

子供の昔話を哲学する（論文集）

近藤良樹

（日本の昔話は、「昔、あるところに、爺と婆があった」とはじまる。その「昔」とか「あるところ」等について哲学的な分析を試みた諸論文を、今回、少し手直しして広島大学図書館のリポジトリ用にまとめた。論文の初出については、最後の「付記」にまとめて記している。）

【目次】

第一部 「むかし、あるところに」の哲学的分析

第一章 「むかし」という発端の言葉をめぐって (4)

1. 「むかし、あるところに」
2. グリムやペローなどのメルヘンでの始まり方
3. 昔=或る時
4. 「むかし」とは何か
5. 昔話のむかしの感じ方
6. 「そのはなし、ほんと？」
7. 無意識・原始的意識
8. 「あるところ」で始めると
9. むすび

第二章 「昔、あるところに」の「あるところ」とは、どこか (25)

1. 「あるところ」ではじまるのは、特殊である
2. 「あるところ」とは？
3. 昔話の空間論
4. 「あるところ」の成立史
5. なぜ「あるところ」となったのか
6. わが国民性
7. 子供の理解力
8. 「あるところに」は今後も語られるべきか

第三章 昔話とそれを支える風土 (46)

1. 羽衣とあざらしの皮
2. 自然のちがい
3. 動物との距離
4. 島国の農耕民

5. 都市と風土

第二部 お爺さんとお婆さんが、あった

第一章 おじいさんとおばあさん (62)

1. 昔話の中の夫婦・老人のあつかい
2. 「王さま」と「おきさきさま」
3. 「じいさま」と「ばあさま」
4. よその老人＝祖父？
5. 「ぢぢ・ばば」か「ばば・ぢぢ」か
6. 「ちち・はは」よりは「ぢぢ・ばば」
7. 「王さま」より、「じいさま」を語ろう

第二章 昔話にみるわれわれの若干の民族的特徴 (85)

1. 『わらと炭と豆』の話
2. うちへの還帰とかなたへの進出
3. 悲劇好み
4. 集団埋没型のわれわれの精神
5. 外的制裁と内的制裁
6. 契約とおきて

第三章 昔話冒頭の「あったとさ」についての考察 (100)

1. 「いた」と「あった」
2. こどもにおける「ある・いる」の理解度
3. 「いる」と「ある」の使い方
4. 「おられる」「いらっしゃる」
5. 「ある」の尊敬語の諸相
6. なぜ昔話は、「ある」とするのか

第四章 昔話の「あったとさ」の基礎的解明 (116)

1. 「ある」とは？
2. なぜ、「ある」をコブラとするのか
3. 「である」の諸相
4. 「がある」の諸相
5. 純粹叙述の「あったとさ」

第三部 いまの子供にとっての昔話

第一章 「浦島太郎」をめぐる子供の関心と大人の関心 (131)

1. 古典と口承の「浦島」
2. 乙姫なしの子供の『浦島』
3. 亀の恩返し
4. 子供には、語り変えるべきなのか

第二章 舌切り雀の海苔（のり） (144)

1. 昔話がミイラとなった今

2. 舌切り雀の「のり」
3. 桃太郎の「しばかり」
4. 昔話の古さにかかわるべきか

第三章 こどもに聞かせるエッチな昔話 (157)

1. 昔話と神話のエロス
2. 大人の性的羞恥心
3. 何をこどもは関心事としているか
4. 隠すことと見せること
5. 分娩の目撃の禁止
6. むすび (桃太郎の誕生)

第四部 昔話にみる奇怪な時間の取り扱い

第一章 こどもの成長の遅速を中心にして (172)

1. かぐや姫・桃太郎のばあい
2. こどもの成長のはやいこと
3. 一寸法師のばあい
4. 遅々として進まない、いやな時間
5. あの世が永遠な理由

第二章 思春期の危機的停滞と飛躍のメルヘンの表現

—眠りの森の美女たちの時間停止— (179)

1. 「眠りの森の美女」と「野ばら姫」
2. 「ラプンツェル」「マレーン姫」
3. 少女隔離の習俗
4. 男子の隔離
5. 日本のばあい

第三章 思春期の苦しみ—メルヘンに見る若者のまゆごもり・脱皮— (187)

1. ペローの「ろばの皮」・グリムの「千匹皮」
2. 男のばあい
3. 鬱病のばあい
4. 内的成熟
5. 日本のばあい

第四章 若返り・永生の話 (195)

1. はじめに
2. 若返りか再生か
3. 生まれ変わりの方法
4. 共同体の再生と永生
5. 植物の再生
6. 輪廻転生・不老不死

第五章 昔話の異時間・異世界—浦島の夢現、夢での死者の現 (204)

1. 浦島と山幸

2. 『幽明録』と『搜神後記』
3. 永遠の国(天国と地獄)
4. 長旅での異時間体験とあの世の永遠との比較

【付記】 (234)

第一部 「むかし、あるところに」の哲学的分析

第一章 「むかし」という発端の言葉をめぐって

1. 「むかし、あるところに」

昔話は、各民族にはぐくまれて語りつづけられてきた精神文化である。そこには、民族と人類の根本精神が生きつづけている。これを反省し哲学することは、人間を根本からみつめていくことになる。また、昔話は、おそらく子供にとってはかなり重要な教材になる。が、道徳性の点から、子供に教材として与えることが疑問視されねばならないようなものもある。慎重な検討が必要である。本章では、手はじめに、われわれの昔話の語りはじめのきまり文句、つまり、例の「むかし、あるところに、お爺さんとお婆さんがありました」の「むかし」がもつ意味について、その哲学的意味を反省し、かつ子供に与えるその教育的な意義等に注目しながら問題にしてみたいと思う。

各地の昔話の伝統的な語り方については、『日本昔話大成』（関敬吾編 角川書店）に代表的なものがまとめられているが、これを少しあげてみると、次のようである。

「むかしむかしそのむかし」

「むかしむかし、あるところの」

「むかし、あるところに」

「むかし、あったと」

「あったとき」

「あったかねかったか知らねども、昔のことなら、ねかったこともあったことにして聞かんならんからな、むかしむかし、あるところの田舎に」（註1）。

種々にはじめられているのだが、ひとつだけあげよといわれたら、わが国の現在の昔話

の語り始めは、おそらく、全員一致して、「むかし、あるところに」があげられることであろう。それが、標準語においてもっとも普通に語られる定型になろう。ここでも「むかし、あるところに」を定型としてあげて、分析の対象としておきたいと思う。

実は、この「むかし、あるところに」の型が一般化するのはいさぐさいことではないようで、歴史をさかのぼってみると（それは書かれたものであって語られたものそのものではないのだが）、あのかぐや姫の『竹取物語』は、「今は昔、竹取りの翁・・・」とはじまり、御伽草子では「中昔のことにや有けん・・・」（鉢かづき）とか、「昔、丹後国に浦嶋といふもの侍しに」（浦嶋太郎）となっている。さらに江戸期の絵本（赤本等）を見ると、「昔々あったとき」（桃太郎昔話、さるかに合戦）（註2）「中昔の事なるに、ある田舎に・・・」（枯木花さかせ親仁）（註3）とはじまっている。ここにあげたものとわれわれ現代の昔話とのちがいとして眼につくのは、「ある田舎」あたりはあっても「あるところに」がないことである（『古今著聞集』のなかには、「或所に」にはじまる話はいくつかあるが（註4）、それは、「ある邸宅」とか「ある屋敷」等に置き直せるもので、今日の昔話の「あるところに」とは少しニュアンスが異なるようである）。はたして江戸期の赤本等の絵本全般においてはどうかというためには、ほんの一部のコピーをかいま見ているにすぎない筆者には判断材料が少なすぎ、「あるところに」はなかったとは断定しえないが、それでも、一部とはいえずそこには一つもないのだから、仮にあったとしてもごく特殊だと推測するぐらいはできようである。が、明治なかばの巖谷小波の「桃太郎」は、われわれに周知の「むかしむかし、あるところに、」となっており（註5）、こういう形が（書物の上でのことだが）、少なくとも一般化したのは、どうも「文明開化」以後の活字文化の中でのことのようなのである（昔話のこの「あるところに」については、章をあらためて、これを論じる）。

各地の昔話の語り方の実際は、民俗学方面での採集においてこれをうかがえるが、それをみても、つい最近までの始まり方でも、「あるところに」は、ないわけではないが少し影がうすいように見受けられ、「むかし」だけで始まるものの方が圧倒的である。しかし、今日、子供たちが見聞きする昔話は、地方の語り手としての民俗学的な権威である古老によることはほとんどなく、活字なりテレビ等の音声によっているのであるから、そこに一般的なものを、つまりは「昔、あるところに」あるいは「昔むかし、あるところに」をわが国の昔話の始まり方の定型と見なしておいて良いであろう。もちろん、これは、昔話の始まりの骨組みというか本質・深層構造であって、それが実際に語り手によって表現されるときは、聞き手の状況にあわせて、方言となり、場合によってはこれを引きのぼした語り方になることはいうまでもない。「むかし、あるところに」を本質的構造とする昔話は、そのとおりの言表になってもよいし、その現象する表層構造においては、ときには「昔々のさる昔、もひとつ昔のまだ昔・・・」（註6）等となってもよい。

2. グリムやペローなどのメルヘンでの始まり方

ところで昔話といえば、かつては日本のそれと限定されてよかったであろうが、今日では、「グリム」や「ペロー」等世界の民話から創作童話までを含めて、「むかし、王さまとおきさきさまがありました。」等は、子供たちにおいては国籍不明のままに聞かれているのが普通であろう。日本の昔話そのものをはっきりさせる意味でも、外国のポピュラーなメルヘンの発端の形式をあげて比較することあたりからはじめてみることにしよう。まず、

グリム・ペローそして（昔話という範疇にどの程度入るのか少し問題かも知れないが、子供にとってポピュラーな「メルヘン」として）アンデルセンにみられる語りはじめの言葉をあげて、各単語を英語訳でおきかえたものをつけて、あげてみると、つぎのようである。

グリム (Grimm) の場合

Es war einmal eine alte Geiß... (There was once an old goat...)
「狼と七ひきの子やぎ」(註 7)

Es war einmal in einem Lande große Klage...(There was once in a land great grief...)
「歌をうたう骨」(註 8)

Es war ein Mann... (There was a man...)
「森のなかの三人の小人」(註 9)

Einmal waren sieben Schwaben... (Once were seven Schwaben..)
「七人のシュワーベン人」(註 10)

Vor Zeiten war ein Schneider... (Before times was a tailor...)
「お膳の支度、金のろば、袋から棍棒」(註 11)

Vor einem großen Walde wohnte... (Before a grand forest lived..)
「ヘンゼルとグレーテル」(註 12)

Ein Mann hatte sieben Söhne... (A man had seven sons..)
「七羽の鳥」(註 13)

このように種々の始まり方を持っているが、多くは **Es war einmal** (昔、あった) と始まる。それはグリムのことであって、かならずしもドイツの昔話を代表する語り方だとは言えないのだろうが、グリムたち自身が原資料に当時としては、わりと忠実であろうとしたことであるし、方言をそのままに採用したものを見ると **Es war amahl ...**(註 14)とか、**S isch emol...**(註 15)等とあやしげな綴りがならべられていて、**Es war einmal**らしいものになっているものが多く、ドイツの場合、代表的な形としては多分この **Es war einmal** をあげておいてよいであろうと思う。

ペロー (Perrault) の場合

Il était une fois un roi et une reine... (There was once a king and a queen...)
「眠れる森の美女」(註 16)

Il était une fois un gentilhomme... (There was once a nobleman...)
「シンデレラ」(註 17)

Il était une fois une petite fille... (There was once a little girl...)

「赤ずきんちゃん」(註 18)

Un meunier ne laissa pour tous biens... (A miller not left for total property...)

「長靴をはいた猫」(註 19)

アンデルセン (Andersen) の場合

Der var engang en Kone... (There was once a woman...)

「親指姫」(註 20)

Der var saa deiligt ude paa Landet... (There was so beautiful out in the land..)

「みにくいアヒルの子」(註 21)

Det var saa grueligt koldt... (There was so awful cold...)

「マッチ売りの少女」(註 22)

For mange Aar siden levede en Keiser... (Before many years since lived a king...)

「はだかの王様」(註 23)

アンデルセンの場合は、昔話よりは創作に重点があり、昔話をとりあげるとしても、その再話にあたっては伝承のままではなく芸術的な配慮がなされているのであろうが、それでも、グリムと同じ *Es war einmal* (*Der war engang*) を見ることができる。ペローではグリムと同じく、ドイツ語に直せば、*Es war einmal* (*Il était une fois*) になるものが圧倒的である。つまり、これらを見るときは、いずれの場合も、「あったと、むかし」に、つまりわれわれの昔話におきなおして言えば「むかし、あったと」で始まることが多いようである。今日のわが国の昔話の定型は、「あるところに」をいれるものになっているといつてよいだろうが、グリムなどでは、地理的空間的な規定をもつものは意外に少ない。かつてのわれわれの昔話は、「昔、あったとさ」と語ったもののように見受けられるから(民俗学の方での採集をみてそう推定されるし、江戸期の草双紙(「化物よめ入り」)の中に、「むかしむかしあったとさ、という話の種にすぎりて」(註 24)と茶化したものがあるのを見ると、そのころの(昔)話は、「むかしむかしあったとさ」と語るのを典型としたものと思われる)、グリムの *Es war einmal* (むかし、あった) は、かつてのわれわれの昔話と同じ始まり方をすることになっているといえることができる。

昔の話なのだから、「昔」ではじまるのは当たり前だと言われるかもしれないが、それは必ずしもそうではない。グリム自体のメルヘンの中には「昔」にあたるものを持たない始まり方をする場合もあることは先にあげたものを見ても分かることだし、アフナーセフ(A. H. Афанасьев)の『ロシア民話集 Народные русские сказки』あたりをみると、「昔」に相当する副詞を見ることはあまりなく、しばしば、空間(地理)的に始まり、「あ

る村」「ある国」(ながたらしく「ある皇国に、ある国に В некотором царстве, в некотором государстве (=In a certain empire, in a certain state)」という定型をもって始まるものがかなりある)等を冒頭におく。インドの古い民話集で、「猿の生き肝」や「ねずみの嫁入り」等を含む『パンチャタントラ』なども、「昔」ではなく、空間的に「ある森」とか「ある町」等で始まっている。

3. 昔=或る時

グリムやペローの場合、これから始める話が昔の事柄であることは、そのいわゆる be 動詞の過去の時制である「あった war (var, était)」によって感得されるはずであるから、まず「昔 einmal (engang, une fois)」には、過去性の再確認がなされているものとみなすことができる。より積極的には、過去一般をさらに、はるかな過去へと、「むかし einmal」は飛翔させるわけである。

だが einmal には、一度・一回(ein-mal)というような意味があり(この場合、アクセントが変わって語の先頭に移る)、それは、「いつか」「或る時」との意味でもある(une fois, engang の場合も une=en=a で、fois=gang=time であるから同様である)。つまりは未来をも含んだ或る(ein, un, en)時ということである。かつての話・過去であることは、その前にある動詞(war, var, était)によって表明されているのであり、einmal は、その過去に「ある時」という限定をあたえるのである。この世界にあるものの存在形式は、時空間的に限定されているのであり、物語が真実みをもつためには、なんらかの時空間的限定をもつことが期待されるのであって、その時間的な限定の装いが、「ある時」になるのである。

そして、この「或る」は、個別的限定を求めながらも、なお一般的な範囲を示すにとどまり、いつでもあり「どの時代でもある」一般性=普遍性を意味し、かつ「どの時代でもよい」曖昧さをもつのである。「ある時」とは、つまり「はっきりしない時」ということでもある。この曖昧さ、「いつでもよい昔のこと」は、子供とか歴史につまびらかでないかつての庶民という聞き手のあり方に見あったものでもあったろう。「アレクサンダー大王の時代」とか「清は乾隆帝の頃」といっても眼を白黒させるだけの者をまえにしては、「どう説明するといいいのかわからないが、まあ、ある時だ」と、個別的規定=特定をやめて、方便としての不特定表示をとるということである。さらに、「或る」は、はっきりしないものとしては、不特定表示に気づく者に対しては、「いったいどんな時？」と好奇心をかりたててそれへと意識を集中させることもありそうである。

ところで、内モンゴルの民話は、「昔々のよきある時代・・・」というような決まり文句ではじまるとのことである。モンゴル語のモノ字も分からないのだが、『モンゴル民話』(三弥井書店)に註でいねいに「erte 昔、urit 昔、in の、sain よき、nigen ある、caktu 時代に」(註 25)なのだと言われているのをみると、モンゴル民話は、「昔」とともに、さらに「ある時」を分出していると言ってよいようである。einmal(昔)は、「昔」であるとともに「或る時」であったが、モンゴルの人々は、このふたつをふたつの言葉に分けて一層はっきりとさせているのである。中国の北に位置するモンゴルの遊牧民族の興亡・転変には、日本人のように同じ土地で同じことをいく百年とくりかえしてきたものの「むかし」とは異なった昔があるであろう。それは、同じことのくりかえしではなく、ある時代には

ゴビ砂漠のかなたにあり、ある時代には黄河の水辺にと大移動をくりかえした異質の過去の蓄積なのである。「むかし」だけではものたりず、一層限定して「ある時」としなくては真実みを持ちにくかったのかもしれない。

さらに、グリムたちの *einmal* (一回・一度) においては、その「昔 *einmal*」は、文字通りには、ただ一度というかけがえなさ・唯一性を意味しているのでもあろう。英語でいう *once (upon a time)* も同様であろう。過去のある時であると共に将来の「いつか」を意味し、かつ、*twice, thrice, many times* がくりかえされるものであるのに対して、それは、一回性の貴重な事柄だということである。歴史＝発展のある国（またはそういう歴史的発展の意識を有する国民）と停滞・循環をつづけた国とでは、「むかし」の意味はちがう。停滞的民族では、昔とは過去のことではあるが、今もくりかえされる事態なのであり、他方、不可逆的發展の意識下では、過去はくりかえされるものではなくなり、「一回きり」のものとなっていた。*einmal* は、連綿とつづく歴史的発展の無数の異質の時間と世界を、数奇な一回きりのある時点にと限定して、そこでの語り継ぐべき、かけがえのない唯一性の価値あるものをこれから語ろうというのでもあろう。

さて、われわれ日本の「むかし」とくらべてみると、まず、グリムたちの「昔 *einmal*」も日本のも、はるかなる過去を意味することが基本であることは、同じであろう。さらには、「或る時」の「或る」の普遍性・一般性、本来的な曖昧さ、方便としての不特定表示あたりは、われわれの昔話の漠然とした「昔々」でも、同じようなものが感じられているとあってよいのではないか。

語順の点からいうと、グリムなどは、「あった *Es war*」の動詞によって過去の方向へと意識を向けて、それを「むかし *einmal*」で一層深めていく。これに対してわれわれの場合は、「むかし・・・あった」となるのであるから、冒頭の「むかし」で一挙にはるかな昔にと場面を移すのであり、その「むかし」につづく空間や人物をその昔の世界に入れこんで行き、それを最後に「あった」というような動詞の過去形で結ぶのである。グリムでは、「あった *Es war*」と「昔 *einmal*」は、教会の鐘のように、相互にふれあうかのように響きあい、過去の世界にといざなう。だが日本の昔話は、「むかしー」と大鐘をつきならして一あるいは子供の心にしっかりと響くように昔をたたみかけて、半鐘のように「昔昔のその昔、も一つ昔の・・・」としたりもして一その音の余韻をひろげていって、空間も人物もすべてそのうちに包みこんで、最後にもう一度過去形の語尾をつけて全体をしめくくる。

また、グリムの場合は、「むかし *einmal*」に *Es war* (あった) が先行するので、過去の事柄であることは、その動詞の過去形で分かり、必ずしもその「むかし」という言葉は、はなくてもよい。しかし、われわれの場合、動詞は文章の終わりに位置しているので、もし、「むかし」というような副詞あたりがはじめにないと、「心すなおな若者が日ごろから氏神さまにおいのりしていると・・・」といわれても、最後になるまで、それが、「福をさずかった」昔のことなのか「入試に少しはプラスになるかもしれない」現在のことなのか分からないことになり、その話は文章が終わるまで昔には入れないことになる。さらに漢文になった時には、動詞の過去時制であることも「昔」に負うので、一層「昔」は不可欠となる。羽衣伝説を記すわが国の『風土記』は、「古老伝言、昔有神女」（古老が伝えて言う、昔、神女が有った）というが（註 26）、この「昔有神女」の「昔」をとって「有神女」とすると、そのころはまだ天女達が時々まいおりにいたということになってしまうわけで、

ここでは「昔」は、動詞に過去性を付与し、かつ相当遠い過去であることを示すものとなっているのである（では中国ではどうなのかというと、今日語られる昔話のあり方をみると、やはり多くはわれわれでいえば「昔」—それを「従前」や「以前」で表している—を冒頭においては始めている）。

とすれば、われわれにおいては、昔話を語る場合、昔への導入は、「昔」という表現がかなめになるのであり、「むかし」が端的に聞き手に捉えられるよう注意しておかねばならないのである。説話文学を代表する「今は昔」の『今昔物語』はいうまでもなく、『宇治拾遺』もおおむね（197話中の184話）が「むかし」の言葉を軸としたものではじまる。これらは読まれるものとしての一つの説話の発端の形式であって、語り方そのものではないのであるが、民俗学的な民話の採集を見ても圧倒的に「昔」である。昔話に導入するための呪文としても同一のものが効果的であり、われわれも引き続いて「むかし」とはじめることを原則とするとよいのであろう。

4. 「むかし」とは何か

ところで、日本の昔話にいう「むかし」とは、いかなる時間のあり方を指しているのだろうか。「むかし」の語源であるが、「むなしい」によるという説、現在と「むかう」ものだからだという説、「まかりし」とか「ましこさし（増越）」による説等いずれももう一つびったりしない諸説があるようだが、昔とは、それらによるならば、現在を超越していてこれに向いあっているのだが、それは、みまかり過ぎ去ったものであり、むなしく思いやる以外にないものである。漢字では、昔とは日が地平線の下に沈んで夜になった状態であるといえなくもないだろう。日の輝く現在を離れ暗い記憶のかなた（場合によっては無意識）に沈みこんだものが昔である。ただし、辞典によると昔の漢字は、日に干してしわになった肉をいうようで（つまり、昔であるよりは、日は上から照らすのだから、昔の字を転倒させた形の方がふさわしいようである）、古くなった肉としての干肉が元々の意味だという。漢字では、このほかに、むかしには先・昨・古・往などがある。先は、人（儿）と之（行く）の合字で、進み・先んじていることを示し、昨は、日がにげて（乍）しまった状態であり、往は、行（彳）くことが主（大きい）というのであって、いずれも現在からはるかに過ぎ去ってへだたっていることを示している（日本語ではその表現として「いにしえ」をもつ）。また古は、固く固まった変更不能の状態のようである。中国では民話・昔話を「(民間) 故事」といつているようであるが、その「故」も同様で、古くなり亡くなってしまったことを示す。が、この「故」の場合、「ゆえに」とも読むように、「理由」「根拠」でもあることは注目されてよい。昔は、現在の基礎であり、根拠となるものだからである。

これらのことをまとめて、われわれの語源の方面からいうと、昔とは、現在から見られて、この現在を原点にしてはるか彼方に過ぎ去ってしまい、むなしくなったもの・みまかつて古く固くなり不変のものとなって現在の地平線の彼方に没しているものであり、かつ、現在にとっての元・根拠として現在をして現在たらしめているところの支えでもある等とみなしておけるであろう。

ここにわれわれのいう昔は、物理的に論じられるような過去の時間でないことはいうまでもない。そのいう昔は、実存的・人間的なものである。物理的な時間の場合は、どの時

点が軸（現在）になってもよく、またどこをとってみても等質・均一である。だが、昔話の昔は、そうではない。昔話を語る時が、今・現在であり、むかしとは、これに対しての「今は昔」なのである。平安の末の『宇治拾遺物語』の時代に、「これも昔、右の顔に大なるこぶある翁ありけり」と「こぶとり爺さん」が語られたとすると、この爺さんは、平安の世をはるかにさかのぼった時代に想定されるのだろうが、同じ話をわれわれが語る場合には、その「昔」は、せいぜい江戸時代あたりになる。昔とは、あくまでも現在の自分の「今」から見ての昔なのである。

しかも、その時間的な間隔・幅とか、その質は、物理的なそれとちがって、主体の生動性に依じて変動する。幸いを生み出す輝かしい時と悲しみにとじこめられた時は、まったく異質の時間のあり方をする。主体の時間は、「浦島太郎」のように、あるいは「邯鄲の夢」のように、しばしばその流れの不均一さを自覚せざるをえないほどに、早くも遅くもなる。そして一般的には時間の幅は、現在に近づくにしたがって大きくとられ、緻密になるのであり、逆に、昔にさかのぼるほどに時間内容は希薄化し、同じ物理的時間の幅は急速に小さくとられ、ついには空間の前後の次元をなくした地平線のようにそこで行き止まりとなって、すべて大昔ということできかのぼることをやめてしまう。そしてその大昔から現在（今）までがいくつかの異質な昔として捉えられる。大きくは遠い昔・中くらいの昔・近い昔ということで太古・中古・近古と三分される。昔話の昔は、現在と異質のものとしては近古では不適切であり、かといって太古・大昔では、動物的非文化的で夢がなく、「中昔」「中ごろ」と言われるのがふさわしいことになる。

ところで、時間そのものは、空間とちがって、感覚だけでは捉えられず、その把握は、これを超えた知的な営みのもとではじめて可能となる。過去は、もうなくなっているのだから、記憶のないところに過去は成立しないし、未来はまだないのであるから、想像力のない者には未来を感じることはできない。空間とちがって肉眼（感覚）をいくらとぎすまして外の客観的な世界を見まわしても（空間化された時間—時計の針など—は見ることはできても）、時間そのものを捉えることはできない。現在の時間の流れを捉えようとする者は、外界を遮断し、目をつむってこれを内的に感じようとする。実存に捉えられる時間は、主観のうちに存在する。時間（の把握）は、主観とその知性に負う面が大きく、空間が客観的であるのに対して、時間は、主観的なものとみなされがちである。昔話の「むかし」は、時間的過去として時間をさかのぼるものであるが、それは、主観的内面的なものとして、しばしば自己の内面に遡源していくことに重ねられるものともなる。

昔とは、大人の意識のうちでは、「もう昔のことだから」と諦念し、現在の自己が本気になってかかわることをしない、はるか地平線の向うに沈みこんでいる過去である。昔は、単に過ぎ去った過去なのではない。はるかに過ぎ去ったものなのである。その時には激怒したようなものについて、今これを想起しても、その情念がわからないような過去のことである。つまり現在の自己と断絶した過去であり、したがってそこに見いだされる自己は、今の自己にとってはよそよそしい、あるいは逆になつかしいものとなっているのである。昔は、現在を作り上げて消失した時間であり、ときに現在の根底に固まってひそんでいるのでもあり、現在と異質であって、しばしば疎遠なものになっている。あるいは、それは、未来とちがってこの現在をあらためて冒すこともなく、気をゆるめて安心のできるものであり、より単純で素朴なものとして、現在の素朴で原始的な意識に親しみやすい、あたた

かく大らかな地平となっているのである。

これは個人の昔であるが、さらに現代社会という全体の立場から見られた、この個人の一生をその現在（今）とするような人間社会の昔が存在する。それは、その社会全体の立場から、実在するこの今・現在を中心にして、未来の方向に若干は広がり、過去の方は、この現在と同一性が続くかぎりの以前にまでさかのぼって、その全体を現代と捉えた、この現代から見ての、昔である。昔は、現代とくらべて、格段に差のある過去なのであり、はるかに過ぎ去った遠い時代である。それは、個人の昔と同じく、現代から見ると、素朴で単純であり、その素朴な昔は、個人の素朴な幼年時代と重ねられるものであって、系統発生の過去に個体発生の過去を重ねて一種のなつかしさを感じることもできる。さらに、他方では、個人の昔ならその者の記憶のうちであり、解釈は変わっても、かつては馴れ親しんでいたものなのであるが、現代（社会）からみての昔というものは、個人にとっては、未経験で、思いもよらないような世界になり、まったく未知の事柄に属するものともなる。その方面からいうと、昔は、驚異・驚嘆の対象であり、奇怪で不気味なものひそむところとなっているのである。

5. 昔話のむかしの感じ方

昔話のむかしは、語り手・聞き手の個人的な昔とは異なるのであって、それ相当の過去を含んでいるところの現代社会からみて、現代と根本的に異なる素朴で古めかしい時代となる。昔話の昔は、現代を支えこれと結ばれたところの近古という過去であるよりは、これからさらに過去になるはるかな昔（中古そして、ときには太古）であり、それは、はるかに飛翔した想像力のみがいただくことのできる「昔々」である。

だが、語り手の大人はそう解していたとしても、聞き手である子供の方には、自身の昔がないのみか、そのように歴史的にさかのぼっての昔も、きわめて曖昧にしか把握されていない。昔話の昔を、子供の描きうる時間的な遡源の最遠のところにもっていったとしても、その現在との距離は、わずかである。小学校低学年では、もっとも単純な遠い昔と近い昔の区別もはっきりしていないのであって、恐竜の時代と彼らの祖父母の若いころは重なっている。

この距離をできるだけ大きく感じさせられるように語り手は、あれこれと苦労しなくてはならないのであり、「むかし、むかしのずっとむかし、まだこのあたりが海だったころ・・・」等表現を工夫することになる。それでも、「そのころ、おじいさんはどこにおったん？」と聞くことになるのであって、子供における「昔」の、現代からの距離は、そう簡単に広げられるものではない。が、昔話は、この昔というものを多様に語ることにあって、子供の昔をだんだんと広げていく。歴史的な時間感覚を育成することになる。身のまわりのもの一つ一つについて現在と異なることを指摘して、昔を個別的に具象的にかみくだいて、子供の意識のうちで豊かにし、その時間的な広がり大きくしていくのである。

語り手は、その昔話の内容がいつごろの昔であるか、漠然としてではあるが意識しながらその場面を展開し、時代に見あった小道具を並べるが、そのことを聞き手は、さして意識はしない。小さな子供になるほど、歴史的な感覚をもっていないから、違いが意識できない。「むかし」という言葉について、語り手の大人と聞き手の子供とでは相当に「見解の相違」があるといわなくてはならない（子供が「昔」をどのように捉えているものなのか、

恐竜とひいじいさんとシンデレラの先後関係などについて、調査してみる必要がある)。)

大人にとっては、昔話の昔の歴史的過去の典型としては、多分、御伽草子や江戸期の絵本にみられるように、それは「中昔」「なかごろ」になるであろう。自分たちの夢を自由に描くには、近い昔では、史実とのかねあいからこれに拘束されて都合が悪いし、かといって太古では今日的な知性や情緒をもった人間を描くにはあまりにも原始的で気がひけてということで、中昔という設定がなんととっても多くなる。あるいは、神話の神々の活躍していた時代や英雄の時代ではなく、それよりは自分たちに近い人間の時代ということが「中昔」なのでもあろう。

だが、子供にはそのような区別の意識は存在しない。この現在がまず永遠の昔から存在しつづけてきたとみているのであり（つまりは、その程度しか過去へ意識をのばせないのであり）、その点では、子供自身の個人的な昔がないのみではなく、この現代（社会）と異質の過去としての昔そのものも存在していない。抽象的な知性の未発達な子供には、感覚では捉えがたい昔は、よほどていねいに繰り返かえしてこれを提示し、想像を手助けしてやらなくてはならないのであろう。昔話等の見聞の中で子供に描かれる昔は、まずは、現代・現在と異質の過去一般となる。そして、成長とともにしだいに、どうも「中昔」は自分たちの祖父母に少しそのにおいの残っている「ごく近い昔」とは違うようだという形で、昔をさらに遠近の区別をもって、はるかな昔へと幅を広げ、これを緻密にして理解を深めていくことになるのであろう。

御伽草子や江戸期の絵本（赤本）などの場合、「中昔」とか「なかごろ」がいわれるが（もちろん、単に「昔」ということもある）、現代では、そういってもよいはずなのに、昔話の発端の言葉としては使われることがない。そうなる理由は、一つには、昔話が子供専用のもになっていて、子供の理解力に見あうレベルにまでおりてこれを語っているということに求められるのではないか。子供には、大昔・中昔等の区別がないのであるから、子供用には、まずは「昔」とのみいうのが親切だということである。はじめに昔一般を体得させ、その後で昔の細分化として中昔等も把握可能になるということである。江戸期の「花咲爺」とか「舌切雀」の絵本は「中昔」をまだもっているが（註 27）、それは、したがって、いまだ子供の立場にたちきれていないということであろう。赤本の絵にしても文章にしても子供用にはもう一つというものが多いが、「中昔」にもそういう大人の立場がうかがえる。これは、読まれる本のことで、語られた昔話は、それが子供を聞き手にしたものである場合にはとくに（語るというときは、相手に理解できる語り方をするはずだから）、「中昔」をいうような時代の前から、多分、『風土記』や『竹取』の昔からずっと、単純に「むかし」とか「むかしむかし」と言っていたのではなかろうか。

6. 「そのはなし、ほんと？」

昔話は、「昔」に人をさそいこむ。その「むかし」は、文字どおりには歴史的な過去のことであり、したがって、昔話は、まずはひとつには過去の事実・事件を伝承することを含む。が、それは、今日の昔話の場合、例外的で、歴史的なものが語られるとしても、かつての時代の一般的普遍的な生活様式をしめすだけであって、歴史学の中心的対象である個別的な史実を語るものではない。「むかし」とははじめながら、（具体的個別的な）歴史的過去を語るのではないとすると、では何を語ろうというのであろうか。「昔」とは、現代の現

実からの離脱をさそう呪文であり、かつ離脱し飛翔しはじめた魂は、過去のどの歴史的な個別の時間へも着陸しないのだとすると、それは天空にまいあがったままになる。つまり、昔話の「むかし」は、歴史的な過去へ向かうというよりは、現実世界からの離脱を目的としたものとして、はるかな夢の世界・フィクションの世界への飛翔をいざなう言葉となっているのである。

『古事記』や『風土記』の時代にさかのぼってみると、当時もそのはるかな昔についての伝承は、今の昔話と同じように「むかし」ではじまっていたもののように推定される。「いなばの白うさぎ」や「海さち山さち」の昔話も含んでいる『古事記』は、それらの話が、天地創造からとうとうと語られていく流れのなかに挿入されていて、さらなる昔ということになっていないので「昔」とははじめられていないが、その流れを離れたはるかな過去については、「昔、有新羅国王之子（昔、新羅国王之子が有った）・・・」（註 28）とやはり「むかし」ではじめている。『風土記』は、先にもあげたように羽衣伝説となるものを「古老伝言、昔有神女・・・」と語り、あるいは地方の豪族の平定あたりの史実についても、「昔者、此村有土蜘蛛（むかし、此の村につちぐもが有った）」（註 29）とか「昔者、此郡有荒神（むかし、此の郡に荒ぶる神が有った）」（註 30）と語り、しばしば「むかし」で語りはじめている。そして、そのころの人にとって「昔」とは、多分、神々の世界になるのである。いまでも昔話の「昔」のなかでは、善悪の神々が大活躍している。どの民族においても、昔話と神話はかなり重なりあっている。

『風土記』で「古老伝えて言う（古老曰く）、昔・・・」と「昔話」が語られるその「むかし」において見いだされるものは、われわれ人間ではなく、これと異質のはるかなる神々である。その「むかし」の世界は、人間的現実を超越した世界になっている。そして、この超越的な神々の名のもとに同時に人の歴史的事実をも語っている（つまり、荒ぶる神として、かつての豪族あるいは共同体が描かれている）。われわれの昔話も超現実的なものうちに若干の史実を描きだしている点では同じようになっているといえる。だが、『風土記』の目的は歴史的地理的事実を語ることにあったのであり、はるかな神々そのものを描こうとしたものではなかろう。これに対して、昔話は、歴史的な側面は最小限にして、その中で聞き手が胸をおどらせ、ふるいたち、あるいは、やすらぎ、楽しむことのできる場所の超現実的な夢・幻想の世界の方をとったのである。つまり『風土記』でいえば、羽衣伝説をとり、「昔、此の村に荒ぶる神が有った」の歴史の方は、これを無視するということである。神々がのこされるとしてもそれは、その神にまつわるものが、人の琴線にふれる根源的で普遍的な世界である場合に限ることとなったわけである。

昔話の「むかし」は、過去であることが問題なのではなく、主たる関心は、この現在を超越していることにあるのであろう。そのもとに描かれる世界は、しばしば夢であり、願望の世界なのでもある。そういえば『竹取』の「今は昔」の昔は、これの説かれた平安の華麗な世そのものだった。あるいは、グリムやペローの白雪姫とかシンデレラは、わが国の子供にとっては、「昔」の方にあるというよりは、誇張するというと未来の方にあったのではなかったか。先に、現代の者が昔話をする場合、「中昔」を言えないといったが、その理由として、子供の立場にたてば、「昔」で手いっぱい「大昔」「中昔」等いつてもはじまらないこととか、歴史学が厳密になり「中昔」などといい加減なことを言えなくなっていることであろうが、なにより、太古とか中古などというきまじめな歴史意識などほとんど

もっていないことを、語り手も聞き手も前提しているからであろう（昔話の「昔」の時間意識については、過去の方向とともに未来の方向についても考慮してはならないわけである）。

昔とは、「今は昔」であり、この今という現実には、実在的な諸法則によってしばられ、けっしてその客観的な秩序からのがれることのできない、かた苦しい世界であるが、この「今」を離れて、そこから自由になり、夢の世界・願望がたちどころにかなう空想の世界へと、「昔」は、聞き手をさそうことができるのである。そこへと「昔」の言葉とともに飛翔していき、想像のうちでのみ許されたかりそめの世界にたわむれるのである。

昔話の場合、「昔」といって過去の方に目をむける装いは取るけれども、それが昔話として純化されている場合、いつの時代とかどこでといった形の、史実の存立条件である時空間の個物的な特定（限定）をせず、史実であるという見せかけをもはやとらない。『聊斎志異』などは、「明の末、青州に・・・」とか「万暦の頃のこと、歴城の県知事は・・・」等とはじめ、史実にぞくする奇怪なものということで読者の興味をそそるのであるが、昔話は、そのような奇怪な事実という形でのひきつけ方をすることから解放されている。うそかもしれないが、「あったかねかったか知らんどん、あったつもりで」まあ聞いておくれ（註31）というのである。その内容が歴史的な奇怪な事実だから聞く価値があるというのではなく、とにかく、人としてひきつけられざるをえないものがあるというのである。

『今昔』や『宇治拾遺』にしても、奇異な史実のよそおいをしばしばとるものの、はたしてどの程度が真実であるのか大いに問題である。現代のコマーシャルと同じで、有名人をだしにつかってというものがかなりある。本当はだれでもいいのだが、気をひき真実みと面白みをだすためにというわけである。だが、昔話の方は、そのような史実とかわざとらしい現実み・真実みといったものから解放されているのである。例の「わらしべ長者」であるが、『今昔』（註32）は、やがて長者となる主人公の「青侍」を「京」の者とはじめに断り書しているのだが、『宇治拾遺』（註33）（『古本説話集』（註34）も）は、それをよけいなこととして省いている。その点では『今昔』より『宇治拾遺』の方が一歩昔話（メルヘン）的な方向に純化されたものになっているといえよう。

昔話の「むかし einmal」は、あこがれの「ユートピア」に属すものでもあるが、それは、未来の「いつか einmal」なのではなく、過去に属する。ユートピア（桃源郷）は、ここでは過去に見いだされる。昔話のみならず、理想的なものは、しばしば過去に位置づけられる。どこにも「ない (ou) とところ (τοπος)」としての「ユートピア Utopia」は、直線的に進行する現代人の進歩史観のもとでは、未来にあるものとして「なおどこにもない」のであるが、停滞的な閉塞的時代の退歩史観のもとでは過去にのみ許される「もうどこにもない」ものなのである。本章のはじめにあげたモンゴル民話の語りのはじめの形式は、「昔々のよきある時代」となっていたが、その古き「よき時代」である。それは、個人の一生においてもそうで、「よき時代」は、昔の子供時代にある。責任を重く感じる大人たちにとっては、気楽な「子供の時は、よかった」のである。躰けられた子供にしても、疲れたら赤ちゃんに退行したがる。身体は、過去に帰れないが、精神はこっそりと身体を離れてそこへと帰ることができる。

昔話の「昔」は、史実ではなく、フィクションであるとしても、単なる空想ではない。語り手個人の想像によるものではなく、少なくとも長い間の共同的で伝統的な空想であり、

それなりの重みがある。事実・史実というこの限定された実在世界の形式にとどまる必要を感じず、その見せかけをとることなくして、しかも地上の人々をひきつける「昔」というと、それは、聞くものを驚嘆させ、その琴線に触れるような、この日常の根源の普遍的な本質を開示する語りであろう。あるいは実在世界のうえにそびえた、これのあこがれる理想世界であろう。人をひきつけてきた昔話は、現実ではなく、いうなら単なるフィクション・架空の物語の姿において、現実の皮相でささいな事柄にしばられないということ、この現実には見だしえない奇異なものを展開し、あるいは現実世界の深い本質をえぐり出すこととなっている。しかも、「昔」という形容により、素朴で単純な形をとって、それらを分かりやすく語るのであり、子供から大人までをひきつけることができているのである。

この昔話の想像・空想性に関して教育（哲学）上問題にしなくてはならないことは、子供の場合、幼児であればあるほど、現実とフィクションの区別、そして過去とフィクションの区別が、ないか曖昧だという点である。かつての大人たちも夢と現実を同一視することがあったようだし、今でも妄想状態では、想像と現実が一つにされている。いうまでもなく、フィクションは、完全に実在性と無縁の世界になっていたのでは、人の心を動かしえない。フィクションの世界に入った者に対して、それは、当然実在的で真実味をもっていなくてはならない。人は、フィクションの世界を楽しむ場合、そこに入るとともに、実在世界に向かうと同じような心身のかまえをとる。江戸の赤本（さるかに合戦）に、つくき猿の顔を墨でぬりつぶしたものが残っているが（註 35）、その読者は本気で怒ったのである。

そして、話が終わって、ふつうなら、「それはフィクションであり、想像の世界であった」と、現実に戻るのであるが、幼児の場合、多分、そのフィクション・想像図のなかでの自身の本気になった態度にしばられてであろう、話から覚めても、なおこの現実との区別がつけにくく（それはかつての原始的な心性の人々の場合もそうだった）、実在的な現実世界のうちにこれを持ちこむ傾向が強い。おそろしい昔話の直後にはトイレに行けなくなった、「そのおはなし、ほんと（事実）？」と不安げに問いただすことになる。

さらに、現実と想像世界が区別されるようになったとしても、第二段階において、フィクションと史実の区別がさだかでないという点からも、「その話、本当（史実）？」と聞くことになる。フィクションも史実も、いずれも知覚される現在ではなく、想像によって描きだされる世界であるから、その限りでは同類なのである。そこからやがて史実であるものと単なるフィクションを区別していくわけで、この区別意識が成立しはじめて、なおしっかりとその区別ができない段階にある子供は、多分、「その話、本当？」という第二段階の懐疑心をいだきやすい（このレベルの子供には、史実とフィクションを意図的に混同させて楽しむ「石川五衛門」とか「猿飛佐助」などの話は、混乱をもちこむ点で、注意が必要であろう）。

7. 無意識・原始的意識

「むかし・・・」と過去に意識は向けられて、しかも単なる「昔」・「或る時」という無規定的なところに留まっていなくてはならないのだとすると、その昔は、現実的意識にとっ

識世界へと向かうことにもなってくる。「精神分析」の方面からの昔話の研究が盛んであるが、昔話は、たしかにそういうわれわれの魂の深く秘められた根源的なものを語っている面もあるようである。

昔話は、夢に似たところがある。逃げても逃げても山姥や鬼が追いかけてくるような話は、どこにもある昔話であるが、夢ならではの世界であろう。夢は、根源的な無意識の世界を表現することがしばしばあるようだが、昔話は、それを「昔」のこととして意識のもとに語る。昔話の幻想的世界は、おどろかしい空ごとを語っているのではない。人類の原体験や人の根源的なドラマをしばしば再現している。深層のおどろおどろしい原始意識が、あるいは、小ざかしい小我の根底にやすらう大我が、しばしば自己を語る。

われわれのうちにある原始的な意識は、日ごろは深く隠されている。個人の自己保存にとっても共同社会の維持のためにも、この原始的意識に対しては、合理的知性からのリードと抑圧が必要である。だが、この原始意識はフィクション＝昔話のなかでなら、現実への害悪はないのであれば、優先されてよい。昔話のうちには、フィクションの形をかりて、権力・権威の前では語りえない正当な真実が自己主張する場合もあるが（虐げられたものの権力者への怨念や攻撃など）、気高く合理的な人間精神の背後にひそんでいるおどろおどろしい無意識的なものが自己を語ることもしばしばある。

原始的な意識や利己的な個我は、日常的には公けの場面では抑圧されていなくてはならない。したがってまた、それは、時々（害悪をおよぼすものの場合フィクションのなかでのみ）、なぐさめられてよいものである。私情にはった暴力を賛美するようなテレビや映画が多いが、結局のところ視聴者がそれを求めているからであろう。直情にしたがって「人殺し」がしたい、ときには自分たちの力を誇示して弱いものいじめがしたいというような弱肉強食の願望を、現実と隔離された映像のうちで満たそうとしているのであろう。

昔話は、実に安易に人畜を殺す。原始的意識やエゴイズムそのままのふるまいをする。激怒にかられた時、人は、ときには相手を殺したいと思うことがあるにちがいない。その怒りの原始性・利己性は、かつての暴君たちにおいてはそのまま現実化され幾千もの良民が犠牲になっていた。昔話は、激怒にかられると、いともたやすく相手を殺す。裁判に訴えてという話もなくはないが、私的制裁にしばしばおよび、原始心性・利己主義のままにふるまう。この時、聞き手は、各々この暴君になりきっているのである。

昔話がこどもの教材とされるに際して困るのが、この直情が、あるいは性とか暴力が、しばしば野卑で残酷な形で出てくることである。「さるかに合戦でかにを殺すのは」とか、「赤ずきんちゃんが食べられるのは残酷で」ということになって、現に絵本あたりでは、それらはおだやかなものに変えられているのが普通である。が、それについての賛否はそう簡単につけられるものではない。犯罪の被害者になったとき、われわれの原始心性は、国家の手による犯罪の処理という知的で冷静な中庸のやり方では、みたされない。やられたものが自らにやりかえして私的制裁を加えるのでなくてはおさまらない。そのやり返そうという野蛮な欲求は、仕打ちには仕返しをとという等価交換の願望として、実は、平等を軸とする正義・公正を支える力ともなるのであるから、この私的な欲求そのものをなくすることは、多分、公正・正義（これのために執念を燃やすことがなくなって）の崩壊ともなる（恥ずべき性欲も、これをなくすれば、人類の滅亡となるようにである）。だとすれば、昔話のようなフィクションの中では、その心性をみたくして、これまで通り、相当の原始的

で粗野なものが許されてよいのではないか（いな、ひよっとするとそういうものを子供にはしっかりと身につけさせるべきなのかもしれない。もちろん、この直情は、それのみでは自他にとって危険なあばれ馬に墮すのであって、他面では、これを御すことのできるしっかりとした理性を養う必要のあることはいうまでもない）。性の話の場合は特に大人の方が過剰に意識しがちであるが—明治期には、グリムらにくりかえし出てくる結婚をもつてのハッピーエンドは、はずかしくて子供には話しづらいものだったようである（註 36）—語り手の抵抗感がなんとか克服できるなら、思いきった話をしてよいのではないか。

「むかし」は、そういうような原始的意識とか個我のエゴとかが羽を伸ばし登場できる数少ない機会の到来したことをつげる呪文ともなる。『千一夜物語』は、枠物語のうちに挿話を二重三重に入れこんでいるが、その場合、話の挿入に際して、「昔」を冒頭にもってくるものが結構ある（翻訳が正確なものであると信じてのことであるが—二三の翻訳にあたって見たが同じく「昔」としており、昔といているのであろう）。イタリアには、『デカメロン』のむこうをはった説話集としてジャンバッティスタ・バジレ（*Giambattista Basile*）の『ペンタメロン *Pentamerone*』があり、それも枠物語があつて挿話という形に昔話を語っていくが、その枠物語から挿話＝昔話に入るときには、ほぼすべてとってよいぐらいに（手もとにあるのはドイツ語訳のため正確ではないのだが—もとはナポリ方言で書かれているようである）「昔、あつた(*Es war einmal*)」とはじめている。これらの「昔」は、助走して、いよいよ本格的な話をという印であり、あるいは、話をひとまず区切って、そこから新たなものを始めるということのために使われている。フィクションに導入しながら、さらにその中でもうひとつ深く別のフィクションに誘うということでもある。つまり、軽度の催眠状態からさらに深く、深層の原始的で根源的な意識へと踏み込み、この意識を二重三重の檻のなかで解きはなつてあばれまわらせ、息抜きをさせるという形ともなっている。それからまた枠物語へとひきもどすことで自ずから檻に鍵をかけつつ、現実だんだんと引き戻していくという仕組みである。

この『千一夜物語』のような、物語の中でさらに別の話をという方式は、古くインドの『パンチャタントラ』などにもとられているが、軽く現実から離脱させておいて、その後で本格的にという語り方、つまり序曲をもつものは、実は日本の昔話のうちにもあつたようである。民俗学の方面で「話のさんば（三番叟）」と言われているのがそれにあたる（註 37）。これは、昔話を話すに先だつて、きまつて、「河童が、寒くなつたので火をくれといつて来る」という内容のものをまず軽く語つて（それを「話のさんば（三番叟）」といつた（註 38）、語りの雰囲気を作りだすものだったという。その後で「さあ、今日は何の話をするかな」といって本格的な昔話をはじめたとのことである。

昔話は、「むかし」という催眠の呪文をもつて、現実的な意識からいとしばしば狂気じみた深層の無意識的な世界へ、はるかな神々の世界へと聞き手の魂をいざなつていく。とすると話し終わった時点では、逆方向に、聞き手をもとの現実にしっかりと連れ戻してやらなくてはならないことになる。昔話の語り方のうちに、結構そういう覚醒のための形式をとっているものがあるようである。

日本の昔話の結びに、よく意味の分からない、「どつとはらい。」とか「しゃみしゃつきり茶釜の蓋がながらがん。」等、読むにはなんとなく興醒めになりがちで、よけいとも思われるような結びの言葉をもつてきているものがある（註 39）。それは、一つには「もっと、

もつと」と話をせがむのをふりきろうという言葉なのであろうが、もう一つには、現実への意識を復帰させる手だて（つまり興奮めと感じてよかったわけである）でもあったのではないか。催眠状態に陥って、狂気をおびたプリミティブな世界にとっぷりとひたりきった聞き手を、そこから早く現実的な意識へと連れ戻す呪文ではなかったか。「むかしむかし」の呪文で昔話の世界へと入ったように、それからの覚醒を可能とする呪文だったということである。

イタリアのカルビーノ (I. Calvino) の『イタリア民話集 Fiabe Italiane』を見ると、ストーリーを展開しハッピーエンディングになるとき、しばしば‘そういう幸せに我々は浴していない’等と結んで現実へ連れ戻す言葉をそえている点が目につく。アフナーシェフの『ロシア民話集』も似たような終わり方をすることがある。‘お祝いに自分（語り手）も呼ばれてお酒をいただいたが、ひげをつたわってこぼれるばかりで一滴も口に入らなかった’と。

あるいはペローは、「赤ずきんちゃん」の終わりには、彼女が狼に食べられたと述べた後、「教訓」をあげて、娘たちよ、やさしい狼たちには気をつけなさいと言葉をそえている（狼＝男性というペローの教訓話は、子供の読みものとしてはよけいなことで、今日、子供向けには削除されているのが普通である）こういう現実的なそっけない言葉をつけ加えているのは、ペローでは、「みだらな夢はこれでおしまい。さあ、淑女にかえって！」といているわけで（つまり、‘赤ずきんちゃんが食べられた’とは、現代の「精神分析」の方面からの指摘をまつまでもなく、ペロー自身、性的な行為を想定していたのである）、カルビーノは、夢の中にまだ留まって王子様・お姫さまになりきってうっとりとしている聞き手に「さあ、そんなこと夢だよ、おきろおきろ」といっているのである。昔話の世界が、この現実と相当異なったもので、場合によると、それがそのまま現実に残されると困るという（つまり神・獣がとつついた状態にとどまる）ことがあったのもあろう。したがって、その催眠状態から聞き手をこの現実へ引き戻さなくてはならないということであり、その痕跡がカルビーノとかアフナーシェフのものに見いだされるのではないだろうか。

8. 「あるところ」で始めると

ところで、我々の昔話は、「昔（ある時）、あるところに」ではじまるのだが、単に「昔」・「ある時」というだけの無規定的であいまいな時間を提示することで現実的規定的な世界からの離脱が可能となっているのなら、同じく無規定的な、どこでもない場所としての「あるところに」でも、またそういうことが可能となるはずである。「昔」とか「ある時」といわないで、「あるところに」ということでも良いのであろうか。

空間は、現実的で物質的なものの形式として目につくが、時間は、主観的で精神的なものの形式として目立つ。ということは、昔話がこの現実を離脱していくことをもって始まるのだとすれば、時間的なものが優先されそうである。われわれの物語（フィクション）は、「竹取物語」にはじまるといわれるが、それは、「今は昔・・・」ではじまり、かつ、空間的言明をもっていない。月世界ならずともフィクションの世界への飛翔には、時間規定である「むかし」がふさわしいのであろう。

空間的場所的なものは、この現実的実在世界に人をとどめる傾向がある。史実に属している奇異な出来事を語る場合、「どこそこでのこと」は、知覚像として描かれたりして記憶

に残りやすいが、その時間の方は、本来、形像化できるものではなく抽象的に知的に捉えられるだけであって、しかも全てを無差別に同質化して「のっぺらぼう」とし数字の違いにするだけだから、意識にはとどまりにくい。昔話と同じく、史実であっても時間の方はあいまいになり、単なる「昔」になりがちである。とすれば、史実は、なによりも空間的限定でもってフィクションと区別されることになるわけである。まずは「どこそこでのこと」と場所の限定をしてかかるなら、フィクションとの区別は一目瞭然となる。グリムは、同じように悪魔や妖精が出てくる説話について、これを分けて「詩的 poetisch」なメルヘンに対して、「史的 historisch」な（註 40）、史実のよそおいをとるものを伝説（ザーゲ）として区別して、『ドイツの伝説 Deutsche Sagen』をまとめているが、伝説の方の発端は、メルヘンと違ってしばしば場所の提示からはじめて、「ベーメンに In Böhmen」（註 41）とか「ニュルンベルクに Zu Nürnberg」（註 42）等としている。史実（との装いでしかないものも多いのだが）を語る場合は、現実をさかのぼるのであり、現実史のなかに奇怪な事件を見いだすのであって、これを離脱してしまうものではない。であれば、現前の世界に目を見開いてこの現実にしかりと留めさせることでもって、つまり空間的限定をもつてはじめる方がふさわしいことになるのであろう。

しかし、「昔、王様がありました」というメルヘンが伝わってきたとしても、社会形態が原始的なままであったり、まだ「王政」になっていないか、やっとなったようなところでは、「昔、王様が」とは言いにくい。あるいは、「まだ、象がふさふさした毛をもっていて、今より何倍も大きかった、そんな昔」といっても、裏山の洞窟のなかに十分食べられるような氷づけのマンモスを見ているようなところでは、「むかし」はごく近くにあるのである。そして、あこがれの、夢のような、いな夢でさえ及ばぬ華麗なローマやビザンチンが地平線の遙かな向こうに想像されるような、そういう社会では、空間的に「あるところに」とか「ある国に」という方が現実離脱には効果的であるかもしれない。そういうこともあってか、それとももっと別の大きな理由があつてのことなのかよく分からないが、アフナーシェフの『ロシア民話集』では、空間的に「ある国」等ではじまることが多い（アフナーシェフの昔話の冒頭の定型の言葉として目立つものとしては、一つは「住んでおつたと Жил-был =lived was」であるが、もう一つは、本章のはじめにもあげた「或る皇国に、或る国に」である）。

とはいえ、空間は、眼のそとに広がる実在的で客観的な世界の形式として、客観的現実には人を結びつける傾向をもつ。ということは、逆にこれから離脱することをもつてはじめようとする昔話の場合は、空間よりは時間を意識させる方がスムーズとなるはずであろう。「今は昔」となれば、聞き手の意識は、現前の世界を放棄し、眼をつむり、ひたすら想像力でもって過去という（今は）存在しないところへと向かうのであり、時間によって主観的で精神的な世界へひきこまれて、ときには自らの魂の深層のこえに耳を傾けることともなるのである。

ただし、時間的な長さは、大人でも（遠いとか遙かなといった）空間的なものによってしばしば表象されるように空間感覚に負うことが多く、子供の場合は内観が困難なこともあって一層空間に負う。しかも、「昔」の遠さはさほど大きくはとれないのであって、現実から離脱させていくには、空間的なものによる方がましなこともありそうである。子供によっては、その方がより高く遠く飛翔することになるかもしれない。

9. むすび

「むかし」という言葉は、人間的主体的な時間概念であり、個人や集団の現在・現代を原点として前提しつつ、その意識をこれから離脱させ、記憶のかなたに沈澱しているはるかな過去にと向かわせる。昔話の「むかし」は、まずはなによりも素朴で単純な歴史的過去一般にと人を向け直させる。

この「むかし」は、他方では、現在という実在的現実の離脱のための呪文となっているのであり、超現実の理想・夢の世界、フィクションへと聞き手をさそうものでもある。そのフィクションの形式は、もちろん歴史的な過去に属するような単純素朴なものからなっているのであるが、同時に、その内実からいうと、この現在の現実のうちに隠された普遍的な事柄であったり、願望であったりという、現実をいわば内側へと離れたものでもある。つまり、今も昔も変わらない人間の普遍的な本質とか、原始的な意識や大らかな深層の意識の世界が自己主張するのである。

「むかし」という呪文に子供は胸をおどらせるわけであるが、それは、彼らの世界観（つまり、科学の抽象的客観的な説明は、なお馬の耳に念仏の、呪術的なアニミズムの立場に立ち、天動説をとり、自己＝人間中心主義に立った状態）に見あった、納得のいく楽しい世界が語られようとしているからである。とすると、これをわざわざ与える必要があるのか、むしろその克服のための科学的な話をということもあろうかと思うが、まずは、知性が感覚的なものを中心とするレベルにある子供の場合、そのレベルで大いに想像力等の能力を養うことが必要であり、なお抽象能力の未発達なものに感覚的現実からへだたった地動説などを押しつけることはないのである。昔話は、よく言われるように、子供のバイブルとなるものであるが、それは、子供の知的能力が客観的・普遍的・抽象的なものに十分対応できるまでに成長するとともに、科学や学問に平和的に席をゆずるところのきわめて寛大で分をわきまえたバイブルであろう。

ところで、昔話の「むかし」という始元という言葉は、語り手と聞き手のうちにどのような構えを作らせるものなのであろうか。まず、語り手の構えであるが、昔話の「むかし」が原則的には、史実ではなくフィクションに属するものであることは承知しているのであるけれども、まるで口から出放題のでたらめをこれから語ってやろうというのではない。若干の史実でもあることは、その登場人物やその服装とか場面の設定にそれなりの昔にふさわしい事実らしい装いをさせようとの気づかいをすることに示されている。その史実は、個別的な事件ではなく、一般性にとどまるような史実であり、普遍的なものが、「或る」時、「或る」ところで、「或る」者によって等と普遍的なままに語られるのである。

また、「むかしむかし」と語れるものは、むかしから失われることなく伝承されてきた話として、伝え続けられるだけの価値があったものなのだということでもあり、語り手の意思をこえて歴史的な過去の人々が、語り手の口をかりて直接語りかけているのだと感ずるものでもあろう。つまり、語り手は、聞き手に対して「静粛に！御先祖様のお言葉だぞ！」との宣言を、「むかし」とはじめることでしているのである（ときには、語り手にも意味不明のものがそのままに伝承されている）。昔話は、昔（＝単純素朴な世界）のことを話すものであるが、同時に昔から伝えられた伝統的な話ということでもある。

昔話は、今と断絶したものであるという点からは、山姥の恐ろしい話が終わって、子供

から「山姥は、この近くにもおると？」ときかれたら、「こん話は昔のこと、今はもうおらんじゃろ」と、奇怪な人間の本質が赤裸々にうごめく世界や願望や夢の世界をかいま見ながらもそれにしばられることなく、さっと現実に帰れるのである。常識にあわないからといっても安易に嘘の話だとはいわないで、原始意識や願望・想像の世界は、それとしてとっておけるわけである。

また、昔話をするに際してどう切り出すかという文学的な模索を省略して、昔話となるどどの民族でも大なり小なりきまり文句があって、今日のわれわれは「むかし、あるところに」といえばよいというのであり、話し出すとつかかりには気を使うものであるのに、それをきわめて容易くしているのである。そしてこの「むかし」という決まりきった語り手の言葉がまた自己にはねかえって、みずからを規制して、むかしのことなのだから、昔話でなくてはならないし、昔風にプリミティブに単純に素朴な内容になっていなくてはならない等との制約を自身に課して昔話への方向性をあやまたずにすすめさせるのでもある。

語り手は、書かれて固定したものを読むのではなく「むかし、」と語るものであり、それは、聞き手(昨今はもっぱら子供)を意識しながらになるわけで、このコミュニケーションのなかでは、現代の習俗・習慣からあまりにも離れていて理解しえないと思われるもの、あるいはこの習慣等を侵しかねないものについては、これを現在に見合うように変えて語ることになる。たとえば、第一夫人と第二夫人が第三夫人をいじめる昔話があったとすると(註 43)、今日のわれわれは、子供を前にしたときは、そのままでは話しづらく、結局は姑の嫁いびりという形に変えてしまう。この点では、生きた語られる昔話は、語るものと聞くものの現代を語っているのであり、現代とその民族をうつす鏡ともなっているのである。

他方、聞き手は、「むかし」と聞いてどう感じるのであろうか。どの程度の理解力をもっているかも大いに問題であるが、一般的にいうならば、子供においては、「昔」という過去への時間意識は微弱で、「むかし」であるからといっても、その意識は、歴史的な過去へむかうよりは、現実を飛翔した想像世界・フィクションの方に向かうものであろう。そして、歳とともに歴史的な方面への目も持てるようになるのであるが、フィクションと史実を区別するようになるとともに、それが史実であるよりはフィクションであろうことを了解しつつ聞く。しかもそれは、単なる語り手の個人的な創作ではなく、やはり伝統のあることを感じるのでもある。昔話は、フィクション・幻想であるが、一つの民族なり国家の共同幻想であり、「むかし」の呪文をきくとともに子供は、それにいとも容易く洗脳されていくのである。積極的にいうならば、「むかし」によって語られる、自分たちの知らない、この現在をはるかに支えるところの精神的な文化をうけとり、そのうちに多かれ少なかれ生きていくことを子供は自身の運命としてうけいれるわけである。かっぱや天狗がおり、よその老人もみんな親しい「おじいさん・おばあさん」として迎えるこの国の幻想・習いをである。

昔話は、人間の根源的な魂への語りかけであることもしばしばであり、さつぱつとした老若の魂をなぐさめ、力づけることができるものである。そのために、それは、いまなお、単に子供がこれを聞くだけでなく、大人にもけっこう人気がある(かつて、昔話が子供の専用でなかったことはどこでも同じで、「18才未満お断り」一時代とともにこの検閲にかかるものは大きく変わるのだが一の昔話はたくさんある)。昔話は、子供の場合も、バイ

ブル（救済の書）として、治療向けに使われることもある。「むかし」は、病んだ魂をなくさめ力づけるたのもしい言葉ともなる。

ただ、「精神分析」あたりのそういう治療用の読み方は、直ちに家庭や学校教育の現場で一般化されるものではないだろう。ベッテルハイムは、その治療という方面から、悲劇的な結末をむかえる昔話を否定的に取り扱ったり（註 44）、子供は自分に見あった同じ昔話を好むものだというようなことを言っているが（註 45）、それは多分特殊で、普通の子供にはかならずしも当てはまらない。子供に話してみればすぐ分かることだが、知っている話を聞きたがることはない。毎回「別のものを話せ！」と要求をするものである。悲劇的なものは、病んでいる子にはたしかにきついものがあるように感じられるが、そうでないなら大人の悲劇好きとおなじく子供もよくひきつけられるもので、ことさらに避けるべきだとは思われない。

この、魂をふるいたたせるものでもある「むかし」という発端の言葉は、わが国では、おそらく太古からずっと説話において語りつがれ聞きつがれてきた。それは、今日の昔話＝メルヘンの導入にも不可欠の言葉となってくりかえされており、聞き手は、この「むかし」という言葉を強力な伝統的呪文にして、昔話の幻想世界にすっと入っていき、はるかな世界に飛翔することになっている。あるいは、それが始まりの呪文になるということは、二つ・三つと話を続ける場合には、別の話になる印ともなり、「むかし」と切りだされることで、前の話への思いを即座にふりすてて一転して新奇な昔話のために心を構え直しているのでもある。

そして「むかし」と語りかけられると、子供は、いつでも、自分たちの魂をゆさぶるようなものが、しかも話の筋も分かりやすく単純な形で話されるのだと期待する。特に「むかし」と語られる昔話は、絵本などちがって、聞くものの目をつむらせ、聞き手の能力・状況に見あった語りかけをすることによって、そのうちなる想像力を活性化させ各々に固有の想像図を描かせて、はるかな昔の世界へといざなっていく。この語られる昔話の理解は、かなり高度な知的な営みになり、絵本やテレビなら食い入るように見ることのできる三歳の子供には、なおかなわぬ世界なのであって、彼が昔話を聞きながら眠るためには、もうしばらくの成長を待たねばならない。

註

- 1) 『日本昔話大成』 関敬吾等編 角川書店 昭和55年 第11巻（資料篇） 九（昔話の語り方の例） 十（県別 発語・結語通覧） 参照
- 2) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 鈴木重三等編 岩波書店 1985年 30頁、57頁
- 3) 同上書 18頁
- 4) 『古今著聞集』 第276話、第550話等 参照
- 5) 『日本児童文学大系』 菅忠道等編 三一書房 1955年 第1巻 115頁
- 6) 『日本昔話大成』 第11巻 375頁
- 7) Grimm, Jacob und Wilhelm ; Kinder-und Hausmärchen. 5.Erzählung. (以下、慣例にしたがって、KHM5 というように略記する) „Der Wolf und die sieben jungen Geißlein“
- 8) Grimm ; KHM28 „Der singende Knochen“

- 9) Grimm ; KHM13 „Die drei Männlein im Walde“
- 10) Grimm ; KHM119 „Die sieben Schwaben“
- 11) Grimm ; KHM36 „Tischchen deck dich, Goldesel und Knüppel aus dem Sack“
- 12) Grimm ; KHM15 „Hänsel und Gretel“
- 13) Grimm ; KHM25 „Die sieben Raben“
- 14) Grimm ; KHM95 „Der alte Hildebrand“
- 15) Grimm ; KHM167 „Das Bürle im Himmel“
- 16) Charles Perrault ; Contes de Perrault. “La Belle au Bois dormant”
- 17) Perrault ; ibid. “Cendrillon”
- 18) Perrault ; ibid. “Le petit Chaperon rouge”
- 19) Perrault ; ibid. “Le Chat botté”
- 20) Hans Christian Andersen ; Samlede Eventyr og Historier. Skandinavisk Bogforlag A/S.1982. s.31. „Tommelise“
- 21) Andersen ; ibid. s.197. „Den grimme Ælling“
- 22) Andersen ; ibid. s.271. „Den lille Pige med Svovlstikkerne“
- 23) Andersen ; ibid. s.74. „Keiserens nye Klæder“
- 24) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 198頁
- 25) 『モンゴルの昔話』 児玉信久等編訳 三弥井書店 昭和53年 13頁
- 26) 『駿河国風土記』 逸文
- 27) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 18頁、24頁
- 28) 『古事記』 中巻（応神）（『日本思想大系』 1岩波書店 220頁）
- 29) 『肥前国風土記』 小城郡の部
- 30) 『肥前国風土記』 神埼郡の部
- 31) 『日本昔話大成』 第11巻 370頁
- 32) 『今昔物語集』 巻第16第28話
- 33) 『宇治拾遺物語』 第96話
- 34) 『古本説話集』 第58話
- 35) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 33頁 参照
- 36) 『日本児童文学大系』 第1巻 372頁 参照
- 37) 『日本昔話大成』 第11巻 352頁 参照
- 38) 『日本の説話1. 原点と周辺』 臼田甚五郎等編 東京美術 昭和49年 448頁以下 参照
- 39) 『日本昔話大成』 第11巻 十（県別 発語・結語通覧）参照
- 40) Grimm, Jacob und Wilhelm ; Deutsche Sagen. Vorrede.1.(Wesen der Sage)
- 41) Grimm; ibid. 1.Erzählung. „Die drei Bergeleute im Kuttentberg“
- 42) Grimm; ibid. 38.Erzählung. „Beschwörung der Bergmännlein“
- 43) 『中国の昔話』 澤田瑞穂訳 三弥井書店 昭和50年 17頁以下（「まだらの仔牛」）参照
- 44) ブルーノ・ベッテルハイム 『昔話の魔力』 波多野完治等訳 評論社 昭和53年 195頁以下 参照

第二章「昔、あるところに」の「あるところ」とは、どこか

1. 「あるところ」ではじまるのは、特殊である

われわれの今日の昔話は、「むかし、あるところに」とはじまって、その話のなりたつ条件である時間とともに空間的な規定もおこなうのが普通である。この世界のできごとは、時間と空間という二つの形式のうちで可能になるのであり、その意味では「むかし、あるところに」とはじめる日本の昔話は、きまじめによくできている。

だが、世界の民話のはじまり方をみると、かならずしも、そのように時空間について説くものとはなっていない。「むかし」という時間的な規定はかなり一般的であるのに対して、「あるところ」というような空間的規定をもつものは、少ないように見うけられる。主観の記憶・想像力なしではとらえられない、より主観的な時間にくらべ、空間は、これを認識するものからみると、より客観的であり、実在的である。その点では、空間的なものを述べることは、実在的・現実的なものに意識をむけることとして、昔話というフィクションの（主観的で観念的な）世界にさそいこもうというときに、逆効果であるように思われなくもない。本章では、この「あるところに」を見ていきたいと思う。

日本の昔話をグリム・ペローなど西欧のポピュラーなメルヘンのはじまり方とくらべてみて分かる顕著なちがいは、「むかし」という時間的な規定については、ほとんど変わらないのだが、空間規定については、かなり異なるものとなっていることである。グリムらでは、「ある森」とか「ある国」といったものではじまるものがなくはないが（註1）、日本の現在の昔話が「あるところに」をいうほどには、空間的規定をもつことがない。われわれにおいては、「あるところに」があってはじめて十全となるように感じられるほど空間的な規定が重視されることになっているのであって、翻訳では、原典にない「あるところ」がわざわざつけくわえられるぐらいである。

グリムの邦訳をみると、たとえば「おおかみと七匹の子やぎ」では *Es war einmal eine alte Geiß*（むかし、としとったやぎがいた（註2））となっていて「あるところ」はないのに、「むかし昔、あるところに山羊のおかあさんがいました」（金田鬼一訳『グリム童話集』（註3））とか、「むかし、あるところに、お母さんのヤギがいました」（山室静『新編世界むかし話集2—ドイツ・スイス編—』（註4））と訳し、*Es war einmal ein alter König*（むかし、としよりの王さまがいた（註5））とあれば、「むかし昔、あるところにおとしよりの王さまがありました」（註6）と訳して、グリムにはない「あるところに」をいれるのである。アンデルセンの場合（彼のばあい、昔話であるよりは、創作の方が多いが）もそうで、たとえば、「親指姫」では *Der var engang en Kone*（むかし、ある女がいた（註7））とはじまり、やはり「あるところに」はないのだが、「むかし昔、あるところに、一人の女の人が住んでいました」（大畑末吉『アンデルセン童話集』（註8））と訳す。

実際に話したり読んだりという場合には、「むかし、一匹のきつねがいた」「昔、木こり

がおった」で足り、「あるところに」をいれる必要性は感じられない。話しやすさ読みやすさから「あるところに」をいれているのではない。「あるところに」という空間的地理的な規定は、日本の今日の昔話においては、欠くことのできない発端の基本形式としての地位を得ているということなのであろう。そのことのためにグリムやアンデルセンにはない「あるところに」をいれているのであり、翻訳者としては、ない言葉をいれるのだから、かなり思慮してからの決断だったのではないかと思われる。

では、われわれは、なぜ「あるところ」をいれるのであろうか。また、それはいつごろからそうなのであろうか。いったい、その言葉をいれることはどのような意味があるのであろうか。まずは、「あるところ」とは何かということをはっきりさせておくことから始めよう。

2. 「あるところ」とは？

「あるところ」とは、いったいどのような意味をもっている言葉なのであろうか。「或る」と「所」からなるわけであるが、「或る」についていうと、これは、特定すべきところの事柄について、この特定をしないでおく場合に使われる。つまり、一定のものにと特定され限定されるレベルに関心はむけられていて、それでいながら、しかもその特定・限定をしないで無規定状態にしておくのである。そして、そのことにもなって、その特定すべきものの集合についての、どの具体的な個物でもない一つの典型・普遍がさしめられるのである。さらに、「ある」が特定・規定をさけるところの理由・原因の方面からいうと、その特定のもの知らない場合（無知）、これを知る必要がない場合、隠しておきたい場合などにおいて、「或る」とするのである。

さて、「ある」という場合、なんといっても、語り手の意識が特定のものへと事柄を限定・確定するレベルへとおりてきていることを指摘しなくてはならない。「ある人」という場合、単に「人」というのとはちがって、特定の人（個人）を話し手は知っているか問題にしているものであり、これを聞き手には話さないということで、その個人の名のかわりに「ある」をおいているということである。ギリシア語では、「或る *tis*」は、疑問代名詞の「なに＝だれ *tis*」にもとづく不定代名詞である。「ある」といわれる場合、特定のものが「なに？」なのか、「だれ？」なのかと問われて、どういう個物なのかと問題にしているものであり、それが不定であって「なにか！」「だれか！」になっているというのであろう。

ドイツ語で「ある」は「*gewiss*」で、英・佛語では「*certain*」となるが、いずれも「たしかな」「確実な」「一定の」という意味でもある。「ある」は不特定であいまいなのに「確実」だというのもおかしな話であるが、語り手においては、「ある人」とは、「たしかに知っている個人なのだが、ま、名前はふせて」と、確定していてこれを隠すということであれば、「確実」「一定」となっている場面があるわけである。したがってまた、「ある」と聞けば、語り手は知っているのだとか、特定され限定される個物的・個人的なレベルでの話なのだ聞き手は了解するのである。*gewiss* は、*wissen*(知る) に過去を表示する *ge* がつけられたものであり、既知であり、確定し確実なものとなっている一定のものということである。*certain* は、ギリシア語の *κρίνω* に由来するようだが、これは、「分割する」「決断する」といった意味であり、特定の個物へと分割し、批判的に限定し一定のものにするということになるのであろう。「ある」は、そういう確定し限定されたものになるはずのレ

ベルが問題になるのであり、かつ、これを知らないか隠す必要があつて示せないということである。われわれが「ある程度はゆるせる」という場合、ゆるす者のがわでは、その「ある」はおおむね一定で確定していて（かつ一定＝限定＝すくなく限る＝少しという意味をあわせもって）、それを言表においてはさしひかえているのである。

「ある」とは、このように限定し特定すべきもののレベルへと関心を向けつつ、しかも同時に、語られる場面ではこの特定をしないというのであり、語られる事実としては、「不特定」であることを表示する。ギリシャ語の示すように「ある *tis*」は疑問を表記したまま、「なにか *tis*！」にとどまっているのである。アフナーシェフのロシア民話は、しばしば「В некотором царстве ある皇国に・・・」等と空間的にはじまるが、その「ある *некоторый*」は、「*не-который*」であり、その *который* は疑問代名詞で、「なん番目？」とか「いずれの？」と限定し、特定しようとするものであつて、それが、否定辞の *не* によって、不可能になっているというものである。「なん番目でもない」「いずれでもない」「だれでもない」というのであり、語り手が、「特定しないのだ」と意志表示しているのである。

「ある人 *ein Mann*」というときの「ある」は、ドイツ語などでは、不定冠詞 (*ein, a, un*) で示される。定冠詞 (*der, the, le*) が特定のものに限定するのに対して、限定しないで不特定にとどめる。かつ、積極的には、どれかをとあげるのであれば、どれでもよい「一つ *ein*」だというのである。『今昔物語』に「今は昔、天竺に一つの国有り、一つの山有り、其の山に一つの狐住む」（註 9）とはじまるものがあるが、そのいう「一つ」は、多くがあるのだが、そのどれかは特定しないというわけであり、「ある」といいかえられるものであろう。一つは、数量の単位であつて、「一つ」ととらえることは、固有の質をもつ個物のその質的固有性・特定性をすてて、すべてを同じ質のものにすることとなり、無区別になった数多のうちに埋没させる。

なお、「一つ」には、「ある」のもつ「確定 *certain, gewiss*」の面もある。つまり、多くのもののうちより、どれか一つにと特定し、えりわけているのだからである。『今昔』に「或る房には・・・或る房には・・・其の中に一つの房有り・・・」（註 10）という場合、多くの房のなかから「一つの房」と限定しているのである。独・英・佛語では、「一つ *ein, a, un*」と「ある *gewiss, certain*」は、「ある」の方が確実との意味をもつのだろうが、われわれが「ある」と「一つ」をならべる場合は、反対で、「ある」の方が不定性をなにより示し、「一つ」は、むしろそれよりは限定的に事物を示す。

ただし、「ある」と「一つ」を独立してつかう時は、ニュアンスがすこし異なってくるように思われる。たとえば、道に「ある老人がいた」「一人の老人がいた」「老人がいた」といった場合、「老人」だけなら、「若者でなく老人が」ということでその言葉の意味・質的規定そのものを端的に問題にするのであり、「一人の老人」という時は、いかなる個人かは問題ではなく、「だれでもよいし、だれかは知らないが・・・」ということになる。これに対して「ある老人」という場合は、その個人に関心があるのであり、語り手はその個人を知っているのだが、これをふせているというような意味をももってくる。

われわれの「ある」は、有る・存在するによるのであろうが、これも多分、「不特定」「不確定」であることを示す。つまり、単に「有る」というだけで個物的に特定したあり方を示さないのである。「佐賀に有る村」とか「ひろみという名前でも有る男」ではなく、そういう規定・特定をすてて単に「有る村」「有る男」というのである。単に有るものは、確定し

特定されて有るものからみると、漠然としていて定かでなく、なにかに根拠づけられて確固として有るものからいうと、ないこともできるようなものであって、あいまいでおぼつかないものなのである。さらに「ある」は、典型・普遍・本質を示すものでもある。不定冠詞の ein や a は、その種についての代表を意味することがあるが、それである。「一つ」にと量化することで質的な特殊性をすててしまい、共通の一般性・普遍性のみが残されるのである。「あるきつねが」という場合、そのきつねは、やがて話の展開のなかでは奇怪な存在となるにしても、「ある」とはじめられた時点では、聞くものにおいては、きつね一般のイメージが描かれるだけである。したがって、きつねの本性をよくしめし、その種に共通で一般的なもの、その本質を体現するものとなる。「特定のもので有る」のではなく、その特定性・特殊性を捨てて、端的に「有る」のみとなったものが「或る」なのである。

このように規定される「ある」は、特定がなされないその原因の方から見た場合には、一つには、語り手が個別的規定について知らないという時に使われる。名前も知らない人から親切にされてというとき「いやね、あるご婦人が・・・」という。その固有名を知らないとき、ぼかして「ある」でもって済ますのである。あるいは、かつて教えた学生なのだが名前をわすれたというような忘却による無知にさいして、「いつだったか、ある学生が・・・」とする。「或」は、心的にいうと「惑う」状態なのである。「なに tīs?」と問われる状況にあって、自分にもわからない「なにかだ」と「ある tīs」はいつているのである。

また、固有名は知っていても知らなくても、これをことさらにとりたてていう必要がないときにも、「ある」でしめす。昔話でつかわれる「あるところ」「ある人」にはこういうものが多い。たとえば、「備後の国の上川辺村三郎丸で近藤伊勢の守が」山道できつねにたぶらかされてというような話の場合、聞き手の子供は、そのような固有名詞に気をとられると、「びんご」は「りんご」のようだとか、「ぼくのくみには、りんごの好きなごんどうくんがいて、二郎という名で、とてもいせいがいい・・・」などとよけいな連想をして、話の本筋からそれてしまうことにもなりかねない。昔話＝メルヘンでは固有名詞など、どうでもよいのだから、「ある男が、とある山道で・・・」とする方がすっきりする。語り手は、固有名を記憶する手間がはぶけるし、しかもそのことで聞き手は、話の本筋に集中しやすくなるわけで、昔話に、「ある」は重宝である。

「ある」は、さらに、これの形容されるものを隠すためにも使われる。語り手は、特定のものとして知っていても、それを話してはまずいとき、「ある」という。「今は昔、誰とは、聞えにくければ書かず、或殿上人の・・・」(註 11) の「或る」である。「こんなわるいことをしたやつは誰だ」ときかれて、「ある人です」という場合、それは、知っているが言えないと意志表明しているのである。知らないのなら「知らない」というのだし、言ってもよいと思うなら「近藤だ」というのであって、たしかにその名前を知っているのだが、特定して名前をいうわけにはいかない、不特定にとどめて隠しておこうとするときに「ある人」という。したがって、また聞き手は、「ある」といわれると、たいしたものでもなくても、しばしば「どうしても知りたい」と好奇心をかきたてられるのである。

漢字の「或」は、一説では、口という囲いを戈(ほこ)でまもるということで、「國」にふうじるものようで、「隠し守る」ということにはじまったものだと言われる。口をそのまま「くち」と解するなら、口にすること(＝語ること)を(ほこで)禁じるということにもなりそうである。語られる中身(特定のもの)を知っているのだが、隠し、黙してか

たらないというのである。

以上、「ある」を見てきたが、つぎに、「あるところ」のその「ところ」を少し見ていこう。「あるところ」の「ところ」は、どのような意味をもつものなのであろうか。もの存在するための場所、しかもしばしば生活空間をさすのだが、その場所はというと、無規定・包括・自在といった特徴をもつ。まず、「ところ」といえば、何といても「無規定的な場所」ということであろう。昔話では、そのはじまりの空間的規定として「あるいなか」「ある町」とか「ある山」等になるものがあるが、これらと「あるところ」は、区別される。いなかや町・山の場合、その空間は地理的に限定されたあり方をしているからである。わが国の「いなか」といえば、自然を相手に農耕を中心とした生活をしている、素朴で、おだやかな人文地理的な空間とみなされる。これに対して「ところ」は、地理的にはそういう規定をもたない無規定な空間にとどまる。実在的な地理空間としては、村や国や海・陸があるのであって、たんなる「ところ」という空間はない。それは、実在的に特定のあり方をもって存在している空間を抽象した、総括的な類概念としてあるだけである。「ところ」は、このように客観的内容において無規定であるとともに、さらに、人がその中身を知らないという主観的な無規定状態に際しても使われる。「あすは、ところによっては、雪になるでしょう」というような場合の「ところ」はこれであろう。

「御所」という表現もこの無規定性にかかわる。御「所」とは、政所でも蔵人所でもなく、そういう限定され制約された所ではなく、無制約的な、何の規定もされない、端的な「所」なのである。ほこりたかい某国立大学に電話すると、「何々一流大学です」などというのではなく、ひとこと、「大学です」と言うそうであるが、これである。さししめしたり、限定的にはっきりと言明することが不要であったり、はばかられる所について、単に「所」としたのである。かつて「御所」は、天皇の御所のみではなく、「或る公卿の御所」（註12）といわれるように—「ものぐさ太郎」が成功して住むことになる屋敷も「御所」（註13）といわれている—さししめすことのはばかられる高貴な、あるいは畏怖すべき人の屋敷をさしていたものようである。

さらに、「ところ」は無規定であるから、すべてをつつみこむ包括的な場所ともなる。「ところの法にしたがう」とか「ところ変われば・・・」というときの「ところ」は、その地域全体を単純に包括しているものとみてよいであろう。ところで、われわれは話題をかえるとき、「ところで」とか「ところが」と、「ところ」をつかう。この「ところ」は、以上の「ところ」とは、まったく次元を異にするところの「ところ」であり、実在的な場所や具象的な空間ではないが、それでも、抽象的な論理や議論の空間・場所にかかわり、その先行する事柄を全体としてまとめ包括する言葉となっているものとして、同じ「ところ」のうちで理解することが可能であるように思われる。「ところが」とは、「そのようなことがあり、そういうことをしたのであるけれども」ということであり、全体をまとめる場として「ところ」は使われているとあってよいのであろう。

「ところ」は、無規定的であるから、したがってまた、その空間の大きさについては、自在性という特徴をもつことになる。その空間・場所に存在するものしだいでどうにでもこれをひろげたり、いろどることができると。「あるところ」に、「くじらがいきました」なら、そのところは、大海原になり、「かえるがいきました」なら、小さな池や井戸になり、「王さまがいきました」なら、「王国」になる。「あるところ」は、主人公たちの住み、活動する

空間そのものとなるわけである。

ただし、「あるところ」の「ところ」は、役所・木工所・台所などのように、しばしば人の特定の活動のために人為的に作りあげられた生活する場所として使われており、「或所」は、そのような「所」からいうと、「ある国」「ある大陸」のようなひろい空間ではなく、せまい「あるおやしき」程度のものとなる。「或所」が説話の冒頭にでてくる『十訓抄』（註 14）、『古今著聞集』（註 15）あるいは『沙石集』（註 16）あたりをみるといずれも、その中身は「ある邸宅」「あるお屋敷」「あるお寺」といったものになっている。「或所」というと、第一義的には、蔵人所とか役所というときの「所」を、せまい人為的に作られた生活空間をまずは思いうかべたものようである（もっとも、『古今著聞集』では、「或所には雨ふり、或所には雷なり・・・」（註 17）という場合、「或るお屋敷」であるよりは、もっとひろく漠然としていて広がり自在性をもっているようだし、『沙石集』で「或る所の地頭」「或る所の地頭の家」（註 18）という場合、その所は、國や、任地全体をさすもののように今日的である）。

3. 昔話の空間論

以上のような「ある」と「ところ」の全体として日本の昔話の「あるところ」の空間が成立しているわけだが、それは、昔話の空間のもとにあるのだから、「あるところ」の理解のためには、この空間そのものを同時にはっきりさせておく必要がある。昔話の空間は、一体どのような特徴をもつものなのであろうか。それは、話の内容によって海・空・いなかなど多様でありうるのだが、それらに共通する基本的なありようが素朴で感覚的で原始的なものであろうことには異存ないであろう。近代的合理的な知性のえがく地動説は、とらないのであり、物理的な空間（ユークリッド空間）に制約されながらも、これに還元されえない、人間的にいろどられた空間（ホドロギー空間）をとる。

感覚的には、現在でも、たしかに太陽が動いているのであり、大地は不動である。抽象的知性の未発達ゆえに感覚を絶対的に信頼する子供にとっては、あるいは、人類の子供時代、したがって昔話というプリミティブな世界にとっては、ふるい素朴な形での天動説がふさわしい。各民族の昔話≒神話をみると、月は、たかい樹や山にのぼれば、とることができるのであり、太陽は、今日のように一つだけあったのではなく、たくさんあったのであり、土地によると日々あたらしいものだった。あるいは、戯画化していえば、星を子供は竹ぼうきで落とそうとしたのであり、それをみる大人も「子供よの、屋根にでもあがらにゃ！」とさとしていたのである。

そして、この空間は、身体のあるところを中心にして、三次元に構成されているが、それは、物理的なものには還元できない面をもつ。つまり、物理的には、三次元のユークリッド空間の原点はどこでもよいが、人間的ホドロギー空間では、自己＝主人公が世界の中心に位置している。また物理的には前後・左右・上下は任意に設定できるが、人間的空間では、顔や眼のむかっている方向がかならず前で、背中が後であり、引力にさからった頭のある方が常に上となり、さしあたり、きき手が右で、太陽にむかって「日出る」のが左となる（左右の定義は、困難である。また左右は、正確に対照的なので、区別しにくく教育が必要であり、子供によっては教育すら困難となる）。しかも、その空間は、原点からおなじ広がりをもっているのではない。後は、あまりなく、前に大きくひろがり、下は、不

動の地面に尽き、上にひろくひろがっている。

さらに、三次元空間とはいうものの、感覚的には、遠くの方は、前後の軸をうしなって二次元の平面になっており、近くは上下の軸がうすれている。距離感にしても、それは物理的なものにならずしも一致しない。佐賀に住むものにとって、すこし北上するとある釜山よりも、はるかな東方にある東京の方が身近に感じられる。あるいは、めがねは、景色よりも遠のいている。

この人間的感覚的なホドロギー空間と昔話のそれはほぼ重なるが、昔話の空間は、さらに、これと異なるところがある。それは、物理的な空間・人間的な空間は、いずれも実在空間になるのに対して、この実在性という規定・制約を昔話の空間は、かならずしも守らないということである。つまり、昔話の空間は、この点では、夢の空間に似たものとなる。実在的な空間としては、人間的な空間であっても、佐賀の町全体を人の鼻の中に入れることはできないが、昔話の空間では夢とおなじく、すこし大きな鼻の持ち主なら、佐賀の町を押し込んだり、引きずりだすことなど朝めしまえである。

人の願望・夢・想像力の都合によって、空間の実在的制約をすてて、想像力の存分に活躍できる自由な空間をつくっている。が、まったくでたらめな無秩序の空間なのではない。この実在的空間を基礎において、そのうえに、魔法という、願望のたちどころにかなう超実在的な願望法則・秩序をもちこんでいるのである。魔法のじゅうたんにのれば、たちどころに千里を飛行できたり、魔法の指輪をこすれば、瞬時に目的地についてしまう。夢の空間の場合、願望等主観の求めに応じて実在的な時空間をほぼ全面的にないがしろにするのだが、昔話の場合は、この夢ときびしい現実の実在空間のあいだにあって、夢にひかれつつ、実在的な空間に対していつも気を使っているのである。

では、「あるところ」は、以上のような空間において、どのようなありかたをするのであろうか。物理的な「あるところ」の場合、それは任意の位置で任意の広がりをもったものとしてとらえられてよいのであろうが、人間的・感覚的な空間の場合は、自己の住まうところが原点であり、そこからとらえられるものとなる。物理的な「あるところ」は、原点もふくめるのであろうが、人間的な空間では、自己の存するところは、「あるところ」からは除外されているのが一般的であらう。自己の住まうところが「うち」であるとすると、「あるところ」は、自己とは一定の距離感があって、その「そと」に位置づけられる。つねづね親しんでいる「うち」、やすらぎをあたえ、なにかあるといつもそこへと帰ってくるところの「うち」に対しての、疎遠でしかも冒険してそこから何かあたらしいものを得ることになるような「そと」「よそ」「ほか」に、あるいは「かなた」にと、「あるところ」はひろがっている。

この「そと」の空間は、昔話の場合、単によそよそしい「よそ」「ほか」であるにとどまらず、しばしば「かなた」の空間をもつ。「そと」をさらに遠くに旅することによって、はるかな「かなた」の世界がひらけてくる。それは、第二の「うち」となる、憩うことのできる理想空間となるのでもある。われわれ日本の昔話は、グリムらのメルヘンと、この「うち」「かなた」の点で、すこし異なる空間をもつ。グリムらでは、「かなた」に重みがあるのであって、若者は、「そと」を旅して、はるか「かなた」の地にむかい、その理想の「かなた」にいたって結婚してハッピーエンドになるというのが普通であるが、われわれの場合、「よそ」へでかけ「かなた」へと行ってはみるものの、結局は「じじ・ばば」の待つ「う

ち」にまいもどってくるというものが目立つ。

このような「そと」や「かなた」の空間の「どこかに」、「あるところ」はあるのだが、それは、「ある」ということにおいて、一定の限定された場所へと関心を向かわせるのだから、まずは個別的に具象的に描きだされるべきものとなり、かつ、それは、不特定にとどめられるということで、どの具体的な場所でもない無規定的で任意なところにと開放されている。また、その「ところ」は、無規定的・包括的であって自在性をもっていたから、そこに成立した空間は、どんなものでも入れることができる。「むかし」や「ある」によって活性化した想像力の構成するものを、空間という感覚的で具象的な場としての「ところ」は、あますところなくつつみこむ。「むかし、あるところに」のあとにでてくる主人公・事件しだいで、思いのままにひろがり、いろどられていく。くじらが主人公なら、その「あるところ」は、大海原となり、ねずみがそうならば、それは、屋根裏になったりする。

昔話のこの「あるところ」は、フィクションの空間に飛翔させるに都合の良いことはいうまでもない。「ある」ということにおいて、どこという一定の実在的な場所にもおりたないのであり、しかも「ところ」は、どんな場所でもござれという自在性をもつから、きわめてたやすく、超実在的なフィクションの空間へと人を飛翔させることができる。

昔話が前提とする世界は、人間的空間であるが、話しはじめるとともに、やがて想像や夢の理想空間へと移行していく。桃源郷は、実在的な人間世界の小さなすきま・洞窟をとりぬけて見いだされる。「ねずみ浄土」のおじいさんは、土間にころがってねずみの穴にはいっていく豆つぶを追って、思わずねずみの世界に、はいっていく。この洞窟や豆は、実在的世界と空想世界をつなぐかけはし・仲介物である。そのかけはしの最たるものがじつにこの「あるところ」なのでもある。この「あるところ」の空間は、どこかの実在的で人間的な空間・場所なのであるが、どこでもないものとしては、ひとは、それをあとにして、魔法のきく夢に近い想像空間へと飛翔していかざるをえなくなるのである。

4. 「あるところ」の成立史

ところで、われわれの昔話がふるくから今日のように「昔、あるところに」というようになっていたかどうかであるが、これは、多いに疑問である。実際どう語られたかは、ほとんどわからないのであるが、書きのこされたものに見る限りでは、「あるところに」は、「むかし」とちがって一般的ではなかったようである。

ごくポピュラーな古典について、これをふりかえてみると、『風土記』あたりでは、史実のようなものは「昔、この村に・・・」と限定された所をしめしているが、メルヘンである羽衣伝説の場合は「昔、天女が有った」（註 19）と、語りにくい空間的な規定にはふれないですませている。

われわれの説話集のはじめといえば、『日本霊異記』となろうが、それのはじめ方は、基本的には、時間も空間もはっきりと限定して、かつ長々と語ろうとしている。たとえば、世界の各地に存在する「歌う骨」というテーマに属する話は、「白壁の天皇のみ世、寶龜九年戊午の冬十二月下旬に、備後の国葦田の郡大山の里の・・・」（註 20）となる。時空間の不明なものは、時間にかんしては「大和の国に一の壯夫有り」（註 21）と、昔を言わなかったり、いれて「昔、大和国の・・・」（註 22）としている。場所の不明なものは（地名をあげないものは、ほんのわずかなのだが）、「昔故京の時に、一の愚人有り」（註 23）と

いうように、「或所」はもちろん、「或る里」「或る村」などとも言わない。空間の語り得ないものについては沈黙するという手法をとる。『竹取物語』も、「今は昔、竹取の翁といふもの有りけり」であって、ここにも空間的な規定はない。

『今昔物語』や『宇治拾遺物語』あたりでは、「今は昔、丹波国に老尼ありけり」（註 24）とか「これも今は昔、比叡の山に兒ありけり」（註 25）等、「今は昔」「昔」「これも昔」「これも今は昔」などと「むかし」は、いまの昔話のとおりであるが、空間規定については、奇異でおもしろい事実をひろいあつめるというたてまえでもあろうから、その可能な場合は、固有名詞をもってしめしている。空間・場所の規定できないものは、たとえば、「今は昔、利仁の將軍といふ人有けり」（註 26）とか、「これも昔、右の顔に大なるこぶある翁ありけり」（註 27）となって空間規定そのものをもたないことになっている。知らないけれどもふれないわけにいかない、つまりは、「或所」とすればよいようなところは、『今昔』では、そのまま知らないという言い方をして「知らぬ世界」（註 28）「何れの国とは知らぬ・・・」（註 29）「何くともおぼえぬ・・・」（註 30）等とは始めている（もつとも、「今は昔、或る所に宮仕しける若き女有りけり」（註 31）というようなものもある。が、例外中の例外で、しかも、その「或る所」は、「あるお屋敷」の意味で、今日の昔話の「あるところ」にはつながらないように思われる）。

『十訓抄』『古今著聞集』などは、特定できるものは、もちろん「承安元年七月八日、伊豆の國奥島の濱に・・・」鬼の船が漂着した（註 32）等となるが、しばしば『今昔』『宇治』の「（今）昔」をはぶいた形で、主人公などを冒頭に表記して「空也上人・・・」（註 33）とか「小野小町が・・・」（註 34）等とは始める。「むかし」またはそれに類する「なかごろ」などを冒頭に置くものはなくはないが、ごく例外的である（註 35）。また、場所がはっきりしない場合、「順徳院御位の時、或所の・・・」（註 36）とか、端的に「或所に・・・」をもって話をはじめものもある（註 37）。特定しないで、知らないか隠したい一定の場所をそれをもって表わしているのであるが、そのいう「所」は、屋敷や邸宅であって、今日の昔話の自在でかなりひろいのが普通であるものとはニュアンスが異なる（『今昔物語』でも、「或所」「有所」は——「片山の有る所に・・・」あたり（註 38）は、そうでもなさそうであるが——おおむね「あるおやしき」（註 39）の意味である）。

『沙石集』も同様で「昔」とか「中ごろ」とは始めるのは（註 40）ごく例外といってもよいぐらいで、空間的に、「信州の或山寺に」（註 41）とか「或里に・・・」（註 42）とか「或所にて」（註 43）などとは始めるものが目につく。その「或所」は、主要には家屋敷を意味するが、ときには「或所の地頭」（註 44）「或處の地頭の家・・・」（註 45）というように、家屋敷ではなく、広い場所としても使われている。

今日の子供用の昔話により近い御伽草子ではどうかというと（ごくポピュラーなものを見てのことにすぎないが）、「中昔のことにや有けん、河内国、交野の辺に」（鉢かづき（註 46））とか、「昔、丹後國に、浦嶋といふもの侍しに」（浦嶋太郎（註 47））とか、「東山道みちのくの末、信濃國・・・」（物くさ太郎（註 48））等となって、「昔」はあるが、空間的規定は、固有名詞で信濃とか鎌倉とかの実在的な地名をあげるものを通例とするようである。

子供の絵本の原型ともなる江戸期の赤本あたりはというと、代表的な形では、「中むかし」の事なるに、あるいなかに・・・」（註 49）とか、場所的なものはなくて「むかしむかし

あったとき」(註 50) といったものになっているようである。「むかしあるところに」とするものが、あるいは存在するかもしれないが、あったとしても例外で、普通は、それにあたるものは、その一歩手前の「むかし、あるいなかに」にとどまるもののように思われる。

ただし、「むかし、あるところに」となるものがなかったとは断言できない。延宝 8 年(1680 年)の笑話『けらわらい』は、話の冒頭を「さる所」「ある所」にするものがいくつかあって、「有所に、法花寺と浄土寺とならびて有りけるが、」(註 51) とは始めるようなものがある。これは、明らかに「屋敷」ではなく「ある町」でなくてはならないから、今日の昔話のそれと同じであり、これからいうと「むかし、あるいなかに」は、ただちにわれわれの「むかし、あるところに」となりえたことであろう。が、おなじような、元禄 4 年(1691 年)の笑話『軽口露がはなし』は、いくつかの話の冒頭を「ある所」にするけれども(註 52)、それは、『古今著聞集』と同じ「ある屋敷」としてよいようであり(ただし「ある所の地頭と中のよき出家あり」(註 53) というような場合は、もっとひろい場所をさすようにもとれる)、これが普通の使い方だったとすると、「むかし、ある田舎に」は、ただちには「むかし、あるところに」とはなりえなかったであろう。

それが今日の昔話では、「むかし」とならぶだけの勢いをもって、「あるところに」が置かれることになっているわけである。すでに明治はじめの、英語から翻訳された『通俗伊蘇普物語』(渡部温訳 明治 5～8 年)は、第 15 話「蛙と鼠の話」を「むかし或處に」で語りだしている(註 54)。教科書においては、明治 20 年の『尋常小学読本 卷之一』の「桃太郎」では、「むかし、ちゝと ばゝと が 有りました」(註 55) とはじめ、『同卷之二』の「さるかに合戦」も「むかし 猿 と かに と あり」(註 56) として、「あるところに」をもっていないが、明治 27 年(1894 年)の『尋常小学読書教本 卷三』は、「さるかに」を「むかし、ある ところ に、さる と、かに と をりました」(註 57) とし、「桃太郎」も「昔 ある ところ に、ちゝ と、ばゝ と 住めり」(註 58) として、われわれの「あるところに」をいうようになっていく。同年、巖谷小波の『桃太郎』(日本昔噺第一篇)が出るが、これも揆を一にするように「むかしむかし、あるところに、爺と婆がありましたとき」(註 59) とはじめて、今日の日本の昔話に典型的なはじめ方をしている。

以上のような説話のはじめ方の変遷を、われわれ現代の「むかし、あるところに」の成立の背景をなすものとしてまとめると、まず、古来よりわが国では、多くの説話は、「むかし」とはじまり、これにつづけて、場所の特定できるものはこれを入れ、かつ特定できないものについては、「昔」のあとでは原則的には沈黙し語られなかった。が、江戸期の子供用のものとしての赤本あたりになってくると、「むかし・・・」とともに、実在的には場所的限定のできないものでも「むかし、あるいなかに・・・」とするものがでてきて、さらに明治の「文明開化」の中で、今日的な「むかし、あるところに・・・」がポピュラーなものとして定着していったということになるようである。

もちろん、時々、は、「むかし、あるところに」と始めるものもあつたにちがいない。『今昔』に、一二あることは、先にあげた。今日の用法そのものを思わせるようなものが『続一休咄』(1731 年)にもある。「昔ある所に一人の老婆あり」とはじめて、老婆が修行僧の悟り具合を確かめる一休和尚の話を展開している。「Es war むかし、あつた」で多くをはじめるグリムにも、はじめにあげたが、「Es war einmal in einem Lande grosse

Klage(むかし、あるところに、大きな嘆きがあった)」（KHM28 „Der singende Knochen“「歌をうたう骨）」とはじめるものがある。「むかし、あったとき」の時代にも、ときに、「あるところに」を付け加えることは、あった。だが、多くの国の定型であり日本の語りでも多くそうであった「むかし、あった」にとってかわって、「むかし、あるところに」が日本では定型となって現在に至っている。その移行が成り立ったのは、意外に新しく、おそらく明治後半以降になるように思われるということである。

5. なぜ「あるところ」となったのか

では、なぜこのように変化していったのであろうか。それは、一方では国民の空間（地理）意識自体が変化していったからだろうと推測してみることができる。かつ、他方では、子供への教育的配慮という点からもこれを見ていかななくてはならないと思う。

まずは、空間意識の展開という点であるが、これを考えていくには、田中道雄氏の論文「「我」の情の承認」が示唆的である。氏のいわれるところによると、芭蕉とその時代の精神は、「主客合一・姿情融合の理念」（註 60）を支配的とするのであるが、次の蕪村の時代になると主体性の強化のなかで「主体の位置の固定」（註 61）がなされ、「自己の位置を一点に定め、対象に一定の「隔り」を置いて」（註 62）、遠近法が見いだされるようになった。しかもそれは、精神文化全般におよぶ変化であったのだと言われる。この解釈をここに適用させてもらうならば、つぎのように考えられる。「むかし、あるいなかに」とする赤本の時代よりも前は、昔話の素朴な世界では特に、自己と他者・自己と他の地方などの遠近法的な隔たりの自覚が薄弱であって、したがって当然ながら特定できない場所など関心外で、これを語らないで「むかし」とのみしていたのである。が、この頃になると江戸や京・大坂に住むものからは、地方は自分たちの生活空間のうちにはいるようになり、ひとびとは、これを隔たったものとして自覚するようになった（基本的には自己と関係・結びつきが成立していて、かつ遠くに位置しているということが、ここでの隔たりになる。交通・交流の全国的な拡大・緊密化が、その隔たりの自覚の前提である）。こうして、「むかし」だけでは、ものたらなさを感じるようになって、「むかし」という時間的な隔たりとともに、空間的に、はなやぐ江戸や京・大坂と隔たっている「あるいなか」が、ときに置かれるようになったというわけである。

そして、この遠近法的な「隔たり」が、鎖国をやめて世界へと解放されるとともに、世界的になって、ひとびとは、コスモポリタンにと変身した。諸外国をふまえての「ある遠くの国」が——「国」ではなおわが国の「藩」にとられかねないから使いにくく——「あるところ」のもとに想定されるようになったのであろう。また、はなやかな理想とあこがれるヨーロッパのメルヘンについていうと、「むかし、王さまがいた」「むかし、赤ずきんちゃんがいた」と訳して、聞き手の子供らが「むかし、おばすて山があった」と同じようにわが国をさかのぼったのでは文明開化に逆行することになりかねない心配もあった。日本のそとへと子供の意識をさそえるようにと、使いふるされて汚れた言葉でなく、しかも語義的には無規定で自在なものとしての「あるところ」を採用し流行させることになったと見ることができるのではなかろうか。

この空間的な意識の拡大は、同時に人間関係・社会関係についての解放でもあった。「あるいなか」「片いなか」という差別意識をともなった「隔たり」は、明治の四民平等のヒュ

一マニズムの精神にあわなくなった。都市からのいなかへの蔑視の解消という啓蒙精神にかなうものが求められたのであり、そういう精神にとっても、無規定的で、区別・差別の存在しない「あるところ」は好ましいものだったのではないか。

他方、赤本は、子供用としてはじめて多量につくられた絵本であり、子供のためという特殊な問題意識から見られることも必要である。つまり、子供が理解できるような形に（十分に子供用にはなりきってはいないけれども、である）したてあげられているということである。たとえば、御伽草子の「鉢かづき」が「中昔のことにや有りけん、河内国、交野の辺に、」とはじめているものを、子供にわかるようにするとしたら、中昔は、理解できないから単純に「むかしむかし」となり、「河内」とか「交野」といっても、京・大坂のもの以外にはわからず（これをいれるとすると説明が必要で話の冒頭から腰をおられてしまうし）、子供にはよけいだから、教育的配慮にとむ語り手は、手段としての不特定表示をとって、「ある里」「あるところに」としたであろうということである。京・大坂・江戸の町人の立場から遠近法的にかなたを、たぶんに見下した形で、「あるいなか」と捉えたのである。そして、「開国」「身分制廃止」の中で生活空間が飛躍的に拡大して、古い時代の汚れない、その無規定的な空間表現は、「あるところ」へと変貌していったというわけである。

さらに、また語り手の知的な程度のこと、昔話については考えられなくてはならないであろう。江戸期どころか『日本霊異記』『今昔』などのころからすでに、これらの説話を又聞きに聞きしつた地方のひとびとがこれを語る場合、昔話の語り手が中央の文化人と異なって地理的にかなり無知にとどまっていたであろうから、「あるところ」またはそれに相当する無規定的な空間（地理）表現を使うことをまねいていたかも知れないということである。「寛喜三年夏のころ、高陽院殿の南の大路に掘あり。かえる数千あつまりて・・・」（註63）とはじまっていたとしても、生まれてから一度もよそにいったことのない地方のお婆さんには、一度聞いたその話について、耳にとどまって印象深く記憶できるものは彼女に既知の「掘」と「かえる」だけであって、「寛喜三年」や「高陽院殿」は右の耳からはいつてすぐに左の耳からぬけでていっているのである。したがって、それを子や孫らに聞かせるころにはもう一括して「むかし」であり、「どこのことだったかは忘れたが」とは語り手の無知をさらけ出すこととして好まれるものではないから、そのへんをあいまいにできる「ある」をいれて、無規定で自在な表現となる「あるところ」、またはそれに近い「ある里」「ある掘」などになりがちだったのでは、ということである。

中央の知識人のあいだでの伝承の場合、時間については、感覚的具象的にはつかみどころがなく、印象づける手がかりをもたず記憶しにくいものとして、圧倒的に忘却しきって「(今は)昔」となっているのに対して、地名・地勢は、感覚的で把握がやさしく、さらに自身にかかわりのある所であればなおのこと、記憶し伝承しやすかったのであろう、「丹後」とか「高野山」などと多く出てくる。たとえば、『日本霊異記』の「みどり子がわしにとられる話」は「飛鳥川原の板葺の宮にあめのしたおさめたまひし天皇のみ世、癸卯の年の春三月の頃、但馬の國七美の郡の山里の人の家に、嬰兒の女有り」（註64）とはじまるが、それを『今昔物語』は、「今は昔、但馬の國、七美郡、川山の郷に住む者有りけり」（註65）とするようにである。だが、地方の（しろうとの）語り手では、「むかし」とともに、さらに場所も不定のものとなって「あるところに」なってしまったということである。こうし

て、「むかし、ある里に」とか、ひょっとすると「むかし、あるところに」となっていたことも推定されるのである。

6. わが国民性

以上のようなことが「あるところ」の成立の単純化した背景として考えられるのであるが、諸外国の多くの昔話＝メルヘンが「むかし」のみをもって、「あるところ」に相当するものをあまりもっていないのであるから、なぜわが国の場合に（特殊に明治以降）、「あるところ」を付けくわえることが一般化したのかと問われなくてはならないであろう。日本でも、かつては「むかし」の時間規定のみで入っていくものの方が普通だったように思われる。『風土記』の羽衣伝説は、「昔、有神女（むかし、神女があった）」とはじまるのであり、以後、「むかし」と切りだす説話集は、地理的規定のできないものについては、沈黙するのが普通であるし、江戸期の絵本（草双紙）に「むかしむかしあったとき、といふはなしのたねにすがりて」（『化物よめ入り』（註 66））とか「昔々あったとさの國へ」（『こじつけ年代記』（註 67））とか茶化してあるのをみると、その当時も「むかし、むかし」とのみするものを典型としたようである。あるいは、「或所」を話の冒頭に置くものは、『古今著聞集』などにあるのだから（『本書』33頁参照）、「昔」と結んで「昔、或所に」とするものがどこかにあってもおかしくはないが、すくなくとも一般的にはならなかった。今日でも、採集されている昔話をみると、その多くの導入は「昔」であり、「あるところ」はかならずしも多くはない。「あるところ」をいれるのは、わが国の特色であろうけれども、それも明治以降の特色になるのだということには注意しなくてはならないであろう。

「あるところ」という表現の常用は、「昔」という時間的内的なものとは反対に、外面的空間的なものを重視する姿勢を示すが、この外向きの姿勢は、われわれの場合、世界へのかまえ方として、かなり根深いものになっているように思われる。内省的で時間的な民族にくらべてわれわれ日本人が現世的刹那的であって外向きであることには、あまり異存はないであろう。めぐまれた多彩な自然が人の気をひき、農耕生活のなかではおのずと自然の微妙な変化に注目しなくてはならなかったというようなことが、その自然的な背景となる。水の共同利用等で人はむすびつけられ、熱帯地方とちがって時期をはずすと収穫にひびいたことであろうから、同じものを同じときにつくって、次第に生活は画一的なものになり、まわりの人々にみならうのが無難なやり方ともなった。

他方、社会のあり方にかんしては、個人とその集合である全体との関係が、われわれの場合、圧倒的に全体が優位にあって、個人は、まわりの全体に気を使い、これをいつも見ていなくてはならず、その点でも外向きにならざるをえなくなっているということができよう。同じ猿類でも、オランウータンのように孤独なものもあれば、日本猿のように集団的なものもいるわけで、同じ人類においても、極端に単純化すれば、その集団の生活史上のなんらかの理由で、自立した個人を原理にした社会と、日本のように、個人を圧倒する全体を原理とするような社会が存在することになっているのである。ヨーロッパの場合は自律的な個人の集合として全体があるのだとすると、日本の場合は、逆で、なにより全体がまずあって、これに依存して（個としての自覚の希薄な）非自律・非自立の個人が存在しているのである。

したがって、日本の場合、個人は、いつでもその全体（とこれをになう者）へと目をそ

そいでいることになる。個は、自立した存在ではないから、全体からはずれると、その個人の存在の根拠をうばわれて、存在の危機をまねきかねない。全体からはずれないように、いつもおろおろしているのである。全体への「迎合」「付和雷同」に走り、「長いものにまかれろ」となり、しばしば全体へと自己をなげだし、それに帰一し「一体感」をもちたがる。自己の属する各種の全体を、親密な「うち」とみなし、それにつつまれて「くつろぎ」「やすらぎ」を感じるようになる。俗説に、国家を一家(族)とみなすものがあるが、それは、わが国民においてはいまでもまだ当たっている面がある。この国のひとつとは、全体からはずれてしまうことをおそれ、これから目を離すことができないのである。自主的に自身を反省してみずからのありかたを律する自立的精神の持ち主は、いまだ少数派にとどまる。

アンデルセンの「みにくいアヒルのこ」は、わが国で人気がある話の一つであるが、その理解のしかたは、ヨーロッパの自立的个人主義の人々とわれわれでは違うのではないか。白鳥の子がのけものになるのは、非自立依存的なわれわれからいうと外見が「皆とちがう」からであるが、アンデルセンにおいては何よりもそれ自身において「みにくい」からである。このみにくい子は、「みにくい」がゆえに他の動物たちからもきらわれる。そして、「みんな」に同化しようとはしないで、ひとりで旅立つのであり、やがて、みにくさをなくして美しい白鳥へと変身していく。もちろん、われわれのように、みばえがよくなったからといって、皆(あひる)のところへ帰るといような終わり方はしない。

われわれ日本では、全体への一致が大切なのである。その一致は、時には伝統を固守する、あるいは歴史を重んずるといふ外見をとることもあるのだが、自主的・個人的に考えることをしないので、無反省にまわりを見わたして前例を求めているだけであろう。新規なものはしばしば少数にとどまるということの結果として伝統がはばをきかせているだけである。このことに留意していなくては、われわれの行動について判断をあやまることとなろう。みんなが変われば、または外見だけであっても強制的に変えられるならば、こぞって翌日からでも「そんな伝統など知らない」という顔をみんなするのであり、必要なら別の伝統をデッチあげる(歴史は、しばしば諸刃の剣になり、これをもう一枚めくるなら反対の例証をあたえる)。個人が信念をもって自主的にものごとを判断する民族からみると、信じがたい豹変となる。クリスマスイヴやバレンタインデーがそうであるように、われわれは、中身(内面的精神的なもの)のまったくない外面的な「ものまね」をもって国民的な行事とするぐらいに外向きにできているのである。

もちろん、型からはいり、外面的な一致をまず求める方が効果的な文武の習いのあるのもたしかである。禅は、まずぴしゃりと型を調えることであり、仏の外面・姿と一致できるなら、その人は、もうなかばは仏そのものになっているといわれる。しかし、是非がしっかりと論じられる事柄についてそうであってはこまるのだが、残念ながら、その場合も、現状維持派は、「みんなが」とか「伝統的に、むかしから」という形で外面的な一致を至上価値にして批判をふうじる。批判するものも、またこれに弱く、本当は「伝統」ではなくても、伝統的といわれると気おくれする。正しさや真実であることの論証は、おたがいに苦手なのである。

このように個人的な自立性、その内面性の希薄なわれわれは、つねに目をそとの全体(集団)へ、さらに恵まれた自然へと向けて、めだかの群れのように右往左往しているのでは

り、空間的な方面に意識はとどまりがちである。「むかしから」と伝統をいうけれども、現実のうちでは、本当は昔という時間などたいしたことではないのであり、現在の状況が、周囲が気になるのであって、この空間がひとびとの関心をしめている。そういう（とくに人間的社会的）空間の重視が根底にあり、これを背景にしつつ、江戸期に生活空間が飛躍的に拡大し遠近法が採用されて、素朴な「むかし」の昔話において「あるいなか」あたりがいわれはじめ、空間的で外向きの精神を一層かりたてて、明治の特殊な状況のもとで、「あるところ」を一般化する風潮がでてきたのであろう。

では、明治において、なにがあったのか。さきにのべたことを少しべつの角度から見てくりかえすと、ひとつには、ひとびとの生活空間が国内から海外へと飛躍的に拡大していったことがあげられる。明治なかばに国語の教科書の「むかし ちゝとばゝとが有りました」が「昔 ある ところに、ちゝ と、ばゝ と 住めり」に変わっていった（それは巖谷小波の「むかしむかし、あるところに・・・」の『桃太郎』のあらわれた年でもあった）その明治27年は、わが国がしだいに近隣諸国へと眼を向けはじめて、ついに軍事力を行使した「日清戦争」の勃発の年だった。「桃太郎」の話は、開国とともにしだいに鬼を海外に求めるようになっていくが、その軍国主義的時代の第一幕のはじまりともいえるべき年に、「あるところ」は登場した。「ある里」「あるいなか」といった閉塞的な表現に対置して、海外を眺望できるような、極端には世界を制覇するような意識にと啓蒙しようということであり、軍国主義的な時代にふさわしいものとして、「あるところ」が口にされるようになったということである。鬼にやつつけられる「悲劇・桃太郎」を演じて、やがて戦場の露と消えていく、次の時代をになう全国のあどけない子供たちが声高らかに「あるところに」と読みはじめたのである。

もうひとつは、明治の西洋文明の海外からの移入にあたって、そのすばらしさに引かれてこの外国に全面的に一致せんとして、それまでの日本文化をこぞって放棄して、国語すら英語にでもしようかと考えた、過去の日本文化との断絶に由来する面である（われわれは、縄文のむかしから、ここというときには、過去＝伝統＝停滞をかなり過激に破棄して、飛躍をなしとげてきた）。文明開化のもとでは、わが国の昔話など、低級で迷信・俗信の巢窟であり、教育的価値はゼロというかマイナスとみられがちだった。西洋のグリムらを導入するとして、「むかし、あった」となっているとしても、その表現のままではわが国の歴史をさかのぼりかねないわけで、そうならないようにするために、この国を離れうる「あるところ」をつけくわえるということだったのもあろう。その場合、「あるところ」は、中身からいうと、わが国ではなく、しばしばユートピアとしての理想化されたヨーロッパになっているのである。「むかし、あるところに」といった時、「むかし、あったとき」式のものにくらべてハイカラに聞こえることがあったのではないか。ここでは、「昔」は子供のメルヘンだよというしるしにすぎず、できれば自国のはずべき蒙昧の歴史的な過去については切りすてたかったのであり（文部省が教科書にわが国の昔話をとりあげるようになった意図は、これとは逆であろうが）、ユートピアとしての「あるところ」の方をとりあげ吹聴したかったのである。

この明治の「あるところ」については、なお、近くの国々との比較が必要であろう。中国にも朝鮮にも（今日の活字になった昔話でのことだが）、日本と同じく「むかし、あるところに」とは始めるものを見いだすことができる。中国では、そう多くはないが「従前（む

かし)、某地 [方] (あるところに)」とはじめるものがあり、朝鮮でも「옛날 (yed nal むかし) 어느 (eo-neu ある) 곳에 (god e ところに)」ということがあるようである。それは、日本のように近代になってのものなのか、ずっと前からあるのか、あるいは日本の影響によるものなのか、筆者には不明であるが、それぞれの歴史的精神的背景をふまえながら比較・検討するならば、われわれ日本の「むかし、あるところに」の理解をさらに深め、確かなものにしていくことができるであろう。

7. 子供の理解力

「あるところ」がわが国の昔話の発端の形式に採用されたのは、子供への教育的配慮ということにかなり負っているのではないかと思われるが、そうだとすると、これを受けとる子供がどう理解しているのかが問題にされなくてはならないであろう。語り手(大人)の思うようには理解していないかもしれない。「ある」も「ところ」も具象性・具体性に欠けるから、小さい子供には不向きな点があるようにも見うけられる。

どの程度の年齢が、ということになると、統計的・定量的に事柄をとらえていかななくてはならないであろうが、ここでは、大人の思うようにはかならずしも理解していないという基本的な事実のあることだけを注意しておくにとどめたい。それには、筆者の子供三人について問いただしてみた結果で間に合いそうなので、これをあげておきたいと思う。まず上の子(小4・女子)であるが、彼女は、これを大人の期待するように「どこかの国とか場所」とこたえてくれた。が、まん中の子(小3・女子)は、これに対して、『古今著聞集』のように「どこかのおうち」とこたえ、そして、下の子(小1・男子)は、なお理解していなかった。

これらを標準的とみてよいかどうかは、不明であるが、かりにそうだとすると、小学校一年あたりまでは、「あるところ」は、やめて、イメージのわきやすいものにかえた方がよいということになる。もちろんすべての言葉を理解できるものにするのではないのであり、昔話への導入の「呪文」としては、知的には理解できないものの方が効果的になりさえするのであるが、理解させようというのであれば、かえなくてはならないということである。「ある」はよいとしてもその形容するものは、具体的でわかりやすい、野原・山・町・いなかなどにかえるべきであろう。ただし、下の子(小1)は、上の子(小4)の解答を聞いてただちに、それをうけいれたし、翌日あらためて確かめたところ、筆者の求めるこたえをしており、理解までにあと一歩というところのようであったから、一年生の場合、「あるところに」と語ることをそろそろはじめてよいということになるだろうか。

しかし、耳からのみでは理解できないような三才ぐらいの子には、その絵本を読んでやる場合、「あるところに」といっても、馬の耳に念仏にとどまることはたしかである。山や海なら具象的にさし示すことが可能だが、抽象的な地理的空間的な概念となる「あるところ」ではそれができない。三、四才ぐらいのものには、あきらかに、「あるところ」ではなく、「あるお山」とか「ある町」にする方がよいといえる。町や森を理解した次に、「あるところ」という抽象化された空間が理解可能となるであろうからである。

他方、まん中の子(小3)は、意外にも『古今著聞集』や『沙石集』のように「或所」を「どこかのおうち」とこたえたわけであるが、それは、かなり確信的なものになっていたようで、三人ならべて小さい順にこたえさせた時には、上の子のこたえをうけいれたに

もかわらず、翌日あらためて問いただした時にも、なお「おうち」にはこだわっていて、「どこかのお山や野原のおうち」とし、さらに問うとその「おうち」をとりはずして、今日の一般的な使用法に合わせるこたえをした。どうしてそういう理解をしていたのか、よくは分からないが、『古今著聞集』等が「或所」とはじめる場合、それは何よりも「どこかのおうち」を意味するものになっているのだから、「あるところ」の概念のうちには本来的にそういうことを意味させるものがふくまれているのかもしれない。

現代のわれわれの場合、身のまわりは外国の製品にあふれ、情報も世界のはてからとどき、生活空間は、広く地球のうらがわにまでおよんでいるが、かつては、自分の村から一生そとにでることのないままにおわることもまれではなかった。したがって、村のそとは、知的には存在すると理解しえたとしても、具体的な自分の生活空間としてはひろがっていなかった。それは、みやこの庶民にとっても大同小異であっただろう。大きな御屋敷につかえる女性にとって、そのたどれる足どりは、みやこのうちどころか、その小さな御屋敷に限られるということもあったにちがいない。とすれば、彼女にとって「あるところ」という物語の主人公の活躍する生活空間として、まっさきに想像されるのは、どこかの「おやしき」になるであろう。『古今著聞集』あたりの「或所」即「あるおやしき」との理解は、ひとつには、当時の普通のひとびとの生活空間のそのような狭さによっている面があるのではないか。

われわれの今日の昔話の「あるところ」についても、じつは考えるべきことがある。話の主人公は、ほぼ人か動物であるが、それは、家とか巣をもっていて、そこから出かけて活躍するものである。「あるところに、おじいさんがいました」「あるところに、きつねがいました」という場合、そのおじいさんやきつねは、まずは、すみ家＝「うち」なる空間にいてやすらいでいるのである。そして、その「うち」から、物語は、主人公を「そと」の空間に引きだして活躍させるわけである。つまり、昔話冒頭の空間は、さしあたりは「うち」なるものに、「あるおうち」になっているのである。とすれば、まん中の子の理解は、ごく自然なものだと言ってもよいであろう。

昔話の冒頭の文章に限定するかぎりでは、「あるところ」は、「あるおうち」と解する方が正確なのだというべきかもしれない。では、上の子は、なぜそうしないで、大人が期待しているとおりのこたえをしたのであろうか。昔話の全体からいうと、その「あるところ」は、「うち」と「そと」をふくんだ包括的な空間であり、「むかし」のペアになる言葉としては、それは、昔が物語全体の時間規定になっているのであれば、「あるところ」もそう解釈する必要があるということになるのであろう。より客観的で全体的な観点に立つてということでは、「あるおうち」ではなく、「どこかの場所」と理解するべきなのである。

あるいは、解釈・理解の相違の原因は、理解するものの性格・個性にもとめるべきなのかもしれない。「うち」と「そと」の全体を顧慮するような客観的な（さきの田中氏の場合でいうなら、主客未分の芭蕉に対比される、遠近法の手法をもった）蕪村の立場が、上の子の理解であり、今日のわれわれが求める解であるとする、まん中の子の「あるおうち」との理解は、昔話冒頭の文章のうちでは正解なのであり、遠近法にしばられないで主観的にもものごとへのめりこめる芭蕉的な立場なのだといってもよいであろう。「むかし」で、はるかな時代へと飛翔し、「あるところ」で、空間的にはささやかな「うち」なるところへ着陸し、そのつど視点を移動させていくということによいのである。

視点を一定しての遠近法になれたわれわれは、これにとらわれない中世の絵巻物をみて、廊下や屋根が遠くまで同じはばで描かれることに違和感をもつが、見るところを一点に固定せず、その絵のなかにはいりこむような形で、そのつど、描かれているものの近くに立つのだとすると、遠近法でもって遠くをしゃくし定規に小さくする方がむしろ不自然なのかもしれない。板敷が遠くまで同じはばで描かれているのは幼稚なのではなく、その板敷こそは、見る者を遠くのものにまで運んでくれる「補助線」なのだと理解すべきなのであろう。絵巻物の場合、画面が連続しているので異なった時間を同じ図のうちに描くことになるが、この「異時同図」の手法と同じように、異なった視点から見たもの（今日的にいえばカメラを動かすことである）を同じ図に描き、見るものの視点の移動をさそう、異視（点）同図とでもいうべき手法をとっているのである。客観的全体的な立場からいえば遠近法が卓越した手法になるが、一点一点を大切にし、これに主観的にのめりこむ者からいうと、遠くにあるものも見るときは近づけている（あるいは、近づいている）のであり、絵巻物の「異視（点）同図」の手法の方がむしろ好ましいものとなる。主観的集中型（芭蕉型）のものからいうと、大切な主人公をひややかに遠くに小さく置いて平気な、遠近法のやりかたの方が無神経なのであろう。

そうだとしたら、中の子に解答の変更を結果させたのは、無自覚に遠近法を受容している筆者のあやまった誘導尋問だったのである。ちなみに、下の子は、上の子のこたえに同意しても中の子のそれにはくみしなかった。「あるおうち」は、「あるところ」のあるべき理解のための必然的なステップではないということである。それは、「あるところ」の別のひとつの解答だというべきなのかもしれない。ものごとのとらえかたが、日頃から上の子と下の子は、客観的で全体的で常識にとむのに対して、中の子の場合、それと対照的で、主観的で独創にとみ、一点集中型である。その、世界へのかまえ方の相違がまた「あるところ」の理解にもあらわれているのであろうか。

しかし、そうではなく、「あるおうち」との理解が、「うち」と「そと」をふくんだ全体としての「あるところ」にいたるひとつのステップなのであれば、これは、全体的な理解へと高められるべきものである。中の子に対する空間的なものの教育としては、「うち」にとどまった狭い空間を「そと」にまで拡大して「うち」とともに「そと」をももつようなひろいものとし、かつ客観的全体的なかまえ方ができるようにしていかななくてはならないのである。昔話のなかでなら、はるかな遠い国に旅するようなものを意識して聞かせるとか、全体を眺望できるような話をするとか、あるいは「そと」「よそ」という冷たくとげとげしい空間になっているものをあたえ、その空間にたえさせ、理解させていくことも求められるのであろう。

8. 「あるところに」は今後も語られるべきか

以上に見てきたように「あるところ」が成立し理解されうるのであれば、今日この言葉をいかにとりあつかうべきかは、語り手自身の昔話への姿勢、子供への教育的配慮の点から、おのずと決まってくるものであろう。

歴史的には、それが一般化するのが明治の「文明開化」のもとでのことであれば、コスモポリタンとなり、ヒューマニストとなることをもとめるという願い・啓蒙的な意義は、そういうことの一応の達成をみている今では、かえるのしっぽとなっているのであり、も

う放棄されてよいことになるであろう。あるいは、それが明治以降の軍国主義の覇権的な風潮にもとづくものであったり、維新前の旧習から訣別し西洋のハイカラな「あるところ」を理想化するためのものであったのであれば、やはり、現代のわれわれとしては「あるところ」をもって語りはじめることはすすめがたいことになるであろう。

また、わが国民が外面性を気にし、つねに周囲との一致をこころがけて生活し教育されているなかで「あるところ」も成立していたのだとすると、独創的個性の求められはじめている今日においては、もはやそういう表現は、ふさわしくなくなっているのだといえよう。「あるところ」をひとつの昔話にいれるかどうかは、たいしたことではないのであるが、それが、わが国の将来をになう子供へのわれわれの姿勢の問題となるのであれば、これをいれるか否かについては慎重でなくてはならないであろう。昔話自体に関しても、つねに「むかし」とともに「あるところ」という空間規定をもつとすると、聞き手（子供）に、語るたびに外向きの意識をうえつけることになるわけで、かならずしも小さな問題ではないというべきである。

が、万物は、時間（むかし）とともに空間（あるところ）のうちにあるのだから、この二規定をあげることは、正確でかたよりのない語り方になるのであり、さらに、子供の理解力という教育的配慮のもとで「あるところ」となったであろう点からも、いまなおこの言葉は、有効だといってよいであろう。「有明の吉野ヶ里に荒ぶる神がいた・・・」とか「カンタベリーの犬司教が・・・」といったのでは、なお理解できないレベルの子供には、方便として不特定表示をして「あるところ」とし、その、必ずしもなくてよい固有名詞の地名は省略して、とにかく本題にスムーズにはいれるようにする方が賢明なわけである（ただし、「あるところ」はけっこう理解に高度な抽象能力がいるようであるから、さしあたり幼児などには「ところ」のかわりに「お寺」とか「町」にする必要があるかもしれない）。

さらに語り手にとっても、地名・地勢がはっきりしないものに関して、「あるところ」とすれば、融通無碍で、「むかし」と同じくどんな昔話の導入にもつかえて便利であることは今でも変わらない。「コルジェラカンタブリカの山奥にマグハンゼフェファンカンテという巨人がひっこしてきた」と聞いても、話してやるときには、「あるところ（山奥）に巨人がひっこしてきた」となってしまう。それでよいのだとしなくては、とてもおぼえられないし、したがって語ってやれる一棒読みにするのでなく一ものではないであろう。

では、その「あるところ」が有効であるとして、それは、いかように効力を発揮するのであるだろうか。「あるところ」のもつ不特定性・普遍性・無規定・包括・自在性などの特性にしたがって、昔話に対して特有の役割をはたしているのである。「ある」は、なによりも個別レベルに関心をよせた言葉として、そういうレベルへと聞き手の意識を引きつけることになり、かつ、その「ところ」という感覚的実在的な空間の提示において、一層具象的なものへの意識が鼓舞されることになる。「むかし」で意識は現実を離れて、「あるところ」によって、昔話の主人公たちが登場して存在するための、どんなものでもうけいれる自在な場所・いれ物が準備されることになる。「あるところ」という空間を心に準備することによって、聞き手の想像力は、自由に活動することが可能となる。真空をきらうこの世界のならいのもとに、想像力は、無規定で空虚な「あるところ」には何かを定立したくなり、この「ところ」という真空に引きよせられて、語り手の言葉を機縁にして各人に固有の想像図をそこへどっと産出していくことになるろう。

また、この「あるところ」は、聞きずてにならない重大事・典型・普遍的な事柄がこれから語られるのだというサインともなる。「あるところ」は、つまらないもの・語られるべき重大性をもたないものを取りさるところの「ふるい」の役割をはたすからである。「佐賀大学で自動車事故があった」といわれると、この大学にかかわりのある者は、おおいに聞き耳をたてることになるが、「秋田大学で・・・」となり、さらに「あるところ」になると、さらさら聞く耳をもたない。どこのことかは分からないが、それでも人の興味を引きつけるという事件が、ひとびとの琴線に触れるものだけが、「あるところ」をはじめに置くことで残されるということである。

「桃太郎」が「伏見」にいたり、「赤ずきんちゃん」が「シャンパーニュ」にいたのでは、ほかの地方・国のものには、よそよそしくなり、陶醉しにくくなる。彼らは、どこかわからない「あるところ」にいて、どこでもなければここでもありうるようなものとなり、あるいは各人のあおぎ見る「かなた」にと属しえて、みんなのものとなる。万人の共鳴できるような普遍的なもの・典型は、どこにでもあるのでなくてはならない。「伏見」でもなく「シャンパーニュ」でもなければ、結局は、「あるところ」をもって満足がいくことになる。「あるところ」は、若干「ここ」「うち」でないものになりがちであるが、「ここ」を排除するものではない。「あるところ」にある話は、特定されないところのものとして一般的で、どこにもあるものとなり、いたるところにある普遍的なものとなりうる。

さらに、「ある」の不特定、「ところ」の無規定性からいって（空間的なものは、時間にくらべると、客観的・実在的であるけれども、実在的に限定しないということ）、昔話のフィクションの世界にと導きやすくなっているのでもある。「あの町でもなく、この村でも、いなかでもなく、あの山でも海でもない」とこの現実的な実在世界をへめぐる、これらすべてを否定して、この世界そのものを超越させていく。昔話の世界は、「どこにもないところ」としての「ユートピア」なのであり、「あるところ」は、実在空間と、この昔話の夢の空間をむすぶかけはし・媒介となっているのである。それは、一方では、この実在世界の「どこか」だというのであり、かつ「どこでもない」ものとして、この世界をはなれて、フィクションの世界へと入らせていく。

「ある」も「ところ」も結局は、対象的実在的には、なにも具体的な内容がないのであって、聞き手の心のうちに空間的なかまえをよびおこすだけである。聞き手はもちろん、ときには語り手も、その「ところ」については無知にとどまっているのであり、その場所は「どこでもいいのだ」「語るにたりないところなのだから放っておこう」と、すつととぼして本題に入っていく。逆に、あこがれるものがその「あるところ」で聞き手に予感されるのであれば、その「ところ」とは一体どんなところなのだろうかと、好奇心をそそられることにもなる。いずれにせよ、それ自身はひかえめで何も自己主張することのないこの「あるところ」は、「むかし」とともに、ひとを昔話にひきいれる万能の舞台となるものとして、まことに都合のよい導入の「呪文」となるのである。

註

- 1) Vgl. Grimm ; KHM15 „Hänsel und Gretel“
- 2) Grimm ; KHM5 „Der Wolf und die sieben jungen Geißlein“
- 3) 金田鬼一訳『グリム童話集』第1巻 岩波書店 66頁

- 4) 山室静『新編世界むかし話集 2ードイツ・スイス編ー』 社会思想社 39頁
- 5) Grimm ; KHM6 „Der treue Johannes“
- 6) 金田鬼一訳『グリム童話集』第1巻 岩波書店 72頁
- 7) Hans Christian Andersen ; Samlede Eventyr og Historier. Skandinavisk Bogforlag A/S. 1982. s.31. „Tommelise“
- 8) 大畑末吉訳『アンデルセン童話集』第1巻 岩波書店 61頁
- 9) 『今昔物語集』巻第5第21話
- 10) 同上書 巻第4第9話
- 11) 同上書 巻第28第12話
- 12) 『沙石集』(日本古典文学大系85 岩波書店) 第8巻第16話, 第9巻第11話
- 13) 『御伽草子』(日本古典文学大系38) 岩波書店 206頁
- 14) 『十訓抄』(『十訓抄新釋』大同館書店) 第3篇第5話, 第7篇第19話
- 15) 『古今著聞集』(日本古典文学大系84) 第153, 276, 351, 550話
- 16) 『沙石集』 第5末巻第7話
- 17) 『古今著聞集』 第586話
- 18) 『沙石集』 第3巻第1話, 第5末巻第2話
- 19) 『駿河国風土記』逸文
- 20) 『日本靈異記』(日本古典文学大系70) 下巻 第27話
- 21) 同上書 上巻第16話
- 22) 同上書 上巻第18話
- 23) 同上書 上巻第15話
- 24) 『宇治拾遺物語』(日本古典文学大系27) 第16話
- 25) 同上書 第12話
- 26) 『今昔物語集』 巻第26第17話
- 27) 『宇治拾遺物語』 第3話
- 28) 『今昔物語集』 巻第31第12話
- 29) 同上書 巻第26第19話
- 30) 同上書 巻第31第13話, 第15話
- 31) 同上書 巻第27第15話
- 32) 『古今著聞集』 第599話
- 33) 同上書 第454話
- 34) 『十訓抄』 第2篇第4話
- 35) 『古今著聞集』 第311, 515, 595話等, 『十訓抄』 第1篇第28話, 第2篇第3話, 第3篇第12話等
- 36) 『古今著聞集』 第538話
- 37) 『古今著聞集』 第153, 276, 351, 550話, 『十訓抄』 第3篇第5話, 第7篇第19話
- 38) 『今昔物語集』 巻第31第13話
- 39) 同上書 巻第16第37話, 巻第24第38話, 巻第27第11話, 第15話
- 40) 『沙石集』 第3巻第3話, 第6巻第12話, 第10末巻第3話

- 41) 同上書 第2巻第7話
- 42) 同上書 第3巻第1話
- 43) 同上書 第5末巻第7話
- 44) 同上書 第3巻第1話
- 45) 同上書 第5末巻第2話
- 46) 『御伽草子』(日本古典文学大系38) 岩波書店 58頁
- 47) 同上書 337頁
- 48) 同上書 187頁
- 49) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 鈴木重三等編 岩波書店 1985年 18頁
- 50) 同上書 30頁, 57頁
- 51) 『未刊軽口咄本集下』(近世文藝資料14) 古典文庫 昭和51年 33頁
- 52) 『近代日本文学大系』第22巻(落語滑稽本集) 国民図書 昭和3年 851頁
858頁, 860頁, 877頁等
- 53) 同上書 863頁
- 54) 『通俗伊蘇普物語』(トマス・チェーンの「英文イソップスフェアブルス」の翻訳) 渡部温訳 明治5~8年 (『日本教科書大系 近代編』第1巻 修身(一) 講談社 昭和36年 254頁)
- 55) 『日本教科書大系 近代編』第5巻 国語(二) 講談社 昭和43年 33頁
- 56) 同上書 39頁
- 57) 同上書 708頁
- 58) 同上書 722頁
- 59) 『日本児童文学大系』(1) 三一書房 1955年 115頁
- 60) 田中道雄「「我」の情の承認—影写説と白雄・蕪村など—」 『連歌俳諧研究』71号
(昭和61年 7月) 11頁
- 61) 同上 15頁
- 62) 同上 15頁
- 63) 『古今著聞集』第710話
- 64) 『日本霊異記』上巻第9話
- 65) 『今昔物語集』巻第26第1話
- 66) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』198頁
- 67) 『日本名著全集』第1期 第11巻(黄表紙廿五種) 日本名著全集刊行会 大正15年 589頁

第三章 昔話とそれを支える風土

1. 羽衣とあざらしの皮

われわれの昔話は、「むかし、あるところに」とはじまる。歴史的に形成された地理的な

舞台を用意する。それは、一言でいえば、風土になる。昔話は、それをかたる民族に固有の風土を背景にもつ。「むかし、あったとき。ぢぢは、山へしばかりに、ばばは川へ・・・」ときくと、これは、日本の昔話だと思ってしまう。ぢぢ、ばばがでてくることによってと同時に、「山」「川」という風土がそう思わせるのである。これがグリムらのものだとすると、たぶん、その山は、「森」となり、川は、「泉」となる。が、両方の自然の舞台のちがいは、その昔話の中身をかえなくては理解できないというほどに極端にちがうものではない。

だが、自然的風土が極端に異なる場合には、話そのものが大きく変わっていく。ひとつの国民の精神を規定するものは、その経済的土台であり、これを規定するのはその地理・風土だといわれることがあるぐらいに、風土は一般的にいてもかなりの影響力をもっている。昔話は、自然のなかで素朴な生活をするもののうちではぐくまれてきたものとして、それと自然風土のかかわりは直接的であり、風土の影響力は大きいものがある。

日本の昔話は、羽衣伝説をもつが、かるやかに風にそよぐ羽衣は、寒帯には不向きであり、寒帯にこの話が定着するとしたら、ぶあつい毛皮でなくてはかなわないこととなろう。げんに、アイスランドなどでは、われわれの羽衣伝説とおなじストーリーのものは、羽衣のかわりに「あざらしの皮」(註1)をぬいで、ということになっている。そして、まさか氷水のなかで水あびをすることはできないから、地上の日のあたる場所でひなたぼっこをしながら踊るなどということになり、さらに、毛皮を着てかるやかに天にというわけにはいかないし、ひなたぼっこをするのに、天からおりてくるのもおかしく、乙女たちのうちは、天ではなく(「あざらしの皮」にふさわしいことでもある)海のなかということになっている。とすると、この「羽衣伝説」の乙女は、天女などではなく、人魚か竜宮城の乙姫さまに近いものになる。自然的風土は、ときには話そのものをも変えてしまう。

かつて昔話がみんなの娯楽として生きていた時代には、よその国からはいつてきたものであっても、語ることをくりかえすなかで、特定の風土しか知らない聞き手のまえでは、しだいにその風土にみあうように、舞台と、必要なら主人公も、その筋さえも変えていったことであろう。川むこうのマンゴ樹の林へいきたい猿がその川に住むわにをだまして渡ったというような熱帯地方の話は、この国に来ると、マンゴの林は欠落させ、向こう岸や島にわたるのはさめをつかってなどとなったことであろうが、国際化した現代においても、それでよいのであろうか。いまであっても、こどもをまえにして物語るときには、その理解を前提とすれば、おのずから、彼らの親しんでいる風土にあわせることになっているはずで、たとえば「きつねとせんざんこう」というような話は、せんざんこうになじみのない日本(とそのこども)の元では「きつねとたぬき」とか「きつねとうぐいす」などとなってしまうであろう。変えてよいか否かは別にして、せんざんこう(穿山甲=石鯉≒ありくい)の博物的教育をするのではなく、楽しいメルヘンを物語るということであれば、いまでも変えることであろう。

変えるか否かは語り手と聞き手の理解力なり好みしだいということであろうが、ときには、やはり、どうすべきかまよわされる場合もでてくる。固有名詞で語られるものについて、たとえば、マリアさまを近所の観音さまや弁天さまにし、モン・ブランをわれわれの白山などにかえてよいものかどうかである。具体的にイメージをわかせる、関心をいだかせるには、身近かなものがよいのだけれども、変えるとその話の固有性をそこない、それを

作った民族の「著作権」をおかすのではという気にもなって（ほんとうの原作民族は、そう簡単には特定できないであろうが）、躊躇させられることとなろう。以下、昔話をめぐる風土について、われわれとグリムらのものをくらべて、そのあらわれ方を見、風土にかかわるものをどう扱うとよいのか少し考えてみたい。

2. 自然のちがい

日本の昔話が背景にしている自然は、現実がそうであるとおりに、なんといってもまずは山と川である。それに対して、グリムの場合、巨大なアルプスが背後にあるとしても、メルヘンの舞台となるのは、けわしいわれわれの山や、突如として恐怖の竜に変貌する清流ではなくて、なだらかな「森」と「泉」になる。森や泉が日本の昔話にでてくるとしたら、どこにでもありふれている背景としての自然ではなく、鎮守の森であり、酒のわきだす泉などとなって特殊なものが感じられる。

グリムらの森での事件は、森の奥深いところでなされるのに対して、われわれの山の場合、人里はなれた奥深いところとともに、峠という、村から一番離れたところでしばしば起こされ、道連れを殺して金品をうばう決断は、峠にせまる場所でなされる（日本の山は、急斜面からなっていて、はっきりとした峠をもつ）。グリムらの森は、なだらかであって、王さまや王子さまは、馬にのって狩りにいくことができ、森に逃れて暮らす不幸な乙女との出会いの場所となりうるものであり、「赤ずきんちゃん」の、どういうわけかひとり離れて森に住むおばあさんも暮らしていけるところのようである。だが、われわれの山の場合そうはいかない。山では簡単には住めないから「うばすて山」がなりたつのであり（もっともグリムでも棄てるとなると森になるのだが、「白雪姫」や「ヘンゼルとグレーテル」などのこどもがけっこう暮らせるところのようである）、そこに住めるのは、山うばや山んぢいのような魔力をもったものでなくてはならない。こどもが安易に住むことのできるようなところではなく、普通には、夕ぐれ近くなると、こどもは、山うばや鬼の声を耳にし、木の間がくれにその影をみつけて、ころがるようにして山をくだるのが関の山である。

日本の昔話には、川もまた重要な自然である。川は、（グリムらの自然のように少雨でなだらかな地形のもとにどこにあるか分からないような存在にとどまるものではなくて）多雨で急斜面からなるわが国土では、いたるところにあって顕著な存在である。また、グリムらの牧畜・畑作の世界とちがって、いねの生産に水が不可欠で、川はその最有力の源泉となる。水の確保のための池も、川とともにグリムらとちがって大切な昔話の舞台となる。グリムでもときに川は、赤ちゃんをすてる場所になっていたり、水車小屋のこなひきには不可欠のものであるが、あるいは、白鳥といえば池（湖）となるように、池もでてこないことはないが、普通のひとには、われわれとちがって、川や池は、少し離れた存在にとどまっているようにみうけられる。生活に不可欠なものとはなっておらず、われわれのようにため池をつくり、堤防を守るために人ばしらに誰かをたてるなどということはなく（もちろん砂漠とちがって川もあるから、われわれのかっぱのように、水の精がいてこどもを引きこんだなどという話はあるけれども）、普通には生活のための特別の思い入れはされていなかったようである。

和辻哲郎の風土論は、日本の自然を「モンスーン」型とし、さらにそのなかでの特殊性を、「台風」による季節的（＝規則的）かつ突発的（＝不規則的）という二重性格と、多雨

でかつ大雪という熱帯的・寒帯的な二重性格ともども（註2）、この風土性によって「受容的・忍従的」なモンスーンの精神と、二重性からする「しめやかな激情・戦闘的な恬淡」（註3）という日本人独特の精神が形成されていると論じている。この熱しやすくさめやすい短気な性格がその風土からただちにできあがってくるものなのかどうかは別として、その気性と風土自体の規定は有効なように思われる（自然（の神々）を畏怖し、これをならう人々の精神（気性）ということでは、おそらく両者は直結してよい）。われわれの自然は「モンスーン」に、梅雨や台風を中心とする大雨に代表されてよいであろう。暴風雨は、農業によって生活するものにとってはいまでも大きな関心事である。

かつて自然の威力は、擬人化され、神として畏怖されたが、日本の場合、太陽（あまてらすおおみ神）・月（つくよみの神）と並ぶものとして、あれすさぶ暴風雨の神＝すさのおのみことをもっていた。あるいは、暴風雨や川の氾濫は、水の神としての竜神の所業としておそれられてきた。当然、昔話は、この竜神に関して多くの話をもつことになっているし、悪竜・おろちを退治する話は、農耕民のなによりの願望として『古事記』『日本書紀』の昔から、語りつがれてきた。

われわれは、梅雨と台風の大雨に、そして洪水に恐れおののきつづけてきた。氾濫し人をのみこむ川は、巨大なへび・竜とみなされ、かつ、それに現実のへび自体への恐怖も重ねられて、人々を戦慄させてきた。こどもは、川を生きていると感じているものであるが、たぶん古代人は、川を生あるものと捉え、その細長く蛇行する姿からへびに重ねることができた。『記・紀』は、やまたのおろちについて、その胴体には松（註4）とかすぎ（註5）がはえていと描写していて、川であることをうかがわせているが、それが同時に巨大な多頭のへびとして描かれ、へび＝川となっているのである。すさのお＝暴風雨の神がこれを退治するというのも、かれが水への、したがって川（＝へび）への支配力をもっていたということからであろう。川＝おろちは、暴風雨などの水の神として現実に人身御供をもとめるものであり、畏怖すべき威力としてこの自然に君臨しているのであって、それを退治し制御する話は、聞き手の切実な願望で、熱がはいるものであったとすることができるであろう。

グリムにも「おろち（ドラゴン）退治」はあるが、かれらの場合、そのドラゴンは、水の神として暴風雨などをひきおこして被害をあたえるものではなく、お姫さまをひざまくらにして地下にすんでいる多頭のドラゴンあたり（註6）、地の存在であって川を直接的に思わせるものではない（ギリシア神話にみても、へびは、水の存在であるよりは、なによりの地の存在である。多頭の水蛇ヒュドラーや、ラーオコーンをしめ殺す蛇は、水辺や海にいたるが、アポロンに殺される大蛇ピュトンは大地（ガイア）の子であり、テーバイをたてたカドモスの退治するアレースの大蛇は洞窟に住む存在であった。下半身大蛇の美女エキドナは地下にいたるのだし、あるいは、へびの尾をもつ犬のケルベロスや、へびの髪をもつメドゥーサも地下の存在である。アテナイ王ケクロプスも大地の子で、下半身はへびの姿だったという）。かれらのメルヘンのおろちや竜（ドラゴン）は、暴風雨などあまりなく川も穏やかであまり目立たない存在ということでは、われわれのように暴風雨・河川の氾濫への恐怖によって作り上げられたのではなく、地をほう現実のへび自体への人類のねぶかい恐怖が直接にその想像図をささえつづけたもののようにみうけられる。もっとも、アルプス山中などでは、グリムの『伝説』にみると、洪水・てっぽう水を「竜がでる Drache

ausfahrt」(註7)と表現していたようで、竜=川であったと思われる。

特異な「モンスーン」型の日本の風土において、自然は、一方ではあれすさぶ恐怖の存在でありつつ、他方では、豊かなめぐみをたれるものでもあった(この二面性を和辻は、「横溢せる力(生を恵む力)の脅威」(註8)と表現する)。不毛の砂漠などちがって、自然はめぐまれているので、われわれは自然のままが好きである。恐ろしい川=竜は、ふだんは川底まで透き通った清流となり、ひとびとが頼りにできる水源となる。自然のままの生水がこれほど安全でおいしく、かつふんだんにあってという風土はそう多くはないであろう。紅茶やコーヒーでなく緑茶が主となっているのも水がおいしいからである。コーヒーや紅茶とちがってひかえ目な緑茶は、水が駄目だとこれにゆずってしまい飲めたものではない。近年、コーヒーが好まれるようになってきているが、あれは、水が汚れてまずくなったということも関係しているのであろう。自己主張の強いコーヒーは、悪臭のするどぶ水でたてても飲める。

あるいは、庭園を比較してよくいわれるように、人工の手を感じさせないありのままの(と思えるように丹精こめて造り上げられた)ものが、「自然なもの」がすばらしいと日本の風土では感じられる。この自然にいだかれ、これと一体的親和的であることを尊ぶ。われわれは、芸術でも、自然の、偶然の手にかかるものを好むぐらいである。焼き物では、まっ白く一点のしみもない磁器よりは、かまで炎が微妙なものをつくりあげてくれる、一見ぶかっこうでしみがありひびだらけのものに、より高い価値を見いだそうとする。絵画でも、墨がにじんで偶然がつくりだすものを巧みに利用しようとしてきた。われわれの水墨画が不器用な者に愛好され、老人の趣味となりうるのは、技術力が正確にあらわれる油絵などとちがって、ひとつには、どんなに下手でも、お手本をまねながら何枚も描くうちには(下手なので、おのずからお手本とちがった独創的なものを描いてしまうし)、たまに、墨と水と画仙紙が勝手に自然に美をつくりだしてくれることがあるからである。

焼き物の炎は、きまぐれであり、いつもうまくいくとはかぎらない。自然は、確実にいつも恵みをもたらすものではなかった。秋の豊かな実りの直前に台風があれすさび、これを奪い去っていくこともしばしばである。その猛威のまえには、ひとはあまりにも無力であって、これに立ち向かうことはできない。ということであれば、残されている道は、自然(の神々)にまかせて、これに祈願することぐらいしかない。いまでも、ひでりのつづくときには、村長は、公式行事としてその祈願祭をおこなう。砂漠にいくら祈願しても実りは期待できないが、われわれの自然は、もし自然が意地悪をしなれば、ことさらにあれすさぶようなことがなくごく自然であれば、期待をうらぎらなかつた。なにごともしなければ、日本の場合、めぐみゆたかな自然は、おのずからにして豊かなものをもたらすのである。

ところで、日本のわれわれが自然にいだかれてこれと一体的になろうとしているのと対照的に、砂漠のひとにとってはいうまでもなく、ヨーロッパのひとにとっても、自然は克服すべき対象になるのだと、よくいわれる。では、グリムらのメルヘンでもそうなのであろうか。メルヘンの背景や舞台になっている、お城とか、城壁で周囲の自然と区切られた都市とか、整えられた庭園あたりはそういう克服の精神を垣間見せてくれるが、どうも自然そのものは、克服の対象とはみなされていないように感じられる。森は、おそろしいところであるが、同時にそれよりも恐ろしい(ママ母の)うちから逃げのびた乙女やこども

をやさしく育み養ってくれる場所となっていることが多い。

これに対して、日本の場合、逃げのびたり、追い出されるこどもは、山にではなく、別の村や町に行くのであって、山に住み着くことはあまりない。自然のふところにいだかれてこれと一体になってといわれるが、かならずしもそうではない（もちろん、砂漠などとはちがい、豊かな自然であって、村に住みがたくなかった者が生きる糧は山中に十分あったから、神隠しにあったと村で言われるようなひとが山に逃れて住む余地はあった。柳田民俗学は、日本では村で住みがたくなかった者の「山の人生」があったことを論じている）。この国では昔話のなかでも、池をつくり川に堤をつくって、人柱をたて水神をなだめこれを制御しようとし、むしろ自然は克服の対象になっているともいえる。今日、「自然を守れ」という声があるが、われわれの自然は、実は、ほうったままでは、草ぼうぼうとなり灌木がしげって、ひとがはいりその恵みをいただけるような状態ではなくなってしまう。常に下草をかり山の道を確保しなくてはならないのであり、自然は改造し克服しつづけられねばならないともいえる。「ぢぢはやまへしばかりにいきました」というのどかな常套句の背景には、自然の恵みを求めてということとともに、この自然をたきぎのとれる状態に維持するため、これを克服しつづけていることも想起されるべきなのである。

では、なにゆえグリムらのメルヘンの場合、自然をやさしいものとみなし、これにいだかれようとするところになっているのであろうか。それは、まず何とんでも、もともとの自然自体がなだらかな森からなっていて、その限りでは住もうと思えば住みやすいということがあるからであろう。和辻の『風土』は、われわれのモンスーン型の風土では自然が暴威を振り、雑草との戦いにみられるような「自然との戦い」を必要とするのに対して、ヨーロッパの「牧場」型の場合、もともと「自然が人間に対して従順である」という（註9）。したがってまた、かれらが自然を克服の対象とするのは、自然がやさしく従順で合理的な姿であらわれ、技術的理性により規則をもって容易に克服させてくれるからで、いわば従順なその自然が征服されるのをまっけてくれるからだと解釈されている（註10）。ヨーロッパの自然は、どうも慈母的な存在のようで、これがメルヘンの背景の自然ともなっている。だが、われわれ日本の自然は、そうではない。わが国は明治にはいり、西洋の土木技術を学ぶため、堤防技術では最先端の国オランダから、河川土木技師を招いたが、この技師は、わが国の川をみて、「これは、川ではない、滝だ」といって逃げて帰ったとかいう。われわれの自然は、過剰なほどに甘やかせ、かつしばしば些細なことで激怒する短気な親のようである。

もうひとつには、一般にひややかな知性でもってする人工的な世界のなかに生活しているからこそ、メルヘンは、合理的知性におさえつけられた非合理的な心性がそこに一つのはけ口を求めるところとして、逆に人工に反発し、魔術的な原始自然を意識して尊ぶということもあるのであろう。魔術的で自然的なものを助長する、人のこころの奥底にわだかまっているロマン主義的な精神がかかわっているのである。とくにグリムに関しては、かれらが文字どおり「ロマン派」に属していたことも少しは影響しているようか。ロマン派は、啓蒙主義・古典主義のあとにでて、啓蒙的理性や古典的な形式主義に反対し、中世にあこがれ、魔術的なもの非合理的なものに重きをおき、ルソーの「自然へかえれ」に感動していた。ロマン主義の哲学的表現をおこなったシェリングなどは、自然と精神を一体的とみなし、本源的には自然は無機的ではなく生きていと捉えていた。つまり自然は、精神（＝

人間)と対立した存在ではなく、本質的にはこれとひとつとみなされていた。こういうロマン主義的な事情も影響していたのではないか。

3. 動物との距離

われわれ日本では、万物を有情(生類)か否かで大別する。人と動物は、魂をもった有情の存在者として、本質的な点において同等とみられる。これは、どこの民族であろうと、プリミティブにはそういうことになるであろう。が、家畜を生活の手段(=食料)とする者たちにおいては、人と動物が同じだという見方では家畜の屠殺が殺人に類したものになってしまうのであって、この見方は、幼いときに早々に修正されていかざるをえない。動物は、人と異なるのであって、言葉は理解しないし、物に近い存在へと格下げされていくことになる。

が、それでも、素朴で自由な空想の世界にあそぶメルヘンにおいては、やはり、動物たちは本来ひとと対等にわたりあって生きている存在となるのであって、そのことをグリムらも拒むことはできなかった。たかだか人種のちがい程度のもので、きつねから蟻・はちまでがでてくる。そして、つねにそういう立場で一貫しているというわけでないことも、つまり現実にかえて動物は単なる畜生として、ものに準じたあつかいをうけるのも、たぶん万国共通のことであって、グリムでも、ある話では、馬は、人なみで主人公の味方となり(註11)、ある話では、乗り物になり、馬肉として単なる食料となる(註12)。あるいは同一の話のなかで、おなじ魚が、ひとと対等の存在として言葉をしゃべり魔法がつかえ、かつ食べられる魚そのものにもなる(註13)。

ときには、われわれの「さるかにがっせん」と同様に針や石うすまでもが人間とおなじ存在となってグリムでも活躍する(註14)。万有にこころ(アニマ)があるとみるアニミズムの立場をとるプリミティブな心性からは、そういうことは、あってよい。昔話は、現代の科学的理性的精神にたつものから、原始の、または幼児のプリミティブな精神までの多彩な世界観をもっているのであり、話に応じて、その立つ世界観はさまざまとなる。ときには同一の話のなかで、一方では、動物を現実のとおり食料品としてあつかい、他方では、人とおなじ霊的な存在とみなすという、世界観の転換すらもする。が、多くの昔話は、グリムの場合もそうだが、動物を人と同じにみなし、草木や石ころなどは現実のとおり無機・無情の存在として背景におく。昔話につよい関心をいだく年令のこどもの世界観が、だいたいそういうレベルにあるのであって、昔話がこども用になるとともに、こどもにぴったりするものとしては、動物が人と同じというレベルの話が人気をえて圧倒的となったのではなかろうか。

昔話では、どこでもふつうには、人が動物になり動物が人となることに異議は申し立てないのであるが、グリムらのメルヘンには、じつは特殊な制約のもうけられる傾向がある。動物=人間の一般的なありかたに制限をもうけ、人が動物になりさがるのはまだよいが、逆に本当の動物が人になるのは出来れば避けようとしているように見うけられることである。たとえば、動物との結婚は、日本の昔話ではしごく当り前のことだが、ふつうグリムでは、みかけは動物との結婚であっても、本当は、魔法で動物にされているだけの人間と結ばれるのであって、動物そのものと結婚するのではない。われわれほどには動物との一体化は許容されていないのであろう。日本の昔話の場合、正真正銘の動物である鶴とか魚

が、助けてもらった恩返しにと、ひとに変身して結婚したり、手助けをする。そして、つるとかきつねだと分かった時も、人間である夫は、ひきつづき妻でいてくれるようにと哀願する。それがかなわなかったとしても、ときには「来つ寝(きつね)」てくれるのであり、それからきつねといわれるようになったなどとなる(註 15)。元へび女房のへびのところへ、男手ひとつでは子どもを育てられないとくりかえし哀願にいく(この国の昔話のこういう夫は、生活力があまりなく、ふがない話が多い。庶民のあいだでは、妻・母の力が強かったのであろうか。あるいは、甘え依存する心性を、しいたげられた控え目な女性よりは、無思慮で無遠慮な男性の方が出しやすいということもあるのであろうか)。

だが、グリムでは、多くの場合、ひとが動物にされて、この動物と人が結婚するのであって、本当に動物と結婚することは、(犯罪とみなされる獣姦と重ねられることもあってであろうか)忌み嫌われたようである。ライオンと結婚するとしても、そのライオンは、本当は王子さまが魔法にかけられていたのだと弁解され(註 16)、「かえるのおうさま」(註 17)でも、結局は、かえるはお姫さまに壁へなげつけられることで魔法がとけて王子さまに還ることができたということになる。もちろん、ときには、動物のままというものもある。「三枚のはね」(註 18)の場合、地下のかえるがばけたお姫さまは、魔法でかえるにされていたのだとは弁明されていないから、動物そのものが人になったのであり、どこのこども(したがって昔話)にも一般にうけいれられる想定にしたがっている。が、それでも、この蛙のもともとを述べる必要があったときには、おそらくグリムらの国の語り手たちは、「ほんとはね、魔法にかけられて蛙にされていただけなのよ!」というのではないかと想像される。

われわれの「たにし長者」では、たにしは、長者の娘と結婚したあとで、若者に変身するが、そのもとはというと、ぢぢばばから正真正銘のたにしとしてうまれたのである。魔法をかけられてたにしにされているのだとは思わない。有情として人と動物は同じなのであって、ことさらたにしを人の化身とすることはない。ヨーロッパの精神分析などの立場からは、たにしに生まれたとなると、(ひとが魔法によってそうされているとのメルヘンの想定のもとでは当然これを人の象徴と解して)人のなにかが示されているとみることになり、たにしの形からインポテンツか未熟な男根を想像するものとなりそうである。だが、われわれの日本では、そんなつもりではない。動物と人は同じだから、素直にそれは、たにしだと思う(では、なぜ、たにしであってしじみ貝でないのかということになると、この話が神に祈願してさずかった子ということで神にかかわるものだから、いまでも神社にそっと祀られている生殖器、神話時代の偉大な男根のおもかげが、あの小さな「たにし」にはあるのかも、とぐらいには推測できる)。

かつて、われわれは、ひとが死んだら牛や馬に生まれ変わるとけっこう本気で考えていた。「死んだおっかあが、夢にでてきて、おまえんとこの子牛になっていると言っていた。悪いがおっかあをつれてかえるぞ」などということになっていた。もちろん、さめた人もあったのであって、死んだ父親が夢にでてきて「じつは、なまずに生まれ変わったんだが、せまいところにとじこめられており、窮屈している。あす、おまえの前にはいでることになっておるから、賀茂川に放ってくれんだろうか」といわれ、つぎの日その夢のとおりになまずを見つけたのに、これをつき殺して家にもってかえり料理して「じいさまの肉だからことに味がよい!」と平然と食べたなどというつわものもあったようである(これだけ

ならありきたりのことで、説話にはならない。なまず（＝父）の骨がのどにささって死んだと話はつづいていく（註 19）。古くはヨーロッパでも死後、動物に生まれかわったりしていた模様である。ピュタゴラスは、とある犬のなきごえを聞いて、それを自分の親友の生まれかわりだと確信して、「どうか、その犬をぶたないでくれ」と哀願したとかいう。だが、プラトンは、ひとは輪廻するがそれは下賤か高貴かの生まれ変わりをするだけだと見ており、動物になりさがることまでは考えていないようである。キリスト教でも、死後、仏教のように牛馬などの畜生になるとはせず、（悪魔がひとを魔法で動物にすることはめずらしくないとしても、本来的に神は、そういう邪悪なことにはかかわるものではなく）ダンテの『神曲』あたりにあるようにせいぜい地獄や煉獄を遍歴させるぐらいだったようである。食肉と自分は、どこまでも区別しておきたかったのであろう（もっとも素朴な信仰のレベルでは、キリスト教のヨーロッパでも、やはり人は死んだら「ねずみ」になったりするものとみられていたようである（註 20）。

肉食の世界では、動物と人がいつまでも同一視されていたのではこまったことになる。同一となると、前者を屠殺するのだから、後者＝人も屠殺されるということになりかねない。われわれ日本のこどもなら、あそびで大人のまねをして相手を牛にして背中について尻をたたくことになるものが、グリムらでは、屠殺してソーセージをつくるのをみているのだから、相手の子を殺めないと限らない。まね事であれば、そういうことはまれでしかないとしても、大人が人＝動物と見なしたときには、その気になれば殺人を帰結することとなる。グリムの『伝説』は、伝えられている本当の話という建前であるが、そこには、飢饉で食料がなくなり、森で自分のこどもを殺して料理しようとした話とか（註 21）、権力をもった男が料理人に「男の子の焼き肉をたべたい」と用意させた話（註 22）をあげている。教育学の古典『エミール』の著者ルソーでさえ、わが子をみんな孤児院に捨てさせたというから、こどもはつい最近まで一般には大切にされなかったのであり、飢饉ともなれば、「まびき」になれた親は、（自分が死ねばどうせこどもは餓死するのであるし）無抵抗なこどもを殺してたべようという気に意外となったのかもしれない。食べる肉としては、おそらく獣肉も人肉も似かよったものなのであろう。メルヘンの方でも、父親が、ママ母の料理した息子の肉をおいしいといってむさぼり食うのがある（註 23）。盗賊たちの好物はというと、たいてい人肉であり、しかも新しいのがやはりおいしいと語られる。カントは、人は目的であって手段にとどめられてはならないと崇高な道德律をかかげているが、かれらの歴史の底辺において人を食肉（手段）とするような悲惨な過去があったのだとすると、語ることはばかられるような思いがそこにはひそんでいるのかもしれない。

こういう肉食をするものたちの間では、人が一種の肉である以上、動物（とくに食用の家畜）と人は、何としても厳しく区別しておかなくてはならないのである。日本では、動物と人とを同じとみるから、「かわいらしい家畜を屠殺するなんて何と残酷な人たち！」という者もでてくるのだが、彼らは、生きるためには、「家畜は手段にとどまり、人に食べられるように神からつくられているのだ！」と割り切らねばならないのである。グリムらは、この現実のもとに、家畜は、なるだけ人と対等にはしないでおく。かれらは、なにより家畜と人を区別したいのであり、家畜と野性動物では、われわれと逆で、家畜の方が下位に位置づけられる。だから、（お姫様と結婚する）魔法で動物にされた王子は、ふつうは家畜になるのではなく、ライオンとか鳥あるいはへび・かえるになるのであり、ろばにされて

むちうたれるぐらいなら（もちろんそういう目にあう話もある（註 24））、みにくいかえるにされた方がまだましとさえ思うのではないか。からすと馬の場合、日本では、馬の方が人に近いとみるのであろうが、グリムらの主人公は、そうではない。からすの食料のために、自分の乗っていた生きた馬を殺してやる（註 25）。

そして、この家畜＝手段の延長上に、動物全般も人の手段とみなされがちである。動物＝人とするメルヘン一般のあり方をとるのはとるのだけれども、われわれから見ると、なるべくなら距離をとっておこうとしているように見うけられる。動物をお供に悪の退治にでかける話としての、日本の「桃太郎」とグリムの「二人兄弟」（註 26）（ドラゴン退治）をならべてみると、そのあつかいに、やはりかなりの違いが見られる。グリムでは、兎・狐・狼・熊・ライオンのこどもたちがお供になるが、じつは、このお供は、その親たちが主人公の若者に殺されそうになり、命ごいをして代わりに自分たちのこどもを提供したものになる。そしてこの動物のこどもたちは、現実の牛や羊のように、ドラゴン退治のためにひたすら若者に献身させられるのみである。動物は、かれらの生きていくうえでの単なる手段であって、われわれの農作物とおなじく食物や着物の原材料でしかないから、「桃太郎」のようにはならない。

その点、「桃太郎」では、犬・猿・きじは、単なる手段ではなく、征伐に参加するなら「きびだんご」をあげようと、いわば対等の存在に対して契約を結んでいるかのようにみえる。退治されるものは、鬼という、よその人（でなくとも犬や猿よりは人にいっそう近い直立した知的存在）であるが、なんの罪もないこの鬼に対して強奪をやろうというのであって、ペットを溺愛するひとの心性が未だそうであるように、よその人＝鬼よりは、身近な犬や猿の方がうえに位置づけられている（これは、わが国のみならず、他人の生活・人権よりは、動物愛護をという人に共通する万国の傾向のようである）。

4. 島国の農耕民

この国では、ひとびとは、農耕を中心にして生活してきた。水田耕作を主要な営みとし、雨のよくふる水のゆたかな国であるから、水に関する話が当然、われわれの場合多い。みのりも天候しだいであれば、天気は左右されにくい生活をしている地域とちがって、天気は、日本においてはかなりの関心事となる。また、3ヶ月は雨がつづき、のこりの9ヶ月は晴天がつづくような国では天気は、日々の話題とはならないであろうが、この国では毎日変動するのであって、「ふんどしのしめりぐあい」で晴雨を正確に当てる昔話の不精ものが登場するのもわが国ならでのことであろう。あいさつも、「こんにちは！」「こんばんは！」に述語を続けなくてはならないとすると、たぶん「よいお天気で」「お寒うございます」などとなる。グリムらの地方でも「Guten Morgen=Good morning」つまり「よい朝で」と天候をいうのではないかといわれるかも知れないが、かれらは、遠足の朝の大雨でも「よい朝で」といい、これをさんざんくやしがつて別れぎわにも重ねて「よい朝で」という（Good morning は、われわれの「さようなら」の意味もかねている）のであるから、天候を問題にしているのではなさそうである。その点、われわれは、あきらかに、しばしば天候を問題にしているのであって、話すことがなくなるとだいたい天気のことをまずみんな口にしてみるくせがあるぐらいである。

こういうのんびりした話題ならよいが、一方の水不足の場合と、他方の過多による暴風

雨・洪水の場合、いずれも大変である。ひでりは、水田には大敵であるから、田に水をいれたいという願いにもとづく話は、この国の農耕民をひきつづけてきたのであって、かけがえのない娘を引き渡すのは、水をいれてくれた猿やへびにとということになる。こういう話は、水田をもたない地方や牧畜民のもとでは（あるいは水郷地帯においても）、ひとをひきつけ続けるものではなかったであろう。彼らのところへいったら、まさかありもしない田んぼに水などということでは聞き手は納得しないから、しだいに変様していくことであろう。グリムらには、経済的に豊かにしてもらおうかわりに、むすめを悪魔に引き渡そうとする話があるが、そういうようになってしまうであろう。逆に、グリムのような話は、日本において特殊具体化するとしたら、みのり豊かな水田のための話になっていくのであろう。

水不足の場合の「水乞い」の話よりもセンセーショナルなのは、洪水・暴風雨の話である。一瞬にして大量のひとびとの命をうばい、豊かな実りをだいなしにしてしまうのであり、昔話でも話題にならないはずがなかった。稲作をはじめてから、多分、その第一世代のひとびとにおいて、あの「やまたのおろち」のような話が物語られはじめたにちがいない。「やまたのおろち」がのみこもうというのは、みのりの予定された「稲田」姫であった（註 27）。あるいは濁流にのみこまれた肉親のすがたをおもいおこすたびに、川＝おろちへの恐怖は反復され、それは夢にも繰り返されたことであろう。その痛恨の現実が、おろち退治を語らせた。川への恐怖は、水の制御主としてのすさのお神のような存在を渴望するところとなり、おろち退治を観念的に展開することで実在的現実がそうなることを祈願して、せつせつと物語られることとなった（この切実な、生きた神話としてのおろち退治は、グリムらのおだやかな自然のもとに伝播した場合、川や水との関わりを失って、おろちは、単なる怪物として、口から火をふくようなドラゴンになり、これの退治話にと変貌していくことになるのであろう）。

この国の水にまつわる話を牧畜民のところへ持ちこんだ場合、関心をよばないものが相当にありそうで、関心をひくものとするには、かれらの自然とその生活にみあったものに変えなくてはならないであろう。とおなじように、グリムらの話は、異国の奇異な話としてうけとるのでなく、われわれにぴったりとさせるのだとすると、場合によっては内容を変えなくてはならないこともありそうである。かれらの話では、畑作は共通だとしても、われわれにはせいぜい副業でしかなかった牧畜の担い手たちがしばしばでてくる。「牛飼い」あたりはまだわれわれのまわりにもかつてはあって、奇異ではないが、「豚飼い」とか、むこうではもっともポピュラーな「羊飼い」は、よそよそしい。もし、かれらをわれわれのなかまにいとすると、なんの仕事をやってもらったらよいのであろう。

この国にありふれた仕事でないからこそ、おおかみがおそってきたとうそをつく羊飼いの少年の話（イソップの「いたずらをする羊飼い」）など、そのままの翻訳でエキゾチックな話として聞けるのである。が、こどもらが関心をいだけるのは、何といてもかれらになじみのふかい自分たちの世界であり、語り手にとっても周知の世界でなくては語りに熱がはいりにくいことであろう。「ロレットへ巡礼にでかけた」ではこどもにも語り手にも疎遠であるから、「お伊勢まいりにでかけた」という話にし、その主人公は、むこうでは「羊飼い」であったとしても、わが国にきてもらったときには、飼うべき羊がないのだから、近くて牛飼いか、できれば、くわでももって百姓仕事を手伝ってもらわなくてはならない

のではないか。

自然がちがえば、仕事がちがい、仕事がちがえば、その関心の対象もちがい、その対象と言語表現には互換性のないものがけっこうあることになる。日本では、雨を「しぐれ」「さみだれ」「ゆうだち」などと区別するが、雨を気にしないところでは、そんな区別はしないであろう。逆に、むこうでは、みんなが牛を小牛や雌雄で別に表現するから、単に「うし」といいかえていたのではいけないのであろうが（牛を飼っているもののうちではこの国でも「べち」＝小牛だとか、「こつてえ」＝雄牛などと区別することがある）、かりに「めすうし」と訳して聞かせたとして、そのうしが「めす」でなくてはならないようなことを話のなかでしていないかぎり、われわれはつぎに語るときには、おすだったかめすだったか分からなくなって単に「うし」としてしまおうであろう。われわれとちがってグリムらは、動物のみか万物を男女に色分けしようというのであるから大変である。「長ぐつをはいた猫」の猫は、おす・めすどちらでもかまわないであろうが、グリムらの国においては、「**der Kater** おす猫」であったり（グリム）、「**die Katze** めす猫」（バチレ（註 28））であったり、「**le chat** 猫」（ペローの場合 **le chat** は一応男性形）であり、雌雄どちらなのだろうと悩むのであるが、われわれは、そんなことには一切とんちゃくしない。

こういうものは、すこし融通をもたせて翻訳すればよいのであろうが、価値観の違いがでてくると、訳すだけではすまないことになる。「チーズ」は、グリムらの場合、われわれの「つけもの」とおなじで、（チーズ（**Käse**）は俗語では「下らないもの」の意味になるとか）一般的には価値の低いものようであるが（もともと、チーズをたらふくたべることを夢見ることの昔話があるようだから、いちがいにはいえないのであろうが（註 29））、われわれにおいてはそうではない。グリムの「小百姓」では「チーズパン」（註 30）を出すのは、客を粗末にあつかうためであるが、われわれのこどもが「チーズ」と聞いたときには、むしろ「歓迎された」と感じるであろう。ならば、「つけもの」にでもすればよいのかというと、こんどは、むこうにはない「たくあん」あたりが想起されるであろうし、こまったことである。

ところで、日本の昔話には、羊飼いやなどがいないとともにグリムらにはよくでてくる異世界の人々、つまりは、妖精とか小人などがあまりでてこない。夢や幻覚において巨大視とその逆がスウィフト（ガリバー）のように体験できるひとのあることはどこでも同じであろう。日本でも、ゆめうつつのなかで小人がでてきてという話は時々ある。だが、そういう小人がグリムのようにどこかにずっと住んでいて人々と行き来するというような話にはならない。

この国に住む人々がどこでも姿かっこうにおいてあまりちがわず、異邦人とのつきあいの少ないことがまずなによりの原因であろう。アイヌ民族とのつきあいあたりも、そのつながりのあるところでは話になったにちがいないけれども、国民的な話としては顕著なものはなさそうである。南方からの漂着民を「鬼」とみなした話が『古今著聞集』（註 31）にあるが（かわいそうに、「鬼」たちは、島民と争うことになって、小舟でまた海にでていったという。黒潮にながされて海の藻屑と消えていったことであろう）、交易民など特殊なものは別にして一般的には異世界のひとと出会うことはまれだった。その点アジア大陸の諸民族がながれこみつづけた袋小路のヨーロッパ半島は、小人も巨人も多彩にもっていた。あるいは異集団としてのジプシーも身近かであったろう。ユダヤ人は、グリムでは自分た

ちとちがった存在としてとりあげられ時々登場するし、異人種としての黒いはだの人もでてくる。異人種とおなじように、小人族・巨人族と誇張されうるものもじっさいにいたのであろう。グリムの『伝説』では、フン族は、体が小さく醜く乱暴だったと言ったり（註 32）、メロヴィング族の王は、代々背中に剛毛があり剛毛族といわれたとか（註 33）、ランゴバルト族の王リウトプラントの足は、常人のひじ（Ellenbogen.尺度としての Elle=55～85cm）ぐらいの巨大さだった（註 34）などと伝えている。これがもう少し誇張され、幻覚や想像と重ねられ、メルヘンに昇華されると、小人となり巨人などとなっていくのであろう。おなじドイツでも、未だに北と南では、大分、背の大きさが異なっているようである。日本ならどこにいてもそんなに体格の違いなどないと思っている筆者の体験でも、北ドイツでは、大男・大女が多くて異国という感じだったが、南のミュンヘンあたりでは、小柄の者が多くて、親しみがもてた。

小人は、巨人以上に、超現実世界のものである。われわれ日本の超現実的な存在は、かっぱにしても、やまわろ（さとる）や天狗、あるいはこだま、あまのじゃく、山うばなど、どうも孤独でさみしい生活をしているように見うけられる。そうなるのは、たぶん、個人的な錯覚・幻覚によってかっぱや山わろなどが育てられることによるのであろう。自然のなかでの幻覚はさみしい場所で、ひとりでいるときに通常みられるものであるから（複数だと、仲間から幻覚・錯覚の個人的世界が否定され、共同的世界にとどまりやすくなる）、その出合ったかっぱなども一匹で十分ということで、かれらはさみしい存在となっているのであろう。そのことは、グリムらでもおなじことで、出合うのはしばしば一人または少数の小人である。が、孤立・自立に強いはずのグリムらのもとにあって、小人たちは、むしろ共同生活をしており、小さな妖精たちは、話によっては町なども持っている。身近な存在であった異種族・異民族に重ねられて、共同体的存在にとつくりあげられていったのであろう。

小人は、くつ屋さんの寝ている間に仕事をしていてくれ、田畑をかたづけてくれるというようなあいだはいいのだが、作物をぬすむというような話になると、その地域の住民と対立し、小人という弱小な一族であるから追い出されることになる。そういう小人族が追い出される話のなかには、かれらから退去税をとったというものもある（註 35）。それは、もう妖精など超現実の存在ではなく、小人だったと考えなくてはならないであろう。

日本の昔話のかっぱや山わろ・あまのじゃくは、自然的存在（かわうそや猿）をベースにした錯覚・幻覚・想像の産物であるのに対して、グリムらの小人は、現実の異種異民族を背景にもった、幻想と現実の共同の産物であろうと考えられる。われわれには、この異種異民族的な背景がないので、グリムらのメルヘンにはいたるところに出てくる顕著な存在としての小人族を集団的に常住させることがないのであろう。それと、この国では、そういうたぐいのかわいい超現実の共同体的存在には、動物＝人の点において、人間がなくてもよいということもある。つまり、グリムの小人は、われわれの場合、人でなくても、「ねずみ浄土」のように「ねずみ」などで十分だったのである。わざわざ人の姿をするまでもなく、ごく普通に自然のなかでくらす自然的な存在でよかったのもあろう。

5. 都市と風土

昔話を聞く現代のこどもらが生活するのは、自然のなかではなく、多くは都市のなかである。都市は、周囲の自然から自らを切り離して、人工の居住空間をつくるのであり、それ自体においては、特定の風土をもつことは少なくなる。その周囲にひろがる自然は都市化するほどに排除され、自然風土の直接的影響は、天候ぐらいになっていく。今や、都市にすむものは、気温によってその自然の変化を知る程度になっているのであり、それも、エアコンが普及しているから戸外にでないとあてにならない。その都市を囲んでいる自然風土は、テレビなどを通して観念的に感じるだけになっているといってもいいすぎではない。

昔話がそこに育ち、その影響をいり濃くもっている固有の自然・風土が、もはや現代の多くのこどもには疎遠なのであれば、そして昔話は聞き手の風土に見合うように語られていくものだとすれば、いまや、昔話は、無風土的な都市に応じて無風土化していかざるをえないのであろうか。

古くから都市は存在したし、都市を舞台とする昔話もたくさんある。そして、そういう話は、風土的な背景を、田舎ほどにはもっていない。自然を相手の生活（生産）をやめて、商業・工業あるいは政治・宗教をその営みの中心においたのが都市であれば、そのことは当然であった。だが、消費については、基本的にはその都市の周囲の自然・風土に直接的に依存していた。毎日の燃料は、風土に関係のない電気やガスではなく、その周囲の自然からとられた薪・泥炭などであり、その季節にみあった食物を周囲の自然（農漁業）から直接に得ていたのであれば、自然的風土は都市の根幹にまで現れざるをえない。豊かな消費は、都市に集中されていたのであるから、むしろ、都市においてその風土に独自のものの繊細な展開も可能になっていたともいえる。われわれの「お茶」「お花」は、この風土ぬきにはないし、また自然の素朴な生活のなかではそういう風流な形式をもつことはなかったであろう。

ところが、現代の都市は、昔話の中にでてくるかつての都市のように自然の延長上にあるものではない。いまや消費までもが、周囲の風土に直接依存するものであることをやめて、無風土的になっている。燃料は、どこでも電気・ガス・石油等となっている。日本の昔話では、「たきぎ」や「いろり」は不可欠であろうが（それは風土におうじてオンドルとかストーブ・だんろなどに変わることになる）、これは、現代のこどもには疎遠な存在であり、もはや理解しにくいものになっている。「いろり」「かまど」が出てくる昔話でも、それが別のもので代用されてよいのなら、普遍的で無風土的な電気やガスのレンジなりオーブンに変えざるをえなくなっている。あるいは、食料品あたりかつては特定の風土にそだち、季節的であったものも、可能なかぎりその制約をなくして、誇張していえば年中同じ食品によって生活することになっている。熱帯のバナナを雪国でたべるのである。メルヘンの継母がこどもにいつける難題に、真冬にいちごをとりに行かせるのがあるが（註36）、いまのこどもは、クリスマスや正月に赤くて甘いいちごを食べるのであって、ママ母のいじめとしては通用しにくくなっている。

現代の都市は、大規模化し、生活は、どこでもおなじになり、万国一様に車にあふれ、ビルを樹立させ熱帯の人も寒帯の人もせびろ姿で等々と普遍的、無風土的となっているのであるが、その生活のささえは、機械によってなされているといってもよいであろう。現代の都市は、科学文明のもとに高度な機械をもって機能するものとなっていて、その生活は、

古代からの自然的で素朴な生活とは、まったく異なるものになっている。そして、その機械文明の点では、もうわが国は農山村もそのなかにはいって、自然的な生活とは無縁になり、おおむね都市化された生活を農村でしているのである。

かつての昔話は、自然・風土にはぐくまれたものとして、ひとびとの夢がたくされるのは、その自然（草木や動物）と人間においてであった。だが、いまや自然は疎遠となりつつあり、都市的生活においてひとびとが見いだすものは機械と人間のみということになっている。こどもたちが魔術的な夢をたくすのは、もはやきつねとかたぬきではなく、機械にならざるをえなくなっている。

本来、合理的な機械は、魔術的なものを駆逐する形で登場したのであり、また、それは、つめたくて堅く、非情であって、人や動物のように魂をもったものとしては扱いにくいものである。動物が人とおなじように言語や英知をもつとみる昔話の世界においても、ふうには、道具や機械は、生あるものにあやつられる無生の手段として、無情の物とみなされてきた。しかも、道具は、手になじみ人間的なあたたかさがあるのに対して、機械は、疎遠で冷たく、杓子定規で融通のきかない非人間的なものとみられてきた。

だが、科学技術の都市文明のもとにうまれそだつ者たちは、いく世代か経るうちに、そういう機械的なものに非合理的な夢をたくすようになって、これまでの自然的風土のなかから生まれ支えられてきた昔話とは異質の新しいメルヘンをはぐくんでいくようになるのかもしれない。かつては、深層の隠された精神を神仏や鬼あるいは狐とか蛇にと表現したのに対して、いまや機械としてのUFOに表現することがあるように、メルヘンも、身近に動物たちがいないのであれば、それにかわるものとしての機械へと、車やコンピューターに、あるいはロボットたちへとその素朴な心性をたくす以外なくなることであろう。かつての昔話にも、なじんできた道具である「ほうき」とか耕作の用具が霊をもちばけてでるというようなものがあつたが、幼児からなじんでいる精密機械とくにロボットなどは、道具以上に有情化しやすいことであろう。生きた子牛をさぐって、「これをうごかす電池はどこにはいったらんやろ？」とこどもがつぶやいたとかいう話を聞いたことがあるが、いまや動物でさえもが機械のもとに理解されるようになってきている面もあるようで（大人の世界でも、ひとを根本的には機械とみなす「人間機械論」がけっこう幅をきかせている）、超人間的で魔術的な夢は、動物ではなく機械に、超能力のサイボーグやロボットにと描かれていかざるをえないのであろう。

とすれば、都市化した世界に生きるこどもたちには、自然的存在を対象としたふるい昔話は、しだいに疎遠となり、かれらは、その存在する状況にみあった機械的なものを中心にした全く新しいメルヘンを求めることになっていくのかも知れない。そして、それは、機械と都市生活という無風土的な存在のメルヘンとしては無風土的なものにならざるをえないであろう。もちろん、大都市といえども周囲には自然が広がっているのであるから、そこに住む動物や固有の自然に関する昔話は、理解不能にならないかぎり存続していくにちがいないし、自然的な肉体をもつ人間は、自然へのあこがれを都市生活においてこそいなくことにもなるから、自然的な生活をする素朴な昔話は、一定程度は、関心をひきつづけることであろう。だが、こども自身がなれ親しむ所と物は、その日頃の夢がたくされるのは、自然ではなく都市と機械になるのであれば、こどもの求める本来的なメルヘンは、基本的には没自然なものとなり、無風土的となる以外ないように思われる。

註

- 1) ヨウン・アウトナソン編『アイスランドの昔話』 菅原邦城訳 三弥井書店 昭和54年 第41話 (あざらしの皮) 160頁以下 参照
- 2) 『和辻哲郎全集』 第8巻 岩波書店 昭和37年 134頁以下
- 3) 同上 134, 138頁
- 4) 『日本書紀』 卷第一 (日本古典文学大系67 岩波書店 122頁)
- 5) 『古事記』 上巻 (日本思想大系1 岩波書店 57頁)
- 6) Vgl. Grimm; KHM91 „Erdmänneken“ 「地下の小人」
- 7) Grimm; Deutsche Sagen. 217.Erzählung. „Der Drache fährt aus“ 「竜が出る」
- 8) 『和辻哲郎全集』 第8巻 岩波書店 昭和37年 26頁
- 9) 同上 73頁以下
- 10) 同上 76頁以下
- 11) Vgl. Grimm; KHM89 „Gänsemagd“ 「がちょう番のおんな」
- 12) Vgl. Grimm; KHM17 „Die weiße Schlange“ 「白へび」
- 13) Vgl. Grimm; KHM85 „Der Goldkinder“ 「黄金のこども」
- 14) Vgl. Grimm; KHM41 „Herr Korbes“ 「コルベスさま」
- 15) 『日本霊異記』 上巻第2話 (狐を妻と (な) して子を生ましむる縁)
- 16) Vgl. Grimm; KHM88 „Das singende springende Löwenecherchen“ 「なきながら飛ぶひばり」
- 17) Vgl. Grimm; KHM1 „Der Froschkönig“ 「かえるのおうさま」
- 18) Vgl. Grimm; KHM63 „Die drei Federn“ 「三枚のはね」
- 19) 『宇治拾遺物語』 第168話 (上出雲寺別当、父の鯰に成たるを知りながら殺して食ふ事)
- 20) 谷口幸男等『ヨーロッパの森からドイツ民俗誌』 日本放送出版協会 昭和56年 210頁以下
- 21) Vgl. Grimm; Deutsche Sagen. 582.Erzählung. „Hungersnot im Grabfeld“ 「グループフェルトの飢饉」
- 22) Vgl. Grimm; ibid. 527.Erzählung. „Ursprung der Zähringer“ 「ツェーリンガー家の起源」
- 23) Vgl. Grimm; KHM47 „Vom dem Machandelboom“ 「びやくしんの木について」
- 24) Vgl. Grimm; KHM122 „Der Krautesel“ 「キャベツろば」, KHM144 „Das Eselein“ 「子ろば」
- 25) Vgl. Grimm; KHM17 „Die weiße Schlange“ 「白へび」
- 26) Vgl. Grimm; KHM60 „Die zwei Brüder“ 「二人兄弟」
- 27) 『日本書紀』 卷第一 (日本古典文学大系67 124頁)
- 28) バヂレ『ペンタメローネ』 第2日目第4話 (独訳 Giambattista Basile; Das Märchen aller Märchen (Der Pentamerone). 《Gagliuso》. insel taschenbuch.
- 29) 山室静『新編世界むかし話集2 ドイツ・スイス編』 社会思想社 1981年 279頁以下 「チーズをもっともっとほしがった少年」

- 30) Grimm ; KHM61 „Das Bürle“ 「小百姓」
- 31) 『古今著聞集』第599話（伊豆國奥島に鬼の船着く事）
- 32) Vgl. Grimm ; Deutsche Sagen. 378.Erzählung. „Ursprung der Hunnen“ 「フン族の起源」
- 33) Vgl. Grimm ; Deutsche Sagen. 424.Erzählung. „Merowinger“ 「メロヴィング族」
- 34) Vgl. Grimm ; Deutsche Sagen. 409.Erzählung. „König Liutprands Füsse“ 「リウトプラント王の足」
- 35) Vgl. Grimm ; Deutsche Sagen. 153.Erzählung. „Der Abzug des Zwergvolks über die Brücke“ 「橋をわたっての小人族の退去」, 154.Erzählung. „Der Zug der Zwerge über den Berg“ 「小人の山越えのひっこし」
- 36) Vgl. Grimm ; KHM13 „Die drei Männlein im Walde“ 「森の三人の小人」

第二部 お爺さんとお婆さんが、あった

第一章 おじいさんとおばあさん

1. 昔話の中の夫婦・老人のあつかい

今日の日本の昔話の代表的な始まり方は、「むかし、あるところに、おじいさんとおばあさんがありました」になるであろう。われわれの昔話には、どういうわけか、「おじいさん・おばあさん」が、しばしば出てくる。現実世界にてらしてみると、その話の内容からいってかならずしも老人でなくてもよさそうな場合にも、老人を主人公やその親などとして登場させる。「桃太郎」や「一寸法師」の親とか、あるいは「花咲爺」や「かちかち山」にみられる主人公たちは、ふつうの夫婦・男女にしてよいだろうに、しばしば、「おじいさん・おばあさん」になる。なぜそのようになっているのかについて、以下にこれを少し考えてみたいと思う。

まず、はじめにグリムやペロー、アンデルセンなど今日よく耳にする代表的な外国の昔話あたりがどうなっているのか、簡単に見ておきたい。問題は、わが国の昔話での「おじいさん・おばあさん」に相当するものがあるのか、あるとすると何になるかということであり、もうひとつは、老人がそれらの中でどのように取り扱われているのかということである。

ある。

[グリムの場合] 主人公となる子供や青年の親がどう表現されるのかということを中心に、グリムのメルヘンをみておくと、つぎのようである。一方では、現実的な表現をして、「むかし、百姓があった・・その女房(Frau)との間に・・・」(註1)とか「びんぼうな木こりが、その妻(Frau)とくらしていた」(註2)とはじまり、端的には「むかし、夫婦 ein Mann und eine Frau があった」(註3)と切りだす。われわれの昔話では、「むかし、あるところに、お父さんとお母さんがいました」というのでは、どうもしっくりしないのであるが、グリムらでは平気であり、「お父さん Ein Vater がむかし・・・」(註4)とか「むかし、お母さん eine Mutter があった」(註5)とはじまったりもする。

だが、人気者「白雪姫」とか「シンデレラ」の親は、普通の夫婦・父母であってかまわないであろうに、その父は、「王さま König」であり、母は、「おきさきさま Königin」になる。そして、「むかし、王さまとおきさきさまがありました」(註6)というはじまり方を典型として、この「王さま・おきさきさま」は、われわれの「おじいさん・おばあさん」のようにグリムのメルヘンには、しばしば登場してくる。

では、グリムの場合、おじいさんやおばあさんは、どうしているのかというと、わが国の昔話とくらべると、出てくるのがすくないし、出てきてもはしたの役であり、主要な登場人物になったとしても、それは、年たけた魔女を例外として、多くはみじめなものが目立つように思われる。魔女(Hexe)の場合は、あの「ヘンゼルとグレーテル」の、おかしのおうちにすんでいる魔法つかいの「おばあさん Alte (老女)」のように、悪いことをたくさんで元気いっぱいであり(註7)、「悪魔 Teufel とそのおばあさん Großmutter (祖母)」(註8)の話などでは、やさしくたのもしい老魔女になっていたりする(ととった悪魔的女性が—それはわが国の山うばにも通じるものであろうが—魔術・妖術にたくみなのは、(力仕事ではないので)年とるほどにむしろ経験を蓄積して悪知恵がはたらくことになるからである。しいたげられた女性のうらみ・にくしみは、しばしば長い年月の忍耐を必要とし、相手の腕力の低下などを待たなくてはならないというようなこともある)。だが、ふつうの、つまり人間の老人の場合、とくに腕力で支配していたもの場合はみじめである。「としよりのおじいさん Der alte Großvater と孫 Enkel」(註9)の老人は、息子から犬猫なみにあつかわれ、それをみていた孫は、おとなになったら父親をそう扱おうとみならうのである。

としよりがみじめにうちすてられる状態になることは、動物のみならず生存に余裕のない人類の歴史ではごく普通のことであり、なにもグリムの昔話＝メルヘンに特殊なことではない。グリムではごく自然に、老人は、無力な余計者として取り扱われているのである。「ブレーメンの音楽隊」(註10)や「ズルタンじいさん Der alte Sultan」(註11)のように、やくにたたなくなったおいぼれの動物は、おいだされるのであり、人間とても似たようなあつかいをうける。わが子すらも棄てざるをえない切羽詰まった、生物としての生存を問題としなくてはならないような状態では(ドイツあたりでもわが国の新生児のまびきと同一のことが行われていた模様である)、老人は、切りすてられる運命にあった。われわれ哺乳動物は、子供を養育する本能はもっている、親をやしなう動物的な本能は備えていない。かつ、血のつながりによって成立している家族のもとで、子供は全員の血を受けついでいるが、老人は、父母のいずれかとは、常にあかの他人なのである。老人を尊重し

扶養する精神は、動物的には成立しないことであろう。

ニーチェは、敬老の精神をもって高貴な人間の特性としているが（註 12）、孝行とか敬老の精神は、人間においてはじめて成立し、その歴史は浅く、切迫した生活ではなおざりにされがちである。わが国や（註 13）おとなりの朝鮮の説話（註 14）には、子供はあらためてつくれるが、親はつukれないから、子を犠牲にして爺婆の方を救おうという、さむざむとした高貴な話があるが、二者択一をせまられるとなれば、子供を救う方が、つまり、グリムのように老人を見棄てる方が普通の話となるであろう。ただ、グリムあたりでは、それにしても少し老人を冷遇しすぎのように思われる。実力主義の社会では、どうしてもそういうことにならざるをえないのであろうか。

老人の切りすては、実力主義・個人主義のヨーロッパの昔話に特徴的なことで、われわれのような相互依存の共同体的社会では敬老・孝行の精神が発達していて、孝行話が昔話のなかにも出てくる。だが、孝行は、願望・規範としてはあったにちがいないが、おそらく、実際はそうできない厳しい生活が多かった。『今昔物語』に「をばすて山」（註 15）の話があるように、わが国でも、ぎりぎりの生活の長かった歴史の中では、結構、老人の遺棄はあったのではないか。家族全員は生存できないような飢餓状態の中では、家族思いの老人の方から、ことを察して、愛するわが子、一層愛しい幼い孫が生き延びることができるようにと、身を引き自らに山に入っていくようなこともあったであろうと推測する。最近身勝手な老人が結構いるが、貧しい時代には、老人も当然、家族愛に満ちていた。子供の方には、敬老の精神があったであろうが、それ以上に強い家族愛が老人の方にあったはずで、棄老ではなく、老人の自らによる遺棄があったのではなからうか。それを、残った若い者は、自分たちに力がなくてと、結果的には、自分たちが棄てたようなものと、自虐的に「嫉捨て」と言ったのであろう。

【ペローの場合】ペローのメルヘンでも、グリムと似たりよったりで、「王さま roi」「おきさきさま reine」の話になる。わが国の「おじいさん・おばあさん」とちがって、老人は、無力で控えめである。「赤ずきんちゃん」の例の、狼にたべられる「おばあさん mère-grand (=祖母)」は（註 16）、昼間からベッドによこになっているし、「眠れる森の美女」で糸つむぎをしているお城の塔の「おばあさん vieille (=老女)」（註 17）も皆からその存在を忘れられていた。ただし、魔女はグリムでもそうだが、としとって盛んであり、思春期の娘を魔力で「眠れる森の美女」としてしまう。

【アンデルセンの場合】彼のばあい、昔話の再話であるものは少ないこともあって、グリムとちがって「王さま・おきさきさま」が主人公になることは少なくなる。あの「裸の王さま」に象徴されるように、もう「王さま Keiser (=皇帝)」（註 18）はメルヘンの中の權威を奪われているように見うけられる。アンデルセンでは、話の主人公たちは近代的な市民が中心となり、そのことにともなうであろう、グリムの「王さま」のような、一家の家長の超現実的な理想化はあまりなされず、社会関係については現実にあるがままにしてリアリズムにたつ。また、老人は、かつて活躍した存在にとどまる（おじいさんは、なによりも、過去の栄光をなつかしく思いだす存在として登場している）。が、おばあさんは、けっこう日常生活をしっかりと盛りもりしており、「親指姫」がお世話になる野ねずみは、「おばあさん gammel (=としとつた) ねずみ」（註 19）であり、「みにくいアヒルのこ」がしばらく飼われるのも「おばあさん gammel Kone (=老夫人）」（註 20）の家であ

る。そして「マッチウリの少女」をやさしく抱いて天国につれていってくれるのも母親ではなくて「おばあさん Mormoer (=母の母)」(註 21)である。が、日本の昔話のように現実以上に特別あつかいをうけて老人が登場するということでは勿論ない。

【カルビーノの場合】グリムやペローでは、権威やあこがれの対象として「王さま、おきさきさま」が登場する。それは、現実世界での王室を言っていることもあるのだが、しばしば王室のように権威あり、憧憬されるような理想の家庭が、その夫婦が王と王妃という形容をもって表現されてもいる。この傾向の顕著に見られるのは、カルビーノの『イタリア民話集』である。父母は、ここでは一方で現実のとおりの表現をとって「お母さんとお父さん una madre e un padre」(註 22)とか、「ママとパパ una mamma e un babbo」(註 23)と言われる(カルビーノのお母さんは、お父さんよりも前に出る)。が、他方では、しばしばグリムと同様に「王さまとおきさきさま un Re e una Regina」がいわれ(註 24)、その場合、ひとりの王さまのお屋敷のとなりに、別の王さまのお屋敷があるというようになっているのであって、「王さまのお向かいに別の王さまがすんでいて」(註 25)、「向かい in faccia」(註 26)の王さまがいわれるぐらいである。普通の人々が「王さま」になったつもりでいる様子が見てとれる。

【アフナーシェフの場合】グリムあたりでなら「王さま」となる「父」や「男」は、アフナーシェフの『ロシア民話集』では、同様に「王さま король」(註 27)とか「皇帝 царь」(註 28)といわれるとともに、他方では、わが国のように「おじいさん・おばあさん」となることもしばしばである。ただし、それは、「祖父 дед」「祖母 бабушка」という表現ではなく「老人と老女 старик да старуха」(註 29)となっている。しかもこの「老人」「老女」は、冒頭にでてくるだけで、すぐに「父 отец」「母 мать」(註 30)と言いかえられるのが普通である。

モンゴルの民話(註 31)やその北のシベリアあたりのもの(註 32)をかいま見ると、どうも日本のように「おじいさん・おばあさん」が活躍するもののようなのである。それは、アフナーシェフのロシア民話のように「老人」なのか、われわれのように「おじいさん＝祖父」といっているものなのか定かでないが、ロシアから東にむかうと「王さま」に「じいさま」がとってかわることになっている。ただし、昔話の宝庫といわれるインドの古い民話集『ジャータカ』とか『パンチャタントラ』は、「王さま」をいい、グリム的であり、おとなりの中国や朝鮮はというと、日本の場合ともグリムらとも違って、「王さま」とか「じいさま」というような現実ばなれをした、昔話に独特の、極端に誇張された理想的(イデアール)な存在をもつての表現はしていないようにみうけられる。この現実社会にあるがままに自然なかたちでリアルに、「夫婦」とか「若者」「老人」あるいは「王」といった表現をとっているようである。こういうリアリズムというか、現実主義の精神をもつことになっているのが、昔からのことなのか、近代になってのことなのか、民話の採集に際してリアルにつくりかえられたものなのか浅学な筆者には、見当がつかない。が、敬老の精神に富み、「孝」を日本に教えてくれた、その国々が「おじいさん・おばあさん」に頓着しないのに、日本だけがこれをいっているのも不思議なことである。

なお、日本の昔話がどうして「おじいさん・おばあさん」をいうのかと問題にするとき、単純に、語り手が彼らだったからだろうと言われることがあるが、そうだとすると、ヨーロッパでは、「王さま」たちが昔話を語っていたことになってしまう。まさか、そういうこ

とはないのであって、語り手は、どこでも似たものだったはずである。ちがいの根源は、やはり、昔話が生き続けてきた、その社会のあり方自体の特殊性のうちに求められなくてはならないであろう。

2. 「王さま」と「おきさきさま」

グリムなどのメルヘンとわが国の昔話の登場人物のちがいとして目立つのは、われわれでは「おじいさん・おばあさん」になるものが、あちらでは「王さま・おきさきさま」になっていることである。実際上は、「父母」「夫婦」であるものが、昔話において、(多分あこがれや権威づけのために)誇張され理想化される時、わが国では、「おじいさん・おばあさん」になり、グリムあたりでは、「王さま・おきさきさま」になるということなのであろう。あるいは、青年・壮年の男子であるのが実際であったときにも、日本では、ときに「じいさま」によってそれをしめし、グリムでは、それを「王さま」や「王子さま」によってしめすのである。

昔話の主人公の親あるいは主人公自身としての夫婦は、その実際のとおり「夫婦」と表現されることもあり、そのようなリアリズムに徹した国もあるように見うけられるが、しばしば、リアリズムからはなれて、その昔話の語られる社会におうじて、誇張され理想(イデアール)化されて、多分、望ましく尊敬されるような社会的な地位にあるものの呼称をもって、これが示される。あこがれのまと・尊敬され権威あるものとしてならば、一時代前までは、グリムなどに見られるような「王さま・おきさきさま」がなんといっても一番であろう。わが国の実際からいえば、王・王妃は、「お殿さま」「お大名」「大臣」とその「奥方さま」などになるであろう。だが、日本の場合には、こういう主人公をテーマとする昔話は、普通の夫婦や男女を権威づけるものとしてはつかわれない。それは、現実にあるがままのものとして、つまり、われわれ庶民の外に位置する実際の大名などの権力者として語られる。

ヨーロッパの王は、かならずしも唯一の権力者ではなく、騎士たちは、複数の王と契約を結んでこれに契約の範囲内をつかえたのであるから、絶対的なものという評価は希薄であったろう。王は、契約関係のもとでは自分たちと対等の存在として、しかも複数の王が自分たちにかかわるものとして周囲に存在しえていた。こういう点をくらべてみると、われわれの「お殿さま」は、絶対的で唯一の権力者で庶民の外にひとり超然としているものだったといつてよいのではないか。つまり、庶民が自分たち自身のことのできる理想像として描くには、われわれのお殿さまでは都合がよくなかったということである。

西欧の権力者たちは、われわれの国以上にしばしば入れかわって、かつ契約関係にみられるように対等の存在なのであれば、「ひょっとすると自分や周囲の者が王さまになるチャンスが！」という幻想を庶民たちももちえたであろうから、「王さま」は、一般的な理想となりやすかったのであろう。グリムでは(シンデレラのように)庶民の娘が王室にはいたり、知恵にとみ力にすぐれている地位のない若者が王女を獲得し、王国をわがものとしていく話がさまざまエピソードをもちながらくりかえして出てくる。

こういう状況のもとでは、現実の「両親」は、すこし高められ、豊かさや強さが誇張されるならば(こどもは、いつもそうしているものである)おのずから「王さま・おきさきさま」になるのであろう。このグリムたちの西欧にくらべて、日本の方の権力者は、あま

りにも庶民のそとに高くそびえていて、庶民は、それに自己を同一化することができなかつたのであろう。「きつちよむさん」はお殿さまをペテンにかけて楽しむし、「絵姿女房」では、庶民である主人公は、お殿さまと入れ替わってしまうのであって、さほど近づきたいものでもないようにも思われる。しかし、この場合、「きつちよむさん」のお殿さまも、「絵姿女房」のお殿さまも庶民の生き方・処世術に無知な存在として、庶民の外にあって超越的であったのであり、それゆえにこれを騙すようなこともできたのである。

さらに、庶民が自分たちのあるべき、あるいはありたいと描く理想的人間像からみた場合、王さま・お殿さまといった超然とした権力者は、この国ではあまり理想とはなりにくかつたということも考えられなくてはならないであろう。権力とか統治などといったものが各人の理想となるには、その前提として「実力主義」「自立精神」が存在していなくてはならないが、これが希薄であったとすると、昔話の理想的な夫婦を、自立的孤立的にならざるをえない王・王妃とかお殿さま・奥方さまでもってあらわそうとはしないであろう。

自立した個人からなる社会の場合、そのメルヘンの主人公には、超然としている王＝殿さまがふさわしいものとなる。グリムらでは、単に父母が「王さま・おきさきさま」とされるのみでなく、実際の「王さま・おきさきさま」の生きざま自体が関心あることがらとして、メルヘンや伝説のなかで語られるのでもある。われわれは、したがってまた、わが国の昔話の主人公たちは、主体性のない非自立の群居生活のなかにとつぷりとひたって周囲に依存して生きているのであり、そういう依存的なものでありつつ、あるていど権威あるものということでは、自分たちの外にあって超然としたお殿さまには自らは託しにくい。それどころか、さらに、われわれの「お殿さま」「天皇」「将軍」などが畏怖される絶対的なものであるとすると、「さわらぬ神にたたりなし」ということで、これを世俗の外において、敬して遠ざけておこうという意識もはたらいていたことであろう。とくに赤本のような、書物として証拠の残るものあたりではそれが言えるように思う。

また、昔話の聞き手が子供になる場合とくに、疎遠で、絶対的な「お殿さま」は、「父」のかわりとして登場することは一層少なくなる。わが国の子供たちは、父母に畏怖よりは、やさしさを見いだしていたのであり（つまり、甘やかしてそだてているのである）、畏怖される権力者たちは、この父母を誇張し理想化したものには似合わなかつた。

3. 「じいさま」と「ばあさま」

日本の昔話は、グリムのように自分たちを権力者（王さま・お殿さま）に同一化することはできなかつた。が、かわりに自分たちにふさわしいものを身近かに見つけていた。それが「おじいさん・おばあさん」である。

では、なにゆえに、われわれの昔話は、「おじいさん・おばあさん」になったのであろうか。非自立的な個人の集合においては、実力ある個人ではなく、その集団全体が権威・力をもつことになる。そして、その集団の代表には、自立した個として秀でた人ではなく、より多く一体感をいだけ、より気やすく依存しあうことのできる人になる。その集団に長く属しているほど、みんなと一体感を強くもてるのが普通であろうから、古くからいる者ほど、つまり「じいさま」がリーダーシップをとることになる。

一つの集団における各人の力は、われわれの場合、彼の個性・実力ではなく、その集団の色にどれだけ濃く染まっているかによってはかれる。「同じ釜の飯を食べ」、おなじ空

気を吸い、ということで一体感をいだき、そのような間柄では、自他は無差別に一体化する。とすると、こういうあり方のもとでは、一番古くからいるものが最大の味方をもつことになる。古参のものほど、その能力とは無関係に力をもつことになる。実力次第と思われるスポーツのクラブですらそうで、下級生は、自分より弱い上級生から奴隷としてあつかわれることをいとわない。上級生の個人的な力は自分以下だとしても、彼の背後にクラブ全体の力なり、上級生全体の力を感じてしまうからである。バッヂの古さが、うへは国会から下は趣味の同好会においてまでものをいう。どんぐりのせいくらべの場合、古いことが上位にたつことに直結し、新参者が能力を発揮しようとする、「しんまいのくせに！」となる。

嫁と姑の関係は、若い嫁の方が実力はあるのであろうが、われわれの社会では古いことに、その集団の慣習とか成員に慣れ親しんで、顔見知りで相互に一体感をいだけるものに（そういう相手にはこれが悪であると知っていても人情として背きにくい）、力が属するので、姑が嫁をいびることになっていた。したがって、いま、社会の表層で年功序列型から実力主義の体制に次第に移行しつつあるわが国では、この関係はくずれつつあり、嫁の姑いびりの昔話が流行ってもよいころである（個人としては嫁の方が強いのであるから、そういう話がないわけではなく、『今昔物語』には、嫁がみみずを盲目の姑の食事に出すという、聞くだけで嘔吐をもよおしそうな話があったりする（註 33））。

われわれの、この非自立依存の共同社会では、兄弟でいえば、長男が一番尊ばれる。相続でも、中国・朝鮮が均分相続になっているのに対して、日本の場合、長男をきわめて優位においてきた。個人の実力よりは、そこに早く属していることの方が大切だというのであろう。均分相続ならば、兄弟は対等であり、時には激しい葛藤をひきおこす。わが国では「隣の爺」との葛藤になっている「花咲爺」は、中国や（註 34）朝鮮では（註 35）「兄弟葛藤」になっている。崔仁鶴によると「韓国では葛藤をテーマにした昔話に兄弟葛藤が多いのに比べて、日本では隣の爺型が多い」（註 36）とのことである。われわれの昔話では、現実をふまえて、幼長の秩序がしっかりしていて（兄弟葛藤は少なくなる）、かつその長の頂点には、人気者の「おじいさん・おばあさん」が立っているというわけである。

実力社会・自立的個人からなる社会では、若者や壮年のものが当然、力あるものとして中心的存在となり、「王さま」が、庶民の自己同一化する人気者で、尊崇されるものとなる。ヨーロッパには古くより、元老院（senatus）＝上院があって、老人（senex）が中心となる場面もあるのだが、集団の一員としての元老よりは、自立した絶対的な個人としての王さまの方がはるかに卓越したものとして、各人の理想であり、あこがれとなる。これに対して、共同体的な結びつきに多くを負う、非自立的な個人からなる社会では、古くからいることが、顔見知りであることが、何よりも尊重される。そういう社会では、一般的に古い顔・老人が尊崇され、昔話でもこれが人気者となってくる。

その国民の昔話が「王さま」などの実際的な実力者をより多くもつほど、自立的個人主義・実力主義の社会になっており、「おじいさん」などの老人をより多くもつものほど、非自立依存的で、共同的な社会になっていると言えるのかもしれない。アフナーセエフの『ロシア民話集』では、「王さま」と「老人」があいなかばして主役として登場するが、ロシアの原始共同体的な部分と、その上をおおう実力主義・個人主義の西欧文化の影響とを映じていると見ることができそうである。

われわれの神話は、天界から追放されてわが国に降りたった「すさのおのみこと」が最初にである人たちを、「おじいさん・おばあさん」を中心にしている集団だと語っている。すさのおは、まず川に箸の流れているのを見つけ、上流にいて、そこではじめてわれわれ土着民を発見する。そこには娘を「やまたのおろち」の人身御供に出さなくてはならないと悲泣している一族があった。その娘は「くしなだひめ」であり、その父は「あしなづち」、母は「てなづち」であるが、この父母は、「老夫ト老女」（註 37）とか「老公と老婆」（註 38）と記されて、いずれも「おきなとおみな」と読まれるものとなっている。「おじいさんとおばあさん」である。

「やまたのおろち」のような「恐竜退治」の話は、どんな民族にもあり、『グリム』では、七つのあたまをもった竜を退治する「二人兄弟 Die zwei Brüder」あたりがその代表であろうが、そこで人身御供になる「お姫さま Königstochter (=王の娘)」の父は、「老人」ではなく、いうまでもなく「王さま König」である（註 39）。だが、日本の場合、娘をへびや猿など各種のばけものへ人身御供に出さなくてはならない、その集団の長は、しばしば「おじいさん」になる。「やまたのおろち」の場合、すでになんんもの娘を人身御供に出したということになっているから普通に考えても若くはない夫婦であるが、それでも「老夫」「老女」とすることはないのであろう。その「老夫」は、すさのおのみことから、のちに彼の宮「須賀宮」の「首（おびと）」に任命されているから（註 40）、統治能力を認められていた。その「老」は、おいぼれとみなされているのではない。「老」は、支配者としての長老をさし、老人を中心とした社会をかいま見させるものになっているとも解される。

伊藤清司は、『古事記』あたりに海幸彦・山幸彦のような兄弟葛藤のあることをあげて、「おじいさん・おばあさん」の話は、中世以降ではないかと推測しているが（註 41）、相続などに関する葛藤としては、そういうことが言えるのかもしれないけれども、昔話が現実の理想化・抽象化によって「王さま」や「おじいさん」をきわだたせているのだとすると、わが国では、古代から「おじいさん」が、共同体に属するものの親しく一体感のいだける代表であり、責任者であり、説話の人気者であったように思われてならない。『丹後国風土記』では、天女がおりてきて脱いだその衣を隠すのは「老夫婦」であり、『万葉集』の浦島もまた、老人風である。

停滞的な社会では前例がはばをきかせ、古いことを経験して知っている老人は、王さまの社会でも尊重される。だが、王さまのもとでは、もの知りの老人は、もの知りにとどまり、リーダーとはならない。それが日本の場合、リーダーとなる。非自立依存の集団主義のもとでは、その社会の全体的な力は、力のある者（王さま）にではなく、先にそこに属している者に帰することとなる。つまり古いものほど有力者となるのであり、長老制ともいうべき体制がとられる。

この長老制をとった村落共同体は、日本の庶民レベルにおいては実質的にはかなり後々までも持続していったのではないか。『今昔物語』（註 42）に、旅人がまよいこむ飛驒の隠れの里の話が出ていて、この旅人を誰の家につれていくかということでもめるが、それに裁定をくだす里のおさは、「老たる翁」と言われている。その各家は、「男女のけんぞく多かり」と大家族制になっているようにみうけられ、「老たる翁」は、その頂点の大長老となっている。各集団にとって重大な決断が長老にゆだねられていたのは隠れ里だけのことだったのである。もちろん上（中央）から任命される長は（国司や地頭、はては

現代の地方の官庁の部課長のポストは) しばしばかけだしの若者によってしめられたとしても(であればこそよけいに)、地方民自身の実質的なリーダー(長)は、その地方・共同体に古くからいて一体性を体現しえているもの、その集団については何でも知っていて、気をゆるすことのできる年たけた地元の長ということに、ずっとなっていたのではないか。

というより、全体の意志のうちにみんなが埋没しているので、これを長老が代表して口にして、その全体の意志の確認をしていくのである。この点からいうと長老がたてられるといっても、老人が強い自立的なリーダーとなっているわけではない。じいさまも、眼をつむって深く思慮しているような装いはするものの、実は、みんなの顔をちらっちらっとなぞり見て、これをたよりにしているのである。

日本の場合、自立精神が異常に弱く、村落共同体などの集団のもとでは、長老への依存が、実質的な長老制が生きつづけた。グリムらでは、昔話の語られる庶民レベルでの夢・理想あるいは尊崇の対象に、権力者である「王さま」がなっていたのに、この国では、「お殿さま」とか「大臣」は、疎遠な存在にとどまって、集団のそとに超然としているものだった。自分たちがあこがれ、理想とするような対象にはならなかった。

日本の昔話においては、現実の夫婦・父母は、「じいさま・ばあさま」になり、グリムらでは「王さま・おきさきさま」になるわけであるが、いずれにおいても、当然ながら、単に誇張され象徴的に語られるということだけではすまない面をもつことになる。「王さま」であれば、あばら小屋に住むわけにはいかないし、使用人の少しぐらひはなくてはならないだろうからである。グリムらの場合、「或る男」でしかないものも、それが「王さま」といわれることになると、これにひかれて本当の王さまの生活をするような中身になってしまう。

逆にわれわれの「じいさま」の場合、生活水準は現実そのままよいのだが、年が年だけにあまり若やいだものにはできない。知恵深いものにはなっても、腕力という点では非暴力的になりやすいし、ゼウスのような精力はもちえず、たとえ「ばあさま」をなくしても、むこうの王さまのように美しいお姫さまと再婚したり、わが娘を妻にしようとして物議をかもしというようなことはなく、家庭的にはごく円満な話になる。

なお、日本の場合、自分の「祖父」「祖母」も、よその老人もみな、「おじいさん」「おばあさん」であるが、普通には、ほかの国では区別するもののようなものである。グリムでいえば、自分の「おじいさん・おばあさん」は、祖父・祖母(Großvater, Großmutter)であるのに対して、よその「おじいさん・おばあさん」は、「老人」となって、老男・老女(Alter, Alte)となる。この区別は、書きことばとしてはわが国でも普通のことであった。わが国の説話集のなかでは、古来より、よその老人は、周知のように「おきな(翁)」(老女は「おうな(嫗)」)であり、うちの老人つまり祖父は、「おうぢ(祖父)」(祖母は「おうば)」となる。はたして、語り言葉・話し言葉として、この区別が説話集のように存在していたのかどうか分からないが、こんにち伝承されている昔話では、そうではなくなっていて、両者をひとつにして「おじいさん・おばあさん」としている。

4. よその老人=祖父?

ところで、日本は、よその老人にむかって、「おじいさん・おばあさん」というのであるが、これは、「祖父・祖母」の呼称とおなじである。祖父・祖母のつもりで、そうよんでい

るのであろうか。それとも別のものなのであろうか。

すこし歴史をふりかえってみると、『古事記』や『日本書紀』では、いまなら「おじいさん・おばあさん」といわれるであろう、よその老人たちについて、老人（男性）は、「老翁」「長老」「老夫」「老人」「耆老」（註 43）などと記し、だいたい「おきな」と読むことになっている。女性の方は、「老女」「老婆」「老嫗」「老嫗婦」「耆女」などで（註 44）、いずれも「おみな」と読まれている。他方、両親の親である祖父・祖母は、「祖父」「祖母」と表記されて、「おほぢ」「おば」と読まれている（註 45）。さらに、『書紀』では、老人＝翁を「をぢ」（註 46）とも言っている。山幸彦の話に出てきて、行くべきところをおしえさとする「鹽土老翁」は、「しほつつのをぢ」とよまれているが（註 47）、この「をぢ（老翁）」は、山幸彦の祖父ではなく、見知らぬ老人である。この「しほつつのをぢ」は、別のところでも出てきて、人に教えるをたれる老人となっている（註 48）。なお、叔父も『書紀』では同じように「をぢ」と読まれている（註 49）。

『日本霊異記』では、自分の「おじいさん・おばあさん」は、「祖父（おほぢ）」「祖母（おば）」の形で出てきて、よその老人・老女については、「翁」「老人」「耆」となり、「嫗」「姥」となって、読みは、男は「おきな」、女は「おうな」となるもののようである（註 50）。ただし、「翁・姥」が「おほぢ・おほば」と一つまり、祖父・祖母とおなじ読み方で一読まれる場合もある（註 51）。

以後の説話は、『竹取物語』の「翁」「嫗」に等しく、『今昔物語』も『宇治拾遺物語』『古今著聞集』なども、よその老人・老女は、「翁（おきな）」・「嫗（おうな）」とするのが普通である。よその老人（＝翁）や老女（＝嫗）を「おほぢ（祖父）」とか「おほば（祖母）」などとは表現しなかったようである。今日のわれわれのもとでは、祖父も、見知らぬ老人もともに「おじいさん」であるが、このころまでは、書き残されているものについて見ると、区別されていたのである。

だが、「お伽草子」になると、その『一寸法師』の親となっていく老夫婦は、『竹取物語』などからいうと、翁（おきな）・嫗（おうな）と言われるべきであろうに、「おうぢ・うば」と表現されている（註 52）。また、『三人法師』では、みなしごとなった姉 9 才・弟 6 才の子を世話する老奉公人は、けっして祖父ではないのだけれども、そうあってほしいということからであろうか、その子らから「おうぢ」と呼ばれている（註 53）。

さらに、江戸期にはいると、子供用の絵本（赤本）が印刷されることになるが、そこでは、今日のわれわれの昔話のとおりになってくる。「ぢぢばば」（枯木花さかせ親仁（ぢぢ）（註 54））「ぢぢ」「ばば」（桃太郎昔語（註 55））、「ぢいさま」「ばばさま」（兎大手柄（註 56））である。あるいは、「祖父」に「ぢい」、「祖母」に「ばば」とルビをうっているものもあり（今昔雀実記（註 57））、その祖父・祖母は、よその老人であって我が家の祖父・祖母ではない。こどもや雀に、よその老人を「じいさま」「おじいさま」と言わせてもいる（したきれ雀（註 58））。老人＝翁（をぢ）を「ぢぢ」といったものではなかったようで、『一休咄』に「むかし物語をせよと仰せられければ、祖父祖母との咄よりしらぬ我なれば・・・」（註 59）といい、『落噺無事志有意』に桃太郎あたりであろうと思われる話を茶化して「祖父は山の手、祖母は川端」（註 60）というように、よその老人である翁・嫗を「祖父・祖母」と記し、これを「ぢぢばば」と読んでいたもののようである。江戸の赤本に書きしるされる前から多分、そのようなかたちでの「ぢぢ」「ばば」の使い方はあったのであろうが、

書物にポピュラーな形で残るようになったのは、赤本に始まると見て良いようである。

われわれの語る昔話の「おじいさん」「おばあさん」、あるいは「じじ」「ばば」の由来であるが、それが祖父祖母によるのだとすると、『日本書紀』あたりからの「おほぢ」「おほば」からはじまって、しだいに「おじいさん」「おばあさん」といわれるようになってきたのだとってよいことになる。

だが、他方では『日本書紀』は、よその老人を「をぢ」とも表記していた。この「をぢ」は、「小父（をぢ）」＝「叔父（をぢ）」によったものであろうと、契沖『圓珠庵雜記』は見て、「老翁を、日本紀に、をぢとよめり。おきなと同じ。をぢ、をばは、小父、小母なるべければ、これもおいたる人をたふとびて、小父といふ心にや」（註 61）とのべている（逆に白石『東雅』は、はじめに老翁をヲヂといい、「伯叔父をヲヂといふも、此称によれるなるべし」（註 62）としている）。この「をぢ」が「をじいさん」になっていったものと考えられなくもないであろう。つまり、「をじいさん」とは「をぢ」にもとづき、それはよその老人をさすというわけである。うちの祖父は「おぢいさん」で、となりの老人は「をぢいさん」ということである。ただ中世にはよその老人は、「をぢ」というよりは翁（おきな）と表記するもののようで、近世の「をぢいさん」とは、断絶が、少なくとも書かれたもののレベルでは、ありそうである。

「を」と「お」は、宣長『古事記伝』によると、「老と少を別てる稱」（註 63）であり、ヲヂは小父で、オヂは、大（おほ）父（ぢ）＝祖父だったのだが、のちにこの「意（オ）衰（ヲ）の仮字乱てより、是らすべて分れずなりにたり」（註 64）ということで、小父も大父も発音としては同じになってしまった。つまり、翁（をぢ）も、祖父（おほぢ）も同様に「おぢ」となったわけである。『日本霊異記』に、翁が「おほぢ」と読まれるところがあつたが、「をぢ＝翁」が「お（ほ）ぢ＝祖父」と混同されるようになってしまったということなのだろうか。だとすると、をぢい（小父）さんというよその老人と、おぢい（大父）さんという自分の祖父とを、発音のうえでは、相当古くから一緒にして、「おじいさん」と言っていたのである。中世の書き残されたものでは、よその老人は翁（おきな）が一般的であつたようだが、「お（ほ）ぢ」という発音のうちには祖父（おほぢ）のみではなく、翁（をぢ）をも感じとっていたのかもしれない。お伽草子『一寸法師』あたりに、翁（おきな）といわれるべきところに「おうぢ」といっているのは（註 65）、漢字になおすと祖父になるのではなく、翁になるものなのかも知れない。

われわれが「むかし、あるところに、おじいさんとおばあさんがあつた」というときの老人は、よその老人であり、翁（おきな） 嫗（おうな）である。その点では『日本書紀』の「しほつつのをぢ」の「をぢ」がわれわれの「おじいさん」にひとしいのである。だが、江戸の昔話（赤本など）は、その「おじいさん・おばあさん」（ぢぢ・ばば）を「祖父・祖母」と表記する。つまり、翁の「をぢ」からではなく（翁は、一般的には「をぢ」といわれることはなく、「おきな」であつたのであり）、祖父の「おほぢ」から「ぢぢ・ばば」は由来しているものと感じとっていたのである。端的に言えば、よその老人を祖父とよんだということである。お伽草子『一寸法師』の「おうぢ」もそうだと解釈する方が自然なように思われる。よその老人を、翁でなく祖父の表現によってしめしたものと受けとれるのである。

では、なにゆえに、よその老人を自分の祖父（＝おじいさん）と呼んだのであろうか。

それは、子供用に赤本がつけられたことにかかわっているのであろう。つまり、子供は、自他の区別が薄弱で自己中心的であって、自身（の世界・家）の身近かにあるもので、身近かな言葉で何でも表現しようとするのがあって、家の老人である「じい」は、よその老人にも適用されて「じい」となる。つまり、江戸の赤本の「おじいさん＝祖父」＝老人一般は、幼児語として成立していたということなのであろう。赤本などの作者（大人）のレベルでは、「おじいさん」は、なお老人をさすものなのではなく、「祖父」と意識されていたので、漢字で表記する時には、「祖父」としたのである。こどもの表現のレベルにまで下がって、祖父（ぢぢ）でもってよその老人を言い表わしたということである。なお、今日では、成人であっても老人一般を「おじいさん」というから、それは、幼児語ではなくなっている。自立精神の弱いわれわれのもとでは、幼児とおなじように自他の仕切りが希薄であって、幼児的発想をうけいれやすい素地があるのであろう。

昔話は、かつては子供のためというのではなくて、むしろ成人むけの説話だったのであり、したがって未だにこどもに聞かせるには問題となるもの、とうてい理解できないものもふくんでいる。そういう大人の昔話の場合は、（書かれたものにしたがえば）「老夫」「老女」となり、あるいは、「翁（おきな）」「嫗（おうな）」となるのであって、それを自分のうちの「祖父」「祖母」でもって表すことはなかったはずである。われわれの昔話が「じいさま・ばあさま」をいうようになったのは、多分、それが子供用になったことをしめすものなのであろう。

グリムらの場合、「王さま」「おきさきさま」になっているわけであるが、これは、メルヘンが大人のために語られた時代であってもそうだったのであろう。たとえば、ギリシア神話はまさか子供用ではないが、そこには、神々とともに王様が、一バックス神に触れるものをすべて金にしてもらい、アポロ神から耳をろばの耳にされたゆかいなミダス王から、自己の意思をこえた運命によって父を殺し母を妻とってしまう悲劇的なオイディプス王まで一しばしば登場する。それが近代になって子供用になったときも、そのままになったのだとみてよいであろう。身近かに「王さま」「おきさきさま」にとってかわれるようなものがなかったのである。

これに対してわれわれは、子供にむかって語るときは、「王・王妃」にあたる「翁・嫗」を、子供らしく自己中心的に言い直して、「ぢぢ」「ばば」としたのであろう。この教育的配慮は、江戸時代に限られることではないはずで、書物としては江戸になってのことだとしても、子供の立場にたってこれの理解の程度を確かめつつ話すというやさしい語り手は、ひょっとすると『古事記』の昔から、「ぢぢ」「ばば」か、それに近いもので語っていた可能性もある。『日本書紀』がおきなを「をぢ」とよむところがあるのは、当時子供がよその老人を「おほぢ（祖父）」といていたことにひかれて「をぢ」としたものかも知れない。

5. 「ぢぢ・ばば」か「ばば・ぢぢ」か

わが日本神話のいざなぎ・いざなみは、はじめは、女性のいざなみの方が、国生みのいとなみへといざない、それでは駄目だからと、後では男性のいざなぎがいざなうものになっているが、わが国の場合、夫婦をならべるとき、いまでも「めおと」と年とった人はいうように「め（女）」「おうと（男）」となっていたようである。説話集をみると、「夫婦」「夫妻」を「めおと」とよませているが、ときには、読みにしたがってであろう「妻夫」

としている（註 66）。太陽神というわが国の中心的な神は、「あまてらすおおみ神」という女性であって、女性の方が優位に位置づけられていたようである。『日本書紀』では、「夫婦」は文字どおりに「おうとめ」と読まれたようで（註 67）、男性が先立っていたのであるが、それがいつしか逆転してしまった。わが国の場合、歴史時代にはいっても、庶民のレベルでは女性が強かったのかもしれない。

では、なにゆえに昔話では、「おばあさんとおじいさん」とならないで「おじいさんとおばあさん」になるのであろうか。子供を作りそして育てあげるための一つの家族としては、女性が優位に立つ。うちでは「め・おうと」「おばあさんとおじいさん」の順になっているのであり、子供にとってはいつの時代もまず母・祖母が念頭にうかべられるものであろう。カルビーノの『イタリア民話集』は、父母を「お母さんとお父さん」と表記するが（註 68）、子供にとっては、なによりも母が身近かで不可欠であり、その表現は、（子供の）メルヘンにふさわしいものであろう。だが、昔話のテーマは、家庭にとどまる話であるよりは、そとに出てなにかの事件をおこす話になり、その場合、養育から解放されている（あるいは、それに無能な）もの、つまり、男性の力の発揮が話題となる方が多い。寄りあって共同体のありようを決定するとか戦闘の矢面に立つということについては、原始より、ふつうには男が前面にでるということになっていた。家庭外の共同体などでの活躍ということでは、「じいさま」や「王さま」に出てもらわなくてはならないのである。まず、「じいさま」や「王さま」が、そしてそれをささえるものとして「ばあさま」「おきさきさま」がということになる。これに加えて、社会全般が男性中心となり女性差別が出てくるとともに、ますますこの順序が固定されていったのであろう。

それでも、われわれの「ばば」（おうな・おうば）は、言葉そのものから見ても、おきさき（Königin）のように王（König）に依存するもの（縮小名詞）とはなっていない。「じじ」（おきな・おうぢ）と対等である。グリムたちの場合、「王さま（König）」が絶対的であって、その家族はすべて彼のもとに位置づけられる。グリムに限っていうと（子供にわかりやすくということでもあったのであろうが）、おきさきは、「王」のかわいい女性（in）として Königin といわれ（これは、カルビーノでも同じである）、王子は、ほとんどの場合、Prinz とはいわれず、Königssohn（王の息子）といわれ、王女も Prinzessin ではなく、Königstochter（王の娘）といわれている。

わが国では、グリムらの「王さまとおきさきさま」とくらべてみると、「ばばぢぢ」「めおと」であろうと反対の「ぢぢばば」「おうとめ」であろうと、男女とその順番のちがいは、庶民のレベルでは、たいした問題ではなかったのではないか。大陸の儒教文化が男尊女卑を強調し、これを上層部ではうけいれたが、一般的な家庭ではかならずしもそうっていなかったのであろう。男性がすぐれるのは、狩り・戦闘（そのおだやかな形態としての政治）においてであって、農耕を主とするわれわれの生活では男女の差は、なかった。

グリムらの言葉、つまりヨーロッパでは、いちいちに男性名詞・女性名詞のちがいがあり、冠詞もそれにしたがって異なることになるが、われわれは、そのような律儀な区別はしない。「老人」「年寄り」というとき、それだけではわれわれの場合、男か女か不明であるが、ドイツ語では「der Alte 老人」といえば、男であり、「die Alte 老女」といえば、女性である。その場合、他の動物たちと同じように人でも男性がすぐれていて中心になり、女性はそれに従属するもので、その縮小されたものとみなされていることは、アダムと

そのろっ骨からつくられたイヴの昔からのことのように、それはメルヘンにも生き続けているのであって、さきの「おきさき (Königin)」にみるとおりである。グリムでは「むかし、Königin (おきさき) と König (王) があった」とはいいにくい。だが、日本の昔話では、慣用としては「ばば・ぢぢ」はないとしても、「むかし、ばっさまと、じっさまがおったそうな」といっても、「王妃と王」ほどにはおかしいものを感じることはないであろう。大人の感覚では、慣用ということと、男尊女卑に染まりきっていることからであろう、ひっかかるものを感じるが、無垢な子供においては、「おばあさんとおじいさんがいました」の方がうけいれやすいのではないか。いずれにせよ、「ぢぢばば」の順か「ばばぢぢ」かは、たいした問題ではないのであろう。

日本の場合、なによりも重要なのは、いきつくところ「じいさま」をその頂点にするところの幼長の順である。「あね=あに」になるのか、「おと」(いもおと、おとうと)になるのかである。brother, Bruder は、わが国の言葉には訳しにくい。兄か弟か不明だからである。「ゼウスの妻ヘラは、彼の sister でもある」といわれても、われわれは、それが妹なのか姉なのかと分かるまでは、どうも落ち着けない。逆に、われわれの「弟」とか「妹」もむこうの言葉には訳しにくい。しかもかつては、弟は、「妹 (いも-おと)」にも使っていたのであって『今昔』でもまだそのように「弟に十二三歳ばかりある女子」(註 69) という、「弟 (おと)」とは、「劣る」ということに等しいようで、男女を問わず年下の同胞をさしていた。同胞の場合、もちろん男女の区別はわが国でもしているのであるが、それに加えて幼長の順を問題にしてしまうということである。

なお、「いも (妹)」になると、自分の妻もさしていたようであるから、もはや翻訳はおてあげであろう (ヨーロッパでは sister, brother は、ギリシア・ラテンのむかしから、「いとこ」の方へとは広がっても、血のつながらない同年代の妻・夫へとは広げられていないようである)。「妹 (いも)」は、多分最初は sister そのものだったのではないか。それを妻や友達にまでひろげて使ったのは、青年の主体性のなさ、よくいえば遠慮深さによったものなのではないかと私は思う。宣長『古事記伝』によると、「伊毛 (いも) とは、古へ夫婦にまれ兄弟にまれ他人 (よそびと) どちらにまれ、男と女と雙ぶときに、其の女を指して言う称」(註 70) であって、自分 (男性) のまわりにいる女性一般を、つまり妹・妻・姉・友達を総称するものだったとのことである。これは、かつて姉妹との近親相姦のあったことなごりだと見られることもあるようだが—そういうこともあったかも知れないが—今日のわれわれの人間関係から推定してよいとすると、つぎのように解することもできるのではないか。まわりの人は (親も近所の人も)、姉・妹・妻をほぼ同じにあつかうはずで、外見上は妻か姉妹か友達かはわからない。「いも」を妻にまで拡大してつかう青年は、このことへの気配りをしているのであり、あるいは、そういう大勢に没主体的に流されてしまい (周囲が母を「奥さん」というのでつい幼児が母を「おくさん」と言うことに似たかたちで)、妻をも「妹」とよんだのではないか。さらに、おさない妻は、なまいきな実の妹とちがって、自分をたよりにし控え目で従順で、しかも自分が選んだものであればなおさら、理想的なかわいい妹と感じられていたことでもあろう。

幼長の順がなにより大切になる日本の場合、こどもの間では、太郎 (=長男) が一番尊重されることになる。「浦島」も、「ものぐさ」も、それぞれ「太郎」であり、翻訳にしても Daumerling (親指小僧) は、「親指太郎」となる。第一、次男以下は、二郎・三郎・四

郎と数量的規定しかもたず、その品質は問わないのに対して、一郎は、「太郎」と、太くたくましく頼られているのである。

ただし、女子の場合は、長女・次女の区別は男子ほどには問われない。「乙（弟）姫」のように、「え姫＝長女」のつぎ（弟＝劣）であることをいうこともあるが（「乙姫」や「二郎」「三郎」は、いまは固有名詞になっているが、かつては次女・第二子・第三子という意味の普通名詞につかわれていた）、幼長の順で差別されることはあまりなかったのではないかと思われる。家庭のなかや姉妹自身においては問題になったとしても、そとではそれは通用しなかったからである。現実的な嫁入りにせよ、昔話のなかでの若者の「賞品」になるにせよ、美しい方が価値あるものとして上位に立てられた。

海幸彦・山幸彦の母「このはなのさくや姫」は、「いわなが姫」の「弟」（弟姫）であるが、二人は一緒に嫁に行くのに姉の方は醜いからと突き返されることになっている。姉は妹の面倒をみたりしなくてはならないから、どうしてもしっかりもので男まさりにもなり（それは、人間としてはよいことであろうに）、賞品・ペットとしては、むしろ依存心の強い「乙姫」の方が好まれるということになっていた。それに次女は、親たちの気をひくためには、魅力的にならざるをえなかったのもある。今日でも、姉妹をくらべてみると、ほとんどの場合（9割がた）、長女よりは次女の方が美人だと俗説に言われている。にかよった玉石も、みがくと否とではかなりちがってくるということである。わが国のこの乙姫（美人化）現象は、『古事記』のむかしからすであつたもののようで根深いものがある。わが国の乙姫（次女）たちは、おねえさんにはつくづく感謝しなくてはならないのである。

グリムらのメルヘンは、聞き手のこどもが気づかぬばよいがと思うぐらい、「お姫さま」を、しばしば最大の景品・賞品として取りあつかう。それは、姫をとおして、その国王の領土を結果的にわがものにすることなのであろうが、当然、姫自体も目的になっている。もっとも、グリムたちにみられるお姫さまとの結婚は、われわれで言えば、「ぢぢ・ばば」のうちに帰ることに等しい面もある。つまり、グリムらの社会では、産みの母は、母であるよりは父の妻なのであって、幼児期から自立が強制され、自分をなぐさめて支えてくれる母的なものは、外のかなたに求めなくてはならないのである。このため、旅立ち彷徨を重ねて、かなたにおいてあこがれの母としてのお姫さまを見いだして、このかなたにおいて母なるもののもとに帰るのであり、それがメルヘンにおける「お姫さま」との結婚なのだ、とも解される。

日本における幼長による差別がそのまま年たけても残されるのは、主要には男子のことがらになっているわけであるが、もちろん、このような幼長の順が問題になるのは、実力主義の社会でないこと、非自立に依存しあう社会であることによるものであろう。その社会・組織に一日でも早く長く属していることがそういうところではものをいうのである。わが国でも明治維新になるとともに実力主義の導入がはじまり、学校も合理的に実力しだいで進級（落第）させるようになったが、やはり、日本人の非自立型精神にもとづく幼長の秩序には勝てなかったのであろう、今日見るように、落第もさせないし飛級もさせないという結果になってしまっている。このような精神がわれわれの根底にあるかぎり、昔話においては、「おじいさん・おばあさん」がそれにふさわしい存在として人気を保ち続けるのだらうと思われる。

ところで、この非自立性・幼長の秩序のもとに、父祖への「孝」・年長者への「悌」とい

った徳が成立しているのであるが、これらは、われわれの基本的な徳であって、孝にいたっては、第一位の徳とされることもしばしばである。自立した個人からなるヨーロッパでは、孝・悌といった徳は決して基本的な徳のうちには属さず、せいぜい「従順 Gehorsam」とか「愛 Liebe」という徳の変種・派生形になる程度である。非自立性を背景とするわれわれの「孝」は、時には子供の依存心が大人になってもつづいているという面をもつ。「母に孝行しなくてはならないから、やむなくふるさとで暮らすことにした」という美談にも時には裏がある。いきすぎた孝行のなかには、依存するのがみっともないので、孝行の仮面をつけて、これをカムフラージュし合理化しているのではないかと思われるふしがある。ニーチェは、日本人の「親への従順[一孝のこと一ニーチェらの国には日本の孝とイコールで結べる言葉そのものからして存在しない]には、くさった母乳の悪臭がする」と、日本の極端な孝行息子を見つけたら毒舌をはいたにちがいないと思う。もともとは、「孝」は、「父祖への孝」であり、母への甘えには一定の遠慮というものがあつたのに、わが国では、孝行といえば母の肩をもんだり、母を背負ってといったものが連想されてしまうぐらいで、ときには徳であるよりは大の大人の甘えの合理化とみなされるようなものともなっている。「悌」も、年長者への依存心を合理化した面をもつ。兄・姉に従順であることよりは、依存し頼りきるということのカムフラージュ・合理化になっている場合がある。

子の親への依存・甘えが大の大人になっても「孝」などを使って持続していくのだとすると、彼らは、父母になっても、その父母としての「おじいさん・おばあさん」に依存しつづけるのである。子は親に甘え、親は祖父母に甘えるという構造である。祖父母も祖父母で、仏壇のまえでなにかにすがりつこうとする。祖父母は、少なくとも精神的にはずっと頼られているのであり、この非自立性の精神が日本の昔話のうちに「おじいさん・おばあさん」をしばしば登場させるわけであろう。

ところで、「孝」は、日本では徳目の中心におかれることもあるのだが、わが国の昔話には意外にこれを直接のテーマにしたものは少ない（もちろん、「かぐや姫」にしても「桃太郎」にしてもそうであるが、話の背景には、しばしば、「孝」のあることはいうまでもないが）。ずばりと非自立的な依存心の面が出て、甘え・たよるからであろうか。「桃太郎」が母（おばあさん）に旅の準備を過剰なほどしてもらうようにである。第一、昔話冒頭の「おじいさん・おばあさん」の言葉からひびいてくるものは、「やさしく、ときには父母との間にたって弁護さえしてくれる、たよりになる祖父母」ということで、聞き手の子供の甘え心をくすぐるもので、依存心をみたしてくれるものとなっているのである。「おじいさん・おばあさん」を日本のように特別な形でいうことのない朝鮮の昔話では、逆に孝行話が目立つとのことである。崔は、朝鮮の昔話を分類する際、関の『日本昔話集成』『日本昔話大成』あたりの（日本の）昔話分類では存在しない「孝行譚」を本格昔話のなかの大項目に取りあげ（註 71）、「外国では、親孝行を主題にした昔話は、まれである。韓国にはこのような昔話が多く、韓国民族が昔から道徳を重んじた民族であることを示すものとして誇りに思うしだいである」（註 72）と述べている。

実力主義社会では、強いのか弱いのか問題であり、生物的には男か女かがまず問われるのであろうが、日本の場合、まずは年長か年少かとみていく。年うえの女と年したの男の間において、名詞の性別を前面にだす民族では一般的には、年したでも男が優越するのであろうが、われわれにおいては、多分、年が問題であり、年うえの女性が卓越したもの

とみなされ、年したの男は彼女に従おうとするのではないか。

夫は、年うえ（または同年）の女房には弱いというのが、わが国の通例であろう（年うえの女房の尻の下にしかれるのは、さしてみっともないことにはならない）。夫婦のはじまりともいうべき、いざなぎ・いざなみの場合、まずいざなみが上位にたったのはじまりかたをしているが、それは、女性優位の原始の状態が象徴されているとともに、「いも（妹＝妻）いざなみ」は（今日、いざなぎ・いざなみの話は、兄妹婚神話とみなされる場合もあるようだが）、夫いざなぎよりも年上だったということになるのではないか。死んだいざなみを訪ねてよみの国へいったいざなぎに対して、彼女は、「どうして、はやく来なかったのよ！」と詰問し、しかも「私のみにくい屍を見て、よくもはじをかかせたわね！」と夫を山うばよろしく追いかけていく。似た話がギリシア神話では地下世界へ死んだエウリディケーをたずねていくオルフェウスの話としてあるが、エウリディケーは、オルフェウスにしたがって従順に地上に帰っていかうとする。大変なちがいである。

女房から逃げのびたいざなぎは、その後、あまてらす（＝女性＝太陽）やすさのお（＝男性＝暴風雨）を生じるわけであるが、絶対的な力の帰する太陽神＝あまてらすを、第一子としているのも、やはり、幼長の秩序（長女はしっかりものになること等をふくめて）が配慮されたからであろう。日本男子の祖であるすさのおは、おねえさんのあまてらすとちがって、ひげののびるような年になるまで泣きどおしで、「ぼく、おかあさん（＝いざなみ）にあいたい！」とあって、父いざなぎに怒られたりするが、そんなことを見られている甘えん坊のすさのおは、おねえさんに（らんぼうなことをするのだけれども）、頭があがらなかつたに相違ない。こんな、いざなぎ・すさのお父子の直系の子孫を、われわれは、現代でも、いたるところに見いだすことができる。

6. 「ちち・はは」よりは「ぢぢ・ばば」

昔話の「おじいさん・おばあさん」（グリムらなら「王さま・おきさきさま」）の夫婦は、その現実的な姿からいうと実際には、「桃太郎」にしても「一寸法師」にしても、「父」と「母」である。ヨーロッパの場合、北のグリムも南のカルビーノも、平気で「父 Vater, padre」「母 Mutter, madre」という。にもかかわらず日本の昔話は、幼児用にいいなおす場合を別として、ふつうには、そうしない。子供にとって一番身近かな存在は、父母であろうに、どうして「おとうさん・おかあさん」を言わないのであろうか。

ひとつには、話の冒頭で突然「むかし、あるところに、おとうさんとおかあさんがいました」といわれると、われわれの場合、聞き手が自身の両親に結びつけて、とまどうということがあるのであろう。「だれそれちゃんのおかあさん」でなく、端的な「おかあさん」は、子供においては常にじぶんの母親なのであって距離がとれない。こどもは、昔話のフィクションと現実をしっかりと区別しえないのであって、「お母さん」といわれるとどうしても自分の母を想起してしまう。昔話は、この現実から聞き手を引きはなしてフィクションのなかに誘いこんでいくのであり、現実的な家族関係から引きはなすためにも、冒頭に描かれるものは、聞き手の現実と異なったものが提示されて、ちがった世界なのだと、きわ立たせられることが必要である。その話の冒頭の情景のうちに現実の父母がいたのでは、この現実を離脱してフィクションへということにはなりにくいわけである。

グリムなどでは父母といって平気であるが、それは、自立心が幼児期より強制される彼

らの社会では、母親といえども、まずは父親のものとして、つまり妻としてあることが関係しているのではないか。概念としては母は子供の女親であるけれども、わが国のように母といえただちに子供ということにはなっていないのであろう。それと、グリムの「ein Vater」やカルビーノの「un padre」という「お父さん」の場合、ein, un の不定冠詞において「或る」が意識されるので、つまり「私の」ではない「どこかの」ということになっていて、「私のお父さん」と混同することが少なくなっているという事情もあるのであろう。

さらに、日本の昔話にあまり父母をいわないのは、夫婦なら他の者（子供）を想定する必要がなくそれだけで十全であるのに比して、「お父さん・お母さん」の場合、それだけでは不完全になることもあるのであろう。つまり、父母は、夫婦とちがって、子供があるから父母なのである。「父母がありました」では、「誰か（子供）」の、ということが予想され、冒頭で「おじいさんとおばあさんがあった」といって、それで一段落つけるようにはいかないということである。ひとを非自立的傾向のつよい存在とみなす日本のもとでは、とくにそうなりやすいことであらう。「桃太郎の父母があった」とすると、父母の意味内容はそれにおいて完結するのであるけれども、今度は、注意が子供（桃太郎）と父母のふたつに分裂して、まとまりをかいってしまう。

また、「父」「母」の言葉によって子供がいただくイメージは、祖父母とくらべると厳格で現実的で、こどもたちの夢にえがかれる世界には不都合だということもある。父母は、現になぐさめの必要なときはこれをあたえるけれども、きびしい現実に対応できる人間に育てることを考えると、どうしても厳しくならざるをえない。その点、祖父母は、無責任になれ、やさしく、なごませ、たのしませてくれる存在として、メルヘンに親和的となりやすいのである。

こどもと老人には、もともと、父母・壮年のものをはさんで、それでないものとしての近さ・親しさが存在する。生産し、一家を担うものとしての父母は、家族の実力者として、非生産的なこどもと老人の上につ。これに対して、こどもと老人は、現実においては、いまだ役立たないのであり、あるいは、もはや役立たないのである。その無力さにおいてこどもと老人は、依存的にならざるをえないのであるが、昔話のなかの父母は、生活がなりたたなくなるとき、しばしばこの無力な子供をすてることになっている（それは、実際である以上に、きびしい親に対する子供の被害妄想なのであろうが）。あるいは、老人を見捨てる。

「父母」は、老人へよりもこどもにつらく当たった。老人は、ととったとはいえ、一人格として認めざるを得ないのに対して、わが子は、自分のつくったものであれば好きなようにしてよいという、人権無視の私的所有の感覚のもとにある。こどもはかわいいし、守ろうとする場合、老人よりはまずは子供の方をとというのが親の自然の情であらうが、当たり散らす場合も老人よりはこどもがその対象となる。老人をうばすて山に捨てに行くのは大変だが、無抵抗のこどもをまびくのは、簡単である。こういうマイナスの側面をもつきびしい「父母」が昔話の夢の世界に出てきたのでは、興醒めとなってしまうであらう。

もともと、今日の核家族のもとでは、じぶんの祖父母を身近かには知らない場合もまれではないとすると、グリムやカルビーノのメルヘンと同じように「お母さんとお父さんがいました」とならざるをえなくなっているのかもしれない。また、かつてほどは、父母は、きびしくもない。とはいえ、現実から離脱することでメルヘンの世界へ飛翔しうるのだと

すると、現実そのものである父母はやはり、「おじいさん・おばあさん」にはかなわないのではないか。

われわれ日本の「おじいさんとおばあさん」なら、よその老人でもあり、たとえ自分の祖父母であっても、父母とちがい現実的生活にかんしては責任から解放されていて余裕があって、現実離脱の昔話にふさわしい。ならば、いっそ現実的にはどこにもいない「ある人」ぐらいにしてもよさそうである（確かに大人の場合はそれでよいであろう。『日本書紀』は、「昔、一人……」とはじめているし（註73）、以後説話集は、しばしば「或人」という主人公を冒頭においた）。だが、子供に聞かせるものとしては、それは抽象的で理解しにくく、身近かで具象化しやすいものをあげるに越したことはなかったのであり、その点で「おじいさん・おばあさん」は、現実離脱という点でも、具象性ということからも、好都合なものとなっているのである。

さらに、「おじいさんとおばあさん」の好都合なことをあげると、昔話の現実離脱は、むかしという過去世界にさかのぼる形をとるわけで、実は、そのことに「ぢぢばば」は適役となることである。つまり、彼らは、生きている昔そのものだからである。おじいさん・おばあさんを想起することは、その顔のしわ・白髪等において昔＝過去をみることに重なる。アフナーシェフの『ロシア民話集』は、昔話の冒頭に「おじいさん・おばあさん」をしばしばあげるが、それを話のなかではすぐに「父・母」にかえていくことが多い。本当は「父母」を言いたいものだけれども、まずは昔にひきよせるために「ぢぢばば」ということになっているように見うけられる。

このみじめな現実から夢の世界への離脱ということなら、「王さま・おきさきさま」の方が、「おじいさん・おばあさん」よりもよさそうであるが、日常的には未知の世界の存在であって、よそよそしいものになりがちであろう。よそよそしい幻想的なメルヘンをはじめるとすれば、「王さま・おきさきさま」がよいであろうが、聞き手がしたしみをもってただちにそこに引きこまれてしまうものとしては、存分に甘えさせてくれる「おじいさん・おばあさん」の方が、まだ、わが国ではすぐれたものになるのではないか。

このほかに、「おじいさん・おばあさん」については、子供の養育者としてふさわしいこと、円満な家庭であることをしめしえていることなどもあげられよう。「王さま」だと、ときにはグリムのメルヘンにあるように、自分のこどもを妻にしようということも出てくるのであり、その点、「じいさま」なら安心ということである。また、『高砂』ではないが、「あいおい（相生＝相老）」の松よろしく年とった夫婦であるということは、それまで別れることなく長い間うまくやってきたということであり、こどもがはぐくまれて安心できる家庭になるわけである。

ただし、現代のわが国の老人の多くは、かつての長老のように尊崇の対象となるものであるよりは、グリムにみられるように厄介者のあつかいをうけているのであって、こういう状態がつづくかぎりには、やがて、わが国でも老人は、グリムとおなじく余計者として、昔話に出てくるとしてもせいぜい脇役にとどまることとなろう。もう半世紀もせずして、「むかし、あるところに、おじいさんとおばあさんがあった」は、老いの醜態を聞き手に描かせ、せいぜい奇怪な昔話の導入につかわれるぐらいになってしまうかもしれない。いな、今でも、ぼけ老人をかかえてくたくたになっている親をみている子供は、「おじいさんとおばあさんがあった」においては、牧歌的な昔話のはじまりを期待して描くのではなく、

悲惨でゾーッとするような悪魔的世界をすでに想起しているのかもしれない。

では、「王さま・おきさきさま」の運命は、今後どうなるのであろうか。もちろん王政は、過去の遺物として人類の記憶にとどまるだけとなろう。が、実力主義の社会のつづくかぎりは、これは、わかりやすく理想的ともいえる面があり、かなり昔話のうちで生きつづけていくとみてよいのではないか。わが国の場合、「王さま・おきさきさま」は、将軍とも天皇ともかかわりのないものとして、明治のはじめからほぼフィクションのうちにのみ存在してきたのであり、現実に王政がなくなって理解しにくいものになったということにはならない。「王さま」たちは、ふつうの家庭が豪華けんらんな形に誇張されたものとして、権威をもつ存在として、当分メルヘンの主役となりつづけていくのではないか。

むしろ現代においては、家庭での父親の権威は風前のともしびであるのに比して、子供は、どの時代よりも「王さま」になっている。家庭が日に日に（物資の）生産の単位であることをやめて、養育（子供の生産）を至上目的とするようになってきている今日、子供は、いっそう自己中心的になることをゆるされて、王さま・女王さまとして家庭に君臨している。その意味では、「王さま」と「おきさきさま」の昔話は、いつの時代よりも今の子供にふさわしいものとなっているともいえる。たとえ家庭で子供が邪魔者あつかいされたとしても、本来的に自己中心的にしかねない子供の世界観・人生観のもとでは、自身が「王さま・おきさきさま」や「王子さま・お姫さま」になること夢見続けるはずである。

7. 「王さま」より、「じいさま」を語ろう

日本の昔話の「おじいさんとおばあさん」は、たまたま登場しているだけのものなのではなく、この国の非自立の精神にふさわしいものとして、しっかりと存在理由をもって、その人気を維持しているもののように見うけられる。昔話を語ろうとする親や教師は、こどもの教育を考えあわせる時、この「おじいさん」や「王さま」の登場に無為無策であってはならないのではないか。

子供たちは、自らを「王さま」と称することはあっても「じいさま」と考えることはまずない。自己中心的で我意を押し通す存在として、こどもは、自身を王さまに等しいものと感じているのであり、王さまの昔話をきくときは、王さまになりきることができる。他方、「じいさま」の場合は、こどもは、まさかじいさまにはなりきらない。これとは一定の距離をおいていくことであろう。が、それは疎遠な存在なのではなく、自身が甘えられ頼れる存在であり、「おじいさん」ということばを耳にするとき、聞き手のこどもは、その自他の関係のなかに自己をおくことになる。「じいさま・ばあさま」が出てきたとき、子供は、このやさしい祖父母たちのかたわらに、安んじて、つつましく控えることになっている。あるいは、「じいさま」は、よその老人の意味でもあるから、この「じいさま」に手をひいてもらって、外へと連れ出してもらえるのでもある。信頼できる他者があって、そこへと自己も参加していく。このようなわれわれの「じいさま」の昔話は、自己中心的な子供に、他者とのかかわりのなかに自身をおかせるものとして、「王さま」の昔話よりは、社会性を育成するにふさわしいものがあると考えられる。

「王さま」を聞くこどもは、エゴイストになることを助長され、「じいさま」を耳にするこどもは、たよりになる他者のもとに、共同体の成員としてつつまじやかに自己を位置づけることをさそわれるのだということができようか。

もっとも、「王さま」でなく、「じいさま」というのが、共同体へ埋没した、自立の希薄なわれわれの精神によっているものとしては、少し、考えてみる必要があるかもしれない。「おじいさん・おばあさん」と聞くと、お菓子ややさしさを想起して、甘えの感情を誘発されるのであり、自立精神をやしなうにはふさわしくないものがあるようにも思われる。

だが、昔話＝メルヘンに求めるものがほんの一時のなぐさめなのだとすると、効果的な言葉であり、尊重されるべきであろう。「王さま・おきさきさま」のぎすぎすした実力主義・個人主義に対置される、おだやかさと助け合いの精神を背景にするものとして、「おじいさん・おばあさん」の昔話は、今日の競争社会において、潤滑油の役割をはたすことができる。あるいは、それは、将来の非競争の共生的原理にもとづく社会のための、一つの教育的な支えになりうるものかもしれない。

老人が余計者とされ、老人福祉の問題が重大で深刻なものとなりつつある現代においてこそ、「むかし、じいさまとばあさまがあった」と老人をたてる精神は、あらためて強調されてよいようにも思われる。それは、時には「ぢぢばば」を笑いの対象ともし、かならずしも敬老の精神そのものにはならないのであるけれども、老人と親しみ、これを身近におくものとして、究極的には敬老とつながるものであろう。

昔話は、その登場人物に関して、国によっては父なら「父」、若者なら「若者」と表現してリアリズムにたつこともあるが、グリムやわれわれの昔話は、現実を理想化し願望をそこに表現して、理想的（イデアール）な人物像をえがきだしてきた。この人物像の代表が、自立精神にとむグリムたちの「王さま」であり、非自立型の精神のもとに生きるわれわれの「おじいさん」であった。それは、これを語り、これをたのしむ民族の精神によって生みだされ、ささえられてきたものであるが、それを、さらに子どもたちに語りついでいくことは、白紙の心にその精神をうえつけ、これを伝統として再生産していくことにほかならない。

「王さま」は、富者・強者・エゴイズムの分かりやすい典型・象徴であり、「おじいさん」は、しばしば深い知恵をもち、慈悲ふかくなんでもつつみこんでくれるような存在になるであろう。「王さま」は、強力な武器をもった好戦的な軍国主義者であるとする、「おじいさん」は、なにひとつ武器をもたない平和主義者だといってもよいであろう（もちろん、この平和主義者の「おじいさん」のもとに、まれにみる好戦的な子供「桃太郎」も育ってきたのであるが）。あるいは、「王さま」は、独立独歩であり、「おきさきさま」の上にたつ暴君であるとする、「われわれの「おじいさん」は、人なつこく協調的であり、「おばあさん」と同等な存在となっているのである。弱肉強食や男尊女卑の実力主義精神あたりからは、なんともふががなく、いらいらするような「じいさまとばあさま」であるが、われわれは、これからも「ぢぢばば」の昔話を語りついで、これを大切にしていける必要があるのではないだろうか。

註

- 1) Grimm ;KHM 108 „Hans mein Igel“
- 2) Grimm ;KHM 169 „Das Waldhaus“
- 3) Grimm ;KHM 12 „Rapunzel“
- 4) Grimm ;KHM 70 „Die drei Glückskinder“

- 5) Grimm ;KHM 201 „Der heilige Joseph im Walde“
- 6) Grimm ;KHM 9 „Die zwölf Brüder“
- 7) Grimm ;KHM 15 „Hänsel und Gretel“
- 8) Grimm ;KHM 125 „Der Teufel und seine Großmutter“
- 9) Grimm ;KHM 78 „Der alte Großvater und der Enkel“
- 10) Vgl. Grimm ;KHM 27 „Die Bremer Stadtmusikanten“
- 11) Vgl. Grimm ;KHM 48 „Der alte Sultan“
- 12) Vgl. Friedrich Nietzsche; Jenseits von Gut und Böse. § 260.
- 13) 『今昔物語集』 卷第 1 9 第 2 7 話 参照
- 14) 崔仁鶴『韓国昔話の研究』 弘文堂 昭和 5 1 年 3 0 6 頁以下 参照
- 15) 『今昔物語集』 卷第 3 0 第 9 話
- 16) Charles Perrault; Contes de Perrault. “Le petit Chaperon rouge”
- 17) Charles Perrault; ibid. “La Belle au Bois dormant”
- 18) Hans Christian Andersen; Samlede Eventyr og Historier. Skandinavisk Bogforlag A/S.1982.s.74. „Keiserens nye Klæder“
- 19) Andersen ; ibid.s.35. „Tommelise “
- 20) Andersen ; ibid.s.200. „Den grimme Ælling“
- 21) Andersen ; ibid.s.272. „Den lille Pige med Svovlstikkerne“
- 22) Italo Calvino; Fiabe italiane. 1956. p.501.
- 23) Calvino; ibid.p.412.
- 24) Calvino; ibid.p.127.
- 25) Calvino; ibid.p.359.
- 26) Calvino; ibid.p.25.
- 27) А.Н.Афанасьев; Народные русские сказки. (以下、Н.р.с.と略記) 《Зорь ка, Вечорка и Полун очка》
- 28) Афанасьев; Н.р.с. 《Иван-царевич и Белый Полянин》
- 29) Афанасьев; Н.р.с. 《Баба-яга и Заморы шек》
- 30) Афанасьев; Н.р.с. Там же.
- 31) 『モンゴルの昔話』 児玉信久等編訳 三弥井書店 昭和 5 3 年 1 0 , 2 3 , 3 1 頁等
- 32) 斎藤君子編訳 『シベリア民話集』 岩波書店 1 9 8 8 年 1 7 , 1 0 1 頁等
- 33) 『今昔物語集』 卷第 9 第 4 2 話
- 34) 伊藤清司編『中国の民話』 大日本絵画 昭和 5 6 年 5 4 ページ以下 (犬が田を耕す話) 参照
- 35) 崔仁鶴『韓国昔話の研究』 弘文堂 昭和 5 1 年 3 2 8 頁以下 参照
- 36) 崔仁鶴 「韓国のトケビと日本のバケモノ」 (関敬吾編 『日本昔話大成』 角川書店 昭和 5 4 年 第 1 2 卷 3 7 頁)
- 37) 『古事記』 上卷 (日本思想大系 1 岩波書店 5 5 頁)
- 38) 『日本書紀』 (日本古典文学大系 岩波書店 6 7 卷 1 2 1 頁)
- 39) Grimm ;KHM 60 „Die zwei Brüder“
- 40) 『古事記』 上卷 (日本思想大系 1、5 9 頁)

- 41) 伊藤清司 『中国民話の旅から』 日本放送出版協会 昭和60年 200頁 参照
- 42) 『今昔物語集』 卷第26第8話
- 43) 『日本書紀』(日本古典文学大系 67巻157, 168, 296頁 68巻305, 502頁等)
- 44) 『日本書紀』(日本古典文学大系 67巻121, 200, 519頁 第68巻502頁等)
- 45) 『日本書紀』(日本古典文学大系 67巻232, 278頁 第68巻249頁等)
- 46) 『日本書紀』(日本古典文学大系 67巻160頁)
- 47) 『日本書紀』(日本古典文学大系 67巻168頁)
- 48) 『日本書紀』(日本古典文学大系 67巻157頁)
- 49) 『日本書紀』(日本古典文学大系 67巻360頁 第68巻210, 347頁)
- 50) 『日本靈異記』(日本古典文学大系 70中巻第8, 第16話)
- 51) 『日本靈異記』(日本古典文学大系 70上巻第18話)
- 52) 『御伽草子』(日本古典文学大系 38巻319頁)
- 53) 『御伽草子』(日本古典文学大系 38巻449頁)
- 54) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 鈴木重三等編 岩波書店 1985年 18頁
- 55) 同上書 58頁
- 56) 同上書 69頁
- 57) 同上書『上方篇』 80頁
- 58) 同上書『江戸篇』 24, 27頁
- 59) 『一休咄』「序」(近世文藝叢書 第六 國書刊行會 明治44年 80頁)
- 60) 『落噺無事志有意』「序」(近世文藝叢書 第六 國書刊行會 明治44年 514頁)
- 61) 契沖『圓珠庵雜記』(契沖全集 第八巻 朝日新聞社 昭和2年 136頁以下)
- 62) 新井白石『東雅』卷之五 人倫(新井白石全集 國書刊行會 昭和52年 第四巻93頁)
- 63) 本居宣長『古事記傳』九(本居宣長全集 吉川半七 明治34年 第一巻 500頁)
- 64) 本居宣長『古事記傳』九(本居宣長全集 吉川半七 明治34年 第一巻 500頁)
- 65) 『御伽草子』(日本古典文学大系 38巻319頁)
- 66) 『今昔物語集』 卷第15第27話
- 67) 『日本書紀』(日本古典文学大系 67巻81頁)
- 68) Calvino; ibid. p.412,501
- 69) 『今昔物語集』 卷第26第10話
- 70) 本居宣長『古事記傳』三(本居宣長全集 吉川半七 明治34年 第一巻181頁)
- 71) 崔仁鶴『韓国昔話の研究』 弘文堂 昭和51年 301頁以下
- 72) 同上書 139頁以下
- 73) 『日本書紀』(日本古典文学大系 67巻278, 404頁)

第二章 昔話にみるわれわれの若干の民族的特徴

1. 『わらと炭と豆』の話

「昔話」というと、「日本」との形容詞がなくても、日本人にとっては、まずは「日本の昔話」ということになる。昔話は、各民族の心にふかく結びついている。が、こどもには、この「日本の」はあいまいである。もともと日本と外国の区別があまりはつきりせず、しかも諸外国の物と知識が無差別に身のまわりにあふれているのである。大人なら「むかし、じいさまとばあさまがあった」となるとまずは日本のもの、「王さまとお妃さま」となると外国のものと区別して聞くことになるが、こどもには、これを区別することはそう簡単ではなく、幼児であるほどそれを無差別に聞くことにならざるをえないであろう。大人はインターナショナル（国家・民族の区別をふまえて国際的）であるが、こどもは、コスモポリタン（世界人）なのである。この無国籍のコスモポリタンに日本語をおしえ、日本の習俗をならわせ、ときには日本の昔話を聞かせることでしだいにかれらに日本人の精神を身につけさせていくのであろうが、ここでは、日本の昔話のなかに、どのような形で日本的な特性がもりこまれているものなのか少し考えてみたい。

各国の昔話のなかに、同じ話があれば、これの語り方の差異を比較することで、その民族的な個性が、ちがった部分同士において浮かび上がってくることになる。さいわい昔話は、かたくなな習俗・習慣などちがい、生活には直接的な影響がなく伝播への抵抗はすくなくて、同一の話が世界各地に見いだされる。ごく日本的と思っているものも、意外にそうではなくて、古くより国際的なものである。「羽衣伝説」や「浦島太郎」は、わが国において特定の地名とむすびついたりして、『風土記』のむかしからあって親しまれてきたものであるが、それらは実はアジア各地に分布している話のようである（見方によっては世界中にあるものだともいえる。羽衣のかわりにあざらしの皮になるものはアイスランド（註1）やスコットランド（註2）の民話にあるし（天女ではなく人魚などとなる）、浦島のような異郷の乙女との恋物語とか彼我の時間経過のちがいの話あたりは、多分どこにでもある話なのである。「花咲翁」も、中国や朝鮮にあって、「狗耕田譚」といわれている（註3）。もっとも、この場合は、同一の「狗耕田」（いぬが田を耕す）の話とはいいいくぐらいにわが国で変化していて、比較はかならずしも容易ではないが、うりふたつとってよいような話がけっこうある。飛騨高山のみそかい橋（地方により京の五条の橋・江戸の日本橋などともなっている）に立っておればよい話が聞けるとの夢を信じてこれを実行する話があるが（註4）、それは、筋はおなじで橋だけがロンドン橋というのが、ちがいは橋の名のみといってもよいようなイギリスの昔話があるというような具合にである（註5）。

どこかで発生した同一の昔話が世界各地に広がって、グリムらにも日本にもあるということがけっこう存在している。日本の昔話となっているもののうちには、かなり最近の、もしかするとグリムあたりからの輸入ではないかと思われるものもある。ここでは、グリムにあり（註6）、かつわが国の昔話にもある『わらと炭と豆』の話をとりあげて（この話の発生源がどこにあるのかは知らないが、登場するものがグリムとまったく同一のわら・炭・豆であり、おなじストーリーとなっているから、きわめて近い伝播の関係にあり、日本の話にしては「裁縫屋」というあまり一般的ではない職名をあげていることからみると—『日本の民話』では「お針子」というが（註7）—、ひょっとするとグリムあたりをも

とにした最近の輸入なのかもしれない)、わが国のものとして語られるときに、どのようにその民族性が現れてくるものか見ておきたいと思う。『日本昔話大成』(関敬吾編)に各地のものがまとめられているが(註8)、『一寸法師・さるかに合戦・浦島太郎ー日本の昔ばなし(Ⅲ)ー』(関敬吾編)の「豆とわらと炭」(註9)のが日本的な特徴をよく示しているように思われるので、ここではこれをあげておきたい。まずは、これと、グリムのもののあら筋をまとめておこう。

日本の『豆とわらと炭』の場合

- 1) 台所の婆さんの手からのがれた豆・わら・炭の三人が、伊勢まいりに行こうとでかける。
- 2) 川にでくわし、わらが橋になったが、豆と炭が先をあらそい大げんかをし、勝った炭がさきに渡ることになった。
- 3) しかし、炭は途中で足がすくんで動けず、わらをもやすこととなって、二人は川におちてしまった。
- 4) 豆は、さっきの罰だと、大笑いし、お腹がさけた。
- 5) 裁縫屋がとおりがかり、かわいそうに思って、縫ってやった。が、青糸がなく、黒糸だったので、豆には、黒い筋がのこることとなった。

グリムの『Strohalm, Kohle und Bohne わらと炭と豆』の場合

- 1) 老女からのがれたわら・炭・豆は、またひどいめにあってはいけなからよその国にいこうと出かけた。
- 2) 川にでくわして、わらが橋になり、まず、せっかちな炭がわたった(けんかなし)。
- 3) 炭は、足がすくんでわらをもやしてしまい、二人は川におちた。
- 4) このできごとに、慎重だった豆は、大笑いし、お腹がさけた。
- 5) 修業の旅をしている情け深い仕立屋さんが黒糸で縫ってやった。豆はふかく感謝した。

2. うちへの還帰とかなたへの進出

まず全体の構成の方からみると、グリムの場合、どこか「よその国 ein fremdes Land」へ逃げて行こうというのであるが、われわれのは「お伊勢まいりにいってくる」のであって、また帰ってくる。これは、たまたまこの話がそうになっているだけのことでなく、日本の昔話とグリムらのメルヘンのあり方のひとつの違いになるもののように思われる。グリムの場合、若者の修業・冒険の旅では、どこかで理想のお姫さまと結婚してその国を獲得し王さまになるというような展開になることが多い。「親指小僧」(註10)とか「ヘンゼルとグレーテル」(註11)のように帰ってくる話もあるが、日本のものほどには帰ってこない。グリムらの場合、うちへの還帰は、もとのもくあみと解釈されて幼稚なものの行動形式とみなされがちである。だが、日本の場合は、幼稚なもの話には限られず、うち(故郷)への帰還は、ごく普通の形式となる。

この『わらと炭と豆』の話で豆のお腹を縫ってくれる仕立屋にしても、グリムの場合、やはり、修業の旅(Wanderschaft 遍歴)をつづけているのであり、しばしばどこか知らない町にやがて定着する。われわれ農耕民族は、あたかも植物でもあるかのように、うまれ

育った一定の土地と不可分にむすびついており、そこが世界の中心になりつつける。この点からいうと、牧畜民の場合、とくに遊牧民あたり、かなたのみどりの草原がつねに求められるのであり、故郷というものにわれわれほどには執着しないように思われる。われわれの昔話では、旅は、(グリムらの修業・冒険の旅のようにあてどもなくさまよい、やがてかなたに理想の地を見いだしてというものであるよりは)、古代の「山幸彦」や「浦島」から江戸期に成立した「桃太郎」まで、もともとのうちに還帰するものを第一とする。冒険に勝利し、成功する話がそうであるのみではなく、敗北・逃走でも似た傾向にある。われわれの「逃竄譚」(追われて逃げる話)(註12)といえ、小僧が山で鬼や山うばに追いかけられ、お札をなげ山や川をつくって追跡をくいとめつつお寺(うち)へ逃げもどってくるというような(「三枚の護符」(註13))、うちに逃げ帰ってくるものを代表とするが、グリムらの場合、「恋人ローランド」などのように(註14)、邪悪なうちから脱出し、追いかけてくるものを、花や池、教会などに変身してやりすごしつつ、こどもや若い男女が外へかなたへと逃げ出していくものを典型とする。うちに帰ってほっとできることは、万人同じだとしても、日本においては、還帰願望の度合いがグリムらの世界に比して相当に強いのではないだろうか。

われわれが身近に見聞きする昔話の顕著なハッピーエンドとしては、「うちへの還帰」「結婚」「富や権力の獲得」などがありそうであるが、子供に聞かせるばあい、教育的効果の面からいって、どれをとるかは、こどもの精神をどう方向づけるかに若干は影響をあたえるものであろう。こどもには、「うちへの還帰」は、あそびにでかけて帰ってくるというかれらの行動の基本パターンとして、親しみやすい終わり方であろう。ただ、「うちへの還帰」の形式が大人になってもいさ濃く残存するのだとすると、海外へ進出しても、最後には本国にかえってというところにまでいかないと落ち着けない精神をもつことになりそうである。めでたしめでたしというハッピーな状況に、「うちへの還帰」がつきまとっていたとしたら、結婚するにせよ富を獲得するにせよ、それだけでは、もうひとつものたりなくて、とにかく「還帰」しなくては、真のハッピーと感じられないということになりかねない。牧畜民は、かなたのみどりへとあこがれ、はるかな地平線のむこうに未来を見いだすのに対して、われわれ農耕民の視線は身近なところに引きよせられていて、すべてを故郷にのこしておき、こどものときから青年になるまでの同じ山・同じ川・同じひとびとに思いを重畳してきざみこんでいるのであって、その慣れ親しんだ、うちなる空間に帰ってこなくては落ち着けない。旅に出る形式のわれわれの昔話には、グリムらと同様に旅先で結婚するというもの(つまりどこかの殿さまや長者さまのむこになるもの)もあるけれども、グリムに比して、成功したあとでうち(故郷)に帰って終わろうとする傾向が大きいように思われる。

『わらと炭と豆』も、その例をもれず、お伊勢まいりをして帰ってくる予定である。この話は、わらと炭が燃やされ、豆が食べられて終わりになるところを、逃れてはじまるのだから、だいたい、のこのことはじめのところへ帰ってくるのはおかしいのであって、この話が入ってきたときには、うちへの還帰になっていなかったのではないかと思われる。が、われわれは、うちへの還帰を異常なまでに好み、ここではすこし無理があるにもかかわらず帰ってくるものにしようとしている。もちろん全国の話のなかにはグリムと同じようにうちを逃げだすというものもあるのだが(註15)、ここの場合のように「お伊勢まいり」

とか「上方まいり」をしてこようという、つまりは帰ってくることを前提にしたものが通常の話の筋となっている（帰らないのなら、その「おまいり」につけくわえて、帰らないという意思表示が必要だが、それはない）（註 16）。

うち・共同体の引力は、相当に強いものがあって、そとへでかけても、「浦島」のように、（乙姫さまと結婚して竜宮で幸せに終わればよいものを）みじめな世界に舞い戻るに違いないにもかかわらず、やたらとうちへかえりたがる。苦難の冒険の安堵をもたらす結末は、「桃太郎」のように、日本では、みんなの待っている「うち」にかえってということになる。「山幸彦」は、帰郷ののち大成するが、さしあたりは、帰れば兄弟葛藤が待っていたのであり、帰らない方がもっと大成していたのかも知れない。ただし、こどものメルヘンとしては、われわれの昔話のように親の待ってくれているうちへ帰るという方が、かれらの発達水準にのつとるのであれば、ふさわしい。うちに帰れば、兄弟げんかがまっているのであり、親にしかられるのであるが、うちに帰ることしか思いつかないのである。結婚でもって終わるのは、成人の昔話であって、こどもむけには、西洋であっても、動物の巣立ちのように、二度とうちに帰ることのない冒険話は、かならずしも最高の終わり方とはいえないのかもしれない。「親指太郎」(註 17)の冒険のようにグリムでもこども用となれば、うちに帰ってくるものが自然なようにも思える（と思うのだが、欧米のこどもたちは、犬の散歩のように、ときに親からひも（ハーネス）でつながれていることがある。生れつき、そと（かなた）へとびだしていこうとする傾向を強くもっているのかもしれない）。

グリムらの世界では、自立した個人が基礎にある。それは、本来集団的で（哺乳され保育されることなくしては生存・成長のできない）依存的な人類にとってはすこし無理なところがあって、（自立したのだから）うちには帰れないとはいってもひとりでは充足しきれず、結局は、もうひとりの自立した個人との深い結びつきを求めたくなり、「結婚」ということになる。こどもが親に甘えられないとき代償として「お人形」をだいて済ますように、かれらは異性にそれを求めようとしているのであろうか。鳥類は、一度巣をたつと二度とその古巣にはもどらないが、われわれ哺乳類は、鳥に比して格段とながい哺乳・保育期をもち、親からなかなか自立できない。それが人類では極端になっているのであり、終生、古巣へと帰りたがる。ヨーロッパのひとつととても、われわれほどではないにしても、やはり古巣へかえりたがる。近代社会のハイマートローゼ（故郷喪失）はさみしいもので、ハイマート（故郷）をとりもどしたいということが実存の欲求となるものようである。始元（故郷）への還帰、それは、ときには人生なり世界の根本形式とみなされ、ヨーロッパの精神においても、理想的な展開形式とされることがある。ヘーゲルなどの弁証法は始元への還帰を至高の形式として尊ぶ。が、そういう場合でも、もともとの故郷へ舞いもどるというのではなくて、あたらしい理想の故郷を見いだそうというものであって、他へと進展することが実は自己へと帰ること（退行すること）に重なるというものである。

グリムのメルヘンのハッピーエンディング(自立した若者の理想的な成功話)としての、かなたのお姫さまとの結婚は、このヘーゲル的な自己還帰の展開とあい反するようは一見思われるのであるが、実は、両者は同一の面をもつ。お姫さまとの結婚(=前進)は、始元(父母)から分離し旅立ち、完全に自立するということであるが、同時にあたらしい理想的な、ひとりじめできる母なるものを、このお姫さまに見いだして安堵しているものであって、より高い始元に還帰しているとも捉えられる。われわれのように文字どおりのはじ

めに、ぢぢばば（ちちはは）のところに舞いもどろうというものではないが、故郷への還帰という人間に本源的な精神の面を、より発展的な形というか代替する形で、持っているということができる。

グリムらのメルヘンのハッピーエンドでは、われわれの「うちへの還帰」よりは、動物にも人にもきわめて大きな要求である性的な結びつきに重きがおかれる。プラトンは、イデア界において人は四本足でたち、四本の手をもち二つの頭・胴をもっていたのに、この世界に追放される時、半分にたちきられてしまい不完全なものになったとし、完全なもとの状態をもとめて、この世界でその二つの片割れ同士がむすびつこうとするのだと想像をたくましくした。半分になったひとびとがその一大目的とするものは、理想の（というか元々の）かたわれを見つけだして一体化すること、つまり結婚であろうから、かれらの旅と冒険のメルヘンの充足できる幸せな終わりは、しばしば理想とするお姫さまとの結婚となるわけである。今日でも、欧米のひとびとは、自立した個人であるといいつつも、われわれからみるとみっともないぐらいに、夫婦同伴でということになっている。かれらは夫婦でひとり前ということなのであろう（われわれの方は、夫婦同伴などとさみしいことはいわない。「〇〇さまご一行」という群れのなかに埋没でき、それにのっかることを老若男女ともにいたく好む）。われわれの場合、誕生とその連続上のこの世の生活では、家族や地元の人々と一体的であり、旅立ちは、異常で、うちからのやむをえない一時の分離であって、やがてまたももとの一体的なうちへと還帰する。が、プラトンたちの場合、誕生のときがイデア界での一体からの分離の時なのであって、旅立ちもももとの一体的なかたわれを求めてかなたへと探索の旅に出るのであり、一体となるべきものを見いだして理想のかなたへと落ち着くのである。

3. 悲劇好み

日本の場合、昔話展開の形式として還帰の形式を好むとともに、さらに、その結末が、グリムらのメルヘンに比してかなり悲劇好みであることもあげられてよいであろう。欧米では、悲劇的なメルヘンは（できそこない・駄作とみなされることもあるぐらいで）比較的少ないように思われるが、われわれは、こどもに聞かせるものであっても、かならずしもハッピーエンドを求めない。日本の芸術一般にそういうことがいえるのかどうかかわからないが、昔話にみる限りでは、欧米のそれが「こども用としてはハッピーエンドに」、そしてその典型は結婚という傾向をもつものに対して、むしろ悲劇好みだといってもよいように思われる。この国の昔話での代表的な結婚話となると、「浦島」「羽衣伝説」などがまず想起されようが、いずれも悲しい結末をむかえておわる。動物などとの異類婚では、離別が基本ですらある。まま子殺しの話も、あとでまま母たちを成敗してまま子が幸せになるもの以外に、まま子は殺されて鳥になってなどと、やりきれない終わり方をするものも結構ある。「鳥の話」などにも、この国では、やたらと悲しい話が目立つ。山ぼとの「ててっぼっぼ」の声は、亡き父（てて）への泣き声なのであり、ほととぎすのそれは、「おととこいし（弟恋し）」となくのであり、かっこうもまた親不幸をくいて、背中を「かこう、かこう」と泣きわびているのである。『わらと炭と豆』でも、日本のものでは地方によっては、黒糸で縫われる「豆」は、笑って口やおなかをさけたのではなく、炭と一緒に川を渡っていて落ちて大けがをしてとか、炭とわらが川にながされるのを見て大泣きをしてというように

して、悲しみをことさらに感じさせようとしたものもある（註18）。

悲しみは、それに喪失の現実的な苦悩がなければ、魂浄化の方が前面にたち、ときには甘いものともなりえて、むしろしつとりとこころよいものでもあり、人類は、古くからどこでも悲劇をこのんで観賞してきた。近代の欧米における昔話＝メルヘンが悲劇をどちらかというところ消極的にあつかうのは、多分、こども用にとという特殊な配慮によるものであり、人類の芸術としては、むしろ例外的なことがらになる。われわれ日本の昔話は、その意味では、こども向けということをおもい考えていないか、または考慮しつつも悲劇も問題なしと思われているのであろう。

ところで、ハッピーエンドをもって終わる喜びの劇、逆の悲劇における、その喜び・悲しみとはいったいなになのであろうか。喜びは、価値あるものの獲得がなって、得意になり、陽気に躍動的に愉快になっている状態である。昔話のなかで主人公に一体化したこどもは、その喜びの結末のうちで、陽気に躍動的になり、優越感をいただき、自我の拡大・高揚を感じるようになる。逆に悲しみの場合、その反対で、価値の喪失に意気消沈し自己閉鎖して、かつ他方では救済となぐさめをもとめて依存的態度をとるものであろう。昔話の聞き手は、主人公の悲しみに同一化し意気消沈し、なみだぐむことになる。悲しみの方は、場合によると一歩距離をとりつつ同情し（日本の同情は、親子のあいだにはいわないように、一体のものの中でいただくものではない）、ともに悲しむという形になる。つまり、主人公をおもいやり、慈悲心をはたらかせることになる。

こどもに自信をあたえ、その自我の高揚・拡大をあたえる点では、喜びをもたらすハッピーエンドが好都合になる。その点では、意気消沈させる悲劇は、問題だともいえる。教育的には、ベッテルハイムなどもいうように（註19）、メルヘンの結末は、やはり、明るく希望がもてファイトのわくものでなくてはならないように思えなくもない。自立ししっかりとした自我の確立をもとめる欧米の人々がメルヘンに悲劇は禁物というのは、その意味では正解なのであろう。喜びの感情は、病んだ心身への即効薬であり、健康のためのビタミン剤である。だが、日本では、こどもがエゴイストとして自立することをきらう。それよりは、他者へのおもいやりをもつことを、慈悲のこころをもつことを、無私的な献身を、なみだもろく情け深いことを尊ぶ（欧米とちがって、大の男が泣くことも、われわれではしばしば美談となる）。とするなら、悲劇的なもの・悲しい昔話は、喪失（対象の喪失であるが、それにともなつての自己の喪失＝無化の体験でもある）と慈悲・同情というような感情をさそいだしていくものとして、好都合なものとなる。

共同体のなかで非自立一体的に生活するわれわれには、悲しみの方が喜びよりは共振しやすい感情なのかもしれない。各人の喜びは、自我の高揚をさそい、他者に対して優越感をいだかせ、これを見下しているものとしては（それが同時に勝利者として贈与的な面をもつにしても）、共同体への一体化には必ずしもふさわしくない面がある。また、他者の喜びをみるものは、かならずしもその喜ぶものに同情のように気をくばる必要はなく、場合によるとその得意げな姿には、敵がい心すらさそわれるものとなろう。それに対して悲しみは、敗北し価値を喪失して、自己も喪失（無化）させがちであり、さらになぐさめを周囲にもとめて一体的になろうとする。ひとは、悲しんでいるものに同情し、おもいやりをさそわれるのであって、相互から共同体的一体化にふさわしい状況がそこにはつくりだされる。この国の昔話が悲劇的なものを好むのは、昔話をはぐくんできたわれわれ庶民の非

自立的な共同存在のありかたに相応するものがあるからだといってよいのかもしれない。

わが日本は、その家屋も、この依存的、自他無区別的精神にみあうようにつくりあげてきた。共同的存在にふさわしく、間仕切りは、ほんのかたちばかりで、となりの部屋にいるものの立ち居振舞いも、すけて見え、聞こえてくることになっていた。自立した個人のあいだでは、その個人の空間なり精神のなかにそうむやみに入りこむことはしないものであり、その精神にみあった、レンガで仕切られた個人の部屋は、他者を排除して、うちがわのものの姿も声も簡単には見聞きさせない。その点、われわれは、安易に見聞きしてしまうのである。悲しんでいる者についていうと、救済・慰安をもとめて泣いているのであるから、自他のしきりのうすいわれわれでなくとも、これを放っておくわけにはいかない。

喜びは、ひとを排除するものではなく、むしろ外向的社会的でおしゃべりで、陽気なので、人と人を結びつけるものであるが、喜ぶ者を見ている人は、必ずしもそれに一体化することはもとめられていない。無関係のひとが喜んでいる場合、その陽気につられてほほえみこころなごんだとしても、そのひとについてそれ以上に近づいていく必要性は感じないであろう。だが、悲しみは、人をつよくひきよせる。もちろん一方では悲しみは、敗北し自己閉鎖して外との関係を断つものとしては、非社会的なのであるが、「泣く」ということにおいて、救済となぐさめを求めて異常なまでに依存的な態度をつくっているのであって、これを見るものは、一喜ぶ者はほうっておいても一この悲しみに引きよせられざるをえないであろう。

悲しむものは、一方で外に対して自己を閉鎖しているのだが、他方では、救済を与えてくれるものに対しては、全面的に甘え依存しようとする。われわれは、日頃「うち」では依存的で、「そと」では緊張しなかなか交わろうとしない「内弁慶」なのであるが、悲しみは、この態度と同じかまえをとる。悲しみの自己閉鎖・排斥性は「そと」の人に対してであり、泣いて甘えようということに依存心をまるだしにし、開放しているのは、「うち」のひと・頼れるひとに対してである。泣かれて頼られている者は、当然、「うち」なる頼れる人との認識をもたれていて緊急の救済信号をうけているのであり、これをほうっておくことはできない。だが、否定的方面からいうと、「シャーデンフロイデ」(他人の不幸を喜ぶこと)を充たしているにすぎないこともある。「隣のじい」の不幸をもって、我が家の幸福をかみしめるのである。「瓜子姫」のような悲しい結末にならず、「うちの娘はおろかだけれども、生きていただけましか」と。

なお、美意識としても、日本の場合、喜びよりは、悲しみの方にいっそうつよく結びつくところがあるように思われる。美の感動を「あはれ」と表現したわれわれは、これをしだいに悲哀感としての「あわれ」にしていった。自然美にすぐれたわが国は、春の喜びにあふれた陽気な自然の美とともに、秋の冷やかな紅葉の美をもつ(さむさは、温血動物のわれわれに対して生理的なさみしさ=悲しさをもたらすのであり、秋の心=愁を「うれい」とはよくいったものである)。美しいものの典型としての春の花は、咲くとともに散っていくものであり、あざやかな紅葉は、散っていくまぎわの色である。あるいは、われわれの秋の夜長にすだく虫の音は、静寂のなかに美しくひびきわたる(ヨーロッパの人には虫の音は、雑音に聞こえるという。ヨーロッパの虫も虫で、日本の虫のような美声ではないようである)。にぎやかな昼の共同世界から夜の孤独な一人一人の世界にたちかえって、

秋のさむさと静寂をくわえてひとときわさみしい状況がつくられているところへ、そのさみしさをなぐさめるかのようにひびいてくるすずやかな虫の音は（それ自体は、悲しい音色ではないけれども）、静寂・孤独をいっそうきわだたせて、さみしさにいろどられた美しい音として聞こえてくるのであろう。さみしい秋がとくに美しく、つねづね無常を感じさせる移ろいやすい自然は、われわれをして、悲しみの美しさの方へとひきよせている面もあるのではないか。

人格の円満な発達という教育的な配慮の点では、喜びとともに、人生のもうひとつの面としての、同情・慈悲心をよびおこす悲しみのメルヘンもあたえられてしかるべきであろう。たしかに、こどもにとって悲しみの昔話は、いきのつまるようなものがあって、聞き手のこどもをして「ほーっ」とため息をつかせることがしばしばある。主人公とともに意気消沈し、滅入ったように感じられさえることもある。そういう点からは、精神分析の方面の人が、心を病んでいるこどもを対象にしつつ、「悲劇的なメルヘンは、駄目だ」ということには、十分納得できる。しかし、悲しみのなかには、甘く快いなぐさめの契機があって、かならずしも不快なものではないし（哀愁とかペーソスは、甘美な悲しみである）、ため息をつかせるとしても、それは、恐怖の話がこどもをぞっとさせるのと同じで、たいしたことではないのではなかろうか。こどもにも悲劇的な昔話はけっこう魅力あるものとなりうるのではないかと思う。

4. 集団埋没型のわれわれの精神

さて、『わらと炭と豆』に立ち戻って見よう。わら・炭・豆の三人の関係は、対等の友人の関係になっているのだが、グリムと日本のを比べるとやはり双方の固有性が現われるものとなっている。われわれの話では「先をあらそって大げんか」をやることになっているのに対して、グリムでは、せっかち（hitzige Natur 熱い本性）な炭がさきに動き、慎重な（vorsichtig）豆は、あとに残ってということになっていて、そういうこどもっぽいことはやらない。われわれは、群れた日本猿のように騒々しく、無用なことで「先をあらそう」のが好きである。髪が黒いのや赤いのがいて眼も青いのも黒いのもいる社会とちがいで、全員が同じような心身の状態にあって、みんな、生理面からしても没個性的存在である。各人は、相互依存的にその集団に属していて、差異がほとんどないので、「ひとはひと」「自分は自分」とはなりにくい。優劣があまりはっきりしないから、ひとのできることは当然自分もと思うのであり、すぐに、ここの豆と炭のように無用な競争にはしる。

グリムらの世界に比して、われわれは、どうも非自立の精神のままに成人するもののようなものである。集団に埋没して没個性的で、なにかと人々は、群れたがり、同じことをしたがる。たとえ話に、なにかをやらせようというとき、イギリス人は、ほめてプライドをくすぐればよく、フランス人には「やっちはいけない」というといいのだが、日本人になら、「もう、となりのひとは、やりましたよ」と勧めればよいのだという。われわれは、周囲に気をくばり、周囲と同じようになることをこころがけ、それからはずれることを恐れ、はずかしがる。

日本の昔話で人柱の犠牲になるのは、たいていみんなと違ったかっこうをしているものになる。その人の個性や人格であるよりは、外見としての服の色とか、つぎはぎのつけ方のちがいが排除・否定の基準となる。それは、昔話のなかだけのことでなく、いまでも

熱心に教育現場などで行なわれているのであって、スカートのたけとか、髪の毛の長さなどみんなからはずれることがチェックされる。集団的規律は厳守しなくてはならないのであり、遅刻ぐらいのことでもときには命がけとなる。こうして人と成った大人は、周囲に同調し、一体的となることを自明として、となり近所と同じであることを最善の生き方とこころえ、これからはずれないようにと気をつかっていく。

昔話に「おろか村」の話というのがあるが、その代表的なもののひとつに、この村の人たちが、みんなでごちそうによばれていって、同一の愚かなしぐさをしてしまうというのがある。同一の行為をすることはごく当たり前のことになっていて、もの知りや庄屋さまのする通りをみんなまねる。個性尊重の社会からみると、その同一のしぐさそのものがおかしいことになろうが、われわれには、そのこと自体はまじめな企てであって、すこしもおかしいことではない。笑いは、あきらかに失敗と思われることまで同じまねをしてしまうというところに求められる。

『わらと炭と豆』の話でも、その三人は、付和雷同して「お伊勢まいり」に行く。べつに「お伊勢さん」の信仰をもっているからではなく、みんながいくので、自分らもということである。中身は、どうでもよいのである。「クリスマス」はみんながするからするだけのことである。中身がキリスト教になったわけではない。クリスマス・パーティーで「十字架のイエスさまは・・・」などとしんみりやろうものなら、「えんぎでもない」「じょうだんがきつい」となるぐらいのことである。そんなパーティーにでようなどという軽薄者たちは、だいたい、数日後には、みんなの集まりそうな仏教のお寺に行き、ついでににぎわいそうな神道の神社にまわってくる予定なのである。

日本の昔話は、「けんか」もすきである。それは、理屈をぶつけあうロゴス的な口論ではなく、しばしば腕力のぶつけあいになる。幼児ほど文句（ロゴス）をいうまえに手をだすことになろうが、日本では大人でも、まず手をだしてということがけっこうある。『わらと炭と豆』でも、日本の方の話は、やはり、にぎやかにけんかをしている。けんかは、自立していない幼児あたりにいちばんよく見られるものである。自他・優劣の区別があまりはっきりしない同等な存在として、すぐにくっつきあい、すぐに我意を主張してぶつかりあう。自我と自我とのまじきりがしっかりしているグリムらの場合、そう簡単には他者とむすびもしなければ、逆にけんかもできないのであろう。が、われわれの場合、大人であっても、自他のまじきりはうすっぺらであいまいであり、簡単に相互にふみこみあい、ふれあい反発しあう。簡単にくっつくと同様にまた、いとも簡単にけんかする。

われわれ日本人は、おたがいに異常にくっつきたがるが、人であればだれでもよいというコスモポリタンとして人間的情愛にあふれているのではない。「うち」のものと一緒になりたがっているのである。依存できる「うち」では、自己が希薄で自他の区別があいまいなので、きわめて親密なあいだがらになる。が、それに反比例して「そと」に対しては、冷淡になる。地縁・血縁あるいは学閥のうちとそととは大変なちがいになる。能力のちがいが出る研究機関あたりですら、学閥がものをいう。ましてや、個人プレーの少ない官庁とか会社などでは、学閥や縁故関係が選抜人事の基礎となるぐらいである。同一の集団の「うち」では、相互に依存し気をゆるしあえて、こころ落ち着くものを感じあう。「うち」全体がいわばひとつの大きな自分なのであり、各個人は、その大きな自分の一部分になっているのである。そういう「うち」のなかでの仲間は、家族内の親子がそうであるように、

他人ではなく、もうひとりの自分なのであって、親が子をひいきするように、「うち」なるものには当然のようにしてひいきすることになる。そして、その親密な関係は、その「うち」で充足しているから、逆にそとにいるものには、冷ややかになりやすい。が、そういう派閥のそとにいるものもまた、孤立（自立）には弱いので、その派閥のそとにいるという一点でまとまって「アンチ多数派」をつくって対抗し、これをよりどころとして落ち着きをえようということもしばしば出てくる。

昔話は、けっこう個別実存の立場からものを主張することがあるが、それでも、日本のその多くは、結局は、全体のためにという話になっていく。魔物へのいけにえを出さないと田畑がめちゃめちゃにされるということで、長女・次女に「どんなものだろう」といったところ、彼女らはにべもなくことわり自己の生命をおしんだのに対して、家や親をおもう末娘がなみだながらに承諾してくれた、というようなことになる（それは、三人であるとともに、同じひとりのものとのまどい・抵抗からあきらめ・決断への内心の動きなのでもあろう）。全体のための犠牲という話は、昔話よりは伝説（史実）の方にしばしば見いだされる。各地に、自然と社会の暴威の犠牲にすすんでいった英雄たちの話があり、個人の意志に反して無残な犠牲にされていった、死んでも死にきれない亡霊たちの無念の話がある。もちろん、全体のために個人がある程度犠牲になることはやむをえないことであり、またその献身は尊く美しいものであるが、われわれ日本の歴史は、どうも、安易にこの犠牲を求めすぎているように思われる。自律的な個人の意志が希薄で全体に埋没しているかぎり、個の方からの抵抗はすくなくて、犠牲を求めやすいのであろう。全体のための安易な犠牲をやめるには、個人が自立精神を確立しなくてはならないということなのであろう。

5. 外的制裁と内的制裁

ところで、われわれの『わらと炭と豆』において、豆は、けんかに負けて後になり、先になった炭が川に落ちこちるので「罰だ」とよろこぶのだが、ここにもこの国の精神が顔をだしているといつてよい。自分ではかたがつけられないとなると（というより、はじめから独立独歩の気概などどこにもなくて、しばしば依存心まるだしで）、背後の集団（とそれを体現している「おらが村」の代表）の力にすぐに頼るのであり、ここではそれを「罰」として与えてもらっているわけである。われわれは、なにかあると安易に「おかげ」とか「天罰」をいう。自省し内省して自制し自重自戒するというよりは、そとのなにかを求め、しばしばこどもが親にそうするように、外からの制裁なり称賛を期待する。

ここ『わらと炭と豆』でもまたそうである。各自における反省・自戒などよりは、外面的に外から「天罰」などの制裁が与えられることを期待している。グリムの場合、天罰をいうような話は、なくはないけれども（たとえば『晴れわたった太陽は、ことを明るみにだす』（註 20)）、われわれのように顕著ではない。できるだけ自分たち自身でものごとをかたづけるのであって、ささいなことにまで天罰だとか因果応報などもちだしたりはしない。もちろん、その相違は、相対的なものであって、おなじ人間のことであるから、そんなに極端に異なるものではない。ここにいうわれわれの昔話とグリムらのものとのちがいは、傾向の問題であり、二者択一的に区別されるものではない。グリムらの場合でも、しばしば外的な制裁をおこなう。多分、昔話＝メルヘンが一般的に外的な制裁・称賛にかた

むく。こどもにもわかりやすくということでは、自己の内がわの事柄も外的な形式をとりがちであって、うちなる善悪の二面は外的に善人と悪人の二人にわけて表現されることになる。それでも、やはり、われわれ日本の昔話は、より多く外的な形式にかたむいているといえるのではないかと思う。

こども一般の心性とわれわれ日本の民族的な心性は、よく似ている。こどもの場合、自律的な自我や良心は未熟である。したがって、自身ではあまり深くは反省せず、外から大人がこれを罰したり、ほめてやったりする。それは大人になるにしたがって、しだいに内面化され自己自身のうちにとりこまれ、自律的な個の確立がなるのであるが、われわれの場合、そのとりこみの度合いが人と成ってもすくなく、大人になっても、自己自身の意志・良心においてという場面は少なく、集団に埋没したまま、外的に制裁・称賛のあたえられることを期待し、そとからの目を気にした恥にとらわれ、外的な制裁としての罰を気にする。

他方、グリムらの場合、各人の自立精神が旺盛で、自律的に自己の良心にしたがって行為し、内的制裁としての罪の意識をもつ傾向が強いことになる。また、他者や社会は自己のそとに離れて存在しているから、星のたかみから、あるいは他人ごととして、ものごとをひややかに眺めたがることとなる。ここでも、わが国の「豆」は、炭に対して「天罰だ」というのだが、グリムでは、そのおろかしさをつきはなして見て、できごと(Geschichte 歴史)として冷笑している。

ところで、昔話は、悪に対して制裁を加える場合、現実においてなら国家など公的な権力による裁判とそれにもとづく刑罰の執行となるものを、はるか原始のすがたのままに、私的な制裁・リンチによってこれをおこなうのが普通である。とすれば、それをもって悪への制裁の典型としたのでは公民的教育には、よい影響をあたえないようにも思われる。とはいっても、こどもの昔話としては、悪へのこども自身の対処の仕方と等しいものが分かり易いのはある。こども同士のけんかは、かれら自身のうちで「かたをつける」のが普通であって、この悪に公的権力がでることはない。昔話の主人公たちにこども自身がなりきっているものとしては、こどものうちで可能な解決を、したがって、私的制裁あたりを見つけていくことは、かならずしも問題ではなく、むしろ自主解決という積極的なものを公民教育に対して有しているとも考えられる。国家の裁判等という媒介的でまわりくどいやり方は、単純な者にはわかりにくい。こどもや素朴なものの世界である昔話では、ストレートに、やられたらやりかえす、しうちには仕返しをという単純明快な形をとる。昔話は、身近なところにひとつの完結した世界をもっているものであり、遠くの国家権力など疎遠なのである。

さらに、悪に対して自分たち自身が私的に制裁を加えようという積極的な心性をもつことは、ひととして正義感あたりをささえるエネルギーになることがある。昔話における、やられたらやりかえすという悪への反撃、価値に関する等価交換の姿勢は、正義・公平の基礎となるものであろう。生命や人権にかかわるものとか、過度な私的制裁は、国家社会の健全な維持にとってふさわしくないから、禁止されるわけだが(かわりに国家が刑を科す)、普通の生活においては、大人の市民も、国家などにでてきてもらうことなく、各人の間で私的に称賛したり制裁を加えあって、善には善でこたえ悪には悪でこたえて、相手の作法にあわせるという礼儀の基本をまもって、うまくやっているのである。むしろ、それ

が、いざというときの人々の正義・公正の意識の頼もしいささえになっている。昔話では、その制裁の度合いがしばしば（わかりやすくということであり、思い切った仕返しということで）極端になって死刑というリンチにおよぶのであるが、目には目をという自主解決の基本姿勢そのものは、ごく正常なものであろう。

なお、昔話がフィクションであるという面からは、リンチには、今日のテレビなどと同様の役割・意味があったであろうことはいうまでもない。現実の巨悪に対して反撃できないという不満を、つまり悪徳大名など狡猾な犯罪者にゆびをさすことさえできないという無念さを、フィクションとしての昔話のなかで、そのぶんよけいにリンチを加えてはきだしてきたということである。

『わらと炭と豆』において、われわれ日本のは、炭と豆は、けんかをし、グリムのものでは、各自の分・能力にしたがってという話になっているのだが、教育的配慮ということでは、どちらをとって話したらよいのであろうか。区別・違いに思いをよせることと、あくまでもひとは平等・対等という見方のちがいがあるのであろうが、一方において各自の能力なり性格のちがうこと、分を知ることは、それとして大切なことであろう。が、また、万人が人格において対等であり、平等であることの主張も堅持されなくてはならないであろう。とすると、どちらがよいともいいきれないということにならうか。ただ、この場合は、せつかくわらが献身的に橋になってくれているのに、我欲まるだしのみにくいけんかをするのは（それこそがわれわれの実際であればこそよけいに）、徳育ということを思うときには話しにくいものとなるのではなかろうか。その点では、グリムの、わらは献身的で、豆は慎重でゆずり、熱っぽい炭がおのずからという方は、なかなかうまくできているように思われる。ただ、われわれの集団埋没型の精神には、できすぎの話であり、やはりここではけんかでもしなくては、真実みがうすくなり、ものたりないということになってしまいそうではある。

ところで、より多く外的制裁をわれわれの昔話がとるのは、集団に依存し外向きになっていて、自己内省的な自立精神が希薄だから、ということであろうが、そのおなじ心性は、逆に周囲の他者を（独立した存在としては）あまり気にしないという現われ方をすることもある。自他のまじきり・区別がはっきりせず、以心伝心でことをすますことができるので、その他者に対しては、幼児のように「分かってくれるはず」と甘えた態度にとどまりがちとなる。周囲に依存し、あまえ頼ることを当然とぐらいに思う。自立した他人同士の関係にあるグリムらと大きくちがうところである。ここのはなしで最後に「豆」はおなかを縫ってもらったとき、われわれ日本の場合は、頼られる方は（母親が、ぶつぶつ不平をいうわが子にひたすら献身するように）、ごく当然とばかりに縫ってやる。が、グリムでは「同情心 *mitleidiges Herz* をもった」仕立屋がとおりにかかってとわざわざにいう。独立独歩ということであれば、他人のことなどまずはおまわらないということなのであろう。たまたま無関心でないやさしい仕立屋だから助けてくれたということのようである。また、縫ってもらったその後で、豆は、われわれの場合、たとえありがたがっていたとしても、以心伝心で、そのようなことの表現はしなくても自我と自我のへだたりがないので分かることになっていて、言葉は省かれる。むやみに感謝の表現をすると「みずくさい」「他人行儀」となってしまうことすらある。が、グリムでは、ちゃんと「感謝」の表現をして、豆は「できるだけの(*aufs schönste* 最も美しく) 感謝(*bedanken*)」をしたという。自我と自我が独

立っていてへだたっているから、うちにあるものはしっかりと表出しなくては通じないのである。

だが、他方で、われわれの会話は、やはり同じ自他無区別の心性から、よけいな表現をすることもある。相手が話している最中にひんぱんに「へー」「そう」などとあいづちをいれて相手の話のなかにはいりこんでいこうとし、ときには相手の言葉すらとってしまい、相手が「この夏は暑くて暑くて」というと、すかさず「うんざりするね」とやる。これは、自立精神の顕著な国の人々からいうとはなしを妨害する無礼なふるまいで奇異なことからようである。われわれは、昔話でも、相槌をうつ。これを「あど語り」という。ヨーロッパやとなりの朝鮮でも、昔話の最中に、あどを打つことはまずないという。観劇でもわれわれは声をかける。オペラでそんなことをしたら大ごとであろう。(こういうのは、われわれではふつうのことだが、さらに、無区別一体化の心性が度はずれになって、自分が言っただけで相手の「ありがとうございます」などのことばを、思わず口ばしってしまうそこつ者すらもいる)。われわれは、相手と離れてじっとこれを聞いておくのは苦痛なのである。べったりと相手にくっついてその話のなかにはいりこみたいのである。相手が黙って聞いていることにも、もちろんがまんならず、「でしょ!？」とあいづちを催促し、ひとによっては、自分のはなしの一段落ごとに自らに「ええ」「うん」と奇妙なあいづちをうつことさえある。自己確信の表明なのであるが、そんな内言は、幼児は別としてふつうには内心にとどめておくものなのに内外・自他無区別で安易に内なるものを外に出して、それを表現してしまう。おそらくは、相手のあいづちがあるべきだと思っているところにそれがなくて、その空白をやむなくもうひとりの自分(あるいは自分=相手)が口をさしはさんでうめあわせて、気をまぎらわせようとしているのであろう。われわれは、過度にさみしがりやなのである。

6. 契約とおきて

『わらと炭と豆』では、グリムでも「契約」はでていないが、グリムらの話では、しばしば、厳密な契約をむすび、その結末には、しっかりと責任をおわなくてはならないということになっていて、われわれ日本人は、ときにはその冷酷さに恐ろしさを感じてしまう。悪魔や動物との契約・約束でも、それがお姫さまの安易な気持からのものであっても、守られなくてはならないのがグリムらの世界である。「かえるの王さま」(註 21)でのお姫さまは、ボールをとってくれるなら「あなたのいうことをききます」とかえるに気やすく約束した。だが、約束はまもられなくてはならないということでは、父王は自分の娘にも例外をみとめようとしなない。日本の昔話の場合だと、へびにのまれそうになっているかえるをたすけるため、娘が、結婚してあげるからとへびに約束して帰ったら、親は「どうしてできもしないことを」とせいぜいな嘆くぐらいである(『日本霊異記』(註 22))。おなじ話は『今昔物語集』(註 23)や『古今著聞集』(註 24)などでは、なんと父親が、「むこにしてやろう」とへびに約束するのであり、かつ、約束などほごにしてへびの侵入には手をつくしてこれを阻止しようとする。このたぐいの話は、今でも昔とかわらず、似た内容になっていて約束の廃棄は当然なこととして語られている(なお、ここでのグリムの、かえるととりむすぶお姫さまの約束にせよ、われわれのへびとの約束にせよ、たんなる「約束」ではない。約束は、そのとおりに実行される保証はない。「あす会う」という約束は、都合

により、事情の変化などによって、わりあい簡単に変更できる。だが、ここでかえるやへびは、そういう実行されないかもしれない約束をしたのではない。事情の如何を問わず、それをおりこんだうえで、かならず実行されるという前提にたってお姫さま・娘のことを聞き入れたのであり、かつ彼女たちもそのことは了解しているはずで、契約といわれるべきであろう)。

日本の場合、約束・契約だからといっても、その履行が無理なことになった場合、大人同士であっても、安易に、猶予し甘くみてくれることを求める。しいて約束の履行をそこでもとめるのは、冷酷とみなされて、周囲から鬼・悪魔のようにののしられさえする。もちろん、欧米でも、おなじように情の優先をすることもけっこうあり、グリムでも、小人(Männlein)に、自分の名前がわかったら約束を履行しなくてよいと言わせたり(註 25)、悪魔(Teufel)でも、娘のけがれなさの故に、契約どおりに娘の命を自分のものにするにはできず、父親に手を切断させて「手なし娘」にするにとどめるというようなこともある(註 26)。それでも、われわれからいうとしばしば杓子定規で冷酷ということになる。この国の「へびに嫁入り」や「さるに嫁入り」(『日本昔話大成』では「蛇髻入・水乞型」(註 27)「猿髻入」(註 28)と言われる)の話は、その代表的な形においては、かんばつの田んぼに水をいれてくれるものには娘を嫁にやるといわれて、へびやさるがそれをはたし、契約・約束の実行を求めるのに対して、へび・さるの分際でと、この要求を悪ときめつけ、へびやさるをやっつけるということになっている。契約の履行の無慈悲な強制は、悪徳として否定されている。

このへびやさるとの約束について、今日の昔話のなかでは、一応約束は守って、娘が嫁にいく見せかけをとるものもある。が、嫁になる前に、娘は、さるに、重い石うすなどをおわせ木のうえにのぼらせて墜落死させ、へびに、全面に針のささったひょうたんを池にしずめることを要求し失血死させる。「うち」では従順で自己犠牲的なやさしい娘なのであるが、「そと」では夫となるはずのものを平然と殺す冷酷な存在に変身する。かつ、人々は、へびやさるをやっつけるこの娘の機知と勇敢さをほめたたえることになっている(約束という点からは理不尽なこういう話が長い間改められることなく語りつがれてきたのは、へびあたりに人が生理的な嫌悪感をもっていることとともに、おそらくは、合法的に収奪する、理屈にまさる強者・支配者の象徴にそれらがなっていて、ひとびとの怨念がそこに重ねられてきたからでもあろう)。

日本では、大人においても、こどもとおなじく、普遍的で不変的なことば・ロゴス(概念)よりは、パトス(感情)を優先させる傾向がつよい。抽象的なロゴスにしっかりと記されたことがらは、状況がどうなろうと何百年たとうと不変であり、相手がさるやへびであっても、そのあいだにむすばれたロゴスによる契約・約束は、いつまでも有効なものとなる。それをいい加減に破棄することなどはできないであろう。だが、パトス(感情)は、そのときにはなみだすら流して、「このご恩は一生忘れません」とへびやさるに表現しても、のどもとをすぎれば早々にそのことはきれいに忘れてしまう。そして、かれらが結婚をせまってやってくると、これを厚顔にも拒否し、そのしつこい約束履行の要求に邪悪のレツテルをはってこれを征伐することすらいとわない。

パトスに重きをおいた場合、ロゴス的な契約・約束は、相対的で副次的なものになり、優先すべき別のことがらの出現などによってほうっておかれることになる。こどもは、そ

の場その場のパトスによって自己のありようを決定するため、長期の展望にもとづいての行為の貫徹は困難であるが、日本の昔話では、どうも大人もそれに似かよったふるまいをする。これは、たんに昔話の世界の中だけのことでなく、現実においてもその傾向が強いように思われる。それはそれで、事態に変化があつて臨機応変にかまえようということでは、よい面ももち、これに相手が納得するのであれば、杓子定規なやりかたとちがって、よりましな結果をもたらす。抽象的なロゴスは、具体的現実のいちいちの変動からは一步距離をとっているのに対して、パトスは、具体的状況に応じてそれにふさわしい構えをする。「鬼畜米英」といっていても、一夜にして、生きのこるためには「アメリカさまご一行大歓迎」と心底からなれる。こどもがけんか相手と一生遊ばないと決意していても、翌日はかたをだきあつてあそぶように、われわれは人と成つても、あまり一貫性などは気にしない。理屈よりは、その現場での情・パトスを大切にする。アメリカのように、なにかとすぐに理屈っぽくことあげし、ロゴスの的に要求をつきつけたり、法廷にもちだしたりするやり方は、われわれには、情を欠く悪魔の世界のこのように見える。逆にそういう人々からいうと、われわれは子供っぽいということになるのであろう。この国には「理論がない」「哲学がない」「一貫性がない」ということになれば、(契約などという)ロゴスのなものを重視する人々の間では、信用は得にくいことになる。

契約・約束をかならずしも守らないわれわれ日本の昔話は、だからといって、ちゃらんぼらんなわけではない。個人の自由意志による約束は、場合によると自由意志において破棄できると考えるのだが、全体的なきまり・「おきて」は、グリムらの契約の履行以上に厳格に守られる。全体のおきては、個人がかつてに決定した契約とちがって個人の自由意志をこえて超越的なものであり、個人には不可侵なのである。共同体にとつぷりとひたりきつて身をそれにゆだねているわれわれは、現実においても昔話のなかでも、この全体のおきて・きまりには弱い。「山でとったものはみんな同じ数にわけろ」というおきてをやぶつた「八郎」という男は、「おら、山のおきてを破ってしまった。だで人間にはもどられね」と、竜になつてしまい、あちこちをさすらい、やがてあの「八郎湯」をすみかとするこつた(註 29) というような話になるのである。

註

- 1) ヨウン・アウトナソン編『アイスランドの昔話』 菅原邦城訳 三弥井書店 昭和54年 第41話(あざらしの皮) 160頁以下 参照
- 2) G. ダグラス『スコットランドの民話と伝奇物語』 村松武雄訳 現代思潮社 1977年 上巻 第12話(あざらしの毛皮) 第13話(人魚妻) 39頁以下 参照
- 3) 白田甚五郎、崔仁鶴編著『東北アジア民族説話の比較研究』 桜楓社 昭和53年 85頁以下 参照
- 4) 『日本昔話大成』 関敬吾等編 角川書店 昭和53年 第3巻 246頁以下(味噌買い橋)
- 5) 山室静編著『新編世界むかし話集1ーイギリス編一』 社会思想社 1976年 26頁以下(ロンドン橋の上で)
- 6) Grimm ; KHM18 „Strohalm, Kohle und Bohne“
- 7) 『日本の民話』 瀬川拓男・松谷みよ子編 角川書店 昭和48年 第2巻 62頁

- 8) 『日本昔話大成』 関敬吾等編 角川書店 昭和54年 第1巻 269頁以下
- 9) 『一寸法師・さるかに合戦・浦島太郎―日本の昔ばなし(Ⅲ)―』 関敬吾編 岩波書店 昭和32年 142頁以下
- 10) Grimm ; KHM37 „Daumesdick“
- 11) Grimm ; KHM15 „Hänsel und Gretel“
- 12) 『日本昔話大成』 関敬吾等編 角川書店 昭和53年 第6巻 十三 逃竄譚 131頁以下
- 13) 『日本昔話大成』 第6巻 132頁以下 (三枚の護符)
- 14) Vgl. Grimm ; KHM51 „Funde vogel“ , KHM56 „Der Liebste Roland“
- 15) 『日本昔話大成』 第1巻 271頁以下
- 16) 『日本昔話大成』 第1巻 269頁以下
- 17) Vgl. Grimm ; KHM45 „Daumerlings Wanderschaft“
- 18) 『日本昔話大成』 第1巻 270頁以下
- 19) ブルーノ・ベッテルハイム 『昔話の魔力』 波多野完治等訳 評論社 昭和53年 60, 195, 420頁等 参照
- 20) Vgl. Grimm ; KHM115 „Die klare Sonne bringt's an den Tag“
- 21) Grimm ; KHM1 „Der Froschkönig“
- 22) 『日本霊異記』 中巻 第12話
- 23) 『今昔物語集』 巻第16第16話
- 24) 『古今著聞集』 巻第20 (第682話)
- 25) Vgl. Grimm ; KHM55 „Rumpelstilzchen“
- 26) Vgl. Grimm ; KHM31 „Das Mädchen ohne Hände“
- 27) 『日本昔話大成』 第2巻 45頁
- 28) 『日本昔話大成』 第2巻 72頁
- 29) 『日本の民話』 角川書店 昭和48年 第4巻 64頁以下 (悲劇の八郎)

第三章 昔話冒頭の「あったとき」についての考察

1. 「いた」と「あった」

日本の昔話は、「むかし、おじいさんがあった」という。だが、日常的表現では「おじいさん」が主語の場合、「いる」「いた」になるはずである。あるいは、老人に対しては尊敬語とか丁寧語をつかい、「おられる」とか「いらっしゃった」などというものであろう。が、昔話は、つけんどんに「あった」とつきはなす。グリムらでは、「あった」も「いた」も「いらっしゃった」も無差別に「Es war あった」となるが、われわれの場合も昔話に関しては、それと同じようになる。「いる」「ある」の区別があり、「いらっしゃる」のような敬語があるにもかかわらず、「ある」の方をとるのである。そこには、グリムらの国とはちがって、「存在」の仕方に関する微妙な何かが表現されているのだと言わなくてはならないで

あろう。われわれの昔話をめぐっての「ある」「いる」の区別の問題と、「尊敬語」の問題について、ここで考えてみたいと思う。

「ある」と「いる（おる）」は、どのように使い分けられるのであろうか。「きつね」は、「おった」「いた」とはいうが、「あった」とは、すこし言いづらい。「老人」は、「おった」「いた」であり、「あった」というのは、やはりかなり特殊である。「岩」は、「おった」「いた」とはいわないで、「あった」とのみいう。「石がいる」とはいわないのだから、「お（居）る」「い（居）る」は、生物でなくてはならないのであり、「花がいる」ともいわないから、生物のなかの動物が「いる」となるのである（もともと、古くは無生物にも、たとえば『万葉集』あたりでは、雲や霞が「居る（為流）」（註1）というように使ったようである）。「いる」とは、本来的には、動いて一所にあることのないものが、そこにとどまってある、腰を落ち着けてじっとして「居る」ということなのであろう。ただし、「花が、さいている」とはいう。この場合の「いる」は、咲いた状態の継続をいう補助動詞になり、動くものがじっとして居続けていることをもとにして、持続の表現一般に使われることになっているのであろう。「置いている」というような場合は、「置いてある」ともいう。「石を置いている」とは、たとえば、「一定の期間ずっと入り口に置いたままにしている」というように、その「いる」は、持続して存在させていることを示し、「石を置いてある」は、（時間的持続などに注意することなくつきはなして）「入り口のまん中に置いてあるから、つまずかないよう注意を」というわけで、（無視するとえらい目にあうような）端的な手ごたえ（＝存在）の表示をするのであろう。

存在動詞「いる」と「ある」について、今日では、「いる」の方は、もっぱら動物の存在表示に使用し、「岩」や「花」を「いる」「おる」とはいわないのであり、他方の「ある」は、動物以上のものにはつかわないのが、一般的である。幼児が「あ、ねこがある」というと、「ある」は、生きものにはつかわないの。「いる」「おる」というのよ」と訂正する。ということであるにもかかわらず、他方では、同じこどもに向けて、昔話では、それと矛盾したかたちで「むかし、ぢぢとばばがあった」「むかし、一匹のねこがあった」と「ある」をつかうのである。

2. こどもにおける「ある・いる」の理解度

では、現代のこどもは、どのように「ある」「いる」を使っているのであろう。それは、地方によって異なるかもしれないし、正確な分析のためには綿密で大量の調査が必要と思われるが、ここでは昔話を聞くようなこどもが、これを区別しているのかどうか、どう区別しているのか、おおよそのところを把握するにとどめて、筆者のこども三人について調べてみた結果をあげておきたい。質問は、次の73個の名詞について、まずそれを「生きたもの」とみているのか否かと通して聞き（「いる」を動物以上のものにつかっていることは、おおむねは分かっていたので、動物でなく、もうすこしひろい、子供に独特のアニミズムに基づく「生きているもの」という概念についてあわせて聞いてみた）、つぎに一つ一つについて「がある」か「がいる」（または「がおる」）をつけさせた。

質問の順序は、つぎのようであった。

ねずみ→ガラス→猫→お姫様→太陽→神様→月→おろち（大蛇）→砂→雲→王様→じゃがいも→鯨→風→鬼→鯛→壁→市長→人参→お爺さん→とんぼ→PTAの会長さん→火→ね

じ回し→蛇→柿→天狗→川→狐→みみず→大根→仏様→校長先生→山→金槌→悪魔→田螺→猿→竜→かぶと虫→石ころ→赤ちゃん→貝→和尚さん→亀→自動車→泥棒→駅長→いるか→人→死んだ人→天使→朝顔→電車→桃太郎→自転車→先生→閻魔様→ラジオ→シンデレラ姫→テレビ→園長先生→電気→きりん→虹→九官鳥→オットセイ→光→めだか→死神→夢→杉の木→電話器

この73個の名詞について、どのような理解をしていたのかについて、まとめて表示してみると、つぎのようである（太字は、大人の常識と異なると思われるもの）。

小学2年男子（7才11ヶ月）の場合

1. 生きていて、「がいる」といわれるもの

神様 仏様 天使 天狗 悪魔 死神 鬼 閻魔様 竜 桃太郎 シンデレラ姫 人 お姫様 王様 市長 お爺さん PTAの会長 駅長 先生 校長先生 園長先生 赤ちゃん 泥棒 和尚さん ねずみ 猫 鯨 蛇 狐 みみず 猿 田螺 貝 鯛 亀 めだか いるか オットセイ きりん 九官鳥 かぶと虫 とんぼ おろち（大蛇）

2. 生きていて、「がある」といわれるもの

大根 人参 柿 朝顔 じゃがいも 杉の木
太陽 月 山 雲 風 火 川 夢

3. 生きてなくて、「がある」といわれるもの

電車 自動車 自転車 電話器 ねじ回し 金槌 ラジオ テレビ 電気 光 ガラス 壁 石ころ 砂 虹

4. 生きてなくて、「がいる」といわれるもの

死んだ人

小学4年女子（9才9ヶ月）の場合

1. 生きていて、「がいる」といわれるもの

（上の小2がこの項にいれているものは省略し、それ以外のものをあげる）

死んだ人

2. 生きていて、「がある」といわれるもの

大根 人参 柿 朝顔 じゃがいも 杉の木
太陽 月 山 雲 風 火 川

3. 生きてなくて、「がある」といわれるもの

電車 自動車 自転車 電話器 ねじ回し 金槌 ラジオ テレビ 電気 光 ガラス 壁 石ころ 砂 虹 夢

4. 生きてなくて、「がいる」といわれるもの

天狗 悪魔 鬼 シンデレラ姫

この小4の場合、最後の第4項が特異だったので、そのことについて同時に聞いてみた。

筆者：どうして、悪魔や天狗やシンデレラ姫は生きてないのかな？

小4：見たことがないから。いたら、生きている。

筆者：「ある」ってどういうことだろうな。

小4：ものとかが近くにあること。

筆者：「いる」とは？

小4：動物や生きものにつかう。

筆者：じゃ、（生きていると思っている）太陽は、「いる」としたら？

小4：太陽は、生きてるかどうかわからんけどね、動くから生きてると思う。けど、「いる」とは言わない。

小学5年女子（11才4ヶ月）の場合

1. 生きていて、「がいる」といわれるもの

（上の小2がこの項にいれているものは省略し、それ以外のものをあげる）

死んだ人

2. 生きていて、「がある」といわれるもの

大根 人参 柿 朝顔 じゃがいも 杉の木
太陽 月 山 風 火 川 夢 電気 光

3. 生きてなくて、「がある」といわれるもの

電車 自動車 自転車 電話器 ねじ回し 金槌 ラジオ テレビ ガラス 壁 石ころ
砂 虹 雲

4. 生きてなくて、「がいる」といわれるもの

（該当するものなし）

一見して奇異に感じられるであろうことは、生きているもののなかに太陽とか山がはいっていることであるが、これは、ピアジェのいうように、古代人とこどもの一大特色をなすもので、いわゆるアニミズムがとられているのである（註2）。このことに関しては、同じこどもが太陽や月について、いったん生きているとはいわなくなっても、しばらくのちにはまた、生きているというようになることがあると、ピアジェは言っているが（註3）、筆者の子についてもそうであった。実は、今回より2ヶ月前に、『ねずみのよめいり（婿さがし）』の話を問題にして「ねずみ・太陽・雲・風・壁」のうちどれが生きているかと質問したところ、小2男子と小5女子は、大人なみに生きているのは「ねずみ」のみとしていた。小4女子は、今回同様「壁」以外は、生きているとし、雲については、「自分でうごくのではないから・・・」と迷っていた。が、今回は、小2、4は、雲を生きているとし、

小5のみが生きていないとした。なお、『ねずみのよめいり』は、インドの古い説話集『パンチャタントラ』にでてくるが、そこでは「かべ」のかわりに「山」があげられている（註4）。今回の調査では「かべ」とちがって「山」については、三人ともにこれを「生きている」としており、アニミズム的な子供の世界観からいうと、「山」とする方が自然なように思われる。ただ、そのあとにこの「山」「かべ」より強いものとして「ねずみ」がでてくるので、ねずみの生活に注目してという点では、「かべ」の方が一歩まっさっているといえるのであろうか。

うえの質問をして、さらに2日のち、三人に再びつぎのような質問をした。

小2男子の場合

筆者：「ある」と「いる」の区別は、どうやってするんだろう。

小2：わからない。

筆者：生きているとは？

小2：歩いたりされること。

筆者：じゃ（生きていると答えた）大根は（歩く）？

小2：・・・（生きているという意味が）わからない。

筆者：2ヶ月まえに、太陽や風は、生きていないとってたけど、いまは、本当に生きていると思ってる？

小2：うん。生きてる、生きてる！

筆者：じゃどうして（考えが）かわったんだろう。

小2：わからない。

小4女子の場合

筆者：「ある」と「いる」の区別は、どうやってするんだろう。

小4：「いる」は、動物が「いる」という。息をして生きているものに、「いる」という。

筆者：生きているとは？

小4：地球のうえで息をしていること。

（「シンデレラ姫」を彼女は、「生きていない」としたのであるが、それは、この「地球のうえに」実在していないということらしく、「生きている」といえる対象は、「実在している」という条件も満たしてはならないようであった。小2、5は夢を生きているとしたのに小4のみ生きていないとしたのも、この実在性がひっかかったものと思われる）。

筆者：じゃ（生きていると答えた）月は息をしている？

小4：してないけど。・・・（生きているとは）「動いている」ことかなあ？

筆者：じゃ、山は？

小4：山は生きてるけど、動いていない。

小5女子の場合

筆者：「ある」と「いる」の区別は、どうやってするんだろう。

小5：「いる」は、生きものにつかう。

筆者：大根につかう？

小5：(「いる」は、) 自分で動くものにつかう。

筆者：生きているとは？

小5：死んでいないこと。息をすること。見えること(視覚をもっていること)。走れること。

筆者：2ヶ月前には、太陽や風など生きていないといていたけど、どうしてかわったんだろう。

小5：まわりの人がいうと、考えがかわってくる。

3. 「いる」と「ある」の使い方

生きているものについては、三人ともに大人と少々見方が異なるのであるが、「ある」「いる」については、大人とまったく同じ区別をしている。まず、「生きている」ことについていうと、その説明として、「動くから生きている」というのであるが、植物を「生きているもの」に入れていることから、それにつけるものではないようである。(今回よりも)2ヶ月前まえに、「生きている」ものと「考えることのできるもの」「喜んだり悲しんだりするもの」を「太陽・雲・風・壁・ねずみ」について聞いたとき、先の小4は、太陽・風・ねずみを「生き・考え・感情をもつ」ものに入れた。今回も小5は、生きていることとして、「見えること」(視覚をもつこと)をあげているが、生きているものは、意識をもち見る能力をもったものとしてとらえられているのでもある。太陽が生きているというとき、単に動いているというだけではなく、場合によると、同時にそれ自体が見る存在者であり、考え喜び悲しむものとなっているわけである。

ただし、今回の調査よりさらに1ヶ月あとに再度さきの73個のものについて聞いたところ、また少々異なっていて、小2、5は、雲・風は、生きているもののなかにはいれなかった。その解釈の変動は、早いものようである。このときは、「生きているか否か」のみでなく、さらに「動物か植物か物か」「それは考えたり、喜んだりするか」をあわせて聞いたが、それによると、小2、5は、じゃがいもとか大根などの植物は「生きているが、考えたり喜んだりはしない」ものとし、小4は、それらを「生きていない」ものに入れて、「植物で、考えたり喜んだりしないもの」とした。小4においては、このときは「生きているもの」の領域がせまくなっていて、植物はしめだされていた。もっとも、太陽や風は、「生きている」とした。太陽や月は、三人とも「生きていて、物で、考えたり喜んだりはしない」ものに入れた。では、動物以上のものはすべて「生きている」としたのかというと、小2、5はそうしたが、小4は、おろちとか天狗のようなフィクションにのみ属しているものについては(生きている=実在ということがあるようで)「生きていないで、動物で、考えたり喜ぶ」ものに入れた。なお、「いる」と「ある」では、「いる」が動物以上のものに使われることは同様であったが、小5は、さらに太陽と月を「いる」という方に入れた。多分、それらを神的存在とみなしたことに起因するのであろう。

どうして、1ヶ月ぐらいで「生きているもの」の範囲が変わってしまうのか、不思議である。小5は、「まわりの人がいうと考えがかわってくる」といっているのだが、これは、たとえば、植物を生きているものとまわりの者がとらえているのを聞くと、それに影響されてしまうというようなことではないかと思われる。小4は、「杉の木」を1ヶ月のちの再調査では、例外的に「生きていて、考え喜ぶ」ものに入っていたので、どうしてかと聞い

たところ、「昔話でどこかの県の本当の話として、杉の木が人と同じように考えたりするものがあった」からだといった。他のひとのアニミズム的な話あたりがここでは影響しているもののように見受けられた。

さて、「ある」「いる」であるが、動物以上のものを「いる」とするのは、三人ともおなじで、使い方は正確であった。しかし、その区別の基準は、かならずしも十分には自覚されていなかった。小4、5は、ほぼ自覚しているように思われたが、小2は、区別の基準について「わからない」と答えている。それでも、「ある」と「いる」の区別は、もうちゃんとできており（調査したのが三人では、断定はできないけれども、動物か否かという単純なことからなのであるから）、そうとう早期にこの区別は確立されるものと推定してよいように思われる。

この「いる」「ある」の区別は、存在動詞についてのわが国独特の区別になるようである。グリムらの場合、動物であろうと石ころであろうとすべて一律に *sein*（英語なら *be*、仏語なら *être*）の「ある」で済みます。近く中国語でも区別しないし、となりの兄弟語朝鮮語でも「ある」「いる」は、同一の「있다 *id-dda*」をつかうのであって無区別である。たまたま、そうなっているだけのことなのかもしれないが、「いる」は、本来動物のみに使うのであるから、動物（＝生きているもの）以上か否かで世界を二大区分しているのである。生類か否か有情か非情かでもって、われわれは、万物をとらえてきたわけだが、「いる」「ある」をいうようになったのは、そういう世界観のささえがあつてのことなのかもしれない。いずれにせよ、この言葉の使用の強制は、こどもに対しては、生類・有情か否かで、世界の存在（「ある」）を二大別するという世界観をうえつけていくことになっているのだといわなくてはならないであろう。

「ある」「いる」の区別は、こどもでもそうとう厳密におこなっており、「ある」は、人や動物にはつかわない。が、そういうわが国独自の、基本の存在動詞の使い方があるにもかかわらず、われわれは、伝統のもとにあるはずの昔話を語るに際しては、しばしば「おばあさんがあった」「山男があった」と、「ある」をつかう。しかも、普通なら、それは「いる」「いた」であり、「ある」とするのはおかしいはずなのに、奇異な感じがしない。さらに、おなじ昔話であっても、「桃太郎」や「一寸法師」は、おじいさんやおばあさんとちがって、「あった」とはいわない。かれらは「いた」「おった」になる方がふさわしいと感じる。なぜであろうか。

どうも、人物の固有名詞の場合は、どこまでも「いる」「おる」となるのであって、これとつよくむすびついているものようである。「いる」は、生類・有情につかわれるのだが、生きているもの・情を有するものは、石ころなどと対照的に、かけがえのない実存として個性と主体性の特徴をもつ。この点からいうならば、固有名詞の人物は、普通名詞にくらべて主体的個性が顕著であり、「いる」の適用される典型的な対象となる。ということで、固有名詞としての桃太郎は、「いる」とかたくむすばれるのであろう。だとすると、普通名詞は、個性をすてて普遍的となり抽象化されたものとして、「いる」とは少し離れるところがあるのである。動物以上の存在に関して「いる」をつかうのだけれども、それは、個性的主体存在の表示につかうのだとすると、「いる」といってよい人や動物について、これを「ある」とする場合は、それと対照的に反個性・反主体性という特性においてきわだたせられることになるのであろう。もともと単に「ある」だけのものは、あらゆる規定を捨象

して単純に抽象的に存在しているのであって、主語となるものがぶっきらぼうに提示されるだけであり、「いる」といえるものにそれをわざわざ使うことで、そのことが、いっそう顕著に感じられることとなるのであろう。

さらに、逆に、固有名詞に「ある」をつけた場合を仮定してみると、たとえば「五郎丸があった」とすると、それは、人なのか刀の銘なのか犬か船名か、あるいは地名か不明である。「ある」は、物に普通つかうから、「五郎丸がある」とすると、人ではなく、まずは物を想像してしまう。ここでは人であるのならば「いる」とすることが求められるのである。このことも、固有名詞の人や動物を「ある」とすることに抵抗の感じられる理由なのではないか。とすれば、普通名詞ではその誤解の危険性はすくないし、人に属する男とかおじいさんならば、いくら物とおなじ「ある」をつかっても物ではないとわかっているので心配無用となる。「ある」とすることで、「いる」とちがって客観的に無規定的一般性において、超然とした様子においてその存在を提示できるということになるのであろう。

幼児に対して動物以上の存在に「ある」の使用を禁止するのは、まずは、この「いる」と「ある」を区別して、しっかりと使えるようにするためであろう。それが出来るようになってはじめて、通常なら「いる」というべきところで「ある」といった場合の、存在表示のニュアンスの違いを感じることも可能となるのである。とすると、幼児用の昔話は、まだ「おじいさんがいた」「いました」にしておいた方が良いのである。「いる」「ある」の区別ができる年齢になるのを待たなくてはならないのではないか。

普通名詞の「おじいさん」のような場合は、「いた」とせず「あった」とすると、じっとして「いた」というのでも「いらいらしていた」というのでもなく、あるいは、白髪であるのでもはげ頭であるというのでもなく、それらをすべてつつみこんで、またはそれらの個別規定すべてを捨象して、没主体的・没個性的に一般化し客観化して、抽象的に存在し実存していたということになるのであろう。阪倉篤義は、「いる」に対しての昔話の「ある」は、「抽象的」なものであって「個性的な人間としての具象性の薄い一つの類型」（註 5）になると規定しているが、そういうことであろう。冒頭にまずは、さりげなく無限定・無規定に登場してもらおうということであり、星の高見からながめやるように遠くにつきはなすのであり、まるで置き物の人形でも「ある」ように、没主体的・没個性的に「あった」とするのである。われわれのこの現実世界とは異質の別世界に、人形のように鎮座しているということであり、たんとんとその存在を提示するのであろう。

「きつね」や「たぬき」でも、昔話でならば、「あった」とすることがある。抽象的に普遍的な場面へと、ぶっきらぼうにつきはなすのであろう。中世の説話集をみると人も動物も無生物も「有る」でもってあらわしている。「きつね」も「牛」も「鳥」も端的に「有り」となる（註 6）。ただ、今のわれわれには、「牛があった」といえなくはないけれども、昔話をする場合であっても、「老人があった」「ばあさんがあった」のようにはいにくいような気がする。動物を「ある」とすることにはなんとなくひっかかるものがある。人と動物が「生類」「有情」として一つにみなされていた時代とちがって、肉食獣化したわれわれは、動物を見下して、人よりは没個性・没主体の物に近いものと捉えているからであろうか。「牛がいる」なら、生きた動物そのものを想起するが、「牛がある」といわれると、物としての肉を想像してしまうということであり、昔話において活躍する動物は、生きているのだから、物のように「ある」とはしにくいということである。

4. 「おられる」「いらっしゃる」

ところで、「むかし、ぢぢがあつた」でさらに気になることは、わが国では老人には多くの場合、尊敬語・丁寧語をつかうのに、昔話の「ぢぢ」にはそれがまったく見られないことである。日本語には、尊敬語が豊富である。それは、この国の人々が、非自立・依存的な生活態度をとっていることに深くかかわる。自立的な自己が希薄で、他者とのかかわりのなかで「おれ・ぼく・わたし」などに自己を表現するように、他者との深い依存関係のもとにあつて、上下関係についてもさうとう気にして、それを言葉のうちにまで色濃く現わしているということである。そして、そういう言語生活に従わされることでおのずから、こどもは、それに見合った社会関係の認識を身につけていく。「(お客さんが) きたよ!」と子供がいうと、「いらっしゃつた、でしょ!」と親は訂正する。周囲が使用を強制することにはじまり、大人の会話を見聞きし見習いながら、しだいに用法を身につけ、したがってまた、尊敬・丁寧・謙譲の言葉をとおして、おのずから、そのような精神も身につけていくのである。

先に、三人のこどもに「生きている」と、「ある」と「いる」について質問したが、その際、同時に、73の名詞について、「ある」の尊敬語「おられる」「いらっしゃる」でいうことができるか否かを聞いてみた。

小2、4、5の順に尊敬語をつけるものが少しではあるが多くなっており、それは次のようであった。

1. 三人とも尊敬語「おられる」や「いらっしゃる」でいうことができるといったもの
神様 仏様 天使 天狗 シンデレラ姫 王様 お姫様 お爺さん 市長 駅長 先生
校長先生 PTAの会長 園長先生 人 和尚さん

2. 小2と小5二人だけができるといったもの
死神 悪魔 閻魔様 竜 (竜については小2は「もし、えらいのならいえる」と条件をつけた)

3. 小4と小5二人だけができるといったもの
桃太郎 赤ちゃん (ただし、赤ちゃんの場合は、「えらいおうちのお嬢さんなら」と二人とも条件をつけた)

4. 小4のみができるといったもの
猿

5. 小5のみができるといったもの
太陽 おろち (大蛇) 狐 鬼 死んだ人

さらに、2日のちに今度は、どういうとき「ある」といわずに「いらっしゃる」というか等の質問を試してみたところ、つぎのようであった。

小2男子の場合

筆者：どんなとき「いらっしゃる」というんだろう？

小2：えらい人に。

筆者：太陽は？

小2：人でないからだめ！

筆者：どうしてそういう言葉をつかうのだろう。

小2：おこられるから。失礼になるから。

小4女子の場合

筆者：どんなとき、「いらっしゃる」というんだろう？

小4：自分より年上とか、年上でなくてもえらい人に。

筆者：猿に「いらっしゃる」がいえるといったけど、どうして？

小4：一番はじめのご先祖さまだから。それに猿のことが好きだから（彼女は、猿どしである）。

筆者：どうして使うんだろう。

小4：えらい人に、普通の人と同じようにいったのでは、えらい人でないようになるから。普通の人と一緒にになってしまうから。

小5女子の場合

筆者：どんなとき、「いらっしゃる」というんだろう？

小5：自分の目上の人や神さまに。

筆者：どうして太陽は「いらっしゃる」といえるんだろう？

小5：老人がそういっているのを聞いたことがあるし、自分でもそうだと思う。

筆者：じゃ、おろちは？

小5：神様のおつかいだから。

筆者：きつねは？

小5：ふつうのきつねなら、いえないけど、神のおつかい、お稲荷様なら、いえる。

筆者：月は？

小5：十五夜の月ならいえる。

筆者：どうして？

小5：きれいだから。

筆者：どうして使うんだろう。

小5：きたない言葉だと、はずかしいから。（目上の人に）悪いから。言葉があるから使う。

「おられる」「いらっしゃる」がつけられるかどうかの基準が何になるかであるが、三人ともに「自分よりも、うえでえらい」ものとみて大人の理解と同一のものになっているようであった。小2は、竜について「えらいのなら」といい、赤ちゃんについて小4、5は「えらいうちのおじょうさん」ならといった。小4は、「人」について問うたときには、「もし、その人がえらいのなら、いえる」ともいった。どういうときにつかうのかと質問した

ら、三人とも「自分よりうえでえらいなら」と（もちろん一人一人別にして聞いたのであるが）、同じ答え方をした。「いらっしゃる」等の尊敬語の使用の基準は、あきらかに自覚的であった。先の「いる」と「ある」については、使用法は正確であるもかかわらず、かならずしもその基準は自覚されていなかったのだが、ここでは、質問の途中でも、「それは、えらいの？」と聞き、「ならば、いえる」というように意識的であった。そして、その適用の対象は、年齢が大きくなるにしたがって、増大していた。

なにがえらいのかということについては、小4と小2、5の間ではかなり見方のちがいがあるようだった。小2、5は、死神や悪魔のようなものを「えらい」とする。悪くても、力をもっているものはえらいということなのであろう。だが、小4は、これに否定的であり、力があっても悪魔的なものにはえらさをみとめていない。なお、「桃太郎」を小2は、えらいとしていないのであるが、江戸期のものとちがって今日の桃太郎は、幼児化しており、そのイメージからであろう、英雄的なものを感じられていないようであった。小4、5は、しかし桃太郎をえらいとしている。幼児的なイメージ・図像は、背景にしりぞき、鬼退治・親孝行といった観念が前面にでてきているのであろうか（この「桃太郎の低年齢化」「青年像から幼年像へ」は、意外におそく、滑川道夫によると、明治の20年代にこの傾向が強まっていったもののようで、その頃にまた「幼年」の概念も成立したとのことである（註7）。中内敏夫は、これについて、年齢期・発達段階の概念、したがって「少年期の概念の成立」の問題に力点をおいて、この「少年」「青年」というような年齢期の概念が成立するのは（それまでの桃太郎は、「若衆」というものに属し、若衆とは、年齢を問うものではなく、独身者群を意味したのみ、とのことである）、つまりは「少年桃太郎」の実質的な成立は、20世紀に入ってからのことであろうと論じている（註8）。

自覚的に使用される尊敬語は、三人においては、高学年になるほど多くなっている。「うえ」なのか「えらい」のかという社会関係の認識がこのころだんだんと深められ発達してきていることになるのであろう。小2、4も神様は、尊敬語使用の対象としてあげているのであるが、それにとどまっている。だが、小5の場合は、その「おつかい」であるものにまでこれが広げられている。「きつね」自体は、尊敬語の対象ではないと考えているのだが、それが尊敬されるべき「神様」の「使い」になるとともに尊敬されるべきものになるというのである。小2、4は、そのものと自分の関係を考えるにとどまっているのに対して、小5は、さらに当のものにかかわる諸関係を考慮しているということである。

尊敬語は、大局的にいうならば、それをふくまない言葉の習得があつて、徐々にそれと区別される形で学ばれるものであろう。上下関係をふまえる必要のない子供の場合、上下関係を語る尊敬語は、かれらの生活のなかでは、先の「生きているもの」のように自然的に習得されるものであるよりは、周囲の大人からそう教育されることの方が多いものと思われる。その点で小2が「おこられる」からつかうと答えているのは、尊敬語が外から強制されるものであることをよくしめして正直である。

「生きているもの」という概念は、多分、こどもが自らにおいて作りだしたものであり、それは、大きくなるにしたがって制限されていき、しだいに川などを生きているとはいわなくなっていくわけであるが、尊敬語は、うちから自発的に形成されるものというよりは、はじめは外からくりかえし強制され注入されていくものであり、さらに、それは、上位下位の社会的諸関係の認識が深まるとともに、次第にふえひろがっていくことになる

のだといえよう。

尊敬語の「おられる」「いらっしゃる」について、小4は、これを、えらい人と普通の人とを区別するためのものとしてとらえ、もう外からの使用の強制であるよりは、その対象自体のことがらとしてとらえているものようであった。小5は、つかわないと「わるい」からと、尊敬すべきものへの配慮を問題としつつ、「きれいな言葉」でないと「恥ずかしい」と自己自身の他者からの評価あたりを気にしはじめているようにみうけられた。「きれい」だからと、「十五夜の月」を「いらっしゃる」の対象としていることは、その方面の意識がからんでいるのではないかと思われる。尊敬語の使用の範囲がひろがりすぎているようでもあるが、そういう時期があるのであろうか。今回調査したときにはアニミズムがかなり強く復活していたが、それも広げすぎる要因になっているのであろう。

ところで、われわれの尊敬表現では、所属の集団のなかでは目上のもの（部長・課長など）に尊敬語をつかうと同時に、その同じ上位の人物について、外にむかっては、あるいは仲間だけになったりしてその必要がないと感じたとき、その使用を停止する。外山映次によると、古代においては「身分・地位という客観的条件による外側からの規制が強い」、固定的な「絶対敬語」がとられたのだが、それが近代敬語（室町から現代まで）になると「場面や相手（敬語使用の対象や聞き手）との関係などへの話し手の配慮」をする「相対敬語」に変遷したのだという（註9）。この「相対敬語」のその相対関係の理解についてこどもに少し聞いてみたが、敬意をはらうべき外の人のまえでの尊敬語の停止は、なお成立していないようであった。かれらの各自の担任の先生と、習いごとをしている三人にとりごく親密な同一の先生について調べたが、小2、4、5まったく同一で、両方の「先生」のいずれについても、外の人のおまえでの敬語の停止はなされず、「先生は、いらっしゃいます」というと答えた。では「絶対敬語」をとっているのかということそうではなく、友達とか同年齢の者に対してなら、同じく三人とも尊敬語を停止して「先生がいる」にすると答えた。

5. 「ある」の尊敬語の諸相

「あ（有）る」の尊敬語にはいくつかあるが、次にそれを少し見ておきたい。説話集によくでてくるその代表は、「おわす」（在す・御座す・御す）であろう。語源は「おほ（＝大）ます」あたりになって、有るの尊敬語「ます」へさらに尊敬の接頭辞の大（おほ）がつけられたものようである。「御座す」と漢字をあてはめることができるように、「おわす」は、「座す」に「御」がついたものと解してもよい内容をもっているであろう。「座す」ということは、大地に、あるいは床に、しっかりと腰をおろしてとどまっていることをしめすものであろう。すわることは、移動することを停止し、そこにとどまることを意志することである。つまり、「ある」＝「おわす」は、しっかりと一定の空間にとどまっていることをしめすのであろう。

だが、尊敬語としては、移動することも「おわす」という。「来る」も「行く」も「おわす」である。つまり、とどまっていることも、動いて行くことも「おはす」なのである（註10）。この行く・来るであるが、それは、「ある＝おわす」ことを結果するようなことにおいて言われているのだと解するなら、動くことそのものとは別にみてよいのである。行くとは、目的地にやがて「ある＝おわす」ことであり、来るとは、やがてここに「ある＝お

わす」のだからから、「おわす」ととらえるということである。

行く・来るという行為を尊敬語で「おわす」とするのは、行為を直接的に指し示すことをさけようという意識がはたらいているからであろう。つまり、行為（行く・来る）の結果としてそこに「ある」＝「おわす」ことになるから、この結果でもって間接的に行為をあらわすということである。尊敬は、外的に強制されるものであり、その対象はときに恐ろしいものになる。とすれば、これには、ふれないでおきたいのである。「さわらぬ神にたたりなし」である。畏怖の対象を敬して避けようということである。かつ、好ましい高貴なものについていうと、こちらの下賤な手でふれることは、もったいないのである。いずれにしても、尊敬しなくてはならないものには、なるべくじかにはふれないでおきたいであり、その心性が、来る・行くの尊敬語に「おわす」をつかわせたのであろう。

「ある」の尊敬語というと、さらに「まします」もあげられなくてはならない。「まします」は、それ自体が、本来「ある」「いる」の尊敬語である（この「ます」も、「おわ（御座）す」とおなじく、「行く」「来る」の尊敬語としてもつかわれた）。そして、尊敬・丁寧をしめす補助動詞・助動詞としても使用されるのである。「まします」は、「まし」「ます」で、「ます」という「ある」の尊敬語を二重にしてつかっているのである。「まします」とは、「有り有る」と、「有る」をくりかえしているのであれば、存在の確実さ・充実をしめしているものと捉えられなくもない。「存在が存在する」というようにとらえることができるのだとすると、存在を位階のちがいのもとにとらえて反省することもできそうである。キリスト教世界では、端的な（無制約的な）存在(Sein)である神と、これによって可能となるこの世界の被造物としての存在者(Seiendes)を区別する。神は、存在（者）の根拠としての存在であるから、「存在の存在」である。このあたりのあり方をわれわれの「まします」は表現できる言葉となっているといってもよいであろう。敬いおそれるべき神などについて、ドイツ語なら「ある sein」としかいえないものを、われわれの場合、「ある」そのものを別の表現にして「まします」「おわす」などとできるわけである。神について、この世界の個物とおなじく Sein としかいえないことは、やはりドイツ人には不満のようで、たとえばシェリングは、その区別立てをこころみて、神は Sein、この世界については Dasein にしようと言っている（註 11）。我々の「まします」は、憧憬されることであろう。

さらに、尊敬は、上位のものを上位に立てると共に、逆に自身を卑下し謙譲することでも示される。「ある」は、この謙譲の言葉ももっており、「はべる」がそれになる。これは、「這（は）いあり」ということにもとづくようであるが、「這いつくばっている」という有り方である。この「ある」は、けっしてでしゃばることのないように、ひっそりとひかえているのである。ただし、無になっているのではなく、そのためにはべっている主人にとっては、手段として、一つの駒として、ひたすら役立つものとなって、主人の一部にでもなっているかのようにして、べったりと、そのそばに「はべっている」のである。自己中心的な自立的存在のあり方からいうと、「はべる」というあり方は、自身の存立を無にちかひものにしてしているのである。

ところで、われわれの言葉は、尊敬・丁寧にはそうとう気をつかったもののようで、そういう特別の言葉を重複してもつととともに、それが見当らなくてもいつでも出来るように、尊敬の接頭辞か接尾辞をつけてこれを表現してきた。「いる」「ある」をそのままにつかっ

て丁寧・尊敬語とするには、接頭辞なら、「御」をつければよいのであり、「御居で」「御在

り」となる。接尾辞も同様で、「られる」をつけるだけでよく、「いる」は「いられる」「おられる」に、「ある」は、「あられる」となる。今日、「ある」について、「おわす」「まします」「はべる」は言わないか特殊な場面にしか使わなくなって、簡便な接頭・接尾辞をつけてすますようになっている。われわれの現代社会が上下のへだたり（の意識）を次第に小さくしていっていることによるのであろう。

では、われわれは、尊敬語をつかう「えらい」相手を、「うえ」の人をどのようにとらえているのであろうか。尊敬の助動詞「(ら)れる」(文語で「(ら)る」)が、同時に受身・可能・自発になることにその一端をうかがうことができるように思う。

受身とは、人からなにかを「される」ことであり、作用をこうむることである。それが同時に尊敬になるというのである。「私は、あの方に握手された」とは、あの方に握手さ「れる」という受身であるが、かつ、してもらったことへの敬意を含むもので、「握手される」は尊敬語ともなる。相手から恩恵をこうむるという受身は、同時にその相手への感謝をこめ、うやまいの気持をもつことと重ねられている。ということは、極端なことをいうなら、かりに相手がいくらえらくても恩恵をこうむるという受身にならない場合は、尊敬の「(ら)れる」はつかわれぬということになるのであろう。そういえば「もうあの人には世話になっていないのだから・・・」と打算的な言葉を耳にすることがあるが、尊敬＝受身（なにかしてもらふこと）には、そのような心性を見いだしてよいのかもしれない。逆に、むやみに尊敬表現をすると、「おべっかをつかって！ 何をせしめようと企んでいるんだろ？」と邪推されることにもなる。

宮地裕は、「古代敬語が、どちらかと言えば客観的上位下位関係」をあらわすことに重点をおくのに対して、「現代敬語は、どちらかと言えば、その場その場での恩恵の受給関係を、ことばのうえにあらわすことに重点がある」（註 12）といっているが、だとすると受給（受身）＝尊敬は、近代的なものになりそうである。もちろん、かなり古く、受身＝尊敬になったのであり、春日和男によると、平安期に「(ら)る」はすでに受身から尊敬の助動詞（複語尾ないし接尾辞）となっていた」（註 13）。それが近代になるほど顕著になっていったということである。

使役の「(さ)せる」も尊敬の助動詞をかねている。（使役が敬語になるのは、直接表現の無礼が使役による動作の間接性によってさけられるからだ、と見るのが素直なようであるが）、打算的にみることができるとすると、やらせる（使役）ということにおいて、「してくれるのなら、尊敬表現してやろう」と、露骨な打算にもとづくともみることができなくはないであろう。「たまう」も尊敬表現になるが、「給う」とは「与えてもらう」ことであり、尊敬できるのは、なにかをくれるひと、恩恵を与えてくれるひとと、これもまた、打算的に解することができそうである。

われわれの尊敬の「(ら)れる」は、同時に自発・可能である。時枝誠記は、「(ら)れる」について、それが「古く「ゆ」「らゆ」と用ゐられ」ていたことから、能動的意志作用と対照的に「事物の自然的実現の概念を表わした」（註 14）ものと考えられるといい、それが尊敬になっていったのは、自然ということでは「端的な表現に比して婉曲」（註 15）となり、婉曲に遠回しにということでは、尊敬につながったのだと捉えている。尊敬には、上位のものについて、これを敬して遠ざける・遠ざかるという契機があるが、「婉曲」は、その面であり、それが「(ら)れる」を尊敬とする根拠だというわけである。

こどもにおいても、尊敬における恩恵（受身）と婉曲（遠ざける）の二面は、理解しやすいものであろう。えらい人は、先生や伯父さんであり、近くにあつて恩恵（受身）に結びついたものである。また、他方、尊敬語を強制されるものは、朝礼台のうえの校長先生のように、はるか上位にあつて遠いものであり、その影もふまないように遠ざけられるべき存在で、それを言語自体において行なうのが婉曲としての尊敬になるのであろう。

6. なぜ昔話は、「ある」とするのか

われわれの昔話は、「おじいさんがあつた」とする。普通の表現なら「いる」「おる」となるのだが、そうしない。それは、本来非「生類」につかわれ、もっとも一般的で客観的な表現ともなる存在動詞「ある」をつかうことで、話の内容をできるだけつきはなして、客観的普遍的に星の高見から、ありのままをつつみかくさず話そうという語り手の気持があらわせるからであろう。さらに、冒頭においては、主人公は「働いている」のでも「ねころんでいる」のでもなく、それらの限定的な姿をとる前の、それからあらゆる姿勢・行為が可能となるような包括的で抽象的な表現ということで、無規定的に「あつた」と登場させているものなのでもあろう。

ところで、われわれの「ある」は、存在を示すものであるが、同時に、「私には、こどもがある」というように、それは、所有も意味することができる。昔話冒頭の「むかし、あるところに、おじいさんがあつた」の「ある」は、「私には、こどもがある」の「ある」と同じように、「あるところ」が「もっていた」という意味の所有動詞であつて、存在動詞ではないのではとの疑問もなくはない。だが、そうだとすると「いた」に言い換えたり、「あるところ」が主語になるのなら「おられた」と尊敬語にすることはできないであろうけれども、「おじいさんがいた」「おられた」ということもできなくはない。ということは、やはり、その「あつた」は、「おじいさん」を主語とした存在動詞として使われているのである。「ある」の存在文と所有文の区別を問題としている柴谷方良も、「日本の昔話・おとぎ話の文体」の「ある」は、存在動詞としての「ある」が「有生主語と共起することが出来る」例外になると注解している（註16）。

ただ、固有名詞としての「桃太郎」などは、昔話を話す場合であつても「いた」「いました」であつて、「あつた」「ありました」にはならない。普通名詞のように人・「生類」であることがはっきりしているものでなくては、物に誤解される可能性があるからである。さらに、「いる」は、生類の特徴としての個性的、主体的存在を示すものとして、固有名詞の人物とつよく結びついているからでもあろう。しかし、「一寸法師」や「シンデレラ姫」の場合は、「あつた」「いた」どちらもとれるように感じられる。「法師」「姫」という普通名詞がついていて、人としてはっきりしており、また、類としての普遍性や抽象性をその姫・法師が感じさせるということで、抽象的な存在表現の「ある」が使えるのであろうか。シンデレラ（姫）の固有名詞が前面にでるなら「いた」になるが、「（という）姫」の方が意識されるなら「あつた」となるのであろう。

なお、昔話のみならず、説話は一般的に冒頭では固有名詞の人物のみでははじめない。つまり、われわれは、話をはじめるとき、「むかし、金太郎がいました」とはせず、「むかし、金太郎という子供がいました（ありました）」とか「むかし、あしがら山に金太郎がいました」とする。わざわざ「子供」という普通名詞や周知の場所をつけくわえる。もし固

有名詞だけだとすると、「むかし、ぬになががあった」とはじめても、はじめての者にはその言葉からは何もイメージが浮かんでこない。地名をあげて、その地方を思い浮かべさせるとか、普通名詞をつけくわえて「むかし、ぬになという赤鬼があった」として、聞き手がなにかをイメージできる状態をつくりだす。聞くものにその人物を周知の枠（類や場所）のなかにいれて想像しイメージしやすくし、さらに、一定の性格づけをして話の方向づけをするためであろう。「むかし、桃次郎という豪傑があった」となると、冒険物になるであろうと予想し、「桃次郎という馬方があった」なら、狐をだますつもりでだまされたという話につないでいけるのである。

さらに、また、われわれの昔話は、「おられる」「いらっしゃる」とか、古風にいえば「まします」とか「おわす」というような尊敬語もつかわない。それは、江戸時代の赤本のようなくだけたもののみのことではなく、上下の別を教えこむはずの文部省の教科書ですら、そうなのであって、「むかし ぢゞ と ぼゞ とが 有りました」（註 17）とか、「昔々ぢゞと・ぼゞと有り」（註 18）などつきはなす。『今昔物語』等の説話集においても、（よほどの上位のものについては「今は昔、堀河の太政大臣と申す人、御（おはし）けり」（註 19）となるが、そうでなければ）並みの人はもちろん、少々の上位の人も「今は昔、宰相、三善の清行と云ふ人有けり」（註 20）と、端的に「あり」となる。現代のこどもの昔話でも、けっして「おじいさんがおられました」などとははじめない。「あった」「ありました」となるのであって、尊敬語をつかうことは、まず、ないであろうと思われる。

尊敬語をつかわないのは、昔話の主人公と語り手・聞き手との関係が恩恵を与えられるような利害損得の現実的世界にないこと、尊敬されるようなものとしてではなく聞き手と対等の存在として語ろうということからであろう。尊敬語になる場合、その対象については婉曲でひかえめの姿勢になり、その下賤な実態など話さないでかざりたてることになる。尊敬語をつかわないことで、そのような価値判断は一切ぬきにして、ありのままを隠さず話そうという意志をそこにこめているのもであろう。尊敬語は、無関係の人にはあまりつかわない。昔話が「あった」とするのは、これから話すものは、語り手にも聞き手にも無関係な人であって、それでいて聞かすにはおれないような興味深いことを、遠くの高見よりありのままに語っていきこうというのである。

尊敬が畏怖の気持をもつ点からいうと、「荒らぶるすさのおのみことがおられた」となると、語り手のそのような言表の態度をとおして、聞き手にも現実的なこわさが感じられてくることであろう。そういうものには、触れたくも触れられたくもないのである。それを、「あった」でつきはなすのが昔話である。聖なるもの（俗信・迷信）の世界への金しぼりを拒否しようということであろう。安心して聞くがよいというのである。昔話は、神話とはちがうのであって、その一つの姿勢がこの「あった」にある。神話なら、「大国主のみことがおられた」となるであろうが、昔話は、これを「大国主のみことがあった」とする。神話は、いうまでもなく、これを信じるものの現実世界を支配する（たたり・恵みをたれる）神々の話であり、おそれかしこんで聞くべきものである。昔話は、同じ鬼神を語るとしても、現実のかたすみにフィクションという囲いをつくってそのなかでということになる。神話のおどろおどろしい鬼は、鬼ごっここの鬼にと矮小化されるのであり、そのことを昔話の「あった」は示しているのである。神々も天上からこの地上にひきおろしているのであり、そのことによって、主人公に聞き手自身が同一化しやすくなるのもである。

尊敬語は、幼児の世界にはない。「ある」は、尊敬・謙譲の上下関係の世界から超越している。素朴な平等の世界にたちかえろうというのである。こどもらしい世界にもどろうというのでもあろう。「むかし、一人の老人がおられた」とはじまると、その名を聞くだけで肩のこりそうな「二宮金次郎」の話あたりになりそうである。それはそれで、別のかしこまったときに聞かせる必要があるが、いまはこどもの無垢な世界において昔話をしてやろうというのであり、「やすめの姿勢で気楽に聞いたらよい」と、「あった」はいつているのである。語り手が尊敬を強制する道徳家として、権威者の手先として、こどもの前にあらわれたのではないということを、「あった」は宣言しているのである。

註

- 1) 『万葉集』 卷第4－6 7 7, 卷第1 2－3 1 2 6, 卷第1 4－3 3 5 7
- 2) J. ピアジェ『臨床児童心理学Ⅱ 児童の世界観』 大伴茂訳 同文書院 昭和5 2年 2 8 9頁
- 3) 同上書 3 2 9頁
- 4) "American Oriental Series" Vol.2. (The Panchatantra Reconstructed) p.344.
- 5) 阪倉篤義「昔話の形式と言語」(関敬吾『日本昔話大成』 第1 2巻 角川書店 昭和5 4年 1 6 7頁)
- 6) 『今昔物語集』 卷第3 第1 0話 卷第2 7 第3 8話
- 7) 滑川道夫『桃太郎像の変容』 東京書籍 昭和5 6年 9 9頁
- 8) 中内敏夫「教材「桃太郎」話の心性史」(『学校のない社会 学校のある社会』新評論 1 9 8 3年 2 0 4頁以下)
- 9) 外山映次「敬語の変遷(2)」(『日本語』 第4巻 岩波書店 1 9 7 7年 1 3 8頁)
- 10) 『今昔物語集』 卷第2 7 第1 2話, 第2 0話
- 11) Vgl. Schellings Werke. hrsg.von M.Schröter. Bd.1, S.133.
- 12) 宮地裕「現代の敬語」(『講座国語史』 第5巻 大修館書店 昭和4 6年 3 8 9頁)
- 13) 春日和男「敬語の変遷(1)」(『日本語』 第4巻 岩波書店 1 9 7 7年 1 2 0頁)
- 14) 時枝誠記『国語学原論』 岩波書店 1 9 7 9年 4 6 2頁
- 15) 同上書 4 6 4頁
- 16) 柴谷方良『日本語の分析』 大修館書店 1 9 7 8年 2 1 7頁
- 17) 『日本教科書大系 近代編』 第5巻国語(二) 講談社 昭和4 3年 3 3頁
- 18) 同上書 4 9 4頁
- 19) 『今昔物語集』 卷第2 2 第6話
- 20) 『今昔物語集』 卷第2 7 第3 1話

第四章 昔話の「あったとさ」の基礎的解明

1. 「ある」とは？

われわれの昔話は、「むかし、あるところに、おじいさんとおばあさんが、ありました」というにはじまり、「あったとき」「ありました」の述語をもって存在表現をする。グリムなどのメルヘンでも同じように「むかし、王さまがあった *Es war einmal ein König* 」というように、「あった *Es war* 」という存在表現をもってはじまる。ときには、(おじいさんや王さまが)「住んでいた」とか「三人の息子をもっていた」などとはじまるようなものもあるけれども、多くは「(主人公が) あった」とはじまる。

われわれの国では、動物以上の存在にはふつう「いた」「おった」をつかうのだが、昔話の主人公は、そうならず、非生類と同じように「あった」とされる。神話でなら「いざなぎのみことがいらっしやいました」と尊敬表現になるのであろうが、昔話のおじいさんやおばあさんは、石ころとおなじように「あった」となる。「あった」のうちには、語り手・聞き手と主人公の社会的な関係がすでに表明されていて、神話などどちがった態度がみられることになっているのである。先に、「ある」と「いる」の区別、尊敬語「おられる」の問題等について、こどもの理解度を中心にして論じたが、ここでは、それをふまえて、それを基礎づける意味で、昔話の冒頭をかざる、いかなる動詞よりも本源的な「ある」、つまり存在概念自体の基礎的な解明を行なうことにしたい。

さて、まずは、「有る」とは単純には、いかような意味をもつものなのかをみておこう。「道のまんなかの一つの岩があった」とは、道のまんなかという空間を岩が占拠していて、この空間を他のものが通過していくことを拒否し、これを排斥していることをいう。「岩がない」とは、その反対で、一定の空間を占拠して他のものを排斥するところの岩がそこには欠如しているということであろう。したがって、「ある」とは、他のものの侵入に対してこれをこぼむことであり、さしあたり、「抵抗する」こととみなされてよいであろう。

だが、その岩に小さな「穴がある」という場合の「ある」は、そこへのものの侵入をこぼむものではないであろう。逆であって、その穴は、ねずみや妖精あたりの住み家ともなるものであり、これらを入れ、つつみこむものとなるのである。であれば、ここでの「ある」は、排斥したり抵抗するものではなく、歓迎し包容的になっているのである。とはいえ、この「ある」も、つつみこむ容器としての穴が「ある」のであり、「つつみこむ」ものが「ある」ということである。この場合も、穴をつぶして無にしようということ拒絶しているのであり、抵抗・排斥でもって説明できよう。穴も、これを知覚するものに対しては、その視野の一部を占拠し他を排して、積極的な刺激を知覚にあたえているのである。「穴があるか」と聞かれて「ある」とこたえる人にとって、「ある」とは、自身の視界のうちに一定の広がりをもって迫りきていることであり、岩の地肌のうえをそれと区別される図形が排他的に占拠していることであろう。

意識され注目される存在は、なんといっても、人の行く手をさえぎり、障害として立ちふさがり抵抗するものである。道ばたの木の存在が意識されるのは、それが道をふさぎ前進の障害となるときである。機械や道具(たとえば眼鏡)は、それがうまく働いているときは「ある」と意識されず、なかば「無」になっている。その存在が意識されるのは、それらがうまくはたらかないで障害(くもった眼鏡)となったときである。だが、他方では、この障害に立ち向かいこれを克服しようとするときには、人を支えてくれるものに注目することになる。倒木の除去においては、てことなる適当な木が意識される。闇・寒さという無のなかでは、明かり・暖かさという保護的なものをなによりも存在として意識するこ

ととなろう。自然も、克服すべき障害・抵抗物であるよりは、人をささえ恵みをもたらすものとして、保護包容的なささえの面からみられることもある。

つまり、「ある」は、排斥的であるのみでなく、保護的受容的な面ももっているのである。抵抗を感じさせるにせよ、保護・包容を感じさせるにせよ、「ある」というときには、それに対してあり、それと共にあるところのものへのプラスやマイナスの作用・影響が、「手ごたえ」が感じられるということになる。それにかかわるものに対して、なんらかの働きかけをし、圧迫したり逆に引きよせるような「手ごたえ」をあたえてくれることが、「ある」ということになるという良いのではないか。「手ごたえ」は、われわれ(の手)に対して、これに感受されるような作用が見いだされることである。なにかが「ある」としても、これを「ある」と捉えるものに対してなんら「手ごたえ」が見いだされない限りは、「ある」とはいえない。箱のなかを手さぐりして、手に対して「手ごたえ」がなければ、たとえ窒素ガスが充満していたとしても、「箱のなかにはなににもない」という。

もちろん、ものの存在は、われわれに対して直接的な「手ごたえ」をあたえなくてもかまわないことはいうまでもない。が、存在するかぎりは、なにかに対して存在するものとして、そのなにかに対しては影響・手ごたえをあたえるものでなくてはならない。われわれには手ごたえのない、バーナード星(わが太陽のとなりにある太陽)の惑星が「ある」とすると、この恒星に対しては、「手ごたえ」があるのである(小石程度のものであっても、その広がり分だけ、その恒星の光りの進行を妨げる手ごたえはもつ)。しかし、われわれには、その惑星は、なお、「ある」とはいえない。それが「ある」と言いうるには、望遠鏡などでその印影を感受できるなどして、われわれに対してなんらかの手ごたえがもたらされなくてはならない。

では、客観的には「ある」とはいえなくても、当人に手ごたえがあるのなら、「ある」といってよいのであろうか。幽霊とか幻覚は、これを見るものには「手ごたえ」があるわけで、「手ごたえ」＝「ある」なのであれば、それらも存在するということになるであろう。見ている本人は、たしかに手ごたえがあつて、幽霊を「ありあり」と有ると感じているのであれば、彼には「ある」といわざるをえないであろう。ただ、問題は、彼自身においてもその身体には手ごたえがないのだとなれば、それは身体レベル(＝実在世界)においては「ない」わけであり、また、他の人にはその眼にも手ごたえがないであろうから、そういう幽霊は、他の人には、共同の客観的世界には、まったく「ない」のである。幻想・幻覚があるとは、これを見ている人の知覚世界のもとに主観的な手ごたえをもって「ある」ということであり、それが幻想であるとは、(主観のなかでは、深層からの触発をうけていても)知覚の向こうの客観世界においては、手ごたえが見いだされないということである。主観的には(当人には)あり、客観的には(ほかの人にはもちろん、当人も)ないということである。

幻想というと、さらに共同幻想とでもいふべきものがある。キリスト教徒の神は、非キリスト教徒からいうと手ごたえがなく、そんな神など「ない」のであるが、キリスト教徒には、共同の「手ごたえ」があつて「ある」のである。ただ、共同の幻想の場合、実際に「ある」と手ごたえを体験し存在を確認できている人は、一部の幻想(幻視・幻聴)上手に限り、ほとんどのひとにとっては、手ごたえはなく、「あるつもり」になっているだけにとどまっている。幻視・幻聴を体験しているひとには神もUFOも確かに「ある」のであ

り、確信をもった主張となり、ひとはそれには圧倒されがちである。自身は、まだみたことがないとしても、だからといって「ない」とは断言できないのに対して、幻視の体験者自身は、確かに見ているのであり、「ある」と断言できるからである。それでも普通のひとには、神やUFOは現われてはくれないのであって、その体験に忠実なかぎり、やはり、「ない」のである。アンデルセンの例の「はだかの王さま」のように、周囲の人が「ある」というので、その気にならされているだけである。

幻想であっても、共同の幻想の場合は、一応は、みんなにとって（間主観的に）「ある」のだとすれば、その限りでは、そのものは客観的に「ある」といってよいのであろうか。間主観的であることを客観的とみなす人もある。が、それは行きすぎであろう。客観的な存在になるためには、主観がいくら集まって「手ごたえ」を共同しても駄目である。それは、あくまでも主観への手ごたえをもつ主観的な存在にとどまる。客観的に「ある」には、その手ごたえは、客観的なもの自体へ手ごたえがあるのでなくてはならない。主観をこえた身体や物質世界の間で手ごたえが見いだされるのでなくてはならない。つまり、神が客観的な実在として存在するということができるためには、この実在世界に現に作用し手ごたえを与える必要がある。宗教で大切にされる奇蹟は、この実在世界への神の作用を見出していくもので、奇蹟があるとするれば、神の客観的な実在を証明することになる。神の子イエスの第一の奇蹟は、水を酒に変えたことであるが、真にそういうことができるのなら、酒飲みでなくても、神の実在をみんな信じることであろう。モーゼに神が現れて「この地をお前に与える」と言われたのが本当だとしても、先住の者たちはそんな身勝手な夢・幻を受け入れることはできない。しかし、奇蹟は、真に生じていたのであれば、万人が受け入れざるを得ないことになる。

客観的な存在は、客観的に手ごたえをもっていないなくてはならない。それは、万人に手ごたえをあたえるもので、かつ、主体に対して多様に、つまり身体にも感覚にも知性にも手ごたえをあたえるものである。抽象的に一二の手ごたえをもつだけでなく、多様で豊かな手ごたえを、つまり、物質としてなら化学的に物理的に無数の作用＝手ごたえをもつものになる。それに対して、単なる主観的な手ごたえをもつ各種の幻想・幻覚は、わずかな主観にわずかな形での一面的で抽象的な「手ごたえ」しかもっていないのが普通である。

ただし、(共同) 幻想は、当人たちのあいだではしばしば強力な手ごたえをもち、厳として存在する。幻想の対象は、人々の熱望や恐怖にささえられたものであり、それは、この幻想を見る人々の共同的な生活を律するものになり、神(＝部外者にとっての最大の幻想)のように場合によっては存在中の存在とすらなる。同一の実在世界に生活していても、かれらの海山の神々とともに生活しているものとそうでないものとは、別の世界に住まうことになってしまう。ひとは、群れを好み、共同的な存在であろうとするのだが、そこに入りこむためには、その共同性のあかしである共同的な幻想の承認は、重要な問題となる。真実在は万人が共同するが、幻想(＝客観的には虚偽)はこれに参加するもののみが共同するのであり、幻想は、したがってしばしばその共同世界に帰属・帰依しているか否かの試金石となる。同一の世界に住もうとするものは、実在的に同一空間に住むのではなく、同一の幻想をもつ人間的な世界にいないなくてはならない。昔話は、こどもにこの共同的な幻想をうえつけていくものとして、共同的存在へと教化していくうえで、かなり大きな役割をはたしてきたといつて良いだろう。

では、昔話などのフィクションは、どういう存在になるのであろうか。フィクションとは、この実在世界上にはない架空の話だということであるから、実在的には存在しない、手ごたえのないものである。史実としての昔の話、つまり伝説のたぐいの場合、かつては実在していたのであり、ときにはその実在的な痕跡を見いだすことができる。これがフィクションとしての昔話にはない。架空のものは、実在世界上ではありえないような、しかし、あつてほしかったり、まれにはあるかもしれないようなものを、実在世界上をまねて想像力によって作りだしたものである。それは、これを想像できる個人や集団が想像するかぎりにおいてのみ、手ごたえをあたえて存在することができるのである。もっとも、実在世界上の場合にもすべてが見えているわけではないから、「ある」と想像されるにとどまるものもあり、これとフィクションの想像とは、想像という点ではおなじことになる。フィクションにおける想像の存在は、この実在世界上には存在せず、その実在的な裏付けをもたないのであるけれども、それでは、「うそ」に近いものとなって存在の重みがなくなってしまうので、これに重みをつけ、真実みをだすために、しばしば、実在世界上における、実在的に想像され、そういう裏付けをもつような存在におきかえられる。「かっぱ」とか「天狗」は、本当にいた（実在していた）と言いつたえられているものである。

昔話は、史実であることはまれであつて、それは、実在世界上そのものの存在をみつつかつているのではない。かといつて、単なる個人的な幻想・フィクションを語るものでもない。それは、事実からかけはなれた魔法であつたり、アニミズムの世界である点からいふなら、幻想であり、かつ人類に共通の原始的な共同幻想の世界になるのであろう。だが、単なるフィクション・幻想にとどまるものではなく、実在世界上・人類の生きざま・歴史の根源的なものを、琴線にふれるものを語つているのであり、実在世界上の真相にふれるものである。この点では、むしろ実在世界上の本質や興味深い一局面を抽象した理念世界上に属する面をもつていふといつても良いのではないか。

古代人やこどもの場合、フィクションと史実の区別は、あまり明確ではなく多分に未分的であろう。はじめは、すべてを実在的なもののもとに理解するのではないかと思ふ。そこから、夢あたりの解釈を中心にして実在的な世界とそうでない幻想などの存在を区別するようにと成長していくのであろう。人類の幼年時代には、すべてが実在的にみられていて、昔話も神話も伝説も未分的で一律に実在的にとらえられていたことであろう。その後、伝説は、ずっと事実（史実）として取り扱われつづけていくが、神話と昔話は、神話的古代では（フィクションと真実在の区別が厳格になるとともに）、神話の方は、伝説よりも一層深い真実・史実にとらえられ、昔話は、たわいもないほら話とか幻想にとらえなおされていっただのであろう。そして、人々がよりひろい世界にくみこまれ、現実的な知性が支配的になるとともに、各民族の神話は、過去のものとなり虚偽とみなされるようになって、それは、われわれの時代のように、昔話と同一のものに格下げされて、昔話の一部を構成するものとなつていっただのである。

2. なぜ、「ある」をコプラとするのか

ところで、「ある」は、なにか「がある」ということであるが、われわれでもグリムらの場合でも、他方では、なにに「である」という繫辞（コプラ）としてつかわれる。主語と述語をむすび同一化するコプラは、「ある」でなくてもかまわないのであるが、われわれ

は、「ある」をつかう。

ただ、日本語の場合は、主語と述語を結ぶためには、主語をしめす「は」「が」の助詞をもって両者を並置すればよく、「ある」はなくてもたりる。日常会話では、「おじいさんは、元気。」ですみ、「おじいさんは、元気である。」とは普通には言わない。それは、古くは多分どこでもそうで、古典ギリシア語なども、古くは「ある」をコプラとしてはつかわず、主述の並置でイクオールを意味させたのであり、そして、ちょうどわれわれが「は」「が」をつけるように主語の方に冠詞をつけてすましていたようである。いまでもロシア語は、普通には、主語と述語だけをならべてすましており、「ある *есть*」はつかわない。

しかし、われわれは、「花は、紅色」というよりは、「花は、紅色である」と、「である」をつける方を形式的には十全なものと感じている。それは、近代になってからのことではない。かつては「である」とはいわなかったが、「なり」「たり」をつかっていた。「なり」は、「にあり」のつづまったものであり、「たり」は、「てあり」であるから、主述をむすぶものとしては、やはり「あり」をつかっていたのである。グリムらの国々でもコプラとしての「である」をつかうが、それは、われわれからいうとくどいほどにである。われわれなら「森は、くらい *Der Wald dunkel*」「白雪姫がきれい *Schneewittchen schön*」というのであるが、かれらは、きちょうめに「森は、暗いのである *Der Wald ist dunkel*」「白雪姫がきれいなのである *Schneewittchen ist schön*」という。

だが、どこでもそうであるわけではない。中国語では、「がある」という「有」「存」「在」等を、コプラとしてつかうことはない。主述は、それを直接並べて済ませたり、コプラを別につかうとなると、「是」や「為」をつかう。こういう言語もあるのに、われわれやグリムらの国々では、主語と述語をむすぶとき「ある」をつかう。なぜなのであろうか。

ひとつには、否定形との関係でそうなったのではないかと推測してみることができる。つまり、「王さまは、はだか」と肯定していわれているのを否定して、「王さまは、はだか、でない」となったとき、この否定形に対抗するには、これと対等な肯定形が必要となり、「ない」と反対のものがそこに求められることになる。この「ない」へのわれわれの反対は「ある」であり、グリムらの国でも、否定の *nicht* つまり *Nichts* (無) に対抗するものとして、*Sein* (有) つまり「*sein* (ある)」が対置されたということである。この時、中国語では、ないという非の反対として肯定・首肯するものとしての「是非」の「是」とか、積極的に結びつけるのだとの作為の意志をこめて「為」がとられることとなったのであろう。

「ある」がコプラに選ばれている理由は、もうひとつには、やはり、それが、主述を結びつけ同一化・同等化する種々の動詞のなかで、一番抽象的で一般的であって、包括的になりえているということであろう。主語が能動的に述語を自身に結びつけるというのであれば、「持つ *have*」というようなものをつかってよいであろうし、述語の方が吸引力をもつのであれば、「属する *belong*」とか「成る *become*」などをつかうとよい。が、そのどれも、すべての場合を可能にするようなものではない。それらは、結びつきの多様を包括し主語と述語をむすび同一化するもの一般には、なりきれない。それを可能にするものが、多分、抽象的で単純な「ある」という動詞だったのである。中国語でも、否定への対抗ということではなく、結びつけるものの一般性・包括性が主要な決定因子となったとしたら、「有」「存」「在」あたりが選ばれたかもしれない。日本語での主述の結びつけというと、「なり」であろうが、これは、「にあり」である。「に」は、「どこどこに」ということで、

述語のもと「に」「ある」というわけであろう。「に」属して「あり」であろう。「ある」は、属するとか成るとかの具体性を欠いているものとして、成って「あり」、持つて「ある」等とすべてにかかわりえて、もっとも抽象的で包括的なものとして、主・述をむすぶコプラとしてとりあげられることになったのであろう。

こうして、「ある」は、「である」という繫辞（コプラ）となって、述語づけ、ものごとをそれにおいて一定のものとして規定することになり、ものの特性・規定を顕在化する機能を担うことになったのである。そして、「がある」の抵抗・包容・手ごたえの存在と対比的に、この「である」は、述語の意味内容を主語に結びつけるものとして、主語の特性・規定的な存在を示すものと特徴づけられ、「がある」の **Dasein**（現存在）に対応する形で、「である」の **Sosein**（特性的存在）がいわれることともなった。「むかし、ぢぢがあつた。ぢぢは、漁師であつた」というとき、その「があつた」「がある」は、手ごたえとしての存在そのもの・**Dasein** をさすのであり、あとの「であつた」「である」は、「漁師」という概念・意味そのものを、手ごたえに対しては、いわば「手ざわり」とでも言われるものを、**Sosein** をさすものとなるのである。この「である」の **Sosein** は、おじいさんが一定の空間を占拠して抵抗・包容の手ごたえをあたえているというものではない。「おじいさんである」とは、その手ごたえ（＝がある）に固有のありかたを、つまり、若者でもばあさんでもない、年とった男という特有の人間存在のあり方を言おうとするものである。この「である」の存在は、ものの特定の質・ものの実体を形成しているのであり、それを失うと、（固有の本質をもつ）そのもの自体が存立しえなくなるような規定になるのであろう。その質的特性である「ととった男」としての存在規定をうしなうと、もはや、その（おじいさんとしての）存在を失ってしまうのである。

「がある」の手ごたえ存在は、その手ごたえのありかによって、つまり身体に手ごたえがあるのなら実在世界の存在となり、単に想像に対応するだけのものならばフィクションの存在にとどまる。昔話の「がある」は、昔話の想像の世界にのみ、フィクションのうちでのみ「手ごたえ」があるというものである。恐ろしい悪魔や鬼「がある」のは、この身体の属する実在世界ではないから、安心して聞けるのであろう（もっともこどもは、この実在世界と想像・架空の世界との区別が明確ではないので、実在的な暗やみには、百鬼夜行をリアルに感じてしまう）。だが、「である」の存在においては、この「がある」とちがって、実在世界とフィクションの世界の区別は問われないのが普通である。昔話（フィクション）の「おじいさん」「王さま」も現実のかれらも質的・実体的規定としてはおなじになる。「桃太郎」という「である」の質的存在は、実在世界でも空想世界でもおなじである。だが、それは、「がある」の手ごたえ存在としては、まったく異なる。実在世界ではその存在（がある）を否定され、昔話の空想世界でのみ、その存在を許されるものとなる。

昔話は「むかし、あるところに、おじいさんがあつた」とはじめて、まずは、その **Dasein**（現存在）がどこに属するのかをはっきりさせる。この身体のある「いま」、現在の実在世界ではなく、「むかし」だというのである。「むかし」は、はるかな過去世界としては、なお史実をいうものであるが、昔話の「むかし」は、この現実からはるかな、かなたの架空の素朴な世界へとさかのぼって、この現実を離脱し、飛翔させようというものである。そのことは、つぎの「あるところ」が一層はっきりとさせて、ここでもあそこでもなく、不定の「ある」ところとするのであり、つまるところは、どこでもないユートピア・フィ

クションの世界に属するものだということになる。おじいさんの **Dasein** は、この実在世界をはるかに飛翔した、そういう幻想の世界に属するというのである。そして、つぎにつづけて「おじいさんは、漁師であった」と「である」の **Sosein** を説いていく。「である」は、実在世界でも単なる想像の世界でも同じなのであって、聞き手は、「むかし・・・があった」のフィクションに入ったのだから、安全を保障された遊園地のジェットコースターにのるように、安心して、かつ本気になって、その話のなかにのめりこみ、昔話の主人公とひとつになって一喜一憂するのである。

3. 「である」の諸相

「である」は、コブラとして、主述をイクオールで結びつけるのであるが、それは、主述の単純な同一関係をいうのみではない。非同一・不等の面をもつ同一関係＝包含関係も主張する。

「主語は、述語である」という場合、最単純には主述をイクオールで結ぶものとして、端的にはイクオールのもの・同一のもの、「Aは、Aである」「A=A」という同語反復をもって表現される。だが、「AがAである」ことは自明で、普通には、そのように同語の反復はしないのであって、「である」で結ぶのは、結びつきが自明でない異なる概念・言葉の間でのイクオールである。つまり、「A=A」ではなく、「A=B」「Aは、Bである」となる。もちろん、この「Aは、Bである」の場合も、主述の間に同一性があるが、両者がイクオールで結ばれている。「A=A」の方を形式的同一性とする、「A=B」は、形式的には異なるもの区別されるものをその実質的な内容において結ぶわけで、実質的な同一性ということができよう。「5は、5である」「空海は、空海である」という形式的同一性は、ものごとの恒常不変性の主張としては意義があるが、普通には自己同一性は自明なことで、ことさらにこれを言いたてるものではない。これに対して「3の2乗は、9である」「空海は、弘法大師である」というような実質的同一性の方は、自明ではなく、異なった姿をとって別の概念や言葉などを構成していて、同一関係は隠されていたり疑問になっていたりするのであり、その一見、別のものを、「じつは、等しいのだ」と結びつけるのであって、通常の「である」の同一性は、これになる。

ただし、どちらの同一性が一層確実に強いかということになれば、いうまでもなくA=Aの方になる。「かちかち山」のたぬきは、「前山のうさぎ」にやけどをおわされ、藤山でこれを非難すると、うさぎに「おれは、藤山のうさぎで、前山のうさぎは、前山のうさぎだろう！？なんの関係がある？」とうそぶかれ、たぬきは、それもそうだと納得させられる。たぬきは「藤山のうさぎは、前山のうさぎである」とA=Bをいうのに対して、うさぎは、A=A, B=Bだというのであり、確実さの点ではうさぎが勝っていたのである。ただ、このA=Aの自己同一性には、なんらの知識の拡大もなく、自明のことで、ことさらに「である」と判断するまでもないことである。「である」と判断することの価値は、A=Aの自己同一性をこえて、そのうちには見いだされていない新たな述語Bをもってくるところにある。区別されているAとBとを結ぶものでなくてはならない。たぬきは、「藤山のうさぎは、前山のうさぎである」とせっかくA=Bという判断ができていたのに、A=Aの確実さにまどわされて、ついにはどろ舟にのって命をうしなうようなことになってしまった。

狭義の同一関係では、実質的な場合であっても、結ばれる主述が一致し重なることになる。だが、「である」のコブラは、そういうものではないところで、実質的な同一性の一層ルーズなつかい方とみてもよいのかもしれない、広義の、うすめられた同一性、つまり包含・帰属の関係においてもつかう。「人間は、有機物である」「人間は、哺乳類である」というとき、有機物・哺乳類に包含されるわけであるが、それは、人間のうちの、無機物→有機物→生命→動物→哺乳類→霊長類等々と積み重ねられた成層のうちの一つの（階）層との同一関係を主張している。ごくうすい、ただしあくまでも一つの層に関しては全面的な同一関係がそこには存在しているというのである。「主は述である」においては、主語が、一定の類＝述語のもとに属する、妥当するというような形で、主語の述語への帰属関係がのべられることになる。それは、主語を構成する無数の成層のうちの一つの存在層をなす述語を重ねあわせて上からみて同一だとする実質的な同一性の関係だといえようか。哲学では、主述から、範疇として実体と属性をみちびきだすことがある。そこでは、主＝実体が、述＝属性を所有して、属性を実体の本質的部分・層として構成しているという関係になる。

「Aは、Bである」という包含による同一性の関係は、主語からみた場合、見方によって所有か所属の関係になる。「王さまは、はだかである」というときは、王さまが「はだか」という特徴を所有しているとみられるし、また、「はだか」という類のもとに「王さま」がふくまれていると見て、所属の関係に捉えることもできる。所有関係としてみるなら、「A（a・B・c・D--）は、Bである」と、Aに内属し、このAの固有性を形成しているものを分出することになる。ただし、所有とはいっても、そともつものではなく、主語の内実そのものをなしているのではなくてはならない。所有するというよりは、要素・契機として構成するという方が正確であろうか。車を所有していても「かれは、車である」とは普通にはいわない。「である」は、基本は同一性を示すもので、両者の本質的なところでの層・部分のイクオール・一致がなくてはならず、外に自己（同一）ならざるものを所有していても、それは「である」では結ばれない。だから、「かれは、車である」という表現が意味をもつとすると、それは、彼の存在（一つの層）自体が車になっていて、彼の本質を構成しているものと解され、「重荷をせおって驀進していること」などを象徴的にさすことになる。他方、所属の関係のもとにみると「Aは、B（g・F・r・A・・・）である」ということで、述語の類のうちに主語も所属・帰属し、その構成要素をなすこと、その成員であることを分明にする。全体としてみるなら、「A（a・B・c・D--）は、B（g・F・r・A・・・）である」になろう。どちらを前面に出して言おうとするのかということ、所有・所属に区別されるのであろう。

以上のような「である」によってつくられている主述の関係において、形式的同一性の場合、恒常性・不変性が主張されているのであるが、実質的な同一性になると、たとえば「3の2乗は、9である」では、3の2乗が計算されて動的に、9に「成る」のであり、生成の観点からみて同一とみなされているようにも一見思われる。だが、「Aは、Bである」では、「A、B」の並置において両者の結びつきは明白であり、かつ「である」と断言しているのだから、結びつくであろうというような、将来的な生成の視点からの不確実な同一性には、これをつかわないものようである。イワンがやがては王さまになるのだとしても、なってしまうまでは「イワンは、王さまである」とは言わず、あくまでも「イワンは、王さまではない」と言わなくてはならない。「3の2乗は、9である」という場合は、計算

の過程をふくむものとしては「なる」のであり、生成なのであるけれども、「である」というときは、その視点からみるのではなく、事柄として厳格に存在している同一性をいうのである。「である」で結ばれる場合、その関係は、顕在的で、不動で恒常的で確実とみなされている。そうでないときには、疑問の「か」をつけたり、「であろう」「であるかもしれない」等と限定していく。

「である」は、こういう結合をなすものであるが、日本語の場合、さきにのべたように「である」はなくても、これらは、「3の2乗は、9。」と「主述」を並置すればたりる。「である」をことさらに付け加えるのは、さらに別の意味合いがあるということになる。それは、多分、単に主語と述語をならべるだけではなくて、両者の結びつきが強固なものであることとか、話者がこの結びつきを確信していることを、つまり「断言」「断定」を表現しているものなのでもあろう。

「王さまは、はだか」ということに対して、「王さまは、裸ではない」と言われたとすると、この「ない」を打ち消すだけのものが必要になってくるのであり、「ない」に反対し、肯定的結合を断定し主張する言葉がもとめられ、「ない」に対するものは「ある」であろうから、この「ある」がつけくわえられるようになったということである。中国語の「である」＝「是」は、これに深くかかわっているものであろう。拒否する「非」があって、これを打ち消すために、「正しい」のだ「受け入れる」のだ、「これ」だ、ということで「是」がいわれたわけであろう。「為」も同様に主述を肯定的に結びつけるのだという意志・作為がこめられているとみて良いのではないか。あるいは、「王さまは、はだか!？」では、疑問であったり、あいまいな「かもしれない」というようなことにもなる。これに対して、それらを排し、打ち消して、そうなの「である」と断言するわけである。「Aは、Bである」というような判断は、単なる叙述なのではなく主張なのだと言われることがあるが、「～である」という judgement (判断) は、まさしく judge (判定し、裁くこと) であり、jus=right (正しいこと) + dicitur=speaking (主張) なのである。

つまり、「である」は、包含・同一の関係をしめし、かつそのことについて真実であることを話し手が積極的に主張しているのである。われわれは、ときに「王さまは、まる裸であるのである」と「である」を重ねることがあるが、この場合、はじめの「である」は結合の関係をしめし、あとの「である」は、そのことについての話者の確信・強調を語るものになっていると理解して良いのではないか。もともと「である」は、「だ」(断定の連用形) + 「ある」ということのようなものであるから、「だ」と断定し、かつそれを「ある」で再確認しているのである。とすると「であるのである」は、断定・断言を四重にくりかえして強調することになっているとも言える。

4. 「がある」の諸相

以上のような「である」のあり方を参考にしつつ、「がある」(＝手ごたえ) について考えてみると、「である」の結合における同一と包含(所有・所属)、あるいは断定の各意味に応じて、「がある」の存在については、所有・所属・不変・純粹叙述などの側面からこれを見ていくことができそうである。さらに、「である」では、生成の視座はゆるされなかったが、「がある」では、むしろこれも重要な意味をになうように思われる。以下にすこしこの「がある」の諸相をみておこう。

なにか「がある」とわれわれがいう場合、一方では、その主語となるものがどこかに「所属」して存在していることをさす。「ある」ものは、どこかに「属して」、その所属するところで、「手ごたえ」をもっているのである。が、他方では、この「ある」は、何かを「所有」していることをいうのでもある。「王さまは、こどもがある」という場合、こどもを所有していることをいう。「である」は、付属物の所有についてはいうことができなかった。元々、「である」は、主述をならべてその等しいこと・同一性をいうものだからである。だが、「がある」の方は、主述の同一性をいうものではないから、「彼は、車がある」という場合、「彼」という所有者のもとに「車が存在している」ということで、所有関係を「ある」が示し得て、「彼は車をもっている」「所有している」と等しい意味になりうる。

この所有の「ある」と存在の「ある」は、文法的には区別されるものであろうが、われわれの言葉では存在の「ある」が始元的であり、それから誰かのもとに「ある」ということで所有になっていったのであろうから、存在の「ある」のひとつの特殊なありかたとして所有の「ある」をみて、前者のもとに含めて捉えておいて良いであろう。

もっとも国によっては、本来は所有の意味であるものが、存在の意味につかわれるようになって、われわれの「ある」とは逆になっている場合も見られる。ドイツ語の方言では **haben** (もつ) をもって存在表現をして「**Es hat** がある」とすることがあるし、フランス語でも、**avoir** (もつ) という動詞をもって「**il y a** がある」と存在表現をする。われわれの場合も漢字の「有」は、「所有」「領有」などというように、「もつ」と深く結びれているようで、「ある」がさきなのか「もつ」がさきなのか戸惑わされる漢字である。いずれにせよ、「ある」=存在は、「もつ」=所有と深く結びついている。

わが国の説話集は、「むかし・・・有りけり」とはじめるのを典型とする。「むかし、男有りけり」である。この「有り」は、当然もう一つの意味「もつ」を表現することもある。「思慮有りける」とは、思慮というものの存在を主張していると解せないことはないが（つまり、その人の精神のもとには、ほかの人にはない思慮というものが存在していると解してもよいが）、ふつうには、「思慮をもっている」ということである。「娘有り」というような場合、「翁が娘をもっている」のか「娘さんがいる」というのか、それだけでは決めかねることとなる。

しばしば、ものは、なにかによって、だれかによって占有されている。その占有者からいうと、「ある」とは「もっている」ことにほかならない。「お金がある」とは、「どこかにお金が存在している」ということではない。「所持している」「もっている」ということである。万物は、見方によっては、すべてなにかに「属している」と見ることができる。神ですら、その表象は、人に属することで（その人において）存在するものとなる。どんなものもその存在の場をもっているのであり、この場の方からいうとそこに属しているものとして、所有においてとらえられる。

ところで、「である」の（形式的・実質的）同一性の関係の方からいうと、その形式的同一性の同語反復は、「がある」の不変性・恒常性とかかわり、実質的同一性は、動的な、生成の視点をもった「がある」=「なる」に結びつきそうである。「である」は、生成の視点からの同一性を拒否するのであるけれども、「がある」は、これをうけいれる。「がある」は、それが生起して存在するにいたっていることをもしめす。「その時、声明があった」とは、単に存在したというだけではない。その「あった」は、生起し出現したという意味も

含んでいる。サンスクリット語では、be 動詞 (as-)は、時制によっては「なる bhu-」をつかってしめされる(ちなみに英語の be は、この bhu-と同じ源から発しているようである)。われわれの「ある」も、「なる」という生成と深くかかわった言葉であろう。生る、生まれる (=なる) は、「ある」とも読まれた。

われわれは、現在の存在をその生成の方面からとらえて、発生的に定義することがある。「桃太郎」は、「桃」から生成した長男ということである。そのとらえ方を「ある」そのものについていうとすると、「なる」「なった」になろう。「ある」は、生まれるという「あ(生)る」であり、それは、「あら(新)た」で「あらた(改)められたもの」となっているのかもしれない。現在の存在は、過去からの生成によっているだけではない。未来の方向から引っぱられて現在に成立をみているものも存在する。人の現在は、おおむね未来の目的によって意味づけられているのであり、希望が個人と集団の「ある」を生き生きとさせるのである。

「ある」=「なる」は、その生成の根拠の方面からとらえられるなら、「あらしめる」ものによって「あらしめられる」ものとなり、「造られ」「与えられる」ものになろう。ドイツ語では、「～がある」を、「Es gibt～」と geben (与える)によって示すことがある。その存在を「なにかがあたえる」「あらしめる」ということである。どんなものも、その存立の根拠をもっているのであり、神ですら、それがわれわれにおいて「ある」場合、表象としては、われわれ自身によって作り上げられるものになる。「ある」ものが「あらしめられている」といっているわけであろう。

だが、「ある」は、「なる」と区別されるものでもある。「有」は、その対立概念として「ない」「無」をもつとともに、しばしば「なる」などの変動・消滅の概念と対置される。この場合は、「ある」は、「なる」ことを排して、「である」の形式的同一性の面をとる。不変の同一性・静止の状態をしめす。「なる」は、「なくなる」ものとしては無になることであるが、これを「ある」は、拒否する。「ありつづける」のである。この、生成や無から身を守る純粋な有は、「ある」だけのこととしては、「動いてある」「泣いてある」等の運動や変動を欠いて、いわば無為の状態、ただ単に「ある」だけということになっているのである。「まだ、そこにあった」とは、「なくなる」ことなく、ありつづけることであり、動くことなくじっとしていることをさす。ギリシアのエレア学派のパルメニデスは、「ある」とは、「ない」に対立したものとして、「ない」=無にかかわりをもたず、(したがって、無が有になる「生成」や、有が無になる「消滅」がなく)有るものは有りつづけるととらえ、この世界の真実の姿は不動の有のみと規定して、無と運動を仮象にすぎないとしこれを否定した。「ある」とは、運動・変化(=なること)なくして、無為の状態・静止状態にあることなのでもある。

ところで、われわれは、存在という。ここには、存と在があるわけであるが、その「存」の方は、「ある」について、不変の持続性という点を示しているものようである。存命とは、命を保ち続けていることをいう。この「存」は、時間的な持続であり、時間のうちに現に「ある」ことであろう。「存亡」というように、「(滅)亡」にならないで命ながらえ続けることが、「存」という「ある」になる。滅亡とは、価値があり、繁栄していたものが、時間のもとで「ない」ことになり、消滅することをいう。時間は、存在するものを無化していく破壊の神ととらえられることがあるが、「存」は、これに抗して「ある」ことを維持

していくさまをしめすものであろう。「存」は、漢字としては、手をもって子にかかわる、つまり弱いこどもをささえるという形になっているものようである。手ごたえ=存在は、抵抗的とともに包容的でもあったが、この後者の面を「存」は示すのであろう。

また、「存」には、「ご存じ」「存外」「存分」のように、「見る」「思う」というような意味もある。こころ・思いのうちに「ある」ことである。ということは、この「存」というありかたは、物質的なものの存在・客観的な空間への存在をいうのではなく、観念的心的存在・主観的で時間のうちへの存在をいうことになりそうである。心的なものは、空間的ではなく時間的であるから、存は、これにふさわしい。プラトンは、イデア（観念・理念）を真実存在とみた。われわれの「存」は、「ある」ことを心的なものとする点でイデア論に恰好の漢字である。

他方、「在」は、「在家」「在郷」「在職」などのように使う。「家」「郷」「職」いずれも、空間的なものとみなしてよいであろうから、時間的な「存」と対照的に、われわれの「在」は、空間的な存在を示すものととらえられよう。実存（＝主体的個人）に対して、実在という客観的なひびきをもつ。漢字では、手に土である。大地にどっしりとかまえているようなことをイメージしてよいのであろうか。「健在」というが、周囲の空間・状況との関わりの中かでしっかりと存在していることをいう。大地にしっかりと根をはって、威をまわりにしめしているのである。「健存」というのは、あまり聞いたことがないが、強いてつかうとすれば、周囲の状況・空間とのかかわりを問うことなく、その存在それ自体について、なお「健やかに命がらえている」状態をいうものとなろう。

5. 純粹叙述の「あったとき」

以上のように、「がある」の諸規定・諸相がとらえられるのだとすれば、昔話の「あったとき」も、それらの規定のもとに理解されねばならない。「ある」=存在は、基本の意味において手ごたえ（抵抗やささえ）であり、あるいは「所属」「所有」をしめし、抽象的なものとして単に「ある」のであり、無為な静的状態にたたずんでいること、さらには、造られ、与えられて生成しているものであった。「むかし、あったとき」の「あった」「ある」も、それらの諸規定をもつのである。しっかりとした手ごたえをもって主人公なり出来事が昔話の世界に所属していること、あるいは生起し、与えられ、そして変わることなく存続している等と表明しているのであろう。

連綿とつづくはらかな昔の世界のなかで、あるいは、多彩な昔話の世界のつらなりのなかで、語り手は、一定の主人公と出来事にライトをあてて「むかし、あった」とはじめるのであり、語り手は、すでにその時点で、話そうとする出来事の全体を知っていて想起しているのであり、それを「あった」には、こめている。かつ、具体的な事柄は、そのあとに語られていくのであって、単に昔話の舞台をつくりだしているだけで、抽象的で無内容なものにとどまっている。「むかし、ある人があった。彼は、魚をつりに・・・」となる場合、はじめの「ある人があった」は、なにも言っていないに等しいのである。

その「あった」によって、語り手は、他の諸々のありかた、つまり「ある人が旅にでる」こととか「しょんぼりしている」こと「怒っている」ことなどを、さしあたりは排して、そこに無規定・無限定に「ある」とのみいうのであり、聞き手は、当然それ以上のことを描くことはできない。この場合の「ある」は、「手ごたえ」があるというだけではない。「単

に手ごたえしかない」といっているのである。「怒って」「ある」のでも「泣いて」「ある」のでもなく、そういう一定の存在の仕方をしないで、そういう具体的で特殊な存在形式をすべて捨象して、ごく単純に、抽象的に、ただ単に「ある」というのである。積極的にいえば「手ごたえ」をいうのであるが、消極的にいうなら「手ごたえしかない」というのである。

ヘーゲルは、その範疇論（論理学）を「有 Sein」からはじめていくが、それがはじめに位置づけられるのは、もっとも始元的であると同時にもっとも抽象的で単純なものでしかないからだとして理由づけしている。そして、この有・端的な「ある」は、なんの規定的なものも持たないものとして、無(Nichts)に等しいと論じられている。一定のありかたに規定して「泣いてある」のでも「働いてある」のでもなくて、無規定にして単に「ある」というだけでは、なにも言っていないことに等しい。端的に「ある」ものは、なんら欠けるものがないのだから、無から一番遠いものようであるが、ヘーゲルによると、「ある」だけでそれ以上には何（の規定）もないのだから、無に等しいのである。光のみ・白色のみでは、なにも見られるものはなく、光がない状態と変わらない。だが、他方では、ヘーゲルの始元の、欠けることのない端的な存在は、無・黒色・闇によって汚されていないものとして、そこからあらゆる存在者が可能となり、生成してくるところの豊かな源となっているのであり、あらゆるものの可能性・ポテンツとなる。

この、もっとも豊かで、かつもっとも貧弱だというヘーゲルの「有」は、昔話の「あったとき」の「ある」にそのままあてはまるものであろう。語り手は、この「あったとき」において、全展開をすでに知っている。その「ある」は、全体を見通しつつみこんでいる豊かな「ある」である。かつ、それ以上はなにも語っていないのであれば、実際上は、なお無に等しいのである。「ある」とだけ聞き取る側においては、その「あった」「ある」は、まったく無規定・無内容で、無にとどまっている（単に「ない」というより、「まだない」）のである。これから、具体的な存在の出現が期待され予定されている輝かしい無である）。語り手は、聞き手のうちに無をつくりだしているのであり、その無という欠如をつくることによって、存在の空腹(欠如・真空)が感じられて、聞き手は、語り手の語っていく具体的なものをそのなかへと吸いこまずにはおれなくなるのである。

あるいは、「おじいさんが泣いていました」となると、話は、娘が人身御供にとられそうになっているなどという悲劇に、一定の方向にと聞き手を構えさせることになるのであろうが、「ある」という場合は、そういう特定の方向づけをもたないのであり、したがってあらゆる方向へとストーリーは、展開可能になる。ということは、その「ある」は、全ての特殊的・具体的なありかたを捨象することによって、逆にあらゆる方向への可能性（ただし、聞き手においては抽象的可能性であって、その「ある」のうち自体からはいかなる具体的な展開もでてこない）をもっているのだということもできそうである。つまり、昔話の導入のありかたとしては、きわめて普遍的なものに、「むかし」「あるところ」とともに、この「ある」（「あった」）はなることができるのである。

ところで、「である」は、ときには「であるのである」というように、断言・主張をしめすものであったが、「がある」も、そのような側面をもっているように思われる。ものの存在をきわだたせるものが「ある」のうちにはありそうである。「有名」の「有」は、単に「名が有る」というのではなく、名がきわだっているということであろう。「ある」は、主語の

存立を鮮明に浮き立たせることになる。「むかし、あったとき」という場合、まだなにもいわれていないのであるが、聞くにあたいる話だ、「すごいことがあったのだ」といっているのである。語り手が勝手に作りあげた「ありもしない」「うそ」なのではなく、これまで人々の耳目を驚かせて伝承されつづけてきた際立った事件が「あった」、われわれも聞き逃すことができないものが「ある」のだと、宣言しているのであろう。

さらに、「ある」は、純粋な叙述・記述であることを表記するものでもある。言語をもってわれわれは、願望や命令を表現したり、ものの単なる叙述をなすのだが、「がある」は、それらのうち存在の単純な叙述・記述文を構成すると表明しているのである。「おじいさん。」とあって、内容としては「おじいさんがあった」を意味させることは可能であろう。「火事！」とあって、「火事がまぎれようもなく厳としてある」ことをいうようにである。ただ、「火事。」「桃。」といったのみでは、ことさらに選択の余地のない場合をのぞくと、なにをそこで意味しようというのか不明となる。「桃。」というだけでは、これがほしいのか、「桃」をなげつけたのか、「桃」をたべろというのか検討がつかない。この曖昧さを「桃がある」は一挙にはらいのける。それは、「桃がほしい」というのでも「桃をなげろ」というのでもない。眼前の事実をのべて、「桃が存在している」と記述しているのである。かつ、ここでの「がある」は、「くさっている」とか「おいしい」といった規定的な内容を一切もたない。規定してみるならば、「あまくて、おおきい」のかもしれないのだが、そのようなことは一切省略して、単純にそこに「ある」とのみ記述しているのである。

われわれの昔話の「むかし、あったそうな」は、昔の事実の記述をこれからはじめようというのである。それは、「もっとお金があったら・・・」と願望を語るのでも、「このごろの子供は・・・」と愚痴をこぼし小言をいおうとするのでもない。人々のところを引きつづけてきた、はるかな昔話を星の高見からながめるようにしてたんたんと語ってやろうというのである。「あった」は、願望や命令などの表現を排斥し、利害関心をはなれて、純粋に存在の事実のみを叙述している。その「あったそうな」で、昔のできごとの純粋叙述がはじまる（しかも、その過去形の存在(Dasein)の本当の所属は、聞き手の生活している実在世界ではなく、フィクションの世界なのだ）と受け取って、聞き手は、現実的意識を停止して、のびやかにくつろいで、対岸の火事をみるように、興味しんしんと聞き耳をたてることになる。「むかし・・・」がはるかな昔話の方向をさししめして、「あった」は、その昔の世界（現実を離脱し、ひとを魅了しつづけてきた素朴で根源的な夢の世界）を定立し、その存在のきわだったものであることを断言していくのである。「あったとき Es war」は、昔話の端緒をになうにふさわしい、しっかりとしたロゴスであり、かつメルヘンの世界へと聞き手をさそう的確な呪文になりえているといつてよいであろう。

第三部 いまの子供にとっての昔話

第一章 「浦島太郎」をめぐる子供の関心と大人の関心

1. 古典と口承の「浦島」

昔話は、時間(歴史)と空間(地域)を移動するうちでそのストーリーをさまざまに変化させてきた。書物になったものならば固定されたままに化石化して恐竜なら恐竜の姿のままに今に到るわけだが、口承をもって生きつづけたものには、そのような固定性はない。恐竜は、いつのまにかとかげになり、あるいは、ねずみやライオンになったりもする。生きた昔話の生きたところは、ひとつにはその伝承を通しての変様でもあろうから、変化をおそれてはならないのであろう。昔話の語り手が「意味不明でもそのままに忠実につたえよう」と伝統の固守を意志していたとしても、自身も聞き手も個性をもった生きた存在であれば、書物に見られるような同一性の維持は不可能である。語り手は、ひとりごとをテープのようくりかえすのではなく、聞き手をまえにこれの分かるように話すのであるから、語り手と聞き手の関心のありようにより、時代と風土の傾向によって、どうしても変わっていかざるをえない。

子供を前にして語る場合は、さらに変様することとなる。親や教師は、幼児なら幼児向きの言葉をつかい、語るその時代の大人の羞恥心を基準にして性愛的なものをカットするとか、残酷な表現に手ごころを加え、なによりも、わかりやすい内容にしようところがあるはずである。が、それでも、これを変えては、もはや元の昔話自体であることをやめるような基本的なストーリーがあるはずで、その限界がどのあたりにあるものなのか考えてみる必要がある。本章は、われわれの昔話のなかで、日本最古の書籍類にもとりあげられていて、かつ今日にいたるまで人気のある「浦島太郎」に注目して、これがどの程度変わってきたものか、したがってまた変わらずに伝承されてきたのか、さらに現代の子どもたちがこの浦島太郎をどのようにとらえているものなのか等について見ていこうと思う。

われわれの『浦島』という、彼が、亀を助けたこと、そして竜宮城へつれていってもらい、乙姫さまにもてなされ、帰郷してみると、すでに地上では幾百年かがたっていたという内容をもつものになるであろう。これらのどれも、変えてはならないように感じられるが、とくに口承の場合は、かなり自在であって、多彩である。普遍的と思われる、竜宮城での時間の経過の遅延でさえも、逆になっていて、竜宮からかえってみたら、まだその日が暮れていなかったという「邯鄲の夢」式のものすらある。

浦島説話について、(書写や印刷をもつての)不変的な書物の場合と、持続的に変化していったと思われる口承について、まずはこれを簡単にみておきたい。書物の方では、わが国の最古の書籍類にこの話はすでに出てくる。

『日本書紀』では雄略天皇のところに(註1)ごく簡単に、「浦嶋子(うらしまのこ)」が舟にのって釣りをしていて「大亀」を得、これが「女(おとめ)」になり、彼女と一緒に

なって海に入って「蓬萊山（とこよのくに）」へいったと述べている。

『風土記』の「丹後国逸文」では（註2）、「浦嶋子（うらしまのこ）」が、小船にのり釣りをしている三日目に五色の亀を得たとはじまる。船のなかで寝ているあいだに亀が女性となり、一緒に「蓬山（とこよのくに）」に行くことになって、眠っている間にとある嶋にたどりついた。この女性は「亀ひめ」という名で、その父母や兄弟姉妹にも歓待される。浦嶋子は、亀ひめと夫婦になってこの「仙都（とこよ）」に三年くらす。だが、故郷と両親は忘れがたく、帰国を決意する。別れを惜しみ、亀ひめは、浦嶋子に「玉匣（たまくしげ）」を授け、‘もしまたこちらに帰る気があるのなら、けっしてあけないように’と付言する。船にのって眠っているあいだに故郷に帰った。だが、三百年たっていることがわかり、ひとりも親しい人がなく、亀ひめをしたうあまり、忠告をわすれて玉匣を開いてしまった。たちまちに若々しいすがたは失われ老人となり、彼女にも会えなくなってしまったという。

『万葉集』では（註3）、「浦嶋兒（うらしまのこ）」が七日も海にいて釣りをしていたら、「神之女（をとめ）」があらわれ（亀は『万葉集』の場合出てこない）、「常世（とこよ）」にいて「海若（わたつみ）の神之宮」に二人でくらすことになった。が、やがて望郷の念のとらえるところとなる。女は、またこちらに帰る気があるのなら、開かないようにと「篋（くしげ）」をわたす。三年たっているはずなのに、家もなくなっていた。ひょっとすると箱をあけてみれば元のように家もでてくるかと玉篋をひらいた。白雲がでてきて、若い姿は、たちまちしわだらけとなり、白髪と化して死んでしまった、という。

次に古いものは、10世紀の『續浦島子傳記』（註4）のようで、いろいろ脚色はあるが、基本的なところは、『風土記』とおなじである。『續』よりはかなり分量の少ない『浦島子傳』（註5）というものもあるが、どうも、こちらの方が『續浦島子傳記』にもとづいて出来たものようである。さらに11世紀には『扶桑略記』（註6）にでてくるが、これも『續浦島子傳記』や『風土記』とほぼ同様の内容になっている。

『水鏡』（12, 3世紀ごろ）は、雄略天皇のところに「浦島の子蓬萊へまかりにけり」（註7）と記し、三百余年のちの淳和天皇のところに「今年浦島の子は帰れりしなり」とし、「玉の箱」をあけてしまって、たちまち翁になったという（註8）。13世紀の『故事談』（註9）、14世紀の『帝王編年記』（註10）も、この『水鏡』とおなじように雄略天皇のところと淳和天皇のところにわける形式をとっているが、『扶桑略記』あたりとかわったところはない。

『御伽草子』になると（註11）、現代と同じように「浦嶋太郎」と言われるようになる。彼が二十四五才のときのこと、亀をつりあげ、‘亀は万年というから命をとるのはいたわしい、助けてやるから、この恩を忘れないでくれよ’と浦嶋はこれを海に返してやった。次の日、浜辺で釣りをしようとしていると、「美しき女房」ただ一人ののった小船が近づく。この女の国へ十日あまりの船路を送って行き「龍宮城」につき、そこで夫婦となって浦嶋も住む。三年を過ごしたとき、‘三十日の暇をもらって父母のところへ行ってきたい’と彼はいう。だが、彼女の方は、永遠の別れとなることを察知して、自分が「龍宮城の亀」であることを告白し、決して開けるなといって「箱」を渡す。浦嶋は、それをもって、ふるさとかえった。が、もうそこでは七百年以上たっていた。悲嘆にくれて亀があたえた「かたみの箱」をあけたところ、紫の雲がたちのぼって、かわりはてた姿になってしまった。が、その後、「浦嶋太郎は、丹後國に浦嶋の明神と顕れ」「亀も同じ所に神とあらはれ夫婦

の明神となり給ふ」と結ばれている。

江戸期にはいると、やっとわれわれの「乙姫さま」も一般化したようで、井原西鶴の『好色一代男』(1682年)にも「遠かりし龍宮浄土を望み、気立のしれぬ乙姫にあふより・・・」(註12)などといっている。近松門左衛門の『浦島年代記』(1710年)にはもちろん、龍宮も乙姫さまもでてくるし、亀をたすけるのも「酒手程はおませうぜひぜひ」(註13)と酒手=チップほどのお金でということになっている(断られ、浦島は相手にけんかをうる)。ただし、近松のそれは、雄略天皇をめぐるの政争と色恋いが中心となり、浦島は、申しわけ程度でてくるだけである。が、終わりの方では、淳和天皇の世までの地上の有様を、龍宮城で乙姫とテレビ風の鏡をもって早送りで見えていき、この天皇の時代になって子孫が苦況におちいるのでいてもたってもおられず、戻ってくるという話になっていて、浦島が主人公になってはいる。

江戸時代には、「浦島太郎」の話は、近松の『浦島年代記』にもうかがえるように、多分われわれのそれと同一のストーリー・登場人物に一般的にはなっていたのではないかと思われるが、「異本浦島太郎」と銘打った『むかしばなし浦島ぢぢい』(註14)という次のような内容のものもでてきている。「浦島太郎作」という元漁師が正月用に松を町に売りにいき、売れなかったのをそれを竜王さまにと海になげいれて帰ると、その夜、「乙のひめ」の使いの亀蔵という男がきて、竜宮城に案内される。乙の姫に歓待されて一日過ごしてのち、美しい「女の人形」をもらって帰る。この人形にぢぢがそなえる飯はいつも黄金に変わり、人形がなくなると「玉の手ばこ」がのこり、それをあけたら、黄金がつまっていたり輝き、太郎作ぢぢは、二十才ばかりに、そのばばは、十七、八才になったというものである。

他方、口頭での伝承の方は、『日本昔話大成』の「異郷」の項にあげられている「浦島太郎」(註15)でこれを見ると、書籍類のものに比して実に多彩な展開を示している。そのはじまり方も亀をたすけてというもの以外に、亀はでてこないものもあって、海幸彦・山幸彦のストーリーで、途中から浦島になるものとか、いつも正月に川へ松などを流して竜宮さまにさしあげていて、とはじまるものもある。また亀が迎えにくるのではなく、大男であったり、女であったりもする。主人公は、「浦島太郎」といわれているものが当然多いが、「おじいさん・おばあさん」の話になっていて、おじいさんが竜宮でごちそうになり土産をもらってかえるものとか、百姓の子や、炭焼きや鏡研ぎ師が亀を救ってというようなものもある。

では、例の玉手箱はというと、白けむりのでてくるもの以外に、みやげであったり、なんでもほしいものが出てくる箱になっていたり、三段重ねで、ひとつ目には鶴が、ふたつ目の箱には白けむりが立ち、三段目の箱には鏡がはいており、これに自分を映してみたらおじいさんの姿で背中には羽がなくて鶴になったというものもある。あるいは、聞き耳のようなものをもらうのがあって、竜宮の「りゅうがんせい」をもらったり、「くのつ」という小鳥をもらい、この「りゅうがんせい」や「くのつ」を耳にあてると鳥や動物の声の意味内容がわかり、これによって好運を得ていくという話になっているものもある。

終わり方も、うえのようなことから、ふつうの「浦島」のような悲惨なものではなく、殿様のあとつぎになって成功するようなものも存在している。あるいは、『御伽草子』のように浦島は鶴になり、亀の乙姫と夫婦になってというものもある。

さらには、浦島というと時間経過が竜宮と俗界では異なるわけであるが、もともとつか

みどころのない時間のことであるから、そうとうな違いをみせている。1時間いただけなのに3年たっていたというもの、3日または1週間または3年いて、300年たっていたというもの、6日いて800年、数年いて8000年たっていたというものなどである。なかには、時間経過の異常さがふつうのものと逆で「邯鄲の夢」式になっているものもある。それは、ある男が村の人に屋根替えをたのみ、その間ごちその魚をと川原で釣りをしていたら、美女があらわれ、水底のさかべつとうの浄土につれていかれ、夫婦になり、子供、孫、ひこ等までできたのだが、もとの家のことが気になり、帰ってみたら、まだ屋根ふきの最中だったというものである（註16）。

関敬吾『日本昔話大成』は、「浦島太郎」とならべて別系統のものとして「竜宮童子」（註17）をあげているが、その系列のものまでふくめるとさらに多様な話があることになる。この「童子」の話というのは、貧乏な男が、花を川にながして乙姫さまにあげていたら、大亀が乙姫さまのところへつれていってくれ、なんでものぞみのかなう「とほう」という鼻たれの小僧をもらってかえり金持ちになった。が、その小僧をかえしたところ、またもとの貧乏人になったというものを典型とする話で、さきの「異本浦島太郎」としての『むかしばなし浦島ぢい』は、この系列に属することとなる。

こういうものをみると、われわれも大いに好きなように変えてかまわないのではという気になってくる。しかも、そういう各地のものは記録されて、さきにあげた『日本昔話大成』などに「ミイラ」として永久保存されているのだから、後世に悪影響をあたえるものでもないし、各地の伝承以上に好きなようにしてよかろうとも思われる。それを禁止するものは、なにもない。だが、他方で、『風土記』や『日本書紀』の昔から今日まで営々と、その内容も、これは「浦島」と思われるようなものが変わることなく伝えられてきたのである。その歴史の重みは、それとして大切にされなくてはならないであろう。

ところで、浦島の骨子は一体なにになるのであろうか。「浦島」について、高木敏雄の「浦島伝説の研究」は、「海の神の女来りて漁夫を海中に伴い、漁夫と相婚す。これ浦島説話の骨子なり。海幸山幸の段においては、火遠理命海宮に到り、海の神の女と婚す。共に神人の結合なり」とし、この浦島と山幸彦（火遠理命）の「兩個の説話を名づけて・・・日本古代の説話界における兩個の海宮説話といわん」（註18）としている。松本信弘『日本神話の研究』は、山幸彦の話について「本来獵しそこねた動物を尋ねてその国にゆき、彼がみずから傷つけた、その異族の女を医してこれと結婚し、これによって異族と縁故を得て富を保証されて帰るという形式であったのだろう」（註19）という。単純化するなら、「人間の国から異族の国におもむき」そこの「女と結婚し、帰国し、富裕になるという筋の話」（註20）になるのだろうとまとめている。山幸彦と浦島の話をならべてみると、山幸彦の方は成功談であり、浦島の方は、端的な失敗談になる。山幸彦は、海神から呪力を得て帰国し、故郷での勝利者となるが、浦島の方はというと、異族の海の国に行き、乙姫さまと結婚したまではよかったが、故郷に錦をかざることはできず、悲劇的な最期をむかえる（山幸彦も、出産時のトラブルが原因で妻とは会えないことになっており、若干のかげりをもつ）。君島久子の「浦島説話の原郷に関する一仮説」は、日本の浦島と同じような内容をもつ中国の説話を「竜女説話」と規定して（中国はじめアジアの各地には、この竜女説話は、わが国と同様に無数存在しているようである）、それを二型に大別して、一方に成功談をおき、これを「現世型」とし、他方に失敗談をおいて、これを「破滅型」（または「浦島型」）

としている（註 21）。われわれの浦島は、その二大別の一方の代表で、山幸彦の現世成功型と対照的に、（口承の一部を別として）端的な「破滅型」となる。

狭義の（破滅型の）浦島の基本構造は、「異国に行き結婚し、やがて望郷の念がつのり、帰国して失意の最期をとげる」というようなものになるのであろう。が、各地の伝承の共通項をまとめて、あるいは君島のいう現世型をふくみ、『大成』の「竜宮童子」系列のものをふくめるとすると、広義の浦島は、「海中の異国にいつて来る」というような冒険談ぐらいになってしまいそうである。だが、狭義にせよ広義にせよ、そういうストーリーだけでは、われわれは、浦島太郎の話としては欠けているものを感じてしまう。亀がいて、竜宮城があって、乙姫さまがいて、時間経過の異常さがなくては、はじまらないように思う。そのように平均化して共通の理解がもたれているのが、今日の活字文化のなかでの話にすぎないことは、古典や口頭の伝承の多彩な事実からしてあきらかなのであるけれども、浦島といわれると、亀・乙姫なしには、語れないとわれわれは思ってしまう。ただし、現代のこどもらがそのように感じているのかどうかは、別問題である。ことによるとわれわれ大人の理解とは異なるかも知れない。実際のところは、こどもたちに聞いてみなくてはならないであろう。

2. 乙姫なしの子供の『浦島』

『浦島太郎』を現代のこどもは、どう理解しているのであろうか。筆者のこども三人に、これをたしかめたところつぎのようであった。まず、『浦島太郎』の昔話を「好きなように話してごらん」といったところ（小2男子にはできるだけ詳しくといい、かなり長かったので、つぎの小4女子には簡単にといい、小5女子には、できるだけ簡単にと言ったが）ほぼ同じ、つぎのようなストーリーを語ってくれた。

1) 亀をこどもがいじめていたので、漁師（小2男子は若者といった）がお金をやって子供から買いとり助けてやり、海ににがしてやった。

2) お礼にと亀がきて、彼は海底の竜宮城につれていってもらった。

3) 食事をたっぶりして、あそんで、またうちに帰った（小2は、ここで終わった）。

4) 帰ってみたら、うちもなく、友だちもなく、自分の墓があり、玉手箱をあけたら、おじいさんになってしまった。

三人の話のなかにはどこにも乙姫さまが出てこなかったもので、さらに、それらのことを質問したところ、つぎのようであった。

小2男子（7才9ヶ月）の場合

筆者：乙姫さまは？

小2：いた。おどりの時に

筆者：浦島太郎の年は？

小2：箱をもらって、こまったときあけたら、けむりがでておじいさんになった。友だちもうちもなくなっていた。だれかにきいたら、ずっと昔、浦島太郎がいたとってくれたので、1日いただけだったのに、3000年も竜宮城にいたとはじめて分かった。

筆者：どこでこの話を知った？

小2：本と、テレビの昔話で。それと幼稚園の紙しばい。

小4女子（9才7ヶ月）の場合

筆者：乙姫さまは？

小4：いた。竜宮城であそんだ人。

筆者：時間は？

小4：二日いただけなのに、一年間だった。（彼女の話では、「玉手箱は、うちにかえってあけなさいといわれたが、浦島はたのしみで、海辺であけてしまった」とのことだったので、これを話題にして・・・）

筆者：たのしみであけたのにねー！

小4：おうちであけてたら、いいものがはいていたかも・・・

筆者：どこでこの話を知った？

小4：本で読んだし、おかあさんから。1，2年の時、かえるまえに先生がいつも本をよんでくれていて、そこで。

小5女子（11才2ヶ月）の場合

筆者：乙姫さまは？浦島と結婚した？

小5：あそんだだけ。そう書いてあった。

（彼女の場合、「3年竜宮城にいて、かえったら300年たっていた」ということだったので、）

筆者：どうしてかえったのだろう？

小5：3年でさみしくなって帰った。

（彼女の話では一筆者がごく簡単にまとめてといったためか一竜宮城のありかがいわれなかったので、）

筆者：竜宮城はどこにある？

小5：海のなか。

筆者：どこでこの話を知った？

小5：本で読んだし、読んでもらった。幼稚園では紙しばいであった。

まず、驚かされたことは、「浦島太郎」の話に不可欠と大人の思う「乙姫」が、彼ら自身が語るなかでは、でてこなかったことである。知らなかったのかということ、そうではなく、三人とも知っていた。それでも、一緒に竜宮城でたいやひらめなどとともに遊んだ程度である。古典に出てくる浦島は、乙姫（この呼称自体が一般化するの江戸期のことのようにあるが）なしには成立しないし、伝承のなかには、子供ができ孫ができるという話もあるぐらいなのに、影のうすい存在にとどまっているようであった。こどもにおいては、乙姫さまは、「浦島」の重要な登場人物としては意識されていないものようであった（調査対象の三人が特殊とは思われないが、わが国の子供一般が乙姫に関心がひくいと断定するためには、もちろん大量の調査が必要であることはいままでもない）。こどもは性的には中性であるから、一般的にいて、乙姫さまへの関心は相当低いのではないかと推定される。

大人の昔話である「浦島」では、乙姫は、不可欠であろう。現実においてはなかなかみだされない性的な願望が「羽衣伝説」とおなじ昼の夢の世界で花ひらいているのであり、

これを欠いては、「浦島」への関心は、半減してしまうことであろう。さきに中国の浦島的な説話を現世型と破滅型に大別した君島が、この話を「竜女説話」と規定しているように、竜女＝乙姫なしには、この話は成立しないかもしれない。だが、子供は、当然ながら結婚とその前提条件としての異性愛には無関係であって、その意味では乙姫さまは、亀とちがって特別な存在ではなく、たいやひらめと似かよったものにとどまり、浦島にとってはどうでもよい存在になっている。「浦島」の話は、昔話がこども相手になるにしたがって、乙姫さまの存在意義をしだいに薄くしていかざるをえないであろうと推測される。

関心の中心は、海底の別世界へいつてきたというところにあるもののように先の三人の場合からは思われる。小2男子の場合、竜宮城からかえって終わりであった。あとで聞いたときには、玉手箱をあけておじいさんになったことも言ってくれたが、自分で好きなように語ったときには（彼には詳しく話すようにと指示し、したがって、「亀に乗るとき、息がされんと浦島がいったら、だいじょうぶですと亀がいい、乗ったところ、ちゃんと息がされた・・・」等とくわしく語った）、浜辺にかえったら、もう彼にとって関心のあるところは語り終えて充足したもののようで、そこで終わりとなってしまった。そのあとの時間経過の異常さと、一瞬にしてなった老化現象は、無視された。

低学年ほど時間的なものへの関心は低いであろうと想像される。時間意識そのものが希薄であり、3年が300年であったといってもぴんとは来ないはずである（理解できないわけではない。先の小2男子は、同じころ、遊びの時間と勉強等の時間の経過のちがうことに愚痴をこぼしたりしていた。実存的な時間の進行の不均一さの意識はすでにもっている）。もちろん、大人のように、異国におもむき長い年月の後に帰ってみて（故郷の記憶像、したがって時間は、何十年か前のまま停止しているから）、その変わりように驚かされるというような体験をすることは、こどもにはできない。時間経過のそういったたぐいの異常さの体験は、古い記憶のある大人のみがもちうるものであろう。また、老化の問題は、こどもには無縁なことがらであり、老人と一緒に生活することが少ない現代では、不老不死の願望（謡曲の『浦島』は、浦島をだしに「不死の薬」（註22）をもとめることをテーマとしている）など身近にはない。小2が、これらを省いたのは、ごく自然なことなのであろう。

なお、どのくらい竜宮城にいたのか、については、小5女子は、大人の常識に近づいていか、本がそうになっていることを前提してか、3年とし、墓とか村人の言い伝えをいうので、それからであろうか300年たっていたとする。が、小2男子は、竜宮城に1日しかおらず、「かえってから、3000年も竜宮城にいつていたとはじめてわかった」と答えている。3000年がどれほど長いかは気にしていないようであった。小4女子は、二日ただけで、かえったら一年だったとする。彼女らがどこかへいつてかえってくるという場合、せいぜい何日かであろうから、これはこれでこどもらしい見識なのであろう。

神話的古代の「浦島」の原型は、こういう時間経過の異常さをエピソードにもちつつ、異世界にいつて価値あるもの（富と伴侶）をえて帰る話の失敗談になるのであろうが、今日のこどもの浦島の場合、そのうちの価値あるものの獲得という契機をぬいた「異世界へいつてくる」ことが骨子になっているもののように思える。こどもは（特に現代では）、生産＝富の獲得にはなお無能力で無関心であり、富を得て帰ることは（まして妻を得ることは）、その生活様式のうちにはない。そのことは、近代になればなるほどそうであり、今日

の浦島は、ますます価値獲得の契機を無視したものになっているのであろう。つまり、「浦島」は、(現代の) こどもにおいては、富獲得に関する失敗談などではなくなっているのである。「山幸彦」と同様のもとなっていて、異世界へ行って来る冒険談になっているのであろう。小4は、玉手箱は「楽しみであけた」とさえいった。ただ、うちにかえってといわれたのに待ちきれず、浜辺であけてしまったから駄目になったと理解していた(こどもの絵本などの浦島は、竜宮城の「お客」としてしばらくいるのであり、その設定からいうと長居せずにかえることが求められているのであって、乙姫さまとは別離を悲しむまでの親密な間柄にはなっていない。「お客」であれば、楽しみなみやげを期待してよいわけである)。

この「浦島太郎」が書きつがれ語りつがれて人気を保ってきたのをみると、やはり、それは、人間の営みの核心にふれるものをもっているのであろう。よい行為(原因)には、よい結果がなるはずだという原始的な素朴な信仰を肯定的に前提し、亀をたすけることからはじめ(そこで確実に竜宮城に行ける切符を手にしたのであり)、それによって、昔話の聞き手は、ごく自然に竜宮城へ、夢・願望の世界へと飛翔する。海底の異世界への冒険に招待されるのであり(かつ、大人はエロスの夢をかきたてられ)、しかも、われわれの昔話の多くが(グリムらとちがって、生まれ育ったうち(故郷)を捨て去れないのであって)なつかしい共同体のうちに帰ることをもって安堵の「結び」とするように、浦島もまたそうする。さらには、夢からさめたときのはかなさにもふれる。

「浦島」のような、異性との出会い・結婚談とか、異世界への冒険談は、ひとびとの大きな関心事であり、こういうテーマが話題とされるのはいつの時代でも変わることのないものであろう。が、われわれの時代の啓蒙思想下では、その実現のための魔法・非合理的な展開はさげられることがある。昔話は、迷信・俗信のそうくつで禁止されなくてはならないという場合すらある。だが、これは、こどもにとっては酷である。子供は、大人の精神をもってうまれてくるのではない。こどもは、未熟猿として誕生して、さらに原始人・古代人として暮らし、次第に現代人のところへと成長するもので、一気に合理精神をあてても、それは消化されない。まずは、かれらの古代的魔術的な精神にみあったものがあてられるべきである。与えなければ、アルコールにうえた大人がメチルアルコールでものむように、自分で適当に粗雑な魔術的夢を見るようになるだけのことであろう。「浦島」のような魅力にあふれた幻想世界への飛翔、それにいたる原始的な魔術的な方法は、そっくりそのままに語られなくてはならないのであろう。それこそを子供という古代人は、求めているものだからである。昔話期のこどもには、民族と人類の最高の想像力のつくりだした、魔術やアニミズムをとる昔話を与えて、こどもの小さな想像力を巨大な想像力へとむしろかきたてるべきではないだろうか。浦島をめぐるこの原始的な精神について、つぎに少し見ておこう。

3. 亀の恩返し

ところで、子供は、「浦島」における古代的魔術的な世界観にどの程度共鳴しているのだろうか。「浦島」の世界をそっくり信じているのであろうか。先の三人にそのあたりを聞いてみた。

小2男子の場合

筆者：浦島に助けられた亀は、お礼がしたいと思ったのだろうか。

小2：思った。お礼をば、せんばって、と。

筆者：話せたのだろうか？

小2：ううん（はなせない）。

筆者：じゃ、どうやって、浦島には？

小2：海の人をやって。

筆者：海に人がいた？

小2：ううん（ちがう）。・・・陸におった人ば。

筆者：とすると、亀さんはその人に言ったのか？

小2：うん。

筆者：竜宮城は、海の底に昔はあったのだろうか？

小2：なかったと思う。水のなかに家が沈んでなら・・・

筆者：浦島は海底にいけたか。息は、大丈夫だったのか？

小2：本当は、いきはされん・・・息をする機械をもってった。

筆者：昔話によくあるけど、助けたありや魚は恩返しするのだろうか。

小2：あれは、ウソ。

小4女子の場合

筆者：浦島に助けられた亀は、お礼がしたいと思ったのだろうか。

小4：お礼をしたかった。

筆者：話せたのだろうか？

小4：亀はできんけどね、たすけてもらったから、浦島太郎だけにはできた。

筆者：どうして？

小4：お礼をいいたかったから。

筆者：竜宮城は、海の底に昔はあったのだろうか？

小4：昔はあったが、いまはない。

筆者：浦島は海底にいけたか。息は、大丈夫だったのか？

小4：昔もできんやったけどね、（浦島が）いいことをしたので、竜宮城の人にできるよ
うにしてもらったと。

筆者：昔話によくあるけど、助けたありや魚は恩返しするのだろうか。

小4：うん、恩返しする。

小5女子の場合

筆者：浦島に助けられた亀は、お礼がしたいと思ったのだろうか。

小5：お礼をしたいと思った。

筆者：話せたのだろうか？

小5：できない。

筆者：動物で、思っていることを言えるものはある？

小5：いない。

筆者：竜宮城は、海の底に昔はあったのだろうか？

小5：なかった。

筆者：浦島は海底にいったか。息は、大丈夫だったのか？

小5：あんなことは、ないと思う。

筆者：昔話によくあるけど、助けたありや魚は恩返しするのだろうか？

小5：うん、助けてくれる。

「浦島」の世界、つまり昔話の世界そのものを三人とも全面的に信じているわけではな
いようだった。一番近いのは小4女子の場合であり、彼女は、竜宮城を実在したものとと
らえていた。まず、亀が人のように「お礼」をしたいと思った（そういう能力をもつ）と
みる点では、三人とも同じであったが、話せるかどうかについては、小5女子は動物には
そんなことはできないと断定し、小2男子も一応は否定した。ただし、小2男子は、お礼
しなくてはならないということにおされてであろう、別の人を介して浦島に言ったとつけ
加えた。小4女子は、浦島にだけは「お礼がしたいんだから」話せたという。

小2男子と小5女子は、竜宮城自体について、それが本当だとは思っていないし、浦島
は海の底へそのままいけるはずもないと、この現実世界の実在的なあり方を基準にして、
この昔話をフィクションととらえていた。が、小4女子は、竜宮城はむかしはあったし、
浦島は、ふつうには不可能なのだけれども、竜宮城の人から特別に、つまり魔法・魔術を
もって海にもぐれるようにしてもらったと見ている。『水鏡』などは、史実とならべて、こ
れと無差別に「浦島」を述べているが、当時は大人も魔法・呪術を大まじめで信じていた
のであるから、「浦島」を史実のなかにいれて場違いな感じはなかったものと思われる。そ
の心性とここの小4の心性のあいだには、あい通じるものがありそうである。

ピアジェは、子供の世界観について、これを、アニミズムをとること、魔術を信じてい
ること等でもって特徴づけているが、ここでの三人のうち、うえのような質問をした時点
で、小4女子は、それらをきれいな形でもっていた。浦島について質問したときに同時に、
アニミズムあたりについて確かめるため、『ねずみのよめいり（むこさがし）』のお婿さん
候補の「ねずみ・太陽・雲・風・壁」について、生きているかどうか聞いたのだが、小2
男子と小5女子は、生きているのは「ねずみ」だけとしたのに対して、小4女子は、「ねず
み・太陽・風」をあげ、「雲」については迷って、「雲は動くからいきている」とはじめに
はいい、あとでは「雲はながれるだけで生きていない」とした。さらに、「ものを考えられ
るのは」「悲しんだり喜んだりできるのは」と聞いたところ、小4女子は、いずれも、「ね
ずみ・太陽・風」をあげ、「雲・壁」のみができないとした。ピアジェは、風はいきている
が雲はそうではないとする12才や15才の例をあげているが（註23）、このような世界
観については個人差が相当大きいようである。なお、これを質問して2ヶ月後と3ヶ月後
に、「生きているもの」についてきいてみたら、今度は三人ともに太陽・風などを生きてい
ると答えた。さらに1ヶ月後に聞いたところ、小4はひきつづいて生きているとしたが、
小2、5は、生きていないとこたえて、今回と同一のところにかえていた。これまたピ
アジェのいうように退行があり、ゆれ動いているようであった（註24）。

魔法については、「魔女が王子たちを白鳥に変えたという昔話があるが、本当なんだろう
か」と聞いたところ、小2男子は、まず「うそ」とこれを否定し、「魔女はいた？」と聞く

と「分からん・・・いや、いた！ なら、白鳥に変えられる」とこたえた。小5女子は「昔は魔女がいて、そうできた」と肯定し、小4女子は、確信をもって「魔女は、魔法がつかえるから、できる」と断言した。

浦島に関する質問をした時点で判断すると、「ありや魚が恩返しをするのは、ウソ！」と断定した小2男子が一番、大人の現実世界に近づいていて、それと同じぐらいのところには小5女子がいて、小4女子は、大人と違う子供固有の世界にいるもののようであった。では、この小4・5・2の順に、魔法やアニミズムの世界である昔話に関心をいただいているのかというと、それはちがう。小5は、もうほとんど昔話を聞こうとはしない。小4は、まだ聞きたがるが、別の関心事があると、聞けなくてよいとする段階にある（もちろん、両者とも、小学3年ごろまでは、強い関心をいただいていた）。これに対して、一番昔話の魔術的アニミズム的世界を否定的にみている小2男子は、なお昔話には大変な関心をもっていて、昔話を語ってやるという何をおいてもとんでくる段階にある。昔話に引きつけられるのは、原則的には、その聞き手の世界観と昔話の（アニミズムや魔術をとる）世界観とが一致しているからだといってよいのであろうが、どの程度共鳴し引かれているのかというような度合いの話になると、世界観の一致の程度との相関関係はないわけで、別の要因が考えられなければならないようである。

アニミズムや魔術を現実的世界では否定している大人でも、それをフィクションの世界においては、楽しむことができるように、ここ的小2男子は、現実的ではないと知的には理解しても、フィクションとしては、大いに楽しみとしているのである。この男子は、近くの小川あたりからとってきた亀や魚を飼い、それらが人間的な営みをしないことは自ずと早く分かっており、また、人形よりは（客観世界へかかわる手段としての）機械・道具に関心をいさぐ男子のことであり、小4女子にくらべると、客観的現実世界に早くはいりこんでいるようにみうけられる。が、それでも、まだ、若干は魔術的世界を実際にあるものとみて、なごりおしさがあるようだし、昔話の魔術・アニミズムの世界でまだまだ遊びたいということのようである。古代人が神話をかしまって真実として聞いていた段階から、歴史を一步進むと、これをフィクションとみなし、したがって、くつろいで、魅力ある昔話として楽しんであろうように、小2は、昔話を楽しんでいるのであろうか（なお、昔話と神話の根源性については、いずれかを始源とする説、両方を別系統とし、どちらが始源的とも言えないとするもの等あって、単純にグリムらのいうように神話を昔話の始源とすることはできないようである）。あるいは、アニミズムをふり捨てているときがあるとしても、今回の浦島についての質問から2ヶ月のちには再び、アニミズムの世界に戻っているように、アニミズムを否定する現代人の客観的な世界観は、まだ借り物にとどまっているのであり、彼の理解する昔話は、フィクションと真実在とのあいだをゆれうごいているようにもみうけられる。

たて前としては、小2男子は（人に合わせることで小4、5女子にくらべて上手なので、筆者の是とするだろうものにあわせて、つまり大人びた答えをして）魔術など一応は否定してみせるのだが、本心は、別のところにあるようにも思える。「亀は浦島と話しできない」としたが、浦島に話せる「海の人」「陸におった人」をもとめ、亀は、その陸のひとには話せているのである。とすれば、昔話の魔術的アニミズム的世界こそが、まだかれの本当の世界なのだとおもうべきではない。人の前では、おとなびて客観的合理的によそおうも

の、それはまだ借りもので、気を張りつめていなくてはならないのであり、自身の本心は、そこにはまだない。昔話のような原始的で魔術的な世界こそがなお自身にぴったりし、やすらげるものなのであり、魅力にあふれた世界になっているのであろう。

では、昔話の世界観に一番近いところにいる小4女子は、どうして、あまり強い関心を昔話に抱かなくなっているのでしょうか。それは、多分、もっと別に強く引きつけるもの（お裁縫であったり、まんが本であったり）が見いだされるようになってきているからであろう。それが無い時には、いまもまだしっかりと昔話を聞く。

理解の手段という点からいうと、小2男子は、本を読むよりは、まだ耳で聞く方が豊かな想像をたやすく得られる段階にある。昔話であっても、これを「自分で読んだら!？」といっても自主的に娯楽として読むことはないが、昔話を話してやろうという飛んでくる。また、「聞く」よりは、「見る」方を選ぶのであって、したがって昔話を聞くかテレビを見るかというときには、まようことなく、テレビの方をえらぶ段階にある。昔話への関心の強さについては、アニミズム等の世界観の近さとともに、ほかのことへの関心のつよさとか、理解の能力（見る・聞く・読む）についても考慮しておかなくてはならないようである。

4. 子供には、語り変えるべきなのか

昔話の原始的古代的な精神は、近代的合理精神からは、ゆるしがたいような虚妄にみちみちている。が、それこそが現代の子供を引きつけ続けているのである。子供は、現代の原始人であって、原始的な世界観が維持されている昔話は、かれらにぴったりとしているのである。

ただ、昔話を残してくれているプリミティブないにしえの人々は、大人であって、こどもではないから、すべての昔話がこどもの気にいるようにできているわけではない。昔話の素朴で単純な古代性・原始性には、こどもも同様の段階にあって、親しみをおぼえるのである。が、素朴といってもその大人・成人の部分には、ついていくことはできない。たとえば性愛にかかわるような話は、現代の子供であっても、こどもである限り（異性愛のせつない感情をいなくことなど不可能なのだから）、理解不能となり、関心をひくはずがないのである。

昔話は、近代になるほどに、こどもの専有物となっていくが、そこでは、こどもの興味にしたがった変更がくわえられていったはずである。その素朴さ・単純さは、こどもの理解に大切なことだからであろうから、これは、そのままに維持されることとなる。さらに、反近代的な原始的アニミズムや魔術の方面も、文明が全体的に近代化し、こどもの世界観とあいられない合理的科学的なものになればなるほど、昔話は、かれらの世界観と等しいものとして一層の共感をもって迎え入れられることになったといつてよいであろう。

それに対して、成人向けの、つまり性愛に属する話は、こども用に昔話がなればなるだけ、こどもらの関心をひかないから、（それに、語る大人の羞恥心が先行することも加わって、これを検閲官として）大改編されることになった。大人の楽しみであった点からいうと昔話には、性愛に関するものが一今日「成人映画」といえば、そういうたぐいのものをさすように一かなり存在する。これがこども専用になったとき、その一大ジャンルは、おくらいりとなるか、非性愛的な形に変更されることとなった。それは、昔話自体からいう

と不幸なことであろうが、こどもに語るとなると、近代であると古代であると問わずそうなるはずで、やむをえないことであろう。

今日のおが国で昔話の筆頭にあげられる例の「桃太郎」は、そのようにして子供用に次第に変えられていった過程のたどれる好見本になる。この変容については、滑川道夫『桃太郎像の変容』がくわしいが、それによると、「昔噺の聞き手に子どもたちの参加が多くなるにつれて、回春型の誕生談から、果生型誕生に移行したばかりでなく、青年武士ふうに描かれていた桃太郎は、少年武士の顔に描かれるようになって」（註 25）いった。江戸期に成立した「桃太郎噺」には、爺と婆が桃を食べて若返って桃太郎を産む「若返り型」＝「回春型」と、桃からうまれる「果生型」があり、赤本のはじめのころは、回春型の方が多かったようである（註 26）。それが今日では、桃からうまれない「桃太郎」など考えられないぐらいになっている。そうやっていったのは、ひとえに、こども向きにということからである。

「浦島」について子供に話させたところ、大人には関心の高い「乙姫さま」がでてこなかった。「乙姫さま」を知っていなかったのではない。語るべき重要な人物と感じていなかったのである。子供にとっては、自身の心身の発達状況からいって、性愛的なものは、直接的には関心外のことであって、そうになっているのは自然なことであろう。

ただ、大人からいうと、乙姫さまぬきの浦島では、どうも気のぬけたビールのような感じがしてしまう。乙姫さまをぬかなかったからといって、こどもの純真なところに傷がつくわけでもないのであるから、大人が語るときには、やはり、そのままに生かしておいてよいのであろう。今日ある「絵姿女房」や、美女を一目みるのに千両はらう「一目千両」は、大人の性愛のすさまじさの一端をみせている昔話であるが、それらは、無難な形にしてこどもの前に提供されるようになってきている。若干、こっけいな話になってしまっているのであるが、こどもは、それなりに聞く耳をもっているようである。「浦島」のような話の場合、語り手は、おだやかなものに語りなおすとはいえ、骨子が骨子であるから、（冒険をふくむ）結婚談のつもりで話すことになり、聞き手（のこども）は、性愛には無関心であるから、（結婚を一部にふくむ）冒険談としてうけとることになる。語り手と聞き手の間には、さしあたり、かなりのずれが生じざるをえない。が、それはそれでよいのである。こどものとき聞いた「浦島」は、こどもの心底で何年もはぐくまれ、やがてかれらが異性愛に目覚めるとき、おのずから解釈しなおされて本当のところがつかまれていくであろうからである。語り手は、その十年十五年あとに発芽し開花していく「浦島」の種子をこどものところに植え付けていくのでもあろう。とするなら、こどもの発達のレベルまでおりて、乙姫さまを省くなどして、やさしく語り直していくというようなことには、そうとう慎重でなくてはならないのである。それは、「浦島」ののちの発芽能力をうばってしまう近視眼的な愚行になる危険性をはらむ。

註

- 1) 『日本書紀』巻第14 雄略天皇
- 2) 『風土記』丹後國逸文
- 3) 『万葉集』巻第9－1740
- 4) 『續浦島子傳記』（『群書類従』（文筆部）巻第135）

- 5) 『浦島子傳』(『群書類従』(文筆部) 卷第135)
- 6) 『扶桑略記』第2 雄略 (『新訂増補国史大系』第12卷 吉川弘文館 昭和40年 18～19頁)
- 7) 『水鏡』 第廿二代 雄略天皇
- 8) 『水鏡』 第五十四代 淳和天皇
- 9) 『故事談』第1 王道后宮 (『新訂増補国史大系』第18卷 吉川弘文館 昭和40年 2～3頁)
- 10) 『帝王編年記』卷第6 雄略 卷第13 淳和 (『新訂増補国史大系』第12卷 吉川弘文館 昭和40年 90頁, 190頁)
- 11) 『浦嶋太郎』(『御伽草子』岩波書店)
- 12) 井原西鶴『好色一代男』卷8 (『井原西鶴集一』(日本古典文学全集38 小学館 昭和46年 287頁)
- 13) 近松門左衛門『浦島年代記』(『近松全集』 第5卷 朝日新聞社 大正15年 738頁)
- 14) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 岩波書店 1985年 458頁
- 15) 関敬吾『日本昔話大成』 角川書店 昭和53年 第6卷 22頁以下
- 16) 同上 第6卷 28頁
- 17) 同上 第6卷 8頁以下
- 18) 高木敏雄『増訂 日本神話伝説の研究』 平凡社 昭和49年 第2卷 93頁
- 19) 松本信弘『日本神話の研究』 平凡社 昭和46年 88頁
- 20) 同上 39頁
- 21) 君島久子「浦島説話の原郷に関する一仮説—洞庭湖の童女説話を中心として—」(日本口承文芸協会編『昔話研究入門』昭和56年 三弥井書店 90頁)
- 22) 謡曲『浦島』(『謡曲叢書』第一卷 博文館 大正3年 269頁)
- 23) ピアジェ『臨床児童心理学Ⅱ 児童の世界観』 大伴茂訳 同文書院 昭和52年 352頁以下
- 24) 同上 329頁
- 25) 滑川道夫『桃太郎像の変容』 東京書籍 昭和56年 99頁
- 26) 同上 48頁 参照

第二章 舌切り雀の海苔(のり)

1. 昔話がミイラとなった今

昔話は、かつては村々で語りつがれ、あるいは、民族のあいだをわたりあるき、変様・成長しながら生きつづけてきた。話のなかには、古代から変わらない姿をもって語りつづけられたものもあろうし、どこかから伝わったものをかれらの気にいるように変えて次の世代へと語っていったものもあったであろう。が、活字文化と映像文化が支配的になって

しまった今日、わが国では、そういうような形で、庶民の間で語りつがれ変化し生きつづける昔話というものは、もはや死滅してしまったといつてよい。その死のまぎわに民俗学方面の人々が、各地の昔話を記録し、その死体は、もはや成長することも死ぬこともない「ミイラ」というか「はくせい」「化石」とでもいふべきかたちになって、固定されて保存されるに到っている。

もっとも、現代日本の代表的な昔話『桃太郎』あたりは、今日のすがたでは江戸時代に形成されたのであり、その変化を、明治にいたるまで書物においてたどることができる。活字・映像文化の現代でも、そのような形での発展はありうるのかもしれない。だが、江戸期においては、書物に展開されたとしてもそれはごく一部にとどまり、基本的にはそれまでと同様に口承によっていた。口承は活字とちがって同一性をたもつことの方が困難で、聞き手に応じて一回ごとに変わるとさえいふことができ、次の世代に語りつぐころには、その時代と風土にみあったものになりきっているものであろう。その語りつぐという基本的な営みが、いまはなくなっている。親や教師が語るのは、自身があらかじめ本を読んで記憶しておいて、それをそのあとで、となるわけである。基本そのものが活字になっているのである。今後の変化は、あるとすると、活字や映像にかかわる者たちが、ちょうど外国語からの翻訳をやるように、その時代にふさわしいように変えていくことになるのであろう。

事態は、語り手＝書き手の立場からは、江戸期と変わらない面も少しはありそうであるが、根本的なところでの変化がある。それは、肝心の聞き手が、いなくなったことである。大人は、もはや昔話を聞いて楽しむことはない。昔話は、かつて大人にも子供にも、なよりの娯楽だったのであるが、いまやテレビや活字文化の多彩な娯楽で満たされており、大人にとってはもう昔話は過去のものとして見捨てられている（山東京伝『骨董集』（1815年）は、「ぢぢばばのむかしばなし」を「童（わらべ）」のものともみなしており、都会ではもう江戸期から大人のものではなくなりつつあった（註1）。「博物館」に「はくせい」「ミイラ」にして保存されるのみとなったのである。この昔話という「ミイラ」は、骨董趣味のものによってつきまわされたり、あるいは精神の病いをいやすことのできる「竜の骨」として気休めの煎じ薬につかわれる程度のものでしかなくなっている。

だが、昔話には、なお、昔から、もっぱら聞き手にまわる以外になかったもの、こどもがファンとしてある。かれらは、古代人と同じように太陽や月あるいは川は生きているとし、万物は霊魂をもっていると感じている。現代の科学性・合理性・知的抽象性・客観性の文化には、教育をとおしてはじめて近づいていくことができるのであって、そのような合理性・客観性にしがった世界観をわがものにするのは、大人の想像以上におそい。ピアジェの例証によると、15才の子でも、まだ「風」を生きているとすることがあるぐらいである（註2）。つまりは、まずは、かれらは、現代の生きた古代人として存在しているのである。教育においては、子供の成長にみあったものが与えられなくてはならないが、だとするなら、この古代人・原始人としての子供には、天動説や魔術的世界観にしたがったものをあたえつつ、科学的現代人へと少しずつひきあげるべきであらう。

ピアジェは、いかに子供が魔術を信じ、昔話的なアニミズムの世界に立っているものであるかを、『児童の世界観』などに提示しているが（註3）、子供は、のちには、反客観的で反実証的なものとして否定するこの魔術を信じ、アニミズムのなかに生きているのであ

る。昔話は、原始的な世界観にしたがっており、この魔術・アニミズムを大まじめにとく。それは、子供の世界観にぴたりと一致しているのであり、かれらに恰好の教材で、かつ娯楽となるものであって、大人には不要になったとしても、子供にとっては、大切なものでありつづける。

つまり、こどもという原始人のもとでは、原始的な昔話は今後とも生きつづけなくてはならないのである。特に大人が合理性・客観性にたけて来ればくるだけ、何ごとにつけても子供の素朴な世界観からは遠ざかってしまうのであり、であればこそ、「ミイラ」となったものでもよいから、書物という博物館からこれをかりだしてきて、子供のまえで読んだり、(できるなら読まないで)自分の言葉で語ってやる必要がある(つまり、あらかじめ読んでカンニングしておいて、ということである)。言葉は本源的には語られ聞かれるもので、書かれたり読まれたりは、その上になった派生態のはずである。文字は、しばしば、感情など言外の多彩・多様な表現を欠いて、ひからびた杓子定規の抽象物になっているのであり—科学的言語にはこれがよいのであるが—、言語の本源的なあり方の教育のためには、まずはなんといっても子供には語らなくてはならないのではないか。

昔話は、現代でも、それにふさわしい古代人を見いだしているのであり、生きつづけている。だが、整理され分類されて博物館に納められている昔話は、ふるいままに「ミイラ」として保存されているのだから、教育にたずさわるものは、教育という観点からこれをとらえなおしていかなくてはならない。こどもは、世界観などは原始人・古代人とはいえ、現代語をつかい、現代的道具(手段)のもとに存在している「現代の古代人」なのであるから、博物館にしまいこまれ陳列された「ミイラ」そのものをあたえるのでは理解不能となる。親や教師は、こどもの理解可能なかたちにするにはどうすべきかを考えなくてはならない。

個々の昔話は、語られた時と所に応じた時代性や風土性をもつ。それらの特性は生かされつつも、教育の観点からは、語り直されなくてはならないであろう。本章は、日本の昔話における歴史性・古さに限定してこれを対象にし、それをどう語るべきものか、少し考えてみたいと思う。

2. 舌切り雀の「のり」

昔話は、「むかし、・・・」とはじまるものとして、はるか昔のことがらを語ろうというのであり、昔から伝えられてきたものとしての古さをもつ。昔話は、その「むかし」や「ふるさ」において、どうしても、現代の子供には理解しえない面が出てくる。その部分は、理解できるように変えざるをえなくなってくる。しかも、大人が分かっている、子供には分からないものが、当然存在することになる。また、「子供にも分かっているはずだ」と、親や教師が思いこんでいる事柄のうちにも、実際にはそうではないことが生じている。

われわれに周知の「舌切り雀」が食べる、例の「のり」であるが、大人は、これを「糊」と知っている。そして、こどもも分かっているはずだと思いがちである。だが、子供は、そうは理解していない。おにぎりにまく「のり(海苔)」ぐらいに思っているはずである。もちろん、そういう理解では、どうも話がおかしいということで、いずれは「なあんだ、洗濯糊！」と大人に聞きただして知ることになるであろうが、洗濯用につかう「糊」は、今では食べられないし、食べ残しの「ごはん」を洗濯用の糊ともしないから、「のり」と聞

いただけの子供は、「糊」と考えるはずがないのである。ちなみに筆者の子供三人（小2，4，5年）に問いただしてみたところ次のようであった。

小学2年男子（7才9ヶ月）の場合

筆者：『舌切り雀』しってる？

小2：知らない。

筆者：舌をきられた雀に、おみやげをもらうやつ・・・

小2：しってる。おばあさんは、きたないものがいっぱい入っているのをもらうあれでしょ！

筆者：それに出てくる「のり」のこと

小2：知らない。

（そこで筆者が「のり」のでてくる場面を「洗濯」のことばはぬきにして、話してのちにあらためて問い）

筆者：この「のり」はなに？

小2：うーん、たべる、味つけのり！

小学4年女子（9才7ヶ月）の場合

筆者：舌切り雀にでてくる「のり」は何かな

小4：答えは一つだけ？

筆者：いくつでもいいよ

小4：あじのり、図工の普通ののり、それと、わかめ！

筆者：この舌切り雀の「のり」のこと、ずっと前には、はじめにはなんのことだと思っていた？

小4：たべるのり（海苔）のことだと思っていた。

小学5年女子（11才2ヶ月）の場合

筆者：舌切り雀にでてくる「のり」は何かな

小5：洗濯のり。ごはんをつぶしたもの。

筆者：どうしてわかった？

小5：おかあさんが、ごはんをつぶして、これが舌切り雀の「のり」だと教えてくれた。そのとき、知った。

筆者：はじめは？

小5：なんのことか分からなかった。

三人ともはじめには、「せんたくのり」とは受け取っていなかった。多分、これは、現代のこどもの理解のごく一般的な状況であろう。「せんたくのり」は食物とは無関係になっているし、食べる「のり」といえば、なんといっても「あじ海苔」をこどもは念頭におくであろうからである。時代がちがうのである。親や教師は、話すに際しては、まず、現在の日常生活と異なっていることがらについて、今の子供の日常生活のレベルまで降りて（というか時代を先端まで進んで）、チェックしていかななくてはならない。こどもに疎遠となっ

ているものは、これを彼らの理解がいくように語りなおしていく必要がある。この「のり」程度のことなら、「糊」のまえに、「お米をどろどろにした洗濯用の」というような説明をつけくわえればよいのであろう。この説明をくわえるなら、長いあいだ語りつがれてきたものを捨てて、別のものに変えてしまうという、伝承の部分的とはいえ否定となる行為には出なくてもすむ。

ちなみに『舌切り雀』の「のり」は、江戸時代にはどう言われていたかという、「せんたくするとてのりを・・・」（『したきれ雀』（註4））とか、「ばばがすっておきしのり・・・」（『今昔雀実記』（註5））などとなっている。明治の教科書を見ると、「せんたくのりを・・・」（26年（註6））とか「ばゝのせんたくのりを」（27年（註7））となっている。われわれの時代になると、この「のり」は、食物と無関係なのだから、食べられるものであることをつけくわえ、「おこめをどろどろにした」ぐらいの注釈がなくてはならないのであろう。

ただ、こどもの場合、意味を説明して事柄を概念的にときあかさすだけでは身につかないことがあるので、この「のり」の場合にも、「お米でつくった、洗濯につかう・・・」と説明を付記しながら「のり」を生かせばよいとは、簡単にはいいきれない面もある。上の三人のうち、小4女子の場合、実は、この質問をする一年ほど前に、舌切り雀の「のり」を海苔と思っていたのに、筆者との話のなかで、そうではなく、「洗濯糊」のことだと分かって、目をまるくして驚いた経験を、つまりそれなりに印象深く理解し、誤解をあらためた過去をもっていた。にもかかわらず、今回の回答では、「洗濯糊」とはせずに、「あじ海苔、図工の糊、わかめ」としたのである。つまり、言葉で説明したものは、十分には身につけていなかったということである（小5女子の場合、母親がのりをお米からつくって説明したとのことで、その一度の体験で身についたようである）。今の生活では洗濯にお米の糊はつかわないのであるから、抽象的にそう説明しても、舌切り雀の「のり」としっかり結びれることなく終わるのはやむをえないことであろう。小4女子があげた答えをみると、その「かわめ」は、海に生えている海苔のことで、「あじ海苔」とは、カーボン紙状になった味付け海苔のことであり、「図工の糊」とともにいずれも、彼女が見ることのできているものである。糊を「洗濯の糊」とせず、「図工の糊」としているわけで、見聞きし経験しているもののうちで、のりなどの言葉を理解しようと試みているのだと言えよう。

こどもの場合、概念的抽象的な能力をつかっての説明に一応の納得はできたとしても、それを具体的なものに適用することは、かならずしも簡単にはできないようである。感覚的な具象的現実と、概念的抽象世界は多分に別のものとして分離しているのであり、後者は、なお借り物であって、自己の世界そのものとはなっていない。このことのために大人にはじれたいこともしばしば出てくる。先の小4女子の場合であるが、彼女が三年のとき同学年の児童数をたずねたところ、「パン工場に三年全員が見学に行ったとき、380人だと先生がいったから」、そうだという。ところが一クラスは、どれも40人以下で5組しかなかった。もうそういう掛け算はできたから、200人以上にはならないことを計算させたら、それには納得したが、それでも全体はやはり380人だと言いはった。さらに40人を5回足すこともやらせ、200人以上にはならないことには納得した。が、それでも、「先生がパン工場の見学のとき380人だといったから、やっぱり380人だ」といいはって、ついにゆずることがなかった。全員が集まったの具体的な場面で380人と銘記

されて、全体＝380となっていて、それに反する $40 \times 5 = 200$ などの抽象的な推理は、具体的全体には結びつきにくかったようである。具体的なパンの数（一人に2個づつもらったのであろう）と権威ある先生の発言を前にしたとき、抽象的な推論は、なお無力なものにとどまらざるをえなかったのである。

では、抽象的な説明をしても身につかないのだとすると、実物を提示する以外お手あげなのかというところでもなさそうである。小4女子の場合、海にはえている「のり」（「わかめ」と表現したもの）の本物は、みていないかもしれないのであるが、ただ絵やテレビでは、これらをくりかえし見ている。映像に大きな力があるのであろう。昔からいうように「百聞は一見にしかず」である。それは、子供の場合は、いっそう真実である。知覚的具体性を全面的に越えているような論理的な推論の能力などは、なお未熟で、ピアジェによると、そういう論理的な思考の能力としての「形式的操作」あたりの完成する時期は、12才から15才ごろになるとのことである（註8）。抽象的な思考の発達はかなり遅いものようである。とすれば、低年齢ほど、大人と比較にならないぐらい大きなウエイトをもって感覚・知覚にうったえなくてはならないわけである。

うえの小4女子等の口からは、実際にはみたことのない「いろり」や「だんろ」の言葉がかなり具体的なイメージをもったものとして出てくる。それは、絵本とかテレビによっているものである。ということは、『舌切り雀』の「のり」など、日常生活では体験しえないものについては、それを概念的にときあかしても子供の理解はあまり期待できないのだとしても、映像によってかなり効果的に代替できるということであろう。

もうひとつは、さしあたりは、「分からない」が良いということである。すべての言葉を理解しなくてはならないとすると、親や教師は大変である。子供は、一つ一つの言葉を分析的に明確にして理解するものではない。全体的に大まかに未分的にこれを把握するものである。とすれば、ささいなものについては、不明であったり、誤解していてさしつかえない。先の小2男子の場合、『舌切り雀』は知っていても、その「のり」などいわれていることに気づいていなかった。「のり」をおそらく耳にはしていたはずであるが、それは、彼の意識にはひっかからないままにおわっていたのである。まったく耳にひっかからないのでは、こまるけれども、子供が、「わからないけど、たいしたことではない」ものとして聞きながせるのであれば、よいのである。ささいなことを無視できるのでなくては、全体の理解のためにと先にすすむことなどできなくなってしまう。『舌切り雀』の「のり」のようなものについて、大人はわからない部分にひっかかるが、そんな部分など子供は、どうでもよいものとして無視して全体をとらえて満足している。「わからない」ことを無視していけるのは、取捨選択する一つの能力である。それにたよって、語り手は、『舌切り雀』の「のり」のような些細なものは、そのままに語りとばしてかまわないのではないだろうか。

3. 桃太郎の「しばかり」

舌切り雀の「のり」は、ささいなこととしても、『桃太郎』の例の「おじいさんは山に柴を刈りに、おばあさんは川へ洗濯にいきました」という、われわれには、なつかしい文章は、相当考えなくてはならないものがありそうである。「しばをかる」ではまず分からないであろうとか、こどもは、川での洗濯を日常的生活様式のもとではとらええないであろうと推測される。「しばかり」について、滑川道夫は、いまは「芝を刈る」に誤解されるで

あろうといっているが（註9）、そういうことになるだろうと思われる。かといって、先の「のり」のように補足的な説明をするのでは、ながたらしくなってしまいうだろうし、また、この表現にわが国の昔話の典型的なあり方を見いだす者には、これは、適当にごまかしてよいというような些細なことがらでもないであろう。

江戸期に『桃太郎』は成立したようだが、そのころのものには、「くさかり」（註10）というものもあるから、かならずしも「柴刈り」でまとまっていたのではなさそうである。山東京伝『桃太郎発端話説』も「草刈」としている（註11）。明治にはいって、巖谷小波の『桃太郎』（明治27年）では、「山へ柴刈りに」となっているが（註12）、教科書の「桃太郎」は、明治20年のものは「くさかり」で（註13）、同26年「草刈り」（註14）、27年「草刈」（註15）であり、33年の「しばかり」（註16）となっている。以後、『日本教科書大系』（講談社）にあるものをみると、大正7年（註17）、昭和8年（註18）、16年（註19）いずれも「しばかり」としている。「柴刈り」が典型的になったのは、あるいはこの明治30年代以降という最近のことなのかもしれない。季節からいうと、おばあさんが川で桃の実を拾うことになっているのだから、夏であり、その点では、たきぎとり（柴刈り）よりは、「草刈り」の方がふさわしいように感じられるが、どうしてか教科書では「しばかり」となっていたようである。

現代のこどもたちが、これをどう理解しているのか、『舌切り雀』の「のり」と同様、先の三人に問いただしてみたところつぎのようであった。

小学2年男子の場合

筆者：昔話で「おじいさんは、山へしばかりにいき、おばあさんは、川へ洗濯にいきました」というときの「しばをかりにいく」とはどういうこと？

小2：わからない。

筆者：こうかも、と思うことでいいから・・・

小2：木をかりにいくこと、いや・・・、しか（鹿）をかり（狩り）にいくこと。

筆者：おじいさんは狩りうどか？ たきぎをとりにいくことだよ！ たきぎをとってどうするんだろう？

小2：うちで火をもやすんでしょ？テレビでみたよ、四角いかこみのなかでもやして、うえになべをかける・・・

筆者：じゃ、「川へ洗濯に」は、分かる？

小2：うん、洋服をあらう、板で。テレビでみた。

小学4年女子の場合

筆者：（うえと同じように問う）「しばをかりにいく」とはどういうこと？

小4：山の畑の草を取りにいくこと。

筆者：「しば」って？

小4：雑草のこと、竹かな？

筆者：「かる」とは？

小4：分からない、ひきぬくこと？すてること？

筆者：「たきぎ」は知っている？

小4：知ってる。だんろなどにいれる小枝。
筆者：「川に洗濯」とは？
小4：川によごれた洋服とかをあらいにいくこと。

小学5年女子の場合

筆者：（うえと同じように問う）「しばをかりにいく」とはどういうこと？
小5：たきぎをきって、ひらいにいったということ。
筆者：「かる」とは？
小5：「取る」こと
筆者：狩りうどのかり（狩り）と同じ？
小5：同じような感じがする。
筆者：「川に洗濯」とは？
小4：川に洗濯物をもって行ってあらう。昔は洗濯機がなかったから。

「しばかり」は、筆者自身が子供のときにも、「たきぎ取り」との意味ではなかった。多分地方によって異なるのであろうが、「しばを刈る」とは、（大人たちの言葉で）ちがやなど牛馬のえさとなる草を鎌で刈りとってくることであった。したがっていまだに「しばを刈りに・・・」とあると、まずは、じいさまが背中に大きな竹製のかごをせおい、かまをもって、かやのおい茂った草原にでかけるようなことを想起してしまい、つぎに、「ああ、たきぎ取りのことだった」とその想像図を破棄していく。

これと若干にた状態にあるのは、「山の畑の草をとりに行くこと」といっている小4女子の理解であろう。「しばをかる」という言葉は、いまでは「芝刈り機」の「芝かり」として、「のびた芝生を刈りこむ」ということになり、小4女子の場合、多分この「芝刈り」をふまえて、身近かなイメージにひきよせて答えたのであろうと思われる。裕福な家庭の、芝生も身近かな子供にあたれば、まようことなく「芝刈り機」の「芝かり」と回答するであろうと予想される。つまり、「おじいさんは、山のゴルフ場の芝生を刈りにでかけた」と、現代の『桃太郎』ではなりそうである。

小2男子の場合は、「しばかり」という出だしが絵本とかテレビにおいて「たきぎを取りに」といわれている話と重なるので、まずこれにむすびつけて「木をかりに」と答えようとしたものと思われる。だが、「木をかりに」では、意味をなさないので、「しばをかりに」という言葉自体を再考して、「かり」は、「狩り」に解され、「しば」は、くるしいが「しか」とされたもののようである。「芝刈り」についても、これを描きえたはずであるが、小4女子と同一の（芝生やゴルフに無縁の）環境にあって身近かな具体性がなかったのであろう、選ばれなかった。また、「刈る」も「狩る」もかれらの知っている言葉であるが、女子とちがって、やはり「狩る」の方に関心が向いたようである（それは、後天的な習いとして、そうなるっていく面もあるが、生まれるまえから男女の身体づくりは別になっているのであり、精神も、それに見あって男子は、おのずと、お人形よりは、車や武器のおもちゃを選び、より活動的であり、「刈る」よりも「狩る」に関心が強くなっているであろうと思われる）。

小5女子は正解をしたのであるが、これは、「おじいさんは、山へ柴を刈りに、おばあさ

んは、かわへ洗濯に・・・」式の話が今日しばしば「おじいさんは、山へたきぎを取りに」と語り方をかえられており、そのことから「しばをかりに」をそっくり「たきぎを取りに」とおきかえたもののようである。「しば」「かる」という言葉そのものについては、かならずしも、明確にはつかんでいなかったのではないかと思われ、「かり」にのみ注目させてこれを尋ねたら、「狩りうど」の「狩り」と同一視できるようなことを言った。彼女にとっても「しばをかりに」は、疎遠な言葉であって、自身の言葉で語るとしたら、そういう表現をしないであろうことは、いうまでもない。

では、このように「しばをかる」は、死んだ言葉になっていて、誤解されているのであれば、それは、すてられるべきものなのであろうか。普通のやりかたは、これを「たきぎをとり」といいかえるものである。だが、この「たきぎ取り」も、いまや時代おくれとなりつつあるのであって、「たきぎ」は、もはや日常生活のなかには存在しない。たきぎとか炭は、なかば「しば」と同じ状況におかれている。「たきぎ」がわからないのなら、「しば」でもよい。むしろずっと「しば」できていたのであれば、「しば」を言うておく方がましだということになるろう（もっとも、昨今は、「芝刈り」がポピュラーなので、「しばかり」は誤解されてしまうのであって、誤解をさけることが優先されるのなら、意味不明なままの「たきぎとり」の方がましになるであろうか）。

どちらでもよいのであれば、「しばかり」をふまえたパロディーもあることだし、「しばかり」の方が求められることとなろう。パロディーというのは、「じいさまは山へしばかりにいきました。ばあさまは、川へ洗濯にいきました。川で、ばあさまは、ながれてきたいものをひらって食べ、大きなおならをしました。そのため、しばをかりにいった山のじいさまは、たいそうくさかったそうです」という内容のものである（註20）。「しば」ではなく「くさ（草＝臭）」「かった」ということであるから、「たきぎを」「とった」というのでは通じない。

「しばかり」のペアとなる「川で洗濯」の方であるが、これは、（今日の、洗濯機しか知らないこどもにはピクニックで川へ遊びにいったぐらいに誤解されかねないけれども）理解のさまたげになるものはないようである。しかも、そのような洗濯が、子供らの日常生活とは異質のものであることも意識されている。小5女子は、「昔は洗濯機がなかったから」といっているように、歴史的な意識がはっきりしていて、むかしが素朴で単純な生活になっていたことを「川で洗濯」に感じとっている。むかしのはなしとしての昔話は、この小5女子においては、親・教師の望む理解になっているとあってよいであろう。ただし、すでに昔話に強い関心をいだく年ではなくなっている（この子の場合は、小3ぐらいでもう昔話を積極的にもとめるようなことは、なくなっている）。

これに対して、小4女子は、「汚れた洋服を」といって、洗濯の説明を身のまわりの「洋服」をもってしめし、洗濯というものの意味内容に力点をおき、その史的な脈絡にはふれなかった（この子は、まだ昔話にある程度の関心をいだいている）。小2男子は、男子らしく、道具や機械に関心をよせていて、洗濯機でなく「洗濯板」（これは、想像されるように古くはない。江戸時代の『桃太郎』や『舌切り雀』などの絵本のおばあさんをみると、まだつかっていない（註21）。どうも、明治になっての舶来品のようである）をつかっていると、テレビで見たことを想起していた。もちろん、歴史的な意識はいだいておらず、小4女子もそうだったが、おばあさんは、「洋服」を洗いに行くのである。大人は「日本の昔話」と

「グリム」などの西洋とは区別するが、こどもにおいては、無区別である。今日の西洋化した生活のもとにえがかれて、着物は「洋服」になり、いろりよりは「だんろ」となる。語り手が与えようとするものと聞き手のこどものつくりだすイメージとのあいだには、かなりのギャップがありそうである。

昔のこととしては意識していない小4、小2の二人（特に小2の方はそうである）が、なお昔話には強い関心がある。昔話は、昔のこと、歴史的に古いものとして子供をひきつけているのではないようである。「おばあさんの川での洗濯」は、いつも清潔な「洋服」をきている彼らの現代にひきよせられ、遠足あたりで川あそびに行くようなものとして（遠足では電気がまや茶碗のかわりに魔法びんや紙の容器をつかうように、「洗濯板」をつかったものとして）えがかれているように思われる。つまりは、「おじいさんは、山のゴルフ場の芝生を刈りにでかけ、おばあさんは、川へピクニックにいき、石けんと洗濯板でお洋服をあらいました」というような理解になりそうである。

4. 昔話の古さにどうかかわるべきか

昔話は、子供にとって魅力的なものであるが、現代の創作童話と異なって、理解しにくい部分をもっている。昔からの伝承として、その言葉が古くて死語になっているものもあって、もっぱら現代語のなかにいる子供には、言葉の意味の分かりにくいことがしばしば生じる。さらに、それは、昔あったこと（という想定）の話としては、展開される内容そのものが、今はない古い昔のことがらとなるのであり、現代の子供の日常生活のささやかな知見からは理解しにくい場合も出てくる。

まず、言葉の古さであるが、それが理解できるのなら、少々古めかしくても伝承のままを維持するのが一番であろうことはいうまでもない。そうでない場合は、（ほかに問題がなければ）現代に理解可能なように変えなくてはならない。本章にみた、江戸期に今日的になった『舌きり雀』や『桃太郎』の「のり」とか「しばかり」は、その例となろう。もっとも、ささいなものや、全体の基本的理解の妨げになるものではないと思われる場合は、昔話がかげがえのない伝承である点を大切に、これをこどもに（さらには語り手の大人にも）分からないままに語り、誤解なり無理解を放置しておいてよいのではないかと筆者は考えている。

この世界でいま真実とみなされているものは、あすは、誤り・幻想となる可能性がある。新しい真理の発見には、既存の真理を誤りとして括弧のなかに入れることをおそれない、真理の相対化の態度がなくてはならない。個人的な誤解への「反省」という体験は、人類に共通の真理・誤謬への「反省」とは次元を異にしたものであるけれども、真理の相対化という視座をつくりだす点では同一の知性のいとなみであろう。誤解への自覚は、自身の確信していたものをみずから破棄することとして、そのこどもにかなり印象深い知的な活動をひきおこすはずで、自己否定の恰好の体験となりうるものであろう。先の小4女子の場合、「のり」が海苔ではなく、糊であることをしって仰天していた。その訂正は、一年後には少なからずあやふやになっていたのではあるが、それでもそのときのこと自体は、一年後の今回の質問のとき問いただしたところ、はっきりと記憶していた。

筆者自身にもそのような体験があり、その誤解は、社会問題を考えるとき、複雑な感情をもって、いまでも想起される。それは、筆者と同世代の何人もが似たような体験をしてい

るのではないかと思うが、戦後の混乱の時代、駅頭でときどきマッカーサーの街頭演説に出会ったという体験である。至高の存在である中学生に「マッカーサーなら、みたことがある！」と言ったら、かれらから、「ほんまか！」と羨望の眼でみられて不思議な気がしたこともある。小学校にあがる前後の数年、筆者が大人の話から理解していた「マッカーサー」とは、戦場から発狂して帰ってきていた一人の男性の名前（あだな）だったのである。しばらくしてこのマッカーサーは汽車から落ちて死んだ（自殺？）のだが、その後もかれが生きているような大人の話を書いて奇異に思っていた。あとで、例のパイプをくわえた占領軍のマッカーサーを印刷物をとおして知ったときにはびっくりしたものである。いまでも筆者の「マッカーサー」は、軍服をきて日がな一日、駅前でむづかしい演説をくりかえし、たばこの吸い殻をひろいあつめ（もちろん、吸うためである）無賃乗車を大っぴらに許されていた（こどもには面白く、おとなには悲しい）狂った旧日本軍人であって、本ものは影がうすい。この誤解は、現代史を考えると、当時の社会（進駐軍の絶対性など）と自己（いまだに、いいかげんな情報をうのみにしやすいことなど）を考え反省するうえに、よい材料になりえているように思う。わざわざ誤解させることはないのであろうが、誤解は理解のひとつの在り方であり、自身による訂正・自己否定という貴重な体験を可能にするものとして、大切にされてよいのではないか。

こどもは、自分の知的な世界を不十分とは思っていない。神のように全知全能と感じている。この「うぬぼれ」を、みずからの誤解は、反省へと少しはうながせるかもしれない。その「うぬぼれ」は、相当なもので、知らないことはないというわけで、ピアジェの指摘するように（註 22）、「知らない」とはいわず「忘れた」ということになる。筆者のこどももそうで、「知らない」というべきところで、「忘れた」と連発する時期（小学2年前後）があった。この全知全能の神の座からひきずりおろされる日はいずれやってくるのであり、そのあかつきには、自身のつくった誤解（訂正）の体験は、有意義なものとしてよみがえりうるのではないか。誤解の自覚によって、その全知の「おもいあがり」に自らが穴をあけているのだからである（人から穴をあけられるのは耐えがたいものでも、自分であけるのであれば、なんとか忍べるものであろう）。もちろん、自己内省のできる年令でなければ、誤解を解いたからといって全知全能がやぶられたとは自覚できないであろうけれども、少なくとも確信の破棄という強い自己否定の態度を起こさせるものとして、日頃の知性の働きとは異質の貴重な体験となるであり、あるいは内省できるまでに成熟したときには、誤解の体験は、ときには真理の相対性の自覚などとも結びついて、有効な反省材料として反復されうるはずである。

昔話の古い言葉は、こどもの誤解を生まずにはおかないし、たとえ、その言葉が理解不能になっているとしても、あまり気にしなくても良いのではなかろうか。今日の教育は、たべものでいえば、やわらかいものをさらにかみくだき流動食にして与えようとする場合が多いが、時には、かたいもの、いくらかんでもかみきれないものも与えられてよいのではないか。昔話は、一面では流動食そのものであるけれども、他面では、歯ではかみきれず、うのみにして胃におくりこむ以外ない部分もしばしばある。子供は、細部の理解は、あまりしないか、気にしない。全体的な理解ができるのならそれでよく、細部にわたっては、おいおいこれを理解していくことでよいのである。言葉のひとつひとつの理解をたしかめながら進むのだとすると、多分その全体的理解の方はお留守になっていくことである

う。かつ、話し終わったところでは、説明した細かな部分については、もう忘れてい
ことであろう。文章のひとつやふたつ、わからないでも、全体がなんとか分かるなら、それ
でよいのである。第一、親や教師が話しているときは、文法的にはかなりめちやくちな
はずで、ストーリーの展開などもあやふやで首尾一貫していないこともある。そのいい加
減な話し方のなかから、子供は、語り手のはなしっぷり（その感情表現など）をとおして、
語り手の心のうちに描かれているものと、まるでちがうものではないにしても相当異なっ
た想像図を適当に構成して、ぼんやりと全体的にとらえているものであろう。大人同士
の話でも、うわさとかデマなど、何人かを経て伝えられていくと、まるではじめの話とは異
なってくる。いわんや大人とこどもの間においてをや、である。「明晰判明」という律儀な
知的な営みのモットーは、昔話の語り手のもとではあまり気にしなくてもよいのであろう。
むしろ、そのようにあいまいな・不明なものなかから、なにかを彼ら自身に構成（想像）
させてみるということではよいのではないか。

昔話の内容自体の古さについていうと、そこには二つの異なった面がある。一方では、
今日のこどもの知る価値のない古くさいだけの面であり、他方では、子供の心性にぴたり
と一致して感銘を呼ぶような根源的な不朽の古さをもっている面である。

単に古くさいだけのものは、昔話を語る際、すてて、新しいものにとりかえたらよいの
である。『舌切り雀』の「のり」とか『桃太郎』などの「たきぎとり」は、われわれ大人に
はすてがたい気がするけれども、あるいは、それらは、そういう古くさいだけのものにな
るのかもしれない。ぼろぼろになった、お地蔵さんのまえかけは、新しいものにかえてさ
っぱりとした方がひきたつ。ただし、まえかけのかわりにネクタイをかけたか、さらには
このおじぞうさん自身をモダンな小便小僧などに置きかえることは、よほどのことでない
とやってはならないであろう。それは、場合によっては、営々と語りを伝承してきた者た
ちへの冒瀆の行為となり、民族の精神の破棄となろうからである。

価値ある古さの方であるが、昔話は、古代的原始的な人々のもとにはじまったものとし
て、主客未分的で人間中心的である。これについては、さらに大きく二分してみることが
できるであろう。一つには感覚的直接性の優先される単純・素朴さという特徴のあること
であり、もう一つには、主客未分・人間中心的世界観としてのアニミズムや魔術のまかり
とおる神秘的な特徴のあることである。このいずれの点も、子供の精神的特徴と一致する。
昔話のこの古代性・原始性にこどもたちは、魅力を感じているのである。

昔話の単純・素朴さは、古さにおうこと大なるものがある。電気もコンピューターもな
いところでは、それらにもとづく複雑さは持ちようがない。しかも、昔話は、そのなかで
も一層単純・素朴なのである。語り手も聞き手も各時代の素朴な階層によってはぐくまれ
たものだからである。こどもの教材として、これほどふさわしいものはないのではないか
と思われるぐらいに単純化されている。人物は、その特徴が極端に誇張され、一面的に抽
象化されて、少し力があれば、それは「王さま」になり、少し悪い面があれば「鬼」「悪魔」
となって、単純明快である。

展開されるストーリーも今日の推理小説のように入り組んでこんがらかってというのと
反対で、その筋は、大体類型化され単純なものになっている。適当な短さも、こどもにう
ける要因になる。また、教養をほとんど前提としないので、これから教養を身につけよう
とするこどもには、恰好のものとなる。「治承4年9月、高倉院、厳島に御幸ありけり・・・」

などとなると、ある程度の教養がなくてはならないが、昔話は、それを「むかし、ぢいさまが、あきの宮島にでかけた・・・」とするのであり、無教養であっても理解し誤解しながら楽しめるのである。そして、素朴で単純なものうち、つまらないものは、歴史のかなたにすてられていて、人々の心をいつまでも動かせるもののみが選択されて残されてきているのである。

単純・素朴ということだけなら、現代的な童話でもそうである。昔話の場合は、さらに、神秘的な古さがある。現代の価値観に反するものを持ち、非科学的・非合理的なものに満ち満ちている。大人の合理精神には、この非合理的なもの、アニミズム・魔術・呪術といった古さは、唾棄したくなるものかもしれない。が、これこそは、子供の精神構造に合致したものであるとして大切にしておくべきではないか。こどもは、そういう魔術やアニミズムを信じている。太陽や川が生きていると感じているのであり、魔女は、魔法がつかえると信じているのである。客観的で普遍的な科学の立場は、こどもには疎遠なものである。知性・推理能力の未熟なかれらには、感覚的現実がよりどころであり、それからいうと、太陽の方が動いていて、大地は不動なのである。まだ主観的・人間中心のであって、願望と現実は無分別で、魔術・呪術は有効と考えている。昔話は、このこどもの世界観を支持したものであるとして、現代のこどものバイブルとなる。そのバイブルから、ときに科学至上主義の大人は、バイブル性つまり、魔術とかアニミズムをぬいて、これをあたえようとするところがある。が、それでは、お酒から肝心のアルコールをぬくのとおなじことで、昔話（＝年代ものの古酒）は、あじもそっけもないことになってしまう。そんなもったいないことは、たとえ下戸であっても、やるべきではないであろう。

註

- 1) 山東京伝『骨董集』（『日本随筆大成』第8巻 吉川弘文館 昭和2年 356, 358頁）
- 2) J. ピアジェ『臨床児童心理学Ⅱ 児童の世界観』 大伴茂訳 同文書院 昭和52年 355頁
- 3) 同上 243頁以下等
- 4) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 鈴木重三等編 岩波書店 1985年 25頁
- 5) 『近世子どもの絵本集 上方篇』 中野三敏等編 岩波書店 1985年 80頁
- 6) 『日本教科書大系 近代編』 第5巻 国語（二） 講談社 昭和43年 466頁
- 7) 『日本教科書大系 近代編』 第5巻 国語（二） 講談社 昭和43年 699頁
- 8) J. ピアジェ『発達の条件と学習』 芳賀純等訳 誠信書房 昭和54年 187頁以下
- 9) 滑川道夫『桃太郎像の変容』 東京書籍 昭和56年 39頁
- 10) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 57頁
- 11) 山東京伝『桃太郎発端説話』（『日本名著全集』第1期第11巻（黄表紙廿五種）458頁）
- 12) 巖谷小波『桃太郎』（菅忠道等編『日本児童文学大系（1）』 三一書房 1955年 115頁）
- 13) 『日本教科書大系 近代編』 第5巻 33頁
- 14) 『日本教科書大系 近代編』 第5巻 494頁

- 15) 『日本教科書大系 近代編』 第5巻 722頁
- 16) 『日本教科書大系 近代編』 第6巻 46頁
- 17) 『日本教科書大系 近代編』 第7巻 274頁
- 18) 『日本教科書大系 近代編』 第7巻 572頁
- 19) 『日本教科書大系 近代編』 第8巻 348頁
- 20) 関敬吾『日本昔話大成』第8巻 角川書店 昭和54年 268頁
- 21) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 18, 58頁等
- 22) J. ピアジェ『臨床児童心理学Ⅱ 児童の世界観』 同文書院 昭和52年 239頁

第三章 こどもに聞かせるエッチな昔話

1. 昔話と神話のエロス

昔話は、こどものものだといわれながらも、かれらには無関心なはずのエロスに関する話・結婚の話がどこの国の昔話にも、かなり存在する。昔話とは、婚姻を主要なテーマにしたものだといわれることさえあるぐらいである(註1)。グリムらの場合、ハッピーエンドの典型は、たしかに結婚である。われわれの場合は、そうむやみに結婚でもって終わるものではないけれども、結婚の話は、どんなこどもでも知っている「浦島」「かぐや姫」「羽衣伝説」などやはりたくさんある。まさか、こどもは、そのような結婚話を大人のように聞きたがるはずはないが、昔話＝メルヘンがこどものものになってからひさしいにもかかわらず、あいかわらず、婚姻譚を話しつつづけている。こどもの関心なり教育のことを考えた場合、婚姻譚は、よい話とはいえないようにも思われる。ひとつの昔話のむすびが語り手の任意にゆだねられていたとすると、こどもをまえにしてわれわれは、はたして結婚でむすぶであろうか。既成のメルヘンの惰性にしたがって結婚でおわっているだけのことだったとしたら、考えなおすべきであろう。それとも、こどもにとっても、なにか意味があるものなのであろうか。

結婚は、異性愛についての話である限り、そういう欲求のないこどもには、無関心であろう。が、その自然の帰結である誕生の方は、こどもには、一大関心事である。誕生話は、子のない夫婦の願望の表現でもあり、こどもの関心をみたすものとして、いまも昔話にくりかえして語られている。が、誕生話は、昔話よりは、むしろ神話の方にこれが顕著である。ギリシア神話における神々の誕生の話にしても、旧約聖書での人類の祖であるアダムそしてイヴの誕生の話、あるいは、われわれの『古事記』『日本書紀』での話にしても、誕生譚は、神話の中心部分をなすといってもよいぐらいである。昔話と神話の位置付けにかかわることだが、大人のたのしみとしての昔話の方は、性愛の話・婚姻譚を大きなテーマにしていたと思われるが、それに見合うかたちではプリミティブないにせよの大人の、みよりの豊かさを願う神話の方は、誕生譚を軸にしていたのだといってもよいであろう。ただ、おとなの神話の誕生譚は、うまれてくる生物的原因となる有性生殖の発端の部分はかなりはっきりのべるものが多いので、ただちにはこども用にはならない。われわれの『古

事記』のいざなぎといざなみのいざないあいがそうであるように、具体的な性描写をおこなうし、いまでも、男根をご神体としたり、男根・女陰をかたどったものを神社の境内においていたりする。

神話は、各民族の神的な祖先を物語り、自分たちの祖が有名な神に由来するものであることを示すために、神々を好色とし、祖先を誕生させていったのであろうが、さらにさかのぼっては、世界の生成までも誕生にみたてて神的に擬人化して語ろうとする。こどもが自分たちを中心（基準）にして世界をとらえるのとおなじで、いにしえの神話もまた、人間中心的にすべてを捉えていた。それからいうと、万物の生成の典型は、有性生殖にみいだされていく。運動の典型としては、われわれが「動く物」といえば動物をさすように、身近な生物の運動がイメージされていたのであり、客観的抽象的につきはなした近代の力学的な運動を描くものではなかった。生成の典型もそうで、それは、動物の、さらに限定された人間的な有性生殖に見いだされていた。日本列島がいざなみ・いざなぎによって誕生したように、なんらかの大母・大父から世界そのものがうまれるものと解釈された。

万物の実りの豊かさの根拠は大なる生殖にあるとみなされ、大母・大父の生殖行為を希求して、(まねごとを行い、神々の行為を語ることに於いて、それが同時に現実化するとの呪術に信をおいて) 性的な行為を神聖な形で行なうことになった。つまりところは男根と女陰とそのむすびつきを崇めたてまつる「お祭り」になり、これを神話において語ることがつづけられた。だが、それは大人の話であって、そういうものは、昔話にそれが入りこみ大人の間では話しつづけられたとしても、こども向きには、おそらくその当初から、話すのをためらったことであろう。われわれにおいても、『古事記』のいざなぎ・いざなみの国生みのあの、「我が身は、なりなりてなりあまれるところひとところ」をもっておるので、ひとつこれで「汝が身のなりあわぬところにさしふさぎて・・・」(註2) というような話をこどもにすることは、羞恥心あたりが許さないことであろう。

2. 大人の性的羞恥心

われわれは、羞恥心・はずかしさという検閲官をもっている。これは、昔話をこどもにする場合、エロスに関する話においてきわだってその機能を発揮することになる。性的な話になってくると、こどもを前にしたとき、親や教師は、とまどい恥ずかしくなって、話すことをためらう。なぜであろうか。明治の君子人には、われわれなら平気な、グリムらの結婚で終わる昔話は、はずかしくてこどもには話しづらかったようである(註3)。とすると、いまのわれわれが恥ずかしく思っているものでも、思いきって話したほうがよいのかもしれない。何を、何故はずかしがるのか、そのはずかしさにしたがってよいのか等を明確にしておくことが必要であろう。

「なぜ」ということでまず考えられることは、性的な行為が今日の人類においては一般にひめられたことがらになっていて、他者から隠れて行なわれるのが一般的だから、これが人のまえにさらされるのは、恥ずかしいものになるということであろう。羞恥心は、これに従うのが当然とみなしている一般的なあり方から逸脱し、かつ、これが人に見られているという事態にともなう感情であり、本来隠れてということに反する、さらされた性行為には、恥ずかしさを感じてしまうのであろう(したがって、一般的な規範が自身のうちに確立していない場合、幼児がそうであるように、はずかしさはもたないし、また、ひと

が見ているということが欠ける場合も一かりに動物や奴隷などの眼があっても一はずかしさは生じない)。

とすると、人は猿のなかまなのに、かれらと違って、なぜ、普通には性的な行為をかくれておこなうのかとさらに問われなくてはならないであろう。その理由としては、いろいろ考えられていて、排便と同じく、そのとき無防備になるからとか、(頭部に美しく存在している植物の生殖器と逆で)糞尿の出口と重なっていて汚いということで、このみにくいものを見せたくないのだろうとかの一般的なものから、幼児はインポテンツなのでまずは屈辱的な思いを性的なものに感じ、長じてもひそやかにとなっているのだとか、あるいは、性行為の本来の目的から逸脱してもっぱら快感を求めるという反自然の「背徳」行為へのうしろめたさがあるとかの特殊な主張まで、各人各様の思いがこめられているが、決定的な解釈はどれもなさそうである。

これを歴史的に回顧するとしたら、次のようにも考えられるのではないか。多分、われわれ人類の祖先は、新生代第三紀末(150万年まえ)にはなお猿類として、性的行為も他の動物同様に隠すことはなかったであろう。それが第四紀洪積世の氷河期をくぐって人となる間に、いつしか隠れて行なうようになった。人類には発情期がないから女性は、常時妊娠していたというべきであり、しかも外はしばしば極寒のことであり、狩猟採集に乳幼児は足手まといであろうし、哺乳・育児期の極端な長さもあわせて(それを一層助長するかたちで)、女性は洞窟などのうちに留まる傾向を大きくし、それに反比例して男は戸外で食物獲得に奔走ということになったと考えられる。とすれば、持続的な形で家族を形成する男女(もし群婚などがあったとすれば、こうなるのは、だいぶ沖積世に近づいてからのこととなろう)の出会いは、日常的にはうち(洞窟)のなかでの夜の事柄になっていったことであろう。しかも周囲には、親きょうだいやこどもが眠っているのであれば、その安眠をさまたげるようなことにはいかず、暗やみのなかで、こっそりという仕儀にいたったのではないか。極寒・危険を思うとき、うちでのそれは、リラックスしてのめりこんでよいわけで、好都合だったのであろう。そういうことで、性行為は、当事者が夜、うちのなかでこっそりということになり、この習慣が大原則になり、それからの逸脱は、恥ずかしいものになったというわけである。

では、どうして、家族の起きている前でしないのかであるが、それは、ことばをもっての活発な社交性や、動物を超越しているというプライドによってそうなったのではないかと推定してみることができる。みんなと一緒に食事をし語らうときに、二人だけがみんなを無視してそれにのめり込むことは、こどもから「何んをしょつと？」と聞かれたり、ぢいさまから「きょうのえものは、おおきかったバイ」と話しかけられては困難だったのであろう。また、こどもに、父母という超越的存在が、動物的存在になりさがっているのをみられることにも、動物との区別が自覚されるとともに抵抗が出てきたのではないか。家族全員のまえでは、二人だけのものとしての性的なものは、共通の行為や語り合いの対象とはならなかった。発情期はないが、われわれは、家族のまえでは、性的であることを停止し、二人のみになったときに発情することとなったのである。

近親相姦の嫌悪は、このころ同時に成立したものであろう。家族全員は、非性的な集まりとして日常的にあって、各人は、非性的な存在として了解しあっていた。父母は、子には非性的な存在としてかわり、子は、親には当然、非性的存在としてまとわりついてい

るのである。日常的に家族員は、非性的になっているのであれば、(知的に相互了解して相手を「わが父」とか「わが子」といった一定の言語に固定してとらえ、その言葉(概念・意味)にしたがって生きる人間としては、その言霊をふりきって)行動様式をかえて、性的にふるまうことには抵抗が生じることとなっていったのではないか。異性のきょうだいについても、まずは非性的な存在として親密にかかわりあいつづけたのであれば、それを性的なものにすることには、相当の抵抗が(一般的には)生じることになったのではないか。いったん貼り付けた非性的存在というラベル(概念)をそう簡単にはずすことはできない。つまりは、性行為は血縁の家族以外のものとのみということになったのであり、家族外からはいつてきた(または通ってくる)男女との間でのみ、暗やみの中でこっそり、ということになったのであろう。そして、非性的なこどもらを含む集団の公開の場面において非性的存在になりきるために、相互の性的挑発をさげ性器をかくすことが集団の習俗とされていったのもあろう。日常的に家族員のあいだでは非性的にかかわるという事態や、公開の場では相互に性器をかくしているというようなことは、同時にまた、より一層、性的なものを非公開的なものにとじこめることともなったのであろう。

いずれにせよ、性行為は、ひとの眼をさけておこなわれるものとして定着したのであり、それが常態になるとともに、その一般からの逸脱と、これへの他者の注視には恥ずかしさを感じるようになった。だが、昔話の場合、語り手自身がその行為をおこなっているわけではない。であるのに、なぜ恥ずかしがるのであろうか。鼻水をたらすことや人前での大便などは恥ずかしかったとしても、昔話のなかでそれらのことを語る際には、恥ずかしさは感じない。であるのに、主人公らの性行為の言表については恥ずかしさを感じるのである。かつ、それほどに恥ずかしいことであるにもかかわらず、そういう話をしたり、これを見聞きすることには、むしろ、成人は異常なまでに関心をよせていて、成人映画などというと、性行為を露骨に描写したものをさすくらいである。とすれば、昔話を語るに際して恥ずかしくなるのは、性行為自体を思って、ということでは十全な説明とはならない。それが恥ずかしさの背景・根源にあるとしても、むしろ直接的な原因は、そういうことは特別の場でのみ、異常な関心をもった大人のうちで内々に語られるべきものを、こどもらのまえとか、没性的な場面としての茶の間にさらけ出すという逸脱の意識に見いだされるべきなのではないか。

さらに、場ちがいなところで話すという恥ずかしさとともに、こどもに向けてというときには、大人の動物性をみせたくないということも別につよく意識されているのであろう。こどもという天使のまえで、大人のもっている獣的な姿をさらすことが恥ずかしいのである。日ごろ聖人君子づらをしているのにその装いをかなぐりすてて、獣的なものに成り下がったことを話題にし、自分たち大人が下賤な存在であると自白しているわけであり、そういう獣的な性行為をする大人の代表として、無垢な天使・こどものまえに立たされることとなって、はじいらざるをえないのであろう。没性的、没生殖的にかざっている(または性的なものへの無知・無垢状態の)ところへ、下賤な動物的事実をもちこむこととして、ひとの高貴な日常からの動物的下賤さへの逸脱としてはずかしいのである。大便をちらす話とか、鼻水をたらす話がはずかしくないのは、それらが語り手自身にはかかわりのないことだからであろう。もし、語り手がそういうことの仲間であったとすると(つまり、自身であったり親きょうだい、同一集団のものであったとすると)、たぶんはずかしいことで

あろう。とすれば、性の話がはずかしいのは、語り手自身が、そういうエッチな本性をもっていて、その仲間であることを自覚しているからだということになる。

また、はずかしさの直接の原因ではないが、天使のような子どもを動物的な性に目覚めさせたくないという大人の意識も、性的な昔話をすることへの抵抗感のうちにはあるように思われる。子どもは、普通には、どのようにして自分たちがうまれてくるものなのかということについて、その真実は、正確には知らない。親としては、誕生は神聖なものにしたいし、できるなら、動物的な生命という下賤な土台の部分にはふれたくないことであろう。神聖なイエスさまは、そのはじめから神聖なものであってほしいのである。かれの世俗的な父親は、存在してほしいのである。「マリアのこ」であることはしかたないとしても、動物とおなじ性的な行為を前提することになる「ヨセフのこ」とはいいたくないのである（ヨセフはイエスの実父ではなく養父であったから、イエスの父をいうことは一キリスト教をやゆする西洋の話のなかによくでてくることだが一性的なものとともに聖母マリアの不品行を想像させることもあったのであろう）。お釈迦さまは、マヤ夫人のおなかにやどる際、「右のわきより身のなかに」入り、うまれるときもおなじわきの下からということになっている。どこから生まれるかは僧侶といえども承知しているのだが、神聖なものがそんなところから、ということだったのであろう。もっとも、お釈迦さまの受胎・出産の場所は、どうもへたなうそである。聖なる生まれかたをするのなら、いっそのことアテナイ女神やディオニュソスのように、おとうさん（ゼウス）の頭をかちわってでてくる等とした方がよほど神聖であろうに、仏教徒は、素直というか、隠しだてが下手で、すぐもとがばれてしまいそうな生まれ方をさせている。

原始の宗教は、きわめて性的であって、ゼウスの好色にしても、ディオニュソス祭のらんちきさわぎにしても、あるいは、われわれのいざなぎ・いざなみのいざないあいにしても、性をおおらかにうたいあげる。夫が原因で子どもができない女性のばあい、神殿で夜をすごすことで、神のこをさずかたりしたもののものである。が、キリスト教や仏教などの、高度文明下の世界宗教は、まるで逆で非性的なものとなることに気を使っている。それは、多分、信仰の対象である神仏が、生産＝生殖を願うものであるよりは、（個人的）救済・なぐさめのためのものとして、父母にかわるものとしてたてられていることによるのであろう。子どもにとって父母は、神聖なものであってほしいのである。子どもとして宗教に帰依するのであれば、すくなくとも表面的には没生殖的・没性的とならざるをえなくなつたのであろう。

ところで、恥ずかしさは、それへの言行をひかえさせるわけであるが、かりに、子どもに隠そうとする恥ずかしい性行為について子どもがこれを見聞きするとしたら、どういうことになるのであろうか。恥ずかしさ（たとえば教壇や舞台にたつこと）は、見られたくないということではあっても、「見てはならない」ということではない。はずかしいことだからといって、教育上悪いと即断はできない。性行為を見せることが子どもにどういう影響をあたえるものか、テレビあたりは、そういう場面を大胆に見せているが、よい影響はまずないとしても、さして深刻な社会問題ともなっていないように見うけられる。子どもには性愛の感情・欲望がなお欠けているから、テレビで男女が性行為をしていようが、とんぼがそうしていようが「あ、合体している」とたんたとみるものなのではないか。性にめざめる年ごろになると、真実を理解でき、（かつ刺激に鈍感になっている大人とちがっ

て過敏で) 芸術よりは性の方に關心はかたむくから、問題は深刻である。テレビもそうだが、最近、ウェブでの動画類が露骨で、映倫のようなものがなく野放し状態で、その害悪はたぶんはかり知れないものがある。が、昔話をこのんで聞くこどものレベルでは、さしあたりは、あまり大きな影響はないように思われる。

ただし、性的なものを語ることへの恥ずかしさが、大人の神聖さをうちくだけき動物的存在にと見さげられることへの抵抗であるということでは、この感情は、大切にされるべきではなかろうか。父母・教師が動物と見さげられるよりは、神とあがめられる方が教育上・生活上このましい。ひとは、動物であることを土台にしつつ靈的な存在として高貴なものとなっているのであって、その高貴さを日常生活の公開場面においてお互いに誇り維持しあっているのであり、おとなをならうこどもは、その高貴な生活の高みに慣れることで、やがてその高貴さへと自らに高まることが可能となる。その場面に、動物的なレベルのものを持ちこむことは、こどもをそこへととどめるものとして教育的に悪影響を及ぼすこととなろう。そういう場合、性行為について語るのを恥ずかしく思い、これを停止するのは大切なことであろう。このときの恥ずかしさは、高貴な人間存在にふさわしい検閲官になっているとあってよいであろう。

3. 何をこどもは関心事としているか

昔話は、くどいほど結婚をテーマとした話をくりかえしている。ひわいな言い方をすれば、結果的には常習的な性的行為をもたらすための儀式ともいってよい結婚式については、これを盛大に語るのであり、それをグリムらは、典型的なハッピーエンディングとすらする。こどもたちを、けばけばしいホテルの前までつれていって、主人公たちが入っていくところを拍手でもって見送らせているのである。昔話は、グリムらでもわれわれのでも、婚姻譚や誕生譚を重要なテーマとしているのであって、見方によっては、きわどいといえなくもない。かつては、大人が聞き手であったのであろうから、かれらの関心にしたがって、そういう話がしばしばテーマとされたことは、ごく自然のなりゆきであったろう。だが、昔話がこども用になって長い年月がたつのにいまだそれをくりかえして語っているのである。惰性ということだけではすまされないような長い時間がたっている。とすると、おそらくは、おとなとは別の観点からして、そのようなテーマがこどもによって支持されているものと見なくてはならないのであろう。

まず誕生譚の方は、もともとこどもの大きな関心事だということができよう(大人の神話などのそれとは関心のありかが全く別になるが)。大人はエロ的な衝動のもとではあまり子供の誕生など求めはしない。ポルノ映画が、こどもにみせられない分娩の神秘を克明に描写しているなどといった話は、聞いたことがない。誕生話を成人が求めることがあるのは、子のない夫婦の願望がそうであるように、獸的本能的な底辺をはなれて、家族とか未来を展望する人間的な精神にたちかえってのことである。だが、こどもは、エロ的なものには無頓着であるが、もともと、誕生話には、自分たちの生誕の不可思議さには関心がつよい。親たちがこどものまだいなかった頃の話をしているのを聞くと、こどもは、そのころ「わたしは、どこにあったのかな?」と懷疑することになり、「いったいどうやって、このうちに来たのだろうか」と考えることになる。

もうひとつの婚姻譚の方は、まずはなんといっても大人の関心事で、それは、大人が聞

き手のころの昔話のことになる。が、それをこどもらに語り、けっこう受け入れられているのは、なにかこどものころにふれるものがあるからなのであろう。もっとも、筆者が「浦島太郎」の理解度について調査したとき、こどもは、乙姫さまをきわめて軽く見ていて、結婚自体は、どうでもよいものと感じているようにみうけられた（註4）。異性への愛情・愛欲というような内的な動機の存在しないこどもには、恋愛や結婚への関心は多分ほとんどないといってよいであろう。こどもに聞かせるメルヘンが結婚をもってハッピーエンディングとするのは、「猫に小判」なみのナンセンスでしかなく、「馬に念仏」と聞き流しているのではないかとすら一見思われる。結婚を語る昔話・メルヘンは、語る大人の自己満足でしかないのであろうか。それにしては、いつまでも語り継がれていることである。

グリムらには、お姫さまや、まずしい女性の主人公が王さま・王子さまと結婚する物語がたくさんあるが、あの場合は、聞き手の女のこどもには（女子の成功は、結婚にみられるのがこれまでの通例であったことからいうと）、男子の冒険と成功の話に等しいものがありそうである。シンデレラ姫に同一化した聞き手の女の子は、結婚によって人生の成功なることを見だし、それへとあこがれをもちつづけたのであろう。だれかにたよってのみ幸福な生活ができるという時代にある女子にとっては、すてきな王子さまとの結婚話は、男子の冒険・成功話にひとしいものをもっていった。

他方、男子の場合、結婚によって王国を我がものにするのであれば、お姫さまとの結婚は、国王の地位が約束されることとしての意味をもつ。それは、恋愛とか性愛としてではなく、お城と王国の所有権を手にする儀式であろう。お姫さまやお妃さまは、お城の調度品であり、城の所有者にわたされるキーのようなものだった。ギリシア神話でオイディプスがスフィンクスを退治してテーバイの王になるとき、その前王の妃イオカステ（じつはオイディプスの生みの母）は、この王国の調度品でもあるかのようにして彼と結婚する。王国の危機をすくってくれた者への報償は、「お姫さまとの結婚」、ごほうびは「お姫さま」ということにグリムらではなるが、それは、同時に王国を引きつぐことの保証を手にしたということであろう。真の結末は、「王さまがなくなってからは、かれが王さまになりました」となるのであろう。

だが、若者（とくに王子さま）がどこかの美しい娘やお姫さまを得るといって結婚そのものを目的とする（つまり王国の獲得のない）ものも、グリムらのメルヘンにはけっこうある。はたして男のこどもにとって、これは憧れるようなものになりうるのであろうか。どうも欧米のこどもたちは、自立の精神を幼児期から強制され、母親はわが国とは反対で父にうばわれがちとのことであるが、そうだとすると、「母なるもの」は、母ではなく、別のところに求める必要があり、その役がお姫さまにまわされている面がありそうである（むこうのこどもは、ごく小さいときから母とは別のところに寝させられるというから—しかも残酷なことに母は父にそい寝するのである—もの心つくころから、夜毎、小さなむねをふるわせながら、父を殺したいとか、早く父のように母＝お姫さまをつれそって寝たいと夢見つづけるものようである）。日本のこども（たとえば桃太郎）がちちはは（ぢぢばば）のうちへ帰るように、あちらのこどもは、かなたのお姫さまのところへかえっていくのだとすれば、男のこどもにとっても、メルヘンのなかでの結婚は十分に関心のいだかれるものとなるのであろう。そうだとすると、わが国の男の子には、「うちに帰る」ことの代用としての結婚は意味がなさそうである。筆者が自分のこどもに昔話をしていたとき、グリム

あたりのものを語って、結婚で終わりそうになると、長男は、すかさず、退屈な終わり方だといわんばかりに「また、結婚やろ！」と口をはさむことがしばしばあった。長女・次女についてはそういうことはなかった。わが国の男子には、結婚でのハッピーエンドは、退屈な終わり方になっている可能性がある。

なお、性的行為が個人的で隠蔽されるものであるのに比して、結婚式は、どこでももっともはでに周知し、公然ととりおこなわれるのが通例である。隠蔽と公然の落差のおおきさにはとまどうばかりである。これが公開され共同的に祝われるのは、二人が夫婦となったことを他の若者たちに周知し承認させなくてはならないし、異なった家族・氏族の結合はたのもしい事柄であり、また新規の労働力・新しい家族・次世代のこどものできる保証がえられたわけで、かつ、それへの祝宴は、原則的にはかげりがないものとして（葬儀と反対に悲しみは例外となる）、なによりの慰安となったからであろう。結婚式は、いまではこどもには無縁になっているうえ一度の会食（共食）であっけなく終わってしまう。が、つい最近まで、二三日は普通で、ときには一週間・二週間とかけておこなっていたようである。公然と休んで祝宴をはれる機会は、そうめったにあるものではなかったのであり、楽しみの少なかった昔ほど、結婚式（Hochzeit=高揚のとき）は、本人たちのみでなく周囲のおとなにもこどもにも、まさに最高のとき（Hochzeit=祝宴）だったのである。グリムの「手なし娘」では、（結婚した二人が悪魔によってはなればなれにされ、再会時に再びお祝いをして）二度結婚式をすることになっているが（註5）、あれなど、あとの結婚式は、（離婚はしていないのだから）再会の「祝宴」ということであろう。

4. 隠すことと見せること

性について、大人も、こどもと同様に無関心なのであれば、排便行為のようにそっとし、放っておくというかたちで隠しておけるのであるが、大人は、これには絶大な関心をよせていて、聞きたがり語りたがる第一のものになるといってもよいぐらいである。かつ、それは、こどもには隠さなくてはならない、語ってはならないというのであるから、困るわけである。おとなにおいても、獣的なものとして、また隠されたごく個人的なものとして、公的な場面での性の表現には、しばしば拒絶反応が見いだされてきた。この点、昔話は、公開に寛大で、おおいに語ってきたのであるが、その昔話は、同時にいまやこどもの専用になっているのである。こどもには性的なものは隠さねばならないということで、おもしろい話であっても、ときには話せないことになり、あるいは、話すべきか隠すべきかまよわされることになる。

昔話の聞き手の大人は、どちらかというところこの国でも、高等な文化にふれる機会のすくない層になっていたようであるから、てっとり早い娯楽をもとめていた。いまでも、若者はいままでもなく、もう棺桶に片足をつっこんだような人々のあいだでも、しばしば、ひまつぶしの話題となると、「あのばあさまは、色っばいのお」といった性にまつわる話になる。笑い話に、臨終間際のぢいさまが、一方の手を医者のにぎられ、他方の手で「婆さんのよかところ」をさわっていたところ、医者のもつ手は冷たくなり「御臨終でござります・…」となったが、ばあさまの方の手は、まだ「わるかこつしとらしたげな」というのがある（註6）。いかにも、ありそうな話である。

昔話は、庶民の娯楽としては、現代の成人映画の役割ももっていて、きわどい話を含ん

でいた。天井から、あるいは木のうえから見ると、下にいる人がなにもしてなくても、性行為をしているようにみえるとだまして、夫をうえにあげて、妻はしたで、情夫（註 7）（話によっては、召使の青年（註 8）や司祭（註 9）や屋根ふき（註 10）などになる）といちゃつき、夫をして、「なるほど、そう見えるよ」と言わせる。こういうたぐいの話は、こどもには、話しにくいであろうが、けっこうどこにでもあるものようである。あるいは、旅にでかける夫が、女陰へうぐいすの絵をかいておいて、浮気を防ごうとするのだが、旅からかえってそれを見ると反対側へ描き直されていた。これを問いつめると女房は、うぐいすの谷渡りだごまかすというようなものも（註 11）、こどもには話せるものではないであろう。

あるいは、『ジャータカ』というありがたい仏教説話集なども相当なもので、修業僧と交わろうとする女性が、女陰をみせて、熊にかまれたここの傷がいたむので「あなたのやわらかいものにより、痛みをいやしてくださいませ」とくどき、「脚を開いて腰あてました」（註 12）などどうたいあげ、現代の好色文学顔負けの表現をするようなところもある。どこのどの階層のひとも皆エッチなことには関心が高いものと思われる。ただ、それを個人のうちに秘められたものにとどめておくか、表現してみせるかのちがいなのであろう。昔話は、それを赤裸々にあらわしていたものようである。それは、神話の露骨さと表現において似かよったところをもつ。が、意図するものは、神話の方は、呪術的なもので、豊かなみりを祈願しておおまじめにこれを語っていたのであろうが、昔話では、現代のポルノに似たものとして語られていたのである。記録にのこされているものは、多分、記録する偉いひとの前での遠慮もあつたことであろうし、露骨といっても、そう極端なものではなくなっているけれども、昔話が庶民のうちで活躍していたころには、もっとおおくあつたろうし、もっと挑発的になっていたにちがいない。今日の昔話の分類においては、ポルノ的なものは笑話にいれてわらいとばすことになっているのが普通だが、『好色譚』の一大ジャンルが本当はどこの国の昔話にもあつたとみるべきであろう。

ということであれば、人間の高貴さを守り、こどもの神聖さを保っていくためには、動物になり下がった性的なものを話す昔話を無検閲のままにこどもに聞かすわけにはいかない。成人映画的なものは、検閲してこれを禁止しなくてはならないであろう。もっとも、わが国などでは相当むかしから、昔話は、こどものものとなっていたようであるから、くりかえして検閲をうけてきているのであって、そう目をひからせることもないともいえる。かつ、あつても、語り手の大人の羞恥心は、いまのところ厳しすぎるぐらいの検閲官となっているのであって、それにまかせておけばよく、ことさらに問題にすることはない。それでも、こどもに聞かせたいストーリーのなかに、しかもかなり重要な場面として性的描写のあるものがあつて、そういう場合は、「はなすべきか、ごまかして隠すべきか」とちゅうちよすることになる。「女陰をみせる」話は、きわどく、かつ太古の呪術性の痕跡をしめす大切な話となろうが、その一例につきのような場面をもつ昔話がある。

鬼に娘をとられ、母がこれをさがしだして、娘と二人で鬼のところから舟で逃げる場面でのこと、沖に逃げたことに気づいた鬼たちはみんなで湖の水をのみこみはじめ、舟は岸にどンドンひきよせられたのだが、とっさの判断で、母と娘は、女陰をさらけだしてみせ、これに鬼はおおわらいして水をはきだして、二人は助かるというものである（註 13）。

女性の性的なものをひとに見せることは、ふるくはどうも特別の意味をもっていたよう

に思われる。『古事記』『日本書紀』での、あめのうずめのみこと（天宇受売命）の場合がそうである。あまてらすおおみかみ（太陽神）をあまの岩戸からさそいだすために、みんなでたのしそうににぎやかにふるまうことになり、そこで、あめのうずめのみことは、ストリップをやってみんなを大いにわらわせた（註 14）。さらに、神々がわが国に天下りする際にも、敵かもしれないと想定されるものに対したとき、まずは彼女がやはり「胸乳をあらわにかきいでて、もひもをほその下におしたれて、あざわらひて向きてたつ」とストリップをやっている（註 15）。

性的なものは、人をなごませわらわせるものがあるのであろうか。男が隠すべきところをちらちらとみせる「はだかおどり」は、ゆかいなものに属するであろう。無防備で規範を逸脱した愚かしいまねをすることへの笑いである。あめのうずめの場合も、そういう面がひとつにはあったのであろう。かつ、敵に対峙した時にはとくに、性的な挑発というものがあつたのであろう。性愛の表現をするということは、無防備に相手方にゆだねようという態度として、敵対するどころか反敵対の極としての愛をしめしていることになるのであろう。暴力（怒り）による敵の制圧に対して、親和（愛）による敵の武装解除である。言語による意思疎通のむずかしい異集団が出あつたとき、敵意のないことを相手に理解させるに、「あめのうずめ」のようなストリップは、有効な手段であつたのであろう。

猿は、自分たちのテリトリーに侵入してこようとするものを威嚇するとき、勃起した男根を相手にみせつけるというし、メスは、怒ったボスに対して女陰をむけてこれをなだめようとするともいう。人のなかにも、酩酊したときなどに男根を出してみせびらかしたがるものがある。威嚇ないし自己顕示の原始的様態とみてよいのであろう。女陰を露呈させる昔話や「あめのうずめ」の話の歴史的背景は、二三万年や何十万年というのではなく、一二千万年の過去にさかのぼるものなのかもしれない。さらに、女陰は、生成・誕生の象徴として、そこには神秘的な強さ・豊かさが、生命をつかさどる神秘的な支配力がみいだされ、あるいは逆に、（分娩・月経をもつての）いわゆる血の不浄を中心とした奇怪で恐怖すべきものも見いだされていたことでもあろう。鬼に女陰をみせる昔話の場合も、そういうことだったのであろうか。ただ、男の鬼がはたしてわらうことになるのかどうか。ストリップ劇場にいったことがないのでさだかではないが、男たちがヌードの女性をみて（にたにたするのは分かるが）高笑いするという場面は、どうも想像しにくい。

この、鬼から娘をとりかえす話は、おもしろくこどもも聞きたがるにちがいないが、その鬼に勝つことになる肝心の部分は、語ることがためられる。『日本昔話大成』の「鬼の子小綱」にいれられているものをみると、「お尻を見せる」型のがかなりある（註 16）。たぶん、こどもに話しているうちに、そのように変形したのであろう。しかし、『古事記』などからみると、もともとは女陰を見せることに意味があつたもののように思われ、太古の呪術性が維持されてきているのだとすると、安易に変えることもためられる。こどもは、大人のように男根・女陰にみだらなものを見いだしてはいないであろうから、せつかく、そういう昔話になっているのだから、はずかしがらずに堂々と、「前をまくって、おちんちんをみせた」といってよいようにも思われる。

「親捨て山の女殿さま」（註 17）では、ばあさまの女陰は、話に不可欠となっていて、変更にはいっそうの困難さが感じられる。おば捨て山に捨てられたばあさまが自分の女陰をさらけだしてすわっていたら、好奇心おうせいな子鬼があつまってきて、それはなにか

と聞いた。ばあさまは、「おまえら子鬼を食う口だど！」とおどしたところ、うちでのこづちをやるからゆるしてくれと命乞いしたというものである。これもまた、すてがたい話であろうが、かといって女陰に関するところを別のものにするのでは（女陰の呪術性の痕跡をしめすものかもしれないし）話は面白みを半減しそうで、川をまえに男根をのぼして橋にするといったたぐいはなしと同様、どうしたものかと思案させられてしまう。このとき感じる恥ずかしさの検閲官は、あるいは過剰なものであろうか。男根・女陰のたぐいは、こどもも周知していることで、ことさらに、隠すことはないように筆者の知性は判断するが、恥ずかしさのパトスや、こどもの神聖さを守り、性的なものについてはなるべく無知にとどめておきたいという気持ちの方は、どうしても話すことをためらわせてしまう。

5. 分娩の目撃の禁止

生殖に関するもので、隠されるのは性行為とそれにまつわるものだけではなく、誕生のプロセスつまり分娩がある。これは、はずかしいというよりは、奇怪で恐ろしい光景として、こどもに隠されるのであろう。「血の不浄」に属するタブーであり、単に隠され、語られないというのではなく、目撃は、成人男子にも禁止され、かつ、この禁をおかしたものは、きびしく罰せられるのである。おとながひとの秘められた性行為をのぞき見て不幸になる話は（それにより、知らなかった人間関係を発見してというようなことを別にすると）ないけれども、分娩の場合、この目撃は、かたくいましめられ、その禁をやぶったものの悲劇は、昔話では、むしろ積極的に語られる。「蛇女房」は、分娩をみられてしまったがゆえに、夫のもとを去らなくてはならないこととなるのだし（註18）、「山幸彦」でも、奇怪な分娩を目撃したために、かれは豊玉姫と逢うことができなくなってしまう（註19）。いずれも、分娩時には人間ではなく、もとのへびやわにの姿にもどってしまうことになっているので、分娩が美や崇高の人的あり方から離れて、そういう人としての高貴さを一時放棄して動物の姿にかえてしまうことを示すものであろう。それをこどもや夫に隠したいのである。美しく清らかなものとのイメージの女性が、血という不気味なものによってこわされるなどというような美的な意識がかかわるのであろう。また、その間このうえない無防備の状態になってしまうこともあろう（味方である夫に隠すのだから、みにくい分娩の状態をみられたくないという女性の意識が大きいということか。化粧品産業の繁栄ぶりをみると、どれほど女性が美しく装わなくてはと意識しているかがうかがえる。それは、同時に男性側の女性をみる眼がせいぜいその低度にあるということでもあるが）。さらに、（こどもにとってはとくに）血と激痛へのうめきは、恐怖の光景であり、異常で怪奇な状況であろうから、日常的生活からは遠ざけられ、平安な日常のそれへの感染を避けようということでもあったろう。この分娩時の恐怖は、美しくやさしい妻（母）を、戦慄すべき存在に変身させて見せるであろうから、これを蛇やわにと見ている日本の昔話は、的確というか、あけすけな表現をしているのである。

分娩等の目撃の禁止とその禁をやぶる話は、わが国のものにはかなり存在している。それは、ひとつには、家の開放的な構造からして間仕切りがしっかりしておらず、目撃の阻止が、レンガや石のうちにはできないということがあるからであろう。それと、分娩の場合の目撃禁止は、牧畜民とちがって、（月経をふくむ）血の不浄（恐怖）の意識が農耕民の場合は大きいことも影響しているのではないか。熱帯地方の、より開放的構造の家

にすむものたちの昔話の一般的傾向がどうであるのか浅学な筆者は知らないが（海幸彦・山幸彦の話は、南方系のものとのことで、そこには目撃禁止の話がでてくることでもあり）、ほかの要因があまり変わらないのであれば、われわれとおなじように、そういう話を結構もっているのではないかと推定される（グリムらにも「目撃の禁止」の話があり、代表的なものに「青ひげ」があげられるが、やはり、見るにはなみなならぬ決心をして鍵をあけるということになっている。ただ、この話の場合、そこには切り刻まれた女性の死体がいくつもところがあるのであり、分娩の光景への恐怖であるよりは、おそらくは、大人の激しい性行為の場面への不安・恐怖をほのめかしているものなのではないかと推測される）。

ところで、分娩にまつわる血の不浄（恐怖）等は、神聖で清らかなこども（の誕生）というイメージをそこなうことになる。また、誕生の不可思議をしりたがるこども自身も、みずからの出生の「血の不浄」は想定したくないであろう。ということから、分娩という誕生のもっとも肝心で赤裸々な部分は、こどもにむけては語られることがなく、むしろできるなら避けようということになる。分娩は、こどもの関心としての誕生そのものなのであるが、こどもの意識においては、たぶん、両者は別のことがらになる。空白になっているところをきれいなもので埋めたいのであり、夢のある誕生話を聞きたいのであって、分娩そのものを知りたがるわけではない。赤裸々に事実を語らなくてはならないと考えるのは早計であろう。ひとは、自分にかかわるみにくさ・劣等性などはみないでおこうとするものであり、長じて他人から指摘されないうちで自分たちの欠点は知らないということ、むしろ幸せに生きていける面がある。（自分の妻が実はへびや魚だというような）真実を知って不幸になってしまう昔話をわれわれはかなりもっているが、不必要な、よけいなことは知らないでおくことが、場合によっては夢や希望をもちつづけるために大切となる。性にまつわるものも、そういうたぐいのものになるのではないか。が、これに挑戦して、客観的な真実を教えることが大切だと考える科学的な母親もあることであろう。真実の性教育をと考えた母親が風呂で、「あんたは、ここから生まれてきたの！」と堂々とこどもにみせたという話をどこかで聞いたことがある。

では、その母親は、はたして、わが子の発生のはじめの行為からして客観的な真実を語ろうとするであろうか。風呂で女陰をみせたようにして、ねぼけまなこの子を起こして「さあ、ごらん、いまお父さんとふたりして、弟の種をうえつけているところよ」と言うことができたであろうか。性行為をみせることへのためらいが、自分をふくめた人間の神聖さ・高貴さをはばかってということだとしたら、誕生についても同様で、動物の分娩と同じだといってこどもの出生をいやしめることはないのである。こどもは、客観的な因果法則的な科学にはまだ無関心であり、その好奇心の求める回答は、自然科学（生物学）的なものではない。かれらは、魔術的であり、アニミズム的なものであって、それにみあったこたえをもとめているというべきである。こどもらが、大人を神聖で高貴とみて、自分たちもその高貴さをならおうとしているところへ、そう軽々しく、夢をこわすような真実をもちこむべきではないであろう。科学的な事実を語ったところで、「ぼくは、うんちやおしっこと同類か」と自己卑下するのがおちで、性と生の神秘・尊厳は、それによってうちくだかれはしても、はぐくまれることはないであろう。科学的には虚偽であっても、夢をふくらませ、魔術的心性を満足させるものが、つまりは不可思議な誕生譚が、さしあたりはふさわ

しいのではないか。

6. むすび（桃太郎の誕生）

誕生についてこどもは関心が高いわけだが、普通には、そのことを語るとしても、このとりにはこぼれたとか、なんらかの無性生殖で花からとか、ねんどをこねてということになって、本当の有性生殖と分娩には知らぬ顔をするか、有性生殖の事実を背景におきながら、これをぼかしてお釈迦さまのように脇の下からなどと象徴的に語ろうとする。われわれの「桃太郎」は、誕生のはなしが話のなかばをしめるが、これは、象徴的な誕生話に属し、その好見本となるものであろう。

この話は、江戸期にできあがったのであるが、そのはじめの頃は、桃から生まれるものよりは、桃をたべたちぢばが、その靈験によって若がえって、赤ちゃんをうむというものの方が主だったようである。こんにち残っているもののひとつにみると、これをうむ過程が、まるまるとした元気な児を出産する場面あたりが描かれている（註 20）。それが根底というか背景にあって、しだいに桃からという今日の形になっていったものようである。ということは、われわれの桃太郎の桃からの誕生は、真実の姿をふまえつつ成立したものだということになる。あるいは、あの展開の背後には、それにみあう有性生殖の事実が隠されているとみてよいわけである。

今日の『桃太郎』のなかでは「戸棚にしまっておく」場面があるのだが、あれは、桃の熟れた夏のことであるから、どうも不自然である。食べるのであれば、冷やすために井戸や桶の水のなかになるところであろうに、暗く暖かいところでひとときをすごすことになっている。「戸棚のなか」は、初期の『桃太郎』がそうであるように、お母さんの大きな「おなかのなか」であろうと推定される。「戸棚のなか」をわれわれが奇妙に感じないのは、心のどこかで「おなかのなか」とダブらせているところがあるからではないか。あれを「冷たい水にひやしておきました」としたら、われわれは、「流産するのでは」などと気になることであろう。もっともうまれるのは、戸棚からではないから、戸棚は、あるいは、家のなかとか産屋あたりに想定される面もありそうだが、桃が桃太郎自身であるとすれば、戸棚は母体になる。桃は、母のおなかなり、おしりなりを想像させるにふさわしい色・形であるから、それは、桃太郎自身であるとともに、母体を同時に象徴しているものとみてよい。やがて、その桃は「割れて」（＝分娩）、桃太郎の誕生となる。

なぜ、桃であって、もっとおおきくて赤ちゃんのはいりやすいスイカやウリでないのかであるが（もちろん、瓜こ姫のように、そういうものからうまれるものもあるのだが）、ひとつには、桃太郎が、鬼退治をする存在として予定されていることにかかわり、他方では、やはり、瓜や西瓜などにくらべて、母体への外見の近さがうけたからであろう。桃と鬼はむかしから関係があったようである。邪気（鬼）をはらうものとして桃の枝あたりがむかしは尊ばれていたようで、『今昔物語集』では、鬼の入ってくるのをふせぐため「桃の木を切塞ぎて」（註 21）などと言っているし、『沙石集』では貧乏神をおいだすのに「桃の木の枝」（註 22）をもってしている。『古事記』『日本書紀』では、よみの国で、いざなみとその手下になっている雷たちからのがれるいざなぎは、桃をなげつけてこれを追い払ったりもする。そして『書紀』は、これが「桃をもて鬼をふせぐことのもとなり」（註 23）という。おそらくは、女陰が鬼をたじろがせる呪力をもっていることが根底にあり、品の

ない話だが、その女陰に桃のたねが似ていることで、桃に魔よけの効果が期待されるようになっていたのであろう。

また、桃は、美しく善いもののトップに庶民のあいだではなかったのではないかと思われることもある。桜や梅に比して、桃は、大きな結実をもたらし、そのみずみずしくおいしいことでは、他の果実は足元にもおよばなかった。たぶん、プリミティブなほど美と善をひとつにするのであって、いくら美しくても善いものでなくては、真の美としては評価されにくかった。餓死することのまれでない時代において、空腹をかかえた階層のものにとって、垂涎のまとは、桃の美(=善)であって、わが国のみやびな人々の梅や桜ではなかったのではないか。美しいだけでなく、たくましく賢い子ということであれば、桜太郎・梅太郎は、桃太郎にはとうていかなわないのではないか。美(カロス)と善(アガトン)が一体化した善美(カロカガティア)はギリシアの人々の理想となったようだが、おそらく健全な精神の一般的な理想であらう。

さらに、色の問題もある。性的なものは、「色っぽい」というように色によって挑発される面があり、その色は、「ピンク映画」とか「ピンクサロン」などというようにわれわれにおいては、なんといっても桃色である。今日とちがってかつての色あせた世界においては、ピンクは、相当にひとのこころをあやしくときめかせるものがあつたのではないか。桃の原産国の中国をはじめとする古代のひとびとが鬼をはらうに桃をもってしたのは、あの濃い桃色の妖艶な色気には鬼ならずともとろかされてしまうというようなこともあつたからであらう。われわれの花の女王は、公式には、清らかな愛(プラトニックラブ)を思わせる不妊の桜であるが、妖艶で、果実をもたらさずにはおかない愛欲の感情をひきおこす豊饒の女神は、(女陰を思わせる大きなタネをうちに秘めた)濃いピンクの桃の花になるのではないか。

ところで、桃太郎の誕生が有性生殖の背景をもっているのだとすると、冒頭の「ぢいさまは、山へしばかりに、ばあさまは、川へせんたくに」は、意味深長なものをもっていると考えざるをえないであらう。じいさまは、ばあさまの受胎からとおざけられているということである。ばあさまは、たぶん神の子をやどしたのであろう。

川で神の子をやどすというのは、昔話では、ごくありきたりの話である。乙女が川上からながれてきた棒におなかをつかれて、おなかがおおきくなり子が生まれ、だれの子か不明だったが、やがて、それは竜王のこであると判明してとか(註24)、「桃太郎」と同じく川で洗濯していたら桃がながれてきて、それをたべたら、やはり竜王のこがうまれたなどというような話である(註25)。『聊斎志異』に収録されているものには、娘が川ですわっていたら、こけのようなものがまわりをながれ、やがて妊娠し出産したが、はずかしいのでずっと箱のなかにいれて育てるといようなものがある(註26)(この話ではおまけに、その娘(母)の墓には桃の樹が植えられ、甘くていいにおいだったということになっている)。いずれにしてもそれらの子の世俗の父親は、不明であつて、そういう場合、だいたいどこでも、むかしは、神の子ということにしておいたのであり、桃太郎の場合もそういうことになるのであろう。

桃太郎の話は、こどもの誕生にいたる大人の真実を江戸期のはじめのものには描いていて、そのあとで、こども用にしないでカモフラージュしていったわけで、こどもに人の生殖を語る場合のひとつのありかたを美しく、夢のあるものとして描いていったのだと見て

よいであろう。真実をふまえているからこそ、その展開が荒唐無稽だといってしまえないわけである。そういう過程は、語らないで省略していくのもひとつの手であるが、こどもは関心をもっているのだから、ときには語る必要がある。「桃太郎」は、誕生話の象徴的な語りかたの一典型で、その受胎から分娩までの全過程をたくみに読みこみ、かつ昔話の神の子の誕生などもふまえた、わが国が世界にほこれるこども用の誕生話の傑作だといってよいであろう。

註

- 1) 白田甚五郎、崔仁鶴編著 『東北アジア民族説話の比較研究』 桜楓社 昭和53年 65頁参照
- 2) 『古事記』上巻 (日本思想大系1 岩波書店 21頁)
- 3) 『日本児童文学大系』 菅忠道等編 三一書房 1955年 第1巻 372頁参照
- 4) 本書第三部第一章「浦島太郎」をめぐる子供の関心と大人の関心」参照
- 5) Vgl. Grimm :KHM31 „Das Mädchen ohne Hände “ 「手なし娘」
- 6) 『日本の民話』 瀬川拓男・松谷みよ子編 角川書店 昭和48年 第11巻 125頁以下 (いまわのきわ)
- 7) 『鸚鵡七十話』 第37話
- 8) ボッカチオ『デカメロン』 7日目第9話
- 9) エスピノーサ『スペイン民話集』 (姦淫の木)
- 10) 『日本昔話大成』 関敬吾等編 角川書店 昭和55年 第10巻 226頁以下 (ふくしゅのはなし)
- 11) 『日本昔話大成』 角川書店 昭和54年 第8巻 221頁以下 (うぐいすの谷渡り)
- 12) 『ジャータカ全集』 中村元監修 春秋社 1982年 第8巻 62頁以下 (526話 ナリニカー姫前生物話)
- 13) 『桃太郎・舌きり雀・花さか爺ー日本の昔ばなし (II) ー』 関敬吾編 岩波書店 昭和49年 63頁以下 (鬼が笑う)
- 14) 『古事記』上巻 (日本思想大系1 53頁)
- 15) 『日本書紀』 卷第二 (日本古典文学大系67 岩波書店 148頁)
- 16) 『日本昔話大成』 角川書店 昭和53年 第6巻 253頁以下 (鬼の子小綱)
- 17) 『日本の民話』 角川書店 昭和48年 第8巻 236頁以下 (親捨て山の女殿さま)
- 18) 『日本昔話大成』 角川書店 昭和53年 第2巻 158頁以下 (蛇女房)
- 19) 『古事記』上巻 (日本思想大系1 113頁以下)
- 20) 『近世子どもの絵本集 江戸篇』 鈴木重三等編 岩波書店 1985年 59頁
- 21) 『今昔物語集』 卷第27第23話
- 22) 『沙石集』 卷第7 第22話 (貧窮ヲ追タル事)
- 23) 『日本書紀』 卷第一 (日本古典文学大系67 98頁)
- 24) 『中国少数民族の昔話』 季星華編著 君島久子訳 三弥井書店 昭和55年 109頁以下 (龍王の子供)
- 25) 同上書 55頁以下 (金龍の仇討ち)
- 26) 『聊齋志異』 第91話 (蘇仙)

第四部 昔話にみる奇怪な時間の取り扱い

第一章 こどもの成長の遅速を中心にして

1. かぐや姫・桃太郎のばあい

時間は、古典物理学では、どこをとっても等質・等速度で不可逆であり、万物に共通とされる。しかし、生活のなかで体験され感じられる時間は、速くなったり遅くなったりし、質的にも多彩で陰鬱で破壊的なものであったり、逆に最後の救いであったりと、各人に各様の流れ方をする。

昔話のなかには、その生きられる時間の多様さを一層強調した、ふつうとは異なる時間の感じられることがある。「浦島」のように異世界に行き来する際の時間的異常の話がその代表となろうが、本章では、主人公（こども）の成長過程にしばしば見られる時間の流れの異常な話をとりあげてみたいと思う。

異常なはやさで成人してしまう話という、わが国では、「かぐや姫」や「桃太郎」がその代表格であろう。かれらは、竹や桃からうまれて、「いっぱい食べればいっぱいだけ」と日毎に大きくなり、まるで子犬がおおきくなるような感じで、超スピードで成人してしまう。この超スピードの原因は、これを語りつぐ人々の多様な世界観・人生観を通して納得されてきたものとしては、一つにとどまるものではなく、多様なものがあると見るべきであろう。

この超スピードは、まずは、ふつうの話であれば、成長過程の叙述の単なる省略であろうと推測される。語り手も聞き手も、「桃太郎」や「かぐや姫」の成長の過程の叙述はなるべくとばして、はやく、成人してからの冒険とか求婚の話にもっていききたいのである。かりに成長過程そのものに関心があるのであれば、それは省略することはない。「桃太郎」のばあい、誕生をめぐる興味をいだかれるところは、つまり、「桃」にかかわる点は、しっかりと語られるし、かぐや姫にしても、かがやく竹のなかに生まれているさまは、省略はされない。そのあとは、ふつうに成長するから、しいて語るものもないから、省略するということである。

「桃太郎」のばあいは、そういう省略とみることができる。しかし、「かぐや姫」は、ど

うもそうではないようである。よその子とくらべて速く、みるまに乙女に成長してしまう。『竹取物語』によると、竹から生まれたときは、「三寸ばかり」だったのが、「このちご、やしなふほどに、すくすくと大きくなりまさる。三月ばかりになるほどに、よきほどなる人になりぬれば・・・」（註1）と三ヶ月で成人したというのである。瓜からうまれた瓜子姫にしてもそうである。お伽草子『瓜姫物語』によると、生まれてから「いくほどなく、年14、5にも見えければ」と急速に成長したことがいわれている（註2）。

柳田国男は、「桃太郎」も異常成長したのだという。これも、「急速に成長して人になった」「小さき物語」であり（註3）、「驚くべき成長」は神の子だからだという（註4）。これらの話は、桃や瓜からうまれて「見る見る内に大きくなったと言う点が肝要であった」のだとも論じている（註5）。

とすると、神の子の典型であろう「一寸法師」は、どうなるのか。遅々として成長しなかったのではないか。親が絶望してしまうぐらいに、停滞していたのではないか。神の世界、天上での時間は、地上とちがって、時間を超越して永遠であるか、時間が想定されるとしても、むしろゆったりながれるものとみなされるのがふつうであり、その世界から来た「神の子」ならば、一寸法師のように、永い時間をかけて、ゆっくり成長するものとみられるべきではないか。不老不死の仙人に近い「老子」などは母体に「72年」もいてのんびりしていたという話である（註6）。昔話でも「竹の子太郎」は、1234才でうまれてきたといわれている（註7）。

大体、この俗世に比べると、天国などのあの世は、時間の展開がゆっくりしているとみなされるのが普通である。天国では、3日だったのに、この世にかえてみたら、300年たっていたというようになっている。そういう天上の存在がそれに固有の時間において、この世にあらわれるとしたら、母体に100年、200年と言いたいのだが、そうすると、母の娘の娘の子などとなってしまい、話がややこしくなるから、たとえば10年ぐらい母体にいるということにされるのではないか。

「かぐや姫」は、天の子としては、ゆっくり成長してもよさそうだが、それでは、求婚者たちは、まちきれないし、育てる親も、たいへんだから、生まれるとただちに7歩あるいて「天上天下唯我独尊」といったとかいうお釈迦さんなどの早熟の方にくみして、異常成長を速い方の異常にもっていったということなのであろうか。

仏典あたりをうかがうと、人間界とちがい、天上界では、生まれるとすぐに5才とか10才ほどになる等といわれており（註8）、急速な成長が想定されていたようである。天では、人の願い・理想の表現がなされていると見てよいであろうが、かつては、新生児は無事に生き延びるよりは、死亡するほうが多かったから、一日もはやく、幼児期の死の危険から脱してほしいということが、そこには反映されているのだと考えられようか。かぐや姫なども、新生児が多く死亡していた時代の願いをふまえて、そこをさっと通りぬけて夭折をまぬがれて無事成人していくということになっているのかも知れない。

かぐや姫も瓜姫も人間ならぬものから生じるのだが、その点からいうと、つまり竹とか瓜から生まれることに力点をおくと、またべつのが考えられる。「たけのこ（竹の子）」は、急速に成長する。竹からうまれたかぐや姫は、竹の精ともみなされるから、「たけのこ」が1、2月もすれば青々と伸び尽くすように、「三ヶ月」で乙女に成長したとしても不思議はない。

植物のみか動物も、人間にくらべて成長ははやい。われわれの昔話では、人と本物の動物との結婚は、ヨーロッパのメルヘンとちがって平気であるが、きつねとのあいだに生まれたきつねの子なら、早々に成人したはずであろう。『今昔物語集』によると、「賀陽の良藤」は、狐にたぶらかされて、この狐の婿になり、こどもももうけて13年たっていると思っていた。家人が行方不明になった良藤を捜索していたら、なんと縁の下の狐の巣のなかにいた。そこで13日すごしただけと後でわかった。13日のあいだにこどももでき、それが大きくなっていったということになる（註9）。

さらには、動物は、人間よりも、神に近い存在とみなされ、古くは、神そのものともみなされていた。神＝動物としては、神の子は、動物の子として、動物のように、すみやかに成人（成神）するものとも考えることもできる。

2. こどもの成長のはやいこと

家庭のなかでの比較においては、ふつうの人の向上＝成長に比して言えば、とくに幼児期の成長は、その成長率が、そうとうなスピードであり、このことも、桃太郎たちの異常な速さの成長を不自然と感じさせない理由のひとつであろう。

幼児の成長における時間は、きわめて活発で、日に日に賢くなり大きくなっていくのであり、大人の時間は、それに比していうと、停止しているといってもいいぐらいであろう。大人の感覚からいえば、こどもは、「いっぱい食べればいっぱいだけ」と、大きく成長しどんどん変化して行き、毎日の時間の流れのなかに、多彩なものをつぎつぎにきざんでいっているのである。

同じ物理的時間のうちでも、こどもでは、多彩多様なものがきざみこまれているのに比して、大人のそれには、ほとんど記されるものがないとすると、大人では、すこししか時間がながれていないのに、それを基準にしてみるばあい、子供においては、速くたくさんながれているものとみなされることになるであろう。

ただし、こども自身は、急速とは感じていない。こどもの頃を思い出すと、急速にすぎさったとは記憶してはおらず、むしろ夏休みなどたいへん長かったものとして想起する。大きくなったのと同じ長さの夏の方が短く、こどもの頃のものが長かったと感ぜられるのではないか。

こども自身にとって体験中の夏休みがながいのは、かれらの計画性の貧弱さにおうところが大きいであろう。大人のばあい、未来にむかって、この夏は、ひと仕事しようと欲張った計画をたてるから、つい時間不足となり、短い夏と体験してしまう。だが、こども自身は、親に強制されるのでないなら、さして遠大な企画はもたない。せいぜい、2、3日さきのことを描くぐらいであろう。そういうさきのことについての計画的時間配分ということでは、長い夏はひまをもてあそばして、長いのであり、「長い」という意識が記憶に残れば、「長い一夏」となって想起もされる。

また、過ぎ去る時間の方面からいうと、「一昨日は、はじめて新幹線に乗った」、「きのうは、海へいった」と記憶すべきことがいっぱいならんでいて、もう、夏休みのはじめに体験したことにさかのぼるにも、日記帳を何枚もめくりかえす必要があるようになっていて、遠い過去になっているということも、長い夏という体験につながっているのではないか。この点では、おとなは、一昨日も昨日も同じことの繰り返しで、ことさらに記憶されるよ

うなことはなく、一月前をふりかえっても、その間、空白であれば、短い夏となる。

というようなことであれば、「桃太郎」の話は、その成長過程が短く描かれているのは、かりに普通のこどもの成長だったとしても、主としてそれは、親の方の体験に見合ったものだといふべきであろう。アイヌの昔話のように、語り手自身が一生をふりかえってその体験談をするという形式をとるところでは、こどものころを想起した話は、むしろ長くなることであろう。桃太郎のように急速に成長するというのが叙述の省略ではなく体験の事実だとしたら、それは、かれの親の立場からの体験談になっているのだといふべきである。親の十年一日のような何の変哲もない短いものと想起される時間に、こどもは成長したのであり、それを想起したとき、その親の短い時間に急速なめざましい成長をしたと感ぜられるということなのである。

3. 一寸法師のばあい

「桃太郎」や「かぐや姫」のように異常に速く成長する話とともに昔話には、異常にゆっくり、あるいはほとんど成長しないで過ぎていく話がある。神の子のいわゆる「小さき」物語に属する「一寸法師」や「たにし長者」がそうである。かれらは、異常に小さく、異常に停滞して過ごす、現実的な話にひきつけていけば、成長を阻害された停滞児である。だが、その成長の時間がとまっていたような小さ子が、やがて大変身をとげて、大事をなす。

かれらの成長のスピードが「遅れている」のは、この世界の普通の人間に比べてということである。生まれもそうだが、生まれてからのありかたが異なる。「一寸法師」も「たにし長者」も、神に祈願してさずかった正真正銘「神の子」である。その神的な子が、長久の神の世界のあり方のままにゆっくり成長する姿が、普通の人間には「遅延」に見えたのであろうか。

やがて、神的な存在として大成するのだとわかっておれば、その遅延は、肯定的に「のんびり」「ゆったり」とした時間的成熟にとらえられるであろうが、並みのこどもとして見たときには、否定的に悲観的になる。「おくれ」であり、並みの成長をのぞむ親には、「あせり」となる。成長に遅延のみられるこどもの将来を思う親の焦りは、時の経過とともに、しだいに絶望へとかわる。

「一寸法師」のばあい、親は、かれの旅立ちを、桃太郎の場合のように喜んで見守ったのではない。「はや12、3になるまで育てぬれども、背も人ならず・・・ただ化物風情にてこそ候へ・・・夫婦思ひけるやうは、あの一寸法師めを、いづかたへもやらばやと思ひける・・・」と追い出したのである（註10）。一寸法師の親は、ひよっとしたら、かれを殺したのかもしれない。神からのさずかりものを神に返したのではないか。としたら、はなやかな京へ旅立ったとは、せめて来世ではめぐまれた生であってほしいという、悲しい親の願いになるのであろう。

一寸法師は、「御器と箸」（註11）でもって川を都へとぼっていく。箸や茶わんを渡したとは、もう食事をともにしないこと、とわの別れを決意したということである。いまでも棺桶を家からだすとき、死者の生前の茶わんを割る。逆に、死んだかもしれないものであっても、この世でふたたび食事をともにしてともに暮らしたいというのであれば、「かげ膳」をしてこれを待つぐらいであって、一寸法師は、死んだから、あるいは、「死ね！」と

ばかりに、「御器と箸」を渡されたのではないか。だいたい、「おわん」は舟には不向きだし、箸も、櫂にはなりにくい。さらには、一寸法師の故郷、大阪（難波・住吉）あたりからであれば、京都は上流にあるのだから、自力で進むのはむずかしい。不自然な話である。川は、この世からあの世への通路だったと民俗学ではいうが、それなら、一寸法師が不自然にも川を上るのが理解しやすくなる。死出の旅だったのであろう。あの世の都へと川を昇っていったのであろう。

一寸法師の親が冷酷なのではない。重度の障害児をもった親は、今日でも、絶望のなかでは、「死んでくれたら」と思うことがあるし、その苦勞・苦悩のむくわれることのないとき、愛にも陰りがでてくるのではないか。いな、愛しければ愛しだけ、「死なせてやりたい」、「心中を」などと思うものであろう。もちろん、そういう絶望の時期をのりこえて育てあげていく親からいうと、一寸法師の京への旅立は、親自身が、ちがう世界観に至つての、違う世界の可能性を描きはじめたということに重なる。

こういう悲しいことや、絶望・諦念等という話ではなく、ゆっくり時間をかけながらも、確実に成長していくタイプもある。いわゆる「奥手」である。「桃太郎」は、早稲の方になり、「一寸法師」などは、ごく奥手になる。停滞し遅延しているもののなかには、現代の規格品の大量生産のシステムにのりきれないで、自分だけで、自分の成長速度でという者があり、ゆっくり「まゆごもり」してという者もあって、むしろ、そういう、ふつうの成長速度のベルトコンベアから落ちた者のなかから、「一寸法師」のように大成するものが出てくるのである。

「大器晩成」というが、大器は、しばしばゆっくりと流れる時間のなかで育ってくる。「燕雀なんぞ鴻鵠の志を知らんや」というが、大きくはばたくものには、長い滑走の時間が必要なのである。生物の進化飛躍においては、せせこましく器用に順応して特殊化（進化）したものは、次の時代にはほろびていくが、不器用に原始的なままにとどまっていた種は、ときに、融通がきいて飛躍が可能になるという。人の成長でもある程度そういうことがいえるように思われる。のびのびとたっぷり時間をかけて、あるいは諸事情から既成の型にはまることなく、したがって、しばしば停滞的にすごして成長していくものの中からも大成するものが出てくる。

神の子は、その世界の永遠性の性質をある程度はもって生まれてくるということであろうか、母親のお腹にもふつうより長く入っているといわれることがある。成長もそういう点からいうと時間がかかり、ゆっくりと育つことになるのであろう。神の子の「一寸法師」が発育不全としかみえないようなゆっくりとしたこども時代をすごしたのは、神的な存在の印しとみなされるべきかもしれない。しかし、親からいうと、のんびりしたものではなく絶望的な遅延と思われていた。

4. 遅々として進まない、いやな時間

充実し楽しいときは、時間は「あっ」というまに速く過ぎ去っていくが、その反対だと、つまり、退屈していたり、絶望しているときには、時間は、遅々として進まないものと感じられる。かつ、あとでその時を想起するときも、退屈してなにもなく空白で無為にいたからといって、短いものとはならず、長い遅々とした時間だったと感じる。

われわれの「ものぐさ太郎」の話は、「三年寝太郎」などともいわれる。怠惰に退屈して

無為に過ごす「ものぐさ」は、まめに生活を営んでいるものの日々がスピーディーに過ぎていくのに対して、遅々とした時間のあゆみになる。長い年月をしめす「三年」ものあいだ、ものぐさ太郎は、無為にすごした。昔話には、「白雪姫」や「眠れる森の美女」等の、異常な時間停止をもつものがたくさんある。これは、お姫さまを長いあいだ「塔」とじこめたりする話とも共通のものがありそうで、塔にとじこめる話は、フレーザー『金枝篇』によると（註 12）、どうも各地の古い習俗の事実だったようで、わが国でいえば、「月経小屋」に女性をその間、隔離していた史実に重なる。隔離され無為に過ごす時間は、遅々としていて、いうならば時間が停止していると表現されるようなものになっていたのであろう。

退屈・倦怠では、することがなくて、時間をもてあまし、本来はなにかでうめられるべき時間がうまらずにいて、それが余っている状態なので、時間がたくさんありすぎるということになる。さらに、そういう無為の時間からは、のがれたいのであり、はやくそのあきあきした時間が過ぎ去ってくれることを待遠しく望んでいるのであるから、等速な物理的時間は、相対的には遅く流れていくように感じられることになる。

絶望しているばあいも、ふつうは時間は長く感じられる。自分にとって未来とその希望は、絶たれていて、そこにはのりこえられない壁がたちふさがっているのである。絶望の時間は、未来へと流れるのをやめて、暗黒のなかで停止しているかのように感じられることになる。一寸法師の親は、絶望していたのであれば、時間は、重々しく長く停滞的に感じられていたことであろう。

鬱病においては、鬱々としてその動きを停止した自己のもとで、自身の時間は未来にすすむことをやめて、その暗々として憂鬱な時間停止の状態に永遠に閉じこめられているかのように感じられるという。あとで想起するときは、何もなく無為だったのであれば、想起の材料はないから、短い想起となり、短い時間と感ずてもよさそうだが、そうはならない。そのつらい停滞のなかでは、つねづね時間が遅々としてすすんでいかないと感ずていて、そういう色づけ・意味をその時期にあてはめ、長いつらい、牢獄にとじこめられていたような日々として想起することになるから、その絶望の時間は、想起においても長い遅々としてすすまなかった時間となる。一寸法師の親もそういう時間を感じていたのではなかろうか。

ただし、特殊な極限状況下の絶望においては、感ずされる日々の時間は、長く停滞的だが、一週間とか一ヶ月の長さは、逆に、ごく短く感じられるような場合もあるようである。ナチスのホロコーストで周知の「アウシュビッツ」から奇跡的に帰還したフランクル (Viktor E. Frankl) は、その体験談 (『霧と夜』 (原題 *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*)) のなかで、収容所での重労働の一日一日は、とても長く感ずられ、死しか残されていない絶望のもとでのこと、一週間の方は短く感ずられて、それをまわりのものに言ったら、みんな、「収容所では一日の長さは、一週間よりも長い」ということに同感していたと記している (註 13)。苦悩の重労働は延々と続き、それのおわる夜は待ちこがれられるから、その間が長く感ずられるのは、よく分かる。逆に、死のみしか残されていない徹底的に絶望的な未来へは、時間そのものが展開せず、無化していたのであろうか。一週間や一ヶ月あとではなく、「明日、いな、今夜殺されるのかもしれない」日々で、未来は、明日すら存在せず、端的な無に、無という最短のものになっていたのかも知れな

い。ふつうの絶望は、そうだとしたら、甘く、どこかに希望が残っていて、未来への道が細々とではあろうが確かに存在し、それを待ちこがれることが許されているから、遅々として時間が進んでくれないと、時間の遅延を感じるようになっているのであろう。

5. あの世が永遠な理由

かぐや姫や一寸法師は、神の世界に由来するがゆえに、その成長の時間に異常さがでてきているように思われる。かぐや姫は、実は、天女であり、歳をとらない（「老いをせずなむ」（註 14））天上の月の都へと帰っていった。有限で生老病死のあるこの世界に対して、天国などは、ゆったりしていて永遠の生を保っているかのように考えられることが多い。天国は、もちろんだが、地獄もそのようである。

仏教の方では（『俱舍論』にみると）、たとえば、人間界の50年が四天王天の1日であり、後者の500年が等活地獄の1日になる、あるいは、人間界の1600年が他化自在天の1日であり、後者の16000年が焦熱地獄の1日に等しいといった勘定になるようである（註 15）。地獄がゆっくりしているのは、地獄の苦しみの長いことを強調するためであろうが、それは、また、楽しいことに比して苦しい時間の方が長く感じられるという現実にも見合っている。いずれの世界もこの世の人間界に比しては、永遠の世界のようにゆっくりとしか時間は流れないものと想定されている。

では、どうして、あの世は、そうなっていると考えるのでろうか。あの世から生き返ってくる人があれば確かな話になるが、臨死体験者の話は、ほんの入り口で引き返したものでばかりで、あまりあてにならない。が、何年もあの世にいて、帰ってくる人が、実は、ある。夢のなかに出てくる死者たちがそれである。かつては、夢は、現実と同等の価値をもつものとみなされていた。それは、ひとがかつてにでっちあげた想像図・自由に描ける妄想の図とちがって、もうひとつの明確な感覚世界であるから、信頼できた。その夢に何年も何十年も前に死んであの世にいった人が、ぜんぜん歳とらずに帰ってくるのである。天国へ行った人も、地獄へいったはずの人々も、同じように歳をとらないで帰ってくる。ということであれば、あの世は、歳をとることがない永遠の世界にちがいないということになる。プリミティブな人々のあいだでは、こういう夢の体験が、あの世を永遠と感じざるをえない一番大きな理由になっていたのではないか。

神祇の永生のばあいは、また別で、主要には、抽象的存在なので肉体的な生成消滅の具体性をもつにいたらないという、ごく消極的な理由において、これらが永遠の存在とされてしまったのであろうと思われる。動植物の霊などにしても、抽象的観念として成立しているのみなので、個物的生存の形式を、つまり生老病死をもつにいたらない。これらの抽象的観念的な神的存在は、現実的な時間経過という具体性を欠いているだけなのだが、それゆえに、これを現実のなかへ引き込むと、生老病死の欠けた、永遠の存在とみなされることになる。神や霊の時間的変化ということへの想像の欠如、想像力の貧しさと、抽象的観念と具体的現実をしっかりと区別することのできない短絡的単細胞的思考が、神や霊を永遠の存在にしてしまったのであろう。

かぐや姫は、その永遠の国に帰っていったというから、竹からうまれてのこども時代とは逆に、その後は、ゆったりと生きつづけたことであろう。桃太郎は、犬・猿など動植物の仲間ということであれば、早死にしたことになる。しかし、「桃」の子としては、桃は生

命の源とみなされていて、これを食べると若返るというようなことがいわれるから、あるいは、そういう方面の縁者ならば、その後、くりかえして周辺の「鬼」たちのところへ遠征して、彼らの長い間の悩みのたねとなりつづけたことであろう。神の子の「一寸法師」や「たにし長者」は、神的世界の時間のもとにゆっくりと育ったのだとしたら、その後、おそらくは、そうとうに長生きしたのではないかと想像される。ゆっくり育って大成したかれらは、ゆったりと天長地久の生き方をしたのではなかろうか。

註

- 1) 『竹取物語』(『日本古典文学全集』 第8巻 小学館 1972年 51頁以下)
- 2) 『瓜姫物語』(『日本古典文学全集』 第36巻(『御伽草子集』) 小学館 1974年 488頁)
- 3) 『定本柳田國男集』 第8巻 筑摩書房 昭和37年 20頁
- 4) 同上 第8巻 82頁以下
- 5) 同上 第30巻 昭和39年 154頁
- 6) 『神仙伝』巻一「老子」(『中国古典文学大系』第8巻 昭和44年 345頁)
- 7) 『日本昔話大成』 第3巻 角川書店 昭和53年 124頁
- 8) 桜部建『仏典講座18 俱舎論』 大蔵出版 昭和56年 121頁以下 参照
- 9) 『今昔物語集』巻第16第17話
- 10) 『一寸法師』(『日本古典文学全集』 第36巻(『御伽草子集』) 小学館 1974年 395頁)
- 11) 同上 396頁
- 12) cf. James George Frazer ; The Golden Bough. edited by Robert Fraser. Oxford University Press. 1994. Book4. Chapter2. (The seclusion of girls)
- 13) ヴィクトール・E・フランクル『夜と霧』 霜山徳爾訳 みすず書房 1986年(初版1961年) 173頁
- 14) 『竹取物語』(『日本古典文学全集』 第8巻 小学館 1972年 101頁)
- 15) 桜部建『仏典講座18 俱舎論』 大蔵出版 昭和56年 121頁以下 参照

第二章 思春期の危機的停滞と飛躍のメルヘンの表現

—眠りの森の美女たちの時間停止—

1. 「眠りの森の美女」と「野ばら姫」

ペロウの「眠りの森の美女 La belle au bois dormant」、グリムの「野ばら姫 Dornröschen」では、思春期にさしかかった王女が魔女のかけたのろいによって100年のあいだ眠らされる。お城のなかの人も物も凍ったようになって、そのときのままの姿で動くことを停止し、火までも眠りこんでしまい、おそろしい沈黙が支配し、(仮)死の光景

が100年つづく。

これは、時間そのものの停止だといってよいであろう。ペローの話では、100年後に眠りから王女を救いだす王子は、祖母の時代の服装の王女を見出し、もう100年も演奏されたことのない古い曲のかなでられるのを聞くのであった。物理的な時間とちがって、われわれの体験している時間は、速くなったり遅くなったりするのみでなく、ときには停止もする。

野ばら姫たちは、眠りつづけるが、睡眠のあいだは、周囲の時間は動いていても、体験される時間そのものは停止している。眠ったときから目覚めまでは、体験としての時間は存在していない。夕方寝て、早朝目覚めたとき、「よくねたが、まだ夕方か」と思うことがある。それを朝だと捉えるのは、感覚的には、朝か夕方かは不明だとしても、まわりの状況から客観世界の時間は進んでいて朝なのだ判断するのである。本当は、まだ夕方と感じているのだが、繰り返される経験から、朝と判断するのであろう。感性的経験そのものからいうと、おそらくは、そんなに時間がたっているとは感じていないのではないか。幼児のばあい、そういう常識的判断に未だとらわれていないので、ときには、一晩十分に寝ても、起きてから、「さっき寝たばかりなのに、もう朝？」ということになる。眠っているあいだの時間は存在していないのであり、眠る直前から、すぐに目覚めの時間へとつながっている。体験としての時間は、眠る直前のままに停止しているということであろう。時間意識は、過去についての記憶と、未来の予期・想像と、現在の知覚によって成り立つのであって、それらの働かなくなっている眠りにおいては、時間意識は成立しない。

動物のなかには、冬眠・夏眠するものがあるが、眠りでは時間は停止しているのであれば、かれらのばあい、その長い間、時間は停止しているか、のろのろとしか動かないということができよう。「眠りの森の美女」のばあい、それが極端にながくなっているわけである。

だが、特殊な眠り病でもないのなら、眠り姫たちの眠りは、あまりにもながく異常であって、たんなる生理的な睡眠をさすものではないというべきであろう。カルビーノのまとめた『イタリア民話集』(Italo Calvino; *Fiabe italiane*.)のなかの「眠りの美女と子供たち *La bella addormentata ed i suoi figli*」は、ペローのそれとほぼ同じ内容だが、魔法が実現するのを阻止しようと、あらかじめ、外部から隔離して姫を閉じこめる(にもかかわらず、魔法は実現して長い眠りにはいる)。外部の世俗世界からの隔離、一所への閉じ込めである。これなら、100年は長すぎるとしても2年や3年ならありうる話となろう。いな、生死は問わないで閉じこめるだけなら、200年でも300年でも「眠り」が可能である。

キリスト教世界では200年眠り続けた「エフェソスの眠りの七聖人」(ごく普通の英語辞典に *the Seven Sleepers of Ephesus*, ドイツ語のに *Siebenschläfer* 等とあるから、西洋ではよほど有名な話になるものと思われる)が言われている。3世紀のこと、エフェソスのキリスト教徒の若者が迫害をさけて山中の洞窟にとじこもり200年ばかり眠ることになった。長い眠りの後、めざめて町に出てみると、町全体がキリスト教化していて様子がおかしく、やがて200年後になっているという事情が判明した。時の皇帝テオドシウスもその洞窟を訪れたりしたという話である(ウォラギネ『黄金伝説』の「眠れる七聖人」参照)。

エフェソスのこの閉じこもりは極端だとしても、2、3年の話なら現実でもありうる。

牢獄に閉じこめられる刑罰でいうと、2、3年なら軽いほうであろう。おそらくはこのような閉じこめ・隔離がメルヘンの中での長い眠りの真実ということになるのではないか。ペローの「眠りの森の美女」もグリムの「野ばら姫」も、眠っている間は、いばらなどで覆われて、そこへだれかが入ろうとするとそのいばらがとりかこんで殺してしまい、100年がすぎるまで、だれもはいいこめなかったと言われている。うちに閉じめ、外からの侵入を拒み、隔離を守り続けたのである。

その眠りから目覚めるのは、いずれも王子（結婚相手）があらわれ、姫が一人前の女性として、成人するときである。カルビーノの「眠りの美女と子供たち」では、眠っているお姫さまを王子が犯し子供がうまれて、その子が母乳を吸うつもりで手を吸い、この手にささっていた眠りの原因となった魔法の「糸巻き棒」の先を吸い出して、それで目覚めたということになっている（イタリアのバジレの『ペンタメローネ』(Giambattista Basile; Pentamerone.) (の5日目の第5話) のなかのターリア姫(Talia)も、同様なかたちで目覚めている)。おなじカルビーノの「眠れる女王 La Regina Marmotta」の話では、彼女は出産時に自然と目覚めることになっている。こどもをつくり育てる能力ができて一人前の成人した女性になったということである。王子やこどもが魔法をといたというよりは、王子の相手になりうるまでに成熟し、こどもが産めるまでに成熟したから、眠り＝閉じ込めから解放されることになったというのであろう。「眠り姫」たちの「眠り」は、成人した女性として世にでるまで、おそらくは、一時期、隔離され閉じ込められたことをさすのであろう。

2. 「ラプンツェル」「マレーン姫」

ところで、眠りではなく、隔離・閉じ込めということであれば、グリムでは、「ラプンツェル Rapunzel」「マレーン姫 Jungfrau Maleen」は、そういうことを強いられる話で、眠りの「野ばら姫」と同様の意味をもつのだといえよう。マレーン姫は、好きな王子があって、王さまの決めようとした結婚をことわった。王さまは立腹し、彼女を、入り口なども塞がれて光のさしこまないまっくらな塔のなかに7年間とじこめることにして、天からも地からもひきはなした。7年たってもだれも出してくれないので穴をあけてみると、戦争あたりは荒野になっていた。好きだった王子は、べつのひとと結婚することになっていたが、彼女は、その王子の城ではたらき、最後は、マレーン姫だとわかってもらえて結婚できるという話である。

「ラプンツェル」は、魔女によって、天頂に小さい窓がひとつあるだけの塔に閉じ込められている乙女であったが、王子がそこにのぼっていき、密会を重ねた。それを魔女が知るところとなり、王子は盲目にされ、ラプンツェルは、荒野に追放されるが、後にふたりは再会できて幸せになるというものである。

光もささない暗い塔へと、世間から隔離し閉じ込めるといえるものだが、おそらく、「眠り姫」も、そういうことだったのではないか。光がなければ、「眠っている」ことに同等となるろうし、しかも隔離されているのであれば世の動きからとりのこされ、記憶するものがない無の連続にとどまれば、時間も停止した状態になるであろう。「マレーン姫」などの塔に閉じ込める話が、より現実的原型的で、それを誇張する形で「眠りの森の美女」「野ばら姫」はあるのだといってよいのではないか。

動きのない暗やみでは、時間は感じにくくなるであろう。「深い洞窟のなかで何日生活してみても、大して時間感覚は狂わない、ひとには24時間単位での生体時間がある」といったことが言われるが、明かりをともし地上での生活と似たことをするのではなく横たわったまま暗やみにじっとしているばあい、時間感覚は、おそらく狂ってくるのではないか。太陽のもとに育ったわれわれには、太陽の24時間前後のリズムが身についているのは、そうだろうが、感じられる時間は、肝心の太陽を失ってしまうと、漠然としたものになろう。ひとが時間の動きを感じるのは、ふつうには太陽の動きによる明るい朝・昼と、暗くなる夜の変化を通してであり、短くは、ものが動き変化することによってであろう。何も見えず、何も聞こえず、なにも動くものが感じられなくなって、時をきざむ手がかりがなくなれば、やがて時間そのものは感じられなくなるのではないか。

中国の『搜神記』に「墓にとじこめられた女子」の話がある。彼女は、あやまって墓に閉じ込められて、そのまま10年過ごして出てきたのだが、その間の時間を2、3日のことのように感じたと言っている。この話自体は、歴史的な事実であるわけではないだろうが、地中の採掘現場の暗黒のなかに何日も閉じ込められた人たちが、救出されたり自力脱出するというようなことは、たくさんあったはずで、暗黒のなかでの時間の経過がかなりゆっくりとなっていたとか、あるいは、時間経過の見当がつかなくなっていたなどというような体験談が、こういう話を成立させる背景にあったのであろう。何年かまえ、韓国で、倒壊したビルの地下に1週間ほど閉じこめられた者があったが、救出されたとき、まだ2、3日しかたっていないように感じていたと報道されていた。おそらく、そういう閉じこめられた人の体験が昔話にも反映されているのであろう。

われわれは、一日を、日がのぼってやがて沈んで暗くなるという太陽の動きによってはかっている。暗黒の世界では、その大時計がなくなり、時計は、暗やみの真夜中のままにとまっている状態になる。いつまでも日が昇らないのである。夜が明けなければ、その日は、とうてい暮れようもなく、一日という時間は成立しなくなる。マレーン姫たちは、そういう暗やみにとじこめられたのである。かつ、それは、世俗的な世界からの隔離でもあって、世俗の時間からとりのこされたままになった。つまり、閉じ込められたときのままに時間は停止したのである。

何年も前に住んでいたところへいってみたら、すっかり変わっていて、自分だけがとりのこされていると感じるようなものも、同様な時間停止の体験といつてよいのではないか。そこには昨日まで、自分のよく知っている人と家があり、川があり田畑があると思っていたのに、それが突如、べつの姿をとって現われるのである。自分のその場所に関する時間は、そこを離れた時のままに停止しているのだが、現実の方は、その間、どんどん変わっていたのである。記憶は更新がならずゼロの状態ですべて過去をそのままに停止させる。時間のなかで刻々と動き続ける現実と、その古いままの記憶像との距離は、日に日にひろがっていくばかりである。かれのみが、古い記憶のみをもって「浦島太郎」のようになって現われるのである。「今浦島」の旧日本軍兵士「横井さん」や「小野田さん」は、2、30年にわたって日本軍人として終戦の年のままに停止して、その年から一気に現在へと帰ったのであった。

なお、「眠り」のばあいは、正確には、感じられる時間そのものが存在しなくなっているのであるが、隔離されているところには、時間そのものの体験は存在しており、そのなか

での固有の時間は流れていく。しかし、それから隔離された記憶の世界の時間は、停止状態になる。それは、隔離された時点で停止して、それ以後のかかわりはたたれているので、その記憶を更新することなく反復するのみである。その隔離されて停止した記憶に残る最後の時間は、その中間のないままに一気に、その隔離から解かれた時へと飛躍することになる。きのう（実は10年前）のおさない弟が今日は、突然、髭づらの青年となっていてびっくりさせられるわけである。

眠り等の時間停止では、時間はないので、その記憶に存在しない時間は、ないままで、そのときにいたる以前の記憶を、その後の記憶は更新ゼロの状態に、めざめた現在と直結する。その間の断絶は無なので感じることなく、まさしく「ない」ものとして、前後を連続させて、間断なく時間を進めていく。そして、まわりの世界の時間について、自分には無なのに、その間があって、それだけ、急速に、時が進んでいると感じることになる。その無の期間が10年であれば、10年、突然に進んでしまっていると感じる。ただし、世界の方の時間がふつうに進んでいたとわかるとともに、自分の方が、その間、無になり、時間が無にとどまって停止していたのだと反省するにいたり、奇異な時間感覚は、錯覚なのだと、つじつまをあわせることができるのが普通であろう。

3. 少女隔離の習俗

プロップ『魔法昔話の起源』は、昔話を歴史の原始的な事実の記憶なのだとみて、昔話のなかにある不可解な事柄を原始的な生活のなかからとらえなおそうとしているが、「眠り姫」とか「マレーン姫」の話は、そういう史実の方面から見ていく必要があるように思われる。プロップは、フレーザーをふまえつつ、眠り姫のような隔離される形式は、かつて生理時に行なわれていた隔離を反映しているとする（註1）。そのフレーザー『金枝篇』は、その「第4篇 金枝」の「第2章 少女の隔離」において、実際に、世界各地に少女を一定の期間、隔離する風習のあったことを論じている。少女は、その隔離の期間、「大地にふれたり」「太陽を見ること」を禁止されていたのだという。「月経」をみることになった少女たちは、何日か、あるいは、数ヶ月、ところによっては何年もの間、狭い空間に閉じ込められていたという。光がさしこまないように暗くした、地面からはなれた部屋とか檻、あるいはハンモックに隔離されつづけたとのことである。その間、断食させられたり、人との接触は最小限にされ、あるいはまったくものを言ってはならない等のタブーも課せられていた。してもいいことは、「紡ぐことと織ること」ぐらいに限定されていたというところもあったようである（註2）。

そのようにしたのは、フレーザーによると、「月経の血への恐怖」とくに初潮におけるそれを恐れたことによるのだろうという（註3）。われわれのいう「血の不浄」である。その汚れによって、この世界が汚れることをさけるために、隔離したのだと。暗いところへというのは、太陽から隠し、天から隔離するためであり、地から離してハンモックにつるしたり、檻にいたのは、彼女を大地から隔離して、大地が汚染されるのを防ごうとしたものだったと説く。月経中の女性を見たものは、白髪になるとか、彼女に触れられた酒は、酢になってしまうとか、食物は腐ったり、作物が、漁がだめになる等といわれていて（註4）、そういうことにならないように、血の不浄の中にある女性は、この世界の一切から隔離される必要があると考えられていたのである。

その隔離は、他方では、「他のものたちの安全のためと同じく彼女自身の安全のため」(註5)でもあった。このタブーを犯した女性は、盲目になったり、蛇に命をとられることになる等といわれていた。かりに彼女たちによって天地が汚されることになったとしたら、神々は、彼女に復讐することになろうし、他の人々も彼女をそのままにしておかないであろうことはいうまでもない。その禁をやぶって彼女が大地を歩いているのを見られたとしたら、その後起こる不幸な事態はすべて彼女が原因とみなされ、彼女はその責任をとられることになるはずで、そういう非難・報復から保護するためにも、隔離しておくことが必要となっていたのであろう。

なお、プロップは、フレーザーをふまえつつも、眠り姫の「眠り」は、「死」の意味を第一義的とすると考えている。通過儀礼における死であり、死を通しての成人女性としての再生である(註6)。しかし、「死」を示すのなら、それ以前との断絶をするだけでいいのだから、1夜の隔離でも十分であり、それが100年というのでは長すぎるのではないか。儀礼的、形式的な「死」の面もありそうだが、やはりフレーザーの言っている、「少女の隔離」が主要な背景になっているというべきではないか。この隔離・閉じこめ自体については、プロップは、フレーザーとちがって、天地を守るためであるよりは、主要には、悪魔的なものから少女の方を守るために、外から保護するために閉じこめたのだという。恐怖すべきものから少女たちを守るのである。が、それでも、さらわれていってしまうのであり、危険にさらされることになりがちだったのだと(註7)。

いずれにせよ、高い塔の、窓もないようなところに閉じ込められていたというグリムの「マレーン姫」などの話は、現実の素朴な世界のひとびとが少女を大地から離して太陽から隠された暗いところへ隔離する風習をもっていたという事実によく合致しているわけである。一見荒唐無稽なメルヘンは、荒唐無稽なことを語っていたのではなく、かつての習俗をよく残していたのである。

少女隔離の風習の現実があつて、それを「マレーン姫」などの話は、正確に再現して塔にとじこめているのであり、「眠り姫」は、その現実を背景におきつつ、そのあいだに感じられ体験される心的内容に重きをおいて「長い年月眠る」ということにしているのであろう。

「眠りの森の美女」「野ばら姫」あるいは「ターリア姫」(バジレ『ペンタメローネ』の5日目の第5話)等が「糸巻き棒」で手を傷つけたというのもそういう歴史的記憶の痕跡とみなされるべきなのであろう。つまりは、初潮をむかえた少女の隔離という風習なのであるから、それによる「出血」が想像されてしかるべきなのであろう。バジレ『ペンタメローネ』(2日目の第8話)の話では、リサ姫(Lisa)が母親から「櫛」で髪をくしけずってもらっていて、それがささってというが、これも、おそらくは、初潮、破瓜の「血」を想像してよいのであろう。さらには、もっと積極的には、男子の割礼のように、女子でも女陰の一部を傷つける風習をもつところがあつたというから、櫛や糸巻き棒で突き刺してというのは、それを指し示しているものとも考えられる。

こういう隔離におけるその時間の感じ方は、「眠り姫」では、時間は存在しなくなっていて、無時間ということになり、「マレーン姫」では、停滞的か停止した時間ということになろう。現実の風習としての少女の隔離では、彼女たちは、その隔離の程度によっては(世間との途絶状態にまでなっておれば)、やはり「今浦島」になって時間は隔離の時点に停止し

ていることになろう。が、かならずしも、そこまでの極端な隔離には、なっていなかったのが普通のように、月のない夜は出ていいとか、直射日光にあたらなければいいということになっていたところもあったようである。それでも、周囲のひとびとの成長とか変化から一定程度は離れて、一所にとどまって半ばは無為に停滞した状況にある点からは、その時間はやはり停滞気味と感じられていたことであろう。

なお、「白雪姫」の話も、毒りんごを食べて仮死状態になり、「眠り姫」的なものをもつ。「若者小屋」(7人の小人)に泊まったりもして、古い風習の痕跡が濃厚である(わが国でも、ところによっては、庶民の未婚女性は、明治になる頃までは、村の若者の共有だったという。白雪姫のいた地方も、そんな状態だったのであろうか)。ただし、「野ばら姫」などのような隔離を中心に話が展開するものではなく、継子いじめが中心であり、少々、入り組んだ話になっているというべきであろう。

4. 男子の隔離

グリムでは少女のみではなく、男子もそのように隔離されている話をもつ。「鳴きながら跳ぶひばり *Das singende springende Löweneckerchen*」では、ライオン王子は、光にあたるのがタブーとなっている。彼は、昼はライオンの姿にされて寝ていて、夜のみ人間に帰ることになっている。そのライオン王子は、妻の姉の結婚式にいったとき、ろうそくの光があたっても駄目だと、広間を木でかこって光がささないようにしてそこに入っていた。が、ひとすじの光が体にあたってしまい、そのとたん、「7年間、鳥になっていなくてはならないのだ」と、どこかへ飛んでいってしまった。妻は、幾多の苦難をのりこえて、彼を救いだし、その後やっと二人は幸せに暮らすことができるようになったという話である。

「鉄のストーブ *Der Eisenofen*」(グリム)によると、王子が大きな鉄のストーブ(かまど)のなかにとじこめられて森のなかに放置され、ながい年月くらしていた。そこへお姫さまが森に迷い込み、閉じ込められている王子が、森からお城へと帰れる道を彼女に教え、そのかわりに、お姫さまは、あとで森にもう一度来て、彼をストーブから救い出す約束をする。帰城した姫は、自分ではなく、粉ひきの娘や、豚かいの娘を森にやってストーブを削らせたが、なかの王子はそれを見やぶり、結局、姫自身が行って、ストーブに穴をあけて救出する。二人はおたがいに気に入って結婚しようとするが、すぐにはそれはかなわず、苦難をへてのち、やっとハッピーエンディングになるというものである。

女子とおなじように、男子も、開放的な天地から隔離されて暗い場所に閉じ込められたのである。フレイザーによると、少女の隔離に似たことが男性のばあいも、とくに王さまや司祭についてしばしばあったという。かれらも大地に足をつけてはならないし、太陽の光にさらされてもならないのであった。天地から隔離されたのである。だが、その理由は、少女のばあいとは反対だった。少女は、「不浄」ゆえにだったが、王たちは、その「神聖さ」ゆえに隔離されたのだという(註8)。その神聖なものが異常なかたちで放出されないように、安易に外的世界へと霧散してしまわないようにと、閉じ込めたものようである。神聖な王や司祭を、逆に、汚れた大地で汚さないように、あるいは、魔物にさらわれたりすることがないようにと、これを守るために閉じこめたということもありそうである。古代エジプトの物語に「野ばら姫」や男子の隔離の話に相当する内容のものがある。それによ

ると、のろいが実現してはいけないからと、王子は、生まれてからずっと石の館に閉じこめられるのであった（しかし、やがてそこから抜け出し、同じく塔に閉じこめられていた王女に求婚していくというものである）（註 9）。

古くは、多くのところで、わが国でもそうだが、成人するための通過儀礼として、「若者宿」へと隔離したり、一度「死」んで生まれ変わってという再生の儀式がなされていた。女子と同様に男子も閉じこめられたり、肉体を傷つけられたりしていた。グリムの「鉄のストーブ」等の男子の閉じ込めの話や白雪姫のなかの「森の七人の小人」の生活は、そういうかつての風習を物語っているのであろう。

5. 日本のばあい

日本の昔話には、すくなくともポピュラーなものとしては「眠り姫」の話は存在しない。男子のばあいは、有名な「寝太郎」（＝ものくさ太郎）の話がある。「なまけもの」の代名詞であって、かならずしも「眠る」ものではないが、ときには「毎日寝ていた」「三年目に一度目をさます」（註 10）といわれて「三年寝太郎」などと形容され、真に眠っていた話にされる場合もある。寝たあとは、「まめ」に一仕事して成功するものとなっている。これに属する話の多くは、のちに策略を用いて金持ちになり幸福になったと語る。狡知に富む者の話として、「なにがこわい」「田のきゅう」とか「天福地福」（註 11）というような、「お金が恐ろしい」とだまして、これを敵からなげいれてもらったりする話の主人公になっていることもある。「なまけもの」で「ずる賢いもの」が得をするという話になっているのだが、「ねる」ことの意味が「なまける」ことではなく、まさしく「寝る」ことだとすると、めざめた日常的現実とはべつの世界のなにかにかかわり、あるいは、擬死あたりもかわる話になるのかとも思う。

その長い眠りは、生の停滞そのものであり、鬱病的に時間は停滞していると見てよいであろう。その間、現実からは浮いているといってもよい。その寝姿は、なまけものの姿に描かれているが、あるいは、スランプ状態ということであろう。しかし、フレイザーのいう神聖なものの隔離としての王の隔離の話などとは縁がなさそうである。プロップは、眠りを死とみて、再生のための通過儀礼のありかたがそこに示されていると見るが、寝太郎には、それはある程度いえそうに思われる。

最近、不登校の話が多いが、学校へいけない精神状態になった子供は、自分の部屋にとじこもって何年もすごすことがある。しかし、かなりのものは、その長い「三年寝太郎」的な閉塞的状態のあとでは、再び社会に出ていけるようになり、なかには、既成の枠にとらわれない者として大成するものも出て来ているようである。

わが国には、「眠り姫」に類した昔話は、存在しないか、すくなくともポピュラーなものとしてはない。それは、それなりに理由があるはずで、稲作に「早乙女」が欠かせないことに象徴的に、生産活動の場からながくは隔離しておけないということだったのかもしれない。「血の不浄」には、やかましく、つい最近までところによっては「産屋」「月経小屋」が村には隔離病棟のように存在していたというから、初潮にはじまる月経時の隔離に関しては、無関心ではなかったはずである。が、それは、何年も眠るといような生活全般からの顕著な隔離とはならなかった。宮中でも、「月経」のときは、一日休むだけと軽く扱っていたとかいう。勤勉を尊ぶ風土のもとにあって、しかも女子の労働を求めるわれわれの

農耕社会では、女子は、「野ばら姫」や「寝太郎」のように、眠りこけて無になってなどおれなかったのであろうか。

眠り姫の原型としての塔に閉じ込められる「マレーン姫」のような話に相当するものも、われわれには、それにぴたりと一致する昔話はなさそうである。ただ、「瓜子姫」の話には、そう見てもよいような場面がある。爺婆が出かけているあいだ、部屋に閉じこもって「はたおり」をする場面がそれである。ときには、その場所は、二階だといわれる。特別に隔離したことがそれにこめられているものとも考えられる。

その二階に閉じ込められていた瓜子姫には、天の邪鬼がとりつく。少女が思春期・破瓜期になって、異常状態におちいったということであろうか。それまではいねいに機織りしていたのに、乱暴に音をたてて織ったり、爺婆のもってかえった食物を不作法に食べるなど、思春期の荒れたすがたを彷彿とさせる叙述をもつ。この話は、その成長の飛躍がうまくいかず、結局は、天の邪鬼がとりついたままに死ぬことになっているのが普通である。プロップは、少女の隔離は、そとの恐ろしいものから守るためにされたのだと考えていたが、「瓜子姫」の話は、そとの恐ろしいもの＝あまのじゃく(=内なる狂気)が、やはり襲ってきて、この姫をなきものにしてしまった。

註

- 1) ウラジーミル・プロップ 『魔法昔話の起源』 斉藤君子訳 せりか書房 1983年 40頁参照
- 2) J. G. Frazer; *The Golden Bough*. ed. by R. Fraser. Oxford University Press.1994. p.691.
- 3) cf. Frazer; *ibid.* p.698.
- 4) cf. Frazer; *ibid.* p.702f.
- 5) Frazer; *ibid.* p.703.
- 6) プロップ『同上書』 127頁以下 参照
- 7) プロップ『同上書』 42頁以下 参照
- 8) cf. Frazer; *ibid.* p.703f.
- 9) 矢島文夫編『古代エジプトの物語』 社会思想社 1974年 「運命を定められていた王子」
- 10) 関敬吾編『日本昔話大成』 角川書店 第2巻 310頁 参照
- 11) 関編『同上書』 第9巻 85頁、第3巻 252頁 参照

第三章 思春期の苦しみ

—メルヘンに見る若者のまゆごもり・脱皮—

1. ペローの「ろばの皮」・グリムの「千匹皮」

思春期は、ひとの一生のなかで、一番激しく心身の変化するときであろう。ふるい時代

には、そういう時期に一時的に社会から隔離する習慣が各地にあった。その古い時代の記憶が、昔話のなかには残されていて、お城とか塔に閉じ込めたり、長い間眠りつづけて、社会と隔絶状態になるような話になっている。ペローの「眠りの森の美女 La belle au bois dormant」やグリムの「野ばら姫 Dornröschen」「マレーン姫 Jungfrau Maleen」等の話は、そういうものになる。そのような隔離は、われわれの時代には、遠い「昔話」になるが、塔や城を、こころを閉じることのしるしと解するのであれば、その閉じこめる塔とは、こころの無意識の領域であったり、父母による束縛などになって、精神分析の方からの解釈にかかるものとなりそうである。そういうことを感じつつ聞き、読むのであれば、「眠り姫」などの話は、現代でも十分に了解可能な話になる。しかし、現代では、直截には、思春期にむかえる危機は、集団をさけて登校拒否をしたり、非行とみなされるような方向にいったりすることになって、世間から隔離されるというよりは、世間のなかにながら自身がこころを閉じてしまう形のものになる。もし、そういう昔話があれば、その方がわれわれの時代には、わかりやすい思春期の話になる。

ペローの「ろばの皮 Peau-d'Ane」、グリムの「千匹皮 Allerleirauh」（イタリアでは「木造りのマリア Maria di Legno」といわれている）などは、まさしくそういう話である。王が妃を亡くして、その後添いに、自分の娘をえらび、彼女は、それを断るために、難題をだしてみたり、さらに醜くなるために「ろばの皮」やさまざまな動物の皮をよせあつめた服を着て（「木造りのマリア」は、木で出来た服をきる）お城から逃れて、下女などになり、長いあいだ惨めにくらしした後で、王子とむすばれて幸福になるといったストーリーをもつ話である。「眠り姫」とちがって隔離はされないのだが、「ろば」などの皮で身をつつむことで、自身の真実の姿はかくし、汚れた醜いすがたで自己を防衛しつつ、世間の荒波にもまれることを通して、その不幸に耐えてやがて幸福をむかえる。メルヘン(昔話)では、内面的なものは、外面化してわかりやすい形に置き換えられることが多いが、「皮」を身にまとうとは、内なるこころを閉じてしまうことにと読みなおしてかまわないであろう。

動物の皮を身にまとうことは象徴的なものではなく、古くは、そのようなすがたに実際になることもあったようである。昔話にある、塔へ閉じ込めるような話が、現実史のなかで、我が国でいえば産屋や月経小屋への隔離という対応するものをもっていたように、フレージャーによると、皮を身にまとうことも、その現実的な習俗をもっていた。少女は、生理を見るようになると隔離されることがあったが、その隔離のあいだ、太陽光にさらされないようにするために、毛布で身体をすっぽりおおうようなことがあったという（註1）。

ウラジーミル・プロップ『魔法昔話の起源』は、皮を着ることについては、それは体を洗わないことや墨をぬることと同じで、姿を見えなくして識別不能にし、あるいは「死の国」にいることを示したのではないかという（註2）。死をもってする再生ということで、通過儀礼における変装である(動物の皮を着るのは、その種族のトーテム動物そのものになることであつたらうともいう)。

なお、「千匹皮」などでは、お姫さまは家を飛び出すが、それは、自分の父親である王から結婚をせまられることを理由にしている。不安定な思春期なのに、一層追い詰められて、家出するかたちになるのだが、これは、ふつうの家庭のありかたに照らしていうと、実に奇異なことがらである。妻の連れ子ということなら、父親は、その子を成長とともに、もともと他人なのだからと見直すことができ、これを妻にすることへの抵抗感は、或いは

少なくともすむのかもしれない。しかし、子供の方は、父親というレッテルを貼って、そうインプットして育つだろうから、それを夫というレッテルに貼り替えることは、そうとうに難しいことであろう。真の父親のばあいは、やはり、子供と同様に、「わが子」を「妻」のレッテルにはりかえるのは困難ではないか。この種のメルヘンは、ままたま子だとはいわない。真の親子のようである。つまりは、さしあたりは、奇異な近親相姦を語っているもののように見える。それとも、なにか古い時代の痕跡がそこに見出されるべきなのであろうか。フレーザーは、ふるい時代の痕跡をそこに読み取って、娘との結婚について、王位は妃によって保証され、王家の血を代々受け継ぐ女性をめとることで王となるということがあり、そういうばあいは、王は、妃をなくしたら、妃の娘つまりは自分の娘と結婚しないとその王位を継続できないということがあったのではと論じている（註3）。精神分析の方面では、これを、父と娘の結びつきのふかさを示すものと見ることになりそうだが、それは、ごく近代的な一部の親子関係をそこに読み込むだけのことにとどまろう。それよりは、フレーザーの解釈の方が説得力があるように思われる。

2. 男のばあひ

男子にもまた同様の話がある。グリムでは、「ろばのわかさま **Das Eselein**」「ハンスはりねずみ **Hans mein Igel**」は、ろばやはりねずみの皮をきて生まれる。前者は、大切にそだてられ、後者は、放置され森でひとりであらう。やがて、とおい国のお姫さまと結婚することになり、夜は、ろばやはりねずみの皮をぬいで立派な人間の若者となり、後にその皮を焼き捨てて、ひとのすがたのままで幸せに暮らしたという話である。

うまれた時すでに毛皮を身につけている点では、女子の「ろばの皮」などとは異なった話になろう。トーテム動物としての生まれをいうのであろうか。あるいは、親からいやがられる姿であるから、異類あつかいされ、のけものにされ、一人前のひととして認められない状態をいうのであろうか。生まれてくることが望まれていたのでもなければ、夫婦にとっては余計な存在であり、生活に余裕のない時代であれば、すててしまいたいものであったのかもしれない。生れつき醜い皮をつけていたとは、そういう否定的なレッテルをはられていたということなのでもあろう。現代では、多くの国では、こどもは全員同じように愛されるべきもので差別しないようにと、気を使っているが、かつては、可愛い子とか出来のよい子を愛し、みにくい子などは差別的な扱いをうけることがごく普通にあった。それが極端なかたちで昔話に取り上げられているのだとも考えられる。

似たものとしては、グリムには「熊の皮をきた男 **Der Bärenhäuter**」とか「悪魔のすすだらけの兄弟分 **Des Teufels russiger Bruder**」があるが、すこしちがった形になる。前者は、退役した兵士が旅をしていて、悪魔と出会い、「顔をあらわない」「ひげや髪をくしけずらない」「つめを切らない」「おなじもの（熊の毛皮）を着続ける」等のことを7年間守るなら幸福をもたらしてやろうと悪魔からいわれ、放浪の間、それをまもりつづけ、7年たって、そのあいだに知り合った女性と結婚して幸せになるというものである。後者の話は、毛皮を着るものではないが、同様に7年間「体をあらわない」「つめを切らない」等々のことを悪魔と約束して、地獄で死者の釜ゆでの手伝いをしつつ、約束を履行し、この世界にもどってお姫さまとむすばれ、ハッピーエンドとなるものである。

髪やつめのような自身の部分は、切り離すことが可能だが、タブー・害悪を背負ってい

る者は、その害悪をそとにまきちらさないために、そういう害悪感染の媒体となるものは一切、切り離してはならなかったのであろう。だが、それ以上に、当人が、より危険な状態におちらないためにそれは必要であった。そのつめや髪が他者のものとなったばあい、この他者がそれを自由にするので、もとの者自身をも自由にできると考えられていた。それらが邪悪なものの手にはいって邪悪な工作をされると、もとの身体にその邪悪なものが感染するということになるので、そうならないようにと注意する必要があったのである。

さらに、いまでも、これはわれわれの間にも見られることだが、幸運にめぐまれ、価値あるものを所有できているとき、これをそのまま維持するために、つまり「つき」をにがさないようにするために、自分自身の身体にあるものをそのままにしておこうとする心性のあることである。身体についているものを洗い流したり切り取って、「つき」がそれによって逃げ去ってしまわないようにするのである。身体と「つき」とは関係がないと合理的心性は思っただけでも、無関係とまでは断定できず、古い心性が頭をもたげ、両者を結び付けて、その身体の状態をそのままに維持しておく必要があると感じるのであろう。

あるいは、つめや髪を切らないということは、「何もしない」ことの表現なのでもあろう。なにもかも不動に不変に、もとのままにしておくということである。というよりは、不変停滞の事実をそのことで示すのであろうか。塔にとじこめられるような隔離ではないが、この世界のなかで日陰にいて、疎外された状態に耐え続けるのである。そういう停滞・疎外に耐えるといった試練が主となっているというべきであらうか。

こういう試練のとき、未来の光が見えない状態にまで落ち込んでいるばあい、時間は、遅々としていて、あるいは、まるで動かないものと感じられるようなことになりがちであらう。かつ、暗闇の塔などに閉じこめる話では、比較されるものがないから、時間の遅速は、その時点では自覚されにくいのに対して、熊の皮を着て世間に投げ出されていたのでは、それがしっかりと自覚されることになる。まわりのみんなは、進んでいくのに、自分のみが遅々として進むことができず、遅れていくのが目に見えるであらうからである。ろばの皮や熊の皮を着た若者は、世間のまっただ中になげだされて、これにかかわりつつ自己のこころを閉じるかたちをとるのであって、世間の動きは周知しており、その時間的歩みも感じている。その世間の時間に比して、自分の方は、停滞してうつつとしていて自覚して、みじめさをつのらせることになりがちであらう。

3. 鬱病のばあい

こころが鬱々として鬱屈した状態におちいると、極端なかたちになると、おそらくは、価値あるもの・光明はすべて自分から奪い去られ、自己は、陰鬱な空間に永遠に閉じ込めつづけられるかのように感じるようになる。ひとは、世界と自己について、ふつうには、融通無碍に、ときに楽観的にときに悲観的に明暗多様に解釈して生きている。解釈のしかたは、その本人のこころの在り方によってまったく異なるものとなる。自身では、エゴをはなれて、間主観的客観的に解釈しているつもりであるが、ひとの子がいじめにあっているときは、「ひ弱な面もあるのでは」と冷ややかに解釈するのに、わが子がそうになると血相をかえていじめのものとその管理者を怒り、いとおしいわが子をと涙するといったことになる。大なり小なり妄想をふくみつつ世界は解釈されているといつてよい。明るい日差しも、解釈者の心身のありかた次第で、とげとげしいものと感じられる。生への気力のうば

われた鬱病では、鬱々とした暗黒の色めがねで世界は眺められる。

悲観的になっていて、「光明が剥奪され暗黒の中に放置されている」と自己とその世界を解釈するとしたら、それに見合うように憂鬱なところもちになり悲哀感が生じやすくなることであろう。鬱病では、さらにまた、おそらく脳内の異常な生理的状态から、悲哀感が生じやすく、これが異常に多発することになるので、逆に、その悲しみの感情にみあうように、自己の世界から価値あるものが喪失・剥奪されていると、悲観的に世界を解釈していくことにもなる。悲しみは、喪失感情であり、自己が悲しみに圧倒されているばあい、世界から自分だけが、ひとりで淋しく惨めに見捨てられていると感じ、したがってまた陰鬱な、自己のみの生の停滞を感じるようになる。世界は、その輝かしい生き生きとした時を刻んでいるのに、自分は、見捨てられ、世界は自分から遠くにあって、その世界の時間のながれからもはじきだされていると感じることになる。かれの時間は、生きる手がかりを喪失させられて、うつうつと停滞して、なかば死んだものとなる。

悲しむ者は、価値の剥奪・喪失を体験して、自己防衛のためであろう、救済者以外に対しては自らを開くことができなくなって、自己に閉じこもる。鬱病的な状態では、その生は、無力にうちひしがれてしまい、外的世界に向かうことをやめて、自己のうちに閉じこもる。たえがたい陰鬱な状態に苦悶しうずくまり続ける。この苦悶は、ぬけ道をもたず、そこでは、重くのしかかる暗黒の罰を永遠に耐えつづける以外ないように感じ、憂鬱な現在の時間が停止したままに持続するものと感じることになる。

悲哀感と全般的喪失感のもとでは、現在の陰鬱をつくった陰惨な過去はあっても、未来の時間意識は存在しにくい。この憂鬱な暗闇が永遠につづくかのように感じていて、その暗い現在があるのみで、未来の光は見出せない。ときには、時間そのものが進んでいると感じられなくなるようでもある。鬱病の解説書によると、時計の針の動きは、むなしく空虚に感じられ、それが動いているのは分かっても、そのことによって普通のひとが感じるような、時間の進行は感じられない状態におちいるという。時間が停止しているかのように感じられるとか、時間が自分には失われているともらすこともある。自己の生の停滞状態のなかでは、時間そのものも停止しているように感じられるのである。

4. 内的成熟

そういうように生のうつうつとした停滞が時間の停止として感じられるのであれば、「ろばの皮」「熊の皮」をかぶって世間に対して自己を閉鎖して、これにじっとたえるメルヘンの主人公たちにおいては、その時間は、鬱病に似たかたちで、停止状態になっているというてよいであろう。「ろばの皮」のお姫さまは、家を出て、おそらくはじめて、労働という苦しみの現実を下女として味わう。それからの解放のときなど考える余裕はなく、一生そういう惨めな現在がつづくと感じられたことであろう。こどもの気楽で幸せな時期はすぎてしまい、二度とそれはかえってこず、しかも、一人前の大人のしっかりした生活は、なお見出せないとしたら、さしあたりは絶望的に停滞する以外なくなるであろう。

グリムの「熊の毛皮」をきる男性の話のばあい、かれがそういう苦難の時期をむかえるのは、王さまの軍隊をお払い箱になってからのことである。こどもから大人への成長・移行期の話にはなっていない。王さまのもとでの兵役というのは、王=父に従順な少年期をさし、除隊は、青年期になっての自立だと解釈できなくもないが、話そのものとしては、

そうではなくて、ある程度としをとってからのことになっている。この話は、場合によると、青年期から壮年期の、一家を背負い社会的にも責任をおわなくてはならない時期のことだと考えてもよい話である。

ひとは、うまれてから30年は、自分のとしを、そのあとは、よくばって「ろば」からもらった18年と、犬からの12年、それに猿からの10年のとしをもらって、むちうたれるろばのように、さらには役たたずの犬や猿のように生きていくことになっているという話があるが（例えば、グリムの「寿命 Die Lebenszeit」(KHM176)、ひとは、30才すぎからは、ろばのように、家の内外で苦勞を背負うことになっているものようである。少年期、青年期、壮年期等のおのおのに移行するに際して、ひとは、その変化に対応する必要があり、古いものの清算と、新しいものへの準備・適応に一苦勞をしなくてはならない。それがメルヘンにも語られているのであろう。

さしあたりは、これまでのことが通用しなくなり、無化されて絶望的となろうが、それは、新しいところへの移行期なのであれば、鬱病とは異なって、新しいものはなおはっきりとは見えないにしても、希望がどこかに感じられるものであろう。それが、どこかで感じられるから、その永遠にも思われる苦惱に耐えていけるのであろう。自身には感じられないとしても、周囲の見守るひとびとは、それを知っており、それ故に、陰に陽にとこれをささえていくのでもある。悪魔が「7年自分につかえること」を求めるのも、そういうことであらう。

激動の思春期は過去の子供の時代を清算して、新しいところへと飛躍していくために、その準備をする時期である。一時的に、自己にとじこもり、停滞的になることもある。外の世界が自身を元のように扱ってくれなくなるのであり、自分をのけものにするのでもある。自身でも、新たなものの準備がないのであれば、さしあたりは隠れたい。あるいは、それをふまえて、共同体が隔離という一定の形式をとっていくことになる。

醜い「皮」を着るというのは、ひとつには成長してまゆをやぶって出てくるまでの、傷つきやすい自己の防衛策としてあるのであろう。外敵となるものから自己を守る楯になっているのが「皮」であらう。その内にはすばらしい心身が成熟しつつあるのだが、そのこととなるまでは、つつかれると傷つきやすいから、かたい皮をつけ、醜く近寄りたがい装いをしておくということである。移行期にあるものは、不安定であり、どちらの「さし」ではかっても、短かすぎ長すぎて、ぴたりとあうことがなく、度外れであって、醜いものになっていると言える。

醜い「皮」を着ているとは、そういう醜さでもあろう。自身でも、どうしてよいかわからないことになり、自分で自分を取り扱いかねる状態になる。だが、皮を着るだけでは、なお積極的にはなっていないのである。ペローの「ろばの皮」では、皮を着て森のなかに逃げて行き、隠れる。が、それは、まず第一歩でしかない。つぎには、そこからつれだされて、みにくい姿をさらして、女中としてこの世間のただなかで働くことが求められる。その試練にたえ、みじめさをかみしめて、苦惱し続ける。グリムの「千匹皮」でも同様で、森のなかに逃げ、木の洞に眠る。そのあと、通りかかった王さまに見つけだされ、城の下女としてやとわれて、水をはこび、かまどの火をたき、下賤とみなされているさまざまな仕事をさせられる。

いまでも、やはり、思春期にはいると、それまでは賢く美しかった子が、急に愚劣なこ

とをしはじめ、親の期待を裏切っていくことしばしばである。親から離れて自立していこうという過程にはいつ、それがうまくいかず、自己に閉じこもりがちになる等と、信じられないような「まゆごもり」「脱皮」の様相を示していく。それは、ときに醜く、嫌悪感をもよおさせるようなものになっていく。親たちにとっても、その姿が醜い「皮」とみえることは、親が子を自立の方向に突き放していきやすくなることとして好都合なのでもあろう。

「まゆ」にこもり、醜い「皮」をきて、社会の片隅にじっとうずくまり、生まれ変わるために苦しみ、これに耐えることは、時間的にいうなら、楽しいときが「あっ」という間にすぎるのとは反対で、極端には、現在の苦悩の時間が永続するよう感じられることになる。鬱病のばあいのように時間は停止して進展をやめているよう感じられることでもあろう。

世間の時間は、とどまることなく前進していつているのに、自分のみが、わが子だけがとりのこされ停滞しているようにも思えるであろう。それが飛躍への一時の休息であり、あるいは、過去の清算と未来の準備期間なのだとしても、その閉じこもって生の停止したような状態を感じつづけ、見つづけることは、そうたやすい事柄ではない。このまま駄目になるのではと、絶望感にとらわれる。親は、子が「みにくい皮」を着て絶望的なすがたになったとしても、それを受け入れる以外ないのである。子は、もう(親の)子ではなく、自立する歳になっている。干渉は停止し、聡明で美しかったこどもの「死」をいさぎよく受け入れ、これを見守るしか手はない。

しかし、ヨーロッパのメルヘンは、このような時間停止に耐えるなら、輝かしい未来がやがて開けてくることを約束する。その苦悩を飛躍のばねとして、新しい世界への飛翔がなるという。醜い「皮」をかぶって、耐えることが、そのためには必要だということでもある。その時の醜い皮は、一時的なもので、心配することはない、やがてはその皮をぬぐ日がやってくると、悲劇をきらうヨーロッパのメルヘンは説く。

「ろばの皮」では、王は、お姫さまが家出するまでに、美しい服などを用意してやる。かつ、出ていってからは一切かかわることがなく、お姫さまは、自力で自分の道を切り開いていく。親は、自立のための準備をしてやったら、もう手出しをしてはならないというのであろう。その子の人生は、その子自身が切り開いていかななくてはならない。それにさしあたり失敗したとしても、まだ無限の可能性が残されているのである。その子の人生は、そこからまた再びはじまっていく。根源的には、時間は、過去を潔く振りすてて、この現在から、未来へと挑戦していくばかりである。

5. 日本のばあい

わが国で思春期の危機的状況をテーマにしている昔話というと、まずは、「瓜子姫」であろう。この話は、両親が彼女を二階にとじこめて出かけるという点からは、グリムなどでの塔に閉じ込める型の話になろう。かつ、この話は、ふつう、天の邪鬼がとりついたままで瓜子姫の死んでしまう悲劇になっている。ヨーロッパのメルヘンがハッピーエンディングを求めるのに対して、わが国では、悲しい結末をむかえる昔話がけっこうある。瓜子姫の話も、そのひとつとなっている。現実がときにそうであるように、美しく聡明に成長していた、両親に慈しまれていた瓜子姫は、思春期に入って突如として狂乱、狂死してしま

うのである。

これに対して、われわれも、ヨーロッパのメルヘン同様に一連の、シンデレラ・白雪姫的な、苦難の試練を経てのハッピーエンディングというストーリーの話をもつ。その代表は、「鉢かづき姫」であろう。この話は、塔に閉じ込められるのではなく、世間のなかで醜いすがたになって試練を経て成長していく「ろばの皮」に相当する話である。

グリムたちの、父親が後に成功するための贈り物を与えているが、われわれの「鉢かづき」では、死ぬまぎわの母親があたえ、それを鉢のなかにいれ、これを少女の頭にかぶせる。この鉢は、結婚の時期までとれなくなってしまう、さしあたりは、やっかいなお荷物となる。「鉢」は、頭が締め付けられるということなのであろうか。ノイローゼなどで、そういう感じをいただくことがあるというが、孫悟空のような「頭痛」の表現と見てよいのかもしれない。あるいは、フレーザーによると、少女たちが隔離されるばあい、顔を帽子や服で隠すようなこともあったというが（註4）、その一種なのであろうか。御伽草子の絵によると、その鉢は、中世の女性のかぶっている大きな帽子によく似ている。

「ろばの皮」に一層似た話としては、われわれには「姥皮」の話がある。それは、ときには「かえるの頭巾」をかぶったり、顔に「鍋の墨」をぬって醜い姿で自己を防衛することになっていたりもする。「鉢かづき」の鉢も、顔をかくす仮面に相当するものとも考えられる。それらでもって真実の自己を隠して防衛するのである。中東の女性のベールのように、自分を見るが相手からは見られないということである。呪術的世界からいうと、とくに邪眼をふせぐことであつたともいえよう。また、仮面をつけることで、さしあたりはこの仮面の表すものそのものに自身がなりきるのでもある。男子のばあいも、同等で、「姥皮」をかぶって爺のすがたになったり、あるいは「猫の皮」をかぶるのもあり、さらに墨をぬったり、灰をかぶって「灰坊」になるのであつた（註5）。

いずれにしても、これらの話にみられる試練の間は、やはり時間は停滞的であろうが、グリムやペローと同様、「瓜子姫」以外は、その苦悩の停滞の時間をもつことによって、飛躍して幸福を獲得することになっている。思春期は、老年期のように衰退し避けられない死をむかえるものとはちがひ、これから、本式の人生が展開していく前段階である。危機的な時期なのではあるが、そこでの苦悩・停滞は、輝かしい人生のスタートを目前にしてのことであるから、この種の話は、一般的には、飛躍を持って、つまりは、ハッピーエンディングをもって、ひとまずのストーリーを終わるものとなる。

註

1) cf. J. G. Frazer; *The Golden Bough*. ed. by R. Fraser. Oxford University Press. 1994. p.686.

2) ウラジーミル・プロップ『魔法昔話の起源』 斎藤君子訳 せりか書房 1983年 134頁以下 参照

3) cf. Frazer; *ibid.* p.316f.

4) cf. Frazer; *ibid.* p.687.

5) 関敬吾編『日本昔話大成』角川書店 第5巻 191頁以下 参照

第四章 若返り・永生の話

1. はじめに

時間は、むかしにはもどってくれない。どんなに元気な若者も、やがておとずれる老化と死をまぬがれることはできない。われわれは「もう一度、過去にかえってみたい」という願望をもつが、時間は、不可逆的にさきへさきへと進むばかりである。

しかし、同類のものごとの繰り返しの可能なばあい、時間の逆転ではないが、「もう一度やりなおしたい」という願いは、時にかなえられることがある。再受験・再就職・再婚等は、失敗した過去を清算し、出直そうという試みである。昔話では、さらに願いを大きくもって、人生全体の若返りを求めることがある。そして、どこの昔話も、そういう願望のかなった話をもつ。日本の昔話の「若返りの水」という話もそういうものの一つである。関敬吾『日本昔話大成』（第7巻 角川書店）の「若返り水」に各地のそれがまとめてあるが、これを見ると、大体、つぎのようである。

山にいった爺さまが、いい匂いがするのでそれをたどってみたら、清水が湧いていて、それを飲んだ（あるいは、山で一休みして眠っていたら白い髭の老人が夢に出てきて「若くなりたければ、上の水をのめ」といったので、そのとおりにした）。すると、腰がのび、しわが消えて、若者にと若返った。これを知った婆さまもまねたが、よくばってその水を飲みすぎて、赤ちゃんになってしまい、爺さまは、この子を育てることになった。

というような話であるが、中には、爺婆が逆になっているものもある。

婆さまが洗濯のために川（あるいは井戸）にいった。が、帰ってこず、心配していたら、若い美女が家に入ってくる。なんとそれが婆さまだった。「のどがかわいて水を飲んだら、眠くなり、目が覚めたらこうなっていた」という。爺さまは、自分もと出かけ、大量に飲んだり、あびたりした。かえりが、おそいと見にいくと、爺さまは、赤ちゃんになっていた。

なかには、水ではなく、山で「桃」の果汁を吸うとか、梅干しや味噌をなめながら水をのむというものもある。あるいは、神から、若返りの仙薬とか護符をもらうものもある。

2. 若返りか再生か

赤ちゃんへと極端にではなく、老化現象を停止し、あるいは逆転して、活力あふれる若者にもどるといふ若返りは、人の昔からの変わらぬ願望であろう。「若返りの水」の話でも、「美女」になったとか、「25才の若者」になった等という。現代では身近には若返りの秘薬と称するものがその代わりをつとめている。頭髮の若返りとしての毛はえ薬は、しばしば宣伝され話題にされている。各種の精力絶倫の効能をうたう秘薬も、老人にとっては若返りに連なるものであろう。

秘薬でなくても、状況をうまくお膳立てできるなら、そのような若返りの実感を生じさせることはできる。年とっての同窓会は、そのひとつである。みんなで共同の少年時代・青年時代へともどって、そのひととき、集団的に、若返る。卒業後の長いあいだのブランクは、その間の共同の記憶をつくることがなく、あたかも、昨日が卒業式であったかのように、今日につづけていく。共同的に想起される内容は、みんな若々しいままであり、その若い日のままに、いい年寄りが「太郎ちゃん」「花子ちゃん」と呼びあって、こどものようになって、しわだらけの顔の背後の若い日の面影に胸をおどらせたりする。幸いなことに、われわれは、感覚像を前にしながらもこれに信をおかず、美化された記憶の図式を描きだして、この想起した図を楽しめる。

同窓会にでかけたときは、みんな張り切って、若いつもりで無理をするので、そのあと、ひとりになって、どっと疲れをだし、昨日は「太郎ちゃん」だったのに、今日は「じじい」と呼ばれて老化している現実の自分を思い出し、玉手箱をあけた「浦島太郎」のような気分になることがあるようである。しかし、それだけ確かに、その時は、つかのまのことであっても、若返っていたのである。

もっとしっかりと若返る方法としては、若々しい鏡を見つけるやり方がある。若いものを相手にすることで、それに見合う形に若返るのである。最近の若者は、電車等にも関わらず、老人を老人としては扱わないから、老人は、目の前に座っている若者のまえで堂々と背筋をのばして、若返っておれる。老ゲーテは、孫のような若い乙女と恋をしたというが、そのとき彼は、若者に近い心性にと若返っていたはずである。同窓会とちがって、ゲーテは、現実の若い女性を前にして、(眼が外を向き、自身を見ないことを幸いに) 同じように若くなりえていたとあってよいのではないか。こういうのは「身のほど知らず」で今日では破廉恥な事柄に属すが、まじめな社会的な活動に専念して「第一線にたって」「若者にまじって」ということであっても、当然若々しくなれるはずであろう。

「若返りの水」では、一方の老人は、赤ちゃんにまで戻ってしまったが、これは、現実には、老人の痴呆症などで見られる。高級な精神的な機能が欠けてきて、幼児化していくのである。しかし、痴呆による悲惨な幼児化は、求められはしない。欠損・低級化としてのものでなく、求められるのは、もう一度はじめからやり直す、生まれかわるといような若返りである。昔話のなかでは、すこし若返るといよりは、この若返りの極致としての生まれ変わるものの方がよく見られる。

人生の節目でとりおこなわれる通過儀礼においては、その時に死んで、きれいさっぱりとそれまでの過去と別れをつけ、別の存在としてもう一度生まれかわるといのかたちをしばしばとる。それほど大した節目ではなくても、死んで生まれかわるといのかたち、「死して成れ *Stirb und Werde*」は、区切りをつけるには、単純明快であって、よくとられる形式である。わが国の神社には、「茅の輪」というものがある。茅でつくった大きな輪のなかをくぐることで生まれかわる。それは、母から生まれ出ることを象徴しているもののように、すこし若返ってなどとけちなことはいわないで、思い切って、ゼロにかえり、赤ちゃんから出なおす、再生するということである。

かつては、少年少女が成人するときには、やはり、一度、そこで死んで生まれかわるといのかたちをとるのが一般的だったようである。大人として生まれ変わる、大人の赤ちゃんになるということであろう。「若返りの水」の話では、赤ちゃんになってしまうのは、こ

っけいで困ったこととなっているが、むしろ、その方が、現実の通過儀礼のなかでは、普通だったといつてよい。

3. 生まれ変わりの方法

ところで、生まれ変わり若返らせる話としては、グリムでは、かじ屋さんがするように、聖ペテロが老人を元気な若者に焼きなおす話があり（註1）、死んだものを再生させるものとしては、おなじ聖ペテロが死んだものの骨肉をばらして、煮てきれいにし組みたてなおして再生させるという話等がある（註2）。先のが「水」をのんで直ちにと安易なのになし、手のこんだものとなっているが、若返りや再生は、手がこんでいたり、命がけのものになつてもいたようである。

それは、過激で乱暴なものになることもあった。再生の儀式において、死ぬほどなぐったり失神させる等のこともやつたようである。成人するときに、ところによっては生殖器を傷つけるなどのことをしたようで、それがもとで実際に死にいたることもあったというし、なぐったりして失神させるのみか、殺してしまうようなこともあったという。

井本英一『習俗の始原をたずねて』によると、「なぐる」ことは、生を鼓舞することであり、あるいは、失神させたり、ときに真に死んでしまったとしても、それでこの世なりあの世にと再生する活力があたえられたのだと捉えられたようである（註3）。アイヌの習俗に、夫の死にのぞんで、その妻が失神するまでひどくなぐられたり、踏みつけられることがあったというが、井本は、それを、「死者に代わつて、再生の打擲を受けるということであろう」（註4）と解釈している。夫があつた世に再生するには、なぐつて活力をつけさせなくてはならないので（死体をまさしく、むちうつところもあつたようだが）、夫のかわりになぐられたのだと。

日本の昔話には「死に鞭・生き鞭」というのがある。竜宮でのみやげものなどとしてあるのだが、そのむちで打つと死んだり、死んだものが生きかえつたりする便利なものである。現実のうちでも、かつては、そういうように、むちうち、なぐつて活力をえさせていた。ついさきほどの戦争でも、わが国の軍隊では苛酷な「愛のびんた」が盛んであつたというし、いまでもけっこう中高生ぐらいのこどもは、「愛のむち」で愛されているようで、ながい伝統があるものと感ぜられる。そういえば、ヨーロッパのばあいも、さかのぼるほどに、こどもの前に立つ先生の必携品として想起されるのは、「むち」になるのではないか。

坐禅するとき、ねむけがさすと、警策で打つてもらふ。それでしゃきつとして活力がよみがえるのである。素人がつどうときのそれは軽いものだが、昔は、若い出家僧たちのあいだでやりあうときは、思いきり打ちすえて棒が折れるぐらいであつたとかいふ。ボクシングなどを見るときは、なぐられるのは自分ではないけれども、あれを見ながら眠くなることはあまりないのではないか。おもしろくない眠気をさそうプロ野球でも、乱闘場面になつたら、みんな目をさましてこれに見入る。

お伽草子の『一寸法師』では、なぐつて過激に元気づけるような道具である「打出の小槌・つえ・しもつ（＝むち）」（註5）を鬼たちが所持してたと記す。武器であれば、「刀」や「弓」を鬼ももつていただろうし、それらの方が強力で高価なものであつたらうに、それらをあげず、なぜか「うつ」道具だけをあげている。活力をえるとは、身近には、意識が刺激をうけしつかり覚醒することだとすると、「こころをうつ」のみでなく、「心をぐさつと

刺す」というように、「切る」「刺す」等、刀剣などもあげられてよさそうなののである。人類の原始的体験、個人のばあいでいえば幼児体験からいうと、強力な外的刺激が与えられるのは、何といても「殴られる」「ぶたれる」ということになり、「刺される」「切られる」は、あまり一般的体験ではないということなのであろうか。いずれにせよ、一寸法師は、お姫さまから、その「打つ」道具、「つち」で殴打してもらうことで「せい」を打ち出しえている。

打出の小槌などで打たれると聞いても、われわれは、ほんの形ばかりのものを想像しがちだが、もともとは、そんな生やさしいものではなかったのではないか。羽でさわるのではなく、むちでしばき、つちで打つのであれば、かなりの暴行を考えるべきなのであろう。かつてはどこの国でも「むちうちの刑」があった。立派な刑であり、そんなこどもだましのものではなかった。とすれば、一寸法師のばあいにしても、せい（＝精、背、生、性）を打ち出してもらうのであれば、それ相当に覚悟のいる命がけのものになってもよさそうである。

4. 共同体の再生と永生

個人としての死はさげがたいが、種族としては、われわれは、この世での永生を望みうる。子々孫々において、生は刷新されて、活力をとりもどして、生き続ける。だれもが永遠の生命の担い手として生きているのである。各人の生命は、原始の生命の誕生の日から何億年と生き続けてきたのである。かりに、その途中で一度でも生命が途切れたとしたら、そこでその後の生命は断絶して不可能となる。現在のこの私が存在しているということは、その間、何億年と生命の火はこの私まで消えることがなかったということである。

ただし、個人の死はさげがたい。個の死をとおして、生を交替しつつ、全体的に生の再生・永生は可能になっているのである。人間の生の展開は、共同体においてなされるが、この共同体そのものは、個人の生にささえられて、そうとうに長い、個人から見ると永遠にも思える生を保つことになっている。神的靈的なものが、世代を通して生きつづけ、共同体そのものは、それによって生きているかのようである。

古代のひとびとは、そういう靈的なものが個人や共同体をささえていると考えていたが、人類学などの知見によると、共同体のそれは、その一族の長となる酋長・王さまのなかに生きていると考えられたものようである。自分たちの共同体の存続は、王さまのうちなる神的靈によって可能となっているのであり、王が弱ってくることは、その靈が弱って、共同体の活力が失われていくことに等しかった。ということで、共同体の活力を維持するには、王の活力を維持していくことが求められた。王が老衰して自然死することは、共同体の自然死でもあり、それは、さげられなくてはならないものだった。つまり、王は、活力をもっている時点で、その神的靈をつぎへとうまく渡していくことが求められた。

その確かな方法は、フレーザー『金枝篇』によると、「王を殺す」ことであつたという（註6）。活力のある王が殺されることで、その生き生きとした死をもって、神的靈は、活力をもったままで、つぎの王へと移行することが可能になると考えられた。ギリシア神話では、神々の王たるクロノスは、つぎの世代をになうはずの若い息子ゼウスによって殺される。オイディプスも、自分の父であるテーバイの王ライオスを打ち殺す。それは、偶然だったのではなく、王が自然死して共同体を衰弱させることをふせぐために、老衰するま

えの王を殺して、その神的靈を活力あるままで若い王にバトンタッチさせるというようなことを背景にして語られていたものようである。

フレーザーによると、ところによって、王は、12年とか8年（古代ギリシアは8年）の期限を切って玉座につくことになっていたというが（註7）、それは、古くは、王の死刑執行の猶予期間を意味するものだった。活力を維持したままで王でおれるのは、それぐらいということだったのであろう。しかし、王も自分のいのちがおいしいから、次第に、代わりの者に死んでもらうということになったりもしたようである。奴隷とか、犯罪者などを一二週間王にして、その間は、王妃と同衾することも許して、真に王そのものになりきらせ、そのあと、殺したのだという。その代理には、王の息子が選ばれることもあったようで、ゼウスやオイディプスは、自己防衛のためにも父王を殺さねばならなかったということになる。北欧の泥炭地域では、死体が腐敗せず半ばミイラ化して残るようであるが、富貴な姿で、かつ殺されたと思われる死体がいくつも発見されている。王殺しは、事実だったのであろう。

このようなかたちでの死と再生は、王のみのことではなく、それは、活力をそのまま維持していこうとする一般の人々においても言えた。若く活力のあるままで死ぬことで、来世でも活力ある存在として再生できるということである。フレーザーによると、ところによっては、老化したりして弱ってくるまえに、来世でその靈が新鮮で活力あるところからスタートできるようにと、自殺したり、殺してもらっていたのだという（註8）。

こういうところでの究極の老人福祉は、「おぼすてやま」どころか老人殺害という極端なものとなっていたのである。昨今は、自然死がいちばんいい死に方だと思われているが、活力ある再生を願うひとびとにとっては、「自然死は、最大の不幸」（註9）と感じられていたわけである。老化してその靈が衰弱してしまっていたのでは、死んでも、来世での活力は望みえないと想像された。

来世にいったひとがどうなっているかは、夢において、かれらが時々帰ってくることをもって推測された。若々しいままで死んだものは、いつまでも、夢には若々しくあらわれて、来世で活力をもって生きていると知られる。だが、老衰して自然死したものは、来世から、その老いぼれた姿のままで夢に帰ってくる。夢は、自由な想像とちがって、自分がかってに描くことができるものではないから、個人的な作りものではないと考えられていたであろう。想像とちがって、感覚的な確かさをもってあらわれてくるから、もうひとつの現実とも感じられた。その夢に、活力あるままで死んだものは、そうあらわれ、老衰死した者は、老いの姿のままに出てくるのであれば、来世で活気にあふれた存在として再生するには、活気のあるときに死なねばならないということになっていたのであろう。

夢を最大の根拠として、死者は、死ぬときのすがたであの世に再生するものと感じられていたのであろう。古代の墳墓のなかの遺体に、くびがなかったり、槍がつきささっているものがあつたりする。それは、真にそういうことだったとともに、ひよっとすると、本当は病死したのだが、戦士として死に、したがって戦士として再生できるようにとの願いをこめて、埋葬者たちが、そうしたものかもしれない。フレーザーによると、死体に槍をつきさしたりして葬った種族もあるとのことである（註10）。

5. 植物の再生

王が死んだとき、その身体は、しかばねとして腐り果てる。ミイラにして保存していても再生することは望めない。つぎの新王において永続する霊が再生していることを望むばかりである。だが、再生の確かに見られることがある。それは、植物においてである。われわれの「花咲か爺」は、枯れ木に花を咲かせた。冬にむかって死んでいった植物は、春になると、よみがえってくる、再生される。死と再生の劇は、植物にその原始的範型があったのだといえよう。

イエスの刑死と復活は、その死と再生の劇は、植物のそれに重ねられる。復活祭(Easter)は、ふるくは、穀類の春になっての再生をねがう祭りだったといわれる。農耕社会では穀物の再生をいのり、そのかなう季節としての春の再生を求め、弱々しくなった太陽が再び強力に照らすようと願って、多様なその儀式・祭典を行なった。日本での年越し・新年の儀式、祭りは、太陽や各生の、総じて「年」そのものの再生を願うことなのであろう。

不死鳥フェニックスは、500年毎に我が身を焼き尽くして、その灰のなかからよみがえってくるといわれる。焼畑農業などで山野が焼かれた場合、草木は炎と燃え上がり、一面死んだ灰の状態になるが、やがて、そのなかから春とともに、芽生え、生命が復活する。「花咲か爺」が花をさかせるのは、「灰」をまくことによってであった。灰＝死が、一定の手続きをもって再生可能になるということである。この再生する植物の生態に、かつての人々は、生命一般の再生と不死のあり方の範型を見いだしていたのであろう。

さらには、この植物の再生・生産に力をそえるものとして、動物的異性生殖が、女性による生(こども)の生産のちからが求められてもいた。農耕の呪術として、男女の生殖行為を演じたり、男根、女陰をかたどったものを祭ったのは、生殖に生産の源を見いだしてのことであった。そこには犠牲も求められ、少女殺しが行なわれることもあったようである。われわれの古代の神話(『古事記』)によると、「おおげつ姫」は、殺され、その身体各部所から穀類等が生じてくることになっているが、世界の各地にそういう殺人の話が残されている。植物に再生の活力を十分にあたえるべく、生産にちからをもつ女性が犠牲にささげられたのであろう。

生の生産力は女性にあり、そのもつ「血」に、特別の霊的な力があるものと考えられたようである。血に対する恐怖は、血への魔術的力を想定させることになり、生の生産にかかわる女性の、その「血」のとくに顕著にみられる「月経」と「出産」時は、畏怖されるものとなっていた。その魔力のこもる女性の血を、大地にながし、植物に付与して、穀物などの豊かな再生・復活をねがったのである。

それは、さらには、冬至をむかえて弱りきった太陽の復活にも、使用されることがあった。アメリカ大陸の旧文明のもとでは、生きた乙女の心臓をとりだして、これを太陽にささげる儀式があったという。

わが国でも、うら若い乙女が「人身御供」「人柱」にされる話が多い。「神さまは、エッチだったのだ」と思うのは、下衆のかんぐりで、乙女のもつ特別の生の霊力が求められたのだろうといわれている。あるいは、死んだ乙女が神的存在として再生して、人々を守護してくれることを求めたのである。だとすれば、アメリカなどと同じように、わが国でも本当に殺されていた可能性がある。現代でも宗教行事に「稚児」が、晴れ着で飾った可愛らしい少女がたてられることがあるが、その晴れ着姿は、あるいは「死に装束」であって、そこには、プリミティブな人々の宗教的な犠牲になり、神への捧げものとなった少女たち

の悲惨な歴史があったと見てよいのかもしれない。

ところで、確実に植物を再生させるために必要なものは、「血」ではなく、「水」であろう。水が生命を可能とする。グリムなどでも「命の水」がいわれ、それを飲めば、王さまの命がたすかる等ということになっているが、植物の生を可能とする水が根底にあるであろうことはいうまでもない。

本章の冒頭にあげた「若返りの水」は、端的に、水に再生・復活のちからを見いだしているのである。フレーザーによると、穀類の収穫に際して、最後にたばねられた刈り束に穀物霊がついたら、それに、あるいは、その霊が取りついたらとみなされる人に、水をかけるような風習をもつ地方があったという（註 11）。かれは、それを「雨乞い」の儀式とみなしているが、根源的には、つぎの春の再生を確かなものにする「命の水」ということだったのであろう。

日本では、「若水」をいう。若々しい生のこもった若返りの水である。水そのものに再生を可能とする若々しい生のちからがこもっているのだが、新年の儀式として、井戸や泉から湧きだした新しい水を汲んでくるのを「若水」というばあいは、生のこもる水の、その生をいっそうはっきりともっている、若い水を使おうというのでもあろう。東大寺二月堂の修二会は、上七日の死の儀礼のあと、下七日を再生の儀礼とし、ここで若水を汲む「お水取り」が行なわれる。若水は、命の水ということである。

われわれの昔話にも、生と死をつかさどる水の話がある。石田英一郎『桃太郎の母』の中の沖繩の話としてあげられているものによると、水には、若水である「変若水」（おちみず）と「死水」があって、前者は、へびがとってしまい、したがって脱皮しながら永遠の命をへびは有することになり、人は、死水を浴びて死をさけられない存在になったという（註 12）。

キリスト教でも、聖なる水をいう。洗礼があり、例の洪水の話がある。M. エリアーデ『聖と俗』によると、ノアの大洪水は、いったん滅亡させて、再生する大がかりな「清め」の儀式になり、洗礼は、古き人が水にひたることで死に（死に水）、そこから（生き水によって）新しい再生した存在を可能にする、水の儀式だったのだという（註 13）。

6. 輪廻転生・不老不死

現代は、ひとは死ぬとそれで終わりと考えてるのがふつうだろうが、古くはどこでも、無に帰すものではなく、べつのものに再生・転生していくものと思われていた。現代ですら一部には、真剣に「来世」や「地獄」を信じている者がある。中世の浄土思想の隆盛をみると、その時代のひとびとは、まちがいなく、来世を、極楽や地獄を本気で深刻に信じていたのである。われわれの歴史のなかでは、仏教的にいろどられた輪廻転生が支配的な考えとなっていた。

『今昔物語集』などにみると、死んだ母親がとなりの牛に生まれ変わっているのが発見されたり、なまずに転生したじいさまが夢に出てきたりと、身近な動物に再生していたことを記している。もうすこし高級なひとびとは、べつの人間存在にと生まれ変わるものとみられてもいた。わが国の聖徳太子は、中国の仏教の高僧の生まれ変わりで、小野妹子が隋にいったときには、その前世で過ごした寺へ自分のお経をとりて立ち寄せたとか伝えられている（註 14）。いまでも、ときどき、うまれかわりが巷のうわさにのぼることがあ

る。

ヨーロッパは古代ギリシアでは、ピュタゴラスなど、まだ、自分の友人が犬に生まれかわっているのを直感したりと、動物への再生を肯定していた。だが、だんだんと、動物のような下賤なものに再生するのは許しがたいことに思われてきたのであろう、プラトンになると、べつの人間に生まれかわることに話題をもっていき、動物との輪廻には消極的になってきている。今日のこされているヨーロッパの昔話をみると、われわれとちがひ、人と動物は厳格に区別され、ふつうには、動物に生まれ変わることはいわれないし（ただし庶民のあいだでは、最近まで、ねずみに生まれ変わるなどのことが言われていたようである）、動物との結婚も言われることがない（動物と結婚するかたちのものでも、本当は、魔法で動物にされているのだととらえられる）。

かつては、死は、無になることではなく、死んでもつぎの生へと再生復活のなることが信じられていたが、問題は、悩みは、なにに再生するのかということだった。何回かまじめに別の人生に生まれ変わってすごしたものは、永遠のアイデア世界の星の高みにとたかまっていけるのだとプラトンは考えている。それでつらい輪廻とはお別れできると。われわれの仏教世界でも、輪廻転生は、つらく悲しいことの連続であり、はてることのない輪廻から解放されて、永遠の極楽浄土にと飛翔することがひとびとの夢となっていた。そのことは、キリスト教でも同じで、その天国は、やはり、永遠の楽土になる。

これに対して、神仙思想は、そのような転生や来世よりは、至福の現在の永続化を希求した。秦の始皇帝は、徐福に命じてそういう永生のなる仙薬をさがさせようとした。徐福は、わが日本にやってきて、それを求めようとしたとかいう。さがしえたのかどうか、かれは、それっきり、皇帝のもとにはかえらなかつた。

古代メソポタミアのギルガメシュ物語によると、ギルガメシュは、ウトナピシュティム老人に「若返りの海草」のあることを教えてもらい、海にもぐってこれを手に入れ、人間へのみやげにしようとしたが、帰る途中へびにこれをとられてしまった。へびは、これを食べることで若返ることができるようになったが、人間には、それはできないこととなったという（註 15）。そんな昔から、不老不死は、ひとびとの夢だったようである。

『旧約聖書』によると、ひとの祖アダムとイヴは、「エデンの園」にある知恵の木と生命の木のうち、前者しかたべなかつたので、われわれは、知恵はもっても、命については、有限なものにとどまることになっているのだという。

もつとも、昨今のわが国のように長寿社会が現実化してみると、単純に永生を求めるだけではいけないことがわかってくる。老衰・痴呆で、介護なくしては生きられないというような長寿は、本人にも周囲のものにも、けっして求められはしない。アダムたちが永遠に生きる生命の木の実をたべてくれていたら、永遠に介護しつづけみんな疲れはてて、アダムを恨むことになっていただろうと思われる。永遠の生命は、老化しないで元気で永遠にということである。かつては、若くして多く夭折していたから、そういうことのないように、元気で長い生をとみんなが望んでいたのであろう。

そのように元気で幸福な生の永遠につづくことならば、万人が望むものであろうが、それは、ひとには許されていない。絶対的な権力を手に入れた秦の始皇帝ですらも、永生という願いをかなえることはできなかつた。この世界にいながら、恵まれた永遠の生を見いだすことは、だれにもできないのであろうか。元気なままでの永生は、なりたちえないの

であろうか。

永遠とまではいかないが、わが国には、いつまでも若々しく800年も生きた「八百比丘尼」の伝説がある。「八百比丘尼」や「常陸坊海尊」は、(人魚の肉を食べたりして)何百年も生きたと言われている。だが、これも真実はべつのところにあるようである。柳田国男『山の人生』は、この話を問題にして、そのからくりを、話の語り手が、三百年まえの常陸坊海尊の時代を、まるで見てきたかのように語るので、彼を常陸坊とみなして、したがって、三百年も生き続けていると錯覚したのであらうと推定している(註16)。「講釈師、見てきたかのような嘘をいい」である。

それは、聞き手がそうであるのみではなく、語り手も、自身をそのように錯覚したのであらうと柳田はいう(註17)。想像力による想像図は、現代人では、感覚像とは相当に異なり、あいまいで印象のうすいものしか描かれえないが、かつては、あるいはプリミティブな人々においては、そうではなく、感覚像に匹敵するような直感像を描きだしていたようである。そうであれば、源平の合戦の語り手は、語りながら、想像図をありありと感覚像のように描きだして、自分がその現場に居合わせたかのように錯覚しえた。あるいは、二度目に語る時、はじめに語りつつ描いた直感像をもとに、それを想起しつつ語るということになれば、あたかも、自分は、現場を見ていて、いまそれを想起しつつ語っているのだと思えたのであらう。

J. ロックは、人格の同一性は、意識の同一性によるという。今日の意識が昨日のそれと同一になるとき、同一の人格として存続しうるのであり(註18)、「実体の同一性」ではなく、「意識の同一性」(註19)に人格の同一性はあると。たしかに、同じ実体をもつAという自分が、昨日はAとしての意識をもっていたのに、今日は、Bという人の意識になっていたとしたら、自身をBと主張することであらうし、周囲もBという別人になっていると感ずることであらう。ときどき、ひとの魂がのり移ったというようなことを言い、「自分は、菅原の道真だ」と本気で信じて、そうふるまうようなひとがいるが、本人としては、真にそのように感じているのであらう。当人のそういう体験に即していえば、ロックのいうことは認められなくてはならない。

常陸坊や八百比丘尼のことを話すその語り手は、語りつつ陶醉し、意識はもはや常陸坊や八百比丘尼そのものになりきり、したがって、そういう人物として自らを感じとることになっていたのであらう。本人がその気であれば、いよいよもって「体験談」は真に迫り、聞き手は、一も二もなく、これを信じ込むことになり、彼らは、何百年も生きているものと解されることになっていったわけである。

さらに、周りから見て、その外見から推して同一とみなされるなら、たとえば、目の前の人物が昨日見たA君とその姿特徴において同一であれば、本当は別人であっても(双子で、今日のA君は、実は弟のB君であっても)同一のA君と見なすことになる。単純には名前が同一であれば、同一と見なされることもありうる。十三代目の酒井田柿右衛門は、「柿右衛門」としては百年も二百年も生きていることになる。かつてはあちこちに常陸坊を自称する者があったという(註20)。初代の常陸坊からはじまって自称常陸坊たちへと襲名されて、名前の永続化をもって、常陸坊海尊自身の不老長寿が成立していた可能性もありそうである。

註

- 1) Vgl. Grimm ; KHM147 „Das junggeglühte Männlein“ 「若く焼き直された小男」
- 2) Vgl. ibid. KHM81 „Bruder Lustig“ 「陽気な男」
- 3) 井本英一『習俗の始原をたずねて』 法政大学出版局 1992年 125頁 参照
- 4) 同上書 127頁
- 5) 『御伽草子集』（日本古典文学全集）小学館 1974年 400頁
- 6) cf. J.G.Frazer ; “The Golden Bouch” ed.by R Fraser. 1994. Book 2. Chap.2.(The Killing of the Divine King)
- 7) cf. ibid. p.251.
- 8) cf. ibid. p.229f.
- 9) ibid. p.231.
- 10) cf. ibid. p.231.
- 11) cf. ibid. p.338.
- 12) 石田英一郎 『桃太郎の母－比較民族学的論集－』 法政大学出版局 昭和31年 9頁以下 参照
- 13) ミルチャ・エリアーデ 『聖と俗』 法政大学出版局 1969年 124頁以下 参照
- 14) 『日本往生極楽記』『大日本国法華経験記』等の「聖徳太子」の項 参照
- 15) H. ガスター『世界最古の物語』 矢島文夫訳 社会思想社 1973年 61頁 参照
- 16) 『定本柳田国男集』第4巻 筑摩書房 昭和38年 86頁以下 参照
- 17) 同上書 86頁以下 参照
- 18) cf. John Locke ; “An Essay Concerning Human Understanding” Book 2. Chap.27. § 16.
- 19) ibid. Book 2. Chap.27. § 19.
- 20) 『定本柳田国男集』第4巻 筑摩書房 昭和38年 89頁以下 参照

第五章 昔話の異時間・異世界

－浦島の夢現、夢での死者の現－

1. 浦島と山幸

【今浦島】昔話で時間の異常さを語る話といえ、日本では何といても「浦島太郎」であろう。竜宮へ行って、ほんのわずかの間留守にただけなのに、故郷に帰ってみると300年もたっており、持ち帰った玉手箱をあけて、たちまち白髪の老人になった、という話である。

現実にも、「今浦島」と称される奇異な時間体験をすることがある。たとえば、山中に孤立して社会から隔絶して生きのびていた者が、何年か後に元の社会にもどったとき、あるいは、外国に長く留まって音信不通だった者が、故郷に帰ったとき、言われる。その隔絶

の間は、もとの社会の時間は停止状態にあり、故郷の記憶は、出立時のままにとどまっています、突然、何年かすぎた後の時をきざんでいるところに接続されるのである。かれのこのころのうちにある故郷は、昨日までは寒村だったのに、今日は突如、華やかな町にと変わる（これは、故郷のひとつにも同様に、昨日までの青年が、突然、今日は、中年の「今浦島」として現れるのである）。

故郷を旅立つときをもって、故郷の時間は当人のうちでは停止した状態になる。記憶されるものは、そのときでストップする。以後は、なにも記憶されることがなければ、時間的経過もないままになる。帰ったときには、何年も前の記憶が直前のこと・最新のものとして、その現在へと直結される。旅立ちのとき手を振ってくれた幼稚園児が、したがって帰郷時に予期した、その翌日の幼稚園児が、予期を覆し奇怪にも突如、中学生となって現れるのである。自分には昨日の今日という、ほんのわずかな期間のことなのに、故郷は、知らぬ間に、自分を疎外したかたちで、長大な時間を展開していたと感ずることになる。浦島太郎が時間的に異常な体験をしたという話は、遠くの世界へと長旅をしたものが故郷に帰ったときにいなく、ごく普通の異時間体験になるといって良いであろう。

10年間、故郷を離れていてそのあと帰ったとして、帰郷した時に抱く時間感覚の奇怪さは、故郷は昨日の今日の感じで1日か、わずかの日を経ているだけと自分では感じているのに、目の前の者たちは、10年の経過を思わせるような変貌をしていることである。奇怪・奇異を感じるのは、自分の感じている1日の方ではなく（冷静に反省してみれば、この1日の方がおかしいのではあるが）、突如変貌して現れた故郷の方である。知らぬ間に、故郷が10年の時間を思わせるように変貌していることである。そして、その奇怪な10年の方を、やがて、真実とみなさざるを得ないと考えだしても行く。

旅に出て、その後何年かして帰郷したとき、自身は昨日の今日の感じで故郷に接しその海山は同じ姿を見せているのに、知り合いは、突然に、何年も年取った姿で現れる。ほんのわずかの留守の間に、魔法でも使ったかのように、奇怪にも、大きく変貌した姿を見せるのである。その変貌の大きさへの驚きは、その年取らせている年月を誇張して言い表わすことへと誘う。それを誇張したのが、浦島太郎の話になるのであろう。しかし、変貌の大きさは、自分の旅の長さがもとになるから、誇張するとしても、留守にした期間が5年なら、せいぜい10年ぐらいいとどまろう。故郷の人たちにも、旅をして帰った者はその年月分、年取って現れるのである。相互の間で、誇張は誇張と分かることで、ほかの事情（自分たちの子供の成長など）との整合性をもたせるためにも、5年を50年などと過大に表現することは、できないであろう。

しかし、浦島説話は、300年と表現することが多い。そこまでの誇張ができるには、別の事情がなくてはならないであろう。誇張しても、それが指摘され「そんなには経ってなからう」と反省を促す者がいなければいいためである。つまり、知った者が全員いなくなっておれば、浦島は、自分の思いを誇張しても否定されないで済む。浦島説話は、知り合いはみんな死んでしまっていたという。浦島の思いは、誇張されても、これを批判・修正するものがない状態になっていたのであり、それが浦島の300年という年数を可能にしているとみなすことができるのではないか。

月と太陽によって計れる月・日とちがい、かつては、年という時間単位は、旅の中では、持ちにくかったことでもあり、その年数は、あいまいな記憶・想像をもって振り返って算

定してみる事となる。自身の年表では、故郷に過ごしたその思い出は年1, 2件だが、その異境での旅の間を思い出すと何十倍もの充実した体験の想起となり、長大な時間の経過を思わせる。その長大さの間に、友人もとっくになくなって、みんなが自分を置いてきぼりにして、消えてしまっているのである。そのさみしさは、空白の時間をより大きなものを感じさせる。かりに20年の間旅に出ていたのだとしても、友人らが年取っていても生きておれば、「お互い年取ったな」と、その20年を確認しあえる。40年という数で誇張すれば、「そこまでは経つとらんだろう」と否定もされる。だが、皆死んでいなくなっているのである。自分の時間感覚の感じたままが反復されていく。一人さみしく残され疎外された中での想起は、故人となってしまった皆の顔を反復するたびに時間的距離を大きく見せていく。あとを追いかけて行こうにも、到底近づけるものではない遥かな遠い時空へ、あの世にとみんなは旅立っており、その時間的隔たりは、長大に感じられることであろう。

亡くなった者との時間的距離は、はかりにくい。自分の祖父の死を体験したものが、その亡くなったときからの年月を聞かれても、おそらく、はっきりとは答えられない。亡くなってからは、なんの記憶の更新もなくなるから、時間的距離は、きわめて抽象的になり、あいまいなものになる。その時間的な距離感とは、そのとき抱く思いしで、大きくも小さくもなろう。「この縁側でよく日向ぼっこしていたな」とその姿を思い浮かべ身近に感じれば、「もう30年にもなるかな」と思い、「不可解な古い方言を使っていた」と距離を感じれば、「60年、いや90年も前になるかな。90年前だと、私は、まだ生まれてなかったか・・・」等と思う。あいまいで遥かな昔になろう。浦島は、知った者が全員死んでいてだれとも会えず悲嘆し虚脱感にとらえられていたはずで、その時間距離は、取り返せない深淵をもっての巨大な隔たりとして現れたことであろう。20年前のことでも、茫然自失のもとでは、自分の歳も忘れて、200年ぐらいの長大さに描くことになるかも知れない。

20年間故郷を留守にしていた間にすべての知り合いが亡くなって自分だけが疎外されとり残されているとすると、その20年の年月が再会不能の永年の距離を作ったのである。それは、20年の何倍にも感じられることであろう。それをおおげさだと否定する友は、皆亡くなっているのである。浦島説話では、300年経っていたというが、ショッキングな喪失感のもと、その寂寥・疎外感をそこに表現するとしたら、そういう年数にしたくもなろう。目の前の山川をみながら、故郷は昨日の今日という自分の時間感覚を受け入れてくれていると一方で感じつつも、他方で、知っているだれも生き残っていないということをしみじみと反復しつつその時間経過は逆に長大と感じられていく。300年ぐらいは経っていると想定してもおかしくはないであろう。わずかな日の留守が、同時に、長大な300年でもあったという奇怪な二重の時間からなる浦島太郎の異時間体験は、なんとか了解可能なものとして成り立つのではないか。

【あの世とこの世の時間の違いを浦島にいう場合もある】浦島太郎の異時間の話の背景には、いわゆる「今浦島」の異時間体験があるように思われるが、それとは別の考え方をする浦島の昔話の語り手もいる。それは、竜宮にいた期間は1年ぐらいの短期間だったが、故郷に帰ってみたら300年も経っていたと語る。つまり、「今浦島」の方は、身近に多くの者が経験している事実を踏まえており、旅の期間は現にそうである通りに長大だったというのに対して、こちらの見方では、竜宮の異世界での時間の速度自体が、ごくゆっくり

と進んでいたと語る。これは、宗教でのあの世の時間の速度とこの世のその違いをもとにしたものになる。天国も地獄も、永遠をもって語られる世界であり、時間は動くとする、きわめてゆっくりとしか動かないと想定されている。コーヒーに誘われて30分ほど天国にいていただけなのに、この世に帰って見たら、1月も経っていたというようなことになる。この宗教的な世界観を踏まえての浦島では、竜宮にはほんのわずかの間、1年ほど過ごただけなのに、この世に帰って見たら300年も経っていたというような時間の速度の違いを語る。

竜宮は、異世界・異境であるが、これをあの世、神々の常世の国とみなすことがある。盆や正月には、あの世にいった祖先たちが帰ってくるという考え方は、この国の一般的な民間信仰として受け入れられてきた。あの世とこの世は、(死んだ者に限定してだが) 行き来できるものとの発想であり、そういう中に浦島を組み込んだ場合は、両方の世界での時間の速度の違いをもっての話となるのは自然ではある。ただし、この世とあの世の行き来にもとづいているものは、(今) 浦島体験とは言わない。今浦島体験は、この世の多くが実際に体験していることである。長旅などで、長く見ることのなかったもの(故郷とか旧友とか)を見たとき、途中の記憶更新なく昨日の今日と感じる(錯覚する)中で、そのものに、唐突に、長大な時間経過を思わせる変貌を見いだす奇怪な体験である。この今浦島の異時間体験をふまえて示そうとする異世界も、もちろん、この世を超えたあの世、不死の常世の国となってもよい。しかし、あの世を信じない者は、この世のうちにある遙かな異境ぐらいを浦島の行ったところと想定することである。その異時間体験自体は、あの世を必要としないというのが、今浦島体験をもってする語りということになる。

ただ、今浦島体験をふまえる場合、長旅を誇張して捉えるだけだから、浦島の300年は、相当過激な誇張を前提にしないと成り立たない。その点、この世とあの世の時間の違いをいう方は、説明が楽である。天国は永遠で時間はごくゆっくり過ぎるといわれ、あの世での1日はこの世に換算した場合1年(365日、365倍)になると仮定すると、浦島という故郷の300年は、あの世でいうと1年弱なので、計算としては、分かりやすくなる。300年という数は、あの世の永遠のおこぼれをもらった年数ということで、妥当なものともなる。ただし、今浦島体験とちがいで、この世とあの世の行き来とか、あの世の存在自体は、そういう宗教的世界観を受け入れてのみ納得できることで、信じないものにとっては妄想でしかなく、説得力ゼロで、受け入れ難い話となろう。あるいは、天国とこの世界の時間の速度のちがいで、実在的には、なんの根拠もないことではある。

かりに、あの世、不老不死の常世の国があるのだとすると、それを踏まえた浦島の異時間は、錯覚をもって成り立つ「今浦島」よりは、単純で分かりやすくなる。今浦島は、だれでもが、長く生きておれば、どこかで出くわす異時間体験で、記憶の中断、ブランクをもっての錯覚であるから、異世界を示すには、物足りないところがなくもない。その点では、あの世とか常世はまるでこの世とは違う世界で、その違いは世界の根本形式をなす時間の違いにまで及んでいるということで、その発想は、大がかりでありつつ単純で分かりやすい。神々の不老不死の常世の国では、時間が極々ゆっくりと進み、そこに1年いて、有為転変の激しい無常のこの世にと帰ってきたら300年が経過していたといった形で異質の世界の異質の時間を明快に語る。が、それは、この世にのみ生きる者には、しらふでは到底受け入れがたい妄念であり、「今浦島」の異時間体験と違って、誰もあの世に行つて

きて実際に経験したわけではなく、極論すれば、虚言・作り事にすぎない。

今浦島は、錯覚とはいえ感覚的事実である。が、それに基づく浦島の話は誇張が過ぎる、ほらふきの話になる。他方、あの世とこの世の異時間をいう方は、虚妄の作りごと、捏造になる。どちらにも問題があるが、昔話として聞く者を引き付ける点では、今浦島の方に軍配があがるのではないか。常世のあの世と、無常のこの世が各々に固有の時間をもっているという方は、それはそれとして、あの世があろうとなかろうと、両方は、別々ということでその間に矛盾を感じることもなく、平凡な作り話として見過ごして終われる。だが、今浦島は、昨日の今日という1日が同時に奇怪にも10年間でもあったという非両立、矛盾を提示するのであり、合理性に挑戦するかのようで知性は興味津々となる。しかも、錯覚ではあるが、多くの者が奇怪な感覚的な事実として体験していることでもある。知性にも感性にも刺激的な話ということになる。

浦島の話は、あの世との交流がテーマではない。あの世との交わりということなら、一般的には、死を媒介にすることが必要だろうが、浦島は死をもってあの世と関わる話ではない。彼の死をもって話は終わる。後日譚でも作れば、あの世にも居づらくなって、また帰ってきた浦島ということで、この世とあの世の異時間が言われるかもしれないが、そういう話ではない。この世において、魚女房などとはちがうが、羽衣伝説の天女やかぐや姫ほどでもない、亀姫（乙姫）という、この世を少々超えた世界の女性に出会ったので、常世とかあの世的なものに若干関わることになるだけである。浦島の話は、この世において、一応冒険の旅に出かけ帰還するまでの話（失敗談）であり、山幸彦とか桃太郎の話（成功談）と同類のものともみてもさしつかえなからう。長旅の冒険談の最後を悲劇として盛り立てるために、現実の長旅からの帰郷でもしばしば体験する奇怪な「今浦島」異時間体験を針小棒大にして語っているのである。好みの問題ではあるけれども、この世のうちでの「今浦島」の異時間体験を踏まえたものの方が、浦島説話には、よりふさわしい解釈になるのではないか。ここでは、今浦島体験をもとにするものの方を採っておきたいと思う。

【浦島と山幸彦のちがいが】浦島説話によると、竜宮から故郷に帰った浦島太郎は、ほんのわずかの間留守にただけなのに、長大な時間を思わせる故郷の変貌を見出すことになった。そして、その長大な時間に見合うように突如白髪になってしまった、と時間的な異常を語る。この話は、現実にはありえないことであるが、単にナンセンスと放置もできず、なんとなく、これにひかれてしまう。しかも、浦島太郎のような異常な時間体験をする話は、どこの国の昔話にもあるぐらいにポピュラーでもある。「今浦島」の体験、たとえば、長らく会わなかった故郷の級友たちに会ったところ突如老人になって現れて驚いたといった体験は、珍しくない。つまり、一方では昨日の今日と感じているのに、その同じものが、他方で、知らぬ間に大きな変貌を見せていて長大な時間を思わせるといった奇怪な時間体験は、けっこうみんなもっていて、これは、奇妙な、あるいは驚きの体験として忘れがたく心の片隅に残っている。それが、浦島説話などの奇怪な異時間を語ることをもっての異境・異世界の昔話を受け入れやすくしている素地となっているのであろう。

だが、同じように竜宮に行って帰った「山幸彦」では、時間の経過の異常さは言われることがない。それは、異時間体験が、主観的なものにとどまり、客観的にいうなら錯覚でしかないと無視しているか、実際に、そういう奇異な体験そのものをもつことがなかったということなのであろう。「浦島と山幸では、竜宮にいた時間がちがいが、山幸は、釣り針を

見つけたら、すぐ帰ったのでは?!」と言われるかも知れない。が、山幸彦も、同じように、竜宮で妻となる女性に出会い結婚生活をはじめており、帰郷時には浦島が玉手箱を携えていたように、海の干満を自由にできる魔法の玉をもらって帰っている。核をなす事態は両者同じであり、おそらく滞在時間もそんなに違うものではなかったであろう。それでいて、山幸彦では異時間を語らないのである。

外国に長く滞在していても、いまなら、インターネットで毎日でも連絡をつけあうことができる。何年かぶりに帰郷しても、一週間前スカイプで見た8歳の甥っ子は、8歳の姿で現れる。異時間を感じることはなかろう。異世界に行っている間も故郷との音信を保って、次々と新しくこれを記憶にとどめていくなれば、故郷の時間的展開をたどりつづけることになる。帰ったとき、旅立ちの時から一足飛びに帰郷時へと飛躍することはない。

山幸彦は、海幸彦との兄弟葛藤のなかにあつて、かれから、失った釣り針をさがしてこいといわれて探しに出たのであり、見つけてもって帰ることが課題となっていた。釣り針は異世界の竜宮と故郷をつなぎ続けるものとなっていた。なにより、兄弟葛藤の結末はつけられていなかったのであつて、帰ってからその決着をつける必要もあつた。山幸彦が帰って見たら、兄の海幸彦は、250年前に死んでいたというのでは、話にならない。もらって帰った魔法の玉は、兄を懲らしめるためのものだったのに、もはや使いようがないことになってしまう。山幸彦は、神武天皇の祖父となるはずであるが、300年もあとになって帰っていたのでは、夢と現をないませにしてロマンに酔う日本古代史を大混乱に陥れてしまうことにもなる。時間的差異が浦島のように生じていたのでは、そういう後につづく肝腎の課題がむなしなものとなり、故郷でのつじつま合わせができなくなるから、異時間体験はあつたとしても、主観的な錯覚という些事にとどめられる必要があつたのであろう。

長旅をして帰郷したとき、客観的には、山幸彦のように旅先と故郷は空間を異にするだけで、時間は共通で滑らかに流れるとしても、主観的な体験としては、その時間的な前後の空白が長いほど、浦島のような異常な時間体験をすることは、しばしばある。しかも、時間感覚が異常をおぼえることは、些細なことがらではなくて、世界と自己の存在の根本形式がゆらぐ由々しき奇怪な事態である。浦島説話は、その奇怪な異時間体験をもって世界の根本をゆさぶり、人の心を揺さぶるのである。

【時空の見当識の乱れは、ひとを狼狽させる】 生存立の根本形式に空間とともに時間がある。その各々の一点に自分を定位して自らの存在を確かめて、ひとは生きている。自分の空間的な位置が不明となったとき、いま自分がどこにいるのかを確定しようと必死になることであらう。それは、時間的にも同じである。もし、自分の生きているその時間があやふやになったとしたら、動転することになる。

一寝入りしたあと目覚めて、「いまは、夕方なのか朝なのか」と見当がつかなくなったとしたら、うろたえてしまうことであらう。眠りは自分がひとりになるときであり、目覚めもひとりに始まる。起きた時、周囲の空間的状况が分からず、夕方と明け方は似ているから時間も同定できず、しんとした部屋で一人目覚めると、自分の存在する時空の見当識が失われて、自身の存在があやふやになるといったことが生じる。こどもなら、皆が自分を置いてどこかへ行ってしまったのではないかとか、天狗が自分を連れ出して、だれもいないところに置き去りにしているのではないかと感じるかも知れない。時空の同定ができず

見当識を失わせるような事態になったとすると、自身の存在の足場を失ったように感じて、不安になる。自分の時間的空間的な位置がはっきりするまで落ち着くことができず、家人の帰宅の声を聞いて、それが夕方であり、住み慣れた我が家であることを確かめて、やっと安堵することができるようになる。

時空は、そのもとでみんなが同じひとつの世界に存在する根本的な形式としてあって、それからはずれてしまうようなことは、その同じ世界から根本的にはずれることとして、驚愕のことがらとなる。その同じ時空間のもとで、その社会は各個人に、父親とか先生とか陰気な男といった役を演じさせ、各自は、その役をもって自身の同一性・アイデンティティをつくりその生を営んでいる。その時空間的な世界の同定ができず見当識が崩れると、自己の存在の場そのものがあいまいになって、自己同一性も不確かになり、何をしたらいいのか分からなくなり、自己の存在がゆらいで霧散するようになっていく。自己そのものが失われていくというような思いにとらわれるのではないか。

この国では四季の区別が明確である。そのとき、春なのか、秋なのか不明になるような体験をすると、ひとは、自分の世界が崩れるような戸惑いをおぼえることであろう。初秋の穏やかな一日、いまは秋のはずと思っているとき、小川をみていると、春の桜の花びらがながれ、れんげ草の花が岸辺に咲き、空からは春のひばりのさえずりが聞こえてきたとすると、時間の見当識がみだれて、突如、この世界がゆらぎだし、自分もあいまいなものとなって、どぎまぎするのではないか。世界の根本形式である時間、これが異なってくるということは、世界を根本的に別にするということであり、異世界を知らせる衝撃的な手段となる。帰郷した浦島のような異常な時間体験は、客観的に反省するなら錯覚であって、客観的な現実自体がそうなのではないと理解しつつも、主観的な体験としてはけっこう一般的でもある。その体験においては、一瞬ではあれ、自身の世界が混乱し、動転させられる。

今浦島体験は、錯覚だと分かることで、納得し安堵することになるが、その奇怪な事態が持続するとしたら、世界と自身の在り方を根本的なところから見直していくべきことになる。昨日まで少年だった甥が、錯覚ではなく、真実、その次の日、青年になって現れたとすると、タイムスリップして10年後の世界に自分が時間移動をしたということである。自分がタイムマシンにでも乗って時間を飛ばして動いたのだと感じられればまだしも、自分は普段通りにしていたのであれば、身近な世界が自分を疎外した形で途方もないことを行っていると不気味さを感じるであろう。わけの分からない奇怪な世界に引き込まれているのかも知れないと不安をいだくこととなろう。空間的に異なったところに移されていたとしても、もとに帰るための手段はなんとか見出せる。だが、時間の場合、わずか1月前に自身が移されたとしても、帰る現実的な方法はない。水底の竜宮ぐらいの空間的な行き来なら、呼吸の心配を片付ければ、なんとかなろう。だが、時間を異にするところとなると、現実の中では、1日前の昨日というとなりに移動することすら不可能である。昨日起こした事故は、どんなに後悔しても取り返しがつかないのである。飛躍も停滞もなく、もちろん逆行することなどありえず、均一に流れる時間のもとにこの世界は営まれており、今浦島のような異時間は、単に主観の錯覚として生じるのみである。だが、浦島は、均一に流れる時間のはずなのに、異なった時間を体験したと語る。異時間をもつての異常な世界の在り方を浦島は想像させる。奇怪極まりない話として、心をざわつかせることになる。

【**快樂に感けた浦島の不幸、未来に生きる山幸彦の幸い**】浦島と山幸彦は、同じように竜宮に行った青年であるが、その人生の展開は大いに異なる。その違いは、なんとといっても、冒険の成功と失敗のちがいである。山幸彦は、成功し、得難い宝物をもって帰郷して、それをもとに現実的に、未来に向かって活躍しつづけ、大成した人物となる。他方、浦島は、失敗し呆然自失で帰郷し、絶望に打ちひしがれて孤独な最期を迎えた。その違いが、また、浦島が異時間の感覚をいだき、山幸彦でそれが問題とならなかったことに関わりをもつ。

異境・異世界への旅は、冒険の旅であり、試練の時であって、その人生に大きな実りが可能となる時である。故郷を出ていくのは、豊かな幸・富みを獲得しようがためである。海山の幸彦達は、漁に、狩りに出かけて、海山に寝泊まりしながら幸・獲物を得て、我が家に帰ってくる。商人なども旅にでて、町の幸彦たちは何ヶ月、何年と帰れないこともあった。成功話であるとしたら、帰郷したときには、待ちかねていた故郷・我が家のものたちと再会して、富み・幸を共に享受できるのでなくてはならない。獲物をもって、富みをもって帰郷してみたら、我が家は廃虚となっていて、だれもいなくなっていたというのでは、成功話は、惨めな不幸話にと反転してしまう。動物が命がけで獲物を探し捕らえて巢に持って帰るのは、それを待つ愛しい子供たちがいるからである。鬼ヶ島の宝物をもっての「桃太郎」の帰還は、宝物に喜ぶであろう「おじいさん、おばあさん」あればこそである。ということは、成功話としては、帰郷時に、待ち望んでいた人々とか、主人公が再会したいと思っているひとと会えるのでなくてはならない。つまりは、旅のあいだも、自分と故郷が時間的展開を同一に保って同時的な進行をしていることが求められるのである。

山幸彦の場合、兄弟葛藤の決着をつけるべき未来が待っていたのであり、未来へと意識は向かってはいたはずである。現在を過去と並べるなら、出立時以降の記憶の中断をもって、突然海幸彦が年取って現れるであろう。だが、未来にむかっている意識は、海幸彦に鉄槌を加えることに集中し、過去の記憶像と現在のそれに飛躍を感じていても、それは、主観の錯覚で些事と打ち捨てられるであろう。不遜な海幸彦に懲罰を加え海山の統率者となる未来の夢をえがき、その未来を目指して一途に進み、海幸彦懲罰を現実のものとしていく。その現在とその未来の間には、異時間感覚は存在しないであろう。過去は、すでに存在した記憶に属する確定した時間であるが、未来は、その時間は、山幸彦にも海幸彦にも、なお存在せず未確定にとどまっている。その時間自体が存立していないのだから、未来を行き来できるようなタイムマシンでもない限り、異時間もその感覚も成立のしようがないことである。

ひとは、動物とちがいで、些事に渡るまで目的論的に生きる。もちろん、未来には大きな目的を描き、それを実現していくために己をかけていく。価値あるもの・幸を求めて自らに犠牲を背負い、その苦難に挑戦していく。希望・目的を実現するための辛い手段を選んで、これを生きがいとし耐え忍んでいく。山幸彦は、兄の海幸彦から、失った釣り針を探してこいと難題を課されて、これを果たすために探索・冒険の旅に出た。それを果たし、兄を懲らしめ勝者となるために艱難辛苦を乗り越えて、未来の幸いのためにと生きた。山幸彦は、神武天皇の祖父となり、日本の支配者として長く君臨する一族の始祖となった。

この山幸彦に比べて、浦島は、情けない。竜宮に行ったのは、快樂にひかれ乙姫（亀姫）に誘惑されてのことであった（亀は、亀頭をもつ。もちろん、露骨に、首をひっこめて亀頭の入る穴も見せる）。若者らしい未来への冒険的精神は、欠落していた。竜宮に行っても、

鯛や鯉の舞い踊りに浮かれた日々を過ごただけで、「ただめずらしく、おもしろく、月日のたつのも夢のうち」(文部省唱歌浦島太郎)という体であった。その結末は、竜宮追放であり、みじめな老化、死あるのみであった。未来にと生きる者は、当然、不幸を求めるとはなく、幸いを求めて生きる。だが、浦島は、今の享楽に生きたのであり、未来の幸いを希求して現在の辛苦に耐えるといった姿勢はなかった。現在の幸を食いつくそうというだけであった。その果ては、幸の消えうせた不幸を嘆くのみとなる。浦島の場合、運が悪くて不幸・禍がもたらされたのではない。自らが招いた不幸である(というのは、少し酷であろうか。恵みの少ない若者が大海原にひとり漁に出ていたのである。妻をめとることもままならない生活のなかで、亀を見て幻想をいだくほどに渴していた。都の若い貴族たちが現実にはほしいままのことをしていた、その千分の一にも及ばないことを、しかも幻想の中に満たそうとしたにすぎない。実際には、快樂主義的でも刹那的でもありえなかったのであろうから、恵まれた山幸彦と並べるのは、酷かも知れない。が、物語としては、幻想とも夢とも説くわけではなく、乙姫との夢のような生活をしたという設定であり、ここでは、それにしたがった浦島を論じざるをえない)。

未来に幸を求めて生きる者は、幸に会えるようにと自身を犠牲にする。今の禍い(わざ=業、会い)に挑戦しこれを乗り越えて幸い(幸、会い)を可能にしようと、自己否定をもって変わっていかうとする。その自己を踏まえれば、ほかの者も同じように変わっているはずとみる。長らく会わなかったとしたら、自分が変貌していつているように、相手も変貌していると思う。「男子三日会わざれば刮目して見るべし」という姿勢で生きる。だが、自分が変わらないから相手も変わらないと思って十年一日のようにして関わるなら、相手の意想外の変貌・進歩に仰天することになる。今浦島体験となる。

浦島のような失敗した旅・冒険の場合、故郷に対して一面では、なつかしい海山を前に安らぎたい、皆に会いたいということがあがるが、他方では合わす顔がないのでもあって、帰ってみたら、だれもいなくなっていたという異時間体験も意味を持つ。故郷の海山は、昨日の今日という自分の感覚を受け入れてくれて、浦島たちに安らぎを与えてくれるが、知り合いは一人残らず亡くなっていて、長大な時間の経っていることを思わせた。それは、一面では、寂寥の事態であるが、他方では、自身の失敗の旅をだれにも知られないで済むということでもある。失敗を話さなくてもいいように、皆、消えてくれたということでもある。「桃太郎」は、かりに、鬼ヶ島で敗北して命からがらに逃げ帰ったのだとしたら、みんなにあわす顔はなかったことであろう。浦島は、未来へと挑戦する気迫などゼロの、「月日のたつのも夢のうち」の快樂主義者の成れの果てだから、それどころではない。知る者がいたら、道楽者の『父帰る』ほどではないが、「ぬけぬけと、よくもまあ帰ってきたことよ」と侮蔑の眼を覚悟しなくてはならなかったであろう。

【浦島は、空の小箱しか携行できなかつた】浦島は、竜宮の乙姫(亀姫)と結ばれた。が、釣りつられての刹那的快樂を求めての結びつきだったから、長続きはしなかつたのであろう、離婚してしまった。山幸彦の場合は、快樂を求めて竜宮に行ったのではない。釣り針を探す苦難の冒険の旅に出たのである。その中で、竜宮の豊玉姫を妻とし、海幸彦との戦いに使える、潮の干満を操れる魔法の玉「しおみち(潮満)」玉と「しおひ(潮涸)」玉を手に入れて帰郷した。「桃太郎」のような、略奪をもつての帰還ではなかつたから、鬼ヶ島からの報復を心配することなど無用だったところか、のちに山幸彦の一族は竜宮との結び

つきを深めてもいる。冒険の旅の成功譚の代表である。しかし、浦島は、離婚し、かつ、山幸彦の向こうを張って、何につけても隣りと同じようにしたがる日本人の習性にしがたって、一応玉手箱（玉匣[たまくしげ]）を手にはしたものの、むなしい帰郷であった。玉といわず、玉匣と、匣（手箱）をいうのは、玉などもらえる状態ではなく、せめて見栄のための小さな手箱だけでも、ということだったのであろう。その小箱には中身はなかった。というか、ないことを隠すのが、その箱であった。あったとしても、それは、自分の身を抜け殻にしてしまった玉＝魂の痕跡か、抜け殻の自分を映す鏡ぐらいだったのであろう。

日本での冒険の旅は、故郷に帰ることで終わる。古代の浦島も山幸彦も、江戸時代の冒険譚の代表の桃太郎も、冒険の旅の末には故郷に帰る。グリムらのメルヘンの若者の冒険の旅は、巣立ちした動物のように、古巣には帰らないで、新天地に落ち着き先を見出して終わる。西洋の桃太郎なら、鬼ヶ島にいて、鬼の王女と結婚して鬼ヶ島の新王となる。略奪は、持って帰れる宝物ではなく、それを含めた国土そのものを略奪する。だが、日本の桃太郎は宝物を持って、帰ってくる。故郷へ錦を飾るということは、最近までよく言われていた。自立精神が希薄である（もっとも、古くはヨーロッパ人の冒険の旅でも故郷に帰るのが一般であった）。冒険に成功したのなら、帰っても、威張りたい、褒められたいということで分かるが、失敗した者ですらも、慰めてもらいたいということであろう、帰っていく。懐かしい故郷の自然が安らぎを与えてくれるのは勿論だが、亡き父母、爺婆が、草葉の陰で「よお帰ってきてくれたのお」と、情けない自分なのに宝物のように思ってくれ、慰めてくれるのであろう。

浦島は、宝物を持って帰れなかったのも、見栄の空箱をもって舞い戻ってきた。どこにでも居そうな日本人の一人である。英雄や石部金吉ではしんどいが、浦島は、情けない者としての自覚をもつ庶民の琴線に触れるところがあるのであろうか、おそらく山幸彦よりも人気がある。語られるだけでなく、古くから書籍にも繰り返して取り上げられてきた。苦しむためだけに生まれてきたかのような庶民の若者には、快楽・享楽の生活は、夢のまた夢であった。せめて、淫本『源氏物語』（「我国淫本の権輿」とは斯界の通人永井荷風の言）の万分の一でも、淫らな願望を満たすことができると夢見たことであろう。浦島のような生き様が破綻することは承知しているの悲しい願望であった。それが浦島太郎において語られているのであり、自分たちの悲しく情けない夢だと共感されたのであろう。

浦島説話では、「望郷の念にかられ、ほんの一時の帰郷を願い出た」ということになっている話もあるが、見栄のための空の小箱の携行しか許されなかったのであるから、かれは、あいそをつかさされたのである。鯛や鰹の尻を追いかけ飲み食いするのみの無能者ということになって竜宮を追われた浦島は、故郷に安らぎをもとめて帰ったのではないか。その故郷がかれに安らぎの場として存在するためには、失敗を知っているもの、これを、快楽主義者の成れの果てかと、あざ笑うものがいたのでは、よくない。帰郷時に長大な時間経過をもたらした異時間体験は、幸いであった。みんな草葉の陰に憩い、早く来いと誘ってくれる優しい家族や友人ばかりを想うことができ、安らかな終わりとなりえた。

浦島の場合は、快楽に感けてのことで自業自得となりそうだが、勇敢で真摯な冒険精神に富む海洋民族の若者たちは、幸を求めて海にと出かけていき、しばしば帰らぬ人となった。嵐の大海原で遭難し海の藻屑となり果てた者が多かったろうが、ときには運よく異国に流れ着いてのち、長年月を経て帰郷したといった話もあったことであろう。その間に、

老いた両親はもちろん、夫の帰りを待ち続けた妻も飢えと過労で病死し、子供は、孤児となり行方不明になっていたといった悲惨な浦島も生み出したはずである。さきの太平洋戦争では膨大な数の戦士が海で異国の地で凄惨な死をとげたが、絶海の孤島やジャングルの奥地でなお生き残っていても戦場の無数のしかばねの中で行方不明となれば死んだことにされた。お骨のない骨箱が、玉（魂）のない浦島的な玉手箱が故郷に送られていて、戦後しばらくして日本に帰って見たら、自分の墓があって、妻は家をでて再婚していたといった悲劇の戦士浦島もあった。自分の知る者がすべていなくなっていて、そういう悲劇の追いつきにあわずに済んだ浦島は、悲しくも幸いだったともいえる。太宰治は、浦島が突如老人になり、不幸な最期を迎えたとする普通の見方を拒み、実は逆で、浦島の「三百年の年月」は、すべてを忘却のかなたに置き去ることであり、それは、むしろ、「人間の救ひである」、浦島の最期は「幸福」だったと説いている（太宰治『お伽草紙』浦島さん）。この解釈だけには太宰に私も共感できる。

【第二次異時間体験で、浦島は自分の最期を見た】玉手箱を開けることで浦島は一瞬にして白髪の老人になったという。箱に何か入っていたとすると、恐らくは、乙姫に請うて、皆には内緒でもらった鏡になろう。浦島は自分の顔を見る機会がなく若いつもりでいたであろうが、故郷は長大な300年という時間の経過を見せていた。かれは、長命も度を外れていることになり、老人も終末期の高齢者となっていたはずである。それを玉手箱の中にあつた鏡で見て知り、愕然とし、そのショックで死を迎えることになったのではないか。浦島は、故郷の知り合い等にと外へと意識を注いでいた間は、老化した自分を自覚することはなかった。しかし、確実に老化していたのであり、死の切迫を知らねばならなかった。それを、玉手箱に鏡があつたとすれば、その鏡をもって実現することになったはずである。

手箱から取り出した鏡は乙姫が日頃これをよく見ていたから、乙姫を思いつつ、浦島は、これを覗いて見たことであろう。竜宮謹製のその銅鏡には、神獣が、竜とともに亀姫（乙姫）の亀も彫ってあつたであろうから、浦島は、その裏面、鏡面には当然乙姫の姿をと期待した。が、裏返してみた事態はまるで異なり、驚天動地で、愕然とすることになった。自分が老人になっていることを発見したのである。乙姫が「箱は開けないで」と忠告したのは、これを予知していたからである。その発言は、不死の常世の国から無常のこの現世に帰るのだから、浦島は300年という年を取るはずと承知していて、その真実を知るよりは、知らないままに死ぬ方がよいとみてのものであろう（このくだりは、浦島太郎の昔話は、「今浦島」体験をもつての話と見るよりは、神々の常世・永生と、時間の動きの急速なこの無常の現世との関わりの話と見た方が良さそうである）。しかし、浦島は、箱を開けてしまった。帰郷時の故郷の奇怪な変貌という第一次異時間体験をふまえての、自己自身の突如の変貌という第二次異時間体験をすることになった。

この第二次の体験では、鏡を手にした浦島は、まずは、慣れない鏡のことで、対象的に物事を捉える習慣しかなかったであろうから、自分を見出すのではなく、他者を見出したはずである。若干映りの悪くなった鏡（もちろん銅鏡である。銅鏡というと歴史博物館で「三角縁神獣鏡」のような錆びた裏面のみを見慣れている現代人は、鏡面にもそのようなイメージを抱きがちになるが、磨かれた銅鏡の鏡面は、現代の鏡と比べてもそんなに遜色はなかった）をみて「あ、お父さん！しわだらけの情けない姿になって。いや、お祖父さんですか？」と驚愕させられ、この世界と自己の時空が掻き乱されパニック状態となった

に違いない。どうしてここにと、空間が混乱させられ、遥かな昔のお祖父さんまでがいたのでは時間も分からなくなり、自身の時空の見当識がゆさぶられ、自己自身もあいまいになってきたことであろう。「箱から白い煙が出て」ということになっているのは、頭が真っ白になったということであろう。しばらく、鏡の中の顔面の口を動かしたり、手を顔にもっていったり、裏側を覗いて見たりして、矯めつ眇めつしながら、ほかの動物とちがい自己意識をもち自己の反省のできる人間のことであり、落ち着くとともに真実を理解することになったであろう。鏡の人物が自分自身であることに気づいたはずである。落ち着いて真実を把握すると同時に、さらに一層驚愕させられることになった。自分が老人になっていて、しわだらけで情けない姿になっていると分かったのである。その突然の老化に仰天させられ愕然とする、自己自身の第二次異時間体験となった。「たちまち太郎はおじいさん」の唱歌の通りである。

この体験は、現代人が鏡を見て間髪を入れず「ひどい顔！」と失望するのはわけが違う。鏡の自分を見た経験がなければ、その鏡の像は、見ている自分とは別なものとして、はじめは他者を見たことであろう。見たことのない自分を自分と分かるはずがないのである。写真を見たことのない人たちがはじめて集合写真を撮ってもらい、これを見たところ、映っているのが誰かは一人をのぞいて皆分かった。その誰かが分からなかった唯一の人とは、自分自身であったという。自分の姿を一度も対象として見たことがなかったのであれば、自分だけは見知らぬひとだったのである。浦島も、初めて見る自分の顔であろうから、ましてや老いて醜い鏡のその顔のこと、到底自分とは思えなかった。「随分前のことになるが、遅しかった父も、年取ってこうなったか」と思えば、父を見出したことであろう。「それにしても、あまりにも年を取り過ぎている。よくは記憶していないが、祖父だろうか」と思ったかも知れない。しかし、祖父や父がここにいるはずもないし、いったい誰だと、戸惑いつつ、口を開けたりゆがめてみたりして、やがて、「自分の顔面と見なさざるをえない」と思うようになっていったことであろう。そして、まだ十分に自分とは思えない鏡像を見ながら、それでもやはり自分であるにちがいないと自分を納得させつつ、その自分の老化のすさまじい姿に茫然となったことであろう。友人たちがとっくの昔にあの世にいつていることを合わせて、寂寥感・虚脱感にとらわれて、生への気力を一気に失い、生きるしかばね状態となったことであろう。

これは、異時間体験というよりは、自身の思い込みと実際とに乖離があって、その実際を知って驚かされるということである。突然、新規の事柄が出来て、とまどう驚き体験という方がいいのかも知れない。もちろん、鏡をもつての浦島の老化の自覚は、若いつもりでいたのに、実際には長大な時間が過ぎていて老人になっていたという時間についての驚きでもある。しかし、長い時間的なブランクをもって成り立つ「今浦島」体験とは、区別される。「今浦島」の体験は、長く見たことがなかったものを見たとき、一方で、その間の記憶の更新はないから昨日の今日という感じであるのに、他方で、目の前にあるものは、長大な時間を思わせるような変貌を見せているという奇怪な体験になる。だが、ここでの鏡をみての老化の自覚では、浦島は、銅鏡を覗いてみるような若者ではなかったろうから、若いときの記憶像をこの時に想起して結びつけるといったことはなかったはずである。その老いぼれた、鏡のなかの自分は、自分とみなさざるを得ないが、「はじめまして」といいたくなる疎遠な、はじめて見る顔であったろう。漠然と若いつもりでいたその自覚

を、自分をはじめて映した鏡が破ったのである。「喜望峰」をアフリカ最南端に鎮座する巨峰だと思い込んでいた者が、グーグルアースで平凡な「岬」と見知って驚き、「これがなんで希望の巨峰だ、失望の岡だ」と落胆するようなものである。鏡をみての浦島の体験は、それと同じ驚愕体験であるが、同時に突然の老化の自覚ということでは、奇怪な異時間体験でもあったということができる。

驚愕の老化の現実をふまえて、半ばしかばねになった浦島は、セミの抜け殻のようになって、孤独のなかで最期を迎えることになった。その間、好奇心の強い人間のことから、再度、鏡を手にして自分の末期を見た可能性がある。鏡をのぞきこんだ時見たものは、おそらく、老人顔の自分を初めて見たとき以上に疎遠な感じの、まるで生気のないゾンビ化したひとの死相だったであろう。到底自分とは思えなく、これを突き放して対象化して見たとすると、死神が鏡の中からじっと自分を見ているのを発見したはずである。そして最期に、乙姫の鏡ゆえに乙姫のかすかな痕跡でも見つけたいと、手垢や指の跡でもついていないかと、かれは、目を皿のようにして鏡を見まわし、さすが竜宮謹製の銅鏡のこと、鏡の裏面に彫られた亀がうっすらと鏡面に浮き出るように磨かれていて、それが乙姫（亀姫）の陰影を作り出しているのを見つけ出したことであろう。浦島は、その神々しい乙姫に、老いさらばえた自分を鏡の中で重ねて、微笑む自分をやっと自分に違いないと実感しながら、安らかに息を引き取ることになった、と想像しても良いのではないか。

2. 『幽明録』と『捜神後記』

【異時間を語る者と、語らない者】浦島太郎のような異時間体験は、主観的な体験としては、「今浦島」と言われるものを代表にして、しばしばあるが、それは、客観的には錯覚にとどまる。そして、その錯覚は、通常、当人がすぐに気づくことでもある。だとすると、昔話・説話の伝承者の資質のちがいによって、異時間を語る浦島とこれを語らない山幸彦のちがいのように、これが誇張され際立たせてとりあげられるばあいと、客観性を尊んで、異時間体験は錯覚で些事として捨象されるばあいとがでてくることになる。

異境・異世界に行つての異時間体験を際立たせる方の話として、例えば、中国の話で、『幽明録』に採録されているものに「天台の神女」というのがある。二人の男が深山にはいりこんで道に迷い何日もさまよっていたところ、ある谷間で二人の女性に出会い、彼女たちの住む桃源郷のようなところに行った。そこで半年ほど楽しく暮らすことになった。やがて、故郷にかえりたくなくて、山を下って帰ってみたら、親戚も知人もいなくなっていて、自分たちの七代後の子孫に出合うことになった。その後二人は、家をでて行方不明になったというような話である。

これに類似した話を陶潜の『捜神後記』は、いくつかあげている。しかし、いずれも、『幽明録』のような、帰郷してみたら膨大な時間が過ぎていて七代後の時代になっていたというような浦島的な時間的異常性については、これを述べることがない。そのなかで一番『捜神後記』で有名なのが、「桃花源記」である。桃の花のさきほこる溪谷をさかのぼって、山中の洞窟にはいり、そのさきに別世界を、のどかな桃源郷を見いだした。その住人は、秦の時代に世を避けてこの桃源郷に住みつき隔絶して、漢、魏、晋の時代を知ることなく平和に暮らしているのだった。しばらくそこにいて帰った。再び行こうとしたが、行き方がわからなくなっていたという話である。もちろん、行き来に際しての時間的な異

常さは、言われることがない。

『幽明録』の「天台の神女」と同様の異世界へ迷い込んだ話になるはずであるが、陶潜の『搜神後記』は、いずれの話も『幽明録』の「七代後」などというような時間的異常さは、いうことがない。浦島のように、異境・異世界にとしばらく離れて、そののちに帰郷したのであれば、各話の体験者自体においては、おそらくは、時間的異常さが体験されたはずであろうが、それは、陶潜からいうと、主観的なもの、錯覚にすぎず、そういう些事など述べる価値がないということだったのであろう。しかも、その錯覚の異時間は、その旅の間の時間の長さ（さきに「天台の神女」でいえば、半年）であるはずを、針小棒大に、100年200年に誇張する。そうしないと、今浦島の体験はだれでも大なり小なり持っていて、聞くものを引き付けられないからである。話を面白くするためとはいえ、そういう誇大妄想の虚偽を語ることは、事実・真実の異境体験をおとしめ汚すことになると思えば、むしろ、語るべきでないということになってよい。

陶潜にとって、異世界にかかわって語るべき大切なことは、広い中国の大地のどこかに実在しているはずの、深い山中の別天地へとたまたま迷いこんでしまったこと、そこで奇異な世界を垣間見ることになったという珍奇な体験だったのであろう。中国大陸の西や南の少数民族のもとには、都市部とはまるで異質の異境・秘境が、桃源郷の名にふさわしいようなところが、今も数多く存在している（中国が国家資本主義社会になってからは、あらゆるところが急激に資本制化していて、社会生活上の異境は、老人が守るだけの遺風になっており、そういう秘境・異境も、均一の経済観念のもと、観光地化するか、放棄され廃墟になるかして、まもなく消滅していくことになりそうである）。主観的な奇怪な時間的錯覚などをもって異境・異世界にさそわなくても、すでに、十分、実在している奇々怪々な秘境・異境があるのだから、その真実の姿を語るだけでよかったのであろう。

【陶潜は、古い時代のままの生活に目を注ぐ】異世界・異境を語るに際して、陶潜の『搜神後記』が、浦島説話のような異時間を語らないのは、陶潜というひとの好み・価値観がかかわる。空間とちがって、主観的な時間は頼りにならない。同じ時間でも状況しだいで長くも短くも感じる。そんなあいまいな時間など論じるに足りない陶潜は考えていたのではないか。時間よりも空間重視の立場である。未知の溪谷をさかのぼり、行く手を遮る深山の奥に秘された洞窟があり、これを通り抜けていくと、その向こうに別世界があったと、空間的に異世界を定位するだけで十分と考えていたのであろう。

時間的なものは、主観的で捉えようのないところがあり、ひとによっては、時間は、先後が逆転さえする。自分の時間感覚が狂っていて、「橋が落ちた」のは昨日なのに、明日のことと時間定位した場合、「明日、橋が落ちる」ことが明々白々だと思え、「自分には予言が出来る」と確信することが可能である。時間感覚は、今浦島での錯覚の体験に限らず、主観の在り方に依じて変容し、信頼するにたりないものがある。また、地理的な空間とちがって、捉えどころがなく、「雄略天皇の御世戊午22年の秋7月、丹後の国で」奇怪な浦島失踪事件があったと言っても、年も月も同じ数字のことで記憶に長くはとどまらず、年号など聞いたとしても、その支配下には無意味な符丁でしかなく、右の耳から左の耳へと抜けて意識にはとどまらなかったことである。これが伝承されていくときには、一律に過去一般になって、「むかし、丹後の国で」となっていく。時間は、自明と感じられるが、いざこれを捉えよう、明確にしようとする、曖昧模糊としてきて捉えようがなく

霧散してしまうものでもある。空間的なかたちで、深山の洞窟の向こうにとはつきり別世界が確定できるのであれば、仮に伝承されているものには異時間的なものといわれていても、あいまいで信ずるに足りないものとして、省かれることになったのであろう。

もうひとつは、陶潜の『搜神後記』の場合、別のかたちで異時間的なものが空間的な世界のなかにすでに存在していることもかかわってこよう。つまり、「桃源郷」では、晋という現代のなかに、秦の昔がそっくり残っていた。そこにと世を避け隔絶した生活をしていたひとびとは、秦のむかしのままにとどまり、そのあとの漢とか魏、晋の時代を知らなかったのである。ひとつの孤立した現実の空間のもとに、ふるい時代がいわば化石化し空間化して厳然として存在していたのである。

これは、現代ではすくなくなつたが、まだときには可能な異世界体験である。なつかしい古い時代の生活をしている国々があるのを見て感激したりすることがある。かつては、日本でも、都を遠のくと、遠のくほどに、より古い時代(の生活)が見いだされ、「桃源郷」ならずとも、地方にいけば、新時代には無縁の過去の時代(の生活)が満ち満ちていたはずである。簡単に古い時間の残存が体験された。空間化した形でふるい時代が、歴史博物館のような光景がひろがっていたことである。そういう古い時代の光景は、「浦島」のような主観的な錯覚の体験とちがって、客観的に存在する事実であり、もし時間的なものが問題にされるとしたら、まずは、こちらの方こそを取り上げるべきだということになってよい。陶潜は、「桃花源記」では、そうしている。体験としての異時間性(錯覚)にはふれないが、生きる時代を異にする奇異な人々の存在、秦の時代しか知らない生きた化石のような人々が存在していること(真実)は、しっかりと語る。

浦島説話が異時間体験を語るのは、異境からもとの世界に帰ってからのことだから、まず、陶潜の「桃花源記」のように語り、古い懐かしい時代の残存を示して、さらに帰郷してから浦島的な奇怪な異時間体験を語ることもありうる。ただし、主観的な錯覚として浦島体験はあるのだから、客観的な真実を語ろうという姿勢においては、陶潜のようにして、浦島体験は語らずということになるであろう。しかも、異時間体験の話となると、どうしても、誇張・虚偽が入ってしまう。1年故郷を離れていて、帰郷時に、突然の(1年分の)変貌を見出して奇怪に感じたとしても、それは、1年の飛躍に留まるはずである。奇異な時間感覚もすぐに錯覚と分かる。だが、それでは、ひとの関心などひくことはできない。1年の飛躍でしかなくても、大きく誇張して100年とか200年の時間経過・飛躍をかたってしまう。真実を語ろうという者には、その誇張・虚偽は、許しがたいことである。自身の語りのなかにそれを混入させることは、虚偽の毒を入れることにほかならず、浦島的な異時間の誇大妄想の部分は、排除する必要があると、真実を語ろうとする者は考えることになる。

【懐かしさと奇怪さ】昔話類において、異境・異世界とこの現実世界を結ぶものとして、一方に、秘境・異境への空間的な移動と、しばしば、そこでの古い時代のままにとどまった生活を語ることをもってするものがあり、他方に、奇怪な異時間の存在をもつてするものがある。『搜神後記』や山幸彦は前者、『幽明録』や浦島太郎は後者である。異時間の有無は、聞き手の現実世界とのかかわりということでは、親・疎のちがいを感ぜさせるものとなろう。奇怪な異時間など語らず、山中の奥深くに古い時代を残している秘境を見るといふ陶潜の桃源郷のようなものは、この世界と連続した世界で、素朴な昔のままの生活で

なつかしさを感じさせ親しみをいだかせて聞き手を引き付ける。他方、浦島のような異時間をいう場合、異境・異世界の在り方がまるで異なり、奇怪なことで疎遠・疎隔の距離をもって好奇心を誘うものになる。

陶潜の桃源郷は、古い時代をそのままに残している隔絶した世界であった。はるかな過去の時のままに時間が止まっているかのような客観的に存在する社会を語る。その古い時代の生の在り様を見出すことは、自分たちの過去を見出すことと重なり、懐かしさをいだかせる。かつて自分たちがそうしていたこととして、その古い生活様式に親しみをもち心が引かれ、愛おしくも思う。

ひとは、空間に生きるとともに常に時間のうちに生きている。その点では、時間を無視はできない。奇怪な浦島のような異時間は、身近な今浦島体験なども後押しして、世界の根本形式の時間が異常をきたしているということであれば、ひとは、その奇怪さに目を奪われざるを得なくなる。だが、陶潜の桃源郷の話では、異境に行くにもかかわらず、それは言わない。時間を無視するわけではない。どんな所でもどんな人でも、時間のもとに、その生き方に応じて色づけられた時間を生きる。それを陶潜は語る。古い時代のままに化石化したような穏やかな生活を続けている異境を語る。

陶潜の桃源郷の時間のもとでは、古い時代に置き去りにされ隔絶して、以後の変化のない古い生き方をしていたということが中心の話題になるが、それは、また、文明化した都市のあわただしい生活の時間とは違う、時間感覚も異にする、素朴でのんびりとした穏やかな生活に重なり、心安らぐものを感じうる世界であろう。それは、桃源郷でなくても、都市から一步はずれば、つい最近まで、日本でも、感じられた。古い時代ののんびりした生が展開していた。都市のできた古代から、都市と農山漁村の、時間を含めた生き方のちがいは顕著であった。古代ギリシャのイソップ寓話に、町の鼠に招待された田舎の鼠の話がある。町では豊かな暮らしだが、あわただしくて落ち着きがない。田舎の鼠は、やはり、自然の素朴な生活の方がいいと、田舎に帰っていく。田舎では、物質的な豊かさには欠けるとしても、のんびりとした穏やかな時間がながれる。陶潜の桃源郷では、古い時代の時間のもとで、のんびりとしていて、おだやかな生の営みがあった。遠くに犬の声がし、小川のせせらぎも聞こえてくる。ひとの密集した都市生活は、豊かではあるが、落ち着きがない。時間に駆り立てられる生活でもある。その違いは、異境のゆったりした常世に近い時間と、身近な世界のあわただしく無常に動いていく時間の違いということに近似的であろうか。

これに対して、異時間を語る浦島や『幽明録』などの場合は、住まうこの世界の根本形式の時間そのものが故郷と異境では異なるという。異時間によって自分の生きていた世界の見当識をゆさぶり、この世界を相対化しこれと異質の世界のあることを感じさせる。異時間がない陶潜の世界は、この実在の世界の連続的延長に、実在する異境を見るが、異時間をいうものは、時空間の見当識を失わせることで、この実在世界を超えて疎遠で自分たちの親しんできた時空間を疎外する奇怪な異界にと向かわせる。この世界にとっては疎遠な奇怪な世界であることを、時空という世界の根本形式のちがい、時間の異質をもって示す。そのことでひとの好奇の心を誘う。

もっとも、陶潜のような異世界も、懐かしさよりは、奇怪さを感じさせることもかつては多かったであろう。方言は通じないし、ましてや外国語となれば、これが同じ人類かと

さえ感じ、得体の知れない奇怪な異民族・異世界と感ずることもあったろう。生活様式も懐かしい素朴なものを残しているといっても、油断していると首狩り族の犠牲になることでもあった。不安・恐怖をよぶ奇怪なことに気づいていく羽目にもなったであろう。古い時代が懐かしさを感じさせるというのは、平和で合理的な生活にひたりきって、その視点のみから、穏やかな上っ面のみで過去も見る現代人の錯覚というべきかもしれない。ごく最近の昭和とか明治の文明開化の世界ですら、貧しい衣食住で命の軽んじられた悲惨な生活であった。昭和が懐かしいのは、その素朴な生活の背後に満ち満ちていた悲惨さ（母子はしばしば死に、青年は戦場で工場で若い命を奪われていた。どこが懐かしいのか）を忘却しているからにすぎない。陶潜桃源郷的な異世界が古いのんびりとした世界で懐かしさを感じさせることは確かであるが、その向こうには、あるいはその穏やかな表面の背後には、しばしば、奇習をもち部外者を受けつけない、おどろおどろしい世界が広がっていたのである。

異時間をもって振り返る方は、二重に異世界を際立たせる。はじめは、陶潜「桃花源記」と同じように、怪しげな洞窟などの先に空間的に異世界を、『幽明録』でも見出す。かつ、もとの世界に帰るとき、異時間を語ることで、奇怪な異世界だったことを一層際立たせる。が、異時間の体験は誇大に語らないと驚きをうまないで、人生を遥かに超えるような長大な時間経過という誇張を必須とする。フィクションの世界ではあっても、虚偽をきらうものには、受け入れにくい面をもつ。

浦島の場合は、帰ったときに限定しているが、かりに時間の速度がこの世界と異境で違うのであれば、竜宮・異世界へ行った時点でその異時間は作動しているのだから、それを語ることもある（異時間は単なる錯覚なのに、これを真実とし、しかも誇大にかたるのみでなく、異界・秘境では時間の速度が違っていたとかたるのは、陶潜的立場からいえば、うその上塗り、二重三重の虚偽となる）。常世の異境に入って、仙人のような老人たちが将棋をしているのを見ていて、ふと気が付いたら、自分のもってきていた杖や釣り竿が朽ちてぼろぼろになっていたり、乗ってきていた愛馬を振り返って見たら骨だけになっていた等とかたる。主人公自身もそうなるはずであるが、それでは話が續かないので、それには目をつむって（沈黙による虚偽をもって）、話を進めることである。

【未来の時間に、浦島的な異時間を語るのは難しかりう】 異時間体験を語る浦島のような昔話は、過去・現在・未来の時間について、過去と現在を問題にするが、未来は、語ることがない。時間の長さの感覚は、記憶を踏まえる。過去の記憶が抜け落ちているところでは、時間経過はゼロで、それと、記憶更新をつづけている時間とのギャップに二つの時間を感じて奇怪な浦島体験となった。この記憶という点からは、未来方向には、異時間感覚は成り立たない。記憶することで蓄積される時間は、まだないのだからである。未来は想像・予期をもってなりたつ。未来の時間は、なお、どこにもない。未だ来ていない時間である。一つもない時間についての二つの異なった時間という異時間体験など、成立しようがない。

しかし、陶潜『搜神後記』の桃源郷のように、空間重視で、時間については過去に固まったままで古い生き方をしている異境ということでは、異境・異世界を介して未来的なものを語ることがありうる。過去の古い時代のままに孤立し固定している異境の者、桃源郷の住人の方からは、そとの世界に踏み出すことは、自分たちの未来になるような先進的な

世界を垣間見ることに他ならない。空間化された時間は、時間自体とちがって逆方向にも、つまり、彼我の世界は現に共に存在しているものとして、未来から過去へも過去から未来へも進みうる。

西洋の昔話（メルヘン）は、日本では、自分たちには未来になるような世界だったのではないか。豊かな王さま・おきさきさまのメルヘンは、貧しい日本の明治期からつい最近までの子供たちにとっては、夢のような世界であり、「むかし、あるところに」と語り始められたとしても、過去ではなく、その「あるところに」とは、欧米という自分たちの夢であり、ありたい未来ではなかったか。昔話（メルヘン）以上に、現実の社会そのものにおいて、欧米は自分たちの夢のような未来であった。日本から欧米に行くことは、未来の世界へと旅することであった。最近でも、アメリカにいき、郊外での大型店舗の隆盛をみて、自分たちの未来を見出し、帰ってから、そういうことへの先進的な投資をするといったことがあった。古い時代の遣隋使・遣唐使では、もっと大きな時代のギャップが感じられていたことであろう。隋や唐は、未来の国へと旅することであった。その帆船は、タイムマシンであった。帰りは、未来の国から後進的な祖国日本に向かうことであった。日本人にとって、この国の外は、異邦人の異世界は、過去の時代に留まっている世界ではなく、逆に、自分たちにとっては未来の異世界であることが多かった。未知の世界、異世界を見知することは、過去方向ではなく、未来方向に見出されるものだったといえる。

つい最近まで、庶民にとっては、都市と田舎のギャップは大きく、都会の者には、田舎は過去の世界に行くことであったし、田舎の者には、都会に行くことは、未来の国に行くことであった。田舎のいろりを囲んでの者には、ガスや電気での生活は、未来のことであった。桃源郷のひとたちが現代史の只中に入ることは、未来に飛躍することであったろう。ただし、そういう未来を望んだかどうかは、分からない。のんびりした時間のすぎる田舎の鼠と、時間に追われる都会の鼠のどちらがよりよい生であるのかは、好みの問題になる。これまで主として歴史の時間は、田舎を都市化し、後進国も先進国化するという未来への展開をしてきた。だが、その（空間的な）未来は、時間そのものちがい逆方向に動くことも可能である。豊かな自然に囲まれて生きるのんびりした過去風の田舎の方こそが、人間らしい生活になるかも知れない。田舎の生活水準が都市と同じになっているいまは、田舎の方がよいとする人も多くなっている。

異時間体験のなりたつ浦島的な時間は、記憶をもとにした過去・現在の時間である。だが、時間には未来がある。これは、既定の過去とちがい、なお未定で未だ来たらざる未来であり、記憶にかかわる異時間体験は存在しないが、想像によって成り立ち、未定のものとして、自分たちが自由に選択し切り開いていける時間・世界である。過去のことは、どんなに後悔しようとも、タイムマシンでもないと変えようがない。だが、未来は、そんな夢のマシンを使わなくても、万人、自分で思うように変えていける自由の時間である。浦島も、過去や現在に目を奪われず、いわゆる浦島体験は些事として放擲して、未来に生きることをしたならば、「たちまち太郎はおじいさん」とはならず済んだことであろう。いくら失敗してもこれを過去に流して、未来は、希望をもって幾度でも自由に時間を展開させてくれるから、浦島も、みじめな最期は送らないで済んだ可能性が高い。老い先短いとしても、ともに生きている人たちの未来に託すものがあるろうし、すぐ先に、あの世を、極楽も地獄も自由に、妄想たくましく描いていけることである。

3. 永遠の国（天国と地獄）

【あの世での生は、永遠とみなされる】昔話（メルヘン）では、この世界と端的に異なる世界、しかも時間のあり方まで異なる世界といえば、浦島太郎の話のような実在的な異世界に関わってのものとともに、死者のいく霊的な世界にかかわってのものがよく語られる。後者の代表は、「永遠」の「あの世」の体験というものになる。あの世は、この無常の有為転変の世界とちがって常世の永遠のもとにあり、その時間があるとすると、非常にゆっくりと、我々には感知できないぐらいスローテンポで展開するものと考えられるのが普通である。

キリスト教世界での、「永遠の国へ行った花婿」の話は、あの世の永遠、あるいはあの世の時間が超スローであることを垣間見せてくれている。それは、結婚式の途中のことだった。花婿のまえに、死んだ友人が現れて、ほんの30分ほど、彼は、天国へとさそわれて行ってみることになった。だが、帰ってみたら、30分どころか、もう100年もこの世では経っていたという（山室静『新編世界むかし話集2 ドイツ・スイス編』 社会思想社 1981年 「永遠の国へ行った花婿」 参照）。

他方では、天国へいってきても、時間は、この世界と同じで、同じ速度、同じ時間経過をもって展開するというものもある。グリムの「天国のからざお *Der Dreschflegel von Himmel*」(KHM112)によると、かぶらの種から芽が出て大きくなり巨大な幹となりそれが天までとどき、これをのぼっていった百姓は、天国にあった「つるはし」などをもって、もどってくる。が、穴におちてしまい、そのつるはしで階段をつくって地上にでられた、という話である。ここでは、天国とこの世との時間的差異などなかったかのようなようである。

あの世の時間がこの世と異なるのか同じなのかは、実際のところは、分からない。第一、あの世自体があるのかどうかということもある。しかし、あの世があると前提した場合、天国でも極楽でも、生は永遠で、時間があるとしてもごくゆっくり過ぎるとの理解は、昔話がかたるのみではなく、宗教界での一般的な理解でもある。極楽は不老不死の世界で、想定される時間は、極めてゆっくりと動くものと見なされている。常世としてのあの世と、無常のこの世である。

民間信仰の神祇や身近な神の使いの蛇やきつねが死なずに永遠の生を見せるのは、これをまつるひとびとが時間設定を怠って、いうなら時間的には無（無記述）になっているのを、時間的展開（老化等）ゼロと錯覚していることに起因する。あるいは、古池の主の大蛇が、殺されたはずなのに、不死身でよみがえっていると思うのは、本当は死んで別の蛇と入れ替わっているのに、細長い奇怪な蛇というだけのことしか見ておらず、違いを見ないで、違いが分からないから、つまり、認識にルーズだから不死になっているだけのことである。常陸坊とか柿右衛門とかが、初代から何百年経っていても同じ名前なので、彼らはずっと生きてると錯覚するようなものである。

単に消極的に時間設定にルーズだから時間経過がなく不死というのではなく、時間自体がないのが神の世界だという考え方をすることもある。この有限な人間界が有限なのは時間のうちでの存在だからで、その時間という無常の世界を超越した恒常・恒久のものが、永遠が神の世界だということである。超越神の世界にいう超越性の一端は、時間という有限の世界を超えたところに、無限に、永遠に見出される。時間そのものがないのが絶対神

のあの世なのだとするが、それは民間信仰の神祇や靈獣が抽象的で時間をもって描くことにルーズだから不死になっているのと同じく、その時間超越は、この世的な時間が拒否・否定されているだけで、実証されている話ではない。今浦島の異時間感覚は、錯覚でも実際の、だれでもものに可能な体験である。だが、絶対神の時間の超越自体は、その神の有と同様に、その時間の無も、そう想定・希求されているだけであって証明されているわけではない。

【死者の不老からあの世を永遠と判断する】あの世という異世界がどうなっているかだが、行ってみれば、つまり、死んでみれば、即判明する。だが、生きている者たちは、ふつうには行きたくはないところだし、行ったものは、生身のままでは帰ってこられないから、確かなことは、分からない。だが、多くのひとの経験するひとつのことから推量すると、おそらくは、それは、永遠の世界であり、その時間は、あるとしたら、超スローに動いているものと想像される。時に死者があの世界からこの世界へと生者に会いにもどってくることもあり、その様相から永遠が垣間見えるのである。それは、夢においてである。夢に死者は、ときどき出てくるわけだが、死んでから何年たっても年をとらない。この世に残っている者は、みんな、時とともに年取っていく。だが、夢に現れる死者の場合、いつまでも、歳をとる様子が見えないのである。その夢の中で同窓会の写真をとったら、生者は、皆老人になって写っているのに、死者は、死んだ若い時の姿のままに写っていることになる。あの世は、時間が動かないか、動くとしても、この世では測れないほどにゆっくり動いていると見なさなくてはならなくなる。

夢は、自由な想像の世界のできごとではない。古くは、おそらく、もうひとつの現実だった。いまでも、不吉な夢を見たら、それは単なる夢空事としておけず、現実的な気がかりをいただくことがある。かつては、もっと夢は尊重されていて、お金を貸した夢をみたら、返却期日には、ちゃんと返してもらいにいき、相手もそのことに「そうだったのか」と応じるようなことがあった(かしこい人は、もちろん、夢の中で返した)。そういう現実的な夢に、死者は、いつまでも変わらない姿で、あの世にいったときの若さのままで現れてくる。ということであれば、あの世では、時間的展開はないか、きわめてゆっくりしていると推量するのが自然となる。

結婚式の途中で死んで、あの世にいった花婿が、死んで30年ぐらいたって、花嫁の夢の中に帰ってきたとしたら、その花婿は、30年まえの若さのままで現れることであろう。おばあさんになりつつある花嫁は、目の前に、青年の、まるでわが息子のような花婿が現れてくるのを見て、「まるで歳とっていない」「あのときと全然変わってない」と仰天し、天国の無時間・永遠性を感得することになる。自分の30年の時間と、花婿の30年前のままのギャップに、時間展開の奇怪さを感じさせられることになる。こういう体験は、ごくふつうのことであって、でたらめな作り話ではない。死んで以後の記憶更新はゼロにとどまるのだから、いつ想起し夢見ても死ぬ前の記憶を手掛かりにし、その記憶を素材として夢に見るから、死ぬ前に留まっていて、年取らないように思えてくる。むしろ、その花婿が、同じように年とって帰ってきたとしたら、それこそがでたらめな作り話だといわれねばならない。体験に見合う、つまり真実の話においては、やはり、永遠の国へいった者は、年とることなく、永遠に若いままで(夢のなかに)帰ってくるのである。

あの世の存在の確かさと時間がこの世と異なることは、かなり本気でそう思われていた

ものようである。よぼよぼになって死んだ者は、あの世に生まれ変わってもよぼよぼで苦しみつづけながら夢に帰ってくるので、元気であの世に再生するためには、エジプトのツタンカーメン王のように、若いときに、元気なうちに死なねばならないというようなことがあった。今と違って、老人になっての自然死はよいことではなく、若い元気な姿のままの死が求められた。元気で死ねなかったとしても元気な格好をさせてあの世に送り出すことが、つまりは、死体を勇者らしく葬送することにして、わざわざ、死体に戦士らしく弓矢をつきさして葬るようなことがあったともいう。これを見とどけた者たちの夢には、死者は、そういう勇ましい姿でよみがえってきたはずである。

命をささげてもよいとするだけの大きな価値をもったものとして、この世を超越した神の世界がどこの民族にも想定されていた。あの世を本拠地にする神々にささげられて尊い犠牲になった者たちは、そういう姿でいつまでも年取ることなく夢によみがえってきて、あの世の永遠を確信させることになったであろう。子供の姿の天使の類いは、おそらくその原型は、幼いときに殺されて神にささげられたものが、そのままの姿で永遠に無垢のこどもの姿で現れていたことによる。(羊を生け贄にするのと同じ方法でアブラハムが息子のイサクを神にささげようとしたように) わが子を神にささげたひとたちには、夢に出てくるその子供は、自分たちが年取るのに、少しも年取らないで現れてくる。永遠の国で、神の使い、幼い天使として生き生きとしているのを、時に涙をもって、時に諦念と安らぎの気持ちをもって見続けることになった。

【地獄なども、天国と似た時間をもつ】 永遠かごくゆっくりとした時間というあり方は、天国とか極楽のみではなく、地獄もまたしばしばそう解される。地獄へいったに違いない自分たちの身近な悪人たちも、みんな、いつまでも変わらない姿をもって、生者の夢のなかに現われてくる。ただし、体験される事実は、正確には、「ゆっくりと進む時間」「あの世の永遠」ではなく、死者が夢では年とらないままだということである。死者についての記憶は、死ぬときでストップして、その後の記憶更新がゼロにとどまるから、夢の材料としては、死ぬ時よりも前のものしか使えない。この記憶更新ゼロをもとにして、年とらないことになっているにすぎないといえ、身も蓋もないことになるが、それがあの世の不老不死の真実であろう。死者が永遠である原因は、あの世にではなく、この私（生者）のうちにあるということである。

死者の永遠が、夢のなかでの勘違いにすぎないとすれば、かりに天国・地獄があったとしても、時間的な展開について、この世と異なるとするにはおよばないという話になっても、それはそれで、通用することになる。あの世も、そこでの異時間も、実証されているわけではない。この世との行き来をいう話であれば、時間的な差異のはいらない方がわかりやすい面もある。天国が雲のうえにある程度の遠さの、時空もこの世と共用の身近な世界とみなされている昔話も結構ある。

天国（極楽）や地獄の、この世との距離・近さということでは、地獄は、よほどこの世に近い。快・楽（子供誕生の喜びなど）は、すぐ消えるが、不快・苦痛（子供を失った悲しみなど）は、いつまでも続くのがこの世である。この世は、「苦界」といわれることがあるように苦しみの世界で、生き地獄を味わうひともし少なくない。という点からいうと、地獄にいつているはずの知人たちは、一見、天国にいった者と同じく、死んだ時から年取らず現れるとしても、厳密にいえば、地獄は、この有限な現世に近いから、時間もこの世と

天国の永遠との違いほどではないと想定してもよからう。つまり、地獄には、それなりの時間があり、この世より多くの苦難を背負わされる世界としては、たっぷりと苦痛を味わうという点で、この世（苦界）と時間は違わないか、遅々として進まない時間ということが想像されてよい。

おそらく、現代人の多くは、因果応報ということからは、これだけ墮落した世界の中で生きている以上は、地獄へいくこと必定である。その、地獄にいったと思われる人たちも、天国に行ったひとと同じように、夢には、死ぬまでの姿で現れる。そのことを踏まえてであろう、古来、地獄もまたゆっくりと時間が流れると想像してきた。この地獄の時間は、たっぷりと苦痛を味わう時間になるから、遅々として進まない時間ということになる。ただし、この世での悪事は、殺人から魚の刺身を食べただけのものまでがあり、罪の軽重には雲泥の差がある。これを踏まえたものを地獄では味わうべきということで、軽い刑罰の地獄から重いものまでが想像された。それを時間にまで及ぼして、軽く罪をつぐなうだけの軽犯罪的なものなら、時間もさっと過ぎる地獄世界を設定し、重罪の償いには、時間もたっぷりとかけて長々と苦痛を味わうように、時間は遅々として進まないものにと想定されることになった。天国・極楽は、時間があるとすると、極上の楽を味わう時間として、上等の世界になるほど、時間はゆっくりとなるはずであり、地獄は、重罪になるほど、下等の世界になるほど、やはり、たっぷりと苦痛を味わってもらうために、時間はのろのろとゆっくりと進んでいると想定された。

死者については、死んでからは記憶の更新がないから、死んだ時までの記憶した材料をもって夢見るので、年取らない。その夢で同窓会の写真をとったら、生者は、みんな老人で写っているのに、地獄に（あるいは、お人好しで、ひとに生を譲って天国に）行った死者は、若いまま写っている。そしてよく見ると、生きているだろうと思われるが、長い間会っていない生者が、死んだ者と並んで若い姿に留まっているのを発見することになる。相当以前に会っただけで、以後会っていない者を夢にみるときも、あるいは夢でなくても、想像するというだけでも、同様に年取らないままに現れることになろう。引越してから20年経っておれば、もとの土地の人は、音信不通にとどまっていた場合、その20年前までの記憶しかなく、以後は、記憶更新ゼロだから、その20年前のままで夢に現れることになる（夢見るのがむずかしければ、想起してみるだけでもよい。20年前以降の姿では想起などできない）。天国・地獄に行った者のみが年取らないという特権をもっているのではない。会うことができない生者も、年取らない、取れないままに夢に現れる。記憶更新がなければ、その後の年はとらないということが核心である。あの世にいったひとは、天国であろうと地獄であろうと、当然そうなるし、長い間あっていない生者も、記憶更新ゼロであれば、あの世にいった人と同様に、若いままの姿で夢や覚醒時の想起に現れる。小学校卒業以後会うことなく、老人になったとき、その同級生に夢で再会したとすると、当時の幼い姿のままで現れるはずである。

【臨死体験、幽体離脱】地獄・天国の時間的異常さ（永遠とか超スローな時間展開）は、夢に出てくる死者をもってそう判断するもので、実際にあの世に行ってみて体験したものではない。実際に死んであの世に行った者が異時間体験をしたという話があれば良いのだが、本当に行った者は、帰って来られないから、体験談をもってあの世の時間を云々することはできない。逝ってしまった人の体験談は聞けないが、逝きかけたひとの体験談はあ

る。臨死体験である。臨死体験者は、天国の近くか、地獄にいつて帰ってくる特殊体験をする。だが、真にそういう世界に行ったわけではない。かつ、あの世の入り口付近に行っただけのこともあってか、異時間をいうことはない。2日臨死状態になっていた場合、地獄での諸手続きに時間をとられ多忙な閻魔大王に一声かけてもらって帰る感じで、場面が、この世でないというだけのことで、この世と時間進行が変わったところはなさそうである。あの世への旅というか連行の間は、泊りがけということもないぐらいで、時間的な異常は、あるとしても、朝昼夜の別がない程度で（その「一日」のないことが持続すれば、つまり、月・日の経過がなければ、永遠と感じられてもくるのであろうが）、時間の流れの異同は言われることはない。

ただし、閻魔大王から、事情がありそうだから3年ほど刑の執行を猶予しようと言われてよみがえった者が、3日で死んだというような話は聞くことがある。つまり、地獄の3年は、この世の3日に相当するということである。逆に、3日猶予しようと言われてよみがえってみて3年生き延びたというのものもある。この世とあの世の時間の違いについて、両者では、逆の関係になっている。どちらかが伝承の間に関係を逆にしてしまったのであろう。おそらく、あの世では、ゆっくり時間が流れるのが基本であろうから、向こうの3日は、こちらでは、3年という方が正解であろう。もちろん、宗教的世界観を荒唐無稽とみなしている者からいうと、いずれも、とんでもない妄念・妄言にすぎない。つまり、臨死体験の事実があるのみであり、その内容は、夢と同様に、脳の内での幻覚にとどまる。臨死状態になって、地獄なり天国がその先に想定されるのだが、その道程において、しばしば、暗いトンネルを抜けると光が見えて、明るいお花畑のような空間に出たと語ることが多い。出生時の産道を通り抜ける記憶がよみがえっているのであろうという説は、ありそうな話である（暗い黄泉の国に行くのに輝くところに向かうというのもおかしな体験だが、しばしばそう語る。お花畑も、誕生の時のことだとすると了解できる。誕生の当座は、きらめく新鮮な色は見えても、まだ、形も遠近も見えないから、百花繚乱ぐらいに見えたはずである）。落下などで奇跡的に助かった人が、その死に至ると諦念したわずかな時間の間に、過去のことが走馬灯のように浮かんできたと語ることがある。トンネルの先に光明をみるのは、臨死状態で生の総決算を出生時にまで遡ってして幻覚を見ているということなのかも知れない。

夢は、時間の秩序を踏まえずあちこちに飛躍して支離滅裂だが、臨死体験は、身体は仮死状態で魂の一部みが生動性を保ち、身体のあるこの世の秩序に気を使った状態にあっつか（気を使わないひとは、即、身体を棄ててあの世に直行する）、時間の秩序も踏まえているように見える。これと同じく身体を放置して魂のみの自在に動くものに、元気な者の幽体離脱がある。これは、身体が元気に眠っている間に魂だけが起きて身体から脱け出す体験で、そう長くは身体を放置もできないから、一般的には時間は臨死体験どころではなく短時間で、あわただしく近所に出歩いて悪戯をする程度のものが普通であり、その時間経過は、起きているものがすることと似通っている。身体は眠った状態に残して、金縛りを少し進めて身体的束縛を離れえた魂が、その秘めた願望あたりを実現する幻覚体験をもつのである（もちろん、その時は、幻覚とは思わない。後に幽体離脱していたときに悪戯をした相手にこれを聞いてみると、知らないというから、幻覚だったと自覚することになる）。

幽体離脱して何日も過ぐすとか何年も離脱していたといった話は一般的には聞かない。

一晩の睡眠中での出来事というのが基本である。ただし、何日か続くことがあっても、眠りの特殊な在り方として、可能ではあろう。冬眠・夏眠する動物がいるが、ひとでも、その強いられる状態になれば、その能力はもっているだろうから（眠り続けるだけのことだから、そんなに高度に特殊化した能力はいらないであろう）、その休眠期間は、まどろみ状態になっている感じで白昼夢をもっとリアルにした妄想を抱き続けて楽しむといったことがあってもいいのではないか。『今昔物語』に賀陽の良藤が二週間ほど狐の巣で狐と夫婦になって生活する話があるが（『今昔物語集』巻第16第17話 参照）、これは、幻覚状態が二週間つづいたということであろう（行方不明になって13日目に発見されたが、良藤は、13年の月日を彼女（狐）と過ごしたと述懐している。この世の1日が、その幻覚の異世界の1年という計算になる。ここでは異世界（畜生界）の方が圧倒的な速度で時間を進めている）。あの世に遊ぶというようなことは、幽体離脱では一般的ではないが、妄想・白昼夢と同じく、行こうという願望をいだけで、行先をあの世にすることは簡単にできるし、若干長めの離脱も、工夫すれば、できるのではなかろうか。

幽体離脱では、身体を放置して魂だけが抜け出した状態だから、身体的制限は気にせず、魂の描くことを自由自在に体験でき、あの世に行ってみれば、そう思うだけで、日頃の想像や白昼夢と同じで、それが実現する。身体的制限がないから、かぐや姫の月世界に行くのも、海中の竜宮に行くのも、身体が息をする必要もなく自由に実現できる。異時間体験にしても、したい、そうありたいと思えばそうなるから、あの世の永遠も時間の急速度の進行も体験可能であるが、自作自演のバーチャル体験だから、そういう世界自体の真実の体験・検証にはならない。浦島の場合も、あるいは、亀をつりあげて大海原を漂うなかでの、賀陽の良藤に似た朦朧体験だった可能性がなくもない。ただし、そうなると、異時間体験は、この世のわずかな時間（朦朧体験のわずかな時間）がああ世の長大な時間（乙姫さまとの何年もの生活）となり、「邯鄲の夢」「一炊の夢」式のものになって、浦島とは、逆の異時間体験になってしまう。

幽体離脱の得意なひとのなかで、俗っぽいところへ離脱しようと思わず、身体を抜け出した魂をもって、身体・物体を超越した理念界のようなところに行ってみようという人があるなら、プラトンのイデア世界のようなものを見つけて体験できるのではないか。ひとの心の中には、自身の知りえていない、自覚できていない膨大な情報の世界が存在している。ソクラテスは、知るとは、想起（アナムネーシス）することだといったが、目をつむって省察すれば、そういう未知の世界の一部が見えてくることである。この未知の世界に踏み入ることが、幽体離脱をもってすれば、楽々と出来そうである。イデア界は、永遠不滅の属性をもつから、生命の不老不死をいう天国の永遠とは別種のイデア・理念の永遠というような世界を見出せる可能性がある。新プラトン主義のプロティノスとか、神秘主義のヤコブベーメなどは、それに類似した体験をした人だったのであろうか。かれらは、そういう永遠の世界を見出していたのかも知れない。イデア界あたりは、幽体離脱をした魂をもってチャレンジしていける永遠に類した世界になりそうである。

4. 長旅での異時間体験とあの世の永遠との比較

【二つの異時間体験とも、記憶更新ゼロに基づく】昔話（メルヘン）において異世界を語る時、その世界では時間までが異なると言うことがある。その異時間の在り方について、

ここでは、ふたつをあげてきた。ひとつは、浦島のそれで、異世界にいて故郷を長く離れその帰郷時に感じるもので、もうひとつは、夢に出てくる死者の歳とらないことからするあの世の永遠という時間である。時間の異常さということでは、成長速度が急速な竹取物語の「かぐや姫」とか、逆に遅々として成長しない「一寸法師」などもあがるが、これらは、時間自体は世俗と同じである。同じだから、普通の成長に比して遅速が言われるのである。さらに別種の時間異常に、「眠り姫」のような、長期に渡って眠ったり、世俗から隔離され閉じ込められての時間の停滞とか停止を語るものもある。この場合は、世俗の時間と、主人公の生きる世界の時間とのあり方が異なる話になり、異時間体験をする。これは、浦島体験とあの世の永遠の夢体験のうちでいうと、前者の方に似たものになる。この世俗から隔離された状態（長い眠りとか閉じ込め）にとどまった後に世俗に帰り両世界の間の異時間体験をする話である。

浦島（したがって、また、眠り姫とか長く隔離される話など）にしても、あの世の死者の異時間にしても、いずれも二つの時間からなる。そのひとつの時間は、記憶更新がなく時間経過がゼロにとどまり続けるものであり、もう一つは時間展開のあるもので、記憶の更新があり変化・変動のある時間である。その記憶更新の有無をもつての時間展開のギャップにいずれの異時間体験もなりたつ。浦島の場合は、変わってないと思うこと（記憶更新ゼロ）をもとにして、意想外に変わっているという奇怪さへの驚きの体験で、あの世の話は、この世の者は皆変わっているのに、あの世に行った死者のみは変わってないこと（記憶更新ゼロ）に驚く体験談である。眠り姫など長期に渡って世間から隔絶状態にある話の場合は、その眠りや隔絶の間、記憶更新がないままに、目覚めてのち、周囲の激変に驚くものになるから、一種の浦島体験ということになる。

浦島の異時間体験は、それが生じつつある異世界にいるときに感じるのではなく、ことが終わってから感じる。振り返って奇怪な体験だったと分かる。ふたつの異なった時間展開が生じていたことを発見して驚く異時間体験になる。その核となる事態は、一方の時間について、その展開が自身のもとでは、無に留まり、したがって、昨日の今日という感覚になることである。時間は、記憶をもつて過去を捉える。記憶が過去の時間を体感させてくれる。もし、記憶がなければ、昨日とか昨年ということとはなりたない。10年前のことだったとしても、その後の10年の記憶が無ならば、それにつづく今日は昨日の今日ということになる。途中の10年の記憶更新がなければ、それがゼロであれば、昨夜眠って今朝起きたのと同じである。この記憶更新ゼロの事態が一方にあって、他方でそれに10年の経過があれば、両方を合わせたとき、記憶がなくても実際には10年展開しているから、突然、昨日から今日にかけて10年分の変貌を見せることになる。目の前のものがまばたきした間に突如、10年分の変貌を見せるのである。

この浦島異時間体験は、浦島のように、別の場所にいて、その間、元のところの記憶を更新することがないといった隔離した状態で生じるだけではなく、記憶更新がなければそうなるのだから、眠りでも生じる。通常の眠りでも、寝て起きたときは、その間の時間経過はゼロとなり極小の浦島体験をしているのである。子供だとその体験を素直に感じとるから、「さっき寝たばかりなのに、もう朝?!」と睡眠中の記憶更新ゼロにとまなう時間感覚の奇怪さに驚く。年とともに、それに慣れてくるから、大きくなると、この記憶更新ゼロの無時間を錯覚とみなし就寝の時間経過という知的理解の方を優先することに慣れて

(感覚的には太陽が動いているのに、知性を優先して太陽は不動とするように)、奇怪さは感じなくなる。この眠りが長ければ、眠り姫のように、一時代前の状態の記憶のままに停止することになり、目覚めたとき、突然、周囲の長い時間経過後の世界を見るという体験になる。浦島異時間体験は、一方の時間が眠りとか隔離によって生じた記憶更新ゼロの続いたもので、他方で実際には長時間が経過していて、ゼロ時間が即長時間となっていることに仰天する。だが、目の前の現実が、異時間体験を主観的な妄念だと日々否定することになるから、眠り・隔離のもと記憶更新のないために生じた錯覚だと分かり、簡単にその異常時間の体験は、消滅していく。

天国や地獄のあの世の時間の異常さの感覚は、少し浦島体験とは異なるが、これも、記憶更新がないこと、時間経過をゼロにしていることが異時間を生じる原因となっている。この体験は、浦島のように事が終わってから感じるのではなく、異時間を担う者の現れるその現場で異常を感じて驚愕する。これは、夢のなかで生じることが多い。自身の知るあの世にいった死者が夢に帰ってくる時、何年たっても年取らないで現れることをもって、あの世の時間を永遠とか、この世に比して言うに相当にゆっくりしか流れないと感じるのである。死者についての記憶は、死んで以後の更新はない。死ぬ前、最後に見た記憶でストップする。その後の夢では、身近な生きた者は、だいたい年々年取って夢にも出て来るのに、死者は、あの世にいったとき以後の歳をとらない。あの世は不老不死で時間がゆっくりとしか展開していないように思えてくる。これも記憶更新がないところで生じる錯覚であるが、あの世を信じる者は、浦島体験を錯覚とみるひとであっても、これを錯覚とはしない。その死者のあの世での不老不死をふまえて天国・地獄の永遠を想像しても、これを否定する体験はしないから、反省を迫られることなくあの世の(妄想の)永遠の世界を描きあげていく。

これは、死者のみに限定されることでもない。記憶更新がないひとについては、生きている人でも、死者に準じた体験となる。その昔会って以後音信不通にとどまって、以後の記憶の更新がなければ、古い記憶のままに夢や想像のうちに現れる。そのひとを想起するときは、その何年か前の姿のままとなる。年取らないままであろう(異境にいったままの浦島と、故郷の人も、相互にそういう存在になる)。中学校のときの片思いのひとと老人になるまで会うことがなかったとして、その愛しかったひとは、想起する場合、自分は老人になっているにもかかわらず、その中学生のままである。この体験は、浦島体験にもできる。その老人が同窓会にでて、何十年ぶりにそのひとを見たとすれば、突然、初々しい中学生が老人になって現れて、浦島太郎の絶望感をささやかに味わうことになる。

【夢の時間展開は奇怪だが、普通には異時間感覚は抱かない】誰でも思い当たる異常な時間展開という、おそらく夢がその筆頭にあがる。自身が子供になる夢もあれば、突然、自分の葬式になったり、途中から友人の送別会になったりする。奇怪きわまりない。だが、これは、時間自体が奇怪な展開をするのではなく、夢が(実在世界の)時間を顧慮せず、夢見る当人のその夜の関心や連想のおもむくままに映像を並べて、時間の継起的な形式を無視した支離滅裂な状態にあるだけであろう。天国のようにゆっくりと時間の過ぎるのでも、カゲロウのように過激な速さの時間でもなく、時間という過去・現在・未来へと流れる継起的秩序自体を無視しているにすぎない。夢では世界の根本形式としての継起の秩序、時間自体が存在していないのである。

夢は、一晩の眠りのほんの一時の出来事である。その夢の中では、あたかも長期の時間展開であるかのような夢を見ることもある。自分の一生の夢をみることも可能である。それは、時間の異常さを感じさせるものではないが、現実世界とは異なる継起の様相として、夢での時間の在り方といえなくもなく、これも異時間体験の末端に置くことはできよう。浦島太郎の説話のなかには、これを夢のなかでの話にとアレンジしたものがある。川へ釣りにでかけて、乙姫に誘われて竜宮に行き、結婚し、そこで生活して、やがて帰郷するが、帰って見たら、まだ川には釣り竿があり、その間の何年もの経過は、釣りのわずかの時間のことだったという話である（関敬吾『日本昔話大成』 角川書店 昭和53年 第6巻 28頁 参照）。夢では、主観の想像・妄想と同様、時間は支離滅裂であつたり、長年月のこともあつたりして、現実の实在世界からいうと奇怪だらけで、ことさらに時間自体についての奇怪な感覚になることは、あまりないし、あつても、夢のこと、妄想・妄念の観念世界のこととして实在世界の時間秩序とは無関係に、別扱いにするのが普通となる。

どんなに長くてもわずか一晩の夢なのだが、その一晩の夢のなかでは、何十年もの生活を展開することがある。一晩の夢において、自分が青年のときから、結婚し事業に成功し、老化して死ぬまでのことを展開することがある。「邯鄲の夢」など、粟粥を作ってもらふ食事準備の間に居眠りして、その間に自分の一生の栄枯を体験する夢を見た。醒めてみたら、粟粥はまだ出来上がっていなかった。「一炊の夢」である。ここでは、夢見る時間は、一晩とか、わずかの微睡の間とちゃんと自覚している。夢の内容が一生に渡っていることが同時に現実だと錯覚などしない。その夢のなかでは、現実の日課、毎朝顔を洗って食事してと詳細に反復するといった手間暇は一切とることがない。夢の内容自体を少し反省すれば、大事件のみを、それも勘所をつまみ食いして追っていった長期間にわたる夢だったと、自覚できる。白昼夢で壮大な自分の一生を見るのと同じで、(ただし白昼夢と違い、夢は随意にはならない) 妄想・妄念であることの自覚がもてる。ただ、感情的には、夢で自分が殺されるのを見たあとは、起きて想起するとき、その内容には、自身の感情反応をもって、恐怖心をいただくことにはなる。その恐怖心から、現実を見れば、実際に今日は自分にそういうことが生じるかも知れないと、現実への影響をもつこともある。だが、それを反省してみれば、「夢で良かった」と分別でき、現実とは混同しない。夢の中での時間経過も、現実とはちがひ、根本的に無秩序でしかないと自覚できる。

逆さ浦島とか「一炊の夢」の場合、時間経過は長大で一生に渡るようなものでも、それは、目覚めてから思うときには、夢の中、体験する当人の頭のなかだけでの夢想・幻想との自覚がある。夢の中では、肝要な出来事のその核となる断片のみを抜粋して飛び飛びに見ていく。関心事をそのエキスのみを順序不同に急いで見ていくだけであつて(おそらく、継起的な時間展開の夢になるよりは、自分の葬式を見て続いて自分の結婚式の場面となり、いつのまにか子供や親せきの結婚式や葬儀に変わる等と時間的には支離滅裂な夢になるのが普通であろう)、その夢の中での時間展開が植物の生長の動画の早送りのように急速になっているわけではない。もちろん、夢から覚めた世界には何の時間的影響もない。その夢の時間が同時に、夢から覚めたときの現実の時間と一つになるのなら、二重の時間ということで奇怪であるが、そういうことになるのではない。夢でなくても、想像において、あるいは、白昼夢で、自分や子供の一生を見るとしたら、ほんの5分か10分のうちに、詳細なその生の展開を見ることができる。実在的世界でなら、日々、食事をし大小の用を済

ませ歯磨きをし等々ということが延々とつづくのだが、それらは、一切省略しての、現実の要点のみの断片的な想起であり、現実と混同することはない。太陽系の一生を想像する場合は、何億年もの詳しい展開を、ものの5分で描きうるだろうが、それ自体は、時間そのものを超高速で何億年と展開するものではない。その何億年という太陽自体の展開する時間と、その長大な時間展開を想像する時間は、無関係にとどまる。逆さ浦島で、釣りをしている間の夢に竜宮城で楽しい日々を過ごしたからといっても、その居眠りの30分と竜宮での3年は、別々の経験と自覚する。居眠り状態の心身の体験があり、その間に、心中で異世界にと遊ぶ夢の体験をもったということである。その実在世界の30分が即同時に異世界の継起の秩序としての時間の3年であった（その間、毎日、日に一回、つまり、千回以上も洗顔したり大便を繰り返したというようなうんざりする夢を見続けた）というのなら、浦島的な異時間体験になるが、そういうことではない。夢と現実とは区別される。電車のつり革を握って通勤の30分の間に、サラリーマンが白昼夢に遊び、自分が社長になって世界中を駆け回り高野山に墓をつくってもらって信長たちと並んで空海のそばで安眠したというような50、60年にわたる人生を描くのと同じである。うたたねの間の夢は、自身の一生の夢であったとしても、それを現実と錯覚することはない。

【浦島の異時間と、夢で死者に感じるそれとの違い】時間について、ひとは、記憶で過去を描きだすとともに、未来方向への時間を想像・予期をもって描く。通常は、予期の範囲内になっている未来であり、それへの構えを作って対処しているが、それが、意外にもそうになっていないと、戸惑い、これに驚くこととなる。浦島は、故郷の記憶更新がない状態で帰郷した。いうなら昨日の今日という状態なので、故郷は変わってないと予期している。だが、それが大きく変貌していて予期を覆し、驚かされることになる。逆に、あの世のひとの夢では、死後何十年も経っていて年をとり変わっているはずとの通常の予期のもとで見たら、まったく昔の姿のまま、変わっていないことに驚かされる。その奇怪な異時間は、浦島では、長い旅とか長期の隔離の終わったところに生じる。だが、夢の中の死者では、その出会いの瞬間にその異時間を感じさせられることになる。

その異常な時間への関与という点では、あの世のひとの夢では、自分は夢見ているだけで、あの世のひとの異常な不変・不老の状態に、あの世の時間のなかに、巻き込まれているとは感じない。自分を含めて、夢に登場する身近な生者は皆年を取って現れているのに、あの世に行ったひとは年取らないのだなど、傍観者として観察するだけである。だが、浦島の方は、自身がその奇怪な状態に巻き込まれていると感じる。同じ時空に立っているはずなのに、自分の時間が二重になっていると感じて動転させられる。皆が自分の知らない間に何かをしていて、自分は疎外され取り残されていると感じる。あるいは、自分がおかしくなっているのであろうか、変な世界にまきこまれているのではなかろうか等と不安になることもある。異常な時間展開を傍観者として眺めて過ごすわけにはいかない。自身がその異常な時間の体現者となる。

浦島的異時間は、異常な時間展開の途上では、これに気づかず、その展開を終えて故郷に帰り振り返ってそうと分かることになるが、この、長い疎隔状態から解放されたとき抱く帰郷時の異常な時間感覚は、そう長くは続かない。それが錯覚であることには、浦島では、すぐに気づくことになるのが普通である。故郷の人たちが、現実が、日々その錯覚であることを自覚させていく。だが、夢であの世にいった者が年取らないことは、あの

世という別世界を信じている者では、その信仰心を共有する人たちの間ではあの世の不老不死を当然とした言動をとることもあって、錯覚とは思わないで、あの世の永遠を信じ続けることになる。浦島体験では、その現実が、異時間感覚の錯覚であることの反省を迫るが、死者の夢では、それがないので、夢見るたびに、あの世の永遠という思いを深くしていくことになりかねない。死者は、変わりようがない。何度見ても、不老不死で現れて、永遠の世界であることへと一層思いを強くしていきかねない。

浦島もあの世の死者も、時間を成り立たせる記憶更新のないことが奇怪さの原因である。が、記憶更新ゼロになる理由は、浦島では、自分がその世界から出ていき疎遠状態を作ったことにあり、あの世の人の不老不死の方は、あの世に行った人の方が消えてしまったことに原因がある。浦島では、故郷全体が消えて行って記憶のうちに固定して不変となってしまうが、あの世の場合は、死んだ人のみが消えて固定して不変となっているのである。浦島の場合、異時間発生の原因は、自分（が長旅に出たこと）にあるが、あの世の場合、死者（が冥土へと旅立ったこと）にあるわけである。

異常な時間の広がり、範囲の点では、あの世にいった人の場合、その死者だけが、変わらないということである。あるいは、死者に限らず、長く会ってないひとのことを想起したり夢に見る場合もそうだが、そのひとだけが年取らず、変わらないで現れる。自分や周囲はみんなその年月分変化しているのに、その夢のなかに現れた死者とか長く会っていない人物のみが変化せずということである。自分の頭の中で現在の同級生の集合写真を作ってみたら、死んだ友、卒業してから長年会っていない同級生だけは、卒業時のまま、死ぬ時までの姿で若々しく写っている。だが、浦島体験の方は、異常なのは、長く留守にしていた故郷の人全員がそうであるのみでなく、よく見ると、山も川も故郷のすべてが留守にした時間分変化しているのである。自分が昨日の今日と思っているものすべてが、実際には長い時間の留守分の変化を見せる。家族が一挙に10年年取ったと奇怪に思ったが、裏庭に植えたばかりだった栗の苗木は、もうたわわに実をつけており、10年の年月を感じさせずにはおかない。異時間感覚は、自分の故郷に関する記憶更新ゼロによる錯覚であると多くの現実が語る。

【浦島の異時間と、夢で死者に感じるそれとの同一性】時間に関わる異常なものとしては、通常の夢のように、時間的継起の秩序を破壊して時間自体を無視した、支離滅裂に異常なものがある。あるいは、一寸法師やかぐや姫の成長のように、時間自体は通常の継起の速度にありつつ、そこでの通常に比しての遅速をいうものもある。これらと、ここで問題にしてきた浦島と死者の登場する夢での奇怪な時間異常とは、異なる。浦島も死者の永遠も、時間自体は支離滅裂の夢とはちがって、過去から未来への継起の秩序をふまえるし、かぐや姫のように一つの時間継起のもとでの異常な速度をいうのでもない。その時間自体の速度が、自分たちの世界と異世界で根本的に異なることを語る。時間という継起の秩序を有した、進み具合にちがいのある二つの時間の中で生じた奇怪さを扱うものになる。

浦島の異世界（竜宮）と死者のあの世での時間異常は、どんなところでも本来同一の、ひとつのはずの時間について、異なった二つの時間、二つの継起の秩序が見出されることにある。それは、いずれも、一方では、通常の世俗の時間が展開していて、他方に同時にその同じ場面に、別の継起の秩序をもった時間があることである。その別の時間とは、端的にいえば、時間の停止、時間展開がゼロに留まるという事態である。あの世にいった死

者が夢にでてくるとき、生きている者の登場するのと異なり、死者は、死んだ時点から、あの世で過ごしている時間のもとでは、一切年取らず、いつまでも死んだ日までの若い姿で登場する。つまり、あの世に行ってから時間がストップした状態に、時間展開がゼロに留まる。あの世の不老不死の時間が、この世のひとの夢に現れて奇怪さを感じさせるのである。同じように、浦島体験でも、故郷のひとの時間展開は、旅の間、ゼロに停止したままである。帰郷時、そのゼロの時間、つまり昨日の今日のはずと感じている時間があり、他方には、旅の間の時間展開がある。その時間停止と時間進行の二つが帰郷時には見られて奇怪な異時間体験をもつ。あの世のひとの場合も、浦島体験でも、一方に通常的时间展開があり、他方で時間が停止し無時間となっているのである。

浦島の場合も、死者のあの世の時間異常も、その根本は、一方の時間展開がまるでゼロになっていて時間的進行のないことであるが、それは、記憶の更新がないということに基づいている。時間の進行、その過去の時間の把握は、記憶をもって成り立つ。記憶がない状態では、時間における過去は成立しない。時間が流れていることは、今が過ぎていくことは、さっきの今は、もうないのだから、記憶されない限り、単に無、ゼロになるだけである。昨日も一昨日も、記憶がないと成立しない。昨日の記憶がなければ、あるいは一日中眠っていてなにも意識に残るものがなかったなら、昨日という一日は無となる。その眠りとか昏睡状態が長期になった場合、その間は、なにも記憶がなくなり、目覚めたとき、「さっき寝たのだが」と時間は無になるはずであろう。記憶が時間の自覚を可能にする。その記憶の更新がひとつの領域においてゼロになるのが、浦島（の故郷）とあの世の死者である。浦島では故郷については、旅立ち以降記憶更新はない。帰郷時には、その記憶更新ゼロのまま、昨日のように旅立ちの日を感じて帰郷時をその翌日のように感じる。時間更新ゼロである。死者も同様である。死んで以降は、記憶の更新は停止する。若くして死んだならその若さのままで、それ以降の記憶更新は不可能である。死んで以降も夢に出てくるが、周囲の生者は、夢でも現実でも時間のもとでどんどん変貌していくのだが、死者だけは、記憶更新なく時間ゼロで、若いままとなる。

この記憶更新ゼロの状態は、長い眠りとか、世俗からの隔離（現代見られるものでは刑務所とか洞窟や建物への長期の閉じ込めあたり）、長い間あっていない人などでも生じる。メルヘン（昔話）では、この記憶更新ゼロに基づく時間異常を種々に語るが、大きくは、浦島的なものとあの世の永遠に類したものの二つに分類することが可能であろう。浦島的なものとしては、異境に迷い込んで奇異な時空間に遭遇するものとか、眠りつづけて時間停止状態になる「眠り姫」のようなものがあり、塔とか洞窟に閉じ込められて世間の時間的変動から隔離されこれを無として記憶更新ゼロとなっていた話等があがるであろう。他方、死者の永遠という一点の記憶更新ゼロの方は、夢に出てくる死者の話、天国や地獄に関わっての話があり、現実のなかでは、長くあっていない人とか、ずっと昔の記憶しかないとことかに持つことになる。さらに、この世界での不老不死とか異常な長命という話も、死者に準じた永遠の時間の話になるともいえる。ほかのものはどんどん変化しているのに、一つのもののみは、いつ見ても不変であれば、記憶更新なしではないが、新規の更新内容はなしとなり、実質的には記憶更新なしと同等となって、あの世のひとの不変・不老不死に近くなる。古池の大蛇が不死にみえ、八百比丘尼や常陸坊が何百年もの長命であるのは、（本当は入れ替わっているのに、それが分からず）記憶内容が常に同一に留まるこ

とで、いつ見ても変わらない夢の中の死者の記憶更新ゼロに似たものとなっていることに起因する。

浦島異時間体験とあの世の死者の永遠の体験は、区別されるが、ひとつにすることもできよう。あの世的時間異常も、その長く会ってない人とか場所に出会えば、浦島体験になる。浦島体験も、帰郷せず、故郷の人を想起する段階では、時間ゼロのまま、旅先の人と並べて想起するときは、あの世のひとと同じく、故郷の人のみが変わらない姿で登場することである。その記憶更新・進展のゼロと、他方で継起して展開する一般的な時間の二つの時間が浦島とかあの世の時間になるとすると、記憶更新0ではないが、時間（記憶更新）が一般には10進んでいるのに、5とか2しか進まないものとか、逆に20とか50のスピードで進むものも、別種の時間異常とみなしていくことができる。成長の遅速が顕著で異常な一寸法師とかかぐや姫、あるいは、動物の世界に入り込んでの急速な時間展開等は、これになる。記憶更新ゼロの浦島やあの世の永遠の場合は、この世の現実にはないことなので、その奇怪さに好奇心をかきたてられるが（錯覚ではあるが、現に閉じ込められた者の体験談ではあることで、時間という世界の根本形式についての奇怪な（錯覚）体験として、興味がそそられる話となる）、遅速では、その奇怪さはない。面白さという点では、劣る。が、現実的なことという点では、つまり、錯覚ではなく、これは、どこにでも現に生じていることであるから、真実という点では、遅速の時間異常の物語の方がまさる。

一寸法師のような遅々とした成長のもとでは、一般の時間が10進むのに比して2とか3の速度で、停滞した状態が続く。八百比丘尼とか常陸坊の話は、何百年と生きた不老不死に近い存在として、時間展開ゼロではなく、ゆっくりとのんびりと進むもの、あるいは遅々として進まないものと見ることもできよう。現代でいえば、遅々として時間が進まないものという、長期の療養とか、引きこもりが目につかぶが、そういう、一般的な生から引き離された生の時間的停滞では、それからもとの社会にもどったとき、世界の激変を見るだろう。停滞し、希薄化しゼロに近くなった自分の時間と、客観世界の無慈悲に過ぎゆく継起の秩序の時間である。引きこもった者がそとに出たときには、激変している世界の急速度の時間の流れに戸惑うことになるであろう。時間の奇怪さということでは、浦島には、到底かなわないが、身近にある現実的な時間異常を語るものとなる。そういうのも異時間の話ということであれば、我が国の昔話では、かぐや姫、一寸法師とか、三年寝（ものぐさ）太郎などがあがる。時間展開の異常を語り手も聞き手もあまり意識することのない桃太郎なども、急速な成長をしたのであり、時間異常を示す昔話の中に入ってくるものとなろう。

【付記】

各章のもととなった論文の初出を以下に列記しておく。今回読み返して、不適切と思われたところは変更している。特に、最後の第四部第五章（昔話の異時間・異世界）につい

ては、令和2年春から夏にかけてウェブに連載したときはかなり加筆したので、その加筆したものを載せている。

第一部 「むかし、あるところに」の哲学的分析

第一章 「社会認識教育の教材としての昔話の研究—「むかし」という発端の言葉をめぐって—」

佐賀大学教育学部『教育実践研究指導センター紀要』 平成元年3月

第二章 「社会認識教育と昔話—地理学習の視点からの「あるところ」の分析」

『佐賀大学教育学部研究論文集』 平成元年9月

第三章 「社会認識教育としての昔話の研究—昔話とそれを支える風土について—」

『佐賀大学教育学部研究論文集』 平成3年8月

第二部 お爺さんとお婆さんが、あった

第一章 「社会認識教育の観点からみた昔話における期待される人間像—とくに「おじいさんとおばあさん」をめぐって—」

『佐賀大学教育学部研究論文集』 平成2年2月

第二章 「こどもの社会認識教育としての昔話の研究—昔話にみるわれわれの若干の民族的特徴」

『佐賀大学教育学部研究論文集』 平成3年3月

第三章 「社会認識教育としての昔話と子供の理解の仕方の研究—「あったとさ」についての考察—」

『教育実践研究指導センター紀要』 平成2年3月

第四章 「社会認識教育のための昔話—「あったとさ」の基礎的解明—」

『佐賀大学教育学部研究論文集』 平成2年8月

第三部 いまの子供にとっての昔話

第一章 「社会認識教育としての昔話の研究—「浦島太郎」をめぐり子供に関心と大人に関心—」

『佐賀大学教育学部研究論文集』 平成2年8月

第二章 「昔話の古めかしさと現代の子供の社会認識—舌切り雀の海苔（のり）—」

『教育実践研究指導センター紀要』 平成2年3月

第三章 「昔話と社会認識教育—こどもに聞かせるエッチな昔話」

『教育実践研究指導センター紀要』 平成3年4月

第四部 昔話にみる奇怪な時間の取り扱い

第一章 「昔話に見る時間の異常さ—こどもの成長の遅速を中心にして—」

『哲学』（広島哲学会）平成9年10月

第二章 「思春期の危機的停滞と飛躍のメルヘン的表現—眠れる森の美女たちの時間停止—」

『倫理学研究』（広島大学倫理学研究会）平成11年6月

第三章 「思春期の苦しみ—メルヘンに見る若者のまゆごもり・脱皮」

『HABITUS』（西日本応用倫理学研究会）平成12年5月

第四章 「老人問題の昔話的解決法—「うばすて山」では夢がない—」

『HABITUS』（西日本応用倫理学研究会）平成10年7月

第五章 「浦島太郎の時間感覚」 『広島大学大学院文学研究科論集』 平成 12 年 12 月
(この第五章は、令和 2 年春から夏にかけて、ウェブにおいて、「昔話の異時間・異世界
—浦島太郎と山幸彦—」と題して、元の論文をかなり修正しつつ少し詳しく展開した
(blog.goo.ne.jp/kondoyoshiki)。ここには、その修正したものを掲載した。)