

口裂け女は話されたか

—「俗信」と「説話」—

伊藤 龍平

はじめに——四十年目の「口裂け女」——

「口裂け女」の流行から、すでに四十年の歳月が過ぎた。各分野での研究の蓄積もある。口承文芸研究では、はやくに野村純一が発言してきた。野村は、世間話である「口裂け女」が次第に類型化していき、昔話としての形式を整えていくことに言及している。今日、「口裂け女」論は、野村の世間話研究の代表的なものとされ、また、都市伝説研究の先駆けとして位置づけられている……と、柳田國男が提唱した「世間話」という語と、ジャン・ハロルド・ブルンヴァンが提唱した「都市伝説 (urban legend)」という語を無前提に混用してみたが、さほど違和感を抱く人はいないだろう。それほど「世間話」という語と「都市伝説」という語は、口承文芸研究学界では馴染みやすいものとなっている。

これが偶然ではないことは、語史を辿れば明らかだ。一九八〇年代末、既成の民俗学の方法論が通用しなくなりつつあり、新た

な方向性として都市民俗学の可能性が模索されていたころ、重信幸彦は久しく等閑視されていた「世間話」という術語に新たな意味を見出した²⁾。話型にとらわれず、自由な談話の技術としての世間話を問う姿勢、「世間話を研究する」のではなく、「世間話で研究する」という姿勢である。以降、世間話研究には、昔話・伝説研究のアンチテーゼとしての面が生まれた。重信は、当時をふり返り、「都市伝説」の「都市」に「世間話」の「世間」を重ね合わせたと述懐している³⁾。実際、『消えるヒッチハイカー』の日本語訳では、原著者のブルンヴァンが使用していた以上の意味を「都市」という語に込めている。すなわち「仕組みとしての都市」である⁴⁾。

一方、「世間話を研究する」立場の代表的な研究者が、野村であった。野村は「話型」と「モチーフ」に執拗にこだわってみせた。「都市」という語は野村も使用しているが、重信らが込めたような意味はない。

しかし、そもそも「口裂け女」は「話(説話)」だったのだら

うか?というのが、小学校一年生のときにリアルタイムでこの噂にふれた私の年来の疑問である⁵⁾。教室内での友達との会話で「どこその交差点で口裂け女を見た」と話題にしていたこと、母が「うっかりマスクもできない」と話していたことを覚えているが、

はたして、それは説話と呼べる性質のものであったろうか。

この問題を解く鍵が「俗信」にあるというのが、私の立てた見通しだ。俗信を通して「口裂け女」を考え、「口裂け女」を通して「俗信」を考えてみようという試みである。それに併せて、いくつかの提言を試みたい。

一、野村純一が用いた「口裂け女」資料

最初に、「口裂け女」研究に先鞭をつけた野村純一の論を検討してみよう。フィールドワークをもとに独自の「語り手論」を構築した野村が、現代説話を扱うことは、当時、驚きをもって受け止められたという⁶⁾。野村は、昔話研究で得た知見から「口裂け女」を分析している。それはすなわち、鎌の習俗であり、「ポマード」という呪言であり、逃走譚の話型であり、「三人姉妹の末妹」という設定に見られる「三」のモチーフなどだった。野村は「口裂け女」の今後を「昔話への類型化の道をたどるのではないか」と予測している。

野村は「口裂け女」に関する論考をいくつか書いているが、ここでは『日本の世間話』に収録された「口裂け女その他」を

参照する⁷⁾。なぜなら、同論考は、野村の「口裂け女」研究の到達点と見なせるからである。

最初に、野村は「件」^{クダシ}「伝承の変容に言及し、「土地人はこれまでにない話に遭遇しても、何故なお旧慣、慣習に則ってこれへの対応を示し、対処抑制しようとしたのか」と問題化する。そして武田正が報告した「食わず女房」の話者の地語りの部分において「何と、ほいつあ口裂け女で、耳まで口裂けで」とあるのに注目する⁸⁾。一般的な「食わず女房」では、女の頭頂部に口があるが、この話の場合は違った。それを野村は流行中の「口裂け女」の影響と捉え、モチーフの「ごく近い時期における受容、享受」と判断した。

その後、野村は、「口裂け女」が類型化していくことを指摘するのだが、ここで注目したいのは、論を展開する際に使用した資料である。野村が最初にふれたのは、天野清子の報告で、仙台市の例である。天野の報告にも以下にふれる事柄は表れているのだが、ここでは、野村自身が「口裂け女その他」で提示した一四の事例から挙げる。「昭和五十六(一九八一)年以後、両三年の間に協力を得た女子学生諸君からの直接回答にもづく」とあり、詳細は不明ながら、一二〇〇例ほど集まったというからアンケート調査だったと思われる⁹⁾。

【事例一】

耳のところまである白い大きなマスクをしていて、それを

取ると真つ赤な口が耳元まで避けている。通行人と逆の方向に立っている。急に後ろを振り向き、「私、きれい？」といってマスクをはずす。その口を見せられた人は、みんな驚いて逃げ出そうとする。「私、きれい」に答えなければナイフで嚇される。百メートルを三秒で走って追ってくる。口裂け女は髪につけるポマードがきらい。(那覇市 盛島一江)

【事例二】

マスクをして片手に斧を持っている。「あたしって、きれい？」と訊ねる。そのときのマスクを取って、大きく裂けた口を見せる。驚いて叫ぶと追い掛けてくる。つかまると殺される。相手はバイクと同じ速さで走ってくる。ただ一つ助かる方法は「ポマード」というか、いつもポマードをつけていること。噂の流れたときには、パトカーが近所を巡回して「口裂け女が現れます。早く家に帰りましょう」と注意を訴えていた。(平塚市 安藤幸代)

【事例三】

夕方から夜にかけて出没する。一人で歩いていると、口に大きなマスクをした女の人が「私、きれい？」と後ろから聞く。「きれい」と答えると、マスクをはずして、耳まで避けた口を見せて「これでもか？」という。逃げ出すと鎌を振り上げて追い掛けてくる。走るのが速く、鎌で襲う。口裂け女は

べつこうあめが好きなので、それをあげると許してくれる。

(千葉市 高橋圭子)

以下も事例は続くが省略する。一読してわかるのが、ほとんどの文末が「た形」(口が耳元まで裂けていた)、「立っていた」ではなく、現在形(口が耳元まで裂けている)、「立っている」で書かれていることである。¹¹⁾この後に野村が挙げた事例でも、すべて「口裂け女」の特徴は現在形で記されている。この場合の現在形は、一般的な法則や習慣を説明するとき用いられるものである(例えば「朝になると、太陽が上る」、「太陽が上ると、明るくなる」)。

文法学者の岸彩子は、「現在形が解釈される2種類の領域」として「t領域」と「非t領域」を提唱している。¹²⁾岸によると、「t領域」とは「1時空に限定される」もので、「文は直接的な体験に基づく知覚の表現と解釈される」。一方、「非t領域」は「1時空に限定されることがない」もので、「個々の時点の差は捨象され」、「文は記憶に基づく知覚表現と解釈される」。これにならば、先に引用した「口裂け女」の事例は、特定の時間や場所に限定されず、「知覚」ではなく「知識」を記した「非t領域」に属するものだった。

そして、野村の挙げた事例のみならず、今日に至るまで、一般に「口裂け女」として流通しているのは現在形で綴られた、「非t領域」に属する言説である。

だから、一連の「口裂け女」の事例には登場人物がいないし、話としての展開部もない。ただ、「口裂け女」の特徴として「マスクをしている」「鎌を持っている」「コートを着ている」「私、きれい？」と問いかける、「走るのが速い」……等々、容姿や行動の特徴が羅列されているだけなのである。

それは例えば「河童」は「頭に皿がある」、「水かきがある」、「背中に甲羅がある」、「人を水に引き込む」、「天狗」は「鼻が高い」、「顔が赤い」、「山伏の姿をしている」、「子どもをさらう」……と説明しているのと同じで、けっして説話ではない。断片的な情報の集積なのだ。さらにいえば、それは妖怪とすらいいかねる。「口裂け女」の特徴とされているものの多くは、人間の身体的特徴を羅列しているのと同じなのである。

二、「口裂け女俗信」と「口裂け女説話」

こうした「非t領域」に属する「口裂け女」の言説を、便宜上、ここでは「俗信」と呼んでおく。必ずしも適切な用語ではないと思うが、俗信における時間・空間性のなご、知覚ではなく知識であることは「非t領域」の特徴だからだ。例えば、「カラス鳴きが悪いと人が死ぬ」という俗信は、一般的な法則であって、個別の時間・空間に限定されない。そしてこの俗信が個別の時間・空間に適用されたとき、そこに説話が生まれる。例えば——「昨日、お隣さんの家の屋根でカラスが変な鳴き方

をするなあって思ってたのよ。そしたら、その家のご主人が亡くなってね……」。

俗信として「口裂け女」を記述すると、「夜中に子どもが一人で歩いていると、口が耳まで裂けている女に襲われる」となる。この「口が耳まで裂けている」の部分は他の「口裂け女」の特徴(「マスクをしている」、「鎌を持っている」など)と入れ替え可能である。

俗信が民俗学の研究領域として定着して久しいが、常光徹によると、語の由来も定義も不明瞭な部分が多いという。¹³⁾それをふまえたうえで、先行研究から最大公約数的に俗信の条件を提示すると、「断片的であること」、「非体系的であること」が挙げられる。¹⁴⁾それはまさに、先に見た「口裂け女」の伝承のありよう共通するものだった。

先に挙げた事例にも部分的に時間性・空間性のある箇所はある。【事例二】の「噂の流れたときには、パトカーが近所を巡回して「口裂け女が現れます。早く家に帰りましょう」と注意を訴えていた」という部分がそれだ。直接、口裂け女が登場するわけではないが、この部分に關していうなら、報告者の子どもの時代(時間)に、神奈川県平塚市(空間)という土地を舞台とした説話であった。

野村が提示した事例のうち、報告全体を説話と見なせるのは【事例五】で、終始、た形が用いられている。

【事例五】

私はその頃、阿寒町から釧路市内の高校に通っていた。東京に出現してから二、三日すると札幌にきた。その後さらに二、三日で釧路に入った。市内（釧路）の白樺台と桜ヶ丘に四時から五時にかけて現れた。そのために、そちらに帰宅する生徒は注意を求められた。（釧路町、松実知子）

ここには、確かに時間（報告者が高校生のところ）と空間（北海道釧路市）がある。「札幌にきた」、「釧路に入った」、「四時から五時にかけて現れた」の主語が「口裂け女」であるのは文脈から明らかなので、【事例二】と異なり「口裂け女」も登場している。ここでの「口裂け女」は俗信ではない。

また、私自身の例でいうと、教室で友達と話していた「口裂け女」の特徴の数々は俗信であり、そこには時間・空間の限定はなかったが、「交差点で「口裂け女」を見た」という話題になった瞬間、そこに説話はあった。子どもたちにとって、通学路に佇む「口裂け女」は、自分たちを登場人物とした時間・空間のなかにあった。

つまり一九七〇年代末の「口裂け女」伝承には、「口裂け女俗信」と「口裂け女説話」の二相があった。そして圧倒的に多かったのは「口裂け女俗信」のほうであり、「口裂け女説話」は、ついに話型として定着することなく今日にいたっている。

それでは、当時、巷間に流行していた「口裂け女」の多くが説

話ではなく俗信だったことに、どのような意味があるのだろうか。

学校を舞台としていたわけではないが、学校で形成された学級共同体を伝承母体としていたこと、通学路という拡張された学校空間での怪異であることから、「口裂け女」は広義の学校の怪談といえる。⁽¹⁵⁾ 学校の怪談であるか否かは、伝承の時と場から判断されるべきだ。この点について、山田敏子は、柳田國男の論を引用し、学校の怪談は、子どもの「社交」と「ふるまい」のなかにあったという重要な指摘をしている。⁽¹⁶⁾ 逆にいえば、子どもの「社交」と「ふるまい」のなかにあったから、「学校」を舞台にしているのだ。

当時の「口裂け女」は単体で話されていたわけではなかった。教室での友達との雑談のなかに「口裂け女」はあった。しかし、その多くは俗信であり、説話だったとしても「口裂け女を見た」というだけの内容の極めて乏しいものである。それでも座持ちになったのは、友達同士という人間関係のなかで話されていたからだ。

あらためて、野村の論に寄り添いながら考えてみよう。野村も指摘しているが、「口裂け女」には逃走譚のモチーフが見られる。昔話の話型でいうなら、「食わず女房」、「牛方山姥」、「三枚の護符」などがそうだ。『日本昔話大成』に載る「食わず女房」は次のようだ。⁽¹⁷⁾

1、男が飯を食わぬ女房を欲しがる。飯を食わぬ女が訪ねて

はなく俗信だったからだと思われる。「口裂け女」の特徴の数々に順序はない。

また、俗信の場合、モチーフを追加することも容易である。例えば「三人姉妹」というモチーフ、「整形に失敗して口が裂けた」というモチーフを説話の流れのなかに付け加えるならば相応に複雑な作業が必要になるが、俗信ならば難しいことでもない。もし「食わず女房」の話に係累を入れたり、前日譚を入れたりすると、ストーリーの内容そのものをふくめた大幅な変更が必要になる。

もちろん「口裂け女」伝承の担い手を多層的に見る必要はある。高学年になれば、説話としての「口裂け女」の内容を改変することもできたかもしれない。ただ、現在の報告例から窺うに、「口裂け女説話」にそうしたバリエーションは見られない。

見てきたように、「口裂け女」伝承の多くは、俗信であって説話ではない。ということはつまり、世間話ではない。そう考えると、世間話研究の文脈で「口裂け女」を取り上げるのが不適切であるのは明らかだ。ならば、なぜ野村は誤ったのか。

思い出される光景がある。私が大学院生のころ（一九九〇年代後半）、ある日の講義で、「佐川急便の飛脚の絵の赤禪を触ると幸せになる」という伝承について、野村は「あれは世間話じゃないよ。現代の俗信だ」と発言したことがある。野村は、明確に、説話と俗信を分けて考えていた。それなのに、どうして「口裂け女」を説話として扱ったのだろうか。

きたので女房にする。

2、飯を食わないのでのぞくと、頭の穴に飯を入れている。

3、追い出そうとすると、彼を桶のなかに入れて山にかついで行く。男は途中でのがれて、菖蒲・蓬（譲り葉）の中心にかくれる。

4、山姥（鬼女・狸・蛙・蛇・蜘蛛）になって追いかけて来るが、男のいるところに近づくことができない。

5、（その日が五月五日で、それ以来菖蒲・蓬を軒にさすようになる）

右のモチーフのうちのどれかが欠けたり順序が錯綜したりしていた場合、それはもはや不条理劇の様相を呈する。実際、フィールドワークでそうした例に接することはあるが、大抵は資料集には入れられない。國學院大學説話研究会では「断片」として処理していた。発端から結末までを間断なく追わなければならない説話にあつては、要素が抜け落ちることは禁物なのだ。

三、「学校の俗信」のなかの「口裂け女」

それに対して、「口裂け女俗信」にはモチーフの連続による話型はない。不足を感じたら後から補うことも可能である。だから、口頭表現能力の乏しい小学校低学年の児童でも話題にできたのだらう。「口裂け女」が全国に蔓延したのは、これが説話で

おそらく「口裂け女俗信」が話されるとき（あるいは報告されるとき）、先の事例のように複数の特徴が列挙されるため、野村の目にはそれが一続きの説話のように見えたのだろう。いや、野村だけではなく、以降の研究者が、「口裂け女」を説話として扱ったのも、特徴の羅列から、時間と空間があるかのように錯覚したからだと思われる。

敷衍すると、「学校の怪談」としてカテゴライズされる伝承の多くが説話ではなく、俗信だった。夜の学校で、「音楽室のベーターベン」の肖像画の目が光る、「二宮金次郎の像が動く」、「誰もいないトイレの個室をノックすると、中から返事がある」……等々の怪談の多くは、話としての展開部を持たない俗信だった。

そう考えると、「学校の怪談」が、俗信研究を得意とする常光徹によって発見された理由も見えてくる。「学校の怪談」として括られる常光の一連の研究対象は、「学校の俗信」と呼ぶのが正確である。そして、「学校の俗信」という問題設定にしていれば、恐怖をとまなわな学校文化をも対象にし得たはずである。

常光の「学校の怪談」研究には、高木史人による批判がある。¹⁹⁾高木は、「常光の興味は「口承」にはなく、「心意伝承」にこそ存したのではなかったか」とし、「学校の怪談」ではなく「学校の怪異・妖怪」こそが常光の研究対象を指すにふさわしい語だと述べ、とくに事例の扱い方について〈口承〉研究の立場から違和感を表明する。いわく——「常光の「学校の怪談」に示される事例は、これは口承文芸の示し方ではない。俗信や伝説を

示す手つきに近い。「どのように」よりは、「何を」に注目した資料の示し方である。コトバではなくコトとして「学校の怪談」を分析している」。

至極真つ当な指摘だが、先に述べたように、そもそも「学校の怪談」の多くは説話ではなく、まさに高木が言うように、俗信として、子どもたちのあいだで流通していたのではなかったろうか。「ツバメが低く飛ぶと、雨が降る」のと同じように、一行知識として「夜中の学校に行くと、階段が一段増える」という俗信があったと思われる。

思い起こせば、柳田が「妖怪」として提示した事例の多くは、説話ではなく俗信だった。柳田の「妖怪名彙」から例を引くと、以下のようである。²⁰⁾

フクロサゲ 信州大町の附近には、昔狸が出て白い袋を下げたので、袋下げといっている処がある。田屋の下の飯つき転ばしというのも同じ怪であったという（北安曇郡郷土誌稿巻七）。ヤカンヅル 夜遅く森の中を通ると樹の上から葉籬が下がるといっている（長野附近俗信集）。

現在形で記される右の記述は、説話ではない。その他の妖怪も同じように綴られている。「名彙」という性質もあるが、柳田が定義する妖怪は、俗信としてあった。しかし、こうした俗信から説話が生まれることもある。一例を示せば、「妖怪名彙」で

は、フクロサゲ、ヤカンヅルに続けて立項された、アブラスマシのケースである。

アブラスマシ 肥後天草島の草隅越という山路では、こういう名の怪物が出る。ある時孫を連れ一人の婆様が、ここを通過してこの話を思い出し、ここには昔油瓶下げたのが出たそうだとすると、「今も出るぞ」といって油すましが出てきたという話もある（天草民俗誌）。スマシという語の意味は不明である。

最初の一行「肥後天草島の草隅越という山路では、こういう名の怪物が出る」は説話ではなく俗信だが、これに続く「ある時（……中略……）」という話もある」という箇所は登場人物がいて展開部を持った説話である。「妖怪名彙」の項目のうち、説話と見なせる部分を有するものとしては、ほかにオッパシヨイシ、ヒヲカセ、オサジなどがある。これらの俗信は説話ではないものの、説話の存在・生成を予感させるものだった。「妖怪名彙」の本文には書かれていないが、フクロサゲやヤカンヅルなどにしても、アブラスマシの項目のように、説話が生まれ得たはずだ。

四、「怪人」伝承

「口裂け女俗信」もまた、説話を予感させるものだった。それ

は「かつて、こういう話があっただろう」という推測であり、「これから、こういう話が生まれるだろう」という予測である。後者に関していえば、「自分がこの話の主人公になる（＝襲われる）かもしれない」という予測につながる。それは例えば「狐は人を道に迷わせる」という俗信を知っていた人が道に迷った際に、自分が置かれた状況を「狐に化かされている」と判断するようなものだ。彼が自身の体験を人に話すとき、「狐に化かされた話」が生ずる。

次に、「口裂け女俗信」の要素をタイプ別に分類してみよう。タイプ①は「外見」に関する要素。「白いマスクをしている」「口が耳元まで裂けている」「赤いレインコートを着ている」……等々。

タイプ②は「行動」に関する要素。「私、きれい？」と問いかける、「鎌で子どもに襲いかかる」「足がバイクより速い」……等々。

タイプ③は「嗜好」に関する要素。「ポマードが嫌い」「べっこうアメが好き」「燃えるいい女」を歌うと現れる（あるいは、逃げる）……等々。

タイプ④は「出自」に関する要素。「三人姉妹である（三人とも「口裂け女」である場合と、末娘だけが「口裂け女」であることがある）」「整形手術に失敗して口が裂けた（もしくは、交通事故によって口が裂けた）」「気が狂って自分で口を裂いた」「精神病院から抜け出してきた」……等々。

タイプ①と②は「口裂け女」の基本的なイメージを作り出している。それはユング心理学ならば「元型」（この場合でいえば「グレートマザー」）に当たるもので、この方面からアプローチした研究もある。²¹⁾

野村が注目するのは主にタイプ③とタイプ④で、ここに「口裂け女」の類型化を見出している。新たな要素が付け加えられやすかったのは、先に述べたように、説話ではなく俗信だったからだとおぼしい。それでは、なにゆえ要素が付け加えられたのだろうか。

この点について、野村は何も言及していないが、察するに、「口裂け女」という理不尽な怪が存在する理由や、行動の動機の説明を、話し手・聞き手たる子どもたちが欲したからではないだろうか。「口裂け女」は、理由もなく子どもたちの前に現われ、問答無用で切りかかってくる通り魔のような存在だ。実際に子どもを狙った痛ましい事件は各地で起きていて、大人たちも「口裂け女」をその文脈で捉えていた。だから、警察が出動したり、集団下校を行ったりしたのは、危機を回避するための子どもなりの自己防衛本能が働いたと解釈できる。

一九七〇年代後半の時点で、通俗的「妖怪」概念は子どもたちの間に浸透していた。²²⁾リアルタイムで「口裂け女」に接した子どもたちは、この怪女を妖怪とは見ていなかったはずだ。また、「口裂け女」の行動も、怪異と呼べるようなものではない。

私は以前、「動物」と「妖怪」の中間項として「幻獣」という概念を設けたらどうかとの提案をしたことがある。²³⁾それと同様に、「人間」と「妖怪」の中間項として「怪人」という概念を導入すると、研究の視野が広がるのではなからうか。すなわち、見た目も行動も人間でありながらも人間とは言い切れず、幽霊（生霊・死霊）でもなければ、狐狸猪が人に化けたわけでもない。それについて妖怪的な不気味さ・脅威をもって人々（とくに子ども）に受け止められている存在のことである。子どもは伝承世界には、しばしば「怪人」としか呼びようのない怪異主体が登場する。²⁴⁾それを思えば、現在、「妖怪」として認識されているモノのなかにも、伝承が生成した初発の段階では「怪人」と見られていたモノがいたのかもしれない。

怪人たちは、なぜ子どもを襲うのか。——おそらく子取り怪人の伝承の初発は「子どもを襲う」という一点のみで、その後容姿や行動などの要素が増殖していったのだろう。それは「日が暮れるまでに家に帰ってくるように」という親の教えとともにあったはずだ。それが怪人の行動理由を考えることによつて、伝承は膨らんでいった。

従来の怪人が子どもを襲う理由は「油を取るため」、「サーカスに売するため」などだった。ここで、現実社会の経済活動の文脈で話されていること、その経済活動がここではないどこかで行なわれているとされている点に留意したい。怪異の合理化と矮小化が行なわれているのだ。そして「口裂け女」の場合は、

子どもたちが感じたのは、もつと即物的な常軌を逸した他者（大人）に対する恐怖のまなざしだった。

高校生のときに、「口裂け女」に接した京極夏彦は、「最初に聞いたときは、精神に障害をきたした女性が子供に悪さしているというような文脈だったから、本当に信じた。妖怪やオカルト抜きだったから」と話し、多田克己と村上健司もこれに同調している。村上（当時、小学生）の母親は、「本当にそんな人がいるの。危ないわね」と話したという。²⁵⁾

「口裂け女」を形づくる一連の特徴は通常の人間でもあり得るものだ。「バイクより速い」とも言われる異常な脚力以外に「口裂け女」の非人間性を保証するものはない。【事例三】や【事例五】のように異常な脚力に関する描写がなかったら、それは京極がいうような「精神に障害をきたした女性」に過ぎない（【事例三】には「走るのが速く」とあるが、これだけなら通常の人間描写の範疇である）。だから、大人ですら信じたのである。当時の子どもたちにとって「口裂け女」は少なくとも妖怪ではなかった。研究者の立場から見ても、妖怪とは言いかねる面がある。それでは、何と呼ぶべき存在だったのか。

「口裂け女」には、子どもを脅かす「怪人」としての側面がある。夕闇にまぎれて現れ、子どもを襲う（さらう、殺す）怪人の伝承は古くからあるが（カマスシヨイ、カクレザトウ、フクロカツギ、アブラトリ、赤マント……）、「口裂け女」はまぎれもなく、その系譜に連なる存在だった。²⁶⁾

「整形手術で失敗したから」、「交通事故で顔に傷を負ったから」精神に異常をきたし、子どもを襲うようになったとの説明がなされるようになる。「口裂け女」の由来と行動の謎を補完する一方で、伝承が発展しているのだ。

おわりに——「俗信」と「説話」の間の埋めがたき溝——

本稿で述べてきたことを整理すると、①「口裂け女」伝承には俗信と説話の二相があり、前者のほうが優勢だったこと、②「口裂け女」の多くは、俗信であるがゆえに新たな要素を付け加えやすかったこと、③「口裂け女」で新たな要素が付け加えられたのは、謎を補う方向であったこと、の三点となる。付随して、怪人伝承にも言及した。

俗信は、いくら連ねられても説話にはならない。俗信と説話は、伝承が存立するための論理が異なるのだ。俗信には物語への意思がない。俗信が説話になるには、個々の要素をモチーフとして落とし込んだうえで、それを発端から結末まで順序だてて並べ（プロット化し）、切れ目のない一本の糸で貫かなければならない。一方、説話が断片化されて俗信になることはあるが、それはその時点でパラダイムシフトしていて、すでに説話の特質（物語構造と語りなど）は失われてしまっている。「口裂け女俗信」と「口裂け女説話」のあいだの溝は、思いのほか深いといえる。

実際、「口裂け女」に限らず、これまで世間話研究としてな

れていた論考のなかには、説話研究でないものもふくまれている。内容に瑕疵はなくとも、それらは世間話研究とは一線を画すべきだろう。それを踏まえたいうえで、世間話研究での蓄積にもとづき、談話の技術という面から俗信を考えてみると、新たな沃野が見えてくるだろう。「口裂け女」がそうであったように、俗信の話される場と、説話の話される場合は、共通することがあるのだ。

また、研究史上、「口裂け女」が世間話として扱われてきた事実も興味深い。俗信の累積によって形づくられるイメージが物語のように見え、実際にそこから物語が生まれているからである（ここでは創作作品を指している）。「学校の怪談」の俗信からさまざまな物語が紡ぎだされたことも、ここから説明できよう。

都市伝説のほうに目を向けてみる。そもそも都市伝説には、説話としての在り方と俗信としての在り方がある。例えば「ニューヨークの下水道に棲む白いワニ」などは物語の展開部がなく、説話ではなく俗信である（そのワニに襲われた人の体験談ならば、説話になる）。これが世間話ならば、説話である以上、展開部がないというケースは考えられない。世間話と都市伝説のあいだに、俗信を補助線として引くと、両者の違いが見えてくる。

注

(1) 本稿では、口承文芸学以外の「口裂け女」研究史について詳述する余裕はないが、大きく分けて、社会学、心理学、児童文化学などからのアプローチがあり、私が見たところ、学際

的な連携ができていないように思える。この点については、左記論考で指摘されている。

中尾裕子「口裂け女は、妖怪か」『史苑』六六巻一号二〇〇五 立教大学

(2) 重信幸彦「世間話」再考——方法としての世間話へ」『日本民俗学』一八〇号 一九八九 日本民俗学会

(3) 今日の口承文芸研究の立場から、あらためて「都市伝説」を考えたのが「口承文芸研究」三六号（左記）に載る特集「口承文芸研究は都市伝説をどう扱うか」で、小池純一、飯倉義之、重信幸彦、山田巖子、渡部圭一らが論考を寄せている（執筆順）。本文の重信の発言も、この特集記事の論考（左記）による。

重信幸彦「都市伝説」という憂鬱」『口承文芸研究』三六号 二〇一三 日本口承文芸学会

(4) ジャン・ハロルド・ブルンヴァン著 大月隆寛・菅谷裕子・重信幸彦訳「消えるヒッチハイカー 都市の想像力のアメリカ」一九八八 新宿書房 ※原著は一九八一刊

(5) 記憶を辿ると、一九七九年八月十五日刊行の「コロコロミック」九月号に載った細井雄二の漫画「怪奇！ 口裂け女」を読んだ時点で、私は「口裂け女」を知っていた。したがって、教室で友達と「口裂け女」を話題にしていたのは、夏休み前。遅くとも同年の七月上旬には、北海道千歳市の小学校でこの噂は流れていたことになる。

(6) 齊藤純一「解説 怪異の話、そして話の怪異」『世間話と怪異』（野村純一著作集、第七巻 二〇一二 清文堂

(7) 野村純一「日本の世間話」（一九九五 東京書籍）に載る

「口裂け女」その他」は、左記論考を増補改稿したもの。これ以降も野村は「口裂け女」に関する発言をしているが、論の大略はここで出尽くしている。本稿での野村の発言は、同論考からの引用。

野村純一「口裂け女」その他」『口頭伝承の比較研究Ⅰ』一九八四 弘文堂

(8) 武田、野村は「喰わず女房」の表記を用いているが、本稿では「日本昔話大成」に話型名として採られている「喰わず女房」の表記に統一した。

武田正『佐藤家の昔話』一九八二 桜楓社

(9) 天野清子「口裂け女の話」『民話と文学の会会報』二〇号 一九七九 民話と文学の会

(10) 前掲、註(7) 参照。

(11) 日本語の「た形」は、文法教育では「過去形」と呼ばれることが多いが、厳密には異なる。日本語文法学会編『日本語文法事典』（二〇一四 大修館書店）によると、助動詞「た」の用法は「四種類にも及び、「過去」はその一つに過ぎない。岸はフランス語学者だが、ここでの提言は日本語の例にも当てはまる。なお、同論考は、榊祐一氏のご教示によって知った。

(12) 岸彩子「情報の部分性と全体性 実況中継に用いられる現在形を巡って」春木仁孝、東郷雄二編『フランス語学の最新線2』（特集・時制）二〇一四 ひつじ書房

(13) 常光徹「妖怪の通り道——俗信の想像力」二〇一三 吉川弘文館

(14) 「俗信」の定義をふくむ論考に左記がある。

井之口章次「日本の俗信」一九七五 弘文堂

鈴木棠三編『日本俗信辞典 動・植物編』一九八二 角川書店

吉成直樹「俗信のコスモロジー」一九九八 白水社
板橋作美「俗信の論理」一九九八 東京堂出版

(15) 常光徹「妖怪の通り道——俗信の想像力」前掲（註(12)）学校の怪談に関する私の見解は、左記拙著の序章「学校の怪談の背景」を参照。

伊藤龍平、謝佳静「現代台湾鬼譚 海を渡った」学校の怪談』二〇一二 青弓社

(16) 山田巖子「社交」と「ふるまい」——学校という舞台」一柳廣孝編『学校の怪談』はさきやく』二〇〇五 青弓社

(17) 関敬吾、野村純一、大島廣志編『日本昔話大成』十一巻（資料編、一九八〇 角川書店

(18) 常光が学校の怪談を初めて論じたのは一九八六年の左記論考が最初である。のちに『学校の怪談——口承文芸の展開と諸相』（一九九三 ミネルヴァ書房）としてまとめられた。その後の常光の研究歴を辿ると、『うわさと俗信——民俗学の手帖から』（一九九七 高知新聞社）、『親指と霊柩車——まじないの民俗』（二〇〇〇 歴史民俗博物館振興会）、『しぐさの民俗学——呪術的と心性』（二〇〇六 ミネルヴァ書房）、『妖怪の通り道——俗信の想像力』（前掲、註12）……と続き、書名を見ただけでも、常光の関心が俗信にあったことが分かる。

常光徹「学校の世間話——中学生の妖怪伝承にみる異界的空間——」『昔話伝説研究』二二号 一九八六 昔話伝説研



説経が演じられる様子 「歌舞伎図巻」部分 徳川美術館蔵

説経は中世末から近世初期にかけて隆盛した語り物芸能である。演じる様子は近世の都市図や祭礼図の片隅に見られ、寺社の境内や往来で大傘を立て、筵の上で觶を摺りながら語る説経説きが描かれている【図】。周りには老若男女が集い、なかには俯き目頭を押さえる者もいる。

はじめに

説経の語問う力

— 本地語りの意味とその消滅について —

研究会

(19) なお、同論考中で、高木は常光の批判をしているわけではないと注記している。

(20) 高木史人「怪談の階段」一柳廣孝編『学校の怪談』はささやく(前掲、註16)

(21) 具体的な考察はされていないが、板橋作美も、前掲著(註14)で「ふつう俗信の一分野に入れられる妖怪」と述べ、最近の具体例として、「口裂け女やトイレの妖怪」「〇〇小学校の七不思議」を挙げている。また、井之口の前掲著(註14)でも、二章を「妖怪」に割いている。

柳田國男「妖怪名集」『妖怪談義』一九五七 修道社

(22) 私自身は、心理学的研究は結論ありきの当てはめに思えるのであまり採らないが、世相を反映した解釈としては面白いと思う。ここでは一例として、秋山の左記論考を挙げる。秋山は「口裂け女」の口を「歯のある子宮」と捉え、「母親のやさしさ」と残酷さ」の象徴だとして論を展開している。

秋山さと子「噂話の深層心理」『月刊言語』二一六号

一九八八 大修館書店

(23) 「口裂け女」の噂による集団下校を行なった自治体はいくつかあるが、そのうちのひとつが、北海道釧路市だった。野村が「口裂け女」その他で挙げた【事例五】は釧路市の例で(本文参照)、このときのことだと思われる。

(24) 水木しげるが自身の考える「妖怪」概念を大成させた『妖怪なんでも入門』(小学館)を刊行したのが一九七四年。一九七九年末の子どもたちは、水木が思い描いた前近代の装いをまとう

たモノを「妖怪」として見ており、都市に現れるスタイリッシュな「口裂け女」を「妖怪」と把握することはなかっただろう。なお、同書については、清水潤に論争がある。

(25) 清水潤「一九七〇年代の「妖怪革命」——水木しげる「妖怪なんでも入門」清水潤著 怪異怪談研究会編『鏡花と妖怪』二〇一八 青弓社

(26) 京極夏彦・多田克己・村上健司『妖怪馬鹿』二〇〇一 新潮社

(27) これらの「怪人」たちが「妖怪」として認識されたのは、柳田國男が「妖怪談義」(前掲、注20)で取り上げて以降のことだと思われる。同書において提示された「妖怪」の定義への批判は多いが、そのフレーム(何をもって「妖怪」と見なすか)については、現在でも無自覚に継承されている点が多い。左記著作で述べたが、幻獣伝承の一部は、近現代になって未確認動物伝承へと変貌した。一方、動物と妖怪との関連については、香川雅信に論争がある。

伊藤龍平「江戸幻獣博物誌 妖怪と未確認動物のはざま」二〇一〇 青弓社

香川雅信「妖怪としての動物」山中由里子、山田仁史編『この世のキーワード——〈自然〉の内と外』二〇一九 勉誠出版

(28) 「妖怪」が想像上の存在として話されがちなのに対して、「怪人」はもっとリアルな存在として話される。私が、「怪人」伝承関連の先行研究と見なしているのは、左記論考である。

長野晃子「日君とヤマンバ——現代・都会っ子のヤマンバ——」『世間話研究』一一号 二〇〇一 世間話研究会

(いとう・りょうへい／台湾・南台科技大学助理教授)

内藤 久義

天正五年(一五七七)頃に来日した、ポルトガルのイエズス会宣教師ロドリゲスによる『日本大文典』(慶長九年「一六〇四」—十三年「〇八」)には、「Sasara xecquio (ササラ説経)。喜捨を乞ふために、感動させる事をうたふもの一種」と記され、人々の涙を誘う物語が語られていたことがわかる。さらに同書の第三巻数詞の項目に、「Xichiojiqui (七乞食)。日本人が物費ひと言つてゐるもの、又は、日本で最も下賤な者共として軽蔑されてゐるもの七種類」に説経は加えられている。

また元禄五年(一六九二)の『諸国遊里好色由来揃』「説経之出所」にも「伊勢乞食さ、らすりて、いひさまよひしを」と述べられており、当時の人々に説経とは漂泊芸能者による最下級の芸能と認識されていたのである。しかし、江戸時代初期に大坂与七郎という説経説きが登場し、漂泊芸能であった説経を人形操りと結びつけたことにより人気の芸能となり、それまで往来や門付けによって行われていた説経が劇場(座)で興行されるようになってゆく。