

昔を「話す」か、「語る」か。

—昔語りの「相槌」を通して子どもの「聴く」技術が養われる—

高木史人

関西福祉科学大学教育学部 教授

人文学部異文化交流研究施設第36回講演会

2019年11月27日開催

目次

- 一、昔を「する」を何という動詞で言い表していたか？ —私のフィールドノートから
- 二、昔を「語る」の来歴 —折口信夫の「語る」論と三谷榮一の「語る」論
- 三、昔を「話す」の来歴 —折口信夫の「話す」論と三谷榮一の「話す」論
- 四、「昔話」という言葉の選択 —柳田國男の戦略
- 五、「昔語り」「相槌」の効用 —「聴く」ことのできる子どもが育つために

一、昔を「する」を何という動詞で言い表していたか？ —私のフィールドノートから

私事で恐縮であるが、学生時代の思い出を紹介する。國學院大学で野村純一（一九三五一—二〇〇七）の「日本文学特殊研究」を三年連続聴講した。そのとき、野村がよく次のような冗談をして我々を笑わした。

昔話を聴きに東北や越後に行って、お爺さんに「昔話を聴かせて下さい」というと相好を崩されて、「ああ、おれの昔話が聴きたいのか。よく来た、上がれ」と招じられた。「おれはな、戦争で中支に行ったんだ」と、若いころの話が始まったので、「そのような話ではなくて、桃太郎のような話を聴きたい」と伝えると、相手は不機嫌になって、「なんだ、そんな話か。それなら、婆さんだ」と、お婆さんを紹介される。お婆さんに昔話をねだると、「それじゃあ、一つ、語ろうかなあ」と言って、ムカシやムガシコを語ってくれた。ハナシということばで「昔話」は聴き出せない。

四十年近く以前のことなので細部まで覚えていないが、これを聴いて、私はなるほどと思うと同時に、どうにも割り切れない思いが残った。それは、「ハナシ」と「カタリ」と、あるいは「話す」と「語る」とが違うものらしいことは分かった。また、東北や越後では桃太郎のストーリーを「ムカシ」「ムガシコ」等と呼び、それらは「語る」ものだと認識されていることも分かった。しかし、それでは桃太郎のストーリーを「昔話」と呼ぶことになぜ違和感を感じなかったのか。桃太郎のストーリーを「昔語り」と呼ぼうと、野村がなぜ説かなかったのか。「ハナシということばでは、「昔話」は聞き出せない」という波線部の表現は、「ハナシ」ということばでムカシ「ハナシ」を聞き出せないという矛盾をかかえ込んでいる。私はその後、今に至るまで、「昔話」ということばを用いて自分の論文を著し、また自分の研究対象を「昔話」だと記してきたが、このもやもやはやはり解消しなければならないと、強く思うようになってきた。

「語る」と「話す」との問題を、強く意識したのは、フィールドの伝承者たちの証言だった。それについて、私は早い時期に小文「民間説話の伝承意識小考—「語る」と「話す」とについて—」（『民話と文学』第十六号、民話と文学の会刊、一九八五年）で、その使い分けの事例をいくつか紹介していた。以下、当該小文に則りながら、「語る」と「話す」との伝承者による偏りを押さえておきたい。たとえば、山形県西村山郡西川町大井沢（フィールドワーク時の住所を表記する、以下同）の田村つ

るを媼（一八九八年生）によると、ストーリーには「トントムカシ」と呼ぶべきものと「ハナシ」と呼ぶべきものがあるということだった¹。いま、一九八八年十一月二七日に聴いたそのストーリーの題名（現地での呼称でなく）を抜き出すと、次のようになる。

トントムカシ=猿罨入・鳥呑翁・桃太郎・雀の仇討・三枚の札・地藏浄土・笠地藏・牛方山姥・果てなし話・△尻尾の釣り・△時鳥と兄弟（△印は断片）
ハナシ=大井沢の落人・山伏狐・狐に化かされた話・雀孝行

田村つるを媼の住んだ山形県下ではこのように「語る」と「話す」とをはっきりと区別する人が、当時は多くあった。つるを媼は、「ムカシ」と「ハナシ」を次のように考えていた。

「トントムカシ」は「語る」ものであり、「ハナシ」は「話す」ものである。「トントムカシ」は「とんと昔あったけど(ハー)」と語り始め、文末には「～だけど(ハー)」と決まった語り方をし、最後に「どんびんさいすけさいざぶろう、さいずの尻けつさ火がはねだあ、馬の小便でやっど消したー」あるいは「どんびんさいすけさいざぶろうさいずの尻けつさ火がはねだあ父とうとも嬢かあかも消さね、馬の小便でやっど消した」などの語り収めがついた。そして聴き手は、句切れごとに「おっとー」と相槌を打ちながら聴くものだったという。つまり、「トントムカシ」は「語る」端正な形式を備えて、しかも長編のストーリーが語られるものだった。一方、「ハナシ」は、これらの形式を備えない自由な物言いの相対的に短い話、「話す」ものだった。ここで興味深かったのは△印の「トントムカシ」の断片であることだ。すなわち「尻尾の釣り」と「時鳥と兄弟」とは、本来は「語る」はずのものであるが、つるを媼には「語る」ことができない「トントムカシ」である。この表では、「トントムカシ」に分類しているが、これはつるを媼の意識に引き戻して配置したものであり、つるを媼によれば、「トントムカシ」だったものでも語るができなければ、これは「ハナシ」だと見做していた。つるを媼からみた「語る」と「話す」とは、前者が明らかに整った口頭の言説の技法であり、後者は「語る」から見放された口頭の言説の技法だということになる。つるを媼自身は「トントムカシ」を「語る」ことに我が存在意義を見出していた。その一方、「ハナシ」はこれを努めて避けようとする風が感じられた。つるを媼を、私は「トントムカシの語り手」だと見做したし、つるを媼自身もまたそれを当然のことと自覚していた。

あるいは、一九七八年から翌年にかけて千葉県成田市を何度か歩いたことがあった。そのとき、一九〇〇年代から一九二〇年代にかけて生まれた人々から、ここでは「ムカシバナシを話す」という言いと教わった。ところが、彼らに「それでは、あなたが子どもの頃、あなたのお爺さんやお婆さんは「ムカシバナシを話す」と言ったか」と質問すると、彼らの何人かが「いや、おれの爺さん（婆さん）は語ると言った」と答えた。そうすると、成田市周辺では、これらの伝承者の代を以って、「語る」から「話す」へと桃太郎などのストーリーを行うときの言葉、動詞に変化があったように思われる。

あるいは福島県東白川郡鮫川村大塩の水野芳光翁（一八九九年生）は、一〇六話のハナシを伝えていた²。水野芳光翁によると、桃太郎のようなストーリーは「ザットバナシ」と呼ぶそうである。ところが一方、「ザットバナシ」をするときの動詞は、「語る」だという。さらに、水野翁は、自分は「語る」ことができないと言うのだった。「ザットバナシを語る」とは、何ともおちつきの悪い物言いである。私どもの調べでは、福島県東白川郡一帯、石川郡一帯では、昔話を「ザットムカシ」と呼び、「ザットムカシを語る」と言い慣わす場合が多かった。おそらく水野翁の呼称「ザットバナシ」も、かつて「ザットムカシ」と呼称していたその「ムカシ」部分を「ハナシ」に交代させたものかと思われる。しかし一方、その口頭の言説を指す動詞には依然として「語る」がすすわっている。この微妙な変化は、水野翁のライフ・ヒストリーとも相関があるのかも知らない。水野翁は、若くして鮫川村を離れて、福島県下六人目の自動車運転免許取得者として上京し、自動車運転士として活躍し、さ

らには大陸に渡り、終戦後、帰農するまで鮫川を遠ざかっていた。そのような経歴が、「語る」という動詞の使いながら、「ザットバナシ」という呼称を用い、自分は「語る」ことができないという言葉につながる可能性がある。「語る」は、水野翁にザットバナシを伝えてくれた父方祖母の「語る」となみを、思い出の中に保存しているに過ぎなかったのかも知らない。これが一九世紀から二〇世紀に移っていく中で進んでいった桃太郎を始めとするストーリーたちの置かれた環境の変化だったといえようか。水野翁は「ザットバナシを話す」新しい話し手として変身を遂げたというよりは、苦しい形容を試みるならば、追憶のザットバナシの「報告者」とでもいう傳承者であった。

一方「話し手」と呼ぶのに相応しいのは、どのような傳承者か。

一九七九年二月二三日、鳥取県八頭郡用瀬町美成字余井の安東花媼（一八九九年生）のもとで「語る」と「話す」との違いを聴いた。安東花媼から、私は二〇六話のハナシを聴くことができた³。以下、録音記録である。

高木「昔話って言う時にはね、話すって言いますか、語るって言いますか。」

安東「話すだが。」

高木「話す。語るって言いませんか。」

安東「語るって言わん。話すだが。話を話す。」

高木「話を話す。」

安東「うん。「話を話^{はね}えて」って、こう言いやあた。」

高木「語るって言ったらどうゆう……。」

安東「語るとあ言わん。語るはまた違うだ。」

高木「あ、語るってのは、どう言うことなの。」

安東「語るっちゆうことあ、こう、何ぞかんぞの芸をなあ。」

高木「はあ、芸を。」

安東「芸題をなあ、あの、歌みたいに言ったりして言うのを語るっちゆう。」

高木「芸題を。」

安東「芸を、芸や何を。」

高木「芸題。」

安東「芸、芸っちゅわあか。まあ、何だなあ、劇だなあ、今で言やあ、劇だなあ。ああゆうなことを、ずうと誦んでいくのが、節を付けて誦んでいくのが、語るっちゆうことだ。」

高木「あ、節を付けるんですか。」

安東「ああ、節を付けて。」

高木「あの、お坊さんがお経誦むようなの。」

安東「そうだ。まあ……。」

高木「ああゆう感じの、語る……。」

安東「まあ、一口に言やあな。語る。語るっちゅ。それで、昔から三味でも弾きもって、それを語るって、弾き語りっちゅうて。」

高木「はあ、弾き語り。昔は、そういった、こう、弾き語りの人なんか来たわけですか。三味持って。」

安東「あったで。弾き語りをして、そがして、こう、村々でも廻りおった衆もありおったで。」

安東媼は、口伝えのストーリーの全体を「ハナシを話す」という言い方で一括しており、そして、この「ハナシ」観は、八頭郡から鳥取市内に北流する千代川沿いの地域に多くみられる傳承の認識だった。

一九八四年八月二六日、岐阜県揖斐郡揖斐川町で宇佐美省吾翁（一九一〇年生まれ）と私は向かい合っていた。言い伝えによると、宇佐美家は工藤祐経の子孫であり、かつて伊豆の宇佐美にいたのが当地に移り住んだとのことだった。宇佐美翁還暦の一九七一年、五人の子どもが『山ぐにの夜ばなし』（自刊）という本を記念に上梓していた。それはかつて宇佐美翁が名古屋市の職場に電車で通勤する行き帰りの車内で、子どものためにと書き記した昔話四二話と、「信念を持つ手引（子等におくる）」と題する宇佐美翁の哲学を記した文章を取めたものである。宇佐美省吾翁は、これらを合せて一〇〇話以上の民間説話を管理傳承しているとのことであった。

その宇佐美省吾翁もまた、安東花媼と同様に「ムカシバナシを話す」だと主張していた。宇佐美翁に

よると、当地では「語る」という言葉は人をたぶらかすことになってしまうということであった。つまり、「騙る」である。したがって、自分が「語り手」と呼ばれることには、違和感を覚えるということだった。

以上のように、フィールドの伝承者からの聴き書きから「昔」を「語る」か、「話す」か、という言葉の使い分けが一筋縄で行かない問題だと知られる。

二、昔を「語る」の来歴 一折口信夫の「語る」論と三谷榮一の「語る」論

一方、歴史的に「語る」と「話す」とは、どのような由来、来歴を持っているのか、それぞれの語について、研究史を素描しよう。

まず、国文学者・民俗学者の折口信夫（一八八七—一九五三）の「語る」「話す」論から始める。

動詞「語る」は古代から確認できるが、動詞「話す」の成立が中世まで下るとはよく知られたことかと思う。

その語るの語源について、国文学者の臼田甚五郎（一九一五—二〇〇六）は、相手に衝撃を与える意味の動詞「搗つ」の未然形「搗た」を再活用させて派生した動詞だと仮説していた⁴。越中富山の「麦搗ち歌」や甲子園名物の「搗ち割り氷」などに用いる動詞「搗つ」のように衝撃を与える、つまり言葉の力（言霊）を発動させて相手に衝撃を与える言葉だという。ちなみに臼田は、歌うと語るとはそのどちらにも同様の機能があり、語源もよく似ているという。「歌ふ」の語源を、相手に衝撃を与える意味の動詞「打つ」の未然形「打た」を語幹として再活用させて派生した動詞だと仮説した。臼田によれば、これらの「語る」や「歌ふ」は言霊信仰を発動させる口頭の言説だったという。これらの語源説の妥当性はさておいて、古代にまで遡る動詞「語る」には、大きく二つの理解があった。

その一つが折口信夫による「語る」論である。

折口信夫の「語る」論は、古代の部曲の一つ語部の論と切り離して論じることにはできない⁵。古代の叙事詩を管理した語部集団に属した人々の「語り」を折口は追究していく。そうして折口の「語る」は、相槌を求めずに取り憑かれたように語るいとなみにその本態を求めた。

でもかうした聴き手の、あひの手を入れるやうになつたのは、そんなに古いことゝは思はれぬ。

（折口信夫「雄略紀を循環して—お伽話と長話の二形式—」『折口信夫全集』第一五巻、二一〇頁、一九九六年、中央公論社刊、初出一九三二年）

ここでの折口は、まず「昔話」（折口のここでの表記）「桃太郎」譚を聴く聴き手のようすを紹介しつつ、「合いの手」が新しいと説いていた。合いの手が入らない「語る」いとなみが「合いの手」つまり相槌を打ついとなみに先行するというわけだ。

語部の暗誦した文章は、散文ではなかつたのである。曲節を伴うた律文であつたのだから、幾篇かの叙事詩も容易に暗誦する事が出来たはずである。（中略）

日本歌謡のおほざつばな分類の目安は、うたひ物・語り物の二つの型である。叙事風で、旋律の単調な場合が「かたる」であり、抒情式に、変化に富んだ旋律を持った時が「うたふ」である。此分類は、長い歴史ある、用語例である。物語と言ふ語も、後には歴史・小説など、意義は岐れて来たが、単に、会話の意味ではない。此亦古くからある語で、語部の「語りしろ」即叙事詩の事なのである。

（折口信夫「国文学の発生（第一稿）」『折口信夫全集』第一巻、七五～七六頁、一九九五年、中央公論社刊、初出一九二四年。引用文中の傍線は折口による。）

折口信夫の代表的な著作である『古代研究』第一巻に収められた「国文学の発生（第一稿）」の一節だが、ここでの折口が「語る」行為を「歌謡」として紹介していることに注意しなければならない。すなわち大きな枠組み「歌謡」の一つに「語る」いとなみがあったというわけだ。これはおそらく、折口の生まれ育った原郷、大阪の影響があると思う。大阪には説経浄瑠璃、文楽などの遺跡や伝承地がたくさんある。初代の竹本義太夫がここで小屋掛けして語っていたとか、この寺の門前が巡礼おつ

るが親と再開した場所であるとか、俊徳丸が高安から四天王寺に通ったのがこの俊徳道であるとか……。折口信夫の古代の叙事詩や語るの発生論には、折口が親しんだ原郷の芸能があった。折口は現在の文楽などの原郷を古代の叙事詩の「語る」にまで遡らせていた。

それは、折口が「語る」行為の本源に文楽の太夫が「語る」ような行為を考えていたからだと思われる。それゆえに先に引いたように、「語る」行為を「歌謡」だとも位置づけていたのだろう。

さらにいうと、折口の考える「語る」は、神憑かりした状態での「語る」行為だった。折口信夫が抱いていたそのイメージは、折口の小説『死者の書』（『折口信夫全集』第二七巻、一九九七年刊、中央公論社刊、初出一九三九—四〇年・一九四三年補訂）に出てくる「当麻 真人」の「氏の語部、亡び残りの一人」である「姥」が「古物語り」を語るようすに、よく窺われよう。その姥は、先ず、
今、当麻の語部の姥は、神憑りに入るらしく、わな〜震ひはじめて居るのである。

という様子で神憑かりを始め、最初に「ぐつたり」するまでに神憑かったようすで長歌を「歌ひ了へ」、その後「姥は居ずまひを直して、厳かな声音で、長い物語を「誦り出した」。その語りを、折口は、「如何にも止めどなくなるのが「ひとり語りの癖」だ」と記していた。「ひとり語り」、つまり合の手を入れることの憚られるモノローグを想定していたのである。

折口は、その後の「語る」行為の歴史的变化を、モノローグではなく、ディアローグやあるいは川田順造が西アフリカのモシでのストーリーの伝承をシンローグと呼んだような伝承の形が生まれたと考えたのかも知らない⁶。それを折口は「合の手」という言葉でいい、そうしてそのような聴き方の変化を「そんなに古いことゝは思はれぬ」と説明したのかも知らない。

一方、折口信夫のモノローグに偏った「語る」論に対して、国文学者の三谷榮一（一九一—二〇〇七）は「昔話」伝承が相槌を抜きにして伝えることはできないことに着目し、そこから「語る」には相槌が必要だったと説いた⁷。三谷は、神話的な古代のストーリーが「カタリゴト」と呼ばれていたことを紹介し、そのカタリゴトをストーリーの古態だと仮説する一方、現在に伝わる昔話では、昔話を語る日時が定まっていたことや昔話の語り始め、語り収め、相槌などの形式が定まっていたことに着目して、カタリゴトの古態を継ぐものだと説いた。本論では、三谷の昔話の相槌への着目が、語る行為をモノローグにとどまらず、ディアローグに及ぶことを説く機縁になったことに注目したい。

昔話はまず「尊」と祈ってから「昔」といつて語り出し、「尊」といつて話を結び、その間、聴手も、一句切れごとに「口に烏帽子ハア」とか「ハア尊」「オー尊」といつたやうに慎み傾聴しつゝ相槌をうつ、極めて厳粛な場面を想像せざるを得ない。つまり昔話が正月とか、収穫祝とかの折れ目の日に語られ、殊に正月が最も語られなければならない重要な日であった理由とも相呼応するのであり、昔話の一群に、大歳の夜から年頭にかけての説話の多いのもこのためであった。

（三谷榮一「昔話以前」『日本文学の民俗学的方法』有精堂刊、五〇〇頁、一九六〇年）

と、相槌が語りを尊び敬うところから出ていたことを説く。さらに三谷は、沖永良部では昔話がムンガタリと呼ばれていた事例を紹介して、「ムンガタリはいふまでもなくモノガタリなる語が生きているのである。「昔話」がかつては「物語」といはれていたものであることがわかるのである。それが、後述のハナシといふ話法の発生によつて、「昔」ではじまるハナシといふ意味で呼称されて「昔話」といふやうになったと説いた（右同書）⁸。昔話がかつては「物語」つまり「語る」行為だったものが「ハナシ」の発生によつて「昔話」と呼ばれるようになったと説いた。

三、昔を「話す」の来歴 —折口信夫の「話す」論と三谷榮一の「話す」論と

この節では折口信夫と三谷榮一との論を対比しつつ、中世以後に生まれた口頭の言説を表す動詞「話

す」の論を検討する⁹。

先ず折口信夫は、「話す」について、弟子の桑田忠親の論を引きながら、次のように述べた。

かう見ると、ともかく、咄は、茶道に關聯して居るもので、其から引き離して考へるのは、無理と思はれる。茶席から出発して、平談俗話を交へることの意味にまで進んだ、とするのが本道であらう。

(折口信夫「お伽及び咄」『折口信夫全集』第十五卷、二一八頁、一九九六年、中央公論社刊、初出一九三七年)

名詞のハナシ及び動詞の話すについては、「話」「咄」「吐」「嘸」等の漢字や国字を宛てている。ここでは、特に限定しないで、これらの漢字や国字を引用のままに使用する。折口信夫は「咄」という漢字を用いて論を進めている。ちなみに「咄」は、辞書に「①しかる。したうち。また、その声。②呼びかける声。③驚き怪しんで発する声」とあり、これが漢字本来の意味だった。それに国字として「はなし。また、はなす。」という本来の意味と全く無関係の意味が加わったものである¹⁰。

折口はハナシの出自を茶道から出たのではないかと仮説している。その上で、折口のハナシ論はかなり独特な語源説を展開する。

語ると言ふことに、相手があつても、相手の「あどをうつ」ことは問題として居ない。だから、其極端な、巫女の問はず語りも、必しも語りの原則を逸れたものではない。互いに問答するまでは言はなくとも、話者に対して、聴き手が合ひの手を入れて行くことが、条件となつて居たのである。「あどうつ」と言ふ語が見え出したのも、平安朝の事だが、かうした話説法が起つたのは、其よりさのみ遠い昔の事ではなかつたのだらう。

あどうつに近い形で、若干違つた内容を持つてはなすと言ふ語が見えるのは、其からずつと遅れる。

想像を述べることは、あまり芳ばしい方法ではないが、研究の筋立て——設計示すのは、直接役に立たないまでも、まるで無意味と思はれぬ。かうした考へ方をした方がよい、と言ふ自信を示すことにもなる。語源説などは、実はどうでもよいのである。「はなしろ」——鼻白と宛て字する——此はなしろが、面と向ふと言ふ義かとも思はれるが、普通の解釈は、はなしろむと言ふ同系語らしいものに囚はれて、お互ひに不意に顔と顔とをつきあはせて臆する貌、と言ふやうに考へてゐるやうだが、夏山雑談や、俚言集覽以前にも、そんな説はあつたのか知らん。

此顔をつき合せると言ふ「はなしろ」なる語が、どうもはなし・はなすと言ふ語を分出するに近い気がする。

喜一「そのお事ぢや。私が長い事を語り参したよりも、退屈もなく聞かせられたを奇特に存ずる。平家の由来は、大略此分でござるほどに、何処でも、この物語においては、こなたも見事此あどうたせられうほどに、重宝でござる」一天草本平家物語巻四

此あどうつが、今まで言つて来たはなすの相手方の動作だとするのは当然だが、尚あどうつことがはなすことになると見てよいだらう。詳しく言へば、平家物語における限りは、あなたも立派に、はなしが出来ませうと言ふのだ。

(折口信夫「お伽及び咄」二二一～二二二頁。引用文の傍線は折口信夫による。)

折口信夫はここでも「語ると言ふことに、相手があつても、相手の「あどをうつ」ことは問題として居ない」と、カタリには相槌が不要であり、その本質が「問はず語り」に近いとを言い、続けて「あどうつ」すなわち相槌を打つ聴き方を伴う「話説法が起つたのは、其(平安時代—高木注)よりさのみ遠い昔の事ではなかつたのだらう」と、「あどうつ」作法の新しいことを説いていた。さらに折口は、「あどうつに近い形で、若干違つた内容を持つてはなすと言ふ語が見えるのは、其からずつと遅れる」と述べる。ということは、折口は「語る」と「話す」との間に「あどをうつ」過渡期が存したと説いた。そうして続けて、「ハナシ」の語源について顔をつき合わせる「ハナシロ」から出たとする独特の語源説を提出する。その上で『天草本平家物語』から喜一検校の「あどうたせられうほどに」の言説を引いて、「あどうつが、今まで言つて来たはなすの相手方の動作だとするのは当然だが、尚あどうつことがはなすことになると見てよいだらう」と説くのである。注意したいのは、「あどうつ」すなわち相槌を打つことが「はなすことになると見る」というその叙述である。微妙ではあるが、これは「あどうつ」がそのまま「はなす」とイコールであることを意味していない。「はなす」という言い回しは、先に述べた「あどうつ」が過渡期であることを指す。だから、ここの喜一検校の引用部分に「語り参した」「この物語においては」などの「語る」に関わる語句が見えていても、過渡期であるために、「語る」「物語」と「あどうつ」とが混在していると見るわけである。この点は後ほど柳田國男の「昔話」論の箇所と比較検討したい。

一方、三谷榮一の「話す」の論は、折口信夫説とおよそ対極的である。長いけれども、引用する。

元来の口誦の「物語」は『大鏡』や『天草本平家物語』の喜一検校のカタリに見えるやうに、聴聞する作法を伴ふ必要があつたのであり、それは既に述べて来た如く、「ハア」「アー」「オット」「ヘント」「ヘットー」などと、合の手を入れて行くことが重要な案件であつたのである。そしてこの「ハート」「アート」「オット」「ヘント」「ヘットー」の「ト」は「尊（とうと）」の厳肅な気持で受け答えた詞で、「口に烏帽子はあ」といふ相槌をうつた気持と全く同じ思想であり、「あゝ尊」「へえ尊」「おゝとうと」が訛つたものであつた。つまり、「尊」とカタリゴトを聴聞する心持が薄れ、そのテクニックだけの伝つたため、意がよくわからず訛つて来たのである。

記載文芸としての物語も、カタリゴト以来の伝統として、諳じて筋書きを語つてやる方法のあつたことは、『無名草子』を見てもよくわかるが、その一に、

「それ（物語を指す）を語らせたまへかし。聞きはべらむ」といへば、さばかり多かるものを、^{そら}諳にはいかが聞こえむ。本を見てこそいひ聞かせ奉らめ」といへば、

とあるのによつてもよくわかる。『更級日記』にも、

世の中に物語といふものあんなるを、いかで見ばやと思ひつゝ、つれづれなる昼間、よひみなどに、姉、継母などのやうな人々の、その物語、光る源氏のあるやうなど、ところどころ語るを聞くに、いとゞゆかしさまされど、我が思ふまゝに^{そら}いかでかおぼえ語らむ。

とある。これからみると、女房達は物語を諳じて語るのが、一つの修養でもあつたのである。まだまだカタリゴトの伝統は薄れてゐなかつたのである。しかし長い物語となると、諳誦も困難であり、書いてあるのを読んだ方が遙かにらくなことはいふまでもない。従つて一方には段々と物語を読んで聞かせる行為が起つた。勿論、かうなると、明らかに語る方法の退化ではある。

『源氏物語』の帯木の雨夜の品定め條に、

童に侍りし時、女房などの物語読みしを聞きて、いとあはれに悲しく、心深きことかなと、涙をさへなむおとし侍り。

とあり、螢の巻にも、

姫君の御前にて、此の世なれたる物語などな読みきかせたまひそ

ともある。紫式部日記にも、

うちのへのう源氏の物語、人によませ給ひつゝ聞しめしけるに、

などと、やはり物語は、目で見える文学としてではなく、「カタリゴト」の伝統として、何人かが集まつてあるところで音読されるのが通例であつた。飛鳥井雅有の『嵯峨のかよひ路』を見ると、

源氏はじめんとて女あるじ（阿仏尼）をよばる。すのうちにてよまる。まことにおもしろし。よのつねの人のよむには似ず。

とあつて、阿仏尼の巧みな朗読調に驚嘆してゐる。またこの文詞から世間でも物語を読んで貰つて聞く作法のひろく行はれてゐることがわかる。しかし、このやうに簾の中で読んでをれば、相槌などうつ必要はなくなる。合の手などうちやうもない。つまり「源氏読み」や「双紙読み」になると、相槌をうつ必要がなくなつた。「物語読み」はカタリゴト以来の語る作法に変化を与へたと同時に、聴く作法にも大きな変革をもたらしたわけであつた。

（三谷榮一「咄の発生」『日本文学の民俗学的研究』有精堂刊、五一九～五二一頁、一九六〇年、初出一九五八年。引用文中の傍点は三谷による。）

この冒頭では、折口も引いていた『天草本平家物語』の喜一検校の箇所について説いている。しかしその説き方は、対照的だ。三谷は、「カタリゴト」つまり三谷の考える「神話」を謹聴するに際して聴き手が発する「尊」いという意味の相槌が、ここではその「心持が薄れ、そのテクニックだけの伝つたため、意がよくわからず訛つて来た」と解釈している。さらに三谷は、相槌を打ちながら聴く聴き手の向こうに、カタリゴトの末裔である物語を諳じて語る語り手がいたと想定し、その諳じて語る態度は、手承眼承の書物を対象とする際にも發揮されていたが、物語が長編化するなどの理由により、それが次第に困難となり、諳誦が失われて聴き手に読み聴かせるすなわち音読へと移行していったと仮説する。このように、三谷榮一は折口信夫の語るの論、話すの論とは正反対に「あどうつ」「相槌を打つ」聴き手の態度を、「語る」の側に置いたのだった。

さらに三谷は、「話す」こと、「ハナシ」の発生について、次のように説いた。

つまり私は、既に述べて来たやうに物語が読まれて相槌をうたなくなつた。それと同様、語り手に対して聴放しにする、相槌をうたない、合の手を省いた技法、聴き方をハナシというのでないか、即ちハナシはテバナシ（手放）の意であらうかと思ふのである。テバナシを『大日本国語辞典』によれば、「手をつけずにうちすて置くこと」「てばなすこと」とある。「合の手をつけぬこと」の意で、「合の手」は、今でも「間の手」とも書き、歌と歌との間とか、話と話との間に入れられる、音曲や言葉をいつたりする。その合の手である。カタリゴトや昔話を語る時、

相槌をうつ「ハア」「ハート」とか、「オー」「オート」とか、「ヘー」「ヘント」「フゥン」「フント」や「ゲン」「ゲイ」
或は「サソ」、いづれも合の手といつてよい。その「合の手」を省くことが「テバナシ」である。堤中納言物語の「ほ
どほどの懸想」に「おしはなちて言ふもされたり」といふ言葉がある。即ち、頭の中將の小舎人童が自分の理想に
かなった女童に言い寄るとて、

いみじくなりたる梅の枝に、葵をかざして取らすとて、
梅が枝にふかくぞたのむおしなべてかざす葵のねも見てしがな
といへば、

しめのうちの葵にかゝるゆふかづらくれどねがたきものと知らなむ

とおしはなちて言ふもされたり。

とあるのである。この「おしはなちて言ふ」やうになつたのが「はなし」である。「はなす」は遠ざける意だが、こ
の場合の「はなす」は相手にもしないで、つつばねていふ意に用ゐられてゐる。それを語法上でいへば相手が傾聴
しようがしまいが、おかまひなく話す技法である。またこの関係語は、既に源氏物語や更級日記に見えてゐる。更
級日記の松里に於ける条に、

これは（乳母の家は）男なども添はねば、いと手放ちてに荒々しげにて、苦といふ物をひとへ打葺きたれば、月
残りなくさし入りに、

ともある。この文から見れば、手放ちては手を抜く意から「簡略」の意に近い。即ちカタリゴト以来、今日といへども、
地方によつては、昔話の語り方、聴き方に厳重に守られて来た作法であつた相槌を打たないで、つまり合の手を入
れないで、一方的に語る簡略な話法に近いといふ意にもとれる。いづれにしてもこの「放す」が、ハナシであつた
のである。

（三谷榮一「咄の発生」五二四～五二六頁。引用文中の傍点は三谷による。）

この後、三谷榮一は「従つてハナシとモノガタリとは、その本質に於ては少しも違つてゐなかつた。
ただ聴手との関係に於いての伝達のし方、話法の相違にあつたのである」と続け、ハナシやモノガタ
リというストーリーの内容は異ならないが、「語る」「話す」という口頭の言説間においては、聴き手
の態度に大きな変化があつたのは間違いないと説いた。たとえば後述するように、落語は古く「オト
シバナシ」と訓じられ、落語家もハナシカと呼ぶのが普通だつた¹¹。もちろん、落語に相槌は打たない。
そう考えると、三谷の説く、相槌から解放された話法としての「話す」という考え方も首肯される。
一方、説経浄瑠璃などの芸能における「語る」も相槌を打たないが、神憑かりを彷彿とさせる独りガ
タリである点がハナシとは異なつた。

折口信夫の仮説に就くか、三谷榮一の仮説に就くか。「昔話」研究に携わつて来た私は、厳しい選
択を迫られる。これについて、現在の私は次のように考えている。結論からいうと、三谷榮一のいう
ように、話す技法によるハナシは、相槌からの解放、「放し」「放す」であつたろう。しかし、折口信
夫のいうように、カタリには相槌を打たないカタリも存していた。つまりカタリには、相槌を打たな
いものと、打つものとの二通りがあつた。その前者は、折口信夫が考えた神憑かりのカタリから平家
や説経浄瑠璃続などへと続くモノログによるカタリの系譜として位置づけられよう。一方、後者は、
ムカシ（昔語り）を語ると語り手が認識する「昔語り」から、現在では「昔話」つまりハナシと話し
手が認識し、しかも聴き手が相槌を打ちながら聴いているディアログ（シンログさらにはポリロ
グにまで及ぶだろう）もカタリの系譜として位置づけられよう。以上をカタリの二種類として措定
したい¹²。

その上で、一つ確認しておきたい。それは、いまでは研究者はもちろん多くの人も「昔話」という
語を用いるのが普通となり、「昔語り」という語を、桃太郎などのストーリーを指す語として用いる
のがめっきりと減ってしまった理由の検討である。

四、「昔話」という言葉の選択 一柳田國男の戦略

「昔話」という語が極めて偏つた選ばれ方をした言葉だつたことを見ていこう。

昔話という語を初めて研究に使用したのは、民俗学者・柳田國男（一八七五—一九六二）である。

柳田は一九二八年の「昔話解説」（『日本文学講座』第一〇巻、新潮社刊）において初めて本格的な昔話論を展開し、それ以後「昔話」という語を手放すことはなかった。たとえば、

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。

（柳田國男「昔話採集者の為に」『柳田國男全集』第一三巻、筑摩書房刊、五一八頁、一九九八年刊、初出は一九三一年）

という。この高らかな「昔話」宣言は、しかし、本論冒頭の私のささやかなフィールドワークによっても、簡単に諾われるものでなかった。「昔話」では意味が通ぜず「昔語り」といったほうが分かってもらえる地域や語り手がたくさんいた。柳田國男がそれを知らなかったのではなかったろうと私は疑っている。わざと「昔話」を言挙げしているのではないか。

それというのも柳田は、次のようにも記していた。これは柳田國男が一九三七年に著した「昔の国語教育」の第五節「話の発達」の一部分である。長いけれども引用する。

（ア）ハナスといふ言葉が、この方式のカタルに対立する一語として、標準語で用ゐられようとして居るが、氣をつけてもらひたいことは、日本の領土の三分の二以上にかけて、まださういふ動詞は知られて居ない。東北は一般にシャベル又はサベル、西の方の田舎ではイフとカタルとを以て間に合せ、中央部ではハナシスルといふのが普通で、天武紀に無端事とあるのが元だといふ、古人の説を私は信じないが、少なくともハナシが名詞だつたことは判る。是に「話」といふ漢語を配したのは近代のことで、前には「咄」だの「噺」だのといふ和製字を宛てて居るから、乃ち（イ）新たに生れた現象だつたのである。今日の心持からいふと、話のなかつた時代などは想像も出来ぬやうであるが、（A）一族一邑の心を知り合つた者の間では、意を通ずるのに多言の必要はない。珍らしい叙述や稍重々しい言明は、兼て用意した形式の整つた物語で、表現しなければならぬとすれば、話は本来は無くて済んだのである。咄の者などといふ職業の記録に見え出したのは、足利三代の我儘將軍などのころからであつた。それより古くは無かつたとは固より言はれぬが、（ウ）本来は今日のジョウダンなどと変化して居る雑談の中でも、特に智巧を弄し聴く人の耳を怡ばせたものだけを、ハナシと呼んだのである。この内容は追々と拡充して居るが、今でも話半分だの話にならぬだのこゝろがあつて、元の用法はまだ残つて居る。是にも誇張や虚誕が禁物の如くなつたのは、又よほど後のこと^{きまつ}のやうに私には考へられる。武辺咄と称するものが士流の間に流行した時世には、そのハナシはほゞ前代の雑談と、同じ意味までに近づいて居た。当の本人の作り話は勿論糺明されるが、単にこの様な話を聴いて来た、又は斯ういふことを言ふ者があるといふだけの、噂話の類に至つてと欠くべからざる一種であつた。是はまア話として聴いて置いてもらはうとか、たゞさういふ話だよとか謂つて、責任を負ふまいとする風習は、近世の所謂人情本にもよく見えて居る。しかも庚申待・日待・不幸の夜伽・或は寄合のあととか風呂もらひの晩とか、さういふ話の需要は次第に増加して来たのである。世間話は現代の新聞の代りともなつて、散漫なる知識を冬の炉端に配給してくれた。（エ）話を言語生活の重要な一部分の如くに、認めるに至つたのにも理由があり、それが又自然でもあつた。たゞ是を原始以来の我邦の風であつたと、思つたら誤りだといふだけである。（オ）古い姿のハナシもまだ残つて居る。私等は特に是を昔話と呼んで別にして居るけれども、大抵の子供はハナシといへば是ばかりだと思つて居た。さうして成人の間にも、近い頃までは是が普通の話であつて、世間話や噂話といふものも、それへにその「話」の影響を著しく受けて居る。例へば普通にゲナといふ語を添へていふ為に、西部日本ではゲナゲナバナシといふ名もあり、他の地方ダサウナ又はトイフ、東北ではトゾの名残かと思はれるアツタゾンをつけるが、是が又昔話だけでなく多くの世間話にも共通の叙法であつた。（カ）ウソかも知れぬからその積りで聴けといふ趣旨である。斯ういふ形で空想の文芸は、其後大いに民間に栄えたのである。話を真実の歴史の上にも延長しようとするのは、悪いことでは無いまでも新しい現象であつた。

（柳田國男「昔の国語教育」『柳田國男全集』第一〇巻、八六～八七頁、筑摩書房刊、一九九八年刊、初出は一九三七年。引用文中の二重傍線（ア）～（カ）、波線（A）は高木による。）

ここで柳田は「話す」について、（ア）にあるように、「日本の領土の三分の二以上にかけて、まださういふ動詞は知られて居ない」としてハナシという方言の分布状況について告白している。柳田によれば、東北地方では「シャベル」「サベル」が優勢であり、西日本では「イフ」「カタル」が優勢だという。そうして、列島中央部では「ハナシスル」が優勢だという。本論で取り上げてきた「ハナス」は、当時の方言としては採集がさほど認められなかったようである。注意したいのは、柳田がハナスという動詞がほとんど認知されておらず、また、ハナシスルにしても日本の中央部にしか認められていないと述べたにも関わらず、その名詞「ハナシ」と接続させた「昔話」なる語を、そのジャンルを研究するに際して集合名詞として採用したことである（なお、語史的に動詞「ハナス」は、かなり早

くから現れており、名詞ハナシが動詞ハナスに先行するとは即断できない)。

柳田國男が昔話という語を採用した理由の一つは、夙く重信幸彦が説いたように、昔話を使い始める以前、既に大正期に隆盛した「童話」なるジャンルへの異議申し立てがあった¹³。

しかしここではもう一つの理由として、三谷榮一が説いていた「話す」言説よりも遥かに遡る動詞「語る」の言説、そのありように対して、柳田は疑義を持っていたことを挙げたい。

柳田國男が引用文中で「語る」言説について述べている部分は、波線 (A) である。「噺」という国字を宛てられたように、ハナシには新奇、新鮮な題材を、いかにも大切なことのように重々しく打ち明けられる話が求められた。それに対して、カタリは「一族一邑の心を知り合った者の間」すなわち親密な、おそらくそれ故に閉鎖的でもある人間関係において、新奇な話題に「多言」を費やす「必要はな」かった。つまり「ハナシ」を話す必要はなかったのであり、「兼て用意した形式の整った物語」を語ることで間に合ったということであろう。しかし、語るいとなみは、それらの新奇な話題にその形式がそぐわないから、話が「無くても済んだ」とはならなくなった。つまりカタリを語るいとなみでは間に合わなくなった。語るいとなみが時代後れの口頭言語の技法になったと、柳田は見立てたのである。

新しく現れたハナシを話す技法をどのようなものと、柳田は捉えたか。柳田はハナシを、(イ)「新しい現象」と認め、中世に流行した雑談ぞうたんの中でも「特に智巧を弄し聴く人の耳を怡ばせたものだけをハナシと呼んだ」と認定し、ハナシを「言語生活の重要なる一部分」として「認めるに至った」のはもったもな「理由があり」、「自然」な成り行きでもあつたと、肯定的に評価する。

ここで注意したいのは、それでは昔話はカタリかハナシかというところでの柳田の物言いである。柳田は昔話を (オ)「古い姿のハナシ」だと断定しており、続けて「大抵の子供はハナシといへば是」すなわち昔話「ばかりだと思つて居た」とする。そうして、柳田はこの「古い姿のハナシ」である「昔話」が文の終わりを「……げな」「……だそうな」「……という」「……ぞん」などで閉じることに着目して、これらは (カ)「ウソかも知れぬからその積りで聴けといふ趣旨である。斯ういふ形で空想の文芸は、其後大いに民間に栄えたのである」と「空想の文芸」という言葉で評価している。もちろん、ここでの「ウソかも知れぬ」云々というウソへの言及は、『不幸なる芸術』の著者でもある柳田國男から昔話への、最大限の好意のしるしでもあつた。

しかしそれにしても、桃太郎などのストーリーを「昔話」、ハナシと断じる柳田の態度は、これ一体、いかなる動機に基づくのか。先に引いた「昔話採集者の為に」で「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」と述べる柳田は、昔話研究と方言研究とをほぼ同時期に並行して進めており、方言の蓄積の中で「語る」の諸相も押さえていたはずだろう、それにしては本論冒頭の私の拙いフィールドワークなどの事例からも分かるように、これはちょっと強引な論じ方だったように思う。

これについて、ひよっとすると柳田國男が幼少期を過ごした「故郷」の兵庫県神崎郡一帯がハナシという言葉で桃太郎などのストーリーを指していた事情が反映しているのかも知らない。また、折口信夫の出自である大阪ともハナシについての伝承状況が近しかったのではないかも考える。何となれば、柳田國男のカタリを語る言説についての理解は、柳田—折口連合とも呼んでよいくらい折口と重なっているからである。柳田國男のカタリを語るいとなみへの記述を確認する。先の引用直前の部分である。

子供は今でもカタルといふ動詞を、群の遊戯に参加するといふ意味だけに、使つて居る例が多くの方にある。加担などの怪しい漢字を宛てるカタウドといふ語、もしくは男女の結合をカタラフといふ語も古くから有るのを見ると、此の方が却つて本義であつたことは先づ疑ひが無い。さうすると (B) 浄瑠璃その他の語り物のカタルも、現

在は既に別種の行為のやうに、考へかゝつて居る者も多いかも知れぬが、もとは単に二人以上集まつた人の前で、匿す所無く、もしくは特に告げ知らせんが為に、叙述することだけを意味したものと解せられ、要点は今日というところのPublicityにあり、その芸術化は自然にして、しかも亦予期せられざりし変遷だと言ふことが出来ると思ふ。

(C) 最も大きな変化の動力に算ふべきものは、カタリの上手下手が早く現はれ、従うて是を専門とし、又は職業とする階級が成立し得たことであらう。語部といふ部曲は、久しからずして朝家の制度の表面からは消えたが、其頃から是を衣食の種にする者が、地方に分散して愈々其数を増加したやうである。自分等は現在もさほどの不便は感ぜずに、この都鄙新旧の二通りの職業者を、語部の名の下に総括して居るが、考へて見ると後者は領域が広く、又年代が久しかつただけに、随分と大きな仕事をして居る。さうして又民間の国語教育に、若干の影響を及ぼして居るのである。今でも明白に言へることは、(D) 彼等が常套手段とする莊重の句形、もしくは普通に使はれない単語の集積、それをやゝ簡明に失する定式を以て羅列する叙述法などは、共に民族固有であつて個人の發明でなく、常民も依然として必要が有る毎に、是を用ひて殊なる感動、珍らしい事実を言ひ現はさうとして居ることである。木阿弥の脚本は好んで現代の市井事を題材とし、その描写は恐ろしく写実であるが、なほ時々主要人物に居ずまいを直して七五調を語らせて居る。是は芝居だから、又地語りの牽制を受けるからとも説明し得られるが、(E) 尋常古風の老人の間にも、少しく気が改まると切口上でない物の言へぬ者が折々は居る。(F) 演説講演などは新しいものかと思つて居ると、上手といふ人ほどわざは芝居に近く、聴衆は又多くさういふ部分に感動するのである。(G) 手紙が近頃まで男女の分ちなく、多量の定文句を以て修飾せられて居たのも、御手本の罪と言はうよりも、(H) 寧ろ斯ういふ規格ある語に依らなければ、鄭重の意を成就し得られぬものとして居た、久しい因襲の束縛であつた。辞儀とか挨拶とかいふ不可解な漢語が、いつの頃よりか社交の上に用ゐられ、かたる自分にも説明し得ない幾つかの古風な文句が、先づ口真似を必要とするやうになつて居る。(x) 文章の律語の桎梏から、解放する努力は早く試みられ、近頃に至つてほど完結しかゝつて居る。之に反して(y) 口言葉の散文化は、仕事が大きき為にまだ一部にしか成功して居ない。(I) 児童は殊に取残されて、今なほ遠い昔のかたりごとの形でのみ、専ら彼等の友だちとかならうとして居るのである。

(「昔の国語教育」八五～八六頁、(波線部(B)～(I)及び太線部(x)(y)は高木による。))

柳田國男はここで「カタリといふ動詞」の「本義」として、人々が群れ集う行為を想定していた。そこから、口頭の言説「カタリ」についても、(B)「もとは単に二人以上集まつた人の前で、匿す所無く、もしくは特に告げ知らせんが為に、叙述することだけを意味したものと説いた。人々が「匿す所無く」赤裸々に告知する口頭の言説を語るいとなみだとする。語るとは、共同体の紐帯をより強固にするコミュニケーションの様態だということだろう。このようなカタリのあり方と決別した対義の語がハナシだとするならば——そうして柳田はたしかに「話す」と「語る」とを対にして論じているが——、柳田にとって「話す」とは、このようなカタリの共同体の縛り、いわば桎梏からの解放を意味することになる。

さらに注目されるのは、(C)の「語部」への言及の部分である。これらの波線(B)(C)などの部分は明らかに折口信夫の「国文学の発生」群(『古代研究』)などの諸論で論じられていた論旨をかなり忠実になぞっている。先述したように、折口は「語る」神憑かり状態の語部がストーリーを繰り出すモノローグの様態にその端的な姿を見出し、そこから語り手が「語る」「物語」などの語と共に聴き手が「あどうつ」(合の手を入れる、相槌を打つ)行為を共に行う過渡的な語が重層的に使われた時期があり、その後さらに、聴き手が「尚あどうつことがはなすことになると見てよいだらう」と仮説した。ここでの折口の言い方は、ややくどくどと慎重に説いている感じがする。先述したように、すぐにカタリを語るからハナシを話す状態に進まず、カタリと「あどうつ」とが共存するワンクッション置いて見ている。

一方柳田國男は、この過渡期的な、本論冒頭の私のフィールドワークで紹介した山形県での事例に似た状況を、先の引用二重傍線部(オ)「古い姿のハナシ」と、ハナシという言葉で迎え入れている。柳田はカタリとハナシとの論において、全体では折口の仮説を受け入れながらも、今挙げた箇所は折口の考えと微妙に距離を取っている。そうしておそらくこれこそが、柳田國男が「昔話」という語を選択した理由の、肝要な箇所である。

いったいに柳田國男の民間伝承研究は、「経世済民の学」と自らも説いたように、効果が現実の世

間に及ぶことをめざしていた。したがって柳田の著作は、何かを客観的に説くよりも、一定の達しようとする目的を設定して論を立てようとするところがあった。人を見て法を説くところがあった。「社会改良運動家としての柳田國男」という捉え方は大切だ。

柳田の「口承文芸」研究や「昔話」研究にも、それは強く指摘できる。柳田は、読者を想定する。たとえば『木思石語』という伝説についての著書を著したならば、そこでは土地に定まった記念物に附着する伝説に興味を持つ読者に向けて、口伝の傳承に「口碑」という語を与えて論じることで読者を引きつける。あるいは『民間傳承論』という講演記録では、「民間傳承」に興味を持つ聴衆に向けた説き方を試み、聴衆が「民俗芸術」という当時の流行に注意を払っていると見るや、躊躇なく口伝の傳承に「言語芸術」という呼称を用意する。さらに『岩波講座日本文学』という講座物では口伝の傳承に「口承文芸」という語を与えて解説する。そして『岩波講座国語教育』という講座物では、学校の教員に思いを届かせるために、口伝の傳承に「昔の国語教育」という語を与えるのは自然の成り行きであった。この臨機応変。柳田は、読者を通して社会改良を進めようとした運動家だった。柳田と読者たちとは一つの運動態だった¹⁴。

「昔の国語教育」もそうした運動の一つの現れだった。そこに柳田のめざした社会改良の方向性が、偏りとして現れる機縁がある。「昔の国語教育」では、カタリとハナシとが対峙して競い合っていた。その判定に偏り、つまり主張が透けて見える。明らかにハナシに同情的で、カタリには意地の悪い、柳田の偏りが見える。右の引用のカタリについての事例を紹介した波線部（D）「普通に使はれない単語の集積」「簡明に失する定式を以て羅列する叙述法」、（E）「少しく気が改まると切口上でない物の言へぬ者」、（F）「演説講演などは……上手といふ人ほどわざは芝居に近く」、（G）「手紙が……多量の定文句を以て修飾せられて居た」、（H）「規格ある語」「久しい因襲の束縛」（I）「児童は殊に取残されて、今なほ遠い昔のかたりごとの形でのみ、専ら彼等の友だちとかたらうとして居る」など、これらから窺える柳田のカタリを語る言説への評価は、厳しかった。柳田國男にとってカタリは、韻律の桎梏があり、型に嵌まった紋切り型であり、一人一人の思いの丈を自在に表出できない代物だった。

柳田國男にとってカタリを語るとなみは、傳承の中でも克服されるべき因襲として認識されており、それを取って代わるべきハナシスル（ハナシを話す）いとなみに期待をかけていた¹⁵。それを書き言葉と対比させて、柳田は説く。引用文の太線部（x）で「文章の律語の桎梏から、解放する努力は早く試みられ、近頃に至つてほゞ完結しかつて居る」と、柳田國男から見えた近代初頭からの書記言語における「律語の桎梏」、定型的、紋切りの書記から自由自在な書記である散文への移行、すなわち言文一致への動きについて、柳田はその成果を評価する。一方、口頭の言説のありようにおいては太線部（y）にあるように、「口言葉の散文化は、仕事が大きい為はまだ一部にしか成功して居ない」と記した。ここにいう「口言葉の散文化」こそ、韻文的な定型的、紋切りのカタリを語る言説から自由自在に自分の思いの丈を伝えられるハナシを話す言説への移行を指している。言い換えるならば、口頭言語においては言心一致への動きがうまくいっていないと柳田は判断していた。

一方、「昔の国語教育」を通読すると、柳田國男の目に映じた昭和初頭の「学校国語教育」における陥穽、欠点が露に読み取られる。

それは先ず、深刻な語彙不足である。全国一律に与えられた標準語は学校で標準語をあたえるものの、その語彙の数には限りがあるのみならず、在地で独自に展開していった語彙や語法を劣った偏った物言い、それを「方言」と名づけて撲滅をめざしたために、児童が自分の思いの丈を自在に表出できない状況が現出したと柳田は見た。一方、「学校国語教育」以前から営々と続けられてきた「昔

の国語教育」では、子どもは乳幼児期には、言葉の離乳食とでも名づけられよう「童言葉」（幼児語）が用意され、やがて子どもが幼児期から児童期に移っていくに連れて、子ども集団という群れの中で子どもたちが発明し、受け継いできた言葉、童歌や遊びの文句などを撰取していった。しかも、子どもこそは言葉を更新する、つまり新しい言葉を創り出し（「新語作成」）、それが大人の言葉としても登録されていった。子どもは言葉の発達を担う重要な役割を担ってもいたと柳田は説く。「我々の国語教育は長者（大人—高木注）の手を離れて、殆ど児童ばかりの自治に委ねられるのが、久しい年代に亘つての普通の例であつて、それが片端崩れながらも、今もまだ続いて居ることである」とも柳田は記した。

子どもが、自分に相応しい思いの丈を表出する語彙の生成に、当世風に、しかもいささかアイロニーを込めていうならば、子供は「主体的・対話的で深い学び」として言葉の更新に立ち会ったということだ（「まなび」「まなぶ」という語について、柳田の「昔の国語教育」中の解釈をぜひ参照願いたい）。それらの子どもの役割が、「学校国語教育」の中では機能不全に陥っていると、柳田は見た。（子どもが言葉を創り出す重要な主体だったのは、柳田國男の『蝸牛考』『西は何処』など多くの方言研究の重要な前提である）。右のように見做した柳田の「学校国語教育」への処方箋は、これらの子どもの群れの力を「学校国語教育」の中でいかに賢く再編するかだったろう。

ただし、「昔の国語教育」が「学校国語教育」よりも全てに互り優れていたと柳田は説いたわけではなかった。いま見てきたように、民俗社会の中での型に嵌まった物言いではか思いを伝えられない人々が存在したという問題、すなわちカタリを語る言説の陥穽、弊害の問題を、柳田は厳しく剔出していた。

したがって柳田國男は、かなり戦略的に（先に偏りといったのをここで戦略的と言い換える）、ハナシを話すいとなみの肩を持ったといえよう。昭和初頭の時点において、型に嵌まった物言いではか口を開けないカタリの問題は、柳田にとってきっと口惜しい課題だった。そうして、桃太郎などのストーリーの群れを指す名詞として「昔話」を主張するに至ったのである。もちろん「昔話」に対抗すべき相手には「昔語り」が想定されていた。

さて、それでは、柳田の説く「昔話」論で、「昔話」は子どもにとり、どのような役割を果たすものであるべきだったか。柳田は次のように説いている。

だから児童の学校に「話し方」といふ科目があるといふことは、甚だしく旧式人をまごつかせる。児童には菓子よりも話の好きな者がある。しかし彼等は徹頭徹尾聴手であつて、話をする役ではなかつたのである。如何なる昔話の一つを取り上げて見ても、子供が年長者に向つて語る形で、伝はつて居るものなどは絶無である。又さういふことをする必要もなく、第一に聴衆が有り得なかつたのである。勿論彼等の中には素質によつて、若いうちから話をして聴かせたがる者、又は小児でも聴いたばかりの話を、口移しに受売しようとする者があつたらうが、是は成人の模倣であり、前者は則ち早熟であつた。通例はこの記憶をずっと後年に持越し、次の代の子や孫が話をせがむたいけさに誘はれて、思はず古い印象を蘇らせるのであつた。近頃は聴衆が又小粒になつて、たゞ睡眠を安らかならしめる手段に、用あるかと思ふ場合ばかり多いが、もつと盛んに十一十二になる児までが群がつて祖父祖母の物語を聴いた時代にも、彼等に期待せられるのはゲニとかサソとか又はフソレカラとかいふ相槌を打つて、熱心に耳を傾けて居ることを示すだけで、覚えて直ぐに又自分でも同じ話をするこゝではなかつた。（中略）年寄が昔話の宝の庫となるのは、なほ一生の間に何遍も、黙つて同じ話を傍聴し、幼児少時を追憶する機会が多かつたからで、国語の教育としては此方が遥かに価値が多かつたのである。それを児童が話がわかる位なら、話をするこゝとも出来る筈だと、思つて居るのは荒つぽい推論ではなからうか。

（「昔の国語教育」八七～八八頁。傍点は柳田、傍線部・点線部は高木による。）

ここで柳田國男は、傍線部に見られるように、昔話の聴き手が打つ相槌にも言及していた。

本論で既に見てきたように、神憑かりした巫覡・語部の一人称（モノローグ）による叙述であつたカタリが、聴き手が「あどうつ」状態を経て、対座する意の名詞ハナシロに端を発して、対座する者に合の手（相槌）を入れるハナシに移行した、と折口信夫は仮説した。これに対して、聴き手が

「^{とうと}尊」と尊崇し、「^{とうと}尊」という相槌を必須とした神聖なカタリが、物語を読む習わしを経て、相槌から放たれたハナシになると三谷榮一は仮説した。

一方柳田國男の相槌は、微妙な相違はあるものの折口信夫の仮説に沿っている。つまりハナシ、昔話に相槌を打つのである。そうしないと、柳田國男のカタリの型に嵌まった物言いを批判してハナシの自在な話法の可能性に賭ける、その戦略に狂いが乗ってしまうからである。そうして、ハナシとしての昔話を現在（昭和初期）の国語教育に生かすには、子どもが昔話を「聴く」ことが重要だと、柳田は結論づけた¹⁶。

日本の小学校教育史では、一九〇〇（明治三三）年の改正小学校令（一九〇一年施行）で国語科が誕生し、その国語科の教育内容に、従来の「読み方」「書き方」に、今日の「書くこと」すなわち作文に相当する「綴り方」と今日の「話すこと・聴くこと」の「話すこと」部分に相当する「話し方」とが新たに加わった。しかし、これは当時の教員の理解が追いつかず、国語科教育を推進した保科孝一の回想を見ると、「綴り方」とは何かを知らない小学校長もおり、「話し方」では指名され教壇に立った児童が、私は不勉強なものでありますが、これから桃太郎の話を読みます、ご静聴ください、と前置きして、昔々と話し始め、話し方はいつのまにか時間割から消えてしまったという¹⁷（実際には、文部省が決定したので広く行われていたが、内容的には「昔話」「昔語り」が多く流通することになった¹⁸）。

柳田國男が引用中の点線部で批判している「話し方」といふ科目は、正確には国語科の中の「話し方」を指していた。柳田からするならば、子どもの発達過程・発達段階に応じて「昔の国語教育」は長い時の流れの中で人々により工夫され、改良され、醸成され、実践されてきた。そういう、いわば伝統的な部分があった、「ハナシ」などは、その伝統であるという見立てだっただろう（一方、「カタリ」は因襲だとの見立てだっただろう）。

ここでの柳田國男の「学校国語教育」への批判点は、「話し方」教育が、「昔の国語教育」が整えて成長させてきた教育の手順を性急に換えて「聴く」となみを等閑に附してしまった結果、子どもに無理なハナシの技術を押しつけてしまったことにある。したがって、柳田は、「昔の国語教育」の中で、この話題について、

即ち児童が生れて間も無くから、学校に学校に入つて来るまでさうであつたやうに、いつでも口で使ふよりも何倍か多くの、貯へを持つて居るやうにする必要があらう。現行の組織では不可能といふのみで、改良しようと思へば方法は幾らでもある。小さな生徒を上級の子供と合せて置いてもよく、又先生が大いに話してやつてもよい。つまり「聴方」といふ課目を大切にすればよいので、それも仮設の空な言葉でなく、出来るだけ生きた實際のものを書かせねば身にはならぬ。

（「昔の国語教育」一〇五頁）

と結論づけた。「聴き方」への注意である。

しかし、それでは「聴く」ことについて、柳田は相槌をどのように捉えていたか。今まで見てきたように、カタリに相槌を打つもの（三谷榮一説）なのか、カタリ以降の過渡期に相槌を打つようになった後、ハナシの隆盛を迎えた（折口信夫説）のか、それともハナシに相槌を打つ（柳田國男説）のか。これらの立場によって、相槌の意味合いは大きく変わる。それだけでなく、カタリやハナシへの評価のしかたも変わってくるだろう。そうして、柳田國男がハナシを言挙げする傍ら型に嵌まったカタリを批判したのは、ハナシが相槌を打って自在に聴くものだという認識があったからである。だからこそ柳田はハナシの中でも「古い姿のハナシ」すなわち原型である昔話を、子どもが聴くことを通して、「聴き方」教育を進めるべきだと主張した。

しかし、柳田の主張とはうらはらに、昔話や昔語りのフィールドワークを通して浮かんできたのは、

相槌もまた柳田の批判する型に嵌まったカタリの、その型の範疇にあったということではあるまいか。それを、口承文芸研究者の野村純一は次のように述べていた。

昔話の語は学術用語として、いまはやや落着いているかの趣きを呈している。しかし、それには依然として錯誤と誤解とが混在しており、昔話の本態は終極語り以外の何者でもない、という事実を改めて認識せずにはいられない。これは今日、すでにして自明の理である。

(野村純一「昔話の伝承形態」『昔話伝承の研究』三五頁、同朋舎出版刊、一九八四年。傍点は高木に拠る。)

柳田國男に喧嘩を売ろうなどという了見をおおよそ持ちそうに見えなかった野村の、これは精一杯の異議申し立てであったと、私は読む。これを要するに、柳田が「昔話」という言葉を用いて、ハナシの側に桃太郎などのストーリーを引き入れようとしたのは、かなり無理な目論見だったというところに、話は落着くのでなかろうか。それなのに、後続する研究者たちは「昔話」の語を採用してきた、という見立てである。

しかも巷間には、「昔話」とは異なる有名なハナシの一群が存していた。それは「世間話」であり、あるいは「噂」でもあったろう。しかし、さらに年降りてラジオやテレビが茶の間で伸してきた時代になって、もっとも一般に流布され、これぞハナシだとして意識されやすかったハナシは、「落語」すなわちオトシバナシだったろう。

江戸の芸能を深く愛した安藤鶴夫（一九〇八—一九六九）は、文章中で、「落語」「落語家」にかなり律儀に「落語」「落語家」と振り仮名を附すこだわりをみせているが、農山漁村はさて、都会で目立つハナシは、落語をもって代表とさせられよう。一方、安藤の拘るカタリは、おそらく義太夫だったろう。何と云っても、安藤の父は、八代目竹本都太夫である。安藤の幼小の記憶では、正月に親にせがんで、婆やに寄席に連れて行ってもらったそうだが、

盛りだくさんの番組で、大神楽、曲芸、手品、百面相、そんないろいろが多く、落語は、なんだかみんな短く、手っ取り早く終わったようである。

事実、落語家が出てくると、急に高座のあたりが、すうっと、くらくらするように思えた。

そんな時、義太夫だの新内だの、そんな浄瑠璃が出てきたりするとうんざりして、わたしは婆アやの胸の中に、よりかかって、目をとじて寝たふりなんかをしたりした。

(安藤鶴夫『わたしの寄席』雪華社刊、七～八頁、一九六六年)

という雰囲気だったそうである。明治末から大正始めの東京におけるハナシという言葉の使用例として、ここに挙げておく。そこでの安藤少年が、カタリよりもハナシに熱心だったというだけでなく、このようなハナシへの語感・嗜好を持っていたことを押さえた上で、改めて柳田國男の「昔話」論に戻ろう。

五、「相槌」の効用 — 「聴く」ことのできる子どもが育つために

柳田國男の昔話論が、ハナシを核にして進められたことを見てきた。それは折口信夫のハナシ論に依拠しながら、しかし、「相槌」（「あどうつ」）については折口よりもやや性急にハナシに傾斜して論が立てられていたのではないかと説いた。すなわち折口がモノローグとしてのカタリとディアローグとしてのハナシとの間に移行する時期としての「あどうつ」状態をいうときに、簡単にハナシの語を用いなかったのに対して、柳田國男は「古い姿のハナシ」として「昔話」を措定していた。

しかし、現実には、相槌を打つのは昔話という呼称に限らず、カタリにこそ一段と強くあるのでなかったかと三谷榮一のカタリ論が立てられた。白田甚五郎や野村純一らも三谷の延長上に位置づけられよう。

おそらくカタリには神憑かった巫覡が語る第一のカタリと、その神憑かったカタリでは意味が通り

にくいのでそのカタリをもどく審神者^{きにわ}による第二のカタリとがあり、第二のカタリが相槌を要し、「昔話」となったのだろうと、私は仮説した¹⁹。しかし本論では、柳田の立てた「昔話」という語を離れて、やはり「昔語り」という語で改めてこの間の事情を論じたいと考えた。それは、柳田國男のハナシに立脚した昔話観が野村純一や私などが経験したフィールドでは齟齬を生じた、つまりフィールドでは昔語りに大きく傾いていたという理由による。また、柳田が「昔話」という言葉を用いた時代状況と今日の時代状況とではハナシという言葉の受け止め方に差異があるという理由による。

特に後者については、いまここでの柳田國男の説くハナシの可能性そのものへの疑義を挟まざるを得ない。柳田が説くハナシは新しい口頭の言説・技法であり、自分の思いの丈を表出できるものとして構想されていた。昭和初期に求められていたのは、カタリの持つ型に嵌まった紋切り型の決まり文句に縛られて黙さざるを得なかった世間の人々の状況を、ハナシの技法によって打開することであった。

それに対して現在の状況はどうだろうか。たとえば、テレビの画面を見ていて、インタビューに答える人々の態度が、テレビ黎明期やテレビ成長期に比べて、いまここではいかにも自然なハナシになっているのでないだろうか。ハナシのしかたがみごとに堂に入っているようになったのではないだろうか。同時にハナシが立て板に水となり、折口信夫や柳田國男の考えた相槌を打つハナシとは異なり、三谷榮一の説く相槌を求めず一方的に言い立てるハナシとしてのありようが鮮明になっているのではないだろうか。

一方、カタリ、特に三谷が着目した相槌を打つカタリの姿は、めっきりと確認することが難しくなった。

なるほど最近、世間に「語り部」と呼ばれる、従来に存在していないカタリの徒が現れている²⁰。彼らは、カタリと称してさまざまなストーリー、たとえば自己の戦争や災害や人生の体験談、歴史・観光ガイド、伝説、昔話、怪談話、などをカタっている。しかしてその語り方は、折口信夫が説いた神憑かりする巫覡のモノログとも、三谷榮一の説いた相槌を打ちながら謹聴するカタリとも異なっており、それはいかにもハナシに近い。

これは相槌から手放しとなったハナシだと思う。カタリ（語り）をカタって（騙って）いるようにも聞こえる。例えていうならば、今の語り部たちは楽譜を前に、楽譜をなぞって演奏する音楽家に近い。聴き手はなるべく声を発さず傾聴し、聴き終わると拍手はするかも知れないが、一節ごとにカタリに絡む相槌を打つことはない。一方、言葉こそ「語り部」と称するが、その実態は、安易に古代の「語部」の語を宛てられるものでもない。どのように伝えるかという言説を中心にした呼称によらず、何を伝えるかに重きを置いた呼称があってもよいのではないかと、私は考える。

そのような中で、ここに語り手と聴き手とが相互に言葉を交わし合う「昔語り」の可能性を問う意義も生じる状況があるのでないか。それというのも昔語りのカタリの一節ごとにウンとかフンとか相槌を打つ経験は、語り手のカタリに耳を澄ましていることを語り手にきちんと表示すると同時に、聴き手たちもカタリの成立に協力しているという自覚を促すいとなみとして機能するからである。ハナシの言いつ放しの状況、すなわち聴き手に対して不寛容なま言いつ放しの状況、それへの解毒剤として機能するからである。先に述べた伝統と因襲との関係では、価値判断はその時々状況によって正負が入れ代わり得た。柳田國男がハナシの可能性（正の価値）を説いた状況とは異なり、いまここにおいてはハナシが過剰に一方的な言いつ放し（負の価値）の状況になっており、ハナシの氾濫が人々のコミュニケーションを縛りつけ、萎縮させている、との見立てである。

もちろん、「古い姿のハナシ」として昔話を措定した柳田國男の昔話研究においても、相槌を取り

上げていた。たとえば、

最後に昔話の中間の受け返し、即ち忠実に耳を傾けて居ることを表示する「あひの手」も、色々有る筈だが今はまだ僅かしか知られて居ない。是は恐らくは簡単なものが多い故に、改廃も容易であり、又普通の用語と一致することになって、いつしか方式だといふことを思はなくなつたのであらう。現在列挙し得るのは宮城県南部、白石大川原の附近に残つて居るゲン又はゲイ、是は昔話以外には用ゐず、昔話のこたへとしては子供までがさういふので、定まつた形だといふことが知れるが、本来は亦一つの常用語であつて、今でも徳島県の木頭の山間などには、ゲイは傾聴を意味する感動詞として行はれて居る。以前はゲニといふのが普通で、文字には屢々「実に」の文字を宛てゝ居た。相手の言ふことを是認する機会が多いから、実にと解しても誤りはなかつたらうが、なほ語源は明かでは無いのである。

次には佐渡の島では一般に、サソといふのが昔話を聴く者の相槌の言葉で、それで又「サソを継ぐ」といふと、身を入れて話を聴いて居ることを意味する。是も「嘘」などの新字を宛てた「さぞあるらん」のサソであつたらうが、今はもう其本意を忘れた者も多いかと思はれ、サースともセースとも謂つて後をせがむ者もあり、村によつてはチャソウだのチャだのといふ子供があるさうである。

(中略) 岩手県の西磐井郡などではハーリヤ又はハート、前者は「あれは」に軽い響のハアを副へたもの、ハートは再びそれから分化したものかと思ふ。自然に任せて置いても斯んな語を出すかも知れぬから、是を方式とまでは見なされぬやうだが、飛騨の吉城郡のヘントといふ語に至つては、昔話には必ず伴なひ、昔話の外には稀にも用ゐられない。さうして元は之を聴く児童に、ヘントといふものだと教へたこともあるさうである。しかもその起りは東京の女たちが、深く感じた場合に発するヘーエなどゝ、別なものであつたらうとも私には考へられない。

(中略) 我々の間でも今はどうなつて居るか知らぬが、曾てはウンソレカラといふのが普通であつた。昔話以外の受け返しに、さうは言つてはならぬ者まで、きまつて此文句を使用したのだから又一つの方式だつたとも見られる。九州の南の方でもウンと言へ、オウとかハイとかは謂はぬものだと教へられたといふことだが、果してさうであつたらうかどうか。

(柳田國男「昔話の発端と結び」『柳田國男全集』第一三巻、五五八～五五九頁、一九九八年、初出一九四二年) などのごとくである²¹。しかし、これを三谷榮一の解釈と比較すると、相違が甚だしいと了解される。柳田の理解は、昔話を新しい言説の技法であると見ており、古代的な信仰、言霊信仰などからの解釈をしていない。

たとえば、宮城県下の「ハート」という相槌(「あひの手」)を、神話のカタリゴトから昔話のカタリヘという経路を考える三谷は「ハア尊」からの転訛だと説いた。一方柳田は、「ハーリヤ」を「あれは」の頭部にハアという軽い響が添えられたものとし、そこから「ハート」が派生したと説いた。昔話の相槌には日常用いる相槌と異なる使い方もあるものの、全体としては「恐らくは簡単なものが多い故に、改廃も容易であり、又普通の用語と一致することになって、いつしか方式だといふことを思はなくなつた」と柳田は推論した。柳田のこの論題が「昔話の発端と結末」であり相槌の名を挙げていかなかったこと、全一〇節ある論考の末尾の第一〇節だけが相槌への言及だったことなどから、相槌の採集が途上であつたことを割り引いても、柳田が昔話の相槌を軽く処遇したのは確かだつた。「昔の国語教育」論の中で「聴き方」教育を標榜した柳田國男にしては、昔話の聴き手の聴き方についての追究の、何としても及ばなかつたところだつたと、私は見る。

一方、昔話をハナシでなくカタリだと捉え、また相槌を含めて「昔語り」の形式についての追究を進めていったのは、昭和初期に今泉忠義らを大学内での顧問とし、柳田國男の指導を仰いだ國學院大学方言研究会で青春を過ごした学生及びその卒業生たち、つまり三谷榮一、鈴木棠三、臼田甚五郎らであつた²²。彼らは昭和初期の、民間伝承、口承文芸、方言研究最先端のニューフェイスたちであり、「昔語り」という語こそ使用しなかつたけれども、昔話をカタリ中心のものとして捉えていった。その中でも、鈴木棠三(一九一〇—一九九二、本名・鈴木脩一)は、柳田國男の指導の下、各地に赴いて昔話採集を試みた。上記の柳田の文中、佐渡の島や飛騨吉城郡の事例は鈴木による報告である。

その鈴木採集法として特色あるのは、学校(教員)の協力を得て児童や生徒に昔話を報告してもらつたという形だつた。その一つに鈴木棠三『川越地方昔話集』(民間伝承の会刊、一九三七年)があつた。同書は柳田國男指導の下、埼玉県立川越女学校教諭・山田勝利の協力を得て、同校生徒への

一九三六年冬季休暇の宿題として提出されたものから抜粋・編集して出版されたものだった。同書は後に増補・改編されて鈴木棠三『武蔵川越昔話集』（岩崎美術出版刊、一九七五年）として刊行された。これには山田勝利の回想も収められ、それによると昔話の課題を課す前に、鈴木が生徒を前にして昔話及び採集の留意事項について説明したという。それがあってか、提出された昔話資料に、律儀に相槌が打たれているものが散見され、参考になる。ここでは全七話が収録されている「桃太郎」の第五話め冒頭を引用する。

お爺さんとお婆さんがあったとき（へんとこさあ）。お爺さんは山へ柴刈りにお婆さんは川へ洗濯に行ったとき（へんとこさあ）。お婆さんが洗濯をしていると大きな桃が流れて来たとき（へんとこさあ）。お婆さんが大事に家へ持って来たとき（へんとこさあ）。お婆さんが、お爺さんの帰りを待ち遠しく待っていて、お爺さんが帰ってくると、その桃を割ろうとしたとき（へんとこさあ）。そのうちに桃が割れて男の子が生まれたとき（へんとこさあ）。お爺さんとお婆さんと相談して、桃太郎と名をつけたとき（へんとこさあ）。（以下略—高木）

（入間郡山田村 甲斐野茂子〔三年〕、話者・六十五歳位の人）

この事例では、当地で「昔話」と呼んでいたか「昔語り」と呼んでいたか、ハナシかカタリかの別は明記されていなかった。しかし、相槌という聴き手のいとなみが、ストーリーを進行させる重要な一部として、絶妙に打たれるものだったろうことは、この部分の相槌を音読することで感じられるのではなかろうか。同書中では、「へんとこさ」「ふんとこさ」の事例が多い。これは当地でよく知られた相槌だったからだろう、馬鹿聲譚の一つ「団子聲」で団子を知らなかった馬鹿聲が嫁の実家で団子を教えられ、忘れるまいと団子の名を連呼しながら帰って来たものの、途中、堀を飛び越えるときに「へんとこしょ」と言ってしまう、帰宅して「へんとこしょ」を拵えろと嫁にせがむ話もあった。おそらく聴き手は、自分が打つ相槌が登場人物の台詞にすり替えられたおかしみに、腹を抱えて笑っただろう。

しかし相槌の効用は、カタリのリズムを作るとか、おかしみを増すとか、あるいは三谷榮一のいう「尊い」と敬う態度を醸成するだけに役立っているのではなかった。

「聴く」態度をしっかりと自覚させることに、その役割があるのだと考える。加えて、相槌を打つ聴き手は、その相槌を微妙にずらしながら、語り手に強い示威行為を行うことさえあった。その一つを紹介しよう。昔話研究者の野村純一が一九六〇年代に新潟県栃尾市吹谷^{ふきだに}で採集した事例を紹介した論考から引用する。

（吹谷で—高木注）相槌は常に厳しく要求する。

- ウーン
- ソウカ
- サァンスケ

の三種類があるが、「サァンスケ」が最も尊重されている。吹谷とは六十里越えを隔てた会津の檜枝岐には「さすけん」の相槌がある。また同じ新潟県の佐渡ヶ島も相槌は「サーソ」「サーズ」「サソ」である。これらはいずれも「さ、候」つまり「左様でございます」とか「それに違いありません」の意を留める同一系統内のそれに違いあるまい。ところでこの「サァンスケ」は、昔話伝承の場以外では、常日頃、無責任な返事をしたり、相手の問い掛けをそのまま聴き流したりするときにも用いられる。子供たちは「サァンスケ、サンスケ親爺が屁をこいた！」と悪態をついたり、また一種の囃子言葉としても用いている。

（野村純一「序論 課題の設定」『昔話伝承の研究』同朋舎出版刊、二一頁、一九八四年）

野村によると、新潟県栃尾市吹谷では、「ムカシ」と呼び、「ムカシ」はカタリとして認識されていた。聴き手は「むかし語って聴かせれ」と催促したそうである。ここで野村は、サァンスケという相槌について「さ、候」という待遇表現の流れだろうと述べている。そうすると、昔語りでのこの相槌は正の待遇表現（敬語）として用いられているのに、昔語りを離れた場面では負の待遇表現（罵倒語）として用いられていることになる。これは、この相槌が非日常のカタリのコンテキストと日常の物言いのコンテキストとは異なる特異な力を発動させる言葉であることを示している。御前や貴様という言葉の様態とも通底する力を持っているということだ。相槌で言えば、全国で昔語りを聴くときに

打つ相槌として多いのは「ウン」「ウンウン」「フン」「フンフン」であるが、これを日常で濫用したときに、どのように叱られたか、記憶している人も多いだろう。逆にいうと、これらの相槌には、大人に威力があると注意させるだけの威力が働いていたということである。

聴き手の発する相槌には荒ぶるエネルギーが蔵されており、聴き手の相槌には語り手の言うままにつき従って恭順の意を示すというだけでなく、語り手に対抗、抵抗する力も具わっていた。そのように理解すると、「聴く」行為の積極性にも思いが及ぶ²³。その具体として、野村が紹介した佐渡ヶ島の事例を、鈴木棠三の報告から引用しよう。

「とんと昔があつたげな」「サソ」「旦と嬢とあつたげな」「サソ」と云ふ具合に、合槌を打つことを、サソを継ぐと云ふ。こないゝ言葉は、まだ余処では見附かつて居ない。話をねだる時の言葉も「お婆さん、サソ。お婆さん、サソ」をくり返すのだと云ふ。私の友人で、畑野の農学校の先生をしてある長谷川真一君のお話では、女生徒だと、「サース」「セース」と尻上がり、やさしく云ふさうである。小学校の話し方の時間では、先生の場合はサソを継がない。子供同志の時は、サソを継ぐ。話があまり聴衆の気に入らぬ時は、「サソヘソデベソ」「デベソデングリベソ」などと云つて、話を滅茶々々にしてふ。サソは、左様と云ふ意味ださうだが、「それから？」と云ふ気持が、今では多いらしい。

(鈴木棠三「佐渡採訪記」『昔話研究』第二巻第三号、二一頁、一九三六年)

「話があまり聴衆の気に入らぬ時は、「サソヘソデベソ」「デベソデングリベソ」などと云つて、話を滅茶々々にしてふ」のは、物騒な事例だと思われるかも知らない。しかし、昔話りの場において語り手が常に主導権をにぎるのでなく、語り手と聴き手との関係性の中でカタリが生成していき、そのために聴き手が一定の技術、技能を働かせているのは、今日のハナシの過剰状態、一方的に強いハナシの発話者が発信し続ける状況を相対化する参考になると考える。

現行の小学校学習指導要領解説における国語科の「話すこと・聞くこと」や幼稚園教育要領解説の「領域「言葉」」を見ても、「話すこと」と「語ること」「聞くこと」との歴史的経緯・現状はもちろん具体的なそれらの技術修得の方法（具体として何をどのようにすることがコミュニケーションか）への言及が弱い。具体を詳しく説かず、「話すこと・聞くこと」「対話」「伝え合い」「話し合い」の理念ばかりを強調する。これは精神論の世界だろう。それはたとえば、独善を話す者が多く、しかも発話者の発言に聴く耳を持たぬ傲慢な聞く者が満ちている会合を、空疎な道義だけに頼んで改善できると信じ込むようなものである。本論の密かな目論見の一つとして、柳田國男いまここにあらば、「昔の国語教育」論をどのように修正するか知らんと、ちょっとだけ騙ってみた。

注

- 1 南波達夫編『西川町昔話集第一集』（孔版・西川町昔話研究会刊、一九七九年）
- 2 高木史人「昔話伝承者とその生活史—水野芳光翁」（関敬吾監修『日本昔話研究集成』三、名著出版刊、一九八四年）、高木史人編「水野芳光翁のざつとばなし」（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『学生研究会による昔話研究の50年』自刊、二〇〇四年）
- 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』法政大学出版局刊、一九八三年）、高木史人編『安東花媼のはなし（上）』『安東花媼のはなし（中）』孔版・自刊、（上）一九八一年、（中）一九八四年
- 4 白田甚五郎の「語る」「話す」の論はさまざまあるが、ここでは「伝説の文学的性格」（『国文学 解釈と鑑賞』第三八五号、至文堂刊、一九六六年）を挙げておく。
- 5 松本博明「語り部」論の揺籃」（『折口信夫の生成』おうふう刊、二〇一五年）など参照。
- 6 川田順造『口頭伝承論』（河出書房刊、一九九二年）
- 7 三谷榮一の最初の口承文芸・昔話を取り入れた研究書として『物語文学史論』（有精堂刊、一九五三年）がある。本論では、それに続く『日本文学の民俗学的研究』に拠って紹介していく。
- 8 現在の研究段階では、カタリゴト、モノガタリ、ムカシガタリなどのカタリの系譜を俄かに関連づけて繋げるのは、首肯しがたい。他に検討しなければならない語（フルコトなど）もある。またモノガタリの事例分析もまことに精緻になってきている。藤井貞和『物語文学成立史』（東京大学出版会刊、一九八七年）など

参照。なお、昔話・昔語りの形式句（語り始め、語り収めなど）に見られる「とんと」系統の言葉について、これを「尊」からの転訛だと最初に説いたのは、盛岡在住の方言研究者・橘正一である（橘正一「古代宗教の言語学的研究」『方言と土俗』第一巻第一号、孔版・自刊、一九三一年）

⁹ 三谷は「咄の発生」でハナシの語源説として、近代以前では『玉勝間』『俚言集覧』（放し説）、『倭訓栞』（無端説）、『喜遊笑覧』（はかなしごと説）を挙げている。近代の研究では志田義秀『邦語御伽考』を挙げている。三谷以後では、新奇な話題を求める心意がハナシの隆盛をもたらしたとする大島建彦『咄の伝承』（岩崎美術出版刊、一九七〇年）、「おぼゆ」を口頭の言説行為を指す語に使った真意が「ハナス」に接続すると説く臼田甚五郎（注4論文）や、個人の憂いの心情を「放す」物言いから出発したと説く山内洋一郎の「動詞「話す」の成立—「心の憂いを」放す」から「話す」へ—（『野飼ひの駒 語史論集』和泉書院刊、一九九六年）などがある。最近では、近世文学作品に出てくる「咄」「噺」などの文字表記について分析した藤井史果『噺本と近世文芸 表記・表現から作り手にせまる』（笠間書院刊、二〇一六年）がある。

¹⁰ 鎌田正・米山寅太郎著『漢語林』（大修館書店刊、一九九四年）

¹¹ 安藤鶴夫「落語」（『寄席・落語からサーカスまで』ダヴィッド社刊、一九五七年）

¹² 高木史人「子どもの「主体的・対話的で深い学び」につなげる研究私史」（日本口承文芸学会編『こえとことばの現在 口承文芸の歩みと展望』三弥井書店刊、二〇一七年）

¹³ 重信幸彦『『昔話』の発見—ある口頭伝承研究史の構想・覚書①』（『〈口承〉研究の「現在」』筑波大学日本民俗学研究室刊、一九九一年）

¹⁴ 佐藤健二『読書空間の近代』弘文堂刊、一九九〇年。佐藤健二「はなしの現代性」（『岩波講座日本文学史』第一七巻、岩波書店刊、一九九五年）参照。

¹⁵ 稲村務「伝承／伝統的知識」概念構築のために—民俗、フォークロア、常民—（『人間科学』第三六号、琉球大学刊、二〇一七年）参照。

¹⁶ 高木史人「村の語り—柳田國男の「昔話」論小考」（『語りの世界』第九号、語り手たちの会刊、一九九二年）

¹⁷ 保科孝一『国語教育五十年』三養書房刊、一九四九年。

¹⁸ 高木史人「昔話の語り手」の一九〇〇年—「数百話クラス」の語り手の誕生—（『口承文芸研究』第一八号、日本口承文芸学会刊、二〇〇五年）

¹⁹ 注12論文。

²⁰ 現代の「語り部」についての研究が、近年、少しずつ出てきているように見受けられる。たとえば、川松あかり「語り部」生成の民俗誌にむけて「語り部」の死と誕生、そして継承」（『超域文化科学紀要』第二三号、東京大学大学院総合文化研究科超域文化科学専攻刊、二〇一八年）や、研究発表ではあるが、相川美恵子「時の川」（田口ランディ著）を通して、戦争の記憶をめぐる、伝え手と受け手の関係性を考える—「戦争児童文学」が発動する「正しさの暴力性」と向き合うために—（日本児童文学学会第五七回研究大会研究発表、於・文教大学、二〇一八年一月二四日）など。

なお相川氏から伺った話では、現在、広島で、被爆者が高齢化のため語り部として「語る」のが難しくなり、若い非被爆者が「語り」を見習い、被爆者を横に座らせて被爆体験を「語る」状況が生まれて来ているとのことであった。近代以前ならば助動辞「き」「けり」の使い分けで、ある程度語り分け、伝え分けられたかも知れないことが、ここでは非常に特異な状況になっている。田中丸勝彦『さまよえる英霊たち』（柏書房刊、二〇〇二年）で紹介されていた日露戦争後、村々を巡った自称「戦友」による遺族への「我が戦友の最期」語り（騙り）を思い出してしまった。現代の「語り部」と称する／称される人々の様態、彼等の発話の言説／内容、そうして聴き手／聞き手の様態、これらの関係全体を口承文芸研究がどのように位置づけていくか、今後の課題かと思われる。

²¹ 柳田國男が昔話の相槌に触れた主要なものとして、もう一つ「昔話採集者の為に」がある。

²² 國學院大学方言研究会について関連する研究として、高木史人編著『「採集」という連携 結城次郎から昭和初期の昔話研究と隣接諸科学との関係を問う』（関西福祉科学大学 日本口承文芸学会第七一回研究例会実行委員会刊、二〇一六年）がある。

²³ 村山道宣「耳のイメージ論—（聴き耳）考序説」（川田順造他編『口頭伝承の比較研究』第二巻、弘文堂刊、一九八五年）

（附記）本論は二〇一九年一月二七日、山口大学人文学部異文化研究交流施設において行った講演の前半を中心にして、論じ直したものである。当日の後半、幼小接続に昔語りを応用する可能性の部分については、もう少し考えを深めたい。私の拙く端折ったハナシに耳を傾けてくださった武本雅嗣同施設交流部門長始め参加者の方々に篤く感謝申し上げる。ありがとうございました。