



Title	文化的コミュニケーション装置としてのことわざ
Author(s)	宮坂, 敬造
Citation	年報人間科学. 1982, 3, p. 133-165
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/10857
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

文化的コミュニケーション装置としてのことわざ

宮坂敬造

1、はじめに

2、ことわざ研究の動向と本稿の課題

3、日本民俗学におけることわざ論と新たな理論的視野の必要性

4、文化的コミュニケーション現象としてのことわざ

5、コミュニケーションの文脈におけることわざ分析の枠組

(i) テクスチャー、テクスト、コンテクスト

(ii) サイテルの枠組

6、レトリックとしてのことわざ

(i) ことわざとメタファー

(ii) ことわざの戦略

7、民俗(族)ジャンルと分析的ジャンルの問題

(i) 文化によって異なるコトワザ概念

(ii) 民族ジャンル体系の中のコトワザ——チャムラの事例

(iii) 相互行為状況を基準とする民族概念区分——ハヤの事例

(iv) 文化の全体性とコトワザのジャンル

——マラガシの事例

8、ことわざの現れる文化的社会的場面と機能

9、分析概念におけることわざのジャンル区分

(i) ことわざと迷信の区別

(ii) ことわざとさまざまなジャンルの区分

(iii) ことわざと物語など

10、おわりに

一、はじめに

ことわざをめぐる人間と思索の歴史はながい。近世以降に限ってみても、文人好事家、医者、作家、宗教家、さらには絵画の題材とした画家、そして最近では広告作家やイラストレーターまで、さまざまな立場の人間がそれぞれの関心からことわざを論じことわざを扱ってきたのであった。その中において、筆者の扱うことわざ論は、民俗的コミュニケーションジャンルとして現われることわざを主に想定した民俗学や比較文化論的な発想に立つ文化人類学の視角の枠内でおこなわれる言説である。こうした言説の枠内の一つの支配的な見解として、民俗としてのことわざは文字文化の無文字民衆層への浸透および地方郷土の産業化、マスメディアの発達拡大によって衰退の一途にあるという議論がある。議論の是非はともかく、そこには文字文化に親しまない民衆の言語文化を、異なる社会や歴史的時代を区分する基準「未開／文明」に現在あいまいなかたちでとりかわっている「無文字／文字」の区分の一方にそのままなぞらえる発想がある。筆者の扱うことわざ論の究極の目標の一つ

は、ことわざをはじめとする民衆文化の研究の一翼を担う民俗学や文化人類学のもつこうしたパラダイムの根抵的な再考にある。ことわざはレヴィ・ストロースのときあかした野生の思考のように、実は複雑な論理的構造をもつ言語形式をもち、コンテキストの中で自身を織りあげていく過程で紋切型でない創造性を発揮しうる巧みな装置なのではあるまいか。ナタリー・デーヴィスもいうように⑤、ことわざなどの民俗的コミュニケーションの果たす社会的機能は、法律などの洗練された「高位」の文化のそれと、まったく遜色はないものであり、また、フィネガンが論ずるように⑥、文字化された文芸にも匹敵する奥行きをみせるともいえるのである。

二、ことわざ研究の動向と本稿の課題

本稿で検討することわざ分析の枠組は、主にアメリカ民俗学やロシア文化記号論、言語文化人類学の影響に立っている。アメリカ民俗学は、収集と分類の時代、起源や伝播論を問う歴史地理的理論等の通時的関心、それらを経て、社会機能論、構造論、社会言語民族誌的方法等の最近の共時的関心という理論的推移を示している。それらはもちろんロシアフォーマリズムなどからの理論的影響といった系譜関係はあるものの、他方でアメリカ民俗学の対象とする *Folk* 像の変遷にも対応している。また比較文化的検討も活発におこなわれつつある。

ことわざ分析には、その言語形式の特徴の分析、フォークロアの

テクストとしてのことわざの構造の分析、さらに文化のテクストとしてことわざにこめられた意味・価値観・世界観の分析、ことわざの社会的機能の分析という分野があり、それぞれに形態論、意味論、実用論に対応している。ことわざのテクスト構造の分析は、ダンデスをはじめとし、ミルナー、バーレー、スツェメルケンニを経て、ベルミャコフによってほぼ完璧なあたりで体系化された⑦。ことわざと世界観をめぐる議論は、文化の鏡としてのことわざ観以来、さまざまに論じられてきた。この点については、上記の構造分析の議論との関連で論ずる視点を筆者の別の論文で示している⑧。

こうしたことわざ分析と呼応して、ことわざを含むフォークロア・ジャンルをコミュニケーション過程というコンテキストで捉えようとする最近の理論的動向がある。本稿ではこの視点から、文化的コミュニケーション装置としてのことわざの全体像を理論的に捉えていきたい。本論に入るまえに、日本民俗学におけることわざ研究をふり返って、この点の関連をみておきたい。

三、日本民族学におけることわざ論と新たな理論的視野の必要性

柳田国男は、口承文芸を扱ったいくつかの著作の中で、ことわざについて卓抜な描写を加えている⑨。「コトワザという語は言の技^{ワザ}」であり、もともとは口の武器として相手を困らせるために発達したものであり、手短かな文句でしかもものごとの機微にふれたうまいことばがその本質であった。理窟の千言万言を述べたてるか

りに、口数の少ないことわざの一句が、そのことばの形式と発想の印象深さ、さらには言葉のおかしみやユーモアを手だてにして、相手を納得させたりへこませたりする効力を發揮するのであった。

村々の農事仕事のひととき、家族や友人や知人との語らい、小学校の教師や子供のあつまりなどの間でかわされた会話の中のことわざは、その内容と用途から分類すると、為事と警句、人の噂、笑いの練習、言葉争い、物まねと比較、さらにはこれらが発生的に変化した結果生じた・謎と只言、智恵と悟り、秀句の聖、いろはだといえ、暗記術、軽口と機嫌取り、に類別される。また、ことわざの目的からみて、相手を嘲弄し笑う性質のもの、暗記法としてのもの、軽口または地口・語呂あわせのもの、の三種にわけられることもできる^⑤。

柳田以後、日本のことわざの民俗学的研究はそれほど活発とはいえないが、その代表的なものを通観してみると、柳田のことわざ論を基本とした議論の展開がみられる。ことわざの教育機能として、話術的機能、訓育的機能、智育的機能の三種をあげて、柳田の類別との対応を論じ、さらに世代から世代へ経験知を口授伝承するため智育的機能をはたすことわざの知識内容を類別（絶対的知識としての自然現象・家業・信仰事象および相対的知識としての家庭生活・社会生活・倫理生活にかかわるものに分類）してことわざを論じる議論（山口麻太郎、一九五三）、またそれらに呼応して採集されたことわざ集覧が、民俗学関係の雑誌の戦前の時期に散見される^⑥。それらの研究は柳田が示唆していたことわざ使用の文脈の問題には、ほとんどつっこんだ指摘や資料が示されていない。その後、大藤

ゆき（一九五九）が、奄美の民俗社会の生活との関連における女性観とことわざの問題を描き、主に男の手になることわざのもつ女性の社会化への機能について指摘したり、また、口承文芸の他のジャンルである昔話や物語との関連からことわざが問題となる点などが指摘されてきた^⑦。これらの問題は、今の段階では体系的な検討がなされていない。

以上のような日本のことわざの民俗学的研究からうかがえることわざ像は、次のようなものであろう。まず短い文句であり、ときに古風な語彙表現がみられ、また土地の方言と密接に結びついたものであり、場合によっては俳句などの詩や唱にも準ずる七・五調や、三音・四音の組み合わせの四・三調、四・四調などの音数律をもつものである点（たとえば大島、一九五九）^⑧。気のきいた表現が、隠喩（メタファー）つまりタトエの技術を中心に人の笑いや印象を呼ぶものであることが多い点。これらの点は、短い言語形式としてのことわざの特徴にかかわる問題であり、ことわざとメタファーをめぐるレトリックの問題であるが、これまでの日本民俗学の流れの中ではこの点はこれ以上体系的に論じられていない。

さらに指摘されている点は、常とは違う言葉のあややもじりを用いて、相手を笑い一座の笑いをさそい、人の性格をひやかし舌戦に勝ち、また、ものまねや比較の妙を示すなどして、対人過程を湧きたたせながら会話を展開する機能、これをはじめとして上記にのべた教育的用途など、ことわざのさまざまな用途の点である。また、ことわざの動機・用途・効果が、時代の変遷を通じて変容していく

点(たとえば現代化が進めば、民俗としてのことわざは衰退していく⁽⁶⁰⁾)、発生的には信仰起源説との関連によるトナエゴト由来の見解⁽⁶¹⁾、またことわざの変容と用途に一括されるもののうちでも発達の発生の内的関連がある点。さらに、こうしたことわざジャンルの範囲の変化という問題だけでなく、各地方地方の民俗概念の範囲は必ずしも民俗学的概念である「ことわざ」と一致しない点(結局「タトエ」という、民俗概念に依拠するカテゴリーが、種子島のターキ、阿鮮のイイゴツ、老岐のテーマンなどの各地域の民俗概念と総合的に対応するものであるとされる⁽⁶²⁾)および、英語圏の proverb や proverbial phrase とも全面的に対応するものではない点、が指摘されている⁽⁶³⁾。また、昔話・笑話・俗信・なぞなぞなどとの関連、さらに、ウタ、カタリ、ハナシの民間文芸ジャンルとの対照においてコトワザというジャンルを考えるべき点(大嶋一九五九)も指摘されている。

以上の点は、ことわざ分析に際して、それぞれ重要な点であり、ことわざという文化現象を考える点で問題となる点の全体像をほぼ描いているといえよう。しかしアメリカ民俗学や東欧・ロシアの文化記号論のことわざ分析の成果と比較した場合、日本民俗学の研究は、文化テキストとしてのことわざの分析枠組や概念装置の点で他の諸国の民俗学に学ぶ点があるものと思われる。また、日本民俗学の場合、日本の民俗的文化の中での、俗諺、俚諺、つまり、書物と結びつく格言や「俗ならぬ」ことわざの現象とは一線を画する民間流布のことわざに焦点がゆき、村落民俗社会像にあてはまらぬ都市

や現代社会のことわざ的レトリック現象が射程に入っていない⁽⁶⁴⁾。さらにいえば、比較民族学的なことわざ研究という視点をつけ加えて、日本民俗学のパースペクティヴを広げていくことは実り多いはずである⁽⁶⁵⁾。

以上のような批判的視野にたつて、主に理論面からのことわざ研究の枠組を、アメリカ民俗学や文化人類学、ロシア文化記号論の成果をつかって批判的に検討していく必要がある。現在の段階では、理論的な検討をまず行なって枠組を整備することが、ことばの民族(俗)誌としてのことわざ研究に先立って必要と思われるからである。最初にのべたように、本稿では、テキスト構造の分析を別稿に譲り、コミュニケーションコンテキストの中のことわざをみる理論的枠組の検討にしばらくにしたい。

四、文化的コミュニケーション現象としてのことわざ

各文化の場面のなかで、コミュニケーションをかわしあう人々が、その会話のやりとりとともに、ことわざを使用するという基本的事態にかえて、まず考えてゆきたい。この文化的コミュニケーション過程にあらわれる一つの現象としてことわざを分析していく場合、ことわざが民俗学的にどのように捉えられるべきであろうか。これを検討するのがここの目的である。

後に再びとりあげるように、各民族文化、さらには、同一文化内の各地域に結びついた民俗文化のなかで、民間用語 Folk category

としてことわざを指す原地語があり、こうした民族ないし民俗ジャンルとしてのコトワザ（以下、便宜上こう表記する）は各文化によってその範囲が必ずしも一致しない。ここでは、コトワザに対し、それと関連しつつも必ずしも一致しないが、異文化のコトワザを発見的に記述していく手掛りとなる民俗学的概念としての「ことわざ」に焦点をあてていく。ケネス・パイクが用い、その後、記述言語学の影響を受けたアメリカ文化人類学エスノサイエンス学派の基本概念の一つとなったエミック対エティックの概念を、ここで類比的に用いることもできよう。民俗学のことわざ概念は、いうならば、エミックなコトワザとの関連を考えつつ構成され、かつ、コミュニケーション現象の中の「ことわざ」を捉えていくのに有効なエティックな概念として想定されている⁽⁵⁵⁾。

ことわざを各文化の社会的場面におけるコミュニケーション現象としてみていく視点は、最近十年間アメリカ民俗学の流れのなかでおこなわれてきたフォークロア概念再検討の基本的視点の一つに該当する。この点を簡単にふりかえっておくことは有益である。従来からの民族集団や新たな移民民族集団も含めて、アメリカの都市部やその周辺では、多数の民族集団が混在しているが、近來、文化的背景の近い民族集団が社会経済政治的要因とからみあいつつ融合拡大し、民族集団をめぐる境界線が変容している状況がある。こうした現代的状況にあつて、特にアングロ・サクソン以外の白人民族集団も含めた少数民族集団において、相互の民族的アイデンティティを新たなかたちで表明するフォークロア的表現行為が活発化してき

たという現象がある。こうした現象は、ヒッピー文化等のカウンター・カルチャー的現象とともに、現代の問題を志向する民俗学研究者や文化人類学者の関心をとらえてきたが、とりわけ伝統的民衆文化の伝承の研究をこととしてきた民俗学の場合、枠組の再検討がうながされてきた。もちろん移民三世を中心とする最近の若い世代では、従来からの伝統文化的アプローチも継承されているが、こうした伝統由来の視点から捉えきれない現象の出現に呼応して、かつ、民俗資料の採集、分類、類型化という十九世紀以来の民俗学的发展方向の限界があらかとなつてのちの理論的再検討の結果として、文化的コミュニケーション過程とコンテクストを重視する共時的視点が、一つの方向として展開されてきたのである。D・ベン・アモスやR・バウマンに代表されるこの視点によれば、ことわざは、なぜなら、冗談、物語りの語り、民謡などのことばの技芸 *verbal art*、さらには、踊り、劇、儀礼、ゲームなどの行為とともに、当該文化の場面における一つのコミュニケーション過程であると捉えられる⁽⁵⁶⁾。非常にきつめて簡単にいえば、「フォークロアとは小集団でかわされる技芸のきいたコミュニケーションである」⁽⁵⁷⁾。この場合、民俗学の扱う対象である民俗現象（フォークロア）が新たな視点から定義されているわけだが、言語的メディア、非言語的メディア（音楽、視覚、動作）などのコミュニケーションの媒体の性質、それらによっておこなわれ通常の指示的非芸術的コミュニケーションとは区別される表現様式をこらしたコミュニケーション、それを行なう者（パフォーマー）と聴衆で構成される小集団、コミュニ

ケーション場面の社会的状況の性質、によって民俗現象が特徴づけられる。ここでいう小集団とは、従来の民衆や常民に対応する *Folk* の概念を拡張したもので、ある点で共通のアイデンティティを保有する集団である⁸⁶。同じ言語を話し、同じ価値、信念、知識を共有し、社会的相互作用のためのコードと記号の体系を共有する集団であり、より具体的には、同輩、同職業、同地域、同宗教、同民族などの集団であり、より直接的には、肉声のとどく範囲の対面的相互行為がおこなえる規模のその場の集団である。民俗現象の伝統的性格とその口承による伝承過程を強調する従来の見方では、高度に工業化され都市化した社会において、前の段階の伝統社会の残留現象を文字文化の影響の薄い離村やその種の階層の老人等に探し求めるといふやり方になる。だが、上記の視点からすれば、そうした社会の中にさえ現に生じつつある豊かな民俗現象が存在するのである。したがってこの立場からすれば、民俗現象は必ずしも伝統由来の伝承的なものではなく、いずれにしろ、実際に現在そこでおこなわれている文化的コミュニケーション現象なのである。

バウマンが述べるように、ことばの芸術たる物語りの語りやなどなぞ、ことわざなどのフォークロアのジャンルは言語テキストとして書き記されうるディスクリールの側面のみが扱われ、パフォーマンスとしての面がなおざりにされてきた。テキストとパフォーマンスの両面を統合的に把握することが必要なわけであるが、バウマンは J・オースティンを引きつつ、「パフォーマンスは言語の基本的指示的 (オースティンの用語では「通常の」「まじめな」) 使用の転

換を示すものである。言い換えれば、この種の芸に富むパフォーマンスでは、コミュニケーションをかわすなかで聴き手に対して『私が言うことをある特別な意味に解釈せよ、語が文字通り伝える意味が私のいう意味だとうけとるな』といったことを伝える何かしらの事態が進行している」と述べる。つまり、ことばの芸をこめたパフォーマンスは、伝わるメッセージがどう理解されるべきかについての解釈の枠組を示すものであり、G・ベイトソンや E・ゴフマンのいう枠組 *frame* に該当する性質を示すものである⁸⁷。この意味でことわざは文化の意味伝達のコミュニケーション装置である。

以上のようなコミュニケーションならびにパフォーマンス重視の最近の理論的傾向は、B・マリノフスキー以来のコンテキストを重要視する民族誌の流れと結びついており、D・ハイムズなどの提唱する話し民族誌 *ethnography of speaking* ないしコミュニケーションの民族誌のフィールドワークの立場と呼応するものである⁸⁸。また、アメリカ民俗学は近來、文化人類学、社会言語学などの隣接分野の影響を積極的にうけており、自国内に民族誌的方法をとりいれるばかりでなく、ヨーロッパ、アフリカ、中近東、インドネシアなどで、口承文芸を中心とするそうしたフォークロア現象の民族誌的調査もおこなってきている。

ことわざ研究もこのような新たな視点にたっておこなわれるべきであり、日本のことわざのコミュニケーションの民俗誌や他の文化のことわざとの比較文化的研究がこの観点からなされるべきである。以上の点をふまえたうえで、それらの調査の基礎となることわ

ざの全体像の理論的検討をおこなってゆきたい。

五、コミュニケーションの文脈におけることわざの分析の枠組

(i) テクスチャー、テキスト、コンテキスト

A・ダンスは、口承的に伝承される側面をフォークロア概念の中心に置く方向ではフォークロア現象の独自性を捉えられないことを論じつつ、テクスチャー texture、テキスト、コンテキストの三つのレベルにわたってフォークロア現象を分析すべきことを説いている^⑧。コミュニケーションの中に現われることわざをみる場合も、この三つのレベルにわたって分析する必要がある、ことわざとは何かという問に対する答はどのレベルのみからなされない。テクスチャーのレベルは、個々のことわざが転記された場合の言語状態そのものである。たとえば、「せく蟹な穴あ得入らん」といった場合、その転記がテクスチャーにあたる。つまり、音素、形態素からなる個別的な文そのものである。抑揚のとり方などその都度変わらうる一回性のパロールを指すのではないが、発音される標準の様式も含んだ概念である。テキストとは、直接的にはテクスチャーと一致する個別のことわざになるが、テクスチャーが頭韻や脚韻、強勢、ピッチ、音調、オノマトペ等々の言語学的特徴を示すレベルを扱うのに対し、テキストのレベルは、ことわざをことわざたらしめている民俗学的構造を分析するレベルに関わる概念であり、テクスチャーのレベルとは独立に分析的にもうけられるレベルである。

「急ぐ蟹は穴に入れず」といった場合、前のことわざとテクスチャーのレベルでこれは異なっているが、テキストのレベルでは同一のことわざである。実際的には、標準的なことわざを想定し、それをテキストとし、それをはじめとするさまざまな変異形を個々のテクスチャーと考えてよい。テクスチャーのレベルは翻訳不可能であるが、テキストのレベルでは別の言語に翻訳しようと、ダンスにしたがって考えることにする。詩文的表現を含む神話をテクスチャーのレベルで翻訳はできないが、レヴィー・ストロースによれば神話の構造は別の言語に翻訳されても変わらない。ダンスのいう民俗学的構造を体现するテキストのレベルもこれと同じように想定されているといえよう。

とはいえ、個々のことわざはテクスチャーを離れて存在するわけではない。言語が喪われてしまうとことわざが消滅してしまった例がそれを示している。今日までのフォークロアや人類学研究の主流では、なんといってもアフリカや西インド諸島の黒人由来の文化がことわざやなぞなど、言葉のあやを豊かに用いる文化圏として指摘されている。しかしながら、アメリカへ奴隷として運ばれた黒人たちの間では、アフリカ由来のさまざまな音楽やダンス、物語や伝承などはその後も形を変えてアメリカ黒人文化の新たなフォークロア形成に寄与したが、ことわざに関しては、ほとんどまったくアフリカ由来のものが生きのこっていないという報告がある^⑨。これにはいくつかの要因があるにしても、結局のところ、ことわざのように短い句形式と結びついた口承文芸ジャンルは、アフリカに由来

する当の諸言語が喪われていく過程の中でテクスチャーの消失とともになくなる運命にあったからであろう^⑧。

テクスチャーは言語学的分析に関わるレベルで、その言語学的構造が分析される。テクストは構造分析によってその民俗学的構造がうかがえるレベルである。

コンテクストとは、ことわざが採用される個別的社会的状況である。多くのコンテクストにもとづいてことわざの用途を抽象化して捉えた場合、それがことわざの機能ということになる。いつ、どこで、誰が、どのようにことわざを使うのかというコンテクストの問題は、文化と密接に絡みあっている。J・メッセンジャーによれば、ナイジェリアのアナング族は、歌や物語、など、詩の口誦のうちでもことわざをもっとも頻繁に用い、娯しみの手段、若者への教育、制度化された行動のサンクション、宗教儀礼、法廷での心証をよくする手だてさらに日常会話を彩り論点をうかがあがらせるための手だてとして、ことわざを用いる。とくに、村の法廷の裁きの場合で対立する双方がことわざを使って自分の正義を主張し、その成り行きがことわざの効果的使用にも依存しているという。この傾向は英国統治をへての政府レベルの法廷にも引きつがれているという^⑨。

こうした文化的社会的場面の把握とともに各々の場面に底流する社会関係、つまり、ことわざの話し手と話を向けられた直接の聴き手、居合わせる他の聴き手、さらには、ことわざで暗に言及されるがその場には不在の第三者との相互関係をおさえることも必要であ

る。パウマンのいうように社会的関係はパフォーマンスを効果的に行なうパフォーマンスによってその場でその都度生じていく側面があるにしても^⑩、話に関係する当事者の性別、長幼の序、社会的政治的宗教的地位の上下関係、親族関係の存在によって枠がつけられるその場の社会関係をみていくことも必要となる。オジョ・アレワとダンスはこのような指摘をしているが^⑪、意味内容の点で使ってもよいことわざの範囲をこうした社会関係の枠が規定したり、また、どの地位の者がどう使うかを定めたりする現象が、文化によっては顕著にみられる場合もある。E・エヴァンス・プリッチャードが記述する中央アフリカ、ザンデ族のサンザ *sanza* と呼ばれるコトワザの場合、王や貴族が平民に向かってサンザを用いてもかわないが、その逆は避けられる。ザンデ社会では、互に相手の血をのむ儀礼を通して男同士が血盟兄弟関係を結ぶ。この関係にある者同士ではブガ *buga* と呼ばれる冗談言語が用いられるが、サンザの使用は控えられる傾向がある^⑫。鍛冶屋などの特殊知識の持ち主や経験が深い知恵者の老人の男が、年下の者に対してもつばらコトワザを用いる社会もあれば、コトワザが男専用の社会もある。柳田国男は日本では子供がことわざを余り用いないとしているが、リベリアのクペレ族など、子供同士のゲームを通して大人のとは少し違うコトワザを活発に用いる文化もある^⑬。

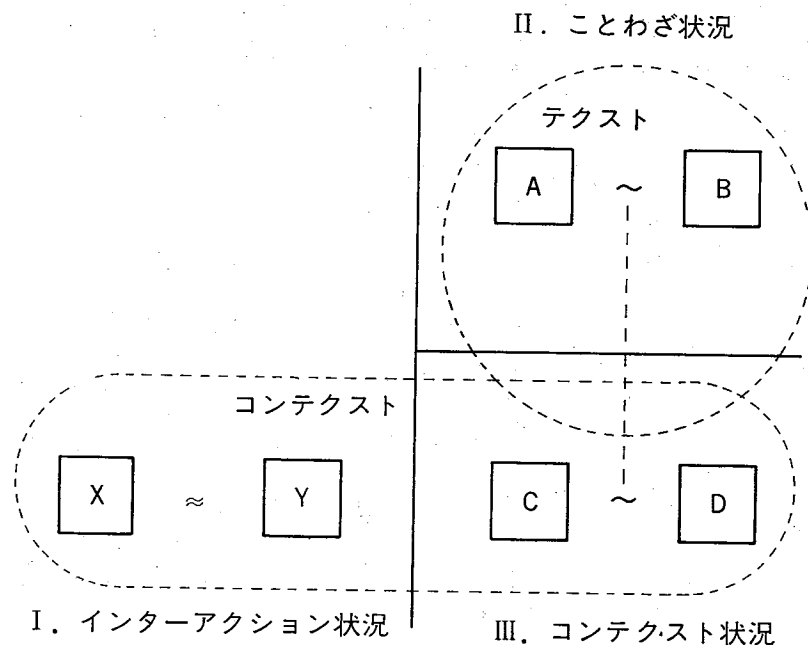
こうした文化社会的状況と社会的対人関係のコンテクストを参与観察によって研究する必要性は、R・ファースやエヴァンス・プリッチャードなどの文化人類学の民族誌の立場からも説かれてきた

が、實際の研究になるとこの要請を満たしているものはごく少ない。M・ハースコヴィッツは、ことわざの使用のルールの説明は状況コンテキストを記録することぬきでは不可能だとのべ、日常生活でのさまざまな出来事だけでなく、祖先の霊の介在する聖なる状況、戦争準備の状況、予見できず統制も及ばない自然変異の出来事、さらに個々人の感情状態を状況コンテキストの目録にあげている。だが、ハースコヴィッツ自身が行なったやり方は、シカゴ大学に留学中の原地人タグベ一人をインフォーマントとして、リベリアのクル族のことわざのテキストとコンテキストを構成するというものであった^⑧。

(ii) サイテルの枠組

文化的コミュニケーションとしてのことわざをみる場合、テキスト、テキスト、コンテキストの三つの相にわたって分析すべきことを指摘したが、ことわざのメッセージはこれらの三つの相の絡みあいの中に成立している。P・サイテルの提出する枠組が、この点をみる卓拔なモデルとなっている^⑨。サイテルはテキストの相で問題となることわざの意味を、コンテキストを離れたテキスト自体でもつ意味のレベル（彼の用語ではことわざ状況）と、そのテキストがコンテキスト相内のある事態をメタファー作用によって指し示す意味のレベル（コンテキスト状況）とにわけて捉えた^⑩。また、コンテキスト相の対人的相互作用の場面を、ことわざを発する者、ことわざを含むパロールが向けられる直接の聴き手、それ以外の不在の第三者、の三項のかかりで考え（インターアクション状

況）、ことわざテキストがコンテキスト相内で指す人間はその三項のどれとどれか（彼の用語ではコリレーション）を分析しようとする。これは、ことわざテキストの対人的関係づけである。ことわざテキスト自体の意味状況において第一次の意味が存在し、それがコンテキスト相内の意味状況において第二次の意味を生じ、さらに、そうしてコンテキスト化された相互行為状況において各人をそのことわざディスクールがどのように関係づけるかにいたって、ことわざの全体的状況の意味が充たされる。サイテルはこのように考えているのである。辞書的な体裁で示されることわざのテキストの場合でも、純粹に第一次の意味を第二次の意味から切り離して記述とができるものでもなく、何らかの形で典型的なコンテキスト相内の意味状況がテキストの意味の中に固定されているものである^⑪。とはいえ、分析的な意味で上記のモデルは有効である。例を引いてこれを説明しよう。「怒る鷹は爪が抜ける」という日本のことわざの場合、テキスト自体のことわざ状況は、必要以上に獲物を欲張った鷹が大きさの大き過ぎる獲物や二匹の猪など一石二鳥を狙って飛び降りたが、結局、爪をかけた獲物に逃げられるばかりか爪をはがしてしまった、という事態を意味している。いま、親の財産をもとにそれまでの小さな家業をやめ、もっと大きな事業をあまり裏づけもなしに始めようとしている人Yに対して、その親戚の年寄Xがこのことわざを用いたとしよう。このコミュニケーションは、サイテルの図（一九六九、一四七頁）をもとにした第一図の枠組で理解することができる。Iのインターアクション状況のXはことわざ



第 I 図

を発した者、Yはその聴き手を意味しているが、この場合のXとYの関係は、年齢差、親戚関係で特徴づけられる。ことわざは多くの場合、後に触れるように二つの項A、Bの関係によって成り立っている。この場合、IIのことわざ状況でのA、Bは、Aが悠張り過ぎた鷹であり、Bがその爪であり、関係は、喪なう、ということになる。IIIのコンテキスト状況でのC、Dは、A、Bに対応してメタファー作用によって指示される項であり、この場合、Aに対応するCはYにあたる財産をついだ人間、Dはその人の財産ないしこれまで築きあげてきた経済的基盤や能力の全てであろう。CとDの関係はAとBの関係と同じく、喪なう（もともと大切なものを損う）という関係である。ここでIIの状況とIIIの状況がメタファー作用で重ねあわせられる関係を、A…B…C…Dと表現することになれば、鷹…爪…事業を始める人…財産というかたちで上記の例は表現される。XはYに向かってこの関係をことわざに圧縮して述べたわけだが、AとB、CとDで関係づけされる人間、さらにそれがIの状況にいる人間XとYと関係づけされる側面を指すコリレーションのレベルをみると、この場合、 $A \parallel C \parallel Y$ となっている。サイトルは相互作用状況のXにとつての第三者であるYと、ことわざ状況、コンテキスト状況とが関連づけられているわけで、サイテルの用語では第三者コリレーションと呼ばれる事態になる。

次に、上記の事例を修整し、同じ関係者のうちだがXが新事業計画者の妻、Yが上の事例でXであった親戚の年寄に変わったとしよう。この場合、ことわざ状況とコンテキスト状況は変わらず、イン

ターアクション状況だけが変わったわけである。コリレーションのレベルは、A、BおよびC、D間でA||Cと関係づけられてはいるが、その当の人間はインターアクション状況にない第三者Zであり、第三者コリレーションの場合にあたる。XはZの妻であり、Yとの関係は、親戚関係および年下という社会的関係である。

最初の例では、Xは当のYに対して新事業は能力にあまり失敗すると忠告ないし警告をおこなっていて、二人の間では意見が異なっている状況がはじめにあった。あとの例ではZの妻たるXがZに関する否定的評価を親戚Yに対して述べた。この場合、二人の意見は一致している。両方の例とも、ことわざ状況とコンテクスト状況を重ねあわせたXは、問題の人物Cをめぐる事態を自分の立場から認識し定義し、それをことわざ表現によっておこなったのであった。その事態は、能力にあまりみすみす元も子もなくすことがわかりきっているのにそれに気づかないという矛盾を含む事態であり、小さくともこれまでの家業を守るか新事業かという選択に関するまちがいを含む事態である。この想定例のように、ことわざは何らかの矛盾した事態を認識し、その事態を定義する言語行為であるという一面を持つ。これは、ケネス・バークの論じる象徴的行為としての言語論の中のことわざと同じ問題であるが、後に再び触れることにしたい。

上記の例に戻り、はじめの想定例の場合、XがYに話をきりだす前にことわざを言った場合と、話の終わりにことわざを引いてけりをつけた場合とを考えてみよう。後者では、相手に対する説得がき

かず捨て科白的にことわざを吐いたというのが一つの典型的例であろう。前者の場合は、ことわざを次の説得ないし事態の解説をきりだすきっかけとして使い、まだYに対する説得の可能性が残されている状況が一つの典型例である。これは、一つの話題状況でかわされる会話の系列のどこにことわざが引用されて入るかが、ことわざの性質に関係するという問題である。

以上の検討であきらかとなったように、テクスチャー、テクスト、コンテクストのからみあうことわざのコミュニケーションを分析する場合、サイテルのモデル、すなわち、ことわざ状況、コンテクスト状況、インターアクション状況、コリレーションのレベルの対人的関係づけ、さらに、戦略としてのことわざ、会話系列の中のことわざの位置、を捉えていく枠組が有効である。ことわざを研究する場合、言語形態論、意味論、語用論のどれもが必要であるが、この枠組は、ことわざコミュニケーションの場面にそってこれらのことわざの諸側面を問題にすることができる。

六、レトリックとしてのことわざ

(i) ことわざとメタファー

コミュニケーション状況のパロールとして出現することわざが、メタファー的連関作用によって、ことわざ状況とコンテクスト状況を重ねインターアクション状況とつながりあわせるものであることを述べた(§5)。ことわざのこの特徴は、コミュニケーション状況

で機能するレトリック形式一般の特徴に連なり、かつ、ことわざというレトリック・ジャンル独自の特徴を示すものと思われる。ことわざ論の視角には、こうして、メタファーを用いるレトリックの社会的機能に注目する立場（K・バーク、J・フェルナンデス、J・クロッカーなど）、さらに、象徴的二元的分類やトートミズムの野生の思考を研究してきた文化人類学的メタファー論の立場（C・レヴィ・ストロース、E・リーチ、R・ニーダム、S・タンバイアなど）も広い意味で関連してくるのである。実際、象徴的分類を手がけてきたB・ベックは論理的理性的思考領域とアナロジー的思考領域を媒介するものとして、儀礼のメタファーのみならず、なぞなぞやことわざに注目している⁸⁸。彼女によれば、メタファーはある即座に把握できるイメージの中に隠れている抽象的關係の存在を指示するものであるが、ことわざはなぞなぞと同じように、あるパターン関係でつながるいくつかの要素の一つを意図的に隠れたままにしている。なぞなぞでは、この隠れた項を推しはかるというゲームになるが、ことわざでは、名指されたいくつかの要素を隠れた不確定なコンテキスト要素とどう関係づけるかを聴き手が推断しなくてはならない。「一石二鳥」とか、タミル人のことわざ「掌に食物があるとき手のうらを叩く」は、感覚運動的イメージを提供するが、それが適用されるコンテキストにおいては、そのイメージに重なるコンテキスト要素との関連で、抽象的な原理つまり所与の資源やエネルギーの節約対浪費という二項対比による状況区分の論理を開示するのである。この論理的理性的思考のレベルで、人間の行為

は労力節約的か浪費的か、目的に対して合理的手段か非合理的手段かで定義されることになる。ことわざは具体的感覚的イメージ全体を示すだけで論理的思考のレベルを明示しないわけだが、聴き手および使用者自身はメタファーに媒介されて直観的認識をこのレベルに移しかえている。また、具体的感覚的イメージのもつ鮮やかなインパクトが、ことわざの提供する認識が本当らしい印象を強めるのである。この点は、説得効果を強めるメタファーの力に関連する問題となる。P・リクールによれば、あるテキストないしディスクール中の単語の字義の意味が他の単語群の字義の意味と両立せず論理的不条理を起こす意味の衝突がそのコンテキストで生じるとき、それはメタファーの意味を帯びるのだが、この意味はいつも生きた出来事としてその場で生成される。意味の不条理な衝突によるメタファー作用の出現の出来事性が、メタファーの表出的力となる。信念や価値を語るディスクールの様式は、説話、予言、律法書、ことわざ、あるいは、叙知諺言のようなメタファーを含む様式が主となると、リクールは述べている⁸⁹。ことわざは文の長さとして最小単位になる一つの文ないしその一部の省略としてあらわれるが、そこに含まれる語の間（例・狐の嫁入り）およびそのコンテキスト状況への指示の意味とコンテキストの内在の意味との字義的齟齬を契機しメタファーとなるといえよう（言語全体が隠喩の意味を担う場合）。

L・ボーディの報告するガーナ及び象牙海岸のアカン族は、用いられた状況でのことわざの効力の評価と関連してことわざの詩的テ

クスチャー（リズムの均衡、特定の音の繋がりくり返し、簡潔性、対置などの文体）ならびにメタファー性を重視する⁹⁵。子供や大人が子供に使うことわざよりも大人の使うものに高い価値を与えるとともに、西欧人とは逆に抽象性の低い具体的イメージに満ちたことわざの方を高く評価する。キリスト教化されたアカン集団でも、聖書のことわざ的文句や翻訳された西欧のことわざをコトワザとはうけとらない。民間文芸批評的にことわざ文句の詩的形態に鋭い感覚があり、しかも独特で具体イメージに富むものの方を称揚する。これを論争で駆使できる者が雄弁家として高く評価される。Wunni yaanom a, yenfr yaanom（友をもっていないのは友を呼ばない）とか obi nkyer abofra nyame（誰も子供に神の居場所を示さない——神は天界にいて灰色の雲として顕現するが子供が誕生後はじめてみるものの一つがこの雲だとされる）とかよりも、wo se akyi apor a h ara na wotafe（君の齒の裏は腐っているかもしれないが、それでしか君はものをかめない）や、s wo k te awu a, no ara na wo dwons fa nuu（君のペニスはまだ死んでいるかもしれないが、やはりそれは水を通すのにつかえる君の手だてである）〔君の両親をはねつけたり出生の場所を拒否するべきではない。たとえばどんなに貧しくみすばらしいにしても〕のほうが力のあることわざなのである。異邦人には卑猥とも思えるほど、アカン人は体の部分や機能のことを好んでことわざの題材とし、それによって効力あるメタファー作用をうみださせている。アカン人にとっては強い印象を生む具象イメージの豊かなメタファーがことわざの力を決める価値な

のである。

ここで、エヴァンス・プリッチャードの記述するザンデ文化のサンザを再びとりあげ、メタファーを内在させたレトリックとしてのことわざについて検討を深めていきたい。サンザ sanza というザンデ語は、寓話、たとえ話、ことわざを意味するザンデ族の民族概念であり、動詞 ba ないし gunba と使われるときは、悪意、憎しみ、妬み、嫉妬という意味にもなる。サンザは、まず英語のプロヴァーブと同じような特徴を示す短い言語表現をさす。サンザは脚韻をふまず、また頭韻も特にふむといえるものでもないが、ことばがリズムをもち、二部分に分かれる均衡的言文構造をもつ。この点と、短い、簡潔な、多くの人に知られた表現であるという点で、プロヴァーブと共通する。このようなサンザには、ザンデ文化の自然観や動物と人間をめぐる観念を理解しないとわからないメタファーの使用、文脈による意味の振幅、民話との関連の強いものの存在、一部分を省略するという表現形の使用、といった問題がある。さらに、妖術信仰やニワトリに毒を盛る神託占い、ヴォンガラ貴族制と関連する内容のサンザが乏しいといったことがあり、ザンデ社会の変化前の時期に成立したサンザがほとんどであると考えられる⁹⁶。こうして決まった文句でいわれる言語表現の他に、ひねった曖昧な婉曲な言語表現はどれでもサンザとされる。また、みかけと違う意味を隠した動作もサンザとされる。男が人前で顔を洗い、自分のとおききの樹皮の服を着用する動作はサンザでありうる。彼は身ぎれいにしたいからでなく、周囲の人に自分の恰好よさをみせつけたいため

に何気なく顔を洗って服を着る動作をしたのであるから。視覚の民族誌を標榜するS・ワースの考えるような視覚的メタファーをも、アザンデたちは言語的メタファーとともにサンザという同一のジャンルで認知しているのである^⑧。アザンデたちはしばしば、仲間の使ったことわざ的サンザの意味がわからないとき、そこにメタファーが使われていることをただちに読みとり、その仲間にその意味の説明を求める。彼等もまた、うわべの言葉使いの裏に隠されている意味について敏感であり、何も他意のないことばなのに裏を読みとろうとすることも少なくない。

エヴァンス・プリッチャードが記述するサンザのうちの二、三を拾ってみると、*abia nbara nga wa ru*（「象に向かって叫ぶのは象を賞めることになる」、何の原因もないのにやたらと喧嘩をするなど自分に驕りたかぶる気持ちの強い人に対して、あいつは悪党だなどと非難しようものならますます得意になる。何も言わず無視するのがよい）、*i ni bi mange ru goro ru yo*（「動物の髪はそれ運ぶ人の首にかかる」、物の持主にその分け前を一番多くするべきだ）、*mama a oko wiri naga ru*（「豹は爪を隠している」、ヨーロッパ人が来たので王子たちは人々を殺さなくなったが、彼等はやはり危険な存在である。王子が部下の人々にいうサンザ）、*baso wa guguda*（「槍はくずのように山積みになる」、婚資の槍は、支払者の方は支払う側ばかりになり、受け取り手の方は受け取るばかりになる）、といったものがあげられる。このようなことわざ的サンザに加えて、アザンデたちは次のようなサンザを用いる。

男二人が一方の妻といるとき、夫の男は別の男に向かって「友人よ、あのツバメたちはこの辺を何と飛びまわることか」と述べ、妻のうわついた尻軽な態度を暗にほめかす。もし妻がその意味に気づいたら、彼は彼女の攻撃をかわすためツバメのとぶ空をみあげてとばける。サンザはこのように夫婦の関係、妻の姦通などを暗にとりあげるために使われる。妖術の責任の相手をつきとめるためにおこなわれる毒占いは、秘密裡にすすめられる。異境の森のツタからとられる毒も女性たちの目のとどかぬ場所に隠されているが、毒占いを行なうことを女性に悟られずに少年などに伝えるとき「さあ坊主、行こう。私のために板こすりの占いをやってくれ」などという。少年が、「本当に、板こすりの占いをやるんですか」とききかえすと、男は「その通りだ、私の義理の親戚のお方よ、私のような貧乏人がなんで男たちの旅を知るといのかね」と答える。「男たちの旅」とは毒占いのことをさす暗示である。また、ビールをがちそうになった親しい血盟兄弟などが冗談言語 *buga* を用いて「自分の妖術のもとと鉢の中で暴れまわって君を殺すところだった（のどが乾いてビールがほしくてたまらなかった）。だがもう、板こすりの占いも私が妖術使だという託占はしまい」などと述べる。これは、サンザとはされないが、妖術に対する言及は、冗談で使うサンザである。冗談言語の親しさを装って、相手が本当は悪意をこめた表現をすることもでてくるが、この場合はサンザ、とくに *gibidia sanza* と呼ばれる悪いサンザである。浮気をする男女がきっかけを作るのはサンザによってである。「私は男たちと血盟兄弟になるのはあき

あきしたわ」などと女は断わったりする。また、義理の母のところ
でマニオックの葉の食事をだされたら、舌鼓をうって美味な味に満
足したしるしのお世辞のサンザ動作をしないとといけないとされてい
るが、「あなたはマニオックの葉をお食べにならないでしようね」
といわれたら、相手が本心から食事に招いている証拠である。

以上のように、ザンデ文化の概念サンザはことわざよりも広い概
念であるが、その要諦は、クサパイ *Kusa Pai* すなわち直接的発言
に対する隠れた意味を含む間接的言い回しであるということにある。
「浮気したと女が白状している以上、なんでしらをきるのだ」
と詰問するかわりに、「地表の水はウソをつかない」*pi sende yo
na gumba nga zire te* (雨が降ったことは一目瞭然だ) と言うサ
ンザを使えば、相手は抵抗するよりもやり場を失ってうなだれるの
である。間接的言い回しや暗示の中でメタファー連関作用が重要な
役割を演じている。ザンデ文化の概念サンザは、結局、このメタ
ファーの存在を簡潔な文句のなかに指摘する概念であり、メタ
ファーの有無がサンザとクサパイをわかつ基準となっている。アザ
ンデたちは頻繁にサンザを用いるものの、サンザはおおむね悪いサ
ンザであり、彼等はサンザは悪意のこもった好ましくないものである
と考えている。この観念の背後には、すべての不幸を他人の悪意
からでた妖術によって解釈するザンデの世界観があり、サンザは妖
術を動かす力の源泉である妖力 *man-gu* と密接に関係した
観念であると、エヴァンス・プリッチャードは述べている^⑤。アザ
ンデたちは、サンザを多用する者は妖術者だと一方で考えるが、他

方、妖術者であるかもしれない人物に向かつては用心してサンザ表
現を用いる。なぜなら、あからさまにもの言って当人の反感をか
つてはまずいからだ。なにしろ、妖術者は反感を感じると、自ら知ら
ず妖術をつかってしまうのである。このようにしてサンザには、言
魂ならぬマングーの魂が宿っていて、メタファーとしての力の源泉
をこの霊力から汲んでいると考えられよう。サンザの多くは、誰か
に対して悪意、反感、批判をもって行なわれるのであり、コンテク
スト状況におけるその批判の相手が、インターアクション状況での
第三者か第二者かによって、そのサンザが互いの共通の状況認識を
つくるものになるか(つまり聴き手を引き寄せる)、批判を隠した
上辺のもっともらしい表現になるか(聴き手をつき離す)は別とし
て、いまましい相手への呪詛を潜在させた表現なのである。聴き
手は、ややもすれば妖術者に結びつくかもしれない話し手の語るサ
ンザ表現に接すると、そこにマングーのかけを感じかねない。こう
して、ザンデ文化がメタファー表現とその力に敏感な文化であるこ
とが、サンザを通してうかがあがってくる。

以上サンザを検討して、短い文句にこめられる隠喩がコミュニ
ケーションの中で重要な役割を演じている姿が確認された。ことわ
ざりな文句に関してもそのメタファー性が認められた。それだけで
なく、サンザにあつては、メタファーを関連させた間接的言い回し
の修辭のもつパフォーマンスな戦略という側面がうかがわれる。
同じ文句であっても、冗談言語とみなされる場合もあり、サンザの
悪意をうたがわれる場合もある。婉曲にいつても度がすぎるとか

えってそろそろしくなる。サンザの使用は、コンテキスト状況、インターアクション状況と絡みあって動いている。では、ことわざを含むメタファー表現のもつ相手を動かす力はどこからくるのであるうか。メタファーの鮮やかな出来事性や、サンザの場合の母系的に伝わりとされる妖力マングーとの関連可能性を述べたが、相互行為の場における戦略という点からこの問題を照らしたい。

(ii) ことわざの戦略

レトリックの社会的効用をパフォーマンスな戦略からみる視点
は、ケネス・バーク以来その影響が文化人類学や民俗学に及んでいる。バークはことわざを含むレトリック形式が状況の定義をある視
角からおこなうものであると述べる⁽⁵⁾。コンテキストに内在する複
雑な要素の絡みあう局面を圧縮し、小説の題のように表題化
⁽⁶⁾して状況の構造を端的に示すのが、ことわざの働きである。あ
る場面で行動がその担い手と参加者間で、ある動機と社会的意図に
沿ってある手段で展開されるわけだが、そこでレトリックはたとえ
ば地口のユーモアの場合のように、一見まったく結びつかない矛盾
したものをつなぎあわせる見方をその場にもちこむことによって、
新しい視角による状況の把握を提出する。ことわざの場合、相手を
自分の見方にひきこんで説得するという典型的な説得術の機能をも
つが、話し手の説得行為は、聴き手を動かしかし話し手の関心に彼を同
一化させることになる。そのままでは同一でない項AやB、話し
手の関心とくいちがう聴き手の関心が存在する場面で、状況を名づ
け、しかるべき態度と行動を書き込み、情緒的表現の含みの彩を封

印したことなくレトリック形式を使って、A、Bを同一化させてい
く戦略がことわざの言語行為なのである⁽⁷⁾。ことわざの主張する視
角は、科学的論理的真実の視角からみる真偽とは関係がない。未開
社会の呪術の行為と同じく、メタファーでつなぎあわせた詩的象徴
的眞実なのである（しかしながらそこにひそむ論理操作は十分論理
性をもっているのだが）。

こうしたバーク流の視点から、宗教儀礼におけるメタファーの構
造と効力の問題を追求する文化人類学の流れがある。この関心にた
づJ・クリストファー・クロッカーに従って、ことわざのメタ
ファー性をさらに検討していこう⁽⁸⁾。第一図ではサイテルの枠組に
ついて示したが、社会的相互行為の脈絡でレトリックが使われるイ
ンターアクション状況から考えていく。話者の戦略、動機づけが説
得にあるとしよう。この状況で、場面の言語行為者間に説得をねら
うパロールがなされ、そこで関連する事項は、「私」と「あなた」、
でありパロールの戦略は、「あなたの説得」である。ことわざが指
示する事態はその場の社会的行為やその場以外の事態であり、いず
れにしろその事態は語られ意味された出来事としてその場の状況に
もちこまれる。これがコンテキスト状況であるが、そこでは「われ
われはこれに対して何をしたらいいか」という問題への答えない処
方箋が示されることになる。クロッカーは、諸状況の一般クラスに
対する定型的な答、社会的な意見を刻みつけた答をレトリック戦略
が扱うのだとしている。このコンテキスト状況において関連する項
は、「われわれ」と、指示されるコンテキスト中の「これ」であ

る。「これ」は、たとえば、道徳上のあいまいなくいちがいとか、火のない所に煙はたたない式のキナ臭い政治汚職のこととか、認識上の当惑とか、顔をつぶさないこととかの問題かもしれない。この状況のレベルでのことわざレトリックの戦略は、「これ」の規定である。次に、ことわざ状況ないしレトリック状況であるが、このレベルでは「物事の真理」を表明する意味論のテクニクを通して、そうした意味や価値の社会的レパートリーがレトリックに刻みつけられる。言葉遊びや多くのなぞなどは多くの場合インターアクション状況やコンテキスト状況への適用とは無関係にレトリック状況だけで完結したレトリックであるが（人々はなぞや言葉遊びを目的としてそのためだけのひとときをもつのである）、ことわざは三つの状況レベルにすべて関係するレトリックである。紋切型の決まり文句（クリシェイ）は、レトリック状況のレベルをもたない点で、ことわざと異なっている⁽⁵⁾。このことわざレトリック状況で扱われる事象の項目は「われわれ」と「あれ」つまり何らかの普遍的真実であり、このレベルでのことわざの戦略は「あれなる真実の宣言」である。「無くて七癖」といった公の「真実」が表明されているわけだ。

クロッカーはことわざレトリックを特徴づけて、日常的で特定化の度合の高い「あなた―私」の社会的相互行為状況を「あれをしなくてはならぬ」という普遍性のレベルに転位させるのがことわざだと論ずる。R・ヤコブソンの述べる言語学的概念に、語られた内容とパロール行為という二つのレベルに反応して変化する人称や時制

などを指すシフターと、語られた内容のレベルのみに関係しパロール行為の社会的文脈レベルの変化には反応しない言語学的項目をさすノン・シフターという概念がある。クロッカーはことわざのレトリックが、このシフターにあたることを論じ、ことわざは文化の伝統的なものとして決まっている文句が多いにしても、一回性をもつ個別的インターアクション状況を普遍性のレベルにつなぐシフターとしては、その都度その都度新たな創造的効果的適用がおこなわれているのだとする。ことわざレトリックのもつ効力もこの適用の適切性にかかっている。あるいは複雑な個別的状況を手ぎわよくレトリックの真実に統合する統合度にかかっている。

このようなクロッカーの議論は、ジェームズ・フェルナンデスのメタファー理論あるいはマイケル・ポランニーのメタファー論にも共通するものである。第一図のところで扱ったように、ことわざの多くのものはA・B::C::Dというメタファー連関になるが、これは、外在メタファー（D・サピア）ないし構造的メタファー（フェルナンデス）と呼ばれている⁽⁶⁾。一般に、「太郎は狼だ」というようなA||Bのかたちの内在メタファーではAとBに内在する共通部分をつかひあがらせる。Aである太郎は無限の様相をみせて定まらない始動相にあった項目であるが、それが狼Bという限定相の項目で区画され、ある感じられた特徴に焦点が結ばれる。このとき、このメタファーは、太郎に関する評価イメージの総体を変貌させる作用をおこなう⁽⁷⁾。構造的メタファーの場合は個々の項目の内在的性質の評価を離れ、項目相互関係のパターンと他の項目相互関係の同

型性が問題となる。構造的アナロジーに立つことわざのメタファーの場合にも、しかしながらコンテキスト状況の問題の相手をめぐって結局限定をつけることになり、内在メタファーの場合と同じように相手の評価イメージの総体を動かす効力がことわざメタファー作用で働くのではないかと思われる。「馬の耳に念仏」といったときと「犬に論語」ないし「猫に小判」といったときは、コンテキスト状況の問題の相手Cに対する評価イメージ総体が異なったゆれ方をするであろう。つまり、 $A \cdots B \cdots C \cdots D$ ではあるが、 $C \parallel A$ 、という内在メタファー作用も潜在しているのではあるまいか。

ことわざに関連する範囲で、コミュニケーションにおけるレトリック論メタファー論をとりあげてきたが、文化人類学、民俗学、記号論におけるメタファー論にこれ以上深入りすることは本論の範囲をこえる。以上の議論で文化的コミュニケーションにおけるレトリックとしてのことわざの特徴がほぼ輪郭づけられたものと思う。ことわざ以外のレトリックとことわざとの関連、いいかえればことわざレトリックの独自の特徴ということでは、体系的に論じていない。だが、クロッカーに沿って、なぞなぞ、民話、一口冗談話などは多くの場合レトリック状況のみに関わるもので、ことわざレトリックと異なっていることを述べた。また、ザンデ文化のサンザの場合、それはことわざを含むもっと広い概念であったが、民俗概念と分析(民俗学的)概念の関連についてもあえて立入った検討をおこなっていない。なお、メタファー一般の感覚イメージによる喚起力、その中に同時に論理的認識関係を押印するメタファー一般の特

徴、さらに個別的状況と普遍的真理状況を統合する程度(これは一回性のパフォーマンスとして行なわれる)、また、言及される相手の質的情緒の評価を変化させる内在メタファー作用、の点から、ことわざメタファーの効力を了解しようとした。一言留保をつけ加えるなら、クロッカーのいうことわざレトリック状況における普遍的真理性のレベルは単独で切り離して存在できるのだろうか。ことわざの場合、テキストはことわざ状況に典型的コンテキスト状況が固定されたかたちで付着しているために意味をなすのだと思われる。ことわざは一般には、 $P \cdot$ バーガーと $T \cdot$ ラックマンの言う記号ないし記号体系なのである⁽³⁾。だが、 $N \cdot$ バーレーや $H \cdot$ ジェイソンがことわざないし格言を数々の特定の状況から抽象化された一般状況の認識の成立との関連で考えているように⁽⁴⁾、新たな状況に適用されることによってことわざ状況の認識内容がその都度輪郭を動かすという側面があるはずである⁽⁵⁾。リクルの議論する、語が構造を媒介にして出来事として使われることによって新たな意味輪郭を獲得しつつ辞書的な語彙のレベルに戻っていくという歴史的過程の問題は、ことわざにもあてはまるのである⁽⁶⁾。

七、民俗(族)ジャンルと分析的ジャンルの問題

現在までは民族学的分析概念としてのことわざと民俗概念ないし当該文化の概念としてのコトワザをひとまず区別して扱ってきたが、ここでは両者の関係を実例をひきながらみていくことにした

い。民俗概念は全体的なことわざコミュニケーション現象の何らかの面を切りとって概念化しているのだが、そうした民俗概念を分析的に記述したうえで新たなことわざコミュニケーションの側面を見出しつつ、ことわざ分析概念をより包括性のあるものに拡大していく作業が、ことわざ民俗(族)学の根幹となる。この作業の現状は今なおその探究の初期にあるといっても過言ではない。そこで、今できることは問題点の確認を実例を通じておこなうことである。民俗概念コトワザも、他の民俗概念で区別されている別のコミュニケーション・ジャンルとの相互関係においてもその概念内容が区分されている事情をもつ。さらにそれが当該文化のメタ言語的体系といつてよいほどに精緻化された民俗(族)ジャンル体系の一環をなすこともある。この点についても検討する。各文化のことわざのジャンルは多様なあり方を示すが、既に検討したザンデ文化のサンザに加えて二、三の事例が参考になろう。コトワザ民俗ジャンルが文化全体を貫く重要な役割を演ずる事例も存在する。この点をみて、コミュニケーション装置としてのことわざが担いうる多様な文化的機能を認識することができよう。

D・ベンリアモスは分析のカテゴリーと民族(俗)カテゴリーの問題を論じている^⑧。彼はこれまでの分析のカテゴリーを支えるテーマ分類主義(同じテーマはただ一つのジャンルで扱われるとし、同一テーマを扱う寓話とことわざがあれば、寓話からことわざへとという発生図式を考える)、アーキタイプ分析(テーマ、形式に類似がみられる各文化のジャンルの存在は、人間精神の普遍的内容の表現

形式としてジャンルが存在するからであるとする立場)、ことばの技芸の形式と文化的心理社会的要求を結びつけて論じる機能主義的分析、口承文芸テキストのジャンル関与的な単位と構造を論ずる構造的論的分析、についてふりかえり、結局どの立場も民族カテゴリーの問題の考察を深めていないと指摘する。「各ジャンルを分類する民族システムは、文化的コンテキストのなかで複雑なメッセージ表現を行なう場合のコミュニケーションルールに関するものであり、そのルールの文化的確認の体系である。それは閉じた単独のシステムであり、社会はそれによって経験、創造的認識、社会的コメントを定義するのである。それは区別できる諸形式からなり、どの形式もその特定の象徴的意味と応用可能な社会的コンテキストの幅をもっている」。このようにベンリアモスは民族(俗)カテゴリーとしてのジャンル体系を定めている(一九六九、二二五頁)。形式の特徴、テーマの領域、社会的用途の有用可能性の三つの面が民俗概念ジャンルに關係してくるわけだが、ベンリアモスはさらに、このシステムは当該文化のメタ・フォークローアであると述べる。コトワザについてのコトワザがあり冗談についての冗談があり、これらは一種の民間文芸ジャンル批評の相をなし、文化内における民間批評的ディスクールが一つの契機となつて民族ジャンルの体系が成立しているのである^⑨。したがって文化的コミュニケーション経験の文化のカテゴリー化という側面に密着してことわざ等のジャンルをみていこうとする限り、民族(俗)概念としてのジャンル体系の把握をおこなわなくてはならない。社会科学としての民俗学の言説も一つ

のメタ・フォークロアである以上、この作業は一つのメタ・フォークロアから他のそれへ、さらに一つの文化から他の文化へという二重の認識上の往復運動を伴う作業である。相手文化の概念体系の記述をおこない、それをふまえた上で分析概念を再検討しその通文化的妥当性を広げていくこの作業が、実際は分析者の母国語である言語に移されておこなわれるにしても上記の事情がそこに含まれているといえるのである。

(i) 文化によって異なるコトワザ概念

コトワザ概念の文化による違いをよく露呈している例を以下にとりあげてみよう。

R・フィネガンはシェラ・レオーネのリンバ族の概念ムボロ *mboro* が大変広い概念であり、物語、伝承、寓話、などなど、ことわざ、アナロジーなど全てを含むものと述べる⁽⁸⁸⁾。一応は物語と記される概念であるが、リンバ語の語彙連関から語幹 *bor* を分析すると、昔のもの、昔のやり方、年季のあるもの、という意味が浮びあがる。ムボロは興のためや、描写、一般化、説得や忠告のうまいやり方、うたやダンスに關係した劇的芸術的表現などのために使われる。フィネガンは、ムボロが結局メタファー(アナロジー)を用いた昔からの表現方法一般を指す民俗概念であると分析している。結局、コトワザとしての概念自体が存在しないわけである。これに対してダンデスは上記の論文で反論し、少くとも行動上のレベルでは民俗概念として使用のルール区別が物語やことわざでは違っていたからでできあがっているはずだと指摘している⁽⁸⁹⁾。ともあれ、

リンバの事例は分析概念(後述のファースのものが一例)との大きな隔りを示している。

R・マクナイトの報告するミクロネシアのパラウ族では、明確にする言葉という字義のブルクル・ア・テコイ *bukul a teko* がことわざにあたるものになる⁽⁹⁰⁾。多くの場合、政治的行動の文脈で使われる。パラウ族は、生産的な企画をたかめる様式化された競争的集団過程が目立つ社会をもつが、ことわざにはば重なると思われるブルクル・ア・テコイはこの相互行為の戦略として重要な役割を果たしている。民族概念もこうしたやりとりにおける弁論の媒体としてのコトワザを捉えているのだと思われる。C・ドークは、いくつかのバントゥー系諸族(ズル、ソソ、ラムバなど)のコトワザ原語を分析したあと、ンヤンヤ族のようにムムビ *huvambi* で物語やなどなど・ことわざをひっくるめている例があるとしても、ンタンティ *ntanti* という別の語が物語・習慣・ことわざをさすことを考えれば、語としてはなくても各ジャンルが概念上区別されているはずだとする。そして、それは、ドークによれば、短く、圧縮された文で、ある一般的な真理や感情をのべるバントゥーのジャンルであり、アフォリズムに近い概念である⁽⁹¹⁾。

(ii) 民族ジャンル体系の中のコトワザ——チャムラの事例

リンバの例では、他の文化や分析概念では異なる各ジャンルを全て含む一つのことばしかなかった。G・H・ゴッセンの報告するツォツィル語を話すマヤインディアン、チャムラ族の例では、あらゆる言葉の行為をジャンルわけしたチャムラ文化独自の民族ジャンル体系

が記述されている⁽⁸⁷⁾。ことわざに対応すると思われる領域はフィストル・コップ *ʔiʂol k'op* (軽口言葉) という語でさされる上位区分概念の下位区分ケッセル・コップ *keʂel k'op* (あいまいな言葉) だが、西欧のことわざとは違った性質をもち、もっと複雑な役割をもつ。規範を述べる言説だがそれをほのめかしによって行ない表面は規範の反対を述べるものも多い。ここには既に検討したような婉曲表現を不可欠とする社会的状況がある。同じ上位区分に入るなどなぞゲーム *hakom k'op* または純粹の軽口言葉 *baʕi ʔiʂol loʔi* (二人で言語の技比べをするときの形の似た暗示的文句。沢山あるが性的含みを多くもつ)

なぞなぞゲーム *hakom k'op* とはあきらかに異なるが、このコトワザは *mukul k'op* (埋められた言葉—規範の逸脱のある個々の場面を記述し統制するためにやはり使われるが、必ずといっていいほど性や糞尿の地口を含む) と機能の点で類似している。これらを含む上位概念はさらに、言語ゲーム、*tahinol* 最近の本当の話 *baʕi ʔac k'op* とともに最近の言葉 *ʔac k'opetik* に含まれ、さらにそれは昔の言葉 *ʔantivo k'opetik* (神話、伝承、儀礼言語、祈り、太鼓や笛等の音楽とそれに伴う言葉) とともに純粹の語り言葉 *puu k'op* (詩文的形式をはっきりもつ言葉) に包括される。これは今度は、ふつうの言葉 *loʔi k'op* と、心の熱した者の語る言葉 *k'op sventa ʂikʂnah joʔnton yuʔun li kirsano* (子供が即興で工夫したゲームおよび歌、法廷の言葉、政治的弁論、怒りの言葉) とともに、人々の言葉 *sk'op kirsano* を構成する。ゴッセンはこ

の体系の全貌を記述し、それが他の文化社会領域、宇宙観や宗教などの構造体系と同型的に対応するという。今一昔の時間軸、宇宙の秩序化状態、儀礼象徴的重要度、扱われる人物や動物の区分、社会的近接性の程度、言語の文体、これらの各側面における相対的差異区分がチャムラの言語行為ジャンル区分と構造的、パラダイグマティックに対応しているのである。コトワザを含む軽口言葉のジャンルは、八〇—一五〇年位の系譜幅、秩序はあるが常に不安定な状態、儀礼象徴的意味のうすさ、娯楽や教育・規範の反映の機能、妖術師や通常の動物・超自然物・他のインディアン、近隣地帯、対句形式で特徴づけられる区分に対応している。ゴッセンはエミックな記述分析による各ジャンルの文化内比較にこそ実りがあると述べ、通文化的エティック概念を先に設けて行なう研究態度を批判している。コトワザも民族ジャンル体系全体の中でおさえられなくてはならないわけである。

(iii) 相互行為状況を基準とする民族概念区分——ハヤの事例

民族概念が相互行為状況の使い方の違いを基準としている事例として P・サイテルの報告を再び検討しよう⁽⁸⁸⁾。タンザニアのバントゥー語系のハヤ族は *enuno* と *emizo* (pl. *omwizo*) という二つの型のコトワザ概念をもつ。1. コンテクスト状況の問題が不埒な行動であるかどうか、2. それが現在おこったことかどうか、3. その行動をとった者が臆き手であるかどうか、4. 不適切な行為を被った者が話し手であるかどうか、の4要因について、もしそうなら X ちがうなら へ X をつけるとした場合、使われた文句が *omwizo*

とされるのは全要因がXのときであり、どれか一つの要因に関してXなら、それは *enfunno* となることが分析された。例外は三種あり、ある人を軽んずる〔oku〕*gaya*（人の知恵・食習慣・服・婚礼・富を馬鹿にする。へり下る〔eku〕*etolya*と対をなす）ためにいうコトワザならびに *gaya* されて地位を辱められた者が当の相手につかうコトワザは要因1が必ずしもXでないことがあるが *onwizo* とされる。「朝、子の母親のうわてに立った者はその子を殺した者だ」（妖術師の告発）というコトワザのように妖術や大食などの反社会的内容に関わるものは、相手が不在（要因3がX）のときに限って使われるが *onwizo* である。目下の者が目上の地位の人を辱しめるのは、その相手個人というより社会構造上の反抗を含むのであり、また、訪問先で大食することはその社会の生存経済基盤を脅かすことにつながる。それは妖術と同様、全体社会に大きなインパクトを与える。この点が、良い悪いの評価が二者関係の範囲内でまわるふつうのケースと異なるために、上記のような要因に関するパターンの差となって現われたのである。*enfunno* は引用後、話者の状況解釈が説明されることが多いが、*onwizo* は説明ぬきで引用され、会話の終わりにくればその会話は打ち切られる。*onwizo* は、コンテキスト状況でいわれる本人のいわばホンネとタマエの食い違い、内と外の分裂を指摘するところに意味がある。問題の女性はみかけはその子の死を悲しむふり（タマエ）を装っているが、その実、その子の母の幸福な境遇が妬ましく子に妖術をかけたのである。*enfunno* はインターアクション状況で二者間の

会話を平和裡に続けさせる *oku-funola* の働きをもつ。5、うわべと内実の矛盾を突くか否か、6、二者を近づけ会話を続けさせるか決裂させるかの二つの分析基準から、使用されたことわざを特徴づけることができるが、第二者コリレーションのときを例にとると、5. X、6. Xなら *enfunno*、5. X、6. Xなら *onwizo*、5. X、6. Xなら両方のケースがある、というように了解できる。以上のサイトのハヤ族のコトワザ概念の分析は、分析的要因や基準を含む分析枠組を設定した後に民族ジャンルの概念定立の基準と仕組みを解き明かしたものであった（実際にはハヤ族のジャンル区分の記述と分析の往復的過程で同時に分析概念を整えていったのである）。ア・プリオリな通文化のことわざ概念の設定に対するゴッセンの批判は、文化内部の全体性を記述する民族誌の方法から説得性があるが、コトワザジャンルが他のジャンルとの関連のレベルも含めて、コトワザ・コミュニケーションのどの側面を基準に捉えられているのかを分析的に検討しつつ、そうして発見した新たな基準を分析概念の再構成に反映させていく作業も有効性をもつのである。

(iv) 文化の全体性とコトワザのジャンル——マラガシの事例

これまで、民族（俗）ジャンルの区分が通文化的に重ならない点、しかし事例と分析方法によっては民族ジャンルを分析的に解明しうる点を見てきた。チャムラの例では、こうしたことわざ等の言語行為文化ジャンルが文化の他の領域と全体的に関連している側面がうかがえた。ことわざを含む伝統的修辭形式が、文化全体を貫く二元構造に絡みあう別の事例を最後に検討しておこう。マダガス

カル島の南部、中央高原のナモイザマンガ村落、ヴァキナンカラトラの側は興味深い(E・キーナンの報告)^⑧。彼等は西マラヤールネシア語系のメリナ語を話す、発話行為の様式を二つにわけて区別している。レサカ *resaka* と呼ばれる話法は、噂話、挨拶、要求、大声で呼びかける場合、などさまざまな会話面で使われる日常の様式であり、一方カバリ *kabari* は、結婚、葬式、祖先の遺骨祭、割礼など、の儀式的場面で行われる高度に様式化された話法の型を指す。カバリに則り修辭形式をふんだパロールを行えば逆にどんな相互行為の場面でも儀式的性を示す。カバリは儀式的状況を構成するパロールであると同時に、話者のもつ知識や修辭を操るパロール術のうでまえを示す機能をもつのである。もし発話行為やその前後のつながりがうまくカバリの枠組にはまらなかったり、まちがっていたり、伝える知識の内容が不正確な場合は、話者は相手から注意される。カバリのパロール形式に精通し、ことわざや特定の出来事と結びついた伝統的な格言を幅広く自家薬籠中のものとする^⑨ことが、有弁な話し手の条件である。ヴァキナンカラトラの人々は、対話状況で公然とした侮辱や敵対を避けることが何よりの規範となっている。そのため、非難、批判、告発、命令、請求などの、むきだしの意図や感情の表明につながる場面はできるだけ回避されるか、間接的言い回しによってその直接性が減殺される。たとえば、カバリの話形式にあまり早く移行したり、無作法な使い方を批判する場合、ある特定のことわざが前もって使われる。キーナンの報告によれば、結局、ことわざ、伝統的格言、詩の挿入によって、潜

在的におこりうる直接の対立の予防という社会的規範が達成されることになる。さらに、このマダガスカル文化では、男||うまい修辭的話術||伝統的な言い回し||マラガシ語の使用、という結びつきと、女||洗練されない直接的話し方||今ふうの言い回し||ヨーロッパ語の使用、という結びつきが成立し、男||規範の維持、女||規範の破棄という二項対置が、文化変容もからんだ言語行動の二極性を媒介にして成立している。このような社会にあつては、ことわざの果す社会的規範維持の機能がはつきりとした形で表現されている。この事例からは、ことわざを含むレトリックと社会的機能さらに男女の二元的対立と関連してマラガシの文化領域を大きく区画する役割について興味深い事実がうかがあがる。

八、ことわざの現れる文化的社会的場面と機能

次に、民族(俗)概念の問題に立ち入ってはいないものの、ことわざが用いられる文化的社会的場面およびそれらから抽象されることわざの機能を各文化の文脈に即して検討したことわざ研究を、ここでふりかえてみたい。日本民俗学のことわざ論とその機能についての論議には初めに触れた。以下に述べる研究の流れは従来の民俗学のことわざ研究の欠点の批判から出発している。

R・ファースの記述するマオリ族のワカタウキ *wakatauki* は、ことわざおよび格言と同等のものであるとされている^⑩。事実、ファースはそれまでの英国フォークロリストのことわざ定義から出

発し、社会的状況で機能することわざの姿を含み入れた彼の新しい定義を用意するために、マオリ族の事例を検討したのであった。ファースの立場はそれまでの民俗学研究のコンテキスト無視の採集態度を批判し、社会人類学の民族誌の立場から、とくに経済生活における相互扶助や交換の社会的活動の脈絡の中で機能することわざの姿を捉えようとするものであった。テキスト形態による分類の文化文脈の無視、足や手など内容素材からの分類のもつことわざ意味論への無知（「近い火で手をあぶる」ということわざは「火」でなく、「遠くの親類より近い他人」を意味内容としている）、主題による分類の主題相互関連の無視および原住民の生活文脈の無視、使用される個別的機能による分類（会話中、仕事中、祝宴中、など）は多くの機会にまたがって使われることわざのジャンル総体のもつ各機会における目的機能を無視しがちであること、とこれまでのことわざ分類の枠組を批判し、ファースは原住民の思考と生活にかかわることわざ像をとらえる自身の議論を展開した。それによると、宗教、社会、道徳、経済の生活の諸相、各相の下位区分（社会相は戦争、愛、親族関係、ゲーム etc.）項目をおさえ、それらの各項目間の相互関連を十分認識したあとで相区分マトリックスに対応することわざの内容と使用を調べることが提唱されている。ことわざの個別的機能はコンテキストの詳細とともに記述されなければならない。経済生活に焦点をあわしたファースは、生産という文化的社会的活動、分配と交換、消費の相に個々のことわざを関連づけてこれを記述している。労働への刺激、よき労働と働き者への励ま

し、大食漢への牽制、経済扶助、気まえのよいもてなしの勧め、それとは逆に自分の利益のみを重視することの勧め。定型の句で自分の感情を表せる媒体、貴重で覚えやすい知識を子供や若者に教える手だて、雄弁術で聴衆を納得させる手だて。これらすべてが結局、マオリ文化の文脈における経済生活にかかわることわざの社会的機能である。以上にもとづいて、「ことわざとは、簡潔な表現の文句で、しばしば絵画性にとむ共通に使われる文句である。それは、便利にうまく定型化された表現手段であり、感情的意義を負荷されていて、この表現手段によって経験的事実を表示し伝え、社会的おこないと行動の理念を命令や禁止によって指摘する媒体である」とファースは定義している。民族概念としてのことわざという発想はファースに十分はなかったといえるが、マオリ自身の社会的行動をふまえたうえで定義している点で分析概念として前進しているといえよう。A・クラウの分析するクペレ族のことわざ習得の研究では、やはり、大人を怒らせない行動規制の教育、家族や村人の好運や不運、論争、突発事に対する判断の表明のやりとり、自分や家族を邪魔するその場の人間への侮辱、馬鹿者をからかったり異人を妨げるやりとり、さらには、家庭内の裁きの場や村の裁きの場での論争での多用すなわち現在の行動を支持する先行事例を示すためのことわざ使用、イファモ Itano という秘密概念の存在は秘密結社と結びついているが直接あからさまにいわないためのことわざ、といったことわざの多様な機能がのべられている³⁰。ことわざはクペレ族において以上のように社会、政治、法、さらに知的生活の局

面で重要な役割を果たしているのである。(Colon Kolon と呼ばれるコトワザ概念は、しかしながら、英語のプロヴァーブとは重ならないと述べられているものの、それ以上の検討は以後に残すというかたちで棚あげされている。彼の扱ひ方もファースの概念の前進に応えてはいるが、民族(俗)概念としてのジャンルの問題には立ち入らない)。H・ベルグスマの述べるティヴ族のことわざは、力をもちないで活動を統制する手だて、相手を侮辱するため、自分の顔を潰さないで困難な状況からぬけだすため、ほめるため、予言の語りの中で用いるため、病氣や神の仕業を中心とする人間の理解を超える現象領域の一般的な説明のために用いられる^⑧。宗教と結びつけたことわざの使用があり、ことわざを自由につかいこなせる者の社会的威信は高いものとなる。老人はヨーロッパ式学校教育をうけてことわざを知らない若者や少年に対して、喋る内容をわからせないためにことわざを用いたりする。ティヴのことわざは同音類似的な地口による面白さを含むものもある。また、ことわざの使用は聴衆の注意を自分の話に呼びさますめだった効果がある。ティヴの文化は、収穫、誕生、成功、狩猟、病氣などの人生の主だった出来事が宗教的意味に彩られ、世俗の領域と聖なる領域が渾然とまじりあい、ことわざもこれを反映している。A・ミットチソンの報告する南東ボシクナのパクガトラ族においては、ことわざ機能の要諦は法や規則にコードされていない抑制として釣り合いをはかるものであり、強制はされていないが正しき行動を思い出させるものである^⑨。ことわざが社会的規範のサンクションにかかわる典

型例である(上記の二例はコトワザにあたる原語は与えられていない)。J・A・マジャサンは、ヨルバ族が逸脱者への警告や忠言として、喧嘩や演説時の状況の説明として、若者や子供への自己統制をうながす訓育として、ことわざを用いる例を報告している^⑩。

以上は、類型的場面に直接結びつけたことわざの用途およびそれらを通じて抽象されることわざの機能を(抽象度のレベルはまちまちだが)、各文化ごとに分析した代表的研究である。文化によることわざの用途と機能の共通点と違いを射程におさめつつ、ことわざジャンルの可能な文化的社会的用途を画定し、それによって分析概念の一部をより妥当性の高いものにしていく作業に、上記の研究は寄与しよう。

九、分析概念におけることわざのジャンル区分

英語圏の民俗学研究者の分析範疇は、彼等の自国語文化を背景にした民俗カテゴリーの蔭を背負って出発している。とはいえ、最近の比較文化的研究や異文化内部のジャンル記述の試みを通して、分析枠組や概念がよりその妥当性を広げる方向で練られてきたことは疑いない。では分析範疇としてのコミュニケーションジャンル間でのどのような区別が行なわれているのだろうか。

(i) ことわざと迷信等との区別

筆者の立場に近いR・エイブラハムズの機能的区分をここで検討してみたい(第二図参照)^⑪。自慢、嘲り、祝福のことば、呪詛、

祈り、呪文、まじない、ことわざ、迷信、などの日常会話状況で現れるコード言語は、なぞなぞなど語り自体が一つの相互行為状況として独自の世界をつくるジャンルからは区別されるであろう。なぞなぞは例えばヨルバ族では夕方以降にしかセッションをしないが、上記の会話ジャンルは日時を問わず世人の誰もがふつうの会話中に織り込むであろう。繰り返して起る定型的不安定状況に際してこれらの状況を名づけて画定する点で迷信もことわざも同じであるとエイブラハムズは論ずる。生活の秩序正しい流れを攪乱し混沌をもたらこみ集団を分裂させる状況要素を直観すると、人間は不安になる。こんなとき、集団内からもたらされる対人的な攪乱力による不安定状況を画定するのがことわざであり、外からの自然や超自然力による不確定状況を名づけるのが迷信である。この点では異なるが、ともに自慢・祈りなどと違って、一人称の視点でなく三人称の視点による非個人的認識（これによって客観的認識にみえる効果をもつ）を呈示する点では同一である。ことわざも迷信も短い句として暗記術的に覚えやすいという特徴があるが、迷信の場合はことわざほどは文体上の修辭性を示さないものが多い。天氣にまつわることわざとされる文句は、この分類からは迷信に入ることになる⑧。

集団全体への外力からの脅威を扱う迷信は集団過程内の対人的葛藤要因が絡まらないのに対し、ことわざは常にこの要因に関係する。集団過程の社会的統合が弱まった相においてことわざレトリックはこれに再び何らかの統合の方向を与えようとする。テクスチャーが同一の文句であっても（例：雷は同じ場所に二度は落ちない）それ

対 人 的 力 の 領 域
(社 会)

人間以外の力の領域
(自然、超自然)

個人の (一人称)
の視点

自慢、嘲けり

祝
呪

福
誼

祈
呪
ま
じ
ない
文

非個人 (三人称)
の視点

こ と わ ざ

迷
信

第 二 図

の使われ方が対人過程の潜在衝突状況の統禦にあればことわざになり、大雷鳴の散弾に脅えてこの文句を仲間にいえばそれは迷信になる。ダンデスの述べるように両者の境界例も存在する(例、老女が自分の鷺鳥の羽をついばんでいる||雪が降っている、悪魔が妻を撲っている、狐の嫁入り||天気雨)^{es}。なお、嘲りはことわざがまだ使いこなせない子供を中心として直接に攻撃意図を表現するレトリカルなジャンル(例、a son of bitch)であり、年齢が上ると次第にことわざに変えられるとエイブラハムズは述べている。

(ii) ことわざとなぞなぞのジャンル区分

ことわざが対人過程に生じる秩序破綻に関わりそれを統合する規範的機能をこととするという見解は、なぞなぞジャンルとの対比においてよく論じられる。S・スチュワートは最近のテキスト理論と現象学的意味世界の構成理論をフォークロアの題材のなかで統合した秀抜な研究者であるが、リアリズムを一方のリアリティテキストの極とし、ことわざ、神話、イロニー、メタフィクションの諸形式という方向で次第にリアリティテキストからのミメシス距離が強まっていくと述べる^{es}。日常場面は自然的態度によつて構成される意味世界であるが、相互主観的コミュニケーションのなかでその解釈手続きに依拠して構成される点でテキストとみなしうる。ことわざテキストも、これらのさまざまな形式をもつテキスト宇宙とのテクスト相互関連性において、その宇宙が画定される。経験の境界をさめリアティを発生させ、社会生活の経験の表現枠組として経験を生成的に組織化するのがジャンルであるが、ジャンルは日常生活

界のリアリズム枠組からのミメシス距離の遠近によつてその特徴が位置づけられる。ダンデスらのテキスト構造の分析からはなぞなぞもことわざも基本的に共通点をもつ^{es}。なぞなぞはナンセンスとともにリアリズムの枠組を変形操作によつて覆した枠組をもつのに対し、ことわざジャンルはリアリズム枠組に準じて社会規範を維持する操作で特徴づけられる。なぞなぞは当該文化の分類体系に支えられた秩序に普通の解釈手続きでは全く結びつかない曖昧で無意味または両義的意味をもちこんで知的認識上の矛盾と分裂を経験させる。意味の混沌をメッセージとするなぞなぞの枠組が社会的象徴的经验を組織する枠組と重ねあわせる事例は、ロジェ・カイヨワなどの想像力をかきたててきた^{es}。I・ハムネットやマランダ夫妻の指摘するなぞなぞの文化の分類秩序混沌化の機能は、M・リーバーによつて認識秩序のみの混沌化だが社会秩序の混沌化ではないと批判されているものの、典型的な場合のことわざの社会的規範維持機能と対極をなす機能を帯びていることにはまちがいない^{es}。日本のことわざなどにはなぞかけ的な文句を使うものも少なくないが(例：朝雨と女の腕まくり、ともにすぐ止む)、なぞなぞとの境界領域というより、それが究極的にその場の状況を定義し、しかるべき態度と行動をうながすように使われるなら、それはことわざとして使われたのである。その場合、ひねったしやれの効果に伴つて出た笑いなどの反応は副次的なことわざの機能を強めている。

(iii) ことわざと物語など

ことわざが伝承や物語などのジャンルと結びついている場合があ

り、さまざまな事例が報告されている。そのような場合、ことわざは説話の全体や一部の筋を圧縮して表題化したものになっている。ことわざ状況に筋や登場人物が間接的な形で書き込まれているのである。ことわざを含むフォークロア・ジャンルのあらゆる文形式を文化記号論的に区分し関連づけるベルミヤコフらのロシア・タルト学派の試みがあるが、コミュニケーションの文脈でみていく本稿の範囲ではない。歌謡などとの関連とともに物語やなぞなぞのことわざの相互関連は、そのことわざのイメージを強烈なものにしコミュニケーション効果をたかめるであろう。しかしながら、本稿の範囲では、ことわざ以外のこうしたジャンルがそれ自体を目的としたコミュニケーション場面をつくる点でことわざジャンルと異なると述べておくだけにとどめておきたい。

一〇、おわりに

ことわざは文化に応じて多様な姿を示す。各文化のコミュニケーションジャンル体系の一つとして現れるこの文化的言語現象は、以上論じてきたように、さまざまな視角から総合的に捉えられるべきものである。本稿では、こうした趣旨に立って、理論的問題を個別にしぼってとりあげるよりも、総合的な検討を展開させた。ことわざの民俗誌を参照しつつ、文化人類学的民俗学的メタファー論を背景にしつつ、コミュニケーション過程でいくつかの相にわたって意味と対人過程を結びつけるレトリック戦略の装置として、ことわ

ざを論じ、その全体像をそれぞれの側面にわけて論じてきた。ことわざは音韻論的な詩的特徴、語彙論的にいて昔風の単語・繫辞、非個人的名詞の使用、統辞論的にいて前半部後半部の平行、対称、交替による対応、という三つの側面にわたって特徴をもつ言語形式としてとらえられ、普通の会話の中で有徴性をもつ単位として知覚される。そこで扱われる意味内容は、人生の基本相に関することが多く、問題状況への処方箋さらには世界観にまで至る深いメッセージを有することもある。以上のようにことわざを描いた場合、ことわざとはそれぞれの文化に即した言語形式とメッセージ内容を持ち、メッセージの解釈手続きに支えられて意味を伝える一つの文化的言語的コミュニケーション装置であるといえよう。

本稿では、ことわざのテキスト構造やそのメッセージの価値観・世界観については扱わなかった。ことわざ分析の新たな試みは、この側面においてもなされる必要がある。そうした全面的な理論的再考とともに、文化人類学的民俗学的フィールドワークによってあらためて民族(俗)誌資料を体系的に作成する作業がおこなわれなければならない。筆者の今後の研究も、個々の文化の民族誌調査にこれらの問題をもちかえり、文化のテキストとしてのことわざコミュニケーション装置をより鮮やかにとらえる方向ですすめられるべきものである。

註

- (1) Davis, N. Z. 1975 *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford Univ. Press.
- (2) Finnegan, R. 1973 "Literacy versus Non-Literacy: the Great Divide?" in R. Horton & R. Finnegan ed. *Modes of Thought*, pp.112-115.
- (3) Szemerényi, Á & Voigt, V. 1972 "The Connection of Theme and Language in Proverb Transformation," *Acta Ethnographica, Academiae Hungaricae*, vol.21, pp.95-108. など。その他一連の文献については(4)参照。
- (4) 宮坂敬造「文化テクストとしてのことわざ」、当初、本論文の第Ⅰ部として書かれたが紙幅の関係で次号に独立した論文として掲載される。ことわざの構造レベル、テクスト構造の分析、ベルシヤコフの記号論的分析、文化の分類とことわざ、ことわざと世界観の問題について、日本のことわざを主な事例として分析している。
- (5) 柳田国男一九三〇「ことわざの話」、一九三二「口承文芸とは何か」、一九三五「笑いの本願、笑いの教育——俚諺と俗信の関係」、一九四一「ことわざ採集の要領」、一九四六「なぞとことわざ」など。以上、定本柳田国男全集。
- (6) 軽口・地口・語呂あわせのための短い句表現については、柳田は諺の基本からはずれるものの、発生的につながりがあり、一応諺の中に含めるとしている(柳田、一九三〇、定本第二六巻、p.146)。
- (7) 山口麻太郎 一九五三「教育技法としての諺」民間伝承 vol.9, pp.3-12; vol.9, no.6, no.7, pp. 20-36; vol.9, no.8, pp.12-19; 八木三二 一九三三「阿蘇俚諺集」民俗学 vol.5, no.6, pp.59-92; 同 no.7, pp.38-55; その他、民間伝承一九四二年前後の「古市春彦「種子島のターキ」、高木誠「石城俚諺集」、工藤肇人「紫波郡俚諺」、能田多代子「諺補註」、金子総平「湯之谷俚諺」、小林文夫「二戸地方の俗信俚諺」、山口麻太郎 一九三一「老岐 テーモン集」郷土研究 vol.5, no.2, 関戸義雄 一九三三「紀州の農村に伝わる俚諺」郷土研究 vol.17, no.3, 等々。
- (8) 大藤ゆき 一九五九「諺の教育的役割について」日本民俗学, no.6, pp.1-5; 水沢謙一「昔話に直結した諺・俗信」同上, pp.5-9; 神谷吉行 一九七四「幡多郡諺新考」、白田甚五郎編「口承文芸の総合研究」三弥井書店。
- (9) 大島建彦 一九五九「ことわざ」(民俗としてのことわざ)『日本民俗学大系』一〇、平凡社。
- (10) 柳田 一九三〇、p.146 などに示唆されている。
- (11) 大島 一九五九「咄の伝承」岩崎美術社、一九七〇所収、pp.202-204。
- (12) 八木 一九三三、p.39。
- (13) 柳田 一九三二、定本第六巻 pp.27-29, また藤井乙男 一九〇六「俗諺論」。
- (14) アメリカではウーマンリヴ運動時のスローガンや男社会諷刺として、既成のことわざのパロディーなどが用いられた。それらは女子トイレの落書きなどにも現われた。また、幻覚剤を用いるカルトグループの儀礼において既成のことわざが組みかえられて用いる例も報告されている。これらの現象ではことわざ表現によってその集団文化の基本的価値観が表明されている。広告において、ことわざ的なキャッチフレーズが多く用いられるのも現代的現象である。Cf. Mieder, B. & Mieder, W. 1972 "Tradition and Innovation: Proverbs in Advertising," *J. of Popular Culture*, vol. XI, no.2, pp.308-319.
- (15) 柳田 一九三五などは、この必要性が指摘されている。
- (16) Pike, K. L. 1967 *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Mouton, pp.51-59
- (17) Goodenough, W. 1957 "Cultural Anthropology and Linguistics," *Report of the 7th Round Table Meeting*, P. Garvin ed. pp.167-173, Washington.

- ② Ben-Amos, D. 1971 "Toward a Definition of Folklore in Context," *J. of American Folklore*, pp.3-15.
- ③ Bauman, R. 1975 "Verbal Art as Performance," *American Anthropologist*, vol.7, no.2, pp.290-311.
- ④ Ben-Amos, D. 1975, *ibid.* p.13.
- ⑤ Bauman, R. 1971, "Differential Identity and the Social Base of Folklore" *J. of American Folklore*, Vol. 84, No. 331, pp.31-41.
- ⑥ Bauman, R. 1975, *op. cit.* p.292.
- ⑦ Gunperz, J. & Hymes, D. ed. 1964, *The Ethnography of Communication*; *American Anthropologist*, vol.66, no.6, part.2.
- ⑧ Dundes, A. 1964, "Text, Texture, Context," *Southern Folklore Quarterly*, vol. 28, pp.251-265.
- ⑨ 黒人英語の句形式はあらわれたことわかっていては、奴隷解放前と解放後のことわち表現の変化を、具体的な社会過程の変化や改宗の問題と関連させて論じた黒人民俗学者メーソン・ブリッマンのヒンヤイが興味深い。J. Mason Brewer 1933, "Old Time Negro Proverbs," *the Texas Folklore Society*, vol. 11, pp.101-5.
- ⑩ ここでは深く追求するまいが、同一言語圏内の文化変化、方言や地域・階層と結びつたことわちの都市化による変容などの問題を、ことわちのとりあげる内容・スタイル・句形式の変化に関連する問題でもある。アメリカ新民俗学の流れでは、こうした問題はとりあえず射程に入らない。柳田国男のことわち論にこうした関心がみられる。ナタリー・デーヴィスがことわちや迷信研究史を中世・近世フランス庶民社会と文化を関連させて論じる観点にも、こうした関心が底在している。
- ⑪ Messenger, J. C. Jr. 1959 "The Role of Proverbs in a Nigerian Judicial System," *Southwestern J. of Anthropology*, vol.15, pp.64-73.
- ⑫ Bauman, R. 1975, *op. cit.*, pp.304-305.
- ⑬ Ojo Arewa, E. & Dundes, A. 1964 "Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore," *American Anthropologist*, vol.66, no.6, pp.70-85.
- ⑭ Ojo Arewa, E. 1970 "Proverb Usage in a 'Natural' Context and Oral Literary Criticism," *J. of American Folklore*, pp.431-437.
- ⑮ Evans-Pritchard, E. E. 1962 "Sanza, A Characteristic Feature of Zande Language and Thought," in *Social Anthropology and Other Essays*, pp.330-354.
- ⑯ Kulah, A. 1973 *The Organization and Learning of Proverbs among the Kpelle of Liberia*, Ph. D. dissertation, University of California, Irvine.
- ⑰ Herskovitz, M. 1950 "The Hypothetical Situation: A Technique of Field Research," *Southwestern J. of Anthropology*, vol. 6, pp. 32-40.
- ⑱ Herskovitz, M. & Tagbwe, S. 1930 "Kru Proverbs," *American J. of Folklore*; vol.43, no.169, pp.225-293.
- ⑲ Seitel, P. 1969 "Proverbs: A Social Use of Metaphor," *Genre*, vol.2, no.2, pp.143-161.
- ⑳ Seitel, P. 1977 "Saying Haya Sayings: Two Categories of Proverb Use," in J. David Sapir & J. Christopher Crocker ed, *The Social Use of Metaphor*, pp.75-99.
- ㉑ Seitel, P. 1977, *ibid.*, pp.89-90.
- ㉒ リクルが論じている問題、発話されたディスコースに対する記憶について固定されたディスコースの性質と同様の事情がある。Ricoeur, P. 1971 "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text," *Social Research*, vol.38, no.3, pp.529-562.
- ㉓ メタニマー(換喻)を提議がことわちの中に使われることわちの中心が、それらは結局コンテキスト状況をメタファー作用によつて示す点で、メタファーと同じことになる。また格言では、字義どうりの意味について状況が成り立つた、コンテキスト状況はやはりメタファー

連関作用に示される。

- 82 Beck, B. E. F. 1978 "The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought," *Current Anthropology*, vol. 19, no.1, pp.83-97.

- 83 Ricoeur, P. 1974 "Philosophy and Religious Language," *J. of Religion* 54, pp.71-85, (p.73).

- Ricoeur, P. 1978 *The Rule of Metaphor*, pp.110-120

- Ricoeur, P. 1981 *Hermeneutics & the Human Science*, pp. 165-181.

- 84 Boadi, L. A. 1972 "The Language of the Proverb in Akan," in R. M. Dorson ed. *African Folklore* pp.183-191.

- 85 Evans-Pritchard, E. E. 1964 "Zande Proverbs : Final selection and Comments," *Man*, vol. LXIV, no.1, pp.1-5.

- 86 Worth, Sol. 1974 "Seeing Metaphor as Caricature," *New Literary History*, vol. 6, pp.195-209.

- 87 Evans-Pritchard, 1962, op. cit. pp.352-353. キント社会の妖術信仰、巫祝、善悪と呪いの力、Evans-Pritchard, E. E. 1937 *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford. を参照。

- 88 Burke, K. 1957 (1941) *The Philosophy of Literary Form*, Vintage. (後掲訳註。「文藝形式の哲学」一九七四、国文社)。

- 89 Burke, K. 1962 *A Rhetoric of Motives*, U. of California Press pp.1-46.

- 90 Crocker, J. Christopher 1977, "The Social Functions of Rhetorical Forms" in J. David Sapir & J. Christopher Crocker ed. *The Social Use of Metaphor* pp.33-66.

- 91 ものふいふのむね的メタファー性をもった文句が単なる決まり文句に変化するものもある。

- 92 Sapir, D. 1977 "The Anatomy of Metaphor" *ibid.*, pp.22-25. (民族学雑誌、現代語類一九八一年三月号より引用)。

- 93 Fernandez, J. 1974 "The Mission of Metaphor in Expressive Culture," *Current Anthropology*, vol.15, no.2, pp.119-45. フォーナム・スペース quality space とする考え方を提出している。W. Jones は「静態—動態、秩序—無秩序、非連続—連続、即発性—過程性、柔軟—鋭利、内—外、この世—あの世という軸であらゆる文化的産物(観念および物質)の位置が評価できるとした。これは言語心理測定(C. Osgoodの情緒意味空間の考え方に对应する)と、フォーナム・スペースの二つである。しかし、我々はこのどのような構成空間を具体的に操作しなくてはならないか。今のところ、メタファーによって現実のイメージを変換するだけ考えておく。

- 94 Berger, P. L. & Luckmann, T. 1966 *The Social Construction of Reality*, N. Y. 山口節郎訳「日常世界の構成」新曜社一九七〇。pp. 60-70.

- 95 Jason, H. 1971 "Proverbs in Society : the Problem of Meaning and Function," *Proverbium* vol. 17 ; pp.617-623

- Barley, N. 1972 "Structural Approach to the Proverb and Maxim with Special Emphasis on Reference to the Anglo-Saxon Corpus," *Proverbium* vol. 20, pp.737-75.

- 96 A rolling stone gathers no moss. 転石はモス(苔)を溜めず。トで解釈が異なる。一方は回転する削磨器の石を思い浮べ、効率よく動くものはナカレを寄せつけないと見るのに対し、他方は小川の底の動く石は苔を集められず大磐石より劣ると見る。アメリカではこれが両様に解釈される。こうした例が、解釈の可動性を示している。

- Kirstenblatt-Gimblett, B. 1973 "Towards a Theory of Proverb Meaning," *Proverbium* vol. 22, pp.821-826

- 97 この問題は文化の詩学の根本的問題に連なる。山口昌男一九七五「文化と両義性」第三章、岩波書店。

- 98 Ben-Amos, D. 1969. "Analytic Categories and Ethnic Genre," *Genre*, vol. 2, no.3, pp.275-301, reprinted in D. Ben-Amos, ed.

- Folklore Centre, Univ. of Texas Press, 1976.
- Toporov, V. N. 1974 "Towards the Problem of Genres in Folklore," in H. Baran ed. *Semiotics and Structuralism*, pp.76-86.
- ㉔ 睡のちへは膝枕へじふなかなき膝うつらた着腰の発問と人々睡ちてちりかきゝゝらへ最甚の可笑く人のじふなかなき一語 Majasan, J. A. 1969 "Folklore as an Instrument of Education Among the Yoruba," *Folklore*, vol. 80, p.52.
- ㉕ Finnegan, R. 1966 *Limba Stories and Story Telling*, Greenwood Press, pp.25-48.
- ㉖ Ben-Amos, D. 1969 op. cit., pp.236-237.
- ㉗ McKnight, R. K. 1968 "Proverbs of Palau," *J. of American Folklore*, vol. 81, no.319, pp.3-33.
- ㉘ Duke, C. 1947 "Bantu Wisdom-Lore" *African Studies*, vol.6, no.3, pp.101-120.
- ㉙ Gossen, G. H. 1971 "Chamula Genres of Verbal Behavior," *J. of American Folklore*, vol. 84, no.331, pp.145-167.
- ㉚ Seitel, P. 1977, op. cit.
- ㉛ Keenan, E. 1974 "Norm-makers, Norm-Breakers : Uses of Speech by Men and Women in Malagasy Community," in R. Bauman & J. Sherzer ed. *Explorations in the Ethnography of Speaking*, pp.123-143.
- Keenan, E. 1975 "A Sliding of Obligatoriness," in M. Block ed. *Political Language and Oratory in Traditional Societies*, Ch.5, pp.93-112.
- ㉜ Firth, R. 1926 "Proverbs in Native Life with Special Reference to the Maori," *Folklore*, vol. 27, pp.134-153. ㄱㄷㄴ pp.245-270.
- ㉝ Kulah, A. 1973, op. cit.
- ㉞ Bergsma, H. M. 1970 "Tiv Proverbs As a Means of Social Control," *Africa*, vol. XL, no.2, pp.151-162.
- ㉟ Mitchison, N. & Pilane, A. K. 1967 "The Bakgatla of Southeast Botswana As Seen through their Proverbs," *Folklore*, vol.78, pp.24-268.
- ㊱ Majasan, J. A. 1969, op. cit. pp.41-59.
- ㊲ Abrahams, R. D. 1974 "A Rhetoric of Everyday Life : Traditional Conversational Genres," *J. of American Folklore*, vol. 87, no.101 pp.44-66.
- Abrahams, R. D. 1968 "Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore," *J. of American Folklore*, vol.81, no.320, pp.143-158.
- ㊳ 夜寝に關するじふなかなき睡の予測的知識がかなり正確じなゝゝじふゝの区分には素直に入らゝ。ななゝペリヤコフン (Pernyakov, G. L. 1970 薩語訳本, From Proverb to Folk-tale, 英語 by Y. V. Rozhdestvensky, 1979). じぢゝ分岐的素直な文句 analytical cliché (素直語) じふなかなき。きぢゝ延命正則「じふなかなきの素直語」(薩語「口本の民俗素直」五来、松井、大島、宮田編、弘文堂、一九七九、所収) じ寝へじふなかなきゝゝじぢゝの素直に入らゝゝのなきべなゝ。
- ㊴ Dundes, A. 1971 "Folk Ideas as Units of World View," *J. of American Folklore*, vol. 84, no.336, reprinted in A. Parades & R. Bauman ed. *Toward New Perspectives in Folklore*, Univ. of Texas, 1972, pp.93-115.
- ㊵ Stewart, S. 1978 *Nonsense : Aspects of Intertextuality in Folklore and Literature*, John Hopkins Univ. pp.3-66.
- ㊶ Dundes, A. 1975 "On the Structure of Proverb," *Proverbium* vol. 25, pp.961-973.
- Dundes, A. & Georges, R. A. 1968 "Toward a Structural Definition of the Riddle," *J. of American Folklore*, pp.111-11.
- ㊷ Callois, R. 1968 "Riddles and Images," in J. Ehrmann ed. *Game, Play, Literature*, pp.148-58. ㄱㄷㄴ ㄱㄷㄴ(一七六四) 前編)

は婚礼のときに使われるなどその事例は、結びつきえないものを結びつけて新たなつながりを構成するなどその枠組が、社会親族集団の新たなつながりの構成という事態に重ねあわされていると指摘している。

⑧ Hammett, I. 1967. "Ambiguity, Classification and Change : the Function of Riddles," *Man*, vol.2. pp.379-392.

Maranda, E.K. 1971 "Theory and Practice of Riddle Analysis," *J. of American Folklore* vol. 84, pp.51-61.

Lieber, M.D. 1976. "Riddles, Cultural Categories and World View," *J. of American Folklore*, vol. 89, pp.255-265.