

民俗社会学の視点

—若尾民俗学の検討をつうじて—

Sociological Perspective of Folklore

—Significance and Limits of Itsuo WAKAO'S Method of Folklore—

井 上 孝 夫

Takao INOUE

【目次】

- 第1節 はじめに
- 第2節 山伏と鉱山をめぐって
 - 2.1. 若尾民俗学の概要
 - 2.2. 修験道と金属生産との関連性
 - 2.3. 若尾民俗学の基本的視点
 - 2.4. 修験道の本質論
- 第3節 河童論の方法をめぐって
 - 3.1. 河童論の問題設定
 - 3.2. 河童渦巻き論
 - 3.3. 型の理論
 - 3.4. 本質論への視点
 - 3.5. 伝説における作為性
 - 3.6. 若尾河童論の還元論的性格
- 第4節 型の理論と本質論をめぐって
 - 4.1. 統合への可能性
 - 4.2. 渦巻きのリアリティ
 - 4.3. 河童伝説の始源
 - 4.4. 型の理論の突破
- 第5節 結語
- <付記>
- <引用文献>

第1節 はじめに

民俗事象を物質的生産とのかかわりで捉える物質民俗学の領域のなかで、若尾五雄が残した独創的な研究はいまなお注目に値する。この小論では、主として若尾民俗学の根底にある方法論の周辺を、わたしが構想する民俗事象の社会学的研究（それを、民俗社会学と呼ぼう）の視点と対峙させていくかたちで検討していくことにしたい。いわば若尾の胸を借りて、わたしのこれまでの民俗社会学的研究を振り返り、それをつうじて一つの方法的視点をある程度までまとめておこうというわけである。

第2節 山伏と鉾山をめぐる

2.1. 若尾民俗学の概要

民俗事象に対するわたしの関心は、白神山地（青森・秋田県境）の「白神」の由来を解明したい、というところに発している。白神山地は鉾山とかかわりが深く、白神の名称も鉄をはじめとする鉾物の神に由来するのではないか、というのがわたしの仮説であった。そして、そのようにいうとき、白神の信仰の担い手はだれなのか、という問題にぶつかる。わたしはそれを、山伏（修験者）だろう、と考えてきた。ただ、一つ注意しておかなければならないのは、山伏というのはそれらしき人がいまでも存在しているわけだが、その人に鉾山とのかかわりを聞いてもほとんど意味はない、ということである。ここで問題にしているのは、近世よりもさらに前の時代の山伏の存在だからである。

ところで、この山伏と鉾山とのかかわりを考えていくとき、無視することができないのが若尾五雄の一連の研究なのであった。若尾は1907年に甲州に生まれ、岡山医大に学んだ。本業は産婦人科の開業医だが、仕事の傍ら、鉾山にかかわる伝説や宗教あるいは地名由来についての論稿を発表してきた。現在まで、若尾の単独名で公刊された著書（単著）を挙げると、次のようになる。

- [A] 『鬼伝説の研究—金工史の視点から』1981年
- [B] 『金属・鬼・人柱その他—物質と技術のフォークロア』1985年
- [C] 『物質民俗学の視点①』1988年
- [D] 『物質民俗学の視点②』1989年
- [E] 『河童の荒魂—河童は渦巻である』1989年
- [F] 『物質民俗学の視点③』1991年
- [G] 『黄金と百足—鉾山民俗学への道』1994年

これらのうち純粋に若尾の単著と呼べるのは[A]のみである。それ以外は、若尾が永年にわたって書きためてきた比較的短い論稿を編集者がテーマごとに編集して成立したものであり、編集の際にはいくぶんリライトされたものもある、とのことである。それはともかく、若尾の研究を概観してみると、河童伝説と鬼伝説という二つの大きな柱があることに気づく。このうち鉾山と特にかかわるのは鬼伝説の研究であり、以下では主として若尾の第一著作である『鬼伝説の研究』を中心に検討していくことにしたい。

2.2. 修験道と金属生産との関連性

『鬼伝説の研究』はその第1章「鬼と金工」において鬼伝説の鬼が金工にかかわることを主張し、第2章「修験と鬼」では熊野修験と金工とのかかわりを検討している。そこから判断して、若尾の主張の核心に、修験道と金属生産とが密接にかかわっているという論点があることは明白だと思われる。だが若尾によれば、この両者の関係はわたしなどが考えるほどには明確ではない。

まず若尾は次のようにいう。

「『この頃他人の書いたもの、とくに新聞雑誌に出したものを自己のものとして出版するものがふえたから、若尾君も泉州情報や和泉民俗などの発行はやめ給え』と教えてくれたのは鶴岡市の戸川安章氏である。実は1976年10月発行の小田格著『山伏は鉾山技術者』という本も彼が五来博士の紹介で私の所へ来たので、修験と鉾山の密接な関係や、鬼、百足、蛇、妙見、虚空蔵尊などは、昔の金工と関連があると、2年ばかり私の研究を公開して教えたところ、それらを自分の説として勝手に出版したものである。多くの友人から、そのことを忠告してきたので、驚いて小田に抗議の手紙を出したところ、謝罪文を送ってきたが、今日こうした不真面目な事件がおこるのは、学問のためにもおしまれてならない」（若尾、1981:155）。

この文章には若干の補足が必要である。まず、文中にある『泉州情報』や『和泉民俗』というのは若尾が自説を発表していたミニコミ紙で、若尾は1950年代から70年代にかけてそれらのメディアに物質民俗学にかかわる小論を発表していた。また、そういった発表方法はよろしくない、と忠告してきた戸川安章とは出羽三山のなかの羽黒山の山伏で、修験道の研究者である。戸川はのちに、この忠告のいきさつについて一文を書いている。それによれば、戸川は「山伏即鉾山師」とする見方に批判的であり、そのような説が世間に流布する切っ掛けをつくったのが『泉州情報』や『和泉民俗』に掲載された若尾の論稿であることから、これ以上の誤解を避けるためにもこれらのミニコミ紙に自説を展開するのは止めた方がいい、と若尾に書き送ったというのである。その際、戸川の忠告の背景にあった基本的な主張は、修験道の聖地とされる山は確かに鉾山地帯ではあるが、「それだからと言って、修験者はそれを採掘するために山に入ったとみるのは、人間は物欲のみによって行動するものだときめつける、あまりに単純すぎる考えである」というものである（以上、戸川、1988）。

この戸川の批判に若尾がどのように対応したのかはのちに検討することにして、若尾に名指して批判されている「山伏即鉾山師」説の提唱者の一人とされる小田治の著書について触れておくことにしたい（上記引用文中に「小田格」とあるのは「小田治」の誤まりである）。小田の著作は正確には『黄金秘説 山伏は鉾山の技術者』（小田、1976）というものである。小田はここで、自分の血統を溯っていったところ先祖が山伏であることに気づいて、修験道やさらには鉾山とのかかわりについて考察をめぐらしている。わたしが読んだかぎりでは、この著作が若尾説の「盗用」であるとただちに断定することは難しい。その最大の理由は、小田が本文中で若尾とのかかわりを次のように言及しているからである。

「[五来重教授は]『修験道と金は密接な絡りがある』といて、『山伏と金』について造詣の深い一郷土史家を紹介せられた。大阪府岸和田市の医師、若尾五雄氏である。氏は小田家の歴史こそ修験道史だと喜ばれ、時の経つのも忘れて滔々と研究を語られた。私は、眼の前に邪魔をしていた大きな岩に、急速に穴が開いて向うから光が差し込んで来るように感じた。若尾さんの研究は底が知れない。だが私はあえて全部を聞かずに、己の覚るところを突き詰めて考えようと思った。ここに、2回に涉って教えられた話をまとめ、それを基礎として考察を進める」（小田、1976:94、なおこれ以外に、同書111頁と119頁に若尾説と断り書きのある言及がある。また、先の引用で若尾は「2年ばかり私の研究を公開し・・・」と記しているが、ここにあるように、「2回ばかり・・・」の誤植の可能性もある）。

学問は既存の学説とのかかわりのうえに展開されていくものである。このような前提にたてば、小田が若尾の論のうえに自説を展開しても、一向に差し支えはないはずである。もし若尾が小田の説に疑問があるのなら、その箇所を具体的に指摘すればそれで事は済む。だが若尾はこのような研究上の暗黙の了解を是としていないかのようである。その理由は一体どこにあるのだろうか。

2.3. 若尾民俗学の基本的視点

若尾の『物質民俗学の視点』の編集者である森栗茂一は「某氏の『山伏は鉾山師か』などの出版物のように若尾の説の結果のみが無断盗用されることも少なくなく、若尾が困惑した時期もあった」という（森栗、1988:220）。文中の某氏が小田であることは自明であるが、ここでもその著書名は間違っただけで引用されている。また「無断盗用」という表現も不適切というほかない。先に触れているように、小田は自分自身と若尾の関係について明確に述べており、無断で若尾の文章を引用しているわけではないからである。

ただ、この一文は、若尾が「山伏即鉾山師」説に困惑していることを示している。若尾の困惑はまた、戸川の「若尾さんは、ほかの人のように修験者即鉾山師と結論づけることには、きわめて慎重である」との指摘ともかかわっている。そしてこれこそが、若尾の小田批判の真意とみるべきである。

では、若尾は山伏と鉾山とのかかわりについて、どのように考えていたのだろうか。

若尾は『金属・鬼・人柱その他』のなかで、自己の方法論を物質面からの民俗の探求だとして、「心の裏には物があり、物の裏には心がある」、「物的証拠から人間の行為をとらえようとする」といった方法論にかかわる一文

を書き記している。そして自己の中心的研究課題を「民俗学と鉱山の関連性から過去の事実をとらえ」ることだ、というのである(若尾, 1985:4)。そのうえで、若尾は次のように述べる。

「吉野の金峯山もなんらかの金属と関係があり、ここに起った修験道も、これまでの単に精神道場的な解釈では、・・・[中略-引用者]・・・本質には至り得ない」(若尾, 1985:6)。

このように述べて、若尾は五来重(『山の宗教』1965年)の「山伏は山人の探鉱、採鉱の職業技術を伝承している」という命題を自己の学説に理解を示すものと位置づけている(若尾, 1985:7)。その意味で、若尾は「山伏即鉱山師」説を全否定しているわけではない。ただその一方で若尾は、古代のある時期、朝廷によって水銀含有量の多い丹薬の製造が禁止されたことを一つの契機として、修験道は物質離れしていった、とも述べている(若尾, 1985:24)。この指摘は、本来永遠の生命を求めて山中に鉱物資源を探索していた修験道が観念化していく切っ掛けを明示的に述べたものとして興味深い。そればかりか、戸川による批判に対する反論としても十分な意味をもっている。

このように、「山伏即鉱山師」説というのは、物質民俗学の視点にたつて修験道の本質をいい表しているのである。この定式化にあたって、若尾の果たした役割は極めて大きなものがあり、その功績は正当に評価されなければならない。

2.4. 修験道の本質論

わたしは白神の由来を探っていく過程で若尾民俗学と出会って以来、若尾による小田批判に対してはそれほど気に止めることはなかった。その一つの理由は、戸川による若尾批判を意識してこなかった点にある。もう一つの大きな理由は、それほど熱心に若尾を読んでいなかったからである。物質民俗学と大きく括ってもよいような領域のなかで、わたしが熱心に読んでいたのはむしろ、真弓常忠の論稿の方である。真弓常忠は神職にある人で、神道学を担当する皇学館大学教授でもあった。わたしが真弓の論稿に興味をもったのは、彼が宗教の本質を物質とのかかわりから捉えようとしている点にある。その方法論的視点は若尾のものと同じである。例えば真弓は「修験道と鉄」と題する論稿のなかで、修験道には現実的功利的動機がある、としたうえで、その原初の姿をおよそ次のようにいう。すなわち、吉野・熊野の山中には豊富な鉱物資源が埋蔵しており、その鉱床を求めて、山伏は山中を歩き回った。彼らが法螺貝を吹き鳴らし、三鈴杵を振り鳴らすのも、もとはといえば鉱脈を探りあてるための呪術から発生したものである、と(真弓, 1985:191)。

このように述べて、真弓は修験道を採鉱者集団の宗教だというのである。この考え方は、飯島吉晴が若尾説について「山岳宗教の場合、宗教者が山に登るのは精神的肉体的な修行のためというよりも、むしろ山に産出する貴重な鉱物を求めるためであったと説く」(飯島, 1985:287)といているのと同じといえる。若尾と真弓の関係について、森栗は、若尾が「真弓常忠が大阪市の住吉大社の禰宜であったとき接触がある。若尾が住吉を炭、すなわち鍛冶神と考え、鉱山で理解しようとして住吉の上筒男、中筒男、下筒男の問題を調査にいったとき、真弓が社務所で対応している。そのとき、真弓は、鈴を隕石との関係でとらえる科学的な議論を若尾としており、後に若尾が『泉州情報』を送り続けたことはいままでのまもない」(森栗, 1994:238-239)と指摘している。しかし、真弓は若尾を盗作したなどと論難されていないし、真弓の「修験道即採鉱者集団の宗教」説は若尾ほどの批判を受けているとも思えない。その理由の一端は、観念論に傾斜する民俗学のなかで若尾説が極めて異質なものと認識されてきた、という事情にあるのだと思われる。つまり、若尾説への批判は過度の偏見のなかで行なわれた、ということである。

では、そのような偏見を取り払ったうえで、若尾説に対する批判はどのようにあるべきなのだろうか。わたしにいわせれば、「すべての山伏が鉱山師であるはずはない」という一点に尽きる。「山伏即鉱山師」という命題は「すべての山伏は・・・」という全称命題としては成立しない。そしてこの種の批判は若尾、五来、真弓の学説にはあたらぬ、といってよいだろう。なぜなら、彼らの議論は修験道の本質論として語られているからである。

いずれにしても、若尾の視点や学説は単純素朴な「反映理論」ではない、という点において、いまなお輝か

しい位置に存在している、というべきなのである。

第3節 河童論の方法をめぐる

3.1. 河童論の問題設定

若尾五雄の物質民俗学の基本的な関心は、「水もの」に向けられていた。確かに、「水」は生物としての人間にとって欠かすことのできない必要物である。だから、安定した人間生活をつづけていくうえでの基本条件の一つは「水」をいかに人間に都合よく管理していくのか、ということにあると考えて間違いない。そして、このような問題関心のなかから浮かび上がってくる一つの課題が「河童伝説」の解明なのであった。

若尾の河童伝説分析の結論は、「河童とは渦巻きである」と簡潔にまとめることができる。この結論は全く意外なものといってよく、多くの人たちにとって、ただちに納得できるものではないだろう。だが、その結論に至る若尾の研究方法は斬新なものがあり、その方法論を踏まえてこそ、結論を正当に評価することができるのだと思われる。以下では、このような観点から、若尾の科学論、人間論を含めた方法論について検討してみることにしよう。

3.2. 河童渦巻き論

若尾の河童伝説研究の基本的な関心は、河童の本質を解明しようとするところにある。若尾は「今までの河童に関する一般の民俗研究は、あだかも河童の表面を撫でるが如く、形態上の分類ばかりに終始し、河童譚そのものの本質＝内容については論じておらぬ」という（若尾、1989:61）。では、若尾はどのように河童伝説の本質に迫っていくのだろうか。以下は、その方法論の実質についてのわたしなりの要約である。

若尾はまず、河童に尻子玉（肛門の蓋）を抜かれる、という伝説について、肛門の括約筋が緩んでぽっかりと穴の開いた状態のことを指すものと解釈し、それは水死者に典型的にみられるものだという。伝説によると、河童は特に川の淵に現れるが、そこは両岸の間に水がグルグルと回っている。そのような場所で子供が水遊びなどしていると、流れの勢いで溺れる危険性もある。それを戒めるために、「そんなところで泳いでいると、河童に尻子玉を抜かれるぞ」といったというのである。若尾はこのような解釈に基づいて、「河童とは淵に巻く渦そのものである」という命題を提示し、自然現象（これを若尾は「荒魂」、という）としての「渦」が擬人化されたもの（和魂）こそ河童である、という。そしてこれが、若尾の基本仮説である（若尾、1989:6-9）。

若尾はここから、様々な河童伝説にみられる基本的な要素を取り出して、それを解釈してみせる（言葉にこだわる若尾は、構成要素を「構成要語」と呼んでいる）。

河童の頭にある「皿」とは一体何か。皿とは、すなわち「渦」のことである（若尾、1989:9）。

河童はなぜ胡瓜を好むのか。胡瓜のなかには尻がねじれて渦巻き状になったものがあり（カップキュウリ、といわれる）、それが渦としての河童につうじるからだ（若尾、1989:98）。

人間が水辺に連れて行った「馬」を河童が水の中に引き込むのはなぜか。馬とは「駒」で、「独楽」であり、回転するところが渦としての河童へつうじるからである（若尾、1989:141,ほか）。

河童はなぜ金気を嫌うのか。川の渦巻きが流水中に含まれる金気を沈澱させるからである（若尾、1989:229）。

以上にみられるように、河童伝説の基本的な構成要素はみな「渦」で解くことができる。よって、「河童とは淵に巻く渦そのものである」という基本命題は論証されたことになる。

若尾の河童伝説分析論はおよそこのようなものである。その強引とも思える論のすすめ方に、納得がいかない人がいるかもしれない。また、半信半疑の状態という人もいるかもしれない。しかし若尾の分析が既存の河童論を一歩も二歩も超えていることは間違いない。そこに、これまでの議論を超えて、とにもかくにも河童の本質に迫ろうとする若尾の意気込みを感じることができるはずである。

3.3. 型の理論

河童の本質は渦巻きである、という若尾の結論について、わたし自身ただちに納得できるものではない。ただし、その方法的手順については示唆されるところがある。若尾の手順を全体としてみると、河童伝説のなかから重要と判断される構成要素を抽出してきて、その構成要素間に共通する型を発見する、というものである。その意味で、若尾の方法は現象の背後にある基本的な「型」を発見する、あるいは直観的にみてとった「型」を様々な事例をつうじて検証する、というものである。このような方法論をもう少し大きな文脈のなかで、検討してみることしよう。

池田清彦『構造主義科学論の冒険』(池田, 1990)は、科学について次のように規定する。すなわち科学とは、まず、研究対象となる現象を構成する基本要素の抽出、確定であり、次に、その基本要素相互の関係性の解明である、と。池田によれば、科学とはこの二点に尽きるのである。

わたしはこの記述に出会ったとき、その単純明快さに賛同するとともに、社会学の文脈でいえば、タルコット・パーソンズ (Talcott Parsons, 1902-79) の社会学こそ、このような科学論に基づくものに相違ないと確信したのであった。パーソンズはアメリカの社会学者で、抽象的な分析理論家として知られている。その初期の代表作が『社会的行為の構造』(Parsons, 1937)で、わたしはこの作品をパーソンズの著作のなかで最も高く評価している。そのなかでパーソンズがやったことを簡単にいうと、次のようになる。

「社会」というものをさしあたり人間の「行為」という観点から考えてみよう。この社会的行為は行為者がある目的を追求していく過程といてよく、その基本的な構成要素は価値、規範、目的、状況(条件と手段)である。価値、規範は観念的要因といてよく、それに対して状況は物質的要因であり、行為者は観念的要因と物質的要因の双方に規定されながら目的を追求していく、と捉えることができる。以上が社会的行為の基本的要素である。

この点を抑えたうえで、これらの要素の結びつき具合で、行為理論は次のように分類することができる。まず、社会的行為を扱ううえで、もっぱら観念的要因のみを重視し、物質的要因の制約性にあまり注意を払わない理論、これを理想主義的行為理論と呼ぼう。次に、これとは対照的に、一定の物質的制約性のもとでもっぱら経済合理性を追求していこうとする実証主義的行為理論がある。ここでは観念的要因は経済合理性の規範に限定されてしまう。これらに対して、観念的要因の多様性を認め、なおかつ物質的要因の制約性にも注意を払う行為理論があり、これを主意主義的行為理論と呼ぶ。主意主義的行為理論は理想主義的行為理論に物質的要因を付加したものといてよいし、また実証主義的行為理論における経済合理性の規範の至高性を緩和し、そこに多様性を導入したものの、といてもよい。

ここではこれ以上の詳論は省くが、パーソンズは基本的には社会的行為の構成要素を抽出、確定し、そのうえで、それらの要素の結びつき方によって社会的行為理論を三つに類型化したのである。この手順は池田清彦のいう構造主義科学論と同一の発想にたったものであり、また河童伝説を分析するうえで若尾五雄が採用した方法論とも同一といてよいのではないと思われる。わたしのみるところでは、この三人はそれぞれ異なった学問的背景から研究に着手しているように見受けられるのだが、彼らが実際に採用した方法論やその背後にもっている科学論は共通していると考えられるのである。その意味で、若尾の方法論は民俗学の世界では特異なものであったかもしれないが、より広い学問の領域に照らしてみれば一定の普遍性をもっている、ということができるのである。

3.4. 本質論への視点

だがそれにもかかわらず、若尾の河童論には相変わらず、違和感がつきまとう。その理由の一つは、本質論というときの本質の理解にかかわっているはずである。若尾の議論に基づいていえば、本質とは一定の「型」の抽出といてよい。パーソンズの場合もまたしかり。池田も同様。だが本質論とはそういうものなのだろうか。河童伝説が形成されるまさにそのときの現実性を探ること、それが本質論ではないのだろうか。若尾はいうかもしれない。「そうだ。まさにその通り。河童伝説を生むことになった現実性とはまさしくわたしのいうように、川の渦巻きなのだ」と。だがわたしにいわせれば、若尾のいう現実性は時間と空間を超越した自然科学的なものであ

り、社会科学の世界からみれば、超現実的なのである。そうではなくて、河童伝説が生み出された歴史的现实とは一体何であるのか。本質論とは時空を超えた「型」の問題ではなく、歴史的现实の解明なのである。だが若尾の河童論の問題意識はそのような方向にはない。

実はこの点に関しては、飯島吉晴が中島河太郎の河童論（中島，1977）にも言及しつつ次のように述べている。

「若尾氏の『河童論』は、私のようなファンからみると、確かに魅力に富んだ論考である。しかし、歴史的な観点からの分析は、若干弱いようだ。氏は地形や地名などの地理的現象に関しては、現地調査をふくめて、注意深く考察しているが、河童の歴史的な分析はあまり得意ではないようだ。河童の本質を論ずる場合、河童が歴史の中でもつ意味についても、十分に述べる必要があるだろう」（飯島，1989:243）。

飯島はこのように述べて、河童の「時代あるいは地方ごとの相違やその歴史的な意味について」検討することが課題として残されている、と指摘している。この指摘そのものに問題はない。だが、河童の本質論として第一に取り組むべきことは、河童伝説の原初の姿をそれが生み出された歴史的现实のなかから解明することにある、といわなければならない。

3.5. 伝説における作為性

では、河童伝説の基本的な構成要素の形成を促していくことになった歴史的现实性とは、どのようなものなのだろうか。実は、この点を解明しようとした河童論はすでに存在する。沢史生の『闇の日本史—河童鎮魂』（沢，1987）である。沢の基本的な視点は次のようなものである。

「河童は当初から河川や湖沼を栖み処としていたのではない。彼らは遠い昔、海の彼方からやってきて、わが国の開発に貢献したワダツミである。すなわち海霊・海神と崇められる倭人であった。

だが、どうしたわけかワダツミは、その老若男女を問わず、海童と表現されるようになった。その海童たちを、ことさら『小童』と表記して、ワダツミと訓ませたのは、720年に成立した『日本書紀』である」（沢，1987:3-4）。

河童とは大和政権成立以前に存在していた倭の海人だということである。彼らは原始的な製鉄民だった（真弓常忠の言葉を使えば、「倭鍛冶」ということになる）。その製鉄民を後発の製鉄民が支配した（後発のより高度の技術をもった製鉄民は「韓鍛冶」と呼ばれる）。この後発の製鉄民が大和政権の基礎をつくった、というわけである。服属させられた製鉄民は鉄を奪われて零落させられた。そして「小童」と呼ばれ、ここに今日伝えられる河童伝説の基本型が成立することになった。駒曳きをし、女陰を狙っていたはずし、尻子玉を抜く河童伝説の基本的な構成要素はいずれも、鉄を奪われた海人が「火処（製鉄炉）を奪わうと企んだものであった」（沢，1987:103）。ここで、「駒曳き」の駒とは文字どおり馬のことであり、馬は「真処」（女陰）の騙り言を秘めている、というのが沢説である。また、河童と胡瓜との関係については、胡瓜がもともと「癩瓜」などと呼ばれ、穢れ性をもつものとして扱われてきたところから両者が結びつけられた、と解釈している（沢，1987:106）。さらに、河童が金気を嫌うのはむしろ逆説的な言辭なのだ、というのが沢説である。

このように沢史生の解釈は伝説に込められた騙り言の世界を解き明かし、大和王権による先住製鉄民に対する支配という歴史的现实性を浮かび上がらせている。ここには、伝説を語る「主体」の問題や、伝説発生の「作為性」が浮き彫りにされている。その意味で、伝説は「騙られる」ものであり、支配—被支配の社会関係と無関係ではあり得ない。このような視点は、若尾民俗学とは全く異質な一つの世界を形づくっている、といってよい。

3.6. 若尾河童論の還元論的性格

それに対して、若尾の河童論は、河童伝説の内容を抽象していった「渦巻き」という型を取り出し、それをもって河童の本質だと結論づける。そこには、歴史的な視点はない。方法論の次元で歴史性は捨象されている。

このような方法論に基づく河童論は若尾の初期の研究に属する。そして鬼伝説を金属で読み解くのちの若尾の

研究を知る者にとって、若尾の河童論は物足りない側面もある。それは、鬼伝説の分析視点を河童論にも使えなかったのだろうか、ということである。あるいは、初期の河童論はそれ自体で完結してしまっていて、鬼伝説の研究を経たのちも再考の余地なしと判断されたのだろうか。

わたしは鬼伝説の研究を経たあとで、若尾に初期の河童伝説の研究を再検討する必要があるのではないかと考える。その際には、改めて方法論の検討が求められていたはずである。その点ともかかわって、若尾の方法論やその背景にある人間論について、飯島吉晴が次のように述べていることは、大いに注目される。

「河童の中に、物質と精神の両世界を貫く原理のようなものを探り出そうとしたのが、氏の河童論の一つの特徴なのである」(飯島, 1989:236-237)。

「若尾氏は、人間のある種の自然史の過程の中でつねに捉えている。すなわち、氏は人間というものを、何ものに強いられ、生きていく上ではそうせざるを得ないような受動的な存在として捉えているのである」(飯島, 1989:238)。

この指摘をそのまま受け止めると、若尾の方法論は一種の還元論なのではないか、と思えてくるのである。簡単にいえば、人間の歴史は自然史に還元される、ということである。だが、人間の歴史というのは自然に規定され、その意味で受動的ではあっても、社会の形態如何によって多様な姿を取り得るものなのではないのか。その意味で、自然をめぐる人間と人間の関係は、自然史に還元されることのない独自性をもっている。だから人間の歴史は、主意主義的で非決定論的なものだといわなければならない。

若尾の還元論的歴史観は人間の歴史を消し去り、時間と空間を超えた「型」の問題に関心を注ぐことによって、その河童論に方法論上の正当性を与える。だがその一方で、この還元論は反映論につうじる。その限りにおいて、例えば「山伏即鉢山師」説を否定することはできない。若尾はこの種の反映論を鬼伝説の研究過程で否定したはずだ。還元論や反映論は若尾理論全体のなかで、どのような位置を与えられることになるのだろうか。この種の疑問が残る。その意味で、初期の河童論の方法は、若尾理論全体のなかで改めて検討し直されるべきだと思われるのである。

第4節 型の理論と本質論をめぐって

4.1. 統合への可能性

金属伝承から鬼伝説を解明していった若尾五雄は、河童伝説の分析では「金属」の視点を採らずに、「渦巻き」という型の問題にとどまってしまった。それに対して、沢史生の河童論は金属伝承の視点を一貫して保持し、独自の河童論を展開していった。これをもって、若尾の欠落は沢によって乗り越えられた、ということもできる。だがその一方で、型の理論をさらに展開させていく可能性はないのだろうか、とも思われるのである。ここでは、このような観点にたつて、沢の視点と若尾の方法論とを高次において統合していく可能性について考えていくことにしたい。

4.2. 渦巻きのリアリティ

「渦巻き」という型にたどり着いた結論づけを超えるためには、まずその「渦巻き」を歴史の文脈に再度戻してみる必要があるはずである。

若尾にとって「渦巻き」とは、原初的には川の淵の水流として把握されていた。そこは泳いでいる人間の足がすくわれ、また金属物質がよどんでいる場所であり、人間にとっては恐れるべきところであった。では、その「恐れ」を抱いたのは、一体何者だったのか。問いはまず、このように発せられるべきである。それは海人だった、とわたしは考える。だから正確に言えば、「渦巻き」の渦とは川の渦というよりも海の渦だったのだ。海人にとって、海の渦ほど危険なものはないだろう。彼らは航海に際して、何よりもそれを恐れた。タブー視した。そして渦は神聖なものになった。つまり神格化された。そのとき、渦を仰ぐ海人族「ウズヒコ」が誕生したのではなかつ

たのか。このウズヒコについて、わたしは安房の相浜神社の来歴にかかわって少し書いたことがある。それを引用しておくことにしよう。

「[相浜神社の前身である香取明神の祭神] ウズヒコは・・・[中略]・・・神武紀で倭の国造とされた珍彦のことだと思われる。神武紀では、神武東征の際に速吸門から天皇の水先案内人を務めた漁師が珍彦である。山田宗睦訳（1992:115）のいうように、神武の東征の出発地である日向を福岡市の今津湾にとれば、この速吸門は関門海峡に比定できる。そしてこの地に根を張る珍彦とは紛れもなく海人であり、それは住吉神社とつながりのある人物に相違ない。筆者は藤井三男氏（山口県考古学協会）から、この住吉神社の歴代宮司は中村姓で名前には珍の一字を使うと聞いたことがある。このことは神武紀の記述を意識してのものだろう。そうだとすると、やはりここでもウズヒコという祭神は住吉神社を奉祀した阿曇氏の海人と結びつくものと考えることができる」（井上、1998:21）。

要するに、「渦巻き」にかかわるウズヒコとは阿曇の海人だということである。このように、型の理論によって抽出された「渦巻き」をもう一度歴史的現実の「場」に戻してみると、そこからは渦巻きという型と密接にかかわる主体（海人）がみえてくることになる。そこで次に、この具体的な場における河童伝説の内容を検討してみることしよう。

4.3. 河童伝説の始源

先の引用文中にある住吉神社（長門一宮）は山口県下関市にある。主祭神は筒之男三神で、その祭神は阿曇氏と深く結びついている。阿曇氏は北部九州から関門海峡あたりを本拠地とする海人族である（博多にも筑前一宮の住吉神社がある）。そして神武紀に出てくるウズヒコは阿曇氏の一派だろう、ということが読み取れる。阿曇氏と下関の住吉神社周辺とのかかわりについて、わたしは別のところで次のようにまとめているので、これも引用しておくことにしたい。

「阿曇氏は倭的世界の海人であるとともに、『金』を名にもつ『宇津志日金折命』の子孫とされることから、製鉄民とみることができる。実際、下関市の住吉神社を含む一帯は古代における『額田部』に比定されるが、『額』とは砂鉄の意味にほかならない。そしてこの神社の北方には砂子多川という砂鉄ないし砂金の採取地をうかがわせる川もある」（井上、1992b:84）。

ここにあるように、わたしは阿曇氏と住吉神社周辺とのかかわりについて、鉄や金といった金属との関連で捉えているわけである。そして引用文中にある砂子多川（旧勝山村を流れる）には、次のような河童伝説が残されている。

「・・・ある夏の夕方、吾作さんが砂子多川で牛をあろうっていると、いつもはおとなしい牛が、妙に落ち着きがない。目をキョロキョロうごかして、しっぽをふり、いつときもじっとしておらんそうな。

『こりゃ、どねえしたか。おかしいど、おまえは』

吾作さんが、牛のしっぽの方へまわってみると、なんと、牛の尻にエンコウがびたっとひつついておる。

『しもうた、鋤金をあてることを忘れておった』

エンコウのきらうものは、お仏飯と金物じゃった。こどもが川へいくときは、

『エンコウに、しりこだまぬかれるな』というて、お仏飯を食べさせたし、牛や馬を川へつれていくときには、尻に鋤金をあててつれていったもんじゃ。吾作さんは、そうっと牛の尻にちかづいて、エンコウの首すじを、ぐいとつかんだ。

『この、くそたれが』

あばれるエンコウをこわきにかかえて、頭の皿の水をかき出した。頭の皿の水がのうなったエンコウは、だん

だん力がのうなって、ぐったりしてきた。

吾作さんは、しめたとばかり、エンコウの手足を縄でしばり、納屋へとじこめた。

しばらくすると納屋の中から、

『水をくれ、水をくれ、……。苦しいて死にそうじゃあ。二度と悪さをせんけい、たすけてくれえ』と、エンコウのしわがれた声がきこえてきた。

吾作さんは、そろそろ、たすけちゃろうとおもうとつたけ、だいぶこりたようじゃと、納屋へはいつていった。『よしかんべんしちやろ。そのかわり、わしの田んぼの草をとってくれえ』

と、エンコウにいつけた。

手足の縄をほどぎ、頭の皿に水をいれてやると、エンコウは、たちまち元気になった。

吾作さんは、エンコウの首に、縄をむすびかえて、田んぼへつれていった。縄の端をにぎって、畦の上でエンコウの田の草取りを見張っていると、なんと、そのはやいことはよいこと。吾作さんが、一日かかってもとりきれんほどの田の草を、みるまにとつてしもうた。吾作さんは、たいそうよろこんで、エンコウの縄をといてやると、どこからか大きな石をかついできた。

『いままでは、人間や牛や馬に悪さをしておったが、これからは、この石が土になるまで、エンコウ一族は、けっして悪さをいたしません』と、いうて、それぎり、勝山の沼や池や川にエンコウがでてこんようになったそううな。

ふしぎなことに、エンコウが草とりをしてくれた田んぼには、二度と草がはえてこんじゃったと(黒瀬監修, 1989:10-11)。

河童のことを中国地方ではエンコウ(猿猴)ということが多い(例えば、広島市の中心部には猿猴橋があつて、市電の停留所の名称にもなっている)。否、正確にはエンコウと「猿」のイメージで語られてきたものが全国規模では河童へと統一されていった、ということである。

それはともかく、砂子多川のエンコウ伝説は河童伝説の典型的なものといつてもよさそうで、大変に興味深い。わたしはこの伝説について、かつて次のように考えていた。すなわち、エンコウ伝説の基本は「鉄」と「石」の対立図式であり、前者の担い手は弥生人、後者の担い手は縄文人である。このような観点からみると、エンコウ伝説は先住縄文人が弥生人の砂鉄採取と水田開発とによつて駆逐されていった歴史的現実性が反映したものである、と。

だがいまとなつては、このような解釈は少々甘い。沢史生説のみならず、若尾河童論の「渦巻き」説を知り、渦がウズヒコ(珍彦)につうじることを知つた以上、このような解釈は修正しなければならなくなった。一言でいえば、沢説は基本的に妥当なものと考えられる。要するにこの伝説は、後発のより優れた技術をもつ製鉄民族に鉄の採取権を奪われた先住製鉄民の姿を語っているのである。

伝説の内容をときほぐしながら、そのことを確認していくことにしよう。まず、「金物を嫌う」というのは先住製鉄民の屈服を象徴的にいい表すものだろう。また「お仏飯を嫌う」というのは、仏教に帰依しない彼らの素性をいい表しているを受け止めることができる。石をもつてきて「この石が土になるまで……」というのも、鉄を奪われて石の文化に逆戻りした彼らの誓いの言葉なのだ。さらに「田んぼの草取り」も奴隸的存在へと貶められて強制労働をさせられている姿の表現にほかならない(ただし、ここで田んぼの草とりとは、産鉄場において砂鉄あるいは砂金を採取する行為を指すものだろう。また、二度と草がはえてこない田んぼとは、金属資源採取後の荒れ地で、農作物の栽培には不向きになった土地を指しているのではないかと考えられる)。

以上のように、型の理論から導かれてくる論点を改めて具体的な場に即して検討することによつて、河童伝説の始源の姿を見通していくことは十分に可能なのである。

4.4. 型の理論の突破

具体的な事象から型を抽出することは、一般化することによつて具体的なものだけからはみえてこないものを見る、という意義をもっている。たが型の抽出にとどまっていると、みえていたものがみえなくなる、という逆

の場合も考えられる。この点にかかわって、森栗茂一が若尾の方法に関して、次のように述べているのはどこか示唆的である。

「・・・若尾の生い立ちと学問交流を概括してみると、シュルリアリズム的な意味で科学的であり、科学の論理にこだわりすぎ、それに固執するがために、見えない部分が見える。反面、誰でも見えるものが見えない所もないわけではない」（森栗，1994:240）。

ここで述べてきた文脈でいえば、若尾のシュルリアリズム性は型への過剰なこだわりに発している。問題は型の抽出にあるのではなく、抽出した型をもう一度具体的な場へと回帰させていくことなのである。もし型の抽出をもって結論ということになれば、そのような学問に対しては、そこからどこへいくのか、という疑問がつきまとうことになる（「若尾学は行き着く先が不明である」－森栗，1994:240）。そうではなくて、型から具体性へ、それも根源にある具体性を見抜いていくことが本来的な課題というべきである。この根源性、すなわち伝説という「騙りごと」の世界の原初にある歴史的現実の解明こそ、民俗探求の究極の目的なのである。

わたしは基本的な型を抽出しようとする型の理論とは異なる本質論について、およそこのように捉えている。ここでいう本質とは根源にある歴史の現実であり、そのような現実はある一定の社会関係が反映したものである（あるいはより広く、対自然および人間相互の関係の反映、といってもよい）。ここに、騙られた伝説の表層を抉り分け、また伝説の構成要素から抽出された基本型をも突き抜けていくような民俗事象を対象とする社会学が成立する可能性がある。それは、河童論にかかわる若尾と沢のそれぞれの視点を統合するものといつてよいはずである。

第5節 結 語

若尾の視点を再度具体的にいうと、「民俗学と鉱山の連関性から過去の事実をとらえ」る、ということになる（若尾，1985:4）。これをより一般的に言えば、観念的要因と物質的要因とを総合的に把握することであり、言葉の本来の意味での唯物論といつてよい。また、わたしの使っている用語法では、主意主義的視点そのものである。

このような方法論のもと、例えば鬼伝説の背景にある核心に迫ろうとする本質論の局面において、若尾はそこに功利主義的な動機づけが存在することを見逃しはしない。これは金剛蔵王菩薩論における真弓常忠の立論と同一である。その一方で、河童論における型の抽出は社会科学の視点としては不十分といわざるを得ない。その場合の型は、具体性を欠いた一般論にとどまるからである。この点と関連して、和田司による次の指摘は事態の核心を衝くものとして、大いに注目される。

「たとえば、構造主義の先駆者であるソシュールが、語の意味は本質的に恣意的であり、言語の構造を言語学の対象とするためにはパロール〔発話〕を排除しなければならない、という前提から出発したという事実は、語の指示機能は言語外の所与に依存する（なぜなら語の意味は恣意的だから）という意味で社会的・歴史的所産であるほかなく、それらを捨象したとき初めて構造分析は体系化されうること、言葉を換えれば、この限定を忘れて構造分析を自立させるのは恣意的でしかないということを示唆するものである」（和田，2000:187-188）。

この文章は二百数十字で一文を構成しているため、若干わかりにくい面があるかもしれない。わたしが注目するのは、構造論というものは社会的、歴史的な文脈を捨象したときによりよく成り立つものだという点である。つまり、構造論には最初から自己限定が伴っていることをはっきりと意識しておかなければならない、ということである。もちろん、構造論として大きく括られるような型の理論や一般理論はあっても一向にかまわない。ただし、議論を展開させようとするならば、そこにとどまらずに、もう一度、具体的な場に戻ってみることが必要だということなのである。そのようにするとき、ある具体的な場における人間の社会関係が浮かび上がってくることになる。それはつまり、騙りごとの世界を解明することによって浮かび出る人間関係の問題である。そこでは、「語る」主体と「語り」の内容が問題となる。

「語る」主体はもちろん、民衆である。しかしそのときの民衆は「独立した」主体として語っているわけではない。当人が意識せずとも、民衆は支配者の観念を自己（民衆）の言語で語っているのである。つまり、民衆の「語り」は支配者の「騙り」といってよいのである。この支配者の騙りを民衆へと媒介していく主体が存在する。そのような媒介者とは、山伏やあるいは金属生産者の一団である。彼らは資源を求めて各地を移動する漂白民であり、彼らの移動経路上に似たような地名や伝説が残されていく。もちろん山伏の場合、宗教的な教義を布教することが第一の目的であることはいうまでもない。それに対して、漂白の金属生産集団の場合、その基本的なイメージは、次のように捉えておいてそれほどはずれはないはずである。

「・・・歴史時代に入って地方豪族が各地に抛居して居たとき、諸国を巡業する鍛冶の群があり、彼等は一族又は一団のグループを引連れ、央商業を兼ねたりして各地の産物を牛に付けて来る。それは主として須恵器（朝鮮式土器とも）の水瓶、提瓶などで、其他品々の鉄製家具類があったらしい。この群には男も女も老も若きも居り、壮年の者は主に砂鉄を掘り、炭を焼いて之を製錬して先ず銑（アラガネ）を造る。これで色々の家具農具武器などを仕上げて土地の人に供する。いわば商と工を兼ねたような商売だ。これには何ととっても先ず其土地の豪族を目当てにして来るのである。

一団のうち老人共は祈祷や占いをやり、老女はカタリベのように色々の物語をなし、若い女達は遊芸を以って本職とし又売春もするという。村もなければ家もない彼等は各地の領主から一定の場所を一時供せられ、何ヶ月か何年か居て、さて又他に移動するという生活だ。世に之を“金屋”とか“銅屋”とか“鍛冶屋”などと呼ばれたという。鉄を造るのが本職だから荒金（コガネ）をウンと持つというので俗に“長者”とも呼んだという」（森内編、1958:10）。

この文章は、現在の青森県尾上町に属する「金屋」の地名由来を解明するにあたって記されたものである（ちなみに、松田弘洲、1986:37は「カナヤは『金物屋敷』で鍛冶屋の居た所」としている）。そしてそれは同時に、全国各地の“金屋”や“長者”にまつわる地名や伝説の由来を解明していく手がかりを与えている。彼ら移動民は地名や伝説の媒介者としての位置を占めていたのである。

次に、語りの内容である。そこには、支配-被支配という社会関係が反映されている。鬼伝説でいえば、鬼は畏怖すべき存在であるとともに、王権勢力に従属させられ、歴史の「闇」のなかに封じ込められた存在でもあった。また河童伝説における河童も、零落した製鉄民族を表現するものであった。語る主体としての民衆がこれらの社会関係を表現する場合、基本的には支配者の側に立っている。民衆はあくまでも「光」の側にいるのである。鬼や河童そのものの立場にたっているわけではない。民衆の語りは民衆意識の反映ではあるが、そこには支配者の騙りが塗り込められている。そうであるからこそ、民衆の語りは支配者の騙りのもつ始源性、つまり原初にある歴史的現実性を解き明かしていくための手がかりを与えているのである。

このようにして、民俗事象の記述的段階から、一定の方法論に基づいて、歴史的、具体的な場における人間の社会関係を解明していくための道筋が開かれていく。そしてここに、わたしのいう民俗社会学が定立することになるのである。

<付記>

本稿は「若尾五雄論（1）－山伏と鉱山をめぐる－」「若尾五雄論（2）－河童論の方法をめぐる－」「若尾五雄論（3）－型の理論と本質論をめぐる－」と題して、『白神山地通信』22号（2001年4月発行）および23号（2001年8月発行）に連載した小論を基礎にし、今回全体にわたって加筆修正することによってできあがった。『白神山地通信』は青森県木造町在住の嶋祐三氏が編集、発行している「個人誌」であり、発行部数は極めて限られ、だれでも読むことができるといった性格のものではない。このような事情から、本稿については今回が事実上初出の原稿である。

なお、本稿の元になった小論をまとめる機会を提供していただいた嶋氏に深く感謝したい（2001年9月2日）。

<引用文献>

- 五来 重, 1965, 『山の宗教』淡交社.
- 飯島吉晴, 1985, 「鬼と河童 (若尾民俗学の世界)」若尾五雄『金属・鬼・人柱その他—物質と技術のフォークロア』堺屋図書: 284-295.
- 飯島吉晴, 1989, 「解説 河童の博物学」若尾五雄『河童の荒魂—河童は渦巻きである』堺屋図書: 235-245.
- 池田清彦, 1990, 『構造主義科学論の冒険』毎日新聞社.
- 井上孝夫, 1992a, 「下関地域の基層文化—地名と伝説を手がかりに—」『下関市立大学産業文化研究所所報』2:17-33
- 井上孝夫, 1992b, 「古代採鉱民族の構成—長門・周防・豊前を中心に—」『下関市立大学論集』36 卷 1・2 号:67-87.
- 井上孝夫, 1998, 「安房地域の基層文化—海人と修験道を中心に—」『千葉大学教育学部研究紀要』46(Ⅱ):19-27.
- 黒瀬圭子監修, 1989, 『勝山あれこれ』下関市・勝山村合併 50 周年記念実行委員会.
- 松田弘洲, 1986, 『青森県地名の謎』(津軽共和国文庫②) あすなろ舎.
- 真弓常忠, 1985, 「修験道と鉄」『古代の鉄と神々』学生社: 182-193.
- 森栗茂一, 1988, 「物質民俗学の視点」若尾五雄『物質民俗学の視点①』現代創造社: 218-223.
- 森栗茂一, 1994, 「若尾五雄の学問」若尾五雄『黄金と百足』人文書院: 231-244.
- 森内茂一編, 1958, 『金屋郷土史』金屋文化会・金屋郷土史編纂委員会.
- 中島河太郎, 1977, 「解説」柳田國男『妖怪談義』講談社学術文庫: 217-226.
- 小田 治, 1976, 『黄金秘説 山伏は鉱山の技術者』馬六舎.
- Parsons, Talcott, 1937, The Structure of Social Action, Free Press.
- 沢 史生, 1987, 『闇の日本史—河童鎮魂』彩流社.
- 戸川安章, 1988, 「若尾さんの視点」若尾五雄『物質民俗学の視点①』現代創造社: i - iv.
- 和田 司, 2000, 『変貌する演奏神話—33 回転の精神史—』春秋社.
- 若尾五雄, 1981, 『鬼伝説の研究—金工史の視点から』大和書房.
- 若尾五雄, 1985, 『金属・鬼・人柱その他—物質と技術のフォークロア』堺屋図書.
- 若尾五雄, 1988, 『物質民俗学の視点①』現代創造社.
- 若尾五雄, 1989a, 『物質民俗学の視点②』現代創造社.
- 若尾五雄, 1989b, 『河童の荒魂—河童は渦巻きである』堺屋図書.
- 若尾五雄, 1991, 『物質民俗学の視点③』現代創造社.
- 若尾五雄, 1994, 『黄金と百足—鉱山民俗学への道』人文書院.
- 山田宗睦訳, 1992, 『日本書紀 (上)』教育社新書.