

柳田民俗学における「自己」と「他者」——「米」と「肉」の対照性をめぐって——

六車 由実

1 はじめに——「国民民俗学」の源流はどこにあるか？——

まず、次の文を読んでみてほしい。

「千に一つといつてよい幸福に恵まれて、無人の孤島に流れ着き、そこに食物を求めようと、して測らずも稀なる世の宝が、さざれ小石のごとく散乱しているのを見つけたということなどは、一つの大きな民族の起源として、あまりにもたよりない夢か伝奇のようである。だが、正直なところ今日という日まで、これよりももっとあり得べき解説を、私などは聴いていないのである。(中略)すなわち最初から、少なくともある程度、の

技術とともに、あるいはそれ以外に米というものの重
要性の認識とともに、自ら種実を携えて、渡つて来た
のが日本人であつたと、考えずにはおられぬ理由であ
る。」(柳田、一九五二、四九〜五二、傍点——引用者)

これは、柳田民俗学の集大成といわれる『海上の道』
(昭和三六年刊行)の中の有名な一節である。いうまでもな
くそこには、かつて「寶貝」の魅力に魅せられた人々が、
稲と稲の信仰を携えて「南から北へ、小さな低い平たい島
から、大きな高い島の方へ」(柳田、一九五二、五三)と渡つ
て来た、彼らこそが日本人の祖先である、という柳田国男
の日本人の起源についての壮大な構想がかなりの確信をも
つて述べられている。

だが、私たちはこの『海上の道』における柳田の語り口からは、柳田自身の確信とは裏腹に、何とも抽象的で非現実的な世界しか思い描けない。というのも、ここには「日本人」以外の人々、すなわち「他者」の存在が描かれず、いわば自己完結的に日本人の起源が構想されているからだ。日本人の祖先、すなわち南から渡って来た稲作民とは、

「ほとんど無人のヤポネシアの島々に、わずかな〈稲の人〉が、つぎつぎ充ちみちていくイメージ」〔吉本、一九九〇、四五〕と、吉本隆明が当を得た言葉で指摘しているように、「日本人」以前の人々や「日本人」以外の人々との間に血腥い争いごとを起こすこともなく、平和的に住みつき繁栄していった人々といったイメージで描き出される。いわば、そこには「他者」不在の平和で美しいユートピアが幻想されているとわいていい。

しかし、柳田の民俗研究には、最初からこのように「他者」が語られなかったわけではない。周知の通り、「山人論」と呼ばれる初期の研究では、「山人」の存在が「日本人」が渡って来る以前の先住民、すなわち「他者」として明確に描かれていた。例えば、「山人論」の中の「天狗の話」には次のようにある。

「ほかでもないが日本の諸州の山中には明治の今日といえども、まだ我々日本人と全然縁のない一種の人類

が住んでいることである。(中略)これら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窮追せられてようやくやくのことで遁げ籠り、新来の文明民に對しいうべからざる畏怖と憎悪を抱いていつさいの交通を断つている者が大分いるらしいのである。」

〔柳田、一九〇九c、一八八―一八九、傍点——引用者〕
ここには、「米が食いたさに争つて平地に下った」〔柳田、一九〇九c、一八六〕「われわれ」日本人の祖先が、「かれら」先住民を征服し、支配していく様子が生々しく描かれている。これは、一切の血腥い暴力が排除され、自己完結的に日本人の起源が構想される『海上の道』での叙述とはまさに対照的であるといえよう。

では、柳田は、なぜその学問を形成する過程において、日本人の内部から「他者」を排除し、抽象的な日本人起源論を作り出していったのか。いったい初期「山人論」から晩年の『海上の道』までの間に柳田の学問にどんな変化があったというのだろうか。

これまでの一般的理解によれば、このような柳田の研究における「山人論」から『海上の道』へと繋がる「南島論」への移行過程には、決定的な思想的断絶があったとされている。例えば、よく知られているように、谷川健一はそれ

を「挫折と転向」と評す。すなわち、「山人」が先住民の子孫であることを証明しようとしていた柳田は、結局、資料不足や南方熊楠の痛烈な批判によりその主張を、「目立たぬようになしきずしにしまった」（谷川、一九七五、四〇七）のであり、以来日本文化を「異質の複合文化として見る視点を捨てて」（谷川、一九七五、四〇七）、ただひたすらに、稲作文化一元論へと執着していったというのだ。

確かに谷川という通り、柳田は大正末から昭和初めにかけて、それまで異常なほど固執していた「山人」の実在性の証明を放棄してしまい、以後はまったく柳田の研究上に「山人」の姿を見ることはできなくなる。そして更に興味深いことに、丁度この時期は、柳田の民俗学が方法論的に確立され、「国民」が「自ら知るための学問」（柳田、一九三四、二八九）として「一国民俗学」が標榜される時期でもあるのだ。

改めて確認する必要もないだろうが、柳田は『民間伝承論』及び『郷土生活の研究法』において、採集した民俗資料を「有形文化」「言語芸術」「心意現象」の三つに分類し、この分類に、「旅人の学」「奇遇者の学」「同郷人の学」という三つの異なる採集方法を対応させた。そして、この第三の点、すなわち、「同郷人の学」がエスノグラフィ・エスノロジーから分かれたる日本の民俗学のオリジナリテ

イとされていたのであった。つまり、柳田によれば、「白人」が黒人の生活を叙した」（柳田、一九三五、二四二）エスノグラフィ・エスノロジーは、目で見、耳で聞くことのできるもの、すなわち「有形文化」「言語芸術」の採集はできるが、その「内部の感覚」（柳田、一九三五、二四二）である「心意現象」は、同じ国、同じ郷土に育った者しか理解できない。ゆえに、この分野こそ、我が「郷土研究の意義の根本」（柳田、一九三四、三七二）だといっているのである。

しかし、子安宣邦によって「（やまと）の自己了解」（子安、一九九三、三四六）であると批判されるように、国民自らが知るための学である「一国民俗学」の拠り所となる、こうした同じ国、同じ郷土に育ち境遇を同じくする者による「内部からの調査」（柳田、一九三四、二八九）の特権性とは、調査者（自己）と対象者（他者）との決して解消されることのない差異の構造を巧みに隠蔽するまやかしにすぎない。換言すれば、「一国民俗学」とは、異質なる「他者」を排除した「われわれ」日本人の同質性という危うい前提の上に初めて成り立つ学問なわけだ。

柳田の議論の中から「山人」という「他者」が捨象される過程と、「一国民俗学」という日本人内部の異質性（他者性）を隠蔽する方法の確立される過程。両者の偶然とは思えない重なり合いを、私たちはどのように理解すべきな

のか。例えば、この時期の柳田の二つの大きな経験の影響を挙げることもできよう。一つは、大正九年の沖繩旅行である。この沖繩の経験は、「我々の学問にとつて、沖繩の発見ということは劃期的の大事件であった」(柳田、一九三五、八〇、傍点——引用者)と、『郷土生活の研究法』の中で柳田自身によつて評されることからすれば、「一国民俗学」の確立に大きな意義をもつていたといえるし、もう一つの経験、それは、この沖繩旅行の直後に国際連盟委任統治委員として赴いたジュネーブでの西洋体験だが、これも、既に小熊英二が詳細な分析をしているように(小熊、一九九五)、異国の地での疎外感、屈辱感によつて「一国民俗学」への使命へと繋がるナシヨナリズムが高揚する契機となつたことは間違いない。つまり、それらがきっかけとなつて、谷川という柳田の思想の「転向」、言い換えれば決定的な転換が起こつたとも考えられるのである。

だが、私には、初期「山人論」においても、そして晩年の『海上の道』においても、決して変わることはない柳田の「われわれ」日本人という自己認識の方法に注目するとき、そこには断絶よりもむしろ思想的態度の一貫性が、柳田の学問形成の理解においてより重要なものとして浮かび上がってくるように思えるのだ。

2 柳田民俗学における「われわれ」と「かれら」

—「山人論」に暗示されるもの—

先に引用した「天狗の話」にも示されるように、「他者」を描いている「山人論」において柳田は、「われわれ」日本人を「新来の文明民」、「かれら」山人を「野獣に近い生活」を続ける「蛮民」として対比させ、両者を明確に区別していた。そして、「われわれ」日本人を「かれら」山人から分かつ自己認識の指標になつていたもの、それが、ハレの日に神に米を供え、そして自らもそれを食べるという行為だつたのだ(以後「ハレの日の米」の信仰と呼ぶことにする)。

例えば、「天狗の話」と同年に発表された「山民の生活」で柳田は、「新参の我々祖先が生活の痕跡」は「稲作の栽培耕作」にあると述べ、その根柢として、「ハレの日の米」の信仰の力を挙げている。

「我々の祖先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。いか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うが、ただ神を祭るには是非とも米がなくてはならぬ。(中略)そこで神には桑なり神酒なり必ず米で製したものを供えねばならぬゆえに、たとい一反歩でも五畝歩で

も田に作る土地のあるということが新村を作るに欠くべからざる条件であったのです。」

〔柳田、一九〇九d、五三九、傍点——引用者〕

ここでの柳田の立場は明らかだ。すなわち、日本人の祖先は、ただ飢えを凌ぐために山間部まで稲作農地を切り開いたというのではなく、その原動力になったのは、「神を祭るには是非とも米がなくてはならぬ」という「ハレの日の米」の信仰だったというのである。こうした「ハレの日の米」による自己認識が、『海上の道』においても寸分変わらないことはいうまでもないが、既に「山人論」の時期の柳田にとっても、稲や米は、食を満たすための食べ物（日常食）としてではなく、「ハレの日の米」という信仰としてのみ意味のあるものだったのであり、その信仰こそが、日本人のアイデンティティを確立しうるものだったことは注目に値するはずだ。

こう考えてみると、「他者」として「われわれ」に対比させられる「山人」もより具体像を帯びてくる。「山人外伝資料」で柳田は、「山人」の特徴として次のような点を挙げる。

「さて山男が真の人間である証拠として最も有力なるは食物の話かと思う。この人種の毒なのは火を自由に用い得ないことである。（中略）彼等は、谷川の魚ま

たは山鳥、羚羊等の肉を生で食つたらしい。これは人の想像し得ることであるが、慥な資料もあるのである。」〔柳田、一九一三、三九六―三九七〕

ここで、「山人」が「真の人間」として現存しているということの証拠として、彼等が肉を、しかも生のまま食らっていることを挙げているのは興味深い。それは、「われわれ」日本人が「ハレの日の米」の信仰をもつとしているのとは対照的である。つまり、柳田によれば、ハレの日には米が欠かせないという信仰上の理由により米を食す「われわれ」日本人は文化的な存在であるのに対して、「かれら」山人は、食欲の赴くまま野獣のごとく生の肉を食らう野蛮人であるというわけだ。

そしてこれに関連して、もう一つ重要なのは、柳田がこの「ハレの日の米」によって括る「われわれ」日本人のカテゴリの中には、単に平地で稲作を営む「平地人」だけではなく、山間部に住み稲作を生業としない人々、すなわち「山民」も含み込まれているということである。柳田の「山人論」を議論するとき、「山人」と「山民」が混同される場合が多々あるが、赤坂憲雄が既に指摘しているように、柳田の語る「山人」とは、山中を漂泊する先住民の子孫であり、一方「山民」とは、山中で狩猟・焼畑を営む定住民であって、「山人論」が終息するまで一貫して、柳田自身

によって両者は峻別されていたのである〔赤坂、一九九一、八七〕。そして、「山民の生活」において述べられている「ハレの日の米」の信仰をもつ人々が、タイトル通り「山民」であったことからすれば、文明の民である「われわれ」日本人と野蛮人の「かれら」との仕切り線は、明確に「山民」と「山人」との間に引かれていたということになるのだ。

つまり、柳田は、椎葉旅行をきっかけに『後狩詞記』に始められる「山人論」において、実体のある「山民」の姿を描き出すという作業と同時に、人々が語り継いでいる民譚や『風土記』などの神話、説話の中に登場する天狗、山男、大人といった、いわば物語物語の存在である「山人」の实在性を問うていくわけだが、そこで柳田は、一方をハレの日に米を食べる平和な「われわれ」日本人の民として、そしてもう一方を肉を食する野蛮な「他者」として描き出そうとしているのである。そして既に述べたように、最終的には「他者」である「山人」は、柳田の議論の中から排除されていくことになるのだ。

こうした柳田の自己認識の方法から「山人論」を見直してみると、「他者」を排除し、同質な日本人の形成する稲作文化の研究へと収斂していった柳田の学問形成のプロセスにおいて、「山人論」を改めて位置づけ直す必要性が生じてくる。そこで本稿では、おそらく「山民」と「山人」

の両者が描き出されるきっかけとなった、あるいは、柳田の中で両者が別々の存在として立ち現れるきっかけとなったと思われる、明治四一年の椎葉での体験を掘り起こすことによって、その問題を検討していきたい。

3 椎葉で柳田が発見したもの

——「描かれたもの」と「描かれなかったもの」——

柳田が宮崎県東臼杵郡椎葉村を訪れたのは、「内地における私のいちばん長い旅であった」（柳田、一九五九、二三五）と後に回想される、法制局参事官として赴いた明治四一年の五月下旬から約三か月に及ぶ長旅の途中のことであった。この椎葉村での柳田の旅の行程については、これまでわずかな資料しかなかったため不明瞭な部分が多かったが、最近、九州旅行の行程を細かく書き記した田山花袋宛の書簡が公開されたことや、その花袋宛書簡や椎葉村村長中瀬淳宛書簡をもとに、椎葉での柳田の辿ったルートと『後狩詞記』の成立過程を明らかにした牛島盛光の詳細な報告などによって、七月一三日から一九日までの柳田の椎葉滞在中の足跡がかなりのところ明らかになった。それらを参考にすると、柳田は椎葉滞在中、広大な椎葉村のほぼ全域にわたって足を運んでいることがわかる。

ではいったい、「白足袋の貴公子」(宮本常一、一九七九、一〇五)のような姿^{いでたち}で椎葉入りし、人々に「至る所で大変な歓迎をうけた」(柳田、一九五九、二三五)という柳田は、その七日間の中で何を見、何を聞き、そして何を感じたのだろうか。柳田自身によつて「日本の民俗学の出発点」(柳田、一九五九、二三五)と後に評される椎葉体験とは、いったいどのようなものだったのか。私たちは、それを『後狩詞記』の「序」から推察することができるだろう。

「しかるにこの書物の価値がそのために些^ちしでも低くなるとは信ぜられぬ仔細は、その中に列記する猪狩の慣習がまさに現実に当代に行われていることである。自動車無線電信の文明と併行して、日本国の一地角に規則正しく発生する社会現象であるからである。(中略)この実際問題のあるために、古来の慣習は今日なお貴重なる機能を有っている。(中略)

かくのごとき山中にあつては、木を伐つても炭を焼いても大なる価を得ることができぬ。茶は天然の産物であるし、椎茸には将来の見込みがあるけれども、主たる生業はやはり焼畑の農業である。(中略)わずかな稗や豆の収穫のために立派な大木が白く立枯れになっている有様は、平地の住民にはきわめて奇異の感を与える。(中略)米もその前後より作ることを知つたが、

ただわずかの人々が楽しみに作るばかりで、一村半月の糧にもなりかねるのである。」

〔柳田、一九〇九a、一三〇一五、傍点——引用者〕

柳田が椎葉で見たもの、それは「平地の住民」として生活してきたそれまでの経験とは全く異質の世界だったようだ。ここ山奥の村、椎葉では、平地にはとうに失われた狩猟の慣習が、「現実に当代に行われ」、主たる生業は稲作ではなく、焼畑農耕が中心であった。近代化され、「自動車無線電信の文明」と化した平地の生活からは全く想像のつかない世界がそこにはあつた。眼前に広がったそうした異質な世界に対する柳田の驚きは、これらの言葉から手に取るようにわかる。つまり、そこには明らかに「平地人」と「山民」との差異が、柳田によつて発見されている、そういうことができるだろう。

その「平地人」と「山民」との差異は、次のようなところにも語られている。

「古代には九州の山中に頗る獐悪の人種が住んで居りました。(中略)蛮民大敗北の後移住して来た豪族も、亦概ね山中に住むで居りました。後年武士が平地に下り住むやうになつてからは、山地に残れる人民は、次第にその勢力を失ひ、平地人の圧迫を感じずには居られなかつたのであります。言はゞ米食人種水田人種が、

粟食人種、焼畑人種を馬鹿にする形であります。此点に付いては深く弱者たる山民に同情します。」

〔柳田、一九〇九b、二五二、傍点——引用者〕

これは、『後狩詞記』と同年に、談話手稿として雑誌『斯民』に発表された「九州南部地方の民風」の中で、椎葉村を含む九州南部の山村での見聞について書かれた部分である。まず確認すべきことは、ここでいう「山地に残れる人」民」とは、先住民の子孫である「山人」ではなく、山の中に生活する「山民」を指しているということだ。というのも、これを柳田は明らかに大敗北した九州山中の「頗る獯惡の人種」と区別しているからである。ここからも、先述した柳田による「山人」と「山民」との峻別が確かであることがわかる。

そして、更に私たちが注目したいのは、『後狩詞記』で発見された「平地人」と「山民」との差異が、ここでは「平地人」すなわち「米食人種、水田人種」と、「山民」すなわち「粟食人種、焼畑人種」とが対立する構図として、その差異性がより鮮明に描かれているということだ。柳田が使用する「人種」という言葉は、私たちがこれまで予想してきた、柳田による「われわれ」日本人の枠組みを打ち崩す、つまり、「山民」を「他者」と見做す概念のようにも思われるのである。

がしかし、例えば、先の『後狩詞記』の「序」の引用文に続く、次のような言葉をみると、柳田は決して「山民」を日本人にとつての「他者」として区別していないことを改めて確信するはずだ。

「思うに古今は直立する一の棒ではなくて、山地に向けてこれを横に寝かしたようなのがわが国のさまでである。」〔柳田、一九〇九a、一六、傍点——引用者〕

この一文は、しばしば柳田の独特な歴史認識をあらわすものとして引用される有名な一節である。単純なようでいて、しかしわかりにくいこの表現の中で、私たちが確かめたいのは唯一つ。それは、柳田が、山奥で狩猟・焼畑を営む「山民」と平地で稲作を行う「平地人」との間に歴史的な連続性をみているということだ。言い換えれば、明らかに「平地人」の一人として柳田は、「山民」の生活に「奇異の感」を抱き、そこに異質な世界を発見したのであるが、にもかかわらず、彼等を「他者」として区別するのではなく、「われわれ」日本人の枠組みの周縁に置き留めようとしているのである。

また、山奥の村で稲作を推進しようとする傾向に対しての柳田の異なる二つの見解をみよ。そこには、柳田の中の分裂した態度が一つの方向へ収斂していく過程をみることになるはずだ。既に確認してきたように、「山民の生活」

で柳田は、「食物としては粟でも稗でも食うが、ただ神を祭るには是非とも米がなくてはならぬ」と述べ、したがってこの信仰があるからこそ、「山民」は狭くて不便な土地でも稲を作ろうとするのだとしていた。ところが、これよりわずか数か月前に発表された「九州南部地方の民風」での柳田は、全く反対の態度をみせているのである。

椎葉を含む九州の山間部での「水田耕作の傾向が、目下全体に瀰蔓して居る」(柳田、一九〇九b、二五〇)という事態について、柳田は次のような見解を述べる。

「其理由は抑も何に在るか、恐くは米食の習慣の増進、自作米を食ふといふ農民の誇りに感染したのも其原因の一部でありまじやう。(中略)良否は今日俄かに断ずることは出来ませぬが、一体我邦の農民が一般に米作を重んじ過ぎて居るといふことの一徴候ではあるまいか。中央の政府に於て、米産の増減を以て直ちに農業の盛衰を卜せんとする傾向と正に相反映するものではあるまいか。是等の地方には米以外に適当な農作物がいくらでもあるのであります。(中略)強いて多大の労資を投下して、水田を作り、米を食ふのは、経済学以外の理法でなくては、之を説明することができません。」(柳田、一九〇九b、二五〇—二五一、傍点——引用者)

当時の椎葉村の農業政策を知る資料として、明治四〇年

に制定された『椎葉村村是』がある。そこには、「倍進ンデ田畑ヲ開墾シ肥料ノ配合宜シキヲ得テ増収ヲ謀リ米麦ヲ以テ常食トスルノ程度ニ達セシメ不利益ナル焼畑作ヲシテ漸次縮小セシメザルベカラズ」、更には、「焼畑作ハ総テ其取得スル処僅カニ勞力ヲ償フニ過ギズ現ニ斯業ヲ專一トスルモノハ総テ食足ルト雖衣足ラズ最下級ノ生活ヲ以テ今日ヲ送ルノミ豈猛省セサルベケンヤ」とあり(牛島、一九九三、一八七)、村人が「最下級ノ生活」から脱するための現実的な政策として、焼畑を廃止し、稲作中心の農業へと切り替える必要性が強く説かれているのだ。

柳田のここでの言説はこの『椎葉村村是』に書かれた農業政策を前提として述べられていると考えられるが、その態度は、こうした山間部に稲作が導入されるという傾向に対して、明らかに批判的である。つまり、柳田の主張によれば、米以外に山間部に適した農作物はいくらでもあるのに「山民」が強いて米を作ろうとするのは、「経済学以外の理法」、すなわち、「米産の増減を以て直ちに農業の盛衰を卜せんとする」ような経済学的合理性を無視した中央政府の政策による悪影響に他ならないというのである。岩本由輝によれば、農政官僚だったころから柳田は、当時の日本の農政学的主流であった「米と藪の農業」と呼ばれる「モノカルチャー」志向の政策に対し、敢然と批判的立場を明

らかにした数少ない論者であったという〔岩本、一九八五、二七〕。この「九州南部地方の民風」にも、そうした柳田の農政学に対する態度が、濃くあらわれていたということになる。

このような、椎葉の現状を前にしたときに柳田の中に生じた二つの分裂した態度。それは、しだいに、「山民」の現実の生活を写し出そうとすることから、彼等を「ハレの日の米」の信仰という「われわれ」日本人の枠組みの中に回収しようとする態度へと収斂していくことになる。つまり、『後狩詞記』で発見された「山民」と「平地人」との差異は、同時に発見された「山民」における「ハレの日の米」の信仰によって完全に解消され、それによって「山民」が「平地人」へと同質化されていくことになるわけだ。

更に、「九州南部地方の民風」の中での、「山民」を「古き純日本の思想を有する人民」〔柳田、一九〇九b、二五二〕と称す言葉には、その柳田の「山民」を「平地人」へと同質化する志向が極端にあらわれているといえる。すなわち、この「古き純日本の思想を有する人民」とは、彼等を日本人の枠組みの中に含みこんでいることを意味すると同時に、そこに、椎葉村での共有の土地所有の方法を「ユートピア」の実現〔柳田、一九〇九b、二四七〕と賞賛したり、また彼等を「平和なる山民」〔柳田、一九〇九a、一九、傍点——引用

者〕と称したりする言葉に通じるような、いわば「山民」を理想化し、抽象化する志向があることをも意味している。とすれば、「深く弱者たる山民に同情します」といった柳田の「山民」への親密なるまなざしは、本当に彼等の生活の現実を凝視し、描き出そうとするものだったのか。これらの柳田の語りは、そんな疑念を私たちに抱かせるものではないだろうか。

そこで、私は一つの憶測を立ててみる。すなわち、「平地人」へと同質化され、更に、理想化されて描かれる「山民」の姿の裏側には、柳田が敢えて描かなかつたものがあるのではないのか、と。

椎葉村といえは、現在では、他の南九州の山村とともに霜月神楽の宝庫として有名になっている。興味深いのは、これらの地域の霜月神楽では、猪や鹿などが神楽宿に奉納され、その獣肉が儀礼の際に、米の神饌とともに重要な役割を果たしていることだ。例えば、向日日添では、神楽の日に猪が捕れたときにのみこれが奉納されるというが、ここ数年は奉納が続き、昨年一月二三日から二四日にかけて行われた神楽でも大きな猪頭が一つ獵師から献納されていた。注連によって結界された御神屋みかみの天井の真中には、その頭が吊され、まさにその下で勇壮な神楽が舞われた。そしてその肉は串刺しにして焼かれ、舞の合間の「座」

と呼ばれる共食の場で、参加者に振る舞われたのである。

更に、神楽伝承のほぼ全地区に渡ってみられる「板起こし」と呼ばれる最初の演目にも、猪肉が重要な役割を果たしている。「板起こし」は、御神屋内に座した祝子が全員で、唱歌（祭文）を唱え、組板の上に載せた生の猪肉を小刀で切っていくといった内容の演目であり、ここでもその肉は後に参加者に配られ共食されることになる。椎葉神楽について、歌謡や豊富な狩猟関係史料などを用いて論じている永松敦は、この「板起こし」が本来は「獲物の死霊を鎮めたあとで、その動物の各部分の肉や骨を、山村のあらゆる神々への生贄」として捧げる狩猟的要素の強い儀礼であったことを指摘しているが（永松、一九九三、一二五）、この永松の解釈にしたがうとすれば、「板起こし」において猪を供儀すること、そしてその肉をもって神人共食することは、狩猟を生業の中心としていたこの椎葉での神楽には欠かさない要素であったということになるだろう。

ところが、椎葉について語る柳田は、椎葉神楽について述べていないばかりではなく、この地域における獣の肉の重要性についてもほとんど触れていない。ただわずかに、『後狩詞記』の「狩ことば」の中の「一、二項目や、「狩の作法」の中に、ごく断片的に記されているだけで（実質的に柳田の著した「序」にはまったく触れられていない）、これとても

後の「山民論」へと引き継がれるほどの関心は示されていないのである。

もちろん、実際に柳田が椎葉を訪れたのは七月であり、したがって、霜月神楽について触れていないのも無理はないのかもしれない。しかし、好奇心旺盛な柳田が椎葉村のほぼ全域を歩いているのにもかかわらず、「日本の民俗学の出発点」となったという『後狩詞記』において、椎葉神楽について、あるいは祭りにおける獣肉の重要性について全く触れられていないのは、むしろ不自然と考えるべきではないだろうか。

椎葉村は、急速に導入される稲作とともに広がりつつあった新しい信仰、すなわち「ハレの日の米」の信仰と、このようなハレの日に獣肉を食べる伝統的な信仰とが並存する場所であった。柳田はそうした椎葉の現実を発見したとき、一方の「ハレの日の肉」という「平地人」との差異性については捨象し、一方の「ハレの日の米」という「平地人」と同質なるものについては、それを取り出し、拡大することによって、彼等「山民」を「平地人」の中へと同化していったということができないのではないだろうか。そして、まさにそのとき、「山人」という物語物語の存在が実在するものとして、しかも「山民」の姿から捨象された肉食のイメージを背負ってリアルに描き出されることになるのである。

る。柳田の椎葉体験という場所から眺めたとき、「山民」と「山人」の位相は、そうした相互の関係性をもって立ち現れてくる。

4 「山人」の創出—同化と排除のプロセス—

ところで、赤坂憲雄は、人々が語り継いできた「山人譚」について次のように分析する。

「市とはいずれ、〈異人〉との交換^{コミュニケーション}Ⅱ交歓の時空である。里人と山人との年に一度の〈交通〉の庭としての冬祭りになった、始源における市。山人と市にまつわる民譚とは、この始源のときの〈交通〉の物語、あるいは〈歴史〉のはじまりになされた他者の発見・もしくは自己の誕生の物語であり、その再生・反復である。特権化された内部とわれらのまなざしによって染めあげられた、根源的な他者のイメージ、それが山人である、ととりあえずはそういえる。」

〔赤坂、一九九二、八四、傍点—原文〕

つまり、里人が「市」という、いわば共同体と異界との「境界」の場であつた、「言葉訛りのちがう、異様な風貌や身なりの人々」〔赤坂 一九九二 八二〕、彼等は里人によつて山男・山姥・青鬼・隠れ座頭などと呼ばれ、「ほとん

ど野蛮人^{バルバロス}に類した存在」〔赤坂 一九九二 八二〕と見做される。そうして発見された「山人」は、共同体という「自己」の領域を際立たせてくれる隠喩的な存在として、いわば里人の側から出現を求められる「根源的な他者」であり、そこに「山人譚」という物語が作り上げられるというのだ。そして、その「他者の発見」かつ「自己の誕生」の物語は、様々なバリエーションをとりながら里人の中で繰り返し語り継がれ、「共同体」（自己）の内部／外部の境界が常に確認されていく。赤坂はそのような「山人譚」を、「共同体の最深部に埋めこまれた、ひとつのアイデンティティ維持装置」である、とする〔赤坂、一九九二、一一二、傍点—引用者〕。

このような赤坂による「山人譚」の理解は、柳田の描き出す「山人」にも当て嵌まるだろう。なぜなら、柳田の創出した「実在する先住民の子孫」という「山人」物語もまた、「われわれ」日本人という「自己」を確認する「アイデンティティ維持装置」だった、ということができから

だ。柳田が、平地の生活とは全く異質な世界、椎葉で発見したものは、まぎれもなく「他者」であつた。彼等は、山奥で猪や鹿などの獣を追いかけ、しかも、獲物の生肉を神に捧げ、自らも共食する猛き人々であつた。それは、稲作農

耕を営み、文明化された平地での穏やかな生活に浸っていた柳田をまさに「戦慄せしめ」（柳田、一九一〇、九）るものであつただろう。あるいは、柳田の目には、彼等が「野蛮人」として映つたかもしれない。しかし、柳田は彼等椎葉の民を、決して「他者」と見做すことも、「野蛮人」と呼ぶこともない。その態度は徹底している。それはおそらく、柳田にとつて、日本人の内部に「他者」が存在してはならなかつたからだ。また、日本人の内部に「野蛮人」が存在してはならなかつたからだ。そうした日本人意識は、柳田が、西洋という脅威に晒される日本国家の運命を背負つた、官僚でもあり近代知識人でもあるという公的立場からの使命感に発するものかもしれないし、あるいは、より私的なレベルでの問題、すなわち彼自身の近代的な生活感覚から発するものかもしれない。いずれにせよ、柳田が、「白足袋の貴公子」の姿^{いでたち}で椎葉入りした近代人であり、その近代という時代背景が柳田の椎葉体験に大きな影響を及ぼしていたことはまちがいない。

そうした国内に実在する「他者」を発見した近代人柳田は、「われわれ」日本人のアイデンティティを再確認する必要性を感じたのだらう。そこに、椎葉の「山民」をも「われわれ」の中に括れる共通項として、「ハレの日の米」の信仰が見出されることになる。そして同時に、「われわれ」

日本人という「自己」をより際立たせる陰画としての「他者」が創出される。それが、実在する先住民の子孫という「山人」の物語であつた。そこで、柳田が椎葉で経験した「平地人」（柳田自身を含めた）と「山民」との対立構造（差異性）は、そのまま、両者を括る「われわれ」日本人と理念的に創出された「かれら」山人との関係へとスライドされて描かれることになる。つまり、そこにおいて、「山民」は「ハレの日の米」の信仰をもつ「平和なる山民」として「われわれ」の中へ等質化され、「山人」は生の肉を食らう「蛮民」として、「われわれ」の外へと排出されていくわけだ。

そうであれば、柳田がその実在性を証明しようとした「山人」とは、現実の「他者」である「山民」（椎葉の民を「われわれ」日本人の中に回収し、同化するための一つの方法的手段、あるいは、赤坂のいう「アイデンティティ維持装置」だったといえる。ただし、柳田のこの「アイデンティティ維持装置」としての「山人」物語の場合は、民譚である「山人譚」とは違い、再生・反復されることはない。「山民」が「われわれ」日本人の中に一度回収されれば、そこで「山人」という「他者」も捨て去られる運命にあつた。というのも、大正一五年刊行の『山の人生』で登場する「山人」はもはや先住民の子孫という「他者」ではないのだ。それは、同質なる「われわれ」日本人の抱く信仰の

問題としてのみ扱われ、そして、「山人論」は終息を迎えることになる。⁴⁾

5 おわりに

—再び、「一国民俗学」の源流はどこにあるか?—

椎葉で「他者」を発見した柳田は、ここにおいて漸く、「海上の道」での「他者」不在の抽象的な日本人起源論へと直結する、同質的で平和な日本人イメージを作り上げることができたといえる。そして、こうした同化と排除のプロセスを経て柳田の中に新たに浮上してきた問題、それが「南島」の問題だ。

先述したように、柳田は大正九年の暮れから沖縄に旅行し、帰京直後の大正一〇年の三月から、その紀行文として「海南小記」を朝日新聞に連載している。そしてそこには、柳田が「詠嘆の記録」〔柳田、一九二五、三〇二〕と称するようになり、奄美大島から沖縄本島、そして八重山諸島にまで足を運んだ一か月にわたる沖縄経験で柳田が「発見」した、本土の昔を彷彿させる懐かしい人々の姿が美しい文体によって綴られているのだ。だが、ここでも椎葉と同様に柳田は、ハレの日に米を食べる「われわれ」日本人と相剋する要素、すなわち「ハレの日の肉」の信仰を、「日本の古い

分家」〔柳田、一九三五、八二〕といった親しげな語り口の中に巧みに隠蔽していく。

正月や祭祀などのハレの日の食べ物として、沖縄では豚肉が重要視されていることは今日ではよく知られるところだ。例えば、南島の生活風景について書かれた『大島筆記』や『南島雑話』などの近世の書物には既に、養豚を制限しようとする琉球王府に対して反発する庶民の様子や、奄美大島で豚を屠殺する光景が描かれている。ここからも、少なくとも近世後半には、沖縄（南島）の生活において、特にハレの日には豚肉が重要だったことがわかるのである。

また、現在ではあまり見られなくなったが、明治あるいは戦前まで沖縄では祭りの際に動物供儀が頻繁に行われ、そこでは豚よりもむしろ牛が重要であったことも、小野重朗などによって明らかにされている。例えば、沖縄本島をはじめ、宮古・八重山諸島にいたるまで、旧暦二月、八月、一二月に、「シマクサラシ」と呼ばれる村に悪霊の入るのを防ぐための祭祀があり、かつては、祭祀を行う場所で牛を殺し、その血を塗りつけた木の枝や骨を各家や村の入口に吊り下げて、村人全員でその肉を分配して食べていたという（小野、一九七〇、三四五～三四六）。

小野は、こうした南島の動物供儀について、供儀にした動物の肉を共食すること、しかも中でも牛の肉を最も重視

することに注目し、祭りの中で肉の共食が果たす役割について次のように説明している。

「この日は山の神が活動して部落の人々に危害を加える日だから、人々は部落の守りを固め、身を守るために牛の肉を食べる。牛の肉にはそのように外からの危害を防ぎ、身を守るような不思議な力があるものと考えられていたのである。」

〔小野、一九八二、四五三、傍点——引用者〕

この小野の理解にしたがうとすれば、少なくとも近代以降に供犠儀礼が廃れていくまでは、南島では、災厄の侵入を防ぐために最も効果的な方法は、牛の肉を食べて身を固めることだったのであり、柳田が後に『食物と心臓』で論じる「米の力」ではなかったといえる。つまり、この地でのハレの日の食べ物、米ではなく、柳田が「山民」の生活の中から排除した肉だったのだ。

旧正月には沖繩入りしていた柳田は、おそらくこうした牛や豚を殺し、皆で共食する光景を目の当たりにしたはずだ。が、柳田は沖繩のこの「ハレの日の肉」について『海南小記』で断片的に触れるにすぎない。それよりもむしろ、柳田は、沖繩で厄除けの祭りで「鬼餅（おにもち）」と呼ばれる米の餅が用いられることや、季節の節目の先祖の祭りに餅が用いられることなどを強調して、それを「ハレの日の米」のバ

リエーションの一つと見做し、結局彼等を「早く別居した我々の兄弟」（柳田、一九四〇、三二八）として米を至上のものとする「われわれ」日本人の中に同質化してしまっているのである。

椎葉の「発見」と沖繩の「発見」。どちらも中央の近代化された生活に浸っていた柳田にとっては、全く異質なる世界、「他者」の「発見」だったと想像できる。そしてそれらは決して「他者」と見做されることなく、ひたすらに「われわれ」日本人の枠組みの中へと回収されるべきものだった。やはり、柳田にとっては、「われわれ」日本人の中に「他者」が存在することは許されざることだったのだろう。そうした自己認識は椎葉体験からこの沖繩体験まで、堅固に貫かれている。

そうであれば、はじめにも触れた沖繩旅行の直後の柳田の西洋体験は、そうした柳田の私的なレベルでの感覚的な「われわれ」日本人の自己認識を、「一国民俗学」の学問的使命へと向かわせる一つの大きな契機であったと考えることができる。つまり、こういうばいいか。すなわち、椎葉で実在する「他者」を発見したときに柳田の内部に芽生えた「われわれ」日本人という臍げな、だが感覚的には一歩も譲れない強固な自己認識が、欧米列強という巨大な「他者」を前にしたとき、それが明瞭な形をとまなつて意識さ

れ、更に「国民統合」という学問的な使命として自覚されることになった、というように。

そうして、最終的に等質な「国民」を主題とする「国民俗学」の確立によって、その方法の上でも、「他者」不在のまま自己完結的に「われわれ」日本人を語る自己認識をより強固なものとして整備したことになる。もはや、等質で平和な「われわれ」日本人という自己認識は、椎葉で実感した柳田個人のものではなく、強大な欧米列強に対抗しうる日本国家確立のための学問的な使命として、多くの門人たちによって共有され、そうして研究の対象となった地方の文化は、繰り返しその異質性が排除され、ひたすらに中央の遺物として回収、同化されていくのだ。

『海上の道』において、柳田が描いた日本人の祖先の風景、すなわち、「他者」が存在せず、したがって、血腥い争いも暴力も征服もない、どこまでいっても等質で平和な人々の暮らす理想郷といったイメージは、まさにそのような「われわれ」日本人の内部について同化と排除を繰り返してきた柳田民俗学の到達点を象徴しているといえるだろう。

註

(1) このように、焼畑に対する柳田の認識と村人の認識との間には、大きな懸隔があることがわかる。すなわち、柳

田が「同情」する「米食人種水田人種」と「粟食人種焼畑人種」との生活的落差は、彼の認識以上に椎葉村の生活にあっては現実的な問題として大きくのしかかっていたのである。したがって、彼等椎葉の人々にとって焼畑が、柳田のいうような理想的なものではなく、そうした生活落差を作り出す元凶であり、何としても廃すべきものと見做されるのは当然であったといえるだろう。

(2) 「九州南部地方の民風」のこの一節の中の「経済学以外の理法」という言葉については、それを、「山民の生活」と結び付けて「信仰の問題」とする解釈もある。がしかし、「一体我邦の農民が一般に米作を重んじ過ぎて居るといふことの一徴候ではあるまいか。」であるとか、あるいは「中央の政府に於て、米産の増減を以て直ちに農業の盛衰を卜せんとする傾向と正に相反映するものではあるまいか。」といった文脈からすれば、明らかにそれは、本文で述べたような、経済学的合理性を欠いた政府の稲作志向の政策に対する批判的な言葉として読むことができるだろう。

(3) 「板起こし」には、それに用いる組板の由来を説いた唱歌が唱えられるのであるが、この唱歌が榎尾地区に伝わる天保一二(一八四一)年の『神道伝道書』に「えりめいたおこしの事」として記されていることから、この神楽における「板起こし」は、少なくとも近世にまで遡ることができるといえる(永松一九九三 九六)。

(4) 本稿では触れることができなかったが、柳田の「山人論」についてはこれまでも様々に議論されている。例えば、永池健二は、「山人論」が、山の怪異現象について、「山人」

の实在性によって説明しようとする「実在的アプローチ」から、それを里人の「山」に対する信仰の問題とする。「心意的アプローチ」へと変化していると思われ、それを民俗学の「方法的成熟過程」だと指摘する（永池一九七五）。この永池の議論には示唆を受けるところも多いのだが、例えば、柳田が「山人」へ固執した背景を、「山への憧憬」や「感情や情緒を越えたいわくしい難い神秘的な力」などといった柳田の詩人的感性の問題としていることには疑問が残る。本稿で論じたように、「他者」を排除する一貫した柳田の自己認識の方法から考えると、「山人論」にはそうした柳田個人の感性に還元することのできない問題が含まれていると思われるのだ。

また、これと対照的なものとして、最近の最も痛烈な柳田批判である村井紀の議論がある。村井は、柳田の「山人論」が台湾の高砂族や朝鮮半島の火田民をモデルとし、当時官僚として関わっていたという「日韓併合」の「政策研究」として提示されたものだとする（村井一九九五）。だが、私はこの理解にも容易に賛同することはできない。既に赤坂憲雄が批判しているように、そもそも柳田の「山人」は高砂族や火田民のような焼畑農業を営む定住民としては描かれていないという点からも受入れ難い、柳田の思想について、すべてを「政治」に直結させて議論することは、あまりに一面的であるといえるのではないだろうか。

柳田の感性の問題と、そのイデオロギーの問題。このどちらをも含んだ議論が今後の課題となろう。

(5) これまで私は民俗における米と肉の対照性に注目して

研究を進めてきた（六車一九九五）。すなわち、米が祭祀や儀礼の中で至上のものとしてされる過程には、それと対極的に、穢れたものとして排除される肉の存在が見逃せないのである。そうした日本文化における米と肉の関係には、原田信男も歴史学的観点から緻密な議論をしているように（原田一九九三）、天皇を中心とした国家権力が大きく関わっていることは言うまでもない。

とすると、柳田は、日本人と米との結び付きを明らかにすることを生涯の課題としていたにも関わらず、肉食イメージを付与した他者なる存在の「山人」を排除したことによって、最も根本的な問題、すなわち米と権力との関係を追求することを巧みに回避したことになるのではないかと。したがって、そこに、権力と支配とは無関係な同質で平和な「われわれ」日本人を幻想する今日の民俗学の根本的な問題が隠されているといえよう。

つまり、民俗の中で米と権力の問題をどのように説明することができるか、それが柳田を克服するための私たちの重要な課題となってくるのである。

また一九九五年の日本思想史学会での私の発表において、藤井隆至氏が指摘されたように、この「山人」と肉食との関係について論じるとき、同様に排除された被差別部落の問題も考慮する必要があるだろう。その点も今後の課題となる。

参考文献

赤坂憲雄

一九九一 『山の精神史』 小学館

一九九二 『異人論序説』ちくま学芸文庫

岩本由輝

一九八五 『論争する柳田国男』御茶の水書房

牛島盛光

一九九三 『日本民俗学の源流』岩崎美術社

小熊英二

一九九五 『単一民族神話の起源』新曜社

小野重朗

一九七〇 『農耕儀礼の研究』弘文堂

一九八二 『奄美民俗文化の研究』法政大学出版局

子安宣邦

一九九三 『一国民俗学の成立』『岩波講座現代思想1』岩

波書店

谷川健一

一九七五 『山人と平地人』（後藤総一郎編『柳田国男研究

資料集』18巻 日本図書センター 一九八七）

永池健二

一九七五 『柳田民俗学における山人研究史の変容と展開』

（『柳田国男研究資料集』19巻）

永松敦

一九九三 『狩猟民俗と修験道』白水社

原田信男

一九九三 『歴史のなかの米と肉』平凡社

宮本常一

一九七九 『柳田国男の旅』牧田茂編『評伝柳田国男』日

本書籍

六車由実

一九九五 『民俗の中の「米」と「肉」』『日本民俗学』二

〇二号

村井紀

一九九五 『増補・改訂版南島イデオロギーの発生』太田

出版

柳田国男

一九〇九a 『後狩詞記』（『柳田国男全集』5）ちくま文庫）

一九〇九b 『九州南部地方の民風』（藤井隆至編『柳田国

男農政論集』法政大学出版局一九七五）

一九〇九c 『天狗の話』妖怪談義（『全集』6）

一九〇九d 『山民の生活』（『全集』5）

一九一〇 『遠野物語』（『全集』4）

一九一三 『山人外伝資料』（『全集』4）

一九二五 『海南小記』（『全集』1）

一九三四 『民間伝承論』（『全集』28）

一九三五 『郷土生活の研究法』（『全集』28）

一九四〇 『食物と心臓』（『全集』17）

一九五二 『海上の道』海上の道（『全集』1）

一九五九 『故郷七十年』故郷七十年朝日選書一九七四）

吉本隆明

一九九〇 『柳田国男論集』JICC出版局

（加藤学園暁秀高等学校講師）