

柳田國男における考古学認識の変遷

思想的画期をめぐって

林 正之

Changes of Recognition about Archaeology in Kunio Yanagita

HAYASHI Masayuki

はじめに

- ① 研究史の概観と本論の方法
- ② 諸画期とその細分
おわりに

【論文要旨】

柳田國男著作中の考古学に関する箇所を集成のもとに、柳田の考古学に対する考え方の変遷を、五つの画期に整理した。

画期(一)(一八九五)：日本社会の歴史への広い関心から考古学・人類学に参与し、山人や塚等、村落とその境界の問題を探索する。土器・石器や古墳の偏重に反発して次第に考古学から離れ、『郷土研究』誌上で独自の歴史研究を行う。

画期(二)(一九一七)：南洋研究や渡欧を通じて人類学の動向を知り、日本での国際水準の人類学創設を図る。出土人骨研究の独走や「有史以前」ブームを批判し、人類学内での人文系・自然科学系の提携、近現代に及ぶ「有史以外」究明の為の考古学との協力を模索する。

画期(三)(一九二九)：人類学の総合を留保し、一国民俗学確立に傾注する中、考古学の発展を認め、考古学との対照によって、現代の文化複合の比較から民族の文化の変遷過程を抽出する方法論を確立する。戦時下、各植民地の民俗学の提携を唱えるも、考古遺物の分布等から民族間の歴史的連続を安易に想起する傾向を排し、各民

族単位の内面生活に即した固有文化の究明を説く。

画期(四)(一九四六)：敗戦原因を解明し、批判力のある国民を創るべく、近代重視の歴史教育構築に尽力する。登呂遺跡ブームが中世以降の地域史への関心を逸らすことを警戒し、身近な物質文化の変遷から社会分析の基礎を養う教育課程を構想するも挫折する。

画期(五)(一九五二)：自身の学問の挽回を賭け、島の社会環境や大陸の貨幣経済を踏まえた移住動機の総合的モデルに基づき、稲作を核とする集団が、琉球経由で海路日本列島へ渡来したとの説を掲げて、弥生時代の朝鮮半島からの稲作伝来という考古学の通説と対決する。しかし考古学側の知見に十分な反証を出せず、議論は閉塞する。

柳田は、生涯に亘って考古学を意識し、批判的に参照する中で、研究の方向を模索した。考古学は、柳田の思想の全貌を照射する対立軸といえる。

【キーワード】塚 山人、有史以外、人類学、登呂遺跡

はじめに

本論は、「柳田國男の著作・講演・対談における考古学関連箇所の一覧表」〔林・大澤二〇一七〕で集成・分類したデータのうち、特に重要なものを抜き出した付表に基づき、柳田の生涯にわたる思想の中での考古学の位置づけの変遷を通観して、いくつかの画期による区分を試みたものである。

① 研究史の概観と本論の方法

柳田國男が考古学に批判的であったことは、その代表的な著作からも広く知られており、谷川健一の「日頃柳田は考古学に対しても蔑視をかくさず、日本中の土地を一尺ずつ片っ端から掘ってごらんといっていた」との証言は、それを端的にものがたる〔谷川一九六二〕。しかしその批判の具体的内容を体系的に分析した研究は、あまり多くないように思われる。

岡谷公二は、初期の柳田の考古学界への関与に触れ、信仰・伝承等「無形のもの」を求める柳田にとって、「有形のものに根拠をおく」「歴史学、人類学、考古学は、彼の関心の対象と交錯しながら、そのすべてをおおう」ことはできなかったとして、対象資料・方向性の重複とずれを指摘する〔岡谷一九七七〕。谷川章雄は、大正～昭和戦前期の柳田の代表的著作から、考古学に関わる箇所を抽出し、一九三五年頃に、有機遺物の無視・資料整理への没住・上代偏重という考古学批判の骨子が確立されるとともに、考古学側の対象範囲を、中近世や「モノの背景にある心性」へと拡張することで、民俗学との協力が模索されたとも指摘する〔谷川一九九〇〕。いずれも柳田の思想的画期を的確に捉えるが、生涯に

わたる思想のうちの、ごく一部の断片に留まっていることは否めない。

これに対し設楽博己は、一九〇〇～三〇年代という長期間にわたる柳田の思想を、当時の考古学・人類学全般の動向と併せて把握し、一九一八年「村を觀んとする人の為」において、先に谷川章雄が挙げた点を含む、考古学全般への批判が確立されること、一九三〇年代に入り、考古学に対し、従来の批判に加え、好意的な評価も出されるようになることなど、重要な指摘がなされる〔設楽二〇一五〕。

本論も、原則的には、設楽の指摘した二大画期を踏襲するものであるが、視野をさらに柳田の全生涯にまで広げ、より微細な資料も含めてその思想的な連続と転換とを詳細に検討する。ただし同時代の考古・人類学の動向全般を踏まえ、その中の柳田の思想の位置を検討することは、筆者の能力の及ばぬ所である。本論では、あくまで柳田國男の思想の中に表れた考古学像を問題とし、柳田の学問分野における、考古学と密接に関わる論点、すなわち物質文化の変遷、「上代」等と表現される遠い過去、日本人の起源と先住民の関係等へのアプローチが、そうした考古学像といかに影響しつつ、ずれを生じていくか検証する。なお付表からの引用箇所は、「〔一覽出版年・出版月〕」として表示する。

② 諸画期とその細分

(一) 考古学への接近と乖離(一八九五)

原点としての「古戦場」

考古学に関わる柳田の著作として最初に注目されるのは、一高在学中に書かれた「古戦場」である〔二覽一八九五・〇二〕。これは奥日光戦場ヶ原における二荒山の神と白根山の神の戦いの伝承を、「我天孫人種の祖先」と「東北夷」との戦闘の記憶として解釈したもので、現日本人の祖

先による先住民の排除という図式に、後年の「山人論」の胚胎を見ることがもできる。しかし、重要なものは、骨などの遺物の風化・消滅を意識し、伝承の時代から現代に至るまでの変遷過程に深く思いを致していること、同時代における日清戦争の鮮烈な情景と重ね合わせ、具体的な映像を与えようとしていること、伝承に対する他の解釈の可能性を排除するために、実地の経済や景観を踏まえた、歴史地理学的分析を用いることなど、後の柳田の学問的方向性の諸側面が、すでに網羅的に先取りされていることである。この意味において「古戦場」は、柳田の原点といえよう。

農政・文学の場での活躍と諸旅行

一九〇〇年、柳田は、農商務省に入省し農政官僚としての活動を開始する。主たる任務は、全国各地への旅行により、地域社会の実態を把握して産業組合の構築を模索しつつ、その周知・普及を図ることであった。柳田は、産業組合を全く新しい存在としてではなく、農村における従来からの互助組織の歴史的伝統上に導入することを目指していたため、講演の中にも集落構造の歴史的を叙述した箇所が見られ（一覽一九〇五・一一）、特に「農業用水二就テ」では稲作の開始に関わる記述も見られる（一覽一九〇七・〇一a）。なお早稲田大学等で、農政学等の講義をも担当し、一九〇三年「日本産銅史略」では、出土青銅製品をかなり詳細に取り上げている（一覽一九〇三・一〇）。

他方、文芸誌へも盛んに寄稿し一九〇七年にはイブセン会を結成するなど、文学界でも活動する中で、「幽冥談」（一覽一九〇五・〇九a）、「イブセン雑感」（一覽一九〇六・〇七）では、イブセンやハイネが描いた、キリスト教とそれ以前の神々との葛藤という主題の魅力が語られる。これが「古戦場」以来の先住民への関心の延長上にあり、先住民「山人」への関心へと引き継がれることは、よく知られている（岡谷一九七七）。

自身の伝承採集行為を、「其道の好きな人が石器などを採しに行くのと同じ」（一覽一九〇五・〇九a—（二））と述懐するのは、自らの学問分野を考古学と対置させる、後代の姿勢の萌芽といえる。

『考古界』第三編第二号の巻末記載によると、一九〇三年七月、柳田は萩野由之の紹介で考古学会に入会しているが、この段階では論文の執筆等は行っていない。

この時期、視察・講演等に伴って行われた諸旅行には、遺跡や遺物の観察のほか、遺物の購入や発掘調査など、考古学に直結する内容も多数含まれる。

一九〇三年には、坪井正五郎らに注目されていた伊豆大島野増の縄文遺跡（現、龍ノ口遺跡）を訪れ（柳田一九四二）、黒曜石製石鏃の散布を目撃し、石材産地や入手経路に興味を示す（一覽一九一八・一一b—（五））。同時に、溶岩や地殻変動により変転する居住域という鮮烈な印象は、柳田の村落観に影響を与える。

一九〇五年、法隆寺を訪れた際には、再建・非再建論争を知りつつも距離をとり、案内員の「巡查のやうな服」や彼等が口にする「美術」の語への違和感を示しつつ「葵の紋の瓦」を眺める。古代の上に近代的意匠を接ぎ木し、中近世を忘却することへの反発の萌芽と言える（一覽一九〇五・〇九b）。

一九〇六年の樺太旅行では、ドブキイよりサカイ浜へ向かう途中の堅穴住居跡と、ソロイヨフカの貝塚で、自ら発掘も試みる。但し日記には、動植物等に対する生彩に富んだ描写とは対照的に、双方とも「何も出ず」「何も得ず」と簡略に記しているだけであり（ソロイヨフカ貝塚周辺では骨角器一点を発掘しているにもかかわらず）（一覽一九〇六・〇九—（二）（四））、成果を上げた実感を持たなかったようだ。なお「柳田國男旧蔵考古資料」のラベルの「ソロイヨフカ」「吉川ニモラフ」とあるのは、ソロイヨフカを案内した「種畜場の吉川といふ男」であると考え

られ、「何も得」られなかった柳田に、吉川が、自身が採集した資料の一部を寄贈したものと想像される。旭川で「十勝石の石器類」を購入したのも、その後北海道を旅行した記録が無いため、樺太行直前の北海道滞在中であった可能性が高い(「一覽一九一八・二一b—(二)」。柳田は器種や石材に関心を示すが、後日「某採集家」からこれらが「本物ぢやない」と指摘され、「本物」という概念に対し複雑な思いを抱く。

今一つこの旅行の経験として大きかったのは、樺太アイヌに接し、客人として家屋に入り、その構造を人間の行動と併せて実見できたことで、その後の住居研究の原体験ともなる(「一覽一九〇六・〇九—(三)」。同時にロシア風の窓の採用や、フロックコートの着用、漁業や運送業を通じた日・露双方との交通など、樺太アイヌと、同時代の外部社会との多様な交渉による産業・文化の重層・変質を、鋭く見抜いていたことも窺える。柳田は樺太アイヌを、原初の状態を固定した人々としてではなく、同じ時代の政治・経済情勢下に生きる同時代人として見ていたのである(「一覽一九〇七・〇一b」)。

吉見百穴を訪れたのもこの時期で、一九二四年「発見と埋没と」の「或る秋の日」は(「一覽一九二四・〇九」、『定本年譜』に照らすと、一九〇七年九月の上信視察旅行からの帰途の可能性が高い。柳田は、単身個々の横穴を見て回り、内部施設等、極めて詳細な視察を行っている(「一覽一九二〇・〇一b—(一〇)」。

山人論の完成—先住民と村落生活

続く一九〇八年の九州旅行、特に椎葉滞在は、柳田における現日本人と先住民との関係をめぐる議論に、決定的な影響を与えることとなる。所謂「山人論」の登場である。その論旨は、一年程の間に大きく変貌し、柳田の歴史観の基礎を形成していく。

「九州南部地方の民風」は、九州南部の山地において、現代日本人と

は異なる「獐悪の人種」が住んでいた時代、その先住民を「武士」が「隘勇線」で包囲・掃討して新たな「山民」となり「平地を制御」した時代、「武士」が平地に移って「米食人種、水田人種」となり、山地に残留した「粟食人種、焼畑人種」の優位に立つ時代、の三段階を想定する(「一覽一九〇九・〇四—(二)」。先住民との対立を、「隘勇線」という線的境界で区切られた、面的対立と捉える点、第二段階の「山民」としての武士を、土地の共同利用等「古き純日本の思想を有する人民」として捉える点(同一(一))は重要である。ただし山地の「武士」も「焼畑人種」に分類され、「水田人種」と「焼畑人種」の対照は曖昧となる。

次の「山民の生活」(「一覽一九〇九・〇五、一九〇九・一一」)では、視野を日本全体に拡張するに伴い、山地の「武士」という存在は背景に退き、先住民と「我等の祖先」の二項対立へと単純化される。先住民にはアイヌ民族が念頭に置かれるが、あえて断定は避け、「アイヌその他」と表現される(「一覽一九〇九・〇五—(一)」。他方、大和民族も「亜細亜の南部の嶮岨な処」のような(同一(二))「どこかの山国」出身とされ、先住民と同じく山地利用にも熟達し焼畑も行うが、これに加えて神を祭る特別な穀物として「稲の栽培耕作」を行う点、彼等を先住民と区別する特徴とされる(「一覽一九〇九・一一—(二)」。重要なのは、「隘勇線」という線状の境界を挟んだ面的対立において、大和民族が先住民を軍事的に掃討する、という図式が否定され(同一(二))、先住民と大和民族がモザイク状に併存し、大和民族側が、点的で宗教的な「標識」としての境界において、「先方の所屬」すなわち山人側の神々を祭ること、山人の脅威から自らを守る、という構図へと描きかえられる点である(同一(三))。

「山人の研究」では、山に住む「吾々と異った生活をして居る民族」として「山人」の語が初出し(「一覽一九一〇・〇四—(二)」、古代文献中の「国神」という地霊的存在に対応される。「国神」は当初平野部にも居住し

ており、「大和民族」との平和的な交通のもとに同化し消滅した「熟蕃」と、敵対・衝突を続け現代の「山人」に至る「生蕃」に二分される（同一（二））。大和民族は、「熟蕃」同化の際これと混血を生じており、「生蕃」側も、「大和民族」側から配偶者の掠奪等をくり返すという、二千年來の両者の「血」の「混交」が強調される（同一（三））。ここに「山人論」は一応の完成を見たといえる。

既に赤坂憲雄により端的に整理されている通り、一連の論考では、先住民と日本人との二項対立と、「山人」・「山民」・平地人の三層構造との間に、複雑な存在する（赤坂一九九一）。特に、先住民である「山人」と日本人である「山民」を峻別し（赤坂一九九二）、日本人の属性の根本に、山地生活者としての側面を見出した点は重要で、「山民の生活」以後一旦後退するものの、生涯にわたり、柳田の日本人観の基調の一部を成す（柄谷二〇一四）。また、「隘勇線」や「生蕃」など、台湾の先住民への植民地統治に関する用語が参照されているものの、村井紀や川村湊が指摘するような、日本による植民地支配の都合のいい理想像を山人に見出したり、柳田自身の韓国併合への関与を隠蔽したりする意図までは（村井一九九二、川村一九九六）、少なくとも論旨をそのまま追う限り、読み取ることとはできない。さらに、山人にはアイヌ民族のイメージが念頭におかれているものの、山人を特定民族に対応させることは慎重に避けられ、起源の検証も積極的には行われない（設楽二〇一五）。むしろ重心は、大和民族と山人との関係に置かれる。両者は継続的な交通により共に変化しており、山人は、原初的狀態を固定的に保存した存在とは見なされない。特に婚姻・混血は、文化・心性面での両者の部分的な連続性を根拠づける。また大和民族側の主観に立入り、地霊的存在としての山人乃至山人側の神を祭ること、その脅威から村落を守るといふ図式を導いたことは、土地への宗教思想における山人―大和民族間の連絡を示すとともに、祭祀の場としての村落の境界標識をめぐる議論（赤坂一九九二）

へと進展する。

この時期相次いで刊行された単行本も、一連の山人研究と不可分のものである。『後狩詞記』は、軍事的活動を通じて山に入り、「神と魔」に抗して耕地を「開発」する、山地住民としての武士を取り上げる（二覽一九〇九・〇三）。『石神問答』は、境界の宗教的石造物をめぐる議論である。『遠野物語』の主題も、山人そのものというより、山人に「戦慄」する「平地人」の姿である（二覽一九一〇・〇六―（一））。なお同書にはアイヌ語による地名解釈や（同一（二））、遺跡・遺物に関する、土器の「様式」や石器の石材・精粗の遺跡間での相違にまで踏み込んだ、詳細な記述があるが（同一（三））、柳田自身は聞き役に徹するという方針上、積極的な解釈を交えることはない。

考古学会における本格的活動―塚と境界をめぐる

一九一〇年以後の柳田は、和歌の師匠、松浦萩坪の死去等で文学界から遠ざかると呼応するかのようになり、考古学・人類学の世界への積極的参画を開始する（岡谷一九七七）。「和田君の談」は、考古学者和田千吉とともに、栃木県の大日塚で埴輪を表採した際の事を記したもので、輸送一切を手配し、彫刻家に埴輪の接合まで依頼するなど、主にマネジメント方面での活発な活動が伺える（二覽一九一〇・〇七）。

考古学関係の学術誌へも相次いで投稿を開始する。「アイヌの家の形」は、樺太や北陸、南九州等で得た知見を総合し、アイヌと日本人の民家の構造、特に囲炉裏周囲の空間分節の類似性を指摘したもので、「古く且つ広く行はれたる風なれば」「アイヌの方が似て居るのかも」と、起原や伝播に関する断定を慎重に避ける点は注目される（二覽一九一〇・一一）。

「十三塚」は、「十三塚」等と称される塚の事例を全国的に集積したもので、塚を群として捉え、分布、配列、規模の比較から空間的意味を探つ

た点は今日的にも考古学的だが、「十三」という塚の名称やその由来の伝承をも分析対象に含めている。柳田の目的は、塚を「都邑の境」に築かれ「民居を鎮護」する、境界の宗教施設の一種と考え、その背後の仏教・道教以前の宗教思想を明らかにすることにあり、名称や伝承も、その不可欠な手がかりと認識されたのである（一覽一九一〇・〇二）。

こうした姿勢は、神籠石論争に参与した「神護石に就て」においてより端的に示される。柳田は、山人論で九州の古代山城遺跡を「隘勇線」とする見方を捨てたことも連動し、神籠石を山城と見る八木契三郎側ではなく、聖域と見る喜田貞吉側に「半分同意」を示すが、その根拠として「カウゴ石」という「名称」が「全国に普通」に見られ、その「根底」に「全国共通なる思想」が想定されることを挙げる。柳田にとつて、遺跡の現在の「名称」は、「思想」と直結しその内容を反映する、重要な指標と捉えられたのである。なお、柳田の考える「思想」とは、神籠石を境界の「祭壇」とするもので、神は境界の外にあるので、神籠石を神の「鎮まれる所」とする喜田説の、残りの「半分」には同意できないこととなる（一覽一九一〇・一〇）。

「子安の石像」も同様で、「諸国に散在」する「子安神」と称される信仰が、「境」を「守護防衛」する「石の崇拜」を媒介に、「地藏」等の仏教信仰と習合する過程を想定する（一覽一九一〇・〇七）。

宗教的境界で自らを守る村落像は、常に脅威に晒された、脆く移りやすい村落像と表裏を成す。災害による村の消滅・変貌を扱った「村の址」では、伊豆大島龍ノ口遺跡の火山灰層下に埋没した「古代住民の遺物」が、自然災害で退転した居住地の例として紹介される（一覽一九一〇・一一）。

以上、この時期柳田が、考古学と呼ばれる分野で実践を企てたのは、山人論と表裏を成す、村落とそれを守る境界に対する日本人の思想の変遷を、現代に残る物質的痕跡から明らかにすることであった。しかし、後に「余計な物好きの様に冷笑するものが多かった」（一覽

一九一八・〇七―（二））と述懐されるように、こうした考え方は、十分に理解されなかった。また、研究自体も個別の事象の論考にとどまっていた。それらがまとまった展望へと結実するのは、南方熊楠の影響による。

南方熊楠との文通と郷土史研究への覚醒

一九一一年、南方と文通を開始した当初の柳田の主意は、南方に山人に関する教示を請うことにあつた（一覽一九一〇・〇四a）。対する南方熊楠は、神社合祀への反対運動に柳田の協力を得るべく、合祀に伴う様々な破壊行為を訴えるが、そこには、塚の盗掘等の遺跡破壊も含まれていた（一覽一九一〇・〇六a）。南方の非難は、国家の政策に対してではなく、便乗して利益を得ようとする地域行政（「村吏」）や民間（「姦民」）に向けられており、これらを抑制するために、むしろ「国家独立の精神」の涵養、「祖先崇拜」の尊重等、国家側の論理が引かれる（一覽一九一〇・〇五）。破壊がやむを得ぬ場合、専門的レベルでの記録を遺すべきなど、今日の記録保存に相当する考え方も提唱される（一覽一九一〇・〇六a）。

「塚と森の話」（一覽一九一〇・〇一b）は、国家・国民の為の自然・史跡保護という観点から、境界・村落・山（森）に関する一連の研究を、その社会的意義にまで拡張して統合した集大成であるが、引用こそないものの、上述の南方の書簡の影響を全面的に受けたものといえよう。柳田の問題意識の根本は、日本の村落において、先祖代々の「土地に対する強い執着心」が受継がれる一方（一覽一九一〇・〇一b―（二））、そこから離脱する不幸な漂泊も、古代以来常態的に存在し（同―（一））、近世以降の都市の成長により加速されているということにあり、「郷土」の過去を知り「自分の生活」の「数千年の根」を見出すことが、かかる趨勢に歯止めをかけ「国土と国民の連鎖」を「鞏固」にする、「未来を拓いてゆく者の最も大きな学問」とされる（同―（二））。しかし、村落

での代々の定住はあくまで理想状態である上、「木造」の「建造物」が多く、頻繁な地形変動に晒される日本の村落は、物質面でも永続性が低い。すなわち「過去を語るもの」は、村落それ自体にはなく、「村々の伝説」および、村落を、国土の原初状態としての「一団の森」の中に拓いた際、「神に縁故のある」不可侵な部分を切り残した〔同一（一四）〕、あるいは人為的に再現した〔同一（一六）〕「森」・「土窟」にある〔同一（三）〕。それらは、「先住民」すなわち「国津神」からの「土地の譲与」という思想を体現するものであり、王権による国土全体の「統轄」という思想と「結合」して、土地、特に土地を改変して衣食の糧を得る、農耕に関する信仰の根幹を成す〔同一（一五）〕。従って、その「性質」を「明らかにすることこそ、「郷土」の過去を知る手がかりとなるのであり〔同一（七）〕、その調査を待たずに破壊してはならないという「史蹟保存の言論」へとつながる〔同一（四）〕。

ここで、考古学の古墳研究が、対抗すべき存在として浮上する。古墳研究では、「葬る所」以外の塚は「皆新しい塚」として、研究対象から除外する。また古墳の意味を「墓地」に限定し、墳丘のもつその他の意味や、その歴史の変質等は追究せず〔同一（六）〕、古墳の名称にも、後代の二次的な「誤認」等として、関心を示さない〔同一（一一）〕。さらに、古墳研究を推奨する地域側には、被葬者を「史上の人物」と特定することで、地元の「歴史を光ら」せようとする底意が看取される〔同一（八）〕。以上の見解は、先の和田千吉との古墳探訪の経験を踏まえたものといえる。

対する柳田は、「葬所」とされた塚とそれ以外の塚とが、「太古から」併存したとの前提に立ち〔同一（五）〕、古墳を塚の一部と捉える。その上で、塚、森、土窟全般の、村落における意味が、現代に至るまでにいかに変遷したかを、広く「地形」や名称、信仰をも手がかりに考察する〔同一（一一）〕。従って、塚に優先順位を設け、古墳の物質的在り方のみ

に視野を限る古墳研究は、これと到底相容れるものではなかった。まして、遺構・遺物を検出し古墳か否か判別する目的で、塚を「無暗に」「発掘」することは、塚を「損壊」し郷土の歴史の痕跡を「湮滅」する暴挙であり〔同一（七）〕、被葬者を中央の政治史上の英雄に結び付け「歴史上の人物ばかり追う」史観は、「郷土」の頭越しに、中央・都市での活躍への志向を煽り、「移住する風」を強めるものとして、柳田が最も敵視するものであった〔同一（二）〕。柳田は、古墳研究の社会的影響に、自身の目標と真逆のものを感じたのである。

その結果導かれた柳田の部分的結論は、「塚の名」が反映する信仰を重視するあまり、塚の名は「築造当時からのもので」と考え〔同一（一一）〕、「瓢形」「車形」等の墳丘の形状や規模を無視し、芝丸山古墳や吉見百穴を墓でない結論するなど〔同一（八）〕、（九）〕、突飛なものとなった。しかし、地形や景観の中に、塚の空間的意味を求める視点は、墓域・墳丘・石室の意味論へと進展する可能性をもち、実際、高塚墳から成る群集墳（千塚）と横穴墓（百穴）が、図らずも同質の存在と捉えられている〔同一（九）〕。また、塚に関する全国的信仰の媒体として、漂泊の宗教者を想定したことは、漂泊民による文化の運搬というモデルを、物質的痕跡に即して確立した、大きな画期といえる〔同一（二三）〕。

最終的に柳田が目指したのは、「王朝時代」と「徳川の時代」の間の文献の空白時代、すなわち「中世」を、村落生活レベルから説明する事であり〔同一（一七）〕、この中間の変遷のプロセスを無視して「六国史時代」に「今日の日本」を短絡させる「不法」を克服することであった〔同一（一八）〕。

このように「塚と森の話」の前後において、柳田の中で、自身が目指す歴史叙述の方向と、考古学の一般的動向とのずれが、明確に意識され始めたと言える。南方との文通でも、当初は南方の考古学会への入会を斡旋し（一覽一九一・〇四b）、『考古学雑誌』への寄稿を勧めるなど（一

覧一九一・〇六b)、盛んなマネジメント活動を行うが、次第に、『人類学雑誌』が購読層が「土器をほりあるくひとのみ」になり「衰微を極める状況を歎き(一覽一九二・〇一a)、『フォルクローアの学会』とその学術誌の創設について相談を持ち掛ける(一覽一九二・〇二a)。南方も考古学・人類学の雑誌が「乾燥無味の土器や古器の図録」に「ひあが」る傾向への不満を示し、柳田の構想に共鳴する(一覽一九二・〇二b)。柳田が、南方との議論に取り組む過程で、自身の研究活動を学問として体系づけていったことは、既に指摘されているが(佐藤 二〇一五)、塚研究を中心とした考古学・人類学の意義をめぐる一連の応酬は、その出発点にあたるものといえよう。

雑誌『郷土研究』と考古学への論点の整理

一九一三年、柳田は、こうした構想を実現すべく、高木敏雄とともに雑誌『郷土研究』を創刊し、精力的な編集・執筆を開始する。以後主要な研究は、同書に発表されることとなる。

まず先住民・山人研究については、「山人外伝資料」で、「前住民」たる山人が、「我々の祖先」の侵入により、定着的村落生活(「邑落群居」)を追われて「漂泊」を余儀なくされ、「智力啓発」の「手段を失」い「退歩」する構造が明示され(一覽一九一三・〇三―(四)、その過程が段階別に詳述される。時期区分はあくまで「日本人」側の山人観に拠っており、山人と日本人との関係史の総括といえる(同一(一))。しかし重要なのは、山人の滅亡や同化の過程に関する議論を一旦保留し、研究の重心を、巨視的な時期区分では捉えられない、外貌・食料・交通等の具体的な「外側から見た山人の生活誌」に据え(同一(三)、研究対象も、「近代の貴重な材料」から生活誌のデータが得られる、「今日」・「近世の山人」へと転換すると宣言したことである(同一(二))。これは山人と平地人の対立という論点の後退を意味し、この図式で捉えきれず「山民の

生活」(一覽一九〇九・〇五)以来抜け落ちていた、日本人側の山地居住の問題が再浮上する。「山に住んだ武士」では、積極的に「山地を選択」した「開発領主」が取りあげられる(一覽一九一五・〇七)。「村の年齢を知ること」では、村落立地が、「高い処」・「傾斜地」から「低い処」・「平地」へと移動する過程を、水源確保と排水、防衛の点から説明し、村落の平地進出は「この二三百年の間」の事との想定から、過去の日本人の山間部居住が示唆される(一覽一九一六・〇四a)。しかし、柳田が対象とした「近世の山人」は、南方熊楠には、「特殊の事情」のため「世間に遠ざか」って「山に住み」「時世おくれ」の生活をする日本人としか映らず(一覽一九一六・二二―(二))、ここに、山人を、古代から現代に至る先住民の変遷過程の中で捉える柳田と、「原始人類といふべき」生物学的に異質なものと捉える南方との間で(一覽一九一六・二二―(二))、見解の断裂が決定的となる。これは文通の事実上の途絶とも呼応する(赤坂一九九一)。

塚研究では、横穴式石室が「毛坊主考」において全面的に取り上げられ、盗掘や石室への居住など、中近世における横穴式石室の改変とその意義に関する議論がなされる(一覽一九一四・〇三―(三))。この中で、土木(特に掘削)技術に秀で、穴居の慣習をもつ、宗教的漂泊民が塚穴を居住地とし、洞穴や塚穴に対する信仰を媒介したとの仮説が示される(同一(二))。吉見百穴に関しては、かかる穴居民の住居、墓所であった可能性を指摘し、墳墓・住居説を全否定した従来の見解を修正する(同一(四))。また、こうした集団が、横穴式石室築造に携わった工人にまで遡る可能性を残しつつも(同一(二))、野見宿祿や土師氏との関係性を付会する伝承については、中世以降の作為として退ける(同一(一))。なお、関野貞らの朝鮮半島の古蹟調査事業における、古墳調査報告を読んでいたことは注目される(同一(三))。

考古学関係の新たな研究対象としては、炭化米の出土事例に基づく

城跡伝説の再検討がある(「一覽一九一六・〇六a」)。また「ソリコと云う舟」は、船という物質文化に関する関心の端緒で、ソリコの起源を朝鮮半島に求める説を紹介しつつ、慎重な態度をとる点も注目される(「一覽一九一六・〇六b」)。

『郷土研究』誌上は、歴史・地理関係の最新の著作や活動の情報を収集し、紹介していく場でもあり、その過程で、考古学的分野に関して何を認め、何を認めてはならないかが、柳田の中で一層明確にされて行く。高橋健自『考古学』の書評では、「実地実際」に即した姿勢を絶賛し、埴輪起源を野見宿祢伝承に短絡しない点も評価する(「一覽一九一三・〇九」)。「元寇史蹟の新研究」では、福岡の研究者による石塁の現地説明会と発掘調査実演が(「一覽一九一五・〇六b」)、「大阪府史蹟調査委員会」では公費による考古遺物の整理組織の創設が(「一覽一九一六・〇四b」)、各々好意的に評価される。

なお、これらの流れとは別に、「郷土誌編纂者の用意」では、ヨーロッパによるアッシリア・エジプトの考古学への期待が示されるが、注意すべきは、これらが「中世史」の成果として認識され、日本の中世史研究の空白への批判点の一つとなっていることである(「一覽一九一四・〇九」)。

次に、考古学への批判としては、「六月の雪」での八木樊三郎への批判が注目される(「一覽一九一五・〇六a」)。八木は、朝鮮半島に現存する竪穴建物を、かつて各地の未開社会に存在した「穴居」の遺制と考え、日本でも神武紀の頃には穴居が存在したが、気候温暖化のため廃絶したと想定し、証拠として昨今積雪が減少したとの印象や、大和地域の異民族の穴居を冬に攻めた神武東征伝説、利仁將軍の「六月の雪」の戦鬪伝説等を挙げる(「八木一九一五」)。柳田の批判は、厳密な検証を経ない印象論や、英雄譚の自然史への短絡が中心であるが、「文明史の研究は八木君などに御任せ申さぬ方が」よいとの激越な批判の奥には、穴居という柳田の専門領域に、未開・文明の区分を安直に導入し、朝鮮半島と日本

との文化的連続を自明視したことへの拒絶も伺えよう。特に朝鮮半島については、先述「ソリコと云ふ舟」のほか、「神代の研究」書評でも、『古事記』の高天原を南朝鮮と見做す説を「信ぜさせるだけに至らぬ」と退けるなど(「一覽一九一四・〇四」)、日本との連続性を想定する議論に対して極めて慎重であり、その姿勢は生涯貫かれることとなる。

しかし、柳田が最も厳しくかつ頻繁に批判したのは、民間・地域社会における遺跡・遺物の活用と、それに対する学問の関与のあり方であった。その第一は、考古学・人類学の「貴族的骨董道楽」で(「一覽一九一三・〇九」)、「趣味が学問を侮る傾向」では、資料をインテリア化する「富豪の蒐集」が「学問の進路を妨げ」ること、「趣味ある先輩」の「好奇心」本位な姿勢が、大量に「掘り揚げられ」「処分」される、「土器や鉄器」の「破片」に対し、無関心な学問の状況を作り上げていることが指摘される(「一覽一九一五・〇一a」)。実地や研究活動から資料を切り離して囲い込む点、資料に恣意的な価値観による選別を加える点が批判の骨子といえる。第二は、地域社会による史跡の濫用である。「信州の高天原」では、地元を「高天原」と信じる郷土史家による「天之岩戸」の「発見」と、天照大神の不敬・地域振興(「土地繁栄」)の妨害という二つの論理から反対説を抑圧する、地元メディアや「輿論」の付和雷同が、錬金術と科学の野合というべき「社会現象」として批判される(「一覽一九一四・一一」)。「古墳鑑定学の発達」では、古墳の被葬者を、由緒書との牽強付会によって、中央史上の英雄(とその関係者)と特定してセンセーションを起す動きが「古墳鑑定学」と揶揄される(「一覽一九一五・〇一b」)。「平凡の不朽」では、地元石材業者による、杜撰な「上代の生活」の考証に基づく天皇像建設と、それを黙認する「地方人士」が批判される(「一覽一九一五・二〇」)。特定の史跡をピンポイントに取上げ、中央の事件史や英雄史へと安直に短絡させて、地域の歴史自体から遊離した史的モニュメントに仕立て上げる点、そこに地域振興の利害や国家

的イデオロギーが介在する点が、批判の骨子を成す。

今一つ、この時期の柳田の、日本の古代に関わる経験として重要なのは、一九一五年一〇月の大嘗祭への参列である。柳田は、大嘗祭が、「神代の儘」であること(一覽一九二五・二二)、「居村」の秋の祭礼と「唯大小の」[差]があるだけの相似形を呈することを強調し、そこに「日本が永く日本でなければならぬ実状」の「発露」を見る。また、自身大嘗祭に「奉仕」して「感激」し、「我々が固有宗教」は「比較研究を許す」「時期」には「達して居な」と吐露する一方、当事者として「加担」する者と「観察」する者との分化の傾向をも決して否定しないという、ジレンマに満ちた感慨を抱く(一覽一九一六・〇一)。柳田は、現代の社会的紐帯に直接的に影響を及ぼし、自身も当事者となることによって、完全に対象化・客観化しきれない「神代」の象徴として、大嘗祭を見たといえよう。

(二) 考古学観の確立と国際社会への開眼(一九一七)

考古学への総合的批判の確立

一九一七年三月、『郷土研究』は休刊を余儀なくされ、同誌を通じた柳田の活動は一旦頓挫した形となる。しかし、その編集・執筆を通じて蓄積された、考古学や地域史研究に関する知見は、一九一八・一九九年の間に整理、総合され、考古学全般に対する明確な批判的論点へと結実する。

「村を観んとする人の為に」は、既に設楽博己が指摘する通り(設楽二〇一五)考古学全般への批判的論点を鮮明にした画期的論考である。まず英心理学者、ハヴロック・エリスの提唱した、国際的に統一された規格・方法による広域的・統計的な「国際発掘事業」を、半ば不可能としつつ、「散漫」で偶発的な表探趣味へのアンチテーゼとして評価し(一覽一九一八・二一b一(二))、今日の調査水準に匹敵する地図による正確な分布の作成を提唱する(同一(三))。また、「何処で何時如何なる状

態で発現したかもわからぬ古物が何になる」と、「本物」の所有へのフェティシズムの空虚さを指摘し(同一(二))、石器が遺物となるまでのコンテキストを重視する(同一(四))。さらにこれらの石器の使用者を、「ロボツクルの先祖」か「敵」か特定するよりも、「何を食ひ」「如何にして寝たか」という具体的な生活誌の復元を重視する(同一(六))。これは「山人外伝資料」(一覽一九一三・〇三)の趣旨と同質のものといえる。

「武蔵野の昔」では、一九一六年の鳥居龍蔵の講演『有史以前の日本』(鳥居一九一八)により著名となった「有史以前」という概念に対し、文献史料が残らない点で、日本の農村の大部分は「有史以前」であると、時代区分としての無効性を指摘する(一覽一九一九・〇七(一))。また自身の研究を「我々の考古学」と、考古学からのアナロジーにより表現する点は重要である(同一(二))。なお「有史以前」の対案として「有史以外」という表現も現れる(一覽一九二〇・〇八)。

他にも、「神道私見」では、これまで批判を留保して来た久米邦武の、神話を「出雲派」と「天孫派」との政略的関係の「譬喩」として読む立場を、当時の人間の「生活」の実状から乖離しているという点で本格的に批判する(一覽一九一八・〇一)。「雑誌は編集者の菜」では、欧米の民族誌の重要性を認めつつ、「日本」という枠組みの中で、思想・行動様式や問題意識を共有した者の視点による、社会現象の分析という、後の一国民俗学の萌芽ともいえるべき視点の必要を説き、そうした学問分野を「国学」と表現する(一覽一九一八・〇八(二))。

「ハヴロック・エリス」「有史以前」は、自身の研究方針の表現に対する考古学からのアナロジーとともに、一九二〇～三〇年代の柳田の考古学観の鍵となる概念であり、柳田が考古学に対峙する際の、論点の基礎がまとまっていく時期であると言える。

他方「民俗学上に於ける塚の価値」では、考古学による古墳以外の塚の軽視と、墳丘の変遷過程の無視への批判(一覽一九一八・〇七(一))、

塚の「所在、数、配列」の重要性という、従来の塚研究の論点が要約される(同一(二))。古墳の発掘調査や「古墳鑑定学」への批判はこの頃迄頻出しており(一覽 一九一八・〇八一(二)、一九一八・一一一b(七))、古墳という存在が、依然対抗すべき焦点であったことが伺える。

山人については、講演「山人考」(『山の人生』所収)において、山人が「最早絶滅したと云ふ通説」に「大抵は同意してよい」とした点(一覽一九一七・一一一(三))は、大きな変化であったが、日本人が「幾多の種族の混成」であるとの前提、「先住民」たる山人と日本人との全国にわたる併存と、長期的な交渉による相互の変質・山人側の退化、「国津神」と王権側の神との「融合」など、大枠となる認識は変わっておらず(同一(二)、(三))、谷川健一の指摘したような転向や挫折(谷川一九七五)を見出すことは出来ない。ただし、佐藤健二が指摘する通り、これ以後柳田は、山人を中心に扱った論考を発表せず、山人関係論文の単行本化もしないことから、山人論が、消極的な形で「封印」されたことは否定できない(佐藤二〇一五・一一一頁)。

また一九一九年より、炭焼長者譚による冶金・鍛冶に従事する漂泊職能民の研究が開始される。炭と「金属工業」の連想を、「百姓」の燃料事情から導いたことは重要である(一覽一九二〇・二二)。

南洋研究と国際社会・島国への開眼

こうした画期に並行し、柳田の人類史全般に関する視野も、南洋諸島・沖繩を結節点として、広く国際社会へと拡大する。『郷土研究』休刊直後の一九一七年三月から、柳田は台湾・中国・朝鮮を視察旅行するが、その中で最も印象をうけたのは、中国系移民労働者、特に中国南部沿岸から東南アジアにかけて活動する人々であった。彼等の国境を越えた移動、移住先と出身地の連絡の継続等は、後に島の生活と渡海の問題をめぐる、人間行動の重要な項目として生かされる(一覽

一九一七・〇七)。これを契機として柳田は、東南アジアからオセアニアに関する、欧米の諸研究を、この時期集中的に読破して急速に知見を深め(伊藤二〇〇二)、その成果を一九一九年の「几上南洋談」「卓上南洋談」にまとめ、また各界の有力者から成る集会「同人」において、具体的な企画として発信していく。

一連の研究の最大の成果は、これらの地域に関して、移民や商人、海賊などに伴う、当事者の意志をこえた絶えざる移動・混血により、人種・言語・民族などが必ずしも人間集団を示す自明の範疇たりえず、また普遍的な時代区分や発展段階では捉えられない様々な集団が、モザイク状に併存するという世界像を見出したことである(一覽一九一八・〇五一(三)、一九一九・〇二)。この観点から、日本人起源論に現れる「馬來系」という概念は、その曖昧性を看破される(同一(二))。特に中国南海岸から東南アジア大陸部・島嶼部、台湾に至る地域は、中国人・マレー人に代表される活発な人間の移動により、国境が事実上無化された「一社会一世界」の様相を呈し、「国の境が同時に又生活の境」である日本とは対照的な状態として捉えられる(一覽一九一九・〇一)。しかし、日本もこの海域の周縁にあつて、こうした人間集団の交通と、「古代」以来無関係では無かったものとも想定されており(一覽一九一八・一一a)、その検証の最大の手掛りとして、各地の漂海民の歴史的相関関係が注目される。前掲「ソリコ」などの船への関心もその一環を成す(一覽一九一八・〇五一(二))。また石造物の考古学的分析も、手掛りの一つとされるが、その背景に、英人類学者エリオット・スミスによる、エジプト考古学の成果を受けた伝播主義が踏まえられていたことは重要である(一覽一九一九・〇四)。

次に重要な成果は、欧米の文献の涉猟により、人類学の国際的動向を把握したことである。柳田は、国際的な学術分野における成長が、日本の軍国的イメージを払拭し、国際的地位を向上させる有効な手段と説く

〔二覧一九一九・〇四〕。探検船の企画も〔二覧一九一八・一a〕、学術による国際進出を視野に入れたものであったことが、後に明かされる〔二覧一九二六・一〇一（二）〕。

こうした研究に実地の血肉を与えたのが一九二一年の沖縄旅行である。

柳田が沖縄の人々にまず見出したのは、季節風、「椰子の実」、「渡り鳥」などの自然の風物が惹起する感興に動機づけられ、海に出て外の世界を求める動きである。これは、島へと帰還する動きを伴い、外界の影響を帯びて島の社会に変動を生じる要因となる〔二覧一九二一・〇三a—（三）〕。また「島では人よりも船の方が早かった」との叙述の通り、人間集団の変化に先立ち、渡海手段としての船の変化が想定される〔同—（二）〕。柳田が、船という物質文化を人間の海上移動の指標として特に重視し、出土丸木舟等に期待を寄せて行く直接の契機はここにある。こうした「交通往来」には、当事者の意志に反して「強ひて連れて行かれ」る不幸な事例も多数あり、「永い年月」の「血」の「混淆」により、その「恨」みすら「忘却」されるといふ暗い一面も強調される〔二覧一九二一・〇三b—（一）〕。

他方、「回帰線北の太平洋」特有の海路の困難により、海難への恐怖や離別の憂苦から、島内に籠ろうとする、全く矛盾した動きも看取される。これは限られた資源を巡る闘争を惹起し、「復讐」の連鎖が社会構造化して恒常的な戦争状態を生じる。こうした事態を収束するものとして、宗教の存在が取り上げられる。すなわち、男性の戦争指導者層〔「勇士たち」〕の妹が、「オナリ」となって「神の御心」を伝達し、信仰・祭祀を介して、その所属する有力「家門」を核とした、「郷」「島」単位の統一が成される。こうした信仰は、「土地」全般の守護や「万人の祈願」の受容を通じて、郷や島を越えた普遍性をもつようになる〔二覧一九二一・〇二—（二）〕。最終的には、琉球列島全域における、装いや

言語のほか、「同じ季節と方法を以て村々の神を祀」る宗教の同質性に基づく、「国は始めから一つ」ともいふべき状態が前提となって、沖縄本島による、やはり「宗教の力」を利用した、諸島の支配が完成する〔二覧一九二一・〇三a—（二）〕。こうした琉球の宗教は、「中代」以前の日本列島の神道を保存したものと捉えられる〔二覧一九二一・〇二—（二）〕。同質的社会単位の、宗教による緩やかな結合という国家形成過程像は、大嘗祭と「居村」の「秋の祭」との相似のイメージに通じる〔二覧一九二六・〇二〕。

柳田は、日本と沖縄諸島の文化・宗教の同質性を確認するだけではなく、「沖の小島の生活」に「物の始の形に近」い様相を見出し、日本人の起源における、沖縄諸島から日本列島への移住という仮説を立ち上げる。一九一〇年代以来、漠然と肯定的姿勢をとってきた「日琉同祖論」に、独自に本格的な構想を立ち上げたのは、この時期である〔伊藤二〇〇二〕。重要なのは、移住の動機の根底に、島からの脱出と、島への固執という上述二つの矛盾する意志のせめぎ合いの中、結局「永くは居られぬからどうかして出て」行かざるを得ない、南島生活の「苦悶」が想定されていることである〔二覧一九二一・〇三b—（二）〕。このジレンマと苦悶が、沖縄から日本への移住を考える際の、基礎的枠組みとなる。

欧米渡航における考古学的実践

一九二二年、柳田は国際連盟委任統治委員となりジュネーブへ赴任する。しかし、南島への知見は会議では十全に生かせず、議題はアフリカに集中しており、南洋は軽視される傾向にあった。柳田は、アフリカについては自分以外に専門家の育成を要請し〔二覧一九二一・一〇〕、挫折感を滲ませる。

他方、渡欧経験は、欧米各国の大学の講座や博物館等を実見すること

を通じ、人類学・考古学等に関する前画期から培ってきた知見を画期的に深める機会ともなった。その成果は次画期での諸成果に表れるため後述するとして、ここでは柳田が、欧米の考古学に高い関心を持ち、自らも考古学的研究法を、独自に実践していたことに触れる。

ローマ滞在中、柳田は、西洋の家紋の起源がギリシャ土器の文様にあると考え、これらの写真を載せた絵葉書を大量に購入し、独自の編年から、生贄の牛の顔のモチーフが形骸化し、盾、家紋へと変遷する過程を想定する。この成果は、帰国後国学院大学の郷土研究会で発表されている〔一覽一九五四・〇五―(一)〕。またヴァイラ・ジュリア博物館の編年的展示に接し、エトルリア文明の母子神像からキリスト教の聖母子像への変遷を、「書物の恩恵を蒙ら」ずにたどれることに深い感銘を受け、やはり写真を蒐集している〔同―(二)〕。エトルリア考古学に対する強い関心は、「海豚文明」においても記される〔一覽一九二四・〇六 a〕。この根底には、キリスト教以前の信仰の残存過程に対する「幽冥談」〔一覽一九〇五・〇九 a―(一)〕以来の関心があった。特に母子神像の研究は、子安神に関する初期の研究の系譜を引くものであった〔一覽一九三七・〇一―(一)〕。一九三〇年代に回顧されるように、柳田は、ギリシャ・ローマ・エジプト等の「文化人」の時代の前後に跨る、幅広い時空間を対象とし〔同―(二)〕、信仰や昔話・古典研究など精神世界に関する研究とも連携する欧米考古学を〔一覽一九三四・〇八―(三)〕、高く評価していたのである。

国際水準の人類学創設への模索

一九二三年、大震災の報を受け、柳田は急遽帰国する。この時柳田が、学術方面における喫緊の課題としたのは、特に合衆国の大学でその講義風景を実見し感銘を受けた、「人類学」「人種学」に相当する学問分野を、日本においても本格的に創設する事であった。結果的には受け入れられ

なかったものの、学界や政界の有力者にも働きかけるなど、具体的な行動も起こしている〔一覽一九二五・〇五―(四)〕。その間の動向に関しては、永池健二の研究等に、詳細に述べられている〔永池一九八八 a・b〕。

柳田の中では、人類学は、広義の史学の一部とされ、「第一種」の「後世に伝へる目的で保存せられた史料」による文献史学に対し、「第二種」の「偶然に残って居る生活痕跡」による諸分野の中に、考古学・「外貌骨格」による「人類学の一方面」(≡体質人類学)と、自身が専門的に従事しようとする「風俗慣習」等の諸分野が並列される〔一覽一九二五・〇五―(三)〕。柳田の目配りは、史学・人類学全般の巨視的視野と、その中の自身の特化すべき専門的視野とに分化していたのである。史学全般の研究目的は「自己を見出す」こと、特に「現在」の「生活苦」の経緯を知ること、そのために「国土」やその上の人間の「集団」と「自分自身の関係」を「会得」することにある〔同―(二)〕。従って柳田の人類学は、「自分の事を自分で考へる」〔National〕(「国民的」)な方向を志向する〔一覽一九二六・〇五 b―(四)〕。

併せて、「人類学」に該当する英・仏・独・米等各国の学問分野の整理もなされる。特にイギリス人類学 (anthropology) に焦点が当てられ、タイラーの anthropology の中から、弟子フレイザーが、「石器人骨」等に関する分野を除外して立ち上げた social anthropology (「社会人類学」) に、人間研究を「生物学的」と「社会的」へと分け、後者をより「枢要又深遠」とする学問観を読み取る〔一覽一九二六・〇五 b―(一)〕。そして、この見方に倣い、前者の「体質人類学」を「狭義の人類学」、後者を「広義の人類学」と呼び換え、この「広義の人類学」が、「普通」の「人類学と呼」ばれるものであり〔一覽一九二六・〇八 a―(二)〕、仏・米の ethnology と同一のものとして位置付ける。

このように、「体質人類学」を、自身が目指す「人類学」から事実上排除するかなのような議論の背景には、当時、清野謙次・長谷部言人らに

より、遺跡出土人骨の研究を中心に急速に発展してきた日本の体質人類学の、「受持区域を狭く限り」自分野だけで「さつさと」「業績を挙げよう」とする、閉鎖的な独走傾向が、人類学における「多くの部門」の連携を妨害することへの強い危惧があった(一覽一九二六・〇五b(二))。実際に清野謙次は、従来の人類学や考古学の雑誌の論文が「誰にでも分」かり「高等な予備素養」を要さないことを問題視し、専門性の強化を猛烈に志向していた(清野一九二六・五六頁)。また、人類学における過剰な専門性の強化への危惧は、決して柳田だけのものではなく、八木契三郎や長谷部言人など、考古学・人類学者の間でも、一定程度共有されるものであった(寺田一九七五)。柳田は、こうした学界の変質に反発し、幅広く多様なテーマについて雑誌等を介して自由に論じ合った、かつての人類学会の方が「会員らしい会員が多かった」と回顧する(一覽一九二九・〇六(一))。

しかし、柳田は、「体質人類学」自体を否定したわけでは決していない。むしろ「一々もれなく調べる」ことが不可能な、「昔の信かう状態」等のデータの「一般を推測」するために、その自然科学的な方法論を応用する必要を説き(一覽一九二六・〇八a(二))、現況の「文化人類学」側に、「空想沢山の独断」があることをも批判している(一覽一九二六・〇五b(二))。出土頭蓋骨の歯の磨耗に対し、歯ブラシの使用を想定した清野謙次(清野一九二五)への批判は、過去から現代に至る文化の連続と断絶を何等考慮せず、唐突に、現代(欧米)文化の物質的表象としての「歯ブラシ」を想起したことによる(同(三))。柳田が最終的に目指したのは、「生物学的」と「社会的」の両人類学の「二面協力」であった。次に考古学の位置づけについて、「考古学をも人類学の一部」として「広義の人類学」に含めることを明言する一方(一覽一九二六・〇八a(二))、「今の流行の日本人類学」は「殆ど土器学である」と、体質人類学と考古学との重複をも示唆する(一覽一九二六・〇四b(一))。実際当時の

柳田は、日本の人類学における考古学の位置づけに混乱を感じていたように、考古学が「其方法」を(体質)人類学に「伝授」したために「頗る此あたりの縄張りを複雑なものとした」と、後に述懐する(一覽一九三二・〇九a(一))。

こうした混乱の根底には、「考古学」という名称自体が、「古代を考へる手段が」「他には無いものの如く、悲観せられて居た時代の命名」であるとの批判がある(一覽一九二五・〇五(三))。この批判は二つの方向性を持つ。一つは「古代を考へる手段」は他にもあるということ、一つは、考古学の対象を「古代」だけに限るべきではないということである。

第一の批判には、「遺物」の範疇に、考古学の対象だけではなく、言語や思惟を含む「人間の生き方」「生活の様式」など「人間そのもの」も含まれるとの認識がある(一覽一九二四・〇六b、一九二五・一〇)。そして考古学側の「遺物」の扱いに対し、日本における「器具家屋」の素材として「綿密に行届い」た「役目」を果してきた植物等の有機遺物を無視し、「腐らぬ遺物」のみを対象とする点を批判する一方、柳田側の緊急課題として、「人間そのもの」に関わる「無形遺物」を採集し、考古学の「遺物」研究と「相助け」る必要を説く(一覽一九二六・〇四b(二))。「遺物」という資料概念の共有による、考古学との「二面協力」は、先に「我々の考古学」と呼んだ観念(一覽一九一九・〇七(二))を深化させたものである。さらに「無形遺物」の採集が、「破片」の「紋様」や「包含層」など、当時層位発掘や紋様研究を進展させつつあった、考古学の土器研究(勅使河原一九八八)のアナロジーで語られる点(一覽一九二六・〇四b(二))は注目され、柳田が、一方で「土器学」と批判しながら、最新の考古・人類学の動向を捉えていたことを傍証する。第二の、考古学という方法が「所謂先史原始」だけでなく「中世近世」にも用いられるべきとする批判は(一覽一九二五・一〇)、先の「有史以前」

概念の批判の系譜を引く。柳田は、文献史料の無い「多くの農村」の歴史を「有史以前」ではなく「有史以外」とする見方をあらためて掲げ、「有史以外」の解明により「地方の人」として「歴史」は「夢のやう」で現実感が持てないという状態の克服を図る（二覧一九二六・〇九）。特にこの時期頻繁に訪問した東北地方を念頭に、「土中の発掘物」と「徳川時代初期」の記録との、「中間」の「空」の部分の「補欠」を目指す（二覧一九二七・二二（一））。中近世の空白の補完という課題は「塚と森の話」以来だが（二覧一九二二・〇一（一七）、「古い時代」の側の突端であった「王朝時代」の記録の地位に、考古資料が取って代っているのは、大きな転換である。

以上を踏まえた柳田の人類学における実践的目的は、人類学全般のレベルでは体質人類学と、過去の遺物の研究のレベルでは考古学とそれぞれ協力して、過去を「原始の形に復帰させる」ことであった（二覧一九二六・〇八（二））。その際「比較」という方法が重視され、喪われた有機遺物の復元にも、「手法」「形状」とその「変更」過程を推測する手段として有効とされる（二覧一九二五・〇五（三））。

こうした見解は、この時期柳田自身の中で、主要な物質文化に対する解釈が、実際にこの方法によって、一通り完成したこと自信により裏打ちされていた。「誌上談話会」（六）において、現存する各地の民家の構造や名称の比較により、屋敷地全体については、主屋と釜屋の二棟分立を核とした「分立式」屋敷地が「一つの家」へ統合される過程が（二覧一九二四・〇八（一））、個々の家の構造については、入口側の「出居」と奥側の「納戸」の二室構造から、接客の必要により、奥座敷を付設し田の字形間取りへと変化する過程が（同一（二））各々想定される。漂泊の鍛冶工人の研究も、鉄滓を出土する「カナクソ塚」の分布等から、これらを作業場として反覆的に利用する営業形態が想定され（二覧一九二五・〇四（一））、信仰や舞踊の比較から、彼等の活動が沖繩に及び、

その国家形成の一要因たる鉄製農具の普及に一定の役割を果たした可能性が指摘されて（同一（二））、一心の完成を見る。

「比較」の視野は、広く海外の考古学的成果にも及び、ギリシャ・エジプト各文明の前の「蒙昧時代」と「北欧」の「原始宗教」、および現代の民族誌とを「同じ卓子の上に並べ」た上で「文化の偶発多元説と一源移動説」を再検討する可能性に期待する（二覧一九二六・〇四a）。南洋研究で肯定的に紹介された、エリオット・スミスのエジプト考古学による単純な伝播主義は、ここでは既に相対化されている。しかし、ジュネーブ滞在中に実践した考古学的手法は、この時期、再検討を迫られる。まず、祭礼に使われる仮面について、紋章の研究と同様、写真の集成を試みるも、仮面の「使用の記憶」が忘却されている上、演目全体の面の組合せのうち一部しか残存せず、年代も「四五百年」前しか遡り得ないため、それ以前から存在したであろう「伎芸」自体の「昔の心持」と必ずしも直結しないことなどから、「偶然に残った遺物」だけによって「安心して進」む、考古学のような方法論では、仮面の「用途」復元は不可能であるとの結論に至る（二覧一九二九・〇b）。また、母子神像についても、一九二六年、ロシアの民族学者ステルンベルグにより、その存在の世界的普遍性を指摘され、エトルリアやキリスト教、子安神等の局地的事例研究だけでは、単なる「遼東の豕」のような説得力の無い説明に終始してしまうという限界を自覚する（二覧一九三七・〇一（一））。

次に柳田は、人類学の国際学会における日本の強みを、「自身が島人」であるために「島人」独自の「或感覚、或特徴」を具え、島嶼に暮らす人々の「生活法則」の「会得」に適していることとし（二覧一九二六・一〇（一））、「太平洋上に国する最古最大の民族」として、国際学会でのニッチを確保して行く必要性を説く。これは、太平洋調査を、「平和的侵入の準備」と疑われて外国の協力が得られず（同一（二））、汎太平洋学術会議が東京で開催されたにもかかわらず、会議で日本語が使えないなど、

日本の学術の国際的劣位を挽回するための、切実なものでもあった(「一覽一九二六・一一b」)。

かかる広い視野を得たことにより、島嶼における人間集団の移動と日本人の起源に関する研究も、更なる進展を見せる。まず、日本人と「太平洋民族」との歴史的關係が、「米を食ふこと」を中心に「刺青」「腰巻」などの文化的要素から、より直截に指摘される(「一覽一九二四・〇八b」)。また「大陸」の「民族移動」が、他民族の侵入などにより「一方から押されれば」「一方へ退く」他律的で連続的なものであるのに対し、「海上」のそれは、人口過剰・物資不足による不満が、「もつと好い島」への「大冒険」への衝動を惹起し、「夢や占方」の中で「漂泊の宗教」として現れる、内発的かつ間歇的なものとされ、対比によりその差異が明確化される(「一覽一九二六・一〇一(四)」)。島嶼の国家形成の要因としては、宗教の他に、日本の船から鉄を買取った「察度」など(「一覽一九二五・〇四一(二)」、「外国と交通を開」き「後援を得た」男性指導者の存在が、新たに引き上げられる(「一覽一九二六・一〇一(五)」)。さらに、沖縄からの渡海の後、日本列島に入ってから人間集団の展開過程へと考察が進められ、内陸河川に沿った農耕(狩猟)による開発と、海の忘却・忌避という現象が問題となる(「一覽一九二六・〇五a」)。これは、まず海に面し山に囲まれた「孤立した平地」間の水上交通による連絡が存在し、その後、海を拒絶する「農業目的の移民」によって、「山道」すなわち陸上交通が開かれるというモデルへと収斂する(「一覽一九二六・一〇(三)」)。なお、日向地域において、日本「中央部」からの「久しい昔」からの断続的移民を想定し、他地域に対する「特殊」な「日向式」の要素の存在を否定した「文化史上の日向」(「一覽一九二五・〇六」)は、かかる移民論と連動した周縁地域の歴史像の転換といえる。

柳田の問題意識は、学界のみではなく、国際的な政治・経済情勢を視野に入れたものであった。それは大局的には、欧米による「人種差別論」

への対抗であり(「一覽一九二五・〇五一(四)」)、より具体的には、国家の支配下にある少数民族の復権・尊重、欧米の排斥運動に抗した日本人海外移民の生活の安定等である(「赤坂二〇〇〇、柄谷二〇二四」)。柳田は、「種族の抵触」はあくまで「政治」であって、実態としての「種の異同」によるものではなく、実際には「血」も「宗教」も盛んに「混同」しているとの南洋研究以来の認識を深め(「同一(二)」)、こうした「民族」「人種」が錯綜する現実に適応する必要性を説き、「純種」を重視する「学問側」とは、やや立場を異にすることを表明する(「一覽一九二五・〇三」)。

一九二六年の「眼前の異人種問題」では、東北地方におけるアイヌ民族の残存や、その前身(「従兄弟」)たる「蝦夷」の、関東以西への強制移住に伴う日本人への文化的な影響を、「美質」「長処」などとして肯定的に指摘するが(「一覽一九二六・〇八b」)、これは題名が語る通り、日本におけるアイヌ民族の地位と役割を、歴史的に尊重する意図のもとに書かれたものである。

論点の国内化

ところが、一九二七年の「東北研究の意義」では、東北地方におけるアイヌ民族に対する見方が大きく転換する。すなわち、東北地方においても「文化史上の日向」と同様、「中央」からの頻繁な移住が想定され、アイヌ民族との連絡は、折り重なる移民の「社会層」の「一番底」にあるのみとされるのである(「一覽一九二七・二二(二)」、「(四)」)。その流入経路としては、日本海側を入口とし、「南部の北部」、特に三陸沿岸を末端とするルートが想定される(「同一(三)」)。これは、『蝸牛考』(柳田一九二九)における方言圏論と一体を成すモデルといえる。こうした転換に、赤坂憲雄が指摘するような、柳田の東北史観における、「異族の血や文化」の「追放」、「北の異族・アイヌとの訣れ」としての側面があることは否めない(「赤坂二〇〇〇・二三三頁」)。しかし、アイヌは、そ

の存在を抹消されたのではなく、あくまで、重層するいくつもの日本人の、最深部へと後退したのである。また、ここで柳田が強調したかったのは、「後から入った」移民による先住者の「制禦」の恒常化による「エキスプロイテーション（搾取）」の構造であり（同一（四））、そこに、現代の東北地方の苦境を歴史的に説明しようとする意図を看取できる。

同じく先住民に関して、『山の人生』は、「原住民」としての「山人」の存在自体は認めているが（二覧一九二六・一 a—（二））、その主題は「ふらふらと山に入って行く癖」が、「色々の民族」にもあるのか、「日本人にばかり」の現象なのかという、人類学の国際的比較の実践に置かれる（同一（二））。従って現代における山人の存否はもはや問題ではなく、「征服」によって「原住民」から、「火」や「穀物」などの「幸福」を「奪った」という原罪意識に根差した、原住民側の「憤怒」への「畏れ」と、山に接する日本人の「古来の不安」、ひいては「土地神の信仰」との関係の、心史的な説明が中心となる（同一（二））。すなわち先住民「山人」の存在は、日本国内の人々の個別的な心性、特に「不安」に関わる負の心性の、いわば「一番底」へと潜行した形となる。

このように一九二七年を前後とする時期は、先住民との直接接触という論点が背景に退く代わりに、日本人内部の人間集団の多様な重なり方が問題になり、議論の国内化ともいえる現象が生じる。これは「National な人類学」の必然的帰結ともいえるが、同時に、背景に踏まえる問題が、人種差別への対抗や人類学の構築といった国際的視点から、恐慌に伴う社会不安等、国内的問題へと推移したことによるものとも見られ、次画期への過渡期を成すものといえる。

国内の研究・公開・教育体制に対するアプローチもこの時期になされる。一九二七年の東北旅行において、柳田は、秋田考古会の年会を事前連絡なしで訪問し、翌年の菅江真澄没後一〇〇年祭の開催を打診するが、その際、菅江真澄を秋田県における考古学の「創設者の一人」としてア

ピールする（二覧一九二八・〇九—（二））。翌年の百年祭の講演では、真澄『遊覧記』中の、「二三百年前」の埋没家屋（実際には一〇世紀初頭の十和田噴火による土石流で埋没した）が大きく取り上げられるが（同一（二））、これは、柳田が考古学に求めた、植物性遺物の重視、対象の中近世への拡張という二つの条件を満たし、考古学と「両々相助け」る（二覧一九二六・〇四 b—（二））可能性を拓く象徴的遺跡と映ったからであろう。他方、秋田・宮城における地方史研究団体の、「レジオナリズム」による孤立傾向をも危惧していることから、考古学がこれらの研究団体の結成動機となっていることに着目し、自ら各団体の「研究の連絡」「結果の交換をする機関」を作る端緒となるべく（二覧一九二九・一一）、考古学と自分野との媒介として、菅江真澄という存在に着目したものと見えよう。

博物館の在り方についても、この時期相次いで主張がなされる。帝室博物館については、主に展示・公開体制の面で、現況の不備と学術機関としての充実が説かれる（二覧一九二八・〇八）。他方、郷土館については、その存在自体の限界が厳しく指摘される。まず、一定の選択と解釈がはたらかざるをえない陳列「遺物」が、来館者には、「祖先の生活」の「主要な部分」であると誤解され、「遺物」の「相互の間をつなぐ」無形のコンテキストを考慮する機会を逸してしまうこと、さらに郷土館という「固定したもの」自体、その展示空間の完結性・モニュメント性のために、館外に現存する実地の「生きた資料」に対する関心を、却って薄めてしまうことが危惧される（二覧一九二九・〇一—（二））。こうした欠点に対して、家庭・学校による博物館での効果的な指導など、人的レベルでの改善の必要が説かれる（同一（二）、（三））。

具体的な物質文化に関する検証も、この時期国内問題を意識した形となる。「農村家族制度と慣習」（二覧一九二七・〇九）では、「奈良朝以前」からの家族や村落等の共同体における紐帯の沿革が示されるが、共食に

より「共同観念を植ゑつける」ための結節点として、「カマド」や「鍋」という物質文化が取り上げられる。この背景には、昭和初頭の農村における、不在地主と小作人間の対立に対し、歴史的分析によりその解決を模索する意図があったといえる。

(三)「一国民俗学」の確立と、考古学との対抗的共存(一九二九)

考古学との棲み分けの完成

一九二四年以来、「遺物」という範疇の考古学以外への拡張の必要性は繰り返して説かれてきたが、「東北と郷土研究」は、「遺物」の範囲および分類を確定し、その中に考古学と、柳田の専門とする分野との棲み分けを明示した点に於いて、大きな画期を成すものである(一覽一九二九・〇九一(二))。すなわち考古学が対象とする有形の「遺物」に並立するものとして、「民間無形遺物」という範疇が設けられ、「目につく」部分だけで理解できる「行為遺物」、「言語知識」がなくては理解できない「言語遺物」、「同じ空気と食物で」、「共に育った者」にしかわからない「純無形の遺物」の三つに分けられる。そのうえで、「行為遺物」を対象とする「エスノグラフィ」・「民俗誌」・(広義の)「民俗学」(ドイツの「諸国民俗学」と、「純無形の遺物」を対象とする「自国民俗学」という区分が示される。

続く「社会人類学の方法及び分類」もほぼ同じ内容の繰り返しであるが(一覽一九三〇・〇五)、視野を人類学全般に拡張し、「体質人類学」に対する「社会人類学」の内部の区分として、「有形のもの」を対象とする考古学、「無形のもの」を対象とするうち、外観による「旅人の民族学」、「聴き取りによる「滞在者の民族学」、「感覚」の共有による「郷人の民族学」(Ⅱ「ナショナルな社会人類学」)の区分が示される。これにより、人類学の中の考古学の一応の位置づけが完了したといえる。また柳田自身が特に専門とする分野も、生活感覚の共有という、いわばエ

ミックな視点(内からの眼差し)(永池二〇〇九・三七頁)に立つ「ナショナルな社会人類学」として、明確な定義と名称を与えられ、考古学や、外部者によるエティックな視点(外からの眼差し)(永池二〇〇九・三七頁)に立つ他の二分野と抵触せず、対抗的に共存するという見取り図が一通り完成する。一九三〇年を境に、研究対象を、考古学側に近い「遺物」という名称で呼ぶことや(「無形遺物」が「無形のもの」と呼び換えられる)、「考古学」という名称自体への批判が見られなくなるが、これも、学問の枠組みの中での対抗的共存に基づく、相互干渉を意識したためと考えられる。

次に、やはり一九三〇年、上述の転換と連動するように、「最近頓に勃興して来た考古学」が「三千年も昔のこと」に「意外にも種々の解決を与へて」いる(一覽一九三〇・〇三三(一))との、考古学の発展を一定程度評価する傾向が現れる。その直接の要因は、東京での舟の出土(一九二九年、埼玉県草加市での丸木舟出土(高橋一九八八)を指すか)により、考古学が植物性の遺物をも対象に含み、柳田が、海上の人の移動の指標として『海南小記』以来特に重視してきた船の問題に關しても、「我々に援助を与へる」可能性を見出したことであろう(同一(二))。以後、自身の研究姿勢を考古学のアナロジーで語る際にも、言語の変化により方言の「表面採集」が困難になり、「計画ある発掘事業の如きもの」へと進むべきであるなど、考古学側の調査体制の整備を念頭に置いた表現がなされる(一覽一九三一・〇九b)。「民間伝承論」で、考古学の「新興の気風」が「次に生れたる学問を誘導した」というのは、常に考古学との対照を意識し、そのアナロジーで自らを表現してきた、柳田自身の民俗学創出を指したものであろう(一覽一九三四・〇八一(二))。「文化運搬の問題」では、最も鋭く対立してきた塚についてさえ、「問へば」「何物かを答へて呉れ」るのは「考古学のお蔭」と述べるに至る(一覽一九三四・一一一(二))。

しかし、こうした好意的評価は、新たな批判と表裏を成すものであった。それは、歴史学との関係において鮮明になる。柳田は、「石器時代から百姓一揆」の中間の空白を埋め、「戦争」「大事件」「英雄」による歴史を克服して「郷土史」を描くという（二覧一九三〇・〇九）前面期以来の企図を堅持していた。一九二九年の「智人考」にまとめられるとおり、そのためには、「文献」史学側の「補助諸学科」への敬遠による「太古史」と「文献」史学の没交渉のために、「地方史」のうち、古い側の「突端の一角」が「古墳発掘者」により「占領」されるような状況は、中間の空白を招く要因として打破されるべきものであった。また、文字の有無により「有史以前以後」を大雑把に区分する史観を排し、「百姓の生活」のレベルで「書契以前」と文字との「相交错」する「有史以外」という状況を明らかにする必要がある、考古学からの「援助」の必要もそこにあつた（二覧一九二九・一〇a）。

ところが「郷土研究の将来」では、実際の考古学の隆盛が、却って「太古史のみ」の「流行」を招いて「上世の物の始まり」への「起源論」志向を一層煽っており、「中世以後」「有史以外」による「郷土史」は、依然として「空」のまま、その部分を担当すべき「民俗学」が、「考古学人類学」に益々「遅れ」をとっていることへの焦燥が吐露される（二覧一九三二・〇九a—(一)、(二)）。「国語史論」では、こうした現象が「地方」の民間レベルにまで拡張し、大規模土木工事に伴う遺物の発見が、日本人起源に関する巷説、特にアイヌ民族と安易に結び付けられ、「アイヌが住み石器・土器を使用し」たなどの「古代」に関する漠然とした言説が、「歴史」と同一視される風潮への危惧が表明される（二覧一九三四・〇四）。「東北農村の構成」で、「アイヌの血が奥羽農民の中に流れて居るものとは想像して居ない」として、一九二七年の「東北研究の意義」の主旨が先鋭化されるのも（二覧一九三三・〇二）、これを承けたものといえよう。さらに「神送りと人形」では、日本における起源論

全般に対して、「人の天然の性」に関わる普遍的な要素と、「歴史」的要素により二次的に変化した要素とを峻別せず、「中間の生育過程の片端」を「最初のもの」と「誤解」する、理論と展望の欠如が批判される（二覧一九三四・〇七）。一九三四年『民間伝承論』におけるヨーロッパ考古学への高評価も、対象を「矢の根石の時代に限る」日本の考古学・人類学に対し、「昔話の研究」をめぐる「言語」や「古文獻」とも連携する点に向けられるのである（二覧一九三四・〇八—(三)）。

しかし柳田は、もはやこうした状況が、「果無し話」のように膨大な研究対象と整理作業の中で、多くの学者が「個々の遺跡の寸法を取るの一生を暮らす」（二覧一九三二・〇九a—(三)）という、容易には改善し得ない研究の経営構造に関わる問題であることに気づいていた。また考古学の資料自体、柳田にとっては限界を持つものと映っていた。柳田は、「村を觀んとする人の為」に「以来のハヴロック・エリスによる悉皆的・統計的発掘調査の理想を再び引用し、考古学の資料が、「偶然」による（二覧一九一八・二一b—(一)、一九二九・二〇b）「僅かなる一標本」に過ぎないことを再確認する（二覧一九二九・〇九—(一)）。そして結局、考古学のような、「確定した事実」からの「類推」という手段を自らはとらないとの方針を、当初から堅持する（二覧一九三〇・〇三—(一)）。そのような言い切るだけの自信が、この時期の柳田には形成されつつあった。すなわち、個々の具体的な物質文化に対する議論のレベルにおいて、考古学的事象をも包摂しつつ、考古学とは異なる方法論と結論とが（今日における当否は別として）構築されつつあったのである。その代表的なもの、墳墓と土器に関する議論である。

「葬制の沿革について」では、日本の葬制の原点として、遺体の保存ではなく、「魂」の永続を信じ「魂」を「骸」から「引離して、自由を得させ」るために放置する「オキツスタへ」の思想を想定し（二覧一九二九・〇六—(二)）、「オキツスタへ」を経たのち「記念の保存」の

ため改葬する「第二次の葬処」として「墓」を位置付ける。その上で沖縄・日本列島における各地の事例から、様々な段階における過去の形態の残存を見出し、それを時系列的に整序するという家屋・屋敷地の研究以来の方法論により、葬制の変遷を想定する。まず「第二次の葬処」造営には、当初「少数の優れた人たち」と「常民」との間に差別があり、その例として、古墳と沖縄の洗骨葬が挙げられる〔同一(三)〕。その後、「家門」の勃興と「家族関係の平等化」に応じて、上位者の墓制を模倣する志向が、死んでから間もない為「威圧」がより強い死者（「新人」）による、「おれもあの通りにして祭れ」という圧力として発現し、「第二の葬所」が激増する〔同一(四)〕。他方、人口増加による居住域・交通網の拡大と「あだし野の光景」への忌避は〔同一(二)〕、次第に墓域の不足と「遺骨の保管」の「困難」を来し、結果、「改葬の儀式」は省略され、「山作りの風」も衰退する。しかし、遺体から離れた魂が「祖霊」として永続するという信仰の根底は変わらず、その延長上に、遺体の損壊が不可避な火葬・土葬が受容される〔同一(四)〕。「塚と森の話」以来、いかに位置づけるかが懸案となってきた古墳という考古資料が、物質文化に対する方法論の中に取り込まれたことは、大きな画期と言える。それは決して、古墳を塚の一部として見る従来の見解に、抵触するものではなかった。

次に土器については、「村の揺籃イズメの話」で、考古遺物や民族誌による知見から、土器の粘土紐巻上げ成形に焦点があてられる〔一覧一九三四・〇三一(一)〕。柳田は、この成形技法が、藁製の揺りかご（イズメ）を製作する際の、藁縄を円形に巻き上げる製法に通じ、さらに「物を円形にたわめながら巻く」ことを意味する「ツグラ」の語が、蛇の「トグロ」につながることを指摘する。その上で、円形容器や巻上げ技法と蛇の「トグロ」とを連想させる、「皿ヲ巻ク」「コシキヲ巻ク」などの各地の方言を網羅し、巻上げ技法による円形容器全般の根底に、蛇が円形

に蟠るモチーフの全国的な共有があったことを立証しようとする〔同一(二)〕。強引な連想ゲームではあるが、各地の事例の時系列的整序の中に、考古遺物のみならず、その名称や名称に込められたイメージまで含まれた点は重要である。ここでは、容器という物質文化が、その形式・様式に基づく集団の差異の指標としてではなく、文化の等質性を言うための一根拠とされており、米の調理、育児・女性労働等、社会全般に関わる問題へと展開する可能性をも胚胎する。

考古学との対位法による一国民俗学の完成

一九二〇年代末に始まる一連の転換は、一九三四～三五五年の間に、纏まった展望へと総合される。

「一国民俗学」を明確に定義した最初期の論考の一つとされる〔伊藤二〇〇二、佐藤二〇一五〕『民間伝承論』では、「社会人類学の方法および分類」〔一覧一九三〇・〇五〕で一応確立された棲み分けが、実は決して安定したものではなく、「社会人類学」が、「一国の民俗学」と「世界人類のフォクロア」を同時に包摂したために、分野全体の歩調がそろわず立ち行かなくなっているとの認識から、まず「一国民俗学」を確立することで、「世界民俗学の素地を用意」という戦略が立てられる〔一覧一九三四・〇八一(四)〕。佐藤健二が指摘するように、「一國」は、あくまで便宜的な、研究の「素材のありかの生態学的な限定」であり〔佐藤二〇一五・二三頁〕、決して日本国家の内部に自閉するものではなく、むしろ視野を「一國」外へと広げることが最終目標とされていたのである。同書では、続いて視野を人類学全般に広げ、物質人類学と、民俗学等「精神」方面の人類学諸分野との、方法論の共有による連携の不全について、骨格のみに「問題の選り食い」をする物質人類学側と、体系的な方法論をもたず「異時異所の認識」を恣意的に利用する民俗学側という、[Ethnology]とは何か〔一覧一九二六・〇五b〕以来の論旨が反覆され、

議論の停滞が露呈する。それどころか、體質人類学にも考古学と同様「上代偏重、起原論熱中」の中、「発見が余りに多く」「切上げて外に廻る」余裕がない状況が指摘され、遂に「爰は御連中に任せ」「新しい人を待つ」という諦念が示される。結局「此方」すなわち民俗学側が「目覚める」ことが優先課題とされ、人類に「日本人や蝦夷人」の区別を生じるまでの「変化した迄の経過」を、個人的「気風や習癖」・集团的「信仰や自然観」の中から「たまたま選択した一種の生き方」という内面的要因によって説明する可能性を模索する方向が示される〔同―(五)〕。以後、體質人類学が議論に大きく登場することはしばらく見られなくなる。

「文化運搬の問題」は、一国民俗学の、主に物質文化における研究の方向性をまとめた画期的論考だが、考古学との対照において議論が進められている点は特に注目される。

まず「学問と社会との交渉」の次元に関して、考古学は、現代から遊離して「復元的好奇心」のままに「心を二千年以前の人生に遊ばせ」、学問の為に学問をする「ような状態にある」とされる〔一覽一九三四・一一―(三三)〕。対する柳田の「フォークロア」は、「現代世相の」「頻繁なる組織」に軸足を置きそこに潜在する「上代の文化」を読み解く〔同―(三三)〕。ことを通じて「眼前の社会相を判断する」〔同―(四)〕。新たな視点を築き、「人々を」「賢くし」て「誤解と失敗とを」「避ける」ことが目的〔同―(三)〕とされる。特に「精神文化」を扱えることは大きな強みとされる〔同―(四)〕。

次に、具体的な資料論・方法論の次元については、考古学の物質文化観への具体的対案として、欧米人類学、特に独・米で重視された〔アラソニ二〇〇五〕「カルチュア・コンプレクス」(文化複合)の概念が登場する。これによると、文化とは様々な要素の「複合構成」であり、各要素がどこまで「相牽引し」どこまで「独立して消長するか」は、「観察と実験」により初めて明らかになる。したがって、「矢の根石」や「勾玉

銅鐸」等の考古遺物も、「或時代、或地域」の「文化の総体」や「代表」であるか否かは必ずしも自明ではなく〔同―(二)〕、その検証の困難を回避するために、「発見」したことが自体が「重要な事」であるという「理屈を付け」ねばならないのが、考古学の「弱点」とされる〔同―(四)〕。また考古学では、資料の発見自体が「偶然」という外力により大きく規定される点が「御他力学問」と揶揄され〔同―(二)〕、膨大な労力と時間をかけた偶然的発見の「加へ算」により〔同―(五)〕、「想像力を以て」「世の姿」を描く「復元主義」と総括される〔同―(二)〕。他方現代に軸足を置く民俗学の側は、現代まで「幾百千年の間」「保たれ」たこと自体が、その資料の「重要性」の根拠とされる。そして、現代社会という所与の総体の中に在る「上代文化」を、「中世近世」以降の諸要素との「因果交渉」〔同―(四)〕の中から「引き算」により抽出し〔同―(五)〕、その過程で、「同時代的存在」の歴史的重層関係を捉え、「時代」により与えられた「変化」の性格と程度とを検証することが目指される〔同―(四)〕。その具体的実践として、「葬制の沿革について」以来の古墳を含む墓制を例に、「二つ並べて比較研究」して前後関係を連鎖させていく方法論が示される〔同―(六)〕。

一九三五年の「国史と民俗学」では、この「カルチュア・コンプレクス」概念がより体系的に整理される。まず「風俗」における様々な要素の遺存と重層という観点から、国家的な「英傑」や「事件」による時代区分で区切られるような「時代精神」の存在が否定され、「地形と交通関係」に規定されて、文化の様々な「段階」が「地域的に縞をなして」展開する周圈論的図式が想定される〔一覽一九三五・〇二―(二)〕。そして、歴史における「民衆の生活」という、「時代の趨向」や「空気に」関わる「集合的な現象」を見るには、個々の一回的・局地的史料を厳密に検証する「単独立証法」は無効であり、上述の構図の中に分布する「沢山の痕跡」の「比較」により「変遷の道筋を辿る」〔同―(三)〕、所謂重出立証法が提

唱される。

続いて、上記の方法論の対極にあるものとして、「起原論」や「有史以前」の研究があらためて総括される。まず重出立証法により明らかに「中途の変化」のプロセスや、モノ自体とその名称との齟齬（名と実の睽離）の問題が、日本における起原論において無視されることは、起原論自身にも「不親切」と指弾され、「始まりが古い」ことを知っただけで思考を停止（「安心」）する風潮の要因に、「由緒を重んずる国風」が見出される（同一（一））。特に、地方における歴史意識が問題となり、「近頃の県史郡誌」における「上代史」の充実が、「土器の破片が落ちて居たといふ類の事実を以て」「有史以前の社会を報告したものの如く見たがる」ものに過ぎないと批判される。そして、こうした傾向は、「古書」の中の「斯ういふ事も時にはあつたらしい」程度の記録を「全国普通であった証拠」のように普遍化する、「ずっと其以前から」あつた「偶然記録」への態度の延長上にあり、民間伝承の「一片」から「古史を論断」する行為と同類であるというのである（同一（四））。これは「信州の高天原」、「古墳鑑定学の発達」、「六月の雪」（一覽一九一四・一一、一九一五・〇一b、〇六a）等で取り上げられた、伝承や史的モニュメントを、十分な検証なく国家規模の歴史へと短絡したことを念頭に置くものである。「土器の破片」の散布への注目は、同じく二〇年前の「山のやうに掘り揚げられた、土器や鉄器などの破片」が無視され「処分」された事態（一覽一九一五・〇一a）から見れば大きな変化ではあつたが、断片的事実を、「有史以前」というやはり漠然とした国家レベルの普遍的・巨視的な物語に付会する事により、「社会」を描いたように錯覚するという意味において（一覽一九三五・〇二一（四））、柳田にとつては同質の現象と映つたのである。ここに、『郷土研究』を通じて培われ一九一〇年代末に明確化した、国家史や地域史をめぐる諸批判は、その対案の構築も含めて一応

の完成をみたといえよう。

その後、一九三五年の「郷土生活の研究法」では、「今の農村の動搖苦悶」を、その根底にある「上代信仰」へと遡って読み解く指針が「第二の新国学」と言い換えられ（一覽一九三五・〇八一（二））、ヨーロッパの古代信仰研究における、文学・民俗・考古・文献史学の連携に魅了されるあまり、「フオクロア」と「古代信仰の闡明」とを、「今日」「解決の急務を認められる」問題の頭越しに直結する傾向があつた、かつての研究姿勢に対する自己批判がなされる（同一（一））。「国学」の語は、「雑誌は編集者の業」（一覽一九一八・〇八）以来であり、一九二七年以来の、問題意識の国内化の最終的帰結といえる。

また同年「採集期と採集技能」では、円形容器と蛇のイメージを例に、周圏論や重出立証法の有効性が再確認された後（一覽一九三五・二一（二））、一連の物質文化の変遷の内、灯火に関しては「松の火時代」、衣服に関しては「麻衣時代」とよぶべき、「非常に久しく続いた」「尤も広漠たる区域」に研究の中心を置くとの戦略が示され、その「一つ以前」の「進化」の段階にあり、おそらく考古学とより深く関係する事物については、事実上視野の外へと退けられる（同一（二））。

一九三九年「文化映画と民間伝承」では、考古学への一定の余裕も見られるようになり、東京都板橋区小豆沢貝塚の古代集落発掘に関する記録映画について、「我々の仕事における中間報告に相当する」という、視点を「我々」の分野に置いた逆方向のアナロジーが生じる（一覽一九三九・〇五）。

なお先住民「山人」は、もはや議論に上らないものの、「山立と山臥」では、「所謂日本的なるもの」の構成要素の一部に、中世以前の山地住民の、「乱世に適した」何らかの属性が伏在する可能性を示唆し、「農業者と一致せぬ」その属性ゆえに、彼等が近世初頭に「大規模な殺戮」を受け、現代の「異色ある山村生活」はその「廢墟の上」に再構成された

ものとの認識が示される（「一覽一九三七・〇六」）。

戦時下における視野の変質

一九四〇年代に入り、柳田の議論の射程は再び海外へと拡大する。まず「比較民俗学の問題」では、長年あえて論じること避けて来た、朝鮮半島への本格的論及がなされる。しかしその趣旨は、日鮮同祖論以来の日本と朝鮮半島との密な交通を自明視する立場に、正面から異を唱えるものであった。すなわち、地名が現代まで「引継」がれた経緯を説明し得ない「地名のアイヌ語解釈」を例に、「元が一つだといふ証明」に特化して「推移」を無視した起源論の無効性を指摘し（「一覽一九四〇・〇〇―（二）」）、たとえ「一族であっても、千何百年も別れて住めば「遠々し」くなるのが当然で、それにも拘らず「著しい一致」がある場合は「積極的なる理由」を考察する必要があるとして、朝鮮半島と日本との類似性は、他の「第三第四の諸民族」とも比較して相対化しなければならぬと説くのである。そうして「半島の古風」に日本の「万葉人の生活」を類推することを、「詩」に過ぎず「学問」ではないと断ずる（「同一（二）」）。騎馬民族征服説に初めて接し反発したのも、「戦争中」のことであったと後に回顧される（「一覽一九五五・二一―（二）」）。

一九四二年「日本の祭」では、当初、神の住処たる「樹林」に居住地を囲まれていた段階から、特定の神木を神の依代とするようになり、さらに柱や棒（「ミテグラ」）など、持ち運び可能な人工の神木としての依代が現れる過程を、日本人の不断の「移住と拓殖」に伴い、「人間の意志」で「神を御迎へ申す場所を移す」必要が生じたためと想定する（「一覽一九四二・二二―（二）」）。そして「上代」以来の「一続きの移住拓殖の歴史」の最前線に、「朝鮮満州」「南の島々」への移住を位置付け、そのための神を迎える「ミテグラ」として、植民地神社に触れる（「同一（二）」）。これは、日本の原初状態としての森林と居住域・聖域をめぐる「塚と森

の話」の図式（「一覽一九二二・〇一―（一四）」、「一六」）を、戦時下の海外膨張に迎合して変形したものともいえるが、その視座は、日本人移民の移住先での「寂し」さ、「心の平和」など（「一覽一九四二・二二―（二）」）、自国本位というより、移民個人の内面に関わる叙情的なもので、移住先の先住民の信仰の問題等は、議論の射程にも上がらない。

「行器考」では、「日本民俗学」の目的が、各国民俗学の国際的「比較」「綜合」のための前提の構築にあることが再確認され、その方法や資料の各国ごとの固有性があらためて強調される（「一覽一九四三・〇三―（一）」）。特に「固有文化」に対する「文化伝播」の影響については、「民族の接触」の「大小強弱」や「地位の差」等、規模・チャンネルの多様かつ複雑な位相を慎重に見極める必要を説き、「似寄つてさへ居れば」「採用」「影響」と解釈し、安易に周辺諸地域との文化面における歴史的連続性を意識するような「感化」を「俗界」に与える学問として（「同一（二）」）、民族学とともに考古学が批判される。すなわち考古学の目的は「遠く離れた諸民族に」「共通して居るものを尋ね」ることにあり、対象資料の多くは「限られた地位環境」にある人のみが関与した「宝物」で、遠隔地に運ばれ易い上、その「具体」性による説得力から、遺物以外の部分でも、外国から「真似たりしたことが多からう」との類推を惹起しやすいと指摘されるのである。対する日本民俗学の扱う資料は、身近な「天然物」により制作され、長い時間軸において「持伝へ」られてきた、「固有」とは言い切れないものより在地的・日常的な器物であり、その象徴として「行器（ほかい）」が挙げられる（「同一（三）」）。威信財・奢侈品と日用品との間における、移動や普及のプロセスの相違を鋭く指摘した議論ともいえる。また、日本民俗学を「大東亜圏内」の「盟主」とする表現は国策迎合的ではあるが（「同一（二）」）、あくまで学術研究機構の卓越したモデルケースという意味であり、大東亜共栄圏を、歴史・文化的連続性において正当化するという性格のものではなかった。

しかし、川村湊により大きく取り上げられた、一九四三年一〇月の対談「柳田國男氏を囲みて」は（川村一九九六）、やや様相が異なる。この対談は、清野謙次門下出身で、形質人類学・考古学者である金関丈夫が主宰した点でも、柳田と考古学との関係上無視できないものだが、ここで柳田は、台湾・朝鮮・満州・北京等の民俗学会の連携による「大東亜圏民俗学」でもいふやうなもの」の結成を志向し、「色々な種族」のいる台湾をその実験場と見做す（一覽一九四三・二二一（一））。また「一国民俗学」の基礎である、対象を現地の「言葉」に即して捉える姿勢を、国外との比較においては一旦留保し、便宜的に、「日本語」の「総括的な」用語（婚姻）などによる、事項別の整理を行うことを提唱する（同一（二））。「比較民俗学」「世界民俗学」という最終目的の実践ともとれるが、研究の中枢や学術用語が宗主国日本に属する以上、植民地主義的な「階層性」の発生（川村一九九六・三頁）は否めない。赤坂憲雄は、柳田の「踏みはずし」を認めつつ、この「大東亜圏民俗学」が、国策に直結した「大東亜民族学」に対し、人間生活の内面的部分への細やかな視点を持つ「民俗学」によって抗しようと焦るあまり、十分な構想をもたぬまま語られた「幻」であったと指摘する（赤坂二〇〇〇・四〇〇頁）。戦時下において、遂に柳田も、やや性急に自身の対象範囲を拡張せねばならなかった。しかし「民俗学を民族間のものに」する目標は、各「民族」単位での「民俗学」という指針を堅持したものであり、その研究課題の筆頭に挙げられた、「裸の地面の上で神様を祭る」「霊地思想」の比較は（同一（三））、村落単位において人間の内面生活を縁辺から照射する、柳田の研究の原点といふべき「塚」研究の延長上にあつた。

戦争末期に執筆され、敗戦直後の一九四六年四月に刊行された『先祖の話』は、日本人の靈魂観に関する研究の集大成だが、一九二〇年代末以来、柳田が考古学との密接な関係において編み出した方法と論点が、その根幹に組み込まれている点でも、戦前・戦中の柳田の思想の総括と

いえる。まず死者を意味する「ほとけ」の語に関して、東北・南島という周縁地域に現存する、死者を含む神靈全般の「木の依座」を「ホトケ」と呼ぶ慣習が、かつて日本に広く存在した仏教以前の信仰の遺制であるとの、周圈論的分析がなされる（一覽一九四六・四一（五））。そして「ホカヒ」という古語が、神霊への飲食物の供献儀礼と同時に（同一（二））、供献用の食物を盛る木製容器（「行器（ほかる）」）を意味する事実（同一（三））をもとに、この「ホトケ」の語も、「瓮（ホトキ）」という土器を用いた飲食物供献儀礼の名が、供献の対象となる靈的存在全般をも指すようになったものと類推される（同一（六））。また、同じく土製供具の「サラキ」に「仏」の字が宛てられることにも、同様の経緯が想定され、さらに「サラキ」にまつわる言語表現を介した、蛇のトグロと土器輪積み整形のアナロジヤ（同一（六））、『延喜式』掲載の多様な祭祀用土器の存在から、木製のホカヒ以前には土器のホカヒが一般的であり、それを意味する「瓮」「盆」の文字が（同一（四））、仏教の盂蘭盆会と習合して、死者を迎える所謂お盆になったと推測される。供献用器物の名を負うこうした供献儀礼は、「一家の裡」で行われる先祖との「歡会」（「祭」）に付随して、「家から外」に食物を「送り出す」儀礼であり、相次ぐ災禍や仏教説教によって、次第に、野外を彷徨う祭る者の無い「無縁ほとけ」への恐怖と差別、ひいては死者と深く関わるこの儀礼自体への忌避を伴うものへと変容する（同一（七））。しかし重要なのは、後代「無縁さま」への供献に用いられその蔑称ともなった「柿の葉」が、本来は「素朴の世の食器」であつたように（同一（一））、単なる器の名称だつた「ホトケ」の語に、当初「蔑しみ軽んずる心持」は込められていなかったということである（同一（六））。仏教以前の靈魂観における差別や忌避の不在は、喪屋による遺骸への添い寝や（同一（七））、肉体は消滅と忘却に任せ「靈魂の去来を自由に」する墓制によつても証拠立てられる。ただし古墳など遺骸の保存を伴う「一部上流の間」の葬制は、ここでは埒

外に置かれる〔同一(八)〕。柳田の最終目的は、死後祭る者のない人間の「心寂しさ」を思い〔同一(二)〕、戦死した若者の靈魂を「無縁ぼとけ」にすることなく、「家」における「骨肉相依るの情」とともに祭りつづけることで、「人心の動揺」を「慰撫」するという、国際規模の歴史のうねりに対峙せざるをえない個人の内面的救済を模索する〔同一(九)〕もはや学術というより宗教的なものであった。その思想的前提は、仏教以前から現代に至る日本の信仰の連続の中に求められねばならず、供献用器物や墓制は、靈魂への差別・忌避を解消し、靈魂の不滅と自由な往来という思想の可能性を拓く、最大の手掛りを与えるものだったのである。

(四) 歴史教育への積極的関与と登呂遺跡ブームへの反発

(一九四六)

歴史教育と近現代史の重視

戦後の柳田は、敗戦の原因をはじめ、飢饉や道徳観の動揺等、同時代の問題に対し、「小さな子供までが」「其原因を此国の過去世に、求めよう」とする気運を感じし、これに答えるべく歴史教育に力を注ぐ決意をする〔一覽一九四六・〇八〕。その過程は、杉本仁などにより詳しく紹介されているが〔杉本一九八八〕、考古学に関連する活動として最初に注目されるのは、歴史副読本『くにのあゆみ』の書評である。この副読本は、先史時代の記述において、神話に代わり、考古学を全面的に採り入れたものとして知られるが〔加藤一九八二〕、柳田はそこには一切触れず「江戸幕府以降に全体の半分を割いてある」ことのみを評価し、「近代生活」に直結する「近世史」のさらなる充実を主張するのである〔一覽一九四六・二〇〕。

柳田は一九四七年一〇月、文部省社会科教育研究会委員となり、教科書の編集にも携わっていくが、その社会科教育構想の中では、考古遺物

を含む物質文化も、重要な役割を期待されていた。すなわち、「嘘を知らない子供」にとっては、目の前にある「食べてゐるもの、着てゐるもの」が「歴史的なものへの考え方」を教える出発点として最適であるとされ〔一覽一九四七・〇五〕、「一番子供に興味のある物」として、「食物の変遷」、特に米の調理法が、格好の教材として取り上げられる。しゃもじや釜等の形状と使用法の时期的・地域的変移を説明する教授法は、非常に考古学的といえるが、その目的は、現状への疑問を見出す眼力を持った「選挙民」へと育てるための、生活の「深い所」に潜む知識や失敗の歴史に気づかせせる基礎訓練という、高度に政策的なものであった〔一覽一九四七・一〇〕。一九四八年「地方自主の教育」では、考古学の「遺物遺蹟」の活用方針へも直接の言及がなされ、「古代史のためにとばかり思ひこませ」ず「近世」までを射程に入れること、「民俗学」と結び付けることで、「信仰」やその背後にある「郷土の精神生活」の歴史的「変遷」との関係をも把握させることが提唱される。これは「遺物遺蹟に対する関心」が高まりを見せる世情、より直接には、前年七月に開始された登呂遺跡発掘への警戒を含んだものと思われる〔一覽一九四八・一一〕。

登呂遺跡ブームへの反発と挫折

危惧していた通り、登呂遺跡発掘およびそれに伴う社会的旋風は、柳田の社会科教育に相容れないものとして、その前途に立ちはだかつて来る。そもそも「水腐地」における弥生水田遺跡の存在自体、「九州南部地方の民風」〔一覽一九〇九・四一(二)〕以来の、低湿地の開発は新しい時代のものであるという持論を否定するものであり、柳田は、これまで蓄積してきた「田の神信仰の遺跡」の分布や「言ひ伝へ」を引き合いに出し、登呂遺跡「を見本として全国の実状を類推する」のは「学問の方法としては旧式以下」と非難する〔一覽一九四九・〇三〕。また一般社会へのセンセーションを通じて、登呂遺跡の時代「から以後は大抵今日

の通りだったといふやうな概念が、通常人の間に養はれ」ることを強く危惧する〔一覽一九五一・〇七―(一)〕。時空間的に限定された断片的資料を「全国」の歴史へと普遍化する点、その過程で「原始時代」から「今日」に至るまでの変遷の過程を捨象する点において、登呂遺跡発掘は、「国史と民俗学」で総括された、戦前の起源論流行、ひいてはそれ以前からの「由緒を重んずる」史観〔一覽一九三五・〇二―(一)、(四)〕と同列に見做されていたことが伺える。

しかも敗戦直後という情勢下において、変遷過程の捨象は、より深刻な問題であった。一九五一年「新郷土誌の目的と方法」では、その危機感の表明を通じて、近世・近代史重視に込められた政策的真意が鮮明化される。柳田の認識では、日本には、「原始時代」以後「中世の割拠時代」、「知足安分」に甘んじる「近世」、「藩閥軍閥」の割拠する明治以降という一続きに連続した変遷過程があり、「日本の敗亡の大きな原因」は、その最末端たる「藩閥軍閥の跳梁時代が、忽ち国を今日の状態まで持つて来」ることを予見できなかった〔一九五一・〇七―(一)〕「近代史の怠慢」にあった〔同一(二)〕。少し後の時期からの参照になるが、こうした諸画期は単なる「政治変革」ではなく「生活の様式」の転換とそれに伴う「人の考え方」の変化であった〔一覽一九五八・〇八〕。従って、「成るやうにしか成らなかつたという愚かな歎きをくり返さ」ないためにこそ、歴史の変遷の中に現代を捉え、近未来への展望を養うための近代史の構築は最優先課題であり、それには最低限、「今日が既に石器土器の世でな」く「五十年三十年の前ですらもない」〔一覽一九五一・〇七―(二)〕という「生活の様式」レベルでの変化の自覚が必要なのである。「石器の世」の固定的印象のみを鮮烈に焼き付け、その後の変化を失念することは、こうした企図に逆行するものであった。柳田にとって登呂遺跡ブームは、当時の『考古学雑誌』でも触れられた「新しい国史の認識」〔三木一九四七〕どころか、敗戦原因の究明と今後への展望という喫緊の

現実的課題から眼をそらす、旧態依然とした「有史以前」偏重にほかならなかった。なお、批判の矛先はGHQ(CIE)へも向けられ、やや偏見を込めて、「現代」が「すぐに原始時代に接続して居る」かのような合衆国に追随しても、こうした社会科教育は出来ないと揶揄する〔同一(一)〕。

しかし、登呂遺跡ブームの勢いが、戦前の起源論流行とは明らかに異質であり、児童をも巻き込んで全国的に展開し、教科書すら追随する、未曾有の運動であることにも柳田は気づいていた。「よっぽど騒いでいる群でも、其話をするに静かになる」という具体的描写は、教育現場からの実地の報告を踏まえたものであるか〔同一(二)〕。柳田が個々人の身近な「食物の変遷」をもって掴もうとした「全国の学童の興味」は、報道・展示企画・教育関係図書等、全国規模のメディアから供給される、登呂遺跡をモデルにした「原始人の生活ぶり」の方に奪われてしまったのである。

一九五三年「歴史教育について」では、ついに「最近世史の研究と教育」の充実のための一連の活動が「聊か挫折」したとの認識が示される〔一覽一九五三・〇一―(二)〕。「さかしい白紙のやうな幼童たちが、昔はただ石器と土器とを造った世の中のことと心得て、学校へ入って行くのを見て居ると、何といふ事も無しに涙がこぼれる」〔同一(一)〕との一節には、如何ともしがたい現状への強い無念が滲む。柳田の社会科教育に対する仕事は、同年に検定を通過した小学校社会科教科書『日本の社会』として世に出るのだが、柳田自身は、この前後で一定の区切りをつけていたようである。

そして一九五二年以降、柳田は日本の考古学に対し、これまでに最も直接的・積極的な交渉を展開して行く。それは、考古学による稲作研究への、「比較」・「過程」・「精神文化」の学問の直接対決、すなわち稲作を核とした日本文化の南方起源説の提唱であった。

南方起源説の準備

準備はすでに、一九四九年「コヤスガヒのこと」で始められていた。ここでは貝塚茂樹（一九四六）『中国古代史学の発展』に紹介された、殷の青銅器の銘文に見られる宝貝の貨幣利用に着目し（一覽一九四九・〇六一（二））、これを、多数の宝貝に接していた中国東海岸の「海岸種族」すなわち「東夷」の一部が、中原に進出して殷を建国した際に持ち込んだ文化と見る（同一（二））（但し貝塚は、殷を山東の「農耕牧畜併用民」として海洋との関係には触れていない（貝塚一九四六・二六一頁））。その上で、「東夷」は、「日本の古い民族」の基調を成す「南種」の直接の祖先でもあったが、宝貝の供給を通じて中原に接触・進出する中で次第に「内陸種族」化し消滅したとの仮説を提起し、宝貝を媒介に、日本人と中国人との間の「マタイトコ」関係を検証する構想が示される（同一（三））。従来、沖縄より南については漠然とした展望しか語られなかった柳田の日本人南方起源説において、中国東南部沿岸から東南アジア島嶼部にかけての「一社会二世界」（一覽一九一九・〇一）との連絡の具体的な道筋が、初めて示されたのである。

同じく一九四九年、シンポジウム「日本民族Ⅱ文化の源流と日本国家の形成」で江上波夫により本格的構想が発表された、騎馬民族征服説（石田ほか一九四九）は、柳田を南方起源説へと向かわせる直接の引き金となった（佐々木二〇〇三）。柳田は、江上の発表にきわめて敏感に反応し、二か月後、折口信夫らとの対談「日本人の神と靈魂の觀念そのほか」で反論を行う。まず、「日本民族」が「人種の混淆」であるという、一九二〇年代後半以降後景に退けていた前提を再確認しつつ、「死後の存在に関する固有の信仰」は、その中の「最も重要な一種族」に由来する一繋がりのものであるとの見解を示し（二覽一九四九・二二一（二））、騎馬民族説は、こうした日本人の信仰生活と騎馬民族との連接のあり方を説明できないと批判する（同一（三））。柳田にとって、「皇室を含めた

統治民族」の支配の源泉は、「英主」や「武力」という特殊な作為によらない「民族的」なもの、すなわち王権—一般社会間の信仰生活等の共有による自然発生的なものであり、支配者が「取って代」という騎馬民族説は、当初から否定すべきものであった（同一（五））。さらに柳田は、騎馬民族説が、船の問題に代表される、人馬の大規模な渡海の経緯を十分検証していない点を指摘し（同一（二））、海を介した人間の交通を重視する観点から、南島から日本への「南のほうの路」の存在を打ち出すのである（同一（四））。

（五）稲作史研究会と考古学との直接的交渉（一九五二）

日本人南方渡来説の確立

一九五二年、柳田は、日本考古学に対し積極的アプローチを開始する。三月九日の民俗学研究所「談話会」で行われた、小林行雄（一九五一）『日本考古学概説』の書評はその嚆矢であった。ここではまず、考古学から「近頃」「遠ざかっていった」と述懐して自身の転換を示唆し、同書を「精読」して「考古学が非常に進歩した」と感じたとの積極的な評価がなされる。しかし、「進歩」の内容として紹介された、「縄文式土器の文化」と「弥生式土器の文化」が「清野氏らの人骨研究などと相まって、一つづきの日本人のものと考えられて来はじめた」というのは（二覽一九五二・〇五一（二））、あくまで同書の研究史の部分である（小林一九五一・八六一―八七頁）。むしろ同書の意図は、縄文人を現代日本人の直接の祖先と位置づける清野らの形質人類学に対抗して農耕・金属器を伴う弥生文化の異質性を説き、そこに大陸・朝鮮半島からの文化・人間の流入を論証するところにある（小林一九五一・一五七頁他）ので、柳田の解釈は誤読というほかない。小林の論旨が明瞭である上、後に柳田は稲作の朝鮮半島からの渡来を考古学の通説として把握しているので、誤読はおそらく意図的なものであろう。続いて考古学側にも民俗学側の成果の参照を勧め

るが、その趣旨は「葬制の沿革について」〔一覽一九二九・〇六〕や「塚と森の話」〔一覽一九二〇・一b〕の反覆である〔一覽一九五二・〇五〕（二）。考古学との積極的連絡は、当初からひずみをはらんだものであったといえる。

柳田と考古学との直接交流の場となったのは、同じく一九五二年に開始された、日本における稲作の起源の解明を目指す稲作史研究会の座談会である。原始時代や起源論を直接に扱うこの問題は、前画期の柳田の方針と相反するものであるが、現代に残存する上代を、比較による変遷過程の検証から抽出する柳田民俗学の有効性を、登呂遺跡ブームに対抗して示すには、やはり原始時代の稲作という、考古学と同じ土俵に立たざるを得なかったともいえる。その初回「コモン・インタレスト」としての稲」では、「新たにいろいろの高天原を考え出そうとする」昨今の傾向をひとまず認め、「いろいろの仮定説を存続」させ「静かに比較」する「学風」の涵養の必要を説く〔一覽一九五二・〇六一（一）〕。また出土炭化米や土器のイネ種実圧痕の重要性を認め、その結果により稲作南方起源以外の「二種二口の移入」が確認されれば、「考えなおす用意があることすら表明し、考古学に対して非常に柔軟な姿勢を示す〔同一（二）〕。

しかし、一九五二・五三年にかけての一連の対談・講演からは、考古学との歩み寄りが、専門的議論のレベルではやはり容易ではないことが判明する。考古学側の通説は、イネの種実圧痕が縄文土器には確認されず、弥生土器において初めて出現すること等を根拠に、「弥生式が米の輸入の始まり」とするものである〔一覽一九五二・〇九〕。対する柳田には、稲作とは水田等の構造物やそれらを造成・操作する知識・技術等「非常にたくさんの経験」〔同〕「複雑なる手当」〔一覽一九五三・〇五a（一）〕、さらには信仰〔一覽一九五三・一〇〕というシステム全体の移植を必要とするため、人間集団全体の計画的「移住」が必須であるとの前提があり

〔一覽一九五三・〇五a（二）〕、予め「人間のおる所」に「種」のみが渡来し「作って見よう」との気運を生じるような「輸入」や、偶発的な「漂着」という想定は〔同一（二）〕、稲作の本質を見誤る暴論として「どうしても反対しなければならぬこと」であった〔一覽一九五三・〇五b〕。それでもなお、考古学の通説との間に「弥生式時代の石器時代は日本人ではない」か「縄文式の土人は先祖とちがう」〔一覽一九五二・〇九〕という縄文・弥生間の人間集団の入れ替わりを想定する余地はある。柳田が、小林行雄の『日本考古学概説』をあえて誤読し、清野謙次による形質人類学の「原始日本人」論、すなわち縄文人から現代日本人への人種的連続を支持したのは、この入れ替わりを否定し、弥生時代における朝鮮半島からの人間の渡来の可能性を完全に払拭するためと考えられる。その結果、種実圧痕とは関係なく、弥生以前に「すでにどこか日本の隅で早くから稲をつくっていた」可能性が残されることとなる〔一覽一九五二・〇九〕。

この観点から、稲作の伝来に関し、柳田独自の対案の枠組みを明確に提示したのが一九五三年「海上生活の話」である。柳田が目指したのは、現代の日本列島の稲作において、「農民の知能の程度」乃至「文化」を異にする「四つの灌漑方法」、すなわち段階の順に、低湿地帯の天水場・傾斜地の清水がかり・ため池を設ける池がかり・水をせき止めた水路を設ける堰がかりが、「入交って」存在していることであった。この新旧併存の要因に関して、柳田は、同一の地域の集団によって徐々に灌漑技術が発展していくのではなく、古い段階の灌漑施設があるところに、移住者によって新しいものが「つけ加えられ」て行くというモデルを提起する。その根拠には、「海の中にぼつんぼつんと島のある国」特有の事情として、在来の人々（「もとの人」）に、「思い切って新しい方に行くことの出来な」い保守性があるため、新しい方法は「次に計画するもの」が「移住」によって別の地で行わねばならないという前提がある〔一覽

一九五三・〇五a—(二)、(三)」。これは、単なる重出立証法や周圍論ではなく、保守的な島内残留志向と、新天地を求める島外脱出の衝動とのジレンマ(一覽一九二・〇二—(二)、〇三a—(三))に基づく内発的要因から、「もつと好い島」を求めて間歇的に移民が送出される(一覽一九二六・二〇—(四))という、南島特有の移住モデルをも踏まえたものといえる。もし朝鮮半島からの渡来を仮定した場合、故地では既に清水がかり以上の段階にあるにもかかわらず、日本移住後、天水場段階に退化せねばならない理由が説明できない(一覽一九五三・〇五a—(四))。したがって、こうしたモデルが適合することからも、日本における稲作の南島渡来の蓋然性が高められる。最後に、計画的移住が生じる前提としての、島の発見と安定的航路の開拓の契機については、中国内陸部の王朝で「黄金と同じ」貨幣価値を持つ宝貝の獲得を目指す、「慾に目の眩んだ」山師的渡航者による「季節の風」等の経験の蓄積という(同一(五))、「コヤスガヒのこと」(一覽一九四九・〇六)で提起された要因が想起される。以上のような議論が九学会連合大会で発表された際の衝撃は大きく、「考古学会の長老たちは驚きのあまり失神したとのデマさえとんだ」といわれる(酒井一九七四・四二頁)。しかし、このモデルの最大の特徴は、住谷一彦が看破したように、移住という現象を、その「動機」から説明しようとした点にある(住谷一九七七・四四五頁)。そして、稲作伝来に至るまでの一連の運動の発端にあった「動機」は、大陸の帝国における貨幣経済の存在を前提とした、極めて非農業的なものであった。

議論の閉塞、山と先住民の復活

その後柳田は、清野謙次の説に対しても、大陸・南洋その他様々な地域からの混血説(寺田一九七五)的側面が、結局「中途で米をとりよせた」という結論に陥ることを危惧し、距離をとり始める(一覽

一九五三・一〇)。また、いかに琉球列島と日本列島の関連性を強調しても、イネ種実圧痕が弥生土器以降にのみ認められるという歴然たる事実に対し、対案を出さねば、考古学側を論破することにはならなかった。一九五五年「米と日本人—東西の農業と穀母の思想—」では、「縄文式の時」には、必ずしもそばに稲がある空間で土器を作ったとは限らないとして、「縄文式のに(圧痕が)ないから(稲作も)無かったという論拠に」はならないとする(一覽一九五五・一一—(二))一方、粘土が乏しく土器造りが困難な、沖縄等の「南の方」の島々における、大型の貝類を器に用いた民俗例を、食器を指す「カヒ」・「ケイ」という古語をもとに敷衍して、土器以外の食器の広汎な存在を想定する。そして、稲作の起源は、「土器の存在、土器の形の変化などには関係なしに調べ」るべきとの(同一(三))、強弁ともいえる論法で、稲作起源論から土器研究全般を排除してしまうのである。これは、様々な素材による円形器物を、名称に反映されたモチーフを通じて連絡づけた、一九三〇年代の論法の一変形といえる。一九五七年「稲の文化史 序」においても同様の主旨が繰り返されるが、ここでは「無土器時代」の語が、「有史以前」に対する「有史以外」と同様、「土器以前」ではなく「土器以外」の時代と誤解されて引用される(一覽一九五七・〇六)。柳田の考古学的事象に対する理解は、一九五〇年代後半から、特に正確さを欠いてくる。

一九五八年『故郷七十年』では、「日本民族が唯一つであるとする説は有害な障害」として、複数の仮定説の併存を歓迎する『稲の日本史』の初心(一覽一九五二・〇六—(一))を再確認し、宗谷—津軽海峡からの北方經由の人間の流入をも認める。ただし、根拠として挙げた土偶について、「裸の人形」だから「南方」系、「肥っ」ているから「北方」系とするなど、朝鮮半島の影響に対するの慎重な態度との間に、ダブルスタンダードが露呈する(一覽一九五八・〇〇)。なお「古代は海と山とがもつと接近しており、山から流下堆積した土砂により平野が形成された」と

いう海進・海退の大雑把な把握、および『魏志倭人伝』の「山島ニヨッテ居ヲナス」の記述という、従来には見られなかった視角から、古代の日本民族が「山の生活民」であったとの、一九二〇年代の山人研究の退潮後、明確に主張されることのなかった論点が復活する点も重要である〔二覧一九五八・〇二〕。

一九五九年「島の話」では、和島誠一との対話のなかで、沖縄における「縄文式土器」の出土を、「ちよつと説明ができない」と驚くが、これは、沖縄に粘土がなく土器製作が困難であるとの想定が崩れたことを指すのであろう〔一覧一九五九・一一一（二）〕。続いて「日本人が米を作りながらずつと北に進んで行く」のに対し、アイヌ民族側も「津軽海峡を渡って」「入ってき」ており、「山にアイヌが跳梁しようと、海岸には日本民族がおる」という併存状態が長期間継続したとする〔同一（二二）〕、一九二六年の「眼前の異人種問題」〔一覧一九二六・〇八b〕以前に回帰したかのような見解が述べられる。

このような、山や北方に関する前段階の研究への回帰は、考古学との議論の余地を断ち切ったことよって閉塞状況に陥り、考古学の新成果に翻弄される形となった自説に、新たな突破口を模索したことを暗示するものかもしれない。しかしその展望を示さぬまま、柳田は一九六二年に没する。

おわりに

以上、柳田の著作や対談等に現れた、考古学との関わりを示す箇所を、大きく五画期に分けて通観した。その概略は、おおよそ以下のようにまとめられる。

画期（一）（一八九五）…日本における過去の人間生活への該博な探求

心をもち、考古学・人類学にも直接的に関わり葛藤しながら、自身の関心の核を模索する中で、地域における村落と境界をめぐる問題へと焦点が定まる時期である。

柳田は学生時代以来、文学・農政学等多様な方面から、過去の日本人や先住民に関心を抱いており、特に一九〇〇年代後半、各地への旅行を通じて、遺跡や考古遺物に直接触れる機会を頻繁に持つ。柳田國男旧蔵考古資料のうち、入手年代の分かるものの殆どは、この時期に集中する。やがて研究の焦点は、先住民「山人」と日本人との接触や、境界の標識・祭祀場としての石造物・塚など、村落と外部との境界に関する議論へと収斂する。また山人論は、先住民「山人」と対立しつつ不断の接触をもった過去の日本人自身の中にも、山地居住者「山民」としての側面を認めるものであった。

塚を中心とする、村落の境界標識をめぐる研究は、南方熊楠による史跡保存の考え方を受け、村落の境界に視点を置き、村落生活の変遷を輪郭づけ、地域レベルでの郷土史を描くことで郷土と住民の紐帯を強化するという大目標へと結集される。そのために、過去から現代に至る境界の変遷過程を、信仰・伝承等の精神世界、精神と物質文化を繋ぐ名称・言語等も含めて重層的に把握することが必要との自覚がなされ、塚のうち、古墳の物質的側面のみに関心対象を限る考古学・人類学とのずれが意識され、あらたな学問分野の構築が模索される。

その実践の場が機関誌『郷土研究』であり、執筆・編集を通じ、山人や塚に関する議論を深めるとともに、考古学に関わる学界や地域の様々な情報を収集・紹介する中で、批判の論点をまとめて行く。特に、遺物に無意識の選別を行い、現地からも学術からも切り離す骨董趣味や、地域の史的モニュメントを、点的に中央の事件史・英雄史に短絡させ、国家的イデオロギーや地域振興の利権を介在させる史跡の活用方針などが、明確な批判対象として浮上する。

画期(二)(一九一七)：欧米が牽引する人類学の交際の動向を参照し、日本においてこれに匹敵する人類学の構築を企図する中で、考古学・人類学全般への批判が、総合化される時期である。

まずハヴロック・エリスによる悉皆的・統計的発掘の提唱から、趣味的遺物蒐集のフェティシズムや偶発性が批判され、実際の衣食住や遺跡形成過程を重視する必要があると指摘される。また農村では文献史料によらない歴史が現代まで存続するとの認識から、「有史以前」の語の無効性を指摘し、対案として「有史以外」を提唱して、文字に依らない歴史を指す自身の学問の方向性を「我々の考古学」と表現する。

同時に、東南アジア・オセアニアへも関心が向けられ、多様な集団の活発な海上交通により、人種・民族・語族という範疇が自明ではなく、国境も無効化する世界の存在を知るとともに、考古学の成果も踏まえた欧米人類学の最新の動向を把握し、日本の学問の国際進出の必要性を自覚する。沖繩旅行では島嶼の生活を実地に見聞し、現代日本人の南島からの渡来を確信すると同時に、島の生活の不幸の根源にある、島外への脱出・島内への残留という二つの衝動の葛藤をもとに、島国特有の国家形成過程や移住形態のモデルを構想する。

国際連盟委任統治委員としての渡欧は、欧米の人類学に、大学や博物館など実地の学術機構を通じて直接触れ、その体系の詳細や国単位の微妙な偏差まで把握する機会となる。特に人類学と考古学・昔話研究等との連携に感銘を受け、自身も、キリスト教以前の信仰を文字に依らずに考察すべく、紋章や聖母子像の考古学的方法による研究を試みる。

帰国後の柳田は、欧米に匹敵する総合的学問分野としての人類学を日本にも創設すべく、特に「社会学的」分野を「広義の人類学」としてその確立を図る。他方自然科学方面の体質人類学とも、科学的方法論を共有した上での、二面協力の必要を認め、出土人骨中心の日本の体質人類学の自閉的独走を警戒する。日本考古学に対しても、その対象を中近世

や有機遺物へと拡げること、[無形遺物]を扱う自身の専門と協力し、地域史における中近世の空白を埋める必要を主張し、「有史以前」や、土器・石器の偏重が批判される。その上で、国際規模での比較研究による伝播や変遷の解明を念頭に置きつつ、あくまで自らの属する国土・集団の感覚に即したNationalな研究を志向し、国際学会での日本の地位獲得の戦略として島嶼研究を重視し、島における国家形成や移住の研究を深める。

こうした方向性は、社会情勢の影響を受けて、柳田の社会的関心が、国際的な人種・民族差別から、国内的な社会不安へと転換したこととも連動し、日本における先住民という論点を大きく退潮させ、日本人内部での多様な集団間の重なりに関わる問題へと、関心の移動を生じる。

画期(三)(一九一九)：「国民民俗学」創設へと力を注ぐ中で、考古学との棲み分けが確定し、考古学の飛躍的進展と学問分野としての独立を認める一方、対立点も一層明確になる時期である。

まず「社会人類学」の範疇において、「有形」の資料を扱う考古学と「無形」の資料を扱う分野、さらに後者のうち表面的観察・聴取りによるエティックな民族誌と、感覚の共有を伴うエミク的な「自国民民俗学」との細分がなされる。その後、国際的「民族誌」と「自国民民俗学」の両立の困難から、各国の「一国民民俗学」を総合して「世界民俗学」を構築する戦略が示され、偶然発見された過去の物質文化の「足し算」による考古学との対比において、現代社会に潜在する「上代文化」を、中近世の要素との関係を考慮した「引き算」により抽出する一国民民俗学の方法が示される。そこには文化複合の概念が踏まえられ、過去の諸段階における文化要素の重層的連続、その位相の地理的な中心―周縁関係から、重出立証法・周縁論が提唱される。

考古学の発展自体には、好意的な姿勢を見せる一方、それが、変遷過

程を無視した「有史以前」・「起源論」重視を一層助長することを危惧し、土器石器を「有史以前」という国家規模の巨視的歴史像に付会する図式が、従来の史的モニュメントの英雄史への短絡と同質であり、結局地域史の中近世の空白を埋めて現代の郷土生活を説明することにはならないと批判する。同時に、膨大な資料に追われる考古学の経営構造自体に、手を出し得ないとの諦念をも抱く。

一九四〇年代、戦時下の海外膨張策と連動し、朝鮮半島や大東亜共栄圏も議論の射程に入れるものの、周辺諸民族との歴史・文化的連続のイメージを安易に一般社会に惹起するものとして人類学・考古学を批判し、「固有文化」に対する文化伝播の影響については、諸条件を勘案して慎重に吟味すべきとの、一国民俗学の立場を鮮明にする。他方、国策による海外移民には、その情緒的安定のため、森・神木の祭祀の拡散の必要を認める。柳田は海外膨張を歴史的連続性において正当化する安直なイデオロギーを拒絶しつつ、戦争を個人の力の及ばない歴史のうねりと捉え、それと対峙せざるをえない者の、内面的安定を優先したといえる。その流れは終戦直後、戦死者の霊魂の扱いと遺族の内面的救済の手掛りを、死者への供献や墓制に探る、宗教的議論に帰結する。

画期(四)(一九四六)：戦後の混乱を説明し、近未来の展望を拓くため、近現代を重視した歴史教育に力を入れる中で、登呂遺跡ブームに強く反発する時期である。

敗戦直後の混乱に伴う様々な疑問に対し、歴史的な説明を求める社会的風潮に力を得た柳田は、敗戦の原因が、近現代史の研究・教育の怠慢にあるとの認識から、近世以降に重点を置き、近未来への展望を示すための歴史教育を実践すべく、社会科学教育の設立に力を注ぐ。その中で、身近な生活に関わる、考古遺物を含めた物質文化も、そこ潜む智恵や失敗の歴史に気づかせ、現状への分析眼を持った選挙民を創出するための

基礎訓練の教材として重視される。考古遺物の範囲を中近世へも拡張し、精神文化と共に把握させる必要も、あらためて説かれる。

折しも現れた登呂遺跡をめぐる社会旋風は、柳田にとつては、局地的・断片的現象を全国規模の歴史へと短絡し、遺跡・遺物による原始時代の鮮烈なイメージによってその後の変化の過程から関心をそらすという、戦前以来の「有史以前」・「起源論」偏重の延長に過ぎず、柳田の方針を妨害するものとして敵視される。しかし、児童をも動員する全国的センセーションに、学校の授業や教科書も順応していく中、次第に自身の挫折を認めざるを得なくなる。

画期(五)(一九五二)：比較・変遷過程・精神文化に主軸を置く柳田民俗学の挽回を賭け、稲作を核とした人間集団が、南方から「海上の道」を介して日本列島へと渡来したとの仮説を打ち出し、弥生時代の朝鮮半島からの稲作伝来という考古学側の通説に直接対決を試みた時期である。

柳田は、稲作の導入には、栽培システムや信仰を含む体系全体の移植、即ち移住が不可欠であるとの前提に立って、種子や技術のみの輸入を否定し、さらに清野謙次による、縄文時代から現代までの日本人の形質的連続性を根拠に、弥生時代における朝鮮半島からの人間の流入をも否定する。そして、日本列島に、異なる文化的段階に属する灌漑方法がモザイク状に併存する事実に対し、安易に革新を行えない保守的な既往者と、新たな計画を携え新天地を求めて間歇的に渡海する移住者の重層という、南島特有の移住モデルの妥当性を見出し、その初期段階に、大陸の帝国で貨幣価値を持つ宝貝の獲得という、非農業的動機をもった渡海者による、航路の開拓を想定する。

しかし、縄文土器におけるイネ種実圧痕の不在を、弥生土器との製作環境の差異に帰すとともに、粘土に乏しい南島における土器の不在を想

定し、稲作伝来の問題から土器研究を完全に排除したことにより、考古学との交渉の余地は事実上遮断される。その閉塞状況の打開の為、北方から流入するアイヌ民族との長期併存を想定し、日本人の山地居住者としての性格を強調するなど、画期(二)以前に回帰した論点も出されるが、明確な像を結ぶには至らなかった。

このように見ると、柳田は生涯にわたり、考古学的事象を念頭に置き、自身の学問分野と引き比べていたことが判明する。それは柳田の学問の最終的射程が、考古学と同じく「上代」などと表現される遠い過去にあり、文献史料に依らないという意味で、資料の一部を考古学と共有したことも起因しよう。むしろ、対象とする範囲や資料を一定程度共有するがゆえにこそ、目的や方法論のずれが強く意識され、その違和感の克服と対案の提示によって、柳田の学問は発達したと見る事も出来る。かかるずれの意識は、その初期の段階で、石器を収集し、遺跡を訪ね、発掘を試み、学会や在野の人的ネットワークに接触するなど、考古学という学問の領域に、直接かつ深く関与することなしにはあり得なかったであろう。考古学は、柳田の思想的変遷を生涯にわたって照射する、格好の対立軸たりうるのである。

そして、その照射の全体を通して、柳田の一連の論考が、山人と地霊・原初の森林・島生活の葛藤など、検証不能な文学的ともいふべき原風景を出発点にしていること、その時々々に社会全般が直面する問題に鋭敏に反応して論点を伸縮させる高度な政治性を帯びていること、にもかかわらず、自らの表現した世界の中では一貫した論理性を保ち得ていることが明らかになってくる。文学・政治・科学が一体となった、この一見とらえどころのない巨大な表現世界には、しかし、確かな核が有る。それは、稲作農耕民でも漂泊民でも山人でもなく、常に外的・内的な言い知れぬ脅威に晒され、安定した生活の世代を超えた維持を望みつつ、新たな世界を求めて外へ出ようとし、あるいは出ることを余儀なくされ、葛

藤し転変して行く人間集団のダイナミズムである。柳田の表現世界に考古学的事象と結びついて現れる物質的要素、すなわち宗教的境界標識として原初の森を再現した塚、異世界との往来を通じて異世界に染まってしまう船、家の伸縮に合わせて離合集散する家屋・竈・鍋、霊魂への供献を表象する器、投機的衝動を惹起する宝貝などは、そのダイナミズムに鮮烈な情景を与える。その情景には一種の迫力があり、時代は変わっても根本的には同様の葛藤を孕んだダイナミズムの中を生きざるを得ない我々の胸に迫る。個々の部分的な結論が、今日の考古学から見ても、必ずしもそのまま受け入れられるものばかりではないとしても、その迫力までを否定し去ることは、決して出来ないように思う。

本論の作成に際しては、設楽博己先生、工藤雄一郎先生より、多大なる御懇切なご指導を賜った。また大貫静夫先生、佐藤宏之先生からも日頃より数々のご指導を賜った。山田康弘先生、車崎正彦先生、福田正宏先生、佐藤健二先生からも、柳田國男や同時代の考古学に関する様々なことをご教授頂いた。加藤秀雄氏には、柳田國男に関わる諸文献の基礎的な知識をはじめ、沢山の懇切なるご指導をいただいた。大澤正吾氏には、一覧表の作成の段階から、数々のご指導と激励をいただいた。石井龍太氏、久保田慎二氏、守屋亮氏、久我谷溪太氏にも様々のご教示・ご助力をいただいた。末筆ながら、記して深く感謝申し上げます。

引用文献

- 赤坂 憲雄 一九九一『山の世界史―柳田国男の発生』小学館
赤坂 憲雄 二〇〇〇『海の世界史―柳田国男の発生』小学館
アラン・バーナード 二〇〇五『人類学の世界史と理論』明石ライブラリー七三 明石書店(Alan Barnard 2005 *History and Theory in Anthropology* Cambridge University Press)
- 石田英一郎・岡正雄・江上波夫・八幡一郎 一九四九『日本民族―文化の源流と日本国家の形成―民族学研究』第一三卷第三号 日本民族学会 二〇七―二七七頁
- 伊藤 幹治 二〇〇二『柳田国男と文化ナショナルイズム』岩波書店
岡谷 公二 一九七七『柳田国男の青春』筑摩書房
貝塚 茂樹 一九四六『中国古代史学の発展』弘文堂
川村 湊 一九九六『大東亜民俗学』の虚実』講談社
加藤 章 一九八二『戦後の歴史教育の出発と社会科の成立』『講座・歴史教育』一 歴史教育の歴史 弘文堂 二八―三二頁
柄谷 行人 二〇一四『遊動論 柳田国男と山人』文芸春秋
清野 謙次 一九二五『十四 日本原史時代における清潔の風習―古墳人骨歯の側面摩耗』『日本原人の研究』岡書院 三〇―三〇四頁
清野 謙次 一九二六『官学に於ける特殊教室の虐待』『改造』第九卷第二号 改造社 五四―五七頁
小林 行雄 一九五一『日本考古学概説』創元選書二二八 創元社
酒井 卯作 一九七四『柳田民俗学と沖繩研究の周辺』『柳田国男研究』第七号 白鯨社 四二―五四頁
佐々木高明 二〇〇三『南からの日本文化』(上) 新・海上の道 日本放送出版協会
佐藤 健二 二〇一五『柳田国男の歴史社会学 続・読書空間の近代』せりか書房
設楽 博己 二〇一五『柳田国男と考古学』『民俗学研究所紀要』第三十九集 成城大学民俗学研究所 一―二八頁
杉本 仁 一九八八『新しい国学を求めて』柳田国男研究会編『柳田国男伝』三一―書房 九五―一〇七頁
住谷 一彦 一九七七『柳田国男ノート』住谷一彦・ヨーゼフ・クライナー編『南西諸島の神観念』未来社 一四五―一六六頁
高橋 一夫 一九八八『四 丸木舟』『葦加市史』自然・考古編 葦加市 六三―二頁
谷川 章雄 一九九〇『江戸の考古学の方法をめぐって―とくに考古学と歴史学・民俗学の関係について―』『江戸のくらし―近世考古学の世界―』新宿区立新宿歴史博物館 九四―一〇二頁
谷川 健一 一九六二『海上の道』と天才の死』『論争』第四卷第九号 論争社
- 谷川 健一 一六六―一七一頁
谷川 健一 一九七五『山人と平地人―ある挫折と転向』『現代思想』第三卷第四号 一八一―一三三頁
勅使河原彰 一九八八『日本考古学史 年表と解説』東京大学出版会
寺田 和夫 一九七五『日本の人類学』思索社
鳥居 龍藏 一九一八『有史以前の日本』磯部甲陽堂
永池 健二 一九八八a『新たななる出発』柳田国男研究会編『柳田国男伝』三一―書房 七二―一七三頁
永池 健二 一九八八b『雑誌『民族』とその時代』柳田国男研究会編『柳田国男伝』三一―書房 七三―一七二頁
永池 健二 二〇〇九『日本』という命題―柳田国男・「国民民俗学」の射程―柳田国男研究会編『柳田国男・主題としての「日本」』柳田国男研究⑥ 九一―一〇四頁
林正之・大澤正吾 二〇一七『柳田国男の著作・講演・対談における考古学関連箇所の一覧表―抽出データとその概要―』『国立歴史民俗博物館研究報告』第二〇二集
三木 文雄 一九四七『雑録』『考古学雑誌』第三四卷第一号 日本考古学会 六二―四頁
村井 紀 一九九二『南島イデオロギーの発生』福武書店
八木契三郎 一九一五『朝鮮の穴居と忍坂の大室』『人類学雑誌』第三〇卷第四号 雑録 一四七―一五一頁
柳田 国男 一九二九『蝸牛考』刀江書院
柳田 国男 一九四二『編集者の言葉』『伊豆大島方言集』全国方言集 第三 中央公論社 二一―八頁
(東京大学大学院、国立歴史民俗博物館研究協力者)
二〇一五年七月一七日受付、二〇一六年一月二九日審査終了

Changes of Recognition about Archaeology in Kunio Yanagita

HAYASHI Masayuki

We researched in changes of concept to archaeology in Kunio Yanagita (柳田國男) according to the parts related to archaeology in his writings, and divided them into five stages.

Stage(1) (1895~): He was widely interested in the history of Japanese society and directly participated in archaeology and anthropology. He focused on the history of villages and their boundary. He opposed to the overemphasis of pottery, stone tools and ancient tomb, and gradually parted from archaeology. He expanded his own studies in the “Regional Research (郷土研究)” magazine.

Stage(2) (1917~): Through study about South Sea Islands and visit to Western countries, he knew the international trend of anthropology, and tried to establish anthropology of international standards in Japan. He criticized study of unearthed human bones running alone in academic society and the boom of talking about “prehistoric” in general public in Japan, to seek the alliance between humanities and natural science inside of Japanese anthropology, and cooperation with archaeology for the study about “outside of (literature) history”.

Stage(3) (1929~): Interrupting the organization of anthropology, he concentrated on the establishment of “national folklore”. He recognized the development of archaeology, and by comparing with archaeology, he established the methodology to extract the transition process of national culture from the comparison of modern cultural complex. During wartime, he advocated the cooperation of folklore in each Japanese colonies, but objected to imagining historical continuity between ethnic groups because of the phenomenon like distribution of archaeological remains. He tried to reveal a unique culture of each ethnic groups based on their own inner life.

Stage(4) (1946~): To clarify the cause of the defeat, and to create a people comprising criticism ability, he dedicated to build the history education emphasized afterwards of early modern period. Against to the boom of Toro (登呂) site excavation, which reduce interests in regional histories since the middle ages, he drew up a curriculum to cultivate the foundation of social analytical skills from the transition of the familiar material culture, but ended in failure.

Stage(5) (1952~): Betting the recovery of his study, he constructed a comprehensive model of immigration motive based on the social environment of islands and the money economy of continent nation, and hypothesized that the ancestor of Japanese was the rice population who came to Japan

by sea via Ryukyu islands, against to the commonly accepted theory on Japanese archaeology that rice was handed down from Korean peninsula in Yayoi period. But he could not produce enough counterevidence to archaeology.

Now we can understand that Kunio Yanagita sought direction of his study in reference to archaeology throughout his life.

Key words: earthen mound, Yama-bito (Japanese indigenous people in mountain), outside of (literature) history, anthropology, Toro site excavation