OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	テキスト化する伝承 : ムカシコとストーリーテリングの語りから
Author(s)	三浦, 詩織
Citation	文化/批評. 2011, 3, p. 52-77
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/75765
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

テキスト化する伝承
——ムカシコとストーリーテリングの語りから——

三浦詩織

はじめに

口から耳へ、純粋に語り聞くことによって昔話を継承してきた時代は、もはやそれ自体が「むかしむかし…」と語られかねないノスタルジックな悲哀を帯びている。こうした口承に対して、伝えたいことがらを文字に記し、受け継ぐことを書承というが、現代の日本において、いずれの伝承形態が優勢かを論じることは不毛であろう。「口承文芸の時代はすでに終わったか、あるいは終わりつつある」[大林 1997:24] と、口承文芸研究者自身に言わしめた状況が、今まさに私たちの眼前に横たわっている。

こうした中で、書承に拠りながらも、その現出する場においてはあくまで音声による伝達にこだわり続ける語り手たちの姿が見られるようになった。彼らは、自らの活動の前提であり、それなしには立ちゆかない絶対要素としての文字文化の存在を自覚しつつも、絶えずそこに問題意識を投げかけながら、独自の語りを形成している。本稿では、こうした語り手たちの中でも、岩手県遠野、および、図書館におけるストーリーテリングを事例として取り上げながら、現代の語りの抱える問題を浮き彫りにしていきたい。

1．語りの定義

本論に入る前に、当研究における「語り」とは何か、その定義を明らかにしておく必要がある。

まず、その行為に音声が伴い、かつ「伝達」という形態をとることが大前提である。なお、ここでは、比較検討の効率を考慮し、語り手と聞き手が対面する同時的・共存的伝達のみを扱うこととする。

次に、語り手が連なる伝承の系譜について規定する。語りの系譜には、大別して「口承」「書承」という二つの形態があるということは先に述べたが、本稿では、その現出する場において口承＝音声伝達の形をとるものを検討の対象とするとともに、その系譜を判断するにあたっては、その語り手が、聞き手（読み手）として接した伝承の形態を基準としたい。言い換えれば、ある語り手が口承・書承のいずれに属するかということに関して、

一世代以上さかのぼって検討することは行わず、かつその系譜を絶対化しないということである。

例えば、子どものころに、祖父母の口頭の語りを聞き、それをもとに現在語りを行っているというケースでは、その語り手は「口承の系譜の語り手」となる。逆に、幼いころ、声による語り聞かせを受容した経験がなく、絵本で読んだ昔話を、大人になって改めて声に直している場合、その系譜は「書承」となる。しかし、その名付けは、語り手の口承性の絶対的権威を保証するものではない。重信幸彦が指摘するように、さまざまなメディアが錯綜する現代において、口承性とは、「ただ研究者と「はなし」の出会いが口承であったことを保障するのみ」[重信 1994:122] であり、その伝承回路を特定することはきわめて困難である。本稿における「系譜」とは、あくまで「経験」を可視化するための概念であり、いち個人の生涯全てを覆うような一貫性は有していない。現に、のちに挙げる鈴木サツなどは、口承体験で育つも、語り手として昔語りを行うに当たって、佐々木喜善の『聴耳草紙』など、書籍を参照していることが明らかとなっており [川森 2000 ほか]、同一人物の中で、口承と書承が混在している。こうした事例に関して、明記するのは聞き手としての系譜のみであるが、必ずしもそれが語り手としてのあり方まで規定しないということは、ここで注記しておきたい。

ただし、伝承の中でも、書籍に記された文章を追いながら行う「読み聞かせ」に関しては、口承・書承いずれの考察からも除外した。これは、事例の一つとして取り上げるストーリーテリングが、定義としてこの読み聞かせを含んでいない[(1)]からである。ゆえに本稿では、「語り」という際には、すでに記憶してあるハナシ[(2)]を発声する素語りのみを対象としたい。

最後に、本稿における語りは、原則として「昔話」を対象とする。この用語は、柳田國男以来、民俗学における基礎的な語彙として用いられ、それ自体長い歴史を背負っているが、ここでその全てを網羅し、論じることはできない。そのため、本稿では、①定型的な発端句・結末句・伝聞形式を有する「様式性」、②ある程度の物語性をもつ「文学性」、③全体にわたる技巧的な節回しを伴わない「散文性」の三点をもって「昔話」と概括し、これらの条件を満たすハナシを対象とするものに関して「語り」と称することとする。

2．ムカシコとストーリーテリング——語りのテキスト化——

2－1．二つの語りと「場」

ここでは、本稿で取り上げる語りの事例について、概略的に述べておきたい。

一方の例は、岩手県遠野の観光事業である。今や全国的な知名度を誇る「民話のふるさ

と」遠野だが、その嚆矢は1970年代にさかのぼる。当時、国鉄が主催する「ディスカバー・ジャパン」キャンペーンによって、ノスタルジックな地方志向が高まり、それに後押しされる形で遠野の観光化は進んだ。当時から著名であった柳田國男の『遠野物語』は、その流れの中で中心的な観光資源として位置づけられ、現在の「民話のふるさと遠野」へと発展してゆくのである［川森2000］。その中でも、観光の目玉として重要な役割を果たしているのが、昔話の語りである。鈴木サツをはじめとする素朴な方言の語り手による、「河童」「ザシキワラシ」などの昔話は、ノスタルジアや異郷を求める観光客のニーズを満たすとともに、地域の文化としても根を伸ばしつつある。本稿では、遠野の昔話（もしくはそれを語ること）について、「ムカシコ」と称することもあるが、この場合は特に遠野の事例について述べていることをあらかじめ断っておきたい。

他方、ストーリーテリングとは、戦後にアメリカから輸入された概念であり、主に図書館において展開している語りである。当時からストーリーテリングの普及に貢献してきた松岡享子らのグループと、その拠点である東京子ども図書館が、現在も活動の中核となり、定期的に開かれる講習会を通じて全国的なネットワークを形成しているのも特徴として挙げられる［松岡1984；櫻井2003］。そのフィールドの性格上、語りは主な聞き手である子どもと本を結びつける一種の「文学体験」として位置づけられており、絵本や児童文学との結びつきがきわめて強い。また、こちらも地縁的なつながりを基礎に据えた展開を見せており、学校教育との連携もしばしばなされる。

これらの語りは、ともに公共のスペースにおいて行われ、かつ現代の語りとして一定の知名度を有していることなど、共通項が見られるが、各々が独自の学術領域を形成しがちで、横断的な比較がなされてこなかった。数少ない先行研究(3)としては、斎藤みほの「現代の昔話の語り―自己表現のレッスン―」（2010年）があり、ストーリーテリング系統の語りを「都市の語り」、口承の語りを「伝承の語り」として、その差異を主に文字の介在の有無に求めている。斎藤によると、一般に、「都市の語り」は文字による記録に頼らざるを得ず、それゆえに「逐語的な記憶形成」＝暗記に陥りがちであるが、単なる暗誦ではない本当の「語り」を行うためには、「逐語的な記憶形成」を乗り越え、ハナシを内在化させる「解釈行為」が必要とのことである［斎藤2010］。これは、現代のストーリーテラーたちの直面する課題を的確に言い当て、文字文化という絶対条件をむしろ克服すべき対象として捉えている点で優れた研究であるが、本稿ではこうした文字／非文字（声）という二分法に規定された語りのあり方そのものだけではなく、それを取り巻く人間関係や環境といったものも大きく包括して、「現代の語り」を捉えていくことを目的としている。

そのための基本軸の一つとして、重信幸彦による「場」という概念を導入したい。重信

は、元来ハナシというものが厳然とした存在としてあるのではないとしたうえで、こう続けている。

> 場という概念は、〈お話〉がどのような人間関係のなかで表現されるのか、そこにどのような文脈が設定されているのか、さらにはそのメディア状況などとの関わりを重視するという立場を明確にします。その意味でそれは、受け手（読者）のありようを問うことをも内包します。[重信 2003:10]

ここにおいて、「話を語る」という行為およびその内容にあたる昔話とは、それが行われる現場において絶えず問い直され、解釈され、再創造されるものであり、決して「ありき」ではないとされている。当研究では、遠野とストーリーテリングについて、それぞれ「観光」・「図書館」という枠組みを「場」として設定し、それらの「場」において生起する語り、および語り手たちの関係性に焦点を当てつつ、現代の語りの全体像を描き出したい。

2－2．テキスト化する語り

遠野・ストーリーテリングともに、その語りには一定の傾向が見出される。それは、斎藤の指摘する「文字」という画期はもちろん、そこからさらなる変革のときを迎えている。ここでは、そうした傾向の各段階について、具体的な事例を引きながら論じていきたい。

(a) 文字化

この段階については、すでに多くの先行研究があるため、本稿では、遠野およびストーリーテリングにかかわる主なできごとのみかいつまんで述べることとする。

文字化とは、その名のとおり、口承の昔話が文字の形として記録されることであり、これには柳田國男に始まる民俗学の研究成果が大きく貢献している。言わずもがな『遠野物語』は、遠野出身の文学青年である佐々木喜善の語りを、柳田が書き記したものであり、「文字化」のさきがけといえるだろう。その後、民俗学という学問の体系が確立するにしたがって、こうした口頭伝承の採集研究がさかんになり、録音機器の発達も手伝って、多くの昔話集成が編まれた。特に、木下順二らの民話劇の成功を受けた1950年代と、高度経済成長後の1970年代には、「民話ブーム」と呼ばれるほど採集研究が盛行し、昔話が文字として広く普及した時代である［鵜野 2010］。

一方、都市部では、こうした調査によってもたらされた昔話資料を、さらにリライトして、市井の人びとにも理解しやすい形として世に送り出そうとする動きが現れた。これを

「再話」というが、現在一般に流布している昔話絵本のほとんどは、この「再話」の工程を経たものである。ここにおいて、いち地方の口承文芸にすぎない昔話が、文字として都市部の人びとの目にも触れることになった。言い換えれば、全く異なる口承系譜に属する人びと、もしくは、口承の体験すらもたない人びとが、口伝えによって蓄積されてきた昔話に親しむということであり、空間的な隔たりを超えた書承のパイプが確立したことを意味する。

多くの研究者が指摘するように、現代の語りを考える上で、この段階は不可欠である。口承文芸研究においては、こうした「文字化」が口承文芸の終焉として語られることもある(4)が、現代の語りにおいてはむしろ出発点という性格を帯びている。手短ではあるが、この概略をふまえた上で、次の段階に考察を進めたい。

(b) 原典化

「文字化」は出発点であると述べた。そのテーゼの正当性は、特にストーリーテリングにおいて顕著である。

ストーリーテリングとは、斎藤が指摘するように、「都市の語り」であり、口承による昔話体験を持たない人びとの活動である。そこには、アカデミックなそれとは比較にならないほど重大な危機感があった。特に、戦後の高度経済成長の中で、都市はめざましい発展を遂げ、市民は実感として口承の断絶を体験した。図書館系ストーリーテリングの代表格である松岡享子は、こうした状況について、「親しい大人から語られる話をくりかえし聞くという正統的な伝承の形態にもっとも忠実な形での昔話伝達、享受の方法は、急速に核家族化した都市部ではもちろん、農村部でも、ほとんど消滅したといってよい」[松岡1984:416]と的確な指摘を行っており、都市部の語り手の危機感の強さをのぞかせる。

この断絶と向き合う形で、ストーリーテリングは出発した。つまり、彼ら／彼女ら（大部分が後者であるが、本稿では便宜上前者に統一する）はもはや口承によって語れないことを十分自覚しているがゆえに、その根拠を文字へと転換したのである。

具体的には、その多くが絵本という形をとる。語り手たちは、そこからさまざまなハナシを仕入れ、覚えることによって、語りを実現している。その一方で、彼らはすでに文字としてある昔話を従順に受け入れ、活用することに甘んじなかった。というのも、世にある昔話絵本の中には、いいものもあれば悪いものもある、すなわち、ホンモノとニセモノがあると考えたのである。

藤本朝巳は、昔話の「改悪」「商品化」がはびこる現状を批判し、「なるべく正しく伝承する手段を講じなければならない」と主張した上で、その具体案として、「適切な形での文章化」[藤本1997:182]を挙げている。ここにおける問題意識は、「口承文芸の歴史は終

わった」と嘆いた大林のそれとは明らかに質を異にしている。すなわち、彼らは口承の衰退を認めたうえで、それをいかに語りの典拠となりうる形で文字化するかを議論しているのであり、口承から書承へという時代の趨勢に対して、きわめてポジティブにかかわろうとしている。それは、限られた伝承の中でも、自らの肌に合ったハナシをつくり出そう／見つけようとする試行錯誤の姿でもあった。

こうしてひとたび厳選の過程をくぐり抜けた文字テキストは、語り手たちの絶大な信頼を集めるに至り、それゆえに、文章に限りなく忠実な形で語りは現出する。この方法は、主にハナシを「おぼえる」という言い回しで表される。これは、丸暗記のような機械的な作業でないことを主張する一方で、文字通り、斎藤が「逐語的な記憶形成」とやや辛口に評価したような、原文の隅々までなぞるような側面があることも否定できない。この行為の理由として、松岡は、すでに洗練されたむだのない文章を「おぼえる」ことによって、語り手・聞き手双方に、語りの「場」に不可欠な「精神の緊張」が生まれ、かつ語り手にとっては、すでに頭の中にあるストックからハナシを引き出すという形をとるため、語る際に「心の安定」が得られるというメリットを挙げている［松岡 1994b:8-9］。これは明かに、「おぼえる」べき文字テキストそのものへの絶対的な信頼がないと成り立たない言説である。

かつ、図書館という「場」に寄り添い活動するストーリーテラーたちにとって、語りは語りそれ自体としてだけでなく、読書以前（読書と疎遠な児童を対象とした場合は読書啓発）の「文学体験」としての意義も背負わざるをえない。松岡のことばを借りるなら、「耳からの読書体験」［松岡 1994b:57］としての語りである。つまり、「おぼえる」という工程は、彼らが信頼する文字テキストと、主たる聴衆である子どもを、スムーズに結びつけるためにも不可欠なのである。そうした背景があるゆえに、本文と語りの対応関係は強化される。その上、のちにも述べるが、こうした「おぼえる」対象となる文字テキストのラインナップが、図書館系ストーリーテラーたちの間である程度共有されており、自然、ストーリーテリングにおいて「十八番」というべき特定の文字テキスト群が出現するのである。

こうしたある種権威的な文字テキストの存在が、遠野においても見られる。言うまでもなくそれは『遠野物語』であるのだが、遠野の場合、その本文に忠実に語り出されるということが、その文字テキストの権威を証明するという帰納法的考察は効果的でない。というのも、観光の「場」で語られているムカシコは、たやすく『遠野物語』所収のハナシと結びつく一方で、そのものではないのである。

『遠野物語』は文学作品であるという指摘は、早くからなされている。早くは桑原武夫·

三島由紀夫などが、今や民俗学の聖典として名高いこの名著を、「文学」として評価した[三浦 1998:96]。実際、元来佐々木喜善の東北弁混じりの語りであったものが、柳田の格調高い文語体によって洗練された結果、今日に至るまで読み継がれている。言うまでもなく文語体とは口語体の対義語であり、その意味で、『遠野物語』ははじめから「読みもの」であったといえるかもしれない。

一方で、実際の遠野では、観光客相手に語られるムカシコは、素朴な遠野弁で肉付けされ、情感豊かな形として提供されている。もちろん、そのストーリーは、「ザシキワラシ」であったり、「河童」「オシラサマ」であったりと、『遠野物語』の中に典拠を求めうるが、ストーリーテリングのように、対応関係は字句単位に及ぶほど厳格ではない。それでは、なぜ遠野において、『遠野物語』が権威的であるといえるのか。

ここで、遠野の代表的な語り部である鈴木サツの事例を引いてみよう。彼女は、幼いころから父親に昔話を聞いて育ち、そもそも昔話を公で語るようになったきっかけというのも、この父親の代役としてNHKのラジオに出演したことであった。これ以降、「遠野の語り部」という看板を背負って、さまざまな場所で語りを行うことになるのだが、その際彼女はいくつかの問題を抱えることとなる。

まず、『遠野物語』と彼女自身の伝承体験のずれが挙げられる。鈴木自身が指摘することには、『遠野物語』のハナシには地域的な偏差があり[5]、実際、1971年に遠野市民センターのこけら落としに語り部として招待された際、要求された「オシラサマ」のハナシは、彼女の伝承体験にはなかった。その後も、彼女には「河童」「ザシキワラシ」など、『遠野物語』に収録されているものの、自身の体験にはない、もしくはきわめて希薄な記憶としてしかないハナシの希望が寄せられることとなる。

こうしたニーズに対して、鈴木は実に鮮やかに対応してみせた。彼女は、求められたハナシを、ときにひとに教わり、ときに書物を読むことで、新たに「学習」したのである[鈴木・小澤ほか 1993]。この柔軟な姿勢が、二つ目の問題である語り口＝方言の問題の解決にもつながったといえる。

「私、昔話をしゃべるときは、父から聞いた、その父の声が聞こえるんですよ」[川森 2000:208]ということばにもはっきりと表れているように、彼女にとって、昔話の語り口は、父の記憶と深く結びついていた。ここでいう「声」とは、言い回しであったり、遠野独自の擬音語・擬態語であったりと、方言を多く含んでいる。しかし、父親の世代の方言は、鈴木にとってはもはや死語に近かった[6]ようで、それを「思い出す」行為は多くの困難を伴った。それゆえに、今や当たり前のこととして受容されている「方言で語る」というスタイルは、無意識的な行為というよりは、意識的な「追憶」による苦心の産物で

あった。こうして得たハナシと語り口を、観光客に合わせて「再構成」することで、鈴木は遠野とムカシコの語りを結びつけたのである。「民話のふるさと」遠野は、彼女を欠いては誕生しえなかっただろう。

以上のことから、鈴木のムカシコは、父の語り口を「追憶」し、あるいは聞き慣れないハナシを「学習」し、そして観光客に供するムカシコとして「再構成」するという複雑な工程を経て生成されたものであることが分かる。この難題をこなしてみせた点で、鈴木はまごうことなく優れた語り部であった。彼女の登場をもって、「遠野の『語り部』がこの世の中に誕生した」[石井 2002:199] という評価も、決して行き過ぎとはいえまい。

鈴木の苦労は、読み換えれば、そうさせるだけの力が『遠野物語』という文字テキストにあり、また、遠野の人びともその力を正確に認識したうえで、積極的にそれを観光資源として利用しようとしたといえる。そこでは、語り手に真正の伝承体験の語りを求めるようなまなざしは存在していない。橋本和也が指摘するように、観光とは、「異郷において、よく知られているものを、ほんの少し、一時的な楽しみとして、売買する」[橋本 1999:280] ことなのである。

このように、遠野と図書館の双方において、つねに参照の対象となる特定の文字テキストが、ときに個人の伝承体験を超えてまで、語りのあり方を規定するということが起こっている。逆に言えば、これらの語りは、ある権威的な文字テキストに拠って立ち、絶えずそこに立ち返りながら展開していくということであり、この段階を先の「文字化」と区別して、「原典化」とする。そして「原典」とは、多くの語りの起点となる特権的な文字テキストを指し、その後の展開にも大きく影響を及ぼす要素となるのである。

(c) マニュアル・システム化

「文字化」を経た昔話の中から、「原典」となるものが現れる。この流れを受けた語りは、さらなる段階へと進んでいくこととなった。「マニュアル化」および「システム化」である。

まず「マニュアル化」は、「何を語るか」を定める「原典」に加えて、「どう語るか」という規範が、他律的に、かつある程度明言化・明文化された形で提示される段階を指す。さらには、こうした「原典」および「マニュアル」を一体として管理し、伝承を総体的に把握・統括しようとする動きが興る。これを「システム化」とし、語りがその伝承を含めてひとつの体系を築きあげる段階と見なす。

遠野と図書館という「場」において、二つの画期はほぼ並行するため、先後関係はあえて判じないこととする。むしろ、「マニュアル」の履行を徹底するために「システム」はあり、一方で「マニュアル」は「システム」に依存するという強い相補関係に注目し、そ

れらが何を目的として行われたのかを読み解きたい。

まず、遠野の事例から考察する。先に述べたように、遠野の「語り部」は鈴木サツ以来、観光の「場」で数十年にわたり語りを行ってきた。彼らは、「むかす、あったずもな」から、「オシラサマ」「ザシキワラシ」「河童」などの『遠野物語』を代表するハナシを方言で語り、「どんとはれ」と締めくくる。それは、鈴木のスタイルそのままであり、現在でも忠実に守られている「遠野的な」語りである。

このような状況の背景には、ムカシコの伝承を統括する「昔話教室」がある。

昔話教室とは、その名の通り、遠野の語りを担う語り部を養成し、ムカシコを次代に受け継いでゆくため、1996年に発足した教育機関である。こうした活動には定石ではあるが、この発足には、現状に対する危機感があった。教室の立ち上げ当初から運営の中心としてかかわってきた佐藤誠輔は、昔話教室誕生の動機として、従来の血縁的・地縁的な伝承の衰退を挙げている［佐藤 2000:174］。すなわち、90年代には、「民話のふるさと」として名高い遠野ですら、その口承の系譜を維持できないという由々しき現状が生じたのである。

その傾向は、参加者の声からも見てとれる。佐藤の報告からまとめると、彼らは、「遠野人であるのに、昔話ができないというのは恥ずかしい」「親から聞いたものの断片的な記憶しかない昔話を完成させたい」［佐藤 1998・2008］などの動機から教室への参加を決意したという。つまり彼らは、口承の基盤を持たないか、あるいは持っていたとしてもひじょうに希薄な世代だということが読み取れる。

それでは、いったいどのようなプログラムのもとで、昔話は「教育」されているのだろうか。

教室は年間10～12回程度開かれる。2009年時点でのプログラムとしては、①先輩語り部の話を数多く聞く（聞く）②昔話が遠野の文化遺産であることを知る（知る）③自分でも語ってみる（話す）という三点があり［佐藤 2009:206］、まずは語り部や昔話そのものを知ってもらうことを第一目標に、発展的には「（あわよくば）語り部になりたい人を育てる」［佐藤 2007:112］という意図の下、現在でも活動が続いている。特に、一点目の「聞く」に関しては、鈴木サツが重視した方針ということもあって、教室内部でも重視されているようである。ゆえに、今回は、この「聞く」という項目について、資料を用いながら考察したい。

そもそも、ここでいう「先輩」とは誰なのか。平成11年度および21年度の昔話教室実施要項から、どのような語り部が「先輩」として位置づけられているかが見てとれる。

〈資料〉昔話教室における指導者的語り部［佐藤 2000・遠野物語研究所 HP をもとに筆者が作成］

※太字が「双璧」の系譜に属する語り部(7)

	1999 年	2009 年
前期		
	語り部	語り部
第１回	正部家ミヤ	正部家ミヤ／海野ノリ子・内田芳子
第２回	菊池玉	菊池玉／伊藤弘美・奥寺恭子
第３回	菊池ヤヨ	菊池栄子／後藤恭子・小松敦子
第４回	阿部ヤエ	（巡回学習）
第５回	（巡回学習）	阿部ヤエ／高柳エス子・新田スミ
第６回	鈴木ワキ	（なし）
後期		
	語り部	語り部
第１回	正部家ミヤ・菊池ヤヨ	（巡回学習）
第２回	鈴木ワキ	正部家ミヤ／菊池貞子・菊池スミ
第３回	菊池玉	（学習会）
第４回	阿部ヤエ	（ゼミナール）
第５回	菊池栄子・白幡ミヨシ	菊池玉／千葉ケイ・工藤さのみ
第６回	（閉講式）	（なし）

実はここに並んでいる語り部のうち、半数以上は特定の系譜に分類できる。一方は鈴木サツの系譜であり、鈴木との関係性で整理すると、正部家ミヤ・菊池ヤヨは妹、菊池栄子は姪にあたる。他方は白幡ミヨシの系譜である。こちらは菊池玉を娘に持つのだが、この時点で二つの系譜に属さない語り部は阿部ヤエ・鈴木ワキの二人のみである。うち鈴木に関しての詳細は不明であるが、阿部は昔話教室および遠野物語研究所の主要関係者であることが確認できている［石井・遠野物語研究所 2009］。

鈴木ほどの知名度は持たないものの、白幡ミヨシも遠野の語り部として有名である。この二人を「遠野語り部の双璧」と並称するらしい。この呼称を借用するならば、昔話教室において「お手本」として受容されている語りは、おおよそこの「双璧」に集約されているといえるのである。

さらに、遠野内でも主要な語りのスポットとして、遠野駅に隣接する観光案内所およびホテル「あえりあ遠野」が挙げられるが、ここでの語りは「いろり火の会」という、昔

話教室の有志によって結成された組織が担っている。実際に現地で数人の語りを聞いてみたが、いずれも鈴木サツの語る『遠野物語』に沿う形で語られ、大きく内容や表現を違えてはいないという印象をもった。少なくとも、個々において顕現する差異は、細かい言い回しや心情描写などのパロールレベルであり、ラングレベルで抵触するムカシコは、「遠野の語り部」という一枚看板を背にサービスを行ううえで、そうそう発現するものではないだろう。観光体験には時間的な制約がつきものである。語りのテンプレート化は避けられない。そこに、ごく初期にテンプレート化に成功し、かつ象徴的な鈴木の存在が加われば、後続の語りが彼女に吸引されるという事態が起こっても、不思議ではないのである。

このように、昔話教室ではいわゆる「双璧」の系譜に属する語りがお手本としてプログラムに組み込まれており、その教室から出た「いろり火の会」によって、現場の語りが担われ、かつそこでの語りは基本的に「双璧」の系統に寄り添う形で行われている。すなわち、昔話教室における伝承教育は、その方針いかんにかかわらず、「双璧」、中でも鈴木サツの語りを中心に展開し、きわめて忠実な形でその語り口や話の筋が継承されており、かつそれは遠野においてそれなりの統制力を発揮しているのではないかという仮説が成り立つのである。

これを整理すると、鈴木―昔話教室―現行の語り部（いろり火の会）という関係になる。これは、鈴木や白幡のような口承の基盤を持つ最後の世代との間を昔話教室が取り持ち、擬似的に口承文化とのつながりを創出・標榜することであると考えてもいいかもしれない。そしてそれは、引いては「民話のふるさと」遠野を維持することにもつながっていくのである。

以上のように、遠野においては、「昔話教室」という形で、伝承体系が整備されている。そこでは、ある種権威づけされた「双璧」の語りが手本として受容され、おそらく少なからぬ影響を後続の語りにも与えているだろう。鈴木でさえ意識的に「追憶」しなければならなかった非日常的な遠野弁を、語り部たちが現在でも語りの「場」で使用している[8]ことからも、そのことがうかがえる。文献記録からだけでは、特に明言・明文化された規範は確認できないが、ひとつの「手本」があり、それを志向する形で人びとが集い、互いに切磋琢磨するという教育法は、うがった見方をすれば「検閲」の体制でもある。こうして、鈴木サツが確立した『遠野物語』的なハナシの筋と、方言による語り口は、一種暗黙の了解のような「マニュアル」として、昔話教室という「システム」のなかで受け継がれていくのである。

一方、ストーリーテリングはというと、こちらは明確に「マニュアル」が明言・明文化される傾向にある。特に図書館系の語りは、松岡享子をはじめ、図書館系ストーリーテリ

ングの中心である東京子ども図書館によって、多くの理論書が出版され、定期的に講習会も開催している。その内容は、「お話会」の日時や場所の設定に始まり、聞き手側の人数や年齢、語る際のリズムや間の取り方、口調など、個人差はあるものの、相当に立ち入ったところまで言及するのがつねである。例として、先にも引いた「おぼえる」という項目について考察したい。

ハナシを「おぼえる」ことについて、松岡は「暗誦」に対して「再創造」という位置づけを与えている。これは「語り手があたかもその話が、自分の内部からわき出てくるかのごとく話す」[松岡 1994b:13] ことであり、この表現だけみると、文字に依存しながらも、口承の追体験に近い形で伝承が行われているようにも思えるのだが、それでは、実際にはどの程度まで文字テキスト＝「原典」との対応が求められるのだろうか。

例えば、ここでいうところの「原典」として広く親しまれている文字テキストを「おぼえ」ようとしたとする。しかし、ある一か所がどうしても語りづらい。そういったときの対処法として、松岡とＥ・グリーンは、以下のような提案をしている。

> テキストは、おぼえる作業にとりかかる前に、できるだけそのまま語れる形にととのえておくことが望ましいのですが、（中略）もし、非常にいいにくいところ、息つぎのうまくいかないところ、耳で聞いておかしいところ等があったら、この段階（引用者注：ハナシを「おぼえる」段階）でテキストに手をいれておいてください。
> [松岡 1994b:17]

> もしも、ある話が嫌いだったり、一部分が気に入らない場合は、一番いいのは、他の話を選ぶことです。その方が覚えるのも語るのもやりやすいはずです。経験の浅い語り手がお話を書きかえると、たいていはその話の意味をねじ曲げたり、ゆがめたりしてしまいます。これは、その話にとっても、聞き手にとっても不当なことです。
> [グリーン 2009:157]

グリーンのほうがやや厳しい語気にはなっているが、基本的には原典を選ぶ段階で表現のよしあし・適不適は判断し、仮に手を入れるとしても、「おぼえる」という準備段階の時点で行うべきというのがストーリーテリング全体の方針ということが分かる。信頼できる文字テキストを選べるかどうか、そこに語り手としての力量が問われるのである。

それでは、この原則が、実際の現場でどの程度まで遵守されているのかということに関する一次資料として、筆者が取材したＩ市の公立図書館のストーリーテリング活動を挙げ

て検討していく。この団体は、平時の勉強会以外に、定期的に他団体との交流会の機会を設けており、そこでは、数人の代表者が語りを行ったのち、全体でその評価を行うという流れをとっていた。その際に、ある語り手によって、以下のような論点が提出された。

曰く、先日A・アトリーの「チム・ラビットとはさみ」(『チム・ラビットのぼうけん』1967年、童心社所収）という創作童話を語った際に、「つぎはぎざいく」という表現を「パッチワーク」に改変したという。はじめはテキスト通り前者の表現を用いていたのだが、某所で後者の改変版を聞く機会があり、自分の中でしっくりきたため、今回もこの方法をとったとのことだった。

これについてどう思うか、という問題提起に対する応答は、のちに詳述するのだが、概略だけ述べるなら、「原則的にはテキストに従うべきである」という返答が、他団体のベテランからなされた。ここから読み取れることは、「原典」とは、こうした語句レベルまで意識される強い影響力を持っているということ、また、そうした「原典」は極力忠実に語られるべきであるという原則＝「マニュアル」が、一定程度の力を保ったまま浸透しているということである。

このような「マニュアル」の浸透を支えているのは、言うまでもなく先述した東京子ども図書館などによる講習会であり、また、そこで得た知識を、平時の勉強会などで仲間と共有するという、地域コミュニティレベルでの受容体制である。これこそが、ストーリーテリングにおける「システム」であり、遠野という限定された地域内部でのそれである昔話教室に比べ、全国規模でその体系が成立していることが特徴として指摘できる。もちろん、そのいずれの地域でも、同じ濃度でこういった「マニュアル」が浸透しているという確証はないが、東京子ども図書館が出版する『おはなしのろうそく』シリーズが、彼らの間で広く「原典」として受容されていることなど、少なくとも、図書館という「場」を通じて横につながりあう団体がある限り、どこかでこうした体系の枝葉には触れることになるだろう。そうして形成された知の蓄積をもとに、語りが生み出されていくのである。

遠野にしてもそうだが、こうした「マニュアル化」および「システム化」は、口承の系譜が希薄／皆無な語り手たちに対し、経験に代わる基盤を付与しようとして起こったという側面をもつ。何を語ればよいのか、それはいつ・どのように語るのか。本来ならば聞き手時代の記憶が容易に回答してくれるはずの問いも、現代の語り手たちにとっては深刻な課題である。自身の中に答えが見つからない以上、外界において探すしかない。こうした現場のニーズに応える形で、「原典」が設定され、「マニュアル」が付与され、そして「システム」がまとめ上げられていったとも考えられるのである。

以上、簡潔ではあるが、遠野の語りとストーリーテリングの歩みについて、「文字化」「原典化」「マニュアル化」「システム化」という各段階に区分した。改めてまとめると、遠野とストーリーテリングという現代の代表的な語りは、「文字化」された昔話によっておこり、それを「原典」とすることで盛行した。そして、欠落した経験を補い、かつ「原典」の履行を徹底するため、「マニュアル」を構築しながら、語りおよびその伝承の「システム」を総体的にまとめ上げていった。中でも「原典」と「マニュアル」は、語りとその伝承における基礎をなし、語りがいくら地域・世代的に拡散しようとも、絶えずそこに立ち返る回路が確保されている。言うなれば、現代における伝承とは、常に「原典」とそれに付随する「マニュアル」に回帰しながら行われる放射状の形態をとるのである。そして、これら「文字」「原典」「マニュアル」「システム」の全てを含み込む概念として「テキスト」という枠組みを設定し、一連の流れを、本稿では「テキスト化[9]」と総称したいと思う。

3．闘争の「場」としての語り

それでは、なぜこうした「テキスト化」が生じたのか。ここに、語りが行われる「場」の問題が絡みついてくる。

いずれにおいても共通するのは、これらの語りが「場」ありきで始まったということである。

例えば、遠野は『遠野物語』に象徴されるように、口承文化が豊かに残る土地として知られるが、その遠野においても、佐藤誠輔が指摘するように、従来型の血縁・地縁的結合による伝承は途絶えかけている。そういった状況を受けて、伝承は「教室」という新たな形態をとるに至った。それは、観光という語らざるをえない「場」において、しかも特定の内容＝「原典」を履行しなければならない必要に迫られた結果、設けられた制度であった。そこでは、従来型の語り手である鈴木サツの系譜に連なろうとする志向がある。しかし、それは超えなければならない断絶の存在をも逆説的に示しているのである。ストーリーテリングにおいては、この断絶はより明確で、当事者たちもそれを自覚したうえで、新しい語り・伝承の形をつくり上げていこうとする気風が見られる。そしてその出発点は、「子どもと本を結びつける」という「場」の要求に応えたものであった。

観光にしても図書館にしても、「場」に寄り添おうとしたとき、そこにはある程度の一貫性が求められる。それは、二つの「場」が「公共」の領域に属しており、そこで行われる語りには、「需要」に対する「供給」の性格が付与されがちであることに起因している。観光において提供される語りは、いつ・地域内のどこで聞いても、ある程度までは均質でなければならない。他方、ストーリーテリングもまた、図書館サービスの一環として位置

づけがなされることが多く、それゆえに、サービスとして一定の体系性が求められる。往々にしてそれは児童発達論や読書論と結びついて行われるが、ここにおいて、語りは一貫性＝システムとしてまとまりのある総体としてのあり方を「場」によって要請されたのである。「場」による検閲が行われるようになったと言い換えてもいいかもしれない。

少なくとも、これら「テキスト化」を経た公共の語りと、大きな体系に集約されない／されきらない家庭での個別の語りに決定的な違いが見られることは事実である。佐藤凉子は、図書館員に対するアンケートの中で、図書館におけるストーリーテリングに対し、家庭でのそれと比べて緊張感を覚える語り手が多いことを指摘している［佐藤 1985:20］。家庭という「場」は、あくまで私的な空間であり、「供給」も「サービス」も要請しないからである。

しかし一方では、こうした日常から乖離した語りのあり方＝「テキスト化」に対して、個人の立場から批判的なアプローチをする者がいる。

前項で引いた、ストーリーテリングの交流会での議論がまさにそれである。「つぎはぎざいく」という語句への違和感を、「パッチワーク」と読み替えることで克服を図ったある語り手に対して、他団体のベテランからまず発せられた回答は、「やはり原則としてはテキストに従うべき」というものであった。

ここで、内容についてもう少し詳述しておく。彼女は続けて、改変を加えるとしたらその理由を明確に示すことが必要であると指摘している。というのも、キャリアのある経験者がこうした改変を気軽に行ってしまうと、後続も安易に倣って、最悪の場合「お話」そのものがこわれかねず、それが一番怖いのだそうだ。

また、彼女は、長い間同じ話を語っていると、自分のことばが出てくることもあり、それは構わないとも述べている。ここで重要なのは、ストーリーの構成を変えないということなのである。

この「ストーリーを変えない」という厳しい意見だが、客観的にはやや違和感がある。というのも、質問者の女性が行った改変は、（少なくとも話題に出た限りでは）「つぎはぎざいく」を「パッチワーク」としただけであり、しかも、この表現はお話の中で一度しか登場せず、このために全体のストーリー、つまりハナシの筋が大きく歪曲するとは考えにくいのである。しかし同時に、彼女は「自分のことばが出てくることもある」と肯定的な意見も述べている。質問者も、回答者ほどではないにせよ、こうした集まりで語りを任される程度には経験があり、基本的な方針も熟知しているはずである。その語り手に対して、なぜ彼女はこのように説いたのか。彼女がいったい恐れているものとはいったい何なのか。

彼女のことば通り、「お話がこわれること」と受け取ることもできるが、議論の中で、

彼女らベテランから、「「つぎはぎざいく」が違和感を生じる表現とは思えない（むしろ「パッチワーク」よりよほど理解しやすいのではないか）」という意見が出ていたことも考えると、ここで排除されたのは、原則を破ったその行為というよりは、もっと根本的に、語りに個人的な感覚を持ち込んだことといえる。繰り返すが、図書館とは公共の「場」である。「場」に依存するストーリーテリングもまた、「公共」というある種幻想じみた普遍性を負わざるをえない。それに対して、提案者の語り手が行ったのは、私的な感性によってその一般性を問い直すことであった。

一方、遠野でも、類似の議論がたびたび発生している。1999年に遠野物語研究所主催で開かれたシンポジウムでのできごとである。阿部ヤエという、昔話教室でも名の挙がった語り部が、このような発言をしている。

> お客様が「『オシラサマ』を聞かせてください」と言った時には、仕方がないので、わたしも語りますが、語りながら、いっつも嘘を言っていると思っています。「これは伝承にないことだがな」と思ってます。[後藤ほか 2000:278]

また、阿部は、同会の講演においても、「面白いものの方が、どうでもよいものの方がうける」[阿部 2000:260]と、『遠野物語』という「原典」にのっとった現行の語り部制度を、根底から否定するような批判を行っている。これに対し、佐藤誠輔が応答しているので、それも合わせて引きたい。

> 『遠野物語』が非常に偉大なために、それが活字になったために、遠野には、それしかないと、余所からいらっした方は思い込んでいる。わたしは、これを何とか打破しなければならない、と思っているんです。
>
> わたしから言わせると、『遠野物語』は氷山の一角に過ぎない。つまり、九分の一。あとの九分の八は、表面から隠れていても、そういうものを語り部さんたちは持っています。[後藤ほか 2000:280-281]

ここにおいて双方の意見はすれ違っていると見るべきである。阿部の発言は、「『遠野物語』的なオシラサマ」という、彼女個人の伝承体験に根づかない話を語ることに対する強烈な違和感の主張であり、同時に、自身の根生いの語りと、観光に際して場当たり的にこしらえた「語り部」システムを一緒にしてもらっては困るという自負の表れである。しかし、佐藤はこれに対し、「オシラサマ」を観光の「場」において語ることを前提として、

その問題点を指摘している。言い換えれば、観光という文脈が許す範囲での個人体験の表現のみに言及し、阿部のようにその根底から「場」を問い直すことを避けたのである。それは観光の持つ暴力性である以前に、「昔話教室」という体系を維持する側の人間としての振る舞いではなかっただろうか(10)。

このように、公共性に対する批判の動きは、確かにそれなりの存在感を持ち、双方の有する強固な語り・伝承「システム」に一片の影を落とすものではあるが、それゆえにか、必ずそうした動きには抑制・排除の力が加えられる。その力の行使者は、現場の「ベテラン」であり、牽引的な立場にある研究者である。彼らは、公共性という集合的な力でもって、個人の日常に基づいた感覚を退け、自身の語り（言うまでもなくそれは「テキスト化」を経ている）を守ろうとする傾向にある。「テキスト化」とは、語りの展開する「場」に寄り添いながらも、絶えず内外からその超越的な公共性の是非を問われ、ときに批判にさらされる現象なのである。遠野のムカシコおよびストーリーテリングという現代を代表する語りは、ノスタルジックで牧歌的な行為というよりは、こうしたリアルなせめぎ合い、すなわち闘争の「場」の中にこそ存在しているといえよう。

おわりに―ホンモノとは何か

> 足したり減らしたりしないで、本当の伝承をしてほしいと思うの。昔話聞いたままをね、そのままを残して欲しい。だからよくこうして聞いてみるとね、そんなことおら覚えたよって。あの人たちの話コはよく聞くけども、それを私はアレンジしてしゃべるって言う人がいるのね。私は、アレンジしてほしくないと思うの。聞いた話は、聞いたままに話してってほしいと思う。［川森 2000:211］

これは、「昔語りを今後どのような形で引き継いでいくべきか」という川森博司のインタビューに対する、正部家ミヤの回答である。正部家は、すでに述べたように、鈴木サツの妹であり、昔話教室などの後継の育成にも熱心に参加している。つまり、「テキスト化」した語りに深くかかわる人物なのである。

その彼女をして、「本当の伝承」と言わしめた現代という時代について、最後に考えてみたい。現代は文字文化の時代である。そして昔話の語りも、例外なくこの文化の範疇にある。戦後から、こうした語りの「採集」、つまり「文字化」がさかんに行なわれ、それをもとにした再話本の出版も相次いだ。ストーリーテリングに関しては、こうした状況の恩恵を受ける形で語りを出発させたのであり、一般的には昔話は、「語る」ものから「読む」ものへと転換したといえる［関 1990:4］。

その中で、時代に逆行するように二つの語りが生まれたことに関しては、繰り返し述べてきたように、「場」の成り立ちが起因している。『遠野物語』の舞台としての観光地・遠野と、子どもと読書を結びつける媒介を模索していた図書館の要求を受けて、これらの「場」における語りは始まった。この時点で、彼らには拠って立つべき「原典」ができた。彼らの語りは、つねにそこに寄り添いながら展開していくべきであり、おそらくそれこそが、正部家の言を借りれば「本当の伝承」なのであろう。

それは同時に、ホンモノ以外＝「ニセモノ」との区別を明確にし、場合によっては厳しく排除する必要の発生でもあった。というのも、前述のように、現代においては文字化された昔話は数多く存在している。しかし、その全てが彼らにとっての「ホンモノ」にあたるわけではない。ストーリーテリングの項で触れたように、一般に出回る昔話（絵本）は、「いいかげんに利用されているもののほうが圧倒的にその数が多い」[藤本 1997:182]、つまり、「ホンモノ」に対して「ニセモノ」が数で勝るという状況がある。しかも、これらの「ニセモノ」は、文字という形態ゆえに、「ホンモノ」同様、半永久的に残る可能性があるのだ。

そこで、少なくとも語りという行為においては、「ホンモノ」だけをその対象としようとする動きが現れる。ここにおいて、「ホンモノを語る」という方針が確立したのだろう。語る／語らないという基準によって、暗にホンモノとニセモノの存在を示そうとしたともいえる。それは、ニセモノを安易に大量生産し、後世にまで残してしまう節操のない社会への非難でもあったのかもしれない。

社会的な影響を及ぼすにはいたっていないだろうが、少なくとも、それぞれの体系においては、この方針は忠実に守られている。これがつまり「原典」と「マニュアル」である。今や、「ホンモノを語る」というよりは、「語られるものがホンモノ」というほうが適切かもしれない。遠野では、『遠野物語』という「氷山の一角」でしかない話が、当然のように遠野全体のものとして語られている。それは、語り部たちによって、自身の伝承体験を超越した形でムカシコが語られているからであり、鈴木サツの苦心のもとに編み出された語り口には、現実にそこに生きるひととしての説得力と重みがある。また、ストーリーテリングにおいては、語り終えた際に必ず「出典」を明示し、聞き手にもその正当性をアピールしようとしている点が注目される。このように、語りにおける真正性（オーセンティシティ）は、ニセモノの氾濫する社会状況を受けて成立していった側面がある。

また、こうしたオーセンティシティを論じなければならなくなった事情には、伝承形態の本質的な転換も挙げられる。口承から書承へという転換については、昔話・口承文芸研究において自明のこととされて久しいが、ここではそうした媒体の問題ではなく、伝承の

スパンという点に注目したい。

昔話教室のコンセプトのひとつを覚えているだろうか。佐藤誠輔は、親や祖父母から子という「縦」のつながりを「悠長に語って居る」場合ではないと説いた。ストーリーテリングと同様に、遠野もまた、「縦」の伝承の断絶を迎えたのである。この事態に際して、佐藤は「縦につなぐことが出来なければ、横につないで行こう」[佐藤 2009:206] という発想の転換を生み出した。ここに、「横」の伝承、つまりは同世代間において語りを伝えるという形態が誕生したのである。

実際、遠野の昔話教室にしても、ストーリーテリングの勉強会にしても、参加者のほとんどが中高年の女性であり、親―子もしくは祖父母―孫ほどのはっきりとした世代差は見られない。つまり、伝承のスパンがひじょうに短期化しているのである。

この短期的な「横」の伝承と、従来の「縦」の伝承の決定的な違いは、聞き手から語り手に至る期間の長短であり、言い換えればそれは語り手としての成熟期間である。従来ならば、まず聞き手として語りに接し、ある程度の年齢に達すれば一度昔話から離れることが多かった。事実、新潟県の語り手として有名な笠原政雄は、10～20代の働き盛りの時代には、ほとんど昔話に触れなかったと証言している [笠原・中村 1986:108]。彼はその後、終戦を迎え、所帯を持ち、40代ごろから語り手として本格的に知られはじめた。この年齢は鈴木サツらと照らすとかなり若い。とはいえ、やはりそこには十年以上のブランクがある。

笠原は、語りにおけるブランク＝空白の期間に関してこう述べている。

> 子どものころはおもしろいと思うて、母親の話を聞いてただけなんだ。だけど、おとなになってからは、なにか自分のくらしにことがあるとね、あ、あの話はこういう意味のことを教えてたんじゃねえか、なんて、自分ひとりでがてんすることがあるの。自分でも子育てして話を聞かせていると、母親はなんのためにこういう話を聞かせたんだろうか、おれなりにさぐってみようとしているんだけどさ。(傍点原文)
> [笠原・中村 1986:125]

言い換えれば、聞き手でもない／語り手でもない期間は、自身の経験と語られた昔話とを結びつけ、自分なりの解釈を付してゆく段階であった。「縦」の伝承においては、こうした問い直しの時間が、ときには数十年に及ぶ長期間にわたって用意されているのである。

その点、「横」の伝承は、聞き手―語り手の移行がほとんど同時に行われる。それは、聞き手である教室・講習会の参加者の圧倒的多数が中高年であることと、「次代の語り手

を育てる」という伝承の性質上やむをえないのだが、これでは空白の期間を差し挟む余地はない。つまり、自身で語りの内容を問い直し、解釈し、消化してゆく過程を経ることができない、もしくはそれをきわめて短い期間で行わなければならないのである。ここにおいても、「ホンモノ」を求める姿勢が立ち現われてくると考えられる。自身で解釈をなす時間的余裕がない以上、それを個人の裁量に任せるのは酷といえよう。それならば、あらかじめ定められた「ホンモノ」を、そのままの形で伝えることこそが、語り手のためでもあるのではないか。語りのオーセンティシティは、「横」のつながりという現代的な伝承形態に即して立ち現れた概念であり、おそらくそれは「テキスト化」にもつながってゆく。むしろ、同時代的な伝承が主流となったがゆえに、本来超世代的な行為である語りおよびその伝承を総体としてまとめ上げ、「テキスト化」することが可能になったのである。また、この「横」のつながりを生み出したのはやはり観光・図書館といった「場」であり、本稿で述べてきた事柄は、互いに密接にかかわり合っている。

しかし、実はこの「横」の中にも、「縦」的な関係性が見られる。それが、主たる語り手＝伝承者である「ベテラン」と、その教えの受容者という二つの階層である。ベテランは、お手本的な語りを行うと同時に、そこに含まれる「原典」「マニュアル」をも伝えようとする。そこには、本人が意識している／していないにかかわらず、権威的な関係が成立し、結果的に後続に対して、「システム」に統制しようとする力として存在することも多い。いわば、血縁・地縁的な「縦」から、権威的な「タテ」の関係へと移行したのである。これも、前者の関係性が衰退したことに拠る苦肉の代替策であるのかもしれない。

このように、現代の語りの伝承は、血縁・地縁に代わる「横」のつながりをなし、かつその中でも、ベテラン＝語り手—受容者＝聞き手という擬似的な「縦」＝「タテ」の関係性を構成することによって、同時代間においても成立しえていると考えられる。

しかしその一方で、阿部やＩ市の図書館のストーリーテラーが行ったような批判的な動きにも、ひとつの真理を見出さねばなるまい。「ホンモノ」がそこにあるものとなるということは、語り手自身が解釈を差し挟む余地がないことをも意味するのである。これにかかわって、松岡がある興味深い発言をしている。

> わたしたちのお話においては、わたしたちは、いわば物語を子どものところへ届けるための道具です。わたしたち自身の“表現者”としての価値は——決してないがしろにされるべきではありませんが——二義的なものです。そうだとすれば、わたしたちの語りは、当然“演じる語り”より、“語る語り”になるのではないでしょうか。

［松岡 1994b:118］

控えめに濁してはいるが、この「二義的」という表現に、「ホンモノ」ありきの語りの皮肉を見るように思えてならない。ここでいう「演じる」とは、俳優の芝居に代表されるような、強烈な「個」による介入であろう。繰り返し述べてきたことだが、「テキスト化」された語りにおいて、「個」の発言はご法度である。求められるのは、「原典」を尊重し、「マニュアル」を遵守し、「システム」から逸脱しない範囲で語ることである。そこでは、語り手という有機的な存在ですら、「テキスト」に吸収され、それこそ、語りそのものとともに「テキスト化」してしまうおそれがある。

こうした「個」が疎外されがちな語りにおいて、語り手がどのように「誇り」を抱くかが、今後の展開にとっても重要な課題である。おそらく現在、語り手たちの多くが感じる「誇り」とは、正部家に代表されるような、「ホンモノを語っている」「ホンモノの語りを担っている」というものであろう。もちろん、そうした感情が、人びとを公共の「場」への語りに向かわせる力となっており、そのことによってもたらされる社会貢献は、それ自体として評価しなければならない。しかし、「ホンモノ」が「システム」全体で共有・統制されている以上、その誇りの主体は「個」に限定されず、「語り手たち＝私たち」という抽象的な集合名詞に回帰してしまう。「私が語る」という個人的な行為として、そこに自負を持ちづらい現状があるのではないか。

実際、「私の語り」を行うと、すぐさま仲間からの精査がなされ、あるいはやんわりと、あるいは強権的に、「私たちの語り」へと収斂されることは、すでに述べた。無論、「私たち」は個々の「私」の集合であり、「私」たちの総意として「私たちの語り」があるというのも事実だろうが、一方で全ての「私」が「私たち」に反映されるわけでもない。あくまでそれは、大多数の「私」であって、そこに含みきらない少数の「私」も存在するのである。

個々の「私」が「テキスト」に拠って立つ限り、こうした語りの集約は今後も続いていくだろう。公としての「私たち」と、個としての「私」、つねにせめぎ合い続けるこれらの妥協点を探る以外に、現代の語りが生き残っていくすべはないのだろうか。

川森博司は、高度経済成長後の社会変動において、語りのありようも変化する中、語り手は「自身の語り手としてのあり方に」対し自覚的にならざるをえなくなったと指摘したうえで、こう述べている。

確かに、これらの伝承の形は高度成長の初期の頃までは生き残っていた古い伝承の

形とは明らかに様相が異なっている。(中略) 前の世代からの伝承の存在があらかじめ自分の生活に意味を与えてくれるという状況は、すでになくなっているのである。

しかし、これは地域社会の人々があらかじめ伝承に取り込まれるのではなく、ある程度生活にゆとりができて、自分の生活に合う形に伝承を操作しうる状況が生じたということでもある。それだけ選択の幅が広がると同時に、自分の責任で自分の人生を意味づけなければ、まわりから自然に意味を与えてくれることはないという状況が広がったのだ。そのなかで、かつて民俗学が研究対象としてきたものを、地元の人々が意識的にとらえ直し、現代の状況のなかで活用していくという動きも各地で見られるようになっている。[川森 2000:179]

確かに、断絶の直後の世代については、この指摘はひじょうに的確である。しかし、現在そうした動きの中心を担うのは、さらに次の世代であり、彼らはむしろ、断絶に直面した世代によってすでに操作された伝承・与えられた意味の中に再び取り込まれつつあるようにも思える。それこそが本稿で述べてきた「テキスト化」であり、「場」ありきで始まった語りの宿命といえよう。

とはいえ、その「場」が絶えず公/私の闘争にさらされていることも事実である。そしてその闘争は、形はそれぞれではあるが、同じ語ろう・伝えようという意欲に支えられていることは言うまでもない。食い違いが生じるのは、いかにして語るか (残すか) という点だけである。おそらく、今後、純粋な口承という形で伝承が行われる見込みはほとんどないだろう。文字の影響力が大いに干渉し、かつ聞き手との関係性が流動的である今日においては、語りは今やその場限りの一回的な行為となり、時代を経て反復/再解釈されるだけの力は持ちえないのかもしれない。だが、一方で、一回的なその行為において、語り手・聞き手双方ともに得るものがあるいうのも確かである。遠野の観光客は、方言の理解に苦しみながらも、そこにおもしろみや温かさを感じ [川森 2000:221-225]、取材したI市の図書館のストーリーテラーは、ときに語りの「場」において、聞き手である子どもと一体となったような充実感を覚えると話した。また、より根源的なレベルで、語りを「生きがい」「楽しみ」として自らの中に位置づける発言もなされている [川森 2000；松岡 1994ab]。自身を広く社会の中に映し込んでいこうとする公共的な語りだからこそ、このように、語ることの意義を意識化し、実践に移すことができる。その点で、現代の語りの「一回」は、それだけで完結するに足る密度を有しているといえるのかもしれない。

しかし、だからといって、語り手としての全てをそこへ収斂させる必要はあるまい。いくら「テキスト」が強固な中核としてあろうとも、それを担うのは個々の語り手たちであ

り、誇りはもちろん、自らの基盤に対してどの角度からアプローチする権利も平等にある。それゆえに、今後も、そこではさまざまなアクセスが試みられるであろう。あるいは、異なるアクセス者どうしが衝突を起こし、「テキスト」そのものに揺らぎが生じるかもしれない。しかし、そうして絶えず問い直されるものこそ、生き生きとしたエネルギーを長期にわたって維持できるものである。「伝統」や「公共性」といった枠組みの中だけでなく、こうした溌溂とした文化活動に現在進行形でかかわる者として、個々のレベルにおける誇りはもっと積極的に主張されてもいいのかもしれない。

現代を伝承の最終地点とする見方は、もはや成り立たない。小澤俊夫が「我われは、伝承の終点にいるのではない。伝承の途中にいる一人なのである」[小澤 2009:19] と述べたように、今・ここにあるものを最終形態とするのではなく、「ホンモノ」はつねに解釈されるものということを理解したうえで、その時代の要請に応じて構築された「テキスト」に、生きた語りのありかたを見る視座も必要なのではないだろうか。

注

（1）読み聞かせとストーリーテリングの違いは、E・グリーンによると、後者は「本から自由になる」ことで、聞き手との対面性がいっそう増進されるという点にある［グリーン 2009:104］。松岡享子も、本が両者の間に入るか否かが、「聞き手との精神的な距離」に大きく影響すると指摘しており［松岡 1994a:49］、明確に区別がなされていると考えるべきである。ただし、児童を対象とした「お話会」では、ストーリーテリングと読み聞かせを織り交ぜてプログラムを組むことも多く、ストーリーテラーたちが必ずしもストーリーテリングのみに従事するというわけでもない。

（2）本稿で用いるカタカナ表記の「ハナシ」は、語りの定義で述べた「様式性」「文学性」「散文性」などの形式的な分類が適応される以前の「語られるもの」のありさままでも指す自由な用語としてある。そこには、「昔話」はもちろん、いまだ昔話として整形されきらない単純な事実報告や噂も、「プレ・昔話」として含まれる。つまり、最終的に昔話として語られ、現出するものの総称が「ハナシ」なのである。

（3）ほかにも、石井正己は、遠野の語り部について、安易に同一視できないとしつつも、「戦後生まれで、曲り家で生活した経験のない人たちが増えてくると、都市のストーリーテリングとの距離はぐっと近くなる」［石井 2002:13-14］と指摘している。

（4）冒頭に引いた大林の発言は、口承文芸学会に大きな衝撃を与えた。これを受けて、川田順造・小澤俊夫らによる座談会が開かれ、口承文芸研究の今後についてさまざまな提言がなされた。中でも川田は、「今まで研究者が求めている伝承がなくなろうとしているのであって、伝承そのものは色々な形で生きつづけるわけで、そこで新しい状況の中での伝承の在り方を考えなければならないと思う」［川田ほか 1997:36］と述べて、口承文芸

の新たな可能性について積極的な提言をしている。

（5） 鈴木は、「『遠野物語』、あれはねえ、喜善さんが集べたのだから、土淵の話が多いんじゃなござんすか」［鈴木・小澤ほか 1993:327］とし、自身の出身地である綾織村とは、物理距離の上でも隔たりがあることを指摘している。

（6） 例えば、「きれい」「あたたかい」というたった一語の表現を、「うつくす」「ぬけえ」と直すに際しても、「ここ、なんにしたってしゃべったらいいか、わけわかんなくなるくらい苦しむことある」［鈴木・小澤ほか 1993:334］と話しているように、方言には悩まされたようである。これらの鈴木の苦労を、吉川祐子は「観光語りの犠牲者」［吉川 2002:335］と同情的に評しているが、この憐憫がはたして正当であるかどうかは疑問である。

（7） 21年度に関しては、スラッシュに向かって左に配置された語り部のみを考察の対象とした。これは、特に主催者側からの注記はないのだが、向かって左の語り部のなかには複数回招聘されている者もいるのに対し、右側の語り部は毎回違う人物という明確な違いが見られるため、より重要視されていると見られるほうのみを採用した。

（8） とはいえ、鈴木と現行の語り部の語り口と比較すると、やや標準語化している感は否めず、実際に観光客から、「このごろの語り部は共通語が多くなって、遠野らしくなくなった」と苦言を呈されたことがあるという［佐藤 1998:105］。しかし、現地で語りを聞くと、合間の雑談は難なく理解できるのに対し、ムカシコの方言は一部把捉できなかった。これがすでに「遠野らしくなくなった」ムカシコなのだとすれば、ふだん使いのことばはさらに標準語化が進んでいることになる。今後、このギャップはどのように推移するのか、できる限り観察を続けたい。

（9） この「テキスト」という名付けは、野村純一が指摘する「目に見えないテキスト」を意識したものである。野村は、昔話を語る際に、強い自己抑制能力および自律性を擁した「目に見えないテキスト」が、“群れ”の中に「絶えず支配的に存在していた」とし、共同体による語りの検閲について興味深い示唆を行っている［野村 1998:177］。この指摘は、従来のムラにおける伝承について行われたものであるが、本稿で論じた現代の語りの動向ともかなりの点で符合するため、このような形での意識化を図った次第である。

（10） 類似のやりとりは他の座談会でも発生したらしく、それについて野村純一は、佐藤の姿勢を「『語り部さん』への擁護としか受け取れない」［野村 2003:147］として批判している。

引用・参照文献／URL

石井正己 2002『遠野の民話と語り部』三弥井書店
石井正己・遠野物語研究所編 2009『遠野物語と 21 世紀　近代日本への挑戦』三弥井書店
岩本由輝 1994『もう一つの遠野物語』刀水書房
鵜野祐介 2010「昔話研究史」稲田浩二・稲田和子編『新版日本昔ばなしハンドブック』三省堂
太田好信 1998『トランスポジションの思想―文化人類学の再想像―』世界思想社

大林太良 1997「人類文化史における口承文芸」『口承文芸研究』第20号
小澤俊夫 2009「二十一世紀と『遠野物語』我われは伝承の途中にいる」石井正己・遠野物語研究所編『遠野物語と21世紀　近代日本への挑戦』三弥井書店
オング，W・J 1991『声の文化と文字の文化』藤原書店
笠原政雄語り・中村とも子編 1986『雪の夜に語りつぐ―ある語りじさの昔話と人生―』福音館書店
川田順造ほか 1997「口承文芸研究の課題」『口承文芸研究』第20号
川森博司 2000『日本昔話の構造と語り手』大阪大学出版会
グリーン，E 2009『ストーリーテリング―その心と技―』こぐま社
後藤総一郎ほか 2000「シンポジウム「昔話の世界」」遠野物語研究所編『昔話の世界―その歴史と現代―』
コルウェル，E 1996『子どもたちをお話の世界へ―ストーリーテリングのすすめ―』こぐま社
斎藤みほ 2010「現代の昔話の語り―自己表現のレッスン―」『語りの世界』第50号
櫻井美紀 2003「新たな語りの現状」『口承文芸研究』第26号
佐藤誠輔 1998「「語り部教室」を始めて一年半」『口承文芸研究』第21号
――――2000「『遠野物語』と昔話」遠野物語研究所編『昔話の世界―その歴史と現代―』
――――2009「語り部の育成」石井正己・遠野物語研究所編 2009年『遠野物語と21世紀　近代日本への挑戦』三弥井書店
佐藤凉子 1985「日本の図書館のストーリーテリング」野村純一ら編『ストーリーテリング』弘文堂
重信幸彦 1994「方法としての「はなし」へ―現在を問うために―」『口承文芸研究』第17号
――――2003『〈お話〉と家庭の近代』久山社
鈴木サツ語り・小澤俊夫ほか編 1993『鈴木サツ全昔話集』鈴木サツ全昔話集刊行会
関敬吾 1990「民俗学的昔話研究の課題―昔話の調査と昔話の生物学―」飯島吉晴編『日本文学研究資料新集10　民話の世界―常民のエネルギー―』有精堂（初出1974）
高木史人 2000「研究者というメディア」『口承文芸研究』第23号
遠野物語研究所 HP　http://www.tmkenkyu.com/（2011/4/29閲覧）
長野晃子 1989「世間話の定義の指標（1）―世間話は伝説、昔話とどこが違うか―」『世間話研究』第2号
野家啓一 2005『物語の哲学』岩波書店
野村純一 1998『昔話の森―桃太郎から百物語まで―』大修館書店
――――2003「書評・石井正己著『遠野の民話と語り部』から」『口承文芸研究』第26号
橋本和也 1999『観光人類学の戦略―文化の売り方・売られ方―』世界思想社
――――2011『観光経験の人類学―みやげものとガイドの「ものがたり」をめぐって』世界思想社
藤本朝巳 1997「昔話絵本について」小澤俊夫編『昔話入門』ぎょうせい

松岡享子 1984「現代のストーリーテリング—図書館における昔話の語り—」野村純一編『日本昔話研究集成 3 昔話と民俗』名著出版
————1994a『たのしいお話　お話を子どもに』日本エディタースクール出版部
————1994b『たのしいお話　お話を語る』日本エディタースクール出版部
三浦佑之 1998「『遠野物語』と文学」野村純一ほか編『柳田國男事典』勉誠出版
柳田国男 1976（初出 1910・1925 年）『遠野物語・山の人生』岩波書店
————1986（初出 1947 年）『口承文芸史考』講談社
吉川祐子 2002『遠野昔話の民俗誌的研究』岩田書店
————2005「昔話から“昔っこ”へ」吉川祐子編『昔話から“昔っこ”へ—白幡ミヨシ・菊池玉の語りより—』岩田書店