みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

文芸における山の空間認識

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2016-03-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 森, 明子 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10502/00005917

文芸における山の空間認識

森　明子

一

日本の文化において山は象徴的な意味をもっている。それは私たちの生活の中で、ふだんは意識されないことが多いが、ときに明確な世界像としてあらわれる。本稿は、このような山の世界像を文芸の文脈において考察するものである。さまざまな文脈において山が含んでいる意味を検討することによって、山の世界像に関する展望がひらけてくるだろう。本稿で扱える文芸作品の数はごく限られているが、これをひとつの基礎作業とし、文芸のひとつの読み方を呈示したいと思う。

二

「山」は、柳田国男の最初の研究テーマだった。柳田の研究の出発点に『後狩詞記』（明治四二年）と『遠野物語』（明治四三年）があり、二つの書物の問題関心はともに山人／山民に向けられている［赤坂、一九九二］。彼は山人／山民を先住民として想定し、この先住民の文化の再構成をめざしていた。それが非常に困難だったために研究の主対象は常民へ移り、それが日本民俗学の主流になったが、山についてはマタギの狩猟伝承、修験道をめぐる民俗などがその後も研究された。坪井洋文の畑作文化の研究はその延長線上に位置づけられる。彼は畑作民の文化を稲作民の文化と対比し、稲作民の他界は天にあるが、畑作民の他界は山にあると推定した［坪井、一九八九］。

日本民俗学におけるこれらの研究は、山の文化を日本文化の源流のひとつと考え、稲作定住の文化に対置させようという共通の問題関心に方向づけられている。このような起源を遡る姿勢は、必然的に山の民の文化の純粋形を求める。その関心はまた周辺民族の文化要素との比較研究へと発展する可能性も内包している。しかしその一方で、さまざまな文化要素が混じり合った結果としてそこにある文化のありようを問題にする方向もあるだろう。つねに輸入文化の波をかぶりながら、なお文芸作品などに山の世界像が投影されているならば、それがどのような形であらわれているのかを見極めることにも意味があるはずだ。私がここでとるアプローチは後者である。

丸山真男は、最古のものはどの分野でも検出不能であるが、日本の歴史叙述や歴史的出来事へのアプローチの仕方の基底に長くひびきつづけた「執拗な持続低音」ともいえる発想様式がある、と述べ

ている。それが「なる」論理である。このような発想様式が長く持続されえた基礎には、遅くも後期古墳時代から領域・言語・水稲生産様式およびそれと結びついた聚落と祭儀の形態などの点で高い等質性を保持してきた歴史的事実がある［丸山、一九七二］。丸山の抽出したのは歴史意識としての発想様式で、私がここで関心をよせているのは、いうなれば空間の認識である。もちろん私はこのふたつを別個に考えているが、それでもここで丸山を引用したのは、長く日本の文化の基底にあって、ときに潜在し、ときに顕在する発想様式に注目する、その視点に共感するからである。

以下では、まず口承文芸の世界をとりあげ、次に古事記の叙述を検討する。最後に具体的な民俗社会における伝承の例を見ていく。こうして複数のジャンルの文芸を視野におさめ、そこに繰り返しあらわれる山の世界像をたどっていきたい。

三

口承文芸から見ていこう。日本の昔話にはしばしば山が登場する。たとえば「三枚のお札」では、山に行った子どもが山姥の領域にはいりこんでしまう。子どもは山姥につかまるが、何とか逃げだし、お札の力を借りて里に帰りつくことができる。説話研究の分野で呪的逃走と呼ばれるおなじみのモティーフであるが、ここで注目したいのは日本の文芸における「山」のもつ意味である。この昔話になつかしさを感じる人は多いが、そういう人はこの物語の舞台になっている山の風景とその象徴的な意味を自明のこととして受け入れている。

「三枚のお札」では、山は化け物の棲む世界である。同じように山をひかえた里を舞台とする「桃太郎」の場合はどうだろう。おじいさんは山に芝刈りに、おばあさんは川に洗濯に行く。川に流れてきた桃から男の子が誕生し、この子どもがやがて鬼を退治する。鬼を退治する能力は人間を超えるものである。つまり桃太郎は異人であり、その生まれは川の上流、すなわち山である。ここでは山は人間にプラスの価値をもつ異人の世界としてあらわれている。

日本の昔話の世界では、山は神や魑魅魍魎の棲む異界である。異界としての山はひじょうに深く、どこまでもつづく。異界におわりがあるという設定は、日本の昔話にはまず見られない。そしてこのような昔話の舞台となる風景を、私たちは農村に前提としてもっているのである。民俗学者の福田アジオは、日本の農村の理念タイプとして、集落＝定住地としてのムラ、耕地＝生産地としてのノラ、林野＝採取地としてのヤマ（ハラ）という同心円的な三つの領域区分が可能であると指摘している［福田、一九八二］。山は狩猟や採集、伐採や炭焼きなどの山仕事をする舞台であって、人の手で耕す領域ではない。山村と呼ばれるような山地の聚落にもやはり三つの領域区分は見られる。そこではムラは山あいに位置し、その周辺にヤマと呼ばれる耕さない空間が必ずある。そしてヤマの入り口にはしばしば祠や神社があり、人間の領域との境界を示している。

外国にいくと、このような風景が決して一般的なものでないことがわかる。たとえば中部ヨーロッパでは、畑や草地が森林と交互にあらわれ、それが山の稜線までいたっている。森林の上に畑や草地、家屋が位置し、遠くからみると山の稜線に家屋が飛び出していることもある。土地が起伏しているという意味での山は存在するが、その山は日本のようにつねに森林であるわけではなく、しばしば開拓

された生活空間である。日本の山の神を研究したドイツ人研究者ネリー・ナウマンは、日本の「山」概念を把握する上で、日本の「山」は山であると同時に森林であることに注意を喚起した[Naumann, 1963]。その端的な表現は「山仕事」「山稼ぎ」という語にあらわれている。これをドイツ語に訳すとすれば、森林労働Waldarbeit であり、「山稼ぎをする人」は樵 Holzfäller、筏師Flößer、炭焼き Köhler、狩人 Jäger など個別の活動を示す語があてられる。

ヨーロッパには、人間が耕さない領域を包括的に含む山という語は存在しないのである。そのかわりに山とは別の空間として森林が存在する。したがって昔話でも日本のように山が異界として語られることはない。山のかわりにしばしば魔法の空間となるのが森である。たとえば「眠れる森の美女」や「白雪姫」では、隣国の王子が旅の途中で森を通りかかり、それが魔法のとけるきっかけになる。森と山の違いで重要なのは、森は、国と国、村と村、家と家の間に位置するということである。すなわち森のむこうには隣の人間が住んでいることが前提としてある。そこでは魔法の空間は、閉じられた領域として存在し、その境界は明確である。たとえば「赤ずきん」では、おばあさんの家は森のむこうにあり、狼との遭遇は間にある森で起こる。

日本の昔話ではしばしば山が異界になり、ヨーロッパでは森が異界になる。森を異界とするヨーロッパの異界の方が山を異界とする日本より境界が明確であるという発見は、昔話の一般的な特徴に連続しているようだ。小澤俊夫は日本の昔話の特徴として、時間と輪郭のあいまいさを指摘した[小澤、一九八三]。たとえば日本の昔話は「夜はだんだん更ける」というように時間の経過を語るが、ヨーロッパのばあい時間は点として示される。またヨーロッパでは、主人公のパートナーあるいは敵対者は、それが何者でどこにいるかが明らかであり、多くの場合、それは魔法の概念によって統制されている。それに対して日本の昔話では「無限に広い自然のなかに人間の空間があって、そのなかへ、無限の自然のどこからか、脅威となる力や、救いとなる力がはたらきかけてくる」という。

しかし「無限に広い自然のなかに人間の空間がある」という世界観は、どこからきたのだろうか。あるいはこのような世界像は具体的にどこに表現されているのだろうか。

四

次に、『古事記』の叙述における山について考えていくことにしよう。

『古事記』の叙述について本稿で問題になるのは、地上における神との交渉である。『古事記』の上巻は神代の物語で、登場人物である神々は異界を自由に交通する。これに対して、中巻の神武天皇以下になると地上と異界との交通は絶えてなくなる。神武天皇と神功皇后の段においては天界の神が天にいながらにして助成者として物語に登場するが、それ以後は地上と神との交渉はまったく語られなくなる。このような異界との交通の断絶が神代の終わりと同時に起こることは、大林が指摘している[大林、一九七五]。人代になると異界との交渉は絶え、こんどは地上での物語が語られることになる。一代の天皇を区切りとして次々に語られていく物語に、地上の神との交渉が織り込まれているのである。

神代の物語はしばしば神話と呼ばれ、神話分析の視点から読まれる。また中巻の神武、神功皇后の両伝説も、ときに神話に準じる物語として併せて読まれる。私もそのような視点から『古事記』を読んできたひとりである。神代の物語には、人代の物語とは違う神話のルールがあり、人代の物語をそのルールにのっとって読むことはできない、と考えられるからである。しかし、神代の物語だけを読むのでは、『古事記』に語られている山の世界観をとらえることはできない。

神代の物語において、山は天や海原が語られているのと同じように異界として語られる。すなわち須佐之男、大穴牟遅、山幸彦、邇邇藝などの異界訪問（ないし天降り）神話において、天、海、山という異界は、地上に秩序を与える原理として配されている。『記』『紀』の王権神話に一貫する構造として、それぞれの異界は二項対立的に地上に対置されているのである。が、同時に『記』『紀』の全体的な構成の中では、それぞれの異界の原理が相互に関係づけられる。天と海の原理が王権樹立者間の系譜関係によって結ばれ、山は天に対立する原理としてこれに支配される。この支配―服従関係が、後の人代の物語に受け継がれていく［森　一九八五］。人代の物語においては天や海原という異界はずっと後退するにもかかわらず、山はなおしばしば語られるのである。

丸山が注意している［丸山、一九七二］ように、宇宙発生神話を含む民族神話が人代史に流れ込むように叙述される形で、一貫した歴史的構成の中に組み込まれている記紀神話はたしかに特異である。この歴史的構成の中で山が繰り返しあらわれていることに注目したい。物語のなかで山の内包する意味が、日本の民俗世界における空間認識や口承文芸に投影されている世界観と深く結びついているのである。

五

『古事記』下巻には、雄略天皇が葛城山で神と交渉をもったことが語られている。天皇は葛城山に大きな猪がいるというので狩に出かける。猪が現れたので鳴り鏑を射るが、逆に猪が怒り、天皇は木に登ってこれを避ける。別のとき、天皇は自分の行列とそっくりのりっぱな行列を向かいの山に見て怒り、矢をつがえて名を問う。ところが相手は一言主の神だった。

ここでは、通常は行われない神との交渉が山で実現したことに注目したい。この物語の文脈において、神の顕現に先だった葛城山に現れた大きな猪は神であったと読み取るべきだろう。神と遭遇する葛城山が特定の空間として意味をもってくる。ここで顕現した神は、人の姿をした神の出現として人代では唯一例である。それ以外では、人の姿をした異界の神は憑依もしくは夢にしかあらわれない。そしてそれとはまったく別に、山や野に現れる獣が神と呼ばれる。後者の神には明確な神格は与えられていない。

倭建命の東征にはそのような神々が多く登場する。たとえば足柄では坂の神が白い鹿として坂下に現れ、伊服岐では山の神が白猪として現れる。また野の沼に住む神を見ようと野に入り、科野の坂の神も平らげたとされている。渡りの神が荒れたときは妻が入水している。倭建命の物語では山や野、坂、渡りの神が、人の行く手を阻む存在として登場する。とくに獣の姿で現れる神に対しては、これを討ち取ることが前進を意味し、そうでなければ死を意味する。こ

れはすなわち狩のルールにほかならない。

主人公である倭建命は、このような神々との戦いに力つきて命を落とすのだが、そのとき故郷の倭の青い山をたたえる歌がよまれる。ここでたたえられた山は、人を阻む山とは対照的で、豊かさをたたえており、歌謡の山は『古事記』の物語の文脈における山とは別に考えなければならないだろう。

獣の姿の神は神武東征の物語にも現れる。熊野の神が大きな熊となって現れ、全軍は気を失ってしまう。ここでは天から下された刀の力によって山の荒ぶる神は倒され、山の奥に入ると荒ぶる神がたくさんいることが、天神の助言によって示される。

神武東征と倭建命の物語から、山をすみかとする神があり、その神は鹿、猪、熊などの獣の姿をしていて、天神の側から荒ぶる神と呼ばれていることが明らかになる。この獣の姿をした神とは戦わなければならない。その戦いは物語では狩として表わされる。狩の対象が神であるならば、狩という行為そのものも神聖な行為ということになる。「うけひ狩」というモティーフは、このような神聖な狩という考え方から説明できるだろう。すなわち狩猟の獲物を山の神（ないしその分身）と見るもので、狩の成果によって神の意思が友好的か敵対的か判断する。

うけひ狩が物語にあらわれるのは神功皇后の物語で、香坂王と忍熊王とがうけひ狩を行う。そこでは野に怒り猪が現れて香坂の王を殺し、神の否定的な意志が明らかにされる。そして実際、戦いの結果もそのとおりになる。

応神天皇の段の大山守命と宇治和紀郎子の物語もうけひ狩のバリエーションと考えることができる。ここでは、賤人に変装した宇治和紀郎子に大山守命が問いかけるという形で、実際の狩は行われない。お前は自分が山の大猪を取れると思うか、思わない、という会話は船の上で行われ、大猪の話題は唐突でさえある。

猪をとれるか、という問いかけが、物語の前後の脈絡と関係なしに挿入されていることをどのように考えたらいいだろう。山の獣をしとめるというモティーフを挿入することが物語叙述のルールなのだと考えるべきではないだろうか。現在の読者である私たちには唐突に見えても、このモティーフの挿入が『古事記』の叙述として許されているのである。

いままでに見てきた『古事記』の叙述で、山の領域は神との戦いという側面からとらえられている。そこでは、山、狩、戦闘、死という複数の要素が結びついている。そしてこの複数の要素が、物語の別の文脈でも繰り返し現れることに注意したい。死をともなうような戦いの場面の物語はしばしば山で狩に仮託して起こるのである。『古事記』下巻の安康天皇の段、市邊押歯王の物語をこの例としてとらえることができるだろう。

雄略天皇は、猪鹿が多くいるという野に市邊押歯王とともに出かけ、狩庭で王を殺害する。雄略天皇がライバルを殺害するために狩そのものは必須の要素ではない。狩をしようともしないで、王は早々に殺されてしまう。殺害の場として狩の機会が仮託されているわけで、ここに山における狩というモティーフの物語に占める意味を読み取れるのではないだろうか。山、狩、戦闘、死の結びつきは、神代の物語にも見られる。大穴牟遅は八十神に山の赤猪を追い下すからそれを取るようにと欺かれ、一度殺された。

さて、次に対をなす表現の中で言及される山についてとりあげよ

う。『古事記』には「山の神、河の神」というような対になった表現がしばしばある。倭建命は「山の神、河の神、穴戸の神をみな言向け和し」「山河の荒ぶる神どもを平け和」す。神功皇后は「山の神海河の神たちまでに」幣帛を奉る。崇神天皇は「坂の御尾の神、河の瀬の神までに」幣帛をまつる。上巻には大穴牟遅が八十神を「坂の御尾ごとに追い伏せ、河の瀬ごとに追い撥ひ」という表現もある。山、河、海、穴、坂などの神に対として言及するこれらの表現は、限定された領域内の平和、秩序を確保するという文脈においてあらわれることに注意したい。

「坂」という語そのものが境界を示していることは明らかである。黄泉国、根国との境界は「黄泉比良坂」と呼ばれている。また豊玉毘賣は海道を通おうと思っていたが思いとどまり「海坂」をふさいで去る。坂はしばしば国境の地名としてもあらわれる。逢坂（神功皇后の物語）や大坂（応神天皇の段）の例がある。倭建命の物語には「坂の神」が白い鹿となって登場するが、その場所は足柄の坂下で、この神は境界を守る神である。

対をなす表現は、神を慰撫しまつる行為にともなう。そしてその行為は、平和な統治領域を山、河、海、穴との境界を画定することによって確保するものである。外側の世界としての山という側面が、これらの表現に込められているといってよい。このような境界は、神々が自由に異界との間をゆききする神代にはなかった。一方、倭建命が坂の神を斃したのは境界の突破を意味する。倭建命の東征は、このような境界突破を繰り返すことによって領域を拡大する行為である。拡大された領域は天皇家の新しい秩序によって塗りかえられるわけで、天皇家の勢力圏拡大の物語という読み方がここから発生する。

境界という空間の認識に関連して、もう少し考えたい。境界のむこう側の世界は、どのように認識されているのだろうか。丸山真男は前掲論文［丸山、一九七二］で、宇宙創生の論理として、キリスト教世界の「つくる」論理に日本の「なる」論理が対置されると説いた。日本人にとってこの世界は、創造神によってつくられた世界ではなく、内在するムスビの霊力によって不断に成りゆく世界であり、日本人は歴史を「つぎつぎになりゆくいきおい」とうけとる、というのである。また日本神話では「うむ」を「なりゆく」過程にひきこむ傾向があるとしている。丸山の議論をふまえて『記』『紀』における海の神や水戸の神、風の神、木の神、山の神、野の神などの神生みを読むならば、自然の景物がおのずからなったという認識を読みとることができよう。ただし、この自然の景物という用語も現代の私たちのものであって、『古事記』の文脈には適合しない。自然を対象として捉える思考は日本にはないのであって、自然は日本語としては「おのずから」と訓ぜられてきた。そして「おのずから」はどこまでも自然的生成の観念を中核とすることに、丸山は注意している。さらに柳父章も西洋のnatureはいつもある実体・実質的なものを指しているのに対し、「自然」は状態であり、主客未分の状態、境地を語る、と指摘している［柳父、一九七七］。

「自然」をめぐる考察は柳父も丸山もおもに近世の日本思想に依拠しているが、おのずからなる自然的生成という日本人の思想が「なる」論理とひきあっていて、それは『古事記』の記述に遡って該当するという丸山の見解を私は基本的に支持する。そして『古事記』のとくに人代の物語に登場する山に、このような宇宙観が投影

していると私は考えるのである。

『記』『紀』は天皇家によるクニの支配を語るが、その記述において天皇家の支配ははじめから絶対的な秩序としてゆきわたっているわけではない。天地初発のときに島々、海、山、野、河はすでに成っているが、天皇家の秩序がそこに色を塗っていくように徐々に広まっていく。新しい秩序で塗られた領域は限られていて、まだ塗られていない空間は無限定である。物語に登場する山は、そういうまだ秩序で塗られていない、おのずから成ったままの状態としての空間である。それがどのくらいの大きさか、という発想はない。無限である。小澤が「無限の広い自然のなかに人間の空間があって」と表現した、日本の昔話における空間の認識は、このおのずからなった山という『古事記』の世界像に連続していると思われる。

六

ところで、このような空間の認識は、『古事記』や昔話ばかりでなく、現代の民俗社会の空間認識にも繰り返しあらわれている。ここでは、私が一九八六年以来数回にわたって調査してきた伊豆諸島新島の例をあげよう［森、一九九〇］。

新島には本村と若郷という二つの聚落がある。若郷は一八世紀に本村からの移住によって成立した。本村から若郷へは峠を越えて交通する。本稿の問題関心からは、それぞれの聚落の山の把え方が注目される。

聚落の間に位置する峠や聚落をとりまく山にはそれぞれ名前があり、ある山がどちらの聚落に帰属するかが明確に意識されている。「これは本村の山、あれは若郷の山」と特定されているのである。それぞれ自分の聚落の山には関心があるが、他方の山については無関心である。本村の人は、本村の山に山の人が住んでいて、山にはいるときは正しくお供えをしなければ恐ろしいことが起こると信じている。それを怠った人の身に起こった怪異な経験や山との境界を定めた石の来歴を伝承している。しかしこの人々は若郷の山に関してはまったく無頓着で、山の名前も知らない。一方、若郷の人は本村の人が畏れている本村の山はいっこうに怖ろしくないが、若郷の山に棲む山の神様を畏敬し、山の神様の木を伐ろうとしたために、子供や孫の命を神様にとられた人の話をひっそりと伝承している。

新島では、民俗的な空間認識と結びついた伝承が現在も生きているのである。注目されるのは、山の神（異人）が棲む世界に、地理的な遠近の尺度がほとんど意味をなしていないことである。二つの聚落の人々は、互いに他方の山については無関心である。経済生活においては本村と若郷は密接な関係をもっているが、民俗的な空間としては一方にとって他方の世界は存在しないと同じなのである。自分の聚落の山の神（異人）の世界が、境界のむこう側に無限定に広がっている。本村の「山の人」と若郷の「山の神」が遭遇するというような座標は存在しないのである。もちろん峠のむこうに隣聚落があるとか崖が海に落ち込んでいるとかの地理的な知識はある。しかしそのような知識にのっとって神（異人）の領域を限定することはない。むこう側の世界はあいまいで地理上の知識は意味をなさない。重要なのは、人の領域との境界だけである。新島では、ゴウ（郷）、ノバラ（野原）、ヤマ（山）と呼び分けられる三つの領域があり、ノバラからヤマにいたる途中に山の神様の祠がある。ヤマはかつて椿や薪を採集した領域で、人が耕やしたり生活を営む空間と

は区別されている。

七

さて、山に関するいままでの記述を要約し、若干の展望を述べてまとめにかえたい。第一に、山は異界として位置づけられる。このことは口承文芸、『古事記』、民俗社会のいずれにも共通している。

第二に、山が狩・戦闘・死という要素と結びつくことがあげられる。これは『古事記』の物語叙述に明確にあらわれており、これらの要素の結びつきが物語叙述のルールにまで昇華しているのではないかと考えられた。本稿では扱えなかったが、これらの要素の結びつきについて、平安期から中世、近世にいたるいくつかの文芸作品について具体的に検討してみる必要があるだろう。さらに、後世に明確にあらわれる死者の世界としての山という側面についても、狩、戦闘の要素との結びつきと関連させて考えられるだろうか。『古事記』では上巻の末尾の山幸彦以降、すべての天皇の陵に関する記事がある。そして陵はいずれも山、ないし山と解釈できる場所が特定されるのである。これについても、他の文芸作品について具体的に検討していく余地があるだろう。

第三に、異界としての山は地理的な遠近の尺度を受け付けない。山は無限定の世界としてあらわれる。このことがもっとも明確に表現されているのは、民俗社会の伝承における山であった。ところで人の領域は限定的であるから、理念的には無限定な異界は人の領域をとりまくように存在すると考えることもできる。すなわち外界という把握の仕方である。しかしまわりが異界であるというような認識は、実際にはあまり見られないようだ。口承文芸や民俗社会で言及されるのはこちら側とむこう側という二区分で、それが円構造をもって語られることはない。このことに関連して『古事記』における「葦原中国」という語や西征、東征の叙述をどう考えるか、という問いも可能であるが、これについてもいまは立ち入らないことにする。

なお倭建命の歌にあらわれる山は、右にあげたのとは別の山の意味と考えられることを示唆した。本稿でとりあげた物語の文脈においてこのような山はほかに見られなかった。他の文芸作品、とくに歌謡という枠組みにおいて検討することによって新たな展望が得られるのではないだろうかと思われる。

本稿では、異なるジャンルの文芸に投影されている山の世界像を探ることを目的とし、それをある程度明らかにすることができたと思う。とくに、必ずしも日本文化の明示的な側面をなしているとは思われない山の世界像が、もっとも古い記録である『古事記』と現代の民俗社会に連続して見い出せること、あるいは、畑作民文化のものとされている山の世界像が、稲作民文化の頂点に位置づけられる『古事記』の人代の叙述に明確に投影されていることは、本稿においておこなった考察の留意すべき点であると思う。

引用文献

赤坂憲雄　一九九一年　『山の精神史―柳田国男の発生』、小学館。
福田アジオ　一九八二年　「村落社会の民俗的構造」、福田アジオ『日本村落の民俗的構造』、弘文堂、一―一六二頁。
丸山真男　一九七二年　「歴史意識の『古層』」丸山真男編『歴史思想集』日本の思想6、筑摩書房、三―四六頁。
森明子　一九八五年　「《王権》と《異界》―『記』『紀』の構造分析―」、

『史境』一一号、二〇—三七頁。
同右　一九九〇年　「記憶装置としての民俗空間—新島若郷—」、牛島巌編『伊豆七島における島世界の民俗学・文化人類学的研究—空間（海・島・山）と儀礼をめぐって—』、筑波大学、一四一—一五六頁。
Naumann, Nelly 1963 "Yama no Kami-die japanische Berggottheit" in *Asian Folklore Studies* 22: 133-366
大林太良　一九七五年　「四つの《神代》」、大林太良『日本神話の構造』、弘文堂、一五三—一八一頁。
小澤俊夫　一九八三年　「昔ばなしの語り口」、小澤俊夫『昔ばなしとは何か』、大和書房、九—一〇五頁。
坪井洋文　一九八九年　「神道的神と民俗的神—定住民と漂泊民の神空間—」、坪井洋文『神道的神と民俗的神』、未来社、一一—四六頁。
柳父章　一九七七年　『翻訳の思想—「自然」と nature』、平凡社。

受贈雑誌（六）

語　文	日本大学国文学会
語　文	大阪大学国文学研究室
語文研究	九州大学国語国文学会
語文と教育	鳴門教育大学国語教育学会
語文論叢	千葉大学文学部国語国文学会
駒沢国文	駒沢大学文学部国文学研究室
駒沢短大国文	駒沢短期大学国文科研究室
佐賀大国文	佐賀大学教育学部国語国文学会
相模国文	相模女子大国文研究会
滋賀大国文	滋賀大国文会
詩　季	詩季社
静大国文	静岡大学人文学部国文談話会
実践国文学	実践女子大学国文学会
斯道文庫論集	慶応義塾大学付属研究所斯道文庫
島大国文	島根大学教育学部
島根国語国文	島根県立島根女子短期大学国語国文会
淑徳国文	愛知淑徳短期大学国文学会
上越教育大学国語研究	上越教育大学国語教育学会
上智大学国文学科紀要	上智大学国文学会
上智大学国文学論集	上智大学国文学会
湘南文学	東海大学日本文学会