

# 神と妖怪

## —柳田國男『妖怪談義』の中で語られるお化け—

大内山 祥子

### 1. 『妖怪談義』刊行の意義

『妖怪談義』は、柳田國男が明治末から昭和初期にかけて発表した、天狗や川童のような妖怪や怪異を対象とする論稿をまとめた書物である。昭和31年（1956年）、修道社より現代選書の1冊として刊行された。妖怪というのはいわゆるお化けのことである。このお化けというものを研究する意義とは何なのだろうか。柳田は自序の中で次のように問いかけている。

「われわれの畏怖というものの、最も原始的な形はどんなものだったろうか。何がいかなる経路を通して、複雑なる人間の誤りや戯れと、結合することになったのでしょうか。」

柳田によれば、人間の持つ恐怖や畏怖の感情が基本にあって、それがさまざまに変化してお化けを生み出すようになったという。日本文化の歴史のなかに、畏怖や恐怖の原始的な文化の型をとらえていくことで、日本人の人生観や信仰・宗教の変化を知ることができると柳田は考えた。（宮田（1990）；3頁）柳田にとってお化けを研究対象とすることは、日本人の精神構造や社会の変化を読み解くことであった。

### 2. 柳田による妖怪の定義

柳田が監修した『民俗学辞典』（東京堂出版、1951）では、妖怪について「多くは信仰が失われ、零落した神々の姿」と述べられている。柳田は、妖怪は神の零落した姿であると考えている。「盆過ぎメドチ談」では、「妖怪はつまり古い信仰の名残で、人がその次の信仰へ移って行こうとする際に、出て」くるものであると説明される。つまり、初めは神として畏怖されていたものが、その信仰が廃れるにしたがって恐れの対象としての妖怪となり、やがては人間に退治されるような滑稽な存在とされるという、「妖怪の進化論」という形態があるという。（甲田（2006）；45頁）柳田は河童の挑む角刀に着目しながら「ばげ物思想の進化過程」について論じている。

神が妖怪化していくプロセス、即ち人が妖怪に対する態度には三段の展開がある。第一の段階は、「いわゆる敬して遠ざけるもので、出逢えばきゅっという、角刀を取ろうとすれば遁げて来る。夜分はその辺を決

して通らぬという類、こうしておれば無難ではあるが、その代りにはいつまでも不安は絶えず、ある一定の場所だけは永く妖怪の支配に委棄しなければならない。」というものである。第二段階は「それをできるだけ否認せんとし、何の今時そのような馬鹿げたことがあるものかと、進んでかれの力を試みようとして、しかも内心はまだ気味が悪いという態度」である。第三段階は「化け物が兜をぬぎ正体を現わして、二度と再びかような悪戯をせぬと誓い、又は退治せられて全く滅びてしまったという話が起る。」というものである。その後、このような妖怪譚は次第に誇張されていき、馬鹿げて弱く愚鈍なる者が、妖怪であるというイメージが人々に植え付けられていく。その結果、妖怪は説話からも姿を消していく。柳田の妖怪観の立場に立つならば、妖怪は文明の発達した社会において、跡を絶つものと考えられる。

柳田の妖怪を神の零落した姿とする妖怪論に対して、小松和彦は、神が妖怪より先に存在したのではなく、はじめから神と妖怪は日本の文化のなかに存在していたことを主張する。（小松（2007）；184頁～187頁）小松は次のように述べる。「人々は「妖怪」を「神」に変換するために祭祀を行なう。また、人々の祭祀が不足すると、「神」は「妖怪」に変貌することになるのだ。（中略）別のいい方をすれば、祭祀された「妖怪」が「神」であり、祭祀されない「神」が「妖怪」ということになるのである。（小松（2007）；193頁）」このように、小松は一方的な神から妖怪へという変化のみからではなく、妖怪が神になることもあるという考え方からの理解が必要であると述べる。

神の零落した姿としての妖怪は、確かに小松の指摘するような問題を含んでいるように思われる。また宮田登は、文明の発達した社会では妖怪が姿を消すという妖怪観に対して、人間が潜在的に持っている恐怖に対する感覚が働き、不思議なものを生み出す精神構造こそが妖怪を生み出すとし、現代社会のなかに起こってくる妖怪論の意味を考える必要があるとした。（宮田（1990）；57頁）

ここで改めて考えてみたいのは、柳田が一貫して妖怪＝神の零落した姿として捉えていたかどうかという

点である。そもそも妖怪＝神の零落した姿という妖怪論は、柳田にとっての一仮説ではなかったか。自序では「問えば必ず誰かが説明してくれるものと、あてにしていた」ところ、自分の抱いた疑問に対してははっきりとした答えをもらうことはできず、せめて妖怪に関する実話というものを聴き集めておこうという考えのもと、『妖怪談義』の刊行にふみきったという経緯が述べられている。必ずしも、常に柳田が妖怪＝神の零落した姿であるという妖怪観を確信していたとは言い切れないのではないだろうか。

### 3. 妖怪と幽霊

妖怪とは何か。それを探る材料として柳田は妖怪と幽霊の違いを「妖怪談義」で論じている。柳田によれば、幽霊は都会の複雑な生活内情のもとに発生しやすいもので、しばしば幽霊はオバケと混同されやすいという。「誰にも気のつくようなかなり明瞭な差別が、オバケと幽霊の間にはあったのである。」と柳田は述べ、オバケと幽霊をはっきりと区別し、両者の違いを挙げていく。

第一に、オバケは出現する場所がたいは定まっていた。人間がオバケを避けようとしてオバケの出現する場所を避けて通らないようにすれば、一生出くわさずにすまずこともできた。これに反して幽霊の方は、向こうから人間のもとにやって来る。幽霊に狙われると、どんなに遠くに逃げていても追いかける。このような事はオバケには絶対ない。

第二に、化け物は相手をえらばず、不特定多数の人間に向かって交渉を開こうとする。これに反して、幽霊はただこれぞと思う者だけに思い知らせようとする。従って、平生何等やましい所のない人間にとっては、聴けば恐ろしかったらうと同情はするものの、前以て心配するような問題ではなかった。

第三に、幽霊と化け物とでは出現する時間帯が違う。幽霊は丑三つ時（午前2時～午前2時半）の頃に戸をたたいたり、屏風を掻きのけたりしてやってくる。ところが、化け物にとって都合のいい時間は、夕暮れ時や明け方である。人に見られて怖がられるためには、宵と暁の薄明かりの頃がちょうどよいのである。化け物は、草木も眠るとい暗闇の中へ出かけても商売にならない。

宮田登は、柳田の妖怪と幽霊の区別は現象面においてはある程度までは可能であろうが、人々にとっての「怖い」という感情の違いによっても、もう少し明確に区別をつける必要があるのではないかという疑問を呈している。幽霊が、特定の個人的心意の反映であり、

当事者のみ真の恐怖感を味わうのに対し、妖怪は共同感覚の上において、怖いと思われている。宮田は「怖い」と思っている内容を十分に比較して妖怪を考えることも必要であるとする。（宮田（1990）；19頁）

このように、柳田の妖怪と幽霊の区別には疑問の声もあるが、妖怪とは何かを説明する上で参考となる指標の一つであろう。

### 4. 山人と妖怪

『妖怪談義』で取り上げられているのは、川童、小豆洗い、狸、狐、ひだる神、ザシキワラシ、山姥、山男、大人弥五郎、一つ目小僧、天狗などにまつわる怪異である。注意したいのは、妖怪の進化論なる考え方が見られるのは、川童を扱った「盆過ぎメドチ談」の頃からで、これは1932年出版のものである。『妖怪談義』の小論の中で、一番早く執筆されたものは1909年に出版されたものである。この頃から、妖怪＝神の零落した姿という妖怪観は確立していたのだろうか。

これまで『妖怪談義』は、柳田の「山人」研究の枠組みの中で捉えられてきた。永池健二（1975）は、『妖怪談義』のテキストを年代順に並べ、柳田の怪異に対する視点は二つあることを説明した。山人が実在していることを示そうとする視点と、里人の信仰の側から怪異の本質を明らかにしようとする視点である。『妖怪談義』を時系列ごとに検討していくと、柳田の山人の実生活に対する興味は、山人と交渉する里人の生活へと移っていったことが分かるという。（永池（1975）；25頁～33頁）

『妖怪談義』の小論の中で、一番早くに出版されたのは「天狗の話（1909）」で、談話という形で残されている。「山民は幽界を畏怖するの余に、すべての突然現象、異常現象を皆天狗様に帰してしまう。」とし、これらの天狗の仕業と思われる現象は、山中に住む山男や山女の仕業であることが多いことを説明している。片田舎でよく聞く神隠しということは、少なくとも一部分は山人の仕事であり、天狗の冤罪である。だが、多くの日本人はこれを「おばけ」の列に加えて真価以上に恐れているという。柳田は、山人の実態に興味を持つがゆえに、天狗という妖怪に目を向けることとなった。だからこそ、山人実在を示す天狗を論じようとはしても、妖怪としての天狗が何者であるかということは論じられず、「天狗に関し何らの結論も持っておらぬ。」と冒頭で述べている。この時点では、天狗と山男、山女が同列として扱われている。神が零落した姿としての天狗は描かれていない。柳田が妖怪を研究するきっかけとなったのは、山人の生活に対

する関心であった。「山男の家庭 (1915)」や、「狒々 (1917)」なども、柳田の山人への著しい関心を示している。

このように、柳田は当初、山人実在説の根拠として天狗のような妖怪に目を向けるにいたった。妖怪は山人の存在に集約されるものであるというのが、柳田の初期の妖怪観である。妖怪がどのような人々の精神によって生み出されたかという点については、言及していない。柳田が山人実在を証明する手段としての妖怪ではなく、妖怪を生み出す人々の精神構造に目を向け始めるのは、「山姥奇聞 (1925)」が執筆された頃からである。この「山姥奇聞」では、山姥は山人が実在することで信じられたという可能性について触れながら、里人の信仰に焦点をあてている。これらの小論の構成から分かるように、『妖怪談義』全体を通して、「妖怪＝神の零落した姿」という枠組みが存在するわけではない。

## 5. ばけ物思想の進化過程

「盆過ぎメドチ談」では、人々の信仰が衰退するにつれて、神は妖怪化し遂には説話の世界から姿を消していくというのが、「ばけ物思想の進化過程」であると語られる。柳田はこれを「我々の妖怪学の初歩の原理」としている。これに対して、小松和彦は、次のように批判する。

「彼の妖怪学の「初歩原理」とは、いわば《一系的妖怪進化（退化？）説》なのであって、すべての妖怪が一様に神の零落したものと把握され、したがってその他の可能性、たとえば人間→妖怪、動・植物→妖怪、妖怪→神、といった可能性はまったく排除されてしまっているのである。（小松（1994）；280頁）」

前述したように、『妖怪談義』全体を通してみると、必ずしも一貫して妖怪＝神の零落の衰えた姿という枠組みが存在しているとは言いきれないため、小松の述べる可能性を排除していたとまでは断定できない。しかしやはり、柳田が神→妖怪という妖怪変化のプロセスを、小松の指摘するほかの可能性よりも重視していたことは事実であろう。

神が零落した姿としての妖怪を初歩の原理とみなすまでに、もっとも大きな示唆を与えたのは、1912年4月から柳田が読み始めたJ・G・フレイザー著『金枝篇』であると思われる。『金枝篇』では、樹木や穀物を司る植物神の化身である「聖なる王」が老いれば、早めに王を殺し、植物神をほかの若い身体に移し変えなくてはならないという「王殺し」のテーマが語られる。王が衰えることにより、人々の王に対する信仰がうすれ、植物神が衰える。王の衰え＝植物神の衰えという

構図が、人々の信仰が衰えるにつれ、神が衰えるという柳田の妖怪観につながった可能性は大きい。「王殺し」のテーマこそが、古い信仰が力を失った結果、神が零落して妖怪となるという認識の源流ではないだろうか。無論、柳田が「王殺し」のテーマをどの程度まで自身の妖怪観に反映させていたかという点については、更なる検討が必要であろう。だが、柳田の妖怪観に「王殺し」のテーマの影響が色濃く出ているのは確かであるといってよい。

「王殺し」のテーマを強く意識したものとしては、1934年に刊行された『ひとつ目小僧その他』という図書が挙げられる。柳田は、一つ目あるいは一つ目一本脚にまつわる伝承を取り上げ、次のような仮説を立てる。「ずっと大昔には、祭の度ごとに一人ずつの神主を殺す風習があって、その用に宛てらるべき神主は前年度の祭の時から、籤または神託によって定まってをり、これを常の人と弁別せしむるために、片目だけ傷つけておいたのではないか。」大昔、神様の眷属にしようと、祭の日に人を殺す風習があった。最初は逃げてもすぐ捕まるように、その候補者の片目を潰し脚を一本折っていた。候補者は死んだら神になるという確信のもと、非常に優遇され尊敬されていた。神への信仰が、時代とともに失われていった結果、神主の候補者たちは一つ目小僧といった妖怪として姿を現すのである。

『金枝篇』は、神に対する信仰が失われていった結果、妖怪が誕生するという一つの妖怪観の形成に一役買った。「盆過ぎメドチ談」では妖怪の初歩の原理とまで主張する。だが、この妖怪観が、すべての妖怪に当てはまると考えていたかどうかについては注意が必要であろう。そして、『金枝編』は妖怪＝神の零落した姿という妖怪観だけではなく、柳田の提唱する田の神・山の神の去来信仰にまで影響を及ぼしていくこととなる。

## 6. 川童はご先祖様か？

柳田の考える田の神・山の神去来信仰は、しばしば祖霊信仰の文脈の中で捉えられる。『先祖の話 (1946)』の第七十節「はふりの目的」では、次のように語られる。

「魂が身を去つて高い峰へ行くといふ考へ方と、その山陰に柩を送つて行く慣行との間には、多分関係が有つたらうと思ふのである。さうして形骸の消えて痕無くなると共に、次第に麓の方から登り進んで、しまひには天と最も近い清浄の境に、安らかに集まって居られるものと我々は信じて居た。それが卯月八日の岳参りの理由でもあれば、又山の神が春の始めに、里に

降つて来て田なつものゝ成育を助けたまふといふ、信仰のもとでもあつたかといふのが、現在の私の意見である。」

柳田によれば、もともと日本の民俗において屍体処理の場は山中であり、そのため祖霊も普段は山中にいると捉えられたという。葬った亡骸が山中で形が無くなっていくことにより、魂は自由になって先祖の霊のいる山の上に行き、そして祖霊と融合して神として子孫を守ることがここで語られている。(福田(2007)；123頁) 山の神が春に山から降りて田の神となり秋には山へ帰るといふ去来信仰は『先祖の話』において祖霊と結び付けられている。

『先祖の話』からは、山の神の本質は先祖神であるというのが柳田の主張のようであるように思われる。しかし、そもそも柳田が、最初に田の神・山の神に注目したのは、河童の民俗からであり、南方熊楠の教示によるところが大きいという。(岩田(1995)；47頁) 1913年9月18日南方宛の柳田書簡は、次のようなものである。

「ゴウラ、カシャンボまたは山童、河童のサイクルは、おそらくは山の神田の神の信仰より変化せしものなるべく候。」

柳田は、春から秋には河童として里に存在し、秋から冬にかけては山童として山に存在する妖怪を、田の神・山の神の変化としてとらえていた。また、『金枝篇』によって、穀霊信仰についての強い興味を抱くようになったことを、1912年12月15日南方宛の柳田書簡で次のように知らせている。(岩田(1995)；47頁)

「一昨日『ゴールデン・ボウ』の第五編着、よみはじめ候。小生が兼ねて心がけおり候田の神山の神を細論せしものごとく(The Spirits of the Corn and of the World)非常に愉快によみはじめ候。」

岩田重則が指摘するように、柳田によって、のちに提唱される田の神・山の神の去来信仰は、河童の民俗の考察と、J・G・フレイザー『金枝篇』の受容から導き出されたものであった。(岩田(1995)；47頁)

実際、『妖怪談義』中の小論の一つ「川童の渡り(1934)」では、川童が秋の末頃にヒョンヒョンと鳥のように鳴いて山に行くという南九州の伝承を取り上げ、田の神が収穫を終えて山へ登って行くという信仰に重ね合わせる。柳田は「川童の渡り」の最後で次のように述べている。

「今でも田の神が春は山より降り、秋の収穫が終わ

ると再び帰って山の神になるという信仰が、国の隅々に残っているように、神は年毎に遠い海を越えて、島のわれわれを幸福にしようとして、訪れ来るものという考えが、夙くから渡り鳥の生態を極度に神秘化していたのであって、川童もムナグロ(ヒョンヒョンと鳴く千鳥)の声も、いわば無意識に保存していた古い記録の消え残りに他ならぬのではなからうか。(括弧内筆者)」

われわれを幸福にしようとして年毎に訪れ来る神というモチーフは、柳田の「魂の行くへ(1949)」という論文で説かれる「死んでも死んでも同じ国土を離れず、しかも故郷の山の高みから、永く子孫の生業を見守り、その繁栄と勤勉とを顧念して居る」という祖先観に受け継がれている。祖霊は、子孫によって迎え祭られるだけではなく、子孫に幸福をもたらすものでもあった。

柳田にとっての田の神・山の神の原型は川童であった。田の神・山の神の変化としての川童は、その後祖霊信仰の一つとして展開していった。妖怪であった川童はご先祖さまに姿を変え、神としての地位に押し上げられたのである。川童=先祖と単純に直接結び付けるわけにはいかないだろうが、柳田の川童に対する考察がその後彼の祖霊研究に影響を及ぼしたのは事実である。川童と山の神の關係に限らず、柳田の祖霊研究という切り口から、『妖怪談義』を読み解くというのは重要な視点であり、今後の課題であろう。

#### 【参考文献】

- 岩田重則「柳田国男の祖霊研究」(『地方史研究』45-1、1995年)  
 甲田烈「開示される迷信」(『相模女子大学紀要』69、2006年)  
 小松和彦『憑霊信仰論』、講談社学術文庫、1994年  
 小松和彦『妖怪学新考』、洋泉社、2007年  
 J・Gフレイザー、吉沢信訳『初版金枝篇 上・下』、筑摩書房、2003年  
 永池健二「柳田民俗学における山人研究史の変容と展開」(後藤総一郎編『柳田国男の学問形成』、白鯨社、1975年)  
 宮田登『妖怪の民俗学』、岩波書店、1990年  
 板倉照平編『南方熊楠選集別巻』、平凡社、1985年  
 民俗学研究所編『柳田国男監修 民俗学辞典』、東京堂出版、1951年  
 柳田國男『柳田國男全集13』、筑摩書房、1990年  
 柳田國男『妖怪談義』、講談社学術文庫、1977年