The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	日本昔話の構造と表現の研究
Author(s)	川森, 博司
Citation	大阪大学, 1997, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.11501/3129310
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

日本語の構造と表現の研究

川森博司

日本昔話の構造と表現の研究

川森博司

目次

序―問題設定― …… 一

第一部　日本昔話の構造分析

第一章　口承説話と民俗社会 …… 九
はじめに
一　口承文芸の位置づけ
二　民俗社会
三　伝説
四　昔話
まとめ

第二章　異類婚姻譚における交換の構造 …… 二八
一　昔話の構造分析
二　問題設定
三　異類女房譚
四　異類聟譚
五　異類女房譚と異類聟譚の比較
おわりに

第三章　登場人物の対立関係と隣モチーフ―富の獲得をめぐる昔話の類型― …… 五八
はじめに
一　「海神の贈物」における登場人物の対立
二　二元的対立の昔話
三　日本国内での地域差―奄美・沖縄地域の問題―
四　韓国との比較に向けて
まとめ

第二部　日韓比較研究

第一章　韓国口承説話の分類体系の検討……九七
はじめに
一　韓国口承説話の類型分類の諸業績
（1）張徳順による分類
（2）崔仁鶴による分類
（3）曺喜雄による分類
二　『韓国口碑文学大系』の分類体系―趙東一の分類構想―
（1）分類の基本構想
（2）第一段階の上位類型の事例
（3）類型分類の研究への活用例
三　異類婚姻譚の分類をめぐって
（1）上位類型から話型へ
（2）分類の論理―比較研究の視点から―
四　類型分類の問題点と今後への展望
（1）類型分類の記述方式
（2）複数のインデックス間の比較の問題

第二章　異類婚姻譚の類型分析……一三九
はじめに
一　「異常誕生」と「異類婚姻」
二　日本の異類聟譚の類型
三　韓国の異類聟譚の類型
四　異類女房譚の類型
五　諸類型の整理

第三章　来訪者をめぐる説話の比較研究―登場人物の対立関係を中心に―……一七八
一　韓国の「長者池伝説」
二　「大歳の客」型の昔話
三　登場人物の対立関係

四　来訪者の性格
五　来訪者説話の変異とその背景
おわりに

第三部　伝承の場の変容と語り手の現在

第一章　語り手への視点と語りの場の変容……二〇九
はじめに
一　語り手論の展開
（1）語り手論の先駆－水沢謙一の研究－
（2）昔話伝承の場の復元－野村純一の研究－
二　語りの場の変容
（1）採集という語りの場
（2）語りへの新たな需要
三　語り手と語りの現在への視点
（1）語り手による伝承の創造過程
（2）語り手自身の声
おわりに

第二章　観光の場のなかの昔話と語り手－昔話伝承の動態的モデル－……二三三
はじめに
一　ふるさとイメージと観光の文脈
（1）『遠野物語』と遠野
（2）観光資源としての『遠野物語』の活用
二　観光の場における昔話の言語
（1）「語りべホール」の観光客
（2）「語りべホール」の言語
三　話型と語り口をめぐる語り手の実践
（1）語り口の細部の構成
（2）伝承と創造の過程
おわりに

第三章　語り手から見た昔話―岩手県遠野の観光の現場から―……二六四
はじめに
（1）観光施設での昔話
（2）若い世代の取り組み
結論―まとめと今後の課題―……三二一
引用参考文献……三三一
成稿一覧……三四一

序－問題設定－

柳田国男は、一九四九年の家永三郎との対談のなかで次のように述べている（柳田他　一九六四：一八五）。

柳田　もう小学校の教育が六十何年続いた後ですら、私どもが田舎を歩いておってしょっちゅうぶつかるのは、目に一丁字しかなくて、事理の明確に言える、人に誤ったことがあると承知せぬ、きわめて判断力を持って表現の力がない、書物に書いてあるような字を使えないそんな奴がたくさんいるのですよ。それをどうして調べますか、そういう人の思想は。

家永　ただそういう人の思想は、いわゆる一世を動かすというようなそんなことはできないでしょう。

柳田　そんなことは絶対にないのです。村が半分インテリで、半分無学の人ならばインテリの奴に引っ張ってゆかれますけれども、村挙って、お寺の坊主、神主を除けばインテリでないような村だったら、村を動かしているのは無識の者の判断なんです。

それに対して、家永は次のように反論している。

「これからわれわれが物事を考えてゆくのには、やはりいちおう先人が考えたことを参考として、先人が到達し

て得たところの成果を活かしてゆきたい。そういう意味で過去の思想的な遺産というものを求めたいという要求があるわけなんです。その場合に、物事に当って明確な判断を下す人が過去には無数にあったかもしれませんが、その場限りの決断で、それが全然伝えられていなかったとしたならば、われわれの参考にならない。やはり参考になるものは、文字に固定されて今日われわれが直接接しうるものしかないという意味で、文字に書いたもののほうに興味が牽かれるわけですけれども……。」（柳田他　一九六四：一八六）

柳田は、そのように文字に残されなかった民間の思想を探るための手がかりとして、民俗学という学問を組織して、さまざまな民間伝承の資料化をおこなった。そのなかで、本書で考察する昔話は、自ら文字を書いて文書を残さなかった人々の思想を探るための貴重な資料のひとつであると考えられる。

ただしその際に、昔話という資料の特質として考慮しておくべきことがある。昔話はひとつの表現形式であって人々の考えをそのまま直接に反映したものではない、という点である。吉沢和夫は、このような昔話の性格を次のように述べている。

「現実は、そこではある距離をもってながめなおされ、いちおう現実と断絶した地点で、心のなかにえがきなおされ、そこから抜け出る夢が、空想の形をとって人びとの心を支配する。現実はありのままで語られるのでなくて、虚構されたものとして語られる。」（吉沢　一九七四：三二）

このような事情をふまえて考えると、昔話からそこに託された人々の思想を読み取っていく作業をおこなうためには、昔話の表現形式としてのあり方をよく理解しておくことがその前提となる。

本書は、表現形式としての昔話のあり方をときほぐしながら、これまでに蓄積された日本の昔話資料を手がかりとして、そこに託された一般の生活者の思想を内在的に理解していくことを目ざす試みである。そのような方向を目ざした本書の論の展開には、三つの柱がある。第一部で扱う「構造」あるいは「類型」（話型）、第二部で扱う「比較」、第三部で扱う「現場論」である。全体として、昔話の筋の展開の枠組みとなる「構造」とそれが個々の語り手によってさまざまな形で語られていく「表現」が、考察を展開していくうえでの二つの極となる。本書の題を「日本昔話の構造と表現の研究」としたのは、そのためである。

第一部は、筋の展開の「構造」にもとづいて、日本の昔話の諸類型の相互関係を探ることを目ざしたものである。そのうち、まず第一章では、昔話をはじめとする口承説話の資料をとおして、そこに表現されている民俗社会で暮らした人々の思想を読み解いていく道筋を基礎づける作業をおこなった。そして、その基礎づけをもとにして、第二章では、異類婚姻譚における人間界と異類界の間の交換の様相を分析し、第三章では、富の獲得をめぐる昔話群のなかに見られる登場人物の対立関係の様相を分析した。

第二部は、第一部でおこなった日本の昔話資料の類型の整理を基礎として、韓国の口頭伝承資料との比較をおこなうことにより、日本の資料をより広いコンテクストのなかに位置づけることを目ざしたものである。第一章では、まず、韓国における口承説話の分類体系を検討し、日本の資料との比較のための基本的な土俵づくりをおこなった。第二章では、その基礎固めと第一部での日本の資料の類型の整理にもとづいて、日本と韓国の異類婚姻譚の相互に対応する類型を整理し、そこに見られる類似点と相違点を分析した。第三章では、日本と韓国の来

訪者をめぐる説話を取り上げて、そこに見られる登場人物の対立関係のあり方の違いと両国の説話の民間信仰的な背景の違いを考察した。

このように第一部、第二部の考察を進めることによって、筋の展開の「構造」の視点から、日本の昔話の資料としての特質を概観できるようになるが、そこでは、これらの昔話の伝承のもとになった時代背景、そして、これらの昔話を語った語り手のあり方が考察されていないという問題がある。第一部と第二部では、これらの「歴史」と「語り手」の問題を一旦カッコに入れた「構造」のレベルで見通しを得ることを目ざしたのである。筆者は資料を整理するうえでこのような段階が必要であると考えるが、それだけでは完結した研究とならない。そこで第三部では、「語り手」と「語りの場」という要素を考察のなかに導入することを目ざした。

そのとき出発点となるのは、参与観察的な調査が可能な「現在の語りの場」である。第三部の第一章では、現在の語りの場から出発して、語り手とその昔話の語りを分析していくための議論の道筋を整理した。第二章では、岩手県遠野市での筆者のフィールドワークの成果にもとづいて、高度成長期以降の現代社会の状況のなかに昔話の語り手の実践を位置づけることを試みた。第三章は、そのフィールドワークの過程で得た昔話の語り手に対するインタビューの資料を提示して、語り手から見た昔話の位相を浮かび上がらせることを目ざした。

第三部の試みは、現在の語りの場にまつわりついている高度成長期以降の日本の社会状況をときほぐして、歴史的存在としての昔話資料の性格を明らかにしていこうとする作業の第一歩である。高度成長期を境にした日本の村落社会の変化が急激であるため、一般に現場論的な民俗事象の考察と文化史的な事項を探るための民俗資料

の考察が分離して、その統合点が見出せない状況にある。本書では、第三部の現在の状況の現場論的な考察を経ることによって、昔話をテクストとして読み込もうとした第一部、第二部の考察の位置づけを照らし出すことを目ざした。昔話を、自ら文字で表現することのなかった人々の思想を探るための歴史資料として、確かな形で位置づけていくためには、このような迂回路が必要であるとの考えからである。より一般的に言えば、現場論的な考察によって高度成長期以降の日本の社会の変化の様相をときほぐしていくという段階を経ることによって、それ以前の社会状況のなかで民俗学が蓄積してきた数多くの資料の分析と現在フィールドワークで直面する事象の分析とをつなげていくことができるようになると筆者は考えている。その意味で、本書の議論は、文化史的な考察と現場論的な考察の接点を求めるものである。

民俗学がその研究の大きな柱としてきた現場からの考察という拠点を回復していくためには、高度成長期以降の大きく変化した状況のなかでの伝承のあり方を積極的な考察の対象としていく方向が必要である。ただし、そこでの現場論的なミクロのレベルの考察をそれ自体で完結させるのではなく、構造のレベル、そして通史的なレベルとの間の往復をおこなっていく必要があるということが、本書の全体をとおしての主張である。そのようなミクロのレベルとマクロのレベルの往復をおこなうことによって、これまでに蓄積してきた民俗資料を、現代社会に生きるわれわれの鏡として、あるいは精神的な拠り所として、生活のなかに活かしていく道筋がひらけてくるのではないだろうか。

このような見通しをもって、第一部から第三部の論考を構成した。

第一部　日本昔話の構造分析

第一章　口承説話と民俗社会

はじめに

日本の村落社会では、数多くの説話が口伝えで語りつがれてきた。これらの説話は、テレビ、ラジオ等のマス・メディアの影響によって、語られる機会が次第にまれになりつつあるが、最近まで村落社会の多くの人々の記憶のなかに生き続けていた。

そして、多くの研究者による日本各地における精力的な採集によって、これらの一般に「昔話」や「伝説」と呼ばれる説話に関して、相当数の資料が蓄積されてきた。特に「昔話」に関しては、関敬吾による『日本昔話大成』が一九八〇年に完成し、日本に存在する話型のほぼすべてが出そろって、資料の整備はかなり進んできている。

ところが、それらの資料の分析の作業は、まだ満足すべき状態にあるとはいえない。それは、これまで研究者が資料の収集と整理に忙しく、その分析には充分に手がまわらなかったということもあるが、これらの口承の資料を分析するための基礎的な枠組みを設定する作業がなされてこなかったことに大きな原因があるものと思われ

る。すなわち、これまでの諸研究においては、その分析対象のレベルが必ずしも明確に設定されていなかったといえるのである。

しかし、資料の収集と整理が一段落した現在、今後の分析作業のための枠組みの設定がぜひとも必要とされる。本章では、まず、そのような方向に向けての基礎的な枠組み作りを試みることにしたい。

一　口承文芸の位置づけ

「昔話」や「伝説」は、本来口伝えで語られた。すなわち、これらは口で伝えられる文芸（口承文芸）である。この口承文芸と一般の書かれた文芸はどのような関係にあるのだろうか。実際にはさまざまな場合があり、一般論を立てることは困難であろう。しかし、この両者の差異を大まかな傾向としてでも位置づけておくことが、口承説話の分析のための前提条件であると私は考えている。なぜなら、口伝えであるということが、口承説話のテクストにさまざまな規制を与えているからである。そして、これらの口伝えであることによる規制を知ってこそ、われわれは個々の説話の分析作業へと進むことができるのである。

そこでまず、理論的な問題の考察が必要とされる。口で伝えられる文芸と書かれた文芸は、その伝達の媒体が異なる。すなわち、一方は口頭の言語であり、他方は文字である。この伝達の媒体の相違は、それぞれの文芸の存在様式にどのような影響を与えるであろうか。この問題に関しては、ボガトゥイリョフとヤコブソン共著の

「創造の特殊な形態としてのフォークロア」と題する論文が明確な指摘をおこなっている。したがって、この論文の論旨にそって考察を進めることにしたい（なお、フォークロアという用語は、ここでは口承文芸全般を指すものとして使われている）。

この論文における主張の中心は、フォークロア（口承文芸）の成立には「共同体」の関与が不可欠であるという点である。彼らは次のように述べている（以下、引用は川森の訳による）。

「フォークロアの作品は、特定の共同体に受け入れられることによってはじめて存在し、その共同体に受け入れられたものとしてのみ存続する。共同体の構成員が何か個人的なものを創造したとしよう。もし、この個人によって口頭で創作された作品が何らかの理由で共同体に受け入れられなければ、その作品は消滅を運命づけられることになる。」（Bogatyrev & Jakobson 1966[1929]:2）

これに対して、書かれた文芸の場合には、ロートレアモンのような例が存在している。ロートレアモンは、生前に一冊の小冊子を刊行したがまったく注目されず、死後忘れ去られていた。ところが、シュールレアリスムの運動が起こり、ロートレアモンは巨匠として祝福され、手稿を含めた全著作が出版されることになった。このような事態は、口頭の創作の場合にはありえない。その時点で共同体に受け入れられなければ、口頭の作品は跡かたもなく消え去ってしまうのである（Bogatyrev & Jakobson 1966[1929]:2-3）。

このように、口で伝えられる文芸（フォークロア）は共同体による受け入れをその存在の前提としているという点が、書かれた文芸との大きな違いなのである。この点に関して、ボガトゥイリョフとヤコブソンは、「フォ

ークロアの存在がそれを受け入れ認可する集団を前提とせねばならないことは明らかである。フォークロアの研究の際には、常に基礎概念としての「共同体の前もっての検閲」を念頭に置かねばならない」（Bogatyrev & Jakobson 1966[1929]:4）と述べている。

もちろん、文字で書かれた文芸の成立にも、読者による受け入れが必要である。しかし、書かれた文芸の受け入れは、一つの共同体を超えたレベルでも、あるいは時代的な隔たりをおいた場合でも、可能であるので、フォークロアのように共同体の絶対的な検閲を受けることはない。その意味で、書かれた文芸の作品は、作者がそれを書きとめた瞬間に、とりあえずは成立すると考えられるのに対して、口頭の作品は、共同体に受け入れられたときに、はじめて成立するということになる（Bogatyrev & Jakobson 1966[1929]:4-5）。つまり、書かれた文芸の作品と、口伝えのフォークロアの作品は、その成立のレベルが異なっていると考えられるのである。

さて、このような考え方に立つと、フォークロアの作品を語っているのはたしかに一人の個人であるが、その作品の真の生産者は、その作品を受け入れた共同体であるということになる。この点をボガトゥイリョフとヤコブソンは、言語学における「ラング」と「パロール」の概念を使って、次のように説明している。

「フォークロアにおける作品とその客体化、すなわち、作品といろいろな人々による語りに際してのその作品の変形との間の関係は、ラングとパロールの間の関係とまったく類比的なものである。ラングと同様に、フォークロアにおける作品は超個人的なものであり、潜在的なものであって、一般の言語活動において、ラングをもとにしてパロールが生み出されるように、フォークロアにおいては、伝統的に受けつがれた作品に語り手が個人的な

装飾を加えて語るということになるのである。」（Bogatyrev & Jakobson 1966[1929]:6）

ここで「ラング」と「パロール」という言語学上の概念に、丸山圭三郎編『ソシュール小事典』によって少し説明を加えておこう。ソシュールにおいては、この二つの概念はもう一つの概念「ランガージュ」とセットになって用いられている。ランガージュは「人間のもつ普遍的な言語能力・抽象能力・カテゴリー化の能力およびその諸活動」（丸山編　一九八五：六三）である。それに対し、ラングは「ランガージュがそれぞれ個別の社会において顕現されたものであり、その社会固有の独自な構造をもった制度である」（丸山編　一九八五：六三－六四）が、これは決して具体的・物理的な実体ではなく、特定の言語におけるさまざまな規則の総体であり、超個人的なものである（丸山編　一九八五：六五）。そして、パロールは、このラングが顕在化し具体化したもので、「特定の話し手によって発話された具体的音声の連続」（丸山編　一九八五：六五）である。

以上のように「ラング」と「パロール」を理解して、ボガトゥイリョフとヤコブソンの議論をまとめると、次のようになる。

書かれた文芸の作品は、作者や読者から独立して具体的な形で存在しているので、読者は作品と直接に向かい合う（図1）。ところが、フォークロアの場合は、語り手と聞き手が直接に向かい合う。そして作品は、語り手と聞き手の双方にとってのラング（すなわち特定の共同体のラング）として存在しているのである（図2）。

ボガトゥイリョフとヤコブソンは、このことを「フォークロアと書かれた文芸の間の本質的な違いは、フォークロアがラングの立場にあるのに対し、書かれた文芸はパロールの立場にあるという点にある」（Bogatyrev &

Jakobson 1966[1929]:7）と簡潔に要約している。すなわち、フォークロアは、特定の共同体の受け入れによってラングのレベルにまず作品が形成され、それが個々人のパフォーマンスによってパロールとして実現されるという二段階のレベルにおける創造過程なのである（図3）。

以上が、ボガトゥイリョフとヤコブソンの論文にもとづいた口承文芸の位置づけである。このように整理することによって、口承の作品を分析する際のレベルが明確になってくる。

たとえば、口承の作品に関しても、個人の創造性を重視する立場が従来から見られるが、そのような立場に立つ人々は、個々人のパフォーマンスによるパロールの実現という図3の下のほうのレベルに焦点を当てているものと考えられる。

イギリスの社会人類学者ルース・フィネガンは、アフリカの口承文芸を考察して、次のように述べている。

「語り手は、伝承されてきた作品をパフォーマンスをとおして単に実現するというだけではなく、そこにまったく新しい要素や形式を導入することがあり、これは語り手の芸術家としての独自の創作と考えられる。そして、口承文芸にはほとんどの場合、ある程度の個人的創造の要素が含まれている。」（Finnegan 1970:7-8）

このような見方は、語り手のパフォーマンスのレベルに焦点を当てたものであり、共同体に受け入れられて成立したラングのレベルの作品を、語り手がパフォーマンスによって個人的装飾を加えて実現するというわれわれの図式に反するものではない。ところが実際には、語り手が前の世代から聞いた話を手を加えることもなく繰り返す場合も、多く見受けられる。柳田国男は、「話は話す人の持っているものだけ、かつて自分も聴いたことの

図１ー書かれた文芸の場合

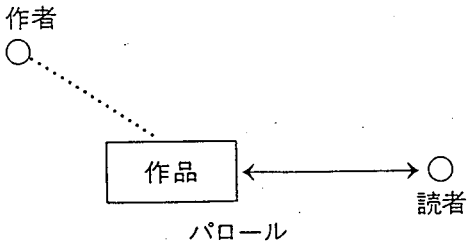


図２ーフォークロアの場合
（口承文芸）

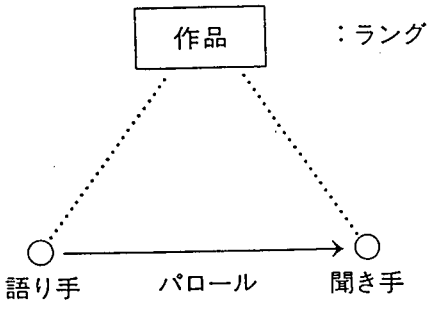
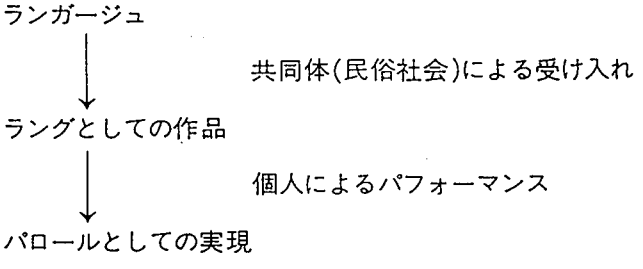


図３



あるものより他には、話すことができないのが普通の人の技能であった」（柳田　一九九〇ｂ［一九三三］：二三－二四）と述べているが、このようなとりたててパフォーマンスとしての独創性が注目されるわけではない語り手の場合でも、われわれは、その語り手の背後に語り手が属している共同体の志向を読みとることができる。なぜなら、その作品は語り手の属する共同体がフォークロアのレパートリーとして受け入れたものであるからである。

このように語り手の背後に共同体の志向を読みとっていくという研究は、ラングとしての作品の形成のレベル（図3の上のほうのレベル）に焦点を当てたものといえる。口承の作品を総合的に理解するためには、このラング、パロール双方のレベルの分析がなされなければならないが（注1）、この章では、ラングとしての作品の形成のレベルに焦点を当てて共同体の志向を読み解いていくという方向の研究の道筋を考えてみたい。

二　民俗社会

口承の作品の成立は、共同体による受け入れがその前提とされる。共同体は、口承の作品を受け入れる際に前もって検閲をおこない、ある作品を受け入れ、他の作品を排除する。したがって、口承の作品を考察するためには、それを受け入れる共同体の考察が同時に必要となる。

日本においてこの共同体にあたるのは、伝統的には、一つの地域的なまとまりとしてのムラである。ムラとは

この場合、行政単位としての村ではなく、「生活・生産に関連した種々の共同慣行を保持して」いる「社会組織の基本単位」である（このムラは、近畿・北陸地方では一般に大字と一致するが、他の地方では大字のなかにいくつかのムラがあることも多い）（福田アジオ　一九八二：一〇－三二）。

ところで、このムラは、中央の文化（大きな伝統）と絶えず接触を続けながらも、比較的閉鎖的で、その社会独自の伝統（小さな伝統）もまた保持している社会であるので、人類学者の用語を使って「民俗社会」と呼ぶことにしたい（Redfield(1947,1956), Foster(1953) 参照）。すると、「昔話」や「伝説」が伝承として成立するにあたっては、「民俗社会」が検閲をおこなっているということになる。したがって、どのような作品が伝承されているかによって、その「民俗社会」がどのような性格をもっているかを知ることができるのである。

そこで、われわれは次に、民俗社会が口承の作品をラングとして受け入れる際にどのような検閲がおこなわれるかを、具体例に即して検討することにしたい。

三　伝説

日本の民俗社会では、たとえば桃太郎や鶴女房などのように「昔々あるところに…」という形で語られる「昔話」と、特定の土地や家、事物、人物、時代などに結びつけて語られる「伝説」との、大きく分けて二種類の説話が語られている（柳田　一九九〇ａ［一九四七］：一一〇）。このうちまず、伝説のほうを取り上げることに

したい。柳田国男の『遠野物語』に、次のような伝説が収録されている。

事例1　旧家にはザシキワラシという神の住みたもう家少なからず。この神は多くは十二三ばかりの童児なり。折々人に姿を見することあり。土淵村大字飯豊の今淵勘十郎という人の家にては、近き頃高等女学校にいる娘の休暇にて帰りてありしが、ある日廊下にてはたとザシキワラシに行き逢い大いに驚きしことあり。これはまさしく男の児なり。同じ村山口なる佐々木氏にては、母人ひとり縫物しておりしに、次の間にて紙のがさがさという音あり。この室は家の主人の部屋にて、その時は東京に行き不在の折なれば、怪しと思いて板戸を開き見るに何の影もなし。暫時の間坐りておればやがてまたしきりに鼻を鳴らす音あり。さては座敷ワラシなりけりと思えり。この家にも座敷ワラシ住めりということ、久しき以前よりの沙汰なりき。この神の宿りたもう家は富貴自在なりということなり（柳田　一九八九［一九一〇］：二二－二三）。

事例2　ザシキワラシまた女の児なることあり。同じ山口なる旧家にて山口孫左衛門という家には、童女の神二人いませりということを久しく言い伝えたりしが、ある年同じ村の何某という男、町より帰るとて留場の橋のほとりにて見馴れざる二人のよき娘に逢えり。物思わしき様子にてこちらへ来る。お前たちはどこから来たと問えば、おら山口の孫左衛門が処から来たと答う。これからどこへ行くのかと聞けば、それの村の何某が家にと答う。その何某はやや離れたる村にて、今も立派に暮せる豪農なり。さては孫左衛門が世も末だなと思いしが、それより久しからずして、この家の主従二十幾人、茸の毒に中りて一日のうちに死に絶え、七歳の女の子

一人を残せしが、その女もまた年老いて子なく、近き頃病みて失せたり（柳田　一九八九：二三）。

事例1では、この地方の旧家には、ザシキワラシというものが住みついている場合があり、このザシキワラシの住みついている家は富み栄えるということが、今淵勘十郎家と佐々木家という具体的な家の名をあげて語られている。また事例2では、もともと家に住みついていたザシキワラシが家から出ていった場合に、その家の者が死に絶えてしまったということが、これも山口孫左衛門家という具体的な家の名をあげて語られている。

つまり、事例1では、富み栄えている家の富の原因がザシキワラシが住みついているということで説明され、事例2では、以前に富み栄えていた家の没落の原因がその家からザシキワラシが去ったということで説明されているのである。

ところで、これらの伝説においても、先ほど述べた「民俗社会の検閲」がおこなわれている。ここでは、この地域で信仰されている神霊（妖怪）の一つであるザシキワラシを用いて特定の家の盛衰の原因が説明されているが、理論的には、このザシキワラシが、蛇であっても、狐であっても、河童であっても、山姥であってもかまわない（注2）。ところが、この説話を伝承している社会では、ザシキワラシを取り上げ、他の要素は取り上げない。つまり、理論的に可能な諸要素の束のなかから、民俗社会は選択をおこなっているのである。

では次に、山姥によって家の盛衰が説明されている例をあげてみよう。

事例3　昔、原山には山姥が住んでいた。そして田植え時分には、麓の大石という家の田植えの手伝いに出ていたということである。大石の田植えといえば、ぶげん者（金持ち）のことで盛大なものだった。毎年のように早乙女を十四、五人も雇い、田植えの当日には、夜明けから仕度をした早乙女が集まって田に入る。苗取りの時はそんなにはっきりしないが、並んで植え始めるとどうも雇った人数よりも一人多い。それが誰かはわからないが、数えてみるとたしかに一人多いので手伝いに誰かが来てくれたのだと思って、昼飯の準備を一人分ふやしておくと、食事の後に一人分飯が余る。変だなと思って午後田に並んだ早乙女を数えると、昼飯を食べた人数より一人多い。おかしいなと思いながら田植えを終わって田から上がった人数を数えると、間違いなく雇った早乙女の人数である。翌年も翌年もそのとおりでこれが年々続いていた。結局その一人ふえる早乙女は、山姥が手伝いに出たものだろうということになっていたそうである。原山の岩窟にはこの山姥を矢上比売命（ひめのみこと）として祀ってあって、それは大石が勧請したものであったという（石見町誌編纂委員会編　一九七二：七九一―七九二）。

この伝説は、島根県邑智郡石見町矢上地区において伝承されているものであり、私もこの地域で多くの人から同様の話を採集した。この伝説では、先ほどのザシキワラシの場合のようにはっきりと大石家に山姥が住みついていると語られているわけではない。しかし、山姥も先ほどのザシキワラシと同様に、家あるいはその周辺に住みついていると語られる場合がある。高知県土佐郡土佐山村の事例である。

事例4　土佐山村では、山姥を伝説的に信仰して祠を建てて祀っている所さえある。同村東川字シラタキに山姥の祠がある。今は昔（百二三十年前の事であるという）この麓の中野亀次方に山姥の憑いたと覚しい奇怪な事があった。当事を伝聞する者の話によれば、中野氏方の者が山にいて、今日は何々が欲しい、何々が食べたいと思いうかべて家に帰れば、その度ごとに希望の物が留守宅に調えられてあり、また櫃の米も失せる事がなく、取り出しても取り出しても後に米が出て、家は富む一方であった。この不思議が度重なるのである日当主が早仕舞をして帰宅して、障子の破れよりひそかにのぞいてみると白髪頭の異様な姿の老婆が一人せっせと掃除をしているのを見受け、思わず驚きの声を出すと、老婆は窓よりタキ（断崖）の方に向かって尾をひくようにして飛び去り、その後は不思議の事も起こらず家運も次第に衰え、現在ではその二代目にあたる者がこの近くに落魄して暮らしているという（桂井　一九四二：二二－二三）。

この後に、土佐山村の「ヤマンバが憑く」という方言が紹介され、「思いがけぬ豊作がうち続いて目に見えて家運の栄える様をさして言う」と説明されている（桂井　一九四二：二三）。

ここでは、明らかに家の盛衰が山姥に結びつけて説明されている。そして、この事例を考慮すると、先ほどの事例3も、大石という家が富み栄えている原因を、山姥の田植え手伝いという形で説明を試みたものと推測することができる。

さて、このように事例を見てくると、一般に家の盛衰という尋常のレベルからすれば異常な現象、すなわち

「＋（プラス）の異常現象」と「－（マイナス）の異常現象」には、それぞれそれを説明する伝説がまつわりついていることを知ることができる。そして、これまでにあげた伝説は皆、大きく見ると同じ型の説明を加えているのであるが、地域によって、社会によって、その説明のために用いる神霊や妖怪の類が異なっている。つまり、特定の民俗社会は、その地域における信仰その他さまざまな条件にもとづいて、特定の神霊や妖怪による説明を受け入れ、他の要素による説明を排除しているのである。

このように伝説は一つの民俗社会のなかに生じた異常現象に対して、その社会にとって納得のいく説明を与えることによって、社会不安を解消するという「機能」をもっていると考えられる。そして、われわれは、その説明づけのおこなわれ方によって、その説明づけをおこなっている民俗社会の志向を知ることができるのである。

では、この民俗社会の志向とはどのようなものであろうか。ここにあげたごく少数の例から結論めいたことはもちろん言えないが、上に述べた伝説の機能から考えると、われわれが民俗社会と呼ぶ共同体は、日常的安定状態の維持をめざしているものと考えられる。ところが、民俗社会の日常生活には、病気、死、豊作、不作、日照り、大雨、村落内のある家の富み栄え、あるいは没落といったさまざまな異常事態が絶えず生じてくる。共同体の維持のためには、そのようにして生じる異常事態にそのつど説明を与え、意味づけをおこなって、日常的安定状態を回復していくことが必要なのである。民俗社会は、この日常的安定状態の回復運動を絶えずおこなっている。そして、この運動が民俗文化のさまざまな要素を生み出しているのであるが、伝説もこの運動によって生み出されるものの一つなのである。つまり、伝説を語るということは、異常な事態に対して物語的な言語表現によ

って説明を加えることで、日常性の回復へ向けての機能を果たしていると考えられるわけである。

四　昔話

先に述べたように、民俗社会には、このように特定の土地、家、事物、人物、時代等に結びつけて語られる「伝説」のほかに、「昔々あるところに…」という形で語られる「昔話」が存在している。次に、この「昔話」を見ていくことにしよう。

先の『遠野物語』の資料提供者である佐々木喜善がまとめた『江刺郡昔話』のなかに、次のような昔話がある。

事例5　ある所に一人の爺があった。毎日山へ行き柴を刈っていた。あるとき淵のほとりで柴を刈っていると、その淵の水がくるくると渦を巻いているので、面白いと思って柴を一束そこに投げ込んでみると、その柴が見事にくるくると廻って水の底に沈んだ。これは面白いと、次々に投げ込むうちに、三ケ月ほど刈りおいていた柴を全部投げ込んでしまった。すると淵のなかから美しい女が出てきて、柴の礼を言い、爺を背負って淵の底へ連れていった。淵の底にはりっぱな屋敷があり、爺が投げ入れた柴はその脇に積み重ねてあった。その屋敷には老人がいて、酒肴（さけさかな）を出してもてなし、帰りに爺に醜い童（わらし）を与えた。爺は気がすすまなかったが仕方なしに家に連れて帰ると、その童は、俺はウントクという者だ、座敷の奥の誰も気づかぬ所に置け、そうすれば爺に

よい運を授けると言った。爺がそのようにしておくと、その童の働くこと、働くこと、たちまちのうちにほんとうに運が向いてきて、爺の財布はいっぱいになり、穀物櫃は蓋が合わないほどになった。爺は喜び、毎日山から帰ると、ひそかに奥へ行ってウントクの頭をなで、にこっと笑って出てくる。婆がこれを怪しんで、爺の留守の間に奥へ行ってみると、見るからにきたない童がいた。婆はその童が嫌らしくてたまらず、頭をたたいて追い出してしまった。それからまただんだんと元どおりのただの爺と婆になったということである（佐々木一九七四［一九二二］：一九三－一九四）。

この昔話では、特定の村落内の特定の家の誰それではなく、「ある所のあるお爺さんとお婆さん」が、一旦富を手に入れ、それからそれを失う過程が描かれている。つまり、ここでは抽象的なレベルで状況設定がなされているので、この昔話から特定の民俗社会内の社会関係を読みとることはできない。そうではなく、この昔話のなかには、一つの民俗社会を超えたレベルで、一般に民俗社会のなかで富を獲得するということがどのように認識されているかが語られているように思われる。このことは、次の事例を見るとさらに明らかになるであろう。

事例6　昔々、よく働く爺さんと怠けものの爺さんとが隣合わせに住んでいた。あるときよい爺さんの方が一所懸命畑を耕していると、向こうの方から「とっつくかひっつくか」という声が聞こえた。不思議に思ったがなお一心に働いていると、また「とっつくかひっつくか」と聞こえる。爺はためしに、「取っ付くなら取っ付け、

引っ付くなら引っ付け」と大声でいうと、周囲から小判がいっぱい飛んで来て爺の体に引っ付いた。爺は喜んで家に帰り婆とともに喜んでいるところへ、隣の婆が来てこれを聞き、大いにうらやましがり爺を山に出してやった。欲張り爺は、そんだらおれもと考えながら、山の畑で夕方暗くなるまで耕していた。やはりそうしているうちに「とっつくかひっつくか」とどこからか聞こえたから、ここぞとばかり「うんとうんと取っ付け、うんと引っ付け」というと、まわりから飛んで来て爺の体にうんとくっついた。そのときは暗いものだからよく見えなかったが、重い体を引きずるようにして喜んで家に帰り、婆に蝋燭を持って来させて見たら、体じゅう松脂だらけであった。婆があきれて蝋燭を落とした拍子に、松脂に火がついて爺は大変な火傷をした（関一九七八ｂ：二六九）。

この昔話では、どこから富がもたらされたのかが明らかではないが、事例5と同様に、ある所のあるお爺さんが富を獲得する過程が描かれている。つまり、昔話は、伝説のように特定の民俗社会のなかに生じた異常現象を説明するのではなく、多くの民俗社会に通底する認識のあり方を示しているのである（注3）。

それでは、なぜこのような昔話が民俗社会のなかで語り継がれることになるのであろうか。事例5では、善良な爺と性悪な婆、事例6では、よい爺と隣の欲張り爺、という対立項が設定され、どちらの場合も、善良なものは報われ、性悪、欲張りは結局ひどい目に会うという教訓的要素がつけ加わっている。この教訓的要素は民俗社会が要求したものと考えられる。すなわち、子どもに対する教訓ということが昔話の語りの一つの大きな機能な

のである（小澤　一九七四、参照）。しかし、昔話の語りの機能はそれだけではない。

昔話は民俗社会の人々の深いレベルの経験を想像力の次元で示したものと私は考える。つまり、昔話は、民俗社会の人々の経験についての彼ら自身による読解なのである。そして、昔話を繰り返し聞くことによって、民俗社会の人々は、自分の社会についての理解を深めていく、つまり、自分自身の価値観を形成していくと同時に自分の社会の価値観を見出していく、そういう機能を昔話の語りはもっていると考えられるのである（ギアーツ一九八七〔一九七三〕：四三二―四四五、参照）。

ところで、これまでにあげた「伝説」、「昔話」合わせて六つの事例を眺めると、それぞれの説話相互の間で、ある要素を置き換えることによって、それぞれの説話が変換可能であることに気づく。「伝説」と「昔話」はこのように関連しているのである。したがって、「伝説」と「昔話」を「口承説話」として一括し、これらの説話群のなかで民俗社会がおこなう変換作業を、具体例に即して考察していくという道筋が考えられる。そうすることによって、より実証的な形で日本の民俗社会の思想に接近することができるのではないだろうか。

まとめ

本章ではまず、口伝えの説話の特質を考察した。そこで明らかになったのは、口承の作品を実際に語っているのは一人の個人であるが、そこで語られる説話は民俗社会の志向をうつし出している。すなわち、このコミュニ

ケーションにおける真のメッセージの発信者は民俗社会であるということであった。

このことは、口承の作品を手がかりにして民俗社会の思想を読み解いていくという作業に理論的な根拠を与えている。そこでわれわれは、まことに簡単ではあるが、「伝説」と「昔話」の考察から民俗社会の思想を読み解いていくという作業を試みた。そこからわれわれが得た見通しは、次のようなものである。

伝説は、民俗社会における具体的な人間関係、社会関係などを描き出すことによって、民俗社会のなかに生じた日常性を超えた現象に説明を与える。それに対し昔話は、民俗社会の人々の心の深層に働きかけることにより、彼ら自身の認識のあり方を形成していく。そして、どちらの説話も大きく見れば、民俗社会の日常性の維持への志向によって強く規制されているのである。つまり、口承説話は、民俗社会のなかに生じた日常性の乱れに秩序をもたらすために、すなわち日常性の回復のために生み出されていると考えられるのである。

注

(1) パロールのレベルの研究は、「語り手論」として展開されている。野村編(一九八三)、野村(一九八四)参照。

(2) 実際、日本の各地ではこれらさまざまなものを用いて家の盛衰が説明されている。最上(一九五〇:一一―三)参照。

(3) 「昔話」と「伝説」の相違に関しては、小松(一九八五:六四―七二)が的確な指摘をおこなっている。

第二章　異類婚姻譚における交換の構造

一　昔話の構造分析

第一章では、村落社会に口頭で語り継がれてきた説話（昔話と伝説）を手がかりに、これらの説話を伝承してきた人々の思想を読みとるという方向へ研究を進めるための基礎的な枠組みの整備をおこなった。本章では、この枠組みをもとにして、日本の村落社会のなかで「異類婚姻譚」がもつ意味について、考察してみることにする。

第一章の分析によれば、口承の物語のなかに言語学の用語で「ラング」に相当するものを探り出すことが、構造分析の手順の大枠である。ここでは昔話の筋のより詳細な分析をおこなうので、物語のなかの構造の発見に至る手順を、さらに具体的に位置づけることから始めることにしたい。

たとえば、われわれが昔話の採集に出かけたとする。語り手の語りをテープレコーダーに録音する。そして、それを文字として記述する。この過程で、いろいろな要素が切り捨てられていく。まず、語り手の表情・動作・語り手を取り巻く空間といったものは、テープレコーダーには記録されない。さらにまた、それを文字化した場合、テープレコーダーに録音されていた声の調子・間合いの取り方、あるいは聴衆の反応といったものも切り捨

てられる。ともあれ、このようにして文字化された語り、あるいはさらにそれを少し整えたものがさまざまな昔話集に収録されているテクストである。構造分析をおこなおうとする者は、まず、この文字化されたテクストから出発する。

文字化された昔話も実に多様である。構造分析の第一の作業は、これらの多様な物語のなかから、不変の要素を抽出することである。言葉づかいは実にさまざまであるが、そこには一定の型があることが感じられる。この一定の型を、従来「話型」と呼んできたが、その「話型」の設定は、かなり体験的・実感的なものにもとづいていた。

それに対して、昔話の科学的記述を提唱したのが、ロシアの民俗学者ウラジミール・プロップである。彼は、昔話は二様の性格をもつと言う。つまり、「昔話は、一方でおどろくほどに多様・多彩で、あざやかに印象深く、他方で、おどろくべきほど一様で単調で同じことのくりかえしである」（プロップ　一九八三［一九二八］：三四）。それは、昔話では、「しばしば、相異なる人物たち［可変項］に同一の行為［不変項］をおこなわせている」（プロップ一九八三：三三）からだと彼は言う。そして、昔話研究の第一原理を次のように示した。

「昔話の恒常的な不変の要素となっているのは、登場人物たちの機能である。その際、これらの機能が、どのような人物によって、また、どのような仕方で、実現されるかは、関与性をもたない。これらの機能が、昔話の根本的な構成部分である。」（プロップ　一九八三：三五）

このようにプロップは、「登場人物の機能」にもとづいて昔話を記述することを提唱した。そして鍵になる

「機能」という言葉を、プロップは「筋＝出来事全体の展開過程にとって当の行為がもちうる意義という観点から規定された登場人物の行為」と定義している（プロップ　一九八三：三四）。この定義をもとにして、「機能」を実現するための具体的な行為を「モチーフ」と呼ぶことにすれば、「モチーフ」という術語も正確に規定することができる。

このようなプロップの理論は、その後の説話の構造分析の理論的な出発点となった。彼が昔話から析出したのは、筋の展開にそった「機能」の連鎖としての構造（形態）である。それに対して、レヴィ＝ストロースの言う「構造」は、これとは相当に色合いが異なっている。プロップが筋の展開を基本として、その「不変項」に該当する部分を「構造」（形態）と考えたのに対し、レヴィ＝ストロースは、「可変項」相互の二項対立を基本とした「構造」を考えたのである（注1）。

現在の説話の構造分析は、このプロップとレヴィ＝ストロースの理論を始祖として展開しているが、昔話の分析の枠組みとして有効なのは、プロップの理論である（小松　一九八七a、参照）。本章では、プロップの「機能」の考え方をもとに、具体例の分析をおこなうことにしたい。

二　問題設定

日本の村落社会では、人間と動物が結婚するというモチーフをもった昔話（異類婚姻譚）が数多く語り伝えら

れている。一見荒唐無稽にみえるこれらの昔話は、われわれに何を伝えようとしているのだろうか。

一口に「異類婚姻譚」といっても、その類型は実に多様である。そこでまず「異類女房譚」と「異類聟譚」に分けて、それぞれの類型を整理し、その後、「異類婚姻譚」全体がもつ意味を探る、という手順で考察を進めることにしたい。われわれの基本的な視点は、「異類婚姻譚」を「人間界」と「異類界（他界）」との交渉を描いた物語の一つと考えることである。本章の考察で、日本の異類婚姻譚の全体にわたって分析することはできないが、日本の村落社会のなかで広く語られているものを例として分析し、一つの見通しを得られる段階まで進みたい。また、本章の分析は、日本の口承の昔話に限定したものであるが、第二部での外国の説話との比較（あるいは文献説話との比較）をおこなう際に、一つの指標となりうるような形で、類型を整理しておきたい。

具体的には、関敬吾編『日本昔話大成』（全一二巻）に収録されている昔話を分析対象として作業を進める。この『日本昔話大成』（以下『大成』と略記する）には、一九一二年から一九七六年までに語り手から直接採集された資料が収められている。本章で取り上げる事例は、そのなかでも比較的多く類話が収録されているものである。では、事例分析にはいることにしよう。

三　異類女房譚

『大成』では、「異類女房譚」として、「蛇女房」「蛙女房」「蛤女房」「魚女房」「竜宮女房」「鶴女房」

「狐女房」「猫女房」「天人女房」「笛吹聟」の各話型があげられている。このうち「猫女房」は採集例が二つしかなく、特殊なものなので考察の対象から除外する。まず、このなかで類話数の多い「蛇女房」「狐女房」「鶴女房」の例を見てみることにしよう（注2）。

事例1（蛇女房）　三井寺の下で子供が一匹の小蛇をいじめているのを漁師が助ける。美女が来て泊まり、夫婦になる。子どもが生まれるようになり、のぞいてはならぬといって小屋にこもる。のぞくと、大蛇がいる。かつて助けた子蛇である。この子供を育ててくれ、と玉を渡して去る。玉は役人に取られる。三井寺の下に行くと女が現われ玉を一つ渡し、両目を渡したから盲になる、朝晩がわかるように鐘をついてくれといって消える。－香川県高松市付近－（関　一九七八ａ：一六三）

事例2（狐女房）　道端で三人の子どもが、狐を捕えて遊んでいた。そこへ貧しい親子が通りかかり、子どもたちにお金を渡し、その狐を逃がしてやった。それからしばらくたったある日、きれいな女が「私を嫁にしてくれ」と言ってやって来た。親子はびっくりして断ったが、あまり頼むので嫁にすることにした。いっしょに暮らすうちに女は子どもを生んだ。子どもが生まれて九か月たって、女は「私はあなたがたに助けられた狐です。そのお礼のために、このようにして暮らしてきたのです」と告白して、子どものために笛を残して去って行った。この笛から乳が出るようになって、子どもは順調に育ち、偉大な人物になったといわれている。－鹿児島県名瀬市－（関　一九七八ａ：二一八－二一九）

事例3（鶴女房）　貧乏な若者が田打ちをしていると、背中に矢のささった鶴がいる。矢を抜いてやるとうれしげに飛んで行く。二、三日後の夕方、美しい女が来て宿を乞う。二、三日たつと嫁にしてくれといって、そのまま居つく。銭儲けをするからと六尺四面の機場を作らせ、決してのぞくなといって美しい布を織りあげる。若者は女房にいわれたとおり、天朝様に千両で売る。欲が出てもう一反織らせる。途中好奇心にかられ機屋をのぞくと、鶴が自分の毛を抜いて織っている。若者に気づくと姿を見られたらもういられないといって、飛んで行く。―新潟県両津市―（関　一九七八ａ：二一四）

これらの三つの昔話は、次のような同一の枠組にもとづいて展開している（注3）。

Ⅰ＜欠損1の発生＞　ある動物が害を受けている。
Ⅱ＜欠損1の改善・給付＞　男がその動物を助ける。
Ⅲ＜反対給付＞　未知の女が訪ねてきて結婚する。
Ⅳ＜正体の露見＞　未知の女の正体が露見する。
Ⅴ＜欠損2の発生＞　女が家を出る（婚姻の解消）。

各項目の表題は、プロップが「機能」と呼んだものに当たる。そして、その機能を実現する具体的な行為が

「モチーフ」であった。三つの事例の機能とモチーフの関係を表にまとめると、表1のようになる。

いずれの昔話においても、異類（動物）は人間に救助された恩を返すために、嫁入りしてきている。つまり、異類が人間と結婚するのは、人間が動物を救助したことに対する交換の行為なのである。それまで独身であった男と結婚すること自体、男の救助（給付）に対する反対給付となっているわけであるが、事例3では、機を織ることによって、男（の家）に富をもたらし、事例1、2では、子どもを生んでいる。両事例とも子どもはふつうの人間の形をしているが、事例2では特に、偉大な人物になったと語られている。そして、いずれの事例でも、何らかの形で異類女房の正体が露見することによって、異類女房が去って行くという形をとっている。

一般に異類女房譚では、一定期間の結婚生活が語られたのち、破綻がおとずれる。結婚生活は永続することなく、必ず女房が異類界へと立ち去っていくのである。なぜつねにこのような形で語られるのか。従来おこなわれてきた解釈を見てみよう。

この問題については、小澤俊夫と河合隼雄がそれぞれ見解を示している。小澤は、世界の異類婚姻譚のなかに日本の異類婚姻譚を位置づけようとした意欲的著作『世界の民話－ひとと動物の婚姻譚－』のなかで、日本の異類女房譚の最後におとずれる別れについて、次のように述べている。

「「鶴女房」のばあいは夫に正体を知られたことによって、女房は即座に去る。その別れをめぐって双方の複雑な気持ちが口伝えのこれらの文芸の魅力の重要な部分をつくっている。（中略）この別れの美学は日本の口伝えの昔話のひとつの大きな特徴といってよいだろう。」（小澤　一九七九：一四一）

表1

	1　蛇女房	2　狐女房	3　鶴女房
Ⅰ	子どもが小蛇をいじめている	子どもが狐を捕えて遊んでいる	鶴の背中に矢がささっている
Ⅱ	漁師が小蛇を助ける	貧しい親子がその狐を逃してやる	貧乏な若者がその矢を抜いてやる
Ⅲ	美女が来て泊まり、嫁になる	きれいな女が来て、嫁になる	美しい女が来て、嫁にしてくれと言って、そのまま居つく
Ⅳ	夫が約束をやぶって産小屋をのぞき、女房の正体を知る	女房は自分は狐だと告白する	夫が約束をやぶって機場をのぞき、女房の正体を知る
Ⅴ	女房は子どものために玉を残して去って行く	女房は子どものために笛を残して去って行く	女房は鶴の姿で飛び去る

河合も、日本の昔話を深層心理学の立場から分析した『昔話と日本人の心』のなかで、日本の昔話の結末に見られる男女の別れについて、よく似た傾向の見解を示している。河合によれば、日本人であるかぎり、黙って消え去ってゆく女性像に対して「あわれ」の感情を感じるのであり、異類女房譚の結末は、このような「あわれ」の感情を喚起するためのものだ、というのである（河合　一九八二：三二）。

さて、われわれはこのような見解を受け入れることができるだろうか。小澤にしても河合にしても、ある意味では説得的な解釈を示しているのであるが、日本の村落社会のなかにおける昔話の意味を考えているわれわれにとっては、その解釈は不充分なものである。小澤や河合の解釈は、現代の日本の都市社会に生活する者の視点からなされたもののように思われる。われわれはもっと村落社会の内部に身を沈めた形での解釈を欲しているのだ。

われわれは、これらの昔話が、広い意味で人間界と異類界の交渉を描いたものと考える。人間と異類との婚姻は、人間界と異類界の間でおこなわれる交換の一つの形態なのである。このことをよく理解するために、「鶴女房」を少し変形した形になる昔話の例をあげてみよう。

事例4（鶴女房・養女型）　爺が薪取りに行き、鶴が罠にかかっているのを助けてやった。家に帰って婆とそのことを喜んでいると、娘が訪ねてきた。娘は宿を乞い、泊まって家の手伝いをした。その後、娘は養女となり、屏風のなかで機を織った。爺がそれを売りに出ると高く売れた。娘はその後も機を織った。婆がふしぎに思ってのぞき見すると、鶴が毛を抜いて機を織っていた。娘は見られたことを恥じ、自分はかつて助けられた鶴で、

報恩のために来たのだと告げて、飛び去った。その後、爺と婆は安楽な暮らしをした。－鳥取県岩美郡－（関一九七八ａ：二〇九、原話は橋浦（一九三五：七六－八三））

この昔話は、『大成』では「鶴女房」の項目に収められているが、鶴を助ける爺に妻がいるため、鶴は爺と結婚するのではなく、養女として爺の家へ来ている。したがって、厳密な意味での婚姻譚とはいえない。しかし、人間界と異類界の交渉という広い視野からとらえると、事例４においても、事例１、２、３とほぼ同じ形の異類界との交換がおこなわれていることに気づく。娘は爺に救助された恩（給付）を返すために、爺の家にやって来て機を織る（反対給付）のである。ここで、事例３の「鶴女房」が事例４のような形に変化しうるのは、蛇女房や狐女房と異なり、鶴女房には子どもの誕生が語られていないことに関連しているようである。

関敬吾は、異類女房譚の総体を類型化した労作『昔話の歴史』において、次のように述べている。

「異族女房譚では、ほとんどの女は呪宝をもたらし、またそれ自身が呪宝的な存在であり、男がこうした異族の女性と結婚することによって幸福となり、あるいは子どもを残して去るとき呪宝を残し、それによって一族の繁栄を説く形式が多い。子どもの誕生を説かない場合は「鶴女房」におけるごとく、致富女房型に転換し、さらに富を主題とする「海神少童」型の形式をとる。」（関　一九八二［一九六六］：一四四）

昔話としての「異類女房譚」のなかで「一族の繁栄を説く形式」が多いかどうかは疑問の残るところであるが、関は「異類女房譚」を人間界と異類界の交渉として正しく位置づけているように思われる。人間界と異類界の交

渉を語る物語群の類型の一つとして「異類女房譚」があり、「異類聟譚」があるというわけなのだ。

では、「鶴女房」あるいは「鶴女房・養女型」をさらに変形した形になる「海神少童」（竜宮童子）の例をあげてみることにしよう。

事例5（竜宮童子）　爺が薪を切り、町で売って生活していた。ある日薪が売れないので、竜神を念じつつ薪を橋の下の淵に沈めた。すると、水のなかから美しい女が小さい一人の子を抱いてあらわれてきた。「竜神が薪をくれたことを喜び、その礼にこの子どもをやると言っているから連れて帰れ。鼻たれ小僧様といって願えば何でも聞いてくれる。そのかわりに毎日三度ずつ海老膾（えびなます）を供えよ」と言って女は去った。爺は小僧を連れて帰り、神棚の脇にすえて、毎日海老の膾を供えて大切に育てた。欲しいものを頼めば、鼻たれ小僧様が鼻をかむ音をさせて何でも出してくれた。爺はりっぱな家や倉をつくって大金持ちになった。今や爺の仕事は膾にする海老を買うだけであったが、それもめんどうくさくなって、小僧を神棚から下ろして、もうお願いするものはないから竜宮に帰ってくれというと、小僧は外に出、鼻をすする音が聞こえた。すると、たちまちりっぱな家も倉もなくなって、以前のあばら屋だけが跡に残った。爺はびっくりして外に飛び出したが、もうどこにも鼻たれ小僧様の姿はなかった。―熊本県玉名郡―（関　一九七八e：一三、原話は嶺（一九二九：二〇―二一））

関敬吾は「竜宮童子」の系統の昔話について、「海神（水神）の贈物の喪失する過程は異族の女性が男性のタ

ブー違反によって失踪する過程とまさに照応する」（関　一九八二：七七）と述べている。事例3、4、5を比べて「機能」と「モチーフ」を表にすると、その対応関係は明らかである（表2、次ページ）。

ところで、この「竜宮童子」系の昔話については、柳田国男、石田英一郎の研究がある（柳田　一九九〇b［一九三三］、石田　一九五六、参照）。柳田はこの昔話の背後に「海神信仰」を読みとり、石田はそれをさらに発展させて、「母子神信仰」を読みとった。しかし、関は、この系統の昔話から柳田や石田の主張する信仰的要素を読みとることに否定的な態度をとっている。関によれば、この系統の昔話は「正直な者は永久に幸福が授けられる」、「すべてを欲する者はすべてを失う」という倫理観を語ろうとしているものなのである（関　一九八二：七七－九七）。

関のこのような解釈は、村落社会の次元の実態に即したものとして評価できる。しかし、この系統の昔話が述べるものを、このような倫理観のみに還元することはできないであろう。われわれの視点からは、表2から明らかなように、事例5の「童子」と事例3の「異類女房」が、ともに人間界と異類界の間で交換されるものとして、置き換え可能であることが重要なのである。そして、「童子」は類話ではさらに「小犬」「小槌」などに変換されていく。つまり、事例1から5までは、すべて同じ系列の昔話とみなすことができるのだ。

では、これらの昔話が述べようとしている中心思想（主題）は何であろうか。「異類聟譚」の分析もすませた後でなければ、明確な結論を出すことはできないが、今の段階で、これらの昔話は人間界と異類界の交換を人間界の視点から描き出している、ということは指摘できる。すべては人間界で起こるのであり、人間界から立ち去

表2

	3　鶴女房	4　鶴女房・養女型	5　竜宮童子
Ⅰ	鶴の背中に矢がささっている	鶴が罠にかかっている	
Ⅱ	貧乏な若者がその矢を抜いてやる	爺が鶴を助けてやる	薪を橋の下の淵に沈める
Ⅲ	美しい女が来て、嫁にしてくれと言って、そのまま居つく	嫁が爺の家に来て、養女となる	水中からあらわれた美女から鼻たれ小僧様をもらう
Ⅳ	夫が約束をやぶって機場をのぞき、女房の正体を知る	婆がのぞき見して、娘の正体を知る	爺が言いつけを守らず、小僧を追い出す
Ⅴ	女房は鶴の姿で飛び去る	娘は鶴の姿で飛び去る	爺は再び貧乏になる

った後の「異類女房」や「竜宮童子」は描き出されることはないのだ。これらの昔話は、他界との交換を具体的な形で描き出している。異類界（他界）への何らかの働きかけ（心のなかの状態も含めて）に応じて、人間は異類界（他界）から富を得ることができる。しかし、それも等価交換の原理にもとづいており、人間界からの給付に対する反対給付が終了すれば、物語も終了するのである。

異類女房譚および竜宮童子譚は、このような交換原理にもとづいたひとつの価値観を語っていると言っていいだろう。その価値観がタブーや人間の心の状態などを通じて具体的に表現される。そして、特に人間の心の状態に焦点を当てれば、関の言うような倫理観を引き出すことができる。

それに対して、これらの昔話の結末のみに焦点を当てて、小澤のように「別れの美学」と見たり、河合のように「あわれの感情」を読みとったりするのは、いささか恣意的な解釈といえるのではないだろうか。

さて、「異類女房譚」の分析はこのくらいにして、次に「異類聟譚」の分析にはいることにしよう。「異類聟譚」の場合と照らし合わせていけば、「異類女房譚」の意味もさらに明らかになってくるはずである。

四　異類聟譚

『大成』で「異類聟譚」の例としてあげられているのは、「蛇聟入・苧環（おだまき）型」「蛇聟入・水乞型」「河童聟入」「鬼聟入」「猿聟入」「蛙報恩」「蟹報恩」「鴻の卵」「犬聟入」「蜘蛛聟入」「蚕神と馬」などである。この

うち、「蛙報恩」「蟹報恩」「鴻の卵」は「蛇聟入・水乞型」の変形である。また、『大成』では「異類聟譚」の項目に含められていないが、「鬼の子小綱」も異類の男と人間の女の婚姻のモチーフを含んでいる。類話数が多いのは、「蛇聟入・苧環型」「蛇聟入・水乞型」「猿聟入」「鬼の子小綱」である。まず、「蛇聟入・水乞型」と「猿聟入」の例を見てみることにしよう（注4）。

事例6（蛇聟入・水乞型）　昔、長者が田に出かけてみると、水がすっかり干上がっていた。長者は大変困って「田に水をかけてくれる者がいたら、三人の娘の誰かを嫁にくれてやる」とつぶやきながら家に戻った。翌日、また田に出かけてみると、すべての田に水が張られていた。長者のひとりごとを聞いた蛇が、水を引いておいてくれたのであった。長者は困り果てて三人の娘に事情を説明したが、長女も次女も蛇の嫁にはなりたくない、と断った。しかし、末娘は父親思いであったので、蛇の嫁になることを承知し、針千本とひょうたん千個と真綿千枚を持って、蛇の待っている沼へと行った。娘は、ひょうたんの口に真綿をつめ、それに針を刺して一度に沼に投げ入れて、「ひょうたんをみんな沈めた者と結婚する」と言った。蛇は、ひょうたんを沈めようと泳ぎまわっているうちに、針が刺さって死んでしまった。－青森県三戸郡－（関　一九七八a：四五－四六）

事例7（猿聟入）　昔、三人の娘をもった爺がいた。日でりの年で、田の水がかれて困っていた。ある日、「田に水をかけてくれたら、娘を誰でも嫁にやるぞ」と叫んでみた。すると、山の猿がそれを聞きつけてやって来て、田に水をかけた。爺は「つまらない約束をしてしまった」と困り果てて家へ帰った。爺から事情を聞いて、

長女と次女は断ったが、末娘は親思いで、猿の嫁になることを承知した。そして、すぐに猿が迎えに来て、末娘は嫁入りした。やがて、娘は爺に餅を食べさせたいと言い、猿に大きな臼と餅を背負わせて里帰りに向かった。途中で猿は餅を山道から落としてしまい、娘はかわりに谷川のそばに咲いている桜の花をとってくれ、と言う。それで、猿はそれをとろうと木に登ったが、枝が折れ、猿は谷川へ落ちておぼれ死んでしまった。それを見て娘は大喜びで家に帰り、爺から田畑をもらって、ずっとその家で暮らした。－山形県最上郡－（関　一九七八ａ：七二－七六）

この二つの昔話は、登場する動物が「蛇」から「猿」に変化しているだけで、次のような同一の枠組にもとづいた展開を示している（小松　一九八七ａ：二二）。

Ⅰ＜欠損1の発生＞　ある男（の家）に欠損が生じる。
Ⅱ＜交換の提案＞　欠損を改善してくれた者に自分の娘を差し出す、と申し出る。
Ⅲ＜欠損1の改善・給付＞　異類が男に生じた欠損を改善する。
Ⅳ＜反対給付・欠損2の発生＞　異類のところに娘が差し出される。
Ⅴ＜欠損2の改善＞　差し出された娘が欠損を改善する（異類を殺す）。

この系統の昔話の場合、異類による労働力の提供（給付）と交換に、異類の男のところに人間の娘が差し出されている（反対給付）。異類の男が人間の娘を結婚相手として要求するのは、契約にもとづく当然の権利なのである。ところが、事例6でも7でも、この当然の権利は、人間の側の謀略によって実現されず、異類界と人間界の交換が断ち切られてしまう。つまり、人間界は異類界から労働力の提供を受けるだけで、異類界には結局何も差し出していないのだ。「異類女房譚」の場合が等価交換であるのに対して、これらの例は不等価交換なのである。

事例6や7の「蛇聟入・水乞型」や「猿聟入」は、『大成』のなかでも非常に類話数が多い。特に「猿聟入」は、その分布の広さと採集例の多さから、日本の昔話の代表的なものといえる（福田晃　一九七七：三九六－三九八、参照）。このように日本の昔話群のなかで重要な位置を占める話型において、異類界への反対給付を断ち切る「異類の殺害」がおこなわれていることに、われわれは注目せざるをえない。

もし、ここで異類を殺害せずに、異類のところに行って、結婚生活に入ればどうなるのであろうか。そのような過程を描いた昔話は存在しないのだろうか。『大成』で「鬼の子小綱」の項目にまとめられている昔話では、この異類界での異類との結婚生活が語られている。この場合、人間と結婚する異類は鬼に限られている。「鬼の子小綱」の類話の分布は全国的で、かなりの数の類話が集められている。では、例を見てみることにしよう。

事例8（鬼の子小綱）　山に薪を取りに行くと大鬼がきて妹をさらっていく。数年後、妹は鬼が島で鬼の妻にな

っていると聞く。妹は鬼の好きな煎り豆を持って島に行く。妹の子は体の半分が鬼で半分が人。名は片という。土産の豆を食べさせて代わりに石を入れておく。鬼に豆だといって石を食べさせる。酒を飲ませて鬼が寝てから三人で逃げ出す。舟に乗って途中まで来たとき、鬼が追いかけてきて海の水を飲みはじめる。片は、母とおばに尻をめくって鬼の方へ向けて両方の手で叩かせる。鬼は笑って飲んだ水を吐き出し、その力で舟は陸に着く。片は、半分鬼なので日本では暮らせないので父のところに帰る。－宮城県登米郡－（関　一九七八ｅ：二六五）

「鬼の子小綱」の類話を総合すると、次のような枠組にもとづいて話が展開している（小松　一九八七ａ：三六）。

Ⅰ＜欠損の発生＞　鬼が人間の娘をさらっていく。
Ⅱ＜結婚・出産＞　娘が鬼の嫁にされ、鬼の子どもを生む。
Ⅲ＜援助者1の登場・探索＞　娘の家族の一人が娘を探しに出る。
Ⅳ＜脱出・追跡＞　三人が鬼の家から脱出し、鬼は彼らを追跡する。
Ⅴ＜援助者2の援助＞　鬼の子が脱走の援助をする。
Ⅵ＜欠損の改善＞　三人は無事家に帰り着く。

ところで、I＜欠損の発生＞の部分で、「蛇聟入・水乞型」や「猿聟入」のように、労働力の提供と交換に娘を連れていく、という展開をもつ例もかなり見られる。このことからも、「鬼の子小綱」は、「蛇聟入・水乞型」や「猿聟入」を変形したものといえるだろう。たいていの類話で子どもが生まれているが、事例8のように体半分が鬼で半分が人間というような形で語られる場合がかなりある。ただし、特に記述がなかったり、全体が鬼の形であったり、また人間の形をしているような場合もある。事例8では、結末部分で、体の半分が鬼であるために、鬼も子はまた異類（鬼）の世界に逆もどりしてしまっている。類話における結末はさまざまで、それぞれ話のなかでの鬼の子の体の様子に左右されるようである（小松　一九八七b、一九八八、参照）。

さて、この昔話を「人間界」と「異類界」の交換という視点から見れば、何らかの理由で異類と結婚してしまった人間の娘を人間界に取りもどす過程が描かれている。これは、事例7の「猿聟入」において、里帰りの途中で嫁が猿聟を殺害して、爺のもとに逃げ帰る過程と平行するものである。ただ、人間界からの援助者と鬼の子の援助が加わり、話が複雑化している。また、猿聟が殺害されるのに対して、鬼は殺害されることはなく、追跡を途中で断ち切られるだけである。

「猿聟入」と「鬼の子小綱」のこのような差異は、日本の村落社会における「猿」と「鬼」のイメージの違いによるものと思われる。昔話に登場する猿は、自然界の猿そのもののイメージではないが、人間より一段低いものと見なされている。したがって、人間界が制御できるのである。それに対して、鬼は、昔話においてはやや戯画化されているとはいえ、人間界の制御を越えた超自然的力をもつものとして認識されている。それゆえ、人間

の意志にかかわらず、「鬼の子小綱」では、鬼が人間の娘と一定期間結婚し、子どもまでもうけることが多いのであろう。

「鬼の子小綱」は「異類聟譚」のなかで、やや特殊な事例といえるだろう。ただ、もし異類界に行って、異類の嫁になった場合、体の半分あるいはそれ以上、異類の属性を帯びた子どもを生む可能性があり、その子どもはもはや人間界に復帰できないことを示唆しているものとして、注目に値する。

ところで、これまでの事例6、7、8は、すべて、人間の女が異類の男のところに行くという「嫁入り型」である。これに対して、日本の昔話では非常に珍しいのであるが、異類の男が人間の女を訪ねてくる「聟入り型」の話型がある。『大成』で「蛇聟入・苧環型」の項目に収められている昔話である。事例を見てみることにしよう。

事例9（蛇聟入・苧環型）　長者の家の娘のところに毎晩のように丑の時刻になると男が来て泊まって行く。娘はだんだん痩せる。心配した母親は、娘に木綿糸をつけた針を渡し、男の袴の裾に刺すようにいう。翌朝、父親が糸をたどって行くと、家の後の種池に血だらけの大蛇が浮いている。娘が身籠もったので、両親は堕胎する方法を知るため神主に拝んでもらう。菖蒲湯を沸かして入れるようにいわれ、娘を入れると、据風呂の湯がこぼれるほど小さい蛇をいっぱい生む。その日が五月五日。以来、女の厄払いとして五月五日に菖蒲湯に入るようになる。―宮城県桃生郡―（関　一九七八ａ：四一）

この型の昔話の展開は、次のような枠組にもとづいている。

Ⅰ＜欠損1の発生＞　娘のもとに男が通ってくるが、何者であるかは不明。
Ⅱ＜欠損2の発生＞　娘が妊娠する（あるいはその暗示）。
Ⅲ＜計略＞　男の着物に針を刺す。
Ⅳ＜欠損1の改善＞　男の正体が蛇であることがわかる。
Ⅴ＜欠損2の改善＞　堕胎する。

大多数の場合、結末に堕胎のモチーフがついており、堕胎された子どもは蛇の形をしている。それも、たくさんの小蛇として語られることが多い。「異類女房譚」の場合、子どもはふつう人間であるのに対して、ここでは、完全な異類（蛇）の形をとっているのである。

また、少数ではあるが、堕胎されずに男の子が生まれ、成長して人間界で活躍する場合がある。しかし、その場合でも、背中や腋の下に鱗がついているなど、異類（蛇）に由来する特別な印をもっていることが多い。

「異類女房譚」および「鬼の子小綱」の場合と考え合わせると、異類婚姻の結果生まれる子どもには、父親の影響が強くあらわれると見ることができる。そして、「鬼の子小綱」および「蛇聟入・苧環型」に見られるよう

に、異類の影響を強く受けた子どもは、人間界から排除されてしまうのである。

さて、以上で「異類聟譚」の主な類型の検討が終わった。「異類聟譚」には「鬼の子小綱」のような異類界での結婚生活が語られるものや、「蛇聟入・苧環型」のように「聟入型」のものもあり、やや複雑である。これらの昔話群は一体何を語ろうとしているのだろうか。次節でわれわれは、先に検討した「異類女房譚」と照らし合わせていくことによって、「異類聟譚」の意味も明らかにしてみたいと思う。

五　異類女房譚と異類聟譚の比較

「異類女房譚」の場合、異類界の女が人間界にやって来て人間の男と結婚するとき、人間界にあたたかくむかえられ、正体が露見したのちも、異類女房のほうから自発的に別れを告げ、人間の男はそれを呆然として見守っているという形であった。

事例9の「蛇聟入・苧環型」の場合、異類界の男が人間界にやって来て、人間の女と交渉をもつ。「異類女房譚」の場合と比べて、男と女の役割を交換しただけである。それなのに、蛇聟は人間の側の計略によって、結局は命を落としてしまう。そのうえ、人間界に残してきた子どもまで、堕胎という形で殺害されてしまう。異類聟は、異類女房と違って、人間界から強く排除されるのである。このような違いはどこから生じるのだろうか。

先に検討したように、異類女房は人間界に何らかの形で富をもたらす。「蛇女房」「狐女房」の場合は子ども

と呪具（玉や笛）であり、「鶴女房」の場合は、織った布からもたらされるお金であった。子どもはふつうの人間の形をしているがゆえに、人間界で成長していくことができる。

それに対して、蛇聟と人間の女の間に生まれるのは、蛇の子どもである。この子どもは人間界から排除しなければならない。したがって、蛇聟の人間界への侵入は、人間界に損失しかもたらさないものとして、忌避されるのである。つまり、異類と人間の間に生まれる子どもは、父の形態を継承するという原則が、「蛇聟入・苧環型」の話型が成立する基盤となっているのである。ここで、この原則は口承の昔話にのみ当てはまるものであることに注意する必要がある。文献説話や伝説の世界では、異類の男と人間の女（あるいは異類の女と人間の男）の間に生まれた子どもが、人間界で神的な存在となったり、英雄的活躍をしたりしているからである。

次に、「蛇聟入・水乞型」「猿聟入」などの「嫁入り型」の「異類聟譚」を、「異類女房譚」と比較して考察してみよう。「蛇聟入・水乞型」や「猿聟入」の場合、人間界との約束にもとづいて、当然の権利として人間界から嫁をもらおうとするにもかかわらず、人間側の計略によって、異類聟はあわれにも殺害されてしまう。一定期間の順調な結婚生活をおくることができる異類女房と大変な違いである。このことは、どのように解釈すればいいのだろうか。小澤は、先の『世界の民話』で「猿聟入」を例にとって、次のように述べている。

「「猿聟入」にもどると、猿のほうが善良で、末娘のほうが冷酷な計略家であるにもかかわらず、この終わり方を「めでたし」と感ずるのは、ただ一点、ふつうの動物としての猿と結婚するということへの感覚的嫌悪感なのではあるまいか。それはごく日常的な感情である。まったく客観的にこの昔話の内容を言えば、すでに述べたよ

うに末娘のほうに分がなく、猿こそ善良な夫と言わなければならないのに、そうは理解しないで、娘の行動を理解し、猿から解放されたことに「やれやれ」と安心するのは、ことがらへのこの日常的感情からくる把握が圧倒的に優勢だからではあるまいか。」（小澤　一九七九：二八、傍点引用者）。

昔話が村落社会の日常的感覚にもとづいて語られているということには、筆者も賛成できる。しかし、小澤の説では、正体が露見したあとの「異類女房譚」の展開は説明できないのではないだろうか。異類女房は自ら去っていくのであって、人間の側から追い出したり、ましてや殺害したりすることはないのである。「異類聟譚」と「異類女房譚」の展開を一貫して説明するためには、われわれがこれまでおこなってきたように「人間界」と「異類界」の交換体系の一環として、異類と人間の婚姻をとらえていく必要があるのである。このような方向での解釈として、小松和彦の「猿聟入」に関する見解をあげることができる。小松は「猿聟入」の主題を次のような形に定式化している。

「爺とその分身たる末娘は、猿との間に労働力と末娘との交換をすることを装うことで、畑仕事を猿にさせたのち、末娘の知恵によって猿を殺して、反対給付として末娘の嫁入り（もしくは猿の住む世界への永住）を解消する。」（小松　一九八五：一五五）

この解釈は、われわれのこれまでの論旨からも納得できるものである。ただ、われわれの議論は、その視野をさらに「異類女房譚」にまで広げて、日本の村落社会に生活してきた人々の意識のあり方を浮きぼりにすることを目ざすものである。

もう一度整理してみよう。「異類女房譚」では「人間界」と「異類界」の等価交換がおこなわれているのに対し、「嫁入り型」の「異類聟譚」（「鬼の子小綱」は除く）では、人間の側から一方的に等価交換を断ち切ってしまっている。すなわち、不等価交換である。この差異はどこから生じるのだろうか。

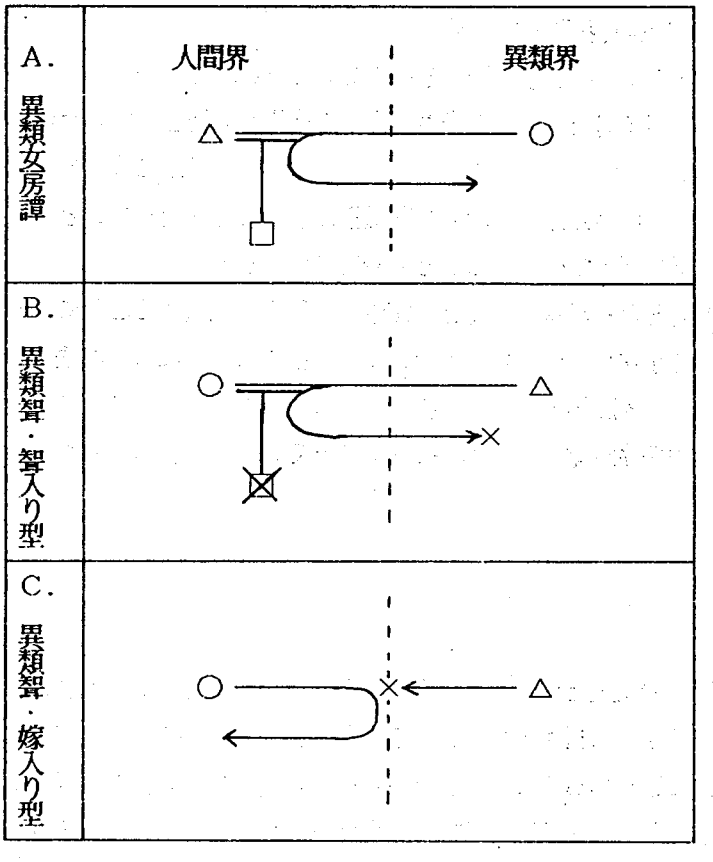
「異類女房譚」の場合、異類女房を人間界にむかえることによって、人間界は富を得ることができる。したがって、交換が成立する。ところが、「蛇聟入・水乞型」や「猿聟入」の場合、娘を異類界に送り出すことは、人間界にとって損失であるだけで、何の利益ももたらさない。したがって、必要なときに異類の力を借りるだけ借りて、策略を用いつつ、その代償には何も与えないようにしてしまうのである。

しかし、「蛇聟入・水乞型」や「猿聟入」で、人間が自らの手で解決できないことを異類の手を借りて解決するという場面が語られること自体、人間が異類の力を必要としつつ、異類との接触を忌避しているという、人間界の異類界に対する両義的な態度を示したものと考えることができる。つまり、人間界の秩序は、異類の力を借りなければ維持できないが、異類が人間界の日常生活にはいりこんできても（人間の娘を嫁として差し出さねばならないので）、維持することはできないのである。

さて、最後に「人間界」と「異類界」の交渉関係をまとめてみよう。これまでの論述から、これを三つの類型に分けることができる。

まず、A「異類女房譚」一般、次に、B「異類聟・聟入り型（蛇聟入・苧環型）」、そして、C「異類聟・嫁入り型」である（図1参照）。こうして見ると、「異類女房譚」には「嫁入り型」しかないことがわかる。

図1



△は男

○は女

□は子どもまたは富（呪具）

＝は結婚の成立

×は死

「異類女房譚」一般では、異類界から人間界へと女がはいりこんでくる。これは外部から富をもたらすものとして歓迎される。そして、一定の富をもたらしたのちに、異類界にもどっていく。

「異類聟・聟入り型」の場合、異類界から人間界へ男が侵入してくるが、人間界に損失しかもたらさないゆえに、人間界から強く排除される。人間との間に残した子どもさえ殺害されてしまう。

「異類聟・嫁入り型」の場合、まず異類界から人間界への給付がなされたのち、異類を殺害することによって、人間界からの富（女）の流出をくい止める。人間の女は「鬼の子小綱」の場合を除いて、異類界で生活することはない。

この三つの類型で一貫しているのは、人間界からは何も出ていかないことである。そして、外部（異類界）からは人間界にとってプラスの意味をもつもの（富）だけをとりこみマイナスの作用をするものは強く排除していく。ここからわれわれは、次のようなことを読みとれるのではないだろうか。

日本の村落社会では、外部（異類界）からの力（富）の獲得を必要としていたが、外部から、村落社会内部の日常的秩序を乱すものが侵入してくることは極度に怖れていた。そして、内部の秩序を維持するためには外部のものを犠牲にしてもしかたがないと考えていた。また、村落の外部へ出ていって生活することも避けたいと考えていた（注5）。

昔話は、このような矛盾を含んだ秩序感覚を、知恵と倫理感を強調することによって、正当化していくものとして存在していたのではないか、と私には思われる。本章で分析してきた「異類婚姻譚」は、「人間界」と「異

類界」の交換関係を描き出すことによって、日本の村落社会の「日常的秩序感覚」を具体的な形で語っているものと考えられるのである。

おわりに

「人間界」と「異類界」の交換という視点を導入して、われわれは「異類婚姻譚」の意味を考察してきた。日本の事例に限った分析であるので、ここでの結論がどれだけ日本の村落社会に独特のものなのか、あるいは、かなり広く村落社会（共同体）一般に当てはまるものなのか、本章の考察だけではよくわからない。むしろ、第二部の比較研究のための基礎を提供することが、本章の目的である。

説話を手がかりに、それを伝承してきた人々の思想を探ろうとするわれわれにとって、多様な昔話をここでの結論のような形に還元すること自体に意味があるのではない。ただ、本章で得たような見通しをもとに再び個々の説話にかえっていけば、より鮮明な形でそのメッセージを読みとることができるのではないか、と思うのである。

昔話をはじめとする口承の説話は、それを語った人々の自分自身（の社会）に対する解釈と考えられる。その意味で、口承の説話は、村落社会の人々の意識を具体的な形で探っていくうえで、絶好の資料といえるのである。そして、そのような意識は、現代の都市社会に生活する人々の考え方や行動にも、さまざまな形で影響を与えて

いるのではないだろうか。先ほど示した日本の村落社会がもつ外部に対する認識を、国際化したといわれる現代の日本人の外国に対する対応の仕方に重ねあわせてみるのは、少しうがちすぎだろうか。

注

(1) レヴィ＝ストロースの神話の構造分析の手法については、内堀（一九七四）、出口（一九九一）、中沢（一九九五）、渡辺（一九九六）などが、日本の読者への紹介を試みている。

(2) 以下の事例の引用は、関敬吾編『日本昔話大成』第二巻（一九七八）、第六巻（一九七八）による。

(3) 形態論的構造の分析については、小松（一九八七ａ：一七－四〇）の記述を参考にした。異類聟譚の分析についても同様。

(4) 「誕生」の部に分類されている「田螺息子」も異類婚姻のモチーフを含むものであるが、最終的には人間と人間の婚姻の枠組みにもとづくものと考えて、ここでは考察の範囲に入れていない。しかし、包括的な議論のためには、この「田螺息子」の事例を含めた考察が必要であり、本書の第二部第二章で、国外との比較の視点を含めた形で、取り扱うことにする。

(5) 小澤は、一九九四年の論稿において、世界の多くの民族の伝承との比較の視点から見た日本の異類婚姻譚の特徴を次のように述べている。

「人間の文化の世界とそれをとりまく自然との境界線は、たいへん厳しいようである。日本の異類婚姻譚の

主たる関心は、上述のように、この境界線を越えて人間界に入ってきたパートナーに、結婚した後、人間がどう対処するかに集まっているようである。

パートナーが女性のとき、人間はその正体を知ると追放する。それに対して、パートナーが男性のときには殺害する。再び来ることを防ぐためであろう。男性の異類に対しては警戒心が強いことがわかる。単に追放には留まらず、必ず殺害しなければ、その後の安心が獲得できないと感じているのであろう。話の冒頭では平和的な来訪であったのに、男性の来訪者には断乎として生命を奪う。この境界線の意識は極めて強いといわざるをえない。」（小澤　一九九四：二三六－二三七）

本章の見解と共通する方向の解釈が示されているが、本章においては、このような「境界線の意識の強さ」を、心理的な解釈によるのではなく、人間界と異類界の間の交換の原理から説明した。

＊引用事例については、筆者が適宜要約や表記の統一をおこなった。以下の章においても同様である。

第三章　登場人物の対立関係と隣モチーフ

―富の獲得をめぐる昔話の類型―

はじめに

日本における膨大な昔話群を分類・整理し、全体を眺められるようにしたものとして、関敬吾による『日本昔話大成』全一二巻（一九七八―八〇）、そして稲田浩二、小澤俊夫責任編集による『日本昔話通観』全二九巻（一九七七―九〇）がある。この『大成』や『通観』（注1）は、日本の昔話の全容を知るためにかなり便利なものであるが、そこでの分類は、全体の見通しをつけて日本の昔話を論じていくためには、まだまだ不充分なものである。

関敬吾は「厳密な意味における昔話（笑話・動物譚をのぞく）は、昔話を一個の全体としてみるときは、婚姻を主題とした昔話と、富の獲得を内容とした昔話の二つの群に大別される」（関　一九八一［一九五九］：二六五）と述べている。

婚姻を主題とする昔話は、『大成』では、「第二部　本格昔話」の最初の部分に、「一、婚姻・異類聟」、「二、婚姻・異類女房」、「三、婚姻・難題聟」の三つに分けてまとめられており、『通観』では、「一、むか

し語り」のなかに「Ⅸ　婚姻」としてまとめられている。しかし、富の獲得を内容とする昔話は、『大成』でも『通観』でも、さまざまな項目のなかに散在しており、その全体を見通すことがむずかしい。

第二章では、「婚姻を主題とした昔話」群の相互連関をときほぐす試みをおこなったが、日本の昔話の全体としての特質を明らかにしていくためには、もう一つの「富の獲得を内容とする昔話」の系列の総体を筋道立てて理解していく視点を確立することが、必要である。そのための試みとして、本章では、富の獲得を内容とする昔話が、筋の展開の上でどのような共通の形式（枠組み）をもつか、また、そこにどのような登場人物相互の関係があらわれるかを、考察してみることにしたい。

一　「海神の贈物」における登場人物の対立

富の獲得を内容とする昔話のなかに、関敬吾が『昔話の歴史』において、「海神の贈物」という標題のもとにまとめている一連の昔話がある。その基本的な内容の展開は、次のようにまとめられる（関　一九八二［一九六六］：七七－一〇六）。

Ⅰ　主人公が何らかの契機によって海神から、呪宝（小僧・動物）を与えられる。その呪宝（小僧・動物）は、一定の条件を守るときには、無限に富を生産し、主人公は裕福になる。

Ⅱa　主人公が、慢心して条件を守らなくなり、富を失う。

b　主人公の女房が、欲を出して条件を守らず、富を失う。

c　隣の爺（婆）が、呪宝（小僧・動物）を借りて富を得ようとするが、失敗する。

d　兄（弟）が、呪宝（小僧・動物）を借りて富を得ようとするが、失敗する。

海神の贈物が呪宝の場合は「竜宮小槌」、小僧の場合は「竜宮小僧」、動物の場合は「竜宮小犬」というように、さらに下位分類される（注2）。

関によれば、この一連の昔話は「すべてを欲するものはすべてを失う」という基本的な理念をあらわそうとしたものであり（関　一九八二：八七）、この理念を核に「海神の贈物」の昔話のさまざまなヴァリエーションが展開している。例をあげてみよう（注3）。

事例1　貧乏な男が毎日花売りに出て、余ると川の中に入れて、乙姫様にあげていた。ある日、いつものように花売りから帰るとき、大水が出て川が渡れなかった。困っていると不意に足下から大亀が出てきたので、その背中に乗ると乙姫様の御殿に連れていかれた。乙姫様はいつもの花のお礼に、トホウという名の一人の男の子をくれて、「この子は、鼻が出て、よだれをたれているが、大事にすれば、お前の望みは何でもかなえてくれる」と言った。男はトホウを連れて、また亀の背に負われて帰ってきた。まず、家を広くしたいと思って、そ

の願いを言い、手を三つ打つと、きれいな家が出てきた。続いて、敷物、着物、金が次々と出てきて、男は大金持ちになった。五年ほどたって、男は、トホウがあまりにきたならしく思えてきたので、「もう帰ってくれないか」とトホウに言った。トホウは「そうですか」と言って家を出ていった。するとたちまち家は昔のきたない家となり、着物も何もかもそっくり昔のとおりになってしまった。―新潟県見附市―（関　一九七八ｅ：八―九）

事例2　爺が山に焚ぎ物を取りに行く。穴がある。爺は悪い者が出てはいけないと焚ぎ物で穴をふさぐ。焚ぎ物は穴に落ちる。何度やっても落ちて焚ぎ物がみななくなる。穴から美しい姫が出てくる。焚ぎ物の礼をいい家に招待する。行くとりっぱな御殿で、座敷には白髪の爺さんがいて礼を言う。ごちそうになる。土産に小さい童子をもらう。童子は大きくもならず炉で火にあたりながら、臍（へそ）をいじっている。爺が火箸で臍をつつくと小判が出る。毎日三枚ずつ出て大金持ちになる。婆は欲張りでまとまって出そうと、爺のいないときに火箸で臍を突く。童子は死ぬ。爺は悲しむ。夢に童子が出てきて似た面をつくり竈の柱に下げろ、金持ちになると教える。童子は、名をしょうどぐといって釜の神様で、面はひょっどごである。―宮城県登米郡―（関　一九七八ｅ：一九―二〇）

事例3　昔あるところにたいへん正直な男がいた。年の暮れに正月用の薪（セチクンゼ）を売りに行ったが、いくら売り回っても売れないので、担いでもどるとき、海辺へ来て、「竜宮様にあげます」と言って、海へ薪を全部投げ込んだ。すると、竜宮様があらわれて、「セチクンゼをありがとう、ほうびとしてこの槌をやるので、

おまえの欲しいものを打ち出せ」と言って、打ち出の小槌をくれた。そこで家へもどって、「米倉欲しや」と言って小槌をふってみると、米と倉、そしていろいろと欲しいものが出てきて、男はにわかに大金持ちになった。それを隣の悪い心の男が聞いて、槌を貸してくれというので貸してやると、その隣の男は喜んで、「コメクラ欲しや」と言って槌をふった。すると小盲（小さい盲人）が何人も出てきて、「ポンポン（歩くたびにポンポンと鳴る児童用のくりぬきの下駄）買うてや、ポンポン買うてや」と言って、おさまりがつかなかった。

―高知県高岡郡―（桂井　一九四三：二一）

事例4　親が死んで、兄には財産を残したが、弟にはくれない。弟が、年末に兄の家へ薪と門松を届けて餅の米や味噌をもらおうとするが、兄嫁の惜しんでいる声が聞こえるのでそのままそこを出て、川に薪と門松を投げて家に帰った。元日の朝「迎えをやるから竜宮の乙姫の所へ来てくれ」という手紙が縁に置いてあった。海岸へ行くと亀がいて、弟を背中に乗せて海にできた道を行き、竜宮世界に着いた。門番に手紙のことを告げると、「門松と薪を寄付してくれた人か」と言い、「乙姫に望みのものを聞かれたら赤犬を望みなさい」と教えてくれる。乙姫に接待され、「一日一升以上食べさせないように」と注意されて赤犬をもらって帰った。弟が米一升調達して家で犬に食わせると、黄金を一升ひる。犬は日に日に黄金をひるので評判になり、兄嫁にすすめられて兄が一か月犬を借りにきた。やむなく食べ物の注意をして貸すと、兄嫁が欲張って二升食わせたので、犬は腹をこわして、ただの糞をひり、死んでしまった。兄が死体を庭に埋めると犬の腹の上から牡丹が生えた。弟が死体と牡丹を引き取って庭に埋めると牡丹から黄金が落ちた。兄が牡丹を譲ってもらうと、うじがわいて

落ち、欲な者はどこまでもたたられた。－鹿児島県薩摩郡下甑村－（『通観』第二五巻（一九八〇）、一五八頁。鹿児島県、沖縄県の伝承は、特にそのなかでの伝承地域が問題であるため、市町村名まで示す。）

事例1を「慢心型」、事例2を「夫婦対立型」、事例3を「隣人対立型」、事例4を「兄弟対立型」と呼ぶことにしよう。

関の考えにしたがえば、上の四つの事例は、それぞれ、同一人物の心境の変化、夫婦の対立、隣人との対立、兄弟の対立によって、「すべてを欲するものはすべてを失う」という同一の理念をあらわそうとしている。関は次のように述べている。

「昔話はしばしば説かれる如く、自由奔放な変化をするが、しかし何らか一つの理念を核として展開している。それは特殊な事件や信仰を説くのではなく、人類にもっとも普遍的な理念のようである。そうしてこれがまた宗教・言語・政治を越えて地球の広い地域に広がっていく誘因ともなり、そうしてそれぞれ民族によって、また時代の文化的条件によって変えられ、土着していくのではなかろうか。」（関　一九八二：九七）

「海神の贈物」における「すべてを欲するものはすべてを失う」という理念は、ここでいう「人類に普遍的な理念」と考えられる。実際、世界中多くの地域で、この理念をあらわす昔話が語られている（関　一九八二：九五－九六）。個々の「海神の贈物」の昔話によって表現される理念が、関のいうように「人類に普遍的」というような広がりをもつものだとしたら、この理念そのものからは、日本の昔話の特質を読みとることはできない。

だが、この普遍的な理念をあらわすためにどのような要素を用いているかによって、日本的な特質を考えてみることができる。

昔話は登場人物の行為を軸に物語が展開され、登場人物はしばしば対立関係に置かれる。「海神の贈物」では、人物の対立関係があらわれない「慢心型」のほかに、「夫婦対立型」、「隣人対立型」、「兄弟対立型」の三つの対立の型が見られた。「海神の贈物」に相当する『日本昔話大成』の「竜宮童子」「沼神の手紙」「黄金の斧」の三つの項目に収録されている類話全七七話のうち、「慢心型」が一一話、「夫婦対立型」が二一話、「隣人対立型」が八話、「兄弟対立型」が七話である。

最初にあげた内容の展開の枠組みによれば、Ⅰの部分とⅡの部分との間で対立関係が設定されている。人物の対立関係がない事例1を除いて、事例2、3、4に共通する枠組みをさらに単純化すれば、次のようにまとめることができるであろう。

Ⅰ＜主人公の富の獲得＞　主人公が、何らかのきっかけで富を得る。

Ⅱ＜別の人物の富の獲得の失敗＞　別の人物が、主人公をまねて富を得ようとして、失敗する。

ただし、事例2の「夫婦対立型」の場合は、夫婦は生計をともにしているため、女房の欲心により主人公も同時に富を失うことになる。ところが、事例3や4においては、主人公が富を得たのと対照的に、隣人や兄が富の

獲得に失敗する過程が描かれている。つまり、対立関係の設定の仕方によって、筋の展開にずれが生じている。事例1、2において「すべてを失う」のは主人公であるのに対して、事例3、4において「すべてを失う」のは、隣人や兄など、主人公とは別の人物なのである。

このような類型間の違いはあるものの、上で示したⅠ＜主人公の富の獲得＞、Ⅱ＜別の人物の富の獲得の失敗＞という基本的な展開は、「海神の贈物」の類話全体を見通すために基礎とすべき枠組みであると考えられる。

では次に、このⅠ、Ⅱと同じ展開の枠組みをもつ昔話にどのようなものがあるか、そして「別の人物」にはどのような人物が登場するか、を検討してみることにしよう。

二　二元的対立の昔話

『大成』と『通観』のなかから、Ⅰ＜主人公の富の獲得＞、Ⅱ＜別の人物の富の獲得の失敗＞という二元的対立（注4）の展開の枠組みをもつ主な話型を抜き出すと、表1（次ページ）のようになる。

『大成』では、「隣の爺」の項目を中心に「運命と致富」、「大歳の客」、「異郷」のそれぞれの項目に分けられており、『通観』では、また違った視点から、「超自然と人」、「異郷訪問」、「天恵」、「厄難克服」、「動物の援助」のそれぞれの項目に分けられている。

『大成』の「異郷」の項目に含まれる三つの話型は、先に『昔話の歴史』で関敬吾が「海神の贈物」という標

表1

『大　成』	『通　観』
五　運命と致富	Ⅱ　超自然と人
163B　取付く引付く	14A 大みそかの客－授福型
	14B 大みそかの客－猿長者型
八　隣の爺	42A 笠地蔵－来訪型
184　地蔵浄土	42B 笠地蔵－招待型
185　鼠浄土	47　こぶ取り爺
187　雁取爺	52　金の斧
188　鳥呑爺	Ⅲ　異郷訪問
190　花咲爺	75　竜宮童子
191　舌切り雀	76　竜宮犬
192　腰折雀	81　地蔵浄土
194　瘤取爺	82　鼠の浄土
195　猿地蔵	85　舌切り雀
196B　見るなの座敷	86　鶯の浄土（見るなの座敷）
	Ⅳ　天恵
九　大歳の客	90　竹切り爺
189　竹取爺	91　鳥飲み爺
197　猿長者	103　猿地蔵
199A　大歳の客	104　とり付くひっ付く
203　笠地蔵	XI　厄難克服
204A　大歳の亀	302A 水の神の文使い－書き替え型
	302B 水の神の文使い－授福型
十一　異郷	XII 動物の援助
223　竜宮童子	364A 犬むかし－花咲か爺型
225　沼神の手紙	364B 犬むかし－雁取り爺型
226　黄金の斧	365　腰折れ雀
	395　もの言う亀

題のもとにまとめていたものである。『大成』の「隣の爺」という項目は、その「海神の贈物」の分析のなかで示された「隣人対立型」にまさに対応するものであるが、「大歳の客」の項目にまとめられた話型や「取付く引付く」のなかにも「隣人対立型」になるものが数多くある。つまり、「隣の爺」という項目の設定は、この項目以外にも「隣人対立型」の昔話がかなりあるという意味で、分類の一貫性の観点からは適切なものとはいえない。たとえば、「隣人対立型」であっても、大晦日に客をむかえるというモチーフをもっていれば、『大成』では「大歳の客」という項目に分類されることになる。したがって、『大成』の「隣の爺」の項目には、関敬吾がとりあえず「隣人対立型」のなかで代表的だと考えたものが、まとめられているにすぎないと見ていいだろう。

それに対して『通観』では、「隣の爺」という項目を立てておらず、『大成』で「隣の爺」の項目のなかにあった話型が、四つの項目のなかに分けて収録されている。稲田浩二は「タイプ様式上の日本的様式は、いわゆる隣の爺型に最も顕著な、登場者を二極に分けて人間存在を包括的にとらえようとするものである」と述べている（稲田　一九八八a：一六七）。つまり、「隣の爺型」は日本の昔話のなかに非常に幅広くあらわれる様式上の特徴と考えられるので、「大歳の客」、「異郷訪問」というような、話のなかで重要なモチーフを任意に示した項目と一列に並べることは適切ではないのである。

そのため、『通観』では、様式上の特徴である「隣の爺」という項目を設定せず、主人公の行為をとりまくさまざまな状況にもとづいて「超自然と人」、「異郷訪問」、「天恵」、「厄難克服」、「動物の援助」といった項目を立てている。この分類は、非常に幅広い範囲にわたる「隣の爺型」の類型を整理していくうえで参考にな

る。ただし、インデックスからいわゆる「隣の爺型」を探し出そうとする場合、その手がかりが存在しないという欠点がある。

たとえば『通観』では、「海神の贈物」に対応する「竜宮童子」、「竜宮犬」とともに、「地蔵浄土」、「鼠浄土」、「舌切り雀」、「鶯の浄土」（見るなの座敷）が、「異郷訪問」の項目にまとめられている。そこで、先の「海神の贈物」の分析と関連させていくために、この「異郷訪問」の項目の昔話を分析することにしたい。

稲田浩二は、この「異郷訪問」という項目（タイプ群）を、次のように記述している。

「［昔話の主人公が］異質の秩序の支配する「異郷」へ、みずからの意志でおもむくことはほとんどありえない。彼は異郷の住人の案内・援助によるか、または無邪気に迷いこむのである。異郷と人界との間には大きな断絶があり、人間は普通異郷に近寄りがたいものである。異郷に招かれた主人公は、その世界で歓待され、超自然的な力を呪宝などの形で人界に持ち帰り、奇跡の果報を受ける。」（稲田　一九八八a：一五〇、［　］内は川森が補足した。）

この「異郷訪問」の項目のうち、「地蔵浄土」と「鼠浄土」は、筋の展開からみて基本的に同じ類型に属するものである。例をあげてみよう。

事例5　爺が団子を神棚にあげると、ころがり落ちて山へ行くので、「団子どの、団子どの、どこまで行くど」と言うと、「山家（さんか）み山の堂まで、堂まで」と言い、堂へ入った。地蔵様に聞くと、「食った」と言い、「鬼が

大勢来てばくちを打つからうしろに隠れ、鶏のまねして、『カケロー』と鳴け。鬼は夜が明けたと驚いて逃げるからその銭を取れ」と教えてくれる。爺は言われたとおりにし、鬼がばくちを打ちはじめると、両袖を打って、「カケロー」と言う。鬼は「かけろ虫来た、逃げろ」と言って、お金を放って逃げたので、爺はそれを持ち帰った。隣の意地悪婆がそれを見て、爺にまねをさせ、むりに団子をころがして団子にものを言わせ、また地蔵様にも食べさせ、地蔵様のうしろに隠れた。鬼がばくちを打ちはじめたので、爺が「カケロー」と言うと鬼は逃げ、爺は笑った。それを聞いた小鬼が、「かけろ虫でない、人間だ」と言ったので、鬼がもどってきて爺を折檻した。爺が血だらけで帰ってくると、婆は、爺が赤い着物をみやげにもらってきたと思った。人まねはいけない。－青森県三戸郡－（地蔵浄土、『通観』第二巻（一九八二）、一六七－一六八頁）

事例6　よい爺が山へ木こりに行き、昼飯の団子を食べようとたら団子がころがりだした。爺が追って行くと、鼠の穴へころげこんだ。穴のなかでは鼠が「猫さえござらじゃ鼠の世盛り、ベッタラベッタラ」と餅をついていた。爺が「ニャア」と猫の鳴きまねをすると鼠が皆逃げたので、爺はあとに残った餅をもち帰った。翌日、隣の悪い爺がまねをして鼠の穴へ行ってみると、案のじょう、同じように鼠が餅をついていた。爺が「ニャオ」と言うと、鼠が「昨日の爺がまた来た。今日はやっつけよう」と大勢寄ってきて、爺を噛み殺した。－島根県飯石郡－（鼠浄土、『通観』第一八巻（一九七八）、二一－二二頁）

このように「地蔵浄土」と「鼠浄土」は、地下の世界における富の獲得の手順が若干異なるだけで、筋の展開

は基本的に同一である。その基本的な枠組みは、次のようになる。

Ⅰ①爺が食べ物を穴のなかに落とし、自分もそれを追いかけて穴のなかにはいる。

②爺は穴のなかで、地蔵・鼠のおかげで、富を得る。

Ⅱ　隣の爺がまねて失敗する。

これをより抽象化すれば、先に提出したⅠ＜主人公の富の獲得＞、Ⅱ＜別の人物の富の獲得の失敗＞という図式に対応する。ただ、Ⅱの段階が「海神の贈物」においては、四つの対立の類型がそれぞれある程度の比率であらわれたのに対し、「地蔵浄土」や「鼠浄土」においては、多くの場合、「隣人対立型」となっている。ただし、主に九州・四国地方の「地蔵浄土」において、継子と実子の対立が導入されている事例がかなりある。

『大成』に収録されている「地蔵浄土」と「鼠浄土」の類話を統計的にみると、全三〇七話のうち、二一〇話（六八・四％）が「隣人対立型」、二一話（六・八％）が「継子・実子対立型」、五一話（一六・六％）が「対立関係なし」となっている。「海神の贈物」と比べると、「夫婦対立」や「兄弟対立」がほとんどあらわれず、「隣人対立型」にかなり集中してきているのが特徴である。

では次に、「舌切り雀」の例を見ることにしよう。

事例7　爺と婆が一羽の雀を飼って、大切に育てていた。ある日、山へ行った爺が、「おおさぶや、こさぶや、山のむーこになりたや、さぶさぶ」と言いながら帰ってくると雀がいない。尋ねると、のりを食べたから舌を切って逃がしたと婆に言われたので、かわいそうに思った爺は杖をついて、「雀のお宿はどこじゃいな」と捜しに行った。山で会ったひとりの人に尋ねると、「牛の小便三杯飲んで行くと雀のお宿に行ける」と言われ、そのとおりにした。また歩いて行くとひとりの人に会った。尋ねると、「馬の小便七杯飲んで行けばよい」と言われ、そのとおりにして行くと、ギーコバッタリコ、ボーンヨナクナ、オッテミショ、カチカチと機を織る音が聞こえ、雀のお宿に着いた。雀はよく来てくれたと喜び、爺はごちそうや雀の踊りでもてなされた。一晩泊まった爺はみやげにつづらをもらい、途中であけてはならないという言いつけどおりに帰ってあけてみると、大判小判がざくざくと出た。欲深婆はそれを聞いて雀のお宿へ出かけるが、途中でつづらをあけて蛇、蛙、三つ目の化け物がいっぱい出て腰を抜かした。－香川県三豊郡－（『通観』第二一巻（一九七八）、一九八頁）

この展開をまとめると次のようになる。

Ⅰ①飼っていた雀がのりを食べたので、婆が舌を切って逃がす。

②爺が捜しにいき、試練を経て雀のお宿にたどりつく。

③爺は雀に歓待されて、つづらをもらって帰る。つづらには大判小判がはいっている。

Ⅱ　婆も雀のお宿へ出かけてつづらをもらってくるが、途中であけて蛇、蛙などが出てくる。

これも、Ⅰ＜主人公の富の獲得＞、Ⅱ＜別の人物の富の獲得の失敗＞という展開に対応しているが、ⅠとⅡの人物の対立関係が事例7では「夫婦対立型」となっている。『大成』に収録されている類話全七九話のうち、「隣人対立型」が一二話（一五・二％）、「夫婦対立型」が五六話（七〇・九％）、「対立関係なし」が一一話（一三・九％）で、「夫婦対立型」の比率が高い。しかし、「舌切り雀」の場合、婆が飼っていた雀の舌を切るという発端から始まる筋の性格上、婆が対立人物になることが自然であるにもかかわらず、「隣人対立型」が一五・二％もあらわれているということは、日本の村落社会のなかで昔話を語り伝えてきた人々の「隣人対立型」に対する好みを示していると見ることもできる。

『大成』では、この「舌切り雀」に続いて「腰折雀」があげられているが、「腰折雀」には異郷訪問のモチーフが欠けている。したがって、登場するのが爺と婆と雀であることに着目すれば、二つは同じグループとみなされるが、異郷訪問のモチーフに着目して分類すると、別のグループに属することになる。『通観』では「異郷訪問」という基準で一つのグループをまとめているので、「腰折雀」は別の「動物の援助」の項目に入れられている。

「舌切り雀」と「腰折雀」の関係については、『大成』の「舌切り雀」の項の注において、関敬吾が次のようにコメントしている。

「この舌切り雀と腰折雀は同一系統に属するものと一般に見られたが、前者は親切な爺が雀の里に行って、親切な行為の返礼として宝物をもらってきたものである。この形式は国際的形式では「泉のそばの紡ぎ女」で知られるように、親切［な者］もしくは虐待される末子が異郷を訪問し褒賞を与えられる形式で、わが栗拾い型（AT480）その他がこれに属する。異郷訪問が一つの重要な要件である。常世国、竜宮郷の古説話から現在の伝承にも多い。ところが次の腰折雀には親切な主人公の爺の里の訪問は欠けている。朝鮮・中国の伝承にも異郷訪問は欠けている。この限りにおいては腰折雀の分類は動物報恩譚（AT554）である。腰折雀はおそらく大陸から移入されたものであろうが、舌切り雀はこれを基礎としてわが国で形成されたかどうか研究すべき問題であろう。」

（関　一九七八ｃ：二四八－二四九、［　］内は川森が補足した。）

では、この「腰折雀」の例を見ておこう。

事例8　むかし、あるとき雨戸に何かぶつかった音がしたので、婆が雨戸を開けてみると、けがをした雀がいた。婆が薬をつけ、かごに入れて介抱し、けががなおってから放してやった。するとある日、その雀が雨戸のところに、何か種のようなものをこぼして行った。婆は、次の日、畑にそれをまいておくとひょうたんが生え、ひょうたんをもいで来て軒下につるしておくと、次の日、その下に米粒がこぼれていた。婆がひょうたんの中を見ると、米がいっぱいはいっており、爺と婆でいくら食べてもなくならなかった。あるとき隣のマン気ばんばが来て、その話を聞くとさっそく家に帰って、雀を無理につかまえて、けがをさせて逃がした。次の朝、窓の

下を見ると種らしいものがこぼれていた。マン気ばんばは喜んで畑にまくと、やはりひょうたんが生え、さっそくひょうたんをかかえて来て、軒下につるしておいた。マン気ばんばが、待ちきれなくて、ひょうたんの中をのぞくと虫けらばかりいっぱいはいっていた。だから、あまり欲ばるものではない。－山形県東田川郡－

（『通観』第六巻（一九八六）、三三七－三三八頁）

先のコメントにあったように爺の異郷訪問のモチーフがなく、「舌切り雀」の場合に比べて単純な展開になっている。また、「夫婦対立型」ではなく「隣人対立型」になっている。『大成』の類話では、全一四話のうち、「隣人対立型」が一一話（七八・六％）で、「対立関係なし」が三話（二一・四％）、「夫婦対立型」は一話も収録されていない。このように人物の対立関係から見ても、「舌切り雀」と「腰折雀」の違いは際立っている。

さて、われわれが求めている二元的対立の枠組みをもつ昔話はまだまだ残っているが、これまでの事例で大体の傾向が明らかになってきた。つまり、日本におけるこの類型の昔話では、相当の比率で「隣人対立型」が優勢なのである。『大成』に収録されている類話を手がかりに、それぞれの話型においてⅠ、Ⅱの対立を設定している話の数と、そのなかで「隣人対立型」の占める割合を示すと表2のようになる。

小澤俊夫は「昔話にみられる隣モティーフ－日本」と題する論稿において、『通観』に収録された資料をもとに分析をおこない、「日本の昔話において、主人公が幸せを獲得したとき、それに対立する人物、ないし対照をなす人物として、隣人を登場させることがきわめて多い」（小澤　一九八四：二四六）ことを明らかにしている。

表２

	隣人対立型の話数（比率）	対立型の総話数
取付く引付く	５２（８９．７％）	５８
地蔵浄土	９６（７８．７％）	１２２
鼠浄土	１１４（８９．８％）	１２７
雁取爺	１９（４８．７％）	３９
鳥呑爺	５１（９６．２％）	５３
竹取爺	７６（９２．７％）	８２
花咲爺	５２（８８．１％）	５９
舌切り雀	１２（１７．６％）	６８
腰折雀	１１（１００％）	１１
瘤取爺	３２（９１．４％）	３５
猿地蔵	５５（９４．８％）	５８
見るなの座敷	３（１００％）	３
猿長者	７（３８．９％）	１８
大歳の客	１９（８６．４％）	２２
笠地蔵	５（５０．０％）	１０
大歳の亀	１３（８１．３％）	１６
竜宮童子	４（１３．３％）	３０
沼神の手紙	０（　　０％）	１０
黄金の斧	４（４４．４％）	９

そして、次のように結論づけている。

「隣モティーフの、多くの話型への浸透、国内での分布の広さと濃さを考えると、これらの昔話を伝えてきた日本人にとって、隣への関心がいかに強く、重要であったかを知ることができる。それは、日本人が社会で生きていくうえで隣に関心をはらうことが必要で、重要であったからであろう。それは、これらの昔話においてそうであるように、人の社会的行動を律する、ひとつの強い規範だったとさえいえるだろう。」（小澤　一九八四：二四九－二五〇）。

小澤の見解は大筋において納得できるものといえる。ただし、ひとつには日本国内での地域的な差異の問題が充分に処理されておらず、また国外との比較による仮説の実証もおこなわれていない。

そこで、われわれは次に、この日本国内での地域的な差異の問題と、国外との比較の問題を扱っていくことにしよう。

三　日本国内での地域差－奄美・沖縄地域の問題－

日本国内における昔話の地域性については、稲田浩二が、琉球圏（奄美・沖縄地域）と本土圏という二つの伝承圏を対置して巨視的に考察することが、日本の昔話の地域性という点で最も重要な学問的課題になるのではないか、と指摘している（稲田　一九八四：一二一－一二三）。そして、具体的には次のような点に言及している。

「本土では、いわゆる「隣の爺型」の昔話が成熟し普及しているが、琉球では、本土で「隣の爺型」になっている話群がほとんど「隣の爺型」になっていない。たとえば、奄美諸島や沖縄には「地蔵浄土」は全くないようである。「鼠の浄土」や「舌切り雀」も伝承的・土着的でないようなものがごくわずか認められるだけである。「竹切り爺」や「鳥呑爺」も、奄美諸島にも沖縄にも全くない。「猿地蔵」も、奄美で二例、沖縄で二例しかない。「雁取爺」は一例もないが、「花咲爺」に準ずる話は、金を産む猫の話として認められる。また、これらの話は全部、爺と婆の登場する話ではなくて、兄弟の話になっている。」（稲田　一九八八ｂ：七九の要約）

稲田は特に、われわれが前の節で検討した「隣の爺型」の昔話を基準に、本土の伝承と奄美・沖縄地域の伝承との違いを示している。つまり、稲田は、われわれが分析対象としている富の獲得をめぐる昔話について、本土伝承圏と琉球伝承圏でその存在の仕方が異なっているということを指摘しているのである。

われわれは、これまでの節では、伝承地域による地域性を考慮に入れず、日本国内に存在する類話ということでひとくくりにして、考察をおこなってきた。そこで、この節では、稲田の指摘を受けて、鹿児島県と沖縄県の伝承に注意をはらいながら、日本国内での地域差の問題を検討してみることにしたい。

『通観』第二五巻鹿児島編の解説のなかに「優勢な兄弟譚形式」という項目があり、次のように述べられている。

「本州・四国と鹿児島を除く九州各県でむかし語りにおいて優位な隣の爺型が当県では弱く、これに代わって兄弟（姉妹）の型ないし、兄弟を主要登場者とする兄弟譚が優勢となる。最も端的にこれを示すのは、他地方では

原則的に隣の爺型となるサブタイプないし話型でしばしば兄と弟が登場することである。」（『通観』第二五巻（一九八〇）、九〇六頁）

その例としてあげているサブタイプないし話型は、「大歳の客－致富型」、「竜宮のみやげ－金ひり鳥」、「竜宮のみやげ－金ひり犬－金の木型」、「竜宮のみやげ－竜宮犬－狩猟型」、「竜宮のみやげ－竜宮犬－天の米蔵型」、「もの言う亀－米の木型」、「もの言う亀－兄弟の賭け型」、「大歳の鬼」、「銭ひり猪」、「とび付こうとび付こう」である。

このうち「もの言う亀」は、『大成』では「大歳の亀」と呼ばれている話型である。例をあげてみよう。

事例9　爺が年の暮れに山へ薪を取りに行き、「今年のとーしのくーれのきーたきた。とーしゃーどーしてとーろとろ」と言うと、「お米でとらしゃい」と言う者がある。見ると亀なので、持ち帰って婆に見せると、「佐賀の町で見世物にせよ」と言う。翌朝早く爺が「もの言うぐうずば（亀を）見んさい」とふれ歩き、亀とやりとりをしてみせると、見物人がお金や着物をたくさんくれる。隣の婆が知って爺を責めると、爺はその亀を借りて町へ出かけ、聞いたとおりに亀に話しかけるが亀は何も言わない。見物人が怒って爺をたたき、爺は血だらけになって帰る。隣の婆は爺がりっぱな着物をもらったと思いこんで、汚ない着物や古い道具を燃やす。隣の爺が亀を焼いたので、爺は灰をもらって帰る。殿様が通りかかり、その目に灰がかかったのでとがめられるが、爺は枯れ木に花を咲かせてみせ、殿様からほうびをもらう。隣の婆が聞いて爺にまねをさせるが、花は咲

かずに殿様と家来の目・口・鼻にかかったので、たたかれて逃げてきた。－佐賀県小城郡－（『通観』第二三巻（一九八〇）、一〇三頁）

事例10 村一番の分限者の兄と、老母を養う貧乏な弟とがいた。大みそかになるが、弟は力飯の米もないので、兄に借りにいくと、「貸す米はない」と追い返される。母が節約して残した少しの米で力飯を炊き、弟は漁に出かける。獲物もなく浜を歩いていると小亀が「霜月師走の亀が、クン屋行って、アン屋行って、大屋へのみやげ、みやげ」とものを言っているので、連れ帰って飼う。正月になり、うわさを聞いた村人が来て金を置いて見物していくので、正月をすることができる。兄が少しの金を出して亀を持ち帰り、料金を取って見物させるが、亀がものを言わないので亀を殺す。弟が亀を葬ると竹が生え、天に届くほど伸び、切る節ごとに米や金が出て弟は分限者になる。兄が竹を盗むと汚物しか出ず、兄は落ちぶれ、弟はますます栄えた。－鹿児島県大島郡徳之島町－（『通観』第二五巻（一九八〇）、四二八頁）

この「大歳の亀」（もの言う亀）の話の展開の枠組みは、次のようである。

Ⅰ①年の暮れに貧しい爺（弟）が、ものを言う亀を見つける。

②連れ帰った亀が人々の前でものを言って、爺（弟）はお金をもうける。

Ⅱ　隣の爺（兄）が亀を借りて、人々の前でものを言わせようとするが、亀はものを言わず、失敗する。

この話型も、われわれが設定したⅠ＜主人公の富の獲得＞、Ⅱ＜別の人物の失敗＞という枠組みに当てはまるものである。そして、事例9では「別の人物」が「隣の爺」になり、事例10では「兄」になっている。

松浪久子（一九八四）は、この「大歳の亀」の話型に属する全国六五話の事例を用いて分析をおこなっている。彼女は話の展開の細部を綿密に検討しているが、登場人物の関係に着目すれば、「隣人対立型」、「兄弟対立型」、「それ以外の対立型」、「成功型（対立関係なし）」の四つに分けられる。松浪の資料によれば、「隣人対立型」二七話、「兄弟対立型」二四話、「それ以外の対立型」四話、「成功型（対立関係なし）」一〇話である。ただし、この四類型は、日本全国にまんべんなく分布しているわけではない。日本全体の「兄弟対立型」二四話中一九話が、奄美大島以南に集中しているのである（鹿児島県でも屋久島の事例は「隣人対立型」になっている）。そして、奄美大島以南には「隣人対立型」はあらわれておらず、二五話中一九話が「兄弟対立型」である（表3参照）。したがって、少なくとも「大歳の亀」という話型に限っていえば、奄美大島以南では、本土で優勢であった「隣人対立型」が好まれず、「兄弟対立型」に対する好みが大変強いことを指摘できる。

ただし、本土においても、新潟県では四話のすべてが「兄弟対立型」であり、愛媛県の一話も「兄弟対立型」である。松浪の六五話の資料を眺めるだけでは、なぜ新潟県に四話集中して「兄弟対立型」があらわれているかが理解できない。ただ、『大成』の「沼神の手紙」の項目に「兄弟対立型」の事例が三話あり、そのうち二話が岩手県、一話が新潟県の事例であるので、東北日本には「兄弟対立型」が成立する何らかの基盤があるのかもしれない。

表３　「大歳の亀」の事例の分布
（本土の欄には屋久島の事例も含んでいる）

	隣人対立型	兄弟対立型
本　土	２７	５
奄美・沖縄	０	１９
計	２７	２４

第二節で、『大成』の「竜宮童子」、「沼神の手紙」、「黄金の斧」の三つの項目に収録されている全七七話のうち七話が「兄弟対立型」であることを示したが、その内訳は、沖縄県一話、鹿児島県三話、そして上に示したように新潟県一話、岩手県二話である。鹿児島県のものは、二話が甑島、一話が喜界島で採集されたものである。

次に、『通観』の「鹿児島編」と「沖縄編」において、「海神の贈物」に対する項目として設定されている「竜宮のみやげ」の事例を検討してみることにしよう。

「鹿児島編」では、「竜宮のみやげ」の項目に収録されている全一六話のうち八話に対立関係が設定されている。その八話のうち、「兄弟対立型」が六話、「隣人対立型」が一話、「夫婦対立型」が一話である。やはり「兄弟対立型」が優勢である。伝承地を見ると、「兄弟対立型」の六話は、長島、甑島、奄美大島、喜界島であり、「隣人対立型」一話は種子島、「夫婦対立型」一話は沖永良部島である。つまり八話とも島嶼部で採集されたものであるが、そこでは「兄弟対立型」が優勢である。

「沖縄編」の「竜宮のみやげ」の項目は全一九話のうち、一六話ははっきりした対立関係を設定しておらず、残りの三話は「西の家と東の家」という対立が二話、友だちとの対立関係が一話である。「沖縄編」では、「竜宮のみやげ」の項目には「兄弟対立型」があらわれていない。

二元的対立の枠組みをもつ昔話のなかで、奄美・沖縄地域で類話が多いのが、「大歳の客」と呼ばれるタイプの昔話である。なかでも、「猿長者」と呼ばれる話型は、奄美・沖縄地域での伝承密度が濃い。『日本昔話事典』

の「猿長者」の項には、「『日本昔話集成』には一五例の報告があり、それ以後の採集で八〇例ほどの採集報告があるが、全体のうちで、八二例までは奄美諸島と沖縄県からの報告であり、六例は東北地方と新潟県からの報告であり、南北の両端に主として伝承されている話といえる。特にモチーフの完備した伝承は南島にのみ限られている」（三原　一九七七：三九一）と記述されている。例をあげてみよう。

事例11　貧乏な爺と婆が年の夜に食べ物がなく、隣の金持ちに「米を貸してくれ」と頼むがことわられる。白いひげをはやした乞食のような爺が金持ちの家に来て、「泊めてくれ」と頼んでことわられ、貧乏な爺婆の家に泊めてもらう。爺婆が「食べ物がない」と言うと、白ひげの爺は二、三粒の米を鍋に入れて煮させ、鍋いっぱいのご飯にする。朝になり白ひげの爺が二人に望みを聞くと、二人は「若くなりたい」と答える。爺が川から汲んできた水を沸かして浴びさせると、二人は若返る。二人が金持ちの家に正月のあいさつに行くと、金持ちは二人からわけを聞き、白ひげの爺に詫びて、「お願いしたい」と言う。爺があらわれて金持ちの家に入り、「あなたたちは欲が強いから助けても得にならない」と言い、門の石を焼いて坐らせて主人を猿にし、使用人や家族をみなもぐらや鼠にした。この金持ちは染め物屋だったので猿の爪は黒い。また若水を浴びたり飲んだりする習慣もこれからはじまった。－沖縄県国頭郡大宜味村－（『通観』第二六巻（一九八三）、五四頁）

この「猿長者」を含む「大歳の客」の類話について『通観』の資料を検討してみよう（表4参照）。「鹿児島

表４　　「大歳の客」の事例の分布

	隣人対立型	兄弟対立型
鹿児島県陸地部	5	0
鹿児島県島嶼部	１０	2
沖　縄　県	２５	0

編」では、「大歳の客」の項目に、全二七話が収められており、対立関係を設定しているのは二三話である。そのうち「隣人対立型」が一五話、「兄弟対立型」は二話となっている。伝承地は「隣人対立型」一五話のうち、一〇話が島嶼部、五話が陸地部である。また、「兄弟対立型」二話は徳之島と甑島で伝えられている。つまり、この話型では、島嶼部においても「隣人対立型」が優勢である。

「沖縄編」では、「大みそかの客」という項目に全六七話が収められ、五一話が対立関係を設定している。そのうち「隣人対立型」が二五話で、「兄弟対立型」は一話もない。

このように「大歳の客」の分析の結果は、「大歳の亀」の分析から得た「奄美・沖縄では『隣人対立型』が好まれず、『兄弟対立型』に対する好みが強い」という推論に反するものである。したがって、鹿児島県島嶼部、沖縄県の地域の昔話に本土のものとは異なる特徴があることは確かだとしても、単純に「隣人譚が少なく兄弟譚が多い」という結論を出すことはできない。本章ではこれ以上の考察を進めるための準備がないが、日本国内の地域差については、奄美・沖縄地域の伝承をさらに多くの話型にわたって、きめ細かに分析していくことが必要であることを指摘しておきたい。

四　韓国との比較に向けて

韓国の昔話の類型を整理したものに、崔仁鶴の「韓国昔話のタイプインデックス」（一九七六、『韓国昔話の

研究』の第二部）がある。われわれが考察の対象としているⅠ＜主人公の富の獲得＞、Ⅱ＜別の人物の富の獲得の失敗＞という二元的対立の枠組みをもつ昔話は、そのなかの「14　葛藤」の「B　兄弟間」と「C　隣人」に収められている。「兄弟間」は「兄弟対立型」を示し、「隣人」は「隣人対立型」を示すものであるが、そこに収録されている話型名と類話数は表5のとおりである。このなかに日本の話型と類似した展開を示すものがかなりある。その対応関係を示すと表6のようになる。「兄弟対立型」の「ホンブとノルブ」、「兄弟と犬」、「金の砧　銀の砧」が、それぞれ「腰折雀」、「雁取爺」と「花咲爺」、「地蔵浄土」と「鼠浄土」という日本において「隣人対立型」が優勢な話型に対応していることが注目される。また「真似する石亀」に対応する「大歳の亀」も日本本土では「隣人対立型」が優勢なものであった。

このうち「ホンブとノルブ」は、早くから小説化され、韓国の小学校の教科書にも掲載されている有名なものである。例をあげてみよう。

事例12　ノルブとホンブという二人の兄弟が住んでいた。兄のノルブは金持ちだが欲が深くて意地悪な男、一方、弟のホンブは貧乏だが心のやさしい男で働き者であった。ある日、ホンブの家の燕の巣が蛇におそわれて、ひな燕が脚をくじいた。ホンブは急いで薬を塗って手当てをしてやった。翌年の春、その燕がやって来て、ひょうたんの種を一つ落としていった。ホンブがその種を拾い上げ、庭先にまいておくと、五個のひょうたんが実った。ホンブがそれを割ってみると、なかから、米、お金、美しい仙女、赤い瓶、青い瓶が出てきた。そして

表5

１４　葛藤			
B　兄弟間		C　隣人	
457　ホンブとノルブ	(14話)	475　金の斧銀の斧	(3話)
458　兄弟と犬	(5話)	476　瘤取り爺	(11話)
459　真似する石亀	(9話)	477　甘い糞	(3話)
460　金の砧・銀の砧	(15話)	478　若返る泉	(1話)
461　三番目の息子と僧の贈物	(8話)	479　鬼神の話を盗み聴く	(2話)
462　欲ばり兄と塩売り弟	(3話)	480　不思議な木の葉	(1話)
463　青い玉赤い玉	(2話)	481　ふくれた顔	(1話)
464　善良な弟と虎の援助	(2話)		
466　貧乏弟と山賊	(1話)		

表6

	韓国	日本
兄弟対立型	ホンブとノルブ	腰折雀
	兄弟と犬	雁取爺 花咲爺
	真似する石亀	大歳の亀
	金の砧　銀の砧	地蔵浄土 鼠浄土
隣人対立型	金の斧　銀の斧	黄金の斧
	瘤取り爺	瘤取爺
	甘い糞	鳥呑爺 竹取爺
	若返る泉	猿長者

赤い瓶からは大勢の大工、青い瓶からは材木が出てきて、りっぱな建物がたち、ホンブは有名な金持ちになった。兄のノルブはその噂を聞いてやって来て、ホンブからいきさつを聞き出した。そして家に帰ってひな燕の脚をわざと折り、傷口に薬をつけ糸でくくって手当てをした。翌年の春、その燕がノルブのところにやって来て、種を一つ落とした。ノルブが種をまいておくと、ひょうたんが実った。それで一つを割ってみるとトケビ（小鬼）が出てきて、ノルブを情容赦なくたたいた。次のひょうたんを割ると、借金取りが数多くあわられ、ノルブは無一文になってしまった。三つ目のひょうたんを割ると、なかから汚れた水が出てノルブの家を水びたしにしてしまった。ノルブがたまらず弟に助けを求めると、弟は兄を親切に迎え、二人は財産を半分に分けて仲良く暮らした。ー慶尚北道金泉市ー（崔仁鶴編著　一九七四：一九三ー一九七）

日本の「腰折雀」の展開と類似しているが、兄と弟の対立関係になっているのが大きな特徴である。では次に、「兄弟と犬」の例をあげてみよう。

事例13　むかし、ある村に二人の兄弟が住んでいた。母親が突然病気になり、死んでしまった。弟は大変悲しんだが、兄は悲しみの表情さえ浮かべなかった。ある日、弟が墓参りに行くと、一匹の犬がいたので連れ帰って育てた。あるとき、弟が畑で麦をまいていると、犬がついてきて手伝った。ちょうどそのとき、一人の旅人が来て、犬が麦まきを手伝うかどうかについて賭けをした。旅人は荷物を全部賭け、弟は畑と牛を賭けた。犬が

麦まきを手伝って畑を耕したので、旅人は売りに行くはずの錦をすべて取られてしまった。弟はしだいに金持ちになった。兄はうらやましくてたまらず、弟に犬を借りて、畑で麦まきをしていると、錦をいっぱい背負った旅人が来た。兄は弟と同じように旅人と賭けをしたが、犬は少しも手伝わず、畑と牛を取られてしまった。兄は腹を立てて犬を殺した。弟が死んだ犬を墓に埋めると、そこから竹が生えて天まで届き、宝物が竹を通ってこぼれ落ちて、弟は一層金持ちになった。兄はうらやましくて死んだ犬を堀り出して自分の庭に埋め、その墓に竹を植えると、竹は成長して天まで届き、小石と土がこぼれ落ちた。その勢いで兄の家はこわれてしまった。－慶尚北道金泉市－（崔仁鶴編著　一九七四：一八二－一八四）

雁取爺、花咲爺と類似した展開であるが、やはり対立関係が兄と弟になっている点に大きな特徴がある。

次の「真似する石亀」は、日本の「もの言う亀」で「兄弟対立型」となっていた事例10とほとんど共通した展開である。「金の砧　銀の砧」は、日本の「地蔵浄土」や「鼠浄土」と類似する展開で、「兄弟対立型」となっている。ただし、変化型として「隣人対立型」の事例も紹介されている（崔　一九七六：三三〇－三三一）。

以上の比較から、韓国の富の獲得をめぐる昔話の類型においては、日本の場合より「兄弟の対立」を採用する傾向が強いということは指摘できる。ただ、日本と同様に「隣人対立型」となるものもかなりあるので、その詳しい比率・傾向を知りたいところである。

崔仁鶴の「韓国昔話のタイプインデックス」には、話型ごとにその基本的な内容の展開の枠組みと類話の収録

資料名が示されているだけで、類話の内容の梗概は載せられていない。類話の内容を分析していくためには、その原資料にもどって分析していく必要がある。またこの「インデックス」に示されている類話の数は、韓国の類型の特徴を把握していくためには、充分ではない。韓国では、この崔仁鶴のインデックス以後、総数一万五一〇七話の資料を収録した『韓国口碑文学大系』全八二巻（一九八〇－八八、韓国精神文化研究院）が刊行された。比較のためにはこの資料を分析しなければならないが、独自の類型分類を採用し、また方言そのままの資料であるので、そのなかで富の獲得をめぐる昔話を腑分けしていく作業を、筆者はまだなしえていない（注5）。

先ほどの日本国内での地域差の問題とあわせて、韓国をはじめとする隣接地域との比較研究（注6）の場で、本章で提出した分析枠組みの有効性を検討し、必要に応じて修正していくことが、今後求められる作業である。

まとめ

これまでの考察から、次のようなことが明らかになった。

（1）日本の富の獲得を内容とする昔話においては、Ⅰ＜主人公の富の獲得＞Ⅱ＜別の人物の富の獲得の失敗＞という展開の枠組みをもつものが重要な位置を占めている。

（2）この枠組みにおいては、ⅠとⅡの間で主人公と別の人物の二元的対立の関係が設定される。『日本昔話大

成』に収録されている事例を中心にして、この枠組みをもつ日本の昔話を分析すると、対立の関係として「夫婦対立型」、「兄弟対立型」、「隣人対立型」、「継子・実子対立型」などがあらわれる。そしてそのなかで、「隣人対立型」に対する好みがかなり強い。

（3）「大歳の亀」や「竜宮のみやげ」などの話型においては、奄美・沖縄地域で「兄弟対立型」がかなり高い比率であらわれる。そのことにより、日本本土と奄美・沖縄地域との間で「隣人対立型」に対する好みの地域差が考えられる。しかし、「大歳の客」の類話においては、奄美・沖縄地域でも「隣人対立型」がかなりの比率で優勢であるので、奄美・沖縄地域の伝承の正確な位置づけのためには、さらに多くの話型にわたる考察が必要とされる。

（4）先のⅠ、Ⅱの展開の枠組みをもつ昔話について、日本と韓国の類話を比較すると、韓国では日本の場合よりも「兄弟対立型」が好まれていることが確認できる。しかし、韓国には「隣人対立型」の昔話も数多くあり、詳しい日韓比較のためには、韓国資料のさらに詳しい分類・整理をおこなう必要がある。外国の資料との比較において実質的な成果を上げるためには、当該国の研究者との協力態勢を確立し、成果を交換していく必要がある。

さて、日本では一般的に「隣人対立型」が好まれること、韓国では「兄弟対立型」に対する好みが日本に比べてかなり強くあらわれること、奄美・沖縄地域において「兄弟対立型」が本土より数多くあらわれていること、

などは何を意味しているのであろうか。

小澤（一九八四）は、日本の昔話に「隣人対立型」が多いことから、日本人の隣人への関心の強さを指摘した。昔話に表現されたものが、昔話を語った人々の生活している実際の社会とどのように関連するか、ということは大きな問題であるが、昔話が少なくとも伝承者の意識のあり方を何らかの形で反映していることは確かであろう。

日本人の近隣関係に対する関心は、たとえば憑きもの現象などにも見られる。吉田禎吾は、島根県のキツネ憑きや高知県の生霊憑きの調査をもとに「憑く、憑かれるという現象は、親戚関係のない、近隣の間で生まれやすい」（吉田　一九七〇：五一）ことを指摘している。

このような近隣関係に対する関心の強さは、日本本土においては社会人類学的な意味での厳密な父系血縁のシステムが存在していないことと関連づけられるのかもしれない。たとえば、養子制度を見ると、日本本土では父の姓とも母の姓とも異なる者を「むこ養子」にすることができる。すなわち、「家」の継承のためには、血縁原理を譲歩させるわけである。それに対して、中国や韓国では、父系血縁の原理が厳密で、養子は「異姓不養」といって、必ず同一父系血縁者からとらねばならない。男の子どもがいないときの養子は、理想的には弟の長男ということになる。日本本土と沖縄を比較すると、沖縄には門中というものがあって、本土に比べてはるかに父系の認識が強い。しかし、沖縄では、養子は理想的には弟の長男を、それがかなわなくても、同じ門中からということが一般に強調されるものの、実際の運用や地域によって例外がかなりある。つまり、中国や韓国のような厳密な父系血縁のシステムは存在しない（注7）。

中根千枝は、日本本土、沖縄、中国、韓国・朝鮮の社会組織を比較した論稿のなかで、「中国や朝鮮では父系血縁が、日本本土では「家」の継承を基盤とする本・分家関係による組織が優先されたのに対し、沖縄では、いずれを優先させることなく、両者にそれぞれに発展しうる二つの要素のバランスをとり、弾力ある対処をしながら今日まできたものと思われる」と述べている（中根　一九七三：二九五）。

このような各地域における父系血縁に対する執着度の差異が、それぞれの地域の「隣人対立型」と「兄弟対立型」に対する好みの違いと一定の対応関係を示すことも考えられるが、これまで見てきたような昔話伝承の多様性から考えて、直接・単純に社会組織と昔話を結びつけることはつつしむべきであろう。ただ、昔話の存在が、背景となる社会に支えられたものである以上、実際の社会のあり方との相互関係を考えていくことは重要な課題である。

昔話は、それを語った人々が自分たちの社会のイメージを想像力を用いて描き出したものである。したがって、富の獲得をめぐる昔話における登場人物の相互関係のあり方は、日本の村落社会で暮らした人々の人間関係に対する意識を内側から探っていくうえで貴重な資料となるものと考えられる。昔話資料をそのような村落社会の内側からの意識の考察に生かすためには、本章で指摘したように、「話型」の分類を再検討して、日本の伝承の総体を見通すことができ、かつ国外との比較の基礎となりうるような「インデックス」を練り上げていく必要がある。そのような段階を経ることによって、昔話の分析を、日本文化を論じていくための重要な道筋の一つとして確立することができるのである。

注

（1）以下、『日本昔話大成』を『大成』、『日本昔話通観』を『通観』と略記する。

（2）この系統の昔話と異類女房譚の関係については、第二章で論じた。

（3）以下、事例は筆者の判断により要約したり、叙述をわかりやすくした場合がある。

（4）本章において、「対立」という言葉は、Ⅰ、Ⅱという枠組みに位置づけられる登場人物の関係を示すものとして用いる。

（5）第二部第一章で、この類型分類の検討をおこない、第二部第二章で、異類婚姻譚について、『韓国口碑文学大系』の収録資料をふまえた日韓の類型比較をおこなう。

（6）隣接地域との比較の観点からは、中国の伝承との比較にも目を向ける必要がある。本章では論じる準備が整っていないが、直江広治（一九六七）、伊藤清司（一九六八）などにより、日本の「花咲爺」に対応する話型の紹介・考察がおこなわれている。そして、伊藤は、花咲爺型説話が中国ではもっぱら兄弟間の話となり、日本では隣人の話となることを示し、花咲爺に限らず、日中の昔話にはそういう傾向があるのではないか、と指摘している（伊藤清司　一九六八：六五九）。中国には「兄弟対立型」の伝承がかなり存在するようである。

（7）この部分の記述は、中根（一九七三）による。

第二部　日韓比較研究

第一章　韓国口承説話の分類体系の検討

はじめに

韓国においては、一九七九年から一九八四年にかけて、全国で六〇の地域を対象にした口碑文学（注1）の組織的な調査がおこなわれた。そして、その成果は『韓国口碑文学大系』全八二巻（地域別の編集）として、一九八〇年から八八年にかけて、韓国精神文化研究院から刊行された。この資料集には全体で、説話一万五一〇七話、民謡六一八七編、巫歌三七六編が収録されており、韓国の口承文芸の領域における画期的な資料集といえる。日本での口承文芸、特に口承説話の研究においても、その研究成果を高めていくためには、韓国におけるこの豊かな成果を読み解いていくことが必要とされる状況である。

この膨大な資料のなかに分け入っていく手がかりとして用意されたのが、一九八九年に『韓国口碑文学大系』の別冊として刊行された『韓国説話類型分類集』（韓国精神文化研究院語文研究室編　一九八九）である。この類型分類集では、国際的に広く用いられているアールネ＝トムソンのインデックス（注2）によらない独自の分類が試みられている。本章では、この『韓国説話類型分類集』の分類体系を紹介し検討することを中心に、口承

説話の分類体系の問題に、比較研究の視点から考察を試みる。

まず考察の前提として、『口碑文学大系』の分類に至るまでの、韓国における説話分類作業の歴史を概観しておくことにしよう（注3）。

一　韓国口承説話の類型分類の諸業績

（1）張徳順による分類

まず最初に構想されたのが、張徳順による分類案である。一九七〇年に刊行された『韓国説話文学研究』所収の「説話の分類と韓国説話概観」において、張は、説話を神話、伝説、民譚（注4）の三つに分け、民譚をさらに九つの大項目に分類している（張　一九七〇：三七－四一）。

1　神話

1　伝承方式によって　①韻文説話、②散文説話

2　神を対象として　①創世神、②開国神、③民間神

2　伝説

あ　対象によって

1　自然物（自然伝説）　①陸地　②河海

2　人工物（人文伝説）　①遺跡　②遺物　③寺刹縁起譚

3　補助分類　①人物　②人間行為　③動物

い　伝播・分布によって　①特殊伝説　②広布伝説

う　証示物の数によって　①単一証示伝説　②連鎖証示伝説

え　時間性によって　①説明伝説　②予言伝説

お　表現方法によって　①乾燥体伝説　②潤色体伝説

か　地域的分布によって　①各道別に

3　民譚

A　神話的内容

1　神の由来、2　神の話、3　宇宙、4　地形、5　人間、6　植物

B　動物譚

1　由来、2　対人間、3　対動物、4　想像動物

C　一生譚

1　胎夢、2　異胎、3　出生、4　修業　試練、5　科挙　出世、6　結婚、7　病老、8　死祭、

9　還生・蘇生

D　人間譚

1　兄弟・友愛、2　父と子・孝、3　夫婦・烈、4　継母・妾、5　情欲、6　社会、7　朋友・友情、8　競争（かけ）

E　信仰譚

1　風水、2　占卜、3　禁忌、4　夢、5　運命、6　幸運、7　賞罰・恩讐、8　仏教、9　人供（人身供犠）

F　英雄譚

1　怪物退治、2　アギ将軍の死、3　武将

G　怪奇譚

1　別世界旅行、2　トケビ、3　鬼神、4　遁甲（変身）、5　道術、6　異常体質

H　笑話

1　笑話、2　智略譚、3　淫譚

J　形式譚

1　話、2　詩話、3　象徴

それぞれの項目はさらに細分され、該当する説話名が掲げられている。ただし、個々の話型については該当する説話名をあげただけで、それぞれの筋の展開の記述はおこなわれていない。

なお、『韓国説話文学研究』の巻末には、「説話の分類」として、約一五〇頁にわたって、『三国史記』、『三国遺事』、『高麗史』、『世宗實録地理志』、『東国輿地勝覧』、『朝鮮邑誌』の六つの文献資料所収の説話を分類し、あら筋の中心部分を記述したものが付されている（張　一九七〇：三七一ー五三四）。朝鮮半島における文献説話の概要を知るうえで貴重な労作である。

（2）崔仁鶴による分類

崔仁鶴の『韓国昔話の研究』（一九七六）における類型（話型）分類とそのタイプ・インデックスの記述は、日本語で出版されたこともあり、日本の研究者が朝鮮半島の説話との比較をおこなうとき、これまでもっぱら依拠してきたものである。個々の話型について筋の展開の記述を詳細におこなった労作である。ただし、一九七四年までに刊行された資料集にもとづいたものなので、現在の段階で比較資料として用いるには、資料の数が制限されたものであるという限界がある。

崔仁鶴による類型の分類は、次のように設定されている。

Ⅰ　動物昔話

1　動物の由来、2　動物の社会、3　植物の由来、4　人間と動物

Ⅱ　本格昔話

5　異類聟、6　異類女房、7　異常誕生、8　婚姻・致富、9　呪宝、10　怪物退治、11　人と信仰、12　孝行譚、13　運命の期待、14　葛藤

Ⅲ　笑話

15　愚者譚、16　巧智譚、17　狡猾者譚

Ⅳ　形式譚　18　形式譚

Ⅴ　神話的昔話　19　神話的昔話

Ⅵ　其他（補遺）　20　其他

ここでは、「神話的昔話」という大項目を設定していることが注目される。この項目について崔仁鶴（一九七六：一三六）は、「モチーフとしては、本格昔話のなかにもあらわれるが、話の全体として神話的昔話の性格を色濃く保ちながら、今なお伝承されている。これは、韓国昔話の特徴の一つではなかろうかと思う」と述べている。分類全体の構成としては、アールネ＝トムソンのタイプ・インデックス（ＡＴ）の大枠にもとづきながら、韓国の伝承状況に適合するように修正を施したもので、日本における関敬吾の『日本昔話集成』のタイプ・イン

デックスとの対応関係にも配慮して、韓日および日韓昔話対照表が付されている。また、各話型に、ATや関、エバーハルトのインデックスの対応番号が付記されている。

なお、この崔のインデックスは、一九七九年に英語版が出版されている。

（3）曺喜雄による分類

曺喜雄は、一九七七年に刊行された『韓国口碑文学選集』の「説話の類型および分類」という章において、韓国の説話の分類案を示している。

曺はまず、以上の張徳順と崔仁鶴の類型分類に対して、神話、伝説、民譚の三分法の批判をおこなっている。「説話を神話・伝説・民譚の三つに下位分類するのはむずかしい。なぜかというと、説話のなかにはこの三つのうち二つ以上に関連するものも多く、ときにはこの三つのうちのどこに所属させるのもむずかしいものもある。つまり、説話は神話・伝説・民譚の三つに画然と区別できるものではない。」（曺　一九七七：一五）

また、分類の前提条件として考慮しなければならない事項として、次のようなことをあげている（曺　一九七七：一六－一七）。

一、分類およびインデックスは、韓国的な特性を充分に考慮した独自なものでなければならない。

二、おもな分類項目が記憶に不便なほど細分されてはならない。たとえば五つ以上に分けるのは多すぎる。
三、口承説話と文献説話をともに考慮しなければならない。
四、神話・伝説・逸話・野談の処理も充分に考慮しなければならない。

このような留意点をもとに曺が発表した分類案は、次のようなものである（曺　一九七七：一七－一九）。

Ⅰ　動植物譚
1　起源譚、2　智略譚、3　痴愚譚、4　競争譚
Ⅱ　神異譚
5　起源譚、6　変身譚、7　応報譚、8　超人譚、9　運命譚（予言譚）、10　呪宝譚
Ⅲ　一般譚
11　起源譚、12　教訓譚、13　出身譚、14　艶情譚
Ⅳ　笑話
15　起源譚、16　風月譚（語戯譚）、17　智略譚、18　痴愚譚、19　誇張譚、20　偶幸譚、21　捕獲譚、22　淫褻譚
Ⅴ　形式譚

23　語戯譚、24　無限譚、25　短型譚、26　反復譚（連鎖譚）

この分類は、五つの大項目の下に所属する1から26までの項目について、その内容の概略を記述したもので、個々の話型のレベルまでは分類をおこなっていない。

ただし、曺は一九七二年の「韓国動物譚 Index」という論稿において、動物譚の範囲で、右の1から4の項目の下に所属する五八の話型について、筋の構成の記述をおこなっている（曺　一九七二：一二九―三四）。また、一九八三年刊行の『韓国説話の類型的研究』においては、笑話の範囲について、右の15から22の項目に属する類型のより詳細な記述（曺　一九八三：六〇―六七）、および形式譚について六三個の話型の設定をおこなっている（曺　一九八三：八二―八五）。

以上が、『韓国口碑文学大系』の類型分類以前の、類型分類に関する諸業績の概観である。

二　『韓国口碑文学大系』の分類体系―趙東一の分類構想―

（1）分類の基本構想

『韓国口碑文学大系』の分類体系の枠組みは、一九八一年の論稿に始まる趙東一の分類方法の模索・検討によ

って構築された。趙の韓国説話の分類体系に直接関わる論稿をあげると、次のようである。

一九八一年「英雄説話の類型－分類方法模索のための試み－」『口碑文学』五：一－二四

一九八一年「韓国説話の分類体系と「うまくいったりうまくいかなかったりする事由」」『口碑文学』六：一－三八

一九八四年「韓国説話の分類体系と「だましたりだまされたりする事由」」『口碑文学』七：二一－五三

一九八五年「韓国説話の分類体系と「知っていたり知らなかったりする事由」」『口碑文学』八：三－六一

一九八九年「『韓国口碑文学大系』資料収集と説話分類の基本原理」『韓国口碑文学大系別冊附録（Ⅰ）＜韓国説話類型分類集＞』、一－一八頁。

まず、一九八九年に『韓国口碑文学大系』の「別冊附録（Ⅰ）＜韓国説話類型分類集＞」として刊行された類型分類の概略を見てみることにしよう。この全七五七頁におよぶ『類型分類集』の巻頭に、趙東一による「『韓国口碑文学大系』資料収集と説話分類の基本原理」という論稿が掲載されている。その記述を追ってみよう。

趙東一は、『韓国口碑文学大系』（以下『大系』と略記する）の分類体系を構築するに当たって、まずアールネ＝トムソンの『民話の類型』の批判をおこなっている。

「『民譚類型』（日本語式に訳すと『民話の類型』）は、いくつかの決定的な限界あるいは欠陥のために受け入

れることはできない。国際的な比較のためには、これに合わせた分類が必要かもしれないが、韓国の説話をそれ自体として分類する場合には、どの側面から見ても適切な方法ではない。」（趙　一九八九：八）

趙東一は、次のような批判をおこなっている（趙　一九八九：八－九）。

一、『民譚類型』は、スティス・トムソンがみずから限界を指摘しているように、インドからアイルランドまでの西洋の民譚を対象にしているので、普遍的な意義を認めることはできない。

二、民譚（日本民俗学の用語で言えば「昔話」）だけを分類し、神話や伝説を除外している。

三、一定の原理をもたない便宜上の分類である。大きく分けた項目と個別的な類型の間に体系的な関係がまったくない恣意的な分類である。類型を一つずつ検討することに満足して、類型が分類される様相については構造的な考察をおこなっていない。

このようなアールネ＝トムソンによる類型分類に対して、アメリカのアラン・ダンデス、フランスのクロード・ブレモンなどにより、形態論的構造に基づく分類の必要性が唱えられた。ブレモンの論稿について、趙は次のような評価をおこなっている。

「ブレモンは、話が存在しうる論理的可能性を求めて一貫した図式を準備した。事件が起こり、それに対する行動があり、最初の可能性が成就されたり成就されなかったりする様相を考察し、主人公の能動性の有無をただし

た。最初には単純であった図式を大変複雑に展開させていき、どれほど特異な話でも引っ掛けることができるような網を作った。」（趙　一九八九：一〇）

しかし、ブレモンの考察は、資料による検証が欠けているので、その内容は空疎なものであると、趙は指摘する。

「スティス・トムソンとクロード・ブレモンは、西洋で通用している二つの極端な学風を代表している。一方は原理にかまわない帰納を旨とし、もう一方は実情を考慮しないで演繹だけを押し立て、二つの方法が一つのものに統合されねばならないという要求にはそっぽを向いている。」（趙　一九八九：一〇）

このような認識のもとに、趙は「論理的一貫性を維持しながら、資料の実情を忠実に包括するという、二つの目標を一度に達成」しようとする（趙　一九八九：一一）。

では、その分類体系の輪郭を見てみることにしよう（趙　一九八九：一二－一三）。

「まず、説話と説話でないものを分ける。（中略）説話は1から8までの番号をつけたほうに、説話でないものは9に所属させる。」

次に、「説話は、主体が特異な説話と状況が奇異な説話に分ける。「主体」とは主人公である。「状況」とは、主人公が認識および行動の対象と結ぶ関係であり、関係の変化も含む」。

なぜ、このような分類が成立するかというと、「ありふれた平凡な主人公が誰しもが経験することができるありふれた状況に遭遇したというような話は、説話にはならず」、主体がふつうの人間よりすぐれていたり劣って

いたり、あるいは主体は平凡であっても状況が尋常とは異なっていたりしていてこそ、説話として受け手の関心を引くことができるからである。それでは、主体も状況も特異な説話はどう分類するか。

「主体が特異な説話は、状況も特異であっても、それは主体が特異であることの当然の帰結」と考える。つまり、状況が特異な説話とは、主体が特異でない説話ということになる。この分類にしたがって、「主体が特異な説話は1から4までに、状況が特異な説話は5から8までに所属させる」。

その次の段階は、次のようである。

「主体が特異な説話は、その特異さの程度によって二つに分ける。（中略）神霊、英雄、異人、馬鹿は、ふつうの人間より大変すぐれていたり、大変劣っていたりする主体である。知恵があったりなかったり、善良だったり悪人だったりして問題になる人物は、ふつうの人間とそれほど違うわけではないが、その特性によって説話の主体になり関心を引く。（中略）主体がふつうの人間より大変すぐれていたり、大変劣っていたりする説話は1か2に、主体がふつうの人間より少しすぐれていたり劣っていたりする説話は3か4に所属させる。」

では、1から4までの上位類型について見ていこう（趙　一九八九：一三－一四）。

1は、「神霊や英雄が闘って、勝ったり負けたりして雌雄を決する説話である」。したがって、1の上位類型名を「勝ったり負けたり」（注5）と呼ぶ。

2は、「異人や馬鹿がふつうの人間よりすぐれていたり劣っていたりする行為をする説話である」。ここで言う異人とは、神通力をもった医者、風水師、占い師などを指している。「異人は出ていって闘い勝負を決したり

しないので、能力発揮の有無が関心の焦点となる」。つまり、「知っていたり知らなかったりすることが問題になる説話なので」、2の上位類型名を「知っていたり知らなかったり」と呼ぶ。

3は、「自分の正体を隠して四方八方を巡り歩きながら世の中の様子を探ったり、あるいは利益を得ようとする粛宗大王、朴文秀、金サッガッ（金炳淵）、金先達（ソンダル）型人物（注6）などを主人公とする説話」である。このような人物たちは広く知られていてはいるが、特別な能力があるわけではなく、相手をだますことによって思うところを達成したり、反対にだまされてしまうこともある。したがって、3の上位類型名を「だましたりだまされたり」と呼ぶ。

次に、これとは異なって、無名のふつうの人間とあまり変わらない平凡な人物が、善人であったり悪人であったり、性格が変わっていたり、身体的な欠陥があったりして話題となる場合がある。このような人物に関する説話が4である。善悪あるいは正常と非正常を選り分ける説話なので、4の上位類型名を「正しかったり間違っていたり」と呼ぶ。

以上が、主体（主人公）が特異な説話の四つの上位類型への分類である。

次に、状況が特異な説話は、状況の性格によって、まず二つに分けられる。「人間と人間でないものとの関係から特異な状況が組み立てられる説話は5か6に、人間同士の間で特異な状況が作り上げられる説話は7か8に所属させる」（趙　一九八九：一四－一五）。

5は、自然物、人工物、植物などと人間との関係に関する説話である。「これらのものは生命をもっていると

は認識されていないのであるが、人間に対して作用して、動きをあらわす場合もあり、（中略）また、人間がこのようなものに変身する場合もある。つまり、動いてはいけないものが動いたり、ずっと動いていなければならない人間が動きを止めたりすることによって思いがけない事態が起こったりするので、5を「動いたり止まったり」と呼ぶことにする」。

6は、動物、鬼神、トケビ（注7）などが人間と関係する説話である。これらの説話では、「動物、鬼神、トケビなどが人間に変身したり、逆に人間がそのようなものたちに変身したりする。つまり、人間でないものが人間の世界にやって来たり、人間が人間でないものの世界に行ったりするので、6は「来たり行ったり」と呼ぶことにする。

7は、「ふつうの人間として設定された主人公が他の人間と関係をもち、幸運あるいは不運にいたる説話である」。それゆえ「うまくいったりうまくいかなかったり」と呼ぶ。幸運あるいは不運にいたる説話はきわめて多いので、7が大きく膨らみそうにみえるが、1から6までに該当せず、かつ幸運か不運に関する説話のみが7に所属するので、それほど膨大になるわけではない。

8は、「語る人と聞く人の間に作り上げられる状況が特異な説話であり、しばしば形式譚と呼ばれているものである。語る人が聞く人の期待に反して、話を突拍子もなくつないだり、突然話を打ち切ったりするので、8を「つないだり切ったり」と呼ぶことにする」。

以上の1から8までが、第一段階の上位類型である。次に、第二段階の上位類型を設定する。「1　勝ったり

負けたり」を例にとれば、始まりの部分は「勝ちそう」であるか「負けそう」であるかのどちらかであり、結末の部分も「勝つ」か「負ける」かのどちらかである。この「始まりの部分」と「結末」の部分の結びつき方を考えると「勝ちそうで勝つ」、「勝ちそうだが負ける」、「負けそうだが勝つ」、「負けそうで負ける」の四つの場合がある。2から8までも、すべて同じ方式で分類される（趙　一九八九：一五）。

この第二段階の上位類型までの分類過程を表にして示すと、表1のようになる。

（2）第一段階の上位類型の事例

では次に、もう少し具体的にこの分類の様相を知るために、「2　知っていたり知らなかったり」について、その四つの上位類型の事例をあげてみることにしよう（趙　一九八九：一一－一二）。

21　知っていそうで知っている

「新婦にとりついた悪鬼を斥けた姜邯賛（カンカムチャン）（注8）」（『大系』五の二、所収）

姜邯賛が通りかかると、結婚式を迎えようとする新婦に悪鬼がとりついていた。それで新婦が死にそうになって大騒ぎであった。姜邯賛が悪鬼を斥けると、普通の何でもない状態に回復した。姜邯賛は異人であるので、悪鬼がとりついていることがわかり、悪鬼を斥ける方法も知っていたのである。（付属説明：想像するのもむずか

表1　（『韓国説話類型分類集』p.16より）

- 1. 勝ったり負けたり
  - 勝ちそうだ
    - 11　勝ちそうで勝つ
    - 12　勝ちそうだが負ける
  - 負けそうだ
    - 13　負けそうだが勝つ
    - 14　負けそうで負ける
- 2. 知っていたり知らなかったり
  - 知っていそうだ
    - 21　知っていそうで知っている
    - 22　知っていそうだが知らない
  - 知らなそうだ
    - 23　知らなそうだが知っている
    - 24　知らなそうで知らない
- 3. だましたりだまされたり
  - だましそうだ
    - 31　だましそうでだます
    - 32　だましそうだがだまされる
  - だまされそうだ
    - 33　だまされそうだがだます
    - 34　だまされそうでだまされる
- 4. 正しかったり間違っていたり
  - 正しそうだ
    - 41　正しそうで正しい
    - 42　正しそうだが間違っている
  - 間違っていそうだ
    - 43　間違っていそうだが正しい
    - 44　間違っていそうで間違っている
- 5. 動いたり止まったり
  - 動きそうだ
    - 51　動きそうで動く
    - 52　動きそうだが止まる
  - 止まりそうだ
    - 53　止まりそうだが動く
    - 54　止まりそうで止まる
- 6. 来たり行ったり
  - 来そうだ
    - 61　来そうで来る
    - 62　来そうだが行く
  - 行きそうだ
    - 63　行きそうだが来る
    - 64　行きそうで行く
- 7. うまくいったりうまくいかなかったり
  - うまくいきそうだ
    - 71　うまくいきそうでうまくいく
    - 72　うまくいきそうだがうまくいかない
  - うまくいかなそうだ
    - 73　うまくいかなそうだがうまくいく
    - 74　うまくいかなそうでうまくいかない
- 8. つないだり切ったり
  - つなぎそうだ
    - 81　つなぎそうでつなぐ
    - 82　つなぎそうだが切る
  - 切りそうだ
    - 83　切りそうだがつなぐ
    - 84　切りそうで切る

しい能力を発揮することに関心があり、悪鬼との闘いや悪鬼と新婦との関係などは関心の外である。知っている人はこれほどまでに知っているのである。）

22　知っていそうで知らない

「妾のために明堂（注9）の場所を奪われた地官（注10）」（『大系』三の三、所収）

墓をどこに作ればいいかを非常によく知っている風水師（注11）がいたのであるが、自分の墓の場所は他人に奪われてしまったという話である。ある風水師の妾が、墓を作る場所を求めてやって来た男と関係をもち、風水師からあなたの墓所はどこに決めたのかということを密かに聞き出して、男にその場所を知らせた。風水師があとで見ると、自分の墓の場所に誰かが墓を作っていた。大変な能力をもった異人であるが、思いがけない事情のために自分の墓の場所を奪われ、どうしてそのようになったのかわからなかった。（付属説明：知っていることに限界があったということだ。知っている人が何らかの事情で知らないという状況を示すよい例である。）

23　知らなそうだが知っている

「無学大師（注12）の漢陽建設」（『大系』五の二、所収）

無学大師が漢陽（現在のソウル）の王宮を建設していたのだが、それが途中で壊れてしまい、逃亡した。逃げる途中で、農夫が「無学よりも間が抜けた牛だ」と言って牛をののしっているのを聞いた。驚いて教えを乞うと「石垣（土塁）を積み上げることから始めれば王宮は壊れることはない」と言った。無学は名のある道僧であるが、農夫よりも知識がなかったのである。（付属説明：農夫は知らなそうな人間であるが、これほどまで知って

いる。外見からはわからない隠れた異人の話である。）

24　知らなそうで知らない

「でたらめ郡守のでたらめな弔い」（『大系』四の二、所収）

ある男が姻戚の力で郡守になった。ある夜、牛が死んだと告げる者がやって来たので、「尻を打て」と言った。妻がこれを聞いて、そのような時は、皮はどのようにし、赤身の肉はどのようにするか、ということを教えた。その次の夜、父が死んだと告げる者がやって来た。郡守は、「死んでしまったのだから、皮は役所に差し出し、肉は市場に行って売り、小さいアビを買って大きいアビに育てなさい」と言った。（付属説明：知らない者は、これほどまでに知らないのである。）

（3）類型分類の研究への活用例

趙東一は「口碑文学をとおして見た韓国人の意識」（一九八八）と題する論稿で、『大系』の類型分類をもとにしてどのようなことが論じられるかという例を示している。趙は次のように述べている。

「『韓国口碑文学大系』は、いろいろな方面の研究において多様に活用することができるものと思われるが、そのなかでも優先的に考慮することのできる研究課題は、韓国人の意識（のあり方）を抽出することである。これまで韓国人の意識を論じたものは、民族性の長所・短所を論じたものでも、あるいは特徴のある事例をあげたも

ので、根拠が不足し、主観にかたよっていた。その点で、全国的な範囲での標本となるように調査した『大系』の記録は、包括性と信憑性をもつものであり、韓国人の意識を抽出しようとする場合、最良の資料である。気に入った事例を選んで使うのではなく、総括的な整理をすることができるので、韓国人の意識をみずから診断するという作業を、はじめて根拠をもっておこなえるはずだ。」（趙　一九八八：一三四）

そして趙は、『大系』の分類方法は、韓国人の意識（のあり方）を抽出するのに適したものであると主張する。趙は、主体が特異な説話と状況が特異な説話のうちで、主体が特異な説話が意識を抽出する上でより重要であるとし、上位類型1から4までについて、それぞれの～1、～2、～3、～4に含まれる類型の数の表を作っている（表2）。

この表を構成する項目は、どの国の説話においても共通に設定することができる。そして、表のなかの数字は韓国説話特有の様相をあらわし、韓国人の意識、性向を示すものと考えることができる。このような観点から数字の分布を分析すると、次のようなことが明らかになる（趙　一九八八：一三七－一三九）。

一、「正しかったり間違っていたり」に関わる善悪問題に、最も多くの関心が寄せられている。

二、始めの状況も終わりの状況も望ましいあり方で一貫している類型が、その反対の類型よりも多く、楽観的な思考方式をあらわしている。

三、始めと終わりの様相が異なる場合には、よかったのだが悪くなる可能性より、悪かったのだがあとでよくな

表2　（趙　1988:137より）

	[～1]	[～2]	[～3]	[～4]	計
[1]	35	12	20	10	77
[2]	67	21	50	51	189
[3]	16	11	83	11	121
[4]	66	23	73	65	227
計	184	67	226	137	612

る可能性のほうがずっと大きい。

四、英雄に対する期待より異人に対する期待のほうがより大きい。

五、馬鹿に見える人物が異人である可能性と、実際に馬鹿である可能性は、半々である。

このような分析の後に、趙は次のような見解を示している。

「以上の考察から得ることができる主要な結論は、説話にあらわれる韓国人の意識は、事態の判断を単純にはおこなわず、相対主義的な観点をもち、うまくいく方向への楽観論を選び、始めの状態は悪かったのだが次第によくなっていく過程を重視し、外見と実情は異なり、評価の逆転がありうるということに関心をもっている、と要約することができる。」（趙　一九八八：一四四－一四五）

そして、今後の作業の見通しについて、次のように述べている。

「このような作業については、比較文化論の視角が欠けているという欠陥を指摘することができる。同じ方法で他の国の説話を分類して得ることができる結果が、韓国のものとどの程度同じで、どの程度異なるのか、予測することはむずかしい。しかし、大きく見れば同じで、詳細に見れば異なるであろうという原則は立ててもよい。上の考察であげた具体的で特徴のある事実は、韓国人の意識を判断するうえで非常に大きな証拠力があると認定されねばならない。同じ方法で、少なくとも中国および日本の説話を分類し、互いに比較することが切実な希望である。」（趙　一九八八：一四五）

ここで示されたように、趙は説話資料をとおして民衆の意識を明らかにすることを目標に、類型分類を構想している。ただし、ここでの考察は『類型分類集』が刊行される以前のものであるので、論証の根拠となっている表の数字がそれぞれの上位項目に所属する類型の数であって、それぞれの類型にどれだけの類話数があるのかは考慮されていない。しかし、『類型分類集』が完成された現在の時点では、類話数にまで考察の枠を広げて論証していくことが可能であろう。次の第二章では、類話数を含めた考察を試みるが、本章では、この類型分類が目ざすところを把握するために、その活用の例を示しておいた。

三　異類婚姻譚の分類をめぐって

(1) 上位類型から話型へ

次に、表1で示された32項目の第二段階の上位類型が、個々の話型までどのように連続しているかを、考察することにしよう。ここでは、異類婚姻譚の諸話型を含んでいる「6　来たり行ったり」（日本語式にいうと「行ったり来たり」）を例として、その具体的な様相をつかみ、次の第二章でおこなう異類婚姻譚の類型比較への道を準備することを目ざしたい。

趙東一は、上位類型、類型、下位類型の概念を次のように規定している（趙　一九八一b：一一）。

・上位類型…話を具体化する要素が付け加わっていない抽象的な構造。上位類型は類型よりもより抽象化されたものであり、より包括的な分類項目である。
・類型…話を具体化する要素が付け加わり、実際に口演される話の枠組みとして最も抽象的で包括的な構造。
・下位類型…話を具体化する要素がさらに付け加わり、類型よりもより具体的で、包括性の程度がより低い構造。

ここでいう「類型」が、日本の昔話研究において「話型」と呼ばれているものに相当する。「6　来たり行ったり」の第一段階から第三段階までの上位類型の構成は、次のようである（韓国精神文化研究院語文研究室編一九八九：一〇八）。

6　来たり行ったり
（動物、鬼神、トケビ、植物と人間が相互に変身し、関係を結んだり、あの世・別世界を経験したりする）
61　来そうで来る（動物、あるいは動物に変身した人間が、もとの姿にもどる）
611　人間の姿を求める（動物の姿になるが、後にもとの姿にもどる。蘇りの場合も含む）
612　死んだ後に再び生きかえる
62　来そうだが行く（人間世界の確認失敗。人間の姿になることができない。あるいは、変身した異物を斥ける

ことができない）

６２１　人間の姿になろうとするが破綻が生じる（６１１がうまく成し遂げられない）

６２２　人間に化けたものを斥けることができない

６２３　変身した異物を斥けることができない（異物が異物に変身する）

63　行きそうだが来る（人間が異物の世界に引き込まれない）

６３１　人間に化けて家族の役割をしている動物を斥ける

６３２　変身した異物の正体をあばく（異物が人間あるいは他の異物に変身する場合）

６３３　人間の役割をするものと同寝する（異物交婚譚はすべてここに属する）

６３４　トケビと交わるが平静を保つ（トケビに関する話はすべてここに属する）

６３５　神仙になろうとして失敗する

64　行きそうで行く（人間が異物に変身したり、霊魂やあの世の世界を経験することなどを含む）

６４１　人間が異物に変身してしまう（願い通りに変身したり、自分の失敗のせいで変身させられたりする）

６４２　がまんすることができなくて変身する

６４３　霊魂の世界を認定する

６４４　祭祀（葬礼）をおこなって霊魂の存在を認める

６４５　あの世（別世界）を経験する

姜秦玉の解説により、説明を加えておこう。

「61　来そうで来る」には「動物や、あるいは動物や怨鬼に変身していた人間が、変身を清算して人間の姿にもどる話と、死んでいた人間が再び人間として生きかえる話」が該当する（姜　一九八九：四四）。「611　人間の姿を求める」に該当する「むかで女房」の事例をあげておこう。

昔、塩商人が行商の途中で日が暮れてしまった。そのあたりに小さな瓦家があったので、泊めてもらおうと思って訪ねていくと、若い娘がいて泊めてくれ、食事も出してくれた。そして、行商人は結局そのまま、その娘といっしょに暮らすようになった。ある日、草笠をかぶった若者が訪ねてきて、「お前は十年の年を食ったむかでと暮らしているんだ。だから、そいつを殺せ」と言う。それに対して娘は「草笠をかぶった若者がそう言ったのだろう。それなら、そいつを洞窟のなかにつれていって、火をつけてやれ」と言う。それで行商人は、若者を洞窟につれていって火をつけると、若者は大声で叫びながら焼け死んでしまった。その姿を見ると、大きなむかでが仰向けになって倒れていた。むかでが化けていたのだ。娘も実はむかでであったが、その後、むかでの皮を脱いで完全な人間となり、行商人の男と幸せに暮らした。（『大系』四の二（一九八一）、五四八頁）

「６１１　人間の姿を求める」の下に所属するのが個々の話型ということになる。これは三桁の数字の次にダッシュをつけて示される。６１１に所属する話型を列挙すると次のようになる（韓国精神文化研究院語文研究室編　一九八九：五二二－五二六、各類型の末尾に類話数を示した）。

６１１－１　蛇の嫁入りした三番目の娘（クロンドンドンシンソンビ、蛇聟）…四九話
６１１－２　ひきがえるに嫁入りした三番目の娘…六話
６１１－３　鼠の嫁入りした三番目の娘…類話なし
６１１－４　妻の役割をしていたむかで（動物）が完全な人間となる（むかでが子どもとして生まれ後に災いを残す場合→６２２－４）（むかでが女に変身して通行人を害する場合→６２２－５）…二一話
６１１－５　牛に変身した人間…二〇話
６１１－６　子牛として生まれた人間…六話
６１１－７　動物（怨魂）に変身して結婚する…六話
６１１－８　動物になり、また人間にもどる（上に該当しないその他の場合）…一〇話

「62　来そうだが行く」は、「一旦変身した存在が人間の世界にもどることに失敗する話、あるいは、人間が、変身した異物に引き込まれて、人間の世界にもどれなくなる話である。したがって、変身した人間が人間の姿に

もどることができなかったり、完全な自分の姿を回復できない話、また、変身した異物の被害からのがれることができなくて不運な結果をむかえる話などが、すべてここに該当する」（姜　一九八九：四五）。

例としては、禁忌を破って破綻が生じる「田螺女房」の話（日本の「鶴女房」などの話型に該当するもの）などの例がある。ただし、この「田螺女房」の項目には、田螺女房が完全な人間となって、人間の男との幸福な婚姻が成就される変異型が多く含まれている（三三話のうち二一話）ので、この点から見ると分類の原理が一貫しているとはいえない。

「63　行きそうだが来る」は「人間が異物の世界に引き込まれずに、変身した異物の正体をあばく話である」（姜　一九八九：四六）。６３３に異物交婚譚（日本式に言うと異類婚姻譚）一般が所属する。しかし、先に例をあげたように、「蛇聟」や「田螺女房」など、筋の展開によって他の上位類型に所属している異類婚姻譚の話型もある。６３３に所属する話型を列挙すると次のようである（韓国精神文化研究院語文研究室編　一九八九：五三九－五四四、各類型の末尾に類話数を示した）。

６３３－１　娘の部屋で交わりを結び出ていくみみず（蛇）（夜来者類型）…二一話

６３３－２　動物と関係して子どもを得る（姜邯賛の話）…一九話

６３３－３　動物と関係して子どもを得て生活した後、逃亡する（熊津伝説がここに該当する）…一一話

６３３－４　女に変身し妻の役割をした後、自分の世界にもどっていく動物（妻の役割をしていたむかでが人間

に変化した場合は→６１１－４）（禁忌を犯すことに焦点がある場合→７２１－２）…四七話

６３３－５　虎の娘の愛と犠牲（金現感虎の類型）…一一話

６３３－６　犬と情を通じた女…五話

６３３－７　死んだ男と同寝して子どもを生む…二二話

６３３－８　死んだ女と同寝する…六話

６３３－９　仙女と木の間に生まれた木男（大洪水のとき人類を救う）…一話

「64　行きそうで行く」は「人間が異物に変身するもの、霊魂の世界やあの世を経験するもの、神仙になって別世界を経験するものなどを、すべて包括する話である」（姜　一九八九：四七）。死んで護国龍になった文武王の話や、怨鬼となって恨みを晴らす阿娘型の話などを含んでいる。

（2）分類の論理－比較研究の視点から－

ここで「来る」というのは「異類の世界から人間の世界へ来る」、「行く」というのは「人間の世界から異類の世界へ行く」ということをあらわしている。つまり、人間の世界に視点を置いて、「来る」「行く」ということを表現しているのである。そして、一般的に、異類が人間の世界に来るときには、異類が人間に変身すること

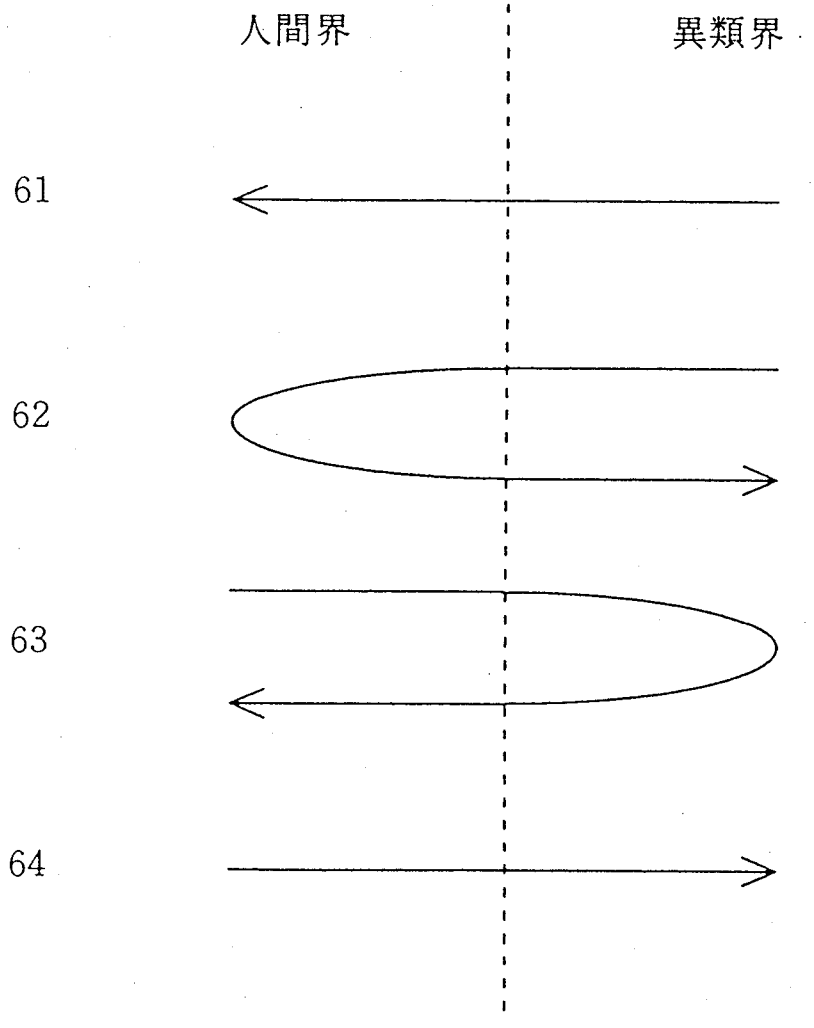
を伴う。また、一旦人間に変身していても、異類の世界にもどる（行く）ときには、再び異類の姿にもどるのが原則のようである。一方、人間が異類の世界に行って異類に姿を変えるのは、おもに64の場合である。

「61　来そうで来る」「62　来そうだが行く」「63　行きそうだが来る」「64　行きそうで行く」の四つの上位類型において、人間の世界と異類（異物）の世界の間を異類や人間が「行ったり来たり」する様相を図で示すと、図1のようになる。

このように図示して考察してみると、諸話型が必ずしも適切な上位類型に所属しているか疑問な点もあるが（たとえば633－4の場合など）、基本的には話の筋の展開の原理（形態論的構造）にもとづいた分類であることが確認される。このことは、たとえば日本の口承説話をより広い文脈のなかで考察していくための大きなヒントとなる。

「6　来たり行ったり」の項目に収められている諸類型の多くは、関敬吾の『日本昔話大成』の分類で「第二部　本格昔話」の「一　婚姻・異類聟」、「二　婚姻・異類女房」の項目に収められている話型群に該当する。関の分類は、異類婚姻のモチーフをもつ昔話の場合、異類が男であるか、女であるか、ということを第一の基準にしたものであり、異類が人間の世界に来るか、人間が異類の世界に行くか、ということは分類の基準とされていない（関　一九七八a、参照）。これは関が、異類婚姻譚においては婚姻関係が破局に終わるのが原則である、と把握していたことと関係する。日本においては「田螺息子」、「蛇聟入・水乞型」の一部、「竜宮女房」の場合を除いて、異類と人間の婚姻が成立する異類婚姻譚の類型が存在していない（注13）。つまり、かなり比率が

図１



低いのである。したがって、『韓国口碑文学大系』の分類における「61　来そうで来る」に該当するような分類項目を設定する必要性を感じなかったものと思われる。『大系』の分類体系は演繹的に構想されたという点もあるが、先に例にあげた「むかで女房」のような形の61の上位類型に所属する説話がかなり多く存在していたことが、このような分類が構想される基盤になったものと考えられる。

では、このように分類の基準の異なる両国の説話を比較研究しようとするとき、どのような手順が考えられるであろうか。可能性として、次の三つのやり方が想定される。

一、『韓国口碑文学大系』の類型分類の基準に合わせて日本の資料を整理し、比較を試みる。

二、『日本昔話大成』（あるいは『日本昔話通観』）の話型分類の基準に合わせて韓国の資料を整理し、比較を試みる。

三、両者の分類体系を参考にしながら、両者の接点となりうる新たな分類の基準を考え、比較を試みる。

それぞれの方法を試みる価値があるであろうが、どのようなテーマについて比較研究をおこなおうとするかによって、有効性が異なるものと思われる。ここでは、韓国と日本、双方の類型分類の利点を生かして、比較のための新しい枠組みを設定することを考えてみたい。

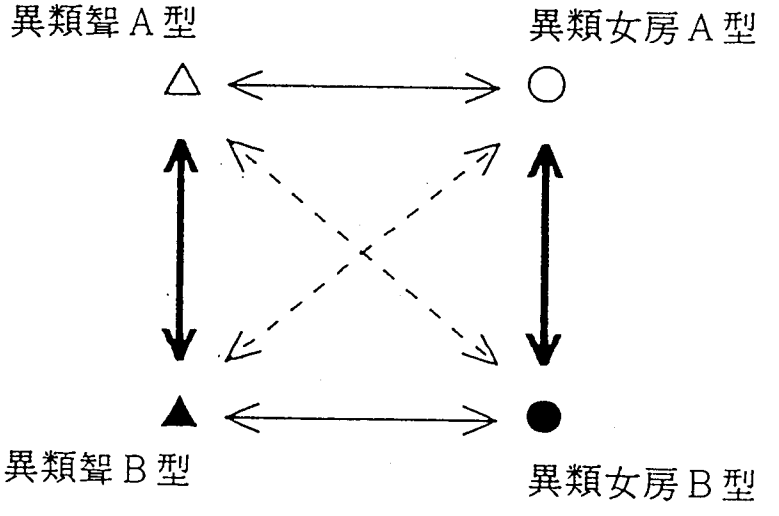
関の「異類聟」と「異類女房」という分類は生かして、筋の展開において婚姻が成立するのかどうか（『韓国

口碑文学大系』の「6　来たり行ったり」の基準でいえば、「61　来そうで来る」（婚姻成立）か「62　来そうだが行く」（婚姻不成立）か、あるいは「63　行きそうだが来る」（婚姻不成立）か）という基準を組み合わせると、図2（次ページ）のような枠組みが設定される。説明を加えておこう。

「異類聟A型」は、異類の男と人間の女の婚姻が成就されるものである。それに対して「異類聟B型」は、異類の男と人間の女が関係をもつが最終的には婚姻が成立しないものである。「異類女房A型」は、異類の女と人間の男の婚姻が成就されるものである。そして「異類女房B型」は、異類の女と人間の男が関係をもつが最終的には婚姻が成立しないものである。この枠組みを使った日本と韓国の資料の具体的な比較分析を、次の第二章でおこなう。

もちろん、比較研究は二国（二つの文化圏）の間でおこなうだけで成果をあげられるものではない。仮説的に二つの国（地域）の資料の比較研究からスタートするにしても、その比較の枠組みを、他の国（地域）との比較にも開かれたものにしておくことが重要である。そのためには、それぞれの国や地域のタイプ・インデックスの特性をよく理解しておく必要がある。なぜなら、比較研究においては、個々の説話の世界に入り込んでいく前に、タイプ・インデックスを手がかりにそれぞれの文化のなかの説話の全体像を概観することが、その出発点となるからである。本章の作業は、その意味で、次章以下でおこなう比較研究の出発点を確認するためのものなのである。

図2



<⟷> 異類と人間の性を入れかえる

<⟷> 結婚（変身）の成否の結末をかえる

<- - ->> 上述の二つの変換を同時におこなう

四　類型分類の問題点と今後への展望

(1) 類型分類の記述方式

三原幸久は「世界の「話型索引」と「モチーフ索引」作成の歴史と現状」と題する論稿で、話型目録（類型分類）の記述について三つの方法をあげている（三原　一九七九：一四七）。

（ア）話型番号のあとに話型名、または簡潔な話型の説明をおき、類話については文献略号とページ数のみを示したもの。これは最も簡潔な記述で、各類話間の異同は全くわからない。類話数のみで、内容については原典にあたらなければならない。エストニア、プロップのロシア、ラトビア等の話型索引はこの方法によっている。

（イ）（ア）とほぼ同じであるが、各類話が基本形式（アアルネ・トンプソンの話型索引に記載するモチーフ構成）と異なる部分をモチーフ番号で註記し、時には構成要素の違いまで註記したものもある。スペイン、フランドル（一九六八年版）、南米等の話型索引はこの方法によっている。

（ウ）典型話を全文掲げ、類話については、全類話のあらすじを記号化し（モチーフ分析以上に詳しく）一部、構成要素の違いを単語で註記したものと、文章によって類話の梗概を記したものがある。前者はフランスの話型索引であり、後者は日本の『日本昔話集成』が採用している。

そして、このあとに次のように付け加えている。

「（ア）より（イ）が、（イ）より（ウ）が読者にとってより親切であることはもちろんであるが、一民族の収集された昔話の類話数が五万、一〇万といった現状では、（ウ）の方法によることは、編集に非常な労力と時間が要求される。」（三原　一九七九：一四七）

崔仁鶴の『韓国昔話の研究』は、基本的に（ア）の方法で類話を記述しているが、各話型のモチーフ構成の記述は詳細におこなわれている。『韓国口碑文学大系』の類型分類集も（ア）の形式をとっているが、個々の話型のモチーフ構成の記述はおこなわれていない。

ともにインデックスから類話数を知ることはできるが、それぞれの類話の内容の異同を知るためには、『韓国昔話の研究』の場合は原典に、『韓国口碑文学大系』の場合は全八二巻の資料集にもどらなければならない。

関敬吾の『日本昔話集成』（一九五〇－一九五八）およびこれを発展させた『日本昔話大成』（一九七八－一九八〇）の場合、典型話が全文掲げられ、類話の梗概が文章によって記されているので、『集成』や『大成』の記述だけによっても、ある話型について日本にどのような内容のものが伝えられているか、その概要を知ることができる。しかし、出来事でくくった項目と登場人物（動物）によってくくった項目が混在しており、小澤俊夫が指摘するように「構造的な把握を入れていないための弱点」（小澤　一九八七：五三）が存在する。その点、『韓国口碑文学大系』の類型分類は構造的な筋の把握による分類で一貫している点に長所がある。

一九八八年に刊行された『日本昔話通観』の『昔話タイプ・インデックス』の場合、タイプへの分類に一貫した原理（構造的把握）がみられない欠点があるが、個々の話型のモチーフ構成の詳細な記述とモチーフごとにトムソンの『民間文芸のモチーフ・インデックス』の対応番号が付されたことは、比較研究においても歴史的研究においても大きな便宜を提供している（川森　一九九一参照）。ただし、類話については『大成』の時点よりも大幅に資料が増加したこともあり、『通観』の資料編全二七巻のなかの所在が示されているだけで、その内容を知るためには、各巻の資料にもどらなければならない。ただし、資料編の各巻においては各類話の梗概が記されているので、これを利用することができる。

（2）複数のインデックス間の比較の問題

小澤俊夫は、「昔話の話型と分類」と題する論稿において、国、民族、文化圏ごとの話型分類の作成について、次のように述べている。

「現在、欧米の研究者たちに共通に使われているアールネ＝トムソンの「昔話の型」のシステムによって、アジア諸国も分類した方がよいという説があるが、これは妥当ではない。分類は、第一義的には、その民族ないし文化圏の昔話の全体的把握のためなのであり、それぞれの民族ないし文化圏には、話型上の特色があるのであるから、まず作られるべきものは、アールネ＝トムソンをあてはめたものではなく、その民族ないし文化圏の話型群

を、全体として正確に包含した分類なのである。アールネ＝トムソンの「昔話の型」との対比は、その上にたった研究としてなされるべきなのである。」（小澤　一九八七：三六）

『韓国口碑文学大系』の類型分類は、韓国における伝承の特色を一貫した構造的把握によってとらえようとしたもので、小澤の言う第一義的な目的にかなっていると評価できる。特に、神話・伝説・昔話を一括して、筋の展開の構造にもとづいた一貫した分類をおこなった点は、今後の説話の類型研究に新しい視野を提供する可能性をもっている。

次の段階として、この類型分類を手がかりとして、他の民族（ないし文化圏）の口承説話との比較研究をおこなおうとする場合の展望はどうであろうか。三原は先にあげた論稿で、欧州以外の民族で話型索引が作られてきたときの問題点について、次のように述べている。

「民族別の話型索引が欧州以外の民族の間で作られようとした時、この欧州本位のＡＴ番号をどのように適用するかという問題が起こって来た。その解決法にはおよそ次の三つの方法がとられた。

（ａ）　ＡＴ番号にある話のみを採り上げ、そこに含まれない話、すなわち、ヨーロッパの観念では昔話でないとされる話を全部捨て去るという方法。（中略）

（ｂ）　ＡＴ番号のうちの類似した番号の後ろに一連の亜型番号を作って、客観的に見ればかなりむりをしてはめこもうとする方法。（中略）

（ｃ）　アールネ＝トムソンの話型索引の精神だけは生かし、全く異なった番号で民族固有の考え方に従ってナ

ンバリングする方法。（後略）」（三原　一九七九：一四六）

これまでに論じてきた、韓国と日本の類型（話型）分類は、基本的にcの方法を採用している。三原も「末尾にAT番号との対応を示す交互の索引さえおけば、欧州の昔話との対応が理解できるのであるから」、アジア、アフリカ、アメリカ等における話型索引はcの方法によるのが適当であろうと述べているが、今後この種の索引が多く作られるようになった場合、不便が生じるということも予想している（三原　一九七九：一四七）。三原は、その解決策として「例えば、東南アジアの仏教系諸民族、日、朝、中といった東洋の諸民族、北米のインディアン等、ある地域に共通した説話や話群(Cycle)の存在がすでに知られているので、各民族の話型索引のある程度の進行の後、地域別のより大きい話型索引－欧州のアールネ＝トムソンのそれに相当するもの－が作られることが望ましい」（三原　一九七九：一四七）という展望を述べているが、言語間の壁、そして各国の事情による問題などから困難が予想される。

筆者としては、どのような方向が望ましいのか、今の時点ではよくわからない。しかし、より広い範囲での統合をめざすにしても、複数の文化において作られたそれぞれの口承説話の類型分類（話型索引）の分類の仕方をよく理解し、その分類を手がかりにその文化における説話の伝承の様相を、比較の視点をもちながらよく理解していく作業の積み重ねが、その前の段階として必要であろうと思う。たとえば、日本における類型分類に親しんでいる研究者が、他の文化の類型分類の体系のなかに入り込んでその伝承の様相を自分の感覚に刻み込み、自らの分類体系を相対化していく過程を経験することが、比較という視点を鍛えていくことになるのではないだろう

か（注14）。本章では、このような作業を準備するための視点から、韓国における口承説話の分類体系について論じた。

注

（1）韓国においては、神話、伝説、昔話などの口承の説話、そして民謡、巫歌（シャーマンの歌）を一括して、口碑文学と呼んでいる。日本でいう口承文芸に該当する言葉である。

（2）アールネ＝トムソンのインデックスについては、小澤（一九七八）に日本の研究者にとって大変有益な解説がある。

（3）曺喜雄（一九八三）、林在海（一九九二［一九九〇］）、崔雲植（一九九一）などの記述を参照した。なお、一九八〇年代半ば頃までの韓国の説話学会の動向については、松原（一九八六）が紹介をおこなっているので参照されたい。

（4）韓国では、「民譚」という言葉が、日本民俗学でいう「昔話」に相当するものとして使われている。

（5）上位類型名の日本語訳については、松原孝俊氏の提案にしたがった。

（6）肅宗大王（一六六一－一七二〇）…朝鮮（李朝）十九代王。在位期間は一六七四－一七二〇。

朴文秀（一六九一－一七五六）…朝鮮（李朝）英祖時代の文臣。

金先達の「先達」は、文科および武科の科挙に及第した人に対し官職に就く前に呼ぶ名称である。

以上、崔仁鶴（一九七六：四二四－四二六）の記述による。

（7）トケビ（トッケビ）…「朝鮮の民衆のあいだに伝えられた鬼神の中でも、もっともよく口に出される霊的な存在」（野村伸一　一九八六：三二五）。

（8）姜邯贊（九四八－一〇三一）…学問を好み、智略にすぐれた高麗の武将（崔仁鶴　一九七六：四二四）。

（9）地相から見てすぐれた墓所（崔仁鶴　一九七六：四二二）。

（10）地術を研究して家屋の敷地や墓地を選ぶ人（崔仁鶴　一九七六：四二四）。

（11）地面の形勢を見て、人の吉凶福禍をうらなう人（崔仁鶴　一九七六：四二四）。

（12）無学大師（一三二七－一四〇五）…高麗末期から朝鮮初期にかけて生きた名僧（崔仁鶴　一九七六：四二五）。

（13）この事実に関敬吾はかなり意識的であった。『日本昔話大成』の「田螺息子」の項目に付した注のなかで、関は次のように述べている。

「我が国の異類婚姻譚をヨーロッパの同種の昔話と比較すると、我が国の伝承はほとんど人間の形態をとって婚姻関係を結ぶが、ほとんど人間によって両者の間で守られなければならない規範が破られ、破局に終わる。異類の姿に還って去って行く。ヨーロッパの伝承はほぼこれと逆の形式をとっている。田螺聟は最初動物として人間の女性と結婚するが、結婚することによって人間の姿に還る。ヨーロッパの伝承と共通する例である。このほかに岩手で記録された猫女房が人間に転化する例であるが、大正末期採集で、まだ類話は発

見されない。」（関　一九七八ｂ：二四）

『韓国口碑文学大系』の「61　来そうで来る」の分類項目は、ここで関のいう「ヨーロッパの伝承」と共通する型である。つまり、韓国にはヨーロッパの伝承と共通する形式の類話がかなりの数、伝承されていることがわかる。このあたりの問題について、詳しくは第二部第二章で論じている。

(14) 林在海は、『韓国口碑文学大系』の類型分類の成果を綿密に考察した「韓国説話分類の論理的体系と成果」という論稿の末尾で「樹立された分類体系だけではなく、分類体系樹立までの過程をしっかり体得することができたなら、新しい研究方法を開拓するうえで実質的な助けになるはずだ」と述べている（林　一九九二［一九九〇］：一〇七－一〇八）。このことは、外国の研究者にとってより当てはまるのではないか、と思われる。

第二章　異類婚姻譚の類型分析

はじめに

日本の民俗社会においては、人間と異類（動物）の婚姻を話の主要な枠組みとする昔話（異類婚姻譚）が数多く語り伝えられてきた。『日本昔話大成』の「本格昔話」の部が「婚姻・異類聟」「婚姻・異類女房」の項目から始められていることからもわかるように、この異類婚姻譚は、日本の昔話のなかで大変重要な位置を占めている。筆者が目ざす「説話を通して文化を読む」という立場からすれば、異類婚姻譚を的確に読み解いていくことが、日本の昔話がもつ意味を理解するうえでひとつの鍵になる役割を果たすといえる。本章では、日本の異類婚姻譚の類型を韓国のものと比較して考察することにより、日本の異類婚姻譚がもつ意味を東アジアという視野の広がりにおいて、より客観的にとらえていくための足がかりを作ることを目標としたい（注1）。

日本昔話の類型の考察の基準となる『日本昔話大成』全一二巻を編集した関敬吾は、日本の昔話（笑話・動物譚をのぞいた本格昔話）の全体を、まず「婚姻を主題とする昔話」と「富の獲得を主題とする昔話」の二つの群に大別する。そして、第一群の「婚姻を主題とする昔話」を、「動物（異類）婚姻譚」、「異常誕生譚」、「継

子譚」、「人間相互間の婚姻譚」の四つのグループに分類している（関　一九八一［一九五九］：二六五－二六七）。

本章では、このうち「異類婚姻譚」と「異常誕生譚」を相互に連関するものとして考察する視点から出発して、日本の「婚姻を主題とする昔話」をより体系的に理解していく枠組みの設定を目ざすことにしたい。

一　「異常誕生」と「異類婚姻」

『日本昔話大成』において「誕生」の項目に分類されている昔話のうち、「異類と人間の婚姻」のモチーフをもつものに、「田螺息子」と呼ばれる話型がある。次のような話である。

事例1　爺婆に子どもがなく、神に祈願し田螺を拾って子どもにする。嫁をもらう年ごろになる。爺婆がなげくのを聞いて、はったいの粉を握り飯につけてもらい嫁探しに行く。長者の家に泊まり、握り飯を食ったものは嫁にするといってあずける。夜中に美しい妹娘の唇に粉をつけて嫁にして連れ帰る。田螺は麦稈（むぎわら）に針をさして刀にし、笹舟に乗って鬼が島に行き、鬼の鼻に入って退治して宝物を持ち帰る。その宝物の中の打出の小槌で打つと、田螺は長者の娘にもまさるりっぱな男になった。－長崎県南高来郡－（関　一九七八b：一三）

また、主人公が「田螺息子」の場合のように異類ではないが、「田螺息子」と同様の筋の展開をもつものに「一寸法師」の項目に分類されている昔話がある。一つ例をあげてみよう。

事例2　爺婆は子が欲しくて、神に願掛ける。毎日脛にたんぺをつけろといわれ、つけると脛から少童が生まれる。すねこたんぺと名づける。少しも大きくならないが商いが上手で魚屋をする。ある家で魚と米を交換し、その家に泊まる。そこの娘の唇に、米をかみつぶし塗って、米を盗まれたと泣く。娘は家を出される。すねこたんぺは娘を連れて帰る途中、川に飛ばされる。娘は鮒を持って実家に帰り、鮒をさくと中からすねこたんぺが出て来て、りっぱな若者になり、娘と二人で家に帰る。－宮城県栗原郡－（関　一九七八ｂ：三六）

事例1、2の話に共通する筋の展開の基本的な枠組みを示すと、次のようになる。

Ⅰ＜欠損1＞　　老夫婦に子どもがない。
Ⅱ＜欠損1の解消＞　老夫婦に特別な形の子どもが授かる。
Ⅲ＜欠損2＞　　主人公が異常な姿をしているため、結婚相手がいない。
Ⅳ＜欠損2の解消＞　主人公が普通の人間の姿に変身して結婚する。

事例1においては、主人公の異常な姿が「田螺」という形で示され、事例2においては、異常に小さな子どもという形で示されている。柳田国男は、この種の異常誕生の物語の要点の第一は「貴き童児が信心ある者の希望に応じて与えられること」であり、そのことを示すために「ほとんと人間の空想し得る限りの、あらゆる信じがたい出現の方式が語られたのであろう」と述べている（柳田　一九九〇b［一九三三］：一九二－一九三）。つまり、田螺という形での出現も、一寸法師という形での出現も、主人公が「貴き童児」であることを示すための語り方の一つとしてとらえられる、ということである。

さて、ここで柳田が主張するように、「田螺息子」の昔話は、一寸法師や桃太郎の系統の昔話と一連のものととらえることもできるが、一方で「異類（動物）が人間に変身して、人間との結婚を成就する」というモチーフのほうに注目すると、異類婚姻譚のグループのなかに位置づけることもできる。では次に、日本において非常に類話数の多い話型である「猿聟入」の例と並べて比較してみることにしよう。

事例3　三人の娘をもった爺が畑で苦労して仕事をしていると、猿が出てきて見ていたので、「手伝って耕してくれ、娘を一人やるから」と言うと、猿が畑仕事を手伝ってくれた。次の朝、長女に「猿の女房になってくれ」と言うと、とんで逃げ、次女に言うと、やはり逃げていった。三番目の娘に頼むと、「いくらでも行くから、そのかわり銀のかんざし一つと水がめを一つください」と言うので準備してやると、猿が迎えにきた。娘は猿に水がめを背負わせ、自分は銀のかんざしを挿して、大きな堤のふちを通った。娘はその堤で手を洗い、「銀

のかんざしが堤に落ちたので拾ってください」と猿に言った。猿は水がめを背負ったまま、娘に「もうちょっと先、もうちょっと先」と言われるままに先に行くと、娘は後ろから猿をドーンと押した。すると水がめの中に水がたまって猿は堤に沈んでしまった。それで、娘は家に帰り、親子仲良く暮らした。－島根県仁多郡－

（田中・酒井編　一九七四：七二－七四）

この話の筋の展開の基本的な枠組みは次のようになる（小松　一九八七ａ：二二、参照）。

Ⅰ＜欠損1の発生＞　ある男（の家）に欠損が生じる。

Ⅱ＜交換の提案＞　男が、欠損を改善してくれた者に自分の娘を差し出す、と申し出る。

Ⅲ＜欠損1の解消・給付＞　異類が男に生じた欠損を解消する。

Ⅳ＜反対給付・欠損2の発生＞　異類のところに娘が差し出される。

Ⅴ＜欠損2の解消＞　差し出された娘が異類を殺して欠損を解消する。

「田螺息子」も「猿聟入」も、二つの欠損が順次、解決される過程として物語が組み立てられている。このうち、ともに欠損2とその解消の過程が「異類婚姻譚」としての話の中心となっている。この部分において両者に共通するのは「異類の（姿をした）男が人間の女との結婚を要求する」という枠組みである。この異類婚姻の要

求に対して、「田螺息子」においては、異類の男が、人間界にやって来て、人間に変身し、人間の女との結婚が成就される。「猿聟入」においては、人間の女が、異類の世界に連れて行かれる途中に（あるいは人間の世界に里帰りする途中に）、計略を用いて異類の男を殺し、異類の男との婚姻が解消される。このように同じ異類婚姻の要求に対して、「田螺息子」と「猿聟入」では、婚姻の成就と婚姻の否定というように反対の方向への解決が図られている。ここでは、「田螺息子」のように婚姻が成立する場合を「異類婚・婚姻成立型」、「猿聟入」のように婚姻が成立しない場合を「異類婚・婚姻不成立型」というように、異類婚姻譚をまず大きく二つに分類することにしたい。すると、「田螺息子」は「婚姻成立型」の一類型、「猿聟入」は「婚姻不成立型」の一類型ということになる。

本章では、このように婚姻の成立と不成立ということを基準に、異類婚姻譚を分析していくことにする。ではまず、「田螺息子」や「猿聟入」などを含む「異類聟譚」の日本における類型から見てみることにしよう。

二　日本の異類聟譚の類型

『日本昔話大成』の「婚姻・異類聟」の項目で「婚姻成立型」に該当するのは、「田螺息子」と「蛙息子」だけである。また、このうち「蛙息子」は、『大成』には鹿児島県薩摩郡甑島の二つの事例があげられているだけで、その注において「型を決定するにはあまりにも類話が少ない」と述べられている（関　一九七八ｂ：二五）。

前掲の「田螺息子」の基本的な展開は、次のように記述することができる。

Ⅰ　異類の（姿をした）男が、人間の女との結婚を要求する。

Ⅱ　異類の（姿をした）男が、人間の変身して、人間の女との結婚を成就する。

このように、異類が人間に変身するという形で異類婚姻が成就される類型を「変身婚姻型」というように下位分類しておくことにする（注2）。

「婚姻成立型」が日本の異類聟譚のなかには、これ以外に見当たらないのに対し、『大成』の「婚姻・異類聟」の項目には、「蛇聟入・苧環型」「蛇聟入・水乞型」「河童聟入」「鬼聟入」「蛙報恩」「蟹報恩」など、「婚姻不成立型」に該当する多くの話型があげられている。このうち「蛇聟入・水乞型」は事例3の「猿聟入」と基本的に同一の展開をとるものである。例をあげておこう。

事例4　昔、娘を三人もった爺がいた。日照りで田の水がかれて困っていた。それで、毎日仕事の終わりに「この田に水をかけてくれる者があれば、三人の娘の誰でも嫁にやるぞ」と言って家に帰っていた。すると、ある日の夜中に、何者かが爺の部屋の前に来て、「いつか、お前『娘をくれる』って言っていたな。俺が水をかけておくから、言ったことを忘れるなよ」と言った。翌朝、見にいくと、田にはたっぷりと水が張られていた。

爺は、蛇がやったことに違いないと思い、困り果てて三人の娘に事情を説明したが、長女も次女も蛇の嫁にはなりたくない、と断った。しかし末娘は父親思いであったので、蛇の嫁になることを承知した。娘は、鉄(くろがね)の小刀千丁と千成瓢千個を爺に買ってもらい、蛇の待っている沼へと行った。蛇の声がするので、末娘は、背負ってきた千成瓢を沼いっぱいに播(ま)いて、「この千成瓢を全部沈めたら、おれは沼に入る」と言った。すると大きな蛇があらわれて、千成瓢を沈めようと浮かんだり沈んだりしはじめた。その蛇の腰や頭に、娘が鉄の小刀を突き立てると蛇は死んだ。娘は家に帰り、親の言うことを聞いたというので家の財産をみんなもらって、楽に暮らした。―山形県最上郡―（野村編　一九七二：四八―五三）

この「蛇聟入・水乞型」では、「猿聟入」の場合と同様に、人間の女が計略を用いて異類の男を殺害することによって、異類との婚姻を解消している。ここでは、人間による異類の殺害のモチーフが重要な意味をもっているので、この類型を「殺害型」というように下位分類しておくことにしたい。

福田晃によれば、「奄美・沖縄方面の水乞型蛇聟入には、蛇聟との婚姻を否定せず、末娘とのめでたい結婚を主張する伝承グループ」が存在するという（福田晃　一九九二［一九九〇］：四五八―四六二）。福田は「水乞型蛇聟入の古層」という論稿で、この「蛇聟入・単純婚姻型」の事例を、奄美大島、喜界島、伊良部島からそれぞれ一例ずつ、また長野県と香川県からも一例ずつ紹介している。奄美大島の事例は次のようなものである。

事例5　昔、お婆さんが畑に芋堀に出ていると、急に大雨が降って川が満水になり、渡って帰ることができなくなった。困って川のそばに立っていると、太い尾の切れたアカマタが出てきた。婆さんは、娘の一人をアカマタの嫁にやる、という約束をして、アカマタの背中に乗って川を渡してもらって、家に帰った。家に帰って婆さんがその話をすると、長女も次女も、アカマタの嫁になるのは絶対いやだ、と言って断ったが、末娘は、親の言うことなら仕方がない、と承知した。アカマタは背の高い好青年に化けて娘をもらいに来た。婆さんは嫁いで行く娘に小豆を一握り持たせて、道々それを落として行くように言った。その小豆の実のなる頃に婆さんがその小豆のあとをたどって行くと、山の中に立派な大きい家があって、そこでアカマタと娘は何不自由ない生活をおくっていたそうだ。だから、親の言うことは聞けという話だ（注3）。―鹿児島県大島郡―（福田晃一九九二：四五八―四六〇）

福田は、この「単純婚姻型」を水乞型蛇聟入の古層に属するものと考えている。つまり、「蛇聟入・単純婚姻型の伝承は、大いなる自然の象徴なる蛇体を、人間の至福を招来する存在と観じ、その聖なる存在の社会を、俗なる人間社会の一続きの地平に認める精神風土に支えられてきた」として、「奄美・沖縄地方は、中国の一部ともども、かかる思想を近年まで、相当強く維持してきた」というように解釈している（福田晃　一九九二：四六六―四六七）。本章では、このような解釈が妥当なものであるかどうか、吟味するだけの準備がない。ただ、事例5のような「単純婚姻型」の伝承が、日本本土から奄美・沖縄方面に散在しているにしても、少なくとも現在

の日本の伝承としては、「殺害型」が伝承の事例数において圧倒的に優位であること確認できる。しかし、福田の示すような「単純婚姻型」の事例の存在は、蛇聟入の類型の歴史的背景の考察をするうえで重要を提起していると思われるので、別の機会に考察することにしたい。

さて、日本の異類聟譚の類型をまとめてみると、次のようになる。

「猿聟入」と「蛇聟入・水乞型」は、日本において非常に伝承の類話数が多いものである。約六万話の昔話を収録した『日本昔話通観』全二九巻における類話数をみると、「猿聟入」が六七二話、「蛇聟入・水乞型」が四〇一話である（注4）。それに対して、「田螺息子」の類話は八九話、「蛙息子」が八話である。日本における異類聟譚の「婚姻成立型」と「婚姻不成立型」の類話数を比較すると、「婚姻不成立型」の伝承がかなり優位であることがわかる。

では次に、韓国における対応する類型の伝承との比較をおこなってみることにしよう。

三　韓国の異類聟譚

韓国の異類聟譚には、「婚姻成立型」に該当するものとして「ひきがえる聟」と呼ばれる話型がある。これは、日本の「田螺息子」の「田螺」を「ひきがえる」に置き換えた形になっている。例をあげてみよう。

事例6　漁師の爺が、ある日一匹の魚もとれずに家に帰る途中、一匹のひきがえるが自分を家に連れていってくれ、と声をかけてきた。ほんの少しの食べものでいいというので、爺は家に連れて帰った。数日後、ひきがえるは爺に、自分を息子にしてくれと頼んだ。爺は承知した。次にひきがえるは大監様の家の三番目の娘を嫁にすると言い出した。爺は無理だと警告したが、ひきがえるは翌晩、大監様の家に出かけ、神の使いのふりをして大監をだまし、三番目の娘を嫁にやることを承知させた。結婚初夜に、ひきがえるは花嫁にはさみで背中の皮を切ってくれ、と頼んだ。花嫁が言われたとおりにすると、まぶしいほどの美しい若者があらわれた。花聟は、爺を呼んで改めて親子のちぎりを結んだ。その後、夫婦はとても幸せに暮らしたという。－江原道原城郡－（崔仁鶴編著　一九七四：八二－八六）

『韓国口碑文学大系』別冊の『説話類型分類集』の分類項目で見ると、「ひきがえる聟」の類話は六話収録されている（注5）。韓国の「ひきがえる聟」については、日本の事例との比較研究においてしばしば言及される。しかし、日本における昔話収集との量的な規模の差を考慮に入れるにしても、今のところそれほど類話数の多い話型とはいえないようである。日本の「田螺息子」と比較すると、花嫁がひきがえるの背中の皮をはさみで切ると、なかから美しい男があらわれるという形になっているところが特徴的である。また、日本の「田螺息子」のように、冒頭に神様に願掛けして子どもを授かるという「申し子」のモチーフがあらわれることがないことも日本の伝承との違いの一つである。しかし、基本的な筋の展開は日本の「田螺息子」と同一であるので、「田螺

息子」と同じく、「変身婚姻型」に分類しておいてよいであろう。

さて、この「ひきがえる聟」のほかに、「婚姻成立型」にあたる話型として「クロンドンドン・シンソンビ（青大将聟）」と呼ばれているものがある。これは韓国において幅広く伝承されている昔話である。

事例7　むかし、貧しい老婆が青大将を生んだ。隣の長者の三人の娘が、老婆が子どもを生んだという噂を聞いて、見にやって来た。上の二人の娘は悪口を言って帰ったが、末娘は「クロンドンドン・シンソンビ（青大将聟の俗称）を生みましたのね」と言って帰っていった。やがて、青大将の息子は成長して、隣の長者の末娘を嫁にもらいたいと母にねだった。母が長者の家を訪ねてこのことを伝えると、長者は三人の娘にたずねてみた。上の二人は断ったが、末娘は父親に従うと言って断らなかった。それで、長者は末娘を嫁にやることにした。結婚初夜に花聟は青大将の皮を脱いで、見たこともない美男子になった。花聟は、その脱けがらを花嫁にあずけて、「これは誰にも見せてはいけない」と念を押した。そして、あくる朝早く、どこかへ出かけていった。そのすきに姉たちがやって来て、脱けがらを見せてくれとしつこくねだるので、花嫁はやむなく見せてあげた。すると、姉たちは、その脱けがらを火鉢に入れて焼いてしまった。花聟は帰ってくると、「約束をやぶったから、これ以上いっしょにいることはできない」と言い残して旅立ってしまった。花嫁は聟をさがしに出かけた。途中で、田を耕す仕事、そして老婆に頼まれた大量の洗濯をなしとげ、老婆に火掻きをもらって、それに乗って竜宮に向かった。花聟は竜宮に住んでいたが、すでに二人の後妻がいた。花聟は二人の後妻ともとの花嫁に、

生きた虎の眉毛を三本抜きとってくるという難題を出した。二人の後妻は猫の眉毛をもってきたが、もとの花嫁は老婆（山の神）の助けで、虎の眉毛を得ることができた。花聟はさらに、冬の山のなかから山ぶどうを取ってくるという二番目の難題を出したが、もとの花嫁だけが、また老婆の助けで成功した。それで、花聟は二人の後妻を追い出して、もとの花嫁と末長く幸せに暮らしたという。－忠清南道青陽郡－（崔仁鶴編著　一九八〇：八－一三）

この「クロンドンドン・シンソンビ（青大将聟）」の類話は『韓国口碑文学大系』のなかに四九話収録されている。類話の数から言っても、韓国においてかなりポピュラーな昔話と考えることができる。この話では、「ひきがえる聟」の場合と違って、老婆が青大将を生むという形になっている。しかし、なぜ老婆が青大将を生むようになったのか、その理由は明らかではない。そして、結婚初夜に花聟が青大将の皮を脱いで、美しい人間の男の姿になる。ここまでの展開は「ひきがえる聟」の場合と基本的に同一であるが、このあとに後半の展開が続いている。青大将聟が脱いだ皮が、花嫁の姉たちによって焼かれてしまうことによる花聟の家出、追いかける花嫁への難題、その解決、最後に再び夫婦の結びつきを回復するというように、話は展開する。この後半部分も含めた全体の展開として考えると、青大将が人間に変身して結婚を成就した後に、別離と再会のモチーフを含んでいるので、「変身婚姻・再会型」というように下位分類することにする。

この「変身婚姻・再会型」は、日本の口承の異類聟の昔話には見られない構成である。しかし日本では、御伽

草子の『天稚彦草子』が、この「青大将聟」ときわめて類似した話の展開となっている。『天稚彦草子』のあら筋をあげておこう。

事例8　昔、長者の家の前で、その下女が洗濯をしていると、大蛇があらわれ、口から手紙を吐き出して、長者に渡すように、と言う。長者が開けてみると、娘を嫁にくれ、さもないと父母を取り殺す、という手紙であった。長者がこれを告げると、長女も次女も絶対いやだと断ったが、末娘は父母を哀れんで大蛇の嫁になることを承諾した。大蛇の言いつけどおり、末娘を池の前の釣殿に置いて皆は去った。亥の刻の頃になると、大蛇があらわれて「恐れることはない、持っている刀で私の頭を切れ」と言う。そこで爪切刀で切ると、蛇の皮のなかから直衣を着た美しい男が走り出た。二人は唐櫃のなかに入って夫婦になった。ある日、その男が「私は海龍王であるので、近いうちに用事があって天に昇らねばならない、二十一日待って帰らないときは、西の京の女のもとに行って、一夜ひさごというものに乗って昇ってこい」、そして「この唐櫃を決して開けるな、開けると自分は戻れなくなる」と言って、天に昇った。姉たちがやって来て、無理やり唐櫃を開けると、なかには何もなく、煙が空へ昇っていった。二十一日待っても戻ってこないので、末娘は一夜ひさごを手に入れて天に昇った。末娘は、道を尋ねながら、ついに天稚彦に再会し、さらに深い契りを交わした。天稚彦の父親は鬼で、幾日かしてやって来て、人間臭いと嗅ぎまわった。このとき天稚彦は娘を脇息に変化させてしのいだが、やがて発見され、娘は鬼に連れ去られた。娘は、牛の世話をさせられたり、米俵を運ばされたり、いろいろな試練

を課されたが、天稚彦から教えられた知恵によって、それを切り抜けた。鬼がやむを得ず、「月に一度、二人が会うことを認める」と言うと、娘は「年に一度」と聞きそこなったので、二人は七夕・彦星として、年に一度、七月七日に会うことになった。－「天稚彦草子」『御伽草子集』－（松本校注　一九八〇：七七－八五）

蛇の頭を刀で切るところ、タブーとされる対象が唐櫃であること、天上で課される難題の内容、最後に年に一度しか会えなくなる点などが、韓国の「青大将聟」の場合と異なっているが、筋は基本的に重なり合っている。先ほどの両国の類話の伝承状況を見ると、韓国においては、この「青大将聟」の話型が口承の昔話として定着しているのに対して、日本においては、このように文献に残るのみで、口承の昔話としては、この話型が民間に定着することはなかったようである。日本には、この話型が民間に定着しにくい何らかの理由があったのであろう（注6）。その理由を考察するためには、この型の説話の歴史的な背景、そして信仰的な背景を考えていかねばならないが、ここでは、まず、そのような考察の前提として、両国の諸類型の伝承状況を整理することに力を注ぐことにしたい。

韓国の他の異類聟譚で、幅広く語られているのが、「夜来者説話」と呼ばれる類型である。例をあげてみよう。

事例9　ある金持ちの家に結婚適齢期のひとり娘がいたが、らい病にかかり、村はずれに仮小屋を建てて住んでいた。ある夜、どこからか正体不明の青年が娘のところに忍んで来て、夜明け前に去って行った。その後、そ

れが繰り返されるようになり、やがて娘は妊娠した。母親が心配して娘にたずねると、娘は男が忍んで来るが、その正体を知ることができないと事情を説明した。ある夜、娘は糸まきと針を準備しておき、明け方、男が立ち去ろうとするとき、糸を通した針を男の着物の裾に刺しておいた。翌朝、母といっしょにその糸をたどって行くと、ある池の中に糸がはいっていた。糸をひっぱってみると、糸の先に大きな貝がくっついていた。その貝が人間の姿になって、娘のところへ忍んで来ていたのであった。娘はやがて男の子を生んだが、それとともにらい病はすっかりなおってしまった。生まれた男の子は、体が丈夫で大変才能があり、よく勉強して官職にもつき、曺氏の始祖となったという。だから曺という姓をもつ人びとは貝の子孫なのである。その貝を埋めた墓も近くに実在している。―慶尚北道月城郡―（『韓国口碑文学大系』七の一（一九八〇）、四五〇―四五四頁）

この話の筋の基本的な枠組みを示すと、次のようになる。

Ⅰ＜欠損1の発生＞　娘のもとに正体のわからない男が通ってくる。
Ⅱ＜計略＞　男の着物の裾に針を刺す。
Ⅲ＜欠損1の解消＞　男の正体が蛇であることがわかる。
Ⅳ＜結末＞　生まれた子どもが偉い人物になる。

この型の話は、日本においては「蛇聟入・苧環型」と呼ばれている（注7）。ただし、話の結末は妊娠した子どもを堕胎する形の展開になるものが多い。例をあげれば次のような形のものである。

事例10　あるところに器量のいい娘があったが、その娘のところにどこからか男が忍んでくるようになった。親が感づいて娘に「今夜来たら、縫物針を裾に縫いつけておけ」と言った。娘は縫物針を枕の下に隠しておき、男がやって来ると、そっとわからないように着物の裾に縫物針を刺した。すると、男はキャーッと声をあげて飛び出して逃げていった。次の朝、娘の母親が血のあとをたどって行ってみると、洞穴のなかから唸り声がした。耳をすまして聞いてみると、なかから「人間なんかにかまうから罰が当たったんだ」という声がした。するとその子どもが「子どもを残してきたから心配ない」と答える。魔物の母は「人間は利口だから、五月節供の菖蒲湯に入れば、その子は砕けてしまう」と言う。それを聞いて家に帰り、娘を菖蒲湯に入れると蛇の子がみんな下った。－新潟県栃尾市－（関　一九七八ａ：一五－一七）

事例9でも事例10でも、異類と人間の間の婚姻は成立しない。したがって、ともに「婚姻不成立型」である。その下位分類としては、事例9の型を「子孫誕生型」、事例10の型を「堕胎型」と呼ぶことにしよう。それ以外に、娘が妊娠しない形の伝承の類型もある。

韓国においては、事例9のような「子孫誕生型」の伝承が多い。『韓国口碑文学大系』には、「夜来者説話」の類話が二一話収録されている。このうち、「子孫誕生型」が一六話、妊娠のモチーフをもたないものが三話、蛇の形をした子どもを生むものが一話、娘が妊娠するが薬を飲んで堕胎するものが一話である。

日本において、事例10の「蛇聟入・苧環型」は非常に幅広く伝承されている話型である。『通観』には類話が四九九話収録されている。しかし、そのうち子どもが生まれて出世する型は一三話のみである。

このような伝承資料の類型の違いは、韓国の『口碑文学大系』が昔話と伝説を一括して扱っているのに対し、日本では昔話と伝説をはっきり区別して収集しているという資料集の性格の違いも考慮しなければならない。なぜなら「子孫誕生型」はおもに伝説の形で語られているからである。日本において昔話と伝説を合わせて分析したら、どういう類型の比重になるか、本章の考察からはその結果をつかむことはできない。しかし、『通観』における「蛇聟入・苧環型」の四九九話という伝承状況を見ると、少なくとも、「堕胎型」の伝承が日本においてきわめて幅広く語り伝えられている状況を知ることができる。そして、この点は韓国の伝承状況と異なる点であることを指摘できる。

では、韓国においては、日本の「猿聟入」や「蛇聟入・水乞型」においてきわめて顕著な形であらわれる「殺害型」に対応する形の伝承は存在しないのであろうか。先の「夜来者説話」においては、男の正体を確かめるために、その着物の裾に針を刺しておくと、そのために異類の男が死んでしまう形の語り方が、かなり広く存在している。しかし、日本の「猿聟入」や「蛇聟入・水乞型」のように、人間の側がはっきりした殺意をもって、異

類を殺害する形の類型は、韓国には存在していないようである。この点は、日本の伝承と韓国の伝承との大きな違いである。類話数から言っても、韓国の異類聟譚においては「婚姻成立型」の伝承が「婚姻不成立型」の伝承に対して、かなり優位に立っている。日本の場合と比較すると、異類の男と人間の女の婚姻を肯定する形の伝承が多いことが指摘できる。

では次に、異類の女と人間の男の婚姻を扱う「異類女房」の系統の昔話に目を移すことにしよう。

四　韓国と日本の異類女房譚の類型

韓国には、異類聟譚の場合と同様に、異類女房譚においても「変身婚姻型」の伝承が存在する。一つは「田螺女房」という話型である。例をあげてみよう。

事例11　昔、ひとり暮らしの男がいた。ある日、稲を眺めながら、「稲はよく実ったが、いったいわたしは誰と暮らしたらよいだろう」とひとりごとを言うと、どこからともなく、「わたしと暮らしたら」という女の声が聞こえてきた。声の主が見つからないので、三度繰り返したが、やはり同じ返事がかえってきた。それで、声が聞こえてくるあたりをよく探してみると、一匹の田螺がいた。彼はその田螺を家に持って帰り、水瓶の中に入れておいた。あくる朝、起きてみると、今までに見たこともないごちそうが準備されていた。夕方にも、ま

た食膳が準備されていた。毎日それが繰り返されるので、誰の仕業かたしかめようと、ある日彼は仕事に出かけるふりをして様子をうかがっていた。すると、水瓶から田螺が出てきて、美しい娘になって御飯を炊きはじめるのであった。彼は娘に駆け寄り、抱きしめて、「このようにめぐりあえたのも、何かの縁だから、いっしょに暮らそう」と言った。二人は夫婦になって幸せに暮らしたという。－全羅南道求礼郡－（崔仁鶴編著　一九八〇：一五四－一五五）

この話は、日本の「田螺息子」や韓国の「ひきがえる聟」における男と女の役割を逆にした形の筋の展開になっている。話の基本的な枠組みを示すと次のようになる。

Ⅰ　異類の（姿をした）女が、人間の男との結婚を要求する。

Ⅱ　異類の（姿をした）女が、人間に変身して、人間の男との結婚を成就する。

事例11では、田螺が殻を脱いで人間になるという「変身の達成」のモチーフが明示されてはいないが、その後夫婦として幸せに暮らしたという叙述を見ると、「異類が人間に変身を遂げる」という枠組みをもつものと考えていいと思われる。しかし、韓国の「田螺女房」には、事例11のような、田螺が人間に変身してそのままハッピーエンドになる形の伝承ばかりではなく、一旦結婚生活にはいった後に権力者が女房を奪おうとして難題を課す

形の伝承もかなり多い。たとえば、次のような事例である。

事例12　（発端部は事例11と同じ）若者がある日仕事に出かけるふりをして外から家の中をのぞいてみると、水瓶の中から田螺が出て来て美しい娘に化けて料理を作るのであった。若者が出ていって娘の手を握ると、娘は「時が来るまで、ほっておいて下さい」と言う。しかし、若者は応じず、娘を妻にし、しばらく幸せに暮らした。ある日、王様がこの村へ狩りに来て、この女房が好きになり、若者から奪い取ろうとたくらんで、若者を呼びよせた。山にある木を全部伐る競争、馬に乗って川を渡る競争を、王様は若者に提案した。若者は、妻の指図によって、竜宮を訪ね、竜王の呪術的な援助によって勝利をおさめた。王様は、今度は船に乗って海を渡る試合を提案した。試合が始まり、王様の船は台風にあってひっくりかえり、王様は溺れ死んでしまった。大臣たちは若者を王様として迎え、田螺女房は王妃となって幸せに暮らした。－ソウル市－（崔仁鶴編著　一九七四　：七五－七九）

このような展開をもつ類型を「変身婚姻・難題型」と下位分類することにする。また他に、田螺が人間に変身して結婚した後、権力者に女房を奪われて、男が悲しんで憤死したりする伝承もある。これを「変身婚姻・離別型」と呼ぶことにしよう。

「田螺女房」の類話は『韓国口碑文学大系』に三三話収録されている。そのうち、「変身婚姻型」が九話、

「変身婚姻・難題型」が一二話、「変身婚姻・離別型」が一一話、結末不明のものが一話である。「変身婚姻・離別型」は一旦婚姻が成立した後に婚姻が破綻する形なので、「婚姻成立型」と「婚姻不成立型」の中間に位置づけられる類型である。

日本の「竜宮女房」という話型は、この「田螺女房」の「変身婚姻・難題型」とほぼ同一の展開をとるものである。例をあげてみよう。

事例13　家族がみんな死んで、母と末の弟が二人で暮らしていた。この弟は花売りをしていたが、ある日、花が売れ残ったので「竜宮の神様に差し上げましょう」と言って、海の中に投げ込んだ。すると亀が出てきて、男を竜宮へ連れていった。竜宮で三日間遊んで帰るとき、神様が「何がほしいか」と聞くので、男は、亀の教えどおり「あなたの娘がほしい」と答え、娘を嫁にもらって帰った。帰ると、嫁が竜宮から持ってきた打出し小というものを振って、立派な家と米と倉を出し、男は一瞬にして大金持ちになった。嫁は大変美しかったので、殿様が自分のものにしようと男を呼び出した。殿様は「千石の米を差し出せ」、また「千尋の縄を納めよ」という難題を出したが、男は嫁の知恵で切り抜けた。すると次に殿様は、正月元旦に六九九人の家来を連れて御馳走を食べにやって来た。殿様が「何か芸能を見せろ」というので、妻が小箱を開けると、鉢巻きをした何百人という侍が出てきて、刀を振って殿様と家来をみんな切り殺してしまった。―鹿児島県大島郡喜界島　―

（関　一九七八ａ：一九三―一九五）

「竜宮女房」の類話は『通観』に二七話収録されており、そのうち五話が結末で夫婦が離別する型であるが、残りは結婚を継続している。『通観』全体で二七話というのは、日本の昔話の類型として、それほど類話数の多いものではない。また伝承の分布の特徴として鹿児島県下の離島からの報告が多いのが特徴である。

「竜宮女房」の女房は、「異類女房」といっても竜宮に住んでいた美しい女であり、動物の姿をとってはいない。したがって、韓国の「田螺女房」の場合のような「人間への変身」のモチーフはない。つまり、日本の「竜宮女房」は基本的に「婚姻成立型」であるが、「変身婚姻型」ではない。これを「難題婚姻型」と名づけておくことにする。この類型を日本の伝承のなかにどう位置づけるかは、日本の異類女房譚を考えるうえで問題となる点であるが、今回は、異類婚姻譚のなかでも、動物の姿をとったものと人間との婚姻のモチーフを考察の対象とすることにして、この「竜宮女房」はここでの議論の周辺に位置づけておくことにしたい。

韓国の異類女房譚で特に類話数の多いのが「むかで女房」の話型である。次のような話である。

事例14　昔、塩商人が行商の途中で日が暮れてしまった。そのあたりに小さな瓦家があったので、泊めてもらおうと思って訪ねていくと、若い娘がいて泊めてくれ、食事も出してくれた。そして、行商人は結局そのまま、その娘といっしょに暮らすようになった。ある日、草笠をかぶった若者が訪ねてきて、「お前は十年の年を食ったむかでと暮らしているんだ。だから、そいつを殺せ」と言う。それに対して、娘は「草笠をかぶった若者

がそう言ったのだろう。それなら、そいつを洞窟の中に連れていって、火をつけてやれ」と言う。それで行商人は、若者を洞窟に連れていって火をつけると、若者は大声で叫びながら焼け死んでしまった。その姿を見ると、大きなむかでが仰向けになって倒れていた。むかでが化けていたのだ。娘も実はむかでであったが、その後、むかでの皮を脱いで完全な人間となり、行商人の男と幸せに暮らした。－忠清南道大徳郡－（『韓国口碑文学大系』四の二（一九八一）、五四八頁）

ここでは、むかでが皮を脱いで人間になるという「変身」のモチーフが明示されている。その点で「田螺女房」の場合よりも、より明確に「変身婚姻型」の類型であることを示している。このように事例14の「むかで女房」は明らかに「変身婚姻型」であるが、むかでが結局人間になることができずに（あるいは天に昇ってしまって）、人間の男との結婚生活を続けることができない「変身失敗・離別型」の類型になるものも数多くある。『韓国口碑文学大系』には「むかで女房」の類話が六八話収録されており、「変身婚姻型」が二一話、「変身失敗・離別型」が四七話である。「婚姻不成立型」のほうがより広く伝承されているが、「変身失敗・離別型」の場合でも、むかでが人間になって人間との結婚生活を成就する可能性が「変身婚姻型」の場合と同じような形で示されている点が、次に示す日本の異類女房の「禁忌・離別型」の場合とかなり異なっている。では、日本の異類女房譚の主要な部分をしめる「禁忌・離別型」の例を見てみよう。

事例15　やもめ爺が山で子どもが鶴をいじめているので金をやって放してやる。家に女が来てよく働くので女房にする。機織りが好きで人の見ないところに機屋を造ってやると、すぐ一反織り上げる。毛木綿といって三百両で殿様に売る。見るなというのを忘れてのぞくとかつて助けた鶴が機を織っている。悪いことをしたと思ったが、鶴は正体を見られ飛んで行く。爺は二度毛木綿を売った金で一生楽に暮らした。－新潟県北魚沼郡－

（関　一九七八ａ：二一二）

この話は次のような枠組みのもとに展開している。

Ⅰ　助けてもらった恩返しのため、異類の女が人間の男のところに来て女房になる。

Ⅱ　異類の女の正体が露見したため、人間の男との婚姻が解消される。

この話型では、異類の女が人間の男のところにやって来て結婚生活をおくるが、結局その正体は異類（動物）のままであったため、異類のほうから進んで去っていく。したがって、一定期間、人間との結婚生活をおくっているといっても、韓国の「田螺女房」や「むかで女房」の場合のような「人間への変身の達成」のモチーフをもっているわけではない。この類型は、必ずしも禁忌とその違反のモチーフをもつわけではないが、「異類の女の正体が露見したため結婚が破綻する」という展開は必ずもっている。このことに注目して、「禁忌離別型」と呼

んでおくことにしよう。「蛇女房」「狐女房」「蛙女房」「蛤女房」「魚女房」など、日本の異類女房譚の大部分が、この「禁忌離別型」に当たる。ただし、「蛇女房」「狐女房」などは「子どもが生まれる」というモチーフを含んでいる。

では、日本においては「人間への変身の達成」のモチーフをもつ異類女房譚は存在しないのだろうか。『日本昔話大成』には「猫女房」という項目があり、佐々木喜善の『聴耳草紙』に「猫の嫁子」という題で収録されている話が例話として掲げられている。次のような話である。

事例16　あるところに百姓がいた。貧乏で四十を過ぎてもまだ独り者であった。夜半に外でしきりに猫のなき声がするので不憫に思って飼うことにした。ある夜、百姓は「お前が人間で、留守番している間に麦粉でも挽いておいてくれたら、生活が楽になるのに」と言いながら、猫を抱いて寝た。すると翌日、百姓が仕事から帰ると、猫がごろごろと挽臼を挽いていた。それで、百姓と猫はその夜、小麦団子を作って食べた。ある晩、猫が「伊勢参りをして人間になりたい」とせがむので、言う通りに旅に出させた。猫は首尾よく伊勢参りをし、帰りには神様の功徳で人間の姿になった。そして百姓と夫婦になって、よく働き、二人は長者になった。―岩手県遠野市―（関　一九七八ａ：二三一―二三二、佐々木　一九九三〔一九三一〕：三〇九―三一〇）

ここでは明らかに「人間への変身の達成」のモチーフが、物語の大きな枠組みとなっている。しかし、『大成』

のこの項目には類話が一つ出ているだけで、それも話の展開が事例16とは異なり、猫が女に化けてくるが、また猫の姿に戻って去っていく、という形のものである。つまり、『聴耳草紙』所載のものが「猫女房」の唯一の事例となっている。この「猫女房」について、関敬吾は次のように述べている。

「我が国の異類婚姻譚をヨーロッパの同種の昔話と比較すると、我が国の伝承はほとんど人間の形態をとって婚姻関係を結ぶが、ほとんど人間によって両者の間で守られねばならない規範が破られ、破局に終わる。異類の姿に還って去って行く。ヨーロッパの伝承はほぼこれと逆の形式をとっている。田螺聟は最初動物として人間の女性と結婚するが、結婚することによって人間の姿に還る。ヨーロッパの伝承と共通する例である。このほかに岩手で記録された猫女房が人間に転化する例であるが、大正末期採集で、まだ類話は発見されない。」（関　一九七八ｂ：二四）

ここで関が確認しているように「猫女房」の類型は、日本においては孤立した伝承となっている。先ほどの『天稚彦草子』の場合と同じように、この類型についても、日本の民俗社会に受け入れられにくい何らかの理由があるものと考えられる。このようにして見てくると、日本の異類女房譚には「変身婚姻型」の類型は存在していないと考えるのが妥当なようである。

では次に、韓国の異類女房譚の中で「禁忌離別型」に該当するものについて見てみることにしよう。「龍女」という型の伝承が、日本の「鶴女房」の場合に相当するような禁忌と離別という枠組みのもとに話が展開するものである。

事例17　高麗の太祖の祖父の妻は龍女であった。彼女は大井という井戸を掘って、西海の竜宮に通ったという。この龍女は常に夫に向かって「私が竜宮に戻るときには決して私の姿を見てはいけない。もしこの約束を破ったら私は永遠に帰ってこない」と言っていた。ある日、夫がこっそり彼女の行動をのぞくと、彼女は侍女とともに黄色い龍になって井戸に入り、そこから五色の雲があらわれた。夫はびっくりしたが黙っていた。龍女は帰ってくると、「あなたが約束を破ったので、私はここにいられなくなった」と大変怒った声で夫に言い、侍女といっしょに龍になって井戸に飛び込んだまま、帰ってこなかった。－京畿道開城府－（崔仁鶴　一九七七：一六－一七）

この禁忌を破ったため龍の女房を失うという形の話は、『韓国口碑文学大系』に八話収録されている。事例17からもわかるように、伝説の形で語られているものが多い。先にあげた「田螺女房」や「むかで女房」の話型と比べて、韓国においてあまり類話の多い話型とはいえない。これまで管見に及んだところでは、韓国にはこれ以外に、まとまった形での「禁忌離別型」の伝承は存在しないようである。

次に、これもおもに伝説の形で伝えられているものであるが、「熊女房」の形の話がある。

事例18　ある日、青年が山で道に迷い、空腹で歩けなくなって洞窟の前に座っていると、一人の娘が通りかかった。食べ物をくれないかと頼むと、どこからか鹿の肉と果物を持ってきてくれた。力を取り戻した男は、娘に

好感をいだき、彼女といっしょに暮らすようになった。そのうち、男は彼女の行動を不審に思いはじめ、ある日、後をつけてみた。すると、何と彼女はいきなり大きな熊に化け、鹿を追うのであった。男はこの光景を見て、びっくりして逃げ出し、走って山を降りていった。しばらく行くと、後ろから呼ぶ声が聞こえたが、男はそのまま走り続けた。熊が男に追いつく寸前になったとき、男は絶壁に立っていた。下は錦江である。男は熊に食われるよりはましだと思って飛び降りた。熊もつづいて飛び降りた。男は泳いで岸にたどり着いたが、熊は泳げずに溺れ死んでしまった。だから、このあたりをコムネ（熊川）、コムナル（熊津）と呼ぶようになった。－忠清南道公州郡－（崔仁鶴　一九七七：八六）

この話は、一旦異類の世界で結婚生活をおくるが、そこから逃げ出してくるという形の話である。この「熊女房」の形の話は『韓国口碑文学大系』に一一話収録されている。日本の異類女房譚のなかにはこのような形の話は見当たらないが、『日本昔話大成』で「逃竄譚」という項目に収められている「鬼の子小綱」は、人間の女が鬼の世界で一定期間いっしょに暮らすが逃げ出してくる話である。つまり、日本では、異類聟譚のなかにこのような類型の話が存在している。韓国の「熊女房」の話は、やはり「婚姻不成立型」に含まれる。その下位分類として「婚姻・逃竄型」と呼ぶことにしよう。

韓国の伝承で、異類の女房と結婚してすぐれた子どもを生むことを内容の骨子とするものに「狐女房」の話がある。これはおもに高麗の名将である姜邯贊という人物の出世譚として語られている。

事例19　ある男が山道を行く途中、暴風雨に会い、灯りの見えた一軒家に駆け込んだ。すると、一人の美しい娘が出迎えて、歓待してくれた。男は三日間、その女の家に厄介になった。その間に二人は体の関係ももった。家に帰って数日後に再び訪ねようとしたが、その家は見えなくなっていた。数年後、女が子どもを連れてきて、「先年、あなたが嵐に会って訪ねてきた家は狐の家だったのです。この子どもはそのときできたあなたの子です。きっと偉い人物になるでしょうから大事に育ててください」と言い残して姿を消した。はたして、その子どもは後日偉い人物になったが、それがすなわち姜邯賛であった。―忠清北道槐山郡―（孫　一九六六［一九三〇］：一一〇―一一一）

非凡な人物の出生を語る点では日本の「狐女房」と同様であるが、狐が男のところに訪ねてくるのではなく、男が狐の家に泊まることになる点、そして狐と男の同居の期間が短く、異類と人間との関わりが一時的である点が、韓国の「狐女房」の特徴となっている。この話の類話は『韓国口碑文学大系』に一九話収録されている。ある程度の伝承の広がりを示しているが、この話では「異類との婚姻」というモチーフについての語りがかなり簡略なものになり、生まれた子どもに対する記述のほうに重点が移行している。これも「婚姻不成立型」のなかの「子孫誕生型」であるが、「夜来者説話」の場合と違って、人間の男が出かけていって、狐の女と交わる形になっている。人間界と異類界の間の動きに着目して、「夜来者説話」を「子孫誕生型a」、韓国の「狐女房」を「子孫誕生型b」というように下位分類することにしよう。

あと一つ、韓国には「虎女房」の形の伝承がある。これは『三国遺事』巻五・感通第七に所収の「金現感虎」の説話が、ほぼそのまま民間に伝えられたもののようである。次の事例は虎願寺の由来の伝説の形で語られているものである。

事例20　新羅には三月に慶州の興輪寺に集まって、殿塔をまわりながら福会をする風俗があった。金現という青年が塔をまわっていると美しい娘と目が合い、二人は情を通じた。娘が帰るとき、男は無理やり娘の家までついて行った。家で娘が老婆に事情を説明すると、老婆は兄たちに気づかれないようにと、男を奥まったところに隠した。まもなく三頭の虎があらわれて「人間くさい」と言い出したが、天から「お前たちのうち一頭を殺して罰を与える」という声がしたので、娘が、自分が罰を受けるので兄たちに逃げるように言った。それで、三頭の虎は逃げていった。娘は金現に「実は私は人間ではなく虎です。天の神が兄たちを罰するというので私が代わりにその罰を受けることにしました。私は明日、市に行って人間を脅かしますから、あなたはそれを退治して、官職を得るようにしてください。あなたに恩返しがしたいのです。私が死んだら、私のために寺を一つ建ててください」と言い残して、二人は泣きながら別れた。翌日、市に虎があらわれ、懸賞がかかった。金現は、言われたとおりに、それを退治した。金現は高い位に雇われた後、虎願寺という寺を建てて、虎の冥福を祈った。―慶尚北道慶州市―（崔仁鶴　一九七七：三〇四―三〇五）

この話は、先の「狐女房」の場合と同様、婚姻とみなされる期間が短く、報恩のモチーフを中心とする話に傾いている。『韓国口碑文学大系』にはこの話の類話が一一話収録されており、話の舞台である慶尚道地域を中心に伝承が分布している。これも「婚姻不成立型」であり、「犠牲報恩型」と下位分類することにする。

このほかに、韓国においても日本においても数多く語り伝えられている話型に「天人女房」がある（韓国では「仙女ときこり」と呼ばれている）。これも人間の男と結婚する女が天上の世界の存在であるので、やはり「異類女房譚」の一類型と考えられる。類型としては、日韓ともに「離別型」「再会型」「難題型」の三つに分かれるようである。

この話型はしかし、女房が他界から来た存在であることは明示されているものの、動物の姿で出現することはないので、「竜宮女房」の場合と同様、今回の考察からは一応はずしておく。『韓国口碑文学大系』における類話数は四四話、『日本昔話通観』における類話は二五〇話で、ともに幅広い伝承をもつ話型であり、「異類女房譚」を全体的に考察するためには欠かすことのできないものであるので、いずれ稿を改めて「天人女房」の類型の分析をおこなうことにしたい。

以上、管見に及んだ限りでの韓国の異類女房譚の類型をあげてきた。特徴として、日本に顕著に見られる「禁忌離別型」の伝承があまりあらわれず、「変身婚姻型」の伝承がかなり数多くあらわれることが注目される。では、最後に、異類聟譚の場合と合わせて、その類型を整理してみることにしよう。

五　諸類型の整理

これまで論じてきた異類聟譚と異類女房譚のそれぞれの類型を整理すると、表1（次ページ）のようになる。類型名の右側には、人間界と異類界の間を人間あるいは異類がどのように移動するかを、矢印を使った図式で示した。この類型表における分類の第一の基準は、「婚姻成立型」か「婚姻不成立型」か、ということである。そして次の基準として、日本と韓国のそれぞれの伝承を「異類聟譚」と「異類女房譚」に二分して、類型の記述をおこなった。「単純婚姻型」は、先に述べたように福田晃がその存在を指摘したものであるが、人間界と異類界の間の移動の仕方として、理論的にも当然想定されるものである。「婚姻成立型」のなかのこの「単純婚姻型」の位置づけについては、今後、資料の分析を積み上げて、明らかにしていく必要がある。また今回は表には含めなかったが、「天人女房」や「食わず女房」のように、女房（聟）が異類界（他界）の住人ではあっても、動物の姿をとってあらわれるようには語られない類型についても、その位置づけを考えていかねばならない。

それぞれの話型の右に示したのは、『日本昔話通観』および『韓国口碑文学大系』における類話数である。この類話数は両国におけるそれぞれの話型の伝承状況を知るための一つの目安として示したものであるが、先にも触れたように、『日本昔話通観』が約六万話、『韓国口碑文学大系』が一万五一〇七話という両国の資料集における収録話数の規模の違い、また、『日本昔話通観』が昔話という範囲に限定して資料を集めているのに対し、『韓国口碑文学大系』は昔話と伝説、そして神話を一括して集めている点などを考慮に入れねばならない。

表1 異類婚姻譚の類型

			日本（『日本昔話通観』）				韓国（『韓国口碑文学大系』）			
	類型名	移動	異類聟		異類女房		異類聟		異類女房	
婚姻成立型	単純婚姻型	人間界→異類界	蛇聟入・水乞型の一部	5話						
	変身婚姻型	人間界←異類界	田螺息子 蛙息子	89話 8話	（猫女房）	1話	ひきがえる聟	6話	田螺女房a むかで女房a	9話 21話
	変身婚姻・再会型	人間界⇄異類界	『天稚彦草子』（文献）				青大将聟	49話		
	変身婚姻・難題型	人間界←異類界							田螺女房b	12話
	婚姻難題型	人間界←異類界			竜宮女房	27話				
婚姻不成立型	子孫誕生型a	人間界←異類界	蛇聟入・苧環型の一部	13話			夜来者説話	16話		
	子孫誕生型b	人間界⊃異類界							狐女房	19話
	堕胎型	人間界←異類界	蛇聟入・苧環型	277話			夜来者説話	1話		
	計略殺害型	人間界←異類界	猿聟入 蛇聟入・水乞型	672話 401話						
	禁忌離別型	人間界⊂異類界			鶴女房 蛇女房 狐女房	167話 159話 211話			龍女房	8話
	変身失敗・離別型	人間界⊂異類界							むかで女房b	47話
	変身婚姻・離別型	人間界←異類界							田螺女房c	11話
	婚姻・逃竄型	人間界⊃異類界	鬼の子小綱	28話					熊女房	11話
	犠牲報恩型	人間界←異類界							虎女房	11話

これらのことを頭に入れたうえで、表に示した諸類型の間の対応関係を日本と韓国の伝承の比較という観点から検討して、そこから明らかになることを箇条書きにしてみよう。

「異類聟譚」については、次のようなことが指摘できる。

（1）「婚姻成立型」の「変身婚姻型」（「変身婚姻・再会型」を含む）、つまり、＜異類の男が人間に変身し、人間の女との結婚を成就する＞という形の伝承は、両国でともに語り伝えられているが、韓国においてより顕著に幅広く伝承されている。

（2）「婚姻不成立型」の「計略殺害型」、＜人間の女が計略を用いて異類の男を殺し、異類の男との結婚を解消する＞という形の伝承は、日本においては非常に幅広く語られているが、韓国においては、この類型の伝承が見られないようである。

（3）「婚姻不成立型」の「子孫誕生型」は、韓国で特に幅広く語られているようである。

（4）「婚姻不成立型」の「堕胎型」は、日本において特に幅広く語られている伝承のようである。

また、「異類女房譚」については、次のようなことが指摘できる。

（1）「婚姻不成立型」の「変身婚姻型」（「変身婚姻・難題型」を含む）、＜異類の女が人間に変身し、人間

の男との結婚を成就する〉という形の伝承は、日本においてはほとんど見られないのに対し、韓国においてはかなり幅広く伝承されている。

（2）「婚姻不成立型」の「禁忌離別型」、〈異類の女の正体が露見したため、人間の男との結婚が解消される〉という形の伝承は、韓国においてはあまり顕著には見られないが、日本においては非常に一般的な伝承である。

このように類型を整理していくと、日本と韓国の類型の間の差異点が浮かび上がってくる。従来の日本と韓国の間の説話の比較研究においては、類似する要素を抜き出して、伝播論的な議論を展開することが多かったが、話の筋の展開に注目した形態論的な類型分析（注8）をおこなうと、両国の伝承の共通点とともに、その違いが浮き彫りにされてくる。「説話から文化を読む」ことをめざす研究にとって、形態論的な視点から類型の整理をおこなっておくことは、説話の背景にある歴史や思想をより客観的に考察していくための重要な基礎作業となる。ここでは、そのような作業の一環として、日本と韓国の異類婚姻譚のさまざまな話型の相互関係を明らかにすることを試みたのである。

したがって、日本と韓国の異類婚姻譚の類型の違いが意味しているものを探っていく段階にはまだ作業が進んでいない。なぜ、日本において異類を排除する形の伝承がより好んで語られ、韓国において「異類が人間への変身を遂げて異類婚姻が成就される」形の伝承が好まれるのか、という問題について、筆者は以前の論稿で、日本

の村落社会の閉鎖性と韓国の村落社会の開放性を反映したものという解釈を示したことがあるが（川森　一九九〇：一八－二〇）、このようなことについてより具体的、実証的に論じていくためにも、類型分析を前もってしっかりおこなっておくことが必要なのである。

本章の議論は、個々の昔話や伝説の類型についてより詳細な考察をおこなっていくに際して、全体の見通しを得るための一つのたたき台を作ろうとするものであった。今後それぞれの話型についての丹念な分析を積み上げていくことによって、必要に応じて、本章で設定した諸類型の表も修正していかねばならないであろう（注9）。

一つの文化における伝承の全体の見通しをつけるための話型の相互関係のレベルの研究と、個々の話型のより詳細な研究の間の往復作業を繰り返していくことによって、説話の分析を文化の分析というマクロのレベルにつなげていくための足がかりを得ることができるものと、筆者は考えている。

注

（1）より広い視野から異類婚姻譚の比較研究をおこなったものとして、小澤（一九七九、一九九四）の研究がある。

（2）福田晃（一九九二［一九九〇］）においては、「転生婚姻型」と命名されている。

（3）原話は『奄美・笠利町昔話集』（立命館大学説話文学研究会、一九八一年）に所収。

（4）第一巻（アイヌ民族篇）、第二七巻（補遺）、第二八巻（昔話タイプ・インデックス）、第二九巻（総合

索引）のそれぞれの巻をのぞいた第二巻から第二六巻までに収録されている類話数である。ただし、両話型とも、結末が幸福な婚姻で終わるものについては、類話数からのぞいている。以下、『日本昔話通観』からの類話数は、同様に第二巻から第二六巻までに所収の資料による。

（5）以下、『韓国口碑文学大系』所収の類話数は、この『説話類型分類集』の項目の記載による。

（6）福田晃（一九九二［一九九〇］：四八九－五〇一）は、「青大将聟」や「天稚彦草子」の類型を「転生再会型蛇聟入」と呼び、この類型の伝承を「天上界と地上の水界とを往来した竜蛇信仰に支えられたもの」と想定している。そして、日本においては、竜蛇信仰が中国大陸におけるほどの真実性をもっては迎えられなかったので、「転生再会型」（本稿の用語でいえば「変身婚姻・再会型」）の伝承は、そのままの形では土着することができず、その受容が「みやび」の文芸の範囲にとどまったものと推定している。

（7）『通観』では、「蛇聟入・針糸型」および「蛇聟入・立ち聞き型」となっている。

（8）形態論とは、プロップ（一九八三［一九二八］）の先駆的研究やそれを発展させたダンダス（一九八〇［一九六四］）の研究などに示される、話の筋の展開の形に注目した分析法をさす。この方法の日本の昔話の分析への適用については、第一章第一部、第二部で論じている。また、小松（一九八七a）、常光（一九八五）、川森（一九八九）などを参照。

（9）「田螺息子」の話型については、常光（一九八五）が八四例の類話について、形態論にもとづいた綿密な分析をおこなっている（常光の一連の作業の論評については、川森（一九九三）参照）。話型レベルでこの

ような作業を積み上げていくことが、今後の研究の進展のためにぜひ必要であろう。また、話型研究の最近のすぐれた成果として、昔話研究土曜会編（一九九一）があげられる。

第三章　来訪者をめぐる説話の比較研究

―登場人物の対立関係を中心に―

一　韓国の「長者池伝説」

韓国各地で幅広く伝承されている伝説に「長者池伝説」と呼ばれるものがある。例をあげてみよう。

事例1　ある長者の家の話だ。主人が厩で仕事をしているとき、僧が托鉢にやって来た。主人は「おまえにやるものはないよ」と言って、何もあげなかった。僧がそれでもしつこくせがむので、主人は「これでも持っていけ」と鍬で牛の糞を差し出した。僧は、それを受け取って、怒りもせずにそのまま帰ろうとした。それを見て、その家の嫁がそっと米を持ってきて僧に渡した。すると、僧はその嫁に「この家にいると死んでしまうから、私についてきなさい。そのとき絶対後ろを振り向いてはいけませんよ」と言った。嫁は赤ん坊を連れて家を出て、僧について行った。その途中、後ろで大きな雷の音がしたので、嫁は思わず後ろを振り返った。長者の家は陥没して大きな池になっており、嫁はその場で石仏になってしまった。こうしてできた池が今の黄池である。

―江原道寧越郡―（『韓国口碑文学大系』二の八（一九八六）、五五五頁）

崔來沃は、『韓国口碑伝説の研究』（一九八一）という書物において、この「長者池伝説」を、類話数の多さと分布範囲の広さの点で、韓国を代表的する五つの伝説のうちの一つに位置づけ、韓国各地で採集された二〇一の類話を資料にして分析をおこなっている。崔來沃の分析を参考に、長者池伝説の展開を記述すれば、次のようになる（崔來沃　一九八一：二八参照）。

Ⅰ　長者が僧に牛の糞を与える。
Ⅱ　嫁が僧に米を与える。
Ⅲ　僧が嫁に「絶対に後ろを振り向いてはいけない」と言う。
Ⅳ　長者の家が罰を受けて、雷と雨によって陥没し、池になる。
Ⅴ　嫁が禁忌を破って後ろを振り向いたため、石になる。

この伝説には、「来訪者」、「来訪者を冷遇する者」、「来訪者を歓待する者」の三者が登場し、「来訪者を冷遇した者」が罰を受ける。ただし、「来訪者を歓待した者」が、何らかの報酬を受けるというモチーフはなく、来訪者を歓待した者も、禁忌を破ったため罰を受ける、という展開になっている。この点は、たとえば、日本の「蘇民将来」の伝承と異なるところである。

事例2　備後の国の風土記にいう、――疫隅の国社。昔、北の海においでになった武塔の神が、南の海の神の女子を与波比（求婚）に出ていかれたところが、日が暮れた。その所に将来兄弟の二人が住んでいた。兄の蘇民将来はひどく貧しく、弟の将来は富み、家と倉が一百あった。ここに武塔の神は宿を借りたが、惜しんで貸さなかった。兄の蘇民将来はお貸し申しあげた。そして粟柄（粟の茎）をもって御座所を造り、粟飯などをもって饗応した。さて終わってお出ましになり、数年たって八柱の子供をつれて還って来て仰せられて、「私は将来にお返ししよう。お前の子孫はこの家に在宅しているか」と問うた。蘇民将来は答えて申し上げた。「私とこの娘がおります」と。そこで仰せられるには、「茅の輪を腰の上に着けさせよ」と。そこで仰せのままに［腰に茅の輪を］着けさせた。その夜、蘇民の女の子一人をのこして、全部ことごとく殺しほろぼしてしまった。そこで仰せられて、「私は速須佐雄の神である。後の世に疫病がはやったら、蘇民将来の子孫だといって、茅の輪を腰に着けた人が免れるであろう」といった。（「備後国風土記」逸文、『釈日本紀』巻七、吉野訳一九六九：三二五）

「来訪者を冷遇する者」と「来訪者を歓待する者」という登場人物の組み合わせは、「長者池伝説」と共通であるが、来訪者を歓待した蘇民将来は殺戮を免れている点が「長者池伝説」と異なる。では次に、現行の日本の昔話のなかでこれらと対応するものを見ていくことにしよう。

二　「大歳の客」型の昔話

現行の日本の昔話で、「長者池伝説」や「蘇民将来」の伝承と類似した構成をもつのが、『日本昔話大成』で「大歳の客」の項目にまとめられている「猿長者」、「宝手拭」、「大歳の客」などの昔話であり、また『日本昔話通観』で「超自然と人」のなかの「来訪神」の項目にまとめられている「大みそかの客－授福型」、「大みそかの客－猿長者型」、「宝手拭い」などの昔話である（注1）。まず、「宝手拭」の例をあげてみよう。

事例3　昔々、ある日のこと、一人のみすぼらしいハッチ（物乞い）が来た。ちょうどその家の主婦は、機をおっていたが、やかましがって、何もやらずに追いとばした。そこの女中がそれを気の毒に思って、主婦には内緒で、ホッケを一つ持っていった。ハッチはたいそうありがたがって、お礼に手拭を一筋くれた。翌朝女中がその手拭で顔をふくと、きたない物を拭って取るように、顔がきれいになった。皆もびっくりして、その美しさを褒めるのであった。女中もはじめは皆のひやかしだと思っていたが、鏡を見ると全く自分でも驚くほどであった。女中は昨日のことを詳しく話して、その手拭のただの品でないことを語り合うた。主婦はこの話を聞いて、「昨日のホーシヤさんなりやア、私があぐるじゃったもねエ」と言って口惜しがった。そして今度見当たったら、自分に教えるようにと、女中に言いつけた。その後幾日かして、また前のハッチが通りかかった。女中はそれを内に呼び入れて、主婦に告げた。主婦は今度こそは自分が何か良い物をもらおうと思って、たい

そう丁寧にもてなして、いろいろのものをたくさんやった。物乞いは繻子の帯を一本お礼にやって立ち去った。主婦は何か良い帯であろうと思って、さっそく締めると、その帯はいつのまにかクロタ（黒い蛇）に変わっていた。－長崎県壱岐郡－（柳田編、山口採録　一九七三：四六）

「宝手拭」は一般に、「来訪者を歓待した者」が手拭いをもらい、それで顔をふくと美しくなり、「来訪者を冷遇した者」が同じ手拭いで顔をふくと醜い顔になる、という構成をとっていることが多い。では次に、「猿長者」の例をあげてみよう。

事例4　大みそかの夜、子どもがたくさんいる金持ちの家に汚れた年寄りが来て宿を頼むが、金持ちは塩をまいて追い返す。年寄りが隣の貧乏な家に行って頼むと、「私の家には何もないので、隣の金持ちの家に行け」と言うが、年寄りがことわられたことを話すと、泊めてくれる。年寄りは老夫婦に水を入れた鍋を火にかけさせてごちそうを出し、その望みを聞く。二人が「若返りたい」と言うと、翌朝起きたとき二人は三十、四十くらいに若返っている。隣の金持ちがわけを聞き、家族を連れて年寄りを追いかけると、子どもたちは鳥、烏、けだものになる。金持ち夫婦は「若返らせてやるから」と言われ、焼いた石に座ると、ミーザルになり、尻が赤くなった。それから正月には「若くなっておめでとう」という。－沖縄県石垣市－（『通観』第二六巻（一九八三）、四八頁）

来訪者を歓待した者は、来訪者の呪力によって若返り、冷遇した者は、猿をはじめとする動物にされてしまう。筋の展開を抽象化すれば、「宝手拭」と同様の構成になっていると考えてよいであろう。次に「大歳の客」（注2）の例を見よう。

事例5　大歳の晩に瞽女が金持ちの爺婆の家を訪れ、「泊めてくれ」と頼むが婆にことわられる。瞽女が隣の貧乏な爺と婆の家に行って頼むと、「食べ物がなくてもよければ」と泊めてくれる。瞽女が足を洗いにいったまま帰らないので、井戸のそばに行ってみると、瞽女のわらじがあり、つるべを上げると小判が入っている。爺と婆が喜んでいると隣の婆が聞きつけ、翌年の大歳にどこからか瞽女を連れてきて井戸に突き落とす。婆が爺を呼んできてつるべを上げると、瞽女が上がってきて目を開けてにらみ、それからその家は悪いことばかりつづいた。―新潟県北蒲原郡―（『通観』第一〇巻（一九八四）、二三九頁）

「猿長者」や「大歳の客」の場合、来訪者を冷遇するモチーフが冒頭にはなく、一方が来訪者を歓待して幸運を得たのを見て、他方がこれをまねるという展開になるものもある。

事例6　座頭が「泊めてくれ」というので、ふとんがないため炉に火を焚いてあたらせておくと、居眠りをし、

火の中にころげこんで死ぬ。ござに包んでおくと、翌朝は銭になっている。升ではかっていると、隣の人が見てうらやみ、通りかかった座頭をむりに連れこんで火にあたらせ、火の中へ突きころばしてござをかけておく。翌朝見るとうじがぐよぐよしていた。―青森県八戸地方―（『通観』第二巻（一九八二）、二二三頁）

さて、事例1「長者池伝説」、事例3「宝手拭」、事例4「猿長者」、事例5「大歳の客」のそれぞれの構成を対応させてみると、表1のようになる。表1のそれぞれの段の機能を抽出すると、次のようである。

Ⅰ　来訪者を冷遇する（給付1）
Ⅱ　来訪者の歓待する（給付2）
Ⅲ　禁忌が提示される
Ⅳ　報酬を受ける（反対給付1）
Ⅴ　罰を受ける（反対給付2）
Ⅵ　禁忌に違反し罰を受ける

「長者池伝説」には「後ろを振り向いてはいけない」という禁忌が導入されているため、来訪者に親切にした嫁も報われず、禁忌を破ったため石になるという展開をとり、他の三つの事例との間にずれが生じている。四つ

表1　「長者池伝説」と「大歳の客」型昔話の対応関係

	長者池伝説	宝手拭	猿長者	大歳の客
Ⅰ	長者が僧に牛の糞を与える	主婦が物乞いを追い払う	金持ちが汚れた年寄りを塩をまいて追い返す	金持ちの婆が瞽女に宿をことわる
Ⅱ	嫁が僧に米を与える	女中が物乞いにホッケを与える	隣の貧乏な老夫婦が汚れた年寄りを泊める	隣の貧乏な爺と婆が瞽女を泊める
Ⅲ	僧が嫁に「絶対に後ろを振り向いてはいけない」と言う			
Ⅳ		女中が物乞いに手拭いをもらい、それで顔をふくときれいになる	年寄りが貧乏な老夫婦を若返らせる	瞽女が井戸の中に消え、つるべを上げると小判がはいっている
Ⅴ	長者の家が罰を受けて、雷と雨によって陥没し、池になる	主婦が物乞いにもらった帯が黒蛇になる	隣の金持ちが猿にされる	金持ちが瞽女を井戸につき落として引き上げると瞽女がにらみ、それからその家は悪いことが続く
Ⅵ	嫁が禁忌を破って後ろを振り向いたために石になる			

の事例に共通しているのは、最初のⅠ＜来訪者を冷遇する＞、Ⅱ＜来訪者を歓待する＞の部分である。そこで、まず、この部分にしぼって、韓国の伝承と日本の伝承を比較してみることにしよう。

三　登場人物の対立関係

韓国の「長者池伝説」においても、日本の「大歳の客」の系統の昔話においても、物語において必要不可欠の役割を果たす登場人物は、「来訪者」、「来訪者を冷遇する者」、「来訪者を歓待する者」の三者である。各説話の類話を見ていくと、この三つの項目に当てはまる登場人物には、さまざまなヴァリエーションがある。そのなかでまず、「来訪者を冷遇する者」と「来訪者を歓待する者」の関係に注目して考察することにしよう。

崔來沃（一九八一）は、韓国各地で採集された「長者池伝説」の二〇一の類話を資料に、登場人物の対立関係を分析している。その結果は表2のようである。

「長者池伝説」の場合、舅と嫁の対立関係になるものが圧倒的に多く、全体の九一・五％を占めている。これに舅・姑と嫁、姑と嫁の対立を加えると、全体の九三・五％になる。では、日本の場合はどうだろうか。まず、事例3にあげた「宝手拭」の場合を検討してみることにしよう。

「宝手拭」の類話は、『日本昔話通観』全二九巻のなかに三九話収録されている。このうち一話は人物の対立関係が明らかでないので、残りの三八話について分析すると、表3のようになる。

表2　「長者池伝説」の登場人物の対立関係

＜来訪者を冷遇する者＞	：	＜来訪者を歓待する者＞	類話数
舅	：	嫁	１８４
舅と姑	：	嫁	1
姑	：	嫁	3
父	：	娘	4
母	：	娘	2
夫	：	妻	2
主人	：	女中と作男	2
兄	：	弟	1
村人	：	あずき売りの婆さん	1
金持ちの男	：	隣の娘	1
計			２０１

（崔來沃1981:140より）

表3　「宝手拭」の登場人物の対立関係

＜来訪者を冷遇する者＞	：	＜来訪者を歓待する者＞	類話数
（女）主人	：	女中・下女	２２（57.9%）
隣同士			7（18.4%）
姑	：	嫁	5（13.2%）
継母	：	継子	2
母	：	娘	1
村の女同士			1
計			３８

「長者池伝説」の分析対象資料が二〇一話であるのに対して、「宝手拭」の場合は三八話で、比較をおこなうにはかなりの量的な不均衡があるが、大まかな傾向を見てみよう。「宝手拭」の類話では、女主人と女中・下女の対立関係になることが多く、全体の五七・九％を占めている。その他、隣同士の対立関係も全体の一八・四％になる。これも、「長者池伝説」においては、一例のみであったことを考えるとかなり特徴的である。姑と嫁の対立関係は五例で、一三・二％である。

次に、事例4、5にあげた「猿長者」と「大歳の客」の場合を考えてみよう。この二つの話型は大きく見ると同じ系統に属している。『大成』では、「大歳の客」という項目のなかの小項目として、「197　猿長者」、「199A　大歳の客」、「199B　大歳の客」が設定されており、『通観』では、「来訪神」の項目のなかの小項目として「14A　大みそかの客－授福型」、「14B　大みそかの客－猿長者型」が設定されている。このうち「猿長者」は、その類話の分布が地域的に相当のかたよりを見せている。『日本昔話事典』の「猿長者」の項には次のように記述されている。

「『日本昔話集成』には一五例の報告があり、それ以後の採集で八〇例ほどの採集報告があるが、全体のうちで、八二例までは奄美諸島と沖縄県からの報告であり、六例は東北地方と新潟県からの報告であり、南北の両端に主として伝承されている話といえる。特にモチーフの完備した伝承は南島にのみ語られているが、沖縄県には現在、猿は棲息していない。」（三原　一九七七：三九一）

『通観』全二九巻には「大みそかの客－猿長者型」に分類される資料が全部で七一話収録されており、そのう

ち五七話が奄美諸島および沖縄県からの資料である。したがって、この話型の分析においては、分布がかなり奄美・沖縄地域に集中しているという地域性を考慮に入れておかねばならない。「猿長者」の類話における登場人物の対立関係を日本本土、奄美諸島、沖縄県の三地域に分けて分析すると、表4（次ページ）のようになる。

次の「大歳の客」は、「来訪者を歓待する者」と「来訪者を冷遇する者」の対立関係が設定される場合と、単に来訪者を歓待した者が幸運を得る過程だけが語られるものの二通りがある。『大成』の199Aは対立関係が設定されているもので、199Bは対立関係のない単純成功型である。『通観』の「14A　大みそかの客－授福型」には両方のタイプが含まれている。ここでは、本章の主題にしたがって、対立関係が設定されているほうの類型を検討することにする。「猿長者」の場合と同様の分析をおこなうと、結果は表5（次ページ）のようになる。

また、表2～5の分析を総合して、それぞれの登場人物の対立関係を＜舅・姑：嫁＞、＜主人：使用人＞、＜隣同士＞、＜その他＞の四つに分類して、比較すると表6（次ページ）のようになる。

このようにして比べてみると、韓国の「長者池伝説」において＜舅・姑：嫁＞の対立関係の比率がきわめて高く、日本の事例においては、＜隣同士＞の対立関係の比率がかなり高いことがわかる（注3）。ただし、「宝手拭」においては、この話型に特有の「手拭いで顔をふくことによって一方は美人になり、一方は醜くなる」というモチーフにひきずられたためか、女主人と女中・下女の対立関係が目立っている。

このような各話型における登場人物の対立関係の設定の違いは、どこから生み出されるのであろうか。一つの要因として考えられるのは、これらの説話を伝承している社会における特定の人間関係への関心の強さが、説話

表4　「猿長者」の登場人物の対立関係

＜来訪者を冷遇する者＞：＜来訪者を歓待する者＞	本土	奄美諸島	沖縄県	類話数合計
隣同士	2	3	22＊	27(42.1%)
東　：　西	2	4	6＊	12(18.8%)
庄屋　：　村人	2	0	0	2
長者　：　下女	1	0	0	1
その他	3	1	19	23
計	10	8	46	64

＊東隣：西隣という対立が一つあり、＜隣同士＞、＜東：西＞の両方に重複してカウントされている。

表5　「大歳の客」の登場人物の対立関係

＜来訪者を冷遇する者＞：＜来訪者を歓待する者＞	本土	奄美諸島	沖縄県	類話数合計
隣同士	48	5	5	58(69.0%)
東　：　西	1	0	1	2
兄　：　弟	2	1	0	3
庄屋のかみさん：　下女	1	0	0	1
その他	19	1	0	20
計	71	7	6	84

表6　登場人物の対立関係の比較

人物の対立関係	長者池伝説	宝手拭	猿長者	大歳の客
舅・姑：嫁	93.5%	13.2%	0%	0%
主人：使用人	1.0%	57.9%	0.2%	0.1%
隣同士	0.5%	18.4%	42.1%	69.0%
その他	5.5%	10.5%	57.7%	30.9%

における人物設定に反映される、ということである。本章の例でいえば、韓国においては＜舅・姑：嫁＞の人間関係に対する関心が強く、日本においては＜隣同士＞の人間関係に対する関心が強いということが想定される。

ここでは、とりあえず、来訪者の歓待と冷遇をめぐる説話を題材に検討してみたが、より多くの日本の昔話や伝説の話型について検討を進め、また国外の資料との比較をおこなうことができれば、日本の文化における人間関係へ関心のあり方の特徴が明らかにされてくるものと考えられる。

さて、これまでは、来訪者をむかえる側の人間関係について見てきたが、次に来訪者自身の性格について検討してみよう。

四　来訪者の性格

「長者池伝説」の来訪者は一般に僧と記述されていることが多いが、崔來沃の分析によれば、表7（一九三ページ）のようなヴァリエーションがある（崔來沃　一九八一：一四一）。

つまり、＜仏教性＞、＜神通力＞、＜求乞＞の三つの要素を核にし、それぞれの要素が組み合わされる場合を加えて、来訪者のさまざまなヴァリエーションが生じている。たとえば、＜仏教性＋神通力＞の項目に見られるように、僧と道士は同一の説話のなかでも混同して語られることがあり、＜仏教性＋求乞＞の項目のように、僧と乞食のイメージが重なり合って意識されていることもある。

このようなさまざまな形であらわれる来訪者を冷遇したために、長者の家は陥没し、池になってしまう。多くの類話がこのような展開をとっているということは、この説話を伝承した韓国の社会において、表7のような来訪者に人知を超えた神秘的な力を認めていたことを示している。その力は、天地自然の現象を自由にあやつることができるようなものと見なされていたようである。

では、日本の「大歳の客」型の昔話の場合は、どのような来訪者が登場するのであろうか。長者池伝説の場合にならってリストアップしてみると、表8のようになる。

日本の場合、ひとつは遍路、六部、巡礼など「旅の宗教者」というイメージが強く、また、座頭、瞽女などの「盲目の宗教者」という要素も広くあらわれる。韓国における神通力をもった道士というタイプは見ることができない。この点は、韓国と日本の宗教的基盤の違いを反映したものと考えられる。日本の伝承における来訪者として、旅の宗教者や盲目の宗教者の存在が際立っているのは、「大歳の客」型の昔話の伝承に彼ら自身が強く関わっていたことによるもののようである。横山登美子は、「死骸黄金譚の展開」と題する論稿で次のように述べている。

「「大歳の客」の訪問者が座頭や六部であったのも神来臨の思想を基とした常民の観念に支えられて、いわば神の資格で訪れた座頭や六部が反映したもので、なぜ彼らの現実がすぐ昔話に投影したかといえば、大歳の夜に訪れる彼ら自身が、この「大歳の客」の管理者であり、語り手であったからかと思われる。」（横山　一九八四［一九五八］：一七〇）

表7　「長者池伝説」の来訪者

仏教性	神通力	仏教性＋神通力	求乞	仏教性＋求乞
僧	道士	道僧	乞食	乞僧
師僧	山神霊	僧の服を来た道士	乞人	腹をすかした僧
菩薩	白髪老人	道士僧	過客、行客	泊まろうとして来た僧
大師	龍神	聖人様	貧しい者	
閻羅国から		僧＝道士	貧老人	
来た使者		道士＝僧	物乞い	
仏教の使者				

（崔來沃1981:141より）

表8　「大歳の客」型昔話の来訪者

仏教性	遍歴	盲目	求乞	年長	複合型
和尚	遍路	座頭	乞食	汚い爺	旅僧
坊様	六部	盲人	物乞い	白髪の爺	乞食坊主
弘坊大師	巡礼	瞽女			物乞いの僧
	巡礼女	按摩			旅の坊さん
	検校				乞食爺

このような解釈が妥当かどうか、ここでは検討するだけの準備がないが、少なくとも日本の「大歳の客」型の昔話の伝承に、特定の宗教者が強く関わっているのは確かなようである。

では次に、ここで見たような来訪者のイメージをさらによく理解するために、韓国と日本のそれぞれの伝承において、来訪者を歓待したり冷遇したりした後の筋の展開の仕方に目を向けてみよう。

五　来訪者説話の変異とその背景

事例1にあげた長者池伝説は標準的なものであり、この形をとるものがかなり多いが、若干のヴァリエーションがある。一つの変化型として、「嫁が脱出して生き残る」という形をとるものがある。この場合、「後ろを振り向いてはいけない」という禁忌モチーフがなく、したがって「嫁が石になる」というモチーフもない。崔來沃（一九八一：一三一）によれば、長者池伝説の二〇〇の類話中一〇話がこの形であるという。事例1の形の長者池伝説から「禁忌モチーフ」と「化石モチーフ」をとりのぞくと、残りの部分は、

Ⅰ　ある者が来訪者を冷遇する

Ⅱ　来訪者を冷遇した者が何らかの被害を受ける

という形で記述することができる。長者池伝説の筋の展開の基本的な部分をこのように抽象化してとらえ、同様の展開をもつ説話を、長者池伝説の変異型として考察してみることにしよう。

崔仁鶴の『朝鮮伝説集』（一九七七）の「風水信仰の部」にまとめられている一連の説話のなかには、長者池伝説の変異型としてとらえられるものがいくつかある。例をあげてみよう。

事例6　京畿道開豊郡光徳面と大聖面の境に一つの川が流れている。これが黄江である。高麗時代、大聖面三達里の裏山の下に、長者が、鯨の背中ほどの大きな瓦葺きの家に住んでいた。ある日、一人の僧がこの家にやって来て、「物乞いに来ました。仏様に布施を施して下さい」と言うと、家主は怒って牛馬小屋で仕事をしていた下男に牛の糞をひとシャベルやるように言いつけた。僧は家主の無礼な行動に呆れて、「たとえ布施はくれなくともこんな無礼なことをするとは、仏様がこわくないのか」と言い、寺に帰っていった。僧は寺に戻って大師にそのことを報告した。大師はあくる日、変装をし、自分で確かめてみようと長者の家を訪ね、仏様に布施を施すように勧めた。すると家主は、相変わらず「布施だって、よし、牛の糞を布施としてあげよう」と答えた。大師はなるほど悪心の長者だと内心思い、はじめはいろいろと甘い話をしてから、最後に「あなたが万福を保ち、長生きしたければ、屋敷の裏山の龍の背形を切りなさい。そうすればきっとあなたの子孫は繁栄し、もっと財宝を得ることができるでしょう」と言って帰っていった。欲張り家主はこの話を信用した。あくる日、人夫を百人ぐらい雇い、裏山の龍の背中形の部分を切り離すために掘らせた。すると、突然そこから真赤な血の水が湧き出たかと思うと、あっという間に鯨のような瓦葺きの家は水に埋もれ、その一帯は川になったという。この川はいつ見ても水が黄色だという。―京畿道開豊郡―（崔仁鶴　一九七七：三六一、原文は崔常壽

一九八四［一九五八］：三六－三七）

事例1の長者池伝説の場合と大筋において共通した展開を示しているが、長者の家が水に埋もれる直接の原因となったのは、裏山の龍の背形を切ったためである。これは「風水」の思想にもとづいている。たとえば、次の例も風水の思想を端的に反映している。

事例7　今から数百年前、黄海道黄州郡仁橋面陵山里に坡平尹氏という高名な風水師がいた。ある年、彼は村の裏山にある岩の上に、帝王が生まれる相を見つけ、そこに先祖の墓を移葬して、墓の表面を帝王の墓らしく型どっておいた。それから尹氏の家は次第に繁昌していった。ある年の秋、墓参りのとき、布施にきた僧を冷遇したので僧は怒り、ある日、尹氏の墓地の前にある岩を壊してしまった。このとき不思議にも、その岩の真中に石の箱のようなものがあって、その中から一匹の金色の魚が出てきて死んだという。それから尹氏の家はだんだん衰え、今はその部落には、二、三軒しか住んでいないという。－黄海道黄州郡－（崔仁鶴　一九七七：三四五、原文は崔常壽　一九八四［一九五八］：三四七－三四八）

このように、やって来た僧を冷遇するモチーフは長者池伝説と共通であるが、事例6、7では、僧が風水の心得をもっており、風水の力によって長者の家を滅ぼしたり、衰えさせたりしている。長者池伝説において、僧の

もつ仏教的な力によって長者の処罰がおこなわれていたのと比べると、説話の背景となる信仰的基盤の違いが想定される。風水の思想は韓国の民間信仰のなかで大きな影響力をもっている。『朝鮮を知る事典』の「風水説」の項には、次のように記述されている。

「人間に及ぼす地気の作用を信じ、山脈、丘陵、水流などの地勢を観察して、さらに陰陽五行や方位（青竜＝東、朱雀＝南、白虎＝西、玄武＝北）をも考え合わせ、最も吉相と見られる地を選び、これに都城、住居、墳墓をつくらせる地相学、宅相学、墓相学をいう。（中略）李朝以降には主として、子孫に繁栄をもたらすことを願って祖先の墓所選定に風水が重視されるようになり、広く民間に普及した。大地の生気の衰旺・順逆はおもに山と水の形状によって左右され、吉気の盛んな地に葬れば、遺体はその生気に感応してその子孫の禍福にも反映するとされる。（後略）」（伊藤亜人　一九八六：三六五）。

事例6、7のような風水の思想を導入した説話が、長者池伝説の変異型としていくつも存在していることについて、崔來沃は次のように述べている。

「このような仏教の力が弱まった形の変異が生じたのは、仏教が布教用に風水地理説を利用しようとして、逆に風水地理説の普及に仏教が利用されるようになり、また李朝時代の排仏政策によって仏教の力がさらに弱まり、儒教の祖先崇拝の思想により、風水によってよい墓の場所を選ぶことの比重が大きくなっていったことに原因があると思われる。」（崔來沃　一九八一：三四）

この指摘に示されているように、韓国の説話は風水地理思想と深い関連をもっている。崔來沃によれば、「韓

国に広く分布している伝説の大部分は風水思想を背景としている」（崔來沃　一九八一：一〇七）という。たとえば、事例6や事例7のように長者の没落に関わるものだけでなく、長者になった由来も、風水思想にもとづいて語られている例が多い。

事例8　今から約千年前、李というという心のやさしい人が川で船頭をしていた。ある日、老僧を乗せて向う岸まで行くと、忘れ物があるので引き返してくれと言う。引き返して再び川を渡ると、また戻してくれと言う。このようにして何十回も川を往復したが、李氏は少しも怒らず、老僧の要求に従った。老僧が何かお礼がしたいと言うと、李氏は、父のよい埋葬地が見つからず、仮埋葬にしてあることを告げた。すると、老僧は、李氏を連れて裏山に登り、明堂（風水上、地気の作用のいいところ）を教えた。李氏が人夫を雇い、父の遺体をそこに移葬すると、李氏の家はとても栄え、富貴栄光を保つようになった。（後略）－忠清南道公州市－（崔仁鶴　一九七七：三三二－三三三）

このように風水の思想は、家の繁栄と衰亡の両方の説明原理として、韓国では機能している。また、この風水による説明原理が、村全体に関わるものとして語られることもある。

事例9　慶尚北道奉化郡鳳城面遠屯里高岩洞は、とても美しい自然に恵まれた村である。昔、この村はとても豊

かな村で、瓦葺きの家が多かった。ところが不思議にも、この村の人たちは僧をとても嫌った。ある日、一人の僧が旅の途中、この村に立ち寄って、ちょっとの間休んでいるのを見つけ、村の人たちは僧を縛って木に結びつけた。すると僧は「村の中央にある円い岩をこわすと、この村にはきっと宮廷が建ち、王様が生まれるはずです」と言った。村の人たちは僧の話に従い、彼を離して行かせた後で、石工を呼び岩をこわしはじめた。あまりにも大きい岩だったので、こわすのに百日もかかった。間もなく百日になろうとするとき、にわかにこわれた岩から光がさした。すると石工は突然目が見えなくなり、岩からは一羽の鶴が出てきて、遠くへ飛んでいった。その後、村はしだいにさびれてゆき、ついにとても貧しい村に変ってしまった。人々は、村の隣りにある森の中に巣を作っている鶴を指し、かつて岩から出ていった鶴の子孫たちであり、忘れられない古里を思い出して毎年飛んでくるのだと信じている。―慶尚北道奉化郡―（崔仁鶴　一九七七：三五四）

このように韓国の来訪者をめぐる伝承においては、風水思想と結びついた変異型が見られることが、一つの大きな特徴といえる。では日本の場合、来訪者の歓待と冷遇の後の展開にはどのような特徴が見られるだろうか。「宝手拭」、「猿長者」、「大歳の客」の三つの話型のなかで、来訪者の超越的な力が一番はっきりと示されるのが、「猿長者」である。来訪者を歓待した者を若返らせ、また冷遇した者を猿に変えるというように、日常的な領域を超えた特別な力を示している。来訪者が端的に「神」と語られている例があることは、この話型において来訪者が人間より一段高い領域に位置づけられていることを裏付けている。

事例10　神様が大みそかに天から降りてきて金持ちに宿を頼むがことわられ、隣の貧乏人の家の泊めてもらう。神様は持っていた肉を煮させ、「若くなって子どもを生むのと、お金とどちらがよいか」と尋ねる。夫婦が「若くなりたい」と言うと、神様は二人に「水を見つけて汲んでこい」と言いつけ、それを浴びさせると二人は若返る。金持ちがそれを聞いて神様を呼びもどし、同じように水を浴びると鼠や猿になる。貧乏人は神様に言われて金持ちの家をもらい、毎日まわってくる猿を神様に教えられて石を焼いて追い払う。猿は焼けた石にすわったので尻が赤くなった。－沖縄県具志川市－（『通観』第二六巻（一九八三）、五二頁）

「宝手拭」の場合は、話のレベルがかなり世俗化しているが、来訪者はなお超越的な力をもった処罰者のイメージを残している。「大歳の客」の場合、来訪者の位置づけがかなり曖昧になってきている。来訪者を歓待した者が富を得る過程の語られ方は、鈴木正彦（一九八四［一九五三］：一八〇）の分類によれば、次の三つである。

（イ）客の死骸が、銭、金、小判などに変わる。

（ロ）客の姿は消えて、そのあとに黄金、、金箱、大判小判、などが残っている。

（ハ）客の姿も黄金もなく、それから後しあわせになり、金持ちになる。

どの場合でも、来訪者がどのような力で富をもたらしたのか、あまりはっきりせず、来訪者を歓待した者に一

種の僥倖のような感じで富が与えられる。また、来訪者を冷遇した者に対する処罰もそれほど厳しい形では語られないことが多く、あるいはまったく語られない場合もある。このような点から見ると「大歳の客」においては、来訪者が冷遇した者に対して処罰をおこなう、という側面には重点がおかれず、村落共同体に住む者が外部からやって来た来訪者を歓待して富を得るという側面が強調されている。来訪者の超越的な力という要素を抜き取って、世俗的、日常的なレベルにひきよせた語りに次のようなものがある。

事例11　貧乏な爺婆がいて、婆は足が不自由だったが二人は仲がよかった。二人が汚い六部を泊めると、翌朝起きてこない。爺が稼ぎに出たあと婆が行くと、六部の寝床は空で、財布が残っている。婆が財布を持って不自由な足で懸命に六部を追って坂まで来ると、六部は消えたので、二人は財布の金で裕福に暮らした。楢下のその坂を「追っかけ坂」という。－山形県上山市－（『通観』第六巻（一九八六）、二〇〇頁）

「大歳の客」の類話は、来訪者の信仰的な背景が稀薄になってきた状況を反映して、来訪者の位置づけがさまざまに揺れ動いているようである。このように日本の来訪者をめぐる三つの話型は、来訪者の位置づけ方の違いによって生じた変異型と考えることができるが、そこに韓国の場合のような風水思想との結びつきは見られない（注4）。むしろ、事例5、6や事例11のように、来訪者自身が外部から持ち込んだ具体的な富によって個々の家の繁栄を語るという形の類話が多いことが目立っている。

おわりに

本章では、韓国の「長者池伝説」とその変異型に日本の伝承を並べる形で比較をおこなってきた。韓国と日本における来訪者をめぐる伝承を包括的に扱うのではなく、「来訪者」、「来訪者を冷遇する者」、「来訪者を歓待する者」という三者の相互関係という枠組みを設定して、限定した範囲での考察をおこなった（注5）。比較のレベルとして、昔話と伝説という区分からいうと、韓国の引用事例は基本的に伝説に属するものであり、日本の引用事例は昔話として位置づけられているものである。しかし本章では、具体的な事物、人物に結びつけて語られているかどうか、その内容が信じられているかどうか、という基準による昔話と伝説の区別は考えず、物語性をもった語りという次元を抽出して説話の構成の比較をおこなった。来訪者をめぐる説話の比較という点からは、日本で非常に幅広く語られている弘法大師伝説も取り上げるべきであったが、物語としての記述の整った資料を揃えられなかったため、今回は比較の材料とすることができなかった（注6）。弘法大師伝説のなかで代表的な「弘法清水」の例を一つあげると、次のようである。

事例12　下区の谷川で婆さんが洗濯をしていると弘法大師が通りかかり、谷川の水を一杯所望したのを「勝手に飲みなさい」とすげなく断ったので、それ以後谷川の水は止まった。次に中区へ来て谷の水を求めると、そこの婆さんは親切に汲んできてくれたので、中区の水はきれいで、一度もかれたことがない。－福井県遠敷郡－

（『日本伝説大系』第六巻（一九八七）、三二四頁）

柳田国男は、この「弘法清水」の伝説の背景となっている思想について、「日本の古風な考え方では、人間の幸不幸は神様に対するわれわれの行いの、正しいか正しくないかによって定まるように思っていました。その考え方が、今でも新しい問題について、おりおりは現れて来るのであります」（柳田　一九九〇ｃ［一九二九］：一八九）と述べている。このような解釈は本章の分析から見てもある意味で妥当であるが、「弘法清水」の背景にある思想を「日本の古風な考え方」というように限定していくことには問題がある。本章では韓国の事例を取り上げただけであるが、来訪者の歓待と冷遇をめぐる伝承の分布はほとんど世界各地に広がっているようである。したがって、日本国内の資料をまず整理・分類することは分析のための第一段階として必要不可欠であるが、日本国内の資料の分析だけから、その背景にある意味を探っていくことには大きな制限がある。たとえば、伊藤清司は、中国の貴州省において日本の「大歳の客」や「宝手拭」と基本的に同一の構成をもつ説話が伝承されていることを報告している。

事例13　黄は善良な老人であった。ある日、彼の家に見知らぬ乞食が訪ねて来て宿を請い、半年間も逗留し続けるが、黄老人もその家族も嫌がらず歓待した。やがて立ち去るとき、乞食は黄老人に魚篭を持ってついて来るようにといった。いわれたとおりにして、泉のほとりまでいくと、とたんに泉の水は乾れ、黄老人はその底へ

案内された。そして、いわれるままに横たわっている魚を拾い、魚篭に一杯いれて地上に戻って来ると、その乞食の姿はどこにもない。黄老人は「あの乞食は神仙の化身だったのか！」と思わずつぶやいた。家に帰って魚篭のなかを見ると、魚はすべて金銀に変わっていた。－中国貴州省－（伊藤清司　一九九一：四二－四三）

このような類似した伝承を見ると、日本国内の資料の分析だけで資料を意味づけするのは、非常に恣意的なことに思われてくる。本章で扱った来訪者をめぐる伝承の日本の社会、文化のなかにおける意味を探っていくためには、国外の類似した伝承に目を向けて、説話の構成要素を細かく分析していくことが必要とされるのである。そのような方向への試みとして、本章では、来訪者をむかえる人物の側の相互の対立関係を分析し、日本と韓国におけるその傾向を把握しようとした。この分析は、日本と韓国の比較だけで閉じてしまうものではなく、資料のレベルが揃えば、他の文化の資料を同様の比較分析に乗せていけるように構想した。そのために、単に例が多い、少ない、ある傾向が強い、弱い、を論じるだけでなく、資料分析の結果を数量化することを試みた。分析資料の母体数は決して充分ではないが、百分率を表示したのはそのためである。

本章では、「来訪者」、「来訪者を歓待する者」、「来訪者を冷遇する者」の三者の相互関係のあり方の比較研究から、日本の来訪者をめぐる伝承の特質を明らかにしていくという研究の方向を示した。また、来訪者がどのような力をもつ者として位置づけられているかを考察することを手がかりに、説話の背景となっている民衆の思想的基盤の違いを探ってみた。

注

（1）以下、『日本昔話大成』を『大成』、『日本昔話通観』を『通観』と略記する。

（2）『通観』では、「大みそかの客－授福型」とよばれている話型である。

（3）第一部第三章で、日本の昔話全体において＜隣同士＞の対立関係が幅広くあらわれ、日本の昔話の大きな特徴となっていることを論じた。

（4）川森（一九九六）は、東アジアにおける風水思想の位置づけについて論じている。

（5）韓国における来訪者説話のさまざまな類型については、依田（一九八五）が論じている。また、大林（一九七九）は、「長者池伝説」を日本の「日招き長者」の伝説と比較して論じている。

（6）朴銓烈（一九八九：一一五－一二六）は、「長者池伝説」と「弘法大師伝説」の比較考察をおこなっている。

第三部　伝承の場の変容と語り手の現在

第一章　語り手への視点と語りの場の変容

はじめに

第一部、第二部では、昔話を中心とする口承説話を、もっぱらその構造の側面に焦点を当てて、考察してきた。そこに欠けていたのは、これらの説話を語る主体である語り手、語りの場、そして表現媒体としての言語（語り口）の考察である。

第三部では、口承説話を語る主体である語り手を考察の焦点として導入し、語り手がどのような場で、それらの説話を語って、さまざまな資料集のなかに収録されているテクストとなったのか、そして現在、その語りの場はどのようになっているのか、語り手はそのなかでどのような実践をおこなっているのか、を考察していくことにしたい。

まず、この第一章で検討したいのは、昔話をはじめとする口承の説話が、その語り手たちにとってどのようなものとして存在していたのか、そして現在それがどのような状況にあるのかという問題である。口承説話という言葉には、昔話、伝説、世間話などが含まれるが、ここでは昔話の語り手に関する問題を中心に考察する。

日本の民俗学における昔話研究の創設期である一九三〇年代から、多くの昔話集が刊行されるようになる一九六〇年代に至るまで、語り手自身とその語り口のあり方に対する関心は低調であった。これにはまず、民俗学における昔話研究の基礎を築いた柳田国男による方向づけが大きかった。柳田は、昔話を資料として日本の固有信仰を解明することを目ざしたからである。また、それとともに、昔話研究の基礎を築くうえで一定量の資料の収集と分類が優先課題であったという事情があった。

資料の収集と分類の作業が一段落するのは、関敬吾が日本の昔話の類型を整理した『日本昔話集成』全六巻を一九五八（昭和三三）年に完成することによってである。関は、この『集成』全六巻をまとめ終えるにあたって、次のように述べている。

「わたしは研究の基礎的作業に多くの時間と労力とを費した。民俗学の目的を分類や類型の研究にあるかの如く、速断するものもあるが、それは手段であって目的ではない。」（関　一九五八：四一四）

そして関は、一九七四（昭和四九）年の論稿において、次のような提言をしている。

「新たに百、二百の昔話を発見するより、それらの伝承者の研究が昔話の研究をより大きく発展せしむるのではなかろうか。（中略）日本の民俗学研究は依然として文化財の研究を志向し、人間の研究は忘れられているのではなかろうか。」（関　一九七四：一三）

この発言に見られるように、一九七〇年代中頃に至っても、昔話の数を集めることに関心が注がれ、昔話の語り手に対する関心は稀薄であった。そのような状況のなかで、一九五〇年代後半以降、新潟をフィールドに展開

した水沢謙一の研究は、昔話の語り手個人に重点を置いた側面があった。水沢はなぜ語り手に注目したのか。まず、この問題から始めることにしたい。

一　語り手論の展開

（1）語り手論の先駆－水沢謙一の研究－

水沢謙一は、新潟県下で一九五二（昭和二七）年頃から昔話の採集を始め、一九五六年に『昔あったてんがな』（長岡史蹟保存会）、一九五七年に『とんと昔があったげど（第一集）』、『越後の民話』（以上、未来社）、一九五八年に『とんと昔があったげど（第二集）』、『とんと一つあったてんがな』、『いきがポーンとさけた』（以上、未来社）と、続々と昔話集を刊行していった。このうち、『とんと昔があったげど（第一集）』は長島ツル（一九六八（明治元）年生まれ）が語った百二十二話を収録した個人単位の昔話集であり、『とんと一つあったてんがな』は石田ヨミ（一八六五（慶応元）年生まれ）が語った七十話と笠原政雄（男、一九一八（大正七）年生まれ）が語った五十話の二人の語り手の昔話に限定した昔話集である（以下、昔話の語り手について、特別に記さない場合は女性である）。

『とんと昔があったげど（第一集）』には、序として「長島ツルさんの昔話」という解説が付されている。そ

こで述べられているのは、語り手長島ツルの「生い立ち」、「昔話伝承の経路」、「ツル婆さんの昔話」の特徴、「昔話のスタイル」、「昔話を語る機会」、「昔話のタブー」、「昔話の役割」、「昔話の運搬」の諸項目である。このような語り手と語りの場をめぐる諸項目の記述は、後の語り手論で基準とされるものの先駆けとなっている（注1）。そして、このなかの「昔話のスタイル」の項目には「昔話をきくには、必ずサンスケを言う（相槌を打つ［川森が補足］）ことになっている。昔話は、語り手の語りと、聞き手のサンスケで、独特の調子の中で、昔話が展開していくのである」（水沢編　一九五七：一一－一二）という、かつての昔話の伝承形態についての貴重な記述が含まれている。

『とんと昔があったげど（第二集）』の序「二十村郷の昔話」で、水沢は次のような現状認識を述べている。

「二十村の昔話も、今はすでに埋没する方向に急であり、年寄りの記憶の中にだけその語る機会を失って、僅かに生きている、と言ってよい。」（水沢編　一九五七：一五）

つまり、先ほどの語り手の語りと聞き手の相槌による昔話の語りの展開は、当時、実際に目の前でおこなわれていたのではなく、聞き書きによって、かつての昔話の様子を話してもらったものなのである。このことについては、一九六二年に水沢が、自身の昔話採集の経験を振り返って次のように述べていることから、その状況をよく知ることができる。

「昔話の民俗学的研究を志して、わたしが昔話採集に手をそめたころは時すでにおそく、昔話をささえていた生活は急変し、ごくわずかな山の小村をのぞいては、昔話はもはや、赤い火のもえるいろりばたから消えていた。

多くの村々では、昔話の夜語りの風習も消えうせ、昔話伝承の糸がきれていた。しかし、さいわいなことには、昔話を知っている老女たちが、生存していたのだ。」（水沢　一九六九［一九六二］：一二六）

このような条件のなかで、百話以上の昔話を語れる語り手がかろうじて残っているので、これらの傑出した語り手に焦点を当てた研究が急務であることを、水沢は主張した。一九六五年の論稿で、水沢は次のような昔話研究の基準を述べている。

「昔話研究のためには、こういう百話クラスの伝承者こそ必要条件である。これら百クラスの語った話を、そのまま、一人一冊の昔話集として世に残すことが、民俗学にとっても理想である。（中略）こういう百話クラスの伝承者が世を去るときに、昔話伝承の糸はまったくたち切れ、昔話は絶滅してしまうことであろう。」（水沢一九六九［一九六五］：一三三）

この後、水沢は、一九六六年に池田チセ（一八九一（明治二四）年生まれ）の百四十話を収録した個人昔話集『おばばの昔ばなし』（野島出版）、そして一九六九年に下条登美（一九〇四（明治三七）年生まれ）の二百五十一話を収録した個人昔話集『赤い聞き耳ずきん』（野島出版）を刊行していくことになる。

このように水沢が語り手に焦点を当てたのは、すでに語りの場は消滅し、昔話は語り手の記憶のなかにのみ残っているという認識にもとづいていた。そういう意味で、「昔話が生活に直結した、社会機能の古い姿」（水沢一九五八：七）を明らかにするためには、語り手の記憶を頼りにするほかなかったのである。したがって、この場合、語り手の現在に対する関心というよりも、語り手の保持している古い伝承に対する関心が出発点であった

といえる。しかし、語り手からの聞き取りの作業を積み重ねるなかで、語り手が昔話を語るときの細かい状況や語り手が用いる昔話の言葉の細部へと、水沢の関心は展開していった。このように、語り手に注目するというとき、そこでどのような側面を見ようとしているのか、が重要である。水沢の場合、古い伝承の形を探るという関心がもとになっていたが、調査を積み重ねるなかで、語り手の現在と不可避的に関わることになっていったのである。

（2）昔話伝承の場の復元－野村純一の研究－

一九七〇年代に「語り手論」を昔話研究の重要な課題として位置づけようと議論を積み重ねていったのが野村純一である。野村は、『日本民俗学会報』五九号（一九六九年）巻頭の「昔話の研究（上）」という論稿で、次のように述べている。

「文字通り分類・整理された時点に立って、再び個々の昔話集に目を転じたときに、多くは実質上、話の採集自体に直接の目標の置かれているものであった。いまにして言えば話を集めること、話種を整えることに、やや忙し過ぎていたかの感が深い。（改行）昔話はたしかにある。そして昔話だけがある。昔話集がこうした形態をとった場合、そこには当然、人間不在、語り手の不在はいうまでもなかった。話を伝えてきた独自の条件はもとより、ひとつひとつの話は結果として、土地の民俗そのものとも切り放たれ、切り離されているのであった。（中

略）いま、早急に、人間の克服と民俗との有機的なかかわりを必要としているのは、昔話研究の分野ではなかろうか。」（野村　一九六九：三）

野村は、このような現状認識のもとに、語り手論を展開していった。野村がそのなかでまず重視したのが、語りの場における囲炉裏の役割である。一九七一年の論稿で、自身が調査した山形県最上郡真室川町安楽城の次のような事例を「昔話伝承の古態」を示すものとして提示している。

「安楽城は差首鍋の中村部落では、まず、焚木に火をつけて炉辺の人に廻わし、それが消えたところで語り始めた。大沢川を隔てた関沢部落では、語りの番代りのときには火箸を立てるのを仕来りとしたそうである。語り番が廻わってくると、自分の前の囲炉裏の灰に火箸を立てて語ったというのである。関沢周辺では“セキゾロ爺さま”の渾名をもち、碾臼の目立てをしながら昔話を語り歩いた梁瀬寅平という翁が著名である。求められてよそに語った場合は別として、寅平翁が自家の炉辺に語るときには、紙縒に火をつけて、それが消えるのを待って語り始めたそうである。」（野村　一九七一：三）

野村は、このような語りと囲炉裏の火の関係を示す事例から「融通無礙に話をするのとは違って、ひとたび、囲炉裏端にものを語るのに際しては、由来墨守すべき仕来りが付随していた」という結論に至る（野村　一九七一：一）。そして、引き続き、語り手と語りの場に対する考察を進めた野村は、一九七八年の論稿で次のような認識に至っている。

「家を継ぐ者が、よく語りを管理する。これがわが国に認められる昔話伝承の一特性ではなかったろうか。」

（野村　一九七八ａ：三三五）

「昔話は求めて一年の中の特定の日、つまりは紛れもなくそれぞれの折目と認められる機会に語られていた。（中略）昔話は秋の収穫祭とか春の予祝祭といった農耕儀礼にかかわって保持、伝承されていたことがようやく明らかになってきたようである。（改行）かくしてここに、昔話を語る行為と目的とは、やがて時代を遡れば遡る程、一層重要にしてかつ必要な仕儀の一端であったのが察せられる。」（野村　一九七八ｂ：五九－六〇）

このように野村は、昔話がかつて語られた場を聞き書きによって復元し、他の民俗事象との有機的な関連を示すことに研究の重点を置いた。そこには、機能主義的な研究方法が日本民俗学のなかで力をもち始め、昔話研究の地位が低下してきたという事態に対応しようという意向があったものと思われる（注2）。しかし、そのような方向に向かうなかで、水沢が直面していた語りの場の変容、あるいは語りの場の消滅の問題は、視野から消えてしまうことになったのではないだろうか。実際には一九七〇年代には、水沢の指摘した事態がより深刻に進行していたはずである。野村の「語り手論」は、昔話を現場のなかへ送り返すことを主張したが、その送り返そうとした現場が「かつてあった囲炉裏の火のまわり」であったために、否応なく進行していた地域社会の変化に直面することを回避してしまう側面があった。

このような流れを振り返るとき、われわれに必要なのは、変化してしまった場こそを研究の対象として冷静にとらえ、その現場のなかで語り手とその語りの問題を考えていくことではないだろうか。そこで次に、一九五〇年代以降、昔話が実際に語られた場について検討することにしたい。

二　語りの場の変容

（1）採集という語りの場

数多くの昔話集に収録されている昔話は、どのような場で語られたのであろうか。ほぼほとんどが、採集者（研究者）が訪ねていったので、その採集者に対して語られたものである。そしてその採集の場で、「この昔話は、いつ、どんなところで、誰から聞いて、誰に語ったんですか」という質問をして、かつての語りの場についての情報を収集したわけである。このような多くの採集者による全国各地での昔話採集の展開は、そのような採集者に出会うことがなければ昔話を語る機会がなかった人々に、昔話を思い出して、それを語るという場を作り出していった。ここでは、このような昔話採集における語りの場というものを、考察の対象として浮上させてみたい。

先に取り上げた水沢謙一は、採集者と語り手が出会う場の状況をよく示す記述を残している。たとえば、西蒲原郡の宮路ヒロ（一八九一（明治二四）年生まれ）について、水沢は一九六五年の「百話クラスの伝承者」という論稿で、次のように述べている。

「ヒロばあさんは、わたしがいくたびに、いくつもの話のメモを自分流にとっておかれ持っていられる。もう久

しく語ることもなかった、その昔話の宝袋から、記憶をたどって、あの話もあった、この話もあったと、思い出した話の題だけを、たどたどしい鉛筆の字で書いておかれる。」（水沢　一九六九［一九六五］：一二八）

また、同じ論稿で、長岡市の池田チセ（一八九一年生まれ）について、水沢は次のように述べている。

「おばあさん自身も、「はて、おら、勉強しんばならん、水沢先生がくるすけ」と、思い出しては、昔話の題を自分流にメモをとっておかれるほどで、やがて話の数がたまると、長女の娘さんが電話をかけてよこされる。（改行）おばあさんは、からだのぐあいがおもわしくなかったのだが、昔話の録音がはじまってから、ピンとはりが出てきて、すっかり元気になったと喜んでいられる。」（水沢　一九六九［一九六五］：一二九）

また、佐久間惇一は、やはり水沢謙一に昔話を語ることから、昔話の語りを開花させていった波多野ヨスミ（一九一〇（明治四三）年生まれ）について、一九八八年の論稿で次のように述べている。

「ヨスミ女は、血圧の疾患で静養した翌年（一九六九年、五九歳の年［川森が補足］）に、水沢謙一氏が昔話の語り手を捜しているのを知り、思い切って、同氏に話を聞きにきてくれと手紙を出した。昭和四十四年十二月二十八日、水沢氏がはじめて来訪され、それから水沢氏の巧みなリードで、話がどんどんと出て、最初から四十八年十二月二十八日までに約四〇〇話（三〇〇話くらいという記事もある）を語ったという。同女は、「昔話ノート」と題する大学ノート十五冊に三九七話を書き残しておられるが、そのうち三九三話は四十五年までに書かれたものである。いずれも水沢氏に語るために、昔話の語りに近く書き綴られたものである。」（佐久間編　一九八八：七七五）

また、波多野ヨスミの娘さんは、次のように記しているという。

「母の一生は決して楽な道程ではありませんでしたが、晩年、子供を育てあげ、仕事をする体力もなくなり、人生の役割も終ったと意欲をなくしていた母が、昔話を通じて先生方にお会いするようになりましてからは、私の目から見ても驚くほどの力の入れようで、それは、それは充実した毎日を送っているように見えました。」（佐久間編　一九八八：八〇三）

このような記述から、これらの女性による昔話の語りは、自身の老年期の人生を意味づけるものとして位置づけられていることがわかる。語り手の側から昔話を見ていこうとするとき、過去の語りの場がどうであったかということよりも、語り手自身の人生のなかで昔話を採集者に語る経験がどのように位置づけられているかということに注目する必要がある。そしてまた、採集者に語るというだけではなく、新たな語りの場も登場してきていたのであった。

（2）語りへの新たな需要

水沢謙一は、一九六〇年の「昔話採集のこと」という論稿に次のように記している。

「私の昔話採集には、ＮＨＫ新潟放送局から特別の御後援をえて、ここ三年ほど、毎年一〇月から三月にかけて、毎週一回「ふるさとの昔話」という放送番組をつくってもらっている。番組の編集を一任され、最初に私がその

昔話の解説と語り手の紹介をしてから、越後に伝承している昔話を、方言をまじえて昔話の素顔のまま、声優の方々から語ってもらって放送する仕組みとなっている。」（水沢　一九六九［一九六〇］：一九）

このようなマスコミによる昔話の語りへの需要のなかで、先の池田チセは、一九六五年から六六年にかけてＮＨＫやＢＳＮの昔話を主題としたテレビ番組に四回出演し、また一九六五年には、郷土の伝承文化の貢献者として、長岡市の市長表彰を受けた（水沢　一九六九［一九六六］：五六）。

また、波多野ヨスミは、すぐれた語り手であることが知られるようになってから、教育映画・テレビ・ラジオの出演や老人クラブ・子供会での昔語りなどを頼まれるようになった。一九七三年には、東京で開催された郵政省主催の夏休み子供大会に招かれて上京し、都会の子供たちに生（なま）の昔話を聞かせた。一九七四年からは教育映画「伝承の昔話」の撮影、一九七六年頃、「現地録音日本のむかしばなし」のレコードのための取材、一九七七年、七八年には、ラジオＦＭ東京放送に出演、一九七七年ＢＳＮ創立二十五周年記念番組「雪国の昔話」に出演、などの記録がある（佐久間編　一九八八：七五五－七五六）。

佐久間によれば、波多野は「華かな場へ出されることを避けようとする控え目なところもあった」（佐久間一九八三：二〇）というが、その彼女にしても、このような需要が生じてきたことには注意を払わなければならない。

波多野ヨスミより一歳年下で、一九一一（明治四四）年に岩手県遠野に生まれた鈴木サツの場合は、より鮮明に昔話の語りに対する新しい需要の状況を示している（注3）。

岩手県の遠野は、柳田国男の『遠野物語』が喚起したイメージによって「民話のふるさと」という位置づけが形成され、特に一九七〇年の「ディスカバー・ジャパン」のキャンペーン以降、ふるさとイメージに対応する昔話への需要が、とりわけ急速に高まることになった。

鈴木サツは、子供の頃、父親から多くの昔話を体にしみつくほど聞いたが、十二歳から六十歳までの間は、日々のきびしい生活のなかで、昔話のことはすっかり忘れていた。ところが一九七一年、六十歳のときに、ＮＨＫのラジオの取材で、風邪をひいていた父の代理で昔話を語ったのがきっかけとなり、昔話の語り手として知られるようになった。そして、その後、遠野で観光客に昔話を語るとともに、全国のデパートで開催される物産展や「こどもの文化セミナー」などの研修会に招かれて、各地で昔話を語るようになっていった。

これらの状況に対して、日本における民俗学の立場からの研究は、本物の伝承が失われて、まがいものの伝承が作られていくというように、研究対象の喪失を嘆く傾向が強く、いい意味にせよ悪い意味にせよ、変わってしまった状況に対して積極的な対応をしてこなかった。しかし、語り手が生きた人生の経験のなかに昔話の語りを位置づけようとすれば、このように高度成長の過程で急速に変化していく地域社会の状況のなかでの昔話の継承を考える必要があるはずである。

そこで続いて、高度成長下の変わりゆく状況のなかで昔話を語るということの実態はどうであったか、そして、そこで語られる昔話は実際にどのように変化していったか、という点について考えてみることにしたい。

三　語り手と語りの現在への視点

（1）語り手による伝承の創造過程

松谷みよ子は、『民話の手帖』創刊号（一九七八年）に掲載した「民話公害説の中で―語り手と再話の相互作用について―」という論稿において、昔話の再話作品が伝統的な語り手と考えられていた人の昔話の語りに影響を与えた事例を紹介している。

山形県最上郡鮭川村の語り手、土田マサエ（一八九八（明治三一）年生まれ）の「貧乏神」の昔話の語りの内容が、松谷が絵本と民話集に再話した文字の作品「貧乏神」の影響を受けて変化したというのである。土田マサエは、従姉妹の土田アサヨとともに、野村純一と野村敬子が一九六八年から一九七一年にかけて聞き取りをおこなった語り手で、一九七一年刊行の『五分次郎』（桜楓社）という昔話集にその語りが収録されている。

松谷の再話作品が出たのが一九七三年、そして、一九七六年の山形県芸術祭文化祭（於、山形市民会館）における「山形の民話を聞く会」で土田が語った「貧乏神」は、『五分次郎』収録のものから、松谷の再話「貧乏神」のなかの構成要素を取り入れる形で変化していた。この変化は、その後の翌年の語りにも引き継がれており、新しい構成要素を導入した語りが定着していったようである（松谷　一九七八）。

このような変化について、「民話公害」という形で否定的に評価する見方もある。しかし、昔話の語りの伝承

は一字一句固定したものではなく、このような柔軟性は、語り手と話の種類によって程度の差はあれ、もともと存在したもののようである。問題は、このような語り手による語りへの変化の導入を、どのように位置づけて考察していくかであろう。

吉沢和夫は、このような語り手による取捨選択の過程を、主体的な「語り」の創造の過程として、積極的に位置づけるべきであるとの見解を示している。

「伝承者は考古学の遺物とは違う。遺跡の盗掘と、再話と伝承者との相互作用とはまったく異質の次元の問題である。口承にせよ書承にせよ、すぐれた伝承者が自分の語りに採り入れるのは、採り入れるに価するものだからであり、その選択は非常にきびしい。そうした選択の才能を本質的にもっているといっていいだろう。」（吉沢一九九五：一〇五－一〇六）

語り手が自分の語りのなかにさまざまな要素を取り込んでいく柔軟性をもっていることについては、佐久間惇一が波多野ヨスミの語りについて次のように述べていることからも、その状況をうかがうことができる。

「ヨスミ女は、動物昔話・笑話、ひいては伝説にいたるまで、この形式（「でがのう」、「でが」、「だど」などの文末表現）にのせて冒頭句（「とんとん、むがしがあったでのう」）・結末句（「いっつ（ち）がむがしが、つっさげた」、「ながとのながぶち、ぶらんとさがった」）をつけて語る。ヨスミ女にとっては、伝説であろうと父が書承によって語ってくれた説話であろうと、すべてが「むがし」なのである。」（佐久間　一九八三：二三）

また、武田正は「語りに作を入れる－語りの豊かさを支えるもの－」という論稿において、「昔話の語り手は、聞き手の置かれている状況を見て、時に雰囲気をつくるために、あるいは語りの肉付けをするために、自由な語りを加えることがあり、それを「作を入れる」と言っている」と指摘している（武田　一九九三：一八三）。この「作（さく）を入れる」というのは、武田が調査した佐藤家の昔話の語り手、佐藤孝一の言葉であるという。この佐藤孝一はまた、「始まりと展開と結びを知っておれば、あとは肉付けだけで、聞き手が子供のときには子供向きに、聞き手が大人のときには大人向きにすることができる」と述べている（武田　一九七九：二二三）。武田は、このような「語りに作を入れる」行為を「語り手と聞き手が納得しながら、語りの座の中で創造される昔話世界」（武田　一九九三：一九四）を追求するために、積極的な研究対象としていくことを提言している。

高木史人は一九九〇年の「昔話伝承研究の課題－昔話の伝承動態・γ－」という論稿で、これをより広く昔話の伝承状況一般に関わる問題としてとらえ、「昔話が実体としてそこに在り、その在るものが次代へ確固と伝わるといった類のものではなく、昔話は一回ごとの関係性の中で、プレテクストをさまざまに織り込みながらその都度のテクストを生成している」（高木　一九九〇：一一八）という点を指摘している。高木は、この昔話が一回ごとに生成するというあり方を「ゆらぎ」と名づけ、「昔話は「ゆらぎ」ながら伝承していく」とするのである（高木　一九九〇：一二〇）。

武田が「語りに作を入れる」過程として位置づけ、高木が「ゆらぎ」という言葉で指摘しているように、昔話は本来、語り手が新しい要素を取り入れて新たな肉付けをしたり、時代に合わなくなった要素を語り変えたり、

あるいは説明を補足したりしながら、語り伝えられていくものである。ここで第三部の論旨にとって必要なのは、先ほどから見てきた地域社会の状況の急激な変化のなかで、このような語り手による伝承の創造過程が具体的にどのようになっていったかを、検討することである。本章の残りの部分では、次の章でおこなう本格的な検討のための道具立てを準備しておくことにしたい。

（2）語り手自身の声

ここで一つ重要な要素を導入したい。昔話を語る状況を語り手がどのように見ているか、ということについての語り手自身の言葉である。われわれは、昔話の語りを取り巻く状況とそこで語られた語りの内容、語り口などについて検討する。そして、その語りが語り手にとってどのような意味をもっているかを考えるのであるが、そのとき、語り手自身がその状況について語った言葉があれば、われわれはより確かにその意味を考えていくための立脚点を得ることができる。

そのような語り手自身の声にもとづいた考察の例をあげてみよう。日本民話の会編『語り継ぐふるさとの民話』（農山漁村文化協会、一九九一年）は、「どのような話であれ背後には、その話を支えてきた語り手の生活と思想がにじんでいると考えなくてはならない」という考え方を基本にして、「話そのものの構造や類型分析に向う研究とは別に、話と不可分に生きて血を流し涙し笑うひとりひとりの語り手の姿に目を向けること」を目ざして

構成された本である（日本民話の会編　一九九一：一―二）。これまでの昔話集では、語り手自身についての記述は、序文か巻末の解説、あとがき、などの補助な情報という形で提供されてきたのに対して、この本では、語る人がいてはじめて語りがあるという観点から、語り手に関する記述を前面に押し出している。そのなかで、樋口淳は、福島市の語り手、遠藤登志子（一九二九（昭和四）年生まれ）について、次のように記している。

「登志子さんの場合には、従来の語り手とあきらかに異質の経験がある。それを一言でいうことはむずかしいが、あえていえば、語り手と共同体のかかわりの変質とその自覚とに起因するといってよいと思う。」（樋口　一九九一：九五）

遠藤が語り手になっていった経歴は次のようである。

「登志子さんは、幼年時代から様々の土地を歩き、様々な語りをその根から受け継いできた」。二三歳で結婚して福島県三春町に落ち着き、いろいろな人から話を聞いてまわるようになった。しかし、三春時代の遠藤には、まだ語り手としての自覚はなかった。それから二〇年後、福島市にもどって、現福島民話の会のメンバーの佐藤久子らに出会い、昔話の語りを始めた。そのうちに「登志子さんの語りをきく会」ができて、遠藤の語りの記録が進められるようになった。また、学校や公民館で語る機会もふえ、ＮＨＫのテレビや武蔵野芸能劇場の舞台にも立った。「今や登志子さんは語り手としての自覚をはっきり身につけている」と樋口は記している（樋口　一九九一：九九）。

村落社会のあり方が根底的に変化した高度成長期以降の新たな状況のなかで、昔話が語られるのはこの場合も

新たな語りの場においてである。そしてそのなかで、語り手は、自身の語り手としてのあり方に自覚的にならざるをえない。樋口は、遠藤の場合におけるこの状況を、次のように述べている。

「どのようにして不特定多数の聞き手に、かつての共同体の生活のあり様を伝えることができるのだろうか。これは解き難い矛盾をはらんだ難問である。登志子さんが、かつて子供時代に受け継いだ話の数々は、古い伝統的な村の生活に根ざしているのに、今語りかけようとする相手には、その伝統がないのである。」（樋口　一九九一：一〇〇－一〇一）

樋口は、このような状況に対応しているのが、遠藤の「生活の細部をぎっしり詰め込んだ語り」（樋口　一九九一：九八）である、と指摘している。かつての村落生活を伝えるためには、その生活の様子の細部まで昔話のなかに語りこまなければならなくなってきたのである。

ところで、この本のあとがきで、吉沢和夫が次のような遠藤の言葉を紹介している。

「私、話は語りますが、私が語る訳じゃないんです。話の方が勝手に出て来ます。きいて下さる方の想いの力が話を目覚めさせ語らせる様です。何時間でも何日でも語れますが、聞き手の耳が疲れればだめなんです。骨と皮になってしまいます。」（吉沢　一九九一：二八二）

また、遠藤の昔話の語りについては、一九九五年に『遠藤登志子の語り－福島の民話－』（吉沢和夫・藤田浩子編）が刊行され、その第二部「語りの周辺」のなかに、吉沢による「遠藤登志子さんに聞く」という聞き書きが収録されている。そのなかで遠藤は次のように述べている。

「私にしてみれば不満足な話っていうのがあるのよね。こんな話あるか、あんな話あるかって注文されて、確かに知ってる話はありますからね、こういう話はあるよっていってしゃべったような話、あれはあくまでも骨だけの話です。

例えば鬼の話だっていわれれば、こういう話ある、どういう話ってば、最初こうなってこうなってこういう鬼だったなっていうふうにやるわけだ。山姥だったら、山姥にはこうとこうとこういうので、山に行ったら、この男がいてこうこうだ、そのぐらいの話でやってるわけ。そうすっと、それをちゃんとテープに入れて、その人はひとつの語りとしてテープをおこすわけ。私にしてみれば、そんなの語りじゃないんですよ。要するにそれは、ただ頭に浮かんできたひとつの筋書きみたいなもんです。

それは丁寧に思い起こせば、情景が出てきて、そこに座ってる人の姿が出てきて、着ているものが出てきて、山姥のぼさぼさの頭とぼろぼろの衣裳と、じろっとこう見ながら、うまそうな焼き飯だなっていうのが出てきて、はじめて話になるし、語りになる。

ところが、ある偉い先生なんかは全部それを無視して、出たのを全部おこしているわけだね。骨だけ集めてにこにこしている。」（吉沢・藤田編　一九九五：五四六－五四七）

このように語り手の側に視点を転換することによって、語りの場における語り手と聞き手の相互作用の実態が浮き彫りにされてくる。語りの場は変容しても、その変容した場に応じた語りの姿勢を語り手はもっている。変容した場の実態とともに、そのなかで語り手が昔話を語るための拠点にしているところを、われわれは語り手自

手自身の声をもとに追究していく必要がある。たとえば、遠藤は、自分が昔話を語り出す場所を次のように規定している。

「私、自分でひとつ閂(かんぬき)おろしたことがあるんだよね。私はプロには到底なれない、とにかく昔話の語りばあちゃんなんだから、囲炉裏から絶対離れない方が私の語りだと。だからたとえば忙しくてもそこの囲炉裏に座り直す、糸巻くたんびにそこに戻る、っていうのが私なんだ。上手であろうが、下手であろうが関係ない。それがね、歯止めがなくなるとつつつーっといっちゃうの。そこんとこにいなきゃ私っていうものの語りの意味がないんだってわかってはいるんだけど、ふっとんじゃうんだよ。」（吉沢・藤田編　一九九五：五四八－五四九）

このように、昔話の語りについて語り手自身が語った声は、昔話の伝承を同時代の問題として考察していくうえで鍵となる貴重な資料であると筆者は考える。そこで、次の第二章では、語り手からの聞き書きの資料を利用した語りの場の分析を示してみたい。また、第三章では、筆者のフィールドワークの過程で得られた語り手のインタビューを、語り手にとって昔話はどのようなものとして存在しているかを浮かび上がらせるための資料として提示することにする。

おわりに

語り手自身に対する聞き書きから、高度成長期以降の変化する状況のなかに語り手の活動を位置づけるという

方向への研究の展望を示してみた。このような現在の状況を取り上げることに対して、それはしょせん限られた人が伝える限られた伝承になってしまっているのではないか、という指摘も考えられる。確かに、これらの伝承の形は高度成長の初期の頃までは生き残っていた古い伝承の形とは明らかに様相が異なっている。かつての伝承を基準にすれば、口承説話の伝承は高度成長期を境に断絶してしまい、今はその断片のみが残っているという見方にも一理はある。つまり、前の世代からの伝承の存在があらかじめ自分の生活に意味を与えてくれるという状況は、すでになくなっている。

しかし、これは地域社会の人々が無条件に伝承に取り込まれるのではなく、ある程度生活にゆとりができて、自分の生活に合う形に伝承を操作しうる状況が生じたということでもある（注4）。それだけ選択の幅が広がると同時に、自分の責任で自分の人生を意味づけなければ、まわりから自然に意味を与えてくれることはないという状況が広がったのだ。そのなかで、かつて民俗学が研究対象としてきたものを、地元の人々が意識的にとらえ直し、現代の状況のなかで活用していくという動きも各地で見られるようになっている。このような動きに対し、結局支配的な資本主義システムに取り込まれ利用されているだけとする見解もあるが、一方で本章で見てきたように、昔話の語りが六十代以降の老年期の人生を意味づけていくプロセスのなかに位置づけられているという側面がある。

そのような動きのなかでの個々の人々の視点に寄り添うことから、その人を取り巻く状況の考察へと歩みを進めていくことが、民俗学の依拠すべき視点と筆者は考える。われわれは、そのための道具立てを準備していくこ

とが必要である。語り手自身のコメントに注目するというのはその一つであるが、それを語られた内容や語り口の細部の分析と結びつけていくことが、実証的な考察を進めていくためには重要である。次の章では、このような視点から、語り手による題材の取捨選択や「語り口」の組み立てなど現在の語りの場でおこっている動態的なプロセスのなかで、「話型」や「モチーフの構成」（昔話の「構造」に当たるもの）がどのように位置づけられているかを考えてみることにする（注5）。

注

（1）高木（一九九六）は、「語り手論」の先駆として、水沢謙一の研究を位置づけている。

（2）機能主義的な方向を示した『民俗調査ハンドブック』（上野和男・高桑守史・福田アジオ・宮田登編、吉川弘文館）が一九七四年に刊行されている。

（3）遠野の状況については、次の第二章で詳しく分析する。

（4）「伝承を操作する」ということについては、太田（一九九三）、山下（一九九五）を参照。

（5）田中（一九八八、一九九〇、一九九三）は、昔話の構造のレベルと表現のレベルをつなぐための基礎作業をおこなっている。田中はこれを「民話の表現論」と呼び、「民話のモチーフ構成」と「民話の言語表現」の分析がその二つ柱であるとしている。

田中の図式のなかに語り手の主体的な解釈行為を導入して昔話の表現のレベルを丹念に考察した氏家（一

九九二）は、この課題への一歩を進めている。

また、このような視点をもとに、これまでの昔話集を読み直していくことも、大きな課題である。高木（一九八八）は、その実践例を示している。

第二章　観光の場のなかの昔話と語り手

―昔話伝承の動態的モデル―

はじめに

本章では、日本国内の中央と地方の関係が現在どのような状況を生み出しているか、地方に住む人々が大きな社会状況との関わりのなかで自身の生きていく道筋をどのように位置づけているか、という問題と関わらせながら、観光の場のなかでの昔話伝承の動態的なプロセスを考察してみることにしたい。

高度成長期の村落社会の急激な変貌によって、全国的に生活様式の均一化が進んでいると論じられることが多い。しかし、自分の人生を意味づけていくための条件が、中央（都会）と地方（田舎）で同じになったわけではない。ウィリアム・ケリー（William Kelly）が述べるように「従来の都会と田舎の相違が、新たな相違と緊張の様式へと置き換えられている」（Kelly 1993:192）と考えたほうが妥当である。

高度成長期以降、地方の村落部でも、大都市の住民と同様の物質文化（テレビ、洗濯機、冷蔵庫、自動車、近代的な住居など）を享受できるようになった（小松　一九九四：一三〇）。その一方で、地方の村落社会の生活が都会人のノスタルジアと結びつけられ、ある意味で理想化されるという状況が発生した。ケリーは、その状況

を次のように述べている。

「一九六〇年代、七〇年代をとおして、日本の文化は民俗的なものや農山村へのノスタルジアと結びつける形で語られることが多くなった。（中略）政策立案者や大衆向けのメディアは、中央の近代的な都市と対比して、農山村の人々とその生活に「田舎」と「ふるさと」という二つのイメージを与えた。すなわち、「田舎者」としての彼らは「近代」社会に吸収される必要があったが、日本の「民衆」としての彼らは、道徳的な社会の証拠物として保存されねばならなかった。」（Kelly 1993:194）。

「ふるさとイメージ」は地方の村落部の人々に、ある意味で肯定的な価値を与えるものであったが、彼らを古い慣習のなかにつなぎとめようとするものでもあった。古い慣習から逃れることは、地方で暮らす多くの人々の願いである。しかし、中央からは、古い慣習から脱却しつつ、地方で自分の拠点をしっかりもって暮らしていくというイメージは、与えられなかった。将来への見通しを得るためには、彼ら自身がそのようなイメージをつくり上げねばならないのである。

中央と地方の力関係は歴然としている。地方で暮らす者が、中央とは無関係に、自分が前の世代から受け継いだものを現代社会に生かしていくきっかけを得ることはむずかしい。そのとき、外部から与えられた「ふるさとイメージ」は、もともとは都会人の思いこみであっても、それを自分たちの利益になるように利用できれば、地方で暮らす拠点を得るための糸口になる可能性をもっている。しかし、そこでは、外部から押しつけられた枠組みを受け入れることと自分の拠点から生活を組み立てていくことの間のせめぎあいが問題になってくる。

本章では、ある意味で典型的な「ふるさとイメージ」を外部から与えられた岩手県遠野の事例に即して、この問題を考えてみることにしたい。まず、遠野のふるさとイメージの形成過程をたどることから始めることにしよう。

一　ふるさとイメージと観光の文脈

(1)『遠野物語』と遠野

柳田国男の『遠野物語』は、一九一〇（明治四三）年に刊行された。発行当時は、大した反響はなく、また一九三五（昭和一〇）年に増補版が出版されたときも、反響は一部の専門家の間にとどまっていた。柳田の研究への本格的な再評価が始まるとともに『遠野物語』が広い範囲の読者に知られていくようになるのは、一九六〇年代に入ってからである。吉本隆明（一九六八）、三島由紀夫（一九七〇）、谷川健一（一九七二）、小林秀雄（一九七六）、鶴見和子（一九七七）などの論稿に見られるように、『遠野物語』に高い評価が与えられるようになっていった（後藤　一九九二：三七－四七）。

一方、『遠野物語』に収録された話を生み出した地元、岩手県遠野市では、一九七〇年の岩手国体のサッカー競技会場となることが一九六七年に決定されたので、全市をあげてその受け入れ準備を進めた（遠野市企画課編、

一九七六：一〇九－一一三）。市民運動専門委員会では「郷土を理解し遠野にほこりをもつ運動」を展開し、遠野市国体実行委員会観光部は『みどころ案内－高原が呼ぶ民話がささやくみちのく遠野－』という観光案内冊子をつくるなど、外部からの視線を意識した郷土見なおしの運動が行政主導で進められた。

国体に向けて遠野でこのような動きがあったのに続いて、一九七〇年には大阪での万博終了後、電通が請け負った国鉄の「ディスカバー・ジャパン」の観光キャンペーンが始められた。このキャンペーンは、身のまわりから失われた伝統的な風景を求めて、都会に住む者が地方へ出かけていくことを誘うものであった。ディスカバー・ジャパンの企画の中心人物であった電通の藤岡和賀夫は、このキャンペーンのねらいを一九七二年刊行の著書のなかで次のように述べている。

「現在の日本の文明社会は、主としてアメリカ式の合理主義、物質主義でシステムされているから、日本人の「こころ」が通うものではない。私たちがその社会をいっとき隔絶し、もともとネイティブな日本人の「こころ」を自分自身に発見する、それが「旅」ではなかろうか。（改行）私たちの「ディスカバー・マイセルフ」というキャンペーン・コンセプトは、ここで明らかにマイセルフを日本人固有の「こころ」としていた。」（藤岡一九七二：五四－五五）

ここで藤岡が言う「日本人固有の「こころ」」の発見の旅が、『遠野物語』が喚起するノスタルジックなイメージによって、岩手県の遠野という具体的な場所に結びつけられる状況が発生してきた。遠野観光が急速に人気を集め始めた年である一九七二年の雑誌記事に次のようなものがある。

「こんな旅もあるのではなかろうか。今様にいえば、まあ、タイム・トラベルとでも呼ぼうか。空間から空間へただ移動するだけではなく、同時に想像力というタイム・マシンを駆使しつつ、過去と現在の間を自在に往来し、この世ならぬ異次元の世界にまで想いをはせる旅であったなら、つきせぬ楽しみを味わえるというものだ。そして北上山中の小盆地、農民たちと神々や妖怪変化が濃密な交流をもって同居する遠野は、そんな旅をめざす者にとって一度は訪れないではいられない地である。（中略）昨今の農村の変わりようはめまぐるしく、残念ながらこれは遠野とても例外ではない。曲家の民家のなかにまざってアルミサッシの窓が光り、テレビ・アンテナが軒なみに立って興ざめする場面もあったが、積雪があったことはまことに幸運だった。避けることの出来ない今日的現象を雪がほどよくおおい隠し、神や物ノ化が住まう山や川だけがそこにあった。」（『世界画報』一九七二年四月号、七八－八〇頁）

一般に流布し始めた『遠野物語』が喚起したイメージとディスカバー・ジャパンのキャンペーンによって方向づけられた期待の枠組みが結びついて、時代に取り残されて古いものがそのまま残っているというイメージが、外部から遠野に押しつけられるようになった。そして、そのことが多くの観光客を遠野に引きつける役割を果たすようになったのである。単に『遠野物語』を生み出した地ということを越えたイメージが広がり、遠野は一般的なふるさとイメージとして幅広い範囲に定着するようになっていった。

（2）観光資源としての『遠野物語』の活用

このような状況に対応して、遠野市の側からも『遠野物語』を観光資源として活用した地域おこしの動きが見られるようになった（注1）。一九七一年に『遠野物語』刊行六〇周年を記念して、市と観光協会が遠野駅前のロータリーに「遠野物語記念碑」を建てた。また、同じく一九七一年に市民センターの第一期工事が完了したが、すべての装飾が、河童、ザシキワラシ、オシラサマなど『遠野物語』から題材をとった作品によって、おこなわれた。これは、遠野市に隣接する大槌町出身で郷土色の濃い造型作品を発表していた岩間正男氏に遠野市が依頼したものである。

一九七二年からは郷土芸能大会を中心とした「日本のふるさと遠野まつり」が始められた。外部から与えられた一般的なふるさとイメージを、地元の行政の側が「日本のふるさと」を自称する形で、地域の活性化のために利用し始めたのである。

一九八〇年には、市民センター建設の第二期工事をしめくくるものとして、遠野市立博物館・図書館が完成した。博物館と図書館を有機的に結びつけた施設であるが、博物館は『遠野物語』のイメージを前面に押し出した展示をおこない、観光スポットとしても重要な位置を占めるものとなっている。展示は、第一室「『遠野物語』の世界」、第二室「遠野の自然とくらし」、第三室「遠野の民俗学」の三室から構成されている。博物館に入ると、まず曲り家内部の囲炉裏端が再現されており、その横の階段を上がると、三面のスクリーンをもつマルチスクリーン・シアターで、『遠野物語』に収録されている物語が上映される。俳優の長岡輝子の語り（録音）によって叙情的に構成された「郭公（かっこう）と時鳥（ほととぎす）」（『遠野物語』第五三話）など、外部から与えられた「一般的なふるさ

とイメージ」に対応する演出となっている。スクリーン・シアターの両脇には「語り部の里」というコーナーがあり、ボタンを押してスピーカーに耳を当てると地元遠野の人々が語った昔話を聞くことができるようになっているが、展示の流れのなかでやや印象が薄い。続く、人形とジオラマを組み合わせた映像による「オシラサマ」（『遠野物語』第六九話）と「カッパのおくりもの」（第五八話を脚色したもの）も幻想的な雰囲気を強調した演出だ。続く第二室では、遠野の伝統的な生活や信仰の世界が示される。最後の第三室には、柳田国男、『遠野物語』の語り手である佐々木喜善、そして地元遠野出身の学者で台湾での綿密な調査と遠野の郷土研究にすぐれた業績を残した伊能嘉矩の三者に関する資料の展示がある。

この遠野市立博物館と連携する施設として、一九八六年にオープンした「とおの昔話村」がある。その中心となっているのが、柳田が遠野来訪の折りに宿泊した高善旅館を移築した「柳翁宿」と呼ばれる建物である。内部を大正初期の状態に復元し、当時の旅籠屋の様子を示す展示空間となっている。『遠野物語』をはじめとする柳田の著作の再評価が全国的に高まっている状況を背景に、博物館の展示よりもさらに柳田のネームバリューに密着した形で『遠野物語』の観光資源としての活用を図ったものといえる。一九九三年には、東京の世田谷にあった柳田の隠居所が、この「とおの昔話村」の一角に移築され、観光施設の一部に加えられた。柳翁宿に隣接する「物語蔵（ものがたりぐら）」は昔話の世界を展示した空間である。そのなかで特に観光客にアピールするための目玉としているのが、俳優の宇野重吉の語り（録音）による「ザシキワラシ」のスライド上映である。ザシキワラシを主題とした『遠野物語』第一七話、第一八話の原文などを宇野重吉が独特の語りの調子で朗読する。地元の方言による語り

ではなく、柳田によって文学的に彫琢された『遠野物語』原文の魅力を強調しようとする演出である。

その他、駅前ロータリーの河童像や信号機の上のザシキワラシなどに見られる『遠野物語』のモチーフを利用した町づくりも、遠野市の行政が『遠野物語』を観光資源として活用していく流れのなかにある（注2）。また、郊外には、「伝承園」という伝統的な曲り家と佐々木喜善記念館を中心にした野外博物館を整備している。

さて、このような動きは、ある意味で、外部から押しつけられたイメージをしたたかに利用しているというようにもとらえられる。ほかにとりたてて観光資源のない人口三万人弱の遠野市に、最近では年間四〇万人以上という観光客（市の統計によるが、複数の観光施設への来訪を重複して数えている）を引き寄せているからである。

しかし、われわれがここで考察したいのは、遠野で生活する個々人の生活に「ふるさとイメージ」がどのように関わっているか、ということである。行政で観光に関わる人以外で、まず外部からの「ふるさとイメージ」と接点をもつようになったのは、観光客に昔話を語ることを要求された語り手たちである。「ふるさとイメージ」に対応して行政が整備してきた遠野観光の枠組みは「民話のふるさと遠野」というものであった。それによって、観光客は、すでにほとんどの地域で語りの場が失われてしまった民話（昔話）が今でも遠野では語り継がれているという期待をもって、遠野を訪れるようになった。ここに、地元の昔話を地元の人から聞きたいという需要が生じるようになったのである。

そこで次節以下で、外部から与えられた一般的なふるさとイメージに対する地元の人々の具体的な対応の例として、観光の場における昔話の語り手を取り上げて、考察してみることにしたい。

二　観光の場における昔話の言語

（1）「語りべホール」の観光客

とおの昔話村の一角にあって、みやげ物を販売している遠野物産館の二階に「語りべホール」という場所があり、四月から十一月までの毎日、地元遠野の六人（一九九五年から七人となった）の語り手が交替で、観光客に昔話の語りをおこなっている。一回の公演は三〇分単位で、午前十一時から、午後一時から、午後二時から、の三回の公演がある。この施設は一九九二年の「世界民話博IN遠野」（注3）開催に際してつくられた一三〇人収容のホールで、一九九三年から現在の形の昔話の公演がおこなわれている。

筆者は、一九九四年七月二八日から八月四日にかけて、この「語りべホール」の参与観察的な調査および映像の撮影記録をおこなった（注4）。「語りべホール」での昔話は遠野の伝統的な方言で語られる。「むかす、あったずもな。あるとこに、父と母と、とっても美すーう娘とあったずもな」というように始まり、「どんどはれ（これでおしまい）」という言葉で結ばれる。また、一つの昔話が終わると、語りべと観客とのやりとりが標準語に近い言葉でおこなわれる。

「語りべホール」の観客にインタビューした結果、遠野に来た理由として、次のような声が聞かれた。

「田舎が好きだから。辺鄙なところで、昔のものがこわされずにそのまま残っているのではないかと思った。」（男五十代前半）

「昔の日本の田舎のイメージがある。いま環境問題に興味があるので、日本の昔の暮らし方をしていきたいという気持ちがある。こういうところを回るなかで、少しでも自分の暮らし方に感づけるところがあったらいいな、と思って来た。」（女三十代前半）

「柳田国男の本を読んで、興味があったので来てみた。」（女二十代前半）

「東京から来たお客さんが語りべの話を聞きたいというので連れてきた。遠野の町はほっとするという感じがある。」（男四十代半ば）

また、昔話を聞いた感想として述べられたのは、次のようなことであった。

「素朴で昔の話がなつかしい。昔、祖父や祖母から聞かせてもらった記憶がある。」（男四十代半ば）

「自分もこのような話を祖母や祖父から聞いたことがあるので、なつかしい感じがする。」（男三十代半ば）

「昔、祖母から聞いたことがある。楽しい。山に囲まれたところだから、こういう話がどんどん生まれるのだろう。」（女二十代半ば）

「言葉が昔の話という感じで、とても感動した。子どもにこういう話を聞かせることができて、夏休みの思い出

になった。」（女三〇歳くらい）

「本を読むよりわかりやすくて、遠野の雰囲気とかを肌で感じられた感じがするが、内容はあまり聞き取れなかった。」（女二十代前半）

「盛岡から来たが、ほとんど聞き取れなかった。おばあちゃんの話、通訳がいるかな。」（男二〇歳くらい）

「直接にこうやってこっちの言葉で聞けるのがいい。自分の子ども時代には聞いた経験がないので、別の世界の話という感じで、そういうのを聞けてすごくおもしろい。」（女二十代半ば）

このように、観光客が遠野に期待するイメージとしては、「昔のものがこわされずに残っている」ということが浮かび上がってくる。つまり、すでに自分の身のまわりにはなくなってしまったものを求めて遠野にやって来ている観光客が、かなり多いようである。

また、昔話の語りに対しては、それぞれの体験に応じて、「なつかしい」という反応と「別の世界の話のよう」という反応の二通りが見られる。つまり、自分が体験した昔の状況をなつかしむ場合と、生まれたときからすでになかったものを柳田国男の『遠野物語』などをとおして、想像力のなかでなつかしむ場合がある。しかし、いずれにしても、現在の自分の現実にはもはや存在しないノスタルジアの対象を直接体験できた喜び、実感などが表明されている。「語りべホール」にやって来た観光客にとって、現在でも生きている本物の伝承に直接触れるということがその目的であり、また、その感動の源であると考えられる。

（2）「語りべホール」の言語

では、観客によってこのように受けとめられている昔話は、語り手の側から見ると、どのようなものとして存在しているのだろうか。先の第一章で少し触れた鈴木サツさん（一九一一（明治四四）年生まれ）の場合を例に、考察してみることにしたい。

鈴木の経歴については、「昔話と私」という聞き書きのなかで、詳しく語られている（鈴木　一九九三）。鈴木は子どもの頃、父親（力松）から多くの昔話を体にしみつくほど聞いた。しかし、日々のきびしい生活のなかで、十二歳から六〇歳まで、昔話のことはすっかり忘れていた。三〇歳過ぎから六〇歳近くまで、鈴木は、家族の生計を支えるために床屋として働いた。一九七一年、鈴木が六〇歳のときに、ＮＨＫラジオの取材で風邪をひいていた父親の代わりに昔話を語ったのがきっかけとなり、いろいろな方面から昔話の語りを要請されるようになった。一九七五年頃からは、全国のデパートで開催される物産展や「子どもの文化セミナー」などの研修会に招かれて、各地で昔話を語るようになっていった（注5）。

このようにして、鈴木は語り手になっていったわけだが、伝統的な方言での語りが一九七〇年代以降の日本の地域社会において、ごく自然になされたわけでは決してない。高度経済成長にともなう生活の大きな変化とあいまって、地域社会の言語環境は父の時代とは大きく変化していた。

「力松つぁん（父）のころにせば、むかす（昔話）語るときの言葉も、ふだんしゃべっている言葉も、違いはね

えんだもの」と鈴木は述べている（鈴木　一九九三：三三二）。

小澤（一九九三：三七九）によれば、日本語の現状は「土地ことば」「共通語的土地ことば」「共通語」の三つの位相に分けられ、日本の多くの地域では、現在ほとんどの人が「共通語的土地ことば」で生活している（鈴木は、この「共通語的土地ことば」を「通用語」と呼んでいる）。「いまの通用語は、八十年前の土地の日常語ではない。そして自分は通用語で暮らしている。…しかし、伝承的語り手として、いま、世間から期待されているのは、むかしの日常語で語ることである」。したがって、鈴木は「土地ことばと通用語のギャップに苦しむことになる」（小澤　一九九三：三七九）。

鈴木は、自分が昔話を語るときの状況について、次のように述べている。

「忘れていた昔話を思い出して一つにまとめて、それを昔話の言葉でしゃべるつことは、じっさい大変なことなんだよ、私にすれば。昔語りだから、覚えたこと語るんだからって、みんなは簡単に片づけるかもしれないども。私自身とすればだよ、自分とすれば、ある程度、むかすのまんまの方言で語りてえと思えば、容易でねえよ。

もう、なんぼも離れてんだもの、はあ。私が生まれてからも八十年になってんだもんね。離れすぎてんだもん。そして、いまは、なおさら標準語教育なんだもん。だからね、いま、私の昔話を遠野の人たちさ語っても、遠野の人たちがわからねんだもの。」（鈴木　一九九三：三三一－三三二）

鈴木は、昔話の言語を意識的につくり上げねばならなかったのである。「昔話をするためにばかり、方言を思い出したのす」と鈴木は述べている（鈴木　一九九三：三三三）。

鈴木が昔話の語りを始めたとき、すでに家庭の囲炉裏という伝承の場は消滅していた。鈴木にとって、一九七〇年代以降の文化状況のなかで、デパートの物産展で語ったり、観光客を相手に語ったりすることが、自分がおぼえた昔話を自分にとって意味あるものにしていく場であったのだ。「語りべホール」の控え室を訪ねたとき、鈴木は、次のように話してくれた。

「どちらからいらした方でも、言葉がわからなくても、本気に聞いてる人は私の顔、見てるんですよ。その雰囲気で私がのっていくの、話が。そうだよ、話ってのは、何て言ったらいいかな、私は年寄りだども、聞いてくださってるか、聞いてないかってことは、ちゃんとわかるよ。」

「語りべホール」で鈴木は、観光客に向けて語りこむことによって、自分の昔話を意味あるものにしていく。その意味で、鈴木の「語りべホール」での語りは、現在生きている場での語りであり、決して本来の形が崩れたものとしてとらえられるものではない。

彼女は、観光客に対して昔話を繰り返し語ることによって、自分の昔話の言語を練り上げてきた（その様相の詳細については次の節で考察する）。その言語は、この地域で現在、日常に使われている言葉ではなく、父親の時代の方言を再構築したものである。そして、ホールで一つの昔話が終わると、彼女はこの地域の現在の日常語（「通用語」）で、観光客とやりとりをする。このやりとりの言葉は、なまりはあるが、都会から来た観光客にも大体理解できるものである。このように彼女は、「語りべホール」で二種類の言葉を使っている。つまり、伝統的な方言で昔話を語り、この地域の現在の日常語で客とのやりとりをするのである。このように二種類の言語

の間を行き来することによって、彼女は自分の昔話が「現在も生きている本物の伝承である」という感覚を、聞き手である観光客に与えるのである。

観光の場において、昔話は観光客のために演じられるものとなったのであるが、語り手はその状況に対応して自分にとっての意味を構築しているのであり、観光客もブーアスティン（一九六四［一九六二］：一一一）の言う「疑似イベント」（観光客向けに巧妙にこしらえあげられた間接的経験）を体験しているというよりも、新たな状況に対応してつくり上げられた本物の語りを体験していると考えたほうが適切である。そして、昔話の語りの場を実情に即して実証的に考察していくためには、このような状況を真剣な研究の対象にしていくことが要求されるのである。

そこで、われわれは引き続き、鈴木の語りの事例に即して、観光の場における語りの内容とその語り口の細部のあり方を検討していくことにしたい。

三　話型と語り口をめぐる語り手の実践

（1）語り口の細部の構成

先に述べたとおり、遠野市立博物館やとおの昔話村の物語蔵で提示される『遠野物語』を題材にした語りは、

長岡輝子や宇野重吉による語りを前面に押し出していることから明らかなように、遠野という特定の地域の方言ではなく、雰囲気としての一般化された方言、あるいは柳田の文語体の文章によるものである。そこでは地元のなまりをもった語り手は主要な役割を与えられていない。それに対して「語りべホール」は、地元の語り手が遠野の伝統的な方言で語りをおこなう空間である。観光客の流れとしては、博物館や昔話村で『遠野物語』のイメージを与えられてから、語りべホールにやって来ることが多い。直接、語りべホールにやって来る観光客もあるが、その場合も含めて『遠野物語』のイメージが自分の語る昔話に期待されているという前提を語り手はもっている。したがって、語りべホールでの話は、『遠野物語』から題材をとった「オシラサマ」、「ザシキワラシ」、「河童淵」の三つの話を中心に、それぞれの語り手が得意な話をその間に入れ込んでいく形で構成されている。

先に述べたように、オシラサマについては、博物館の第一室でジオラマと人形を使った語りが提示され、また第二室には、養蚕の神や家の神として民間信仰の対象となっているオシラサマのご神体が展示されている。ザシキワラシは、昔話村で宇野重吉の語りによるスライド劇が上映されている。河童については、駅前の河童像などそのイメージは市内各所にあり、また、昔、河童が住んでいたとされる河童淵が主要な観光スポットの一つとなっている。これらによるイメージが先行している状況と考えていいだろう。

まず、河童に関する話を取り上げてみよう。『遠野物語』第五八話の姥子淵の河童に関する話は、次のようなものである。

小烏瀬川の姥子淵の辺に、新屋の家という家あり。ある日淵へ馬を冷やしに行き、馬曳の子は外へ遊びに行きし間に、川童出てその馬を引き込まんとし、かえりて馬に引きずられて厩の前に来たり、馬槽に覆はれてありき。家の者馬槽の伏せてあるを怪しみて少しあけて見れば川童の手出でたり。村中の者集まりて殺さんか宥さんかと評議せしが、結局今後は村中の馬に悪戯をせぬという堅き約束をさせてこれを放したり。その川童今は村を去りて相沢の滝の淵に住めりという（柳田　一九八九［一九一〇］：三七）。

これに対して、一九九四年七月三〇日に、鈴木サツが語りベホールで語った「河童淵」の話は次のようであった。

むかす、あったずもな。土淵の新屋つう家だつが、むかす、その家の裏に、おーきな淵のある川あったったずもな。ある夏どぎのうーんと温けえ日、

…「温けえ日」ってわかる？　「温い」って言えばわかるんでしょう。方言はね、文字一つ抜くか足すかせば方言になんだべが、「温い」って言えば皆さんわかるんだども、「温けえ日」なんだもの。温けえ日、マヤ…、

「馬屋」って言えばわかるんでしょう。それも「馬屋」なんだもの。

馬屋さ入ってる馬が、足が火照るから、若けえ者ァ馬っこ引っ張って、川さ馬冷やしに行ったずもな。で、腹っこさ水こかけたり、背中こすったりしてらったずが、その若え者ァ、一時間、馬の首たさ端綱かけて、馬ば川さ

置いて、われば り陸さ上がったずもな。そーすっと、その馬、何かにズルズルと深えとこさ、引っ張ってかれたずもな。馬っていうのは、耳さ水はいる位まで絶対行かねえから、馬たまげて、陸さガッタガッタと走り上がったずもな。そして、そのまんま、家の馬屋まで走ごまってしまったずもな。家さ、昼時さ来てた人達ァ、「なしてこの馬、馬ばり来たべ」と思って、馬屋さ行って見てば、その馬、何にかたまげたがな、前がけして聞かなくなってらったずもな。

「奇態だな、この馬、何したべ」と思って、馬屋のなか見てば、

…むかす、馬さ飼い葉、食しぇるとき、ちょうどあの、ざっこ釣りの船みてなもので、馬のフネって、飼い葉食しぇたんでがすてば、

その馬のフネ、ガッパリしっくり返ってやったずもな。家の人たちゃそれ見て、なしてこの船、ひっくり返ってらんべと思って、船のほう見てば、船の下から、童子の手っこみてえなもの、いたったずもな。あや、何したべ、何だべ、手っこみたいなものァ見えるが、と思って、その船しっくり返して見てば、船の下にぺっこなおなご童子こみてえな河童、手っこ合わしていたったずもな。家の人達ァそれ見て、大騒ぎしてれば、隣あたりの人達ァ何ァできたと思って、家さ来たずもな。してば、馬屋のなかに河童、手合わしてらから、それ見て、「この河童、ろくでねえ河童だから、殺してしめえ、殺してしめえ」って言ってば、そこの家の旦那どのァ、「そんだらこの河童、ねえさここさ来たべ」と思って、その河童から聞いてみたずもな。「これこれ、おめえ、何しさ、ここさ来た？」ってば、その河童、「本当のことァ、俺、馬、淵さ引っ張ってってくべ、と思って、引っ張ったども、

馬の力のほうが強くて、俺のほうが引っ張られて来てしまった」ったずもな。「今から悪いことしねえから、助けてけろ」って、手っこ合わせたずもな。そしてば、隣あたりの人達ァ、それ見て、「殺してしめえ、殺してしめえ」ったども、旦那どのァ、「ほんだらば、助けてけっから、今から以来いたずらしてなんねえぞ」って、その河童、淵さ放してやったんだと。そしてその河童、しばーらく、そこの淵にいたったずども、「いつまーでも、俺ァここにいれば、村の人達ァ嫌んた思いすべから、それよりゃ俺ァここにいねえほうァいい」って、ずっと奥の淵さ行ってしまって、それからつものァ、人さも馬さも一向いたずらしたことァなかったんだとさ。どんどはれ。

まずここで注意されるのは、『遠野物語』では特定の土地と家に結びついた伝説の形であったものを、鈴木は、「むかす、あったずもな」（語り始めの句）と「どんどはれ」（語り納めの句）の間にはさみ込んで、昔話の形式へと移行させていることである。それとともに鈴木のものは、遠野の伝統的な方言を存分に詰め込んだ語り口になっており、聞き手の観光客に対しても、方言の使い方についてユーモラスに注意をうながしている。

さて、ここで大事な点が二つある。一つは、鈴木は多くの昔話を父親から聞いておぼえたのであるが、この「河童淵」の話は父親から伝えられたものではなかったという点である。先にあげた「昔話と私」という聞き書きの資料から、「河童淵」の話について鈴木自身がどう語っているかを見てみよう。

「「河童淵」の話もね、二つあるうちのあとのほうで一羽根の河童淵の話、ほれ、アケズ＜トンボ＞を粉にして

喉腫れの薬こしゃえたほうの話、そっつのほうが親父に教えられてらから、私はそれをしゃべってらの、最初のうちは。でも、「遠野物語なんだから、それではだめだ」っていわれて、もう一つの「河童淵」のほうを、福田先生（地元の小学校の校長先生で、遠野民話同好会の会長をしていた）から教わったのよ。」（鈴木　一九九三：三二七）

ここで「福田先生から教わった」というのは「河童淵」の話の筋の展開であって、その枠組みにもとづいて、鈴木は、語り口の細部を苦心してつくり上げていくことになった。これが第二のポイントである。鈴木は次のように述べている。

「でもね、方言で昔話しゃべねばねくなって、ほんとに苦労したよ。うーんと苦労した。なんぼか耳に残っている話を、人や本から助けてもらって一つ話にまとめるときでも、「あれ、ここ、なんて（方言で）いったらいかんべな」って思い思いしたもの。」（鈴木　一九九三：三三三）

そして、「河童淵」の語りをつくり上げるときの具体的な苦労を、次のように述べる。

「福田先生から「河童淵」の話も教えられてらったんだども、こっつの話も、はずまりのところ、「ある夏どきのうーんとあったけえ日……」ってしゃべってらのが、なにか違うんだよね。で、その民謡の人（昔話を語りに行った先でたまたまいっしょになった遠野の人）に、「だら、“あったけえ”つことは？」って聞いてみたら、「“温けえ”かんべだら」つんだよ。そなんだよ。「河童淵」のはずまりっこは、やっぱり「あったけえ日」じゃなくて、「温けえ日」なんだもの。」（鈴木　一九九三：三三三）

このように外部から要求された枠組みを受け入れて語っているといえる場合でも、それを自分にしっくりくるような形に練り上げていく過程が存在している。すでになくなった囲炉裏端の語りに戻るわけにはいかない。そして、観光の場のなかに、そのような失われた伝承を求める需要があり、遠野の場合、柳田の『遠野物語』を媒介にしたイメージが優先している。鈴木はそのような場のなかに立つのであるが、あくまで自分が頼りにすることができる立脚点につながりながら、新たな状況に対応していこうとする。その立脚点が、父から聞いたものを中心にした遠野の方言による昔話の語り口である。

「ほだよ、私の中には、父から聞いたか、だれから聞いたかわからないけれども、耳にはたしかに残っている話、そういうの、なんぼもあるのす。そういう、いくらかでも耳に残っている話の中には、本でたしかめてね、そして語っているのもあるのす。（中略）だども、耳にねえ話は、これはいくら本で見たって、どんなことすたってしゃべれねえんだもの。」（鈴木　一九九三：三三一）

岩本由輝は、一九七九年の遠野の状況の観察にもとづいて、「現在、遠野で語られる昔話のうち、『遠野物語』に出てくる話は多かれ少なかれ柳田の『遠野物語』に収録された話の筋立ての影響下にあること」を指摘している（岩本　一九八三：九九）。「河童淵」の話についても、筋立てについては確かにそのように言える。しかし問題は、『遠野物語』の筋立てをもとに遠野の方言による語りをつくり上げている、という点にある。つまり、そこに見られるのは、外部から高く評価されている『遠野物語』の枠組みを受け入れて、それを自分のものにしていこうとする、ある意味で主体的な過程である。その過程を、さらによく伝承の状況に関する資料が残されて

いる「オシラサマ」の昔話について、検討してみることにしよう。

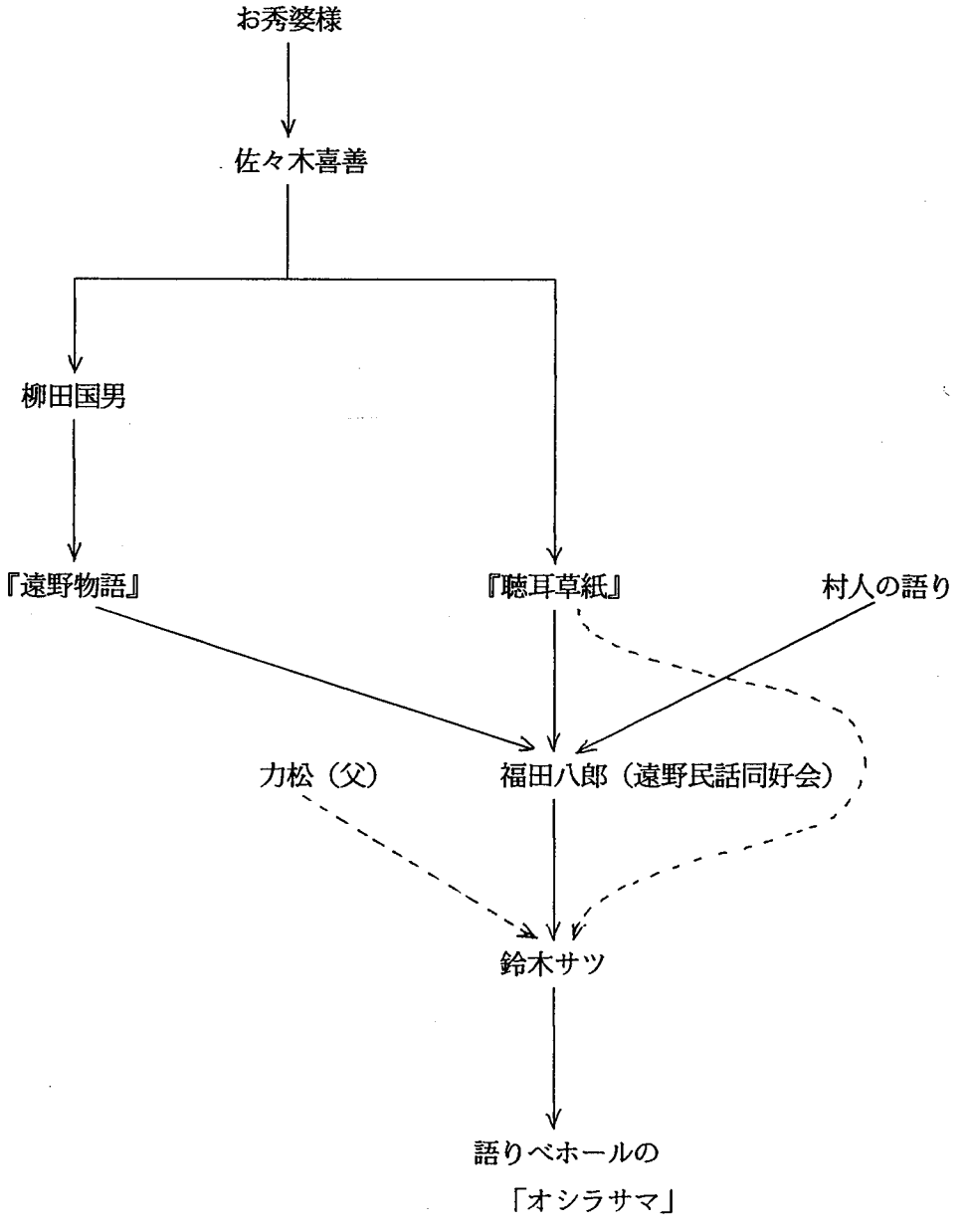
（2）伝承と創造の過程

鈴木がこの「オシラサマ」の話を語るようになった経緯については、先にあげた聞き書き「昔話と私」のなかに言及がある。先に述べたように、鈴木は一九七一年五月、六〇歳のときにＮＨＫラジオの取材で風邪をひいていた父親の代わりに昔話を語ったのがきっかけとなり、いろいろな方面から昔話の語りを要請されるようになった。

そのような状況が始まった一九七一年の十二月、遠野市民センターのこけら落としに昔話の語りを頼まれた。父親から聞いたよく知っている昔話を語ればいいのだと思って行ってみると、遠野を代表する話として「オシラサマ」の話を語ることを要請された。ところが、この「オシラサマ」の話は父から聞いたことがなかった。そこで鈴木は、幕があく直前に先の福田八郎からあら筋を教えてもらい、客の前で即興で「オシラサマ」を語ったのである。その後、彼女はこの昔話を繰り返し語ることによって、完全に自家薬籠中の昔話としていった。

では、このオシラサマの昔話が、現在の鈴木サツに至るまで、どのように伝えられてきたかを見てみよう（図1参照）。オシラサマの昔話は、『遠野物語』第六九話のなかに収録されている。つまり、『遠野物語』の話者である佐々木喜善が柳田国男に語ったわけであるが、そこに「この老女（おひで［川森注］）の語りしには」と

図1　「オシラサマ」の語りの伝承経路



いう記述がある（柳田　一九八九［一九一〇］：四二）。また、喜善（注6）自身の昔話集『聴耳草紙』にもオシラサマの昔話（「オシラ神」）が収録されていて、村のお秀婆様から聞いたものと付記されている（佐々木、一九九三：三八二）。つまり、お秀婆様から聞いた話を喜善が覚えて柳田に語り、また自身の昔話集にもその内容を記した、ということになる。次に、鈴木に「オシラサマ」のあら筋を伝えた福田八郎は、「遠野民話同好会」を組織して地元の昔話・伝説を聞いてまわり、また、小学校の校長をしていた知識人であるので『遠野物語』や『聴耳草紙』もよく読んでいた。福田が鈴木に伝えた「オシラサマ」のあら筋がどのようなものであったか定かではないが、福田の時点で『遠野物語』や『聴耳草紙』の文字に記された伝承と地元の村人から聞いた伝承が交錯しているという状況がある。

一九九四年の夏に筆者が「語りべホール」で聞いた鈴木サツの「オシラサマ」は、筋の展開は『聴耳草紙』のものにほぼ対応している。鈴木は、聞き書きのなかで次のように語っている。

「父から聞いてら話の中であっつこっつ忘れてらこと、いっぱいあんのよ。こういうふうに人から助けてもらって思い出すこともあるんだども、人じゃなくて、本見て思い出すときもあるのす。（佐々木）喜善さんの『聴耳草紙』なんかを見てね。」（鈴木　一九九三：三三一）

この言葉から、「オシラサマ」の話についても、『聴耳草紙』を参照して筋の展開を確認していったことが推測される。その筋の展開と語り口の細部がどのように組み合わされているかを、鈴木の「オシラサマ」の語りと『聴耳草紙』所収の「オシラ神」を比較対象することによって、考察してみることにしよう。『聴耳草紙』の

表1

『聴耳草紙』	鈴木サツの語り
父親はひどく怒って、	そうすっと、その父ァごしぇやいて、 「人ばかにわがれた。人間と畜生と夫婦になるなつ、ばかなことあるもんでねえ」って。
	そして、その童子さ、 「お前もお前だが、馬も馬だ」づしま、
ある日その馬を曳き出して、 山畠へ連れて行って、大きな桑の木の枝につるし上げて責め殺した。	馬屋の中さ入って、馬引っ張りだしたずもな。 そして、裏におおーきな畑あって、そこにおおーきな桑の木あったたず、その桑の木さ、その馬、ずるっずるっと引っ張り上げたずもな。
そして生皮を剥いでいるところへ 娘が来て見て泣いていた。	そして、家の中さ走ごまって入って、切しぇる鉈だの鎌もってって、その馬の皮剥ぎはじめたずもな。 さぁー、その童子それ見て、「父、むぞやな、やめてけろ」って、オイオイって泣えたずども、父ァなんに、なにもかにもごしぇえやけてたから、なんにも聞けねかったずもな。
するとその生皮が、父親に剥ぎ上げられると、 そばで見ていた娘の体の方へ行ってぐるぐると巻きついて、 天へ飛んで行った。	そして、その馬の皮、半分ばり剥んでば、馬が死んですまったずす、 今すこしで剥ぎあげっとき、その馬の皮フワーンと飛んで来て、そこに泣えてた童子、すぽっと包んで 天さあがってしまったずもな。

「父親はひどく怒って」から娘が天に上っていくまでの部分と、鈴木の語りの対応関係を表1に示した。

鈴木の語りでまず特徴的なのは、遠野の伝統的な方言の効果的な使用である。「ごしぇえやいて」（腹を立てて）、「人ばかにわがれた」（人を大変ばかにしたものだ）、「づしま」（と言ってすぐ）、「走ごまって」（走っていって）、「切しぇる」（よく切れる）、「童子」（子ども）、「むぞやな」（かわいそうだ）などがそれであるが、これらの方言は現在の遠野の日常生活では、古めかしい言葉を使って特別な意味をもたせる場合を除いて、ほとんど使われることがなくなっている（注7）。「河童淵」の話のところで触れたように、鈴木自身も、方言を意識的に再構成して、昔話のなかで使っていることを、聞き書きのなかで語っている。

次に、文末の「…ずもな」の繰り返しによって語りのリズムをつくっていることが指摘できる。その他、「夫婦」「おーきな」というような「長音の効果的使用」、「ズルッズルッ」「オイオイ」「フワーン」「スポッと」というような「擬音語・擬態語の効果的使用」、「そうすっと」「そして」「さあー」などの「接続詞によるリズムづくり」などをあげることができる。

このようにざっと見ただけでも、実にさまざまな仕掛けによって、鈴木の語り口が構成されていることがわかる。子どもの頃、体に染みつくほど聞いて耳に残っている父親の昔話の語り口を『聴耳草紙』の筋に対応させながら再構成して、鈴木は伝統的な方言のリズムを生かした語りをつくり上げているものと考えられる。

さて、語りべホールでこのような昔話の語りを聞いた観光客の反応はどうだろうか。鈴木が語りをおこなった一九九四年七月三〇日に、筆者は語りべホールの観光客に対してアンケートをおこない、語りべホールの感想を

書いてもらった。六七枚のアンケートのうち一五枚に、地元の人の語りに直接触れたことについての感想が書かれていた。

「直接語りべを聞けてよかった」（東京都、女二三歳）

「今は、方言を（それもきちんとした）話せる人の少なくなった時代でありますが、そのなかで一番東北を感じることのできる貴重な時間を過ごすことができたと嬉しく思っております」（神奈川県、女二五歳）

「物語に引きこまれてしまいました」（栃木県、女二七歳）

「話に聞き入ってしまった」（東京都、男二八歳）

「おばあちゃんのピュアな遠野の言葉を聞いたのがとてもよかった」（山形県、男三二歳）

「なつかしい昔話のひびきに触れることができました」（山形県、男三三歳）

「言葉がわからないところが多い」（岩手県、男四一歳）

「直接「語り」を聞けてほんとうによかったです。方言は青森と似ているので、だいたいわかりました」（青森県、女四四歳）

「直接のお話を聞けてよかった」（宮城県、女四六歳）

「昔話の語りが聞きたくてきました。鈴木さんのお人柄がにじみでてくるような語りでした」（青森県、女四六歳）

「生の語りが聞けるなんてすばらしいですね」（神奈川県、男1女1四八歳）
「やさしい語り口でとてもよい感じです」（栃木県、女五二歳）
「方言がわからないながらも、全体の雰囲気で充分楽しかったです」（福島県、女五三歳）「言葉がまったくわからないが何となく雰囲気でわかった」（住所不明、男五三歳）
「直接聞けるのはありがたい」（東京都、性別・年齢不明）

これらのアンケートが共通して示しているのは、昔話を語る言葉に対して注意が向けられていることである。「方言がわからない」という反応も含めて、遠野の方言の語りを直接聞くということへ観光客の関心は向けられている。これは、鈴木の語りがもたらした効果であると考えられる。

柳田の『遠野物語』のイメージ、そしてそこから派生する「一般化されたふるさとイメージ」を頭に置いて「語りべホール」を訪れた観光客たちは、鈴木の実際の語りに接することによって、遠野という特定の地域の方言の語り口の魅力へと関心を移行させる。つまり、柳田国男の『遠野物語』のイメージから、鈴木サツという特定の語り手の昔話へと、観光客の視線が大なり小なり変更されていく様子を、アンケートと筆者の参与観察の結果から見てとることができる。

「オシラサマ」の話の伝承の経路をたどりなおしてみよう。佐々木喜善の遠野の方言による語りを柳田国男が彫琢された文語文に磨き上げた。その『遠野物語』の喚起したイメージが遠野観光の商品価値を生み出すという

状況のなかで、遠野の地元の語り手が観光客に昔話を語るという空間が生じた。その観光の語りの場のなかで、地元の語り手は喜善が記した話の枠組みをたどりなおし、遠野の方言の語りをそこに取り戻していっているのである。このような昔話の語りのあり方は、博物館のマルチスクリーン・シアターで上映される昔話や宇野重吉の語りによるザシキワラシのスライドなどとは、ずいぶん異なった位相のものになっているのではないだろうか。観光の枠組みのなかに位置を占める機会をとらえることによって、鈴木は、父親からの伝承という自分の根に立脚して、現代の状況のなかで自分が操作できる空間を確保することができたのである。

おわりに

このように、観光の場のなかの昔話の語り手、鈴木サツの実践は、外部から与えられた有力なイメージを受けとめて、それを自分が前の世代から受け継いだ生活基盤につながる形のものにつくり変え、自分が操作できる空間を広げていくという形で示される。そして、このような実践によって、現代社会のなかで自分の立脚点を確保していく道筋をつくり出している。

このような事例に対して、自分の立脚点を得るために、ことさら中央から与えられるイメージを意識して全国的な文脈と関わっていくことが必要なのか、という意見があるかもしれない。しかし、全国的な文脈は地方の日常生活にすでに浸透しており、その文脈を前提にしなければ、現代社会のなかで自分の生活を意味づけていくこ

とは困難なのだ。そこで、重要なのは、自分の生活を拠点にして主導権を握った形で取捨選択をしていけるかどうか、ということである。

遠野における語り手の実践は、中央の価値観が浸透する状況のなかで、現代社会の動向を受け入れながら自分が地域社会で受け継いできたものを生かしていくというの道筋がありうることを示している。ただし、それを可能にするためには、自分が生活の基盤として前の世代から受け継いだものを、現在の状況のなかで生かせるような形へと練り上げていく意識的な努力の過程が必要であった（注8）。その意味で、主体的な取捨選択をおこなうための拠点は、あらかじめ存在するものではなく、そのような努力の過程のなかで徐々に確かな形へとつくり上げられるものである。本章では、その過程の具体的な様相を内在的に理解することに努めた。

注

（1）以下の記述は、遠野市企画課編（一九七六）、遠野市企画財政課編（一九八四）を参考にした。また、遠野市の行政による『遠野物語』を利用した観光への取り組みについては、Ivy(1995)、太田（一九九三）を参照。

（2）太田は、このような動向について「遠野で次々に出合うモニュメントは、遠野市の行政が、「遠野は民話のふるさと」また、「柳田民俗学のふるさと」として自己の文化を客体化した結果なのである」と論じている（太田　一九九三：三九三）。

(3) 「世界民話博」は、同時期に開催された「三陸博」に合わせて、一九九二年七月四日から八月三一日まで開催された。「世界の民話・語り手ライブ」、「現代の語り手によるストーリー・アワー」、「柳田国男と遠野物語」展、シンポジウム、講演会、民話劇などの催しとともに、会期中を通して「遠野地方の昔話」が地元の語り手によって語られた。

(4) 筆者が担当した国立歴史民俗博物館民俗研究部の継続事業である民俗研究映像の一九九四年度作品『遠野民俗誌94／95』の制作のための作業の一環として、おこなったものである。なお筆者は、一九九三年一月から現在まで、のべ一〇〇日ほどの遠野での調査を積み重ねてきており、今後も継続していく予定である。

(5) 第三部第一章でも、鈴木サツの経歴について触れているが、論旨を明確にするため再述した。

(6) 遠野では同姓が多いこともあり、姓ではなく名で人を呼ぶことが多い。その慣例にならって以下、「喜善」と記述する。

(7) これらの方言の現在の遠野での使用状況については、遠野常民大学のメンバーであり、『［口語訳］遠野物語』（河出書房新社、一九九二年）の訳者である佐藤誠輔氏にご教示をいただいた。

(8) 太田が「文化の客体化」と呼ぶ「文化を操作できる対象として作り上げる」プロセスに対応する。本章では、そのような操作をおこなうための拠点をどのような形でもつことができるかを追究した。

第三章　語り手から見た昔話

―岩手県遠野の観光の現場から―

はじめに

第二章では、観光の場における昔話の語りの状況をできる限り参与観察的にとらえることを出発点として、現代社会の状況のなかにおける語り手の実践の様相を考察した。その際に、考察のための基礎作業として、語り手、聞き手の双方を対象としたインタビューを集中的におこなったが、本章では、このインタビュー資料を、観光の場における昔話の語りを語り手自身がどのように見ているか、という観点から整理し、それぞれの語り手にとって昔話が現在どのようなものとして存在しているか、という点を浮かび上がらせることを試みる。また、語り手のインタビューを補うものとして、遠野の観光施設である「語りべホール」に来ていた観光客のインタビュー（実際に昔話の語りを聞いての印象）とアンケート調査の一部を収録し、できる限り立体的に現在における昔話の語りの位相をとらえることを目ざしたい（注1）。

昔話の語りに対する語り手自身の論評（oral literary criticism)を収集することの必要性は、アメリカの民俗学者ダンデスの一九六六年の論稿によって、すでに指摘されている（Dundes 1975[1966]）。このことに関連し

て、同じくアメリカの民俗学者トールケンは次のように述べている。

「インフォーマント自身の自分の芸術に対する考え方を知ることによって、われわれが気づきもしなかった可能性が開かれ、自分たちの文化の美的先入観をさしはさむことから生じるつまらない間違いを避けることができるといえると思う。」（トールケン　一九八六［一九六九］：二三二）

また、ダンデスは「さらに望まれることは、語り手、聞き手の双方から口頭の文芸批評を引き出すことである」（Dundes 1975[1966]:55）と述べている。

このような指摘は、高度成長を経た地域社会の大きな変容のなかでも、その重要性に変わりはない。いやむしろ、これまでの研究において、語りの場に則した語り手および聞き手による論評は十分に取り上げられてこなかったので、たとえば、観光という場において伝統的な語りが意識的に再構築されている状況は、真剣に検討すべき貴重な機会と考えられる。そして、また、このような状況に取り組むことは、参与観察に重点をおいた研究のスタイルと新たな民俗誌の可能性を考えることにもつながってくる。

本章は、このような視点から、観光の場における語り手、聞き手双方からの語りに対する論評を中心に、観光施設の経営にたずさわる人の声を加えて、インタビューの資料を立体的に構成し、現在における伝承状況を浮き彫りにすることを目ざす。合わせて第二節には、現在四十代の比較的若い世代が昔話の伝承に対してどのように考えているかを示すインタビュー資料を収録している。このようにして、それぞれの個人の視点から現在の生活との関わりで昔話をどう見ているかを、多様な声として示すのが本章の目的である。

伝承がその当事者にとってもつ意味を現代の状況に即して考察していくためには、このような作業の積み重ねが必要であると筆者は考えている。最終的には研究者の視点から意味づけをおこなわねばならないが、そこに至るまでにできる限り現場の声に寄り添うための方法的試みとして、このインタビュー資料を中心とした民俗誌を提示することにしたい。

一　観光施設での昔話

（1）鈴木サツさん（一九一一（明治四四）年生まれ、八三歳［年令は取材当時のもの、以下同様］）

一九九四年七月三〇日、午前十一時三〇分、「語りべホール」で一回目の語りの公演を終えた鈴木サツさんに、話を聞いた（注2）。

―これだけの昔話が、どのようにして口から出てくるんでしょうか？

「私、昔話をしゃべるときは、父から聞いた、その父の声が聞こえるんですよ。だからね、私は、昔話っていうのは、本を見るんじゃなく耳から聞いたほうが、何つうの、残ってるんじゃないかなと、自分がそうだからそう思います。」

ーお客さんは、鈴木さんから見ててどうですか？　お話しながら、ずっとお客さん見てて、お客さんの様子なんかは？

「あのね、どちらからいらした方でも、言葉がわからなくても、本気に聞いてる人は私の顔、見てるんですよ。その雰囲気で私がのっていくの、話が。そうだよ、話っていうのは、あのほら、冗談でいろんなことはしゃべるにいいんだけれど、何て言ったらいいかな、私は年寄りだども、聞いてくださってるか、聞いてないかってことはちゃんとわかるよ。それによってしゃべるから、今日はおかしいとか、今日はあれだとか、思うことがあると思います。」

ーこの頃のお客さん、気の散ってるお客さんも多いんじゃないですか、カメラを出したり、何かいろいろ…

「あのねえ、カメラよりね、ひそひそ話されるのはいやだ。カメラはいいよ、自分だけでやる…、ひそひそ話はいやだ。ひそひそ話する人はここさ、入(はい)んねばいいんだもん。あたりも迷惑だからね。」

ーでも全般的には皆さん、本当に一生懸命…

「あの、本当に聞いてく。だからね、もし言葉がわからないとこあったら、私でできることは私がね、あの、解釈するから言ってけろって。これは何のことだ、とかって言うから、これはこういうことだって言いますがね。言葉がわからなくても真剣に聞いてる。真剣に聞くと何かしら頭にはいるんじゃなあござんすか？」

ー若い女性が多いでしょう、遠野は。若い女性なんかはどうですか？

「若い人のほうが聞くんじゃなあござんすか。年寄りはわりと聞かないんじゃなあござんすか。若い人ほど聞き

ます。ほんだよ、学校なんかさ行くとおもしろいよ。聞いてる子と聞いてない子がすっかりわかるんだから。」

［ここで、撮影のためのライトで客席が見えにくいという話がサツさんからあった。］

－やはり聞いている人がよく見えないと具合が悪いですか？

「私はね、聞いてる方々の聞く姿勢、あれが一番いいね。私はあれを見て、その聞いてる方に語り込むんだねえ、悪いども。んだよ、今日なんかもほんとに真剣に聞いてるの。みんな真剣に聞いてらったよ。あの子どもなんかもとっても聞き方、じょうずだったよ。聞き方じょうずだって言えば、みんなに笑われるども、わかるからね。」

－そういう聞いてる人がいて、こう言葉が出てくるような感じなんですかね？

「はい、はい。私が、方言でしゃべるから、たいがいの人はわかんないんだっけもや。」

［ここで同席していた昔話村支配人の谷口さんが会話に加わった。］

谷口「あの、昔話はさ、そこの土地の言葉で話したほうがいいから。それで、おばあちゃんは筋を崩さないからいいんですよね。あの、だんだんだん、おぼえてくると、枝葉を付けて、説明が多くなってしまうとダメなんですよ。」

「私はそういうことできない。だから、そうするなって言うの、妹たちさも。何かね、話、聞いてると多くなるようだっけね。」

－妹さんたちの話は確かにもう少し長くなってますものね。

谷口「親切心で、話をこうふくらましてね、これは何も悪い意味じゃなく、わからせよう、わからせよう、とい

うための解説が付いてくるんですよ。それじゃあ、ちょっとね、ダメなんだなあ。まあ、いろいろ考えはね…」

「次の妹たちは頭がよすぎっから。私は教えられた通り…　小澤俊夫先生（注3）に「絶対つくるな」って言われたったの、私は、最初に東京さ行ったとき。「お父さんから聞いたまま、おばあちゃん語れよ」って。それから私はね、絶対つくったことはねえもん。」

「先の冬に体をこわしてサツさんが入院した話が出た。そして、必ずしも体が丈夫ではなかったサツさんがこれまで続けてきた昔話語りの活動を振り返った。」

「いつ月いっ日に、どこそこさ行かねばなんねえ、頼まれてたと思うと、そのときまでに何とかしなければなんねえ、と思うから、あの、気が張るんだっけ、そうすっと（病気、体調が）治るんだもの。私いつでもそうして治って…　やっぱり、ずるずるべったりなら私は一気に死んだと思う。この昔話のあるおかげで今まで生きたと思います。」

（2）正部家ミヤさん（一九二三（大正一二）年生まれ、七一歳）

鈴木サツさんの妹、正部家ミヤさんは、現在、遠野を代表する語り手として、全国各地の研修会やイベントなどで、昔話の語りをおこなっている。一九九四年八月一日、正部家ミヤさんは語りべホールで観光客に昔話を語った。公演の合間に、正部家ミヤさんから話を聞いた。

ーきょうだいは女の方が多かったんですか？

「女五人に、男二人です。それで七人きょうだいだったのね。だから今は、兄たちが二人いなくなったので、五人姉妹。だからさっきも話したように、東京にいる妹も、釜石にいる妹も、話ができるんですよ。

いろんな所へ行って話をしますけども、静岡に一応勉強会に、私、行っていますけどね。だけども、みんな、「どうしても先生のようには話できません」って言うから、「私たちはね、生まれついて、ずーっと話聞いてるから、染みついてるんだ」って言うの、根っからね。勉強したとかそういう記憶がまったくないの。話を聞いて育って、自然にそれが身についてしまってるのね。だからその真似はできないと思うって。だけども皆さんは好きな言葉で、標準語でもいいし、話しやすい言葉でね、話してみてくださいって言ったのね。そしたら、今だら十五人ぐらい話しますよ、うん。」

ーお年めしてからね、お仕事としてこういう話ができるっていうのは、素晴らしいことですね。

「幸せですね。すごく幸せだと思うの。どこ行っても皆さんにホイホイされてね、ほんとにね、ありがたいと思ってました（注4）。」

ー七十過ぎのお婆ちゃんが、今やキャリアウーマンになった。

「うん、そうですよね（笑い）。ほんとにね、楽しいんです、この仕事はね。どこ行っても喜ばれるしね。昨日の生徒さん、生徒さんっていっても皆学校の先生なんだけども、二五〇名以上の方だったけどね、もう動かないの。懇親会があるので、懇親会のほうに行く方は懇親会のほうへ行ってくださいって。でも、動かないの、みん

な。話聞くって。いやぁ、ほんとにね、幸せですね。」

ーそれで今、全国まわっていらっしゃるんですか？

「全国まわってます。ほとんどここにいないくらいまわってるんですよ。だから昔話村、ここへ来ているのは妹（菊池ヤヨさん）と姪（菊池栄子さん）が多いんですよ。私と姉の分まで妹と姪が来てますから。姉ももう年取ってるんでねえ、自分で気が向いたときは来るけども、いやなときは「おれ、やんたよ」って来ないからねえ。」

ーこういう昔語りを、どういう形でこれから引き継いでいくべきだとお考えになってますか？

「そうですねえ、あの足したり減らしたりしないで、本当の伝承をしてほしいと思うの。昔話聞いたままをね、そのままを残して欲しい。だからよくこうして聞いてみるとね、そんなことおら覚えたよって。あの人たちの話コはよく聞くけども、それを私はアレンジしてしゃべるって言う人がいるのね。私は、アレンジして欲しくないと思うの。聞いた話は、聞いたままに話してって欲しいと思う。そうでないとほんとに遠野はね、何かこう、すたってしまう。危惧される。よそのほうがもう、どんどんどんどん勉強しているからね。それはどういう勉強しているかというと、昔話というものはどのような形で保存してかねばなんねえかっていうことを勉強してんですよ。それがなくなってね、おらも覚えた、おらも覚えたってみんな好きなようにしゃべっていたんではね、本当の遠野物語がすたれてしまうんじゃないかと思って、それが心配ですね。」

ー市とか観光協会など行政側は、「遠野物語」や「語りべ」を宣伝していますけど、そういうものを見てて、ご意見があるんじゃないですか？

「あるんですよ。はたしてそれでいいのかって思うのね。だから、この人も昔話ができる、この人もできるって、よそへも派遣しているんだけども。ねえ、こわい。これが遠野物語だって覚えられてしまったらばこわいなっていうようなところがあるの。そして実際、お客さん方にも言われるんですよ。これが遠野物語かって。これでいいのかっていうようなことね。ほとんどあの人は標準語でしゃべってるとか、またあまりにも歴史の説明が多いとかね、そういうこと言われますね。昔話には説明がいらないのね。で、実際、「昔ばなし大学」（注5）で勉強させているのは、昔話というものはね、説明はいらない。しゃべったそのことを聞いた人がそれなりにストーリーをつくって想像して聞いたらいい。そういうことをやってんです。だから、ここに出てきたこの文章はどこに誤りがあるかとか、どこが多いか、どこを取ったら正しいかというようなことを、やってますのでね。だから、あまりつくってほしくないと、昔話は。」

（3）菊池栄子さん（一九四〇（昭和一五）年生まれ、五四歳）

遠野を代表する語り手として活躍中の三人姉妹、鈴木サツさん、正部家ミヤさん、菊池ヤヨさんの姪にあたる菊池栄子さん。以前から昔話を語ることを勧められていた栄子さんは、一九九二年に開催された「世界民話博IN遠野」をきっかけに語りべの活動を始めた。一九九四年八月四日、語りべホールで昔話を語った菊池栄子さんに話を聞いた。

ー栄子さん自身は、やはり昔話をおじいちゃんとかから聞いてらしたんですか？

「聞いたんですけどねえ、頭がいいもんだからスポーンと抜けてあったんですよ。で、おばたちが、ほら、三人も四人も五人もやってるもんだから、あの、早くからね、やれやれってほんとは言われてやったんですけども、どうもあんまり若いとねえ。なんかこう、あれのような気して、やらなかったんですけども、五十過ぎてからですね。なんたらおまえも「えんだは、えんだは（いいんだ、いいんだ）」って言われて、ほんと十年くらい前から言われてやったんですけどね。大変ですもの、だってねえ。ほんとにやればやるほどなんか難しいしね。で、あの、何ていうのかなあ、ほんとは真似してね、おばたちのようにやれたらいいんですけども、真似ってできないんですよね。だからもう、自分の持ち味っていうか自分の性格っていうか、そういうので語るほかないような気がするんですね。で、ここで三人やっているんですけども、三人三様ですね。皆さん聞いたと思うんですけども、三人三様なんですよ。だからね、どれを真似してどれをあれしてっていうことはね、とってもできないから、結局自分のしゃべり方でしゃべるほかないなあ、と思っているんですけどもね。」

ーお忘れになってたお話を掘り起こす作業っていうのは、どういうふうにされたんですか？

「おばたちは、きょうだいで、あや、こういうのもあったとか、ああいうのもあったな。だら、これ途中どうだっけってね、思い出してやってるみたいです。私なんかもう、ほとんど忘れてた。「ねずみの参宮」だけは忘れなかったけんどもね、あとは始め覚えてるとか、真ん中は覚えてるとか、ねんだら、これこういうのあ

ったったけ、んだら、これが最後どうなってとか聞くんですよ。そんすっと、「なんたらおまえばかでや、それはこうだべや」、ああそうだっけ、そうだっけと思ったりしてね。ほんとに何にもなかった時代だったからねえ、戦中戦後で。親父が戦争に行って、死んでくるか生きてくるか、わからないっていう時代だったんですよ。でもね、うちのおじいさんとかおばあさんとかは幸せだったんじゃないかと思うのね。正部家(しょうぶけ)の、おばの旦那、おじですね、と菊池ヤヨの旦那と、それから私の親父と、親父の弟と、四人まい行ったんですよ。全部帰って来たんですよ、無事に。だって兄弟がね、二人も三人も行って、もうみんな亡くなってきてる所もあるんですよ。そういうふうな気の毒な人もね、いっぱいあったんですよ、あの時代だから。だけどもね、ああ、これが一番心の安らぎだったのかなあって、あとからね、年取ってくるにしたがってそう思うんですけどね。そういう時代にね、ほんとに今の子どもたち、かわいそうだなと思うのは、勉強勉強でしょ。私たちの頃、勉強なんて誰も言わなかった。ただ手伝いはさせられたのね。この辺は田舎だから、親父とかおふくろが早く出てくものだから、あの高学年だとご飯煮るとかおつゆ煮るとか、低学年はもう、掃き掃除ですね、家のなかの。そういうことはやらせられたったんですよ。勉強はしなくてよかったから、いい時代だったなあと思ってね。」

ーかなり皆さんに勧められてやってこられたわけですけど、一番若手としてですね、これから遠野の昔語りを、どういう具合に伝承していこうと思ってらっしゃいますか？

「むずかしいと思うんですよね。あの、ここで本当は、養成しようという話もあったみたいなんですけども、なんかまだやってないんですけども。若い人で、子どもたちに教えている人もいるんですけどもね、私はもう、そ

ういうことはできないから。血筋に本当はね、いとこか誰か、だんだんには出てくるんではないかと思うのもあるんですけども、今のところはほとんどみんな、なんていうのかな、遠くに離れててね。でもう、私一人っていうと変ですけども、今は一応、私一人なんですけど。それで、だんだんに、もうあと十年ぐらい経つと、いとこがやるかなとか思ったりしているんですけどもね。あと鈴木サツの曾孫ですか、今小学校なんですけどもね。もう度胸は大したもんですよ。何年生かな、五年生くらいなのかな、もう小さい時からそばで聞いているもんだからね。やっぱり私と同じで、そばで聞いてて耳から入ったのっていうのは、本読んだりなんかするよりは、頭に残るんでないか、と思ったし、私みたいに忘れるのもあるんですけど。

でも、ブームじゃないかと思うんですよね。どうなんでしょうね。はたしてどのくらい続くっていうと、何か未来がないような気がするんですけども。どのくらいの辺までこれが、皆さんが聞いてくれるかなあと思ったりしているんですよね。だからもう後継者って言われて、おまえは今度は誰さ教えて、かれさ教えてって言われるんですけども、何ていうのかな、だから、本読んだりテープ聴いたりするより、じかにおばたちがここで言ってるのを聞いたほうが頭に入るっていうかね、そういうふうな感じなんですよ。ほんとに、どうなんだべね。ほんとはこうね、育成っていうかそういうのやればいいんだろうと思うんですけどもね。私はとてもそういうタイプじゃないから駄目なんですけども。いとこがやれば、やるのかなあ。菊池ヤヨの娘がそばに嫁に行ってるもんだから、あの子がやればやれるぐらいのもんで。あとはほとんどみんな遠くに行ってるんですよね。だからね、どのくらいこれが続くのかなあ、はたして私があと二十年、三十年まで続くのかなあ、とか思ったりしているんで

すけどもね。」

―今、たくさんの人の前でね、六日に一回ですか、やってらっしゃいますけども、いかがですか？

「そうですねえ。いろんなお客さんが来てね、おもしろいというと変ですけども、ああ、こういう人もいるんだとか、ああ、こういうふうな考えの人もいるんだとか、いろんなお客さんが来るんですよ。それであるとき、私、「剃刀狐（かみそり）」っていうのをやったんですよね。そしたら「昔に剃刀があったったか」って言われたったんですよ。「わあ、それまではわかんねえ」って言ったんですけど。それであとから「あの私、この話したら、こういうこと言われたんですよ」って言ったんですよ。そしたらある人が「剃刀っていうのは、昔からありましたからね。大丈夫ですよ」って言ってくれたんですよ。でね、いろんな人がいろんな話を教えてくれるんですよね。「あの、こういうことをあれしたけども、どうなんだろう、と思いました」なんて。「それはそうですよ、こうですよ」って言ってくれる人もいるんですよね、お客さんで。で、「標準語で語ってください」なんていう人もいるしね。「言われました、この間」って言ったら、「あら、標準語なんてつまんないですよ。方言のほうがね、とってもいいですよ」って言われたりね。いろいろなお客さんがいて、ふれあいがあって。やっぱりどこにも同じような話があるということですね。」

―民宿だとか旅館に呼ばれて、よく行かれるんですか？　そっちの方も（注6）。

「ああ、ときどき行きますね。」

―どうですか？

「あのね、この前、福井から来た、漁師さんって言ってましたね。添乗員さんが「漁師さんで気が荒いから夜這い話をしてけろ」って言われたんですよね。「私、その夜這い話、知らない」って言ったんですけどもね。そういうお客さん、結局宴会の席でしょ。もう宴会の場でやるもんだから、そういう話を、聞きたいっていう人もいるんですよね。そういうとき困るんですよね。「私、まだそれまで行ってないから、もう少し経ったら覚えておきます」なんて言うんですけどもね。ほんとに、そういう人もいるんですよ。「たとえば、表はこうだけど裏はこうだっていう裏話があるでしょう」なんてね、そういうこと言われるんですよ。「私はそれまでまだ、表覚えるだけでもういっぱいだから、裏話はね、覚えてないから」って言うんですけどね。いろんなお客さんがいますね。」

―栄子さんはおもに子どもの頃、昔話を聞いたのは誰からですか？

「おじいさんからなんです。」

―力松さん。

「そうです。」

―ということは、上のおばさんたちと同じ人から聞いたということになるわけですね。

「そうですね。そうだけども、私は頭いいもんだからすっかり忘れちゃったんですよ。」

―いつ頃のことですか、おじいさんから聞いたのは？

「結局、小学校に入る前までは聞いたんじゃないかと思うんですよ。だから四つか五つ。結局親父がそのとき兵

隊に行ったって言ってましたからね。利口な人は二つ三つの記憶もあるっていうんですけど、私はその記憶は定かでないから、あの結局物心つくっていうと五、六歳ですか。そのあたりから聞いたっていうのは、たいてい「ねずみの参宮」とか「お月お星」とか「屁ったれ爺さま」とか、いろいろね、聞いたんですよ。だけども、さっきも言ったとおり忘れてやったからね。」

ーでも、正部家さんなんかもおっしゃってましたけど、やはり子どもの頃に体に染みついたのが財産になってということで、時間があったとしても、やっぱり子どもの頃の経験がない人は無理でしょうね。

「だから言われたの。おまえは聞いてるから大丈夫って。私はほんとは、人見知りするっていうか、そういうふうなたちだったんですけどもね。「おまえ聞いてるから、絶対大丈夫だから、やれーやれー」って言われたんですよ。だからもう「あっ、こういうのはほんだらどうだっけ」って、「あっ、それはそんだっけっな」、「こんだべ」ったら「ほんだっけほんだっけ」って思うような感じでね、身に染みてるっていえばちょっと変ですけども、わかるっていうかね。だから、最初っから本読んだりテープ聴いたりして覚えるよりは、楽でないかと思うんですよね。」

ー今後そういう経験がない世代になっていくとどうなるのかなというのがね、心配でもあり、興味もあるんですけどね。

「そうですね。ここでね、なんか養成する話もあったんですけども。身内で誰かっていうんですけども、やっぱり皆ね、遠くさ出てるんですよね。」

―この間、菊池ヤヨさんのときですか、聞きにいらっしゃってましたけど、ここでおばさんたちの語りをよく聞きに来るんですか？

「そうなんですよ。でねえ、読むよりはまだ、ああそうかそうか、ここはこういうふうに言っているのかとか、ここがこれくらいの、なんていうのか、間のおき方っていうんですか、そういうのもわかるし。オシラサマしゃべって、すぐザシキワラシ、はい次は、ってこういうふうに、続けてしゃべっているのかなあとか、最初ね、そういうのも聞きたいからね、どういうふうにやってんだろうと思って、しょっちゅう聞きに来たんですよ。ほんとにほとんど毎日のように、聞きにきたんですよ。最初わからなかったからね。で、話と話の合間にはちょこっとほかの話をしていいんだなとか、ああ、こういう話をしてもいいんだとかってね。じゃあ、それでいいのかな、そういう話も混ぜて、次から次から、ずーっと昔話ばり、たて続けにしなくても、ちょこっと世間話なんかもして大丈夫なんだなあ、とかね。そういうことも習いにっていうと変ですけども、勉強しにっていうかね、そういうふうにして、だいたいまあ、あの言い方はどうなんだろう、あんまり早くしゃべってもわかんねえって言うから、ゆっくりしゃべると、それではあんまりゆっくりだって言われるしね。あれ、だら、どれくらいの早さでやったらいいのかなあなんて、そういうこともいろいろじかに聞けば、ねえ、わかるから、と思って。これ、書いたら大変なんですよ。私、書いたこともあるんですけども。一回書いて、はあ、もうこれだからやめました。ちょこっとしゃべるにも、一ページくらい書かねばねかったもんね。やめたんです。」

（4）白幡（しらはた）ミヨシさん（一九一〇（明治四三）年生まれ、八四歳）

語りべホールの語り手のなかで最年長の白幡ミヨシさん。一九九四年八月三日午前一〇時頃、語りべホールに出かける前の白幡ミヨシさんに、自宅の縁側で話を聞いた。

―この家を建て替える前は、曲り家の古い家だったんですね？

「はい」

―そのときの様子をちょっとお話しいただけますか？

「六十年も前に私がここさ嫁（とう）いできたものだから、そのときは石の上さ柱が立ってたの、土台がなくて。それで床が落ちてしまうの。それで、あれは何年だったべかな、終戦……。それをまず新しく建てるっつうことは、ほれ、あんまり大っきな家（うち）は建てられねえてので、その家を修理したの。土台を入れて、壁もみんな落ちてしまうのだから、壁も塗り替えて、板も取り替えて、それからまた四十年ばかり経って今度またやり直した。そのときの、一回建てて、二回目のときか、それからは、ほれ、「ゆく年くる年」の撮影もしたし、「明るい農村」さも出はったし。さまざまいつもいつも、毎年のように皆さんで来てくれたった。で、正月は、昔からの、ここではあれ、ミズキダンゴって、豊作を祈る正月の行事をやったの。そうすっとほれ、全国から、みんなカメラマンさんが寄って来て、二十人も三十人も来るの。正月の十三日あたりから二〇日まで。いっぱい大勢の人たちが来て、

賑やかに騒いでいたったの。だからもう新しい家にすっと誰も来なくなるって言っておじいさんが亡くなったけんども、また新しくなっても、おかげさんでみんな今でも来てくれます。」

－おばあちゃんは昔話は誰から聞いたんですか？

「そうだねえ、まず最初の小さいときは家の人だね。夜になって、六つ七つになるあたりになってからだべかな、父親がここではほれ、ツマゴ（藁で作った雪靴）ってもの作ったの、夜。夜のご飯すめば、男の人はツマゴ作り、女の人は縫い物。してやってば、ほれ、おれが三番目だから次の妹があるために、そっちを寝かして縫い物してるわけ。するとほれ、「おっかぁ、寝ろ、寝ろ」ってせがむというと、ほれ、父親が「やむけやむけ、おら、むかし語って聞かせっから」って、で、ここさ家で昔話を聞かしたの。で、だんだん、ほれ、囲炉裏で話するときは「昔あったずもな、町さ行ってから飴っこ買って来たずもな」なんて、そういうような、ほれ、簡単な話、して聞かせたの。「買ってきて飴っこ、こうやって伸ばせば、伸びた伸びた伸びた」って、こうやって伸ばしてから、ほれ、ここにいる子どもたちをころがして騒がしたりし、そんななことから、ほれ、昔話はじまったんだな。だんだん大きくなれば、ほれ、大きくなったなりに皆そういうふうにして聞いてるものだからね、外さ出はって歩くようになるっていうと、ほれ、みんなよその子どもも皆寄って集まって、「昔話するけ」となって話してるの。で、こういう話だ、ああいう話だって、みんな、ほれ、それぞれの話するもんだから、そうすっと、こっちで聞いた話とそっちと違うつと、「そんでんなかっけ」って私みたいなほれ、このような「自慢好き」って言ったらいいか、何て言ったらいいか、ほれ、人の言葉は聞かねえで、自分の言葉で主張するもんだから「ほんでな

かっけ、ほんでなかっけ、ほんだっけの」って言って遊んだったの。ほれからだんだん大きくなっても、ここでは死んでも、祝いのときでも、今のように式場あってそこさ行かねえものだから、なんぼ小さい家でもその家でやったもんだから、そこさ行くていうと、みんな、ほれ、そこの部落の人たちが寄って、子どもから全部行ったの。年取った人から行って。で、お膳並べたところ、子どもたちも行くもんだから、跳(と)んでくや跳(は)ねてくや歩くもんだから、うるせえもんだから、どこさのおばあさんが、隣の家さ家借りて、そこさ行って昔話聞け、とか。厩の隅さ、ほれ、むしろ敷いて、そういうとこさやられた。物置の隅のようなところさ行って聞かせられた。そういうことして、ほれ、互い互いに、みんな、どこさ行ってもそういうようなことしたもんだから、あたりの回りの人だね、おもに。そういうようにして聞かせられたの。家の人たって、家の人ばかりでは大きくなるまでさまざまな話して聞かせねえの。だんだん大きくなっというと、ここでは糸を績んで、麻糸を績んで機織ったもんだから。糸績み、覚えねばなんねえんだから、縄なり、覚えねばなんねえんだから。それで、ほれ、みんな、寄り集まる家があって、やっぱり人の寄る家があってね、そこさ行くっていうと、囲炉裏囲んで、ほれ、藁仕事でもなんでもする。四人並べばちょうどいいとこさ、八人も十人も行くの。してその間さ行ってて、ほれ、そういうような話すると、さまざまな話が出てきたんだ、大きくなれば大きくなったなりの話が出てきた。だから、小さいときは家(うち)の人。あとは回りの人。だんだん大きくなれば、大きくなったなりの話してくれるやつが、全部、それ、外の回りの人だ。こうやってた。」

―おばあちゃんね、今、こうして語りべホールで、しゃべるようになりましたけどね、そんなこと考えたことも

なかったでしょう？

「考えたことはなかったの。それで、うちの、私の主人がやっぱりここで生まれて育ったもんだから、ここは、ほれ、昔からの、南部神社もあったべし、ここのうしろには、ほれ、光興寺建てて、お城があったとこなんだって。そうすっとほれ、それの地割りを聞きさ、大学生が来たもんだ。そうすっというと、何仕事でも、今日はこうやって畑まけとか、シロおこせとか、何かかにか、忙しいときでも来て、五人も六人も来て、時間費やしていたったの。だからたまにほれ、ムカシ語って聞かせろなんて来たら、昔話ば知らないことにしって言われて話しなかったの。そういうように二人やってるつと何もできねえもんだから、貧しい家だったから。だけど今では、それなりの補助もあるべし、何かにあって、皆でやってけれるからええども、働かねば食うに困る。で、昔話っていったって、しゃべらねえで、知らねえことにし、知らねえことにし、っていたったの。そいでもほれ、博物館が出て、あっちさ行っておれが機織り。サツさんは昔話。そしていたったども、もう二十年も前だろうね、それからだんだん向こうから人が来るようになったんば、ここに浦田穂一さん、カメラマン、その人を頼って来るもんだから、「ばさま、今日はな、あっちから来るからムカシ一つ語って聞かしろ」、「わかんねえってば」、「いいから、一つしゃべろ、一つしゃべろ」つのが、ほれ広まってきたったの。で、だんだん、しゃべるようになって、おかげさんでこうやって今では出はっているから、いかったなあ、と思ってるの。」

（5）菊池玉（なま）さん（一九三四（昭和九）年生まれ、五九歳）

白幡ミヨシさんの娘にあたる菊池玉さん。菊池栄子さんと同様に、一九九二年の「世界民話博」のときから、昔話の語りを始めた。一九九四年八月二日、語りべホールでの昔語りの合間に話を聞いた。

―今、レパートリーは何話ぐらいでしょうか？

「うーん。さっきみたいにね、「ちょっぺいちょっぺい雀」とかああいうふうなのまで数えれば、百以上はねえ。うん。」

―お客さんの前で、っていうのは民話博のときから、本格的に？

「語りべって、まあそれ、前には母が、よく民宿とかなんかに頼まれて歩いたとき、体の調子の悪いときはその夜だけね、民宿に頼まれてちょこっと行ったりは、たまにはやった。一年に十回、一カ月に一回行くか行かないかそんなものだったの。で、民話博のときはまず本格的に出たわけなの。それから後、ずっとやってます。」

―一昨日ですか、後ろで聞きにいらっしゃってましたけど、今も聞いて勉強したりという？

「そうだねえ。やっぱりあの人達は先輩だし。なんていうべなあ。やっぱ年数がないでしょう。お客さんの前にこう立って話するっていうのが。たとえばヤヨさんの話はお客さんの顔を見てね、たとえばバスのなかで酔っ払って来た人が、時と場合には野次をとばすときもあるんだよね。それにも負けないで、そのお客さんを静める、

そのお客さんさのなんていうべな、うまく話せねんだけんども、お客さんを静めて、やぁやっと、「おとっちゃん、おとっちゃん、おれの話ッコのほう先に聞いてからなす」つように、ヤヨさんはやるんだよ。それができないんだよ、おらはね。だから、そういうのを勉強しに来るの、うん。今日はどんなお客さんが来て、そのお客さんに先輩の人たちはどのような態勢を取って話してるかなあというのを、物語そのままでなくね。それがまだほれ、おらたちは浅いんだ。いろいろのお客さんが来るからね。真面目になって、それこそあれ、この間も言ったように、相槌を打って「ふーん、ふーん」って聞いているお客さんもあれば、時と場合には、野次をとばしたり、また友だち同士、ガチャガチャ、ガチャガチャ言うお客さん、どんなお客さんもあるから、それをいかにして私のほうさ集中させるか、それが問題（笑い）。それはまだできない。」

－昔話をどのようにして覚えたか、というのをお話いただけますか？

「それは、私たちはほら、今は家を建て直したけっども、曲り家、クズヤ（茅葺き屋根）の曲り家でね、全国からカメラマンがどんどんどんどん来たんですよ。サイクリングコースの清心尼公っていう女の殿様のお墓があるそばが実家なの。サイクリングコースの所だから、そこをサイクリング来た人たちが、クズヤの屋根の上に百合の花と松の木があったのを、カメラで、よそから観光に来た人たちがみんな写すの。したらあるとき、うんと吹雪で雪の降るときに、子ども連れた家族の人が来てから、寒くて足が冷たくて泣いたんだよ、子どもが。そしたら「あたれ、あたれ」って。そして、炉端ってわかるでしょう、家のなかの。その炉端さ火焚いてから、親父とおふくろとしてあてて、そしたら親たちはそれを見たいから、行くんでしょ。その清心尼公とか諏訪神社とかっ

て、その辺見て歩く。ぞんだらば「おりゃムカシッコ聞かせっから、ここさ座っててけろ。そのうちにお母さんたちは見てからまた戻って来るってらからなあ」って。そうしておらいのおふくろは昔話を聞かせたんだよ。そしたらそのなかに、あるカメラマンがいててから、それを東京のほうさ持ってって、ほら、見せるか何かやったんでしょうよ。そうしたら「あら、あそこのばっちゃん昔話聞かせっけ」となって、あとは遠野にも、その、浦田さんってカメラマンがいて、そうしてから「やあ、ばっちゃん、あの昔話な、いかったから、また客さん来たらここさ教えるっから、ムカシコ聞かせろ」となったわけ。それを「あやまた、ばっちゃん、昔話聞かせてら、聞かせてら」って耳から耳さ流してやったの、おらたちは。だんども、あるとき「いやぁ、おめえも語ったほうがいいではないか」ったで、「やんだやんだ、やんだやんだ」っていたったども、「だら一つだけしゃべってみろ」って、あるとき言われたの。で一つだけしゃべったけ、「あや、これ、えんだ、えんだ」となって、あとそれがどんどんどんどん広がって、ついに市役所まで聞こえて、引っ張り出されて来たの。」

―その一つというのは何だったんですか？　最初に聞かせたのは？

「何聞かせたったべなあ。あっ「猿の嫁ご取り」。それを聞かせたの。そうしてから「民話博」があるっていったときにね、その、遠野に来れば、見るとおり隅っこに必ず氏神様があるでしょ。それが何してあるかって皆不思議がっておったの。その話を、だら民話博のときに言ったらええんでねえかっていうので、それを言ったの。それがきっかけになって、このように出るようになりました。」

―おばあさんからうかがってて、記憶のなかにはたくさんの昔話があったと思うんですけども、それを人前で自

分が話すような場合に、つまり、聞いてて、でも自分で語った経験はなくて、それで人前に出たとき、スラスラと出てくるもんですか？

「だから最初はねえ。それから三、四年になっているからねえ、民話博から。よくやったと思うよ、最初はね。」

－やっぱり、そういう苦労があって。

「第一に、間違わないようにするのが一番、それだけ。間違わないように、間違わないように、それだけ頭にあってなあ、お客さんがどのように受けとめてるかは全然頭になかった、最初は。」

－語りの内容は白幡ミヨシさん、お母さんと同じなんでしょうか？

「言葉は同じだと思います。あの遠野っていったって、サツさんたちは綾織っていって、遠野から見れば下のほうの綾織町。うちの母の生まれた所は佐々木喜善って、柳田国男先生と佐々木喜善っていう、まんず物語を書いたその先生の家、佐々木喜善さより五〇〇メートルぐらいかな、下の、同じ土淵町って所で生まれたから、喜善さんの書いた物語と同じことを言ってる。だから、オシラサマもサツさんたちとは、ちょこっとどこかが違うところがある。」

（6）聞き手の反応

一九九四年七月三〇日から八月四日にかけて、語りべホールの参与観察を集中的におこなった際に、語り手の

インタビューと並行して、語りべホールの観客のインタビューを何度か試みた。ホールから出てくるところや、語りを待つちょっとした合間を利用しておこなったものであるので、カッコ内に示した年令は推定である。短いインタビューであるが、そこでどのような声が聞かれたかを、おおよその年令順に整理して示してみることにしたい。

「なんか『遠野物語』を最初読むときは、すごい怖かったんですよ。だけどなんか、おばあさんとかの話聞くと、やっぱり、囲炉裏とかで話している姿とか、彷彿させられるっていうか、すごいいいなあと思いました。最後にちょこっと教訓めいたところを言うところが「ああそうだなあ」とかって思って。」（女、二〇歳くらい）

「ちょっとおばあちゃんのお話、通訳がいるかなあ、なんて思ったんです。あんまし、ほんとに聞き取れなかったんですけど、まあみんなが笑っているところであいそよく笑って、いっしょに。そんな感じで、あんまし、ちょっとわからなかったんですけどね。」（男、二〇歳くらい）

「なんか本読むよりもわかりやすくって、遠野の雰囲気とかを肌で感じられた感じがするんですけれども、あんまり内容は聞き取れませんでした。」（女　二十代前半）

「昔から、おばあさんとかから、聞いてたことあったんですけども、なんか楽しいですね。」（女、二十代前半）

「楽しかったです。なんか最初はわかんなくって一生懸命こう耳かたむけて、こうかな、こうかなってなんとなくいってて、だんだん話もわかってきておもしろかったです。」（女、二十代後半）

「やっぱり、直接にこうやって、こっちの言葉で聞けることがあまりないし、昔からも聞いたことがないし、自分の子ども時代も。こうやって語り継がれてるっていう、ねえ、別の世界の話っていうか、そういうのを聞けて、すごくおもしろいっていうか、いいなあと思って、何回か来てます。」（女、二十代後半）

「とっても感動しました。言葉が昔の話っていう感じで、なかなか子どもたちに自分でも聞かせたことないので、こういう話聞かせて、ほんとに夏休みの思い出になったような感じで、うん。」（女、三十代前半）

「やっぱり方言的に結構関西人にはわかりくい所はいっぱいあるんですよ。だけど、おばあちゃんの表情で物語の展開、大雑把な展開が、パサッパサッとね、そういう所ではわかるんです。あと、やっぱり八十になってもね、あのお年でみんなの前にやって来て堂々とお話されるってのはほんとに立派ですしね、またその笑顔っていうのが素晴らしくってね、ちょっとミーハーして写真を撮らせていただいたんですけども。もう一つ言うなら、たたみ敷きのお部屋で、おばあちゃんには座布団に座ってもらってね、みんなで膝抱えながら、話を聞くっていうのがなんかいいような気がする。ここはほら、南部の曲り家がまだいっぱい残っているでしょう、だからそういう所でされたら余計になんかいいかなって気がします、うん。」（女、三十代前半）

「おばあさんの語り口が非常になごやかにお話されるもんですから、その辺も非常にすばらしいなあと思っております。」（男、三十代前半）

「何ていうのかな。昔、自分もそんな話を、祖父とか祖母とかから聞いたこともあるので、なつかしいっていうか、そんな感じがします。」（男、三十代後半）

「いいお話でしたね。なんかこう、やっぱ味があってね。あとお孫さんの話なんか入れていただいたりして、なんかこう、あの場所にいただけでも暖かい雰囲気したんですけど、そういうお話入れてもらってね、ぐっとこう身近な感じしました。」（女、四〇歳くらい）

「そうですね、何回か聞いているんですが、はじめは全くわからなかったです。今は少しずつですけども、ある程度の意味はわかるようになってきましたけども。」（男、四十代後半）

「そうですね。昔、よくおじいさん、おばあさんから聞かしてもらった記憶はあるんですけども、やっぱり宮城県とはまた違った味があって。ええ、方言などはぜんぜん、やっぱり感じが違いますからねえ。遠野って、なんか歌ありますよねえ。なんかフォークソング・グループのなんか。そういうのでしか今まで知らなかったらなかったんで、ちょっとまたイメージ変わりましたね。」（男、四十代後半）

「（言葉は）全部はわからないんですけども、こう前後で判断しまして。非常にしっとりとして、子ども心に帰ったような…。よかったです、はい。」（女、五〇歳くらい）

「やっぱり語りべさんのね、ほんと人柄っていうか、この暖かさっていうのが、すごく感じられて、すごく楽しかったです。」（女、五〇歳くらい）

次に、同じく七月三〇日から八月四日にかけて、アンケート用紙を用いて、観客に語りべホールで昔話を聞いた感想を書いてもらう調査をおこなった。回収した用紙のうち、住所および年令が記載されていたものを、北か

ら順に並べて整理してみた。

「方言って難しい」（北海道枝幸郡、女二三歳）

「おばあちゃんのやさしい表情とお人柄がとてもよかったです」（札幌市、女二二歳）

「語っている口調が印象に残った」（札幌市、女三〇歳）

「直接「語り」を聞けてほんとうによかったです。方言は青森と似ているので、だいたいわかりました」（青森市、女四四歳）

「人柄がにじみでてくるような語りでした」（青森市、女四六歳）

「言葉がわからないところが多い」（岩手県宮古市、男四一歳）

「語りべのおばあさんがユーモアのある人でおもしろかった。雰囲気全体が暖かい」（山形市、女十八歳）

「自分のおばあちゃんの話をきいているみたいで、よくわかった」（山形県西置賜郡、女二八歳）

「おばあちゃんのピュアな遠野の言葉を聞いたのがとてもよかった」（山形県西置賜郡、男三二歳）

「なつかしい昔話のひびきにふれることができました」（山形県西置賜郡、男三三歳）

「明るすぎる。囲炉裏があるといい」（山形県長井市、男五六歳）

「方言でお話をおうかがいしましたが意味はわかりました」（宮城県志田郡　女五三歳）

「一度テレビで拝見しましたのでぜひ来てみたかったのですが、私は大阪出身なので言葉がわからなかった」

（仙台市、女四一歳）

「直接のお話を聞けてよかった」（仙台市、女四六歳）

「聞き取れなかった」（仙台市、女四五歳）

「方言がわかりにくい」（仙台市、女四五歳）

「もう少し言葉がわかるよう、前もって勉強してくるとよいと思った。楽しかった」（仙台市、女五七歳）

「とても美しい鈴木さんのお話にユーモア満点楽しいひとときでした」（仙台市、女五九歳）

「生（なま）の語りべのお話にはとても期待してきましたが、早口に聞こえ、内容が理解しにくかった」（仙台市、女六四歳）

「とてもなつかしかった」（宮城県名取市、女五二歳）

「方言がわからないながらも、全体の雰囲気で充分楽しかったです」（福島県伊達郡、女五三歳）

「たたみの上でじっくりと聞きたかった」（福島県伊達郡、男五九歳）

「よく聞きとれなかった」（福島市、女五五歳）

「遠野の話し方でよくわかります」（福島市、男六三歳）

「大変ためになる」（福島市、男六五歳）

「やさしい語り口でとてもよい感じです」（栃木県塩谷郡、女五二歳）

「物語に引きこまれてしまいました」（栃木県小山市、女二七歳）

「子どものとき読んだ昔話を思い出してなつかしかったです」（埼玉県狭山市、男二七歳）

「目をつむって聞いていると、その世界に入っていけました（わからない言葉もあったが）」（埼玉県鳩ヶ谷市、男四二歳）

「座ってたたみで聞いたほうがよいのでは」（埼玉県深谷市、女五四歳）

「言葉が理解できない。同じ日本語なのに!!」（浦和市、男四一歳）

「言葉を理解しにくかった」（千葉県市原市、女五四歳）

「話（言葉）がよく理解できない」（千葉県市原市、男五八歳）

「直接語りべを聞けてよかった。「豆腐とこんにゃく」の昔話がかわいくておもしろかった」（東京都、女二三歳）

「言葉がよくわからなかった」（東京都、女二九歳）

「言葉が全くわからない」（東京都、男四五歳）

「同時通訳が必要だと思った」（東京都東久留米市、男三〇歳）

「流暢な語りをたんのうしました」（東京都府中市、女四七歳）

「囲炉裏の回りで聞きたいです」（東京都稲城市、男一〇歳）

「語りべさんの声のやさしさが印象的でした」（東京都青梅市、女三四歳）

「今は、方言（それもきちんとした）を話せる人の少なくなった時代でありますが、そのなかで一番東北を感じ

ることのできる貴重な時間を過ごすことができたとうれしく思っております」（横浜市、女二五歳）

「生（なま）の語りべを聞けてとてもよかった。子供たちには少しむずかしかったようだ（方言がわからない）」（横浜市、女三二歳）

「何をしゃべっているのか、よくわからなかった」（横浜市、男三二歳）

「生（なま）の語りが聞けるなんて素晴らしいですね」（横浜市、男四八歳）

「民話のよさが少しわかった感じ」（山梨県東八代郡、男五二歳）

「言葉がよくわからなかった」（静岡県田方郡、女三八歳）

「たたみに座って聞きたい」（三重県一志郡、女三〇歳）

「聞いたこともない話がたくさんあることを知り、よかった」（奈良市、男四三歳）

「耳なれない土地の言葉が、わかりにくいながらも、耳に心地よくて、昔話の雰囲気を満喫できました。話の内容も、とてもおもしろかったです」（和歌山市、女二六歳）

「なつかしい感じの昔話の数々でした。父から伝えられ、話の途中にも父の顔が浮かぶと言われたのが印象的でした」（和歌山市、女二六歳）

「わからない言葉もたくさんありましたが、遠野ではそれが伝わるような気がしました」（和歌山市、女三九歳）

「実演を聞かれてよかったです」（和歌山市、男四三歳）

「言葉がわからない」（岡山県真庭郡、男五三歳）

（7）谷口徹太郎さん（一九四〇（昭和一五）年生まれ、五四歳）

とおの昔話村支配人として、語りべホールの運営の主力になっている谷口さんに話を聞いた（一九九四年七月三一日）。

―語りべホールを作った経緯をお話しいただけますか？

「おととし「世界民話博」がありまして、ちょうどここの建物があいてたってわけですよね。それで市のほうが使いまして、昔話は最初は向こうの柳翁宿のジョウイの間（囲炉裏のある部屋）っていうのでやっていましたけど、去年からこちらのほうに移動しまして、一三〇人くらい入りますからね、ここを使って今年で二年目ということです。」

―この二年間、いろんな人にお話を聞かせてですね、支配人としては、お客さんを見ててどういうふうに感じてらっしゃいますか？

「いっぱいあるんだけども、このとおり岩手県以外の人がいっぱい来ますよね。で、一番はわかってくれるかなと、これが一番心配ですし、まあ三話か四話、こう聞いてるうちにみんな納得しますしね。それから「あっ、わかってくれたな」と満足して。最初に始まるときに「どちらから来ました？」って聞くわけですよね。で、まあ

やわらげて。まあ言葉わかってもらわなくてもね、雰囲気だけ味わってもらえばいいかなあと思っていますね。」

－やはりこれをやろうと支配人が考えられて、皆さん、語りべホールを作ろうということで努力されたと思うんですけども、やはり皆さんのなかに遠野の昔話を聞いてもらいたいという熱意がすごくあったわけですか？

「うーん、ちょっとむずかしい問題ですね。むしろ地元の人たちじゃなくね、東京の方とかよその人たちが興味をもちまして、ようやっと地元の人が「あっ、これは素晴らしいことなんだな」という、どこでもそうでしょうけどもね、地元の人は案外無関心ですよね。というのは、昔から誰でもこういう話は知ってますし、話せますしね。だから受け入れたのは最近ね。今、これからもこれを続けていくために、「語りべ教室」なんかも作ろうかなあと、考え中ですから、これやれば、まだまだ別の人も出てくるんじゃないかなと思ってます。」

－ここ「語りべホール」で昔話の語りをやっているということで、市民の方の反応はどうですか？

「いまいちですね。冬には「昔ばなし祭り」って、ここじゃなくね、伝承園でやっているんですけど、あまり地元の人たちは来なくてね、まあ固定したお客さんがよそから来ますけど、地元のお客さんがまだ定着してないっていうのが、なんとなくね、心配してますけど。でも、だんだん、だんだんね、そういう人が出てくるだろうしね。で、年取ってからね、こういうの話すとすごくいいと思うんですよ。若い人はちょっとね、受けないと思うんですよね。」

－観光資本として、昔話はかなり役に立っているというように考えられてますか？

「私はね、役に立っていると思います。今後、夢ですけど、真打ちとか、ランクをつけてね、サツさんクラスは

もう真打ちですね。あとはこう、何段目とか落語の世界のようにランクつけてね、一話でも二話でも、話して聞かせるのがいいんじゃないかなあなんて思ってますけどねえ。」

ーお客さんがいつ来ても気軽に聞けるっていうことは、素晴らしいですね。

「四月からやってましてね、ほんとに（お客さんが）一人や二人でもね、決められた時間にね、十一時、一時、二時にね、一人でもやりますよと。昔話村に来ればお話が聞けるという態勢を、もち続けたいですね。今後ともやっていきたいと思ってます。」

（8）谷地（やち）信男さん（一九四二（昭和一七）年生まれ、五一歳）

『遠野物語』の語り手、佐々木喜善の出身地である土淵にある伝承園（一九八四年開園）。「旅、遠野路」という観光用リーフレットには、次のように記されている。

「昔の農家の姿を、カヤぶき屋根で再現している伝承園。国の重要文化財に指定されている南部曲り家「菊池家」や、千体オシラサマのオシラ堂、『遠野物語』の話者、佐々木喜善の資料館などがあり、予約をすれば、昔話を聴いたり体験したりできます。」

毎年夏に開催される「伝承園まつり」の二日目にあたる一九九四年八月七日（「伝承園まつり」は八月六日、七日の二日間、開催された）、この伝承園の運営の主力になっている支配人の谷地信男さんに話を聞いた。

－こちら伝承園という施設が作られました経緯とか、この施設の性格などをお話しいただけますでしょうか？

「柳田国男先生の『遠野物語』という形でしか一般的に知られておりませんが、実際『遠野物語』の土台をなしたのは、地元出身の佐々木喜善という方でございます。その伝承の人、佐々木喜善記念館をメインといたしまして、昔から遠野に培われてきた、いろいろな農家の施設をここへ再現して、現在に至っているというのが、伝承園の大まかな概略でございます。」

－土淵という、佐々木喜善さんが村長をされた地域にあるわけですけども、土淵の地域とこの伝承園との関わりはどういうような？

「ここの施設は、位置づけとしますと、社会教育的位置づけのなかで、運営されているというのが特徴かと思います。特に伝承行事、今日もおこなわれておりますけれども、「虫追い祭り」、あるいは「馬っこつなぎ」というような形の伝承行事を、地域の老人クラブのおじいちゃん、おばあちゃんたちがそれを再現し、次代を担います子どもさんたちにそれを伝えているというような形で取り組まれております。」

－この地域の老人クラブの方が、ここでだいぶ働かれているということになるんでしょうか？

「はい。老人クラブばかりじゃございませんで、地域の社会教育諸団体、特に生活改善グループとか婦人会、そういうような団体活動した人たちがここの伝承園という施設の運営のなかで関わりをもっていると、これが特徴かと思います。」

－この地域の方の反応はいかがですか？

「はじめは地元のもの、すべて何も珍しいものでございませんけど、お客さんがそういうものに関心を示していただくという形でですね、今は、生きがいではじめた、たとえば工芸館の藁細工の実演とか、機織りの実演、そして手作りのお土産品というのは、やりがいから生きがいというような形で活動が前進しているというような形で評価されるのではなかろうかなと思います。」

ー前うかがったときに、やっぱり単なるボランティアではなくて、観光のなかで、何ていうんでしょう、生きがいということとかかわって、作って販売するという、その辺のところを、もうちょっとお話しいただけますか。

「私、以前、社会教育関係の仕事をやっていたわけなんですが、そこで社会教育と申しますと、教養を高める、あるいは趣味を満足するとかという形でしか、その成果が求められておりませんけれども、はたしてそれだけでいいでしょうか、というのがここを開設するときの私の疑問だったわけなんです。やっぱり学習したならば実践し、実践したならばそれが経済的なつながりに積み重なっていくということが求められるのではなかろうかな、というような形でですね、隣が地区センター公民館の施設でございますが、こちらに一歩入った伝承園は、そういう実践を通して経済活動に積み重ねていくというような位置づけになっております。ですから、現在ここに通っている老人クラブの会員の皆さんはですね、自分たちのもった技術をお客さんに評価され、それをお買い求めていただくというところに、大変生きがいを感じているようでございます。」

ー今、いろいろ観光バスなどが多いシーズンかと思うんですが、こちらを経営、運営していくうえでのご苦労といいますか、どういうことがありますでしょうか？

「やっぱり人と人とのつながりのなかでこの施設が運営されております。一般的に博物館の分館的位置づけになっておりますが、博物館は静的な施設と申しますか、資料をお客さんに提供すると。ここ伝承園は、動的な形で、いろいろな伝承行事をはじめとしたものを、お客さんに提供するというもので、大変人と人とのつながりがあるもんですから、そういうところのコミニケーションを理解をしていただくまでには大変時間がかかるというのが現状でございます。」

ーやっぱり観光客が多いのは夏場ということになるんでしょうか？

「はい。やっぱり遠野は夏型でございまして、シーズンはおおむね四月から十一月頃までと、あとはオフというかたちになります。けれども『遠野物語』あるいは民俗関係を志す学生さんとか研究者にとってはですね、むしろその寒い遠野をそのものを求めて来るお客さんも結構いるというような次第でございます。」

ーこのごろ民俗学のほうでも佐々木喜善に対する関心が高まっていると思うんですけども、そういうことで土淵のほうにいらっしゃるお客様っていうのは多いんでしょうか？

「そうですね、今がちょうど夏休み、あるいは冬休みとか春休みには、民俗関係を専攻している学生さんは必ずこの遠野、土淵に足を踏み入れて、レポート作成の資料としてですね、勉強に来ているようでございます。」

ー今ちょうど夏休みでアルバイトの高校生とか大学生の方もここで働いているようですけども、若い人の評判はいかがでしょうか？

「私も施設の運営にはこだわりをもっているつもりでございますが、やはり若い人たちから見ますと、ここはち

ょっとタイムカプセルに入ったような世界でございますから、子どもさんたちにとっては戸惑いを感じるというようなこともあるようでございますけど、年配の人たちとの付き合いのなかに、生活の知恵的なものを逆に再発見しているというのも現状でございまして、これからの実社会には参考になるというような形でですね、結構高校終わっても短大に行っても、夏休みはここに求めてアルバイトに来ているという学生さんが今日も大勢来ております。」

（9）佐々木イセさん（一九三〇（昭和五）年生まれ、六四歳）

伝承園で昔話の語りをしている佐々木イセさん。一九九四年八月七日、「伝承園まつり」に際して、移築された曲り家の囲炉裏端で観光客に昔話を聞かせたイセさんに話を聞いた。

―イセさんはここで昔話をしているのはいつからですか？

「七年くらいになります。」

―きっかけは、どういうことで？

「私の姉が前にここで語ってたの（注7）。で、体調崩して出られなくなったんで、今度、私が代わりに出てます。」

―今ここで話してる昔話は、誰から聞いたお話ですか？

「祖父から。あとは人から聞いたのもあるけんども、大部分は祖父からね、小さいときに、子どもの頃に聞きました。」

―土淵でお生まれになられたんですか？

「そうです。土淵で生まれて、土淵で育って。」

―そうすると、それまでは子どもの頃に聞いて、それから語る機会というのははなかったのですか？

「いや孫たちにね、孫たちに語ってましたので。今はハァ、大学生になったからあれだけんども、小さいときにね、右左さの左から、語って聞かせて。」

―そうすると、ここでお姉さんの代わりにお話しするようになったときも、別にこう、苦労ということはなく。

「そうです、はい。あの、今は本当にそういう習慣がなくなったけれども、私ら子どもたちを育てる頃に、旧暦の十月に、御日（ゴヒ）（注8）っていって、仏様を拝む日がありました。そんとき、親類同士呼んだり呼ばれたりして、私も実家に行くと、子どもたちが、兄の子どもだのいっぱい集まるわけです。兄弟が多いし、子どもも一座敷になるわけ。そこでその子どもたちさね、昔話聞かせてらのす。」

―十月の…。

「はい。今ねえ、本当に、そういうことなくなったの。そういう習慣があったんですよ。」

―お客さんは、日本のあちこちからいらっしゃいますか？

「はい、そうです。」

―どんな感じですか、ここにいらっしゃるお客さんは？

「みんなねえ、いい所だって。空気はいいし、緑は多いし。で、ほら、この建物自体がね、こういうふうだから、気持ちが安らぐって。そうおっしゃって。この間、台湾の留学生の方が見えて、そしていっしょにお話したんですけども、「いい所ですね」っておっしゃってましたっけ。」

―昨日今日はお祭りということですが、普段の日も昔話されるんですか？

「日曜日はね、奉仕のような形でしてますし、あと、事務所に申し込んでもらって予約で語ってます。」

―団体とかそういう申し込みがあったときに？

「ええ。一人でも二人でも団体さんでも、何人様でもね。」

二　若い世代の取組み

これまで、観光施設を拠点として昔話の語りの活動をしている人たちについて見てきたが、この節では、現在四十代で昔話の語りに関わっている二人の女性を取り上げ、彼女たちが昔話をどのように見ているかを位置づけてみたい。第一節で扱った語り手たちと比べると、昔話を伝承するということについて、時代の変化にともなう意識の変化が、彼女たちの言葉には見られるように思われる。変化の過程にある伝承の現状がどのようなもので

あるか、二人のインタビューから考えてみることにしたい。

（1）細越雅子さん（一九五四（昭和二九）年生まれ、四〇歳）

細越雅子さんは、市の観光ガイド講座を受講後、独学で昔話を覚え、語りべになった。現在、各地で昔話の出前活動を活発におこなうとともに、自分の子どもや地元の子どもたちに昔話を教えている。一九九五年一月六日、細越さんのお宅を訪ねて、話を聞いた。

―子どもさんにも昔話を教えていらっしゃるということですが？

「家にいて、こうやって教えれる、お風呂だとかどこだとか場所はまあ別として、教えれる人っていうか、そういう人がないんだよね、遠野には。年代がもう全部上になってるでしょう、七十以上だ、語りべさんが。そうすると、娘や息子が、もう私ぐらいか私より上でしょう。それの孫となるとね、ファミコンとかサッカー（注9）はやるけども、昔話なんてのは、今の子は。私がおっかないから、この子どもたちはね、やらざるを得なくてやってるかもしれないけど、ちょっと無理だっけもね、よそではね。」

―それで、ぜひということでお訪ねしたわけです。

「そうかそうか。」

―細越さんがこういう昔話をするようになったいきさつといいますか、その辺のところを少しお話しいただけますか？

「私が昔話をやろうと思ったというより、しねばならなくなったというのがね、今からもう足かけ十年くらい前になるんだけども。そのときに最初は、遠野市でやったガイド講座というか、そういうやつを受けたんだけども、それでちょこっとまあ、声かかったりして、よそから来たお客さんをご案内しているうちに、ありきたりの案内では遠野に来たお客さん、喜ばないのね。あの山の高さ、この川の広さ長さ、言ったって喜ばない。何を遠野に求めてそのお客さんたちは来るのかっていうと、「民話のふるさと」で、昔話がふんだんに聞けるだろう、どこに行っても、誰でも一つや二つの昔話は語れるだろう。そういうところに期待をして来るのに、実際の話が、語りべさんの数がそれほどないもんだから、それで私が案内をするよりは、昔話を覚えて語ったほうが来た方に親切だろうなと思って、それからいわば独学で覚えたというか、やり始まったんですけどもね。私も実際はこのうちの娘ぐらい、小学校の一年生か二年生ぐらいのときまでは、おじいさんに聞かさられたったのね、その頃の聞かされた話は、今になれば思い出すのがほんとに二つか三つしかなくなったけども、ああ、あのとき聞いたあああいう話、ああいうふうな語り方でいいんだなあと思って、私はもう誰に師事するでもない、教わるでもない、もう勝手に始めたもんだから、独学で、もう自分流に、自己流に始めたもんだけども、でも、私が聞いた頃とはまた言葉が違ってると思う。今自分で使ってる言葉もだんだん今風になってきたなあと思うども、でもこの娘にも、あるいは息子にも言うけども、普通は使わなくてもいい、普通のときに生活のときには使わなくてもいいけども、

あるいは人前に出たときに方言だけでしゃべると恥ずかしい思いをすることもあるかもしれないから、学校やなんかでは使わなくていいけど、せめて昔話を語るときには遠野の言葉を覚えてて語っていければいいなあと。何の財産も何もなくても、今は昔話を語れるとか方言を多少知っていることが、何ていうのかな、価値があるっていうのかな、うん。だからそれがまた、私の子どもだから仕方がないとこもあるけども、方言を知ってるのも一つの取り柄みたいなもんだからね、私の教えれる限り、この子どもたちもやってくれればいいなあと思ってね。」

―その独学で覚えたっていう、お客さんとかにお話しようと思って、自分で覚えていくっていうのは、もうちょっと具体的に言いますと、どういうような？

「本読んだのね、まずね。まず昔話に関する本は、佐々木喜善のから柳田国男先生のから、まあその他にも、坪田譲治さん、松谷みよ子先生、さまざまいっぱいね、住井すゑさんの本から何から読んだんだけども、そのなかでも遠野らしくて、それからまた、誰が聞いてもわかるような内容。たとえば遠野のことだけを全部語れればいいことはいいんだけども、私の場合には反対に、遠野で語る機会よりも、外に出てね、東北六県はもちろんだけど、北海道だとか東京だとかにも呼ばれて、お話聞かせてくださいということで呼ばれることが多くなってきたらば、遠野のどこそこの話という、そういうある一部地域というか、そういう場所だけにこだわった話をすると、その場所を知らない人には話が見えないの。なんぼ丁寧に語ってもね。そこで、たとえばどこにでもあるような話だけども、遠野の言葉で語るからこそ、ああ遠野らしい話だなあと思って聞いてもらえるような、そういう話も覚えようと思って。それは本が一番いいのだから、いろんな本も読みましたしね。もちろん遠野の昔話につい

ては今まで出てる本も読んだし、あるいはまあ、先輩の語りべさんたちの語りも何回か聞く機会があって、で、まあ聞きながら、盗んだってば盗んだようなもんだけどもね、覚えてったんですけども。覚えてみればおもしろくてね、これがね。うん。嫌なことじゃないから、自分の好きなことやるのだからおもしろくておもしろくてね。最初のうちは一つ覚えるのも、ああ大変だなあと思ったけど、それがおもしろくなってくると、一日に二つも三つも聞いて、すぐ頭に入って、すぐそれがパッと出てくるのね。変な話、寝言でも昔話語ったって言われたけども、うん。おもしろいとそれ夢にまで見るしね。だからこういうのも作ったりしてね（昔話を紙芝居にしたものを見せる）。遠野の言葉で語ってわからない人には、方言にあまり馴染のない人には、こういう絵を描いてって、これをめくりながらやると、多少方言わからなくても、この絵を見ててあら筋がわかれば、聞いてるうちに、だんだん耳に慣れてくるんだっけもね。そうすると、ああなんとなく話が見えてきたっていうか、目で見るんじゃなくて頭のなかで、あれが見えてきたっていうふうになる。そして、「あの、これはカマドっていうんだよ」って言っても、今の子どもたちには、あるいは東京あたり行って若い女の人、男の人でもそうだけども、カマドっていう意味を知らない、どういうものかがわからない。ましてそれを方言で「クドで、ママ煮たずもな」って言ったって、何のことかわからない。そのときはこうやって（絵を見せて）「カマドでご飯を炊いたんだと」って、絵を見るだけで、大体のあれがわかるんでねえかなっと思ってね。私も絵は上手ではねえけども、こうやってね、さまざまと描いて、そうして、これを見た人に喜んでもらって、して一つか二つ、こういう絵のついた話というか紙芝居風なのをやると、そうすると、そのあとは遠野の言葉で、そのままでしゃべっても大体の人は耳が慣れ

るんだべね。大体、笑い話は笑うし、泣く話はポロッとするようだし。だから、ただ昔話の語りべというのは昔話だけを語ればいいのでなくて、うん、何かしらそれこそサービスがあってもいいかなと思ってね。」

ーそれは、じゃあ、昔話をよそで語るときのために作られたわけですね？

「そうです。あるいは地元の、というかここらへん近辺の子どもたちでも、今は方言を知らないからね。ほら普通しゃべらないでしょ、語らないでしょ。だから、方言知らないから、結局は、遠野の子どもに聞かせるときも、やっぱりこういうのが何かしらあったほうが親切みたいな。今、そう私の年代ぐらいの人でもほとんど方言しゃべらねえというよりも、聞いてもわからねえ人多くなったんでねえべか。」

ーもともとはそういう大体純粋な方言のようなので生活していたんでしょうけど、だんだん変化してきますよね。で、今はこういう昔話の言葉っていうのは地元の人でも相当わかりにくいということなんでしょうね。

「昔話であれば、大体の筋書きを知っている人であれば、わかるんだろうけども、あの一つ一つのちょこちょこっとした単語のね、方言が、まず今は一般的に生活するうえでは使われなくなったわけ。どこの家でも台所の流しとか、あるいは横文字でいえばシンクだとかなんだとかそういうふうにいうでしょうけど、昔はそういうことないから、たとえば台所のハシリっていうと流しのこと。そのハシリっていう言葉が何なのか今の人たちはわからないだろうし、たとえば、炭やなんかで生活してた、マキを使って生活してたときには、その囲炉裏なら囲炉裏にある物にはちゃんと名前がついていたけれども、今はもう電化製品やなんかになってしまえば、その物自体を見ることも使うこともなくなってしまう。炭はわかる。備長炭だなんだって有名なのがあるから、炭はわかる

けど、いざオギリって言葉が出てくると、何だろうってわかんないでしょう。木を燃やして、燃えたところをパッと消し壺に取っておいて、そして黒くなったやつ。それはカサカサの軽い炭なんだけど、それはまたね、火がつきやすいもんだから、こうして使うんだよ、それが燃え尽きると灰になるだよっていったって、実際そのオギリを見たこともなければ、それからまた灰汁（あく）っていったってね、たとえば灰といえばわかるだろうけども、その灰汁もわからない。はさみ火箸も、それから五徳も。なんでもそういう物自体がわからない。だから囲炉裏っていうと、ただこうね、四角い、切ってあって、木で板敷きのところにあって。で、こう火が燃えているっていう。ふぅっとそれを連想する人、思い出す人っていうかね、絵を見たりなんかしたの思い出す人はいても、一つ一つの物の名前っていうのは、まずほとんどわからないだろうから。まあ私の年代からしてもそうだけども、まず炭でこたつだとか、あの炭火で煮たり焼いたりとかっていうのはまずないからね。無理もない、とは思うんですけどもね。」

ー言葉の変化であるとともに生活の変化っていうものなんでしょうね。

「一番は生活の変化でしょう。昔話が純粋に残るようにするんであれば、ラジオもテレビもみんななない生活しないと、言葉は残らないと思うし、そういうのを見聞きして、学校で標準語で教えられてたのを、家（うち）に帰ってきたら「ただいま」って言った瞬間から、方言だけで暮らせとは言えないだろうし。だから、そういうふうなみんなが標準語化、あるいは共通語化した、生活も言葉もそういうふうに共通語化してる、共通化してるときに、あくまでもほんのちょっぴりでもいいから、少しでもいいから、遠野らしさを残しておけたらなあと。これが遠野で

すっていって景色を山一つしょって、私はどこかに持ってって見せられないし、同じ山でも春、夏、秋、冬、毎日、時間によっても違う景色だから、その景色は見に来てもらうしかないけれども、もし見に来れない人があって、遠野を感じたいなあと思ったときには、私がそこまで出かけていって、遠野の言葉でもって、お話をすると、多分耳から遠野を感じて頭のなかに遠野が残るんでねえかと思ってね。それぐらいしか、私、できないもんだから、まあ私ができる範囲内で一生懸命やろう。もしできたらば、何の財産は残せなくても子どもたちに、言葉の一つ、昔話の一つも残してやれたらなと。ただ、語りべになるとは思いません、これからの子どもたちはね。昔の炭の生活、囲炉裏の生活を体験してないもんだから、そういうふうな感じで味を出してしゃべりなさいといっても無理なんですよね。私ぐらいのもんじゃないですか。私が小さいときは囲炉裏、囲炉裏っても自在鍵までは下がってなかったけども、囲炉裏はあったしね。そういう生活したから。カマドでご飯も炊いたから。大体は雰囲気は覚えていると思うね。」

－細越さんは、出身はどっちの地域なんですか？

「遠野の町場、今でいえば町場なんですけど。六日町。現在は町名は六日町になってますけど、昔は、私が小さい頃までは、町名変更する前でしたから元町といってましたけれども。南部の殿様のお城のあった時代だと、高級武士っていうか、上級武士のお屋敷があったあたりで、そのたまたま残ってた武家屋敷の一軒に私が生まれたんですよね。まあ今のようでないから、自宅出産という形でうちの母親は私を家でお産して、で私がずーっとそこで小学校卒業するまでそこの家にいましたから、茅葺き屋根の大っきい家でしたよ。」

―大体、細越さんの世代で、もう細越さんが唯一ぐらいなんでしょうか。語りべというのは？

「語りべというよりも、私の年代でもそうですけども、大体にしてなまってというか、まあ東京のきちんとした方ね、お話をできる方からみればちょっとなまってるなと思うらしいんですけども、私の友達と話しても、なまりながらもかなり標準語というか共通語に近いしゃべり方をしますよね。で、なまったり方言を使うことが恥ずかしいんだそうです。」

―ああ、その同世代の人が。

「ええ。だから私がこういう仕事を、まあ仕事っていったら変だけども、昔話というものをね、残していこうと思って方言で、まあ平気で私はしゃべります。そうすると「よく恥ずかしくないね」とたまに言われますけどもね。これも遠野の言葉で言えば「よくもしょすこもなくやってるごど」ということになると思うんですけども。「しょす」、まあ「笑止」、笑いが止まるということから、恥ずかしいということになった。そういういい言葉もやっぱり使われなくなって、方言というのは、ある意味ではかわいそうだなと。だから古い物を、大切な物も、ごみといっしょに捨てればまあごみだろうけども、大事に取っておいて価値が出てくると骨董品ということで、同じ物でもこうね、二種類に分かれる道があるように、言葉も使われなかったらかわいそうだなと思ってね。私の年代でも、昔話ができるぐらいに方言を知ってる人も少なくなったし、まあ、普段に使わないからね。」

―娘さんは、方言で昔話をしなさいって言われて、うまくできますか？

「昔話は、あれじゃねえかな。娘にとって方言というのは昔話のときだけに使う言葉であって、あるいは、普段

ではそんなにね、使わないかもしれないけど、でもまあ、私の娘で私が家にいてもこういう言葉、生活用語として方言使ってますから、だから聞いて意味はわかってると思うんです。ただ、昔何十年も前から伝わってきたようなイントネーションというかアクセントというか、そういうのでは、もうしゃべれないでしょ。方言も、今風の、より現代的な方言であったり、発音になったりしていると思うんですよ。「ごしぇやく」（腹が立つ）っていうようなね、「おら、とってもごしぇやけたった」っていうようなことも、この子たちに昔話教えたときに言わせると「ごせぇやく」となるんですよね。」

ーごせぇ…

「それのほうがほんとはいいかもしれませんけど、でも「ごしぇやいた」とか「ごしぇやく」とか「ああ、むぞやなな」とか。そういう言葉、ちょっとしたこうイントネーションみたいなのがやっぱり、若い言い方に、新しい言い方になってね。……だから昔話のなかにほんのちょっぴりその雰囲気、言葉で雰囲気を残せればいいぐらいなもんで、あとこの先、二、三十年したらば、もしかすると遠野の言葉自体がなくなるんじゃないかな。しゃべる人がなくなるんじゃないかな。」

ーで、娘さんにいつ頃から昔話を教えてらっしゃるんですか？

「最初はどうしても舌もよく回らないから、おんなじ話、一番最初に覚えた話が、「ねずみの話」だった。私がたまたまこれを幼稚園だか保育園だかに行ってお話することになって、お稽古というわけじゃないけども、聞かせながらやってたら、おもしろくて聞いているうちに覚えたんですよね。で、普通、今どきの子っていったら変

だけども、おんなじ話を二回も三回もすると飽きるっていうでしょ。それがこの「ねずみの話」は毎日のように何回聞いてもね、おもしろく聞いてたんですよ。飽きなかったんですよ。そのうちにしばらくしたらば自分で、ちょこちょこ、ちょこちょこ、語ってる。あっ、これはいいなあと思ったらね、たいていストーリーは完璧に語っているので、後はそこここ、つなぎ部分をちょこちょこっと教えたぐらいのもんで。大体そうやって覚えるみたいですね、うん。全部が全部教えなくても、聞いてるうちに。私も聞いて、育ったほうだからだけども、ちっちゃいうちに聞いたのっていうのは忘れないみたいですよ。」

－自分で表現する楽しさってのはそろそろ出てきてますか、上の息子さんなんかは？

「上のほうはそろそろそうなって。こっち（娘）は、大体まともにというか、私が語って、大体このくらい、こういうふうに言ったら語れるなっていうので子ども用にというか、言ったくらいのことは覚えますけども、お兄ちゃんのほうはそれに枝葉をちょっとずつこう付け足すようになったんですよ。たとえばお母さんが語るときにはこういうふうに言ってるっけから、じゃあここのとこ、お母さんのようにしてみたいとか、ここのところはこの言葉で、こういうふうに変えてみたほうがいいとかね。自分で、私が教えないのにちょこちょこ枝葉を付けて、語れるようになってきた。だから白いお皿にお豆腐ならお豆腐だけ乗っけってやったものに、ちょっとネギを足してみたり、生姜を足してみたりするようになって、そうなってきておもしろくなるんじゃないですか。」

－そういう子どもさんが昔話するのを聞いた方の反応はいかがですか？

「はっきり言ってね、もう三年前になるけど、「民話博」をやったときに、半分の人は、小さい子どもが昔話を

するのをすごく喜んで、驚いて聞いてったんですよ。あとの半分の人は非常に危なっかし気に、こういうのは大人の、それもしかもお年寄り、おじいちゃんとかおばあちゃんがやるのが当たり前だと思っていた話を、幼稚園にも入らないぐらいの四歳半か五歳前でやってますし、お兄ちゃんの方も小学校の三年生か四年生でやってますから、そんなちっちゃい子どもが語ること自体不思議でね、ほんとにできるのかなって。途中で間違ったら泣き出すんじゃねえかなと思って不安で見てた人も多かったらしいんですよね。なんのことない、そのとき一番の薬は褒めることですよ。薬というか、上達方法は。ああ上手だ上手だって、そのとき、うまくいったたんびに褒められましたんでね、すっかりそれで上手になりましたよ、教えた以上に。だから褒めるのは一番の上達するもとだと思ってね。」

－ほかでも教えてらっしゃいますでしょ。そのなかから飛び出てきた子どもたちっていますか？

「この子、筋がいいというか、私が教えてても気持ちがいいくらい覚えの早い子がいて、上手な子がいるんですよ、やっぱり。で、その子は二度三度といろんな所に声をかけて、出したりもしましたけどもね。いくらがんばって教えて、その子もやろうと思ってがんばってるのはわかるんですけども、センスの問題もあるのかも知れません。はっきり言って、どんな話を語らせてもおもしろくないというか、その話に乗らない子どももいるんですよね。ところがピタッとその昔話とその子が合うというか、そういう子がね、十人のなかに一人ぐらいいるんですよ。そういう子は聞いててもおもしろいですしね、もちろん。ただなかなか続けられないですよ。中学校から高校。で、高校を卒業するとほとんどの子が遠野を離れますでしょ。そうするとたとえば、たとえ二カ月か三カ

月といっても、東京なりどこなり行ってくると、もう方言ではね、恥ずかしくて語れない、話せない。となると、結局その一時期覚えたものを忘れてしまうんですよね。」

（2）高橋好子さん（一九四七（昭和二二）年生まれ、四七歳）

冬場の観光イベントとして、「遠野昔ばなし祭り」がある。一九九五年一月八日、伝承園でおこなわれた「昔ばなし祭り」で、高橋好子さんは昔話を語った。語りを終えた高橋さんに話を聞いた。

―今日、昔話を聞かせてもらったんですけども、昔話を語るようになったきっかけをお話いただけますか？

「はい。きっかけは、仕事が保育園という、小さい子どもといっしょにする仕事をしてまして、そのなかで普段やっぱり昼寝とかなんとか、いつも絵本とか紙芝居とかを話す機会がありますけども、そのなかで昔話を少しずつ入れて、ときどき話してたんですが、それをやっぱり、もっと多くの人っていうか、私の場合はやっぱり、最初は子どもたちを対象にして聞かせておきたいという、そういう思いがあって…。それで民話博があったときに、一般の市民の方からも、という話があって、そのときにまあ応募したったのか、なんか話が通じたといいますか、それがきっかけで、皆さんといっしょに出るようになりました。」

―子どもの頃にこういう昔話をおじいちゃんとかおばあちゃんから聞いた経験はいかがですか？

「ええ、若干ありますね。やっぱり私もまあ祖父母、それから親もおりましたけども、いっぱいじゃないんですけど、今聞いてみると、ああ、あの話がそうだったなあっていうような話が、ちらほらとあります。」

ーどんな話を？

「そうですねえ、うちの母親だったと思うけど、よく「なみなみの屁っぴり爺さま」とか、それから「豆っこの話」とか。で、やっぱり似たような話で「猿蟹の話」とか、やっぱりそういう昔話だったんだけど、遠野だけじゃなかったんだなっていうのが、今わかってきたっていうか。話で、はっきりと題と内容までがこれとこれっていうんじゃないんだけど、聞いているうちに思い出してきたっていうかね、そういうのがありました。」

ー自分でそれを語る立場になって、むずかしい点というのはどういうところでしょうか？

「むずかしいのはやっぱり言葉のなかで、まあだいたいはわかるんですけど、それがある方言のところで止まってしまうっていうか、うん何のことだろうって、一瞬自分でもわからない言葉があったりして。聞いてて、先輩の方々の、サツさんとかのお話聞いてるんですけど、ときどき自分でも、うん、なんだろって、わかんない言葉があったりするんですが、やはりほんとの遠野弁っていうものに、ちょっとまだ未熟だなっていうか…。まあ私もちょっと埼玉とかにいたり、それからいろいろ、まあ仕事柄で、無理に遠野弁を消そうってした時代があったような気がするんですね。で、そういう癖を直す、むしろ恥ずかしいって思いがやっぱり若いときはあって、無理にそういう言葉を直そうとかしたような記憶もあるんです。でも今は逆に、本当に純粋の遠野言葉っていうものを覚えたいなっていう気はしてますね。」

ーやっぱり、そういう遠野言葉っていうか方言じゃないと昔話は具合が悪いというか、うまくいかないんでしょうか？

「そうじゃないと思います。やっぱりそれぞれの地方の話がありますから。でもやっぱり、なんか遠野に、遠野昔話っていうとやっぱり、ほんとに遠野に伝わってきた言葉で語るのが一番ふさわしいんじゃないかなっていう気がしますね。でも今、その正しいっていうか、ほんとの純粋の遠野弁を語る人はやっぱり七十代ぐらいの人だと思うんですね。だから、うちは今七十代の親がおりますから、ときどきそういう言葉を拾って、今のうちにということで、娘といっしょに書き留めたりしておいたりしたときもあったんですけどもね、ええ。やっぱり方言の大事さっていうのが、何かこの年になってやっとわかってきたような気がしますね。やっぱり若いときはね、恥ずかしい、かっこ悪いっていうふうに思っていました。」

ーずっと保母さんの仕事をされているわけですか？

「ええ、そうですね。埼玉のほうでは幼稚園だったんですけど。子どもに携わる仕事が、まああらかた。今はちょっと小学生のほうに入っているんですけど。あらかた二十年近くは、二十年以上ですね、子どもといっしょにする仕事をしております。」

ーあの、こういう人前で昔話をするようになって、なんか自分の変化というかそういうものはありますか？

「自分の変化はやっぱり、自分で気をつけて、言葉っていうものを語るときに、相手がわかるように話さなきゃなんないなっていうような、まあそういう言葉の大事さみたいなものかな、そういうものをちょっと注意するよ

うになった、あるいは人の話をよく聞こうっていうような、そういうようなところと、あと人の反応っていうかね、これがわかるのかなあとか、それからどの辺まで聞いてくれてるかな、なんていうのまで、ちょっとこう興味があるっていうか、そういうとこまで少しずつわかってきたような気がします。」

－普段の生活でもそういうことがあるんですね。

「そうですね、やっぱり今まで気がつかなかったんだけど、やっぱりそういうところも、こう、見たいっていうかね、ええ。」

－柳田国男の『遠野物語』っていうのは、子どもの頃からそういう知識があったんですか？

「いえ、ほとんどないですね。それが、やっぱりきっかけは、子どもたち。やっぱさっき言った仕事のなかで、語る時間っていう、お話の時間みたいなものを作ったときに、今はこの子たちにはどれがふさわしいかなっていう感じで、一応自分が読んで、選んでから、話を見つけたっていうのかな。私の場合はそっちが最初ですね。だからまあ自分が、柳田国男の本とか、遠野の昔話とか大体は読んでみて、そして年齢にあった話を自分がマスターしたっていうかね、読むのと聞かせるのではちょっと違いますね。」

－読み聞かせのようなことも？

「はい、そうです。結局、最初は読み聞かせが…。」

－自分の語りではなくて？

「そうですね。最初は『子ども遠野物語』ってのがあるんですけども、ユネスコから出てるので。それを読んで

て、それが最初ですね。でもやっぱり四歳五歳の子どもたちで、ちょっと理解できないような内容とか言葉が多いんですね。で、その辺を、ちょっとこう、どうしたらいいかなあっていう感じで。あとは、自分なりに変えたり、それから今の言葉に直したりして。読み聞かせが、やっぱり最初のきっかけです、私の場合は。」

ーさっき「笛吹き峠」が一番好きというようなことをおっしゃってましたが？

「はい。そのきっかけは、ファンタジー（注10）ってのが遠野にあるんですが、その第一回のファンタジーで「笛吹き峠」をやったんですよ。だから、自分にすれば、遠野物語に入ったきっかけが「笛吹き峠」だったというのも一つあるんですね。それがちょうど二〇年前なんですよ。で、今年で二〇回目で。遠野物語を素材にした市民劇を始めたのが「笛吹き峠」だった。そこでちょうど出演したもんで、それがまあ板に付いてるっていうか、まあ自分がこういう世界に入った最初の物語が「笛吹き峠」だったということがあるんですね。」

注

（1）本章は、民俗研究映像の一九九四年度作品『遠野民俗誌94／95』（制作：国立歴史民俗博物館民俗研究部、構成：川森博司）制作の過程で得られた成果にもとづくものである。

（2）インタビューは、川森と杉本大三郎（映像の構成補佐担当）が共同しておこなった（以下の項についても同様）。

（3）小澤俊夫氏は、筑波大学教授を経て、現在、白百合女子大学教授。口承文芸学専攻。『鈴木サツ全昔話集』

（鈴木サツ全昔話集刊行会、一九九三年）を荒木田隆子、遠藤篤と共同で編集している。

（4）遠野では、このように現在のことを過去形で表現する傾向がある。

（5）「全国昔ばなし大学」のこと。小澤俊夫が主宰している昔話の勉強会で、保母さんや図書館関係者などが多く参加している。

（6）遠野市内の旅館や民宿では、一定の料金（七〇〇〇円程度）を払うと、語りべさんを呼んで昔話を聞くことができる。

（7）姉の阿部ヨンコさんについては、花部（一九九一）がその語り手としての特質を論じている。

（8）御日…「旧暦一〇月は「仏月」と言われて、各家に「御日」があった。死者の命日に関係のある「仏事」の日を「節々（フスブス）」と言ったが、そのほかに、毎年先祖の供養する日をそれぞれの家で定めてあるのが「御日」である。戦前この日には、その家に他家から嫁いだ者や、その家から出た者も招（よ）び、揃って仏を拝む習わしであった。精進料理ではあるが、その年の新穀を供える意味もあった。夜の行事だから招待者はその晩は泊った。当時はどこの家でも必ず行ったが、今日ではほとんど行われていない。」（留場　一九八八：三三五）

（9）遠野ではサッカーが大変盛んである。遠野高校サッカー部は全国大会で何度も活躍している。

（10）「遠野物語ファンタジー」のこと。一九七六年から始まった市民の舞台活動で、毎年冬に『遠野物語』に題材を取った劇を演じている。

結論－まとめと今後の課題－

口承の説話資料としての昔話の分析レベルを整理することから始めて、筋の展開の「構造」における日本の昔話の特質を概観し、また、語り手の視点からそれらの語りの場を考察するという作業をおこなってきた。本書で考察の柱とした「構造」（あるいは「類型」）、「比較」、「現場論」のそれぞれについて、議論の過程で明らかにしたことと今後の課題となる問題点を考えておくことにしよう。

第一部では、まず第一章「口承説話と民俗社会」において、ボガトゥイリョフとヤコブソンの論文をもとにして、ラングとパロールの概念を用いた口承文芸の位置づけをおこなった。そして、ラングのレベルの作品を分析することから、日本の民俗社会が口承の作品に与えてきた規制を知ることができ、そこに説話から社会を読むという方向の研究の道筋があることを示した。

ここで用いたラングとパロールの概念について、ギデンズの次のような指摘がある。

「ラング／パロールの区分が言語理論において不適切であることを示す方法がある。これは通時態を共時態から区別することの限界を表すうえで重要な意味をもつ。簡潔にいえばこうである。ソシュールはラングのシステム的、非偶然的、社会的な性質とパロールの特殊的、偶然的、個別的な性質とを媒介するものを示さなかったこと

だ。つまり能力をもった発話者もしくは言語使用者が抜け落ちているのである。」（ギデンズ　一九八九［一九七九］：一九）

ここでギデンズの言う「ラングとパロールを媒介する能力をもった発話者」は、昔話の場合、その語り手に当たる。問題は、一旦この語り手をカッコに入れた形で、昔話の構造を論じることが妥当かどうかである。筆者は、昔話という表現形式に関しては、語り手による個々の語りに際して、ラングのレベルの「構造」や「話型」の存在が大きな意味をもっており、この「構造」や「話型」を概観しておくことは、個々の語りの分析を進める前提として重要な意味をもつと考えている。昔話の語りにおいて「構造」や「話型」がもつ意味を、吉沢和夫は「ワク」という言葉を使って次のように述べている。

「民衆は血も涙ももち、憤りも悲しみももつ人間として伝承に参加するのであり、したがって、先行するものにたいして選択をおこない、新しいなにものかをつけ加えて伝承の内容を豊かにしていくのである。ただその場合でも、創造は先行する伝承内容のワクを前提としておこなわれるのであって、それと無関係におこなわれるのではないことは注意する必要がある。前代から受けつがれたワクを無視しては伝承は成りたたない。このワクのなかで、先行するものと集団的、無個性的に対決しつつ、自分たちのものを生み出していくのである。民話の語りつぎにはこの伝承というワクがあることを無視してはならない。このワクがあったということが民話を今日まで存続させるうえに大きな力になっていたのであり、また民話を洗練された簡潔な語り口に仕上げていった力でもあったのである。」（吉沢　一九七四：三四－三五）

第三部で検討した今日の伝承状況を考えると「先行するものと集団的、無個性的に対決しつつ」という部分は留保する必要があるが、全体としては、昔話の伝承の過程をきわめて適切に表現している。昔話が実際に語られる語りの場やそこでの語り手の実践について充分な考察をおこなうためにも、昔話の伝承の前提になっているワク（構造や話型）について概観的な知識をもっておくことが重要なのである。

このことは、第二部でおこなった「比較研究」がなぜ必要かということにも、つながっていく。一九五〇年代以降、文化人類学の分野においては、個別の文化はそれぞれ独自の構成をもつという文化相対主義の主張が強まり、個別の詳細なモノグラフを積み重ねていくという方向が支配的になって、ある文化要素を比較するという方向は、研究の主流においては捨て去られていった（Dundes 1989[1986]:62-71）。ダンデスは、バイデルマンが東アフリカのカグル族の「ハイエナと野ウサギ」の昔話を母系性社会の仕組みとの関連において分析した論文（バイデルマン　一九七〇［一九六一］）について、そこには比較の視点が欠如していることを次のように指摘している。

「彼が研究したカグル族の昔話が、アフリカの昔話の標準的な話型、すなわち、（トムソンの）モチーフ番号K231.1.1「飢饉において家族の誰かを犠牲にする謀りごと」に該当するということは、バイデルマンの知識の範囲を明らかに越えていた。トムソンのモチーフ・インデックスに目を通せば、簡単に十数個の類話を得ることができたであろうに。（中略）幅広い範囲に類話をもつ昔話について、あたかもそれが特定の文化に固有のものであるかのように分析することは、常に誤りを招くものである。」（Dundes 1989[1986]:63）

つまり、ある特定の昔話を特定のコンテクストにおいて適切に分析するためには、その昔話の類話にどのようなものがあり、どのような地域的な広がりにおいて伝承されているかを知っておく必要があるのである。

第二部で韓国の伝承との比較研究をおこなったのは、第一部で考察した日本の昔話の構造的な特徴は、他の地域、特に隣接地域の伝承との比較をおこなっておかなければ、適切な形でつかむことができないからである。本書では、日本と韓国におけるこれまでの研究成果をふまえた形で、比較研究のたたき台を提出した。そこで示した見通しは確定したものではなく、今後、隣接地域の伝承との比較を付け加えたうえで、さらにまた検討していかねばならないが、少なくとも第一部で日本の伝承だけを対象に考察をおこなった段階よりは、日本の伝承の位置づけについてのより広い視野からの見通しが得られるようになったと筆者は考えている。

国外との比較研究は、必然的に国際的な政治状況（広い意味での）との関わりのなかにあるので、できる限り客観的な考察をおこなうことを志しても、実際にはさまざまな形でバイアスのかかったものになりがちである。この点に関わって、福田アジオは、いわゆる「比較民俗学」に対する批判をおこなっている。

「世にいう比較民俗学は、比較の結果として何を明らかにするのかがはっきりしない。相違や共通性を知るだけでも重要ではないかという意見もあろうが、比較の前提も比較の基準もはっきりしない表面的な比較による相違や共通性の指摘は、かえって誤解や固定観念、偏見を生み出す危険性があると言わねばならない。」（福田アジオ　一九八九：四）

比較の前提や比較の基準を明確に設定することは、本書の第一章と第二章で力を注いだところであるが、福田

がここで指摘している危険性については、つねに振り返って点検していく必要があるであろう。

また、福田は続いて、比較における自民族中心主義的な傾向を批判している。

「しかも、比較民俗学というときに、一つの大きな特色がある。多くの民俗学研究者にとって、それは対等な比較ではなく、日本民俗学の一部としての比較民俗学ということである。言い換えれば、日本の民俗と中国や朝鮮あるいは東南アジアの民俗を比較することで、日本の民俗を理解するという考えが強いのである。非常に自民族中心的な比較民俗学である。」（福田アジオ　一九八九：四）

このような批判は、日本口承文芸学会一九九三年度大会のシンポジウム「昔話伝説の比較研究はどこまで可能か」をめぐる重信幸彦のコメントとも関わるものである。重信は「異文化を語る言葉が必然的に政治性をはらんでしまうことから逃れられないという現実」（重信　一九九三：三）を指摘したうえで、次のように述べている。

「かつての「大東亜共栄圏」という政治的言説も、「比較」の視点のもとでアジアの文化を冗舌に語っていたことを考えると、今、アジアという枠組みのなかで文化を語る言葉が、どう位置付けられるのかを押さえておく必要がある。それを欠いた「比較」など「脳天気」の誹りは免れない。」（重信　一九九三：三）

比較研究の言説が必然的にはらむ政治性については、深い自覚をもつべきであると筆者も思う。しかし、一方で、異文化をよりよく知ることの必要性がますます高まっているのが現在の状況である。柳田が一九五八年の桑原武夫との対談で今後の日本への希望を述べた次の言葉は、現在の比較研究についても大きな意味をもっている。

「それは倫理の問題でなく、むしろ知識の問題なんです。日本人が知ることをもっと知っておれば、戦争の初め

っからの世の中の変遷をこめて、こんなものに陥ってこなかったと思うんですがね……。」（柳田他　一九六四：二四三）

知識が足りないがために適切な判断ができず、悲惨な状況に陥っていくという道筋への反省も、われわれはまたもたなければならない。それなら、「比較」などということを頭に置かないで、直接接した異文化をそのまま、まるごと理解するよう努めればいいではないか、という意見も考えられる。しかし、バイデルマンの論文に対してダンデスがモチーフ・インデックスを参照する必要性を述べたように、特に昔話のように国際的に共通した類型が多い分野では、一つの文化における伝承を孤立した形で考察することは、恣意的な解釈を招きがちである。そこで筆者が考える解決策は、適切な形で比較研究をおこなう道筋を準備していくことである。そのような道筋を念頭において、本書では、筋の展開の「構造」を基準にして、できる限り客観的な比較研究の土台をつくっていくことを目ざしたのである。

本書の比較研究は、日本の伝承の位置づけをよりよく知るためにおこなわれたもので、その意味では、福田が指摘するように、自文化中心的なものである。しかし、それぞれの持ち場から比較の視点をもった研究を積み上げていくことが重要ではないかと筆者は考えている。その際に大事なことは、比較の枠組みを充分に学問的な根拠をもった開かれたものにしていくことである。その意味で、自分の文化の資料を理論的にしっかりした基礎のもとに整理していくことが、比較研究の基礎であるというのが筆者の考えである。本書では、そのような考えにもとづいて、第一部で日本の類型の整理をおこなった後に第二部の日韓比較研究に進むという論の展開をとった。

比較研究を実りあるものにしていくためには、国外の研究者と協力体制をつくっていくことが必要であるが、その基礎段階として、それぞれの立場から資料の整理をおこない、比較の見通しを立てておくことが要求される。本書の考察は、その一端を担おうとするものである。

続いて、第三部で扱った「現場論」の位置づけについて考えてみよう。筆者は、序において述べたように、「構造」に重点をおいて日本の昔話資料の特質を概観する研究と「語り手」や「語りの場」に重点を置いた研究の間の往復をおこなっていく必要があると考え、第三部では、語り手の語りの現場の考察から昔話の存在の様相を照らし出すことを目ざした。そして、そこにおいて、高度成長期以降の大きく変化した状況を民俗学の立場からどのようにとらえるか、ということについてのひとつのモデルを提出した。ここでは、口承の説話を受け入れる「共同体」のレベルが、第一部第一章「口承説話と民俗社会」で示した大字を単位とするムラというものではすでになくなっている。しかし、第三部第二章「観光の場のなかの昔話と語り手」で示したように、中央との力関係のなかに存在する「地域」というものは、語り手の活動を規定するものとしてやはり存在している。ただし、その「地域」のなかで昔話の語りが完結するのではなく、「地域」の外部から昔話の聞き手がやってくるというように入り組んだ状況が発生している。このような状況を適切にとらえるために、一人一人の語り手に焦点を当てて、それぞれの個別の状況を理解していくという研究の方向を筆者は示した。その際、村落社会の内部での伝承を前提にしてきたモデルは考え直さねばならないが、語りに際して個人を超えたレベルから規定を与えられ、そのなかで前の世代から与えられた「話型」や「語り口」を、語りの場の許容範囲内で自分なりに操作して、昔

話を語り伝えていくという点は、高度成長期以前の状況と連続するものとしてとらえることができる。その意味で、第三部の考察を通じて示した高度成長期以降の昔話伝承の動態的なモデル（語り手の実践のモデル）は、それ以前における語りの場を考える際にも、頼りとすべき参照枠組みとなるのものと筆者は考えている。

さて、こういった語りの場における語り手の実践という側面をふまえると、今後の昔話研究のあり方には二つの方向が考えられる。一つは、語り手の実践のほうに視点をおいて、語り手が昔話という表現形式をどのように操っていくかを考察する方向である。その際、語り手が利用できるレパートリーの状況を知るために、「構造」や「類型」の分析から導き出した成果が重要な位置を占めることになる。もう一つは、資料化された昔話のテクストのほうに視点を置いて、語り手がその実践をとおしてそれぞれの昔話に与えた意味を考察していくという方向である。本書の例でいえば、第三部の考察をふまえた形で、また第一部、第二部のような資料分析を試みていくという方向をとることになる。

現在資料化されている昔話はさまざまな場で語られたものであるので、昔話が意味するものを読み解いていくためには、さまざまな状況についての現場論的考察を蓄積していく作業が要求される。また一方で、昔話の意味はあくまで昔話という表現形式に託して表現されるものであるので、その表現形式についての細かな読み込みの作業も並行して必要とされる。たとえば、スイスの口承文芸研究者、リューティがおこなったような昔話の様式についての研究は、本書の考察に欠けている部分であり、構造分析と語り手論の双方からの研究をつなげていくためにも、今後必要とされるものである。リューティは、一九五八年初出の論文で、口承文芸の研究において、

民俗学者と文芸学者が協力して研究を進めることの必要性と有効性を主張している。

「文芸学は文学そのものをその対象とし、文学を言語芸術作品としての特性において捉えようと試みる。民俗学は逆の道を歩み、純粋な作品考察をわきに押しやって、視点を人間社会における作品の機能に向ける。」（リューティ　一九九五［一九六一］：二五二）

このように文芸学と民俗学の立場の違いを位置づけたうえで、民俗学者が文芸学者に学ぶべき点を、リューティは次のように述べている。

「民俗学者も逆に文芸学者から様式の特性描写という習慣を摂取すべきであろう。現在支配的な機能主義の影響を受けた民俗学者は次のことをほとんど忘れてしまったかに見える。すなわち、大衆の中の民衆と個人における民衆の生活形式だけではなく、民衆が関係している、また逆に民衆をおのれの一部としたり変えたりする作品もやはり、下層の人々の本質的な特性について何ごとかを語るものであるということである。研究室で昔話や民謡を分析するのは、文芸学者や音楽学者ばかりではなく、民俗学者もそうなのだ。彼の分析は、民衆によって担われる作品がどのような性質を持っているか、また明らかに、どのような性質を持っていなければならないかを示す。歌や諺、昔話や伝説、装飾や奉納画や仮面といったものの特徴は、それらの担い手の形式への欲求を示唆しているが、その担い手はしばしば同時に製作者でもある。子供や民衆の特性を把握する上には、どのような機会に童謡や昔話が歌われ物語られるかを研究することのほうが、こういった歌や昔話がどのような外観を呈しているかを認識することより、実際、はるかに重要なのだろうか。両方とも民俗学的には同じくらいに価値があるの

ではなかろうか。」（リューティ　一九九五：二八〇－二八一）

筆者が本書で目ざしたのも、フィールドワークにもとづく現場論的な研究と研究室でおこなう構造や表現様式の研究を、互いにそれぞれの研究の確からしさを高める形で結びつけていくことであった。本書の考察を土台にして、語り手による「語り口」の組み立てや題材の取捨選択など、語りの場で起こっている動態的なプロセスの問題を、「構造」や「話型」、「モチーフ」などについての研究とつなぎあわせていく作業を、引き続きおこなっていきたいと考えている。そして、そのような作業をとおして、民衆の思想を実証的に考察していくうえでの昔話資料の位置づけを整備していくことが今後の課題である。

引用参考文献　＊［　］内は初出年度

（邦文）

石田英一郎　一九八四［一九五六］　『桃太郎の母』、講談社（講談社学術文庫）。

伊藤亜人　一九八六　「風水説」『朝鮮を知る事典』伊藤亜人他監修、平凡社。

伊藤清司　一九六八　「昔話『花咲爺』の祖型－日本と南中国の昔話－」『日本民族と南方文化』金関丈夫博士古稀記念委員会編、平凡社。

伊藤清司　一九九一　「大歳の客－その系譜－」『昔話伝説の系譜－東アジアの比較説話学－』、第一書房。

稲田浩二　一九八四　「日本列島を通して」『昔話の地域性　昔話－研究と資料－第13号』昔話研究懇話会編、三弥井書店。

稲田浩二　一九八五［一九七八］　「兄弟譚と隣の爺譚」『昔話の時代』、筑摩書房。

稲田浩二　一九八八a　『日本昔話通観第28巻　昔話タイプ・インデックス』、同朋舎出版。

稲田浩二　一九八八b　「日本国内での比較」『昔話の比較　昔話－研究と資料－第16号』昔話研究懇話会編、三弥井書店。

稲田浩二・小澤俊夫編　一九七七～一九九〇　『日本昔話通観』全29巻、同朋舎出版。

稲田浩二・小澤俊夫編　一九八二　『日本昔話通観』第2巻、同朋舎出版。

稲田浩二・小澤俊夫編　一九八三　『日本昔話通観』第26巻、同朋舎出版。

稲田浩二・小澤俊夫編　一九八四　『日本昔話通観』第10巻、同朋舎出版。

稲田浩二・小澤俊夫編　一九八六　『日本昔話通観』第6巻、同朋舎出版。

石見町誌編纂委員会　一九七二　『石見町誌（下巻）』、石見町。

岩本由輝　一九八三　『もう一つの遠野物語』、刀水書房。

上野和男・高桑守史・福田アジオ・宮田登編　一九七四　『民俗調査ハンドブック』、吉川弘文館。

氏家千恵　一九九二　「昔話の保存部分と自由部分に関する一考察－言語テキストの伝承における〈解釈行為〉の意味－」福田晃編

『日本文学の原風景』、三弥井書店。
内堀基光　一九七四　「解説－アスディワル武勲詩と神話分析の方法－」『アスディワル武勲詩』レヴィ＝ストロース（西沢文昭・内堀基光訳）、青土社。
太田好信　一九九三　「文化の客体化－観光をとおした文化とアイデンティティの創造－」『民族学研究』第57巻第4号。
大林太良　一九七九　「長者の没落－日本と朝鮮の伝説の類似と相違－」『神話と民俗』、桜楓社。
小澤俊夫　一九七四　「語り手と教訓」『成城文芸』第71号。
小澤俊夫　一九七八　『世界の民話25　解説編』、ぎょうせい。
小澤俊夫　一九七九　『世界の民話－ひとと動物の婚姻譚－』、中央公論社（中公新書）。
小澤俊夫　一九八四　「昔話にみられる隣モチーフ－日本－」『口頭伝承の比較研究1』川田順造・徳丸吉彦編、弘文堂。
小澤俊夫　一九八七　「昔話の話型と分類」『民間説話の研究－日本と世界－（関敬吾博士米寿記念論文集）』大林太良他編、同朋舎出版。
小澤俊夫　一九九三　「語り手の心の記録－鈴木サツさんの全昔話集によせて」『鈴木サツ全昔話集』小澤俊夫・荒木田隆子・遠藤篤編、鈴木サツ全昔話集刊行会。
小澤俊夫　一九九四　『昔話のコスモロジー』（小澤　一九七九の増補版）、講談社（講談社学術文庫）。
小澤俊夫・荒木田隆子・遠藤篤編　一九九三　『鈴木サツ全昔話集』、鈴木サツ全昔話集刊行会。
桂井和雄　一九四二　「土佐の山村の「妖物と怪異」」『旅と伝説』第15巻第6号。
桂井和雄　一九四三　「土佐の國東津野村の昔話」『旅と伝説』第16巻第1号。
川森博司　一九八九　「民間説話の構造－異類婚姻譚を中心に－」『民間説話－日本の伝承世界－』福田晃編、世界思想社。
川森博司　一九九〇　「日本と韓国の異類婚姻譚－その類型比較序説－」『日本学報（大阪大学文学部　日本学研究室）』第9号。
川森博司　一九九一　「書評　稲田浩二著『日本昔話通観　第28巻　昔話タイプ・インデックス』」『世間話研究』第3号。
川森博司　一九九三　「書評　常光徹著『学校の怪談－口承文芸の展開と諸相－』」『日本民俗学』第196号。

川森博司　一九九六　「比較の視点としての「風水」―東アジアにおける死者の埋葬をめぐって―」『国立歴史民俗博物館研究報告』第68集。
河合隼雄　一九八二　『昔話と日本人の心』、岩波書店。
C・ギアーツ（吉田禎吾他訳）　一九八七〔一九七三〕　「ディープ・プレイ―バリの闘鶏に関する覚え書き―」『文化の解釈学Ⅱ』、岩波書店。
アンソニー・ギデンズ（友枝敏雄他訳）　一九八九〔一九七九〕　『社会理論の最前線』、ハーベスト社。
後藤総一郎　一九八一　『郷土生活の思想と方法』、伝統と現代社。
後藤総一郎　一九九二　「柳田國男と『遠野物語』」『第二五回特別展　柳田國男と『遠野物語』』、遠野市立博物館。
小林秀雄　一九七六　「信ずることと知ること」『考えるヒント3』、文藝春秋（文春文庫）。
小松和彦　一九八五　『異人論』、青土社。
小松和彦　一九八七a　『説話の宇宙』、人文書院。
小松和彦　一九八七b　「異類婚姻の宇宙―『片側人間』と『鬼の子』―」『へるめす』第10号、岩波書店。
小松和彦　一九八八　「異類婚姻の宇宙―『片側人間』と『福子』―」『へるめす』第14号、岩波書店。
小松和彦　一九九四　『妖怪学新考』、小学館。
佐久間惇一　一九八三　「越後の語り手―波多野ヨスミ―」『昔話の語り手』野村純一編、法政大学出版局。
佐久間惇一編　一九八八　『波多野ヨスミ女昔話集』、波多野ヨスミ女昔話集刊行会。
佐々木喜善　一九七四〔一九二二〕　「江刺郡昔話」『日本民俗誌大系』第9巻、角川書店。
佐々木喜善　一九九三〔一九三一〕　『聴耳草紙』、筑摩書房（ちくま文庫）。
重信幸彦　一九九三　「「目をつぶって、エイヤッ！」―大会参加記―」『伝え（日本口承文芸学会会報）』第13号。
鈴木サツ　一九九三　「昔話と私」『鈴木サツ全昔話集』小澤俊夫・荒木田隆子・遠藤篤編、鈴木サツ全昔話集刊行会。
鈴木正彦　一九八四〔一九五三〕　「歳の夜の訪客―昔話を中心として―」『日本昔話研究集成第3巻　昔話と民俗』野村純一編、

名著出版。

関敬吾　一九五八　『日本昔話集成』第三部の2、角川書店。
関敬吾　一九七四　「民俗学的昔話研究の課題」『昔話伝説研究』第4号（『関敬吾著作集』6（一九八二）に収録）。
関敬吾　一九七八～八〇　『日本昔話大成』全12巻、角川書店。
関敬吾　一九七八a　『日本昔話大成』第2巻、角川書店。
関敬吾　一九七八b　『日本昔話大成』第3巻、角川書店。
関敬吾　一九七八c　『日本昔話大成』第4巻、角川書店。
関敬吾　一九七八d　『日本昔話大成』第5巻、角川書店。
関敬吾　一九七八e　『日本昔話大成』第6巻、角川書店。
関敬吾　一九八一〔一九五九〕　「民話Ⅱ」『関敬吾著作集』5、同朋舎出版。
関敬吾　一九八二〔一九六六〕　「昔話の歴史」『関敬吾著作集』2、同朋舎出版。
孫晋泰　一九六六〔一九三〇〕　『朝鮮の民話』、岩崎美術社。
高木史人　一九八八　「書評　佐久間惇一編『波多野ヨスミ女昔話集』」『國學院雑誌』第89巻第4号。
高木史人　一九九〇　「昔話伝承研究の課題－昔話の伝承動態・γ－」『昔話の時空　昔話－研究と資料－第18号』日本昔話学会編。
高木史人　一九九六　「『昔話ノート』を読む」『口承文藝研究』第19号。
武田正　一九七九　「佐藤家の昔話」『日本昔話大成』第12巻、関敬吾・野村純一・大島廣志編、角川書店。
武田正　一九九三　『昔話の現象学』、岩田書院。
谷川健一　一九七二　「解説」『遠野物語』柳田国男、大和書房。
田中瑩一　一九八八　「民話の構造と表現」『民話の表現（表現学体系　各論篇　第23巻）』、田中瑩一編、教育出版センター。
田中瑩一　一九九〇　「伝承における言葉の役割」『説話・伝承とことば（説話・伝承学90）』、説話・伝承学会編、桜楓社。
田中瑩一　一九九三　「口承文芸の表現研究」『表現研究』第58号。

田中瑩一・酒井董美編　一九七四　『鼻きき甚兵衛―出雲の昔話―』、桜楓社。
アラン・ダンダス（池上嘉彦他訳）　一九八〇〔一九六四〕　『民話の構造〈アメリカ・インディアンの民話の形態論〉』、大修館書店。
崔仁鶴編著　一九七四　『朝鮮昔話百選』、日本放送出版協会。
崔仁鶴　一九七六　『韓国昔話の研究』、弘文堂。
崔仁鶴　一九七七　『朝鮮伝説集』、日本放送出版協会。
崔仁鶴編著　一九八〇　『韓国の昔話』、三弥井書店。
常光徹　一九八五　「タニシ息子の形態と諸相」『昔話伝説研究』第11号。
鶴見和子　一九九三〔一九七七〕　『漂泊と定住と』、筑摩書房（ちくま学芸文庫）。
出口顕　一九九一　「構造と主題―ブリコラージュとしての昔話―」『族』15号。
遠野市企画課編　一九七六　『遠野市制20年のあゆみ』、遠野市。
遠野市企画財政課編　一九八四　『遠野市制30年のあゆみ』、遠野市。
遠野常民大学編　一九九四　『『遠野物語』ゼミナール94 in 遠野』、遠野常民大学。
遠野常民大学編　一九九五　「座談会　『遠野物語』註釈研究を語る」『遠野常民』第44号。
遠野常民大学運営委員会編　一九九二　『柳田國男の遠野紀行』、遠野常民大学運営委員会。
遠野民話同好会編　一九七五　『遠野の昔話（日本の昔話10）』、日本放送出版協会。
ベア・トールケン（川森博司訳）　一九八六〔一九六九〕　「イエローマンの「美しい言葉」―ナヴァホ族のコヨーテ説話―」『ユリイカ』第18巻第7号。
留場栄　一九八八　『山人炉端話―遠野の民話・一農民の生活記録―』、熊谷印刷。
直江広治　一九六七　「狗耕田譚（犬が畠を耕す話）」『中国の民俗学』、岩崎美術社。
中沢新一　一九九五　「幸福の贈与」『サンタクロースの秘密』クロード・レヴィ＝ストロース・中沢新一、せりか書房。

中根千枝　一九七三　「沖縄・本土・中国・朝鮮の同族・門中の比較」『沖縄の民族学的研究』日本民族学会編、民族学振興会。
日本民話の会編　一九九一　『語り継ぐふるさとの民話―24人の語り手たち―』、農山漁村文化協会。
野村純一　一九六九　「昔話の研究（上）」『日本民俗学会報』第59号（野村『昔話伝承の研究』（一九八四）に増補して収録）。
野村純一　一九七一　「昔話の伝承形態」『國學院雑誌』第72巻6号（野村『昔話伝承の研究』に収録）。
野村純一　一九七八a　「昔話の語り手―昔話の伝承と家の継承―」『日本民俗学の課題』日本民俗学会編、弘文堂（野村『昔話伝承の研究』に収録）。
野村純一　一九七八b　「昔話の語り手―その意味するもの―」『講座日本の民俗　9　口承文芸』三谷栄一編、有精堂（野村『昔話伝承の研究』に収録）。
野村純一　一九八四　『昔話伝承の研究』、同朋舎出版。
野村純一編　一九七二　『笛吹き聟（最上の昔話）』、桜楓社。
野村純一編　一九八三　『昔話の語り手』、法政大学出版局。
野村伸一　一九八六　「トッケビ」『朝鮮を知る事典』伊藤亜人他監修、平凡社。
朴銓烈　一九八九　『「門付け」の構造―韓日比較民俗学の視点から―』、弘文堂。
橋浦泰雄　一九三五　「鶴の機織り」『昔話研究』第1巻第2号。
花部ゆりいか　一九九一　「村おこしにも一役、伝承園の語りべ　阿部ヨンコさん」『語り継ぐふるさとの民話』日本民話の会編、農山漁村文化協会。
T・O・バイデルマン（小松和彦訳）　一九七〇［一九六一］　「ハイエナと野ウサギ―母系結合をめぐるカグル族の表象―」『ユリイカ』第2巻第12号。
樋口淳　一九九一　「こまやかに暮らしを語りこむ遠藤登志子さん」『語り継ぐふるさとの民話』日本民話の会編、農山漁村文化協会。
ダニエル・ブーアスティン（星野郁美・後藤和彦訳）　一九六四［一九六二］　『幻影の時代』、東京創元社。

福田晃　一九七七　「猿聟入」『日本昔話事典』稲田浩二他編、弘文堂。
福田晃　一九九二〔一九九〇〕　「水乞型蛇聟入の古層」『南島説話の研究』、法政大学出版局。
福田晃編、伊藤曙覽・藤島秀隆・松本孝三著　一九八七　『日本伝説大系』第6巻（北陸編）、みずうみ書房。
福田アジオ　一九八二　『日本村落の民俗的構造』、弘文堂。
福田アジオ　一九八九　「民俗学と海外調査」『歴博』第34号。
藤岡和賀夫　一九七二　『華麗なる出発　ディスカバー・ジャパン』、毎日新聞社。
クロード・ブレモン（阪上脩訳）　一九七五〔一九六四、一九六六〕、『物語のメッセージ』、審美社。
ウラジミール・プロップ（北岡誠司、福田美智代訳）　一九八三〔一九二八〕　『昔話の形態学』、白馬書房。
松谷みよ子　一九七八　「民話公害説の中で―語り手と再話の相互作用について―」『民話の手帖』創刊号（『松谷みよ子全エッセイ2』（筑摩書房、一九九四）に収録）。
松浪久子　一九八四〔一九八二〕　「昔話『大歳の亀』伝承と伝播」『日本昔話研究集成第2巻　昔話の発生と伝播』福田晃編、名著出版。
松原孝俊　一九八六　「韓国説話学会の動向」『説話と儀礼（説話・伝承学85）』説話・伝承学会編、桜楓社。
松本隆信校注　一九八〇　「天稚彦草子」『御伽草子集（新潮日本古典集成）』、新潮社。
丸山圭三郎　一九八五　『ソシュール小事典』、大修館書店。
三島由紀夫　一九七〇　「柳田国男『遠野物語』」『読売新聞』六月一二日。
水沢謙一編　一九五七a　『とんと昔があったげど（第一集）』、未来社。
水沢謙一編　一九五七b　『とんと昔があったげど（第二集）』、未来社。
水沢謙一編　一九五八　『いきがポーンとさけた』、未来社。
水沢謙一　一九六九　『昔話ノート』、野島出版。
三原幸久　一九七七　「猿長者」『日本昔話事典』、弘文堂。

三原幸久　一九七九　「世界の「話型索引」と「モチーフ索引」作成の歴史と現状」『世界口承文芸研究』、大阪外国語大学口承文芸研究会。
嶺香生　一九二九　「ハナタレ小僧様」『旅と伝説』第2巻第7号。
昔話研究土曜会編　一九九一　『昔話の成立と展開（土曜会昔話論集Ⅰ）』、昔話研究土曜会。
最上孝敬　一九五〇　「家の盛衰」『民間伝承』第14巻第9号。
柳田国男　一九八九［一九一〇］　「遠野物語」『柳田國男全集』4、筑摩書房（ちくま文庫）。
柳田国男　一九九〇a［一九四七］　「口承文芸史考」『柳田國男全集』8、筑摩書房（ちくま文庫）。
柳田国男　一九九〇b［一九三三］　「桃太郎の誕生」『柳田國男全集』10、筑摩書房（ちくま文庫）。
柳田国男　一九九〇c［一九二九］　「日本の伝説」『柳田國男全集』25、筑摩書房（ちくま文庫）。
柳田国男他　一九六四　『柳田國男対談集』、筑摩書房（筑摩叢書）
柳田国男編、山口麻太郎採集　一九七三　『長崎県壱岐島昔話集』（日本昔話記録13）、三省堂。
山下晋司　一九九五　「伝統の操作―インドネシア・トラジャにおける観光開発と「宗教の再生」―」『アジアにおける宗教の再生』田辺繁治編、京都大学学術出版会。
横山登美子　一九八四［一九五八］　「死骸黄金譚の展開」『日本昔話研究集成第3巻　昔話と民俗』野村純一編、名著出版。
吉田禎吾　一九七〇　『呪術―その現代に生きる機能―』、講談社（講談社現代新書）。
吉本隆明　一九六八　『共同幻想論』、河出書房新社。
吉沢和夫　一九七四　『民話の再発見』、大月書店（国民文庫）。
吉沢和夫　一九九一　「語り手と聞き手―あとがきにかえて」『語り継ぐふるさとの民話』日本民話の会編、農山漁村文化協会。
吉沢和夫　一九九五　『民話の心と現代』、白水社。
吉沢和夫・藤田浩子編　一九九五　『遠藤登志子の語り―福島の民話―』、一声社。
吉野裕訳　一九六九　『風土記』（東洋文庫）、平凡社。

依田千百子　一九八五　「朝鮮のまれびと説話－日本と朝鮮の「神聖な訪問者」問題に寄せて－」『朝鮮民俗文化の研究』、瑠璃書房。
マックス・リューティ（高木昌史・高木万里子訳）　一九九五［一九六一］　『昔話と伝説』、法政大学出版局。
渡辺公三　一九九六　『現代思想の冒険者たち　第20巻　レヴィ＝ストロース』、講談社。

（韓国文）
姜秦玉　一九八九　「「動いたり止まったり」「行ったり来たり」の分類体系」『韓国口碑文学大系　別冊附録（Ⅰ）＜韓国説話類型分類集＞』、三九－四八頁、韓国精神文化研究院。
林在海　一九九二［一九九〇］　「韓国説話分類の論理的体系と成果」『民族説話の論理と意識』、知識産業社。
張徳順　一九七〇　『韓国説話文学研究』、ソウル大学校出版部。
趙東一　一九八一ａ　「英雄説話の類型－分類方法模索のための試み－」『口碑文学』5。
趙東一　一九八一ｂ　「韓国説話の分類体系と「うまくいったりうまくいかなかったりする事由」」『口碑文学』6。
趙東一　一九八四　「韓国説話の分類体系と「だましたりだまされたりする事由」」『口碑文学』7。
趙東一　一九八五　「韓国説話の分類体系と「知っていたり知らなかったりする事由」」『口碑文学』8。
趙東一　一九八八　「口碑文学を通して見た韓国人の意識」『精神文化講座』2。
趙東一　一九八九　「「韓国口碑文学大系」資料収集と説話分類の基本原理」『韓国口碑文学大系　別冊附録（Ⅰ）＜韓国説話類型分類集＞』、韓国精神文化研究院。
曺喜雄　一九七七　「説話の類型と分類」『韓国口碑文学選集』韓国口碑文学会編、一潮閣。
曺喜雄　一九八三　『韓国説話の類型的研究』、韓国研究院。
崔常壽　一九八四［一九四六］　『韓国民間伝説集』、通文館。
崔來沃　一九八一　『韓国口碑伝説の研究』、一潮閣。

崔雲植　一九九一　『韓国説話研究』、集文堂。
韓国精神文化研究院語文研究室編　一九八〇～一九八八　『韓国口碑文学大系』全82巻、韓国精神文化研究院。
韓国精神文化研究院語文研究室編　一九八〇　『韓国口碑文学大系』7の1（慶北：慶州市・月城郡篇①）、韓国精神文化研究院。
韓国精神文化研究院語文研究室編　一九八一　『韓国口碑文学大系』4の2（忠南：大徳郡編）、韓国精神文化研究院。
韓国精神文化研究院語文研究室編　一九八六　『韓国口碑文学大系』2の8（江原道：寧越郡篇①）、韓国精神文化研究院。
韓国精神文化研究院語文研究室編　一九八九　『韓国口碑文学大系別冊附録（I）＜韓国説話類型分類集＞』、韓国精神文化研究院。

（欧文）

Bogatyrev, Petr & Jakobson, Roman 1966[1929] Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens. In Roman Jakobson Selected Writings IV. The Hague, Paris:Mouton Publishers （山本富啓訳「創造の特殊な形態としてのフォークロア」『ローマン・ヤコブソン選集3　詩学』川本茂雄編、大修館書店、一九八五）

Dundes, Alan 1975[1966] "Metafolklore and Oral Literary Criticism" In Analytic Essays in Folklore. Mouton Publishers.

Dundes, Alan 1989[1986] "The Anthropologist and the Comparative Method in Folklore " In Folklore Matters. Knoxville: The University of Tennessee Press.

Finnegan, Ruth 1970 Oral Literature in Africa. Oxford: Clarendon Press.

Foster, George M. 1953 What is folk culture? American Anthropologist 55:159-173.

Ivy, Marilyn 1995 Discourses of the Vanishing. Chicago: University of Chicago Press.

Kelly, William 1993 Finding a place in metropolitan Japan. In Postwar Japan as History. Andrew Gordon ed. pp.189-216. Berkeley: University of California Press.

Redfield, Robert 1947 The Folk Society. The American Jouenal of Sociology 52:293-308.

Redfield, Robert 1956 Peasant Society and Culture. Chicago: University of Chicago Press.

成稿一覧

序―問題設定―
　新稿

第一部　日本昔話の構造分析

第一章　口承説話と民俗社会
　「口承説話と民俗社会」（『民族藝術』第二巻、一九八六）を補訂

第二章　異類婚姻譚における交換の構造
　「日本異類婚姻譚の構造分析」（『比較民俗学』第五輯、一九八九）、「民間説話の構造―異類婚姻譚を中心に―」（『民間説話―日本の伝承世界―』福田晃編、世界思想社、一九八九）を一部加筆補訂

第3章　登場人物の対立関係と隣モチーフ―富の獲得をめぐる昔話の類型―
　「日本昔話における対立の構造―隣モチーフを中心に―」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第三二集、一九九一）を一部改稿

第二部　日韓比較研究

第一章　韓国口承説話の分類体系の検討
　「韓国口承説話の分類体系―比較研究の視点から―」（『日本民俗学』第一九九号、一九九四）を補訂

第二章　異類婚姻譚の類型分析
　「異類婚姻譚の類型分析―日韓比較の視点から―」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第五〇集、一九九三）を一部改稿