

てしまう懸念もある。この点について、野村は「いずれかに著しく拘泥すれば、いずれそのときは他の立場や見解を強引に切り捨てていってしまう結果になりそうである。伴って、これに生じる視界の狭隘さといったような弊害は随時容易に予測できる。」と述べて、広く研究状況に目配りする大切さを説いている。「危険な話群―断腸亭日乗―から」。私には、野村純一の昔話研究は、一步一步、一足ごとに確認しながら慎重に歩を進めてきたように見える。それに比べると、世間話の研究は、肩の力が抜けた自由な筆の運びで、着想も縦横に広がっている。話の世界が日常に溶け込んでいる環境のなかで育ち、身につけた感性であろうか。野村の世間話研究には、身辺に生起する同時代の話を逸早く捉える鋭い発想が随所に脈打っている。

#### 参考・引用文献

重信幸彦『世間話―再考―方法としての『世間話』へ―』『日本民俗学』一八〇号 一九八九

日本口承文芸学会編『シリーズことばの世界 第3巻 はなす』二〇〇七 三弥井書店

根岸英之『市川民話の会編』『市川の伝承民話―『生活譚』の展開と可能性を中心に―』『昔話伝説研究』一七号 一九九三

野村純一『日本の世間話』一九九五 東京書籍

(つねみつ・とおる)／国立歴史民俗博物館名誉教授

体的な内容は覚えていなくても、何をテーマにどのように講義をされたのかの記憶は、比較的鮮明である。

ここでは野村純一先生と表現しているのは、曲がりなりにも大学で授業を受け、成績をつけて頂いたからである。優だったか良だったか、あるいは可であったのかは忘れているが、試験は合格で単位認定されたことは確かである。その前の学部二年生の時には新潟県の栃尾市史のお手伝いをしたことがあり、この民俗編のまとめ役が野村先生だった。長岡から小さな電車に乗って栃尾に入り、集落の普通のお宅に泊めてもらったの民俗の調査だったので、野村先生が一緒の調査ではなかったが、かたちの上では先生の元での仕事であった。

大学卒業後は、新潟駅で駅弁と缶ビールをもってホームから特急ときに乗ろうとしておられた先生を見かけた記憶がある。おそらく足繁く通っておられた山形か新潟から帰宅されるときだったと思う。その後は日本民俗学会の理事会で一緒にさせて頂いた程度であった。

野村先生とはこの程度のつながりであったが、大きく変わったのは國學院大學文学部文学科に伝承文学専攻が新設されるということ、平成四年(一九九二)四月からは兼任講師として「民間伝承論」などの講義を担当し、平成六年(一九九四)四月には専任講師に就任してからであった。伝承文学専攻は、倉林正次、野村純一、倉石忠彦という先輩というか先生方に加えて私という四名体制であった。倉林先生が定年退職となり松尾恒

【第七七回研究例会 野村純一論―その研究方法と業績―】

## 口承文芸の文化学

―野村純一の視座―

小川 直之

はじめに

平成十九年(二〇〇七)六月二十日に七十二歳で逝去された野村純一先生の学問について例会でシンポジウムを行うので、そのパネラーをという依頼があったときには、これを承けるべきかどうか若干の迷いがあった。私は確か昭和四十八年(一九七二)に國學院大學文学部文学科で、当時助教であった野村先生の日本文学特殊研究という講義を受講している。講義内容は私家版の『閨澤幸右衛門昔話集』を使つての語り手論で、ここに掲載されている語りの系譜を辿るための詳細な家系図には驚いたことを記憶している。当時私は井之口章次先生が指導する民俗学研究会で民俗学を学び、民俗調査もずいぶん行つていたので、野村先生が作成された語りの家系図にどれほどの信頼関係と手間が必要なのかはわかつていた。もう五十年ほど前のことなので講義科目名も含め記憶はおぼつかないが、語り手論であったことと、教室にはおそらく講義プロットを記したB六版のカードを持参されたこと、文脈は覚えていないが味噌の民俗を話されたことが記憶にある。具

一氏を後任に迎えたが、松尾氏は平成十四年(二〇〇二)に国立歴史民俗博物館に転じ、この後に野村先生から自分と同じ分野の教員を先取りで採用しておきたいということで人事が進められた。平成四年からスタートした伝承文学専攻は、四年後の平成八年(一九九六)には完成年度を迎え、同時に文学部改組が行われて文学科は日本文学科となった。伝承文学専攻設置と年次進行に伴い、何人も兼任講師の依頼など教務事項も増えたが、その担当も私が行うことになって、兼任の人事は原案を野村、倉石の両先生に提案して進めた。野村先生は人事については、明確な基準をもっておられ、適切ではない場合にははっきり理由を述べられた。こうしたことを通じて野村先生からは大学教員としての姿勢・考え方についての示唆も受け、そのなかで先生の人となりとか考え方を知ることができた。

平成十二年(二〇〇〇)には、野村先生は紫綬褒章を受章されたが、この案件は、その半年ほど前に大学に連絡があり、人事課からの依頼で人事課課長補佐と私が先生には内密で書類作成を進めた。まだWeb情報などは整備されてなく、雑誌類でいろいろなことを調べるなど書類作成には手間がかかったが、専門分野は独断で「口承文芸学」がもっともふさわしいと考えて提出した。後日、文科省は「国文学」を予定していたと聞いて、このことを知らなかったのが幸いであった。受章の報道では専門は「口承文芸学」で行われ、提出の専門分野がそのまま認められたのは私としてうれしかった。平成十二年度は学

科内に設置された伝承文学専攻が、大学院の日本文学専攻内でのコースとしても博士後期課程が三年を経過し、学部・大学院とも完成年度を迎えた。これを機に野村先生の発案で伝承文化学会を設立し、会誌『伝承文化研究』の発行を決めた。四名の教員が設立資金を用意したが、これに加え野村先生からは受章祝賀会の残金の一部をこの会に寄附して頂いた。

思い出話が長くなつたが、シンポジウムのパネラー依頼があつたときに迷いがあつたというのは、國學院大學の専任教員になつてからは、野村先生とは先輩・後輩教員として、いわば同僚として過ごしてきたので、私としては、パネラーとしては近すぎ存在だったからである。しかし、野村敬子氏からの依頼で、大阪の清文堂から出版する『野村純一著作集』全九巻の編集代表者として全体を見守つたことや、野村先生に「口承文芸学」のレットルを貼つたことからは、迷いを超えてパネラーを引き受ける必要があると思つたのが経緯である。

### 一、「昔話」の伝承形態―「語り」の時空論―

前置きが長すぎたが、野村純一の研究手法や業績を見直して、特筆されることの一つは「語り」の時空論といえよう。「はじめに」では野村純一先生と記したが、本論であるここからは、その研究について論じるので敬称はなしとさせて頂く。

シンポジウムのテーマである野村の「研究手法と業績」を論じるにあたっては、第一には、いうまでもなく野村の思いとは別に

える。新庄市や真室川町という最上地方での採集と語りの理解には、同地方出身の夫人である敬子氏の支援が大きかったと推測できるが、語りの現場からの論理構築の道筋からは、野村の研究は現場からのたたき上げともいえよう。口承文芸の研究としては、いくつかの幸運に恵まれたといつていい。

別の言い方をするなら、先の三冊の昔話集を編むことで野村は、その視点と方法による研究に確信がうまれ、独自の研究のロードマップが描けたと推察できるし、後述する「語り」の時空論や昔話伝承の系譜論へと進むことができたといえる。さらに現時点でこのことをいうなら、昭和四十年代にこうした視点と方法を野村が持つてくれなければ、「語り」の時空や昔話の伝承系譜のあり方は、知りようがなかったのではないかと思ふ。

以下では、野村が論じた「語り」の時空論ともいえる「昔話」の伝承形態からいくつかを取り上げてみたい。

### (一)「語り」の作法と時空

「語り」の現場からの思索をもとにした論述は昭和五十九年(一九八四)刊の『昔話伝承の研究』(同朋舎刊)に集約されているが、この書は第一部が「非日常の言語伝承―ハレの日の昔話―」、第二部が「日常の言語伝承―ケの日の昔話―」としてまとめられており、この構成自体が「語り」と昔話の時空論としての性格をもつことを表している。これが野村の昔話、ひいては口承文芸研究の基本的な座標軸といえる。

論者が野村の研究手法と業績をどのように受け止め評価するかということである。こうした立ち位置でその手法と業績をあげるなら、大枠では主要な論述をまとめて博士論文とした著書『昔話伝承の研究』と、野村の昔話採集のフィールドであり、思索の場でもあつた場所でもとめた、いずれも私家版の『吹谷松兵衛昔話集』、『萩野才兵衛昔話集』(野村敬子との共編)、『関澤幸右衛門昔話集』の三部作があげられる。「吹谷松兵衛昔話集」は昭和四十二年(一九六七)の編著で新潟県栃尾市(現長岡市)吹谷の松兵衛家(多田家)、『萩野才兵衛昔話集』は昭和四十五年(一九七〇)の共編著で山形県新庄市萩野の才兵衛家(安食フジ)、『関澤幸右衛門昔話集』は昭和四十七年(一九七二)の編著で山形県真室川町関沢の幸右衛門家(香沢ミノ)が伝える昔話を収録したものである<sup>1)</sup>。

日本社会はいわゆる高度経済成長期(一九五五―一九七三年)に生活の様式や価値基準が大きく変わり、昔話伝承でいえば語り場である囲炉裏そのものが消え、またテレビが津々浦々に行き渡つて夜の娯楽の中心を占めるようになり、語りの時空が終焉を迎えようとしていた。先の昔話集三部作は、この時代の昔話採録であつた。昭和十年(一九三五)年三月生まれの野村は、三十歳代にこの仕事をしたのであり、昔話の伝承が大きく容容する以前のありようの中に身を置くことができたのである。書名に語り手の家の屋号を宛てていることからわかるように、昔話伝承の仕組みを家の系譜に重ねているのであるが、こうした語りの現場に立脚することで昔話伝承の論理を発見し、理論化を図つたとい

『昔話伝承の研究』は、昭和四十二年(一九六七)年から昭和五十八年(一九八三)にかけて学術誌などに発表、あるいは書き下ろされた論文をもとにまとめられ、前述のようにこの書冊が昭和六十年(一九八五)三月の学位(文学博士)論文となっている。没後の平成二十二年(二〇一〇)十月より清文堂出版から刊行を始めた『野村純一著作集』全九巻の最初、第一巻、第二巻にこの著作を取めたのは、これが野村の代表著作であるからにはかならない。『昔話伝承の研究』については、すでに著作集第一巻、第二巻の巻末解題にこの書冊への私なりの理解を執筆しているが、『昔話伝承の研究』の「自序」には、昔話伝承への基本的な認識や研究視点が示されている。

「口承文芸」という用語は、柳田國男が昭和七年(一九三二)四月に岩波書店の『岩波講座日本文学』一一に「口承文芸大意」を発表したことに拠る<sup>2)</sup>。この論文は、「口承文芸」という用語はフランスのポオル・セビオによる la literature orale が最初であることから始まり、こうした用語を用いなくても日本にはウタ、カトリゴトという綺語があり、これで十分だが、文学研究にとつては口承の文芸と「手承眼承」の文芸とは互いに何らかの交渉をもつて進んできたはずで、「その研究の対象をこれまでのように、眼の前に伝わっている文献に限ろうとする不利益は、今日においてことに忍びがなくなつてきているのである」とする<sup>3)</sup>。そしてさらに、「読と誦と」を立てて文字と口による伝承を対比している。この論文では口承文芸の採集と分類といった研究方法からこれの具体的

な内容の全体像を説いている。民俗学の体系を示した講演が「民間伝承論大意」<sup>5)</sup>であるなら、口承文芸とその研究の体系を提示したのが「口承文芸大意」であったといえる。

柳田はこの段階では綺語としては、ハナシはあげていないが、こうして「口承文芸」という用語が新たに学術の世界に登場するのであり、あたかもこれを承けるかのように折口信夫は昭和十年（一九三五）一月発行の『日本精神文化』第二巻第一号（日本文学論）特集）に「口承文学と文書文学と」を執筆する。折口はこの中で「口承文学或は口承文芸と言ふ技術語が、何時の間にか、普遍的な知識となつてしまつて居る」といい、さらに「口承」の用字例は、確実に柳田国男先生が学術語として使ひ初められたものである。「承」と言ふ字に、「伝承」「継承」など言ふ民俗学特有の意義と聯想とを導くもの、籠められて居る次第である。「そして「口承文芸」という「先覚の用ゐられたものに、新しい努力を以て、更に新意義を付与して行くのが、最正しいしかただろうと考へる」<sup>6)</sup>と、柳田の意見に賛意を示すのである。

柳田が提唱し折口が支持した「口承文芸」に、その後、折口がいう「新意義」がどれほど加えられたのかは、改めて研究史を吟味してみなければならぬが、野村は『昔話伝承の研究』の「自序」の初めで「昔話の本質はひとえに口頭の伝承であるとした。その際に併せてここによく文芸質、文芸性を見出せば、これを口承の文芸、つまりは口承文芸であると認識した」という。著作集に収録された野村の著作全体をみていくと、ここにいう口頭の伝

承に含まれる文芸質、文芸性に触れている箇所は多くがあつて、野村は柳田の言でいえば「手承眼承」の文芸から口承の文芸へ研究の対象と視座を移し、口承文芸に立脚しながら両者の関係性を求めていったことがうかがえるが、『昔話伝承の研究』での主眼は、その文芸性ではなく、「口承」にあつたといえる。

同書の「自序」では、「非日常の言語伝承ハレの日の昔話――」では「昔話そのものに向ける常民共通の心意を斟酌、吟味してひとたびはこれを、語り、にあると見立てた。そしてこれにもとづいて、炬辺に蟄居する語りの秩序と序列を積極的に回復するべく努めた」と、その意図を述べる。この意図は、同書「序論 課題の設定」でいう「思えば昔話が存在しているにもかかわらず、それを囲繞し、それを支えてきたはずの伝承基盤は、久しくないがしろにされていたのである」という従来の研究への批判に基づいてのことであつた。

「炬辺に蟄居する語りの秩序と序列」というのが、ここにいう「語り」の時空論であり、その具体的な内容は先の「序論 課題の設定」で列記する「昔話伝承の本然的な様相」である、「語りの始めの句、語り収めの句、そして相槌、話の禁忌、諺、さらには語りの場」ということになる。「語り始めの句」以下の「語り」の秩序が、列島のなかでどう形成されているのかは、口承文芸学会の会員の方々には説明する必要はなからうが、野村はさらに、昔話の伝承には「語り爺さ、語り婆さ」と呼ばれる「むかし語り」がいて、こうした「優れた一人の語り手や、一統の

人々から地縁、血縁下の管理・伝承になる数多くの昔話を聴く機会をのぞめる」と、「語り」の序列へと論を進め、野村は「語り」の共時的な、さらには通時的な「時空論」を組み立て、「語り」の世界の構造化をはかったといえる。

こうした「語り」の世界は、折口が想定したような古代の「語部論」からは観念的な描写にしかならないが、野村は昔話伝承の現場から、その世界を実像として捉えて描き出したのである。前者の「語り始めの句」など「語り」の秩序の存在は動かしがたい事実であり、後者は伽衆から語部へと廻り得る、いわば壮大な仮説を含んでいるが、こうした野村の業績は、「口承文芸の文化学」からいえば、その研究の盤石な基礎を築いてくれたと評価できる。野村の研究がなかったら、この基盤は曖昧なままだったと思う。先に述べたように高度経済成長による生活様式の変化で家から囲炉裏がなくなり、「昼むかし」の禁忌も忘れ去られたが、いわゆる現代の「民話語り」のなかには「語り」の秩序や序列はまったくなく、その問い直しは行われていないように思う。全国の「民話語り」の現状については山東正昭による労作『地域における民話語りの伝承活動』（私家版、令和二年三月）があるが、この活動のなかに存在する「語り」の秩序に関してはこれからの課題とならう。

## （二）「語り」の形態

「語り」の時空論の二つ目としてあげたいのが、「語り」の形態への視点である。これは「語り」の形式ともいえる。昔話の「語

り」は野放図なハナシの世界ではなく、その時空には型や規律が存在し、これに誘掖されながらの「語り」があつた。その代表的なものが前述の「語り」の秩序であり、野村の著作全体をみていくと「語り手」「語り爺さ」「語り婆さ」「語り上手」「語りの家筋」「語りの管理責任」「語りの管理・伝承権」「語りの系譜」「語りの権利」「語りの権威」「語りの場」「語りの座」「語りの節度」「語りの姿勢」「語りの禁忌」「語りの調子」「語り口」「語り合い」「語り番」「語りの発端」「語り始め」「語り収め」「語りの儀礼」など、「語り」を冠した多くの語を設けてその論理が構築されている。

野村がいかに「語り」にこだわっていたのかもわかるが、昔話の語りの形態、語り手から言えば語りする方法には、一人語りとして「語り合い」「だんだん語り」があることを明らかにしている。こうした語りの形態に関する論述の中心となるのが昭和四十六年（一九七二）六月の「昔話の伝承形態」（著作集第一巻所収）で、山形県最上地方の「語り」の作法に基づいた指摘がある。

安楽城は差首鍋の中村では、まず、焚木に火をつけて炬辺の人に廻し、それが消えたところで語り始めた。大沢川を隔てた関沢では、語りの番代りのときには火箸を立てるのを仕来りとしたそうである。語り番が廻ってくると、自分の前の囲炉裏の灰に火箸を立てて語ったというのである。

（著作集第一巻、四三頁）

また、関沢周辺では「セキノ爺さま」の渾名をもつ梁瀬寅平翁が有名で「寅平翁が自家の炬辺に語るときは、紙縫に火を

つけて、それが消えるのを待つて語り始めたそうである」といい、これは近岡富治も同じで、「紙縫を作り、それに火をつけて、消えた人から順に昔話を語った」ことを明らかにしている。

「だんだん語り」は最上町の作法で、これは「炬辺をぐるぐる」と語り廻すのをいうのである。最上町で際立っているのは、その時に語り手の印として火箸を渡すのが作法なのであった。語り手の印として火箸を渡すのは、見逃せない手続きである」といい、さらに鮭川村の土田マサエ、アサヨ姉妹も「二人が交互に語るるときには、必ず語る側の者が火箸を手にする」（同前、四三頁）と同様な作法の伝承をあげ、これが特殊ではないことを示している。

こうした昔話の「語り」の時空にある作法から、「語り」の権利を有する者のみが、囲炉裏の火の管理権をも所有する、そういった内在する語りの民俗に端を発しているのに違いあるまい」と分析している。ここに言う「語り」の民俗「はいうまでもなく語りの規範でもある。こうした囲炉裏の火の管理権と語りを結びつけての分析からは、先の「だんだん語り」は、「囲炉裏の火に直接の発現を求めた場面は、次第に出自を異にした語りの競合という現象を露呈し、この形態の特性を著しく発揚するのである」とする。複数の語り手が炉端に集って順番に昔話を語るというのは、それぞれが持ち伝える昔話は、伝承経路である出自が違い、ここに「語り」の競合」がうまれるというのである。これに対して特定の語り手から昔話を享受する一人語りの場合にも、先の寅平翁のように「やはり最初に囲炉裏の火に、語りの発動を予期したのでは

たとえば邦楽では、男が唄う時には右手に閉じたままの扇の要の部分を持ち、天の部分を床につける。女の場合は天を床に立てることはなく、要の方を持つて横に膝の上のせるのが作法である。唄ってないときには扇は手には持たず、座す前に横にして置いておく。能の謡曲の場合はこれとは違い、舞台の地謡座に座す地謡は、自分が座る前に扇の要を右にして横に置き、謡い出す前に右手にこの扇の中心を持ち、要の方を床につけて立てて謡う。謡が終われば扇はもとのように座す前に横に置く。能における地謡の扇の扱いは民俗芸能としての能も同じで、たとえば兵庫県神戸市須磨区の大歳神社で小正月に行われる翁舞神事の地謡も同じように扇を扱っている。これと同様なことが鳶職たちの木遣歌にもあって、座敷で歌うときには梶子棒（テコボウ）と呼ぶ棒を持ち、歌が始まる前にこれを手にとって床の上に立てて持つて歌う。

こうしたウタの作法の歴史については不分明だが、明応九年（一五〇〇）末、遅くとも文亀元年（一五〇一）初めの成立と考えられている『七十一番職人歌合』に描かれている「早歌謡（はやうたうたい）」の人物は右手に扇の要を持つて左の膝の上のせている。画中には「かたみに残る撫子の」という露曲の一節が書かれていて、謡う時には扇を右手に持ったことがうかがえる。

つまり昔話を語る時に手に火箸を持つというものは、こうしたウタの扇に比定できるのではないかということである。ウタとカタリは「綺語」、アヤコトバであり、これには何かの標示物を示して謡い、語るという作法があったのかもしれない。そうで

ないか」とし、広島県庄原市の和田千久代女から聞いたこととして「昔話を催促すると、祖父はまず横座に胡座をかき、ついでゆるいの灰の中に燠を四つ、五つという具合に埋める」、そして「火おんど 火おんど 火をひとつくれやれ 火はないないよあ山越えて この谷越えて 火はあつたつた」と唱えながら、「長い火箸で灰の中の燠をひとつずつ掘り起こし、それを終えて」語り始めたと紹介している。この「火おんど」の唱えは「炬辺に伴う動作から推しても、火にむけての呼びかけであり、それも尊称をもってしてのものと考えられる」と推察している。

このように野村は「語り」の作法、形態として囲炉裏などの火との結びつきを重視するのであり、「語り」の秩序には、火による時空の形成があつたことを発見しているのである。このことは次項で取り上げる初めに語る昔話に「河童火やろう」があることも結びつくのであるが、このことの来歴や意味については、明らかにしたとはいえない。先に述べた野村は、「口承文芸の文化学」からいえば、その研究の盤石な基礎を築いてくれたというのは、昔話の「語り」には火による時空の形成という事実を発見して、注視させてくれたが、その次の展開は依然として今後の課題となっているという意味でもある。

もう一つ野村が教えてくれているのは、火箸のことである。前述の野村の昔話の現場からの指摘では、火箸を持つことが「語り」の当事者であり、合図でもあつたのがわかる。囲炉裏の火を扱うのだから当然と考えたのかもしれないが、改めてこれを考えると、

あつてもこれが何のためかは依然として説明できないが、野村の視点や業績を論ずるときに「口承文芸の文化学」をテーマにしたのは、昔話の作法はこれにとどまるものではないからである。別の言い方をすれば、野村が昔話の「語り」の作法、形態を明らかにしてくれたからこそ、ここからさらに広い文化学への展開が可能となるのである。

もう一つ「語り」の形式である一人語りをみていくと、『関澤幸右衛門昔話集』の沓沢ミノの「やろこむかし」を取り上げ、「やろこむかし」は常にその場にあつて聴く者の耳を敬せ、積極的に注意を喚起する、かの韻律を有する独特の場面を擁していた。そしてそれに挑発させて登場する少童勇躍の場では、あたかも語り手の媪自身も共にこれを充分に慈しみ嬉しむ、そういった余裕の存するものであつた。そこで語りは、語りとしてまさに安定した状態にあつたのである。〔著作集第一巻、二二二・二三三頁〕

と説明する。いわばこれが先にあげた野村がいう「昔話の本質はひとえに口頭の伝承である」を端的に示す内容でもあるが、ここには「一人語り」がもつ「語り分け」の技法が存在するのである。そして、これが「語り」がもつ聴き耳をそばだてさせる力であるといえよう。昔話研究者にとつてこれは自明のことであるし、ストーリーテリングを学ぶ人たちも、これをどう行うかが要点となっていると思うが、この「語り分け」は浄瑠璃など「語り」の世界にある方法で、昔話だけではない。野村

のいう「語りの調子」「語り口」というのは、これも口承文芸の文化学へつながる土台となるのである。

### (三) 最初に語る昔話

「語り」の秩序として野村が論じたもう一つが、最初に語る昔話の存在である。これは野村の著作では『昔話伝承の研究』の第一篇「昔話の秩序」を構成する「最初に語る昔話」「河童が火を乞う昔話」「昔話の三番叟」の三編で扱われていることである。こうした昔話が存在していることは、昭和十年と十一年（一九三五、六）に関敬吾が編集を行っていた『昔話研究』に「話の三番叟」として発表されているが、当時は脚光を浴びることはなかったようである。その後、これが再び登場するのが昭和三十五年（一九六〇）九月の『あしなな』第七〇輯に発表された石川純一郎の「檜枝岐昔話集」であった。この辺の経緯は野村の「昔話の三番叟」に詳しいが、野村がこれと同様な昔話に出会うのは、栃尾市吹谷の松兵衛家生まれのちい女が語る昔話であった。語りの作法に関心を抱いていた三十歳そこそこの野村が、ちい女が語るこの話に出会えたのは実に幸運だったといえよう。ここから実感をもって最初に語る昔話の研究へと傾倒していったのではなからうか。

このちい女の「始めに語るむかし」について野村は、  
「話の三番叟」や「河童火やろう」に比較した場合、殊に顕著なのは、まず全体的に語り口が著しく笑いを求めている

り始める者を指示する。そうした特別な機能をもって、傳承せられてきたもの、と推したい。（著作集第一巻、七四頁）  
という。これは大勢の語り手たちがいる中でということなのか、それとも語り手と多くの聴き手がいる中でということなのか、かりにくい、これに続く文からは前者と判断できる。

最初に語る昔話のもう一面は、「話の三番叟」「河童火やろう」について、これは、  
河童が火を求めにくるこの昔話は、重要な部分に芸能と相渉るとする事実を有するに至った。これは、三番叟それ自体がすでにして舞台浄めと同時に積極的な祝意を披露する。そういった性格を持つていこと併せ考えても、この話にそうした機能が付帯され、それが期待せられていたことが充分察知される。もちろん、三番叟の存在が先行して、それがこの昔話にこうした性格付けをしてきたのか、それとも、本来、古くに語りの場には、やはりそうした機能を具備する話が存在したものか。そこところは、向後の検討を俟たねばなるまい。（著作集第一巻、一一八・九頁）  
と問題を展開させている。この後に、

昔話の原質が「語り」にあったのを知るときに「語り」と「芸能」とのかかわりの上で、こうした昔話が特別な機能を発揚しつつ傳承されてきた。この事実は、それなりに注目され、評価されて然るべきであろうと考えられるのである。  
（著作集第一巻、一一九頁）

点にある。最初からどこもなく、妙にはずんだ調子であるが、それが話半分にして急に語りの様子が崩れ、直截に笑いの方向に走ってしまう。もともとごく短い話であるからこれは殊更際立ってくる。（著作集第一巻、七三頁）

と指摘し、さらに語るちい女の身振りを見て、  
特に注意を惹いたのは、この部分を契機にして、語り手の動作が急激に活潑になる点であった。動作を添加しなくては語りにくい、というよりはむしろ語り手に動きを求める筋にと変わっているのである。（著作集第一巻、七三頁）  
と分析する。昔話の現場からの研究者ならではの分析であるが、これによって聴き手たちの間では「小さなざわめきが起り、笑いのさざ波が立って、むかしを語る」独特の雰囲気が生まれてくるのである」と、文字世界にはない「語り」の文芸、文学がどう聴き手に受容されるのかにも目配りしている。そして、この「始めに語るむかし」が「語りの場」を設定するのに都合のよい、そうした効果を充分にもたすものなのであった」と位置づける。先にあげたように野村は、「語り」の時空の設定に火が必要であったこと、火箸には特別な役割が与えられていることを示しており、それとは別にこの「むかし」からは「語り」の時空の設定には、そのための「語り」があったことを考えるのである。さらに一歩進めて、

吹谷でいう、始めに語るむかしは、昔話の伝承場面、すなわち、語りの場に直接居合わせる何人かの中から、昔話を語

という重要な発言がある。重要なというのは、たとえば能として演じられる曲の題材の多くは、所謂説話といえる物語である。であるなら、昔話をはじめとする口承文芸は芸能と強い結びつきをもつことは自明のことだからである。昔話などの口承文芸研究者はどれほどに芸能に目を向けているのか、逆に能楽など芸能研究者はどれほどに口承文芸に目を向けているのか、はなはだ心許ないのである。右のような野村の文化への視座は確かなものであり、その研究方法と業績が「口承文芸の文化学」として取り上げられる事由が、ここにもある。

### 二、昔話伝承の系譜

#### (一) 一統の昔話・語りの系譜

編集委員会が設けた紙数上限を超えそうなので先を急ぐと、野村純一の研究方法と業績として多くの方々が認めるのは、語り手の系譜論であろう。これは昭和五十八年（一九八三）十二月には野村の編著『昔話の語り手』（法政大学出版局）が出ていることからわかるし、著作集でも第四巻は「昔話の語り」と語り手」に充てた。

こうした視点と研究方法は、最初にあげた野村による三冊の昔話集から明らかである。それは、いずれも私家版の『吹谷松兵衛昔話集』、『萩野才兵衛昔話集』（野村敬子との共編）、『関澤幸右衛門昔話集』であり、最初の『吹谷松兵衛昔話集』は昭和四十二年（一九六七）、野村が三十二歳のときだったので、昔話

の研究はこの課題とともに本格化し、亡くなる年である平成十九年（二〇〇七）二月には、この三冊を『定本 関澤幸右衛門昔話集―「イエ」を巡る日本の昔話記録―』としてまとめ直していることからは、これが生涯の課題であったともいえる。

この語り手の研究は、野村の昔話研究においては先に取り上げた「昔話」の伝承形態―「語り」の時空論―と双輪をなすといえるが、少しだけ具体的な論述をあげておくと、『昔話伝承の研究』の序論では、栃尾市吹谷の松兵衛家での昔話採集は六八話であったが、

その後、採訪調査を重ねるにしたがって、語り手と話数は漸次加わって百二十余話になった。しかも大方の趨勢からみても、昔話はあたかもそれ自身が資質に恵まれた語り手たちを求めるとして松兵衛マキから次郎兵衛マキへと、次第に横に拡がる気配を強めてきた。（著作集第一巻、二〇頁）

と、昔話伝承をマキ、つまり同族の家々、一統による管理と見ている。ここでは「語り」の座としての囲炉裏の「横座」に軸足を置いて、「語り」に繋がる家の由縁というところに、ただならぬ出自を強調し、神性を付加してきたからである。それらはいずれも横座の語りが、その家自体の趨勢と密接に関係してきた。続いて「横座の語り」と家の消長とは常にして一連托生の運命共同体であったと認めるべきである。その意味では横座に坐わる者にとって、そこでの語りの要諦はまさしく継承の名に価するものであった。つまりそこには「語りの管理・伝承権」というものが存在すると主張する。

している感が否めなかったからである。今になって考えると当時の野村には、大学の文学科という、いわば文献至上主義、文字記録偏重の世界のなかでの口承文芸研究という重苦しさがあったのかもしれない。それが飛躍や力わざと思わせる文脈をつくらせていたとも思える。

野村が提示した伝承の系譜論、一統の昔話論についての検証は、現時点では難しくなっているとやわざるを得ないが、私自身の今の思いとしては、右にあげたような感慨は、別の事実によって大きく変わっている。それは山形県新庄市の渡部豊子さんの昔話の伝承を聞いたことによる。直に渡部さんからも聞いているが、昭和六年（一九三二）に生まれた小野敏子（後に柴田姓）さんは、祖母に可愛がられて昔話を聴いて育ち、神仏への信仰に関する話や情の籠もった話が多く、優しい語り口であったという。その柴田敏子さんが渡部さんに対し、「渡部さん。私が語れねなくなった俺の昔話、語ってけるな。これから会うたび、語っからな。約束だよ」といい、柴田さんから渡部さんへの昔話の伝授が始まり、平成十五年（二〇〇三）七月七日には柴田さんが持っていた昔話のすべてを渡部さんに語り終わった。その昔話は六二話であったという。<sup>10</sup>柴田さんは自分が管理する六二話の昔話の継承権を誰に託すか考え、語り手として信頼する渡部さんに渡したのである。渡部さんは柴田さんの昔話を『柴田敏子の語り―十二の長嶺の昔―』としてまとめるのであるが、昭和十七年（一九四二）生まれの渡部豊子さんも、子どもの頃から昔話を聴いて育った、い

引用が断片的でわかりにくいと思うが、要は昔話伝承というのは、家や一統という「語りの系譜」「語りの家筋」があって、伝える昔話の管理や伝承権が存在するというのが野村の語り手論の根幹である。こうした伝承者論への視座については、伊藤龍平は本格的な昔話研究以前の、野村の著作では白田甚五郎との共著である昭和三十五年（一九六〇）七月の『全釈土佐日記』（福音館書店）に見られるとしている。<sup>9</sup>

「はじめに」で述べたように栃尾市（現長岡市）吹谷の松兵衛家とその親族の一統、真室川町関沢の幸右衛門家、鮭川村の九兵衛家の家系図（著作集第一巻、一六六―一七三、二七四頁所収）を見ると、語りの系譜を固有名詞（人名）をもって明らかにしようとする野村の執念というか、情熱には敬服するし、それぞの家との信頼関係の強さも理解できる。実在の家系図を明確にすることで語り手の系譜論にはリアリティが与えられている。「語り」の現場でただ単に昔話を聴き取っただけではなかったのである。

しかし、こうした野村の昔話伝承の系譜論、語り手論については、正直にいえばやや懐疑的であった。というのはこれらの論述には飛躍があると言わざるを得ないからである。それは三部作となっている昔話集は、それぞれの地域社会全体のなかでの昔話伝承の実態ではないからであった。また一方では『昔話伝承の研究』に収録されている昭和四十年代の論文は、昔話伝承の系譜論について、有り体にいえば力わざで理論化しようとはわばネイティブの語り手でもある。この渡部さんが柴田さんから自分の昔話の伝承を託されたことを聞いたときに、野村がいう昔話の管理者とか伝承権というのが、私自身としても実感をもって理解できるようにになった。このことを教えたくれた渡部さんには感謝するとともに、昔話伝承の現場から立ち上げた野村の昔話系譜論、伝承論についても、私なりにある実感をもって理解できるようにになったのである。

つまり、このことから昔話の伝承のありようを昔話だけで論ずるのではなく、何度もいうように口承文芸の文化学として、たとえば能狂言や歌舞伎、日本舞踊、邦楽などのように家の芸として受け継がれている文化と対比、対照させながら考えていくことが可能なのではないかと考えることができる。また、全国各地の民話の会などで、どのように昔話の継承、授受が行われているのか、そこには渡部さんが体験したような個人が管理する昔話の継承があるのではなからうか。そうであるなら野村が描いた昔話伝承の系譜論は、形をかえて現在も存在することになる。

## （二）口承文芸と芸能

昔話伝承の系譜論としてもう一つあげておきたいのが、先に「話の三番叟」のところでもあげた口承文芸と芸能との関係である。これには野村が指摘するように翁猿楽に淵源する三番叟が先なのか、そもそも「語り」の世界にもこうした語りがあったのかという問いが存在するが、口承文芸と芸能の関係について

の野村の論述はこれだけではない。

昭和五十年（一九七五）一月の『鶴と亀』の昔話』（『昔話伝承の研究』には「祝儀の昔話」として収録）では、佐賀県富士町無津呂では「鶴と亀の昔話」について、

祝いの席では最初に必ず謡を出し、次にヨーヨー節が三番あげられ、次にヤーエー節が三番あげられる。これは定まっている。その後、ようやく雑歌に移るといふことである。「鶴と亀」は、そうした祝儀の席で折をみて語られたそうである。（著作集第一巻、一二七頁）

と、この昔話が語られる時空を捉え、この昔話のこの場での位相を明確にしている。これに加え、野村が積極的に取り上げているのが早物語の芸能である。それは「説話と民俗芸能―昔話・早物語の文脈から―」や、早物語についての「鈍とられ物語」「舌疾の文芸―早物語の現在―」「滑稽の叙事詩―遠野遠望 早物語―」などである。早物語については、先にあげた十六世紀初頭の『七十一番職人歌合』に描かれている「早歌謡」とも関連するのであり、野村が「説話と民俗芸能―昔話・早物語の文脈から―」で紹介する山形県新庄市の「それもの語り」で始まる祝儀歌は踊りも伴っていて、まさに芸能といえる。結婚式や年祝いの祝儀があるこの場に二、三人の座頭が三味線を持って訪れ、これを歌ったという。

このように野村が明らかにしてくれた芸能、なかんずく民俗芸能と結びついた口承文芸は、まさにウタやカタリ形式としかわからなくとも、多くの研究者を育てたといえる。野村純一の学問としては、まだ論ずべきことは多い。私自身は『別冊週刊読売』という一般誌に寄せた「雪国の昔話―昔ばなしの世界―」は、雪国に昔話の伝承が濃いことを説明したもので、密かに高く評価している論述である。また、「口裂け女」の一連の分析では「物語の成長」というハナシの動態を追っており、この視点も文化研究に有益である。個々にあげたら切りがないので、最後にここで取り上げた「口承文芸の文化学」が、野村の業績の上に少しでも積み上げられることを願って稿を終わりたい。

## 注

- (1) この三冊の昔話集は、野村の著作集には収録されていないが、『定本 関澤幸右衛門昔話集―「イエ」を巡る日本の昔話記録―』として、亡くなる前の平成十九年（二〇〇七）二月に瑞木書房から野村編著として出版されている。これには「吹谷松兵衛昔話集」は増補改訂版が、また野村のフィードの民俗を撮影した清野照夫による写真が収められている。
- (2) 小川直之「解題―「非日常の言語伝承―ハレの日の昔話―」の学史的位置と課題の発見―」「野村純一著作集」第一巻 平成二十二年（二〇一〇）十月 清文堂。「解題―「日常の言語伝承―ケの日の昔話―」の視座と口承文芸学の課題―」「野村純一著作集」第二巻 平成二十二年十二月 清文堂。
- (3) 「口承文芸大意」は、後に『口承文芸史考』（昭和二十二年（一九四七）、中央公論社）に「口承文芸とは何か」として収

て、この稿で何度も述べている「口承文芸の文化学」への道筋をもっているのである。

おわりに

「野村純一論―その研究手法と業績―」のなかで、「口承文芸の文化学」という視座で改めて野村の論述を見直した。その意図は、口承文芸をさらに大きな、そして豊かな文化事象への世界へと広げていくことが必要と考えたからである。それは極めて限定的で狭い領域に閉じこもった現在の文学、文芸研究との相関ではなく、いくつもの領域と結んだ新たな文化学を目指すことが求められているのではないかという想いからでもある。独自の領域に閉じこもってというのは、一方の現在の口承文芸研究にもあてはまるのではなからうか。このように考えると、野村純一が描き出してくれた口承文芸の世界は、口承文芸の文化学へと進むための土台となり得るといえることができる。その一端をここに綴ったつもりである。

野村が亡くなって十三年ほどで、まだその存在は生々しい面をもっているし、身近でいろいろな教えを受けた身としては、批判はしにくいというのが現実である。敢えていうなら、作家を目指したという野村の文体は独特であるし、論理構築には届いていない著述もある。そこがよいという評価もあるが、身近にいた者として別の面を加えておくと、野村は人を育てることが上手であった。横から見ていると教員として何を指導した

録される。

(4) 柳田國男「口承文芸史考」『柳田國男全集』8 ちくま文庫 平成二年（一九九〇）一月 19頁

(5) 「民間伝承論大意」は、昭和五年（一九三〇）四月二十五日から二十七日にかけて長野県洗馬村（現塩尻市）の長興寺で開催された真澄遊覧記刊行記念講演会での三日間にわたる講演。

(6) 折口信夫「口承文学と文書文学と」、折口信夫全集刊行会編『折口信夫全集』5 平成七年（一九九五）六月 中央公論社 一六・二三頁

(7) 『野村純一著作集』第九巻（平成二十五年（二〇一三）四月 清文堂）に収録されている「総索引」を見れば、「語り」を用いた用語、術語が多くあるのがわかる。

(8) 岩崎佳枝「文学としての『七十一番職人歌合』」『岩波古典文学大系61 七十一番職人歌合 新撰狂歌集 古今夷曲集』平成五年（一九九三）三月 岩波書店

(9) 伊藤藤平「語り手論―夜明け前―野村純一『全釈土佐日記』を読む―」『昔話伝説研究』第三六号 平成二十九年（二〇一七）三月

(10) 渡部豊子「柴田敏子さんの昔話を語り継ぐ」野村敬子・杉浦邦子編『老いの輝き―平成語り 山形県真室川町』平成三十年（二〇一八）七月 瑞木書房

(11) これらはいずれも『野村純一著作集』第八巻所収 平成二十四年（二〇一二）七月 清文堂（おがわ・なおゆき／國學院大學教授）