

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 (1)

On the Formation of Japanese Folklore Studies as the
General Horizon of Cognition of the World
by Kunio Yanagita - a Comparative Study. (1)

河野 眞

KONO Shin

愛知大学元教授

Ex-Professor at Aichi University

Abstract

The present paper deals with the problems concerning to some characteristics of Japanese Folklore Studies which refer to the founder of this scientific discipline, Kunio Yanagita. Here it is focused on the issue, how his thought was formed particularly in relation to the Western scientific knowledge in the field of anthropology and ethnology of his time and how afterward the unique horizon of cognition of the Japanese Folklore Studies that continues until now were composed. In this paper, therefore, not only Yanagita's text but also the notable comments of several critics mentioned his works are to be discuss.

目次

1. はじめに：タイトルに託したもの	2
a. 過去形の疑問文	2
b. 探り出された地平	3
c. ドイツ民俗学からの視点	3
2. 本篇の動機と進め方	4
a. 理解が進まないドイツ民俗学	4
b. 理解に向かうモチベーションの欠如	6
c. ドイツ民俗学への関心の中断	7
d. 本篇の進め方	9
3. 民俗学の外から柳田國男を論じた識者たち	10
a. 志賀義雄による「食物と心臓」への共感	10
(二方向への感想：『食物と心臓』における方法と行論)	12
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	13

c. 吉本隆明の二つの論評……………	16
「無方法の方法」へのコメント ……	17
「体液の論理」へのコメント ……	20
4. 基層への関心：一目小僧と人身供儀の議論から ……	22
a. 桑原武夫の柳田國男への論評……………	22
b. 高木敏雄による人身供儀の否定 ……	26
(不幸と神性)	
c. フレイザーへの二様の読解……………	31
(フレイザーの理論構成)	
[付記：次回への接続に向けて] ……	36

1. はじめに：タイトルに託したもの

文藝書なら思わせぶりでもよいだろうが、論説では、タイトルは最も短いレジユメの役割を負っている。レポートの書き方などで決まって挙げられる指示である。もっとも、この小文は、目下、資料が使い難い状態にあるために委曲を尽くすわけにはゆかず、スケッチ程度である。が、骨組みだけ、ないしは理論に傾いた考察が表に出るのも、短所ばかりではないだろう。

a. 過去形の疑問文

小論に《柳田國男とは何か》あるいは《柳田國男の民俗学とは何か》ではなく《何だったか》を選んだのは、過去のことがらとして事態を見ようとしたことによる。しかし全くの過去ではなく、現在完了形とでも言うべきか、過去に起きたことが今日にも続いているとの意味をこめている。これを言うのは、柳田國男が話題になり、とりわけその見解への論者の立ち位置が問われるときには、まるで昨日示されたかのような反応が起きることが少なくないからである。賛意に立つ人にとっては、それだけ現在にも有効な教説ということであろうが、やはり時間の隔たりを組み込む必要があるだろう。

日本民俗学の成立をどこにもとめるかは一概に言えないが、『後狩詞記』（明治41[1908]年）や『遠野物語』（明治43[1910]年）を目安にするなら、すでに110年以上が経過している。考察の形なら『山の人生』（大正15[1926]年）あたりであろうが、それでも100年近くになり、方法論の概説書『民間伝承論』（昭和9[1934]年）以後では約90年である。柳田國男の自己形成期となれば時間の懸隔はさらに大きくなる。当然ながら、一世紀前後の間に世の中は大きく変化した。むしろ、柳田國男の見解の現在への有効性を説く人々に本来もとめられるのは、100年前に説かれたことがらが現在も妥当する理由を説明することであろう。筆者の間接的な交際圏にも、柳田國男を論じるのは百年早い、などと若手を相手に高説を垂れて自衛の煙幕を張り、フレイザー流の雑学で永く大学にポストを占めた

大御所がいたりする。他方では、文書資料との揺ぎない取り組み方を見せる学究も多い。教わることが多いのは、言うまでもなく後者である。が、他方で、前者の祖述者と言うのもおかしいような祖述者のタイプを生み出す度合いが他の分野よりも高いとすれば、分野の性格が問題にされなければならない。もとより、文句なく今も有効な教説というものも世の中にはある。論語の章句や新約聖書の山上の垂訓がそうで、二千年あるいはそれ以上の時間を超越して真理であり続けている。が、それは人倫の基本を説いているからである。しかし民俗学の論説は宗教の原理でも人倫の学そのものでもない。むろん柳田國男の論説には今日にも意義のある洞察が含まれることを否定はしないが、100年前の言説が同じ意味で現代も妥当すると言う場合、それ自体が解明すべき対象になる。そうでなければ、民俗学は、畢竟、没時間的・没歴史的な人間像を呈示することを旨とするという批判に耐えられないだろう。

b. 探り出された地平

《日本民俗学の地平の形成》は、筆者には荷が重すぎることはそれとして、以下の内容を最小で言い表している。ここで《形成》という語を使うのは、柳田國男の民俗学とその記述は囁目のあれこれがあるがまま綴ったのではなく、その視点と論述の形式は探り出されたものであること、すなわち形づくられたことを指している。それは複雑錯綜した現実から取り出された細い糸のような脈絡であった。しかし提示されるや、安定した土台のように見えた。しかも他にはどこにもない種類のもの見えながら、実際には時宜になっっていた。それゆえ孤立した独創にとどまらず、訴える力は甚大であった。言うまでもないが、思想は大方が潜在的に待ち受けているものに照応するときにはじめて歓迎される。事実は正にそうで、多数の受け手を得て今も見られるような呼応関係ができた。すなわち依拠できる新しい土台となった。土台にはなり得ない、と言っているのではない。が、半面では、それは線が面に見えたことを意味する。紡がれた細い糸が織りなす網目の目が消えて平たく見えたのである。線を探り出した人の営為は常に方法的であった。しかしそれを受容した多くの人々が、線が面に見えるメカニズムを押さえることがなければ、幾分か錯覚を冒していることになるだろう。これは現在も続いている問題で、日本民俗学の地平の形成、とはそれを指したつもりである。

c. ドイツ民俗学からの視点

最後に、ドイツ民俗学云々である。筆者が多少時間をかけたのは、ドイツ語圏の民俗学（以下ではドイツ民俗学と略称する）である。他方、日本民俗学についてはその専門分野に籍を置いて勉強をしたことがなく、柳田國男についても、その分野ならではの捉え方には熟していない。要するに一般の読者である。またその立場でなら、若い時から読んでいた。

特に高校生の頃に『定本柳田國男集』（以下では『定本』と略す）が刊行され、親にねだって定期購読をし、配本ごとに読み通した。しかし大学へ入ってしばらくしてからは他に関心が移り、ほとんど手にすることがなくなった。当時そろえた『定本』は数度の転居にも持ちつづけていたが、改めて読むようになったのは30年以上も経ってからであった。当初専攻したゲルマニスティク（ドイツ語学・文学研究）からドイツ民俗学へ移ったのは、文学研究が性に合わないからだった。それには若い時の読書が影響したのかも知れないが、自覚的ではなかった。それを言うのは、ドイツ民俗学を自分なりに習得する上で、柳田國男や折口信夫を読んで幾らか残った記憶と重なるようなものは（意識する限り）あまりなかったからである。むしろそれらはドイツ民俗学を理解する上で妨げになった。筆者が柳田國男・折口信夫・池田弥三郎といった大家をきちんと理解しているとは思っていないが、少なくともそこから流れ下って一般的となった通念とは先ずは別種と割り切らなければドイツ民俗学は頭に入ってこない、というのが筆者の経験である。どちらが上か下か、良いか悪いかの問題ではない。たしかに戦前まではドイツ民俗学と日本民俗学は重なるところがあったが、第二次世界大戦後からしばらくして展開に至った現代のドイツ民俗学は、日本民俗学とはそれほど違ったものになっている。

しかし柳田國男については、研究方法が大きく変わった現代のドイツ民俗学とは異なった経路をたどったにも拘わらず、一面では呼応する面がある。もっとも、それは両者の違いを押さえた上でなければ分かり難い。これについても折に触れて解説をしてきた。日本民俗学の数々の知見には感心しながらも、いつも隙間を感じており、一度それを整理する必要を覚えたということだが、それが相対的な物の見方につながればと願っている。

2. 本篇の動機と進め方

上で述べたことをもう少し敷衍しておきたい。それはこの小論のモチベーションを明白にすると共に現状を整理することにもなるからである。

a. 理解が進まないドイツ民俗学

本篇の動機は、筆者が幾らか関わっているドイツ語圏の民俗学について、一向に理解が進まないという現状にある。その所以は、本邦において民俗学について流布している先入観、すなわち通念にあると思われる。一般の通念は、専門的な研究分野としての民俗学とまったく重なるわけではないが、別ものとも言い切れない。研究者でも、外国の動向には概して無関心なのである。それはある意味では無理ではない。過去半世紀以上にわたって

ドイツ民俗学の情報は（実際には紹介が決して欠けているわけではないが）¹⁾日本には系統的にもたらされていない。半世紀という時間の長さ、この無機的な指標からも、乖離が大きいのである。もとより何もかもが空白というわけではない。ドイツ語圏のメルヒェン研究などは、非常に多くが紹介されている。しかし民俗学を広く射程に置いたものではなく、メルヒェンと、精々、伝説までである。メルヒェンと伝説、そして現代ではいわゆる《語り》研究である。そしてそこにも問題がある。近年の《語り》研究の動向が口承文藝研究とどのように関係するのか、といった理論や学説の推移、大まかではあれその脈絡を頭に入れておこうという姿勢は希薄である。

振り返ると、西洋の理論への関心が強くはたらいしたのは日本民俗学の形成期で、またその最も意欲的なのは柳田國男自身であった。しかしその後は、口承文藝を除いては、ドイツ民俗学の理論が紹介されることはほとんどなくなった。日本民俗学が確立されると共に外国の理論への関心は極度に低下したのである。必要性がなくなったということだったろう。その間にドイツ民俗学は大きく変貌した。その変貌の初期の動向は20世紀の最初の20年余の期間に論争の形で現れていたが、柳田國男は素通りした。日本民俗学の形成期にとっては切実な知見とはみなされなかったか、単に見落とされたのかは定かではない。が、その見逃された脈絡が発展して今日のドイツ民俗学となっていった。戦後になって関敬吾が気づいて《民俗学研究における本質論争：1900-1920年代》という刺激的な項目を立てて注目を促したが²⁾、反響は得られなかったようである。またその紹介がやや簡便であったために、さらに後に筆者が改めて当事者たちの主張を紹介しながら論争の推移を再構成したが³⁾、やはり通じなかった。懸隔は、少々情報が加わっても埋まるようなものではなく、筆者自身は系統的な情報の必要性を痛感して、翻訳書の刊行では、先ず、ドイツで学生や大学院生が決まって手にする3種類の学史案内を選択したが⁴⁾、日本民俗学の関係者でそれらを活用する人はあまりいない。

1) 坂井洲二『ドイツ民俗紀行』法政大学出版局 1987。

2) 関敬吾「独・奥民俗学の歴史と現状」『日本民俗学大系（1）民俗学の成立と展開』平凡社 1960, pp. 81-115, 「民俗学研究における本質論争 1900-1920年代」は pp. 82-86. なお《民俗学（研究）の本質》はその論争において実際に飛び交った言い方であった。

3) 次の拙著を参照、河野『ドイツ民俗学とナチズム』創土社 2006, pp. 17-201（第一部第一章）

4) インゲボルク・ヴェーバー＝ケラーマン／アンドレアス・C.ビマー／ジークフリート・ベッカー（著）河野（訳）『ヨーロッパ・エスノロジーの形成 ドイツ民俗学史』（原初：Ingeborg Weber-Kellermann/Andreas C.Bimmer/Siegfried Becker, *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte*. 3.vollständigüberarbeitete und aktualisierte Aufl. Stuttgart-Weimar J.B.Metzler 2003.）文叢堂 2010. . . ;レーオポルト・シュミット（著）河野（訳・解説）『オーストリア民俗学の歴史』（Original: Leopold Schmidt, *Geschichte der österreichischen Volkskunde*. Wien 1951.）名著出版 1992. ;ヘルマン・パウジンガー（著）河野（訳・解説）『フォルクスクンデ・ドイツ民俗学-上古学の克服から文化分析の方法へ』（原書：Hermann Bausinger, *Volkskunde - von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. 1999, 3.Aufl.）文叢堂 2010.

b. 理解に向かうモチベーションの欠如

敢えて、筆者のささやかな作業に触れたのだが、なお言い足せば、これまでドイツ民俗学の基本書を10点ほど翻訳している。また書物のかたちの他に、(多くは勤務していた私立大学の紀要だが)日本に未紹介のドイツ語圏の民俗学の関係者の論説類を翻訳して解説をつけてきた。それは必ずしも一般化を期待しての作業ではなく、先ずは端的に筆者には面白かったからである。おそらく50人くらいになるだろう。したがってドイツ民俗学の世界にどんな論客がいたのか、また今もいるのかは、関心が向けばある程度の情報が得られるはずである。しかしそういう関心が起きないことも百も承知である。何かの拍子で頁を捲る人がいても、残念ながら頭を素通りするだけのことが多いと思われる。それは理解力を欠いているからでも、紹介された論説が難解だからでもない。必要性がなく、身が入らないからである。一口に言えば、日本では民俗学はすでに出来上がったものとなっていることに帰着する。

翻訳書の「あとがき」に、頭を空っぽにして読むことが理解の早道、と書いたことが何度かある。シュヴェート夫妻による年中行事の案内書の場合もそうであった⁵⁾。それを訳したのは、日本の代表的な新書などで西洋の年中行事を取り上げられているものでも明白な誤りが幾つもまじっているからである。ドイツ語の文献が使われてはいても、今日では否定されている前代のものであったり、その延長線上のジャーナリスティックなものだったりして、学説の推移が踏まえられていない。

ちなみにシュヴェート夫妻の著作は、現代の研究水準の一端をになっているだけでなく、書き始めが興味を惹くものだった。伝統的な年中行事を取り上げる場合、最初の課題は一年の始まりであろう。一月一日が始まりになり得ないのは、クリスマスから御公現までのいわゆる十二夜の真ん中あたり、区切りではないからである。幾つか候補はあるが、どれも充分ではない。では角度を変えて一年はいつ終わるか、と問い直すとどうなるだろう、それなら最大公約数的な答えが出せる、だからと言って終わりの翌日が始まりというわけではない、それが民衆の伝統的な暮らしのサイクルであった、というように書き出される。答えを言うと、機械化や科学的な栽培・育成・収穫が本格化する以前の伝統的な農業経営と農作業のサイクルに焦点をあてると、穀類・亜麻・葡萄・牧草など主要な作物の取り入れが終わり、従事した労働者たちとの契約が切れる時期がある。労働契約だけでなく、一般的にも支払いや借金に区切りをつける節目で、そこが農業経営および農業労働とその社会的な慣行から見て一年間の締めくくりになる。その後の農業のサイクルは、耕作始めや施肥や播種、また年期労働者の雇用などについて、それぞれ違った指標がある。その間には

5) ヘルベルト&エルケ・シュヴェート(著)河野(訳)『南西ドイツ シュヴァーベン民俗一年中行事と人生儀礼』文楫堂 2009. [原書] Herbert & Elke Schwedt, *Schwäbische Bräuche*. Stuttgart 1987.

教会の大きな行事や民間色の強い祭りも入って来る。それらを勘案すると農業を中心に見た経営や家政、また社会的・経済的慣行が重なる期日として、いわゆるマルティーニ（11月11日）が一年を締めくくる期日になる。それは、新年とは歳神の来臨や神迎えといった日本の日本の年中行事の神秘的な側面からの区切りとはかなり違っている。もっとも、平安の昔からの宮廷の年中行事とその民間の営為との照応を無視してよいわけではない。しかし西洋の人々は、それはそれで強固な宗教信仰の機構の中におり、そこに重点を置く教会民俗学という領域もある。なお言い添えれば、シュヴェート夫妻の年中行事の概説書は、方法論の面では、構造主義そのものではないが、ウラディーミル・プロップなどと重なるような視点で書かれている⁶⁾。

しかし年中行事のような具体的なものですら日本民俗学の関係者で関心を寄せる人はほとんどおらず、理論的なものとなるとなさらである。もとより皆無ではない。しかしその関心には特徴がある。日本民俗学が背後に控えていて、それに接ぎ木できるものに限られるのである。外部の知見はアクセサリ程度で、個別事象にせよ〇〇主義といった理論にせよ博識を誇る上で足しになる限りで取り上げられる。土台から考えなおすという姿勢は低調である。しかしドイツ民俗学の知見は、日本の通念とは容易には折り合わない。先に挙げたような永い間の不通、それは日本民俗学ができあがったものとなって視野を限ってきたためだが、その結果、架橋には一工夫しなければならなくなっている。要するに頭を空っぽにすることで、そうすればスポンジが水を吸うようにただちに頭に入ってゆく。事実、視点を変えれば難しくもなんともない。もっとも、（今の話題では）ドイツ文化のこととて特殊な事象や術語が障害になる場合もあるが、それらには（筆者が手掛けた限りでは）かなり細かく注解をほどこしてきた。他には読み難さはないはずで、したがって問題はそれ以前のところにある。仮に頭を切り替えるにも、それに照応するモチベーションが欠けているのである。程度はともかく、行き詰まっているという自覚に裏打ちされてはじめて何か別のものへの関心が有機的となるのであろうが、急迫感は微塵もなく、事実、切羽詰まっていはいないだろう。

c. ドイツ民俗学への関心の中断

自分の分野だけを挙げるのは気が引けるが、もう少し続けると、日本民俗学の関係者がドイツ民俗学への関心をもっていたのはいつ頃までだったか、という問い方もできるだろう。それは見ようによれば構造的なものであった。

筆者の印象では、和歌森太郎と櫻井徳太郎が最後の世代であった。前者は、当時の一般

6) 多彩な現象に限られた要素の組み合わせで成り立っているという観点がよく現れたものには、世評高い《魔法昔話》の理論の他に、祭りの研究に注目したい。参照、ベ・ヤ・プロップ（著）大木伸一（訳）『ロシアの祭り』岩崎美術社 1969（民俗民芸双書 9）

的な教養としてドイツ社会学の《ゲマインシャフトとゲゼルシャフト》の二項概念をよく知っており、『日本民俗論』（昭和22 [1947] 年）における家族論、あるいは《協同体》の概念に反映させており⁷⁾、それらは今読んでも基本的な考察を多く含んでいる。

また櫻井徳太郎については、たとえば早い時期の「日本民俗学の限界」という論説の中に次のような件りがある⁸⁾。

日本民俗学は、日本民族が送ってきた伝承生活、または現に送りつつある伝承生活を通じて、日本民族のエトノス (Ethnos)、ないしはフォルクストウム (Volkstum) を追求するところに、その学問的目標をおく。ここでエトノスとかフォルクストウムということの意味は、民族の特質、あるいは本質と解してよかるう。またウルチュープス (Urtypus) つまり祖型と解してもよい。日本民族の日本民族たる所以であるから、民族性というのが至当であるかも知れない。

ところで、この民族性は、二つの側面をもっている。一つは、人類一般としての民族性である。それは日本民族であろうと、朝鮮民族であろうと、漢民族であろうと、あるいは、ゲルマン民族であろうと、ラテン民族であろうと、とにかく民族であるからには、どの民族もが共通に持っている通有性が存在する。これに対して、もう一つは、その民族特有の民族性である。日本民族を日本民族たらしめている特殊性は、ゲルマン民族なら、そのゲルマン民族を存立せしめている特殊性がある。この二つは、民族性の両面であって、前者は比較民族学、多数民族学、つまりフェルカークンデ (Völkerkunde) の対象となるものであり、後者は、フォルクスクンデ (Volkskunde)、つまり一国民族学、すなわち民俗学の対象となるものである。

この論説は、柳田民俗学に対して、その頃の隣接する諸分野の論客、すなわち川島武宜、福武直、古島敏雄、黒田俊雄、家永三郎が行なった論評を検討するという趣旨で、『日本民俗学』誌に昭和31年1月に発表された。その行論は無理のない基本的なものであるが、今、注目するのは外面的なものである。すなわちこの時期辺りまでは、ドイツ民俗学の術語が日本でも念頭に置かれており、さしずめフォルクストウム (Volkstum) がそれにあたる。しかし今日のドイツ民俗学界では、和歌森が活用した《ゲマインシャフトとゲゼルシャフト》も、櫻井がキーワードとした《フォルクストウム》も顧みられない。と言うより、もし使えば、前代の思考を引きずった姿勢と批判されることになり、事実、それらの学術概念としての脆弱さも明るみに出されたため、比喩的な語法ででもなければ使う人は

7) 和歌森太郎『日本民俗論』（昭和22 [1947] 年），p.217.

8) 櫻井徳太郎『民間信仰論』（昭和33 [1958] 年）に「補論」として収録された、引用は同書p.363-364.

いない。しかしそれは日本の両大家の責任ではない。そうした批判がドイツの関係する分野で起きたのは、もう少し後だったからである。そしてそれと並行して、戦前から流れが始まっていた民俗学の方法論議が改めて波動をつくった。その成果が一般化するのには1970年前後で、そのあたりからドイツ民俗学は日本民俗学から見て直ちに接続できないものに変わっていった。その曲がり角については、早くは坂井洲二が注目しており、筆者も遅ればせながら何度か解説を試みてきた。

d. 本篇の進め方

筆者の関心は、日本における民俗学をめぐる強固な通念に向いている。どうしてそれほど強固な通念ができたのか、という疑問が主で、柳田國男への関心は二次的である。しかし現在を知ろうとしてその因由を問うと、柳田國男にたどりつく。昔も今も、柳田國男は民俗学の代名詞であり、最大のブランドである。柳田國男に関する研究も論議も数限りなく、それを見渡すことは容易でなく、その一部でも果てしない資料と論説の中に迷い込むことになる。そうではあれ、相対化を試みることは必要であろう。繰り返しになるが、筆者の主たる関心は柳田國男にはなく、そこから通念ができていく現実の状況にある。柳田國男については、読書を通じて心酔していると言ってもよい。筆者にとって、柳田國男は空前絶後の学究である。しかし、それを受けて出現した現実には疑問が拭えない。もちろんすべてが疑問というわけではなく、教えられることは非常に多い。しかし民俗学が完成したもの・できあがったものという性格を見せることも現実である。その仕組みを探るには源流をたどることが必要になる。源流は100年前のできごとである。と言うことは、100年前には先端的であったことがらも、現在からは相対的に位置付けなければならない場合も含まれることになるが、(それは否定的な意味での批判ではないが)そういう見方はなかなか受け入れられない。特定の傾向が揺るぎないものとなっており、それは関係する個人を超えた動向でもある。言い換えれば、民俗学の場合、そういうまとめ方へと収斂するのが法則という面があり、目の前にあるのは法則通りの現実と言ってもよい。それを解きほぐそうとするのが今回の試みであると共に、《法則》云々は筆者が勝手にそう言っているのではない。それまたドイツ民俗学界において提示された知見の一つで、それを手掛かりにするのである。

具体的には、(柳田國男そのものではなく)柳田國男に関心を寄せた人々の論じ方を検討するという進め方をとろうと思う。先に述べたように、日本では民俗学をめぐる強固な通念ができていく。それは世間一般のことで専門分野の中へ入ればそうではない、ということでもなさそうである。世間一般における受けとめ方と専門分野が持ちつ持たれつで通念ができていくと言ってもよい。そこで柳田國男の論じられ方を幾つか取り上げてみる。当然ながら、それぞれに違っている。よく見れば相容れないものも含まれるが、そうであ

るからとて、深大な議論への発展はめったに起きない。それ自体の良し悪しはともかく、さまざまな論者の見解を取り上げ、それにコメントを加えるという手法を取ろうと思う。その過程で、柳田國男の本文にも立ち返ることになるだろう。

3. 民俗学の外から柳田國男を論じた識者たち

柳田國男が87歳で亡くなったのは昭和37 [1962] 年8月8日であった。それ以前から評価が高かったのは昭和27 [1952] 年の文化勲章受章者であることから知られるが、その逝去の前後に再評価の何度目かの高波が起きたとは言えそうである。興味深いのは民俗学以外の分野で《民衆》や《大衆》への注目を特色としていた知識人が大きくかかわったことである。そうした人々の論説や論評を選択しながら検討することは対比という形式からも、また同時代の他分野の見方への目配りであることから、柳田國男の位置を探ることに資するところがあるだろう。その最初として、最広義において政治や政治思想に関わり、その面から柳田國男に関心を寄せた論者3人を取り上げる。関心のあり方は三者三様である。論評と論評を受けた当のものを擦り合わせると何が見えてくるか、そういう試みである。

a. 志賀義雄による「食物と心臓」への共感

柳田國男の著述は、一寸目には関係のなさそうな分野の識者の心をつかんできた。その鮮やかな一例で、伝説的とまでなっているのは、日本の共産主義運動においてひとときわ不屈の存在であった志賀義雄の「もちはなぜまるいか」(1948年)である⁹⁾。《予防拘置所でも柳田先生の本は大いばりで通過》するものだったとされる¹⁰⁾。論者は信念をまったく曲げなかったが、同時に民衆の実態から乖離していた政治運動のあり方を克服する手掛かりをそこに見出した。

われわれの活動をみのり多いものとして、むだのすくないものにするためには、大衆をとらえている歴史の力の抵抗に無関心であってはならない。われわれのたたかいのあいてはそれをよくしっていて、母親の乳をのみはじめるころから、小学校の教育から、軍隊の教育まで、大衆のしつけのためにおもうぞんぶん利用しているのに、伝統やそのなかの多分に無意識的な民俗がどうであるかをろくにしらず、しかもしらな

9) 「もちはなぜまるいか」志賀義雄『もちはなぜまるいか：科學のあたらしい發展のために』三一書房 1948 所収。ここではそれが収録された神島二郎『柳田國男研究』(筑摩書房 1973)をもちいる。該当頁はp.139-151.

10) 『定本』月報5：また牧田茂『柳田國男』(中公新書)昭和47 [1972] 年, p.149.

いことをいばって、民俗学者にわらわれるような宣伝教育にやっきになっているような小児病はもう卒業すべきだ。

さらにわれわれはこれまでの歴史学をみなおす必要がある。日本人が歴史時代にはいつてからでも、かかれた日本歴史はみな支配者の歴史であり、そもそも人民大衆がいかにか生活し、かれらがいかにか歴史の創造にあずかってきたかは、あまり問題にされなかった。……

参照されるのは「食物と心臓」だが、他にももう一篇への言及がある。古い時代に偉業を成し遂げた人が、次により強力な支配者が出現すると押しのけられ歪められて、元は何かが分からいまま人々の記憶の底にたまっているという考察で、志賀はこれを当代に重ね合わせた¹¹⁾。

一例をあげよう。「ダイダラ坊の足跡」という論文はいわば神韻縹渺としたユーモアにみちた文章だが、ダイダラ坊という巨人伝説の足跡を追って、ダイタという名が大太、つまり偉大な神子の意味であることを説明したものである。この古代神話が歴史的变化のうちに、なかばこっけいなそそっかしい山はこびのしくじり屋にされたり、はては武蔵坊弁慶やまぐり喰いにされ、とうとう足跡だけがのこる経路をあとづけているのだが、現人神の天皇もじつはこの大太の一種である。高天原からおりてきた神の偉大な子孫だ。ここで柳田氏の研究はめでたくおわっているのだが、さてそこからどんな結論がでてくるか？ 偉大な神子、現人神の天皇は二十世紀にすんでいるから、まさか池や沼になるほどの足跡をつくりはしないが、第二次世界大戦にまけた大しくじりのあとをのこして、自分は神ではないと宣言することになった。まさに現代までその神聖さをたもったために、かえってとんでもないめいわくを内外におよぼすダイダラ坊になった。

柳田國男の研究や講説が広範囲に影響をあたえたことを先ず見ておきたかったのだが、ここから始めるのは、そのためだけではない。『食物と心臓』所収の同タイトルの一文は説得力の大きい完成度の高い論文である。目的と方法も明快である。書かれたのは昭和7[1932]年で、この時期に柳田國男は、方法論の明示としては随一と大方が推す『民間伝承論』（昭和9 [1934]）をも上梓している。論説は能う限り証拠をあつめ、整理をしながら無理をおかさずに結論を得るという手法が最も成功した一例と言えるだろう¹²⁾。

11) 神島（編）『柳田國男研究』（1973）、p.147.

12) 『定本』14、pp. 219-375、第一論文はpp. 223-239、引用箇所p.234.

餅の食物としての特殊性の一つは、容易に好みの形を指定し得ることでは無かったかと思ふ。式の日の料理には羊羹類やよせ物、薯や大根を以て色々の形をこしらへる風が今もあるが、此等は大抵は後に加わつた材料であつた。古くからの食物では餅以外に、さう言つた要求に應じ得るものは稀であつた。餅だけは柔かなものが軋て固まるのだから、最も造り物には便であつたわけで、只まん丸なだけの鏡餅とても、考へて見れば人の意思無しにはあゝ成らなかつたので、従ふて何故に鏡餅は丸いかといふ疑問なども、亦思つたほど愚問では無いのである。

少し私事になるが、筆者が『食物と心臓』をはじめて読んだのは半世紀以上も前のことだつた。その時意識したかどうかは定かではないが、ずっと後、今から20年近く前、改めて開くことがあつた。自覚的にはその辺りからであろうが、二方向へ延びてゆく体の、分裂した印象をもつた。今回の小文も、突き詰めると、そこから始まっている。多くの論説における柳田國男は、^{まと}的と見定めた事象や物品について日本各地での呼び方と様態、またそれが用いられたり織り込まれたりする機縁（祭りや儀式）を丹念に追跡する。その帰納的な行き方には、本人も自負を隠さなかつた。逆にその手法にそぐわないと見えた折口信夫への殊更な貶言が差しはさまれたのもこの論文においてであつた¹³⁾。

異常の洞察力を具へた折口君などの推斷は、往々にして後に適中を證明したことさへあつた。しかし其様な方法を續ける限り、安心はいつ迄も付くもので無く、實際また學界は改訂の煩に堪へざらんとして居る。

事実、その論説は最も成功したものの一つであろう。読むにつれて、ぐんぐん引き込まれて説得される。が、思い切ってそこで的手法を形式にまで抽出して見ると、二つの方向への動きが交叉していることが見えて来る。語源探求のような作業と機能の確認の二種、と
言い換えることができるようなものである。前者は、鏡餅が丸く、重ねると円錐となり、また握り飯の三角形も単に手の動きの結果というだけでなく、人の体内の切実な鼓動とつながるとして《餅はもと心臓の形を模したものだらう》との脈絡である。証明できる決定的な資料こそ欠いているものの、成程と思わせる材料の繰り出し方と筆力は恐ろしいばかりで、事実、それは不羈無双の共産主義者をも感動させた。

(二方向への感想：『食物と心臓』における方法と行論)

しかし原意や原義が現在にも生きているかどうかは別のことがらである。おそらく、意

13) 同上, p.229.

識の次元では自覚的ではない。正月には餅を特別の形につくり、特別の呼び名をつけているのは習わしである。時には惰性或、大方に合わせているだけである。その中で、餅が心臓を模しているというのは、思いがけない新知識であろう。何気なく使ってきた花入れが古備前の壺だと教えられるようなもので、急に有難く思えてくるが、真贋も含めて戸惑いに見舞われる、というのと似ている。それに昔の人は心臓がどんな形をしているのか分かっていただろうか、という疑問も起きる。解剖が行なわれていたわけではなく、オランダの『解剖図譜』（ターフェル・アナトミア）に江戸の蘭方医たちが一驚したのはようやく明和8〔1771〕年のことであった。むろん誰にも共通の身体のこととて触覚的な経験知の積み重ねはあったかも知れない。餅が心臓と呼応するから感覚に訴えるのかどうかは、本当のところは分からない。《容易に好みの形を指定し得》、その《柔かなものが纏て固まるのだから、最も造り物には便》という《特殊性》に徴すれば、新しいアイデアが盛られたピエスモンテさながらの創作鏡餅が出てきても、それはそれで感動は起きるだろう。

別方向への二つ目の問題は、習俗の継ぎ送りは必ずしも原意や原義と重ならないことである。原意や原義とは関わりなく、習慣だから、あるいは多くの人に合わせるため、という風習は幾らもある。会葬に黒のスーツで出るのは西洋文化と接触してからの変化であるが、今では定着して習俗となっている。なぜ黒か、は西洋文化の中に根があるが、それは日本に引き継がれてはいないだろう。源流と習俗とはつながっていないのである。初詣も今ほど盛んになったのは明治時代から、あるいは大正時代から、さらに大規模になったのは戦後のこととも言われる。それが江戸中期から盛んになった伊勢参りと二見浦の初日の出を素地とするのか、それとも恵方参りが元なのか、あるいは明治神宮ができてからの参拝の広がりなのか、識者によって見解が異なる。起源も原意も完全には決まっていない。しかしそれが行なわれている事実は、起源や原義とは別の要素によることを示している。流行かも知れない。流行も機能の一つであり、原義とは関係なく有意なことが幾らもある。

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

柳田國男研究の大きな推進力となったのは後藤総一郎であるが、そのきっかけが、大学での師である橋川文三のアドバイスであったとされる。後藤はそれを折に触れて語っており、例えば次のような一節がある¹⁴⁾。

その最初の出会いは、1962年の春、……恩師橋川文三先生〔から〕……《君たちは、人民だ、プロタリアートだ、革命だといってきたが、本当の意味での日本の人民の歴史、柳田國男のいう「常民の歴史」を知っているのか！そのことを学ばないかぎり、

14) 後藤総一郎『柳田國男論』恒文社 昭和62〔1987〕年、p.11.

日本の未来はない。》と、激しく諭され、柳田國男の『日本の祭』を読んでみなさいと手渡されたのにはじまる。

1960年のいわゆる安保闘争の興奮がさめやらぬ時期であった。後藤総一郎の柳田國男論については、本篇でもその成果を参照することが何度もあるだろう。ここで注目したのは、橋川自身も独自の視角で柳田國男を考究のテーマとするようになったことである。それは昭和39 [1964] 年に刊行された『世界の知識人』シリーズ（講談社）の一冊『20世紀を動かした人々』において、カール・マルクス、ロマン・ロラン、マハトマ・ガンディー、バートランド・ラッセルと並べて、柳田國男を橋川が取り上げるという形で現れた¹⁵⁾。ちなみにこの15巻から成る『世界の知識人』シリーズはオリジナリティに富んだものだった。日本人が現れない巻も幾つかあるが、ほとんどは世界の著名人に併せて、その分野において該当する日本人のパイオニアを入れている。『技術革新への道』ではエジソンやフォードと並んで豊田佐吉と大河内正敏が、『未知への挑戦者』ではシュリーマンやヘディンやリヴィングストンと共に川口慧海が挙げられる。大衆文化も特色の一つで『アイデアに生きる』ではトーマス・クックやマイク・トッドと並んで小林一三が、さらに『大衆藝術家の肖像』ではチャップリンやハーベンベックと共に桂春団治（初代）と桃中軒雲右衛門が入っている。

橋川の柳田國男論は、頁の多くを人生歴をなぞることにあててはいるが、考察の構図は明快であった。柳田國男をマックス・ウェーバーと対比させたのである。手掛かりは大塚久雄の要約である¹⁶⁾。

「……生活感情の内面的な意味 — その善悪でなくて — を、その歴史的由来に即して釈いてくれば、というより、それを方法を教えてくれたのが、マックス・ウェーバーの宗教社会学だったのです。たとえば、彼は次のような問題を提起し、それについて説明しております。アジアの人々は他人と相対したとき黙っていてなかなかものを言わない。そうすると、ヨーロッパの人々にはその沈黙が非常に意味ありげに見える。何か深い意味があって黙っているのだらうと思う。ところが、そういうことではまったくない。……アジアの人々が沈黙しているのは、それが慎しみ深くてよいという生活感情なので、人々はそういう雰囲気の中に生まれ、育てられて、そういう習慣が身についている。それだけのことに過ぎない。問題は、どうしてアジアの世界にはそういう生活感情ができてしまったのか、なぜアジアの人々はそういう行動様

15) 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.

16) 同上、p.268-269.

式をもつようになったのか、その精神史的由来を問うことにありとして、ウェーバーはそれをこう説明します。仏教や儒教のエートス、つまり精神的雰囲気¹⁷⁾が相合して作りだした行動様式が、本来の意味を忘れ去られて単なる生活感情と化しているのだ。……」(大塚久雄)

たしかに人間が普通にとる行動を整理してまとめるとそこには類型が認められる。その類型は、文化圏によって差異があり、それは文化圏それぞれで特色をもつということになる。それをマックス・ウェーバーは解明しようとした。とりわけその西洋文化との差異に、言い換えれば西洋文化の他にはない特質の特定に関心は向いていた。その点で、学問的ディシプリンとしてのフォークロアと呼応するところがある、と言うのは必ずしも強弁ではない。両者を重ね合わせたのは、橋川の着眼であった¹⁷⁾。

ウェーバーの比較宗教学的アプローチを見るとき、それが宗教形態の比較をとおして、一見相互に不条理に見える他民族の習慣・風俗の理由づけを探求するものであったという印象はたしかにある。そして、それはまさにフォークロアの目的と相似た志向を含んでいる。

では柳田國男はそれをどのようにして遂行したか、それについての橋川の説明である¹⁸⁾。

柳田の文章を一つでも読んだことのある人は、われわれの日常生活の中で無意識にくりかえされているある些細な生活事実が、いかにはるかな生活伝統によって意味づけられているかを解き明かされ、しばしば茫然とする思いを味わったことがあるであろう。また、たとえばわれわれがなんの理由も見出しえないでいるある地名が、あるいは古来の死者に対する儀礼的慣習と深く結びついていることを解明されたりする場合、われわれはその周囲の世界像が変化するのを経験しないであろうか。伝承されたものの中にはすべて理由があり、それは理解されうるものであるという前提は、フォークロアの根本仮説の一つである。柳田の全体の仕事は、そのような前提の下に、人間心意のもっとも微妙な様式をも証拠だてられた事実として提示し、そのことによって、人類の相互了解を隈なく平易なものとするような法則を見出すことであった。

17) 同上, p.269.

18) 同上, p.268-269.

今日から見ると（あるいは筆者の見るところと言ってもよいが）、この説明には少し飛躍がある。地名の由来で、すでに十分解明されている一例を筆者が補足すると、三浦という地名は、元は御浦で天皇家や伊勢神宮の領地であった場合が多い。その知識を得たことによって《周囲の世界像が変化するのを経験》という事態につながってもおかしくない。同じく《古来の死者に対する儀礼的慣習》についても（橋川は具体例を挙げてはいないので）筆者が敢えて補足をする、さしずめ魂振り（たまふり）がそうであろう。死者の魂に袖あるいは手を振るしぐさである。それは魂を呼び返すとも、故人の魂を送るとも解される。そして後世にも生きつづけ、何らかのものを呼び戻す、あるいは呼びもどして確認した上で別れの区切りになることになる。振袖はその機能をもつ衣類で、またそこから《無い袖はふれぬ》の言い回しもできれば、男女の《振った》《振られた》も派生し、さらに別れに手を振るという行為ともなる、というのが標準的な説明であろう。はじめて聞く人は、現代が古代に通じているような感覚をもつかもされない。そこに大伴家持の二首（万葉集）、《海原の沖行く船を帰れとか領布振らしけむ松浦佐用姫》と《行く船を振り留みかね如何ばかり恋しくありけむ松浦佐用姫》でも添えればみやびな空気が醸し出されることだろう。こういう言い方をするのは、そうした脈絡を突きとめるのは大事なことだが、それが現在を支配しているとみなすのは疑問だからである。家系の解明は無駄ではないが、家系が現在の人間が何であるかを決めるとすればおかしなことになる。

大方が評価するように、柳田國男とマックス・ウェーバーとの対比は興味をそそる。もともと、橋川は『20世紀を動かした人々』所収の論評以上には進まなかったようである¹⁹⁾。そのため何をどう問題にしたかったのか分かり難いところがあり、また突き詰められてはいなかったのかも知れない。これについては、後に改めて取り上げようと思う。

c. 吉本隆明の二つの論評

吉本隆明による柳田國男論は、20年以上の歳月の間に変化をみせた²⁰⁾。そのなかには《共同幻想論》のような斬新な理論も入っている。が、始めと終わりでは結論がかなり違ってきている。しかし一貫してもいる。ここで注目するのは、吉本が柳田國男の文体に関心をもっていたことである。起点は、小文ながらそのタイトルがほとんど伝説的になっている「無方法の方法」で、『定本』の月報であった（1963年9月）²¹⁾。終点は『柳田國男論』所収

19) その後もその再録であった。参照、後藤総一郎（編）『人と思想 柳田國男』（三一書房 1972）p.244-338.; 橋川文三『柳田國男 その人間と思想』（講談社学術文庫 1977）には「(付)柳田國男拾遺」が合わせられている程度である（p.137-150）

20) 吉本隆明『柳田國男論集成』JICC（ジック）出版局 1990.

21) 吉本隆明「無方法の方法」1963.; ここではそれが収録された次の論集を用いる：神島二郎『柳田國男研究』（筑摩書房 1973）

の諸論で、決定稿は1990年であった²²⁾。とりわけ《序にかえて》の添え書きをもつ「体液の論理」である。筆者の感想では、この序文が最も気迫に富んでおり、また個別テーマを超えた意義をもつ。吉本の柳田國男論をこの両極について見ようと思う。

それにあたってだが、前項の『食物と心臓』のところでも書いたように、筆者が柳田國男を読んだのは高校生の頃で、吉本についても、そのとき月報の論評を読んだ。そして「無方法の方法」が合言葉のようになったのを何となく耳にしていた。吉本の『共同幻想論』だけは刊行された当時読み、それはそれで衝撃を受けた。が、柳田國男に関するそれ以外の論述を捲ったのは、ドイツ民俗学をある程度学習した後のことで、21世紀に入ってからであった。したがって、その間、吉本の柳田國男論は「無方法の方法」だけが頭にあって、またその記憶をたよりに考えともなく考えていた。それだけに『柳田國男論集成』を刊行後10年以上経ってから手にし、特にその序文を読んで、ずっと頭にあった印象とまるで違っていることに驚いた。以下のスケッチは、そうした落差が元になっている。

「無方法の方法」へのコメント

「無方法の方法」は、その言い方に関する限り、桑原武夫が早い時期に（1937年）柳田國男を評して《いかに強靱な方法論の上に立つ学的著述であるか》と言っていたのと対照的でした²³⁾。もっとも、無方法か強靱な方法論か、という正反対のレッテルそのものは意味がなく、それぞれがその表現に託したものが何であるかが大事である。桑原については後にその中身を検討しようと思う。とまれ《無方法》の所以を、吉本は次のように説明していた。

わが柳田國男は、いわばお話の学者である。その意味は、民話や説話の学者ということではなく、その本質がお話である学者という意味である。これを記述法として柳田國男の仕事にそくしていえば、連関想起法ということになるだろう。

たとえば柳田の「坂田節」という短章をとれば、

坂田こやのはま／米ならよかる／西のべんざい衆に／ただ積みしよ

という歌を、どこかできいたことがあるような気がするが、どこであったか思い出すことはできないという文章からはじまる。

つぎに、文献を想起して、越後にも、青森にも、同想異種の歌があることを問題にのぼせる。

さて、次第に連環の集中度が高度になり、この歌にある「べんざい衆」という文句

22) 吉本『『柳田國男論集成』(1990)、「あとがき」による。

23) 桑原武夫「遠野物語から」(初出『文學界』1937年7月号)：ここではそれが収録された次の論集を用いる、神島二郎(編)『柳田國男研究』(筑摩書房 1973)、pp.123-133、引用箇所 p.126。

は何を意味するのかの考察にはいる。これは単なる船乗りを意味する言葉ではなく、荷の引き合い積み込み、代金の仕切りなどにも権限をもった者を意味したので、中世の弁済使などからの転義であろうという推定があとにやってくる。……

この「酒田節」などは、短文でも柳田学の無方法を典型的に語るものということができます。そしてこの無方法は、ほとんど無限の数珠玉のように連環する資料の累積と採取を要求するのである。……

柳田國男の方法を、どこまでたどっても「抽象」というものの本質的な意味は、けっして生れてこない。数珠玉という数珠玉を「勘」でつなぐ空間的な広がりが続くだけである。

先ずこの初期の論評を、読みほぐしてみたい。概括的に言えば、たしかに柳田國男の記述は事例をどこまでもつないでゆく趣がある。しかし、それは取捨選択され、計算され、整理されたもののはずであった。もっとも、吉本が意味するのは、塩梅されてもいないただの羅列ではなく、特定の位相から出ないということなのであろう。

この柳田学的方法的な基礎は、かれ自身の語るところによれば、「宮中のお祭と村々の小さなお宮のお祭とは似てゐる。これではじめてはじめて本当に日本の家族の延長が国家になつてゐるといふ心地が一番はつきりします」（「民俗学の話」という認識にあった。かれは土俗共同体の俗習が、そのまま昇華したところに国家の本質をみたのである。そして、土俗を大衆的な共同性の根拠として普遍的なものとみなしたのである。このような認識が、連環法をうみだしたのは、いわば必然であった。連環法こそは言葉が語りの次元にあるかぎり時代を超えてつづく土俗の方法であったから。

かれは、人間の本質指向力が、つねに土俗からその力点を抽出しながら、ついに、土俗と対立するものであるという契機をつかまえようとはしなかった。……柳田國男は、ひとつの悲劇であり、巨大な悲劇であった。……

この一節だけでも、対象に内在する論理を読む力とそれをまとめる理論性という吉本の能力をまざまざと見せつけられる思いがする。が同時に、基本的なところで勘違いをしてはいないか、との思いをもってしまう。またその勘違いは、絵にかいたような勘違い、すなわちある種の知識人に典型的なものでもある。それは筆者が、吉本を「政治思想との関わりで柳田國男を論じた識者たち」という項目に入れた理由とも関係する。吉本のその後の柳田國男研究は、ここで自らが挙げた問題点を改めて検討していった軌跡と言ってもよいところがある。

ところで、柳田國男は《宮中のお祭と村々の小さなお宮のお祭とは似てゐる》と言い、

《本当に日本の家族の延長が国家になつてゐるといふ心地が一番はつきりします》との感慨を吐露したのだが、それを以て《かれは土俗共同体の俗習が、そのまま昇華したところに国家の本質をみたのである》と推論することは妥当ではない。押さえておきたいのは、支配者の所在地（たとえば宮廷）が民衆の一般的なあり方を縮図として現れるのは、支配における常套なことである。支配者は常に民衆の生きざまと相似形であることを演出し、また自らも（ひとときにせよ）その感懐を持とうとする。日本の場合は、村のお宮の儀式と宮中の儀典が重なることが連綿と続いてきた。よし断絶していたとしても、そういう形で作りなおされたであろう。照応関係は常にあり、支配において一般的なものと言ってよい。そこに感慨をもったからとて、まったく組み込まれていたと決めつけることはできない。柳田國男はそんな（吉本が想定したような）単純な考え方をする人ではなかった。明治国家の高官として苦労を経験し官庁機構のメカニズムも知っていた。さらに民衆ですら、支配者が自分たちと相似形で現れる、あるいは現れようとするを知っていた。現在もそうである。民に近くあるように演じることが出来るかどうかは、政治家の基本的な課題であろう。誰も為政者が民衆と同じであるとは考えてはおらず、そういう演出ができるかどうかを測っているのであり、事實は、二段構えにも三段構えにもなっている。民衆存在と支配の中枢との照応を見たことを以て倒錯と断じるのは、批判的な視点から国家を論じる先鋭な知識人に多い短絡の面もある。

同じことを別の面から見ると、《抽象》の問題になる。《柳田國男の方法を、どこまでたどっても「抽象」というものの本質的な意味は、けっして生れてこない》と言う。《抽象》をどう考えるかにもよるが、諸事象を概念的に把握するということなら、柳田國男の表現はそこへ進まなかった。ちなみに、教育社会学者バジル・バーンステイン（1924–2000）の有名な実証研究をここで想起してもよいだろう²⁴⁾。初等教育の現場で、労働者階級の子供たちと中産階級の子供たちに24枚の食べ物絵を分類させたところ、労働者階級の子供たちは《朝食食べたもの・母ちゃんがつくったもの・きれいなもの》という属人的な脈絡で認知し、片や、中産階級の子供たちは《海のもの・山のもの》という抽象化をおこなった。後者は当初は《好きなもの・嫌いなもの》といった分類であっても学習によって抽象化へ進んだが、労働者階級の子供たちは属人的な認知から離陸する割合が非常に小さかった。階層の再生産のモデルとして注目されてきたものだが、《土俗》と重ね合わせるができないでもない。《土俗》が階層と一致するわけではないが、そういう位相が再生産されるからである。またそこでの表現のあり方は《数珠玉を「勘」でつなぐ……連関想起法》ということになる。

24) 次のドイツ語訳を参照。

Basil Bernstein/Walter Brandis/D. Henderson, *Soziale Schicht, Sprache und Kommunikation*. Düsseldorf 1973.

しかしそれが方法であることは吉本が認めたところであった。ちなみに、抽象語をもちいず、具象的な言葉の配列による文藝形式がある。俳句や連歌がそうで、語彙は抽象の段階のものではなく、むしろそれが回避されるが、言語藝術として低次ではないのは言うまでもない。《この梅に牛も初音と鳴きつべし》は有職故実を潜ませているが、同じ芭蕉の句でも実生活のグレードを織り込んで相対化した《花にうき世我が酒白く飯黒し》くらしいイメージの重層は柳田國男も操った。その文体は探り出されたものだったのである。

しかしまだ本質的な問題が残っている。吉本は《土俗》を語る。そういう呼び方が問題なのではない。言い方はどうでもよいが、要は《土俗》とは何か、である。たしかに《土俗》は存在する。そのさい、土俗を根源的なもの・源泉的なものと見る人は多い。吉本もそれに傾いている。その意味では、吉本の考える《土俗》は、次に取り上げるいわゆる近代主義の人々が言う《基層》とも交叉するところがありそうである。吉本の《土俗》は、少なくとも初期の段階ではこれと決別してはおらず、近似した構図を念頭に置いている。語法はシャープで構造化が図られており、ヒントが詰まっていると共に、半面では通俗的でもある

「体液の論理」へのコメント

「無方法の方法」は文体論であった。「体液の論理」もそうである。そして同じ対象を違った角度から見ている。この視角の転換によって、柳田國男ははるかに有機的に読まれることになった。正確には、有機的な読み方が理論的に解説された。おそらく、昔から多くの人は事実としてそう読んできた。しかし吉本は、人が柳田國男の記述を追っているときの体験を概念的に説明した²⁵⁾。

柳田國男が日本の村里の婚姻の風習にふれながら、その風習がどんな動機で移りかわっていったか説きあかそうとする。その言葉は理路ぬきにして事実を忠実にしるすのでもなく、理路をさきだてるあまり事実を無視して抽象にはしるのでもない。また村里ごとの婚姻風習の資料を、たんねんにあつめて実証的に分類し、その上で論理的な結論を与えるのでもない。ある固有の熱い思いいれを結び目において、織物を織りひろげてゆくようなものだ。たて糸は事実の糸であり、よこ糸は理路の糸であるとしても、固有の熱い思いいれの結び目にあわないかぎり、事実も理路も使われぬまま捨てられてゆく。それをたどりながら、しだいに柳田の固有の思いいれに結びついてわが村里の婚姻の風習にひきこまれ、しだいに深層に潜行してゆくような、内部からの感覚をおぼえる。そのときだ、既視現象のような、あるひとつの像がいつもやって

25) 吉本『柳田國男論集成』（1990前掲注12），p.10-11.

くるのは。柳田國男がここでわたし（たち）をひきこんでゆくわが村里の婚姻風習の世界は、いわば内視鏡に映している世界だ。書きしるしていく柳田國男の文体も、それを読んでひきこまれてゆくわたし（たち）の方も、ほら、あらたまって言わんでもわかるだろうといった内証ごとの世界にはいった感じで、＜読むもの＞と＜読まれるもの＞の関係にはいつている。いわばかれの方法も文体も読者の無意識が、村里の内側にいる感じをもつことをあてにし、それを前提に成り立っている。その魅力（魔力）にひきこまれてゆくかぎり、読む者は間違いなく、日本の村里の習俗の内側にいるという無意識をかきたてられる。それがわたし（たち）に既視現象みたいな感じをあたえる理由だとおもえる。

柳田國男が文章に凝ったのはむろんのこと、《よい題をつけて本をつくることを一生の楽しみのようにしていた》とは牧田茂による評伝が語るところである²⁶⁾。なお柳田國男の文体をどう見るかについては、吉本の中で変化があったことが自覚されていた²⁷⁾。

柳田國男の文体についてまだたしかな結論がえられるほど考えたとはいえないが、わたしのなかで柳田國男は、苦手な文章を書くひとから、しだいに、ある領域をきりひらくのに、これだけその領域にふくまれる対象に肉薄できる文体を発明したひとはいないのではないかというように、イメージが変貌していった。この文体のも滲透力でしか掬いとれない領域がたしかにあり、それがかれの民俗学の核心のところにおもりをおろしている。

《苦手な文章を書くひと》という柳田像は、「無方法の方法」において、理論的な考察を全うできず挫折した、その学問を《巨大な悲劇》としてしまった柳田國男という見方をしていた頃のイメージを指しているのであろう。文章を読み解くエキスパートの吉本にしてなお柳田國男の文体の特質を解するのに年数を費やしたことには複雑な思いをもつが、《内視鏡に映している世界》あるいは《習俗の内側にいるという無意識をかきたてられる》という読解は扉が開けられた観がある。それは柳田國男の文体の解説にとどまらない。日本で民俗学が実現したスタイルを言い当てている。またそれを言うのは、内側から世界をとらえる方法を、別のかたちでドイツ民俗学は切り開いたことと筆者は対比しているからである。それがどんな歩みを経たのかは、本篇の後続箇所できとりあげる。

26) 牧田茂『柳田國男』(1972前掲注10), p.135.

27) 吉本『柳田國男論集成』(1990前掲注12), p.302 (あとがき).

4. 基層への関心：一目小僧と人身供儀の議論から

柳田國男における民衆世界の一面をうかがうために、ここでは「一目小僧」論と、それに関心を寄せた数人の議論に注目する。それはおそらく民俗学が形成される途上の一齣と位置づけられるものであろう。なお《基層》という言い方をするのは、以下に挙げる論者、桑原武夫がその語をもちいていることを踏まえたのである。

a. 桑原武夫の柳田國男への論評

桑原武夫は、非常に早くから柳田國男に関心を寄せた識者であった。「遠野物語について」は1937年に発表された。それによれば、同書に刺激されて、桑原は遠野を訪れたほどであった。またそれを文学書として読んだ、と言う²⁸⁾。

『遠野物語』はまず何よりも、一個のすぐれた文学書である。しかるに一人の芥川龍之介をのぞき、わが国の文学者にして、この物語の美を認めたもののないのは私の不思議とするところであった。かつてジイドは、『千一夜物語』の美を解さぬものとは相理解しえぬといったが、私もこの物語を読みかえしながら、こうした豊かなわが国の口承文学を味わえぬものとはついに文学を語りえぬと感じることしばしばであった。

とは言うものの、その文学書としての読み方は、(後に取り上げる)三島由紀夫とは違っていた。と言うのは、文学書とは言いながら、フィクションとはみなさなかつたからである。それが文学である所以は、合理的な思考がなされない迷信などが躍動する世界を生のま^{なま}ま写しとることに成功しているから、という見方であった。それができたのは、柳田國男が《簡古な文語体》で伝えたからであった、とも言う。その意味は、《在来の多くの伝説の編集者が、いたずらに粉飾の多い文章でその内容を美化せんとし、実は低俗化し都市化し小説の亜流たらしめたのに対し》、柳田國男は《一つ一つの話を素朴でしかも気品の高い短章とした》、それが迷信の世界を掬い上げることになったと見たのである。またそれをフランスの哲学者・評論家アランの教説で補強した。

《一たび人間の本性について学ぼうと志したならば、人間のいったこと(説話)は、不合理であろうとなかろうと、まず第一にその素朴な状態に残しておくように務めね

28) 桑原武夫「遠野物語から」ここでは神島二郎(編)『柳田國男研究』(筑摩書房 1973)をもちいる。該当頁はp.123-133.

ばならぬ。その方がまことらしい整理などより百倍も価値がある。整理されたものから引出せるのは、結局月並みなことに過ぎぬのだから」。このアランの言葉を柳田さんはそのまま実行に移しておられるのである。

これを見ると、桑原が『遠野物語』を文学書と言うのは、《不合理であろうとなかろうと……素朴な状態》をできるだけそのままの姿で映しとったが故であった。つまり迷信の世界が（技巧で歪めたり整理することなく）そのまま呈示されたのである。と言うことは、『遠野物語』は都会的な教養とは違った別の現実を伝えていると見るのである。柳田國男の卓越した方法という評価も、これを指している²⁹⁾。

さらに氏のその後の代表的傑作『桃太郎の誕生』、『一目小僧その他』などを一読すれば、それがいかに強靱な方法論の上に立つ学術的著述であるかを覚えるはずである。

これを先ず押さえたのは、『遠野物語』を文学書と評した桑原と、次に見る「一目小僧」論に関心を寄せた桑原とは（当然ながら）同じ視点であったことに注目したかったのである³⁰⁾。

……一目小僧という怪物がかつてはわが国をすみずみまで支配していたといえ、こんにち子供すら一笑に付するであろう。しかし……柳田さんは、我が国に、一目、片耳、一本足、あるいは鎌倉権五郎の話や弘法さまに救われた片目の鮒などのように、「片」というものの考え方が極めて多いことに着目して、まさに文字通り無数の材料をもってする多年の研究の結果、「一目小僧は多くの『おばけ』と同じく、本拠を離れ系統を失った昔の小さい神である。見た人が次第に少なくなって、文字通りの一目に画にかくやうになつたが、実は一方の目を潰された神である。大昔いつの世にか、神様の眷属にするつもりで、神様の祭の日に人を殺す風習があつた。恐らくは最初は逃げてみすぐ捉まるやうに、其候補者の片目を潰し足を一本折って置いた。さうして非常に其人を優遇し且つ尊敬した。犠牲者の方でも、死んだら神になるといふ確信が其心を高尚にし、能く神託予言を宣伝することを得たので勢力を生じ、しかも多分は本能の然らしむる所、殺すには及ばぬといふ託宣もしたかも知れぬ。兎も角何時の間にか其が罷むで只目を潰す式だけが遺り、栗の毬や松の葉、さては箭に矧いで左の目を射た麻胡麻其他の草木に忌が掛かり、之を神聖にして手触るべからざるものと考へ

29) 同上, p.126.

30) 同上, p.127-128.

た。目を一つにする手続きも追々無用とする時代は来たが、人以外の動物に向かつては大分後代まで猶行はれ、一方には又以前の御霊の片目であつたことを永く記憶するので、それが主神の統御を脱して、山野道路を漂泊することになると、怖ろしいこと此上無しとせざるを得なかつたのである」というところにまで到達されたのである。

柳田國男が「一目小僧の話」を『東京日日新聞』に連載したのは、大正6〔1917〕年8月であった。桑原武夫が感心して、まとまった引用までした論説であるが、筆者は複雑な印象を受けている。一つは評者の問題である。桑原が柳田國男をみとめたのは慧眼に違いないが、高く買った所以は案外なものだからである。それは日本民俗学のもう一人の先達、折口信夫への桑原の見方とも共通していた。中央を基準にした一律の歴史観への批判である。しかしその中身は、中央と地方の文化的な落差や民度を直視せよ、といったことで、それはそれで問題をはらんでいる³¹⁾。

折口博士は、東北には神道のはいることがおそく、ために中部地方などでは当然神社の行くべきことをおのおのの家が行なった[。]「オシラサマ」「獅子踊」などみなそれであるといわれたが(昭和11年10月17日放送)、じじつ遠野には神社ははなはだ少ない。仏寺もまた寥々たること、「東北にては人口二千にて一寺あり、近畿にては二百にて一寺なり」(山崎直方)というとおりでである。神仏両道とも十分に原始的なものを押さえきってはいなかったのであろう。経学は元文の末(吉宗將軍のころ)に初めてこの地につたわったといわれるが、物語の世界には儒教的要素など全く見当らない。歴史家は時代を区別して、鎌倉の仏教とかいうが、それは中央のことであって、僻地では明治のつい向うまで太古が来ていたのではないかと思われたりする。……

《明治のつい向うまで太古が来ていたのではないかと思われたりする》、《物語の世界には儒教的要素など全く見当らない》、そうした《僻地》をあるがままに認識したことを以て折口信夫を評価するのである。その構図は、『遠野物語』をめぐる柳田國男の意義への認識と同工である。裏返すと、桑原武夫は、日本の《僻地》をそうしたものと見ていた、ということになる。それを押さえると、「一目小僧」の論述への賛同も、不思議ではなかったことが分かってくる。

そこで二番目の問題、すなわち一目小僧が、生贄やその標としての身体に損壊を加える風習が元にあったという柳田國男の論じ方である。これを言うのは、柳田國男らしくないものを筆者が感じているからである。またその推論はいつになく直線的である。桑原は推

31) 同上, p.128.

論の明快さを歓迎しているが、その明快さが常とは違うとも気づいたようである³²⁾。

『遠野物語』ではこうした明確な結論は導き出されてはいないが、そこに集められた不思議な話を支えるものとして、やはり歴史以前の世界といったものが感じられる。そこにシャマニズム的なものさえ捉えることもできそうである。

《歴史以前の世界》、《シャマニズム的なものさえ》は、桑原の民衆観と矛盾しなかったのであろうが、そう読めるような柳田の行文をいつになく《明快な結論》と受けとめた。実際、柳田國男は常にここまで言う人ではなかった。

ここでの話題は人身供儀である。《大昔いつの世にか、神様の眷属にするつもりで、神様の祭の日に人を殺す風習があつた》、そしてその目印に眼を潰したり、手を一本、あるいは足を一本折っておいた、と柳田國男は言う。しかし、目小僧の伝承・伝説が多彩に存在するのは確かであるが、それが人身供儀であることを証拠立てる文脈は、柳田國男が挙げている多数の事例を追っても、直接的にはうかがうことができない。一目・片手・片足の者がいたということと、それが人身供儀であったこととの間には飛躍がある。

一般論だが、人身供儀の慣行は、柳田國男がなぞっている小さな村の故習としてそれを想定するのは無理がある。生きた人間を神に捧げるといのは極限的なもので、非常な強制力を駆使し得る強大な権力によってはじめて可能なものであろう。たとえば、かの殷王朝の甲骨文字からは、《十の羌を伐んか — (これへの卜占は) 凶、五十の羌を伐んか — (これへの卜占は) 凶、百の羌を伐んか — (これへの卜占は) 吉》といった恐ろしい神占が行なわれたことが判明している。圧倒的な権威と支配、強大な軍事力、そして危機が常態化していたなかでの神聖政治という、いわば袋小路に入ってゆがみを抱えてしまった巨大社会においてはじめて実行し得た儀式であった。紂王・妲己の淫恣悪行は後世の仮託らしく、史実の確定には不明のことも多いようであるが、殷周交替の革命は非道を改めることにあったと史書は説いている。大勢の人間を殺して神に捧げるといふ国家運営上の儀式は周王朝の成立で止んだ、ともされる。

常識的に考えても、犠牲として予定された者を閉じ込め、その徴に片目を潰し、あるいは腕や脚の片方を折るといふようなことがあれば、それほどの危害を加えられるのを甘受する者はいない。目印に大怪我を負わせた上で神の眷属として大切にされた、というのも混乱した文脈である。

別の角度から言えば、もし身体が毀損された者が神あるいは神の眷属として犠牲されたのなら、それは丁重に葬られたであろうし、そういう遺物が幾らかは発見されなければな

32) 同上, p.128.

らない。隻眼が頭蓋骨に痕をとどめるどうかは分からないが、片腕、片脚なら、考古学的な発見があって然るべきだろう。柳田國男の論説の場合、村々でかなり広く行なわれていたという想定であるから、なおさらである。しかしそういう資料が現れることは先ず考えられない。事は、柳田國男がその資質に反した推理にのめり込んだ時期があったという以上ではない、と筆者は考えている。これを言うのは、柳田國男を解する上でこれが糸口になるからだけでなく、それに依拠する思念が茫洋と拡散してつかまえどころもなく今も出沒するからである。人身供儀が、上は奈良朝の采女から下は太平洋戦争の特攻隊にまで適用される体の議論もあつたりするだけに³³⁾、限定ないしは特定は必要であろう。

b. 高木敏雄による人身供儀の否定

ここで注目されるのは、柳田國男の身近には、この種の推論を制止する同僚がいたことである。高木敏雄（明治9 [1876] -大正11 [1922]）で、大正2 [1913] 年に創刊された『郷土研究』誌は柳田と高木の共同編集であったから、同志と言ってもよいだろう。柳田國男より一年若いだけの同年配であった。ドイツ語を修得して第五高等学校の教員となり、ややあって東京高等師範学校に転じ、次いで松山高等学校を経て、大阪外国語学校教授となった。傍ら比較神話学を手がけ、柳田國男と共に編んだ『郷土研究』の第一巻の番号に発表したのが「人身御供論」であった。その趣旨は、外国人やその影響を受けた日本の識者が、日本の古い時代には人身供儀が行なわれていたと安易に推測するのに対して、証拠を欠いていることを実証的に検証し、その仮説を否定することにあつた。動物説話、山岳信仰、羽衣伝説などについても論じている。大正2 [1913] 年はその研究成果の頂点の時期で、同年には、『日本伝説集』を編んで自費出版をしている。

この時期、人身供儀は、宗教学をも含めた諸分野を通じて議論のテーマであつたらしい。またそれにはカニヴァリズムすなわち人肉食の風習も併せて論じられていた。ラフカディオ・ハーンが昔の日本にそれを想定した。大森貝塚を発見して、当時その知識がなかった日本人を驚嘆させて破格の厚遇を得たエドワード・モースも古代の日本にカニヴァリズムが行なわれていた、と（これと言うほどの実証をせずに）主張した一人であつた。

高木敏雄は、民間伝説ならびに民間童話の《モチーフ》（高木はモチーフと表記するがここでは音引きを削る）を《人身御供》と呼び、宗教史的事実としての生身の犠を《人身供儀》と区別することからその「人身御供論」を始めた。そして説話・伝説・童話のモチーフとして人身御供が語られても、それが人身供儀を背景にもつとは俄には言えないと論じた。ちなみに人身供儀については、明治末年に、仏教学者で後に神道学者に転じる同

33) 後藤総一郎（編）『人と思想 柳田國男』（三一書房 1972）所収（p.7-87）の「討論 柳田國男の学問と思想」（神島次郎・五來重・谷川健一・宮田登・[司会] 後藤総一郎）の小見出し《天皇制といけにえ》を参照、同書p.55-56.

世代の加藤玄智（明治6 [1873] –昭和40 [1965]）と柳田國男の間で議論があったらしいが、高木の記述の行間からは微妙な揺れ動きが感じられる³⁴⁾。

日本における人身供儀の有無については、かつて「仏教史学」の紙上で加藤玄智君と柳田國男君の間に、ちょっとした論争があったように記憶する。加藤君は最初から人身供儀の事実を前提しておいて、この忌むべき習俗の漸次的衰滅において仏教の感化の漸進的勢力を見ようとしていられたし、柳田君はこれに対して、^{カニバリズム}食人俗は日本民族には知られなかったばかりでなく、日本の人身供儀伝説は著しく外国的臭味を帯びている、という理由からして人身供儀の存在を疑われたように見えた。日進月歩の今の世であるから、今日の両君の意見は二十個月以前とはあるいは異なって来ているかも知れないので、右の意見を批評するのは失礼であるかも知れないが、腹藏なくいって見ると、直接の証拠と見るべきものがないのに、人身供儀の事実を仮定してかかるのは、どうも穏当ではないようである。

そして人身供儀を伝えるものと読まれてきた記・紀、「続日本紀」、「古語拾遺」、さらに後世の雑書中の該当する記述を検討し、それが事実を書きとどめたとは言えないことを纏束した。その一つは義犬《早太郎》で知られる遠江国磐田郡見付の^{やなひめ}矢奈比売天神の祭典の縁起である³⁵⁾。

述作年月作者不詳の「都の錦」というものに、この天神の^{はだかまつり}裸体祭と人身御供のことが出ているのを見ても、白羽の矢の棟に立った家の娘を八月十日の夜月の入るを合図に白木の櫃に入れ、^{しめ}注連を引廻して、真の闇の中を昇いで神前に供え、一同に^{とき}鯨波の声をあげて帰る、という型で、別に早太郎童話の内容と異ったところはない。……遠江記や柳園雑記などにも同じ話が出ているそうだが、いずれも後世の口碑に拠ったもので、信ずるほどの価値がない。ただこの話が信州から遠州へかけて、知らぬ者は一人も無いくらい有名なものになっているのは、ずいぶん久しいことで、いま始まったことではあるまい。

話がしられているばかりではない。人身御供そのものが過去の事実として信ぜられている。すべての民間伝説はその伝承地の民間においては、かならず事実として信ぜられてものであるから、人身御供が信ぜられるのも不思議はない。信ぜられるからこそ伝説として伝承されるので、伝説の伝説たるゆえんの一面の真理は確かにここにあ

34) ここでは高木敏雄の論考が集められている次の論集を用いる。高木敏雄『人身御供論』宝文館出版昭和48 [1973] 年, p.20-21.

35) 同上, p.13-14.

る。もしそれが事実として信ぜられなくて、単に内容に対する興味のみでその話が伝承されるようになった日には、伝説はもはや伝説の性質を失って、童話もしくは童話と同一のカテゴリーに属すべき民間説話に変じてしまう。……

今の歴史家の一部には、伝説の史的評価に際して伝説をあまりに重く見過ぎる傾きがある。史的事実の確定に際して直接の源泉が欠如する場合に間接の源泉すなわち徴証となるべきものはいうまでもなく、記録と口碑と遺物と慣習である。しかして伝説はこの記録と口碑、一括していえば言語による伝承の一部に過ぎないのである。よし直接の源泉が存在する場合においても、第二位の傍証となる価値しか持っていないこの最後の伝承は、前者の欠如する場合においては、ほとんどなんらの価値を持っていない、少なくともきわめて疑わしい価値を持っているに過ぎないのであるから、史的事実の存在の肯定の証拠にならぬのはもちろん、その否定に対してもわずかにこれを疑わせる材料としかならぬ。いわんやこの言語伝承の一部、しかもその最も薄弱なる一部たる伝説を根拠として議論するがごときに至りては、常識を外れた沙汰である。

人身御供については、間接の源泉すなわち徴証はずいぶん多い。到るところにこの種の材料が多すぎるほどに存在しているのを見ると、前者の史的存在は全く疑う余地がないように思われる。しかしながら、直接の材料となるべき源泉のいかにと尋ねて見ると、自分の知り得る限りにおいては、ほとんど一つも信頼するに足るべきものがない。……

これと同じ趣旨のことを高木は、繰り返して述べている。つまり、人身御供は伝説や口碑のモチーフとしては幾らもあり、また信じられているからこそ（童話ではなく）伝説や口碑なのだが、言語伝承はその限りで成り立つもので、決して史的事実（すなわち人身御供儀）と一対になっているわけではない、と言う。たしかに史的事実と言語伝承との関係の機微として聞くべきであるが、これほどくどくどと説くのは、一般論だけのことでなく、よほど説得したい相手があるからのような印象をあたえる。本当に説得したい相手は加藤某ではなかったろう。

人柱の記述では書記の仁徳紀11年に記された茨田堤まんだのつつみに因む記述が、正史という点でも信憑性が高いことになろうが、畢竟、築堤が難事業であったことに付随した伝説と見るべきもの、と高木は論じる。事実、それは武蔵人強頸こわくびと河内人茨田連杉子の二人の知恵比べ譚でもある。前者は泣く々々人柱にされてしまうが、後者は瓢箪が沈めば殺されてもよいが浮けば助けてもらいたい、と一計を案じて切り抜ける。したがって瓢箪の特性説話の一面をも見せる。さらに類話が早くは「呉越春秋」に存在し、下つては明末の「列仙全傳」中のエピソードにもつながるようにフィクションの系譜に属するとも説いている。またこの種のものは歴史的事実と見るには、それを証明する証拠が決定的に欠けている、として強

頸・衫子はその端的事例のはずと断言する³⁶⁾。

難波の話の史実としての価値はゼロである。地名の説明を目的として、ある民間伝承を材料として、作為された伝説と見るべきこの話は、人身供儀の風俗の証拠としてはあまりに薄弱である。西洋の学者は古代の人身供儀の事実を証明せんがために、記録や口誦の伝承の外に考古学的徴証を求めた。後者は前者よりむしろかえって有力である。なにゆえに日本の学者は後者をとまなわぬ前者を重くみるであろうか。問題はここにある。……

自分はいま一度繰り返していいたい。なにゆえに日本の学者は考古学的徴証やその他の実物的材料の有無をほとんど顧慮せぬかのように、これらを全くともなわぬ記録や口誦の伝承ばかりを根拠として、鬼の首を取ったような気になるのであろうか。この点において人身供儀肯定論者ののんきな態度と、われわれの臆病な態度とが、どうしても一致することができないのである。……

この高木の説明が、柳田國男の「一目小僧」における《神様の祭の日に人を殺す風習》、《最初は逃げてもすぐ捉まるやうに、其候補者の片目を潰し足を一本折って置いた》ことにはあてはまることは疑えない。柳田國男は、この高木の苦言を当然にも読んでいた。しかしそれを活かすことはなく、むしろ逆の方向へ進んでいった。

(不幸と神性)

柳田國男の行論をもう少し聞いてもよい³⁷⁾。

自分の實父松岡約齋翁は、篤學にして同時に子供のやうな心持の人であつた。化物の話をしてくださると必ず後でそれを繪に描いて見せられた。だから自慢ではないが自分は今時の子供見たやうに、たゞ何とも斯ともいはれぬ怖い者などゝいふ、輪郭の不鮮明な妖怪怪は一つも知つてをらぬ。一目小僧について思ひ出すのは、大抵は雨のしょぼしょぼと降る晩、竹の子笠を被つた小さい子供が、一人で道を歩いてゐるので、おう可愛さうに今頃どこの兒かと追ひついて振り回つて見ると、顔には眼がたつた一つで、しかも長い舌を出して見せるので、きやつといつて適げて来たといふやうなことである。この話は多分畿内中國にわたつた廣い地域に行はれてゐたものと思ふ。……
……江州比叡山にも一眼一足といふ化物久しく住み、常は西谷と東谷のあひだに於

36) 同上, p.54-55.

37) 『定本』第5巻, p.118.

いて人はこれに行き逢ふが、何の害をもせぬ故に知つてある物はこれを怖れないといふ話がある。

こういう事例が百以上も挙げられている。が、どれも、祭りの日に殺したり、目印に眼を潰すなどの処置があったことを史的事実と確定するには程遠い。言語伝承という限りである。柳田國男の実父が語ったというのは、同時代なのであるから昔の風習の証明にはなりようがない。また、祭りの日に殺すとか、それと定めた誰それをしばらく神として大切に扱い、しかし最後は殺し、本人もそれに納得するというのも、奇妙奇天烈である。ちなみに法学の分野では、法を愛するとはどういうことかについて、処刑を前にして《ギロチンに口づけする》という倒錯のモデルが語られる。それが古い時代の日本では一般的であったなどと言うとすればおかしなことである。

隻眼や片腕・片脚といった障害と神的な要素の結合は、必ずしも犠牲の概念でなければ説明がつかないというものでもない。柳田國男の繰り返し説く文脈からも、それを読むことはできそうである³⁸⁾。

土佐では一眼一足を山鬼又山翁など、いふ外にまた片足神と稱する神様が處々に祀られてあつた。例へば安藝郡室戸本村舟戸の片足神は、巖窟の中に社があつて、この神は片足なりと信じ、半金剛の片足を寄進するのが古来の風であると「南路志」に見えてある。(p.123)

……信州の松本平では、山神を跛者だと言つてあるといふ…… (p.125)

神様が一方の眼を怪我なされたといふのは、存外に数多い話である。(p.126)

……大昔この地に二柱の神降臨ありし時、附近に麻があつて神これを以て眼を傷つけたまふ。それよりしてこの郡の天神宮の御神體も、今に御眼より涙を御出し成されるといふ。(p.128)

美濃加茂郡大田町では、五月五日の日に粽ちまきを作つてはならぬ風習がある。その由来といふのは、今は郷社加茂縣主神社と稱する加茂様が、大昔騎馬で戦に行かれた時、過つて馬から落ちて、薄の葉で片目を怪我なされた。粽は薄の葉で包む物であるから、それで今に粽をこしらへぬのであるといふ。怪我をなされた神様が馬に乗つてをられた一例である。(p.128)

……伯耆日野郡の印賀村では、同じ理由を以て全村竹を栽ゑないさうだ。原田翁輔氏の話に、昔この村の樂福神社の祭神、竹で眼を突いて一眼を失はれたといふ言ひ傳へで、その為竹は一切國境を越えて、出雲能義郡の山村から、供給を仰ぐことにな

38) 『定本』第5巻の当該頁を本文に記す。

つてあるといふことである。(p.128)

どれも、神が眼を怪我された、あるいは片足の神という話である。これを解明するにあたって、柳田國男は理論仮説をもって臨んだ³⁹⁾。

いずれの民族を問はず、古い信仰が新しい信仰に壓迫せられて敗退する節には、その神はみな零落して妖怪となるものである。妖怪はいは、公認せられざる神である。

諸処で聞くことはできるが意味が定かではない言い伝えについては、現在や近い過去に優勢であった信仰の古層に忘れられた信仰があった、という仮説で、それが適用されたのである。それは明瞭な方法意識であった。しかし説明がもうひとつうまく行っていないのも一方の事実であろう。どう解釈すべきかは筆者の課題ではないが、心身の障害と神的なものの重ね合わせは、決して突飛なことではない。現代のように医療が発達し、食料にほとんど不自由がなくなる前は、身体を患う人は多かった。ちなみに筆者の子供の頃は栄養失調がなくなっておらず、不調の最後は耳の疾患となったものである。歴史を通じて見れば、疱瘡（天然痘）という恐ろしい病気もあった。何か条件があって罹病するのではなく、いつ誰がなっても不思議ではなかった。そこから、人知を超えた災厄は、逆に神的なものに接触した、あるいは靈的な存在の虜になったという見方が出ることもあったであろう。この考え方は神秘的な一面をもつだけにやたらに拡大するのは危険であるが、現実には、不幸な存在に幾らかでも社会のなかで場所を得させる経験知による方策であった。理由付けは合理的ではないが、その果たす機能は合理的であった。そういう構図も考えられるのではなかろうか。

c. フレイザーへの二様の読解

「一目小僧の話」の新聞連載は大正6 [1917] 年だが、この頃、柳田國男は実人生では上司の貴族院議長とのこじれや、それに加担する周囲との軋轢があったとされる。片や長州閥の関係者は柳田に好意的であったらしいが、ともあれ職場の人間関係に苦しんでいたらしく、翌年に貴族院書記官長を退任して官を去った。しかし（人生歴がどうからんだかはともかく）、学問の面では、どうやら外国の理論の影響を受けていた時期であったように思われる。目安としてはやはりジェームズ・ジョージ・フレイザーが大きな存在だったろう。柳田國男がフレイザーの『金枝篇』を読み始めたのは明治45 [1912] 年とされる⁴⁰⁾。

39) 『定本』第5巻, p.125.

40) 詳しい研究が蓄積されているが、ここでは次の年表を参照、高木昌史（編）『柳田國男とヨーロッパ 港口承文芸の東西』三交社 2006 p.441.

この点でも注目されるのは、高木敏雄もまたフレイザーを読み始めていたことである。しかもその読み方は、自己の主張に引き寄せたものであった。そこでは、先に挙げた加藤玄智と柳田國男の間で、加藤が人身供儀とカニバリズムを説き、柳田國男がそれに疑義を發したことを復元している⁴¹⁾。

三河の風祭に昔は女子を犠牲にしていたのを、後に猪、鹿もしくは雀の犠牲をもってこれに代えたという伝説のごときは、最も信じがたいものの一つである。南米のペルーでも同様のことを伝えているけれども、自分は信ぜぬ。……

……加藤君は「犠牲觀念のいかに改造せられ、革新せられるかを明らかにせられんがために外国の例ではあるが、左のフレイザー氏の語を注意せられんことを切望す」といって、フレイザーの「ゴールデン・バウ」二巻70頁から150語よりなる節を引用して、人間の犠牲が動物に軽減されて来た経路を示すものであるかのようにいってられるけれども、自分にいわせると、フレイザーの語はかえって反対の事実を示している。加藤君はフレイザーの文をどう読まれたか知らないが、自分の不完全な英語理解力で試みに右の一節を訳して見ると次の通りになる。

一個のインド法典は、もし獅子の犠牲、虎の犠牲または人間の犠牲の必要のある時には、それに代えるに一個の獅子、虎または人間の像を造って、……供うべきことを命じている。インドのゴンド族中のある者は、以前は人間を犠牲に供していたが、今では藁人形を供える。この藁人形は人心供儀と全く同じ目的を達することが出来るとせられている。ダルトン中佐はバカット族の村落において、年々木製の人形がつくられ、衣服を着せられ飾られて、あるマハーデオの祭壇に供えられるという話を聞いた。この儀式に際して司祭の役を勤める者は、次の如く唱えるのである。「南無マハーデオの神よ、われらは古の慣例に従って、この男子を爾に捧げたてまつる。願わくば良き時に降らし、豊作を与え給え。」それが済むと斧の一撃で人形の頭は打落とされ、そしてその軀幹は遠ざけられて埋められるのである。

人間に代えるに人間の像をもってし、動物に代えるに動物の像をもってしたとある。人間に代える動物をもってしたということは、フレイザーの文中には一言半句もないではないか。加藤君は多分大に代えたるに小をもってする例として、フレイザーを引かれたのであろう。それならば世界いたるところに例がある。しかしながら、大動物に小動物を代え、動物に植物を代えた例をいかほど多く引いて見ても、人間に動

41) フレイザー（著）永橋卓介（訳）『金枝篇（2）』p.28-30.

物を代えた事実の証拠にはならぬ。画像は実物の代用になる。だから馬の代わりに絵馬がある。けれども馬は食物として供えられるのではないから、絵馬に代るに魚や鳥をもってするわけには行かぬ。精霊祭に茄子や瓜で馬や牛の形を造って供えるのを見て、ラフカディオ・ハーンが動物の犠牲に代るに植物をもってしたのだと解したのはとんでもない間違いである。絵馬の原物が犠牲ではないと同じように、この茄子馬も瓜牛もやはり殺して供えるという意味の犠牲ではない。

しかし、このフレイザーの読み方はあまり正しくない。高木は、自分の良識に引き寄せて西洋の論説を解釈していたのである。これに因んで、フレイザーの理論がどのようなものであるかに少し目を走らせようと思う。

(フレイザーの理論構成)

事実は、(引用された箇所を読み方はそれとして) フレイザーの『金枝篇』は広義での(すなわち多種多様な)人身供儀を説くものであった。そもそも大著の構想自体がそうである。《森の王》であり祭司でもある者が、活力の衰えと共に、より生命力の旺盛な挑戦者に殺され、それが共同体に再び活力をあたえるという筋である。試みに同書の第24章「神聖な王の弑逆」第2節「力が衰えると殺される王」以下数節の頁をめくだけでも、神性を帯びた支配者が衰弱と共に殺されることについて、いやと言うほど事例が挙げられる。と共に、それは理論であった⁴²⁾。

……未開人はしばしば彼ら自身の安全と世界の安全すらも、神人すなわち神の受肉である人間の生命と緊密に関連していると信じている。……しかし、どれほど注意をし手をつくしても、神人が齢老いて衰弱し、ついには死んでしまうのを防ぐことはできない。礼拝者たちはこの悲しい必然を予期し、最善をつくしてそれに対処しなければならない。危険はまことに怖るべきものがある。なんとすれば、もし自然の運行がこの神人の生命に依存しているとすれば、徐々にやって来る彼の力の衰弱と、死による力の最終的終熄から予想される破局は、まことに思い半ばに過ぎるものがあるからである。このような危険を避ける方法はただひとつだけである。彼の力の衰弱の兆候が現れはじめるや否や神人を弑殺して、襲ってくる衰頹によって魂がひどく害われぬ前に、それを活発な後継者に転移しなければならないのである。……

この見解は、王殺しが王への尊崇に他ならないとの理論に裏打ちされている。次の論説は

42) 同上, p.228.

直接的にはアフリカの白ナイル地方のシルック族についてであり、その《宗教の基本的要素》とされるが、同時に一般論として説かれている⁴³⁾。

われわれにはいかに奇異に見えようとも、不健康や衰弱の兆候が現れはじめるや否や神的な王を弑殺する彼らの慣習は、王に対する彼らの深甚の尊崇と、王を保持しようとするあるいはむしろ王を活かしている神的な霊を保持しようとする配慮から直接に出発するものである。否、もう一步つきこんで、王の弑殺の慣習こそ、彼らが王に対して抱く深い尊崇をあらわすことのできる最上の証拠だと言ってもよいのである。なぜなら、すでにわれわれが見たように、王の生命あるいは霊は全王国の繁栄と極めて密接に共感的に結合されており、もし王が病気にかかったり衰弱したりすれば、家畜は病気に冒されて増殖することをやめ、作物は畑で鎖、人間は疫病で絶滅すると彼らは信じているからである。そこで彼らの意見によれば、このような災厄をさけるただひとつの方法は現在の王がその先任者から継承したところの物的な霊を、それがなお活発で疫病や老齢の衰頹によって影響されぬうちに次の継承者に転移するため、王が健康で強壮なうちに殺してしまうことである。

容易に理解できることだが、フレイザーの理論は、19世紀に蓄積された野生動物の観察から得られた法則を人間社会に転用したところがある。背景にはダーウィンの『種の起源』以来活発になった生物界の法則への探求があったが、それは今から見れば、かなり初歩的なものであった。それ自体は致し方がないが、そうした初期の段階の動物の行動に関する知見が人間にあてはめられたのである。上に続いて言われる次の解説などは、ライオンやアザラシの群におけるリーダーの雄の交替と変わるところがない⁴⁴⁾。

この関係から、王の死刑執行令状を封印すると普通に言われている特殊の兆候は極めて重要なものである。彼がその多くの妻たちの熱情に満足を与えることができなくなったとき、換言すれば部分的にであれ全体的にであれ彼の種族を繁殖することができなくなった時こそ、彼は死んでいっそう元気な後継者にその位置をゆずるべき時なのである。

こういう考察の下、次には、王が殺され後継者に交替される手続きがあれこれと羅列される。衰弱を自覚した王が地面に掘られた穴に從容と身を横たえ生きながら土を掛けさせ

43) 同上, p.233-234.

44) 同上, p.234.

る習俗、あるいは饗宴を開いて酒に酔いつぶれるなかで刺殺へと進ませる習俗、あるいはおのれの衰弱を知るや王は母親・妻・子供たちすべての首を刎ね最後に自らの首を落とさせる習俗、あるいは王の肉体は美しくなければならず白髪・皺・歯の折れが発見された時が死の時であるとの習俗、等々。

しかし事態はこれに止まっておらず、次の段階へと発展する。権力を握る者はいつまでもその過酷な運命に甘んじてはいない。身代わりが立てられ、殺されるのは代理人になる。そうなると、王の一代がまっとうされる長期間を待つ必要はない。毎年の行事へ変わってもおかしくない。その手続きもまたヴィヴィッドに解説される。次の記述の直接の材料は古代バビロンの風習とのことである⁴⁵⁾。

歴史家ベロソスによれば、バビロンにはサカエアと呼ばれ毎年祝われる祭りがあった。これはロウスの月の16日にはじまって5日間つづき、その間は主従がその位置を顛倒して、僕が命令すれば主人がそれに従うのであった。また死刑と定められた囚人が王の衣を着せられ、王座について何でも好き勝手な命令を発し、飲み食いして自分を楽しませ、王の妻妾と寝ることを許された。しかし5日の終わりには王の衣を剥ぎとられ、鞭うたれ、絞殺されるか刺し殺されるのであった。

野生動物の生態に即して得られた法則的なものが基礎にあり、その点では理論は時代の産物であった。同時に、言いたい放題に近いくらいの恣意的な想像でもある。またそれを探つてゆくと、西洋の人々が生まれたときから頭にしみこませている聖書の世界の変形という一面が見えてくる。受難のキリストのイメージのしぶとい搾りかすである。しかしそれが一般論として提示されると、洋を隔てて一目小僧への適用も可能になった。《大昔いつの世にか、神様の眷属にするつもりで、神様の祭の日に人を殺す風習があつた》という柳田國男の論説の背景は、単一ではなかったであろうが、最大のもはフレイザーであったと思われる。フレイザーの構想は、たしかに一つの理論、しかも壮大で科学的な一面をもつ理論であった。同時に空疎で硬直した理論でもあった。その時期、ヨーロッパの文化人類学や民俗学の一角ではフレイザー批判が始まっていたが⁴⁶⁾、それを形成期の日本の民俗学の関係者にもとめるのは無理であり、そこと絡まなかったのは柳田國男の責任でもな

45) 同上, p.256-257.

46) 文化人類学と民俗学における《スウェーデン学派》がフレイザー批判を骨子として進展したことについては次の学史解説を参照, インゲボルク・ヴェーバー＝ケラーマン他(著)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 次の拙訳を参照, p.159-161.; また拙著所収の拙論を参照, 河野「生物供儀と遊戯の間」『民俗学のかたち ドイツ語圏の学史にさぐる』創土社 2014, p.147-236, 特に第9章「民俗学における推論の構造」第4節「マンハルト＝フレイザーの神話学」及び第5節「神話学からの脱却」

い。とまれ、柳田國男にしてはいつになく《明確な結論》と桑原武夫が感じとった背景とはこういうものであったと思われる。

ここで気付くのはある種のねじれである。高木敏雄はフレイザーを読むにあたって良識をもって臨み、そして趣旨を取り損ねた。しかし高木の姿勢はまっとうであった。片や柳田國男はフレイザーの趣旨を過たず読み取って、それを応用した。しかし、そこで歪みが生じたのである。

[付記：次回への接続に向けて]

筆者の見るところでは、柳田國男はものごとを合理的に考える人であった。これは合理主義というイデオロギーの意味ではない。その合理的な思考へと工夫が重ねられた道程として柳田國男を部分的になりとも追跡しようというのが本稿の意図である。またその観点から筆者と同時代の識者の見解にもふれることになるだろう。