

柳田國男の「桃太郎の誕生」における 共同体と信仰

金 泳 南*

目 次

- はじめに
- 歴史的な観点から見た「桃太郎」の発生
- 「桃太郎」の起源(発生・伝播)をめぐって
- 神話としての「桃太郎」と小公子信仰
- 柳田の「桃太郎」論における政治性
- むすび

1. はじめに

柳田國男は一國民俗學の理念を持って昔話を研究した人物であるが、彼の研究方法は、二つの對立に基づいて成り立っていると言える。一つの對立は、日本の説話と外部の説話の對立である。従って、説話の比較研究は否定され、日本國內の昔話のみを研究することによって日本の特徴を見出そうとする。もう一つの對立は、柳田以前の説話研究の主流であった、歴史主義的な立場に立って説話を研究した研究者たちとの方法的な面における對立である。歴史主義的な方法の研究では、日本の説話を隣國の説話と比較する作業を通して、日本説話の起源や伝播の経路を究明しようとした。この方法に對して、柳田は起源に関する議論と文獻説話を中心にした比較研究を否定した。そして現在民間に残されている資料のみを用いて議論を行い、また起源に関する議論より日本國內における変化を中心に昔話を研究した。

本稿では柳田國男の昔話研究を検討し、近代日本の説話研究の中で歴史主義的な認識に基づいた説話研究と、柳田國男の一國民俗學における昔話研究が、いかに関係しているのかを分析する。つまり、両方の説話研究が全く別の次元において行われたと受け止めるべきなのか、それとも非對称的な地点で説話を研究しながらも、両方が近代國民國家の形成という同一の場所に立っていると見做すべきなのか、という点が問題になる。具体的には昔話「桃太郎」をめぐって、両方の研究者たちが「桃太郎」の発生や伝播そして日本における変化の問題をいかに捉えたのかを中心に議論する。

柳田國男は「桃太郎の誕生」という論文で、日本の固有信仰の具体的な形態の一つであると把握していた、「小公子」信仰との関係の中で、昔話「桃太郎」を語った。以下、柳田の固有信仰という概念における「固有」の問題が、柳田とは異なる説話の比較研究方法を用いて「桃太郎」を研究した研究者たちの「歴史」や「外部」の問題といかなる関係を持っているのかを中心に議論を進める。

* 成均館大學校 講師 語文學部

2. 歴史的な観点から見た「桃太郎」の發生

「桃太郎の誕生」で議論された「桃太郎」の發生に關する柳田の見解が、それまでの「桃太郎」發生論といかに異なるかを浮き彫りにするために、まず柳田以前の日本の神話研究者たちの「桃太郎」論を検討する。彼らの「桃太郎」發生論と、柳田のそれとの差がどこにあるのかを確認する作業は、「桃太郎」論のみではなく、柳田の昔話論全体における獨自性を把握する手がかりになるだろう。ここでは高木敏雄の論文「英雄伝説桃太郎新論」と、松村武雄の著書『童話教育新論』所収の「説話の比較研究」を検討し、この「桃太郎」の發生問題を考えてみる。

1) 高木敏雄「英雄伝説桃太郎新論」

この論文で高木敏雄は、いわゆる日本の「五大昔噺」という語に對する批判を行っている。特にその一つである昔話「桃太郎」に關しては、「五大昔噺」を論じる學者や教育家たちが信じているような性質、つまり「日本には五大昔噺があるし、こうしてその中には桃太郎とって、世界第一の教育的童話といってもあえて不当ではないくらいのもがある」¹⁾というような性質の話ではないと斷定した上で、昔話「桃太郎」は「英雄伝説的童話」であると規定する²⁾。次の文章には、高木が昔話「桃太郎」をどのように認識していたかがよく現れている。

いかにも「桃太郎」は神話的伝説でもなければ、史的伝説でもない。國民伝説でもなく、また地方的伝説でもない。それかといって、また普通一般の民間童話でもない。つまり、民間童話の衣を被った史的國民伝説であって、その中には、神話的要素、伝説的要素、童話的要素、その他いろいろの要素が含まれている。³⁾

この文章を見ると高木敏雄が昔話「桃太郎」を歴史的な観点を用いて讀んでいることがわかる。つまり、「史的國民伝説」という用語を使うことで、「桃太郎」が神話的な要素を始め多様な要素を取り入れながら、歴史的に發展してきたものとして理解している。

高木敏雄はこの論文で「桃太郎」の發生について明確な結論は下していないが、説話の發生についても結論を留保している。ただ、比較の對象になる二つの説話が「二個以上の「モチーフ」において一致する場合においては、伝播説を採用するのはやむをえないと思う」⁴⁾と述べ、基本的には伝播説の立場に立っている。

高木敏雄が日本における童話の歴史をいかに捉えていたのかは、一九一三年三月に『郷土研究』に發表した「日本童話考」という短い文章にその斷片がうかがえる。この文章ではまず、「日本童話か世界童話か」という疑問は材類の蒐集がある程度まで完成した後の比較研究によってはじめて解決される大

1) 高木敏雄「英雄伝説桃太郎新論」『増補 日本神話伝説の研究2』、東洋文庫、184頁。
(初出：『郷土研究』第一卷三号、1913)

2) 同、18頁。

3) 注1) 同書、18頁。

4) 高木敏雄「暗合か、伝播か」『増補 日本神話伝説の研究2』、東洋文庫、424頁。(初出誌不明)

問題」⁵⁾と前提した上で、「日本童話」という用語を「単に日本の文學に現れた童話、日本に伝わっている、あるいは語りつぎ語り伝えられている童話という意味に、日本固有という意味ではなく用いて見たい」⁶⁾といい、日本童話が日本で発生したものという意味で使う言葉ではないことを強調している。

このような認識に基づいて、日本童話の歴史を次のように四期に區畫する。

- 第一期：神話時代とでもいうべき時代
- 第二期：輸入時代
- 第三期：草子によって代表される時代
- 第四期：徳川時代、日本童話文學の衰退期

この中で第一期とは平安朝以前の時代を指しているが、「この時代の童話はすべて神話と結びついている」⁷⁾といい、説話の輸入時代以前に神話時代を設定しており、あたかも神話が日本の内部において獨自に発生したかのような印象を与えるものとなっている。ただ、「この時代の童話は、日本固有のものとして見て、大した差支えはないので、嚴密なる比較研究によって、この固有という語の意味を、もし制限し得られるならば、少しずつ制限してゆくのが、われわれの仕事である」⁸⁾ともいう。すなわち、彼の区分によると輸入時代となる第二期以前の、神話時代における説話の場合においても、「日本固有」という語を用いることに深く注意を拂っていることがわかる。

高木敏雄が「英雄伝説桃太郎新論」を書いた当時は、民俗學研究の方法はまだ確立されていなかったものであり、また、民間の昔話の採集もあまり進んでいなかったため、この論文は主に文獻記録に基づいた研究となった。それにもかかわらず、桃が割れてそこから小き子が出現したという誕生のモチーフについては、民俗學的方法を用いて、桃自体が持つ民間信仰的かつ象徴的意味を解明しようとする。つまり、この話での「桃」は、桃太郎が誕生することだけに關わっているものではなく、昔話「桃太郎」全体に關わる重要な鍵として考えている。

桃は邪氣を攘う靈物であると同時に長生不老の仙果であるが、それと同時にまた女性の「シンボル」である。(中略)女性の「シンボル」で同時に生殖力の「シンボル」である桃が悪鬼邪氣を退治するということは、別に高遠な哲學的説明を待つまでもなく、純朴な民間信仰がそれを説明している。⁹⁾

すなわち、女性の生殖力の象徴としての桃への信仰に重点を置いて、昔話「桃太郎」における民間信仰の要素を説いているのがわかる。「桃太郎」には桃の實から生まれたという「果實型」と、桃を食べて若返った婆さんが生んだという「回春型」の二種類あるが、高木によれば、いずれにしても「桃」の生殖力によって桃太郎が生まれたということである。そして、林檎・柘榴・無花果などが生殖あるいは女性生殖器のシンボルとされる思想が世界的に廣く分布されている事實を、シャムやペルーの伝説を通して紹介し、桃太郎が桃から生まれたということを経典的な普遍的出來事として捉えている

5) 高木敏雄「日本童話考」『増補 日本神話伝説の研究2』、東洋文庫、20頁。
(初出：『郷土研究』第一卷二号、1913)

6) 同、20頁。

7) 同、21頁。

8) 注5) 同書、21頁。

9) 注1)同書、190頁。

。これは日本における「小公子」信仰に重点を置いて解釈した、柳田國男の意見とは少し異なる方面からのアプローチであるが、昔話「桃太郎」を「民間信仰」というキーワードを中心に考えたのは同様である。しかしながら、柳田の場合、日本の特徴として桃太郎の出現様式に日本の固有信仰を説いているのに對し、高木敏雄は「桃」に關する普遍的な意味の、生殖力に關わる民間信仰を説いているのが異なる点である。

桃太郎の誕生が世界的な普遍性を持っているとすれば、「桃太郎」における日本の特徴は何なのか。高木はそれを「桃太郎」後半部の鬼が島遠征に求める。彼が「桃太郎」を英雄伝説として位置づけた理由も、鬼が島遠征を中心に「桃太郎」を捉えたためである。「桃太郎」が民間童話として成り立つためには、「犬と雉と猿とは單に桃太郎に附いて行つたというばかりではなく、何か仕事をせねばならぬ」¹⁰⁾という。ところが、「桃太郎」にはこのような変化が生じなかったため、民間童話にはならないというのである。そして、「桃太郎」に民間童話としての要素が見られないのは、「英雄伝説を愛好する國民の性格にその原因を求むべき」¹¹⁾と述べ、「桃太郎」における鬼が島遠征の過程から日本「國民の性格」を見出している。さらに、「英雄伝説として見れば、犬や雉や猿などがドンキホーテの親類らしい性質を示していても一向差支えはない。彼らも日本の土に生まれた有難さには、自ずから尙武の精神に感化されて、桃太郎の遠征を聞いて雀躍したのであろう」¹²⁾ともいう。「桃太郎」を英雄伝説として位置づけた高木敏雄の解釋は、当時としては新しい説ではあったが、その根據とするところは、「桃太郎」をもって日本人の對外進出の精神を主張した、明治期の一般的な見解と認識を共にしている。

2) 松村武雄「説話の比較研究—桃太郎」

神話學者松村武雄は、昭和四年刊行した『童話教育新論』という著書で、「説話の比較研究」という章を設け、その中で「桃太郎」に關して議論を行った。まず、桃太郎の起源について、國學者の黒澤翁滿が「いわゆる五大噺の出所原據を盡く我が國の古史神話に求めようと努めてゐる。」¹³⁾と批判し、桃太郎と少彦名命を同一視して議論することについて、否定的な見解を示している。また、瀧澤馬琴の議論に關しては、「彼は植物胎生といふ異な説話的契機の考察に力を注ぎ過ぎて、肝心な問題 — 桃太郎物語が全形態の上が如何なる説話を原據としてゐるかの問題は、閑却し去つてゐる」¹⁴⁾と、江戸時代の學者たちの「桃太郎」の起源に關する議論を批判的に捉えている。

そして「桃太郎」の源流の研究は「竹王伝説」から踏み出すべきであると主張し、二つの説話を比較している。松村によれば、「桃太郎」と「竹王伝説」は、二つの面において類似しているという。一つは、植物から子供が生まれた点であり、もう一つは、生まれた男の子が成長して出征の途に就く点である。ところが、兩説話は物語的な内容においては著しく類似しているが、「成立發生の精神」においては異なっているという。つまり、「竹王伝説」は物語の主人公が、何故竹を以て姓となしたかを説明することを主眼とする説明説話であるのに反して、「桃太郎」は説明説話ではなく、單なる一種の英雄伝説のまがいものであるという。また、「竹王伝説」が竹をトーテムにし部族靈として崇拜し、その司

10) 注1) 同書、199頁。

11) 同、199頁。

12) 同、206頁。

13) 松村武雄(1929)『童話教育新論』、培風館、384頁。

14) 同、385頁。

祭者を竹姓を以て呼んでいた部族が嘗て存在したと捉えた。またこの伝説が宗教文化的な背景を持っているのに對し、「桃太郎」には宗教的な要素がないという。15)

また、この「竹王伝説」を、田中大秀が著書『竹取翁物語解』の中で、『竹取物語』の類話あるいは原據として捉えている点について、「單に竹の中から兒が生まれただけの事件なら、多くの民族の間に多くの例がある」16)とこの説を否定し、この伝説が『竹取物語』より「桃太郎」の話根を含んでいると見ている。

このように「桃太郎」の話根を外部の説話に求めながらも、その發生については多元發生説を採用しているのが、松村説の特徴である。つまり、桃太郎説話の話根となる要素は、(1)あるものが水上から流れて来て、(2)その中から子供が生まれて、(3)それが成長の後ある事業をなすことであり、これらと同一の話根を持つ物語は多くの民族の間にいくらでも捜すことが出来るというのである。松村がその例として挙げているのが、台湾の説話や朝鮮の高僧道誦の出生譚、朝鮮の伝説(瓠から男子が生まれ、成長して力が強く、ついに中國の王になる)、そしてアイヌのオムタロ説話などである。「桃太郎」と同系と見られる説話が廣く分布しているのは、「多くの民族に共通した心理の一産物に過ぎない」17)ためである。

ある植物から子供が生まれる説話が世界的に廣く分布している理由については、松村は高木敏雄と見解を共にする。すなわち、松村も植物の持つ繁殖力や果實を女性の生殖器の象徴とする信仰が、この説話を發生させた背景であると認識していた。高木敏雄と松村武雄は、共に桃太郎の異常誕生を、世界的な普遍的な出來事として把握している一方、「桃太郎」の後半部に日本の特徴が現れているという認識をも共有している。

松村武雄は、「桃太郎」における上記のような三つの話根は、「竹王伝説」やその他多くの説話と共通しているが、「桃太郎」には他の類話が有しない獨自の話根を備えているという。それが「桃太郎」の特色であり、その特色には日本のある時期の文化現象が反映されて、日本特有の精神が滲みこんでいると主張している。その獨自の話根とは次のようなものである。

猿、雉、犬等が桃太郎のお伴をして遠征の助力をなす点が、その一であり、海のかなたに乗り出して、いはゆる鬼ヶ島を征服する点はその二であり、鬼ヶ島から宝物を將來する点はその三である。18)

もちろん、これらの要素は「桃太郎」にのみ見られることではないが、松村はこの三つの要素が、桃太郎式の説話という範囲では、日本の「桃太郎」以外の説話には見られないという。さらに、「桃太郎」は基本形式や發生心理においては多くの類話と共通しているが、説話の構造においては他の類話より數歩の飛躍がなされていると認識し、「(1)物語を、より多趣ならしめ、より動き(action)を多からしめ、より変化を豊かにしている。(2)海外發展の氣運と意氣とを盛り込み、いはゆる八幡船の和寇によつて吐かれた日本人の元氣を反映してゐる」19)という二点が、「桃太郎」の特徴であるという。

以上、神話學者である高木敏雄と松村武雄の「桃太郎」論を検討してみた。兩者の「桃太郎」に關す

15) 注13) 同書、389～390頁。

16) 同、387頁。

17) 同、397頁。

18) 同、408頁。

19) 注13) 同書、409～410頁。

る認識にそれほど差がないことは確かである。「桃太郎」が世界的に広く分布している説話であることと、發生の時期や場所については明白にはしていないが、外部の説話と交流があったという認識をも共有している。また、「桃太郎」における日本の特徴は、前半の桃太郎の異常誕生ではなく、後半の鬼が島遠征にあると捉えていることも、両者に共通する認識である。

高木と松村両者は「桃太郎」に対する認識のみならず、説話に対する認識においても同様な見解を示しているように思われる。すなわち、説話の發生において、その説話を發生させた民族の意識や説話發生の目的などが、説話に含まれているという認識に基づいて、説話を讀んでいるのである。従って、「桃太郎」を議論する際にも、「桃太郎」の起源の問題に續いて、日本民族の特徴や精神を話の内部から見出すと試みたのである。また、説話が發生した時から民族意識が説話の中に込められているという考え方は、民族という近代的な概念が、あたかも昔から歴史的に存在したかのような印象を与えているのである。つまり、彼らは自覺していたか否かに関わらず、説話研究を通じて日本民族を歴史的な實體として作り上げたことになる。

ところが、このような分析は實際の説話から離れたところで行われる作業で、説話内部の分析では見出すことの出来ないものである。つまり、研究者自身の置かれた立場や説話に対する認識が説話に先立ってあらかじめ存在し、その認識のフィルターを通してのみ説話を解釋しているに過ぎない。

「桃太郎」における鬼が島征伐の中から、日本民族の尚武精神や海外指向の特徴を見出した両者の解釋は、彼らの説話研究が、当時の日本の政治的な状況に合わせて行われたことを物語ってくれる。特に松村の議論が、『童話教育新論』という、教育に関わる著作で行われたことから、説話の主人公という架空の人物を媒介にして、近代國民國家の理想的な「國民」を作ろうとした、現実的な要求や明確な目的意識の下で行われていたことがうかがわれる。この時外部の説話は、説話を構成する要素は日本の説話と類似していると捉えられるが、日本の説話に内在されていると言われる、民族精神や日本的な特徴を浮き彫りにする媒介物として、日本説話と比較されるのである。

二人の説話研究は、明治以後日本の歴史や神話研究の傾向を共に有しているものである。これに對し、書かれた歴史より民間に伝わっている口承文芸を中心に、歴史や説話を研究してきた民俗學者柳田國男は、「桃太郎」をいかに捉えていたのかについて探ってみよう。柳田の昔話研究が彼以前の説話研究と、方法的にまた理念的にどのように差別化できるのか、あるいは、表面的な差異は認められても、結局同一の地点で昔話を研究したのかについて、柳田の昔話研究の方法や歴史觀を中心に議論する。

3. 「桃太郎」の起源(發生・伝播)をめぐって

まず、昔話の研究において柳田が採っている方法論を正確に検討してみることはじめよう。柳田の昔話研究の方法論とは、彼自らが述べているように「昔話の起原論、是と中間の成長發達とを、二つに引離して見ようとする方法論」²⁰⁾である。この方法論は明らかに高木敏雄や松村武雄の方法とは異なっている。彼らは説話を發生の地点から問題にし、發生の時に民族的な特徴を見出して、それを現在の民族的な特徴として理解していた。つまり、説話を發生から現在まで歴史的な時間の流れに従って把握した。

20) 柳田國男(1962)『桃太郎の誕生』『定本柳田國男集』第八卷(以下『定本』)、筑摩書房、6頁。

これに對して柳田は、現在残されている資料の分析に基づいて、昔話がいかに変化してきたのかを明確にして、その変化を可能にした要因が何かを探すことを研究の目的としている。この時昔話の起源は重要な問題ではないし、彼によれば起源を明らかにすることは不可能な作業である。

このような認識は柳田の歴史に關する認識と通じるところがある。彼は民俗學の方法を体系化した『民間伝承論』の中で、「史學に抗議しなければならぬもう一つの重要な点は、起原論に重きを置き過ぎることである」²¹⁾と指摘し、また「曖昧な起原論が他の当然起るべきはずの疑問を消失していた」²²⁾と述べ、歴史學における起源に關する議論に批判的な立場を表明している。その理由は「固有のものといつても、古い形のままで保存せられているものなど一つもない」という点、そして「過去を知ることと起原を知ることとは異なつたことである」²³⁾という認識からもたらしたことであった。

それでは、柳田は昔話の起源についていかなる考え方をもつて、「桃太郎」を議論したのか。柳田は昔話の起源を神話の中に求めた。例えば、「説話の神話的起原ということは、自分等ももちろん之を認めて居る。現在笑つて童兒に語つて居るおどけ話の中にも、曾て髻あるものが謹慎して傾聴した古伝が、必ずまぎれ込んで残つて居ることは疑ひがない。」²⁴⁾といい、また「昔話が大昔の世の民族を結集させて居た、神話といふもののひこばえであることは、大体もう疑ひは無い」²⁵⁾と、至るところで述べている。このような叙述から柳田が「民族」というものを、所与のものとして捉えていることがうかがえる。昔話發生以前の神話時代に民族はすでに所与のものとして存在したのであり、この時神話とは民族神話に他ならないのである。

昔話が神話から發生したということは、時代的に神話が必ずしも昔話に先行するという意味ではない。柳田が重点的に議論しているのは、昔話の時間的な起源ではなく神話との關わり方である。

耶蘇教國の人々だけは、從來文化は平押しに、新しいものが進み古いものが退いたと解して居た故に、説話時代の神話を認めることが出來ず、ましてや神話時代にも既にあつた民間説話などは、之を想像して見ることも出來なかつた。²⁶⁾

柳田國男はこの引用文において神話と昔話の共存時代を設定し、神話と説話を時代的に切り離して議論する西歐の研究者たちを批判している。柳田の認識に従つて考えるならば、神話とは神聖なものであるため、「定まつた日時に定まつた人が定まつた方式を以て之を語り、聴く者が悉く之を信じ、もしくは信ぜざる者の聴くことを許されぬ古風の説話」²⁷⁾であり、それ故に神話が語られない時に、神話とは異なる話が語られていたと想像することは可能であろう。すなわち、一方で神聖なあるいは眞實な話が存在するとすれば、もう一方には神聖でない話が存在するはずである。²⁸⁾

21) 柳田國男(1990)『民間伝承論』『柳田國男全集』28、ちくま文庫、313頁。

22) 同、313頁。

23) 同、314頁。

24) 柳田國男(1962)『物語と語り物』『定本』第七卷、6頁。

25) 柳田國男(1963)『昔話と文學』『定本』第六卷、154頁。

26) 注20)同書、11頁

27) 同、10～11頁。

28) エリアーデは實際に、アメリカ・インディアンのポーニ族では「虚偽の話」はいつ、どこで語つてもよいが、神話は神聖な時の期間中(通常秋または冬、夜のみ)にしか語れない」と報告し、またオーストラリア原住民においても「神話は新參者に、加入儀禮の際に語り伝えられる」ものであるという(ミルチャ・エリアーデ(1974)『神話と現實』『エリアーデ著作集』第七卷、中村恭子譯、せりか書房、16～20頁。)

神話が昔話にどれくらいの影響を与えたのかについて証明することは難しいが、話の虚構性において神話と昔話は共通していると言えよう。従って、神聖さがなくなって虚構性のみが残った神話が、昔話の形態に伝えられてきた、と想像することは可能であり、柳田國男が昔話は神話から発生したと主張したのは、このような文脈で理解するのが妥当であろう。ただ、忘れてはならないことは、柳田における神話とは民族を単位にして語られた神話であるということである。

では、昔話の移動や伝播についての柳田の考え方を検討してみよう。柳田は昔話が外部から日本の国内に入ったことを自然な流れとして認めるが、ただ話が一致していると見えるからといって、輸入説を主張することには警戒の姿勢を示している。

昔話は比較すればする程、民族間の一致は著しく、やはりいつの時代かに、斯んな昔話の様なものをさへ運ぶ親しい交通が、我々の氣付かぬ所に行はれて居たかも知れないといふことに歸着するのですが、...²⁹⁾

しかし、昔話が外部から入って各地に定着し変化していくためには、その話を定着させる何かが必要ではない、と柳田は認識したのである。従って、外部の昔話は受容する側の必要によって定着するものであるという。つまり、「話の種を常に新しく、氣の効いたものにしようとするれば、自然に磁石の鐵を引く如く、遙かなる國のものが呼び集められる」³⁰⁾ように、日本における昔話の伝播には日本人の能動的な姿勢がもっとも重要な働きをしたということである。

柳田が昔話の起源よりも重要視したのが、伝承の過程で起こった話の変化の方であった。前述したように柳田の方法論とは、昔話の起源論と成長發達を引き離してみることである。昔話における日本の地域的な特徴は、起源よりも中間の変化する過程でよく現れるということである。

昔話、もしくは民間説話と名付けて居るものの中に、斯ういふ國際的類似的著しい若干がある以外、是と對立して國內限りで、思ひ切つて変化をして居るものがあることは事實である。(中略)説話には兎に角其成熟期とも名付くべきものがあつて、個々の風土環境と社會生活の段階により、乃至は説話そのものの各自の性質から、國毎にちがつた年齢をもち、ちがつた経歴を持ち、従つて其伝播の様式にも、幾通りかの差異が有り得たのである。³¹⁾

しかし、このように昔話を起源論と發達論とを分離して日本國內に変化の原因を求めて議論することが、方法的に成り立つのかについては、疑問が生じる。昔話が多様な経路を通して発生したと同様、様々な形で変化・發達してきたものであると考えることは自然であり、昔話はそもそも発生した時点から、同時に変化していたと認識しなければならないからである。さらに、外部の昔話が何時日本に輸入されたかを確定するのも非常に困難である。仮に日本の国内に入ってきた時期を正確に把握したとしても、昔話に変化をもたらす原因を具体的に提示することもほぼ不可能である。また、その原因自体も外部に求められなければならないケースもあるだろう。

もう一つ注意したいのは、柳田が説話の変化や伝播を國単位に定めたことである。説話が日本に伝播してきた時期を明確にすることが出来ない状況下で、伝播の単位を國(國家：引用者注)とすること

29) 柳田國男(1962)『昔話のこと』『定本』第八卷、筑摩書房、499頁。

30) 注25) 同書、313頁。

31) 注20) 同書、9～10頁。

は、近代的な意味における國境の概念を、確定することができない時代にまで擴張して使用していることに他ならない。これは柳田の昔話の研究方法が、以前の研究者たちの方法と異なっていると認めても、説話に関する認識においては同様であることを意味していることである。

それでは、「桃太郎」の起源に関して柳田はどのような態度を取っているのか。「桃太郎」の起源に関して柳田が明確に自分の意見を述べたことはない。ただ言えることは、「桃太郎」が固有信仰と深く関連して成立した、という前提に基づいて議論していることである。

日本の特徴といふのはただ其英雄の名前であり、又其出現の様式であつた。桃が川上から流れて来て其中に赤子があり、それで桃太郎と名を付けたといふ点ばかりは、隣近民族にも其類似のものを発見せられて居ないから、多分は我邦に於て新たに出現したものであり、従うて同胞國民の間に、其原因を探り求むべきものであつたらう。見逃すことの出来ない一つの事實は、此点が兼て我々の固有信仰の、可なり大切な一つの信條であつたことである。³²⁾

この引用文で柳田は「桃太郎」における日本の特徴を、主人公の名前や出現様式であると述べている。そして、この日本の特徴は「同胞國民」の間に原因があり、またこれが日本の固有信仰の重要な部分であると言う。では、柳田にとって「同胞國民」とはいかなるものであったのか。この問題は柳田の「桃太郎」論のみならず、昔話研究や民俗学研究全体の目的に関わる問題である。

柳田が「桃太郎の誕生」を通して何を言おうとしたのかを明らかにするキーワードとして、彼の使っている「同胞國民」という言葉が挙げられる。柳田國男が昭和十八年に出版した、『國史と民俗學』という著書の中には、次のような興味深い文章がある。

我々の日々交渉をもち又は隠れたる利害の共通をもつ同胞國民は、其大部分がいわゆる見ず知らずの他人である。是と彼との間を調和すべき道德の法則は、未だどの方面でも教育された事が無い。³³⁾

この文章から読み取られる柳田の國家に関する考え方を整理すると、まず、國家を構成する國民は「見ず知らずの他人」であるということである。前近代の村共同体においては、共同体の構成員は毎日顔を合わせる知り合いである。それ故に、村共同体の構成員は、互いに共同体を構成する人々を他人だとはまず考えない。ところが、その共同体が國家という單位に擴大するに従って、地域的廣さのため、國家の構成員になる同胞國民が「見ず知らずの他人」になるのは自然の成り行きである。柳田はその「見ず知らず」の同胞國民の間を調和すべきものが、「道德の法則」であるという。それは「隠れたる利害の共通」であり、これまでの日本の認識ではこの「隠れたる利害の共通」に對して、「どの方面でも教育せられたことが無い」と認識しているのである。

「桃太郎」における主人公の出現様式という日本の特徴が、日本の固有信仰の重要な部分であり、またその原因が同胞國民の「間」に求められるものであるとすれば、「見ず知らず」の同胞國民の間を調和する「道德の法則」と固有信仰とは同様な概念であるといえよう。つまり、柳田が「桃太郎の誕生」を通して明らかにしようとした日本の固有信仰とは、同胞國民の間を調和する道德の法則に他ならないし、この法則を明らかにすることが、柳田民俗學の目標であると受け止めることが出来る。では

32) 注20) 同書、19頁。

33) 柳田國男(1963)『國史と民俗學』『定本』第二十四卷、90～91頁。

、日本の同胞国民の間を調和する道徳の法則が、「桃太郎の誕生」の中でいかに現れているのか。

柳田が昔話の移動・伝播を否定していないことは前述した通りであるが、これは一般的な意味においてのみではなく、「桃太郎」という具体的な場合においても同様であった。「桃太郎の誕生」の母胎となった講演「桃太郎の起源と發達」が行われたのと同じ、昭和五年に發表された「桃太郎根原記」には、次のような文章がある。

桃太郎の話なども、日本に種が入つて來て以來、永い年數を経たと見えて、何代となく替り、元の木ではなくなつてゐる。神話時代の桃太郎の原型はなくなつてゐる。蛇婿入りの話は元の形に近いものを捉へ得るが、桃太郎の話はこれが困難になつてゐる。³⁴⁾

「桃太郎」を成立させた元の種は外部から入ってきたが、その後日本で変化して現在の形になったという認識のあり方は、まさに昔話の起源を論ずるときに柳田が用いた獨特の方法論と一致している。つまり、柳田は昔話の起源と成長發達を引き離して議論したように、「桃太郎」の起源と日本における変化を分離して見ようとしているのである。

桃の實が割れて中から子が生れたといふことは、日本の桃太郎以外には無いらしいに反して、犬や其他の動物に援けられて、大きな仕事をした話は他國にも多い。(中略) 説話の英雄が隠れたる約束により、もしくは恩義に報いんとする動物の助勢を受けて、非常な難事業に成功したといふことは、兎に角に日本ばかりの伝承では無かつたのである。³⁵⁾

この叙述からも、柳田は「桃太郎」の理解において「誕生」モチーフと「遠征」モチーフを分離して考えていることが見て取れる。そして「誕生」の部分には日本の特徴が現れているのに對して、「遠征」の部分は外國の昔話にもよく見られるという見解を示している。すなわち、「桃太郎」の理解において、高木敏雄や松村武雄と柳田が、どこに話の重点があるかというところで見解を異にしていることがわかる。高木や松村は桃太郎の鬼が島遠征を用いて日本民族の特徴を説いたが、柳田は鬼が島遠征を世界的に共通する説話の要素として把握していた。「桃太郎」における日本民族の特徴は、桃太郎の異常誕生にあるというのが柳田の主張である。

4. 神話としての「桃太郎」と小き子信仰

前述したように柳田は、神話が信じられなくなった時代に「古い言ひ伝えの或るものは形を損じつゝも永く残り、他の或るものは夙に文芸化して」³⁶⁾、昔話が成立したと述べている。では、「桃太郎」に關して彼はどのような位置づけをしているのか。柳田は昔話が成長するにおいて三つの変化の様式があるという。

一、わが上代に於て夙く芸術化し、そのやゝ成熟した形に於て弘く流伝して居たもの、たと

34) 柳田國男(1964)「桃太郎根原記」『定本』第三十卷、150頁。

35) 注20) 同書、18～19頁。

36) 同、15頁。

へば死人感謝譚や紅皿欠皿話

- 二、説話の信仰上の基礎が全く崩壊せず、従つて之を支持した伝説は素より、その 正式の語りごとが尙幽かながら残つて居たもの、たとへば蛇婿入りの如き一部の 異類求婚譚
- 三、最後に説話が近世に入つて急に成熟し、元の樹の所在は不明になつたが、ま だ果實の新鮮味を失はぬもの、たとへば桃太郎瓜子姫説話の類³⁷⁾

この分類の仕方は柳田の議論に従えば、大きく二つに分けることもできる。「死人感謝譚」や「紅皿欠皿」の類の話は、上代においてすでに芸術化されて、昔話の形で伝播してきたものである。それ故に、西歐で採集された昔話と比べてみても、それ程差が見られない。一方、二と三に分類された「異類求婚譚」や「桃太郎」「瓜子姫」などの話は、日本へ入ってから著しく変化してきたものであり、そのため日本の特徴が話の中で見出せる。さらに、構造的に類似した西歐の話と比較してみても、両者の差異が大きくみられる。ただ、二と三で根本的に異なるのは、話の中心的なテーマが何かということであろう。つまり、「異類求婚譚」における中心テーマは「幸福な結婚」であるが、「桃太郎」や「瓜子姫」の話における中心テーマは「不思議な誕生」に求められているのである。

上記の分類によると「桃太郎」には、近世に入って大きな変化が起こったことになるが、それは江戸時代に文字化されたものが多く出版されたためであろう。江戸時代の庶民的草双紙類の「桃太郎噺」は、現在知られているものだけで八十編以上にのぼるといふから、相当の種類が出ていたのは間違いないといえる。もちろん、江戸以前に文字化されたものが存在しないため、「桃太郎」がいつから語られたのかを定めることはできない。ただ柳田は、形は神話とははなはだ違っているが、その内容において神話における「新鮮味」が「桃太郎」の中に残っていると読み取っているのである。

「桃太郎」は外部からその種が入って、日本の神話と結合し変化してきたが、現在においてもその神話の要素が、まだ話の中に残っていると柳田は理解している。もちろん、柳田にとってこの神話とは、日本民族が昔から持っていた固有信仰に基づいて発生した神話であろう。「桃太郎」が問題になるのは、日本民族の海外進出の精神や尙武精神が話の中に見出せるためではなく、現在忘れられたと考えられる昔の日本民族の固有信仰の残存物が「桃太郎」の内部に秘められていると捉えていたためである。

結論を先に言えば、「桃太郎」における神話的な要素は、柳田の言う「小き子」という概念である。³⁸⁾「小き子」というのは、異常誕生したあまりにも小さな昔話の主人公のことで、柳田によれば「是が我邦の神子譚の、至つて古い形であつた」³⁹⁾という。また、「小さい子の物語はすなわち上代の神話であつた」のであり、「靈ある神子は少彦名命以來、最初至つて小さな形を以て出現する如く、信じ又説明せられて居たのであつた。」⁴⁰⁾という。

ところが、極端に小さい子が「誕生」する出来事が可能になるためには、それを「信じる」という感情における行爲が前提されなければならない。しかも、「信じる」行爲が個人のレベルに限ることは

37) 同、12頁。

38) 柳田は「元は恐らくは桃の中から、又は瓜の中から出るほどの小さな姫もしくは男の子、すなわち人間の腹からは生まれなかつたといふこと、及びそれが急速に成長して人になつたといふこと、私たちの名付けて「小き子」物語と言はうとするものが、この昔話の骨子であつたかと思ふ」と、「小き子」という用語を自ら作り出したことと、その理由について述べている。(柳田國男、注20)同書、20頁。)

39) 同、22頁。

40) 注24) 同書、8頁。

なく、集団的な行爲として成り立つことが前提になる。「信じる」という行爲が、集団的な感情として現れるところにおいて、「信仰」が発生するからである。柳田は、日本の古代には「小き子」という不思議な誕生を「信じる」信仰が存在したといい、その信仰を伝える神話が民族を単位にして語られたというのである。

では、日本の昔話の中には「小き子」信仰がどのように語られているのかを、柳田の議論に沿って分析してみよう。まず、「小き子」物語に属する昔話には、「一寸法師」や「田螺長者」「蛇婿入」などがある。柳田によれば、このような言い伝えが日本の特徴的な話であるという。また「小き子」物語は伝承の過程で様々な形で変化してきたが、次のような三つの不変の要点があるという。

- 一、貴き童児が信心ある者の希望に応じて与えられること
- 二、その貴き童児の事業
- 三、童児が成長の後に最善の結婚をして、類ひなき名家の始祖となること⁴¹⁾

柳田の話によれば、神から与えられた子供は、その信心を試すために、信じ難い出現の方式で語られるのである。「桃太郎」や「瓜子姫」「一寸法師」などの誕生の方式がこの例になるだろう。また、不思議な方式で生まれてきた子供だから、その「事業」も普通の人々が成し遂げるようなものではない。普通の人間にはどうしても出来ない難事業を、外見では弱く見えるが、神から授けられた子供であるため、楽々と解決するのである。桃太郎が鬼を征伐したのも、神が送った子供だから出来たのである。

柳田はこの「小き子」物語の原型として捉えるべき昔話が、現在の日本に存在すると言う。それは先に取り上げた、昔話の変化の様式の中で二つ目に属する「蛇婿入」譚のことである。

日本の小き子説話が、最初小さな動物の形を以て出現した英雄を説き、又は奇怪なる妻問ひの成功を中心に展開して居るといふことは、それが右申す神人通婚の言ひ伝えの、まだ固く信じられて居た時代に始まって居る証據(後略)⁴²⁾

つまり、「蛇婿入」譚に属する昔話や伝説に登場する「小蛇」は、「神が小蛇の姿になつて現はれたので、蛇が神として拝まれて居たのでは無かつた」⁴³⁾というように、人間の世界に自分の子孫を残すために現れた「神」として解釋したのである。人間と神の結婚によって生まれた神の子が、大きな仕事を成し遂げた後、幸せな結婚で一つの「家」の先祖になることが、元々の神話であろう、と柳田は考えたのである。

この引用文でもわかるように、柳田は「小き子」信仰と名付けても、この信仰で主人公の「誕生」だけでなく、「奇怪なる妻問ひ」つまり、主人公の「結婚」にも同様に注目している。なぜ主人公の結婚が重要であるかといえば、柳田は自分の固有信仰論の中心的な概念である「氏神信仰」と、ここで論じられている「小き子」信仰を重ねて思索しているからである。「桃太郎」や「瓜子姫」類の話の原型を「蛇婿入」譚に求めたのも、おそらくそれが、幸せな結婚を通して新しい「家」を開き、先祖になった話だったからであろう。

41) 注20) 同書、142～143頁。

42) 同、25頁。

43) 同、24頁。

かう云ふ神話が固く信ぜられてゐたが爲に、小き子(桃太郎もその一人)の遠征譚は求婚を中心として發生し得たのである。其点を標準文學の桃太郎の編者が何も考へずに脱落したのであつた。44)

しかしながら、上記の引用文のように、現在日本に伝わっている「桃太郎」には、主人公である桃太郎の結婚の場面が見当たらない。もちろん、柳田は元の「桃太郎」には、桃太郎の結婚の場面があつたと信じている。「桃太郎も初めは美しい妻を獲たことであつたらうが、少くとも美しい妻を獲た桃太郎の話もあるにはあるが、(後略)」45)と述べ、最初は桃太郎の結婚の話があつたはずであるが、昔話が増える過程で、その場面が省略されたと認識している。ただ、柳田は桃太郎の結婚場面がなくなったことについて、「童話としては必要も無い故に、わざと脱落せしめて……」46)といい、神話が童話化される過程で、特に「桃太郎」においては省略された、と主張している。

柳田によれば、この口承文芸の童話化において、昔話の著しい変化がもたらされたのである。つまり、昔話の聴者が大人や青年から子供に代わっていくにつれ、話の中心が大人の興味から子供の興味へと移っていくのである。例えば、「桃太郎でいふならば、割れて赤ん坊が飛び出したところ、又はどんぶりこんぶりと桃の實が流れて来た個條などが、中心かと思はれるやうになるのである。」47)という。従つて、これまで「桃太郎」の中で「誕生」が中心的なもののように考えられてきた理由が、まさに「桃太郎」の童話化にあつたというのである。

この議論を裏付けるものとして、昔話を採集する際に利用することを目的として作られた、『昔話採集手帳』を例として挙げてみよう。この手帳には、柳田が日本の昔話の基準形と考えた百個の話が載せられている。のち、柳田はこれに基づいて、日本昔話の分類を試みるが、最初に書かれているのが「桃太郎」である。ところが、『昔話採集手帳』に書かれた桃太郎の事業は、鬼ヶ島の征伐ではなく、地獄のお姫様を救出することである。

この話は、佐々木喜善の『紫波郡昔話』(一九二六年)所収の「桃ノ子太郎」である。初出は『郷土研究』第四卷第九号(一九一六年十二月)に載せられた、「陸中紫波地方の桃太郎」である。実際に資料を提供したのは、同郡煙山村に在住した小笠原謙吉という人であつた。

なぜ、柳田は最も一般的な鬼ヶ島征伐を「桃太郎」の基準形としないで、この話に着目したのか。それは、前述したように「小き子」信仰において、主人公の「結婚」を信仰の中心的な要素として捉えていたからであろう。

日本の小き子説話が、最初小さな動物の形を以て出現した英雄を説き、又は奇怪なる妻問ひの成功を中心に展開して居るといふことは、それが右申す神人通婚の言ひ伝への、まだ固く信じられて居た時代に始まつて居る証據として、我々に取つては可なり大切なる要点であつた。然るに其点をいわゆる標準御伽の桃太郎のみが、何の考へも無く取除いてしまつて居たのである。48)

要するに、柳田が望む「桃太郎」は、基本的な理念として「妻問ひの成功」という条件を満たす「桃太

44) 注34) 同書、156頁。

45) 同、154頁。

46) 同、143頁。

47) 注20) 同書、14頁。

48) 注20) 同書、2頁。

郎」であった。なぜなら、柳田における日本の固有信仰の中心的な概念である「氏神信仰」と「小き子信仰」を重ねて考えるためには、「小き子」である桃太郎の結婚が不可欠になるためである。このように考えれば、『紫波郡昔話』所収の「桃太郎」が日本の「桃太郎」標準形として登場した意味が明白になるのである。

おそらく柳田は、地獄から救出したお姫様と桃太郎が結婚することが、元々の話の筋であるが、神話が昔話に変化する過程で「結婚」の部分が省略された、と考えたのに違いない。柳田にとって昔話における主人公の結婚がいかに重要であったのかは次の文章によく現れている。

この昔話の主人公に限って、例外も無く非凡の人物であり、神の恩寵が特に厚く、もしくは福運のまはり合せが極端に好くて、普通では到底望めない財宝を獲得し、又は身の毛立つやうな危難をうまく遁れる。(中略)殊に數多く繰返される幸福なる婚姻、美しい長者の姫に駕入し、或は靈界の仙女が押掛け女房にやつて来て、家を十分に富ませてから還つて行く話などを聴いて居ると、目的は必ずしも一個の異常人物の生涯を伝ふるに止まらず、曾てさういふ傑出した人を元祖として、永く續いて居た一門の存在を、胸に描いて居たことが想像せられる。⁴⁹⁾

この叙述から、異常なる主人公のめでたい生涯を叙述した昔話に、昔話における英雄物語あるいは一人の英雄を始祖にした一門の伝説の名残を見ている柳田國男の昔話観がうかがえる。従って、当時の神話研究者や國文學者たちが、鬼が島遠征を中心に「桃太郎」を議論していたのとは別の次元で、桃太郎の異常誕生を日本の固有信仰の残存物として考えたのであり、昔話の基準形を定める際においても、地獄のお姫様を救出するものを選んだのである。

柳田國男の昔話研究は、前述したように近代國民國家の構成員、つまり同胞國民の間を調和させる「道徳の法則」を見出そうとする、自分の民俗學研究のテーマを解決する一つの方法であると考えられる。そのために柳田は現在民間に伝わっている資料を用いて、昔話の変化の姿をたどり、その昔話を實際の生活の中で語ったり聞いたりした人々の心持ちがどのように変わっていくのかを究明しようとしたのである。

ところが、この作業はすでに検討したように、他の説話研究者たちとは理念的にも方法的にも、異なった研究結果をもたらしたのである。以下、柳田の「桃太郎」論と、歴史主義的な方法を用いて「桃太郎」を研究した人々の方法や、その結果各々が日本の説話から何を見出したのかについて比較し、對立する点や共通するところを探ってみる。特に、柳田の説話研究が近代國民國家形成においていかなる位置を占めていたのか、さらに「外部」の説話を語ることを禁じた意味が何かを、朝鮮の問題と合わせて考えてみる。

5. 柳田の「桃太郎」論における政治性

これまで柳田國男の昔話研究を「桃太郎」論の分析を通じて、また柳田とは異なる仕方で「桃太郎」を議論した研究者たちと對比して検討してみた。兩者の間の最も著しい差異は、「桃太郎」における日本的な特徴がどこにあるのかという問題であった。つまり、柳田は主人公の桃太郎が異常誕生したと

49) 柳田國男(1963)『口承文芸史考』『定本』第六卷、87～88頁。

ころに日本の特徴があるとし、高木や松村は鬼が島遠征に日本の特徴が見られると把握した。もう一つの差異は方法的なことであるが、柳田が「桃太郎」を現在民間に伝承されている資料に基づいて、日本国内における変化の過程を中心に議論したのに対し、高木や松村は文献に書かれた内外の資料を用いて、「桃太郎」の発生から歴史的な概念を用いて研究したことである。

しかしながら、両者には方法的な差異は認められるが、認識の面においては共通する点が非常に多いことも事実である。まず、説話にはある民族の記憶というものが秘められているという認識である。その記憶が一方にとっては日本の固有信仰になるのであり、もう一方にとっては日本民族の精神になるのである。もう一つの共通点は、説話が発生した時期から「民族」なるものが、両者にとって所与のものとして認識されている点である。

このように共通の認識に基づいて行われた説話研究が、異なる研究方法による異なる結果をもたらした別のものであると判断することが出来るのか。これから両者の間をいかに問うべきかについて考えてみよう。前述したように、高木敏雄や松村武雄の説話研究は、当時日本の政治的な状況に合わせて行われたものであった。これに対し柳田國男の昔話研究は日本の固有信仰を明らかにしようとする目的で行われ、一見すると現実の政治とはあまり関係のないものとして受け取られるかもしれない。そこで、柳田の昔話研究における政治性について、彼の歴史に関する認識のあり方に基づいて議論してみよう。

柳田國男が民俗学の体系を打ち立てるために著した『民間伝承論』の中で、在來の史學に對して「起源論に重きを置きすぎる」と批判したことは、前述の通りである。起源論とはいうまでもなく、民族や國のはじまりを究明しようとする作業である。起源論に對する批判に續いて自分の歴史觀については、「自分のごとく歴史は現在生活を説明する學問であると解しているものには、この横斷面に現れるあらゆる現在生活相を無視することはできない。」⁵⁰⁾と述べ、過去の事實よりも現在の生活に關心が置かれていることを明らかにした。それにもかかわらず、柳田は昔話研究においては、論理的には解決できない「固有信仰」を中心テーマとしたのである。なぜ柳田は論理的に証明することができない「固有信仰」の問題を、昔話研究や民俗學研究において中心的テーマに据えたのか。その理由は、繰り返す言うが、「見ず知らず」の同胞國民の間を調和させる道德の法則を固有信仰に求めたためであった。

柳田が「同胞國民」という言葉を使っている以上、柳田における「國民」という概念には、所与のものであれ構成的のものであれ、何か「同胞國民」の間をつなぐものがあると想定されていたのは確かであろう。また、それこそ柳田が民俗學という近代の學問を通じて究明しようとした、日本人のアイデンティティーの問題に他ならない。次の文章はこのことをより明確に示している。

一個の町村民一個の府縣民としての正しい行爲を訓練し、更に進んでは新たに組織し直されたこの雄大なる共同生活体の爲に日本人相互の間柄を約束し調和する法則だけが、まだ何人によつても指示せられて居らぬのみか、是をいかに定めてよいかも、實は一向見当が付いて居らぬのである。私たちの謂ふ郷土研究、すなわち全国各地の協力を以て、討議し且つ解決しなければならぬ問題も多々有らうが、是くらゐ急に迫り、且つ他の在來の學問をあてにして居られぬ案件も少ないのである。⁵¹⁾

この文章には民俗學という學問の目的が鮮明に現れている。つまり、「日本人相互の間柄を約束し

50) 注21)同書、317頁。

51) 注33)同書、91～92頁。

調和する法則」を「急」に定めることである。この引用文の中でも柳田は日本人を調和する法則はまだ定められていないし、その問題を解決するために在來の學問はあてにならないと言う。しかしながら、その問題は在來の學者たちにとっては「急に迫ってくる」問題ではなかった。なぜなら日本という共同生活体は、柳田の上記の引用文の通り、「新たに組織し直された」ものであるからである。

共同体が新たに組織し直されたものであれば、その共同体の構成員になる同胞國民も新たなものもあり、従って、新たな「同胞國民」を内面からつなぐ新たな「法則」が必要となる。柳田が新たな「同胞國民」を調和する法則として考えたのは、「道徳の法則」であり、「正しい行爲の訓練」である。では、なぜ「見ず知らずの他人」の間を道徳の法則をもって調和しなければならないのか⁵²⁾。そして、なぜこの「道徳の法則」を定める問題が「急に迫る」問題になったのか。

柳田が『國史と民俗學』の中の文章を書いた昭和初期は、近代國民國家日本が帝國主義的膨張政策によって、戦争への道を走った時期であった。このような現實の中で、國民を一つの意識で統一するのは、「急に迫る」問題に違いないし、この問題を解決するひとつの道として、昔話研究は位置づけられるのである。

桃が川上から流れて来て其中に赤兒があり、それで桃太郎と名を付けたといふ点ばかりは、隣近民族にも其類似のものを發見せられて居ないから、多分は我邦に於て新たに出現したものであり、従うて同胞國民の間に、其原因を探り求むべきものであつたらう。見通すことの出来ない一つの事實は、此点が兼て我々の固有信仰の、可なり大切な一つの信條であつたことである。⁵³⁾

近代國民國家の構成員である「同胞國民」という概念を用いて、昔話「桃太郎」の發生の原因を求めるとは、柳田にとって日本という國家共同体は、昔からの所与の存在であったことを裏付ける。雄大な共同生活体が昔からの所与のものとしてあったこと、そしてその共同生活体の構成員の間柄を約束し調和する法則、つまり一つの固有信仰が昔から存在したという言説を昔話から見出すことは、柳田にとって、現在日本の民族的同一性を確保する最も重要な作業であった。もちろん、この言説は現實には現前することが出来ないものであるが、現前することが出来ないため、ユートピアの領域に屬するのであり、そこに意味が生じるのである。

このように考えると、日本の固有信仰を明確にしようとした柳田の昔話研究は、当時日本が置かれていた状況に応じて行われた、非常に「政治的」な行爲であったことは間違いない。高木や松村が桃太郎の鬼が島遠征をもって、日本人の海外進出の精神を唱えたことは、目に見える形における政治的なものであろうが、これに反して柳田の研究は實際の政治とは離れているように見えるところで、固有信仰を共有する理想の「同胞國民」を提示する形で政治的になっていたのである。⁵⁴⁾

52) この問題については川田稔が「初期柳田の民間信仰論」(『柳田國男の思想史的研究』、1985年所収)で論じている。この論文で川田は「互いに「對等」な「平等關係」であるべき日本人相互のネーションワイドな共同關係を律する内面的な倫理的規範の形成、これこそ、先に述べた柳田の言う「社會道徳」「道義心」の問題にかかわるものであったと思われる。」という。また、「眞に内面的な倫理形成、倫理的規範の内面化をはたそうとするならば、いわば、魂のレベルにおいて「納得」しなければならずそれには信仰の力、「宗教の力」が必要だと言うのである。」(p133)と言う。川田は柳田民俗學において、「固有信仰」が中心になっているのを、柳田が日本國民の内面的倫理規範を形成しようとしたためであると認識している。しかし、なぜ柳田は日本人の内面に倫理的規範を形成しなければならないのか、という根本的な問題を考えるとところまでは至っていない。

53) 注20)同書、19頁。

54) 村井紀氏は、著書『南島イデオロギーの發生』の中で、柳田の民俗學は朝鮮における植民地政策

柳田の昔話研究が歴史的に構成された文獻説話を否定し、民間に伝承されている資料のみを用いることで、以前の説話研究者たちと方法的に差別を計って、異なった分析結果をもたらしたことは事実である。しかし両側の説話研究が、説話自体に対する認識や民族の概念を時間的に古代まで擴張して用いたことなど、いわゆる近代的な學問という同一の枠組みの内側で行われたこともまた事実である。

これは説話研究のみならず、柳田の歴史に関する認識においても同様のことが言える。すなわち、今までの歴史學は起源論に傾いていたが、自分は現在の生活の中で歴史を構成しなければならない、と柳田は主張した。しかし現在残されているものを用いて新しい歴史を構成することが出来るとしても、生活の変化を時間的な概念を用いて議論するならば、それも「歴史的」であることには変わらないのである。起源を否定することが歴史を否定することにはならないのであり、「我々」と言える集団が共通の時間を述べるなら、たった一日でも歴史になりうるのである。そして、歴史の範疇の中で共同体を語ることは歴史が政治に屬することになるということの意味するのである。

この意味において柳田の「桃太郎」論と、歴史主義的な方法を用いた研究者たちの「桃太郎」論は、研究方法こそ對立していたが、「我々」という日本民族を語ることで、両者は「歴史的」という観点で共通しており、その説話研究は共に政治的な行爲であったことになるのである。

柳田國男の説話研究と歴史主義的な認識に基づく説話研究のもう一つの對立は、外部の説話に対する考え方であった。例えば、高木敏雄は日本の説話と朝鮮の説話との比較研究を通して、日本民族や日本の民族文化を規定しようと努めた。彼にとって朝鮮半島は自分たちの民族アイデンティティーを確立する時に、最も重要な場所として位置づけられた。また、松村武雄においても、朝鮮説話は日本説話の特徴を見出せる場所としての役割を果たしていた。「桃太郎」における主人公の誕生部分の普遍的な性格を証明するときに、朝鮮の説話は欠かせない存在になった。そして、「桃太郎」の中の日本の特徴として鬼が島遠征を浮き彫りにする場合、朝鮮の説話や外部の説話との對比は松村にとって不可欠な作業であった。しかし、当時の朝鮮半島は日本の民族的な同一性を求める場所としてのみ意味を持っていたのではない。日本の植民地政策が実施されている現実的な「政治の場所」だったのである。

柳田は朝鮮説話についてほとんど語らなかったが、朝鮮の説話に相当の知識を持っていたことは確かである。「近年朝鮮の人たちと親しくなつて、段々と教へられる事が多くなるにつれて、意外に双方の類似の著しいのに、驚きもすれば又新たな疑惑を抱きます」⁵⁵⁾と述べるように、朝鮮の説話に関する知識は朝鮮人の研究者たちから得たものであった。中でも朝鮮の説話研究に大きな業績を残した孫晋泰は、柳田と個人的に親しい関係にあった。日本で刊行された彼の『朝鮮民譚集』は柳田が主宰した郷土研究社から出版されたのである。

このように朝鮮の説話に詳しい知識を持ちながらも、「兩地交通の記録のどこを捜して見ても其分布の理由を得るものは無い」⁵⁶⁾と、日本の説話と朝鮮の説話における伝播や交流関係を否定的に捉えていた。また、「桃太郎の誕生」で見られるように、日本の昔話の輸入や変化を説明する際に、ヨーロ

の矛盾を「南島」によって隠蔽するため、古代からの沖縄と日本の同一性を求めたと主張している（『南島イデオロギーの發生』、太田出版、1995参照）また、川村湊氏も、「日本民俗學の『植民地主義』とは、植民地において民俗學を立ち上げるのではなく『植民地』の影をその民俗學の世界から拂拭することにあつた」と述べ、柳田國男の民俗學が近代日本の植民地主義や帝國主義を隠蔽していたことを批判している（川村湊(1997)『柳田民俗學の見えない植民地主義を問い直す』『アエラムック民俗學がわかる』、朝日新聞社 参照。）

55) 柳田國男(1964)『學問と民族結合』『定本』第三十卷、73頁。

56) 同、74頁。

ツパの説話に言及することは度々見られるが、隣接する朝鮮半島の説話をを用いて日本の説話を論じることはなかった。柳田の昔話研究で朝鮮の説話に関する記述が避けられた理由は何か。

考えられるのは、柳田國男における朝鮮という場所は、非常に政治的な場所であったということだろう。具体的に言えば、高木をはじめ、他の研究者たちが日本民族のアイデンティティーを求めるため、日本説話と朝鮮説話の比較作業を積極的に行ったのに對し、柳田は現在の日本と朝鮮に同一性を見出せる共通点が見られないため、朝鮮に對して沈黙を續けたのである。つまり、柳田にとって朝鮮に關して何か言うことが出来るとしたら、それは日本が朝鮮を支配する段階ではなく、朝鮮が日本に同化される段階に入った後のことであろう。次の引用文には柳田の植民地に關する認識がよく現れている。

日本の二千六百年は、殆ど一續きの移住拓殖の歴史だつたと言つてもよい。最近の北海道・樺太・台湾・朝鮮の經營に至るまで、毎に隅々の空野に同胞を分ち送つて、新たなる村を創立せしめる努力があつたことは、悉く記録の上で証明せられて居る。神をミテグラに由つて迎え奉ることがもしも出来なかつたら、どの位我々の生活は寂しかつたか知らない。だから今でも其心持が、朝鮮神社となり、また北滿神社の計畫となつて展開して居るのである。⁵⁷⁾

柳田は初期の山人論において、山人を日本列島の原住民として規定し、米を持って列島に入った日本人に追われ、山の中に逃れた人々の子孫であると捉えた。その山人たちの殆どが長い間に平地の日本人に同化され、現在にはその存在がなくなっているという。つまり、柳田によれば日本人の祖先は、日本列島を植民地化する形で列島に入った。そして、列島の原住民たちは日本人に同化することによって日本人の同一性を獲得したのである。

ところが、柳田が現在の日本人の始祖であると考えた人々が、日本列島に入る以前に遡って考えてみれば、日本列島の原住民たちもまたどこからか移住拓殖してきたことには変わらないし、その起源を確定することは不可能である。つまり、移住拓殖の歴史は、柳田の言うように日本人のみの歴史ではなく人類共通の歴史であり、朝鮮の歴史もまた同様であろう。

この普遍的な人類の歴史を、『古事記』・『日本書紀』に記述されている時間に基づいて、日本列島の範囲内の歴史として特權化して捉えたところに、柳田の認識的な特徴が見られる。そして、移住拓殖しない日本の歴史を想定しない柳田の思考は、外部の視線を持って日本を眺めることを想定することも出来ないのである。なぜなら、外部の立場に立って日本のことを考えた瞬間、この思考は破綻する。それ故に、日本と朝鮮の比較研究も否定されなければならないのである。

この観点から考えると、柳田が「桃太郎」論をはじめ昔話研究を通じて構築しようとした日本の固有信仰は、日本民族の同一性を確立する目的のみならず、もう一つの意味を獲得することになる。すなわち、美的な完成体である日本の固有信仰は、朝鮮神社や北滿神社という實物として現前し、植民地の住民を心から日本に同化させる象徴としての機能を果たすのである。柳田は、「いかに一族であつても、千何百年も別れて住んで居れば、大抵遠々しいものになつてしまふ方が当り前である」⁵⁸⁾といひ、日本と朝鮮の民族的な類似を否定しているが、これは言い換えると、別の民族でも長い時間が過ぎれば一族になれるという考え方である。

ここで柳田民俗學の政治的な傾向が明確に見られる。柳田が日鮮同祖論を通して日本民族と朝鮮民

57) 柳田國男(1962)『日本の祭り』『定本』第十卷、204頁。

58) 柳田國男(1964)『比較民俗學の問題』『定本』第三十卷、70頁。

族の同質性を太古に求める当時の議論に批判的な態度を取ったのは、兩民族の同質性が過去にあったのではなく、これからの課題であることを明確に認識したためであった。従って、日本と朝鮮の説話に類似するものが存在しても、「原始時代のいわゆる共同の爐端から、持つて分れて大切に守つて居たものでも無い」⁵⁹⁾と捉えたのは、兩民族の問題をあくまでも現在という進行形の中で認識していたためである。柳田が朝鮮の説話に對して固く沈黙し、朝鮮と日本の比較研究を堅く禁止したのは、このためである。

6. むすび

以上、柳田國男の「桃太郎の誕生」を中心に、彼の昔話研究の目的や方法について検討してみた。柳田は文獻説話を中心にして行われた従來の歴史主義的な研究方法を批判し、現在民間に伝承されている資料のみを用いて研究する方法を採った。また、従來の文獻中心の説話研究が、外部の説話との比較作業を通して、日本説話の特徴を見出していたのに對し比較研究を批判し日本説話における内部の変化を探る方法を通して、日本の固有信仰の元の姿を明らかにしようと試みた。

その理由は近代國民國家を新しい組織体として捉え、その構成員である國民の民族的同一性を求めることは、従來の學問では出来ないと認識したためであった。そして、「桃太郎」をはじめいわゆる「小公子」物語の分析を通して、その中で日本の固有信仰の一つの形態として「小公子信仰」を見出したのである。

このような柳田の説話研究は、方法的には歴史主義に基づいた従來の研究と異なっていたが、民族・歴史などの概念を共有することや当時の政治的な状況に相応する形で、説話研究を通して政治に積極的に関わった共通点を持っていた。さらに、植民地朝鮮との比較研究を否定する形で、植民地支配を肯定したことも、柳田における説話研究が当時の他の説話研究者たちの説話研究と共通するところである。

【参考文献】

・川田稔(1985)「初期柳田の民間信仰論」『柳田國男の思想史的研究』、未來社。133頁

59) 注55)同書、74頁。

- ・川村湊(1995)『南島イデオロギーの発生』、太田出版。
- ・川村湊(1997)『柳田民俗學の見えない植民地主義を問い直す』『アエラムック民俗學がわかる』、朝日新聞社。
- ・高木敏雄『英雄伝説桃太郎新論』『増補 日本神話伝説の研究2』、東洋文庫。18頁、184頁、190頁、199頁、206頁
- ・高木敏雄『暗合か、伝播か』『増補 日本神話伝説の研究2』、東洋文庫。424頁
- ・高木敏雄『日本童話考』『増補 日本神話伝説の研究2』、東洋文庫。20、21頁
- ・松村武雄(1929)『童話教育新論』、培風館。384、385頁、387頁、389-390頁、397頁、408頁、409-410頁
- ・柳田國男(1962)『桃太郎の誕生』『定本柳田國男集』第八卷(以下『定本』)、筑摩書房。2頁、6頁、9-11頁、12頁、14頁、15頁、18-19頁、20頁、22頁、24、25頁、142-143頁
- ・柳田國男(1962)『物語と語り物』『定本』第七卷。6頁、8頁、
- ・柳田國男(1962)『日本の祭り』『定本』第十卷。204頁
- ・柳田國男(1962)『昔話のこと』『定本』第八卷。499頁
- ・柳田國男(1963)『昔話と文學』『定本』第六卷。154頁、313頁
- ・柳田國男(1963)『國史と民俗學』『定本』第二十四卷。90-92頁
- ・柳田國男(1963)『口承文芸史考』『定本』第六卷。87-88頁
- ・柳田國男(1964)『比較民俗學の問題』『定本』第三十卷。70頁
- ・柳田國男(1964)『桃太郎根原記』『定本』第三十卷。143頁、150頁、154頁、156頁
- ・柳田國男(1964)『學問と民族結合』『定本』第三十卷。73、74頁
- ・柳田國男(1990)『民間伝承論』『柳田國男全集』28、ちくま文庫。313、314頁、317頁
- ・ミルチャ・エリアーデ(1974)『神話と現實』『エリアーデ著作集』第七卷、中村恭子譯、せりか書房。16-20頁

要 旨

本稿では柳田國男の昔話研究を検討し、近代日本の説話研究の中で歴史主義的な認識に基づいた説話研究と、柳田國男の一國民俗學における昔話研究が、いかに関係しているのかを分析した。つまり、両方の説話研究が全く別の次元において行われたと受け止めるべきなのか、それとも非對称的な地点で説話を研究しながらも、両方が近代國民國家の形成という同一の場所に立っていると見做すべきなのか、という点を問題にしたのである。具体的には昔話「桃太郎」をめぐる、両方の研究者たちが「桃太郎」の發生や伝播そして日本における変化の問題をいかに捉えたのかを中心に論じてみた。

柳田は文獻説話を中心にして行われた従來の歴史主義的な研究方法を批判し、現在民間に伝承されている資料のみを用いて研究する方法を採った。また、従來の文獻中心の説話研究が、外部の説話との比較作業を通して、日本説話の特徴を見出していたのに對し比較研究を批判し日本説話における内部の変化を探る方法を通して、日本の固有信仰の元の姿を明らかにしようと試みた。

その理由は近代國民國家を新しい組織体として捉え、その構成員である國民の民族的同一性を求めることは、従來の學問では出来ないと認識したためであった。そして、「桃太郎」をはじめいわゆる「小き子」物語の分析を通して、その中で日本の固有信仰の一つの形態として「小き子信仰」を見出したのである。

このような柳田の説話研究は、方法的には歴史主義に基づいた従來の研究と異なっていたが、民族・歴史などの概念を共有することや当時の政治的な状況に相應する形で、説話研究を通して政治に積極的に関わった共通点を持っていた。さらに、植民地朝鮮との比較研究を否定する形で、植民地支配を肯定したことも、柳田における説話研究が当時の他の説話研究者たちの説話研究と共通するところである。

キーワード：桃太郎、柳田國男、歴史主義、小き子信仰、固有信仰、道徳の法則、近代國民國家

투 고 : 2004. 8. 31
1차 심사 : 2004. 9. 11
2차 심사 : 2004. 10. 2

住 所 : (110 - 804) 서울시 종로구 구기동 221, 풍림빌라 B동 나2호
電 話 : 02-3217-0778, 011-311-7952
E-mail : kyn2003@skku.edu