國學院大學学術情報リポジトリ

日本色話大成序説：研究史の整理から

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 飯倉, 義之, Ikura, Yoshiyuki メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000407

日本色話大成序説
―研究史の整理から―

飯倉義之

一、「語られざる昔話」としての「色話（艶笑譚）」

語られることのなかった、一群の昔話がある。ひとびとの間で伝承され、声にされてこなかったという意味ではない。むしろその昔話たちは、共同体において積極的に語られ、その語りは多くの聞き手を楽しませ、笑わせてきた。「語られることのなかった」というのは、昔話研究の研究史上において触れられることなく、昔話研究者たちが考察することを避けてきたという意味である。それは「色話」、もしくは「艶笑譚」としてくくられる昔話の領域である。民俗学関連の事典において色話（艶笑譚）を立項しているのは、『日本昔話事典』（弘文堂、一九七七［一九九四］）と『日本民俗大事典』上・下（吉川弘文館、一九九九・二〇〇〇）だ。『日本昔話事典』の「色話」の項目における説明を、実例を略して簡潔に整理してみよう。

昔話のうち好色的色彩を持った笑話の総称。大話、大口話、だらず話、下の話などと称せられている話で、多くは愚人譚に属する話である。また、昔話でないものでも、好色的な話一般を称する場合がある。たとえば、ヨバイの体

験談なども、それとされている。……（中略）……色話が話されるのは若衆宿、村の寄り合い、講、籠り、酒席など、青年や大人が多く集まる場合である。……（中略）……話の内容は、たいそうあからさまなものもあるが、それらは決して陰湿なものではなく、むしろおおらかなものであった。……（中略）……色話を伝播する者には、博労、屋根吹、大工、行商など、村々を渡り歩く人々が大きくかかわっていたようである。[1]

『日本民俗大事典』における説明も大きな差はない。[2] 色話（艶笑譚）を端的に言えば、性器や性交、性欲、性的関係等に関することを主題とする「笑話」である。セックスに関する生々しい笑いを主題とする笑話なのだ。当然、これらの話題は年少の児童にはその面白さが理解されない。第二次性徴を迎え、心身ともに成人への道程をたどり出すころになり、やっと理解できる笑話であるといえる。事典の項目でも触れられているように、色話（艶笑譚）は主に成人男性のみが集まり、さまざまな話をしあう機会に話題にされ、伝承されてきた。論者は新潟県鹿瀬町（現・阿賀町）の話者より色話（艶笑譚）をお聴きする機会があった。その話者の方は早くにお父上を亡くされ、中学生で一家の代表として村の寄り合いに顔を出さざるを得なかった。その寄り合いの席のあとの宴会で、面白半分の大人に聴かされたのだということだった。

またこうした話は、各地を渡り歩く「世間師」と称される職業人の男性により持ち運ばれていた形跡がうかがえる。武田正は「山形県白鷹町の語り手である工藤六兵衛翁の記憶によれば、「短いもの」や「艶笑譚」を瞽女が残して行ったものだという」[3] と記している。他にも『大仙北麓の昔話』には、山根房一氏の経験として、牛を売り買いする博労から「ダラズ話」を多く聴いたことを記録している。

「ダラズ」とは、バカ、あほう、ということで、「ダラズ話」の真骨頂は色話で、房一翁の言う「わが話」に類する経験譚であったことが想像される。それは話し好きといわれるおとなたちに共通する話し方であったらしく、同じ別宮［論者注・集落名］の山根照寿の思い出にも、父が、よそで聞いてきた話に尾鰭をつけて「佐治谷話［論者注・鳥取県佐治村（現・鳥取県鳥取市佐治村）を舞台として話される「愚か村話」］」として話してきかせたとする。総じていえば、男たちは、「ダラズ話」の洗礼を受けるのが常であった。[4]

色話（艶笑譚）は、村落共同体の男性が浴びる、先輩からの大人への洗礼でもあったといえる。そうして「わが話」とは、話者自身が「こんな目にあった、あんなこともあった、と、体験談の形で話をした」[3]というものであった。色話（艶笑譚）は、フィクションの昔話とノンフィクションの体験談＝世間話のあわいにある、男性中心の説話であったといえるだろう。

この「色話（艶笑譚）」は、口承文芸研究史上、もしくは民俗学の研究史上、「そういう領域がかなり広範に存在する」とは認識されていたけれども、資料の整理や理論化がなされてこなかった領域であった。

もちろん、性に関する領域そのものがイロモノ、キワモノとして扱われ、まともな研究対象とはみなされてこなかったことは想像に難くない。さらに性に関する領域が人文科学の重要な論点であると認められて以後も、性に関する領域を対象とすることはデリケートな問題を包括しており、特に大学等において研究や講義の対象とすることは、セクシャル・ハラスメントの観点からも慎重に扱わざるを得ない領域であると考えられてきたことは確かである。事実、私も講義の中で学生に色話（艶笑譚）という笑話のジャンルがあることは説明するが、その「詳細」を語ることは控え／避けるふるまいを選択している。

色話（艶笑譚）は、その笑話としての伝承のありようや口承文芸研究における位置づけ以前に、学術研究において公に取り上げ、議論することがなんとなく気恥ずかしく憚られるものとして、認知はされていたが放置されていた領域だといえる。そうして及び腰になっている間に生活のうちに活きて伝えてきたような〈話の場〉そのものが解体し、記録することが難しくなってしまった。

こうしたことを前提として、色話（艶笑譚）の研究はいかにして今日の「出遅れた」状況となったか、またそのような状況下でどのような研究の蓄積がなされてきたのかを以下整理し、その研究の道筋を模索していきたい。本稿においては「何が色話（艶笑譚）か／どこまでを色話（艶笑譚）と分類するか」という話型分類的な議論はとりあえず保留として、「先行研究の論者たちが色話（艶笑譚）と規定してきた領域」をそのまま受け取って、色話（艶笑譚）へのアプローチの学問史を整理する所から始めたい。

二、大正から昭和初期　柳田國男の性愛忌避説と「結構なご趣味ですね」

日本民俗学における性信仰・性民俗・性生活分野の研究の手薄さが批判されるとき、これまで多く指摘されてきたのが、柳田國男（一八七五～一九六二）の性愛忌避説である。そうした分野について、日本民俗学の確立者である柳田が個人的な倫理観から忌避したため、日本民俗学は性愛分野の研究に着手できなかったとする説である。

こうした言説は特に一九八〇年代半ばから一九九〇年代にかけて流行した、国民国家論やオリエンタリズム批判の立場からの「国家主義者・柳田」批判[6]において「柳田の欺瞞と隠蔽」の具体例として言及された。そうした批判は、柳田の影響を強く受けた後継者たちが柳田とその著作をあまりにも一面的に――批判者の言を使えば、教祖のお言葉と教典的に――読むことによって、かえって民俗学という学の可能性を損なっているという問題意識からのものでもあった。一九八〇年半ばから九〇年半ばのこうした批判を整理すると「性に関する領域の研究を、柳田は自身の倫理観＝好悪の情だけで判断して切り捨てた。そのような判断体系の現行の民俗学は問題がある」という主張とまとめうる。

当時のこうした批判の老重鎮となり、かつ戦前に若き民俗学徒として柳田に異を唱え、理論をもって論戦を試みた論客がいた。赤松啓介（本名・栗山一夫、一九〇九―～二〇〇〇）である。赤松は兵庫県下里村（現・加西市）出身。若くしてほぼ独学で民俗学に注目、調査研究を精力的に行いそれを理論化しようとした、稀有な在野の研究者である。早くに柳田の民俗学への批判を『民俗学』（三笠書房、一九三八）にまとめている。

赤松はこれ以前より共産主義に接近し、治安維持法での検挙・収監歴があった。戦後もマルクス主義的歴史観に立脚し、階級闘争史観の視座と自身の生活体験による他者には聞き得ない、生活のうちでつながった相手からの聞き書きという濃密な関係性を背景とする見聞の記録をもとに立論する研究手法で、柳田の「常民の民俗学」を批判する「非常民の民俗学」の重要性を喧伝した。「牢屋に入ったこともない奴に民俗はわからん」と豪語した赤松は、一九八〇年半ばから一九九〇年半ばの柳田批判のムーブメントにおいて、「戦前の反・柳田民俗学」の旗手として再発見され、あえていえば過剰に評価された[7]。評価をいったん保留して論を進めると、赤松が述べる「柳田の性愛忌避説」

は同時期の柳田批判者に「貴重な証言」として多数引用された代表的な言説といえる。赤松の言を引いてみよう。

日本民俗学の泰斗といわれ、「郷土研究」や「婚姻の話」を著している柳田國男は、僕の郷里から目と鼻の先の出身で、子供のころから夜這いがおおっぴらに行われているのを見聞きしながら育ったはずだが、彼の後継者同様に、その現実に触れようとしなかった。彼らはこの国の民俗学の主流を形成してきたが、かつてはムラでは普通であった性習俗を、民俗資料として採取することを拒否しただけでなく、それらの性習俗を淫風陋習であるとする側に間接的かもしれないが協力したといえよう。そればかりか、故意に古い宗教思想の残存などとして歪め、正確な資料としての価値を奪った。そのために、戦前はもとより、戦後もその影響が根強く残り、一夫一婦制、処女・童貞を崇拝する純潔・清純主義というみせかけの理念に日本人は振り回されることになる。

自分たちの倫理観や、政治思想に反するものの存在を否定するなら、そうした現実を抹殺するしかない。農政官僚だった柳田が夜這いをはじめとする性習俗を無視したのも、彼の倫理観、政治思想がその実在を欲しなかったからであろう。[8]

この論理を整理しよう。柳田は性愛の「現実を抹殺」し「性習俗を、民俗資料として採取することを拒否」し、「淫風陋習」「古い宗教思想の残存」として歪め、「純潔・清純主義というみせかけの理念」＝「自分たちの倫理観や、政治思想」に無理やり合わせて体裁を整えたのである……となる。たしかに柳田は性愛民俗、性風俗、性信仰への言及を周到に回避している。しかしその「現実を抹殺」を、「自分たちの倫理観や、政治思想」から成していったなどということは、あまりにも短絡で一面的すぎる読解と言わざるを得ない。柳田の著作を注意深く読めば、柳田は周到にそうした性愛に関する民俗・風俗を直接に言及せぬよう回避しているけれども、決して「無かったこと」にしようとしているとは思われないのである。柳田の口承文芸研究にとって重要な著作である『口承文芸史考』（一九四七）における色話（艶笑譚）への言及に注目してみる。

オオバナシという名前は土地によって、婦人と同席しては聴かれぬような、話ばかりを意味している処がある。感

覚のいくぶん租笨なる人々の間で、必ず聴衆を哄笑せしめんことを期すれば、勢い下がかったみだりがましい話になるのはやむをえぬので、そういうやや狭い解釈に陥っていても、本来は別の語ではないのである。東北地方で「へやの起こり」などとしゃれている屁ひり嫁の話は、由緒のもっとも古い竹伐爺や黄金の瓜の話などに連絡を持っており、それ自身まだ完形説話に属すべきものさえあるのだが、興味を放屁の一点に集中する段になると、末にはとんでもない形にまで発展してくるのである。あるいは、むしろ聴き手の群の好みが、迎えてそういう方向につれて行ったとみることができるかもしれない。[9]

「婦人と同席しては聴かれぬような」「下がかったみだりがましい話」「末にはとんでもない形」など、色話（艶笑譚）の詳細に触れることを回避した抑えた筆致ではあるものの、色話（艶笑譚）が存在することそのものを「抹殺」しているわけではないことが確認できる。柳田が、こうした話を〈座頭などの半職業的な語り手による、聴衆の受けを狙った下がかった改作〉と見て、それらの採集は避け、もっと整った形の「完形昔話」の採集に尽力するべきであると指導したことは確かであるし、性的な祭礼や信仰、習俗に対してあえて触れないようにしているという消極的な姿勢もまた、見受けることができる。しかし柳田が性に関する民俗事象の存在そのものの「実在を欲しなかった」がために「現実を抹殺」したという見方は、うがちすぎといえるだろう。

こうした柳田の性民俗・性信仰への言及の忌避に関して、岩本通弥は民俗学確立当時の世相による複雑な事情があってのことだと指摘する。[10] 岩本はまず自身の研究領域を説明するのに、韓国においては「風俗」を研究していると伝えれば民間信仰・民間説話・農山村のかつての生活を研究していると伝わるのに対し、現代日本では「しかし、この「風俗を研究しています」という言い方は、日本においてはまかり間違っても使えないのは言うまでもない」[11]と記している。

今後「風俗」が指し示す内容が変化する可能性を考えて補足しておくと、昭和末期以降二〇一〇年代の現在に至るまで「風俗」という語は、一九八四年に大幅改定された「風俗営業等の規制及び業務の適正化等に関する法律」において定義され管轄される、主に男性に向けて性的なサービスを提供する業種の総称を指す語としての意味が支配的になり、「人々が当たり前として生きてきた暮らしぶり」という学術的な意味を駆逐した。

この「風俗」の語の受容と同様の事態が、柳田が民俗学を確立する時期に「民俗」の語にもまとわりついていたと岩本は指摘する。少し長いが岩本の説明を引用する。

今日、八〇代以上の民俗学者から伺うと、戦前には民俗学と自己紹介すると、人々の反応は「結構なご趣味ですね」というのが常だったという。この人々の「結構な」に含まれたニュアンスは何なのか。……（中略）……今日の学史には登場しない、大正末期から昭和初年の「民俗学」の刊行物を実見してみると、一つの傾向があったことがわかる。中山太郎に『売笑三千年史』（昭和二年）、『愛欲三千年史』（同一〇年）といった著作があるのは知られているが、『日本民俗志』（大正一五年）や『土俗私考』（同年）と題されたものも、内容は性に関する事象で埋め尽くされている。昭和二年刊行の『日本民俗叢書』全一〇巻には、遊里的文化を扱う笹川種郎『江戸情緒』のほか、上林豊明『かくれさと雑考』があるが、後者も扉を開くと副題は「売女値段考」なのである。大正一五年から本山桂川の編輯した『閑話叢書』に至ると、編さん目的の一つに明確に「すつきりしたエロチツクな話」を挙げているが、宮武外骨も活躍したこの当時、他にもこうした内容の「民俗学」が多く、その語感には、どうやら民の俗なる部分、すなわち性的なものを扱う考証学といった印象が、一般の人々の脳裏にあった可能性が高い[12]。

こうした興味本位の報告・考察を「民俗」とする傾向は、人類学・民俗学の黎明期においては、高等教育に携わる研究者が集う学術雑誌においても露骨に現われていた。たとえば戦前の研究誌『ドルメン』第一期（一九三二～一九三五）は、柳田國男や南方熊楠とも親しかった岡書院から刊行された、考古学・人類学・民俗学の碩学から若手研究者たちが集った雑誌であるが、その誌上で応酬されたのが「婦人と蛇」にまつわる報告であった[13]。女性器に蛇が侵入するという伝承に対しての報告者の視線には、その生物学的事実や民間伝承としての意義以前に、当時の語で表せば「土俗」の「奇習」「奇譚」と性に対しての、あからさまな好奇心が横溢している。

もう少し具体的に例を挙げてみる。風俗史学者・児童文学者および民俗学者を名乗った藤澤衛彦（もりひこ）（一八八五～一九六七）の著作『変態伝説史』を見てみよう。

獣婚傳説に於ける性的對象は、主として、これが獣姦説話に属すべく、かつ、其交媾の行はれ易い動物が、獣怪としての主體となつてゐる。

それら説話のうちには、勿論、人間の女性が、獣怪の男性に強姦され、若くは、人間の男性が、獣怪の女性に誑婚されたといふ、人間受身の通婚説話もあるのであるが、實はその昔人間兩性が異性を獣類の中に求めた説話が、本流をなしてゐるのではないかと考へられる節がないでもない。始めは性慾本能より、後には迷心観念より、男子が牝獣に、女子が牡獣に、生殖を求めた背反的淫行の民間説話が、神秘化されたものが、獣婚傳説の本體ではあるまいか[14]

同書は本文の限りではかなり穏当な「異類婚姻譚」の説明に終始する書籍だが、「結語」ではその筆致が変化する。おそらく、宣伝に使われやすい「序」や「結語」には、このような「変態」的で煽情的な、過激なエロスを期待させる文言を並べていたのであろうと思われる。こうした「民俗」が、柳田の並走者として同時代に存在していたのである。

民俗学が確立していく時期である大正～昭和初期は「変態」の時代でもあった。当時の「変態」は現代の語法である「性的倒錯者」よりずっと広い意味を包括する、流行語であった。この時代の「変態」は「常態」に対峙する概念であり、「異常」「奇形」「奇怪」など、英語の「アブノーマル」に対応する語であった。菅野聡美の整理[15]に拠ると、「変態」は精神医学の研究雑誌『変態心理』（一九一七～一九二六）が一画期となって大正期の読書層に流行した語で、当初は「異常心理」「犯罪心理」の意味にすぎなかったが、後に性的好奇心を刺激する猟奇的な「変態性欲」を話題の中心とする雑誌が多数刊行されるようになると、変態＝変態性欲＝性的好奇心に働きかける話題、という読書層の認識を形成するようになったという。そのような意味での「変態」は、学術にカモフラージュされた性的な興味関心の対象としても期待され、また性的好奇心が満足されることを暗示して煽る売り方がなされていたといえる[16]。

さらに菅野は、南方熊楠がこうした「変態」関係の雑誌に多く寄稿していること、雑誌『変態心理』の編集者であり後に雑誌『性之研究』（一九一九～一九二二）を創刊した北野博美が折口信夫の周囲で口述筆記者・編集者として活動したこと、熊楠と岩田準一の男色史に関する議論や中山太郎の執筆活動を取り上げ、民俗学の界隈や人脈と「変態」研究との間に親和性があることを指摘している[17]。

民俗学の確立期に、柳田は意識的にこうした「けっこうなご趣味」としての民俗を遠ざけ、郷土研究・民間伝承の学を学問として樹立していこうとしたことは想像に難くない。例えば一九三〇年代に栃木で芳賀土俗研究会を主催して昔話採集を行い、その著書『栗山の話』（芳賀土俗研究会、一九二九）が柳田に評価された高橋勝利は、色話（艶笑譚）を収集し『猥談集』（全二冊、同会、一九二九）とそれを増補した『性に関する説話集』（同会、一九二九）を刊行、柳田に送っている。柳田はそれに対し「「性は南方君の世界だから送るように」という指示[18]」を出し、南方が高橋の会報に寄稿する関係が築かれる契機となった。柳田は色話（艶笑譚）の収集・整理を止めさせることはせず、「南方君の世界」すなわち「自分の領分ではない」として南方という先達を紹介している。

柳田が性愛の「現実を抹殺」し「性習俗を、民俗資料として採取することを拒否」する立場だったとしたら、高橋を叱責したり絶縁したりしているはずだ。柳田の性愛忌避説は、確かに柳田の著述の傾向としては正しいといえる。しかしこの高橋の例からしても、そのような立ち居振る舞いは決して柳田の「倫理観や、政治思想」の反映ではなく、学問として立ち上がろうとしていた民間伝承の学を確立するために、好事家の興味本位の趣味や商業メディアにおいて盛行していた「変態」の領域と断固として決別する必要を感じていたがための、戦略的な方針であったと考えなくてはならないだろう。

三、「性」研究の進展と色話（艶笑譚）研究の停滞
―戦後から昭和後期―

前節で整理した通り、柳田自身は性民俗・性信仰および色話（艶笑譚）を「抹殺」したのではなく、民間伝承を考える学問を人文科学の一領域として確立するために、好事家の趣味的な収集や「変態」研究との決別を目論み、あえて遠ざけたと考えられる。すなわち柳田は、性民俗・性信仰・色話（艶笑譚）も現行の民俗事象としてとらえてその存在を認識していた。しかしその資料を採集・分析するべき意義は低いと見ていたと整理できる。

そうして、そのような視点は柳田を継いだ研究者にも不幸にして受け継がれていった。第二次世界大戦後、民俗学は東京教育大学（現在の筑波大学）や成城大学に柳田國男の高弟を中心とする日本民俗学の講座が設置され、全国各地の民間伝承に関心のある会員が集っていた「民間伝承の会」が「日本民俗学会」

へと改組（一九四九）されるなど、アカデミズム化への筋道を歩んでいった。こうした流れの中で、公の学問を志向する民俗学は、性に関することを正面から論じることを回避していく。そこには「もとより柳田先生が触れなかった領域は、民俗学ではない」という規範意識も働いていたと見るのが妥当だろう。性に関する話題は、民俗学界の主流において触れられなくなっていった。

そのような状況において国文学者・民俗学者として、池田弥三郎（一九一四～一九八二）は存在感を示している。池田は慶応義塾大学で折口信夫に師事した民俗学者で、『はだか風土記』（講談社、一九五八）、『はだか源氏』（講談社、一九五九）、『おとことおんなの民俗誌』（講談社、一九六六。改題『性の民俗誌』講談社、二〇〇三）と、性信仰・性民俗にまつわる話題を粋な筆致でわかりやすく一般向けに解説する書籍を次々とものした。しかし池田の著作はあくまで「一般向けの読物」「折口学の流れを汲む国文学者の余技」であり、性にまつわる民俗のとらえ直しを目的としたものではなかった。

一方で、一九五〇～六〇年代には色話（艶笑譚）を意識的に取り上げる動きもまた存在した。左派知識人の主導した「民話運動」と称される文化運動がそれである。「民話運動」は「民話」の〈民〉を〈民衆〉という階級的実体として読み替える思想性を強く持った運動であった[19]。民話運動を主導したのは雑誌『民話』（未来社、一九五八～六〇）に拠った、左派知識人たちの「民話の会」だった。この会は木下順二の戯曲「夕鶴」の上演を契機に、東京大学の日本史研究者たちの「思想史研究会」と、木下の周辺の演劇・文学の人脈との交流から一九五二年に結成された。この会は「民話」を民衆の抵抗の精神が物語化したものととらえ、そこに階級闘争・革命思想の萌芽を発見し、それを小説や戯曲、教育・講演等を通じて民衆に発信することを構想していた。この民話運動の中で色話は、民衆の率直な願望と情動の発露として肯定的に評価された[20]。

民話運動に親和的で、未来社『民話』に寄稿していた民俗学者が宮本常一である。宮本もまた、性をめぐる生活に注目していた一人だった。宮本は同誌に、副題を「年よりたち」とした、後に『忘れられた日本人』（岩波書店、一九六〇）として刊行される、聴き書きの場を活写したシリーズを連載したが、その中でも高知の老博労（ばくろう）の性遍歴をたどる「土佐源氏[21]」（『民話』一一、未来社、一九五九）と、田植労働の場で女たちが声高にあけすけに性に関する話題を披露する「女の世間」（『民話』一三、一九五九）が注目される。ここで宮本は、女たちが田植

という自らのちからを存分にふるう場では、その〈話の場〉をも主導していることを記述し、以下のように述べる。

そして田植の時などに、その話の中心になるのは大てい元気のよい四〇前後の女である。……（中略）……このような話は戦前も戦後もかわりなく話されている。性の話が禁断であった時代にも農民の特に女たちの世界ではこのような話もごく自然に話されていた。そしてそれは田植ばかりではなく、そのほかの女たちだけの作業の間にもしきりに話される。近頃はみかんの選果場がそのよい話の場になっている。全く機知があふれており、それがまた仕事をはかどらせるようである。

無論、性の話がここまでくる間には長い歴史があった。そしてこうした話を通して男たちへの批判力を獲得したのである。エロ話の上手な女の多くが愛夫家であるのもおもしろい。女たちのエロ話の明るい世界は女たちが幸福であることを意味している。したがって女たちのすべてのエロ話がこのようにあるというわけではない。

女たちの話をきいていてエロ話がいけないのではなく、エロ話をゆがめている何ものかがいけないのだとしみじみと思うのである。[22]

こうした宮本のものいいは、色話（艶笑譚）に体制に反抗的な民衆の本音を汲み取る民話運動の思潮と同一ではないけれども、寄り添うものであった。が、この動きは長くは続かなかった。本筋とは関係が薄いので簡単に言及すると、この民話運動は一九六〇年代以降の高度経済成長期に到来した、労働者ががむしゃらに労働した見返りが給与として補償されるようになっていく社会に対応できず、あくまで資本や制度との対決を説き続けたことから民衆の支持を失い、急速に失速した。色話（艶笑譚）研究の萌芽もまた、芽吹くことなく忘れられてしまった。

四、性研究の解放と色話（艶笑譚）とディスカバー・ジャパン

ごく粗雑にまとめると、一九六〇年代に経済成長を成し遂げていった日本社会は、一九七〇年代に消費経済社会へと変化していった。と同時に急激な変化の歪みが、公害や乱開発による自然破壊、交通戦争、核戦争への不安として現れてきた時期でもあった。こうした「物質文明の行き詰まり」に対し「物質的

には貧しかったけれども、人間的な生活ができていたかつての日本」が憧憬の対象となっていった。そのような世論の潮流を受けて企画された、国鉄（現・ＪＲ）の時宜を得たキャンペーン「ディスカバー・ジャパン」は好意的に受け止められ、多くの若者が「日本を再発見」する旅へと出向いていった。[23] ゲストである都会の若者たちは地方で「都市化される前の日本」を発見する観光をいとなみ、ホスト側の地域は「かつてこのようであった日本」を演出することによりゲストを満足させるという観光モデルがこの時期に活発になったといえる。

この時期に色話（艶笑譚）の地方における出版数が増加していく。ディスカバー・ジャパン以前から存在していた、性信仰・性民俗と色話（艶笑譚）に関連する地方の出版物が、観光客には「気の利いたお土産物」として読み替えられて人気を博し、それを受けて積極的に観光客相手の販路を拡大する動きが存在した。地方に「奇習」や「性の解放」を期待する〈都会人＝男性〉の視点の受け皿を、地域の郷土史家／好事家のまとめた色話（艶笑譚）の著作が引き受けることとなり、日本各地で一九六〇～八〇年代に郷土史家による色話（艶笑譚）資料の刊行が継続した。昭和後期、「おじさん」に好まれた「ちょっとエロいお土産」として、色話（艶笑譚）説話集は需要があったのである。こうした、ツーリズムと結びついた地方出版の盛況は学界に影響を及ぼすことなく、一九九〇年代には収束する。こうした「郷土史家」の地方出版の色話（艶笑譚）説話集[24]については詳述は別稿を期すこととして、性に関する研究が進展した人文学の潮流を見ていこう。

民俗学／口承文芸研究における性民俗・色話（艶笑譚）をめぐる状況が変化するのは一九八〇年代以降である。一九七〇年代から、社会学や文化人類学等の他の人文科学において「性」を対象とする研究が積み重ねられてその重要性が認知され、[25] かつ「柳田先生は性民俗を扱うのを厭われておられました」等の発言をしていた柳田の高弟が引退して以降のこととなる。民俗学／口承文芸研究の性民俗・性信仰研究は、社会学や文化人類学が積極的にアプローチを試みた後、民俗学／口承文芸研究独自の性民俗・性信仰研究の方法を模索するという、大きな出遅れを負ってのスタートとなってしまった。しかし民俗学者・昔話研究者たちには「これまで発表は差し控えていたが、聴き取りその重要性を理解して、書き留めていた重厚な資料」を多数抱えているという強みがあった。性民俗に関する真摯な研究・資料報告が、女性史研究とも関連しつつ公刊されていく。

まずは前述の赤松を担ぎだしての性民俗研究への言及があっ

た。[26] が、こうした言説は「民俗学の現体制批判」として完結してしまい、性民俗の研究は進展しなかった

民俗学における性民俗の研究は、婚姻研究や若者集団研究の領域から現われてきた。赤松と『季刊どるめん』誌上で論争を行った天野武著（同『若者の民俗―若者と娘をめぐる習俗―』ぺりかん社、一九八〇）や、森栗茂一（同『夜這いと近代買春』明石書店、一九九五）、岩田重則（同『ムラの若者・くにの若者―民俗と国民統合―』未来社、一九九六）らが、主に近代における性道徳の変化、若者集団の変容と、国家による婚姻・売春管理の側面から性民俗を論じた。また川村邦光は、近代という時代と女性の身体性・セクシュアリティを通じた自意識や自己規定のありようを主問題に据えたオトメ三部作と言われる論集（同『オトメの祈り―近代女性イメージの誕生―』『オトメの身体―女の近代とセクシュアリティ―』『オトメの行方―近代女性の表象と闘い―』紀伊國屋書店、一九九三、一九九四、二〇〇三）をものし、セクシュアリティから近代家族を論じた（同『セクシュアリティの近代』講談社、一九九六）。

性信仰の領域では、飯島吉晴『一つ目小僧と瓢箪―性と犠牲のフォークロア―』（新曜社、二〇〇一）が、性的儀礼とその儀礼を反映している説話、さらにそこから派生・投影される単眼・瓢箪などの民俗的イメージを重層的に論じた。

女性史の立場からは向谷喜久江『よばいのあったころ―証言・周防の性風俗―』（マツノ書店、一九八六）の、夜這いをした男性／された女性の記憶の丹念な聴き取りが見逃せない。向谷の資料に「娘にとって、夜這いほどおそろしいもんはありませんでした。両親と同じへやに並んで寝ていても、夜這いが入ってきたことを親に知らせるのは、恥ずかしいもんですたいね。……（中略）……ところで、わたしは十九歳で結婚したんですが、結婚していちばん嬉しかったんは、夜這いのことを心配せんでぐっすり眠れることでした」（同書四二～四四頁）という聴き取りがある。男性研究者の視点からのみ記述されてきた性民俗――赤松が称揚した「かつての共同体の自律的な性民俗」――が性別により、まったく逆の受け取られ方をしていたことが明らかとなる事例である。

さらに、柳田の民俗学を受け継ごうとした千葉徳爾が切腹という行為を民俗学の手法で分析した『日本人はなぜ切腹するのか』（東京堂出版、一九九四）で、SM風俗誌『奇譚クラブ』（曙書房ほか、一九四七～八三）の記事に度々記述される、性的趣味としての切腹愛好家のエロチシズムに言及し考察しているこ

とは「性癖としての性嗜好」に民俗学として正面から向き合った試みとして評価すべきだろう。

散発的な動きとしては、民俗学者の宮田登と詩人の伊藤比呂美の対談『女のフォークロア』（平凡社、一九八六）や、白山坊与左衛門・貝塚仁大夫『峠の茶屋―下々（ゲゲゲ）の民俗放談―』（南原企画・パロル舎、一九九〇）などの一般向けの書籍においても、これまで論じられなかった性民俗についてが語られた。

一九八〇年代以降、こうした性民俗・性信仰の領域が民俗の一領域と認められ、その研究も進展した。しかし、性民俗・性信仰は現実に生きられた常民の民俗・信仰であり、それの連続／断絶を考える性民俗・性信仰研究においては、フィクションである「色話（艶笑譚）」は生活実感とは異なる「お話」であるがため正面からは検証されず、「かつての常民の語り継いだ、荒唐無稽な性のファンタジー」として等閑視されたといえる。性民俗・性信仰の研究が進展しても、色話（艶笑譚）の研究は進展しなかったのである。

他方、「民話運動」の影響を受けた、アカデミズムに属さない民話研究団体や、地域の語りに寄り添い続けた昔話研究者は、色話（艶笑譚）への注目を失わなかった。沖縄民話の会の機関誌『沖縄民話の会会報』は「裏座ぐわー」という色話（艶笑譚）の報告を一九七八年から連載していた[27]し、日本民話の会は機関誌『民話の手帖』で色話（艶笑譚）についての読者からの投稿を載せ、三四号（一九八七）では色話（艶笑譚）の特集を組んでいる。日本民話の会は、『民話の手帖』の後継誌である『聴く語る創る』5号（一九九八）においても「特集・日本と外国の艶笑譚」を組んでいる。

またこの時期に各地の昔話採集家たちが、今までは発表を控えていた色話（艶笑譚）の資料を公表した。早くに一九七〇年代に色話（艶笑譚）を、その他の笑話と区別せずに提示したのは、國學院大學の臼田甚五郎の薫陶を受けて、熊本で昔話採集を行っていた木村祐章だった[28]。木村は色話（艶笑譚）と他の笑話とを区別するべきものではないことを示そうとしていたのではないかと思われる。茨城の大録義行も色話（艶笑譚）を中心とした資料集『常陸のでっかく噺―那珂町額田の艶笑民話―』『常陸のでっかく噺　続―常陸のちゃらきん噺―』（筑波書林、一九八一、一九八三）を編んだ。

さらに一九八〇年代以降、名だたる昔話採集家たちが、長年発表できないでいた色話（艶笑譚）資料を活字にし始めた。前述の山形の武田正は、色話（艶笑譚）の語られる場については多く言及しているが、具体的な話には触れない態度を取ってい

た。しかしこの時期から、そうした笑話を資料化し、保存する動きが共有されるようになるのである。そのような活動をした一人に、生地である宮城を中心に東北を歩いた佐々木徳夫を挙げうる。佐々木は色話（艶笑譚）を積極的に保存する必要を感じ、それが「土産品としての色話（艶笑譚）本」を必要としていた地元出版社のニーズと合致した結果、良質な色話（艶笑譚）の資料集が数多く刊行されることとなった。[29] さらに岡山の立石憲利も良質な色話（艶笑譚）を地域の出版社からまとめている。[30] こうした地方出版社のニーズと発表を保留していた聴き書き資料がマッチした例としては、秋田の野添憲治による『秋田艶笑譚』（正・続・続々、無明舎出版、一九八〇、八一、八三）や、佐渡の浜口一夫の『佐渡艶笑譚』（高志書院、一九九八）、中越の水沢謙一の『えちご艶笑譚』（高志書院、一九九八）がある。

こうした一九八〇～九〇年代の潮流において、色話（艶笑譚）を正面から研究の俎上に載せようとした試みがあったことは、未来社が決して色話（艶笑譚）にこれまでは正面から言及してこなかった、高知の昔話研究者である市原麟一郎に『土佐艶笑譚』（未来社、一九八六）を、佐々木徳夫の『みちのく艶笑譚』に続く「双書・日本艶笑譚」の二巻として依頼したことからもうかがえる。

しかし、この双書は二冊をもって終わる。性民俗・性信仰の展開により、色話（艶笑譚）の報告も促進され、これまで発表の場を得られなかった多くの資料が公刊された。しかし、発表された資料の整理・分類や、ましてや色話（艶笑譚）の理論化は、行われないままに現在に至っているといわざるを得ない。[31]

五、色話（艶笑譚）研究のこれから

ここまで色話（艶笑譚）の研究史を整理してきた。その後半、高度経済成長期以降の記述は多く書誌と研究者の羅列となってしまい、十分な考察にまでたどり着けていない。しかしそれは裏を返せば、色話（艶笑譚）という領域が「そのような基本的な整理もなされないまま放置されてきた」ことの表れでもある。色話（艶笑譚）研究が今後行うべきは、現在確認できる資料を収集・整理し、それを分析して「話型」として分類することから始めるべきだと考えている。関の「話型」による分類は後世、論者のような研究者がその不備に対して批判的に言及している。しかし、それは関がなしとげた話型分類という、共通の「議論するためのある一定の共通の理解」あればこその批判である。笑話のうちの手つかずの荒野である色話（艶笑譚）は、まずは

関に倣って資料の収集・整理・分析・分類をし、「話型」の共通理解を構築する＝その共通理解を批判し、その説話の背景にある生活やものの考え方や感じ方を探り、色話（艶笑譚）の語りの場や語りの演出についてを補足し、共通理解を改変して共有するといういとなみが、今後たどるべき研究の筋道と考えるし、それが「話型研究」および「話型分類」の使い方としての正しいありようのはずだ。さらに、青森の伝説級（レジェンド）研究者である佐々木達司が、個人誌『落ち穂拾い』（自刊、二〇一二～一七）においてかつて聞いた色話（艶笑譚）を活字化するなど、かつての色話（艶笑譚）資料が顕現する機会も皆無ではないだろう。

色話（艶笑譚）の時代は過ぎ、遅きに失したかもしれない。しかし現在においても、かつて色話（艶笑譚）が担っていた役割を代替している文化事象が存在するはずだ。そうした現在の事象と過去との連続／断絶を明らかにするためにも、色話（艶笑譚）を手付かずにしていてはならない、と考えている。

注

（1）立石憲利「色話」『縮刷版日本昔話事典』弘文堂、一九九四、八二～八三頁。

（2）武田正「色話」『日本民俗大事典』上　吉川弘文館、一九九九、一四一頁。

（3）武田正『昔話世界の成立―昔話研究序説―』三弥井書店、一九七九、三〇頁。

（4）稲田浩二・福田晃［編著］『大山北麓の昔話』三弥井書店［昔話研究資料叢書］、一九七〇、六二頁。

（5）同前、五八頁。

（6）川村湊『「大東亜民俗学」の虚実』（講談社、一九九六）、『南島イデオロギーの発生―柳田国男と植民地主義―』（福武書店、一九九二）、岩本由輝『もう一つの遠野物語』（刀水書房、一九八三）などに代表される。本論の趣旨に深くは関わらないため、個々の〈批判〉の細部については割愛する。

（7）同時期の対談録、赤松・上野千鶴子・大月隆寛『猥談―近代日本の下半身―』（現代書館、一九九五）で大月は、「あの語り口でつむぎ出される、今やすでに「歴史」の範疇に織り込まれつつある豊かな見聞の文字ヅラ言葉ヅラだけに眼くらまされ、「赤松さんだけがこれまで誰も知りえなかった〝真実〟を知っている」といった調子で礼賛する態度は、〝読む〟立場〝聴く〟分際の批判力を放棄し、新たな神話を作り出すことに加担する無自覚さという意味では、最も赤松さんの方法から遠いものだ」（同書、四〇四頁）と解説に記して、赤松の資料や発言を表層的に「真実」として読むことに対して釘を刺している。

がしかし、そのような「神話」としての読まれ方こそが、当時の赤松の読まれ方であり、引用のされ方であったはずである。さらに赤松の根本的な姿勢も、フェミニズム、ジェンダー学からすれば大いに問題を孕んだものであった。

例えば、上野は赤松との同書収録の対談を振り返って「八〇代でお会いした赤松さんは、肌のきれいな小柄なおじいちゃんで、若い頃は

もてただろうな、と思わせる男性だったが、かれに、女の方から男を評定する基準について聞いてみた時は辟易した。／「なんというても、もちもンですわな。」／　それからかれは、かりの張り方や大きさ、堅さについて、とくとくと語り始めたのだ。赤松さんもペニス神話の持ち主なのか……おっさんやなあ、というのが、その時のわたしの感想であった。」（注8後掲書、三二五～三二六頁）と記している。赤松は柳田民俗学を批判しつつ「性民俗」のありようを縦横無尽に語ったが、それはあくまで男性の性行動・性規範に拠る、つまりは「夜這いをする側」からのみ見た「性民俗」だといえる。

またこうした赤松のものいいは、それ自身、小谷野敦の批判する「前近代にはおおらかで自律した性愛の自由があったが、近代の思想と制度の呪縛によりそれらが失われた」とする江戸幻想〈小谷野『改訂新版　江戸幻想批判――「江戸の性愛」礼讃論を撃つ――』新曜社、二〇〇八）と親和性があるし、そのような幻想の「証拠」として、都合よく引用されたことは想像に難くない。

（8）赤松啓介『夜這いの民俗学・夜這いの性愛学』筑摩書房、二〇〇四［原著一九九四］、三三一～三四頁。

（9）柳田國男『口承文芸史考』一九四七（『柳田國男全集』一六、筑摩書房、一九九九、四六六頁）

（10）岩本通弥「柳田國男の性と恋愛―その性愛忌避説をめぐって―」『歴博』九八、国立歴史民俗博物館、二〇〇〇。

（11）同前、一六頁。

（12）岩本前掲論文、一九頁。

（13）『ドルメン』掲載の「夫人と蛇」に関する報告を並べる。伊藤芳道「娘と蝮」二（九）、一九三三／淑石生「婦人と蛇」二（一〇）、同前／左夫留児「婦人と蛇」二（一一）、同前／高橋照之助「蛇と娘に就て真実の話」二（一二）、同前／S「婦人と蛇に就て」、遠藤冬花「婦人と蛇事件」三（一）、一九三四。

同誌にはこの他にも色話（艶笑譚）の報告が散見される。愛遠紀雄「気のついたまゝ二つ三つ」一（八）、一九三二／天羽将次「人獣交歓の結末」二（二）、一九三三／今村勝彦「朝鮮土産話」二（四）、同前／知里真志保「穴狩」三（三）、一九三四／山中鹿六「桃色がゝった慶州の伝説」三（四）、同前／知里真志保「一つ鼻孔の怪物」三（一〇）、同前／栗山一夫「かたくま寺の話」四（三）、一九三五など。

（14）藤澤衛彦『変態伝説史』文芸資料研究会、一九二六、一一三頁。

（15）菅野聡美『〈変態〉の時代』講談社、二〇〇五。

（16）こうした世間の興味とそれを掬いとる商業メディアのありようは、一九六〇年代に流行した「秘境」への関心とも響き合う。飯倉義之「美しい地球の〈秘境〉―〈オカルト〉の揺籃としての一九六〇年代〈秘境〉ブーム―」吉田司雄『オカルトの惑星―１９８０年代、もう一つの世界地図―』（青弓社、二〇〇九）参照。

（17）菅野前掲書、第五章「民俗学と変態」。

（18）久野俊彦「一九三〇年代の地方民俗学雑誌の実践―高橋勝利の『芳賀郡土俗研究会報』―」『民博通信』一三八、国立民族学博物館、二〇一二。久野は高橋および『芳賀郡土俗研究会報』についての第一人者である。『芳賀郡土俗研究会報』には特に沖縄の金城朝永が数回にわたり「琉球の猥談」を寄稿していて熱心である。

（19）民話運動については野村典彦の整理が参考になる。野村典彦「旅・民話・心のふるさと―「DISCOVER JAPAN　美しい日本と私」の頃―」『昔話―研究と資料―』三二、日本昔話学会、二〇〇四。同「民話運動と「学校の怪談」―その思想性をめぐって―」一柳廣孝（編著）『「学校の怪談」はささやく』青弓社、二〇〇五。

（20）論考において再三言及されるほか、すずき・けんじ「益子茶ばなし七」七、一九五九／森崎和江「坑夫の妻たち」一四、同／比江島重孝「米

良紀行」一五、同／松永伍一「エロスの河口－民謡における農民の性愛表現－」同前／北上逸平「みちのくの聞書」一八、一九六〇、等の具体的な色話（艶笑譚）資料を含む報告が掲載されている。

(21) この「土佐源氏」が、官憲の摘発対象である地下出版のガリ版刷りの艶本としても流通していたことに関する考察として、井出幸男『宮本常一と土佐源氏の真実』（新泉社、二〇一六）がある。

(22) 「女の世間」『宮本常一著作集』一〇、未来社、一九七一、九五～九七頁。ここで宮本が肯定する色話（艶笑譚）による「男への批判力」も、男性は早くから女性を批判する権利を有しているのに対し、女性はそれを出産や一家の主婦への就任等のキャリアを積んだ後の、中年期にようやく獲得しえるという不均衡な関係が垣間見える。男性はそのような「異性への批判力」を、若者組へ加入する青年期から行使しえた。ちなみにこの引用の中の「愛夫家」はワープロソフトで変換されず、対義語であろう「愛妻家」は簡単に変換できた。現在の日本語の運用でも「夫」は愛されて当然だが、「妻」が愛されるのは特筆すべきこととなっているのではないか。

さらに付け加えると、宮本の「女たちのエロ話の明るい世界は女たちが幸福であることを意味している。したがって女たちのすべてのエロ話がこのようにあるというわけではない」という一文は、宮本が知るが書くことのできなかった、〈不幸〉な境遇の女たちの交わす「エロ話」への同情ではないだろうか。

(23) ディスカバー・ジャパンについては野村前掲論文参照。また、この「物質文明の行き詰まり」を逆方向―「精神文明に活路を見出す」に逃避した同時代のムーブメントが、超能力やＵＦＯ、霊的現象、未確認動物の探究に注目した「オカルトブーム」である。

(24) 同時期に性民俗・色話（艶笑譚）を主題とした著作を多く刊行した者としては、伊藤堅吉（山梨）・泉昌彦（静岡）・生出泰一（岩手）・河野裕（高知）・平井信作（青森）・藤沢美雄（岩手）・松田米雄（岩手）などを挙げうる。いずれも、お土産物として多く売買された地方出版をものした、「郷土史家」として認められる著者たちである。

(25) 一例を挙げれば、民俗学・文化人類学の協業で執筆された「ふぉるく叢書」の一冊に、民俗学・社会人類学者の野口武徳と社会心理学者の石川弘義の共著で『性』（弘文堂、一九七四）の一冊が作られた。同書の「あとがきに代えて」の文章に野口は「性研究の夜明け」の副題をつけている（同書二三五頁）。

(26) 赤松「村落共同体と性的規範」上・下・続（『季刊どるめん』二六～二八、ＪＩＣＣ出版局、一九八〇～八一）。同『非常民の民俗文化―生活民俗と差別昔話―』明石書房、一九八六。同『非常民の民俗境界―村落社会の民俗と差別―』明石書房、一九八八。同『非常民の性民俗』明石書房、一九九一。同『女の歴史と民俗』明石書店、一九九三、など。

(27) 『沖縄民話の会会報』四～一二、一四、沖縄民話の会、一九七八～八六。

(28) 木村祐章『肥後の笑話―熊本の昔話―』桜楓社、一九七二。同『全国昔話資料集成6　肥後昔話集』岩崎美術社、一九七四。

(29) 佐々木徳夫『民話みちのく艶笑譚』一・二、ひかり書房、一九七九～八一。同『みちのく艶笑譚』未来社、一九八六同『東北艶笑浮世ばなし』講談社、一九九四。同『みちのく「艶笑・昔話」採訪記』『みやぎ風流艶笑譚』無明舎出版、一九九六、九七。同『仙北のお色気山伐り話その他』佐々木徳夫ふるさとの会、二〇〇二。同『ふるさと艶笑譚選集』一～三、本の森、二〇〇七～〇八。

(30) 立石憲利『岡山の艶笑譚』日本文教出版社、一九八三。同『風呂場ばなし―岡山県長船町の民話―』『岡山の色ばなし―夜這いのあったころ―』吉備人出版、二〇〇一、二〇〇二。

（31）松本孝三「笑話と艶笑譚―南島的位相をめぐって―」（『民間説話〈伝承〉の研究』三弥井書店、二〇〇七所収）、真下厚「艶笑譚の一話型とその受容―口承説話における「主人公の交替」に及んで―」（『口承文芸研究』三四、日本口承文芸学会、二〇一一）など、色話（艶笑譚）に言及した論文は存在する。しかしこれら貴重な論考ではあるが、地域を区切った個別具体の色話（艶笑譚）を論ずるものであり、総体としての色話（艶笑譚）論は試みられていないと考える。