

## 昔話を語るといふこと

—— 幼児・児童に児童文化・伝統文化としての昔話を「語り—聴き」  
するための覚悟について、あるいはことばと昔話との関係について ——

高木史人

本稿は、二〇一二年九月八日に開かれた第一二回全国桃太郎サミット田原本大会（主催・日本桃太郎会連合会と田原本町桃太郎会、於・奈良県田原本町、青垣生涯学習センター）の基調講演原稿に、若干の加筆及び注を附したものである。講演の雰囲気伝えるために、あえて文体は手をつけなかった。以上の成り立ちから、講演記録と称する所以である。当日の講演は、昔話研究者、昔話学者の野村純一（一九三五年—二〇〇七年、紫綬褒章受章者）を顕彰する趣旨で企画され、当座に野村敬子夫人も招かれた。それとことさら意識したわけではなかったけれども、今改めて見ると、本講演は、野村純一の研究に触発されつつ、我が意を述べる体裁となっていた。なお、末尾の注は、今回、教育保育研究紀要誌に収載に当たって、最低限、必要だと思われるものを加えた。そのため要した時間等について編集担当のご理解を得た。ここに謝意を表する次第である。

### 目次

- 一、「昔話」について
- 二、「語る」と「話す」とについて
- 三、「昔話」と「ことば」との習得
- 四、「桃太郎」譚の冒頭をどう捉えるか？
- 五、「差異、区別」と「差別」と
- 六、これは「民話か？」という問い
- 七、「差別語から入る昔話研究入門」の試み
- 八、「原罪」という考え方（まとめに代えて）

### 一、「昔話」について

「昔話を語るといふこと」という、矛盾を含み、またその矛盾を敢えて露の臺の苦みを嗜むがごとき演題でお話しをいたします。本日お集まりの皆様に係わりのある結論になろうかと存じますので、しばらくの間、これに懲りずにご辛抱を願います。なお、論旨が重要であると判断されるので、誤解を避けるためにも途中で端折るといふことはなるべく致しませんので、その点、ご容赦願いたいと存じます。

私が初めて昔話を研究しようと思いついたのは、北海道旭川市の高等学校を卒業した一八歳の夏でした。それ以前、高校生の頃、毎月の小遣いのほとんどを文庫本購入に当てていわゆる乱読をしておりました。その頃中公文庫から折口信夫全集が出て、私が高校でお世話になった国語科教師が折口信夫（一八八七—一九五三）から学んでいて折々話を伺い興味もあり、一三巻までは購入して何とか字面を追い掛けてみたものの、田舎の高校生では何とも歯が立ちませんでした。親の勧めもあって地元に残ってはみたくも、どうにもあの書物について引っかけることが多すぎて、それが高じて、「民俗学」を学びたいと念じて、結局、再受験して、折口信夫の出身校の國學院に進んだわけです。さて、そのとき、どの先生に就こうかと、最初の大学一年生一八歳の夏休みの終わり頃に旭川市立図書館で借りた本が当時出て間もない『民俗調査ハンドブック』というコンパクトな本でした。その中に、野村純一（一九三五—二〇〇七）が書いた「口承文芸」

の章があり、そこで説明されていた「昔話」を研究するのが魅力的だと感じました。私の父方祖母が昔話をいくつつかしてくれていたこともあり、また、子どもの頃、親に買ってもらった坪田讓治の『日本むかしばなし集』の厚い本を、表紙が外れるまでに、それこそ飽きもせずに繰り返し読んでいたことも理由のひとつでした。さて、何とか國學院に合格できた一九歳の五月に、白田甚五郎（一九一五〜二〇〇六）六二歳、野村純一四二歳のお二人が入っていた文学第五研究室を尋ねて、國學院大学説話研究会に入会しました。

二度目の大学一年生の夏休み、説話研究会の先輩に導かれて、七月に山梨県の上野原町で三泊四日の昔話探訪のデビューをし、九月には鳥取県八頭郡用瀬町（今は鳥取市に編入）を一週間ほど歩きました。その用瀬で帰る前日の午後三時ころにお会いしたのが、私の人生を変えることになった安東花さんという明治三二（一八九九）年生まれのお婆さんでした。その日、玄関先でちょっとの間に四〇話の話（粗筋だったが）を伺い、びっくりした私どもは、翌日午前、カルピス一本みやげに、再度、訪ねると新たに二〇話加わり、翌年以後、休みになると通いつめて二〇〇以上の話を記録することができました。やがて私は、花さんの話を中心にして「昔話伝承者の研究」という卒業論文を指導教員の野村純一に提出しました<sup>3</sup>。

さて、ここまで、私は「昔話」ということばを最初の方に用いていたのが、安東花さんの辺りから「話」となったことにお気づきでしょうか？ 研究者は、ことばを誤解のないようになるべく注意して用いる責任を負います。それを研究者は専門用語を駆使してわざと判りにくいことばを用いる思い上がった人種だと捉える人もいられないけれども、そういう一面を私どもも反省しなければなりません。しかしその志は違うのです。議論をなすべく間違いないとするための配慮をしないと互いにきちんとしたコミュニケーションを図ることができないからそうするのです。

少し説明をすると、「昔話」は、一九二八年頃から始まった柳田國男（一八七五〜一九六二）の昔話研究以来、用語としてその使用をなるべく厳格に行なおうと努力してきました。ここにいろいろの多くの方もご存じでしょうが、改めて申すと、（一）信じられていない、（二）時、場、人物が不特定である、（三）話者の「昔話の発句」や「結語」あるいは聴者の「合の手」などの「形式」がある、この三箇条を充足する口伝えの物語が、原則として「昔話」だということになります。ちなみに、この三箇条を全て逆

にすると「伝説」の説明になります<sup>4</sup>。一九世紀にドイツのグリム兄弟はメルヒェン（昔話）を説明するときにレゲンデ（伝説）と比較対照しながら説明していましたが、柳田も昔話と伝説とを対比させながら、その意味を定立させたと思われます。

先の安東花さんのした初日の四〇とその翌日の二〇、併せて六〇の「話」というのは、「昔話」「伝説」それから他に、最近のニュースのようにして話される「世間話」と呼ばれている話も含めての話の数だったので、それをひっくり返す「話」（内容としての話。説話）とここでは言っていたわけです。

## 二、「語る」と「話す」といって

さて、現在、私も昔話研究者が用いる「昔話」ということばが、柳田國男が用いた開始用語だということはお判りいただけだと思いますが、この昔話ということば、とりわけ「昔話」の中の「話」つまり代動詞「する」をくっつけて「話する」と言ったり、動詞化して「話す」と、内容としてはなく表現として、言ったりもしますが、その一方でしばしば昔話を「語る」という言い方にも行き当たるわけです。そのときの、「語る」ということばと、「話す」「話す」とはいったいどのような関係にあるのでしょうか？ 「話す」と「語る」とは同じことなのか、それとも異なることなのか、という問題です<sup>5</sup>。

それというのも、私たちは日常のことば遣いにおいても「言う」「しゃべる」「述べる」「話す」「語る」「ささやく」「歌う」「口説く」「つぶやく」などなど、さまざまなことばを発することを指すことば（動詞）を用いているけれども、その一つ一つがあるときは微妙に、またあるときは明瞭に異なるニュアンスを持っているからです。それを今ここで、それぞれに「昔話」を「言う」、「昔話」を「しゃべる」、「昔話」を「述べる」、「昔話」を「する」あるいは「話す」、「昔話」を「語る」、「昔話」を「ささやく」、「昔話」を「歌う」、「昔話」を「口説く」、「昔話」を「つぶやく」などなどど頭の中で繋げてみて、全てに違和感がないという方はいないのではないかと思います。その中でも「昔話」を「する」あるいは「話す」、「昔話」を「語る」、つまり「昔話」を「する」は代動詞だからさて措いて、「昔話」で「話す」と「語る」とに結びつける場合が、今の私たちの日常の言語感

覚に違和感が少ないように思えるのですが、いかがでしょうか。今ではよく「昔話の語り聞かせ」などという言い方も耳にするように思うのです。

しかし。

安東花さんは、違いました。彼女は、昔話（花さんはムカシバナシと呼んでいました）は「話（はなし）」だと主張しました。「話を話す」だというのです。花さんによると「語る」は三味線やなにかの楽器を持ってその伴奏に合わせて物語を語るのが、語るだといいます。私は、「昔話」を語るとは決して言わないと、彼女に断言されてしまいました。じつは、これは私が説話研究会の先輩方から教わった知識と違いました。野村純一の『昔話伝承の研究』（一九八四年、同朋舎出版）などの研究書を繙くまでもなく、現在ではごく初歩的な入門書などにも「昔話」は柳田國男によって用いられた学術用語であり、一方、昔話は実際の土地土地のことば（これを民俗語彙と呼ぶ）では「むかし」「むかしこ」あるいは「むかし語り」と（ハナシの語を用いずに）呼び習わし、これらは「語る」ものであったと、解説する場面が多いと思います。そうして、これらの説明の事例としては東北地方、あるいは新潟県の事例が紹介されることが多いようです。じつは、鳥取県の安東花さんの説明の仕方は、大阪出身の折口信夫の説明によく似ています。そうして、兵庫県出身の柳田國男は「昔話」という「話」を含むことばを用いました。柳田は夙に、

昔話は以前或は昔語り、もしくは昔物語と謂つた時代があつたかも知れぬが、それを昔話と謂ひ始めてからも、もう随分久しいことである。  
（柳田「昔話採集者の為」『昔話覚書』一九四二年、三省堂刊、初出は一九三二年）

とさえ述べています。つまり、かつては「語り」と言っていたかもしれないが、今では「話」だということです。

ここ奈良県では、どうなのでしょう。「はなす」なのか、「かたる」なのか、あるいはこれらの使い分けの意識があるのか、ないのか、教わりたところですか。

柳田の物言いに即してみるならば、どうやら近畿のいくつかの地域（折

口信夫の出身地、柳田國男の出身地）や鳥取市（安東花さん）の住まいした中国地方辺りでは、かつては「或は昔語り、もしくは昔物語と謂つた時代があつたかも知れぬが、それを昔話と謂ひ始めてからも、もう随分久しく、今では「昔話」という呼び方が多くなっていたということが少なくとも言えるわけです（もっとも、私が歩いた限りでも、広島県比婆郡などでは昔話といわずに「昔」あるいは「昔語り」と言い、それらは「語る」ものだと言う老人がありました。近畿や中国地方のすべてが「話す」だとは言えません）。

さて、「語る」と「話す」とについては、すでに多くの研究者によって、諸説が説かれています。たとえば、野村純一の師匠であった白田甚五郎は、「語る」の語源を問題にしました。白田は「語る」は相手に衝撃を与える「搦つ」の未然形（「搦た」が再活用した語だと説きました。「搦つ」は甲子園名物の「搦ち水」や富山県の民謡「麦搦ち歌」などに見えることばで、「打つ」と同様の意味を持ちます。ちなみに白田によると「打つ」の未然形「打た」が再活用して「歌う」になるといい、すなわち「歌う」と「語る」とは語源としては相手に衝撃を与えるという意味で同様だと言います。それはさておき、「語る」の事例は古代に遡ります。白田によると、「語る」は言霊の発動する物言いのひとつです。

一方、それに対して、「話す」についてはどうか。たとえば白田甚五郎の先輩だった三谷榮一（一九一〇〜二〇〇七）は、古代からの「語る」が聴き手に相槌を強要するのに対して、中世後期（室町末期、すなわち戦国時代）に現れた「話す」ということばの語源を「放つ」に求め、それは相槌の強要から放たれた物言い、いわば言霊から解放された物言いであると説明しました。ちなみにわれわれが現在用いている漢字の「話」は古代では「ものがたり」と訓読されていたといいます。それに対して、「嘯」は、中世に日本で作られた国字であり、それは新しい物言いだという意識を明確に示しています。また、「咄」という漢字は本来の漢字としての意味を閑却して、相槌が不要であり口から出っ放しだという意味に日本で読み換えたということです。

つまり、「語る」と「話す」とは、時代的にも意味的にも随分とかけ離れた様相を示しているということです。それを「昔話を語る」などと、何

の違和感もなく使ってしまうようになったのは、時の流れ、ことばは生き物だから誤用はさしたる問題にならないといえはそれまでだし、実際、ことばの生活史を考えるとその通りなのでしょうが、ほんの少し前まで、たとえば、鳥取県の安東花さんのように昔話は「話す」もので「語る」とは決して言わないものだと思っていた場合や、あるいは、私が通っていた山形県西村山郡などで、明治・大正生まれの方々が「とんとむがす」は「語る」ものであって、「話す」ものでは決してないと思っていた場合などからすると、ことばは随分と急激に乱暴に変化した、いい加減な形で共通語化が進んだのだと、一方では思わせられるのです。

もちろん、ここにお集まりの方々で実際に「語り」聴き」や「素話」(私は「素話」という語を用いませんが)の活動をなさっている方々は、聴き手という他者、特に子どもというこれからはきわめてデリケートな配慮を試みなければならない他者、を相手に活動をなさっているのだから、子どものためにことばの選択にはもちろん気を配っていらっしやるはずで、「語る」「話す」の意味は既に十分に学びとり、吟味した上で各々を実践していらっしやるかと存じます。したがって、そんなことは先刻承知の通り、私は「昔話を語る」などという乱暴な使い方は決してしていません、即座に答えられると安心しております。本日の演題「昔話を語るということ」も、随分と乱暴な演題だと感じつつ、それでも、こんな酷い演題でどんな酷い講師が来るのか、まあ顔だけでも見てやろうと、ここにいらしているのだと信じます。

### 三、「昔話」と「ことば」の習得

それにしても、柳田國男が「昔語り」あるいは「昔物語」ということばを採択しないで「昔話」ということばを、自らのことばとして採用したのを、彼の出自である近畿地方、兵庫県神崎郡福崎町辻川という一点だけに求めて、はたしてよいものでしょうか？

私は、そういう要素もあったらどうかと考えていますが、それだけだとは思いません。柳田國男にはそれ相応の目論見があって、「昔話」ということばを用いたのだと考えています。ここでは簡単に結論から申しますが、柳田はいわば確信的に「話」の語を選択したのです。柳田には昔話研究、

あるいは口承文芸研究を彼の国語教育論と繋げようとする一面がありました。柳田國男には「昔の国語教育」という論文がありますが、この題名の「昔の国語教育」は、「口承文芸」「言語芸術」の別名だと考えて差し支えありません。そうして、柳田はその中で、「昔の国語教育」の反対語は「学校国語教育」である。「学校国語教育」で一番困っているのは、標準語の存在だ、なぜならば、中央から与えられた標準語はことばの数が足りない、だから人々は心に思ったことを標準語では言い切れないもどかしさを抱えて育っていると「学校国語教育」の現状を批判しています。そうして、この標準語に新しいことばを加えなければならぬと主張しています。そうして、「昔の国語教育」の中でも「昔話」はことばの豊かな貯蔵庫であり、これを活用しなければならぬといえます(また、「昔の国語教育」の中の、「新語作成」の力を活用するべきだといえます)。こうみると柳田は「学校国語教育」を批判して「昔の国語教育」(つまり、「口承文芸」、「言語芸術」)を擁護しているように見えます。

ところが、柳田は同時に「昔の国語教育」にも大きな欠点があったと指摘します。それは型にはまった物言い、すなわち「語り」「語る」だということです。型にはまった物言い(たとえば、祝言のときで決まりきった物言い)では人々は思ったことを十分に表すことができないから、「語り」「語る」の桎梏を離れて、「話」「話す」の新しい高度で自由自在な話術を活用せよと、柳田は主張するのです。そうして、「昔話を語る」のは大人の役割であり、それを聴くことによって子どもはことばの貯蔵庫を堪能し、自らの思いの丈を表すためのことばの数、語彙を増やしていくことができる。そのためには、子どもに昔話をたくさん聴かせるのが最適であり、当時学校で行なわれていた「話シ方」の授業で子どもに昔話を話させるのは、子どもには残酷で無益だと批判します。柳田は学校では「聴き方」教育をするべきだと結論づけたのでした。<sup>10)</sup>

さて、話題を柳田の国語教育論を起点にして、昔話がことばの貯蔵庫であること、ことばの宝庫であること。それについて、さらに考えを深めていきたいと思えます。

そもそも、いったいに、ことばとは何なのでしょうか？



ことばとは、いったい何物であり、いったいどこからやって来て、どのような性質を持ち、どのようにしてわれわれといまここに係わっているのでしょうか？

この、一見して茫漠とも思われることからこだわってみたいのです。それというのも、私見によると、ことばと昔話とは一連なりの構造、体系を持っており、誤解を恐れずに申すならば、言語研究、言語学と昔話研究、昔話学とは一連托生の関係にあるからです。

さて、近代言語学の祖とも言われるスイスのフェルディナン・ド・ソシュール（一八五七～一九一三）の研究は、わが国でも戦前に小林英夫（一九〇三～一九七八）により紹介され、時枝誠記（一九〇〇～一九六七）のいわゆる時枝文法に大きな影響を与え、また、丸山圭三郎（一九三三～一九九三）の著述等を通して、一九八〇年代のいわゆるニューアカディミズムと呼ばれた現代思想の流行時には随分ともてはやされました。今でも、ソシュールの著作物や学生たちの講義録は、民俗学での柳田國男や折口信夫らのそれらと同様に、「古典」として、言語学に止まらず活用され続けています。

ソシュールの著作や講義録の内容を充分に伝える能力を、私は持ち合わせないけれども、昔話との係わりを意識しつつ、私なりに整理をして本日の演題に必要と思われることから「だけ」をかいつまんで申します。

申し上げたい最重要の一点は、ことばは、ひとつのことばだけでは使われないということです。たとえば、ここに「桃」ということばがあるとして、そのひとつだけでは使用できません。まだことばとして成立していません。「りんご」や「みかん」などということばと共に、それらとの関係性において、そのときどきの文脈・背景によって使用されるときに、初めて意味が生じてくるのです。

先に、グリム兄弟や柳田國男は「昔話」ということばを、「伝説」と比較対照しながらそれらの関係性の中で定義を試みたと説明したが、これはことばというものの性質上、極めて当然な操作なのでした。ことばは、異なることばとの関係性の中から、その時々々の文脈・背景において比較対照しつつ意味を浮上させてくるのです。

じつは、昔話には、このことばの性質を地で行くようなところがあります。極めてシステマチックに、ことばとことばとが比較対照されながら、ストーリーが展開していきます。このことについて、言語学者、とりわけ、

ことばのシステマチックな運用、ことばの記号論的な機能に興味を抱く研究者は、早くから注目していました。たとえば、日本でも池上嘉彦『ことばの詩学』（一九八二年、岩波書店刊）は、書名からは想像しにくいけれども、昔話論としても重要な書物です。ロシア・フォルマリズムのウラディール・プロップ（一八九五～一九七〇）の『昔話の形態学』（北岡誠司・福田美智代訳、一九八七年、白馬書房刊）などもその範疇に入りましょう。構造主義人類学による物語の構造分析の諸著作も、ある面ではソシュールに端を発する言語学の昔話への展開の様式だと申してよいでしょう。それはさて、具体的に考えてみましょう。

#### 四、「桃太郎」譚の冒頭をどう捉えるか？

「桃太郎」譚の冒頭をどう捉えるか？ 一例を、そのまま読み上げましょう。

もかすもかす、ずーま（爺）とばーま（婆）とござった。ずーま山へ柴刈んね、ばーま川へ洗濯ね行かすたら、川ん中へでっかえ桃あ一つボンボラボンボラと流れてきたら、ばーまは喜んで拾うて、ずーまやすたら（帰ってきたら）二人で食べよーと思て、風呂棚の中へ入れおかした。（『下新川郡役所調査答申書』（稲田浩二編『富山県明治期口承文芸資料集成』一九八〇年、同朋舎出版刊））

これは明治三八（一八九五）年一二月から翌三九（一九九六）年にかけて、富山県下の郡役所・市役所が管内の小学校長会に委嘱した「伝説・俗謡・童話・俚諺」の調査についての答申書に含まれていた「桃太郎」譚の冒頭です。明治末の口承文芸の記録として貴重なものです。これを紹介したのは、特に必然の理由があるのではなく、私が子ども時分に聴いた父方祖母のことば遣いをたまたま思い出させるものだからというだけです。

まず、「もかすもかす」ですが、これは「昔」という時間を示すことばとして、一般には思い込まれているようです。昔ということばには、白田甚五郎の説があります。白田説によると、「むかし」は、語源的には時間の過去を指すだけのことばではありませんでした。時間の過去を示すことばとしては、「いにしへ」という語があります。すなわち「わしゃー、もー、

いぬるけえな」などと西日本でわりと広く使われる、この場所を「去る」を意味する「いぬる」の古語「いぬ」の連用形「いに」に、過去の助動詞「き」の連用形「し」、方向を示す名詞「へ」から成る「いにしへ」です。

それに対して、「むかし」は「向かひし方向」ということで、臼田によると『古今和歌集』に「むかしへ」という用例が二例みえるそうです。それは、語源的には時間的な過去というだけではなく、「向かう」先は、時間でも空間でも構わない、ともかくいまこことは異なる地点に向かうのが「むかしへ」「むかし」であるといえます。「昔話」が「いにしへ」と始まらずに「むかし」と始まるのは、以下語っていく話が過去の出来事だというだけではなく、いまこことはどこか異なる、いわば異次元の世界での出来事を指し示すためだというのが臼田説です。したがって、臼田説に従って「昔々」を正確に訳すとすれば、「いまこことは違う異次元の世界で」となります。昔話が現実の過去（いにしへ）とは異なるファンタジックな世界での出来事であることを指し示すことばだということです。

ところで、今では「昔々」と始められる昔話の冒頭ですが、中世、古代の説話文学や物語文学では、「今は昔」となっている場合が多く見られます。『今昔物語集』や『宇治拾遺物語』、あるいは『竹取物語』などの国語（古典）教材を通して、今でもよく知られている表現です。これについて、私は高校生時代に「今では昔のことだが」と現代語訳を教えられましたが、今でもおそらくそういう現代語訳が広く流通していると思います。私は違うのではないかと考えております。この訳し方は、読者にすいぶんと醒めた読み方を指示するようになっています。たとえば、「今では昔のことさ」という物言いは、時間が過ぎてしまったのだから、過去のことなのだから、今とはもう関係ないさ、といった第三者的に客観する突き放した感じがあります。しかし、たとえば説話集の多くは仏教などの布教の方便として用いられてきたわけで、難しい教義を説く代わりに、判りやすい説話をを用いていくときに、説話をいまこのわれわれとは違う時代のことだから関係ないさ、という醒めた心持ちで冒頭から紹介し始めるかしらん、あるいは物語文学の作家が読者に壁を作るかのようになり、いまこことは違うと書き始めるかしらん、などと考えると、どうしても学校古典授業での訳し方には違和感を覚えざるを得ないのです。そこで、私はこれを、そのまま「今は昔」と訳しています。これはお話の中に聴き手（や読者）を招き入れんがためなことばなのであって、今の目の前に異次元が繰り広げられている気分を

感じて、あなたも異次元ワールドに入り浸ってくださいね、といった意味だと考えています。たとえていわば、ディズニールランドの入口で、ミッキーたちに手を引つ張られて、いまここがディズニールワールドそのものなのだと錯覚するように仕向けられるような感じでしょうか（私はまだ東京ディズニールランドを訪れたことがないので、想像するだけです）。

ともかく、「今は昔」という物語の冒頭の定型の句があったわけですから、それが、現在では「昔々」が主流になっています。しかし、ここで、ソシユールのところでのことばの説明を思い起こしてください。ことばは、対になることばとの関係性の中から意味が生まれ出てくることを思い出してください。そうすると、昔ということばは、その一語だけでは意味を成立させられません。逆にいうと、「昔々」ということばだけで語られ、話されていたとしても、聴き手の頭の中に「昔」に対することばが用意されないと、冒頭の句（むかし）が納得されない、腑に落ちないこととなります。つまり、私どもは、「昔々」ということばを聴くたびに、「今」ということばを無意識に反芻している、つまり、「今」と「昔」とを対に認識していることとなります。そうしないと「昔」の意味が発生しないのです。かつての「今は昔」という物言いは、この認識を実際のことばの上に表現した、具現化したのだということも出来るでしょう。いまここでの聴き手には、取り立てて「今」ということを強調しなくとも、「今」は「今」なのだから、現在では省略されている、けれども、無意識に「昔」と言い表されるたびに「今」は知らず知らず立ち現れている、と、ここでは理解しておきたいと思えます。

先を急ぎましょう。先に挙げた富山県の事例では書かれていませんでしたが、「昔々」の後には「あるところに」という語り方、話し方がなされるのはご存じの通りです。これも「今は昔」と同様に、もし、この話の世界に誘う機能があるのであれば、「ここはあるところに」と語り、話すような事例があれば、「ここ」と「あるところ」とが対になることばとして明らかに示されるようになるのですが、このような表現は私の知る限り、昔話には見られません。小説などでは、「今ここは奈良時代の田原本（たわらもと）」などという言い方が可能ですし、実際、しばしば見られます。

ところが、実は、日本の昔話では、「昔々、あるところに、ここらなら

「魚町」のようなところ」とか「材木町のようなところ」と、近くの地名を織り込みながら異次元の出来事である昔話世界に同化していくという語り方が、しばしば見られました。そうすると、「あるところ」と、「魚町」や「材木町」という「ここ」とが対に認識されるということになります。このような語り方は決して少なくないどころか、場合によっては、こちらの方が昔話のあるべき姿だと認識されている場合もありました。かつて、優れた昔話採集家の一人だった岩倉市郎には、彼の郷里の喜界島で昔話を聴いていたとき、ある語り手が「あるところに」と語ったところ、そばにいた語り手の兄が待ったをかけて、「昔話是要領が大事ぢや。打ち出しは、例へて言へば浦原に……とやらねばいかん」と主張して、昔話を語り直させたという記録があります。「あるところに」と表現されるとき、語り手や聴き手にはかれらの生活している場所（ここでは「浦原」という土地）が、対として強く認識されていたといえるのです。これについては、既に藤久真菜の研究が存しており、続きを期待したいところではあります。

さて、「桃太郎」譚の冒頭をさらに見ていくと、「爺さん」「婆さん」という対のことが出てきます。また、「山」「川」という対のことが出てきます。また「柴刈り」「洗濯」という対のことが出てきます。つまり、昔話は、ソシユールの言う「ことば」の成り立たせ方をかなり忠実に、ある意味では愚直なまでに、昔話の冒頭から実践していると思います。

これについて、ヨーロッパの昔話研究、とりわけマックス・リュウティ（一九〇九年～一九九一年）の研究をわが国に紹介した小澤俊夫（一九三〇～）の「モティーフ論」〔『口承文芸研究』第九号、一九八六年、日本口承文芸学会刊〕をソシユールの考え方と重ね合わせながら紹介したいと思います。彼は、『日本昔話通観』という昔話の話を整理し紹介する大きな仕事を稲田浩二（一九二五年～二〇〇八年）らと共に進めていきました。が、昔話の話題（タイプ）について、タイプの下にはモティーフがあり、モティーフの下にはトークがあると一般にはいうけれども、その整理が十分になされていないとして、その定義付けを「モティーフ論」で示そうとしたのです。私なりに簡単にまとめるならば、昔話は原則として「対」になる文の積み重ねで成り立っているというのです。

お爺さんは山へ柴刈に行った。

という一文が「トーク」という昔話の単位です。ところが、昔話は必ず対になる文と共にあるというのです。この文の対を考えると、それは、

お婆さんは川へ洗濯に行った。

となります。この二つの「トーク」によって一つの「モティーフ」が出来上がる、と説くのが小澤のモティーフ論です。そうして、このモティーフを一つ以上集合させたものが一つの昔話、つまり話型（タイプ）を成立させるというのです。どうして、文が対になるのかは説かれていないけれども、結果としてそうなっていることが説かれています。

昔話の、文が対になるという性質は、ソシユールの考えを踏まえるならば、ことばの性質の延長上にあると理解するべきものだと、私は考えます。ことばの性質を追究するのは言語研究、言語学の役割です。同様に、昔話の性質を追究するのは昔話研究、昔話学の役割でしょう。かくして、昔話とことばが一連のものである以上は、これら二つの研究、学は相互に乗り入れていくべき必然を帯びていると考えられましょう。以上は、私がかれからの昔話研究、昔話学に希望する道のひとつです。何も口承文芸研究や民俗学ばかりに義理立てしなくともよいのです。

## 五、「差異、区別」と「差別」と

じつは、以上述べたことは、本日論じたいことへの前提に過ぎません。以下、本題に入ります。

ことばが対になることばとの関係性の中から意味を生じさせることを説明しましたが、比較対照によって生じるのは、意味だけではありません。ことばに付随する価値観みたいなものも生じてきます。これについて、小説家の塩見鮮一郎（一九三八～）は、論集『新編 言語と差別』（一九九〇年、新泉社刊）において、鉛筆、万年筆、毛筆を例示して説明しています。これらは全て紙に文字を書く道具だけれども、現在、価値として低いのは鉛筆であり、鉛筆で文章を書くよりも、万年筆で文章を書く、さらには毛筆で文章を書く方が改まった感じがし、価値も高いように思われるといえます。けれども、これは、いまこの時代、場所という文脈・背



景によってそうなっているので、これをたとえば幕末や明治初頭でのこととする価値の関係に変化が起きます。おそらく、毛筆が低くなり、鉛筆は貴重になるだろうといえます。

ともかく、ことばは対になることばとの間で意味や価値を生じさせます。これが筆のような物だけのことであるならば、何も問題はないのだけれども、ことばには「目」「鼻」「口」「手」「足」「腹」「腰」というように、人々の身体や、「男」「女」「子ども」「年寄り」「黒人」「白人」のような人のあり方、そして、「ちび」「禿げ」「でぶ」「ぶす」のような個々の様態を示すことばまでもが含まれてきます。しかも、それらも例外なく、対になることばとの関係において意味を生じさせます。事情は、差別語と呼ばれている一群のことばにおいても同様です。たとえば、「めくら」ということばは、それ自体では意味も価値も生じないけれども、「めあき」ということばとの関係性の中で意味や価値を生じさせると、塩見はいいです。これらことばは、逆にいうと、「めくら」ということばを使用禁止にしたとしても、片割れの「めあき」ということばが残ると潜在的に「めくら」ということばは、存続し続けます。これは「昔々」ということばを使うだけで「今」が潜在的に意識されると説明したのと同じ論理です。また、「めくら」ということばがいけないからと「目の不自由な人」ということばに変えた場合でも、事情は同じです。塩見は、将棋の飛車の駒がなくなってしまうときにコインを飛車に置き換えて使用しても、その働きは他の駒との関係性において変わらないという比喩を用いて、この論理を説明します。

ことばは対になることばとの関係性の中で意味を生じさせる、価値を生じさせるのだけれども、対になることばとの間に生じる意味の違い、つまり、差異、区別が、ことばの大きな存在意義ともなるわけです。ことばにおいて、対になることばとの差異、区別はそのことばを成立させるための必要条件です。ところが、塩見によると、これらの差異、区別の延長上に差別が生じるといいます。あることばが、人間の身体にまつわりつくように用いられ、そうして、そこに容易には価値が転倒しないような社会的な文脈・背景が続くとき、差別が生じるのです。価値が固定化してくるので

す。われわれ人間は、生まれた赤ん坊のときにはことばを用いず、したがってこの世界を分けて捉える、分節化して個々を意味づけることもなくいました。ところが、やがて、ことばを獲得することで、それまで分けられて

いなかった世界に、ことばごとに意味を与えていき、世界を分けていきました。たとえば、「机」と「椅子」ということばを対にして用いることで、同じ木を用いて作りも似ている道具が、方や本やノートを広げて作業する物であり、方や尻を落ち着かせる物であることを自明のようにして理解するようになったのです。このように、世界を分節化し、差異の体系を築き、区別をしていくことばは、まことに便利この上ない道具です。ところが、このことばの性質が人間の身体にも平等に向かい、かつその中のあるものについて価値が固定化したものを受け継ぎ、或いは価値の固定を新たに発生させて、差別をも受け継いだり生じさせたりするようになるのです。

さて、塩見によると、全ての差別には身体的な意味づけが試みられるといえます。身体的な欠陥がないにもかかわらず、「四つ足」という身体的なことばで理由を説明したりします。ここにいる差別は、世間一般という差別だけではありません。学校社会でみられるいじめも、同じ範疇に属させられましょう。もし実際の身体的な特徴がない場合であっても、その者が「臭い」「汚い」「うざい」「きもい」などの身体的、存在的な「ことば」によって区別され、そこに社会的な文脈において転倒させられにくい価値が付与され、固定されたときに、いじめと呼ばれる差別が発動します。ここで注意したいのは、こういう差別は、差異化、区別化ということばの本質的な機能の延長上に発生するのであり、それは、ここからこまでは差異、区別でありここから先は差別だという明確な境界や指標を立てられないことです。価値の固定ということも時代や社会の文脈・背景により変化していくことは、筆の例で示した通りです。したがって、差異、区別だけを認めて、差別は止めようなどという安直なスローガンは立てられません。

さて、先に私は、昔話とことばとはひと連なりの関係にあると申しました。昔話もことばと同じように、対になることばを幾重にも張り巡らして、世界をことばによって分けていく機能があるのです。柳田國男が昔話をことばの貯蔵庫とみる根拠の一つは、ここに存すると私は考えています。

具体的に見ていきましょう。「桃太郎」譚の冒頭に、「お爺さんは山へ柴刈に」「お婆さんは川へ洗濯に」行ったと、それぞれの文(ツーク)を語って、それが一對になって一つのモチーフを形成します。これを、たとえば、「お爺さんは川へ洗濯に」「お婆さんは山へ柴刈に」行ったと語るような事例に行き会った場合、私どもは違和感なく、つまり、そういうことも



ありだよね、と理解できるでしょうか？ これはいまこの社会的な通念に従った理解を重視するので、ここで多数決で決してもよいのですが、おそらく、そういう理解にはならないのではないかと、私は思います。お爺さんはここでは、男の代表として登場しているでしょう。同様にお婆さんは、女の代表としてこの昔話には登場していると思われまます。そうして、そのそれぞれの性に相応しい仕事として、「山へ柴刈」と「川へ洗濯」とが語られることになっているのではないのでしょうか。山が男根の象徴であり、川が女陰の象徴であるなどと、大きな想像を申すつもりはまったくないし、それは恐らく正しくないでしょう。お爺さんと柴刈、お婆さんと洗濯という繋がり固定化だけをここでは問題にしたいと思います。性によって、仕事が分担されるという一事でよいのです。そうして、もしも、いまここでそういう性と仕事との関係性が固定している場合、これを「価値の固定」と表現しようと思います。特に昔話の場合は、繰り返し子どもに語り聞かせる、話し聞かせる、しかも単語の比較対照というだけではなく、文の累積によって一方では「この者が、こうした」これに対して「あの者が、ああした」と登場人物の具体的な行動、動作を一对のものとして対比しながら繰り返し伝達することによって、意味の刷り込み、価値の刷り込みには、まことに大きな役割を果たします。

「桃太郎」譚の冒頭を繰り返し語り、お爺さんとお婆さんとの行為を繰り返し認識させることは、かつて、子どもに性差、性と仕事についての「価値の固定」を教える大きな役割を果たしたことでしょう。

## 六、「これは「民話か？」とどう問う

ここで、話題を昔話・桃太郎譚から離れて、一つの別の伝説に移りたいと思います。それは、かつて、児童文学の作家であり、民話の研究者でもある松谷みよ子（一九二六〜）が取り上げた伝説です。松谷は、これははたして「民話か？」と問い掛けています。松谷が和泉の若い友人に誘われて、和泉の葛の葉伝説の土地や奈良を歩いたときのことだそうです。周囲が三キロもある池の伝説をその土地のある人から聴いた報告です。読み上げます。

この池は行基さんが掘ったという。そのとき、土の人形を使って掘っ

たそうなの。それが一つのいい伝えて、つぎは池を掘るとき、工事中、まわりの村々から娘たちがでて、お茶汲みの競争をしたという。工事が終わったとき、競争に勝った村の娘に行基さんが褒美には何が欲しいかと聞いた。するとその娘は、「この池が欲しい」といった。欲しいといわれてもそれは困る、やるわけにはいかん、というのと、娘はざんぶとばかり池にとびこんで大蛇になってしまった。これが二つ目のいい伝えである。すると負けた村の娘たちは口惜しがって火の玉となり、それ、今、あなたが立っているこの土手をころころとこらげながら、行基さんのいる寺へ、寺を焼こう寺を焼こうと、ころがっていったという。これが三つ目の言い伝えだった。

この話をしてくれた人は、さてこの話がわかりますかと私をみた。私が首をかしげているとその人はつづけた。まずですよ、お茶汲み競争をして、勝った村の娘が、この池を欲しいといって大蛇になったでしょう。それは、池の主になつたということなんです。つまり水利権をとったということなんです。だからこそ負けた村の娘たちは怒って火の玉になり、ほれ、あそこに、池のほとりに寺があるでしょう。あの寺に行基さんがおったというのですが、つまり焼討ちをかけて抗議したんですわ。今でいうゲバ騒ぎです。この話はそういうことなんです。

そこで私は、ははあ、それでは土の人形をつかって掘ったというのは、つまりその、人手不足だったんですかと愚かな質問をした。するとその人は……その時は携帯用のテープレコーダーをまわしながら聞いていたのだったのだが、突然、そのテープを止めてください、といった。そして、声をひそめていたのである。ほれ、すぐそこに、土の人形の子孫がひとかたまり、住んでいます、と。

私は呆然として、その人が目で指すあたりを眺め、もう一度その人を見つめ、そして、雷に打たれたようにその言葉の意味を悟った。それは差別ではありませんか。今、この時代になってもそういうふうに分けてかかるなんて……。いや、そんなことはありませんよ。今はまったくそんなことはありません。じゃあ、結婚についてもそのようなことはない。いやそれは……。 （松谷みよ子『民話の世界』一九七四年、講談社現代新書刊）

これは部落差別の起源を説く伝説です。出典は、松谷みよ子『民話の世界』の第三部第一節であり、「民衆が語ればすべて民話なのか」と題されています。松谷は、この話について、「現に、今、支配者でも何でもなくごく普通の人が、あそこには土人形の子孫がすんでいるのですと声をひそめて語りついでいるならば、これはいったいどういうことなのか。この話もまた、民話の中に練り込まれてよいものなのだろうか。そんなことはあつてよいはずはない」と、民話の範疇に含めるべきではないと述べています。

確かに、これは忌まわしい伝説です。そこに生まれた人々に、耐えがたい苦しみを齎す起源を説く話なのです。この話によって心身を痛めつけられて来た人々の歴史や生活に思いを馳せるとき、この話が簡単に認められる性質のものでないのは、いうまでもありません。しかして、松谷や今の私のような感情がわき起こると同時に、この伝説は、本来、心身に何の形跡もない人々に、その身体上に「土人形」ということばによって他の「普通の」人々との差異化、区別を図り、その差異化、区別の固定化によって差別に進ませるといふ、ことばの働きの特色をよく示していることを、認めないわけにはいきません。つまり、まことに残念ながら、この話は、機能的には極めて「ことば」や「説話」の本筋に連なってくる性質の伝説です。それと同時に、この機能は、残念ながら、歴史的な進化によって、つまりわれわれの近代化が進むことによってなくなるものではなく、今でも学校でのいじめや職場でのハラスメントの中で、同様の徴付けが新たに生まれ出ている問題でもあります。なぜならば、現代のわれわれも、かつてと同様に、ことばを用いて日々を暮らしており、また、ことばとひと連なりの機能を持つ昔話などの説話を語り、話し、聴きながら暮らしているからです。

ことばの働きによって、ことばとひと連なりの説話の働きによって、差異、区別の延長として、差別は引き起こされるのです。

この点で、じつは昔話と伝説とは（世間話も）同じ性質を有しています。ここで私どもは、野村純一には、「座頭殺し」「六部殺し」などの世間話・伝説・昔話を貫く説話群の研究があったことを思い出す必要があります。野村純一にとって、じつは桃太郎譚よりもこれらの異人殺しの説話群の方が、より重要な研究領域だったと私は見えています。それは、おそらく、こ

ちらの説話群の方が、より説話の本質を示しているからだろうと思います。<sup>16)</sup>

## 七、「差別語から入る昔話研究入門」の試み

私がかつて野村純一から教わった口伝の一つに、なぜ関敬吾の『日本昔話大成』は再刊されないか、というのがありました。端的にいうと、昔話に、特に笑話に、と、野村は言っていました。差別語が多く、再刊が困難なのだということでした。ことの真偽はともかく、野村の昔話についての解釈を探るために、この発言を見過ごすことはできません。野村は、昔話の本質に、差別の問題が存在することを、経験的に知っていたのです。

さて、以下、具体を通して考えてみましょう。桃太郎譚のお爺さんの「柴刈り」、お婆さんの「洗濯」ということばを、それぞれ具体的にどのように理解するべきか、という問題があります。「洗濯」については、私はまだ事例をそれほど当たっていないので、まだ、十分な説明を加えることはできません。フランスのアナール派によると、フランスでは、中世には洗濯女は被差別民だったということですが、日本ではどうなのでしょう。柴刈りについては、どうでしょうか。簡単に次のような見通しを示せるかと思えます。柴刈り、すなわち枯れ枝を拾い集めるのは、相当に貧しい人々の仕事だったと見られます。なぜかという、立ち木を切り倒す権利はその地権者に限られます。ところが、柴刈りは、地権者でなくとも許されるのです。したがって、柴刈りに従事する者は、基本的に山林を持つことができずに、同時に田畑をも持っていない者の生業である可能性が高いのです。もっとも、桃太郎譚を調べていくと、お爺さんは柴刈りだけではなく、木こりとか、山へ畑仕事などさまざまな語られ方をしているので、全てのお爺さんが柴刈りと同等の貧しい立場であるという決めつけはできません。けれども、世間一般のイメージが、もし、「柴刈り」の方向で固定化されていく方向に、もし、いまここでそうなっているのならば、そのことの意味を今一度考えてみる必要があると思うのです。

たとえば、江戸の「桃太郎」譚を下敷きにした童歌に、「裏の折戸の賤が家に翁と媪とすまひけり」と「賤が家」と「賤」の語を用いている例などは、見過ごせません。桃太郎譚とても、昔話やことばの本質が持つ差異、区別の機能そうしてそれに連なる差別の機能と無縁ではいられないのです。

さて、昔話が差別と大きく係わるものとして、昔話とひと連なりにあることばの研究、言語学から、一つの挑戦がなされていることを、私は興味深く思います。それは、言語学者・田中克彦（一九三四〜）の一連の差別論です。二〇一二年六月には『差別語から入る言語学入門』が一年ぶりにつくま学芸文庫から復刊されました。

田中は、差別語が言語の機能のど真ん中にある、決して例外的なことばではない、と確信するからこそ、差別語を用いて言語学の入門書を著そうとしたのです。

とするならば、ことばとひと連なりの昔話を研究しているわれわれ昔話研究者もまた、『差別語から入る言語学入門』を著すことができるはずで、これは、近い将来の昔話研究、言語学の課題として登録しておきたいと思えます。もちろん、若い昔話研究者、言語学者の活躍が待たれる領域でもありましょう。

ここでも、野村純一が常々私どもに言っていたことを紹介しておきましょう。柳田國男の民俗学が避けた領域が三つあるというのです。それは、性、差別、芸能です。続けて野村は折口信夫がその辺りを引き受けたと言っていました。折口信夫は昔話の領域には基本的に手を出しておりません。まだまだ余地があるように私には思われます。

## 八、「原罪」という考え方（まとめに代えて）

以上、昔話がことばとひと連なりの性質を持つものであること。したがって、昔話研究、言語学と言語研究、言語学とは相互に係わっていくはずの性質を持つこと。そうして、ことば、昔話の本質として、「今―昔」「あるところ―ここ」「お爺さん―お婆さん」「山―川」「柴刈り―洗濯」のように、差異化、区別の役割があること、そうして、その延長上に差別もあること。桃太郎譚とともその例外ではいられないこと。これらを短い時間の中に詰め込んで説明してきました。

理解のための時間が限られております。ここでは取り敢えず、ことばを用いて日々を送ることが差別を引き起こす、昔話を語り、話して暮らすことが差別を引き起こす、と単純化して結果の一つだけを拡大して理解して下さってもけっこうです。たとえば、桃太郎譚を語り、話すいとなみの延

長に差別は待ち受けている、と、ご理解ください。

おそらく、このような結論に、ここにお出での方々には、嫌悪感を催されたのではないのでしょうか？ 先に紹介した言語学者の田中克彦は、差別を講演する場合の居心地の悪さについて、こう述べています。「最も気まずかったのは、十数年前に大田区で行なった講演会であって、区長の西野さんという方も聴衆の中にすわって、私の話を聞いておられたが、その表情が見る見る不安げになっていくのを見て、私は「すまないことをしているな」という気がしてきました。（中略）この種の催しに特徴的なのは、主催者が前もってはっきりとした主張をもって、依頼を受けた講演者は、それに沿って話をしなければならぬことになっているというところである。／もし研究会ならば、講演者の話の行方は講演者自身の立てたわく組に沿って話がすすめられ、そこでえられた主張を、それ自体として議論しあえばいいのであるが、運動のテーマがはっきりした講演では、最初から立てられた目的をはずれることがあってはならないのである。すなわち、講演者は一種、うけ負いの代弁者にとどまるべきであり、研究的であっては困るのである」といいます。ところが田中は、続けて次のように述べます。「学問の世界で、こうした、目的をはっきりと意図に込めた論は「政治的だ」として、最も反撥をかうものである」と（前掲『差別語から入る言語学入門』）。

まことに相済みませんが、私は政治的、日和見主義的な「御用学者」にはなりたくないのです。柳田國男が確信的に「昔話」の語を使用したように、本日は、昔話と差別という、昔話研究上極めて本質的な、そうしていまこの私が最も興味のある話題を、もっとも受け入れられ難（むづかしい）ような桃太郎の会で確信的にお話しいたしました。

けれども、ここに申し上げます。この問題をここにお出での方々克服した先には、より生産的な桃太郎の運動が開けていくことになるのでないかと、皆様に期待を込めて申し上げます。

確かに、昔話を、桃太郎譚を語ることが、差別に連なるという論旨は、口に苦く、耳に痛いかもしれないけれども、それに口を閉ざしたまま、耳を塞いだまま運動を進めても、広がりやを欠くことになるように思うのです。ここでも、私は野村純一のある研究をヒントに、その克服について、見通

しを示しておきたいと思えます。それは、八百比丘尼伝説、あるいは常陸坊海尊伝説<sup>21</sup>です。前者は、人間の赤ん坊と見紛う貝の肉を食したために八〇〇年の齢を得た女性が八百比丘尼である、後者は、武蔵坊弁慶と並び称された常陸坊が主人の源義経を見捨てて衣川の合戦の前日に逃亡してしまつたために死ぬことを許されずに江戸の御代まで生き長らえたという伝説ですが、これを野村は、人肉を食らった罪、主人を裏切った罪を引き受けて死ぬことさえ許されずにさまざま説話だと捉えました。そうして、これは、論文の中ではなく、大学での講義中に、そつとつぶやいたことですが、キリスト教にいう「原罪」は日本にはないと言われているが、八百比丘尼や常陸坊海尊が死ぬずに生き長らえて罪を償うのは、この「原罪」なのだ、野村純一は言いました。

さて、差別も、いじめも、なくそうなの、いけないだのと声高に叫んでも、その論理を見極めようとしないで、自分は係わりないところにあると思っている内は、それらはずっと続きます。本日、論じたように、ことばの機能、昔話等の説話の機能である差異化、区別の延長上に差別やいじめは起こるとするならば、差別やいじめをなくす唯一の方法は、ことばを使用しないで暮らすこと、昔話や伝説、世間話などの説話を使用しないで暮らすことしかありません。けれども、ことばを使用しないで暮らすことも、語りや話を一切しないで暮らすことも、われわれ人間にはもはやできません。とするならば、われわれがことばを用いて、語ったり、話したりして日々を暮らしていく以上は、われわれは全員が罪人であるという意識、いわば、野村のいう「原罪」の意識を持ちながら生きていくのが、差別やいじめを克服する方法としては次善であろうかと思えます。そのためには、差別やいじめが引き起こされる仕組みを、本日、論じようとしたことを不断に検討することが必要だと思つたのです。桃太郎譚を語る罪深さを副作用として心に秘めて、謙虚さをきつと含ませた上で、ことばや昔話の主作用を積極的に追究するといふのが、今後の貴会の運動を活性化していくのではないか。そう思います。以上です。ご静聴ありがとうございました。

注

(1) 上野和男他編『民俗調査ハンドブック』、一九七四年、吉川弘文館刊。

(2) 高木史人「昔話は世につれ、世は昔話につれ」学生研究会の昔話集・資料集 小史、あるいは昔話集・資料集の社会史・その一」(『学生研究会による昔話

研究の五〇年』二〇〇五年、國學院大学説話研究会・國學院大学民俗文学研究会OB有志編・刊) 参照のこと。

(3) 高木史人「はなしの伝承意識と伝承機能―安東花」(野村純一編『昔話の語り手』一九八三年、法政大学出版局刊) は、この卒業論文をもとにしている。

(4) 柳田國男「昔話覚書」(『昔話研究』第四号所収、一九三五年、三元社刊)。なお、この定義に対して疑義も提出されているが、それも含めて議論の叩き台としてこの定義を無視することはできない。

(5) 三谷榮一「物語の伝承形式の形成」(『日本文学の民俗学的研究』一九六〇年、有精堂刊)。

(6) 白田はいろいろなところでこれを述べているけれども、白田甚五郎「口承文藝の世界」(『白田甚五郎著作集』第五卷所収、一九九五年、おうふう刊、初出は一九六一年) を挙げておく。

(7) 三谷榮一「咄の発生」(三谷榮一『日本文学の民俗学的研究』一九六〇年、有精堂刊)。

(8) なお、私は、「語り―聴き」「読み―聴き」ということばを用いる。「聴く」となみの能動性を顧慮してのことであり、聞かせるという受動的なイメージを相対化するためである。同様の意味で、教育ということばにも、学習ということばにも、授業ということばにも、違和感を感じている。これらについては、今後、別に論じたい。

(9) 柳田國男「国語の将来」所収(一九三九年、創元社刊、初出は一九三六年)

(10) 高木史人「村の語り―柳田國男の昔話論小考」(『語りの世界』第一六号、一九九二年、語り手たちの会刊)。

(11) 白田甚五郎「民話の生誕」(『前出』白田甚五郎著作集』第五卷所収、初出は一九七六年)。なお、高木史人「昔と今」(永井均他編『事典哲学の木』二〇〇二年、講談社刊)、森野正弘「昔という時間、古という時間」「伊勢物語」における虚構の方法」(山口大学時間学研究所編『時間学概論』二〇〇八年、恒星社厚生閣刊) などの展開の論もある。

(12) 藤久真菜「記述への模索と「態」への気づき―岩倉市郎の聴き書きを考える―」(『口承文芸研究』第三〇号、二〇〇七年、日本口承文芸学会刊)。

(13) 昔話研究は、その研究の初発に当たっては、方言研究と地統きにあったことも思いだしておきたい。高木史人「方言研究と昔話研究―高田十郎の場合―」

(『口承文芸研究』第三三号、二〇一〇年、日本口承文芸学会刊)。

(14) 懐かしい一書、中村雄二郎『共通感覚論 知の組みかえのために』(一九七



- 九年、岩波書店刊)を挙げておく。
- (15) もちろん、時間の経過と共に、強固だと思われていた桎梏が解き放たれていくこともある。たとえば、児童文学において、みぎの桎梏を解き放とうとする試みもある。宮川健郎はさとうわきこ『せんたくかあちゃん』(一九八二年、福音館書店刊)という絵本について、「さとうわきこの描く女性像はいつも男らしい」と述べ、この絵本が洗濯「かあちゃん(女性)」という固定的な繋がりを相対化する契機となりうる可能性を提示している(宮川健郎「家族」の喜び)、『子どもの本のはるなつあきふゆ』二〇〇七年、岩崎書店刊)。
- (16) 野村純一「世間話と「こんな晩」」(『野村純一著作集』第二卷所収、二〇一〇年、清文堂出版刊、初出は一九七八年。なお、著作集第二卷の「解題」に初出情報が見当たらないのを遺憾とする)。
- (17) 関敬吾編『日本昔話大成』全二二巻、角川書店、一九七八〜八〇年刊。野村純一と大島廣志とは、第一二巻資料篇作成に編集協力者として参加している。
- (18) これらについては、機会を改めて論じたい。
- (19) この童歌は、あかばすえきち『絵本わらべうた』(一九七七年、偕成社刊)に引かれている。
- (20) 折口信夫に昔話の理会がなかったわけでは、決していない。野村純一「語り手と言葉の復権―「柳田國男と昔話」への序章」(『野村純一著作集』第三卷所収、二〇一一年、清文堂出版刊、初出は一九七五年)は、折口信夫が昔話を語る場の身近にある点では、柳田國男を凌駕していたと説いている。
- (21) 野村純一「椿は何故「春の木」か―「八百比丘尼」と「常陸坊海尊」」(『野村純一著作集』第六卷所収、二〇一二年、清文堂出版刊、初出は一九八九年)等。

〔本研究はJSPS 科研費 24530927 の助成を受けたものであり、その研究成果の一部である。〕

(たかぎ・ふみと)／人間生活科学部教授・口承文学・日本文学・民俗学)