

るかに注目する。被害事実が、被害記憶としてどのように形象され、また地域環境で継承されているかを、具体的な事例をもとに報告する。ただ、災害伝承を従来の口承文芸の枠組みでとらえることの限界を指摘しつつ、集合的記憶の概念を用いた分析から新たな被害記憶の解釈を提示する。

矢部敦子は、生家でもにも祖母から日常会話の延長線上にいろいろの話を聞いて育った。家族のコミュニケーションの一部であるそれらの話を『矢部敦子の語り』（日本民話の会）などにまとめている。伝承的な語り手が消えてしまいつつある現在、最後の貴重な語り手である矢部が、自分が保存している祖母の昔話を、語り手の立場から対象化し、さらに継承の問題へと進めていく。

認知心理学者である廣瀬清人は、昔話の記憶を対象とした『集団パラダイムにおける意味世界と心理機能』（三弥井書店）を刊行している。記憶の権威とされるバートレットの理論は、昔話においては通用しないことを、その著書で明らかにしている。そこで昔話の記憶を「場パラダイム」における社会化過程の問題としてとらえ、また、よく生きるための豊潤な意味世界である昔話を心理学の立場から解釈する。

本シンポジウムは以上の伝説研究や語り手、心理学の立場からの報告をもとに、口承の記憶と継承の問題を議論していくことになる。ともすれば、個人的営為と思われがちな口承文芸を、聞き手や社会集団におけるコミュニケーションの問題として深めていければと考えている。

（はなべ・ひでお／國學院大學）

シンポジウム／第三九回大会「口承の記憶と継承」

被害記憶の形象と継承

花部 英雄

はじめに

大きな自然災害の被害体験は、事故の直後には生々しく語られるが、それが世代間を越えて継承されているとは必ずしも言えないようである。今度の東日本大震災による大津波に遭遇した際にも、これまでの被害体験を知識として十分に継承していかかと思うとそうではない。「二代に一度は大きな津波に襲われる^①」と言われる津波常襲地帯の三陸地方においても、それだからといって、前代の経験知が生かされたとは聞かない。被害の甚大さに比して備えの不十分さはどうしたものだろうか。

防災の立場から災害の記憶を継承しようと人為的な「災害かたりつぎ研究塾」の活動に取り組む佐藤翔輔は、災害の継承は難しいという認識に立って「世代を越えて受け継がれる効果的な伝承方法のあり方について議論を深めていく^②」必要があると述べる。賛成であるが、なぜに災害記憶の継承が難しいのか、

改めて考えて見る必要がある。災害知識はそれを専門とする者以外の人々には、時間とともに通常の生活関心から外れていくものなのであろうか。口承文芸の研究に携わる立場としては、被害記憶の伝承に無力を覚える。人間は忘れる動物だ、などと呑気にしていられない。その無関心の裏側にあるものを探ってみる必要がある。

一方で、災害を事実そのものとしての継承ではなく、災害の原因や理由の脚色をまじえたフィクションめいたものとしての伝承は多い。筆者が編集を担当した『伝承の想像力 災害と事故からの学び』⁽³⁾の中の、「災害のフォークロアから学ぶ」「説話・伝説から学ぶ」に掲載された論考には、そうした事例が多く取り上げられている。事実と虚構の問題ということなのだろうか。

静岡県沼津市柳沢地区にある赤野あけの観音堂には十一面観音菩薩が祀られているが、その観音さんにまつわるこんな話がある。柳沢集落の中を流れる高橋川は、普段は水量は少ないが、ある年に大雨が降り鉄砲水が押し寄せた。その時、観音さんが「東の者は東の山に上られ、西の者は西の山に上られ」と声を掛けてくれたので、みんな助かったという。高橋川を挟む東西の山にそれぞれ避難して無事だったという話であるが、一説に赤野観音堂に行く山道に弘法大師を祀った石塔があり、ここから弘法大師が声を掛けたとも伝えている。

この話の現実的な解釈として、防災関係者などの避難指示の命令や懸命な活動があったと考えることができる。それが、い

つしか観音さんや弘法大師の掛け声に形象されて伝承されているのかもしれない。もしそうだとすると、災害がいつ、どういう状況で起こったのかといった事実そのものの正確な伝達よりも、現在の地域信仰対象のご利益の話に仮構した方が、インパクトを持って継承されやすいことを示している。深刻な事態をデフォルメされた象徴的な言葉や身近で共通認識の得られやすい事物に転化し、単純化された虚構の物語にすることによって、伝承が可能になるという結論に導かれそうであるが、果たしてどうであろうか。

さて、本報告は被害記憶を、被害事実と記憶の形象、そして記憶の継承の三つの要素に単純化し、それぞれの要素がどのように関連しているかについて、具体的な事例に基づきながら分析していく。続いて、そうした被害記憶の伝承の形態や目的などの特性を取り上げながら、被害記憶を口承文芸においてどのように位置づけていくかについても言及していきたい。従来の口承文芸のジャンルにとらわれず、新たな解釈を提示できればと考えている。

一 名立崩れ

最初に取り上げる話題は、宝暦元年（一七五一）に新潟県の高田地震による上越市名立小泊地区で起こった崩落事故である。⁽⁴⁾集落の裏山が崩落し、土石が人や家屋を呑み込み海へと流失し、

死者四百二十人余、崩壊家屋百二十数戸の大惨事である。

被害事実の概略は以上であるが、その事故から二百五十年も経った時点で、たまたまここを訪れて事故のことを知った。一集落が突然に消えてしまったという悲劇を、現在、地域でどのように伝えているのか尋ねて回った。ところが、家における被害記憶の伝承は聞けなかった。事故を知る人の多くは、『名立町史』や近くにある慰霊碑等によって知っていた。もちろん現在そこに住んでいる人たちは、崩落事故で亡くなった人々の末裔ではなく、事故後に入居してきた人たちの子孫にあたるために、直接の先祖にかかわる話ではない。しかも、二百五十年も前のことであるから、同じ場所に住んでいるというだけで、事故のことを継承する方がおかしいかもしれない。冷静な判断はそうではあるが、聞いて歩いた時には、被害記憶の伝承はそんなものかと肩透かしを食った感じだった。裏を返せば、伝承に寄せた筆者の過剰な思い入れがあったからでもある。

ところで、その後文献を調べたり、関係する所を訪ねたりしているうちに、大きな疑問が生じてきた。「名立崩れ」を伝説として扱っている記述が、すべて大正二年の岡本綺堂の脚本「名立崩れ」がもとになっていることである。劇作品が伝説の素材になるとは意外なことである。綺堂は作品のあとがきで橘南谿の『東遊記』⁶を参考にしたと記しているから、綺堂自身の独自の創作ではない。南谿は崩落事故から三十年後の天明の初めに、この地を旅行した際の土地の人からの聞き書きに基づいて

いる。

南谿の記事によると、地震の起こる日の昼に、沖に出ている船が名立の空が「一面に赤くなり、夥敷火事と見」えたので、ただちに陸に戻るが何もなかったという。南谿は事故のことを記したついでに「大地震すべき地は、遠方より見れば赤気立のほりて火事のごとくなる」という他で聞いた話も取り上げているから、地震の予兆に関心を持っていたことがわかる。ところで、その夜中に惨事が起こり、「ある家の女房、木の枝にかかりながら、波の上に浮みて命助かりぬ」とあり、すべての事実は「此の女の物語」であると述べる。生き証人がいることで話の信憑性は高まるが、これが聞いたままなのか、南谿の叙述であるのかは確かめられない。

綺堂の作品では、主人公を一人だけ生き残った娘のお今とするとところが共通する。村の有力者の五郎兵衛の家で休んでいた旅僧が、この地は大昔に埋没した所だと予言めいたことを言うので、不吉だと言って五郎兵衛に追い返されるが、娘のお今は追いかけてさらに事情を聞き、「旧い世界が亡びてしまつて、新しい世界が出来る前兆」と謙虚に受け止め、その日に村から離れていて助かる。旧弊にとらわれる父母の世代から、覚醒する精神のお今に、未来を託すというテーマ設定といえる。

さて、南谿の紀行に新たな解釈や思想を盛り込んだ綺堂の作品が、この地の伝説や民話として出版され、また地元劇団グループにより「名立崩れ」として町内外で公演されている。被

害事実を紀行・劇作家の興味や関心に基づいて書かれた創作が、やがて被災地に降下して土地の物語として継承されていると図式化できる。こうした事実をどのように理解すべきであろうか。

悲惨な事故を、直接に見聞きした人々からの口コミにより自然発生的に生まれてくるのが伝説であるとする見方からは大きくかけ離れている。伝承は個人の創作とは対極をなすもので、ある事実に基づいた伝承が個人の偏向を極力補正し、多くの人々の興味関心による最大公約数として形成されるものであるという考えは、ここでは否定される。この事例が特異なものであるのか、あるいは納得しやすいリアリティーのある説明であれば、その出自は問わず採用されることになるのか、問題は二つに分かれる。伝承は真正なものであるとする、これまでの伝承観に修正を加えるべきか、難しい問題ではあるが、他の事例も含めて考える必要がある。

ところで、名立崩れの記憶の継承についても簡単に触れておく。現在、被害のあった場所の中心地に供養碑と案内板が立っている。また、ここで五十年ごとの「甲辰法要」が被害にあった宗龍寺を中心に営まれている。

二 浅間山の噴火

次の話題は、天明三年（一七八三）に起こった浅間山の噴火による鎌原村の埋没事故である。地震等の兆候は四月頃からあ

り、それが七月八日巳の刻（午前十時ごろ）の大噴火によって、鎌原村は流れてきた土石流によって五、六メートル下に埋もれてしまったのである。死者四百七十七人、生存者九十三人という大惨事である。事故の記録資料はいろいろあるが、当時幕府の勘定吟味役にあつた根岸鎮衛が、現地に出かけて救済にあたつた時の見聞を、後に『耳囊』に載せている。

それによると、事故の後に近村の三人の富裕者が、住居や食糧等の援助など、生存者の救済のボランティアに献身的な活動を果たしたと記述する。その記事の一部に、こんな記述がある。「かゝる大變に逢ては生残りし九十三人は誠に骨肉の一族とおもふべし」として、「九十三人之内夫を失ひし女えは女房を流されし男を取り合、子を失ひし老人えは親の無き者を養はせ、不残一類に取合せける」とある。村の復興に向け、夫婦および養子縁組を積極的に行つたのであろう。実際、その年の十月二十四日に七組、十二月十三日に三組が結婚し祝儀が贈られた記録（『浅間山恐慌一件』）も残されている。

また、この記事にかかわる内容が、明治初年作製の「浅間山噴火大和讃」にもある。死者の供養のために江戸の東叡寺の僧侶が来て、「念仏施餓鬼供養」を行つてくれたという内容が、歌詞の中にあることから、その記念に作られたものと思われる。「帰命頂礼鎌原の／月の七日の念仏を／由来を委しく尋ねれば」から始まり、噴火とともに人や家屋が埋没し、生き残つた九十三人が観音堂に集まって泣きあかし、「南無や大悲の観世音

／助け給えと一心に／念じ上げたる甲斐ありて／結ぶ縁もつき
は果てず／隣村有志の情にて／妻なき人の妻となり／主なき人の
ぬし主となり／細き煙を営なみて」とある。おそらくこの部分は、
根岸の記した箇所を踏まえて構成されたものであろう。

この和讃は現在「廻り念仏」の供養の際に詠われている。廻り念仏とは鎌原地区の民俗行事で、噴火による犠牲者の供養として、死亡帳・弘法大師の掛軸、それに十三仏の掛軸をセットにして、月毎の当番の家を順々に回すのである。当番の家では七日と十六日に掛軸を掛けて、その前で参加者一同が和讃や御詠歌、経を詠んだりして供養する。常連の参加者の一人によると、和讃の歌詞の内容にいつも胸が詰まってくるという。歌詞が血肉化している証拠であろう。事故の記憶の継承の一端を示している。

ところで、鎌原地区のある婦恋郷土資料館に文化十年（二八一三）に描かれた鎌原村図が所蔵されている。事故から三十年経った時期に代官所に提出されたものらしく、村の復興状況を示すために制作されたのであろう。道路の両脇は四十六軒に屋敷区分され、そこに持ち主の名前が書かれ、そのうち二十軒に家のマークがつけられている。家マークは被災後に建てた家を意味するのであろう。この復興絵図に現在の住宅位置を重ねれば、当時誰が所有していた屋敷跡に、現在誰が住んでいるのか大よそ見当はつく。

しかし、鎌原地区で会った人たちからは、事故時の先祖が誰

であるかという話を聞いたことがない。ただ、一人の方が、祖父から自分の家は名主の家柄で、五代目太郎左衛門（仮称）に当たると言われたそうだが、当時から計算すると七、八代に相当するので、真偽が危ういとも述べていた。また、このお宅には天明三年の銘のある位牌があるが、明治以前の位牌に比べると新しく、作られたのは明らかに明治以後である。近代以降に、先祖との関係を強く持とうとする意思の表れと思われる。

家における事故の記憶の継承は確認できなかったが、集落の共同墓地で天明三年の七月八日の日付のある墓を数基見つけることができた。その墓に文化や安政の年号も刻まれていたから、建立の年を明示したものと思われる。噴火により亡くなった先祖を祀ったもので、戒名が二人のものもあったのは、それぞれ家族事情を示すものであろう。被害記憶を墓石という形を通して伝えている。

次に、先述した「廻り念仏」以外の被害記憶の継承についても触れておこう。その一つに鎌原観音堂における奉仕活動がある。観音堂は村の高台にあったので被災をまぬがれた。村人は観音堂を村のシンボリック的存在として大切に管理している。昭和五十四年に鎌原地区の発掘調査が行われた際に、観音堂の階段の土に埋もれた階段の十三段目から女性の白骨が二体発見された。これを機縁に、観音堂奉仕会が結成され、おもにお年寄りが観音堂を訪れる参拝客に向けて、被害の説明やお茶の招待等に関わっている。半ば現役を引退した立場の者が、常時三、四名

待機して奉仕に当たっている。

その観音堂の下手に「浅間山焼け三十三回供養塔」が建っている。篤志家の慈善によるものらしく、四百六十四名の戒名が刻まれている。また、その塔の右手の空き地に「聖観世音菩薩像」が、二百回忌（昭和五十七年）の村の記念事業として建立された。さらに、観音堂の上の高台に白亜の「篤恋郷土資料館」が昭和五十八年にオープンした。中には浅間山噴火にまつわる遺品やパネル展示、映像コーナーが設けられ、見学者への便宜をはかっている。噴火による被害記憶の継承のために、村行政も積極的に関わっている。

三 「山鳩不孝」の昔話

これまで取り上げてきた「名立崩れ」「浅間山噴火」は、被害事実をもとにどのよう被害の記憶を形象し、そしてまた継承してきたかを中心に見てきたが、次に上げるのは「山鳩不孝」の昔話である。これまでの伝説に対して伝承の形態も異なり、同列に論じるには無理がないわけではない。しかし、被害記憶の継承を物や形ではなく、言葉という手段を用いる点では同様といえるし、また、メディアの違いが逆に新たな一面を照らし出してくれると思われるので話題にしていくことにする。

昔あったずもな。南部のある村に、父あやと母あっぱと子供わらし、三人

あつたずもな。ある年、飢渴けがしで、六月の土用にも、蒲団よんぎを着なきやならないほど、寒い。たぶん、天保の飢渴のことだべ。作物は何年もとれないへんで、松の皮はいで、煎って、香煎にして食べたり、菓切って、香煎にして食べたり、蕨の根さ掘って、晒さらして、澱粉にして食べたりしてだずもな。あるとき、父、畑さ蕎麦まきに行った。米はとれないで、へつちよはいで、蕎麦を作り畑さ行っだずもな。母、家において、父の弁当に、炒粉いれっここさえた。麦炒って、引臼でひいて、菓をまぜて、粉にしたものを炒粉いれっこというんだが、それを子供に持たせて、父のときさ行かせた。途中に川っこあつて、きれいな水が流れてる。そこさ小魚しやこいっぱい泳いでいる。子供ア、「こりや面白」、母こさえた炒粉川っこさまいた。小魚たくさん寄つてきて、カブカブ食べる。また、まく。カブカブ食べる。遊んでいるうちに、炒粉なくなる。「さあ、大変なことになった。父のときさ、早く行かねば」。子供、畑走って行つたが、父、腹減へつちよって死んでいたずもな。昔は、父のこと「テテ」と言った。「父、粉食。これけつてよこした」、子供、なんぼ叫んでも、父、死んでしまった。子供、なんぼ泣いても、どうもならない。「テテ、コケ、アツパ言つた」子供、喉から血を吐いて、死んだ。

なんぼか、父まいだ蕎麦から芽つこ出してきた。血が流れたところから生おがった。へで、蕎麦の根は赤い。「テテコケ、アツパヘタ」。子供は山鳩いになつたずもな。これで、どつとはらい。

これは青森県八戸市の伝承である。八戸市は江戸時代に南部領に属し、しばしば凶作による飢渴（飢饉）に襲われた地域である。そのことについては後述することにして、まずは昔話の構成と分布について概括しておく。飢渴で食べるものが無く蕨などの根で作った炒粉を、畑にいる父の昼飯に届ける途中、川の小鱼が炒粉を食べるのがおもしろく夢中になってすべて上げてしまう。その無邪気な行為が、結果として父を死に追いやってしまう。子どもは激しく動揺し自発変身して山鳩になってしまふ。山鳩の鳴き声の「テデコッケー」を「父、炒粉食ー」の聴きなしを用いた結末になっている。以前に人間であった者が、事件によって鳥に化す昔話を「小鳥前世譚」と呼び、一つの話群を作っている。

同じ「小鳥前世」の話群の中に、親の意見にことごとく反対する性格の子がいて、これを見極めた親が、自分の亡骸を山に埋めてもらうために「川の傍に埋めてくれ」と遺言を残す。親の死に接した子は、遺言だけは守ろうと川の傍に埋め、雨で川が増水することを心配するあまり鳶に変身したという「鳶不孝」の昔話がある。主人公を蛙とした同型の「蛙不孝」もあり、両話は全国的に分布し、また、古く中国の文献に見られるなど、人間心理を突いた普遍的な話とされる。

現在、「山鳩不孝」の昔話は、青森県、岩手県、秋田県の三県にのみ伝承され、三十話ほど確認されている。そのうち岩手県

では「鳶不孝」と「山鳩不孝」の両方が見られるが、大まかな地域分布を見れば北は山鳩、南は鳶と地域の差がある。全国的な「鳶不孝」が岩手県から「山鳩不孝」になり、さらに北奥羽のみ「山鳩不孝」が分布するのは、本来的な「鳶不孝」の派生的変化と考えてよいであろう。ただ、そう派生だからといって、この昔話が抱える問題は決して小さくはない。

枠組は「鳶不孝」だが、背景には地域の常襲である飢饉が取り込まれリアリティーを添えている。ただ、昔話では深刻な現実とは真逆の無邪気な子どもの行為が対置される。一見安易な発想のようであるが、共通する昔話がある。グリム童話の「赤ずきん」では、祖母の家に食べ物を届ける赤ずきんが、狼に祖母の家に行くこと話してしまった後で、小鳥のさえずりに誘われて森の中で花を摘むのに夢中になる。その結果、先回りした狼に祖母を食べられ、自らも窮地に立たされることになる。無邪気な振る舞いは物語モチーフの一つである。フロイトはこの行為を「快楽原則」と名づけ、抑圧等を解放する無意識の働きであるという。これ対する「現実原則」は、外界に適応する傾向の心理であるという。山鳩不孝の「小魚の炒粉」は、赤ずきんの「花摘み」と同様に快楽原則のモチーフ化といえる。

「山鳩不孝」の昔話は、飢饉の悲惨さを後景に配置し、快楽原則を前景に押し出すことで、昔話の形を整える。本来、団欒や寝物語に語られる昔話において、悲惨な記憶を事実にして深刻に語る語り方はそぐわない。しかし、無邪気さのもつ過ちの

結果を、小鳥に変身させることでかろうじて昔話となっているのではないだろうか。

次の問題は、この「山鳩不孝」の昔話に、被害記憶がどのよう
に形象されているかである。昔話の中で山や畑に行った父に
昼飯を届けに行くことになるが、いったい父は何のために山や
畑に行くのかである。前掲の例話では、畑へ蕎麦まきに行くこ
とになっているが、これは平時の発想で、飢饉で餓えが逼迫し
ている状況では、翌年の収穫をあてにした仕事をするなどあり
えない。蕨や葛の根を掘りに行ったと説明する伝承もあるので、
食べ物が全く無くなった最後の手段として、山に蕨や葛の根掘
りを行った現実を反映しているはずである。

岩手南部領の和賀町の「山口村古撰書留覚」¹³に、寛延三年
(一七五〇)の飢饉の惨状が記されている。昨年の不作のためこ
の正月末から葛の根や麦、みつばの根掘りに明け暮れ、作付け
の準備をする者などほとんどいない。乞食も多くなり、「四五日
も喰わず、山江みづ取りなどに行、たおれ死も有。くつの根を
堀、家まで参着兼、道中にてたおれ死も有」と記されている。
これが飢饉の実情に近いものであろう。筆者が平成八年ごろに
青森県田子町の宇藤順平氏に聞いた話でも、近くの山に野老芋
を掘りにきた人が、自らの墓穴を掘るように穴に落ちて死んで
いたという。厳しい飢饉の地であれば、近代に入ってもそうし
た状況がリアリティーを失わず語られていたのである。

『南部五郡小史』に、八戸の支店から江戸の井筒屋に送られた

書簡が掲載されている。

在に於て蕨・野老・葛等を掘り、食事に仕候。夫も幾千万
人と申、限なき事に御坐候間、さしもの大山を忽に堀尽し申
候。蕨・蕨の粕、あも・さ、めなど申もの計り食事に仕り候
に付、右の毒に中り五体腫れ大小便不通にして忽ちに因果候
もの其敷を知らず。当九月頃乞食共犬猫猿などを食に仕候事
承り候て、肝を潰し候処、去月よりは犬猫は不及申、牛馬を
打殺食に仕候。非人乞食等は眼前犬猫をとらへ、塩も付けず
喰候体、誠に鬼とも申可哉、おそろしく何とも可申様御座候。¹⁴

八戸の飢餓の様子を本店に報告した内容である。葛蕨の根を
掘り命をつないでいたことがわかる。蕨・蕨の澱粉を根餅やく
ず湯に用いる他に、根のかすである「あも」や「さ、め」も食
べ、食中毒に罹り、死にいたる者もいたと指摘する。引用以外
の部分では、根の他に松の皮や藁、豆殻、イヌタデなどを掘り
つぶし食べたところ、植物の根以外だけでなく、あ
げくには家畜や犬猫の殺害、そして、その食用といった凄惨な
様子は、食糧の欠乏がすぐさま人心の荒廃にいたることを生々
しく伝えている。

旅人が目にした光景も紹介しておこう。天明の飢饉の時に、
津軽を旅していた菅江真澄は、道端に積まれた白骨を目にし、
通りがかりの人に尋ねると、牛馬だけでなく人間まで食べた

聞き驚愕する。なお、その人は去り際に、自分は「藁を搗て餅としてくらひ、葛蕨の根をほりはみて、いままでのいのちをながらへて侍る」と述べる。状況は南部領と変わらない。

一方、飢饉は東北地方に限らず遠く離れた九州でも同様であった。橘南谿は『西遊記』で、天明二年の九州各地も飢饉の悲惨な状況で、盜賊が横行し旅そのものも危険であったと記している。食糧難に陥った「村々在々は、かず根といひて、葛の根を山に入て掘来り食せしが、是も暫の間に皆掘つくし、かなづちといふものを掘て食せり。是もすくなく成ぬれば、すみらいふものを掘て其根を食せり」と、あらゆる根を掘って食べていたという。また、その根掘りに家族総出で往復十六里の道を出かけ、僅かばかり手にするといった過酷な実情を伝えている。

「山鳩不孝」の昔話に形象された「根掘り」が、飢饉の過酷さの象徴を意味することを被害の実例から確認してきた。昔話は現実そのものを話題にするものではないが、背景に織り交ぜるようにして過酷な現実を被害記憶として継承しているのである。

四 集合的記憶と子どもの環境

これまで三つの具体的事例を取り上げ、被害記憶のケーススタディーとして分析してきたが、それぞれを個別にとらえるだけでは被害記憶の全体性が見えてこない。これらを総合的に評

価していく方向を考えていく必要がある。そこで、三つの例の要点を整理した表をもとにして論を進めたい。まず、三つの例を「伝承の形態」から見れば、これらを口承文芸のジャンルという伝説および昔話と規定することは間違っていないだろう。ただ、仔細に見れば問題がないわけではない。

被害記憶の伝承表

名立崩れ	故	宝暦元年の 名立崩落事	橘南谿『東遊記』 岡本綺堂「名立崩れ」	被害の事実 記憶の形象 記憶の継承
浅間山噴火	天明三年の鎌 原村の埋没	根岸鎮衛「耳囊」 浅間山噴火大和讃	廻り念仏供養 観音堂／記念碑 資料館	伝承の 形態
山鳩不孝	江戸後期の 凶作飢饉	蕨・葛などの根掘り	昔話の伝承	伝承の 形態

たとえば、「名立崩れ」「浅間山噴火」における「記憶の形象」は、個人の随筆や作品がベースになっている。口頭伝承は文字と没交渉ではないが、素材そのものが書かれた記録に基づいているというのは多くはないだろう。また、「山鳩不孝」の中の蕨や葛の根掘りといった救荒植物の採取の民俗知識が、そのまま昔話に反映されているのも珍しいといえる。こうした点からすれば、純然たる伝説、昔話とはいえない部分がある。

ただ、こうした見方は、口承文芸の概念から見ている場合であって、翻って考えて、これらを口承文芸の枠組みに押し込め

ることにどれほどの意義があるだろうか。それよりも、ジャンルを取りはらってでも被害記憶が持つ積極的な意義を見出していくことの方が重要ではないだろうか。被害がどのように記憶として形象され、それが一般化し、後世に継承されているのかといった面から、記憶の仕組みをとらえ評価していく方が生産的かもしれない。そのための方法的な試みとして、ここでは「集合的記憶」という概念を用いて考えてみたい。

集合的記憶は、フランスのデュルケムの「集合表象」を、弟子のアルヴァックスが独自の視点から発展させたテーマである。災害伝承を集合的記憶という面からとらえてみる事ができないであろうか。

そこで、アルヴァックスの集合的記憶を、口承文芸の問題として見ていこうとする時に、アルヴァックスが記憶を子どもたちの環境からとらえている点に、まず注目したい。「子供の生活は、考えられている以上に深く社会的な環境に根をおろしており、その環境によつて子供は多かれ少なかれ隔たった過去とつながりを持つのであり、そして、その環境は、その子供の最も個人的な想い出がそこに生ずる枠のようなものである。後になって、子供の記憶が頼みにするのは、書かれた歴史で学んだ過去ではなく、この体験された過去である。」と述べる。記憶は子どもたちの社会的体験がベースとなつて形成されていくものであるという。そして、その役割に祖父母が大きく関わっていることを、次のように述べる。

子供はまた、その祖父母たちと接触をしているし、祖父母を通じてかなり古い過去にまで遡る。祖父母たちは子供たちに似ている。それはおそらく、理由は異なるであろうが、子供も祖父母も両親たちの注意が向けられる現代の出来事には、関心を持たないからであろう。……子供は、自分にかかわりがあり、それに加わったことがある出来事に対してと同じように、時間の隔たりを忘れ、現在を越えて、過去を未来へと結び直す老人たちの物語の中に、今再び現れてくることすべてに、関心を抱かずにはおれないのである。こうして、子供の記憶の中に固定するのは、単に昔の事実ではなくて、昔のあり方、考え方なのである。¹⁷⁾

アルヴァックスは一八七七年にフランスに生まれ、特に祖父から十八世紀から十九世紀にかけてのロマン主義の風潮を聞いていたとするが、同じ頃のフランスの農村の子どもたちを、歴史家のマルク・ブロックの文章を引いて、「農村社会では、昼間は父や母が田畑の仕事や家の雑事にとりかかっているのが、小さい子供たちの面倒は『年寄り』たちに任される事が多く、子供たちは、その直系の両親と同じくまたはそれ以上に、年寄りからあらゆる種類の風習や伝統の遺産を受けとっていたのである。(マルク・ブロック「集合的記憶、伝統および風習」)¹⁸⁾と記している。こうした状況は、国を日本に代えても、同じよう

な光景は随所にあつたであらう。

子どもは祖父母に寄り添いながら地域が保持してきた「風習や伝統」を知識としてではなく、アルヴァックスのいう「昔のあり方、考え方」を呼吸するようにすんなり受け入れてきたのである。集合的記憶の基礎はこのような自然環境で醸成されてきたといえる。成人後に想起する過去の記憶は、祖父母のイメージに彩られているといって過言ではないだろう。

五 集合的記憶と口承文芸

アルヴァックスのいう集合的記憶と口承文芸との関係がどのようなものであるかについて、次に検討していきたい。アルヴァックスは歴史と集合的記憶との違いについて次のように述べている。

集合的記憶は歴史とは少なくとも二つの点で区別される。それは連続的な思考の流れ、ある連続した流れであつて、何ら人為的なものを持たないのである。というのは集合的記憶は、過去から、その記憶の中で、今なお生きているものしか、あるいは、その記憶を保っている集団の意識の中で生きるものしか保持していないからである。それは、この定義上、この集団の限界を超えることはないのである。

歴史学者が行う歴史は、歴史的事実を年代順に並べ、その記事が前後の関係で客観的意味をもつように人為的に解釈し直されたものであるのに対し、集合的記憶は「連続的な思考の流れ、ある連続した流れ」で、人為的に構成されるものではないという。それは、口承文芸という昔話や伝説に近いもので、山口昌男も「歴史的記憶が、容易に、昔話あるいは伝説的な形式に溶解するのは、口碑における型が意識の流れに一定の枠を与えるリズムのような役割を果たすからである。」と述べる。「意識の流れ」にふさわしい形が昔話、伝説の姿であり、それが集合的記憶を構成するのであるという。

それでは、その「意識の流れ」が、どのように集合的記憶として形象されるのかといった問題については、アルヴァックスは触れていない。しかし、この点に関して文化人類学者の関本照夫の次のような発言が参考になるう。

出来事から歴史が生成してくる過程の途中には、(テキスト化)(テクスチャライゼーション)というべき、流れ去る意味の固定作業が存在するということができます。その時、その場における私とあなたとの二者的個別性に関わるそれぞれの一回的な出来事から、その意味内容が固定される。これを比喩的な意味でテキスト化というものであり、テキストになると個別の二者性や一回性から離れ、誰にでも開かれた意味内容をもつものになる。その時、その場、私とあなた、といっ

た一回性の限定された出来事から自由になり、誰にも開かれ
たものになる過程を経て、日常われわれがごく常識的な意味
という歴史が作り出される、と考えることができます。²⁰⁾

ここでいう「歴史」とは、歴史学という歴史ではなく、「文
化人類学的歴史」の意味である。関本は別のところで「出来事
から歴史意識が定着していく過程」とも記している。つまりは、
ある出来事が普遍的な意味を帯びたものになることを、ここで
は「歴史」と述べている。その歴史意識の過程における「流れ
去る意味の固定作業」が〈テキスト化〉であるという。それに
よって一回性の限定された出来事が、多くの人に開放された普
遍性を帯びたものになり、口承文芸というところの昔話、伝説
となる。関本はそのテキスト化の作業には、語りだけでなく文
字化をも含めた内容とらえているようである。

ところで、この指摘を敷衍していえば、これまで取り上げて
きた「名立崩れ」や「浅間山噴火」における被害記憶が、橘南
谿や岡本綺堂、根岸鎮衛の作品によって形象されていたことの
説明がつく。多くの人の意向を汲んだものであるか、個人の作
品であるかが問題なのではなく、それがいかに多くの共感と一
般性を獲得しているかどうか「テキスト化」として重要な
ことであろう。

ところで、そのようにしてテキスト化された集合的記憶の性
格について、アルヴァックスは次のように述べている。

集合的記憶は、集団に対して、もちろん時間の中で展開さ
れる集団自身の情景を示すものである。というのは、問題は
過去に關することだからである。しかもそれを、集団がいつ
もその継起するイメージの中に自己を認めることができるよ
うな仕方ですすのである。集合的記憶とは類似的場面である。
だから、集合的記憶が、集団は同じままで変わらなかつた、
と確認するのは当然のことである。

集合的記憶は、集団の過去の出来事のイメージであるが、そ
れは現在の集団の不変性を確認する手立てでもあり、「そのイ
メージの中に自己を認めること」が肝腎であると述べている。
記憶は過去を想起することであると共に、現在の集団のアイデ
ンティティを確認するものでもある。アルヴァックスが「集合
的記憶とは類似の場面である」と述べるのは、記憶を想起しよ
うとする主体の現在の文脈からの類似^{アナロジー}によって過去が構成され
ていることを示しているからであろう。

それは川田順造のいう「無文字社会では、過去との会話の言
語表現としての歴史伝承は過去が絶えず解釈しなおされて現在
に集約されている。そこに共時態の中の歴史のひとつの様相を
見ることができ²¹⁾」につながっている。過去を現在との共時態
として積極的に受け入れることが肝要である。

集合的記憶は心理学という記憶の種類にしたがえば、「エピソード

ソード記憶」に属するものであろう。エピソード記憶とは、時間や場所が記憶の要件となるもので、そのうち個人の経験に関わりの深いのが「自伝的記憶」であるという。それは「過去の自分と現在の自分、そして未来の自分をつないでいるものが自伝的記憶である」とされるように、個人の一生に深く関わっている記憶なのである。

そのことは、これまでに取り上げた災害の三つの事例において、表の「記憶の継承」に記した年忌法要や念仏供養、観音堂での摂待、昔話伝承などといった形で、過去の記憶が現在との対話の形で繰り返されていることに通じる。集合的記憶を単に過去の知識としてとらえるのではなく、今に生きていて、想起する者の現在を不断に確認する機能を果たしていることに注意すべきである。

おわりに

さて、本報告では、自然災害における被害記憶の解明にあたって、過去の三つの災害を例に上げ、被害記憶がどのように形象され、そして、現在に継承されているのかについて問題にしてきた。被害記憶は、被害経験を元に、口コミなどの伝達過程を経て、さまざまな意見や感想をまじえた物語として形成され伝承されてきたように受けとめられやすい。しかし、事例からわかるように部外者の見聞などがインパクトとなって被害記憶が

構成されたり、また、被害事実を先行話型に溶解させて仮構したりするなど、再構成の一面があることを指摘してきた。これを、どのように解釈し理解するべきかについて、ここでは「集合的記憶」という概念を用いて検討を加えてきた。

集合的記憶は社会学や文化人類学のテクニカルチームで、戦争被害やナショナリズムなどの政治的問題の分析等に用いられることが多いが、口承文芸研究にも応用できるのではないかという見通しから、災害伝承を話題にして取り上げた。災害による被害記憶は、単なる過去の事実ではなく、地域が過去と結ぶコミュニケーションの形で存在する。災害にまるわる記憶を地域や現在と切り離し、孤立した口頭伝承として取り上げるのは、伝承の過小評価といえる。伝承を過去の知識としてとらえるだけでなく、地域や現在との共属感情として掬い上げていく視点が必要である。そして、それは人間の記憶の問題と深く結びついたものとして解釈していく必要がある。

口承文芸を所与のものとして、民俗社会がそれをどのように伝承してきたかという客観的見方から眺めるだけでなく、主体的に対象にアプローチしていくための方法として、集合的記憶を問題にしてきた。口承文芸を支えてきた民俗社会の変質に遭遇した現在、膠着した伝承研究を新たな方向へと進めることを意図して本報告を意義あるものとして考えていきたい。

注

- (1) 近代における三陸地方の被害の大きかった津波を調べると、一八九六年、一九三三年、一九六〇年に大津波があり、おおよそ三十年平均で起こっている。一生に一度出会う計算になる。
- (2) 佐藤翔輔「災害の経験を伝える」活動の最新動向―「災害かたりつき研究塾」の合宿活動をもとにして―（『口承文芸研究』第三十八号、日本口承文芸学会、二〇一五）
- (3) 花部英雄・松本孝三編「伝承の想像力 災害と事故からの学び」（三弥井書店、二〇一五）
- (4) 花部英雄「伝説の生成と被害記憶」（『國學院雑誌』一一〇巻第五号、二〇〇九）
- (5) 「名立崩れ」（『岡本綺堂戯曲選集4』青蛙房、一九五八）
- (6) 『東遊記』（東洋文庫、平凡社、一九七四）
- (7) 花部英雄「浅間山噴火と被害記憶」。注（3）『伝承の想像力 災害と事故からの学び』に同じ。
- (8) 根岸鎮衛『耳囊』（岩波文庫、一九九一）
- (9) 萩原進『浅間山天明噴火史料集成Ⅱ 記録編』（群馬県文化事業振興会、一九八六）
- (10) 萩原進『天明三年浅間山噴火史』（鎌原観音堂奉仕会、一九八二）
- (11) 榛谷泰明『からうと物語』（草風社、一九八〇）
- (12) 花部英雄「鳥の昔話と飢饉」（『本格昔話と植物』（日本昔話学会編、二〇〇一）
- (13) 『和賀町史』（和賀町、一九七七）
- (14) 太田弘三『南部五郡小史』（歴史図書社、一九七九）
- (15) 「そとがはまかせ」（菅江真澄全集 第一巻）未来社、一九七二）
- (16) 『西遊記』（東洋文庫、平凡社、一九七四）
- (17) 『集合的記憶』（小関藤一郎訳、行路社、一九八九）
- (18) 注（17）『集合的記憶』に同じ。
- (19) 「歴史と身体的記憶」（山口昌男著作集2）（筑摩書房、二〇〇二）
- (20) 関本照夫「モニュメントとしての歴史」（関一敏他『文化人類学歴史とは何か』海鳴社、一九八六）
- (21) 川田順造「無文字社会における歴史のディスクール」注（20）『文化人類学歴史とは何か』に同じ
- (22) 伊藤裕司「自己と記憶」（『記憶の心理学』（日本放送出版協会、二〇〇八）
- (23) 関沢まゆみ「戦争記憶論―忘却、変容そして継承」（昭和堂、二〇一〇）
- （はなべ・ひでお／國學院大學）