

「〈民話〉のふるまひ」の構造

The Structure of the "Home of Folktales (Minwa)"
KOIKE Jun'ichi

小池淳一

はじめに

地域の開発に際して文化をどのように位置づけ、利用するかという問題は、実は言語戦略の問題でもある。地域社会という現実に対して、文化は時に曖昧模糊とした無定形のものである場合が少なくない。あるいは文化というだけでは茫洋としていてつかみどころがない場合があるといった方がいかもしれない。それを端的に表現し、印象づけ、戦略的に使っていくためには特定の決まり文句や単語が用いられて、イメージ作りに貢献する。逆に言えば地域の文化をうまく言語で表現できれば、利用や活用への筋道が浮かび上がってくる場合が多いのである。

本稿はそうした地域開発のキャッチフレーズとも標語ともとれるひとつの術語について考えてみようとするものである。ここでとりあげるその術語とは〈民話〉である。〈民話〉はしばしば、民俗学の領域に属する語のように思われるが実はそうではない。〈民話〉は民俗研究のなかでは常に一定の留保とともに用いられる術語であり、またそれゆえに

広がりを持つ言葉でもある。まず、そのことを本稿では具体的に確認する。ついで、そうした留保によって〈民話〉が地域社会とどのようなかたちで結びつけられているか、「民話のふるまひ」岩手県遠野市を対象として考えてみたい。これらの作業を、地域開発における文化を表現する語としての〈民話〉が担ってきたさまざまな問題を考えるための予備的な考察として位置づけたい。こうした問題については民俗学における口承文芸研究史の検討という意味合いがあるが、この点についての研究は管見の限り、決して多くはない。飯島吉晴による民話を含む研究史の整理⁽¹⁾が参考になるほか、野村典彦の一九七〇年代の民話に関する周到な検討や関根綾子による民間説話という術語の分析⁽²⁾が主要なものといえよう。ここではこうした先行する議論の素材に遡りつつ、民俗学の内部に限定して議論を進めてみたい。この問題は民話運動そのものの総括、再検討を必要とするが、その点については他日を期したい。

なお、本稿では後述するように民間説話 (Folklore) の訳語、略語としての民話、民俗学における学術用語たらんとしていたそれに対して、

〈民話〉と表記する場合は、民衆の話といった含意をはじめ、さまざまな運動や主張が盛り込まれていることを示している。民話から〈民話〉へとさまざまな要素が貼りついていったことを素描し、地域文化の表象として用いられるに至るまでを検討するのが本稿の目的である。

一 〈民話〉の始発とその内実―民俗学から

一九五五年、民俗学者の関敬吾は岩波書店から岩波新書『民話』を出版した。戦前の赤い表紙（赤版）に代わって青版と呼ばれる青い表紙となつてから二〇二冊めにあたるものであった。「私は、民俗学研究の環境として、昔話を科学の対象としてとりあげるようになって、この無形の生きた物語を追って歩いていく間に、グリムとおよそ縁もなさそうな老媪・老翁の口から、同じ話が口をついて流れて来るのをしばしば聴き、心臓の高鳴るのをいく度か経験したことがある。」とはじまるこの新書は、昔話研究を牽引してきた関の面目躍如たる内容を備えていた。その目次を次に掲げてみよう。

第一部 民話と昔話

一 昔話論の展開

グリムとその系統 単純形式 ウェツセルスキー

二 民話の範囲

動物昔話 笑話 伝説

第二部 昔話の生活

一 起源

二 伝播

三 機能

第三部 昔話の形式

一 表現形式

二 構造

三 変化

第四部 昔話の世界

一 二つの世界

二 主人公の誕生

三 葛藤

四 道徳的基礎

五 犯罪

六 富

七 恋愛と結婚

婚姻形式 婚姻と呪術

関は日本の昔話研究の基礎を固めるために日本各地から集められた昔話を話型ごとに整理し、その分布を明らかにする作業を多年にわたって継続していた。角川書店から刊行された『日本昔話集成』（全十六巻、一九五〇～五八年）がその成果である。これは昔話が土地ごとの方言、個々の伝承者ごとの表現に依存するものでありながら、共通するかたち―話型を持つていることに着目して整理・配列したものであった。

今日、口承文芸研究の世界では常識となつていくこうした話型分類は、関敬吾によつて達成されたもので、柳田國男の『日本昔話名彙』（一九四八年）という先行する作業があるものの、国際的な比較を容易にしたという点できわめて重要な業績であったといえる。それとともに日本国内の民俗事象の調査および研究を推進していく当時の民俗学にあつて、昔話という限定ではあるものの、国際的な視野に立ち、人類文化という広がりて研究対象をとらえようとしていた先駆的な作業でもあった。

こうした広い視野から昔話を扱っていた関に対して新書という啓蒙的なかたちで、その成果の刊行を求めたのは岩波書店新書編集部の人々であった。

着眼といえるだろうし、関はそれにうってつけの研究者であった。岩波新書は戦前のいわゆる赤版の時代に、柳田國男の『伝説』を一九四〇年に刊行しているが、その内容は啓蒙的な装いでありながら、柳田の伝説研究の重要な段階、その社会性に関する考察を軸としたものであった。⁽⁵⁾第二次世界大戦をはさんで柳田の『伝説』と二対をなすかのようにも思われる関の『民話』は、民俗学研究の順調な発展を示すものに思われたのである。

ところが、この『民話』に対して、民俗学者たちの反応は冷ややかなものであった。その代表的なものとしてまず、『日本民俗学』三巻二号（一九五五年）に掲載された書誌紹介を挙げることができる。⁽⁶⁾この稿の執筆者は文末に井之口章次と明記されている。井之口は葬送習俗を中心とした研究者で、当時、民俗学研究所において研究を進め、学会誌である『日本民俗学』にも積極的に執筆していた気鋭の人物である。

その紹介記事は次のような全面否定に近い表現ではじまる。「われわれは最初この書名を見て、ちよつと首をかしげた。あるいは礼を失するようなことにもなりかねないが、卒直にその疑問の点を表明しておきたいと思う。」として、民話という語は不完全な翻訳語であるとし、「民衆に受け容れられやすい話、人民に親しまれる話、というような語感をともない、それは創作の歌を含めた民話という言葉が、民衆の歌と理解されている場合があるのと軌を一にする。」さらに「民衆の話、人民の歌声を以て、世の中を明るくしようとする運動に対して、われわれは特に故障を申し立てるものではない。」と言いつつ、われわれ——この語には民俗学者が、という含意がある——が求めるのは歴史的な学問の資料としての昔話であり、政治的な運動とは一線を画しておくべきであると主張する。

そして、『民話』の「内容は全く昔話に関することであって、それ以外のものが含まれているわけではない。」と断ずる。この断定が誤りで

あることは先に掲げた目次を一覧すれば了解できるだろう。井之口の論難は、この書物のタイトルを昔話ではなく民話としたことに集中しているかのようである。末尾に「昔話というものを広く展望し、概念を把握するためには、最も格好のハンドブックであるといえよう。」⁽⁷⁾といながらも、一方では「昔話について相応の予備知識がなければ、理解がむつかしいかも知れない。」⁽⁸⁾といい、矛盾ともとられかねない歯切れの悪い紹介記事となっている。

これに対して関敬吾は『日本民俗学』誌上で敢然と反論している。⁽⁹⁾その議論は徹底したものであるが、ここでは二点だけ確認しておこう。第一に「昔話を歴史的な学問の資料とすることと、学問的中立的立場を堅持するということが、一体どんな関係があるのか。」⁽¹⁰⁾さらに政治的な運動と一線を画するというが、政治運動にも幾つかあるだろう。学問の立場と政治の立場とを混同するからこそ学問の中立という言葉が無反省に出て来るのだ。」として、民話という語が政治運動と連結するというとらえ方に対して反論している点。第二に「本書では口承の物語を広義に使用し民話という言葉を用いた。」⁽¹¹⁾そして「要するに問題は本書の内容を批判しようとするのではなく、民話という言葉を使った点にある。」⁽¹²⁾が、民話が不完全な訳語であることは民間伝承という言葉についてと同様であると述べる。

『民話』に対する批判は、当時の民俗学において、既に昔話という術語があるのに、民話という別の語を使ったという点、さらにその民話が当時の政治運動のなかにおいて大きな話題であり、象徴的な用語であったことにまつわる。そのことは別の方面からも確認することができる。次にそれを見ておこう。

桜井徳太郎の『昔ばなし——日本人の心のふるさと——』は『民話』に遅れること二年、一九五七年に社会思想社の現代教養文庫一五三番として刊行された。桜井は当時、東京教育大学日本史研究室に勤める傍ら、民

俗学研究所にも籍を置き、日本民俗学会の理事もしていた。ここでは、「昔ばなしと民話の違い」という見出しのもとに、「…すでにわれわれは、昔ばなしという語をもっているのである。だから、ことさらに翻譯語を使う必要は少しも無いと思うのである。ところが、このごろでは、民話の名のもとに、昔ばなし・伝説・神話などのすべてを包含し、かつそれらを混同して用いている人が多い。(中略)なかには、昔ばなしの研究にたずさわっている研究家までが、それをあえておかしているというのは、まことになさけない気がする。」と述べている。なさけないと言われたのが関敬吾であり、それが「民話」という書物の内容をふまえていない論難であることは井之口の場合と同じである。⁽⁹⁾

このように民俗学において民話とそれを冠した書物は冷ややかな扱いを受け、民俗学の内部において民話を用いようとした関敬吾は孤立したのである。今日でも民話という語は民俗学界において積極的に使われてはいない。そのよってきたるところは一九五五年前後の民俗学一種の自立運動あるいは純化の希求とまつわるようであり、そうした運動が意識し、距離を置こうとしたのは民話運動であった。その運動自体は学問的議論とは別次元であるため、それをここで論じることは避け、民俗学以外の別の学問が民話に対してどういったまなざしを注いでいたかについて次節で検討してみたい。その学問とは戦後歴史学である。

二 戦後歴史学における〈民話〉

戦後歴史学のあゆみに対する自覚的な回顧、反省はさまざまなかたちでおこなわれているが、特に〈民話〉との関わりとしては、一九五二年度の歴史学研究会における大会報告を直接参照すべきであろう。この年度には封建の部で杉山博による「室町小歌について」、尾藤正英による「封建倫理の問題を中心として」という報告にはさまれるかたちで吉澤和夫による「民話についての若干の問題」が報告されている。⁽¹⁰⁾ここではその

論じる内容を確認し、前節における民俗学界内の民話に対する違和感のよってきた理由について考えてみたい。

吉澤は報告の冒頭において、この報告が民科の思想史研究会における民話の会で討論された内容に基づいていると述べた後で、五点にわたる指摘をおこなっている。

第一に、民話の創造主体の問題について述べている。ここでは民話を集団が集団として持っている創造力が形象化したものとして、民衆がそのなかにさまざまなるものを語り込めてきているとする。民話そのものよりもその担い手である民衆とその創造力の表れに対する興味を強調している。

第二に、民話がその時代、地域の民衆にとって現実的な問題に基礎をおいているとする。民衆にとつての共通の要素や意識、希望、感情が織り込まれているというのである。民話そのものよりもそこに織り込まれている民衆の意識を読み取ろうとしているといえるだろう。

第三には、民話には暗く絶望的なものがほとんどなく、その表現される世界はふしぎに明るく楽天的であるとされる。吉澤はここでゴリキの「民衆の集団には自己の不死の意識と自己に敵対的なすべての力に対する自己の勝利の確信とがさながら固有であるかに見える」という言葉を引いている。⁽¹¹⁾そして民衆は無意識の中に希望や夢を民話に託して表現しているという。

第四には、民話の教訓性に着目して、それが、民衆が集団というものを信頼し、その中で自己を生かしていこうとする意志の表れであるとする。

最後に第五に、こうした民話の創造主体であるところの民衆の変化、成長を中世末のお伽草子と比較して、民話に表現されている内容は、近世の農民が自己の主体性を獲得してきた事情と相通じるのではないかとし、そこには近世の封建社会の農民の姿がうかがえるという。お伽草

子が室町時代の革命的な武士によって作られていったのに対して、ここでの民話は幕末の農民一揆に立ち上る農民によって語られてきたものとするのである。

以上の吉澤の報告は民話を歴史的な状況のなかでの産物とし、その分析の材料として扱う点に大きな特徴があるといえよう。そこに示されているのは民話を民衆の創造力や集団意識を示すものとして扱うという分析の方向性の規定であった。さらにここでいう民衆は近代化を準備し、やがてはその主体となっていく近世の農民であり、その点では発展的な歴史観に支えられたものであると言えよう。

民話を持つている多様な意味や可能性は、この時点では封建社会における民衆意識の顕現の様態として限定して論じられているのであり、その点では戦後歴史学における時代の制約を強く感じさせるものとなっているといえる。民話はこの方向にその研究上の可能性をも限定することによって「民話」となっていたのではないか、という問題点を指摘したくなってくる。

もちろん、吉澤報告の第五点めの指摘、中世のお伽草子に近世の民話を対置するという図式をはじめ、この封建部会での討論では吉澤報告に対しては、さまざまな批判や意見の開陳がおこなわれている。これらについても拾い上げておかねば戦後歴史学における民話の位相と可能性を確認したことはならないだろう。以下、主要な発言を確認していこう。⁽¹³⁾

討論ではまず上田正昭が、この民話の問題は民間信仰の問題にも発展させていくことができるのではないかと述べている。「民間に伝わっている信仰の組織や行事の中にも」「封建制に対する民衆の闘い」「現実的な批判」が組み込まれているのではないか、というのである（八六―八七頁）。

次いで塚本学は吉澤の引いた話は心学などの教えと大きな違いはないものばかりで、それよりも豪族の話のなかに出て来るものの方が重要で

はないか、と発言している。⁽¹⁴⁾ 続けて酒井忠雄が民俗学では厳密に分けているものを「民衆の文化の内容をなしている」「民衆の意志を代表している」とし、「封建時代の一つの材料だというふうには頭からきめてかかっている」と批判している。さらに酒井は「もう少し時代というもののつながりを民俗学者と歴史学者が協力して究明すべきであ」（八八頁）と言う。

ここでの民俗学の知見をもう少し生かし、援用すべきであるという見解は、紙上参加というかたちで収録されている関敬吾の意見ともつながりを持つ。関は吉澤の報告を「わが封建性が如何なる形に於て昔話に現れているかを見ようとするとそのようである」と受け止め、しかし「爰に引用せられた昔話の選択及びクリティクは妥当を欠く」（一一八頁）と批判している。そして、「大歳の夜の訪問者」、「蛇女房」、「蛙女房」といった話型に関する研究史をもとにその修正を図っている。そして「昔話はあくまでも社会生活の反映であって、それ以上のものではない。従って、これを媒介として問題を提起し、その中に何等かの事実を見出さんとする場合、常に昔話以外のその意図するところの文化要素と比較対照することを忘れてはならない。」（一一九頁）と述べる。昔話は社会生活そのものではなく、あくまでもその反映であり、それ以外の、社会生活のなかの文化要素との比較を必要とするというのである。これは民俗学が明らかにしてきた文化要素に関する知見をもっと取り入れるべきであるという意見の表明であった。ここで関が民話という語を一切用いていないことは注意しておいてよい。⁽¹⁵⁾

議長を務めた松本新八郎は、批判を二点に整理する。一つはここで取り上げられた民話は抵抗的ではあっても闘争の材料としては大きなものではない、という点であり、もう一つは民話という語の中に包含してしまっているさまざまな伝承について時代や社会の環境に関して厳密に研究すべきであるという点である（八八―八九頁）。

吉澤のとりあえずの回答は、話の系統を遡るよりも「時代が下るに従って、その地域に特有なものをまといつけて来た面にこそその持っている本質がある」「話の系統をさかのぼって行つて、しかもそれを横に広げていくよりもきわめて具体的に民衆の其の時代における生活と結びつけて考へて行く方がいい」(八九頁) というものであった。

これ以降、議論は民衆の創造力と演劇をはじめとする創作の問題へと伸びていく。紙上参加による木下順二の発言(九一―九二頁)、藤間生大の民話と創作との分離の段階に対する注意(九三頁)、お伽草子の位置づけに関する上島有、中澤市朗、山形友郎らの反論(九四―九八頁)などである。お伽草子の問題は創造という観点でさらに広がりを持ち、これも紙上参加ではあるが、永原慶二が柳田國男の「東北文学の研究」を引いて、「民族文化の成長と発展についての法則的なものすら暗示している」(一一七頁)と述べている。

興味深いのは西郷信綱の紙上参加による発言で、ここでは「歴史家としての報告者が、従来の分類学的方法とはことなり、民衆の立場にたつて、こういう昔話のほんとうの生活的な意義を明らかにしようとしてくれたことに、私はとくに感銘をおぼえるとともに、いままでは遠い世界のものであった昔話が、民族の生きた文化遺産としてじぶんの心のなかに温かくよみがえってくるのを感じます。」と述べ、西郷自身の吉四六話を聞いて育つたという個人的かつ地方的な経験をもとに「こういう経験や記憶をよびさまし、それをあたらしく発展させてゆくとところに昔話研究の意義がある」とする(一二〇頁)。民俗学が構築しつつあった民話の分類を基礎とする研究様式に対して、歴史学においては民話に創作や地域住民の生活感情を取り込みつつ、その発展を期することに重点を置くという方向性への賛意である。

今日、こうした議論をふりかえってみると、民話という素材を扱いながらも民族文化や民話劇などの創作に親和性を持つ戦後歴史学の志向

は、純化や厳密な定義とは異なるスローガンとしての民話、すなわち〈民話〉をめざしていたといえよう。民話という術語の再検討というよりも、全く異なる要素を積極的に認め、歴史的世界における民族文化の追究を意図する希望に満ちた楽観的なものであった。

しかし、これは当時の民俗学にとっては警戒を要するものであったに違いない。この報告と討論においても、民俗学の知見を取り入れる必要性や同じ民話を素材として、異なる考究の可能性は提示されており、文学者、歴史学者たちの志向はそれと交差はするものの、寄り添うことはなかったといつてよい。特に民話に深く関連する信仰の問題や民俗事象の差異の問題が言及されつつも軽視され、抵抗や想像が言挙げされるかのような議論は認めがたいものであっただろう。⁽¹⁶⁾

民間説話、民俗としての民話に対して、民族文化の表出の一形態を創作や創造という回路を意識しつつ論じようとする〈民話〉という術語は、扱いに慎重さが必要なものであった。〈民話〉と民俗学との乖離はこうした戦後歴史学における〈民話〉の位置づけに起因するようである。しかし、二二世紀の現在、〈民話〉の語は普遍的に用いられ、民間説話の略語であるとか、民俗学における口承文芸などといった語とは格段に異なる普遍性を獲得している。特に昨今、この言葉は岩手県遠野市において、「民話のふるさと」という言い方で用いられている。その様相を次に確認し、どうしてそうした表現が可能になったのかを考えてみたい。

三 〈民話〉の定着―遠野における言説

岩手県遠野市は民俗学にとっては柳田國男の『遠野物語』を生みだした土地として重要な意味を持っている。その遠野市においては「民話のふるさと」というキャッチフレーズがさまざまな場面で用いられている。その一例として遠野商工会のホームページをのぞいてみよう。⁽¹⁷⁾ここでは遠野の商工会のさまざまな活動全体をカバーするフレーズとして「民話

のふるさと「遠野」が用いられている。あたかも民話という語が生まれた土地、民話のメッカが遠野であるかのような用法である。こうしたかたちでの民話の語は、本稿のここまでの議論に引き寄せるならば「民話」と表記すべきだろう。すなわち、民間説話の略語としての民話ではなく、観光や産業振興の文脈のなかで意味を持つ語としての「民話」に他ならないからである。

しかし、こうした「民話」はかなりの浸透力を持っていることがインターネット上の検索からうかがうことができる。一例を挙げるならば、ガーデンプラネットなる企業のホームページには、「日本まちなみ探訪記」という記事があり、そのなかには「民話のふるさと」と題された次のような記事が掲載されている。⁽¹⁸⁾ここでは、「民話のふるさと 遠野」として、「柳田国男の『遠野物語』は、遠野を伝承民話の宝庫として一躍有名にしました。」と記されているのである。さらにニッポンレンタカーのホームページ「旅のお役立ちガイド」には「民話の里 岩手県遠野」という項目があり、そこには、「遠野はいまも日本の農村の原風景を残す民話のふるさととして、多くの人に親しまれている。」と述べられている。⁽¹⁹⁾

こうした「民話」と遠野とを結びつけるイメージは観光情報を動画で提供する「旅ぶくろ」というサイトでも発信され、受容されている。⁽²⁰⁾このサイトでは投稿者情報に次のような記事が示されている。「柳田国男の『遠野物語』で有名な遠野に出かけました。／カップパ伝説やオシラサマ、さすらい地蔵など沢山の民話に触れる事が出来ました。」河童は妖怪であり、その出現譚は伝説ではなく、現代の民俗学によれば世間話に分類されるべきものだろう。オシラサマは旧家に祀られる家の神であり、民俗信仰に類するもの、さすらい地蔵については未詳だが、地蔵にまつわる伝説もしくは世間話で、そこを訪ねたという意味だと解釈することができるだろう。もちろん、ここで確認したいのは、インターネットの利

用者の民俗学に関する知識が貧弱もしくは不確かであることではない。河童やオシラサマ、地蔵にまつわる知識やその場所を訪ねることが「民話」に触れることとして認識されていることを重視したのである。

このことを大きくとらえるならば、遠野における観光産業は、遠野が柳田国男の『遠野物語』の舞台であり、その話者であるところの佐々木喜善のふるさとであることを大胆に要約して、「(民話)のふるさと」を名乗っているともいえるだろう。遠野における「民話」は、民俗対象とそれを扱う民俗学という営み総体を観光や地域振興の文脈で生かす場合に用いられる語であるとさえ言えよう。だとすると、問題は遠野において「民話」がこういった文脈で用いられていることを民俗学的に検討することではなく、一般に大まかな了解を得て浸透していく背景を理解することにある。

遠野における「民話」とそれを文化財産として活用していく過程を学術的に追った作業としては石井正己による『遠野の民話と語り部』がある。⁽²¹⁾この著作をひもとくことで、遠野と「民話」との結合の過程を確認していこう。石井によれば、遠野における民話の調査や研究は『遠野物語』を生んだ土地であったにもかかわらず、順調に継続・発展したわけではない。一九六六年に福田八郎という教育者によって民話の語が用いられた『遠野の民話』が附馬牛小学校から刊行されたのが最初だと推定されている。⁽²²⁾

さらに石井は遠野において「民話」という語は「今では、「昔話」「伝説」「世間話」を広く包括する用語として用いられ、何でも入る便利な箱のようになっています。遠野では、この言葉によって、本来はほとんど接点のなかった「遠野物語」と「昔話」の世界が括られてしまった⁽²³⁾という重要な指摘をしている。そしてこうした「便利な箱」としての「民話」は附馬牛、土洲両小学校の校長を務め、遠野市の文化財保護審議会委員、遠野民話同好会の会長なども務めた福田八郎によって採用されたと指摘

する。⁽²⁴⁾ 加えて、その時期は岩手国体が開催され、遠野が観光の町として立ち上がってくる昭和四五年以前、具体的には『遠野の民話』が刊行された昭和四一年であったことを強調している。⁽²⁵⁾

本稿での関心としては、一九五〇年代に民俗学界において忌避された民話という語が、一〇年以上の月日を経て、学校教育における〈民話〉をめぐる実践を媒介として遠野という地域社会のなかで位置を占めようとするに至ったという点が重要であろう。⁽²⁶⁾ それがさらに地域における観光資源としての意味を付加されていったのである。

こうした〈民話〉の定着とでもいべき動きはどの土地でも可能であったわけではない。それは『遠野物語』ゆかりの地であった遠野市であったからこそ可能だった、と思われる。それは先に引いた石井の指摘のように『遠野物語』と昔話もしくは民話とを一括りにすることもあった。このことは『遠野物語』に受容の問題であるとともに民話にさまざまな意味を含ませ、学術用語としては曖昧にしていくなかで、地域の振興、観光資源化の文脈において有効なキャッチフレーズとしての〈民話〉に育てていくことでもあった。

結びつけられた『遠野物語』の内容は周知のように、柳田國男が遠野出身の佐々木喜善から聞き取った奇事異聞であり、『遠野物語』は民俗学の書物というより、民俗学を形作っていった書物である。いわば、民俗学における口承文芸といった研究上の区分が確立する以前の混沌としたながらも魅力に満ちた地域の伝承記録であった。その内容が〈民話〉という民俗学と距離のある語が結びついたのは必然といってもよいのかもしれない。少なくとも〈民話〉という語が機能するには遠野という土地は最適の場所であったといえるだろう。

「〈民話〉のふるさと」というキャッチフレーズは『遠野物語』と民俗学の初発の地という、一九五〇年代に民俗学で民話が議論されていたのとは異なる意味合いで用いられている。そしてそのことが〈民話〉の成

長を如実に示しているように思われる。

おわりに

以上、本稿では、関敬吾の『民話』を日本の民俗学における民話の出発点としてとらえ、その登場が必ずしも民俗学のなかで歓迎されなかったことを確認し、その背景として戦後歴史学における民話の位置づけが影響を与えているのではないかと考えてみた。さらに岩手県遠野市において「民話のふるさと」というキャッチフレーズが用いられている現状を確認し、その過程についても検討を加えてみた。

学術的に十分な吟味や生産的な論争がおこなわれずに、いわば継子のように扱われたことが民話に多様な意味合い、含意を持たせることに途をひらいたといえるかもしれない。ここでは口承文芸における散文伝承というよりも、広く再話や創作行為、さらには民俗学という営為そのものまでもが〈民話〉として扱われ、昔話の伝承者は「語り部」と呼ばれ、観光事業のなかでその場所を占めるに至っている。このことは一概に批判すべきことではなく、現代社会における口承文芸の継承のあり方としては評価すべき事実であると考えられる。なぜならば、こうした「語り部」（語り手）たちは口承文芸研究のいうところの昔話の主體的な継承と自らの語りに対して積極的に拡充を意図し、自己の伝承をより豊かにしようと努力しているからである。⁽²⁸⁾

「〈民話〉のふるさと」はこうした民俗学の研究の水準とは隔離して形成されてきたキャッチフレーズである。そしてそれゆえに現代社会のさまざまなニーズや多様な場面に対応できるものとして利用されている。また、遠野市がまごうことなく『遠野物語』の舞台であるということも、その真正性に有利である。民話どころか、口承文芸という学術用語が民俗学のなかで確立するはるか以前の民話の集合体である『遠野物語』を〈民話〉とし、そのふるさとであるという表現は至当なものであ

る。本稿においてはこうした経緯と背景を考え、まとめてとらえるために構造という語を用いてみた。

「〈民話〉のふるさと」という表現における〈民話〉は、民間説話、すなわち口承文芸における散文伝承に限定されない広がりや包摂力を持ち、とりわけ遠野の地においては『遠野物語』と重ね合わされることによつて説得力を持つものであった。「〈民話〉のふるさと」は遠野においてこそ、活用可能な表現であったともいえるだろう。

註

- (1) 飯島吉晴「昔話研究の課題―解説にかえて」(同編『民話の世界―常民のエネルギー』(一九九〇年、有精堂、二四七―二五四頁))
- (2) 野村典彦「デイスカパー・ジャパン」の頃(『鉄道と旅する身体近代―民謡・伝説からデイスカパー・ジャパンへ』、二〇一二年、青弓社、三三七―二七八頁)
- (3) 関根綾子「民間説話」の概念再考(『國學院雑誌』一一四巻四号、二〇一三年、國學院大学、二九〇―四三三頁)
- (4) この問題については重信幸彦「運動の時代と『聞き書き』という実践―一九五〇年代における民話運動とサークル運動―」(『日本學』二九輯、二〇〇九年、東国大学校(韓国)、六五―八六頁)が新しい視点を提示している。参照されたい。
- (5) 柳田國男の『伝説』の研究史上の意義については拙稿「柳田國男における伝説研究の軌跡」(『日本民俗学』二七〇号、二〇一二年、日本民俗学会、五〇―六四頁)を参照。
- (6) 井之口章次「書誌紹介 関敬吾著『民話』」(『日本民俗学』三巻二号、一九五五年、一一〇―一一一頁)
- (7) 関敬吾「民話の批判に答える」(『日本民俗学』四巻一号、一九五五年、一〇〇―一〇二頁)
- (8) 桜井徳太郎の『昔ばなし―日本人の心のふるさと―』(一九五七年、社会思想社(現代教養文庫)、二四頁。なお、ここで桜井が術語として昔話ではなく「昔ばなし」と表記してタイトルに用い、本文でもこれを使っていることは奇妙なことである。
- (9) この桜井の「昔ばなし」に対する関の反論は、関敬吾「東西民話観の相違」(一九七五年、『関敬吾著作集(五) 昔話の構造』、一九八一年、同朋舎出版、

二七三―二八七頁)を参照。

- (10) その代表的なものとして歴史学研究会編「証言 戦後歴史学への道―歴史学研究会創立八〇周年記念―」(歴史学研究会、二〇一二年)を挙げておく。
- (11) 吉澤和夫「民話についての若干の問題」(歴史学研究会編『民族の文化について』、一九五三年、岩波書店、六二―七〇頁)
- (12) ゴーリキーが日本の民俗学的実践に与えた影響については、近年、加藤秀雄が注目している。加藤秀雄「日本におけるマクシム・ゴーリキーのフォルクローラ論受容について」(『常民文化』三五号、二〇一二年、一―一頁)を参照。
- (13) 討論は前掲(11)の八六―二六頁に収録されている。以下、要約して紹介し、引用に際しては「」をつけ、ともにその頁数を併記する。
- (14) ここで塚本のいう「豪族の話の中はほとんど出て来る」(八七頁)ものについてはよく分からない。この塚本の発言については、林基が討論の後半で、吉澤報告で支配者への批判を含むとした民話の例はほとんど批判というには足りない、と総括している(二〇七頁)。ただし林自身はその批判自体が表面的なものにとどまるのではないかと、言う(二〇七―一〇八頁)。
- (15) このことは野村典彦が指摘している。前掲注(2)、二五二頁。
- (16) 後年、民俗学の限界を意識した議論のなかでも、こうした違和感や民俗学の自立が意識されている。大島建彦「民俗学と国文学と」(『日本民俗学』四巻二号、一九五七年、一〇七―一一頁、一一〇―一一一頁、参照)。
- (17) <http://www.shokokai.com/fohno/>、二〇一四年一月五日最終閲覧。
- (18) <http://www.garden-pla.net/matsumi/twon/twon31.html>、二〇一四年一月五日最終閲覧。
- (19) <http://www.nipponrentacar.co.jp/freeroad/iwate.htm>、二〇一四年一月五日最終閲覧。
- (20) <http://rabihukuro.com/iwate/toono/douga/90000554.html>、二〇一四年一月五日最終閲覧。
- (21) 石井正己「遠野の民話と語り部」(二〇〇二年、三弥井書店)
- (22) 前掲注(21)、二頁。
- (23) 前掲注(21)、一一七頁。
- (24) 前掲注(21)、一四七頁。
- (25) 前掲注(21)、一九九頁。
- (26) なお、この点については一九七〇年代における「民話ブーム」とでも呼ぶべき状況が外的要因としては大きなものであったことにも注意すべきであろう。戦後歴史学における民話への注目は一九五〇年代後半には急速に失われていくのに対して、松谷みよ子らによる日本民話の会に至る民話運動は、持続して大きく成長していく。遠野に限らず、〈民話〉が価値のあるものであるとする言説が

強烈に支持されていったのである。この点についても考究が必要であるが、さしあたり民話運動の軌跡を民俗学・口承文芸研究の立場をふまえて考察した野村典彦「民話運動と『学校の怪談』―その思想性をめぐって―」（『柳廣孝』『学校の怪談』はささやく、二〇〇五年、青弓社、一六七―一九五頁）を参照されたい。

(27) 『遠野物語』の遠野をはじめとするさまざまな場での受容とその意味については室井康成「遠野物語」は聖典なのか―その神話化をめぐる言説空間―」（『柳田国男の民俗学構想』、二〇一〇年、森話社、二四―五九頁）が鋭い議論を展開している。参照されたい。

(28) この点については川森博司『日本昔話の構造と語り手』（大阪大学出版会、二〇〇〇年）の第II部を参照。

（国立歴史民俗博物館研究部）

（二〇一四年一月二一日受付、二〇一四年五月二六日審査終了）

要旨

地域の開発に際して文化をどのように位置づけ、利用するか、という問題は実は言語戦略の問題でもある。本稿はそうした地域開発のキヤッチフレーズとも標語ともとれる術語についての予備的考察である。ここでとりあげる術語とは〈民話〉である。〈民話〉はしばしば、民俗学の領域に属する語のように思われるが実はそうではない。〈民話〉は民俗研究のなかでは常に一定の留保とともに用いられる術語であり、またそれゆえに広がりを持つ言葉であった。一九五〇年代の日本民俗学において〈民話〉は学術用語としては忌避されていた。それは戦後歴史学のみならず、民話が検討対象となり、民衆の闘いや創造性を示す語として扱われていたことと関連し、民俗学の独立の機運とは裏腹のものであった。そうした留保によって〈民話〉はかえって多くの含意が可能になり、地域社会とも結びつく可能性が残されていた。特に「民話のふるさと」岩手県遠野市では口承文芸というジャンル成立以前の『遠野物語』と重ね合わされることによって〈民話〉が機能した。その結果として、遠野は「〈民話〉のふるさと」となったのである。

【キーワード】 関敬吾、口承文芸、戦後歴史学、『遠野物語』、観光資源

英文要旨

How to evaluate and utilize culture in community development is also considered as a matter of linguistic strategies. This article provides a preliminary consideration of the terminology used as a catchphrase or slogan for community development. More specifically, this study focuses on folktales. The word “folktale (Minwa)” is often mistaken as a technical term of folklore studies. In reality, folklorists always use the term in a reserved way, which gives it a wide range of meanings. In the 1950s, Japanese folklorists rarely used “folktale” as an academic term. This was partially because after World War II, historians studied folktales using the term to represent creativity or a struggle of people, which was contrary to the trend of independence of folklore studies. Due to the reserved attitude of folklorists, however, the term could have many connotations, leaving the possibility to be linked with local communities. In particular, in Tōno, Iwate Prefecture, a city also known as the Home of Folktales, folktales played a role in relation to “the Legends of Tōno (Tōno Monogatari)” years before the establishment of oral literature as a genre. This is the very reason why the city has become the Home of Folktales.

Key words: Keigo Seki, oral literature, historical studies in the post-World War II period, “the Legends of Tōno (Tōno Monogatari)”, tourist resource