

# 日本民俗学における大田植研究の成果と課題

## Achievements and Problems in Researches on Otaue (大田植) in Japanese Folklore Studies

高 野 宏

### I はじめに

#### (1) 問題の所在

柳田國男が『民間伝承論』(1934)、『郷土生活の研究法』(1935)などの書物を刊行し、日本民俗学(以下、民俗学)の確立を図ったのは昭和初期のことである。そこでは、庶民(常民)が文字以外の力によって保留してきた民俗事象を学問の対象とすること、日本各地の民俗事象にみられる地域的差異を手掛かりに「日本人」の生活史・精神史、民族としてのアイデンティティ(精神面・心意面における特色)を明らかにすること、という民俗学の目標や方法論が述べられている<sup>1)</sup>。それは、文献史料に依拠する歴史学との対抗意識から生まれた「新国学」と呼ぶべきものであり<sup>2)</sup>、海外を主なフィールドとする人類学とは違って、研究対象を日本に限定した文化研究、すなわち「一国民俗学」でもあった<sup>3)</sup>。

また、この学問的確立の時期と時を同じくして、民俗学の研究者同士を結び付ける組織も発達していった。まず、1934(昭和9)年から3ヵ年をかけて、統一的な調査項目を用いた、全国規模の山村調査が行われた。これは、民俗資料を収集するために行われた我が国初めての合同調査であり、木曜会のメンバーを中心に<sup>4)</sup>、日本各地の郷土史研究家が現地調査にあたった。そして、翌年の1935(昭和10)年には、柳田の還暦を記念して開催された日本民俗学講習会をきっかけとして民間伝承の会(日本民俗学会の前身)が設立されるとともに、その機関紙『民間伝承』が刊行されるようになった。以後、度重なる合同調査の実施<sup>5)</sup>、調査報告書の出版、地方民俗学会の設立などを通じて研究者や組織の規模は拡大を続け、学問としての地位は向上していった<sup>6)</sup>。第二次世界大戦後においては、柳田を実質的な指導者として民俗学研究所が設立され、そこから多くの研究成果が生み出されるにいたった<sup>7)</sup>。

このように、民俗学は柳田國男によって生み出され、彼の強い影響力のもとで発展していった。そのことは、研究成果の面からも、組織の面からも、1960年代まで変わりはなかったといえる。事実、「日本人」の生活史・精神史、アイデンティティの解明は、依然として民俗学の中心的なテーマであり続け、柳田の『日本の祭』(1942)や『先祖の話』(1946)、そして『海上の道』(1961)へと続く「固有信仰」研究は、そうした問いに対する欠くべからざる研究成果であった。また、とりわけ歴史学との

対抗関係において成り立つという学問上の性質も、外部からの批判はあったにせよ<sup>8)</sup>、この時代までは本質的に変化がなかったのである。

しかしながら、1962（昭和37）年に柳田が死去すると、それまで民俗学を支えていた方法論や基本概念が次々と再検討され、民俗学のパラダイムは急速に変化していった。具体的にいえば、第一に、民俗事象の地域的差異からその時間的推移（生活史・精神史）を推測する、民俗学の方法論（比較研究法・重出立証法）に対する批判がなされたことである<sup>9)</sup>。「一国」を対象とする民俗学の枠組みは、これによって理論的な根拠を失うことになった。そして、第二には、民俗学的研究における文献資料の有用性が主張されたことである<sup>10)</sup>。これによって、「文献史料－民俗事象」・「歴史学－民俗学」という構図で維持されてきた学問的アイデンティティを維持することが困難となった。

その結果、現在の民俗学において主流になっているのは、民俗を村落などの社会組織（地域社会）が母体となって超世代的に受け継がれるものと看做し、特定の民俗事象の意味や変遷を当該社会における民俗総体・歴史的事象との関連性のなかで捉えようとする立場である。宮田登による地域民俗学の提唱、福田アジオによる個別分析法の提唱はその嚆矢であった<sup>11)</sup>。それらは、従来の民俗学が民俗事象を地域から切り離し、いわば「地域で（日本を）研究する」ものであったのに対して、「地域を研究する」民俗学として理解されている。

以上のように、民俗学は1970年代以降、大きなパラダイムシフトを経験した。今日でもその余波は収まりきっておらず、「柳田民俗学」に対する回顧、新しい民俗学の方法論・学問的アイデンティティの模索は引き続き行われている<sup>12)</sup>。そして、こうした展開を踏まえていえば、今後は方法論のごとき抽象的な議論が一層精緻化されることはもちろん、これまで以上に従来の民俗学の方法論に基づいて行われた、個別の調査・研究に対する再検討が地道になされる必要があると考えられる。

## （2）本稿の目的

本稿の目的は、上述の問題意識に基づいて、中国地方の大田植の習俗に対する既存研究（以下、大田植研究）を整理し、その再検討を行うことである。大田植の概要、ならびに当該習俗を対象とする理由は以下の通りである。

本稿で取り上げる大田植の習俗とは、主に中国地方の山間部に大正・昭和初期まで伝承されていた、特別な田植の行事である。田の神（サンパイ〔三拝〕）を祀り、稻の豊穣を祈願する目的があるとされ、集落の田植作業が一段落する半夏ごろに各地で行われていた。形式としては、田の神を降ろした田圃で代搔きの技巧を競い、その後、着飾った早乙女たちがサゲ（左下、田植唄を歌う田植の指揮者）による音頭と掛け合いながら、大小の太鼓のリズムに合わせながら苗を挿していく。その見た目の美しさ、賑やかさから「ハナタウエ（花田植）」や「ハヤシダ（囃田）」の名称で呼ばれ、農村の初夏の風物詩として長らく愛好されてきた。また、出雲・備後地方には「ウシクヨウ（牛供養）」や「クヨウダ（供養田）」の名称で呼ばれるものがあるが、それは田の神に加えて牛馬の神（大山智明権現など）を祀るもので、牛馬の安全祈願が儀式の目的に追加されている。

そして、こうした中国地方の大田植の習俗は、水田耕作地帯における典型的な稻作儀礼などとみられる事から、従来の民俗学の立場から多くの注目を集めてきた。それゆえ、これまでになされた既存研究の蓄積も極めて厚く、調査報告や記録の類を入れると収集しきれないほど存在している。こうした理由から、大田植研究を再検討する意義は大きいと判断される。すなわち、大田植の習俗は民俗事象として貴重な事例とみなされるので、それを本稿の対象として選定した。

なお、本稿で検討する研究成果は、論旨が煩雑になることを避けるために、次の2つの条件を満たすものに限定している。まず、1つ目は、民俗学における研究成果であることである。大田植の習俗は民俗学だけでなく、芸能史研究における研究成果のなかにも登場する<sup>13)</sup>。それらには大田植を直接の対象としたものは少ないものの、日本における諸芸能と大田植との関係性についての示唆が含まれている。しかし、本稿では先の問題意識との対応から、これらについては除外している。次に、単に習俗の概要（当日の式次第や表現など）を記録したものではなく、大田植やそれを行う地域や集団に対する考察や、同習俗に対する研究者独自の見解が含まれているものであることを、第二の条件とする。これにより、多くの記録資料は対象から外れてしまうが、それと引き換えにして、本稿の論旨を大田植に対する従前のアプローチの問題へと明確に絞ることができる。

以上の2条件を満たす研究成果を求めた結果、(A)柳田國男、(B)宮本常一、(C)牛尾三千夫と田嶽研究会、(D)折口信夫の各論者による大田植研究を主に抽出することができた<sup>14)</sup>。そこで本稿は、これら4名の研究者による見解・主張を中心に据え、そこに、(E)その他の研究成果を加えた5つのカテゴリーで構成する。次章以下では、それぞれに1章ずつを割き、彼らの大田植に対する研究成果と見解についてみていく（第Ⅱ章～第Ⅵ章）。そして、その結果を踏まえたうえで、民俗学における大田植研究に残された課題について言及したい（第Ⅶ章）。

## II 柳田國男による大田植研究

### (1) 大田植の発生・消滅のプロセス

大田植の習俗を学術的な立場から本格的に取り上げたのは、民俗学の祖と称される、柳田國男が初めてである。柳田は『都市と農村』（1929）、『日本農民史』（1931）において、日本の農村社会の変容を通史的に述べ、当時の農村が抱えていた問題（農村の疲弊、小作争議など）の起源を明らかにした。そのなかで、柳田は大田植の習俗を農村社会の変容と密接にかかわるものとして取り上げ、その全国規模における発生から衰退・消滅までの過程について言及している。そこにおける柳田の見解を示すと以下のように要約される<sup>15)</sup>。

①日本列島に渡來した「日本人」は山間部に村落を作り、小規模ながら稻作を開始した。

②人口の増加によって「日本人」は平野部に進出するが、それに伴って村落を防御する必要性が高

まる。莊園が林立する中世になると、とくに水田稲作を中心とする農村は、その実質的な經營者である名主（サムラヒ、長百姓）を頂点とする武力集団として組織された。

- ③そうした中世の農村において名主は地主であり、村人たちはその従属的な小作人であった。しかし、村人たちは預託された小作地を耕作するだけでは生計が成り立たないように仕組まれていた。すなわち、村人は一年のうちの何日間かを、名主の家のために働いてはじめて、一年間生活できる状態にして置かれたのである。これにより、農村における名主の求心力が保たれ、武力集団としての村落の性質も維持された。また、名主はそうした社会構造を末永く維持するために、末子への愛情を押し殺し、分家を控えていた。
- ④農村における「名主一村人」関係のなかで生み出されたのが、大田植の習俗であった。大田植は名主の手作り地に対する合同田植であり、村人たちの無償の労働力提供（コウリヨク〔合力〕）によって行われるのを特徴としていた。この大田植こそが、秋の稻刈りと合わせて名主のために働く機会であった。大田植の日の労働は無償ではあったが、名主から酒や料理が村人に振る舞われ、村人たちはそれによって生活をつなぐことができた。また、大田植は権勢を内外に示す機会でもあり、名主は出来るだけ賑やかに、華々しい活気をもってそれを行おうとしていた。
- ⑤戦国時代末期になって兵農分離が行われると、農村は武力集団としての性格を失う。それに伴って、名主が村人を統率する必要性がなくなり、日本の各地で大田植の習俗は衰退していく。コウリヨクで行われていた名主の手作り地に対する田植は、以降、ヤトイの労働力によって遂行されるようになる。また、彼らを頂点とする村落の社会構造を維持する必要性も同時に消滅した。それにより、末子への愛情がおさえがたくなり分家が流行、名主の財産は徐々に細分化され、大田植を行いうる経済的基盤も失われていった。

このように、柳田は大田植を中世～戦国時代末期にかけて日本全国で行われていた名主の手作り地に対する田植の習俗と看做す。そして、その成立・衰退の過程を、農村社会における「名主一村人」という縦の社会構造から説明した。しかし、この柳田の議論は実証的な研究を欠いており、大田植研究の初期段階にあって、その枠組みを定めたものと考えられよう。また、結果として中国地方の山間部を中心に大田植の習俗が残されたが、その要因については何も触れられていない。

## （2）「固有信仰」と大田植

しかし、柳田は大田植の習俗を村落組織や労働の側面からのみ考察したのではなかった。柳田國男監修（民俗学研究所編）『民俗学辞典』の「田主の統制のもとに、田の神を祭り、田植唄を歌いはやし、オナリのはこぶヒルマの饗應を神とともに食い、村中興奮のうちに、早朝から夕暮まで一日に作業を終えるハレの行為であった<sup>16)</sup>」という大田植の記述に示されるように、彼は明らかにそれを稻作儀礼であると看做していた。

そればかりではなく、柳田は大田植にみられる様式から古代「日本人」の稻作儀礼への遡及を試み

ている。考察の対象となったのは、(A)中国地方の田植歌に三角形の不整形の土地（三隅窪）を田の神の在所として歌い込むものがあること、(B)「サゲ」という出雲・備後地方における指揮者の名称、(C)安芸地方の指揮者が用いる「サンバイ竹」という棒状の楽器、(D)大田植で田の神に供えられる三つ組の苗（サンバイナエ〔三拝苗〕）、(E)当日の食事の世話をする「オナリ」と呼ばれる女性、という5点であった。すなわち、これら大田植にみられる様式が古代の稻作儀礼から派生していきた様子を、日本各地で採集された様々な民俗事象（茨城・静岡県のナエミダケ〔苗忌竹〕・ナエジャク〔苗尺〕、沖縄県のオナリ神信仰など）を傍証しながら、次のように描くのである。

まず、渡来したばかりの「日本人」は山間部に村落を形成し（前節①）、谷あいの小川を利用して稻作を開始した。ただ、この段階の稻は食物としてよりも、祖靈（産土）祭祀に用いる供物として必要なものであった<sup>17)</sup>。そのために、その栽培は極めて慎重に行われる必要があり、一帯の最も澄んだ水で種糲から苗までの重要な期間を栽培される必要があった。この信仰上の条件を満たすために、最上流に位置する先細りの水田が苗代田として利用されるとともに、その中央に棒が立てられて神聖な田としての標示（田の神の依り代でもある）がなされた<sup>18)</sup>。古代における稻作儀礼はこの特別な田において遂行され、その儀式を司っていたのが「オナリ」と呼ばれる女性であった。

そして、こうした古代「日本人」が行っていた稻作儀礼の在り方は、後代にその存在が忘れ去られたあとにも、大田植のなかに特徴として受け継がれた。第一に、田の神の祭場が先細りの田であったことは中国地方の田植歌のなかに記憶されたし(A)、三隅窪は三つ組の苗を供えるという習俗を派生させた(D)<sup>19)</sup>。第二に、田の神の祭場の表示であった棒（サの木〔サ=稻作を示す接頭語〕）は田植の指揮者が持ち運ぶ楽器へと形を変え(C)、それが田植の指揮者の名称にもなった(B)<sup>20)</sup>。最後に、かつては稻作儀礼の司祭者を指し示す名称であった「オナリ」は、男性祭祀への転換という歴史的変化を経て、単なる食事係の名称としてその痕跡を残すに至ったのである(E)<sup>21)</sup>。

もちろん、こうした柳田の見解は、現在の学問的水準においては推論・仮説の域を出ることはない。ここで指摘しうるのは、柳田が大田植を中世まで遡る田植の様式であると看做していたこと、そして、その様式のなかには中世よりも古い、古代日本の稻作儀礼（「固有信仰」）の痕跡が残されていると考えたことである。それは、彼自身が「田植には普通の經濟作業とちがつて、今尚色々の信仰の痕跡を存し、従つて古い様式を傳へて居る<sup>22)</sup>」と述べているような、田植作業への特別視によるものであったと考えられる。

### III 宮本常一による大田植研究

#### (1) 大田植への理解

昭和初期から高度経済成長期にかけて、日本各地のフィールドワークを多くの場合単独で行った宮本常一もまた、中国地方の大田植の習俗を取り上げた人物のひとりであった。彼は、大田植を田楽（太

鼓踊り）の一種であるとし、「大田と大田植」（1964）や「民俗学と民俗芸能と」（1966）などの論考のなかで、大田植に対する議論を展開している。彼の大田植に対する理解は、

「この地方（中国地方の山中）は田植の大変にぎやかなところです。しかしそれは、この地方ばかりでなく、どこにもあったのでしょう。…大きな地主の田植ともなれば、田植はさしずをする太郎次（田主）もあり、さおとめの人数も多く、太鼓をたたいてうたをうたい、人々を元気づけたといわれていますし、福島県では『太鼓田』という名も残っています。中国地方の山中には、『大田植』というのがあって、一枚の田に四、五〇人ものさおとめが出て、田を植えることがありました。これはもう、単なるたすけあいというよりは、田の神さまのまつりだったのです。（傍点は宮本、括弧内は筆者）<sup>23)</sup>」

「（大田植の行われる）大田はその家の続つづく限り持ち伝えるように努力したものである。これは中世の名田と深い関係を持っているものと思われる。…ごく公式的な言い方をすると、一つの荘または郷内において新たに土地をひらいたものたちが、その中心になる田に自分の名を付し、豊作を祈るための農耕儀礼をこの田でおこない、またこうした田を持つものが共同して地域社会を形造ったのではないかと思われる。（括弧内は筆者）<sup>24)</sup>」

という記述が示しているように、①大田植はかつて全国的に存在していたとする点や、②大田植を中世の荘園との関連で捉えようとする点、③労働でありつつ、田の神を祀る稻作儀礼でもあるとする点において、柳田の大田植に対する見解と基本的には共通している。

ただ、両者の見解には異なった部分、すなわち宮本に独自の見解もみられる。宮本は、大田植にはコウリヨク（小作人の無償労働力）によるものほかに、村落組織のユイによるものも存在していたとし<sup>25)</sup>、また、大田植の様式は日本起源ではなく、稻作とともに東南アジアから伝來した大田植の原型となる習俗（「田楽のともなう田植」）の展開であると看做している<sup>26)</sup>。そして、彼の大田植研究が柳田のそれと決定的に異なる点は、全国のなかでも中国地方の山間部において大田植がとくに盛んであった理由、中国地方の山間部に大田植が残された理由を、宮本の場合、その地域的条件から考察している点である。この問題について柳田は、「名主一村人」という縦の関係性の存続を要因として示唆するのみであった。次に、この点について、宮本の見解をみていく。

## （2）中国山地と大田植の習俗

宮本は、田楽（太鼓踊り、大田植を含む）を研究するにあたって、その様式自体の変化を問うのは芸能史（歴史学）の対象とする問題であるが、人々にとっての田楽の意味や習俗を保持する組織の問題、これらに關係する限りでの様式の変化について問うのは民俗学の役割であるとする<sup>27)</sup>。そして、習俗を保持する人々の置かれた地域的条件に対する考察を踏まえながら、大田植の習俗がたどった歴史的な経路について独自の見解を示す。

まず、上述するように宮本は、大田植の原型となる習俗は水田稻作と同時に東南アジアから伝播してきたと考えた。彼の見解に従えば、元来、水田稻作が始められたときから田植は神聖なものであり、

それは労働であると同時にすべからく宗教儀礼であった。稲の結実のために田の神を祭り、賑やかな田楽をもって囃しつつ、その作業を終える必要があったのである。そのため、田楽を伴う賑やかな田植の習俗は、稻作の普及と並行して日本全国に広まったと考えられ、中世に生じた名田との関係性もあいまって、地域社会における重要な儀式となっていました。こうした原初的な大田植の典型例として、1398（応永5）年に描かれた「大山寺縁起絵巻」における田植の図が示される<sup>28)</sup>。

しかし、大田植の習俗が日本列島の全体に広まったあとで、地域ごとの環境に応じて習俗が盛んなところと、そうでないところが次第に生じてきたという。すなわち、第一に、深田の多い地域では牛耕が発達しにくく、代搔きの技巧を競うという大田植の式次第も同時に成立しにくかった。第二に、あまりにも気候が冷涼な地域では、農繁期の労働が激しく、雪の降り積もる冬季に全ての行事を済ませようとする営力が働いた<sup>29)</sup>。「折目折目にそれぞれの行事が規則正しく行われるようなところは、よほどしあわせなところであった<sup>30)</sup>」のである。その結果として、前者の条件に合致する九州地方では、稻作儀礼は実際の水田における田植作業から遊離し、神社の御田植祭における形式的な田植（時期も実際の田植の時期と違う）へと変化しがちであった。そして、後者の条件に合致する東北地方では、農耕儀礼はかかる営力から正月行事のなかへと組み込まれやすく、日本海沿岸地域の庭田植の習俗、太平洋沿岸地域の田植踊の習俗を、それぞれ大田植の代わりに生じさせるにいたった。それに対して、中国地方の山間部は気候・地質とも大田植に適しており、日本国内で最も盛んに行われる地域になったというわけである。

さらに、宮本は、大田植の習俗が近年まで中国地方に残存した要因を挙げている。その要因とは、以下の引用文にあるように、中国山地のたたら製鉄である。

「中国山中にあっては大田植が行われるに適した水田が多かった…次にはこの地帯が砂鉄精錬の盛んであったことにも関連があると思う。…いわゆるたたら師、鍛冶屋の仲間である。農民たちはこの仲間をバショ者といった。バショといえれば一般に都会のことであり、開化した世界のことである。こうしたたたら師たちの仲間も大田植に参加したようである。…広島県山県郡戸河内町坂ヶ谷は古いたたら部落であるが、ここの人たちは皆田楽が巧みで、里に大田植のある時は雇われて出ていったものであるという。この仲間が下肥にさわらず百姓のようにけがれていないとこれがやはり大切な条件の一つのようであった。…おそらくは、大田植の芸能的な面の管理はこうした仲間の手に移っていった例が多かったかと思われる。<sup>31)</sup>」

このように、宮本は砂鉄精錬に従事していたたたら師たちが習俗の新しい担い手として登場したことによって、大田植が中国地方の山間部に残存したとみた。宮本は別の論文でも、「こういう芸能を喜んだのはもとからそこに住みついている百姓ではなくて、他から来て住みついた勇み肌というか、ボヘミアン的な性格を持ったものに多かったようだ<sup>32)</sup>」として、たたら師たちの気風を大田植存続の一因として挙げている。

### (3) 大田植の多様性

中国地方の大田植について、宮本はもう一点、重要な指摘をしている。それは、大田植の主催者となる者は農民（稻作農耕民）ばかりではなかった、ということである。

「広島山中では隣しを行う水田はきまついて、村の地主や庄屋をしていたような家の大きな田である。そこへ小作の者が出ていて植えたものであった。ところが中国山中でも東部地方になると、博労（家畜商）が牛を死なせた供養とか、家を新築したというようなめでたい時とかに施主になって行なうことがおかった。これを牛供養とか花田植とかいった。（括弧内は筆者）<sup>33)</sup>」

「伯楽（獣医）…のやる場合また事情が別で、自分の借金を払うのが真の目的で、牛供養に名を借りたものである。牛供養の大代の時は奉加帳を持って村内をまわり、時には隣村あたりまで行って奉加してもらう。…牛の供養だというので、どの家も気張ってくれた。…この金で田植をすましても後何百円と残るところがあって、それでたいてい借金が払えたものである。（広島県八幡村八幡での聞き書き、括弧内は筆者）<sup>34)</sup>」

このように大田植が農民以外の手によって、しかも稻の豊穣以外の目的をもって行われていたとすれば、極めて興味深い問題といえよう。しかしながら、彼はこれら多様な大田植の存在を指摘しつつも、これ以上に深くは追求していない。彼の研究の対象となったのは稻作儀礼としての大田植であり、田楽や太鼓踊りの変遷を跡付ける手掛かりとしての大田植であった。

## IV 牛尾三千夫と田唄研究会による大田植研究

### (1) 牛尾三千夫と田唄研究会

牛尾三千夫（1907年、島根県生れ）は、柳田とともに、早い段階から中国地方の大田植の習俗に注意を払った人物である。牛尾家が代々宮司を輩出した家系であり、彼は1929年に國學院大学神道部に入学する。同大学卒業までの4年間に民俗学に興味を抱き、柳田國男、折口信夫、西角井正慶らと面識をもった<sup>35)</sup>。卒業後は島根県邑智郡で宮司を務める傍ら、在野の研究者として、中国山地をフィールドに大田植と神楽の調査・研究を精力的に行っている。宮本常一とは同行して現地調査を行ったことがあり<sup>36)</sup>、また、柳田の大田植に関する論考のなかにも彼の名が散見される。それゆえ、牛尾の大田植研究は両者の研究に少なからぬ影響を与えたことが推測される。彼の大田植研究は一生涯にわたり、膨大かつ緻密な研究成果は『大田植と田植歌』（1968）、『大田植の習俗と田植歌』（1986）にまとめられている。

また、牛尾を中心的なメンバーとして活動した組織に田唄研究会がある。同会は、中国地方の田植歌を蒐集・分析する目的で、本部を広島大学文学部に置き、1960（昭和35）年に設立された。その背景には、広島県大朝町で発見された「田植草紙（田植歌を文字として記録した冊子、1923年に作成さ

れた原本不明の書写本)」が中世の文芸を知る好材料と看做されたこと、そして「その内容に対応する田植歌が、現実の営みとして今日に保持せられ息づいていたこと<sup>37)</sup>」という、国文学・国語史における学問的状況が関与していた。そのため、同会は広島中世文芸研究会会員による共同研究の場としてスタートしたが、次第に他分野からの会員を増やし、民俗学・人類学・音楽学・国文学・国語史の各方面から田植歌を研究する組織へと展開していった。活動の成果は機関紙「田唄研究」(1961~1979)、『田植草紙の研究』(1972) にまとめられ、田植歌ばかりではなく、大田植に対する認識を深めるのにも重要な役割を果たした。

## (2) 牛尾三千夫の研究成果

### a. 大田植の調査と分類

牛尾の業績として重要なことは、第一に、中国地方の山間部を隈なく歩き、そこで行われていた大田植の習俗を調査したことである。なかでも、広島県千代田町壬生での事例研究、広島県八千代町土師での事例研究は詳細であり、大田植当日の労働力構成(役割分担とそれぞれの人数)や具体的な手順(田植歌の順序、休憩や食事の配置、代搔きの方法などを含む)が、現地での聞き取り調査や古文書の検討を踏まえたうえで明らかにされている<sup>38)</sup>。また、宮本が存在を指摘しつつも踏み込まなかつた大田植の事例、すなわち家畜商や獣医らが行う大田植についても詳細な報告を行い<sup>39)</sup>、その分布が島根県においては江の川以東であることを指摘している<sup>40)</sup>。

そして、牛尾の著述から看取されるのは、これまでやや混乱気味に使われてきた「大田植」・「花田植」・「囃田」・「牛供養」などの諸用語を、彼がそれぞれ区別して使用していることである。そ

大田植（広義）	大田植（狭義）
	各家の経済的中心となっている田（＝大田）の田植作業。田植組でのテマガエ（手間換え）として行われ、歌謡や各種楽器による囃子が伴う。労働色が濃い。
	花田植・囃田
	地域社会における有力者（大地主）の手作り地に対する田植作業。狭義の大田植に比べて労働色が薄く、芸能面に突出している。ユイで行うもの、ユイとヤトイで行うもの、ヤトイで行うもの全てを含む。
	牛供養・供養田植（大山供養田植）
	家畜商や獣医が牛の供養（牛馬の安全祈願）のために主催するもの。大山信仰の影響を強く受け、出雲・備後地方に色濃く分布する。

図1 牛尾三千夫による大田植の分類

〔出所〕牛尾三千夫『大田植の習俗と田植歌』名著出版、1986。の記述より作成。

うした用語の区別的使用は当然ながら大田植の定義にもつながる。それは明示的ではなくとも一つの主張であり、牛尾の研究成果といえよう。それを整理すると、図1のようになる。

このように、牛尾は大田植の習俗をかなり幅広くみていた。とくに、柳田が取り上げた地主の手作り地に対する田植作業はもちろん、田植組でのテマガエという、かなり労働色の強いものであっても歌謡が伴った田植作業であれば大田植とする点は注目される。

#### b. 田の神信仰の解明

ただし、牛尾がその大田植研究を通じて行おうとしたことは、習俗の詳細な調査報告でもなければ、その分類作業でもなかった。彼が大田植の習俗をめぐって最も力を注いだのは、日本人の「固有信仰」と目される田の神信仰（祖靈信仰）の解明であり、大田植以前の古い稻作儀礼の復元であった。そのことは、

「田植に於ける信仰の薄らぎは止ないことにもなったのであるが、それ以上に、人の心が神を信じなくなつて行ったことである。科学は遂に農耕儀礼としての日本精神の文化を泯はさんとしている。我々はこの様をも概く者なるが故に、ここに採集資料を挙げて、何故にかく煩わしきまでに田植当日の祭式の行われたかということを記録しておこうと思う。（傍点は筆者）<sup>41)</sup>」

「今この地方（中国地方）に残れる正月行事を見ても、かくまでしなければ秋の豊穣は予期出来なかつた。わかり易い言葉で云うならば、これでもかこれでもかと繰り返して神を祭っている古代人の素朴な信仰のあとを、それがきれぎれにしか伝承されていないにしても、我々は心を凝らして見逃してはならないのである。（傍点・括弧内は筆者）<sup>42)</sup>」

という文章によく表わされている。先の柳田による「田植には普通の經濟作業とちがつて、今尚色々の信仰の痕跡を存し、従つて古い様式を傳へて居る<sup>43)</sup>」という一節を引くまでもなく、民俗学では田植作業は稻作において極めて重要であり、古い信仰の痕跡を残すと看做されていた。ゆえに、中国地方の大田植の習俗は彼の興味をかき立て続けたといえよう。

そして、彼は同地方に残された田植歌の歌詞、日本全国の田植に関する習俗を手掛かりにして、次のような主張を展開する<sup>44)</sup>。なお、田植歌が重要な手掛かりとされたのは、上述のように「田植草紙」が中世の文芸を知る好資料と看做されたからであり、それが単なる労働歌ではなくして田の神に対する儀式歌であると彼自身、考えたからである<sup>45)</sup>。

①大田植に祀られるサンバイは、正月には年神になり、3月には井手の神、田植後は昇天して七夕の神となり、10月には猪の神となると田植歌に歌われる。この多元性は田の神とは祖靈であり、山と里とを季節移動するという観念を反映している。

②田植歌には「苗の初穂はまずサンバイに、歌の初穂はいなづる姫に」という歌詞がみられるが、それは日本神道の基調をなす「神一巫女」の関係を体現している。すなわち、サンバイといなづ

る姫とは同一異名の存在であり、後者は前者のオナリ神にあたる。

- ③現在では単なる炊事役の女性としか思われないオナリも、かつてはサンバイを接待する巫女であった。なぜなら、田植歌には大田植に参加する特別に麗しい女性としてオナリが歌いこまれており、「大がかりな農耕儀礼の中に、人間の想像をもって許す限りの美しき女蘿を、夢まぼろしに描いたことは、この日の饗宴に來り臨む神を接待する巫女としては当然のこと<sup>46)</sup>」だからである。
- ④オナリは米子などの山陰地方から迎え、田植の終了とともに見送る旨が田植歌には歌いこまれている。これは、大田植の様式が確立する当初、オナリのごとき遊行の「神人の徒」が関与していたことを示すものと考えられる。
- ⑤中国地方の苗取唄、岩手県の田植歌、ならびに島根県三隅町のハヤシダにみられる儀式を総合して考えると、田の神の依り代は、「苗代田の中央→苗代田の水口→植田の中央」へと時代とともに移っていったことが推測される。従って、大田植が成立する以前の古い稻作儀礼は、苗代田で行うものであったと考えられる。
- ⑥石見地方の旧家の大田植には、円形の田に早乙女を入れ、中央を軸にぐるぐる回りながら苗を植えさせる儀式が付随していた。これも大田植以前の古い稻作儀礼の名残である。早乙女を一方だけに回らせて失神させるとともに、彼女を神がかりの状態にして、田の神へ妻として差し出す秘儀であったと考えられる。

以上の牛尾の主張は、基本的に柳田の「固有信仰」研究の成果と深く関連し、従って、柳田の大田植に対する見解とも大きな一致をみている。具体的にいえば、①は『神道と民俗学』(1931) や『祭日考』(1946) などで柳田が一貫して主張する田の神の去來說と、②・③は『妹の力』(1925) で指摘されたヒメヒコ制とそれぞれ関連する。④・⑥は牛尾による独自の知見であるが、③・⑤は第Ⅱ章・第2節でみた、柳田の大田植に関する見解と完全に符合している。これらにより、牛尾による研究成果を位置づけるならば、それは実地での調査結果を踏まえた主張を行うことで、柳田の示した仮説的見解を補強し、下支えするものであったといえる。

### (3) 田唄研究会の研究成果

すでにみたように、田唄研究会の活動は国文学・国語史の分野に属し、中国地方の田植歌を蒐集・分析する目的で組織されていた。しかしながら、その研究報告のなかには、大田植の習俗に関して無視することのできない成果が含まれている。それは、中国地方各地の田植歌の詩形や歌詞に対する構造分析を行うなかで、幾つかの空間的なまとまりが発見されたことである。それを分布図に示すと図2のごとくになる。

図2は、地理学専攻の松尾容孝が田唄研究会の研究成果を中心に作図したものである。これによると、中国地方の田植歌は、主に安芸・石見系と出雲・備後系の二系統に分かれている。前者には、早

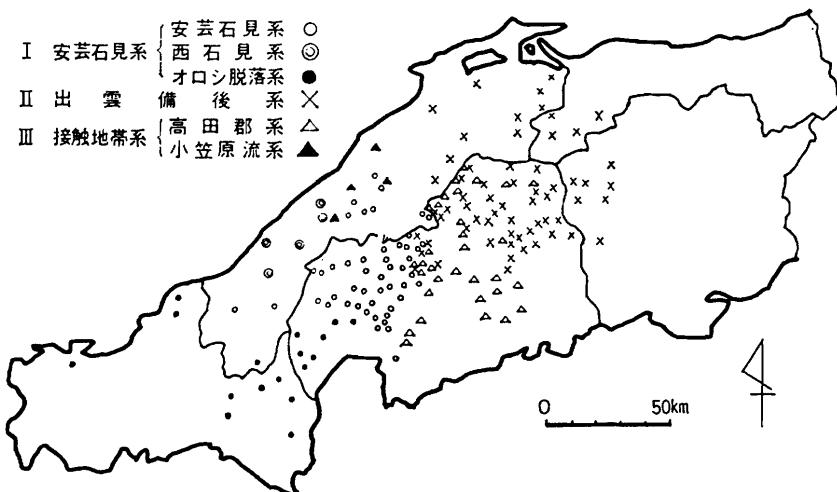


図2 中国地方における歌謡田植の分布

〔出所〕松尾容孝「広島県山間部農村における歌謡田植の衰退過程」、人文地理33-4、1981、64頁。  
より引用。

乙女と音頭取りとが掛け合うオヤコウタと、オロシと呼ばれる詩形が規則的に配置されるという特徴がみられる。後者には詩形の基本形態があまり整っていない反面、ナガレ形式といって、各々の物語性をもった田植歌が一定の順序に従って配置されるという特徴がある。そして、「安芸一備後」・「石見一出雲」の接触地帯には、双方の特徴を有する接触地帯系の田植歌が分布している。

さらに、こうした2系統の分布上の対比は、大田植にみられる様々な形式の対比とも重なることが指摘された。すなわち、安芸・石見系の田植歌が分布する地域では、基本的に横打式の太鼓が用いられるが、出雲・備後系のものが分布する地域では、基本的に縦打ち式の太鼓が用いられる。同様に、田植の指揮者の名称も西と東でサンバイとサゲ、指揮者の持ち物もササラと小太鼓というように異なっていた。これらの相違が、分布上の共通項として浮かんできたのである<sup>47)</sup>。また、牛馬の安全祈願を目的に含む「ウシクヨウ」や「クヨウダ」と呼ばれる大田植の分布域が、出雲・備後系の田植歌の分布域と概ね一致していたことは決定的であった。このように、田植歌の詩形・歌詞に対する構造分析の結果、大田植の習俗からみた、明瞭な2文化圏の存在が明らかになったのである。

## V 折口信夫による大田植研究

周知のごとく、折口信夫の民俗学の骨子は、柳田國男が展開した民俗学のそれとは大きく異なっている。柳田が「固有信仰」概念を中心とし、「日本人」の生活史・精神史の解明を目指したのに対して、折口は柳田が対象としなかった、日本における芸能の展開（芸能史）を主な研究領域としていた。しかし、折口の芸能史研究は「芸能其自身の性質から言つて、芸能史と言ふものを、所謂歴史の

形に、時代々々に変わって行く姿を組織して記述することは、出来さうにない<sup>48)</sup>、「だから厳格に申しますと民俗學風に扱つていく外に方法はないのではないか<sup>49)</sup>」と主張していることからも判るように、歴史学の立場からではなくして、あくまでも民俗学の方法論に即して行われるものであった。そして、彼の大田植研究に対する貢献は、大田植の習俗そのものや、そのなかにみられる特徴（芸態）を、日本における田楽の発生・展開のプロセスと関連付けて説明したことである。

### (1) 田楽の発生と展開・消滅

まずは、折口の田楽史に対する見解をみることにしよう。彼は、「藝能はおほよそ「祭り」から起つてゐる<sup>50)</sup>」という見解に即して、それを「稻作儀礼→田遊び→田楽→猿樂」という系譜で読み解こうとする。それは、以下のように整理することができる<sup>51)</sup>。

①古代の日本には稻作の成功を祈願する固有の儀式があった。年の暮から正月にかけて行われたもので、稻作の手順や豊作の様子をあらかじめ演じてみせる予祝儀礼であった。それには、大地の精霊（自分の土地を耕作されるのを好まない）を押さえつけておく、鎮魂のための舞踊や楽器の演奏が伴っていた。

②古代の人々にとっては田植作業も田の神を迎える神聖な儀式であった。早乙女となる女性は山籠りをし、男性も厳しい禁忌を事前に守って、神聖な身体で作業にあたっていた。そこへ鎮魂のための舞踊・演奏が習合する。古代の人たちは年末・年始にそれを行うだけでは効果が薄いと考え、田植のときにもう一度行うようになったのである。そして、この習合によって田遊びの芸能が成立した。

③田遊びとして芸能化した合同田植の習俗は、次第に人に見せるという目的を色濃く帯びてくるようになり、その宗教的な情熱や意義を失つていった。それと並行して、様々な芸態と結びつき、新たな芸能へと展開していく。たとえば、平安時代には大寺の抱える呪師の参加を請うようになり、彼らのもつていた散楽（曲芸）や念佛踊りの要素が付け加わった。笛・ササラ・鼓・太鼓などによる扇情的な音楽も付随するようになった。そして、水田から遊離して一種の群衆舞踊となり、隊列を組んで練り歩くようになった。こうして出来上がったのが、京の都で大流行をみた田楽であった。

④鎌倉時代になると田楽の流行も収まり、芸能としては衰退をみせる。元来、田楽に付属する脇芸であった猿樂（翁舞を中心とする祝福芸）が独立し、田楽に代わって人気を博すようになった。それに伴い、田楽の芸態は最も田樂らしい部分を残して縮小化し、後代に復興をみるまで、芸能の周辺部に置かれることになった。

以上が、折口の述べる田楽の発生から展開、そして衰退のプロセスである。

そして、折口は中国地方の大田植の習俗を②の段階、すなわち労働・信仰・芸能が織り交ざった田

遊びの初期段階の痕跡をとどめるものとして捉えた。「かくて民間の大田植えの習慣が全体に一定されて、大寺の呪師を頼むことになった<sup>52)</sup>」、「廣島縣や島根縣では、信仰とは言へないが、田植ゑの時には、半神半人の意識をもつて、盛んに囃し立てるのにつれて、早處女の田植ゑが行はれてゐる<sup>53)</sup>」、「(田の神を迎える式) 古式を守つてゐるところでは、實生活としては非常に不都合を感じる事を未だに行つてゐる。譬へば、女が綺麗なはきをつけて田の中に入るなどは、どう考へても不都合に思ふが、つまり、まだ妥當性が生じてゐないので、何千年も田植ゑをしてゐながら、未だに實生活と離れた事をしてゐるのである<sup>54)</sup>」(傍点・括弧内は筆者)。これらの記述は、彼が古代～中世の芸能と近現代の中国地方の習俗とを重ね合わせていたことを示している。

## (2) 田遊びから大田植へ

折口が大田植の習俗を田遊びと関連させたことは上に述べる通りであるが、彼の著作を通じてみると、両者の関係性はより具体的に記されている。すなわち、両者の間には本末関係が見て取れるというのである。次いで、この主張についてみていくことにする。

折口の説によれば、古代の村落ではすでに田植組が組織されており、初夏には労働力の交換によって数日間、合同田植が続く状況が生じていた。その期間に、いつ・何回行うかは村落ごとに異なっていたものの、必ず一度は田遊びをするのが通例であった。なぜならば、稻作の初めに大地は舞踊によって鎮められていなくてはならず、稻の豊穣のためには田の神を迎える、彼の神威のもとに大地の精霊とのあいだに約束を結ぶ必要があったからである。田遊びとともに行われる田植作業とは、大地の精霊に対する鎮魂の儀式であり、田の神を仲介にした契約の儀式に他ならなかった<sup>55)</sup>。

しかしながら、折口は、古代人たちはこれらの超自然的な存在を、目に見えない形のまま信奉していたのではなかったと看做している。村人自身が田の神や大地の精霊、あるいは宗教者となり、その儀式の進行を演じてみて初めて、田遊びの効力は發揮されたというのである。そのために、田遊びの日に早乙女になる女性は前もって山籠りをしなくてはならず、男性も当日まで厳しい禁忌を強いられた。そして、その潔斎が終わると男性は田の神や大地の精霊に、女性は田の神に仕える巫女になるのであった。田遊びの目的は、こうした半神半人の村人が繰り広げる演劇において、大地の精霊が豊作を祝福することで完遂された<sup>56)</sup>。これが、折口の述べる古代の稻作儀礼である。

そして、古代人の田遊びにみられた諸特徴は、それらの本来の意味が忘却されてしまった後にも、大田植の習俗の様式に痕跡として残されたとされる。たとえば、大田植の日に会場となる田を提供する人物を「タアルジ」や「タヌシ」と呼ぶことがあるが、それは古代においては人間ではなくて田の本来の管理人、すなわち大地の精霊を意味する言葉であった<sup>57)</sup>。また、早乙女が汚れを厭わず着飾つて田に入るには、彼女らが田の神に仕える巫女であった名残として、村の男性が早乙女の田植作業を囃すのは、かつて聖なる労働を讃するために集まった下級の神々(「群行神」)の役を彼らが演じていた名残として理解されている<sup>58)</sup>。折口においては、「後世段々内容が變じて來てもさんばいと稱する來臨する神と田あるじと稱する地靈—後合理化して田の管理者から田の持ち主と思はれて來た—晝飯

持ち・おなり人など言ふ田の巫女の記憶は、未だ失せきつてはゐない<sup>59)</sup>」のである。

## VII その他の研究成果

その他の主な研究成果としては、まず、内田るり子による音楽的研究が挙げられる。それは「田唄研究」に発表されるとともに、『田植ばやし研究』(1978) としてもまとめられている<sup>60)</sup>。また、彼女は広島県豊松村における調査を通じて、大田植の指揮者（サゲ）が村落内で継承される過程の記述と、大田植と朝鮮半島における農楽との関連性の指摘を行っている<sup>61)</sup>。とくに後者は、同習俗が日本固有のものでなく、大陸起源である可能性を示す点において重要な意味をもっている。

次いで、藤井昭による論考が挙げられる。彼は、広島県西城町八鳥の大田植を中心として、備後地方における大田植当日の労働力構成を記述した<sup>62)</sup>。また、それとは別に、安芸地方における中世末期の文献史料を検討して、郷内有力者が村人に課した雑役（小成物）のひとつ、「田植・牛懸」を史料に登場する大田植の習俗として検討している<sup>63)</sup>。彼によれば、地主の手作り地に対する田植は村人の賦役によって成り立っていたと同時に、中世の段階ですでに年中行事化しつつあった。

さらに、最近の動向としては、橋本裕之による批評・論文がある。第一に、彼は牛尾三千夫の『美しい村』に対する検討を行った<sup>64)</sup>。結果、牛尾が近代という時代に生きた民俗学者として、ある種の色眼鏡を通じてしか農村を見られなかつたこと、従つて、その研究成果には重大な問題が存在していることを指摘した。この点に関しては、筆者も次章で言及することにしたい。第二に、橋本は広島県千代田町壬生の大田植を観光という側面から検討し、それが近現代の言説を通じて作り出された「民俗」であったことを指摘している<sup>65)</sup>。この論考は、近年の「創られた伝統」論との関連から大田植を再検討したものとして注目される。

## VIII 大田植研究の課題—むすびにかえて—

### (1) 既存研究の問題点

以上、本稿では日本民俗学における大田植研究の成果を、柳田國男、宮本常一、牛尾三千夫・田唄研究会、折口信夫という主要な論者に注目する形で概観してきた。その結果、既存研究において2つの傾向を見出すことができる。それは、第一に、中国地方の大田植を日本における古い田植の様式と看做してきたことである。柳田の見解と牛尾・宮本のそれとでは、大田植を行う労働力の調達方法（コウリヨクかユイカ）において相違がみられるものの、古風な田植ということでは一致している。とくに柳田の見解は明快であり、中世～戦国末期に全国的に行われていたものと推察していた。そして、第二の傾向として、大田植の様式のなかに古代「日本人」の信仰が保存されていると看做してきたことが挙げられる。柳田や牛尾は「固有信仰」との関連において、折口は芸能史（田楽史）という立場

からという違いはあっても、大田植の様式から古代「日本人」が行っていた稻作儀礼の痕跡が、いずれも見出されている。このように、大田植の習俗は労働の一様式としても、稻作儀礼としても、日本における古い習俗の「残存」として扱われてきた。そのため、従来の大田植研究では、同習俗の調査・分析を通じて、日本における生活史・精神史の一断片を取り出すことが中心を占めてきたといえる。

しかしながら、こうした従来の研究成果には、一つの重大な問題点が存在していると考えられる。それは、上述するような、今日に伝承されている大田植の習俗から前代における生活や信仰の在り方を、中国地方の一習俗から日本全国での民俗の状態を復元しようとする試みのなかで、研究者が調査対象をあくまで同時代的なものとして捉え、それを保持する地域社会との関連で理解しようとする姿勢が極めて希薄になってしまったことである。具体的にいえば、大田植の習俗を支えていた経済的基盤や社会的基盤（社会組織・社会構造など）は十分に解明されたとは言い難い状況にある<sup>66)</sup>。この点に関しては、柳田が独自の見解を述べてはいるが、それを証明する実証研究は行われていない。とくに、典型的な稻作儀礼という先入観からか、家畜商や獣医が開催した事例は宮本や牛尾の報告がありながらも、踏み込んだ調査・研究が行われていないようである。また、儀礼・祭礼に対する研究では、その宗教的・非宗教的表現が地域社会における人間関係や集団間の力関係を反映する場合があること、それとは反対に、こうした表現が地域住民の日常生活に対して何らかの機能（社会構造の維持・強化など）を担う場合があることが指摘されている<sup>67)</sup>。こうした社会的な方面から、大田植における様式や表現に迫るアプローチも管見する限りではみられない。これら、地域社会の視点から大田植の習俗を捉え直すこと<sup>68)</sup>、これが大田植研究に残された課題である。

## (2) 近代化と大田植研究

それでは、この大田植研究の問題点はいかにして発生したのであろうか。冒頭に述べた民俗学の成り立ちや方法論と関連させながら原因を考察し、本稿の終わりとしたい。

まず、民俗学成立の端緒となったのは、一方では有識者の残した文献史料を中心とする歴史学への対抗意識、他方では人類学的方法の国内研究への応用といわれている。ただ、昭和初期という時代に民俗学が成立したのには、それらとは異なった歴史的な要因が関与していた。それは、明治・大正期を通じて推進された近代化（欧米化）の影響が農村にまで波及し、それに伴って人々の生活様式が国家規模で変容しつつあったということである。急速に変容する社会において「日本人」としてのアイデンティティを確保しようとすること、あるいは、「日本人」の将来あるべき生活様式を思い描くために、庶民の視点から日本の歴史を解明しておこうとする新たな使命感、これらが民俗学成立の根底に存在していた<sup>69)</sup>。日本における「固有信仰」の解明や、「日本人」の生活史・精神史の復元という目標設定は、まさしく昭和初期という時代状況を反映していたといえる。

とはいえ、全国から一斉に採集された民俗事象から一国の歴史を編纂するためには、民俗学独自の方法論が必要であった。それが比較研究法、ないしは重出立証法と呼ばれる手法である。そこでは、「遠方の一一致」ということがしばしば主張され、特定の民俗事象についてみると、日本各地にはその変遷

過程における異なった段階のものが切れ切れに保存されていると考えられた<sup>70)</sup>。すなわち、民俗事象の地域的差異は時間的推移の前後関係に読み替えることが可能である。従って、日本全国の民俗事象を比較・検討することによって、最終的には、古代から現代に至るまでの「日本人」の生活や信仰の変遷を復元することができるとして看做されたのである。それと同時に、初期の民俗学では、民俗事象をそれが採集された地域社会との関連で考察しようとする機運に欠けていた。そのことは、柳田國男と信濃史学会とのあいだに交わされた、地方史研究（郷土研究）に関する論争でも良く理解される<sup>71)</sup>。採集された民俗事象は、「日本」というナショナルな次元の研究において用いられるべきである、それが民俗学の目標とも関連した研究のスタンスであった。

そして、以上のような時代背景・学問的状況のなかで注目されたのが、中国地方の大田植の習俗であった。すなわち、民俗学者たちは華やかな田植作業を目の前にし、そこに古代や中世における「日本人」の生活をみていたのである。すでに挙げた、「科学は遂に農耕儀礼としての日本精神の文化を泥はさんとしている。我々はこの様をも慨く者なるが故に、ここに採集資料を挙げて、何故にかく煩わしきまでに田植当日の祭式の行われたかということを記録しておこうと思う<sup>72)</sup>」という牛尾の記述（1942年）は、当時の民俗学者の気概を端的に表している。実は、橋本が『美しい村』に対する批判的検討で問題としたのは、そうした研究者が民俗事象に対してもっていった先入観、色眼鏡に他ならなかった。橋本は、牛尾の大田植に対する「懸命に「素朴」や「古風」を透かしみようと」する姿勢を指摘するとともに、「彼のことばは、村の日常生活に向き合えるだけの内実をついに獲得できないまま尽きてしまったように思われる」とまで評している<sup>73)</sup>。

このように、前節で指摘した問題点を大田植研究が抱えるに至った原因は、窮屈的には、昭和初期という時代に同習俗が民俗学者たちによって見出されたことにあると考えられる。次いで、地域的差異から変遷過程を復元する民俗学独自の方法論が、そうした見解に正当性を付与し続けたことが挙げられよう。民俗学がパラダイムシフトを経験した今日、民俗事象は特定の歴史年代における、特定の社会組織（地域社会）に帰属するという観点を第一義的なものとしたうえで、大田植の習俗に対する調査・分析が改めてなされることが望まれる。従来みられたような、「日本人」や日本文化というナショナルな次元での大田植の議論は、議論の正当性を含め、各地における個別事例の蓄積が充分なされたのちに、帰納的に行われるべき問題であると考えられる。

〔付記〕 本稿の作成にあたり、岡山大学大学院の内田和子先生、北川博史先生、北村光二先生、昭和女子大学大学院の田畠久夫先生にご指導いただきました。末筆ながら、厚く御礼申し上げます。

- 1) 柳田國男『郷土生活の研究法』刀江書店、1935（『定本 柳田國男集』25、筑摩書房、1969、263-328頁）。
- 2) 柳田は、第二次世界大戦後に『祭日考』（1946）、『山宮考』（1946）、『氏神と氏子』（1947）を「新国学談三部作」として刊行している。それは「日本人」の精神性の解明を中心的な課題とした国学に続くものとして、自らの学問を認識していた柳田の姿勢を示している。
- 3) たとえば、柳田は『青年と學問』において「私たちは、人類研究の學問の少なくとも半分、即ちEthnologyと呼ばれる、方面だけは、行く行く次第にNational國民的になるべきものと思つて居る」としている。①柳田國男『青年と學問』日本青年館、1928（『定本 柳田國男集』25、筑摩書房、1969、244頁）。また、『民間伝承論』の冒頭は「一国民俗学」という章で始められている。②柳田國男『民間伝承論』（現代史學体系7）、共立社書店、1934（『定本 柳田國男集』25、筑摩書房、1969、339-357頁）。ただし、同書の第二章（後藤興善による筆録）では、「民間伝承論の役目は、単に日本のやうな資料の豊富な一国に、日本民俗学を建設したといふだけで、もう御終ひになるような小さなものであつてはならぬ」とある。すなわち、民俗学の体系や研究方法が確立し、日本一国における文献資料に基づかない歴史が明らかになったあとで、「第二第三の隣国」や「国をなさない或種族の集団」への応用を試みる、さらには「世界全体を一つとして、是を現在の如くならしめた力と法則とを」明らかにするというのが当初の展望であった。③柳田國男『民間伝承論』（現代史學体系7）、共立社書店、1934（柳田國男『民間伝承論』第三書館、1986、39頁）。
- 4) 木曜会は、1934年から柳田の自宅で開かれていた民俗学の私的な研究会である。同会の参加者には、大間知篤三、比嘉春潮、桜田勝徳、関敬吾らが含まれている。
- 5) 1934年からの山村調査に加え、1937年からは海村の合同調査を行っている。また、第二次世界大戦後の1950年からは民俗学研究所の主導で全国規模での離島調査を実施した。
- 6) 1941年、柳田は民俗学の建設と普及の功により朝日文化賞を受賞している。川田はそのことについて、「民俗学が独立した学問領域として社会的な評価をうけるようになった一つのメルクマールとされている」と述べている。川田稔『柳田國男—その生涯と思想』吉川弘文館、1997、57頁。
- 7) 民俗学研究所の刊行面での活動成果として、『民俗学辞典』の編纂、1950年からの離島調査の結果をまとめた『離島生活の研究』の刊行、また、『総合日本民俗語彙』全5巻の編纂などが挙げられる。
- 8) 歴史学からは古島俊雄の、思想史からは家永三郎の批判がある。①古島俊雄「民俗學と歴史學」、歴史学研究142、1949、1-7頁。②家永三郎「柳田史学論」、『日本の近代史学』日本評論新社、1957（『家永三郎集』4、岩波書店、1998、268-304頁。）
- 9) 福田アジオは従来の民俗学における方法論を批判的に検討し、その理論上の問題点を指摘した。①福田アジオ『日本民俗学方法序説』、弘文堂、1984、131-201頁。また、千葉徳爾は重出立証法の有用性を指摘しつつも、「民俗学における類型の発達順序決定には、考古学のような絶対的な基準的編年方法がない。これは確かに欠点といえよう。」としている。②千葉徳爾「いわゆる「郷土研究」と民俗学の方法」、愛知大学綜合郷土研究所紀要18、1973（『千葉徳爾著作選集』1、東京堂出版、1988、76頁）。
- 10) たとえば、笹本正治は「民俗学は現今のように文献以外の伝承から調査報告書や民俗誌を作るといった資料採集に重点を置くだけでなく、これまでの書承・文献をいかにして処理し、いかにして独自の学問を主張していくかを真剣に考えるべき時期に来ている」と主張している。笹本正治「民俗と文字」、福田アジオ・小松和彦編『民俗学の方法』（講座「日本の民俗学」1）、雄山閣、1998、82頁。
- 11) ①宮田登『ミロク信仰の研究（新訂版）』未來社、1993（初版1975）、337-386頁。②前掲9)①
- 12) 新谷尚紀『柳田民俗学の継承と発展—その視点と方法』吉川弘文館、2005、523頁。など。
- 13) 大田植についての記述がある芸能史研究の成果として、①本田安次『日本の伝統芸能 田楽I』（本田安次著作集8）、錦正社、1995、1-101頁。②山路興造「農夫・田婦の樂」、藝能史研究會編『日本芸能史』1、法政大学出版局、1981、270-289頁。③藤原良章「中世芸能の歴史的位置—田楽を中心に—」、網野善彦編『職人と芸能』吉川弘文館、1994、185-224頁。などがある。
- 14) 折口信夫による研究成果は、見方によって民俗学・芸能史研究のいずれにも含めることができる。しかし、折口の芸能史にみられる、絶対年代にこだわらず、芸能の変遷過程に注目するという特質を勘案し、本稿では民俗学における成果として扱った。
- 15) ①柳田國男『都市と農村』（朝日常識講座6）、朝日新聞社、1929（『定本 柳田國男集』16、筑摩書房、1969、264頁、318-332頁）。②柳田國男『日本農民史』刀江書院、1931（『定本 柳田國男集』16、筑摩書房、1969、188-208頁）。

- 16) 民俗学研究所編『民俗学辞典』東京堂出版、1998 (初版1951)、74頁。
- 17) 柳田國男「山民の生活」山岳4-3、1909 (『定本 柳田國男集』4、筑摩書房、1963、213頁)。
- 18) ①柳田國男「苗忌竹の話」村2-5、1957 (『定本 柳田國男集』13、筑摩書房、1969、405-410頁)。②柳田國男「御刀代田考」傳承文化2、1961 (『定本 柳田國男集』13、筑摩書房、1969、411-430頁)。
- 19) 柳田國男「田の神の祭り方」民間傳承13-3~5、1949 (『定本 柳田國男集』13、筑摩書房、1969、380-382頁)。
- 20) 前掲18)②428-429頁。
- 21) 柳田國男『妹の力』創元社、1940 (『定本 柳田國男集』9、筑摩書房、1969、24-26頁)。
- 22) 前掲15)②187頁。
- 23) 宮本常一『ふるさとの生活』朝日新聞社、1950 (『ふるさとの生活・日本の村』未來社、1971、86-87頁)。
- 24) 宮本常一「大田と大田植」芸能史研究5、1964 (『風土と文化』未來社、1970、107頁)。
- 25) 前掲24)108頁。
- 26) 宮本常一「民俗学と民俗芸能と」芸能史研究12、1966 (『風土と文化』未來社、1970、133頁)。
- 27) 前掲26)126-127頁。
- 28) 宮本常一「あるいて来た道」、「民俗学への道」未來社、1973 (初版1968)、188-189頁。
- 29) 前掲24)112-120頁。
- 30) 前掲24)119頁。
- 31) 前掲24)124頁。
- 32) 宮本常一『中国風土記』広島農村人文協会、1958 (『中国風土記』未來社、1984、270頁)。
- 33) 前掲24)105頁。
- 34) 宮本常一「広島県山県郡八幡村八幡及樽床」、「中国山地民俗探訪録」未來社、1979 (初版1976)、126頁。
- 35) 牛尾三千夫「年譜」、「大田植の習俗と田植歌」名著出版、1986、451-452頁。
- 36) 前掲35)453頁。および、前掲28)187頁。
- 37) 田唄研究会編『田植草紙の研究』三弥井書店、1974、1頁。
- 38) ①牛尾三千夫「岡村家の田植」、「大田植の習俗と田植歌」名著出版、1986、68-73頁。②牛尾三千夫「岡崎家の花田植」、広島県教育委員会編『下土師ダム水没地区緊急民俗調査報告』広島県教育委員会、1968 (『大田植の習俗と田植歌』名著出版、1986、206-225頁)。
- 39) 牛尾三千夫「供養田植」、「大田植と田植歌」岩崎美術社、1968 (『大田植の習俗と田植歌』名著出版、1986、226-245頁)。
- 40) 牛尾三千夫「石見の大田植—江川両岸の比較を主として—」、「大田植と田植歌」岩崎美術社、1968 (『大田植の習俗と田植歌』名著出版、1986、2-7頁)。
- 41) 牛尾三千夫「さんばいの性格とその祭式」島根民俗(再刊)1、1942 (『大田植の習俗と田植歌』名著出版、1986、155-156頁)。
- 42) 牛尾三千夫「大田植に於ける習俗とその祭式」、「大田植と田植歌」岩崎美術社、1968 (『大田植の習俗と田植歌』名著出版、1986、11頁)。
- 43) 前掲15)②187頁。
- 44) ①前掲42)9頁。②牛尾三千夫「さんばい祭りについて」、「大田植と田植歌」岩崎美術社、1968 (『大田植の習俗と田植歌』名著出版、1986、77-78頁)。③前掲41)167頁。④前掲42)37-39頁。⑤牛尾三千夫「シエンナメジョと花ビラ」、渡辺昭五・福田晃編『伝承文学の視界』三弥井書店、1984 (『大田植の習俗と田植歌』名著出版、1986、127頁)。⑥牛尾三千夫「坪にする・坪にされる考」日本歌謡研究10、1970 (『大田植の習俗と田植歌』名著出版、1986、114頁)。
- 45) こうした牛尾の田植歌に対する姿勢は、平山敏治郎とともに島根県石見町日貫へ田植歌の録音に出かけたときのエピソードの記述からもよく理解される。前掲42)43頁。
- 46) 前掲41)167頁。
- 47) 前掲37)579-617頁。
- 48) 折口信夫「日本藝術史序説」本流1、1950 (『折口信夫全集』17、中央公論社、1984 [初版1956]、1頁)。
- 49) 折口信夫「日本藝術史六講」三教書院、1944 (『折口信夫全集』18、中央公論社、1984 [初版1955]、339頁)。
- 50) 前掲49)341頁。
- 51) ①折口信夫「田遊び祭りの概念」民俗藝術2-9、1929 (『折口信夫全集』3、中央公論社、1984 [初版1955]、

- 381頁)。②折口信夫「田楽の種類」、『折口信夫全集』ノート編5、中央公論社、1985(初版1971)、178頁。③折口信夫「古代演劇論」、高木市之助ほか『古代の文學』(日本文學講座1)、河出書房、1951(『折口信夫全集』17、中央公論社、1984〔初版1956〕、38-39頁)。④前掲49)374-379頁。
- 52) 前掲51)②、178頁。
- 53) 折口信夫「年中行事」民俗學2-8・2-10・4-6～9、1930-1932(『折口信夫全集』15、中央公論社、1984〔初版1955〕、69頁)。
- 54) 折口信夫「民俗研究の意義」日本民俗1-1・1-2・1-6、1935(『折口信夫全集』16、中央公論社、1984〔初版1956〕、499頁)。
- 55) ①折口信夫「作りもの」、『折口信夫全集』ノート編5、中央公論社、1985(初版1971)、171頁。②折口信夫「來世觀」、『折口信夫全集』20、中央公論社、1984(初版1956)、219頁。
- 56) 前掲51)②、174-177頁。および前掲48)14頁。
- 57) 折口信夫「民俗學」、藤村作編『日本文學大辭典』新潮社、1934(『折口信夫全集』15、中央公論社、1984〔初版1955〕、10頁)。
- 58) 折口信夫「田遊び」、『折口信夫全集』ノート編5、中央公論社、1985(初版1971)、95-96頁。
- 59) 前掲57)10頁。
- 60) 内田るり子『田植ばやし研究』雄山閣、1978、364頁。
- 61) 内田るり子『広島県神石郡豊松村の供養田植』季刊人類学5-4、1974、79-123頁。
- 62) 藤井昭「備後八鳥の牛供養花田植とその周辺—行事の次第と組織—」広島女学院大学論集41、1991、21-40頁。
- 63) 藤井昭「中世末期、安芸地方における「田植・牛懸」について」田唄研究16、1979、39-44頁。
- 64) 橋本裕之「近代の復讐—牛尾三千夫の「美しい村」をめぐって—」法政人類学41、1989、2-19頁。
- 65) 橋本裕之「保存と觀光のはざまで—民俗芸能の現在—」、山下晋司編『觀光人類学』新曜社、1996、178-188頁。
- 66) 大田植と社会構造との関係を窺わせるものとして、管見の限りでは前掲38)②と、中村正夫「筑前宗像の太鼓田」、古野清人教授古稀記念会編『現代諸民族の宗教と文化—古野清人教授古稀記念論文集—』社会思想社、1972、332-352頁。がある程度である。
- 67) ①関戸明子・木部一幸「館林城下町の歴史的変遷と地域構成」歴史地理学40-4、1998、19-37頁。②久留島浩「近世における祭りの「周辺」」歴史評論439、1986、12-24頁。
- 68) 従来、民俗の伝承母体と考えられてきたムラは、基本的には水田稲作の村落を想定して使用されてきた概念・用語であった。そこには地主・小作といった階層的な差異が内包されていたとしても、生業や思考様式などの文化的な側面において、比較的同質な人々によって構成されるとの想定が強くあった。しかし、これからの大田植研究において考慮されるべき地域社会とは、このムラ概念にみられる一枚岩としての集団・組織を含みつつ、より広範な対象を志向するものでなくてはならないと考えられる。というのも、宮本や牛尾の研究成果でみたように、大田植には稲作農耕民ばかりではなく、家畜商や獣医などの非農家が主催者となって開催する事例が存在した。そのような大田植を研究対象とする場合にはとくに、水田稲作以外の生業を営む人々や集団・組織を含めた、多様な地域住民の関わり合いの場として地域社会を捉えることが不可欠であり、その日常的な構造を考慮したうえで、大田植に込められた社会的な意味や機能を考察していくことが求められる。こうした種々の概念規定や、研究方法の明確化も大田植研究に残された課題といえる。
- 69) ①岩竹美香子編訳『民俗学の政治性—アメリカ民俗学100年目の省察から—』未来社、1996、9-61頁。②川田稔『柳田国男の思想史的研究』未来社、1985、242-300頁。
- 70) 比較研究法(重出立証法)については、①前掲3)③71-75頁。②牧田茂『生活の古典—民俗学入門—』角川書店、1969、38-56頁。③和歌森太郎『新版 日本民俗学』清水弘文堂、1977(初版1970)、49-58頁。また、「遠方の一致」については、④前掲1)316-318。などで主張されている。
- 71) この論争に関しては、一志茂樹「民俗学と地方史研究」信濃21-5、1969、1-25頁。に詳しい。
- 72) 前掲41)155-156頁。
- 73) 前掲64)8-9頁。