

モノ・ガタリ 伝承史的方法論序説

廣川勝美

はじめに

われわれの敬愛する故里井陸郎先生は、遺著『謡曲百選 その詩とドラマ』において、

型をくずさず、型以上の何ものかを、型の中からつくり出してゆく。このことが無ければ、凡そ伝統的な型にしばられた伝承芸能の新しくよみがえる余地はないだろう。

という、伝統と創造の問題をあらためて提起された。このことは、ひとり能楽のみならず、われわれの日本文学史にとつても戦後一貫しての課題であった。いま、われわれもまた、モノ・ガタリ史の方法論として、伝統的な不変の原型とは何かということについて考えていきたい。もとより本稿は、先生のわれわれに遺された大きな課

題を解明するにあたっては、ささやかな序説にすぎない。

1

われわれは、前代に、伝承史への方法論的自覚をもっている。評価を別にしていえば、近世国学における平田篤胤の方法は、少なくともそのような意識によって成り立っていた。それは、篤胤が多くの古伝承から取捨選択し、自らが正しいとみる「古史」として統一しようとしたことを指している。『古史成文』に至る方法である。篤胤によれば「さて古史とは、第三條に云る如く、日本紀古事記の二典をいふ。成文とは、其古史の文を採り合せて綴り成たれば號へり。」^①と、「記紀」などの古書を織り直したものだから「成文」という。しかも、つづいて割註に、

餘の書をも多く採つれど、其は傍の小さき書等なれば、所謂大を

擧て小は其、中にこめたり。然れば成文といふぞ、此ノ書の名なれども、書ノ名に成文とばかりはいかゞなれば、古史の成文と題しつ。古史どもの中より採り撫へるなれば、古史とのみ云むも難なかるべし。^②

とある。割註という表現をとりつつ、ここに明らかな自負を表明する。「古史ども」のうちから選びとつたものだから「古史」であるとする。それは篤胤の、

大よそ神世の故事は、中に甚しき異説も有れど、そは希なる事にて、多くは彼に漏たる事の此に伝はり、此に洩たる事の彼に遺りて、異説のごとく見ゆるにて、精密に考ふるときは、大かた一條に結ばりて、^③

とみる文献批判の意識によつていた。そのとき、「大かた一條に結ばりて、」というのは、「古史ども」、すなわち、「記紀」をはじめ、『祝詞』『古語拾遺』『出雲風土記』などの諸文献を照合しつつ、ひとつの筋道を見出すことであつて、そこに篤胤の企てがあつた。それは、実のところ、文献批判という実証的操作によるものではなかつた。「大かた一筋に結ばりて」とみる判断基準は、

日本紀古事記なる伝ツタヘは、世に弘く伝はりたるを集め記されたる故に、自然に訛れる伝ツタヘも交れるを、祝詞の伝へによりて、正し辨ふべき由を論アノコトヲひ、さて其、古伝説すべて、八百萬千萬歳の間を、いかにして伝へ來ぬる物ぞといふ事の本を論はれたり。^④

のごとくに「古伝説の本論」として、最初に表明する姿勢であつた。「古キ祝詞に見えたる事実コトは、その御伝ツタヘへ坐る御故事コトにて、故事の本キト」であるから、「記紀」伝承より勝る正当性をもつてしていると認識である。つまるところ、「神随カミユヅラフなる道の實事コトに違ふことなく、萬の事物モノトコトの理コトワリに符あはへる」ことであつた。篤胤にとつての伝承史は、それまでの「記紀」をはじめとする古伝承を、誤てる中間構造として、その奥底にひそんでいるはずの、基層構造としての伝承の残像を探り出そうとするものであつて、それを他ならぬ『古史伝』という自らの述作によつて成るテキストとしての表層構造に集約しようとする方法であつた。

このような篤胤の方法は、その師宣長のそれと対照的でさえある。宣長にとつて「真の伝」とは、『古事記』の伝承と記述のうちにごそ備わっているはずであつた。

かくてこの古事記は、書紀いできて後しも、なほ磨られざりつと見ゆるは、かの二の史の、かざり多きが類にあらずて、古の正実を記せるがゆ多なるべし、されば書紀を撰ばれしは、此記の誤あるが故にはあらず、もとより其趣ことなるものなり、もし誤ありとして、改め撰ばれむには、是もかの二の史の如く、そのかみはやく磨るべきに、此記のみは、今の世までも伝はれるをおもふべし、又或人、後世まで伝はると、伝はらざるとは、おのづからのことにこそあらめ、かならず宜きによりて伝はり、宜しからざるによりて、伝はらざるにもあらざるべし、^⑤

ここに示された「伝はる」ことへの信頼は、「文献＝テキスト」伝承へのそれへと帰結するものであって、そのような宣長の方法は、篤胤の、基層構造に至ろうとする「伝承史」的方法に比していえば、表層構造についての「註釈」的方法といえよう。宣長の方法は、篤胤のそれよりも、近代科学の方法において参照されることが多かった。かつて村岡典嗣氏は、宣長の学問的特色について「古事記を対象としての客観的、実証的、歴史的態度による、古代精神の觀念や思想の再認識といふ学問的方法」と指摘した。それに比して、篤胤の学問思想態度は、「客観よりは主観的、実証のよりは推理的、帰納のよりは演繹的、而して歴史的のよりは哲学的、といふ特質であ

る」と評した。しかし、篤胤の方法が、われわれの「伝承史」の方法と区分されるように、宣長の方法は、われわれの「文献学的実証主義」の方法と別であったといわなければならない。

古の大御世には、道といふ言挙もさらになかりき、其はたゞ物にゆく道こそ有けれ。

という命題を提示する。宣長にとって、『古事記』は「古之道」を開示する「神典」であった。しかもそれは、語り伝えてきた文字の言葉であるという確信がうらづけられている。だからこそ「訓法の記事」を規定する。

本とある古語をば、なほざりに思ひ過せるは、かへすくもあぢきなきわざなり、語にかゝはらず、義理のみ旨とするは、異國の儒仏などの、教誡の書こそきもあらめ、大御國の古書は、然人の教誡をかきあらはし、はた物の理などを論へることなどは、つゆばかりもなくてたゞ古を記せる語の外には、何の隠れたる意をも理をも、こめたるものにあらず、^⑥

このような宣長の方法について、西郷信綱氏は、いわゆる実証主義

や文献主義とは根本的に相違しているとして、

「物に行く道」は「道」としての道であり、そしてコトは「理」ではなく「事」であり、また必然的に「言」でもあった。感覚とはちがひ知覚は意味的現前であり、それは言葉を紹介してのみ対象に到達する。ここに、宣長が自己にとって神典であるところの古事記をまさに言葉において説明することを畢生の仕事としてえらんだゆえんがある。^⑧

とみている。それはそうに違いはない。それがわれわれの方法にとつていかなる意味をもつかが問題である。西郷氏は、「彼の信を支えていた神々という規範者の死んでしまったところ」で、しかもなお、「物に行く道」がいかにして可能であるのかを自問している。

われわれは、そのような問いを負いつつ、篤胤と宣長をみようとするのであって、国学それ自体について論じようとするのではなかった。ここに、伝承に対峙する二つの姿勢をみてとりたのである。「つまり、あるひとつの古書の記述とそこにある伝承のうちに八真理はそなわるとすること、さまざまな古書の記述を伝承のあいだに八真理が求められるとすることは、いずれがわたくしたちにとって馴染みな八真理に對するあり方であろうか、という問い

である」ということの意味についてである。そのような問いを發した子安宣邦氏は、

それは単純には答えがたい、なぜなら前者は類型的にいえば、宗教的經典が八真理をそなえるというような真理観に属するだろうし、後者は多くの素材の照合のうちに八真理をとらえる実証的な学問の真理観に属すると考えられるから簡単には比較しがたい、といわれるかもしれない。回答としてはそれでもよい。つまりわたくしがいいたいのは、篤胤のする作業は、外形的にはわたくしたちにむしる馴染みな、実証的な学問のするそれに類似しているということである。^⑩

にもかかわらず、実証的作業に類似している篤胤の方法は、「あたかも実証的な資料操作の外形をとった作業にたちあいながら、けっきよくわたくしたちは、篤胤の脳裡にある八道やそれを支える心情の自己増殖の過程をたどらされていることに気付くのである」と結論せざるをえない。そうであるならば、宣長の方法はどうかであるのか。それについても、「わたくしたちは今、宣長が見出す八神典の意味と、彼の注釈学的作業との連関、さらにいえば彼の学問や思想の特質にかかわる問題に直面しているのである。」という状

況に到達する。しかしながら、両者の状況は、ひるがえっていえば、表層構造においてであれ、仮説としての基層構造においてであれ、それが内在する意味論の本質への究明であることに共通性がある。そして、結局のところ、それぞれに絶対視する価値観の証左を求めるものであった。まさに、そのことにおいて、国学の方法であった。だからといって、それを近代科学の側から批判することだけではすまされない。

方法論への問い直しを説く西郷信綱氏の論は「古典研究も、他の時代の文化との交わりであるという意味でフィールド・ワークの一種に擬することが可能であろう」という前提に立っている。そして、「伊藤仁斉とか本居宣長とかがすでに説き、かつ実行したことを、むしろしかるべく修正して現代の次元に生かし直そうとしているにすぎない」としたとしても、われわれは、宣長の方法についてすでにみてきた。西郷氏の言をかりるならば、「文献学による実証性の獲得という点で、観念的合理主義を克服しえた代りに、合理性そのものの否定、知性的、科学的合理性を含め合理性そのものの全面否定に陥ったのである。不可知論がそれである。」といえる帰結である。しかるのちに、うち立てられるべき、「読み解く」ための方法、いうならば、新たな解釈学はいかなる方法であるのか。そしてその対象が「文献＝テキスト」としての『古事記』についてのフィールド

ド・ワークのうちのみとどまるとすれば、「古典の注釈では、文法的規範や、辞典的権威」によって言葉をとりに扱うことを、どのよう克服しようとするのか。それを伝承としての『古事記』成立史とはどうかかわるのか。その際、フィールド・ワークは、言葉の比喩としてではなく、真の意味において、伝承の基層に向っての実践的行為として求められてくるに相違ない。これはひとり『古事記』についての問いにとどまらず、伝承としてのモノ・ガタリ全般の本質的な方法の問題である。

2

解釈学の伝統についての久米博氏の一文は示唆的である。

三木清も言うように、近代解釈学は了解 (verstehen, *compr-*
endre) の問題を根幹に据えることにより、一般解釈学として
成立したのであるが、元来、狭義の解釈学は、古典文献学であ
れ、聖書解釈学であれ、テキスト解釈の学として発達してきた。
とりわけ聖書解釈学は、ヨーロッパ文化において、実質的に解
釈学を養ってきた。新約聖書学者であったシュライエルマッ
ハーはもとより、ハイデガーにおいてさえ、解釈学の学的自覚
は神学的解釈学によってなされたこと、また聖書解釈は常に解

釈学のモデルとなつてきたことは重要である。聖書テキストの解釈は、学者による訓詁の学にとどまらない。過去の文字を読むことは、それを生きたことばとして現在によみがえらせること、そこから信仰のメッセージをひき出すことである。それなしに聖書は死せる文字にすぎない。とすれば、解釈することは、すぐれて実践的、能動的な行為となるのである。そもそも新約聖書は旧約聖書の解釈として成立したように、聖書そのものには、解釈学的契機が含まれているのだが、とりわけ宗教改革以後、プロテスタンティズムにおける「信仰のみ」と「聖書のみ」の両原則の結合は、聖書解釈の信仰的重要性をいっそう増すようになったわけである。^⑧

類推的にいえば、近世国学にとつても、「信仰のみ」と「聖書の両原則の結合は求められた。それぞれが、「神の道」であり、「神典」であることは容易にみてとれよう。それらが、久米氏のみる「このような聖書解釈の伝統に相当する伝統のない日本文化」において、わずかにとり出せる「解釈学的問題」への模索であった。もちろん、最初に断つたように、それは類推としてのことである。聖書解釈学との、根本的な相違は、「聖書」そのものの存在の有無にあることはいふまでもない。「神典」といつつ、宣長にとって

は『古事記』が、篤胤にとっては『祝詞』がそれぞれに第一義的な位置を占めていた。それは、聖書における内典と外典の問題とも質を異にしているといえよう。何よりも、それらを弁別する教团的機能は、近世国学の各流派にはない。そして、より根本的な異質性は、聖書が開示するはずの絶対的超越者の不在にある。だとすれば、それに至る解釈学の原理の絶対性はありうるのであろうか。だから、宣長や篤胤についても、その相違点の中心は、「神の道」そのものについての理念の問題であった。それはついに解釈学的循環を克服する道をもちえない。そこには、「神の道」と「神典」の両原則の結合ではなく、「神の道」があり、それに随従するものとして「神典」がある。そして、さらに「神典」が「神の道」を保証する。

そのような解釈学的循環は、近世国学にとどまらない。折口信夫氏の方法の根底にも認められるところである。

我々の住む国土に対して、他界が考えられ、其処の生活様式が、すべて、此土の事情と正反対の形なるものと考へてゐた。其最著しいのは、我々の祖先が、起原をつくつたと考へてゐる文学そのものが、その祖先自身の時代には、それが悉く空想の彼岸の所産であると、考へられてゐたことであつた。この彼此兩岸国土の消息を通じることとを役とする者が考へられ、其齋す詞章

が、後々、文学となるべき初めのことばなのであつた。¹⁸⁾

折口信夫氏の、古典的ともいえる「日本文学の発生」は、その起源に「われ／＼の祖たちの恋慕した魂のふる郷」である「むかが国」の幻想をもつことなくしては成り立たない。それは折口氏自らの言のごとく感傷の産物であるとしてすますることができないほどに本質的な命題であつた。折口学は、その「むかが国」の実証のためにあると言つてもいいすぎではない。比喩としていえば、「むかが国」は、折口学における「ソウメイ信仰のみ」であり、「ソウメイ聖書のみ」は、「日本文学」の発生るときより、伝承のうちに拡散している。その残留物の複合的修復の作業は、「むかが国」に発す「ソウメイ聖書のみ」への願望である。それを折口学は、「文献||テキスト」史としての「日本文学」史のうち因果としたといえなくもない。それに対して、在地の民間伝承を対象求めた柳田国男氏もまた、その研究の現象的側面は別にして、本質的には、始源への希求ということにおいて共通性を有していた。「むかが国」という概念について、「本居氏系統の学者は伝説と謂つて居たやうである」として、「日本にも曾ては神話があつた、今でもよく捜せば少しは何処かに残つて居るだらう」とみる。

乃ち昔話は決して常に悉く童話ではなかつたのである。まして

やそれが代々の人の知慧、異なる事情の下に改作せられ、翻案せられたものが次々に多かつたとすると、比較は何よりも先づ分類を以て精確にされなければならなかつたのである。神話といふ言葉が折角はつきりと別になつてあるのに、之を出鱈目に使用することは、必ずしも日本の学者だけでは無い。彼等が羅拝せんとする西洋の先輩の中にも、少し古風なりと認むる民間説話に出逢ふと、之を神話と呼んで勿体を付けようとした者もあつた。しかしそれは悪癖であり又正しく無所業であつたから真似るには及ばぬ。未開国の説話といふものには、往々にして我々が「神話」が斯くあつたらうと想像して居る所と近いものがある。しかもそれがもし本物の神話であつたならば、さう何でも無い機会に採集され手帖に載るわけは無かつたのである。つまりは若干の神話式説話、即ち其特徴の推究によつて、曾て存在した神話の実質を髣髴し得るものが、稀には文明国の説話中にも潜んで居るといふだけで、所謂現代の神話学は即ち之を尋ねようとする学問であつた。只の一つでも正真的な神話を把へ来つて、之を解説する学問では無いのである。そんなことをしようとするれば此学問は無くなつてしまふだらう。我々の民間説話の何れの部分が、神話に近いかが先づ問題である。¹⁹⁾

関敬吾氏は、柳田氏の、昔話の起源を神話に求める方法を、グリム兄弟の学説と根本的に共通する、と述べて、次のように論じている。

すなわち昔話は大昔の世の民族を結集させていた神話といふもののひこばえであることは、大体もう疑いないようである。すなわち、(1)特に形式の面白味に心を引かれ、信仰がなくなつてもなお以前の型を追おうとしたものが歌物語、(2)外面より主として内容の奇異と変化とに興味をもつて、それを面白く語ろうとしたのが昔話、(3)最後には語り方が事柄の興味よりも、特に叙事の真実に利害を感じて、それだけは必ず記憶しかつ主張しようとした伝説の三つに分裂した。これらの口碑の三筋の話を辿っていき、初めて固有信仰の現状をうかがい知ることができるといふことである。柳田の究極の目的は、昔話の起源をここに求めたが、あるいはかえつて日本民族学の究極の目的が固有信仰の究明にあり、昔話もそのために研究されたのか、いま一度考えてみるべき問題であらう。^⑩

折口氏の方法が、「妣が国」という発想に絶対的なよりどころを求めて伝承を發生史的に系列化するが、それに対して、柳田氏の方法は、昔話としての伝承を神話伝承の衰退という系列においてとら

えようとした。仮りに、伝承の基層構造の担う意味論の本質が神話的であり、さらに表層構造が昔話的であったとしても、何ゆえに、それはひとつの伝承の系列に置かれるのか。いわば、神話論的

な主題論の展開に方法を求めることの有効性が問われている。われわれは、すでに、伝承が、たとえ「文獻||テクスト」においてであれ、静止的・固定的でないことをみてきた。柳田氏の方法もそのことについてふれようとはしない。関敬吾氏は、「昔話の歴史的研究と関連して、わが国の伝承と平行する古層説話、モティーフ、挿話ならびに『記紀』の神話と一致するもの」をあげて、モティーフの基本形式をとり出す。われわれは、ここに、主題論的な方法から伝承史の方法への転換をみる。それは聖書解釈学の中心たる「聖書のみ」が、聖書それ自体が「信仰のみ」という救済史論的な解釈学の方法から、「伝承史的方法」(Traditionshistorisk method)の対象として転回しつつあることとまた共通の問題に直面することを意味する。

伝承は時間的連続性と空間的拡散性をもちながら、ある種の枠組によって、基層構造から表層構造に至る各段階において一定の完結性を示している。そのような伝承史についての解明のために主要な役割を担ってきたのはいうまでもなく、「文獻||テクスト」についての批判・分析的方法であった。それについて、われわれは宣長の

方法よりも篤胤の方法のうちに、ひとつの手がかりを見出した。それは、「文献―テキスト」を伝承に解体し再統合しようという試みに限っていうならば、われわれの伝承史の方法に連なっていく可能性を有していた。しかし、その意図やその具体的な操作の進め方についていうならば、われわれとは異なっているとしなければならぬ。方法論的に明確な自覚をもって伝承史的な問いを立てることは容易ではない。

関敬吾氏は、歴史的に変容する伝承とその主題論の意味との探究にあたって、

昔話は個々の幾つかのモチーフが結合し、なんらかの意味内容を、いいかえれば主題を語る一個の独立した物語である。しかし、異なった類型においてしばしば類似の内容を語るものがある。これまでの研究は個々の類型を個々のモチーフに分解し、解釈しようとした。内容の共通する昔話の事件を全体的経過に注意するときはより広汎な、かつ重要な意義を発見するこゝとが出来る。われわれの研究もまたこの点にある。^⑩

という方法を提起した。そして、おおよそ、次のような、昔話を構成する挿話を列挙する。

発端―主人公の不思議な誕生

A 不思議な誕生。

B 受胎。

C 祈願。

D 急速な成長。

E 主人公の性格。

主要形式―事件の展開

A 事件の契機。

B 追放。

C 課題の解決。

D 旅行の目的、配偶者と富の獲得。

E 援助者の出現。

F 反対者の出現。

G 妻の喪失。

終末―常に幸福な結婚に終る。

このような個々の挿話によって構成された昔話の型六三七を抽出し、

このうち本格的な昔話に属するものは、約一二五である。その

内容は(1)異類婚姻(異類智、異類女房)、(2)異常誕生、(3)人と水神、(4)呪宝、(5)運命の期待、(6)婚姻(人間相互)、(7)致富、(8)葛藤(親と子、兄弟・姉妹、隣人)である。これらを総合するときは、以上のように一貫した人間の誕生から結婚にいたる生涯の過程を物語っていることを、我々は知ることが出来る。ここにこれまでほとんど注意されなかったより広汎な昔話の形成の社会的基盤を発見することが出来るであらう。^⑩

と述べている。これは、伝承構造についての一つの見通しでありながらも、昔話を対象として、モティーフや素材の分析による形態史の方法である。モティーフと表現形式の結合性を、その社会的基盤、われわれのいう伝承の生の座との問題にまでふれて、示すことにおいてみるべきものがある。しかし、この方法は、必ずしも、伝承構造についての歴史的解明に及ぶものではない。柳田国男氏以来の呼称である「本格昔話」にしても、呪福がもたらされるにあたっての報恩というモティーフは、基層構造から不可欠であったとはみることはできない。動物の救済・恩返しというモティーフは、伝承のある段階から付加された部分であって、そこに、古い伝承にはない新しい伝承としての意味論的な本質を見出しうるのである。したがって、問題は、モティーフとその構成について、伝承の各段階において、

てどのような原理が働いているかということにたちかえる。伝承の生成発達から最終的成立に至る全段階についての、分析的側面のみならず総合的側面をも包括する伝承史的方法が求められるところである。

その問題について、われわれもまた、ウラジミール・プロップの方法を視野におかなければならない。プロップは次の四点を指摘する。

- (1) 民話における不変数としての、不動の要素は、誰がどのように行爲したかにかかわらず、登場人物の機能がこれになる。
- (2) 知られている魔法民話の機能は限られている。
- (3) 機能の継承性は常に同一である。
- (4) すべての魔法民話は、その構成からいうと、ひとつのタイプで成り立っている。^⑪

プロップは、民話の記述の方法には、変数と不変数があるという。すなわち、「登場人物の名称(と共に属性)は変るが、その行為つまり機能は変わらない。これで結論づけられたことは民話では同一の行為をさまざまな人にさせるといふことだ。このためにわれわれは、民話を登場人物の機能によつて研究できることになる」。そ

して、「機能を実現する上での方法が変るのであってこれが変数なのである。」ということになる。プロップは、後に、「機能とは行為の進行にとつてのその意味という観点から規定される登場人物の行然と解釈される」といい、「機能の配列を構成と呼び」と説いている。^② そのような視点において、三十一項目にわたる登場人物の機能を設定するのである。このような考え方は伝承のあり方について画期的なものであった。

プロップの測り知れない貢献は、彼が形式の単位というものをもっとも十分な形で定義したことである。それが機能と呼ばれているものであり、プロップは民話の中に現れるこのような単位の連鎖では配列の順は本質的には一定であるということを論証し、一見まるで違った内容を持つ話でも、実は、定式化可能な形態論的基準により規定されうる同一の構造型に属しうるということを示した。^③

この方法論についての批判的検討がなされてきたが、池上嘉彦氏によれば、それらの試みは三つの傾向に分けられるという。

(1) 比較的プロップの分析方法に近い形で（ただし、多かれ少

なかれ、現在の言語学のいくつかの概念を採用しつつ）試みているもの。

(2) プロップは話の筋の進行に関係ある出来事のみを「機能」として取りあげたのであるが、それと対立する（話の進行とは必ずしも直接関係しない）可能性（例えば、主人公が救出の試みに失敗するという場合など）をも考慮の対象とする。ことよって、より一般的、包括的な物語生成の図式をマトリックスの形で規定しようとするもの。

(3) プロップの規定した「機能」の多くのものは二項から成る対にまとめられる。（例えば、 \wedge 禁止 \vee と \wedge 違反 \vee 、 \wedge 偵察 \vee と \wedge 情報獲得 \vee 、 \wedge 策略 \vee と \wedge 巻添え \vee など）という点に注目してこれを整理し、さらに、ある対は他の対と二項対立の関係にある（例えば、 \wedge 禁止 \vee と \wedge 違反 \vee に対する \wedge 命令 \vee と \wedge 服従 \vee ）ということから、プロップの規定した線条的な（つまり、「シンタグマティック」な）構造よりもっと抽象的なレベルでの対立的な（つまり、「パラダイグマティック」な）構造を規定してみようとするもの。^④

これらの諸論について検討することはさしひかえたい。ただ、プロップのいう変数、不変数という区分は大切である。このような二分

法的構造によって、伝承の継承ということは、根本的に変化しない恒常的な話型があり、それが受けつがれることによって保証されるという原則の確認をすることができよう。関敬吾氏のあげた挿話のうち、主要ないくつかは、プロップのいう機能と同一線上に位置するであろう。このような問題について、「モティーフ素」(motifeme) と呼ぶ基本的な構造単位を規定、その連鎖に特定の構造を見出そうとしたのがアラン・ダンダスである。

民話には、如何にして豊かさが失われたか、あるいは如何にして欠乏が解消されたかを物語るということだけから成り立っていることもある。言い換えれば、あり余ったものは失われ、失われたものは見つけ出されるのである。これら双方の状況は、不均衡から均衡への移行という同一の項目に属している。^⑧

この中核的な二個のモティーフ素の連鎖を根幹にして、四個のモティーフ素の連鎖、六個のモティーフ素の連鎖がとり出される。「モティーフ素」とは、欠乏(Lack)、欠乏の解消(Lack Liquidated)、課題(または試練)(Task)、課題の達成(Task Accomplished)、禁止(Interdiction)、違反(Violation)、斯瞞(Deceit)、成功(De-

ception)、結果(Consequence)、脱出の試み(Attempted Escape)、説明的モティーフ(explanatory motif)などである。このような詳細な分析にもかかわらず、われわれはなお、これらのモティーフ素の存在を認めつつも、それらが伝承構造の全体のなかで、どのような位置を占めるのかということについて、最初から抱いてきた問いにもどらざるをえない。その場合、挿話・機能・モティーフなどの語でとり出された個々の基本的な構造単位がその複合体としての伝承を構成するための原理が選択・配列・組み合わせ、あるいは古い伝承部分と付加部分などを合わせて全体にわたって認められるかどうかが問われる。聖書学の方法論を援用するならばこういうことになる。

伝承批評によって個々の伝承の存在・形態・歴史的層(段階)・種類・機能などに関するデータが明らかになると、こんどはそれらを用いて伝承の総合的考察をおこなうことが必要となってくる。もちろんこの場合、総合的考察といっても、体系的・組織的把握を第一義的に目指すのではなく、あくまでも伝承自体の本来の性格にふさわしい通時的・歴史的な考察を中心としておこなわれるべきである。それは文字通り「伝承の歴史」の過程を追跡し、さまざまな角度から総合的な考察を加え、再構成

する試みにほかならない。

ところで伝承批評は現在のテキストから過去にさかのぼる形でおこなわれたが、それに対して、伝承の歴史的考察は、問いの設定方向を逆転して、伝承の最古の歴史的段階（成立時）から、さまざまな伝達・変容の過程を経て、現在のテキストの最終段階にいたるまでの歴史的順序に即応した形でおこなわれる。

いいかえれば、それは、伝承批判によって明らかにされた伝承が、いつ、どこで、だれによって、なぜ、なんのために、どのようにして形成され、また伝達されていったか、そしてそれがどのようにして、なぜ受容され、また変更・複合化・削除・新要素の付加など各種の解明がおこなわれ、さらに再伝達されていったのか、そしてその際、諸伝承を伝達したり複合化していく核(Kern)となったものは何か、その要因は何か、といった伝承の由来・形成・伝達・受容・解釈(変更・複合化・削除・付加)・再伝達という出来事の過程(Vorgang, Prozess)を、伝承の最初の段階から現在のテキストとして定着をみる最終段階にいたる歴史的全過程にわたって問い、可能なかぎりその歴史を再構成し、その意味を考察しようとする作業なのである。^⑥

伝承が成立してから、さまざまな段階の変容を経て、最終的なテク

ストに定着するまでの、「伝承の道」(Traditions weg)と名付けられる歴史的過程の解明が総合的方法としての伝承の方法そのものである。伝承の存在や内容は歴史的変容の諸段階として確認される性質のものであった。今、伝承構造の体系を試論的な見取りとして提示したい。

3

伝承構造は歴史的諸段階における産物である。伝承は、それ自体「伝えられるべき事柄」(traditum)と、「受け伝えてゆく過程」(tradere, traditio)と二つの局面をもっているとされる。主として、前者についての問いは分析的考察(Analyse)の領域であり、後者に関する問いは総合的考察(Synthese)の領域である。そしてわれわれの伝承的方法は、この両面の領域からの考察の相互補完的な方法である。伝承の存在や形態や機能、そしてその成立基盤などの問題は批判的・分析的解明を要請する。それによって確認される一定の存在と形態を有する歴史的変容の諸段階における個々の伝承構造は、それぞれの段階において、その「担い手」(trahent)と「伝承圏」(Überlieferungskreis)とを有してゐる。伝承史的研究は、テキストの形態上の変化を追うことをもって終わりとせず、各段階の伝承の担い手の主張、思想をも明確にする方法である。すな

わち、〈文献Ⅱテキスト〉の現在の形態を表層構造とし、伝承の最古の構造を基層構造とし、基層構造から表層構造の間に、中間構造を認め、この一連の構造間の歴史の変容の関係には、歴史への規制が示される。伝承を変形し、新しい伝承を生み出す転換軸が新しい伝承の担い手の独自の関心、思想であり、主題論の意味である。そのような主題論の意味と、その表出にかかわる有機的作用としての機能を有する伝承構造は、その担い手の属する伝承圏の自然・経済・政治などの諸条件としての「生の座」(Sitz im Leben)との密接な関連のうちに成立する。すなわち、伝承の基盤には社会層や地域性があり、規範・価値観や民俗宗教などの文化的要因であり、自然的・社会的存在としての人間のもつ知覚・認識元型とも呼ぶべきものがある。それらの上部に位置する伝承構造は、自然・身体・造型などによるさまざまな表象と他ならぬ言語において、伝承され再生される。伝承構造が言語のみを媒体としないことはいうまでもないが、最も組織的・体系的に主題論的な意味を担いうるのは言語伝承においてしかありえない。さまざまな表象を方法とする伝承は、言語における伝承構造のうちに組みこまれていくのである。少なくとも、われわれの対象とする伝承はそのような言語伝承としてある。伝承の担い手は、記憶された伝承に依拠しながら、彼らに固有な生の座から、それらを統合・編集し、独自の意味論の本質としての

思想を表現する。その際に、先行の伝承構造の再生といって、何を継承し、何を変革・付加するのか。それは、伝承を伝承たらしめている最小の基本的構造単位を話素と呼ぶならば、その選択と配列・構成の問題である。伝承構造は個別の伝承たる話素に解体され、ふたたびその占める位置を与えられて、新たに織り直される。個別の断片的な話素を、一組の配列として再編成したものを話型と呼ぶことができよう。伝承構造は、まさに話型の集合体であり、とりわけ、根本的に変化しない恒常的話型があり、それを受けつぐことによって生命を持続しているといえよう。

伝承において恒常的話型とよぶものの根幹はいかなる点にあるのか。そのことについて、民話において何が常に問題になっているのかということに関する次の見解は示唆的である。

それは常に、人物によってなされた行動、その起源と結果をもつ行動である。これが〈他界のあらゆる物語〉の〈生成構造〉である。人はおおよそ何についても語ることができる。すなわち出発点において意図を含み、到達点においてその結果を含み、物語の内部に対立を含むような形で何かが進められる、という条件で。^{②)}

その場合、あらゆる機能が等価値なのではなくて、時々相互に排斥しあうという。それはプロップへの批判点でもあった。そして、「〈語り〉の可能性の論理」というものが明らかになる。話というものはいかなるときでも、ほとんど全面的に可能な〈選択〉を予想し、強い注意をまさにひきつける〈分岐点〉を予想する。」^⑧という。「伝達される過程」としての伝承構造の存在は、そのような意味において、各段階における、「語り」の可能性の論理」の必然的な選択の帰結としての話型の連続のうちにある。その最も表層に位置する伝承構造がテクストである。われわれにとって、「文献Ⅱテクスト」もまた伝承である。それは最も複雑な組織としての伝承構造を有している。それを対象とする批判・分析の方法は、そこに織りこまれた伝承を個々の単位としての話素においてであれ複合体としての話型においてであれとり出してくる。そして、「文献Ⅱテクスト」は、伝承された基層資料と、それを素材として、テクストの編述者が、変容・再伝達という、伝承の統合・編集作業に参与した証跡とに分かたれる。それは表層構造としてのテクストにおける言語表現としては、先行の伝承構造よりひきつぐ、伝承句・定形句・常套句などと、テクスト編述者の編集句、説明句・解釈句などによって区別されなくてはならない。

このような手続きを経て確認される伝承構造は、それぞれの担う

主題論の意味にしたがって、様式 (Form)・内容 (Inhalt) の対応をもっている。内容とは、モティーフ (Motiv)・素材 (Stoff)・テーマ (Thema)・主題 (Sujet)・筋 (Fabel)・やふた、問題 (Problem)・概念 (Begriff)・表象 (Vorstellung)・実質意図 (Sachintention) などである。今日までの諸論が構造とか構成とかいいう場合には、これらの内容を研究対象とすることが多い。しかしながら、こうした内容は、様式史的方法が前提としているように、必ずしも様式や文学類型と一致するとはいえない。まして、伝承構造と同一視することはできない。様式と内容の根底には、伝承をまさに伝承構造たらしめる確固たる原理が存在しているのである。そのことについては別稿にふれる。^⑨

そのような総合的方法としての伝承史的方法によって姿を表わしてくる、基層構造から表層構造に至る諸段階を内に含むテクストは、まさに「表層の意味論から深層の意味論」へと、われわれを導くはずである。「ある唯一のものを表現できるのは、その唯一のものがテキスト世界としてあらわれ、そのテキスト世界自体がテキストにおいて、テキストによって、そしてテキストを超えて、われわれに語りかけよ」というリクルの「聖書解釈学」についての言明は、次のことばとともに、われわれの伝承史の方法が希求する最終目標を暗示する。

聖書の言述の特殊性をなしている特質の一つは、周知のように、指示対象の「神」が占めている中心的な位置のことである。問題はこの場所とこの役割を否定するのではなく、了解することである。以上の分析から生じてくることは、聖書の言述のこの指示対象の意味が、特殊な仕方で、物語、預言、讃歌、知恵、文学、などといった文学形式の、さまざまな連続しあった意味作用の中に含意されていることである。マックアリーの表現をここにもち出してみるなら、「神＝語り」(God-Talk)は、こうした部分的な言述どうしの競合や収斂から発してくるのである。言述の指示対象の神は、これらさまざまな言述の調整者であると同時に、これら部分的な言述の消^{グレンシ}尽^{・ポット}点であり、未完結の指標である。³⁰⁾

リクルールは「神という語を理解することは、この語の意味の矢を追いかけることである」と説く。まさにそれは日常的現実的な存在という語では覆いえない密度を賦与された語である。この語の意味作用のうちに、われわれ人間は関係づけられる。完結した伝承としての「聖書＝テキスト」は、そのことを象徴的に暗示する。そして、暗示された客体であるはずの象徴的存在の、絶対的な主体的意味に

おいて、「テキスト」は逆に完結性が保証される。両者の根源的な相関関係を、「伝承」と「真理」に一般化してしまふことは避けなければならないが、「神＝語り」のこのような構造と分節が含意するもの的一切を追い求めるのが、解釈学であるとすれば、われわれは、総合的な方法論としての伝承史の方法の到達点とそこに予見することは許されるであらう。

註

- ①・②・③ 平田篤胤「古史徴」一冬之巻(全集第五巻)
- ④ 同右 一春之巻
- ⑤ 本居宣長「古事記」伝一之巻(全集第九巻)
- ⑥ 村岡典嗣「宣長と篤胤」日本思想史研究Ⅲ
- ⑦ 前出「古事記伝」一之巻
- ⑧ 西郷信綱「物に行く道」(『文学』一九六八年八月)
- ⑨・⑩・⑪・⑫ 子安宣邦「宣長と篤胤の世界」
- ⑬ 西郷信綱「古事記をどう読むか」(『日本文学』一九六七年四月)
- ⑭ 西郷信綱「国学の批判」
- ⑮ 久米博「解釈学の課題と展開―テキスト理論を基軸として―」(『思想』一九七七年五月)
- ⑯ 折口信夫「日本文学の発生」(全集第七巻)
- ⑰ 柳田国男「口承文芸史考」
- ⑱ 関敬吾「日本の昔話 比較研究序説」
- ⑲・⑳ 関敬吾「日本昔話の社会性に関する研究」(著作集Ⅰ)
- ㉑ ウラジミール・プロップ 大木伸一訳「民話の形態学」
- ㉒ ウラジミール・プロップ 斎藤君子訳「口承文芸と現実」

- ⑳ アラン・ダンダス 池上嘉彦他訳『民話の構造—アメリカ・インディアンの民話の形態論』
- ㉑ 同右 解説
- ㉒ 前出『民話の構造』
- ㉓ 野本真也『伝承史的方法の諸問題』（『基督教研究』第三七卷第一号）
- ㉔・㉕ ジョルジュ・クレスビ 小林恵一訳『構造から構造分析へ』（『構造主義と聖書解釈』）
- ㉖ 拙稿『モノ・ガタリ 構造定型』（『同志社国文学』第十八号）
- ㉗ ポール・リクール 久米博 清水誠 久重忠夫編訳『解釈の革新』