

柳田国男の天皇論 ——民族・稲・沖縄——

岩田重則[※]

課題と視角

柳田国男（1875～1962）の天皇論を明らかにすることが課題である。

日本の人文科学・社会科学が天皇をとらえるとき、おおよそ二つの視点がある。

一つは、1932年いわゆる三二年テーゼ（日本に於ける情勢と日本共産党の任務に関するテーゼ）以来、「天皇制」概念によって、近代日本国家の構造を政治（軍隊・官僚制・警察体制・議会制度）と経済（ブルジョワジー・寄生地主制）の全体像として把握しようとする視点である。いうまでもなく三二年テーゼにおける「天皇制」概念は、近代「天皇制」国家に対する革命のための指針として設定された。近年、「天皇制」の用語が氾濫するが、本来「天皇制」はそれを解体させるための鍵としてつくられた概念である。

二つは、天皇の存在を日本文化・精神の象徴、ないしは結合紐帯としてとらえようとする視点である。ここにおいては、一つめの視点のように天皇を政治的権力者としてとらえようとする視点は背景に退く。たとえば、竹内好が日本文化の土壌から天皇をささえる要因を指摘したのは、その代表的主張であろう⁽¹⁾。また、日本国憲法は「天皇は、日本国の象徴であり日本国民統合の象徴であつて、この地位は、主権の存する日本国民の総意に基く」（第1条）と規定したが、それにより戦後の「象徴天皇」は権力者としてよりも権威者として日本の頂点に位置することとなっている。

文化的領域に限定された柳田国男の天皇論は、上記二者のうち後者に属する。柳田には、天皇を政治的権力者としてとらえようとする視点は皆無である。したがって、柳田の天皇論を内在的に解明するためには、前者「天皇制」概念を使用することは有効ではない。そこで、本稿では近代日本国家の体制を意味させるとき「天皇制」概念を使用し、柳田の天皇論そのものについては「天皇制」概念を使用しないこととする。そして、柳田が天皇を視野の内に入れるときもっとも中軸となる（Ⅰ）民族、（Ⅱ）稲、（Ⅲ）沖縄の三点から柳田の天皇論を解明する。それにより、同時に柳田の日本民俗学が持つ性質（特徴と限界）も明らかとなるだろう。

近年、柳田の天皇論については山下紘一郎・赤坂憲雄による分析がある⁽²⁾。山下は柳田の天皇観（皇室観）に焦点をしばり柳田が一貫して皇室への崇拜者であったことを明らかにし、赤坂も柳田の大嘗祭への言及を年代を追って分析した。しかし、両者とも、柳田の日本民俗学の学問

※ 早稲田大学大学院日本史専攻博士課程

体系の全体像の中でその天皇論を分析したものではない。柳田がその生涯をかけて目標とした日本民俗学の学問的確立、その体系の中にこそ、彼の思想はもっとも凝縮され、そして具体化される。したがって、柳田の天皇論も彼の日本民俗学の体系の中でこそ明らかにされるべきである。

(I) 民族

柳田の天皇論が、はじめにその民族論から論じられなければならないのはなぜか。

柳田の日本民俗学は、「記録文書の歴史をもたぬ天が民の諸蛮民の過去世が、すべてこの郷土研究の方法を以て探尋せられ、自他平等に一つの世界民俗学の対象となるべき日の、究竟は到来することを信じ且つ望むものである」⁽³⁾として、最終的には民族学(「世界民俗学」)をめざした。しかし、柳田はそれに到達する以前、日本民俗学(「一国民俗学」)の段階でその生を終えた。柳田の日本民俗学は民族学(「世界民俗学」)を視野に入れつつも、結果的に日本民族しか扱うことができなかった。

日本民俗学の基本的枠組みであるこの日本民族の形成に関して、柳田は1910年代日本民俗学への出発の時期日本列島における先住民族の存在を信じていた。そして、新しく渡来した「大和民族」がこの先住民族を征服し、両者の複合によって日本民族が形成されたと考えた。柳田によれば、征服民族「大和民族」が先住民族を同化・融合させて日本民族を形成するには、その中心に天皇が存在する。

(II) 稲

ところが、柳田の日本民俗学は日本民族の中心に天皇を位置させながらも、それはあくまで民族文化の領域に限定した視点であり、天皇を国家の枠組みの中で政治的権力者として認識しようとしな。柳田の生きた時代は天皇が絶対的権力を保持していた時代でありながら、彼はその現実に眼をそらした。なぜか。

天皇と不可分の存在として稲が大きくかかわる。柳田の日本民俗学は稲を日本民族の精神的結合紐帯としてとらえた。そして、天皇を日本民族における稲作農耕儀礼執行の中心人物としてのみ認識した。柳田にとって、天皇は政治的権力者ではなく、日本民族の祭司王であった。稲を軸に柳田の天皇論を明らかにするためには、柳田の大嘗祭・新嘗祭への認識が明らかにされなければならない。それは、柳田が設定した「常民」概念の性質、さらには柳田の日本民俗学の性質(特徴と限界)とも大きくかかわることとなるだろう。

(III) 沖縄

また、稲は、晩年の柳田が“海上の道”として日本民族の原型を見た沖縄と切り離すこともできない。それは、単に柳田における沖縄の民俗への視線のみではない。

1945年沖縄戦において、天皇の軍隊とアメリカ軍が沖縄を徹底的に破壊した。約3ヶ月間の戦闘で約24万人余の日本人が死亡した。うち、約18万人余が沖縄県民である。柳田にとって日本民俗学の基本である沖縄を、天皇の軍隊が蹂躪したのだ。

沖縄から照射した柳田は、沖縄からみたとき、柳田における天皇の存在がもっとも闡明となるであろう。

I 民族

1 「大和民族」

1908年5月24日から8月22日まで約3ヶ月間にわたり、柳田は九州旅行をおこなう。熊本・鹿児島を経て、7月13日宮崎県椎葉村へ入る。約1週間柳田は山深い椎葉村に滞在し、そこに伝承される狩の故実を聞き、それを翌1909年3月『後狩詞記』（自家出版）としてまとめ世に出した。これが、柳田における日本民俗学の最初の著作である。これを契機に、柳田は平地の農民を対象とする農政学から、日本民俗学への歩みをはじめめる。

この転換は、柳田の日露戦後の社会状況への認識を梃子としている。柳田はこの九州旅行で、九州の平地に、日露戦後の近代文明の様相を見た。そのとき、柳田は近代文明を理想としてとらえたのではなく、それを新開地の雑然さとしてとらえている。

この九州旅行の見聞は報徳会（のち中央報徳会）の機関誌『斯民』に掲載される。そのうち、もっとも長文のものが「九州南部地方の民風」（『斯民』第4編第1号、1909年4月）である。熊本の多良木では、「十間異常の道路が貫通して居つて、其両側に青い暖簾に格子作りといふ怪しい大きな家が並んで居りまして、如何にも新開地たる趣があります。日向に入つてもかゝる地方が少くない。（中略）宮崎も亦純然たる新開地の町でありまして、土語方言といふものがなく、諸国語の混合であります」。

しかも、柳田は、北九州の官営八幡製鉄所（1901年操業開始）と筑豊炭田に近代産業の勃興を見つつ、それを「九州の北部福岡地方は鉄と石炭が跋扈して近代的文明の淵藪となつて居ります」と記す⁽⁴⁾。九州の平地で柳田が見たのは、急速な工業化と都市の発達であった。

平地におけるこの変貌が、柳田の志向を山民へ向かわしめたのだ。山民は「大和民族」のうち“山”に入り込んだ人々であり、先住民族の末裔として“山”を漂泊する山人とは異なる⁽⁵⁾。そのとき、柳田は近代文明・近代産業が勃興する平地に対比させて、山民の世界に日本の原型を発見しようとしている。「古き純日本の思想を有する人民は、次第に平地人の為に山中に追込まれて、日本の旧思想は今日平地に於ては最早殆ど之を窺い知ることが出来なくなつて居ります。従つて山地人民の思想性情を観察しなければ、国民性といふものを十分に知得することが出来まいと思ひます」と述べたとき⁽⁶⁾、柳田は時代の潮流にのる平地人よりも、むしろ山民に日本研究の基軸が置かれるべきであるとした。

また、研究対象としての山民の世界は、柳田にとって理想郷でもあった。椎葉村で、共有地の割り当てが貧民に多く富者に少ないのを見て、柳田は、「此共有地分割の結果を見ますと、此山村には、富の均分といふが如き社会主義の理想が実行せられたのであります。『ユートピア』の実現で、一の奇蹟であります。併し実際住民は必しも高き理想に促されて之を実施したのではありませぬ。全く彼等の土地に対する思想が、平地に於ける我々の思想と異なつて居るため、何等の面倒もなく、斯る分割方法が行はるゝのであります」⁽⁷⁾。ここで、柳田の社会主義理解が妥当であるかどうかを論ずることは意味をなさない。柳田は社会主義の言葉を以ってして、彼が日

本の原型と考える山民の世界を理想郷とみなした。柳田にとって、山民の世界は日本の原型であると同時に理想郷でもあった。

そのとき、柳田はこの原型と理想郷から、「大和民族」の拠って立つ基盤を発見する。稲である。柳田は1909年11月「山民の生活」において、山民の主要生業形態である焼畑に関連し、焼畑と稲作とを対比させつつ、「大和民族」の基軸には儀礼のための稲があると主張する。「焼畑を作つて衣食を営むと云ふことが決して大和民族の特性とは言われぬばかりです。然らばその新参の我々先祖が生活の痕跡は何れの点に求めるかと申しますと、自分はそれは稲の栽培耕作だと答へたいのであります。(中略)我々先祖の植民力は非常に強盛でありましたがそれにも明白に一つの制限がありました。如何なる山腹にも住む気はある。食物としては粟でも稗でも食ふが、唯神を祭るには是非とも米が無くてはならぬ。(中略)それで神には粢なり神酒なり必ず米で製したものを供へねばならぬ故に、仮令一反でも五畝歩でも田に作る土地の有ると云ふことが新村を作るに缺くべからざる条件であつたのである」⁽⁸⁾。柳田はすでにこの時期から、食物としての稲ではなく、「大和民族」の儀礼作物として稲をとらえていた。

2 山人

“山”の世界に住むものとして、柳田は山民のほかには山人の存在を認めていた。山人とは「大和民族」渡来以前の先住民族、「大和民族」によって征服された被征服民族の末裔である。柳田における山人と山民を、彼の民族論としてとらえたとき、日本列島における民族構成は先住民族としての山人と征服民族としての「大和民族」の複合である。

柳田は『後狩詞記』と同年同月発刊1909年3月「天狗の話」で次のように述べる。「日本の諸州の山中には明治の今日と雖も、まだ我々日本人と全く縁の無い一種の人類が住んで居ることである。(中略)これ等の深山には神武東征の以前から住んでいた蛮民が、我々のために排斥せられて漸くのことと遁げ籠り、新来の文明民に対してふべからざる畏怖と憎悪とを抱いて一切の交通を断つて居る者が大分居るらしいのである」⁽⁹⁾。柳田によれば、「大和民族」(「我々日本人」)が「神武東征」以前からの先住民族である山人(「蛮民」)を征服し、山中へ囲い込んだのである。

翌1910年にはいと、柳田は日本民俗学における初期の代表的著作、『石神問答』(5月)・『遠野物語』(6月)を次々と刊行する。『石神問答』では、シャグシ(社宮神)・塞の神などの事例研究から、征服民族である「大和民族」と先住民族との空間的境界に設けられたのが、これらのカミであるという仮説を提示する。『遠野物語』でも、柳田は伝承の中で「大和民族」(「平地人」)による畏怖の対象である山人の世界をえがく。いずれも、「大和民族」との対比の上で、山人の世界をえがくことに力点が置かれた。さらに、柳田は、彼が主催した雑誌『郷土研究』第1巻第1・2・6・7号、第4巻第11号(1913年3・4・8・9月、1917年2月)に連載した「山人外伝資料—山男山女山丈山姥山童山姫の話—」で、豊富な資料により、山人は「大和民族」によって征服されることを拒否し、山地へ逃げ込んだ先住民族の末裔であり、現実に存在することを論証しようとしている。

そして、柳田は、喜田貞吉（歴史学者）の要請によっておこなった1917年11月18日日本歴史地理学会第百回談話回大会での講演「山人考」で、日本民族が複合民族であり、その複合民族のうち、征服民族である「大和民族」の中心が渡来してきた天皇であることを明言する。柳田における山人研究の到達点である。「現在の我々の日本国民が、数多の種族の混成だと云ふことは、実はまだ完全には立證せられたわけでも無いやうであります、私の研究はそれを既に動ぬ通説となつたものとして、乃ち此を発足点と致します。／我が大御門の御祖先が、始めて此島へ御到達なされた時には、国内には既に幾多の先住民が居たと伝へられます。古代の記録に於て、此等を名づけて国つ神と申して居るのであります」。その上で、さらに柳田は、天皇＝「天つ神」が先住民族＝「国つ神」を征服することにより、後者のうち山地へ逃げ込んだものが山人になったとする⁽¹⁰⁾。

柳田は、日本列島の民族構成が山人と「大和民族」との複合であり、そのとき「大和民族」の祖先を古代の支配者としての天皇（「神武東征」・「我が大御門」・「天つ神」）であると考えた。柳田は日本列島複合民族説をとりつつ、その複合の契機に支配（「大和民族」）と被支配（山人）の関係を設定していたのである。

なお、このあと「山人考」は「手稿」のまま柳田の手元に置かれ、発表されたのは10年後1926年である。「山の人生」とともに、単行本『山の人生』<1926年、郷土研究社>に所収された時点である。

この日本列島複合民族説に関しては、柳田に講演を要請した喜田も同時期、ほぼ同様の見解を持っていた。喜田は、彼が主催した雑誌『民族と歴史』創刊号（1919年1月1日）に巻頭論文「『日本民族』とは何ぞやー日本民族の概念を論ずー」を発表する。喜田は『日本民族』に「やまとみんぞく」のルビをふり、日本民族は天孫民族が「国津神」である先住民族を同化・融合させて形成された複合民族であると主張する。この喜田の考えは、すでに、柳田の講演「山人考」より約半年前1917年6月19日日本歴史地理学会第96回例会「天孫民族と大和民族」でも主張されている⁽¹¹⁾。しかし、その後の柳田と喜田は、柳田は彼が「常民」と呼んだ農民を研究対象とする形で転換を遂げ、喜田は民族の問題から被差別民研究にその課題を深化させて行くこととなる⁽¹²⁾。ひとたびはほぼ同一の地平に位置した二人は、その進路を大きく異なるものにして行くのである。

3 日本民族

「山人考」を境として、柳田が山人そのものを研究対象とすることはなくなる。わずかに、山人について論じるときの山人への視点も、「大和民族」を中心に、そこから見た山人の世界をえがくだけとなる。山人そのものを対象とするのではなく、「大和民族」からみた幻想としての山人、とでもいうべきものを対象としているにすぎない。たとえば、「山人考」から10年後の1926年1月「山姥奇聞」では、「果たして我々大和民族渡来以前の異俗人が避けて幽閑の地に潜んで氷らへたとしたら、子を生み各地に分れ住むことは少しも怪しむにたらない当然のことである。問題は寧ろ文明の優れた低地人が、何故に彼等を神に近いものとして畏敬したかといふ点にある」⁽¹³⁾。

1925年1月から8月『アサヒグラフ』に連載された「山の人生」においても、柳田は「山の人生」と銘打ちながらも山人独自の人生を扱うのではなく、「大和民族」のうち山へ入った山民の人生を対象としている⁽¹⁴⁾。山人を基軸とするのではなく、「大和民族」を中心に据え“山”の世界を扱っているにすぎない。

さらに、その後も柳田が山人そのものを研究対象とすることはない。しかし、唯一、柳田国男編『山村生活の研究』<1937年、民間伝承の会>所収の「山立と山臥」において、柳田はマタギ・山立（マタギの古称）・山臥・行者などを扱いつつ、かつて存在した山人の世界を認めつつも、現実にはその消滅をえがいている。「農を営まざる山地の住民といふものが、数はどの位とも判つて居らぬが、會ては有つたと伝へられ、今は殆ど想像し難いものにならうとしてゐる」。そして、「會て彼等に波打つて居た血の流は、さう容易に涸れ渴くものとも思はれない。それが、混和もしくは侵潤して、今日の所謂日本的なるものの、何れかの小さな局面に湧き漲つて居らぬといふことを、保障し得る者は一人も無いのである」⁽¹⁵⁾。これが、柳田が山人に論及した最後の文章である。山人の氣質が、今日の「日本的なるもの」の中に潜んでいないかどうか、疑問の提示をおこなうが、実体としての山人はほぼ消滅したことを認める。このあと、柳田は山人への論及をまったくおこなわないことから、すでに坪井洋文によっても指摘されたように⁽¹⁶⁾、この時点で柳田の山人研究に最終的くぎりがつけられ、彼の日本民俗学において山人の世界を主要なものともみなさなくなったのである。

『山村生活の研究』は、1918年8月15日～25日神奈川県津久井郡内郷村の村落調査を除けば、柳田が指示した日本民俗学史上はじめての計画的民俗調査である通称「山村調査」（1934年5月～1937年4月、正式には「日本僻陬諸村における郷党生活の資料蒐集調査」）の成果として出版された。「山村調査」は全国52ヶ所の山村を対象とする。「山村調査」が実施されている時期は、組織的にも柳田を中心に日本民俗学の世界が確立してくるときである⁽¹⁷⁾。1935年7月～8月柳田の還暦を記念して日本民俗学講習会（於：日本青年館）が開催され、これをきっかけとして民間伝承の会（戦後現在の日本民俗学会へ発展）が発足、機関誌『民間伝承』を発刊している。また、柳田は、日本民俗学の枠組や方法論に関して論じた『民間伝承論』<1934年、共立社書店>（「第一章 一国民俗学」のみ柳田の著述、第二章以下は柳田の講義を後藤興善が口述筆記）、『郷土生活の研究法』<1935年、刀江書院>をこの時期発刊している。柳田が山人研究に最終的くぎりをつけたとき、日本民俗学が本格的に確立してくる時期は軌を一にしているのである。

その後、柳田が“山”を研究対象とするときには、日本民族の靈魂觀を明らかにする中で“山”が扱われるのみとなる。「山立と山臥」を最後として、山人と「大和民族」を対置させる発想は完全に姿を消したのだ。

具体的には、“山”を対象とするとき、『先祖の話』<1946年、筑摩書房>・『山宮考』<1947年、小山書店>で、いわゆる山中他界觀や去来信仰の研究としておこなわれる。稲作農耕礼研究としては、春山の神が田の神となるために里へ下り、稲の収穫後の秋再び田の神が山の神として山へ戻る。神社の研究としては、山宮と里宮との関係、山宮に靈魂がいて、それを里で祀るとき

に里宮で祭がおこなわれる。柳田が「固有信仰」と呼んだ民間信仰研究の中で“山”が位置づけられるのみである。

しかし、柳田はこの時期になっても、日本列島における民族構成の複合を否認してはいない。柳田は、民族構成の複合を認めつつ、その構成の中核に「固有信仰」を持った民族が存在することを指摘していた。1949年2月岡学説（岡正雄）と騎馬民族説（江上波夫）が発表された座談会、岡正雄・八幡一郎・江上波夫・石田英一郎「日本民族＝文化の源流と日本国家の形成」⁽¹⁸⁾への批判を石田から求められた際、柳田は次のように述べている。「私は日本民族の構造については、今までだつて人種の混淆ということ認めている。決して単一な民族が成長したものとは思っていない。ただし種々の参加はあつたが、例えばその中で一種族、数が多いか、力が有つたか、知能が進んでいたか、ともかくも最も重要な一種族であつた、というように考えていたのであつた」⁽¹⁹⁾。柳田の日本民俗学の文脈では、「重要な一種族」とは「固有信仰」を持った「大和民族」にほかならない。

柳田の山人研究の流れを日本民族把握としてとらえなおしたとき、彼はその日本研究の基本となる日本民族の形成に関して、一貫して複数の民族の複合であることを主張していた。ただし、その論理には重心の移動があつた。

初期、1908年九州旅行から1917年「山人考」までは、日本列島の民族構成を、被支配者としての山人と支配者としての「大和民族」との複合であるととらえた。そのとき、重心は山人に置かれている。

しかし、約10年後の1925年「山の人生」・1926年「山姥奇聞」では、山人中心の志向は影をひそめ、「大和民族」を中心に“山”の世界を扱うのみとなる。これ以後、柳田の日本民俗学の基本は「大和民族」となり、先住民族である山人はその従属的地位を占めるにすぎない。この間に、柳田の日本民俗学における基本的視角に大きな転換があつたのだ⁽²⁰⁾。その後、柳田は山人と「大和民族」とを、支配と被支配の関係で対立的にとらえることはなくなる。

この転換により、柳田は日本民族形成の複合を認めつつも、その形成の中核に「固有信仰」を持った「大和民族」の存在があると考えようになつた。柳田によれば、日本民族の形成は雑多な民族の混合ではない。「大和民族」を中軸として日本民族が形成されたのだ。したがって、結果的には、「大和民族」イコール日本民族であるに等しく、柳田は事実上の単一民族社会論に転換したといえる。しかし、単純素朴な単一民族社会論ではない。

むしろ、柳田は日本を単純素朴な単一民族社会とらえなかつたゆえに、その日本民俗学において天皇と稲とを不可分の関係としてとらえつつ、両者をクローズアップさせる。柳田によれば、「大和民族」が先住民族（山人）を含む異民族を同化・融合して日本民族を形成した。そのとき日本民族形成の求心力は天皇と稲である。柳田は「大和民族」を中心とする日本民族形成のために、その結合紐帯として天皇と稲を設定したのである。

具体的には、「大和民族」が先住民族を同化・融合して事実上の単一民族である日本民族を形成するとき、その精神的結合紐帯は「固有信仰」、つまり稲作農耕儀礼である。そして、その儀

礼執行の祭司王は天皇である。柳田にとって、日本民族の形成が複合によるがゆえに、むしろ日本民族としての強固なる中軸が必要であった。それが、天皇と稲であった。

Ⅱ 稲

1 大逆事件

それでは、柳田は如何なる回路で天皇と稲を日本民族の中軸に位置させることとなったのか。柳田の日本民俗学の本質とも大きくかかわるこの問題は、柳田が直面した近代「天皇制」国家との緊張関係から明らかにされなければならない。

結論から先にいえば、柳田の日本民俗学は天皇を政治的権力者としてとらえる視点を捨象し、稲を中軸とする民族文化の領域においてのみとらえる。橋川文三が問題提起して以来、現在も積み残されたままとなっている柳田国男と政治の関連⁽²¹⁾、さらにそれが柳田においてヨーロッパ民俗学摂取と微妙に結びつく点が検討されなければならない。

具体的には、最初に、柳田がはじめて近代「天皇制」国家と向き合うことを余儀なくされた1910年大逆事件、1911年南北朝正閏問題への対応を検討する。柳田における政治的天皇体験の検討である。次に、それによって規定されたヨーロッパ民俗学摂取、特に1912年からのJ・フレイザー『金枝篇』読解のありようをみる。そして、『金枝篇』読解ののち1915年大嘗祭が柳田の日本民俗学の本質を決定づけて行く様相をたどる。政治的天皇体験を経た柳田が、大嘗祭という文化的天皇体験により彼の日本民俗学の性質（特徴と限界）を確立する過程を明らかにするのである。

1908年7月第2次桂太郎内閣が発足した。山県有朋、桂太郎直系の官僚を基盤とする。この第2次桂太郎内閣のもとで、1910年5月から天皇陸仁暗殺を企てたとして、次々に全国の社会主義者・無政府主義者が逮捕される。いわゆる大逆事件のはじまりである。大逆事件の真相は現在明らかにされているように、当時首謀者とされた幸徳秋水は天皇陸仁暗殺計画を知っていたにすぎず、宮下太吉・菅野すが・新村忠雄・古河力作の4名のみが暗殺計画を練っていた。したがって、大逆事件のほとんどは政府による捏造であり、上記の4名以外の人々にとっては完全な冤罪である。

また、同年8月韓国併合が実行に移され、日本による朝鮮への植民地支配が完成する。柳田は内閣法制局参事官として、韓国併合に関する法案作成を担当し、翌1911年6月それにより勲五等瑞宝章を受けている。

大逆事件は1911年1月大審院判決、24名死刑（うち12名は無期懲役に減刑）、2名有期懲役刑である。判決わずか1週間後、幸徳秋水・菅野すがなど12名の絞首刑が執行された。近代「天皇制」国家が、暴力的に異端を排除した。

大逆事件のあと社会主義運動にとって“冬の時代”がおとずれる。1908年赤旗事件で獄中にあつたため大逆事件をまぬがれた社会主義者荒畑寒村は、当時の弾圧を「ほとんど正気の沙汰とも思

えなかった」と回顧している。弾圧されたのは社会主義者だけではなかった。社会主義と関連あると目されたものが、片っ端から弾圧された。「私（荒畑寒村・引用者）たちに常尾行のついたのはもちろん、よく引合に出される話だが、ある理学士の『昆虫社会』という科学的な著書は、社会という文字が当局の忌諱にふれて発売を禁止され、雑誌『スバル』中心の文士が『パンの会』というのを開こうとしたら、警察庁はキリシヤ神話の牧羊神パンを、食うパンと解して不穏な会ではないかと大騒ぎしたという話もある」⁽²²⁾。現在からみれば、いささか滑稽さも漂うこの弾圧は、まさしく「正気の沙汰」ではない。

現在確認できる範囲では、柳田による大逆事件への直接的言及はない。すでに、橋川文三・色川大吉・佐伯有清⁽²³⁾によっても指摘されたように、柳田は大逆事件に対して沈黙を守っている。しかし、官僚として韓国併合に尽力し、山県有朋・森鷗外と親しい次兄井上通泰（歌人・医者）を通して山県系官僚と目されていた柳田は⁽²⁴⁾、ほぼ捏造である大逆事件の真相をある程度知っていたのではないか。

いっぽうで、すでに指摘したように、柳田は1908年九州旅行で椎葉村の共有地分割方法を見て、「此山村には、富の均分といふが如き社会主義の理想が実行せられたのであります」と書いた。山県系官僚が多くを占める報徳会の機関誌『斯民』（第4編第1号、1909年4月）に掲載した「九州南部地方の民風」である。大逆事件を捏造した山県系官僚のもっとも眼に触れやすいところに、柳田は社会主義の用語をもってして理想郷を表現していた。

柳田が官僚であり急進的社会変革を望まない人物であったとしても、大逆事件が真実ではなく捏造であり、しかも弾圧が「正気の沙汰」ではないがゆえに、むしろ柳田の社会主義についての言動が拡大解釈される怖れがある。柳田は身をもって、自分も槍玉にあげられるかもしれない暴力装置としての近代「天皇制」国家の本質を感じとったのではないか。近代「天皇制」国家に抵触すれば、異端としてその生命をも排除される、と⁽²⁵⁾。

1911年1月幸徳秋水らが縊られたあと、すぐその翌月また天皇をめぐる事件がおこる。南北朝正閏問題である。喜田貞吉が編集する国定歴史教科書の南北朝対等の記述が問題とされ、文部省編修官喜田貞吉が休職処分を受ける。以後、国定歴史教科書は南朝を正統とする。天皇をめぐる国家が学問の自由を侵害したのである。

柳田はこの喜田と、すでにこれより以前からわずかではあるが親交があった。1908年3月15日報徳会講演会の席上、喜田の講演「特殊部落の改善」に対して柳田が論争をいどむ。喜田の、「特殊部落民」は「今日にては人種相異ならず」との主張に対して、柳田は「自分は全く異なるものと認むる」と反論をしている⁽²⁶⁾。また、『石神問答』<1910年、聚精堂>所収1909年12月13日喜田宛柳田書簡（15 柳田より喜田博士へ）は、喜田の論文「神籠石とは何ぞや」（『歴史地理』第4巻第5号、1902年5月）への批判として書かれ、喜田の側でも『歴史地理』（第15巻第3号、1910年3月）に「神籠石に関係ある地名」と題して掲載した。

南北朝正閏問題以降喜田の研究は、日本民俗学とかかわりのあるところでは被差別部落、漂泊民、憑きもの、福神、オシラ神、墓制などがあり、柳田のみならず今日の日本民俗学もその研究

対象としているものが多い。今日の日本民俗学において喜田の存在は忘れられているに等しいが、被差別民、漂泊民、民間信仰、墓制研究において再検討されるべきである。

柳田は大逆事件と同様に、喜田の南北朝正閏問題への言及をまったく残していない。また、南北朝正閏問題以降、柳田と喜田との研究は重なり合う部分を多く持ちながら、お互いの研究協力というべきものもおこなわれず、わずかな交流も相互に批判的である。両者の間にはある一定の距離がある。

柳田と喜田とのこの不思議な親交は、南北朝正閏問題が影を落としていないだろうか。柳田は大逆事件同様に、南北朝正閏問題の性格を理解していたがゆえに、それに対する意図的沈黙を守ったのではないか。喜田からの要請によっておこなわれ、征服民族「大和民族」の中心に天皇を置いた1917年11月18日日本歴史地理学会第百回談話会大会講演「山人考」が、「手稿」のまま発表されず10年後1926年になってはじめて『山の人生』<1926年、郷土研究社>に所収された。これも、喜田との関係を配慮し、且つ「山人考」が征服者として古代天皇の存在に言及したがゆえの、柳田の慎重なカモフラージュではなかったか。

柳田は、その言動においては、大逆事件で縊られた社会主義ともまったく無関係ではなく、南北朝正閏問題で排除された喜田貞吉とも親交があった。柳田は二つの事件の外延部分に位置する。しかし、柳田は近代「天皇制」国家の本質をあらわにした二つの事件、1910年大逆事件、1911年南北朝正閏問題に対して、ひたすら沈黙を守った。まるで無関係であるかのようである。

2 『金枝篇』

その翌年1912年柳田は南方熊楠からの教示によりJ・フレイザー『金枝篇』を読み始める。1912年4月26日南方熊楠宛柳田国男書簡「御教示によりフレイザーの『黄金の枝』第三版を買入れ、このごろ夜分少しづつよみ始め候。なかなかひまのかかる事業に候が、日本ばかりと存じおり候いし風習の外国に多きを知り候ことは大なる愉快に候」⁽²⁷⁾。柳田が購入した『金枝篇』第三版は、決定版として1911年全11巻で発刊されたものである。

ちょうどこの1912年7月天皇陸仁死去。9月13日その葬式の日乃木希典が殉死をする。

柳田は如何なる形で『金枝篇』を読解したのか。すでに佐伯有清によって指摘されたように柳田は『金枝篇』から世界の多くの民俗事象を知っているが⁽²⁸⁾、柳田が『金枝篇』で特に興味を抱いたのは、穀物霊と地母神に対してである。1912年12月15日南方熊楠宛柳田国男書簡「一昨日『ゴールデン・ボウ』の第五編着、よみはじめ候。小生が兼ねて心がけおり候田の神山の神を細論せしものごとく(The Spirits of the Corn and of the World)、非常に愉快によみはじめ候」⁽²⁹⁾。あるいは、1912年9月18日南方熊楠宛柳田国男書簡「春の二月八日(または十二日)に山の神里に下り田の神となり、十月の八日(十二日)田の神山に入りて山の神となるという風習全国にひろがり、江戸の初午などまたこれに出づるものなること、小生はよほど詳しく材料をあつめおり候。フレイザーの「スピリット・オブ・コーン」の説を補うに足るべし思いおり候」⁽³⁰⁾。

のちに『先祖の話』<1946年、筑摩書房>・『山宮考』<1947年、小山書店>などを経て、「稲

の産屋」(にひなめ研究会編『新嘗の研究 第一輯』<1953年, 創元社>に結実していく, 柳田の民間信仰研究の原型がここに芽をふいた。田の神と山の神のいわゆる去来信仰論, 山中他界論を経て, 晩年の柳田が到達した稲霊の復活, 稲作農耕儀礼研究の出発点である。『金枝篇』から柳田が受容した最大の成果が「稲の産屋」の基本形であった。

しかし, ここには問題がはらまれている。柳田は, J・フレイザー『金枝篇』の根幹であり, そのモチーフである二つの主題を無視している。

いうまでもなく, その二つの主題とは。「その一, ネミにいたディアーナの祭司, 森の王は, なぜその前任者を殺さねばならなかったか。その二, 前任者を殺すに先だって, 古代人の一般的意見がウェルギリウスの「金枝」と同一視したある樹の枝を, なぜ折りとらぬばならなかったか」⁽³¹⁾。祭司王殺しの問題である。

『金枝篇』においては, 祭司王殺しのモチーフが一貫して貫かれる。柳田が受容した穀物霊の復活についても, J・フレイザーの文脈では穀物の豊穰のための呪術として, 死と再生の儀礼がおこなわれなければならない。そこでは, いけにえとして祭司王が殺されなければならない。祭司王が殺されることがこの儀礼のもっとも根幹である。

ところが, 柳田は『金枝篇』における穀物霊の復活を, 日本民族における稲霊の復活に置き換えたが, 『金枝篇』の主題である祭司王殺しについては, それを变形させて受容した。『金枝篇』の文脈をすなおに日本民族に置き換えれば, 祭司王殺しは天皇殺しとなる。しかし, それについてはいっさい触れず, 日本においては天皇が稲霊の祭司をつかさどる祭司王としてのみ位置づけられている。『金枝篇』の文脈では殺されなければならないのはずの天皇が, 柳田においては殺されることはない。柳田は祭司王殺し, つまり天皇殺しへの論及を避けたのである。

なぜか。いうまでもなく, 1910年大逆事件, 1911年南北朝正閏問題を経て, 柳田は, 近代「天皇制」国家がその権力の正当性をすこしでも揺るがせる思想・学問に対しては仮借ない態度でのぞむことを知っていたからである。喜田のような純粋学問的領域でさえも, その例外ではなかった。柳田にとって『金枝篇』の祭司王殺しは, たとえそれが学問であっても, 近代「天皇制」国家に抵触するかぎり, 学問の対象としてはならないことであった。この「自粛」により, 柳田はその日本民俗学の枠組みを決定した。政治的権力者としての天皇の存在をすこしでも揺るがせる領域は捨象する。

柳田の日本民俗学は確立期の近代「天皇制」国家に大きく規定されていたのだ。柳田は近代「天皇制」国家を強く意識しているがゆえに, 国家あるいは政治的権力への視野を脱落させた。それにより, 柳田の日本民俗学は日本民族の文化的領域のみをその守備範囲とすることとなる。天皇も文化的領域の中で祭司王としてのみ扱われる。そのために, これ以後柳田の日本民俗学は世相・社会批判や政党政治批判をおこなうことはできても, 決定的な意味で近代「天皇制」国家を批判することはない。

この柳田とJ・フレイザーとのかわりについては, すでに岡正雄が興味深い回顧を残している。岡がJ・フレイザー『王権の呪術的起源』翻訳をほぼ完成させ, その序文を柳田に頼んだと

ころ即座に断られ、出版も反対されたという。岡はその意味を当時は理解できなかったが、のちに思い当たる推測を述べている。「先生（柳田国男・引用者）は原始的、古代的王制の性格について、フレイザーのいうことに充分理解をもっておられたと思うのです。それでこの日本版が日本において容易に類比されるのを心配された配慮からではなかったかと思うのです。先生は天皇、皇室が好きだったからね。天皇制なんていうものではなしに」⁽³²⁾。この岡の回想にふれて、佐伯有清はフレイザーの学説が天皇の問題にかかわってくるために、柳田はフレイザーを忌避したのであろうと指摘する。具体的には、フレイザーが直接的に日本のミカド（つまり天皇）に言及する部分が随所にあり、それが柳田のフレイザー忌避につながったのであろうと述べる⁽³³⁾。佐伯の指摘するこのような点がなかったとはいえないだろうが、しかし、柳田におけるJ.フレイザー『金枝篇』読解のありようを、この日本民俗学形成の過程に位置づけたとき、もっとも柳田が忌避したのは祭司王殺しであった。

3 大嘗祭

1912年J.フレイザー『金枝篇』を読みはじめてから3年後、柳田は1915年10月31日から11月30日まで京都における天皇嘉仁の即位式（10日）・大嘗祭（14日～15日）への「奉仕」をおこなう。当時貴族院書記官長であった柳田は、1915年8月13日天皇嘉仁の「大礼使事務官」に任命され、即位式・大嘗祭を直接体験する。そして、その直後から大嘗祭が稲作農耕儀礼であると明確に主張する。はじめて天皇を稲霊の復活、つまり死と再生の儀礼をおこなう祭司王として位置づけ、その日本民俗学を民族文化的領域に限定する。しかも、柳田にとって、この祭司王と稲は日本民族の精神的結合紐帯とみなされる。

大嘗祭が稲作農耕儀礼であるという見解を打ち出した柳田の最初の文章は、天皇嘉仁の即位式・大嘗祭の2ヶ月後に発表された「大礼の後」である。ここで、柳田は大嘗祭について、「我々が居村に於ける秋の祭は、其趣旨に於ても、この新穀の御祭と著しい類似をもつて居り、唯大小のえらい差等があるばかりであつた」⁽³⁴⁾と述べ、新嘗祭（大嘗祭）が稲作農耕儀礼として民間収穫祭と同質の儀礼であることをはじめて指摘する。

このとき、柳田は、より厳密に大嘗祭の儀礼としての性格を明らかにした文章として「大嘗祭ニ関スル所感」を執筆している。この文章は、生前は未発表のものであり、大藤時彦（民俗学者）の回想によれば山県有朋への意見書として執筆されたものと推定される⁽³⁵⁾。執筆年が明確ではないが、おそらくは天皇嘉仁の即位式・大嘗祭直後に執筆されたものであろう。山県の没年が1922年、柳田が貴族院書記官長を辞任し約20年間にも及ぶ官僚生活に終止符を打ったのが1919年12月23日であることから、おそらく柳田が官僚であった1919年までに執筆されていたものと考えられる。

「大嘗祭ニ関スル所感」での柳田の議論の中心は、大嘗祭が厳格な物忌みの上でおこなわれる稲作農耕儀礼であることを打ち出した点にある。そのために、柳田はその儀礼の意義から逸脱した行為を批判するとなる。たとえば、日取りとして太陽暦11月に大嘗祭をおこなうことへの批判

がある。「大嘗祭ハ古来旧曆ノ十一月、即チ仲冬ノ候ヲ以テ其ノ期節トセラレタルガ、是モ日本ノ伝来ノ信仰ト関係ノアルコトナリ。(中略)然ニ今回ノ如ク之ヲ新曆ノ十一月中ニ行ハルルトスルトキハ、先ツ其ノ精神ト相容レサル変態ヲ認ムルノ必要ヲ生ス。例ヘバ悠紀主基ノ仮殿ニ葺クヘキ稲ノ藁ハ其年収穫ノ後取り得タル清キ藁ヲ用フヘキ筈ナルニ、今回ハ特ニ葺藁用ノ藁ヲ栽培セシメラレ、其ノ穀物ノ未タ熟セサルニ先チ之ヲ刈取り、其米ハ無用ノモノトナリタリ。此ノ如キハ事小ニシテ経費ノ点ヨリスレハ言フニ足ルモノナシト雖モ、苟モ大嘗ト云フ祭ノ精神ヨリ見ルトキハ如何ニモ不穩ヲ極メタルモノト考ヘラル」⁽³⁶⁾。柳田は、大嘗祭が新穀(米)の収穫後、その新藁をもって悠紀殿・主基殿を作りおこなわれる祭であり、新穀の収穫以前の藁を使用することが、儀礼本来の姿を歪めるものであると指摘している。

また、柳田は大嘗祭の物忌みに関して、それは天皇と「民衆」、双方がおこなうことを理想とする。「前代ノ大嘗祭ノ記録ヲ見ルニ小忌ノ役ニ任スル者ハ勿論、大忌ノ員ニ列スル者ト雖モ、極メテ其数ヲ限定シ一般民衆モ各其家ニ在リテ身ヲ浄ウシ、大祭ノ滞ナク終了セムコトヲ心禱スルコト誠ニ事ハ小ナリト雖モ、村々ノ祭ノ夜氏子ノ者モ家ニ在リテ暁ヲ待チシト同シカリシナリ」⁽³⁷⁾。これは、大嘗祭の物忌みを「民衆」に押しつけるという性格の議論ではなく、柳田は大嘗祭と民間収穫祭が同質のものであり、天皇が「民衆」を代表して大嘗祭の物忌みをおこなっている以上、「民衆」も同様に物忌みをおこなうべきであるという主張である。柳田においては、大嘗祭を執行する天皇は「民衆」の代表として稲作農耕儀礼をおこなう祭司王であった。

柳田は1915年天皇嘉仁の即位式・大嘗祭への「奉仕」の経験から、大嘗祭の物忌みを軸に、天皇と「民衆」とは稲作農耕儀礼に象徴される民俗的性質においては、同質であると考えた。これを柳田の日本民族把握としてとらえなおすと、被支配者である山人と支配者である「大和民族」とを対立的にとらえるのではなく、後者「大和民族」の枠内で、日本民族を同質であるとする視点が発生したのである。もはや、柳田が日本社会の中に、支配と被支配の関係を設定することはない。日本社会は矛盾のない調和的社会とみなされることになる。山人研究の到達点である1917年の講演「山人考」より約2年前である。

それは柳田の日本民俗学の特徴であると同時に、限界への出発点でもあった。1910年大逆事件、1911年南北朝正閏問題、そしてJ・フレイザー『金枝篇』受容を経て、柳田は政治的権力者としての天皇という視点から眼をそらす。その上で、1915年大嘗祭を体験し、日本民族が同質であること(あるいは、一体であること)のみを求めるため、天皇の存在は稲作農耕儀礼を軸とする日本民族の原質として、徹頭徹尾肯定される。日本民族を基本的枠組みとする柳田の日本民俗学の中心に、いっさいの政治性を捨棄した天皇と稲が位置することとなったのだ。そして、それは柳田の日本民俗学が、山人研究を脱落させて行く時期と軌を一にしていたのである。

そのために、現実の天皇が政治的支配者であることを発揮したとき、換言すれば、天皇自身が天皇と「民衆」を乖離させたとき、その天皇そのものの政治性によって柳田の日本民族としての同質性(一体性)の議論は欠陥を露呈することとなる。それは、沖縄から照射したとき、もっとも明確となる。

4 「常民」

1926年12月天皇嘉仁が死去した。それにともない、1928年11月天皇裕仁の即位式（10日）、大嘗祭（14日～15日）が執行された。

当時朝日新聞論説委員をつとめる柳田は、特に大嘗祭に関して、天皇と国民とが民俗的性質において同質であることを強く主張する。ところが、柳田の論説に関して、朝日新聞内部の「自粛」により原文削除・訂正事件がおこる。11月6日掲載予定の柳田の論説「京都市行幸の日」に編集局長緒方竹虎が難色を示し、書き替えを指示する⁽³⁸⁾。そして、予定された「京都市行幸の日」は、削除・訂正を経て、「御発輦」と改題され掲載される⁽³⁹⁾。

緒方の指示で削除・訂正をされた「京都市行幸の日」の一部分に次のような箇所がある。「昔は禁中少数の官吏のみに参与せしめられた御祭が、今は直接間接に全国総国民の奉仕するものとなり、以前は久しく近江、丹波に限られたる斎田が、遠く九州、関東の地に点定められるに至つたのも、明瞭に国運の開展に起因すると同じく、會ては皇居一隅の浄地を画して、必ずその中に行はれるものと定まつて居た御祭が、今日の如く遙かなる山河を越えて、東から西へ、また南へと、次々に移り進ませたまふ御例となつたのも、恐らくはまた民心の望み迎ふるところであつた」⁽⁴⁰⁾。一見すると、どこに問題があるのかよくわからないが、大嘗祭が国民から超越した天皇ではなく、国民と親しくする天皇の存在を示すという柳田の見解が、緒方の「自粛」につながったのではないかと考えられる⁽⁴¹⁾。近代「天皇制」国家における絶対的権力者としての天皇ではなく、柳田は国民の身近に存在するものとして天皇像をえがいていたのである。天皇を超越的絶対君主とする明治憲法下においてはもうひとつの天皇像であり、天皇を日本民族（日本国家ではない）の象徴ととらえる視角である。

さらに、このとき、柳田は彼の設定した「常民」概念との関連で大嘗祭を説明する。稲作農耕民族として日本民族が同質であると主張する柳田は、11月14日大嘗祭の日の朝日新聞論説で、大嘗祭と民間収穫祭との間の性質の一致を、「常民生活」との関連ではじめて解説する。「世界最古の国の公の御祭、起源もつとも遙かなる大嘗の御式の中に、尚時代の常民生活と比べて、多くの著しき一致を見出すといふことは第一の神祕である。豊かなる秋の収穫祭を終つて後、直に新穀を取つて酒を醸し飯を炊ぎ神に感謝の祭を申すことは、今も村々の常の行事であつて、殊に直会の古例を存する土地においては、畏多いことではあるが、規模の絶大と微小との小点の差を除いては、至尊親ら執行はせたまふところと、略々その様式を一にして居るのである。それ故に農民はもつとも容易に、大新嘗の本旨を会得しかつ感激する」⁽⁴²⁾。

柳田の「常民」概念に即してこれをとらえなおすと、「常民」とは稲作農耕民族としての原質を集約的に持つ人々を指し、したがってそれは天皇であろうと、ごく普通の農民であろうと、彼らが稲作農耕儀礼の担い手であるかぎり、彼らは文化的に同質であり実態としては「常民」である。したがって、柳田の「常民」概念は具体的な実態（天皇、農民）を示す概念でありながらも、その意味する内容は稲作農耕文化を軸とする民族文化の特質のみに限定されている。のちに、柳田の「常民」概念は民族文化の特質のみが強調されることとなるが、「常民」概念はその初発

からそこに付与された意味が稲作農耕文化に限定されていた。民族文化の特質を意味する「常民」概念では政治的支配・被支配の構造はとらえきれない⁽⁴³⁾。柳田の日本民俗学は民族文化的領域に限定する稲と天皇の枠組みの中で、「常民」概念を設定していたのだ。そのため、天皇のみならず一般の庶民にいたるまで、近代「天皇制」国家と無縁であるはずのないすべての「常民」を非政治的存在としてしまったのである。

ここにおいて、国家をとらえることのできない柳田の日本民俗学の基本的性質が定置された。それは、日本民族の文化的領域においては多くの成果をあげながらも、厳然たる事実として存在する国家を捨象した上で、真空状態においてのみその文化的領域をとらえる。

これは柳田以降の日本民俗学にとって、大きな弱点として残されたのではないか。柳田は近代「天皇制」国家を強く意識したがゆえに、逆に「常民」をそこからの真空状態においてとらえていた。柳田の日本民俗学は、柳田の生きた時代、近代「天皇制」国家によって制約されざるを得なかった。

しかし、柳田以降の日本民俗学は、日本民俗学を名乗りながら、このような柳田の日本民俗学の性質を理解していないのではないか。そのために、近代「天皇制」国家の呪縛から解放された戦後においても、柳田が強く意識したような、現前の社会現象をとりまく政治・経済的枠組み、あるいは国家への視野が最初から欠けている。単なる視野狭窄症だ。本来、民俗がそのみの真空状態で存在することはありえないにもかかわらず、現代の日本民俗学は、民俗とみなした社会現象を、真空状態においてのみ解釈しているにすぎないのではないか。

Ⅲ 沖縄

1 沖縄旅行

「常民」概念によって定置されてくる柳田の日本民俗学の性質（特徴と限界）は、沖縄（離島を含む）から照射したとき、いっそう闡明となる。

柳田は1920年12月13日から1921年3月1日まで沖縄旅行（九州経由）にでかける。柳田における山人研究の到達点、1917年「山人考」から3年後である。その生涯一度だけの沖縄旅行だ。訪問先は沖縄については、沖縄本島（那覇・糸満など）・宮古島・石垣島である。1月5日那覇で伊波普猷（沖縄学、おもろ研究者）に⁽⁴⁴⁾、石垣島では岩崎卓爾（気象観測者、民俗学者）に会っている。

この沖縄旅行をきっかけに、柳田の中に日本本土（「大和」）と沖縄との文化的同質性、沖縄の現代に日本古代の姿を見る発想が生まれてくる。柳田は日本本土と文化的に同質と考える沖縄の現代、日本民族の原型を見ようとする。もはや、“山”の世界に日本民族の原型を見ることはない。

それは、柳田の最晩年に展開される“海上の道”の基本形である。沖縄旅行の見聞はのちに『海南小記』<1925年、大岡山書店>にまとめられるが、それに所収された文章の一つである「与那

国の女たち」で、柳田は次のように述べている。「此島（与那国島・引用者）の風俗の中には、他の沖縄の諸島を中に置いて、始めて葦原の中つ国と、根原が一つであることを知ることが多いやうに思ふ。（中略）我々は會て大昔に小船に乗つて、この垂細垂の東端の海島に入込んだ者なることを知るのみで、北から次第に南の方へ下つたか。はた又反対に南から北へ帰る燕の路を逐うて来たものか、今尚民族の持ち伝えた活様式から、もう一つ以前の居住地を推測する学問が進まぬ為に如何なる臆断でも成立ち得るやうであるが、即ち大小数百の日本島の住民が、最初は一家一部落であつたとする場合に、与那国人の風習が、小島に窄んだから斯うなつたと見るよりも、やまとの我々が大きな島に渡つた結果、今日の状態にまで発展したと見る方が、遙かに理由を説明しやすい」⁽⁴⁵⁾。柳田は日本民族の形成に関して、南から北へ日本民族が渡来し、沖縄を經由して日本列島へ移住（発展）がおこなわれた。したがって、日本本土と沖縄は民俗的性質において同質であり、移住（発展）する前の原型が沖縄に残ると考えた。もはや、支配と被支配の対立的関係において日本社会をみることのない柳田は、日本の調和的社会的モデルが集約されて沖縄にあるとみなしたのである。

ただし、この時期の柳田は、戦後のように稲作農耕儀礼を中心として、“海上の道”を説いたのではなかった。主として、民間信仰の主要な担い手としての女性について言及しながら、日本民族の原型を沖縄に見る。沖縄旅行の帰途1921年2月21日久留米市明善中学での談話で柳田は、「我々が大切に思ふ大和島根の今日の信仰から、中代の政治や文学の与へた感化と変動とを除き去つて見たならば、斯うもあつたらうかと思ふ節々が、色々あの島には保存せられてあります。必要なる片端だけを列挙しますならば、先づ第一には女性ばかりが、御祭に仕へていたことあります。（中略）神を社殿の中に御住ませ申さず、大和の三輪の山と同じやうに、天然の靈域を御嶽として尊敬して居たことあります」⁽⁴⁶⁾と述べている。沖縄の御嶽に、日本古代を重ね合わせたのである。

ここで、柳田が祭祀の担い手としての女性に力点を置いたことは、彼の巫女・漂泊民研究の中では唐突なものではなく、「巫女考」（『郷土研究』第1巻第1号～第1巻第12号、1913年3月～1914年2月連載）、「老女化石譚」（『郷土研究』第4巻第5・6号、1916年8・9月）、「玉依姫考」（『郷土研究』第4巻第12号、1917年3月）などからの連続の上にあった。特に、「巫女考」では、沖縄の憑依現象の事例をいくつかあげながら、「沖縄の神道が世人の想像する程内地と縁遠くは無いことは改めて言はうと思ふ」⁽⁴⁷⁾と述べている。沖縄旅行のあと明確に意識されてくる、日本本土と沖縄とを同質であるとする主張の萌芽がすでに存在したのである。

もっとも、単行本として発刊された前掲『海南小記』の主要部分を占める、紀行文「海南小記」（朝日新聞に1921年3月～5月連載）には、“海上の道”の発想はほとんど述べられていない。唯一、サツマイモ（甘藷）が中国南部から沖縄を経て鹿児島へ渡来し、それから日本全国へ広がったことが記述されているのみである。“海上の道”は、沖縄旅行ではじめて発見された発想であるとはいえ、柳田はまだ全面的に展開しているというわけではなかった。

このような論考の中で、断片的記述でしかも少しあとのものになるが、沖縄と稲作農耕儀礼に

ついて述べた箇所がある。「杖の成長した話」(『民族』第1巻第2号、1925年11月)におけるニホ(稲むら)に関する記述である。「ニフに関する新しい解釈は、折口君が『郷土研究』の中で稲積の問題を説くときに少しく一端を示された。地方によつてはニホとも謂つて居る稲穂が、神の祭と深い関係があつたらしいことは、南方諸島の研究が始まつてから、いよいよ深く感ぜられるやうになつた」⁽⁴⁸⁾。

「折口君」とはいうまでもなく折口信夫(民俗学者、歌人)であり、『郷土研究』の中の論考は「稲むらの陰について」(第4巻第3号、1916年6月)である。折口はこの論考で、民俗語彙として稲むらのことを「ニホ」という事例が各地にあることから、新嘗(ニヒナメ)の「ニヒ(ニホ)」は稲むらの「ニホ」であり、「ナメ」は「イミ(忌み)」ではないかと指摘し、新嘗は稲むら(ニホ)を積みカミを迎えるための物忌みの状態のことである、という仮説を提示する。折口の直感に触発され、柳田に戦後最晩年のように“海上の道”を稲作農耕儀礼を軸にして論じる視点が芽生えている。

柳田の沖縄への関心は、その後も緩やかに継続する。1922年4月21日南島談話会を発足させ、1933年ごろまで会の活動をおこなう(木曜会→日本民俗学会談話会へ発展的解消)。また、伊波普猷等とともに雑誌『嶋』(1933年～1934年)を発刊する。

なお、柳田と伊波とは相互に協力して沖縄研究を大きく進展させながらも、両者の考え方には大きな違いがあった。伊波は「日本文化の南漸」(1939年楽浪書院発刊の著書タイトル)のことばに示されるように、古代以来日本本土の民族文化が沖縄(および南西諸島)へ南行したと考え、日本本土と沖縄の民族文化が同質であるとする(いわゆる日琉同祖論)。これに対して柳田は、“海上の道”に沿って沖縄から日本本土へ民族が北上したと考え、日本本土と沖縄の民族文化が同質であるとする。したがって、日本本土と沖縄の民族文化の同質性を主張する点では両者は一致するが、民族文化の移動の方向を二人は正反対に考えていたのである。

2 沖縄戦

再び柳田の沖縄への関心を強く呼び醒ますものとなったのは、十五年戦争末期の沖縄戦(1945年4月1日アメリカ軍沖縄本島上陸、6月23日日本軍守備隊降伏)である。

当時沖縄県立第一高等女学校教諭であり柳田や伊波普猷とも面識があった仲宗根政善(言語学、民俗学)は、ひめゆり学徒隊引率教師として、その女子生徒たちとともに死線を彷徨した。奇蹟的に死地から生還した仲宗根のことばには、沖縄戦と天皇の軍隊が持つ本質が端的に示される。

「牛島満司令官が自決した六月二十三日の前の日私たちも、沖縄最南端の喜屋武断崖に追いつめられて、東方に摩文仁丘を眺めていた。日米両軍の最後の死闘が続けられて、岩も燃え、硝煙がたちこめて、あかあかと夕日に映えて、まるで活火山のようであった。(中略)／翌二十三日、私たちも敵に包囲された。抱き合せて、手榴弾のせんをぬき、自決しようとする生徒を、やっと思いとどまらせて、捕虜になった。／数日たつて、トラックに乗せられて、那覇を過ぎた。十九年の十月十日の空襲で一朝にして灰燼に帰した那覇市は、さらに砲弾をぶちこまれて、瓦礫の死

の街と化していた。ふと東の方を向くと、見たこともない白い低い丘があった。私は自分の眼を疑った。静かだった緑の旧都首里の変貌した姿であった。天文学的数量の砲弾をぶちこまれて、首里城はふっ飛ばされ、岩石はうち砕かれて粉をふき、まるで雪におおわれているようであった。／世界の人々が、沖縄戦のこの惨状を見とどけるまでは、木よ伸びるな、草よ茂るなと、私は叫んだ。死屍累々としているこの地が、ふたたび人間が住めるようになるとは思えなかった。(中略)／沖縄戦は、日本軍十一万人が、米軍五十四万八千人に立ち向い、その間に住民がはさまれた残虐極まりない戦闘であった。／大本営は、沖縄を本土作戦の捨て石と考えた。陸軍は、航空軍を本土に温存して、現地軍の最後のたつての要請をもかたくこぼみ、派遣しなかったという。／五月の末、与座岳の山兵団の壕の中で、最後の軍団長会議が開かれた。島田知事は、軍が、武器弾薬もあり、装備のととのった首里で玉砕せずして、摩文仁にさがり、住民を道づれにすることは、「愚策である」と憤った。牛島司令官は、第三十二軍の使命は、本土作戦を一日も有利にすることだと説いて会議はしめくられたという」⁽⁴⁹⁾ (傍点・引用者)。

当時の沖縄県民の約3分の1が犠牲になったこの沖縄戦は、十五年戦争末期、近代「天皇制」国家のための「捨て石」とされていた。天皇の軍隊は近代「天皇制」国家の尖兵として沖縄を守ったのではない。「本土決戦」のための時間かせぎとして、沖縄県民を道づれにアメリカ軍とともに沖縄を破壊した。

柳田は、『炭焼日記』にこの沖縄戦の状況を記載し(1945年4月1日・10日・16日)、沖縄出身の友人伊波普猷・比嘉春潮(沖縄研究、民俗学者)・島袋源七(沖縄研究、民俗学者)も頻繁に来訪している(1945年4月4日・5月4日・6月1日・7月7日・7月13日・12月2日)。おそらく、彼らを通して柳田の耳には、沖縄戦とその後の沖縄の状況がかなり詳細に入って来たと思われる。たとえば、『炭焼日記』1945年4月4日「伊波君島袋君を伴ひ来る。(中略)沖縄の惨状をかたる」、7月7日「比嘉君来、沖縄人の現状を話しなげく」、12月2日「比嘉君来、沖縄の困つて居ること、殊にフィリッピンから戻つたものが、毎日死んで居ると云ふ」⁽⁵⁰⁾。

柳田は、沖縄戦とその後の凄惨な状況を知る中で、沖縄戦終了直後から戦後沖縄文化研究の再建をめざして、伊波・折口と語り、都立日比谷図書館に「沖縄文庫」建設を計画する。そして、1945年7月柳田は彼の蔵書のうち「沖縄に関するもの一切」を寄贈する⁽⁵¹⁾。三者のうちでは、柳田がまず率先しておこなっている⁽⁵²⁾。

これは、柳田にとって、沖縄戦のため貴重な沖縄文化、民俗が一気に消滅させられることへの危機感の表明であった。この蔵書の寄贈に関して柳田は、「戦後相次いで起つべき若い学者のためにも沖縄の研究がどの点まで行はれてゐるか、どこから出発すればよいかを示して置くことは今日のわれわれの責務である。(中略)いままでは信仰にしてもまだ生の姿で残つてゐたし、年寄りの間には感覚として古いものを伝えてゐた。これが今度は根こそぎ失はれたであらうと思ふ。(中略)だからせめて今日判つてゐることだけでも遺して置きたいと思ふ。それに今内地にゐる沖縄出身の人たちは非常に痛めつけられてゐる。今度の計画は一つにはその人々への見舞の気持ちも含まれてゐる」⁽⁵³⁾。すでに、当時柳田の身近にいた大藤時彦によっても紹介されたように⁽⁵⁴⁾、

沖縄戦で戦禍を受けた沖縄に対して柳田は深い想いを抱いていたのである。

しかし、柳田はその凄惨な状況に心を痛めたとしても沖縄戦であらわにされた近代「天皇制」国家の本質、天皇の軍隊が沖縄を「捨て石」とした意味を理解していたのであろうか。もちろん、アメリカ軍によって分割占領され情報が入らず、沖縄戦の政治的意味が明らかにされていない当時の状況では認識のしようがないが、たとえ真実を知ったとしても、近代「天皇制」国家が沖縄を犠牲としたことを正確に認識し得たであらうか。

やがて、1947年に入ると沖縄研究を復活させるべく、柳田自身が沖縄研究を牽引する。8月比嘉春潮等によって発足した沖縄文化協会の発会式に招かれ、激励の挨拶をする。沖縄文化協会は、戦後まもない1945年11月11日在京沖縄出身者によって沖縄人連盟が設立され、これを母体として1947年8月15日連盟総本部部長会議の際、部局として設置された。同年秋おもしろ研究会が組織され、翌1948年これと合同して沖縄人連盟から独立した独自の沖縄文化協会となる。「会報」として『沖縄文化』を発刊している⁽⁵⁵⁾。

また、1947年は沖縄学・おもしろ研究の第一人者伊波普猷が死去（8月13日）した年であり、その死ののち柳田は、10月25日伊波普猷追悼講演会で「学者の後」を講演する。そこで柳田は、伊波の遺志を継ぐべく期待し激励をおこなう⁽⁵⁶⁾。伊波の死は大きな打撃であったが、1947年は戦後沖縄文化研究の再生の年であった。

そして、同1947年12月10日には戦後沖縄文化研究の復活を告げる書物である柳田国男編『沖縄文化叢説』が発刊される。冒頭の「編纂者の言葉」（1947年4月）で柳田は次のように述べる。「このたびの戦乱によつて、中断させられた色々の学問の中でも、取分け再興のむつかしい一つは、南の島々の文化史の研究である。（中略）私たちは固より微力であつて、この回復の事業に対し、何等かの寄与をなし得るといふ自信も無いが、せめては諸家の研究が如何なる方向に進み、如何なる段階に於て今は停頓して居るかを世上に紹介して、かつは一般の関心を高め、且つは後代の同志の為に、離島の文化の必ずしも孤独ではないことを、夙に我々も亦具体的に、立證せんとして居たといふことを、一部なりとも談つて置きたいのである」⁽⁵⁷⁾（傍点・引用者）。柳田は、沖縄文化研究を推進するという具体的形式をとり、日本本土と分離した形で占領されているが、日本本土と沖縄とが一体であること、沖縄が「孤独」ではないことを、強く呼び掛けている。

ところが、柳田は当然その事実を知らなかったが、柳田や在京沖縄出身研究者の努力によりようやく沖縄文化研究が復活しつつあるこの1947年9月、天皇裕仁は沖縄の長期軍事占領をアメリカへ要請していた（いわゆる沖縄問題メッセージ）。1947年9月20日「駐日政治顧問 W・J・シーボルトから國務長官あて」書簡添付の「連合国最高司令部外交局マッカーサー元帥あて覚書」に、「寺崎氏（御用掛寺崎英成・引用者）は、天皇は米国が沖縄、その他の琉球諸島に対する軍事占領を継続するよう希望している、と述べた。天皇の考えでは、そのような占領は米国の利益になり、また、日本を防衛することにもなる、というのである」⁽⁵⁸⁾と記されている。当時講和問題の論議が高まりつつあり、その中で、マッカーサーの安全保障論は、日本本土の非武装化、沖縄の軍事基地化であった⁽⁵⁹⁾。その中で、天皇裕仁のメッセージは、アメリカの対アジア政策への

全面的協力のために、沖縄の軍事基地化を要請する政治的活動であった。沖縄戦に引き続き、今度は天皇裕仁自身が沖縄を一方的に政治利用していた。

その後、沖縄は1949年10月1日琉球米軍長官シーツ少将就任（恒久的軍事基地本格化）、1950年1月31日ブラドッレー米統合参謀本部長等来日、沖縄強化・日本の軍事基地強化を表明、同年2月10日GHQが沖縄の恒久的基地建設を開始と声明を発表する。同年12月5日沖縄の米軍政府が米民政府と改称する。そして、1951年9月8日サンフランシスコ講和会議で対日平和条約・日米安全保障条約が調印され、沖縄へのアメリカ統治の存続、日本本土と沖縄との分離が決定的なものとなる。

柳田の願いと裏腹に、現実の政治は、沖縄を「孤独」におとしいれたのである。

3 『海上の道』

1947年戦後沖縄研究の復活を経て、1949年ころから、柳田は稲作農耕儀礼研究を本格的に開始する。それは、生前の柳田最後の著書として発刊され、柳田自身が「定本」と定めた『定本 柳田国男集』（筑摩書房）の第1巻の巻頭に収められた『海上の道』<1961年、筑摩書房>に集約される。

これは、学説としてみた場合、他の人文諸科学の影響（およびそれへの批判）で、柳田の中に強まって来た課題である。ちょうど、このころ稲作農耕儀礼研究を大きく進展させる学説が相次いで発表されている。

一つは、宗教学者宇野円空による『マライシアに於ける稲米儀礼』<1941年、岩波書店>である。膨大な資料の蓄積により、マライシア（現：インドネシア）における穀霊信仰（穀霊の復活）の実態を解明している。宇野の研究は、天皇嘉仁の大嘗祭場跡を見学したことがきっかけでおこなわれたものであり（「緒言」）、柳田はその業績を高く評価している。

二つは、考古学、特に森本六爾による弥生文化・稲作農耕研究の進展である。1933年から1936年森本の死までに発表された弥生文化・稲作農耕研究に関する遺稿を集めた『日本農耕文化の起原—考古学より見たる日本原始農業の研究—』<1941年、葦牙書房>が、藤森栄一によって編集され、単行本として発刊された。森本は、日本原始農業（稲作）は弥生文化とともに最初北九州へ伝播したと考える。現在の通説の原型である。1947年7月からは、静岡県登呂遺跡の発掘調査も開始されている。

三つは、江上波夫による騎馬民族説の提出である。1949年2月前掲、江上他「日本民族＝文化の源流と国家の形成」において、江上は天皇家が中国大陸から渡来した騎馬民族であり、弥生文化を持った稲作農耕民族を征服して大和政権を成立させたと主張する。

“海上の道”を日本民族の移住（発展）と考える柳田は、これら三者のうち柳田の学説と異なる後二者、二つめの考古学における稲作の北九州伝播説、三つめの騎馬民族による征服王朝説を承認せず、“海上の道”に基づく稲作農耕儀礼研究を展開する。

まず、かつて折口信夫によって提起された仮説（前掲「稲むらの陰について」）、ニホ（稲むら）

積み了新嘗祭のための物忌みととらえる視角が明確に打ち出される。「稲は大よそこの月（旧暦九月）の末までに刈揚げるが、それを掛け乾しニホに積んで、やがて到来するべき新嘗の日を待つて居るのが、楽しいしかも至つて厳粛な、心の準備期間であつた」⁽⁶⁰⁾。

そして、稲の民間収穫祭・新嘗祭研究に残りの人生を打ち込むことを明言する。柳田が稲の民間収穫祭と考える若狭大島「ニソの杜」祭祀の研究をおこなっていた長野県在住の研究者（教員）宛書簡で、柳田は「若狭大島ののでも大いなる意義はニソウ即ち十一月二十三日を以て先祖の祭をすることにて小生などは全く是あるが為に幾らも残らぬ老後の時間を費すに足るまで致し居候」⁽⁶¹⁾とまで述べる。具体的には、柳田は、1951年7月10日発足にひなめ研究会、1952年6月27日発足稲作史研究会の発起人・中心メンバーとなる。

やがて、この稲作農耕儀礼研究は、『海上の道』により日本本土と沖縄との民族文化の同質性を主張する中で展開される。かつて1920年代“海上の道”を説いたとき、柳田は主として女性をめぐる民間信仰研究としてそれを主張した。前掲『沖縄文化叢説』（1947年）所収の論考も「尾類考」であり⁽⁶²⁾、沖縄のズリ（遊女）を対象として遊女の中に民間宗教者（巫女）としての原型を見ようとした。「尾類考」までは、柳田の沖縄研究は1920年代の視角が連続している。

しかし、1951年対日平和条約締結（沖縄分離）前後になると、柳田は稲作農耕儀礼の一致を軸に日本本土と沖縄とが文化的に同質であることをくりかえし主張する。単行本『海上の道』所収の論考は9本で、その発表年のうちわけは、1950年（2本）、1951年（2本）、1952年（2本）、1953本（1本）、1955年（1本）、1960年（1本）であり、対日平和条約締結の前後から発表されている。

柳田は日本民族について、「最初から、少なくとも或程度の技術と共に、或は其以外に米といふものの重要性の認識と共に、自ら種実を携へて来たのが日本人であつた」として、稲を持った民族が日本民族であることを明言する。そして、それを前提に稲を軸に“海上の道”が説かれている。「結局は私の謂ふ海上の道、潮がどのやうに岐れ走り、風がどの方向へ強く吹くかを、もつと確実に突き留めてからで無いと断定し難いが、稲を最初からの大切な携帯品と見る限りに於ては、南から北へ、小さな低い平たい島から、大きな島の方へ進みよつたといふ方が少しは考へやすい」⁽⁶³⁾。稲を持った日本民族が“海上の道”により南方から渡来したのである。

そして、『海上の道』所収の論考のほとんどが、日本本土と沖縄との事例を比較する形式で論旨が展開する。たとえば、「海神宮考」は全編日本本土の昔話・神話（特に龍宮神話）と沖縄のニルヤ（ニライカナイ）との比較である。沖縄の説話でニルヤから渡って来たものが二つある。一つは火である。もう一つが稲である。「沖永良部島の島建国建の物語といふもの、これは口碑であつて岩倉君（民俗学者岩倉市郎・引用者）によって始めて文字に録せられたが、やはり島の元祖が天の神に教へられて、ニラが島へ行つて稲種を求めたといふことになつて居る。（中略）この話の半分似た口碑は、日本の全土に分布し、関西は専ら麦の種だが、奥羽は一般に稲を天竺又は唐土から、そつと持つて来た話として伝はつて居る」⁽⁶⁴⁾。

あるいは、「根の国の話」では、稲とニルヤに関して「南北共同」の信仰があつたと述べる。「南」

は沖縄のことを指し、「北」は日本本土のことを指す。「稲といふ穀物の根元がニルヤに在り、之を繁茂せしめて人間の力と幸福とを、豊かにすることが本来の機能であったかも知れず、言はゞ南島の根の国が単なる亡者の隠れ行く処であるに止まらず、絶えず是から流れ出て、現世を楽しく明るくするものゝ、爰が主要なる源頭であることを、會て我々は南北共同に、信じて居た時代があつたのでは無いか」⁽⁶⁵⁾。

『海上の道』には、1951年対日平和条約に対する直接的言及はない。しかし、『海上の道』は、政治的には1951年対日平和条約により日本本土から分断された沖縄への想いから、稲を軸に日本本土と沖縄との民俗的同質（一体）性を強く主張するものであり、日本民俗学の対象を日本民族の文化的領域にのみに限定した柳田の立場から民族統一への願ひであった。もっとも、それは願ひであつて批判ではない。

『海上の道』が1951年対日平和条約を意識しつつ執筆されたものであることは、すでに、柳田国男研究会と福田アジオによって指摘されている⁽⁶⁶⁾。このうち、福田は、柳田が政治を語らないことによって政治を批判したと評価するが、そのような逆説的評価は妥当ではない。すでに、指摘したように、柳田はその日本民俗学を民族文化の領域に限定していた。国家権力を意識しつつも、それを除外した日本民俗学である。これは、近代「天皇制」国家のタブーから解禁された戦後においても同様である。柳田の日本民俗学は国家権力のもっとも根幹にかかわる部面においては、政治を批判できなかつたのである。

柳田は、『海上の道』の巻末に所収された「稲の産屋」で再び稲を軸に天皇を論じる。基本的視角には戦前からの変化はなく、新嘗祭・大嘗祭を民間収穫祭と同質の稲作農耕儀礼と考えている。これらは、ニホ（稲むら）による厳格な物忌みを経たあとでおこなわれる新年を迎えるための冬祭であり、新年の復活の儀礼である。『海上の道』は、稲を軸に日本本土と沖縄との民俗的同質（一体）性を主張するのみならず、新嘗祭・大嘗祭（天皇）と民間収穫祭（農民）との同質性をも説いたのだ。

ところが、この「稲の産屋」になると、柳田は戦前とは異なる指摘をおこなう。元来同質であつた新嘗祭・大嘗祭（天皇）と民間収穫祭（農民）との間に乖離する部分があるという。「令制以後に於ける公けの新嘗には、少なくとも常人の模すべからざる特色が幾つか有つた。最も見落し難い大きな差別は、皇室が親しく稲作をなされざりしことである」⁽⁶⁷⁾。

あるいは、大嘗祭のときの悠紀田・主基田（齋田）と宮中に設置される悠紀殿・主基殿について、「畏れ多い指摘ながら、天の長田といふやうな大切な稲栽培地が皇室にも属して居て、年々の齋田を卜定なされる必要は無い時代が遠い昔にはあり、所謂大新嘗は後代の各地の相嘗と、もう少し近いものだつたのではあるまいか。二つの祭の殿を並べ講へることは、朝廷の大新嘗の著しい特徴であるが悠紀が斎忌を意味し、主基が第二のものゝ名だつたとすると、最も亦天地陰陽二極の思想に基づいて、制限として新たに設けられたものでは無かつたらうか。」⁽⁶⁸⁾。柳田は悠紀殿・主基殿が、民間収穫祭のニホ（稲むら）とは異質であり、中国思想（「天地陰陽二極の思想」）の影響により、天皇の儀礼が独自の発展を遂げたものであると指摘している。

民間収穫祭については、柳田は、中央から広がった暦により変貌させられたことをも指摘する。「暦本が広く国内に行渡り、之を讀解く者が辺土の村里にも出て来るやうになると、會て農家の新嘗に属したかと思はるゝ幾つかの行事が、転じて彼等の正月恒例の、容易に省略し難いものを構成して居る。我々の民間暦なるものが新たに中央に起つた正月制に支配せられ、妥協し服従し又後退し去つたのは、勿論さう古くからの変化ではあるまいが、もしさうだとするとその古来のものが、存外に久しい後までも、持続して居たことは感歎に値する」(傍点・引用者)⁽⁶⁹⁾。柳田は、「稲の産屋」において、基本的には天皇の儀礼と民間の儀礼は同質でありながらも、それぞれ異なる歴史的発展を遂げたことに気づき始めていた。しかし、それ以上の展開はなかった。

特に、柳田のいうように民間収穫祭が「正月制」(暦)に従属させられたものであるとすれば、暦(あるいは元号などの“時間”)を制定するのが天皇である以上、民間収穫祭を「支配」したのも天皇であったはずである。ところが、柳田は天皇が民間収穫祭などの民俗を「支配」することにより、変貌させるという政治的権力者としての天皇を前面に押し出すことはなかった。

柳田の日本民俗学は、1910年大逆事件、1911年南北朝正閏問題を経て、J・フレイザー『金枝篇』を受容し、1915年大嘗祭体験を経て、その対象を彼が「大和民族」を中心に同質と考える日本民族の文化的領域に限定した。それは、初期柳田の山人への視点を1917年「山人考」を転換点として切り捨てる方向へむかわせた。その結果、柳田の日本民俗学が創造した「常民」概念も、稲を中軸とした民族文化のみを意味する、非常に限定された概念となった。

そのとき、柳田の日本民俗学は日本民族の中に、支配と被支配の構造、天皇に引きつければ政治的権力者としての天皇を設定することはない。柳田にとって、天皇も「民衆」も稲作農耕儀礼を軸に同質の日本民族である。そのために、柳田は戦前においては、近代「天皇制」国家が絶対的権力者とした天皇像とは異なる、むしろ戦後の「象徴天皇」に近い天皇像をえがき得た。戦後においても、1945年沖繩戦、1951年対日平和条約と続く、戦争と政治による沖繩の困苦と日本民族の分断に対して、柳田はその日本民族としての同質性を武器に、日本本土と沖繩が一体であることを強く主張し得た。

ところが、柳田にとって天皇は日本民族の同質性の象徴として、徹頭徹尾肯定される。そのために、柳田は、大元帥である天皇裕仁が戦争(天皇の軍隊)遂行の最高指導者として、沖繩を破壊し、アメリカによる日本本土との分割占領を生み出した元凶であることを認識することはできなかったのではないか。天皇裕仁の戦争責任追求など思いもよらなかつただろう。柳田にとって日本民族の原型である沖繩を、「捨て石」とし破壊した元締めが天皇裕仁である。柳田の日本民俗学の学問的対象、その基盤を政治的権力者としての天皇裕仁が破壊していた。

柳田は、日本民族の文化的領域にたて籠もることにより、日本民俗学を確立させたが、国家権力をとらえることのできない日本民俗学をつくりあげた。近代「天皇制」国家に制約せざるを得なかつた。沖繩がそうであったように、国家権力によって日本民俗学の基盤が破壊されたとしても、国家権力に対する責任追求や決定的批判をなすことができない。「経世済民の学」を標榜し、現実社会に深くかかわろうとする志向を強く持ちながらも、柳田の日本民俗学は国家権力へ向き

合う根幹においては、「経済民の学」として成立し得なかったのである。

註

- (1) 竹内好「権力と芸術」(『講座現代芸術 第5巻』<1958年, 勁草書房>)。
- (2) 山下紘一郎『柳田国男の皇室観』<1990年, 梟社>。赤坂憲雄「大嘗祭と柳田国男」(『世界』1990年7月)。
- (3) 柳田国男『郷土生活の研究法』<1935年, 刀江書院>(『定本柳田国男集第25巻』296頁, 以下『定本』⑤と略す)。
- (4) 柳田国男「九州南部地方の民風」(『斯民』第4編第1号, 1909年4月)。
- (5) 赤坂憲雄『山 of 精神史—柳田国男の発生—』<1991年, 小学館>。
- (6) 前掲, 柳田国男「九州南部地方の民風」。
- (7) 前掲, 柳田国男「九州南部地方の民風」。
- (8) 柳田国男「山民の生活」(『山岳』第4巻第3号, 1909年11月)。『定本』④499—500頁。
- (9) 柳田国男「天狗の話」(『珍世界』第3号, 1909年3月, のち『妖怪談義』<1956年, 修道社>所収)。『定本』④420頁。
- (10) 柳田国男「山人考」(『山の人生』<1926年, 郷土研究社>所収)。『定本』④172頁。引用文中/は, 改行箇所。

柳田は「山人考」でこの講演が喜田貞吉の要請によっておこなわれたことを記しているが, 講演の年月日が記されていない。しかし, 当時喜田が主催していた『歴史地理』第30巻第6号(1917年12月1日)によれば, この講演は1917年11月18日日本歴史地理学会第百回談話会大会での講演であり, 講演タイトルは「山人に就きて」であった。

- (11) 『歴史地理』第30巻第1号, 1917年8月1日「第九十六回例会記事」。
- (12) 喜田貞吉がこの時期, 民族の視点から被差別部落民へ対象を深めて行くことについては, すでに, 上田正昭『日本民俗文化大系5 喜田貞吉』<1978年, 講談社>と鹿野政直『近代日本の民間学』<1983年, 岩波書店>によって指摘されている。
- (13) 柳田国男「山姥奇聞」(『週間朝日』1926年1月, のち『妖怪談義』<1956年修道社>所収)。『定本』④379頁。
- (14) 柳田国男「山の人生」(『アサヒグラフ』第4巻第2号—第5巻第7号, 1925年1月—8月, のち『山の人生』<1926年, 郷土研究社>所収)。『定本』④。
- (15) 柳田国男「山立と山臥」(柳田国男編『山村生活の研究』<1937年, 民間伝承の会>)。『定本』③108—109頁。
- (16) 坪井洋文「民俗学—一つの視点の定立—」(大場磐雄編『神道考古学講座 第6巻』<1973年, 雄山閣>, のち「柳田国男の農耕文化論」と改題され『イモと日本人—民俗文化論の課題—』<1979年, 未来社>所収)で, すでに指摘されている。また, 岩崎真幸「柳田国男における<山人>をめぐる諸問題」(『民俗学論叢』

第3号, 1981年12月)も同様の指摘をしている。

(17) 柳田を中心とする日本民俗学の本格的確立を1930年代とする見解は, 福田アジオ『日本民俗学方法序説—柳田国男と民俗学—』(1984年, 弘文堂)によってすでに指摘されている。

(18) 岡正雄・八幡一郎・江上波夫・石田英一郎「日本民族=文化の源流と日本国家の形成」(『民族学研究』第13巻第3号, 1949年2月)。

(19) 柳田国男・折口信夫・石田英一郎「日本人の神と靈魂の観念そのほか」(『民族学研究』第14巻第2号, 1919年12月)。

(20) 坪井洋文『イモと日本人—民俗文化論の課題—』(1979年, 未来社)・『稲を選んだ日本人—民俗的思考の世界—』(1982年, 未来社)は, 日本社会を単一民族ととらえ日本民族=稲作農耕文化とする通念に批判を加え, 日本文化が山地の文化(イモに象徴される)と稲作農耕文化との複合であることを主張した。そして, 両者を対置させつつ, 山地の文化が稲作農耕文化に従属させられてきたことを論証しようとした。坪井の議論は, 両著の出版のころ, 日本文化=稲作農耕文化とのみとらえた柳田批判であると言われたが, そうではなく, むしろ日本民族の複合を前提とする柳田の議論(特に, 転換以前の柳田が切り捨てた可能性)を忠実に継承したものである。

(21) 橋川文三「柳田国男」(『二十世紀を動かした人々 1』(1964年, 講談社))。『橋川文三著作集 2』(1985年, 筑摩書房)。同「柳田国男拾遺」(『同時代』第18号, 1964年9月)。

(22) 荒畑寒村『寒村自伝 上巻』(岩波文庫版) 335頁。

(23) 前掲, 橋川文三「柳田国男拾遺」。色川大吉『日本民俗文化大系1 柳田国男』(1978年, 講談社)96頁。佐伯有清『柳田国男と古代史』(1988年, 吉川弘文館)46-47頁。

(24) 岡谷公二『貴族院書記官長柳田国男』(1985年, 筑摩書房)。

(25) 前掲, 佐伯有清『柳田国男と古代史』では, 大逆事件で絞首刑となった森近運平と, 農政論者としての柳田国男が交流があったことを推定し, そのために, 柳田は恐怖に襲われたのではないかと指摘している。森近と柳田との交流の実態がかならずしもはっきりしないが, 興味深い指摘である。

(26) 「本会の例月講演会」(『斯民』第3編第1号, 1908年4月)。

(27) 飯倉照平編『柳田国男南方熊楠往復書簡集』(1976年, 平凡社)276頁。『定本』別巻⑤「年譜」では, 柳田は1912年4月21日から『金枝篇』を読みはじめたと記されている。

(28) 前掲, 佐伯有清『柳田国男と古代史』。

(29) 前掲, 飯倉照平編『柳田国男南方熊楠往復書簡集』303頁。

(30) 前掲, 飯倉照平編『柳田国男南方熊楠往復書簡集』333頁。

(31) フレイザー(永橋卓介訳)『金枝篇(一)』(岩波文庫版)53頁。柳田が読んだのは, 1911年全11巻の第三版(決定版)であるが, 本稿では, 簡約本(1925年)を訳したこの岩波文庫版によった。

(32) 岡正雄「柳田国男との出会い」(『季刊 柳田国男研究』第1号, 1973年2月)。

(33) 前掲, 佐伯有清『柳田国男と古代史』。

(34) 柳田国男「大礼の後」(『郷土研究』第3巻第10号, 1916年1月)。『定本』⑩377頁。

(35) 前掲, 橋川文三「柳田国男」(『著作集 2』)326-327頁)。

前掲、岡谷公二『貴族院書記官長柳田国男』によれば、柳田と山県との関係は、柳田の次兄井上通泰が常磐会という歌会を通じて親しい関係にあったが、柳田自身が山県と直接面識があったかどうかは確認できないという。

(36) 柳田国男「大嘗祭ニ関スル所感」。『定本』③377頁。句読点は引用者による。原文には句読点がない。

(37) 柳田、同上。『定本』③377頁。

(38) 緒方竹虎伝記刊行会『緒方竹虎』<1963年、朝日新聞社>に、「昭和三年の御大礼の当時、その頃の行事について柳田が皇室ないし政府にかなり批判的なことを書いたことがあった。このとき緒方は論説の部屋に来て、丁寧な言葉で柳田に、ここのところは一つ何とか削って貰うことはできないでしょうか、と頼んだが、柳田は頑固に自説を固持して緒方の希望を容れなかった。緒方が二・三度局長室から往復して、漸く柳田が若干修正を加えることとなった。」(57頁)とある。

(39) 柳田の朝日新聞論説は、『定本』別巻①・②に所収であり、これは柳田のスクラップ・ブックから採られたものである。「京都行幸の日」は朝日新聞不掲載のものであるが、柳田のスクラップ・ブックに貼付されていたため今日その内容を知ることが出来る。スクラップ・ブックの「京都行作の日」がゲラであることから(『定本』別巻②183頁殿木圭一の解説)、編集の最終段階で削除・訂正がおこなわれたものと推測される。

(40) 柳田国男「京都行幸の日」。『定本』別巻②182頁。

(41) 前掲、佐伯有清『柳田国男と古代史』97頁。

また、柳田国男研究会編『柳田国男伝』<1988年、三一書房>665-666頁によれば、緒方の「自粛」は、当時新聞界の電送写真・飛行機までも使う報道合戦の中で、筆禍事件をおこすことが新聞社にとって多大な損失となることを考慮したためであるという。

(42) 柳田国男「大嘗祭の御儀」。『定本』別巻②184-185頁。

(43) 前掲、色川大吉『日本民俗文化大系1 柳田国男』34-39頁で、すでに、柳田の「常民」概念が文化概念であり、体制批判的な視点を欠落させて行く要素が含まれていることが指摘されている。

(44) 柳田国男「学者の後-伊波普猷君追悼会講演-」(未発表の草稿、1947年10月25日)。『定本』⑩93頁。柳田は、伊波からすでに『古琉球』(1911年)の贈呈を受けていた。

(45) 柳田国男「与那国の女たち」(『太陽』第27巻第4号、1921年4月)、のち『海南小記』<1925年、大岡山書店>所収。『定本』①301頁。

(46) 柳田国男「阿遅摩佐の島」、前掲『海南小記』所収。『定本』①363頁。

(47) 柳田国男「巫女考」(『郷土研究』第1巻第1号~第1巻第12号、1913年3月1914年2月)。『定本』⑨238頁。

(48) 柳田国男「杖の成長した話」(『民族』第1巻第2号、1925年11月)、のち『神樹篇』<1953年、実業之日本社>所収。『定本』⑩93頁。

(49) 仲宗根政善「序」(大田昌秀編著『写真記録これが沖縄戦だ』<1977年、琉球新報社>11頁)。

(50) 柳田国男『炭焼日記』<1958年、修道社>。『定本』別巻④181頁、232頁、276頁。

(51) 柳田、『炭焼日記』1945年7月26日。『定本』別巻④229頁。

(52) 1945年8月2日「永遠に生く沖縄文化・伝承に民俗学者起つ」(『朝日新聞』)。

63) 1945年8月2日「若き後輩の為に(談)」(『朝日新聞』)。

なお、『定本』別巻⑤「書誌」602頁に、1945年8月4日「沖縄の人々よ聞け(談)」(『朝日新聞』)という文章があるというが、これは存在しない。「書誌」の誤りではないか。

64) 大藤時彦「柳田先生と沖縄研究」(『民俗』第5号<柳田国男先生追悼号>、1962年10月、琉球大学民俗研究クラブ)、のち『柳田国男入門』<1973年、筑摩書房>に「柳田国男と沖縄研究」と改題され所収。

65) 柳田国男「沖縄文化聯盟の為に」(『民間伝承』第11巻第10・11合併号、1947年10月・11月合併号)では、柳田が挨拶をおこなったのは8月10日となっており、比嘉春潮「『沖縄文化』覚え書き」(沖縄文化協会編『沖縄文化叢論』<1970年、法政大学出版局>)によれば、沖縄文化協会の発会は8月15日である。比嘉の回想によれば、柳田が挨拶をおこなったとされる8月10日はまだ沖縄文化協会が設立されておらず食違いがあるが、ここでは、柳田の講演を沖縄文化協会におけるものであると推定しておきたい。

また、「沖縄文化聯盟」は沖縄県下で1941年8月設立された翼賛団体であり、柳田のタイトルに「沖縄文化聯盟」とあるのは誤りで、沖縄文化協会のことであると推定される。

66) 前掲、柳田国男「学者の後」。『定本』⑩102頁。

67) 柳田国男「編纂者の言葉」(柳田国男編『沖縄文化叢説』<1947年、中央公論社>1-2頁)。

68) 山極晃・中村政則『資料日本占領1 天皇制』<1990年、大月書店>資料No. 203。

69) 同上、「解説」(654頁)。

60) 柳田国男『年中行事』<1949年3月、逓信省総務局教養科>、のち『年中行事覚書』<1955年、修道社>所収。『定本』⑬14頁。

61) 1950年3月5日安間清宛柳田国男書簡、安間清編『柳田国男の手紙』<1980年、大和書房>36-37頁。

62) 柳田国男「尾類考」は、のちに「出をんな・出女房」と改題され、『婚姻の話』<1948年、岩波書店>に所収。『定本』⑱。

63) 柳田国男「海上の道」(『心』第5巻第10・11・12号、1952年10月・11・12号)、のち『海上の道』<1961年筑摩書房>所収。『定本』①30-31頁。

64) 柳田国雄「海神宮考」(『民族学研究』第15巻第2号、1950年11月)、のち『海上の道』所収。『定本』①52-53頁。

65) 柳田国男「根の国の話」(『心』第8巻第9号、1955年9月)のち、『海上の道』所収。『定本』①98頁。

66) 前掲、柳田国男研究会編『柳田国男伝』(特に第13章第1節「『海上の道』」)。福田アジオ「日本単一民族論再考-柳田国男の沖縄認識を通して-」(川田順造・福井勝義編『民族とは何か』<1988年、岩波書店>)。福田アジオ「政治と民俗-民俗学の反省-」(桜井徳太郎編『日本民俗の伝統と創造』<1988年、弘文堂>)。

67) 柳田国男「稲の産屋」(にひなめ研究会編『新嘗の研究 第一輯』<1953年、創元社>)、のち『海上の道』所収。『定本』①192頁。

68) 同上。『定本』①198頁。

69) 同上。『定本』①202頁。

(〒114 東京都北区豊島1-4-8-402)

(付記)

本稿脱稿後、佐野賢治氏のご教示により村井紀『南島イデオロギーの発生—柳田国男と植民地主義—』(1992年、福武書店)を読む機会を得た。村井氏は柳田民俗学の基調に「植民地政策」があることを主張し、その重要な起点に韓国併合への柳田の関与を置く。興味深い指摘ではあるが、柳田の韓国併合への関与ほどの程度のものであったのかは、村井氏によってかならずしも論証されているわけではない。土地調査事業への関与についても推定にとどまる。仮説に仮説を重ねた論考であり、柳田の文章や言動に即して論証したものであるとはいえないだろう。

なお、わたしは、村井氏の主張のように、柳田民俗学の基調に「植民地政策」があり、最初から近代「天皇制」国家を支えるための「政治」であったとは考えない(厳密に論証されればこの意見は撤回する)。わたしは、柳田は近代「天皇制」国家への緊張関係から、それを意識したがゆえに、逆に民俗を国家権力とは無縁の真空状態でとらえた、と考えている。

新刊紹介

黄有興著

『澎湖的民間信仰』

本書は、1927年、台湾澎湖島生まれの、もと人事・民政部門担当官員であった黄有興氏による、澎湖島の民俗宗教に関するモノグラフである。黄氏は、台湾省文献委員会委員として仕事をされた経験もあり、『台湾文献』に数次にわたって本書の基礎となる調査記録を発表され、注目を引いていたが、その成果をまとめたものである。内容は、澎湖の自然環境・開発史を述べる「地理史略」と、澎湖の宗教観念・寺廟神仏・善堂・道士・法師・乩童・石敢当・神将・補運などを概鑑する「宗教廟堂」と、建醮・祀茶・繞境・王爺を記す「建醮祀典」の三大部分より構成されている。いずれも、現地調査の確実な記述と多くの躍動的写真に満ちている。

中国大陸の側では、少数民族の場合を除き、漢族のある地域のきわめて詳細な民俗宗教のモノグラフは、まだまだ不十分である。台湾で

は、もと官員であった人が民間の固有文化を發揚する主出版社からこのような本を刊行できている。また、鬼信仰をテーマとしても、文献操作に終始したあとで、否定的な過去の迷信と見る研究者が依然として多くある大陸の状況に比べて、黄氏は、「澎湖は自然環境が劣悪で、住民の生活は実に困難である。……よく観察すると、澎湖の人は、民間信仰の活動によって、自分たちが劣悪な環境と闘う勇気を増大させている。精霊鬼怪のたたりを畏怖する心態から、それらと奮って戦い拮抗しようとする次元へと高めようとしている」(250頁)という内在的理解を示している。このような理解が詳細なモノグラフを支えていることの意味は大きいのではなからうか。

(丸山 宏)

A 5 判 253頁 台原出版社 協和台湾叢刊29

1992年 8月刊 新台幣230元