本柳田國男集第十六卷(新装版) 筑摩書房 pp. 237-391.
- 柳田國男(1969n). 國語の將來 定本柳田國男集第十九卷(新装版) 筑摩書房 pp. 1-205.
- 柳田國男(1970a). 風位考 定本柳田國男集第二十卷(新装版) 筑摩書房 pp. 235-285.
- 柳田國男(1970b). 村のすがた 定本柳田國男集第二十一卷(新装版) 筑摩書房 pp. 407-475.
- 柳田國男(1970c). 信州隨筆 定本柳田國男集第二十二卷(新装版) 筑摩書房 pp. 199-305.
- 柳田國男(1970d). 伊勢や日向の物語 辭書解説原稿 定本柳田國男集第二十二卷(新装版) 筑摩書房 pp. 380-381.
- 柳田國男(1970e). 後狩詞記 定本柳田國男集第二十七卷(新装版) 筑摩書房 pp. 1-39.
- 柳田國男(1970f). 行器考 定本柳田國男集第三十卷(新装版) 筑摩書房 pp. 169-181.

第2章 「狂」とは何か

- 金子準二(1964). 日本精神病名目志 日本精神病名目志・日本精神病俚言志・日本精神病志・日本精神病作業療法書史 印刷授産協会 pp. 11-30.

- 川田順造(2004). コトバ・言葉・ことば—文字と日本語を考える— 青土社
- 河合隼雄(1989). 新しい親子のあり方について[録音資料] 新潮カセット講演 新潮社
- 河合隼雄(1994). 昔話の深層—ユング心理学とグリム童話— 講談社
- 木村敏(1976). 分裂病の時間論—非分裂病性妄想病との対比において— 木村敏著作集 2 時間と
他者／アンテ・フェストゥム論 弘文堂 pp.13-42.
- 中田祝(1978). 日本霊異記 (上)全訳注 (講談社学術文庫) 講談社
- 中田祝(1979). 日本霊異記 (中)全訳注 (講談社学術文庫) 講談社
- 中西進(1978). 狂の精神史 講談社
- 岡田靖雄(2002). 日本精神科医療史 医学書院
- 大隈和雄(1988). 「入道」. 下中直人編 世界大百科事典 21 平凡社 p.495.
- Paulhus, D. L., & Williams, K. M. (2002). The Dark Triad of personality: Narcissism,
Machiavellianism and psychopathy. *Journal of Research in Personality*, **36**, 556-
563.
- 関敬吾(1978a). 兄弟譚 日本昔話大成第4巻 本格昔話(三) 角川書店 p.7.
- 関敬吾(1978b). 腰折れ雀 日本昔話大成第4巻 本格昔話(三) 角川書店 pp.249-254.
- Tesser, A., Campbell, J., & Smith, M. (1984). Friendship choice and performance:
Self-evaluation maintenance in children. *Journal of Personality and Social
Psychology*, **46**, 561-574
- 八木剛平・田辺英(2002). 日本精神病治療史 金原出版
- 柳田國男(1968a). 遠野物語 定本柳田國男集第四巻 (新装版) 筑摩書房 pp.1-54.
- 柳田國男(1968b). 山の人生 定本柳田國男集第四巻 (新装版) 筑摩書房 pp.59-171.
- 柳田國男(1968c). 山人考 定本柳田國男集第四巻 (新装版) 筑摩書房 pp.172-186.
- 柳田國男(1968d). 山姥奇聞 定本柳田國男集第四巻 (新装版) 筑摩書房 pp.377-380.
- 柳田國男(1968e). 口承文藝とは何か 定本柳田國男集第六巻 (新装版) 筑摩書房 pp.7-57.
- 柳田國男(1968f). 文藝と趣向 定本柳田國男集第六巻 (新装版) 筑摩書房 pp.138-146.
- 柳田國男(1968g). 笑の文學の起源 定本柳田國男集第七巻 (新装版) 筑摩書房 pp.153-173.
- 柳田國男(1968h). たくらた考 定本柳田國男集第七巻 (新装版) 筑摩書房 pp.275-282.
- 柳田國男(1969a). 女性と民間傳承 定本柳田國男集第八巻 (新装版) 筑摩書房 pp.317-447.
- 柳田國男(1969b). 序 定本柳田國男集第九巻 (新装版) 筑摩書房 pp.3-6.
- 柳田國男(1969c). 妹の力 定本柳田國男集第九巻 (新装版) 筑摩書房 pp.1-22.

- 柳田國男(1969d). 神の口寄を業とする者 定本柳田國男集第九卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 231-235.
- 柳田國男(1969e). 祭場の表示 定本柳田國男集第十卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 193-215.
- 柳田國男(1969f). 神幸と神態 定本柳田國男集第十卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 237-260.
- 柳田國男(1969g). 祭禮と世間 定本柳田國男集第十卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 399-427.
- 柳田國男(1969h). 遊行女婦のこと 定本柳田國男集第十四卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 120-131.
- 柳田國男(1969i). 宮古島のアヤゴ 定本柳田國男集第十七卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 232-245.
- 柳田國男(1970). 坂川彦左衛門 定本柳田國男集第二十二卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 360-369.

第3章 「山姥」とは何か

- 岡田靖雄(2002). 日本精神科医療史. 医学書院.
- 山崎雅子(1977). 「山姥」. 稲田浩二・大島健彦・川端豊彦・福田晃・三原幸久編
日本昔話事典 弘文堂, p. 972.
- 柳田國男(1968a). 遠野物語 定本柳田國男集第四卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 5-54.
- 柳田國男(1968b). 山の人生 定本柳田國男集第四卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 59-171.
- 柳田國男(1968c). 山人考 定本柳田國男集第四卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 172-186.
- 柳田國男(1968d). 比丘尼石の話 定本柳田國男集第四卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 264-284.
- 柳田國男(1968e). 妖怪談義 定本柳田國男集第四卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 291-307.
- 柳田國男(1968f). 山姥奇聞 定本柳田國男集第四卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 377-380.
- 柳田國男(1968g). 山男の家庭 定本柳田國男集第四卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 385-391.
- 柳田國男(1968h). 天狗の話 定本柳田國男集第四卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 417-423.
- 柳田國男(1968i). 妖怪名彙 定本柳田國男集第四卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 424-438.
- 柳田國男(1968j). 山人外傳資料 (山男山女山丈山姥山童山姫の話) 定本柳田國男集第四卷
(新装版) 筑摩書房 pp. 449-472.
- 柳田國男(1968k). 隠れ里 定本柳田國男集第五卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 230-258.
- 柳田國男(1968l). 傳説の系統及び分類 定本柳田國男集第五卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 517-522.
- 柳田國男(1968m). かちかち山 定本柳田國男集第六卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 234-247.
- 柳田國男(1968n). 笑われ聲 定本柳田國男集第六卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 289-307.
- 柳田國男(1969a). 桃太郎の誕生 定本柳田國男集第八卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 3-36.
- 柳田國男(1969b). 瓜子織姫 定本柳田國男集第八卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 75-122.

- 柳田國男(1969c). 田螺の長者 定本柳田國男集第八卷(新装版) 筑摩書房 pp. 123-156.
- 柳田國男(1969d). 狼と鍛冶屋の姥 定本柳田國男集第八卷(新装版) 筑摩書房 pp. 225-255.
- 柳田國男(1969e). 雷神信仰の變遷 定本柳田國男集第九卷(新装版) 筑摩書房 pp. 63-81.
- 柳田國男(1969f). オシラ神 定本柳田國男集第九卷(新装版) 筑摩書房 pp. 248-253.
- 柳田國男(1969g). 人を神に祀る風習 定本柳田國男集第十卷(新装版) 筑摩書房 pp. 472-498.
- 柳田國男(1969h). 日本の祭 定本柳田國男集第十卷 筑摩書房 pp. 159-314.
- 柳田國男(1969i). 楊枝を以て泉をトする事 定本柳田國男集第十一卷(新装版) 筑摩書房
pp. 96-111.
- 柳田國男(1969j). 祭日考 定本柳田國男第十一卷(新装版) 筑摩書房 pp. 185-293.
- 柳田國男(1969k). 書簡二十八 柳田より山中氏へ 定本柳田國男集第十二卷(新装版) 筑摩書房
pp. 115-120.
- 柳田國男(1969l). ミカハリ考の試み 定本柳田國男集第十三卷(新装版) 筑摩書房 pp. 122-129.
- 柳田國男(1970a). 日本の傳説 定本柳田國男集第二十六卷(新装版) 筑摩書房 pp. 133-261.
- 柳田國男(1970b). 山姥 日本文學大辭典 定本柳田國男集第二十六卷(新装版) 筑摩書房
pp. 371-372.
- 柳田國男(1970c). 山島民譚集(二)(草案稿本) 定本柳田國男集第二十七卷(新装版) 筑摩書房
pp. 183-243.
- 柳田國男(1970d). 記者申す 定本柳田國男集第三十卷(新装版) 筑摩書房 pp. 494-496.

第4章 アマノジャク

- 山崎雅子(1977). 「天邪鬼」. 稲田浩二・大島建彦・川端豊彦・福田晃・三原幸久(編). 日本
昔話事典 弘文堂 p. 26.
- 柳田國男(1968a). 旅人の爲に—千葉縣觀光協會講演— 定本柳田國男集第二卷 筑摩書房
pp. 417-430.
- 柳田國男(1968b). 山の人生 定本柳田國男集第四卷(新装版) 筑摩書房 pp. 59-171.
- 柳田國男(1968c). 妖怪談義 定本柳田國男集第四卷(新装版) 筑摩書房 pp. 291-307.
- 柳田國男(1968d). 山姥奇聞 定本柳田國男集第四卷(新装版) 筑摩書房 pp. 377-380.
- 柳田國男(1968e). 妖怪名彙 定本柳田國男集第四卷(新装版) 筑摩書房 pp. 424-438.
- 柳田國男(1968f). 木思石語(四) 定本柳田國男集第五卷(新装版) 筑摩書房 pp. 380-391.
- 柳田國男(1968g). 昔話と傳説と神話 定本柳田國男集第六卷(新装版) 筑摩書房 pp. 58-128.

- 柳田國男(1968h). かちかち山 定本柳田國男集第六卷(新装版) 筑摩書房 pp. 234-247.
- 柳田國男(1969a). 瓜子織姫 定本柳田國男集第八卷(新装版) 筑摩書房 pp. 75-122.
- 柳田國男(1969b). 祭日考 定本柳田國男集第十一卷(新装版) 筑摩書店 pp. 181-288.
- 柳田國男(1969c). 書簡二十三 遠野より佐々木繁氏より柳田へ 定本柳田國男集第十二卷
(新装版) 筑摩書房 pp. 100-104.
- 柳田國男(1969d). 犬飼七夕譚 定本柳田國男集第十三卷(新装版) 筑摩書房 pp. 95-106.
- 柳田國男(1969e). 二十三夜塔 定本柳田國男集第十三卷(新装版) 筑摩書房 pp. 132-162.
- 柳田國男(1970a). 日本の傳説 定本柳田國男集第二十六卷(新装版) 筑摩書房 pp. 131-261.
- 柳田國男(1970b). 日本文學大辭典 定本柳田國男集第二十六卷(新装版) 筑摩書房 pp. 263-391.
- 柳田國男(1970c). 方言覺書 定本柳田國男集第三十一卷(新装版) 筑摩書房 pp. 281-285.

第5章 昔話研究史

- Franz, M-L. von(1975). *Interpretation of Fairy Tales*. Texas: Spring Publicans. (氏原寛
(訳)(1981). おとぎ話の心理学 創元社)
- Freud, S. (1913). *Märchenstoffe in Träumen*. (道籟泰三(訳)(2010). 夢における童話の題
材. フロイト全集13 岩波書店 pp. 173-181)
- Freud, S. (1958). *Träume im Folklore*. (高田珠樹(訳)(2009). 民話の中の夢. フロイト全集
11 岩波書店 pp. 307-346)
- ダンデス, A. (2005). 解説 ゲザ・ローハイム(1992). 龍の中の燃える火—フォークロア・メ
ルヒェン・精神分析— 新曜社
- Eliade, M. (1957). *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg:
Rowohlt. (風間敏夫(訳)(1969). 聖と俗—宗教的なるものの本質について— 法政大学出版
局)
- 稲田浩二 (1988). 日本昔話通観 28 昔話タイプ・インデックス 同朋社出版.
- 稲田浩二・稲田和子 (2010). 日本昔話ハンドブック新版 三省堂.
- 狩野敏次 (2011). 闇のコスモロジー —魂と肉体と死生観— 雄山閣.
- 河合隼雄 (1994a). 夢と昔話 河合隼雄著作集 5 昔話の世界 pp. 194-207.
- 河合隼雄 (1994b). 昔話の深層—ユング心理学とグリム童話— 講談社.
- 河合隼雄(2002). 昔話と日本人の心 岩波書店.
- 小松和彦(1982). 解説 関敬吾著作集 2 昔話の歴史 同朋舎 pp. 341-356.

- 三原幸久(1977). 「話型」. 稲田浩二・大島健彦・川端豊彦・福田晃・三原幸久編 (1977).
日本昔話事典 弘文堂 pp. 1034-1035.
- 宮廻和夫(1992). ロシア昔話の和型目録編集をめぐって スラヴ研究, **39**, 223-246.
- 最上英明(1998). 三つのオレンジの恋—バジール, ゴッツィ, プロコフィエフ— 香川大学
経済論叢, **71** (3), 387-399.
- 小澤俊夫(1982). 解説 関敬吾著作集 6 比較研究序説 同朋舎 pp. 464-479.
- 小澤俊夫(2013). モティーフ論 関敬吾・小澤俊夫補訂 日本昔話の型 付モティーフ・話型・分
類 小澤昔ばなし研究所 pp. 97-113.
- 関敬吾(1978a). 本格昔話の序 日本昔話大成第2巻 本格昔話 (一) 角川書店 pp. 1-6.
- 関敬吾(1978b). 逃竄譚 注 日本昔話大成第6巻 本格昔話 (五) 角川書店 pp. 267-268.
- 関敬吾(1979). 笑話の序 日本昔話大成第8巻 笑話 (一) 角川書店 pp. 1-8.
- 関敬吾(1980a). 昔話の型 日本昔話大成第11巻 資料篇 角川書店 pp. 5-130.
- 関敬吾(1980b). 日本昔話の社会性に関する研究 関敬吾著作集 1 昔話の社会性 同朋舎 pp. 3-
206.
- 関敬吾(1980c). 昔話研究の課題 関敬吾著作集 1 昔話の社会性 同朋舎 pp. 209-216.
- 関敬吾(1980d). 昔話研究における民俗学の役割 関敬吾著作集 1 昔話の社会性 同朋舎 pp. 220-
236.
- 関敬吾(1980e). 昔話と婚姻様式 関敬吾著作集 1 昔話の社会性 同朋舎 pp. 289-306.
- 関敬吾(1980f). 糠福米福の昔話 関敬吾著作集 4 日本昔話の比較研究 同朋舎 pp. 90-114.
- 関敬吾(1980g). 八岐の大蛇の系譜と展開—日本昔話の南方との関連— 関敬吾著作集 4 日本昔
話の比較研究 同朋舎 pp. 149-198.
- 関敬吾(1980h). 桃太郎の郷土 関敬吾著作集 4 日本昔話の比較研究 同朋舎 pp. 199-234.
- 関敬吾(1980i). ヨーロッパ昔話の受容—「白い嫁黒い嫁」を例として— 関敬吾著作集 4 日本
昔話の比較研究 同朋舎 pp. 235-272.
- 関敬吾(1981a). 昔話の分類におけるタイプと構造 関敬吾著作集 3 昔話研究法と伝説 同朋社
pp. 64-78.
- 関敬吾(1981b). 昔話の帰納的研究への提案 関敬吾著作集 3 昔話研究法と伝説 同朋社 pp. 3-
32.
- 関敬吾(1981c). 単一形式と複合形式—分類案再検討資料として— 関敬吾著作集 3 昔話研究法
と伝説 同朋社 pp. 33-63.

- 関敬吾(1981d). 我が国昔話の若干の型 関敬吾著作集 3 昔話研究法と伝説 同朋舎 pp. 143-174.
- 関敬吾(1981e). 昔話の伝承 関敬吾著作集 3 昔話研究法と伝説 同朋社 pp. 293-299.
- 関敬吾(1981f). 昼むかし 関敬吾著作集 3 昔話研究法と伝説 同朋社 pp. 300-302.
- 関敬吾(1981g). 民話 I 関敬吾著作集 5 昔話の構造 同朋社 pp. 3-140.
- 関敬吾(1981h). 民話 II 関敬吾著作集 5 昔話の構造 同朋社 pp. 141-270.
- 関敬吾(1981i). 独逸に於ける昔話研究 関敬吾著作集 5 昔話の構造 同朋舎 pp. 288-293.
- 関敬吾(1982a). 昔話の歴史 関敬吾著作集 2 昔話の歴史 同朋舎 pp. 3-288.
- 関敬吾(1982b). 比較研究序説 関敬吾著作集 6 比較研究序説 同朋舎 pp. 3-362.
- 関敬吾(1982c). 民俗学的昔話研究の課題—昔話の調査と昔話の生物学— 関敬吾著作集 6 比較研究序説 同朋舎 pp. 386-404.
- 関敬吾(1982d). Das Stiefmuttermotiv im Marchen der germanischen Volker 関敬吾著作集 6 比較研究序説 同朋舎 pp. 409-410.
- 高木昌史(2011). グリム兄弟とペロー童話：口承と書承の狭間で（一之瀬正興教授退職記念号）
ヨーロッパ文化研究, 30, 99-119.
- 高田珠樹(2009). 解題 フロイト全集11 岩波書店 pp. 389-422.
- Thompson, S. (1946). *The Folktale*. Berkeley, CA: University of California Press.
（荒木博之・石原綏代（訳）（1977）. 民間説話<下>—理論と展開— 社会思想社 p. 214）
- 柳田國男(1968a). 木思石語（二）定本柳田國男集第五卷（新装版）筑摩書房 pp. 354-364.
- 柳田國男(1968b). 昔話と傳説と神話 定本柳田國男集第六卷（新装版）筑摩書房 pp. 58-128.
- 柳田國男(1969). 猿轡入話の要素 定本柳田國男集第八卷（新装版）筑摩書房 pp. 453-455.
- 柳田國男(1971). 日本昔話名彙 [初版 1946 年]. 日本放送出版協会.

第6章 昔話の定義と概念範囲

- Bergson, H. (1900). *Le Rire*. Paris: Felix Alcan. (原章二(訳)(2016). 笑い/不気味なもの
平凡社ライブラリー pp. 9-203)
- 福田晃(1977). 「本格昔話」. 稲田浩二・大島健彦・川端豊彦・福田晃・三原幸久編 日本昔話
事典 弘文堂, pp. 857-858.
- 川端豊彦(1977). 「寓話」「民間説話」. 稲田浩二・大島健彦・川端豊彦・福田晃・三原幸久編
日本昔話事典 弘文堂 p. 280, p. 905.
- 小松和彦(1982). 解説 関敬吾著作集 2 昔話の歴史 同朋舎 pp. 341-356.

- 関敬吾(1979a). 動物昔話の序 日本昔話大成第1巻 動物昔話(一) 角川書店 pp. 1-10.
- 関敬吾(1979b). 人と狐 日本昔話大成第7巻 本格昔話(六) 角川書店 p. 178.
- 関敬吾(1979c). 笑話の序 日本昔話大成第8巻 笑話(一) 角川書店 pp. 1-8.
- 関敬吾(1980a). 日本昔話の社会性に関する研究 関敬吾著作集1 昔話の社会性 同朋舎 pp. 3-206.
- 関敬吾(1980b). 昔話研究における民俗学の役割 関敬吾著作集1 昔話の社会性 同朋舎 pp. 220-236.
- 関敬吾(1980c). 昔話と社会環境 関敬吾著作集1 昔話の社会性 同朋舎 pp. 307-312.
- 関敬吾(1980d). 鳥の昔話の類型 関敬吾著作集4 日本昔話の比較研究 同朋舎 pp. 59-65.
- 関敬吾(1981a). 単一形式と複合形式—分類案再検討資料として— 関敬吾著作集3 昔話研究法と伝説 同朋社 pp. 33-63.
- 関敬吾(1981b). 我が国昔話の若干の型 関敬吾著作集3 昔話研究法と伝説 同朋舎 pp. 143-174.
- 関敬吾(1981c). 散文伝承の構造—とくに昔話と伝説, 神話との関係— 関敬吾著作集3 昔話研究法と伝説 同朋舎 pp. 175-216.
- 関敬吾(1981d). 民話と伝説 関敬吾著作集3 昔話研究法と伝説 同朋舎 pp. 224-233.
- 関敬吾(1981e). 民話 I 関敬吾著作集5 昔話の構造 同朋舎 pp. 3-140.
- 関敬吾(1981f). 民話 II 関敬吾著作集5 昔話の構造 同朋舎 pp. 141-270.
- 関敬吾(1981g). 東西民話観の相違 関敬吾著作集5 昔話の構造 同朋舎 pp. 273-287.
- 関敬吾(1981h). 民話 III 関敬吾著作集5 昔話の構造 同朋舎 pp. 294-297.
- 関敬吾(1981i). 民話 IV 関敬吾著作集5 昔話の構造 同朋舎 pp. 298-305.
- 関敬吾(1982a). 昔話の歴史 関敬吾著作集2 昔話の歴史 同朋舎 pp. 3-288.
- 関敬吾(1982b). 比較研究序説 関敬吾著作集6 比較研究序説 同朋舎 pp. 3-362.
- 関敬吾(1982c). 民俗学的昔話研究の課題—昔話の調査と昔話の生物学— 関敬吾著作集6 比較研究序説 同朋舎 pp. 386-404.
- 柳田國男(1968). 昔話覺書 定本柳田國男集第六巻(新装版) 筑摩書房 pp. 329-508.

第7章 あらためて昔話とは何か

Franz, M-L. von(1974). *Shadow and Evil in Fairytales*. Texas: Spring Publications.

(氏原寛(訳)(1981). おとぎ話における悪 人文書院)

加藤周一(2007). 日本文化における時間と空間 岩波書店

- 河合隼雄(1994). 昔話の深層—ユング心理学とグリム童話— 講談社
- 河合隼雄(2002). 昔話と日本人の心 (岩波現代文庫) 岩波書店
- 川田順造(2004). コトバ・言葉・ことば—文字と日本語を考える— 青土社
- 北山修(1997). 増補新装版・悲劇の発生論 金剛出版
- 牧野成一(1978). 言葉と空間 東海大学出版会
- 「奥」. 大野晋・佐竹昭広・前田金五郎編(1990). 岩波古語辞典(補訂版) 岩波書店 p. 217.
- 志賀市子(2012). <神>と<鬼>の間—中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀 風響社
- 新谷尚紀(1987). ケガレからカミへ 木耳社
- 垂水稔(1990). 結界の構造 名著出版
- 田山忠行(2015). 意識と時間—数秒の時間をめぐって時を編む人間— 人文科学の時間論
田山忠行編 北海道大学出版会 pp. 1-29.
- 山根一郎(2005). 「驚き」の現象学 椋山女学園大学研究論集, **36**, 13-28.
- 柳田國男(1968). 放送二題 定本柳田國男集第六卷 (新装版) 筑摩書房 pp. 314-328.

付記

多くの方々のあたたかいご理解と支えがあつて、ここに辿り着くことができました。すべての方のお名前を挙げることはできませんが、皆様に心からの感謝を申し上げます。

本論文をまとめるにあたり、修士課程から指導教官としてご指導をいただき、ご退官後も変わらずに励まし続けてくださいました京都文教大学大学院臨床心理学研究科元教授の秋田巖先生に格別の感謝を申し上げます。そして、主査をお引き受けくださいました同研究科教授の禹鐘泰先生からは、たくさんのご配慮を賜りながら、困難を克服するための具体的な方策を丁寧にご指導いただきました。深く御礼申し上げます。同研究科教授の濱野清志先生からは、修士課程から研究に行き詰まった時の要所において道を開いてくださるようなご助言を賜りました。心から御礼申し上げます。同研究科教授の松田真理子先生は、細やかなご配慮で私の心配事を取りのけて、現実的に行動するための有益なアドバイスを賜りました。心から御礼申し上げます。同研究科教授の名取琢自先生は、長い冬の時代（休学中）に私の心と頭をほぐしてくださるような豊かな学びの機会を定期的に設けてくださいました。心から御礼申し上げます。放送大学教養学部教授の大山泰宏先生には、心理臨床の奥深さと臨床家としての姿勢を丁寧に温かくご指導いただきました。深謝いたします。ノートルダム清心女子大学人間生活学部児童学科准教授の日下紀子先生には、臨床と研究の接点について親身になってご相談に乗っていただきました。心より御礼申し上げます。京都先端科学大学人文学部教授の山愛美先生との出会いにも感謝いたします。本論文の第二次審査で、今後もずっと深層で響き続けるような貴重な言葉の数々を賜りました。心より御礼申し上げます。滋賀県立総合病院精神科科長 伴敏信先生は、私に心理臨床の実践の場を与えてくださり、多大なるご協力とご配慮をいただきました。同科の言語聴覚士の鈴木則夫先生には、プロソディや言語体験について貴重なご指導をいただきました。認知症ケア・精神科リエゾンチームのメンバーたちは、いつも温かく見守り応援してくださいました。この場を借りて心から御礼申し上げます。

最後に、この道に進んだ私を許し、応援し続けてくれた家族、苦しい時に私を励ましてくれた伯母、亡き祖母、親戚、光の差す方へと導いてくれた諸先生方、笑顔と激励をもって送り出してくれた前職の元上司と元同僚たち、見守り続けてくれた大学院の先生方、同期生、秋田ゼミのみなさん、そして友人ひとりひとりに深謝いたします。

2021年8月

芝田 和果