

山姥の皮をめぐつて脱ぐことと着ること

荒川 理恵

はじめに

苦境にある主人公が、山中を彷徨う中、不思議な老婆に助けられ、「姥皮」と言う変身具を貰う。主人公はそれを破つて生来の美貌を覆い隠し、醜く身をやつして災難を逃れ、里に下りる。醜い姿のまま分限者の家に奉公に上がるが、家の跡取りが「覗き見」によつて、主人公の本の姿を垣間見、その美しさの虜となつて恋わずらいをする。主人公が元の姿で現れることで、跡取りの病を治し、二人は結婚し、幸福になる。

昔話の「姥皮」といえば、大方は以上のようなあらすじを思い起こされるであらう。関敬吾は、『日本昔話大成』において話型六分類をおこなない、「姥皮」を「鉢かづき」「灰坊」などともに継子譚の一つとしているが、継子いじめのモチーフに続く形よりもむしろ「蛇婿入り・水乞い型」や「蛙報恩」に続くものが多いという。

一方、書承の物語としては、奈良絵本の形で今日見られるものが最も古く、『うばかは』の題名で室町時代物語の一つとして伝わっている。これは、継子いじめを受けていた主人公の姫に、尾張の国・甚目寺の観音が姥皮を与えるほか、全体として観音霊現譚に仕立てられており、甚目寺の関係者が「姥皮」型の民間説話を素材に作り上げたのではないか

と考えられている。同じく室町時代物語の一つ『花世の姫』では、姥皮と全く同じ機能を果たす姥衣(うばぎぬ)というものが登場する。こちらは、山中で出会った姥が、夏の暑さに耐えかねて脱いでいた衣を、主人公が譲り受けたことになっている。いずれにせよ、同時代の継子譚のなかで、『うばかは』は、『はちかづき』『花世の姫』とともに、民間説話から生まれ、地方を舞台とし伝説化したもので、継子いじめ譚としてよりも、仏の加護による幸福な結末を語ることを主眼としている。二

書承による「うばかは」譚の民間への流布・浸透は、寺院関係者による布教活動の裏りとはいへ、観音の有り難い靈験という現世利益への庶民の期待だけではなく、『着た者を醜い姥に見せる呪物』という姥皮の面白さが読者の支持を得た源泉であると思われる。名古屋博物館には、極彩色の挿絵の入った奈良絵本の『うばかは』が所蔵されている。『変身』という絵画化することのできる物語の面白みが、斯様な豪華な絵本を作らせたのであろう。

物語の魅力の根源が、「姥皮」と言う呪物に求められるとすると、口承・書承、話型分類の問題はひとまず置いて、この変身の呪物に注目した分析をおこなってみることも、意味の無いことではないだろう。以下に、「姥皮」と言う名称ではなくとも、物語中で同様の機能を果たす呪物をひとまず「姥皮」として扱い、考えてみたい。

一 「姥皮」入手の経緯

昔話の中で変身の呪物として主人公が貰うのは、頭巾と言ったり、手拭であったり、婆の普段着であったりもするが、概ね「皮」だと言う。名古屋博物館所蔵の『うばかは』の絵本では、お堂の縁の下で一心に観音を祈っていた姫君に、観音が姥皮を与える場面が描かれている。何の「皮」を念頭に置いたものか、ブツブツとした細かい突起のようなものが描かれた円形の物で、その外縁の下半分には毛のようでもある房状の物が取り巻くように描かれている。長寿の象徴としての亀の図でよく描かれる、亀の甲羅に付く藻のようでもあり、何かフサフサとした物が付いている。葦のようでもあり、笠ともとれなくも無い。本文中では「木の皮のような物」としながら、図版の上では一見して何とは判じがたい形状をしており、ともかくこの絵本ではそれを姥皮としている。三

先に述べたように、昔話の中では、主人公が姥皮を手に入れる経緯として、「蛇婿入り・水乞い型」や「蛙報恩」に

続くものが多いわけだが、この場合主人公の娘を助ける婆は、以前娘の父（あるいは娘本人）に助けられた蛙であるとか名乗り、姥皮を娘に与える。婆みずから自分の正体が「蛙」であることを明らかにする話では、「蛙の頭巾」（岡山県岡山市）・「蛙面」（山梨県八代郡）・「蛙のだんぶくろ」（新潟県佐渡郡）^四といった名を持つ変身具を与えているが、これはつまり、姥皮が蛙の皮であることを示している。

新潟県佐渡郡の蛙報恩型の発端を持つ話では、

「鬼が酒盛りして酒に酔っている間に逃げる。掘立小屋の婆が蓆を續んでいるところにかくまってもらう。婆は助けられた蛙だと言つて皮をはいでやり、川下の酒屋に奉公しろといつて死ぬ。」
とあるように、婆は蛙であり、姥皮は自身の皮膚を剥ぎ取つたものになっている。

また、正体を特に明かさぬ婆であっても、概ね山中に住まう婆で、その家は「人を食う者の棲家」（埼玉県川越市）であったり、「太郎次郎の鬼がいるという」家（長野県小県郡）であったり、「盗賊の岩屋」（長崎県下県郡）といった、命の危険のある場所である主人公は婆に出会う。

関敬吾自身、「姥皮」は継子譚に続くものが少ないとしながらも、継子譚に分類しているわけだが、その矛盾はひとまず措くとして、継子譚の形をとるものを見てみよう。

関が標準話型とした新潟県見附市の話では主人公は姥皮を与えるのは乳母である。

「継母はしよて（最初の）娘を憎んで、何とかして家から追い出してやろうと考へ、姉娘の乳母にいつけてどこへでもよいすけに家を出してくれんと思つた。乳母はかわいそうだとは思つたが、しよせんこの家に置いては、これからどんなことになるか知れんと思つて、だんなに相談して金の千両も付けて家を出すことにしました。それから乳母は娘に向かつて、「お前さんは金もたくさん持つているし、きりようもよいから、よっぽど用心をしないば、危ないことに出会つかも知れんすかいに」というて、ばばつ皮という物をくれました。」

継母に疎まれた主人公は家から追い出されることになるのだが、この時娘は、ばばつ皮をかぶつて年寄りの姿になる。あちこちにさまよつた後にある町の旦那の水仕女に雇われ、その若旦那と結婚する。この話では、娘は山の中を彷徨うわけでもないが、「しよせんこの家に置いては、これからどんなことになるか知れんと思、われるような状況にあり、すでに娘は命の危険に晒されており、実家にありながら、もはやそこはある意味で留まることの許されない他界である。

岩手県紫波郡の話では、継母は継子の生き胆を人夫に取らせようとするが、人夫は白犬をその代わりとして娘を助ける。その後、山中を彷徨った娘は、一軒家に住む婆の家に泊まり、同情した婆が姥皮をくれる。また、福島県相馬郡の話では、後妻は継子を山奥で殺すように家来に命じている。この話は、鉢かつぎや手無し娘と混同された形になっており、娘は実母の死去に際し、鉢をかぶせられた異形の者になっている。哀れに思った家来は手だけを取って帰り、継母を欺く。娘は観音のおかげで手も生え、山姥に婆の皮を貰って助かる。これらの話ではいずれも、主人公は命の危険に晒された状態で山中他界に赴き、姥皮を手に入れることによつて、その危機を脱して山を降り、里での幸せを得ている。以上の例から考えるに、「姥皮」がその中心にあつて外すことの出来ないモチーフであるとするならば、主人公が命の危険に晒される他界に赴き、援助者となるものが「姥皮」という変身の呪物を与えてくれることが重要なのであつて、いわゆる「継子譚」から始まる話というのは説話としては新しい形なのではないだろうか。つまり、蛇婿入りという異類婚や蛙による動物報恩という超自然的な発端よりも、継母と継子という世俗的な愛憎劇に共感するように聞き手の嗜好が変化したことが、「継子譚」としての「姥皮」を成立させたのではないかと思われる。

二 蛙

さて、このように見てくると、主人公に姥皮をあたえる援助者は、おおむね山姥、もしくは蛙ということになる。

蛙報恩の後半として姥皮譚が続く形のものでは、主人公の支援者は当然、以前に恩を受けた蛙であり、既に見た新潟県佐渡郡の蛙報恩型の話でわかるように、姥皮は「姥」と言いつつも、蛙自身の皮を剥き取ったものである。更に言えば、蛙といつても、特に、ガマガエルであることが強調されているものがある。

「山で寝ていると狼が出てくるが蝦蟇だといつて帰る。大川のほとりに来て困っていると、鬼が来て蝦蟇だといつて川向こうに投げる。」(岩手県九戸郡)「途中で鬼が来るが古蝦蟇だといひ、川のほとりで渡れずに困っていると、鬼がまた来て石だといつて川向こうに投げる。」(岩手県遠野市)

これらの話では、「姥」皮を身に着けた娘は、鬼や狼の目には、人間の老婆の姿と言うより、婆皮をくれた元のガマガエルの姿に映っている。しかも、ガマガエルや石と思われたおかげで、鬼の棲む川の向こうの異界からほうり投げら

れて、元の里の世界に帰ることが出来たのである。

いずれにせよ、娘は姥皮を得た後も、すぐに山を降りることは叶わず、しばらくは山の中を彷徨い、鬼や山賊に出会い、命の危険に晒されている。そうした状況にあつても、姥皮のおかげで、

「途中で鬼に会うがそれを見てこの間の食いかげだといつて去る」(長野県小県郡)「途中で山賊に会うが汚い婆だといつて相手にしない」(新潟県北魚沼郡)「途中恐ろしい人々が大勢集まっているところを通るが、くされ婆早く通れといつて通してやる」(新潟県見附市)「道中乱暴者の次郎、太郎に会うが、投げられるだけ。」(新潟県長岡市)

と、語られるように、命を取るまでも無い死にかけの婆と思われ、かえつて命を救われるのである。

死んだ蛙と主人公が一体化し、(蛙の婆が)死ぬことによつて、死なずにすむ話であり、言い換えれば、山中他界で擬死の状態を経ること、里に再生を果たす説話であるとも言えよう。

「カエル」の名の由来については諸説あり、民間語源説的なものから、動物学的知識・中国における漢字の成り立ち、各種名称の由来まで様々にある中、碓井益雄氏は著書『蛙』で逐一取り上げ、詳しく論じているが、ともかく、古来より、人間の身近にあつて、その生態が良く知られた生き物であつたことは確かであろう。そして、この両生類の帰巢性・冬眠による越冬、害虫の駆除能力、産卵・幼生・変態・繁殖力の高さなど、蛙報恩といつた昔話を成立させるだけの「カエルと言う生き物」に対しての共通認識が日本人にあつたことは言うまでも無い。

日本神話に登場する蛙は、田の神クエビコを良く知るタニグク、すなわちヒキガエル^六であつた。『古事記』上巻では、出雲の御前の御前に居るオオクニヌシの前に、ガガイモの船に乗つて蛾の皮を空剥ぎにした着物をまとつたスクナヒコナが帰る来る。諸神がその神を知らなかつたのに対し、「クエビコなら知っているだろう」と発言するのが、タニグクである。穀霊とも見做されるスクナヒコナの正体を見抜くのは、「山田の案山子」であるクエビコであり、クエビコの知恵を理解するのは、田のまわりで土と水に守られて暮らすタニグクであつた。クエビコの「足は行かねども、天の下の事を尽に知れる神」であるのに対し、タニグクは地上を這い回り限なく訪れる者と考えられたようだ。

『万葉集』中でタニグクが読み込まれた歌は、巻五(八〇〇)「天雲の 向伏す極み 谷蟻の さ渡る極み・・・」と、巻六(九七二)「山彦の応へむ極み 谷蟻の さ渡る極み・・・」の二首があるが、いずれも、天や山に対する地上

世界を歌うという、対句的表現で見られる。この表現自体、基となっているのは「祈年祭の祝詞」の「皇神のしきます島の八十島は、谷蟻のさ渡る極み、塩沫の留まる限り・・・」という、皇神の支配領域について語る部分であると言われる。セツまり、ヒキガエルは歩みは遅いものの、地上を遙かその極みまで這い回っている動物として認識されているのである。

また、タニグクは谷潜であつて、谷を潜り抜けるところから、親神の指小侯を潜り抜けた小さな神ニスクナヒコナという神を語ることに連関させているのだともいう。

冬に姿を消し、春にまた何処からとも無く現れるヒキガエルは、姿を消している間、遠い世界の果て・異界との接点にあつて、新たな力を蓄えている存在と思われていた。冬眠からの目覚めが、死からの復活をイメージさせるのと同時に、水源の谷の窺まったところに居て、クエビコとも親しいタニグクは、田の神と同様、山中の他界と里の間を往来する神である。

中国神話では、蛙は月と関係していた。

不老不死の薬を持つて月に逃げ去つた嫦娥が、蟾蜍の姿になつて住んでいるという。

羿は不老の薬を西王母に請いしに、恒娥はこれを窃みて月の中に奔りにげたり。『淮南子』覽冥篇

日中に駿鳥有り、而して月中に蟾蜍有り。『淮南子』精神篇

そして、同じく説林篇で、

月 天下を照らすも、詹諸に蝕まる。

とされ、月の満ち欠けも、ヒキガエルが月を食べることで起きる現象として理解されていた。

このように、ヒキガエルと月とが結びついたのは、そのグロテスクな様子と月面の黒々とした陰影とがイメージとして重なるためであり、月は、満ちては欠け、欠けては満ちる様子から再生・不死の象徴であつた。また、月の運行は女性の生理周期とほぼ一致し、仙女である嫦娥が不死を得て住まうのに相応しかつた。

もう一方の救援者である、山姥についてみてみよう。

既に述べたように、苦難にあり主人公が救援者となる婆に出会うのは、危険な他界である山の中である。多くの場合、山中を彷徨う主人公は、一つ家の明かりを見つけ、訪ねるが、そこはさらに恐ろしいことに、鬼や人食いの家であり、婆はその配偶者か母親である。山姥は鬼や人食いの縁者でありながら、どうにかしてその目を誤魔化して主人公の危機を救うのであるが、そこで登場するのが「姥皮」である。

この山姥の性格を考える上で参考になるのが、『花世の姫』である。この物語は、非常に文芸化され、ある意味で冗長とまで言われているが、翻つて考えるならば、知識人によつて、神道的洗練、あるいは仏教的概念に置き換えられた形で、山姥の本質と思われる要素が散りばめられ、集約されているものともいえる。以下、やや煩雑ではあるが、原文に沿つて、筆者の注目点を示していきたい。

観音の申し子であり、梅の花の化身とも思われる主人公・花世の姫は、実母亡き後、父の留守中に継母の姦計によつて家から連れ出され、継母の配下である男によつて、山に捨てられる。その際まず、男の妻は、姫の絹の衣装を脱がせる。せめて肌着だけでも身に着けたいと訴える姫に対して、男の妻は次のような行動をとる。

「うへには是をめし候へとわがきる、麻の帷子をぬぎて着せ申し、ゆらゆらと下げ給ふ、御くしを巻き上げて、ゆいまいらせ、我が髪に掛けたる手のこひにて、御かほをかくし申、さすか人めしければ、すけかさといふ物をきせまいらせり。」

男の妻は、姫の衣装を自分の麻の帷子と交換し、姫の髪を結つて自分の身に着けていた手拭とスゲの笠をかぶせてやり、

「かまへてかまへて、御いのちたすけまいらせよ。」

と、せめて助命する様に嘆願はするが、それでも、「のすへ山のおくにもすてまいらせ」という、地の果てに置き去りにすることはかわりなく、このため、直接の実行犯とも言える男は、次のように継母に報告する。

「これ山二つこえてうばがみねとて、ひとまかよはぬ山にて候。その奥の谷にすててまいり候なり。よさりははやこらうやかんのあじきとなりたまふべし。あすまては御いのちは候まじき」

場所は駿河の国の山奥の、その名も《姥ヶ峰》と言われる、人の通わぬ山奥のその谷あいである。時期は、「なが月なか

ばの事なれば、山はきりふかく、かぜもはげしくて」とあるので、九月の満月の夜であろう。山の峰には月も上ったが、月夜とはいえあたりは暗く、暗い谷底に焚き火の影を見つけ、姫は山姥の住処へと入って行く。

「火のあるかたを御らんずれば、人のいゑにてはなくてあなのやうなる、そのうちに人とも見えぬすがたにて、ひをたくように見えけるおそろしきありさまにて、身のけもよだち、きもたましいもみにそはず、されどもにぐべきかたもなし、たちやすらひてそゐたまひける。」

この山姥はその外見とは裏腹に、姫に対してははじめから同情的であり、自らの身の上を語る。

「此うばはもと人げんにてありけるが、あまりにながいきしてごどももなく成りてのち、まごひこにやしなはれ候へども、われをにくにていへのうちへもよせ候はねば、山をいゑとして、このみをひろひてゑじきとし」余りにも長命であつたため、かえつて孫子に疎まれ、山へ住むことを余儀なくされた姥は、「富士の峰から通つてくる」山の主と思われる鬼の男に見初められ、鬼に半ば扶養されるように岩屋に住み着いたというのである。

鬼の住処であることを知つた花世の姫は、恐怖に駆られるもの、いたし方も無く、この山姥とともに一夜を過す。そしてその中で、山姥の頭髮の中を這い回り、山姥を苦しめている寄生虫を取つてやることになる。

「あたまのけは、あかきしやくまのごとくにて、そのあいだ、つのごとくなるごぶとも十四五ほどあり、それをまきてちいさきへびのやうなるむしどもに、おしあておしあてしたまへば、ごぶりごぶりとおちにけり。うば、喜びてひろくひて、あらうまやとぞ申しける。おそろしなごら、此いはやに一夜をあかしけり。」

既に、山姥の容貌が怪異であつたことは述べられ、落ち窪んだ眼窩に飛び出た目玉、大きく裂けた口に牙が生え、頭は鉢を被つたようであると言われていたのだが、頭髮は、赤い熊のようで、頭皮には角のようなコブが十四、五もある中に、コブに小蛇のような虫が纏わり付いているという。この段は、『古事記』におけるオホクニヌシのササノヲ訪問で、オホクニヌシがササノヲの頭の虱を取つてやり、ササノヲの歎心をかう場面を思い起こさせる。

こうして、山姥の苦痛を取り除いてやつた姫は、岩屋の奥の穴に匿われ、現れた鬼からも守られる。また、礼物として、婚礼の支度に使うようにと「小袋」と、一粒食べれば二十日は物を食はずとも力を保つという「ふじ大ぼさつ」の御まへのはなよね（花米）を与えられる。そして、道中の安全のためとして、姥衣を与えつつ、花世の姫の行くべき道を指し示す。

「うばがぬぎすて、きぬをきせ申べし、なつはあまりあつさにぬぎ候なり。此うはきぬをきたまへ、あのみねをのぼりこえ、みなみのかたより川の流れ候べし、かわのすそへゆき給ふべからず。かわかみへつきてゆくさま、けぶりたち候はば、それへゆきたまはば、人さとへつき給ふべし。」

こうして、山姥の助力によつて、花世の姫は山中での危機を脱し、里に向かつて出立するが、山姥の与えてくれた「小袋」「富士大菩薩の花米」「山姥が脱いだ姥皮」は、後の幸福な結婚のために必要なものであった。

改めてここで注目したいのは、

- ① 実行犯の妻との衣装の交換
- ② 富士の麓の姥が峰という地・長月半ばという時期
- ③ 山姥の年齢
- ④ 鬼といわれる山の主との婚姻関係
- ⑤ 山姥の試練と祝福の呪物

といった点である。

主人公が着せられるのは、女が普段着ていた麻の帷子であるが、顔を隠すための手拭と菅笠も身に着けさせる。これから入る山への装束であり、死に装束でもある。富士といえは、その名の通り不死に通じる場所であり、秋の十五夜という特殊な時空間である。そこで出会う山姥は、もとは里に住まう人であったが、今は富士の峰から通う鬼の妻である。その山姥を結果的には助けたことで、山姥の靈力を分け与えられ、祝福されたという事になるであろう。もとより姫は、観音の申し子・梅の花の化身である。桜ではなく梅ではあるが、さればこそ「梅のはなど申は、世のはなよりみほいをもつものなれば、万の花に優れて、(略)散りて後、実になりて、あだにもなさぬこと」といわれ、永続的な富をもたらすと語られる。富士の神と言えは、山の神オホヤマツミと桜の化身であるコノハナノサクヤビメであるが、ことさらに長命と醜さを強調される岩屋の姥は、イワナガヒメのようでもある。

これらの細かな状況設定が、『花世の姫』を説話として洗練させ、文芸化した知識人の作為によるものであるにせよ、また、背景に記紀神話に関する知識があつたにせよ、山姥というものに人々が感じ取る、本来的な豊饒性や、山中他界に抱くイメージが、この物語からは読み取ることが出来る。

『花世の姫』で語られる山姥は、はじめから姫に対して同情的であり、他の『姥皮』の昔話でも、基本的にそうであるが、昔話の山姥が、いつでもそんなわけではない。『牛方山姥』『お銀小銀』『食わず女房』など、いずれも、隙あらば人を食って捕らうと、様々な計略をめぐらす、恐ろしい存在である。

この山姥に対して五来重氏は『食わず女房』譚をもつて、葬送儀礼とのかかわりで分析している。ここで一旦、姥皮の山姥から離れ、山姥と山行きということを考えてみたい。五来氏は『食わず女房』にでてくる、桶の役割に注目して次のように述べている。

「食わず女房」の第二段では、男が女房の正体を見て暇を出すと、かならずといってよいほど桶を貰って山へ帰る。その時いろいろの手段で、男を桶に入れて担いでいくのである。

(中略) この昔話の要素をなす桶は棺桶だったと推定して、山へ死者を送る「山送り」の葬送儀礼が背景にあつた、といわざるを得ない。というのは、「食わず女房」が正体を表した山姥が、桶をほしがったり、桶に男を入れて蓋をして繩をかけて山へ行く、という必然性は、葬送の桶棺(早桶)よりほかにかんがえられないからである。そして山には風葬、林葬または土葬の墓地があり、そこから霊鬼としての鬼婆や山姥が出てきて、人を食うという鬼一口のモチーフができたものとおもわれる。(中略)

また桶の代わりに甕や瓶、袋、籠、臼などというのものもある。甕や瓶が九州に多いのも、九州ではつい最近まで甕棺葬がこのついでに推定してよいであろう。(中略) 桶の代わりには、山姥が男を袋に入れて担いでゆくというのは、九州の天草や摂津の川辺郡などにある。これも不可解な要素であるが、風葬では布で死者を捲つたらしく、この布を「野草衣」とよんだことが、平安末期の葬送故実書『吉事略儀』に見え、(略)これがのちに経帷子、頭陀袋になったものと私は推定しているが、昔話ではこれを袋として語るようになったのではないかと思う。(中略)我が国の風葬は、すくなくとも平安時代末の作品である『餓鬼草紙』に描かれているので、そのころの残像から、「あたしが原」(安達ヶ原)の鬼婆も「食わず女房」の

山姥も生まれたといつてよい。したがって、この靈鬼は棺桶にあたる桶や、甕棺の甕や、野草衣の袋などの薄気味悪い道具立てを持たされたのである。^九

この五来氏の指摘は、興味深く、山姥が受け持つ死のイメージと恐怖を語る上で、大要説得力があるが、筆者は次の点から全面的な賛成は出来ない。

第一に、棺桶による埋葬が出来るほど大型な桶が日本で流通するのは、室町後期以降と考えられること。第二に、昔話で語られるのは、桶ばかりではなく、籠や臼であつたりもすることである。確かに、第一点については、五来氏自身、九州などで甕棺葬の地域の昔話では、甕が桶に取って代わつてゐることや、風葬の野草衣を検証されているが、これが即ち、葬式で使う棺桶の用途である証拠となるのであろうか。その疑問は直接第二点に通じ、籠や臼が棺桶という埋葬用容器としてふさわしいのかという疑問である。

そして第三に、山姥の夫たちは、結局は首尾よく逃げおおせて、死に至ることは無いからである。多くの昔話では、むしろ山姥が欺かれて、それらの容器の中で死に、その死体から新たな作物や財宝が得られてゐるからである。この死体化生型の作物起源説話と、山姥の豊穡の女神としての分析は、吉田敦彦氏の論^{二〇}に詳しいので、ここでは特に触れない。

五来氏の論は、主に『食わず女房』からの昔話の分析であることから、山姥の「人食い」と死に重点が置かれ、上記の結論が導き出されたことと思われる。だが、この話は《山》姥という他界から訪れた異類と主人公が、不適切な婚姻関係を取り結ぶことで発生した危機的状況の物語であると考えると、死者の赴く場所としてだけではない、《山》の違った側面が見出されるのではないだろうか。そもそも、事の発端は「飯を食わないで働いてくれる女房が欲しい」という、非常に不遜な男の願いが原因である。そして、その願望を叶えるかのように、山姥は美女に化けて男を騙し、影では破壊的な食欲を見せ、男を追い詰めていく。その様子は、ほとんど男の貪りの心に対する罰のようである。

五来氏は、昔話の中に宗教民俗の反映を見たわけだが、次に、昔話というよりは伝説として各地に残る『姥捨て山』棄老譚に注目して、山行きについて考察している、吉川祐子氏の論^{二一}を検討したい。

吉川氏は宗教民俗学の立場から、日本のいわゆる「棄老譚」の基層には、山中他界での擬死再生儀礼があると見てゐる。棄老譚が概ね《老人を一旦は山に捨ててゐるが、結局は連れ帰る》話になつてゐるのは、この話が「擬死再生の生まれ

清まりのための他界往来「山行き」を語るものだからだと言う。そのため「棄老譚の結末は概して棄老が終つた」と結ばれ、棄老奨励の話ではないのである。そして、捨てられる親の年齢が、共通して六十とか六十二歳と語られ、それが厄年であることに注目して論を進めている。氏によれば、還暦の祝いは厄払いが前段にあり、長い人生で蓄積された罪・穢れを捨てて生まれ変わり、長寿を願うのだという。この共通した年齢を「木の股年」ともいい、厄年のものは十五夜の晩、人に見られぬよう家を出て、山中の山の神の依り代と目される二股に分かれた木の根元に捨てられるが、老人はそこで一夜を過ごすことで、再び山の神から新たな命を貰い、富や知恵を授かるという信仰があつたと言う。

また、「山に行くには背負われるか番(モッコ)などの背負い具でしよわれていき、自ら歩いていくという例は皆無といつてもよい。」とのべ、モッコは還暦の大厄の依代だという。そして、五来氏の「自然葬法が説話伝承として残つたのが棄老物語」であるとする説に対し、「自然葬法の山が生まれ清まりの場として選ばれ」「何がしかの儀礼を受けると生まれ変わるという民間の習俗が説話化した」のが棄老譚のだと主張している。

吉川氏のこの分析は、もちろん、棄老伝説に対してなされたものであり、そこに山姥が出てくるわけではない。しかし、山という他界にどのような靈力があると考えられていたか、山中他界へ赴くということにどんな効用があると考えられていたのかを明快に示している。現実には民間で行われた習俗を基底にもつ伝承であるだけに、山姥や鬼といった衣類による生命の危機などは語られない。しかし、「一旦死ぬ」ことが本来の山行きの目的であるのだから、それも当然であろう。更に、致富型棄老譚では、ただ捨てるだけではなく、より苛烈な試練が加えられるという。吉川氏は次のようならすじの伝承を引いている。

「山中小屋掛けしたところに婆が捨てられ、火をかけられる。婆は、ほとんど焼け死ななばかりの目にあつたあと、ようやく小屋から抜け出し、燃えのこりを焚き火として当たっている。大勢の山の鬼の子達も火にあたりやうつて来て、婆を取り囲み、婆の股座を覗き込む。その穴は何かと問う小鬼に婆は、「山から鬼が出てくるときに、この口で食う」と答える。恐れた鬼は、助命嘆願して、宝の槌を与える。婆は町へ出て、宝の槌のおかげで裕福に暮らす。」(要約は筆者による)

この話では、山での一夜を生き延びた婆は、鬼より強い存在になっている。それは女陰の強力な力のせいでもあろうが、やはり、吉野氏の言う「擬死再生」による女の靈力の活性化によるものと言えよう。

この吉川氏の論点に則つて山姥たちを見渡すと、『花世の姫』が出会つた山姥も、孫子の代まで長生きし、おそらく木の股年を迎えた老婆であつたのだらうと推察される。山姥といへば、金太郎の母も、『前太平記』で「六十余りなる嬪」と語られ、険しい山中の粗末な葦の住まいに、二十歳ほどの「童形」の金太郎と暮らしていたことが思い起こされる。そして、山へ赴くときに、背負われていくことが重要であるならば、それが桶であることは必ずしも必然ではない。しかし一方で、山中での死が前提であるならば、五来重の言うように棺桶であるという側面も全面的に否定するには当たらぬ。同時に、厄を負わせて破棄する依代の役目とするならば、桶と言う密閉可能な容器であつてもよい。

筆者は先に昔話『瓜子姫と天邪鬼』について分析し、瓜子姫と山姥の織姫としての同質性や対蹠性、衣類の交換の意味について考えたことがある。その時取り上げた、関敬吾によつて標準話型として上げられた秋田県平鹿郡の昔話では、瓜子姫が天邪鬼に騙されて連れ出されること、天邪鬼の背に「ほぞ桶」が背負われ、その中に瓜子姫が入つて連れ去られることを見た。瓜子姫が背負われることになつた理由も、「草履や下駄を履いて出かけると、音がして人に見つかつてしまう」と、瓜子姫が嫌がつたためである。前述の諸要素を勘案すると、この時瓜子姫はもはや死にゆくものとして扱われているのであり、『姥皮』譚での擬死状態の演出と同様の価値を持つともいへよう。

ところで、筆者は以前から一貫して、籠もる事とそこから再生することを重視している。そしてそれは、舞台演劇の場面転換と同じようなしくみで、現実的には同じ地球上の同一地点で行われる儀礼であつても、「場の変遷」とでも言うべき他界との往来を作り出し、新たな価値を創造する機能があると考えている。

例えば「うつほ船」譚の背景には、他所で「穢れ」た存在として捨てられたものも、流され、異なる世界にたどり着いて再び解放された時には、その中に籠められていたものは変容し、もとのものは死んで、新たな価値や生命を持つて生まれ変わるという神話的な思考があると思われる。そして、この「籠もる」ということも、いわゆる家屋内部での忌み籠もりに限らず、蚕の繭籠りと再生のように、すっぽりと体を覆ひ包むことが肝要であると思われ、その機能を果たすものは着物をはじめ、衾や笠といった「覆ひ隠す」事の出来るものであればよいのである。卑見によれば、大嘗祭における真床追衾（絹製の衾の衣ともいわれる）も同じ役割を果たすものであつて、そこに籠もることによつて、天孫降臨の時のホノニギの嬰兒の姿をとり、天皇として象徴的に産み返されることが必要であつたのだと思われる。

さて、姥皮を手に入れて下山した後、主人公は屋敷の釜焚きや水仕女として雇われ、籠の傍に住まわされる。このこ

とから、姥皮譚をシンデレラタイプと位置づける分類も出てくるのだが、主人公は竈の前とか灰坊などと呼ばれたりもする。やんごとなき育ちで、竈など使ったことの無い姫君であつても、どうかその仕事を全うしている。言うまでも無く、火も水も、人間にとつて文化的な生活を送る上で必要不可欠なものであるが、それをコントロールする能力を身に着けたのだとすれば、それもまた、山姥の恵んでくれた力であろう。また、灰は農作物を育てるために大事な肥料でもある。

屋敷の片隅で老婆の姿に身をやつして日々を過ごしていた主人公であるが、屋敷の若殿に正体を見られてしまう。『姥皮』譚では、若殿は恋の病に落ちて、床に伏せつてしまふのだが、そこに主人公がお茶や水、食事を運んで病が治り、両者は結婚に至るのである。関は、この件を「機嫌伺いの条」と位置づけてまとめているが、卑見によれば、これも単なる「機嫌伺いや本人確認ではなく、山姥から授けられた豊穡の靈力の発揮である。というのも、日本の喫茶の歴史を引くまでも無く、お茶も中国からの渡来時には《薬》としてもたらされたものであり、食事や水とともに、病人を治す力のあるものである。これを受け入れたのは、若殿が主人公を認めただけではなく、それらの飲食物が、靈力の強い主人公のもたらした滋養あるものだったからである。

五 姥皮と胞衣

ところで、吉川氏は前出の論文で、最後に兼老譚の担い手として、立山修験道の行者たちを想定している。中世以降立山を信仰した人々が行った、擬死再生の逆修や、布橋大灌頂という「オンバサマ」への贖罪儀礼の隆盛をあげている。立山でのオンバサマは御姥尊ともいい、開山慈興上人（佐伯有頼）の母親だといわれるが、脱衣婆とも同一視される山の神である。左手に五穀、右手に麻の種を持つ像で表され、この御姥尊像のお召し替えという儀式が二月九日に行われ、六十二歳になる女性が麻を績んで機を織り、着物に仕立てて納めるのだという。

この脱衣婆（奪衣婆）は、しようづかのばば（葬頭河婆・三途河婆）の呼び名もあり、懸衣嫗とも呼ぶ。三途の川のほとりにある衣領樹という大木の下にいて、死者の衣類を剥ぎ取り、樹上の懸衣翁に渡すという老女で鬼のような姿で現される。懸衣翁はその衣類を衣領樹にかけ、衣類の重さ、枝のしなり具合で生前の罪の軽重を定めるといふ。奪衣

婆については十王経などで述べられているが、十王経は中国で成立した偽経で、本当の仏典ではないともいう。しかし、日本に伝わり修験道や民間信仰と習合して、登拝道や街道筋、村境などに鎮座するようになり、道祖神の姥神として祀られている。奪衣婆は、三途の川、つまり幽明界の境界に居たのであるが、同時に人間の罪業を量る神樹の下にいたため、山の神に習合したのである。そして実は、奪衣婆は、死者の衣をはぐだけではなく、新たに人間界に生まれてくる生命のために、胞衣を貸し与えるという、役割も併せ持つという。つまり、奪衣婆は死のみならず、生をも司る神としての姿を持っているのである。

とはいえ、死者のまとう経帷子はいざ知らず、出産が病院や産院で医療関係者の介助のもと行われ、胎盤を見る機会など無い今日の一般の人々にとっては、胞衣という《衣類》をイメージすることはもはや困難であろう。

胞衣とは、現代の医学用語で言うところ、胎盤を主体としてこれに卵膜が付いたものと思つてよいが、これは、出産に際し、正常な場合は胎児に続いて下りてくる物で、このことを「後産」という。胎児の娩出後、胎盤が子宮壁に癒着し残留することがあるが、胎盤残留は出血や細菌感染を誘発し母体にとつても危険なので、現在の医学では圧出または人為的な剥離の処置が施される。つまり、胞衣とは、母体にあつて胎児が順調に成育するために必要不可欠なものであり、「後産」ともいうように、出産の一環をなすものであり、胎児の分身としての意味もあるものであった。このことから、胞衣の処置に関しては感染呪術的な意識も作用し、注目すべき習俗が行われていた。例えば、社寺仏閣などに納められている、胞衣塚の存在が知られている。

日中の胞衣納法の歴史的展開と信仰の変遷、嬰幼兒の埋葬作法については中村楨里氏の詳細な論考^三があるが、特に筆者が注目するのは、体内での胞衣のイメージと、胞衣の保存である。

中村氏によれば、「胞衣は（体内にあるとき胎児が）笠のように被るもの」とイメージされていたという。これは、多くの姥皮譚で、「頭巾」や「手拭」といった被り物を与えられることに通じ、また、『鉢かづき』で、中に衣装や宝物を納めた小箱を入れた鉢を主人公の頭にかぶせられたことにも通じる。

また、胞衣は時代や所属階層による差異はあるものの、腐敗防止処理を施し、干したりミイラ化するなどして、その形を保存しつつ曲物の桶などに入れて保存することが求められた。胞衣を塩や灰に漬けて脱水し、その作業は皮なめしを思わせる手順をふみ、「皮」から利用可能な「革」に変化させているかの如くである。こゝから、『花世の姫』

で描かれた姥皮は、胞衣を念頭に置いて絵画化したものなのではないかとすら、筆者には想像されるのである。こうしてこれらの処理を施された嬰兒の分身である胞衣は、古く中国では「向陽高燥」の地に納めたものが、日本において、一定の山などに、共に健やかに伸びることを祈念し、小松を植えて埋められ、あるいは後には、庶民層では床下や敷地に埋められるようになったのだという。寺の縁の下で観音を祈っていた花世の姫に与えられた「姥皮」が、体内にあつて胎児を慈しみ守ってくれた胞衣であつたという想定は、あながち不可能ではないだろう。

先に、カエルと山姥についてそれぞれ考察を加えたが、ヒキガエルが嫦娥の化身であつたと同様、日本ではヒキガエルに山姥との共通点を見出し、女神の豊饒性を表象させていたと思われる。『花世の姫』で姫は姥の頭皮に纏わり付く虫を取つてやつたが、角のようなポツポツした突起は、ヒキガエルの疣のようでもある。

また、ヒキガエルの皮は、鹿を捕るために鳴らされる、鹿笛の材料にも使われる。鹿笛は、木や骨で作つた胴に共鳴部として蛙の皮を張り、湿らせた皮の部分に指を当て、指を左右にずらしながら吹くことで、雌鹿の鳴き声に擬した音を出す笛（四）という。鹿はいうまでも無く、山の女神が狩人に恵む一番の獲物である。

蛙の皮が、山の神によつて産み返される胞衣であり、それに包まれているときは、一種の仮死状態となる。この世にあつてこの世に無い者として周囲の鬼や人に対応されるのは当然といえは当然であつた。

「姥皮」という衣は、単なる変身具ではなく、死と再生の儀礼を行う籠もりのための呪具であり、豊穡の源であつたといえるであらう。

一 関敏吾『日本昔話大成 第5巻 本格昔話四』 角川書店 一九七八年九月

二 稲田浩一・大島建彦・川端豊彦・福田晃・三原幸久編『日本昔話事典』(縮刷版) 弘文堂 一九九四年六月

三 名古屋博物館編集『館藏品図録Ⅰ』 名古屋博物館 一九八二年十月

四 以上、注一を参照。以下も特に注のある場合を除き、『日本昔話大成』所収の昔話を引用している。

五 碓井益雄『ものと人間の文化史 蛙』法政大学出版会 一九八九年十月

六 (二)で、念のため、「ヒキガエル」と「ガマガエル」について確認しておく。「ヒキガエル」の名称は、その捕食動作が目にもとまらぬもので、身じろぎもしないで離れた場所の昆虫などを舌で捕る様子が、「氣を発して蒼きつける」よう

に思われたから付いたものであるという。また「ガマ」は蝦蟇の中国音のカマ・カボから派生したと考えられている。ヒキ・ガマ・ガマガエル・イボガエルなどと呼ばれるのは、現在の生物学で、ヒキガエル亜目―ヒキガエル属と分類される、ずんぐりとして大型なカエルを指す。したがって、ここでは昔話で語られるガマガエルとヒキガエルの区別はない。

七 中西進『谷蟻考―十代人と自然』小沢書店 一九八二年三月

八 広島大学図書館デジタルアーカイブスの図版と翻刻を参照した。

九 五来重『食わず女房』と女の家』『怪異の民俗学』5 天狗と山姥』小松和彦編集 河出書房新社 二〇〇〇年十二月所収 三二二―三二四頁

一〇 吉田敦彦『美女と妖怪の神話学』名著刊行会 一九八九年一月 ほか

一一 吉川祐子『生まれ清まりの民間説話―葉老譚の宗教民俗―』『説話・伝承学 第六号』説話・伝承学会 一九九八年四月

一二 従来は、真床追衾は、新しい天皇が先帝の遺骸と同衾し、古い殻蓋からの再生を促すため行う儀礼の呪物と捉えられているようである。しかし、破水せず羊膜に包まれた状態で誕生する者は、生涯に亘って福德に恵まれ、その胎衣は帝王の証しであるという信仰があったようである。また、こうした胎衣は水難よけのお守りとして珍重された。このように、胎衣の呪力は強大なものであると信じられていた。(中沢真一『精霊の王』参照)

一三 中村楨里『胎衣の生命』海鳴社 一九九九年十一月

一四 千葉徳衛『ものと人間の文化史 狩獵伝承』法政大学出版会 一九七五年二月