

## 伝承研究におけるテキストの性格

広 田 収

文学研究においてテキストという場合、ふつうは文字言語もしくは文字化された対象についてそう呼ぶのが例である。ところが伝承論のフィールドで調査・考察の対象となるものは、むしろ文字化されない言語や日常においては言語化されないような伝承であることが多い。それら以外の、言語を媒介しないような伝承についての研究方法<sup>①</sup>を我々はまだ十分に深めてはいない。

伝承一般ということになれば伝承社会全般に涉り、コスモスの始原から分化という発生論的視野を含むであろうが、今我々の対象とする言語伝承は主としてカタリ・ハナシ・ウタ・ワザなどの音声言語による領域に限定されるであろう。そのうちワザは言語にとってもはや境界的な伝承に位置付けられる。身体行為などの伝承や社会伝承については別に考えることとして、この小稿では「音声言語としてのテキスト」というものの性格について若干の考察を加えた

い。

伝承研究におけるテキストの性格

### (1) 断片としての伝承テキスト

—— 祭における言語伝承 ——

ロラン・バルトは一連の論考の中で作品というものを固定化してとらえるのでなしに、生成していくものとしてテキストを考えている。がそれにしててもそのテキスト論は文字言語におけるそれであることにはかわりが無い。文字によって残された日本古典文学を活性化させるために我々は伝承論を展こうとしてきたのであるが、伝承はあくまで音声言語として存在するということが重要である。このとき、現在の伝承状況の解体や消滅そのものが問題なのでもなく、文字・書物によって音声言語伝承が変質してきていることも認めねばならないが、なにより問題であるのは、伝承そのものが解体され断片化した形でしか我々の手に入らないということである。

採録される伝承には断片にすぎないものばかりでなく、かつて伝



御輿が荒川という川原まで行ったという大鉢氏の答で一旦は村の悪穢を川へ捨てたという祭祀形態として理解された。が、現在の御輿は祭の当日そんな所までは行かず、村社とお旅所とを往復するだけである。なぜか。鳥本氏の答がこの問題を解いている。広瀬は今も遠く朽木村宮前坊から隔っているが、かつては旧隣村であった。鳥本氏の見解は儀礼と結び付いた答なので、ある程度信用するに足る伝承と考えられる。大鉢氏の伝承は村人の大勢の見解の代表例であるが、この鳥本氏の伝承を中心にみれば、解釈された伝承であり、宮沢氏の答は伝承についての解釈であり感想であるということができる。採録された伝承の中に伝承そのものと伝承に対する解釈・説明とをどう区別していくのかという問題が存するのだ。

大鉢氏	宮沢氏	鳥本氏
<p>——今の祝詞より古い形の祝詞があったと聞いているが—— うーんもう覚えてませんな、エエ。昔と今はちよつと又かわったちゆうていうてますけど。宮司さんに作ってもらいましたな、昔は誰がもうアレマ作ったもんか知らんけど。</p>	<p>えちゆうわけでんな。あんな祝詞はあほらしくて言えまへん。今の若い人にそんなもん昔のそんなわけもないこと言うとなつたんかいわれますわ。</p>	(採録)

大鉢氏はどうも知っておられるらしいが、まちがうと困るとい

伝承研究におけるテキストの性格

ニュアンスがある。その点この三者にはそれぞれに各戸の長男として神殿(二年間の年番神主)経験者としての誇りが感じられる。宮沢氏の発言にはへり下った表現ながらこいう折には喋れない、喋るものではないという誇りのニュアンスが感じられた。宮沢氏の採録には「あんたらに一日かかっても祭のことは喋りきれん」としつつ我々が質問を切り上げて帰ろうとすると「もう帰るんか」と言われて閉口したが、伝承がまとまった形で採れることだけが必要なのではない。語らないということの中に構造があるのだ。鳥本氏がじつにあつさりと言ってくれたのは、氏が入智で知識人、元老人クラブ会長であったことなどが関与していると思われるがここでは詳述しない。

伝承研究においてテキストの異同があると対象に迫りやすいということはいえる。しかし、祭の昔の姿を細部に至るまで単一の姿に復元しようとする、もう不可能に近いほどさまざまな異同がみられる。だからそういう復元が正しいかどうか。むしろ我々は祭における伝承の構造が何かということに焦点を絞ってみていく他はない。この稿では祭にかかわる言語伝承について考察を限定したい。

この在所には河内神社とニギ神社とが二社並んで祀られているので、同じような儀礼が二度くり返される。現在の祝詞は、

かけまくも畏きイザナギの神(略)

かけまくも畏きニニギ神社の(略)

という二つの定式化した祝詞が唱えられているが、以前の古い祝詞の存在が鳥本氏によって明らかになった。

ちょうちょうとうち鳴らすかねの響きに夢さめてあおぬの声を  
 大きくぞ嬉しき お殿様御繁盛もとのぼらず村繁盛わたくし一  
 家一門家内に至るまで悪事災難逃れますようお守り下さいませ  
 ようお願い致します。(昭51・5・5採録)

お参りしたときかねを二回打ち扇子を半ば開いて、

ちょうちょうと打ちならすかねの響きに夢さめてあうんの声聞  
 くぞ嬉しき 今般のおごとお十二とごきげんよくお祝いあそば  
 され下されましようならありがたきと存じます。お殿様御繁盛  
 わたくし一家一門家内に至るまで悪事災難逃れますように御願  
 い上げ奉ります。\*ごきげんさまに御座あそばされましような  
 らありがたきと存じ奉ります。(昭56・5・24採録、いづれも  
 鳥本氏)

祭に限らず参詣したときはいつでもそれだけのことを唱えたとき  
 されている。鳥本氏は後者採録の折\*印の部分に「わたくし神様のお  
 もりつつがなくあいつとめられますならば古今(こゝろ)ありがたきと存じ奉  
 ります。」という文言を追加された。51年と56年との採録の差異は、  
 録音状態による差異でもあり、我々の聞く姿勢も関与している。51

年の時は昔話の語り手を探していた時期でこれを聞き流していたの  
 に対して、56年の時はこの「祝詞」を聞くために訪れ、鳥本氏も緊  
 張されていたことにもよる。ところで、本来唱え言は内容さえ伝わ  
 ればよいというものでなかった。一言一句誤りの許されぬものとし  
 て伝承されていたようである。はしなくも語ろうとしなかった大鉢  
 ・宮沢氏のまぢがいたくないという思いは、鳥本氏の記憶の揺れを  
 みこしていたかのごとくである。五月五日の座直り(神主の新旧交  
 替)で神主をつとめたものが全員参って一言一句お唱えにまぢがい  
 がないか、代々のフルセ(旧神殿)が聞いて検査したという。今は  
 そこまでは厳密でもなく祭にも用いられなくなったから、鳥本氏を  
 はじめとする神殿経験者の記憶の中に生きている唱え言になってし  
 まっている。

我々が採録しうる伝承の表現の歴史性は次のような事情からせい  
 ぜい江戸時代を越えていかに思われる。というのは、右の  
 語句からみるかぎり「お殿様御繁盛」は朽木の所領として村が支配  
 されていた段階を示している。また右の古いとされる「祝詞」の歌  
 に「あうん」などとあって、一遍が延暦寺東塔桜本の重蒙に歌で念  
 仏の効果を説いた、

ともはねよかくても踊れこころごま弥陀の御法と聞くぞ嬉しき

(三隅治雄氏『芸能の成立と伝承』)

や、福島県河沼郡河東村冬木沢八葉寺の空也念仏踊和讃の、

長夜の眠りひとりさめ五更の夢にぞ驚きて静かに浮世を觀ずれ

ば僅かに利益のほどぞかし……（大橋俊雄氏『踊り念仏』）

など念仏踊の歌詞まで遡源できるかもしれない。こうした仏教的色

彩はこのニギ神社内にかつて存在し火事で焼失した神宮寺との関

係があるように思われる。この「祝詞」は少くとも明治の神仏分離

以前の姿を残している。「ちようちよう」とは向井芳樹先生の御教

示によるとかねの音を示すものではなく打つ動作を示す。昭和56年

の採録でかねを二回叩いてのちこれを唱えることと対応している。

だからかねは鐘でなく小型の鉦かもしれない。また向井先生による

と「殿様」以下の「繁盛」を願う形式は時代浄瑠璃の結びの文言に

似ているといわれる。

私はこの唱え言の表現がたとえ近世のものであるとしても、それ

以前の祭と唱え言との関係を考える方法がないのかどうかというこ

とになると次のように考えざるをえない。たとえば歌詞部分の類似

は広島県の神楽歌にもみられる。

うち鳴らすかねの響きにみな覚めて神も社にえこそ寝られぬ

ちはやふる玉のみすだれ巻きあげて神楽の声をきくぞうれしき<sup>③</sup>

儀礼と伝承という関係でいえば柳田国男氏は祭の要素を五つ（祭

日・神地・神屋・神供・神態<sup>④</sup>）考えているとされている。そして神

伝承研究におけるテクストの性格

のことは憑依―神の託宣の関係でみようとされている。柳田氏にと

って儀礼に対する伝承は儀礼を儀礼として成立させる不可欠の要件

としては考えられていなかったようである。日本の祭が、

……祈願も感謝もないただの一つ儀式になっているかという

……これが前々からの常の姿……何をこいねがいが何を期待して

いるかは……神様は知っておられるので……単に物忌みの条件

を守って黙って慎しみ深い拝礼をしている所に、無限の信頼の

意が汲み取られる……（『日本の祭』）

祭における儀礼と伝承との関係は、この書物が講演記録であるこ

とを割引いても、不可欠なものとしては考えられていない。宮前坊

の祭には駈馬・田鋤神事・流鏝・御輿渡御などがあるが、祭を始め

るにあたってあの唱え言は儀礼に対する不可欠の言語伝承としてあ

る。この「祝詞」が村に他所者である者に対して秘匿されたばかり

でなく、各家の長男つまりは村の祭祀の構成員たる神殿（しんどう）にのみ口頭

相伝されてきたということは、この「祝詞」が儀礼にとって決定的

な役割を帯びていたことがわかる。京都の外縁に位置するこの村が

新時代の文化を京都・大阪から借入れたり引用してきたであろうこ

とを差引いても儀礼と儀礼を儀礼として保障する秘匿された伝承と

いう関係は江戸時代を遡ることが可能であるかもしれない。先に掲

げた広島県の神楽歌のように神事儀礼歌として存在したものが転用

されたものとなりなお儀礼と結合する、または儀礼歌としてあったものがいずれも転用されて儀礼と結合するという性格が想定されるからである。

我々は儀礼における身体動作について別途考察を加えねばならないが、この問題はまだ先にある。わからないことはこれだけでない。儀礼において言語を介在させる行為と介在させない行為<sup>⑤</sup>があるという問題を考えることのできる事例が現在果たして存在するかどうかどうかも不明と言わねばならない。

古代的なものはおそらくシムブルな構造を示しているであろう。古代的なものの復元は他の事例との比較を原理的にかつ慎重に進めていくことでしか可能でないと思われる。必ずしも悲観的たらずともよいと思われるのは、エリアーデが示したように、<sup>⑥</sup>古代的なものの断片は我々のうちにも残されてあるかもしれないからである。

## (2) テクストの一回性と伝承の構造

### —— 昔話研究の可能性 ——

我々が伝承を採録するとき、原則として複数のテープレコーダを用いるが、こちらの期待どおりの伝承が聞け録音されると、安心してしまうことが多い。だが、ここには大きな落とし穴がある。それは、伝承というものが聞くこちらの問に対する答としてであると

いう関係を見落としやすいことである。とくにタブーはふつう論理として外化されていない。生理化され肉体化されたものとしてある。つまりコードとして言語化されず肉体の中に沈んでいる。我々が質問したとき語り手から出てくる答は、だから説明や解釈の形になりやすいのである。たとえば長野県下伊那郡清内路村ではこの度作成された村史に諺がたくさんとり入れられている。編集委員でもあつた桜井伴氏によると、

夕焼けが短かくて好天、長すぎるは雨

という諺がある。これは厳密に言えば他ならぬ桜井伴氏の表現なのである。ふつう夕刻に空を見て翌日の天候を判断するとき、天候の予知はいちいちこのように言語化されて認識されているかどうか疑わしい。条件反射のように納得されてしまうはずのものである。タブーにおいてはなおさらこの傾向は強い。だから我々が天候の諺がないかと聞くことが契機となつて諺なるものは言語化されるので、内容が説明化解釈化されることは免れない。私は桜井氏を難じているのではなく、伝承テキストがコード化され構造化されて存在している次元と言語化された次元とはちがうのだといっているだけである。「桃栗三年柿八年」という諺のように、当初からそのまま引用可能なものとして対象化されて存在する諺とはテキストの性格が異なる。なぜなら後者には文字言語を介して同じ諺に語句の異同

が少ないことと律文たる性質とがみられるからである。

伝承が断片としてしか存在しないということ、また聞き手である我々との関係抜きに存在しないということは、祭や諺などにおいてばかりではない。昔話もまた同様である。ただ昔話は一定程度の量的なまとまりがあるために伝承として対象化しやすい印象を受けるだけで、伝承テキストとしての問題は依然として同じである。

棄老伝承の調査で、我々は浅川欽一氏の『信濃の昔話』第四集を携えこれを頼りに長野市の北東、栄村を訪れた。そのとき我々は幾人かの語り手の中に市川松夫・中沢さととという二人の、ある意味で印象深い昔話の語り手に出会った。市川氏はなかなか昔話を語ってはいけなかった。偶然道を尋ねた人が探しているその人であったという出会いの特殊さによるばかりでない。市川氏は昔話を一気に空で語ることがもはやできない。というのには記憶をたどって市川氏は原稿用紙に筋を記し、これを読み上げることしかできないようであった。盆前で忙しいから語ってあげられんよといながら「笠地藏」や「姥捨山」をはしょった形でも語ってくれた市川氏の奥さんの方がむしろ昔話の語り口が滑かであったことは皮肉である。また中沢さと氏の場合は随分耳が遠くなっている上にことばも聞き取りにくい状態であったが、すでに浅川氏の訪ねた十年前程にも昔話の一話をすべて語ることはできず断片でしか語れなかったという。し

かし浅川氏は中沢氏の語りをききながらその話なら凡を知っていると断片を昔話の「型」に沿ってつなぎ合わせノートしておられたと中沢氏は話した。

現在の困難な採集状況において、書きとめられたメモを読み上げた市川氏の語りをテープに取られ、中沢氏が断片的に語ったものを編集増補して記録された浅川欽一氏ばかりを我々がせめることはできない。固有名詞、挿入された説明句、昔話の「話型」からの逸脱などを削除修正することで典型例を造り出し記録してきた従来の昔話研究のあり方こそ反省されなければならない。中国地方や沖繩の採訪を長年続けてこられた宮岡薫氏は、昔話の断片は断片としてそのままの形で採録するという姿勢が必要である、昔話の形を整理したり切り捨てたりして表を飾るべきではないと力説されたことがある。<sup>⑦</sup> 私はそうした伝承の扱い方こそテキストの価値を損わない貴重な姿勢だと評価したい。以前、第二回民間文芸公開講座の中で（のちに『昔話研究入門』に収録）福田晃氏が昔話採訪に立命館大学の学生を連れて行かれ同じ昔話でもすべてテープに採れと言われ、氏にどうして同じ昔話を何度も採るのか無駄じゃないですかと反論した学生がいたという話をされたことがある。氏はすべて採れと言われたらしいが、氏がそうした同じタイプの昔話をどのように扱われ「典型話」を抽出されているのか、私は知らない。また一般に色々

〔表層〕 説明句など

〔可変部分〕

筋・話法・形容など

〔深層〕 行為項（不変部分）

神話相として「構造定型」に対応

あのなあ、のうなし小僧んちやこらじゃいうがねえ、仕事も職につかん小僧を。

のうなしんちやずく悪まつうこつたがねえ、ここ清内路では。のうなしはちつとも仕事せん。

アノ沢字須良さ沢ちやいうんだ桜井はりほ……ごみを捨てる桜井小菊とこなんだありやあ……

今でもあらへんだか、鍋でも壊れでもごみでもなんでもびしゃるの、そこんとは。

昔袴や清内路は捨てんほつていつてねえ、紙袴やあ新聞がみでも貴とかつたもんで、檜袴の木はいくら

冒頭句脱落（むかあしむかしあるところに）

屋根の上のしがたやきでちや、パンと、こいては寝てばっかいおるつて。  
お母さんが怒つても仕事せんのだ、ちよつとも。のうなしで。

きゃらしい小僧だなあ、仕事せんこし寝てはっかしおるつて。  
その野郎はこやつて寝とつたら、ウトウトウーと、

アノそんな寝てはっかりおらつと小僧や。

字須良沢へ行つてみよう、アノおそろしい金もうけのものが落ちとるつて、宝物が。ようしこれは神様のお告げだどつうんで、その小僧は山ほど埃やごみをびしゃりよつただよ。ふんとに。

そこ行つてね、小僧は片つばしからこうやつてケエーケエケエケエケエケエケエ、ずくは悪いが金もうけつていやあずくは良くなつちまつて、ケエーケエケエケエケエあられてつてなんにもねえんだつて。  
そしたら

のうなし小僧がおつてねえ。

ほして昼寝したんだつて。

夢の告げでねえ、神様の。

御飯トキの杓子トキのほしよりあつたつて。



でもあったでね、檜の切り出したわありや。すい杉  
の切り出しをこのへんは幅になア割って、こうや  
ってそれでお尻ふくのえ。ちりがみより良かった。

せれ狭  
せれえわなあ。  
御祝儀が。

昔バナシだわねえ、ほれこそ。

こんなものあけつふきにでもせなしょうがない  
わと思つて、

便所行つて、  
ほおウしたら

(ウタ)

つてけつは唄うたいでした。

せいからねえこりやいいもの拾ったつうんでね  
え、腰い差いちまつて、紙くるんで回つてあいた  
つて、村じゅう。  
歩

ほしたらなあアノ祝言があつたんだつて。

よしここで金もうけて呉らしょつと思つたん  
だつて。

せいからね、小僧は見とつたらねえ、お嫁様し  
たことつて便所行つたつて。よしつうんで便所  
い隠れとつて、

せいから、  
ケエツケエツと  
やっぱり

お嫁様もう出てけえれんわねえ、お客様に出て  
けえれんわねえ。大事でねえ。せいからどういう  
わけで何をしとるらつていって、ホォツと行つて  
みたらねえ、おつかねえ唄の病いでおるつて。こ  
りやおかしいぞ、大事だど、ヤイいったいお嫁様  
泣いちまつとるし大事だが、妙なことあつたもん

その小僧はねえ  
ケツとふいたつて。  
お尻は唄うたいだしちまつた。

(ウタの消し方の発見)

お嫁様のけつ、  
ふいてやつたつて。  
唄うたい出しちまつてねえ。

B'

C

B

だ。こりゃ医者へ連れてくわけにいかんし、どうかこれはお尻の穴へ栓をかって紙でおせてったって、唄ア中から出てくるし困ったもんだどっていつとったらね、小僧はね、けつの養生けつの養生って見たことあねえ小僧は通って、くって。

へえからオイオイって呼ばってねえ、へえからその家じゃあこういうわけだが、おらほうの嫁さこういうことになっちゃったが、恥ずかしい話だが、アノ望みものはなあんでもやるで治して呉えんかって。よしよしおやすい御用だって、

ほえから、

結末句 なんぼごんぼすいほろけ。

こんだポツとひつくら返いとって、クイツとふいたらパタツと止まっちゃ。

小僧はおつかねえ金もうけしちまったって。A' C'.

な人に語ってもらった昔話を合作しそれを誰かひとりに語り直してもらって採録するという方法もあると聞く。私は同じタイプとされる昔話でも何度も採録することは大切だと考えるが、まるで校定本文を作るように典型話を抽出することに意味を感じない。

昔話は、どうやら数少ない原理的な構造によって規定されているらしい。と同時に一回一回の場合によって規定されている、というテクストの二つの性格を重視したい。しかし両者は決して矛盾しない。というのは、同じ伝承者でもどういいう日時を設定して語ってもらおうかというときや一人で語ってもらうときと他の語り手といっしょのときはそれが誰とかという人間関係で同じ昔話に微妙な相違が生じ

る。内容が要約されたり挿入句が増えたりすることはしばしばである。聞き手である我々にしてもいつも調査に参加する者ばかりの場合と新入者のいる場合でも異なる。後者では説明句が増えるのである。数年間長野県下伊那郡清内路村で貴重な語り手として評価してきた桜井小菊氏の昔話の中に次のような語句がある。

- 1、カンヅメが出てきた〔花咲爺〕
- 2、タオルを巻く〔バカ婿〕
- 3、小学校の上を飛んだ〔ツルとカメ〕
- 4、宇須良沢の川原〔のうなし小僧〕

これら、昔話の中の近代的な語や土地の固有名詞は従来の昔話研

究や採録の中では昔話の「本来の形」ではないとおそらく排除されてきたのだと思われる。柳田国男氏は伝承の成立年代を伝承の中にでてくる語を示標として推定するような方法をもっているが、それだとこれらの昔話は近代の昔話だということになってしまふ。この矛盾を解決しうるのには次の二点による。

- (1)、12のような語は昔話の伝承構造に何ら関与しない表層に属すること。

- (2)、34のような場所を示す語は昔話が語られる土地と結びついて

ていること。  
そのことだけではない。同じ昔話でも小菊氏の昔話を検討する中で一回一回に異同が存在することも明らかになってきた。いったいそういう差異は昔話にとって本質的な問題なのかどうか、そういう差異はどの次元から生じているのかというのが私の現在の関心事である。採録された昔話を、今語られる場に規定されやすい部分から昔話の底深くこれを規定する原理の想定される部分までを分別して表にすると別表のようになる。

これは清内路村では「けつ<sup>⑩</sup>の養生」という題がついている。昔話内部で進行する時間は右から左へ、また上から下に向っている。上段は聞き手に対する説明であつて場合によって存在しない部分でもある。この層は演繹的にも抽出できるが、帰納的にも確かめること

ができる(例証は略す)。神話を聖なるものの「行為」によって成り立つカタリであると規定するならば、下段は神話に対応する行為項を抽出したものである。従つて中段にあるのは、作中人物の行為に対する形容や理由・会話・擬音語・擬態語・筋を構成する語句とということになる。この部分は同じ語り手によつても変化や異同のみられることが確認されている。伝承において上段は表層、下段は深層に相当する。上中段が昔話におけるいわゆる可変部分(上層を伝承テキストとして認めないときには中層が)、下段が不可変部分だということになる。といつてもこれらの三段階の分類は採録されたテキストを表現面で区分したものであつて、たとえば神話相に分断して置かれた語句の表現そのままが神話的原理の表現なのではない。下段の語句も一回性を帯びた表現であることにかわりはない。神話における「行為」を含む表現部分を他と区分したという方が厳密である。

この表によつてみると、次のようなことが明らかになる。説明句は前半に集中してこの昔話が採録される時聞き手の側である我々がまだ清内路村になじみの薄かったころであるために昔話の途中に説明として語り手が挿入したものであり、進行に従つて語り手が語りに熱中していく経過をみてよいだろう。

筋の次元でいえば、この昔話に挿入されている頃は、

たあかいやあまーからたにそこ見ればよう瓜や茄子びーの花  
ざあかりよう

という盆踊りによくうたわれる歌で、めでたい唄であるがゆえにこの昔話のこっけいさを作り出している。だが伝承構造としていえばこの唄は元々春山入りなどの儀礼にかかわる予祝の唄である。もとは儀礼と結合していたものが転用されたと考えられ、カタリがウタの位置と意味とを規定している。この唄でなければならぬ必然性は弱い。ウタはそれ自身が伝承的な存在としてあるのである。

広川勝美先生は昔話・物語を貫くカタリの構造定型として四種の均衡原理を仮説として挙げておられる。先生の仮説では伝承句＋均衡原理の全体を支えているものが構造定型ということになる。冒頭句、中間句・結末句などの配列を深層で規定しているものがあるはずで、それを先生は「構造定型」と呼んでおられる。昔話の深層に存在すると考えられる原理をどう呼ぼうと、音声言語の原理は法則性が強くそれもきわめて単純な法則性に還元できると考えられる。

この昔話の中で、娘が唄を消せず困っている状況が詳しく語られていることと、小僧の金もうけに至る説明がいとも簡単に語られていることとの対比がみられる。これは解決に至る転換の面白さを印象付ける効果をもたらししているといえる。しかしそのことだけではまだ深層まで理解したことにならない。今、広川先生の仮説に従

って「のうなし小僧」の均衡原理をみると、最初の小僧の行為、杓子を拾うことに収束していくものをAとみる。この杓子は夢のお告げによって聖性を保障されたものとしてある。夢によるお告げは最  
深層のものかどうか、もしくはこれも小僧が呪物を手に入れること  
の理由付けであるのかもしれない。ともかく小僧が杓子との関係で  
どう行為するかをつきつめていけば、Cの部分すなわち杓子をひっ  
くり返してふくと唄が消えるということを小僧が発見する部分が論  
理的には省略されていることになる。

私はしかし、これを小菊氏が均衡原理を結果的にくずしているのだと結論付けるのに躊躇する。それは小僧がなぜか知っていたとして、語られなくともよいのかもしれないからである。つまりはそうした矛盾がじつは「古代的な論理」によって解決しうるかもしれない。たとえばなげ杓子で尻をふくのか、狭い村の中だとしなげならなげ見たこともない小僧が来ると語られるのか。つまり欠落か古代的默契なのかという疑念が他の例にもつきまとうのである。

北岡誠司氏によると「説話テクスト」には次の七つの次元がある<sup>⑩</sup>。  
という。

I、二項対立の体系の次元

II、出来事の展開の論理と「機能」の次元

III、<sup>イェンデル</sup>筋の次元

Ⅳ、話の次元（ⅢⅣを変換する異化の技法）

Ⅴ、語りの次元（内在する語り手など）

Ⅵ、言語（語彙と文法）と文体の次元

Ⅶ、テキスト外のコミュニケーションの次元

これを「のうなし小僧」分析の三段階の表に対応させるとすると、上段はⅦ、中段はⅥからⅣ（またはⅢ）、下段はⅢからⅠ（またはⅡからⅠ）にほぼ当たると思われる。ただ昔話を分割した表現はそのまま表に記入してあるので北岡氏のⅡの次元に対応させるには抽象化させねばならないが煩雑にすぎるので今回は行わない。おそらく昔話におけるいわゆる不変部分と可変部分は表層テキストとしての語句に必ずしも顕在化しているとは限らないであろう。不変部分とは表現の不変部分のことではなく抽象的に仮説される、法則化されて沈んでいる構造の不変性である。だから、柳田国男氏が「もし本物の神話であったならば、そうなんでもない機会に採集者の手帖にのるわけはなかったのである」ということ、いったい神話を記すとはどういうことかとかかわる。「昔話の背後に、ほのかにその面目を窺おうとしている上代の神話」として柳田氏は昔話研究を神話研究への一方法として位置付けている。だから柳田氏にとって「本格昔話」「完形昔話」が価値の高いものとされるのも当然であろう。柳田氏の昔話分類は機能分類でも構造の分類でもない。私は

伝承研究におけるテキストの性格

価値の高低で昔話を評価するような分類を避けたいと考える。神話を記紀神話に限定せず、村落において日常は共同体成員に共有され秘匿されており、聖なる時空において開示される在地の神話としてこれを規定するならば神話を一言一句記録することが神話を記述することになるのではなく、原理や構造を記録することが神話を記述することになるのである。昔話は神話と同じ構造をもつという点ではハナンではなくカタリであり、それを昔ガタリと呼ぶべきである。昔話は神話の零落したものである柳田氏の説を批判して関敬吾氏が、

話の種は一つですが、その時々状況に応じてそれを神話で語るか、伝説で語るか、昔話で語るかということ、つまり、状況に応じて語り方を変えていくのではなからうか。<sup>④</sup>

とされているのは、神話・伝説・昔話を同レベルに置きこれらを貫く共通の原理をみようとしている点で注目し値する。

だがもし、深層の原理が広川先生の言われるようなものであるとしても、我々は日本古典文学にこの原理を直接適用することは自戒しなければならぬ。というのは音声言語としての昔話における右のような法則性は文字言語の法則性とは互いに排除し合う関係にあるように思われるからである。どのようにであれ文字によって書かれた古典文学は音声言語の伝承性コードと文字言語のコードとの格

闕の果てに定着しているのであって、伝承理論研究が国文学研究に寄与するのはそういう段階に問題が移行して後のことである。我々は昔話がなぜ国文学研究の対象たりうるかと問わず、昔話の価値・機能・意味ばかりを論じてあまり意味がない。昔話において想定される伝承性とは何かと問うることこそ重要である。

(注記) この稿は81年度特講民間伝承の講義を基にしているが、論をなすには同志社大学伝承と文芸の会の討論を踏まえている。

① たとえば絵馬や石仏とアイコン研究、祭における身体動作と身ぶりの記号論的研究などの可能性。

② 詳細は『民間伝承集成』第七卷『祭り』に譲る。

③ 前者は四人舞「天蓋」、後者は石見神楽系統の神楽冒頭の一人舞の歌詞。(真下三郎氏『広島県の神楽』。他に「遠山の霜月祭」の神楽歌として「打ちならすじすいの鐘に夢さめてあらんの一字をきくぞうれしき」という例が報告されている。『日本祭祀研究集成』第四卷115頁)。

④ 角川文庫『日本の祭』解説、大藤時彦氏。次の引用は本文205頁。

⑤ レヴィストロースの潜在的神話・潜在的神話については坂部恵氏「儀礼の位相」『実存主義』87号を参照。R・グレンジャーは儀礼は神話を伴う。神話は儀礼を必要としないとする(『言語としての儀礼』が疑問が残る)。

⑥ 『神話と夢想と秘儀』(第一章参照)。

⑦ 同志社大学国文学会講演会、昭和56年6月27日。

⑧ 広川勝美先生「モノ・ガタリ 構造定型」『同志社国文学』第18号。

⑨ たとえば常本常一氏は「個人名・地名・江戸時代の話は学問の対象にできなかった。民俗はもっと古いもので消えかかっていると思っていた」

と言われる(谷川健一『民俗学の遠近法』)。

⑩ 『民間伝承集成』第一巻『民話』所収。採録は富永恵子氏によるが読みやすいよう漢字を適宜あてた。

⑪ 土橋寛先生は花見・山遊び・国見の儀礼歌から盆踊歌などにこの歌が転用されていくことを論じられている(「国見の起源」『古代歌謡と儀礼の研究』)。

⑫ 「テクスト理論の誕生」『思想』一九八一年十一月号。これに基づき若干表記を改めた部分もある。

⑬ 講談社学術文庫『口承文芸史考』77・124頁。

⑭ 「語りものの起源と渡来」『フォクロア②民話』。