

# 柳田国男の社会問題研究

——雑誌『郷土研究』の主題・方法・性格——

藤井隆至

はじめに——本稿の課題

1 『郷土研究』の主題と分析

——差別問題への生活史的接近

2 『郷土研究』の方法——認識法と論理法

おわりに——社会問題研究としての『郷土研究』

## 論文要旨

本稿は、雑誌『郷土研究』がどのような主題をもち、どのような方法でその主題を分析していったかを解明する。この雑誌は1913年から1917年にかけて発行された月刊誌で、柳田国男はここを拠点にして民間伝承を収集したり自分の論文を発表したりする場としていた。南方熊楠からの質問に対して、この雑誌を「農村生活誌」の雑誌と自己規定していたが、それでは「農村生活誌」とは何を意味するのであろうか。彼によれば、論文「巫女考」はその「農村生活誌」の具体例であるという。

筆者の見解では、「巫女考」の主題は農村各地にみられる差別問題を考究する点に存していた。死者の口寄せをおこなうミコは村人から低くみられていたけれども、柳田はミコの歴史的系譜をさかのぼることによって、「固有信仰」にあってミコは神の子であり、村人から尊敬されていた宗教家で、その「固有信仰」が「零落」するとともに差別されるようになっていったという説を提出している。差別の原因は差別する側にあり、したがって差別を消滅させるためには、すべての国民が「固有信仰」を「自己認識」する必要があるのであった。

その説を彼は「比較研究法」という方法論で導きだしていた。その方法論となったものは、認識法としては「実験」（実際の経験の意）と「同情」（共感の意）であり、少年期から学んでいた和歌や学生時代から本格的に勉強していた西欧文学をもとにして彼が組み立ててきた認識の方法である。もう一つの方法論は論理構成の方法で、帰納法がそれであるが、数多くの民間伝承を「比較」することで「法則」を発見しようとする方法である。

こうした方法論を駆使することによって彼は差別問題が生起する原因を探究していったが、彼の意見では、差別問題を消滅させることは国民すべての課題でなければならなかった。換言すれば、ミコの口寄せを警察の力で禁止しても差別が消滅するわけではなく、差別する側がミコの歴史を十分に理解することが必要なのであった。

〔凡例〕

- (1) 本文中、たとえば(①1)とあるのは、『定本柳田国男集』(筑摩書房)第1巻の1頁であることを示す。
- (2) 引用文中の表記法は、常用漢字、現代仮名づかいに統一した。
- (3) 引用文で〔 〕にくった部分は筆者の補足であることを示す。

## はじめに——本稿の課題

1907(明治40)年か1908(明治41)年ごろ、すなわち『後狩詞記』のもとになった九州旅行に出かけたり『遠野物語』の執筆にとりかかった頃から柳田国男の自宅ではじめた「郷土研究会」は、1910(明治43)年に会場を新渡戸稲造邸に移し、「郷土会」と名称を変更した。農政学では柳田の先輩になる新渡戸は、『農業本論』(1898年)のなかで「地方学(じかたがく)」を提唱していたが、彼も自宅を解放して類似した研究会を主催していたので、双方の会員であった石黒忠篤が橋渡し役になって、柳田側から新渡戸の方に合流したのだという。しかし「中心はやはり郷土研究会からの連中であつた」(別③187)というから、世話役と会場が柳田側から新渡戸側に移動しただけで、柳田自身としては、郷土研究会の延長線上に郷土会を位置づけていた。

郷土会の活動の概略は、宮田登『日本の民俗学』(講談社、1978年)第3章での記述にゆずる。「話題のもととは会員各自の旅行の報告」(別③187)と柳田の回想にあるとおり、この郷土会は、旅先での見聞談を主体とした研究会であつた。主要な会員であつた石黒は、この会の雰囲気をごり回顧している。

毎回の話題はいずれも郷村の風土沿革、産業制度、生活慣習等であるが、夜遅くまで語り合うて話が尽きず、何時も何時も別れを惜しんだのであつた。〔新渡戸〕先生はほとんど欠かさず出席して、熱心に聴き取られ、かつ種々有益な誘導をしてくださつた。先生が折々「へーエ」と太く感歎して話者の所説に聞き入られる態度、「アッソーデスカ」と中を高くかつ長く引いた声とともに首をスッ込めて会得される様子など私には今も眼に浮かぶ。<sup>(3)</sup>

旅先での見聞談という点では柳田の『後狩詞記』に通じるものがあるが、各自の見聞をもちよる研究会にした点で、個人の見聞から一步を踏みだしたものとなっている。話題は「郷村の風土沿革、産業制度、生活慣習等」であつたといい、その「郷村」には山村や離島などの交通不便な僻遠の地がおもに選ばれてた。たとえば石黒がおこなつた大分県久住高原での山村探訪がその例で、『故郷七十年』に「石黒君が九州を歩いてきた態度がじつにいい」(別③187)と称賛されているものであるが、その内容は『郷土会記録』(柳田国男編、1925年)所収の「豊後の由布村」<sup>(4)</sup>「湯坪村と火焼輪知」によって窺うことができる。「豊後の由布村」は、大分県湯布院町を訪れた石黒が土地の老人から聞いた話をまとめた報告で、同村での狩猟や焼畑、入会などを紹介している。したがって「会員各自の旅行の報告」とあるのはたんなる旅行談ではなく、村人の生活を村人に即して内在的に理解することを共通の目標とした研究会であつた。芳賀登によれば、郷土会

は「地理学の研究会でもなく民俗学の研究会でもなく、新渡戸のいう地方学の研究会そのもの」で、「日本の小農民の生活をいかにしたら安定させることができるか」という「経世済民」の問題意識に立脚していた<sup>(4)</sup>。会の常連には、石黒や小田内通敏のほか、木村修三、正木助次郎、牧口常三郎、小野武夫、那須皓、有馬頼寧、草野真助、三宅驥一らがいたという(②109, 別③464)。また郷土会が実施した1918(大正7)年の神奈川県津久井郡内郷村(現、相模湖町)での現地調査は、「学問上まず失敗でありました」(②41)とはいうものの、日本最初の地域調査としてよく知られている<sup>(5)</sup>。

さらに柳田は、1913(大正2)年3月から月刊雑誌『郷土研究』の発刊にふみきった。当初は神話学の高木敏雄と共同であったが、高木が1年で離脱したため、第2巻第3号(1914年)から第4巻第12号(1917年)の休刊号まで柳田が単独で編集に従事している。岡村千秋に助けられての発行で、一方で長短の論文を発表する場としつつ、他方では、「紙上問答」や「資料および報告」欄をもうけて、読者からの報告を掲載していた。ちなみに柳田は、十年余にわたる勤務先であった法制局を去り、1914(大正3)年4月から貴族院書記官長に就任している。いまの参議院事務総長に相当する要職で、栄転といえば栄転だが、農民生活に直接かかわりをもつ政策官庁からはひきつづき離れた場におかれていた。

この雑誌は、論文の発表と資料の報告という2つの役割をになっていた。前者については、「巫女考」や「毛坊主考」などの柳田国男、「髯籠の話」の折口信夫、あるいは南方熊楠、金田一京助、佐々木喜善らが各種の論稿をよせている。後者については、全国各地に散らばる読者から寄せられたその土地の伝承を掲載するもので、上記のほか、胡桃沢勘内、早川孝太郎、高木誠一といった、のちに柳田のよき協力者となる人たちがここから育っていった。このことは、在京の旅行者の見聞談に代えて、全国に散在する読者から彼ら自身の報告を直接に収集する方向へ展開していったことを意味しており、その点で『郷土研究』は、郷土会の一側面をより発展させた活動として理解することができる。ただ郷土会は、経済学や地理学の専門家の研究会であるので、かれらの観察や分析は柳田にとっても貴重であったはずで、郷土会も『郷土研究』も、柳田にとってはそれぞれなりに有意義であったと考えられる。

『郷土研究』は彼が非常な熱意をかたむけた雑誌で、「4年間はず中でたった一月、御大礼のあった月を休んだばかりで、発行日も1週間とおくれると、腹がたって睡られぬほど騒いだ。人には内々だったが、官舎の2階で校正もすれば発送の宛て名をさえ書いた。ときには原稿に手をいれて、行数の勘定がしにくいので、大部分を我が手で書き写したこともある。天性が発行事務というものにむいていなかったら、いくら学問に熱心でも、こんなことまではできなかったろう」(②486)と書き残しているほどであったが、その熱意にもかかわらず、この雑誌が何を主題としていたかはじつはあまり明確でない。民俗学の立場からは、宮本常一が「民俗学の最初の専門雑誌」と書き、関敬吾が「日本民俗学の礎石」と位置づけているけれども<sup>(6)</sup>、当然のことながら、これは柳田の学問を民俗学として受けとめた人たちの学問的立場からする学史的立場づけであって、

当時の柳田国男は、後述する南方への反批判に明示的に記してあるように、民俗学と解されることにはむしろ不満をいただいていた。彼の学問的な立場はあくまでも「郷土研究」にあり、それは後年の彼によれば、「郷土を研究しようとしたのではなく、郷土であるものを研究しようとしていたのであった。その『あるもの』とは何であるかといえば、日本人の生活、ことにこの民族の一人としての過去の経歴であった」(2967)とのことであるが、その文意が第三者に不明確であることは否めない。

したがって雑誌の主題がどこにあるのかは、当時の人でさえ困惑の種となっていた。平素から彼と頻りに書簡を往復し、また多くの原稿をこの雑誌に寄稿していた南方熊楠ですら、この雑誌発刊の翌年に、つぎのような批判的な書簡を柳田に書きおけているほどなのである。柳田からは「地方経済学の雑誌」と聞かされていたのに、この1年の誌面をみるかぎりでは、それらしき論文が掲載されていないではないかという疑問を率直に表明している。

とにかく隗より始めよで、地方経済、地方制度のことを主とする雑誌ならば、貴下みずからまず「巫女考」などを中止し、もしくは他の地方経済、地方制度専門で民俗学不得手の人に、しかるべく堂々たる模範的のしかとしたる論文を、隔月ぐらいに冊の初部に出させられたきことなり。〔中略〕読者一汎に郷土研究とは民俗学のことと思ひおるは、資料報告の九分九厘はみな民俗学に関し、ことには珍話奇譚の居多なるにて知るべし。〔中略〕今日のところでは雑誌の半分以上を占むべき地方経済制度のことがその一小部分に縮減し、他の一部分を占むべかりし民俗学がはなはだしく膨大し、かつ民俗学に多少縁ありながら地方経済に何の必要もなき説話学が別にまた著しく贅付をなしおるなり。<sup>(7)</sup>

「地方経済学」の雑誌といいながら、実際には民俗学の雑誌ではないかという点に南方の批判は集中している。その代表が柳田の論文「巫女考」で、「地方経済学」の論文ではないから、即刻中止すべきであるという。これにたいして柳田は、つぎのように反論している。

まず読者に説明せねばならぬ一事は「地方経済学」という語のことです。記者の状にはそうは書かなかったはずで、たしかにルーラルエコノミーと申してやりました。こんな英語は用いたくはないのですが、適当にあらわす邦語がないからで、これを地方経済または地方制度などと南方氏は訳されました。今日右の2語には一種特別の意味がありますゆえに、私はそう訳されることを望みませぬ。もししいて和訳するならば、農村生活誌とでもしてもらいたかった。何となれば記者が志は政策方針や事業適否の論から立ちはなれて、たんに状況の記述闡明のみをもってこの雑誌としたいからです。(30335)

この反論によれば、『郷土研究』で柳田が意図したのは、「地方経済学」ではなくて「ルーラル・エコノミー」であったということになる。彼によれば、「ルーラル・エコノミー」に対応する言葉は日本語に存在せず、南方は「地方経済学」と訳したけれどもこれは不正確で、しいてあげるとすれば「農村生活誌」が該当するという。おなじ反論の末尾部分で、「ただ『平民はいかに生活するか』または『いかに生活し来たか』を記述して、世論の前提を確実にするものがこ

れまではなかった。それを『郷土研究』がやるのです(㉟337)と「農村生活誌」を説明しなおしている。政策や事業を提案したり批評したりするのではなく、農民生活の歴史と現状を客観的に記述し分析することで、「世論の前提」を確実にするのが目的であった。そして論文「巫女考」を「ルーラル・エコノミー」の具体例としたあと、この論文が「これまでいっこう人の顧みなかったこと、また今日の田舎の生活に大きな影響を及ぼしていること、また最狭義の経済問題にも触れていることを考えますと、なお大いに奨励してみたいと思いますが、いかがですか」(㉟336)と南方に切り返している。

「ルーラル・エコノミー」を「地方経済学」と訳すか「農村生活誌」と訳すかで、2人の理解が相違している。「エコノミー」を「生活誌」と訳すのは誤訳にみえるが、しかし柳田訳の方がもとの意味に近いと考えられる。というのは、玉野井芳郎が強調するように、「エコノミー」は「オイコス(家)とノモス(法または慣習)を結びつけたことば」で、日本語の「経済」とは対応しないからである。そして氏は、氏のいう「広義の経済学」の対象として「このさい思いきって『経済』という空語の使用を断念して、これを〔エコノミー本来の意味である〕『人間のくらし』または『生活』に置きかえ、そしてそれに広く深い歴史的・社会的意味をもたせるようにするのも一案と思われるが、どうであろうか」と提案している。氏の説明にしたがえば、「経済」を避けて「生活誌」と訳出した柳田の方が、むしろエコノミー本来の語義に即していたことになる。

柳田の理解では「エコノミー」は「生活誌」であって「経済」ではなく、「エコノミー」にはいくつかの学問領域を含んでいた。雑誌発行3年目の終わりに書いた「小さな峠の上から」では、「もっとも謙遜なる生活をしておる我が同胞の、信仰的精神的の状況については、郡長、村長も知られぬような新しい発見が段々あった。これに反して他の半面の経済的物質的生活については、本誌はこれまで大した辛勞を払っていなかった」(㉟437)と反省していて、彼としては、「ルーラル・エコノミー」を経済生活と宗教生活の2つの側面で把握したいと構想していたことがわかる。しかし結果としては宗教生活の側面に重きをおいて農民生活を考究する結果となっており、その後も「過去4年の間もっぱらこの邦民間思想の変遷を視るのを職としておった一つの雑誌」(㉟438)と総括していて、「ルーラル・エコノミー」を「経済」の面から把握するのが不十分のままに休刊に至っている。

結果として『郷土研究』は「信仰的精神的の状況」にやや偏した雑誌となったというけれども、それでは、「ルーラル・エコノミー」の具体例という「巫女考」には、経済生活と宗教生活からの接近がどのように具体化されているのであろうか。また「今日の田舎の生活に大きな影響を及ぼしている」というときの「大きな影響」とは何をさすのであろうか。「巫女考」は『郷土研究』第1巻に12回にわたって連載され(1913~4年)、「毛坊主考」とならんで、この時期の柳田を代表する論文として知られている。「巫女考」の主題はどの点にあるのであろうか。そして柳田は、どのような方法をもちいて、その主題を追究しようとしたのであろうか。

本稿の課題をこのように設定することは、同時にまた、山下紘一郎の柳田論に批判を加えるこ

とをも意味<sup>(9)</sup>する。氏は上述の柳田一南方論争をとりあげて柳田に「学問的混迷」があるとし、つぎのように述べている。「すなわち、柳田は、それまで『ルーラル・エコノミー』というたてまえを吹聴してきたにもかかわらず、伝承本位の、いわば民俗学的研究に偏向していく自分をどうしてもおさえることができず、みずからの好奇心に促されてふくらみはじめた学問に、『農村生活誌』という表現形式を与えようとしていたのであった」。

見られるとおり、氏は「ルーラル・エコノミー」と「農村生活誌」とは異なった学問であるという見解をとっている。この見解が速断にもとづくものであることは、前述の玉野井の指摘を参照すれば氷解するはずである。そして氏は、「当時の柳田の学問的世界では、農政学あるいは郷土会の『地方』研究を指向する現実的要素と、もう一つのほとんど現実指向性をもたない『郷土研究』の民俗学的指向性が同居しており、しかも相互に分裂併存していたのである」として、「巫女考」を「ほとんど現実指向性をもたない『郷土研究』の民俗学的指向性」の論文と位置づけている。では「巫女考」は、ほんとうに「ほとんど現実指向性をもたない」論文なのであろうか。そもそも柳田は「学問的」に「混迷」していたのであろうか。

#### 註

- (1) たとえば『新渡戸稲造全集』第2巻、教文館、1969年、98頁、241頁など。那須皓による同巻「解説」もあわせて参照されたい。
- (2) とりあえず柳田の証言にしたがったが、新渡戸によれば、小田内通敏が仲介役であったという。小田内通敏の『聚落と地理』によせた新渡戸の「序」に「自分の宅で郷土会を開くようになったのも、〔小田内〕君の発意から柳田君などに相談したのがもとであったと記憶する」とある（小田内『聚落と地理』1927年、2頁）。
- (3) 石黒忠篤「新渡戸先生と郷土会」、前田多門・高木八尺編『新渡戸博士追憶集』非売品、1936年、375頁。
- (4) 芳賀登『地方史の思想』日本放送出版協会、1972年、70頁。
- (5) 内郷村調査については、たとえば松本三喜夫『柳田国男と民俗の旅』（吉川弘文館、1992年）所収の「内郷村への旅」が詳しい。関係者の手になる当時の記録が何点か残されていて、柳田の「相州内郷村の話」ほかはじめ、小田内通敏「内郷村踏査記」（前掲『聚落と地理』所収）、今和次郎「神奈川県津久井郡内郷村」（『集』第2巻、ドメス出版、1971年）などがある。この調査がもつ研究史上の位置については、たとえば尾留川正平「地域調査の流れ」（同『地域調査』朝倉書店、1976年、所収）を参照されたい。
- (6) 宮本常一「日本民俗学の歴史」、『著作集』第1巻、未来社、1968年、96頁。関敬吾「日本民俗学の歴史」、『著作集』第7巻、同朋舎、1981年、14頁。近年の民俗学史もこうした位置づけを踏襲している。
- (7) 南方熊楠「『郷土研究』の記者に与うる書」1914年、『全集』第3巻、平凡社、1971年、252—3頁。
- (8) 玉野井芳郎『エコノミーとエコロジー』みすず書房、1978年、v—vi頁。
- (9) 山下紘一郎の柳田論は、柳田国男研究会編著『柳田国男伝』三一書房、1988年、410—8頁による。

## 1 『郷土研究』の主題と分析——差別問題への生活史的接近

### (i) 主題——差別と貧困の問題

『郷土研究』の主題に当惑した南方にたいして、柳田は「巫女考」こそがこの雑誌の性格を端的に示す論文であると応酬したが、それではいかなる意味で、「巫女考」は「ルーラル・エコノミー」（農村生活誌）なのであろうか。

「自分の生国播磨などでは、ミコと称する2種類の婦人がある」(⑨223)の書きだしではじまり、末尾を「巫女という階級がなかったら、わが邦のフォクロアは淋しいものであったらと思う」(⑨301)という文章で締めくくる「巫女考」は、論文名のとおり、女性の宗教家である「巫女」を対象としている。ここにいう巫女は神社巫女ではなく、不在者の口寄せや病氣治療のための祈禱をおこなったりするミコをさす。

ミコの生活について彼は、各所で断片的に言及している。「たいてい何村の住民であるかよく分からず、少なくとも5里、8里の遠方から来る旅行者である」(⑨223)とあって、特定の村に居住するにしても、依頼者を求めて村々を移動していた。「農作以外の手段で生活を支持するためにいろいろの業をした」(⑨301)ともあるので、農業も営むが、農業からの収入だけでは不十分なので、農外収入を得るために祈禱や口寄せもおこなった。「[村人は]乞食のような女だとは思いつつも」(⑨223)云々とも記していて、村では極貧層に属している。同時に「[農民から]別異の階級と考えられた」(⑨301)とあるところをみれば、差別視された人たちでもあった。近世の文献を引いたさいに、村人との婚姻が避けられていたといった類の記事を紹介した箇所もある。したがって「巫女考」にいう「巫女」とはミコ筋、アルキ筋とよばれた人たち、すなわち村落にあって差別と貧困に呻吟する人たちのことを指すと考えてよい。ちなみに小林茂ほか編の『部落史用語辞典』にも「みこ」が見出し語としてあがっており、差別された人たちであったことが示されている。<sup>(1)</sup>巫女村とよばれる集落を形成することもあったが、おおむねは一集落のなかに数戸が点在していた。在村の極貧層を対象にする点では講義録『農政学』と問題意識を共通にするが、極貧層のうちでも一段と差別される人々に目をむける点で、『農政学』を深化させた問題意識となっている。

ところで口寄せであるが、柳田も何度かその場にいあわせたことがあるという。それによれば、「遠国に往って音信の絶えた者、あるいは近いころ死んだ親族などの口を[ミコに]寄せて聴くと、その言うことがまことに悲しい。自分も幾度かその席にいたことがあるが、婦人などは声を立てて泣かぬ者はない。どういう秘伝があるのかは知らぬが、あまり平仄のあわぬことは言わない。何の歳の男または女というばかりであるのに、老人なり若者なり志す者相応のことを答える。故に今日の世の中でも、乞食のような女だとは思いつつも、やはりタタキミコを頼む者が絶えないのである」(⑨223)とのことである。「どういう秘伝があるのかは知らぬが」といった冷ややか

な書きぶりからも知られるとおり、柳田はミコが本当に死者の声を伝えているとは考えていない。その点では「田舎の迷信」(③301)であるけれども、迷信として断罪するのではなく、たとえ迷信でも死者の声を聞きたいという願いが村人にあり、その需要にこたえるミコが存在する点を重要視している。

口寄せについて同時代の小説である長塚節の『土』(1910年)から若干を補足すると、この小説のばあい、ミコは瞽女と一緒に祭りの日にあわせて村から村へ移動し、毎年きまった宿に宿泊していた。生者と死者の双方の口寄せをおこない、1件あたりの謝礼として5銭をうけとっている。依頼者は口寄せしてもらう人の氏名をミコにつげる必要はなく、所定の簡単な儀式をおこなう以外は、心の中でその人物のことを念じるだけでよかった。会場には村人が多く集まっていて、衆人の前で口寄せがおこなわれている。口寄せするときのミコは、「いつも放さない箱」をさらに「自分の膝へ引きつけて」いた。<sup>(2)</sup>

「巫女考」の研究「目的」について、柳田はつぎのように記している。

あがたみこ  
県神子の神でも往々にして土着することがある。必ずしも終始漂泊してばかりはおらぬ。一定の地に祀れば祠もできる、杜もやがては茂るのである。神の尊卑または大小ということはなかなか難しいかつ大きな問題である。宗廟および御歴代の神々は、もちろん比較のかぎりではないことを明言しておく。その他はおよそ国津神として太古より祀りきたった社でも、今日現存の信仰および祭式は幾度かの大変遷をへている。今をもって以前を推すことはできぬ。以前はよほど巫女の任務を重要視した祭りであったかと思う。すなわち大きな社と小さな禊倉との間に似通った点がよほど多かったらしい。自分の妙な研究は、このことをちっとでも明白にしたいのがその目的である。(⑨226-7)

この文章を理解するには、「大きな社」が国家神道下の宗教施設であり、反対に、「小さな禊倉」は政府が処分の対象にした施設であることを念頭におく必要がある。当時は神社の統合整理がさかんで、神社合祀運動として知られているが、行政当局は、原則として、村社は行政村ごとに1社、無格社は旧村に1または数社とするために、零細な社などを廃止する政策をとっていた。<sup>(3)</sup> 明治の初年にも小祠を処分する政策を実施していたから、<sup>(4)</sup> 「大きな社」と「小さな禊倉」のあいだに隔絶した格差をもうけることが政府の政策方針になっていたのである。したがって「大きな社と小さな禊倉との間に似通った点がよほど多かったらしい」ことを主張する彼の「妙な研究」は、宗教政策への根本的な批判を含んでいる。そして柳田は、巫女を研究対象にすることでこの目的をはたしたいというのであった。

彼の主張の骨子は、壮麗な神社も路傍の小祠も、外見は大きく相違するけれども、その「固有」の宗教的意義においては、両者は同一であるという点にある。女性の宗教家である巫女はもともと各地を移動していたのであって、それが定着する過程で社が形成されたのであったが、<sup>(5)</sup> 歴史の「変遷」をへるなかで、ある社は壮麗な神社へと発展し、別の社は小祠のままにとどまった。したがって宗教的意義は「大きな社」と「小さな禊倉」に差異はないという見解である。



この見解は、日本人の宗教意識の形成にあたって、巫女の役割が非常に大きかったことを意味している。後述するように、ミコ筋として村人から差別される人たちは巫女の歴史的系譜をもつと彼は考えているが、巫女がミコ筋として差別されるようになったのは「一時人為的」(⑨301)な要因によるのであるから、その点を改良すれば差別は解消させることができるはずなのであった。「巫女考」の主たる研究対象はミコ筋と目される口寄せミコであり、論文の主題は差別と貧困の問題にある。

#### 註

- (1) 『部落史用語辞典』の発行所は柏書房、1985年刊。「みこ」の執筆者は渡辺広。この辞典には、「巫女考」に関連する項目として、「巫」のほか、「梓巫女」「犬神」「狐つき」「憑きもの」などをとりあげている。
- (2) 『長塚節全集』第1巻、春陽堂書店、1976年、222—33頁。
- (3) 日露戦争後に展開された神社の統合整理政策については、たとえば村上重良『国家神道』岩波書店、1970年、166頁以下を参照されたい。
- (4) 小祠の整理政策については、たとえば大霞会編『内務省史』第2巻、47頁を参照。
- (5) 「多年国民の信仰を繋いでいた村々の小さき社と祠、および庵といい堂というものの多数は、巫女と聖のもっとも盛んに移動していた武家時代の中頃に、しかも彼らの仲介によって新設せられた」(⑨297)という記述がある。

#### (ii) 分析——「固有信仰」の「零落」

「巫女」の生活史を解明するのに、柳田は「巫女考」をつぎの章立てで構成している。数字は筆者が仮に付した。

1. ミコという語
2. 神の口寄せを業とする者
3. 託宣と祭
4. 夷下ろし、稲荷下ろし
5. オシラ神
6. 池袋の石打ちと飛驒の牛蒡種
7. 蛇神・犬神の類
8. 箱石と笈の塚
9. 頼政の墓
10. 神子の夫、修験の妻
11. 箴を持てる女
12. 結論

大きくまとめると、1から5までは口寄せミコが「固有信仰」から分化した形態であることをあきらかにし、6と7で憑きもの筋が口寄せミコからのさらなる分化形態であることを指摘し、8以下で村々を遊行する口寄せミコたちがどのようにして定住するようになったかを考察し、12

でミコの問題に結論をだしている。この構成からも知られるように、「巫女考」は、信仰と漂泊という2つの分析軸で巫女を分析している。前者の分析軸は、同時代の口寄せミコを「信仰の衰微と頽廃」(⑨258)の結果であり、彼女たちを「巫道の痕跡」(⑨259)を示したものとして理解する宗教生活史的な分析となっている。また後者の分析軸は、彼女たちはもともと移動性の高い漂泊の民であったけれども、のちにしだいに定住の生活を選ぶようになっていったという経済生活史的な分析となっている。ともに歴史主義的な観点からの接近である。

宗教生活史的な分析について補足すれば、柳田説の核心は、ミコは神子(みこ)としての歴史的系譜をもつと考える点にある。「ミコは今でこそ怪しい身分に零落はしているが、その最初思想においては御子神、若宮、王子権現、[中略]などとともに、神の血筋を受けて天然に近いが故に、よく神意を一般人民に宣伝することを得る者と認められた結果、他の一方には信者にかかわって希望懇願の筋を神に取りつぎ、なおまた神の憤りをなごめ(カンナギ)、神の喜悦を催す(カミイサメ)の方法を委託せられたもの」(⑨230-1)であった。「その最初思想」すなわち「固有信仰」にあっては、巫女は「神の血筋」を受けた神の子孫であり、そのために神と人間とのあいだを仲介することができた。一方で神は巫女をヨリマシとし、これに憑くことによって、自分の言葉を人間に託宣したし、他方で人間の側も、巫女を介することで自分たちの希望を神に伝達した。神、巫女、人間の3者は精神的な一体感でむすばれている。

柳田によれば、日本の宗教は、ながい歴史の過程で少しずつ変遷し、少しの変遷が累積して、大きな変遷をたどることになった。神社巫女と口寄せミコとはこうした「固有信仰」からの変遷の結果として発生する。神事にさいして舞をまう神社巫女は、神の心をなぐさめる仕事はするけれども、神の言葉をつたえる仕事はおこなわなくなった巫女である。また口寄せミコは、神の言葉に代えて、死霊や生霊といった人間の言葉をつたえるようになった巫女である。神社巫女と口寄せミコは、外見の相違は大であるにもかかわらず、歴史的系譜をたどれば、「固有信仰」から分化(「零落」)してそれぞれ独自に変遷したのであり、同時に、「固有信仰」からの分化という歴史をもつために、それぞれが「固有信仰」の痕跡を多く残すのであった。小説『土』でミコが口寄せをおこなうときは「いつでも放さない箱」をさらに「自分の膝へ引きつけて」いたことを紹介したが、柳田の説ではその箱は神体をいれる容器であり、神体をいれる容器という点では神社の社殿と性格を同じくしていた。神体を身邊にたえず持つのであるから、「およそ世の中にこれほど神に近接している女がほかにあろうか」(⑨226)として、むしろ口寄せミコの方が神社巫女よりも「固有信仰」をより濃厚に伝えていることを強調している。

もう一つの経済生活史的な分析について補足すれば、かつてこれらの巫女は、各地を漂泊し信仰を伝えることで食料等を入手していた。「諸国の村里にもっとも多く祭られてある神様はいずれも著名なる託宣の神であったことに心づく。たとえば古いところでは宗像の神、それから例の八幡神、熊野、白山、蔵王、諏訪、駒形のごとき、中古以来その数延喜式内の社に数十百倍した大小の祠があるのは、疑いもなく巫道流行の勢いによって次から次へその信仰を拡張したもので

ある。近世の里の神に神名帳に見るような地方的特色がなくなり、あるいは九州に処々の白山、諏訪があり、奥羽に熊野堂が多くなったのは、もちろん一つには武家新恩の領地の交錯にも基づくであろうが、さらにまた古来漂泊を生涯とする巫女の徒があって、年若い旅に倦むころには便宜を求めて笈の神とともに土着した結果である」(⑨246)。

「古来漂泊を生涯とする巫女の徒」は、各地を移動して村人に神の言葉を伝達することで生活の糧を得ていた。その神は八幡であったり白山であったりしたが、巫女が縁あってある土地に定住するようになると、その神も一緒に定住する。全国いたるところに同一の名称をもつ神社が無数に存在するが、その有力な理由として、本拠地を同じくする巫女たちの定住という歴史を想定している。また他方では、土地の信仰にあわせて巫女が土地の神をまつたばあいもあったと考えている。そして、「遠近の諸国を漂泊しまわっていた多くのミコたちが、機会を見つけてポツポツ土着し、しだいにただの百姓に同化してしまった」(⑨296)として、ミコが定住するようになるとともに口寄せの仕事から遠ざかり、農業によって生計をたてるようになって「ただの百姓に同化」したという説を提出している。

こうして柳田は、口寄せや祈祷をおこなうミコを宗教生活史と経済生活史との2つの観点から分析したあとで、「巫女考」の末尾を次の言葉でしめくくっている。

これを要するに日本の巫女という階級は、社会組織のしからしむるところ、一時人為的にできあがった国民のなかの一分派にすぎない。その特種の職業を廃すればふたたび百姓のなかに混入してしまうのはむしろ当然の権利である。仮に前代においてその中心となった少数の人物が外来の異民種であったとしても、その血は早くから混合してその純をたもってはいない。個々の地方について言えば、比較的早く来て住んだのがただの農民となり、おくれてきた者の一部がこの〔巫女〕部類として良くも悪しくも別異の階級と考えられたにすぎぬ。而してそのうちもっとも永く旅の生活を続けていた者がもっとも不幸であった。農作以外の手段で生活を支持するためにいろいろの業をした。利用すべき田舎の迷信がなくなると食うために悪いことをして憎まれた。しかし彼らの過去はまことに変化に富んだ経歴であった。巫女という階級がなかったら、わが邦のフォクロアは淋しいものであったらうと思う。(⑨301)

柳田が、差別と貧困に苦しむ人として口寄せミコを理解していたことはさきに紹介している。そして「日本の巫女という階級は、社会組織のしからしむるところ、一時人為的にできあがった国民のなかの一分派にすぎない」という引用文からも知られるように、その差別と貧困は「社会組織」の結果として「一時人為的に」に形成されたものであるにすぎず、したがって差別と貧困は解消可能であるという見解を示している。同時にこれは、ミコの異民族起源説にたいする批判ともなっている。

以上が「巫女考」の骨子であるが、この論文は、「池袋の石打ちと飛驒の牛蒡種」と「蛇神・犬神の類」の2つの節を設け、同じく村人から差別視される憑きもの筋の問題をもとりあげて、その歴史的系譜を「巫女」との関連で理解しようとしている。憑きものというのは、キツネや犬神

の霊が人間に取り憑いて発病させるという迷信で、名称や実態は土地によって少しずつ相違するが、この論文では、彼が岐阜県で聞いたゴンボダネ(牛蒡種)の話を紹介している。それによれば、ゴンボダネを憑けられるとその人は発狂状態になり、それを治療するには修験やミコなどの行者に祈祷してもらわなければならなかった。誰のゴンボダネが憑いたのかを判定するのは病人もしくは行者の一方的な主張によるから、真の被害者は病気になった人ではなくゴンボダネと噂された人の方ということになる。「巫女考」を継承して発展させた著作の一つに石塚尊俊の『日本の憑きもの』(未来社、1959年)があるが、これによれば、憑きものの分布は全国にまたがっているものの、山陰地方と四国地方、九州地方の一部にとくに多い。また憑くと信じられる動物霊には、オサキ、クダ、イヅナ、ヒトギツネ、ゲドウ、トウビョウ、犬神、ヤコ、イチジャマ等々がある。憑きもの筋をクロ、それ以外をシロといい、ほとんどの婚姻はクロ同士、シロ同士でしかおこなわれないという。

口寄せと憑きものは無関係に見えるけれども、“霊が憑く”という点に共通点が存在している。彼の説によれば、漂泊をやめて定住するようになったミコの一部が、キツネなどの邪悪な霊を自由に使役して村人を不幸におとし入れる邪悪な人間として誤解されたのが憑きもの筋発生の原因であるという。そのような誤解を流布させたのはキツネ落としで収入を得るミコであるから、キツネ憑きと噂される人も巫女の歴史的系譜をもてば、キツネ落としを業とする人も巫女の歴史的系譜をもつことになる。

自分の解するところでは、[ミコは]本来ある荒神の祭祀に任じ、託宣のありがたみを深くせんために、正体をあまりに秘密にしていたお陰に、一時は世間から半神半人のような尊敬を受けていたこともあったが、民間仏教の逐次の普及によって、おいおいと[ミコに]頼む人が乏しくなってくると、世の中と疎遠になることもほかの神主などよりは一段はやく、心細さのあまりにエフェソスの市民のごとく自分らばかりで一生懸命にわが神を尊ぶから、いよいよもって邪宗門のごとく看なされ、畏しかった昔の靈験談がしだいに物凄まじい衣を着て世におこなわれることになった。これがおそらくは今日のオサキ持ち、クダ狐持ち、犬神猿神猫神、蛇持ちトウビョウ持ちなどと称する家筋の忌み嫌われる真の由来であろうと思う。

(◎257)

この説によれば、憑きもの筋の問題も「固有信仰」の「零落」という理論で分析できることになる。キツネやヘビを神の使いとして祭っていた家がのちになって周囲の村人から孤立し、猜疑の目でみられるようになったことによって発生したという説である。<sup>(1)</sup> ミコ筋からの分化として憑きもの筋を理解しており、<sup>(2)</sup> 両者は同根なのであった。

(註)

- (1) 早川孝太郎との共著『おとら狐の話』で柳田は、キツネを神の使いと考えたのは、将来にたいする人間の不安と動物の予兆力にたいする畏敬の念が根底にあったと指摘している。キツネの予兆力については柳田も経験したことがあった。「自分も少年のときの経験がある。田舎で後の山に昼狐が姿を

見せ、しきりに鳴いたことがある。コウコウと聞こえたように思う。そうすると数箇月後に、地主の主人が狂人に斬られた」(◎97)。『故郷七十年』中の「狐の思い出から」もあわせて参照されたい。

- (2) 石塚尊俊の憑きもの論は柳田に多くをおっているが、その後「今日、狐持ちとか犬神筋とかいわれて差別されている家には上に記す中世以前の行者の流れを汲むようなものはほとんどなく、みなこの近世中期以降における、中傷された被害者であるとして見てよい」として(部落解放研究所編『部落問題事典』解放出版社、1986年、「憑きもの」の項)、憑きもの筋の発生をミコからの分化とする柳田の説には否定的になっている。むしろ石塚は、近世中期以降の経済変動にともなう社会不安に主要な原因があると考えようになっている。

### (iii) 政策——「正しい材料」と「将来の計画」

こうして憑きもの筋の問題をも視野におさめた「巫女考」であるが、この論文ではミコ筋に関する事実の記載と分析に終始していて、差別と貧困を解決するにはどのような方策が適切なのかといった彼自身の政策構想は強く提示していない。柳田自身の政策構想を体系的に提示した『農政学』と、その点では大きく相違している。『郷土研究』の3年目の終わりにこれまでを振り返りかえって「小さな峠の上から」という小文を書いているが、そこで彼は次のような政策観を表明している。

この雑誌は最初にかくのごとく宣言した。今日の日本はいかにしてできたか。ことにもっとも日本人らしい日本人すなわち村に住む農民は、いかなる生活を経験して今のような社会状態に到達したか。これを少しでも明白にしたいのが我々の願いであった。かくして得たる知識を適当に利用することは別の人の仕事としてもよろしい。少なくとも誤った前提にもとづいて将来の計画をたてることだけは、かけがえのない国民生活にとって是非とも避くべきことで、しかもその前提の大部分を占めおる国情いかんということは、我々でなければ正しい材料を供給しうる者がなからうということ、これがひそかにもっていた我々の抱負であった。

(◎436-7)

かつて南方に「記者が志は政策方針や事業適否の論から立ちはなれて、たんに状況の記述闡明のみをもってこの雑誌としたい」と応答したときの「志」を貫いていて、客観的な分析を重要視する学問観に重心を移している。もちろん政策構想を樹立する必要性を軽視するのではなく、「将来の計画」をたてるべきことは彼も認める場所であった。そのための「正しい材料」を「供給」するのが自分の仕事だというのであるが、この点も『『平民はいかに生活するか』または『いかに生活し来たか』を記述して、世論の前提を確実にする』と南方に書き送ったのと符合している。政策の主体は「世論」にあることをほのめかしている。

とはいえ、政策構想にまったく言及しないというわけではなく、「巫女考」の末尾の数行で、自分の政策らしきものを2点にわけてさりげなく開陳している。政策構想の積極的な提示は意図していなかったことを強調したうえで、それを簡単に紹介する。

第1は「その特種の職業を廃すればふたたび百姓のなかに混入してしまうのはむしろ当然の権利である」(◎301)とある箇所、ミコを廃業して農業に専業化すれば、差別問題は消滅すると

いう考えを示している。それには農業経営として自立するに十分な規模の農地を確保できるようにしなければならない。自立経営育成論は『農政学』以来の持論であったから、<sup>(1)</sup>「巫女考」は『農政学』の政策論を下敷きにして<sup>(1)</sup>いる。

若干を補足すれば、「比較的早く来て住んだのがただの農民となり、おくれた者の一部分がこの「巫女」部類として良くも悪しくも別異の階級と考えられたにすぎぬ」(⑨301)とあるように、定住の時期がはやく、農業に適した土地を十分な面積だけ確保できた人たちは農業で自立できたが、定住した時期が近隣の集落よりもおそく、そのために十分な面積の農業適地を得られなかった人たちは農業だけで生計をたてるのが困難で、祈祷や口寄せをおこなうことで収入をおぎなわなければならなかった。別の箇所「吾々の想像以上に人は東西に移動したようです」(⑨26)とあり、かつての日本人は農業適地を求めて各地を盛んに移動していたとする歴史認識が背景に存している。

第2に、「巫女という階級がなかったら、わが邦のフォクロアは淋しいものであったろう」(⑨301)として、巫女が日本人の宗教生活にあたえてきた意義をたかく評価している。「[巫女と]田舎人との間に結ばれていた信仰の因縁が、巫道一般の衰微につれて薄くなった」(⑨293)のために、農民は貧しい口寄せミコを賤視するようになったけれども、歴史的系譜を逆のぼって行けば、巫女は文字どおり農民たちの精神的支柱となっていたのであった。農民たちに日本の宗教の「固有」の姿を「自己認識」させること、このことも差別克服のために不可欠と考えている。

## 註

(1) 柳田国男の経済政策論については、拙稿「柳田国男『農政学』の体系的分析」(『新潟大学経済論集』第49・50合併号、1991年3月)を参照されたい。

## 2 『郷土研究』の方法——認識法と論理法

### (i) 認識法——「実験」と「同情」

『郷土研究』発刊当初には「Zeitschrift für Japanische Volks-u. Heimatkunde」というドイツ語の副題を裏表紙に付していたが、しかしこの副題は編集担当者であった高木敏雄の学問観を表明したもので、ドイツ神話学の影響をつよく受けていた彼が編集から去り、柳田が編集に従事するようになるとともに、彼はこの副題をただちに削除している。この経緯が示すように、郷土研究をおこなうにあたって、柳田は外国の理論や方法論を直訳的に導入することには批判的な見解をいただいていた。しかし「郷土研究」という学問はまだ形をなしていなかったから、そのための方法論をみずからの研鑽によって案出しなければならなかった。「比較研究法」と命名した方法論がそれである。この方法論に関連して、折口信夫はこう述べている。

先生に創始せられた日本の民俗学は、明治の「大学の学問」がすべて輸入して翻訳した——

それとは全然違う。結論は用意せられていても、そこに到る道程は、西洋人がしたように、先生自身苦しんで歩いていかれたのである。翻訳の懐（ふところ）学問ではないゆえんです。この暗中摸索期の苦悩を考へてみる<sup>(1)</sup>ことが、我々には、ためになります。

「結論」に「到る道程」は「先生自身苦しんで歩いていかれた」とある折口の指摘は「比較研究法」の特徴をよくとらえており、柳田の方法論を理解するうえでの大きな示唆となっている。この指摘はまた、柳田がフレイザーやゴムの著作を熱心に読書していた点をとらえて、「柳田民俗学のイギリス起源」を云々する見解が皮相にすぎないことをも示しているが、その問題はさておくと、柳田の「郷土研究」を民俗学という個別の学問として継承する立場からは、周知のとおり、その方法論に再検討を加えようとする機運が近年盛り上がりつつある。その代表的な論客として知られる福田アジオによれば、柳田は自分の方法論を簡単にしか説明しておらず、彼が著作のなかで明示的に提示する方法論と彼が実際に駆使する方法論とのあいだにはかなりの懸隔が見られるという。

もちろん、柳田は自分の弟子たちに対して調査だけしていればよいと命令したり指示したわけではない。むしろ、彼は彼の弟子や読者たちに対して、全国から資料を集積しさえすれば、自分と同様に研究ができ、自分と同様の成果をあげることができるという、ある種の幻想をふりまき、人々に希望を与え、勇気づけていたのである。全国からの資料の集積からいかに論理化していくかという手続き上の訓練や、また日本の民俗事象をいかに理解し、生活の歴史をいかに把握するかという認識上の訓練の必要性を表面には出さずに、ごく一般論的な研究法を示し、だれでもが簡単にその研究をできるように説いたのは、明らかに柳田の策略であった。／恐らく彼は、彼の弟子たちがだれ一人として自分と同様の研究ができ、文章が書けると思っていたであろう。ただ弟子や読者たちに夢と希望を与えるためにだけ、ごく簡単な研究手続きのみを説いたものと思われるのである。それは、彼の個別具体的な研究成果の論理構造あるいは認識構造と彼が研究法として説いた説明との間にはあまりにも距離<sup>(2)</sup>がありすぎるからである。

この批判をふまえて福田はあらたに独自の方法論を模索するのであるが、論点を上記の引用文に限定すると、氏によれば、柳田は「ごく一般論的な研究法」を示すだけで、「全国からの資料の集積からいかに論理化していくかという手続き上の訓練」や、「日本の民俗事象をいかに理解し、生活の歴史をいかに把握するかという認識上の訓練」については何も言及していないから、したがって彼の「論理構造」や「認識構造」を知るには、彼の著作にたちいって、これに深い考察をくわえていくしかないという。だとするならば、柳田が論稿のなかで展開した議論には、どのような方法論上の特徴がみられるのであろうか。本稿では、「巫女考」を手がかりに、折口のいう“苦しい歩み”の部分を、認識法と論理法の2つに分けて解明してみたいと思う。まずは社会認識の方法から。

柳田は「巫女考」の書き出しをつぎの文章ではじめている。

自分の生国播磨などでは、ミコと称する2種類の婦人がある。その一はやや大なる神社に付属してその旧境内に居住し、例祭の節はかならず神幸の行列に加わるのみならず、神前に鈴を振って歌舞を奏し、また湯立ての神事に関与する者である。普通は尊敬してミコハン（巫様）と呼ぶが、ミコといってもまた通用する。今一種のミコはあるいはまたタタキミコとも口寄せともいう、たいてい何村の住民であるかよくわからず、少なくとも5里、8里の遠方からくる旅行者である。(⑨223)

論文の題目とした「巫女」との出会いを記した文章であるが、その見聞を冒頭におくことで、出生地である兵庫県神崎郡福崎町での幼少年期の経験からこの論文をはじめている。巫女とよばれる女性の宗教家には2通りあることを自分の見聞に即して紹介したあと、東京近辺ではミコは神社巫女のみを意味し、歩き巫女はイチコとよぶこと、これにたいして京阪では神社巫女の方をイチまたはイチコとよぶという反対事例をあげている。さらに『常陸国誌』『諸神社録』『賤者考』『物類称呼』『人倫訓蒙図彙』『宮津府志』『高崎志』『庭訓往来』『祠曹雜識』『月之出羽路』『裏見寒話』での用語例を検討し、「なお求むれば〔用語例はほかにも〕何程もあるであろう。どうか集めて比較をしてみたいものである」(⑨225)と続けている。こうした文献の多くは、随筆にせよ地誌にせよ、江戸時代の執筆になるものであるから、「巫女考」は、柳田自身の見聞を導入部にして、その類例を過去の文献のなかに探索しながら議論を展開し、ミコ筋や憑きもの筋に接近するという手順をとっている。

この接近法が示すように、柳田のいう「郷土研究」では、自分自身の見聞を非常に重要視していた。この点は、郷土会が各人の旅の見聞を報告しあう会であったことと共通している。いうまでもなく、『遠野物語』を考察した論文であきらかにしたように、現在の見聞であるという現在性と、精度の高い見聞であるという事実性を確保するためである。彼が研究の対象としたのは眼前の社会問題であり、それは現在の人間生活にかかわる問題であったから、その資料もまた、現在のものでなければならなかった。江戸時代の随筆などを「巫女考」で多用したのは過渡期の一時的な措置で、研究の進展とともに同時代の資料におきかえていくことは周知のとおりである。

また事実性は、学問の資料である以上は当然に事実をふまえていなければならないが、文献によっては、「『本朝俗諺志』は]又聞きをおもしろく書いた本で多分の信用は払いにくい」(⑨333)とか「『笈埃随筆』の記述は]はたして事実であるか否かを知らぬ」(⑨335)とか書かざるをえないものも存在し、文献上の記述は、現在性の点だけでなく、事実性の点でもおおきな制約をこうむっていると考えていた。現在の人間生活にかかわる事実を入手するためには、学問的な訓練をへた研究者が、自己の見聞にもとづく事実を客観的に記述するのが最善なのであった。

したがって当時の柳田は、自分の見聞を客観的に記述する訓練を自分自身に課す必要があった。島崎藤村が長野県小諸にあったとき、彼は出張の途次に藤村をたずねたことがあったが(1901年)、『千曲川のスケッチ』を『郷土研究』誌上で紹介した短い文章のなかで、藤村のいう「スケッチ」の方法を自分自身の農民生活研究に生かしたいとして、こう述べている。



著者はその風景〔千曲川流域〕のなかに立って、主として人の生活を観ていた。四時の変遷をただ霊にのみ感じつつ、せせせと動きまわっている人に注意をしていた。昔の人のように、これを山水画のなかの人物として見なかったのは親切である。われわれもどうかこんなふう  
に田舎を見ていたいと思う。石垣のあいだの春の草を数えたり、祭りの跡に蛍のくるところ  
などを見ているような余裕をもって、郷土の生活に触れてみたいと思う。(30310)

「われわれもどうかこんなふう  
に田舎を見ていたい」という柳田は、農民生活を認識するにあたって、「同情」と「実験」が不可欠であることを強く主張していた。『千曲川のスケッチ』にあって、「人」は、「四時の変遷をただ霊にのみ感じつつ、せせせと動きまわっている」のであったが、これは「山水画のなかの人物」と対照的に設定されている。「人」を「霊」の側面で把握しようとするこの認識法を柳田は「同情」という言葉でよんでいて、千葉徳爾の語義説明によれば、「文字通り相手〔中略〕の立場になって、その感情を自らに移し、心と同じくして考え、味わい、理解すること」で、柳田は常にこの意味で「同情」という表現をもちいていたという。「決して一般的な〈気の毒な〉〈哀れむべき〉という意味ではない」<sup>(3)</sup>のであった。「情」を「同」じくするという本来の意味で使用するのであるが、今日の用語ではむしろ“共感”の方が柳田のいう「同情」に近いものがある。「思いやり」という表現をもちいた箇所もある(3164)。

その観察は、「人の生活を観ていた」ともあるとおり、村の人間生活を自分の目と耳で直接に観察することを意味していた。彼のいう「実験」がそれであり、千葉の語義説明を再度援用すれば、「物理学や化学などの自然科学で実験室内で一定の仮説の検証をするため、条件を一定に保って行うものではなく、現代語でいう観察・体験に相当する。つまり予想を検証するためではなく、  
正確な事実を明らかにするという意味」<sup>(4)</sup>であった。「実験」とは“実際の経験”の意であり、「巫女考」でいえば、前述の出生地での見聞談がその具体例となっている。「正確な事実を明らかにするという意味」であったから、自分の見聞はそのまま客観的に正確に記述していなければなら  
なかった。

もちろんあらためて指摘するまでもなく、第1に、自分自身の見聞談だけが「実験」なのではなく、別の人の見聞談であってもそれが「実験」による見聞談であるならば、研究資料としての価値を有していた。しかしたとえ実験談であっても、又聞きによる報告のばあいは捨<sup>(5)</sup>てている。第2に、たとえば佐々木喜善あて書簡に「断じて迷いたまうことなく自分の見聞より以上余分な想像などを書きたまうべからず」(別④455)とあるように、見聞談は見聞談として独立していなければならず、そこに個人的な見解や感想を挿入することは許されなかった。『後狩詞記』や『遠野物語』をはじめ、郷土研究会や郷土会での各人の報告も、また『郷土研究』によせられた読者からの報告も、その点では一貫している。

要するに彼の認識法は、「同情」によって村人の胸中にまでわけいって内在的に理解した村人の生活を、「実験」によって客観的に記述する点に特徴がある。こうした認識法に立脚した人間生活の記録は、著作をさかのぼれば、「遊海島記」(1902年)にまでたどりつくことができる。大

学の1年と2年とのあいだの夏休みを利用して愛知県の伊良湖岬に1ヵ月滞在したときの記録で、何日かは田山花袋も同宿していた。花袋はこのときの記録を「伊良湖半島」(1899年)と題する紀行文にまとめている、2つの記録を対照することで二人の個性が窺知できるようになっている。以下に掲げるのは夏の暑い夜にゴザを砂浜に敷いて寝る浜寝の習俗についての記録であるが、柳田の記録は、すでにこの時点で、「同情」と「実験」という認識法を表出している。はじめに「遊海島記」から。

与八は浜に寝る人なり。暑き夜は家のなかは寝苦しとて、孫とともに<sup>ござ</sup>蓆をもちて、砂のうえに出でて寝るなり。これを浜寝といいて、昔よりこの海辺の習いなり。今も浜寝をする人、この翁のみにあらず。月の明らかに照る夜、立ちいでて見れば、彼方にも此方にも、黒き物の横たわれるを、その舟の南に三人寝たるが、与八とその孫とならんなどと人のいうも面白し。明るる日このことを語りしに、夜露は蓆を透けりて、衣を濡るることありという。(②473)

2人で海浜を夜ふけに散歩したときの見聞であるが、同じ浜寝を「伊良湖半島」のなかで田山はこう書いている。

一人の老爺らしき漁師は、孫とおぼしき12、3の小童とともに、大空を仰ぎつつ、いと心地よげに熟睡しおりぬ。月はななめにその鬚多き顔の半面を照らしたり。／珍しき習慣もあるものかなと再び思いしが、それとともに、かくて一生を送る人もあるものかなという感、ゆくりなくわが沈みがちな<sup>(6)</sup>胸に上りきぬ。

まったく同時に同じ習俗を観察したにもかかわらず、柳田と田山とでは記述の仕方がかなり相違する。「遊海島記」からは、浜寝が昔からの習俗であること、その例は多いこと、暑い夜におこなわれること、ゴザを用いること、夜露で衣服の濡れることがあるなどの生活が知られ、また実名を出すことで、この習俗が村人全員のものでないことも示唆している。簡潔な民俗誌的記述といってよい。これにたいして田山の方は浜寝の記述がはるかに簡単で、漁民の習俗よりもその見聞に触発された自分自身の感傷を記す方に重きをおいている。また2人とも漁民の生活には理解を示しているが、田山が浜寝する漁民をややミゼラブルにみているのにたいし、柳田の方は共感をもって浜寝を観察しており、貧しい漁民が寝苦しい夜に対処するための合理的な睡眠法として評価している。

このとき柳田は24歳であったが、こうした認識法を修得するにさいしては、文学とのかかわりが大きな影響を及ぼしている。

その一つは近世歌論の影響で、周知のとおり、彼は少年期から桂園派の松浦萩坪の門にはいっていた。この師からは「人生の観方」をも教えてもらったというが、そのなかには「桂園派のドクトリン」もあった。「人の心の真」を「理解の労力なしに自分の感情を伝える」(③389)ことを旨とするべきだという考え方で、和歌は「人の心の真」を詠むものであり、折にふれて触発された「感情」は「理解の労力なしに」「伝える」のでなければ「心の真」が表現できないとする香

川景樹以来の歌論である。香川景樹の『歌学提要』には「凡人のころろ、物に感ずれば、かならず声あり。感じて動くときは、その声永し。その永きを歌とし、永くするを歌うという」と記されているが、<sup>(7)</sup>柳田にあってこの歌論は「人生の観方」へとひろがり、『遠野物語』にある「自分もまた一字一句をも加減せず感じたままを書きたり」(④5)という文章へと発展した。実際の経験によって得た感動を尊重し、その感動を触発した人なり事物と情を同じくして感動をわかちあうという人間観、文学観である。

さらに特筆すべきは西欧文学、とりわけ西欧自然主義文学の研究である。知られるとおり、1900年代の柳田は西欧文学を精力的に研究していた。

たとえば1909(明治42)年の木曾、飛騨、北陸への視察旅行は、峠に表と裏があることを発見して講義録『農業政策』で「小市場」を設定するという着想を得た重要な旅行であったが、そのときの旅日記「北国紀行」には、「ブランドスのアナトルフランス論を読んでしまう」(5月26日)、「メレジヨフスキーのイブセン伝を読みおわる」(6月2日)、「メークルジョンの地理の書を読んでしまい、町へ出て森さん的一幕物を買ってきて読む」(6月14日)、「アナトル・フランスのバルタザルも一読しおわる」(6月30日)といった文章が散見され、旅中であっても、洋書ことに文学関係の洋書を手放すことなく、試験場や企業の見学などをこなす過密日程の間隙をぬって読書に専心していたことが記されている。

西欧文学の読破はこの旅中だけではなかった。1902(明治35)年の読書日記である『困蟻功程』『困蟻労程』での記載をみると、4月11日から11月15日までの7カ月のあいだに彼が読了した膨大な量の書物のなかには、<sup>(8)</sup>経済学関係の洋書や、日本近世の地方文書、随筆にまじって、少なからぬ量の西欧文学が記録されている。紙幅の制約上、作家名と作品名は読書日記を直接参照願うしかないが、参考までに主要な作家名をあげると、ブルジェ、ストリンドベリ、ドーデ、モーパッサン、ハウプトマン、ビョルンソンらの自然主義に属する作家が大半で、これに混じってメーテルリンクやヴェルハーレンらといった象徴主義の作家、さらにイブセンやツルゲーネフ、ハイネ、ハイゼらの名も記されている。彼の読書は、非英米系の文学作品を、特定の個人に偏することなく、英語で読んでいるほか、自然主義の作家に混じって象徴主義の作家もみえ、日本の西洋自然主義文学導入の一つの特徴が彼のばあいにも妥当していることが知られる。<sup>(9)</sup>

当時の彼は法制局参事官という公務をもっていたから、西欧の小説に親しめたのは公務を離れたときに限られていた。しかもこのときは大学での講義とその準備、さらには講義録『農政学』や『最新産業組合通解』ほかの執筆もおこなっており、その必要から経済学関係の洋書や近世文書をも読みすすめる必要ならなかった。したがって小説を読む時間はごく限定されていたはずで、換言すれば、わずかの時間を見つけては読書に打ちこんでいたことになる。あきらかに趣味の域を超えている。

周知のとおり、学生時代にはじまった田山花袋、国木田独步、島崎藤村らとの緊密な交友関係は、彼が大学を卒業して官界に身をおき、農業政策を論じるようになってからも継続していた。

西欧文学の研究は、当初は個別の交友関係のなかでおこなわれたけれども、やがて竜土会とよばれる研究会へと発展していった。日本における自然主義文学興隆の揺籃となったことで日本文学史に不朽の名を残した竜土会は、柳田から文学談や旅行談を聞くために花袋が1901(明治34)年前後から親しく柳田邸へ出入りするようになり、友人がこれに加わったのがきっかけで、まもなく快楽亭へ、ついで日露戦争前後からは竜土軒というレストランで開催するようになったことに由来している。この会のようすは田山花袋の『東京の三十年』中の「若い人たちの群れ」でも瞥見できるが、後年になってからの回想であるので、同時代の記録という意味で、本稿では国木田独歩の小品「田舎教師」(1906年)から該当する箇所を資料として引用しておく。文中の「本田」が柳田である。

「例の会」がある年の10月2日午後5時から〔竜土軒で〕開かれて、例の連中が集まって例によって例のごとき雑談がはじまる。その前に会食があった。[中略]／「サァ土産というのを出したまえな、本田君」と栗野という小説家が言うと、あとがみんな賛成する。本田と呼ばれたのは、30前後の好男子で、自分では作らないが、文学ときたら何より好きで、この会もこの男がおもに通知をだす。例の会相催したく云々と思いつきしだいに日をきめる。集まる。みな文学か美術に縁のある者ばかりで、この日も彼からの通知あって、一ヵ条余分のことが加わって、珍しき土産物をご覧にいれるという触れ込み、／「まァ待ちたまえ、煙草を一つ」と本田は火をつけて風呂敷包みから一冊のとじたものを取りだし／「岩山君は失望だろう、さだめしうまい洋酒の一瓶ぐらいと鑑定してきたろうが、あいにくと違いましたね。サァ朗読をはじめよ」とだしぬけに言ったが、〔以下略〕<sup>(10)</sup>

しかし参加者の数がふえて親睦会的な性格が強くなるとともに、1907(明治40)年には柳田と一部の有志(おもに竜土会発足時の人たちは)学士会館を会場にしてイブセン会を開くようになり、ここでも柳田は主導的な役割をはたしていた。ただしこの会はながく続かず、1年ほどの活動であったらしい。イブセン会の終焉にはほぼ平行して、柳田は前述の郷土研究会を自宅で開くようになっていく。

通説にしたがい、日本での自然主義文学成立の指標を1907年の『蒲団』にとるとすれば、1900年代の彼らはその準備期にあったことになり、柳田の西欧文学研究は、時期的には、日本自然主義文学成立の準備期に対応している。彼のこうした活動をとらえて、日本文学史の立場から相馬庸郎が、「柳田が外国文学の紹介啓蒙につくした意味は大きい」「文学グループの有力な推進者であった柳田国男の功績は大きい」と高い評価をあたえていることはよく知られている。<sup>(11)</sup>では観点をかえ、柳田自身にとって、西欧文学は何を意味したのであろうか。当時の彼は『最新産業組合通解』の著書を持ち、農民問題の専門家として論壇に出ていたが、その彼が激務の合間をぬって西欧の小説や戯曲を読んだのはなぜなのであろうか。

1908(明治41)年の談話「読者より見たる自然派小説」(『文章世界』第3巻第5号)のなかで、柳田は自然主義文学の意義と問題点をつぎのように整理している。

意義の第1は、その写実主義的な方法にある。「自然主義の小説に第一ありがたいと思うことは、あの人物事象の取りあつかい方で、それがちょうど花卉草木や鳥や虫などにたいするようないわば超然たる態度で取りあつかっていることである」。登場人物にたいして、少し距離をおいたところから、それを客観的に観察する点を評価している。

第2は、読者を感動させることに重きをおく点である。『遠野物語』第22話に「メーテルリンクの『侵入者』を想いおこさしむ」という注を付しているが、その『侵入者』に言及して、「ただある時ある所の話として描かれているのであるが、それにもかかわらず、深刻に痛切に現実的である。[中略] その描こうとした所は、かえって深く人にはいるものがある」として、西欧文学によって人間を深く表現できるようになったことを称賛している。同様の例として、ほかに、ピエール・ロティの『氷島の漁夫』もあげている。

これに対する問題点は、第1に、事実の描写におわれるばあいは、読者にあたえる感動が弱くなる傾向をもつことである。「私などの経験では、よほどすぐれた小説を読んだよりも、旅行などして人生の生きたある事実を観ているときの方がよほど感が深い。であるから、小説が事実と競争するというは、よほど困難なわけである」。しかしこれは自然主義への原理的な批判ではなく、「努力のほかはない」として、今後の成長に期待をかけている。

問題点の第2は人間を描くのに「肉欲」を中心にする点で、「悪い趣味」として斥けている。花袋の『蒲団』がすでに発表されていたから、それを念頭においていたであろうことは容易に推測がつく。また第1の感動が弱くなるという点にしても、当時は花袋が『生』を発表した直後で、私小説の方法論ともいべき「平面描写」論を展開していたときであったから、それに対する批判としても読むことができる。

こうしてみると、自然主義文学のもつ積極的な意義は西欧文学で展開された写実主義にあり、問題点は、私小説としてそれを発展させた日本の自然主義文学にあったと整理することができる。和田護吾は論文「自然主義文学成立の基礎」のなかで、1900年代の自然主義発生の思想的根拠が「『事実』の客観描写の方法」にあったことを指摘しているが、柳田もまた、「『事実』の客観描写の方法」に大きな意義を見だしていたのであった。島崎藤村は『緑葉集』（1907年）の序文に「身のまわりからはじめて、眼に映じたまま心に感じたままを写してみようと思った」と書き、田山花袋は「『生』における試み」（1908年）のなかで、「ただ見たまま聴いたまま触れたままの現象をさながらに描く」と書いているが、柳田もまた「写生と論文」（1907年）で、「自分の気をよく養って、そのうへはただ、見たこと、聞いたこと、思うこと、感じたことを、ありのままにさえ書けばよい」（『文章世界』第2巻第3号）と書き記している。「自分もまた一字一句をも加減せず感じたままを書きたり」とある『遠野物語』中の前掲の文章はこれの延長線上にあり、感動の平明な表現を志向する桂园派の歌論と五感で得た事実の客観描写を重視する西欧文学とは、柳田のなかで融合しあっている。農民問題の専門家である柳田は、農民生活を認識するための方法を、文学のうちに求めていたのであった。

「実験」と「同情」の認識法を社会科学よりも文学から得たことは、それだけではなく、彼の研究が「人間研究」という方向へ進展するのを助長することにもなった。相馬庸郎に「柳田民俗学の文学性」と題する論文があるが、氏はそのなかで、「〔柳田〕氏の文章を読み終わったあと、単に知的な面だけでなく、情意ひっくるめ自己の深部そのものがゆりうごかされている感動を、一度でも味わったものは、これを文学的感動とよぶほかないことを認めるにちがいない。民俗学を一つの社会科学として、厳密に規定されようとする氏であることを思えば、このような読み方は、あるいは非礼にあたるかもしれない。しかしわたしには、この素朴な感動に固執し、そこから出発するほかない」と告白していることが示すように、柳田国男の学問は、<sup>(13)</sup>「社会科学」でありながらしかも「文学性」を帯びるという希有の事例となっている。私見によれば、それは、社会認識のための方法を文学から摂取するようつとめてきた必死の努力のたまものにほかならないのであった。

しかし柳田が文学から社会認識の方法を学んだことは、彼にとっては諸刃の剣として機能することにもなった。一方で相馬のように「自己の深部そのものがゆりうごかされている感動」を体験する人があらわれる反面、他方で中村哲のように、「彼はその対象に接して、その相手の身になって考えるという温かな理解を示しながら、あまりに個性の強い柳田国男その人の感覚であり、イデオロギーであるものによって溢れすぎている。極端な言い方をすれば、明治のエリート官僚としての閱歴をもち西欧教養的な、そして他方において国学の伝統を自覚している柳田国男自身の感覚をもって、名もない庶民の心情に接近していったのである」と醒めた理解をする人もあらわれてくるからである。<sup>(14)</sup>

#### 註

- (1) 折口信夫「先生の学問」1947年、『全集』第16巻、514頁、中央公論社、1956年。
- (2) 福田アジオ『日本民俗学方法序説』弘文堂、1984年、95頁。
- (3) 千葉徳爾『柳田国男を読む』東京堂出版、1991年、23頁。
- (4) 千葉、前掲書、41頁。
- (5) 千葉徳爾は『民俗学のこころ』（弘文堂、1978年）42頁で、柳田が「南方氏の説を引用した部分は、南方氏が実地に採訪した資料であるか、そうでなければ柳田先生も同じ文献を参照し、確信のもてる文献にあることに限られています」として、「南方氏の記載を単に孫引きすることはない」点に注意をうながしている。
- (6) 田山花袋「伊良湖半島」は『太陽』第5巻第10号・第11号に分載。ともに1899年5月刊。
- (7) 香川景樹『歌学提要』、『日本古典文学大系』第94巻、岩波書店、1966年、139頁。
- (8) 農政学関係の洋書に分析を加えた論稿に拙稿「柳田国男の社会主義論」（『評論』第51号、日本経済評論社、1984年）がある。経済学関係の洋書を読破した成果が、彼の経済学にどのように構造化されているのかを分析した論文である。書名の一覧も掲げている。
- (9) 柳田の読書は自然主義と象徴主義の双方にまたがっているが、吉田精一は、日本の自然主義の特徴を西洋のそれと比較して、「集团的文学運動としての日本の自然主義は、19世紀末の象徴主義の影響も受け、つまり西欧の自然主義以後の傾向をもとり入れた、独自のジャパニーズ・ナチュラリズムである」ことを指摘している（『自然主義の研究』上巻、東京堂出版、1955年、14頁）。
- (10) 国木田独歩「田舎教師」1906年、『全集』第3巻、学習研究社、1964年、439頁。
- (11) 相馬庸郎『日本自然主義論』八木書店、1970年、181頁、182頁。

- (12) 和田謹吾「自然主義文学成立の基礎」による。『日本自然主義文学』至文堂、1966年、所収。  
 (13) 相馬、前掲書、194頁。  
 (14) 中村哲『新版 柳田国男の思想』法政大学出版局、1974年、54—5頁。

(ii) 論理法——「比較」と「法則」

ではつぎに、「同情」と「実験」によって認識した事実から村人の歴史を解明するために、柳田はどのような論理法を用いたのであろうか。彼は自分の論理法を「比較研究法」と命名していたが、柳田のこの方法論にたいして福田アジオが「重出立証法〔比較研究法のこと〕は歴史を明らかにできない」ときびしく批判したことはよく知られている。

氏によれば、柳田の方法は、集積した資料を類型化してそれを比較し、その比較によって民俗の変遷を跡づけていく点にあったが、しかしこの論理はいくつかの問題点をまねがれていないという。たとえば、①類型と類型とはどのようにして序列をつけるのか、②序列をつけて変遷がわかったとしても、その変遷は何を意味するのか、③その変遷はなぜ生じたのか、などが導きだされるわけではないし、④また民俗の相互関連した変遷はあきらかにできない、などの点である<sup>(1)</sup>。こうした問題点を内包するにもかかわらず、柳田国男が豊かな歴史像を構成できたのはなぜなのであろうか。

資料を「比較」することによって「法則」を帰納できるとする「比較研究法」は、「郷土研究」を開始した時点で柳田が十分に自覚していた方法論であった。『石神問答』は、シャグジは先住民の宗教遺跡とする説を批判して(④503)、サエノカミ(道祖神)がもつ日本「固有」の意味を追究した研究であったが、その前年の旅日記「北国紀行」(1909年)には「これ〔福井県三方町常神〕へ越ゆる路を塩坂越と書いてシャコシと呼ぶ。播州赤穂の港にも坂越あり。これもシャクシ、今はサコシともいう。文字と関係なく何か共通の意味があったか。他にもこの地名はおりおり聴く」(③156)とあって、地名(民間伝承)には各地で類似したものがあり、これを集めて比較研究すれば、「共通の意味」——このばあいは村境にたいする宗教意識——を明らかにすることができるかもしれないという着想を覚書きにしている。また1911年の論文「己が命の早使い」にも『遠野物語』に、ああいって風な話を、ごくうぶのままで出そうとした結果、鏡花君はじめ、何だ、いくらも型のある話じゃないか、というような顔色をした人が、段々あったけれども、負け惜しみのようなのだが、自分は、あれを書いているときから、あの話が遠野だけにしかない話だとは思っていなかった。むしろ、西は九州の果てにまで、類型のあるのを、珍重したくらいだった。けれども、それを列記したらば、その面白味が減ると思って、木地を出すことばかり苦心したのである」(④373)と記していて、『遠野物語』執筆時から「比較」を意識していたことが示されている。

「比較」という着想が幼少年期以来の生活経験に由来しており、彼がこの思考法を自然に身につけていたことは別に考察する機会があったが<sup>(2)</sup>、方法論としての「比較研究法」は論理学にいう帰納法のことを指している。この点は著作のなかで繰り返しかえし説明しているとおりで、たとえば

『国史と民俗学』には「ベーコンが世に出るまでは、人は帰納をもって人間の道を考えることを知らなかった。今日とても我々の帰納は不完全かも知れぬ。[中略]しかし少なくとも観察は、現代人の文化研究を指導せんとしている」(280)とあって、帰納法を「郷土研究」に適用しようとしたことを本人自身が明記している。換言すれば、『石神問答』や『遠野物語』は、帰納法という論理を柳田がすでに知りつくして、それを駆使することで発表されたのであった。

帰納法とは、『哲学事典』(平凡社、1971年)によれば、「観察された個々の事例を総括し、それらの事例の規定が必然的にそこから導出されるところの一般的主張である判断を確立する推理」であるが、それでは「巫女考」のばあい、この帰納法はどのように具体化されていたのであろうか。「巫女考」は、憑きもの筋と噂される家は巫女の家筋に歴史的系譜をもつという点を主要な論点としていたから、ここではその部分についてのみに検討をくわえる。

前述のとおり柳田は、「池袋の石打と飛驒の牛蒡種」と「蛇神犬神の類」の2節で、憑きもの筋を巫女と関連させて論じている。はじめに彼は、東京池袋村に関する「浮説」として、この村出身の女中に主人が手をつけるとどこからか石が家のなかにはげしく打ちこまれてくるという記録や見聞談がかなりの数あることを紹介し、いずれも「取りとめもない」話ではあるけれども、池袋村以外にも同種の話がいくつか存在するので一笑に付しざることはできないとして、彼はこれを宗教とくに巫女と関係があるのではないかと予測し、多数の事例を枚挙して「比較」しつつ、つぎのような仮説(「法則」)を提示している。すなわち、はげしく崇る神を家の神——木や石のほか、狐や蛇を神もしくは依り代とする例がおおい——としていた家筋が、その後の環境変化で世間から孤立するようになったとき、周辺の人々から憑きもの筋の家として誤って理解されるようになったという仮説である。もっと一般化すれば、「固有信仰」が「零落」した結果として憑きものが生じるという説ともなる。このばあい、その家が巫女としての宗教活動をおこなっているかどうかは問題でなく、宗教活動のないばあいであれば、過去のある時点でそれが断絶したと彼は解釈していた。「その家筋の者は忘れようとしても、周囲の者がかえっていつまでも記憶しておったために、こういう噂がながく残っている」(258)のであった。「蛇神・犬神の類」の節の末尾で、これまで枚挙してきた民間伝承をつぎのように整理している。

文字以外の記録には地方により話す人によって若干の齟齬があるが、だいたいを通観してみるとこれらの相異というものにはほぼ一定の法則があるかと思う。すなわちある神は家筋においてこれを祀り、ある神はたんに願いごとのある時のみこれを祈り、ある神はただ家に同居させておくのみで、はなはだしきはその出て行くことを希望する。したがってこの神の人に憑くのも、あるいは主人に命ぜられ、あるいは主人の意を体しあるいは主人の心の動くにしたがって動き、さらにまた我と勝手に往って憑くものもある。飛驒の牛蒡種などは物憑きのために詰難非難を受けるが、備後の外道神は憑けるのも主人の心でなければ離すのもその方に及ばぬと認められて、別に家筋の女にむかって尻をもってこず、直接に憑いた外道と談判をすること他地方の狐憑きと同じである。人が蠱神に憑かれた状態もこのとおり、ある者



は病人みずから我は何々の家より来たとか何神であるとか名乗るのもあれば、たんに病気の容態に特兆があって憑き物と覚るばかりのものもある。これらの階段を踏んでいけば、巫蠱の元の形もやや判明する。すなわちある家筋の者は家の神を人に憑かして、神の口を寄せることができ、これを利用してあるいはよくないことをした者もあったために、いつまでも人に畏れ忌まれたのが、癖となって永く右のごとき不任意なる威力を保持したものであろう。(9266-7)

ここで彼が分析するのは、病気や不幸が生じたときにその原因をキツネという動物に求める人間の側の宗教意識であるが、これらの事実を比較してみると、キツネをめぐる宗教意識には、①キツネを家の神とする型、②家の神ではないが、必要に応じてキツネを神として祭る型、③キツネは邪悪な存在で、家に同居していて、家人の意志によって人に憑く型、④キツネは家人の拘束から自由で、自分の判断で人に憑く型、などがある。「これらの階段を踏んでいけば、巫蠱の元の形もやや判明する」のであって、「これらの相異というものにはほぼ一定の法則がある」というときの「法則」とは、神としてのキツネを家でまつた時代から、憑きものとして社会問題化するキツネへと変遷したことを指している。つまり①から④までは現在の事実であるが、同時に過去の変遷を映し出す事実ともなっているのである。

このことから知られるように、柳田国男のいう「比較研究法」は、現在の事実から過去の変遷を復元するための方法論となっている。このばあいは、①→②→③→④へと狐の動物霊をめぐる宗教意識が歴史的に移りかわってきたのであった。「元一個の迷信の伝播とみるのが誤りで、時代趣向のしからしむるところ、諸国の俗神道がいちようにほぼ相類似した、しかも地方的に小変化のある発展をしたことが推測せらるる」(9260)とあるように、キツネが人に憑くという迷信がある土地から各地に伝播したとする伝播説を否定して、共通の宗教意識——つまり「固有信仰」——の歴史的な変化にともない、ある土地ではキツネ憑きなどの迷信に化したという進化説の立場をとっている（「固有信仰」の「零落」の過程として歴史をとらえているから、むしろ“退化説”と評するべきかも知れない）。彼の論理法は、帰納法と進化論を結合したものとなっているのである。図示すると図1のようになる。

彼の時代で帰納法と進化論を結合させたもっとも著名な作品に、ダーウィンの『種の起源』がある。ダーウィン自身も「私は真のベーコン的原理ののっとって仕事をし、[中略] 熟達した育種家や園芸家から話を聞くことにより、また広く書物を読むことにより、<sup>(3)</sup> 事実を集めた」と『自伝』に記している、帰納法の方法（「真のベーコン的原理」）によって進化の法則を導きだそうとしていた。両者には共通する思考がみられ、部分的ではあれ、ダーウィンの用語をもちいて柳田の説を表現しなおすことも不可能ではない。たとえば①が祖先種にあたり、この祖先種は絶滅することな

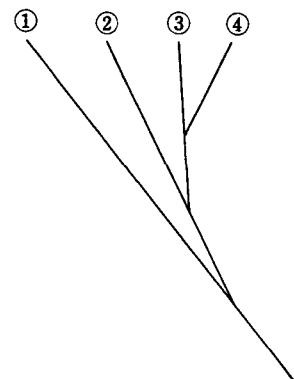


図 1

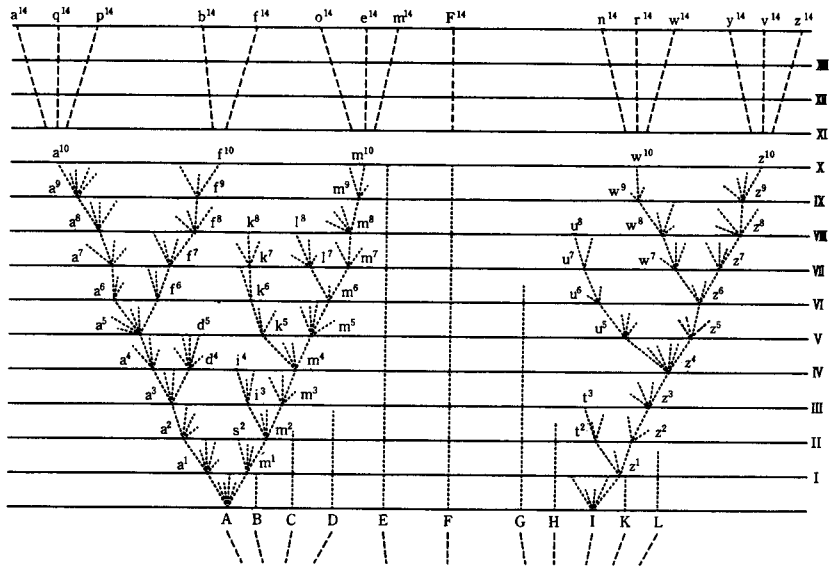


図 2

出典：ダーウィン『種の起源』(上)，八杉竜一訳，岩波書店，1963年，152—3頁。

く、今日でも観察することができる。①からは②が、②からは③が、③からは④がそれぞれ新しい種として分岐して形成されており、①と④とは差異が大きいけれども、②や③のような中間的な種を配置してみると、共通の祖先種を有していることがわかる、といったぐあいである。2人とも歴史の連続性を重視する歴史観に立脚している、ダーウィンが突然変異説をしりぞけたように、柳田も伝播説を否定している。参考までに『種の起源』から進化の系統を示した図をあわせて掲げておく。両図はあまりによく似ており、柳田自身が「いやしくも、サイエンスと呼ばれようとするかぎりには、その方法——自然科学が成功している方法によらなければならないでしょう」(2498)とのちに発言しているとおり、彼のいう「変遷」がダーウィンの進化論と基本的な着想を共にしていることがわかる。

もちろん相違点も大きい。柳田のばあいは変遷の順序をおうことに力点をおいていて、①から④へと変遷したのは何故かという説明はまったく述べていない。ダーウィンが自然選択の理論を提起して「種の起源」を説明しようとしたのとは対照的である。また柳田のばあいの歴史観は「固有信仰」からの「零落」という図式となっており、危機意識を読者につたえる表現をとっているのにたいし、ダーウィンのばあいは歴史を進化の過程として把握していることが示すように、イギリスのビクトリア王朝時代の進取的な社会思想を反映したものとなっている。<sup>(4)</sup>

柳田が「変遷」の“起源”に力を注がなかったのは、「変遷」を順序だてることで、「固有」性を浮きださせるためであった。「変遷」と「固有」とは両立しがたいようにみえるけれども、別の箇所「いずれの部分が新しい変化であり、どの部分がしばらくは潜んでいた古い本性の再現であるかは、[中略]比較をする者の判断が必要であった」(29)と書いているとおり、彼にあっては論理的に首尾一貫していて、「変遷」するのは外皮の部分だけで、たとえばキツネ憑きにあ

っても、「ほぼ相類似した、しかも地方的に小変化のある発展」という表現からも知られるように、その核には「固有信仰」が位置すると考えていた。つまり各地の憑きもの筋は、たしかに多様ではあるけれども、それはあくまでも現象形態にすぎないのであって、いずれにも「固有信仰」が歴史貫通的に存在する点では、日本人の宗教意識は本質的には不変なのであった。柳田にとって真に重要なのは、「変遷」にもかかわらず、たとえ「零落」しているにせよ、「固有信仰」が今日まで継続して存続してきた点だったのである。

とはいえ、柳田国男が帰納法なる論理を駆使したことは、彼の「郷土研究」を読者には理解困難にさせる大きな要因ともなった。前述の福田の批判にあるとおり、「巫女考」にあっても、たとえば各種のキツネにまつわる各地の伝承を①から④の型に分類しているが、民間伝承のようにもともと定まった形をもたない事実をなぜそのように類型化できるのか、また変遷の順序にしても、それが①→②→③→④という順序を経過したのはなぜかという理由は提示していない。理由の提示がない以上、資料を①から④までの型に分類し、その「比較」から「固有信仰」の「零落」という「法則」を導出したのは柳田の卓越した直観によると考えるしかない。じじつ福田はもちろんのこと、柳田に言及したほとんどすべての著作は、柳田の方法は自身では帰納法といいながら実際には直観に依拠していたと批判している。しかし私見によれば、このような批判をおこなう論者は、帰納法と直観とを対立的に理解している。両者が対立的であるならば、柳田が大量の伝承を収集しようとしたのはなぜなのか、その理由を十分に説明できなくなるのではないであろうか。

論理学の標準的な概説書によれば、直観が必要になるのは彼の欠陥ではなく、もともと当時の帰納法がそれを要請していたのであった。たとえば近藤洋逸は、未知の病気の原因を究明する例をひいて J. S. ミルの帰納法論理に批判的な検討を加えているが、「要するに事情を適切に分析し、問題の現象と関連ありと推定される諸事情を選択して、はじめてミルの方法は有効に使用できるが、研究の困難はその分析と選択にあり、これが効果的になされたならば、その方法の適用はいとも容易である。研究の核心は事情の分析と選択である。では分析と選択の仕方はいかにしてきめられるのか。過去の経験と認識を土台にしてはじめて事情の分析や選択の方向もきまるのである」と指摘し、研究者の「過去の経験と認識」が当時の帰納法には不可欠になっていたことを明らかにしている。<sup>(5)</sup> すなわち当時の帰納法は、「過去の経験と認識」をふまえた直観なしには、適切に使用できないような論理にとどまっていたのであった。

したがって柳田が帰納法を云々するとき、直観の必要性を自明のものとしていたと考えなければならぬ。であればこそ、比較すべき伝承の量と質を確保するのにとくに情熱を傾けたのである。当時の帰納法論理がもつ方法論的な制約を念頭において中村哲のつぎの文章を読むと、きわめて含蓄に富む学問論であることに気づかされる。

私〔中村〕は柳田から学問は湧きだすようなものでなければならぬといわれたことがある。速やかな独断ではなく充分熟さなくてはだめであるというのであったが、それが熟すために

は、实例に教えられて実証の上に築かれるものが必要であるという考えである。柳田の観察はたんなる主観を信じているのではなく、多彩な学識と読書と希有なる記憶力があって、それから発した本質直観であるから、近代的思惟をへており、国学のいう停滞的な主情主義とは、もはや違っている<sup>(6)</sup>。

氏が柳田から教えられたところによれば、「实例に教えられて実証の上に築かれる」帰納法を使いこなすには、「多彩な学識と読書と希有なる記憶力」に発する「直観」をかりなければならぬのであった。それがあってこそ「学問は湧き出す」のである。その意味で柳田は、帰納法を駆使できた数少ない知識人の一人であった。かつて家永三郎は柳田の学問をさして、「柳田国男という一天才の個人芸」と評したことがあったが<sup>(7)</sup>、まさに柳田は、論理学上の制約を突破できた「一天才」にほかならないのであった。

#### 註

- (1) 福田アジオ『時間の民俗学・空間の民俗学』木耳社、1989年、25—35頁。
- (2) 拙稿「柳田国男の基礎的経験——布川時代の生活史的分析——」、逆井孝仁教授還暦記念会編『日本近代化の思想と展開』文献出版、1988年、所収、を参照されたい。
- (3) ノラ・バーロウ編、八杉竜一・江上生子訳『ダーウィン自伝』筑摩書房、1972年、108頁。
- (4) ダーウィンの歴史意識に自由競争による発展という考え方がみられる点については、たとえば八杉竜一『進化論の歴史』岩波書店、1969年、118頁以下を参照されたい。
- (5) 近藤洋逸・好並英司『論理学概論』岩波書店、1964年、189頁。
- (6) 中村、前掲書、117頁。
- (7) 家永三郎「柳田史学論」、『日本の近代史学』日本評論新社、1957年、114頁。

#### おわりに——社会問題研究としての『郷土研究』

政府のミコ政策は、川村邦光が『巫女の民俗学』（青弓社、1991年）で関説しているように、口寄せやキツネ降ろしなどの行為を禁圧することにあった。1873(明治6)年に雑宗の廃止措置の一環として梓巫・いちこ・憑祈祷・狐下げなどの俗信の所行を禁止したほか<sup>(1)</sup>、警察犯処罰令によって「みだりに吉凶禍福を説き、または祈祷・符呪等をなし、もしくは守札類を授与して人を惑わした者」や「病者に対し、禁厭・祈祷・符呪等をなし、または神符・神水を与え、医療を妨げた者」にたいして30日未満の拘留または20円未満の科料に処するとの規定をさだめている<sup>(2)</sup>。口寄せは、口寄せをおこなったミコの犯罪としたのである。筆者の管見にはいった文献に武藤鉄城の紹介する「警察聴取書に見たる一巫女の陳述」があるが、標題どおり警察の取り締まりにあったミコの陳述で、武藤の解説に「もったいぶって神のお告げのように語ったことも、警官のまえでは出たらめを説いたと白状し、恐れ入らなければならない」と記されているように、警察がミコにたいしてどのような対応をとっていたかがよく示されている。それにたいして柳田は、ミコが形成された歴史過程を分析することで、ミコの存在は国民全体の課題であることを提起したのであった。

こうしてみると、『郷土研究』誌上の論文「巫女考」をもって山下紘一郎は「ほとんど現実指向性をもたない『郷土研究』の民俗学的指向性」の論文と位置づけていたが、「巫女考」の主題は差別と貧困の問題にあったのであって、その点では氏のいう「農政学あるいは郷土会の『地方』研究を指向する現実的要素」の濃厚な論文と評価しなければならない。小野武夫の憑きもの研究に「一般世間の人は農村社会としえば、ただちに小作者の解放とか、水平者とかに早合点をしてしまいがちであるが、私はこれら肉眼に映ずる現実なる農村社会問題と同様に、日本農民の迷妄なる心理的作用によりて作りなされたる厳存の事実たる社会階級の解放もまたその必要大なりと信ずるものである」とあるとおり、<sup>(4)</sup>それぞれの農村には、「心理的作用によりて作りなされたる」「社会階級」もまた厳然として存在していたのであった。したがって山下の主張するような「学問的混迷」を柳田に見いだすことは困難で、農業政策論に見られた強烈な経世済民の志は、「巫女考」ひいては雑誌『郷土研究』にも終始一貫して脈打っていると評しなければならない。彼にとって、ミコ筋と称される人々が貧困に苦しみ、その人たちにたいする差別が存在することは地域の大きな経済問題、社会問題なのであって、彼の「郷土研究」は、地域の問題を全国的な視野で把握しなおし、これを学問的に研究しようとする試みにほかならないのであった。

この点を理解すれば、柳田が、「『郷土研究』は」これまでいっこう人の顧みなかったこと、また今日の田舎の生活に大きな影響を及ぼしていること、また最狭義の経済問題にも触れている」と南方熊楠に反論したのが、けっして強弁でないことがわかってくる。ただ『農政学』がおもに経済問題を取りあげ「巫女考」が主として差別問題を主題とするという違いはあるにしても、貧困と差別はしばしば不可分であり、小農もまた、当時は差別的に見られていた。たとえば真山青果の出世作「南小泉村」(1907年)の冒頭にある「百姓ほどみじめなものはない。〔中略〕襦袢を着て糲飯を食って、子供ばかり産んでいる。ちょうど、その壁土のように泥黒い、汚い、光ない生涯を送っている。〔中略〕僕はその湿気臭い、鈍い、そしてみじめな生活を見るたびに、いつも、醜いものを憎むという、ある不快と嫌悪とを心におぼえる」という有名な書き出しは、<sup>(5)</sup>猪野謙二によれば「近代以前の間人差別観に連なる」とのことであるけれども、この小説が出世作となったことじたい、このような差別的表現に違和を感じる読者が多くはなかったことを示している。<sup>(6)</sup>知識人である真山は農民を賤視し、農民はミコを賤視する。ミコは経済面でも社会面でも農村では最底辺層に位置づけられていた。とはいえ柳田にとっては、自立困難な農業経営という点では小農も巫女も同質なのであり、程度に差があるにすぎなかった。最底辺層の村人を対象にするという意味では、「巫女考」は『農政学』の主題を深化させた著作となっている。

しかし『農政学』と「巫女考」を読みくらべてみたとき、双方ともに社会政策的な関心のうえに立脚する著作でありながら、読後の印象がおおきく相違することは否定できない。これは、『農政学』が自立経営の育成という柳田の政策構想を体系的に論述したのにたいして、「巫女考」が独自の的方法論を駆使してミコの歴史的系譜を実証的に追跡しようとしたことによっている。この点は彼も自覚していて、既述の引用文を再度もちいれば、「政策方針や事業適否の論から立ち

はなれて、たんに状況の記述闡明のみをもってこの雑誌としたい」(30335)とする抱負が、その相違をものがたっている。「政策方針」を提起する学問から「状況の記述闡明」に重きをおく「郷土研究」へ、社会問題にたいする関心が深化する過程で学風もまた深化していったのである。

現代日本の差別として菅孝行は部落差別、民族差別、障害者差別、女性差別の4つを、さらにこれに結びついたものとして職業差別と地域差別とをあげている<sup>(7)</sup>。有泉貞夫は大正中期以降になると柳田の著作から被差別部落への言及が姿を消すと主張しているけれども、差別を菅のように<sup>(8)</sup>広義に解すれば、その後の柳田の学問は、差別問題にも深く切り込んだ社会政策学的な研究であることが浮かびあがってくる。

有泉が指摘するとおり、柳田は、「巫女考」の翌年に「毛坊主考」(1914—5年)を『郷土研究』に連載して、小野のいう「水平者」、すなわち被差別部落の問題にはいち早く手を染めていた。この分野では、ほかに『国家学会雑誌』に掲載した「いわゆる特殊部落の種類」(1913年)がよく知られている。差別問題に関する開拓者として著名な喜田貞吉が被差別部落の研究を『民族と歴史』「特殊部落研究号」として発表したのが1919(大正8)年、憑きもの研究を同誌「憑物研究号」として発表したのが1922(大正11)年であったから、柳田の研究がいかに先駆的であったかがよくわかる。先駆的であるだけでなく、きわめて水準が高いことは、今日なお研究史上の基本文献とされていることが如実に示している<sup>(9)</sup>。

そのほか女性差別については、瀬川清子が「女性の不遇、女性の悲しみに、これほど深い理解を示された人もまれで、ご著書のいたるところにそれがにじみ出ている。／当初の私は、被害者としての女性のあり方を憤慨することは知っていても、日常の家事のようなことが、学問の対象になるとは思わなかった」と回想しているのは決して誇張ではない<sup>(10)</sup>。『妹の力』の「序」に「〔女性〕は軽しめられる者の列」に入れられているけれども、「過去の精神文化のあらゆる部面にわたって、日本の女性はじつによく働いている。あるいは無意識にであったかも知れぬが、時あって指導をさえしている」(96)とあるように、「固有信仰」にあって女性は、意志決定の中核にかかわる存在として設定されているからである。また一連の子供論にしても、家庭が貧窮におちいれば身売りされることもあった時代の研究であることを念頭におく必要がある。

彼の膨大な研究のなかで、とくに重きをしめたのが地域差別の問題であった。<sup>(11)</sup>“中央”の価値観からすれば僻遠の地に生きる人々は“遅れた”人々であるかもしれないけれども、柳田は彼らの生き方を『山の人生』(1926年)や『島の人生』(1951年)として再評価し、山村や離島の民間伝承に研究資料を求める方向で研究をすすめていった。地域差別への関心をもっとも先鋭に表現するのが沖縄研究で、沖縄が差別視されていたことは、たとえば『沖縄県史』が「沖縄近代史の特徴」として「差別と同化」をあげていることにも示されているが、<sup>(12)</sup>柳田もまた『故郷七十年』で、「〔沖縄諸島の〕他の離島にいたっては、〔本島などから〕非常に低く見られる傾きがあった。それが私共が沖縄研究に奮起した原因と、隠れた心理の動機だったともいえる」(別3320)という述懐を残している。

したがって、東京を頂点とする地域差別の一極集中的な構造のもとにあって、沖縄の離島に住む女性は、日本社会の構造的な差別性を一身におびる立場に立たされていた。「〔沖縄県八重山郡〕与那国〔島〕の女たちは、ほんの無邪気な心持ちで、島の話をしたのであったが、静かに聞いているといくらでも悲しくなる。生きるということはまったく大事業だ。あらゆる物がこのためには犠牲に供せられる。しかも人には美しく生きようとする願いが常にある。〔私たちは〕苦悩せざるを得ないではないか」(①300)という文章が随筆「与那国の女たち」につづられている。

こうして1910年代の柳田国男は、貧困という経済問題にくわえ、差別という社会問題をも射程内におさめて研究するようになっていった。1920年代の柳田は、『郷土研究』をふまえ、地域の貧困と差別を主題としつつ、その体系的な分析と克服策の提示にすすんでいく。

#### 註

- (1) 大霞会『内務省史』第2巻，原書房，1980年（復刻版），7頁。
- (2) 同上『内務省史』第2巻，57頁。
- (3) 武藤鉄城の「警察聴取書に見たる一巫女の陳述」は谷川健一編『日本民俗文化資料集成』第6巻，三一書房，1989年，に収録。文献の初出は1940年。
- (4) 小野武夫『農村における特殊の家筋』、『社会経済体系』第143号，1927年，29頁。
- (5) 真山青果「南小泉村」(1907年)，『全集』第15巻（講談社，1976年），9頁。
- (6) 猪野謙二『明治の作家たち』岩波書店，1966年，461頁。
- (7) 菅孝行『差別』現代書館，1986年，6—12頁。
- (8) 有泉貞夫「柳田国男考—祖先崇拜と差別」『展望』筑摩書房，1972年6月。
- (9) たとえば小林茂・秋定嘉和編『部落史研究ハンドブック』雄山閣，1989年，所収の山本尚友論文を参照されたい。柳田説について氏は，疑問点もあるとことわりつつ，「部落史研究におおきな影響をあたえている」と評価している。同書，206頁。
- (10) 瀬川清子「柳田先生」，『定本』第14巻月報，1962年。
- (11) 講演集『時代と農政』にも，「よく人は楊枝で重箱の隅をせせるといって軽蔑しますが，重箱の隅たる者の立場から申しますれば，そういつまでもせせらずに棄て置かれてもはなはだ迷惑でありましょう。日本は全体世界に稀なる山国でかつ島国であります。孤島といえども集めればなかなかの面積であります。僻遠の山村というのが国土の半分を占めております。平地農に対する農政ばかりでは済まぬのであります」(①19)とあり，中央官庁にとって「孤島」や「山村」は「重箱の隅」にあたるかもしれないけれども，そうした地域に住む村人に即した農業政策が必要であることをいち早く提起している。
- (12) 『沖縄県史』第1巻，1976年，38—40頁。

(新潟大学経済学部 国立歴史民俗博物館研究員)

YANAGITA'S "*Kyōdo Kenkyū*", as a Study of  
Social and Economic Problems

FUJII Takashi

This paper elucidates what were the main subjects handed by the journal "*Kyōdo Kenkyū* (Studies of native lands), and by what methods the subjects were analyzed. The "*Kyōdo Kenkyū*" was a monthly review issued from 1913 to 1917, which YANAGITA Kunio used as a base for collecting folk tales and publishing his theses. In reply to a question posed by MINAKATA Kumagusu, he defined the periodical as a "journal of life in farming villages". Then, what did a "journal of life in farming villages" mean? According to YANAGITA, his paper entitled "Study on Psychic Mediums" was a concrete example of the "journal of life in farming villages".

In the opinion of the author, the main theme of his "Study on Psychic Mediums" lay in the examination of the problem of discrimination which was seen in farming villages everywhere. Mediums, who performed necromancy with the dead, were looked down upon by village people. However, tracing their historical lineage, YANAGITA argued that mediums had been the children of gods in "the native belief", and religionists looked up to by village people, but came to be discriminated against as "the native belief" "went to ruin". The cause of the discrimination lay with the discriminators, and so, in order to eliminate discrimination, the whole nation should "realize for themselves" "the native belief".

He came to this opinion by a methodology called "comparative study". The methodology came as epistemology from "*jikken* (actual experience)" and "*dōjō* (sympathy)" and was a method of understanding he built up based on the Japanese poems that he had studied since he was a boy, and the West-European literature he had studied earnestly since he was a student. Another methodology was the method of logical construction or the inductive method. It was a method to try to discover "rules" by the "comparison" of many folk tales.

Making full use of these methodologies, YANAGITA searched for causes from which the problem of discrimination arose. In his opinion, elimination of the problem of discrimination had to be a subject tackled by the whole nation. In other words, discrimination could not have been eliminated simply by the prohibition of necromancy by police power; a full understanding of the history of mediums on the part of the discriminators was essential.