

伝承的世界と歴史的世界との交錯

菅 豊

一 問題の所在

ここで、民俗学の歴史性と現代性、また民俗学と歴史学とを過剰なまでに峻別した、かつての議論を復活させるつもりは毛頭ない。しかし、民俗学が、民俗事象を広義の歴史学のなかに位置づける歴史民俗学・民俗史学を志向する研究の潮流と、現実社会の運動体としての民俗学Ⅱ民俗誌学を志向する研究の潮流に、学問の方向性そのものが分かれていくであろうと予測するときに、この問題は避けては通れぬ問題として、いまだ現前に横たわっている。ましてや、民俗学が歴史学や人類学（民族学）に対して卑屈にすり寄る延命行為をとったために落日のなかにある「山折 一九九五 一七」とする、あまりにも短絡な言説がまかり通っている現状をみると、民俗学と歴史学の質的異同とその有益な関係性の構築を再議論することは、あながち無駄ではなからう。

確かに、民俗学はある種独特の方法で歴史像を描き出してきた。しかし、そこで描かれた歴史像の多くは狭義の歴史学（文献史学）——現代において民俗学と狭義の歴史学とを画定することはあまり有益な議論にはならないと思うが

——からは、非実証的とみなされ軽視されてきた。そこには、民俗学の扱う資料の不確実性とともに、さらに民俗学者の採用してきた歴史の民俗学的解釈法の不確実性に対する不信感が根ざしている。つまり、実証的見地からの資料批判と方法批判であった。

このような難点について、民俗側の側からむしろかではあるが、自省がすでになされている。たとえば、篠原徹は、民俗学の一分野である生業研究を俯瞰するなかで、民俗学が「どのような仮説を提示しようが、あるいは魅力ある言説で説明しようがそれらが蓋然性の少ない、確からしさのないものにみえる（傍点引用者）」〔篠原 一九九五 一〇二〕と、民俗学の孕み続けてきた難点を見事に喝破している。先に述べた不確実性とは、篠原のいうところのこの「確からしさ」のない民俗学の状態と同一である。このような自省もせず、また、自己の営みの限界性を自覚しない姿勢が、民俗学に落日の状況をもたらしていると考えるべきである。

「確からしさ」という言葉で表現するならば、狭義の歴史学は、少なくとも確からしい歴史像を描き出す努力をしてきたといえる。ただ、そこでの営みが、けっして完全無欠の確かな歴史を明らかにすることではなく、確からしい歴史像を作り上げることであったことは、多分、おおかたの狭義の歴史学者には自覚されているはずである。⁽¹⁾

歴史（歴史的事実）は、可知・不可知という人知の制約を抜きにして、厳然と、確かに存在する事実と仮定される。一方、歴史像というのは人知の制約のもとに成立する、あるべきものとして、確からしい姿として描かれる。その歴史像をより蓋然性の高いもの、受容可能性の高いものとして、歴史に漸近線的に近づけてきたストラグルが歴史学なのである。狭義の歴史学は、文献を主たる情報源としてこれを行ったというにすぎない。したがって、狭義の歴史学として、限界性と不確実性、確からしさにかける側面から逃れえないという宿命を背負っている。

史料を集め、それを読みとり、論述するさいには、間違いなく不確実性が存在する。いま存在する史料には、まず

書かれた時点での不確実性、残された時点での不確実性⁽²⁾、そして、集積される時点での不確実性が混入している可能性がある。だが、このような史料のもつ不確実性は、狭義の歴史学の真摯な実証的姿勢によって、厳しいほどの批判・検証がなされてきたとするならば、相当に信頼できる情報として取り扱ったとしても、前提とする分にはさほど問題はないように考えられる。

ところが、さらに段階が進み、情報を集積・整理し並べ替え、相関関係を導く本質的な段階になると、人知に基づく解釈という手法は不可避となる。この解釈というプロセスから、不確実性を完全に払拭することは容易ではない。それは、狭義の歴史学で、同じ史料を用いながら、依然として異論が存在し、以後不変の完全なる歴史像が固定していない時代、地域、対象が残っていることから明らかである。その実証的姿勢から客観的な歴史解釈の手法を研鑽してきた狭義の歴史学ではあるが、そこから不確実性をすべて除去することはとうてい無理なのである。とくに史料の限定された時代、地域、対象を扱った場合、その不確実性の度合いは一層高まるほかない。

しかし、そうだからといって狭義の歴史学が、人知に基づく歴史解釈を放棄する必要はない。解釈という行為を廃し、恣意の混入を完全に防衛する——それは不可能であるが——となると、現在の狭義の歴史学は、単なる過去のリ・ドキュメンテーションにすぎなくなってしまう。それは、史料の現代語への直訳作業と化して、かえって歴史に近づくことも、確からしい歴史像を描くこともできないであろう。ここで狭義の歴史学のもつ宿命的限界性を指摘することは、ほとんど不毛である。むしろ、その宿命的限界性を自覚しながら、より確からしい歴史像をとり結ぶ、より確からしい思考を採用しようとする姿勢を、民俗学の立場からは看取せねばならないのである。

翻って民俗学を省みると、文献と比してより強く制約される民俗の歴史史料としての限界性、不確実性は際だっており、それを処理する方法は、自ずとその不確実性を克服する確からしい方法を目指さなければならなかった。しか

し、民俗学では実証性を先験的に放棄したかのような研究姿勢が長らくとられ、また現状としてそのような状況に無自覚な、確からしくない研究がいまだ少なからず再生産されている。それでは、妄想する学問との誹りを受けても致し方なかるう。民俗学で歴史像を考えるさいには、そのような陋習を改め、広義の歴史学のなかで、既存の歴史学とともに位置づけ直さなければならぬのである。

本論では、歴史の民俗学的解釈法の典型例を示し、それらにみられる限界性を明らかにすることによって、今後、民俗学が広義の歴史学を志向するさいに自覚しなければならぬ論点を検討するものである。そこでは、論点を集約するために、民俗としての「伝説」、とくに多くの民俗学者によって論じられてきた「弘法伝説」を中心に焦点を絞って論じていきたい。

二 伝説の歴史史料としての限界性——高木敏雄

伝説は、即、歴史的事実ではない。これは、現在の民俗学において、何の疑いももたれない基本的なテーゼである。弘法伝説を例にとれば、真言宗開祖である実在の僧空海としての弘法大師が、全国を行脚し、奇蹟を繰り返したことを、実際の歴史として信じ語る研究者は、現在まず存在しないはずである。

このテーゼにより、民俗学はまっとうな学問から敬遠されてきた伝説という対象を、学問の素材として利用することが許され続けてきた。それを採用することによって、民俗学は伝説を内容の荒唐無稽さを諷る狭義の歴史学から保護し、一方で、好事家の手慰みから解放してきた。

確かに、このような考えに至りつく以前には、「民俗的伝説を資料として、伝説の方から、その史実を割り出す」

ような安易な取り扱いが、往々にしてあった。それゆえ、狭義の歴史学の側では、「荒唐無稽の歴史をつくりあげかねない誤りを冒す」可能性を案じ、伝説を文字化されたものも含めて排除してきたし、いまでもおおかた排除しているのである。「和歌森 一九六七 三三」。そのような恣意的歴史解釈の排除は、学問の実証性、確実性という基本的常識から考えると、至極当然の成りゆきであったといえる。

「伝説は、即、歴史的事実ではない」、すなわち「史料として伝説には限界がある」とする現代の民俗学では当然の基本認識は、十九世紀末から二十世紀初頭にかけて、すでにその端緒がみられる。当時は、伝説という民俗的文芸の含む範囲は明確ではなかったため、現在でいう神話なども同一の基盤から取り扱われている。たとえば、高山林次郎などは、『古事記』神代巻の内容を歴史として解釈する国学者を批判し、牽強附会の臆測をもって行われる手法は、結局は徒勞に終わるのであって、それを神話としてのみ扱うことによって、正史考察に有益な資料を加えることができるとしている「高山 一八九九」。このような批判は、当時の国史学者たちを標的としていた。

同時代に、この伝説の史料の限界性について言及した研究者として、高木敏雄を忘れてはならない。³⁾高木は、伝説の派生・変化に着目し、伝説そのものが歴史と直結しないことを力説し、当時、沼田頼輔、中川泉二ら歴史地理学者によってとられていた、神話伝説と歴史的事実とを直接的、あるいは比喩的に付会して解釈する手法に大いに反駁した。彼は、「酒頼童子」にかかわる伝説をもとに、伝説を歴史的事実として還元する安易さを、以下のように戒めている。

歴史上の研究によつて此事実（歴史的事実をもとに酒頼童子伝説が生まれたということ…引用者注）が証拠立てられない間は、かの伝説のみを根拠として、逆に其の史的事実の存在を推断するのは危険である。要するに伝説そのものは、歴史的事実の歴史的証明に対して、単に一個の傍証たるに止まるもので、それ自身に於ては何等の歴史

的証明となるものでもない。史的事実と正反対の伝説が、この事実を否定する力を少しも持たないと同じく、史的事実と一致する伝説も、そればかりでは史的事実の存在を証明し得る効力は少しも無い。換言すれば、歴史の方面から、或史的事実の存在が或程度まで確実に証明された時に限つて、之と一致する伝説は其傍証となり得るのである「高木 一九二三 三七」。

このように、高木の見解によると、伝説は条件が整ったとしても、最大に見積もって歴史的事実の「傍証」程度にしかならないのである。

さらに、高木は、『風土記』の解釈で頻繁に採用されてきた「仮託説」、「譬（比）喩説」についても、その手法的問題点について論破している。「仮託説」、「譬（比）喩説」とは、歴史的事実が伝説などに仮託され、また比喩され、伝説に特殊な、恣意的な解釈を施すことで歴史的事実に到達できるとする歴史解釈法である。この手法は、近世の新井白石以来、頻繁にとられてきた。

具体的な例をあげて述べるならば、古代神話において登場するイザナギ、イザナミの二神がアメノヌボコで海中をかき回し、その滴から固まった塩で島ができたという有名なくだりを、何か歴史的事実が仮託され、神話的語りでもって比喩的に表現されたものとしてア・プリオリに認識し、そのくだりに天皇家による日本国土開発という歴史的事実を、まさに事実として読みとる手法である。このような手法が、高木に喝破された当時から皇国史観と結びついて、国家による歴史の改竄に大きく寄与してきたことは、ここで言を弄すまでもなからう。高木はそのような政治的な問題の位相とは別の局面で、純粹に学問の見地から、「仮託説」、「譬（比）喩説」という手法を否定したのである。以下、少々長くなるが、その手法に対する彼の批判の文章をみてみよう。

仮令史実と伝説とが一致してゐるとしても、比喩文説は成立せぬ。何となれば比喩文と云ふのは、歴史的事実

を比喻の文字を用ひて書いたものであるから、必ず其裏面に史的事実の存在を必要条件とせねばならないので、若し此事実の存立が否定せられると、比喻文は全然其存在を失はねばならぬ。然るに右の風土記の文(中川泉二)によつて『風土記』の逸文として扱われた『帝王編年記』にみられる伝説(引用者注)の如きは、史的事実の存在の有無に拘らず、伝説として立派に意義を具へてゐる。換言すれば、伝説は史実を直接または間接の基礎としてゐながら、史実を離れて、存在の意義を有し得るのであるが、比喻文は之に反して、史実を離れては存在し得ない。故に史実の存在の証明が比喻文の成立の条件である……併しながら、歴史的事実の存在が明かに成つた場合でも、比喻文説は理論上成立することは出来ない。甲民族と乙民族と衝突した、と云ふことを云ふために、何の必要あつて、古代の歴史家は夫が妻を下界に尋ねて行つて追はれたとか、多年の効空しからず一島を開拓した、と云ふことを示すために、何を苦んで、矛の滴が積り／＼て凝つて島が出来たとか、そんな曖昧なことを云ふのであるか……比喻文論者は、比喻文を事実に戻元するに際して、如何なる法則と文法と単語解釈法を發明する積りであるか。自分は未だ何等定まつた規則の存在を聞いたことがない。規則がなくて、各々勝手に還元していくから、結論が各々異つて来る。要するに比喻文説は、言語と思想の發展の事実を無視した、極めて勝手なドグマである[高木 一九一三 四一―四三]。

このような真摯な姿勢によつて、高木は日本という国家領域に限定されない比較研究法を採用しモチーフ、形式、趣意を重視する伝説、神話研究を執り行つた。

この論理的で明解な高木の主義・主張は、伝説を比較研究など、いわゆる文芸研究のみの狭い枠組みに押し込める志向が強烈である。それは謙虚ではあるが、しかし、伝説を民俗の一部をなし、他の民俗事象と密接に絡まりあう状況から理解する手法を排除する方向へと向かつた点において批判がなされるであろう。高木の研究方法では、伝説研

究から明らかにできる内容は、一義的に伝説の問題にのみ還元されるものなのである。他の民俗を理解するための伝説という視点は、そこからは排除されていく。⁽⁵⁾ましてや、歴史を語る、歴史像を導き出すなどということは、根本的に否定すべき行為なのである。

このような冷徹までの謙虚さは、当時の学問状況を考えると必要不可欠であり、むしろ功績の方が大きかつたと考へるべきである。また、その実証精神は先進的であり、高木の辛辣な警句、そして当時において卓見ともいふべき見解は、現在でも十分に傾聴に値する。

三 伝説から描き出す歴史像——柳田国男

高木の手法は、その後の民俗的文芸を取り扱う口承文芸学や神話学に大きく影響を与えた。しかし、柳田国男が創出した民俗学においては、彼のような伝説のモチーフ、形式、趣意に偏る手法は重視されることはなく、高木の有意義な視点、主張は継承されることはなかつた。

柳田国男は、高木の手法や分類基準に批判的であつたが⁽⁶⁾「柳田 一九二八 三八〇、一九四〇 一〇六」、彼もまた伝説にかんする史料的限界性について述べ、高木と同じように伝説の「仮託説」、「譬(比)喩説」での理解を次のように批判している。

たとへば久米邦武翁などが、出雲民族に対する外交とか、経津主武甕槌二神の戦略とかいふことを言ひ始めて、古代の言ひ伝へを普通の人事と認める類推法が盛んになつた。……寧ろ其背後に隠された政治上の重大事件を、判読しなければならぬものゝ様に、主張する人さへ多かつた。……如何に乱暴な憶測を下しても、あらゆる伝説か

ら第二の意味を見付け出すなど、いふことは出来るわざで無く、第一に又そんな仮託をしなければならなかった理由といふものが、昔あつたらうとは考へられない〔柳田 一九四〇 二九〕。

この批判は、少なからず高木の影響によるものであると考えられる。しかし、この文章が語られたのは、高木の痛烈な批判が出て二五年後の一九三八年の「日本民俗学講座」第五期の席上であり、高木の先見性は際だっているといふ他はない。

このように高木と共通して伝説の歴史史料としての限界性を認識していた柳田ではあるが、しかし、その限界性とは、具体的な歴史として細部の事物を直截伝説に読み込むことができないという限界性であつて、高木とは異なつて大きな歴史像を読みとることにかんしては否定どころか、むしろ民俗学における伝説研究の積極的な目的となつていた。柳田は伝説からもたらされる情報を民俗の理解、ひいては大きな歴史像の描出に還元することに、いささかの躊躇いもなかつたようである。

柳田は、伝説と歴史の境界が徐々に不明瞭となり、新しい知識と推理によつて解釈を補充し、不確定な内容をより信じやすい形に後來改変したことが問題であるとす。そして、名彙で採用する伝説の対象となる目的物を基準とした分類法により、歴史的事実と付会される伝説の虚構性を明らかにすることができるという。この歴史的事実とは、「いつ、どこで、だれが」といふような、実年代と地域、当事者を明確にすることができるような具体的に細部にわたつた事実を指すのであり、伝説の歴史性そのものを否定するものではない。高木も伝説と歴史的事実と安易に結びつけることを批判しつつも、伝説の歴史的存在としての価値を否定してはいない。だが、それは、あくまで「伝説の歴史」の理解という限定的な枠組みにおける価値である。柳田は、さらに枠を広げた歴史像を描き出すものとしての伝説に、その価値を見出したのである。

この「日本伝説名彙」の引用者注 分類法の大きな効果は、是まで伝説の中心人物など、あつても其人の逸話を伝えるために、生れたかと思はれて居た歴史上の名士が、実は中世以後になつて、たゞ無造作に取つて付られたものといふことが、いつと無く判つて来ることであります。伝説の存在、ことにその数多い分布は、書物にも載せられて居ない大切な日本の歴史であります。それに伴なうて居る人の名や年月日は、むしろその歴史を明かにする妨げでありました。だから色々の比較を重ねて、早くさういふものを取付けなかつた、以前の状態に復原して見なければなりません(傍点引用者)〔柳田 一九五〇 xiii-iv〕。

この言葉からわかるように、柳田は伝説の存在価値とその分布状況から垣間見られる歴史像に関心があつた。それを読みとるために、歴史像理解の妨げとなるバイアスを除去する作業、すなわち柳田の分類法による名彙が不可欠だったのである。

では、柳田は伝説にどのような歴史像を読みとつていたのであろうか。これについては彼は、伝説の「成長」柳田は伝説が固定不変なものではなく、変化するものと正しく理解していた。これについて彼は、伝説の「成長」〔柳田 一九四〇 三〇、五〇〕という言葉頻りに用いている。この「成長」という概念の前提となるのは、「成長」に先立つ伝説の「祖型」である。

伝説は、長い年月の間に「成長」してきた。しかし、その「成長」以前には、「祖型」となる伝説が存在するはずである。このように柳田は考えたわけである。それは、上記引用文の「以前の状態に復元して見なければなりません」といふ文言にも顕著にあらわれている。柳田は伝説研究のなかで、そのような「祖型」をみつけたこと、さらに、その「祖型」となる伝説がかつてもつていた信仰的意味を探り出すことが、第一の目的であつた。

さて、柳田はこのような「祖型」をめぐる問題を、伝説研究の主題となしつつも、次に「祖型」が「成長」してい

く過程に注目し、その研究を第二の目的とした。この二つの研究の目的は彼にとって峻別すべきものである。柳田は、以下のように述べる。

日本民俗学に於て、伝説によつて知りたいと念じ、又知り得ると信じて居ることは二つある。一つは勿論上代の信仰、曾て国民の間に伝説が盛んに花咲いて居た頃に、如何に我々の祖先が觀照し又諦念して居たかといふことであるが、それを詳かにする為にも先づ以て、第二の目途、即ち百千年の久しきに亘つて、直接間接に是に影響し、是が変化を見ずば止まじとしたまろくの社会事情を、少なくとも主要なるものだけは尋ね究めて見ることに……〔柳田 一九四〇—一〇五〕。

この文章から、伝説の「祖型」に込められた古代の歴史像と、さらに「祖型」が変化する歴史像とに、柳田が大いに関心をもっていたことは明らかである。ただし、この歴史像は先に述べたように、実年代と地域、当事者を明確にすることのできるような具体的な歴史的事実ではなく、大きな歴史の流れを俯瞰した歴史像なのである。この点において、柳田には高木と異なり、伝説を民俗および歴史世界へと飛翔させる意図がありありとみられる。

柳田が、実際に伝説に歴史像を読みとつた典型的な事例をみてみよう。

まず、「矢立杉」にまつわる伝説である。地上に矢を突き刺しておいたら、それが芽をふき根を下ろして成長して竹や樹木になったとするこの伝説に、柳田は上代の民俗（柳田は習俗と表現する）の名残を見出している。それは、もとは祭礼で行われる歩射など卜占の習俗、あるいは神聖な霊地を画する境に矢を打つ習俗に起源するという。そのころは、伝説は単なる口頭で伝えられるテキスト（「耳の伝説」、「神語記録」ではなく、ノンヴァーバルなプロセスで伝えられるテキスト（「眼の伝説」、「神態記録」）と融合したものであった〔柳田 一九三〇—四二七—四四四〕。それが後年、伝説を保有している社会が解体していくなかで口頭伝承としてのみ残存する。しかし、信仰儀礼の民俗と深く関連す

るがゆえに、それは変化をともしつつも保存されやすかつたという。柳田は、伝説と民俗の関係について次のように述べている。

伝説と習俗とは、言はず一つ信仰から生まれた兄弟であつた。だから生き残つた一方が、衰へた他の一方の心持を説明してくれる道理である。習俗は既に改まり尽し、僅かな伝説だけが保存せられて居るやうな外国でも、之に基いて前代の精神生活を尋ね出さうとして居る。ましてや我邦などは是から私が列挙して見ようとする如く、伝説と習俗と二つのものが肩を組んで、併行して伝はつて居たのである。それを別々の現象として取扱ふことは、先づ資料を粗末にする責を免れぬのである〔柳田 一九三〇—四三三〕。

柳田はこのような考え方から、過去存在した儀礼など信仰的事象の原像を伝説に見出す。そして、伝説を過去の信仰的現象を復元するのに利用可能なものとして位置づけていったのである。

第二に、伝説に歴史像を読みとつた典型的な分析例として「白米城」の伝説があげられる。柳田は、「白米城」伝説に、「矢立杉」伝説の解釈と同じく、まず、「祖型」となる上代の民俗を認めている。それは、もとは山や丘の聖地で行われていた祭祀に起源するという。その民俗は、後年断絶する。しかし、その土地に対する聖性は保持され続け、新しい伝説が根づく沃土としてあり続ける。その後、そこに広く旅する漂泊の口寄せ（歩行神子）〔柳田 一九二九a—三九七〕、「神霊の語を伝えるのを職とした旅の女性」〔柳田 一九五〇—x〕が来て、口寄せのなかで古い事績と絡めながら、統一的な伝説を固着させていく。

以上の柳田の二つの分析例の特徴は、まず、「祖型」となる民俗を措定し、変容の要因を共同体内部の人々による「合理化」と、共同体外部の人々による伝播に求めているところにある。他の伝説の分析においても、この二つの分析例で用いられた手法と、その結果導き出される歴史像は、ほぼ同様であるといつても過言ではない。その歴史像を

読みとる図式は、整理すると以下になるであろう「柳田 一九五〇 vi-xii」。

まず、第一の図式であるが、これは土地土地で伝説が「成長」していくというタイプである。まず、古代の信仰形態を如実にあらわす伝説の「祖型」は、「管理者」により変化が防がれ、引き継がれてきた。その「管理者」の最初は、「一つの古い家」およびそれを取り巻く一族門党であった。しかし、次の段階として、そのような「管理者」は、中世において分解、消滅し、信仰と関連をもつことで継承された。さらに、次の段階として、伝説の管理が「何も知らない故老の手から、少し歴史を知り、少し推理をする人の手へ移った」ことにより、伝説は漠然とした内容に固有名詞（弘法大師や八幡太郎などの）が当てはめられるという「合理化」がなされ、今日まで伝えられる。

第二の図式は、日本全国に類似した伝説が伝播していくなかで、各地の伝説が成立するタイプである。これは、第一の図式で仮定された中世以降の変容の要因を、共同体の外部に求めたタイプである。中世において伝説の「祖型」の「管理者」が解体していく時期、唱導文学を携えた多くの口寄せ⁽¹⁾が各地を巡行し、土地土地の衰えていく過去の事績を一定の話のパターンに当てはめ全国的に統一し、そこに残していく。

この二つの歴史像を読みとる図式からわかるように、当否はさておき中世を画期とする歴史の流れの変化を、柳田は伝説の流れのなかに看取したのである。一〇〇〇年以上も前に遡るといふかなり強引な歴史解釈法であるが、それによって伝説および信仰、儀礼などの民俗の「祖型」が生き生きと息づく古代の歴史像、そして、それが社会状況と漂泊者などによってドラスティックに改変される中世の歴史像、さらに後代、知識の流通と拡大によって民俗が「合理化」され、ある種歴史のように語られる変容の歴史像を、柳田は伝説研究の結果、それに読みとった——あくまで当初は仮説として——のである。

柳田が仮定として描いた歴史像のうち、最も実証困難な上代の歴史像を最も重視したことに、民俗学の不幸があっ

た。「古代」の「信仰」の研究を「郷土研究随一の目的としなければ、相済まぬものごとく」した責任は、やはりその「発頭人」であった自分にかかなりの部分は帰されると、柳田自身が自戒するように、彼によって民俗学の描く歴史像は偏った価値づけがなされたのである「柳田 一九三五 八七」。

伝説に限っていうならば、古代の「祖型」を究明することを究極の目的としたため、柳田自身の考えた興味深い中世、および後代の歴史像は古代の歴史像を知るための障害となる付与物バイアスとして位置づけられ、最終目的を達成するためには削ぎ落とされるべき対象として軽んじられた。それは、先に引用した『日本伝説名彙』の「早くさういふものを取付けなかつた、以前の状態で復元して見なければなりません」柳田 一九五〇 ivx」という言葉に如実にあらわれている。そのような状況は、柳田が、民俗学の成立以前に深く関心をもっていた山人や毛坊主などのヒジリ、被差別民などの問題から離れていく過程と軌を一にするのであろう。

最終的に柳田が陥った祖型重視主義は、伝説に限らず多くの民俗の分析に貫かれることであるが、それがもともと一つの研究者によって選択された作業仮説であり、その仮説の上でのみ成立しうるシミュレーションであったことを、多くの民俗学者が忘却したところに問題がある。

柳田の歴史像は、当時の狭義の歴史学によつては垣間見ることさえできなかったような歴史像である。しかし、それは狭義の歴史学から、確からしいものとして首肯されていない不確実な歴史像でもあり、同じくその方法の確からしさも、また首肯されてはいないのである。あくまで作業仮説であった往時において、ふくよかであった柳田の歴史像は非常に魅力的ではあったが、いつのまにか歴史として固定化され、確かな学説として柳田の後裔に受け継がれてしまった。歴史像へと還元するための柳田の解釈法は、実証的な価値を重んじる科学性のなかでは十分に批判検証がなされなかったにもかかわらず、歴史の民俗学的解釈法としておおかた流布し、定着していったのである。一見豊かな

で魅力的ではあるが、いまだ確からしさを保持していない仮説としての歴史像と方法は、「偉大なる未完成」として、漂い続けているのである。

四 弘法伝説から描き出す歴史像——五来重、宮田登

柳田国男は、弘法伝説を分析するなかでも、上記と同様の歴史の民俗学的解釈法で歴史像を読みとっている。

柳田は、弘法大師に代表される「だいし」の伝説および信仰に、やはり「祖型」を措定する。本来、「だいし」は特定の日に来訪する巡遊神で、古くはこれが人々を憐れみ助けるといふ信仰が存在していた。これが、「祖型」としての「だいし」である。「だいし」は、もとは「おおいご」といって長男の意味であったのが、「大子」といふ漢字の音で呼ぶようになり神の子の意味に限定されるようになった。そして、それは後には「たいし」といって、聖徳太子のみを指示する言葉となった。そういう古い言葉が残存していたために、さらに後代、仏教の大師などと付会され語られるようになった「柳田 一九二九b 一六三」。大師との付会は、伝説の「合理化」のためであり、それにはめ込まれた固有名詞は八幡太郎義家、頼朝、義経、弘法大師、慈覚大師、親鸞上人、日蓮上人などの有名人で、この付会によって伝説はより信じやすくなるという。

これが「だいし」の伝説、および信仰（とくに大師講）にかんする柳田の基本的な考え方であり、そこでは中世の大きな変革とその伝播者に対して明解ではないが、先に述べた伝説から歴史像を読みとる第一の図式と大差はない。さらに、個別の弘法伝説にかんしても、それぞれ歴史解釈を施しているが、それらもすでに述べた図式から逸脱するものではない。

たとえば、「片目魚」の伝説には、以前、神供とする魚に聖なる目印として片目をとる民俗があったという「祖型」を見出している「柳田 一九二九b 一七六―一七七」。また、「箸立・杖立」伝説にかんしては、かつて祭祀において木の串、枝を地面に挿す民俗があり、また、神人共食のさいに、新しい箸を製作し供する民俗があったという「祖型」を見出している「柳田 一九二九b 一〇二」。そして、地主神の信仰という「祖型」も、そこから見出されている。さらに、「鱈大師」伝説にかんしては、昔は境の神を祭祀し、その供物として魚を供する民俗があったという「祖型」を大胆に推測している「柳田 一九四二 四四六」。次いで、「弘法清水」伝説では、元来、神の子である「だいし」に付随する女性神「姥神」が水神として祭祀されていたという「祖型」を見出している。さらに、そのような信仰をベースとして、後年、諸国を行脚する念仏の僧たちによって発見された泉が伝説化したとする「柳田 一九二九b 一五〇―一五二」。これは、第二の図式に類する読みとり方である。「石辛・食わず辛」伝説では、「風土記」に登場する大神歎待譚、蘇民説話のような「祖型」となる話が先に存在したことを想定し、のちに高野聖のような旅人が各地の説話を同化させていったとする「柳田 一九三二 二七四」。これもまた、同様に第二の図式といえよう。

柳田は弘法伝説からも、民俗の「祖型」が存在する古代の歴史像を中心に、社会状況と漂泊者などによって改変される中世の歴史像、さらに「合理化」され変容される後代の歴史像を読みとったのである。このような弘法伝説を用いた歴史像のとり結び方は、強調する部分に差違はあるものの、後の民俗学者におおかた受け継がれ、定説化している。

その代表例として、五来重があげられよう。民俗への仏教の影響を重視する五来重もまた、高木敏雄や柳田国男と同様に伝説の史料的な限界性について以下のように論述している。

神話は歴史事実の譬喩的解釈よりは精神的分野において、はるかに重大な意義を見出し、この方向からそ

の本質的なものが把握されようとしてゐる。しかるに伝説となるとまだ前時代の歴史事実の伝説化といふ考へ方が遠慮会釈もなく横行し、これを科学的解釈と自惚れる傾向が多分にのこつてゐる〔五来 一九四一 一四〕。

このような批判を前提としながら、彼は、類型的な弘法伝説が変化し、伝説を適切に処理することによって伝説変化の跡をたどりうるとし、結果、その作業が民族精神の動的把握、すなわち精神史の理解に繋がると考えた〔五来 一九四一 一三〕。彼は、柳田以上に史料と時代性を重視するものの、そこで使用できる史料はそもそも限界があり、歴史的事実との完全な照合までは到達しえなかつた。柳田に比して、より確実な歴史的事実を導き出そうとする努力が精力的になされたが、最終的には、彼は、弘法伝説および信仰に柳田と同様の構図の歴史像を垣間みるしかなかつた。

五来は、弘法伝説、とくに「弘法清水」伝説を分析し、それが甲乙丙の三類に分類できるとする。甲類は、弘法に対する善行への報酬として清水を与えられた型、乙類は、弘法に対する不善の報いとして清水を封じられる型、丙類は、両者の複合型である。彼は、甲類に「古代神祭」〔五来 一九四二 六六〕としての「祖型」を発見し、乙類には「古代民族の泉に対する禁忌」すなわち「古代民族の固有信仰」〔五来 一九四二 六九〕という「祖型」を発見した。

そして、丙類は甲類、乙類から発生したものであるが、それにもやはり「民族の固有信仰に於ける神」〔五来 一九四二 七一〕という「祖型」を発見し、また、全体として「客人として来訪する神」の古代信仰という「祖型」が根ざしていることを述べている〔五来 一九四二 九五、九八〕。柳田との違いは、大師ニ太子ニ神の子とする説を必ずしも首肯していない点、画期となる中世の状況を、「中世の精神生活に於ける仏教の絶対的優位、とくに密教的なるもの優勢」〔五来 一九四二 九五〕という要因に求める点、そして、その伝説の変容を「仏教徒」〔五来 一九四二 九八〕の管理に断定する点などに認められるが、古代の状況が中世に変革し後代へ繋がるという歴史の構図は同じくしている。⁽⁸⁾

史料の使い方、伝説変化の要因のとらえ方など細部に違いこそあれ、まず「祖型」があり、それがある画期をもつて変化し、それが伝承されたとする五来の考へも、柳田の描いた歴史像を大きく乗り越えるものではなく、いまだ仮説として確からしさを求められ続けているのである。そして、そこで使用された歴史解釈法もまた、いまだ検証され尽くしてはいない。

さて、弘法伝説からやはり歴史像を読みとった人物として、宮田登を忘れるわけにはいかない。もちろん、宮田も「言うまでもなく伝説は歴史的事実ではない。それは信仰的事実である」〔宮田 一九七三 八五〕という言葉にあらわされるように、伝説を粗笨に直接歴史へと還元するような安易さはなく、柳田、五来と同じく伝説の史料的限界性に、十分に配慮していた。しかし、「伝説が物語る表面的内容の背後に隠された潜在的思考、意識されぬ意識の構造の研究に一つの抛り所を与えるもの」〔宮田 一九七五 九七〕と述べ、伝説が民俗事象の一部として、無意識という観点から人々の意識の反映する史料によってとり結ばれる歴史像とは異質の歴史像をとらえうる素材であると、宮田は考えた。したがって、彼もまた、弘法伝説から独自の歴史像を提示することに吝かではなかつた。

宮田は基本的に柳田の伝説論を、まず前提として踏襲している。「伝説には祖型がある。祖型は時代の変化に伴なつて、形態と内容とにさまざまな変容を生ずるに至る」〔宮田 一九七五 九七〕と述べるように、「祖型」の存在を仮定している。また、「祖型」の変化過程における「合理化」も同様に踏襲している。「祖型」にかんする見解はといえれば、神の御子ニダイシニが深くかかわるものとして、まったく柳田と同一に認識していた〔宮田 一九七五 九八〕。ただし、彼は、ダイシ・タイシ伝説に、柳田とは異質の歴史像を読みとっている。それは、メシア信仰としてのミロク信仰が日本の民間信仰として定着し、複雑多岐にわたって展開した諸相である。

宮田は、まず、弘法伝説にかんし柳田以上に細かい分類を施し、その変遷について綿密に論じている。I 神樹由来

型〔著立・杖立〕伝説など、II 弘法清水型、III 禁忌食物型〔石芋・食わず芋〕、「片目魚」、「鱒大師」伝説など、IV 大師講型（大師講の由来譚）、V 奇蹟強調型の五類型に分類した。先にも述べたように、柳田の「祖型」観と神の御子IIダイシ説とを同じく踏襲するため、遠来の客人神が来訪するというモチーフをもつIV 大師講型を「ダイシ伝説の最古の型」とし、I、II、IIIを「ダイシをてい重に祀る形式の中これを機能的に説明づけた形式」と位置づけIV↓I↓II↓IIIという変遷を「憶測」している。さらに、V型に登場する弘法がマジシャンとしての面影を強く残す点に着目し、V型が最も新しく、IV↓I↓II↓III↓Vという流れを仮定した〔宮田 一九七五 一〇七―一一一〕。

宮田自身が「憶測」と述べているように、この分析に用いられた民俗の解釈法、時代差を計る方法は恣意的に過ぎ、蓋然性に問題があつて、結果求められた伝説の変遷はなんら確たる証拠をもって実証されていない。伝説の歴史的変遷を導き出す方法は、説得力に大いに欠けるといわざるをえない。では、なぜ、宮田はこのような手間をかけて、また無理をおして柳田の歴史像を跡づけたのであろうか。

それは、彼が「伝承的世界に歴史的世界が交錯した地点」〔宮田 一九七五 一一二〕を、解くべき重要な課題としたからである。具体的には、大子から大師への転化、すなわちIV↓I↓IIIの画期、および奇蹟強調の要素の導入、すなわちVへと移行する画期——伝承的世界の画期——と、実際の歴史上の問題とかかわる画期——歴史的世界の画期——とを対照することに、その意図があつたのである。

宮田は、この弘法伝説の分析によって得た仮定を前提に、「日本人のメシア信仰が、時代の変遷に伴ない歴史的社会的条件によってどのように変化しているか?」〔宮田 一九七五 一一二〕という、いたって歴史学的な課題に挑戦する。

まず、弘法大師伝説の超宗派性を明らかにし、それを宗派性を薄めた高野聖たちの活躍と推定している。次いで、

文献を渉猟するなかから、弘法大師の信仰にミロク下生信仰を前提とした不滅・復活の信仰を導き出し、これを高野山のミロク信仰のなかで位置づけ直し、それが平安末期、源平争乱の時期に高揚したことを明らかにしている。そこから、弘法大師の入定観が、十二世紀後半のミロク下生を背景とした当時の人々の要請として成立したことを推測した。さらに、十四世紀の南北朝時代、十五世紀の戦国時代という混乱した変革期において、廻国修行者であるダイシ（聖、山伏、行者）が、入定したという史料に注目した。結果、宮田は、大子から大師への転化、すなわちIV↓I↓IIIの画期と、さらに奇蹟強調の要素の導入、すなわちVへと移行する画期——伝承的世界の画期——を、平安末、源平内乱期、南北朝時代、戦国時代などの混乱する変革期——歴史的世界の画期——と照合し、メシア待望思想を背景とした大師の出現とその奇蹟を説明づけた〔宮田 一九七五 一三四―一三六〕。

ミロク下生思想の高揚とその歴史的画期が、非常に巧妙な洗練された手法で明らかにされる後段のくだりの当否や、その蓋然性については、門外漢の筆者に評定しかねるが、その前段の伝承的世界の画期は、分析方法からいって、いまだ実証された事実でないことは先にも触れた。したがって、「伝承的世界に歴史的世界が交錯した地点」を明らかにしようとした試みは、現在でも証明された事実とはいえない。しかし、ここで宮田の研究から看取しなければならぬのは、論理展開の瑕疵ではなく、それを補っても余りある歴史像と、それを導き出すとする意欲である。

そこから描かれた歴史像は、民俗学者のみならず、多くの歴史学者、宗教学者、文化人類学者を魅了し、人口に膾炙した。その魅力は、あえてあやふやな物言いをするならば、歴史的事実の羅列のみでは見出せない、ふくよかな、より確からしい——やはり確かではない——歴史像をとり結ぼうとしているところにある。しかし、どんなに魅力があろうとも、文章中に「推察」、「仮定」、「憶測」という語を、宮田自ら鏤めているように、この説ははまだ仮説である。

弘法伝説に限定するならば宮田の歴史解釈の方法と歴史像は、柳田がとってきた民俗学的解釈法、および歴史像と
なんら相違はない。しかし、彼は一方で、狭義の歴史学から導き出される歴史像との摺り合わせを試み、そこに新し
い歴史像を見出した。この点で、宮田以前の民俗学者が描いてきたステレオタイプの歴史像とは、発想のダイナミズ
ムにおいて大きな懸隔がある。宮田は、「伝承的世界に歴史的世界が交錯した地点」に立ち現れる歴史像を描出する、
新しい民俗学的解釈法を試論として提示したのである。

宮田の民俗学的解釈法は、柳田の解釈法と同じく、いまだ証明されていない「偉大なる未完成」といえる。しかし、
われわれは、その方法に、民俗を民俗学だけの枠組みから解放し、広く解釈の場に晒すことによって、より確からし
い像をとり結ぼうとする意気込みを見出さなければならぬ。この意気込みは、明らかに一九七〇年代以前の古い民
俗学に対する批判から生じたものである。狭義の歴史学に出自する宮田が、質的に制約される民俗資料を扱う困難
な場にあえて身を置いたのは、狭義の歴史学のみでは得られぬ、よりふくよかな歴史像を求めてのことであった。し
かし、一方で、宮田は、民俗学だけではなんら確からしい歴史像には到達できないという現実を深く認識していた。
そこで、歴史のふくよかさ、確からしさという二律背反的な希求を、どちらも捨てることなく、民俗学と狭義の歴
史学との接合を試みたのである。

宮田の緒論が、当時の狭義の歴史学と比べ、確からしさの度合いをどの程度評価できるのか筆者には計りかねるが、
少なくとも、宮田以前の民俗学研究と比べ、その描く歴史像の確からしさへの志向は秀でているといえる。

結 語

以上、高木敏雄、柳田国男、五来重、宮田登らの伝説分析例をもとに、伝説がどのように扱われ、かつどのように
歴史へと還元されてきたかみてきた。四者に共通するのは、いずれも民俗としての伝説を直接的に歴史的事実の解説
には使用できないとする見解である。つまり、伝説は史料として限界があるということである。この「伝説」という
語を「民俗」と読み替えても一向に差し支えない。

高木を除く三者は、伝説に明らかに歴史像を読みとっている。柳田およびそれを忠実に継承した研究者によって使
用された方法は、伝説の扱いにおいて恣意的であり、確からしさを求める狭義の歴史学との接点をあまりにも無視し
てきた。そのため、その方法によって描かれた歴史像は、おおかたの狭義の歴史学の立場からは軽視されてきたので
ある。民俗学を、学問としても、また制度としても確立、存立させるといふ時代背景を考えると、独自の資料性と方
法論に執着したのは、致し方ない側面もあるが、しかし、やはり狭義の歴史学との差違にこだわり過ぎたために、陥
った弊害は甚大であったというべきであろう。民俗学のなかに身を置くものは、このことをもっと自覚しなければな
らない。

冒頭、民俗学が歴史学などに卑屈にすり寄る延命行為をとったために落日のなかにあるとした山折哲雄の短絡的な
言を批判したが、このような状況から鑑みると、それはむしろ歴史学と意味ある交錯がなされてこなかったことに、
その因を求めるべきである。そして、民俗の歴史的研究を発展させるためには、そのような流れに基づいて内省し、
新しい研究方法を模索するべきである。そのためには、宮田によって一九七〇年代に行われた、民俗学と狭義の歴史
学との接合を目指す新しい解釈法の模索が、現代でも大きな参考となるであろう。

現在、従来、採用されてきた柳田的な民俗学的解釈法と、その結果もたらされた歴史像を、より精緻に細微にわた
って、しかし単純に史資料で跡づけていく方向性もいまだみられる。⁽⁵⁾ 残念ながら、その方向性は民俗学に新しい局面

をもたらすとは予想されない。なぜならば、従来の構図を無批判に裏付けた場合、それは本論で指摘したような、従来の解釈法と歴史像の不備——確からしさの欠如——を、そのまま継承していくからである。そのようなことを単純に繰り返した場合、そこで得られた結果は、無条件に従来の研究の誤謬に同じく陥穽され、再び狭義の歴史学と交渉不可能な状況に置かれるであろう。

いま求められているのは、宮田と同じく新しい歴史の民俗学的解釈法を構築することである。これは、もちろん宮田の解釈法と歴史像を無条件に受け入れ、それをより精緻な史資料でトレースする作業ではない。そのような研究は、柳田の解釈法を無条件に受け入れて、その瑕疵も同時に受け継ぐ研究となら変わりはしない。その点からいって、宮田の克服しえなかった方法論上の難点も継承してしまうのである。ここで指摘しているのは、歴史像に還元するには困難な民俗という資料を最後の橋頭堡とする民俗学が、あえて歴史像の追究に参画する意義を見つめ直し、解釈法自体をとらえ直し、歴史的事実と民俗をより確からしい方法で照合することの必要性である。

ここは、ひとまず、一〇〇年近くも前に述べられた高木敏雄の、「伝説は歴史的事実で裏打ちされても傍証程度にしかなりえない」というテーゼの「伝説」という言葉を、「民俗」と読み替えて、慎重な姿勢で臨むことがまず肝要であろう。そして、その言葉を咀嚼した上で、民俗学から歴史像への新しいアプローチを模索するとすれば、いまは近代に形成されたディシプリンの違いを乗り越えて狭義の歴史学に纏繞し、そこから滲出する確からしさを吸収しつつ、逆にフィールドで想到する豊かな発想を狭義の歴史学側へ注入することによって、互いに融合するまで薫染しあうしかない。あえて楽天的に表現するならば、その結果、民俗学の歴史民俗学・民俗史学的な方向性と狭義の歴史学は、広義の歴史学のなかに包含され、そこで描かれる歴史像はより一層歴史へと肉薄することとなる。もちろん、そのときは、歴史民俗学・民俗史学という表現や、また、狭義の歴史学という表現は不必要となり、すべてが歴史学¹⁰⁾のときは、歴史民俗学・民俗史学という表現や、また、狭義の歴史学という表現は不必要となり、すべてが歴史学

——広義のという注釈もいらなくなる——として昇華してしまうのであろう。

註

(1) 歴史学が語る歴史は、いかに慎重に語られたとしても、歴史学者という認識主体によって意味づけられた解釈の産物である。それには時代性、地域性、思想性に限らず、さまざまな除去しようのない恣意が、ある種の夾雑物として混入している。したがって、歴史学が実証という崇高かつ素朴な志をもったとしても、そこで語られるものは、あくまで歴史的言説であり、それによって描き上げられるものは歴史像と表現した方がよい。歴史学者磯前順一は、歴史的言説空間を読み解くなかで、実証研究について「解釈の先入見を排するような無色透明のものではありえず、研究者の解釈地平とテクストの要求する読みのあいだでかわされるせめぎあい」(磯前 一九九七 一六一)であると表現している。いまの歴史学は、素朴に実証主義を信じるのではなく、認識主体の存在する位相を自覚し、かつ修正主義に随することなく、せめぎあいをくぐり抜けることが求められているのである。

(2) 磯前順一は、記紀神話をめぐる歴史的言説を考察するなかで、「文献学は、文字史料として残されたものから議論を展開する学問であるが、どのような性質のものか後代まで残ることができるのかを自覚しておく必要がある。今日みられる歴史のテクストの多くは偶然残されたものではなく、権威の中心あるいはその近くに位置したために人々の耳目を集め、時代々々の権力によって保護されてきたものなのである。その一方で、そのような特権に預けられなかったために、どれだけ多くのテクストが消えていったことか。」(磯前 一九九九 三八)と述べている。この状況は、記紀神話をめぐる古代史や日本思想史の研究のみに限られるのではなく、程度の差こそあれ、すべての歴史研究に当てはまるであろう。これに類する歴史のテクストの評価は、民俗学によっても古くよりなされておき、柳田国男はこのような文献史学が受ける制約を「文書史料の限界」(柳田 一九三五 三五)として、歴史像を描くにあたってネガティブな状況として受け止め、それを克服するものとして口承テクストを重視した民俗学を提起したのであった。しかし、ここで注意しておかなければならないのは、どんなに民俗学が発達しようと、口承される歴史的テクストのみで、歴史像を完全に描き尽くすことはできないという事実である。

また、たとえ書承されるテキストと補完したとしても、それを完遂することは不可能であるという事実である。まず、民俗学者は、文献史学と史資料的補完関係をとり結ぶ前に、残存する民俗がいかなる言説空間のなかで伝えられてきたのか、という問題にもっと関心をもつべきであろう。

- (3) 高木敏雄が、伝説に史的事実を読みとることに否定的であったことについては、山田野理夫「山田 一九七三」、布村一夫「布村 一九七四」の論考に詳しい。
- (4) 大林太良は、高木が後年徐々に、神話に史実の反映と、日本神話に貫かれていた国家主義を見出そうとしたことを指摘している。「大林 一九七三 三八〇～三八二」。このような転向傾向は、当時の政治状況とその圧力が影響しているとともに、また、雑誌『郷土研究』をもとに創出した柳田国男との決別という状況が、大きく影響しているものと考えられる。
- (5) たとえば、人身御供にかんする論考では、その習俗の存在については否定はしないものの、人身御供にかんする伝説が、その民俗とは少しもかわりをもたず、民俗理解に伝説がなら寄りかかるといふ極端な見解を述べている。「高木 一九七三 九七〇」。これは、伝説のモチーフにこそ絶対の価値を見出し、その価値は伝説にのみ還元すべきとする高木としては当然のことなのであるが、この点において、柳田国男に批判され、のちの民俗学界において、その見解は不当なまでに軽視されていくこととなる。
- (6) 佐伯有清は、柳田の「一国民俗学の確立」、つまり日本民俗学の樹立の過程で、当初情熱をもって吸収していたフレイザーの言説を、徐々に批判的に取り扱うようになる推移を明示している。「佐伯 一九八八 一八六～二二五」。伝説研究をめぐる高木とのやりとりにも、このような民俗学草創期の柳田の変化が影響している。『郷土研究』をもとに立ち上げた柳田と高木の間には確執が起り、その雑誌が廃刊となされるのには、西洋概念の利用と、日本以外の民俗事象との比較重視という高木の手法が影を落としているのである。
- (7) この中世に新しく伝説を成立させた人々にかんして、柳田は歩行神子などの口寄せを仮定している。しかし、これがあくまで仮定であったことは「その(伝説の…引用者注) 携帯者を若い美しい女性であらうといふことは仮定で、自分だけでは今でも証明し得ると思ふが、行く行く反証が挙がって一部分は聖であり座頭であり、或ひは金屋石屋等の旅の職人であり、しかも男女の間にも材料の交換借用が行はれて、一段と近世の民間文芸を複雑にしたといふことになるのかも知れない。それはどう極まっても伝説の内容が中古著しく統一せられたことだけは、もう争はれない歴史と見てもよい」(柳田 一九四〇一〇八)と述べていることから明らかである。伝播者として漂泊民全般がなりうることを柳田は排除していない。ここで仮定としている部分は賢明であるが、その後のくだりで、伝説の内容が中古に統一されたという仮定にかんしては、もう争われない歴史として断定している点は、大いに問題であろう。この時点では、魅力的な言説、推定は何も歴史として証明されていないはずである。このような仮説を断定的にすり替えていくやり方が、本来作業仮説であり、最終的に検証せねばならない「中世の民俗の大きな変質」の歴史像を、無自覚に前提として民俗理解の固定概念として定着させ、民俗学において疑う余地をなくさせた。

- (8) 五来は、のちの弘法大師信仰にかんする論述をみると、仏教的年中行事として存在する仏教的大師講は、仏教者のドグマにより人為的に作り上げられたものとされる。この仏教的大師講に先行するものとして、秋の収穫を田の神すなわち祖霊へ感謝する民俗的大師講があった[五来 一九五九 三三三～三四一]。民俗的大師講は、仏教者のそれぞれの立場から、弘法大師や伝教大師などの偉人高僧の固有名詞が付されたとする。この見解は、柳田が共同体内部の「管理者」の移行により、そのような固有名詞が付され「合理化」されたという意見とは異なっている。五来は、また、弘法大師信仰を広めたのを高野聖と特定しているが[五来 一九五九 二七九]、これは、柳田が中世の歩行神子にその伝播を求めたのと、漂泊の宗教者を指定した点で類似するといえよう。この伝播とそれともなう弘法信仰の変化の画期について、五来は史料をもつて検討しているが、近世初頭以前に遡る歴史的事実を発見することはできず、民俗的大師講の仏教化の時代を特定することは控えている[五来 一九五九 三三七～三三八]。

- (9) たとえば、弘法伝説にかんしていえば、それはすでに渡邊昭五によって執り行われている。文芸研究に基盤を置く渡邊は弘法大師伝説にかんして精力的に取り組み、多くの史料によって従来の説をトレースし、歴史像を補強し、既説を折衷している。しかし、なかでとらわれている歴史の解釈法にかんしてはならん批判はなく、その結果得られた歴史像にもならん疑問を抱くことなく踏襲されている。たとえば、「訪れるタイシ(オオイコ)神の子(マレビト)たる稔りの約諾者たる外来魂

が、いつしか弘法大師に変えられてしまったのも事実である(傍点引用者)「渡邊 一九九八 二三」という文章にみられる「事実」とは、どのような位相に存在する「事実」なのか。さらに、伝播を高野聖とくに萱堂聖に求めるやり方、また時宗系の宗教者の役割、それらの近世における衰微というトレースした歴史像は、なぜ、自明性をもつのか。その手法と結論は、柳田や五来、宮田の仮説の折衷にすぎないのである。しかし、それは本論中でも述べるように、既存の諸説もつ欠点を克服することはできない。史料が集積される状況は、一見、確からしい歴史像に近づいているかのごとくみえるが、それは既説との相対的なものである。論理的欠陥を引き継ぐことによって、確からしさに接近しえないのであって、既説を検証する作業ではない。この手法では、歴史理解を標榜する民俗学の分野の発展はとうてい望めないのである。

現代において、古い時代に連結できると民俗学者にア・プリオリに受け止められやすい民俗資料が、衰微している。その状況は、柳田が活躍していた時代には、すでに抗うことのできない流れとして決定づけられていた。したがって、今後、民俗学者が、既存の説をトレースするとすると、文献史学や文学が用いてきたような史料か、あるいは民俗学の先達によってすでに文字化された民俗資料を用いることになされる例が増加するであろう。そのような状況はフィールドという民俗学が基盤としてきたはずの、思考の現場の価値を相対的に低下させている。しかし、歴史に安易に繋がられない民俗の現存の場にこそ、いまだ歴史像をとり結ぶための新しい歴史解釈法の糸口があると筆者は考えている。フィールドに、古代や中世の幻影の史料を求めて赴くのではなく、フィールドで人間の営みを構造的に明らかにし、そこで蓋然性の高い歴史時代に敷衍できうるような人間の問題を発見することが、歴史理解を標榜する民俗学の唯一の手だてではなからうか。フィールド・ワークは、人間生活の実態から得られる新しい発想法を発見する作業であって、過去の残存を歴史邇及の思惑から収集する作業ではないのである。その発想法を獲得した後に、ディシプリンを越えて、すべての史料を吟味の上、分け隔てなく歴史理解の素材として利用することが、望ましい。そのような研究の過程で、自ずと確からしい時代、確からしい地域、確からしい対象が設定されるはずであり、それによって「古代」や「日本」、「基層」といった遠大で曖昧なスキームから研究自体を脱却させてくれることであろう。

(10) 本論は、一義的に、民俗学における歴史的解釈に関心をもち研究分野に対する提言である。民俗学のここ数十年の展開で、この分野の占める割合が大きく減少したとも思えないが、しかし、一方で、必ずしも歴史の問題に還元しない研究分野も多くみられる。したがって、民俗学全般に対する批判とはなっていないことは当然である。

さらに、本論は狭義の歴史学という形で、対蹠的な存在を設定したが、その分野に対する直接的な提言でないことも述べらるまでもない。しかし、本論の結論を敷衍させると、将来、一方の狭義の歴史学も検証せざるをえなくなるであろう。柳田があえて狭義の歴史学と対抗した時期の言説は、もうすでに色褪せたものとなり、現代における狭義の歴史学の現実を語りえない。しかし、狭義の歴史学の側が完全に胸襟を開き、すべての史料を分け隔てなく歴史理解の素材として積極的に利用しているかどうかといった点については、いささか疑問である。

一九八〇年代、狭義の歴史学の分野では従来顧みられることもなかった民俗事象をも取り込み、新しい歴史像を構築するといふ、いわゆる社会的試みが行われたが、その試みのなかで再評価された歴史家として井上鋭夫をあげることができる。彼は、文献からの情報収集だけでなく、民俗調査や発掘など隣接諸科学の方法を取り入れ、伝説なども荒唐無稽の俗説と目を開き、それを巧みに利用して新しい歴史学の構築を目指した。井上は、伝説に投影されている中世の史実——とくに庶民生活の様相——に着目して、その伝説の担い手が川を生活の場とし、漁撈、水上舟運、筏流しなどに従事する「川の民」リワタリ・タイシであると規定した(井上 一九六八)。その手法の具体的実証性の正否、描かれた歴史像の当否については、狭義の歴史学者の判断に任せざるしかないが(石井 一九八一)、そのようなインター・ディシプリナリーな姿勢に対する評価にかんしては、いまだ定まっていけないことは確かである。井上を再評価した石井進は、「かつて、ある著名な古代史家(石井進の談話によると、この人物は古代史学者の井上光貞であった(引用者注)が、井上(鋭夫(引用者注)氏の『一向一揆の研究』の読後感として、「これは日本民俗学だね」と一言語られたことを、今、ゆくりなくも思い起している。その批評はどれもほめことばとはうけとりかねるひびきをもって)いた(石井 一九八一 四〇)と述べているが、このような評価が、狭義の歴史学の立脚点としての史料の限界性を自覚して発せられたものかどうか、今後明らかにしなければならぬ。

参考文献

- 石井進 一九八一「解説」井上鋭夫著『山の民・川の民』平凡社
磯前順一 一九九七「歴史的言説の空間」『現代思想』二五—一〇 青土社
磯前順一 一九九九「国史」という言説空間」『現代思想』二七—二二 青土社
井上鋭夫 一九六八「一向一揆の研究」吉川弘文館
大林太良 一九七三「解説」大林編・高木敏雄著『日本神話伝説の研究』平凡社
五来重 一九四一「弘法大師伝説の精神史的意義(上)」『密教研究』七八 高野山大学密教研究会
五来重 一九四二「弘法清水—弘法大師伝説の精神史的考察(中)」『密教研究』八一 高野山大学密教研究会
五来重 一九五九「仏教と民俗」『日本民俗学大系』八 平凡社
佐伯有清 一九八八「柳田国男と古代史」吉川弘文館
篠原徹 一九九五「海と山の民俗自然誌」吉川弘文館
高木敏雄 一九一三「伝説の史的評価を論じて所謂合理的解釈の盲を弁ず」『歴史地理』二二—一 日本歴史地理学会
高木敏雄 一九七三「山田野里夫編『人身御供論』宝文館出版
高山林次郎 一九八九「古事記神代巻の神話及歴史」『中央公論』明治三十二年三月号 中央公論社
布村一夫 一九七四「高木敏雄論」『柳田国男研究』七 白鯨社
宮田登 一九七三「大師信仰と日本人—弘法大師伝説—」和歌森太郎編著『弘法大師空海』雄渾社
宮田登 一九七五「ミロク信仰の研究」未来社(本稿は新訂版へ一九八三)によった
柳田国男 一九二八「木思石語(四)」『旅と伝説』一一— 三三社(本稿は『定本柳田国男集』五によった)
柳田国男 一九二九a「木思石語(五)」『旅と伝説』二—三 三三社(本稿は『定本柳田国男集』五によった)
柳田国男 一九二九b「日本の伝説」アルス(本稿は『定本柳田国男集』二六によった)
柳田国男 一九三〇「伝説と習俗」『旅と伝説』三一— 三三社(本稿は『定本柳田国男集』五によった)
柳田国男 一九三二「石芋(いしいも)」『日本文学大辞典』新潮社(本稿は『定本柳田国男集』二六によった)
柳田国男 一九三五「郷土生活の研究法」刀江書院(本稿は筑摩書房版『郷土生活の研究』へ一九六七)によった
柳田国男 一九四〇「伝説」岩波書店(本稿は『定本柳田国男集』五によった)
柳田国男 一九四二「鱈大師」『民間伝承』八一—四 民間伝承の会(本稿は『定本柳田国男集』六によった)
柳田国男監修 一九五〇「日本伝説名彙」日本放送協会
山折哲雄 一九九五「落日の中の日本民俗学」『フォークロア』七 本阿弥書店
山田野里夫 一九七三「高木敏雄と人身御供論」山田編・高木敏雄著『人身御供論』宝文館出版
和歌森太郎 一九六七「伝説の発生過程について」『民俗学評論』一 大塚民俗学会
渡邊昭五 一九九八「弘法を騙った高野聖」『芸能文化史』一六 芸能文化史研究会

執筆者紹介(生年/現職)―執筆順

- 菅 豊 (すが ゆたか) 一九六三年/東京大学東洋文化研究所助教
 南 根 祐 (ナン クンウ) 一九五九年/(韓国)翰林大学校日本学科副教授
 島村 恭 則 (しまむら たかのり) 一九六七年/国立歴史民俗博物館民俗研究部助手
 古家 信 平 (ふるいえ しんぺい) 一九五二年/筑波大学歴史・人類学系教授
 佐野 賢 治 (さの けんじ) 一九五〇年/神奈川大学歴史民俗資料科学研究科教授
 蛸 島 直 (たこしま すなお) 一九五七年/愛知学院大学文学部助教
 牛 島 史 彦 (うしじま ふみひこ) 一九五五年/九州女子大学文学部助教
 斎 藤 純 (さいとう じゅん) 一九五八年/天理大学文学部助教
 朴 銓 烈 (パク チョンヨル) 一九四九年/(韓国)中央大学校文科大学教授
 飯 島 吉 晴 (いじま よしはる) 一九五一年/天理大学文学部教授
 赤 嶺 政 信 (あかみね まさのぶ) 一九五四年/琉球大学法文学部教授
 関 沢 ま ゆ み (せきざわ まゆみ) 一九六四年/国立歴史民俗博物館民俗研究部助手

二〇〇一年平成十三年十二月十日 第一刷発行

心意と信仰の民俗

編 者 筑波大学民俗学研究室

発 行 者 林 英 男

発 行 所 株式会社 吉川弘文館

郵便番号 一一一〇〇三三

東京都文京区本郷七丁目二番八号

電話〇三―三八一三―九一五二(代)

振替口座〇〇―一〇〇―一五―二四四番

印刷・理想社・製本・誠製本

(装幀・山崎 登)

© Japanese Folklore Course, University of Tsukuba 2001. Printed in Japan
 ISBN4-642-07547-x

☒日本複写権センター委託出版物
 本書の全部または一部を無断で複写複製(コピー)することは、著作権法上での例外を除き、禁じられています。本書からの複写を希望される場合は、日本複写権センター(03-3401-2382)にご連絡ください。