

「笠地蔵」の背景

斎藤 寿 始 子

民間説話「笠地蔵」の今日における継承は、説話本来の伝達方法であった、口承によることはほとんど消滅しかけている。これに代って絵本、紙芝居、アニメーション、レコード、カセットテープなど、伝承は多様な表現様式に変化してきた。この表現の多様化は、昔話の受け手が、主に子どもたちになったことと、情報の伝達方法が、多様化した現代社会の影響によるものであろう。しかし、一方には伝説として、同一モチーフの物語が、十一面観音信仰と結合して、寺院縁起となって伝承され、語りつがれて今日に及んでいるものも同時に存在している。

昔話研究は、近年、精密な採集方法と、各地からの採集

報告をもとに、形式上、構成上の分析は急速に進展している。児童を対象とした昔話「笠地蔵」の継承についても、昔話研究の動向を受けて、はなしの形式上、構成上の約束ごとをふまえることは一般化してきた。また、もとは、各地域ごとに特徴を備えていたはなしを、マス・コミュニケーションを媒体とする今日の伝達方法のために、全国的な共有のはなしにするための表現上の工夫も、各々の再話者・再構成者たちによって試みられている。

昔話の継承にまつわるこのような努力は認められてよいが、かんじんのモチーフ（題材）の背景にある思想が、再話者たちに理解されていないことから、フアクター（要素）の選択や、登場人物の行動、会話などに、十全な配慮がおよぼされていない事例にしばしばであうことがある。

たとえば、この考察をはじめに先だつて、絵本化された「笠地蔵」八冊^①を検討した結果、文章上の疑問点として、昔話でありながら、必然性のないままに登場人物に名前が付されていたり、「神かざり」と表記すべき意味の言葉が「髪かざり」と誤ったもの^②。地蔵の数に対する認識が十分でないもの^③。地蔵にかぶせるものとして「ふんどし」を採用しているもの^④などがあつた。

このような再話、再構成上の混乱は、昔話の継承に原話を尊重し、歪曲を戒めることが一般化した今日にあつても変わらない。そのはなしが採集された時期が、はなしの成熟期であるか衰退期であるかによって、原話尊重のあり方は必ずから変つてこなければならぬはずである。すなわち、衰退期に入つたはなしは、昔話として最盛期の形に復元することが可能な現在にあつては、昔話継承者である再話者が、当然、復元への努力を払わねばならないところであろう。ただし、これが再創造の場合は話が別である。たとえば、狂言「地蔵舞」またの名を「笠の下」「地蔵坊」のごとく、民間説話「笠地蔵」をふまえたうえでの見事な滑稽劇のあることを忘れてはならない。「ふんどし」の先の例は、「笠地蔵」の本格昔話としての最も完成度の高いところから、笑話への変遷の第一過程と考える。

伝承のはなしは、表現の様式や時代、社会の論理を背景に変容し、多くの類話を生みだす。類話は、いかに変容されていようと、主たるモチーフやファクターの背景に、日本の民間説話に共通する考え方が存在するかぎり、必ず基本形式である話のタイプ（話型）に遡つて到達することが可能である。したがつて、昔話採集に要求される精密さには、第一にモチーフやファクターの聞きとりに遺漏があつてはならないことになる。

そこで、本稿では、日本昔話の望ましい継承について、児童文化の立場から検討する作業の一環として、日本の昔話としての特徴をよく備えている「笠地蔵」をとりあげ、この伝承の背景についての考察を試みようとするものである。

二

「笠地蔵」は、関敬吾著『日本昔話大成』^⑤によれば、青森から熊本までの広域にわたつて分布しており、同書には類話九十九話が収録されている。この中には、西日本に限られて分布している、結末部に「鼻たれ小僧」型と結合した類話も含まれている。しかし、分布が広域に及ぶところや、採集量からいっても、本来の「笠地蔵」型の結末は、

地蔵によって正月の入用の財物を届けられるタイプのものが典型と考えられる。

はなしを要約すると次の通りである。

昔、善良だが貧乏な爺と婆がいた。年越しの日に、正月を迎えるために入用の品を求めようと、年の市へ出かける。持って来た笠(又は、布・糸・柴)は売れずに帰る。(笠以外の場合、笠売りと出会い持参の品と取りかえる。)帰途、地蔵が雪(雨)に濡れているので、持っていた売りのものを笠を覆せてくる。家で待っていた婆も、爺の行為を喜んで、年越しのおこないもまま床につく。夜中に訪れるものの気配に起きてみると、軒下に、正月迎えに入用の品(餅・米・金銀・飾りなど)を置いて地蔵が帰っていく。

時は昔々の大歳の日、所は町から隔たった笠つくりの家、登場するものは笠つくりの爺と婆、それに地蔵である。簡潔にして明解な典型的な昔話の条件設定といえよう。類話のなかには、人物や場所に個有名詞のついたはなしもあるが、伝説と異なり象徴化の進んでいる昔話には、実在性は問わず、虚構性に豊かな条件が必要である。

このはなしの中心のモチーフは、いうまでもなく「大歳の客」と「地蔵報恩」である。これらは、伝説ともいえる仏教説話の「地蔵靈験譚」と同一モチーフであり、日本の

神話では「祖神の恩寵譚」とも通じるものである。仏教説話の「地蔵靈験譚」と、神話の「祖神の恩寵」とは、一見した限りでは共通性を認めたい。しかしながら、この中間に「地蔵の報恩」をすえることによって、両者は共通した説話の主題として結びつくのである。

伝承文芸上、神話・伝説・昔話・笑話などは、それぞれ異なる分野ではあるが、元来は、日本人の普遍的なイメージのうえに成りたつて、民間に伝承された口承文芸であった。個々のジャンルを超えて、中心となるモチーフの背景を探るには、日本人の庶民の精神生活を支えた民間信仰を無視することはできない。ことに「笠地蔵」の場合は、その背景に民間信仰の考え方が濃厚に認められるからである。

「笠地蔵」の発端には、善良な爺の大年の市での交易の失敗が語られる。民間説話における善良なる主人公の考察は、佐竹昭広氏の「善人と悪人」^⑥に興味深い研究がある。佐竹氏の指摘された「またうど」の概念には、祖霊に対する畏敬の念についての論及がなされていないが、「祖霊への畏敬の念」を加えることによって、よりいっそう昔話の信心深い善良な人物の性格形成が完全なものになると考える。

『常陸国風土記』筑波郡の「昔神祖尊巡行諸神之処」

の件では、神祖尊が、斎籠りの晩である新嘗の夜に、福慈の神と筑波の神を訪問して宿を乞い、これを拒んだ福慈の神に祟をあらわして、年中雪で封じこめ、筑波の神には恵みをもたらして、年中人々が集いあえる山にしたとある。この説話は、五来重氏の「昔話と民俗」に説かれているように、祖霊神の性格と、これを畏敬の念でむかえた人々の考え方をよく現わしている。昔話の信心深い主人公の信心とは、まさしくこの祖霊への畏敬の念を備えたものを指し、この畏れを知る心が善悪を分つ基準であったと考えるものである。

神祖尊の諸神たちへの巡行は新嘗の夜のことであった。

柳田国男は『年中行事覚書』の「二十三夜塔」に「七人の正月神」^⑧と項を設けて、「笠地藏」を例にとり大晦日の晩に遠くから訪れる神のことを述べている。曆が統一されるまでは、『常陸国風土記』に「新粟初嘗 家内諱忌」とあるように、潔斎して物忌する新穀の収穫祭の夜は、必ずしも共通した日ではなかった。今日でも、旧暦の十月から一月にかけて、各地で行われる収穫祭に起源をもつ民俗行事の分布をみても、正月神の来訪の日が一定でなかったことが了解できる。しかしながら、年籠りの行事が重要であったことには変りはない。信心深い爺にとって、年の市での交

易は、お正月さまを迎えるためには、どうしても成功して帰らなければならぬ重要な役割をもっていたのであった。ところが爺の交易は失敗に終わった。その夜、爺は婆と二人で正月迎えのおこないもせず、ひっそりと過すのである。大晦日の晩の様子は、『徒然草』第十九段の「亡き人のくる夜とて魂まつるわざは、この比都にはなきを、東のかたには、なほする事ありしこそ、あはれなりしか」とあり、『後拾遺集』の和泉式部の歌に「なき人のくる夜ときけど君もなしわがすむやどやたまなしの里」とあって、この夜は死者の霊が訪れる日であり、盆と同様の魂まつりの行事のあった消息が伝えられていることはよく知られているところである。今日でも、京都の民俗に、暮には餅をもって先祖の墓を参る行事は残っている。

死者の霊が訪れる話は、『日本霊異記』下巻の第二七話「鬪體目穴筭独脱以祈之示霊表縁」にある。宝亀九年戊午の十二月下旬に、品知牧人が正月の物を買はんと市に向う途中、日晩れて竹原に宿っていると、「目痛し」という声がある。翌朝になって鬪體を見つけて、手もちの餉を供えてまつり「吾令得福」と言つて市に行くと、おもいのままに買うことができた。帰途もまた同所に宿ると、鬪體が人の形で現われ、礼を述べて「今日晦夕 臻於吾家」

と招待し「非_レ彼宵_二者_一 無_レ由_レ報_レ恩」という。晦日の暮に牧人が訪れると、屋の内に入れてごちそうをして財物を授ける。しばらくしてその霊が消えると、死者の父母が魂まつりのために其の屋の内に入ってきて牧人を見つけ、やがて、死者が去年の十二月下旬、正月の買物に馬布綿塩をもって市へ交易に向う途中、竹原に宿って兄秋丸に殺害されたことが明白になる。

この仏教説話の類話は、同書、上巻の第十二話の「人畜所履鬮體救取示_二靈表而現報縁_一」にあり、ここでは高麗より来た元興寺の沙門道登の宇治椅造營にまつわる話として鬮體の報恩が語られる。十二月の晦日の夕に訪れて「然非_レ今夜_一無_レ由_レ報_レ恩」と述べて「從_二閉屋_一而入_二於屋裏_一」と不思議な招待を行う。この話は『今昔物語集』本朝巻第十九の第三十一話に「鬮體、報高麗僧道登恩語」にも収められている。更に、同集の震旦部卷第十の第十四話「費長房、夢習仏法云蓬萊返語」も、骸を踏むことを戒めた類話であるが、この話には、死者の出現する時を大晦日とする要素は含まれていない。したがって『今昔物語集』の、本朝と震旦の二つの類話の「時」に対する設定の違いは、日本の民間における大晦日という日の信仰上の特質を明らかに物語っているものといえよう。

大晦日に訪れるものが、祖神であり精霊であると同時に、柳田国男の前記論考にあるごとく正月神であることは、わらべ唄にもうたわれている。東北から四国・九州まで、ほとんど日本全国に分布しているものであるが、代表的な詞をもつ青森に伝えられているわらべ唄に「正月どこにいた、くるくる山の陰にいた、松を杖について、ゆずり葉を傘にかぶせて、土産なんだ、小豆餅_コに切餅_コ、あんぐと食_けば角おえる。」とある。お正月さまの土産は、土地によって異り、岐阜の伝承には、「榎_{かや}や勝栗、だいだい、くねんぼ、蜜柑や昆布や数の子や串柿」と、ほぼ現代に伝わる正月入用の品があげられている。富山の伝承には「蜜柑、昆布、橙、もっこに譲り葉、繭玉振ってござった。」と、最後に昔話「笠地蔵」のファクターにしばしば登場する繭玉が唄いこまれているところに、今日の風俗では解りにくくなつたファクターの背景を知ることができる。

このように、お正月さまである祖霊は、信心深い子孫のために、正月用品を携えて、大歳の客として来訪されるのである。同時に、青森の伝承の示すように、笠をかぶり杖をつけて蓑を着た姿で唄われていることも見逃せない。これは後に述べるように、死者の持ちものであるからである。わらべ唄では、青森や高知のゆずり葉を笠にする他に、三

重・愛媛・長崎ではつるの葉を、石川では御鏡餅みかたぎを、兵庫ではかわらけを、鳥根では煎餅を、高松では若葉がそれぞれ被りものになっている。杖は、青森・宮城の松や松葉の他に、三重と愛媛では門杖を、石川ではいずり葉を、鳥根では線香、大分と高松では藜あかぎをついており、愛媛では羊歯を、高松と高知では山草を蓑かさに着てやつてくると子どもたちは唄に伝えてきたのであった。

三

ところで、祖神や正月神や死者の霊たちは、何故、これらの夜を限ってだけ現われることができたのであろう。これは、昔話「笠地蔵」の背景と深くかわる点である。

古来より、日本人の死者にたいする畏れの気持は、『古事記』の「黄泉国訪問」の件にはじまり多くの説話に語り伝えられてきた。火葬が普及する以前の葬法とも関係して、「檀林皇后九相観図」のように、死体の亡び去るまでの過程は、人々にいいようもない怖れの気持をいだかせた。ここから生れくるイメージは、当然、伊邪那美命の黄泉国での姿のごとくものすさまじいものであった。そこで、黄泉比良坂に干引の石をもって塞ぎ、この石を道反之大神、塞坐黄泉戸大神と名づけて、黄泉国の神々を封じこめてしま

ったのである。

神話の神は、かくのごとく黄泉津大神として、永遠に黄泉国の支配者として封じこめられたのであったが、人間世界の死者の場合、日本人の死霊観によれば、肉体の死による霊魂の消滅はありえず、これに仏教の輪廻転生の教えが習合すると、なおさら永遠に封じこめるわけにはいかないことになる。こうした霊に対する人々の観念は、葬法や墓の形式に具体的な形をとって表出されてくる。五来重氏によれば、この民俗的な葬法の特徴は「殯まうり」であると説かれている。^⑩すなわち、祟りや災いをもたらしやうい死者の荒魂を、ひとまずモガリによって嚴重に封じこめ、これに鎮魂の供養をつとめて、浄められたところで再び霊魂は自由になるという構造である。したがって、常日頃は、嚴重に封じこめておいて、盆暮の魂まつりには何をおいても手厚い供養を施さねばならなかったのである。盆暮のうちでも、先に引用した説話が、暮の魂まつりをあげているのは、収穫祭に招かれた田の神が、その夜、山の神となって山へ帰る日を、斎籠りの日とすることと深くかわっている。山の神は、山麓の民の氏神であり、始祖神である。わらべ唄の正月神が、山から来るのは、この山の神すなわち祖霊であるからに他ならない。

神話における道反之大神、塞坐黄泉戸大神は、賽の神として民俗にあらわれてくる。民間の地蔵に対する理解は、柳田国男の『賽河原の話』^⑩に、中国の道祖と日本の塞神の習合した地蔵の特色を、各地方の賽河原を証例にあげて説明されているが、賽河原あるいはサイの地名の傳承が跡絶えた場合でも、実質はサイである墓地の入口に、六体の地蔵が立っている風景は、今日でもそこかしこに見受けられる。この墓地に立つ地蔵こそ、在来の塞の神と、外来の仏教の地蔵菩薩が、日本の民間信仰のなかで習合した姿であった。

墓地に立つ地蔵の数の六体は、六道の衆生を救済するために現わされた姿である。速水侑氏は、『地蔵信仰』^⑪のなかで、十一世紀の六観音信仰から発生し十三世紀にかけて成立したが、よるべき經典儀軌もないままに混乱し、やがて民間信仰へと受け継がれたものとしているが、今日、文化財として伝わっている十王図も、鎌倉期からの作が多く、この時代に六道や冥界に対する外来思想が、偽作といわれた『地藏菩薩発心因縁十王経』まで生みだすほど日本化された背景には、母体に、黄泉津大神や塞坐黄泉戸大神を形成した日本人のイマジネーションがあり、これに外来思想を習合させようとした働らきがあったものと考えられる。

『古事記』の神話が伝えるもう一つの黄泉国のはなしは、上巻「大国主神」の「根の国訪問」である。須佐能男命の坐す根堅州国を訪れた大国主神が、鳴鏑を採りに野に入り火をかけられた時、鼠によって穴に助けられた話を収めている。鼠の穴は、昔話の「鼠浄土」に共通するファクターで、「鼠浄土」は、同じく昔話の「地藏浄土」と共通のファクターとモチーフを備えている。大国主神の蘇生に鼠が関与し、この鼠は、昔話のなかで地蔵と同じ性質のものとして語られているのである。地底の国は、封ぜられた祖霊の籠るところであるから、大国主神と鼠と地蔵は、いずれも祖霊と同一視されているとみることが出来る。大国主神は、またの名を大穴牟遲神、八千矛神とも呼ばれている。大穴牟遲の表記には諸説があるが、^⑫「大穴」の字をあてた『万葉集』や『出雲風土記』の記述者の意識のなかに、地底の国のイメージが作用したものではなからうか。「八千矛」の場合は、前記モガリ説の八角円堂とモガリから、八千矛すなわちモガリを連想させるに十分な命名である。

生と死の世界の境界に立つ地蔵菩薩のはたらきは、その靈験を説いた『今昔物語集』巻十七の三十二の説話のうちに、地蔵の救済によって蘇生した話が十三収められていることによく現われている。第二十七話の「墮越中立山地獄

女、蒙地藏助語」は、立山の地獄に墮ちた京の女が、参籠の僧のもとに現われて、苦を救うべく供養を依頼する話である。この女の言葉に、「一生イチシヨウ時トキ、祇陀林ギダリン、地藏講ヂザウキョウニ参マケリ事コト、只一兩度也。其ソノ外ヘ更ニ一塵イチジン、善根ゼンヲ不造ツクラス。而シカルニ、今イマ、地藏ヂザウヲ此ココ、地獄ヂゴクニ来キリ給タマフ、日夜ニチヤ三時サンジニ我ワガ苦クニ代タリ給タマフ」とある。この言葉に、菩薩である地藏の代受苦者としての性格と、一塵の善根にも報いをあらわすものであることが明示されている。『沙石集』巻第二の五「地藏看病給事」には「鎮ニ六趣ノ衢ニ立、日暮ニ四生ノ族ニ知りテ、縁ナキ衆生スヲ猶助給フ」とあり、更に「況ヤ一沙一塵ノ善根モアレバ、龍ノ水ヲ得、虎ノ山ニ寄ガ如シ」と、地藏の性格とともに、当時の人々の地藏靈験への篤い信頼の様子がうかがわれる。

さて、以上のような地藏菩薩に対する考え方を背景に、民間説話「笠地藏」の解釈を進めてみなければならぬ。昔話の主人公の爺婆の住居と、年の市のたつ町との道中に、地藏が立っていたという設定は、前に引用した『日本靈異記』下巻の第二七話、品知牧人が年の市への道中に竹原で宿ったという設定と似通った構造を備えている。牧人の宿った竹原は、鬮籠の雨ざらしになった風葬の地を連想させる。昔話の爺が、地藏と行きあったところは、村から

町への途中の墓地であり、これこそ賽の河原の入口であった。昔話の「笠地藏」が六体で話される場合が多いのは、この話が六道思想を反映した墓地の地藏を想定したものであったためであろう。これもまた、場面設定を解く要素として大切なものである。昔話には、七体地藏と話されるものもあり、これは七福神思想にもとずくと考えられるが、更にその背景にはお正月さまとしての祖霊の来訪が存在している。新潟県中魚沼郡水沢村の話には、結末に六人の坊さまが賽銭を一吠おいていくものがあり、この賽銭もまた、地藏の性格を現すものとして見逃せないファクターとなっている。

「笠地藏」の地藏の特質を、道中を守る道祖神と、墓地の入口を守る塞神と、祖霊としての性格をあわせもつものとすれば、爺も、品知牧人のように、年の市への往路に笠をたむけていたら、市での交易は成功していたかも知れないのである。よく仕えまつることによって恩寵をもたらしという祖霊的性格が、「笠地藏」の伏線にたくみにとりいれられているのである。寒そうな地藏さまのそばを通り過ぎて町へと向う爺の気持や言動を表現する発端部のはなしを規定する要因は、この民間信仰の地藏の性格によるものと考えられる。

四

京都府下、相楽郡加茂町にある海住山寺の楼門の脇を、向って左へ入ると墓地がある。墓地の入口には六地藏があり、この仏生寺と呼ばれる集落では、葬列の先頭に立つ人が、死者に供えた膳と、ころころ団子を籠に入れ、から傘とともに六地藏に供えて帰るといふ習俗を今日に伝えている^④。地藏に供えるから傘は、たたまれて白紙が貼りつけられている。この白紙には、僧侶の手によって梵字のアが五道具足に身とあらわされている。アは諸仏の通種子とされているから、ここでは、海住山寺の本尊十一面観世音菩薩と墓地の地藏菩薩の象徴として用いられているものと思ふ。

地藏に笠を供える習俗は、高知県長岡郡本山町寺家にも残っていた^⑤。葬列に加わる男たちは、イグサで編んだ忌中笠をかぶり、女は白木綿のほおかむりをしていく。そして帰りに、忌中笠は六地藏のもとへあげてくる。四国室戸岬にも、戦前までは忌中笠を地藏にかぶせる習俗が盛んであったと伝えられている^⑥。

笠をはじめ、ボウシ、カツギ、手拭、片袖などを、婚礼、葬式に着用する民間習俗の例は、全国に分布しており、『日

本書紀』巻第二六の斉明天皇七月八日、天皇の喪儀を朝倉山から大笠を着た鬼が視ていたという記事からも、古い起源をもつ習俗であったことが知れる。この被りもののもつ意味は、穢にかかわるシンボルであって、忌中笠のように、穢をよけるためのものと、天狗や鬼のもちものの隠れ蓑笠のように、姿を隠す働らきをするものがある。

穢は禍をもたらずものであるから、禍を除けるために蓑や笠が用いられる場合がある。謡曲「善知鳥」の獵師であった者の霊が、蓑笠を手向けてくれと依頼するのは、地獄の責苦から逃れんとする禍よけの蓑笠であった。一方、「彦市」の笑話にあるように、隠れ蓑をもっている天狗というものは、元来は、姿をもたない霊であり、鬼とても同様である。わらべ唄の蓑笠をつけてくるお正月さまも、同じく祖霊である。神話の八千矛神の大きな頭巾、いわゆる大黒頭巾も大きな被りものであり、ちょうど四十九の小餅の上のにせる大きな「笠の餅」のような形を連想させ、霊の被りものとして共通である。霊のもちものは、前記のモガリ説を通して死者のもちものと結びつく。時代が降って、墓や棺に蓑笠が手向けられる習俗からは、モガリによる霊の束縛と、モガリの中で潔められ解放されることが同時に表現されてくる。山口県のわらべ唄のお正月さまは「大和

の国から青山かついで」とうたわれ、モガリと霊の関係をよく伝えている。

昔話「笠地蔵」の爺が、地蔵に笠をあげるといふことは、被りものの二つの意味を、両方備えたものと考えられる。信心深い善良な爺は、当然、それまでの日々を真面目に働らいてきたにちがいない。しかるに、いっこうに仕合せはもたらされていなかった。「藁しべ長者」をはじめとする民間説話の主人公に、同様の人物は数多く登場する。「笠地蔵」の爺の場合、前章に述べたように、祖霊の不興をかっていたことと、もともと何等かの障りをもっていたのであろう。そのため、貧しいうえに、年の市の交易にも失敗したのであった。爺の障りは、笠を地蔵に被せることで除かれた。結末の仕合せへの展開は、ここにまず約束されたのである。

笠をたむけられた地蔵は、地蔵の役割として爺の苦を受けてやると同時に、笠によって鎮められ、笠を着た姿で自由な動きがとれるようになって、正月神として爺婆の家に正月の入用の品を届けることができたのである。地蔵像の歩行する話は『地蔵菩薩靈驗絵詞』上巻四「六波羅密寺地蔵造立縁起事」に、昔、仏師のところに奇異の翁がやってきて、千日のうちに地蔵菩薩像を造ってくれたのみ、年

に一度上ってきては鷲の羽を重ね置いた笠と、節をぬいた竹に金を入れた杖を与えていった。出来あがった地蔵を運ぶための具足を用意して仏師が待っていると、翁は「慈悲深重願御坐。見不思議奇特。只具翁歩給」と懐から藁ぐつをとり出してはかせると、翁に具せられて出ていき、陸奥国に多年送られたとある。笠と藁ぐつに違いはあるが、神霊である翁と地蔵に分割されたファクターの本質は、「笠地蔵」に統合されている性格であることは明白である。

ところで、結末に地蔵がもたらした報恩の内容であるが、昔話の六地蔵が大歳の晩に運んできたのは、金・銀・財宝に、米や餅であった。例は少いが、岐阜や徳島には打出小槌に子どもというものもある。この贈物の内容は、はなしを伝えた人々や社会の価値観を反映している。しかし、数多い金・銀・財宝のうしろに、米や、粟の餅、米の餅、さらには打出小槌や子どもまでがひかえていることを考えると、地蔵であり祖霊であるものもたらしたものは、ほかならぬ「年玉」であったのである。正月と餅に関しては、修正会の祖霊祭には、霊魂のシンボルである餅に重点をおいて荘嚴を備えたとする五来重氏の説がある。年ごとに新しい魂を祖霊から送られるのが年玉であってみれば、打出

小槌は鬼で象徴されるごとく祖霊の持ちものである、新しい魂が振り出される道具であるし、子どもは文字どおり新しい生命そのものである。したがって、年老いた夫婦にとって、障りがのぞかれ、新しい年の生命が祖霊によって贈られたという結末は、まことにめでたく、これに勝る至福はなかったのであった。

昔話「笠地蔵」の主たるモチーフである「大歳の客」と「地蔵報恩」の背景に、日本人の基層文化としての民間宗教文化が反映していることは以上のごとくである。民間に伝承された「笠地蔵」は、昔話という形式のみならず、伝説の形式をとった仏教説話、更には芸能化した説経などによっても伝えられてきた。昔話「笠地蔵」の伝播に関する考察は、右のような変容の過程の検討や、多岐にわたる伝承の比較考察を必要とするため、これに関しては稿を改めて発表させていただきたいと思う。

註

- ① 「かさじぞう」瀬田貞二再話・赤羽末吉画・福音館・一九六六
- 「かさじぞう」いわさぎきょうこ文・あらいこう絵・ポプラ社・一九六七
- 「かさじぞうさま」関敬吾監修・西本鶏介文・黒崎義介

絵・フレールベル館・一九七五

「かさじぞう」西郷竹彦文・石倉欣二絵・ひかりのくに・一九七六

「かさじぞう」筒井敬介文・安野光雅画・小学館・一九七六

「かさじぞう」清水真弓文・丸木俊絵・世界文化社・（発行年表示なし）

「笠地蔵」まんが日本昔ばなし第四十五話・サラ文庫・（発行年表示なし）

「かさじぞう」稲田和子文・梅田俊作絵・小学館・一九七八

② 「笠地蔵」まんが日本昔ばなし第四十五話

③ 「かさじぞうさま」関敬吾監修・西本鶏介文・黒崎義介絵では、中央の一体を大きく描き左右各三体はやや小さく描かれている。七体を七福神思想とするか、中央の大きな一体の分身とする六地藏思想をとるか、作者の意図が作品に反映されていない。

④ 「かさじぞう」稲田和子文・梅田俊作絵の巻末解説では、本格昔話として採用されているが、後述のごとく笑話への変遷の第一過程であると考ええる。

⑤ 関敬吾著『日本昔話大成』第五巻本格昔話三・角川書店。以下、本稿の昔話「笠地蔵」の類話は本書によった。

⑥ 佐竹昭広著『民話の思想』平凡社・一九七三所収。

⑦ 『昔話研究入門』三弥井書店・一九七六所収。

- ⑧ 『定本柳田国男集』一三卷所収。
- ⑨ 北原白秋編『日本伝承童謡集成』第五卷歳事唄・雑語・三省堂。以下引用のわらべ唄は本書によった。
- ⑩ 五来重著「葬と供養」『東方界』昭53・7より連載中。
- ⑪ 『定本柳田国男集』二七卷所収。
- ⑫ 速水侑著『地藏信仰』塙新書49
- ⑬ 日本古典文学大系一一『古事記』頭注九〇頁参照。
- ⑭ 筆者が一九七八年九月に調査したところでは、から傘三本と籠が六地藏の前の山の斜面にあり、他にも朽ちたこうもりが放置されていた。ここはもと土葬の地で、道路を整備される以前は、楼門の右にも地藏があり、子どもの死者を守るものと伝えられていた。この地藏は現在、楼門左の六地藏の横に移されている。なお、楼門右の地は賽の河原と呼ばれていた。
- ⑮ 総合民俗調査『土佐本山町の民俗』大谷大学民俗学研究会・一九七三所収。
- ⑯ 五来重著「葬と供養」『東方界』No.64・昭54・3所収。
- ⑰ 真鍋広済著『地藏菩薩の研究』所収。権律師榮舜・東寺観智院蔵本。
- ⑱ 『茶道雑誌』昭54・1所収。

(本学専任講師 児童文化学)