

口承文学と文学史

藤井貞和

第一節　『東吉野の民話』の文体

伝承内容が歴史に変化してゆく過程を考えてみたい。ここではある観点からすると、歴史からずつと遠そうな『民話』というものを取り上げることになる。口承史からはほど遠いように思える民話集を、その文体面に注視しようというのであって、伝説や昔話類の専門の方からすると体験上わかりきっていることを言うことになるかもしれない。物語（ないし詩）と歴史との接点を考えるという課題の一環である。

従来のように話型¹ということからみるなら、再話や語り直しなどが施されている民話集にしろ、資料としてりっぱに生きられる。しかし一度は伝説や昔話といった旧来の枠組みを取りはずしてみたい、語りといふことに注目したいとも念願する場合には、語り口のできるだけ再現されている生のままの状態の保存がほしい。私じしんがその民話集を読んで方言の細かいようすやアクセントをわかるものであってほしいと思って、さいわい『東吉野の民話』（東吉野村教育委員会、竹原威滋・丸山顯徳編、ぎょうせい、一九九二・一

（一）は大いに興味をそそられる性格のものとしてある。

あとがきによると、昭和六〇・六一年（一九八五・六年）の調査の記録であつて、語り手の村の古老は一九一〇年前後の生まれが多い。（1）語り手の語りの実態が精密に再建されている、と見られ、（2）私（藤井）のアクセント形成期までいた奈良北部（旧奈良市内）と方言圏が近くてかなりの細かいところにまで理解がとどく、というのはありがたい。どういうことを問題にしたいのか、資料一を見よう。「村の英雄」というところに分類されている、力持ちの五郎宗が、もとは弱かつたのが、信仰の中心である高見山へ願をかけて強くなり、ここから活躍がはじまるのだという、五郎宗起源の話である。

資料一　「1 五郎宗の願掛け」

あのね、田中五郎宗^{たなかごうそう}言うのがおったんですね。ところがね、この辺の人はね、もう、誰もかれも力が強いんですね。ところが、その五郎宗はねえ、力が弱かつたんですよ。

それを何とかしてね、力持ちになりたいと思って、高見山へねえ、日参したわけですね、高見山へね。毎日ね、竹一本ずつ持つてね。ほいで、登ったのですね。ほど、

百日目の満願の時、竹百本になりますやる。したところが、その百本の竹がね、はじめ一本の竹でも重かったやつがねえ、百本の竹たばねて、持つことができたって言うことですわ、力できてねえ。それが願かけてましてんわ。一本ずつ持つて行くさかい、百日あるさかい、願でね。ほで百日目にやっぱり百本になつてるさかいなあ。

それを今度たばねて、あのう、力をもらつてですなあ、ほで、帰つて来たところが、足がねえ、地面へめり込むわけですね。力があるさかい。竹も重いさかい。ほで、これではいかんと思つてですなあ、ほんでも引き返して、高見山へお願ひしたのはね、そ

「時と場合によつて、その、敵一倍の力を授けてください。

その間では、もう力いりません。」

て言うたわけですね。それで帰つて来た、言うわけですね。それから、その、五郎宗の活躍が始まるわけですね。

(平野 上野善一。傍線藤井《以下同じ》)

文末の形式に見ると、聞き手が集会所にやつてきた研究者らであるためか、丁寧語、共通語が見られる、「たんですか」(タノデスヨ) 「(弱い) んですか」(ノデスヨ) 「たわけですか」(タワケデスヨ) 「たのですわ」 「たつて言うことですか」 「てましてんわ」(オリマシタノヨ) 「てるさかいなあ」(ティルカラネエ) など傍線のようになつて、大きく「した」と「非た」とにわけられる。書かれる文章の場合にもじつにしばしば、「した」と言いついた

り「弱い」「言う」などと投げ出したりせずにこの種の表現を文末にあらわすことがある。だから、ここで民話を語る文体を見ることはわれわれの表現活動を観察することにもつながる。

これらのうち「です」は話を開きにきている研究者らを意識した丁寧語だろう。「てましてんわ」は過去ないし完了が感じられる表現で、「願かけてましてんわ」は、「まし」が研究者らを意識した敬語だと見ると、それを払つて「(願かけ) てんわ」とすると、これがいわば村人を相手にした表現のようで、「て(過去ないし完了)・ん(!!の)・わ」と見ると、これもやはり言い切りを避ける文末であることがわかる。

「た」があるばいに見ると、そこで言い切りにせず、「の《ん》」「わけ」「(と) 言うこと」という体言に続けることによつて、「た」のもつてゐる過去ないし過去完了から時制を解放し、「だ」である」「です」と、語りをいちいち現在へもつて来る、という日本語の語りの特徴がよくあらわれている。「た」がない場合は文法上、もともと時制から自由になつてゐる。過去の時制で言つたことを、現在へもつて来るのは、現在において説明したり確認したりしていることになろう。

「ということだ」という確認や「ということだ」という説明や理由づけは、伝承において特徴的であるはずがない。伝承が日常の言葉遣いとちがうということを言いたいのではなくて、その逆に、日常生活とまったく同じ言葉遣いが「五郎宗」の伝承を語るのに際しても用いられる。伝承の表現が、確認や説明をすることを繰り返

し、事実から身を引き離したり、話題にたいして語り手がその外部に立つたりという姿勢を取る、という叙述の方向はごくわれわれの日常に行われるところだ。

日常生活で、現代の会話や文章のばあいに、言い切りをせず、「のです」「わけです」「のだ」「のである」「わけである」「わけだ」と納めるのは、現在時点での確認や理由の説明をする、といふことであつて、伝聞や推量ではなくて確認や理由の説明だといふのは叙述における態度の表明としてある。「たつて言うことですなあ」というように「と言う」がでてくるはあいに伝聞の感じがあり、またあとの例に見るようにならいいわ」「らしいが」というようなのは推量である。一般の言語生活で、伝聞や推量で言つたらいいところを確認や理由の説明でいうから、力づよさや説得できる雰囲気あるいは欺瞞性が生じるし、その反対に確認や理由の説明であつてよいところを伝聞や推量で言うことによって、会話をなめらかにしたり、謙遜の雰囲気を生じさせたりする。民話の語りもおなじことなのではなかろうか。

第二節 伝承内容の真偽についての保留

資料二 「3 五郎宗岩（2）」

田中五郎宗^{じゅうぞう}つて言うの、おつたのかどうか、知りまへんのや。この方が、大変の抜群の力持ちでしてな。それから毎日、尺^{しゃく}の竹を持つて、高見山へ上がつたんでんな。毎日、一本ずつ持つて、

日常生活の会話や文章のばあいに、言い切りをせず、「のです」「わけです」「のだ」「のである」「わけである」「わけだ」と納めるのは、現在時点での確認や理由の説明をする、といふことであつて、伝聞や推量ではなくて確認や理由の説明だといふのは叙述における態度の表明としてある。「たつて言うことですなあ」というように「と言う」がでてくるはあいに伝聞の感じがあり、またあとの例に見るようにならいいわ」「らしいが」というようなのは推量である。一般の言語生活で、伝聞や推量で言つたらいいところを確認や理由の説明でいうから、力づよさや説得できる雰囲気あるいは欺瞞性が生じるし、その反対に確認や理由の説明であつてよいところを伝聞や推量で言うことによって、会話をなめらかにしたり、謙遜の雰囲気を生じさせたりする。民話の語りもおなじことなのではなかろうか。

資料三 「12 五郎宗話（瀬田の唐橋の擬宝珠）」

その五郎宗がね、このまあ、昔の、言うたら諸国漫遊に歩いとつたもんやろ。そしたら、あの瀬田の唐橋^{から}の橋柱^{はし}やろな、それを繼ぐのに、橋杭^{はし}をヨイショヨイショと、皆^{みな}が打つとつたらしきが。

ほで、五郎宗は、そこへ行てね、笑^{わら}てん。

「お前ら、それぐらい人寄らんと、そんな橋杭入^{はいら}んのか。」

言^わうて、笑^{わら}た^つ言う。

ほで、

「そんなんやつたら、お前打つてみい。ほな、お前やつたら入^{はいら}るのか。」

言^わうて。

「そんなんもん、すぐ入^{はいら}るやないか。」

言^わうて、ほで、五郎宗が、手^てで持つて、一本ギヤギヤアーと揺すて、ガアーツと入れたらしいわ。（以下略）（瀧野 萬谷史郎）

資料四 「7 狐火（1）」

昔、あの、エノミの木^木言うてな、エノミ言う木がありますねん。

それから百日の願かけまして、そして満願の日に百本の竹をぐつと背負^せにして、かついて降りたつて言うんでんな、この道を、そうしますと、道がひつこんでな。あらや道ていいまんね、道がな。そこで竹を捨てて。それから五郎宗岩へな、こんな岩がありますねん、何千トンというようた岩が、そこへな、投げたといいまんねん、竹をな。いまだに高見山の参詣道に、五郎宗岩ちゅうのがあるんでんな。

（平野 裏隱居三雄）

その木はねえ、大木になつて、倒れまつしやろ。ほて、腐つてくれると、燒^かちゅうのが、ほれから、夜さり雨降つて、その、寂しい時ありまつしやろ。その時に、その炎^{ほのぶ}出でてな。

それ、わしもな、墓に、村墓にエノミの木の腐つたんがな。そこを夜さり十二時頃、帰つて来るんですわ。すつと、墓に、墓い

うたらどうも恐い。それみて、じつとボーッと狐火^{けづけ}みたいにね、燐言うて、紫の火がボーッとも燃えるんですね。

その、天氣の日は出んと、雨が降つて、なにかの現象で出るんですね。こう、蠟燭^{ろうそく}立てたように、スーと、その、青い火が、ほんまに出るん。あれは確かに、それは、昔^古、この山の雜木林があれ、腐りまつしやろ。と、あれ、木の燐が燃えるらしいんですね。それを皆が、その

「見た、見た。」

言う人は、そんな事はないと思つて。考えたら、そういうような、何か、火が燃えるんは、確かにありますな。

(小《お》 小川竹雄)

資料五

「6 みみずと蟹」

昔^{むか}、みみずとな蟹とは喧嘩^{けらわ}してんやで。あのなあ、みみずと蟹と喧嘩^{けらわ}してなあ、蟹はみみずになあ、

「尻か頭か、頭か尻か。」

言うてかまいましてんやと。ほたら、みみずはなあ、

「行きか帰りか、帰りか行きか。」

て言うて言い返しましてんやで。ほたら、みみずは、

「尻に鉢巻き、しはしまい。」

て言うて。あのみみずに頭のほうに輪入つてますやろ。ほいでみみずはそれで勝ちましてんやで。そない言うておじいさんがな、私の子供に話を教えてくれたのを聞きました。

(小 達中ツルエ)

「おつたのかどうか、知りまへんのや」(資料二)とは、柳田国男『口承文芸史考』に言うところの「『信すべき物語』との差別をしよう」とする方法を露骨に示す、という箇所であるうか。信じはいけないというメッセージなら、そのような表現はあるかのよう柳田は言う。疑問をなしとしない。

資料二の内容は資料一と同じ話題のもの。「たんでんな」(タノデスナ)「たつて言うんでんな」「たといまんねん」(タト言イマスノダ)とあいまつて、伝承、伝聞であることの表明がずっとあり、最後は「いま」の事実にむすびつける。こういう民話が、過去を語るというのに終わらず、現在へもつてくる、つまり伝来を語るという関心が強いことを、文体にも、内容にも、見ることができる。

資料三は、やはり伝聞の文体をしつこく取つてゐる。「らしいが」(ラシイヨ)「てんと」(タノダソウダ)「たつ^か」(タトイウ)「らしいわ」(ラシイヨ)と、まさに、信じてしまふというなんらかの前提にたいする、事実であることをあいまいにしておこう、といふ、繰り返し繰り返しその表明である。力持ちの主人公が橋作りをしているところで、橋のくいとは川の中にしてあるうか。べつの五郎宗説話に奈良の國^{くに}で土手の崩れたのを見て杭打ちをす

るのがあって（11「五郎宗話（杭打ち）」）、古い国造りの説話を感じさせる。

資料四是なかなか味わい深い。まず「昔」というようにはじめられるものの、自分の体験談をけつして過去の時制を使わずに話すしめるという、したがって、目で読むだけだと、支離滅裂のように聞こえる語りである。この話のどこが「昔」とはじめられるにふさわしい内容であろうか。ここは自分の過去を昔といつているとし

て、柳田によるまでもなく、昔話とは「昔」と語り始められる話という意味だとすると、説話を語りはじめるに当たって、その約束ごとだけが守られているようにも、この説話の語りは聞こえる。「昔」と言いはじめ、もう一回「昔」と言っているところがある。支離滅裂な語り方なのに、これで聞いていて、わかるのではなかろうか。

時制をあらわす語が、過去を示すものとしては、会話文中の「見た」を除いて、見当たらない。「昔」と言い出しているにもかかわらず、言わば現在時制で語られて行く。叙述というものが、伝承において過去の時制を不可欠としない、ということを確認できるのではないか。このことは古文のそれこそ『竹取物語』をはじめとして、物語文学が、現在時制ないし非時制で語られる、という特徴と呼応している。これについて後述しよう。

資料五はそれにたいして昔話である。「昔」にはじまり、「てんやて」（タノダソウダ）「てんやと」をしつこく繰り返し、過去からの伝来であることを示すとともに、伝承の経路を、おじいさんから伝えられた、しかもそれをかたわらで聞いたことだと、話の伝来

について、いわば無関係という距離を取る。伝承に對して責任がないことを徹底して表明している。「責任を避ける目的」（柳田）とは、無責任というより、自分の外部に伝承が客観的にあると、それについして自分は積極的な関与をしない、ということの言明ではないか。これは集会所での、研究者たち相手の謙遜であるとみると、やはり昔話や民間伝承とはなにか、ということをよく表している例だろう。

民間でのこのような話は信じるべきでないことのアピールだと、柳田なら理解することだろう。柳田に言わせると、語り手がそう言っておかないと、聞き手が信じるといけないから、ということです。そんな信じ込みはべつに子供に限らぬ、というのがその眼目であつたかと思う。そして、むしろ信じてはいけないという意味をすら持つていて、と繰り返している。すると、よく知られる、たとえば「とんとある昔、あつたかなかつたかは知らねども、昔のことなればなかつた事もあつたにして聴かねばならぬ。よいか」（同）という鹿児島県肝属郡の事例、あるいは黒島の「さる昔、ありしかなかりしかは知らねども、あつたとして聴かねばならぬぞよ」（同）と冒頭に言つてきかせるという事例と、柳田の意見とは、はげしくぶつかってしまう。ゲナ・ソウナ・デアッタという表現とそれらの事例とが矛盾することを、柳田じしんが「撞着」だと認めている。両立しがたいもののなかから厳肅な神話の殘留をさぐり当てるのだ、というのは強弁であろう。柳田はここで大きく破綻しているようと思える。「撞着」そのものを解決するのがさきだらう。

変な思い合はせかもしれないが、子供にたいして親はじつに多くのうそをつきつづける。真理を探究せよ、といふのは学校や社会の教育の基本だとして、家庭教育なら、あるいは親代わりの者や長老の施す教育は、ものごころついた幼児に、うそを教えて僥々まい。

うまれた赤児へのイナイナイバアからして、いるのに「いない」と子供にうそをつく。うまれおちて出会うこの最初の言葉が、存在を存在しないとうそをついて、じつはいるのだ॥「バア」と明かすという、これが教育の開始である。つまり存在を存在としてあらわすのなら言葉は要らない。信じるべきか信じる必要がないかをむしろ聞き手に判断させることが役割としてある。信じてはならない、として話をはじめるようなことはあるわけがない。見て来たように、伝承だから語る、と語り手は言いつづけているのであって、だから事実の話だとも言うのであって、昔話にかぎらず伝説を含む多くの民話が熱心に伝来されるのは、その言語活動のやみがたい要求を深い根拠としている。

昔話がそのままそうだということはないにせよ、しつこく信じるかどうかの判断を中止するのは、かららずやその問題と関係しているはずである。伝承であることを示し、うそか本当かについて語り手は距離をとる、聞き手に大切な判断をあずけていることになる。無責任でありつけようとしているわけではなく、そういう大切な共同体を作り出して、伝承にたいしてみんなが協力することにおいて対等であろうとする。

第三節 口承文学と書き言葉

資料六 「1 神武天皇と嚴^{カニ}龜(1)」

この丹生川上神社のな、あれのもつと右、今言う神武天皇が馬脈^{まく}か、あこ越えて下りて来て、そこで裏の宮はん、今丹生川上神社でね、まあそこで天神祀^{まつ}って、そいから戦勝占うのに、嚴龜^{カニ}の壺を川に流して、それ下りて来てね、あこで戦勝の祈願して、大和の賊を平らげんのに、戦勝の祈願、あの宮はんとして、そいから、それ占うのに天の香具山から土持つて帰つて、嚴龜をこしらえる土を持つて帰つてね。そこで焼いて壺をこしらえて、昔の話やさかい遠い話や。その嚴龜の壺をね、村のあの、どつか宮はんの下からちよつとこっち百メートルほど下に、魚見石^{うおみいし}であります。したやろ、あこでその壺を川へ沈めたらな、ほた鮎^{えい}がまあ、死んで流れたらし。酒にといふかな、酒を造つて入れたもんらしい。その酒に酔うてアルコール分に酔うて鮎が死んだつて。こんなまあ、嘘かほんまか知らんけども。(以下略)(小川 石田隆文)
神武天皇が大和へはいるにあたつて戦勝祈願をしたという伝説である。前半と後半とで、語りの文体に相違があつて興味をそそられる。しかし伝説としてふたつのことを言つてゐるのでなく、戦勝祈願として占うのに、いつべを流したら鮎が死んで流れたというのはそれで話の単位、ないし型として一つであると判断できる。

語りの前半が、なんらかの書き言葉を色濃く背景にもつて、直接ではないにせよ、それが口承化して行った、という経緯をうかがわせる。いづれは、『日本書紀』に仮名書きで「いつべ」（怡途背）あるものの、後世の日本史の教科書などでは一般に「いつべ」であつたろう。そのような書き言葉らしさをのこすにせよ、語り手は直接に書物で読んで知ったというのではなく、村の伝説となっているのを語る。語りの文体ながら書き言葉をのこして、つまり述べてきたような、伝承の文体をせず、だいたい共通語で、推量の助動詞を使うことなく、実際には区切れないがれてゆく叙述は、まさに歴史へと叙述を一段と近づけているというべきであって、書き言葉を背景にするとはそういうことだろう。

後半はいかにも村の伝承らしくなって、「らし」「らしいな」「だつて。こんなまあ、嘘かほんまか知らんけども」という、例の、事実であるかどうかをあいまいにして伝承にたいし外部に立つような表明をもつ。「さかい」からあとは書き言葉を前提としない、口承文学らしさをより多く持つといふことができる。

『日本書紀』の神武紀に見ると、これは推定ながら、失われた複数の口承が前提としてあって、それが失われる、消されるかわりに書承となつている。石田さんの語りでは反対に、書承のかげをのこした口承となつていて、時代は大きくへだたるようでも、口承と書承との相互の関係を示すものであつて、両者はけつして一方通行でない。日本社会における限り、歌謡や語り物をも含めて、口承と書承との相互の関係をたえず注意しておくれなければ、中途半端に丁寧語や共通語が出てくることまた、述べて来たように、文字の

考察して終わることになる。

たとえば柳田が示唆し、日本口承文芸学会でよく論じられた、翻訳昔話が語られてゆく「味噌賣橋」などに同じく、口承と書承との相互の関係がいきいきと伝承をもたらすことを見せていているといえる。つまり口承から記載へ、といった一方通行で見てはならない、ということになるのだと思う。高木史人氏の「『昔話の語り手』の一九〇〇年」（『口承文藝研究』一八、一九九五・三）は国語教育のなかで飛躍的に多量の語りを語る語り手が誕生していった次第を推定していく、文字文化の外的な影響下に、口承文学が貪欲に生きて行くさまを描いて見せた。それを「変質」といってよいものか疑問を私などは感じるにせよ、突破口として今後へもたらすものが大きい。

そのような問題提起は、先にもいったように、文字は口承文学にどうかかわるのか、七、八年前にこの学会で文字が取りあげられたことがあった。口承は、文字と対極にある、という大前提を動かせないにせよ、書き言葉がこのようにして口承に入つてくる、ということがある以上、口承文学は文字について、きちんと考えなければならない、ということがあろう。たとえば今回の事例に見ると、資料一～五の語り手たちが、文字を、べつの局面で、知らぬとは考えられないのであって、語るときにはしかし文字を忘れて語る。口承文学の語り手となつて語るのであるから、これらの伝承が、文字以後によって変質させられているものとだちには考えられないし、

問題でありえぬ、対者待遇の課題に属する。

今回の民話集からは分からぬことながら、語りの現場での要素として、声と、直接の待遇関係と、身振りという、三者が語りの現場での要素としてある。書き言葉の文学は、それらの直接の待遇関係と声と身振りとを内面化して、失われたふりをする。声と身振りとを、見えない、聞こえないものとして隠し、直接待遇もまたあとに言うように取り扱われるかのように見せる。けれども、隠される、とは、つまり虚構として内面化されることであって、虚構としてはあるのであって、復元不可能なほど口承の世界からとおざかり変質して書き言葉が成立するかのように見ることは当たらない。

資料六は、たとい文字文化が前提にあるとしても、口承化されてゐる、つまり口承文学として書き言葉が口承をどう生きるか、貪婪にそのなかを生きる、という問題としてある。文字を知っていた古代において、口承の世界は文字を求める（それゆえにわれわれに知られる）わけだし、平家の語りや講談にしても「よむ」といえばあいが、それでけつして口承文学であることをマイナスにするわけでなくして、口承文学独自のステージとして、たとえば平家の何百という異本が生成、発展して行くのは、文字テクストであるはずのものが口承文学性を担っていることをよくあらわしていよう。

第四節 歴史的と詩的と—《事実》をめぐって

資料二の「おったのかどうか、知りまへんのや」以下、「たしか

に居つたらしいですわ」「おばあちゃんに聞いてますけど」「わしら、子供の時に聞いたのに」「それは事実な話ですわい」「昔、言うても、明治中頃やろかね……。本當か嘘か、こいつは知らんで」「こんなまあ、嘘かほんまか知らんけども」「年よりの爺さん、そんな話聞かしてくれよってな。なるほどなどと思つてますよ」「これはまつたくの伝え話ですがね。……祖母の話では」「ある人にしこきましょか」などの言い回しが無慮数百あふれる『東吉野の民話』。その伝承をされてきた経路を言つて、創作でないことをことわりながら、事実であるかどうかは保留し、かと思うと、事実であると強調するばあいもあって、それは伝説から昔話にいたる全体にわたつてくまなくひろがつてゐる。

ひたすらここでは「歴史への想像力」のはたらくのが民話だ、と言わざるを得ない。事実であるかないかではなく、事実であるとも、事実でないともあって、事実だと断言することも含めて、話をすることはなんらかの「歴史的過去」をもち来たらす、といふことであつて、それはやや難しく言うと歴史的想像力とも言い換えられるものなのであろう。伝承のなかに歴史へのはじまりが、語り口のうちに雑然とある、というべきであつて、そういうことの積み重ねのうえに整備をへて歴史叙述がある、というのがよからう。いわゆる歴史をあつかう物語と、民話のなかに過去を想像する語りとは、分けて考えるよりは、歴史への想像力としてまとめて見るべきだらう。川田順造氏の言われる「口承史」とでもいべきものをなかなかわれわれは日本社会に見いだししたい、ということが

あらう。その点では日本社会のばあい、「歴史」は文字という権威によつて正史が書かれ、また外史のたぐいも文字によつて書かれていて、口承史といふべきものはなかなか知られない。歴史時代とはまさに文字によつて歴史が与えられた時代のことであつて、七世紀代よりほんのように行われてきた。わずかに私の知るところでは宮古島の歴史伝承が歌謡で行われたのち一八世紀代になつて書承化されるという事例を知ることがで能く。沖縄社会では一八世紀代から文字による歴史叙述の時代にはいる。

しかし『大鏡』や『栄華物語』そのほか、文学史上に知られる、いわゆる歴史物語といわれるようなもの、資料の集積でないまとまりをもつた歴史叙述は、むろん漢文で書かれることがある一方に、どうして仮名の物語として書かれつづけてきたのか、という問題である。『古事記』もまたそのような「仮名による物語叙述」としての本質をこそ、なぜ『日本書紀』とはべつに編纂されなければならなかつたのか、と言う問い合わせに対する答えとして、与えられなければならない。日本社会に口承史はないとしても、ここに視野にはいつくるのはこれらの物語叙述としての、正史に準じた歴史のたぐいではなかろうか。従来、歴史でもあり物語でもありといふいかげんな書物として価値が低くみられてきた『大鏡』や『栄華物語』などに語りの視野から正当な評価がなされるべきときに来て、よう。歴史と物語とのそのようにしてある二元論を克服しなければならない時にいたつている。

民話は、非現実な過去であろうと、現実にありえたと想像される

過去をあらうと、なんらかの参照物に向かつて叙述を構成しあげてゆく。はじらしながら、ためらしながら、それでも叙述といふ行為に従事することを、求められる場合には、拒否すべきでない、いわば社会的な、村といふ公共の社会関係のなかに伝承はあることであって、自分の一存では肯定も否定もできない、つまり自分のそとにあることであるとする。それが伝承、伝説を語るということにはかならない。

いささか抽象的な談義になるが、冒頭からしきりに日常の会話や言語活動を注意して来たのは、われわれのその言語活動じたいが、たえず過去への想像力をはたらかせている、ということで、そのごく一部に伝説や昔話がある。またその過去は空想や未来や仮定される過去へも置き換えられる。戦争や大震災の記憶をはじめとして、体験的、あるいは非体験的な、またははつい去年や一週間前や昨日や、または幻想される世界の終末であつてもいいので、われわれは複数の時間にたいし断定し説明し、または推量し仮定することによつて、日常生活の関係をたえず作り出す。ときには記憶を記録へまとめあげることを試み、大きくは映画にすることもあれば、証言リドキュメントのたぐいをつみあげるというように、『それじたい』ではない、その二次的な生産というか、想定される事実にたいする比喩的な関係を作り出す、つまりメタフォア化に専念するということもある。

そうすると民話じたいは、歴史的な想像力が活躍する場だからと言つて、それだけでは日常生活の似絵なのであつて、歴史への想像

力ということは民話であることじたいを特徴づけない。民話が民話じたいであるためには、ある種のまとまりが必要なのであって、そのまとまりにおいては、いま使ったメタフォアという語を使ってい

うと、話型、人物、会話、こつけいな要素など、現実であり得ないからには、メタフォアの集積にはかならないことになる。メタフォアとはもっとも広い意味合いで、詩的な、あるいは文芸的なまとまりを構成するための素材となる。

詩であることの突出として、資料三の「ギャギャアー」や「ガーッ」を見ることがあるし、資料五の「尻か頭か、頭か尻か／行きか帰りか、帰りか行きか／尻に鉢巻き、しあしまい」もまた見えるかたちでの詩の語りとしてあるのではないか。

一般には詩の表現が後退し、それらが隠されることによって民話は成立する。とともに、その表現の根柢を覗かせるようにして詩の言語をときめ効果的に出す。詩の集約的な表現である歌謡が前面に出てくる語りの民話や、叙事詩的と言つていい、あるいは叙情的な民話といつていい、詩による語りのばあいも、沖縄の民話集などに見られ、野村純一氏の注意される「うたむかし」もあり、早物語の歌謡らしさは語り物と連絡することが注意される。現代の本格的な文学にしろ、はるかな叙事詩のすえに位置しよう。

詩の言語と、歴史を想像する言語とは、対立するようでいてそのように移行的であり、程度に応じてさまざまな詩の想像力と歴史的想像力との関係のなかに、歴史の物語から民話までが存在して行われる、いうことができる。

第五節 伝承の言語的な根拠—古典から見た

文学史上の古典について見ると、地の文はけつして話しかける文體で書かれておらず、たとえば『源氏物語』についてみると、

六條わたりの御しのびありきのころ、内よりまかで給ふ中宿りに、大式の乳母のいたくわづらひて尼になりにけるとぶらはむとて、五條なるいへ尋ねておはしたり。

御くるまいるべき門は鎖したりければ、人して惟光召させて待たせ給ひける程、むつかしげなる大路のさまを見渡し給へるに、この家の傍らに、桧垣といふもの新しうして、上は半部四五間ばかり上げわたして、簾などもいと白うすずしげなるに、をかしきひたひつきの透きかけあまた見えてのぞく。立ちさまよふらむ下つ方思ひやるに、あながちに大高き心地ぞする。いかなる者の集へるならむと様かはりておぼさる。(夕顔)

とあるのは、会話文でない以上「はべり」(ございます、でございます)といった丁寧語がみられない。これは、見てきた、直接の待遇表現をいつぱい使う、集会所での伝承での語り方「たんですわ」「てましてんわ」と大きくちがう。作者が書き、それを読者が読む、というばあいに、間接的な伝達をもくろむものであるからには丁寧語をまぬがれる、ということが大きな特徴としてあって、まさにここに書き言葉が自然に成立する。

時制を見ると「おはしたり」は「いらっしゃっている」という、

主人公の光源氏がいまここまで来てそこにいることをあらわし、これから起きたことにたいして読者を同じ時間へ導く。そういう意味での「おはしたり」は、いまそうしている、という意味で「いらっしゃった」と、だれだれさんがたつたいま到着しました（舞台に登場しました）というような感じで言うのならないが、過去の意味で「いらっしゃった」とすると、そのあとの「のぞく」「…ぞする」「おぼさる」という現在時制の臨場感とくちがつてしまふことになる。刻々と《現在》を描写するのが物語の文体で、「たり」は「てあり」だから、完了していることがいまにある。資料四に「昔」で語りはじめていっこうに過去の時制をあらわさぬ語りを見たのは、物語文学に通じるものがあるのでなかろうか。

先に述べた、歴史への想像力が、民話のなかでは、伝承という形式や、文法上の提示によって、現在へと時制を解放するありがたで示す、ということは、古い日本文学の古典にも対応して見られるところであつて、それがたとえば助動詞で見るならば「けり」というようなのが、過去の助動詞と交替して、なぜ平安時代の物語にはたくさん使われるのか、といった問題を解決する。「昔、男、うひかうぶりして、奈良のみやこ、春日の里にしるよしして、狩りにいにけり」（伊勢物語・一）以下「けり」が各文ごとに見られる文体を初期の書かれる和文は特徴とする。「けり」はなかに「あり」という語を含むように、けつして単純過去なのではなくて、過去から続いて来る継続（現在）態を見せる。まさに、現代語でいうと（おつたんですね）「たわけですか」「ましてんわ」「たつて言うことで

すわ」「たんでんな」「てんやて」「てんやと」などのように、過去を時制からはずし、現代へひきよせる言い回しに相当する。「です」「ます」などの丁寧語を避け、「よ」「わ」などの終助詞をやめると、「たとい」「たのだ」「たわけである」「たことだ」という表現になる。「た」プラス「の《こと、わけ》」プラス「だ・ある」になって、過去を体言で受けて現在へもつてくる言い回しになつており、現代語での会話文にひとしくなる。「たとい」「た（こと）」という「と」は体言に準じて見ることができる。会話文は婉曲によって事態をやわらげて言うから、伝承の言い方によつてそれをあらわす。「けり」に伝承性を感じられることもそこから説明できるのではないか。

『金葉和歌集』巻一〇に、これは難問ながら、

ゐたりける所の北のかたに、声なまりたる人のものいひけるを聞きて、

あづま人の声こそ「きた」に聞こゆなれ 永成法師
みちのくにより「こし」にやあるらむ 律師慶範

という連歌があつて、このやりとりに見ると、「来し」（「越し」あるいは越の國の意味とのかけことば）が東国方言の「来た」（北の意味とのかけことは）と同じだ、というのだから、「た」という完了語が過去をあらわすものとして、十二世紀前半には地方で進んでいた（中央では異様に聞こえた）ということがあつたとわかる。このことを認めぬ注釈のきものは分かる。しかし、單に、北のほうに聞こえる、というだけの歌なのであるうか。「来た」の意味がか

けられて いる とみる ので なけれ ば この 連歌 は 生き られ ない。

「た」という完了が叙述として過去としか思えないように使われる（しかしながら疑うに足る）例は、キリストン版の『いそばのはぶらす』（一九三五年）などがそうで、

エウローパのうちヒリジヤといふ国のトロヤといふ城裡の近辺にアモニヤといふ郷むちがおぢやる。その郷に名をばイソボいそぼというて、異形いぎけい不思議な人体じたいがおぢやつたが、その時代エウローパの天下にこの人ひとにまさつて醜い者うしもおりなかつたと聞えた。

と見える。時制を持つ言語の翻訳がこのように「た」を持つことに深い理由があるはずだ。しかし、時制をあらわすために採用された文体かどうかということにはなお十分に慎重でありつけたい。このころには「けり」はもう完全にほろんでいて、その「けり」はどこへいったかというと、まさに民間での語りにおける、見てきたような伝聞の文体へ継承されていったろう。一六〇七世紀代には咲本を中心とした現代語としての「た」がこのように成立する。咲本がまさに「本」であるとはこれは書き言葉の自然な成立であることをわれわれは見抜く必要がある。

（ふじい・さだかず／東京大学）