

# 周作人と歌謠

——中國知識人と民俗學に關する考察

はじめに

「Folklore (民俗學)」という學術用語は、一八四六年、イギリスの考古學者トムズ (W. J. Thoms) によって提示された。この比較的新しい學問を體系化する作業は國、時代、さらには個人により異なるため、用語の概念、内容の解釋や範圍、手法などをめぐって、ヨーロッパに限らず各國の學術界で今なお十分なコンセンサスを得ていない。そもそも「民俗學」という名稱が、英語 Folklore の譯語であるだけでなく、ドイツ語 Volkskunde の譯語でもある。トムズとはほぼ同じ頃、ドイツではリール (W. H. v. Riehl) による「科學としての民俗學」(一八五八年) という講演が契機となり、以後、独立科學として Volkskunde を見なす傾向が強ま<sup>1)</sup>ていく。この二つの起源を持つ「民俗學」の用法や研究範圍は、決して同一とはいえない。大きな傾向として、イギリスで誕生した Folklore を好んで使用するの<sup>2)</sup>は近代國家としての統一を先に完成した先進國が多く、遅れて近代的民族國家を形成するドイツ語圏や他の諸國では、Volkskunde の使用が好まれた。自民族文化を顯揚する必要性が希薄であ<sup>3)</sup>った Folklore と、國

子安加余子

民の統一のために一國民俗學の傾向を強めた Volkskunde<sup>4)</sup>、この二つの系譜がヨーロッパ民俗學の成立及び民俗學研究の底流を成し、その背景には、各々の國家形成の相違が大きく關與しているというのも定説である。言い換えれば、成立の事情や目的、方法の相違が、各國における民俗學の本質的な意義を示していると考えられる。ヨーロッパ近代國家の論理に従うことを選擇した近代中國の場合、民俗學運動はその發生において、イギリス系 Folklore とドイツ系 Volkskunde 雙方の民俗學をそれぞれに受容して展開して<sup>5)</sup>いたことが、ある程度明らかになつてきた。

江紹原の迷信研究を論じた際すでに指摘したように<sup>6)</sup>、近代中國に民俗學が傳播するのは、一般には、西洋の近代的學問が体系的に輸入され始める五四新文化運動の時期とされる。しかしそれより以前、日清戰爭での敗北を痛切に感じた中國知識人は、西洋近代文明の優越性を實感する中で、統治體制、領土觀、ひいては人種觀等の中に歐米の價値觀を内面化していく。それと並行して、彼らはダーウィニズムの思想的な枠組みを取り入れ、西洋の概念によって自己を認識する傾向を示し始めた。中國にもともと存在した華夷の觀念は轉換を迫られ、華

夷觀の文脈でとらえられた「文明」と「野蠻」の圖式が、次第に西洋で作られた人種の觀念と結びついていく。坂元ひろ子氏が十九世紀の中國知識人の言説において、「中國人をヨーロッパ人と同等として南洋原住民を醜く劣ったものとみる、人種のランク付けによる自己確認のあり方」<sup>⑤</sup>をすでに指摘するように、彼らが西洋近代の「文明」と「野蠻」の對立圖式に基づいた人種觀をある程度認識していたことはその證左ともいえよう。個別的な活動としては、魯迅と周作人が當時すでに美術や兒童文學に關する共同活動を始めており、この中に民俗學的視點の受容が見られる。つまり中國では、近代國家の形成を達成する以前（清末の頃）から近代民俗學的な關心が生じ、その先驅的實踐が行われていたといえる。その後、五四新文化運動の到來と同時に組織的な活動が試みられ、民俗學運動は次第に中國の學術思想界において影響力を行使するまでに發展する。その發端の一つが、五四新文化運動の中心地北京大學で開始された歌謠の収集であった。

本稿では、近代國家の形成と不可分の問題である、近代中國の民俗學に對する取り組みを検討していくため、中國の民俗學研究において先驅的な活躍を果たした一人、周作人に注目する。周知のように、周作人は「人的文學」（一九一八年）を著し、五四新文化運動を擔った重要な人物である。日本では早く飯倉照平氏が彼の仕事を評價するにあたり、民俗學との關係が重要な切り口だと考え、「その根底にあって絶えることのなかった、彼の民衆文藝ないしはフォークロアへの關心が、それらの仕事の根源を支えた、切り離しがたいなものであった」と指摘していた。周作人が最初に取り組んだ民俗學研究は、西洋の學術思想を攝取した日本留學から歸國後、郷里の紹興で試みた童話、童謠の収集作業である。その經驗を生かして北京大學で民俗學運動に

參加する。周作人の民俗學研究がどのような學問的背景によるかを分析し、あわせて知識人である周作人が「民衆」をとらえる過程、及びそこに内在する問題を彼の歌謠に對するアプローチを中心に検討したい。

### 一 國民文學と「心聲」

周作人は傳統的讀書人の家庭に生まれるが、兄魯迅と同じく科擧及第による出世の道を選択しなかった。周作人自身の言葉を借りれば、「以前讀んだ儒家の經典は自分にとって何も益とならず、後に少し文章を書いたり、道德觀念を養成することを可能にしたのは、すべて別の方面からによる」<sup>⑥</sup>。周作人が「別の方面」、つまり中國書以外の新しい書物に接するのは、郷里紹興を離れ南京の江南水師學堂に進んでからである。特に南京時代に初めて手にした洋書『アラビアン・ナイト』（挿繪入り）<sup>⑦</sup>にはいたく感銘を受け、眞の民間文學であると絶贊し、譯出をも試みた<sup>⑧</sup>。その後周作人が西洋の學術思想全般を廣く攝取し始めるのは、日本留學期（一九〇六年—一九一一年）である。留學中、彼は自身の文學觀を形成するにあたり重要な論文を二編發表した。どちらも西洋思想・文學を受容する過程で發表されたものだが、特に周作人が國民形成を意識しながら執筆した文學論「論文章之意義暨其使命因及中國近時論文之失」<sup>⑨</sup>で述べる次の言葉に注目したい。

イギリス人コートホープは次のように言う。「文學の中から國民の心意を見ることが出来る。ちょうどそれは、歴史が民の生活を記録したものであるのと同じである」<sup>⑩</sup>。ドイツ人ヘルダーはこれを名付けて民聲と言った。

周作人は續けて、上記の西洋の文學に對應するものとして、中國文學

の古典的粹組み「詩言志(詩は志を言う)」に注目する。そこで、「志」というものは、心の欲するところであり、至高なる感情に基づき自然に流れ出るものである。それを遮ることはできず、人の世における天の音楽である」と述べている。さらに志の自然な發露を記した一國の書を讀めば、そこから文學の精華ばかりか、民情を知ることが可能であるとした。最終的に「文學とは國民精神の寄託されたものである」と定義付けた點から、當時形成された周作人の文學觀は、國民精神をその源泉とし、國民精神をそこに宿すものであったといえる。周作人は「國民」に對して冒頭で、「nationのこと。意味は臣民と異なる」(原文「nation, 義與臣民有別」と述べている。その點を踏まえれば、先行研究ですでに指摘があるように、彼の文學論の特徴は文學と國民精神、もしくは文學と國民(nation)が重要な命題であったといえる。

周作人は續けて、數千年來儒教に統治されてきた中國は、思想が束縛され文學も停滯し、衰亡の危機に瀕していると論じていく。歌謠との關係で『詩經』に言及し、もともと三千餘篇あったものを三百餘篇に削ったとして孔子を批判し、彼こそが儒教の粹に人心を束縛した張本人だと見なした。儒教のために失われた文學の本質を取り戻すという緊要な課題に對して、周作人は具體的な解決策を案出している。その一つは次のようなものであった。

著作について言えば、今日の急務にはまた一つある。民情の記(tolk-no-vel)と奇觚の談(marchen)がそれである。思うに、前者からは一國の民の暮らしを知ることができ、奇觚は兒童教育に最も大きく作用する。歌謠俗曲は取るに足らぬもののように見えるが、天の音楽の宣べるものには、つまらぬ儒學者の著述

を凌ぐものがあるかもしれない。(中略)文學が變革されれば、思想は自由となり、國民の精神はより素晴らしいものになるであろう。これが將來の望みである。

ここでは民話やメルヘン、歌謠などを明確に使い分けていない。むしろ民話やメルヘンの精神世界の中に國民形成に必要な要素を見だし、國民精神の源泉を「天の音楽」(具體的には「歌謠俗曲」)に求めたといえる。これらの願いは、歸國後郷里の紹興で取り組む仕事に反映され、周作人は實際に民の聲を収集する活動に取り組んでいく。

周作人が日本留學を終えて歸國するのは、辛亥革命直前の一九一一年九月であり、歸國後すぐに杭州にあった浙江省教育司の省視學を半年あまり勤める。その後體調を崩して紹興に戻って以降、浙江省立第五中學校で教育の現場に立ちながら、紹興縣教育會長に選出され、『紹興縣教育會月刊』の編集を擔當した。民俗學研究との關係で注目したいのは、周作人が『紹興縣教育會月刊』四號(一九一四年一月)に發表した「徵求紹興兒歌童話啓」である。これは彼が紹興の童話や童話を収集する爲、周圍に協力を求めた依頼文である。

作人はいま、童話、童話を採集し、これを収録して一冊の書物を編み、越國風土の特色を保存して、民俗研究と兒童教育の資料としたい。(中略)ただし、これは大變な作業であり、一個人の力のよくする所ではない。そこで現代の博聞の士にその知るところを擧げて頂き、ご教示を賜り、成し遂げることができれば、これに過ぐる幸せはないのである。

周作人はここで初めて、民俗學研究に取り組む姿勢を明らかにした。その發端となる童話、童話を理解する契機もまた、日本留學期に受容した西洋の學問による。周作人は留學當時、イギリスを中心とするヨ―

ロッパで十九世紀末に盛んになった人類學に傾倒する。人類學を學ぶことにより、次第に民族、宗教、神話、風俗、性學等へと關心の對象が廣がって行く。その過程で彼にとりわけ大きな影響を與えたのが、當時活躍中のイギリス人類學者ラング (A. Lang) であつた。彼はラングを受容することによって、同時に童話、童話に「民聲」を聞くとした。その過程を次にみていく。

周作人は童話、童話の収集活動に先んじて、一九一二年童話に關する二編の論文を著している。その一つ「童話略論」は短文ながら九つに章分けされたものである。「一緒言」でまず童話研究は民俗學を基礎とすべきだと述べてから、「二童話の起源」冒頭で、「童話 (Märchen) の本質と、神話 (Mythos)、傳説 (Saga) は實に一體である」と論じた。神話と傳説、童話を同じ系譜上にとらえる解釋を周作人に與えた人物がラングであつたことは、「四童話の解釋」にある次の言葉から明らかである。

今のところ、イギリスのアンドリュウ・ラングが人類學の手法で比較神話學を研究し、ようやく傳説と童話の眞の理解が得られた。それは次のようなものだ。現代人は童話を讀んでもその意味が分からない。しかし、その源流が上古にあることを傍證とすれば、地の人々の傳説にも類似するものがあることを傍證とすれば、童話の本當の意味を、現代人は知らなくても古代人は知り、文明人は知らなくても野蠻人は知つてゐることが分かるのである。今、野蠻人の宗教禮俗を研究すると、およそあらゆる傳説や童話の中の事柄と符合する。故に童話の解釋を人類學の中に求め手に入れることは難しくないのである。<sup>(19)</sup>

ラングの人類學の手法とは、彼らイギリス人類學者が進化論を基に考

案した「比較法 (comparative method)」を指す。「比較法」は、文明社會の中に殘存物 (survivals) としての Folklore を發見し、それら Folklore を「未開」民族の習俗と比較しながら、人類文化發展の早期段階に屬すと位置づけるものである。周作人が日本留學期に入手したラングの著書は、『習俗と神話』(Custom and Myth 一八八四)、『神話儀式と宗教』(Myth, Ritual and Religion 一八八七)の二冊であり、どちらも習俗との比較を通して神話を分析した研究書である。ラングは當時優勢であつたミューラー (M. Müller) から言語學派による神話研究を正面から批判し、名を成す人類學派の代表である。神話に加え、同じく「比較法」に基づいた傳説や童話に對するラングの理解を受けて、周作人は「神話傳説から童話に至るまで、全て原住民の思想やその習俗を表現したものに他ならない」、「童話は原住民の文學であり、また兒童の文學である。個體發生と系統發生は同じ順序であるゆえ、二者の感情と興味は概ね等しい」という解釋を導くのである。周作人はラングの神話及び童話の解釋と、彼らが使用した「比較法」、及びそれを支える思想的背景を同時に受容していたといえる。

「童話略論」と同じく「比較法」の有効性を信じてものした文章が、もう一編の「童話研究」である。「童話研究」では童話と同質のものとして、童話、歌謡をとらえる論が展開される。そこで注目されるのは、原住民の文學である童話は「ぼんやりとする中から意識が芽生え、自然と接することにより忽ち感ずるところがあり、それは畏怖でなければ贊嘆となる。もとは印象であつたものが發せられて言葉となる」ものであると述べ、それが「心聲」を寄せたものであること、ひいてはそこに「藝文の神髓」が存在すると論じる點である。これは「詩言志」に言及して、志の發露に「民聲」を見いだす主張と非常に近い。

進化論に依據して兒童の精神世界を原住民と同一であると見なした點はひとまず置く。ラングの解釋に啓發された周作人は、「原住民」「野蠻人」「兒童」に對して、文明との二項對立の構圖によらぬ立場から、原始の、自然な状態が生み出す彼らの言葉を「心聲」であると理解したといえる。そこから童話と歌謠(原文「民歌」)を並列にして、「文學の本源を探るには、童話、歌謠にその解釋を求めざるべきである」と述べ、童話、歌謠という「心聲」に文學の源泉を求める結論に達する。この發想は、周作人自身かつて言及したドイツの詩人ヘルダーによる民謠収集の仕事を想起させる。

ヘルダー(J. G. Herder)は「民族精神」の源泉を詩的表現の中に求めて、そこから國民文學の創出を試みた人物である。彼がドイツ民間傳承の中に民族精神の源を發見したことは、ヨーロッパにおけるロマン主義運動と呼應し、グリム兄弟の神話、傳説、物語の収集に受け繼がれていくことは有名である。周作人の「民聲」、「心聲」収集の發想もまた、民を創造的な根源としてとらえ、歌謠から民族の聲を聞くとしたものといえる。周作人が童話と同質であると見なした歌謠は、具體的にはイギリスの Ballad(原義は、踊りながら歌われた歌。物語詩、またその詩に付ける曲のこと)を念頭に置くものであった。彼が Ballad に言及した當時の文章を一つ紹介する。

歌謠には敘事と敘情の二種があり、敘事の歌 Ballad は敘事詩 Epos に近似するが、甚だ短く、簡潔さで勝っている点は、古い童話のようだ。或いはその源を辿れば、民族童話 Märchen が、一方は Ballad に、一方は Romance(傳奇小説)に分岐した爲、古俗が非常に多く残っているのかも知れぬ。

敘事詩に關して周作人が當時賞賛したのは、ヨーロッパ「最古」の叙

事詩『ペーオウルフ』である。「國民の史詩」と稱される『ペーオウルフ』が、イギリス人にとって文學の神髓であり民族の譽れであると見なした周作人は、イギリス文學史の最初に位置する英雄敘事詩に、民族精神を高揚させるほどの威力を見いだしたのである。周作人の求める歌謠は、同じく國民の意識を喚起するものでありながら、より簡潔で、より純粹なものであった。だが中國最古の詩集『詩經』を手本とすることが困難であった様子はすでにみた。そんな折、彼が注目したのは『ペーオウルフ』であった。

以上から周作人の歌謠觀をまとめれば、一つは國民(nation)の概念を喚起するもの、一つは民族または民衆の「心聲」である、という二つの要素から形成されているといえる。歌謠から國民文學ひいては國民(nation)の形成を見据えた點で、彼の歌謠収集の發想は民族主義的側面を具えたものであったといえ、そのさい想定された民衆もまた、國民(nation)の構成要素である點に重點を置くものであった。

紹興で試みた最初の民俗學の活動は、彼の意欲的な取り組みとは裏腹に、兄魯迅の協力を除けば、僅かに一人、顔見知りの小學校長から投稿を得ただけだった。彼はその後黙々と一人収集作業を繼續し、およそ一年後には初稿の整理作業を終える。収集を呼びかけた雑誌は、地方の教育機關の内部的資料であったこともあり、彼の取り組みが周圍に影響を及ぼすことはなかった。だがその後北京大學で取り組む歌謠収集の爲の準備は、すでに爲されていたといえる。次に北京で再開する歌謠収集の様子を検討する。

二 『歌謠』での取り組み<sup>(28)</sup>

周作人は一九一七年、五四新文化運動の前夜に北京大學に赴任する。歌謠の収集が開始されるのは翌年の一九一八年。具體的には北京大學の進歩的な二人の文學者、劉半農と沈尹默が蔡元培校長に助力を仰ぎ、「歌謠徵集處」を設置して収集の協力を周圍に呼びかけたことに始まる（北京大學徵集全國近世歌謠簡章）『北京大學日刊』一九一八年二月一日<sup>(29)</sup>。そこに周作人の名は無いが、少し後の九月二一日『北京大學日刊』誌上に掲載された「徵集歌謠之進行」には、劉半農、周作人の兩教授が歌謠論文の選擇及び執筆を擔當するとある。また「簡章」の項目にも、沈尹默と周作人が編集を擔當することが明記されている。周作人は發起人には名を連ねていないものの、實質的な活動が開始される頃には中心人物の一人として参加していたといえる。その後一九一九年五月二二日までの『北京大學日刊』誌上に、「歌謠選」と題して一四八首の歌謠が陸續と掲載された。歌謠に對する理解が乏しい當時にあつて毎日一首ずつ掲載されたことは、多くの知識人に新鮮な驚きと感動を與えていった。さらに一九二〇年十二月、沈兼士と周作人が中心となり「歌謠研究會」が發足するが、まもなく劉半農はロンドンへ、沈尹默は京都へ留學のため不在となり、周作人も體調を壞したため一時中斷する。その後一九二二年、研究會が新設の北京大學研究所國學門の所屬となつた年の末、機關誌『歌謠』が創刊された。歌謠収集の爲の専門機關誌が誕生したことを契機に活動が再開され、編集には周作人の他、錢玄同、沈兼士ら言語學者の助力を得、實質的な作業は當時まだ學生であつた常恵が奔走した。周作人が起草した『歌謠』「發刊詞」をみる前に、彼が發刊直前に著した「歌謠」を先に検討す

る。

周作人は「歌謠」の中で、歌謠が原始社會の詩であると改めて位置づけた。この歌謠に對する理解がラングの解釋を受けていることはすでにみたが、周作人はさらに歌謠に對して定義は一つだが、研究面では二つの側面があると論じている。一つは「文藝的」研究、一つは「歴史的」研究である。まず前者に關して、詩の變遷の研究、新詩創作の參考とすることの二點を挙げ、歌謠の最も價值ある「眞摯」と「誠心」の二要素は、新詩が汲み取るに値するものだと主張する。さらにイタリヤのヴィターレ (G. A. Vitale) の著『中國の民間傳承 北京の歌謠』(Chinese folklore. Pekingese rhymes 一八九六) 序にある言葉「中國の歌謠の中から眞の詩を探し出すことが可能かもしれない」、「これら歌謠と人民の眞なる感情に基づき、新しい國民の詩が誕生するかもしれない」を引用し、ヴィターレの先見の明を高く評價した。中國の歌謠から眞詩、ひいては中華民族の詩の誕生を促そうというヴィターレの見解は、周作人が抱いた國民文學創出の願いが、歌謠によつて實現可能であると示すものであった。

歌謠の中に「國民の詩」の源泉を見いだす以外に資料的な價值を認めること、それが歌謠研究のもう一つの側面、歴史的の研究であつた。その内容は概ね民俗學の範疇に屬し、歌謠から國民の思想、風俗や迷信、言語學的な參考資料が得られると述べるが、周作人は文藝の範圍外の内容に對する言及は控えると斷り、多くを論じていない。だが、民俗學研究(風俗等)と國民文學(國民の思想)を同列に扱っている點に注目でき、その立場は『歌謠』「發刊詞」においてより顯著となる。

周作人は「發刊詞」の中で、歌謠収集の目的を「學術的」なものとし

「文藝的」なものに二分し、「歌謠」での論じ方とは反對に、前者に屬する民俗學研究を最初に論じた。

歌謠は民俗學上の重要な資料であり、我々はこれを収録して専門的研究に備える。これが第一の目的である。よって、投稿者は勝手に自分で取捨を加えず、できる限りそのまま投稿することを希望する。學問の上では卑猥、粗野なるものも忌むところがないはずである。これら學術的な資料の中から、さらに文藝批評の觀點に立って選擇を加え、國民の心聲の選集を編纂する。(中略)この仕事は隠れた輝きを顯彰するだけでなく、さらに將來の民族の詩へと發展をもたらすものである。これが第二の目的である。

周作人とは對照的に、歌謠収集の動機が新文藝の實踐(新體詩の創作)の要請から生じていた他の文人の多くにとって、借用し、手本とするに足る歌謠は多くなかった。それにも関わらず、創刊後、『歌謠』に次々と歌謠が集まり始めたのは、周作人が第一に民俗學的立場から資料的價值を主張したことによる。しかし一方で、借用し、手本とする立場は、當時すでに口語文の全面的使用を提唱し、『新青年』に口語詩を發表していた胡適によって支持され、『歌謠』でも文藝性を重視する根據として強い影響力を維持し續けていく。歌謠収集の最初の發起人であった劉半農も同様に、文藝的鑑賞價值を重視して歌謠をとらえていた。

このように文學としての歌謠を正當と見なす傾向が強い中、周作人が文藝的價值觀のみを主張せず、民俗學を併用させる方法を探ったこと、そのために歌謠の猥褻、粗野な言辭を許容する立場は、他の文人と比べ獨特であり、また畫期的であったといえる。しかし、彼の収集の目的がそれに止まるものでないことは「發刊詞」にある、第二の目

的から明らかである。周作人の主張は、國民の思想が反映される以上、歌謠の収集に文藝的な制約を拒みながら、「國民の心聲」の編集に文藝批評の眼識を用いた取捨選擇を必要とするものであった。その特徴は、原石としての純粹な歌謠に對して、民族の詩に發展させるため磨く作業をほどこすべきだといふものである。その後、實際『歌謠』で實績の擧がったのは、第一の目的である民俗學研究が大半を占めた。すると収集が好調である反面、周作人はかつて信じた歌謠觀に對して次第に疑いを抱くようになる。その契機は、民の聲として収集された歌謠に接し始めたことによる。その様子をみていく。

一九一九年、周作人は劉半農が江陰から北京までの途上、船頭の口から直接採録した歌謠二十編を受け取り、「江陰船歌序」と題して序を書いた。その中で彼は、現存する中國の歌謠は芝居(戯曲)の影響を受けて文飾が施されている爲、「科學的價值」が減少したものだと言及した。一方、本來の價值を留める歌謠を「純粹な歌謠」と言い換えて、それを満たす條件は眞に民間の心情が表現されていることだとした。原石としての歌謠に對する見解に變化はなく、「本來多數の文字を知らない民衆を指す」と定義する民間に對しては、精彩に富んだ表現技術や思想を重視する必要を感じていない。では劉半農が収集した歌謠が「純粹な歌謠」に値するかといえば、周作人の評價は否であった。船頭の歌う労働歌は芝居の影響を免れない、似て非なる歌謠だという理由による。民族の根源としての「純粹な歌謠」はまだ想像の域を出ておらず、歌謠の中に國民の心聲を見いだす最初の試みは失敗に終わった。だが船頭の歌謠がたとえ「純粹な歌謠」ではなくとも、「社會の柱」である民衆の心情を知れば得るものは大きいとして、劉半農の仕事に一定の評価を與え、中國人を觀察する資料とした。この

序文は、収集される歌謠の多くが民俗學資料であつたことに呼應するかのよう、タイトルを「中國民歌的價值」に改め、『歌謠』六號（一九二三年一月）に轉載された。

芝居の影響を受けているとして歌謠の通俗性を忌避したのは、周作人に限つたことではなかつた。『歌謠』が創刊當初より設けた「歌謠討論」欄での議論の中から、沈兼士の顧頡剛宛書簡（『歌謠』七號一九二三年一月）を紹介したい。歴史學者である顧頡剛は、歌謠の文藝性如何は問題にせず、比較的自由に様々なジャンルの歌謠に接することと多くの關連する仕事をした人物である。沈兼士は書簡の中で、芝居の歌と歌謠を並列に扱う顧頡剛の姿勢を批判して、歌謠を「自然な歌謠」と「偽物の歌謠」の二種に分類區別する必要性を強調し、唱本（芝居の歌）や彈詞（節のある語り物）は後者に屬すると述べた。その後、『歌謠』誌上で歌謠の定義に關する議論が多く交わされるが、その度に優勢となるのは沈兼士のとらえ方であつた。彼らは唱本や彈詞といった民間戯曲を純粹な歌謠と見なすことに強い抵抗を覺えていた。「偽物の歌謠」を排除する彼らに對して、唱本や彈詞も民俗學においては同等であると説得したのは、編集の實務を擔當した常惠であつた。常惠は『歌謠』編集部全體の意見として、ほぼ毎期のように歌謠を文藝としてみるより、民族の心の表現として見なすよう訴えるが、「歌謠が唱本を含んで良いわけではない」と斷るように、彼自身も歌謠と唱本等を一律に論じることためらいを示している。一方、周作人は「國民の詩」を得るため「純粹な歌謠」を求め続けるが、實際手にする歌謠が民間戯曲の影響を免れない事實を知ることにつれて、民衆の歌謠と「純粹な歌謠」の間に大きな隔たりを感じていた。その傾向は一九二〇年に書かれた「民眾的詩歌」にも表れている。

「民眾的詩歌」は包裝紙に偶然記された詩から、民衆文學の形式と、民衆の思想を読み取つた短文である。周作人はまず形式面に言及して、民衆文學は戯曲や山歌と近似するゆえ稚拙で單調に仕上がっており、そこに自由な調子は見られないとした。續けて思想面に關して、この詩が大多數の中國人の思想を代表していること、特徴は「妥協」と「從順」、生活に對する眞摯さの缺如であると述べた。周作人は「純粹な歌謠」を得ることがいかに困難であるかを實感しながら、同時に「どれほど形式と思想面で我々を満足させられなくとも、民衆藝術に表現される心情に對して、同情し、その意を汲まざるを得ない」と論じて文章を結んだ。これは周作人にとって想像でしかなかつた民衆が歌謠によって具体化されるプロセスの開始であり、「民衆」をそれ自體としてとらえ始めたことの現れであつたと考えられる。

例えば、周作人が『歌謠』誌上で果たした重要な役割の一つは、歌謠と方言の密接な關係を周圍に喚起したことである。その手本としたのは、同郷の賢人、范寅の著『越諺』（上中下卷一八八二年）であつた。多數の歌謠が収録された『越諺』は、紹興地方の方言に注釋を付けながら様々な民間風俗を記したもので、周作人が生涯を通じて度々参照する書の一つである。彼は『歌謠』が創刊されて間もなく、『越諺』に倣つて方言調査に着手すべきことを提唱した（『歌謠與方言調查』『歌謠』三一號一九二三年十一月）。周作人の重視したのが音韻問題よりも語句（俗語）の記録と解釋であり、彼は方言と風俗を不可分のものとして研究する姿勢を持っていたといえる。彼の呼びかけを契機に、方言に對する關心は高まり、歌謠研究会と同じく北京大學研究所國學門に「方言調査會」が誕生した（一九二四年一月）。

こうして歌謠の民俗學研究が順調に進むなかであつて、『歌謠』同



人は、歌謠の文藝的研究を放棄したわけではなかった。方言調査會が發足する少し前、『歌謠』二六號（一九二三年九月）の「歌謠討論」欄を見ると、歌謠研究會の署名で讀者の意見に答える書簡が掲載されている。書簡には歌謠研究の進行狀況が記され、特に文藝研究の將來的な方向として、一つは民間文學の標本と爲すこと、一つは詩賦小説の發展經緯を明らかにすること、以上の二點が明記された。そこに周作人が目指した國民文學創出の動きは見あたらぬ。「純粹な歌謠」の収集が實現可能か否かという問題に加えて、歌謠を通して國民 (nation) の形成を望む周作人の發想もまた、周圍から理解を得ていなかったようである。そもそも「瓜分」のタームに端的に示されているように、本來統一體としての國家（中華世界）の自明性を疑うことのない知識人にとって、歌謠から中華のアイデンティティを抽出するという發想は、生じにくい。それはまた、『歌謠』創刊一周年及び、北京大學創立二五周年記念號である『歌謠記念増刊』（一九二三年十二月）掲載の常惠「一年的回顧」から裏付けられる。

「一年的回顧」は『歌謠』を實質的に運営した常惠が、一年間の収集、研究、出版狀況などを振り返って著した回想文である。常惠は一年間の全體の成果が、「發刊詞」の第一の目的であった民俗學研究に資するものだったと評價した。さらに文章の最後で再度ヴィターレの言葉を引用し、中國の歌謠を民族の詩であると見なしたヴィターレの見解は正しかったとする。しかし、「現在はまだ、周作人先生の言う『方言詩』や、董作賓先生の言う『方音詩』があり、これ以上に相應しい定義はもはや無い」と締め括った。このように、常惠が歌謠収集の第二の目的（國民の心聲を民族の詩へと發展させること）に言及することはなかった。それ以後、周作人は『歌謠』に論文の類を寄せな

くなり、次第に歌謠研究會と距離を置くようになる。一方で、實際に歌謠から國民 (nation) の契機を見いだすことの困難は、周作人も痛感しており、それが彼自身の中で歌謠觀に變化を來す原因となるようだ。そこで次に、周作人の歌謠觀を變化の相においてとらえてみたい。

### 三 歌謠觀の變化

一九三〇年十月、周作人は「重刊霓裳續譜序」の中で、かつて抱いた歌謠に對する信仰と尊重の思いを修正して次のように述べた。

最も重要なのは、私自身の歌謠に對する意見が些か動搖、いや、或いは變化したことだといった方が良いかもしれない。私は以前、歌謠の價値に對して極端に信奉し、尊重していたが、現在輕視はしないものの、些か懷疑的になった。

一九二〇年代後半の國民革命の挫折は知識人に大きな衝撃を與え、それを契機に文學界全體に様々な波紋が広がっていく。各地で國民革命に参加していた知識人たち（北京大學の教授陣を含む）は、四・一二クーデターの後、次々と租界のある上海に集まっていた。周作人がそのような狀況下において北京に留まる道を選択し、「閉戸讀書論」（一九二八年十一月作、『永日集』所收）を書き、「革命をやらぬ文學」を標榜したことは有名である。歌謠に對するとらえ方の變化も同時期に起こったことは注目に値する。同じ頃、周作人は「潮州畚歌集序」（『語絲』一二六期一九二七年四月）の中で、民族の文學である歌謠は、「個人意識と民族意識が同時に發展する時代が來ない限り、完全なる理解と尊重を得ることはできない」と述べ、どちらの意識も満足に得ていない中國で、民族の文學を提唱することは時期尚早だと論

じてもいる。だが時宜に適うか否かのみを理由に、周作人の歌謠に對する信念が搖らいたわけではないようだ。再び「重刊霓裳續譜序」を檢討する。

序は『霓裳續譜』との出会いから開始される。『霓裳續譜』を周作人に紹介したのは常恵で、時期はちょうど五、六年前の歌謠収集に熱心な頃。一つは比較の資料として、一つは収集作業の仲間を得た喜びから、當時非常にロマンチックに珍重したと回想する。『霓裳續譜』（一七九五年）は清代に流行した俗曲集で、全八卷、曲調は三十種、収録数は六二二曲に及ぶ。當時同種のものとして『白雪遺音選』（一八〇四年成立、出版は二八年）も入手していたことが分かる。二つの俗曲集は、後に鄭振鐸が採録者による潤色を否定しないものの、文人の作品とは一線を畫す、市井の歌謠集であると位置づけるものだ（『中國俗文學史』第十四章、一九三八年）。周作人は『霓裳續譜』が再版されるにあたり、友人の章衣萍が序の執筆を依頼したため、再び『霓裳續譜』をひもとくに至った。だが以前とは異なり、今度はまるで懷疑の暗雲が立ち籠め、それは同時に歌謠自體に對する疑問へと形を變えていった。周作人はイギリスのハリデイ（W. R. Halliday）著『民俗研究』（*Folklore Studies, Ancient and Modern* 一九二四）によって、疑問解決の糸口を見つけている。ハリデイの次の言葉「ヨーロッパの民話研究は、全てではないが、主として文學史における研究である」がそれであった。

周作人が『民俗研究』の中で特に關心を示したのは、英國の *Ballad* は、民の集団が作成したものとする仮説を疑問視する立場から、現代ギリシアの贊美歌を論じた一節（Preface x-xiii）である。それは、民間文學、民間歌謠や風俗の大部分が、「前代高級社會の文學と學問

の遺物であり、民衆自身が創造したものではない」ことを論證した部分であった。ハリデイの研究はさらに、民間で物語をしたり講談を語る行爲が全て因習的な伎藝であり、即興であらうと民間詩歌も同類に屬すること、それを眞の詩人の創作と比較すれば違ひは一目瞭然だと分析するものであった。ハリデイの考え方を受容して、周作人もかつて「ロマンチックな美」（原文「浪漫的美」）の信念を抱いた歌謠に對して、アプローチの姿勢を修正する。その結果、『霓裳續譜』の來源に關して次の結論二點を導く。一點目は文人による作品があると認めること。すなわち、そこに眞詩の誕生を否定しないが、可能性は限りなく無に近く、多くが陳腐な語を繰り返すだけの韻文である點。もう一點は役者自身による作品があると認めること。そして、その思想は士大夫階級のそれに縛られており、特に言葉使いに顯著である點。よって文人と役者の文學に大差はないことから、『霓裳續譜』が因習の産物であると論じていたのである。さらに、収集當時なぜ「純粹な歌謠」が得られなかったのか、その回答ともいえる内容を述べている。

私は以前、中國は大元帥から庶民に至るまで人生觀がほぼ一致するのを不思議に思った。後にこの人生觀がすべて士大夫階級のもので、同じように農工商にあまねく及んでいることがわかり、またひどく不思議に思った。現在ようやくはっきりした。つまりこういうことだ。中國民衆とは、たえず一つ上の階級の思想を踏襲し、前時代の遺物を多少とも残しているのである。

周作人は『霓裳續譜』を例に、歌謠に表現される民の思想が、自分と同じ士大夫階級から獨立した純粹無垢なものでは決してなかったと感じた。そこには口承文學と記載文學の問題や、文人獨特な民衆文藝觀の問題が含まれるが、周作人は歌謠に對する最終的な見解として、今

後は「第一に重要なことは、文學と見なして研究あるいは鑑賞すること。文學史の根據から離れて過分に評價したり、特に一時の感情に左右されてはならない」と結論した。また歌謠の文學史上の地位は、「詩歌の祖母」から「詩歌の孫娘」へと降格した。國民の心聲を歌謠に求めることが不可能だと感じた周作人は、収集を通して國民の詩、文學を創出する仕事にいったん終止符を打ったといえる。こうして歌謠にかけた夢は破れるが、周作人が収集の開始當初より、歌謠が中國人を省察する資料だと自覺していた點には留意する必要がある。

民俗學研究の價值を持つ歌謠に接することは、周作人において自民族と對面するプロセスでもあった。傳統的なエリート知識人であった周作人が、民衆と肉體的、精神的な連帶感を得た經驗は無い。士大夫階級に身を置く中國知識人が、民間と現實に接點を持つことは至難の業であったと想像される。しかし、歌謠収集の眞の目標を達成することが叶わぬ頃はちようど、周作人が次第に民衆に對する視座を獲得し始めていく時でもあった。そこで、歌謠觀の變化を告白する同じ一九三〇年に書かれた「水裏的東西」に注目する。

「水裏的東西」は周作人の郷里である紹興の「河水鬼」を論じた文章である。「河水鬼」とは水郷である紹興に古くから傳わる鬼の一種であり、周作人は水に對する特別な愛着を表しながら、河水鬼にまつわる傳説や信仰に對して、日本の河童譚を交えながら情緒豊かな筆致で綴った。その後で次のように述べている。

人は疑いを抱くかもしれない。どれほど有閑であっても、なぜ河水鬼まで語るのでしょうか、と。その通りである。河水鬼は語らなくても大いによいのだが、河水鬼の信仰および信仰している人は注意に値する。我々は常々、見るところのものは天國か、或いは

地獄か、と夢想することしかできない。しかしこういった凡人の世を眺めて、そこにはどんな人がいるのか、彼らは何を考えているのかを知ろうとはあまり思わない。社會人類學と民俗學がこの一角を照らす燈りなのである。

周作人は續けて、「河水鬼」を先鋒にして、人々のこの方面に對する興味を引き起こしたい旨を述べて文章を結んでいる。かつて國民文學の枠組みにおいて必要とされた民衆像と比べれば、ありのままの民衆を尊重する姿勢が感じられ、周作人の民衆觀に一定の變化が生じているように讀める。こうした變化に關連して、思想的な轉換を迎えるとされる一九二〇年代後半、周作人が自らを「凡人」と改めている點も參考になる。一九二七年四月「海外民歌譯序」で語られる次の言葉から、その變化を促す一つの契機が歌謠研究の過程で生じていたことがわかる。

文人は歌謠を古詩と見なして讀み、學者はそこから古文化を考證する。我々凡人は一つに專念することも出来ないのに、雙方を兼ねようとして「半可通」に爲るだけだ。これは凡人の悲哀だが、或いはこれが凡人の幸運であるといっても良いかもしれない。

周作人はさらに、「半可通」に爲ることで理解できる古今の人情に對して、格別な趣を感じ取っている。ここにはかつて歌謠をとらえる爲に不可欠であった、國民を意識した視線が希薄である。歌謠に國民の聲を聞くことが叶わなくなる過程で、歌謠はすでに國民の概念と切り離されていたのではないだろうか。それと並行して民衆世界を尊重しようとしたのであれば、周作人は國民文學、または國民 (Nation) のあり方を再考して、改めて民衆に視線を注ぎ始めたと考えられる。國民の概念で民衆をとらえきれなくなった時、有效なアプローチ手段

が民俗學であることを改めて主張したといえる。

一九三一年、周作人は親しい友人の一人江紹原の編譯著『現代英吉利謠俗及謠俗學』に序を書いている。江紹原は周作人の影響を受けて迷信などの民俗學研究に取り組んだ人物である。周作人は序の中で、江紹原の功績を高く評價しながらも、民俗學を學問體系に取り込むことに強く抵抗する姿勢を示した。理由は、「民俗學はその時點でどうであったのかを説明するに過ぎず、それが何に役立つかは、實際にはあまり答えられないものである」からであった。周作人は、民俗學が資料以上の價值を持つべきではないという立場に立ち、「民俗學の無用はそこにある。だが私から見れば、その貴ぶべき點もまたそこにある」ととらえている。民俗學の無用の用に價值を見いだし著したものであるとして、「水裏的東西」を讀むことも可能ではないか。それはまた、清末から三〇年代まで、彼の民俗學に對する考え方に一貫性があった面も否定できないが、變化の相においてとらえることの必要性を示唆していると思われる。

### むすび

一九三五年北京大學文化研究所は歌謠研究會の再興を決定し、周作人、常惠、顧頡剛、胡適ら往年の『歌謠』同人が委員となり、一九三六年四月『歌謠』を復刊した。『復刊詞』は周作人ではなく、胡適が起草した。胡適が掲げた歌謠を收集保存する最大の目的は、中國文學の範圍を擴大して、手本を増やすことであった。胡適は續けて、「むろん歌謠が民俗學と方言研究にとつて重要であることを輕視しないが、私にはこの文學的用途が最大であり、かつ最も根本的である」と論じた。さらに『詩經』三百餘篇を改めて評價し、中國新詩の手本とすべ

きだと主張している。そこには周作人の國民 (Nation) の契機どころか、實質的な成果を擧げていた民俗學研究も排除され、多數の文人が支持した新文藝實踐の爲の歌謠研究に立ち返ったことになる。では、『歌謠』同人に容易に理解されなかつた周作人の主張は、何を意味するのだろうか。

周作人ははからずも、歌謠から中華のアイデンティティを發見することが容易でないことを自ら證明したが、その過程で彼が提示した内容を再度振り返ってみる。歌謠のとらえ方をめぐって、他の文人が形式面を重視したのとは異なり、彼は当初、歌謠を個人の創造ではなく、民族精神の反映と見なす立場を取った。彼にとつて歌謠の作者である民衆は模倣、借用する對象ではなく、創造の根源としてとらえられていた。こうした取り組みには、民衆をどのようにして社會の中に位置づけるか、といった國民と民衆の關係に關する民俗學の本質を問う内容が含まれ、中國社會における知識人と民衆の關係をも問い直すものであった。歌謠の定義や起源に止まらない周作人の主張は、同じく文學活動の一環ではあつても、單に新文化運動に收斂されない、文學や民族、民衆に對する根源的な問いをあわせ持つものであった。殘念ながらそれらの議論が『歌謠』誌上で深まりを見せることはなく、當の本人である周作人も、民俗學研究以上に價值を見いだせないことを理由に、歌謠の中に國民の心聲を見ることを斷念した。だが歌謠收集の挫折を機に、周作人の視線は次第に國民から民衆へと移っていったといえよう。それはまた、周作人にとつてかつて國民と一體であつた民衆が、近代國民國家の論理とは異なる論理に立つ民衆へと變化したことを示しているのではないだろうか。その際、周作人は改めて民俗學を用い、民の生活、及び彼らの精神世界を「眺める」ことを願つた。

歌謠、もしくは民間に抱いた理想は破れるが、書物の世界からしか民衆を想像する術を持たない周作人が、民族主義的な視線を排除してあるがままに民間をとらえ直そうとしたのである。その契機の一つとなつたのが、彼の歌謠研究であつたといえるのではないだろうか。

注

- (1) ドイツ語 Volkskunde のタームは、より早くは一八〇五—一八〇八年『少年の魔笛』(Des Knaben Wunderhorn)の中に現れる。
- (2) 關敬吾「ヨーロッパ民俗學の成立と概観」『日本民俗學體系』平凡社一九六二。「歐米における民俗學の諸傾向—地域民族學としての民俗學」『民族學研究』三三—一、一九六七) 他参照。
- (3) 具體的には、イギリス系 Folklore に觸發されたものが歌謠の収集に向かい、ドイツ系 Volkskunde に觸發されたものが、民衆文化全體を視野に入れた「風俗調査會」の活動を促した。詳細は拙稿「近代中國と民俗學—周作人・江紹原・顧頤剛—」(福井大學教育地域科學部紀要)人文科學・國語學・國文學・中國學編五六號(二〇〇五、十一)参照。
- (4) 拙稿「中國知識人と民俗學に關する一考察—江紹原の迷信研究」『お茶の水女子大學中國文學會報』二五號(二〇〇六、四)参照。
- (5) 坂元ひろ子『中國民族主義の神話』三四頁(岩波書店二〇〇四、四)
- (6) 飯倉照平「初期の周作人についてのノート(II)」(神戸大學文學部文學會『研究』四〇、一九六七)
- (7) 以前所讀之經于我毫無益處、後來的能夠略寫文字及養成一種道德觀念、乃是全從別的方面來的。(『我學國文的經驗』『孔德月刊』一期一九二六、十)
- (8) 『俠女奴』(雜誌『女子世界』に連載後、一九〇五年女子世界社刊行)。同年に刊行されたポー譯『玉蟲緣』(翔鸞社)と合せて周作人の處女

周作人と歌謠

出版となる。『知堂回想錄 五一我的新書一』(香港三育圖書文具公司一九七〇、五) 参照。

- (9) 『河南』四、五期一九〇八、五、六。もう一編は「哀絃篇」『河南』九期一九〇八、十二。
- (10) 英人珂爾堪普(Courthope)曰、文章之中可見國民之心意、猶史冊之記民生也。德人海勒兌爾(Herder)字之曰民聲。
- (11) 夫志者、心之所希、根于至情、自然而流露、不可或遏、人間之天籟也。
- (12) 夫文章者、國民精神之所寄也。
- (13) 藤井省三「魯迅・周作人における『ネーション』と文學」(魯迅—「故郷」の風景—平凡社一九八六、十所收)、根岸宗一郎「周作人におけるハント、テーヌの受容と文學觀の形成」(『日本中國學會報』四九、一九九七)
- (14) 「奇觚」とは本來、珍しい書籍、奇書を意味する。周作人は「奇觚の談」をメルヘンと同義に扱っている。
- (15) 以言著作、則今之所急、又有二者、曰民情之記(folk-lore)與奇觚之談(marchan)是也。蓋上者可以見一國民生之情狀、而奇觚作用則關於幼稚教育至多。謠歌俗曲、粗視之瑣瑣如細物然、而不知天籟所宣、或有超軼小儒之著述者。(中略)文章或革、思想得舒、國民精神進于美大、此未來之冀也。
- (16) 「哀絃篇」ではさらに、ポーランド詩人の「心聲哀音」を紹介して、黙している中國民衆の心聲を喚起しようとした。藤井省三氏が指摘するように、周作人の見解には「詩人と國民の調和的關係」(注13)が見て取れる。その意味において、魯迅が「摩羅詩力說」(『河南』二、三期一九〇八、二、三)で述べる次の言葉、「蓋人文之留遺後世者、最有力莫如心聲。古民神思、接天然之閨宮、冥契萬有、與之靈會、道其能道、爰爲詩歌。」に注目すれば、兩者の「心聲」に對する見解はほぼ一致していた。

- (17) 作人今欲採集兒歌童話、錄爲一編、以存越國土風之特色、爲民俗研究兒童教育之資材。(中略)第效事體繁重、非一人才力所能及、尙希當世方聞之士、舉其所知、曲賜教益、得以有成、實爲大幸。
- (18) 錢理群氏は一九一〇年代の周作人の童話、童話研究が、イギリス人類學理論を用いた最初の試みであると同時に、中國で最も早い民俗學研究の成果であると指摘する(『民俗學研究與國民性的考察』「周作人論」上海人民出版社一九九一・八所收)。
- (19) 英有安特路蘭(Andrew Lang)姑以人類學法治比較神話學、于是世說童話乃得眞解。其意以爲今人讀童話不能解其意、然考其源流來自上古、又旁傍微蠻地、則土人傳說亦有類似、可知童話本意今人雖不能知、而古人知之、文明人雖不能知、而野人知之、今考野人宗教禮俗、率與其所存世說童話中事迹兩相吻合、故知童話解釋不難于人類學中求而得之。(『童話略論』一九二二作、『教育部編纂處月刊』一卷七、一九一三・八) 譯語として日本語の「民俗學」を中國語に採用したのもまた、周作人「童話略論」が最初であった。
- (20) 「比較法」が十九世紀の西洋理論家たちに抵抗無く受容された背景には、「比較法」が當時の思想界を支配していた進化論的人類文化史の究明に寄與し、かつ實證を可能にすると信じられたからである。「比較法」はまたイギリス民俗學における傳統的アプローチの手段でもあった。(M. S. ガーバリーノ著木山英明他譯『文化人類學の歴史』新泉社一九七八參照)。
- (21) 「蓋舉凡神話世說以至童話、皆不外于用以表見原人之思想與其習俗者也。」「童話者、原人之文學、亦即兒童之文學、以個體發生與係統發生同序、故二者、感情趣味約略相同。」「(童話略論)」なお「原人」の英文は savages、周作人は「野人」と譯すこともある。
- (22) 周作人は童話に關してラングの他、ハートランド『童話の科學』(Harland *The science of fairy tales* 一八九一)、マックロック『小説の童年』(Maculloch *The childhood of fiction* 一九〇五)を高く評價し、神話に精通する者は童話にも精通すること、童話は原始社會の小説であるという認識を得ている。
- (23) 茫昧初覺、與自然接、忽有感覺、是非畏懷卽爲贊嘆、本是印象、發爲言詞。(『童話研究』一九二二作、『教育部編纂處月刊』一卷七、一九一三・八)
- (24) 一方、魯迅の「心聲」の概念は「破惡聲論」(『河南』八期一九〇八・十二)でより明確に提示される。魯迅はそこで、先覺者(詩人)の「心聲」と「朴素の民」の精神が、共に「神思」から生まれたものであると論じた(伊藤虎丸『初期魯迅の宗教觀——科學と「迷信」』『日本中國學會報』四一、一九八九)。また丸尾常喜氏は「總じて『心聲』は、意志的、創造的主體における、想像力を含む内部精神の文學的的自己實現」であると指摘する(『初期魯迅における「神思」の概念について』「加賀博士退官記念中國文史哲學論集」講談社一九七九・三)。一方、周作人がここで論じる「心聲」は、「朴素の民」の聲を主體としており、魯迅のそれとニュアンスをやや異にするといえよう。
- (25) 故探文章之源者、當于童話民歌求解說也。(『童話研究』)
- (26) 民歌有記事敘情二種、記事之歌 Ballad 頗似史詩 Epics 而甚簡短、以單純勝、如古童話。或推其原、以爲由于民族童話 Marchen 一分支爲 Ballad、一分支爲 Romance (傳奇小說)、故古俗之留遺者甚多。(『藝文雜誌』「中華小說界」一一二、一九一四・一)
- (27) 「英國最古之詩歌」『叢社叢刊』二期一九一四・十二
- (28) 「潮州會歌集序」『語絲』二六期一九二七・四)、「魯迅與歌謠」『民間文學』一九五六一〇)參照。周作人は收集の呼掛け前より范疇の「越謠」を基本資料として『越中兒歌集』の編纂を準備していた。作業は繼續され一九三六年には序(『紹興兒歌述略序』『歌謠』二一三、一九三六・四)を書くが出版には至らない。その後一九五八年九月全編集

作業を完了し題名も『紹興兒歌集』に改めるが、結局出版は實現せず今日に至る。

- (29) 本節に關連する先行研究として、陳泳超「周作人の民歌研究及其民歌立場」(『魯迅研究月刊』二〇〇—九)があり、周作人の歌謠研究の足跡をほぼ整理している点で意義深い。しかしそこには、中國近代の思想的な問題として、周の民俗學研究を検討するような視點は見えない。また歌謠研究を通して周の民衆に對する立場を考察しようとする問題意識は多く參考になるが、一九二〇年代における周の文學觀の變化に鑑みる視點が缺如している他、周の民衆觀の變遷や、民俗學のあり方が提示している問題への目配りが十分に爲されているとは言い難い。

- (30) 中國民俗學の發展經緯に關して、Chang-tai Hung Going to the people: Chinese intellectuals and folk literature, 1918-1937 (Harvard University Press 一九八五)、趙世瑜『眼光回下的革命』(北京師範大學出版社一九九九、十)、王文寶『中國民俗研究史』(黑龍江人民出版社二〇〇三、五)他、直江廣治『中國の民俗學』(岩崎美術社一九六七、三)、鈴木健之「中國民俗學小史」(『史潮』新三號一九七八)、鈴木健之「中國民俗學・民族學研究史年表」(『中國民話の會會報』一九七〇年代連載)參照。

- (31) 『歌謠』週刊誌一〜九七號一九三二、十二〜一九二五、六、復刊二卷一期〜三卷十三期一九三六、四〜一九三七、六。『歌謠』は一九二五年に一旦停刊し、『北京大學研究所國學門週刊』(一〜二四期一九二五、十〜一九二六、八)に併合された形をとる。翌年には週刊から月刊に變更されるが、八期の短命に終わる。その後一九三六年四月に復刊を果たすが日中戰爭の勃發により再び停刊した。

- (32) 臺靜農「憶常維鈞與北大歌謠研究會」(『新文學史料』一九九一—二)參照。

- (33) 『晨報副刊』一九三二、四、十三

- (34) 「在中國民歌中可以尋到一點真的詩」、「根于這些歌謠和人民的真的感情，新的一種國民的詩或者可以發生出來。」

- (35) 歌謠は民俗學上的一種重要な資料。我們把他輯錄起來，以備專門的研究：這是第一個目的。因此我們希望投稿者不必自己先加甄別，儘量的錄寄，因爲在學術上是無所謂卑猥或粗鄙的。從這學術的資料之中，再由文藝批評的眼光加以選擇，編成一部國民心聲的選集。(中略)這種工作不僅是在表彰現在隱藏著的光輝，還在引起當來的民族的詩的發展；這是第二個目的。

- (36) 劉半農「中國之下等小說」(一九一八、三、二九北京大學文科國學門研究所講演)、「海外民歌序」(『語絲』二七期一九二七、四)

- (37) 歌謠研究會の主任であつた周作人は、『歌謠』創刊四十周年を記念した文章「一點回憶」(『民間文學』一九六二—一六)の中で、自分が研究會に貢獻したことは「猥褻な歌謠」への關心を喚起したことだと回想した。事實「歌謠」創刊にあたり「簡章」の原案に設置された「徵夫野老、游女怨婦之辭、不涉淫褻爾自然成趣者」という制限が周作人の提案で撤廢され、代わつて「歌謠性質並無限制、即語涉迷信或猥褻者亦有研究之價值、當一併錄寄、不必先由寄稿者加以甄擇」と改めた。同様の趣旨が『歌謠』「發刊詞」で再度主張されたといえる。

- (38) 本是指多數不文的民歌

- (39) 不是歌謠可以包括唱本兒的。(『討論』『歌謠』四號一九三三、七)

- (40) 『晨報副刊』一九二〇、十一、一六

- (41) 但是無論形式思想怎樣的不能使我們滿足，對於民衆藝術內所表現的同情，我們不能不引起一種同情與體察。

- (42) 周作人「讀書雜錄五范嘯風」(『紹興教育雜誌』五期一九二五、三)、『越語』跋(一九三二、十一作、『苦雨齋序跋文』所收)參照。

- (43) 吉澤誠一郎「第三章 中國の一體性を追及する」(『愛國主義の創成』岩波書店二〇三、三所收)參照。知識人にとって中華のアイデンティ

テイは自明であつたか否かに關して、疑問の聲を上げる先行研究も少ない。

(44) 現在又有周作人先生說是「方言詩」和董作賓先生說是「方音詩」，更是再好沒有的了。(「一年的回顧」)

(45) 最重要的是我自己對於民歌的意見有點動搖，不，或者不如說是轉變了。我從前對於民歌的價值是極端的信仰與尊重，現在雖然不會輕視，但有點兒懷疑了。(「重刊霓裳續譜序」『駱駝草』二四期一九三〇、十)

(46) 「燕知草跋」(一九二八、十一作、『永日集』所收)、「大黑狼的故事序」(一九二八、十二作、『永日集』所收)

(47) 我以前覺得中國自大元帥以至于庶民幾乎人生觀全是一致，很以為奇，隨後看出這人生觀全是士大夫階級的，而一樣地通行于農工商，又極以為怪，現在這纔明白了，原來就是這麼一回事，中國民眾就一直沿用上一階級的思想，併保留一點前一時期的遺跡。

(48) 我們第一要緊是當作文學去研究或賞鑑，不要離開了文學史的根據而過分地估價，特別是憑了一時的感情作用。

(49) 趙京華氏は、周作人は「三十年代に入ると(中略)傳統や民衆の生活實情と固有信仰をより深く知ろうとするようになる」(「周作人と柳田國男」『日本中國學會報』四七、一九九五)と指摘する。その他關連するものとして、今村與志雄「魯迅と周作人と柳田國男と」(『理智と情感』筑摩書房一九七六所收)參照。

(50) 人家要懷疑，即使如何有閑，何至于談到河水鬼呢？是的，河水鬼大可不談，但是河水鬼的信仰以及有這信仰的人却是值得注意的。我們平常只會夢想，所見的或是天堂，或是地獄，但總不大願意來望一望這凡俗的人世，看這上邊有些什麼人，是怎麼想。社會人類學與民俗學是這一角落的明燈。(「水裏的東西」『駱駝草』一期一九三〇、五)

(51) 民の生活に對する探究という點では、周作人が平民の文學に言及した五四時期(『平民的文學』『每週評論』五期一九一九、一他)以來重視し

た問題である。時を経て著された「水裏的東西」の中に、かつて描いたような啓蒙對象としての民衆像が感じられないことも注目できる。

(52) 文人把歌謠作古詩讀，學士從這裏邊去考證古文化，我們凡人專一旦不能，却又欲兼二，變成「三腳貓」而後已，此是凡人之悲哀，又或者說此亦是凡人之幸運，也似乎未始不可耳。(「海外民歌譯序」『語絲』一二六期一九二七、四)

(53) 他只是說明現在怎麼一回事罷咧，問這有什麼用，實在不大說得出來。(「英吉利謠俗序」『看雲集』所收)

(54) 他的無用在此，不過據我看來，他的可貴也就在此罷。

(55) 我當然不看輕歌謠在民俗學和方言研究上的重要，但我總覺得這個文學的用途是最大的，最根本的。

(56) 周作人は歌謠以外にも民話の收集に盡力しており、その點も當時から高い評價を得ている。鍾敬文「數年來民俗學工作的小結賬」(『民俗』一期一九二八、三)他參照。

※入手が困難な周作人の作品は主に『周作人集外文』(上下、海南國際新聞出版中心一九九五)、『周作人分類編』(全十卷、湖南文藝出版社一九九八)、『周作人自編文集』(全三六書目、河北教育出版社二〇〇二)に據った。