

IIAS 「ゲーテの会」ブックレット
(VOL. 01085)

「新しい文明」の萌芽を探る
—日本と世界の歴史の転換点で、転軸機を動かした「先覚者」の事跡をたどる—

(思想・文学分野)

日本人の実像を求めて旅した 民俗学の祖「柳田国男」

公益財団法人国際高等研究所
<「新たな文明」の萌芽、探求を！>プロジェクト

本ブックレットは、2021年5月26日開催の第85回『満月の夜開くけいはんな哲学カフェ「ゲーテの会」』の講演録を基に、公益財団法人国際高等研究所<「新たな文明」の萌芽、探求を！>プロジェクト事務局が編集・制作したものである。

※本ブックレットの無断転載・複写を禁じます。ただし、個人としてのご利用の範囲内であれば、コピーしてご利用いただけます。

「新しい文明」の萌芽を探る

－日本と世界の歴史の転換点で、転軸機を動かした「先覚者」の事跡をたどる－

日本人の実像を求めて旅した 民俗学の祖「柳田国男」

こんにちは、柳田国男の民俗学はしばしば日本民俗学と同義に捉えられることが多い。それは一体何に起因するものなのだろうか。少なくともその理由の一端は、柳田の安定した循環構造を持つ神観念と、地方の郷土史家を連ねるようにして形成された研究組織網に求められるといい。加えて柳田によって論じられる素材は多くの読者にとって、そうした事例は自分の身の回りにも起こり得ると受け止められ、追体験への道を開くものでもあった。その意味で折口信夫の直観力、南方熊楠の博覧強記にみられるような、読者を圧倒する世界は柳田の採るところではなかったといえる。本報告では大正末から昭和初年にかけて、柳田の民俗学がどのような形で地方へと浸透していったか、その実像について考えて行きたい。

鶴見 太郎 (Taro TSURUMI)

早稲田大学教授

1965年生。京都府出身。早稲田大学教授。専攻は日本近現代史。京都大学文学研究科博士課程修了。博士(文学)。京都文教大学助手、早稲田大学文学部講師、助教授、准教授を経て現職。

主な著書に『柳田国男とその弟子たち』(人文書院 1998年)、『橋浦泰雄伝』(晶文社 2000年)、『或る邂逅 柳田国男と牧口常三郎』(潮出版社 2002年)、『民俗学の熱き日々』(中公新書 2004年)、『座談の思想』(新潮選書 2018年)など。



目次

はじめに

I 上京した青年

- (1) 儀礼的な言葉への疑問
- (2) 内面からの修辞語の重視と教育勅語の否定

II 無数の「影」

- (1) 「影」の詩が表すもの

III 「哲学」嫌い

- (1) 学生の中に哲学が定着する以前と以後
- (2) 天才論の否定

IV 学問・政治・文学

- (1) 学問と政治の分離
- (2) 自然主義を巡る田山花袋との対比

V 幻視の行方

- (1) 柳田と「幻視」
- (2) illusion を民俗学のテーマとして捉え直す

VI 積み上げられた「石塚」

- (1) 柳田が「小序」に込めたもの
- (2) 「影」との対比

VII 無名の個人

VIII 俳諧への着目

- (1) 俳諧と民間習俗
- (2) 俳諧による教授と感化の機能

IX 日本民俗学講習会

- (1) 座談会から全国組織の設立へ
- (2) 「民間伝承の会」の方針

X おわりに

質疑応答

2021年5月26日開催

第85回 満月の夜開くけいはんな哲学カフェ「ゲーテの会」

テーマ：日本人の実像を求めて旅した民俗学の祖「柳田国男」

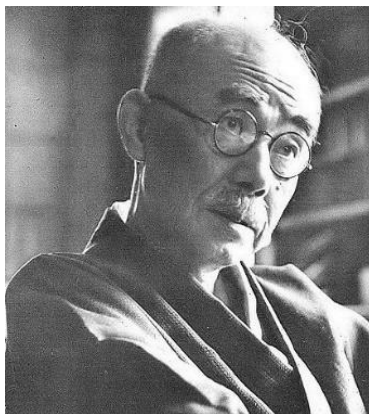
講演者：鶴見 太郎（早稲田大学教授）

(文中敬称略)

はじめに

日本民俗学史を論じる際、柳田国男の民俗学を基礎に説きおこされることが非常に多い。これは何に起因するのか。一つは、柳田が作った安定した方法に依るところが大きい。

柳田国男という人は、他の民俗学者と比べると、直感と洞察力においては折口信夫に一步譲らざるを得ない、あるいは博覧強記においては南方熊楠の方が圧倒的に大きな知識を持っていた。しかし、多くの読者からみて、民俗学という学問に入りやすい道筋を作ってくれたのが他ならぬ柳田国男であることは確かだと思う。



柳田国男 (1875–1962)
Public domain,
via Wikimedia Commons

そもそも学問の世界において、ある独創性が発揮される時、二つの型があるのではないかと私は考えている。一つは、分析力、発想、直感、そして該博な知識などによって読者を圧倒する型で、概ねこちらの方が学問の世界では多いと思う。しかし、それに対してもう一つの型を私は考えたい。それは読んでいるうちに「これなら自分にもできそうだ」という気持ちを読者に喚起させ、そして読者によって検証・追体験の道をつくる型である。柳田の場合は、こちらの方に近い才能があったと考える。民俗学という生活、経験、そして何より人を扱う領域の場合、こちらに属する独創性に恵まれていることが大切である。柳田が手掛けた仕事は、彼の考証の力、文学的な創造力、経世済民に根差した知識人としての態度など、読者から見て、そこに向かって何か引き付けられる項目がいくつかあることは確かである。

しかしながら一方で、柳田の仕事全体を通覧した時に、その底流には明らかに読者から見て共振可能な要素がある。それは「自分にもできそうだ」「そういうことは自分の身近にもあったかもしれない」と思わせる力である。この検証・追体験への道筋が、やがて柳田の民俗学の組織化へとつながっていく。

今日、柳田国男に関する研究史はいくつもの「遊歩道」が開拓されている。つまり、柳田という山に登る時にはいくつもの道がすでに用意されているわけである。その中には、優れた先生方がそれぞれの文脈から、柳田国男の特色や方法意識を読み取っている。例えば、中村哲先生は一貫して、柳田には〈保守主義的心情〉があったという点から柳田を説きおこし

ており、藤井隆至先生は「何故に農民は貧なりや」に端を発する〈経世済民志向〉を読み取り、川田稔先生は〈氏神信仰〉、吉本隆明氏は「柳田には〈無方法の方法〉という方法を持たない強みがあった」という見方で柳田を説きおこしている。

こうした動向に対して本日の報告は、柳田の生涯、とりわけ 1930 年代までの行程を、多くの読者、そして民俗学者・郷土研究者が入っていける環境というものを柳田が意識して、自分の学問を固めていく時期だったと捉え、その内実について考えるものである。

同時に、そこには柳田自身が取り組むべき対象、すなわち無名の人々が作り上げた「平凡」・「凡俗」な事象は、一人の天才が作り上げたものよりも、はるかに価値があると意識した柳田の姿も垣間見えてくるかと思う。

そこに力点を置けば、文学・農政学・民俗学、その他の広範な領域にまたがる柳田国男の全体像に一定の見晴らしが得られるのではないか。タイトルには「旅」という言葉が登場するが、それは移動というよりも、柳田自身の精神的な遍歴に近いと思っていただきたい。

Ⅰ 上京した青年

(1) 儀礼的な言葉への疑問

では、彼の生涯について考えていきたい。

1887 年、柳田は兄の井上通泰に伴われて故郷の兵庫県神崎郡を離れた。そして 1893 年、第一高等学校へ入学を果たした。当初は柳田もまた明治の上京青年の常として、立身出世の志を彼なりに持っていた。ところが、1896 年に父母が相次いで亡くなり、そのことが柳田のその後の展望を大きく変えさせることとなる。

彼が戦後に書いた自叙伝『故郷七十年』によれば、その時に柳田がとった行動が象徴的で、彼は両親の忌明けの時に自分で祝詞を作っている。その理由は、神主が作る祝詞は神話からとった紋切型の浄めの言葉を連ねるばかりで、それが果たして聞いている側の喪失感に見合ったものなのかという自分なりの疑問を抱いたためだったと、柳田は回想している。

そこから分かるのは、儀礼の中で使われる言葉とは、死者を祀る家族、近親者の感情に向き合うものでなくてはならないという柳田なりの判断があったということである。「祝詞」が本来あるべき姿とは、ここで柳田にとって自身をつくる一つの修辞語になっているわけである。柳田の言葉を借りると「これも感情をあらわすのに、昔からのままのをとるよりほかは仕方ないという考え方に反発した、いわば私の文章作業の一つだったのである。」（『故郷七十年』）ということになる。



柳田国男 生家（県指定重要民俗文化財／福崎町ホームページより）

(2) 内面からの修辞語の重視と教育勅語の否定

では、これとは反対に個人の修辞語に対置される言葉とは何だろうか。その最たる例の一つとして、この6年前に制定された教育勅語(1890年)がある。教育勅語の思想は、一君万民の前提に立ち、あくまで外側からの修辞語によって人を縛りつけようとする側面がある。およそ近代の保守主義者の中でも、柳田ほど教育勅語について否定的だった人物は少ないと言える。少なくともその理由の一端は、柳田が早くから各々の修辞語が持つ大切さを知っていたことが大きいと思われる。

この行為がやがて民衆一人ひとりの心持ちという形でその輪郭が敷衍されていけば、外部からの言葉の強制に対して民間習俗の側が内発的な言葉をもって対峙するという新しい相貌を持ちはじめるといふ、後年の柳田が抱いた心持ちとも重なってくる。

II 無数の「影」

(1) 「影」の詩が表すもの

第一高等学校時代は、柳田国男が抒情詩人として瑞々しい感性を発揮した時期でもある。その作品の多くは『文学界』に掲載され、一部で評価を得た。当時の『文学界』の性格から、文学史の上でしばしば柳田は浪漫主義の詩人と位置付けられている。ただし、いくつかの彼が書いた詩篇の中には、その後柳田が民俗学者となる重要な彼が持っていた課題、主題を見出すことができる。

その典型と言っているものが、1897年2月、大峰古日の名前で『文学界』に掲載された「影」という作品である。

松繁き大倉谷の奥に、名も無き野のいと小さきがありき。月の明き夜に、此野に来て泣く人あれば、其人の影忽に主を離れて、此野に留りつゝ、いつまでも消ゆることなきを、里人すら多くは知らざりき。

ある若者に、女いと無情かりしかば、堪へかねて、人なき山陰をと求めつゝ、終に此野に来て泣きたりしに、いつの間にか夕月は空に上りて、若者の影は早この野の物となりしを、しらすして彼はかへりぬ。

年経て後、少女が別に深く恋ひたりし男、心更によからぬ人にて、漸く少女を疎まんとす。少女うち侘びて過ごせしが、人に言ふべき事にもあらねば、終に亦此野に来て、月夜を泣き明しき、奇しき縁なるかな、其影も亦此野辺に留りぬ。

幾千年の昔よりなれば、此処に来て泣きし人の影も数多きが、日中は物陰に隠れみて見えず、夕になれば出てさまよひ歩くなり。若来て見る人もあらば、蜃気楼を見るが如き心地せしならむ。

何時の夕暮れよりか、かの男の影、此女の影を見そめて、之も亦深く恋をしき、されど互に其先の主の身の上は知らねば、心いとよく合ひて、此恋は全く成りぬ。

斯くして影なる二人は、手をとりかはして、名もなき小野を都とも思ひつゝ、夕暮毎に其恋を楽しむことも、早幾十年かになりぬ。今より後の千年も、亦かくして過るならむ。

(『柳田国男全集』第32巻 ちくま文庫 1991年 120～121頁)

これは、悲恋に泣いた男性が鬱屈した気持ちを持ちながら野を彷徨ううち、男性から「影」が抜け落ちて小さな野原を漂う。年月が経過し、同じく悲恋に泣く女性がその野原に来て、その気持ちがまた主から離れて「影」になって野原を漂い出す。そして互いの影が重なり合い、それによって気持ちと気持ちが重なり合うという話である。

ここで登場する一对の男女はいずれも生きた時代、生きた場所は異なっている。そして互いの存在、それぞれが抱えた辛い恋についても互いに知ることはない。ただし、各々が背負っている「影」はそのまま主を離れて「小野」(小さい野原)に漂い、両者が抱えた物語としてやがて出会い、重なり合う。そして一つの「恋」として成立する。

ここで舞台となる「小野」とは、「幾千年」の尺度でそこに行き来する無数の「影」が持ち寄る物語を集積させる力を持った場所である。

大事なことは、この「小野」を行き交う「影」の持主は、何か歴史上の重要な出来事を背景にしていないこと、むしろ無名の群像であるということである。そこに注目すると、「小野」で生まれる「影」が積み重なって形成される物語は、壮大な歴史叙述ではなく、むしろ「民話」に近いものであることが見えてくる。

このようにして、無名の群像がそれぞれの内に抱えた物語が積み重なっていく。その持主の痕跡がなくなり、別の無名の人物が持つ物語と出会うことで「民話」が誕生するわけである。柳田は自身の詩の重要なモチーフとなっていた「影」を生活の地平に置きなおし、そこに形作られる世界へと自身の課題を据えたといっている。

III 「哲学」嫌い

(1) 学生の中に哲学が定着する以前と以後

人名辞典では柳田に対して「民俗学者」「思想家」「歴史家」「詩人」等、いろいろな肩書が当てはめられるが、恐らく柳田に最も似つかわしくない名称が「哲学者」ではないかと思う。本人もまた、例えば、牧口常三郎のような独創性のある人物と自分を比較する場合を除いて、自分の仕事に「哲学」という言葉を使うことは稀だった。つまり嫌っていたのである。

柳田の学生時代は、まだ「哲学」が多くの学生の心を捉え、煩悶する知識青年を多く生む時代ではなかった。「哲学」青年が思い悩んだ末に自殺する、その典型とされた藤村操の自殺は1903年のことである。このとき、すでに柳田は大学を卒業して官僚だったので、その衝撃を受けずに済んだ。したがって、「煩悶せる青年像」は、柳田の学生時代、いまだ定着したとは言えなかったのである。

ところが、柳田に数年遅れて入学した一高の後輩の安倍能成や岩波茂雄らを見ると、彼らはまさに「哲学青年」であった。彼らが陥ったテーマは「人生とはどんな価値があるか？」「自分が生まれてきた意味とは何か？」など、およそ答えの出ない問題であり、それと格闘するわけである。それが一種の青年のスタイルとなり、流行したのがこの時代である。

この傾向は同時代の思想環境においても然りで、柳田が大学を卒業する 1900 年前後に、井上哲次郎がドイツ留学から帰国し、当時のドイツ思想界におけるニーチェの圧倒的な影響力を紹介する。これをきっかけに、日本でも「ニーチェ熱」が次第に高まっていく。それを決定づけたのが高山樗牛の「文明批評家としての文学者」だが、その発表はちょうど柳田が大学を卒業した年(1900 年)に当たる。

(2) 天才論の否定

柳田はこうした動向が学生間で顕著になる以前の世代に属したため、「哲学」によって煩悶することから免れた。後に柳田が弟子たちに「天才論」をことあるごとに批判した理由の一端もここにあるかと思う。柳田は天才に対して極めて否定的だった。後年の柳田が岩波茂雄や岩波書店と疎遠だった理由もこの辺りにあると言えるのではないか。どちらかと言えば、岩波の教養主義を柳田は批判的に見ていたということである。

学生時代の柳田は体系的な思想書、体系的な哲学書に絶えずつきまとう翻訳調の抽象言語に対し、すでにこれを疑問視していた。柳田の民俗学が難渋な翻訳調の学術用語に縛られず、平談俗語による民間の言葉の持つ分析力、生活から生まれる論理の方を重視したことの淵源はここにあると言える。

IV 学問・政治・文学

(1) 学問と政治の分離

1900 年に柳田は農商務省に入省し、その後、法制局参事官を経て 1919 年暮れに貴族院書記官長を辞任するまで官界に身を置くこととなる。

おもしろいことに、官僚となって以降も柳田は大学時代に専攻した農政学と文学、それぞれにおいて活動をこなしている。彼が官僚になった年は、産業組合法が制定され、農村に産業組合設立が急務となっていた時期だったので、柳田はこれらの法制、運用に明るい実務官僚として仕事をを行い、その一方で、後ほど述べる「龍土会」や「イブセン会」など私的な文学者のサークルを通じて、柳田は既存の文学者・作家たちとの交流も続けたのである。

そもそも柳田が官僚として出発した前後の時期は、かなり大事な時期でもあった。1895 年、高等文官試験に帝大卒業生が本格的に参加するようになる。この年の東京帝大法科の卒

業生には、小野塚喜平次、浜口雄幸、幣原喜重郎という錚々たるメンバーがおり、こういう顔ぶれは非常に象徴的である。この中で、小野塚は大学に残り、政治学者としてのキャリアを積む。一方、浜口と幣原はそれぞれ高等文官試験、あるいは外交官試験に合格して官僚ないし外交官となり、さらには政治家へと転身する。

このことが何を意味するかというと、大学卒業の時点で学者と官僚が区分されるということ、さらに言えば、学問と政治が分割されているということである。逆にそれ以前の世界は、この二つがまだ分たれていない時代だった。つまり、大学卒業前後の柳田はこうした変動期の中にいたと言える。

しかし、大学卒業後の柳田をみていくと、彼はまさに「政治と学問の分離」から免れていたことがわかる。それに加えて、柳田の場合はそこに文学も影を落としていたので、彼の中では文学と学問と政治が未分化の状態が残っていたことになる。

(2) 自然主義を巡る田山花袋との対比

柳田の中に政治と学問・文学が融合していたことを示す上で大事なのが、彼と自然主義との関わりである。それに対して比較の素材を提供しているのが田山花袋である。柳田と花袋は10代の頃から交流があった。

柳田が法制局参事官時代に担当していた業務の一つに特赦がある。(予審調書を含む資料の中から)再犯の恐れのない人物を選び、特赦の対象とするという仕事だったが、その中に柳田にとって大変関心を引く事件があった。西美濃の山奥で貧しさのあまり、子供を殺した50歳ばかりの男の話である。その男は事件後、10年ほど服役していたが、1906年3月に特赦を受ける。この話は、後に柳田の『山の人生』(1926年)の冒頭を飾った事件としてしばしば紹介される。



田山花袋 (1872-1930)
Public domain,
via Wikimedia Commons

柳田はこの話を田山花袋ならば理解してくれると考え、花袋にそのあらましを伝えた。しかし花袋は「余りに奇抜すぎるし、事実が深刻なので、文学とか小説とかにできない」と反応しなかった。柳田はこの体験を後に「田山の小説に現われた自然主義というものは、文学の歴史からみて深い意味のある主張ではあったが・・・実例のような悲惨な内容の話に比べれば、まるで高の知れたものである」と記している(「故郷七十年」)。

この話の背後には、両者の自然主義に対する捉え方の違いがある。花袋の自然主義がもっぱら素材となる対象を自らの体験に限定しているのに対し、柳田は対象の背後に控えている社会を視るという態度をとっている。その意味で柳田の考える自然主義は、花袋の考える自然主義よりも広いと言えると思う。

このとき柳田の示した態度は、貧困がもたらした事件記録を読んで、それを抜粋して書き付けることが重要であると思いついた点において、まさに文学と政治がつながっている。加

えて、この事件のあらましを叙述するだけに止めず、こうした悲惨な事件を生み出す社会とは何かという問題を射程にしている点で、明らかに政治と文学、そして学問が柳田の中では未分化の状態では把握されていることを示唆していると言える。

V 幻視の行方

(1) 柳田と「幻視」

後の柳田の民俗学を特徴付ける事項の一つとして「幻視」の問題は避けて通れない。柳田は10代の頃、歌人松浦荻坪から国学の系譜に属する神秘主義に触れている。この世としての「うつし世」(現世)の背後には、常にそれを見透すように「かくり世」(幽冥)という別の世界が控えていると柳田には映っていた。その感覚はやがて柳田に「うつし世」と「かくり世」の間を自在に行き来する「天狗」の存在、種々の怪異・不可視の現象を包摂する場としての「かくり世」という新しいイメージを想定させるに到る。(『幽冥談』1905)。そこで強調されるのは、それらが「うつし世」(現世)から見て、不可視の現象(幻視 illusion)として捉えられていることであった。

文学と学問が分かれたることなく、その中から深い問題を見ようとする柳田にとって「幻視」とはどのようにあるべきものだったのか。それを示す逸話が1908年11月1日に行われたイプセン会で展開される。この日の山場は、イプセンの作風をめぐって、柳田と岩野泡鳴、長谷川天溪の意見が真っ向から対立した点だった。

柳田 何遍も言ふ様だけれども、イプセンは斯様に破壊しておいて奈何する積りだらう？

泡鳴 破壊だ？空な形式なんか建てない方がいいと思ふ。

柳田 破壊したら破壊したでやはり何等かの形式が残らなくちゃならんと思ふ。

長谷川 理想なぞといつても一種の illusion だ。その illusion がなくなる頃は人間夢醒めて唯死だ。

柳田 しかし現在に於ては少くとも illusion が真面目なものでなければならぬ

(『新思潮』1909年9月号)

この対立について、しばしば解説者は、柳田の「穏健な建設主義」と泡鳴の「刹那主義的破壊説」の衝突(秋田雨雀)ということもあるが、ここで柳田が問おうとしている“illusion”(幻影・幻像)とは、眼に映じても泡沫のように消えてしまう脆いものではない。ここで柳田が力説しているのは、それらを体感し視る主体、あるいはそれらを成り立たせている環境をも射程に含ませながら、そこに一定の様式があることである。

例えば、柳田の主著である『遠野物語』(1910)を貫く大事なテーマが幻視(ないし幻聴)で

あり、あるいは「山人」との邂逅、「ザシキワラシ」など家の衰微にまつわる前兆、こういう怪談、幻視などにまつわる内容が『遠野物語』の中には満載されている。

(2) illusion を民俗学のテーマとして捉え直す

『遠野物語』が刊行されたのは1910年だが、その年に幻視という点でもう一つ重要な出来事が起こっている。他ならぬ千里眼事件である。これはもちろん御船千鶴子という突出した個人に宿る、透視の力が基軸になって起こった事件である。ただし、柳田がここでこだわっている幻視は、数世代にわたる言葉以前の濃密なコミュニケーションが行われてきた環境下で発達した幻視・幻聴である。遠野であれば遠野という非常に限られたエリアの中で、数百年暮らしてきた人、家同士のコミュニケーションが問題にされているわけであり、あくまで普通人(平凡な日常)の中で研ぎ澄まされた感覚からもたらされる能力の方を柳田は重視している。

近代日本の学問とは、こうした“illusion”を周辺へ押しやる方向へ進んでいった。これに対して柳田は、それを日常の中に置きなおすことで後の民俗学の重要な研究テーマの一つとして捉えようとしている。

VI 積み上げられた「石塚」

(1) 柳田が「小序」に込めたもの

1914年、柳田は貴族院書記官長に栄転するが、その年に『山島民譚集(一)』を上梓する。この本は、例えば「妖怪は神々の零落した姿である」とする今日の民間信仰史上の基盤となっている仮説を述べた「河童駒引」をはじめ、非常におもしろい民譚が満載されているが、その冒頭に暗示に満ちた「小序」が記されている。

横ヤマノ 峰ノタヲリニ
フル里ノ 野辺トホ白ク 行ク方モ 遙々見ユル
ヨコ山ノ ミチノ阪戸ニ
一坪ノ 清キ芝生ヲ 行人ハ 串サシ行キヌ
永キ代ニ コトニ塚アレ
イニシヘノ神 ヨリマシ 里ビトノ ユキトノ葉
トコナメノ絶ユル勿レト カツ祈リ 占メテ往キツル
此ノフミハ ソノ塚ドコロ 我ハソノ 旅ノ山伏
ネモゴロニ我勸進ス
旅ビトヨ 石積ミソヘヨ コレノ石塚

(『全集』五巻 ちくま文庫 1989年 57頁)

小さな空間として登場するのは、山道の脇にひっそりと佇む小さな塚である。名も知れぬ人々が行き交う中で、そこに道中の無事を祈願して、いつしか石が積まれていく。旅人がそれまで無意識に背負ってきた物語もまた、担い手を離れてその場所に置かれる。無名の旅人たちの中に去来していた物語がいくつもの時代を経て、ゆっくりと積み重ねられていく。

(2) 「影」との対比

思い出していただきたいのは、先に紹介した柳田が抒情詩人時代に発表した散文詩「影」(1897年)である。この中では、時代を隔てながら無名の男女が各々意識しないまま抱えていた物語が、やがて両者から影として離れ、別の影と出逢うことでそこに民話が形成されるという過程が描写されていた。

この『山島民譚集(一)』でも民話が生みだされるのは、人知れず長い時間の中でそこに物語が積み重ねられていく小さな塚である。かつて詩人として創出された小さな空間が民話の形成に向けて置き直されている。

ただし「影」との大きな違いは、『山島民譚集(一)』の「小序」で言うと、ひっそりと積み上げられていく民話の姿を見守り、それが総体として一つの流れを形成していくことを望む、明らかに柳田と思しき一人の山伏の姿が描き込まれていることである。かつて詩人として描かれた民話生成の世界から十数年を経て、柳田はそこに観察者の姿を描き込むことによって、これと取り組む自身の姿を確認している。

VII 無名の個人

1919年暮をもって柳田は貴族院書記官長を辞任し、官僚としてのキャリアを終える。以後、国際連盟委任統治委員など短期の公務を除き、朝日新聞社論説顧問としてもっぱら在野の研究者としての日々を送る。とりわけ1921年の沖縄紀行は、沖縄に残る祖霊信仰が本土の民俗事象全般を基礎付けるという確信を柳田に抱かせた点で画期をもたらした。

柳田が自身の民俗学の組織化に向けて動きはじめたのはこの時期とされる。1922年の南島談話会発足、1928年の方言研究会設立、1925～29年の雑誌『民族』刊行など、この時期柳田が関わった研究会、雑誌は枚挙に暇がない。

さらに、1933年には連続講義「民間伝承論」など、明らかに弟子の養成を念頭に置いた総論も手がけている。では、その中であって、名前を残さない無数の「影」のモチーフはどのように受け継がれていったのか。それは「無名の個人」という形をとった。

ここで素材は民謡になるが、柳田にとって民謡の在り方は「言い出した人は一人であっても、その気持は自分自身の独創ではなく、群の言わんと欲するところを、ある個人が代表して言っている」(「郷土生活の研究法」『全集』第28巻 ちくま文庫 1990 1932年11月～

1933年3月1日 口述)ということになる。

そして柳田はこの価値を「一人の天才」よりも上に置く。戦後の発言になるが、柳田は突出した才能があったとしても、はっきり作者の意図が分かる箇所が不明な以上、「その無名氏も大きな群の中に入っております」(『民俗学について 第二柳田國男対談集』180-181 『近代文学』1957年1、2月号 山室静・本田秋五・荒正人・杉森久英との座談)と発言している。柳田の見るところ、個性とは群の中に埋没するのである。

VIII 俳諧への着目

(1) 俳諧と民間習俗

1920年代、柳田の方法を考える上で注目すべき動向が生まれる。他でもない俳諧への着目である。俳諧に多くの民間習俗が素材として使われており、しかもそれらは作り手の感性をも反映していることを柳田は1925年に指摘している。

「・・・一体どういふ状況の下に此様な一派特別な文芸が此国に現れ来つたのかを考へてみたい。実際のところ、何が日本文学の特殊かとたづねて見て、この俳諧の連歌ほども他の民族に類を絶してゐるものも恐くは一つもあるまい。従つて数百年前の我々の祖先の静かな内部生活を窺ふに、これほど大切な材料もないと思ふ」

(「俳諧と Folk-Lore」『日光』 1925年4月)

ここで私がこだわりたいのは、柳田が言う「静かな内部生活」という言葉である。堆積する日常生活の中で政治の影響を受けず、継承されていく民間習俗、それが恐らくこの「静かな内部生活」ではないかと思う。その素材を伝える稀有の資料として、柳田は俳諧に注目している。ちょうどこの前の年、柳田は『炭俵』『ひさご』の連句から不断着の木綿着物に関する描写を素材にして元禄年間の風俗を的確に描写している。それが「木綿以前の事」(『女性』1924年10月)の論考になるが、この一文はやがて同じタイトルの『木綿以前の事』(1938年)を書くときに冒頭を飾ることとなる。

一方で柳田は、正岡子規による俳諧から付句を切り捨て、発句を独立させた俳句の革新運動については厳しい評価をしている。むしろ柳田にとっては、正岡子規によって革新される以前の俳諧の状態こそが価値あるものとして映った。民俗学者として柳田から見たときに、付句の中で取り上げられる題材こそ、現在ほとんど見られることのない、つまり前近代の民俗事象を扱っているものと映ったわけである。

すなわち、独立した個性を持つ才能よりも、当該の時代、民間に生きていた習俗を素材として織り込みながら歌を作ろうとする座の感覚、群の感覚を柳田は重視した。柳田によって価値を与えられるのは、傑出した個人の才能よりも時代の凡俗な部分を映し出した無名人の群像の方である。

(2) 俳諧による教授と感化の機能

柳田の俳諧に対する注目は、1930年代に入って教授機能の側面にも向けられていく。ここで生活描写を基礎づける感覚はもともと座を同じくする仲間にも共有されたものであり、一人の感じたことが他の朋輩の修養にもなるとして、柳田は俳諧仲間、特に地方の俳諧の仲間の環境を高く評価している。（「山伏と島流し」/『俳句講座』七 改造社 1932年）。

この環境の担い手は、さらに柳田によって「地方に割拠した連衆の群」と名付けられる。地方において生活感覚を共にした人々が、歌仙を巻く行為を通してそれを言葉に表現して実験する場とは、柳田自身の民俗学の在るべき組織をまさに体現する一つの理想として捉えられていた。

この環境を成り立たせるためには、言葉の習熟とともに、その前提となる折々の習俗への理解が必要となる。さらには世代を超えて継承される生活感覚が不可欠になる。つまり、この問題は郷土と深く関わってくる。その意味でこの一文は、文学と学問が提携しながら同時に組織の在り方にもつながっていくという点で、大正末の一時期、「俳諧と Folk-Lore」において柳田が模索した課題が一つの形を結んだと言える。

各郷土を媒介とした民俗学の浸透、そして俳諧の持つ教授と感化の機能、この二つは柳田の中で密接に関連し合っていたと言っても良い。

IX 日本民俗学講習会

(1) 座談会から全国組織の設立へ

1935年7月31日から8月8日にかけて、柳田の還暦を記念して「日本民俗学講習会」が行われた。北は青森から南は沖縄まで各地から郷土史家、民俗学者が一堂に会したが、日本の近代において恐らくこういう場が作られたのは初めてと言っていい。

プログラムの中には、毎回の講習が終わった後「座談会」という名称の集まりが設けられており、各地から集まった郷土史家、民俗学者が自己紹介を兼ねて、共通のテーマで自分の地方、あるいは自分の地方から生まれた民俗事例を出し合う企画が行われた。

これがじつは予想外の効果を生む。例えば「子守唄」というテーマであれば、まず青森からの来会者が地元の子守唄を実際に唄って聴かせる。そうすると、同じ青森県でも山一つ隔てた異なる地方からの来会者がそれとは若干異なる地元の子守唄をまた紹介する。それに触発されて、別の府県の来会者が地元の子守唄をまた紹介するという具合に、さながらグラデーションのようにテーマに沿った事例が青森から沖縄まで連ねられていく。

それは来会者にとって示唆に富むものだった。「うちの地方も似たようなテーマの子守唄があるが、若干調子の取り方が違う」というように、似ている一方で一部には確実に異なる

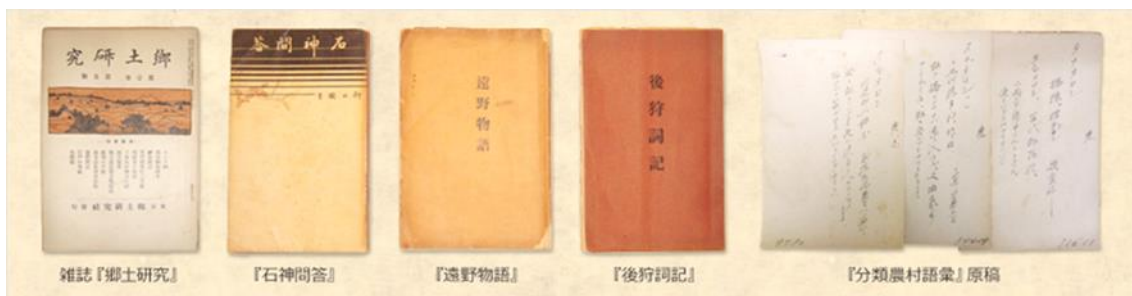
ものがあるという感覚が青森から沖縄まで一つの連なりを持って迎えられたのである。

そして、来会者の間には、これを機会に民俗学の全国組織を結成してはどうかという意見が誰とはなしに出始め、その結成に向けての動きが水面下で始まった。このときに迅速に動いたのが、当時大阪から参加していた宮本常一と、柳田の一番弟子とも言える橋浦泰雄だった。彼らの念入りな根回しによって、会期最後の8月8日に「民間伝承の会」が誕生する。

(2) 「民間伝承の会」の方針

この「民間伝承の会」設立間もないときに、世話人たちによって、今後の運営方針をどうするかについての協議の場がもたれる。このとき、宮本常一はすぐに地方支部を作ろうと提案する。当時、宮本常一はまだ26～27歳で血気盛んだったが、そのいかにも若者が言いそうな意見を老練な橋浦泰雄が制止する。橋浦はこれまで各地にしっかりとした郷土研究会が自生しているのだから、それらの活動をまずは重視し、そしてその各地の郷土研究会を緩やかに横からつなぐ連合体、組織体として「民間伝承の会」を捉えようという提案を行った。これは大変現実的な選択であると同時に、まさに柳田が考えた地方の俳諧、その教授機能を橋浦はよく理解していたのではないかと思わせる組織方針である。このときの橋浦によって打ち出された方針が基礎となって「民間伝承の会」はこの後数年間で飛躍的なネットワークを形成させる。(宮本常一「橋浦さんのこと」『鳥取民俗』1979年12月)。

「日本民俗学講習会」における「座談会」が示すように、自分の身の回りにも似たような事象はある、あるいは自分にもそれに近いことは感じた経験があるという感覚に触発され、郷土研究の提携が生まれたことがここでは大事であり、その意味で言うと「連衆の群」は各地の郷土研究会に通じる性格を持っていたと言っている。つまり、そういうことは自分の身の回りにもあった、自分にもできそうだという感覚を読者に起こさせて、そして追体験、検証の道を開くという柳田民俗学の方法はここにおいて一つの組織の方針としてしっかりとその後展開していくことになったと見るができる。



柳田国男 著作例 (福崎町ホームページより)

X おわりに

民俗学の視点から素材と機能の両面にわたって、俳諧が伝える環境を高く評価しようとした柳田を見るとき、かつての新体詩人として彼が行った創作活動はどのように自己判定

されたのだろうか。

晩年の柳田は、じつは自身の詩人としての仕事に高い評価を与えることはなく、筑摩書房から『定本 柳田国男集』が刊行されるにあたり、柳田はあるタブーを設けている。つまり、青年時代に自分が書いた詩についてはこれを収録しないことを条件に加えたのである。これは、自分の仕事の全体像を見渡して下された評価であると言っていいと思う。このときに柳田は、詩人としての自分よりも、民俗学者としての自分を重視し、そして、自分の全集の中には民俗学者として手掛けた仕事を残そうという決断をしている。

少なくともその背後には、大正末のある時期、俳諧を民俗の見地から捉え直したことがあったと言える。その土地々々の習俗を知る連衆によって生活の中から自在に繰り出される歌を前にすれば、どれだけ才能に恵まれた一人の詩人がいようと、そこで歌われる抒情や感傷は、これらの平凡な日常、凡俗の歌が生まれる環境に叶うものではない、というのが柳田なりの判断だったと言えると思うのである。

柳田は、新体詩人であった自分とここで決別する。そして、その後、柳田は俳諧の世界に深く関わり続けることになる。俳諧の環境が、まさに無数の歌い手によってそのときどきの感覚を歌い連ねていくことであるとするならば、そこには、かつて柳田が新体詩の中で重要なモチーフとした、無数の「影」が堆積して生まれる民譚の世界との連関があると言っていい。

詩人としての柳田像を知る者にとって、柳田という人は、民間の芸能、文学に分け入っていく中で、「常民」という架空の存在の前に歴史的実在の個人を置くと、個人の寿命・才能のはかなさを思い知った人物だったという位置づけがなされることがある。そのときに、柳田の中で芽生えた「常民」の持つ平凡、あるいは日常の力に比べれば、突出した個人の才能など、ごく小さいものに過ぎない、そういう一種の悲哀の相貌が柳田を特徴付ける重要な要素であると中村光夫氏は言っているが（中村光夫「歌はぬ詩人」『定本』第二巻 月報 1962年）、私としては、同時にそこには詩人時代から連綿と続く柳田の思想像を読み取ることができるのではないかと思うわけである。

浪漫派の詩人だった柳田が作った「影」、その「影」が堆積することによって生まれる民話の世界、それは後の民俗学者として立つ柳田国男そのものを象徴していると言っていいだろう。まさに、その自分で掴んだ直観の道を柳田はずっと歩んで行ったと私は考えたいのである。

質疑応答

- Q1 柳田民俗学と宗教概念との関係をどのように評価していたのか
- Q2 柳田の民俗学研究にユングの影響はあったのか
- Q3 座談運動はどのように展開されたのか
- Q4 俳諧で柳田国男は何か残したのか
- Q5 キリスト教的近代文明に柳田国男の方法論はどう対しているのか
- Q6 河合隼雄は柳田国男をどのように語っているのか
- Q7 柳田国男が描いた日本人の実像とはどういうものか
- Q8 官僚の生活と民俗学の間で人格的な乖離はなかったのか
- Q9 これからの日本を創るために、柳田国男から何を学ぶべきか

Q1 柳田民俗学と宗教概念との関係をどのように評価していたのか

柳田民俗学と宗教概念との関係について、特に儒教や仏教等、日本人の各階層に大きな影響を与えている宗教との関係はどのようなものと認識、あるいは評価していたのか。

(鶴見)

仏教から話をすると、柳田は日本の葬式仏教については、民俗学にいろいろな素材を提供してくれるので、民俗学の研究すべき対象として重く見ていた。その理由は、ひたすらそれが民間習俗と深く関わっていて、仏教の中の儀礼が民間習俗の中にきちんと取り込まれているからである。

問題は、いわゆる鎌倉新仏教以降の浄土真宗である。浄土真宗が強い地域に入ると、それ以前からあった民間習俗の多くが無くなっているということがしばしば起こる。それは、阿彌陀仏の本願を信じれば、他の民間習俗はさほど守る必要がないという前提があるからである。1934年～37年にかけて、柳田は弟子を日本の津々浦々に派遣し、そこに残っている古い民間習俗を採集しようとしているが、その中で愛知や能登半島、広島など浄土真宗が盛んな地域に派遣された弟子が採集手帳を持ち帰ると、ほとんどが白紙だった。これは弟子が怠けていたという意味ではなく、積極的な「NO」を意味する。つまり、その村には柳田が質問に立てるような民間習俗が残っていないということであり、まさに浄土真宗が盛んな地域であることの証でもある。

そういう意味では、柳田は浄土真宗以前の仏教については一定認めるところがあり、むしろ仏教の儀礼がどれだけ民間の日常に入り込んでいるか、そこに限定して付帯状況を付けて仏教に対する価値を認めていたと言っていいと思う。

1921年から柳田は沖縄に旅行し、その土地に祖霊崇拜がいかに強く根付いているかを目の当たりした。そして、それによって、今度は本土の民俗学全般が説明できると考えた。その最大の理由は、沖縄が日本で唯一仏教が入らなかった地域と言えるからである。つまり、

仏教以前に柳田は絶えず遡って、自分の射程を据えていたと言っていいと思う。

次に、儒教については、本日の私の報告では早過ぎたかもしれないが、柳田の民俗学の特色として経世家としての態度がある。彼は農政官僚として「いかに飢饉を救うか」「貧困を救うか」ということを自分の官僚としての課題に据えていた。その姿勢は非常に古典的で、まさに経世家としての相貌がある。柳田自身はそういう官僚としての生き方を意識していなかったかもしれないが、私はその点では儒教的な側面があったと考えている。

Q2 柳田の民俗学研究にユングの影響はあったのか

柳田民俗学研究に対してユングはどのように影響していたのか。

(鶴見)

柳田とユングについては、洋の東西を隔てながらこれほど似通った仕事をした二人はそういないのではないかと考えている。生まれた年も亡くなった年もほぼ同じで、ユングが生まれた5日後に柳田国男が生まれている。両方とも「民族が共同で見る夢とは一体何なのか」等、それに近いことを生涯のテーマに掲げていた側面がある。

成城大学にある民俗学研究所の柳田文庫には、柳田が所蔵して読んでいた本がほぼ全部収納されているが、その中にはかなり洋書が含まれている。柳田は、じつは海外の文献をよく読んでいて、そのエッセンスを巧みに自分の日本民俗学の論文に反映させている。ただ、その出処をあまり詳らかにしていないところがある。それで、私も柳田がユングを読んでいたらおもしろいことになるのではないかと思ったが、残念ながらその形跡はない。

したがって、影響という意味では、恐らく受けていないと思う。影響を受けていないからこそ、逆におもしろいと感じる。洋の東西を隔てながら、互いを相知ることなく、似通ったテーマを突き詰めていた両者がここにいるという構図になるのではないかと考えている。

Q3 座談運動はどのように展開されたのか

座談運動の話があったが、どのような展開になったのか。

(鶴見)

座談会を一つの運動として捉えるかどうかは大事なところで、現在の日本で言うと、週刊誌でも月刊誌でもたくさんの座談会が活字化されて巷に溢れているが、そのような国は他にないと思う。

そういう世界になった一つの理由は、やはり座談でしかできないジャンルが確実にあると考えた人たちが日本の近代にいたということである。私はその源流の一つを『文藝春秋』の菊池寛だと考えている。つまり、論文という形には表わせないけれども、座談という形ならできるテーマが確実にあるはずで、そういう媒体としての座談会の特質をよく心得ていた人物が菊池寛だったと言っていいと思う。

おもしろいことに、菊池寛と柳田国男は仲が良い。昭和2年頃、まだ創刊されて間もない『文藝春秋』が座談会の企画を導入するに当たり、柳田を呼んで座談に加わってもらって

る。柳田自身も座談というメディアは彼の手合っていたと見えて、嬉々として菊池の招聘に応じている。なぜ菊池が柳田をそこまで高く評価したかという点、一つは考証家としての評価である。史学的に何か大事なテーマを扱うときに「この起こりは何か」あるいは「こういう事例があるが、この意味は何か」と聞けば、立ちどころに的確な答えを出せるのが柳田国男だった。ただ、考証的なことばかりを話すと座談はおもしろくなくなる。菊池寛からすると、考証だけなら座談でなくてもできる。柳田はそういうところをよく心得ていて、考証に関わる部分は圧縮して簡単に留め、それよりも他の座談に参加している人たちの意見を誘発するように水を向けるという、巧みな座談の才能、座持ちの上手さを発揮している。

したがって、昭和初年の菊池寛が行った、座談にしかできない世界は確実にあるということ、柳田自身はよく理解していたと思う。これは私の読み過ぎかもしれないが、こういう座談の持っている特別な環境は、普段の日常的な家庭の会話の中にも本来はあるはずである。つまり、家の中の会話、食卓での会話でどのようなことが扱われているのか、そういうことが民俗学では大事な素材になるので、その点で柳田は座談を、単に雑誌に登場するだけのものではなく、もっと日常レベルでも大事な民俗学のテーマがそこに隠されていると考えていたと見ていいと考えている。

そういう意味では、座談会を運動と捉える場合、柳田は紛れもなくその運動の中核にいたということになると思う。

Q4 俳諧で柳田国男は何か残したのか

俳諧を主宰して柳田国男は残したものがあのか

(鶴見)

柳田自身は、主宰よりも招きに応じて歌仙を巻くという対応が多かったかと思う。宇田零雨という俳人が『花筐』(はながたみ)という連句の本を出しており、その中で柳田と他に数人が招かれて歌仙を巻いている。それが非常に上手くいったようで、『続花筐』という第2弾の連句集が出るが、そこにも柳田は登場している。

ただ、そのように当代の名だたる俳人たちに加わって連句を行う、付句をすると、どうしてもそれは個人の才能が前面に出てしまうので、本来、柳田が目指している俳諧の世界、凡俗で日常的なものを下手でも良いから出してほしいという、そういう世界とは少し異なってくる。つまり、柳田がそこに出て付き合う他の俳人たちは、いずれも当代屈指の技量を持っている人たちなので、その意味では、柳田が本来目指す俳諧の世界とは若干違うという、ねじれの構造があると私は考えている。

柳田が理想とする俳諧の世界は、地方のあまり俳諧に対して技巧的ではない、むしろ自分の身の回りにある民間伝承、民俗的な素材をそのまま引っ張って来てくれる人、下手でもいいから下手なりに自分の思うことを言葉にできる人、そしてそれに触発されて別の人新しい付句のできる環境を創り出せる人の世界だと、柳田は繰り返し言っている。やはり名の知れた俳人だけの世界とは異なる環境を、柳田は重視していたと言える。

つまり、本来、柳田は本になって刊行されるような連句の世界にはいけない人なのである。しかし、招かれるとそこに出て付句をしなければならないという、柳田自身はそこでパラドックスに陥っていることを自覚していたと私は考えている。

Q5 キリスト教的近代文明に柳田国男の方法論はどう対しているのか

キリスト教的近代文明を相対化する、あるいは近代を彫刻するという試みが頓挫したということかもしれないが、それをやり遂げる上で柳田国男の方法論はどうなのか。その可能性、限界についてどう考えられているか。

(鶴見)

ここで言うキリスト教的な近代とは、一神教的な原理であらゆるものが説明できる世界と考えてもいいと思うが、柳田はそういう思考に対しては一貫して批判的だったし、距離をとってきた。

私の研究は元々、大正末から昭和初期にかけてマルクス主義者が運動から離脱し、柳田民俗学を学んだケースが多いので、それを手掛けてきたが、マルクス主義もまた原理的なところがあって、一つの理論でもってあらゆるものが説明できるという態度をとる。しかし結局、その世界に足を踏み入れた学生運動家は「これではいけない」と考えるようになり、柳田の門を叩いた。

その中で言うと、文化人類学者の石田英一郎がしなやかな形で、キリスト教的な一神教、あるいはそれによって押し付けられる原理に対して民衆がどう応えたのかというテーマについて仕事をしている。彼なりにユーラシアを突っ切る形で、その土地ごとの土着の宗教を比較していくわけだが、彼の目線は、やはりキリスト教の及ぶ範囲でも地母神信仰がきちんと残っていて、例えば、イタリアはマリア信仰が盛んで、キリストはむしろ雇われマスターのように格が下がってしまうところまで見ている。やはり一神教的な世界観というものがどれだけその土地その土地に入ったとしても、地母神信仰はそれによって押し切られることなく、底辺では生き続けているという実証を石田は行うわけである。

したがって、キリスト教に限らず、何か一つの原理でもって人が圧迫されるときに、人は常にそれに対して反発、抵抗を企ててきた。石田自身は自分のことを民俗学者と呼ばずに文化人類学者と呼ぶが、そういう世界史的な比較抵抗学というような、抵抗の様式をつなげていくことで新しい文化人類学ができるのではないかと石田は考えた。そういう意味で、石田は柳田の書いたものをよく読んで、自分なりにそれを継承したと言っていい。つまり、柳田民俗学を日本の外にまで敷衍して、広くキリスト教に対比させたという点で、私は石田の営みは、柳田がこの問題に付き合ったときにどのような答えを出したのだろうかという、一つの姿だと考えている。

Q6 河合隼雄は柳田国男をどのように語っているのか

河合先生の文章から柳田国男のことをあまり聞いた覚えがないが、もし知っていればユ

ングとの対比等でおもしろい着想を河合先生はされるのではないかと思う。河合隼雄先生は柳田国男のことを書いているのか。

(鶴見)

それは大事なところだと思うが、柳田と河合先生に限らず、私の経験においても「この両者なら互いに影響を受け合っているだろう」とか「この人は確実にこの思想家の影響を受けているだろう」と思って資料を当たってみると、じつはそれを示すものがそれほどないということがよくある。一つの見方としては、自分に近い発想、思考力を持った人は、むしろそれに触れるまでもなく、自分でもうその世界に入っているということである。

ただ、これは時代の拘束力もあると思うが、柳田自身は、河合先生がされたように『古事記』なら『古事記』の神話を自在に自分の解釈によって構造化し、分かりやすく我々の前に置くということをしていない。多分、それは明治初期に生まれた者の憚りがあったからではないか。戦後も柳田は、自分は勤皇心というべきものを持っていると発言している。そこから判断すると、記紀神話に自分の解釈を無理に当てて、そこから一つの論理を汲み出すようなことはしたくないという憚りの気持ちがあったと言えると思う。

その点で言えば、両者の間には世代の違いが確実にあったと言っていいと思う。

Q7 柳田国男が描いた日本人の実像とはどういうものか

今回のテーマは「日本人の実像を求めて旅した民俗学の祖『柳田国男』」というタイトルだが、柳田国男が求めて到達した日本人の実像とはどういうものだったのか。探求の途上にあって未完に終わっているということもあろうかと思うが、柳田国男なりに描いた実像はどうだったのか。実像には、精神や心理などの側面もあるし、生物的な存在という側面もあると思う。後者については、ゲートの会でも少し前に国立遺伝学研究所の斎藤先生にゲノム解析から見た日本人について話をさせていただいた。そのときに、ヤマト人、アイヌ人、オキナワ人という3類型があるという話があったが、柳田国男は「椰子の実」の歌のように、南の島から黒潮に乗って島伝いに日本民族が来たことを発見したと著書に書いている。先生のお話でも、沖縄、南方に対して非常に強い関心を持って、そこから民俗学が立ち上がって来たという説明があったと思う。

そういうことから、柳田がどのように日本人の実像を描いていたのか、現在の知見の中で先生がイメージされているところを説明していただきたい。

(鶴見)

1921年に柳田は沖縄に行ったが、その時点で柳田は自分の民俗学をかなり様変わりさせている。沖縄以前と沖縄以後で柳田の民俗学は相当に変わったと言える。沖縄以前の柳田の民俗学は、日本人を複合的な民族として捉えた。真ん中に日本の本土があって、北海道のアイヌと沖縄というように、それだけでも三つある。それとは別に稲作民族が入る以前から日本全土にいた採集・狩猟の民族が、やがて稲作に押されて山に入って山人となったように、本土にも別の系統の民族が確実にいたという見方をしているのである。

ところが、沖縄に行って以降の柳田は、ほとんど単一民族に近い形で日本人を捉えるようになる。それは沖縄で出会った祖霊信仰、氏神信仰でトータルに日本人を把握できるのではないかと考えたからである。その点で言うと、いつの柳田にシフトしてものを見るのかによって多少答えは変わってくる。

ちなみに沖縄以降、つまり日本人をトータルに総合的に捉えることができると考えた柳田は、相対としての日本人をどのように特色づけるかというところで「事大主義」という言い方をしている。これは些か聞く側にとっては悲しい位置づけになるかもしれないが、強い者には巻かれてしまうという意識であり、結局のところ、日本の山村を回って末端の事例を見ても、あるいは広くトータルで日本人を見ても、「事大主義」は確実に日本人を特徴づけるという言い方をしている。

(補足：鶴見)

民衆を理想化せず、だからと言って不当に低く評価しようとしなかったのが、柳田の特色だと思う。その点で言うと、我々民間の学問、民衆の歴史となると、そこに過剰に価値を付けて理想化するか、あるいは完全に蔑視してしまうかのいずれかだと思うが、柳田はそのいずれも取らなかった。これは大事な点である。柳田がこの姿勢を自分の学問の中でとり続けてくれたことによって、現在の我々が柳田の民俗学に入って行きやすい道筋がつくられたというところに関連していると思う。

Q8 官僚の生活と民俗学の間で人格的な乖離はなかったのか

柳田国男は官僚として生活していたが、そういう生活と民俗学の間で人格的な乖離はなかったのか。無意識の探求の世界と官僚の世界は切り離された別世界なので、人格的に統合するのは葛藤があったのではないか。

(鶴見)

そこは大事なところである。「官僚」という言葉については、現在の我々が「官僚的」と言う場合、縦割りで自分の部署の仕事しかこなさない、それ以外のものは受け付けない、そしてやたらと書式にこだわって重箱の隅をつつくように文字の間違い等、細かいところまで厳しく指摘するというようなネガティブな意味で使うが、明治の官僚は違っていた。それこそ自分で本を読んで、柳田の場合であれば、農政官僚として「どうすれば農村の貧困を救えるか」というテーマを掲げ、自分なりの政策を立案する。それが本来の官僚のはずである。

柳田自身は『中農養成策』という、自分で自分の家を養えるくらいの中程度の、つまり小作農でもなければ富農でもない、その中間の堅実な、今で言う中流層の農家を増やせば、確実に展望は開けるといって、実現可能な領域で政策提言を行っている。戦後、一度は半ば蔵に仕舞われていたような柳田の一連の政策提言がもう一度脚光を浴びるが、柳田なりに官僚として考えた結果、自分なりの政策論理を立てていたわけである。本来、柳田が考える官僚とはそうあるべきものだったのである。

1914年に柳田は貴族院書記官長になるが、これは全くもって人事的に柳田には不向きな

ポストだった。奥向きの仕事ばかりで、地方を視察することがなかなかできなくなったのである。当時の貴族院の議長は徳川家達という、格式にこだわる、悪い意味での官僚的な人物で、柳田との関係が悪く、そのことが新聞種になるほどだったので、最終的に柳田はそれに嫌気がさして辞めてしまう。貴族院書記官長は次官待遇なので、次は大臣になるかというくらいのポストだったが、それを弊履のごとく捨ててしまったという点で、よほど柳田は官僚的な官僚が嫌だったのだろう。

したがって、柳田が考える官僚は、本来、民俗学と合致していたはずである。そのため、分裂するというよりも、柳田の中では官僚である自分と民俗学で民間のことをもっと深く知ろうとすることとは平仄としては一致していたと見ている。

Q9 これからの日本を創るために、柳田国男から何を学ぶべきか

現代の人間、あるいは次代を担う人間が、これからの日本を創っていく、あるいは進めていく上で、何をどのように柳田国男から学んだらいいのか。

(鶴見)

柳田国男の考えた思想が、現在どのように実践できるかというのは、公民としてどれだけ考えて行動できるかということだと思う。

昭和3年2月に第1回の普通選挙が行われるが、当時、朝日新聞の論説委員を務めていた柳田は、これに非常に関心を持っていた。しかし、実際の投票行動を彼なりに観察して落胆する。人々はその土地の有力者の影響下に置かれ、「あその旦那がこの人に投票するなら」というように事大主義的に投票してしまっていたからである。これでは優れた公民とは言えないという印象を柳田は持つ。やはり、自主的な判断があって「この候補者はこういう政策論議をして、それはこの地域のこういうところに確実に良い方向として返ってくる」という自分なりの意見を持った投票行動のできる存在、それが公民であるという言い方をしている。

したがって、柳田の立てたこの問いは、未だに克服されていないところがある。その意味で、民俗学とは良い公民、考える公民、優れた公民をどうすれば作り出せるのかという問いに答える、いまだに持っている有効な処方箋を見る上での素材になる学問だと考えている。

発行日	2023年12月31日
講演著者	鶴見 太郎
編集発行	公益財団法人 国際高等研究所 <「新たな文明」の萌芽、探求を！>プロジェクト事務局
編集協力	アトリエ アロ 大仲佐代子

ISSN 2759-0577



満月に照らされて浮かぶ「ゲエテ」の胸像
(国際高等研究所庭園)