

柳田國男におけるナシヨナリズムの問題

橘川俊忠

一 問題の所在

戦局が急迫を告げる昭和二十年の春から夏にかけて、柳田國男は一つの論文を書いていた。「勿論始めから戦後の讀者を豫期し、平和になつてからの利用を心掛けて居た⁽¹⁾」という「先祖の話」がそれである。昭和二十一年四月に公刊されたこの「先祖の話」は、それまでの柳田の民俗学研究的集約であると同時に、敗戦後の日本人に対する彼のメッセージでもあった。敗戦必至という状況の中で、戦後の混乱を予想し、その混乱をいかに乗り越えるのか、という鋭い危機意識が、柳田をして彼が考えるところの日本人の精神の基軸としての家と信仰の問題について、彼のそれまでの全蓄積をもって答えようとさせたのである。したがって、その文章には、中村哲が「なんととっても、なにか記述全体が彼の文学作品であるかのような主情的なものを感じさせる。それは一体何に起因するのであろうか。それについてまず確かめおかなければならないのは、日本民俗学という実証的な学問の樹立を志しながら、柳田國男という特定の社会的閱歴をもった時代の子としてのイデオロギーがすべての記述にわたってにじみ出ているということである⁽²⁾」⁽²⁾ととらえた柳田國男の文章の特徴が最もよく出ている。

では、中村哲のいう柳田のイデオロギーとは何か、それを中村とは異なる角度から明らかにするのが本稿の第一の課題である。この問題を考える一つの手掛りは、昭和二十年十月二十二日の日付のある「先祖の話」に付せられた「自序」の中の次の一節に見出すことができる。すなわち、柳田は、そこで「今度といふ今度は十分に確實な、又しても反動の犠牲となつてしまはぬやうな、民族の自然と最もよく調和した、新たな社會組織が考へ出されなければならぬ⁽³⁾」と書いている。この強い断定で結ばれた言葉は、明らかに政治的な言葉であり、彼の戦後における使命感を吐露したものであるが、その中でも「民族の自然」という一句に最大の力点が置かれていると見ていいだろう。実際、「先祖の話」の全体を通して、常に主格としての位置を占めているのは、「民族」「我民族」「日本人」「国民」「日本国民」等々の言葉であつて、「常民」や「民衆」という言葉は極めて少ない。

敗戦後、「反動の犠牲」になつてしまわないうやうな「新たな社會組織」の建設を考えるにあつて、柳田が基礎にしようとしたのが、「常民」でもなく、「民衆」でもなく、まして「人間」でもなく、「民族の自然」であることの意味は重大である。一つの主張を持った文章を書くとき、危機意識が尖鋭であればあるほど、その主張の核心が鮮明に表現されてくるのは当然であらう。「先祖の話」は、「柳田の歴大な作品群のなかでも、これだけはどうしても書かなければならないといった、非常に強い緊迫感をもつて書かれた作品でしょうね⁽⁴⁾」と伊藤幹治がいつているように、柳田にとって最も鋭い危機意識に支えられて書かれたものであるとすれば、そこに柳田の主張の核心を見ることがまちがいではあるまい。そして、その核心が、「民族の自然」だったのである。

このことから直ちに導き出される結論は、柳田を支えていた最も基本的なイデオロギーは、ナショナリズムであつたということである。もちろん、ナショナリズムという概念は周知のように極めて多義的であり、また、社会主義者・共産主義者あるいはアナキストやコスモポリタンでないかぎりには、多くの人は自覚的であれ、無自覚的であれ、

ナシヨナリストといわれうるであろう。その意味で、柳田の基本的イデオロギーがナシヨナリズムであるといったところで、柳田の思想の特質を何ら明らかにしたことにならないのは当然である。柳田をナシヨナリストと規定した場合、彼にとってナシヨナリズムとは一体何であったのか、彼のナシヨナリズムにどんな特質があったのか、ということが説き明かされなければならないことはいうまでもない。実は、本稿の課題は、それを説き明かすことにあるのである。ここで本論に入る前に、柳田國男におけるナシヨナリズムの問題について論じることの意義について若干触れておこう。

第一に指摘しておかなければならないことは、今日、柳田國男の民俗学研究成果を受け継ぎ発展させようとする場合、柳田の価値意識そのものを彼の科学的記述としての民俗学から明確に分離しておく必要があるということである。一九七〇年代以後、高度成長による社会構造の激変が自覚されるにもなつて、日本の伝統的民俗世界を分析・叙述した柳田民俗学再評価の動きが高まっている現在、そのことは特に重要な意味を持つ。つまり、柳田自身のイデオロギーに無自覚であることによって、高度成長期以後の現代社会批判の思想として柳田民俗学を絶対化し——そのこと自体、経験科学としての民俗学の形成に努力した柳田自身を裏切ることになるが——、不毛な土着主義への回帰を結果する危険が常につきまとうことになるからである。

また、「柳田民俗学は、そういう意味では外国と日本との間に、インターナシヨナルな関係が出来上がっても、民族性が残る限りは、残るのではないかと思う。海外の人にとつても、理解不可能な、超えられないものがあるわけですよ⁽⁵⁾」と、谷川健一が宮田登との対談で発言しているところに見られるように、柳田民俗学成立の契機を民族性に求め、そしてそれを他者の理解を超絶した特殊性として把握しようとする傾向がある。もちろん、柳田民俗学成立の契機を民族性に求めることはまちがってはいない。しかし、それを他者の理解を越えた超絶的なものとすることを認めるこ

とはできない。それを認めることは、柳田民俗学の科学性を否定することになるからである。谷川が、科学としての柳田民俗学を否定し、その民族性のみを肥大化させているとは思わないが、柳田における科学とイデオロギーの関係に明確な判断を持っているとはいいがたい。しかし、その関係を自覚的に分析し、柳田のイデオロギーが柳田民俗学の理論的枠組にどういう方向性を付与しているかをとらえなければ、実証科学としての柳田民俗学の成果をさらに発展させ、万人に理解可能なものとすることはできないだろう。このことは、柳田以後の日本民俗学が停滞状況にあるかに見えるのに対して、思想として柳田民俗学をとらえようとする傾向が強まっている現在、特に留意されなければならないと思われる。

今、日本民俗学が停滞状況にあると書いたが、もちろん新しい方向を目指す研究がないわけではない。たとえば、日本の民俗文化の基本をなすと考えられていた稲作農耕文化に対して、「餅なし正月」の習俗を手掛りに、畑作農耕を基礎にした別種の民俗文化類型の検出に努めている坪井洋文の研究業績を見逃すことはできない。その坪井が、柳田民俗学の理論的枠組の再検討から新しい研究を出発させていることは示唆的である。坪井は、こう書いている。

柳田が稲作に固執したのはなぜかという問題はさまざまな視点から把握することができよう。筆者は柳田の学問上の方法的契機にそれを求めてみたい。先に述べたように、経験科学には一義的な目的は存在しないとしたら、方法論も一義的に決定することはできないわけで、結局、方法論の定立は自分の学問上の目的の整理までを限界に考えるべきであろう。柳田が稲作とその儀礼を重視したのは、意図としては日本の民間伝承の歴史には一つの象徴的な軸があり、その軸に民間伝承の非常に多くの部分が集約ないし集合されてきている、その象徴的軸こそ稲作文化であると仮定したのだと思われる。山民の問題はなお将来の日本民俗学の重要な課題であることを示唆し、その問題の所在だけははっきりと整理しておきながら、稲作文化の軸を仮定して、それを優先して研究しようとしたのである。

したがって稲作文化を象徴的な軸とする仮定が成立すれば、稲作文化を軸として見たとき、日本の民俗的要素はおおよそ体系づけられるだろう、というのが柳田の視点であったはずである。それを稲作文化が日本の民俗文化の、または日本文化の事実上の軸であった、というように他人が受けとめるのは、学問の方法に無知な者の早合点というよりほかはないだろう。確かに第二次大戦後の柳田の論文や対談などを通じてみると、柳田自身が稲作文化を学問上の仮定と考えていたのではないと思える節々もあるが、筆者は、たとえ柳田があくまでそう考えていたにせよ、いないにせよ、柳田の学を受け継ぐ人々は、柳田学が独断ではなく、経験科学であるという立場で受け継がねばならないと思うのである。⁽⁶⁾

ここでは坪井は、あくまで経験科学としての柳田民俗学を受け継ぎ発展させるために柳田の理論的枠組の再検討を行なっているのであり、科学とイデオロギーの関係を問題にしている本稿とは問題設定のレベルを異にしている。しかし、坪井もあいまいな形で認めているように、柳田には事実として稲作文化を日本文化の基本的軸と見ていた、あるいは後論を先取りしていえば、稲作文化を日本文化の「原型」ないし「理念型」として積極的に提示しようとする意志があったことはたしかである。だとすれば、何故、柳田が稲作文化を日本文化の軸に設定したのかを考えることが要求されてくるのではないか。というのは、いかなる経験科学といえどもイデオロギーや価値意識から完全に自由であることはできないし、そのことに無自覚であることが、かえって経験科学としての民俗学の発展を妨げていると考えるからである。その意味で、日本民俗学が、柳田民俗学を中心として形成・発展してきたものであるかぎり、柳田のイデオロギーとしてナシヨナリズムの問題を分析することを避けるわけにはいかないのである。

柳田のイデオロギーとしてのナシヨナリズムを分析することの第二の意義は、その分析が、日本におけるナシヨナリズムの問題を考えるにあたって重要な問題を提起しているところにある。

日本におけるナショナリズムは、その思想的淵源をどこに求めるかは別にして、幕末・明治維新时期に明確に運動として登場してきたと断言していいであろう。そして、その課題は、すでに帝国主義段階に突入した欧米列強の圧力に抗すべく、強力な中央集権国家を形成することにあると自覚されていた。したがって、ナショナリズムが一般に nation state Ⅱ 国民国家の形成を目指すという場合、nation Ⅱ 国民の形成と、state Ⅱ 中央統治機構の形成という二つの過程を含むことになるが、日本のナショナリズムにおいては、最初から後者すなわち中央統治機構の創出とその浸透の側面に重点がかかることになった。そこでは、ナショナリズムは、著しく国家主義に傾斜し、国民ないし民族の問題は国家の中に吸収される傾向を帯びざるをえなかった。

もちろん、ナショナリズムが、国民の形成と中央統治機構の形成の二側面を持つことに気がついた者がいなかったわけではない。明治初期の啓蒙思想家・福沢諭吉が、『学問のすすめ』の中で「日本には唯政府ありて未だ國民あらずと云ふも可なり」と書いた時、十分その問題に気がついていたといいたいだろう。しかし、福沢の場合も、「脱亜論」を書き、また明治国家が明確にその姿を現わすに至ると、初期に持っていた国民形成の視点を次第に忘れていった。また、わが国最初の民主主義運動として明治新政府と鋭く対立した自由民権運動も、当初から国権論をその成立の契機としており、ついに民権論Ⅱ民主主義と国権論Ⅱ民族の独立とを統一する思想的立場を確立することなく、明治新政府を主導力とした国権拡張論の前に敗北し、変質していかざるをえなかったことは周知の通りである。そして、大日本帝国憲法の制定によって明治国家体制が確立されて以後、そうした傾向は一層強まり、ナショナリズムは、常に国家の問題を中心課題として展開されることになったのである。

こうした日本におけるナショナリズムの特質は、その後のナショナリズムをめぐる思想的分岐の性格をも規定しつづけた。明治国家の専制的支配に抵抗する運動は、ナショナリズムを必ず天皇を頂点とした専制的国家に収斂するも

のと見て、ナショナリズムを全面的に拒否する傾向を持つことになった。それに対して、ナショナリズムを常に国家支配に収斂する回路を設定した明治国家は、二十世紀に入って社会的・国際的危機が激成される中で、国家支配のみを強化・肥大化させる方向へ進み、大衆のナショナリズムの心情をウルトラ化させることによって国家支配の中に組み入れる道を選んだ。ここに、ウルトラ化したナショナリズムとナショナリズムの全的否定の立場とが二極的に対立するという、日本におけるナショナリズムの「不幸な」思想状況が生まれるに至った。⁽⁸⁾

こうした日本におけるナショナリズムをめぐる思想状況に対して、柳田國男のナショナリズムを問題にする意味は、柳田のナショナリズムが、ウルトラ化する日本ナショナリズムに対して現実によく拮抗しえたかどうかは別にして、明らかにウルトラ化したナショナリズムとは違った方向性を持っており、それを検討することによって、ナショナリズムをめぐる二極対立的思想状況を克服する一つの可能性を掘り起こしうる可能性を秘めていると思われるところにある。詳しくは後論にゆずる他はないが、柳田は、民族を基底に据えてナショナリズムを考えた数少ない思想家の一人である。国家ではなく、民族を基底に据えているが故に、柳田は、敗戦すなわち国家の崩壊必至という状況の中で、戦後の日本人に読まれることを期しつつ、それまでの研究の総括ともいべき著作の執筆に全力を集中することができたのであろう。そうであれば、ウルトラ化と全的否定の二極の間で日本のナショナリズムを考える場合、柳田のナショナリズムを検討することの意味は小さくないはずである。

さらに、この問題は、十五年戦争以前の歴史的時間に属する問題ではないことを考えると、その意義は、われわれにとって一層重大なものとなってくる。たとえば、神島二郎は、「第二次大戦後の日本においては、日本は一民族・一言語・一文化で、昔から単一社会であったという説がなぜかしきりにいわれるようになった。はたしてこれは真実であろうか。私にはとうていそのように考えることができない⁽⁹⁾」と、日本人の民族意識に関して重要な問題を提起し

ているが、この問題提起は、日本人にとって、民族的アイデンティティーの問題が現在でも相変わらず未解決のままであることを示しているといつていいだろう。また、稲作農耕文化と畑作農耕文化という二つの異なる文化類型の存在を裏証しようとしている坪井洋文や、宮本常一の示唆によりつつ、東日本と西日本の文化的・社会的・政治的対立を中世史の中で検出しようとしている網野善彦らの研究も、本質的には神島二郎の問題提起と同質の問題を含んでいると考へてもまちがいはあるまい。

こうした問題提起は、日本古代の日本民族形成史や近代以前の日本社会の問題として限定的に考へられがちであるが、実は、十五年戦争の敗北によって「大日本帝国」が崩壊し、日本ナショナリズムの集約点が失われた戦後状況の中で、日本単一民族・単一言語・単一文化という「幻想」が広がることによって、かろうじて国民としてのアイデンティティーが維持されているのだとすれば、そこに加えられた批判の持っている政治的意味は小さくないはずである。その批判は、いや応なしに、われわれがいかなる意味で日本国民たりえているのか、という明治初期に福沢諭吉が提起して以来、ほとんど忘却されていたナショナリズムの根本問題を再度提起することになるからである。そして、柳田の「先祖の話」にはじまる戦後の一連の著述は、その問題に対する柳田なりの解答にほかならなかった。柳田のそれらの業績の中で示されたものが、坪井も指摘するように稲作農耕文化の一面的強調におわり、それ故に、単一民族・単一言語・単一文化という戦後的「常識」の強化に奉仕してしまつたとしても、かつて、山人研究に見られるように日本民俗文化の複数起源説の立場をとつていたかに思われる柳田の場合、問題はそれほど単純なものではなく、かえつて、何故に柳田が単一文化説的立場へ移行したのかが問われなければならないのである。その問いに答えることによって、現代日本のナショナリズムの問題を、二極対立的視角からではない別の視角から照射することが可能になるであらう。

本稿では、直接的には柳田のナショナリズムの思想構造を分析・叙述することを目指すが、その目的はあくまで以上述べてきたような二つの問題の解明に寄与するところにあるのである。

- (1) 「先祖の話」、定本柳田國男集(以下「定本」と略記)第十卷三三ページ。
 - (2) 中村哲著『新版柳田國男の思想』(法政大学出版会、四〇五ページ)。
 - (3) 「定本」第十卷四ページ。
 - (4) 神島二郎・伊藤幹治編『シンポジウム柳田國男』(日本放送出版協会、二二四ページ)。
 - (5) 「対談／柳田学のゆくえ」『国文学』二七卷一号、四三ページ。
 - (6) 坪井洋文著『イモと日本人』(未来社)、二七〇二八ページ。
 - (7) 浸透すなわち penetration の概念は、中央政府が、地方的・周縁的な自立した権力を分解させつつ、その支配を国家大に拡大していく過程をさす。詳しくは、Raymond Grew, "The Crises and Their Sequences", in "Crises of Political Development in Europe and the United States" edited by Raymond Grew; Princeton University Press, 1978. を参照された。
 - (8) 吉本隆明は、そうした日本ナショナリズムをめぐる思想状況について、筑摩書房刊・現代日本思想体系4『ナショナリズム』の解説「日本のナショナリズム」の中で次のように書いている。
さらに、これが、日本の「ナショナリズム」として、明治以後の日本近代社会におこった諸現象について語られるとき、天皇制的な民族全体主義・排外主義・超国家主義・侵略主義の代名詞としての意味をこめて、怨念さえ伴われる。もちろん、この場合でも、桑原武夫・加藤周一その他におけるように、近代日本資本主義社会の体制的表現としてのナショナリズムの意味でつかわれ、その再認識が語られるべきではない。しかし大抵は、日本のナショナリズムは、天皇制を頂点とする排外主義・帝国主義・膨張主義の権化としてリベラリスト・進歩主義者・「マルクス主義」者の指弾の対象として取上げられるか、あるいは、この反動として日本近代天皇制トオタリズムの再評価すべきゆえんとして語られるか、である。(同書、七〇八ページ)
- この問題を考える方法的視角は、必ずしも筆者と一致するわけではないが、日本におけるナショナリズムをめぐる思想状況の把握としては、正確である。
- (9) 神島二郎著『磁場の政治学——政治を動かすもの』(岩波書店)、三三ページ。
 - (10) 坪井洋文著、前掲及び『稲を選んだ日本人——民俗的思考の世界』(未来社)、宮本常一・大野晋編『東日本と西日本』(日本エディター・スクール出版部)、網野善彦著『東と西の語る日本史』(れんが書房)等参照。

二 農政学における国家の問題

柳田國男をナショナルリストととらえるとき、まず気がつくのは、彼が「国家」について直接に語っていることが極めて少ないということである。それは、「権力的要素ぬきの国家観念こそは柳田を含めて東洋社会にある国家概念に共通したもので、このような国家の自然的把握は中国においても日本においても、多少の差異はありながら基本的には農業国家の国家概念として支えられてきたものであった」と中村哲が書いてるように、柳田が農業社会としての東洋に伝統的な自然的な国家把握の伝統の中に無自覚に安住し、あえて新しく国家について論じる必要を感じなかったためかもしれない。あるいは、明治中期から後期にかけて自己形成を遂げた柳田にとって、もはや国家の存在は自明の前提であって、何らの疑問をさしはさむ余地のない問題だったのかもしれない。実際、柳田が、政治社会としての国家についての理論的考察を欠落させていることは、生涯ほとんど変わっていないように見える。たとえば、戦後の彼の次のような発言にも、その点はあらわれている。

国家というものの存続の可否という問題はなかなかむずかしい問題ですが、果してあの言葉がよいかどうかははつきりわかりませんが、カントリイという言葉は無くては困ると思います。これがなかったらいわゆる世界政府ですが、世界政府が出来てしまったら生きておられないと思いますね。我々には沢山の弱味がありまして、そのために非常に悪い条件で我々は生きています。その悪い条件で生きてゆかれるのは群があるからです。

この群はどんな形のものにしてもやはり主権を持つべきものです。民族の権利としては群は主権を持つべきです。この群は主権によって結合されます。それは今の国際条約でも同じことです。自分で制限する立憲政体のようなものもあるし、こういう条件で行うからその積りでおれということもあつたから、主権がなければ

結合は出来ないと思います。⁽²⁾

ようするに柳田は、国家の必要性を説くにあたって、人間が悪い条件のもとで生きてゆくために「群」が必要であるという認識を最も基本的な出発点とする。そして、その「群」の単位として「民族」を考え、その「民族」には主権が必要であると説くのである。そこでは、群—民族—国家は一直線に連続してしまっているといっているであろう。しかし、いうまでもなく、「群」は必ずしも「民族」として意識されるわけではないし、また、生活のための結合体である「群」と、主権概念を中核とする政治的組織体である国家とは直接には連続しない。戦後の柳田が、社会主義も知り、世界政府論も知っている以上、国家の必要性を主張するとすれば、群から国家に至る論理的筋道が立てられなければならないはずである。だが、柳田にはそうした論理的展開を全く見出すことができない。そのことは、柳田にとって、民族や国家の存在が一切の論証を抜きに自明のものとして考えられていたことを示すといっている。う。いいかえれば、柳田にとって、民族や国家の存在は、論証されるべき理論的認識の対象ではなく、価値判断の領域に属していた。

しかし、柳田が民族や国家を価値として無前提に承認していたからといって、民族や国家の現状に対して無批判であったわけではない。むしろ、民族や国家を価値として承認するが故に、現実の民族や国家に対して常に批判的対応をとりつづけたとすら言えるのである。柳田にとって、現実の明治国家はアンヴィバレンツなものであったことの認識を抜きには、後の農政学から民俗学への転換の意味もおそらくとらえられないほど重要な思想的意味を、そのことは持っている。そこで、まず、農政学者、農政官僚としての柳田の活動の中で、柳田にとっての民族・国家の問題がどのように形成されてきたかを検討しよう。

柳田が、農政学者を自認して行動した時期は、一八九七（明治三十）年に東京大学法科大学政治科に入学し、松崎蔵

之助に師事し農政学の研究をはじめてから、一九一〇（明治四十三）年に『時代ト農政』を刊行した前後までの時期であつて、年齢的には二十三歳から三六、七歳までの比較的若い頃に属する。そして、その間、柳田は、農商務省、法制局の少壮官僚として農政の実務にたずさわりながら、早稲田大学・専修大学・中央大学等の大学の教壇に立ち、農政学あるいは農業政策学の講義を行なっている。この農政学者としての柳田の業績は、東畑精一が「柳田氏の農政学が当時の農政界だとか農業経済学者のサークルで、いわば『孤児』、いな、堂々たる孤児の地位にあつた」と指摘しているように、その先進性の故に農政の主流に受け入れられなかつた。⁽⁵⁾ そのことは、柳田にとって一つの挫折を意味し、農政学から民俗学へと問題関心を移行させてゆく要因ともなつた。

柳田は、結果的に農政学からの訣別を告げる書となつた『時代ト農政』を刊行するにあたって、次のように書いている。

是も時代變移の一例であります、今日と自分の子供の時分とを比べて見て大いに違つて來ましたのは朝野共に非常に議論獻策の減少したことでありませぬ。役人が意見書を出すことの少なくなつたのは、或ひは事務が増加して餘裕が無くなつた爲か又は職務の分界が明確になつて慎しんで他人の權限を侵さぬ故かは知りませぬが、兎に角はつたりと止みました。又在野の志士が自分の貧乏は苦にもせず建白書を懐にして遙々と上京をするなどと云ふことも何時となく歴史になりました。此變遷が略々二十三年の議會の創設を界線にして居るのは注意すべき事實であります。成程今日とても請願はあります。穩當不穩當種々なる方法を以て年々數百千通の請願が出て行きます。併し其中に書いてあることは要するに論議では無く希望であります、注文であります。人に言はせるか自ら言ふか兎に角個人又は一團體の爲に何かして呉れと云ふ要求でありまして國の政治を議したもので無いのです。言はゞ所謂運動費を仕拂つて引合ふ事業なのであります。⁽⁶⁾

ここには、柳田がいかなる立場から農政学の研究を進め、農政に発言していったのかがよく表現されている。すなわち、柳田にとって、当時の官僚達や農業団体の活動は、結局は国家に対して私利の実現を要求する運動であって、何ら国家全体のためにするものではないことを鋭く批判することによって、自分の研究や活動はそういうものとは異なる国家全体のためのものであることを表白しているのである。それは、維新当時の志士達のエトスをよみがえらせようとする、明治期の青年に特有の国土としての自覚の故とばかりは言えない。日露戦争から大逆事件に至る明治国家の精神的動揺が、その背後の歴史状況として存在しており、明治国家の官僚としての柳田がそうした状況に無関心でありえたとは思われないからである。

日露戦争後の日本は、『臥薪嘗胆』のキャッチフレーズも『富国強兵』のスローガンも雲散消滅し、国民生活を支える柱であった国家主義的な価値の秩序が崩壊したとき、日本国民は全体として虚脱状況に陥⁽⁷⁾っていた。国民生活の犠牲の上に進められた富国強兵政策が、明治国家の最大の目標であった国家の独立を、日露戦争の「勝利」によってまがりなりにも実現し、それにかわる新たな国家的目標を提示できず、また産業革命の進展による社会的流動の加速化によって古い社会秩序が崩壊し、様々な矛盾が噴出してきたからである。したがって、明治国家は、国家意識の再建を重大な課題とし、「宜シク上下心ヲ一ニシ忠實業ニ服シ勤儉産ヲ治メ惟レ信惟レ義醇厚俗ヲ成シ華ヲ去リ實ニ就キ荒怠相誠メ自彊息マサルヘシ」とする「戊申詔書」を一九〇八（明治四十一）年に渙発し、国家的統合の再強化を図らざるをえない状況だったのである。そういう状況は、柳田には、私利利害の実現を目指す要求の噴出とうつたに違いない。「私は今一度勢力地位のある人も無い人も、名聞心からであつても無くても、意見のある者はどし／＼之を表白する維新前後のやうな氣風を起したいと思ひます⁽⁸⁾」という決意は、柳田なりに、当時の明治国家の背負わざるをえなかつた課題に対する答ではなかつたろうか。

もちろん、柳田の解答の出し方は、政府のとつた方法とは明確に異なっている。政府は、「戊申詔書」を渙発し、それを教育勅語に次ぐ重要な詔書として、祝祭日の儀式において国民に奉読させるといふ、国家の強権を発動しての強引な方法をとつた。それに対して柳田は、後に彼が「民族の自然の一致」といふ国民としての政治統合の核になるものを、普通の民衆の生活の中に探る方向へ大きく一步を踏み出すと同時に、国民の主體的政治参加の保証となる普通選挙制度を支持する見解を『東京朝日新聞』社説などの形で表明し、大正デモクラシーの一端を担うに至るのである。そして、この大正期のデモクラシーの風潮の中で示された柳田の政治的開明性と民俗学研究への転換は、実は彼の農政学の体系とそこにおける国家把握の中にその理論的根拠を有していたのである。

柳田は、農業政策を論じるにあたって、その立論の根拠を国家全体の利益の増進に置き、明確に私人あるいは特定階級の利益の増進と区別した。そして、その理由について次のように述べている。

要するに一國の經濟政策は此等階級の利益争鬭よりは常に超然獨立して、別に自ら決するの根據を有せざるべからず、何とならば國民の過半数若くは國民中の有力なる階級の希望の集合は決して國家夫自身の希望すべきものなりといふ能はざればなり、語を代へて言はゞ私益の總計は即ち公益には非ざればなり、極端なる場合を想像せば、假令一時代の國民が全數を舉りて希望する事柄なりとも、必しも之を以て直に國の政策とは爲すべからず、何とならば國家が其存立に因りて代表し、且つ利益を防衛すべき人民は、現時に生存するものゝみには非ず、後世萬々年の間に出生すべき國民も、亦之と共に集合して國家を構成するものなればなり、現代國民の利益は或は未來の住民の爲に損害とならざることを保せず、所謂國益國是が國民を離れて存するものに非ざることとは勿論なれども、一階級の利害は國の利害とは全く據を異にするものなり、¹⁰⁾

ここにみられるように柳田は、國家を私人の個別的利害から超越した、また個別的利害の總和とも異なるそれ自身

の目的と利害を有するものととらえている。そして、その根拠の一つを、国家を構成するものが現在生きている国民全員のみならず、祖先および将来生まれてくる国民をも含むとするところに求めている。柳田にとって「國家ノ生命ハ理想トシテ永遠」であり、その故に「國家ハ常ニ永遠ノ幸福ノ爲ニ企劃セサルヘカラス」ということになるのである。こうした国家のとらえ方は、ちょうどルソーが、個別意志ならびに個別意志の算術的総和としての全体意志から一般意志を区別し、その一般意志を體現すべきものとして国家をとらえたことと相似する。しかしルソーが、一般意志を體現すべき国家を、主体的市民の社会契約によって成立するものとしたのに対して、柳田が国家形成の論理的過程を一切不問に付している点で決定的に異なる。柳田は、国家形成の問題を原理ではなく歴史に投げ返してしまふ。すなわち、柳田は「人類の平和なる定住（土着）竝に秩序限界ある集合的生活、語を換へて言はゞ近世的意義に於ける國家の形態は、農業の發生と共に始て具はりたるなり」と、農業の發生にもとづく定住Ⅱ集団生活の形成に國家の形成を帰着させているのである。こうした歴史の中にその形成の根拠を求められた國家は、人々の集団生活が続く限り永続的に存在するものとされるのは当然であり、また、祖先および将来生まれるであろう人々をもって國家の構成員とすることができたのである。

しかし、柳田が國家の形成を歴史の中に求め、「國家ノ生命ハ理想トシテハ永遠ナリ」としたからといって、國家を歴史を超越して永遠不変のものとしていたわけではない。彼は、國家の形成を神話に求め、神話であるが故に歴史的時間を超絶した永遠の存在として國家を考へるのではなく、あくまで集団的生活形成以後の歴史的時間の中で國家を考へようとした。彼にとって、國家が永遠であるのは、國家が「集合的生活」あるいは「群」を表現する概念であるからに他ならない。「集合的生活」や「群」をなすことは、猿や類人猿が群を形成するように生物学的レベルにおける人間の属性にすぎない以上、人間が人間であるかぎり永遠不変であろう。柳田が國家の永遠性をいう場合、そう

いう意味での永遠性にすぎないのであって、神学的意味での永遠ではないのである。したがって、「集合的生活」や「群」が、すでに農業の発生という歴史的条件に関連づけられてしまえば、「集合的生活」や「群」の結合の仕方は、歴史的变化をこうむるものにとらえられることになる。ここに、われわれは、柳田が国家を永遠なものにとらえながら、ファナティックな国家主義者にならなかったことの一つの根拠を読みとることができる。

以上のように国家を歴史的時間の中でとらえてきた柳田が、柳田自身の属する歴史的時間の中で国家の直面する歴史的条件をどのように把握していたかを、次に検討しよう。その点で注目されるのは、『農政學』第二章における次のような記述である。

現代に於ても農政が國の經濟政策中樞要なる地位を占むることは疑なけれども、是を以て直に所謂農業國本論を説明せんとすることは極めて危険なり、世人稍々もすれば日本は農業國なりといひ否商業國なり、工業國なりと説きて大膽なる獨斷の下に國是を推論せんとす、然れども現時の經濟事情に於て單純に農商、又は工を以て國民全體の生業とする能はざるは明白なる事實なれば何人と雖恐くは一を立て、他を全滅せんと期する者は有らざるべし、然らば假に重きを國民職業の或一種に置いて特に之を保護し其他は自然の盛衰（恐くは常に衰微）に放任すといふか、又は農工商等の中の或一種の不均なる繁榮と之に伴ふ他の部分の退歩を以て自然の傾向なりとし、更に調攝介助の勞を執るべからずといふの趣旨とせんか、猶未だ其可なるを見ざるなり、¹³

ここで柳田が主張していることは、当時の社会的・經濟的發展段階は、すでに農業・商業・工業の三部門の均衡のとれた發展を構想すべき段階に到達しているということである。したがって柳田は、農業立国論や商業立国論あるいは工業立国論というような一つの産業分野のみを重視し、他をかえりみない議論を、一つの經濟的階級の利害の実現だけを指すものとして、全国家的立場あるいは全國民的立場から批判する。これは、似田貝香門が、「ここで注目

しておきたいことは、柳田がすぐれて、農・工・商の国民的分業ないし、国民的結合を主張していることである¹⁴と書いてるように、彼の置かれている歴史的条件下で、国民的結合をいかに達成してゆくのかという問題意識を持っていたことを示している。すなわち、柳田にとって国家や国民は、抽象的・観念的に歴史を超越した実体として無前提的に所与とされているのではなく、歴史の中で常にそれぞれの歴史的段階に対応して結合・形成されていかなければならないものであったのである。柳田が、個人の利害に対して、「國家の利害區域は大に弘く、一方には外に對し主張、防衛の必要あると共に、内には亦調和統一の爲に其行爲の大部分を要求せらる¹⁵」としたことの含意は、そこにあったのである。

また、柳田は、生産力的視点から国民的結合の問題を考えると同時に、分配の問題をも視野に入れて国家の経済政策の位置付けを行なっている。

現時も稀には之（自由主義——筆者注）を奉ずる學者ありて、或は「利益の調和」を説き又は「私益の調和を説き又は「私益の集合は即ち公益なり」と唱へ、放任を以て最良の方法なりとし、國家の活動を最少區域にまで限局せんと試むる者も無きに非ざれども、如何せん新時代は全く共同事業の時代にして、孤立獨行の無勢力不利益なることは着々として事實によりて證明せらるゝのみならず、經濟力の不均なる分賦は、多數の弱者をして其地位を維持するは到底自己單獨の力の能ふ所に非ざることを感ぜしむるに至り、人民は寧ろ國家の干渉を歓迎し、各種の階級は争ひて政府の保護を要求するが世界一般の實況となれり¹⁶、

資本主義經濟の展開は、「經濟力の不均」を作り出し、それ故に私的經濟活動が予定調和的に社会全体の富と幸福の増大に至るといふ自由主義的発想は時代遅れになり、國家がその經濟政策によって社会の調和ある統一を作り出さなければならず、そのためには生産力の組織化が、同時に富の平均化をもたらず富の配分の観点からもなされな

ればならないと柳田は主張する。こうした国家の経済政策において分配の問題を重視する柳田の考え方は、傳田功が指摘している⁽¹⁷⁾ように、イギリスのフェビアニズムの影響を受けたものといっている。国家を人間の集団生活とともに永遠の存在としたといっても、柳田は、国家の機能を歴史的條件の中で考えることによって、国家の神話化の方向を拒否しえた。われわれは、そこに農政学者としての柳田の開明性の一つの根拠を見ることができるのである。

農政学者としての柳田の国家に関する問題を考える場合、もう一つ注目しなければならないことは、柳田が農業生産の担い手とした農民の主体性をはっきりと承認したうえで議論を展開しているということである。「十年後の日本農政は必ず一變するに違ひない。これは殆んど時運の然らしむるところである、この變革は政府にある小數の當局者⁽¹⁸⁾の手によりて行はる可きものであるか否かと言ふのに、私は成るべくは國民の自身の力で以て成し遂げられむ事を希望する」と書いているように、柳田にとって農政の變革は、國民自身の力によって成されるべき「自治農政」でなければならなかったのである。

今日のやうに何事も上まかせの保護干渉を悦ぶ氣風は、あまり感ずべき氣風ではありませぬ。政令の行はれ易い點は如何にも結構であるが、それでは少數の理事者の能力に要求する所が過大でありまして、終には全智の神を聘して來ねばならぬことになります。申す迄も無い事ながら、自治とは決して形式の名ではありませぬ。而して各團體に於て先づ共同審議すべき問題は生活の問題の中堅たる經濟の方法如何であります⁽¹⁹⁾。

では、こうした農政における自治の主張の根拠を柳田は、どこに求めていたのであるか。それは、各地域における歴史的・地理的條件の多様性である。たとえば、

以上申し上げた如く、之を大にしては、一國一府縣が同一の經濟事情を具へて居らぬことは誰しも否定せぬ所でありませうが、更に一つの溪谷にある二つの村、一つの海岸に竝んで居る二つの村を比べましても、やはり甲を以

て乙を推すことの出来ぬのは同じであります。成ほど氣候も地質も略々一樣なれば、祖先來の習慣も似て居り、交通の關係も大差のない場合が多いでせう。然るに猶この間に經濟事情の相異なるものは何の爲かと申しますと、全く人と土地との比例が違ふからです。町村人口と町村地域の面積との關係が色々の沿革から或ひは割合に廣く或ひは割合に狭いからであります。⁽²⁰⁾

こうした意味で、地域ごとの經濟的条件が異なる以上、中央からの画一的農政は不可とされなければならなかったのである。ただ、農政学者としての柳田がとらえた地域的特色の多様性は、この一文のみならず農政を論じた文章で見ると、經濟的条件の相違だけであつて、廣く他の文化的・社会的現象には及んでいない。しかし、農政官僚として全国各地を旅行する機會の多かつた柳田が、經濟的条件以外の地域的特色の多様性を発見していったであろうことは十分推測できる。『後狩詞記』『遠野物語』に見られるように、山人世界ないし山村生活という日本社会における異質世界の発見から彼の民俗学研究が発見したことは、農政学者あるいは農政官僚としての柳田が、地域社会の多様性に対して開かれた眼を持っていたという前提なしには考えられないことであろう。その意味で、農政關係の論文における多様性のとらえ方の限界を認めたと、なお多様性に視点を据えていることは十分注目に値すると思われる。

それはともかく、地域における經濟的条件の多様性を根拠として「自治農政」を主張した柳田にとって、次に問題になるのは、その「自治農政」を担うべき主体の問題である。いかに「自治農政」が地域的多様性の見地から必要とされても、それを担う主体を見い出すことができないければ、それは単なる啓蒙的教説にすぎないことになる。柳田は、その問題に対して、日本の農民の歴史的伝統を検討することによって答えようとした。彼が、「自治農政」を担う農民の組織として考えた「産業組合」についての論稿の中にその結論を見ることが出来る。柳田は、「日本に於ける産業組合の思想」の中で自ら「我國の人民は果して組合を造る素質があるか、乃至は必要があるか、必要が現在に存在

して居るか⁽²¹⁾という問題を提起し、大略次のように解答を与えている。

封建時代には、現在の信用組合的機関の担うべき役割を「保護と服従との聯絡」が不完全ではあるが果していた。それが世の中の発展にしたがって次第に弛緩し、組合制度の必要が新たに起ってきた。その最初のあらわれは、都市の商工業者の間に見られた。また、農村の方でも、徳川時代の中頃から、農業者と農業者の間の対等な関係において連絡を付ける必要が感じられるようになり、実際そのための機会も増えてきた。饑饉凶作に際しての共同の救済事業の必要がさらにその傾向を強めた。そして、思想的には朱子の社会や奈良朝の常平倉などの系統を引く義倉の考え方が浸透し、幕末には二宮尊徳がその考えを生かして報徳社を作った。また、鎌倉時代頃から講あるいは頼母子なども生まれ、後の信用組合の端緒となった。しかし、それらは組織も不十分で、生産・販売の組織としての産業組合とは言えないと、歴史的状況を検討しながら、柳田は次のように結論する。

併しながら右の如く申したとて日本に於て組合の思想が社会即ち信用組合の方面ばかりにしか開けて居らぬと思ふのは誤りであります。茲に一々列挙は致しませぬが、例へば用水のためにも立派なる團體が出来て居ります。現在は公共團體の事業になつて居りますが、其始めは地方農民の私的共同事業でありました。産業組合法の規定に充てゝ云へば生産組合に當りませうか、水の共同使用の事業は皆古來立派に發達して居ります。組合と云ふ思想は久しく我國民の間に十分に發達して居つたもので、必ずしも西洋の文物を輸入致しませんが、我々は組合を作るべき十分の素質を具へて居るのであります。⁽²²⁾

以上に見るように、柳田は、地域社会の多様性の認識と近世以来の都市及び農村における講や水利組合の慣行に示された自生的産業組合の可能性に着目して、彼の農政理論の骨格を組み立てていた。その農政理論が、彼の直面した明治三十年代の政治に対する批判でもあったことは、柳田が当時の政治状況を、私的利害の噴出と私的利害に基づく

国家への保護政策の要求、その要求に対する国家の側の個別的対応の過程としてとらえ、そうした政治の状況に対して、全国的——同時に過去・現在・未来を貫く永遠の国家——の立場から国家のとるべき政策を提言しようとしていたことから十分明らかであろう。その意味で、彼の農政理論は、単に農業政策にのみかかわるものではなく、国家全体の性格把握にかかわる問題を内包していたのである。すなわち、農・工・商のバランスのとれた「国民的生産力」の形成、地域社会の多様性と地域における自治の伝統に基礎を置いた国民社会の形成という政治理論を、柳田の農政理論から抽出することができるのである。

しかし、柳田は、自己の農政理論に含まれる政治的な帰結を徹底的に追求しようとはしなかった。当時、柳田が、相当の共感を持っていたと思われる若き農政学者河上肇⁽²³⁾とのその後の経歴を異にする理論的根拠の一つはそこにあった。それはともかく、柳田の農政理論は、先にも指摘したように、その開明性の故に農政当局のいれるところとはならなかった。そのために農政学者柳田は、重大な挫折を味わうことになった。柳田がその挫折をどう受けとめていたかを示す記録はない。しかし、その原因をどう考えていたかを推測させる文章はある。「自治農政」の中の次の一節である。柳田は、そこで、補助金を欲しがる農民と政府の補助金農政を、税金をとってそれをそっくり返すような二重手間にすぎないと批判したあとで、次のように書いている。

忌憚なく言へば、國民は嬉がつて瞞されて居るのであつて、國は成長するが人は何時までも斯くの如く小供らしいと有ては實に末が心細い、外の方面は偕て置き、どうも農業者は數百年間此の調子で育てられて來たのであるから、口では立派な議論をしても腹の中には未だ抑壓を受けたる祖先の血が流れて居りて斯くの如き後見的行政をも苦にせぬのであるが、國の體面から言うても、各個人の人格の發展と言ふ點から論じてても、目を覺すべき時代に眠つて居るのは、嘆息すべき事である。

個人が斯の通りであるからして、個人の最も親密なる團結であるべき町村も亦自尊心が乏しい、新町村に合併せられてからは町村内が打解ない場合も随分有て、自治體の名を有するにも關はらず、一の法人としての生活力が物質的にも、精神的にも共に微弱であるものが多い……中略……イザと言へば他力を頼むと言ふ根性が纏綿して居るために外部の恩恵を享ける事を心苦しいとも思はないらしいのは、同情に乏しい言葉の様であるが、私の賛成出來ぬ點であつて、顔を犯して苦諫したいと思ふのである。⁽²⁴⁾

ようするに柳田は、国家の農政の基礎に自治農政をゾルレンとして掲げながら、その担い手となるべき農民の実態については、極めて悲觀的な展望しか見い出せなかつたのである。農村における講や水利組合の慣行の中に産業組合の可能性を探ろうとしても、それはあくまで客觀的条件にとどまっていたにすぎず、その客觀的条件を生かすべき主体の状況は、柳田には、かくのごとき「同情に乏しい言葉」を吐かざるをえないものと映っていたのである。こうした柳田の農民觀は、柳田が産業組合法の浸透のために全国各地に調査・講演にかけ回つた結果として形成されたものであるとすれば、それは柳田にとっては極めてリアリスティックなものであつたはずである。そして、その農民觀は、自分の構想する農政理論と日本の農民の現状との間のギャップを一層深刻なものとして受けとめざるをえない状況に、柳田をして追いこんでいったにちがいない。

こうした柳田の農民觀は、彼のエリート官僚的立場あるいは在村地主イデオロギーからする一種の愚民觀としてとらえることができるかもしれない。しかし、そう単純にきめつけることができないのは、すでに見てきたように、柳田が農村の伝統と慣習の中に自治の可能性を探ろうとしていたことから明らかである。柳田の問題は、共同生活體である群としてとらえられた国家の観点から、その国家の發展のために国民的生産力及び国民社会の形成を考えながら——その意味ではリベラルな開明性を示した——、ついにステートとしての国家の形成の問題を不問に付し、国家

を永遠の存在として抽象化してしまったところにある。したがって、問題は国家の方へ向かわず、結局、農民の側に帰着せしめられてしまったのである。その意味で柳田の直面したディレンマは、ロナルド・A・モースが言うような「リベラリストのディレンマ」ではなく、⁽²⁵⁾リベラルな方向を部分的に含んだナショナリストのディレンマと言うべきである。

かくして問題を農民に帰着させた柳田は、農民を選れた存在として切り捨てるのではなく、自己の理論と現実とのギャップを埋めるべく、農民世界の再把握へと踏みこんでゆく。その時、彼が選択した方法が民俗学だったのである。

- (1) 中村哲、前掲、一七七ページ。なお筆者も、柳田の国家把握の特質について論じたことがある。拙著『近代批判の思想』（論創社）所収、「柳田國男におけるイエ・クニ・国家」参照。
- (2) 「私の哲学——村の信仰」『伝統と現代』（伝統と現代社）三四号所収。同一六一ページ。初出、思想の科学研究会編『私の哲学』（中央公論社・昭和二五年刊）。
- (3) 柳田の農政あるいは農業問題についての発言は、この時期以後もないわけではない。朝日新聞社説での小作問題や土地問題についての発言もあり、また一九二六（大正十五）年の『日本農民史』や一九二九（昭和四）年の『都市と農村』などは農政学の系譜にたつた研究である。しかし、岩本由輝が『柳田國男・民俗学への模索』（柏書房）で指摘しているように、一九二六（大正五）年頃には、柳田自ら「如何せん近年は幾分か中央会の事業にも遠ざかつて居」と言わざるをえない状況であった。
- (4) 東畑精一「農政学者としての柳田國男」『現代のエスプリ・柳田國男』（至文堂）所収、同書一〇〇ページ。
- (5) 柳田の農政学の当時における先進性の指摘は、東畑前掲論文が最も早い。その他に、傳田功『近代日本経済思想の研究』（未来社）、岩本由輝『柳田國男の農政学』などに詳細な分析がある。
- (6) 『時代ト農政』、定本第十六巻、四〇五ページ。
- (7) 隅谷三喜男『大日本帝国の試煉』（中央公論社・「日本の歴史」第二十二巻）、三四三〜四ページ。
- (8) 定本第十巻、五ページ。
- (9) 『東京朝日新聞』論説委員をつとめていた頃の柳田國男と普選運動との関係については、岩本由輝『続柳田國男・民俗学の周縁』（柏書房）にすぐれた分析がある。
- (10) 『農政学』「第一章農政学の目的」、定本第二十八巻、一九五〜六ページ。

- (11) 『農業政策學』、定本第二十八卷、二九二ページ。
- (12) 『農政學』、定本第二十八卷、一九三ページ。
- (13) 前掲、定本第二十八卷、一九三〜四ページ。
- (14) 似田貝香門「柳田國男の現代的意義——民族的生産力の問題」、『技術と普及』所収、同書五六ページ。
- (15) 『農政學』、定本第二十八卷、一九一ページ。
- (16) 同右。
- (17) 傳田功、前掲書、二五四ページ。
- (18) 「自治農政」、藤井隆至編『柳田國男農政論集』（法政大学出版社）所収、同書五三ページ。
- (19) 「農業經濟と村是」『時代ト農政』所収、定本第十六卷、一九ページ。
- (20) 同右、一四ページ。

柳田は、かくのごとく地域の多様性を承認すると同時に、その立場から、中央の画一的地方行政に対して次のように鋭く批判している。柳田の現実の明治国家との距離を知る上で重要なので次に引用しておく。

町村を一の生活體にして經濟上にも一の單位たることを期しますには、略々地勢に依つて其區域を改正致しまして、銘々の規模に合しただけの町屋を作り、一郷に一町一市場あること恰も各細胞に必ず核のあるが如く、鹿兒島縣の各村に必ず簡及び町屋のある如くになりますれば、税にも買物にも賣物にも製造にも大體人の集まる所はきまつて居りまして、役場郵便局の位置の問題などは起らぬことは勿論、相頼相助の關係が強くなれば法文の強制を須たずに自然に結合が鞏固になつて行く筈です。然るに徳川時代には村といふもの即ち郷の一區域には散在もあれば密集もあり、寂しい片田舎もあれば賑しい町方もありまして、その一つ一つが經濟上の單位で無かつたのを見慣れた爲、大きな注意も拂はずに村々を合同させました。合同が機械的であつた所は何時迄も獨立生存の自覺が起らぬ、農業は今尙半自給の状態で天然經濟を行つて居るのに、公共團體のみは全然都會的 Commercial であると云ふ妙な時代になりました。今後の地方制度を論じますには、どうしても眼を此に着けなければなりません。町の増加ばかりを決して抑壓するには及びませぬ。寧ろ曾て發生した町を健全に育成して、個々の盆地に或程度迄の割據經濟を容さねば、大市街ばかりが賑つて田舎の衰微を免かれぬことになるの虞があります。この爲にはあまり町村の大きさを一樣にすることは十分に骨を折るのよくない。大小は天然の地形次第として少しも差支が無いのであります。（『町の經濟的使命』、『時代ト農政』所収、定本第十六卷七七〜八ページ）。

- (21) 『時代ト農政』所収、定本第十六卷、八一〜二ページ。
- (22) 同右、一一〇ページ。

(23) 柳田が河上肇に共感を持っていたことは、柳田の「自治農政」(藤井隆至編、前掲書所収)の末尾の次の一文に示されている。

河上君の農政學には確か農政は國、公共團體又は個人の行爲であるやうに説かれて有つたが、最初外國人の著書で此の定義を觀た時には未だ疑を持つて居たが、更に考へてみると、これにも深い意味のあることで、政策なら政府の仕事と言ふやうに、農業者達に不關焉で居られては、目下の時勢、頗ぶる面白くない趨勢を養ふ事となるから、茲に更めて自治的農政の議論をした次第である。(同書、五八ページ)

(24) 同右、五六七ページ。

(25) ロナルド・A・モース著、岡田陽一・山野博史訳『近代化への挑戦・柳田國男の遺産』(日本放送出版協會)、参照。

三 多様性への関心

柳田國男が、自分の学問を民俗学と呼ぶようになるのは周知のようにずっと後のことに属するが、彼が後に民俗学と呼ぶことになる研究に関心を示したのは、かなり早い時期からである。柳田の民俗学的なものへの関心を決定的なものとしたとされる宮崎県東臼杵郡椎葉村への訪問は、一九〇八(明治四十一年)夏のことであり、その時の記録を『後狩詞記』と題して自家出版したのが、翌年の三月である。また、日本民俗学出発の記念碑とされる『遠野物語』を出版したのが、一九一〇(明治四十三年)六月である。その当時、柳田は、農商務省農務局に勤務し、一九〇八(明治四十一年)兼任宮内書記官を経て一九一〇(明治四十三年)兼任内閣書記官記録課長に就任し、国家官僚として順調に昇進の道を進むと同時に、法政大学をはじめいくつかの大学で農政学を講義し、自他ともに許す農政の専門家たる地位を築いていた。そして、一九一〇年十二月、農政学研究の一応の決算として『時代ト農政』を出版し、新渡戸稲造宅の郷土会に参加する一方、民俗学の先達南方熊楠との交流を開始したといっても、また、一九一二(明治四十五年)頃からフレーザーやゴムなどの書物を読み、高木敏雄と共同で『郷土研究』を創刊したりしたといっても、必ずしも民俗学を自分の最大の研究課題としていたわけではない。たとえば、『郷土研究』の雑誌としての性格をめぐる南

方熊楠との論争の中で、「小生専門はルーラル・エコノミーにして、民俗學は餘分の道樂(1)に候」と書いていくくらいである。論争の中の言葉であるため割り引いて考えなければならぬが、少なくともこの手紙が書かれた一九一四(大正三)年頃までは、自分を民俗学の専門研究者と考えていたのではないことは明らかであろう。

したがって、この時期の柳田の民俗学的研究の成果は、道楽とは言わないまでも、農政学者・農政官僚としての彼の活動の副産物として考えることができる。しかし、副産物として考えるといつても、それらの研究業績の価値を低く見ることを意味するわけではない。そうではなくて、当時の柳田の民俗学的研究対象への関心と、農政専門家としての彼の問題意識との間に相当程度相関関係を見出すことができるということをお願いしたのである。すでに前節で論じたように、農政理論家としての柳田は、農政の基本政策とした「自治農政」を主張するにあたって、地域社会の多様性をその立論の根拠とした。農政学においては、その多様性は、地理的条件や人口と土地の比率などの点についてのみ説かれていたにすぎない。しかし、そこでは農政理論の展開の上で必要なかぎりで論述がなされているのであって、柳田がその他の要素にまったく着目していなかったというのは即断である。柳田は、農政官僚として全国各地を調査・講演などのために訪れ、いろいろな意味で地域社会の多様性を発見していった。その彼の経験が地域社会の多様性に基づいた「自治農政」理論を深めさせると同時に、そうした理論的見地がますます地域社会への多様性への関心を強めていったであろうことは想像に難くない。そして、自分の農政理論が、農政当局や農政学者達の間でうけいれられなかっただけでなく、当の農民達によっても理解されなかったことは、柳田をして農民社会の多様な在り方の認識不足を自覚せしめたように思われる。

多様性の認識は、異質なものの発見をその出発点として形成されるが、異質なものは、それが認識者の普通の経験からかけ離れたものであればあるほど見出されやすい。多様性に着目した柳田の関心が、平地の農村および都市とい

う彼の生活圏とは異なる山の民の生活に向けられたのは、その意味で当然であろう。他方、そういう山の民への関心が、農政学研究との関連を示しながらも、そこから発した理論的関心のみでなく、岩本由輝が指摘しているように、⁽²⁾次いで両親を失った一八九六(明治二十九)年頃から山人に対する一種の憧れを持っていたことや、岡谷公二が言うように、柳田には「感覚の鋭さ、詩的想像力、見えないものへの関心、靈異や神秘に対する嗜好、前代の生活への愛着」⁽³⁾という資質があったことなどにも発していることもたしかであろう。しかし、異質なものに対する鋭い感受性が柳田生来の資質であるとしても、その感受性のはたらく方向を決めたものが何であったかは別問題である。農政学者としての柳田の研究と調査体験とが、その方向を決定するにあたって相当の作用をしたと推測してもあながちまちがいはあるまい。そのことは、山人研究をしていた時期の柳田が、山のみでなく、島あるいは海の民の生活にも関心を寄せていたことからもうかがうことができる。実際、柳田は、「一言にして言へば島と山とはよく似て居る」とか、「古い日本を知るためには深山と共に島々を求めねばならぬ」⁽⁴⁾と書いているように、山と島とを同列の関心レベルにおいていたのである。

では、単なる道楽者の好奇心でもなく、「ロマンスを愛する心所謂異國情調の欲求」⁽⁵⁾からでもなく、以上に述べてきたような意味での多様性への関心によってとらえられた山の民の生活は、柳田によってどのような性格のものと考えられていたのであろうか。以下、その点の検討に移ろう。

焼畑の話に關聯して、自分ばかりかも知らんが面白い研究題目だと思ひますのは、此の如き土地利用法は果して我大和民族の渡來に始るか否かといふことです。此國の前の主がアイヌかコロボックルか、國巢は何人種か出雲族は同族か異族か。此等は別の問題として、所謂天孫種の土着まで日本の山野は原始のまゝであつたかどうかと申しますと、自分はともさうで無からうと思ひますが今の所證據を得ることが出来ません。併し前に申したソリとか

サスとか云ふ語は、本来の日本語では無いやうでありますから、此方から論究するのも一方法であります。但し假に前の居住者も焼畑を作つて居つたとしても、之を我々の祖先が學んだとは申しません。疑なく祖先はどこかの山國から来た人でありますから、夙くから山地の利用法には長じて居たのでせう。唯焼畑を作つて衣食を營むと云ふことが決して大和民族の特性とは言はれぬばかりです。然らばその新參の我々祖先が生活の痕跡は何れの點に求めるかと申しますと、自分はそれは稻の栽培耕作だと答へたいのであります。之も一種の假定説で他日の反證が出ぬとも限りませんが、今は先づその假定の下に山民の生活の他の方面を説明して見ようと思ひます。⁽⁶⁾

これは、一九一一年十一月に發表された「山民の生活」の中の一節であるが、ここでは、慎重な方ながら大和民族の定着以前の先住民の存在を認め、その証拠として別系統の言語の存在、焼畑農耕をあげている。柳田は、稲作農耕を大和民族の基本的特性としてとらえ、それに対比する形で焼畑農耕を特性とする先住民を想定し、その先住民との関連において現在——もちろん柳田にとっての現在——の山民の生活の特性を分析しようとしているのである。もちろん、ここで注目すべきことは、柳田が、大和民族の定着以前の先住民の存在を認めていることではない。また、柳田は他のところで、「現在の我々日本國民が、數多の種族の混成だと云ふことは、實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かぬ通説となつたものとして、乃ち此を發足點と致します」と述べている⁽⁷⁾ように、日本人混血説の立場をとっていることでもない。そういう日本人起源論や先住民論は、すでに明治二十年代からいくつかの仮説が提出され、論争が続けられているテーマであつた。たとえば、鈴木尚によれば⁽⁸⁾、日本人の起源に関する諸説には、人種置換説、混血説、變形説の三類型があり、そのうち人種置換説に属する小金井良精らのアイヌ説と坪井正五郎のコロボックル説とが、明治二十年代、三十年代に激しく争われ、大正年間に入って清野謙次の混血説、次いで長谷部言人の変形説が登場した。これらの諸説は、いずれも日本の石器時代

人を人類学の立場からどう考えるかという問題に関するものであるが、それは、いずれ現在の日本人をどう考えるかという問題につながるものであった。柳田が、「日本國民が、數多の種族の混成だ」とするのも、当然、こうした人類学上の論争を踏まえているのであり、その点柳田独自の研究に基づく見解というわけではない。

それでは、山民ないし山人研究における柳田の特徴はどこにあるのか。それは、第一に、柳田が、異民族としての山人を、石器時代の昔に絶滅してしまった遠い過去の存在としてではなく、かなり近い時代まで存在し続けた民族として考えていたことである。柳田は、日本の先住民としての山人が絶滅した経過について、第一に「歸順朝貢に伴う編貫」、第二に「討死」、第三に「自然の子孫の斷絶」、第四に「信仰界を通つて、却つて新來の百姓を征服し、好條件を以て行く／＼彼等と併合したもの」、第五に「永い歲月の間に、人知れず土着し且つ混淆したもの」という五つの過程を想定し、最後に第六の過程について、次のように書いている。

斯ういふ風に列記して見ると、以上の五つの何れにも入らない差引殘、即ち第六種の舊狀保持者、と謂ふよりも次第に退化して、今尙山中を漂泊しつゝあつた者が、少なくとも或時代迄は、必ず居たわけだといふことが、推定せられるのであります。ところが此第六種の状態に在る山人の消息は、極めて不確實であるとは申せ、つい最近になる迄各地獨立して、隨分數多く傳へられて居りました。それは隱者か仙人かであらう。いや妖怪か狒々か又は駄法螺かであらうと、勝手な批評をしても濟むかも知れぬが、事例は今少しく實着で且つ數多く、又其様にまでして否認をする必要も無かつたのであります。⁽⁹⁾

ここで柳田が、山人の絶滅の時期を歴史上のどの時代のことと考えていたかは明らかではないが、少なくともそれが先史時代に属することではなく、国家形成以後の歴史時代に属すると考えていたことは、第一にあげている「歸順朝貢に伴う編貫」というような政治的關係を前提にした絶滅の過程を考えていることから明らかであらう。そして

柳田は、彼等の一部の残存が、現在の様々な伝説や口碑によって推定されると考えていたようである。

しかし、山人についての柳田の見解の中でもっと注目すべき点は、山人を独特の文化を担った主体ととらえ、その独特の文化が相当はつきりと残存しているばかりでなく、平地の住民にも明らかに影響を与えている点である。特に、先にひいた「山人の生活」の中の一節にもみられるように、その残存を言語のみならず、焼畑耕作とそれに関連する習俗の中に見出している点は、坪井洋文の問題意識との関連において十分注意する必要がある。このことは、柳田が大和民族の特性とした稲作農耕とそれを基軸にした民俗世界とは異質の焼畑耕作ないし狩猟を中心にした民俗世界を一つの独立した民俗類型として析出する可能性を持っていたことを示している。しかし、実際には、柳田は、山人の生活を独自の民俗類型として再構成することはしなかった。「世中が開けてからは、假に著しく其場合が減じたにしても、物憑き物狂ひがいつも引寄せられるやうに、山へ山へと入つて行く暗示には、千年以前からの潜んだ威壓が、尙働いて居るものと見ることが出来ます⁽¹⁰⁾」と、その残存を主に心理的側面から考察し、現に生きていく生活習俗としては明確にとらえていなかったのである。

柳田が、異質の民俗類型として山人の生活をとらえきれなかったことには、その他にも根拠がある。その一つは、山人の問題をあくまで先住民の問題として考えていたことである。先住民としての山人の残存をいかに近い時代にまで引き寄せてこようともし、それがすでに絶滅してしまったものであるならば、担い手を失った民俗類型を現に生きていくものとして把握することはできない。できるのは、せいぜい、現在の日本人に彼等が与えた影響の痕跡の検出ぐらいのものである。その上、柳田の山人への興味は、平地農耕民が山人をどういふものと考えていたかという角度に著しく傾斜していた。『遠野物語』に発し、『山の人生』に至る柳田の山人研究は、主要な手掛りを平地の農耕民に残る口碑・伝説の中に求めていた。妖怪や天狗・仙人として平地の農耕民の意識に残映として残っているものの正体は

何か、ということが柳田の問題意識の出発点をなしていたのである。『後狩詞記』に示された、言葉や狩の習俗への関心ではなく、『遠野物語』に表現された伝説への関心から山人研究が進められたことが、柳田が山民の生活を独自の民俗類型として把握することを妨げたもう一つの理由だったのである。

いままで、柳田の山民ないし山人についての関心を区別せずに分析してきたが、実は、山民に対する関心と山人に対する関心とは、相互に関連はあるが、その接近方法において明らかに相違があった。山民として柳田が論ずる場合、山民とは現に山によって生活している山村の住民を対象としているのに対して、山人という場合は、すでに絶滅してしまった先住民としての山人についての平地の住民のイメージ——伝説・昔話・世間話に表現された山人のイメージが分析の対象となっていたのである。その相違は、山民の生活に密着した民俗の研究と山人伝説からはじまる伝説・昔話の研究へと分岐してゆく可能性を秘めていたとい¹¹いていい。そして、柳田が民俗学研究を展開した方向は、後者の方向であった。それは、詩人としての資質に富んだ柳田が選んだ当然の方向であったとい¹²うるかもしれない。

『遠野物語』における山人伝説研究から始まった柳田の伝説研究は、山人ないし山民研究から次第に独立して、伝説・昔話の研究として独自の研究課題として展開されるようになったが、そこでの問題意識は伝説研究の展開とともに微妙に変化していった。すなわち、柳田は、異質性の解明よりも、同質性の追究の方へ重点を移していったのである。柳田は、「史料としての傳説」の中で次のように書いている。

我々の昔は至つて大きく且つ長いのに、残されて居る文字は乏しく且つひどく偏つて居る。國民生活の中心たる最高最貴の御系統すらも、端々は決して明瞭でない爲に、今に於てなほ驚くべき異傳を發生する。況んや草莽の間に隠れて、幾千百歳を経た家々の經歷、殊にその交錯と結合調和、これに基づく大なる統一に至つては、僅に六百年五百年の近い過去だけでも、單なる注意深い搜索と排列、又精細なる推理だけでは、結局その跡を尋ねること

が出来ぬと、答へねばならぬ懸念はないか。さうして我々の史學は正にこれを要求して居るのである。史學に限らず何の學問でも、要求は皆不審を散ずるにあり、國民は今やこの茫漠たる大きな過去に對し、無限の不審を感じている。⁽¹²⁾

柳田は、終生、彼の民俗學を普通の國民の抱く普通の疑問に解答を与えるための學問と考えていたが、伝説研究にあたっての彼がとらえた國民の疑問とは、「茫漠たる大きな過去に對」する不審であつた。そして、その不審とは、「最高最貴の御系統」すなわち天皇家の系譜を中心とした國民一般の家々の結合と調和、およびそれに基づく國民的統一の形成過程に対する不審であつた。いいかえれば、この不審は、國民が何故に天皇家を中心とした系譜上の結合をもつて國民的統一と意識しうるのか、という問題である。柳田は、同じ「史料としての傳説」の中で、木地屋の惟喬親王伝説を分析することの意義を、「況んやこれだけの熱心これだけの結構を以て、皇子潛幸の物語を、一族の祭神に附會しなければならなかつた理由、その皇子を惟喬親王となさねばならなかつた必要等は、幸ひにして之を明らかにし得たならば、必ず更に進んで一般的に、國內各地の信仰生活の特質、又はこれに與る人々の性情習癖と、なほ其原動力となつた天然の理法、即ち名づけて民族の運命とも謂ふべきものを、見出し得ることになるかも知れぬ⁽¹³⁾」と書いているが、まさに、伝説研究の意義は、「民族の運命」を発見することに見い出されているのである。そして、この「民族の運命」は、同じ論文の冒頭で、柳田が「必要なるは唯日本の國民が、よその民族よりも遙かに立ちままつて、帝王巡國の傳説を信じやすい習性を具へて居た事實を、注意してもらふことである⁽¹⁴⁾」と書いているように、いわゆる民族性という観点からとらえられていることにも注意しておかなければならない。

だが、柳田は、「民族の運命」や民族性について語っているにしても、それは柳田にとってア・プリオリに把握されるべきものではなかつた。それは、抽象的・觀念的あるいは超歴史的にかくあるべしとして設定された「民族の運命」

ではなく、あくまで経験的かつ歴史的に発見され、実証されるべきものであった。すでに現実の多様性を認識している柳田が、単純に観念的に設定された民族性によって同一性を強引に確認するというような態度をとることはできなかったからである。ここに、柳田を他の凡百の日本主義者、ウルトラ・ナショナル리스트達から区別する最大の特色があるといっているだろう。

ともあれ、柳田は、山人研究—伝説研究という彼の民俗学の展開の過程で、「民族の運命」というような言葉で表象されるように、日本人としての共通性・民族的同一性の探求の方向へ一歩踏み込んでいったが、そのことによって、彼が多様性への関心を喪失してしまったとするのは早計である。そのことは、柳田が、民俗学的方法的体系化を目指して最も早い時期に執筆した「郷土誌編纂者の用意」の次の一節を見れば明らかである。

殊に國々村々の事情が一樣でありますならば、大體を括つた見極めを附けた上で、例の「外國の先蹤」も追ひ得ますが、人種が違ふのか境遇の致す所か、奥羽と九州とは勿論のこと、同じ縣郡の中でも山地と平地とは様子がかなり、人口の粗密とか土着の先後とか、職業の相異とか交通の難易とか、其他萬般の條件がいつ迄も纏綿しまして、一箇村として他所の町村是を借りて來て間に合せ得るものはありません。故に一郷毎に新たに事情を理解するの必要があるのです。⁽¹⁵⁾

これは、まさに農政官僚・農政専門家として、全国各地を講演・調査旅行で訪れた柳田の実感であろう。この農政学者柳田が自己の直接的体験と農政に関する理論的研究の中でつちかかってきた多様性への関心と、山人研究—伝説研究の展開の過程で次第に強めていった共通性・同一性への関心とを、いかに統一するかという問題は、大正中期から昭和十年代に至る民俗学の体系的整備をはかった柳田にとって最大の問題であると同時に、一つの思惟様式としてのナショナルリズムの根幹にかかわる重大な問題でもあった。

- (1) 飯倉照平編『柳田國男南方熊楠往復書簡集』（平凡社）、三七一ページ。
- (2) 岩本由輝『柳田國男・民俗学への模索』、第五章「山人への関心」参照。
- (3) 岡谷公二『柳田國男の青春』（筑摩書房）、二二四ページ。
- (4) 「島々の話」「島の人生」所収、定本第一巻、四五四ページ。
- (5) 柳田國男『民間伝承論』（伝統と現代社）、四〇ページ。
- (6) 「山民の生活」、定本第四巻、四九九ページ。
- (7) 「山人考」「山の人生」所収、定本第四巻、一七二ページ。
- (8) 鈴木尚「日本人の起源」『岩波講座日本歴史』別巻2（一九六四年版）所収参照。
- (9) 「山人考」、定本第四巻、一八二～三ページ。
- (10) 同右、一八五ページ。
- (11) すでに「問題の所在」で論じておいたように、坪井洋文は、柳田の民俗学研究の中で山人研究が平地の稲作農耕民とは異なる民俗類型析出の可能性を持っていたにもかかわらず、柳田がその方向を追求することなく終ってしまったことを指摘しているが、それは柳田にとって、あの意味では必然的なことであった。山民研究―山人研究―伝説研究という柳田の研究対象の変化は、柳田に即していえば自然の変化であった。それが柳田にとって自然であったからといって、柳田の後に続くものが、それをそのまま踏襲していればいいということでは、もちろんない。ただ、柳田が何故、山人研究ではなく、山民研究の方向を追求しなかったのか、ということは分析しておかなくてはならない。民俗学史としてではなく、思想史の対象として柳田民俗学を問題にすることの意義はそこにあるし、それが、思想史的検討を通じて民俗学の発展に貢献するところであるだろう。
- (12) 「史料としての傳説」、定本第四巻、一三四ページ。
- (13) 同右、一三四～五ページ。
- (14) 同右、一九二ページ。
- (15) 「郷土誌編纂者の用意」『郷土誌論』所収、定本第二十五巻、八ページ。

四 同一性の探求

柳田が、民俗学研究を続ける過程で次第に民族的レベルの共通性・同一性への関心を強めていったことは、すでに

前節で述べた通りだが、その傾向を一層促進する出来事が、一九二〇（大正九）と二一（同十二）年の間に起った。一つは、一九二〇年十二月から翌年二月にかけて行なわれた沖繩旅行——『海南小記』の旅——であり、もう一つは、国際連盟委任統治委員会委員としてのジュネーブ滞在と欧州旅行である。前者は、伊藤幹治が「沖繩の発見ということ」は、柳田にとって『画期的な大事件』であつた⁽¹⁾と書いているように、柳田最晩年の『海上の道』へ続く沖繩研究の出発点をなすと同時に、民俗学方法論の体系化の糸口を与えたという意味で柳田民俗学の展開の上で重要な意義を持つ。したがって、この沖繩旅行の意義は、柳田の民俗学方法論の展開との関係で論ずることにして、ここでは、国際連盟委任統治委員会委員としての柳田の経験の意味から検討することにしよう。

柳田は、一九一九（大正八）年に貴族院書記官長を辞任し、翌年から東京朝日新聞社客員となっていたが、一九二一（大正十）年五月、当時国際連盟事務局次長であつた新渡戸稻造の推薦によって国際連盟委任統治委員会委員に就任した。そして、一九二三（大正十二）年九月、関東大震災の報を受けて帰国するまでジュネーブに滞在し、委任統治委員として活動するかたわら、その間欧州各地を旅行した。この在外経験は、一九一七（大正六）年の約二カ月にわたる台湾・中国本土・朝鮮旅行に次いで二度目であるが、その期間の長さとは非アジア地域での経験の点で比較にならないほど大きな影響を柳田に与えたと思われる。その影響の中で最も注目すべきことは、柳田が民族の問題にはじめて本格的に出会つたことである。それは、よくあるように、海で囲まれているため外国人に接する機会が少なかった日本人が、在外経験によってはじめて異民族としての自己認識を持ち、そのことによって日本人としてのナショナルリズムを再発見し、価値的にそこに回帰する、というような単純な問題ではなかつた。もちろん、柳田にそういう問題が一切なかつたというわけではない。

小さい頃から日本人の物の考へ方が、ひどく歐米の流儀とちがつて居ることを、毎度私などは語り聴かされた。

是は一つには學問がやゝ職業化しすぎ、表現のそれに專屬するものが出来た中世風の残留で、民族性などといふ程に不變なものでも無く、又之を突破つて合流しなければ、世界人にはなれぬこともよく判つて居たが、もう自分のやうに骨の髄まで、日本式になり切つた者は、今更さういふ模様替は出来ない。やはり幾らかでも有る特徴を活かして、向ふの不得手な部分を補充するやうにしなければならぬのだが、それには相變らず言葉のちがひといふことが、人を悩ます最大の問題であつた。⁽²⁾

これは、ずっと後年の回想ではあるが、ここにも書かれているように、柳田は、委任統治委・委員としての在外経験によって、自分がいかに日本式の人間であるかを感じたであろうし、また不自由な外国語世界でかなり深刻な疎外感を味わつたようである。⁽³⁾しかし、ここで柳田が民族の問題に出会つたという意味は、そういうことではない。柳田は、委任統治委・委員としての活動そのものの中で、より一般的な意味で民族問題に出会つたのである。委任統治委・委員としての柳田が出会つた民族問題を、柳田がどのやうにとらえていたかをよく示しているのが、国際連盟常設委任統治委員会第三回會議事録に収載されている「委任統治領における原住民の福祉と発展」⁽⁴⁾と題する柳田の報告である。その報告の中で柳田は、「委任統治領における原住民」の状態について、まず次のやうに述べる。

委任統治領についての私たちの理解を急速に広げつつある政府報告書のおかげで、私たちは有色人種の神秘的な生活に関して生ずる多くの新たな困難な未解決の問題を實感できるようになった。しかし、これらの人種がさまざまな起源を有する種族から成るといふ周知の事實ですら、なお私たちを仰天させることがあり、その驚くべき多様性に私たちは当惑することがある。北太平洋の広大な区域に相互に遠く離れて存在する日本の委任統治下の島々のいくつかには異なる文明や伝統を持つ人々が住んでいる。⁽⁵⁾

このやうに柳田は、「委任統治領における原住民」の問題の根幹は、委任統治領内の人種構成の多様性——それは

同等に文明や伝統の多様性でもある——ことを指摘し、この文章に続けて、太平洋諸島、アフリカにおける人種構成および人々の移動、移民入植者等々の問題について実例をあげて分析する。次いで、資源配分特に土地制度の問題、裁判制度の問題、そしてそこで発生する原住民の慣行と統治国によって持ち込まれた制度との衝突の問題を論じる。さらに、委任統治政府による原住民教育の重要性を指摘し、その中で、教育の基本方針について次のように論じている。

初等教育の領分のなかですら、問題は想像以上に難しい。私たちは、さまざまな分野の知識をいかに伝達するかということや、さらに一層重要なことであるが、歴史や地理を教えるのに採用される原理は何かということがわからない。一般的傾向ではたしかに古い方法を捨てている。その古い方法とは原住民の子供に国歌や歴代皇帝の名前を強制的に覚えさせるといったあまりにも国家主義的な、二つの人種の同化だけを目的とした類いのものである。私たちは、上手に系統立てられた歴史や地理の教育が原住民の意識をどのように改めるかを観察することに興味がある。なぜなら、原住民は、彼らがアフリカや太平洋の広大な地域や人類の長い歴史のなかで占める位置を理解するまでは、彼らの個々の存在やその存在意義を自覚するにはいたらないであろうからである。⁽⁶⁾

そして、柳田は、教育の中でも特に重要な言語問題を取りあげ、その最後に、この報告の核心ともいべき提言を行なっている。

こうした原住民社会の私的生活の理解を抜きにして、彼らの福祉と発展のためになされる素晴らしい演説はすべて無駄話以外の何ものでもない。なぜなら人間性の普遍的類似を前提とした単なる推論では、私たちに原住民の生活の何らかの改良を進めることを十分に確信させることができないからである。私たちは、宣教師の慈善活動や科学者の勤勉な仕事が遅れた人種に関する私たちの理解を拡大しつづけるであろうと信ずる。しかし、私たちは、と

りわけ原住民に継続的に接触しているこれらの政府が規則正しい実際的な調査を遂行するよう期待している。⁽⁷⁾

この報告は、いうまでもなく委任統治政府の立場、いかえれば植民地本国の立場から書かれている。したがって、後に、柳田自身が「結局は委任統治といふ組織が、妙な理窟倒れの人工的なものなので、斯ういふ結果にもなるのだ、と思はずには居られなかつた」⁽⁸⁾と述懐しているように、歴史的に見れば、政策論としては限界を持っていることは明らかである。しかし、そうした政治的評価の問題はともかくとして、柳田のナショナリズムの性格という問題視角から考えるならば、いくつかの興味ある論点を指摘することができる。

まず、柳田は、委任統治領における困難の根源を、異なる文化と伝統を持つ多くの人種・民族の混在と今もなお止まらぬ移動とに見る。委任統治政府は、その多様性の認識を基礎にしなければ、ただ外的な強制によってしか統合を維持できない。朝鮮や台湾で日本がとっている同化政策を、はっきりと名指しているわけではないが、そういう統治国の制度・文化を持ち込み権力的に強制するやり方をはっきりと「古い方法」として否定しているのは、柳田の委任統治領における問題認識からくる当然の帰結であろう。また、柳田は、委任統治政府が外から持ち込んだ制度や言語と原住民の慣行や言語との衝突の問題に着目し、外から持ち込み、強制するやり方の限界を認識していた。柳田の関心は、原住民の中から原住民を指導しうるリーダーの形成に向けられている。そして、そのリーダーを媒介にして、委任統治領の政治的統合を達成する基礎として、原住民自身が自分達の伝統と歴史を知り、自分達の存在意義を確信させるようにすること、そのために委任統治政府が何をしなければならぬかを問う。しかし、原住民の伝統と歴史は実際には極めて多様である。その多様な伝統・文化の在り方を、委任統治政府は調査によって把握しなければ、委任統治政府が、「原住民の福祉と発展」に貢献することはできない。こうした観点からすれば、普遍的人類の立場からのどんな良い政策・提言も、単に絵に画いたもちにすぎない。この柳田の主張は、植民地支配の変形にすぎない委

任統治制度を前提にした上で、委任統治領の原住民の独自の文化・伝統を基礎にした主体的な民族形成の道をできる限り認めようとするものであるといいうるであらう。

こうした委任統治領の問題に対する柳田のアプローチの仕方は、柳田のナショナリズムの論理的骨格を反映しているものと見ることが出来る。民族的結合の基礎をなすものは、一つの民族内部ですら多様な在り方を示す人々の生活の場での独自の伝統と文化、およびその伝統と文化の自覚の上に立った人々自身の存在意義の確認である、とする論理である。柳田はこの論理を、委任統治領の問題のみならず、日本の民族的結合の問題にも厳密に適用している。それは、あるいは、柳田が日本について、郷土研究の意義を説いた主張を、委任統治という国際的問題におし及ぼしていったというべきかもしれないが、いずれにしても、そこに明確な対応関係を見ることが出来るし、また、柳田の郷土研究を民族文化としての民俗の研究へと展開せしめた一つの契機を、委任統治委・委員としての彼の経験に求めることは、まちがっていないであらう。

柳田は、一九一四（大正三年）『郷土研究』二巻七号に発表した「郷土誌編纂者の用意」という論文のなかで、次のように書いている。

政治上にも外交上にも、理窟を言ふ人はよく推論を略して、歴史だけを主張したがりです。一寸例を引いて申せば、國民性がどうかのうのと言ふことを歴史家が申しますが、全體どうして國民性が歴史家にさうよくわかるのですか。日本などでは歴史のどの部分に、國民の性質の推定せられるやうな材料がありますか。假に證文の片端や、日記のついでなどに、古代の或人の或人情が發露して居りまして、それを多く並べたり比べたりして、穩當な結論をし得た人がこれまでに有りましたか。私などは日本には平民の歴史は無いと思つて居ります。……中略……日本などは農の歴史でも税の歴史でも、鎌倉室町の五六百年間を、びよいと跨いで來たままに抛つて置きながら、お

まへの村の由來は不明だ、平民は要するに無名だと、乞食が金を借りに來た時のやうな挨拶を爲し、そしてわきを向いて大に國民性を論ずるなどは感心しないではありませんか。⁽⁹⁾

柳田は、ここで、平民あるいはつい数十年前までは國民の大部分を占めていた農民の歴史を知ることなしに、國民性という一般的なレベルでの議論を展開する歴史家を批判している。この批判が提出される根拠は、一つには、従来の歴史が、英雄豪傑を中心とした政治史として描かれ、そこでは民衆は「無数のへの字」⁽¹⁰⁾としてしか扱われてこなかったと柳田が考えていることにあるが、もう一つは、その「無数のへの字」として描かれた民衆が、実は極めて多様な在り方をしていることがとらえられていないと柳田が考えていることであつた。柳田は、先に引用した文章の前にこう書いている。前に引用した部分だが、もう一度引いておこう。

殊に國々村々の事情が一樣でありますならば、大體を括つた見極めを附けた上で、例の「外國の先蹤」も追ひ得ますが、人種が違ふのか境遇の致す所か、奥羽と九州とは勿論のこと、同じ縣郡の中でも山地と平地とは様子がかなり、人口の粗密とか土着の先後とか、職業の相異とか交通の難易とか、其他萬般の條件がいつ迄も纏綿しまして、一箇村として他所の町村是を借りて來て間に合せ得るものではありません。故に一郷毎に新たに事情を理解する必要があるのです。⁽¹¹⁾

すでに前節で分析したように、柳田は、民衆の生活の場としての「郷土」の多様性には十分気付いていた。したがって、その多様性の把握を前提としない「國民性」についての教説は、委任統治領の原住民にとつての「人間性の普遍的類似」と同じように、抽象的・概念的なものとしてしりぞけられなければならなかつたのである。柳田が、こうした「郷土研究」の位置付けをしていたからこそ、委任統治領の問題においても、人種構成や文化・伝統の多様性に着目しつつ、「原住民の福祉と發展」を考えようとしたといえるのである。しかし、委任統治領においては、民族的

統合はあくまで未来の問題であり、未来の問題であるが故に、「先進国」の支配（＝委任統治）に服さなければならなかった。ひるがえって、日本は、まがりなりにも民族的統合を成し遂げ、「先進国」の支配を受けることなくすんでいる。しかし、その内実は、「外國の先蹤」を追うだけの底の浅い統合にすぎない。委任統治委・委員としての在外経験の中で、柳田は、そのことを痛切に感じたにちがいない。一九二五（大正十四）年五月、長野県東筑摩郡教育会で行なった「青年と學問」と題する講演の中で、柳田はこう述べている。

現在のこの生活苦、若くは斯うして争ひ又闘はねばならぬことになつた成行を知るには、我々の持つ所の最も大なる約束、即ち此國土この集團と自分々々との關係を、十分に會得する必要がある。それを説明する鍵といふものは、史學以外には求め得られないのであつた。我々が只漠然と國の姿と謂ひ、或は時代の風などと呼んで居たものを、具體的に理解する爲には、何よりも先づ一個民族としての日本人を意識する必要があつたのである。⁽¹²⁾

多様な成り立ちをもっている郷土を、その多様性のままに把握することを放棄したわけではないが、柳田は、この時期以後、多様な中にも基底として共通する部分を発見することにとめるようになる。大正デモクラシーの中で自らその実現につとめた普通選挙が実施されるに際して、普通選挙こそ、大衆の国民としての自覚を形成してゆく絶好のチャンスと柳田が考えたことと、国民としての自覚を形成するために民族性の覚醒を訴えたこととは、実は見事に相即しているのである。柳田は、この時から「自己認識の学」としての民俗学が、国民としての自覚の形成という「経世」の課題にこたえるものであるという確信を強めていったのである。

しかし、民俗学が、そういう意味で「経世の学」として役に立ちうるためには、多様性の確認のみならず、多様な現実の中に通底する共通性を検出しようする方法たりえなければならぬ。その共通性あるいは同一性の検出の方法としての民俗学に確信をえさせることになつたのが、前述した沖繩旅行だったのである。

一九二〇（大正九）年十二月十三日、沖縄への旅に出発し、鹿児島県佐多岬で正月を迎え、翌年一月五日に那覇に上陸し、約一カ月半の間、沖縄諸島および奄美諸島を回り、帰途、九州各地で講演を重ね、三月一日に帰京している。

この約三カ月にわたる大旅行が、『海南小記』の旅と呼ばれる旅行である。柳田は、この旅行によって、前から抱いていた沖縄及び南方への関心を決定的なものとした。というのは、この沖縄で柳田が発見したものが、「我々が大切に思ふ大和島根の今日の信仰から、中代の政治や文學の興へた感化と變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」⁽¹³⁾ いるということだからである。ようするに、柳田は、沖縄のノロや御嶽などの民間信仰に、古い日本の信仰の在り方を見出し、日本人の起源の問題について壮大な仮説を抱くようになったのである。また、そういう民間信仰が、単に信仰や宗教の問題にとどまるものではなく、政治や社会の根幹をなすものとして極めて重要な位置付けを与えていた柳田にとって、沖縄の発見は決定的な意味を持っていたといつていいだろう。

殊に政治上の大なる力と爲り、社會制度の根底を爲して居たのは、所謂固有宗教の様式である。首里の王朝が近世式國家を打建てる爲に、多大の努力を以て全島に互つて信仰の統一を計劃した時よりもずっと以前から、この南端の遠く相隔てた離れ島の部落の間に、既に驚くべき信仰の一致はあつた。しかも其一致は啻に島と島との間のみならず、同時に又ヤマトの我々との間にも、何人にも氣の付くほど顯著なるものがあつた。例へば神が一定の期日を以て、海と天との堺から一定の土地に御降りなされたことである。祭祀は必ず其地方に於ける一門の長者の家に屬し、其家に在つては必ず女性の專業であつたことである。神と其家々との關係は、外部の何人も争ひ得ない程度に深いもので、其優越は同時に又俗界に於ける彼等の力であつたことである。女性は神と人との間に立つて神意を傳へ、殊に其指導を以て彼等が肉身の兄弟、父又は夫を援けたことである。此等は何れも皆、兼て我々が日本の

固有宗教の元の様式として、それ／＼論證して置いたところのものと、要點に於ては殆ど同一であつた。⁽¹⁴⁾

かくして柳田は、沖繩に日本の古い民俗信仰の残留——それは単なる残留ではなく、「大和民族」の信仰の原型でもある——を発見し、「國家萬年の大計の爲に、民族結合の急務を説かうとする人々は、無識であつてはならぬ。且つ手前勝手であつてはならぬ。其過失を免がれたいばかりに、我々は新たに斯ういふ學問の興隆を切望して居るのである⁽¹⁵⁾」という決意のもとに、民俗学の方法論の確立を目指すことになつたのである。そして、その決意は、明治維新以来、もっと正確には島津氏の沖繩支配以来、当時に至るまでヤマトの支配への隷屬を強いられていた沖繩の民衆への深い同情にも支えられていた。「久しい孤立に馴らされて小さな陸地を國と名づけ、渚から外をよそと考へた人々の、離れ／＼の生涯の勞作が、果していつの世になつたら融け合うて一箇の完成と爲るであらうか」という問題意識を抱きながら、寂しい「ジュネーブの冬」をすごした柳田が、それまでの研究をふりかえつて「散漫なる今までのデイレクタンティズムの、罪深さを感じざるを得なかつた⁽¹⁶⁾」との深刻な反省をせざるをえなかつたことも、その点にかかわっていたのである。

それでは、そういう反省の上に立つて、柳田が、どのように民俗学方法論の確立につとめたかを検討しよう。柳田は、実は、体系的な著述としては、民俗学方法論を展開していない。しかし、大正末頃から昭和十年頃までの時期に、柳田が、民俗学の方法論的整備に大きな関心を持つていたことはまちがいない。「郷土研究」に関する論文の大部分が、この時期に執筆・発表されていることや、口述筆記ではあるが、柳田の方法論を知る上で最も重要な『民間傳承論』や『郷土生活の研究法』が出版されたのもこの時期であること、また、重出立証法や方言周圈論という柳田民俗学の最大の方法的特色を示す『蝸牛考』が発表されたのもこの時期であることを考えれば、そう考えてよいであろう。では、そういう柳田の方法論確立の努力の中で、彼の沖繩体験はどういう意味を持つていたであろうか。この問題

に対する端的な答を、『郷土生活の研究法』の中の「遠方の一致」と題する一節に見い出すことができる。柳田は、「我々の學問にとつて、沖繩の發見といふことは劃期的の大事事件であつた」として次のように書いている。

沖繩研究の間接なる恩恵は幾つかあるが、その一つは伊豆の七島とか肥前の五島の如き、事情の或段階までこれと一致し、國民との關係の幾分疎くなつてゐる島々でも、是非とも比較によつて民族全體の古代を映發するために、一日も早く各自の郷土研究を進める必要があるといふことを、新しい歴史學に教へて呉れたのである。〔略〕

文化變遷の遲速 次になほ一つの我々の實驗は、所謂計劃記録の最も豊かであつた中央の文化が、却つて最も多く變遷してゐたことゝ、それから距離の遠くなるに比例して、少しづゝ古い姿の消えて行きかたが遅くなつて居るといふことであつた。……山奥や岬の外や離れ島は顯著な例であるが、たゞの平野でも中央の影響の久しく行届かなかつた方面には、今はまた色々の殘留が見出される。……土佐とか能登の突端とかその外の島々とかの調査が進むに従つて、この南北雙方の遠心的事情に、著しい一致のあることが心付かれ始めた。人知れず永く存してゐたことが立證せられようとしてゐる。郷土研究の歴史が將來の相互の交通によつて、容易に明らかめ得らるべきことも疑はれなくなつた。これがまた近頃の沖繩研究の一つの賜であつたのである。¹⁷⁾

柳田にとつて、沖繩の發見の意味するものは、ここに書かれてゐるように、日本が民俗のレベルで、中央文化を軸とした周圍的な構造を持つてゐるということを確認したことにあつた。こうした中央から遠隔の地により古い文化が殘留しているという着想は、すでに江戸時代の国學者によつても氣付かれており、また、柳田自身も、民俗學の最も初期の作品である『後狩詞記』¹⁸⁾の中で「思ふに古今は直立する一の棒では無くて。山地に向けて之を横に寝かしたやうなのが我國のさまである」と書いてゐるように、早くから氣付いていた現象であつたが、その着想が、沖繩の發見によつてさらに確固としたものになると同時に、柳田民俗學の方法的核心の位置を占めるようになったのである。そ

して、この周圏論を実証する方法として重出立証法が適用されることになったのである。

たしかに、厳密に方法論として考えるならば、関敬吾がいうように「重出立証法と周圏説とは別個のものである⁽²⁰⁾」ろう。しかし、柳田においては、その両者は密接に結びついていた。柳田は、この両者を方法の中核にすえることによって、多様な在り方を示す日本の「郷土」に統一性を与えているものを発見しようとしたのである。

「日本は」、統一といふか、単一といふかユニティーの問題などを研究するにはもつて來いの國といへるのである。相違している點は餘りに多い。同じ日本といふ國が、よくも斯うまで雑多な外貌を持つて居るものだと感ぜざるを得ない程である。しかも又其間に距離を置いて近似類似があるのである。村の歴史なども、その古き年齢を考へると、隣村よりも却つて遠い距つた土地にある村同士が却つて似て居る場合が多い。即ち隣同士の間に相違があつて遠方に一致があるのだ。是はあらゆる方面に著しく眼につくところで、自分が「蝸牛考」を書いた時から云つて居ることであるが、言葉にしても遠隔の土地同士の一致の例は餘りにも多い。玉蜀黍の方言は全國を通覽すると十に近い系統に分れて居るが、それはたゞ中央部の一地方のみに著しい特別な現象であつて、大體に於ては三つか四つの系統になつて居り、中にもトウキビ(唐黍)の系統が全國の大半の地域を占めて居るのである。言葉を裏付けして居る民間の信仰にしても同じであるといへる。⁽²¹⁾

ここに至つて、柳田は、多様でありながら同時に同一であるもの、逆にいえば、同一であることを基底に持ちながら多様に展開している現実を把握する方法を確立するに至つたのである。互に遠くへだたつた辺縁に見い出される一致は遠くの一一致を保証しているのは、中心部に存在した古い言葉・民俗の残留である。したがつて、多様な現実を時間的に遡源していけば、本来の同一なるものに突きあたると多様なものは、こうして本来同一なるものの、歴史的・社会的・自然的諸条件に対応したヴァリエーションとして位置付けられることになる。さらに、古い元型的なるも

の残留は、地域的に限定された辺縁にのみ存在するとされているわけではない。時間の経過によって大きな変容をこうむっている中心部においても、民俗の基層として残存している、と考えられていた。だからこそ、辺縁の地に最も濃厚に残されている古い民俗を比較・研究することが、民族のアイデンティティーを確認する上で重要な意味を持つとされたのである。

柳田は、現在に残留しているものの中から民族の過去、特に古い信仰の在り方を明らかにするための学問を、「新たな国学」と名づけた。それは、単に時間をさかのぼって歴史的变化の跡を明らかにすることだけではなく、その中から「隠れたる御國振」、すなわち無意識的な基底の部分にある「民族の本質」を明らかにすることを目的とする学問であった。それを明らかにすることによって、柳田は、「人が自ら知らんとする願⁽²²⁾」にこたえることだと考えたのである。伊藤幹治が、「柳田が一国民俗学を『自国同種族の自己省察』と規定し、『国民総体の幸福』を学問の指導理念としたことは、ここに改めていう必要もあるまい」とした上で、「《柳田民俗学》の方法としての『重出立証法』は、少なくともこうした理念と不可分の関係にあるのではないだろうか。こうした理念から、生まれるべくして生まれた内的必然性があったのではなからうか⁽²³⁾」と書いているように、重出立証法と周圈論という柳田民俗学の方法論が確立された時に、柳田は自らの学問を「新たな国学」と規定したことはけっして偶然ではなかったのである。

こうして、柳田は、多様な現実を捨象して、抽象的・観念的に規定された国民性のごときものに民族のアイデンティティーを求めめるのではなく、多様な現実を多様なままに正確に把握し、多様性の把握を前提として共通なもの、同一なものを発見し、そこに民族のアイデンティティーを確認する、という独自のナショナルリズムを形成した。相前後して行なわれた沖縄旅行と委任統治委・委員としての在外生活が、そうしたナショナルリズム形成の直接の契機となったことは、以上に見てきた通りであるが、この民族のアイデンティティーを求めようとする柳田の努力は、昭

和十年代以後、日本の国際的な孤立と戦争への突入という事態の中で一層強められていった。「新たな国学」とい、「学問救世」といった柳田は、彼なりの方法で歴史の荒波に翻弄される日本人の未来について真剣に考えていたのである。

それでは、柳田が、民族のアイデンティティーの問題として研究につとめた対象は何であったのか。それは、日本人の信仰の問題であった。実際、『日本の祭』、『神道と民俗學』、『先祖の話』、『祭日考』、『山宮考』、『氏神と氏子』などの、日本人の信仰に関する代表的な著述は、日本の民族的危機の時代ともいうべき第二次大戦中から戦争直後の時期に集中している。このことは、「学問救世」の目標を立てた柳田が、強い実践的関心の下に自分の研究を展開させていったことを明瞭に証明しているが、問題は何故彼が信仰の問題に集中していったのか、ということである。

柳田が信仰の問題に関心を抱くようになったのは、彼の幼年時代からの資質によるところがあるのはたしかである。彼の自伝的記録である『故郷七十年』の中の「ある神秘的暗示」⁽²⁴⁾にも書かれているように、柳田は、何か神秘的なもの、あるいは霊的なものに特に鋭い感受性を持っていたようである。しかし、柳田が、戦中・戦後の時期に特に信仰の問題に関心を集中させたことは、それだけでは説明がつかない。実は、柳田には、もともと現実に切実な問題として信仰の問題を説く必要があった。柳田にとってその切実な問題とは、「國民性とか日本精神とか云ふ大議論が、徒らに空な音響に歸してしまふ虞があります」⁽²⁵⁾ということであった。國民性や日本精神といっても、それは多くの場合、歴史上のある特定の時代や特定の階層の性格を恣意的に切りとって主張されているにすぎない、と柳田は見ていた。⁽²⁶⁾そして、そういう恣意的な議論は、国家主義的な立場から行なわれる時——実際、そういう場合が多かったのだが——、民衆に対して国家の強権的な意志を強制する手段にしかならなかった。その上、恣意的に切り取られた國民性や民族精神を強調する立場は、現実の政策としては浅薄なる欧化政策を推進するためのカムフラージュの役割を果た

すにすぎないこともしばしばであった。事実、日本主義が最も高唱された戦中期には、政治・経済制度としてはドイツやイタリアがモデルとされ、いわゆる「ファッショ化」が強行されたのである。

こうした空虚な国民性や日本精神の主張を、柳田が、真の民族的結合のための障害とみたとしても不思議はない。恣意的な国民性や日本精神の主張は、特定の階級・階層の利害と結びつきやすく、その故に国民の間に深刻な対立をひきおこしかねないからである。柳田は、農政学者として活動していた時期に、すでに、国家の中央集権的な画一行政が民衆の幸福の増進のために少しも役に立たないことを知っていた。戦時色が強まる中で、その国家が、空虚なイデオロギーの仮面をつけようとしていることを、柳田は座視することができなかったにちがいない。柳田は、民衆と民衆の生活である郷土の多様な在り方の中からこそ、民族としての同一性を確認しうる精神的基軸を探り出し、空虚なイデオロギーに対抗することを自らの課題として深く自覚したのである。

さらに、柳田にとっては、戦争という民族的危機は、柳田の考える意味での民族的同一性を国民に自覚せしめるための絶好の機会でもあった。柳田は、「今度の大戦役は稀有の機会であつて、やゝ埋れかゝつて居た古い信仰が復活しました。又その復活が期待せられても居ます⁽²⁷⁾」と時代をとらえていたのである。柳田がいうように、国民のだれもが生死の危機に立たされた時、国家の提供する空虚な精神ではなく、それぞれの生活に密着し、その生活を奥深いところで支えている「信仰」に精神のより所を見い出そうとするであろう。戦争末期に、若い戦死者達の霊の行方に深い関心を持って書き下ろした『先祖の話』の最後に、柳田は「新たに國難に身を捧げた者を初祖とした家が、數多く出来るといふことも、もう一度この固有の生死觀を振作せしめる一つの機會であるかも知れぬ⁽²⁸⁾」と記しているが、生死という極限的問題が問われる状況においてこそ、固有の信仰が十全の形で復活すると柳田は考えていたのである。そして、そういう状況把握は、次のような使命觀に支えられていた。

日本は神國也。斯ういふ言葉を口にして居た人が、昔は今よりも更に多かつた。私は實はその眞意を捉へるのに苦しんだ者だが、少なくともこの一つの點、即ち三百年來の宗旨制度によつて、うはべは佛教一色に塗り潰されてから後までも、今に至つてなほ是に同化し得ない部分が、この肝要なる死後信仰の上に、可なり鮮明に残つて居るといふことに、心付いたのは嬉しかった……現在もほゞ古い形のまゝで、靈はこの國土の中に相隣して止住し、徐々としてこの國の神とならうとして居ることを信ずる者が、たしかに民間には有るのである。さうして今や此事實を單なる風説としてと無く、もつと明瞭に意識しなければならぬ時代が來て居るのである。⁽²⁹⁾

では、柳田が「もつと明瞭に意識しなければならぬ」とした固有信仰とは何であつたかという問題を、彼のナショナリズムとの関連において検討しよう。

日本人の固有信仰についての柳田の学説の中で、最も中心的な位置を占めるのは祖靈という觀念である。柳田においては、祖靈こそが一切の神觀念の出発点である。人は死して後、祖靈となり、祖靈はこの國土に止住して子孫の繁栄を見守り、祈願する家々の神となる。さらに、家々の連合体は、家の祖靈の連合体としての氏神の下に信仰の共同体を形成する。それは、祖靈が、ある家の特定の始祖として固有性を持つものではなく、死して後歲月の流れとともに死者の靈はその固有性を喪失して、「靈魂の共同体」ともいふべき祖靈一般の中に融解していくものとして考えられることによつて可能となる。いかえれば、祖靈は、家の祖靈であると同時に、祖靈一般として家々を見下ろす山のかなたに抽象化されることによつて、家々で祭られながら、家の個別性を超越した神としての抽象的な性格を持つことができるようになるのである。そして、その祖靈の昇華したものとしての神は、次第に有力なものを中心として統合されてゆく。

一門一郷黨と立ち分れて、各自の氏子をもち祭が有つたばかりか、時としては隣どうし、競ひ争ひたまふことも

あつたといふ、言ひ傳へさへ稀では無いのに、それにも拘らず我々の神様は、國が一つであり又信仰が共通のものであるからでありませう、互ひによその神々をよく知つて居られました。先づ第一には國に衆庶の均しく崇敬する大神のおはしまして、その御力の殊にすぐれて高いことを、氏神たちは知つて居られました。其次には氏神の御いつくしみ、即ち氏族派生以來の何百千年とも知れぬ御親しみによつて、祈請願文の事々しい言擧げが無くとも、民の喜び愁ひをおのづからに洞察なされて、それを望みの如くかなへようといふ御誓ひの、彼是一様であることも知つて居られました。それよりも更に著しいことには、時と場合とによつて神の御力にも能不能があり、又は管轄といふべきものゝあることを、承認なされて居る點であります。⁽³⁰⁾

祖靈の昇化した神達は、民衆の身近な生活の場では、季節によつて山と平地とを往還し、民衆の生業の繁栄を祈願すると同時に、自らの能力の限界——それは祖靈としての原初性と地域的な狭さによる——を知り、より強力な神——それは国全体の神として国民的信仰の対象となる——の庇護の下に入ることによつて、一国のレベルでの信仰的統合の構成員となる。また、そのより強力な神も、もとをただせばある特定の氏族の氏神であり、本来、村々の氏神と同質の性格を持っている。そして、いうまでもなく、強力な神の中でも最高位に位置するのは天皇家の祖靈たる神である。かくして、天皇家の祖靈たる神を頂点として、村々の名も無き神々を末端とする神の協働関係が成立し、精神的な次元での国民的統合が完成する。しかし、その統合の過程では、本来、同質的な性格を持つ神であることから、強力による服従・支配ではなく、上からと下からの相互の承認が統合の原理となるとされる。

こうした祖靈觀念を出発点とする柳田の信仰論は、天皇家の祖先神を頂点とする神々のヒエラルヒーの形成によつて国家的統合の核心を提起しようとしたのではない。それは日本の最高神と村々の名も無き神々とが、祖靈の昇華した神として同質の性格を持ち、その同質性こそが「一國の自然の一致」⁽³¹⁾をなすものであることを明らかにしようとし

たものなのである。また、神々が原初的には家の祖霊であるとされたことは、祖霊を祭る主体としての家の意義が重大視されると同時に、人は死後には次第に霊として浄化され、祖霊の共同体の中にとけこんでゆくものとされることよって、遠い無窮の過去から現在の生身の人間を精神的に結合する核となることに意義が見い出される。したがって、祖霊の昇華したものとしての神への信仰は、人々の「時の古今に互つた縦の團結」⁽³²⁾を保証するものとなるのである。柳田は、農政学時代の国家論において、国家とは現在の国民だけではなく、過去及び未来の国民をも構成員とすると論じていたが、その国家観は、こうした信仰論の展開によって精神的な意味での裏付けを与えられることになったのである。

柳田は、以上に述べてきたような日本の固有信仰の分析を通して、日本人の民族的ないし国民的アイデンティティを保証するものとして、「民族の自然の一致」と「時の古今に互る縦の統一」という概念を提起した。それは、民衆の家を天皇家を宗家とする階制的な秩序の中に組み込もうとする明治国家の家族国家観や、天皇家の祖先神を頂点とする神々のヒエラルヒーの形成を目指す明治国家の国教政策とは、異質な論理を内包していた。明治国家のイデオロギーは、「先に国家有りき」であったのに対して、柳田の場合は、国家には先立たないまでも、少なくとも国家と同時に民族的結合がなければならぬとされているからである。たしかに、柳田の民族的結合を確固たるものにしようとする努力も、結局、有力なる神が何故に有力なる神として登場しえたのかという問題を不問に付してしまったために、天皇家の支配的地位を永遠化する一つのイデオロギーとしての性格を払拭しえず、天皇制の強権的支配の拡大によく拮抗しうる思想的強さを持ちえなかつたといわざるをえない。しかし、柳田が、天皇制国家の敗北後にも、民族の統一のために新たな情熱を燃やし続けることができたのは、彼が歴史の教訓を学ばない鈍感なるイデオログであったためではなく、民族の統一を形成する思想的方法において、天皇制国家の支配的イデオログ達とは本質的

に異なる立場に立っていたからに他ならなかったのである。

柳田は、第二次大戦後、「今まで空な言葉だった『日本を知る』といふことを、どうかして眞剣なものにしたい」という願望を込めて、自らの学問を再び「新國學」として提唱した。その「新國學」は、次の一文に示されるような民族の将来への深い憂慮の中から提起されたのである。

實際は心の奥底に、即ち所謂意識の下に、古い日本人の感じ方を持傳へて居る者がまだ多く、それにも濃淡の差等があると共に、一方には又すべての古いものを疑ひ又は輕しめ、ひたすら是から離脱しようとする者があつて彼等と對立する。……何れにしても二つの相對立する感じ方又は考へ方の有ることだけは、いつの世にも免れ難く、しかもこの所謂反動・反反動の振幅は、單なる歴史の無知の爲ばかりに、不必要に非常に大きくなり、又その争ひがとげ／＼しくなるのである。民族統一の未來の爲に、憂慮せずには居られない問題である。⁽³⁴⁾

戦後、新國學三部作の第三冊目として出版された『氏神と氏子』の中のこの一節は、民俗世界の歴史を正しく認識することが、日本人の民族としての自覚を形成すると信じてきたナショナルリスト柳田の問題意識が、どこにあったかということを明瞭に示しているのである。

(1) 伊藤幹治著『柳田國男——學問と視点』(潮出版社)、一一一ページ。

(2) 「ジュネーブの思ひ出」、定本第四卷、三二〇～二一ページ。

(3) この柳田の外國語體驗については、岩本由輝著『統柳田國男』(前出)第一章六「世界認識と言語體驗」に詳しい分析がある。また、柳田が、日本人としての自己確認をしたことが、單純に日本回帰の心情につながったわけではないことは注目しておく必要がある。柳田は、日本人としての性格を民族性として歴史超越的視点からではなく、歴史的形作物としてとらえていたと思われるからである。

(4) 原題は、"The welfare and development of the natives in mandated territories"。以下の引用は、磐城民俗研究会編『磐城民俗』第二十二号(昭和五〇年四月三〇日)所収の岩本由輝訳による。

(5) 同右、五ページ。

- (6) 同右、一四ページ。
- (7) 同右、一六ページ。
- (8) 「ジュネーブの思ひ出」、定本第四卷、三二〇ページ。
- (9) 『郷土誌論』所収、定本第二十五卷、九〇一―一ページ。なお、同様の主張は、この時期の柳田の論文、講演の中に数多く見出すことができる。たとえば、「郡誌調査会に於て」の中でも、「國の大部分を成して居る平民、殊に農業方面の日本人の性質は今や閑却せられ研究する者が無いのに、一方には我が國民性がどうかのうのと、盛に論ぜられて居るのも考へて見れば不思議なものであります」(定本第二十五卷、五四七―四七ページ)と書かれている。
- (10) 同右、一〇ページ。
- (11) 同右、八ページ。
- (12) 「青年と學問」『青年と學問』所収、定本第二十五卷、八九―九〇ページ。
- (13) 「阿遲摩佐の島」『海南小記』所収、定本第一卷、三六三―三六四ページ。
- (14) 「南島研究の現状」『青年と學問』所収、定本第二十五卷、一七〇―一七一ページ。
- (15) 同右、一八一―一八二ページ。
- (16) 『海南小記』自序、定本第一卷、二二―二三ページ。
- (17) 「新たなる國學」『郷土生活の研究法』所収、定本第二十五卷、三二七―三二八ページ。
- (18) たとえば、本居宣長は、『玉勝間』の中で、「ゐなかにいにしへの雅言ののこれる事」、「ゐなかに古のわざののこれる事」という章をもうけ、周圖説の原形となる発想を記している。筑摩書房版本居宣長全集第一卷、二二二―二二五、二二五―二二六ページ。
- (19) 『後狩詞記』序、定本第二十七卷、八―九ページ。
- (20) 「重出立証法の問題」関敬吾著作集(同朋舎)第八卷『民俗学の方法』所収、同書、二七〇―二七一ページ。
- (21) 『民間伝承論』(伝統と現代社)、八七―八八ページ。
- (22) 「新たなる國學」『郷土生活の研究法』所収、定本第二十五卷、三二七―三二八ページ。
- (23) 伊藤幹治、前掲書、八七―八八ページ。
- (24) 定本別卷三、一一四―一四五ページ。
- (25) 「神道私見」、定本第十卷、四五―五六ページ。
- (26) 柳田は、この点について『日本の祭』の中で、次のように書いている。

今日我々の耳にする多くの傳統論などは、果して何が確なる傳統であるかといふことも示していないのみか、それが斯くして傳はつたのだといふ筋路などは説かうとしない。曾ては安全にその持續し得る組織が備はつて居たのが、後には少しづつ弛み崩れ心もと無くならうとして居るのではないかどうかといふことも考へて見ない。たゞ有りさうなものだ、有つて然るべきだと思つて居るだけである。そんな氣休めの原理だけでは、到底我々は生きて行けない。もつと具體的に考へて見る方法があつてよいと思ふ(定本第十卷、一六八〜九ページ)。

(27) 『神道と民俗學』、定本第十卷、三七一ページ。

(28) 『先祖の話』、定本第十卷、一五二ページ。

(29) 同右、一四二ページ。

(30) 『神道と民俗學』、定本第十卷、三七八ページ。

(31) 『先祖の話』、定本第十卷、一四三ページ。

(32) 同右、一五一ページ。

(33) 『氏神と氏子』、定本第十一卷、五一五ページ。

(34) 同右、三九九ページ。

五 最後のナシヨナリスト

イギリスの思想家アイザイア・バーリンは、ナシヨナリズムの特徴を次の四つの点にまとめている。第一に、一つの民族(nation)に属することが何よりも必要だとする信念、第二に、民族を構成するあらゆる要素が有機的に関連しているという信念、第三に、それが自分達自身のものであるというだけで自分達の価値を確信すること、第四に、権威や忠誠を要求する対象が競合する場合、民族の要求を至上のものとする態度、の四つである。⁽¹⁾バーリンは、また、「献身と自己同一化の中心となったすべての対象の中で、最も強力な魅力を持っていたのは、歴史的に見て民族国家であった」と書いている。⁽²⁾まさに、民族の問題は、アイデンティティーの問題であった。人は、自分自身が何者であるかを問う時、自分が、ある民族の一員であるということを確認することによって満足する。「お前は何者か」、「俺

は日本人だ」、それで自分が自分であることを確認することができる者、それがナシヨナリストである。

こういうナシヨナリストの特徴に照らしてみた時、柳田は非常に不思議なナシヨナリストである。柳田は、いったいどうであれば自分達が日本人でありうるのか、ということに極めて真剣に考えているからである。いいかえれば、柳田は、冷静に経験科学的方法を使って——それが成功しているかどうかは別問題である——、日本人としての固有な性格は何かということを考えようとした。このことは、我々が普通に考えるナシヨナリストの態度とは大きく異なる。

普通、ナシヨナリストが自分は、たとえば日本人だという場合、日本人とはかくあるものだというイメージをすでに持っているだけでなく、そのイメージに規範的性格を与えている。すなわち、自分以外の誰かが、自分と同じように日本人だと主張するならば、その者も当然自分と同じ性格・態度を持つべきであると考えている。そして、その規範的日本人像は、個人の狭い体験を一般化しただけのものであったり、何かある権威が与えるイメージにすぎなかったりすることが多く、それ故に恣意的・観念的たることをまぬかれることができない。日本人像が恣意的・観念的であることは、恣意的・観念的であるが故に、国家から地域社会に至る政治権力による強制や、権威付けられた知識人達による宣伝によってのみ、その規範性を保証されることになる。そうなれば、本来、民族の構成員各自の自発性・主体性において確認されなければならないはずの民族的アイデンティティーの問題が、権力ないし権威による強制という政治的関係のレベルの問題に移行してしまう。民族的アイデンティティーの問題が、支配—服従を本質とする政治的権力関係のレベルの問題とされることは、民族的アイデンティティーの問題に常に分岐の可能性を生じさせることになる。なぜならば、政治的権力関係は、民族対民族という対立の場で形成されるばかりでなく、階級・階層間の対立の場で形成され、階級・階層間の対立は、民族間の対立を超えうるか否かを別にして、少なくとも同一民族内部

に深刻な対立と分岐をもたらす可能性があるからである。そして、階級・階層間の対立がそういう可能性を持つているところでは、民族的アイデンティティーの問題は、支配する側の階級・階層の支配のためのイデオロギー政策の最も中心的な役割を演じさせられる。それは、民族的アイデンティティーを真剣に考える者にとっては、一つの危機である。ナショナリズムの主張が声高になればなるほど、ナショナリズムが全民族の結集を呼びかければ呼ばれるほど、その声に応じない者を民族的アイデンティティーの外側に排除していかざるをえないことになり、そのことは、人はすべて民族の一員として自分を確認することによって、自己のアイデンティティーを自覚しようとするナショナリストの原理的立場を否定してしまうことになるからである。しかし、普通のナショナリストは、現実の運動・イデオロギーとしてのナショナリズムがはらまざるをえない、こうした矛盾についてほとんど無自覚であった。柳田と普通のナショナリストとを分かち点は、この矛盾についての自覚の有無にあったといっている。

柳田は、実際、日本の近現代史において、ナショナリズムが最も強大な力をふるった時期に、そのナショナリズムの運動に背を向ける形で民族的アイデンティティー確認のための作業を自らの中心課題として担い、その課題にこたえるために全力を傾注した。すでに前節でみてきたように、国民性・民族性に関する空虚な議論に対して、繰り返し投げつけられた柳田の厳しい批判は、そういう議論が、その議論の形式の故にかえって民族的アイデンティティーを危機にさらすことになるのではないか、という深い危機の念から発せられているのである。そこで柳田は、危機にさらされた民族的アイデンティティーを救い出すために、二つの方法を提起した。一つは、民族的アイデンティティーを確認する場を「郷土」に求めたことであり、もう一つは、民族的アイデンティティーを保証するものを、あくまで経験科学的方法によって検出しようとしたことである。前者の方法については、安永壽延が見事な分析を行なっている。柳田学は郷土の研究から出発した。個々の郷土に現に生きている人々の、心の微細なひだにわけ入りながら、彼

らを依然としてとらえてはなさない、地域的な生活と信仰のしきたりあるいはならわしの発掘を通じて、それらの中の偶然的なものを有名な重出立証法によってふるいにかけて、特殊性を普遍性に転化させた。彼は抽象的に、または体系的に民族の問題を論じたことは一度もなかった。あくまで郷土に根ざし、郷土を媒介としながら、一つ一つ着実に無数の郷土の文化、たとえば生活様式、口承文芸、民間信仰などを比較し、いわゆる文化の共通性を主体的に確認することによって民族を発見した。あるいは民族を深層から照射し、その実像をとらえる可能性を発見したといひ直すべきかも知れないが、ともかく柳田学においては、もはや郷土は単なる孤立した郷土であることをやめ、民族は郷土の単なる集合体であることをやめた。郷土文化の狭さは彼の手によってはじめて国民的広がりの中へ解放される糸口をつかんだのである。⁽³⁾

郷土とは、人々が自然と交わりながら現に生活している場である。そこには現実の具体的な生活があり、たとえ反省されていない意識であるにせよ、人々が自己のアイデンティティを確認しつつ生きている場である。そして、郷土には、古い文化が死んだばらばらの残骸としてではなく、生きて人々の現在の生活の中に有機的に組み込まれて存在しつづけている。アイデンティティの問題が、自己の出自の確認という意味で歴史にかかわってくるとすれば、また、個々の人間の具体的な経験によって裏付けられることを要求されているとすれば、人々にとって自然・歴史・生活の集約点ともいべき郷土に着目することは当然であった。そして、そういう郷土に着目することによって、柳田は、民族のアイデンティティの問題を、抽象的・観念的思考のレベルから解放し可能性を切り拓いたのである。たしかに、安永がいうように、戦中・戦後期の柳田は、「民族の基層的な物質的生活の感性と心性の秘められた処女地にクワを入れながら、それらを統一する原理を信仰に求めた時、彼の学問は観念論に向って微妙な傾斜をつづけた⁽⁴⁾」というのである。しかし、安永の指摘する観念論への傾斜は、アイデンティティの問題を、民族という概

念を基軸にして考えようとする以上、必然的におちいらざるをえない傾向であった。民族という概念自身が、個々の具体的に生活している人間にとって、一つの抽象であることをまぬかれることはできないからである。柳田は、おそらく民族という概念を一度も疑ったことはなかった。柳田にとっての問題は、民族とは何ぞやということではなく、民族として自分達自身を確認しうる根拠は何かということであった。その点において、郷土から出発しようとした柳田の方法は、日本民族の固有性を主張しようとしたあらゆる議論の中で一頭地を抜いていたばかりでなく、民族的アイデンティティーの問題を普通に生活している人々に最も近いところにまで引き寄せ、そのことによって、民族概念のはらむ具体性と抽象性の矛盾・相剋を鋭く提示してしまった、という意味において、ナショナルリズムを考えるにあたって、最も問題提起的であるといえるであろう。

ところで、こうした郷土に注目し、郷土において民族的アイデンティティーの根拠を探ろうという方法は、後者の方法、つまり経験科学的に民族のアイデンティティーを検出しようとする方法と対応している。郷土において民族のアイデンティティーを考えるとしても、その郷土が恣意的に選択された郷土であったり、郷土を構成する要素の中から任意に選択したものをただちに一般化してしまったりするのでは、民族的アイデンティティーの問題を恣意的・観念的議論のレベルから脱け出させることはできない。多くの場合、知識階層の書き残した歴史的記録文書の一部を切り取って展開される国民性や民族性の議論に対して、ただ単に任意に切り取られた郷土を対置するだけでは、議論の形式においてほとんど変わるところがないからである。したがって、柳田は、彼の研究の対象とする郷土を、できるかぎり広く全国的規模で比較・検討しようとした。それは、対象とした郷土がそれぞれいかなる構造を持ち、郷土としての一つのまとまりを持つのか、という点での検討が稀薄であることは否めないが、そして、そのために多様なものに対する感覚が、共通なものへ、同一なものへの関心の傾斜によって減衰せしめられてしまっていることも否定で

きないが、少なくとも対象としたすべての郷土を等価値として扱うことによつて、柳田が、国民性・民族性についての議論を空虚な恣意性の世界から解放する糸口をつかんだ、ということにはできる。ようするに柳田は、国民性や民族性という問題について、明確な方法意識——それは、前節で検討したような民俗学方法論として結実した——をもつて対応しようとしたのである。

この柳田の民族の意識の検証にあつたつての方法意識は、橋川文三が指摘しているように、M・ウェーバーの方法意識との対比を十分根拠あらしめる。橋川は、ウェーバーの宗教社会学と柳田の民俗学を対比した分析の中で、次のように書いている。

フォークロアがほぼ相似た意識で問題に接近するものであることはいうまでもない。いずれもがここでは常民大衆のエトスをその根源的理由と結びつけて説明しようとしている。ただ、フォークロアとウェーバーの宗教社会学には、学問的方法としてある大きな差異があつた。⁽⁵⁾

ここで橋川が書いているように、柳田とウェーバーとは、常民大衆のエトスを探求しようとした点において問題意識を共有していた。しかし、より本質的な両者の共通点は、常民大衆のエトス——それは、実は、民族のエトスとほとんど重なり合っている——を説明するにあつて、両者が、その内容において相違しているにせよ、明確な方法意識を持っていたことにある。この二人は、エトスを説明することを、哲学やイデオロギーの課題としてではなく、経験科学の課題として引き受けようとした。ウェーバーは、価値自由と理想型という二つの方法概念を中核として、柳田は、重出立証法と周圏論を基軸とする比較分析の方法によつて、エトスの問題を経験科学の領域に導き入れようとしたのである。そうした両者の共通点にもかかわらず、この両者には、橋川もいうように学問的方法として大きな相違がある。その違いは、「その差異を根本的に制約する世界観のちがいについて、もっとも端的にそれを暗示するも

のは、恐らく両者の政治についての態度である」として、「前者（ヴェーバー——筆者注）の騎士的エトスと、後者（柳田）のどちらかといえば士大夫的・貴族的エトスとの対照⁽⁶⁾」と見ることもできるかもしれない。しかし、問題をそこまでもってゆく前に考えなければならぬのは、両者の方法意識の持ち方についての違いである。その点について、まず一見してわかることは、ヴェーバーは、理想型や価値自由という概念を社会科学一般の科学性を証明するキー概念として提起しているのに対して、柳田の重出立証法や周囲論は、あくまで個別科学としての民俗学の科学性にかかわる方法として提起されているということである。これはあまりにもわかりきったことにちがいないが、そこに両者の実践的問題関心と方法意識との分離と結合の仕方における違いがあることを見逃すわけにはゆかない。ヴェーバーの場合には、実践的問題関心が強ければ強いほど、対象の分析をすすめるにあたってより強く実践的問題関心を禁欲することが説かれており、他方、柳田の場合には、実践的問題関心と方法論とは直接的につながっているのである。

柳田にとって、実践的問題関心とは、いうまでもなく日本人の民族的アイデンティティーの証明であった。そして、その問題は、すでに論じたように、独断と恣意をもって論じられる時は、かえって民族的アイデンティティーを危機にさらす。柳田にとって避けられなければならないのは、独断と恣意であった。その独断と恣意を避けるために、柳田は、重出立証法に典型的に見られるように、可能なかぎり広範な資料の集積と徹底的な比較・検討という帰納的な方法を採用したのである。そして、帰納的方法を徹底させる時、分析の対象とされる社会事象はおそらく無限に近い量の集積が要求され、その要求が満たされない以上、あらゆる結論は暫定的ならざるをえない。柳田が、「その学問的方法によって確かめられないことは、たとえそれが自己の魂の行くえについてであろうと、決して確言をしようとは⁽⁷⁾」しなかったことは、実は、彼の採用した方法からくる必然的な帰結でもあった。また、そういう柳田の態度は、権力的強制の契機をはらまざるをえない独断と恣意による国民性・民族性の主張を排して、民族のアイデンティ

一は、あくまで民族の構成員各自の主體的自覚によって確認されなければならないという柳田の基本的立場と合致するものであった。柳田は、自分の結論を他者に強制することよりも、自分の結論を一つの問題として相手に投げ返すことによって、相手の主體的判断を誘発することができると考えていたからである。

では、いままで述べてきたような、民族的アイデンティティーの問題を明確な方法意識のもとに考察しようとした柳田の思想が、歴史的運動・思想としてのナショナリズムの展開の中で、どのような位置を占めているのであろうか。この問題を論ずるにあたっては、ナショナリズム一般と日本のナショナリズムの歴史的展開過程を独自に分析する必要はあるが、それは当面、筆者の力に余るし、また、行論上詳細な論述が必要なわけでもないので、ここでは先学の業績によりつつ極めて簡単な概略を論述するにとどめておきたい。

ナショナリズム研究の古典ともいえるべき『ナショナリズムの發展』⁽⁸⁾と題する著書の中で、E・H・カーは、ナショナリズムの發展段階を次のように区分している。中世の教会と帝国による統合の解体の時から始まり、ウィーン会議によって終幕を迎える第一期、ナポレオン戦争の混乱からはじまり、一九一四年の第一次大戦の勃発に至る第二期、一九一四年から一九三九年の間に極点に達した第三期。第一期は、いうまでもなくネーション・ステートの形成期であり、この時期にはナショナリズムは、中世的身分制秩序への批判たる国民主義としてあらわれ、啓蒙主義的普遍主義と結びついて市民革命の思想的動力となった。また第二期は、ナポレオン戦争として実現された啓蒙主義的普遍主義に対して、ナショナリズムが民族の固有性の主張を核にした民族主義として発現した時代であった。そして第三期は、産業化の飛躍的發展によってネーションの内部に新しい階層的分裂が生じ、新しい社会階層が国家の正式の構成員になる(民主化)と同時に、国家の政策を新しい社会階層の利害を無視しえないものへと方向を変えさせた(社会化)時期であった。また、この時期には、社会主義のインターナショナリズムとナショナリズムとが厳しくせめぎ合い、

そのせめぎ合いがナショナリズムを質的に変容させ、ナショナリズムを現実の政治的力として極点におしあげると同時に、分裂した社会を強制的に同化する手段とされることによって、ナショナリズムが思想的に虚偽性を強めていった。⁽⁹⁾

こうしたナショナリズムの発展段階の区分は、もちろん西欧における歴史的経験を総括したものであり、それがそのまま日本のナショナリズムの展開過程を示すものではない。日本の場合は、ナショナル・ステートの形成を開始したのは、すでに西欧では第二期にあたる時期であり、それも西欧諸国の帝国主義政策の強い圧力を受けながらナショナル・ステートの形成を遂行しなければならないという条件下におかれていた。そのために、日本においては、第一期における啓蒙主義的普遍主義と結合した国民社会の形成という意味での国民主義を極めて微弱なものとしてしか経験しえなかった。また、ナショナル・ステートとしての自立を果たそうとした日本が対決しなければならなかったのは、ドイツ民族が直面したナレポオンの侵攻——それは、普遍主義的革命理論の輸出であり、政治的には対等の立場に立って、普遍主義対特殊主義という思想的対決を可能にするものであった——ではなく、政治的・経済的な自立を奪い、民族的アイデンティティーすらも破壊しようとする帝国主義の植民地化の圧力であった。この圧力への抵抗は、普遍主義対特殊主義という思想的対決の回路を経ることなく、一挙に特殊主義の爆発という形態をとる可能性をはらませずにはおかなかった。しかも、西欧諸国への抵抗は、現実には科学技術のみならず、政治・経済制度においても、西欧的なものの積極的な移入を要請したのであり、それによる民族の伝統的文化・社会関係の破壊が、また自民族の固有性の自覚を基礎にして形成されるべきナショナリズムに著しく不安定な性格を付与していたのである。

かかるナショナル・ステート形成期における矛盾を内包したまま、日本のナショナリズムはカーのいう第三期に入した。形成期の矛盾は、第三期を特徴づける諸問題に媒介されて一挙に爆発する。日本ナショナルリズムのウルトラ

化がそれである。

このナショナリズムのウルトラ化の過程は、K・W・ドイッチュの「社会的動員」と「文化的・政治的同化」の概念⁽¹⁰⁾によって説明することができる。ドイッチュによれば、最近の経済的發展の結果、人々は変化のない村の關係から引き出され、現代的生活への接触をしいられる。そして、その過程は、①実物効果、すなわち近代的生产物の物自体の及ぼすインパクト、②マスメディアによる情報の浸透、③通貨化＝貨幣經濟の浸透、④読み書き能力の拡大、⑤非農業的職業への転換、⑥都市化、⑦賃金労働の普及、⑧国内移動の一般化、の八つの変化の過程を含んでおり、その過程の進行によって、人々はより政治化された生活へと動員される。この変化は、また、人々を市場經濟の不安定性に直面させ、伝統的な關係を離れることによって個人的・集團的同一性の問題に直面させるだけでなく、生活上のあらゆる問題が政治の回路を通してはじめて解決されることになるために、より深くより大きな集團の中に引き込まれることになる。かくして、政府・国家という政治的セクターは、国民に対するサービスの提供と同化の推進という任務を担うことになる。この社会的動員と文化的・政治的同化とがバランスを保っている時、政治的セクターは安定する。

日本の場合、この社会的動員と文化的・政治的同化とは、明治維新以後、常に動員が先行し、同化が遅れるというアンバランスな状態にあった。すでに述べたように、遅れてネーション・ステートの形成を開始したという事情、民族の独立を確保しえた瞬間から植民地を求めて対外侵略に乗り出していったという事情が、常に動員が同化に先行するというアンバランスを生み出したのである。そして、社会的動員は、經濟的变化の速度がはやければはやいほど激化するが、明治以後の日本の經濟的变化は、かつてどの国も経験したことのないほどのスピードで展開された。その上、相次ぐ対外戦争は、規模の点でも、深さの点でも極めて激しい社会的動員を要請する。こうした激しい社会的動員は、国民的自覚の自然な成長を待つ時間的余裕を与えない。文化的・政治的同化は、あらゆるナショナリスティ

ックなシンボルをほとんど無差別に動員するイデオロギー政策として推進されるだけでなく、暴力的強制を背景とした権力の価値付与、価値剝奪政策の最大限の展開によって遂行される。その同化政策は、帝国主義間戦争という未曾有の危機に直面した時、社会のセメント化と強制的同化⁽¹¹⁾というファシズムの政治手法に限り無く近づくことになる。

柳田が、民族のアイデンティティーとは何かという問題を、民俗学研究のかたに説き明かさるべき課題として設定したのは、日本のナショナリズムがウルトラ化への道をまっしぐらに突き進むようとしている状況においてであった。一方で、いわゆる近代化によって国民各自のアイデンティティーの根拠であった伝統的農村社会を破壊しつつ、他方で、アイデンティティーの問題を民族・国家のレベルに吸引し、権力的な同化の強制を図るといふ日本ナショナリズムに内包する矛盾を、伝統的農村社会の民俗世界を深い同情をもって見つめていた柳田が、鋭く自覚していたであろうことは想像に難くない。しかし、柳田は、農村の民俗世界に無批判的にのめり込み、それを抽象的に絶対化するとはなかった。その点こそ、同じように民族的アイデンティティーの危機に気づきながら、伝統的農村社会の復権を主張した農本主義的ナショナリストと柳田を分かち分岐点であった。すでに農政学者としての柳田にあらわれていた合理主義の精神が、単純な農本主義回帰の回路を断ち切ってしまったからである。柳田は、熱烈なナショナリストの心情と冷静な経験主義の合理精神とを共に持っていた。この時には矛盾し、激しくきしみ合う心情と精神とが、柳田をして「柳田民俗学」と称せられるイデオロギーと経験科学的方法とを結合させた独特の学問を生み出したのである。

柳田は、かくして、日本ナショナリズムの内包した構造的矛盾を見据えながら、明確な方法意識をもって民族のアイデンティティーの再確認につとめることになったが、その柳田の努力は、橋川が、ヴェーバーを「最後のヨーロッパ人」と呼んだ⁽¹²⁾ことにならえば、柳田を「最後のナショナリスト」と呼ばしめるほどの意味を持った。けだし、ナシ

ヨナリズムは、媒介されない無反省の民族への帰属意識を動員しえた時に最大限の力を発揮しうるのであって、民族への帰属意識を反省的・自覚的に確認しなければならぬという状況自身が、ナシヨナリズムにとって最大の危機を表象しており、その危機を最も忠実に柳田が反映しているからである。

柳田を最後のナシヨナリストと呼ぼうとするもう一つの根拠は、柳田が、ナシヨナリズム一般のはらまざるをえない根本的な矛盾を体現してしまっているところにある。その矛盾とは、多様性と同一性という認識論的に矛盾する契機をナシヨナリズムが同時に含みこんでいるということである。ナシヨナリズムは、いうまでもなくネーションとしての固有性の自覚を出発点とする。普遍的なるものの外貌をもって迫りくる外部的圧力に対して、自民族の言語・文化・伝統の固有性の主張をもって反撃するところにナシヨナリズムの存在意義が確認される。固有性の認識は、あくまで他者と異なる自己の特殊な存在様式の認識およびその価値付けによって形成される。その意味でナシヨナリズムは、普遍主義ではなく特殊主義をその哲学的基础としてもっているといっていだらう。特殊主義は、世界を普遍的なものとの支配する場としてではなく、世界を構成する諸部分が互に他と異なる独自の存在様式を持っていると主張する。したがって、世界は、それぞれ独自の存在様式をもっている諸部分の多様な結合体としてとらえられる。その意味で、特殊主義を哲学的な基礎とするナシヨナリズムは、世界の多様性への鋭い感覚を触発するという一面を示す。この多様性への鋭い感覚は、原理的には、多様性を構成する諸部分の単位を民族に限定するところにとどまることはできない。民族も一つの構成体である以上、民族を構成する各部分の多様性をもその感覚はとらえてしまうことがあるのである。

しかし、多様性への感覚がそこまで行きついでてしまうならば、ナシヨナリズムは解体してしまう。ナシヨナリズムは、民族ないし国民を、それ自身完結した固有性を持つ一つの統一体として自己主張することを要求する。民族の構

成員は、民族のレベルでの固有性を分有することによって、自己のアイデンティティーを確認するか、あるいはそうすべく強制される。ナショナリズムが、自民族の内部で第一に関心を持つのは、民族の各構成員にそうさせることができる民族のアイデンティティーの問題である。かくしてナショナリズムは、多数の民族が競合して存在する世界においては、各民族固有の独自性を主張することによって多元主義的思考様式をとり、自民族内部では民族としての同一性を強調する一元主義的思考様式をとることになる。民族概念をア・プリオリに統合の核心とするナショナリストには、ナショナリズムが原理的には相反する思考様式をとるという二重性はけっして自覚されることがない。

ところが、民族という概念は、普通に考えられるほど確固としたものではない。たとえば、民族概念の構成要素の一つである血の問題にしても、アメリカの人類学者フランツ・ポアスの古典的研究⁽¹³⁾が示すように、ある二つの人種・民族の典型は示すことはできても、その間の変化はほぼ連続しており、どこに集団の限界線を引きうるかという点になると、極めて大きな困難に出会わざるをえないのである。また、文化や伝統にしても、地域的・時間的偏差は想像以上に大きく、民族文化として提示されるものも思考の操作が加えられた抽象であることが少なくない。この民族概念の不確かさは、社会的・経済的・政治的変動が激しくなるにしたがって、次第にあらわになってくる。伝統的生活様式が破壊される一方で、ある地域の文化・言語が民族の文化・標準語として強制されてくる時、一つの民族の地方的変種にすぎないとされていた部分が、自己を民族として自覚し分離運動に立ち上ることすらある。その時、ナショナリズムの思考様式の二重性は、明確な政治的対立となってあらわれる。しかし、多くの場合は、そういう政治的対立が発生する以前に、すでに体制化したナショナリズムが、その選り取った民族的価値をあらゆる手段を用いて強制するという方向に向かい、ナショナリズムの思考様式の二重性は潜在的危機を形成するにとどまる。

ナショナリスト柳田國男がとらえたものは、そうした潜在的危機にはかならなかった。彼は、多様性について、多

様なものの固有性についてたぐい稀な鋭敏な感受性を持っていた。そして、その多様な現実の把握を前提として、共通性・同一性を探り出す方法を経験科学的に確定しようとする合理精神を有していた。それ故に、柳田は、彼が自覚すると否とにかかわらず、ナショナリズムの危機を触発するナショナリズムの思考様式の二重性を、民俗学研究所の膨大な業績のなかで明瞭に示してしまったのである。その意味で、安永が指摘したように、柳田が、郷土において民族を発見したということは、ナショナリストたる柳田にとって実に危険な道を歩ませることになったのである。

柳田の民俗学研究の対象とした郷土は、郷土に自足的に生活する人間にとって、自らのアイデンティティを確認するのに十分な場である可能性を秘めていた。郷土から民族全体への飛翔は、少なくとも郷土の立場からは必然的ではない。特に、アイデンティティの問題が、信仰にのみかわる問題ではなく、自然を含むものと人との関係、そしてそれによって媒介される人と人との関係の問題でもあるとすれば、一層そうである。柳田が、民族のアイデンティティの問題を、信仰の問題に帰着させたことは、柳田の観念性を示すと同時に、民族的アイデンティティをそこに見い出そうとつとめながら、ついに断定することのできなかつたナショナリスト・柳田の限界をも示すものであったのではなからうか。しかし、柳田が、その限界のぎりぎりのところまで前進したことは、ナショナリズムが提起した民族文化の多様な固有性やアイデンティティの問題を射程に入れながら、ナショナリズムを内側から解体し、克服する方法を準備した。文化の固有性やアイデンティティは、民族概念の独占物ではなく、郷土という場においても成立しうるものであることが、黙示的にはあれ示されているからである。

現在、ナショナリズムは、国家という純粹に政治的概念と民族という政治的であると同時に文化的・歴史的概念を結合させること¹⁴によって、民衆の巨大な政治的エネルギーを引き出すとともに、世界を民族国家の各領域に分割し、多くの政治的対立と悲慘を生み出してもいる。このナショナリズムも、歴史的形成物である以上、今後の歴史展開の

なかで変容し、克服されていくかもしれない。しかし、その筋道は、必ずしも明らかになってはいない。プロレタリアートのインターナショナルリズムや世界政府論という形で、ナショナルリズムのいわば外延的拡散を図ろうとする方法も、今のところ十分な成果を保証しえないでいる。それどころか、そういう方法だけでは、かえって本稿の最初に述べたようなナショナルリズムをめぐる不幸な二極対立を生み出してしまっただけである。その一つの原因は、そうした方法が、ナショナルリズムの提起した民族文化の固有性やアイデンティティー確認の場の問題を、十分射程に入れていないことにあった。その意味で、「最後のナショナルリスト」柳田が、その意図に反して示した、アイデンティティー確認の場としての民族概念の相対性を、どこまで実証的に明らかに示しうるのか、ということが、重大な思想的意味を持つてきているのである。⁽¹⁵⁾

(1) Isaiah Berlin, 'Nationalism: Past Neglect and Present Power', in 'Against the Current: Essays in the History of Ideas' edited by Henry Hardy, London, the Hogarth Press, 1980, p.345.

(2) 同右。

(3) 安永壽延著『増補・伝承の論理』（未来社）、三一七～八ページ。

(4) 同右。

(5) 橋川文三著『近代日本政治思想の諸相』（未来社）、一五八ページ。

(6) 同右、一五九～一六〇ページ。

(7) 同右、一六〇ページ。

なお、橋川は、本文に引用した文につづけて、「彼は生涯の業績が、いかに博大な知識と直観によって、日本民族の生と死の観念を明らかにしようとし、また、その点において前人未到の仕事を達成したにせよ、彼にとっては、すべては未だ証拠づけられなかったのである。そしてそれは、ある意味では、M・ウェーバーのいう価値自由の理念などの、想像もしえない自由な精神を意味するものであったかもしれない」

（橋川、前掲、一六〇ページ）と書いているが、これは、明らかに柳田に対する過大評価であろう。

(8) E.H.Carr, 'Nationalism and After', London, Macmillan & Co. Ltd., 1945. 邦訳、大窪憲二訳『ナショナルリズムの発展』（みすず書房）。

(9) カールの時期区分は、主に国際政治の観点からなされており、必ずしもナショナルリズム自体の質的変化を指標とするものではない。ここでの

- 各時期の特徴についての記述は、基本的にカーの区分によりつつ、それをナショナリズムの質的変化の面からの区分に読みかえたものである。
- (10) K.W. Deutsch, 'Nationalism and Its Alternatives?' New York, Alfred A. Knopf, 1969. 邦訳、勝村茂・星野昭吉訳『ナショナリズムとその将来』(勁草書房)、邦訳、二四〇三一二ページ参照。
 - (11) 社会のセメント化と強制的同化の概念については、丸山真男著『増補・現代政治の思想と行動』(未来社)参照。
 - (12) 橋川、前掲書、一六一ページ。
 - (13) Franz Boas, 'Race Language and Culture' New York. The Free Press, 1940, 参照。
 - (14) 国民・国家という政治的関係を表現する概念と民族概念とが、どういう関係にあるのかという問題は、ナショナリズムを論じるにあたって不可欠の問題であるが、本稿では最初に設定した問題視覚を不鮮明にするおそれがあるので、詳しい論述は別稿にゆだねたい。
 - (15) 本節では、柳田のナショナリズムと民俗学との関係については総括的にはまとめたかったが、それについてはすでに第四節で十分に分析したつもりである。また、この問題が、今後の民俗学研究の上でいかなる意味を持つかという点については、民俗学研究者ではない筆者の能力及ぶところでないので論述をひかえさせていただきたい。ただ、筆者の民俗世界とナショナリズムとの関連という思想史的問題意識からいえば、第一節であげた坪井らの研究のほかに、福田アジオ『日本村落の民俗的構造』(弘文堂)に示されているような、地域を民俗的諸現象が相互に関連した一つの統一体として分析しようとする方向に関心を持っていることを付記しておく。