

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

The Making of Yanagita Kunio : From a Romantic Poet and Liberalist Bureaucrat to the Founder of Japanese Folklore Studies

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2018-01-25 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 竹沢, 尚一郎 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00008682

ロマンティストであり、リベラリストである
—「柳田国男」の自己創造

竹 沢 尚一郎*

The Making of Yanagita Kunio:
From a Romantic Poet and Liberalist Bureaucrat to the Founder
of Japanese Folklore Studies

Shoichiro Takezawa

弘く人生を觀て、其の最も幽かなるものゝ中に、幾多の「忘れ得ぬ人々」を見出したといふことは、勿論時代が彼をして斯くせしめたのでは無かつた。即ちさういふ時代が彼の手を以て、新たに造り開かれたのであつた。

柳田国男「国木田独歩小伝」

日本民俗学の創始者柳田国男については多くの研究がある。しかしその多くは、柳田が日本民俗学を完成させたという終着点に向けてその経歴を跡づけるという目的論的記述に終わっているために、民俗学も民族学も存在していなかった明治大正の知的環境のなかで、柳田がどのようにして自己の学問を築いていったかを跡づけることに成功していない。

彼の経歴を仔細にたどっていくと、彼が多くの挫折と変化を経験しながらみずからの人生と学問を自分の手で築いていったことが明らかである。青年期には多くの小説家や詩人と交流しながらロマンティックな詩を書いた詩人であり、東京帝国大学で農政学を学んだあとの十年間は、日本農業の改革に専念したりベラリスト農政官僚であった。その後、1911年に南方熊楠と知り合うことで海外の民族学や民俗学を本格的に学びはじめ、第一次世界大戦後は国際連盟委員をつとめるなかで諸大国のエゴイズムを知らされて失望し、それを辞任して帰国したのちは日本民俗学の確立に邁進する。こうした彼の人生の有為転

*国立民族学博物館名誉教授

Key Words : Yanagita Kunio, Folklore studies, Minakata Kumakusu, Agricultural policy, Cultural nationalism

キーワード : 柳田国男, 日本民俗学, 南方熊楠, 農政学, 文化ナショナリズム

変が彼の民俗学を独自のものにしたのである。

柳田がようやく彼の民俗学を定義したのは 1930 年ごろである。それは、隣接科学 (= 民族学) との峻別と、民俗学独自の方法 (データの採集方法) の確立、社会のなかでのその役割の正当化、研究対象としての日本の特別視という 4 重の操作を経ておこなわれたものであった。英米の人類学はとくに 1925 年から 1935 年のあいだに理論と実践の両面で革新を実現したが、すでに自分の民俗学の定義を完了した柳田はそれを取り入れることをしなかった。彼の民俗学は、隣接科学や海外の学問動向を参照することを必要としない—国民民俗学になったのであり、隣接科学との対話や交流という課題は今日まで解決されることなく残っている。

Many studies have examined Yanagita Kunio, the founder of Japanese folklore studies, but few have carefully traced how Yanagita built his discipline in the academic environment of the Meiji–Taisho periods, during which neither folklore nor ethnology existed as an independent discipline. This lack of investigation has occurred because, from a teleological perspective, past studies have depicted the vicissitudes of Yanagita's life to conform to the final point that he completed Japanese folklore studies.

Following his career, it is readily apparent that he constructed his academic life deliberately and independently while experiencing numerous setbacks and changes. In adolescence, he was a poet who wrote romantic poems while cultivating friendships with many novelists and poets. After studying agricultural science at Tokyo Imperial University, he worked as a liberal bureaucrat dedicated to the reform of the Japanese agricultural system. In 1911, he became acquainted with Minakata Kumakusu and began pursuing ethnology and folklore studies eagerly under his influence. After World War I, he was appointed as a committee member of the League of Nations and was disappointed to witness the arrogance shown by the major powers. After he resigned and returned to Japan, he struggled to establish Japanese folklore studies. These experiences in his life made his folklore unique.

Yanagita defined his discipline around 1930 as based on four factors: distinction from adjacent science (i.e. ethnology), establishment of methodology (method of collecting data), justification for its role in society, and granting privileges to Japan as a privileged research subject. During 1925–1935 British and American anthropologists achieved radical changes in both theory and practice. Nevertheless, Yanagita, who had already completed his definition of folklore studies, never adopted them. His folklore studies became a nationalist and closed science that required no reference to neighboring sciences and foreign academic trends. In light of this past history, realizing dialogue and exchanges with adjacent sciences remains a difficult task for Japanese folklore.

はじめに

1 柳田国男の文学

2 リベラリスト農政官僚柳田国男

3 南方熊楠の影響と山人論の放棄

4 祖霊一元論と民俗学の成形

おわりに

はじめに

柳田国男の生涯とその仕事についてはすでに多くの著作があらわれている。その大半は、独自の学問体系としての日本民俗学の創始者たる彼の功績をたたえるものであるが、近年ではその仕事在日本近代の植民地支配の進展と表裏の関係にあり、彼の「一国民俗学」の提唱が植民地帝国日本のアイデンティティ形成をめざしたものであったなどの批判が数多く寄せられている¹⁾。一方、そうした視点に対して再批判があいついで提出されるなど²⁾、柳田をめぐる議論ははまだ尽きるところがない。

私がここであらためて柳田国男を取り上げたいと思うのは、これまでの議論に対していくつかの疑問を抱いているためである。なかでも、それらの議論の多くが、日本民俗学の創始者としての柳田の位置づけから出発して、それにいたる過程を逆向きに再構成するという目的論的記述に陥っていることである。虚心坦懐に彼の経歴と業績をたどっていくなら、青年期には多くのロマンティックな詩編を発表した文学者であり、大学卒業と同時に入省した農商務省では自由主義的・個人主義的な視点から日本農業の改革をめざしたリベラリスト農政官僚であった。その後、南方熊楠の影響のもとで英国人類学の吸収につとめ、第一次世界大戦後は国際連盟委員として被植民地社会に同情的な立場から英仏主導の委任統治方法の改善に努力しようとして果たすことができず、それを辞任したあとは朝日新聞の論説委員としてリベラルな立場から一連の論説を書きながら一国民俗学の創設に邁進した文人であった。こうしてみれば明らかのように、彼の経歴は有為転変ないし挫折に満ちている。

私は柳田を「挫折の大家」と呼びたいほどだが、それは彼の経歴における振幅の大きさと、詩作から農政学、人類学、民俗学、史学、紀行文にいたる彼の著作

の幅広さ、そして彼が中心となってつくった会や雑誌の短命を念頭においてのことである³⁾。もちろん彼が生涯において実現したようなまったく新しい学問の創設のためには、そうした挫折の連続は不可避であっただろう。道なきところに道をつけるのが彼の生涯であったのであれば、試行錯誤と挫折のくり返しは必然だったであろうからである。

残念なことに、目的論的性格を帯びがちなこれまでの研究の多くは、彼の人生の、文学者→農政官僚→国際連盟委員→朝日新聞論説委員→民俗学者という転変の理由を十分には明らかにしてこなかった。その転変の過程と理由を、柳田の著作からうかがうことのできる彼の内面性に着目しながらたどり直していくこと。いいかえるなら、きわめて明敏な自己意識をもち、日本の古典と海外の研究動向に精通していた柳田がどのようにして自己を作り上げていったかを、彼の著作の変遷をたどりながら、そして彼の自己演出に抗いながら⁴⁾、再構成していくこと。それが本論の目的である。

1 柳田国男の文学

若き柳田国男が文学者を志していたことは、多くの研究によって明らかにされている⁵⁾。高等学校に入るべく上京して入谷御徒町の実兄井上通泰の家に身を寄せた柳田は、その紹介で歌人松浦辰男のもとで和歌を学ぶのと並行して、森鷗外の知己も得て新体詩を書きはじめる。17歳で開成中学（のちの開成高等学校）に入った彼は、おなじく松浦門下の田山花袋と関心が重なることを知り、作品についてはたがいに批判しあいながらも、ふたりの友情は1928年の後者の死まで変わることなくつづいている。また、1891（明治24）年に第一高等中学校（1894（明治29）年より第一高等学校）に入学すると、出版業にたずさわっていた従兄弟のついで『文学界』の文人たちと親しく付き合うようになり、とりわけ島崎藤村とはたがいの家を訪問しあうほどの仲になっている。

柳田が少年時代をおくった利根川沿いの茨城県布川と対岸の千葉県布佐に遊びに行った藤村は、眉目秀麗たる美青年柳田国男についてつぎのように書いている。晩年の記述からは想像できないような、ロマンティックで激しやすい性格をもつ若き柳田の像である。

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

夢見るとも言はまほしき友の眼はともしびの光にかゞやくと覚えしに、言葉をあらためて、もと友の家は利根川のかの岸にありしこと、亡き母の性質快活にして怠りなかりしこと、家には一方ならぬ歴史のありしことなどを語り出でらる。品高く姿稀なる処女すらもかゝる優に美しき感情は持てりとも覚え、『抒情詩』にかずゝのよき歌を物せるこの友が燃え易く触れ易き天才の花おのづと談笑の間にあらはれて、すぐれたる西の国の詩人がうら若きころのことと思ひ合されたり。

右左に眺め入るうち、松が根にさき出でたる一もとの蘭の花あり。……その花の形の画きたらんがごとく塵もはづかしき風情のめづらしさよとて、友は花をこのむの情に堪へずや、摘みとりて黒き帽子にはさみぬ。白皙の美男が蘭の花をかざして、微笑みて松かげに立てるすがたは物語を見るこゝちもせられて、相伴ひてこの岡を下りぬ⁶⁾。

小説家の手になる文章であることを割り引くとしても、気恥ずかしくなるような感傷性の横溢である。とはいえ、瘦身で美丈夫でロマンティストとしての柳田については花袋もくりかえし書いているので、これが友人たちに共有されていた若き日の柳田像であったのだろう。

みずからいうように「日本一小さい家」（柳田 1959: 25）に生まれ、生活力がなく精神的にも不安定であった父をもったがゆえに 12 歳のときに同郷の篤志家のもとに一年間預けられ、13 歳になると故郷を離れて、茨城県布川で医院を開業していた長兄のもとに移住させられる。貧乏のために学費のいらない師範学校か商船学校への進学を考えていたところ、ふたりの兄が語らって十分な学業を受けさせることを決め、東京入谷の次兄の家に移ってそこから中学・高校へ通うことと定められる。柳田の前半生は故郷を追われてさすらう故郷喪失者としてのそれであり、みずから人生を切り開くというより、他者による決定にゆだねられたものであった。

そのように幼少のころから家郷を離れてさすらうことを余儀なくされた柳田であったがゆえに、自分の人生についても深く考えるところがあったのだろう。若き柳田が文学を志した理由のひとつはおそらくそこにあったのであり、30 代半ばの彼は十代のころを振り返ってつぎのように語っている。「僕等も学生をして

ゐた時代は、随分小説などを耽読したものだ。田山君との交際はまだ高等学校へ入らない前からだから、随分長いものだ。其頃は僕も文学者にならうと思つてゐたから、^{しきり}頻に其方面へ頭を突つ込んだ」(柳田 1909a: 644)。

一高から東大へと進学したエリートの彼が、当時は貧乏の代名詞であった「文学者にならうと思つてゐた」というのだから、よくよくの心境であつたに違いない。しかも彼は、一高の最終年度であつた 1896 (明治 29) 年には、当時死の病と呼ばれていた結核の初期症状である肺尖カタルを患い、7 月と 9 月には母と父をあいついで失うといった悲劇に見舞われている。生涯を通じて親思いであり、多感な性格をもっていた彼にとって、これらの出来事は深い刻印を与えたに違ひなかつた。「まるで気持ちが変つてしまった」(柳田 1959: 180)。当時を思い起こしてそう書く彼は、いっそう文学への熱をあげていったのである。

うたて此世はをぐらきを
 何しにわれはさめつらむ、
 いざ今いち度かへらばや、
 うつくしかりし夢の世に、(柳田 1897: 112)⁷⁾

厭世観と他界願望、そして美への強い憧憬。若き柳田が書いた数多くの詩編をたらぬいているのは青年期特有のロマンティシズムであり、彼の作品が仲間たちに高く評価されていたのもそこに理由があつた。文学に熱を入れていた彼は、両親の死の翌年に花袋や国木田独歩らとともに新体詩集『抒情詩』を出版し、1897 (明治 30) 年に東京帝国大学法科大学に入学後も、独歩、花袋、藤村、泉鏡花、上田敏らののちに著名な小説家・詩人になる人びととの交友はつづいている。柳田が海外の小説を数多く英語で読み、それを花袋らに紹介する事情通の役目を果たしていたというのは有名な話であり、そのようにして 1901 年ごろには「土曜会」、1902 (明治 35) 年には文学などを語るための「竜土会」、ついで 1907 (明治 40) 年には新劇史上有名な小山内薫らとの「イプセン会」が柳田を中心に形成されたのである⁸⁾。

東京帝国大学では法科に籍をおき、卒業後は農商務省に農政担当の高級官僚として勤務するかたわら、文学に強い関心をもちつづけた彼が、そこから離れて

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

いったのはなぜか。その間の事情をしのばせるものとしてしばしば言及されるのが、花袋の小説『妻』の一節である。そこで花袋は柳田をモデルにした「西さん」につぎのようにいわせている。「けれど僕は文學が目的ではない。僕の詩はディレッタンチズムだった。もう僕は覺めた。戀歌を作つたつて何になる！ その暇があるなら農政學を一頁でも讀む方が好い」（田山 1936[1909]: 293）。

多くの論者はこの一節を引いて柳田の感傷的な青年期からの離陸を説くが、それではあまりに単純すぎる。柳田と深く交わり文學について語りあっていた花袋や藤村との見解や方向性の違いのなかに、彼の文學からの旅立ちの理由をたどるべきだろう。柳田より三歳年上であり、フランスの自然主義文學の作家であるモーパッサンやドーデーなどを柳田と競うように読んでいた花袋は、1907（明治40）年に発表した『蒲団』によって一躍文壇の寵児となっている。一方、花袋と同年生まれの藤村は、栄養失調により三人の娘をあいっいで失うなどの貧苦のなかで強い社会意識をもつようになり、被差別部落出身の若い教師を主人公とする1905（明治38）年の『破戒』によって世間の注目を浴びている。

これらの作品が出版されて評価されたのは、農商務省から法制局に移っていた柳田が農政改革に関する著作と講演のために全国を旅していた時期であった。東京帝国大学を卒業した1900（明治33）年を最後に彼は詩を発表することをやめているが、農政改革に関する議論と並行して小説論や文体論をあいかわらず文芸誌に発表しており、文學界から完全に離れたわけではなかった。その柳田の、彼らふたりの作品に対する評価は手厳しいものがあつた。弟子の女学生とその恋人との仲を嫉妬した小説家が、自分のもとから立ち去らせた彼女をしのんでその布団に顔をうずめて匂いをかぐシーンを団円とする花袋の「蒲団」については、柳田は「あんな不愉快な汚らしいもの」といってはばからなかった（柳田 1959: 157）。おそらく、肥大した自我の悩みや葛藤を垂れ流すセンチメンタリズムを小説に仕立てる露悪趣味に我慢がならなかったのだろう。実際、彼は後々まで花袋に対して、日本に私小説の悪しき伝統をつくりだした張本人だとして非難をつけている。

一方、島崎藤村の『破戒』についても、つぎのように評価しつつも批判を加えている。「藤村君の天然の描写に就いては、非常に愉快的感じを以て読みました。併しそれは寧ろ紀行文の面白味で、小説の面白味ではない。小説としては十分私

は身に染みて感じなかった。其の一つは新平民と普通の平民との間の闘争が余り劇し過ぎるやうに思ふ。信州の穢多は別に研究したことはありませんが、私が他の諸地域で多少観察した所からいへば、此様な非道い争ひはない、余程事実から遠い」(柳田 1906: 421)。藤村の自然の描写は素晴らしいが、部落出身の主人公への差別を過大に取り上げることで、小説作法において重要な現実味を喪失させてしまっているというのである。

自我を垂れ流すような花袋の作品に対する批判は、柳田の潔癖症とロマンティズムを考えるなら首肯できる。それに対し、藤村に対する批判については、柳田がみずから長野県の事例についてはくわしくないかと断っているのだからいいがかりとしかいいようがない。というより、柳田は社会問題一般については言及しても、具体的な問題についてはけっして触れることがないのであって、日露戦争後の日比谷焼き討ち事件についても、彼自身が内閣書記官としてかかわったはずの「日韓併合」に関しても、口にすることはないのである⁹⁾。それはおそらく高級官僚としての処世術であったが、あるいは現実から遊離する傾向のある彼のロマンティズムがもたらしたものであったと考えた方が適切かもしれない。すぐあとで見ると、農政官僚として一連の改革を提言した柳田の農政論にしても、たしかに論理と問題構成においてはすぐれたものだが、不在地主化が進行しつつあった農村で呻吟する零細農民の顔を浮かべながら書かれたものとは思えないのである。

柳田は花袋や藤村の自然主義文学が、「通例人の日常生活の中にもまだ文学の材料として採るべきものがある」ことを発見した点を高く評価する反面(柳田 1959: 155)¹⁰⁾、評判を呼んだ彼らの作品に対しては違和感をもっており、自分のロマンティズムを満足させることのできるテーマと文体を探しつづけていたのだろう。それを結実させたのが、彼がみずから「ほとんど文学作品といってよい」(モース 1976: 75)と称した 1910(明治 43)年の『遠野物語』であったのだが、その発表はまだ先のことである。

それにいたらない段階において、柳田が同年代の仲間のうちでその人間と作品を高く評価していたのは国木田独歩であった。自然のなかを歩くことを好み、社会の底辺に生きる貧者や弱者に関する短編を数多く書き、敏腕の雑誌編集者であると同時に、みずから出版社を起こしたあげくに、その小説が評価を受けつつあ

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

るなかで亡くなった、生き急ぎの感のある国木田独歩。その人生は、花袋の弔辞のことばを借りるなら「窮」の一言で要約されるようなものであった（田山 1990[1908]: 80）。1908（明治 31）年に 37 歳の若さで早世した独歩を追悼したつぎの文は、柳田の人を見る目の確かさとともに、人生の途中で退場せざるを得なかった友への共感と悼みに満ちたものである。

彼は生まれながらにして既に漂遊の児であった。世間普通の意味における、故郷といふものは有たなかつた。……しかも親子の縁は深いとは言へなかつた。少年の日に家と別れて、学校の生活に入ってから、直ちに独歩の淋しい旅は始まつて、それが年久しく続いたのである。……

独歩は其の無邪気なる咏歎を以て、美しい多くの山水を友とし得た如く、他の一面には更に明敏なる理解を以て、能く時代の最も重要な知識性格と接触することが出来た。新宗教（キリスト教、引用者注）と共に齎された人間趣味、解放の土に芽ぐんだ活潑なる政治思想、其他ある限りの新機運は、^{ひま}隙も無く彼を教へ且つ刺戟した。詩人も記者も農夫も代議士も、何れも彼を誘ひ又彼に適したかも知れぬが、悲しいかな生涯は限りがあつて、之をすべてのものに分つには足りなかつた。しかも此間に処して必ずしも時流と共に浮沈せず、別に一箇の独立した立場から、弘く人生を観て、其の最も幽かなるものゝ中に、幾多の「忘れ得ぬ人々」を見出したといふことは、勿論時代が彼をして斯くせしめたのでは無かつた。即ちさういふ時代が彼の手を以て、新たに造り開かれたのであつた（柳田 1927a: 270-271）。

若くして親元を離れた柳田は、おなじように故郷喪失者であり、彼に劣らずロマンティックな心情をもっていた独歩に託して自分自身を語っていたのだろう。なかでも最後の四行は、独歩のという以上に彼自身の営為に対する認識であり自負であるに違ひなかつた。ともに市井に生きた「忘れ得ぬ人々」に着目し、その生き様と心情とをことばで表現することに彼らの営為の目的はあつた。「時流と共に浮沈せず」に自己を貫こうとした彼らふたりの存在は、時代によってつくられたのではなく、彼らによって時代が「新たに造り開かれた」のだと宣言すること。この文章が書かれたのがいつであつたかは明確でないが¹¹⁾、独歩が亡くなつ

た 1908 年には柳田ははまだ自己を見出してはいなかったのである。

2 リベラリスト農政官僚柳田国男

1900 年、東京帝国大学法科大学に入った柳田は農政学を専攻することを決める。親思いであり、外交官か高級官僚として出世して、馬車に「寂しい両親をのせて喜ばせて上げたい」（柳田 1959: 180）というのが夢であった彼にとって、入学直前の両親の死は勉学の目標を喪失させていた。農政学の選択は、いかにも当時の彼らしい消去法による選択でしかなかったのである。

大学はせっかく法科へ入ったが、何をする気もなくなり、林学でもやって山に入ろうかなどとロマンチックなことを胸に描くようになった。しかし林学はそのころいちばん難しい実際科学で、大変数学の力が必要であった。私は数学の素養が十分でないので、農学をやることにした。両親も亡くなり、もう田舎に住んでもかまわないくらいの積りであった。そこへ松崎蔵之助という先生が、ヨーロッパ留学から帰り、農政学（アグラール・ポリティク）ということ伝えて、東京大学で講義をしておられた。新渡戸博士が東大へ来る以前の話だが、そんなことから、私も農村の問題を研究して見ようかということになり、三十三年七月に大学を出てから、農商務省の農政課に入り、三十五年二月までそこにつとめた。仕事は産業組合のことと、農会法が主であった（柳田 1959: 180）。

柳田の師であった松崎蔵之介についてはあまり芳しい評価はない¹²⁾。しかし、柳田が教えを受けたころは、ドイツとフランスへの留学の直後ということもあり、意欲に満ちて教育にも力を入れていたのだろう。柳田は大学を卒業後、農商務省に農業政策を専門とする高級官僚として入り、その二年後には内閣法制局に引き抜かれているが、卒業するとすぐに早稲田大学や専修大学で農政学を教えはじめ、農政学や産業組合論に関する本を出版している。その内容を見ていくと、若さにもかかわらずこれらの新しい学問について驚くほどの理解力と幅広い知識を備えていたことがわかる。もちろんそれには柳田自身の努力と文献読破力もあ

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

ずかっていただろうが、松崎の教育の貢献も大であったに違いない。消去法にすぎなかったとはいえ、農政改革の普及のために全国を歩くことで各地の農村の実態を知り、のちに民俗学を創設する基盤が形成されたことを考えても、若き柳田は正しい選択をおこなったのである。

それに加えて当時の法科大学では、専門教科の教授の他に、外国人教師による原書購読がおこなわれていた。そこで取り上げられていたのは、ミルの『経済学原理』やリカードの『経済学および課税の原理』などであったことが明らかにされている（藤井 1995: 80）。ともすれば上からの国家主義的・社会政策的な性格をもつドイツの学風に対し、自由主義・個人主義の立場から出発して、「最大多数の最大幸福」の実現をめざすミルやベンサムの功利主義や古典派経済学の思想を吸収したことは、柳田にとって大きな意味をもっていた。柳田はその産業組合論や農政論でくりかえし「国民総体の幸福を進むる」（柳田 1902a: 282）ことを目標にすると明言し、のちに民俗学の目的は「学問救世」にあり、「学問が実用の僕となることを恥としてゐない」と言明したが（柳田 1935: 260, 261）¹³⁾、その淵源はおそらくここにあったのである。

農政学者としての若き柳田は何を主張したか。柳田の出発点は、当時農商務省や内務省で課題として共有されていた、明治中期以降の自由放任的な経済政策の結果、農村で地主と小作農への分化と後者の困窮化が進み、それを修正するための政策が火急に必要だとの認識であった¹⁴⁾。

而して実際に於ても自由主義の新法制は一時其好結果を見たり。然れども斯かる消極的の政策のみにては未だ必しも凡べての国民の幸福を進捗するに足らざることは、所謂労働者問題の実例に由りて夙に之を証せられたり。自由競争の下に於ては、人は急激に零落し又急激に富を増加せり。集積せる資本の力は、法律の掩護を須たずして、自由契約の名を以て、他の資本無き人民を圧迫することを得たり。……日本には賃役労働者よりも猶一層貧弱なる多数の独立労働者を存す。……農業に在りては其状殆坐視すべからず（柳田 1902a: 267, 271）。¹⁵⁾

こうした農村の窮乏を放置したなら、「国家の存立を撼かすが如き重大なる結

果を導くべき虞ある」(柳田 1902a: 269)と柳田は危惧を述べる。それを避けるためには早急に政策的な対応が必要だとするのであり、そうした観点から彼が提案した一連の改革案は、現代でも通用しそうなほど資本主義の原則に沿った合理性をもち、周到かつ練り上げられたものであった。

彼はまず、わが国では分割されたり飛び飛びになっている農地が多いので、土地の「分合交換を活発にし」て耕地整理をするべきであるとする。つぎに、農地がこれ以上分割されることを防ぐために「土地の分割自由を制限す」べきであり、それを売買するに際しては隣地所有者への先売権を保証すべく法律の整備が必要だとする。さらに、不在地主への農地の集積を防止するために、「村の耕地は村に属すといふ舊時代の思想を復活」すること、農業改善のために「模範農場」を設置して新技術の導入につとめるべきことを主張する。また、日本の農民が貧しいのは各農家の保有面積が狭いことに原因があるので、各農家が2ヘクタール以上を保有するような「独立自営」の「中農」の育成が肝要である。しかしそれにあたっては離農を余儀なくされる農業人口の出現が予想されるので、彼らの吸収のために「地方工業の奨励」が不可欠だとの見解を示す(柳田 1904: 34-49)¹⁶⁾。さらに彼は、小作料を米で納める慣習が地主と小作のあいだの半封建的関係の元凶であり、後者において農業改革の意欲をそいでいるとして、小作料の金納を主張するのである(柳田 1910a: 374-376)。

このように柳田による農政改革の提案は多岐にわたるが、彼はそれらを実現するにあたっては、他の農政官僚と異なり、国家の主導ではなく、農民自身の自助努力を重視すべきだとする。柳田の英国流リベラリストとしての面目が躍如となるのはここであり、彼は国家による保護や過度の指導は民生を損ねる危険があるので、極力避けるべきだと独自の主張をするのである。

行政権で民業の保護干渉をなすことは場合に依ては必要あらんも、出来ることなら人民の自由活動に放任して、個人々々にて自から自己の事業を世話することにしたいものである。斯くするは事業其ものゝ為めのみならず、国民の品性上より考へても独立自尊の氣象が養はれて真に立派な健全なやり方であらう(柳田 1908: 578)。¹⁷⁾

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

柳田は農民による自助努力の必要を説くが、そこにも留意すべき点がある。農民の多くが小農であることから、農業改革のための資金が不足しているという課題である。そこで彼は、新しく法律で定められた農業組合ないし信用組合を十分に活用すべきだと提案する。というのも、従来の銀行は農民から資金を集めてもそれを都市の産業家に投資するだけで、農民に利することは皆無であった。そうではなくて、多数の農民が結集して相互に資金を融通する信用組合を作り活用することが必要である。ただし、「産業組合は畢竟中産以下の者に便益を與へ以て其位置を維持若くは進むるに外ならぬ」いのであるからである（柳田 1905: 284）。

大学を出たばかりの、若干 30 歳前後の柳田がこのように一貫した主張を展開しえたことには驚かされるが、自由主義的個人主義者としての彼の主張はそこにとどまるわけではない。彼はそこからさらに進んで、日本農業の質の向上のためには農業用水の改善や統廃合が必要であり、そのためには村や部落単位の旧来の用水の共同管理を廃止して、外部資本を導入することを検討すべきだとさえ主張するのである。

従前ノ慣習ニ於テハ、灌漑用水ニ対スル権利ノ主体ハ個人ニ非スシテ村方ナリ。……先用户ノ慣習上ノ特権ハ此ノ如ク強力ニシテ、寧ロ専横トモ云フヘキ状況ニ在リ。……唯農民ノ資力ノ日本ノ如ク小ナル国ニテハ、完全ナル用水ノ供給ハ是非共外部ノ資本ニ依リ且農民以外ノ人ノ企業ニ須タサルヘカラサル事ノミハ争フヘカラス。現在ハ未タ此点ニ着目スル者モ無ケレト、給水ノ事業ハ飲料水ノソレニ於テモ認メラルル如ク、投資ノ途トシテ決シテ利益少キ事業ニハ非ス（柳田 1907a: 474, 478）。¹⁸⁾

これらの点を骨子とする柳田の農業改革論が提出されたのは 1900 年から 1910 年にかけてであり、彼の 25 歳から 35 歳までの青年期に相当する。これを見ると、学問をはじめたばかりの時期の著作であるにもかかわらず、彼が歩いて集めた日本農業の多様なデータを取り込みながら、全編を合理主義的な視点に立って首尾一貫した議論を作り出していることに驚かされる。おそらくそうした議論を可能にしたのは、彼が英国流の功利主義思想と古典派経済学を心底から信奉していたことであり、日本農業の改革を考える上で英米の大規模な農業経営をモデル

にしていたことである¹⁹⁾。この時期に柳田が全国をまわって自分の改革案を講義してまわったことを見ても、彼がその主張に自信をもっていたことは疑いない。先に見たように彼の性格の根幹にあったのはロマンティシズムであったが、ロマンティシズムとは現実を否認し、現実とは別のところに理想を描く心的形態にほかならないとすれば、人口の大半が従事する日本農業の改革者として自己を位置づけることは彼の心情を満足させるものであったに違いなかった。ロマンティストでありかつ現実主義者であった彼は、現実を記述するだけの文学より、現実改革の可能性をもつ農政学の方を優先することになったと考えれば、文学から農政学への転身も理解することができるだろう²⁰⁾。

その一方で、彼の議論は空論にすぎない、現実を知らない官僚の上から目線の改革案にすぎない、という印象がないでもない。たとえば彼の改革案の骨子は2ヘクタール以上の農地を保有する中農の育成であり、農民の生活水準の向上にはそれが不可欠だという点にある。しかしながら、当時の日本の農民の平均保有農地は1ヘクタールに満たなかったのだから、もし彼の農業政策が実現したなら農民の半数は離農を余儀なくされる計算になる。大量の余剰労働力が出現することが予想されるのに対し、柳田が用意した答えは労働力の吸収のための地方工業の育成であり、それがどのようにして可能になるかの議論はまったく欠けている。農業用水への外部資金の導入についても同様であり、用水の共同管理が村の協同組織の基礎にあったことを考えるなら、それがもたらしかねない協同組織の解体やそれに結びついた祭祀の消失などの危険を十分に考慮した議論にはなっていないのである。

こうした周到さに欠ける議論であったためか、あるいは英国流の個人主義・自由主義に立脚した議論であったためか、彼の主張が農商務省で受け入れられることはなかった。そもそも当時の農商務省の主流を占めていたのはドイツ流の国家主導の農政学であり、その代表格が柳田の上司の酒匂常明であった。酒匂は農業の改善と生産の向上のために、苗代の形態や田植えの方法などの農業技術の変更を農民に強制し、それに従わない場合には強権の出動もいとわれないとするいわゆる「サーベル農政」を展開しており、柳田との違いは明らかであった（岡谷1977: 132 以下；藤井1991; 1995: 163 以下）。また、当時の農政学の大御所は横井時敬であり、その主張は中小農民の所得の拡大より、勤勉実直な彼らを日本軍の

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

原資として活用することを重視する「農本主義」の立場から不在地主の増大を容認するものであった（住谷 1969）²¹⁾。農商務省での議論から文学仲間のもとに戻った柳田を田山花袋はつぎのように表現しているが、それが農商務省における彼の位置であったのだろう。「西さんも先輩からの壓迫を常に役所で受けて居た。青年官吏間では兎に角樞要な地位を得て居るのであるが、年が若いので、其意見がいつも思つたやうに通らなかつた。『今日は一日口の酸くなるほど議論をした。』『いくら重要な新しい議論をしても老人連には解らんのだから。』『僕も其中に田舎に出るかもしれんよ。』などといふ言葉の端々に、不平不満の氣が充ちて居た」（田山 1936[1909]: 431）。

ところで、ここにおいて不可解なのは、自分の意見が通らなくて農商務省を2年で辞めて法制局に移った柳田が、その後10年近くにわたって全国で農政改革を講義してまわったという事実である。この点について従来の柳田国男研究がほとんど問題視していないのが不思議だが、農商務省でその主張が受け入れられていなかった彼が全国で農政改革を講義してまわることができたとすれば、農商務省以外のところで彼の所説を支持する勢力があったと考えるべきだろう。それがどこかといえば、さしあたって推測されるのは、柳田の在籍時の法制局長官である一木喜徳郎や、1901（明治34）年から文部次官をつとめていた岡田良平、そしてこのふたりを核に1908（明治41）年から「地方改良運動」に熱を入れる平田東助あたりであっただろう²²⁾。

岡田と一木のふたりは、江戸末期に藩経済の立て直しに奔走した二宮尊徳の高弟である岡田良一郎の実子であり、尊徳の高弟たちが各地に作った報徳社に横の連絡をつけるべく1905（明治38）年に「全国報徳会」を設立した。それに際して柳田を評議員として取り込み、柳田もまたその会を熱心に支援して会の運営に献身しただけでなく、何度か講演等もおこなっている²³⁾。明治の元勳につぐ地位にあった平田東助が内務卿時代にはじめた「地方改良運動」は、「一村一家」の掛け声のもとに、全国民のあいだに勤勉儉約と親睦協和の精神を広めることで、「末端社会の社会原理・社会構造を国家への忠誠確保の観点から修正して再生産する体制を作り上げ」るためのものであり、その核にあったのは二宮尊徳の報徳思想であった（大島 1977: 212）²⁴⁾。こうした事実を考えるなら、1900年からの柳田の活動の背景にあったのが彼らの支援であったと推測することはあながち的外

れではあるまい。

柳田は農政改革についての所説をまとめた『時代ト農政』を出版した1910年以降、農政学や産業組合論についてはまとまっては書かなくなる²⁵⁾。この年は『遠野物語』の自費出版の年であり、彼の人生における一大転機にあたっていたのは間違いない。農政学へのいわば最後通牒である『時代ト農政』の巻頭で彼は、「どうも柳田の説は変だと駒場の専門家が言はれました」と述べ、「あの男の言ふことは分らぬ」と断定されたと、苦言を呈している（柳田 1910b: 238）。こうしたことばから、柳田が農政学において深い挫折をあげ、そこから離れていったとする見方がしばしば提示されているが（モース 1977: 64; 岡谷 1977: 148; 岩本 1985: 30）²⁶⁾、合理主義的個人主義者としての柳田の性格を考えるならむしろ別の解釈が可能だろう。自分としては10年間、日本農業の改革のために提案してきたが、それが受け入れられないのであれば仕方がない。自分としては、自分をより生かすことのできる道を探すまでだ。彼はそう割り切っていたのではないか。

というのも、柳田は自分の農政学に対してどこかで見限っていたようなところがあるためである。柳田の農政学は上からの改革論であり、官僚としての習作に過ぎなかったといっても過言でない。初期の柳田には底辺の農民に対する冷やかな視線が存在しており、1902（明治35）年に27歳で書いた著作ではつぎのように述べている。「大部分の小作農並に一部の自作農は、名のみは独立の企業者なりと雖、其占有する土地は狭小にして、且つ殆資本と名くべきものを有せず、其智力は低度にして之を開発するの機無く、学芸の進歩を利用して生産を改良すべき希望は全く之を有せざるなり」（柳田 1902a: 271）。当時の日本の小作農の割合が40%前後であったのだから、「大部分の小作農並に一部の自作農」といえば農民の半数以上をさすことになる。その彼らが智力は低く進歩の能力ももたず、「生産を改良すべき希望は全く之を有せざる」とする見方は明らかに高級官僚のそれであり、のちに常民の思考や生活慣習の学としての民俗学を唱え、「私などは日本には平民の歴史は無いと思つて居ります」といい、「粗末に取扱はれて来た平民の記録をめざすとした柳田の視線（柳田 1922a: 119）とは大きく異なっている。しかし、近代合理主義者としてのこの時期の柳田を考えるなら、これこそが彼の心境にもっとも近かったのではないか。

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

柳田は農政学に関する一連の論文を発表したこの時期に、1906年の東北・北海道行、1907年の新潟・東北行、1908年の九州行、1909年の木曾・越前行と数ヶ月にわたる大旅行を重ねている。おそらく彼は日本全国を旅して歩くなかで、農民をはじめとする民衆の生活慣習にじかに触れ、それまで本で学んだ欧米の農村の実態と比較して低く見ていた彼らの生活と思想の豊かなことに大きく触発されたのではなかったか。

なかでも根本的な変化の契機になったのは、1908（明治41）年の5月から8月にかけて四国、九州、山陰、北陸を訪れた大旅行であった。とりわけ九州南西部の椎葉村で、村人が焼き畑可能な土地を共同で保有し、家族数に応じて分配していることを知ったことは重要な意味をもっていた。こうした土地の共同所有の慣習は、「我々の書物に依って学んだ所と甚だ相似て」おり、「富の均分といふが如き社会主義の理想が実行せられ」と驚きながら述べている。「此等の山林には土地に関する慣習以外にも、古代思想の残存せる点が少な」からずあるのだから、これを学ぶことはわが国の過去と現在を理解するには不可欠である（柳田1909b: 626, 628）。この旅行からは椎葉の狩りの伝承を扱った『後狩詞記』が生まれているが、彼は上からの改革官僚としての自己を解体すべく全国を旅したのであり、彼の足が彼を人びとの生活慣習に根ざした新しい学問体系の創出へと導いたのである。

3 南方熊楠の影響と山人論の放棄

『後狩詞記』の舞台になった椎葉村は、九州の脊梁である九州山塊から南西にのびる斜面に位置し、北を五ヶ瀬、西を五箇荘と五木、南を米良の山地に囲まれ、東の太平洋に出るにはもうひとつ南郷の山地を越えなくてはならない。そんな山地のさらにまた奥に位置する村である。「東京の人間で椎葉村に入ったのは、私が最初のようにいわれた」ほど山深い土地に足を運んだ柳田は（柳田1959: 184）、「狩に対する遺伝的運命的嗜好」をもつ村長の中瀬淳から猪猟にまつわる作法や語彙、口伝等を学んだうえで（柳田1909c: 434）、村の古伝である「狩之巻」一卷をつけて50部の自費出版として世に出した。のちに柳田の最初の民俗学の著作として位置づけられることになる『後狩詞記』とはそういう書であっ

た。

この書の重要さは、他の地域では得がたい狩の慣行を詳細に記述したこと以上に、この地には太古の（柳田のいう「白銀時代」の）慣行がいまなお機能していることを知らされることで、「思ふに古今は直立する一の棒では無くて。山地に向けて之を横に寝かしたやうなのが我国のさまである」（柳田 1909c: 435）との独自の理解を得たことであった。これ以降、柳田の関心は山地とそこに住む住人の生活慣習の理解を通じて日本文化の古層の解明に向かっていくのであり、翌年の「山民の生活」や 1910 年の「山人の研究」、1911 年の「イタカ及びサンカ」、1913（大正 2）年の「山人外伝資料」など、山人や山民についての論があいついで発表されていったのである。

椎葉の山をおりて東京に戻った 1908 年の暮れ、柳田は別の僥倖に遭遇する。北の山国である岩手県遠野の出身で作家志望の大学生、佐々木喜善と出会い、山人や山姥や児童や狼との邂逅がくり返し語られる遠野の怪異譚について聞かされたことである。「輪郭のぼんやりした顔に、細い眠つて居る様な目をし」、「半分は口の中でどもつてしまふ、聞き取りにくい調子」で話す佐々木であったが、遠野で語り伝えられた話を口にするときにはその目はあやしく光ったという²⁷⁾。その話にすっかり魅了された柳田は、時間の許すかぎり自分の家を訪れ、遠野の物語をしてくれるよう佐々木に依頼する。その日の柳田の手帳には、「水野葉舟、佐々木喜善二人来て話、佐々木は岩手県遠野の人、その山ざとはよほど趣味ある所なり。其話をそのままかきとめて「遠野物語」をつくる」とあるという（石井 2003: 12）。よほど興をいだいたものか、柳田は出会ったその日に『遠野物語』をつくりはじめたのである。

柳田は佐々木と出会った一年半後の 1910 年 6 月に、遠野で語り継がれている怪異譚 119 編をおさめた『遠野物語』を 350 部の自費出版で発行する²⁸⁾。最初のページの「此書を外国に在る人々に呈す」との前書きにつづいて²⁹⁾、その後くり返し取り上げられることで有名になる以下の序文が置かれている。

此話はすべて遠野の人佐々木鏡石君より聞きたり。昨明治四十二年の二月頃より始めて夜分折々訪ね来り此話をせられしを筆記せしなり。鏡石君は話上手には非ざれども誠実なる人なり。自分も亦一字一句をも加減せず感じたるまゝを

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

書きたり。思ふに遠野郷には此類の物語猶数百件あるならん。我々はより多くを聞かんことを切望す。国内の山村にして遠野より更に物深き所には又無数の山神山人の伝説あるべし。願はくは之を語りて平地人を戦慄せしめよ（柳田 1910c: 9)³⁰⁾。

「願はくは之を語りて平地人を戦慄せしめよ」。都会には失われたものを求める柳田のロマンティシズムがいかになく発揮されていると同時に、韜晦の多い柳田にしてはめずらしく激越な調子で書かれた序文である。その調子にひきずられたせいも、あるいは本文の 119 篇の物語が擬古文調の美文で書かれているのが理由なのか、多くの柳田研究は『遠野物語』を一個の無垢な文学作品として扱い（モース 1976; 岡谷 1977: 236）、これが以後の柳田の営為を正当化するべく周到に計算された作品であることを見逃してしまっている。

それでは、柳田はこれを書くことで何を遂行しようとしていたか。その第一は、ここで引用した一文のうちに顕著である。「鏡石君は話上手には非ざれども誠実なる人なり。自分も亦一字一句をも加減せず感じたるまゝを書きたり」。遠野なまりの強い佐々木は、話し上手ではないが誠実な人間だと書くことで、語り手とその語りの真正性を浮き彫りにする。それにつづいて柳田自身も、「一字一句をも加減せず」に「感じたるまゝを書」いたのだと、この作品が彼による編集や作為を経ない、語り伝えられたまゝを再現した真正の作品であることを強調するのである。

『遠野物語』に真正性を与えるための工夫は、本文中でも貫かれている。

八 黄昏に女や子供の家の外に出て居る者はよく神隠しにあふことは他の国々と同じ。松崎村の寒戸と云ふ所の民家にて、若き娘梨の樹の下に草履を脱ぎ置きたるまゝ、行方を知らずなり、三十年あまり過ぎたりしに、或日親類知音の人々其家に集まりてありし処へ、極めて老いさらぼひて其女帰り来り。如何にして帰つて来たかと問へば、人々に逢ひたかりし故帰りしなり。さらば又行かんとして、再び跡を留めず行き失せたり。其日は風の烈しく吹く日なりき。されば遠野郷の人は、今でも風の騒がしき日には、けふはサムトの婆が帰つて来さうな日なりと云ふ。

この短篇で柳田は「松崎村の寒戸」と固有名詞をあげ、若い娘が「梨の樹の下に草履を」脱いだままいなくなったと、できるだけ事実性をもたせながら語る。しかも、その女性がいったん村に戻ったときに、どこに行っていたか、なにをして暮らしていたかなどの疑問を記さないことで、こうした神隠しが頻繁に生じる「事実」であると人びとが信じていることを示唆する。その上、それにつづく文は奇妙にねじくれたものである。「如何にして帰つて来たか」との問いに対し、おなじく自由間接話法で「人々に逢ひたかりし故帰りしと答えたり」とつづくのが予想されるのを、「帰りしなり」と断定することで伝聞から人びとの了解へと移行させている。そして最後に、その日はとりわけ風の強かった日だったので、遠野の人はそうした風の強い日には「サムトの婆が帰つて来さう」だと噂するとして、この出来事が「事実」として認識されていることを強調するのである。

柳田が『遠野物語』を書くにあたってもち込んだレトリックはこれだけではない。彼は 119 の物語のほぼすべてにおいて現在形と過去形を意図的に混淆させており、それによって、ここで語られていることが遠い過去の一回性の出来事ではなく、現在もなお生じたり、生じうると考えられている出来事であることを証明しようとする。

五五 川には河童多く住めり。猿ヶ石川殊に多し。松崎村の川端の家にて、二代まで続けて河童の子を孕みたる者あり。生れし子は斬り刻みて一升樽に入れ、土中に埋めたり。其の形極めて醜怪なるものなりき。……かの家の者一同ある日島に行きて夕方に帰らんとするに、女川の汀に踞りてにこゝと笑ひてあり。次の日は昼の休に亦此事あり。斯くすること日を重ねたりしに、次第に其女の所へ村の何某と云ふ者夜々通ふと云ふ噂立ちたり。始には聾が浜の方へ駄賃附に行きたる留守をのみ窺ひたりしが、後には聾と寝たる夜さへ来るやうになれり。河童なるべしと云ふ評判段々高くなりたれば、一族の者集りて之を守れども何の甲斐も無く、聾の母も行きて娘の側に寝たりしに、深夜にその娘の笑ふ声を聞きて、さては来てありと知りながら身動きもかなはず、人々如何にともすべきやうなかりき。……その子は手に水掻あり。此娘の母も亦曾て河童の子を産みしことありと云ふ。二代や三代の因縁には非ずと言ふ者もあり。此家も如法の豪家にて〇〇〇〇〇と云ふ士族なり。村会議員をしたることもあ

り。

河童が人間の女のもとへ通って、水掻きのある子をもうけた。しかも奇妙なことに、それを防ごうとして親族や母親がいくら努力をしても防ぐことができず、その結果生まれてしまった子供をバラバラにして「一升樽」に入れて地中に埋めたという凄惨な話である。民話の世界ではこれは異類婚のカテゴリーに入れられる話型だが、この話の強調点はむしろ別の点にある。それは、河童が女のもとに通ったのは過去の出来事だとする一方で、「川には河童多く住めり。猿ヶ石川殊に多し」と現在形で語ることで、河童の実在性を強調する。さらに最後でもう一度、「二代や三代の因縁には非ずと言ふ者もあり。此家も如法の豪家にて〇〇〇〇〇と云ふ士族なり」と事実性を強調することで、遠野の人びとが過去から現在にいたるまで河童の実在を信じていることを再確認するのである。

つぎの話も、地名や家名については固有名をあげ、しかも現在形で書くことで実在性を強調する一方で、河童が馬を引き込もうとした出来事がいつ生じたかについては故意にあいまいにすることで、無時間的な位置づけをしている。

五八 小烏瀬川の姥子淵の辺に、新屋の家と云ふ家あり。ある日淵へ馬を冷しに行き、馬曳の子は外へ遊びに行きし間に、河童出でて其馬を引込まんとし、却りて馬に引きずられて厩の前に来り、馬槽に覆はれてありき。家の者馬槽の伏せてあるを怪しみて少しあけて見れば河童の手出でたり。村中の者集まりて殺さんか宥さんかと評議せしが、結局今後は村中の馬に悪戯をせぬと云ふ堅き約束をさせて之を放したり。

無時間的であるということは、時間の流れのなかで宙づりにされているということであり、太古の昔の出来事であるのか、昨日生じた出来事であるのかわからないということである³¹⁾。こうした技法を活用することで柳田は、遠野のような山地では遠い過去の慣習や伝承が今なお生きているのであり、それが失われる前に調べることが必要だと読者をいざなうのである。

『遠野物語』における工夫の第三は、遠野の人びとがくり返し語る山男山女山姥山神との邂逅を通じて、柳田が「山人」と呼ぶ平地人とは異なる種類の間人が

実在することについて確証を与えようとするものである。

二九 雞頭山は早地峰の前面に立てる俊峰なり。麓の里にては又前薬師とも云ふ。天狗住めりとて、早地峰に登る者も決して此山は掛けず。山口のハネトと云ふ家の主人、佐々木氏の祖父と竹馬の友なり。極めて無法者にて、鉞にて草を刈り鎌にて土を掘るなど、若き時は乱暴の振舞のみ多かりし人なり。或時人と賭をして一人にて前薬師に登りたり。帰りての物語に曰く、頂上に大なる岩あり、其岩の上に大男三人居たり。前にあまたの金銀をひろげたり。此男の近よるを見て、気色ばみて振り返る、その眼の光極めて恐ろし。早地峰に登りたるが途に迷ひて来たるなりと言へば、然らば送りて遣るべしとて先に立ち、麓近き処まで来り、眼を塞げと言ふまゝに、暫時そこに立ちて居る間に、忽ち異人は見えなくなりたりと云ふ。

「天狗」が住むといわれる雞頭山で遠野の住人が出会ったのは、天狗ではなく「三人の大男」であった。しかも彼らは岩の上に金銀を広げ、それを見られると気色ばんでにらみつけるなど人間的なふるまいをしたのである。『遠野物語』の出版当時にはアイヌ・コロボックル論争がさかんに論じられており、日本には先住民族がいて、その後支配集団のもとに組み込まれたとする日本民族複数起源説は広く共有されていた（小熊 1995; 坂野 2005）。そこにおいて柳田が主張したのは、先住民族はアイヌや過去の土蜘蛛らにかぎられるわけではなく、山人のかたちで今なお現存するとの認識であった。柳田は『遠野物語』とおなじ年に「山人やまびとの研究」を発表し、そこで山人とは「我々社会以外の住民、即ち、吾々と異つた生活をして居る民族と云ふことに違ひない」と断言し、天狗や仙人、山童、山姥などと呼ばれてきたのは彼らだと断定している（柳田 1910f: 692）。そうした主張の典拠にするべく、彼は遠野に語り伝えられた異界譚を集めて出版したのであり、それによって、先住民族の末裔が存在しつづけていること、遠野のような山地では彼等との邂逅がくり返し語られているのだから、それを研究することが必要だと公にしたのである。

『遠野物語』と同年に出た『石神問答』にしても、石神ないしシャクジは村はずれや峠などにおかれた境界神である可能性を論じた書簡集であり（柳田

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

1910d), この1910年前後の柳田の関心は、日常と非日常、俗と聖をわける境界にあり、さらにいえばその境界の向こう側に生きる人びとにあった。日本の先住民の末裔としての山人だけでなく、普通の人間とは異なる職業に従事する木地師やマタギなどの山民に対する関心がそうであり、神や仏の教えを遊行して歩いたミコやイタコ、ヒジリについての関心がそうであった。『遠野物語』をはさむ数年間、彼はこれらのテーマについて長文の論文をいくつも発表しているが、おそらくそれは彼の本職であった農政学の近代合理主義の対極にあるもの、補完してくれるものだったのであり、両者にまたがることで彼は微妙なバランスをとっていたのだろう。

日本に古くから存在したさまざまな慣習やその担い手に対する関心が増していった柳田は、それについて話し合うために1908(明治41)年に「郷土研究会」を自宅でもよおし、それ以降定期的に会合をもつようになる。この会は、農政学の先輩である新渡戸稲造が1906年に全国報徳会で提唱した「地方(ちかた)学」ないし「田舎学」(ruriology)と重なるものであったことから、新渡戸を世話人、柳田を幹事とする「郷土会」へと発展解消されていく。農商務省での柳田の後輩のほかに、地理学者や教育学者などのメンバーからなるこの会が定期的にかかれるようになったのは、『遠野物語』の出版とおなじ1910年であった。

柳田の農政学の先輩である新渡戸は、数年にわたって欧米で勉学し、ドイツで博士論文を完成させていたこともあり、農政学をはじめ、農業経済学や歴史学、社会学、民俗学、米国流の文化人類学についても造詣が深かった。新渡戸は、先の講演に先立つ1898年の『農業本論』ですでに地方学について語っており、その内容は以下のものであった。「余は『地方学』と呼ぶものゝ中に、習慣を容れて研究し、習慣の然る所以を洞見し了るの必要あるを信ず。……諸大家、鋭眼以て田舎の風俗を講究し、歴史、法律、人類、経済、言語学に関する研究をなし、……地方学を發達せしめ」た(新渡戸1976: 113; 並松2011)。この一文に見られるように、幅広い学的関心をもっていた新渡戸は「郷土」を総合的な観点からとらえることの必要を理解していた。こうした視点は柳田に対しても影響を与えたはずであり、彼は1914(大正2)年には神話学者の高木敏雄と組んで『郷土研究』を出版し、ここに多くの論考を発表するようになる³²⁾。この雑誌および会は1919年に新渡戸が国際連盟事務次長として渡欧するまでつづき、そこでの編集

作業と多くの論考をつうじて、手探りではじめた柳田の学問はしだいに明確なかたちをとっていったのである。

この『郷土研究』の発行におとらずのちの柳田にとって重大な意味をもったのが、南方熊楠との出会いであった。柳田より 8 年早い 1867 年に和歌山で生まれ、1886（明治 19）年に日本をたち、アメリカの大学を經由してロンドンの大英博物館で都合 14 年にわたって博物学や民俗学を研鑽した南方。柳田と南方のあいだの約 5 年にわたる文通のはじまりは、『東京人類学会雑誌』に「山神オコゼ魚を好むということ」（1911 年）を発表した南方に対し、柳田が手紙を出したことであった（1911 年 3 月 19 日、飯倉 1976: 6）。文通をはじめてすぐ柳田は、南方が彼を凌駕する学識をもち（とりわけ仏典）、なにより当時の彼に欠けていた欧米の最新の学問動向に精通していることを知らされた。文通がはじまった当初、柳田は南方を「先生」と呼び、「願わくはこれからの生涯を捧げて先生の好感化力の一伝送機たらんと存じおり候」と（1911 年 6 月 14 日、飯倉 1976: 47）、気位の高い彼にしては珍しくへりくだっている。それほどまでに、南方の与えてくれる知識は彼に新たな地平をもたらすものと実感されていたのだろう。

文通がはじまった当時、南方は 1908（明治 41）年より内務省によって推進された「地方改良運動」の一環としての神社合祀とそれによる神社の森の伐採に反対して孤軍奮闘していた。そうした彼にとって、中央官庁の高官である柳田の知己を得たことはなよりの援軍と感じられたはずだし、紀州田辺における孤立した学究生活をおくるうえでも貴重な仲間の獲得と受け止められたのだろう。実際、柳田は森林伐採による生態環境の破壊を訴える『南方二書』の校正出版に力を貸しただけでなく、法制局書記官記録課長の地位を利用して、貴族院議長をはじめとする多くの有力者にこの書を配布するなど、積極的な協力をおこなっている³³⁾。他方、柳田は多くの手紙を書いて南方に知識の提供を求めただけでなく、自分の見解や論考に対する意見や批判も依頼するなど、多くの学恩を負っていた。この時期の柳田がいかにか南方を頼っていたかは、のちに回顧した彼がこの時期の自分の文体に「故南方熊楠氏の文に近いやうな処のある」と、その影響の強さを認めていた点からも明らかである（柳田 1942: 523）。

柳田の支援を喜んで、「音にきく熊野櫨樟日の大神も柳の蔭を頼むばかりぞ」とまで書いた南方は（1911 年 6 月 26 日、飯倉 1976: 56）、彼の質問に対してい

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

ねいに答えただけでなく、英国で独習した博物学や人類学の研究成果をおしげもなく披露している。柳田はこの時期に南方から多くを学んでいたが、なかでもその第一は、西欧とくに英国における最新の研究動向を提供されたことであつた。南方は文通の初期の手紙で、欧米各国にはフォークロアの学会が存在すること、そこにはローレンス・ゴムをはじめとする有力な研究者がいて、伝承や古譚の収集を通じて文字にあらわされた歴史とは別の過去を明らかにしようとしていること、またそうした観点に立つ研究誌があることを伝えて、日本にもそうした学会や研究誌の必要なことを説いている（1911年6月12日、飯倉 1976: 44）³⁴⁾。

第二に、柳田民俗学の形成にとって決定的な意味をもったジェームズ・フレイザーの『金枝篇』などの存在を伝えたのも南方であつた。「御教示によりフレエザーの『黄金の枝』第三版を買い入れ、このごろ夜分少しずつよみ始め候。なかなかひまのかかる事業に候が、日本ばかりと存じおり候いし風習の外国に多きを知り候ことは大なる愉快に候」（1912年4月26日、飯倉 1976: 276）。「この間零碎の時間にてフレエザーの『黄金の枝』三版五冊とスタインの『中垂第二探検記』とクラウストンとをよみ了り、目下スキートの『マレー俗信篇』を見ており候。琉球神道（実は日本古神道と申すべきか）の研究につき、啓発するところ尠なからず」（1912年12月5日、飯倉 1976: 294）³⁵⁾。「一昨日『ゴールドデン・ボウ』の第五編着、よみはじめ候。小生が兼ねて心がけおり候田の神山の神を細論せしもののごとく……非常に愉快によみはじめ候」（1912年12月15日、飯倉 1976: 303）。柳田は後々まで彼の民俗学の形成にフレイザーの影響の大きかったことを述べているが³⁶⁾、この時点での彼の学問の師は間違いなく南方であつた。そのことは、彼が読書の進み具合や関心のあり方をこと細かに報告していることから明らかである。

南方の柳田に対する影響はそれだけではなかつた。英国で最新の人類学や民俗学の方法論を吸収していた南方にとって、柳田の書くものはおそらく学問以前のアマチュアリズムと映っていたのであり、とくに語彙の類似を重視してそこから恣意的な結論を引き出すことをくりかえし批判している。「とにかく貴下が言語名称の書いたままのみを抵当にとり珍重して、その声韻を察せず、あの語はこれより出づ、この語はこの義なり、と自分の意をもって自在に迎合するの正鵠を得ざるものなるを申し上げおくなり」（1911年10月10日、飯倉 1976: 126）。この

批判は、柳田が終生もちつづけた語彙を中心にした方法論に対する批判として今なお有効だが、南方の批判はそれだけではなかった。柳田が耳塚を武将が敵の耳や鼻を削いだのではなく、むしろ動物供儀の名残りとして解釈したのに対し（柳田 1916）、南方は多くの資料をあげて論駁したし、山人を先住民族の末裔とみなす柳田の年来の主張に対しても、世を嫌った平地人が山に住むケースは頻繁にあることを詳細に述べて、その論の根拠を詰問したのである（1916年12月23日、飯倉 1976: 432-442）³⁷⁾。

それでは、南方にとって望ましい研究方法とはどのようなものであったか。それはまず、周到な比較の実施である。「貴下、マレー半島族に神道の諸儀に似たること多きをいう。……しかるに、本邦の上古の諸伝話、諸祭儀に酷似せることは、古ギリシアにもその他の国にも多くあり。なにか精細な統計表でも作り計算した上ならでは、どの国にもっともよく似たか分からず」（1912年12月13日、飯倉 1976: 299）。つぎに、言語伝承のみを重視すべきではないことである。「縁起経や神誌や伝説ばかり集むるは面白いが、それは比較文学に似たことで、民俗学唯一の事業にあらざるなり。小生は、民俗学が社会学の一部なるごとく、話説学は単に民俗学の一部に過ぎず、と主張す」（1914年5月10日、飯倉 1976: 362）。それゆえ、研究は総合的なものであるべきであり、柳田が編集していた『郷土研究』の方針は偏っているといわざるをえない。「『郷土研究の本領』には、地方経済、地方制度、比較法律、俚団（village community）研究等のことは少しもなく、……主として民俗学また説話学のことを述べられし」（1914年5月14日、飯倉 1976: 376-377）。最後に、そうした総合的な研究を実現するには長期の実地調査が必要だと説く。「一地方一地方のことは、なかなか一月、二月逗留したものには分からず。……よほど眼を広く活かして実地を洞視し廻った上ならでは、地方経済の論はなかなか立たぬことならん」（1914年5月14日、飯倉 1976: 389）。

以上のような南方が推奨した研究方法は今日の人類学の水準からみても妥当なものだが、それに対し柳田はときに反論し、ときに受け入れながら、文通をつづけていく。両者の関係は1916（大正5）年をもって決裂するが、なにが原因であったかはよくわかっていない。1917（大正6）年に『郷土研究』の廃刊が決まっていたので、両者に関係を維持する必要性がなくなったことはその一因だろう。

南方と決裂後も海外の民俗学や人類学の本を読むことで自分の学問を形成しつ

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

つあった柳田は³⁸⁾、1917（大正6）年を最後に、写真グラフ誌に連載した『山の人生』をのぞいて山人・山民については語らなくなる。それに代わって、おそらく南方の影響によって民族学的な比較研究に強い関心をもつようになり、1917（大正6）年に台湾、中国、朝鮮を長期旅行し、翌1918年には蘭領インドネシアの研究を開始すべくオランダ語の勉強をはじめている。この時期の柳田がいかに海外の文化に関心をもっていたかは、官を辞した彼が朝日新聞社への入社に際して、「国内に一年半、それから南洋の島々を又一年半、あるかせてくれること」（柳田1950a: 8）を条件としていたことから明らかだろう。もしそれが実現されていたなら、柳田の学問は一国民俗学ではなく、比較民族学になっていたかもしれない。しかし、貴族院書記官長になっていた彼は貴族院議長の徳川家達との軋轢から1919（大正8）年に官を辞し、朝日新聞客員となって全国を旅してまわる。そして、1920年末から沖縄・九州をまわっていた彼のもとに国際連盟委任統治委員への就任の依頼が来て、それを受け入れたことで、彼の学問と人生は大きく転回したのである。

4 祖霊一元論と民俗学の成形

1921（大正10）年5月、柳田は国際連盟本部のおかれたスイス・ジュネーヴに向けて出発する。国際連盟の委任統治委員会が開催されるのを前に日本を発ったのである。アメリカ合衆国大統領ウッドロウ・ウィルソンの強いイニシアチブのもとに設立された国際連盟は、列強による植民地の争奪が第一次世界大戦の惨劇を招いたとの反省のもとに、植民地統治において新しい方式を作り出していた。敗戦国の植民地を戦勝国に割譲するのではなく、植民地の「福祉及発達」（国際連盟規約）に向けて戦勝国に統治を委任し、その実態を国際連盟が監視する。委任国は毎年報告書を提出することが義務づけられており、それを審査する柳田を含めた委員は各国の代表としてではなく、国際連盟の一員として行動することが期待されていたのであった。

委任統治委員会のメンバーは、スイスの元外交官ウィリアム・ラパールを委員長に、英仏西蘭葡白伊瑞日の9カ国の委員からなり、毎年ジュネーヴで書類の審査と討議にあたることになっていた。英語を自由に読みこなせたとはいえ、留学

したことも欧米諸国に滞在したこともなかった四六歳の柳田が、なぜこの時点でこの大役を引き受けたかはよくわかっていない。ドイツで博士論文を提出し、アメリカ人女性を妻とし、欧米各国を講演してまわるほど自在に外国語をあやつった国際連盟事務次長新渡戸稲造とは、外国語の運用能力の点でまったく異なっていたのである。以前から南洋諸島に深い関心をもっていた彼が、自分の見聞を広め能力を発揮できる絶好の機会ととらえたのだろうか³⁹⁾。

とはいえ、はじめての洋行であり、国際連盟の大舞台で海外の専門家と外国語でやりとりするという重責である。出発を前にした柳田は、みずから引き受けた仕事とはいえ、極度の緊張状態にあった。のちにそのときを回顧した彼は、めずらしく弱気な本音を吐露している。

今でもよく憶えているが、諫早駅で小さな子供がよちよちプラットホームを歩いているのが目についた。そのとき、あの子は西洋に行かんでいいなあと感じてしまった。こちらは気が張りつめていっぱいになっているのに、その子供はのんびりとしているのが羨しかったわけで、そんな滑稽な心境も今思えばなつかしいことである（柳田 1959: 198）。

1921 年から 3 年間委員をつとめたジュネーヴ時代の柳田については、何冊かの著書が出たことである程度わかっている（岩本 1983; 岡村 2013）。統治委員会での発言もいくつか残されており、それを見ると彼が、文化の多様性を尊重する民族学を学んだりベラリストらしく、植民地における複数文化の存在を重視した議論を進めていることがわかる。現地人の教育に当たっては言語の選択が重要であること、本国の国歌や皇帝の名を教え込むような歴史教育は避けるべきこと、彼らの立場に立った歴史教育がなされないかぎり彼らは「存在意義を自覚するにいたらない」こと、などの主張である⁴⁰⁾。とはいえ、そうした人道主義的で被統治者に近づいた見解は他の委員の受け入れるところではなかったようである。

一方、ジュネーヴ時代を回顧した柳田のことばの端々にあらわれてくるのは言語の問題であった。柳田は自在に英語の文献を読むことができ、仏語圏であるジュネーブでは人を雇ってフランス語とイタリア語を学び、大学の人類学や宗教史の講義にも出席しているが、書類を読むスピードにおいては遅れをとっていた

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

し、会話については実地の経験がなかっただけに絶望的であった。「ときにはジュネーヴの大学へ人類学の講義を聞きに行ったり、書物や辞書類をみせてもらひに行ったりしたが、どこでも大変親切にしてくれた。ただ言葉の不自由な点が困った。……連盟で私は日本の不平等な実例をみせつけられたが、この言葉さえ、心を打ちあけて話すことができるやうになっていれば、かなりの難問題が解決せられるのにと痛感させられたことであった」(柳田 1959: 200)。

しかし、それ以上に柳田を当惑させ憤慨させたのは、他国の代表を低く見る欧州の大国の委員の傲慢さであった。「其あと総会でペルシャかどこかの代表の、年齢も風格も堂々としたのが、文章としては格別をかしくもないフランス語の演説を、一種御国風らしい調子でやつてのけ、満堂一人としてくす〜とせぬ者の無かつたのを見て居て、爰は到底我々の來て働く場処で無いといふことを、しみ〜と感じてしまつたのである」(柳田 1946a: 285)。自国語で述べればよい英仏の委員に対し、極東からきた彼は自分の説の方が正しいことがわかっているにもかかわらず、それを説得させる力はなかった。それまで他者を研究対象として一方的にまなざしてきた柳田が、欧米の他者の差別的視線にさらされる一客体でしかないことを屈辱感とともに自覚した瞬間であった。

委員会の仕事は思うようには進まなかったとはいえ、委員会の開催は年に一ヶ月だけだったので、あとは自由にヨーロッパの国々を旅行してまわり、大学や博物館に顔を出したり図書館や書店で本を渉猟したりすることができた。柳田文庫には1910年代に出版された民俗学や人類学の洋書が大量に存在しており、この時期の柳田がもうれつに外国の本を読んで学問の構築につとめていたことがわかる。仏語圏のジュネーヴに滞在していたこともあり、従来の英語の文献に仏語の文献が加わったことがこの時期の特徴であった。

言語の運用能力の不十分さを理解した柳田は、自分より適任の人間がいるはずだと述べて、国際連盟委員の辞任を口にするようになる(柳田 1946a: 287)⁴¹⁾。意気込みはあってもそれを伝達することのできない自分の能力の限界と、国際関係のなかで極東の一国家にすぎない日本のポジションの認識、三期目の委員会を終了したとき、柳田はおそらく二重の意味で挫折を味わっていたのである。委員会の終了後にロンドンを訪れた彼は、関東大震災が発生したことを知り、日本に戻ることを決意する。1923(大正12)年11月に日本に戻った彼は、国際連盟委

員を辞任して学問に専念することを決め、新たな一步を踏み出すこととなった。「大正十二年九月一日の関東大震災のことはロンドンで聞いた。すぐに帰ろうとしたが、なかなか船が得られない。やっと十月末か十一月初めに、小さな船をつかまえて、押しせまった暮に横浜に帰ってきた。ひどく破壊せられている状態をみて、こんなことはしておられないという気持ちになり、早速こちらから運動をおこし、本筋の学問のために起つという決心をした。そして十三年の春に二度の公開講演を試みたのである」（柳田 1959: 199）。

「本筋の学問のために起つ」ことを決めた柳田の活躍にはめざましいものがあった。帰国の年の 11 月には慶応大学史学会で民俗学の講演をし、12 月には自宅で、のちに高弟となる早川幸太郎や中山太郎らを集めて民俗学の第一回談話会を開催する。翌年 4 月には、朝日新聞の論説委員をつとめながら慶応大学文学部史学科の講師となって週一回の講義を担当し、その翌年の 1925（大正 14）年には、岡正雄や田辺寿利、有賀喜左衛門などの若手研究者を編集委員として『民族』を発刊するなど、民俗学の普及と方法論の確立に全力をあげたのである。民俗学者柳田国男はここに誕生したというべきだが、その民俗学は、国際連盟委員としての自分の能力の限界の認識という内的窮境と、首都東京の壊滅という外的窮境との二重の困難のなかで誕生したものであっただけに、拭いがたくナショナリズムの刻印を押された民俗学になっていった。

そのようにして誕生した柳田民俗学はどのような特徴をもっていたか。その全体を追うことは本論の範囲を超えるので、大正後期から昭和初期（1920-1930 年）に書かれた彼の著作を中心にそれを明らかにしていこう。

最初に気づかされるのは、当時の柳田がもっていた強い危機意識である。国際連盟という場で嫌というほど知らされた弱肉強食の国際関係において、日本は危機的な状態にあるとの認識である。「翻って日本の現状を見渡す時、我等は慄然として眼を掩ふほどの悲しむべき状態を見せつけられる」（柳田 1925: 465）。なにかかくも問題だというのか。経済生活の根本的な変化の結果、外国文化の輸入を核とした都市の消費文化が日本をおおいつくして、社会と文化の基層をなしてきた農村で取り返しのつかないほどの変化が生じているとの認識である。

農村の破滅！ それは実に恐ろしき近代的の予言である。しかして、その理由

は、前に説いたやうに、地主の横暴のみでなくて、それ等地主階級を包含して破滅の淵へ運ぶものは都会文化の普及そのものである。……

が、小作人の窮状に劣らず、我等を不安に導くものは、地主階級に属するとも見える、中産階級——それは重に地方の旧家である、が破滅に瀕しつゝあるの一事である。かゝる中産階級は古来地方文化の保護者とも言ふべきで、地方の秩序を保持すべき、儀礼、諸道徳、權威、郷土精神の家元ともいふべき階級であった。かゝる家柄の廢滅——これこそ地方文化再建にとって一大障碍といふべきではないか（柳田 1925: 470）。

先に見たやうに農政学時代の柳田の農村理解は農政官僚としてのそれであり、その改革案は純粋に経済的合理主義の観点からなされた提言であった。それはある意味で根本的な改革案であったが、それが農商務省や政府によって受け入れられることはなかった。それから 10 余年を経過するなかで、国内外の政治と経済の実情に精通し、諸外国の民俗学や人類学の実態を深く学んだ彼にとって、日本農村の改革は別の観点からなされるべきものと映っていた。西洋列強の支配によって他のアジア諸国や太平洋の島々が自国の文化を喪失し、あげくは人口減少という壊滅的な事態に陥っている事例を実地に知ったことで⁴²⁾、「固有文化」の喪失こそがその国にとって真の危機だと考えるようになっていたのである。

信を中外に貫いて国の威望を高めるためには、第一には内に社会の窮苦を軽くするの要があるが、従来試みられたる手段は大抵はその効を取れ得なかった。士風の振作と固有文化の発揚によらなければ、今後も恐らくは後れて他国の跡に随ふことになるであらう（柳田 1928d: 564）。

こうした視点の転換が、彼もその一員として加わった明治以降の農業改革の失敗によるものか、あるいは大国が小国を支配する国際連盟での経験によるものであるかはわからない。おそらく両者が複雑に作用していたのだろう。いずれにしてもジュネーヴから帰国後の柳田は、経済学的な提言より、こうした文化主義的な主張をくり返すようになっていく。帰国後まもなく書かれた 1928（昭和 3）年の『青年と学問』や 1931（昭和 6）年の講演をもとにした『郷土生活の研究法』

は彼の民俗学のマニフェストとされるが、そこで彼がおこなった主張は、わが国の農村の問題の解決には経済学的視点からだけでは不十分であり、農村の過去の実態をよく知り、そこに生きる人びとの信仰生活を理解することが不可欠だとするものであった。

私は元来が農民史を専攻してみようと思つて、学問を始めた人間である。今でもこの方面に知友は多く、また農村近年の出来事に対して、最も深い関心を抱いて居る。眼前にこれほど多くの問題を見せつけられ、また遣瀨ない苦悩の声を聞きながら、何等の献策を以てこれを救ふことも出来なかつたのは、学徒としてこの上もない恥辱ではあるが、……今の農村の動揺苦悶の底にも、良し悪しは別として、古い信仰の名残のあることは、これを認めずには居られぬであらう。切つて棄てるにせよ、はた堅く守つて放たないにせよ、それを確かめるためには我々の通つてきた過程を知つて居らねばならぬ。この場合にも芸術の歴史と同じやうに、やはり上代信仰の問題を度外におくことは出来ない。これを要するに今日郷土史の研究によつて明らかにしようとして居るのも亦一面世に隠れたる御国振りであつた（柳田 1935: 261-262）。

「古い信仰の名残」や「固有文化」ということばで、柳田はいかなる信仰形態を念頭においていたか。彼は先に 1918（大正 7）年の講演で、明治以来の国策としての国家神道の試みが「假定と神代巻ばかりに基づいた神道」でしかなく、日本人が古くから各地で維持してきた神をまつる信仰形態とは無縁なものであることを指摘していた（柳田 1918: 267）。「今日の所謂神道は、皆様の御想像以上に国民生活と交渉の浅いものと云ふことに就て、少しく意見を申述べたいと存じます」（柳田 1918: 245）⁴³。このことばで講演をはじめた彼は、政府による国家神道のあり方をはげしく批判したのである。

柳田にとって重要であつたのは、そのような作られた神道ではなく、日本の人口の大半を占める農民がそれぞれの地域において実践してきた信仰形態であり、その中核にあるのは祖先に対する愛着であつた。彼はこれまで文字で書かれることのなかつた信仰形態を彼の民俗学が明らかにすることを通じて、日本人の多くが自分自身の理解を深め、心安らかに生きるすべを見出すことを自分の目標とさ

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

だめたのである。

元来百姓仕事の辛苦と忍耐とに向つて、報償としては何物があつたかと尋ねると、具体的に謂へば家の永続の保障であつた。家の永続には二つの方面があつた。物質的には食物の最小限度の供給保障である。餓死はさせぬ。凶作の為には囲い米の手当てをする。……第二に精神的には記憶の保存である。これも土地との結合から来るもので、村民は上下を問はず、耕地があつて始めて名があつた。親代々の通称を相続することも、他の土地に移つてしまへば無意味であつた。祖先を祭り又子孫に祀られる国風としては、盆と彼岸とに家の者が、自分を祭つてくれるといふ確信が無いと、楽々とは老い又死ねなかつた。是が所謂血食であつて、東洋人の家といふ考の中には、常にこの愛慕の交換と連鎖とがあつた（柳田 1926a: 460-461）。

こう述べる柳田にとって、家に対する愛着と祖先に対する愛慕とは微塵も疑ふことのできないものであつた。おそらくそれは、平田派の国学に親しんでいた父から受けつぎ、幼少のころに故郷を離れてさすらつた故郷喪失者としての彼のなかでふくれあがらせていた固定観念であつたし⁴⁴⁾、ロマンティズムとは自己を超える大いなるものへの融解の希求であるという意味で、彼の心性の根幹にあつたロマンティズムとも整合的であつたのだろう。それは彼にとっては論証の必要のないものとみなされていたのだが⁴⁵⁾、反面、そのことはそれが論証不可能な領域、つまりイデオロギーに属していたことを意味していた。柳田はつねに事実から出発する帰納法を重視すると公言していたが、にもかかわらず、彼の議論はしばしば論証不可能な直観に基づいていることが多くの研究者によって批判されている（橋川 2002a[1964]; 中村 1977）。若いときに彼が自覚していた「直観を結論として了つて、多弁に任せて理由を造る」（柳田 1907b: 494）という欠陥は生涯直らなかつたのであり、ここでいう家に対する愛着と祖先に対する愛慕などはその最たるものというべきであろう。

柳田の祖霊観念のイデオロギー的性格についてはあとで戻るとして、ここで問題にしておきたいのは、各個人・各家の祖先に対する信仰と村の神=産土神との関係である。というのも彼は、個々の村はひとつの氏集団からなるのではなく、

複数の氏集団からなることを認めているからである。

我が国の村の成立の歴史には種々あつて僅か二十戸三十戸の小村でも同じ一族ばかりで独占して居るものは甚だ少い。苗字の分布に由つて判断して見ても、各村々の住民は最初から単一の祖先を持たぬ、方々で成長した家々の合同であつたものが多い。然も此状態は中世以後に始まつたのではない。例へば正倉院文書にある奈良朝以前の戸籍の紙片などを見ても、一つの里に異なる姓の家が共棲して居る例が少からず、村落団は決して一族団ではなかつたことを示して居る。然しそれにも拘はらず昔から村には経済の統一があつた。村が一体となつて働くべき場合が多かつた。……此の共同利害と協力の必要とが、共同の祭神を勧請する心理を村人の心に生ぜしめるので、氏姓の違つた寄合が、一つの産土神を祭つることになり得るのであつた。かゝる際には、その共同者の中で最も有力なもの、氏神を勧請することに、他の者が譲歩したこともあつたであらうし、或は春日とか八幡とか最も一般的な第三者の氏神を共同の氏神に勧請したこともあつたであらう（柳田 1927b: 383-384）。

一つの村に複数の氏集団が存在することは、人類学的に言えば近親相姦を避け村を外に開くための手段であり、ある意味で必然であつた。そして、複数の家ないし氏集団が一カ所に共住するとすれば、日々の労働や生活の共同から生まれる地縁意識と、出自によって区別される血縁意識とのあいだに齟齬が生じうることもまた必然であつた。人類学の課題のひとつは、このふたつの意識ないし原理の相克が実践の場でどのように調停されているかを考えることであつたが、綿密なフィールドワークとは無縁な柳田の著作にはそうした視点は欠けていた。柳田は、共同労働の必要性和有力集団の氏神を他が受け入れることで村の祭祀の統一が果たされたと考えたが、これは理論上は可能な推論である⁴⁶⁾。しかし、現実の場ではそこにも対立があり、それが調停されるためのメカニズムが存在するはずなのだが、文献に拠り古老の聞き書きに依拠する彼の民俗学は、地域で規範化された現実をたどるだけで、規範と現実のあいだの齟齬にまで降りていくことはなかつた。その結果、その議論はつねに融和的なものになり、異質な要素や原理が無媒介に結びつけられる傾向を有していたのである。

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

たとえば彼は、特定一族の祖神であったものが村の共通の祭祀＝産土神に転じ、毎年村人全員による祭礼を捧げられることで村人全体を保護してくれる存在になるとして、村レベルでの信仰の共同と融和を強調する。

冥々の中に、祖先は自ら神となつて、家の末裔を守るのみならず、一部落一民衆としての尊き神が更に其上に大威力を以て保護して居る為に、害敵は界に立入らず、疫癘の人を悩ますこともないと信頼して其代りには、夏秋二期の収穫毎に、質素にして敬虔なる祭礼を怠らなかつたのである（柳田 1912: 100）。

一族を超えて村レベルでの統一を強調するこの理解においても、一部の人間が差別されて祭礼への同席を拒まれていたことや、貧しさゆえにそれからの離脱を余儀なくされた人間がいたことは見逃されている⁴⁷⁾。こうした融和的で無媒介な理解は、村を超えて天皇制にまで結びつけられていくのであり、各村でおこなわれる祭礼は天皇のそれと同一の内容をもつがゆえに、人びとは各村での祭祀を通じて天皇制のうちに回収されていくと論じるのである。

世界最古の国の公の御祭、起原もつとも遥なる大嘗の御式の中に、尚新時代の常民生活と比べて、多くの著るしき一致を見出すといふことは第一の神秘である。豊かな秋の収穫を終つて後、直に新穀を取つて酒を醸し飯を炊ぎ、神に感謝の祭を申すことは、今も村々の常の行事であつて、……規模の絶大と微小との一点の差を除いては、至尊御親ら執行はせたまふところと、略その様式を一にして居るのである。それ故に農民はもつとも容易に、大新嘗の本旨を会得しかつ感激する。農国本主義の時代変革を超越して、永くその支持者を失はざる所以である（柳田 1928d: 563）⁴⁸⁾。

先にも言及したように柳田は政策としての国家神道を強く批判し、日本軍の拡張と暴走にはつねに警戒を怠らなかつたし、日本型ファシズムや植民地拡張に対しては一定の距離をおいていた。その意味では彼はよきリベラリストであつた⁴⁹⁾。反面、対立の契機を包含しない彼の無媒介の思考法は、家と祖先の概念を通じて各個人を天皇へと直結させることで、天皇制国家を下から補完するものと

なっていた。たとえばつぎのような発言は、個人と家と皇室と国家という異質な四者を無媒介的に結びつけており、およそ科学を旨とする人間であれば決してしないような発言である。それが「国難」としての日露戦争の直後になされていることを割り引くとしても、第二次世界大戦後にみずから関与した著作集に再録していることを見れば、これが彼の根本的な想いであったと考えるべきだろう。

各人と其祖先との聯絡即ち家の存続の自覚といふことは、日本の如き国柄では同時に又個人と国家との連鎖であります。現在ならば少しく穿鑿すれば歴史上の忠臣義士は我々の祖先であることがわかる、漠然たる感じでなく具象的に祖先の意思がわかります。祖先が数十百代の間常に日本の皇室を戴いて奉公し生息し来つたといふ自覚は、最も明白に忠君愛国心の根底を作ります。家が無くなると甚しきは何故に自分が日本人たらざるべからざるかを自分に説明することも困難になる（柳田 1910b: 268）。

私は先に柳田の農政論において彼の合理主義的個人主義についてふれたが、家と祖先に関するかぎり、彼の議論はまったく個人主義的ではない。また彼の国家観にしても、強権力の発動と社会的対立や抗争の抑圧を国家存立の不可欠のメカニズムとする視点を欠いた、為政者的かつ神話的国家観であった⁵⁰。彼はのちに「連日の警報の下で書い」た『先祖の話』において、正月に各家庭で祀る年神も、農業を見守る田の神も、盆の先祖迎えも、都市祭りの基礎である御霊信仰も、すべて祖霊信仰に根をもつとするいわば祖霊一元論を展開するが（柳田 1946c）、その基本はすべて大正年間に書かれたもののなかにあらわれている。しかもそこでの議論は、個人と国家、帰納と直感、文学と科学とを混然とさせたものであり、そうした彼の著述の特徴が、ある者にとっては尽きせぬ魅力となっていたし、ある者にとっては彼が忌避したはずの日本型ファシズムを下支えした家族国家論のイデオログとして拒絶されたのである。

以上が、ジュネーヴから帰国直後の柳田が解明につとめた祖霊信仰を中心にした「固有文化」の解釈であった。他方、これと並行してこの時期の彼が尽力したのが彼の学問の定義であった。この両者は、時期が重なるだけでなく、その内容についても相互に影響していたがゆえに、ここでふれておくことが必要である。

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

柳田はその生涯において彼の学問を定義する試みを何度かくり返しているが、その初出は帰国の2年半後、1926（大正15）年4月の日本社会学会での講演である。そこで彼はつぎのように述べて、彼のめざす学問は、民俗学と呼んでも民族学と呼んでもおなじことだと言明する。

先ず最初に爰にいふ民俗学とは何か。耳馴れぬ語だから一応は主催者側と打合せて、誤解の無いやうにして置かなければならぬ。自分としては今日迄、実はまだ此名称を使つては居なかつた。併し段々成長して行く者が、名無しの権兵衛では不自由さも不自由だから、仮に斯うでも言つて置かうかと思案して居た所であつた。諸君は多分之を英語で謂ふフオクロア、又はエスノロジーの意味に解して居られるのであらう。此二つの中ならば私の方でも差支は無い（柳田 1928b: 163）。

私たちは柳田の学問をフオクロアすなわち民俗学と呼ぶが、エスノロジーすなわち民族学と呼ぶことはない。なぜ当時の彼にとって両者はほぼ同一視されていたか。しばしば問題とされる彼の「一国民俗学」の概念にも関係するだけに、少しくわしく見ていこう。

彼は民俗学を定義するにあたって広義の人類学の概念から出発する。それには生物学的と社会学的のふたつがあり（形質人類学と文化人類学に相当）、エドワード・タイラーを引いて英国ではこの2つを総称して人類学と呼ぶのに対し、フランスやアメリカでは後者をさして民族学と呼ぶとする。一方、フオクロアについては、もともと各国の奇事異聞を集めるだけの「道楽」にすぎなかったが、村落調査を実施した英国のローレンス・ゴムとともにキリスト教文明の下にある基層文化を明らかにする方向へと転じたという。その上で、彼が最大の評価を与えるジェームズ・フレイザーを取り上げて、その仕事は「フオクロアとエスノロジーとの婚約であつた」とする（柳田 1928b: 168）。柳田の説明を追うだけでは理解しにくいと思われるので、人類学の歴史に即して彼の説明をたどり直すことにしよう⁵¹⁾。

近代人類学の歴史がタイラーともにはじまるとする理解に問題はない。タイラーはダーウィンの進化論を基礎としており、彼の主著である『原始文化』の目

的は、世界中の民族の宗教慣行をとりあげて「未開」から文明にいたる道筋を描くことであった。その一方で、未開の慣行は文明諸国でも生きつづけているとして、それを「残存」と呼んだ。これに対し、古典学から出発したフレイザーはタイラーの所説の多くを受け入れながらも、研究の方向性を逆転させた。タイラーが世界中の慣行を集めることで未開から文明への進化を再構成しようとしたのに対し、フレイザーは未開の慣行を参照することでヨーロッパ文明の基層を明らかにしようとしたのである。柳田はフレイザーの始原へと遡及するこうした視点を高く評価していたので、柳田にとって民俗学と民族学の違いは方法論上のそれではなく、研究対象の違いに過ぎなかった。つまり、自国の基層文化を明らかにするのが民俗学、自国以外の未開社会の基層文化を研究するのが民族学とされたのである。

柳田は各国の人びとがそれぞれ自国の研究をするのが、言語の観点からも、原資料への近づきやすさの点からも最善の方法と考えていたので、エスノロジーはすべからく「National 国民的になるべき」だと主張した（柳田 1928c: 160）。その意味では、彼のいうナショナルな民族学ないし「日本民俗学」とは、日本人の手でおこなわれる民族学的な日本研究というだけの意味であった。「日本人の如き唯一無二の境遇に立つ者が、受売翻訳を是れ事とするなどは、出来るわけ合ひのもので無いと自分は思ふ」のだから、「乃ち自ら研究しなければならぬ」（柳田 1928b: 171）。そして、それぞれの国で自国の文化の基層が理解されたなら、それをもちより比較することで、真の人類学ないし比較民族学が成立すると考えたのである。

そうした意味では、柳田のいう「日本民俗学」はたしかに日本を強調しているが、その目的は他国の事例との比較を通じて「比較民俗誌学」ないし「万国民俗誌学」を形成することにあるのだから（柳田 1935: 233）、ナショナリズムとして非難されるいわれはない。むしろ問題なのは、海外の民族学や民俗学の動向を学び、それによって自己の学問を鍛えようとする彼の意欲が、大正から昭和への転換前後に大きく変化したことである。彼が読了と記した本を見ていくと、先の講演の翌年の 1927 年から 1933 年まではほとんど途絶えており、1934 年に再開されたのちも体系だった読書はされていない。他国の研究の実態を学ぶことは、比較のためのデータの獲得のためにも、方法論の深化のためにも不可欠のはずで

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

あった。しかし、海外の研究動向を追うことをやめた柳田に、研究方法の深化も比較の視点の獲得も望むべくはなかった⁵²⁾。

そうした彼の学問のあり方の変化は彼の発言のうちに反映されている。たとえば先にとりあげた、彼の民俗学のマニフェストのひとつである1926年の講演「Ethnology とは何か」では、通文化的な比較の必要性が強く打ち出されていた。彼によれば、「北でシヤマニスムと称する巫覡管理の靈魂信仰は、昔物語の中の魔法婆とも関係があつて、西でも南でも調べて行くほど其区域が弘くなり、しかも熱帯の諸島のものにも、窮北の地と類似する点は一二でない」という（柳田1928b: 171-172）。また、彼は岡正雄らとともにそれに先立つ1925年に雑誌『民族』を創刊したが、それは「フォクロア、民族学、人類学、考古学、言語学、歴史学にわたる広い総合的な」（岡1973: 133）観点をもつ学際的雑誌として位置づけられていた。

ところが、その講演から4年後の1930年になると、民族学に対して明確に批判的な姿勢をとるようになる。欧米で主流である民族学のような1年や2年の短期滞在型の調査では、表面的なデータしか獲得できないと非難するようになるのである。とりわけ日本のように古くからの慣行が豊かに残っているところでは、数年の滞在でも十分な理解は不可能であり、それぞれの地域で育った人間だけが深いデータを獲得できるのだとして、地元民による民俗データの採集を優先させるようになるのである。

是が外国の今日迄のエスノグラフィーと略一致します。即ち白人等が丸で自分等とちがった種族の中に入つて観察した見聞を基礎として、何物かのサトリを得ようとする学問であります。日本は誠にいやな国で、こんなエスノグラフィーを白人から学んで、其方法を自国同胞の考察にまで宛てようとししました。……斯うして自国人生活の民俗誌を考へて行きますと、其中には外国人にでも早く解る民俗と、大よそ同国人と同じ位の言語知識を得た上でなければ理解し得ないやうな言語遺物と、単に言語に通じただけではまだ呑込めず、同じ空気と食物で何百年も共に育つた者だけが、やつと捉へ得るやうな純無形の遺物があることが、誰にでも明白になります（柳田1930b: 312）⁵³⁾。

この文章の侮蔑的な口調には驚かされるが、それがなにに由来するかは明確でない。短期間の調査で当該社会を理解可能だとする欧米の民族学に対する反発や、地域に長く腰を据えた地元知識人による民俗データの採集を第一とする自分の方法論への確信、過去の慣行が今なお豊かに生きている日本に対する特権視があるのは間違いないが、それに加えて、彼の雑誌『民族』に折口信夫の「まれびと論」の掲載を拒否したといった個人的な理由もあったのだろう。実際、この出来事を契機に、それまで柳田と他の若い編集委員とのあいだにあった軋轢におさまりがつかなくなり、『民族』は発刊から4年後の1929（昭和4）年に廃刊となっている。いずれにしても、彼は1927-28年ごろを境に国内外の研究動向を参照することが少なくなり⁵⁴⁾、日本独自の民俗学の創出に邁進するようになる。と同時に、彼は自分の学問が「學問救世」のためのものであり、自分の学問はこれまで一貫して「何故に農民は貧なりや」を解明することにあつたと、日本社会のなかでの彼の民俗学の位置づけを新しく定義するにいたつたのである（柳田1935: 261）⁵⁵⁾。

隣接科学（＝民族学）との差異化と、研究方法の明確化（地元の人間によるデータ収集）、研究の社会的位置づけの再確認、研究対象の画定（特権的对象としての日本）。これらをもって彼の民俗学は確立されたわけだが、それは他国や他の研究領域の研究動向を参照する必要のない、いいかえれば自己を批判する契機をあらかじめ排除した「一国民俗学」への内閉にはかならなかつた。こうした研究方法と研究対象の内閉と、柳田が日本特有の信仰形態と見なした各家の祖霊信仰から天皇制までを無媒介に結びつける祖霊信仰論の完成＝「固有信仰」の解明をもって、彼の民俗学は成型を見たのである⁵⁶⁾。

おわりに

1935年、シカゴ大学の大学院生であるジョン・エンブリーが日本の農村での人類学調査のために来日する。1939年に出版される彼の博士論文『須恵村』にラドクリフ＝ブラウンが序文を書いていることに示されるように、1931年から36年までシカゴ大学で教えていたラドクリフ＝ブラウンの指導による東アジア社会の比較研究の一環としての調査研究であった。調査地を探していたエンブ

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

リーは柳田にも会ったようだが、柳田の著書にはどの個所にもエンブリーへの言及はない。妻は日本育ちであったとはいえ、エンブリーは日本語をまったく話すことができず、そのような人間の調査を柳田が拒絶したであろうことは彼の民俗学の定義からも明らかである。

一方、エンブリーを高く評価したのは日本の農村社会学の草分けである鈴木栄太郎であった。紹介状をもって面会に訪れたエンブリーと妻の日本語能力を見て、調査を思いとどまるよう忠告しそうになった彼であったが、その成果には目を見張らされることになった（鈴木 1940）。エンブリーが調査を終えて出版した著書は、当時 30 代後半の鈴木らが独自におこなっていた日本の農村社会の研究と大きく重なる視点をもっていたためである。「その内容は熊本県須恵村に関するモノグラフであるが、そこに取扱われている問題は日本農村社会学ときわめて近似的である」（鈴木 1968: 95-96）。エンブリーの来日当時、日本の農村社会学はまだ開始されたばかりで、基本的な分析概念も分析方法も明確化されていなかった。そうしたなかで、師のラドクリフ＝ブラウンの社会人類学理論を適用したエンブリーの著書は、行政村、区、部落、イエ、家族などの階層化された社会組織を縦軸に、講や労働交換、共同組織、各種団体などの横断的社会関係を横軸にとって、村がそれらを複雑に組み合わせで成立していることを明確に切り分けていた（Embree 1939⁵⁷⁾。鈴木はラドクリフ＝ブラウンが主張する比較研究の可能性には留保をつけながらも、「凡そ外国人としてこれ以上に日本農民の心を読み取る事は恐らく望み得ないであらうと思っている」とまで評価したのである（鈴木 1940: 365）。

柳田が海外の研究動向から離れていった 1927・28 年ごろは、とくに英米の民族学で方法と認識の両面で革新がなされ、民族学ないし文化人類学は大きな変貌を遂げていた。変貌はまずフィールドワークの実施方法に関わっており、1922 年のマリノフスキーの『西太平洋の遠洋航海者』がその契機であった。マリノフスキーはニューギニア沖のトロブリアンド諸島で約 1 年半にわたってひとりで村に住み込み、現地語を話しながら調査をすることで、それ以前の短期間の滞在による人類学の調査とは質量ともに格段に異なる成果をあげた。その成果は人類学を一新させるものとして評価され、ひとりで調査地に入り込んで現地語を活用しながら長期のフィールドワークを実施することがそれ以降の人類学の必須条件と

されたのである。

一方、それと並行して認識の次元でも革新がなされており、それはフランス社会学の影響下に進められた対象社会を共時的かつ総体的に理解しようとする視点の導入であった。フランスの社会学者エミール・デュルケームは、社会を理解するには起源を探求するより、それを構成する各要素のあいだの有機的な関連を問題にすべきだとの観点から、1895年に『社会学的方法の規準』を書き、オーストラリア・アボリジニの宗教儀礼に関するスペンサーとギレンの著書に拠って『宗教生活の基本形態』（1912年）を書いた。彼の視点はその甥のマルセル・モースや英国のラドクリフ＝ブラウンの手を経てさらに洗練され、後者がシカゴ大学からオックスフォード大学へ移動したことで、アメリカ合衆国の一部とイギリスで主流となった。ヌエル社会研究で名高い英国のエヴァンズ＝プリチャードや、民俗社会論で知られる米国のレッドフィールドの研究、さらにはエンブリーの日本農村社会の研究なども、こうした視点がなかったなら存在するはずのないものであった。

たしかに柳田文庫には、デュルケームにせよマリノフスキーにせよかなりの数の著書があり、一部にはアンダーラインが引かれるなど読書のあとがある⁵⁸⁾。しかし詳細に見ていくと、デュルケームの『社会学的方法の規準』は前半の三分の一にアンダーラインが引かれているだけで、主著である『宗教生活の基本形態』は読んだ痕跡さえない。また、デュルケーム学派が結集して出した『社会学年報』にしても、アンダーラインが引かれているのはトーテミズム論などの小論や書評にかぎられ、しかも書き込みはフランス語でなされているので、柳田の筆ではない⁵⁹⁾。アンダーライン等の存在を根拠として、「柳田の考えが、同時代のフランスの社会学者エミール・デュルケームの議論を思い起こさせるところがある」とする川田稔の主張や、「この前後の時期に（1920年代－30年代、引用者注）デュルケームやデュルケーム学派（モース、ユベール、エルツ、メイエ）の諸論文や書評などが、柳田の読書空間を満たしていたことは間違いない」とする高橋治の主張は（川田 1992: 58; 高橋 2000: 240）⁶⁰⁾、見直されなくてはならないのである。

柳田の著作は、それまで看過されてきた日本の民衆の過去の生活慣習や意識を明らかにした点を高く評価される反面、多くの批判にさらされてきた。そうした

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

批判の多くは、彼の方法における綿密なフィールドワークの欠如と、語彙を重視する一方で対象の地域社会の内的構造を明らかにしようとする視点の欠落に向けられてきた（桜田 1958; 大間知 1960; 岩本 1978; 福田 1982）。これらの批判は、1920年代以降民族学・文化人類学の分野で実現された方法論的革新と視点が重なることは明らかであり、鈴木栄太郎のようにエンブリーの著作を通じてその一端にふれることも、わが国の宗教民族学者があいついでおこなった海外の研究動向の紹介を参照することも可能なはずであった。それゆえ、もし柳田が諸外国の民族学・人類学のあり方をフォローしつづけていたなら、彼の民俗学はよりダイナミックで海外にも輸出可能なものになっていたであろう。しかしそれは1928年ごろを境に自閉的・自己充足的なものになり、方法論と認識の両面で革新の可能性を欠いていったのである。

日本民俗学を創出した柳田の偉大さと革新性はいささかも疑うことができないし、とりわけ『明治大正世相史』や『雪国の春』など、感性と直感を活かした作品や紀行文には眼を見張るほどすぐれたものがある。しかしそれは、科学的な視点と文献学的な学識、そして感性的・直感的理解の3者を直接に結びつけた彼にしか書けない作品であった。柳田民俗学は彼の死とともに終わり、そのあとには百を越える著作が残された。日本民俗学は相続困難な膨大な遺産を前にして、発展の契機よりむしろ課題を見出したのである。

注

- 1) 植民地官僚として近代日本の帝国主義的自画像の形成にあずかった柳田国男像を提出したのが村井紀の『南島イデオロギーの発生』（村井 1992）であり、小熊 1995、川村 1996、子安 1996なども基本的小なじスタンスに立つ。
- 2) 岩本 2001、佐藤 2015 など。伊藤 2002 も参照。これらは、注 1 の著作が、脱植民地化論やオリエンタリズム論などの外部の視点に立って柳田の業績を批判するのに終始して、その内的発展をたどった上での評価でないことを批判する。私もこれらの批判に同意するが、私の視点は柳田がどのように自己を作り上げたか、とりわけ英国人類学・民俗学との関係で自己の学問をどのように形成したかについてより批判的なものになっている。
- 3) 柳田の息子の友人として彼を間近に見、その伝記的著作を書いた中村哲は、柳田の人生の有為転変は彼のロマンティズムによるものだとする。「彼自身は自分の生涯は、いくつかに折って、仕事を変えてきたと述べているように浪漫主義者の多彩な行動様式を示すものである」（中村 1977: 下, 75）。
- 4) ここで私は柳田の自伝である『故郷七十年』を念頭においている。橋川文三がいうようにこの本は韜晦と故意の言い落しに満ちているだけでなく（橋川 2002a[1964]）、自己演出に満ちていると解釈できる。
- 5) 文学者としての柳田については多くの研究があるが、とくに岡谷 1977 が詳細に論じている。

- 他に、橋川 2002a[1964]、モース 1977、中村 1977 を参照した。これらはいずれも民俗学外部の研究者による著述であり、目的論を逃れている点で有益であった。
- 6) 島崎藤村「利根川だより」(岡谷 1977: 89-90) に引用。
 - 7) 以下に述べる『抒情詩』に収められた柳田の詩編集巻頭の詩である。
 - 8) 「明治三十七、八年のころだと思ふ。欧州でも二十世紀の初めで、英国の文学の一つのvarietyにあたり、大陸の文学を盛んに英訳を شدした、ちょうどその時期に当たっていた。……私は丸善に連絡をとっておいて、手元に届くたびに土曜会の連中に紹介した。この土曜会が後に快樂亭の会になり、三転して前にのべた竜土会となったのである」(柳田 1959: 156-157)。
 - 9) 柳田は「日韓併合」直後の 1910 年に、「韓国併合ニ関シ尽力其功不少」として勲章を受けているが(船木 1991: 99-100)、生前その件について語ったことはなかった。柳田の社会問題や植民地行政への関与に関する沈黙ないし「韜晦」については、橋川文三も指摘している(橋川 2002b[1964]: 99)。柳田のこうした姿勢は、『戦時画報』の編集長として日比谷焼き討ち事件を大きく取り上げ、燃え上がる幾条もの煙を二階の物干しから眺めて、「いよいよ革命がはじまったかなア」と口にしたという国木田独歩(黒岩 2007: 131)との決定的な違いであった。また、植民地統治に関係した官僚としての自己を隠蔽するべく彼の一国民俗学が成立したとする村井らの批判を招いたのも、こうした沈黙に 1 つの理由があった。
 - 10) 柳田は、観察を強調する自然主義文学が自分たちの学問の形成にも大きくあざかったとさえ述べている。「我々の携はつて居る社会科学の方面でも、名士の独断なるものが必ずしも傾聴せられず、次第に銘々の分担をもつて、もう一度直接に観察しました記述して置かうとする学風に向つて来たのは、一半は少なくとも文学の自然主義の影響で無かつたとはいはれぬのである」(柳田 1930a: 279)。
 - 11) 岡谷はこの文章が、独歩の死の数ヶ月後に開かれた独歩追悼演説会での演説をもとにしていてと考えている(岡谷 1977: 194)。
 - 12) 柳田の伝記を書いた橋川や岡谷は、松崎の教えを受けた河上肇や大内兵衛の否定的な発言をもとにそう評価する(橋川 2002a[1964]: 30-31; 岡谷 1977: 128-130)。一方、柳田の未刊の農政論集を集めて出版した藤井隆至は、松崎が 1910 年に出版した『最新財政学』が「明治財政学の集大成」として高く評価されていたことに言及している(藤井 1975: 364)。
 - 13) 柳田は晩年の対談で、青年期に功利主義思想に深く共感していたことを明言している。「あの時分よく流行った多数の人間の最大の幸福という議論の影響をうけていた」(柳田 1950c: 231)。
 - 14) 平野義太郎によれば、1873 (明治 6) 年から 1930 (昭和 5) 年にかけて、日本の総人口は 3300 万人から 6400 万人へと約 2 倍に増えており、そのうち農業人口は 1530 万人から 1410 万人へとほぼ横ばいであった。その間、全耕地面積に対する小作農地の割合は、1873 年の 31% が、1892 (明治 25) 年の 40%、1932 年の 47% へと増加しており、地主による土地の集約と多くの農民の窮乏化が進行したのは明らかである(平野 1934: 12,78)。その結果、明治 40 年代には政府も農業政策を転換して「小農保護政策」に転じたが、それはあとで見るように横井時敬らの農本主義を助長しただけで、柳田が主張した近代合理主義の原則に立つ農業の実現ではなかった(山下 1987[1975])。
 - 15) この文はすべて読点で書かれており、一部を句点に変えてある。
 - 16) 柳田のこの論文は彼の農政論のうちでもっとも明快かつ周到なものだが、なぜこの論文が 1910 (明治 43) 年の『時代ト農政』に収められず、「先生の強い御意向」が働いたとされる『定本』の農政論集である第十六巻、第二十八巻にも組み込まれなかったかは不明である。
 - 17) 句読点を補ってある。さらに彼はこうもいっている。「世に小慈善家なるものありて、屢叫びて曰く、小民救済せざるべからずと。……余は乃ち答へて曰はんとす。何ぞ彼等をして自ら済はしめざると。自力進歩協同相助」(柳田国男 1902b: 132)。自立自営の農民による勤勉な労働と協同組合を核にした農村の再建、それを通じての農工商の緊密な連携という近代主義的な農村のあり方こそが、この時期の柳田がめざしたものであった。
 - 18) 読点をおぎなっている。この水利慣行に関する議論に着目した玉城哲もまた、柳田の主張が「あまりに非現実であった」こと、「形式的に割り切った理論から議論を展開して」おり、「一言でいえば、かれの主張はあまりにも西欧市民社会の原理に忠実な近代主義にすぎぬ」と評価している(玉城 1987[1975]: 54)。
 - 19) 柳田は随所で英国や米国の大規模農業について言及している。彼が農業経営の大規模化(「中農化」)を主張した背景に、スチュアート・ミルの『経済学原理』の影響があったこと

を藤井隆至は指摘している（藤井 1991: 37）。柳田の功利主義と古典派経済学に対する共感については中村哲も指摘している（中村 1977: 下, 87）。ところで、地域の協同組織の改革と、各農家の保有農地の拡大、および外部資本の導入による農業の改革という柳田の主張が、新自由主義的な安倍晋三内閣の農業改革案に奇妙に類似しているのは事実である。古典派経済学の諸説を受け入れ、英米の大規模農業の成功を書物で知っていた柳田にとって、そうした言説にいたったのは必然であったのだろうか。

- 20) 柳田は自分のことを、「凝り性と、人のやらないことをやってみようとする野心と、負けん気というような性癖をもっていった」といっているが（柳田 1959: 122）、独自の農政論を主張して折れなかったこのあたりにそうした性格の特徴が如実にあらわれている。
- 21) 横井は、地主と小作人とのあいだの半封建的な関係を温存することで、膨張する日本軍の兵士の供給源とする見方に立っており、日本型ファシズムの基本構造を描いたとして批判されている。
- 22) 山下紘一郎は、柳田が明治 36 年（1903）年前後に全国農事会の幹事を委嘱されたことの背景に、山県有朋や平田東助らとのつながりを見ている（山下 1987[1975]: 307）。
- 23) このあたりの経緯については、ナジタ 2015 がくわしい。柳田はあるとき、全国の報徳社のうちで最大規模をもつ岡田良一郎の遠州報徳社のあり方を批判する講演をおこなっており、その速記録が全国報徳会の機関誌『斯民』に掲載されている（『時代ト農政』に再録）。それを読んだ岡田良一郎が激怒して、それへの反論を同紙に寄せるなどの論争がつづいた。この論争は、柳田の近代合理主義に対する岡田の共同体主義、協同組合の無限責任制と有限責任制など、いくつかの興味深い論点をふくんでいるが、それについては別に論じたい。なお、ナジタの著書で柳田農政学の近代合理主義的立場を知らされたことが、本稿を書きはじめた理由のひとつであったことを述べておくべきであろう。
- 24) 平田東助はドイツで社会政策学を学び、その影響で日本に産業組合法を導入するのに尽力しており、若干 27 歳ですぐれた『産業組合通解』を書いた柳田に目をかけていたとしても不思議でない。また、先の柳田の水利組合の解体の主張なども、彼の合理主義的個人主義的視点によると同時に、平田東助の主導した「地方改良運動」の片棒をかついだものだと解釈されたいこともない。というのも、「地方改良運動」のねらいは、国家に直結する市町村財政の確立のために、その下にある各部落の自立の根拠であった神社の合併や学区の廃止、部落共有林野の整理統合を強行したのだからである（大島 1977: 195 以下）。
さらにつけ加えれば、のちに触れる新渡戸稲造は 1907（明治 40）年に「地方（おかた）の研究」を発表し、1910 年から彼を代表、柳田を幹事役に「郷土研究会」を組織するが、彼の「地方の研究」がはじめて発表されたのも全国報徳会の会合であり、それに柳田も出席していた。
- 25) その後も柳田は農政学の講演をおこなっているが、1915（大正 4）年の「将来の農政」などは過去の議論と比べてはるかに力を欠いている。そこで彼は、日本の農民が「何故に貧乏して居るであらうか」と問い、「農業者がどうも自ら考へると云ふことが不足の為ではないか」と農民自身の努力の不足をあげるだけにとどまっている（柳田 1915: 594）。
- 26) 一方、柳田の農政論を丹念に追った藤井隆至は、彼の農政学から民俗学への転身は、「挫折」ではなく「深化」であるとするが（藤井 1995: 9）、柳田農政学の合理主義的個人主義を考えれば深化とはいえないことは明らかである。
- 27) 佐々木を柳田のもとに案内した水野葉舟の表現である（岡谷 1977: 223）。
- 28) 一年半の時間をあけたのは、一度遠野に足を運んで現地を見ておくことが必要だと判断したためだろう。柳田は 1909 年の夏に一週間遠野に行き、独自に台湾研究をして『台湾審人事情』を出版していた遠野出身の伊能嘉矩に会って話を聞いている。
- 29) この前書きは昭和 10 年の「再版覚書」では、西洋に行っている日本人に向けて書いたとされているが、文字通りに外国人向けに書いたと解釈すべきだろう。翌年の『石神問答』の宣伝文には、「西洋の学者に手を下されると悔しいからちよいと先鞭を著けて置く」と（柳田 1910c: 696）、海外の研究者への対抗意識があったことは確実だからである。
- 30) 「佐々木鏡石」は佐々木喜善のペンネームである。柳田は佐々木と最初に会った日を数ヶ月故意に遅らせており、原稿には多くの推敲のあとが見られている。これらの点からも、『遠野物語』が十分に計算されて書かれたものであることは明らかである。
- 31) 『遠野物語』におさめられた物語が遠い過去から語り伝えられたものであり、その世界観や異界譚は人間の意識の古層を示しているとする理解は、柳田のレトリックが生み出したも

のであった。こうしたレトリックにいわば「嵌められた」のが吉本隆明であり、柳田研究者である石井正己であった。石井は新版の『柳田國男全集』の編集者のひとりであり、その正確な編集に本稿は多くを負っている。しかし彼は吉本隆明の「アフリカの段階」の議論を受けて、『遠野物語』には「アフリカの段階が確かにある」としており（石井 2010: 120）、『遠野物語』の世界観を記紀神話以前の段階を示すものだとする吉本同様（吉本 1968）、歴史認識の欠如は明らかである。

一方、人類学では 1980 年代以降、フィールドでの調査をもとに書かれる民族誌記述のレトリックとその権威構造に対する関心が高まっており、それを解体する作業がつづいてきた。そこで明らかにされた民族誌特有のレトリックは、フィールドでの見聞を現在形で書くことで対象社会を歴史的变化と無縁な社会として位置づけること、自由間接語法を多用することで語る主体＝人類学者の超越的な視点を正当化すること、などである（竹沢 2007 参照）。これらの点と、柳田が『遠野物語』でもちいたレトリックとの類似は驚くばかりである。民族誌特有のレトリックを創出したのはマリノフスキーの『西太平洋の遠洋航海者』であり、その出版は 1922 年なので、柳田の『遠野物語』はそれに先行している。いずれにしても、ふたりはきわめて鋭敏な自己意識をもち、文学に強い関心を有し、ロマンティストでリベラリストで狷介な性格であるなど多くの点で共通性をもっており、その比較は興味深い結果をもたらすだろう。

- 32) 郷土会と『郷土研究』が民俗学の成形に大きな役割を果たしたことを、晩年の柳田はつぎのように述べている。「郷土会はやがて郷土研究を出す母胎となり、今日の民俗学会の基礎となって来た」（柳田 1959: 242）。
- 33) しばしばいわれていることと異なり、柳田は国の政策としての神社合祀に反対したわけではなかった。各地で反対運動を招いたことから神社合祀については内務省も見直しをはかっており、1910 年頃、内相平田東助はつぎのような指示を出していた。「将来ノ整理ニ就テハ神社ノ由緒ト維持トノ方法トニ考ヘ、尚オ地方ノ実況如何ニ鑑ミ、慎重ナル調査ヲ重ネ一層周到ナル注意ヲ加エラレンコトヲ望ム」（橋川 2002c: 245）。柳田がおこなったのは、国の通達を無視して鎮守の森を伐採して私利を得ようとする地方の有力者や団体の行動を告発する南方に協力することであった。
- 34) 柳田は南方にこのゴムの本の借用を申し出ている（飯倉 1976: 48）。
- 35) この手紙は、琉球の祭祀形態を日本の神道の古形とする後代の視点の初出として重要である。柳田は 1921 年の琉球旅行によって古神道の生きている琉球を発見したとしばしばいわれるが、むしろ彼はすでにあったそうした視点を確認するために琉球に行ったのである。
- 36) 1950 年、七五歳の柳田はつぎのように述べている。「私が陶酔するような気持ちで本を読んだのはフレイザーの『金枝篇』だけです。……あの人のものは今ふり返ってみると、注意力が非常に行き届いていて、結論が簡明直截でないのも貴とく、すべての小さな事実を粗末にはならぬという考えを養いえたのは、これはまったくフレイザー先生のおかげです」（柳田 1950b: 68）
- 37) 谷川健一は山人の存在を証明できなかったことの「挫折」が、柳田の関心を山人から常民へと移行させた論じることが（谷川 1975）、むしろここに見られるように雑駁で包括的な南方の学問が柳田のロマンティックな視点を打ち破ったために、転進を余儀なくされたというべきだろう。
- 38) 柳田文庫所蔵の洋書のうち、購入時期の明確なものや読了の印のあるものについては詳細な分析がなされている。それを見ると、1910 年代を通じて、英国の民俗学や神話学を中心に若干の人類学の著作（タイラー、リヴァース、マレット、ローウィ、スキートなど）が読まれていたことがわかる（高橋 2000; 田中 1998）。
- 39) 20 年後に柳田は当時を振り返って書いている。「西洋も見たかつたのと、仕事が新しく珍しかったのと、父も朝日社長も共々に勧められたのとで、つい其気になつた」（柳田 1946a: 282）。新しいものを求める例のロマンティシズムの発現というべきか。
- 40) 岩本由雄 1983 に柳田の委員会での発言の訳出がある（岩本 1983: 216-231）。
- 41) その上、柳田の国際連盟に対する期待を裏切る出来事があった。当時日本はアメリカにおける日本人移民の排斥を受けて、人種差別撤廃を明文化することを求めており、柳田もこれに尽力したが、英国等の反対により受け入れられなかったのである。
- 42) 国際連盟での経験を通じて、植民地支配による「固有文化」の解体は柳田がよく知るところであった。「大体に於ては有色人種など、名けて、白人が軽く見て居る民族、殊に是から

- 南の広い太平洋の島々の、美しく且つ豊かな天然の中に住む土人が、人口減少といふが如き、我々よりは更に一段と痛切な苦悩を嘗めて居るのであります」(柳田 1926b: 126)。
- 43) この講演は、リベラリストとしての柳田の面目が強くあらわれているものであり、全集の「解題」によれば多くの批判が寄せられたものであった(石井 2000: 569-571)。
- 44) ジュネーブから佐々木喜善に出した手紙で、彼はこう書いている。「推い時に迷子になって神様に助けられたかと思ふやうな、今ハ誰も記憶してゐる人ハ居ないが、そんな幽な記憶が残つてをり、さうで無くても名前を忘れた七代八代の前からここへ参つて拜んだのだからといふ心持は、人間に頼りになる友人の少なくなるにつれて一段と縋る心を強くさせます」(1922年12月9日、柳田 1922b: 472)。
- 45) 柳田は一度、祖先崇拜が古くからおこなわれていたことを論証しようとしたことがある。1946年の『祭日考』で寛平七(895)年の太政官符を引用して、「又諸人の氏神は多く畿内(外の誤)に在る。毎年二月四月十一月の先祖祭は罷めさせるわけには行かぬ(何廃先祖之常祀)」としたのである(柳田 1946b: 10)。しかしこれは、住谷一彦がいうように「先祖の常に祀るものを罷めることはできぬ」というべきであって、柳田のように「先祖を祀ることを罷めさせることはできぬ」といっているわけではない(住谷 1975: 80-81)。
- 46) この視点はじつはロバートソン・スミスのものであり、柳田はそれを受けいれたと思われる。実際、スミスの『セム族の宗教』の訳者は柳田の尽力に対する感謝を明記している(スミス 1941: 3)。しかし奇妙なことに、柳田文庫にはスミスのこの本の原本が欠けている。
- 47) 有泉貞夫 1972 は、初期の柳田が被差別民に強い関心をもっていたこと、しかし日本古来の「固有文化」としての祖霊信仰へと彼の議論が傾斜していくなかで、祖霊の一体化を拒否されていた彼らに対する視線が失われていったことをいねいに跡づけている。
- 48) 1918年の「神道私見」でもおなじような議論がある。「我々が皆神の御末であること云ふことは至つて古くから信ぜられて來つた所で、今も尚多くの人の氏神を祭る心の中に伝はつて居ります。即ち其が所謂天孫人種の宗教であります。……是やがて日本の社会組織の由来を暗示するものでありまして、帰化人の後で無い限は、皇別か神別か何れにもせよ始祖を神の御子とせぬ者は無く、其神が悉く中心の皇大神を圍繞補翼して居た如く、神々の御末は現世には正系の大御門の下に統一し、幽世には祖神を通して日神の御威徳に化せぬ者は無かつたこと、思ひます」(柳田 1918: 266)。柳田の考えでは、各日本人を天皇制に結びつけるのは、記憶の共有であり、祭祀の共通性であり、融和的な祖霊を通じての遡及的の一体化であった。
- 49) 柳田は大正9(1920)年の論説で日本の対中政策をするどく批判している。「例へば数十年前の鴉片戦争や、乃至は近く起つた安南事件などの後に、英仏等の大国が執つて來た政策を、いゝ氣になつて踏襲したのが悪かつた。而も此等の事件の当時には、我々は隣国人と共通な感じを以て、少々は過当なる切齒扼腕もした記憶が有るのに、僅かな時代を隔て、自分迄が西洋の外交家と同じ態度に變つたのは、誠に是非もなき次第であつた。……東洋の盟主などといふ空な語は、今や自国内でも之を快く聞く者が少い」(柳田 1920: 430-431)。
- 50) これについて中村哲はつぎのように書いている。「柳田の国家もその例外ではなく、農政学という近代の学問を講じながら、そのような古代ながらの国の観念を語っているものにほかならなかつた。……極端にいえば神話にみられる自然的国家観のままであつた」(中村 1977: 47)。
- 51) 以下は、竹沢 2007 を参照。
- 52) たしかに柳田は民族学徒の岡正雄を自分の家に住ませたし、民族学を学ぶためにフランスに留学する松本信弘を研究会に出席させるなど、海外の研究動向への目配りを忘れてはなかつた。しかし残念なことに、1929(昭和4)年から6年間ウィーンに留学した岡は、枠組みだけは壮大だが方法的革新力のない文化圏説をもって帰つただけであつた。
- 53) 同年に『人類学雑誌』に書いた「社会人類学の方法及び分類」でもおなじ趣旨の発言をしている(柳田 1930c: 275)。
- 54) 『民族』は先に述べたように学際的な性格をもつ総合誌であり、初期には民俗学以外の論文を載せていた。ところが、それはじきに日本各地の慣習や言語伝承をあつかう狭義の民俗学を中心にしたものになっていた。一方、この時期の宗教学では宗教民族学への関心がいちじるしく高まり、宇野円空や赤松智城らがあいついで関連著作を発表したし(宇野 1929, 赤松 1929)、古野清人によるデュルケム『宗教生活の原初形態』の翻訳が出たのも1930年であつた。柳田には稲に対する関心から『マライシヤに於ける稲米儀禮』(宇野 1941)を書いた宇野への言及は若干あるが、赤松や古野の仕事への言及はまったくなく、彼らの仕事

- はある意味で無視されている。
- 55) これらのことばから、「何故に農民は貧なりや」を問う「學問救世」が柳田の一貫した姿勢であったとしばしば述べられるが、こうした見解を私はとらない。というのも、上からの農業改革をめざした農政学を離れたあとの 20 年のあいだ、彼の口からこうした発言がなされたことはなかったからである。むしろ、1910 年いらい海外の学問動向を吸収することで自分の学問の確立と正当化につとめていた彼が、日本独自の民俗学の確立が可能だと信じるようになったとき、自分の民俗学を社会的に根拠づけるために作り出した言説と見なすべきだと考えている。
- 56) すぐれた柳田国男論を書いた安永寿延は、柳田民俗学の根幹を理解するには、「彼が民衆を愛していたからだといった、菌の浮くような月並みな割切り方」を避けて、「特異な故郷喪失者のひたむきな自己回復を媒介とした民族の発見へといたる歩み」を正確にたどるべきだとする（安永 1963: 167）。以上から明らかなように、私の視点もこれに近い。
- 57) これには邦訳があるが、社会学も人類学も理解しない研究者の訳であり、準拠可能なレベルではない。
- 58) 柳田文庫のマリノフスキーの『西太平洋の遠洋航海者』には多くのアンダーラインが引かれ、柳田の著作の数カ所で後者の記したクラ交換への言及がある（柳田 1926c: 123; 1928a: 62）。しかし、マリノフスキーの柳田への影響の大きさについて論じる川田稔の解釈とは異なり（川田 1985）、マリノフスキー人類学の核心であるフィールドワーク論や文化の総体的見方において、柳田が多くの影響を受けていたと考えることはできない。
- 59) 『社会学年報』の約半数の背表紙には、フランスの民俗学者であるヴァン・ジェネップの名が刻印され、それのない巻にもジェネップの旧蔵書と書かれた紙があるので、柳田はジェネップの古本屋で購入したものと思われる。ヴァン・ジェネップはジェネップの隣接都市であるローザンヌ大学の教授であったが、1915 年に教授職を追われており、自分の書き込みのある書を手放したと推測される。また奇妙なことに、人類学説史上最重要なマルセル・モースの「贈与論」をおさめた『社会学年報』の 1925 年の巻は柳田蔵書に欠けている。
- 60) 柳田が読んだフランス語文献は、ヴァン・ジェネップなどのフォークロア関係の書にほぼかぎられている。

参 照 文 献

本稿は柳田国男の思想的発展をあとづけるものであるため、彼の著作については他と区別して初出の順に並べてある。

赤松智城

1929 『晩近宗教学説の研究』東京：同文館。

有泉貞夫

1972 「柳田国男考—祖先崇拜と差別」『展望』162: 204–224。

飯倉照平編

1976 『柳田国男南方熊楠往復書簡集』東京：平凡社。

石井正己

2000 「解題（大正七年（1918）」『柳田国男全集』25: 569–578。

2003 『柳田国男と遠野物語』東京：三弥井書店。

2010 『「遠野物語」へのご招待』東京：三弥井書店。

伊藤幹治

2002 『柳田国男と文化ナショナリズム』東京：岩波書店。

岩本通弥

2001 「民族の認識と日本民俗学の形成—柳田国男の『自民族』理解の推移」篠原徹編『近代日本の他者像と自画像』pp. 273–306, 東京：柏書房。

岩本由輝

1978 『柳田国男の共同体論—共同体論をめぐる思想的状況』東京：御茶の水書房。

1983 『もうひとつの遠野物語』東京：刀水書房。

1985 『論争する柳田国男—農政学から民俗学への視座』東京：御茶の水書房。

竹沢 ロマンティストであり、リベラリストである

宇野圓空

1929 『宗教民族學』（人類學叢書 6）東京：岡書院。

Embree, John F.

1939 *Suye Mura: A Japanese Village*. Chicago: The University of Chicago Press.

大島美津子

1977 『明治のむら』（教育社歴史新書 日本史 116）東京：教育社歴史新書。

大間知篤三

1960 「民俗調査の回顧」『日本民俗学体系』13, pp. 7-12, 東京：平凡社。

岡 正雄

1973 「柳田国男との出会い」『柳田国男研究』創刊号, pp. 127-155, 東京：白鯨社。

岡村民夫

2013 『柳田国男のスイス—渡欧体験と一国民俗学』東京：森話社。

岡谷公二

1977 『柳田国男の青春』東京：筑摩書房。

小熊英二

1995 『単一民族神話の起源—〈日本人〉の自画像の系譜』東京：新曜社。

川田 稔

1985 『柳田国男の思想史的研究』東京：未来社。

1992 『柳田国男—「固有信仰」の世界』東京：未来社。

川村 湊

1996 『「大東亜民俗学」の虚実』（講談社選書メチエ）東京：講談社。

黒岩比佐子

2007 『編集者国木田独歩の時代』東京：角川学芸出版。

子安宣邦

1996 「一国民俗学の成立」『近代知のアルケオロジー—国家と戦争と知識人』pp. 1-54, 東京：岩波書店。

坂野徹

2005 『帝国日本と人類学者—1884-1952年』東京：勁草書房。

桜田勝徳

1958 「地域と社会」『日本民俗学体系』3, pp. 11-38, 東京：平凡社。

佐藤健二

2015 『柳田国男の歴史社会学—続・読書空間の近代』東京：せりか書房。

鈴木栄太郎

1940 「社会人類学上の研究としてのエンブリー氏の『スエ村』と日本農村社会学」『民族学研究』6(3): 353-373。

1968 『鈴木栄太郎著作集—日本農村社会学原理』1・2, 東京：未来社。

スミス, ロバートソン

1941 『セム族の宗教 前編・後編』永橋卓介訳, 東京：岩波文庫。

住谷一彦

1969 「形成期日本ブルジョワジーの思想像」長幸男・住谷一彦編『近代日本経済思想史 I』pp. 186-194, 東京：有斐閣。

1975 「柳田国男ノート」『現代思想』3(4): 75-81。

高橋治

2000 「柳田国男の洋書体験 1900-1930」柳田国男研究会編『柳田国男研究年報—柳田国男・民俗の記述』3, pp. 205-255, 東京：岩田書院。

竹沢尚一郎

2007 『人類学的思考の歴史』京都：世界思想社。

田中藤司

1998 「柳田文庫所蔵読了日記洋書目録・略年表」『民俗学研究所紀要』22 別冊, pp. 1-43。

谷川健一

1975 「山人と平地人」『現代思想』3(4): 118-123。

玉城哲

1987 [1975] 「柳田国男の農業水利論」後藤総一郎編『柳田国男研究資料集成』19, pp.

- 42-55, 東京：日本図書センター。
- 田山花袋
 1936 [1909]「妻」『花袋全集』第一巻, pp. 221-517, 東京：花袋全集刊行会。
 1990 [1908]「弔辞」中根駒十郎編『国木田独歩（近代作家研究叢書 103）』p. 80, 東京：日本図書センター。
- 中村哲
 1977『柳田国男の思想』上・下（講談社学術文庫）東京：講談社。
- ナジタ, テツオ
 2015『相互扶助の経済—無尽講・報徳の民衆思想史』五十嵐暁郎監訳, 東京：みすず書房。
- 並松信久
 2011「新渡戸稲造における地方（ちかた）学の構想と展開—農政学から郷土研究へ」『京都産業大学論集社会科学系列』28: 43-88。
- 新渡戸稲造
 1976『農業本論』（明治大正農政名著集 7）東京：農山漁村文化協会。
- 橋川文三
 2002a[1964]「柳田国男—その人間と思想」『柳田国男論集成』pp. 8-93, 東京：作品社。
 2002b「柳田国男拾遺」『柳田国男論集成』pp. 94-105, 東京：作品社。
 2002c『柳田国男論集成』東京：作品社。
- 平野義太郎
 1934『日本資本主義社会の機構』東京：岩波書店。
- 福田アジオ
 1982『日本村落の民俗学的構造』東京：弘文堂。
- 藤井隆至
 1975「解説」藤井隆至編『柳田国男農政論集』東京：法政大学出版局。
 1991「柳田国男『農政学』の体系的分析—資本主義化政策の論理と課題」『新潟大学経済論集』49: 15-55。
 1995『柳田国男 経世済民の学—経済・倫理・教育』名古屋：名古屋大学出版会。
- 船木裕
 1991『柳田国男外伝—白足袋の思想』東京：日本エディタースクール出版部。
- 村井紀
 1992『南島イデオロギーの発生—柳田国男と植民地主義』東京：福武書店。
- モース, ロナルド, A.
 1976「『遠野物語』考」『展望』207: 71-80。
 1977『近代化への挑戦—柳田国男の遺産』岡田陽一・山野博史訳, 東京：日本放送出版協会。
- 安永寿延
 1963「民族の発見—柳田国男の方法」『文学』31(2): 17-31。
- 山下紘一郎
 1987 [1975]「柳田農政思想の位相とその変遷」後藤総一郎編『柳田国男研究資料集成』19, pp. 296-352, 東京：日本図書センター。
- 吉本隆明
 1968『共同幻想論』東京：河出書房。
- 柳田国男
 1897「野へのゆきゝ」『柳田国男全集』23, pp. 112-123, 東京：筑摩書房, 2006。
 1902a「農政学」『柳田国男全集』1, pp. 187-282, 東京：筑摩書房, 1999。
 1902b「産業組合」『柳田国男全集』1, pp. 3-186。
 1904「中農養成策」藤井隆至編『柳田国男農政論集』pp.34-49, 東京：法政大学出版局, 1975。
 1905「産業組合講習会講習筆記」藤井隆至編『柳田国男農政論集』pp. 255-352, 東京：法

- 政大学出版局, 1975。
- 1906 『『破戒』を評す』『柳田國男全集』23, pp. 421-423, 東京: 筑摩書房, 2006。
- 1907a 『農業用水ニ就テ』『柳田國男全集』23, pp. 471-479, 東京: 筑摩書房, 2006。
- 1907b 『乱読の癖』『柳田國男全集』23, pp. 491-494, 東京: 筑摩書房, 2006。
- 1908 『農民の危機』『柳田國男全集』23, pp. 577-585, 東京: 筑摩書房, 2006。
- 1909a 『新旧両時代の文芸』『柳田國男全集』23, pp. 644-646, 東京: 筑摩書房, 2006。
- 1909b 『九州南部地方の民風』『柳田國男全集』23, pp. 624-631, 東京: 筑摩書房, 2006。
- 1909c 『後狩詞記』『柳田國男全集』1, pp. 427-466, 東京: 筑摩書房, 1999。
- 1910a 『小作料米納の慣行』(『時代ト農政』)『柳田國男全集』2, pp. 369-383, 東京: 筑摩書房, 1997。
- 1910b 『時代ト農政』『柳田國男全集』2, pp. 229-386, 東京: 筑摩書房, 1997。
- 1910c 『遠野物語』『柳田國男全集』2, pp. 3-60, 東京: 筑摩書房, 1997。
- 1910d 『石神問答』『柳田國男全集』1, pp. 485-627, 東京: 筑摩書房, 1999。
- 1910e 『石神、シャグジ』『柳田國男全集』23, p. 696, 東京: 筑摩書房, 2006。
- 1910f 『山人の研究』『柳田國男全集』23, pp. 692-696, 東京: 筑摩書房, 2006。
- 1912 『塚と森の話』『柳田國男全集』24, pp. 95-124, 東京: 筑摩書房, 1999。
- 1915 『将来の農政』『柳田國男全集』24, pp. 579-596, 東京: 筑摩書房, 1999。
- 1916 『耳塚の由来に就て』『柳田國男全集』25, pp. 29-32, 東京: 筑摩書房, 2000。
- 1918 『神道私見』『柳田國男全集』25, pp. 245-268, 東京: 筑摩書房, 2000。
- 1920 『二階から見て居た世間』『柳田國男全集』25, pp. 429-433, 東京: 筑摩書房, 2000。
- 1922a 『郷土誌論』『柳田國男全集』3, pp. 111-188, 東京: 筑摩書房, 1997。
- 1922b 『佐々木喜善氏宛』1922年12月9日『定本柳田國男集』別巻第四, pp. 471-476, 東京: 筑摩書房, 1964。
- 1925 『地方文化建設の序説』『柳田國男全集』26, pp. 464-471, 東京: 筑摩書房, 2000。
- 1926a 『日本農民史』『柳田國男全集』3, pp. 407-480, 東京: 筑摩書房, 1997。
- 1926b 『眼前の異人種問題』『柳田國男全集』27, pp. 124-129, 東京: 筑摩書房, 2001。
- 1926c 『隊商の門出に』『柳田國男全集』27, pp. 123-124, 東京: 筑摩書房, 2001。
- 1927a 『国木田独歩小伝』『柳田國男全集』27, pp. 270-271, 東京: 筑摩書房, 2001。
- 1927b 『農村家族制度と慣習』『柳田國男全集』27, pp. 373-393, 東京: 筑摩書房, 2001。
- 1928a 『青年と学問』『柳田國男全集』4, pp. 3-173, 東京: 筑摩書房, 1998。
- 1928b 『日本の民俗学』『青年と学問』『柳田國男全集』4, pp. 163-173, 東京: 筑摩書房, 1998。
- 1928c 『Ethnology とは何か』『柳田國男全集』4, pp. 148-162, 東京: 筑摩書房, 1998。
- 1928d 『大嘗宮の御儀』『柳田國男全集』27, pp. 563-564, 東京: 筑摩書房, 2001。
- 1929 『都市と農村』『柳田國男全集』4, pp. 175-324, 東京: 筑摩書房, 1998。
- 1930a 『花袋君の作と生き方』『柳田國男全集』28, pp. 276-280, 東京: 筑摩書房, 2001。
- 1930b 『東北と郷土研究』『柳田國男全集』28, pp. 302-315, 東京: 筑摩書房, 2001。
- 1930c 『社会人類学の方法及び分類』『柳田國男全集』28, pp. 274-275, 東京: 筑摩書房, 2001。
- 1935 『郷土生活の研究法』『柳田國男全集』8, pp. 195-368, 東京: 筑摩書房, 1998。
- 1942 『再版序』『山島民譚集(1)』『柳田國男全集』2, pp. 523-525, 東京: 筑摩書房, 1997。
- 1946a 『ジュネーブの思ひ出』『柳田國男全集』31, pp. 282-288, 東京: 筑摩書房, 2004。
- 1946b 『祭日考』『柳田國男全集』16, pp. 3-105, 東京: 筑摩書房, 1999。
- 1946c 『先祖の話』『柳田國男全集』15, pp. 3-150, 東京: 筑摩書房, 1998。
- 1950a 『方言と昔他』『柳田國男全集』19, pp. 3-50, 東京: 筑摩書房, 1999。
- 1950b 『対談 民俗学から民族学へ』『民俗学について 第二柳田國男対談集』pp. 49-86, 東京: 筑摩書房, 1965。
- 1950c 『村の信仰』思想の科学研究会編『私の哲学』pp. 218-265, 東京: 中央公論社。
- 1959 『故郷七十年』『柳田國男全集』21, pp. 3-375, 東京: 筑摩書房, 1997。