

折口信夫のフィールド・ワーク

—「古典」と「生活の古典」を結ぶもの—

上 野 誠

序一本稿の視座

1. 文学の場から離陸しなかった折口の立場
2. 折口信夫がフィールドで見たもの
3. 民俗に「古代」を見る目
4. 古典の追体験

5. 古代学としての民俗学の落とし穴

6. 「生活の古典」ということ

結—折口信夫のフィールド・ワーク

序一本稿の視座

折口信夫の民俗学や学問全般に対して、よく流通している言説がある。それは「詩人の直感による……」とか「文学者のするどい感性……」とかいう言葉である。これは折口の学問に対する讃美であると同時に、折口学のわかりにくさに対する当惑の表明でもあろう。さらに言えば、このわかりにくさと折口をめぐる出生の謎や性癖、薬物使用や奇行などのさまざまなフォークロアが結び付けられて語られることで、折口の「商品価値」が高められているとさえいえる。けれども、「直感」「感性」といってしまえば、論理による説明は不可能であるということなので、一種の思考停止となってしまうのではなからうか。「折口民俗学の可能性」を論ずるとしても「詩人の直感」といってしまえば、その可能性を放棄してしまうことにはしなないだろうか。折口のフィールド・ワークから導き出された生産物を、「詩人の直感」とはいわずに、なんとか説明してみたいというのが本稿の試みである。

たしかに、折口は歌人・詩人・文学者であり、生涯その立場は変わらなかった。また、直感がするどい人であったということも事実である。しかし、これを方法論として論ずる時には、そのような個人的資質に還元あるいは解体して、その学問や研究方法を論ずべきではない。同じ方法をとって同じ対象を分析すれば、誰がやっても同じ結果が出るという前提でなければ、この種の議論は成り立たないはずである。従って、本稿では、身辺調査的な伝記研究との安易な妥協は避け、書かれた作品からその作家の意図を読み取るというある意味では古典的な作品作家研究の立場で、稿を進めてゆくことにしたい。すなわち、折口にとってフィールド・ワークとは何であったのか——ということを折口の学問方法の中に位置付けてみる作業をしてみた

いのである。そのような作業の中から、日本民俗学が生産してきた民俗誌の背後にあるものの見方や思想の一端を明らかにできたらと思っている。

1. 文学の場から離陸しなかった折口の立場

折口の高弟の一人であり、常にその身边にいた池田弥三郎は折口のライフ・ワークを以下のように位置付けている。

折口信夫が、その最晩年に、文部省の求めに応じて、“日本科学者名鑑”の資料として提出した書類によると、折口は、現在行っている主な研究テーマとして、「万葉集の基礎的研究」と「日本における靈魂信仰の研究」との二つを挙げている。この二つの主題は、もちろん、研究者としての折口の生涯の業績を、完全に覆うものではないが、しかもその特徴をかなり示していることにおいて、象徴的であると言えるであろう。

万葉集の基礎的研究とは、折口にとっては、万葉集の成立が大和の宮廷の皇統譜と深くかかわりのあることを説こうとしたものであったが、なお、折口の古代研究の有力な基礎の一つが、万葉集研究にあったことを語っている。折口にとっては、万葉集は古代日本人の精神生活の詳細な記録であって、その古代日本人を、折口は「万葉びと」と呼んだ。この名称は折口によって肉付けされて、学術用語となった。折口名彙の一つと言うべき語である。

(池田弥三郎『孤影の人—折口信夫と釈超空のあいだ—』1981年、旺文社)

池田も述べているように「万葉集の基礎的研究」と「日本における靈魂信仰の研究」という二つのテーマで折口の全仕事がかくくれるというものではない。しかしながら、古典研究や古代学に少なくとも自らの研究の中心に据えようとした折口の立場はよくわかる。折口の民俗学の特質を論ずるとすれば、まずこのような折口の自己定位を踏まえて、古典研究や古代学と折口の民俗学の関係をまずクリアーにしておく必要があるだろう。

そのためには、折口の仕事の全体像をつかんでおく必要がある。折口の仕事を〈研究〉〈評論〉〈創作〉の三つに分類するならば、その研究分野は以下のように整理できるのではなからうか。

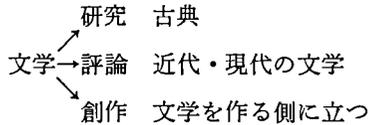
▶〈研究〉民俗学 古典 芸能 道徳 神道など。

▶〈評論〉文芸 歌論 歌話など。

▶〈創作〉短歌 近体詩 小説など。

折口はこの〈研究〉〈評論〉〈創作〉を厳しく区別していたと思われる。例えば、折口自身は、江戸期までのいわゆる「古典」は研究対象としているが、明治以降の「近代」と「現代」の文学については研究の対象ではなく評論の対象としているのである。たしかに、学問そのも

のに創造的部分は常に存在するといえるが、詩作のような創造性ではない。研究と創作というものが折口の中では常に一体化されながらも、生産物としては厳しく区別するべきであると考えていた折口の立場をこのようなところから読み取ることができるのである。とすれば、折口と文学との関わりは、以下のように整理されるだろう。



すなわち、研究の対象となるのは過去の文化遺産である「古典」であり、評論の対象となるのは同時代人の作品と認定される「近代・現代の文学」であるという厳密な区分があったのである。さらに、重要なことは<研究><評論>のほかに、折口が創作も行なっていたことで、折口をはじめとした最初期のフォークロリストの学問形成と短歌・俳句などの短詩型文学の創作が、どのような関係にあったのか考えてゆく必要がある⁽¹⁾だろう。

折口を含む最初期民俗学の発表雑誌には文芸雑誌も含まれている。折口のマレビト論への道程の一つをなす大切な論文が、「異郷意識の進展」であるが、この論文がどのような雑誌媒体を通じて公にされたかをまず見てみたい。

a 「異郷意識の進展」

（「アララギ」9-2，大5・11，全集一⑩）

b 「妣が国・常世へー異郷意識の起伏」

（「国学院雑誌」26-5，大9・5，全集一②）

a は **b** の原形で、**a** を改訂し論文化したのが **b** といえるのだが、実際には内容的に大きな変化があるとはいえない。しかしながら、「異郷意識の進展」のような折口の最初期の民俗学の著作が、短歌の雑誌に掲載されていたことは、注目に値する。すなわち、民俗学（郷土研究）固有の雑誌が誕生する以前のメディア状況として、文芸雑誌の問題をここでは考えなくてはならないだろう。大正2年（1913年）の柳田国男・高木敏雄の『郷土研究』の創刊の意義もこのようなメディア状況の中で考えなくてはならないといえるのである。文芸雑誌から柳田によって投稿を主とする民俗学（郷土研究）の雑誌ができたことで、はじめて民俗学は固有・独自のメディアを持つに至ったのであり、佐藤健二の近時の研究に明らかなように、このような雑誌メディアを通じて最初期の民俗学（郷土研究）は形成されていったとみることができるのである（佐藤健二『読書空間の近代—方法としての柳田国男—』1987年，弘文堂）。日本の短詩型文学は、『明星』（明治33年創刊）や『アララギ』（明治41年創刊）のような雑誌媒体を通じて、地方ごとの歌壇や俳壇を統一して、系列化していったのであり、『郷土研究』のような投稿雑誌の原形として、文芸雑誌を考える必要があるだろう。柳田は雑誌媒体を通じて、地方のフォークロリストを作り出し組織化していったが、この原型はむしろ文芸雑誌にあるといえる。例

えば、杉田久女（1890—1946）のように、福岡県在住の一主婦であったが、『ホトトギス』への投稿を通じ、中央の俳壇で認められ、上京し中央俳壇での活躍を志すが挫折し、郷里にもどり発狂して、精神病院で一生を終えた俳人もいる。雑誌メディアを通じ、柳田と結びつくことで最初期のフォークロリストが誕生していったのとこれは同じ図式として考えることができよう。社会科学あるいは人文科学の一領域をなす以前の民俗学を考える場合に、われわれはまず文学と深い関わりを有していた民俗学のあり方を考えてみる必要があるのである。

柳田の桂園派の門下となつての〈うたまなび〉や独歩・花袋・藤村などとの交流は有名であるが、『遠野物語』（明43・6）・『山の人生』（大15・11）などの著作は極めて文学性が高いものといえる。⁽²⁾これは、柳田の若き日の文学熱や文人・文士としての意識が、柳田民俗学の底流に存在しつづけたことの証明であろう。しかし、柳田は日本民俗学を形成してゆく過程で、少なくとも連歌などの一部のものを除いて自らの詩作を公にすることはやめたし、そのような中で研究と社会教育に傾斜していったといえる。折口を文学から離陸しなかった民俗学者とするならば、柳田は文学から離陸した民俗学者といえるのである。それでは、文学から離陸しなかった民俗学者折口がフィールドで見たものは何だったのだろうか。

2. 折口信夫がフィールドで見たもの

折口が今日のフォークロリストのようなフィールド・ワークをしたかどうかは、疑問である。全集を通覧してみるとフィールド・ノートとして残そうとしたものが四つあるように思われた。折口が現在のフィールド・ワーカーのような気持ちで、記録を残そうとしたのは沖縄と壱岐だけではないのだろうか。

a 沖縄探訪記（全集一⑭）

大正12年（1923年）の第2回沖縄採集旅行の採集ノートで、手びかえであったようである。

b 沖縄探訪手帖（全集一⑮）

これは、大正10年（1921年）の第1回沖縄採集旅行の採集ノートでaと同じく、手びかえであったようだ。

c 壱岐の水（全集一⑯）

「民俗学」（1—2，昭4・8）に発表された壱岐での採集報告で、「があたり」の伝承やふなだま様・えびす等の民間信仰について述べている。この稿には報告者としての意識を読み取ることができる。

d 壱岐民間伝承探訪記（全集一⑰）

「民俗学」（1—3～6，2—2～4，昭4・9～12，昭5・2～4）に発表された大正10年の壱岐探訪の記録であり、報告者としての意識を読み取ることができる。

a b c dのうち、**a b**は手びかえであり、少なくとも生前には折口が公にしようとはしなかったものであるといえる。**c d**には明確に報告者としての意識を読みとることができ、雑誌「民俗学」に発表をしている。膨大な折口の著作からすれば、フィールド・ワークで見たものをそのまま記述し、報告をしようという調査者意識が折口にはほとんどなかったのではないかとさえ思われる。ただ、遠い離島において、調査者・報告者としての意識が働いたことは注目すべきことであろう。すなわち、容易にゆくことができないところにおいては、報告者とならなければならないという使命感が高まったのかもしれない。

折口にとって旅は旅であって、旅の生産物は多岐にわたることは、常であったといえる。旅といってもその目的は〈民俗採訪〉であったり、〈文学踏査〉であったり、〈創作〉を目的としたりして、旅の生産物として〈報告〉や〈研究〉〈作品〉が生まれて来るのであり、民俗採訪のみを目的としないのが折口の旅の特徴であったといえる。すなわち、折口の旅は〈民俗採訪〉〈文学踏査〉〈創作〉が未分化な旅であったといえるのである。このような折口の旅のありようを折口の熊野への旅から考えてみることにする。

折口は明治45年（1912年）に当時の教え子二人をともなって、志摩と熊野を徒歩旅行している。熊野は折口自身が述懐しているごとく、折口の異郷への関心の端緒となる土地であり、異郷論からマレビトの発明への道程を考えると、折口学の発祥の地ともいえる。昭和4年（1929年）に大岡山書店から、『古代研究』の第一番目の著作として発刊された民俗学篇の冒頭には「此が国・常世へ（異郷意識の起伏）」が据えられている。これが、「古代研究」全体のモチーフとなっていることは明確なのだが、その中で唯一自らの旅の体験を語っているのが有名な以下の一文である。

十年前、熊野に旅して、光充つ眞晝の海に突き出た大王个崎の蓋端に立つた時、遙かな波路の果に、わが魂のふるさとのある様な気がしてならなかつた。此をはかない詩人気どりの感傷と卑下する気には、今以てなれない。此は是、曾ては祖々の胸を耀り立てた懐郷心（のすたるじい）の、間歇遺傳（あたはずむ）として、現れたものではなかるうか。

すさのをのみことが、青山を枯山になすまで慕歎き、いなひのみことが、波の穂を踏んで渡られた「此が國」は、われわれの祖たちの戀慕した魂のふる郷であつたであろう。いざなみのみこと・たまよりひめの還りいます國なるから名と言ふのは、世々の語部の解釋で、誠は、かの本つ國に關する萬人共通の憧れ心をこめた語なのであつた。

（「此が國・常世へ—異郷意識の起伏」、『國學院雑誌』26—5，大9・5，全集—②）

數年前、熊野に旅して、眞晝の海に突き出た大王个崎の蓋端に立つた時、私はその波路の果に、わが魂のふるさとがあるのではなかるうか、といふ心地が募つて来て堪へられなかつた。これを、單なる詩人的の感傷とは思はれたくはない。これはあたはずむから來た、のすたるぢ（懐郷）であつたのだと信じてゐる。素之鳴尊が青山を枯山になすまで慕ひ歎か

れ、稲飯尊が波の穂を蹈んで帰られたといふ妣が國は、皆われわれの祖先が經來つた故土であると共に、明治大正の御代のわれわれにも亦、脈搏の絶えない感情の的である。これを父の國といはないのは、母權時代の面影を示してゐるのである。更にまた世界共通の要素として、われわれの祖先を持つてゐたもので、人為の束縛よりも、更に強い自然の制約から脱しようとする心から、描き出した異郷がある。

(「異郷意識の進展」,「アララギ」9—11,大5・11,全集—⑩)

大王ヶ崎での体験は折口の人生にとって大きな事件であつたが、折口はその具体的内容を報告や論文として残そうとはしない。しかし、その感動を短歌として残している。旅の感動を詩作として表出しているのである。

奥 熊 野

たびごゝろもろくなり來ぬ。志摩のはて 安乗の崎に、燈の明り見ゆ
名をしらぬ古き港へ はしけしていにけむ人の 思ほゆるかも
青うみにまかぶやく日や。とほとぼし 妣が國べゆ 船かえるらし
わが乗るや天の鳥船 海ざかの空拍つ浪に、高くあがれり

(『海やまのあひだ』,『現代代表短歌叢書』第5篇,大14・5,改造社,全集—⑫)

『海やまのあひだ』の成立過程については、長谷川政春「『海やまのあひだ』論」(『国文学』1987・6)に詳細であるが、長谷川によると、以下の四つに自筆本が存在しているという。

- ▶『安乗帖』(大正元年12月)
- ▶贈呈本『ひとりして』(大正2年)
- ▶安藤本『うみやまのあひだ』(大正4年夏以前)
- ▶折口所蔵本『ひとりして』

すなわち、熊野の旅とその感動の歌は大正14年(1924年)まで固定したかたちになることなく、折口の手もとで暖められ変化していたことになる。この『海やまのあひだ』の出発点が熊野を旅した時の歌集『安乗帖』であり、大王ヶ崎での体験は日常の言語ではなく、詩的言語によって感情が表出されているといえるのである。

新日本文学研究叢書『柳田国男と折口信夫』(1988年)の刊行にあたり、高橋広満はその解説の冒頭に次のような一文を寄せている。

私は同じ地方へはさう度々は旅行しません同じ人と二度逢ふといふことなどはめつたにありません

(「民俗学の30年—記念講演会の晩の挨拶—」昭16・3・1「民間伝承」)

同じ地方を度々見に出かけるといった仕方 いはゞ、これが私の旅の方法といへば、さういへる形をとってきました

(「旅と短歌」昭6・9「歌壇新報」—全集未収録)

旅に対するこの両極端なあり方が、民俗学の巨人ふたりの口から出たものであることは興味ぶかい。さきのが柳田、あとのが折口である。二人はともに近代日本の稀有な旅人である。旅は二人の学問の基本であると言っていい。旅の方法に対するこの違いは、学問の方法に対する二者の距離をそのまま示すものである。採集の必要性はむしろ折口も信じている。だが、旅を学問の必然性によって促されたものであるというふうにとらえることは生涯なかったようだ。あくまでも、旅人としての自己を駆りたてるものが優先している。高橋はこの二つの挨拶から二人の民俗学者の旅の方法に対する違いを象徴的にとらえようとしている。おそらくこの挨拶をした時に折口の脳裏にあったものは昭和の初年に早川孝太郎らと採訪を重ねた三信遠の旅の記憶であったと思われる。折口もまたハナグルイの一人であった。

筆者もフィールドでの柳田と折口の旅と採訪の違いを聞く機会があった。〈花祭〉で有名な愛知県東栄町奈根の鈴田久弥氏（明治42年生れ）から次のような話を聞いた。柳田国男や折口信夫が来た時は偉い先生だというので、ムラの人びとは顔を見に行つたという。たぶん中在家だつたと思われるが、柳田は次々に質問していたという。鈴田氏の記憶によれば柳田という人は土地の者の話をよく聞く人で、柳田の肝煎りで「設楽」という雑誌ができたという。これに対して折口信夫は、質問もせず、見ていて時々メモをとるが、ムラの人がメモをのぞくと、さつとそのメモを隠したという。「設楽」は昭和6年（1931年）に初夏に、御馬海岸引馬野旅館に当時のムラの有力者が柳田を訪ね、柳田の勧めで昭和6年7月に創刊された雑誌である。昭和15年第17巻で休刊になるまで続いた。このように柳田は在地のフォークロリストを育てることに大きな情熱を注いでいたといえる。おそらく、昭和5年に早川孝太郎の『花祭』前・後篇の刊行があり、調査の必要を認めていなかったからかもしれないが、折口は見るだけで聞ききの必要をここでは認めていなかったようである。このようなことだけでの判断は危険だが、1930年代に柳田が進めた全国的・網羅的調査や民俗の資料化に折口が積極的関心を持たなかったのは、折口のフィールド・ワークが民俗資料の採集・記録化に主たる力点を置いていなかったからかもしれない。

折口は旅の同行者には〈うた〉の提出を求めることはあっても、カードの提出を求めることは少なかったといわれているが、自分が主催をしていた郷土研究会について、折口が次のように述懐している文がある。

この國學院に郷土會をはじめからもう15年間も世話をしたのに、民俗學の研究論文を出した者は一人も無いといふことは、此學問の難しいことにもよるが、一つには誰もが、採訪とかあどを取ることをしなかつた為である。實際に採訪すると、それが地盤になつて學者らしくなつてくる。かあどが溜つてくると、嫌でも何とかしなければならなくなり、學者らしい気持ちにもなつて考へるやうになる。それであるから採訪とかあどと、この二つはどうしてもやらねばならないことである。書物ばかりの知識は危険である。柳田先生

はこの點では鬼に金棒である。

(「民俗學學習の基礎」, 「民俗学」1—5, 昭4・11, 全集—⑯)

これは、昭和4年(1929年)9月26日の国学院大学郷土研究会での講演をもとに書かれたものであるが、折口はこの研究会で多くのフォークロリストを育てた。しかし、折口はこの会での調査活動がいわゆる資料採集型の調査になっていなかったことをなにか反省しているようである。折口の採訪が民俗の資料化・記録化に力点を置いたものでなかったとすれば、折口は民俗に何を見ようとしたのだろうか。

3. 民俗に「古代」を見る目

折口の旅が文学踏査・創作といった文学的活動と未分化な旅であり、民俗資料の採集のみを目的としたものは沖縄・杵岐など、例外的であったことはすでに述べた。折口は自ら進んでは資料採集型の調査とその公表をしなかったとさえいえるだろう。けれども、折口がこのような民俗の資料化に反対をしていたとは必ずしもいえない。折口は数次に渡って、民俗資料の分類試案を提出している⁽⁴⁾。当然のことながら民俗学そのものの発展のために民俗の資料化は必要と考えていたに違いない。しかしながら、自らはそのような調査を主目的として旅をしなかったということである。とすれば、折口はフィールドに身を置いてなにをしようとしたのだろうか。

前に見た「異郷意識の進展」の引用部でわかるように、折口には「古典」と「旅の体験」を二重写しにしてものを見ているところがある。〈花祭〉の事例を通してその点を観察してみようと思う。折口が〈花祭〉に登場する鬼をどのように見ているかということについて、まず見てみたい。

花祭りの中心は、どうしても花育てにあつたと思ひますが、同時に、其が冬の祭りであつたので、山から山人が祝福に下りて来る印象がとり入れられてゐます。鬼の舞ひが其です。山人が鬼・天狗と考へられる様になつた事は前に述べて置きました。後には、鬼といふと暗い方面だけが考へられる様になりましたが、花祭りの鬼には、祝福に来る明るい印象が十分見られます。

鬼が里を訪れる機會は幾度かあつたのです。歳暮・初春の外には、5月田植の時に現れます。此の發達したのが田樂の鬼で、田樂では天狗もまた大切なものになつてゐます。殊に田樂では、「四匹の鬼」といふ名高い演藝種目がある位ですが、四匹の鬼には意味があると思ひます。花祭りにもやはり四匹の鬼が出ます。四つの鬼、或は朝鬼と言はれてゐますが、恐らく元は一匹であつたのが、二匹になり、四匹になり、後無条件に殖えて來たのだと思ひます。一匹の鬼を、山見鬼と言ひます。語の意味はよく訣りませんが、土地では、山の姿を見て廻る、ほめて廻るものゝ様に思つて居る様です。

(「山の霜月舞 花祭りの解説」,「民俗芸術」3-3, 昭5・3, 全集一⑰)

折口の〈花祭〉論の特質は〈花祭〉を,

(a)フユの籠りの祭(白山・花育ての祭り)

(b)ハルの祝福(山人が里に降り祝福の祭り)

の二つから成り立つと見ていることである。(b)については、「三、山のことほぎ—山人・山姥」「四、冬祭りの古義—たまふりまつり」「五、山人の杖—むつきの起り」「六、地を打つ行事—卯杖・卯槌」で述べている。折口のこの言説を知らない者が、〈花祭〉の鬼の芸を見て、そこに山人の祝福を観察することは、全く不可能と思われる。おそらく、どんなフィールド・ワークをしても、そういう実感はないと思われる。とすれば、これは観察というよりも、「観想」あるいは「透視」といえるのではなからうか。

よく、「詩人の直感」というように思われてしまうのは以上のような点であろう。しかし、このような「観想」「透視」は、「古典」との二重投影によってはじめて可能となると考えられる。本稿の序で述べたように、これを「詩人の直感」といってしまえば、方法論として論じてゆくことは不可能となってしまいうだろう。それではどのような「古典」と二重写しにすることによって、〈花祭〉の鬼の芸に山人の来訪と祝福を見ることができのだろうか。折口信夫の〈花祭〉の鬼を見る目の背景にあるものを折口自身のことばから探りたい。

山の傳承に関する記録は、日本紀に著しい痕跡がある。應神天皇の崩御後に起った、額田大中彦の倭屯田・屯倉に関する繫争の問題に、倭氏が神聖な物語を繼承する家柄であった痕跡と止めてある。また國栖歌などの、山人の傳へたものであつたらう。

まきもくの 穴師の山の山人と、人も見るかに、山かづらせよ(古今集巻20 神遊びの歌) 此を見ても、山人の扮装の一つの条件が、山かづらであつたことが訣る。恐らく、國栖歌のやうな詞章を、山かづらを著けた山人が、謡ひ且、舞うたのであらう。此が都に行はれるやうになると、海人のほかひ人も、追々此風に化せられて行く。彼らの咒詞が、いはひ詞に傾いた理由は海人が山人ぶりに轉化して、常世人の位置が、山の神同様に低められた結果と考へてよい。

(「上世日本文学史」,『國語國文學講座』第15卷所収, 昭10・7。国学院大学における講義録が整理されたもので、昭和25年に『日本文学啓蒙』収められた。)

上記の文章を読むとわかるように、〈山人の祝福〉〈國栖歌の奏上と国魂奉献〉〈山地民の遊行集團の想定と平地民との交流〉という折口の図式化された「古代」に対する認識あるいは「古代論理」のごときものが、ここにはある。〈花祭〉の鬼の芸が、山人の祝福の芸であると見えるのは、「古典」によって感取せられたこのような「古代」を照射しているからであるといえよう。〈花祭〉の山見鬼・榊鬼の持つ斧や榊は、穴師の山の山人の山かづらと同じく山人の象徴であり、山人が里人を祝福する呪具であると折口は考えたのである。それが芸能となれ



写真 愛知県北設楽郡東栄町月の〈花祭〉の山見鬼

(1980年11月22日大石泰夫撮影)

折口は鬼の芸に〈山人の祝福〉を読取しようとした。もし、われわれがこれを無批判に受け入れるならば、われわれは折口の目を通してしか現実を見ていないことになる。まずは、なぜ折口はこの鬼の芸に〈山人の祝福〉を感じ取ったのかということを見極め——その当否を判断する必要があるだろう。

ば採り物になるとも折口は考えていたようである。このように「古典」と「民俗」を二重写しすることによって「民俗」に「古代」を見ようとする仕掛けの存在をわれわれは認識すべきであろう。しかし、これはある意味で実体のない「古代」ともいえる。五来重はこのような折口のもの⁽⁵⁾の見方（観察法）を仏教民俗学の立場から厳しく批判している。

4. 古典の追体験

以上のような方法の有効性や当否の問題については、次々章であつかうこととし、ここではこのような民俗を見る目が生まれた背景を考えてみたい。

このような方法の出発点はやはり文学研究とりわけ古典研究と深く関わっているのではなかろうか。伝来する諸本からテキストを作成して、言語的制約の除去（語彙・語法・用例・表現・類型の検討）を行ない、表現と実体の差異を明らかにする考証を行なうというのが、古典研究の一般的手続きである。しかしながら、古典研究の最終目的は文学的感動の追体験にあるといえる。それは、自己の持っている文学体験や生活体験と当該作品を重ね合わせることでしか、文学の感動を追体験することはできないからである。時代を共有しない過去の人間の文学体験をどのようにして、追体験するか——という課題を古典文学研究者は常に持っているのであり、当然折口もこのような問題意識を持っていた。いかに立体的に、実体としてその「古

典」をとらえ得るか、また〈発生〉〈展開〉〈機能〉〈受容〉などのそれぞれの局面でどう「古典」の表現を実体化するかということは、古典研究の大きな課題といえるのである。

「古代」には「古代」の「現代」には「現代」の生活体験があり、そのような生活体験の中から、文学は発生するというのが折口の一貫した主張であり、古典をその「古典」を発生せしめた生活体験の中で「理会」しようというのが、折口のいう「古代生活の研究」ということであつた。

ただ、ここで注意しなければならないのは折口のいう「古代」の意味である。折口は歴史上の時代区分・文献史学の方法が有効であると認められる最古の時代という意味で「古代」ということばを用いる場合もあるが、——折口における「古代」は、折口の作った概念と考えた方がわかりやすい。これは折口のいう「万葉びと」の概念と同じで、万葉歌人を示して折口が「万葉びと」というのではなく、万葉歌を生み出した生活体験を共有している「ひと」を「万葉びと」と呼んだことにも通底するだろう。折口の「古代」は、「発生」とか「始源」とおきかえられるもので、文学を生み出す〈生活体験〉〈場〉なども含むものである。従って、中世にも現代にも「古代」は存在するのであり、〈非文学〉から〈文学〉あるいは〈文学の様式〉を発生させる時と場を「古代」と考えるべきなのである。

折口にとって旅や採訪は「古典」を追体験する機会であり、「古典」の表現に実体を与える場であつたことはすでに述べた。「民俗」に「古代」を見るという折口の方法はここに由来するともいえる。そのように考えてみると、創作ということも古典の追体験といえる。「古代」と同じ詩型で創作をするということは「古代」の人のびとと詩型を共有することでもある。伝統的短詩型文学である五七五七七、五七五の詩型で創作をすることは、「古代」の人のびとと同じ制約の中で言語表現を工夫することになる。これも「古典」の追体験であろう。折口が活躍した大正から昭和20年代の万葉研究の中心のひとつは歌人による万葉研究であり、斎藤茂吉・窪田空穂などはすぐれた『万葉集』の注釈書を残している⁽⁶⁾。しかし、これらは現代の実作者の目から古代を見るという作業である。折口の万葉研究はこのような現代から古代を見る歌人の万葉研究に対するアンチ・テーゼ的なところがある。

5. 古代学としての民俗学の落とし穴

以上見てきたような折口の立場に立つと、『古代研究』が国文学篇1巻と民俗学篇2巻にわかれる理由も氷解する。ここで、この古代学としての民俗学の特質を二点に整理してみたい。第一点目は「民俗」そのものより、「民俗」から抽出される「古代論理」にその主たる関心があるということである⁽⁷⁾。第二点目は重ね合わされる「民俗」と「古典」は、その「古代論理」によってつながるのであり、中世歌謡が現代の祭りの中で機能するといった実体のある歴史ではないということである。すなわち、この立場は歴史主義ではなく、歴史を無化する立場であ

るといえよう。⁽⁸⁾

しかし、このような古代学としての民俗学を次のように批判もできるであろう。第一点目のような見方は民俗そのものの実体から、離れているのではないか——「古典」から抽出された「古代論理」の中には「古代」を理想化している側面があるのではないかという疑問である。同時代の古代奴隷制の議論や、経済史学の描く「貧しき村」ではなく「美しい村」が研究の前提として存在しているのではないかということ⁽⁹⁾をまず疑う必要があるだろう。このようなものの見方の背景をなすイデオロギーを観察するために、次の一文を見てみたい。

榎原の御代にかへると思ひしは、あらぬ夢にてありけるものを（矢野玄道）

明治の御代も、20年といへば、私などの生れた年である。その年まで生きてゐて「神皇舊臣」と稱した國學者がある。矢野玄道である。學は平田の正統であり、儒學もまた正しい教養を受けたと傳へてゐる。明治の翌朝も20年前後までに、まだまだかうした前代生き残りの舊理想家を満足させることはできなかつた。西洋文化の漲溢に咒ひの歌を語り上げずにはゐられなかつたのであらう。神皇舊臣といふ名の韻が、いかにも悲しいではないか。

（「國學とは何か」、『大阪朝日新聞』、昭12・1・20～28、全集一⑩）

矢野玄道（1823—1887）は、折口が若き日に大きな影響を受けた思想家のひとりである。玄道は明治維新に王政復古を夢見た思想家の一人であるが、折口はこのような明治の国学者の挫折を冷徹に見すえた上で、新国学の構想⁽¹⁰⁾をしている。〈うた〉の榎原の御代とは、神武天皇の創業を示すが、ここには理想化された「古代」を聖なるものとするイデオロギーが存在している。『万葉集』巻1の33番歌、柿本人麻呂の近江荒都歌には荒れたる都に対比して「榎原の日知りの御代」が歌われている。このような史観には、

聖		俗
	対比 ⇔	
古代		現代

という図式がイデオロギーとして内在しているように思われる。

このような、「古代」に対するあこがれのようなものが、「古典」から抽出される「古代」にはあり、「古代」を投影して見る「現代の民俗」にも、それがそのまま照射されているという危険性はあるだろう。例えば、山人のことほぎというようなものの見方には、どこかに「古代論理」の持つ均衡的・調和的美が隠されているようである。

6. 「生活の古典」ということ

ここで、「1」～「5」までみてきた内容を、折口自身のことばで振りかえってみたい。折口が「民俗」のことを「生活の古典」と位置付けている一文がある。

明治中葉の「開化」の生活が後ずさりをして、今のあり様に落ちついたのには、訣がある。古典の魅力が、私どもの思想を単純化し、よなげて清新にすると同様、私どもの生活は、功利の目的のついて廻らぬ、謂はゞむだとも思はれる様式の、由來不明なる「為來り」によつて、純粹にせられる事が多い。其多くは、家庭生活を優雅にし、しなやかな力と與へる。門松を樹てた後の心持ちのやすらひを考へて見ればよい。日の丸の國旗を軒に出した時とは、心の底の「歡び」——下笑ましさとでも言ふか——の度が違ふ。所謂「異教」の國人の私どもには、何の掛り合ひもないくりすますの宵の燈に胸に躍るを感じるのは、古風な生活の誘惑に過ぎまい。

くりすますの木も、さんた・くろうすも、實はやはり、昔の耶蘇教徒が異教の人々の「生活の古典」のみやびやかさを見棄てる氣になれないで、とり込んだものであつたのである。家庭生活・郷黨生活に「しきたり」を重んずる心は、近代では著しく美的に傾いてゐる。大隅の海村から出た會社員の亭主と磐城の山奥から來た女學生あがりの女房との新家庭には、どんな春が迎へられてゐるだらう。東京様を土臺にして、女夫雙方のほのかな記憶を入りまじへた正月の祝儀が行はれてゐるに違ひない。さうした寂しい初春にも、やすらひと下ゑましさとが、家の氣分をずつと古風にしてゐることと思ふ。

生活の古典なるしきたりが、新しい郷黨生活にそぐはない場合が多い。度々の申し合せで、其改良を企てゝも、やはり不便な舊様式の方に^ま縋りを戻しがちなのは、其中から「美」を感じようとする近世風よりは、更に古く、ある「善」——尠くとも舊文化の勢力の残つた郷黨生活では——を認めてゐるからである。此「善」の自信が出て來たのは、迎れば迎へる程、神の信仰に根ざしのある事が顯れて來る。

(「古代生活の研究——常世の国——」, 「改造」7—4, 大14・4, 全集—②)

ここで注目したいのは、折口が「民俗」を「生活の古典」と位置付け、現代人の生活に「しなやかな力」「やすらいと下ゑましさ」を与えるものであるとしているところである。

このような「民俗」の位置付けに立って折口は、〈国文学〉と〈民俗学〉の關係を以下の⁽¹¹⁾ように述べている。

この文藝學の立ち場とする所が、全く民俗學にある事は、心づかない者はないと思ふ。もうるとん氏が、民俗學的方法を以てし乍ら、辨證法を採つて、實證學の影を薄めたのよりも、此方に多く贊意を表すべきものがある。唯あまりに、人文地理式の外殼的な知識に執してゐるのが、今後の禍であるやうに見える。

民俗學の對象たる民間傳承は、かう言ふしかたを以てすれば、文學に紛れることに戒心を要するが其だけ、著しく文學の素材たるに近いものを含んでゐる。又その帯びる情調の古典的なものが、文學の多く欲して居る所の安息感又は優雅と共通して居る。單に言語傳承と文學との關係の上に止るのではない。根柢的に接觸するものがあるのではないか、

と今は考へてゐる。

文學が、社會生活の論理を發掘する事を目ざすものであり、民間傳承は、民族性格の個的因由を解明する唯一のものとするれば、一國文學の研究は、其民俗學の目的とする所から出發しなければならない筈である。

(「地方に居て試みた民俗研究の方法」、『日本民俗学研究』、昭10年、全集一⑮)

通覽してわかるように「生活の古典」ということばは、書承で傳來した古典に対して生活の中に傳來した「古代生活」や「古代心性」を示すことばであるともいえる⁽¹²⁾。折口がフィールド体験を通じて「古代」と「現代」との間を無化する理由はここにある。くしくも、「典」という漢字が大切な書物ということを示すように、この言い方には、過去と現在の生活を結び「やすらひ」「下ゑましき」を与えるといった価値をはじめから含んでしまっていると考えることができる。「古き=良きもの」という価値観をそこに見いだすこともできるだろう。〈花祭〉の鬼を山人の祝福と観想する折口の目には特定のフィルターがかかっているのである。そのフィルターの背景には復古のイデオロギーや日本の短詩型文學のもつ文化理想が存しているともいえるだろう。ただ、折口はこのようなものの見方を通して、意図的に「現代」を批判している側面もある。さきに引用した「古代生活の研究——常世の国——」は当時の知識層に絶対的支持のあった雑誌「改造」に寄せられたものであり、その冒頭部に「生活の古典」という章をもうけ、現代生活における「生活の古典」の意義を説いているのにはそれなりの思い入れがあったものと思われる。折口は「古典」と「生活の古典」との関わりを積極的に考えることで、意図的に「現代」を批判したともいえよう。そう考えると折口の方法は単なる懐古趣味ではなかったことになる。

結—折口信夫のフィールド・ワーク

全集31巻に大正3～4年にかけての日記断簡が収められている。しかし、日記断簡といってもこれは備忘録的な草稿集・手帳のごときもので、採集記録・歌稿・隨筆が一つの手帳に入っているといった方がよい。折口は旅に同行する弟子によく短歌の提出を求め、臨時の歌会を催したという。折口の評は〈うた〉から人物評にも及ぶもので、共有している旅の空間を個々がどううけとめたかということに及んだという。この日記断簡は、〈古典文學研究〉と〈創作〉とが深く結びついた折口のフィールド・ワークをよく物語っている。

本稿では、「古典」と「生活の古典」を結ぶ場として機能した折口のフィールド・ワークのあり方を考え、折口の「民俗」を見る目について考えてみたつもりである。日本民俗学の蓄積した民俗誌の記述の背後には、一つの思想的背景として「生活の古典」という価値観が存在しているのではないかという指摘をして、筆者に課せられた責めを果たしたいと思う。

註

- (1) 社会科学・人文科学の一分野として確立する以前の民俗学者・民俗研究家の文学的素養、とくに短詩型文学との関わりについては稿を改めて論じたいと思う。また、フィールド・ワークと詩作公表の場（歌会・句会）との関係については、具体的事例を挙げて論ずる必要があるだろう。本稿では、折口にとってのフィールド・ワークを学問の方法として論じてゆくことにし、具体的なフィールド・ワークの場のあり方については別稿に譲ることにしたい。
- (2) 『遠野物語』や『山の人生』を文学作品として位置付けるならば、近代文学史の中でどのような文学史的位相にあるのかということについては、相馬庸郎「柳田民俗学の文学性」（『文学』1961年1月号、岩波書店）に詳細な検討がなされている。柳田の自然主義文学批判と柳田の民俗への傾斜については、渡部修が新稿を用意していると聞く。岩本由輝『もう一つの遠野物語』（1982年、刀水書房）は、『遠野物語』の徹底した検証から、記述にあたっての柳田の文学的営為をあぶり出す作業に成功している。
- (3) 1930年代の日本民俗学は柳田の指導によって、項目主義による民俗の網羅的採集に大きく傾斜した。禁欲的に主観を排除して、資料を蓄積することが大切であるという考え方に基づいてのことである。いわゆる山村調査、郷土生活研究所による「日本僻陬諸村における郷党生活の資料蒐集調査」などは、その後の民俗誌のヒナ型を作る役割を果たしたといえよう。この調査は1934年から1937年にかけて全国52ヶ所で行なわれ、調査にあたっては質問項目100から成る「郷土生活研究採集手帖」が作成された。これだけを見ても、この調査がいかに組織的かつ網羅的であったかがわかる。
- (4) 折口の分類試案で比較的最初期のものは、藤村作編『日本文学大辞典』の「民俗学」の項（1934年、新潮社、全集一〇）によって知ることができる。この時点で折口は〈週期伝承〉〈階級伝承〉〈造形伝承〉〈行動伝承〉〈言語伝承〉を挙げている。折口の分類試案については、井之口章次「老少伝承論——穢れをめぐる——」（国学院大学日本民俗研究大系編集委員会編『日本民俗研究大系』第4巻、老少伝承、1982年）が詳細である。また、西村亨編『折口信夫事典』（1988年、大修館書店）の「折口名彙解説」の「伝承」の項に、分類試案の時系列による整理がなされている。
- (5) 五来重『仏教と民俗』（1976年、角川書店）での折口の〈花祭〉論への批判の要は、歴史的事実としての実体がないということである。五来は、それまで外来宗教として民俗学の対象としては除外されていた仏教儀礼・寺院行事と民俗の関係を明らかにすることで、逆に仏教儀礼・寺院行事の民俗性を明らかにするという方法をとっている。〈花祭〉の「花」を荘厳として位置付けようとするのも、仏教との関わりを明らかにすることによって、民俗に実体を与えるものといえる。そのような五重の立場からすれば、折口が行なった民俗の〈歴史性〉を素通りして現代の民俗の中に「古代」を透視しようとする方法は、単なる事実誤認ということになろう。しかし、折口の立場からすると、中世に伝来した修正会にも、近世に流布した風流踊りにも「古代」性は存在することになる。折口のこのようなものの見方に構造主義的側面を読み取ることも可能ではあるが、その場合の「構造」となっているものは、いつの時代も基本構造は変わらないという前提の山と里の交流のような「古典」から抽出された「古代論理」であることは忘れてはならないであろう。
- (6) 斎藤茂吉『柿本人麿』（1934年の「総論篇」を皮切りに「鴨山考補注篇」「評釋篇卷之上」「評釋篇卷之下」「雜纂篇」を刊行）、窪田空穂『萬葉集評釋』（1943年の第1巻を皮切りに全12巻を刊行）、このほか出版は戦後となるが土屋文明『萬葉集私注』（1949年の巻第1を皮切りに全10巻を刊行）などがある。これらの注釈事業の特色は、歌人の注釈らしく「評」が充実している点にある。当然のことながら、〈うた〉の実作を行なっている現代の歌人の立場から、その作品や作品の表現を見ることになる。折口も同じような「評」を書いているが折口の万葉研究は〈うた〉を古代生活の中に戻すことに主眼がある点、立場が異なる。
- (7) 当然のことながら、現代の民俗でその淵源を最も古い文献時代である記紀・万葉の時代に求めることはほとんど不可能である。しかし、〈鎮魂〉とか〈予祝〉といったレベルで現代の民俗を読取してゆくと、「古典」と「民俗」は結び付いてゆくものと考えられる。すなわち、作業としては「古典」というフィルターを通して「民俗」をどう見るか、あるいは「民俗」というフィルターを通して「古典」をどう読むかという作業を行なうことになる。「古典」と「民俗」が古代論理によってつながるといえるのは、このような往復を繰り返して後の結論といえるだろう。
- (8) 〈歴史性〉というものを超越する古代論理（民族論理）を折口は認めていたといえる。

- (9) 橋本裕之は「これは『民俗芸能』ではない」(小松和彦編『これは民俗学ではない』1989年, 福武書店), 「文化としての民俗芸能研究」(『民俗芸能研究』10号, 1989年, 民俗芸能学会), 「民俗芸能研究における『現在』」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第27集, 1990年, 国立歴史民俗博物館), 『『近代』の復讐——牛尾三千夫の『美しい村』をめぐる——』(『法政人類学』第41号, 1989年)等において, これまでの民俗芸能研究の唯美論的あり方や「権力」「近代」に対する認識の欠如を批判している。
- (10) 国学と新国学との関係については, 内野吾郎『新国学論の展開——柳田・折口民俗学の行方』(1982年, 創林社)に詳しい。
- (11) 文学研究の側からいえば, 文学の民俗学的研究という領域を形成することになる。
- (12) 「私どもはまづ, 古代文獻から出發するであらう。さうして其註釋としては, なるべく後代までながらへてゐた, 或は今も纔かに遺つてゐる「生活の古典」を利用してゆきたい。」(折口信夫「古代生活の研究——常世の国——」, 『改造』7-4, 大正14・4, 全集-②)

付記1 本稿を成すにあたっては石内徹編『近代文学と折口学との参考文献目録』(1985年, 折口信夫講読会), 西村亨編『折口信夫事典』(1988年, 大修館書店)の学恩を受けていることをまず明記しておきます。

付記2 本稿は共同研究「民俗誌の記述についての基礎的研究」(研究代表者 橋本裕之氏)の研究会において口頭発表したものを骨子として, 加筆訂正を加えたものです。席上, 貴重なご教示を賜った方々には末筆ながらお礼を申し上げます。また, 成稿にあたっては, 橋本裕之・佐藤健二・大月隆寛・福島真人・小池淳一の諸氏から, さまざまなご教示を受けました, 合わせてお礼を申し上げたいと思います。

付記3 稿中「古典」と「民俗」の関係を論じた部分については, 古典と民俗学の会(代表 桜井満氏)の活動の中で, 刺激を受けたところが多くあることを明らかにし, 会の方々にはお礼を申し上げたいと思います。

Field Works for *Shinobu Orikuchi*
—Attempts to Connect “Classical Literature” with “Classical Literature in
Modern Life”—

UENO Makoto

This thesis describes field work by *Shinobu Orikuchi*, who, together with *Kunio Yanagita*, led the folkloric studies at their embryonic stage in Japan.

Shinobu Orikuchi, 1887–1953, was a renowned writer, a scholar of classical literature as well as a folklorist. Unlike *Kunio Yanagita* who concentrated on folkloric studies and did not publish many literary works of his own, *Orikuchi* remained as a writer, a scholar of classical literature as well as a folklorist with his concern equally divided among the three roles. This thesis tries to make clear the relationship between *Orikuchi's* position with multiple roles and his field work. *Orikuchi* tried to make his observation of the modern folkloric practices in the context of “classical logic” extracted from his knowledge of “classical literature” and perceive “classicality” of the people. For example, in his observation of *Oni* performance in the folkloric performing arts called “*Hana-matsuri*” in *Toyone-mura* or *Toh-ei-cho, Kita-shidara-gun, Aichi* prefecture, he perceived it to have originated in the performance by “*Yamabito*” for blessing the arrival of spring. *Orikuchi* came to this conclusion through his studies of “classical literature”, without the knowledge of which it is impossible for anyone to conclude that the *Oni* performance originates in *Yamabito* blessing performance. The field work of this sort made by *Orikuchi* in relation with studies of classical literature signifies reconfirmation of “classical literature” through “folkloric practices”. Therefore, *Orikuchi's* field observation can be considered as on having a characteristic of looking at “folkloric practices” in the light of “classical literature”. Being based on this kind of field observation by *Orikuchi*, it is easy to understand why *Orikuchi* defined “folkloric practices” as “classical literature in modern life”. Field works meant for *Orikuchi* works of connecting “classical literature” with “classical literature in modern life”.