

折口民俗学の可能性

——『古代研究』前後を中心として——

小池 淳一

-
- | | |
|---------------------|-------------|
| 1. はじめに——折口研究の現在—— | (2) 初期の調査計画 |
| 2. 『古代研究』の成立 | 4. 文学史と民俗学 |
| (1) 「追ひ書き」の意味 | (1) 時間から歴史へ |
| (2) 民俗学篇の構成 | (2) 史論のかたち |
| 3. 概論嫌い——折口民俗学の基底—— | (3) 階級 |
| (1) 折口の民俗認識 | 5. まとめ |
-

近代の生活は、絶へざる過程のうへに、意義と価値とがある。其為こそ、反抗も破壊も、倫理的態度に這入つて来るのである。新しい生の論理を見出すさう、との共通の負擔から落伍して、のどかに途中の様式を享樂し、愧ぢなく留まつてゐる事は、遊技であり、感情である。(釋迢空「門中瑣事」全集第21巻232頁)

1. はじめに——折口研究の現在——

折口信夫という個性的な人物については多くの評伝があり、評論・論文の類もまた、数多い。例えば、西村亨によって編まれた『折口信夫事典』は今のところ、その集大成としての意義を持つ優れた到達点であるといつてよいだろう。編者の西村を含めた18人の執筆者による、索引をも加えられた746頁の大冊はひもところとするものを圧倒する存在である。この書の出現によって折口に関する事項はほぼ網羅され、問題点の位置づけと解説とが成されている。生誕100年と没後34年とを期して折口ははじめて全体像を他者の表現を媒介にして現すことになった、ということもできよう。難解な折口の文脈をときほぐして新たに表現を獲得するのに30年以上の時間を必要とした、ともいうことができる。それほどまでに、折口の残した著作は風化を拒む、卓越したものなのであろう。

「(折口の著作)を微細に読むためには」と、藤井貞和は次のように述べている。ひとつの論文のある箇所を読み解くために、まず、『全集』と『全集ノート編』全体から検索された折口自身による注釈と、次に折口以後の研究者による評釈とが欲しい、と。こうした渴望のある部分を『折口信夫事典』は確実にいやしてくれる。この大冊はその大部分を折口名彙の解説にあてている。折口名彙とは折口独特の用語で、約400頁、「まれびと」にはじまり、「海やまのあ

ひだ」に至る37項目である。これは折口の弟子として「負け犬」⁽³⁾として生涯を送った池田弥三郎が提唱した折口研究の方法で、折口理解の方法として生前の池田が説いてやまなかったものである。これだけの分量に及ぶことやその内容の豊かさから見て池田の着眼の鋭さは称揚に値する、と思われる。

しかし、折口信夫は全て語り尽くされているだろうか。この大冊を辞書のように使いながら、そうした考えがよぎらざるを得なかった。こうした違和感が本稿を形成する動機の一つになっているのである。折口の数多い著作とその中の示唆にもとづいて新しい分析概念を提出したり、斬新な指摘をした論稿は少なくない。その多くを読むときにもこうした違和感が生じる。そこには折口の論理を突き放す奔放さと折口の貌をした何者かと同居しているように思われる。それはいったい何に起因するのであろうか。池田の提唱した優れた折口理解のやりかたも折口理論からの展開の試みも折口の特殊さを前提にして出発しているからではあるまいか。折口信夫という個はある意味で68年の生涯を通して特殊に生きることを志向し続けた、といえはしないか。とすれば、没後に問うべきなのは完成された折口ではなく、その過程にこそ注意を払うべきであろう。

もう一つ注意しておくべきこと。それは折口の学的営為がその全体を理解せずして受け入れられるものではない、という問題である。しかし、すでに井之口章次が述べたこともあるように⁽⁵⁾、書かれたものだけから思考を進めていくことも一つの見識であろう。そして、ある分野に⁽⁶⁾こだわるのが折口信夫の学問形成全体を検証していくことになる、という立場も認められてよいであろう。本稿ではまず、折口の主著と目される『古代研究』の成立前後から、折口の民俗学が内包しているものを探ることから出発する。

ここでは、日本の民俗学の形成過程において折口が果たした役割について検討を加えていきたい。歴史的存在としての折口の研究は長谷川政春が繰り返して試みてきた以外には決して多くはない。特に民俗学の問題として、折口を正面からとらえようとするのは不可思議なほどに試みられることが少なかった。折口信夫を媒介として、日本の民俗学が選択してきた以外の可能性を探ることが、必要だと考える。もちろん、こうした作業は同時代の他の民俗学者、例えば山中共古、中山太郎、南方熊楠あるいは渋沢敬三などにも適用されるべきであろう。しかし、同時代の柳田國男の圧倒的な後世への影響と比べても、折口の成したことは、その特異さ故か、国文学との交流を許すためか、極めて大きいもののように考られるのである。従来言われてきたような、「柳田の高弟でありながら国文学、芸能史の領域に独自の業績を残した」折口像はいかなる可能性のなかから残ったものなのかを検証していくことが必要なのである。

課題は多く、途は遠いもののようにも思われる。まずは『古代研究』を見つめることから始めよう。

2. 『古代研究』の成立

(1) 「追ひ書き」の意味

『古代研究』は全3冊から成り、それぞれ国文学篇、民俗学篇1、民俗学篇2と分かたれている。刊行は横山重の大岡山書店から、民俗学篇1が、1929年（昭和4年）4月10日、国文学篇が同年同月の25日。民俗学篇2は、遅れて翌年の6月20日である。民俗学篇には「妣が国へ・常世へ——異郷意識の起伏」にはじまり、「琉球の宗教」の中の一つの正誤」にいたる55編の論稿を収め、長文の「追ひ書き」を付す。国文学編は「国文学の発生（第3稿）——まれびとの意義」から「お伽草子の一考察」までの17編。長短さまざまだとはいえ、併せて72編の論稿は圧倒的な量感をもってわれわれの前にたちだかっている。頁をめくれば、改めて名を挙げることをはばかりたくなるような著名論文が並べられている。例えば、「水の女」、あるいは「信太妻の話」、「翁の発生」、「大嘗祭の本義」等々。「国文学の発生（第3稿）」はいうまでもなく、まれびと論の根幹をなすものであり、「短歌本質成立の時代」は折口の年少からの夢であった短歌史の一部につながる。また、「万葉びとの生活」他の万葉集関係の論は折口の博士論文にあたるものだ。どれか一つを取り上げたとしても、その成立は複雑であり、関連する事どもは折口の全生涯に関わるといって、ほぼ間違いない。

構成からひとつだけ確認しておく。『古代研究』が国文学篇と民俗学篇とに分かたれていることが折口にとっては決定的なことであったことはいうまでもない。これは折口の「古代」が古典作品と民俗との両面から考究されることを示していることはいい尽くされてきたことである。注意しておきたいのは、1929年の民俗学が国文学と対置されるもの、として書物の装いで現れたことの方なのだ。この当時の柳田は昭和初年の鎮静期とでもいうべき状態にあった⁽⁸⁾。それを明確に示す事実として、この年の7月に発刊された雑誌『民俗学』に彼は参加せず、孤立している。初期の民俗学を強力にリードしてきた柳田の小休止（後から見れば、であるが）の時期に、折口の『古代研究』は民俗学を国文学に対置させるかたちで登場してきたのだ。

これを、『民俗芸術』誌に登場している小寺融吉の諸論稿や翌年の1930年3月に『花祭』を刊行する早川孝太郎の仕事に対置させてもよい。ひとつの到達点として折口の民俗学が国文学を従とする形、国文学から出発していることを示し、書物になったのである。書名に示されたように「古代」に向けてひらかれたのと同じ重さを持って「国文学」に民俗学が開かれたのだ。言葉をかえてみよう。フィールドとしての古典の登録としてみるてもよい。それが、学の内容ではなく、誰にでも分かる装いとして示されたことが『古代研究』の出現の意味なのだ。

『古代研究』を考えると、「追ひ書き」はよく、参照されるものであるが、ここには、柳田

國男に対する謝辞が述べられている、とされる。例えば、

併しながら、私は先生の學問に觸れて、初は疑ひ、漸くにして會得し、遂には、我が生くべき道に出たと感じた歡びを、今も忘れないである。この感謝は、私一己のものである。

先生に向うて、日本民俗學の開基を讀へる人は、別にあらう。その意味においては、此本は恥しながら、榮特が塚に生えた忘れ若荷の、一本に過ぎない。⁽⁹⁾

しかし、これは、折口の謙遜の言葉と取るよりも、柳田の深い影響を受けながらも、柳田とは違う途に行くことの宣言とすることも可能ではないか。同じ「追ひ書き」で折口は次のようにも述べる。民俗学の叙述の方法について、

其方法としては、及ぶ限り資料を列ねて、作者の説明がなくとも、結論は、自然に詠る様になつてゐる。我が柳田先生も亦、此態度を以て、整然たる論理の徑路を示して居られ、さうして度々、其形式や結論において、世界の宿老教授を凌ぐ研究をすらし、發表してゐられる。私は、かうした努力に對して、度しい羨みを、常に抱いてゐる。だが、性格的に、物の複雑性——よい意味ばかりでなく——を見る私は、一行の讀書にも、數項の旁線を曳かねばならぬほど、多くの効果を豫期する暗示を感じる。⁽¹⁰⁾

こうして、折口独自の途に行くことを述べるのである。「我々の立てる蓋然は、我々の偶感ではない。唯、証明の手段を尽くさない發表であるに過ぎない。」⁽¹¹⁾（全集3巻、499頁）という言葉に込められているのは、近代科学の装いに対する不信であり、形式に対する異議の申し立てに他ならない。柳田に寄り添うがごとき言葉を連ねながら、その裏には近代の学としての民俗学の直輸入を避け、それに抵抗する志が書き付けられている、と考えたほうがよいだろう。

（2）民俗学篇の構成

証明の手段を尽くさない發表、と折口が述べている論稿は具体的には何をさすか。『古代研究』の諸編をその内容から検討しようとするれば、皆そうした趣が漂うということもできる。紀行文のような文の運びから、徐々に浮かび上がってくる主題や解釈。引用や典拠の例示を禁じられているかのように続く断定の連続。これらは折口の著作をひもところとするものに対して、論ずることを拒否するかのようにであり、丸ごと信じるか、無視するか二者択一を迫る文体である。なかでも民俗学篇2に収められた「小栗判官論の計画——「餓鬼阿弥蘇生譚」終篇」と「漂着石神論計画」とは発想のメモといったふうの箇条書きが連ねられていて、到底、論稿の形を成しているとはいいがたい。前者は『民族』の4巻3号（1929年4月）に、後者は『民俗学』の1巻1号（1929年7月）に發表されている。すでに民俗学篇1は刊行されている時期のもので、民俗学篇2のためにこうしたメモ風のものまで、繰り込まれたのだといえ、いえる。⁽¹²⁾しかし、折口はこの時期までに成稿した論稿を他に多く持っていたのである。例えば、『アララギ』9巻11号（1916年11月）に寄せた「異郷意識の進展」は「妣が國へ・常世へ——異郷意

識の起伏」の原型をなしたものとはいえ、『古代研究』の他の諸編と比べて、その重複は収録を躊躇するにはあたらない。あるいは、未発表ではあったが、折口にとって画期的であった沖縄への採訪の記録はすでに書かれていたのであった。のちに全集に収められる「沖縄採訪手帳」(1920年)、「沖縄採訪記」(1923年)などはそれである。昭和に入ってから論はさらに多く、「鬼と山人と」、「上代文化研究法」はともに1928年、「民間信仰と神社と」、「老岐の水」、「老岐民間伝承採訪記」、「餅つかぬ家」、「鷲替へ神事と山姥」、「民俗学学習の基礎」などといった諸編は1929年の発表もしくは成稿が推定されている。

こうしたもののなかから「小栗判官論の計画」や「漂着石神論の計画」は選ばれたのであって、決して手元にあるものが手あたり次第に『古代研究』のなかに組み込まれたのではない、ということができる。と、すればこうした収録された論稿と収録されなかった論稿との差異は、いったいどこにあるかが問われなければならないだろう。残念ながら、こうした疑問の答えとなるような『古代研究』全体を貫く積極的な編集の意図というべきものを抽出することは、ほぼ不可能である。部分部分でひとかたまりとして考えたほうが理解しやすい論稿の連なりは見いだせるもの⁽¹³⁾、全体を通じて描かれるのは、折口のいう〈古代〉⁽¹⁴⁾であって、それ以上のものではない。

幸いにして、手がかりは他の方面から与えられるようだ。折口の学の成熟に沖縄への採訪旅行が果たした役割が大きいことは、従来、指摘されてきた。この場合の旅とは、民俗学が必然として抱えているフィールド・ワークというしぐさとは微妙にずれていくものかもしれない⁽¹⁵⁾。それはさておき、その初めての沖縄への旅を終えたあと、折口はまっすぐ東京へ向かったわけではなかった。帰途に老岐へ渡るのである。1921年の8月であった。そして、その時の採訪の記録が、3編⁽¹⁶⁾残されているのである。うち、1編は『古代研究』に収録されている「雪の島」。残る2編は「老岐の水」と「老岐民間伝承採訪記」である。「雪の島」が、全集によれば昭和2年(1927)9月頃草稿となっているのに対して、「老岐の水」は1929年8月、『民俗学』に発表され、「老岐民間伝承採訪記」は翌月から、1930年にかけて7回にわたって、やはり『民俗学』に連載されている。確証はないが、この3編はあまり時を隔てない時期に相次いで書かれたものではないだろうか。だとすれば、この3編から「雪の島」が『古代研究』に収録されたのはなぜか。そこから『古代研究』編集の意図の隠された面を考えることができそうである。

「雪の島」は全集の頁にして34頁。島への船路から島の描写に始まり、民間信仰や伝説を中心とした記録に移り、途中から老岐の文明に影響を与えたものとして、唱門師を取り上げ、話題は幸若、浄瑠璃、説経の担い手へと展開していく。加藤守雄によれば、この論稿は老岐採訪の費用を出した熊本利平への報告の意味が込められているだろうとする。また、池田弥三郎によれば、この熊本利平の存在が折口の慶応義塾の教授就任にも関係すると推察されている⁽¹⁷⁾。一方、「老岐の水」は全集の頁にして13頁。表題通り、水に関係した伝説と信仰について、があ⁽¹⁸⁾

たる、ふなだま、えびすと記述を進めている。「杵岐民間伝承採訪記」は全集では66頁に及ぶ、民俗全般に関する報告となっている。

内容としては当然「杵岐民間伝承採訪記」が最も豊かで、調査の報告としては行き届いたものとなっている。『古代研究』の民俗学篇2を充実させるためにはこの長大な採訪記録を収録するのが、最も簡便にして要を得ているのではないか。もっとも、民俗学篇2が編集されていた時期に、この採訪記が完成していなかった可能性も無視するわけにはいかないかもしれない。それならば、「杵岐の水」の方はどうか。この記録は水を中心にして記述が組み立てられていて、まともは「雪の島」をしのぐものである。分量は「雪の島」に及ばないとしても、内容の重複は「若水の話」と「ほうとする話」の冒頭の重複に比べれば、些末なものといえることができる。

杵岐は三信遠の山間部、沖縄と並んで当時の折口の学にとって無視できない土地であった。そこから生まれてくる論稿として、敢えて「雪の島」が他のまとまっている採訪記をおさえて『古代研究』に収録されたのは何故だろうか。加藤守雄はこの「雪の島」を解題して「…話が幸若舞・浄瑠璃・説教へと発展して行って、ふたたび杵岐の方へ文章が戻らなくなってしまっ⁽¹⁹⁾た。」と述べるが、まさにこの杵岐に戻らないことこそが、『古代研究』に収録された理由ではないだろうか。採訪記録が幾たびか書かれる。それは何のためになされる作業だろうか。記録のため、学界の共有のものとするため、あるいは備忘のためか。今日の学的常識から浮かんでくる解答はそうしたところに落ち着くだろう。しかし、これらの解答は重要なことを見失っている。誤解を恐れずにいおう。採訪という行為は、未だ書かれざる論理のために行われるのだ。それはあらかじめ組み立てた論理に採訪の記録をあてはめる、という意味ではない。連想でもヒントでもあるいは結論でもよい。そうした論理の構築のもっとも微細で原初の部分は、天啓のように訪れる。わかる、ということはそうした瞬間をさすのだ。採訪とはそうした瞬間の連続であり、採訪記とはそれを書き留めようとする営みなのだ。

折口は杵岐の採訪の記録を繰り返しつつあった。残されている限りでは、3回をそれは、数える。繰り返し書くことで、書こうとすることで杵岐から離れようとしたのではないだろうか。そうして離れることに成功した論稿が、『古代研究』に参加する資格が与えられた。民俗とは、折口にとって重層的に記述することを可能にする、ある媒体だったのではないだろうか。この頃の折口にとって民俗とは何か、という問いは次節で改めて取り上げることとして、ここでは『古代研究』の成立の意味について、整理してしまおう。

『古代研究』に収められた杵岐に関する論稿である「雪の島」は同時期の同じ場所の採訪記録と比べて、主題が唱門師へとそれていく。いわば、問題は杵岐という小さな島から、前近代の文芸の担い手へと視点は抽象化されていくわけで、ここに「雪の島」が単純な採訪の記録にとどまらない意義が込められている、といえることができる。こうして考えてみると、「若水の

話」と「ほうとする話」の冒頭の重複も説明がつくだらう。同じ景色や採訪の記憶に出発しようと、導きだされていくものが異なれば、それは全く別の論稿になる。極めて当然のことだらう。ただし、折口の記述に用いた方法は、あまりに正直であり、似通いすぎているのだ。

形式が整っていても、抽象化に成功しなかったものは論文ではない。ここで抽象化という言葉では必ずしも正鵠を得ていないかもしれない。仮にそう呼んでおく。これに成功したものは、たとえ「小栗判官論の計画」や「漂着石神論計画」のような箇条書きでも論文として、認められるのだ。『古代研究』の成立とは、そうした折口の民俗学の成立と限界とを示したものに他ならない。これを民俗学と呼ぶことは、現在では躊躇しなければならないだらう。折口が「追ひ書き」でかすかに抗議したような、柳田の資料を羅列することが自然に結論を暗示するような方法がすでに日本民俗学に深く刻みこまれてしまっているからだ。言い換えれば、『古代研究』の成立という事実は近代の学問の装いを撃ち続ける装置として、我々の前に在る。それが昭和初年までの折口に可能であったのは何故か。不可知論に陥らないように慎重に考えを進めていこう。

3. 「概論嫌い」——折口民俗学の基底——

(1) 折口の民俗認識

前節で述べたように、折口は同じ土地の民俗の採訪記録を繰り返し記述することを試みた。ここに折口の民俗学の特色があり、その可能性が内包されていると考えられるが、そうした学を支えている認識はどのようなものであったか、について次に検討してみたい。折口は民俗をどのようなものとして見ていたのか。そして、それを扱う方法としては、どのようなものを構想していたのか。勿論、柳田やその他の同時代の研究者と歩調を合わせていった部分も多いだらう。そうした相互交流や学の形成にできるだけ寄り添うかたちで折口の民俗観を検証してみたい。

折口はその晩年に次のような感慨をもらしたと伝えられている。「柳田先生も概論が嫌い、私も不得意。結局文学者の学問⁽²⁰⁾だね。」この主語が民俗学であることはいうまでもないだらう。没する年、1953年(昭和28年)の8月のことである。柳田を「概論嫌い」という折口が見通していたのは何であったのか。よく知られているように民俗学が一つの学として成立するか否かについて柳田は慎重であり、その遅い概説書も『民間伝承論』(1934)、あるいは『郷土生活の研究法』(1935)のように民俗学を名乗ることを避けてきた。ようやく、1949年に民間伝承の会が日本民俗学会に改められ、学会としての形が整えられてきた。概論がなければ、学問ではないのか、あるいはこれを理論と言い換えてもよいのだが、こうした疑義はとりあえず置こう。柳田自身はともかく、彼の周囲にあり、やがて柳田の学を継承、発展させていこうとするものたちにとっては、こうした学の体裁の未熟は曖昧さや危うさを含んだものと映ったようだ。民俗学研

研究所の設立(1947)や『民俗学辞典』の刊行(1951),あるいは、民俗学の性格についての論争(例えば、和歌森太郎の『日本民俗学概説』(1947)にはじまる論議や平山敏治郎の「史料としての伝承」(1951)とそれに関連する『民間伝承』誌上のやりとり)などは、内容や意図とは別にそうした動き自体が学としての成立に向けての胎動であった、とひとまず位置づけることができよう。

そうした動きのなかで折口の親しい門下生へのつぶやきは、民俗学の基底にまで届くある限定であり、また折口の民俗観の集約ともとらえることが可能ではないだろうか。1919年に貴族院書記官長を辞した柳田がその活動の基盤を在野に置いたの⁽²¹⁾に対して、折口は慶応と國學院の教授であり、多くの学生を教室を媒介として教育する立場であった。その立場から折口は、国文学を講じながらもその学の性格上、民俗学に言及することも多く、自然とその紹介、意義、概説などについて語ることも多かったと想像されるのである。彼の講義題目を見ると、すでに國學院大学の1921年(大正10年)に師範部2年で「文学史 万葉集の文化史的民俗学的研究」が掲げられて⁽²²⁾いる。これは民俗学の名称が前面に押し出されてはいないが、1939年(昭和14年)の学部の「国文学演習 民俗学(風俗学と現代から)」でははっきりと国文学の枠のなかで民俗学を講じて⁽²³⁾いるのである。こうした折口の大学人としての生活をみていくと、制度のなかの教育者として民俗学に取り組んだ姿が浮かんでくる。その内容を見ていくことでさらに、彼の民俗観を検討してみよう。

はやく1916年(大正5年)から國學院で郷土研究会を折口は組織⁽²⁴⁾する。翌年に牛島軍平、水木直箭、1919年(大正8年)には今泉忠義、穂積忠、三上永人などが入学し、一時中断していた時期もあったが1919年10月以降は定期的に会合を開き、折口の民俗学に関する活動の基盤となったようである。この会でどのような活動が行われていたか、特に大正期の具体的活動の内容は明かになっている部分が少ない。そのなかで1920年(大正9年)9月28日、10月5日には柳田國男を折口の自宅に招いて「フォクロアの範囲」という講演が行われていることが注目される。この時、柳田は46歳、東京朝日新聞社に入社し、後に『雪国の春』(1928)にまとめられる旅の直後、『秋風帖』(1932)の旅に出る直前であり、この年の12月には『海南小記』(1925)の旅に出るあわただしい時期であった。ここで柳田が何を語ったかについても不明である。しかし、この講演は折口とその周囲にいて民俗研究に興味と関心を抱いていた人々にとって強い刺激になったであろうことは想像に難くない。そしてこの郷土研究会を舞台にしてこの年の12月から4回にわたって折口は「民間伝承学講義」を行うのである。幸いなことにこの講義の記録は水木直箭のノートが残されており、その内容を⁽²⁵⁾知ることができる。

この講義はこの翌年の4月に卒業していく牛島軍平、水木直箭らのための「はなむけ」の講義⁽²⁶⁾であった。講義の第1回は1920年12月4日。2回目が12月10日、3回目は翌1921年2月14日、最後が2月28日⁽²⁷⁾である。

ここでは民俗を対象とする学が折口にとってどのように規定され、装いが整えられようとし

ているかに注意してこの講義をみていこう。ここで折口は Folk-lore に民間伝承学という名を与えている。そして、次のように規定する⁽²⁸⁾。

Folk-lore は簡単に言うと、その昔の田舎生活を調べる学問である。昔の、都会生活を知らなかった時代の集団生活の間に生じてきた生活の様式、その中に生じてきた精神現象を調べる学問である。

さらに伝承していく形として3つ挙げている。即ち、ことばの伝承、心のうへの伝承、からだのうへの伝承であり、最後のからだのうへの伝承をさらに2つに分けて、ことばのうへの伝承と習慣のうへの伝承とに区分している⁽²⁹⁾。ここで、疑問となるのは「ことばの伝承」と「ことばのうへの伝承」との違いであるが、「ことばの伝承」として例示されているのは民謡、民謡その他の歌、言語の遊戯、祭りのことばなどであるから、ほぼ現在の口承文芸に対応し、それに信仰の分野（祭文などであろうか）がつけ加わっていると考えてよいだろう。「ことばのうへの伝承」は言語に表出される生活の諸側面と解しておこう。そして、民謡を例にしながら民間伝承の動きを解説しようとする。あらゆる記録に民間伝承の影響があるということ、そして民間伝承自体は「いくらでも変わっていく性格を持っている」とする⁽³⁰⁾。

民間伝承が不断に動いていく要因として、折口は次の4点を挙げる。第1に習慣の脱却。これは、習慣が変化して形式だけが残り、さらにそれに対して新たな説明、解釈が起こってくることだという。第2に民族の記憶力が悪いことと区別の能力が少ないことを挙げる。類似のものが結び付けられていくわけで、普通記憶されない民間伝承は「ちょっとのひっかけりですぐ結びついて、それこそ千変万化する。」とする⁽³²⁾。第3として習慣を変えることを嫌う傾向を挙げる。第1の要因と矛盾するようだが、変化を嫌うことが本来の意味を失っても形式だけが残り続けることにつながるのであろう。最後に民間伝承の内容を豊富にしていく要素として知恵の賛美に注意する。「昔からの歴史、風俗、習慣、行事、別の語で言うと、有職的な頭をもったものを尊ぶ気持」である⁽³⁴⁾。これが、風俗、習慣を残し、あるいは合成していく力となっていく、と説く。これらの指摘は当時、民俗を対象にして学を形成していこうとしていた人々のなかでも民俗の本質の規定としては、かなり進んだものといえるのではないだろうか。柳田の木曜会における概論講義（のちに『民間伝承論』となるもの）の開始が1933年9月であることと比較すれば、その先駆性は容易に理解できよう⁽³⁵⁾。

民俗はいかなるものであるかについて折口は、この日の講義の残りの部分で、さらに2つ重要なことを述べている。1つは民間伝承における時間についてである。

民間伝承における時間は、非常に長いこともあり、非常に短いこともある。千年ぐらいのことは問題にならぬ。かと思うと、ごくわずかな時間の差が非常な力を及ぼすことがある⁽³⁶⁾。

千年とごく僅かな時間とを対比させることが、ここでは重要な指摘ということができよう。従来、民俗の不変性ばかりが議論の対象になっており、民俗の変化を俎上にのせることは近年

の問題意識だと考えられがちであるが、すでに大正期の折口はここにも注意を払っているのである。そして、この視点は当然、民俗を媒介、素材として歴史を考えていく際にも有用になってくる。この点については次節で検討を加えよう。

2つめに民間伝承を動かしていく根本の力として信仰に注目していることである。信仰を言い換えて「人間の死ぬこと」と⁽³⁷⁾いっている。一般の信仰という概念とずいぶんズレがある。他界への意識と言い換えたほうが、折口の意図するところに近いといえようか。民俗の定義として、妥当であるかどうかは、この概念の有用さによって検討されるべきであるが、少なくとも折口のなかにはこうした規定は晩年まで⁽³⁸⁾持続されていくものであった。⁽³⁹⁾

この「民間伝承学講義」は第2回目に実際の民俗の分類案に移り、第3回目に宗教、最終回に他界観念にふれて終わっている。折口の民俗学の祖型あるいは原型としては興味深い見解が随所に示されている。しかし、同時に華麗な論理の飛躍と独特の断定の連続が大部分を占めてもいて、位置づけに困難を感じさせる記録であることもまた間違いない。

こうした郷土研究会での講義は折口の私宅で行われるような個人的なものであって、民俗学とその周辺にどれほどの影響を与えたか疑問にも思われよう。しかし、この会は先に触れたように柳田も講演し、中山太郎、金田一京助なども参加していたのであって、その意味では私的なながらも民俗学形成の過程において重要な働きを果たしていたことは疑いの余地がない。当時の民俗学の中核となっていた雑誌は『民俗学』であったが、ここにも郷土研究会の記録が活字となって紹介されている。この事実からも郷土研究会とそこでの問題意識は重視されるべきである。

例えば、『民俗学』1巻5号(1929年11月)には、折口は「古代人思考の基礎(1)」、「沓岐民間伝承採訪記(3)」とともに「9月26日國學院大学郷土会にて」と文末に注記した概論めいた講演筆記、「民俗学学習の基礎」を載せている。この講義が行われた理由や筆者、さらに活字となった事情などは不明であるが、「郷土会」が郷土研究会をさし、ここでの講演が流布していったと考えることはさほど困難ではない。この講演筆記のなかでも折口は微妙なことを述べていて見逃せない。やや長くなるが、重要な部分を引用しておこう。

民俗学が一家の學として成り立つか否かは問題としても、補助學科としては重要な存在である。そして學といふことは形式からのみ論ずることでは無く、それを扱ふものゝ態度如何で、それが學ともなり、⁽⁴¹⁾そうでないことにもなるのである。

近頃あらゆる學が盛んになつて來たのは、實はこの民間傳承の考へ方が這入つて來た故である。溯源といふことによつて新しい道が開けた。それ故民俗學となるものは、この補助學科になるのである。と同時に獨立して民俗學といふものがあるかどうかは疑問である。譬へば法律でいふと法律を民俗學的に考へて、その本態が明らかにされ、徹すると共にそれは獨自なる法律學となつて、もう民俗學の領分ではなくなつてしまふ。それ故民俗學

は道みたやうなものである。道は目的ではない。倫理學をやつて此國民性を研究するにしても、民俗學をやらなければわからない。他に於ても同じである。だから一家の學として成り立たなくてもそれはよい。民俗學は凡ての學問の地馴しである。⁽⁴²⁾

民俗學は學であるとも、ないとも言はれてゐるが、それはかまはない。それは人間の態度如何にあることである。それでその人自身の民俗學が出来てくると思つてゐれば宜しいと思ふ。⁽⁴³⁾

こうした発言は民俗學を一つの學問領域として成り立たせ、社会的に承認させようとする方向とは正反対の意見であり、その表明であるといふことができる。そうした努力よりも民俗學が學として成り立つ条件として、より内的緊張と認識の錬磨とを主張しているのである。そうした意味で掲げられている「基礎」という言葉は、單純な入門というよりも、學としての根底を意味すると考えられる。昭和初年の『古代研究』刊行前後までに折口はこうした認識に到達していたのであり、ここに折口の民俗學の可能性として、民俗を対象化し、その思考が持ち得る意義を見通していく視座を指摘できるのである。

ただし、こうした民俗哲学的な折口の認識と實際のフィールドワークとはやはり峻別して考えられなければならない。初期の民俗學に於て採訪の名のもとにフィールドワークが奨励され、特に折口に於ては「実感」という呪文めいた言葉によって代表され、その必要性が叫ばれてきた。⁽⁴⁴⁾ その問題に目をつぶつては折口の民俗學を正當に評価したことにはならないだろう。ここでは折口が試みた民俗學形成期の調査をその枠組みやそれを規定した外的要因に留意しながら次に検討してみよう。

(2) 初期の調査計画

昭和初年までの折口の採訪で従来、注意されてきたのは、例えば沖繩であり、老岐であり、三信遠の接境地域であったことはいうまでもない。そうした旅は採訪記録や折口を受け入れた人々の記憶や記録、さらには釋迢空の歌という形で我々に手がかりを残してくれている。しかし、こうした採訪はしばしば極めて個人的な営為であり、民俗學の社会的形成と言う面からは棚上げされてしまいがちである。問題は折口個人の内部に限定され、折口の感受性や文學者としての資質に還元されてしまいがちだともいえよう。ここではそうした解決の方法を極力さけることが求められるだろう。民俗を見つめようとする姿勢を折口はどのように他者と共有し、組織化しようとしたかが問題とならなくてはならない。

そうした点から注意されるのが、第1に折口自身が1918年(大正7年)1月から6月まで従事したとする、神奈川県『足柄下郡史』の編纂であり、第2には1922年(大正11年)、柳田の意向を受けて計画した「民間伝承採集事業」⁽⁴⁶⁾であった。いずれも従来それほど注意されず、確かにその成果や後の民俗學に直掛与えた影響はさほど大きくはない。しかし、初期民俗學の検証

と折口の民俗学の形成にとっては、その内包している問題は決して小さいものではない。

まず、『足柄下郡史』の背景を整理してみよう。1914年（大正3年）、大阪府立今宮中学の教師を辞した28歳の折口は教え子たちとともに上京し、家族の強い勧めにもかかわらず、帰阪することなく東京を生涯の地と定めた。この頃の折口の生活は窮乏を極め、『国語教育読本』の編纂に従事したり、立教高等女学校の臨時講師を務めたりしている。そして、この窮乏を見かねた武田祐吉の勧めで1916年（大正5年）、『口訳万葉集』にとりかかるのである。この折口最初の著書は翌年の5月に刊行され、また同年1月から郁文館中学の教員となる。しかし、無断長期欠勤のため10月に退職せざるをえなくなる。足柄下郡の郡史編纂を委嘱されるのは、折口32歳の1918年（大正7年）、1月であった。

郡史編纂の仕事が何故、折口のところに持ち込まれたかについては、伝記研究の上では明かになっていない。折口にとっては前年末に母の病が篤く（この年の2月8日に没）、生活の安定を大阪の家族に印象づける必要があったのであろうか。必ずしも熱心に取り組んだのではないらしいことは全集年譜によれば、土曜から日曜にかけては東京小石川金富町の教え子、鈴木金太郎の下宿に戻っていること⁽⁴⁷⁾から予想できる。この当時、「アララギ」にも盛んに執筆をしている頃であるから、そうした面の不便もあったかと思われる。あるいは『口訳万葉集』と同じく、武田祐吉が関わっているのかもしれない。当時安藤英方に宛てた書簡が全集に収録されており、そこでは「くらしにおはれてこんな小田原くんだりの郡役所の2階へかけこみました郡史編纂をしています」と記している。⁽⁴⁸⁾

折口の個人的な事情はこの程度にしか明かにしえないが、この郡史編纂が企てられるにあたっては明治末から大正にかけてのいわゆる郷土誌編纂の機運の高まりがあったことが社会的背景として重要である。柳田國男もこの機運に対して『郷土研究』誌上で注意を促し、また折口の郡史編纂に興味を示している。⁽⁴⁹⁾ こうした状況については胡桃沢友男の論考に詳しい。胡桃沢によれば、同時期に胡桃沢勘内も『東筑摩郡誌別篇』を編纂しようとしており、折口と胡桃沢は調査項目を交換していた。⁽⁵⁰⁾

折口がこの当時どのような調査を意図していたかについては全集30巻に「足柄下郡史ひと帖」が収められており、これから推測できる。ここでは「(一)蘆の湖の名称」に始まり、「(二七) 師長ノ國は足中ノ國か。」に至る地名の考証、職人、村道、神石、雑祠などの調査が予定されている。さらに職人調べと叢祠調べとが詳細な項目と注意、記入例とともにつけ加えられている。

そして、ここで求められているのは折口の問題意識に従って「すべて、成心を下に持たないで、虚心平気で問ひ、筆記する」⁽⁵²⁾人々であった。例としてつけ加えられているのは「職人調べ」は足柄郡早川村の場合であり、叢祠については明記されていないが、奈良県大和高田市のものである。⁽⁵³⁾ この意図に従ってどの程度調査が実行されたかについても全く明かにすることができない。この「ひと帖」の存在から折口一人の調査によるのではなく、調査票を用い、集団で郡史の材

料を集めようとしていたことがうかがえる。いわば、当時新興の学であった民俗学の実用を足柄下郡史編纂を通じて試みようとしていたのであり、折口の意気込みはこの点に集約されているとすることができる。しかし、そうした試みは当時あっては独特であり、折口のような問題意識を理解するものはほとんどいなかったと推測される。ここで、折口は集団調査の挫折、その不可能さを思い知ったといえるのではないだろうか。

そして、繰り返し述べてきたように、この郡史編纂を折口は僅か半年足らずで放棄してしまい、具体的な成果を何一つ残すことができなかつた。郡史編纂のための手記を残し、再び上京して、『土俗と伝説』の刊行にその興味を移していくのである。なお、神奈川県『足柄下郡史』は1929年（昭和4年）7月に発行、310頁に及ぶものが完成した。実際に執筆にあたったのは栗原富敬で、彼は神奈川県社会事業主事を務めており、1921年（大正10年）8月から稿を起し、翌年末に完成、さらに印刷、製本を行い、発送寸前のところを関東大震災で全てを失った、と「本書の上梓に際して」に記している。再び稿を起し、大正15年5月には再び脱稿している。最初のものに折口の手記が生かされ、再び取り組んだ際にも折口の残稿200枚が利用されたらしいが、今日見ることが出来るそれらからは折口の問題意識を見いだすことは極めて困難である。折口の挫折はここからもうかがうことができよう。残された郡史の記述から折口の草稿の痕跡を見いだす作業については今後、より詳細な検討と基礎的な資料の発掘を必要とするところであろう。

次に1922年（大正11年）の「民間伝承採集事業」について見ていこう。これは、1931年（昭和6年）にその計画書と添付された調査項目とが折口によって『民俗学』誌上に発表されたことから知られるものである。⁽⁵⁵⁾折口はこの事業説明書は当時、国際連盟の委員としてジュネーブにいた柳田が出発前に折口に含め置いたものを綴った、としている。郡史編纂の時と異なり、柳田の意を受けて企画したものらしい。説明書の前半で民間伝承の学の必要性と外国における発展を述べ、後半で具体的な地域と調査の計画をあげている。具体的な計画の部分を検討してみよう。

従来調査の実験によれば、土俗傳説の民間傳承の地方分布には、大いに濃淡の差あり。今後幸に御賛助を得て、調査の歩を進むことを得ば、その密度最大なる地方を中心として、大體、他の地方の状態を類推する標準とするを獲むと欲するものなり。

此方針を以て擇びたる地方左の如し。

- 1 沖繩諸島を中心として
（沖繩群島・先島群島・奄美群島・土噶刺群島・大隅群島に亙る）
- 2 鹿兒島灣を中心として
（薩摩・大隅・日向に亙る舊島津領その他）
- 3 赤名峠を中心として

(出雲・石見・安藝・備後)

4 吉野川上流を中心として

(阿波・讃岐・伊豫・土佐の山地)

5 琵琶湖を中心として

(美濃・若狭・越前・山城・大和・伊賀・伊勢の國境地方)

6 天龍川中流を中心として

(信濃東南部・三河東北部・遠江西北部)

7 奥羽六縣

(二行不明)

又右探訪事業の副目的として民間傳承に關聯せる物件・未刊行の地誌・風俗誌・傳説集並びに、古歌曲・咒文・傳説・童謡の曲調ある部分の音譜の蒐集をも含む。

右の事業、主として之に與るものは、柳田國男、佐々木喜善、折口信夫の名3にして、内、柳田は5ヶ年、10ヶ月（1年中2ヶ月適宜に時を擇ぶ）折口は5ヶ年、15ヶ月（1年中3ヶ月の夏冬休暇を利用す）佐々木は5ヶ年、50ヶ月（1年中農繁2ヶ月間は家居）を豫定の地方にて探訪に従事するものなり。尙時宜に應じて、帝國大學、國學院大學の學生及び其出身者の郷土研究會に關係あるもの23名を擇び、助手に採用せらるることあるべし。⁽⁵⁶⁾

日本全体のなかで民間傳承の分布に濃淡があるとし、7つの地域を設定している。これらの地域が、その後の日本における民俗学においても少なからぬ問題の提供地域となっていたことは了解されるであろう。さらに柳田と折口の他に佐々木喜善をメンバーとして登録している。『民俗学』に載った時の添え書きにあるように「主として佐々木喜善さんに働いて貰ふ考へからの企てだつた」ことがその従事時間の多さからも明かである。

先に述べたように郡史編纂の挫折は、折口と同程度の問題意識を持つ協力者の不在が大きな要因ではなかったか、と思われる。その点で今回の計画は柳田との共同計画である上に佐々木という優れたフィールドワーカーを擁していた。この頃、佐々木は故郷、遠野で昔話の採集にめざましい成果をあげている。遠大な計画ではあるが、自信がないわけではなかったであろう。

この計画書の提出先は啓明会であったという。啓明会とは実業家、赤星鉄馬の寄付をもとに1918年（大正7年）に設立され、學術研究調査、著作などの助成を行っていた団体である。⁽⁵⁷⁾しかし、この事業案は採用されなかった。その理由もまた明かではないが、計画が大きいことと民俗学自体がそれほど理解されなかったことがその主たるものではなかったろうか。結局、折口らの情熱は柳田の帰国後、関東大震災を経て『民族』の創刊（1925年、大正15年）という形をとり、再び雑誌を中核とする活動として昇華されていくことになる。

初期の調査計画を検討してみると、その着眼の鋭さや問題意識の先駆性は見るべきものがあ

るが、実際に行おうとするには欠陥があり、計画を立てるだけに終わっている。一地域の歴史を民俗学的手法で描こうとしたり、日本全体を幾つかのブロックに分け、採訪を企画するなど優れた計画ではあったが、実現にはほど遠い。初期の調査計画は、組織を形成できなかった折口の学の脆弱さと限界とを示している。こうした挫折が『古代研究』に集約される古典というフィールドの重要度を高め、折口の個人的な資質に多くを負う民俗学の形成の途への拍車をかけたということができよう。また、郷土研究会という組織を1916年(大正5年)という早い時期から持ちながら、民俗学に専心する者を養成できなかった折口の限界を指摘することもできる。

折口にとっての「民俗」は信仰(他界の存在)を中核とし、不断に変化するものである、という独自の認識に支えられていた。しかし、現実の調査ではこうした認識を共有する者に恵まれず、柳田の学と出逢って形成しつつあった視座を個人の感性と古典の読解のなかに生かしていく方向が比重を高めていくことになった。そのなかであるいは、近代的に学問を装うことの限界と不徹底とを自覚していったとも考えられる。初期の折口の軌跡が示すものは「民俗」という対象をどのように認識し、言語化するか、さらに学という装いと対決し、それを超えようとする営みの可能性であった。折口が信仰という言葉で「民俗」の核心を定義しようとし、その哲学的営為を『古代研究』以降も重ねていったことに我々はより注目してよいように思われる。

また、なぜ民俗を対象とするか、という原初的な問いは民俗学を規定し、民俗誌の記述の根底にあるべきものである。折口の大正から昭和初年にかけての苦闘の結果を安易に肯定するのではなく、その過程に注意することが必要である。とすれば「民俗」を媒介に折口が描いたものは何だったかについて、その志向の機構についてさらに考える必要があろう。

4. 文学史と民俗学

(1) 時間から歴史へ

「民俗」あるいは「民間伝承」とは変化していくものだ。こうした認識が折口に早くからあったことは前節で検証した通りである。しかし、変化とは何か、という問いが実は置き去りにされている。昨日と今日は違う日付である。だが、それは単に時間が経過しただけのことではないか。時間がうつろいゆくことが果たして変化ということができのだろうか。この問いの立て方は多分、逆なのであって、我々は目にするのできない時間の流れを変化した、変わっていく、という言葉でつなぎとめようとしているのだ。

折口の築いていった民俗学においても一つ見逃せないのは、こうした時間や変化に対する視点であろう。よく言われるように柳田の方法と問題意識がせいぜい中世末から近世初頭を上限とし、現在の生活のよってきたる原因を帰納的に説明しようとする、いわば遡ろうとするべ

クトルを持つのに対して、折口は過去からいきなり降りてこようとする。さまざまな要因のなかからある形を想定し、断定して、そこから出発する。同じ民俗学であり、師弟と目されながら両者の様式は鮮やかに食い違う。そうした対照が実は時間を軸として認知されていることに、この国の民俗学の特徴の一つが表れていると考えられる。そして、民俗を対象とすることは即ち歴史学が提供してくれる時間とどこかで切り結ぶ、もう一つの時間に対する身の処し方だという知らず知らずの前提に我々は縛られているのではないか。

折口の民俗観を指摘することは必ずしも、それを肯定することを意味しない。日本の民俗学にとって古典的な「無意識の生活様式」などといった民俗の規定は唯一絶対なものではないことは既に明かなのだが、なお、立ち止まらなくてはならないのは、この定義が歴史と結びついていることであろう。日々の生活時間の積み重ねが、ともすればゆるやかな変化であるとし、そのままそれは歴史へと連なっていく。そうした信頼の上に民俗学的歴史は組み立てられてきた⁽⁵⁸⁾。まず、それを自覚すること、そしてそれが成り立つ機構を囲む状況を相対化していかねばならないだろう。ここではそうした試みの一端として、折口における歴史の問題を『古代研究』の成立の周辺から探って、一定の見通しを得ようとする。

(2) 史論のかたち

『古代研究』から歴史の問題を考えていこうとする際には「国文学の発生」4編がその対象となるように思われがちだが、これは必ずしも正しい方法とはいえないように考えられる。というのは「発生」とはまさに、時間の問題であって歴史になり難い一点をさす。言い換えれば、歴史を拒否しつつある時間をさすのであって、ここでの入口ではなく出口のすぐ横にある状態と位置づけるべきなのだろう。⁽⁵⁸⁾ 歴史はやはり、歴史と公然と名乗る叙述から論じ始められなければならない。そこで、まず折口の民俗学からひとまず離れて、彼の歴史観というべきものを探り、その上で折口の文学史の叙述を検討したい。そうすることで改めて折口が自身の民俗学に刻み込んだ歴史の質が浮かび上がってくると考えられるからである。

折口の学の形成期に起居を共にした鈴木金太郎の回想に次のような記述が見いだされる。

大正10年か、11年頃かと思ふ。毎年行かれた長野県教育会の長野か松本か(或は両方)での講演に、『史論の可能性とその表現法』と言ふ演題があった事がある。それは、史論と言ふものは、劇に表現して、始めて完全に出来るものだ、と言ふ内容だったさうだ。

『海やまのあひだ』の追ひ書きの中に、「安倍ノ清明とうち臥しの巫女との術くらべを中心に置いた脚本は、王朝文学研究の具体化出来たものとして、(三矢先生から)過褒を賜った。」と書いてられるやうに、その『花山寺縁起』などは、この説を実践されたものであったのであろう。何時頃の作品であったか、すっかり忘れて了ってゐるが、恐らく、⁽⁶⁰⁾ 此時分の作物であらう。

このなかの信州における講演については詳細が明かではないが折口の数多い長野県での講演や講義のなかでも初期のものといえることができる。⁽⁶¹⁾こうした認識は、急に折口のなかに胚胎したものである。同様の見解を1914年（大正3年）頃に書かれたと推定される「身毒丸」の附言でも表明しているからである。すなわち、

わたしにもは、歴史と傳説との間に、さう鮮やかなくぎりをつけて考へることは出来ません。殊に現今の史家の史論の可能性と表現法とを疑うて居ます。史論の効果は當然具體的に現れて来なければならぬもので、小説か或は更に進んで劇の形を採らねばならぬと考へます。わたしは、其で、傳説の研究の表現形式として、小説の形を使うて見たの⁽⁶²⁾です。それがそれである。前提として伝説と歴史との区切りは簡単につけることができない、とする。そして、史論が小説あるいは劇の形をとるべきである、という。史論の内容や主題が問題になるのではなく、その表現と効果とを問題にしている。これは異なることを言っているのではない。伝説が歴史の表現形態として前近代にあっては普遍的であること、それが不断に文学の源になっていることを鮮やかに示している。さらに、折口自身もその表現を担う者の末にあることをこうした作品自体によって表明しているのである。

ここに折口の歴史を中心とした学と創作との関係が提示されている。歴史は過去の記録などといった確たる文字の集積ではないのだ。一定の条件さえ整えば、語りだされ、我々の前にたちあられてくるものだ。それは影のようにつきまとい、我々の日々の生活に対応してさまざまな形をとりながらも決して消え去ることはない。その役割や表情までも写し取ろうとすれば自然と文学の装いを要求し、論文などといったかたちに収まることはない。歴史はつねに人間を媒介に顕現するものだ。言い換えれば、人間のいない場所に歴史は現れることはない。考古学が明かにしてくれるような歴史は折口にとっては歴史とはいえない。逆に民俗学が古代を研究する際に有効な手段である理由は、あくまでも民俗が目前の人間が表現することであることに拠っている⁽⁶³⁾のだ。こうした歴史の観念はさらに古典に向かう時にも発揮される。古典とは書き記された状況のなかでの多様な表現手段のひとつにすぎないのであって、その喪われた多様性の存在を微かに主張する痕跡なのである。だからこそ、折口にとっての古典はフィールドワークの対象にもなり、あるべき姿、つまり文献定着以前の姿のことだが、を論議の出発点にすえることが可能になってくるのである。

創作を抱え込み、折口にとっての歴史をとらえようとするのであれば、「花山寺縁起」や「身毒丸」、さらに「死者の書」やそれらの背景となる折口の古代像を検証しなければならない。しかし、ここではあくまでも学として折口が述べようとしてきた歴史に焦点を絞っておこう。創作とは奔放の別称に他ならないということからすれば、『古代研究』の成立前後の時代を対象を限定し、禁欲しながらここまで折口の民俗学を検討してきたことから見えてくるものも結局は同じであるはずだから。そこで、ここでは折口の文学史的叙述にふれておこう。

(3) 階 級

折口の文学史として最も大部のものは『日本文学啓蒙』(1950)であろう。この倒叙形式の文学史は大正年間からの折口の各地での文学史的講義を戦後になって配列し、まとめたものである。最も早いものは「室町時代の文学」で長野県安曇郡教育会館でまとめられた、1926年(大正15年)の講義。次に「後期王朝の文学」は國學院大学での1928年(昭和3年)の講義。この2つ以外は講義の日時が不明であったり、『古代研究』刊行からやや隔たるものである。⁽⁶⁴⁾ここから折口の歴史叙述の方法を見てみよう。

まず、先に述べたように『日本文学啓蒙』は「日本文学の本質」を巻頭に置き、「江戸時代の文学」、「室町時代の文学」、「後期王朝の文学」、「歌謡を中心とした王朝の文学」、「上世日本の文学」という順の倒叙形式の配列をとっていることが注目されるが、こうした形式は戦後の編集に際して試みられたものと考えられることもでき、あくまでも外見上の特色にすぎないといえることができる。実際に近代に一番近い、江戸期の文学を取り扱うことから始まる文学史はいかにも民俗学的な観点で構成されたもののように受け取られるが、こうした帰納的な歴史への態度は柳田の民俗学の特色でこそあれ、折口のそれではなかった。それはこの文学史の個々の叙述が結果を示し、その原因を探っていく、といったような方向を示してはいないことから明らかである。「日本文学の本質」を巻頭に掲げているのも、まとめというよりも序説としての意義を持たせた、ととらえることができよう。

この文学史の特色はやはり、

平安時代は、何にせよ、公家でなければ一人前の人ではなかつた。公家のほかには、百姓と奴隸との階級があつたが、其は、人格的に認められなかつたのである。そこへ平安中葉から次第に頭を擡げて來たものが、武家階級である。

武家は、貴族の奴隸から進んだものであるが、武家階級の確立は、公家の生活様式とは異つた生活様式の出現であつた。かうして、此までになかつた階級の興隆によつて、次第に、公家の勢力が薄弱になつて行つた。「梁塵秘抄」の中に、「おなじき源氏と申せども、八幡太郎は恐しや」といふ歌のあるのは、武家階級の力が、公家の腦裏に響いてゐた證據である。平清盛は、かうした時代の代表者であつた。ところが、平安末になると、更に武家同士の争ひとなり、遂に源氏が平家の天下に取つて替つて、鎌倉時代となつたのである。⁽⁶⁵⁾

といった「階級」という語の特殊な使い方に求められるだろう。これは「室町時代の文学」の中の鎌倉時代の文学の意義を述べる部分であるが、「後期王朝の文学」の冒頭でも、

後期王朝——平安朝——の文學史は、一言に言へば、散文の文學史だと言うてよい。更に言へば、此時代は、女房の文學が登りつめて頂上に達した時代で、此が轉じて行つて、次代の文學になつたものと見られるのである。

一體、女房といふものは、奈良朝の巫女の後身であつた。神事に奉仕した位の高い巫女が、神事から遠ざかつて、宮廷に奉仕する様になつたのが女房である。(女官は、天皇に近侍して神事に携るもので、女房とは區別せられる。) 奈良朝時代、宮廷や貴族の家に仕へた語部が、生活の上に變化を來して、平安朝に這入ると、女房に變つて行つたのである。神々の信仰が減びて、語部は自然、神事から遠ざからねばならぬやうになり、もと語部であり、巫女であつたものが、女房に變化した訣なのである。⁽⁶⁶⁾

という説明を行っている。「階級」とは生活の様式を共有している集団という、とりあえずの解説が有効であろう。こうした歴史学の常識とは著しく異なる折口の「階級」については鈴木宏昌による解説⁽⁶⁷⁾が行き届いたものであるから、ここでは最小限のことだけに注意しておく。それは改めていうまでもなく、折口の歴史叙述は、この「階級」なしには成り立たない性格のものであつた、ということである。折口の歴史は常に人間を媒介にして浮かび上がる。この史論の形式をめぐる検討から導かれてきた歴史の認識はやはり、文学の歴史についても貫かれているのである。しかし、こうした「階級」という人間把握の方法は、個々の人々の貌をついに掴み得ないものであることも、また確かである。それは見事なまでに民俗学が宿命として抱え込んでいく絶対年代の欠如と表裏一体の問題ではないか。創作という形式をとっても、こうした個性とそれを生み出す非情なまでの、歴史学一般が用いる階級構造の生の姿にまでは折口の視線は最後まで届かない。ここに折口の歴史叙述の限界を指摘することは許されてよいだろう。

もっともそうしたことをあげつらうのはそれほど生産的ではないのかもしれない。性急に歴史一般の問題に解消することを控え、文学の歴史としての可能性を探ることに意を注ぐことも重要な課題であるからだ。⁽⁶⁸⁾しかし民俗学という問いには収束してはいかないだろう。生活が類似している集団には類似した文学が宿る。そうした仮説と課題とには折口は十分な方法をつむぎだした。それを解体しつつ、文学をも含んだ全体史と民俗学との関わりに向かうのは我々に残されている課題である。

5. まとめ

折口信夫の民俗学を支える認識や方法を『古代研究』成立の前後という絶対的な時代限定のなかに探りながら、現代民俗学が向き合っている課題との対応をも考えてきた。「まれびと」にも「常世」にも「貴種流離譚」にも触れないで、折口の民俗学について述べてきたわけである。理由は冒頭に記したとおりで、折口の学の形成と民俗学の生成とを並置して考えることが折口の学とこの国の民俗学の位相を明らかにすることにつながるからである。特殊な語彙に拘泥することは折口の学の持つ普遍性を囲い込み、棚上げすることになりかねない。それには極力、注意を払ってきた。その結果として、明かになったのは大きく次の3点にまとめられる。第1

に民俗に対する独自の規定が重層的な記述を可能にして、折口の学を支えていることを指摘した。第2にその独自の規定とは民俗が信仰を本質とすること、さらに民俗は変化を内包しているという認識に注目した。そして、この正当性や今日での有効性を論ずるより、民俗哲学とも言い得る思想史的自覚にその意義があることを述べた。第3にはそうした独自の規定から導かれる歴史叙述の方法とその限界に触れた。日本民俗学における歴史認識は、この点を柳田民俗学を相対化するためにも共有のものとしていかねばならない。

本稿はそうした折口民俗学が形成期に包含していた可能性の幾つかを登録し、周辺の資料を提示したにすぎない、という面もある。その意味では「折口民俗学の可能性」は引き続き、追求されねばならない。そして、それは民俗学史全体の繰り返しの構築のなかで成されるべきで、単独の折口の伝記研究や特異性を打ち出すための折口信夫論を峻絶したものとして提出されることが求められている。

絶えざる過程の上にとあり続けたこと。つまり、折口が表現者として卓越した能力とそれを持続したことは民俗学自体の可能性である。本稿の叙述はそこから発している。

註

『折口信夫全集』（中央公論社）は『全集』、『同ノート編』（同）は『ノート』と略記した。

- (1) 西村亨編『折口信夫事典』（1988, 大修館書店）
- (2) 藤井貞和「隠れ巫の学風——『国文学の発生』第二稿随巡——」（『折口博士記念古代研究所紀要第4輯』、折口博士記念古代研究所、1984、所収、166—180頁。）、169頁。
- (3) 池田弥三郎『孤影の人——折口信夫と釈道空のあいだ——』（旺文社〈文庫〉、1981）、25頁。
- (4) 池田弥三郎『私説折口信夫』（中央公論社〈新書〉、1972）、18—28頁。
- (5) 註(4)、240—241頁など。
- (6) 井之口章次「折口信夫——その研究と方法」（瀬川・植松編『日本民俗学のエッセンス』、ベリかん社、1979、所収、171—192頁。）、174頁。
- (7) 長谷川政春「折口信夫研究史」（岡野・西村編『折口信夫必携』、學燈社、1987、所収、146—151頁。）ほかを参照されたい。
- (8) 柳田国男研究会編著『柳田国男伝』（三一書房、1988）、764—772頁など。
- (9) 『全集』第3巻、496頁。
- (10) 註(9)、498頁。
- (11) 註(9)、499頁。
- (12) 池田弥三郎「解説・折口信夫研究」（折口信夫『古代研究Ⅰ』、角川書店〈文庫〉、1974、所収、269—305頁。）、280頁、では折口の言葉として編集当時の事情を語っている。
- (13) 池田弥三郎、加藤守雄、長谷川政春による角川文庫版『古代研究Ⅰ—Ⅵ（1974—1977）の解説を参照のこと。
- (14) 『國文學 解釈と教材の研究』18巻1号〈特集 柳田國男と折口信夫〉（1973・1）における池田弥三郎の論、「折口信夫における幻影の古代」と岡野弘彦の論、「折口信夫における直観と論証」とを参照されたい。
- (15) 藤井貞和『釋道空 詩の発生と〈折口学〉——私領域からの接近』（国文社、1974）の「旅——釋道空折口信夫略年譜」は旅を中心に折口の生涯を見通そうとしたもの。参照されたい。
- (16) この時の老岐からの手紙が残されている。『全集』第31巻、書簡51、52、163—166頁。
- (17) 加藤守雄「解説・折口信夫研究」（折口信夫『古代研究Ⅲ』、角川書店〈文庫〉、1975、261—299頁。）、282頁。

- (18) 註(4), 220—221頁。
- (19) 註(17), 283頁。
- (20) 池田弥三郎『まれびとの座』(中央公論社<文庫>, 1977), 268頁。
- (21) もっとも東京帝国大学をはじめ, 多くの大学で柳田が講師を務めていることには注意しておかなくてはならない。註(8)の別冊年譜を参照。
- (22) 『全集』第31巻, 537頁。
- (23) 註(22), 541頁。
- (24) 大場磐雄・今泉忠義・西角井正慶「國學院大学郷土研究会略史」(『民間伝承』11巻11・12号, 民間伝承の会, 1947・10, 17—22頁), 水木直筋「郷土研究会蘇生会前後——大正七, 八年頃——」(同『隨筆折口信夫』, 角川書店, 1973, 所収, 131—134頁)を参照した。
- (25) 『ノート』第7巻, 11—64頁。
- (26) 註(24)の水木, 134頁。
- (27) 最終回は註(24)の水木は2月28日とするが、『ノート』第7巻では1月28日とする。ここでは註(24)の水木に従っておく。
- (28) 註(25), 12頁。
- (29) 註(25), 15頁。
- (30) 註(25), 17頁。
- (31) 註(25), 17—24頁。
- (32) 折口にとってはこうした類似のものを結び付けるのは民俗を動かしていく要因であるが, 池田弥三郎によれば折口個人の資質がまさにこの「類化性能」であった, という。この点は注意しておきたい。註(4), 242頁を参照。
- (33) 註(25), 19頁。
- (34) 註(25), 20頁。
- (35) 註(8)の別冊年譜, 42頁。もっとも柳田の概説, 啓蒙風の講演, 講義の題目はこれ以前にも見ることができる。
- (36) 註(25), 21頁。
- (37) 民俗の変化という問題を意識化した論稿は近年, 少なくない。ここでは成城大学民俗学研究所編『昭和期山村の民俗変化』(名著出版, 1990)を代表的なものとしてあげておく。しかし近年の諸論稿でも, 「変化」を問う前に「民俗」という認識にまつわる枠組みについて自覚的であるべきことには意外に気づかれていない。
- (38) 註(25), 22頁。
- (39) 晩年の「民族史観における他界観念」(1952, 『全集』第16巻, 309—366頁。)が想起される。
- (40) 註(25)の24—25頁, 39頁など。
- (41) 『全集』第16巻, 493頁。
- (42) 註(41), 493—494頁。
- (43) 註(41), 494頁。
- (44) 註(41), 495頁などを参照。しかし, こうした折口のフィールドワークが持つ問題については上野誠による解体の企てがある。上野誠「折口信夫のフィールドワーク」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第34集, 国立歴史民俗博物館, 1991, 所収)を参照のこと。
- (45) 『全集』第31巻, 365頁。
- (46) 『全集』第15巻, 485頁。
- (47) 『全集』第31巻, 394頁。
- (48) 『全集』第31巻, 書簡32, 152—153頁。
- (49) 柳田國男「郷土誌論」(1923, 『定本 柳田國男集』第25巻, 1970, 所収, 1—81頁)
- (50) 『定本 柳田國男集』別巻第4, 書簡156, 509頁。
- (51) 胡桃沢友男「折口信夫の石神調べ——草創期の民俗調査をめぐって——」(『日本の石仏』3, 日本石仏協会, 1977, 4—16頁。)
- (52) 『全集』第30巻, 438頁。
- (53) 註(51), 14頁。

- (54) 足柄下郡教育会編『足柄下郡史』(同, 1929), 14頁。
- (55) 「民間伝承採集事業説明書」(『全集』第15巻, 479—485頁), 「民間伝承蒐集事項目安」(同前, 486—503頁)
- (56) 註(55), 483—484頁。
- (57) 註(8), 729頁。この頃から柳田は盛んに啓明会を利用する。この計画はそうした柳田の戦略の一端として考えていく必要もあろう。
- (58) 拙稿「言語・伝承・歴史」(『族』10, 筑波大学歴史・人類学系民族学研究室, 1989, 20—31頁), 29頁。
- (59) この点は山折哲雄「折口信夫の歴史認識と時間」(坪井洋文編『日本人の民俗的時間認識に関する総合的研究』, 国立歴史民俗博物館民俗研究部, 1986, 所収, 13—27頁)が示唆に富む。
- (60) 鈴木金太郎「先生の戯曲のことなど」(池田・加藤・岡野編『折口信夫回想』, 1968, 中央公論社, 所収, 272—274頁), 272—273頁。なお, この問題については行方不明であった「花山寺縁起」が発見されている。加藤守雄『折口信夫伝——釈迦空の形成——』(角川書店, 1979), 244—255頁及び436—482頁を参照。
- (61) 今井武志編『折口信夫と信濃』(信濃毎日新聞社, 1973), 135頁。
- (62) 『全集』第17巻, 530頁。
- (63) 折口の芸能史もこうした観点から検討が加えられるべきであろう。過去の保存ではなく, 過去に対する評価を含めた, 生きている人間の身の処し方という形式とその類型の集積とが折口の芸能史ではなかったか。
- (64) 『日本文学啓蒙』には収録されなかったが, やはり, 1926年に長野県下水内郡教育会で「後期王朝文学史」の講義が行われ, 内容が公刊されている。『未刊講義録 折口信夫!』(湖北社, 1989), 323—410頁。
- (65) 『全集』第12巻, 143—144頁。
- (66) 註(66), 232頁。
- (67) 註(1), 366—375頁。
- (68) 長谷川政春「折口信夫の〈学〉の構造」(『折口信夫を〈読む〉』, 現代企画室, 1981, 所収, 86—98頁)はかを参照。さらに註(13)から, こうした問題を乗り越えていく「唱導」という言葉の意義もより注目されてよい。また, 文学という形式で表現されていく歴史と表現構造としての文学の歴史との差異は意外に小さいものかもしれない。というよりも表現構造の問題として文学を孤立させていく発想が, 少なくとも民俗学の側から文学を考える際に足かせとなってきたことは事実であろう。このことを無視することなく自覚し, 差異を確認しながらも, もう一度, 広義の歴史の問題即ち, 歴史を意識し, 過去と対峙しようとする営みとして, 折口の史的叙述は再読されるべきなのである。

[付記]

本稿は国立歴史民俗博物館の共同研究「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)で1990年9月15日に行なわれた研究会での発表要旨がその原型である。その際の参加者の方々のコメントに感謝したい。さらに, その前後に類似の発表をさせていただいた月曜ゼミナール(代表佐野和子氏)の皆様, また御指導賜った塚本学先生(国立歴史民俗博物館歴史研究部)にも明記して感謝申しあげる。なお, 校正時まで高橋直治『折口信夫の学問形成』(有精堂, 1991)が刊行された。本稿とは目的が異なるが, 折口信夫を特殊としてはとらえない視点は有益である。参照されたい。
(筑波大学大学院歴史人類学研究科・本館大学院受託学生)

Possibility of Folkloric Studies by *Orikuchi*—Focusing on His Works around the Publication of “*Kodai Kenkyu* (Ancient Studies)”—

KOIKE Junichi

Shinobu Orikuchi, as well as *Kunio Yanagita*, played a leading role in the formative period of Japanese folklore studies, but the folklore as *Orikuchi* first portrayed has not been appreciated well enough. This thesis focuses on the formative period of “*Kodai Kenkyu*,” his main work on folklore, and tries to extract from it the possibility that was originally embodied in *Orikuchi*'s idea of folklore. This is also an attempt to break the present stagnant situation of the Japanese folklore studies, which are also too much dependent on and inclined toward the works of *Kunio Yanagita*.

The following features of *Orikuchi*'s folklore studies could be elicited from “*Kodai Kenkyu*” and his other related works or from what he stated in regard to folklore:

(1) In editing “*Kodai Kenkyu*,” *Orikuchi* collected theses that contribute to the general understanding of Japanese “Ancient Period” or folklore rather than ones that record concentrated studies on specific areas. This editing principle reflects *Orikuchi*'s characteristic style of dealing with the same matter repeatedly with more detailed description each time.

(2) *Orikuchi* preceded *Yanagita* in giving lectures on the general folklore in the 1920's. According to the proceedings of those lectures, *Orikuchi* held the outstanding philosophy of religion-oriented folklore. *Orikuchi* evidently failed in his several plans to cultivate his followers to share and develop his ideas. He later turned to his own liking of classical literature to orient his studies of folklore.

(3) *Orikuchi* also noted early that folklore changes. This viewpoint of his led to historical folklore. *Orikuchi* believed that the history of folklore was incarnated in the current people. His approach to folklore was applied in his description of literary history, but was not applied to the description of actual production or labor problems.

The above features of *Orikuchi* folklore present important problems to the historical as well as current studies of folklore.