

# 被差別部落伝承文化論序説(二)

——柳田民俗学再考——

乾 武 俊

その絵馬には、母と子が描かれていた。母は鉢巻を締め、生まれたばかりの子を抑えている。母の影が障子に映り、その影には角が生えている。地蔵がそばに現われて、母子のありようを見て泣いている。彩色されたその絵馬が、十三歳から二年間の、利根川べりでの生活の中に、奇妙に生々しく灼きついていると、老境に達した柳田国男は書いた。一九五八年、八十四歳の感懐である。

七十年を貫いて、彼の脳裏から消えなかったこの原体験が、彼の生涯の仕事の、重要な起点のひとつになっていることは疑いの余地がない。

『故郷七十年』は、「明治維新の戸惑ひ」のため座敷牢に入れられ、ある夜、薬師堂の空井戸の中に入っていた父や、母に追い出された兄嫁、その兄嫁への絶ちがたい思慕、人

の疎む病いを抱いて四国順礼に出たまま還って来なかった伯父、彼のいわゆる「日本一小さい家」における兄の悲劇、そしてさらには明治十八年の饑饉の体験から始まる。この「兄の悲劇」と「饑饉の体験」が、彼を民俗学へかり立てたと柳田は書く。

ところが、この原体験「間引き」「饑饉」、彼のいわゆる「日本一小さい家」等に関する追究は、その後の彼の学績の中にはほとんど現われない。気の遠くなるほど膨大な、彼の庶民生活への没入的学究の、いずれのページにもたとえば「間引き」は見当らぬ。戦前・戦中の学究への国家の介入制約が、それを書かせなかったことはあるとしても、言論の自由が確立した戦後にも彼はそれを追究しようとはしなかった。戦後十七年を生きた彼の「民俗学」の問

題意識から、「間引き」や「饑饉」への関心を消去したものはなにか。そのことについて考えてみたい。

(1) この絵馬は、兄の家に引きこられて行った柳田の少年時代に、その布川の地の地蔵堂にあった。『故郷七十年』布川のこと(『定本柳田国男集』別巻3)。

(2) 『国語史』新語餘論(一九三六)の中に、「ハザヒク」「アカシカキニヤル」「ガニトリニヤル」など、「間引き」の意の隠語の集録がある(『定本』十八)。しかし、これは「間引き」の根因または現実への追究ではない。

## 一、被差別者からの出発

島崎藤村・田山花袋らと親交のあった柳田が抒情詩を捨て、『山の人生』の冒頭に記した男の話は、藤村や花袋らの、どの作品よりも鮮烈である。全文引用したいが、細部を取捨して転記すれば、次のとおりである。

女房はとくに死んで、あとには十三になる男の子が一人あった。そこへどうした事情であったか、同じ歳くらゐの小娘を貰って来て、山の炭焼小屋で一緒に育て、居た。何としても炭は売れず、何度里へ降りても、いつも一合の米も手に入らなかつた。最後の日にも空手で戻って来て、飢ゑきつて居る小さい者の顔を見るのがつらさに、ずっと小屋の奥へ入って昼寝をしてみました。

眼がさめて見ると、小屋の口一ぱいに夕日がさして居

た。二人の子供がその日当りの処にしゃがんで、頻りに何かして居るので、傍へ行って見たら一生懸命に仕事に使ふ大きな斧を磨いて居た。阿爺、此でわしたちを殺して呉れと謂ったさうである。さうして入口の材木を枕にして、二人ながら仰向けに寝たさうである。それを見るにとくらくとして、前後の考も無く二人の首を打落してしまった。それで自分は死ぬことが出来なくて、やがて捕へられて牢に入れられた。

筆は感懐を抑えて、淡々と即物的に進められている。「眼がさめて見ると、小屋の口一ぱいに夕日がさして居た。」この遠近法が映像のように鮮やかである。「口一ぱいに」夕日をとらえ、「その日当りの処に」子どもをしゃがませる。「傍へ行って見たら……」という視点の移動。柳田は映画の機能を熟知していたのかと感嘆する。「世間のひどく不景気であった年」の「山に埋もれたる人生」を、それはありありと照らし出す。

『山の人生』は、「柳田が法制局参事官をしていた一九〇二年から一九一四年までの間に特赦に関する事務を扱っていたところに調べた事実の中で、衝撃をうけた事件を記した」柳田の退官は一九一九年、四十五歳。最後の官職は貴族院書記官長であった。いわば「職務上知り得た秘密」を、退官後漏らしたわけである。

この著書の「自序」を記す柳田の筆は、だからこそ屈折している。——「若しまだ出さなかった材料を出し、簡略に失した説明を少し詳しく見たら、あれ程にはあるまいといふのが、此書の刊行にあせつた真実の動機であつた。」と。しかも、彼を『山の人生』にむかつて駆り立てたものは何か。「之を求める手段には、是まで一向に人に顧みられなかった方面が多々であつて、それに今我々が手を着けて居るのだ」「天然の現象の最も大切なる一部分、即ち同胞、国民の多数者の数千年間の行為と感想と経験とが、曾て観察し記録し又攻究せられなかったのは不当だ」「今後の社会改造の準備にはそれが痛切に必要である」、そのことを「実地を以て……例証して居る積りである」。(傍点筆者)と。

傍点を付したとおり、柳田はここで「同胞国民の多数者」と書いている。ここに柳田の混乱があり、彼の後半生の業績が急速に変質する萌芽が見られるが、このことについては徐々に明らかにする。大切なことは、じつは彼がここでとり上げた「山人」は、「多数者」ではなく、「少数者」であつた。「被差別者」であつたということである。

そのことは柳田自身が言っている。「山人考」は一九一七年、日本歴史地理学会大会での講演の草稿であるが、そこで彼は大和朝廷によって征服された先住民、すなわち「國のは、もつひとつの隠遁生活を深める意味があつた。」「ここでは農政学への傾斜も、農商務省入りも、抒情詩の放棄も、すべて積極的な動機の積み重ねとして意味づけられた。しかも、「柳田が動機をとり集めて回想している個所は、おなじように周辺の人からは、動機をせんさくされ批評される個所だつた」。(傍点筆者)と。つまり、柳田の転進は、官界入りも近代文学からの積極的隠遁であり、柳田家への養子入りでさえも、図式的観念論者の批判的であったが、それがそのまま柳田の近代社会・近代文明への批判でもあつたわけだ。私は吉本のこの論に共感する。

柳田が映像理論を、理論として学んだとは思えない。しかし、「少数の」「被差別の」「底辺からの」視点に立った時、すべての「遠近法」が映像として見えてきたのである。だが、吉本が言うように、「柳田はどんなに閱歴を交更したようにみえても、ただの一度も資質の無意識が暗示する領域を脱出したことも、踏み外したこともなかった」か、どうか。私がここで問おうとするのは、そのことである。結論は、しばらく保留する。

くりかえし言うが、柳田は被差別者の位置から出発したのである。柳田学出発当時の問題意識、その視点の斬新さは、一九一三年に発表された「所謂特殊部落ノ種類」などにあるのではなかった。この論については言うべきことがある。

津神が末二つに分れ、大半は里に下つて常民に混同し、残り山に入り又は山に留まつて、山人と呼ばれた」(傍点筆者)と見ている。その人びとの『山の人生』を起筆するにあつて、柳田は前述の「二人の子供の首を打落してしまった」男、「六十近くなつてから、特赦を受けて世中へ出て来た」親爺の映像に、「又同じ頃、美濃とは遙かに隔たった九州の或町の囚獄に、謀殺罪で十二年の刑に服して居た三十余りの女性」の映像を重ね合わせる。そして「我が空想で描いて見る世界よりも、隠れた現実の方が遙かに物深い」と論断するのである。

「この二つの犯罪」——「私は誰かに話したくて、旧友の田山花袋に話したが、そんなことは滅多にない話で、余り奇抜すぎるし、事実が深刻なので、文学とか小説とかに出来ないといつて、聞き流してしまつた」柳田はそのように淡々と語り、しかも抑えに抑えた高い語調で、「田山の小説に現はれた自然主義といふものは、……右の二つの実例のやうな悲惨な内容の語に比べれば、まるで高の知れたものである」と決算した。まこと、吉本隆明がその詩人的洞察力で、いみじくも論評したように、「柳田には大学で農政学をえらび、官吏として農商務省に入ることは、田舎に隠遁し、そのまま埋れてもいいというほどの意味があつた。」「またそこから民俗学へ没入して在野の研究者になる

あるが、いまここでは言わぬ。私が感動するのは、『山の人生』刊行に先立つ十七年前、一九〇九年の二月から翌年にかけて、彼が佐々木鏡石から聞き集め、みずから目と脚で確かめた百余におよぶ遠野郷の伝承である。その伝承への視点である。柳田は翌一九一〇年に刊行した『遠野物語』のまえがきで、「斯る語を聞き斯る処を見て来て後之を人に語りたがらざる者果してありや」と書いた。彼は「話したいこと」「語りたこと」だけを語つた。やむにやまれず語つたのである。このことはあたりまえのことかも知れないが、現代の文化状況の中では特筆しておきたいことである。そして、「明神の山の木寇まきごの如くあまりに其耳を尖らしあまりに其眼を丸くし過ぎたりと責むる人あらば如何。……此責任のみは自分が負はねばならぬなり」とも書いた。さらに「願はくは之を語りて平地人を戦慄せしめよ」。(傍点筆者)と書いた。この発言は文化論である。現代、被差別部落の文化がこのくこの文化状況に対して提起する問題に似ている。「平地人」の文明をゆさぶり覚ますものとして、柳田は文化の原点を言うたのである。遠野の伝承は文化創造の原点であると言う。文化を知らぬ「平地人」の、学問や教養の基底を問いなおそうとした。だからこそこの書の冒頭に、柳田は「此書を外国に在る人々に呈す」(傍点筆者)と記したのであつた。

- (1) 『定本』四、一九二六刊。  
 (2) 柳田は『故郷七十年』の中で、「私に『山の人生』といふ本がある。何故書かれたか、主旨がどうも分らないといった人があるが、無理もない話で、じつは法制局で知った珍しい話を喋りたくてたまらないものだから、そんな本を書きはじめてたわけであった」と書いている。ここには、近代日本思想大系14『柳田国男集』(一九七五)末尾の鶴見和子の解説の文が簡にして要を得ているので、それをそのまま引用させて頂いた。

(3) 『定本』四。

(4) 『故郷七十年』『山の人生』

(5) 吉本隆明「柳田国男論」第二部動機・法社会・農(『国文学』、一九八五・二月号)

(6) 同右。

(7) 『定本』二十七、一九一三。

(8) 『定本』四。『定本』の年譜(別巻5)によれば、柳田は一九〇八年の九州旅行で、五木から椎葉に入り、狩の故実を聞いたことが、翌年の『後狩日記』の自費出版となる。そして、その年の八月、はじめて遠野を訪れる。柳田国男の民俗学は、このように早く「山人」への関心から始まった。

## 二、「毛坊主考」とその前後

柳田国男の「毛坊主考」は、一九一四年から翌一五年に

わたって書かれた。この論考は柳田学の展開を見る上で、「被差別者」から出発した彼の前期の仕事と、次章で考究する晩年の仕事との、変節の結節点に位置する労作である。

「毛坊主」というのは、俗人であって正式の僧でなく、しかも導師・供養等の仏事に従う、いわゆる「有髪の僧」のことである。このいわゆる「毛坊主」は、仏教の影響以前から、すでにわが国にはあった。すなわち「ヒジリ」である。母胎としての「ヒジリ」がまずあって、疫癘や戦乱等、災厄の底に沈んだ庶民の中に、空也・一遍の徒が念仏を持ち込んだ。「ヒジリ」プラス「念仏」が「毛坊主」ということだ、と私は読んでいる。

柳田国男の世界はそれ自体曼陀羅のような世界であって、その多彩さに私などは目がくらむ。「毛坊主」は時により所によって、「鉦打」「鉢叩」「院内」「茶筌」「シユク」などと呼ばれ、仏事のほか伎楽工芸、祈祷呪禁にたずさわる者など雑多である。例によって柳田は博引傍証、全国各地の事例を挙げつつ論を進めるが、いまは問題を三つの点にしばって、彼の考えの限界を検討してみたい。

柳田は東西本願寺独自の「道場」にも言及している。中でも彼は『飛州志』巻七の記述を引いて、「此説に依れば毛坊主の住居は特に区別して俗道場と云ふべきもので、只

の道場よりは一段と位の低かったものと言ひ得る」と断定している。「田舎に於ける僧と云ふ者の定義は昔から朝廷の標準と合はなかった」とも書くのである。「何れの世にも天皇を神とこそ申せ、ヒジリと唱へたことは無かつたのであらう。毛坊主如き者の元祖と共通の名と云ふのは畏多いが、要するに上古の文学などは此ほど迄に平民と没交渉のものであった」——このセンテンスの現われる前後の文脈は微妙である。表にも裏にもとれる。柳田は「聖」と

「賤」の問題に近づきながら、巧妙に身をかわしていた。これが第一の点である。

第二は「ケガレ」のことである。柳田は「触穢の忌の最初の理由は、後世何と之を説明したとしても……亡霊に対する怖畏であることは疑が無い」と書き、「御霊信仰」を引き合いに出した。ここで、またしても彼の眼は光る。亡霊と出会った時、詩人柳田の眼は光るのである。彼は能「隅田川」の夜念仏の景を引き、そこから「路の側に藁箆を敷いて桜の散る下で終日カン／＼と鉦を鳴して居る老男老女……」あの節が一遍上人の昔の音頭の呼応であるかと思へば有難いと思った」と、彼岸の日の六阿弥陀詣、東京田端と楽寺界隈の風景を原体験として回想する。実証の学を唯一の方法と信ずる読者は、私の筆がしばしばこのような方向に走るのを笑うかも知れない。しかし、「学者に取っ

ては永い思想変遷の四百年であったが、彼等(庶民・筆者)に取っては只一続きの田舎の生活であった。そして柳田の学の創造性は、つねに彼のこのような原体験が核になって、その視線からの発見と映発によって展開されている。

私はこの論の第一回に信太山盆おどり、南王子の人びとが遠いむかしからその踊りの中にこめた思いにふれて書いた。柳田もまた、盆おどりは御霊祭であると言ひ、そのことを「掛踊」から傍証しようとする。

「掛踊」は「村の境まで踊って行く」と隣村からも踊り返す」という一種の「神送り」であったから、津軽を中心に東北地方一円で盆に行なわれる「ネブタ」もまた、それに類似する行事であった。柳田はネブタを「聖霊送りの灯籠と通例之に伴ふ犠牲の人形との合体したもの」と見、人形は「国民全体を代表し一同の受くべき災難を一身に引受くべきもの」であったと言ふ。「ずっと大昔の神送りには、毎季一個づつの人命を反故にした」ことまで想定する。もし、そうした仮説が肯定されれば、ストラビンスキイが描いた『春の祭典』のいけにえなどとの対比で、奥深い推論が出来るかも知れない。

しかし、「人形」や「いけにえ」にまでたどりついた上で、しかもなお「御霊」を「ケガレ」と結びつける柳田の原理はいかがなものであろうか。「御霊」に対する畏怖と

共感の中には、聖なるものに直面するおののきはあって  
も、「触穢」の意識は働かない。

そうした意味で、波平恵美子の「『ハレ』も『ケガレ』  
も広い意味での『神聖』な観念である」とする所論は基本  
的に正しいと思う。波平の論については後に再度ふれる  
が、いまこころした視点から柳田学は問いなおされねばなら  
ない。

第三は「漂泊と定着」の問題である。たとえば柳田は  
「京以西の国々」に分布する「鉢叩」の語源に関して、そ  
れは関東の「鉦打と対句を為すやうに見えるが、其ハチな  
る語は実ば彼等の寄寓地を意味するもので、通例ハチ即ち  
邑落の端にのみ住ませた故に之をハチ又はハチ屋と呼んだ  
こと」そのように「仮定して進むときは」「夙の者に関す  
る問題も、存外容易く解決し得る」と言う。この「仮定」  
にもなお問題は残るが、ともかくも「シユク」は「元の音  
恐らくはスクで、ハチと同じく郡邑の境又は端れを意味し  
た」とする。この語は「サカ」（坂又は境）、「サコ」  
（セコ）（迫）、「サキ」（崎又は尖）、「ソキ」「ソコ」  
（底又は塞）、「ソグ」（削）、「スグル」（過）などと  
語根が通い、「現実によくのシユクと云ふ地名が境に在  
る」と言うのである。この論考は私には興味があった。

しかし柳田が「シユクなる文字を解釈する好適例」とし

るのである。

柳田は「差別」にふれて書いた。だから最後に「差別」  
に対する柳田の姿勢について指摘しておく。「鉢叩の部落  
が最も甚しく冷遇せられたのは、広島県地方では無いかと  
思ふ」と柳田は書いた。だが、あとにつづくのは文献の引  
用のみにとどまる。引用のの中には、その引用文中の疑問  
を言い、「茶筌を奉行するとは何を意味するのか、是非と  
も彼地方の人に調べてもらいたいものである」（傍点筆者）  
と書くのみである。目で確かめ、耳で聴き、脚で確認す  
るフィールド・ワークへの執念は、ここでどこへ消えたの  
か。そう言えば、柳田の「毛坊主考」の根拠は、ほとんど  
が文献資料である。挙句のはてに彼はつぎのように「結  
論」した。「真実は必ずしも悉く公表すべきもので無いの  
も知らぬ。公表する位なら其説明が十分親切で無ければな  
らぬ。気の弱い自分が兎角左顧右眊して言葉を濁したのは  
恥かしい事である」と。もっと書きたかった真実があるの  
かも知れない。一九一〇年代の状況は柳田にそれを許さな  
かったのかも知れない。しかし「毛坊主考」は「弘く世の  
中の為に、殊に同胞国民の幸福の為に、又は彼等を賢く  
且つ正しくする為に」「世の中を健やかに痛み無くする為  
に」という願いによって貫かれていたか。その願いを貫け  
ば、もっと輝やかしい「真実」を書き得たのではないか。

て出す奈良坂が「村の端れの不用地であった」とするなら  
ば、そこに住んだ人びとはどのようにして生計を立てたの  
か。「附近の散野を思の儘に占拠して、経済上の好条件の  
下に一村と繁栄した」と簡単に言えるのか、どうか。ここ  
に「漂泊と定着」の問題が出てくる。柳田の表現で言えば  
「放浪と土着定住」である。私の言うのは「シユク即ち邑  
境に住んで村の悪魔を払ふ」べく追い込まれた者たちの生  
きざまである。ただし私はここで柳田の言う「邑境」につ  
いては、必ずしも空間的「邑境」のみとは限定しない。  
「邑境」には心理的「邑境」もあるから、「邑境」をその  
ようにダイナミックにとらえた上で、私は「邑境」に置か  
れた人びとの生活の形態を問うのである。柳田もそのこと  
については自己の所論のあいまいさに気がとがめたと思え  
て、「夙の者と守宮神との関係」と題するこの項の末尾にだ  
け、若干の注記を付けている。すなわち「鉢打坊主が放浪  
的の者に非ざること」という樋口勇夫の書信に対し、「毛  
坊主の徒の放浪生涯と云ふは昔の話にして、今は殆ど土着  
定住せざる者無きは自分も最初より之を認む」と書いてい  
る。けれども、事は一片のことわりだけで済むほどの簡単  
なことではあるまい。「昔の話」というのはいつまでか。  
「今は殆ど土着定住せざる者無きは」何によってか。それ  
が肝要のことである。柳田は肝要のことを黙殺し、放置す

後期の変節について掘り下げるべき時がきたが、私はなお  
私のフィールド・ワークについて書くことにする。

☆

「空也の仏教の日本喫茶史に交渉あるは、却って東西の  
仏教に勝って居る。」（「毛坊主考」）と柳田は書いてい  
る。彼は民衆史の立場に立脚していた。

蛤薬師堀川敲町の空也堂を訪ねた時、彼岸を過ぎてうら  
らかだった京の空は、にわかにもよりに変化してきた。  
堂入口の立札には「市中に疫病が流行したとき、上人自ら  
十一面観音（六波羅密寺本尊、重要文化財）を刻み、それ  
を車にのせて洛中を曳き廻り、その仏に供した薬湯の茶を  
病人にあたえて疫病を救った。上人の弟子貞盛はその遺風  
を伝えて茶筌を作り世に弘めた」とある。

平貞盛。高望王の孫。空也の法嗣、第二世定阿弥。寺伝  
によれば貞盛、鞍馬山中に狩し、鹿を射獲したが、上人の  
教化によりたちまち発心の志を起し出家を願った。その  
時上人曰く、「妻子を捨て、出家せば慈悲中の殺生なり」  
と。「汝常に身かろく心を朗かにして、此一瓢を敲いて念  
仏の拍子とせよ」とて、所持のひさごを授けた。一方上人  
は「鹿の形見の角と皮を貰いうけ、角は杖の先につけ皮は  
腰に巻いて生涯はなさなかつた」。貞盛は有髪妻帯して空也  
の法を嗣ぎ、茶筌を作り世に弘めたことは前述のとおりで

ある。「諸国においては上人御末流の者が茶釜を家業とす。世に鉢叩鉢家茶釜と申者これなり」とある。京の人びと、「元朝寅の刻に祇園へ参詣し神前の火を携え帰り、茶を煎て空也堂の茶釜にて振りたて」其年の無病息災を祝うという。庶民生活の中に深く溶け込み、御霊祭の神事とも融合した空也信仰のかたちである。

学校の鉄筋校舎の裏窓が狭い境内に迫っていて、そこからトランペットの音が聞こえてくる。それが、かえって静寂である。何の飾りもない物置のような小屋に、等身大、いやそれ以上も大きい石の地蔵が一体。そして、その足もとに、磁石に吸い寄せられたように、どこのおだし野から拾い集められてきたか、小さい数体の地蔵石仏。拝むべきものはこれのみで、アンバランスなその配置が、どこか伽藍よりもあたたかく、石仏のうしろには「月雪も花も見あきてはちたゞき……」と記されている。

かつては「市中道場」と言われた。しかし現在本堂はなく、庫裏が本堂のようになっている。春浅くとも、レンギョウや藪椿の花に埋もれたその家に案内を乞えば、黒くふきこまれた上りがまちが待っていた。空也の像は口から称名念仏を吐いている。鹿角の杖をつき、金鼓を打つ姿は、例の六波羅密寺の有名な空也像のそれと同じであるが、どこかずんぐりと稚拙であり、薄やみの中のその像は歳月の

現在この地域は糸島水道を前に、小高い丘を背にして三〇〇戸足らずの聚落を形成している。農業・公務員・中小企業等に従事する平和な里であるが、環境改善整備事業や時代の流れとともに、道路も舗装され、どこでも見かけるような平均化された町になった。

しかし、柳田が書いている大日堂は存在した。この聚落の北のはて、坂を登ると丘の中腹に竹藪を後ろにその堂があった。いまは曹洞宗桂木寺の所管で、新しいモルタル塗りのものに建て替わったが、堂内には大日如来像が安置されている。両掌を膝上に結び、跏趺するその姿勢は、いかめしい筈であるが、なんともあたたかい。このあたたかさはどこからくるのか。耳朶ゆたかに、頬はふくよかで、鼻も唇も異様に大きい。彩色は剥落しているが、全身に緑と金の絵具が残り、唇の朱が現世的である。下半身、とくに手の部分の朽損のひどさにくらべ、宝冠の金と、光背の金縁のデザインがかなり鮮明に残留している。そして、半眼に笑いかけてくる。このアンバランスな稚拙さは、なぜか私に空也堂の空也像、さらには屋外の地蔵石像を思い出させた。つまりは庶民の造型である。

桂木寺和尚の話によれば、この大日如来像は同じ地域内の寺中と言われていた場所から移されてきた。もとそこにあった大日寺は空也上人の踊り念仏と結びつけて語り伝え

香煙にいぶられて見分けがたい。闇の中のその黒に、異様に眼だけが光っている。寛文十一年（一六七二）の銘あり

というが、息づまる鎌倉期の写真以上に、私はかえってこの像の方に心安まるものを見た。寺の奥さんに伺えば、踊躍念仏は十一月の第二日曜と言う。但馬など各地から「ヒジリ」が来て、この像の前で空也和讃をとまえ、南無阿弥陀仏を唱えながら踊るといふ。ふたたび寺伝によれば、「平将門滅後其群臣三万七千余騎悉く嚴科に処せらるべきを、開祖空也上人之を憐み御勸奏相成、勅許、悉く御實心受け遊はされ御教化の上有髪之儘僧となし、諸道十四ヶ國に分置せられ、其際何れも上人の御高德を渴仰し皆俱に兜の鉢を敲き歡喜踊躍して称名念仏をなしたるより、鉢敲念仏の名天下伝播するに至れり」と。十一月のその日の再訪を約し、とじ糸の赤い茶筌を求めた。かつては歳末の京の辻々に、わら筒にさされたこの茶筌が売り歩かれたものだった。

筑前の泊<sup>しほ</sup>については、柳田国男も「毛坊主考」の中で触れている。しかし、これも『大宰管内志』の貝原益軒説を引くに過ぎない。この地に晴明伝説が伝えられていると聞いて、この部落を訪ねて行った。同行してくれたのは、福岡部落史研究会の原口頼雄氏、三苦鉄児氏、竹森健二郎氏、それに西南大学の佐々木哲哉氏である。

られている。けれどもその踊り念仏もいまはない。その大日寺の近辺に、芸能にたずさわる家が三十軒ぐらいいかたまっていたことは、過去帳などからも推定し得る。「嵐」などという姓から見ても、芝居などにも関係するのではないかと。わずかばかりのその子孫も、他の土地へ移って行った。

「ひげ目があったんじゃないでしょうか」と和尚は控え目に語った。目に見えぬ差別が作用していたことは感じとられる。伝承によれば、毎年四月十五日の八幡神社の祭礼に、その日だけは、芸能を仕えるということで、公役を免ぜられていた。祭礼の日以外は、近辺を巡業に廻っていたという。また泊の旧家藤野家の当主藤野茂氏（一九二一年、前泊支部長）は、「大日さまのお祭り」には、間口四間ぐらゐの野舞台が組まれ、その上で大日役者が芝居をしたと、遠い思い出を語ってくれた。しかし、子どもごころに出店の方がうれしくて、芝居の内容や楽器等については思いつけない……。

藤野茂氏は『郷土の歴史』と題する冊子を刊行された。その中から「殿側の井戸の由来」を摘記させて頂く。

村の西側の路傍に小さな井戸がありました。この水を妊婦の人がのむと安産まぢがいなしという事で近郷近在より千客万来していたという事があります。わが故郷ではこの井戸を「殿側の井戸」といっています。

その井戸の歴史は古く平安時代に実在していた人で、「安部晴明」という人によって、「朱雀天皇」の使用の井戸として掘られたという伝説があります。この井戸より約五十メートル程の道が北向きにありますが、この道を「霊道」といって、此の道に汚物を流してはならないといういい伝えもあります。

私は安部晴明の件を調査するため、大阪「信太の森」にある「聖神社」に参拝し、神官に会ってその真実を知る事が出来ました。それは、「信太の森」では昼でも薄暗く一人で行くのはちょっと淋しい所であります。そのような所に神社が在るのです。「雨風の強い日にはたくさん落葉がまい、その落葉を近くに住んでいる平民と思われる女性達が大勢ひろいに来るのです。その中にいたきれいな女性の方と晴明が親しくなっていく、そのうちに子供が出来るのであります。晴明は喜んでその子供をわが子として育てていたのでありますが、いつの日かその秘密が世間に知れわたる事となって、……その女性と子供をわづれて「朱雀天皇」の後を追って糸島の地に来られ、わが故郷に天皇が一字なされて居る事を知り「泊」に住みつかれたものと思われます。

この井戸の歌が今も泊区に残っています。

筑前前原大字泊 安部晴明の掘りたる井戸は

であるという。

☆

泉州南王子村の説教師良善こと達田秀一の横顔については、すでにいくつかの場所に紹介された。彼は膨大な日記、会所演題記録、会計簿と自作の口演台本を書き残している。いまその日記の中から、彼の重大な転機の年となった大正八年(一九一九)の旧正月元日の記録から見ることにする。

大正八年の二月一日は旧の正月元日だった。秀一は床を離れ朝湯に入り、御酒雑煮を祝い、村長中達信一方始め村内各所へ挨拶に廻り、八坂神社に参詣後、祖母宅・滋父宅に遊んだ。安らかな正月の一日である。

ところが「夕方に至り、慈父宅の裏手に住居致す(甲)の娘(乙)なるもの、内縁の夫(丙)と当時当村にて暮し居たりし処、如何なる事情にてや、夫婦は不和を生じ、遂に(乙)は其夫(丙)のために、自己の父(甲)宅にて左足の脈部を鋭利の短刀にて突かれ、夢中となり命からんず。滋父方迄逃げ込み、座敷中を狂ひ廻り、遂に身体の自由叶はず、口の間に倒れたり。父(甲)は(乙)の身を背負ひ、自宅に曳き揚げしも、(乙)はキニシヨを突かれし事として、医師の手あてを施せしも無甲斐、約三十分間に絶命」という突発事件があった。「此が為、滋父宅にては畳六枚全部、蒲団及御正月祝ひの餅に至る迄血に染まり、

七つ井側の七つ井側の産安の水

藤野氏は絶妙の節まわしでこの歌を歌ってくれた。氏の記述を拝見していると、伝承が変容して行く過程がよくわかる。「霊道」は「レイロー」というのである。藤野氏は幼時、塀の上からこの道に放尿し、父母からきつい叱責を受けたという。晴明が歩いたゆえに聖なる道である。しかしその霊道も拡大舗装され、殿側の井戸ももはやその舗装の下に埋められている。霊道を登りつめた所に、胸までの高さほどの自然石があって、その片面に丸い月の輪が刻み込まれていた。文字は刻されていなかったが、伝承ではその石のことを「勝門の姫命」と言った。晴明の奥方であるという。そしてその石の両脇に小さい二個の石があり、それを晴明の二人の子と言った。思うに「勝門」は「唱門」ではあるまいか。しかし、その石も、すでにどこかへ埋められてしまつて跡かたもない。

泊地域内には、現在差別を受けている地域と受けていない地域とがある。しかも、それは道ひとつを隔てて地つづきである。いま前者の地域をAとし、後者をBとすれば、殿側の井戸、それから霊道を経て勝門姫の月の輪石に到ったコースはA地域内にあり、大日堂ならびに寺中が居住した地域はB地域内にある。A地域住民は浄土真宗西本願寺派浄円寺門徒、B地域住民は神道、あるいは桂木寺の門徒

如何共手のつけ様とても無」かった。

正月の平安な時間は、夕刻にいたつて血の惨劇によって破られる。「餅」は神人共食の「ハレ」の食物であり、「血」は庶民の心意の世界では「ケガレ」であった。正月早々、衝撃的なかたちで現われる「血染めの餅」に、私は「ハレ」と「ケガレ」の共存を象徴的に見て、はたと立ち止まる。秀一の転機の年の記録は「ハレ」と「ケガレ」の共時存在から始まった。

この年の正月は、郡役所からの指示により秀一は足留めを食っている。その内容はのちに明らかにするが、このため秀一は漂泊しない。自村内の劇場自立座で浪花節劇を見物したり、近村からの口演依頼に応じたりしている。口演の場での読物は「小栗照手姫貞女鏡」「柳生の誉」「三州おぎん小ぎん」「五郎孝子伝」「三莊太夫」等である。口演の依頼なき日は門付けに廻った。すなわち二月十日、「葛の葉取より電車に乗り、(夕刻)六時より八時まで堺市内を廻りしも、寒さ烈しく、ようやく金四九銭を稼いで帰る」二月十五日、「近村は何れも旧小正月とて紋日なれば、午前十一時頃より出かけ、大津町を午後五時まで門付けに廻り、金二円五九銭稼ぎ帰宅」十六日、「午前十時頃より出かけ、国分・穴師村・大津町等の一部を午後五時三十分迄廻り、金二円四三銭稼ぐ」以上のごとくである。

二月二十五日、「達田秀一なる者、当郡の善行者とみとめし故、来る二十七日十時に相違無く当郡役所へ出頭致さすべし」との郡長命が村役場に届いた。

二月二十七日、達田秀一は「下には白糸りの肌襦袢、上にはモスリンの長襦袢、あひには銘仙緋に黄八丈の肩入れなせし下着、上には黒羽二重、我家に伝ハる定紋丸の中に三つ檜葉の三つ紋付き、厚板帯を二枚かるたに挟み、博多平の袴を着け、黒羽二重の三つ紋付きの羽織、帯の間にたしなみしは、予て親子同様に御厚意に預る井口関蔵殿よりゆづられし銀かわの十六形なる時計、胸部に佩用せしハ、昨年赤十字へ加入、正社員と列せられ、其砌日本赤十字社より拝領相成りし社員の記章をかがやかし、白き足袋、表付きの下駄に身を乗せ、白扇右手に」泉北郡役所にむかつて出発する。「ハレ」の装束である。「席場にハ泉北郡三十九ヶ長村長等御列席の御目通りに於て、郡長殿より御讃嘆に相成りし上、御手づから善行証書に金五円等拝領」した。

足留めが解消され、秀一の漂泊が始まる。三月一日正午自宅出発、神崎村加島方で二夜口演した。読物は「貞女美談照手姫」「三莊太夫」等。集金初日四円、第二夜三円一〇銭。三日夕方、提灯を用意し、程近き常光寺村内を九時迄門立ち口演に廻り、金一円三八銭を稼いだ。

宿」した。

行路の途中に、生者必滅会者定離の浮世模様が織りなされる。そして問題の三月二十四日が来る。その前日、二十三日の日記から見てみよう。

三月二十三日、天気晴天。岡山公園を見物せんとて宿を出る。日本三公園の一に数えられただけあって、その眺め筆紙に尽し難く、今日は実におだやか、殊に春の彼岸なれば、我を忘れ四方の景色を見物していたところ、居合わせし売薬人と出会った。売薬人は旅行携帯薬として熊の胃胆、水食あたり・二日酔・目まひ・氣つけ等の良薬、一員定価拾銭故御求相成度と勧める。我は只今至極壯健にて薬品の必要なしと断りしもなかなか聞き入れず、余りの勧めに氣の毒に思い、余は子年の貯えの謬もあり、一員買ひ求めて帰宿した。夕方より毎夜の如く市内を廻り居る折しも、去る大正四年十一月伊予国道後湯町いかり屋方にて名残り惜しく別れし松寿軒八千代等三人に思ひがけなく出会った。色々物語ること一時間余、かくては果てじと、八千代殿等は梶原方に滞在中とのこと故、明日当地出発備中方面に行く道すがら、梶原方を訪ねゆるると物語り合う約束をして別れた。今夜は漸く金八七銭五厘の稼ぎ。

三月二十四日、早朝より烈しき雨。されど当地に逗留して見込無し。今日は「ハセ」という町まで行かんものと

三月四日、さらに山陽道地方を巡業致さんものと須磨町に向かったが、「夏頃なれば賑ハしく、又見込有る処なれど、何分当時の寒さの折柄、実に淋しく、町内を門立ちに廻りても宿泊料を儲け得べき見込無けれども、身体も勞れ居れば、不止得、安宿播磨屋へ投宿」した。夕方町内を廻らんとせし処、幸い同宿の人等の申込みにより、「柳生の膏」「俊徳丸」をつとめ、実に好人気。一円五〇銭を得た。

秀一の旅はつづく。明石・加古川を経て、三月八日、姫路到着。九日、梅ヶ坪遊廊等十一時まで廻り二円七九銭五厘、十日志曾町芸妓屋を十時まで廻り一円九三銭五厘稼ぐ。このようにしてさらに相生町まで歩を進めたが、そこで彼はゆくりなく旧友梅光の妻なりしみつ殿と出会った。みつは梅光と別れ、姉川（ちよたま）好丸（こうまる）という人の妻となり、夫婦連れで地方巡業の途中であった。

十七日、四里の道を歩いて上郡に到着した。「妻すみえの実父たる溝口弥蔵と云ふ人、須美枝五才の時に死去せし由なれど、此人は当地の出生と予て聞き及び居たり。定めし縁者も有ればと尋ねし処、最早親族等ハ悉く死に、残るは此人の縁者中島竹松と云へる人だけなりし故、竹松殿方をおとづれしに、折悪しく主人ハ不在にして、留守を預るは六拾才を過ぎし盲目の母唯一人故、如何共詮方無く、依而早々に当家を出発し、当町の内新町安宿浮世屋方へ投

て、途中梶原方へ立ち寄り、八千代殿の室に通じ、久々に酒酌みかわし四方山話。八千代殿の話に「ハセ」へ行かば見込なし。まわり道なれど、当家より約二里隔てし「せの」と云ふ町は尤も見込ありと聞き、今日は「せの」まで行かんものとて、八千代殿等と名残り惜しく別れる。

「未だしとく降る雨を洋傘にて凌ぎつゝ、約一里程進みしと思ふ折柄、俄に目がくらみ身体の様子は急に變じ、とても一歩たり共進まされず。遂に道端の草の上にとっかりとへたりし処、益々身体に変状をきたし、其苦しき事如何共筆紙に尽し難く、今にも落命なす折の苦しきは斯くやと思ふ有様。尚も烈しく降る雨にて身体はぬれ風の如く相成るも、我身は苦しくて如何共詮方無く、嗚呼情なき事かな、最早此所に於て死なねば不成事なるや。何地にて死ぬるも是れ前生よりの定まりし因縁事とは云ひ乍、我今此場にて死なば、何人様は故郷の祖母や両親に知らせ下さる事ならん、……祖母且又両親の野辺の身おくり致する迄は死にたくない。嗚呼願はくば南無阿弥陀仏日本八十五ヶ国津々浦に鎮坐ます神々様、何卒此急死（きんじ）一生の身の上御救ひなされて給へかしと、苦しき中より諸仏諸神に御願ひの折しも、心づきしにはほんに昨日岡山の公園に於て買ひ求めし熊の胃なりと、……小員に入れし熊の胃を残らずなめ、其場にて約一時間余も休み居りし処、諸仏諸神諸菩薩衆の御

利益なるや心地もよろしく相成りし故、忝として此場を出発して向ふへ進まんとすれば不思議にも何となく進まねず、然るに後へ帰らんとすれば何事も別に変わりし事もなし。実に不思議の次第なり。」

かくて秀一は杖をかえし、早々に帰郷するのである。

達田秀一が書き遺した別の資料、大正十四年七月廿五日『真宗宣伝会所録』と題する文書の冒頭を摘記する。

「抑々吾十二才の歳、即ち明治参拾四年六月上旬より、遊芸宮川曲丸の門に入り、あはたら経を学び、翌参拾五年十月二十八日より大阪府東成郡城北村大字荒生出身仲間勇松事将連節（只今改良浪花節と云）宮川安丸を二度目の師匠と仰ぎ、芸名を安丸と改め、後明治四十四年九月師の名を継ぎ、……其より他の同業者と共同事業致居しも、大正三年一月下旬より老後の生活安定を保たんが為、……単独にて諸県を巡業す。然る処、其歳三十才、即ち大正八年三月二十四日に至り、岡山県に於て心臓病にて遂に生命危篤に陥りしも、御蔭にて全快以来娑婆の無常を觀じ、浄土真宗信仰に入り、後世のみならず今世より御救ひに預り、歎喜の御念仏諸共奏敷暮す内、大正十四年七月二十五日大坂府泉北郡忠岡村正覚寺住職本派本願寺巡回布教使安明敬勝師の余興として、大坂市東成区中本説教所へ出演親鸞聖人伝講演せし処、御蔭様にて好人氣、……遂に中本説教所院

主栗木教照師の御尽力にて真宗宣伝浪花節講演として、……大正十三年五月十日日本派本願寺法主御代理大谷尊由師より御剃刀玉はり、頂きし法名辻田積良善と改め、全国各寺院より招待を受、自身も喜び人にも善ませ、自信教人信の日暮しさせて頂くことハ、身分に余りし果報者と喜びの余りいさゝか茲に記す。尚日誌簿には吾幼年時代の事柄の荒まし及び大正二年一月元日以来の日誌委敷記載せし故、今を略す。以上は昭和三年二月十四日の記載である。つづいて翌十五日の追て書きがあり、それには「然に今日法専寺様の御言葉には、真宗宣伝としてハ浪花節ハ最早從來あり来りし事、其に就てハ濁りし泥の中より清浄の蓮華ハ咲、今も自己の心中は泥の如く濁りに濁りし此心中へ、蓮花の如き清浄の仏ハ入して下さる其有がたさを思ひ、今より浪花節を蓮花節と改良せらるべしとの言にて、今日より真宗宣伝蓮花節と改良す」と記されている。

「幼年時代の事柄のあらまし及び大正二年一月元日以来をくわしく記載せし日誌」は未見であるが、大正八年三月二十四日の心臓発作を境にして、達田秀一に転身があり、それを契機に彼は数年後名も積良善と改め、真宗宣伝師としても「ばら法然・親鸞・蓮如の一代記を語り歩いた。このことは大正十四年七月廿五日以降記載を始めた幾冊かの『真宗宣伝会所録』（会所演題記録）によっても明らかで

ある。

転身以前の秀一は「小栗判官」「三莊太夫」「俊徳丸」等を語り歩いてきた。これらの台本はいまのところ発見されない。あるいは昭和七年以前の日誌類などとともに、秀一が焼き棄てたことも推測される。したがって、その詞章内容は明らかにし得ないが、この三つの主題はいずれも中世説経節の中核をなす五説経中のそれである。説経節の後世の発展として、その系譜をひくものだとすることは言えると思う。

漂泊の芸能者達田秀一の、定住のムラは南王子であった。そのムラに生きる秀一が、その折々の村人の目にどのよう映ったか。いま、ふたりの古老からそのことを聞くことにする。

「ずっとこの土地で暮していた。地の生えぬきですわね。説経の秀やんというて、村の人はみな尊敬してたね。ちょっとしたホンコさんやったら、うちへ来てくれへんかい。たかて、西教寺へ先きに言うといてちゅうよなこと、非常に西教寺さんを立ててましたね。絶対に西教寺さんの先きには行かなかったね。一段下って……。難儀してる人にはお布施なんか取らん場合もあった。とにかくいったん受けとって、置いて帰りますわ。『もう頂いてあるわ』こういう調子でしたわ。そやから一般的な人は好くんです

わ。ほてわが結構かというて、そうでもないのに。村の生活から見たら中以下ですわね。はじめは六畳一間ぐらいの家で暮してたね。私まだ二十四、五のころ、私の家でお勤め済んでね、最後にご文章でっか、ありがたいの読んでね。

『親戚のよしみでちょっと残れや』ちゅうよな調子で、それから節つけて、切れ目切れ目に仏壇の鉦打ちになるんですわ。そこからまたお説教ですわ。お説教ちゅうても、世間一般の苦勞話がよく知ってるからね。そういう話をまじえて、ほて落ちつめ仏教の方へくどいて行つた。この落しが上手やった。『ナマンダブツ』て言わないかんようになっしまつ。——これは明治四十一年生のA氏の話である。

大正十二年生のB氏の話はまたちがう。「お経を浪花節に託して語ってまわった。旅が多かったんやな。いろいろ知恵しほって浪花節の中に織り込んだり、法然上人か、そういう人の教えをふりまいて、庶民にわかるようにして、いろいろ工夫をしてきた人やないかと思うんやで。とにかくわしらも聞いたけど、歌で言わはったんよ。わしらつまらん生まれやからよ、お寺なんかよう呼ばんやろ。ほいたら来てくれる。お勤めしてから、こちらむいて、お説教のかわりに歌いはったよ。うちの母親は『乞食坊主、乞食坊主』というた。『あれでも呼んどけよ』というわけや。灰色みたいなケッタイな着物きてくるわけや。ここの、ヒモ

みたいな掛けて。頭は坊主や。道歩きながら、『ダバンダブ、ダバンダブ』といっしょく(ひっきりなしに)そない言うてたよ。とにかく変わったおっさんやった。村の人は『ダバンダブのおっさん』というた。

達田秀一のムラの中における階層的・心理的な位置がよくわかる。しかし、A氏とB氏との年齢には、ほぼ十数年のひらきがある。階層上の微妙なちがいもあるであろう。が、前者を昭和初期の話とすれば、後者は少なくとも昭和十年代の話になる。両者の間のこの恐るべきズレは、何に起因するのだろうか。

☆

波平恵美子は文化人類学の角度から、柳田民俗学の「ハレ」と「ケ」の構造に問題を投げかけた。すなわち「ケガレ」の提起である。<sup>(15)</sup>しかし、「ハレ」「ケ」「ケガレ」をそれぞれ分析概念として三極に並列対置し、それを手がかりに三つの村落における民間信仰の構造を分析してみたところ、それだけでは何ほどのことにもならない。それら三つのそれぞれのムラが、社会的にどのような位置に置かれてきたのか。さらに「ハレ」と「ケ」の対置の中に「ケガレ」を持ち込むのは、どのような文化的问题意識からか。この二つを明らかにしないかぎり、知的遊戯に終る危険性がある。

したこの架空の世界では、だから「ケ」の世界からの「棄老」という悲劇が出現する。つとに柳田が遠野のムラのデランダ野の伝承の中に捉えた悲劇である。<sup>(18)</sup>親を棄てるために、ムラは「ハレ」の儀式を必要とした。「お山へ行く作法は必ず守ってもらいましょう。ひとつ、……」大きなかめが目の前に置かれ、人びとは神人共食のどぶろくを茶の作法のように飲みまわす。今村のカメラは、それをおりんの目線の高さから見すえていた。それ以上からのフカンでも、それ以下からのアオリでもない、まさに日常の目線の高さから捉えたのである。

「ケ」が変われば「ハレ」も変わる。そのことを忘れてはならない。「常民」の生活(ケ)におけるタブーであるゆえに、いくばくかの畏怖をこめて「ケガレ」とした。「ケガレ」は「ケ」からの「離れ」——つまりは「常民世界」からの遮断・断絶である。前回のこの拙論で、私がとくに被差別部落の年中行事に着目し、「常民世界」を基準とする日本民俗学の年中行事の円環に被差別部落のそれを重ね合わせ、その欠落と変容と独自の行事を問うたのも、以上の問題意識にもとづく。私はさらに次回の論で、おなじ被差別部落においても、ムラの中の階層によって、いちじろしくその年中行事の内容が変わることを言うであろう。柳田は、そしてとりわけ折口は、変革可能な「ハレ」を絶

波平が「ケガレ」を突きつけて行った裏には、それだけの衝迫があった筈である。ゆえに「ハレ」「ケ」「ケガレ」は、もともと二極並列の概念ではあり得ない。だから波平が「ケガレ」の具体的な側面」に目を向けて、「ケガレ」の逆転というか、ケガレの二律背反的な、アンビヴァレントな、そういう側面」に興味を移し始めたのは当然の帰結であった。この関心は、もともと柳田がその学の発足の当初において、すでに持ち合わせていた関心である。

「ハレ」と「ケ」というとき、柳田はそれを「常民」の生活の中にとらえた。しかし、この二つの概念は、元来は相反する主体から出てきたものである。「ハレ」は「宮廷用語であったものが民間に展開してきたもの」、「それに対して、ケというのは伝統的民俗語である」「ここに、うらはらの関係に立ちながら、柳田先生と折口先生との間にハレ観、ケ観に関する見解の一致があった」とする坪井洋文の指摘は重要である。柳田も折口も、肝要の所で「ケ」の本質を歪曲し、みずからの都合によってその具体を捨象していた。

私は「ケ」を、具体的には「生産」と「生殖」であると考えている。この点で私は、今村昌平が描いた映画『檜山節考』<sup>(17)</sup>に感動した。今村は執拗なりリズムの眼で、そのような「ケ」の世界を描いた。幾百年にわたって重く実在

対化し、その絶対の物指しで、庶民の生活を裁断した。

「ケガレ」の導入は、この物指しへの反措定である。柳田が『遠野物語』の冒頭に書いた「これを語りて平地人を戦慄せしめよ」のコメントはこの意味であった。この意味でなければならなかった。そこでではじめて「ケガレ」と「ハレ」の関係が問われるのである。

鉢叩はもと被差別の民であった。「ケガレ」として見られていた。かつて被差別の民の蟬集した大日寺寺中を含むB地域が差別から抜け出て、晴明伝説を内包するA地域に差別の桎梏ががぶさる事実。泊地域の被差別の歴史については、なお解明しなければならぬ重層するいくつかの課題があるが、私はうらぶれた大日堂に京のうらぶれた空也<sup>(19)</sup>堂を重ね合わせる。一方「朱雀天皇」の伝承を土御門家から出たものと見、唱門師が何時の時期かこの里に定着したとの仮説を立てる。さらにその上にかぶせてA地域を規制した本願寺の体質をも思うのである。天皇家との結合を言い、「ハレ」の紋章や系譜に固着する限り、「ケガレ」のエネルギーは萎縮するであろう。

南王子村を斜に南北に貫通する小栗街道は、北上して「舞」を通る。そこにはかつて舞太夫がいた。芸能をもって聖神社祭祀に奉仕したという。<sup>(20)</sup>さらにその北にも「シユク」があった。「舞」にも「シユク」にも、いまは差別はあ

とかたもない。空也と大日の二つの堂をうらぶれさせた社  
会構造の変化が、もはやその上層としての差別觀念の存在  
を必要としなくなったとも言い得る。しかし、今日の差別  
からの解放の課題は、このような自然消滅の關係でなく、  
「ハレ」と「ケガレ」との緊張關係の中からこそ生み出さ  
ねばならない。そのことによって、人間と文化を変えね  
ばならぬ。

郡役所に出張する遠田秀一の「ハレ」の装束は、私がこ  
こでいう「ハレ」ではあるまい。まして転身以後の彼の真  
宗への没入。彼がしきりにこだわる「本派」、「院主」、「法  
主」……、そして村人A氏とB氏のふたりの目がとらえた  
昭和初頭とその十年後の秀一像の落差を思うのである。

「ハレ」の強調は「ケガレ」への差別を強化する。秀一  
はみずから首をしめているのである。この際「ハレ」をも  
っとも強調したのは、本願寺ではなかったか。

差別の構造を考える場合、いまひとつの重要な要素とし  
て被差別部落と農耕社会(定着)との関連の問題があるが、  
それは次章で問うことにする。

(1) 『定本』九。

(2) この世に怨みを残して非業の死をとげた人の靈魂を鎮め  
る信仰。柳田がのちに言う祖霊神とは対立する神觀念であ  
る。

(3)

『部落解放研究』第四三号。

(4) 「踊の今と昔」(『定本』七)。これは「毛坊主考」に  
先立つ三年前、一九二一年に書かれている。

(5) キリスト教以前のロシアの民俗に取材したバレエ音楽。  
一九一三年初演。

(6) 『ケガレの構造』一九八四刊。

(7) 「現代科学といふこと」一九四七(『定本』三十一)

(8) 藤垣林『空也上人と未流』一九七一、空也會但馬支部刊  
の小冊子。

(9) 一九八三刊。

(10) 青山恭子「文化を創造する力、再生する力」(『使者』  
2、一九七九夏号)、ならびに南王子水平社創立六十周年  
記念誌編集委員会編『吾等の叫び』一九八三刊等。

(11) 現在の南海本線高石駅。

(12) 先祖の靈を供養する法事。

(13) 南王子村の檀那寺。浄土真宗西本願寺派。

(14) 前出『ケガレの構造』。

(15) 桜井徳太郎・谷川健一・坪井洋文・宮田登・波平恵美  
子、共同討議『ハレ・ケ・ケガレ』一九八四刊。

(16) 同前書。

(17) 一九八三、カンヌ映画祭グランプリ受賞作品。原作深沢  
七郎、監督今村昌平、主演緒方拳・坂本スミ子。

(18) 『遠野物語拾遺』一九三五刊。(『角川文庫』所収)

(19) 近世をつうじ、諸國の唱門師(巫祝・祈祷・卜占等陰陽

の道を業とする者)を一手にその支配下に置いた家元的存  
在。安倍晴明を元祖とすると自称する。十年前、私は世間  
から「院内」と称されている奥丹後のあるムラで、土御門  
家発行の唱門師の許状を見たことがある。しかし、このム  
ラには晴明にかかわる伝説は傳承されていなかった。な  
お、その時たまたま、このムラの青年と他のムラの娘との  
間に、婚姻話が難航している最中であつたことを付記して  
おく。

(20) 「舞太夫式人あり。信太明神祭礼之時、役義相動る。諸  
役赦免陰陽師四五人あり。曆國中に出す。……舞太夫あり  
故、舞村と云。元禄九年の奥書ある文書を嘉永五年に写し  
た讃岐氏文書。(『和泉市史』下巻、史料編)

(21) 大阪府立岸和田高等学校所蔵の古地図ならびに古老の伝  
承による。

### 三 「常民」と被差別部落

「毛坊主考」のちも、柳田は「俗聖沿革史」<sup>(1)</sup>を書いて  
いる。これは一九二一年の執筆である。つまり一九一四年  
から一五年にかけて書かれた「毛坊主考」を中にはさん  
で、柳田はその前後、一九一一年に「踊の今と昔」を、一  
九二一年に「俗聖沿革史」を書き、この三作は一貫した主  
題に貫かれたつづ、彼の思考の深化発展を示している。

「踊の目的、……之を統貫するものは内には御霊冤病の  
思想なり。外には即ち金鼓の響なり」<sup>(2)</sup>との視点から、盆踊

りを発条として、「毛坊主考」で「ケガレ」の世界に踏み  
込んだ彼は、「俗聖沿革史」で「俗」と「聖」<sup>(3)</sup>、つまりは  
「ケガレ」と「ハレ」のからみ合う世界に直面すべきであ  
つた。しかし彼は勸進聖・廻國聖・高野聖・三昧聖・鉦打  
と謂ふヒジリ等、いわゆる「俗聖」の沿革を言うたにとど  
まり、それらの「ヒジリ」が「官寺勸願所の恩恵に洩れた  
偏卑な地に於て」民衆とどういう關係を結んだか、あるいは  
は「ヒジリ」が「官寺勸願所」とどういう桔抗關係にあっ  
たか、そのダイナミズムを追究しようとはしない。のみな  
らず彼のこの仕事は、やがて地蔵堂の絵馬のように、未生  
のままに問引かれる。この仕事を中絶に導いたものは何  
か。そのことについて考えることにする。

一九二一年(大正十年)は柳田四十七歳の年である。こ  
の年の正月一日、彼は鹿児島県佐多岬の南端にいた。五日  
早朝、柳田は沖繩に上陸した。沖繩との出会いがいかに柳  
田を震撼したかは、その年の度々の沖繩に関する講演、そ  
して翌年の南島談話会の設立、一九二五年『海南小記』の  
出版によってその深さが知られる。この年のいまひとつの  
大きな動きはジュネーヴ行きである。これは国際連盟委員  
として、会議出席のための旅行であつたが、これを契機に  
彼はエスペラント語の勉強を始めた。そして翌二二年のヨ  
ーロッパ旅行、さらに翌二三年の二度にわたるイタリヤ



ともにおしどり、つれて行く」(泉大津)、「ひよひよと、鳴くはひよどり、鳴かぬは池の、おしどり、ヨソノヨソ」(泉南熊取)が収載されており、多分昭和十年代の採集であったと思うが、いずれにしてもそれは歌詞だけで、その曲節はいまとなっては不明である。私は隣接地域と南王子のそれとを対比したく、大越氏がかつて採集された泉大津のその田植唄の残存を求めて、いくたりかの古老を歴訪した。しかしいまのところ、泉大津ではもはやその歌は消えたかに見える。古老の記憶の中にもその歌は残っていないかった。

仲間たちにも依頼して、私は広く泉州地方一円にこの田植唄の残存を求めた。けれど、いまのところでは一九八二年に坪井和子が貝塚嶋村の古老阪田オトメさん(明治三一生)から、南王子村のそれと同一歌詞の田植唄を聞きとり得たのみである。しかし曲節は、当然のことながらかなり違っている。民謡の節まわしは、すべて歌い手の気持ちやその時々条件によって微妙に変わるものである。

以上のことから、次のような推定がゆるされるであろう。中世『田植草紙』に記載された「京へのほれば……」の唯し田の歌は、とりわけその歌詞の中の「ひよひよと……」のくんだりが愛好されて、デフォルメされながら、かなりの範囲にわたって、さまざまのヴァリエーションをもつ

て各地方にひろがったこと。なかでも最終的に煮つまったその歌詞の一群は、泉州地方でとくに普遍的に現われ、それはつい最近まではかなり広範囲にわたって古老の記憶の中に残存していたこと。そしてその残存が、他の地域では比較的早く消えたのに、被差別部落ではまだかなりの密度で残存すること。以上三つの推定である。

「ひよひよと……」の田植唄は、いまならまだ南王子ではかなりの数の古老から聞くことができる。私は「ひよどり」と「おしどり」のイメージを対置して、「動」と「静」の対置のその奥から切実の訴えを照らし出す、この映発のみごときが、それに先行するどの歌詞よりも的確な照応効果をもち、最終被差別部落の仕事の中で煮つまり、そして残存したことに人間として感動する。それにしても伝承が急速に消えて行く現代社会の中で、農耕を基盤とする中世以来の田植唄が被差別部落に残ったということは何を物語るのだろうか。被差別部落の民は「常民」か。「非常民」か。柳田國男に聞きたい。

移り気な私の目は、こんどは柳田が避けておった「間引き」に移る。私たちのフィールド・ワークのかぎりでは、目をおおうような過去の部落の「悲惨史」の中で、しかし「間引き」の話は皆無に近かった。たとえばこれも南王子の例で言えば、『ある被差別部落の歴史』の著者は、

間を置いて……「ほやけど、やっぱり、出世したら出ていくな」とポツリとつけ加えた。

仲間意識のゆえに、ひもじい子はなかったのである。まさに「呪はれの夜の悪夢のうちにも、なほ誇り得る人間の血は、涸れずにあった」。そしてさらに、私の仮説を付け加えれば、被差別部落の大多数の民に、耕すべき土地はなかった。土地を減らすことなく子に譲るためには第二子以下は重荷であったが、譲るべき土地を持たぬ部落民に「間引き」は必要でなかった。被差別部落の民は「常民」か。「非常民」か。

人生通過儀礼のうち、葬送の習俗を見よう。死者を棺に入れる時、「こんど生まれる時は、もつとええとこへ生まれてこいよ」と言うて蓋をしたと、浄土真宗僧侶の某氏から聞いたことがある。そこには多分の修飾が加わっていると私は思い、その話にはなじめなかった。しかし南王子村では死者が出たときは、かかりつけの散髪屋を呼んで死者の顔を剃り散髪をして、女には口紅を塗るといふ。あの世への「旅立ち」が、「ケガレ」の側面を持ちながらも、同時に「ハレ」であったことがよくわかる。「死」は晴れやかなものへの旅立ちであった。年中行事について見ても、一年を盆と正月で二分し、祖霊神を迎えるという視点から二つの行事の類似を言う民俗学の両分説にも疑問がある。

「ふえつづける村人口」について、「被差別部落の人々のみが、絶対とまではいわないにしても、墮胎・間引きを行わなかったこと」を指摘し、その一因として「浄土真宗に対する真摯な信仰心」を挙げている。浄土真宗が地域住民全体に対して、それほど大きな影響を与えたとは私には考えられないが、少なくともつぎのことは言い得る。酒井健吉氏(大正十二生)は私に語った。——「極道息子できるやろ。悪いことばかりしやがってと思たったかてな、警察へ訴えることもなければな、みんなでそれでもかこんだで。差別はしてるんやで。してるけれども、やっぱり、いざという時になつたらかこんだな。よそから逃げてきた人でもかこんだな。見捨てることできへんのやな。そらそらや。わし学校へ行くのにやな。『おかはん飯ないやんけ』とおがりたおすんやけ。』となりで借りてこい』というて、ほいたらもう隣りのおばちゃんやな、自分とこでなければ炊いて、いま食わそと思てる奴、持ってきてくれるな。自分の子に半分減らしてでも、そんなことが普通やったもん。泥棒して逃げてきてね、警察追いかけてくんのや。ほいたらもう押入れの中へかくしてやな、『そんなもんあるかい、なにさらしてけつかるんや』て、警察をばばろくそに言うてな、……そのまま居ついてな、ここの娘と結婚……。多いわ、そんなん』酒井氏は複雑に笑った。しばらく

「一年のうちでもっとも大切な日はいつですか?」との私の問いに、多くの被差別部落の古老たちから返ってきたのは、異口同音に「盆ですな。盆おどりですな。」という答えであった。正月に餅をつかなかった家、門松を立てなかつた家は多くあったが、盆おどりに加わらぬ村人はいなかつた。村をあげて、夜を徹して踊りあかした。その明るさは忘れられない。たとえば信太山盆おどりの晴れがましきは、大津おどりにはない。酒井健吉氏は言う。「私の子ども時分に、母親に小遣いせびりますんや。貧乏やからお金はないんや。それでも盆前になったら一〇銭あるいは二〇銭と、『盆要り』というのがまわってくる。これだけは絶対にかざるな。この金だけは、家が食べんでもかめへん、この『盆要り』だけはさわるなと、親はしょっちゅう言うておった。どういふことかと、やっぱり人の中に入れないわけですわ。入って行くことだけへん。まあ、さえぎられしてきた。しかし、これを一生懸命やることによって、人がおれたちを見に來い。自分は、行けんけど……このあらわれやというふうに思うんですね。」

「ケ離れ」の構造が実に明確に現われているのではないか。盆おどりは御霊への畏怖から始まったと、たしか柳田は書いた筈である。民が御霊の側に立つとき、底抜けに強烈で、明るい畏怖もあるのである。それがいつ、平安な祖

霊とすり変わったのか。盆おどりが来たるべき農耕豊穡の予祝の願いをも内包するならば、土地を持たぬ被差別民はなぜあれほどまでにムラをあげて狂熱的に踊り抜いたのか。被差別部落の民は「常民」か。「非常民」か。柳田国男の遠大な業績にもかかわらず、「常民」から派生した「非常民」という概念は、人間と文化に関して言えば階上の沙汰というほかはない。

(1) 『定本』二十七。

(2) 「踊の今と昔」(『定本』七)

(3) 『定本』別巻5の年譜、ならびに鶴見和子編『柳田国男集』(『近代日本思想大系』14)の年譜によった。

(4) 『定本』四。

(5) 中世、中国山地に流布した田植唄(離し田の歌)を集めたもので、室町末期から安土桃山期の成立と見られている。

(6) 明和九年(一七七二)刊。全国六十八か國の農村を中心とする近世民謡を集めたもの。

(7) 私は資料の整理がわるく、いまここにその採集年次を明記できない。正確な資料名・年次等については次回の拙論で補完したい。なお、「ひよひよ」と類似の田植唄は、南王子だけでなく、現和泉市の山手寄りの地域でもかつては歌われていたという古老がいることを、私は一九七二年ごろある人から教示されたが、その古老に会って確かめる暇もなく、徒らに年を過してしまった。後悔とともに付記

しておく。

(8) 盛田嘉徳・岡本良一・森杉夫著。副題、和泉国南王子村。一九七九刊。

(9) 大島建彦氏の「信仰と年中行事」からは目をひらかれることが多かった。しかし、年中行事一般を通じて、「望ましいことを望む」「厭わしいことを避ける」という二つの動機が区別されるとして、「祖霊信仰と御霊信仰」を分ける考え方には同じがたい。被差別部落の盆送りには、まさに祖霊への鎮魂歌であった。その意味で「『部落』差別されたものにとつて、祖先崇拜||家永統の願い」が、かつて成立させたのか」とする有泉貞夫の「柳田国男考・祖先崇拜と差別」にも、いままじ具体的に即した検討を加える必要がある。この二つの論文は重要であるが、回を改めて考察することにする。

(未完)