

# 柳田國男とは何だったか： 日本民俗学という地平の形成

ドイツ民俗学を参照した相対化の試み (2)

On the Formation of Japanese Folklore Studies as the General Horizon  
of Cognition of the World by Kunio Yanagita  
— a Comparative Study (2)

河野 眞

KONO Shin

愛知大学元教授

*Ex-Professor at Aichi University*

## 目次

1. はじめに：タイトルに託したもの
  - a. 過去形の疑問文
  - b. 探り出された地平
  - c. ドイツ民俗学からの視点
2. 本篇の動機と進め方
  - a. 理解が進まないドイツ民俗学
  - b. 理解に向かうモチベーションの欠如
  - c. 日本民俗学におけるドイツ民俗学への関心の中断
  - d. 本篇の進め方
3. 民俗学の外から柳田國男を論じた識者たち
  - a. 志賀義雄による「食物と心臓」への共感  
(二方向への感想：『食物と心臓』における方法と行論)
  - b. 橋川文三による柳田國男とマックス・ウェーバーの重ね合わせ
  - c. 吉本隆明の二つの論評

「無方法の方法」へのコメント

「体液の論理」へのコメント

4. 基層への関心：一目小僧と人身供儀の議論から
  - a. 桑原武夫の柳田國男への論評
  - b. 高木敏雄による人身供儀の否定  
(不幸と神性)
  - c. フレイザーへの二様の読解  
(フレイザーの理論構成)

以上、前稿（本誌第47号）

5. 西洋モデルとの関係から見た日本民俗学の特異性 ……………50
  - a. 西洋から輸入した学問の形態からの乖離 ……………50
  - b. 《落日の民俗学》と批判が通用しない現実 — 福田アジオの論説から ……54  
山折哲雄の指摘への疑問（55） 大月隆寛が指摘した《話者の現実》（58）
  - c. 石田英一郎の批判と解決方法の提案 ……………61
6. ハイネをめぐる狂騒 — 柳田國男と芥川龍之介の間 ……………63
  - a. 柳田國男のハイネ解釈のその後 ……………64  
柳田國男のハイネ解釈（64） 小沢俊夫の解説から（65） 『柳田國男事典』（66）
  - b. 芥川龍之介のハイネへの関心 ……………68
  - c. たどりついた通俗性 ……………71  
ハイネの文藝評論のテーマ（72）
  - d. 《異教の神々》とヨーロッパ文藝 ……………75  
『ウズ・ルジアダス』（75） バロック演劇とヘンデルのオペラ・セリア（76）  
『アテネの廢墟』（77）
  - e. 神話理解の振幅 ……………78  
『オシアン』と『古謡拾遺』（78） ゲーテ（80） ヴルピウス『神話学手帖』（80）  
『グリム・メルヘン』と『ドイツ神話学』（83）
  - f. 疑義 ……………85

## 5. 西洋モデルとの関係から見た日本民俗学の特異性

柳田國男が民俗学へ向けて進み始めたのは一世紀以上前のことであった。その開始がどうであったかを構図として押さえることは無意味ではない。むしろ様々な角度から描くことができるテーマである。青年期の柳田國男の人生歴を復元するのも一つの行き方であり、それはすでに何度も手掛けられてきた。民俗学に興味を寄せる人にとっては、柳田國男の伝記は（精粗はともかく）基本的な知識でもある。ここで取り上げるのも幾らかそれに触れるところがあるが、重点の置き方はやや異なる。日本民俗学が西洋の学問との接触において始まった事実を問うのである。

### a. 西洋から輸入した学問の形態からの乖離

それにあたっては、先ず一般論を考えてみたい。つまり、西洋の学問分野が日本に移入されるか、本質的なヒントを得て形成された場合にはどういう経路をたどるかである。これを言うのは、日本民俗学は特殊な動きを見せていることが、そこからうかがえるからで

ある。

ちなみに重要な学問分野で、日本で独自に発達し、それでいてまったく遺漏のない種類もある。代表格は国文学研究で、源氏物語の解釈の系譜も、歌論の流れも千年にわたる歴史をもっている。同じく日本史学や、その他、日本文化の諸相を主要に問う分野もそうであろう。

他方、今日の多くの学問分野は西洋の区分とそこで措定されたディシプリンを基本として現在の形態をとっている。大学での学問諸分野の区分は、原理的にはそれにあたる。もっとも、現下の傾向として、機転が先立った、お手軽と見えるような学部名称や学科名称も少なくないが、それはそれで功罪両面がある。ちなみに《学問の合理的・組織的経営としての大学》は西洋において初めて成り立った、とはマックス・ウェーバーが『宗教社会学序説』の総論の部において力説したところであった。とまれ、日本の社会・文化の推移のなかに照応するものはあっても、西洋から移入して今日の分野が存在している場合が圧倒的に多い。もとより学問分野として成立し得たのは、日本のなかにそれを必要とする条件がすでにできていたからだった。一例として経済学をとってもよい。日本の歴史をざっとみるだけでも、経済学そのものとはままでは言わないまでも、経済政策に当たるものは幾らも認められる。大きく見れば、楽市楽座も太閤検地も経済政策の面があり、当事者やその周辺にはそれと照応する概念的な理解があったであろう。江戸期になれば、熊沢蕃山のような現実の政策に理論を裏打ちしていた経世家がおり、良知心学は決して修身の次元にとどまるものではなかった。荻生徂徠の『政談』における貨幣論も知られている。海保青陵となればよほど経済学に近い。しかもそれは時代思潮の一翼で、同時代には系統の異なる山片蟠桃がおり、さらに民衆の次元で経世を説いた石門心学もあった。平易に過ぎる堵庵と道二の教説も決して道学だけではなく労働倫理をも含んでいた。そして二宮尊徳が現れて明治期への橋渡しとなった。というように日本にも経済学にあたるものの流れをたどることはでき、またそれらは歴史の中で実際的な意義をも持ってきた。しかしまた経済学は資本主義が主導的となる趨勢のなかで先ずはそれを説明できる学問として発達したという点では近代の産物であった。それが階級史観のような歴史理解に有効な視点をも併せて産み出したのは、近代の経済学が学知として普遍性をもっていたことを示している。そうした西洋で発達した経済学が移入されて根付いたのである。そのため、当時はもちろん、現在にいたるまで各国での取り組みへの注目を怠らない姿勢が生きている。決して輸入が終われば後は国内だけでやってゆくというにはならない。民俗学も、西洋である程度つくられていた学問が移入されて始まったということでは、経済学のタイプに属しており、国文学タイプではない。しかしその後は、国内だけに視野が限られていった。これは不思議なことと言わなければならないはずである。

それは民俗学の隣接学である文化人類学や社会学と比べてもよい。この両分野はやはり

学問のディシプリンは西洋に由来する。もちろん一旦形をとると、それに該当ないしは近縁な学術的関心の系譜は日本の社会・文化の推移のなかに跡付けることは可能であろう。しかし決して日本一国に限定してはいない。文化人類学の場合、現代ではさすがにルイス・ヘンリー・モーガンやアードルフ・バステアンまで遡らないにしても、マリノフスキー、ラドクリフ=ブラウン、フランツ・ポアズ、そしてクロード・レヴィ=ストロース、さらに現代のヴィクター・ターナーやクリフォード・ギアツなどを系統的に案内されるところから出発する。社会学の場合、今でも先ずオーギュスト・コントについてある程度の案内を受けるところから始まる。そしてそれ以後のエミール・デュルケムやマックス・ウェーバーなど数人の里程標的な存在をたどり、近年のピエール・ブルデューやニクラス・ルーマンなどに至る。むろん社会学のどの領域に主眼を置くかによって枝分かれはあるが、社会学という分野に共通の主だった理論的存在を教科書や入門講義で頭に入れることが出発点になる。

ところが民俗学の場合は、全く異なった光景が広がっている。西洋の民俗学の里程標的な存在が共通の知識として教わることは期待できない。大学で教鞭をとる人々もそうした知見をほとんどもってはいない。むろん皆無ではなく、たとえば宮田登は、上に挙げた人名のうち、文化人類学の先人と同時代人への注目を説いたことがあった<sup>1)</sup>。しかし傾向としては、大学の教授たちもそれをもたずに入門講義をしており、そのためそこで育った後進も、その方面への目配りの姿勢を身につける機会を逸している。そして世代は進んでゆく。これは今挙げた隣接学とは大きな違いである。社会学では、アルフレッド・シュッツのような翻訳で読んでも難しい文章の論者ですらすらで翻訳で4巻の著作集が刊行されており、主要著作の『日常生活世界』となれば文庫本にまでなっている。同系統のピーター・ラドウィッグ・バーガーもやはり何冊か訳されている。なお難しい文章と言うのは、知識社会学の記述スタイルだからである。哲学のなかでも現象学といわれる種類を読み慣れておれば、視点と記述の約束事のようなものに照らして、そういうものだろう、となるが、いきなりでは取っつきにくい。が、これにみられるように、文化人類学や社会学では、同時代の海外の理論動向の把握は分野にかかわる上での決まりのようになっていく。しかしそれと同じような出発点の様態は、民俗学には見ることができない。

ちなみに筆者が特に関心をよせて日本への紹介を心掛けたのはヘルマン・パウジンガーの理論であるが、その翻訳を刊行するのは予想外に苦勞であった。有名な『科学技術世界のなかの民俗文化』は、翻訳作業に費やしたのは一年くらいだったと記憶しているが、刊行に至るにはほゞ20年を要したのである。が、決してマイナーな著作ではない。原書は

1) 参照、宮田登『日本の民俗学』（講談社学術文庫 昭和53 [1978] 年）第1章「日本民俗学の性格」5節「人類学との関連」（pp. 42-48）

1961年で、それから2年足らずの間に欧米の約15国の民俗学・社会学・自然科学などの専門誌や一般の新聞や読書誌に100種類に垂んとする書評が現れた（筆者の手元にはそのうち約80種類のコピーがある）。ドイツ民俗学では特に反響の大きかった理論書なのである。ちなみに近年の中国でも、パウジンガーの理論書は翻訳さえされればただちに刊行される状況になっているが、日本の論壇と出版界には堅固な壁ができています。日本民俗学を中心に成り立った通念の故である。

しかし元はそうではなかった面もある。世界の諸地域の学界動向に注意を向けることに必要性をみとめる問題意識は早い時期にはなおはたらいていた。最も意欲的だったのは、柳田國男自身であった。先に引いた『日本民俗学大系』（第一巻1960）もその事例だが、またそれが最後であった<sup>2)</sup>。あたかも柳田國男の最晩年の時期であり、その企劃そのものに柳田國男が直接かかわっていたわけではないだろうが、期せずして柳田國男の死没の時期を境に外国の動向への系統的な注目は途絶えた。なお系統的と言う限定を付けるのは、1960年前後の企劃は日本民俗学界の有力者がまとまってその姿勢を示したのに対して、以後はそうした試みがあっても個別的・散発的なものになったからである。付言すれば、今述べたような印象は、すでに石田英一郎が感じとって1955年に『日本民俗学』誌で表明したところとも符合する<sup>3)</sup>。

日本民俗学の現状を省みるとき、私のひそかに惧れるところは、現在の若い世代の人々の民俗学研究の態度は、柳田先生がこの学問を開拓された当時に比べて、周辺の関係諸科学から余りに孤立しすぎておりはせぬかということである。……新興の意気軒昂たる《光栄ある孤立》というよりは、むしろ全体の歩みに立ち遅れ、……一種の学問的孤独の感がないであろうか。

柳田國男の晩年から死没と共に、創始者が持っていた海外の動向を把握しておこうする貪欲さが消えていったことを、この一文は伝えている。柳田國男の学問のなかにその原因があった面もあるが、それが強まったのは、柳田國男以後の傾向であった。が、筆者はそれ非難をしようとするのではない。むしろ石田英一郎が言う《一種の学問的孤独》が必然的であった所以、それは仕組みともメカニズムとも言えるだろうが、これが興味をそそのものである。

2) 『日本民俗学大系(1) 民俗学の成立と展開』(平凡社1960)

3) 参照、石田英一郎「日本民俗学の将来」神島(編)『柳田國男研究』(1973), pp. 403-412, 引用は p. 411.

**b. 《落日の民俗学》と批判が通用しない現実 — 福田アジオの論説から**

日本民俗学のなかでも、分野のそうした体質に気づいて指摘した論者がいたことを挙げておきたい。筆者の言は外部の愚痴と受けとめられかねないが、こちらの方はずっと重みがある。他ならぬ日本民俗学の代表的な存在である福田アジオが論じているからである。福田の近著『現代日本の民俗学 ポスト柳田の50年』は日本民俗学の学史としてこれほどのものではないと言えるほどの秀作で、膨大な数の関連文献を系統的に把握しており、筆者にとっては座右の手引書でもある。ここでは、そのなかの「落日の民俗学」という一章に注目したい。日本民俗学に対してどんな批判がなされてきたか、そしてそれがどう扱われてきたかが簡潔にまとめられている。なお落日云々は、宗教学者山折哲雄の有名なフレーズである。次は、その要約をも含む福田の一節である<sup>4)</sup>。

**山折哲雄の民俗学批判** 山折哲雄の「落日の中の日本民俗学」(『フォークロア』7, 1995年)の与えた衝撃は大きかった。山折は「民俗学はいま落日のなかにある」と切り出し、その落日は一般的には美しく、「海の彼方に沈む夕焼けの輝きは荘厳ですらある」が、「今日の民俗学の落日は、厚い雲に包まれたまま姿を見せずに沈んでいるのではないだろうか。すくなくともそのように見える。そのようにしかみえない」と抒情的な表現で民俗学の状況を評価した。姿も見えない落日の中の民俗学を、まず第一に歴史学にすり寄り卑屈な延命策に発見する。歴史民俗学という潮流が形成され、歴史学との提携が図られたが、その結果は歴史学の回春で、民俗学ではなかった。そして、この落日を促した二つ目の動向は、文化人類学(民族学)との関係であるという。民俗学は日本の民衆の学であり、民族学は世界の民衆の学であるが、両者は第二次世界大戦の時代の要求によって同じ土俵の上に乗って戦うことになったが、次第にその緊張関係はなくなり、民俗学は民族学から理論の殻をかじりとり、民族学は日本の民俗学から素材をむさぼるという分業関係になってしまった。すなわち民俗学は民族学にすりよって延命を図ろうとしたことが「落日の中の民俗学」であるという。

民俗学は著作権フリーの素材集であり、民族学は著作権のある仮説、方法論、理論であるという関係で、民族学は民俗学を自由に活用して内容を豊かにしたが、民俗学は単なる資料提供者になってしまったとし、民族学への批判を消失させ、むしろ民族学理論を入手することで救おうとする潮流を山折は言い当てていた。社会史と文化人類学の盛行に対して、研究が拡散し、焦点の定まらない民俗学をきびしく批判したのであるが、民俗学研究者がそのことを切実に感じた様相はなかった。ただ、これ以

4) 福田アジオ『現代日本の民俗学 ポスト柳田の50年』吉川弘文館2014, pp. 241-243.

降、「落日の中の民俗学」という表現のみが民俗学を揶揄する言葉としてしきりに使われるようになる。

**民俗学の行方** 『創造の世界』101号（1997年）は「特集・民俗学の行方」を組んで、四人の研究者による報告と討論を行った。それは大月隆寛「学問にとって耐用年数とは」、赤坂憲雄「民俗学の固有の領土とは何か」、小松和彦「私の立場 —脱民俗化の概念—」、山折哲雄「柳田・折口・熊楠の『方法』」であったが、いずれの論者も民俗学を自ら担う覚悟がないことを表明しつつ、民俗学の現状を批判して、その情けない状況を嘆いている。大槻が制度としての民俗学の耐用年数は過ぎ、脳死状態に陥っていることを主張し、赤坂が柳田の一国民俗学を批判し、小松は一般化・抽象化・翻訳化の作業をしない民俗学を批判した。議論はかみ合わないが、いずれも民俗学の現状を憂いての発言に終始していた。

しかし、これも民俗学の内部への浸透や影響は見られなかった。何の反応もなかったのである。そのようななかで、唯一千葉徳爾のみが山折の主張に民俗学への警告と再生法の示唆を読み取った（「柳田國男の初期民俗学研究法」『日本民俗学』215、1998年）。そして1998年の日本民俗学会の第50回年会が特別企画シンポジウムとして「落日のなかの民俗学」を設定し、山折哲雄も出席して開催されたが、山折の批判に対する厳しい反論も深い反省も見られなかった。

ここで取り上げられているように、山折哲雄は、歴史学と文化人類学への日本民俗学へのすり寄りを強烈に指摘した。しかしこれについて筆者の感想を言えば、山折が挙げた二つの弱点、すなわち歴史学へのすり寄り、民族学へのすり寄り、民俗学にとって必ずしも本質的な問題ではないように思える。民族学へのすり寄り、というかたちで問題を整理するのがあたっているかどうかは一考を要しよう。

#### 山折哲雄の指摘への疑問

「フォークロア」誌上の論そのものは見る機会を得ないでいる。が、山折はそれから20年後の著作でも、書き出しに「落日の中の民俗学」の小見出しをもうけて、「フォークロア」誌上での自説にも言及しつつ、同趣旨と思われる論説を繰り返している<sup>5)</sup>。

戦後、民俗学が時代の寵児の扱いをうけるようになったのは、それが「民衆」の学として喧伝されたからだった。日本の民衆の学として、戦後の民俗学はもう一度新た

5) 山折哲雄『これを語りて日本人を戦慄せしめよ—柳田國男が言いたかったこと』新潮社2014, pp. 13-17.

に呱呱の産声をあげたのである。おなじような学問交替のドラマは、人類学（民族学）の陣営においても発生することになった。人類学がにわかに時代の脚光を浴びるようになった契機の一つに、それが世界の「民衆」の知を結集する学として迎えられたからであったと思う。

日本の民衆の学と世界の民衆の学が、戦後の焼けあとの荒地で遭遇し、手を握り合ったのである。その一方の極、すなわち「日本」の側に柳田國男や折口信夫がいた。そして他方の極、すなわち「世界」の側に、たとえば石田英一郎のような人類学者がひかえていたのである。……

しかしこの日本の民衆学と世界の民衆学の対抗・緊張関係は、時とともにその拮抗・対立の構図を変えてゆく。大づかみにいってしまえば、日本の民衆学は世界の民衆学からもっぱら「理論」の殻だけをかじりとることに専心し、それにたいして世界の民衆学の方は日本の民衆学から主として「素材」の果実だけをむさぼりとろうとする対照的な構図ができあがってしまったからだ。

世界の民衆学の食卓には、テーブルからこぼれ落ちそうなほど「理論」や「仮説」の、メニューが、それこそ目白押しに並んでいた。それにたいして日本の民衆学の米倉には、古米・新米を含めて「民俗」という名の膨大な量の退蔵物資が詰めこまれていた。気がついてみると、「理論」を提供するのは世界の民衆学、「素材」を放出するのは日本の民衆学、という、あの古くて新しい分業体制ができあがっていた。近代日本が後生大事に大切にしてきた、得意中の得意という分業体制である。

すっきりした整理で、構図としては分かりやすく破綻もない。しかし、これが現実と照応しているかどうかはまた別である。たしかに、こういう構図は、はじめに挙げた西洋から輸入した学問の種類ではよく見られる。すでに過去のものという色合いが濃くなっているが、経済学では、『資本論』の正しい読み方をめぐって名だたる学者たちが口角泡を飛ばして議論をしていた時期があった。マックス・ウェーバーやハイデッガーであれば、今もそれが見受けられる。エルンスト・トレルチでも、原典と原意をめぐって剽窃とか捏造とかで騒ぎになったのは近年のことである。世界あるいは外国の理論に規矩をもとめる場合には、それを正しく理解しているかどうかが問われる。もし日本の民俗学が世界あるいは外国の有力な理論に則って学問の形態を維持しているのであれば、その理論の理解は忽せにはできない。しかし日本民俗学において、そうした事態はみられないのではなからうか。マリノフスキーやレヴィ＝ストロースの理解をめぐって、日本の民俗学者の誰が議論をしているだろうか。クリフォード・ギアツの理論を日本民俗学の誰が、それが基準になるべきと説いているだろうか。むろん、ミルチャ・エリアーデやヴィクター・ターナーやジグムント・バウマンその他の外国の理論家に注意を喚起する人はいる。が、それがどこ



まで日本民俗学の大勢に影響しているだろうか。日本民俗学会の機関誌のナンバーを追っても、外国の理論の読み方をめぐる見解の応酬はほとんど皆無である。《日本の民衆学は世界の民衆学からもっぱら「理論」の殻だけをかじりとることに専心し》と山折は言うのだが、実際には関係者は《専心し》てなどいない。実態は、《「理論」を提供するのは世界の民衆学、「素材」を放出するのは日本の民衆学、という、あの古くて新しい分業体制》などとはまったく異なる。その点では、山折の批判は現実を突いてはいない。言い換えれば、日本の民俗学は、世界あるいは外国から理論を（真剣に、と言うべきか）借りていなければ、借る必要を覚えてもいない。しかし筆者は、それを以て非難に該当すると言っているわけではない。逆に、山折は日本民俗学を非難しているが、それは架空の図式を構えてなされている。のみならず、事実との乖離は、他ならぬ山折が呈示する柳田國男像についても言えそうである。

日本の民衆学はいったいどうして、世界の民衆学が掲げる「理論」のいかがわしさを攻撃しなくなったのか。柳田國男や折口信夫がやったように、どうしてそれを粉々に噛みくだく術を考えだそうとしなかったのか。日本の民衆学すなわち日本民俗学は、すでに歴史学にたいする戦いをやめてしまっていたように、知らず知らずのうちに世界の民衆学すなわち民族学にたいする挑戦の試みを放棄してしまったのである。それはとりも直さず、民族学の理論に便乗して何とか民俗学の危急を救済しようとする戦術に出たからであった。世界の民衆学にすり寄って日本の民衆学の延命をはかるとしたためであった。

日本民俗学に《民族学の理論に便乗して何とか民俗学の危急を救済しようとする戦術》や《世界の民衆学にすり寄る》方法意識が現実にはたらいるとは言えないことは今述べた。同じく、柳田國男と折口信夫が《世界の民衆学が掲げる「理論」のいかがわしさを……粉々に噛みくだく術》を駆使したというのは本当だろうか。（粉々に噛みくだくというあまり聞かない形容は、咀嚼して吸収する意味ではなく、相手を木っ端みじんに叩きつぶす破壊力のことらしいが）柳田國男と折口信夫が同時代あるいは先行する時代の世界の誰の《「理論」のいかがわしさを》取り上げて《粉々に噛みくだ》いたのか、両大家が取り組んだ世界の理論家の名前を挙げて説明してほしいものである。石田英一郎の名前だけが挙げられるが、世界中へ延びる輸入総代理店でもなかったろうし、たといエージェントの一面があったとの見方をとるとしても限定的であった。

筆者の疑問があたっているかどうかは、それぞれの立場で判断していただければよいのだが、もし幾らか事の機微にふれているとすれば、日本民俗学のあり方は、一般に学術において起き勝ちな問題とは質が違ったものであることを意味するだろう。学問は《理論》

を要する、とは常識的な理解である。その常識ないしは良識に照らして批判を繰り広げたということでは、山折の批判は普通なら当たっているはずだった。逆に言えば、誰もが思いつきそうな図式である。

### 大月隆寛が指摘した《話者の現実》

上で名前が挙がった論客のポレミックの一節を取り上げておくのは、以下の考察にとって意義があるだろう。民俗学の《話者》を問うた一文である<sup>6)</sup>。

「話者」と称する情報提供者が常に全く無垢のデータベースであり、尽きぬ資料の処女地であり、そして「善意の常民」であるという、ある意味ではきわめてあつかましい妄想は、その「話者」の背後の書棚に『定本柳田國男集』と『〇〇村史』と『新日本紀行』のVTRが並んでいる誰の眼にもあきらかな現実をも見えなくする。その「話者」の家に複数の自動車と衛星放送も受信できるテレビジョンと色とりどりのグラビアが満載された雑誌がとり散らかされているのを見えなくする。彼らのどこか知らない海でとれたカニの甲羅詰めを食べ、輸入肉のステーキを食べ、同じように自然食にあこがれる現実を見えなくする。目の前でのべ広げられる語りや、学校の教科書と電話と新聞とニューステレビのニュースショーと、あるいはそれ以外のさまざまな、しかしいずれ[も]それら[が]入り組み、からみあったメディアを介して立ち上がるもっともらしいもの言いの集積をそれぞれが抱えこんだところからことばを器用に組み合わせて作られているものかも知れないということを見えなくする。「話者」の生きてあるまるがごとの生の場についての創造力の欠如。……

補足した [ ] は引用者の推測

こういう問題点は、多くの関係者が多かれ少なかれ気づいているであろう。思いもよらない指摘と受けとめる民俗学徒はいないと思われる。しかし、方策が立たないということではなかろうか。ちなみに、問いを立てれば答えはみつかる、とよく言われる。それゆえ、どんな疑問をもつかが大事、とは学校で教師が生徒にあたえる教訓であり、時には企業のような事業所でも上司が課員たちにうながす心構えである。大月も、これに沿って幾つかの挑戦をおこなっている。都市、都市伝説、常民という概念などをめぐってである。むろん、この種の問題意識は日本だけではない。大月の場合は、アメリカの都市伝説の研究書

6) 大月隆寛『民俗学という不幸』青弓社1992, pp. 18-19.

との取り組みにおいて知見を深めたようである<sup>7)</sup>。これらへの注目は日本でもその少し前からなされていたが<sup>8)</sup>、研究に弾みがついた意義は大きい。

以来、どこまで問題が解決されているかはともかく、この種類の疑問はドイツ民俗学のなかでもみとめられ、したがって疑問に関する限り、共通の土台に近いようなものが無いわけではない。最近ではすり合わせの試みもなされている<sup>9)</sup>。しかし潮流となるところまではゆかず、有機的な絡み合いに至ったとまで言えない。日本民俗学の従来への行き方を見直すというところまで行きかけると、そこで動きは停止する。またそれは際立った特徴もっている。日本民俗学の歩み、あるいは主立って誰それへの批判の声は時折あがる。しかし大本の柳田國男にだけは手をつけることができないのである。論争らしきものが起きても、柳田國男に異を唱えるかどうかが神経質に問われ、嫌疑をかけられた方は、柳田國男を否定しているわけでない<sup>10)</sup>と釈明することによって解放され、議論はおさまる。

大月の、本人が《機銃掃》<sup>10)</sup>と呼ぶ先鋭な批判の数々は説得力を持っている。そこで興味を惹くのは、その解決方法である。

さて、これから先どうすればいいか、だ。

おそらく、としかまだ言いようがないのだが、僕と僕のマわりの仲間たちは少しずつこう考えるようになり始めている。

民俗学とはいわゆる《学問》ではなかった。少なくとも、大学の研究室にのみ閉じ込められ、「〇〇学」と表札つけられることを至高の目的とした乾きものの学問などではなかった。それは、手もと足もとから世間の広がりを見通してゆくためのある思考のスタンスであり、そしてそのスタンスを共有した場において確保される知識のありかたがもたらすだろう《もうひとつの常識》<sup>あたりまえ</sup>の効果を当て込んで、1930年代の柳田は「民間伝承の会」を組織していった。その意味で、それは公民教育という側面を色濃くもった運動に他ならなかった。それが戦後、とりわけ柳田の最晩年以降、いつの間にか学校制度の中に居場所を占め、はるか昔からそのような場所にいたかのような顔をして《学問ごっこ》に熱中するようになった。……

7) ジャン・ハロルド・プルンヴァン (著) 大月隆寛・菅谷裕子・重信幸彦 (訳) 『消えるヒッチハイカー』新宿書房1988.

8) たとえば次を参照, 日本民話の会 (編) 『ジェット機とゆうれい』ポプラ社1981.

9) 最近、日本民俗学会とドイツ民俗学会との間で交流が行なわれて、その成果として小特集《ドイツ語圏民俗学の現在：その1, 2》『日本民俗学』294, 295号 [2018] をはじめ数種類の記録が編まれている。

10) 大月『民俗学という不幸』(前掲注6), p. 37.

大月の行文は明瞭な構図をもっている。現代の学問らしきものへの安住ではなく、柳田國男が推進した《運動》に帰れ、と言うようである。帰れ、はあるいは、運動の側面を見直すということかも知れない。それはまた、民俗学の再生の道は柳田國男を正しく知ることにあるという主張でもある<sup>11)</sup>。

柳田國男という、まずはとほうもないと形容しても構わないような知性によって息吹き込まれ、1930年代のこの国の舞台に組織された経緯を今や誇ることもできないほどに、その初志は立ち腐れ、組織は膿み爛れ、……すでに脳死状態でうずくまっている。

やはり気になるのは、この先鋭な論客にして、なお柳田國男によって《組織された経緯》への立ち返りを説くことである。《初志》を柳田國男のどの側面や要素でとるかという問題もあるが、学問の場ではなく運動であったというように聞こえる。柳田國男に問題がひそんでいたのではないかという設問は、ここでも成り立たないのである。もろん、柳田國男の問題性などと言えば、とたんに柳田國男の慧眼であった数々の証拠が石礫の如く飛んで来るのであろう。それもまた考えてみなくてはならないが、筆者の見るところでは、ほとんどの関係者が柳田國男に立ち返っているのが現実であろう。それぞれの立ち返り方は違ってはいるが、立ち返りというベクトルは共通している。その結果が現実のように思われる。またそれが大月の言うほどひどいものかどうかはともかく、事実として、ほとんどの関係者は《立ち腐れ》とも《膿み爛れ》とも《脳死状態》とも考えていないだろう。そのさい柳田國男に立ち返っているという意識がその自信を支えている面がある。立ち返り方が間違いというのも一理であるが、大きな方向の取り方は大月も含めてほとんどの関係者が共通というのもまた一方の現実と言わなければならない。

しかし福田アジオの引用文に戻ると、そこで注目したいのは、批判の中身ではない。批判には当たっているものもあれば、的外れもある。が、関心をそえられるのは、福田からの引用文において下線部をほどこした表現で指摘される事態である。すなわち、どんな批判も多かれ少なかれ下線部が示すような様相に終始する。図式化すれば、どんな批判に見舞われても切実には受けとめないのである。そして筆者の関心を惹くのは正にその体質である。それゆえ見方を変えると、この小文についても《切実に感じた様相はなかった》、《何の反応もなかった》となることだろう。が、それこそが日本民俗学の真骨頂であることに筆者は興味を覚え、反応を期し得ないこの小文を綴っている。

さらに言い添えれば、そうした体質が成り立った素因は柳田國男の民俗学の構想の中に

11) 同上, p. 39.

ひそんでいた。が、そうした問題や素因を抱え込んだのは柳田國男の責任ではなかった。これまた矛盾した、あるいは要領を得ない言い方と聞こえるだろうが、この小文がもう少し進めば理屈が通っていることが理解されるだろう。

### c. 石田英一郎の批判と解決方法の提案

ところで、山折哲雄が示す、民俗学はすでに確立された他の学問的ディシプリンへの資料提供の下請けという図式については、誰もが思いつきそうなものであることを先に指摘した。事実、明瞭に表現された先例をもとめると、早く有賀喜左衛門が昭和28 [1953]年にそれを論じていた<sup>12)</sup>。すなわち日本民俗学は《民俗資料を主として採集記述する方法論》である故に独立科学として成立し得るものではない、として他の独立性を持ち得る分野に資料提供する役割を果たす、というのである。それを批判的に検討した石田英一郎の要約を借りれば、次のような図式である<sup>13)</sup>。

そこで、日本民俗学が取り扱ってきたような問題は、科学としては、宗教学ないし宗教史、経済学ないし経済史、社会学ないし社会史といったような個別科学に解消されるべきもので、日本民俗学として残るものは、こうした資料を採集記述する方法論、いわばフォークロリズム (石田) ともいうべき資料学である。

こうした有賀の主張を批判した石田英一郎であったが、だからと言って日本民俗学を独立した学問ディシプリンとみなしたのでもなかった。そして二つの方向への指示をおこなった<sup>14)</sup>。

先ず、第一の途として考えられるのは、日本民俗学をもって、広い意味の日本史の一部として、大学でいえば、史学部ないし史学科に属せしめる行き方である。私がかつて論じたように、日本民俗学には、ドイツのフォルクスウンデやゲルマニスティークの場合に似た、自民族の伝統的文化に対する回顧反省の学としての性格が強い。それはわが国で国学といわれたものや神道学などと通ずる一面でもある。その日本民族自らの運命について考える経世的な意図からみても、国史学の一つの新しい方法としての途を選ばれることは、充分の根拠のあるところであろう。事実、柳田國男先生な

12) 有賀喜左衛門「民俗資料の意味：調査資料論」『金田一博士古希記念言語・民族論叢：金田一博士古希記念』(三省堂 昭和28 [1953] 年) 所収

13) 参照、石田英一郎「日本民俗学の将来」神島 (編)『柳田國男研究』(1973), pp. 403-412, 引用は p. 404-405.

14) 同上, pp. 408-409.

どがこの学問に注いでこられた大きな努力も、その主たる目的は、旧来の日本史学の改造にあった。私が最近、柳田先生から直接承ったところによっても、先生御自身は日本民俗学の在り方として、この方向に進むことを望んでおられるようであり、私が次に提唱する広義の人類学の一部としての行き方は、従来の先生の主たる努力から外れた迂遠の途として、先生のむしろ与せられざるところである。

石田の提案とは、具体的には次のようなことである。

私の提案したいのは、日本民俗学がこの機会にもっと積極的に、大学組織の中に進出を試みてはどうかということ、その際の一つの、しかし学問的に最も発展性のある途として、広義の人類学とくに文化人類学の学科課程の中に、その正当な地位を占めることを考えられてはどうかということである。……

来るべき次の世代の中からは……まず広義の人類学者であって、日本民俗学を専門とするという、新しいタイプの研究者の生まれることも、また望ましいのではあるまいか。

現実には、この石田の提案に近いかたちで進んでいったところがあるように思われる。しかし文化人類学の学史に民俗学がただちに接続できるかどうかは疑問でもある。相互のすり合わせも、『シャマニズム』の概念など一部にとどまり、多くのキーワードはこなれないままの観がある。

なお付言すると、石田のその論説の中には、文化人類学のなかで民俗学的なテーマを処理できたことを自負した一節がある。

日本民俗学の発見し、開拓した、みのりゆたかな世界は、いかに多く、人類学とくに文化人類学や民族学と共通した、発展製のある問題性を含むことであろう。私はかつて、『河童駒引考』『桃太郎の母』以下、一連の論考において、柳田先生の日本において解明せられた民間の伝承のうちに、比較民族学的＝世界文化史的研究に向って無限に発展すべき課題の存在することを証明した。

ここで挙げられる両著は世評高いもので、それだけの意義をもっている。と共に、筆者は、それらにおける石田の研究方法も改めて見直すべき点があると考えている。と言うのは、石田の背景にあったのは1920年代のウィーンの研究の潮流であった。人類学と民俗学におけるウィーン学派である。それにも幅があったが土台の仮説は共通していた。石田は、そのなかの良質な流派の行き方を修得し、そのためにマイナス面を避けることになっ

たが、土台の問題性は引き継いだ面があった。筆者はその検証を試みたことがあったが、資料がわずかに揃わないために中断している<sup>15)</sup>。いずれ、まとめるつもりでいるが、それが無意味ではないのは、ウィーン学派の《文化圏》の理論は、それとは意識しないまま日本民俗学の中にも入り込んでいるからである。またその学派のなかにも枝分かれがあり、石田が日本に伝えたのはどの手法であったかは明らかになる方がよいだろう。

## 6. ハイネをめぐる狂騒 — 柳田國男と芥川龍之介の間

ここで少し話題を変えようと思う。日本民俗学の流れの中に、ドイツの詩人ハイネをめぐる一齣がある。柳田國男の言及が元で、当時の状況を重ねると理解できないでもない。が、その後も調整がされずに過ぎたのが妙なのである。西洋の文藝史・藝術史の基本的なものを傍らに置けば簡単に是正がきくことがらである。しかしその手続きが踏まれないまま100年もの時間が過ぎた。何か、寄ってたかつてフィクションをこしらえて固めてしまった観がある。そのフィクションがよほど居心地がよいのであろう。日本民俗学にとっては周辺の話題であるため、分野全体の問題性にただちに拡大はできないが、多少はシンボリックである。なおこの話題はすでに取り上げたことがある。ハイネのスケッチは西洋では当時の藝術家たちに刺激を与え、紆余曲折を経て、今日誰もが知る舞台藝術作品の誕生に至った、その経緯である<sup>16)</sup>。しかし枝葉の問題ということもあるだろうが、前節で確かめた通りで《何の反応もなかった》という現実が続いている。そこで今回は、別の角度から検討を加えようと思う。

もっとも、筆者のひよろひよろ弾では鉄壁の如き通念に撥ね返されるのは目に見えている。そこで思いあたったのは、柳田國男と同じ時期に、芥川龍之介がハイネの同じ書物について別の読み方をしていたことである。それにあたって両者の間には何の連絡もなかった。しかも芥川の読み方はずっと正確で、無理をおかしてもいないのである。

それらを簡単になぞった後、ドイツ民俗学の脈絡のなかにハイネを置いて見ようと思う。これは、ハイネを民俗学のなかに位置づけるという趣旨ではない。逆に、ハイネはドイツ民俗学の展開に有機的な位置を占める存在ではないが、それが少しもハイネを貶めることにはならない所以の説明である。柳田國男とハイネと民俗学という三題嚙は日本人の当て推量と言うしかない。柳田國男の神通力、と言うより神通力に水遣りを続けている人たちの手つきのパターンがそこから少し見えてくる。

15) 河野「ドイツ語圏のエスノロジーの変遷から見た石田英一郎の文化圏構想の再評価 —〈天馬の道〉説の背景と仕組み—(1)」愛知大学一般教育研究室「一般教育論集」第48集(2014年)、pp. 27-35。

16) 次の拙論を参照、「ナトゥラリズムとシニシズムの彼方 —フォークロリズムの理解のために」河野『フォークロリズムから見た今日の民俗学』(創土社2021)所収、特に11-13節。

## a. 柳田國男のハイネ解釈のその後

絶えず顧みられるのは柳田國男の寸評である。寸評と言っても、路傍の石ころではなく、やはり行路の標<sup>しるべ</sup>には違いなかったろう。まず、その出発点である。

## 柳田國男のハイネ解釈

『青年と学問』は昭和3 [1928] 年4月に刊行された。以下に引用する記述はその中の「日本の民俗學」という一節に見え、それを含む一章は大正15 [1926] 年4月の日本社会學會における講演とされる。そこで柳田國男は、ドイツの詩人ハイネリヒ・ハイネの評論について語った<sup>17)</sup>。

我々が青年時代の愛讀書ハイネリッヒ・ハイネの諸神流竄記などは、今からもう百年以上も前の著述であつたが、夙に其中には今日大に發達すべかりし學問の芽生を見せて居る。

『諸神流竄記』は1853年であるため《今からもう百年以上も前》ではないが、時間が経っていたのはその通りだった。また、やはりハイネへの言及を含む「不幸なる藝術」は『文藝春秋』誌に昭和2 [1927] 年9月に発表され、後に他の数篇を併せて同じ表題で昭和28年に刊行された。そこからは、柳田國男がどう読んだかが明らかになる<sup>18)</sup>。

(α) ハイネの「諸神流竄記」を讀んでみると、中世耶蘇教の強烈なる勢力は、終にヴェヌスを黑暗洞裡の魔女となし、ジュピテルを北海の寂しい濱の渡守と化せしめずんば止まなかつた。(β) それと全く同様に、我々の系統ある偽善、即ち惡の必要を理解し得ざりし人々の辭令文學は、結局惡業を全滅し得ずして、たゞそれを物凄い黒い技術としてしまつたのである。殊に今日のいわゆる被害者の階級は、自身馬鹿らしい浪費を事としつつも、なお惡から受ける微小なる損害をも忍んでいなかつた。故に二つの要求が合體して、この久しい歴史ある一種の藝術を、永く記録文献の外に驅逐することとなり、學問の目的物としては、遂に空宙のエレキやバクテリア以上に、取扱ひにくい社會現象としてしまつたのである。 —(α), (β) は引用者による

後の検討のために、引用には (α), (β) を付けて区切っておく。とまれ、柳田國男がこうして取り上げたことが元になって、以後の日本民俗学ではハイネの『諸神流竄記』は特

17) 『青年と学問』、『定本』第25卷所収、引用箇所は p. 253.

18) 「不幸なる藝術」『定本』第7卷所収、引用箇所は p. 244.



別のものとなった。日本文化史家の柴田實が検討を加え<sup>19)</sup>、さらに小沢俊夫が関聯する別の一篇を合せた『神々の流刑・精霊物語』にまとまった解説を付けたのが今も基準的となっている<sup>20)</sup>。

#### 小沢俊夫の解説から

この二つのエッセイが書かれてから百年以上を経た今日、極東の国日本でこの二つのエッセイを読むことの意味はどこにあるだろうか。わたしの考えでは、キリスト教からみて異教である神々や精霊について書かれたこれらのエッセイは、キリスト教徒に対してよりも、他ならぬ異教徒日本人に対して、より示唆に富んでいると思われる<sup>(A)</sup>のである。この点について、記者の考えを述べてみたい。

説明に先立つこの断りは、あれこれ考えさせるもの含んでいる。が、続く行文に耳を傾けよう。

日本人に対して、より示唆に富んでいるということの実例が若き柳田国男においてすでに実現している。柳田はその『不幸なる芸術』と『青年と学問』のなかで、若き日にハイネの『流刑の神々』(柳田の訳では『諸神流竄記』)を読んで大きな感銘を受けたことを述べている。多分英語訳で読んだものと思われるが、この作品を読んだ、あるいは少なくとも、読んでそこに日本における問題を感じとった最初の日本人であろう<sup>(B)</sup>。

……

柳田はその旺盛な問題意識と敏感な感性によって、この作品から、今日のわれわれにとってもなお重大な、そして解明しつくされないでいる大きな問題を早くも感じとったのである。柳田の日本人の信仰の研究および口承文芸の研究のなかでは古代の神々の「衰頹の影」という概念がきわめて重要な役割をもっている<sup>(C)</sup>。柳田のこうした、十九世紀進化論的な、一方向への退化論には近年批判があるが、わたしは柳田が「衰頹の影」という発想をもつようになったについては、ハイネの『流刑の神々』がかなり影響しているおではないかと想像している。

とまれ、柳田によって先導された日本民俗学は、そのとき柳田が感じとった問題を日本の庶民文化のなかにさぐる仕事をそれ以来營々とつづけてきているのである<sup>(D)</sup>。

それはなにかと云えば、体系的な神社神道や仏教が日本の文化をおおう前に日本人

19) 柴田 實「柳田国男とハイネの『諸神流竄記』」『日本民俗学』第94号(1974年), pp. 15-28.

20) ハイネ(著)小沢俊夫(訳)『流刑の神々・精霊物語』(岩波文庫)1980, pp. 201-201.

がもっていた信仰はどんなものだったか、という問題<sup>(E)</sup>である。日本民俗学はそれをさぐるに、古い生活形態や信仰をより多くとどめている農村、山村、離島を重視して調査してきた。そこに日本民俗学が成立しているわけだが、日本人の古代信仰の痕跡<sup>(F)</sup>が次第に明らかにされるにつれて、その研究はもはや「民俗学」の枠のなかでは窮屈になり、最近では「民俗宗教学」ということさえ唱えられるようになった（例えば弘文堂「講座日本の民俗宗教」全七巻）。柳田がくりかえし言っているように、キリスト教の徹底的布教を受けなかった日本には、古代信仰が、ヨーロッパにおけるよりはるかに色濃く残っているのである。いや、それはまだ生きていけると言えるであろう。ハイネはかすかな伝説や古い奇書のなかにかろうじてゲルマンの古代信仰をみいだしたが、わが日本では実は現代のわれわれのまわりにも古代からの信仰が息づいているのである<sup>(G)</sup>。それは田の神、山の神、道祖神、さまざまなつきもの、豊能を願う性器崇拜、若水取りに始まる年中行事などにみられるのである。

ハイネのこれらのエッセーは、われわれがあまりに身近にもっているためにその意義を忘れてしまいがちな日本の民俗的信仰のさまざまな事象を、はっきり意識させてくれるし、そのことによって、キリスト教の洗礼をうけたヨーロッパ文化の裏面と、それを受けていない日本の文化の裏面との、共通性と差異とをはっきり意識させてくれるのである

### 『柳田国男事典』

これが基準的と言うのは、文庫というポピュラーな形態であることだけではない。日本民俗学のなかでその後の理解もこれに沿っているからである。『柳田国男事典』の説明もそうである<sup>21)</sup>。

現在、柳田文庫（成城大学民俗学研究所）には、ハイネのドイツ語原書（いずれもレクラム文庫）が三冊残されている。前記『ハルツ紀行』、『新詩集』および『アッタ・トル』と『ドイツ・冬物語』の合本である。このうち、最後の二作品には青鉛筆で無数のアンダーラインが引かれ、彼のハイネ熱中ぶりを窺わせている。ただ、柳田が自身の著作でハイネに関して述べた言葉は、『アッタ・トル』について寸言した「武蔵野雑記」（全集2）を除けば、もっぱら『流刑の神々』Götter im Exil に集中している。

柳田がどのテキストによってハイネ晩年のこの作品を読んだかは詳らかではない

21) 野村純一・三浦佑之・宮田登・吉川祐子（編）『柳田国男事典』（勉誠出版 1998），pp. 69-70.: 項目「ハイネ」

(英訳と推定されている)。しかし、おのれの民俗学を確立するうゑに、彼が『流刑の神々』(彼は『諸神流竄記』と呼んでいる)から受けたであろう影響は測り知れない<sup>(イ)</sup>。この作品の中で、ハイネは「キリスト教が世界を支配したときにギリシア・ローマの神々が強いられた魔人(デモン)への変身」(小沢俊夫訳)について語る。こうして、キリスト教化以前の欧州、特に北欧の民間信仰に光をあてることによって、彼はヨーロッパ文化の重層的構造をあらためて明白にし学問としての民俗学の開花を促した<sup>(ロ)</sup>のだが(ハイネ以前にも、グリム兄弟、さらに遡ればヘルダーが北欧文化の古層に衆目を集めてはいた<sup>(ハ)</sup>)、翻って、柳田も、日本の民俗学を切り開くべき重要な示唆をそこから読み取ったようだ。

大正一五年(一九二六)の講演「日本の民俗」(『青年と学問』、全集27)の中で彼はこう語っている。「我々が青年時代の愛読書ハインリッヒ・ハイネの『諸神流竄記』などは、……夙にその中には今日大いに發達すべかりし学問の芽生を見せている」。また、昭和二年(一九二七)に『文藝春秋』に發表された彼の魅力的な文藝論「不幸なる藝術」(『不幸なる藝術』全集9)では、ヨーロッパ中世のキリスト教が古代ローマの愛の女神ヴェヌスを魔女とみなして歴史の表舞台から葬り去った様子などを描くこの『流刑の神々』に深い共感を寄せている。さらに最近、この作品に触れた柳田のもう一篇の文章が注目されている。「定本」未収録の「幽明談」(全集31)である。

明治三八年(一九〇五)に『新古文林』に載ったこの論文の中で、彼は『流刑の神々』の内容をかなり詳しく紹介しているが、その行間からは未来の民俗学者柳田國男の横顔がはっきりと覗いていて興味深い(ちなみに、彼の出世作『後狩詞記』出版はそれから四年後である)。いずれにせよ、柳田とハイネの関わりは、豊かな内実を秘めたテーマとして、今後ともいっそうの究明が期待される<sup>(ニ)</sup>。

この引用は、先に引いた柳田國男の二つの文章を繰り返して取り上げることになるが、敢えて重複を犯したのは、論旨を押さえておきたいからである。要点は、キリスト教以前の古い信仰や思念を確認し、またそれが衰微しながら生き続けているという考え方である(イ)。またハイネがそれを自己の独創として主張したという理解である—(ロ)の文の彼は文法的にはハイネと読むのが自然で、するとハイネが《学問としての民俗学の開花を促した》という意味にとれる。続くヘルダーとグリム兄弟を挙げての限定(ハ)も、それを前提に言われるようである。そして最後は、ハイネの着想とそれを受けとめた柳田國男の関係を《豊かな内実を秘めたテーマ》という角度から究明が進むことへの期待が表明される(ニ)。この事典の解説は、今もこの項目における標準的なものである公算が大きい。ともあれ、論者たちが強調するように、これが柳田國男のハイネの読み方であった。また

それは日本民俗学の骨格になって今に至る、とは小沢の論である (D)。

#### b. 芥川龍之介のハイネへの関心

ハイネは、すでに明治時代からその抒情詩が愛読されてきた西洋の詩人であった。先ずは『歌の本』などであるが、さらに明治半ばからは、社会批判の側面でも注目が始まっていた。自身も人間の解放を掲げて権力と闘うジャーナリストであった田岡嶺雲は、ハイネは《人間を愛せり》、《人生を愛せり》、《自由を愛せり、彼は自由の為に戦へり、彼は全世界の人間を圧抑の羈軛より釈放せむことを期せり》と紹介していた<sup>22)</sup>。この側面は、大正時代には社会主義との関係でも一般にも知られるようになった。もとより、抒情詩のハイネと政治・世相・文明批評のハイネは決して別々ではなかった。早い時期にハイネの詩歌の翻訳も手掛けた森鷗外は、ハイネのその両面を見て紹介に思案していた節がある<sup>23)</sup>。

芥川龍之介もまた、抒情詩の作家にして文筆における政治的活動家のハイネに関心を寄せた。ちなみに活字になった形では、ハイネに触れた柳田國男の文章と発表の時期はほぼ重なっていたが、両者の間に連絡はなかったと考えられる。柳田國男の「不幸なる藝術」が『文藝春秋』誌に掲載されたのは昭和2 [1927] 年9月で、芥川龍之介の自死はそれに先立つ同年7月であった。

芥川のハイネへの言及は、死の直前に執筆された評論『文藝的な、餘りに文藝的な』の数節においてである。書物としての刊行は昭和6 [1931] 年だが、元は雑誌『改造』に昭和2 [1927] 年4月号から8月号にかけて（従って死を挟んで）連載された。その第31節「西洋の呼び聲」は、東洋の者には、美にせよ生理にせよ西洋には違和感があることを綴った一文である。その前の第30節「野生の呼び聲」において、西洋の作品では例外的なゴーギャンの繪畫への共感を吐露したのを引き継いでいる。そして違和感の一例として芥川龍之介はハイネを挙げた。

大いなる印度は僕等の東洋と西洋を握手させるかも知れない。しかしそれは未来のことである。西洋は—最も西洋的なギリシャは現在では東洋と東洋と握手してゐない。ハイネは「流謫の神々」の中に十字架に逐はれたギリシャの神々の西洋の片田舎に住んでゐることを書いた。けれどもそれは片田舎にしる、兎に角西洋だつたからである。彼等は僕らの東洋には一刻も住んではゐられなかつたであらう。西洋はたとひヘブライ主義の洗禮を受けた後にもしろ、何か僕等の東洋と異つた血脈をもつてゐ

22) 田岡嶺雲の「ハインリッヒ・ハイネ」は明治27年2月から3月にかけて『日本人』に連載された。ここでの引用は相馬庸郎『柳田國男と文学』（洋々社1994）、p. 158による。

23) 森鷗外のハイネ受容の多面的であったことは、一條正雄が克明な分析を行なった。参照、「森鷗外のハイネ受容について」『岐阜大学教養部研究報告』第29号（1993）、pp. 115-138。

る。その最も著しい例は或はポルノグラフィイにあるかも知れない。彼等は肉感そのものさへ僕等と趣を異にしてゐる。

ポルノグラフィイの語が飛び出すのには驚かされるが、それがハイネの「流謫の神々」に加えて、それと一聯の評論とのつながりとみれば不思議ではない。

ハイネは藝術家であった。それゆえその文筆は藝術との関聯において理解することがもとめられる。その点では柳田國男は読み間違えたことになるが、そこには柳田國男なりの論理が通っており、それはこの小文で明らかになるだろう。ところで芥川龍之介が「流謫の神々」を藝術家ハイネの文藝評論として読んだことは、それが「ドイツ・ロマン主義運動」（と芥川が呼んだハイネの『ロマン派』第一巻）と重ね合わせられている事実が端的に示している。そもそも「文藝的な、余りに文藝的な」はハイネの『ロマン派』第一巻を日本において試みたと言ってもよいところがある。もっとも、筆者は近代文学の専門家ではないため詳しくないが、管見の限りでは、芥川はハイネを《詩人兼ジャアナリスト》と呼び、自身にも同じレッテルをかぶせていることまでは注意が向けられている<sup>24)</sup>。が、もう一步進んで、芥川がハイネの文藝評論を念頭に、あるいはそれに示唆を受けるか、勇気づけられるかして日本の文壇状況の概観と系統の解明へと進んだと見ると、話題の幅が大きいことや、日本文藝史にまたがる論述という要素をもつことも説明がつきそうである。むろん、よく言われるように、当初は《「話」らしい筋のない小説》をめぐる谷崎潤一郎との見解の応酬だったかもしれない。また《私小説・心境小説》がテーマというのも考えられる。が、次第に重点はハイネが行なったような文藝状況と歴史をさかのぼった整理へと進んでいったと見ても不自然ではないだろう。

同時代の文藝思潮であるロマン主義の西洋文藝における位置と特質を把握することをハイネは早くから課題としていた。それを本格的に実行したのはゲーテの死（1832年3月22日）に遭ったことによってであった。ゲーテはドイツ文藝における太陽であり、文壇は挙げて惑星群であった。もっともゲーテの生前にポピュラーだったのは初期の「ゲッツ・フォン・ベルリヒンゲン」と「若きウェルテルの悩み」の2作くらいで、作品の流布では他の何人もの作家に凌駕されていた。が、文藝界の中心であることは変わらなかった。第一線に立つ詩人・作家はゲーテの節目々々の諸作に強い関心を寄せていた。『ヴィルヘルム・マイスター』然り、『タウリス島のイフィゲーニエ』然り。『西東詩集』などは一般には知られないほどだったが、ハイネのような抒情表現に一擲乾坤を賭す気概で臨んでいた詩人には汲めども尽きぬ刺激であった。ハイネはゲーテをジュピターに譬えたほど

24) 北村倫子「芥川龍之介「文芸的な、余りに文芸的な」：論争史上における〈詩人兼ジャアナリスト〉の位置」『フェリス女学院大学日文学部紀要』第4号（1996年9月）、pp. 19-28.

である。その巨星が消えたことが、今後を見据えて一度文藝地図を作製して、現状と課題を確かめる必要性を深刻にさせたのである。そして同年末に筆をとり始め、一気に書き進めて翌年には第一巻がフランス語で刊行された。偶然か何かの符合か、『ロマン派』第一巻にペンを走らせていたハイネと、「文藝的な、餘りに文藝的な」を綴りながら没した芥川龍之介の両者は共に35歳であった。とまれ後者の最終章はこう綴られる。

ハイネはゲエテの詩の前に頭を垂れてゐる。が、圓滿具足したゲエテの僕等を行動に驅りやらないことに満腔の不平を洩らしてゐる。これは單にハイネの氣もちと手輕に見て通ることの出来るものではない。ハイネはこの「ドイツ・ロマン主義運動」の一節の中に藝術の母胎へ肉薄してゐる。あらゆる藝術は藝術的になるほど、僕等の情熱（實行的な）を静まらしてしまふ。この力の支配を受けたが最後、容易にマルスの子になることは出来ない。そこに安住出来るもの—純一無雜な藝術家たちは勿論、阿呆たちもやはり幸福である。しかしハイネは不幸にもかう云ふ寂光土を得られなかつた。

ハイネの文筆、殊に散文作品は同時代の政治と文化の化けの皮を剥ぐ批判と、それを諧謔をも含めて形象化する工夫であつた。その点では戦闘に違いなかつた。芥川龍之介はそれを同時代の日本の状況に重ね合わせた。

僕はプロレタリアの戦士諸君の藝術を武器に選んでゐるのに可也興味を持つて眺めてゐる。諸君はいつもこの武器を自由自在に使うであらう。（勿論ハイネの下男ほども揮ふことの出来ないものは例外である。）しかし又この武器はいつの間にか諸君を靜かに立たせるかも知れない。ハイネはこの武器に抑えられながら、しかもこの武器を揮つた一人である。ハイネの無言の呻吟は或はそこに潜んでゐたであらう。僕はこの武器の力を僕の全身に感じてゐる。従つて諸君のこの武器を揮ふのも人ごとのやうには眺めてゐない。就中僕の尊敬してゐる一人はかう云ふ藝術の去勢力を忘れずにこの武器を揮つて貰ひたいと思つてゐた。が、それは仕合せにも僕の期待通りになつたやうである。

他人は或はかう云ふことも一笑に附してしまふであらう。それは僕の覺悟の前である。僕の見る所は淺いかも知れない。よし又深くなかつたにしろ、十年前の經驗は一人の言葉の他人には容易にのみこまれないのを教えてゐる。いかし僕は兎も角も人並み努力をつづけながら、やつとこの藝術の去勢力の大きいことに氣づき出した。従つて唯これだけのことで僕にはやはり一大事である。文藝の極北はハイネの言つたやうに古代の石人と變りはない。たとひ微笑は含んでゐても、いつも唯冷然として靜か

である。

《僕の尊敬してゐる一人》については、今日では中野重治が定説となっているようである<sup>25)</sup>。また《藝術の去勢力》とは、その前に言われる《藝術は藝術的になるほど、僕等の情熱（實行的な）を静まらしてしまふ》有無を言わせぬ感銘の力を指す。《文藝の極北はハイネの言つたやうに古代の石人と變りはない》は、ハイネが、ゲーテの作品をルーヴル美術館のギリシア彫刻になぞらえたことを踏まえている。それに比べてハイネは自若とした立ち居ではいられない。芥川の言い方では藝術の武器を揮うしかない。これは『流謫の神々』を執筆した姿勢にもみとめられる。

なお感想を一つ付け加えるなら、芥川龍之介の『河童』には、ハイネの『流謫の神々』を参考にした可能性も考えられる。もっともこの作品こそ柳田國男とつながると民俗学系の人たちは言い、《何しろ河童の強敵にかわうそ 獺のゐるなどと云ふことは「水虎考略」の著者は勿論も、「山島民譚集」の著者柳田國男さんさえ知らずにゐたらしい新事實ですから》(第9章)を引き合いに出したりするが、それは河童という妖怪についての知識だけのことである。人間の通常の世界とは似て非なる場所があり、その住人やそこで物の考え方ということでは、ハイネの『流謫の神々』の方が型としては親近である。もとより、深山の溪谷を遡り、霧が晴れて別世界が現れるという書き出しなどを見ると、より多く『桃花源記』が重なっているのかも知れない。あるいは『雨月物語』の「白峯」も思い併せられる。さらに冥府へ降りる話なら、ウェルギリウス『アエネーイス』第6巻という古今絶比の古典がある。他ならぬフレイザーの『金枝篇』はそこに想を得た命名で、《誰か、かのターナー描く「金枝」を知らぬ者のあろうぞ……》と、忠臣蔵の大序そののけの芝居がかつた始まり方をする。

### c. たどりついた通俗性

言うまでもないことだが、古代ギリシア・ローマは西洋文藝における基本的な造形の材料であった。それを取り上げたからとて、それだけで特定の何かを語っているという単調は素材ではなかった。その時々でトポスは移り行き、そこに盛り込まれる思念は変化した。その観点から相対的に見ることもとめられる。

ハイネの『流謫の神々』における、ギリシアの神々がキリスト教に逐われて辺地に逼塞することになったという構図について言えば、ハイネはそこに愛惜や慷慨をこめてはおら

25) 参照、木村幸雄「中野重治と芥川龍之介：ハイネをめぐる」『大妻国文』第39号（2008年3月），pp. 125-142.；竹内栄美子「『マルスの子』へのまなざし—中野重治と芥川龍之介」（『国文学解釈と鑑賞別冊：芥川龍之介 その知的空間』（平成16〔2004〕年1月）所収。

ず、理論を唱導したのでもない。実は、ありふれた構図であった。その評論が書かれた1853年という年代を考えるだけでもよい。それより半世紀前なら独創の一角を占めたかもしれないが、19世紀半ばでは陳腐であった。逆に言えばポピュラーな図式であり、一般に分かりやすかった。問題はそれをどう活用し、何を盛り込んで文藝作品を組み立てるかという創作の次元だったのである。

### ハイネの文藝評論のテーマ

『ロマン派』第一部は1833年の刊行だが、ハイネは、それより10年以上早い1820年にはすでに骨格になる着想を得ていたと考えられる。23歳のハイネが綴った短い「ロマン主義」である<sup>26)</sup>。

古代、すなわちギリシア人やローマ人にとっては、感覚がなによりも重きをなしていた。ひとびとはたいてい、直接的な事物を具象的にみて生活していた。彼らの文学は、特に直接的なもの、客観的なものを讚美の目的とし、同時に手段としたのである。しかし近東でいっそう美しい、いっそうなごやかな光が輝きあがったとき、そして官能の陶醉以上のよいものが存在することをひとびとが予感しはじめたとき、つまりキリスト教のおびたしい幸福をもたらす理念、すなわち愛がひとびとの心を戦慄させはじめたとき、そのとき、人々は、このひそかなおののき、無限の悲しみと同時に無限の喜びを、言葉にし、詩にうたおうとした。こうした新しい感情を、古い言葉や古い形象であらわそうと試みても、もはやそれは不可能だった。いまや新しい言葉、新しい形象が考え出されねばならなかった。それは、まさに新しいさまざまな感情と内面的に融け合っていて、その感情をいつも心のなかに呼びおこし、いわば魔法で呼び出すことができるような言葉であり、形象でなければならなかった。そうして生まれたのがロマン文学なのだ。ロマン文学は、中世のもっとも美しい光の中で開花し、のちに戦争と信仰の嵐の冷たい風に吹かれ悲しくも凋落したが、近代になってふたたびドイツの大地から愛らしく芽をふいて、すばらしく美しい花を咲かせたのである。

古代ギリシア・ローマはその学問も文藝も西洋文化の永遠の指標だが、別けても人体を写す彫刻作品の完璧さは永遠の模範である。真に迫るあまり、情感の発露そのものでもある。彫刻だけでなく叙事詩のスタイルもそれを分かち持っていた。ハイネはそれを《唯物

26) ハイネ（著）井上正蔵（訳）「ロマン主義」(Die Romantik)『ハイネ（世界文学大系78）』（筑摩書房1964），pp. 241-242.



主義》と呼んだ。その意味するところは人間の肉体性であり官能であった。それは一面では肯定されるが、他面ではとめどない享樂となって矯正を必要とした。《唯心主義》のキリスト教が求められるには理由があったのだが、肉体に対する霊の優位は偽善にも変わるものであった。ハイネにあっては、ギリシア・ローマないしはさらに範囲を広げた異教の世界と、キリスト教とは、そうした重層した関係に立っている。たしかに目前のキリスト教は、偽善の度合いが強いものとして現れる<sup>27)</sup>。

ぼくが言う宗教は、その教条の第一に、一切の肉の永劫の罰をふくむあの宗教だ。肉を支配する主権を霊に与えるのみならず、霊を讃美するために肉を殺そうとする、あの宗教だ。僕が言う宗教は、その不自然な使命によって、まさしくこの世に罪と偽善をもたらした、あの宗教である。つまり肉の永劫の罰のために、何の罪もない官能のよろこびは罪悪となり、霊がいっさいであるという到底ありえないことから、どうしても偽善がつくりあげられてしまう、あの宗教だ。……

しかし古典古代は、キリスト教を必要とした。さもなくば、底なしの享樂と破滅が待っていたからである。

ペトロニウスやアプレイウスの書いたものを読めば、禁欲的な精神主義の有益性もわかるのだ。これらの本を、我々はキリスト教を是認する証拠書類とみなすことができる。ローマの世界では肉があまりにも破廉恥なものとなっていたから、禁欲のためにキリスト教の戒律がどうしても必要であった。\*トルマルキオの饗宴のあとでは、キリスト教のような断食療法が必要だったのだ。

\*ローマ時代の栄華をあからさまに書いた、ペトロニウスの『サチュリコン』の一章に出ている。(出典の翻訳では割注)

古代ギリシア・ローマとキリスト教の関係は、かく輻輳した脈絡において解される。のみならず、この二項関係は、キリスト教の推移のなかでも浮上する。

天才というものは、不自然なものをも輝かしいものにすることができる。……ことにイタリア人たちは、精神主義をかなり犠牲にして美につかえるすべを知っていた。そしてマドンナの数々の描写でみごとな美を示した、あの理想的境地に達することが

27) ハイネ (著) 井上正蔵 (訳) 「ロマン派」 (=『ロマン派』第一巻) (Die romantische Schule) 『ハイネ (世界文学大系 78)』(筑摩書房 1964), pp. 243-269, 引用は p. 246.

できた。カトリックの僧侶たちは、およそマドンナの場合ならばいつも、官能主義にいくらかの譲歩をした。汚れざる美と、さらに、母性愛と苦悩によっていっそう輝かしくなる美のシンボル、このマドンナの姿は、詩人や画家の手で祝福され、あらゆる感覚的魅力で飾られる特権をもっていた。……聖母マリアは、いわば、お客さんたち、わけても北方の蛮族を天上のほほえみで魅了し虜にってしまう、カトリック教会の「酒場の美女」だった。

あるいは宗教改革とプロテスタンティズムを幅広くとってカトリック教会の展開の諸相として見るという解し方もする。

世界史のうえでは、どんな出来事でも、他の出来事の直接そのままの連続であるというものはない。すべての出来事は、むしろ相互に規定しあう。ギリシア文明への愛着や、それを模倣しようという欲求がわれわれのあいだに広まったのは、けっしてビザンチン攻略後ヨーロッパへ移住したギリシャの学者たちのみ負っているのではない。同時代のプロテスタント精神が、藝術にも生活にも動きだしたのであった。……ティツィアンの絵に描かれたみごとな肉、そのことごとくはプロテスタント精神である。ティツィアンのヴィーナスの腰部は、ドイツの僧侶がヴィッテンベルクに教会の扉にはりつけた綱領よりも、もっと徹底したテーゼだった。……

ハイネがかかる考察を繰り広げていたことを芥川龍之介は知っていた。『ロマン派』第一巻の始めの数ページがそれなのである。『流謫の神々』では直接的には扱われていないはずなのに、西洋文化への違和感の《その最も著しい例は或はポルノグラフィイにあるかも知れない》と述べるのは、これを読み併せていたからだった。ハイネは、愛欲と霊的な愛をめぐる唯物と唯心、《直接的な事物を具象的に見る》古代の人々の率直さ、片や情欲を昇華するキリスト教の愛の不可避性とその教説の偽善性を分析した。そして西洋文藝の諸潮流と同時代の作家の手法を解きほぐした。それは自己の文藝の方法へのたゆみない模索であった。

そこから見ると、柳田國男・ハイネ・民俗学の組み合わせからの政治学系の批評家の理解は安易な類推でしかない<sup>28)</sup>。

『ドイツ古典哲学の本質』一冊をひもどくだけでも、ハイネがいかにキリスト教以

28) 橋川文三「柳田國男」『世界の知識人 (1) 20世紀を動かした人々』講談社 昭和39 [1964] 年、pp. 263-351, 引用箇所：p. 294.

前の民間信仰に対して、詩人のみに許される温かな共感をいただいていたかは明らかに感じとることができる。

中らずと雖も遠からずと見当をつけたのだろうが、こういう適当なコメントではハイネが安っぽい詩人になってしまいかねない。その創作がもっと方法的で思索的であったことは、芥川龍之介の読み方が教えている。

#### d.《異教の神々》とヨーロッパ文藝

古代ギリシア・ローマの神々は、ヨーロッパの藝術史を通してありふれた素材であった。美術においても聖書の諸場面と並んで、それは最もポピュラーな畫題の材料となってきた。とりわけ、ルネサンス期には古典古代の知識は一般化し、次のバロック時代には繪畫でも文藝でも古代ギリシア・ローマの神々や英雄の物語は人気を博した。当然にも事例を挙げれば切りがない。どの辺りまで遡るべきか思案に暮れるが、ともかく中世が近代へ交替した時期の世界文藝の一作を覗き、後は大股でここでのテーマに戻ろうと思う。

#### 『ウズ・ルジアダス』

目移りを抑えられないほど林立する記念碑群から、ひときわまばゆいルイス・デ・カモンイスの『ウズ・ルジアダス』を挙げよう。遅れて開花した中世叙事詩と解するか、ルネサンスに位置づけるか、あるいはバロックが先取りされていると見るか、三つの文藝潮流が交叉した大輪の花であった。作品のタイトルは古代ローマの属州ルシタニアに因み、要するにポルトガル人の意で、同国の人々の誇る世界史的な偉業、第二の建国神話とも言うべきヴァスコ・ダ・ガマのインド航路の開拓を描いている。その頂点の場面の一つがある。船団はモザンビークを後に順風を得て進むとみえたが、にわかに起きた天地が覆るばかりの大暴風雨の前に難破の危機に見舞われる。それは東洋に味方して偉業を妨げようとするバッカスの命の下、手下の風の精が暴れているのだった。その様子に天上から気づいた女神ヴィーナスは、侍女のニンフたちを地上へ送り出す。愛の妖精たちが荒くれ男の風の精らを甘い言葉と媚態で誘惑すると、男たちは力が抜け、やがて海は凧いでゆく。そして朝焼けの下、船員たちは、水平線の彼方にインドのカレクー（カリカット）を望み見る。

ちなみに、その時々々の当代の出来事をギリシア・ローマと二重写しにするのは、ヨーロッパ文化の基本的なトポスである。大航海時代の幕あけを告げるポルトガルとスペインの地球の裏側までの進出は、古代ギリシア人がエーゲ海に乗り出し、さらに地中海を制覇していった歴史とかさね合わせられた。西・葡いずれがギリシア人の再来かと問うのは、文藝だけのことではなかった。のみならず、はるか後の現代の20世紀に入っても、アーノルド・トインビーの『歴史の研究』の基底の構図がペロポネソス戦争のギリシア・モデ

ルであることはよく知られている。

### バロック演劇とヘンデルのオペラ・セリア

文藝では特に演劇がそうで、そこでは古代ギリシア・ローマの出来事として舞台を作るのが一つの型であった。ドイツ語圏について言えば、それを好んだ一人に、絶対君主で自ら劇作を手がけたブラウンシュヴァイク＝ヴォルフェンビュッテル大公アントーン・ウルリッヒ（1633-1714）がいる。『トラキアのオルフェウス』（1659年）、『アンドロメダ：エチオピアの処女王』（1659年）、『イフィゲーニア』（1661年）、『トロヤのパリスの審判』（1662年）等である。

次に、やはりもっと知られている話題に移ろう。今日のオペラの形態は、18世紀半ば頃からの《オペラ・ブッフア》の系統で、市民的で軽快な作りを特色とする。それ以前の対比的な類型名は《オペラ・セリア》で、神々や王侯貴族や英雄の事跡を素材とする。古典劇を貫く《落下の距離》の法則、つまり高位の者の地位の変動（基本は悲劇における没落）が観客にカタルシスを生むという理論が大筋では（従って喜劇の舞台設定としても）生きていた時期であった。その最後を飾る大きな存在がゲオルク・フリードリヒ・ヘンデル（1685-1759）である。大バッハが《音楽の父》であるのと対にしてヘンデルが《音楽の母》と称えられるのには40作を超えるその種類の作品があることが与っている。そこにはギリシア・ローマの出来事という組み立てが幾つもみられ、多くはイタリア人の台本作者と組んだ制作であった。『アグリッピナ』（1709年）、『テセオ（テセウス）』（1713年）、『クレタ島のアリアナ』（1728年）、『エジプトのジュリアス・シーザー』（1724年）、『デイダミア（デーイダメシア）』（1741年）等である。しかし古代ギリシア・ローマという設定かどうかはかなり自由であった。たとえば『タメルラーノ』（1724年）は、オスマン帝国のバヤジット1世が襲来したティムールの軍に敗れた1401年のアンカラの戦いを背景にしており、台本自体は1711年のもので、他の作曲家たちも手掛け、ヘンデルがそれに挑戦したのだった。翌年の『ロンバルディア王妃ロデリンダ』（1725年）と、上に挙げた『ジュリアス・シーザー』と併せてヘンデルの作曲活動が最も旺盛だった時期の三部作で、『タメルラーノ』は20日間で書き上げたとも言われている。

最後の、今日も演奏される『デイダミア（デーイダメシア）』はトロヤ戦争の英雄アキレウスが素材で、ギリシア神話のポピュラーなエピソードである。アキレウスは、トロヤ戦争にギリシアが勝利するのに無くてはならない役割を果たすが、それは非業の死にもなると言われていた。運命を回避するために母親の女神テティスはアキレウスをスキューロス島の王リュコメデースに預ける。美少年のアキレウスは女装で、王の娘たちと共に育てられるが、やがて王の娘デーイダメシアと愛し合うようになる。一方、アキレウスの参戦を必要とするギリシアの総大将アガメムノーンは、知恵者ユリシーズ（オデュッセウ

ス)などの使者をスキューロス島へ派遣する。ユリシーズは一計を案じて、リュコメーデース王の娘たちに衣装を贈り、そこに甲冑を混ぜる。武人の本性違わず、アキレウスは鎧を選んで男子であることを見破られて戦場へ赴く。なお舞台は、デーダメイアが恋人のピュラ（アキレウス）が狩獵から帰るのを待ちわびる場面から始まる。

### 『アテネの廃墟』

ハイネの『流刑の神々』ではギリシアの神々がキリスト教に逐われて辺地に逼塞しているが、類似の構図も早くから見ることができる。誰もが知る先例（あるいは誰もが知る大家のマイナーな一作）を挙げるなら、ベートーヴェン（1770-1827）が着手し、完成まで行かなかった『アテネの廃墟』がそうで、その小品の初演は1812年2月であった。智慧の女神ミネルヴァはソクラテスへの対抗心のあまりこの不世出の知恵者を見捨て、またそれがゼウスに罰せられて二千年の眠りに落ちた。目覚めた女神をマーキュリーがアテネへ連れてゆくと、そこはトルコに組み込まれてイスラームの支配下で廃墟と化していた。しかし僅かにミューズたち、すなわち文藝の女精たちは遠くハンガリーのペスト（ブダペスト）に逃れていた。その地の住民もミューズと共に新しい国土づくりに気持ちをもっていた。かくしてペストの都が建設された、という建都神話である。ペストのオペラ劇場のこけら落としのためにベートーヴェンに依頼されたのである。

台本を担当したのはアウグスト・(フォン)・コッツェブー（1761-1819）であった。いわゆるコッツェブー刺殺事件としてドイツ史に名前の轟いている存在である。作品の方は今ではほとんど読まれず、上演もされないが、生涯を通じて多産な劇作家であった。また一時期はロシアの領事を務めたこともあり、さらに後年は革命とリベラリズムに対して弾劾と揶揄を繰り返す保守的で筆まめなジャーナリストであった。そのため祖国統一とリベラリズムの熱狂的な信奉者であった大学生カール・ルートヴィヒ・ザントによってナイフで刺殺された。それがナポレオン以後のヨーロッパの国際関係の守護神メッテルニヒによる体制引き締めの中実となったのである。神聖同盟を構成するドイツ語圏の諸国・諸領邦の代表が招集されてカールスバート決議（1919年）に至り、体制批判派の一斉検挙と以後の監視の強化へと進んだ。そうした歴史の動きにからんだ人物として有名であるが、邦訳は未だかも知れない。作家としての再評価は近年のことであるが、その時代に中に置くと、最もポピュラーな劇作家であった。だからこそ興行の成否に神経をつかう一面を併せてもっていたベートーヴェンも組んだのだった。喜劇作品だけでも600作を超えるとされ、またその内87作品は、ヴァイマル宮廷劇場の監督であったゲーテが演出を担当した。今日から見ると、深みはないが、大衆演劇の幕開けの時代を劃する劇作家であった。

### e. 神話理解の振幅

ごく簡単にだが、時代思潮のなかで神話があった意味を問うてみたい。現在を掘り下げると異質な古層が息づいている、あるいは歴史を通じて衰微しつつも存在しつづけ時には異様に出現することもある、といった思念がたどった初期の様相である。

### 『オシアン』と『古謡拾遺』

その種の思念が非常な波及力をもった最初をたずねるなら『オシアン』<sup>29)</sup>の英語訳の出現と、トマス・パーシイ (1729-1811) の『古謡拾遺』(1765年)が記念碑的であろう。前者については、スコットランドの古語ゲール語の長編叙事詩と歌謡を発見したとして、ジェームズ・マクファーソン (1736-96) が英語に直したヴァージョンを発表したのが1762年であった。ほどなくヨーロッパ各国で翻訳がおこなわれ、時代は興奮に包まれた。ヨーハン・ゴットフリート・ヘルダー (1744-1803) の「オシアンと古代諸民族の歌謡に関する往復書簡からの抜粋」(1771年 手紙のスタイルでの論説)、略して「オシアン論」もそこで形づくられた。なお言い添えれば、民俗学の源流としてよくヘルダーの名前が挙げられるが、その中心的な書き物はこの「オシアン論」なのである。翻訳も早くから行なわれている<sup>30)</sup>。ゲーテ (1749-1832) は『ウェルテル』(1774年)に『オシアン』の一節をドイツ語に訳して挿入し、それによって熱情の跡をとどめた。同時に、当初から真贋の議論が起きた。偽書と見た一人は経験論哲学のデイヴィッド・ヒュームであった。その後、マクファーソンとは別系統の後世のオリジナルが発見され、今日では、まったく偽作ではないものの、古語のテキストと創作のないまぜとされている。そしてこのスタイルのもつ意味を重視したのは民俗学者ヘルマン・パウジンガーであった<sup>31)</sup>。

マクファーソンは、そのテキストを、3世紀のゲール語の盲目の吟遊詩人オシアンによる詩作と解説した。実際には、基本となる歌謡類は概してかなり後のものである。のみならずマクファーソンは、テキストを同時代の感性に合うように全面的に調整した。……これによって、古いモチーフに、マクファーソンを介して新しい感覚が吹き込まれたのである。あるいは逆に、情感あふれる抒情詩が、古いモチーフで磨かれたと言ってもよい。歌唱が絶えてないほどの感激を呼んだのは、古い伝説世界とモダンな情感主義とのかかる結合のゆえであった。

29) 邦訳として次を参照、中村徳三郎『オシアン：ケルト民族の古歌』(岩波文庫) 1971年。

30) ヘルデル (著) 中野康存 (訳)『民族詩論』櫻井書店 昭和20年 (所収)；ヘルダー (著) 若林光夫 (訳)『オシアン論』養徳社 昭和22年。

31) ヘルマン・パウジンガー (著) 河野 (訳)『口承文藝の理論』あるむ2021, pp. 4-5.

またオシアンと近似した反響を得た数作が他にもあり、特に意義大きいのがトマス・パーシイの『古謡拾遺』であった<sup>32)</sup>。

パーシイの刊本が現れるや、たちまち真贋をめぐる議論が燃え上がり、騒ぎは何十年も続いた。その事実がすでに、合金をもう一度分離する難しさを証していた。

かくして伝承に依拠しはするが、同時に時代に合うような調整がほどこされていることでは創作でもある、というスタイルが成り立った。バウジンガーによれば、この伝承と創作の分ち難いアマルガムは、正にアマルガムであるが故に時代のニーズに応えることになったのである。この問題は後に改めて立ち返るが、今、注目するのは、そうしたスタイルが一世を風靡したことである。と言うことは、そのスタイルが作られたときはオリジナルであったが、広まってゆくと時代思潮となったのだ。19世紀に入った頃は、すでにその段階になっていた。『オシアン』の波及にちなむ、よく知られた事例を幾つか挙げてもよい。ドミニク・アングル (1780-1867) の油彩「オシアンの夢」(1813年) は、この人気の畫題による第一の傑作で、他にも多くの畫家が手掛けている。音楽では、メンデルスゾーン (1809-47) がソナタ形式のオーケストラ作品「ヒブリディーズ諸島」を作曲した(1830年)。通称として「フィンガルの洞窟」が行なわれているのは、『オシアン』に謳われる英雄フィンガル王の名前を冠した海蝕洞に因む。マクファーソンの『オシアン』への熱狂が作り出した当時の新しい名勝であった。

今、これらを挙げるのは、この時期には、すでに『オシアン』はポピュラーな觀念になっていたことに注目したいからである。キリスト教以前の上古、そこでの北歐の英雄たちのいさおしが属目の光景と二重写しになっていた。それは新たな心理のあり方であると共に、たちまち一般化した。程なく、そういう見方をすること自体には新味はなく、その分かりやすい構図をどう活かすかが藝術家の課題となった。アングルもメンデルスゾーンもその課題に取り組んだのである。ハイネとなれば、さらに時代が進んだ地点に立っただけに、構図自体は陳腐になっていた。あるいは、むしろ陳腐だからこそ逆手にとることもできた。活用の幅は大きくなり、想像力を自在に羽ばたかせることができたが、制約もあった。陳腐な構図を如何にして陳腐なままにしておかないかという課題だったからである。その点では、それがポピュラーとなっていた事情をみておく必要がある。神話学の人気、さらに通俗化である。

32) 同上, pp. 5-6.

## ゲーテ

神話の世界の扱だけでなく、妖怪や魔物を登場させる文藝においても際立つのはゲーテである。ゲーテの『ファウスト』第一部における「ワルプルギスの夜」の場面は、魔物たちの集会についての今日のイメージの元になったと言っても過言ではない。聖女ヴァルブルガはそれまでは、どちらかと言えば地方的な崇敬にとどまっていた。今でも、聖女の病直しや除災の効能はあまり一般的ではない。少なくとも世界的ではない。筆者は十年余り前にアイヒシュテットの大学に滞在したとき、その尼僧院を訪ねた。町の真ん中の霊場で、そこで有名な霊水をいただいた。現代史との関わりでは、第一次世界大戦時に多数の出征兵士がもとめ、いつになく水は多く滴ったと言う。ヨーロッパ各国の民俗学から見て注目すべき100か所の巡礼地の開創説話と習俗を集めた『ヨーロッパの巡礼地』を訳したことがあり<sup>33)</sup>、しばし感慨にふけたものである。が、『ワルプルギスの夜』の方は世界的になっており、極端なところではアメリカの新興宗教《悪魔教会》にまで至っている。

これだけでなく、ヴァンパイア伝説が一般化したのもゲーテの作品に由来する。あるいはゲーテとバイロンと言ってもよい。またシューベルトの作曲による「魔王」も有名である。ゲーテがそれを作るまでは《Erlkönig》の《Elf, Elfen》という北欧語はドイツではほとんど誰も知らなかったと言われている。かくて夜の嵐には魔王が疾駆する様が重ねられるようになった。ちなみに冬季を通じて、あるいはその特定の時期（冬至・四旬節の特にファスナハトなど）の夜の嵐と風音は、魔物が馬を駆り勢子や犬を連れて狩をしているとの伝説、すなわち魔物の狩獵（Wilde Jagd 英 Wild Hunt）が有名だが、今日ほどポピュラーになるには19世紀の民俗学の知識が民間に逆流した面がある。そのすべてではないが、ゲーテはその趨勢の起点に立つ一人で、やがてそこから距離を置くようになった。『ファウスト第二部』の「古典的ワルプルギスの夜」はギリシア神話の世界の文藝化という西洋文藝の王道にあらためて取り組んだ一つであった。

## ヴルピウス『神話学手帖』

クリスティアン・アウグスト・ヴルピウス（1762-1827）と言ってもピンと来ないかもしれない。が、ドイツ文化では二つの点で知られており、それを出せば日本でも思いあたる人は少なくないだろう。一つは、ゲーテの妻クリスティアーネの兄、したがってゲーテの義兄弟だったことである。ゲーテの妻は元は造花工場の女工であったことから教養とは無縁な家庭の出のイメージがあるが、必ずしもそうではなく、当時は女子教育の考え方がほとんどなかったのである。片や兄の方はギムナジウムを終えてイエナ大学で法学を学ん

33) ルードルフ・クリス／レンス・レッテンベック（著）河野（訳）『ヨーロッパの巡礼地』文楯堂 2004、アイヒシュテットは pp. 64-68.



だ。そしてヴァイマル大公国の図書館の司書となり、そこでゲーテと付き合いをもったようである（少年期にゲーテの演劇作品に配役を得たことがあったとも言われる）。司書、後には上級司書となるが、比較的グレイドの高い職位で、雑務に追われる立場ではなく、文筆の時間にも恵まれた。二つ目はその文筆で、『盗賊頭リナルド・リナルディーニ』（1799年3巻本で刊行）の作者なのである。日本では情報不足のきらいがあるが、少年向けの冒険小説の走り、今も愛読され、イラスト入りが幾種類も刊行されている。フリードリヒ・シラーの戯曲『群盗』（1782年初演）の数多く現れた焼き直しの一つでもあるが、散文で綴り、少年向きと割り切ったことで新しい領域を切り開くことになった。二流の器用な文士という評価がついてまわるのも、ある意味では当たっている。ヴィーラントの『オーペロン』と類似の題名で通俗作品を手がけ、モーツァルトの『魔笛』の成功を見てシカネーダーの台本を勝手に作り直した。フランス革命に関するエッセイや現代史話も執筆した。オペレッタもレパートリーで、その一つに（メルヒェンとタイトルが近似する）『赤ずきん』（1792年）があり、刊行前の台本に1788年にカール・ディッター・フォン・ディッターズドルフ（1739-99）が曲を付けた。ディッターズドルフは、これまた当時の早熟・速筆・多産な作曲家の一人で、今日では、特に（ディヴェルティメント風の）コントラバス協奏曲が（これを主楽器とする秀作は貴重であり）演奏される。

かく、何でもこなす物書きであったが、死の前年に刊行したのが『ドイツ及び親近・近隣ならびに北方諸民族の神話学のハンドブック』（ここでは『神話学手帖』と訳す）であった<sup>34</sup>。ヤーコプ・グリムの『ドイツ神話学』（1835年）に先立つこと10年である。これに注目したのは、流行に敏感で、一般のニーズをつかむのに長けていた文筆家が神話学を手がけたからである。たしかに大公府の図書館を自由に使うことができ、学術的な訓練も欠けてはおらず、学術書と言ってもよい体裁である。しかしこの一作を除けば普段から神話研究に研鑽を積んでいたわけではなく、そのテーマを選んだこと自体は時流を読んだのだった。10年後、ヤーコプ・グリムが『ドイツ神話学』を世に問うたのには、二流の文人たちが神話学に進出しているのに対して本格的な学問を示したところがあった。そこではヴルピウスは無視されたが、まずは門外漢が二次文献を基にした手引書だからであった。事実、神話に関係する原資料や古文献を直接使ってはならず、当時の代表的な神話学者の仕事をやさしく解説したもので、長文の総論と項目を立てた事典の部から成る。

興味深いのはそこで依拠された先行研究である。100種類ほどの二次文献であるが、基本になったものを挙げてみる。まずはデンマークのラスムス・ニエルプ（1759-1829）の

34) Christian August Vulpius, *Handwörterbuch der Mythologie der deutschen, verwandten, benachbarten und nordischen Völker*. Leipzig 1826.

『スカンディナヴィア神話の事典』(1816年)<sup>35)</sup>で、著者はコペンハーゲン大学教授としてデンマーク・北欧史を担当し、北欧神話事典を編んだ学究である。次いでフリードリヒ・ダーヴィト・グレーター(1768-1830)が自ら編んだ専門誌『ブラグール』(1796-1800)に発表した北欧関係の論考である<sup>36)</sup>。このグレーターはドイツ語圏におけるスカンディナヴィア文献学の定礎者で、また民謡研究でも里程標的な位置にあり、ウルムのギムナジウムの校長であった。注目すべきは歴史学者のフランツ・ヨーゼフ・モネ(1796-1871)の『北欧における異教の歴史』(1822年)<sup>37)</sup>であろう。モネはハイデルベルク大学の文献学の教授からベルギーのルーヴァン大学の政治学の教授に移ってまもなく1830年のフランスの七月革命に同調したりベラリストとして職を追われ、一時期は製糖会社の運営に携わり、また後年はヨーロッパ中世史の基本的な資料集(MGH)の推進者の一人であった。ゲルマニスティクや民俗学との関係では民衆劇研究の定礎者で(『古ドイツの演劇』1841年)、民衆劇を古ゲルマンなどの伝統に帰せしめるのではなく、教会文化の脈絡に重点を置いたことによって今日の定説の起点に立っている。他には、クリスティアン・ルードルフ・ラインホルト(1739-91)の神話学の入門書『古ドイツの神々の神話学』(1791年)<sup>38)</sup>がヴルピウスではよく使われるが、このラインホルトは、本来、自然科学者で、神話関係はやはり一次文献によるのではなく一般向けの概説書であった。またフリードリヒ・ヨーハン・シェラーの『ヴェンド人ならびに他のドイツ系諸民族の神話』(1804年)も活用される<sup>39)</sup>。シェラーは経歴がはっきりしないが、グレーターの影響を受けて特に西スラヴ系のドイツのマイノリティの神話の研究に進んだようである。

以上は名前を挙げただけで、またスラヴ系の諸民族に関する文献は省いたが、これだけを見ても、大よその傾向は見えてくる。なお今挙げた人々の神話学の刊本は現在は主要なものはほとんど復刊されており、18世紀末から19世紀初めの学界事情を今に知らしめる。一口に言えば、神話学の隆盛である。

と共に奇異な感じがするのは、この時期のギリシアとオリエントの神話研究では中心的存在の一人であったフリードリヒ・クロイツァー(1771-1858)をヴルピウスがまったく参照しなかったことである。クロイツァーは人生歴では、『ロマン派のサッフオー』と称えられた女流詩人カロリーネ・フォン・ギュンデローデ(1780-1806)に激しく思慕され、し

35) Rasmus Nyerup, *Wörterbuch der skandinavischen Mythologie. A.d.Dänisch. von Sander.* Kopenhagen 1816.

36) Friedrich David Gräter, *Nordische Blumen.* Leipzig 1789.; Ders. *Bragur. Literarisches Magazin der deutschen und nordischen Vorzeit.* 1-3.Th. Leipzig 1791-94.; Ders., *Braga und Hermode.* 1-3. Th. Leipzig 1796-1800.

37) Franz Joseph Mone, *Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa.* Leipzig u. Darmstadt 1822.

38) Christian Ludolph Reinhold, *Beitrag einer Myhtologie der alten teutschen Götter.* Münster 1791.

39) Friedrich Johann Scheller, *Mythologie der Wendischen und anderer deutschen Völker.* Neuburg 1804.; なお十数年後に研究対象を拡大した次の主著が刊行された。*Mythologie der nordischen und andern teutschen Völker.* 1816.

かし妻を選んだ絶縁の手紙によって閨秀詩人を自殺に追いやることになったドイツ文藝史上の事件で知られる。研究者としてはハイデルベルク大学教授としてギリシア研究を文献学から考古学へと発展させた。研究方向では神話のシンボルの解釈の開拓者で、その影響にはプラスの面とマイナスの面がある。なお通俗的な『神話学手帖』からクロイツァーが省かれていた事実は、神話の知識をめぐって起きていた重点の変動をうかがわせる。散々使い古されたギリシア・ローマ神話に対して北欧神話が新鮮味を以て歓迎され、しかもそれまた通俗化へと向かっている事態である。北欧神話やゲルマン神話がドイツではたいていの者が知っているまでにポピュラー化していったのは、時代的にはこの辺りからからであった。

### 『グリム・メルヒェン』と『ドイツ神話学』

最初の記念碑ないしは記念碑群がマクファーソンの『オシアン』とパーシイの『古謡拾遺』であるとすれば、その軌道が進んだ先に現れた最大の記念碑はグリム兄弟の営為であった。とりわけ兄弟の『子供と家庭のためのメルヒェン集』（KHM 初版は1812年）とヤーコプ・グリムの『ドイツ神話学』（1835年）である。前者については、『オシアン』とパーシイの『古謡拾遺』の場合と同じく古いテキストと当代の情感との分ち難いアマルガムであることを、ヘルマン・パウジンガーが指摘した。すなわち伝承であると共に、グリム兄弟の特に弟ヴィルヘルムが中心になって編み出した表現のスタイルであった<sup>40)</sup>。なお付言すれば、パウジンガーの体系的な口承文藝研究が『オシアン』から始まるのは、ヘルダーが（やがて民俗学の源流となる）理論を託した素材であったからだけでなく、このアマルガムの意味を重く見たからであった。『オシアン』とKHMを相似形と見たのは独創的な学術的知見で、それはパウジンガーの民俗学の構想にも直結するのである。

『ドイツ神話学』の記述の特徴については後に別の角度から取り上げるが、ここではヤーコプ・グリムの観点が、第二の記念碑らしい見解を盛り込んでいることに注目しておきたい<sup>41)</sup>。

キリスト教徒たちは、彼らの先人たちが持っていた神々への信仰をたちまち放棄したのでも、完全に捨てたのでもなかった。従って、異教の神々は、一挙に彼らの記憶

40) 参照、パウジンガー『口承文藝の理論』（前掲注31）、pp. 15-29（第1章2節「グリム兄弟における『自然のうたごころ』」、及びpp. 202-222（第3章2節）特にp. 212.

41) 参照、Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*. Bd. II. S. 765f. 何度も復刻されているが、同じ版に依拠しているため、頁の指示によって検索は容易である。；なおこの一節に説明、また柳田國男と同時代のドイツ民俗学とのすれ違いについては次の拙論を参照、「外から見た日本の民俗学」（初出1994）後に『フォークロリズムから見た今日の民俗学』（創土社2012）に収録。

から消えてしまったわけではない。それらは、一部の頑なな人々の前、場所を変え、しかも後退した場所で姿を現した。それらは、信頼されるような性格や親しみやすい特徴を失い、黒い怖ろしい力へと変貌し、またそのようにして、ある種の影響力を永く保持することになった。

事実、この一節は、やがて綱領的な意義をもつことになった。しかしこれと重なるような思念は、すでにグリム以前にできていたのである。ポピュラーになっていたと言ってもよい。ヤーコプ・グリムの『ドイツ神話学』が説くところの世界（少なくともその印象）は、すでにヴルピウスなどの通俗作家が宣伝しているのと大差がないと言ってもよかった。したがってヤーコプ・グリムのその研究が一般に歓迎される素地はできていた。そこへヤーコプ・グリムは、誰をも凌駕する言語学的研究を以て臨んだ。一般は、ポピュラーなものの見方が学問的に裏付けられたことに喜んだのである。そしてますます弾みがついた。すなわち神話学系の民俗学の時代が本格化したのである<sup>42)</sup>。

ところで上の引用文では、上古の（従ってキリスト教以前の）神々が形を変えてその後も出没したというように読める。しかしヤーコプ・グリムの記述の実際は、神々のあれこれの振る舞い、その手練手管、時には色恋沙汰を追ったものではない。神々の呼び名などを数十種類の言語において比較し、語源を尋ねるといふ言語学的な地道な作業がほとんどである。神々の振る舞い方は語彙にその意味が含まれている限りである。その点では文藝的な研究ではない。そのためギリシア神話が翻訳されて親しまれるのと同じような翻訳紹介にはならないのである。またそれによってヤーコプ・グリムは期せずして次の段階へ移っていた。つまり文藝的な神々の物語ではなく、根源的な要素の抽出、ないしは要素を突きとめるというものであった。水、曙、清浄、復讐、といった要素である。KHMの初版ではまだそれほど強くなかった側面であるが、『ドイツ神話学』において元素還元思考が優勢になり、これが以後のドイツ民俗学の方向に強く影響した。逆に言えば、人格神の物語としての神話研究から決別する本質的な契機であった。1860年代70年代のヴィルヘルム・マンハルトの民俗学調査、特に1865年の《穀霊》をめぐる大規模なアンケート、また文献学における最大の成果である『森と畑の信奉』（2巻1870/1872年）もその延長線上に位置づけられる。

42) この潮流の功罪については次の学史を参照、インゲボルク・ヴェーバー＝ケラーマン（他・著作）河野（訳）『ヨーロッパ・エスノロジーの形成／ドイツ民俗学史』（文叢堂2011）第1章4節「上古学と神話学派」（p. 52-63）。

## f. 疑義

以上のスケッチが大掛かりか、簡単に過ぎるか、言わずもがなか、幾らかは新知見かともかく、こういう流れを傍らに置いて、柳田國男のハイネ解釈を見るとどうなるだろう。筆者が奇妙に思うのは、柳田國男は神話を問題にしたのだが、そうであればどうして神話学の専門書にあたらなかったのかという点である。その時期なら神話学（少なくとも19世紀の神話学）はすでにサイクルを終えており、鳥瞰することは可能であった。わざわざハイネの文藝書から神話や神話の登場者の運命を読み取るという間接的なことをせずともすんだはずである。事実、間接的であるだけに無理を押ししている。ハイネが『流謫の神々』を書いた1853年の時点では、人格神の振る舞いを云々するのは学術ではなく、よしんば学術としても通俗神話学の次元になっていた。もとよりハイネは学問として『流謫の神々』を書いたのではない。通俗神話学の流行を逆手にとって、文藝作品の趣向をさぐったのである。《ハインリッヒ・ハイネの諸神流竄記などは……其中には今日大に発達すべかりし学問の芽生を見せて居る》と柳田國男は言うのだが、芽生えも何もなく、すでにサイクルが終わり、結果も出ていることに気づかなかっただけである。

しかしその見落としが起きたのは、今から100年前、柳田國男の自己形成期まで遡ると、さらに古く120年か130年前のことであった。まだ民俗学は日本には知られておらず、何をどう読めば民俗学になるのかも不透明という中での手探りであった。と共に、柳田國男はハイネの文章の学問そのものではないことを感じとっていた。先の引用文(p.64)で(β)の記号を付けた段落は、《嘘<sup>うそ</sup>》の効用を論じている。正直の反対の悪に分類される話し方の手管である。それを続けて述べていることに徴すると、ハイネの文章がフィクションに重点を置いたものであることを理解していたのである。ただ(α)のような民俗学の理論とも言えるような考え方もあったことも否めない。そうした文章なのだが、本当の問題は、柳田國男の後継者たちが(β)を捨象して(α)ばかりを重んじ、それを柳田國男の教説として宣伝してきたことにある。それが、詰まるところ、居心地がよくあるための選択であったと考えられる。柳田國男の試行錯誤は状況に照らして理解でき、苦心の程に思いを馳せるのにやぶさかでない。その主観の勝った前のめりが示すのは、泰然かつ高踏な居住まいの奥で問題意識が急迫していたことである。が、時は移り、やがて後継者の代になるや分野を覆う急迫はよほど薄れていたはずだが、せつかくの余裕も見直しには活かせられなかった。奠を厚くする姿勢は分からないではないが、それまた権威を固める実利と表裏一体であった。検証を欠いたまま通念ができていったのは必然だったのである。ハイネにちなんで小沢俊夫がいみじくも記すように、《柳田によって先導された日本民俗学は、そのとき柳田が感じとった問題を日本の庶民文化のなかにさぐる仕事をそれ以来営々とつづけてきている》(D) ということでは、日本民俗学の基本にも関わることになる。小沢は肯定的に述べているが、むしろ否定的にそう言う他ないのである。

これを言うのは、柳田國男を擁護しているのではない。信奉者は日本中に充ち満ちており、下手な忠義立ては曲解の元であろう。しかし非難しているのでもない。要は、柳田國男を相対化して見ることも大事ではないか、という平凡な感想に発している。そもそも一世紀前のドラマであり、遠見なればこそその平静な観察があるべきだろう。とまれ、今回の小文だが、テーマとして掲げた設問との取り組みではあるものの、なお結論には至っていない。そこへ向かう途次の数泊である。少々長めになったが（あるいはさらに頁を増やしてヴルピウスやシェラーなど通俗的な数人とヤコブ・グリムの神話学を具体的に対比すべきだったとの憾みもあるが）、これを挟んだことにより逆に結論は短く済ますことができるだろう。

(続く)