

ハナシの枠

——その組織法と現実の世界との関係をめぐって——

柳田洋一郎

1

口頭伝承のなかで、ハナシはカタリとともに散文的伝承の重要な位置を占めている。しかし、ハナシという概念が適用される範囲、および、その内的構造についての分析は、必ずしも明確なものとなりえていない。分類のうえでも、ハナシのある部分はいわゆる「昔話」の範疇でとらえられてきた。柳田国男氏編『日本昔話名彙』^①における、「完結昔話」に対する「派生昔話」、あるいは関敬吾氏編『日本昔話集成』^②における、「本格昔話」に対する「動物昔話」と「笑話」について、大島建彦氏はその多くをハナシとして把えるべきだと指摘されている。^③カタリは、その構造や語り口に一定の型がみられる。それに対し、ハナシは、特定の型をもたず話し方も自由であり、特定の出来事や事物に結びつくという特徴を示す。柳田国男氏

は、「昔話」と対立する性格を持つものとして「世間話」をあげ、その特質を次のように述べられている。

本来は聴く者を楽しませ驚嘆させるのが趣意だから、報告とは言つても相応に誇張やほらが多く、且つ広すぎるほどの取材の範囲が広いのが、恐らくは此種の説話の新しい魅力であつたらうと思ふ。世間話といふ語は学術的でないかも知らぬが、是等を総括し且つ昔話と対立させるのに、似つかはしい名前だから、私は採用する。「世間」は日本の俗語では、我土地でない処、自分たちの属しない群を意味して居る。そこから出た話だから幽界の消息と同じく、仲間の好奇心を刺戟するのである。^④

柳田氏の論述から、二つの重要な指摘をひきだすことができる。すなわち、第一に、ハナシの内容が日常の認識とはかけはなれたものであつても聞き手に受け入れられるものであること、第二に、そ

のハナシが聞き手にとって既知のことからではないこと、である。むしろ、この論述から、ハナシの本質的屬性としてその内容の異質性を考えることは可能だが、むしろそれはハナシがもたらす効果を内容的に言いかえたにとどまる。R・バルトの言葉を借りれば、「表記されたものは、常に注目に値するものとして立ち現われる」^⑥のである。もし、虚構と誇張をまじえて聞き手の興味を引きつつ、未知のことがらを話すところにハナシの特徴が見出しうるとすれば、ハナシの持つ類型性や伝承性は副次的なものでしかなくなるであろう。あるいはまた、確証のない伝聞を信じることも斥けることもなく、ただ楽しみの手段として享受するという見方がなりたちうるとすれば、ハナシの場合は単なる消費的娯楽の場となり、話し手と聞き手の関係も知識の落差にもとづく役割の分担にすぎないものになるであろう。ハナシは、その内容が日常的認識から得られるものと異なっていて、現実と関わっている。話し手と聞き手は、現実の世界を離れて会話を開始することはできないのであり、現実の世界をふまえないければハナシの世界へと入っていくことはできないのである。この現実の世界からハナシの世界への移行を、B・A・ウスペンスキの「枠」^{フレーム}の概念をもとにして明らかにしてみよう。ウスペンスキは次のように言う。

「そこで、『枠』の問題を考える」際に、きわめて大きな重要

性をもつといえるのは、現実の世界から表現されたものの世界に移る移行の過程である。つまり、芸術的表現に『枠』を与えるための、特別な組織法の問題である。つまり、『外側から』の表現と『内側から』の表現との一定の交替、いしかえると、『外側』の視座から『内側』の視座への（あるいは、その逆の）移行と、直接に結びついている問題である。^⑥

ウスペンスキーによれば、「昔話」の発端句や終結句は明らかかな枠である。しかし、ハナシにおいては、日本のカタリにもみられるそうした一定の語句がない。ハナシの分析においては、枠の問題はまず、話し手の一連の発言のなかからどのような形で分析の対象となる資料をとりださるかということに関わっており、さらに、ハナシがその世界を現すための内部的な組織法に関わっている。また、話されたことがらは、現実の世界において、その対応物を社会的に枠づけるものでもある。^⑦ハナシにおける枠の問題が単一のものでないことを、あらかじめ示したうえで、まず、資料として抽出する場合の問題からみていくことにしよう。ハナシが実際に話される際の冒頭と末尾の例を次に掲げてみる。

(1) マアそのときにヤやっばりなんです、そのゲドウをつけたという人、本人は熱ッだしてね、やっばりこんな正常な状態じゃありません。わたし見ましたわね。

それから、マ、だいたいそういうことは信用せんのですけれども、信用するようになつての。^⑧

(2)へビもたたる。へビのたたるのは、こいつはひとオつ、これはほんもの、ほんものなんだけども、ほんものなんだけどねえ。アノオわしらの友だちだ。どえれエ元氣のいい人でねエ、Aさんの親戚の人だけでも。

で、そのうちじゃ祀つとる。へビガミさまこさえてもらつてな。

(3)あらおれとBおじでいたずらしたんだ。十六・七のころだったの。マアあんまり、あれもまあ化かされたつていや化かされたん、ような。

家に帰るんだで、ふうらふうらふうら、酔っぱらつて、家で、までかついできたんだが、まともな者が見りやおかしかったろう。なわの輪になったやつ、ここへかついで、ふうらふうらふうら、ほいっつとやってくるんだで。そういうことあつた。^⑨

(1)は、ゲドウ、すなわちキツネを人に憑依させたとされる人が、知らないはずのことを知っているというハナシ、(2)は、へビを殺し

たために、病氣になつたというハナシ、(3)は、稲荷の祠にいたずらをしたために、キツネにみやげものを取られたというハナシである。それぞれの冒頭をみれば分るように、ハナシの内容が話し手にとつて目撃、あるいは伝聞、体験にもとづくものであることが示されている。すなわち、話されることからは引用という形式にそつて表現されるのである。柳田国男氏は、「世間話」が「又聴きの外に出ることを得なかつた」として次のように述べられている。

所謂風説の責任の軽かつたことは、昔話と比べて殆ど等差が無かつた。だから又ゲナだのサウナだのを句の終りに副へても話したのだが、さうは言はなくても何の某が、他の某から聴いたと語つたと言つても、事実の有無は自分が突留めたのでないと、言ふ意味に變りがない。しかもさう聴くと更には是を他へ受売するにも、格別に氣が楽であつたのである。^⑩

柳田氏は「世間話」を報道・報告としてとらえ、おもにその伝播に焦点をあてている。しかし、そのハナシが伝承されていくためには、他人の言葉の引用という形態をとらねばならなかつたことを明らかにしている点は注目してよい。なぜなら、ハナシを伝承としてとらえ、そのことを客觀的に示すことができる特徴の一つは、ハナシが「又聴き」あるいは「受売」として伝承されていく、その形式にあるからである。M・バフチンは、他人の言葉を言葉の中の言葉

であると同時に、言葉についての言葉であると定義した。^⑩ パフチンは他人の言葉の社会学的位置を次のように述べている。

〔他人の言葉を受け取る〕この過程のメカニズムは、個々人の心の中にあるのではなく、社会の中にあります。社会は、他人の発話に一定の価値を与えつつ、能動的に受けとることのうちで、

社会的に本質的で恒常的な契機〔要因〕のみを、従って所与の言語共同体の経済的存在そのものに基盤をもっている契機のみを選び出し、文法化する（いいかえると、言語の文法的構造に所屬させる）^⑪ ものです。

ハナシが持つ引用という形式において、話し手の位置は、目撃・伝聞・体験であることを示す挿入句、たとえば「わたし見ましたわね」^⑫、「うちの母もそういうことあったですよ」^⑬などによって示される。話し手自身の体験であっても、それは過去の出来事の記憶にもとづくものであるから、現在行われている話し手の発言に引用されていることがらなのである。そして、目撃したこと、伝聞したこと、体験したことは、それぞれ話し手が話そうとすることの証拠としての位置を与えられている。ハナシの内容を現実の世界に関わらせるものとして、さらに固有名詞があげられる。R・ヤコブソンは、「固有名の一般的意味はコードに關説しなければ定義できない」^⑭と述べている。つまり、ハナシのなかの命名行為によって与えられた

固有名詞は、現実の世界における対象に対応させられてはじめてその意味を明らかにする。逆に、現実の世界における固有名詞はその対象によって意味を明らかにするだけでなく、ハナシのなかの命名行為を通して意味を与えられる。

2

引用形式と固有名詞というハナシの枠が明らかになったところで、その資料上の検討とともに、伝承の核となるものの検討に移らねばならない。核という概念は、R・バルトの定義にもとづく。

「機能」のクラスをとりあげるなら、その単位はすべて同じ。重要^⑮性をもつわけではない。あるものは、物語（または物語の断片）の真の蝶番となるが、他のものは、蝶番^⑯機能体をへだてている物語空間を、埋める^⑰だけである。前者を枢軸^⑱機能体（fonction cardinale）（または核、noyau）と呼び、後者は、その補足的性質を考慮して、触媒^⑲（catalyse）と呼ぶことにしよう。ある機能体が枢軸的であるためには、それが指示する行為が、物語内容の続きに対して、因果的な二者択一を開始（または維持、または閉止）するだけで十分である。つまり、ある不確定状態を始発させるか、終結させるだけで十分である。^⑳

バルトのいう機能のレヴェルは、伝承のより基層のレヴェルを指

す。機能体のうち触媒と呼ばれるものは、「語り手と聞き手の接触を維持する」ものとされる。^⑩引用形式や固有名詞は、それらよりもより表層のレヴェルに属する。問題を明確にするために具体例をひこう。

ゲドウ。外の道と書きますわね。アレ、ヘビとほれからこんどネズミ、白いネズミね。この二つがあるわけです。そんでアノ、シロネズミというよなぶんのゲドウというものは、マ、たとえばアノ、今一番の張本人が、今のソノ、C山というところ、そのDという古くから、ソノ、ゲドウの総本家があつて、あまりにもそういうあつちこつちいけんの、昔、マアC山の村人が、それをそこを木を積み重ねて火をかけて、全部焼き殺したと、そのときに一匹逃げた。というのがマアひろがとるわけなんで。^⑪

ここでは記号化したのが、C山という地名、Dというゲドウの家系の名称が示されており、また、「わけです」という句によって、この地域の共通認識が引用されている。ヘビ、シロネズミというのは、憑依するモノの名であると同時に、そのモノを飼育し使役するときされる家系の固有の名称でもある。冒頭の引用は、そうした固有名詞が提示されている。ただ、後の引用では、固有名詞の持つ意味が伝承によって明らかにされている。伝承の各項は次のように表すことができよう。

ハナシの枠

- 1、ゲドウが村人を苦しめる。
- 2、村人がゲドウを退治する。
- 3、ゲドウが逃亡する。

以上を伝承の核の連鎖とすることができる。この配列は、後述する「伝説」の構造と同一である。すなわち、村人に対立するものとしてゲドウが設定され、次に、村人の側からの働きかけとして退治が行われ、最後に、退治の結果としてゲドウは逃亡し、その不在を証明する遺物が残されるのである。ところが、このハナシでは、ゲドウは逃亡していなくなったのではなく、生きのびてひろがったとされる。そして、それがゲドウが現在も存在するという話し手の主張に重なってくるのである。バルトの用語にしたがえば、ゲドウの総本家があったこと、生きのびたゲドウがひろがったことは、触媒にあたる。つまり、それは、伝承の核の連鎖をゲドウが存在するという現実の問題に媒介する働きをしているのである。現実の世界におけるツキモノ伝承の果たす機能は、ツキモノのスジとされる人々を集団的に指弾し排除することに対して確証を与えるところにある。日常生活に起った異常な出来事がツキモノのしわざと解釈され、そのツキモノを管掌しているとされる家系が集団的な攻撃にさらされる。その際、ツキモノを見たとかツキモノの残した痕跡を見つけたとか、あるいは、憑かれたとされる人がしゃべったとかいうことが

目撃者の証言として話される。しかも、そのハナシは、実際にイエスジの人々を排撃していく原動力となっているのである。④ ゲドウ、つまりツキモノの由来に関するハナシと現実に行われる排除とを並べてみると、R・ジラルルの次のような指摘に注目せざるをえない。

神話的表象の分析によって私は、少なくともそれらの中のいくつかは、言語学者のいう指示^{指示}されたものを現実にもっているに違いないという仮説に、論理的に導かれるに至った。真に具体的で効果的な神話の理論にたどりつくために、我々は、神話の表象のあるものは信頼に値するという可能性を直視しなければならない。それは、私刑自体を示唆する表象、すなわち、その種の集団的暴力の引き金となりがちな状況の中で起こる表象である。⑤

ジラルルはこの表象を支えるのが「犠牲(者)捏造行為」^④だとし、神話以外にも適用する。ジラルルが中世のユダヤ人迫害のテクストをもとに列挙した犠牲捏造の諸要素を要約して示しておく。

- 一、共同体がどこか変だ。差異は消え去り、混沌が支配的となる。
- 二、ユダヤ人は「凶眼」をもっている。現実の疫病や、社会的騒動などの共同体をわずらわす事柄は全て彼らの責任に違いない。
- 三、何人かのユダヤ人たちが殺されたり追放されたりする。
- 四、鎮静と秩序が共同体に戻ってくる。⑥

これらの要素が、先述したゲドウの由来のハナシと重なり、また、

現実のツキモノスジ排撃とも重なりあうことは明らかである。さらに注意すべきことは、ジラルルがいうように「犠牲者の邪悪な力の発見は、常に民衆の側からなされ、犠牲者本人の側からはなされない」^⑤という点である。ツキモノ伝承においても、イエスジとされる人々は指弾されるまで周囲から何も知らされない。ハナシは、その攻撃対象を遠巻きに包囲するかたちで集団のなかに伝えられていく。いいかえれば、ハナシが集団を組織していくのである。ハナシの社会的機能を考えるときに、ハナシが話される社会的な範囲を所与の村落や「共同体」にもとづいて把握することは適当でない。話し手は聞き手を選別しており、ハナシを伝えることで聞き手との社会的関係をつくりあげていくのである。ツキモノに関するハナシも秘密の様相を帯びてはいるが、それはイエスジの人々に対して秘密なのであり、それ以外には犠牲者への迫害について共犯関係を結びうる相手を限定してはいない。ツキモノのハナシを採録したとき、話し手は我々に次のような注意をした。

それでCの方へいって、あまり本家のDの方はさがされんように。(中略) えらいことになりますんで、マア、あのほういっちゃ、マ、気をつけて。いうてなけりや、これや大変なことになるから、マア、ちょっとこりゃ老婆心で。⑥

ツキモノスジに対する迫害は、むろんその地域に限定される。し

かも、ツキモノ伝承をふるい慣習としてとらえうしろめたさを感じているようにみえる話し手が、外来者である我々に対してこのように話すのである。つまり、そのハナンは地域内の集団にとって重要な意味を持ち、外来者は必ずしも関与的ではないが、そのことは外来者を聞き手の枠から排除することを意味するのではなく、むしろ、外来者に地域における集団のあり方を教え、そのあり方を尊重するように要請する意味を持つのである。以上のことをふまえて、ハナシの伝達における二つの社会的機能を指摘できる。第一に、ハナシは集団を組織する。そして、第二に、ハナシは外来者に集団のあり方を示し、外部の世界に対しその集団のあり方を承認させる。²⁸⁾ さらにつけくわえるなら、集団、つまり、ハナシによって組織された集団は、ハナシのレヴェルにせよ現実のレヴェルに関わるにせよ、ある排除の対象の存在を前提にしている。

3

現実の世界に指示されるものを持つハナンとして「伝説」をあげることができ。柳田国男氏は、「伝説」の特徴の一つとして「伝説の中心には必ず記念物がある」という点をあげている。つまり、柳田氏の伝説論はこの「記念物」を中心にすすめることによって、「昔話」との分岐点を明確にしようとするものであった。柳田氏は次の

ハナシの枠

ようにいわれる。

しかし昔話が追々に研究せられて来ると、如何に内容では縁の深いものがあるとしても、其成立ちから見て伝説はハナンで無く、その世に伝はつてゐるコトであつて、コトバでなかつたことを感ぜずには居れない。²⁹⁾

したがって、柳田氏の編まれた『日本伝説名彙』は、木・石・岩・水・塚・坂・峠・山・祠堂という項目によって分類される。³⁰⁾ けれども、コトによって伝説を扱えた柳田氏も、それが命名された事物であることを否定されているわけではない。ここで注意すべきなのは、その名称が、地域内に分布する他のさまざまな名称と同一のレヴェルでとらえられてはならないということである。固有名詞は、それによって名づけられたものを他と区別する。しかも、「伝説」の固有名詞は、それだけでなく、その命名行為が伝承に関わることに於いて他の名称と区別されねばならない。それでは、伝承における命名行為とは何であろうか。ここで、もう一度、R・ジラルを参照しよう。ジラルは、オジブワとティコピアという北米インディアンの神話を考察して次のように述べる。

どちらかの神話でも犯人であり犠牲者である人間は、非常に特殊な者として提示されている。神話の中で彼だけが個別の性格をもっている。これら二つの神話の中の唯一の固有名は、犠牲者の

一人、ティカラウのものである。これが神話のメッセージである。それは犠牲者の極端な差異、さらには独自性までも表明する。^⑧

伝承のなかの固有名は、それが指示するものを特徴づける。具体例をあげてみよう。

むかアし、わしらはそのひとの名もしらんけれども、博打をやりによったわけだ。いまいう人家はなれて、これから五キロばかりあがって小さい小屋あったわけだ。

それで博打うったところがお花という女でなア、寄合とったらどうしても男衆はいっしょうけんめいやとったって。お花さんはちょっと広げたらそのほうばかり目がいっちゃって、ぜんぜん博打にめがでん。お花さんひとりトットトットとっちゃって、こんなものはいかほどもとるかわからんで今夜こいつをやらまいかってわけで。清内路はむかし薬叩き槌ってあったわけだ。それでバカンとこうぶんなぐったわけだ。そしたらまえのめりして目の玉ザーッとでてたすけてくれよってしがみついた。そのなかのとはねとばされたわけだ。こりゃいよいよのびちまった。これはなんとかしてかたづけにゃどもわるくてしかたねえなつてわけで。それから五百間ばかりきたところにおおきな山くずれのながある。そのしたとえれえ淵になつてる。黒川がそれへもつてきておとしこんでながしてやつたつて。それがお花淵つていまに

のこつちやおるんだがね。^⑨

このハナシは淵の命名の由来を説明するものである。すなわち、淵の名称はそれを説明するハナシによってしか、その意味を明らかにすることはできない。ハナシによって示される出来事は、出来事があったとされる場所と結合されている。その場所は、かつて行われた殺人事件の現場に同定されるという意味で、出来事の遺跡である。いいかえると、事件の現場が現実指定されるということは、事件の犠牲者がすでにそこにはいないことを証拠だてている。「お花淵」とは、お花の不在を証明する遺跡なのであり、ハナシは、お花が不在となった原因を説明するものなのである。お花は股をひらげて男たちを誘惑し、そのことで博打の賭金をせしめた。それ自体は、お花の殺害に結びつくことではない。お花の博打場での行為と殺害を結びつけるのは、無名の男たちである。男たちによって、お花は誘惑によって金を手に入れた者として刻印され、犠牲者として選ばれる。犠牲者は無名の集団によって名ざしされた者であり、犠牲者だけが固有名詞を持つ。このハナシの構造を要約すれば次のようになる。

(1) 集団とある個人の間交渉が持たれるが、それは間接的である。この交渉を通じて、その個人は集団の利害に反するものとみなされる。

(2) 集団と特定された個人との間に直接の交渉がもたれる。この交渉を通じて、特定された個人は不在となる。

(3) 特定された個人の不在の証拠として、遺跡あるいは残存物が示される。そして、それらは命名される。

(1)は、対象物の徴づけの行為である。(2)は、徴をつけられた者が消去する行為である。そして、(3)は、徴をつけられた者の不在を証明する事物に対する命名の行為である。一般的にいえば、(1)の徴づけの行為は、よそのや異形の者、身体に障害をもつ者など、客観的に認知できる外形を示すことで、徴をつける側の恣意性を隠蔽している。(2)の消去は、徴をつけられた者との交渉という形で示され、それは殺害に限らず、追放、贈与、奪取、聖域への侵入などの諸類型に分けられる。それにともなつて、消去も、死亡のほかに逃亡、通過、消失、変貌などに分けられる。以上のようにとらえようとすれば、「伝説」の型を、徴づけとしての命名、交渉ともなう不在、不在を証明する事象、事物の提示という項目の連鎖として定義することが可能となる。そして、このようにみなしうるとすれば、「伝説」の中心に事物があるとする従来の見方を逆転してとらえる視点を得ることもなるだろう。「伝説」における事物とは、名づけられた事物なのであり、ハナシに関わらなければ、その命名の意味を明らかにすることはできないのである。たしかに、事物は現実にあ

るのであり、存在することによって、信仰や儀礼に関わり、あるいは、その空間の中心や境界を示す指標となっている。しかし、そうした現実の社会的機能のレヴェルでのみ「伝説」をとらえることはできない。「伝説」もまた、集団を組織していくものであり、外部世界に対して集団の存在のしかたを承認させていくものなのである。そして、そうした効果は、ハナシの社会的機能によって担われていることを見落してはならない。同時に、ハナシが固有の要素と組織法を持つことも重要な問題としてある。話し手が話すとき、ハナシのなかであらわれる犠牲者に、どのような同情、慰撫、憧憬の気持が示されているようと、話し手は犠牲者を捏造し排除する無名の集団の側に立ってしか話す主体とはなりえないのである。なぜなら、ハナシの諸項は、犠牲者に対する無名の集団の側の論理によってしか組織されないからである。これは、現実のレヴェルとハナシそのもののレヴェルとの落差がもたらす深い亀裂である。しかし、そうした亀裂があるからこそ、我々はそのレヴェルの違いにしがたつて、ハナシの考察を推し進めることができるのである。ハナシの枠は、けっして単一のものではない。B・ジョンソンは、「枠組は常に枠取られる。枠組は枠付けられてさらに大きな枠組の部分に組み入れられることをくり返す」と述べている。このことは、ハナシをさまざまなレヴェルでとえらうる可能性とともに、それぞれのレヴェル

が、また、相互に関係しあい、乗り越えあうということにおいて、全体としてのハナシのテクストがあらわされるということを示唆している。

- ① 柳田国男氏編『日本放送出版協会、1948』。
- ② 関敬吾氏編『角川書店、1950〜59』。
- ③ 『咄の伝承』(民俗民芸双書48、岩崎美術社、1970) p.171〜2。
- ④ 「口承文芸史考」(『定本柳田国男集』6、筑摩書房、1968、p.71)。
- ⑤ 花輪光氏訳『物語の構造分析』(みすず書房、1979) p.19。
- ⑥ 北岡誠司氏訳『芸術テクストの《枠》』(『現代思想』7-2、1979、p.89)。「」は訳者補記。
- ⑦ ウスペンスキーは「枠」という概念を演劇における舞台や絵画における額縁や遠近法を論じる際に用いているが、本稿ではハナシを対象として論じる手がかりとして以上のように用いる。
- ⑧ 採録地・広島県比婆郡。採録・山田和人氏。ツキモノ伝承については、引用文中の地名および固有名詞は記号化し、伝承者の氏名、地名も掲げないことにする。また、採録資料はすべて伝承と文芸・つちくれの会の調査にもとづく。
- ⑨ 採録地・長野県下伊那郡。採録・塩田和子氏。
- ⑩ 前出、p.71。
- ⑪ 北岡誠司氏訳『言語と文化の記号論』(ミハイル・バフチン著作集6、新時代社、1980) p.250。「」は訳者補記。
- ⑫ 同右、p.254。
- ⑬ ⑨に同じ。

- ⑭ 同右。
- ⑮ 『一般言語学』(みすず書房、1973) p.151。
- ⑯ ⑤に同じ、p.17。
- ⑰ 同右、p.19。
- ⑱ ⑧に同じ。
- ⑲ 広川勝美氏編『憑きもの』(民間伝承集成7、創世記、1982刊行予定)。
- ⑳ 大原えりか氏・永井均氏訳『暴力と表象』(下) (『現代思想』9-13、1971、p.219)。
- ㉑ 佐伯泰樹氏訳『レヴィ・ストロースにおける差異化・非差異化と現代批評理論』(『現代思想』9-7、1988、p.1223)。
- ㉒ ⑳に同じ、p.221。
- ㉓ ㉑に同じ、ただし(上) (『現代思想』9-12、1981、p.147)。
- ㉔ ⑧に同じ。
- ㉕ そのほか、階級間の伝達における機能が考えられる。その場合、文字化されることで、支配・被支配の関係が強化される。
- ㉖ 「伝説」(『定本柳田国男集』5、筑摩書房、1968、p.23)。
- ㉗ ④に同じ、p.73。
- ㉘ 日本放送出版協会、1950。
- ㉙ ③に同じ、p.149。
- ㉚ 広川勝美氏編『民話』(民間伝承集成1、創世記、1978、p.245)。
- ㉛ トルベッコイ、ヤコフソンが提唱し、Z・パウマンが文化理論に導入した概念。山口昌男氏「文化記号論研究における『異化』の概念」(『思想』、1977・3)を参照。
- ㉜ 大橋洋一氏訳「参照の枠組」(『現代思想』9-8、1981、p.142)。