

わらべ唄の発想と表現

はじめに

わらべ唄を数年にわたり採集してみると、その根底には、大人の歌った子守唄や大人たちから伝承されたであろう歳時唄などと軌を一にする発想や表現が多々みられる。その点から、わらべ唄について、「子ども同士の集団生活から自然発生的に生れた唄で、それが長い年月の間に洗練され、淘汰され、今日まで伝承されてきたもの^{注1}」という定義づけでは不十分で、歌謡の発生にかかわる、より本質的で根源的な問題が、わらべ唄の発想それ自体の中には含まれていないかと考えられる。また、わらべ唄の主流を遊び唄に求め、「わらべ唄には元唄はない^{注2}」とする立場もあるが、遊び唄の中には、元唄をもつものがあり、さらに、発想についての伝承的な一定の型があると推定できるものが少くない。それは単に「元来大人が子供を意識して歌ったもの^{注3}」とか、「子どもを考えにいれない

かったもの^{注4}」が子どもの世界に入って定着したととらえるよりも、むしろ、子供や大人に共通して歌われ続けてきた唄や唱え言の表層的な表現の基層にある構造が、現在では、わらべ唄の中により多く原型を残しているといった方が適切ではないだろうか。とりわけ、児童心理学の説くように、「子供というものは心的世界と物的世界とを区別しないものであり、また極めて幼少な時期には、自我と外界とに殆んどはつきり見極めをつけないものであるから、私ども大人には生命のない多数の事物をも、これを生きているものだ、意識のあるものと見做すだろうということは予期される^{注5}」。すなわち、アニメズム論的な意識をみることができる。これは、わらべ唄が歌謡の始源にかかわる発想を有することを示唆している。さらに、「子供の思考というものは私ども大人のように社会化されていない^{注6}」といわれるが、それだからこそ、わらべ唄の基層に或る種の原型的な構造を認めることができよう。歌謡の歴史において、「わ

今井昌子

らべ唄」のもつ意義もそのような線上にあるのではないか。

わらべ唄は、従来その唄の素材や内容から、(1)子守唄、(2)天体氣象・動植物の唄、(3)遊戯唄、(4)歳事唄、(5)雑謡と分類されて^{注7}おり、多くはその分類に従っているようである。それに対して、土橋寛先生は、わらべ唄をその機能から、(1)呼びかけ歌、(2)呪い歌、(3)遊び唄、(4)その他に分類され、呼びかけ歌を、「呪術的なものと遊戯的なものとの未分化な状態にあるもの」で「ここにわらべ歌の本領を認めると共に、呪詞以前の呪詞ともいうべき先呪術的なコトバの姿を見ることができると思う」^{注9}とされている。実際に個々の唄をみていくと、呪いの目的のために呪いの対象である「うるし」や「しびれ」等に呼びかける唄は呪い唄であるとして、果たして呼びかけ唄ではないのか、という疑問が残る。すなわち唄の機能は、呪いにあるが、その方法は、呼びかけて何かをさせようとするところにあるわけである。その目的や結果によって、それが呪的内容になるかならないかの相異があるだけであって、呪い唄のほとんどが対象への呼びかけを含んでいる。呼びかけは、機能ではなく、方法の問題である。また動植物に呼びかけながらそれらと遊ぶ遊び唄にも同様の表現がある。

したがって、唄の機能によって唄を見ることはもちろん必要不可欠ではあるが、そのような唄の果す機能が異っているにもかかわら

ず、唄の発想が類似している点にむしろ注目しなければならぬ。短詞章の唄を中心に、現在分類しえているその基本的な発想を三分類に限って、その類型性と定型性を考察してみたい。その際、歌の発想を支えるコンテクストには、言語表現の一定の構造があることに注目したい。それはピアジェにならうていえば、児童の獲得する言語機能の基本に通底する性質をもっている。それは、言語の、「他人への非難・嘲笑などを含ませる。命令・要求・威嚇、質問応答」^{注10}などの心的機能が重要な意味をもつてくるのではないか。「わらべ唄」の詞章における発想類型の研究の方法もこの点にかかわっていよう。

1

わらべ唄の中で、土橋寛先生が「先呪術的」「呪術的」とされる唄における発想にも一定の類型性と定型性をみることができる。すなわち、歌い手と歌う対象との心的関係から分類して、(1)∧だまし型∨、(2)∧おどし型∨、(3)∧のろい型∨の三つの発想に分類することが可能である。しかもそれらは、一定の類型的な表現様式をもっている。ヤコブソンの指摘を引くまでもなく、「どの言語にも、語のほかに成句 phrase-word と呼ばれるコード化された語群」^{注11}があり、「どんなメッセージの構成要素も、内的関係によってコードと、

外的関係によってメッセージと、必然的に結びついて^{注12}いるのである。わらべ唄の場と発想もまたコード化された表現定型に結びついて^{注12}いるのではないか。

まず第一の「 \wedge だまし型 \vee 」の発想について考えてみたい。その対象をだます方法からさらに四分類できる。

I 甘言で相手（対象）の喜ぶことからを約束し自己の欲する結果を生ぜしめ、相手を従わせる型。その表現は、対象への呼びかけと共に、次のような定型をもつ。

Aせよ（するな）。 \wedge なげなら \vee (私が) Bしてやる（から）。
Aせよ。 \wedge なげなら \vee そこはBだ（から）。
Aせよ。 (私が) Bしてやるから。 あっちのXはCだ（が） こっちのXはDだ（から）。
Aせよ。 (お前が) xしたら（私が） Bしてやるぞ。 yしたら（私が） Bしてやらないぞ。

①とんぶさ とんぶさ おとまりなんよ

豆のまんまを進ぜるに

(長野) 『下伊那郷土民謡集』^{注13}

わらべ唄の発想と表現

②えんのころころ 子を産めよ
ちいちのまんま 煮てやるに

(長野) 『山国のわらべうた』^{注14}

③ほうほう、螢采い、

あっちの水は苦いぞ、

こっちの水は甘いぞ。

(大阪) 『日本伝承童謡集成』

④ねんねんや、おころりや、

ねたら 餅^{あんも}を買うたるぞ、

おきたら 餅^{あんも}を買わんぞ。

(広島) 『日本伝承童謡集成』

⑤しびれ しびれ 京の町へ上^{のぼ}れ、

京の町は ひーろいに。

(長野県下伊那郡豊丘村) (筆者採録)

⑥ばら ばら 放せ、

赤い おっかさま もらってやるに。

(長野県下伊那郡豊丘村) (筆者採録)

⑦うるし うるし かぶれんな

おれは お前の 嫁(婿)になる

(長野) 『山国のわらべうた』

①は子供が蜻蛉をとる時に誘いかける唄である。②は川やなぎの花を両手でもみほぐして花を二つに分ける遊びに歌われるもので、新しくえんのこ（川やなぎの花の愛称）の子供が無事に生まれたなら、お祝いに「ちいちのまんま」（塩気のきいたごはんの童詞）をたいてやろうと約束する歌である。③は①の誘い唄と同じであるが、この場合は蜜を誘う唄で「あっち」より「こっち」の水の方が甘いとこちらに来させるための甘言を述べる。④は子守唄で「寝たらAしてやる」と子供を眠らせるための甘言を歌うものであるが、子守唄の場合には「起きたらAしてやらない」とか、あるいは「起きたら恐ろしい嫌なことがあるぞ」と後におどしことばが甘言と対になっているのが一般的な慣用表現となっている。⑤は①④のような眼前に存在する対象ではなく、自分のからだの一部分に生ずる不快なしびれという目に見えない感覚的存在に對し歌ったもので、「今いる場所より、広い京の町」と対象にとって居心地のよきような場所を歌い込んだしびれをとるための呪い唄である。これと全く同型の発想のものがこの伊那谷には目の中のゴミをとる時の呪い唄として存在している。

めえーもの めえーもの

むけえーやまへ とんでけー

むけーやま 広ーいわ

おーれの目は せーめーわ

がそれである。⑥は茨が着物にからみついた時、豊丘村では現在でも大人や子供たちによって歌われており、この唄を歌うと必ず離れるという。女性にからみついた時、歌う対象の白い茨を男性にみたててこのように歌うのであろう。すなわち茨がからみつくのは「茨が一人身で寂しいからだ」という人間の側の想像力が働いて、「赤い色のお嫁さんをもらってやるから」と歌うと、茨はその言葉を信じて人間から離れるのである。⑦はうるしにかぶれることを未然に防ぐための呪い唄であり、やはり歌い手が男の場合は婿、女の場合は嫁になると約束する。この場合は前の⑥よりも対象は歌い手の言いつ分を聞き入れてくれるはずである。

これらの唄を唄の目的・機能という点からみると①③は動物をとるための誘い唄、②は花をもみほぐすという遊びの行為を伴いながら歌われる遊び唄、④は子供を寝かしつける眠らせ唄、⑤⑦はいずれも、しびれを直したり、着物にからみついた茨を離せたり、うるしにかぶれないための呪い唄である。このように歌の機能はそれぞれ異っているが、唄の表層的な表現と表現の基層の構造は対応している。子守唄の場合、呼びかける対象は歌われていないが、もちろん対象は寝かしつけたい眼前の子供である。それ以外の歌はすべて対象への呼びかけからはじまっている。とすると、これらは、

〔対象への呼びかけ〕十〔行為・動作の命令・禁止〕十〔甘言〕

という表現の定型をもち、甘言によって対象をだまし、こちら側（歌い手）の願望を対象に聞かせるわけである。もちろん願望表現の唄の形式としては命令や禁止のみで終わるものが多いが、それだけで終わらずに「BしてやるからAせよ（Aするな）」を基本的な表現定型とするものが多く、しかも「Bしてやるから」とだまし、約束する内容をさぐってみると、対象の心意をよく知っているということが対象にこちら側の願望を聞き入れさせる為の必要条件になる。④の子守唄の対象が子供である以外はすべての唄は外界の動植物や目にみえないものを対象にする。それらが擬人化され、その象徴化された対象をもコトバによって満足感を与えることにより支配する構造が「だまし」詞章のIの分類としてとらえることができる。

Ⅱ 相手（対象）が自分に危害を加えるにはふさわしくない存在であると言っただまし、難を逃れる型。それは次のような表現の定型を示している。

Aするな。△なぜならばV
お前と私はB（の関係）だから。
△AされることはVごめんだ。△なぜならばV
私（の家）はBだから。

わらべ唄の発想と表現

①うるし うるし かぶれんな、

うるしとわしは 兄弟だ。

（長野）『山国のわらべうた』

②蜂、蜂、ごめんだ、

おいらはまだ赤んぼだ。

（東京）『日本伝承童謡集成』

③蜂、蜂、ごめんだ、

俺ら家は精進だ。

（新潟）『日本伝承童謡集成』

①は前にみた⑦と同じく、うるしの木をみつけた時、うるしにかぶれないようにうるしに頼むときの呪い唄であるが、この場合は「うるしと兄弟だ」と名のることによって相手に親近感を抱かせること、こちら側（歌い手）に害を与えないだろうという心理的機能を持つ。またそう歌うことによってそれが相手に聞き入れられ、うるしにかぶれないという安心感が得られるのであるが、それでも呪文がわりのこの唄だけでは安心できない子供たちはさらに対象とのより深いつきあいを行ったという。

遠山谷の八日市場などでは、うるしの木かぶれからのがれる呪まじないとして、うるしに弱い子供がうるしの木に酒をそそぎかけ、自分もそのあまりを飲んで、うるしと兄弟盃をとりかわす習俗が以前

にはありました……^{注16}

ことばが相手（対象）に受容されることを前提として歌ったり唱えたりするのであるが、それが対象に聞き容れられるかどうか不安な場合はことばよりもっと強い手段に訴えることによって、かぶれないという実目的な目的を実現しようとする。②は自分が赤ん坊だと弱者になることによって対象が気心を加えてくれることを期待する。③の場合も、自分の家は精進ものしか食べていないから、刺してもおいしくない、対象にとって自分は刺すにはふさわしくない相手だと主張するものであろう。

いずれの場合も、うるしや蜂という害を加える動植物に、対象との関係が血縁関係というもっとも親密な間柄であるとしたり、相手が手を下すには自分が余りにいとけない、か弱い存在であったり、とるに足りない存在であると、敵にされるにはふさわしくない存在であることを主張することによって敵の難を避ける発想である。

Ⅲ 相手（対象）への自己の行為に対する祟り・報復を逃れるため、罪を他に転嫁させて相手をあざむく型。次のような表現定型である。

Aするのは私ではない。他の者だ。
私がAしたのではない。他の者だ。
私のせいになるな。他の者のせいだ。

① 蜂々 おっだかまねえど

寺ん坊主がかまつたど

〔千葉〕『日本伝承童謡集成』

② 彼を葬る者は私ではない。

それは大天使さまでございます。

〔フレイザー〕『金枝篇』

③ 己おれのせいじゃねえぞ、

三年さきの鳥のせいだぞ。

〔静岡市〕『俚謡集拾遺』

④ 俺あつの所為になるな、

後の者あとの所為よ。

〔東京〕『日本伝承童謡集成』

①は蜂を、④は外界の生き物を殺した時、その祟りや報復から免れたために、自己の罪を他者に転嫁させる呪い唄、②はマレー人が呪術によって人をのろい殺すその罪科から逃れるための呪文、③は具体的にどういう場で歌われたのか不明であるが、①②④と同じ型の歌であるから、恐らく何らかの罪を「三年さきの鳥」という非現実的存在の他者とその罪を肩代わりさせるための呪い唄であったと考えられる。表現形式の上から考えてみると①③と④がやや異なる。④の前半が「俺の所為になるな」と命令表現になっており、

①～③の實在的表現と異なる。土橋先生はこの二つの表現について「自分をその原因にたくない」という願望の表現として、主観的には同じ意味をもっているのである。^{注17}とされている。確かに結果的には同じ目的をもった願望表現として統括できるが、「俺の所為ではない」という表現は、対象をたまたまし型∇発想であり、「俺の所為になるな」という命令表現は現実即した消極的願望表現であり、ことはのもつ力に大きな相違があると言えよう。例えば次にあげた歌を参考にしたい。

①おらん耳入らんな、鳥の耳入れ。^は

(静岡)『日本伝承童謡集成』

②おらが瘤になるな、鳥の瘤になあれ。

(群馬)『日本伝承童謡集成』

①は、昼間殺した小動物が夜になると、殺した子供の耳へ入るという俗信があつて、そうなることを恐れて自分の耳に入らないで代わりに鳥の耳へ入れと頼む呪い唄で、自己の罪を認めた結果、耳で両手を塞いで叫ぶ。②は瘤の出た痛みを鎮める唄で、自分の痛みを鳥に転移させる願望表現としての呪い歌であり、①②ともに病氣、災厄、罪などの重荷を他の動物や人間や物に転移する発想で、その点においては先にあげたⅢの①～③の例と重なるものであるが、ただ①②は単に病氣、災厄等の転移だけを願望しているに對し、①～

わらべ唄の発想と表現

③までは自己の罪そのものを認めずに、言葉の上で他に転移させることで、罪を免れるという点において質的に異なるものである。すなわち①②には願望はあるが、∧だまし∇の発想はない。一方①～③は∧だまし型∇発想を主体とするところの願望表現である。歌い手の罪に対する恐れを意識が強ければそれだけ唱えられたり、歌われるコトバは真実味を帯びた緊迫したものでなければならぬはずで、その場合には命令表現ではなく、「他の者のせいだ」と事実と反した内容を確信をもって主張するコトバの方が、対象に訴える心理的効果は大きい。すなわち、歌われる内容が事実か、事実と反したことであるかは問題ではない。対象に真実として聞き容れられること、換言すれば、コトバが力をもつか否かにかかわってこよう。

④はちょうど命令形で終わる単なる願望表現と対象をだます表現との両者を含みこんだ折衷型である。

Ⅳ 好ましい結果を作り出すために、コトバでその好ましい状態を装ったり、そうなるためのふりをする。

①粟ん穂下がた、実入って割れた。

(宮城)『日本伝承童謡集成』

②目いぼやと思つたら、小豆やった。

(滋賀県高島郡朽木村)(筆者採録)

③嫁娶り 婿娶り やれ忙しや

(長野)『山国のわらべうた』

④からすの 御器づれ おかや(え)し申す。

(長野)『山国のわらべうた』

①は正月十四日に餅を搗き、それを木の枝につけて座敷に置いた米俵に差し、枝いっぱい垂れ下がった長さ四、五寸位の餅を見て歌われる唄で、作られた作りものとともに、豊かな実りそのものが現実眼前にやって来ることを歌った、いわば未来(その年)の豊作を先取りした唄である。非現実の姿を實在化したものといえる。

②は目いぼをとる時の呪い唄で、目の近くまで小豆をもってパッと手を離して小豆を池へ落とす時にこの唄を唱えると目いぼがとれると朽木村では信じられている。コトバの呪術性を補償するものとして呪的行為を伴いながら伝承されてきた。目いぼと類似した小豆を目いぼに見立ててそれがとれた状態を呪的行為(類感呪術)として実際に行なう時に、「よく確かめると目いぼはなかった」と目いぼのないふりをする。こうあって欲しいと願う非現実を實在化させた唄である。③は針仕事をはかどらせるための呪い唄で、非現実の忙しさの幻想表現を歌うことで、すなわち歌詞のとりの忙しいふりをするので、忙しさにおいて類似の現象(針仕事に忙しい針仕事はかどる)をもたらず効果を願うものである。④は御器づれ(口の端にできる小さなできもの)が鳥の口の両側についているも

のと類似しているところから、この唄を二回叫び、できもののあたりを手でこすり、その手を鳥に向かって投げける所作をすと御器づれが直るといふ。これもゴキズレをなくす呪的行為を伴いながら、模擬的に歌ったものである。

これらの模擬的内容を装ったものは音声で発するものだけでなく、例えば、流行病がはやると、流行病を門前払いするためにアワビ殻に「子供留守」と書いて門口に下げておくといったような呪的行為などと同一の構造をもつ。

①②④のような模擬的な呪的行為を伴う唄はコトバの呪力を強化する働きをもつのに対し③は唱え唄を歌うことによって針仕事の行為(もちろんこれは呪的行為ではない)の能率を高めるといふ、いわばコトバから行為(非現実の實在化)への筋道をたどるものである。

2

前章でみた△だまし型▽の全く裏返し発想として△おどし型▽発想法が考えられる。

I 相手(対象)の嫌がることや、恐れることがらを示して相手に威圧を加え従わせる型。これは、

Aしないならば	＼ (私が) Bするぞ。
Aならば (すると)	
Aすると	(お前は) Bになるぞ。
あっちへCしろ。こっちはDだぞ。	

というような表現定型になっている。

① 風々 吹けよ

吹かんという

ドンドのやーまに火をつける

(飯田市) 『山国のわらべうた』

② ほおずきはほおずき 根つきになあれ

根つきにならんという

おしょうさんに そう申して

おまえの首を ちょんぎるぞ

(長野) 『山国のわらべうた』

③ こらこら梨の木 生^なっか生んねいか

生んねいなら切っぞ

(福島) 『日本伝承童謡集成』

④ 舞へ 舞へ 蝸牛

舞はぬものならば

馬の子や牛の子に蹴^くゑさせてむ

わらべ唄の発想と表現

踏み割らせてむ

まことに美しく舞うたらば

花の園まで遊ばせむ

(『梁塵秘抄』)

⑤ 病^やん眼^まぢよ こうめつちよ、

おんにいうつると、

焼火箸をつくすぐぞ。

(山梨) 『わらべ唄考』^{注18}

⑥ 雷^{かみなり}、かんなり、山へ行け、

こっちは桑^かの木の根^ねっこだぞ。

(山梨) 『日本伝承童謡集成』

⑦ 指切り鎌切り

嘘いふと 地獄の底へ落ちるぞ

(飯田市) 『山国のわらべうた』

⑧ この山に錦^{にしき}ただらの虫^{むし}おらば、

やまたちばな姫に申し上げそうろう、

アピラオンケンソワカ。

(高知県土佐清水市当麻) (筆者採録)

⑨ 狐^{きつね}や出て来い、

山の木を刈^{かり}ったるぞ。

(兵庫) 『日本伝承童謡集成』

⑩ 雷落ちよ、桑の棒で叩くぞ。

(京都) 『日本伝承童謡集成』

①は風上げをする時など風を吹かせるために歌う呪い唄、②は、ほおずきを揉みながら芯を抜きとる作業の成功を約束させる唄で、呪い唄の性格をもつ唄である。③は正月十四日に、鉦で屋敷内の果樹に傷をつけて歌う、いわゆる成木責めの唄で、必ずこれに答えて、「なりません、なりません。」とその年の豊作を木に約束させ、この日に掲いだだんご餅の掲ぎ水を切り口に注いで豊作を祈るもので、正月の子祝行事の一貫として行われるものである。⑤は、やはり眼に対する呪い唄で、病気が自分に移らないように対象におどし従わせる。⑥⑩はともに雷除けの呪い唄で、いずれも雷の嫌いな桑を唄って相手をおどす点は同じであるが、形式は⑥は「こちらは……だからあちらへ行け」というように「こちら」と「あちら」を対比する形で、前章でみたA③の「蜃来い……あっちの水は……こっちの水は……」及び⑤「しびれ、しびれ 京の町へ上れ 京の町はひろいに」の発想法と同じである。それに対し⑩は現実には、雷の落ちないことを願っているのであるが、強圧的な態度で「落ちるなら落ちてみる、そのかわり……の目に会うぞ」と対象を脅す発想で、前者よりも対象をおびやかし従わせる手段としては効果的である。

⑦は対象が人間である点で他の例とは異なるが、指と指をからませながら仲間には嘘をつかないことを約束させる為の仲間や相手に対するおどし約束唄である。「AするとBになる」という因果的必然性をはらんだ型をもつコトワザの一般的形態をそのまま用いており、コトワザが对人的性格をもつ機能するようこの唄も人間対人間の関係の中で歌われ、この唄を歌い終わるや「嘘をつくと地獄におちる」というコトバのはらむ真理が、約束をした者たちの行動を呪縛するといえる。その意味でこれは呪い唄といってよいだろう。⑧はまむし(錦まだらの虫)除けの呪文で、「やまたちばな姫という威大な力をもった神(一説に猪の神とも)に申して退治してもらおうぞ」と他力に依存しておどすものである。⑨は山中で狐が出て来ないように子供たちが歌う呪い唄で、これも前にみた⑩と同じく逆接的用法のおどし唄と考えられる。

以上のような「AしないならばBするぞ」というA〇〇し〇〇の型は原初的な形は単純にこの型だけであっただろうが、対立概念としての「AしたらBしてやる」という甘言のA〇〇し〇〇型発想をもつぐ後に付加するなかで形式のバランスのとれた、聞いていてなかなか響きをもつ形に変容していく可能性をはらんでいた。『梁塵秘抄』にみられる④の蝸牛に対する唄などはその典型といえよう。すでに平安末から鎌倉にかけてのこの時代に、

AしないならばBするぞ。
AしたらBしてやる。

という△おどし型▽△だまし型▽発想法がみられるということ、
逆^{注14}にこの歌が童謡として歌われていたことを類推させるものともい
えよう。今日のわらべ唄の発想の原型がかなり古くまで遡ることが
できるという証左にもなる。

Ⅱ 相手(対象)の弱点を知って、自分は相手の恐れる存在である
(存在になれ)とおどし、対抗する型。これは次のような表現
定型をもっている。

私はAだぞ。 A'だぞ。
Bするな。(せよ)△なげならば▽ 私はAだぞ。(A様のお通りだ) A'だぞ A''だぞ
お前のxはB、私のxはC△だから▽ Aだぞ。

① 俺は鍛冶屋の娘(息子)だよ、
鎌も鉈も持つとるぞ。

(長野)『下伊那郷土民謡集』

② 蛇も百足も出るな、

わらべ唄の発想と表現

鉈も鎌も差して来た、

菖蒲湯も浴びて来た、

菖蒲丹前かけて来た。

(新潟)『日本伝承童謡集成』

③ われが指は糞指、わしが指は金指、
なんぼ噛んでも痛うない。

(島根)『日本伝承童謡集成』

④ おれの手は かね(金)になれ
蛇の手はくされ……

(長野)『下伊那郷土民謡集』

⑤ 漆まけまけ、こちゃ負けん、
わしは 大和の すもんとり。

(奈良)『日本伝承童謡集成』

⑥ 蛇も蝮もそちよれ、
隼人さまのお通り。

(高知)『日本伝承童謡集成』

①③は蛇を見た時、⑤も蛇や蝮を見た時に自分は対象の恐れる者
であるとだましておびやかす、それらの危害に会わないようにする
呪い唄である。指を噛まれたらその毒で死ぬという、蛇や蝮に対す
る恐怖に対抗するには敵をよく知っていることが何よりも大事なこ

とで、「鍛冶屋の娘（息子）」は次の鎌や鉈を出すための語ではあるが、鍛冶屋の血筋を引く者ということで権威づけをしたり、②も同じであるが、蛇が鋼鉄を嫌い、これに触れると腐敗して蛇が死ぬという俗信を知った上で、コトバの上における殺し文句を並べたものである。②の場合は、さらに魔除けの効果をもつ葛蒲を持ち出し徹底的に敵をこわがせたものである。③も蛇に指を噛まれることに對する恐れ的心情の裏返しとして自分の指の強靱さを相手の指のものさと對比させる形で示しておどし蛇を遠ざける呪い唄である。この時、恐怖心が居直りによるおどしにまでなりきらず、こうあって欲しいという願望によって恐怖心を補償する場合には④のように「……になれ」という形になる。⑤は漆除けの呪い唄で、漆に負けない「力」の持主として対象と対決する。⑥は隼人という人物名を出して蛇や蝮をおどす。隼人とは戦国時代の武将、福原隼人のことで、まむしに噛まれて死んだので、その霊をまつたものが隼人神社であるという。その御祭神である「隼人さま」は、この地域では蛇除けの守り神となり、その「隼人さまのお通りだ」と蛇や蝮をおどすのである。

以上はすべて漆・蛇・蝮・百足等の存在に対し抱く恐怖心を、より強い力や靈力でこれらの邪悪な対象に対抗することで解放する呪い唄といえよう。それは例えば、疫病が流行すると村落の境界や各

家の門口等に大草鞋を吊り下げて、「こんな大きな草鞋を履く怪物がいるぞ」と疫病神をおどし、その侵入を防ぐ習俗などと同じ心理から出た言語表現としての呪的行為といえよう。

Ⅲ 相手（対象）に人の守るべき道德的道（主として恩）をその手段にしておどし、相手を強制的に従わせる型。これは、

Aの恩を忘れたか（忘れるな）。

というような表現定型になる。

①くちはびや ちがや畠に昼寝して

ワラビの恩は忘れたか

（茨城）『日本の俗信』

②茅萱に昼寝して 茅萱芝に突き通された

蕨の恩を忘れたか

（長野）『下伊那郷土民謡集』

③ちがや畑に昼寝して

わらびの恩を忘るな

（福島）『日本の俗信』

①は蝮に出会った時やつかまえる時の唱えことば、②は野原の木蔭などに昼寝するときの唱えことば、③は蝮に咬まれたときに三度このことばを唱え、わらびでこすって湯に入ると、まむしの毒が消

えるという、まむしの毒消しの呪いことばである。したがって②の場合も本来はまむし除けの唱えことばとして歌われたものと推定される。それにしてもこれらの唱え言葉の意味は難解で、それについての由来は次のようである。

まむしが昼寝をしていたら、ちがやが芽を出して、まむしの体を突きさしてしまった。そこにワラビが生えてきて、やわらかくマムシの体を持ち上げ、ちがやを抜いてやった。だからマムシに咬まれたときは、わらびの恩を忘れたかと、昔の恩を思い出させるような呪文をとるのだという。^{注20}

また呪文だけでなく実際に蝮の害を免れるために、春にはじめて見つけたワラビをつぶして足に塗っておくというような呪的行為が残っている地域もあるようだ。^{注21}

Ⅳ 対象(害を及ぼす動物等)を現実懲らしめようとしている状態や、かつて懲らしめた状態を模範的に歌って対象に聞かせておびやかす型。

①おもらもちほ お留守け、
お槌どんの ^{おだめ舞} 御見舞だ。

(長野県下伊那郡豊丘村堀越)(筆者採録)

②七草なづな ^{うちど} 唐土の鳥が
日本の国へ 渡らぬ先に

わらべ唄の発想と表現

あわせて パータバタ

(全国的)

③狐くつたら うまかった
ちいっとしっぱが にかかった

(長野)『山国のわらべうた』

④かな蛇 かく太郎

晚げ化けたら

鈍鎌 そろえて切って ぶつぶつぶつ

(福島)『わらべ唄考』

①は正月十四日の未明に農家の子供たちが田畑の畦を槌でたたいてまわり、肥桶の底を天びん棒でギーコギーコきする音(もぐらの鳴き声の擬音)をさせ、田畑を荒らすとこんな風にお前たちをギーギー言わせて懲らしめてやるぞという威嚇を行なうその行為も、畦を槌でたたいてまわるときの唄も、ともにもぐらに対して一年間農作物に害を与えさせないことを約束させるための牽制といえる。

②も同じく十四日の晩に行なわれる害鳥を追い払う鳥追いの唄で、唐土の害鳥が日本の国に渡って来ない前にやつつけておくのだと庖丁で七草をたたいて刻みながら歌う。「あわせてパータバタ」は恐らく人間にこらしめられる時の鳥の羽音を歌ったものだろう。とすると、まさに七草を刻む行為も唄も害鳥を懲らしめる模範的行為

といえよう。③は狐に対する威嚇の唄で、現実には人間が狐を食べるなどということはしないのであるが、そのような行為をしたぞと言ひ、悪いことをすると再び同じような目に会わせてやるぞというおどしをする。④は蛇を殺した時に祟りのないように唱える唱え唄であるが、「ぶっぶっぶっ」というのは鉈鎌で蛇を切る時の擬音語で、化けてきたら逆にこんな目にあうぞというおどし。

以上いずれの例も人間にとってありがたくない生き物たちに人間の側が、未来、現在、過去において痛い目にあわせている状況を模倣的に対象に知らせることによって相手にこちらの主張なり言い分なりを聞かせ従わせる発想である。

3

△だまし型▽発想法及び△おどし型▽発想法が、それぞれ形式を異にしたがらも、歌い手が自己の意志や願望を実現するための発想で、歌や唱え言によって対象を支配する結果をもたらす定型的な構造をもち、両者が一つの唄の中で同時に用いられることもある。

△だまし型▽発想と△おどし型▽発想は本来、唄や唱え言を聞かせる対象にこちら側の言い分を納得させる形で歌ったり唱えたりせねばならないもので、歌い手は当然そのことを意識して歌う。ところが△のろい型▽発想法は対象そのものを否定する憎しみや敵対の感

情の吐露そのものであるから、対象がこちら側に従わなくてもよいのである。従って両者が言い争える可能性のある悪口唄とは本質的に異なるものである。すなわち△のろい▽の発想はいわゆる黒呪術といわれるものであり、対象が直接的な災禍を受けることを願う発想で、相手からの反撃を許さない。

<p>Aする者は(そいつを) Bしてしまへ。 Aする(しない)者は△その結果▽Bしろ。 (お前は) Aしてみろ。△その結果▽Bしろ。</p>	<p>この家(△Aする家)は△その結果▽Bになれ。 とことんBになれ。</p>
<p>(お前は) Bせよ。 B'せよ。</p>	<p>(お前は) Bせよ。私はXになって△はCになれ。 (お前は) B'になれ。</p>
<p>(お前たちは) Bせよ。 B'せよ。</p>	

というような表現定型をもっている。

①俺の蔭になる者は

いちびと にびと

さんびと しびと

死人の山へずり込んで

赤い火箸で焼き殺せ

(長野県下伊那郡大鹿村) (筆者採録)

② おれの影になるもの、
お椀持って乞食しよ。

(愛知) 『日本伝承童謡集成』

③ かげをせい、貧乏せい、
ほいとう袋縫うてやろ、
かげをすりゃ猫でも嫌う。

(岡山) 『日本伝承童謡集成』

④ この家うちやくされ、

ねだから ねだまで くされ、くされ。

(富山) 『日本伝承童謡集成』

⑤ 亥の子の夜よぎ、祝わん奴は、
鬼産め蛇産め、角のはえた子産め。

(広島) 『日本伝承童謡集成』

⑥ 貧せ、貧せ、

足はすりこぎ、手はてんぼ、
頭はやかんになつてうせ。

(三重県志摩郡) 『俚謡集』

⑦ 親死ね、子死ね、

ひととは味噌になれ、

わらべ唄の発想と表現

味噌塩は腐れ。

(長野県飯田市川路) (筆者採録)

⑧ 親死ね、子死ね、

四十九の餅をつけ。

(長野県飯田市川路) (筆者採録)

①～⑧は日向ぼっこをする子供の前に立って日陰をつくる者に対して歌われるのろい唄で、それらののろいコトバは「焼き殺せ」とか「乞食をしろ」「貧乏しろ」と単なるおどしや悪口コトバではなく、コトバが対象の災禍そのものを含みこんでおり、現実におこりうるものである点において、コトバが実質的意味をもっている。しかも、それを聞く側は、それをコトバでもって対応しきれない。

④は正月十五日に左義長の材料を集めるために子供たちが各家を訪問して貰えなかったときに歌う唄で、逆に貰えたときには、

この家うちや御繁昌

ねだからねだまで 御繁昌 御繁昌

とこの家を寿ぐ祝唄を歌うという。すなわち寿詞と対立するコトバとしてのろい唄は歌われる。⑤も、前の④と類似した構造をもつ。

この唄は、旧暦十月の亥の日に行なう収穫祭に亥の子餅について祝い、その日に子供たちが藁ボテや石で地面を突いて回り、各家を訪問して歩いて、祝儀の餅やものを貰えないときにこの唄を歌う。逆

に貰えた時には、

亥の子 亥の子

亥の子餅搗いて 繁昌せ繁昌せ

と祝い唄を歌うという。⑥は、霜月七日に行われる「山の神の勧進」といって各家を祝言を述べて廻りながら寄進を依頼する行事の折、寄進を拒まれた家に対して歌われる唄である。「貧乏しろ」とか「手足も頭もバラバラになって失せてしまえ」とのろろ唄である。

④⑤⑥は共同体全体が祭に参加したり祝ったり、寄進をせねばならない時にそれらに協力しなかったり、勝手な行動をする家や人々に対する社会的非難であり抗議でもあるが、それ以上にさういった全体で祝わねばならない祝い事をしない者は「災禍にあって不幸になれ」とのろろ気持が、共同体全体の心情の根底に本来存在しており、そこから発せられるのろいコトバではないだろうか。⑥の唄について、土橋寛先生は、

こうした唱え言には呪詛の意識は弱く、単なる悪口歌に近いが、聞き手にはそれが不吉の感情をもたらし、その後何かよくないことが起こったとするとこれを悪口歌と結びつけて考えるところから、悪口歌は呪詛の歌に転化してゆくのである。この例などは悪口言葉（先呪術的言語）と呪詛（黒呪文）との境目にあるものといえよう。

注22

と述べられる。このことは認められなければならないが、より唄の発想の基層的構造にかかわって言うならば、悪口とのろいとは必ずしも同一のものではない。すなわち悪口や悪態が、相手の感情を損うことに主眼をおいた、いうならば喚情的機能をもつに対して、のろいは、感情の問題でなく、より直接的な災禍をもたらそうとする呪的機能による実質的なものと言わなければならない。しかもわらべ唄の機能において、これこそがより始源的なものと認められよう。

土橋寛先生によれば、^{注23}「ノル」は「憎悪の感情の表出としての『ノル』に由来するものでないかと考えられ、その方向から呪詛を意味するノロフが派生した」ということである。そうであるとして、

のろいは単なる感情の表出として、相手の悪感情を喚起すること、目的があるわけではない。むしろ、相手の感情のありかたよりも、こちらの感情にもとづいて、相手に悪い事態を生じることを目的にするのである。⑦⑧の唄がそのことをよりよく実証している。⑦⑧

に歌われた「ひと」というのはセキレイのことで、上伊那北部においては水神様のお使い鳥とされ、水神鳥と呼ばれるという。^{注24}この「ひと」との雑を人間が取ったり、いじめたりすると、親鳥がその害を加えた人間を呪詛して鳴くと言われているのがこの⑦⑧の唄である。後半部分が「家のぐるらは海になれ」（大草）と歌うところもある。^{注25}⑦の「味噌塩は腐れ」という詞章にある「味噌が腐

る」現象に関しては、人々の間で不吉なことの前兆として受けとめられていたことは、例えば「味噌が酸くなると人が死ぬ」（下伊那郡豊丘村）というコトワザなどにおいてもこのあたりの地域全域にわたって伝承されている事がらでもあり、歌詞の意味は「自分（ひと）が味噌になって腐ってやる」ということになる。まさに、「ひとと」自身による、害を加えた人間の親や子への直接的な呪詛といえる。⑧の「四十九の餅」とは、人の死後、四十九日目にあたる日に食べる四十九餅を言ったもので、「この餅をつけ」ということは松山義雄氏もすでに注26ふれられているが、「今から死後の準備をせよ」という意になる。「家のぐるらは海になれ」は家が水びたしになった状態を言ったもので、総じて、ひととの呪詛は、害を与えた個人への報酬にとどまらず、親も子も、家もといった規模のもので大層根深いものが歌われる。それはいかなる理由にもとづくものなのであるか。それはこの鳥が特殊な鳥、すなわち共同体の生活の根源にかかわる水神のお使いであるということとも深くかわっているのではなからうか。先にみた④～⑥の唄が、いわゆる個人を呪詛するというような個人的レベルでの発想ではないように、この鳥が他の一般の鳥と同じような存在ではなく、共同体での霊鳥として大切に扱わねばならない鳥であるからこそ、この鳥をいじめたり、害を加えたりしたことによる結果を恐れるという人々のこの鳥に對

する畏敬の念によって、けたたましく鳴き叫ぶ鳴き声に、人間に対するのろいコトバとしての意味を聞いたにちがいないのである。それゆえ、この唄とともに、「ひととの巢をとると不吉なことがおこる」という伝承や、「ヒトトの巢をとるなよ」という戒めを親たちは子供に与え、子供もその戒めを守り続けてきたのであろう。日なたほっこをする子供が「日陰をなす」ということについても何らかの呪的背景があったのかもしれないがそれについては今後の考察に譲りたい。

ともかく、のろいコトバとして発せられる唄が△だまし型▽発想や△おどし型▽発想で歌われた対象と性質を異にしていることに注目せねばならないが、一方、唄の表現にもそれは顕著に表われている。△だまし型▽発想の「AならばBしてやる」や△おどし型▽発想の「AするならばBするぞ」等の代表的型にみられる表現は条件法を中心にした表現であるし、△おどし型▽の「AするとBになるぞ」ですら因果関係を叙述した表現であるが、この場合も言外に「だからCせよ」と対象に要求し自己の願望を表現させる目的を発想自体の中にも含み込んだもので、相手に行動を選択する余地を与えている。それに対して△のろい型▽発想法の場合は「A（許されな行為）する者はBしろ」「Aした結果Bになれ」と、のろいコトバを一方向的に発せられ、唄を聞く側は何ら行動の選択の余地をもた

ない発想である。従って△のろい型▽発想法をもつ唄そのものは例にあげたごとく、ごく限定されたものみにしか表われておらず、そのこの意味についても十分検討されねばならない。太陽の陰をなしたり、祝いの行事に積極的に参加せず、心から祝うことをしなかつたり、霊鳥である水神鳥に害を加えたりすることは、表現の表層においては、一見無関係にみえながらも、その基層に対応するものが見えてきそうである。すなわち、太陽にしる、水神鳥にしる、左義長や亥の子や霜月の収穫祭といった年中行事にしる、基本的には農耕そのものにとってもっとも重要な意味をもつものばかりである。それは、個人的な神々ではなく、共同体全体の神々であるはずのもので、そういうものに対する冒瀆としての行為をなした者への△のろい▽が存在したと考えてもよいのではないか。個人的レベルでの呪詛的行為は秘密裡に行われた陰湿なものであるのに対し、わらべ唄の中に伝承されつづけてきたものは、より解放的な性格をもちながら、本来の呪的機能に基づく実質性を時代とともに失なっていく、発想のみは明確に△のろい型▽定型をもって生き続けてきたといえよう。これこそが、歌謡の始源に通底する「わらべ唄」の発想の基本になるものであった。喚情的機能を主とした悪口唄は、その一つの展開として認められるであろう。後の抒情詩に連なる心情表現をそこにみることができよう。それに対して、△おどし▽や

△だまし▽は、△のろい▽の根源的な呪的機能の正負の両極への分化としてみることができのではないか。いずれにしる、わらべ唄はこれら三つの発想の類型性と表現の定型を有することにおいて歌謡における基層構造を伝承しているといえよう。

注1 浅野建二「わらべ唄風土記」

注2 上笙一郎「日本のわらべ唄」

注3・4 武田正「わらべ唄めるへん」

注5・6 ビアジエ、大伴茂訳「臨床児童心理学Ⅱ—児童の世界観Ⅰ—」

注7 北原白秋「日本伝承童謡集」

注8・9 土橋寛「わらべ唄について」(『古代歌謡の世界』)

注10 藤水保「言語機能の分化」(『言語と人間』)参照。

注11・12 ローマン・ヤコブソン、田村すす子他訳「一般言語学」

注13 牧内武司編「下伊那郷土民謡集」

注14 松山義雄「山国のわらべ唄」

注15 子守唄に用いられる甘言として、食物や衣類や玩具やその他さまざまなものが歌われ、眠らせる子供の喜ぶものに限らず、

歌い手である子守娘や大人たちの望む品々が歌い込まれていることについては拙稿「子守唄—実用性と抒情性」(『廣川勝美編「民間伝承集成3 わらべ唄」』)にすでにふれた。

前出「山国のわらべ唄」

注16 前出「わらべ唄について」

注17 前出「わらべ唄について」

注18 藪田義雄「わらべ唄考」

注19 志田延義氏が「梁塵秘抄と今様時代の研究」(『日本歌謡史』)において、この唄は、当時童謡であったものが、集中に採択さ

れたものでないか、とされている。この歌が童謡そのものとして歌われていたかどうかは不明であるが、その発想はすでに「わらべ唄」の中に当時あったのではないかと思われる。

注 20・21 井之口章次『日本の俗信』

注 22 土橋寛「言霊信仰の成立と修辭法」(『講座日本の古代信仰 4 呪禱と文学』序説第三節)

注 23 土橋寛「寿詞と祝詞」(前出『講座日本の古代信仰 4』)

注 24・25・26 前出、松山義雄『山国のわらべ唄』