

日本の民俗学とマルクス主義

福 田 ア ジ オ

-
- | | |
|-----------------|----------|
| 1. 問題の所在 | (1) 橋浦泰雄 |
| 2. 民俗学の確立と「転向」 | (2) 赤松啓介 |
| 3. 柳田国男のマルクス主義観 | 5. 結 語 |
| 4. マルクス主義民俗学者 | |
-

1. 問題の所在

日本の民俗学は、周知のように、柳田国男によって1930年代に確立された新興の学問である。1910年前後に民俗の世界を発見し、次第に民俗の中に深く入っていき、ついには新しい学問を成立させたのである。日本の民俗学は柳田国男個人の努力によって学的全体像をほぼ作られた。したがって、民俗学の内容、殊に研究成果としての解釈や仮説、あるいは歴史認識には彼個人の認識や思想、またときには願望や信念が強烈に示されている。民俗学を、しばしば柳田国男論者がするように、場合によっては柳田国男個人の思想表現の手段と解して差し支えないのである。しかし、それを現在肯定することが生産的とは言えない。日本の民俗学は一つの自立した学問として存在しており、一定の方法によって実証的に歴史認識を提出しているのである。その学問としての基礎を作る民俗学の方法は柳田国男の築いたそのものではなく、彼以降の人間によって継承され、また批判されて築かれてきたものである。それらは個人的な営みから民俗学を解放して、研究する人々が共有できる方法なり概念を作ることを目指している。近年の民俗学の研究状況が必ずしも活発ではなく、混沌とした状態と見えるのは、この柳田国男から自立した新たな民俗学を生み出すための苦悩の時期だからである。

民俗学が1930年代に確立したとすれば、それは世界恐慌下の日本の危機的状況が無関係ではない。柳田国男が1935年に刊行した『郷土生活の研究法』において、「私たちは学問が実用の僕となることを恥としてゐない⁽¹⁾」と考え、自分たちの研究の根本問題は「何故に農民は貧なりや」であるとした⁽²⁾。そこには明らかに日本の危機的状況に

たいする認識が示されている。そのような経世済民の学としての民俗学の成立の社会的背景は、日本におけるマルクス主義の成立とほぼ同じ事情である。1920年代から30年代にかけては日本においてマルクス主義がやはり日本社会の変革の道筋を明らかにすべく研究を展開した。柳田国男の民俗学と日本のマルクス主義は、同じ時期に同じ舞台に登場したと言ってよいであろう。そして、両者の間には一定の関係が形成された。その関係は、それ以降現在まで決して生産的なものではなかった。相互に不信感が強く存在し、批判するよりも非難することの方が多かった。しかし、なかにはマルクス主義の立場から民俗学を再構成しようとする立場の人間も登場したし、またマルクス主義の理論を柳田国男の民俗学の成果で実証しようとした者も出た。それらは成功したわけではなかったが、柳田国男の民俗学を個人の学問なり芸術から解放して、より一般性をもった研究方法に組み立てようとしたことは間違いないし、マルクス主義民俗学というべきものを作ろうとしたとも言える。

ここでは、今後の民俗学の新たな展開を試みるための作業の前提として、民俗学の形成展開過程を振り返り、1930年代を中心にしてマルクス主義と民俗学の間を検討し、柳田国男を先達とした民俗学がマルクス主義とどのような関わりをもち、どのような影響をうけてきたかを明らかにしたい。まずは柳田国男の民俗学とマルクス主義の関係を組織と人間関係の面から把握し、柳田国男自身が自己の学問とマルクス主義との関係をどのように考えていたのかを確認することから始め、次には二人の代表的なマルクス主義の立場を示した研究者をとりあげて民俗学におけるマルクス主義の問題を検討したい。一人は橋浦泰雄であり、他の一人は赤松啓介である。

2. 民俗学の確立と「転向」

柳田国男とマルクス主義の関係を論じる場合には是非とも議論されなければならないのは、いわゆる転向の問題である。柳田国男のもとに結集し、1934年から37年までの「山村調査」を実施した人々、また1935年の夏に「日本民俗学講習会」を開催し、受講者を「民間伝承の会」に組織し、雑誌『民間伝承』を刊行した人々の中心部には何人もマルクス主義からの転向経験者がいた。柳田国男は転向の人々を拒絶することなく温かく迎え、彼らにも活躍の場を与えたという。なかには主観的には転向ではなく、あくまでもマルクス主義の具体化のために民俗学の世界に入ったとか柳田国男の門を叩いたという人物もいるであろう。そのようなマルクス主義者やそれからの転向者は柳田国男の門に入った当時を感謝の念をもって回顧し、そしてその思い出の文章

に頼って柳田国男の思想を論じる人々が柳田国男の寛容さをうたいあげる。その柳田国男の寛容な態度を述べた代表的な文章の一つとして知られる橋浦泰雄の文章は以下のように述べている。

先生にはじめて会った当時、私が既にコンミニストであったことは既に記したが、爾来三十五年間、私は曾つて一度も先生から、私の政治的立場についてとやかくいわれたことはない。そればかりではない。その間に学会の事務や機関誌の編集を担当した長い年間があり、しかも政治上の運動をやめないために、度々学会に多大の迷惑をかけたが、それすらもとがめなくて、官権から私が釈放されると、先生はむしろ私を慰労されることが度々であった。コンミニストは私だけだったのかも知れないが、当時危険思想と呼ばれた人々は、私ばかりでなく他にも少くなかった。大戦がはじまると一層多くなった。従って先生に対する官憲の監視の目も、陰に陽にきびしくなった。戦争の末期に、大政翼賛会は度々学会の協力を求めて来たが、「諸君が役に立つ時はもっと後に来る」といって、学会の中心にいる人々がそれに協力することを拒まれた。終戦の前後の頃、某宮家から先生に講演を依頼された。先生は出かけられたが、その翌々日かに、お礼の一封と目録が届いて、それに「賜 柳田国男」と、氏名を下段に記してあった。礼を知らぬ者と先生は激怒された。戦争中青年学生の学会入会者が増加した時期があった。先生はこれを唯物論の影響だろうと見た。しかし共産主義に共鳴されたのではないことは明らかで、赤を批難されることは度々であった。その半面に、「赤はまだ直るが、白は絶対に駄目だ、狂信だからね」ともいわれた。先生は乞われるなら天皇のところへも出かけ、戦時中の数カ月は水曜毎に武蔵の殆ど全村をめぐって、ある時は野を耕やす老爺と、ある時は山村の老婆と談笑して来た人である。先生は国際主義であり、ヒューマニストで平和主義で戦争反対であり、思うに思想上では徹底した自由主義者であろうと私は思っている。このような人、そこから生まれ、育てられた学問は、保守反動ではあり得ないではないか。⁽³⁾

ここには橋浦泰雄という一人のマルクス主義者が柳田国男に心の底から心服していることが表明されている。マルクス主義と柳田国男の展開した民俗学の間に何らの矛盾も齟齬も感じていない。そのような矛盾を感じないマルクス主義者を柳田国男は寛容の心で受入れ、大切にし、研究上の働く機会を与えた。橋浦は、柳田国男の研究体制を支える不可欠な人物として、戦時体制下に雑誌『民間伝承』の編集発行にあたった。

柳田国男の民俗学は1930年代中頃に完成した。その理論的体系化も研究体制もいざ

れも1930年代に確立した。そのうち研究体制は、この項の最初に指摘したように、理論的体系化に対応した資料獲得の方法として二つの事業を行うことで確立した。一つはいわゆる「山村調査」であり、一つは「日本民俗学講習会」を経ての「民間伝承の会」の組織化である。この二つともマルクス主義者ないしそれからの転向者が大きな役割を果たした。敢えていえば、もしも転向の人々が柳田国男門下にいなければ恐らくこの二つの事業を行うことは不可能であったものと思われる程である。

従来から広く知られている柳田国男門下の転向者の代表は大間知篤三である。⁽⁴⁾大間知は四高から1923年に東京帝国大学文学部独文科に進学し、新人会の一員となり、幹事長もつとめた。そして、卒業後は労農党内の共産党フラクションとして活動した後、1928年の三・一五事件で捕まり、転向し、3年の刑期を終えて、皆川治広の大孝塾研究所に入った。その大孝塾研究所で日本家族制度の研究に従事したが、その過程で柳田国男の著述を読み、興味を抱くようになったという。大間知がどのような過程を経て柳田国男の門下に入ったのかは明らかでない。大間知は釈放された後、大孝塾研究所に入る以前に一時大宅壮一の主宰する翻訳団に加わっていたが、ここで戸田謙介と一緒にいる。これが一つの契機になったものと思われる。大間知篤三の名前が柳田国男の「年譜」に登場するのは1933年9月14日の項である。「この日より毎週木曜日午前、自宅で『民間伝承論』の講義をする。後藤興善、比嘉春潮、大藤時彦、杉浦健一、大間知篤三らが参会、以後12回にわたって12月14日まで続く。自分では家の会と⁽⁵⁾」と記されているように、参会者の一人として大間知篤三の名前が出てくる。そして、これ以降、柳田国男の年譜には大間知の名前を数多く発見することができる。

1934年から開始された「山村調査」は、全国各地の山村に調査者が出かけ、調査地に原則として20日間滞在して調査した。調査結果はあらかじめ作成されていた『郷土生活採集手帖』に記載して柳田国男のもとに提出された。そして、発見された問題は整理され、2冊の中間報告書として刊行され、さらに全体の調査結果は1937年に『山村生活の研究』として刊行された。その各種刊行物に登場する人名を見ることによって、「山村調査」を担った人々が明らかになる。「山村調査」のために組織された郷土生活研究所の同人は20人であり、その氏名は『採集手帖』の「趣意書」に記されている。そこには橋浦泰雄、比嘉春潮、大間知篤三、守随一、関敬吾等の社会主義者あるいはそこからの転向者の名前が、今和次郎、松本信広、佐々木彦一郎、杉浦健一、柳田国男等と共に並んでいる。比嘉春潮は、⁽⁶⁾沖縄県の役人として勤務していた当時社会主義に接近し、運動を展開していたが、1923年東京に出て、改造社に勤務しつつ、沖

縄研究を進め、柳田国男が構想した南島談話会の1927年の再発足にあたっては比嘉は幹事となった。守随一⁽⁷⁾は東京帝国大学経済学部出身で、在学中は東大新人会の一員であったし、関敬吾⁽⁸⁾もマルクス主義の勉強をし、唯物論研究会にも参加していた。また、大藤時彦⁽⁹⁾も転向の過程を経て柳田国男門下となった人物と考えられる。また、瀬川清子も社会主義や運動とは無縁ではなかったようである。

注目されるのは、調査の発足にあたって作成された『採集手帖』に郷土生活研究所同人として名前を並べた20人のうち、その後の刊行物にしばしば名前が登場するのは、これら転向者であることである。「山村調査」の第1回報告書（1935年刊）は、調査の初年度の成果を中間報告したものであるが、その巻頭には柳田国男の「採集事業の一画期」において、「山村調査」の意義を説き、それに続いて11人の調査者が11の報告文を執筆している。その11人のなかに、関敬吾、橋浦泰雄、守随一、大間知篤三の4名は入っているし、それに大藤時彦と瀬川清子を加えれば6人となる⁽¹⁰⁾。そして、次の第2回報告書（1936年刊）でも同様に11人が各1編の報告文を執筆しているが、何名かの者には出入りがありながら、やはり橋浦、大間知、守随、関の4名は入っているし、もちろん大藤や瀬川もいる⁽¹¹⁾。このように6名の者は「山村調査」で中心的な存在であったことが知られるが、1937年刊行の『山村生活の研究』の執筆分担によってなお一層明瞭となる。

「山村調査」の最終報告書である『山村生活の研究』は全部で65節に分けて、調査結果が記述されている。『採集手帖』は100項目の質問文で構成されていたが、各地からあまり芳しい内容が報告されなかった項目は整理して落とし、重要な内容や注目すべき内容を示した項目のみを65にまとめて記述した。それを分担執筆したのは14人であるが、そのなかで最も多くの項目を執筆して活躍しているのは瀬川清子で、9節を執筆している。それに次いで大間知篤三と大藤時彦が多く、それぞれ7節も執筆している。守随一は4節、関敬吾は3節、そして橋浦泰雄が1節の執筆を担当している⁽¹²⁾。したがって、この6人で31節と、全体の半分近くの項目を執筆していることになる。

そのなかでも、特に大間知は3年間にわたる「山村調査」推進の中心人物であったものと思われる。『採集手帖』は調査開始にあたって作成されたものであるが、調査によって発見された問題を追加して翌年には新しい内容の『採集手帖』として刊行された。『採集手帖』はしたがって1934年版、35年版、36年版の3種類あることになる。いずれも質問項目総数は100項目と変わらないが、内容的には相当大きな変更が加えられている⁽¹³⁾。その増補訂正の作業の中心を担ったのが大間知であった。最上孝敬の回顧によれば、「このような採集項目の拡大化にあたって、皆の意見をとりまとめ、さ

らにそれを印刷に付するなどの細々しい仕事にもっとも多く尽力してくれたのは大間知君であった⁽¹⁴⁾という。そして、『採集手帖』の内容の変化を見ると、大間知の意見なり希望が強く反映していることが窺える。たとえば、3年度目に追加された項目の多くが社会的な内容のものであり、「共有財産」、「村のつきあひ」、「村の階級、家の格式」、「財産の継承、分配法」等であり、それらのなかで示された質問文を見ると大間知の関心が反映していることがより一層明白になる。例えば31項の「財産の継承、分配法」の質問には以下のようなものが並んでいる。

- 以前は長男にのみ譲られましたか、みんなに分配されましたか。
 - 老夫婦が隠居をした時、先祖の位牌や仏壇はどうしますか。小さい子供等はつれて出ますか。
 - 長女の養子に相続させるとか、末子に相続させる等の風はありませんか。
 - 昔から次男以下の分家もゆるされましたか。
- ▷分家には部落の承認を必要としましたか。

これらの質問内容は大間知の研究課題としてその後展開するものばかりである。同様に、第2回報告書で大間知が初めて「両墓制の資料」と題して、両墓制という用語を使用して重大な問題について報告したが、36年版『採集手帖』にはその両墓制に関する質問文が含まれているのである。いずれも、大間知の「山村調査」に果たした役割を示すものと言えよう。

1935年夏に柳田国男の還暦を記念して「日本民俗学講習会」が東京の日本青年館で開催された。民俗学や民俗事象に興味関心を抱いて柳田国男の著書を読み、雑誌の購読者になっていた人々が全国各地から150名余り参加して開かれた⁽¹⁵⁾。「山村調査」が、東京の柳田国男の門下生が統一された調査規準を『採集手帖』という形で携帯して現地調査を行い、重出立証法の信頼性を高めるような一定水準の民俗資料を獲得しようとしたのにたいして、「日本民俗学講習会」は全国各地に居住する民俗学愛好者に民俗学の意義や方法を教えて、同様の水準の高い民俗資料を自己の居住地で調査し報告できるようにしようとしたものと言える。講習会の会期は1週間で、毎日午前中に二つの講義があり、午後には座談会がもたれた。その講義は柳田の「採集期と採集技能」、折口信夫の「地方に居て試みたる民俗研究の方法」以下14の講義が14人の講師によって行われた。そのなかにはもちろん大間知篤三の「冠婚葬祭の話」や橋浦泰雄の「協同労働の慣行」、あるいは関敬吾の「昔話の採集」⁽¹⁶⁾が含まれていた。この1週間の講座は、それまでは個別に各地で趣味的、好事家的に興味関心のままに民俗に接していた人々に学的自信を与えると共に、一定水準の民俗資料を獲得できるように訓

練しようとした講習会であった。そして、講習会の終了に際して参加者は「民間伝承の会」に組織され、雑誌『民間伝承』を通じて柳田国男のもとに結び付けられることとなった。

柳田国男の民俗学は1930年代の中頃に確立したのであるが、その理論的完成に対応した研究体制の確立は「山村調査」と「日本民俗学講習会」の二つによって達成された。その研究体制の確立に多大の貢献をしたのは、大間知篤三をはじめとする幾人ものマルクス主義からの転向の人々であった。彼らは組織を作り、組織を運営することの訓練を受け、また実践してきた人々である。その経験は、柳田国男のもとに集まった人々のなかでは飛び抜けた能力として発揮されたものと思われる。「山村調査」にしても「日本民俗学講習会」にしても彼らの存在抜きには考えられないであろう。この1930年代の前半を境に柳田国男の周辺にいる門弟たちの顔触れが大きく変わった。それまでの、趣味的、好事家的な郷土研究を展開してきた人々が姿をひそめ、大学出の若手の研究者が常に柳田の周辺にいることとなった。柳田は転向の人々をいわば側近として周辺に置いて、彼らの能力を組織化のために活用したのである。このことがその後の日本の民俗学の性格にも大きな影響を与えることとなった。転向の結果として柳田国男の門下に入った人々は、官憲の監視下で活動を続けていた。そのため、その身の安全と民俗学の安定のために非常に禁欲的に行動することとなった。柳田は『郷土生活の研究法』において「経世済民」を強調し、「学問救世」を叫んだにもかかわらず、その後の民俗学の展開はその方向には向かわず、個別事象の調査研究に専念することとなったのはそのためである。柳田自身も、個別研究において実践性を強調することは少なかったが、殊に柳田の門弟たちにその傾向は顕著だった。柳田国男が敗戦後反省しているように、民俗学はむしろ現実の社会や政治と関係しないところに特質があるかのように理解されることとなった。マルクス主義の人々を転向のコースとして受け入れた柳田国男は、その組織活動において最大限に彼らを活用し、日本民俗学の研究体制の確立に成功した。しかし、それが皮肉にも本来有していた民俗学の実践的な性格を弱めてしまったのである。

それでは、なぜマルクス主義からの転向のコースとして、柳田国男の門下に入ることが行われたのであろうか。柳田のもとに通って勉強をし、そのまま民俗学研究者に成長した人々は、以上のような顔触れであるが、その他にも転向の結果として柳田に学び、後には別の世界に行った人々も少なくない。これら多くの人々が柳田門下になり、民俗学を学ぶようになったのを、柳田国男の寛容な心とか温かい態度だけで理解することは片手落ちであろう。柳田門下に入った人々の側の意識とか状況を考えてお

く必要があろう。この点に関して実証的に明らかにする資料を持たないが、状況から判断すれば、1930年代の柳田国男の民俗学とマルクス主義が基本的目標を共通にすることが、両者の間の移動を容易にしたということであろう。

「経世済民」の学として、農民の貧困の原因を探り、農村・農民の今後の発展の方向を明らかにしようとする柳田国男の主張と日本社会の歴史の発展段階を把握し、天皇制下に抑圧され、貧しい状態に置かれている日本人民を解放する変革の道を明らかにしようとするマルクス主義は、主観的にはいずれも世のため、人のために活動するものであり、目標において同一であった。激しい官憲の弾圧下において、転向を余儀無くされた人々が、この両者の社会変革への指向の共通性によって、心理的葛藤をあまりすることなく柳田国男の民俗学に身を投ずることができたものと考えられる。マルクス主義がヨーロッパから輸入された理論であり、その外国産の理論では日本の変革は不可能であるという「反省」が日本的な、あるいは民族的な変革の道を明らかにすることを課題にし、その課題を実現するために柳田国男の民俗学を学ぶという一つの正当化の論理が働いたものと推測される。そして、さらに移行を容易にしたのが、両者の方法上の共通性であった。次にはその点について考えなければならないであろう。

3. 柳田国男のマルクス主義観

柳田国男はマルクス主義ないしは社会主義や唯物史観についてどのような知識を持ち、どのような理解なり批判をもっていたのであろうか。この点になると必ずしも明確ではない。柳田国男がマルクスやエンゲルスあるいはその他のマルクス主義者の著書や論文を読んでいたと思われる形跡は蔵書目録を見るかぎりない。柳田国男の蔵書の大半は成城大学に寄贈され、柳田文庫として現在存在するが、その『柳田文庫蔵書目録』⁽¹⁸⁾のなかにマルクスやエンゲルスの著書を発見することはできない。1900年代に入ったころから盛んに洋書を購入して読んでいることは目録でも知られるが、その洋書のなかにマルクス主義者の著書やマルクス主義を論じた書籍はないようである。和書のなかで、唯一注目されるのは、1938年発行のソ同盟共産党中央委員会所属特別委員会編『ソ同盟共産党史』であろう。あるいは、成城大学へ寄贈するにあたって、今後の民俗学研究に役立たないと判断されたものは除かれている可能性はあるが、『ソ同盟共産党史』も含まれていることから判断して、柳田文庫にないのは柳田国男の蔵書としてその種の本がもともとなかったことを意味するものであろう。

それでは柳田の文章のなかでマルクス主義そのものが登場することはあったであろうか。これも明らかでない。彼の文章中に固有名詞としてのマルクス、エンゲルス、レーニン、スターリン、あるいは日本人のマルクス主義者の名前が、河上肇を除けば、登場することはない。特定の人物の主張や見解、理論を取り上げて柳田国男が論じることにはなかった。『定本柳田国男集』に収録された膨大な量の著述には明確な形でマルクス主義を論じたり、取り上げたりしたものはないのである。比較的断片的な社会主義理論の批判とか社会主義の立場に立つ研究者への批判が発見できるだけである。以下ではそのような文章を紹介しつつ、そのなかに窺える柳田国男の認識の把握を試みることにしたい。

柳田国男がマルクス主義について最も明確に、しかも批判的に述べた文章は『都市と農村』のなかの次の一節かと思われる。それは次のような文章である。

組合の新しい傾向が追々に経済の共同へ、それも一つ一つの生産行為の一致から、次第に生計の全般の支持にまで、其交渉を及ぼさうとして居ることは、日本の農村に於ては殊に自然なる推移であつて、それを喫驚する者はよくよくの手前勝手か、さうで無ければ是迄の久しい沿革を、少しも考へて見なかつた心無しの観測に過ぎない。現在の共産思想の討究不足、無茶で人ばかり苦しめてしかも実現の不可能であることを、主張するだけならばどれ程勇敢であつてもよいが、其為此国民が久遠の歳月に互つて、村で互に助けて辛うじて生きて来た事実までを、ウソだと言はんと欲する態度を示すことは、良心も同情も無い話である。⁽¹⁹⁾

日本の農民の連帯と共同の歴史を十分に認識せずに、階級支配のもとでの搾取と貧困のみを言うのは間違いであると、当時の共産主義者の見解を批判している。この『都市と農村』の刊行されたのは1929年3月であった。柳田国男が当時のマルクス主義のどのような文献や主張を念頭においてこのように記述したのかは明らかでないが、この時期は未だマルクス主義における講座派・労農派の「日本資本主義論争」は本格的に展開しておらず、日本の農村・農業についての史的展開に関するマルクス主義の史的唯物論からの文献はそれほど多くない。可能性としては、野呂栄太郎の「日本資本主義発達史」(1927年)、「日本資本主義発達の歴史的諸条件」(1928年)があるが、もちろん『柳田文庫蔵書目録』には野呂の名前を発見することはできない。『蔵書目録』に記載されているもので、柳田の批判の対象となりえた1928年以前の文献としては、黒正巖『封建社会の統制と闘争』(1928年)があげられる程度である。しかし、黒正はマルクス主義者ではない。ただ、この時期の柳田の見解を検討する際には、彼の勤務先である朝日新聞社における情報や文献収集にも注意する必要がある

う。朝日新聞に社説を執筆するなかで、社会や政治の動向に関心を高め、それらについての文献にも目を通していたことは間違いない。マルクス主義についての知識や情報はむしろ朝日新聞社において得たものと考えるのが妥当であろう。当時一般には知られていないコミンテルンの27年テーゼもあるいは知っていた可能性もある。『蔵書目録』に含まれていない多くの文献が柳田国男によって読まれ、吸収されていたことを想定しなければならない。

柳田国男は、当時のマルクス主義にたいして批判的であったことは明らかであり、それは一貫している。その後も、恐らくマルクス主義あるいは社会主義を想定していると思われる批判的な文章が散見されるのである。例えば1930年代の民俗学理論確立期の代表的な著作である『郷土生活の研究法』において「帰納による当然の結論」という小見出しのもとで次のように述べている。

今日の社会の改造は、一切の過去に無省察であつても、必ずしも成し遂げられぬとはきまつてゐない。現に今日までの歴史の変化にして、人間の意図に出たものは大半がそれであつた。復古を標榜した或ものといへども、また往々にして古代の認識不足に陥つて居る。我々の如く正確なる過去の沿革を知つて後、始めて新しい判断を下すべしといふものは一つの主義である。盲滅法界にこの主義を否認してかゝるならまた格別だ。我々は蔭にゐてそれが自然の正道に合致せんことを祈るのほかはない。いやしくも歴史の知識を持つて居てから仕事に取掛らうといふならば、意外によつて教へられるだけの用意がなくてはならぬ。出来るだけ多量の精確なる事実から、帰納によつて当然の結論を得、且つこれを認むることそれが即ち科学である。社会科学の我邦に於て軽しめらるゝ理由は、この名を名の者が往々にしてあまりに非科学的だからである。⁽²⁰⁾

ここでは、「帰納による当然の結論」という手続きをとらない社会学者を「非科学的」として批判しているが、この社会学者とはマルクス主義の立場に立つ人々のことと考えてよいであろう。柳田は「意外によつて教へられるだけの用意がなくてはならぬ」というように、過去から現在に到る歴史過程を予め判明している歴史法則によって理解しようとする立場を批判している。現在のよつてきたる所以は過去にその原因があることは柳田の認識でもあり、その過去の原因を明らかにすることで現在さらには未来を構築できると考えていた。過去を知らなければ、未来への展望をひらくことはできないという認識においてはマルクス主義と柳田は同一であろうが、所与として存在する法則を適用して過去を把握し理解するという点に大きな疑問を抱いたのである。柳田は歴史に普遍的に適用できる法則、たとえば世界史の基本法則などと

いわれるもの、があるとは考えていなかったものと思われる。

また、次の文章も同様の批判の文章と言ってよいであろう。1932年に発表されたものである。

歴史は元来が二度と起らぬ出来事を記述する事業であつた故に、いつになつても「昔は斯うであつた」を明らかにするを以て先途とし、所謂最近世史の部面に於てすらも、尚歴史化とか過去に属すとかの語を使つて、強ひて現在の利害を引離して眺めようとする傾きがある。是を生物学的に取扱つて「今」の理由としての前代を説くのが、この節若い学者の間に盛行する史観論であるが、是は又その資料の整理選択に、驚くほど疎漫であつたやうである。彼等の疑惑と好奇心とを抱き、先づ第一に問ひ究めんとした点が、多数大衆の幸福と苦悩に在つたことは、何よりも当然な順序ではあるが、しかも是に関して今まで書き誌され、又は近頃になつて新たに発見されたる事実が、どれ程不完全で且つ片よつて居たかといふことを、誰も考へて見た者は無いのである。つまり顕微鏡は既に具はつて、まだプレパラートの硝子さへも用意して無いのである。⁽²¹⁾

この見解は、しばしば柳田の歴史学批判として引用されて有名な「愛すべき我邦の農民の歴史を、たゞ一揆嗷訴と風水虫害等の連続の如くしてしまつたのは、遠慮なく言ふならば記録文書主義の罪である」という一節と接続する。⁽²²⁾

柳田国男の歴史についての理解は、すでに検討したことがあるように、次の四点に要約することができよう。⁽²³⁾

第一は、社会事象はすべて変化するものであり、固定して変わらないものはない。変化があるから研究しなければならないのである。「要するに我々の生活方法は、昔も今も絶えず変つて居たもので、又我々の力で変へられぬものは殆ど一つも無いと言つてよい。老人の頻りに愛惜する昔風は、言はゞ彼等自身の当世風であつて、真正の昔風即ち千年に亙つてなほ保たるべきものは、寧ろ生活の合理化単純化を説く所の、⁽²⁴⁾ 今後の人々の提案の中に含まれて居るのかも知れぬ」と述べ、また「変遷せぬ生活ならば現在の記録もさして必要ではありませんが、変遷して而も分らなくなるから、即ち広い見方から言へば、天と地との間に起つた或事実が、全く起らなかつたと同じ結果になるから、又之を着実に申せば、我々の子孫の幸福と不幸の分岐点であるかも知れぬ将来の計画に、頗る参考となるべき好材料が散佚するから、我々は大にあせつて村の観察を流行させたいと願ふのであります」と、⁽²⁵⁾ 変化が調査を必要としていることを強調している。

第二に、社会事象の変化するには必ず原因がある。「あらゆる社会現象は原因なく

しては起らない。さうして此国限りの問題である以上、其原因も必ず国の内に在る。それが見つからぬといふのは無いからではなく、消えてあと形もなくなつてゐるか、人が忘れて心づかぬか、乃至は知らうと力めなかつたのかの、三つに一つである」と述べて、原因と結果として歴史的現象を解釈しようとしている。

第三に、社会現象の変遷は単系的に一つの道筋で展開する。したがって、地域差は変遷の新旧を示す。このことは、「我々の慣習は土地により、又は当事者の身分境遇によつて、近世は既に幾通りかの種類に分かれて居た。それが最初からの系統の別では無くして、元一つのものゝ追々に進化して行く段階を、代表して居た」とか、民俗の各地の相違について「国の最初から、この通り区々なるものが併存して居た気づかひは無い。つまりは中古に必要ながあつて何度も改められ、その変遷のそれぞれの段階が、土地の状況によつてまだ保留せられて居るのである。故にもし注意深くこの各地のちがひを比較して見る人があるならば、或程度はこの推移の跡を明らかにし得る筈で、乃ちこの方面に於ては殊に民俗学が功を奏しやすいと、認められて居る理由である」と述べている所に、その見解は明瞭に示されている。

そして第四に、社会現象の変遷は時代や実年代による区分で切ることはいできない。それは次の有名な言葉に示されている。

自分は正直に物を言ふならば、風俗に安土桃山等の区切りのあることをちつとも信じない。是が単なる説明の便宜、或は回顧の目標といふならば格別、もしも秀吉が出てから乃至基経が関白になつてから、忽然として異なる形の世相が出現した様に教へようとする者があつたら無法である。仮に其様な法則が隠れてあるならば、現在も国民の生活ぶりは共通して居なければならぬと思ふが、今日は正に其反対が認められて居る。

以上のような柳田の歴史認識には、マルクス主義歴史学の歴史理解と共通した面がある。共通しているのは、明らかに両者とも単系的な進化を歴史のなかに見ていることである。柳田国男の民俗学もマルクス主義も19世紀の進化主義から生まれたという共通性があり、そのため基本的な枠組みを共通にしていると言える。モルガンの『古代社会』からエンゲルスの『家族、私有財産及び国家の起源』への展開は当時のマルクス主義の歴史理解の内容を形成していた。そして、柳田の民俗学の方法も、19世紀の進化主義の立場にある人類学者・民俗学者の影響下にあった。その代表はイギリスの J. フレーザーと G. L. ゴムである。柳田は地域差は歴史の新旧であるとする、その地域差の枠を日本列島あるいは日本民族に限定していたが、この日本という一つの文化の内部に比較を限定する考えはゴムから柳田が学んだ点であると思われる。

だ、比較の範囲を日本に限定していても、第3の特徴として示したように、その内部では進化主義と同じように、歴史はどこでも同じ歩みをするという考えであった。だからこそ現在の事象の比較研究から歴史が明らかにできるのである。この19世紀的な進化主義人類学を共通の母にすることによって、柳田国男の民俗学と当時のマルクス主義は一面で近い存在であったのであり、そのこともマルクス主義から民俗学への移行を容易にしたと言⁽³¹⁾ってよいであろう。

しかし、特徴の第4として指摘したように、柳田国男は時代区分とか発展段階という形での、社会全体を律する規準の存在を考えなかった。それは、国家権力による社会編成とか経済体制の支配力を重視せず、個別事象の変化を歴史と考えることになった。政治体制や経済体制あるいは支配権力にほとんど言及しないことがそれに関連する。この点は、マルクス主義の歴史とは大いに違う点である。もちろん、柳田国男は支配権力なり支配体制を生み出す生産関係とか階級関係という問題で全体社会を統一的に把握しようとはしない。中村哲が指摘したように、柳田の歴史認識は「歴史的相対主義」であり、「歴史発展の契機に人間の主動的なものを求め、感情、意欲、本能などをもつ自然的人間の主体に求めようとしている⁽³²⁾」のである。柳田は叙述のなかで歴史の進歩とか発展という用語をあまり使用していない。彼が好んで用いたのは「変遷」であった。歴史をゴールに向かって一直線に上昇する道筋とは考えていなかったのである。むしろ、変化するということが自体を重視した。次の文章にはそれがよく示されている。

ただ彼等（祖先のこと）の経験によつて学び得る一事は、かやうに色々の偶然に支配せらるゝ人間世界では、進歩の途が常に善に向かつてゐるものと、安心して居られぬといふことである。万人の滔々として赴く所、何物も遮り得ぬやうな力強い流行でも、木が成長し水が流れて下るやうに、すらすらと現はれた国の変化でも、静かに考へて見ると損もあり得もある。其損を気付かぬ故に後悔せず、悔いても詮が無いからそつとして置くと、其絲筋の長い端は、即ち目前の現実であつて、やつぱり我々の身に纏はつて来る。どうしても独りの力では始末の出来ぬやうに、この世の中はなつてゐるのである。⁽³³⁾

人々の感情、感覚、意識、あるいは意欲という主動的なものを重視した柳田の歴史認識は、彼の研究の様々な面に現れている。有名な『明治大正史』世相篇（1931年）での、日常生活の変化のなかに発見する独特の近代化論はその代表の一つである。あるいは『木綿以前の事』（1939年）における、日本で木綿が急速に普及したことを木綿の着心地や染色の色合いから説明する注目すべき見解、また最後の著書となった

『海上の道』(1961年)における、日本人の先祖が日本列島に渡来することになった要因としての宝貝の魅力の説明でも同じである。そのような人々の意識や感覚・感情を無視して、人間の行為やそれが作り出す社会の変化に法則があり、人々は法則に従って動いている、あるいは法則実現のために存在しているかのような理解には納得しなかった。このような歴史理解は彼の研究の焦点が日本人の神観念の問題に集約していくことと無関係ではない。人々が信じて行動することに大きな意味を見出し、逆に制度や組織はその結果として考える傾向が見られた。『先祖の話』(1946年)の論理はそれである。したがって、社会主義者やマルクス主義者の主張には否定的であるのは当然であった。

4. マルクス主義民俗学者

(1) 橋浦泰雄

既に述べたように、橋浦泰雄は早くから柳田国男の門下に入って活躍したマルクス主義者であった。柳田の門下に入ったマルクス主義者は、先ずマルクス主義者であり、後に転向なり新たな問題意識の形成によって柳田の門下になるのが普通であった。それにたいして、橋浦泰雄はそのような順序で柳田門下になったのではない点が注目される。橋浦は転向の結果として柳田国男の元に入りをし、民俗学を学んだのではない。少し伝記的に橋浦の経歴を見ておく必要がある⁽³⁴⁾。

橋浦泰雄は1888年(明治21年)11月に鳥取県岩井郡大岩村(現在の岩美郡岩美町)で生まれた。文学青年であり、また日本画を描いた。社会主義に若いときから接しており、16歳のときには『平民新聞』で「共産党宣言」を読んで共鳴したという。弟の時雄が早く社会主義者になり、大逆事件に関連して入獄し、さらに後には日本共産党の設立の一員となっている。橋浦泰雄も彼からの影響を大きく受けているものと考えられる。橋浦は1921年の第2回メーデーに参加して検挙され、さらに翌年のメーデーにも参加し同様に検挙された。1925年に北海道に滞在したときに、尻屋村の話聞き、その帰途に下北半島の尻屋村を訪れ、そこに「原始共産制の遺制」を発見して驚いた。それが彼を柳田国男の学問へ近づけることとなった。橋浦はすでに37歳であった。その経過を次のように回想している。

私が民俗学に入った動機は……私は若いときから旅行が好きだったし、絵描きですからつとめて写生旅行に出かけることを心掛けていました。そこで札幌に兄

がいますので大正十二年と、その翌十三年と続けて行き、いずれも秋から春にかけて北海道内を経めぐりました。その途中岩内町で、有島武郎の創作“生れ出づる悩み”の主人公の木田金次郎氏に会ったのです。有島とは生前に交友があったので……。その木田氏から、話のついでに同氏の出漁先（同氏は漁師で絵を描いた）青森県の尻屋岬の村が、一風変わった面白い村だということを聞きました。たとえば出漁して薪や水が無くなると、地方の村へ無心に行くが、尻屋では何一つ無心しても、村人は決して自分の一存ではわけてくれない。誰かと相談して来たらでないとくれない。僅か薪や水でさえも一々そうなので、どうもおかしい村だ……というのです。

そこで、その村に興味を持った私は、十四年の春帰京する途中に、その尻屋に立寄ってみたのです。ところがおどろいたことに、その尻屋は実に徹底した原始共同制度を保持してきた村だったのです。三日間泊めて貰って、話をききましたが、生産と分配の面で、徹底した共産制度が行われていました。こんな制度の村が、現在の日本にもあるかと思って、すっかり感心してしまいました。私は、明治の末期にロンヤのクロポトキンの相互扶助論を読んでいましたので、帰京する途中に、こんな村が日本にもあるのだから、一つ日本の相互扶助論を書いてみたいという希望を持ちました。そうして帰京早々有島の著作集を出版していた叢文閣の足助素一という友人を訪ねて、尻屋の話やら私の希望やらを話しました。すると足助も非常に乗気になって、類型の村を調査するための経費は、一切自分が持つからやってみろとってくれました。そして堺老人（利彦）にも相談しろということで、老人を訪ねると、“それは大変大事な仕事だ、それには日本のどんな地方や村を調べたらよいかわれわれはよく知らぬが、その方面のことは、柳田君（先生）が一番よく知っているから、同君に会って、教えて貰うがよい”というのです。

そこでどうしたら先生に会えるかと考えていたら、二、三日後の朝日新聞に、上野の美術学校で沖縄美術展が開催中で、明日は柳田先生の講演がある、という記事を見受けました。それで誰かに紹介状を貰うということも考えず、いきなり講演会場に行って先生に面会して、自分の希望をのべました。これが先生にお会いした最初であり、民俗学への手引を受けるにいたった最初の機縁です。それまでは、私は先生の名をたまに新聞などで見ても、それがどういう人かということは詳しくは知らず、その当時いわれていた郷土研究ということなども、⁽³⁵⁾ てんで知らなかったのです。

橋浦泰雄が柳田国男の門を叩いたのは、日本における原始共産制度を調査研究するためであったという。橋浦が初めて柳田国男に会ったという講演は、1925年9月5日の「南島研究の現状」と題するものであった。したがって、先に紹介した社会主義者やマルクス主義者が柳田の門下に入ってきたのとは大きく時代が異なるというよい。そして、そのことは、柳田国男の学問に対する位置関係も異なることを意味する。早い時期の社会主義者の多くがそうであったように、橋浦もクロボトキンの著書を読み、そこから知識を得ている。それを日本社会で実証するために民俗学へ接近したのである。橋浦はその後マルクス主義の立場を明確にし、自己の獲得した社会主義やマルクス主義の知識を日本に適用して、その正しさを実証しようとした。そのために柳田の方法である民俗学を借りようとした。その結果として、彼が民俗学研究の分野で課題としたのは相互扶助論につながる労働の互助共同についてであった。例えば「山村調査」における彼の関心事項は、『山村生活の研究』の執筆項目が「協同労働と相互扶助」であることに端的に示されており、また日本民俗学講習会での講義題目も「協同労働の慣行」であった。「橋浦泰雄年譜」によれば、柳田に会った直後の9月14日から、「柳田の協力を得て原始共産制の村を探す為、三ヶ月の民俗採訪の旅に出かけ」という。そして、調査結果に基づくいくつかの文章を発表している。先ず1925年10月から翌年3月まで「理想郷を訪ねて」、1月には「尻屋村」、3月「陸前気仙海岸」、8月「互助共産村百瀬川」、10月「平和と神秘とに満てる五島の島々」等々である。橋浦のこのような文章を柳田がどのように読んでいたのかは明らかではない。しかし、橋浦を疎遠にするということはなかったようである。1928年1月には柳田は橋浦と共に九州の五島列島へ調査に赴いている程である。橋浦はその後さらに政治活動に精力を傾けるようになり、柳田と五島に調査に行った年の3月には全日本無産者芸術連盟（NAP）の結成にあたり委員長に就任し、1930年3月には日本プロレタリア美術家同盟の中央執行委員長となった。そしてその年の年末には日本共産党に入党したという。

以上のような経過のなかで柳田国男の門下に入り、民俗学を勉強するようになった橋浦泰雄は、転向で柳田門下に入った人々とは大きく異なり、自己の思想的な立場と柳田の民俗学との間に矛盾を感じることはほとんどなかったものと思われる。橋浦のどの文章を見ても、柳田の方法とか民俗学の問題点についての疑問や悩みは見られない。柳田の民俗学の方法で自己の研究課題である日本における原始共産制を実証できると信じていたようである。1934年の大量転向の時を迎え、彼も明らかに転向した。日本プロレタリア美術家同盟を解散し、柳田の郷土生活研究所の同人になるという形

で、政治活動から民俗学へと活動の中心的な場を移しているのである。しかし、問題意識の上で変化は生じなかった。使用する言葉から原始共産制等の唯物史観的な用語が消えたに過ぎなかった。

1945年の敗戦後、いち早く橋浦は再建された日本共産党に入党した。そして、その後一貫して党员であった。したがって、その研究上の立場も1920年代の立場に復帰して、マルクス主義あるいは唯物史観であった。当然のことながら、人民大衆のための学問としての民俗学を主観的には研究していた。恐らく、1920年代の運動に従事していた頃、1930年代中期以降の民間伝承の会での活動と敗戦後の自分の間に思想や学問的立場に変化があったとは全く考えていなかったものと思われる。その点では、彼のマルクス主義理解は1920年代の状態に止まり、古典的な、あるいは素朴なものであった。戦後新しい文献が紹介されることで論争が展開した共同体論については何らの反応を示していない。相変わらず、原始共同体からの単線的な発展を考えていた。この点をはっきりと示しているのが彼の戦前の著書と戦後の著書の連続性であろう。橋浦は1942年に『民間伝承と家族法』という著書を出している。これは民俗資料によって日本の家族と家族を取り巻く社会制度について概説したものである。そして、1955年には『日本の家族』という書名の本を出している。そこでは人民大衆という言葉が頻繁に出てくるが、その構成は基本的には『民間伝承と家族法』と変わらない⁽³⁶⁾。しかもそこに掲げられた資料も共通のものが大部分である。論旨そのものにも変わりがない部分が多く、ただ説明において敗戦後の用語が使用されているに過ぎないという面がある。したがって、『日本の家族』は『民間伝承と家族法』の改訂版というべきものである。

橋浦泰雄は1951年に『民俗学問答』という対談形式の入門書を著している。そこでその時点での抱負をつぎのように語っている。

自分してみれば、三十年という年月は長かったような短かったような感じしかしませんが、しかしその間に全国中歩き廻り、仲間の共同採集もあるので、資料は少なからず集まりましたが、その資料が豊富になると同時に、最初相互扶助論をと希望していた範囲も拡大して、現在ではエンゲルスの“家族・私有財産及び国家の起源”の日本版をつくることの可能な見透しがつきはじめたので、相互扶助論としてまとめることは差し控えています⁽³⁷⁾。

日本における原始共産制を現実の村落社会の民俗から実証しようとして労働慣行を調査していた橋浦は、この時点においてエンゲルスの『家族・私有財産及び国家の起源』の日本版を記述できるという確信を持つようになったという。日本列島内の資料

によってモルガン、エンゲルスの進化的な進化主義による歴史の再構成を考えていたのである。マルクス主義と柳田国男の民俗学との間に何らの矛盾を感じておらず、素朴に民俗資料を民俗学的に処理すればエンゲルスの理論を実証できると思っていることが窺える。楽観的マルクス主義者と言ってよいであろう。そこには柳田の民俗学とモルガン、エンゲルスの研究の間に進化主義的比較研究という共通の方法が存在したことが橋浦に緊張関係を設定させずに、両者を自己のなかで統一できると考えさせた要因であると思われる。先の『日本の家族』においても、説明の多くが原始共産制の濃厚な残存であるとか、氏族制度の解体過程を示す姿というように、悠久なる昔の遙かに古い段階との関連で現在の民俗を理解しようとする姿勢が顕著であり、遠い昔の姿を現在に発見する立場に立っている。新しい姿を見てもそれは封建農村のものであり、現実の農村をどのように把握するかという視点はほとんど見られない。柳田国男が『郷土生活の研究法』において次のように起源論的研究に警告したことを橋浦はどのように読んでいたのであろうか。

もし歴史の学問が、我々の信ずる如く、遂には世を救ひ導くべきものなりとするならば、今日なほ風をなして、ひたすら古代起源の穿鑿を事とし、現前の疑問を顧みようとしないやうでは、尋常古来の博識学ならば知らず、このさし迫つた實際の人生問題を前に置いて、果して何の為の考古沙汰、起源論の論究ぞやと、郷土史の研究者ならば詰問せられても致し方がないのである。⁽³⁸⁾

あるいは戦後の講演での「民俗学を古い昔の世の穿鑿から足を洗はせること、即ち之を現代科学の一つにしなればならぬ」⁽³⁹⁾という言葉をどのように聞いたのであろうか。橋浦は確かにマルクス主義者であり、共産黨員として活動した。しかし、それは政治運動という側面においてであり、研究にまでは達していなかった。知識として得た枠組みを資料に適用することをもって研究と考えていた。その適用も現実の社会を把握し分析するためというよりも、原始共産制とか氏族制の実在という面に限定されていた。その点では、柳田よりも橋浦の方が牧歌的であり、文学的であったと言える。橋浦には「何故に農民は貧なりや」という問いにたいする回答を用意することは不可能であった。

橋浦泰雄は柳田国男に全面的に心服していた。それは人間としてだけでなく、民俗学の研究方法においても柳田の見解とか方法に忠実であった。そのため、彼には柳田国男の理論とか方法を検討するとか批判するという試みは全くなかった。また柳田の出した仮説に疑問を提出することもなかった。1930年代に多くの文章を書いており、また『民間伝承と家族法』や『民俗採訪』を著していても、そこには独自の見解はほ

とどなく、柳田の解釈で説明しているに過ぎないのである。柳田の心意に重きを置く資料分類についても、また家永統の願いと先祖観についても、橋浦は批判したり検討したことはなかった。主観的にはマルクス主義民俗学者であったろうが、民俗学の研究面ではマルクス主義の用語が散りばめられのみで、研究の方法や研究結果としての解釈とか仮説にはマルクス主義の色彩は皆無であった。これこそが数十年にわたり柳田国男の近くで活動しえた理由であったろう。

(2) 赤松啓介

赤松啓介の名前はマルクス主義民俗学者として有名である。それは1938年に三笠全書の一冊として刊行された『民俗学』によってである。赤松啓介は多くの論文や調査報告を執筆発表しているが、広く知られているのは『民俗学』である。しかし、これもそれほど多くの民俗学研究者が読んだとは思われず、名前のみが知られていたという可能性が大きい。民俗学の世界において実際に赤松啓介の著書や論文を取り上げて批判したり、検討したりした文章はほとんどないのである。それにもかかわらず、赤松啓介の名前が有名なのは、やはり柳田国男の民俗学を徹底的に批判した人物として語られてきたからであろう。近年になって赤松啓介の著書が復刊され、また新しい著者が何冊も出され、研究内容の理解を伴って名前が一般に知られるようになった。ここでは、近年の赤松啓介ではなく、1930年代における彼の活動と著作に焦点を当てて、マルクス主義と民俗学の関係について少し考えておきたい。

赤松啓介は本名は栗山一夫で、1909年(明治42)10月兵庫県加西郡下里村(現在の加西市)⁽⁴⁰⁾に生まれた。赤松も、橋浦と同様、大学で理論を学んだ結果としてマルクス主義の世界に入ったのでもなければ、民俗学を始めたのでもなかった。小学校を出て、労働者となり、そのなかで実践的に社会主義運動に加わり、次第にマルクス主義に近づいていったのである。彼は最初考古学に興味を抱き、考古学関係の文章を発表したが、次いで民俗学の世界を知り、郷里の播磨地方の民俗調査を行うと共に、新しい民俗学を目指す論文を発表するようになった。1930年から31年にかけて『旅と伝説』や『民俗学』に多くの民俗調査報告文を発表している。年齢にして未だ20歳を過ぎたばかりであった。そして、日本戦闘的無神論者同盟の活動として生駒山地での民間宗教者の実態調査を実施し、恐らくこの過程で民俗学について新しい認識を獲得したものであろう。その後民俗学の理論に関する論文をたてつづけに執筆し発表するようになった。主なものとして1932年の「民俗学のある吟味」(『郷土風景』第1号)、翌33年の「郷土研究の組織的大衆化の問題」(『俚俗と民譚』第14号)がある。全国的には大

量転向の時代を迎えていたが、その頃に赤松はマルクス主義の立場からの民俗学理論確立の努力をしていた。その大きな成果が、1935年前後に刊行された『民俗学の基礎的諸問題』と1938年刊行の『民俗学』であった。この『民俗学』刊行の翌年10月に検挙されて、1943年5月まで入獄し、研究を阻害されていた。したがって、戦前の赤松の民俗学理論の到達点は『民俗学』に示されていると言ってよいであろう。

赤松啓介の民俗学は柳田国男の民俗学に学びつつ、柳田国男の民俗学を徹底的に批判しマルクス主義の立場から再構成しようとしたところに最大の特色がある。『民俗学』は、1935年に刊行された柳田の『郷土生活の研究』に対抗して執筆されたことは間違いないであろう。柳田も『郷土生活の研究法』のなかで「経世済民」を唱えたが、それが真に農民のためのものでないことを明らかにしようとしたのが『民俗学』である。『民俗学』は最初から最後まで柳田国男を俎上に乗せ、柳田の方法やその基礎にある認識を批判しようとしている。そのことは、また一面からみれば、いかに柳重要であるかを述べていることにもなる。赤松は柳田の先駆者としての成果を十分に田の存在が大きく、認めていた。『民俗学』の巻末の「あとがきとして」で以下のよう述べていることがそれをよく示している。少し長文であるが紹介しておこう。

私は、まづ柳田国男氏の全業績を蒐集して発行することが、何よりも日本の民俗学にとって重要だと思ふ。それは柳田氏の盲目的崇拜のためでなく、実に氏が日本民俗学のパイロットとしての歩みのなかに、あらゆる問題がかくされてあるからだ。氏の古い著書と現在では矛盾も転換もあるが、それを正しく批判的に摂取することは、これからの柳田氏の実践を規定するとともに、また日本の民俗学の動向を知ることでもある。少し言ひ過ぎのようだが、柳田氏こそ日本民俗学そのものだともいへよう。限定的な意味でいつても、日本の特質の貫徹が最も集中的に現はれてゐるのは、柳田氏に於いてである。だから柳田氏に学ぶといふことは、日本の特質を学ぶといふことと同じだ。好むと否にかゝはらず、柳田氏の地盤に立たずして、日本の民俗学を發展させることはできない。それは歴史であるが故に、どうすることもできないといへるだらう。日本の民俗学が柳田氏を持つて幸福であつたか否かは、容易に速断されることでないが、ただ柳田氏を批判することなくして發展できないことは明らかである。私は、まだ柳田氏のすべての批判的摂取を遂げ得たのではなく、僅かに氏の足元を見ただけに過ぎないのを遺憾に思ふ。寛恕していただきたいのは、私が未だ若いといふことで、これからの⁽⁴¹⁾勉強で光輝ある氏の全業績から学びたい。

ここには柳田国男がいかに大きな存在であるかが正直に告白されている。日本の民

俗学における柳田国男の占める位置の大きさを十分に自覚しているのである。それ故に、柳田を乗り越えなければ、新しい民俗学は誕生しないと考えた。柳田の民俗学にたいして徹底的な批判を加えようとした。それはまず柳田国男の思想的立場を把握することであった。それは柳田国男をプチブル民俗学者と理解する有名な作業でもあった。柳田の最初の民俗学研究書ともいべき『石神問答』の刊行の意義について赤松は次のように評価している。

本書の重要性は中小農没落必至化の傾向に基底崩壊を感じた官僚の、小ブル的農本主義に立つ回顧的・空想的研究の発端をなしたことにあり、それは同じ著者の『時代ト農政』（同年12月刊）に現れた尊徳仕法への憧憬に明らかである。換言すれば、ここに小ブル的民俗学が胎生されたのであり、それが「日本」型を特徴づけた発展の明瞭な始点としての意義を持つ。⁽⁴²⁾

このように、日本の民俗学は、1910年代に小ブル的農本主義に基礎を置いて成立したという見解を提出した。そして、一貫して柳田および柳田の開拓した民俗学をそのように評価した。それは当時としては非常に新鮮なものであった。柳田なり民俗学を総体として把握し、位置づけることはそれまでされていなかったからである。しかし、その評価なりレットルが的確であったかどうかは別である。現在の研究水準に立てば、柳田国男は農本主義であったとする説は完全に否定されるであろう。またプチブル的であるという赤松の位置づけも、そのプチブルの内容についての説明がないし、また柳田のいかなる点を捕らえてそのように評価しているのかは必ずしも明らかでない。その点で、新鮮であっても、有効な評価とは言えない。柳田がこの『民俗学』を読んだかどうかは定かではない。『柳田文庫蔵書目録』には赤松啓介の著書はただ一冊出てくるのみである。それは1960年刊行の『民謡風土記』である。柳田の蔵書には『民俗学』は含まれていない。しかし、仮に『民俗学』を読んでも、このような評価やレットルで柳田自身は何らの動揺をしなかったろう。したがって、このレットルのみで赤松の民俗学の意義を論じてはならない。彼の民俗学の内実を把握しなければならない。

赤松啓介は民俗学をどのような学問と考えていたのであろうか。民俗学の目的、性格に関する定義、その方法について眺めておこう。赤松は『民俗学』の「はしがき」で、民俗学を次のように定義し、説明している。

民俗学とは、私達にあつては歴史科学に属する、方法に関した技術的科学である。即ち、それが精神的であると物質的であるを問はず、現代に於ける伝承および慣行を持つ前社会的残存を対象として把握するための方法だ。したがって対象

をいたづらに拡大させようとするのも、内容のない単なる方法にすぎないとするのも間違つてゐる。⁽⁴³⁾

あるいは、

私達にとつて明かなのは民俗学とは伝承的残存を対象とし、それによる社会的歴史的発展の闡明を目的とすることだ。これは資本主義社会に於ては民間伝承の対象を封建社会の農民生活に制約せしめることとなるが、しかしそれを基底として古代社会の・原始社会の残存、または貴族の・手工業者の・商人の伝承を明かにするので、それは歴史学に於ける文献記録による研究と対立するものでなく、その欠陥を補助するものであることは自明だらう。⁽⁴⁴⁾

このような民俗学を伝承的残存によって歴史を明らかにする方法であるという規定は、その後には有賀喜左衛門によって提唱された理論とほぼ同じものであることは指摘したことがあるので、再論しないが、大いに注目すべきことと言えよう。この立場は、現代の民俗学は基本的には封建社会の農民生活を明らかにすることとなるが、それは当時としては、いわゆる講座派理論に基づいていたことを示すものである。橋浦泰雄に比較した時、赤松啓介はより深くマルクス主義の研究のなかに入り、当時の理論水準によって民俗学理論を形成しようとしていたのである。すでに大量転向時代が過ぎて、マルクス主義の活動が大幅に狭められつつあった時期に、赤松は民俗学の世界でマルクス主義を内実化しようとしていたと言つてよいであろう。

橋浦泰雄は民俗によって原始共産制を明らかにすることを自己の課題にしていたが、それにたいして赤松は明らかに批判をしている。次のように、民俗によって直接的に原始社会を説明しようとする主張を批判する。

資本主義社会に於ける民俗学の対象は、封建社会の民衆生活の残存であることに基底的な歴史性を持つ。それを離れて直接に古代社会の・原始社会の残存だといふことは危険である。つまり民間伝承が資本主義社会に於ける残存であるかぎり、封建社会に於ける発展と意義を明らかにせずして、直ちに古代社会の・原始社会の残存だといふ飛躍は許されない。それが明かにされてのみ私達は始めて古代社会の、またそれを通過した原始社会の残存だとして考へることができる。⁽⁴⁶⁾

赤松の民俗学理論は歴史科学としての民俗学であり、社会発展の法則のもとにあって、前代の農民の生活文化を前代の残存物である民間伝承の研究によって明らかにする学問である。その点について以下のように述べている。

私達にとつて問題なのは民間伝承によつて、それぞれの歴史的発展段階に於ける民衆生活を知ることであり、それは逆に民間伝承のそれぞれの歴史的段階に於け

る発生・転形・発展を、その歴史的段階のなかから恣意的に切離すのではなく、一般のなかの部分として有機的に把握されるべきをしめして⁽⁴⁷⁾ある。

しかし、その社会発展の法則そのものを民俗学自らが明らかにすることは不可能であると赤松は考えた、なぜなら民間伝承は前代の農民生活の残存物を基本にしており、上層支配者階級とその文化を含む社会全体を対象にはしていないからである。したがって「民俗学は、さうした基本的な法則を解明するための科学なのでなく、その解明に従属しなければならない⁽⁴⁸⁾科学」ということになる。以上が赤松啓介の民俗学についての基本的な理解と位置づけということになる。

それでは、その民俗学の方法はどうであろうか。柳田国男の開拓した民俗学は、地域差は時間差という、空間的なものを時間的なものに置き換える考えを基本にしている。重出立証法と呼ばれた資料操作法がそれであり、またその際の解釈の仮説が周圏論である。それにたいして勿論赤松は否定的である。なぜなら周圏論で明らかにされた変遷過程が「具体的に如何なる歴史的段階の把握が可能であるか少しも語られて⁽⁴⁹⁾ない」からである。それでは民俗の地域差は無意味なものであろうか。赤松にとってもそうではない。しかし、ただ「横の変化が如何に生じたかが問題⁽⁵⁰⁾なのだ」というのみで、その地域差から積極的に解答を出す方法は提示されていない。むしろ、彼の関心は歴史の発展段階にあるが故に、過去の文献記録と民俗学との関連が重視される。すなわち、「歴史的把握に、文献・記録に現はれた伝承が、歴史的基準の指標となるのは当然である⁽⁵¹⁾」という主張である。しかし、この点についてもどのような手続きで文献・記録の民俗学的研究を行うのかは提示されていない。文献・記録の研究は歴史学の任務としてしまっているのである。このように、赤松啓介の民俗学方法論は、使命感における明確さにたいして、非常に曖昧であるといわざるをえない。「民俗学の技術」という節の最初に「対象の直接的な把握の方法である技術は、民俗学に於て不可欠な一環をなすものであり、民俗学に三つの中心課題があるとすれば、如何に把握すべきかの技術と、それによって獲得された資料を組織する方法と、民俗学の範疇に於ける概念の定立といふこと⁽⁵²⁾になる」としているが、説くことはほとんどすべて調査技術である。したがって、赤松啓介の『民俗学』においてマルクス主義民俗学が成立したとか、確立したということではできないであろう。

5. 結 語

1930年代に柳田国男の民俗学は確立した。それは世界恐慌の波を被って日本が危機

的状态を迎えつつあったことに対応している。「経世済民」の学として民俗学がその全体像を示すようになったのは、そのような社会情勢によるものである。そのことは日本におけるマルクス主義の形成、展開においても同じであった。かつて述べたように、民俗学とマルクス主義は同時期に同じ舞台の上に共通な使命感をもって登場した⁽⁵³⁾のである。しかし、直接的には両者のあいだに連携とか関連は生じなかった。むしろ、第2次大戦後のいくつもの論調が示すように、両者は互いに反感を抱き、無視し、あるいは時には非難の対象に過ぎなかった。しかし、本稿が明らかにしたように、1930年代、あるいはその前の20年代において、民俗学とマルクス主義の間には一定の関係が発生していたのである。その一つは、マルクス主義者あるいはそれからの転向の人々が1930年代の民俗学の確立に大きく関与していることである。柳田国男のもとで統一調査項目を用意して全国の山間村に出かけて長期滞在調査を実施する「山村調査」、また全国の民俗学同好者を東京に集めて講習会を開催して一定水準の知識と技能を教え、その人々を組織して「民間伝承の会」を作るという事業を担ったのはいずれもマルクス主義者かそこからの転向の人々であった。彼らなしには柳田国男の民俗学の学問的確立の基礎はできなかつたと言ふべきであろう。

そして、当時の柳田国男自身のマルクス主義理解についても若干の検討を行った。柳田はマルクス主義の立場からの研究を厳しく批判していた。それはいわば歴史観の相違によるものであり、必然であった。特に、マルクス主義の基本的な立場である歴史の発展段階についての普遍的な法則の存在を認めなかつた。主体的な人々の行為や創意工夫が社会の変化を引き起こすのであり、所与としての法則が人間を支配して行動させ、特定の目標に向かわせているとは考えなかつた。しかし、その基礎的な考えにおいてマルクス主義と柳田の民俗学は共通していた。それは19世紀の進化主義人類学から継承したものである。歴史はどこでも同じ歩みをするのであり、その結果地域差はその進む歩みの遅い早いの差を示しているという認識である。民俗学の重要な資料操作法とされた重出立証法もそれを前提にしたものである。モルガンからエンゲルスへと展開した人類史は、人類はどこでも同じ段階で進歩発展するというものであり、柳田の理解は特定の文化内、即ち日本に限定して地域差は歴史的新旧であることを言ったが、その基礎は同じであった。この共通性がマルクス主義から柳田の民俗学への移行を容易にした面があることは否定できないであろう。

しかし、マルクス主義民俗学者は多く誕生しなかつた。よく知られるマルクス主義民俗学者としては橋浦泰雄と赤松啓介があげられる。この二人の民俗学理解について検討を試みた。資料的に充分でないため、二人の人物の内在的理解には程遠く、外に

現れた形式的な民俗学論からしか把握できなかつたが、橋浦泰雄の民俗学はマルクス主義としては成立しておらず、ただマルクス主義の言葉のみが散見しているに過ぎないことが指摘できた。それにたいして、赤松啓介の民俗学は、柳田国男および彼の民俗学を明確に批判して、マルクス主義民俗学を樹立しようとしたと言える。しかし、原則的批判に終わり、具体的な民俗学の研究としてどのような方法を主張するのかは必ずしも明確ではなかつた。したがって、マルクス主義民俗学として全体像が示されたわけではなく、マルクス主義民俗学が登場したとは言えない。これは当時のマルクス主義の「講座派」の理論水準や置かれた状況に規定されていた⁽⁵⁴⁾。赤松が柳田国男および民俗学にたいして貼ったレッテルのみが有名になっているが、その理論形成の努力こそが高く評価されなければならないであろう。その努力は、民俗学という学間によって、自己の暮らす現代社会にたいして如何なる発言をしようとするのかという主体の問題である。その点では「経世済民」の学としての民俗学を主張した柳田国男と同じである。

以上のように1930年代を中心とした日本の民俗学とマルクス主義との関係は把握できるであろう。この日本民俗学史上の出来事をどのように評価し、そこから何を学ぶかは今日の課題である。マルクス主義自体が大きく変貌していることは勿論、現代社会も世界的規模で急激に変化しつつある。そのなかで単純に1930年代が意味を持つことはない。しかし、現代社会において民俗学が如何なる役割を果たしうるのかを考える際には、当時の民俗学とマルクス主義の関係も顧みられる意義はある。

註

- (1) 柳田国男『郷土生活の研究法』1935年(『定本柳田国男集』第25巻所収)326頁。なお、『定本柳田国男集』については発刊年を省略した。
- (2) 柳田同書327頁。
- (3) 橋浦泰雄「先生」1961年(後藤総一郎編『柳田国男研究資料集成』第5巻,1986年,所収)96~97頁。
- (4) 戦前の大間知篤三については浅野晃「戦前の思い出から」(『大間知篤三著作集月報』第3号,1976年),中平解「大間知篤三のこと」(『大間知篤三著作集月報』第5号,1979年)等参照。また治安維持法違反事件として逮捕された人々の「予審終結決定書」や「予審訊問調書」のなかにしばしば大間知篤三の名前が登場する。一例を示せば、「徳田球一外三十六名治安維持法違反被告事件予審終結決定書」の被告人内垣安造の項で「同二年五月上旬ヨリ学生『フラクション』ニ所属シ同年五月下旬頃迄『キャプテン』党員大間知篤三,同曾田英宗ト,其後同年七月頃迄『キャプテン』石田英一郎,被告人水野秀夫,党員是枝操,同曾田英宗ト(以下略)」(『社会主義運動3』現代史資料16,1965年,172頁)というようにである。なお,大間知篤三の生涯については上野和男「大間知篤三—その研究と方法」(瀬川清子・植松明石編『日本民俗学のエッセンス』1979年,所収)をも参照。
- (5) 柳田国男研究会編「柳田国男年譜」(柳田国男研究会『柳田国男伝』別冊,1988年,所収)42頁。

- (6) 比嘉春潮『沖縄の歳月—自伝的回想から』1969年。なお、比嘉政夫「比嘉春潮」(瀬川清子・植松明石編『日本民俗学のエッセンス』1979年、所収)も参照。
- (7) 最上孝敬「守随一君」(『日本民俗学大系』第3巻、1958年、所収)、中平解前掲「大間知篤三のこと」等。
- (8) 関敬吾「柳田民俗学をいかに学ぶか」(『関敬吾著作集』第8巻、1981年、所収)。これは1974年7月に行った後藤総一郎との対談で、関敬吾が民俗学へ入った頃のことを回顧しているが、1930年前後には唯物論研究会に出席していたことや、『共産党宣言』やエンゲルスの『社会主義の発展』をわざわざドイツから取り寄せて読んでいたことを語っている。また3・15事件や4・16事件を知っている。
- (9) 中野重治「穏やかなきびしさ」1967年(白井吉見編『柳田国男回想』1972年、所収)参照。そこに大藤は、大間知や橋浦とともに敬称抜きで名前が書かれていることから、社会主義運動とは無関係ではなかった人物と想定される。
- (10) 大間知篤三編『山村生活調査第一回報告書』1935年(比嘉春潮他編『山村海村民俗の研究』1984年、所収)参照。
- (11) 柳田国男編『山村生活調査第二回報告書』1936年(同上書所収)。
- (12) 柳田国男編『山村生活の研究』1937年。
- (13) 福田アジオ「解説—山村調査と海村調査—」(比嘉他編前掲『山村海村民俗の研究』所収)。
- (14) 最上孝敬「木曜会創設時の大間知篤三」(『大間知篤三著作集月報』第1号、1975年、所収)。
- (15) 『民間伝承』第1号(1935年9月)に「日本民俗学講習会記事」として、講習会の日程、講義要旨および参加者名簿が掲載されている。
- (16) 講習会の講義および毎日午後開催された受講者による座談会の記録は柳田国男編『日本民俗学研究』(1935年)として刊行された。
- (17) 柳田国男は1946年の講演で「始めて私が東北大学の講義に、民俗学の現代性といふことを唱導したときには、時代が我々の生活上の疑問を抑へ付け、極度にその提出を妨碍してゐる際であつた。(中略)さういふまん中に於て、なほ民俗学は現代の科学でなければならぬ。實際生活から出発して、必ず其答へを求めるのが窮極の目的だと憚らず説いたのは勇敢だつたとも言はれようが、白状するならば私はやゝ遠まはしに、寧ろ現世とは縁の薄い方面から、問はいつかは答へになるものだといふ実例を引いてゐた。従つて又気楽な学問もあるものだといふやうな印象ばかり与へて、国の政治上の是ぞといふ効果は挙げ得なかつた。なんば年寄りでも、是は確かに臆病な態度であつたが、しかし實際又あの頃は今とちがつて、たゞ片よつた解決ばかり有つて、国民共同の大きな疑ひといふものは、まだ一向に生まれてもゐなかつたのである」と述べている(柳田国男「現代科学といふこと」1947年『定本柳田国男集』第31巻、所収、10~11頁)。
- (18) 柳田文庫蔵書目録編集委員会編『柳田文庫蔵書目録』1967年、参照。
- (19) 柳田国男『都市と農村』1929年(『定本柳田国男集』第16巻所収)353~354頁。
- (20) 柳田国男前掲『郷土生活の研究法』325頁。
- (21) 柳田国男「食物と心臓」1932年(『定本柳田国男集』第14巻所収)231~232頁。
- (22) 柳田国男「国史と民俗学」1935年(『定本柳田国男集』第24巻所収)18頁。
- (23) 福田アジオ『日本民俗学方法序説』1984年、第1編第1章。
- (24) 柳田国男「昔風と当世風」1928年(『定本柳田国男集』第14巻所収)35~36頁。
- (25) 柳田国男『郷土誌論』1923年(『定本柳田国男集』第25巻所収)43頁。
- (26) 柳田国男「実験の史学」1935年(『定本柳田国男集』第25巻所収)510頁。
- (27) 柳田国男「犂入考」1929年(『定本柳田国男集』第15巻所収)162頁。
- (28) 柳田国男「仲人及び世間」1941年(『定本柳田国男集』第15巻所収)105頁。
- (29) 柳田前掲「国史と民俗学」24頁。

- (30) 福田アジオ「柳田国男の歴史認識と時間」(坪井洋文編『日本人の民俗的時間認識に関する総合的研究』1986年, 所収)。なお, ロナルド・A. モース「柳田民俗学のイギリス起源」(『展望』210号, 1976年)をも参照。
- (31) マルクス主義から柳田国男の民俗学への転向について, 橋川文三が「マルクス主義者の中にも, たとえば志賀義雄, 中野重治, 石田英一郎, 橋浦泰雄, 浅野晃, 水野成夫のように, 柳田の学問にひかれ, その門に出入りする人々が少なくなかったが, それは, フォークロアが, そのいわばブルジョアの起源にもかかわらず, やはり十九世紀の実証科学としての本質を失わず, 民衆の生活実態に対する関心を保持していたからといえよう」(『柳田国男—その人間と思想』1964年『近代日本政治思想の諸相』1968年, 所収, 150~151頁)と述べているのは, この点に関連して注目すべき指摘と言えよう。
- (32) 中村哲『柳田国男の思想』1967年, 147頁。
- (33) 柳田国男「木綿以前の事」1924年(『定本柳田国男集』第14巻所収) 11頁。
- (34) 橋浦泰雄の経歴については橋浦の自伝『五塵録—民俗的自伝』1982年, およびその巻末に収録された竹内道夫作成「橋浦泰雄年譜」に専ら依拠した。
- (35) 橋浦泰雄『民俗学問答』1956年, 81~83頁。
- (36) 2冊の本の構成を対比させると以下のとおりである。『日本の家族』の章の数が多いのは、『民間伝承と家族法』の1節「家と竈」が4節に分割されたためであることが分かる。

『民間伝承と家族法』(1942)	『日本の家族』(1955)
緒論	はじめに
1 家と竈	1 家とはなにか
	2 竈の意義
	3 カマドとイへの消長
	4 カマドをめぐるもの
2 親と子	5 親と子
3 結婚から離婚まで	6 婚姻とそれにともなう諸問題
4 相続・分家・隠居	7 相続・分家・隠居
5 大家族制度	8 大家族制度
6 家と群生活	9 家と群の生活
7 氏神と家	10 氏神と家
8 生産事情の変遷	11 生産と家族の移動
付記	むすび

- (37) 橋浦前掲『民俗学問答』83頁。
- (38) 柳田前掲『郷土生活の研究法』283~284頁。
- (39) 柳田前掲「現代科学といふこと」6頁。
- (40) 赤松啓介の履歴については「赤松啓介氏略年譜」(『泥濘』第1号, 1971年)と『民俗学の基礎的諸問題に就いて』(1975年), 『非常民の民俗文化』(1986年), 『非常民の民俗境界』(1988年)等に記述された内容, および赤松自身の回顧録的な記述『郷土研究の軌跡—「民俗学」の時代と周辺—』(未刊)による。また著書, 論文等の書誌については赤松啓介著作集刊行会編『赤松啓介著作目録稿』を参考にした。
- (41) 赤松啓介『民俗学』1938年(復刻版1988年)228~229頁。
- (42) 赤松同書35~36頁。
- (43) 赤松同書はしがき2頁。
- (44) 赤松同書84頁。
- (45) 福田アジオ「赤松啓介の民俗学と『民俗学』」(赤松啓介『民俗学』復刻版, 解説)
- (46) 赤松同書74頁。
- (47) 赤松同書108頁。

- (48) 赤松同書95頁。
- (49) 赤松同書106頁。
- (50) 赤松同書112頁。
- (51) 赤松同書112頁。
- (52) 赤松同書118頁。
- (53) 福田前掲『日本民俗学方法序説』第2章。
- (54) 赤松啓介の前掲『民俗学の基礎的諸問題に就いて』（1935年に刊行されたと推定されるが、正確な年次は不明、1975年復刊）のなかでの次のような主張に講座派の立場が明確に示されている。現在の民俗学は「日本型研究者の指導下に地方研究者の多数が結集され、ブルジョア研究者の影響は劣弱である。従って反動的国民主義的傾向が濃厚であり、政治的には帝国主義の文化的反動の一翼としての陣列を布いている。これが研究者構成及び歴史的伝統、資料の所在などに基礎をもつことはいうまでもない。従って我々は、かかる反動性、遅退性除去のためにはまずブルジョア民俗学としての確立が、第一の目標でなければならぬ。（中略）日本型民俗学の徹底的批判による克服と、組織的大衆化によるヘゲモニーの奪還を通じたブルジョア民俗学確立の基礎においてのみ、プロレタリア民俗学—即ち、我々の目標とする科学的に規定された民俗学を確立することができる。即ち、かかるブルジョア民俗学の確立は、我々の指導によって急速にプロレタリア民俗学へ移行せしめることが出来る。だから換言すれば、現在では未だプロレタリア民俗学などが云々さるべきものではないのだ」（前掲『民俗学の基礎的諸問題に就いて』54～55頁）。

（本館 民俗研究部）

Folklore Study and Marxism in Japan

FUKUTA Azio

The folklore study in Japan was established in 1920s and 1930s by YANAGITA Kunio. Those were the days when Japan was entering into the critical condition due to the economic depression. Same can be said to the formation and development of Marxism in Japan. Thus, the folklore and Marxism appeared in the same period and on the same stage with the mission common to each other, but it has been thought that there was no direct connection or relation between the two. However, in 1930s, there was a certain relation between the folklore study and the Marxism; the Marxists or those who "converted" from the Marxism had made great contribution to the establishment of the folklore in 1930s. It was either Marxists or those who converted from the Marxism who took the trouble to gather the persons in all over Japan who were interested in the folklore, held institute classes and organized those people. Without them, the folklore study would not have been established as a field of science.

YANAGITA Kunio himself criticized severely the study from the standpoint of the Marxism. It was due to the difference in the outlook on the history. Especially, he did not approve of the existence of the universal law in the development of the history which is the fundamental standpoint of the Marxism. He thought that the voluntary actions and originality of the people give rise to the social changes and he did not believe that human beings are heading for the specified target set by a certain law. However, the Marxism and YANAGITA's folklore had something common in the fundamental concept. They are those inherited from the evolutionary anthropology in 19th century. It cannot be denied that, in a sense, this commonality made it easy for the some of the Marxists to convert from the Marxism to the YANAGITA's folklore.

Not many Marxism folklorists were born. Known Marxism folklorists include HASHIURA Yasuo and AKAMATSU Keisuke. The folklore of HASHIURA Yasuo is not brought into existence as Marxism and only words of Marxism are used here and there. On the contrary, the folklore of AKAMATSU Keisuke explicitly crit-

icized YANAGITA Kunio and his folklore and tried to establish the Marxism folklore. However, his criticisms were made only on the principles and he failed to make clear what method he maintained for the concrete folklore study. Thus, although the total picture of the Marxism folklore was not shown, his efforts toward the theoretical formation should be highly evaluated.