

柳田國男と折口信夫

～民俗学の原像をもとめて～

宮内広利

<目次>

はじめに

1 方法の問題

- (1) 戦争と思想
- (2) 経世済民の学
- (3) インターナショナリズムとナショナリズム

2 常民の歴史理念

- (1) 見る人と見られる人
- (2) 家の思想

3 山人論

- (1) 山の生活と転向
- (2) 山人と呪言
- (3) 山の神と田の神
- (4) 貨幣と消費的生産

4 列島の景色と文化

5 まれびとと常世信仰

6 海上の道

- (1) 古事記と稲の人
- (2) 民族の起源
- (3) 歴史の組み立て方

7 祝詞とシャーマン

- (1) 戦争の構図
- (2) 祝詞と巫女
- (3) みこもちの思想

8 民俗学と考古学

9 時間と空間の齟齬

はじめに

なぜ、わたしは柳田國男と折口信夫の民俗学に惹かれるのだろうか。一口でいえば、彼らの業績は、日常の思想、または、わが国固有の思想の限界表現におもえるからだ。この限界の意味するところは二つある。ひとつは、学問自体をどのように方向づけるかという

思想的意味あいであり、もうひとつは、彼らがわが国の歴史の起源の問題に肉薄しているという点だ。まず、後者の起源の問題は、わたしたちが現在おちいつているのは無国籍の思想ではないかとおもいはじめたときに切実さをもって迫ってきた。つまり、過去や世界のどんな時代のカテゴリーをもってしても、現在を解明することができなくなってしまったのである。どこかの時点で、近代国家社会をくぐり抜けたはずなのだが、その自己意識のようなものが掴めない苛立ちだけがつづいてくる。その苛立ちの中で漠然と感じたのは、わたしたちは、既に、「書かれた歴史」の外側にでてしまったのではないかということだった。それなら、その「書かれた歴史」を完結させたらいいのではないかとおもった。そのためには、言葉以前の五感だけをたよりに、歴史前の起源に戻るとおもいはじめたのである。そこで、柳田や折口の中にあるまだ見ぬ、言葉以前の初発のエネルギーみたいなものを感じて吸い寄せられたのである。

もうひとつの思想的意味あいの根拠は、はっきりしている。特に、柳田國男の場合は「経世済民の学」という言い方をしているが、こうした確とした学問の理念を築いていた。彼は「見る人」と「見られる人」の区別を絶えず意識していた人である。「常民」概念は、ちょうどこの両者の媒介として接着剤の役割をはたしているようにおもう。つまり、「常民」概念をとおして「見られる人」が「見る人」にもなるということが、彼の民俗学の到達点と目されていたのである。この区別は、話し言葉と書き言葉のちがいや個と類の区別として、柳田の方法を動機づけたとおもえる。と同時に、これは閉ざされた「知の世界」をどのように転覆するかという意味あいにおいて、いまなお、わたしたちにとって永続的な課題でありつづけている。

そして、もうひとつ言いたいのは、柳田の戦争についての考え方は、戦前の文化人としては特筆すべきということである。彼は戦争のことをたえず意識していたがゆえに、戦争について書かない方法をつらぬいた。戦争や飢饉の一回性よりも連綿とつづく「常民」の日々の卑小な営みの方に、より価値があると考えたのである。この点について、ともすれば柳田は誤解されて、「家」や「海上の道」の思想が、戦争イデオログに利用されたと思われてきたが、実は、彼の思想的構えには大上段に構えた国家と結びつく脈絡など示されていない。というよりむしろ、民族的な偏見を解体することが彼にとって、「時間」の発見を意味していたのである。また、折口信夫の巫女論や「みこもちの思想」はわが国の戦争体験を露わにする武器として、貴重なものであることもわかる。柳田にとって「時間」とは、単なる保守的な悠久の時間というものではなく、「山」の発見をとおして、列島の山野を下から上へ、上から下へ、また、南から北へと進むうねりのような特徴をもっていた。おそらく、これはインターナショナリズムとナショナリズムの特異な結びつきによってもたらされた認識にちがいない。

こういう柳田と折口からは、まだまだ、たくさんのことを学ぶことができるとおもう。

1 方法の問題

(1) 戦争と思想

わが国の近代思想史において戦争に対する視線の問題にいちばん敏感だったのは、「常民」

の思想を紡ぎだした柳田國男である。なぜなら、彼が歴史学と呼んだのは、戦争や飢饉や大災害のような歴史上の一回性の事実ではなく、むしろ、見慣れた光景ではあるが、なんのためにそんなことをするのかわからない卑賤軽微な習俗に目を向けることだったからだ。柳田は、『国史と民俗学』という本の中で、自らの民俗学を広い意味の歴史学として位置づけ、歴史学は過去に関する精確な知識をもって後世の子々孫々にわたるまで進むべき道しるべを立てる責務を負っていると述べている。そのことで民俗学が歴史学に境界を接する意義を見出したのである。

しかし、戦後まもない頃、イデオロギー的な批判ではなかったが、戦争をめぐる問題について柳田民俗学が矢面に立たされたときがあった。柳田が空襲下で『先祖の話』の中で、戦死して故郷に帰ってくる霊の存在を「七生報国」と書きながら、その一方で、徴兵された実子の帰還を望んでいた矛盾を指摘されたのである。つまり、『先祖の話』で書いている内容と、生きて自分の子供の帰還を期待している心情の裂け目に筆が届いていなかった点において、彼の文筆家としての戦争責任は免れないというものだった。その上で、彼の民俗学が一回性としての戦乱や貧困、飢餓に伴う具体的な農民の悲喜こもごもの心情や、生活にとって欠かせない年貢の歴史性などを考察しなかったのは、「常民」概念の狭さに起因しており、柳田の民俗学の方法のアポリアではないのかという批判を受けたのである。さらに、彼の民俗学が「常民」についての反省の学問を挙げる意図を中心にみれば、戦争に好意的ではなかった心情との擦り合わせを怠ったギャップが、次第に戦争に対する見とおしを失った原因になったのではないかという問いかけもなされた。

《柳田国男自身の心中にとぐるをまいていたあの戦中の〈疑い〉と、その口々に大声で語られる戦後の〈疑い〉との関連、また〈疑い〉を抱く自己と、口には少しも出さない他の国民大衆との関連の問題、すなわち、「涙もこぼさずいさぎよく出て行く者が多かった」という観察は大いに正当であろうが、はたして、それがどのようないさぎよさなのか、いさぎよいものばかりなのか、と自分の〈疑い〉の真実性に発して、〈疑い〉の友を発見していけなかったところに、柳田の問題がある。》『『炭焼日記』存疑』 益田勝実著

益田勝実によると、戦後、大戦に対する反省が人々の間で一般化した時点で疑いをはさむのは容易だが、戦中において兆した微かな異和感を表現し、「国民共同の疑い」として追及しなかったのは、柳田自身が「常民」との関係を相対化していなかった証拠であるとした。そして、そのような民俗学の立場は、「常民」の心情に対して斜めに構えたものであり、単なるとおりの旅人の観察、採集の視点にすぎないとし、柳田民俗学は主体性喪失の学問であると厳しく批判された。

こういう益田の主張は、切り返せば、容易に戦争批判ができる戦後においては当然ありえる疑問であるが、柳田が「常民」という概念をどのような時間幅で取りだしたかを考えていないところからくる誤解のひとつにすぎない。なぜなら、柳田が、戦時中、心の中に萌した微かな疑いと、それとは裏腹に「家」を中心にした思想を綴ったことは、時間の間合いを長くとれば、決して矛盾するものではなかったからだ。おそらく、益田は、戦後、皆が戦争に対して当たり前のように反省するときに便乗して戦争批判をするのではなく、戦中の心の中に留めた時間を抱えながら「国民共同の疑い」をもつべきだと言いたいのだ

ろうが、その間に流れる時間は、せいぜい「家」の一世代の歩幅にすぎない。柳田が、「家」という場合、先祖から折り畳まれた記憶の束に近いものであって、それに比べれば益田がというような一世代ほど遡ってかこつ「国民共同の疑い」の連帯など、たかが知れていた。

戦時中の柳田の「家」への想いを観念論と片づけ批判するのは容易だが、そうすることで、「家」を離れ国に奉公してくるといいながら出征する兵士やそれを見送る家族の心情を満たせるとはとうていおもえない。わたしはこういう「常民」の「家」に対する心の振幅まで立ち入ることにおいてよりほかに、戦前、戦中にわが国を支配したナショナリズムの綱目を破る方法はないとおもう。これに対して西欧哲学に感情移入して、「家」を中心とする思想を独特のアジア的迷妄と批判するだけであれば、思想の内在性を最初から放棄しているにすぎないからだ。たとえば、丸山真男は、自分が書いた本の中にしか存在しない西欧世界の理想像を鏡にして、近代国家の形成過程におけるナショナリズムには、健全なナショナリズムと不健全なナショナリズムのふた色の区別があるというような論理を紡ぎだした。おそらく、この健全さと不健全さの区別を支えているのは、敗戦を悲哀や落胆と受けとめながらも、これから世の中がどうなるかわからない不安と、一方で戦争はもうこりごりだという安堵感を抱いた多くの大衆の心情とは異なり、敗戦を単に解放と喜んだだけの一部の知識人の心の中に拠り所をもっていった。こういう近代主義的なものの考え方では、一見すると柳田の「常民」理念に接触するかのように見える保田与重郎ら日本ロマン派グループが転向して、マルクス主義から古典世界もしくは農本的な「神ながらの道」に回帰していった知的現実を追跡することができなかつたのである。そればかりか、わが国のいつの時代の危機意識においても担ぎ出される可能性のある天皇制のありかを追及することができないのである。柳田だけではなく、戦争はそれぞれの思想方法の試金石であった。

たとえば、戦前において、戦争を意味づけた思想として「近代の超克」という言葉が、知識人をとらえ、シンボルとして使われた。太平洋戦争の開始からほぼ1年たった昭和17年9月、10月号の雑誌『文学界』に『近代の超克』と銘打たれたシンポジウムが催されている。このシンポジウムには、保田与重郎を除き当時の論客がほぼ出揃った感があったが、出席者は三つのグループで構成されていた。つまり、「文学界」同人グループ、京都学派グループ、日本ロマン派グループである。司会は河上徹太郎、出席者は西谷啓治、諸井三郎、鈴木成高、小林秀雄、亀井勝一郎、林房雄など13名である。竹内好は、このシンポジウムは戦前における最後の思想的営為と受けとめ、長びく戦争状態に関する言論を変える可能性を見ようとしたのだが、その結果は惨憺たるありさまだったと回顧している。

今日から見ると、『近代の超克』という課題は、さしずめポスト・モダンの呼びかけと共鳴するのだが、この討論が行われた背景はなんといっても対米英戦争の最中、しかも緒戦の戦勝ムードに酔いしれている時期であった。そのため、参加者の多くは開戦を無邪気に喜び、暗雲が晴れたように気持ちを高ぶらせていた。この点を割り引かないと、とうてい彼らの「戦争思想」の実質には届きそうもないが、その一方では、それまでにわが国はすでに10年近くにわたって中国大陸で戦争をしてきたのであって、戦争は真珠湾攻撃から始まったわけではなかつたのである。竹内によれば、本来、そこでは戦争一般の定義づけではなく、どの戦争のどのような局面の問題かが検討されなければならなかつたはずなのだが、参加者のだれもが「近代の超克」のためには、戦争一般が不可欠であるというふうな、とおりにいっぺんの回答しかできなかつたのである。竹内は中国大陸での戦争の陰影は

参加したひとたちすべてに共有されていなかったはずはないのだが、彼らのアジア情勢に対する無関心ぶりは驚くほどであったとされており、そのことが竹内の「近代の超克」の言葉に対する不信感につながり、すでに「戦争思想」の破綻をみてとっていた。

「近代の超克」派の発言のいずれにも、求められていたはずの戦争に直面している個々人の主体性の問題、あるいは生身の人間の問題がぬけ落ちているのははっきりしていた。つまり、その思想は大陸で戦死する兵士たちの価値と競りあってはいなかったのである。それなら事実の側面からいえば、「大東亜共栄圏」の夢は現実のこちら側の人間に掠りもしなかったことになる。アジアの原理（ナショナリズム）とは何か、西欧近代の原理とは何かもよくわからないまま勝手に掲げたアジアの大義に思い入れ、ひたすら戦線は拡大して被害は大きくなっている。竹内にとって思想の命運とは、本来、思想が現実の生身の人間の内面世界をどのように包みこみ、現実の一步先に歩を進めているかどうかに懸かっているとおもっていた。それにもかかわらず、思想は情勢に追いつかないまま、戦勝気分酔って浮かれ、判断停止したままであることを知った。竹内は中国大陸で兵役についていた際、見聞きしていた現実と比べて、わが国はアジアの原理（ナショナリズム）からいかに遠く、肩入れすることが難かったと嘆息している。

ただし、ここで少し立ちどまって考えると、歴史認識の基本に関わることであるが、竹内自身が語っているように、欧米に対してアジアであり、アジアに対して欧米であることからくる「永久戦争」の論理は、わが国独特の環境から生まれたものではないということだ。いいかえれば、先進国に対して後進国であり、より後進国に対して先進国であるわが国のおかれた二重性の認識は、西欧の近代特有の発展段階論をなぞったものにすぎなかったのである。というのは、より先進国、先進国、後進国、より後進国の序列は、世界に拡散する資本主義を時間軸に沿ってピラミッドのように形づくった歴史的事実であり、もとはといえば、西欧近代の歴史観の落とし子といえるものだ。しかし、このヒエラルキーはより先進国であるか、より後進国であるかという媒介項をのぞけば、そのあとには先進国と後進国の対立しか残らず、各国がすべて近代化してしまえば、竹内のいう「永久戦争」観はもとより意味をなくしてしまうのである。少なくとも「大東亜戦争」の論理は、復古や反動だけからできあがったものではなく、西欧の近代的な装いを背負い込むことで成立していたことは、膨大な犠牲をはらった後の敗戦によって、攘夷と開国、東洋と西洋という対立軸が雲散霧消したことによって証明された。ウルトラナショナリズムは、単に、国民のナショナルな感情が極端になったものではなく、つきつめるとナショナリズムと近代思想との縫合でしかなかったといえるのである。

さらに竹内の問題意識は、「戦争思想」と呼ばれる思想は、国民にとってどういう意味をもっていたかについて問いつめている。ここで彼は、「国家としての戦争」や「戦争としての国家」の問題に真正面からぶつかるはずであった。彼は「大東亜戦争」の思想体系を①総力戦②永久戦争③「鞏国（ハツクニ）」の理想の三本の柱が一体化したものとみなし、戦時のあらゆる思想はこの「公」の思想との距離感やバランスの上で展開したと考えた。確かに、あの総力戦の時代は、一部の軍国主義者だけが戦争を扇動したわけではなく、大部分の国民も戦争を支持して「公」の思想を体現していたからだ。その意味で総力戦の体制において、もし仮に、戦争に対して抵抗する思想があったとすれば、抵抗と屈従とは紙一重だったことを言い含めていることになる。そして、竹内のこの見方からすると、この「公」

の思想をもっともよく象徴したのは京都学派の哲学者たちである。彼は京都学派を教義学と呼んでおり、戦争とファシズムのイデオロギーをつくりだしたのではなく、単に「公」の思想を祖述したにすぎないという言い方をしている。彼らの思想の力が現実を動かした事実はないとしたのだ。

《日華事変は解決不能であり、そのために解決の無期延期の手段として太平洋戦争がはじまった。したがって戦争は当然、永久戦争たらざるをえない。京都学派には永久戦争の紙の上での説明はできるが、解決はできない。そうならば「戦争反対」を叫ぶことで、あるいは戦争反対勢力を結集することで解決できるか。それはできるだろう。しかし、総力戦の中からどうやってその勢力を結集するか。どういう論理で戦争を平和に転換できるか。「和戦という低い対立」を観念上で超えるだけならば「絶対無」の哲学でできようが、それは問題にならない。思想が現実にはたらきかけるものとしての、その思想の論理は何であるか。これは戦争中について発見されなかったし、今でもまだ発見されていない。》『近代の超克』 竹内好著

わたしたちは竹内のこのような絶望の言葉に触れるとき、当時の総力戦の異様な雰囲気の中では、どのような思想であろうと無力であることを思い知らずにはいられなくなる。それは京都学派のもっとも体系的な形而上学的思弁（思想）であっても、戦争を推進することも、逆に、戦争を抑止することもできなかったことにおいて、実地に証明されたかに見える。しかし、竹内の思想の主調色は決してペシミズムではなく、わずかな可能性ではあったが、大東亜戦争の二重性にくさびを打ち込み、絡んだ糸のもつれを解く方策を提案していたのである。おそらく、竹内の思想の行き着くところは、アジアの原理（ナショナリズム）と近代の原理（インターナショナリズム）が葛藤を経て、近代化する方法の模索に集中していたことは予想できる。

「戦争思想」、つまり、「東亜共栄圏」を目指した大東亜戦争の理念は、一方でアジアを主張し、他方で西欧を主張する使い分けの論理にほかならなかったが、わが国はアジアの盟主を自認しながら、アジアに対する無関心と優越意識があるかぎり、アジア諸国との連帯は望むべくもなく、相反する意識はたえず二足のわらじの緊張感に誘い、相互矛盾は拡大していった。なぜなら、アジアの盟主であることはアジア諸国の植民地解放運動を敵にまわすことになり、一方で、みずからアジアの原理を欧米に承認させなければならぬからだ。だが、わが国の実際のアジア政策の中身は、ほとんどアジア的原理（ナショナリズム）に関して、見て見ぬふりをしているに等しかったので、その対アジア、対欧米対策のいずれも破綻をまぬがれなかったのである。

竹内は、その破綻は欧米に対してはアジアであり、アジアに対しては欧米であるヌエの二重構造の結果であり、どちらにしても「永久戦争」の立場に帰着せざるをえなかったと述べている。つまり、戦前のわが国の国際的立場は振り子のようなもので、たえず、不安定で持続的な緊張と戦争を内包していたことになる。ほんとうは、そのことに気づき、どういう手立てを行うことができるかが、『近代の超克』のシンポジウムで試されていたのである。

明治以降、わが国が歴史観において普遍主義（インターナショナリズム）とナショナリ

ズムのいりくんだ関係を突きつけられたのは、後から出発した近代国家の宿命のようなものであった。この関係はある場合には開化と攘夷、左翼と右翼、都市と農村の対立に、ある場合にはインテリゲンチヤの自己内面と外部世界との葛藤に、そして、もしかしたら資本と労働の対立関係に投影したが、戦中期を除いて本質的に振り子がどちらかに振り切れることはなかった。それだけに、かえって文明史の窪みをつくったといえるが、それに泥足をとられずに危うい均衡をたもつことができたのは、柳田國男のほか数えるほどの知識人しかいなかったのである。

普遍主義（インターナショナリズム）とナショナリズムの観点から明治の近代化の過程を振りかえったとき、わが国には国家、社会のヌエ的な構造がひそんでいるのはまちがいがなかった。それは復古と維新、攘夷と開国、国粋と文明開化、東洋と西洋という対抗軸の同時性ということであり、いわば、わが国ではアジア的側面と西欧的側面が表裏し、濃縮してあらわれたのである。

もし、その近代が西欧世界の領土、経済、文化の拡張によって世界の歴史が変形し、列強による非西欧世界の植民地化の拡大の代名詞であるなら、「近代の超克」派が、これに対して東洋の立場の突然の出現によって、近代の限界を象徴的に照らし出したという意味ならば、ポスト・モダンとみえなくはない。しかし、このような西欧近代が描き出した世界像への反発を強める契機になったのは、東洋の果てから遅れて近代化したわが国の国家意志のねじれた表現でしかなかったのである。いわば、西欧近代に対抗しているのは東洋の近代そのものでしかなかったのである。しかし、彼らは歴史の流れを思弁的、哲学的にとらえるのみで、近代と非近代のありかを両方とも明示しておらず、結局、固有名詞としてのポスト・モダンにはならなかった。

柳田國男の見方からすれば、わが国を西欧近代世界に嵌め込む方法は知っていたとしても、西欧近代をわが国の現在の中に着地させる方法が決定的に欠如していたのである。つまり、柳田にあったかもしれない近代世界が一樣に躓いている「戦争としての国家」の視点がなかったのである。それは歴史観の対立概念である主観性と客観性と其の止揚という問題の立て方そのものが、どのような主体をとおしておこなわれるのか、まるで具体像がみえないことに象徴的にあらわれた。その証拠に、彼らの歴史観をわが国にあてはめると、古代と中世と近世の大雑把な区割りしか見いだすことができず、そこでは世界に連なるべき当の近世とは何か、中世とは何か空白になってしまっているのだ。そのため、近代社会構造の見取り図もポスト・モダンへの筋道もなく、いわば、着地点を見失った無国籍の思想にみえてしまうのである。ほんとうは、彼らは世界地図を拡げる前に日本地図を拡げなければならなかったのである。

（2）経世済民の学

《ここにかりに『後狩詞記』という名をもって世に公にせんとする日向の椎葉村の狩の話は、もちろん第二期の狩についての話である。言わば白銀時代の記録である。鉄砲という平民的飛道具をもって、平民的の獣すなわち猪を追い掛ける話である。しかるにこの書物の価値がそのために些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。…中略…山におればかくまでも今に遠

いものであろうか。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寝かしたようなのがわが国のさまである。》『後狩詞記』 柳田國男著

歴史の問題に真正面から答えようとした柳田國男は、戦争に追い込まれた近代的な歴史的自我とはちがって、変遷こそが現在を形づくると信じていた。彼は近代の発展段階説に惑わされずに、わが国の起源ではなく変遷を問題にしようとしたのである。民俗学が学問として役立つのは、今日をあらしめている現実の力になったときであるとして、彼は民俗学に「経世済民の科学」を求めた。彼は、晩年、民俗学を志した動機は飢饉を絶滅することであったとふりかえり、農商務省に入ったのも飢饉のみじめさを目撃したことを理由にあげている。彼が政治（政策）との関連でしか民俗を対象にしなかったのは、歴史は今昔を通じる縦の棒ではなくて、横に寝かしたように現存するという考え方に根ざしていた。たとえば、昔は稲を収穫する際、穂を二本の竹切れで扱き落としていたのだが、明治になってから竹の代わりに金物を使う農機具の進歩があり、こうした農民生活の歴史は時代の先端の文化だけでは推しはかれない。いわば、時代の変遷を積み上げる方法を使うことはできないのである。なぜなら、実際には原始的な農法の残っている地域が、最新農法を行っている地域と隣あわせだったりするからである。

つまり、彼の民俗学の特徴は、第一に歴史を積み木のように重なったものではなく、平面に横たわった過去から現存する歴史のみをとらえたことである。それは明治の近代化の波にのまれながらも、その中で前近代の問題を取り上げようとしたため、発展段階説のように近代と前近代の区別しかない方法からみると、歴史的時間の流れを堰き止めたかのような印象を与えることになった。だが、柳田の本意は、旧いままの農民生活や南の島をはじめ孤島に住む人々の息づかいのする現前する空間は、一見、時代の進歩に取り残された鄙びたところのように映るが、ゆくゆくは時間の流れと斜めに交叉しながら確実に歩む二重性のものだと考えていたのである。

島尾敏雄は、奄美大島に住んでいた頃、琉球・奄美、本土を含めた海域が、ポリネシア、ミクロネシア、メラネシアと同じ太平洋を囲む列島と位置づけて「ヤポネシア」と呼んだ。とりわけ、琉球諸島である「琉球弧」への目差しは、東北とともに中央集権に慣れた目を上下に押し上げる役目をもっていたと述べている。島尾はそれらの地域が、中央の本土に対して、あるいは互いに歴史的に複雑なコンプレックスを交差させていることを知っていた。それは単に、歴史が政治や文化の表層では激しく動いていても、根底の生活では変化はより緩慢にしか起こっていないことだけを意味するだけではなく、急激な変化と緩慢さが和合して別の力学が作用していることを見るのが、全国をくまなく歩いて民俗を蒐集した柳田の通りすぎる旅人の視線に通じるものであったのである。旅人の視線は、胡散臭い文化の最先端と古い地層の間を縫って、自らを進化、発展させる思いを内に秘めていたとおもわれる。

柳田の『明治大正史』の底を流れる目線に驚かされるのは、衣食住からはじまり家、生産、消費の経済、恋愛、組織まで見わたす手際が、発展段階論などにとらわれず、江戸時代から明治近代への移り変わりが自然のままに流れているようにみえることである。それは、たとえば、竹内好が言った欧米に対してはアジアであり、アジアに対しては欧米である日本的近代社会の二重構造から得られた結論は、近代と非近代の相互依存というべきも

のを想定していたが、それでも次のような滑らかさをもっていなかった。

《洋食はまったく牛鍋商売の手引きの下に、やっと日本にお目見えをしたと言って差支えない。…中略…これも洋服と同じで、当人だけはひとかど西洋風だと思っておっても、実は発端からもう十分に日本化していたのである。毎日の衣食は生活の最も心安い部分、人が無頓着になってもよいほとんど唯一の時間であった。それが一つ一つよそ行きになってはやり切れるものではない。だから国風は稀に権力をもって強制せられる場合のほか、いつもこの通りだらしく、また気まぐれに移り動いていたのである。》『明治大正史世相篇』 柳田國男著

もしかしたら、彼の中では、明治の近代化がとりわけ心地よいとも苦痛とも思わなかったから、その分だけ歴史区分にとらわれなかったというのが正しい理解なのかもしれない。ともすれば、彼が以前と呼んでいる時代が、鎌倉時代なのか、江戸時代か、奈良時代なのかさえ不明なもの、この近代の位置づけ方の特異さに関係している。これは彼の歴史認識の方法と密接にからんでおり、歴史を「記述された歴史」に限定しない趣旨をもっていたから、ある意味では地政学が縫い合わされたようにみえるところからきている。

おおかたの学者が想起する歴史学は、事変だけの記録や貴人や英雄豪傑の列伝だった。そのため時代を動かした偉大な人物や世相を一変させるような大きな年代記をとりだすことに偏り、些末なことは手掛ける必要がないと思われてきた。しかしながら、広い意味の歴史学とは、戦争や飢饉、災害など異色の出来事ばかりを抽出するのではなく、むしろ、見慣れており、なんのためにそんなことをするのかわからないような人々の些末で平凡な習俗に目を向けることを意味していた。そして、現在の常識に照らしてわからないときには、過去の原因にまでたどっていくことこそが歴史学の本質であるとしたのである。それは簡単にいうと、「平民」の過去を知ることであるという言い方をしているが、この場合、「平民」とは現在のわたしたちにとっては、先進的（前衛的）芸術でもなく、後れた場所でもない普通の社会的・文化的に中流以下の階層の人々のことを指していた。

柳田のいわゆる科学的方法の土台にあったのは、歴史学は偉人や大災害のみの軌跡を追いかけることではなく、どんな些細なことであれ、それらを細大漏らさず突きとめることで、将来に役立つ知識のプールが作りだせると考えられた。歴史学の一環としての民俗学は、先祖たちのことはもとより、いわゆる将来の子孫を含めた国民全体のことを考える学問と位置づけたのである。ただし、過去の探求といってもすべてを網羅することはできないから、その前段において現在の自分たちが置かれている状況のうち必要に迫られている問題は何かを的確に把握する必要性があり、おのずと歴史学の対象は制約される。つまり、歴史がどの方角をめざしているかを正確に指し示さなければならないのである。その点で、柳田はめざす「経世済民の学」が、わたしたちの前に山積している問題の核心についてアンテナを伸ばしてすばやくキャッチし、今後のわたしたちが解決すべき問題の方向性を定めることが何より大事なこととした。国民の疑問はますます増えて、史学に対する要求と期待は大きくなっており、もし、気ままな選択によって歴史学の方向をまちがえるようなことがあれば、たちまち単なる物好きや訓詁趣味におちいってしまうのである。

柳田は、自分の中の不明瞭な部分を対象にして明らかにすることが同時に、広く世のためひとのための学問になると信じていた。彼にとって民俗学は空理空論ではなく、その目の前の任務においては国民における道徳の問題や教育の問題にさえつながる学問であったから、それらは明治以降の近代化の中で急激な変化に当面して多くの問題を抱えており、歴史的根拠にそって早急に解決することが求められていた。村々では親子関係や夫婦関係において、日常の無意識の言葉によって「家」代々の切なる感情を含ませてきた。その感情は世代を超えて伝えられ、無意識の道徳を支える深層心理を形づくり、村々の決まり事になっている。民俗学の成果としてもとめられたのは、たとえ直接に倫理的な言葉を用いなくても、口承伝承として伝えられたものを掬いとり、のちのちの国民の生活道徳を方向づける際の資料として役立つものでなければならなかった。

彼にとって歴史学は、たった一度しか起こらなかったような大事件や事変だけを究めることが目的ではなかった。だが、明治維新前までの農村では、歴史資料として残っている古い記録文書には稀有な大事件ばかりが残っており、ともすれば、それらの内容のみがひとびとの実際の歴史的事実とみまがうような錯覚がおきてしまった。実際は、記録文字の作者は、普通の人々のごくありふれた日常については、書いても後世に伝えるに値しないとおもっていたため見過ごされてきただけなのである。記録された内容は歴史事実の全体からするとほんの一部でしかないことを知る必要があったのである。それらの内容とは反対に、ひとびとが飯を炊き、水を汲むというような毎日の日常生活の中にこそ由来のわからぬことか多いはずなのだから、その意味で柳田は、歴史家は記録文書主義におちいつてはならないことを強く戒めている。

また、柳田は、普通の人々が普段使う言葉に口語と文語の使い分けをしていることに気づき、独自の言語観をもつようになっていた。ひとびとは公の立場では主に漢字という輸入言語を使って書いたり喋ったりしながら、片方の家族間では内密な言葉を使いわけている。こういう使いわけは常民の表の顔と裏の顔の逆立と陰影を形づくっているが、ほんとうなら国語は口で物を言うのであるから、こういう書き言葉と話し言葉の使いわけ自体、言葉の不自由さをあらわしているのである。そこで、柳田は、日本人は文字に非常に大きな哲学的な意味を込めているのではないかと疑っている。つまり、文字を知ればそこから何ものがうまれるというふうな、言葉より文字が先行する逆立ちした考え方が定着しているとみなしたのである。その結果、明治になり今度は欧米の文物の輸入がはじまると、鹿鳴館のような欧化主義につながったのだが、直訳の言語と普段の話し言葉の間を架橋することができないまま、あげく、その隙間を縫って世論は国粹主義一色に塗りつぶされて不幸な戦争に帰着した。その上、そのような文字の偏重は、わが国の歴史を知るには、まず漢字（漢語）をおぼえることからはじめなければならないということになって、歴史学は立ち遅れざるをえなかったのである。彼にとって学問とは、文字を「まなぶ」「まねる」のではなく、「問いかけ、知る、覚える」という天然の事実を調査することからはじめなければならなかったのである。

これは文字や知識を鵜呑みにすることはできないという意味において、郷土史家が伝説を取り扱う手際にも関係してくる。柳田は全国各地の僻地僻村にも残る「至尊流寓」の記録に目をとめ、それらが地元のひとびとによって作られ語りつがれていくうちに、「歴史化

する自然」になる必然性をもってくと述べている。伝説には歴史化ということがまわっているから、それはあとから手が加えられたことを考えないで、鵜呑みにすることはできないのは当然であった。そのような場合には、この伝説の根拠をそのままに信じ込んだひとびとに対して、その伝説は全国いたるところに乱立していることを根拠にして史実性の薄弱さを批判するのではなく、それぞれがわが村のものこそ真実であって、他の村のものは妄想であると非難しあうのにはそれなりの理由があることを認め、郷土史家の上前を撥ねることが大切であると説明している。伝説自体の内容よりもむしろ、その伝説にかかわる伝説事実が歴史的に存在した事情を観察しなければならないとしたのである。このような人間社会の歴史化と現実科学の認識を支えていたのは、もちろん、柳田独自の文明観や歴史観であった。

《自分は正直に物を言うならば、風俗に安土桃山等の区切りのあることをちっとも信じない。これが単なる説明の便宜、あるいは回顧の目標というならば格別、もしも秀吉が出てからないし基経（モトツネ）が関白になってから、忽然として異なる形の世相が出現したように教えようとする者があつたら無法である。かりにそのような法則が隠れてあるならば、現在も国民の生活ぶりは共通していなければならぬと思うが、今日はまさにその反対が認められている。…中略…誰がこの全体をもって時代精神なるものの産物と、解することを許されるだろうか。一家一郷の行き通っている間でも、何か変わった機会には意外な行動や心持が頭を出して、傍なる者にさえ説明を困難にする。ましてや二つのかけ離れた土地の間に、互いに視て驚くような様式の相異のあることは、むしろこれからようやく明らかになるろうとしているので…》『国史と民俗学』 柳田國男著

柳田は文明開化によって新しく流入してきた西欧文化が表向きの華やかさを広げている中で、いったん路地裏に回ると、江戸時代とさして変わらない旧態依然の習慣化した生活が続いていることをよく知っていた。また、同じ地域に住んでいてもその出身村が異なるごとに、言葉振りはもとより、他人の行動や考えていることが突然わからなくなることはだれもが経験していた。もし、そうであるなら、秀吉が天下取りをした途端、世相が回り舞台のように変わってしまうなどという歴史観はとうてい受け入れられなかった。このような誤解が生じたのは、もともと東京や京都などの中心都市における文字文芸をもって、全国の隅々まで推しはかろうとしたところに無理があつたのである。わが国のように山谷の地形の起伏が激しく互いの地域間の交通の不便なところでは、村々によって表裏の顔の段差が激しく、たとえば、政令の施行ひとつをとっても全国均質におこなえるものではなかった。それぞれが村の今までのしきたりと調和をとりながらやっていかないかぎり、必ず破綻がおきるもとなつた。画一的な指導や命令ではとうていおぼつかないのである。

この場合、柳田が表の顔として想定していたのは江戸や京都の華やかさであるが、裏の顔というべき僻地の村々は、いかに中央政府の変動があつたとしても、今までずっとあいかわらず二重性の生活を営んでいたことになる。そして、村々がその二重性の中でも発展度合によっていくつもの段階を踏んでいることをみとめ、地域的な縞模様をなしているとみなしたのである。つまり、村と村の間、または地域と地域の間には文化の密粗のムラが

あることを強調したのだが、これは西欧で発達した「エスノロジー」(ethnology)の方法を援用したものである。

柳田民俗学の世界史的視野をはじめて指摘したのは橋川文三である。橋川によれば、民俗学の発達の歴史は資本主義の帝国主義的段階において飛躍的に進んだが、単数の形を使って自民族のことを研究する「フォークロア」と、他方、複数名詞で多くの民族、自国以外の異人種の生活の比較研究をする「エスノロジー」としての文化人類学の二種類があったという。そして、西欧ではすでに未開の種族の原始的な生活と本国の生活のありようを比較する方法が、最初は興味本位ではじまったが、やがて、その方法の深まりとともに、同じ未開の種族の生活の中にも、緩やかなながらも異なる差異があること発見していた。つまり、同種族の中でも環境の異なる地域相互間には、例えば、Aの村の現状はBの過去の状態であり、Cからはより古い状態を保存しているという近似的な「時間」関係が想定できるようになったのである。つまり、Aの未来はBであり、さらに遠い未来がCであるというように、時間の単線の経路が見渡せるようになった。

この方法はわたしたちの言葉では、「空間の時間化」というふうにいらいわされるようにおもわれる。ただし、柳田はこの単線化の反対面も見逃さなかったのであり、文化の最先端に進んだCの中にもAやBの痕跡は残るとしたのである。村々の地域の偏差は以前の時間であったり、反対に以後の時間であったりする。そのため、一面では地域差はそのまま単線の時間軸に沿って流れる一連の過程とみなせるが、その反面で、時間はその積み重なりにおいて各時代を規定して古いものを残しながら流れる。ここで柳田は空間の時間化、時間の空間化の両方の側面を指し示したことになる。

このような方法によって法則性があることがわかったものの、今まで民俗学の効果に対する期待が薄かったことや、秘境、未開地への探検が難しくなかなか進展することはなかった。ところが、世界から目を転ずると、近代文明社会のはじまりからすでに多くの時間が経過している西欧諸国の生活の激変のスピードと比べて、わが国は近代化後の日も浅く、生活の変化が緩慢なことから、今でも路地裏に回れば古い習俗もしきたりも残っている。西欧諸国が帝国主義化したのちに近代化したわが国は、明治維新のはじまりから政治や社会の二重性となって近代的な文化と非近代的な文化との混在を運命づけられた。一方、西欧文明を摂取する知識の濃淡によってこの社会の二重性をみると、国民は「見る人」と「見られる人」がいっしょに住み、しかも、「見られる人」は自分自身の中にも住んでいる。この「見る人」と「見られる人」が同在していることは、わが国の民俗学の有利さを示すものと柳田は考えたのである。それは、かの西欧諸国の「エスノロジー」の方法に比べてわが国の民俗学の発展を支える希望に見えたのである。

(3) インターナショナリズムとナショナリズム

柳田の民俗学からすると、わが国においては「見る人」と「見られる人」が同じ地域に住んでいることは、その対象である民俗事象が足元に眠って発掘されるのをまっている宝庫にちがいがなかった。そのことが、時代を大きく跨いで世界史に交差することができる可能性に思えた。西欧で発達した当初の「エスノロジー」は、もともとキリスト教の布教を目的に発達したこともあって強い先入観があり、アフリカやアジアの異族文化を指して、

ただ奇異で後れた気の毒なひとびとの習俗とみなしていた。そのため久しい間、民俗学と呼ばれるものもっぱら宣教師たちの土産品だったのである。ヨーロッパの宣教師たちは、未開社会の歴史は、ただひとつの道筋の上で遅れて歩みつつある後進世界と理解したにすぎなかったのである。彼らの狭隘な人種優越観によって、アフリカやアジア世界の辺境の土着民への干渉と教育は、いかばかりか現地のひとびとの生活を壊し、その文化の発展を妨げたかしれなかった。一方の「フォークロア」についても、都市と田舎の区別ができてからのち都市に移り住んだひとびとが新生活の便利さを味わいはじめると、かつての故郷が縁遠くなるとともに、彼らの望郷の念にはある種の侮蔑さえ含まれるようになる。しかし、「フォークロア」は成長していくにつれて、古い民謡、諺、地名、家名、方言、迷信の類を紹介するにとどまらず、やがて自分たちの習俗の中にも今まで未開の民族に特有なものとはおぼろげに似ていたものと似たものがあることに気づきはじめる。

たとえば、柳田は琉球列島の稲作を例にとり、穀母が穀童を産み育てていくための「産屋の祭り」のことは、小麦の種取りをする北欧にも同じ米作のマレー半島にも同型のものが残されているのを発見した。そのほか、J. G. フレーザーが蒐集した言説はほとんどが伝聞であって今では信憑性が薄いと皮肉られているものの、タブーとして挙げられている事例のうち、たまにはわたしたちが母親たちに教えられたことで心当たりのあるものがある。葬式のときの儀礼や子供の頭を跨ぐこと、何か祈願をかける場合のジンクス、赤子の最初の散髪の意味などは、ポリネシア、北米インディアン、オーストラリア原住民らと共通の歴史的時間を持っていたことをうかがわせるのである。

そういう目でみると、近代化がこのまま進んでいくと、すんなりタブーは自然消滅してしまうかに安易にとらえているフレーザーの態度はどうにも腑に落ちない。それは彼らフレーザーやデュルケムにとっては近代と非近代の対立の絶対図式が厳然とあり、それを信じて疑わなかったことに理由があった。もちろん、柳田においても幾分かはそれをまぬがれなかったが、この対立の図式こそが転覆されなければならないと考えている点で、柳田がわたしたちの現代につうじる問題意識をもっていたことは疑えない。その近代と非近代の対立に関する問題は、単なる歴史観の問題にとどまらず、その近代とその次の世界図式を考える上で避けてとおれない道筋の上にあるからだ。

《一つの国にすでに消失したものは次の国の同一事情のもとに保存せられていた。要するに人類は必ずしも手軽に親々の遺産を放棄してはいなかった。優勢なる新文明が社会をあらためて行く力は、存外に表層膚浅のものであったということが、しだいに会得せらるるとともに、フォークロアは本来各国独立の学問ではあるけれども、しばしば同一の法則の古今多くの他民族に、共通するものがなかったか否かを、尋ね究むる必要に出会ったのである。》『日本の民俗学』 柳田國男著

柳田は、表層と深層というような切りわけをしているが、これは習俗、慣習の社会的蓄積の異なる世界相互間の「時間」のちがいの発見を意味していた。この「時間」の発見によって、同一民族の歴史は世界の歴史とつながっていることをはじめて知ることになった。この歴史の「時間」は二つの要因を内に抱えている。ひとつは、わが国の明治維新のように、ありのままの封建的世界が西欧諸国と対峙するとき、最初こそ攘夷派と開国派は火花

を散らすようにみえるが、やがてひとつとは商品経済のうま味を知ると、『明治大正史世相篇』の牛鍋商売よろしく、たとえ日本化していたとしても、西洋の衣服を着、洋食を食べるのがあたりまえになる。それは和魂洋才どころか和洋の換骨奪胎こそ西洋化の旗印であり、いやおうなく文明史への参画に従わざるを得ないことになる。もうひとつの側面は、西欧諸国の中にもわれわれとさしてちがわない習俗もあればタブーもあるとすれば、文明史の進歩という迷信は、一度はひっくりかえさなければならないという考え方がでてくる。

つまり、前者は単なる「エスノロジー」によって見た表層における歴史の動向といえるもので、わが国も例外なく西欧諸国に先導された近代世界史の中に投げ込まれている実感にもとづいている。しかし、わが国は世界史の舞台に登場すべき運命にありながらも、その一方で、裏面史の中においては、世界は今までに蓄積された名残りが年輪のように横断しにされているという理念が必要になった。この実感に背反する理念は、橋川文三の言い方を借りれば、柳田國男が民俗学を政治学の一環として位置づけた時点における普遍的な世界認識のきっかけになったものである。そこには世界史とわが国の歴史の接点、あるいは、柳田のいう「エスノロジー」と「フォークロア」の婚約が予期されているからである。その背景としてすでに西欧においては、自分たちの文明の優越性と世界普遍性の絶対的秩序を疑うところまで、非西欧の諸民族とその宗教・文化を理解しつつあったのである。それによっではじめてわが国の「フォークロア」が誕生する世界史的ビジョンが開け、自分の問題にひきつけた柳田という存在において、自国と世界史を結ぶ関係の模索をおこなうことが可能になったのである。日本民俗学の創始者としての柳田の発想の芽を育てた背後では、おそらく、このような西欧世界の窓から覗いた視線が後押ししたことはまちがいない。

こうして、柳田を含め明治期の先進的な思想家によって、わが国の「フォークロア」と「エスノロジー」の結婚が実現し、それをつうじて、やがて一般民俗学史に綜合される可能性が開けたのである。橋川はこれをインターナショナリズムとナショナリズムの特殊な結びつきとして、インターナショナリズムに媒介されたナショナリズムの新展開とみなした。だが、ここで柳田は掛け声だけではなく、媒介されたナショナリズムそのものの内実が問われていることをよく理解していた。当時のように路地裏に回れば古い習俗もしきたりも残っているわが国や未開の周辺地域が西欧先進国の視界に対抗するためにはもうひとつの新たな一歩が必要であったのだ。つまり、柳田はダーウィニズムに寄りかかり、どの文明国にも必ず背後には無知蒙昧時代があったことを、ことさらのように言挙げるだけでは物足りなかったのである。また、彼は新しい知識や経験が加わり、ヘーゲルの歴史哲学に代表される西欧近代の精神と制度が人類史の究極の形態であり、それから見ればアジアやアフリカの世界はただ未開のままに停滞した価値の低い文明にすぎないかのような誤解が、ウェーバーやマルクスによって相対化されたことを強調したかっただけでもない。

「フォークロア」と「エスノロジー」の進歩によって、ようやく世界の雑多な民族はそれぞれ別の人種であるがゆえに、別の文化の流れの出入口があることを皆が気づくようになったとき、柳田は学問においても西欧世界が築いた一極支配の歴史観の道のを後追いするだけでは不本意であることに気づく。そういう自覚の中で柳田の「フォークロア」は、民俗学のスタートラインに立つことができたのである。それはラフカディオ・ハーンのような外からの視線では決して見えない「見られる人」の実像を描き、西欧諸国の蓄えた知

識に対抗しようとするのであった。

この点、長く鎖国状態にあったわが国は豊富な残存 (survivals) 遺物の宝庫であり、西欧の「エスノロジー」のように新奇な信仰や風習を探しもとめて、わざわざジャングルや南海の孤島くんだりに出かけるまでもなく、まわりを見渡せば目の前にシャーマンも鬼もいれば妖怪もいる。突然、列強から開国を迫られ、富国強兵によってがむしゃらに西欧を真似て近代文明を追いもつめた明治維新の変革さえなければ、もしかしたら、彼の国とは別の法則に属した残したい美俗や制度があったかもしれないのである。当時はまだ文明開化から日が浅いため「フォークロア」の資料は身近に豊富に埋まっており、わが国の文明的地位は「フォークロア」研究には有利な条件とみなされた。その条件を逆手にとって、わが国に新しい「フォークロア」の可能性が開かれる方法的意識が柳田にもとめられたのである。そのような問題意識から柳田は次のようなことを述べている。

《北でシャマニズムと称する巫覡管理の靈魂信仰は、あるいは昔物語の中の魔法婆とも関係があって、西でも南でも調べて行くほどその区域が弘くなり、しかも熱帯の諸島のものにも、窮北の地と類似する点は一二でない。そうしてその中間の鎖は切れているのである。…中略… (日本のようにどこそこにもシャーマンがいるようなところでは (著者注)) そうして比較によってその歩んできた途はおおよそは知れる。僅かな労力を我々がこの問題のために費すならば、証拠のある幾つかの論断をもって、この南北二者の溝渠に橋を架けることもできるであろう。》『日本の民俗学』 柳田國男著

これは中沢新一がシンデレラ神話と北方シャーマンを結びつける際に依拠した箇所であるが、柳田の言うように北と南と西のあいだにわが列島を挟んだとしても、僅かな労力ではどうも架橋できるとはおもえない。だが、彼が示した「切れている中間の鎖」についての方法的自覚は、単に、わが国の利点を強調しただけではなく、世界の北と南、北と西の間の「移動」の理念としてよくよく考えなければならない点なのである。

今までこの「中間の鎖」をつなぐための方法は、歴史概念の中には二つしか存在しなかった。ひとつは、柳田のように歴史の記述者の側からは決してみえない「常民」や「平民」あるいは文字をもたない不特定多数のひとつの思考や呼吸をすべて拾い集めることだった。「常民」は支配する側の歴史記述には決して表面化されることなく、伝記や年代記からこぼれおちる存在であり、いわば、歴史の外側に生きてきた。そういう歴史外においてのみ、シンデレラ神話とシャーマンが出会う「移動」の軌跡をたどることが可能であった。

もうひとつの方法は、中沢の採用している歴史前という考え方だ。中沢は、後期旧石器時代から新石器時代への過渡期 (中石器時代) のホモ・サピエンスの誕生時に視点を据え、その後の歴史時代と区別している。その後の時代は文字によって後づけられた時代ではないから、そのいわゆる「書かれた歴史」をおしなべて相対化した上で、その前時代への母胎回帰をつうじて、世界の西と東それら相互を環のようにつなごうと試みたのである。彼の一見ランダムともおもえるチベット、南北米、ポリネシア、南島などの秘境めぐりは、およそ文字をもたない歴史外の常民と歴史前への遡行によって、共通の岩盤の上に立つ同質の世界像として根拠づけられる。それらの世界では定地農業や遊牧が行われる前の移動

する狩猟民の儀式や神話をつうじて、彼らが自然や社会に面して同じ思考の型をもっているとされたのである。そういう地盤の上で澱のように堆積した文化の層土をすべて掻き分けたら、世界中がひとつにつながっていると夢想したのである。

しかし、柳田は世界中の文化をひとつに結ぶ環や幹と枝葉の連続性をもたらす歴史前の論拠を閉ざしたことはなかったが、彼の民俗学の成果はなにより、世界の一元的な起源を信じるか、それともそれぞれの地域の独自性を優先するかによってわかれる、いわゆる文化の「一元移動説」と「偶発多元論」のどちらかだけを選択することができない不可能性の理由を組み立てたことである。それは「フォークロア」が人類学と呼び替えられ、現代のような盛況をもたらすずっと前から柳田の関心を引いていた。柳田は、当時の「フォークロア」という学問が一隅好事家の博識にすぎなかった時代から、ようやく学術調査隊の派遣がはじまろうとしていたとき既にそのような問題意識を抱いていた。彼は文明史の中に残る未開の痕跡を二つの方向から同時に読み解くことを教えている。ひとつは、文明世界の背後には必ず、彼らから蒙昧と蔑まれている未開のひとつとにいまもって守られている風習の名残りが広く行われていることである。つまり、現在の文明世界の底辺には、その自意識が未開世界に向けて鏡のように映っていることであつた。もうひとつは、未開社会にも独自の過去の記憶をひきついでおり、現在の風習の名残りは同時に、彼らが歩んできた前代を説明するものであつて、同じく将来も予測させると考えたことである。この二つの側面は柳田によって、文化の「一元移動説」と「偶発多元論」の並存ととらえられ、文明世界と未開社会の関係をめぐる問題は、世界史を理解する上でよくよく比較・対照されなければならないとされた。いうなれば、彼の歴史観においては文明世界や非文明世界をそれぞれ否定することも肯定することもできなかったのである。また、西欧から流れ下る文明を中心とした世界史に疑義を投げかけたとしても、普遍主義（インターナショナリズム）に偏ることもナショナリズムを煽ることもしていない。

2 常民の歴史理念

(1) 見る人と見られる人

わたしは柳田の示した「常民」概念の由来を考えると、マルクスの次の言葉をおもいだしてしまう。

「死は特定の個人にたいする類の冷酷な勝利のように見え、そして両者の統一に矛盾するようにみえる。しかし、特定の個人はたんに一つの特定の類的存在であるにすぎず、そのようなものとして死をまぬがれないものなのである。」『経済学・哲学草稿』 マルクス著 城塚登・田中吉六訳

ここでマルクスは、たとえ特定の人間が特殊な能力をもった個人であつて、個体的に優劣がつけられるようにみえるにせよ、その同じ程度においてひとは考え行動するかぎり、社会の観念的総体性の世界において社会的な関係や生命活動の中に組み込まれているとし

た。だから、「死」というものが、そういう社会的現存性と背反し、ある場合、無視できるかのように錯覚したとしても類的存在であることをまぬがれない。そういう個と類の二重性の統一としてのみ人間は存在しているとみなしたのである。いつの時代でも歴史上の巨人はいたが、彼らはいちように個人の資質の優位性を誇示しながら一代で何事かをなそうとした。それでも、晩年になるとひそかに死を恐れ、みずからの「死」や「死後」の世界を荘厳に飾りたてた。また、「死ねば死にきり」と声高にいう者にかぎって、せいぜい30年や50年の単位でしか測られない個性の意味をふれまわり、ときに翌日にも忘れてしまいそうな平凡なひとびとの死を軽蔑した。それに逆らうように柳田が「常民」に込めた思いは、幾分、このようなマルクスの見方と重なっている。柳田における「常民」性とは、「時代を同じくする国内同胞の多数のもの、千人の中の九百九十人までが、既に確信もしくは予期しているところのもの」を抱懐するひとびとのことを指していた。しかし、柳田においては、これは単に多数というのみではなく、歴史性と人間との交点において次のような孤独感に媒介されていた。

《学問は本来至って寂寞なものである。ことにかような人を見る学問に至っては、久しい間の一国の同胞と、自分らばかり対立したような地位になって、国民が「見る人」と「見られる人」との二つの組に分かれなければならない、自分は彼らの群に混じて、浮かれたり酔ったりすることができなくなる。いわばこれは大昔からもっていた太平無為とのお別れである。もっとも今一段と社会が意識的になれば、ふたたびこの差別もなくなって、同時にまた見られるに値する古代からの伝承も消え去るであろう。》『郷土研究ということ』柳田国男著

これは柳田がマルクスとちがって、個と類の矛盾を人間の本質的なものとは解していなかったため、「常民」概念を紡ぎだすことができたことを証明する言葉である。彼によれば歴史の始まりとともに、かつて「太平無為」だった世界に意識の亀裂が走り、「見る人」と「見られる人」の二つの区別がうまれる。それらは水と油のように截然と別れ、ときに「見る人」の側に寂寥感が生じた。しかし、社会的意識の向上とともに、いつかは「見られる」だけのひとはなくなり、このような「見る人」の疎外感も消え失せるにちがいないと考えたのである。ここにおいて「常民」概念は、「見られる人」の長い期間の過渡的な象徴表現とされることになったのだが、この象徴表現には意外な落とし穴があった。このような柳田に対して飢餓や貧困、差別、戦乱など、総じて生死の「稀少性」あるいは階級的問題の概念をもってするなら、「見る人」、「見られる人」の区別など知識人の贅沢な思い上がりでしかないと考えられたからだ。

柳田の常民に向かう方法は、時間をさかのぼって先祖から幾世代を経て将来まで連綿と続く生活の息遣いを漏らさず蒐集して、ひとびとの奥深い思考の底をすべてさらうことを意味したが、なるほど、彼の民俗学の中には、日清戦争も日露戦争の話もでてこない。もし、飢饉や戦争で死んでいくひとびとのことを除外してしまうと、ひとの思いが幾重にも固形化し匿名になった事跡や習俗だけが歴史事実になり、村の誰々が戦争や災害で亡くなったことで家族の心に沈めた表情は、決して歴史の表面に存在しなかったことになってしまう。とりわけ、戦前、戦中においては戦争において多くの出征した兵士や残された家族

が激しく苦しい息遣いをしたことが、村の生活史の中に反映していないことに不満をもつことがありうる。それを知ってか、柳田は太平洋戦時下において戦争と「家」とのかかわりについて思いをめぐらしている。空襲警報が鳴り響いている中、書き綴っている『先祖の話』では、戦死した若者たちに対して広瀬中佐の話を引きながら「七生報国」という例を出し、数千年の間繁栄してきた「家」の伝統の基礎に「神ながらの道」の信仰があったことを語ろうとした。柳田はその中で遠い先祖の霊について述べている。

《農民の山の神は一年の四分の一だけ山に御憩いなされ、他の四分の三は農作の守護のために、里に出て田の中または田のほりにおられるのだから、実際は冬の間、山に留まりたまう神というに過ぎないのであった。…中略…我々の先祖の霊が、極楽などには往ってしまわずに、子孫の年々の祭祀を絶やさぬ限り、永くこの国土の最も閑寂なる処に静遊し、時を定めて故郷の家に往来されるという考えがもしあったとしたら。その時期は初秋の稲の花のようやく咲こうとする季節よりも、むしろ苗代の支度に取りかかろうとして、人の心の最も動揺する際が、特にその降臨の待ち望まれる時だったのではあるまいか。そうしてそれがまた新しい暦法の普及して後まで、なお農村だけには新年の先祖祭を、あとう限り持続しようとした理由でもあったのではないか。》『先祖の話』 柳田國男著

柳田は遠い先祖の霊を繋ぐには水と米が絆だったという。だから若水迎えに該当する儀式が魂祭りに付随していた。彼はそれを先祖の霊と呼び、その霊は稲作の霊と深く結びついていた。ひとは亡くなってから33年目、あるいは50年目の法事を終えて亡霊が神になると信じられた。柳田によると盆と正月の魂祭は、みたまを祭るという意味で、常民の無意識の伝承としてもともとは同じものであった。さらに、死の世界と現世の距離が近かったことを説くために、靈魂の生まれ変わりという信仰に着目している。霊が賽の川原を越え山の神にならぬ前に転生ということが信じられ、極めて近親のものに生まれ変わったのが多かったとされている。

ひとびとにとって黄泉の世界は、死の親しさといっしょにやってきたが、柳田が理由としてあげているのは4点である。①死んでも霊は遠い所に行かないこと②あの世とこの世は交通が自由で単に春秋の定期の祭だけではなく、一方の希望によって招き招かれることが困難でないとおもっていたこと③死のうとするときの念願が死後には達成するとおもっていたこと④死んでも、再び、三度四度生まれ代わって同じ事業を続けられるとおもっていたことである。こういう死が親しさをもつためには、ひとびとの死後の行く先が、この世とはかけ離れた静かで清らかな場所でなければならなかった。村から遠望される峰の頂から盆前になると道を刈り払うとか、川上の山から盆花を採ってくるような風習がおのずとその場所を指し示した。その途中には、あの世に行く道を示すようにさいの川原やでんでら野と呼ばれる場所があった。霊山の崇拜や卯月八日の山登りの風習は仏教の伝来よりも早かった。主人が馬でまたは背負って口寄せの巫女の口を借りて魂迎え、魂送りをするのも、この山の神と神霊への崇拜があったからだ。田植えの日、田人、早乙女たちが振り仰いで礼賛する歌を歌うのもこの峰々に対してであった。春は降り、冬には帰ってくる稲作の神が、この遠い昔の共同の先祖であって、その神がたえず村を見守り守護したのであ

る。

柳田は先祖の霊を祭るという考え方が、常民の「家」の骨格をなしているとみなした。「家」は遠い先祖の霊が立ち帰ってその永続性を保障し、幽かな「神ながらの道」の指し示す精神的支柱のようなものだった。「家」の先祖の霊はこの国土にとどまり、子孫に対して威厳をもち目に見えない力となった。とりわけ、戦時下において「死」は近くにあるもので、決して永遠の別れではないという思想が、生きている者や戦争で死にゆく者にとってどれほどの励ましになるかしれなかった。こういう靈魂に関する原始的ともいえる考え方は、ひとつの民族やひとつの国に限られるものではなく、世界中にみいだせるものだ。太古の靈魂の思想を初めて取り出したのは J. G. フレイザーである。

フレイザーによると鏡像や影という形で表れた魂が死者によって抜き取られるという魂についての原始的な考え方がもともとあって、のちにそれがナルキッソスの神話になって表れたといわれている。原始人は、人間の内奥には魂があると考え、外見現象を魂の存在によって説明しようとした。しかも、魂は人間の体を借りているものであり、身体を自由に出入りすることができた。その魂は死霊や悪霊、祖先たちの魂の誘惑によって、本人の意志に反して身体から切り離される場合があり、そのまま魂が身体から離れたままになってしまうと死ななければならなかった。死とは魂の不在を意味したのである。折口信夫の民俗学が吸い寄せられているのも、ひとつは他界観念であり、もうひとつが永遠に伝えられる靈魂の思想であった。折口は、すぢあという「人間」の義の琉球古語の語源を選ばれた神人の蘇る者という意味に数えたが、更に、世代の継承が同音の反復をみせながら無限に響く様を次のように描いている。

《すぢあに見える思想は、日本側の信仰の助けとして見ると、「よみがへるもの」でも詠るが、根柢は違ふ。一家系を先祖以来一人格と見て、其が常に休息の後また出て来る。初め神に仕へた者も、今仕へる者も、同じ人であると考へてゐたのだ。人であつて、神の靈に憑られて人格を換へて、靈感を發揮し得る者と言ふので、神人は尊い者であつた。其が次第に変化して来た。神に指定せられた後は、ある静止の後転生した非人格の者であるのに、それを敷衍して、前代と後代の中の静止（前代の死）の後も、それを後代がつぐのは、とりもなほさずすであるのであつて、おなじ資格で、おなじ人が居る事になる。かうして幾代を経ても、死に依つて血族相承することを交替と考へず、同一人の休止・禁遏生活の状態と考へたのだ。死に対する物忌みは、実は此から出たので、古代信仰では死は穢れではなかつた。死は死でなく、生の為の静止期間であつた。》『若水の話』 折口信夫著

ここで言われているすであるという言葉の原義は、「現る」、「いづ」というニュアンスに近く、このため「あら人神」というのも神があるという意味に近い。靈魂とその表現ということで言えば、神人は幾代にもわたって連綿として続き、その表れ（すである者）として社の神主として資格をもち、更にはその祀る神にもなった。そして、その世代交代は外来魂が来るときに行われ、常世の水の信仰によって裏づけられており、その若返る水（若水）の力で繰り返し靈力があらたまると考えられた。柳田によると、先祖からもたらされた常民の古い言い伝えでは、神話の世界ではありえた夢、たとえば、岩根本草が言葉をかわし

た世界を同時に経験したり、三粒の米を入れて一釜の飯のできあがった話と並べて、夢の中で霊をみることができると信じられた。

この世とあの世が結ばれており、夢の中でこの世を去った父母や故友と逢うことができる。ひとは非日常的な精神状態に入れば、普段いつも見たり聞いたりしている事物とちがう霊物に遭遇するようなことは凡夫にはわからぬだけで、アンテナを高くさえすれば霊界のひとが語ろうとしている言葉さえ理解できるというのである。そういう意味では、柳田には、鳥でも獣でも草木虫魚でも皆言葉を交わしているのであるが、こちらに受信するアンテナがないために聞こえないだけであるとするアニミズムに似た思想があったとおもえる。

(2) 家の思想

先祖の霊によってつながる「家」の思想の強調は、戦時下の国家制度の枠組みの中では、事大主義と受け取られたのはやむをえなかった。後藤総一郎は、いわゆる人間本来の自然感情にもとづく「家」が、明治国家の課題であったネーションの形成にとっては、家父長的な権威主義性格とあわせてナショナリズムの培養器の中で重要な酵母になったと指摘している。郷土感情の根である「家」が権力支配の単位として組織され、ナショナリズムの核心として吸収されることで戦争目的に利用された。「家」の思想は、戦時下において「家族国家」イデオロギーとなって天皇制国家体制を支えることになったのである。しかも、その「家」に対する認識の度合いは、かつての「常民」の家が政治的に閉ざされていたとして、人間本来の自然感情と精神のみずみずしさが溢れていたとみなすかどうかの判断材料にされたのである。その種の反転したものの考え方がでてくることにより、その時、柳田が、政治イデオロギーとしての「家」の思想に最も近接した地点にいたという批判に繋がったのは事実である。

廣松渉は、日本ロマン派はプロレタリア文学運動の挫折の落とし子であったとして、彼らは権力の弾圧によって転向を余儀なくされたが、かつて信じたマルクス主義は近代西欧思想の最高峰であったから、それを失ったことによる負い目と自嘲が重なって、既成の西欧近代文明全体を否定し、東洋的な知へ転向することが不可避であったかのように解釈した。それは満州事変や満州国の成立という歴史的状況を契機にして、保田与重郎のように文明開化の論理の全否定にまで突き進むことが多かったことを引き合いに出して批判したものである。彼らは満州国建国の理念に込められた新しい世界観の出現に純粋国家の夢をつないだのだが、やがて現実の満州国自体、標榜された理念の実現ではなかったことに気づくことになる。このようなマルクス主義や満州国の理念を経由して二重、三重もの挫折が心の屈折をもたらし、デスペレートな心情を形づくり、西欧的近代に対する否認が逆説的な過激ロマン主義に拍車をかけた。そして、近代文明の「没落への情熱」がイデーになり、「イロニーとしての日本」が現状認識を支えたといわれている。こうしてデスペレートな現実否定の彼方に、日本人の心の故郷と信じた日本の美意識が見出されることになる。

確かに、保田の古典世界や日本の美意識への回帰は生い立ちから資質や素養に応じた必然性の過程のようにみることができる。しかも、それは目鼻立ちのはっきりしないまま当時流行っていた「日本精神」と呼ばれる漠然としたナショナリズムへの迎合ではなく、初

期古代王権にまで遡ることができる政治的な色合いをもっており、農本主義的神政思想に落ち着いたといえる。これを廣松は、保田が自身の心情の出自を十分対象化することができないで、とどのつまりデスペレートな居直りの域をでなかつたと揶揄している。しかし、保田自身が対象化できなかつたばかりではない。廣松にも、なぜ、保田らがデスペレートな心情から文筆上の戦死ではなく、わざわざ日本人の故郷と出自まで回帰せねばならなかつたか、そのメカニズムを解明できていないのである。その理解には、柳田の考察した一回性としての戦争の谷間には、先祖からひとびとの心の中に長く住み着いた「家」の思想という考え方が、不可避に近代世界に当面しなければならなかつたとき、「家」と近代世界の両方から圧力を受けて、日本の美意識というヌエ的表情をまとわざるをえない理由に対する考察が不可欠であつたからである。

この点について橋川文三は、日本ロマン派の主張には、北一輝にみられるような明治以降のわが国の文明化に反抗する革命思想が潜在的に内包されており、それがあるときにはマルクス主義と野合したが、やがて、資本主義の大規模な浸透にともなって文学的、主情的な非政治的（ロマン的）形象をとってあらわれたと指摘した。しかも、保田の思想に象徴されているのは、革命運動の裏面に随伴した形をとりながら、その政治性を骨抜きにして組み替え、主情的に古代思想に一足飛びに移入する一連の心理的メカニズムを認めたのである。そのメカニズムをとおして現実の革命運動と似かよつた過激な反帝国主義的なイデオロギーを結晶させたのである。そこには底知れぬニヒリズムのようなものが介在したとおもえる。つまり、現実の革命運動から痛手を受け、絶望の中でその運動の不可能性を認めざるを得なくなつた時点で、何も信じられない心情それ自体を逆手にとって、政治から疎外されることを承知の上で、現実と革命の隙間を埋めるように凝縮した日本の美意識の心情を吹き込んだのである。これはわが国の近代化につきまとう復古と維新、攘夷と開国、国粹と文明開化、東洋と西洋という対抗軸の同時性が問題になるときに不可避に当面する現実であり、わたしたちが理想と現実の落差として意識したときにいつも疎外する危機意識の正確な反映にほかならなかつた。その理想と現実の隙間にヌエ的な住处をみつけたという意味では、保田はその時代によってシャーマン的な役回りをあてがわれたとみなしてもよい。

「経世済民の学」を求めた柳田の場合、このような主情的な革命思想とは無縁だったが、戦争の現実に対して疑いをもつたということであれば、むしろ、柳田が戦前、戦中をつうじて目の前で戦争に翻弄されている「家」の現実と、先祖から続く「家」の思想のはざまに寂寥感をかこつたところにこそ、ほんとうの意義があつた。なぜなら、柳田の常民概念は、もともと「疑い」を持つものと持たないもの、いいかえれば、「見る人」と「見られる人」の矛盾がなくなる将来に照らしてこそ現実的な力をもつと考えられたからだ。そのことで柳田にとって過去に振りむくべきものの裏側に、同時に、たどりつくべき理念としての常民性が貼りついていたのである。しかし、今のところ「見られる人」は「見る人」にはなれないで、民俗学の対象にすぎない。だが、民俗学のより深い浸透と発展によって、いずれ「見られる人」は同時に「見る人」になりうる。そういう「価値」意識が背景になれば、「見られる人」としての常民概念は柳田の中には成立しなかつたのである。

それは「見る人」と「見られる人」の間を往復する柳田の心中のドラマにほかならない

が、戦争することが当たり前の時代に、つとめて戦争に対して無関心を装った姿勢が、その「価値」意識の方向を指すとすれば、それは評価されるべきものであった。ここでいう戦争するのが当たり前の時代とは、国民は小学校の6年間に教育勅語を教えられ、男子は20歳になると2年間の徴兵制度の中で軍人勅語を暗誦させられた。その勅語だけが宗教上、道徳上、政治上の価値を示し、それは条件反射のようにひとびとの身振りや行動にあらわれ、言葉も勅語の組み合わせだけから構成され、同じ意味を反復するようになっていった。

こうして準戦時体制、戦時体制と次第に戦争へと傾斜していく政治は、わが国の発展のためには戦争が必要だというような言辞を弄して、国民を駆り立てたのである。昭和に入ると15年戦争といわれるように日中戦争からノモンハン事件、日独伊三国同盟、仏印進駐と矢継ぎ早に進み、新体制運動の名のもとに国家総動員法ができて、大政翼賛会が組織され、言論、思想統制が進んでいく。たとえ生活が逼迫していても国体論を信じた多くの「見られる人」である国民は、経済封鎖を目論むA B C D包囲網に憤激し、大東亜戦争に突き進む勢いに疑いをもつどころか、排外的民族主義にとらわれたまま、前のめりになって米英との戦争を積極的に支持し、戦時体制を当たり前のように受けとめていったのである。

ある程度西欧化していた高等教育を受けたインテリはともかく、一般の大衆はうまれたときから国体教育を信じて育った。それら農民、都市庶民階層は、市民的自由のない状況と経済生活の窮迫がかさなることで、指導者たちの宣伝のまま大陸や南方へ活路をみいだすことに心理的代償を見だし、やがて総動員体制の中、世界でも類例をみない戦時の精神的団結をうみだしたあと、「生きて虜囚の辱めを受けず」の言葉どおり玉砕の思想にまでたどりついたのである。このような時勢において柳田の戦争への対峙の仕方は、戦争でもなく国家でもない民俗思想の在処を支えていたといえる。そこには、人間の過去から現在と将来に伸びる「価値」は、決して一回性としての戦争や国家の変遷をどう意味づけるかということによって覆されることはないという決意のようなものを読みとることができる。大切なのは戦争なのか、それとも「価値」としての人間のありようなのか、そういう選択の仕方が柳田の方法には存在するようにおもえる。

当時は「見られる人」は現実的に生き死んでいく一方で、「見る人」の思想は、支配の学として、戦争のための思想や思想のための戦争の論理である「思想としての戦争」に吸収されていくのはまちがいがなかった。そんな中、「見る人」と「見られる人」の間に一本の橋をかけることこそが学問ではないのかという柳田の抱いた寂寥感こそが貴重なのである。この向かっていく時間に対する理念がなければ、柳田は、おそらく書き物としての資料の過重さや、文字のあるところでない歴史はないかのように考える従来の歴史学を超えることはできなかった。柳田が、「見る人」という自覚に、まやかしようしろめたさを感じたことが、ほんとうの近代の自意識の始まりであり、それをどう始末したかという経路こそがおのずと民俗思想の可能性を開くものだった。

3 山人論

(1) 山の生活と転向

柳田國男の民俗学は、山人や漂泊民に対する関心からはじまったとされているが、彼が山の生活に興味をもちはじめたのは、法制局の参事官になり犯罪の特赦に関する事務を担当していた頃、のちに『山の生活』の中で知られている事件に遭遇したときである。それは飢饉の年に山の中で炭を焼く男が子供二人を斧で切り殺した事件である。里に行っても炭が売れず、今日、明日食べる米も手に入らなかった父親は、山に帰ると飢えている子供の姿を見るのが辛くて昼寝をしてしまった。目が覚めると二人の子供が斧を磨いており、「死にたいから、これで殺してくれ」といって、小屋の敷居の上を枕にして寝たというのである。それを見た父親は頭がクラクラして、その斧で咄嗟に二人の子供の首を切り落としてしまった。そのあと男は自殺しようとするが死にきれず自首したというものである。

柳田は、この事件を自然主義を標榜していた田山花袋に話したところ、事件が深刻すぎるということで小説にできないと取り合ってくれなかったとある。その頃、花袋は『蒲団』を書いて、妻子ある中年作家が女弟子に情欲を覚え思い悩むというその時代の儒教的道徳に真っ向から刃向う破天荒な小説を書いていたのであるが、そういう文学内部の倫理的な率直さをもってしても掬い取れないほど、この山の事件は衝撃的であった。柳田は花袋の自然主義などというものは、内面の問題としてこのような現実に対してはとても太刀打ちできないのだから、高が知れたものだと思ったと『故郷七十年』に綴っている。

このとき、柳田は遠くのものを見るような目で、小説より奇異なるより多くの現実のひとつとして山人の生活を覗き見たとは考えられない。もっと深い意味で、ここには今まで自分が暮らしてきた平地とはまったく異質の生活思想や倫理が横たわっているかもしれないとまざまざと思い知ったのである。もしかしたら、これは柳田にとって思想上の転向と呼べるものかもしれないのである。

転向をめぐる問題については、鶴見俊輔が中野重治の例を引いてひとつの回答を与えている。戦前の1928年に治安維持法が公布され、思想警察によって日本共産党周辺の大学生（新人会）がターゲットになり厳しく思想転換をせまっていた。その上、当時はわが国が満州事変をひきおこし、それを国民が熱狂して迎える世相もかきなべて、学生たちは孤立感を深めていた。中野重治も長期の拘留のあと転向し、一切の政治活動から離れると約束して保釈され田舎の家に帰るが、待ち受けていた父親から、死を賭してでも思想に殉じなかった体たらくを厳しくたしなめられる。しかし、中野はそれでも書いて軍国主義に意義申し立てをしようと決意するのである。

挫折して転向して戻ってきた息子を叱責する父親の言葉に、自分が信じた思想の世界などまったく知らない別世界の人間の声を聞きわけた彼は、のちの自伝的小説『むらぎも』の中でも、かつて福本和夫の講演会において、福本と学生のドイツ語をまじえたやり取りの場面を思い浮かべ、いいようのない気恥ずかしさをおぼえたと書いている。鶴見はこの気恥ずかしさの感覚によって、自分が知っている知識世界がそういうことに全く関係なく生きているひとたちにどのように理解されているかを思い知ったきっかけになった事件をみているのである。

つまり、鶴見は後れて近代化した国特有の閉鎖的な輸入思想や啓蒙思想の皮相さと限界をみてとったのである。もっぱら輸入思想をもてあそぶのはインテリであって、それを無知（とおもっている）な大衆に繰り返して上から諭すように啓蒙し意識向上につなげよう

とする図式は後進国の宿命であり、明治の近代化以降、戦後においても現代にいたるまで長く続いたわが国の知識伝達方法の縮図であった。だが、中野はそのような構図に違和感をもち、まるでアニミズムに似た心境を抱いたと述べているが、それは父親の生活している『村の家』をなんとか理解しようとして自分の心の内側でわきたった葛藤を物語っていたのである。

これに対して鶴見は、他の転向者の多くが、いとも簡単に共産主義から社会ファシズムに思想転換して、政府に積極的に協力していったのに比べ、中野の場合は転向した後、軍国主義に対し持続して抵抗をおこなった特異な良心的思想として、ひとつの「非転向の転向」あるいは目に見えない抵抗の例として挙げているのである。しかし、いうまでもなく、思想転換は共産党や共産主義に対する忠誠度や政府に対する異議申し立てや抵抗の形だけでおしはかれる問題ではなく、わが国のような知識の土壌を隠している環境において、いままで抱いていた思想体系そのものが根底から瓦解する出来事であれば、すべて転向と考えてまちがいないのである。その点において、転向概念の間口を広くとらなければならないのである。

転向の問題は帰するところ、自己内面と外の世界との関係において生じた摩擦によって生じ、ある場合には気恥ずかしさや違和感としてあらわれる。それには輸入思想と啓蒙思想に対する気恥ずかしさや違和感はもちろん、国語のかな文字と漢字のちがひ、話し言葉と書き言葉のちがひや公式の会合での言葉遣いと家における言葉遣いのちがひなども含まれるのである。そのレベルで言えば、中野の心の中に芽生えたほんとうの挫折感、自ら操っているインテリ同士の会話をとおしては外の世界の人間とは会話ができなくなる、いわば、失語症的な状況が引き金になったと考えられるのである。そうであるなら、格別、輸入思想や啓蒙思想だけのせいではなく、言語に関する普遍的な認識の問題として取り上げられるべきものなのだ。柳田はのちにお国訛言葉のちがひについて興味をもつようになるが、その前に山の生活という衣食住が全く異なる生活実体に対する違和感に驚き、ひきつけられたものとおもえる。

こうした転向とともに山の生活に深入りするようになった柳田は、明治41年に九州と四国へ旅行したあと『後狩詞記（ノチノカリコトバナキ）』を著わしている。わが国が近代の坂を登って行こうとしているとき、柳田の民俗学の出発点には今と地続きの遠い遙かな「山」にこめた感慨があった。その山地に込めた視線は、焼畑農業が太古から引き継がれ、歴史の現在に刻印を残しているのをみて、柳田がそれを共時的に並べる手法を獲得した経緯が破曲線のように示されている。柳田の描いた歴史の今昔は、中世の古武士が阿蘇の荒漠たる火山の麓で弓を引いて、野山の鳥獣を追いかけていた時代からはじまって、鉄砲を手に入れた土民が、糊口の種に鹿を絶滅まで追い込むまで、各時代をこえて次第に土地の名目と猪狩りの作法の詳細と伝聞の範囲を広げていきながら、山の民が「山の神」を恐れ、射止めた猪の心臓を山の神に献上する祭文にまで辿りつく。このときすでに、歴史の区分けをぬきにしてわが列島の歴史は山から始まったという信仰や伝説が、横へ横へと延びていく柳田のフィールドワークの方法とともに踏み固められた。

柳田は焼畑を行っている山人の生態に触れ、その後、岩手の遠野の人である佐々木喜善と出会って聞いた話をもとにして、明治43年に『遠野物語』を出版した。『遠野物語』は

全体は119話からなっていて、伝承、世間話、噂話、習俗、昔話から構成されているが、山男、天狗、山女、狼、熊、狐、河童、雪女、オシラサマなどのほか村人の怪異譚が次々と登場する。そして彼は、これらさまざまな形をとってあらわれる「山人」の背後に先住民の末裔の影をみたのである。谷川健一によると、柳田は後から列島にやってきた平地人との縄張り争いに敗れ、山の生活を余儀なくされた先住民である「山人」に対して共感を込めていたことになる。「山人」の運命は堂々とした帰順や同化、子孫の断絶、または、平地人と混濁した者、その他は依然として山中を漂泊しているものに区別された。彼らは、最初、「国つ神」と称され敬われたのだが、やがて鬼や物の怪になり天狗と恐れられるようになり、しまいには猿の類にまでおとしめられた。

これらの天狗、山の神、幽霊、狐憑き、総じて妖怪じみた民潭の源流をさかのぼるなら、わが列島の成り立ちに迫る可能性を秘めていた。たとえば、赤坂憲雄は、柳田が「山人」から転じて、さらに漂泊の民と呼ばれる巫女や毛坊主、被差別民などの非農耕民へ深いまなざしを落としたとき、列島の定住農耕生活を超越する視線を獲得しているとみなした。そして、漂泊する民が定住しようとする際、もともと住んでいた農耕民との間に摩擦を生じ、漂泊から定住へのはざまにおいて差別と被差別の構造がうまれたと結論づけた。よそ者である漂泊の民に対する定住農耕民の忌避と排斥により、彼らに分け与えたのは例外なく農耕に適さない村はずれの河原や湿地であった。これらの事実は今まで歴史の前面にでることとはなかったが、現在まで差別の本質につながる課題であるとされるのである。

しかしながら、赤坂は、昭和に入ると山人や漂泊民への関心が薄れたとき、柳田は前期と後期を分ける二度目の転向をおこなったのではないかと想像している。なぜなら、柳田の示した山の神が怖れられないようになってしまい、農耕神である田の神との関係で論じられるようになったとき、知らず知らずのうちに、みずから定住農耕民の立場に傾いて、固定化した世界観をみずからまもってしまったと言うのである。荒ぶる山人や漂泊民への視線によって、せつかく、のちの稲作定住農耕民中心の世界観から自由を手に入れたにもかかわらず、先住民がいまなお山人として実在していることを証明できなかったことで、すぐにその視線を手放したとされるのである。「春は山の神里に下って田の神となり、秋過ぎて再び山に還りたもう」山の神と田の神の循環は、稲作農耕民の年間を通じた季節感だけが自明にする世界観であって、その中の山の神は、最初にあった山男、天狗、山女がまとった異貌を去勢してしまった姿であった。

赤坂がいうように、わたしたちには異形にみえる山の神から、田の神との循環に向けた山の神へと柳田の関心が移ったことはまちがいないとおもう。だが、山の神の定住農耕民の田の神、さらには、田植えの日、田人、早乙女たちが振り仰いでみる峰々に住むといわれる先祖の神にさえ重なったかにみえる温和な表情への変化は、いわゆる柳田の転向には値しないとおもう。なぜなら、この移行は人間が衣食住のために周りの自然を変化させて歴史化する過程の必然性を表わしているにすぎないからだ。もちろん、わが列島においても最初は海岸に面し、河川を中心にした平野部に居をかまえていた最初の狩猟民が森を切り開き、やがて耕作地をつくっていく過程に照応しているのである。そのような生活域の拡がりにおいて、自然に対する意識の変化は、材木を伐採して粗末な家をつくったり、獲物をとるための道具を工夫したり、料理の方法を学んだりすることから相互作用を受け、柳田にとっても外面の変化につれて内面の変化が同じサイクルでおこなわれるのを認めた

ことにすぎない。そうした内面と外面が合致した関係の場合には転向とは呼べないのである。

(2) 山人と呪言

わが列島においては、まず、山への恐怖からはじまったことを前提にすれば、海岸線から一步、山奥に踏み込むと、そこには獰猛な動物とでくわす危険性だけではなく、すぐさま飢えや知らない部族と出くわす恐怖など、未知の世界が広がっていた。それは柳田が『遠野物語』で語った山男、天狗、山女、狼、熊、狐、河童、雪女、オシラサマなどの怪異現象に象徴される出来事が日常的であったことを教えている。しかし、狩猟採集に慣れ、やがて森の開墾が進み少しずつ耕地が増えてくると、山に対する視線の変化が生じ、山の神の領分と自分たちの占有している土地との間にぼんやりとした区別意識が生じ、その境界線には目印の祠がたてられるようになる。そうなれば、ただ畏怖するだけの神であった山の神から、なにがしか人間にとって意味する神への転位がおこなわれ、自然に山の神は田の神との交流関係の中におかれる。そこには人間が自然に溶け込みながら生活している中で、自然を歴史化する時間の積み重ねが存在するのであり、それはもはや引き返せない必然の力にちがいがなかった。

柳田が昭和の初年になると山人論に挫折して常民の民俗学に転向したという通説に対して吉本隆明は、表面上のテーマとしては影になってしまったが、「山人」という観念を起源の問題として終生持ち続けていたのではないかと否定している。山人という観念は、天皇制（日本人）以前の縄文期にまで遡れるものとして、山岳信仰や、樹木信仰、巨石信仰とともに起源にせまる長い時間の射程をもっていきと言いつつ含んでいるのである。そして、吉本は「春は山の神里に下って田の神となり、秋過ぎて再び山に還りたもう」山の神と田の神の交代に関して、季節の巡ることで山の神が稲の生育期間に応じて田の神に降りてきて、また山へ戻っていく循環をもって柳田が、農耕生活から山人の生活へ空間的に「横超」しようとした兆しとみなした。この吉本の「横超」という概念は、要するに、農耕生活と山の生活の両方を俯瞰する視線の獲得を意味しているが、こういう柳田の山の神、田の神の循環については、もちろん列島の長い歴史にそった前段の考え方が踏まえられていた。なぜなら、こういう循環が起きるためには、必ず、季節の移り変わりが長らく繰り返されて、次第に時間の流れを増幅していったことを予想しなければならないからだ。

そういう時間の流れは起点が想定されなければならない。それは折口信夫にとって「常世神」の信仰であった。折口は、その信仰がわが国の文学の発生の根拠をなしたとし、文学は古代生活の極めて遠い由来をもっていきと考えた。つまり、文学発生の動機を「かみごと」（神話）に求め、抒情詩よりも抒情詩が先行したと主張する。その抒情詩のもとになったのは一人称の神の呪言と呼ばれるものだ。

≪一人称式に発想する叙事詩は、神の独り言である。神、人に憑つて、自身の来歴を述べ、種族の歴史・土地の由緒などを陳べる。皆、巫覡の恍惚時の空想には過ぎない。併し、種族の意向の上に立つての空想である。而も種族の記憶の下積みが、突然復活する事もあつ

た事は、勿論である。其等の「本縁」を語る文章は、勿論、巫覡の口を衝いて出る口語文である。さうして其口は十分な律文要素が加つて居た。…中略…此際、神の物語る話は、日常の語とは、様子の変わったものである。神自身から見た一元描写であるから、不自然でも不完全でもあるが、とにかくに発想は一人称に依る様になる。≫『国文学の発生（第一稿）』 折口信夫著

折口によると、呪言とはまればと＝常世神が、土地の精霊と直談判する際に放つ一人称の言葉である。最も古い呪言においては、神託のままに伝習せられた信仰を残し、神の約束と強要が露骨に押しだされていた。それは「天つ祝詞（アマツノリト）」と称せられ、永久に伝えられていくものとして大切に秘められていたのである。祝詞は常世神と荒ぶる土地の精霊との主従関係の因縁を説くのが目的であったから、常世神は信仰儀式の場で自分が優越する神だということを示して、それぞれの土地の精霊を説き伏せるのである。その際、種族の歴史や常世神の威力がその土地の先住者たる土地、山川の精霊をかつて圧伏させた来歴を語り、昔の神と精霊の関係を精霊の記憶に上らせようとした。そのため、天つ祝詞には、自らの素性から国産みと山川草木、日月闇風を産み、食物を作り出した理由、人間の死の起源と蘇生まで語り、身中に内在する靈魂にまで威力をおよぼすものと信じられた。また、火の神の来歴と火災を防ぐための方便まで含まれ、火の精霊の弱点を示して威嚇したり、農耕に障りのある荒ぶる土地の精霊を鎮静させる役割をもっていた。

祭りには常世神と精霊にそれぞれ扮した神人が演舞し、結局、精霊は村の生活を脅かさないことを誓って終わるといふ模擬行為がおこなわれたのである。それは時と場所を変え、あるときは住居の新築のときであったり、一年間の農作業の祝福であったりして、時節の移り変わりを教えにくるのであった。また、祈願には、必ず、今後どうなるかという問いを含んでいたから、祝詞には占いと関係するものが多かったとされている。やがて、祝詞の口授者自身が神になることになった。これはシャーマンにあたる巫覡（フゲキ）自身が神になったことを暗示するものだ。

しかし、折口の場合、種族の歴史という言い方は、常世神が発祥した南方から島伝いに渡来してきた種族の信仰の歴史を想定しているのだが、これは広い海岸線をもった列島各地に伝わる信仰をすべて同型のものとして一元的に解釈するおそれがあり、にわかには信じられない。ほんとうは列島にはさまざまな種族と部族が入り混じって、それぞれ信仰の小共同体をつくっていたはずで、その間を縫ってシャーマンの信仰が根をはやし、波及して次第に範囲をひろげていき、あたかも類似の信仰の地盤を形づくったかのようにみえたというのが正しい見方だ。

（3）山の神と田の神

≪常世のまればとと精霊（代表者として多くは山の神）との主従関係の本縁を説くのが古い呪言である。呪言系統の詞章の宮廷に行はれたものが一般化して、詔旨（宣命）を発達させた。庶民の精霊だけでなく、身中に内在する靈魂にまでも、威力を及すものと信じられて居た。…中略…詔旨は、人を対象とした一つの祝詞であり、やがて祝詞に転化する途

中にあるものである上に、神授の呪言を宣り降す形式を保存して居たものである。法令の古い形は、かうした方法で宣り施された物なることが知れる。》『国文学の発生(第四稿)』折口信夫著

呪言とは、巫覡(フゲキ)に憑依した常世神が一人称式に自らの来歴を述べ、部族の歴史、土地の由緒などを物語る言葉であるが、実際には、巫覡が恍惚時に漏らした言葉を集めたものである。この場合の巫女というのが広い意味のシャーマンにあたっている。ただし、折口が述べている範囲では、シャーマンが特定の個人に定着して、ほとんど職業者のようにあつかわれているから、部族の階層分化が進んだのちの、より高度な段階の広域共同体を頭に描いていることがわかる。そして、はじまりの呪言が次第に三人称風になるにつれ、物語を分化させ、部族生活に関わりの深い因縁を語り伝えていくうちに、暗誦と曲節に熟練の技術が加わり、巫覡の様式も分化して世襲制の語部(カタリベ)という職業集団を成立させたのである。

当時はおそらく郡ほどの大きさにすぎない国々が、国造、縣主の祖先によって保たれており、彼らは現人神(アキツカミ)である神主としてそれぞれ語部をもっていた。それらのうち高級巫女はもともと権力者であるか権力者の近親であったが、いわば、神の嫁とみなされており、常世神は嫁(巫女)の神憑りをつうじて呪言を発すると信じられた。はっきりと祝詞の口授者自身が神になったのは、呪言が宮廷において行われた場合、ひとに対する詔旨を発達させるようになり、恒例の年頭の詔旨の場は多く、氏々の代表者が賀正事(ヨゴト)を奏上して、天子の寿を賀することに重きをおくようになってからである。本来、賀正事(ヨゴト)は詔旨に対する返答であったのである。

常世神は沈黙を守る土地、山川の精霊の言葉をひきだそうとするのだが、精霊たちがいっこうに物言わぬ時代が続いたとみられている。のちに神社制度が確立し、語部の仕事が下級の神人に手に移っていき、地位が低下するにつれて落伍したものが、ほかいびとと呼ばれるようになるが、この「ほかい」の「ほ」とは、「ほ」をださせるというように解釈されていた。つまり、「ほ」すなわち「うら」の顔を出すという「うらなふ」の原義である。常世神にとって精霊とは幽界の者であり、物言わぬ精霊に対して対抗しなければならなかったのである。やがて、精霊たちが口を開きはじめると、あまのじゃくという怪物がでてきて、神の言葉に口答えばかりするようになる。神に口答えをするこの「才の男」はもともと人形(偶人)であったが、神楽の間に「道化役」がうまれて、神の宣託をひとのわかる言葉に変える仕草をするようになった。道化役は「もどき」とも呼ばれるが、それは偶人の仕草に由来しており、また、「才の男」と呼ばれ、常世神の宣託を人間の言葉に翻訳し、それをひとの所作にコピーする役になった。

この常世神の相手には土地の精霊の代表者としての性格が与えられ、それがのちに「山の神」と称されるようになる。この常世神と山の神の関係は、神がシテとなり山の神がワキの役回りを演じる。そして、ワキである「才の男」がおどけを行うのだ。日本の演劇史のうえで「もどき」役の「才の男」は土地、山川の精霊に擬されており、この系統が千秋萬歳(センズマンザイ)に発達させたといわれている。

このような信仰儀式が現在まで伝えられているのは琉球、沖縄諸島であったことから、折口は常世神が海の彼方からやってくると考えた。その場合、常世神が多く在地霊に対して祝詞を言い聞かせる際には、山の神が代表して受けていた。ところが、ワキであった山の神が祀られるようになったのは、海岸に沿って住居を構えていた民がより広い平地の耕作地を求めて本土に移住したことに理由をもとめた。そこで海の神としての常世神の役回りを山の神に預けたのである。折口は、さらに、村や国を本土の内陸部に構えるようになると、常世神の信仰は次第に薄れてきて、それに代わって山の神を尊ぶようになり、山の神が祭りの中心になったという言い方をしている。しかし、海の神から山の神への切り替えには、背後に神と地霊との関係の転位が隠されており、厳密に検証されなくてはならないとおもえる。

なぜなら、折口は山の神に仕える神人である山人について語っているのだが、もともと常世神から祝詞の受け手であった山の神が、今度は同類である地霊に対して向きを変えると、常世神と同じく祝詞を発するようになったからである。いわば、今まで同類であるとおもわれてきた地霊たちの間に亀裂や隙間が生じて、山の神は段差の上位に立つことになったのである。こうして常世神のワキであったはずの山の神がシテとしての資格を得て、いつのまにか地霊を相手に常世神と同じ物言いがおこなわれるようになる。ただし、その場合、急に上段に構えて唱えるわけにはいかず、いわば、常世神と地霊たちの仲介者として仲間うちの者に言い聞かせるような対等の表現をとるようになったのである。

ここで注意すべきことは、ひとつは常世信仰の純粋な系譜から高天原に住む「天つ神」の信仰ができたことであり、それとは別の系列として山の神の信仰があったことである。もうひとつは、山の神の信仰が常世神と地霊との関係で、あたかも「段差」を含んだ二重の関係性を持ってきたことである。いわば、地霊（田の神）は常世神から二重に疎外された位置におかれたことを示している。この二重性の疎外によってはじめて、この山の神と地霊（田の神）との間においては、横に寝かしたような斜めに走る時間を獲得することになるのである。もともと、この二重性については、常世神がシテ、「才の男」がワキの対立関係として、みずからのうちに胚胎していた。つまり、常世神の二重性は、今度は、常世神と山の神の二重性をもたらし、さらに、山の神と地霊（田の神）の二重性をうみだしたのである。

いいかえれば、常世神を仰ぎ見ていた自然人（山の神）は、一転して振り向きざまに地霊（田の神）に対して、あたかも対等の仲間うちの者に言い聞かせるような温和な表情をもって、常世神の言葉を操り始めたのである。これは山の神の非連続の連続にみえるひとつの転機とみなせるものであり、おそらく、柳田の前期思想から後期への転向と目されるのは、このような山の神の変異を感覚的にとらえた像にもとづくのである。折口にとっては、「海の人」が森林を開き耕作地をもつようになって常世神と疎遠になり、その代替として山の神を崇めるようになった点にこそ、歴史的時間の屈折を含ませたかったのはまちがいない。

このような折口の考え方の影響を受けて、中沢新一は同じ神が自然神と部族神に分岐してしまうことに注目している。人類が原初に獲得した時間観念は霊魂（死）の物語である。人間が生の一回性に直面したとき、受け身でしかありえない自然意識は、自然界全体が「ま

れびと」そのものとして崇めの対象になる。つまり、身体は精神を分離させるのである。そして、次に人間は身体を切り刻みはじめると、村落共同体の内部と外部を分離させた。それは狩猟や採集、農耕などの労働の労苦と成果によってもたらされたもので、労働が自然を自分の身体の一部として対象化したときから始まった。やがて、その身体から靈魂が跡形も残らなくなると、今度は、精神は自分自身を対象にして疎外するようになる。このような精神と身体の関係の転倒は、人間と自然との関係で言えば、人間が自然から見た人間の視覚を獲得しながら、河川の流れる平野部を中心にして定着し耕作をはじめ、村落の内部に自然を取り込んだことを意味しており、これが常世神から山の神の転位をつうじて地霊（田の神）へと変わっていく凝縮したプロセスとみなせるのである。このような共同体内部への自然の取り込みは、中沢には国家や権力支配の発生のメカニズムと並べて、「富」の源泉の取り込みと同一視されている。

（４）貨幣と消費的生産

《じっさい同じ流動体といっても、贈与的な社会の人々がとらえていた霊と、貨幣の土台となる金属との間には、根本的な違いがあります。純粹贈与する力の別名である霊は、社会や知の「外」にあるものなので、その霊力のもたらした贈り物はモノとして社会の中に持ち込むことはできても、富や豊穡さの源泉はけっして社会や知の内部に繰り込まれてしまうことはありません。それは、いつまでたっても「外」にとどまっています。ところが、貨幣の形態に変態をとげた富は、富を生む源泉をそっくりそのまま社会の内部に持ち込んでしまいます。それまで自然や神のものとして、富の源泉は社会の「外」にあったものなのに、貨幣はそれを社会の内部に運び込んで、いっさいを「人間化」してしまう能力を持つのです。》『愛と経済のロゴス』 中沢新一著

ここでは「富」の源泉が共同体の内部に持ち込まれた場合、貨幣の物神化によって「人間化」されると言われているのだが、詳しくいうと、人間と貨幣との関係において、消費と生産は分断されるのである。貨幣は消費されるためだけのものではなく生産されるものにも変質し、二系列の時間を吸収するクッション（媒介）の役割を持つようになる。それは金属の属性とは異なる貨幣自体として「富」が蓄蔵できるかどうかによる相違ではなく、貨幣は自然人が生きることそのものの差異をうみだす象徴と考えなければならないのである。仮にAを消費、Bを生産、そしてCを貨幣と考えるなら、関係はA—CとC—Bの系列に「段差」が生じ、貨幣を中心とした二重化したトライアングルを形成する。このトライアングルなくして貨幣は自己増殖することができない。つまり、貨幣は自己増殖することにおいて、自然の「富」と区別されなくてはならないのである。

この場合、貨幣が媒介になり消費と生産に関わって二重性をもつことが、そのまま消費や生産の二重性をもたらすことがポイントになる。第一に、中沢の言う「純粹贈与」とは、自然人たちが自然に働きかける（贈与する）とき、反対給付を受けることを前提にしない関係と考えた場合、労働を捨象して「消費のための消費」と名づけることができる。しかし、次には、贈与をしたにもかかわらず、獲物・魚が獲れないとか、木の実の収穫がなかったとか、人間の労力に見合う成果がみいだせなかったことで、自然から「純粹贈与」を

受けた獲物たちを蓄蔵することが多くなるにつれて、贈与は「純粹贈与」との落差に気づき、「労働のための消費」を意識せざるをえなくなる。

つまり、原始林に囲まれた自然人が無垢の自然とともに歩んできた時間から、自分たちの時間を分岐（自覚）させるようになる。そのために、働くための時間を確保するようになると、たちまち消費と生産はその立場を逆転し、次第に「消費のための労働」の性格を帯びる。この「労働のための消費」から「消費のための労働」への反転は、同じ労働が消費に対して逆向きに接することで、人間の「富」に対する位置づけが決定的に変化したことを意味しており、ここから自然を主体にした世界は、人間主体の世界に転換する。そして、「食うために働く」ことが常態化しはじめ、もはや「純粹贈与」は労働の過去形になってしまうのである。実は、マルクスの人間と自然との関係の価値論において、人間を x の線分、自然を y の線分と見立て、 x の与えた価値 Δx は同時に、価値 Δy を x に与えると考えたりニアリーな関係は、この段階の自然の「富」の源泉の「人間化」を踏まえていることがよくわかる。

中沢がフロイトの精神分析学を援用しながら述べているのは、もともと、人間は人間と動物を区別したり、自己と他者を区別しないで、両者はいつでも置き換え可能（対称）なものという同質的な認識をもっていたということである。これが「流動的知性」、あるいは「対称的知性」と呼ばれる時代のものである。このような人間に備わった知性は、奥野健男の言い方を借りれば心の中の「原っぱの原風景」であり、定着農耕がうまれる前の自由気ままな遊びの記憶の中に眠る狩猟・採集的空間と呼んでもよい機能を指している。一度この世界に入り込めば、安息が得られるだけではなく、原始的、呪術的な恐怖の入り混じった表情を交える場所となる。いわば、人類の少年期と目されるこの世界は、進学したり、卒業して世に出ることで喪失感をもたらす世界なのである。現実世界では、人間の心の中心にある流動的知性が、現実面に自我との対立を交えるようになり、この流動的知性は抑圧され、意識下に沈められるようになる。それからは、無意識の中からときおり湧きたつ心のみが、人間の心の本性にすりかわってしまうのだ。それに対して、中沢は、この無意識を開放し発展させることで、現実的自我の作った一神教的強迫を払いのけ、言語と国家、貨幣が一体化した「非対称性社会」の中に流動的知性をもちこむことができると考えた。

中沢によると、歴史的抑圧は二度繰り返される。ひとつ目は「原初的抑圧」と言われるものであり、神話的思考が行われていた時代、対称的知性と非対照的知性はバイロジックに接合され、自由に双方方向に行き来することができた。自然人たちは自由に自然の精霊たちの息吹に触れることができたが、「多神教」の宗教的思考が生まれると、対称的知性は「原初的抑圧」を受けることになり、それは無意識下に投げ込まれる。しかし、まだ、この段階では、対称的知性と現実世界との間には空洞があり、「原初的抑圧」の隙間から、二つの心の動作は横断することができる。つまり、二つの構造は媒介を要せず、神々の往来や精霊の自由な動きが認められていたのである。ところが、次の段階で一神教の超越神が誕生するやいなや、事態は一変してしまうことになる。モーゼの神が初めに行ったことは、対称的無意識を言葉の論理によって盲目にすることであり、「原初的抑圧」に対して更に再抑圧するメカニズムを生じさせることだった。超越神はひとびとに肉体から切り離された言葉を与えて、秩序と律法を与えたため、対称性知性の無意識は、ただのカオスとして封

印されてしまうことになる。

こうして「原初的抑圧」は両義性を失い、さらに転倒した抑圧を受けた上、言葉としての言葉は根こそぎ人々の心を奪いさってしまうのだ。こうなると地球上の人類全体の思考は逆転して、完全に根を忘れた枝や葉だけの「形而上学」が完成する。このような宗教的展開は、中沢がマルクスの価値形態論や折口のまれびと論を借りて作りだした歴史の法則性のようなものだった。中沢が描いた人類の「歴史化」のあらすじは、その同型のプロセスをもって、国家や資本主義システムのメカニズムや科学的思考を跡づけることだったのである。ここには人間が自然に対する崇拜から振り向きざまに自然から離反していくメカニズムと、こういう転倒を人間が知ってしまうことの、後戻りのきかない現在意識のようなものが埋め込まれている。

信仰とは、はじめ肉体を切り刻み、やがては精神を対象に切り刻みはじめる。これは正確にいうと人間の歴史の循環や回帰ではなく、そうしているうちにいつのまにか人間の居場所がなくなって、常に新しい別の場所へ向けた移動の原動力になるものだ。民俗学が時間と空間の交差した起源を探るものだとすれば、さらに、列島を南から北に延びる線分にも、同様な交差を見出してもおかしくない。実際、柳田は、戦後、戯画的なまでに日本人の南方起源説を繰り返すようになった。

4 列島の景色と文化

山人、山の神など異形の者たちを選びだして取り上げる柳田にとって、彼らへの同情の理由は表向き明白だった。つまり、模倣された都市中心の文化を否定しようとしたことだ。二十代のはじめ、新体詩人として国木田独歩や田山花袋と詩集『抒情詩』を刊行していた柳田は、終生それを発表することを拒み続けた。これは期せずして彼の文化についての見方を深くした。柳田は、列島の風土を温和な気候とのどかな空気と形容して、その文化を次のように綴っている。

《文学の権威はこういう落ちついた社会において、今の人の推測以上に強大であった。それを経典呪文のごとく繰返し吟唱していると、いつの間にか一々の句や言葉に、型とはいながらも極めて豊富なる内容がついてまわることになり、従って人の表現法の平凡な発明を無用にした。様式遵奉と模倣との必要は、たまたま国の中心から少しでも遠ざかって、山奥や海端に往って住もうとする者に、ことに痛切に感じられた。それゆえに都鄙雅俗というがごとき理由もない差別標準を、自ら進んで承認する者がますます多く、その結果として国民の趣味統一は安々と行われ、今でも新年の勅題には南北の果から、四万五万の献詠者を出すような、特殊の文学が一代を覆うことになったのである。》『雪国の春』 柳田国男著

いうまでもなく、柳田自身、梅に鶯、紅葉に鹿、菜の花に蝶の世界に安んじてきたことを後悔しているのである。そして、わが国の古典研究が既製品の世界に閉じ込められていくのに反して、自分は歴史家に疎んじられた文化や埋もれた独自の文化を掘り起こしたいというのが、彼の強い意志だった。こういう模倣と安心への反発は、俳句（短歌）革新を

やろうとした正岡子規と似ていた。子規は、一見、百花繚乱のようにみえても詳かくみていけば、類似の句が多いのはなぜかと問うて、弟子は師より教えを請い、後輩は先輩から剽窃するばかりで、自ら意志して新しい観念を提起するものがないため、俳句界は平凡宗匠に埋め尽くされていると批判した。その挙句、俳句は世俗的な理屈をたのみ教訓的になり、俗耳には受け入れやすくなる。彼らは春雨に傘、紅葉に滝、暮秋に牛、京、嵯峨、大原、比叡、須磨の類の趣向など「概念の概念」に埋もれているにすぎず、この分では俳句の命運は、明治年間にも尽きてしまうとまで言い切っている。『歌よみに与ふる書』がわたしたちを爽快にさせるのは、子規が古典としての和歌がすでに明治以前に命脈を尽きているとみなし、これを全否定している点だ。

子規からすると、自然のままに詠んだ万葉の調べの高さにひきかえ、『古今集』以降、貫之、定家から引き継いだ詩想は、言葉の言い廻しだけの技巧と修飾にたよりにして千篇一律に陥っているとみえた。子規の日本文学批判の先鋒は、「国歌」ともいべき伝統文学としての和歌を批判する意味において、間違いなくラジカルな近代主義のものだった。まず、彼は『古今和歌集』や『新古今和歌集』のうち、作者の主観中の非文学的思想を「理屈」部分とみなし、文学と相容れないとした。つまり、倫理的善悪に関係する歌は、もはや歌ではないとみなしたのである。つまり、和歌は世道人心に関係あるために良いとか悪いとかいうのでなく、あたかも俗世間の渦巻く塵を雲の上から想像するときこそ妙味がうまれ、雅と俗の区別があるとしたのである。

同様に、柳田にとっても本さえ読んでいけば、花と緑の葉が際限もなく続く世界があった。故郷の風景として描かれるのは、赤土の岡、躑躅の色、春の麦畑の陽炎、石垣のタンポポや堇、それに藤の紫であり、やや退屈とでも言える日本の原風景である。だが、彼が抜きんでていたのは、これら美意識の付着した世界と雪国の村に住む気ぜわしい農民の息遣いとの間に横たわる落差に気づいたことである。『雪国の春』からのぞいているのは、雪の底に埋められ、それに飽きあきした人々が、目的もなく鍬をふるって、庭前の雪を掘り、土の色を見ようとする欲求であり、一尺四方の雪土の肌を出しておく、餓えた鳥が囚がなくても、次々と舞い降り、安々と捕えられる光景であった。それは京都の風情に慣れ親しんだ文学にはどうもい掬い取れない鮮やかな印象であった。

もうひとつ吉本隆明が指摘したのは、柳田が、京の時雨の降りざまは関東のような霰雹とは違うはずなのに、他の地域で受け売りして、天下の時雨の和歌は題詠の空虚を包みこんだことである。語の概念とじっさいの景観の齟齬は、踏み込むと次のような言葉にあらわれる。

◀かれは景観が都城地や村里の共同の幻想や、幻覚や、習俗によって、本質的に差異化されてしか存在しないものだという認識にたどりつく。共同の幻想や、幻覚や、習俗の内部にあるものにとって、景観はいつも絶対におなじものにされている。おなじように、その外部にあるものにとっては、絶対にそれぞれちがってあるものだ。柳田は旅人としては、共同性の外部からやってきて、この景観はじぶんが習俗として受けいれてきた地域の景観と違っていると感じている。だが柳田国男が、京都の宿に滞在してつかんでいる京の「時雨」の降りざまと音は、方法としては外部と内部の何れの視線でもない。強いていえば内部の視線と外部の視線をおなじものとするので、はじめて景観を本質的に差異あるもの

とすることができている。≫『柳田国男論』吉本隆明著

ここで内部と外部という意味が、作者の時間の組み立てに関わるとすれば、山人と平地人は同じ意味あいである。時間という観点に立てば、平地人の時間は悠久であり、景観の変化について自覚は皆無に等しい。それが自覚されるのは外部の山人との接触をおいてほかない。だが、それだけであれば、旅人の視点以上にでない。その上、平地の共同幻想を内部からつかまえるためには、山人は自分自身をまた、外部から見ることを迫られる。そこではじめて、内部をみる眼と外部をみる眼が等価になる。吉本は、柳田の方法、文体がそういう時間の構えをとったとみなしている。もし、その平面化した点概念が見え隠れしているにもかかわらず、単に、直線の時間でしか掴みみえないとしたら、列島の推移は日本人の面の集積以上にはならない。

柳田のこのような考え方は、口碑民譚の移動への考察になってあらわれる。たとえば、貧賤な若者が山中で一人炭を焼いていた。そこへ都から貴族の娘が押しかけ嫁にやって来る。炭焼きは花嫁から小判を貰って、市へ買い物をする道すがら、水鳥を見つけてその小判を投げつける。ところが、他人から何故、大切な黄金を投げつけるのかと咎められると、あんな小石が宝なら自分が炭焼きする谷々には山ほどあると答える。それで拾って来てこの炭焼小五郎はするすると長者になってしまうというものだ。柳田はこの話が、北は津軽の岩木山の麓から南は大隅半島までわたって、十幾つかの例が挙げられ、更に南では沖縄の諸島、宮古島にまで類話があることに驚いている。

この話には、長者の娘が内裏に召され妃嬪に召されたという後日談まであった。柳田は、それらは断片となって口から耳へ伝承する文学であり、書籍のように保存するのが難しい時代であるのに、どんな事情が同じ話の種を播いたのかが問われなければならないと述べている。津軽にも伝わったこの話が西から北上して伝えられたのは確認されるのだが、誰が口承したかという点で、彼の下した推理は、金属の売買を商売にいた一群の人々が歌詞を巧みに伝えたこととみなしていることだ。これは炭を焼くことが、鋳物を焼く、鍛冶屋ということと同義になり、鋤鍬を扱う金屋の漂泊者がその守護神を祀る意味で、伝承したと考えたのである。柳田の想像は、更に延びていく。

≪播磨の古風土記の一例において、父の御神を天目一箇命と伝えてすなわち鍛冶の祖神の名と同じであったことは、おそらくはこの神話を大切に保存していた階級が、昔の金屋であったと認むべき一つの根拠であろう。火の靈異に通じたる彼らは、日をもって火の根原とする思想と、いかずちと称する若い勇ましい神が最初の火を天より携えて、人間の最も貞淑なる者の手に、御渡しなされたという信仰を、持ち伝えかつ流布せしむるに適していたに相違ない。≫『炭焼小五郎が事』 柳田国男著

つまり、この炭を焼く話が鋳物を焼くに変わり、鍛冶の始祖神の思想は、火の神または「日の神」の思想にまで喩を拵げ、伝搬されたと考えられているのである。宮の神の日は、特に金属工芸の徒に施され、それによって炭焼長者の伝説が豊後で誕生して以降、全国を旅しながら高祖の火（日）の神の思想はこのようにして守られたというのである。だが、柳田の場合、蛸つぼの上から民譚の移動を覗き込むような話の濃淡が記されていて、歴史

の間合いがとても測りにくい。この炭焼小五郎の話にしても、片一方で『記紀』のアマテラスの神話に由来しているのかとおもうと、あいだに中世の鍛冶物語が挟まっていたりして、ほんとうはいつの時代のものか判然としないのである。これなどをみると、柳田の内部の視線と外部の視線の等価にしたのは、時間の「移動」そのものの概念のような気がしてならない。つまり、縦の「移動」ではなく、横の「移動」をもつぱらにしているのである。

そうすると柳田には表の顔と裏の顔があるとしかおもえないのだ。片一方の表の顔として時代に制約されない民譚、物語の類似性への興味があり、裏面では南日本の海の隈・島の蔭に、散乱して住みつつも、無数の孤立団体に共通している、いたって単純なる自然宗教への信仰が生きている。つまり、柳田自身がどう思っていたかは別として、「山」や天狗、漂泊、出奔に込めた想いと、『海上の道』で開いた海や島に寄り添った原日本人の渡来の秘密は時間の辻褄があわず、通常では決して結びつかない仕組みになっているのだ。そして、もしかしたら、山の生活から海への生活への転移は、時間を遥かに跨いだ跳躍だったかもしれないとおもわせるのだ。

伝説や物語ばかりではない。柳田によれば、都の輿や車に檳榔毛で飾り、または宮中の御膳を扇ぐ扇にこの葉を用いたのにも理由があった。これは忽然として現われた習慣とはおもえないから、柳田は南国のコバの葉の由来を祖先の生活と結びつけた。この葦原の中つ国に久しく住みついて後までも、コバが民族の生活に根ざした樹木であったからだ。南島経由で移住してきたという日本人の原型は、南島にまずその面影を落としており、信仰の聖地にこの木が植えられているのをみてもわかるとしている。また、蓑笠ばかりではなく椿や田芋も同じく、この細長い列島に常にところてんの箱、チューブのようにある力が加わって、常に南方の文物を北に向かって押し出したのである。逆にいえば、それこそが、柳田学が世界を理解するために対象をどのように組み立てたかを示す勘どころではないか。その後、柳田の関心は島へ向かって『海南小記』以降『海上の道』まで、南島への思いが他界観念としてあらわれるようになる。

5 まれびとと常世信仰

言葉自体がその時代に対して力をもっているかのように考えることを拒否して、文学の信仰起源説を唱え、言葉の世界に海の郷愁やロマンを持ち込んだのは折口信夫だった。言葉が信仰なくしてどうして記憶され伝承されるのか、というのが彼の近代的な切り口をもって示した根拠だった。折口によると、わたしたちの祖先が島伝いに列島に渡って行ったときから、海の遥か彼方からまれびと＝常世神は来臨すると考えられていたが、のちには地上の遠方からもやってくるようになる。南の島々に残っている古い信仰では、毎年、海の向こうからやってきては村の家々に、心躍るような予言を与えて帰って行った。そして、次第にまれびとのランクは上がり、天上の至上神を意味するようになり、やがて、人々はまれびとの国は高天原にあると考えるようになった。その一方では、地上に属する神も兼ねて来臨する回数が増えたといわれている。

このまれびとが、土地の精霊とかわす一人称の言葉が呪言であり、それをほかふ、ほか

ひとと言ひ、神が讚えるという意味をもっていた。まれびとという呼び名そのものが比較的新しいと考えていた柳田とはちがって、折口は、まれびとの訪問が、年間二度であったのは、祖先の有力な種族が南の島々から渡ってきたことを証明するように思えた。もともと、わたしたちの祖先は南方種族であったから、熱帯で二度の刈り上げをしていたので、その名残りが土地の農業暦を編みだし、のちの帰化人によってもたらされた陰陽道に影響されたとみなしたのである。

折口のまれびと信仰の輪郭を凝縮すればこれだけのことに過ぎないが、その信仰には住民の微妙な喜怒哀楽の表情が沈められている。もちろん、わたしたちの古代研究も、単なる好事家の知識に終わらせないためには、歴史の中の人々の感情の襞にどれだけ迫れるかという問いを含んでいなければならないのである。折口にとって、まれびとがそこからやってくると考えた「トコヨノクニ」が与えたイメージとはいかなるものであったのだろうか。

《思ふに、古代人の考へた常世は、古くは、海岸の村人の眼には望み見ることも出来ぬ程、海を隔てた遙かな国で、村の祖先以来の魂の、皆行き集つてある處として居たのであろう。そこへは海路或は海岸の洞穴から通ふことになつてゐて、死者ばかりが其處へ行くものと考へたらしい。さうしてある時代、ある地方によつては、洞穴の底の風の元の国として、常闇の荒い国と考へもしたらう。風に関係のあるすさのをの命の居る夜見の国でもある。》
》『国文学の発生（第三稿）』 折口信夫著

常世とはイザナミを追ってスサノオが行ったといわれる「闇の国」であり、地下あるいは海底の死んだ魂の集まる「死の国」、「夜見の国」と考えられていた。そのため、来臨する常世の神を畏怖すべき鬼ととらえることもできた。だから、住民にとってまれびとは、村落生活のための土地や農耕、住居や家長の生命を祝福し、幸福を運んでくれる期待をもたせてくれた反面、恐ろしいから早く立ち去ってもらいたいとも考えられていたようである。のちのち、仏教、儒教などの外来思想を交えてバリエーションが生じたが、同じ習俗にちがった意味を育てることが、わが国の外来文化を受容するやり方であったから、上辺は変化しつつも、常世信仰の仕組みそのものは変わらず、地域生活の中に溶け込んでいった。折口は琉球神道は内地の神道の一つの系譜、あるいは、古神道の姿をよく保存しているとみなされており、柳田が竜宮伝説を取り上げたときに指摘したニルヤに照応して、琉球のにらいかない（儀来河内）が死の島であったことに裏づけられている。

したがって、折口の眼には琉球諸島の現在の生活は、萬葉びとの生活を、そのまま髣髴とさせるように映っていた。もちろん、それ以前の佛さえ窺はれるものもあるが、意識には上っていなかったのか、そこまでははっきり口に出してはいなかったように見える。そればかりか、それらは無意識の中で暗示以上にもっと露骨な、むき出しにされた男女のエゴイズムさえ、しばしば行間に読み取れた。そういう場面では、幾分か次のような空想を交えずにはいられなかった。

《垂仁天皇の皇子ほむちわけが、出雲国造の娘ひなが媛の許に始めて泊つて、其様子を隙

見ると、をろちの姿になつて居たので逃げ出すと、媛の蛇は海原を照して追うて来たのである。此話に出産の悩みをとり込んだのが、海神の娘とよたま媛が八尋鰐或は、龍になつたと言ふ物語である。此まで重く見られた産の為とする考へは、寧、後につき添うた説明である。おなじ事はいざなぎの命・いざなみの命の離婚の物語にも、言ふ事が出来る。見るなど言はれたのに、見られると、八つ雷（雷は古代の考へ方によれば蛇である）が死骸に群つて居た。其を見て逃げ出した夫を執ねく追跡したと言ふのも、ひなが媛の話と、ちつとも違つてゐないではないか。≫『信太妻の話』 折口信夫著

ここでは、古事記の中の三説話が、いかにも関連あるかのように並べて説明されている。ひとつは、トヨタマビメが、天つ神の子を宿したので地上で産みたいとヤマサチビコを追いかけてきたことである。それで渚に鶉の羽の産屋をつくり、いざ、お産をしようとしたのであるが、どういうわけか子供を産む姿を見ないでほしいと言う。怪訝におもつてヤマサチビコがそつと覗き見すると、妻は元の国の姿に変身し、大きな鮫になつてもがいている。驚いたのはトヨタマビメの方で、恥ずかしさと恨みに耐えかねて、海の中の綿津見の国に帰ってしまう。

そのとき産まれた子は、産屋にちなんで鶉葺草葺不合命（ウガヤフキアエズノミコト）というあだ名で呼ばれる。正式には、天津日高日子波限建鶉葺草葺不合命（アメノヒタカヒコナギサタケルウガヤフキアエズノミコト）という。吉本隆明はこの長い名前のうち、「日高日子」という言葉は、この神武天皇の父親だけに使われていることから、「天津」一族が日本列島を支配する最高の統治者になつたことを表わしていると推測している。

妻（女）の姿を見ないでほしいといわれながら覗き見したために、それが災禍となつたり、人生の転機になつたりする話は、『古事記』の中ではトヨタマビメのこの場面以外に、もう二箇所ある。二つ目は、イザナギが黄泉の国でイザナミに再会したときのこと、三つ目は、景行天皇が皇太子のとき言葉を喋らなかつたため、出雲に参拝して都に帰る途中、肥長比売（ヒナガヒメ）と一夜をともにした際、様子を見ると大蛇に変身していたときである。これらのうちトヨタマビメとヒナガヒメの話は、いふなれば、夫婦関係の破綻や齟齬を表現しているのは明らかである。というより、実際、部族間の政略結婚にまつわる不和を象徴するものとみてまちがいない。俗に言えば、約束したことが相手の不心得のため破られ、恨み辛みが何かの拍子に突然でできたという心理的葛藤をうかがわせるのである。つまり、問題は、夫婦関係のもつれが部族間の対立に二重写しにみえる場面が任意に切り取られた印象である。

これらの葛藤の背後には、国（部族）を跨いだ男女の結婚や恋愛は、本国の神に仕える間は夫にも知らせない密約を抱え込んだ事情が同じ濃度で流れているようにおもえる。もしも、この誓いを破って夫が秘密を知ってしまうと、互いの仲は決定的に壊れてしまうと考えられた。だとすれば、民潭にしばしば出てくる「異族の神」を苦々しく眺める心持がこのような物語をつくりだしたのはまちがいない。

ところが二つ目のスサノオの母親を求めた恋情についてだけは、氏族内の婚儀の倫理をあらわすものであり、他の二つとは性質をまったく異にしており、いわば、国（部族）以前の氏族的段階のトーテムズムに関連する罪概念である。折口が具体例として挙げている琉球諸島の女性が母から伝わり、嫁入りには必ず持つていくという香爐のことは、この二

つ目の段階のものである。これは女性だけが祀る神であり、夫や子さえ拝むことが許されていなかった。そこで折口は、そのような信仰を根源までさかのぼれば、村々を呪縛したトーテミズムの禁忌にまで対象を拡張されると解釈し、トーテミズムの対象は動物だけでなく植物も空気も風も、それぞれの村の信仰生活の第一歩であったと考えた。

しかし、この場合、折口はあまりに正直すぎるので、これら三つを同列にあつかい、いずれもトーテミズムにかかわる話として、古代の歴史事実の記憶から編まれたものであるとしているのである。つまり、神人が神懸りして物語ったところから素直に叙事詩が生まれ、そこで描かれたものがわが国の歴史と考えた。神々の物語を伝誦する人々の手によって口伝えに長らく保存せられていた律文が最初の形であったが、これを散文化したのが記紀であるかのように受け取ったのである。彼は神々の民間伝承をカード合わせのように並列させ、散文化した言葉をそのまま記紀に結びつける解釈を施したのである。

このため、ひとつ目と三つ目の夫婦間の不和にかかわる説話も、トーテミズムを地盤にもった話以上には理解されなかった。少なくとも氏族制から部族国家の成立までの、また、部族国家から統一部族国家の成立までの長い道りを判断することができなかつたのである。少なくとも記紀神話の構造においては、一見、トーテム的な氏族社会の出来事に似た多くのエピソードは、すでに「天つ神」と「国つ神」が入り組んで部族国家が統合と離散を繰り返す長い道りをとおして、その意味を変質しており、夫婦間の不和は部族国家同士の軋轢や異和の象徴として深く塗り込められていたとおもえる。

それでは、そんな長い時間を要するにもかかわらず、嫁入りに持っていく香爐のようなトーテミズムの象徴的行為が、琉球諸島だけになぜ残されているのであろうか。折口のような解釈をすれば、まず、列島を縦断する時間がまるで積み木のように重ねられていることに理由がもつめられる。氏族制、部族制が横倒しにされており、琉球諸島に残る者、ここから北上し本土に行く者の別離に関して、住民の悲喜交々の感情の襞が重ねられているのである。だとしたら、北上する者にとっては琉球人が日本人の落ちこぼれだと考えてもおかしくないわけであるから、北上したものの心情になんらかの傷跡がつけられていなければならない。しかし、いくら掘り起してもこのような傷跡が本土の日本人の中にみつからないのはどうしたことなのだろうか。その答えは二つしかない。

ひとつは、大和人と呼ばれる本土の人たちの方こそ外族に根こそぎ侵食されて、このような信仰の根がまったく奪われてしまったことである。もうひとつは、折口のように歴史段階を横倒しに規定すること方法自体が間違っており、日本人という一括して呼びならわされた民族概念を今一度解体して構成し直したほうがよいということだ。この場合、民族概念を解体するには、極端に種族の概念に近づけるか、あるいは民族内共同体に引き寄せるかしかないとおもわれる。これは古代史を取り扱う際の根本的な方法の問題に関わっており、もし、後者だとしたら、折口に対して、ただひとつ、「移動」に分け入る方法が欠けていたということを強調しなければならないのだとおもう。

柳田には、本土にくらべて、琉球の島々の神道が、中国大陸からの影響がいたって少なく、仏法も無力であったため、本土の信仰から、中世の政治や文学の与えた感化と変動を引き去れば、それらしい痕跡は生活実態の中に垣間見れると楽観的に述べている箇所がある。その例として彼の上げているのは、琉球諸島では第一に女性のみが祭りを支えている

ことであった。つまり、巫女を通じて神の神託によって神の本意と心持を理解し、それに基づいて信心をしていることである。その神が祭りの祈りの際、出現し、その自ら選定した場所を「御嶽（オタケ）」と呼んでいる。祭りの日には、里に接した丘、または平地の林にあり、草木が茂り入り込むのに難しい御嶽に、ノロ（祝女）、カミンチュ（神人）などの女性のみが式法にのっとりて神を迎え神の祝詞を受ける。その叙事詩の口承民謡には、数々の変奏が加えられながら原型を失ったものも少なくないが、折口の言う直感によって透視されないことはない。

フレーザーの『金枝篇』によると、太古には、自然を制御する超自然的な能力をすべての人間が備えているとおもっていた。まだ、人間が超自然的な存在としての神々を疎外していなかったのである。思考のこの段階では、世界は広大な「民主主義社会」であった。普通の人間が、雨を降らせたり、太陽を沈むのを遅らせようとしたり早めたり、風を吹かせたり鎮めたりできると考えられた。その後、知恵が進み、人間が自然の広大さ、奥深さをよく知るようになるにつれて、人間は自らの卑称さ、弱さを自覚する。この認識をつうじて、かつて自らも保有していたかもしれない超自然的な力が、神々が選んだ者だけがもっていることを知るようになる。ここで人間と神々の間の越えがたい深淵に引き裂かれる前の、神聖な超自然的な力を与えられた人間としての「人間神」という観念が生まれる。このような人の姿を借りた神々の存在は未開社会では一般的であったのである。この「人間神」は、超自然的、靈的能力だけではなく、卓越した政治的能力を有すると信じられ、神のみならず王でもあった。それだけに、王は共同体の安定と土地の肥沃に責任を負った。深刻な飢饉があつたりすると、王に責任があるとされ、王自身が罰を受けることもあった。

それから樹木崇拜におよぶ。樹木崇拜に基づく概念は、樹木も人間と同じく魂を持つものとするアニミズムと靈魂輪廻の思想から始まる。また、樹木霊は穀物や農作物一般を育てる力、牛や豚の数を増やし、女たちに子を授ける力があると信じられた。樹木霊はまた、人形や人間に擬人化されてもいる。神が生きた人間の姿を取るとは未開民族の間では一般的であった。さらに、樹木霊の化身と信じられていた人間は、雨や陽光をもたらし、穀物を実らせる王と呼ばれた。

このような王は宇宙のダイナミックな力の中心とみなされたから、僅かなバランスの変化でも起きようものなら、確立している自然の秩序は乱れ、転覆させる可能性があると思われた。例として挙げられているのは、神権政治の鏡とされた「ミカド」である。彼はいつも自らの領土の平和と安定を保つためには、冠をかぶり、ただ、像のように座っていなければならなかった。これは彼への配慮を重荷と悲しみに変える。王の守らねばならない規制は、その王が強ければ強いほど大きくなる。おそらく、琉球諸島の「御嶽（オタケ）」の祭祀は、このような人類史のある段階に固着していることは間違いないとおもえる。

しかし、わたしたちは、ほんとうは、なぜ、琉球諸島だけに古神道の名残りが存在するのか理由が確かめられないでいる。柳田のように、琉球列島以上に本土においては数多くの外来文化の波に洗われたというような理解しかできないのである。いわば、朝鮮半島から遠い琉球・沖縄には大陸から影響をうけにくかったという以上の確信をつかめないでいるのである。しかし、同じ大陸といっても南西中国や台湾からは近いのだが、ただひとつわかっているのは、いわゆる日本人が環太平洋の島々から橋のように南島を伝ってやって来る前に、わが列島には人っ子一人いなかったというのは空想にすぎないということであ

る。また、日本語の祖語とみなされるものがなかったというのも単なる憶測にすぎないのだ。

もちろん、柳田や折口の言葉を使えば、「先住民」と後からやってきて列島に住みついた人々の信仰や経験の時間差がこれを補っているかに見えるが、ただそれだけでは曖昧さが残る。折口には、「先住民」という実体を必要としたが、これを見るかぎり、柳田の場合は、それは可変なイメージで練り上げられているとおもえる。そうでなければ、折口の言うようなおちこぼれなどという言葉を忌避しないわけではないのである。なぜならば、その反対に、本土の古代生活は、なぜ、保存されず、こうもちがったものに変色したかを問えばすぐわかるはずだ。そこには折口や柳田の方法の根幹に関わるものであり、ただ、二人のその原イメージの保存のされ方の相違が問題だからだ。しかし、折口のこういう原イメージを誘惑したのは、豊後から琉球列島に向けて逆にたどった柳田国男の『海南小記』のような旅行記であったことは間違いない。

柳田国男の発想は、「沖の島」に込められ、列島人種の起源を南から北上したと認めて、その宿命的な流浪の旅の軌跡を環太平洋の点在する島々のあたりに思いをめぐらした。彼には、この島人が平家の落人のように北の方から押し寄せてきたとは到底おもわれなかった。まず、最初、どこかからこの島に渡って来、そのうち長くはいられなかったので、次第に北へ移住するひとびとが多くなった。そして、海を渡り本土に住みはじめたときから月日が経つと、かつての島の景色を思い出し、なつかしさに胸が熱くなったこともあった。しかし、やがて、日々の生活に追われて追憶も薄ぼんやりしはじめたかもしれないだろう。自分（柳田）は、偶然にこの機会を得て昔の島人の苦悶をみいだすことになった、と言っているような気がする。

6 海上の道

(1) 古事記と稲の人

明治三十年、柳田国男が椰子の実が海流に乗って漂着したことに原日本人の足跡をみたのは学生時代だった。彼は渥美半島の伊良湖岬で流れ着いた椰子の実を見つけ、そのことを友人の島崎藤村に話したところ、彼は新体詩で『椰子の実』をつくり、有名になったとされている。彼がその椰子の実をみたとき胸中によぎったのは、日本人の南方の血ともいえる民族のへその緒につながるざわめきだったのかもしれない。それなら、その時からすでに「海上の道」の構想はできあがっていたと考えてまちがいない。この着想は琉球・沖縄が、わたしたちの掌におさまりきれないほどあけっぴろげな特異な空間性をもっていることへの関心とともに深化したとおもえる。それは「琉球弧」と命名した島尾敏雄に、『古事記』世界が現前しているかのような既視感をもたらしたものと同じ印象にちがなかった。

もしかしたら、それは三木成夫の言い方を借りれば、へその緒の切れる以前のもっと深い「生命記憶」への里帰りだったのかもしれない。三木は地球上に存在する植物や動物の生態は、すべて同じ宇宙に共鳴することができる考えた。なぜなら、動物の内臓系の働

きによる食欲と性欲は独自のリズム波をもっており、宇宙のリズムと共鳴しあえるからである。彼はこれを「内臓波動」と名づけている。彼はこの内臓感覚と目、耳などの知覚を分け、心の問題は内臓感覚による影響が大きいと考えた。その上に立って、自然科学の分野においても発生段階説を覆して、個体史は各宗族の発生に関わって、つまり、魚類から両生類が生まれ、陸上に上がって→爬虫類→鳥類→人類へと進化した歴史を繰り返すと考えたのである。

三木によると、胎児は受胎の日から30日を過ぎてからわずか1週間で、脊椎動物が1億年を費やして海から陸上に這い上がったドラマを再現する。つまり、「個体発生は系統発生を繰り返す」のなら、わたしたちが無意識にたどる記憶の隙間から、祖先が南方系であったり北方系であったりする束の間の血のざわめきが意識に上るのは当然であった。そういう類としての人間には、宇宙のリズムの拍動が体内時計のように嵌めこまれているからである。ただし、三木も予見しているように、記憶としての体内時計の拍動は、地球の自転と公転によって描きだされるラセン軌道のように遠近感をめぐってくるが、その帰着点は「段差」があり最初の出発点と重なることはないのである。なぜなら、地球が太陽を一周する間に、太陽もみずからのラセン軌道を進んでいるからである。

したがって、現在は過去がレンガのように高く積み上げられた歴史の上に成立しているとはいえないのであり、必ずしも、「個体発生は系統発生を繰り返す」とは断定できないということになる。そして、どの天体も常に新しい宇宙空間をよぎり続けるだろうから、究極には染色体の二重ラセンへもいきつく。しかし、三木の「生命記憶」とラセン状の時空間の両面性は、柳田や折口を論じる際、類としての人間とは何かを考える上で、復古や回帰に対する戒めとして、忘れてはならないキーワードになるとおもえる。

柳田國男と折口信夫に共通しているのは、日本人＝稲の人というモデルを抱いていたことである。柳田は、日本語の特殊性のみでは民族の起源を見極めることができないから、稲作交通の文化史を調べる必要があると述べている。つまり、島国であるわが国の地理的条件を考える場合、海上交通とか潮流の流れを加味しなければ、人や文化の流れはわからないというのである。そして、彼らは稲作技術を携えた中国南方方面の種族が潮流に乗って、南島の島伝いに北上したときから、日本人の歴史が始まると考えた。彼ら原日本人にとって、もともと米はハレの日にしか口にしないものであり、信仰行事と名づけるべきものであったがゆえに、コメという言葉はタブーとして形而上的な意味をもっていとされている。

もし、漂流をもって最初の交通とみなせるなら、椰子の実のように海上を漂って南島諸島に漂着し、この島に住むに便利と考えたとき、一度は元の故郷に引き返した上、妻子を連れて、再度、この島に戻ってきたとしてもおかしくない。こういう悠長な航海が想像できにくいのは、この時代に生まれた者が最も見落としやすい盲点であるが、昔の船人は、農夫が種播き秋の稔りを待つよりも気長に、年に一度の往復を普通にしていたことを考えれば、さして不思議なことではない。

それでは、なぜ、妻子を連れてまで引き返してきたのかという問いかけに、柳田はさりげなく宝貝の魅力であると答えている。つまり、黒潮に洗われる南島諸島の一帯が貴重な宝貝の宝庫であったのだ。やがて、宝貝を取り尽くして需要がなくなると、彼ら原日本人たちは、代々米作の栽培者であったから、島づたいの生活では土地が足りなくなる。南島

諸島では灌漑設備がなく、水の確保が難しいから、雨ばかりを頼りにして稲作を続けていたのだが、耕地の拡がりとともにそれだけでは不足ははじめたのである。そこで、水豊かで草木の濃く生い茂った地形の雄大な陸地を求めて北上して、九州南端にたどりついたことになる。米作と民俗の創生とのつながりの確信を深めるためには、柳田はこのような「海上の道」の考え方が必要条件であったのである。だから、宝貝と米は北進する原日本人の欲望の媒体であった。柳田にとっては、列島各地に遍在する同様な口碑民譚の根拠を求めたのだが、なぜ、東北地方から琉球列島にまで同じ伝説が存在するのかわからなかった。ここではじめて遥かな時間軸において列島を北上し、縦断する方向がその理由として加味されることになった。

柳田の海上文化をめぐる方法は二つである。ひとつは、わが国は南北四百里もあるにもかかわらず、大体、同じ様式的生活しているのは、大部分、祖先を同じくすることと、もうひとつは、海の道を「島伝い」に新しいものが伝播するということであった。そのため人や文化の複雑な地方分布図を必要としたとみていることだ。互いに縁もゆかりもない地方同士でありながら、同型の民譚、物語が残っているのはこのためである。この地方同士の関係で柳田のこだわっているのはあくまでも「島」＝海の道であり、これが陸上の道を辿る折口との微妙なズレとなっている。

これは柳田が「土俗を通過する外部の眼」という旅人の資質を背負っていたことを意味するにちがいないが、却ってわたしにはそれが柳田のフォークロアの危うい限界表現におもえる。なぜなら、ひとつは、現在では柳田のいう日本人の出自も稲作の移入も南島一元起源に決めつけることはできないからだ。一般のタイムスケールでは、土器による様式名から発掘された遺構の時間を計っており、その中で、稲作は弥生文化の代名詞とみなされてきた。しかし、わが列島は一万年も続いた縄文時代の晩期後葉（2500年前）に北九州の一角からはじまった水田稲作によって定地農業が産まれてから、200数十年で東北地方の北端まで小区画水田が伝わっていたことが知られている。短期間に鍬や鋤の農機具とともに稲作が全国に伝播されたところを見ると、わが国へ水田稲作技術が伝わった時には、すでに本国で完成域に達していたとも言われる。といっても、縄文時代の陸稲の可能性や焼畑稲作については、南島経由で北上して伝えられてきた可能性は残っているのだが、この稲作にはじまる弥生時代の民族的な根拠も薄弱なのである。

稲作伝播ルートの考古学的調査は、水田の形、稲の品種、石製の鋤、鍬、石包丁、石斧の形状によって解明されており、縄文晩期後葉の最初のルートを確定するところから始まった。それによると、前6世紀末から前4世紀頃、①中国北部から渤海の上周りに朝鮮半島を南下②中国中部から朝鮮半島を経由して伝来③中国中部から海を渡り直接伝来④中国南部から海を渡り南南経由で伝来の4経路の想定がされている。そのうち、主に朝鮮半島南部から渡来した人々にもたらされたと考える者が多く、②のルートが決定的とされている。したがって、柳田や農学者が支持している④のルートは、琉球諸島においては弥生時代にさかのぼる農耕の痕跡が全くないことから、この海上の道は、現代の稲作文化の背景になった民俗的古層を残している南島に伝来ルートを求めようとする希望的観測にすぎないとされている。

この場合、この伝播は何より、縄文人がもたらしたのではなく、渡来人（弥生人）によ

って行われたという点に重心が置かれているのが特徴である。この頃、人骨の形質変化が著しく、縄文人と弥生人の混血による変化が背景にあると考えられたためだ。彼らは稲作技術や金属器製作技術を伴って半島から幾重も波状的に渡来した。そのため、弥生時代を通じて稲作は急速に広がっていった。そこで、考古学者の中では、縄文人と渡来人（弥生人）は、価値観を異にして当時は二元的な世界観が支配していたと考えている者が多い。だが、このような稲作伝播と渡来人（弥生人）の組み合わせは、すこぶる怪しいとおもえる。あえて言えば、縄文後期には大陸ではすでに強大な帝国を築いており、その先進文明からの影響も大きかったはずだから、弥生人という種族概念としての担い手の到来という事実がなくとも、稲作技術の輸入など人心の往来があったとしてもおかしくないのである。稲作技術や金属加工技術を携えずとも、いつの時代でも渡来はあったに違いないとおもえるからだ。つまり、縄文人、渡来人（弥生人）の区別は、世界史的な視野に立てば、「稲の人」において柳田がこだわる理由ほど自明ではないのである。

辻褃を合わせるには、二つの方法しかない。ひとつは、縄文時代、弥生時代の歴史規定そのものをつくり変えることである。また、そのまま変えないとしたら、弥生時代をもっと遡り、縄文時代を短く取ることである。もうひとつは、稲作とほとんど同義にみだてている折口、柳田の神の信仰や種族の観念を、稲作と切り離すことである。もしくは、通説と実態を断絶させるような方法を取るしかない。つまり、ほんとうは断絶しているのに、そのことがわからないぐらいに縫い合わされた切れ目を辿っていくほかはない。これらはそれぞれにおいて、内在する基準を必要とするが、わたしたちにとって、必ず、考え直さなければならないのは、弥生文化＝大和王権というタームであり、言語を含む民族なるものの多様性をあとの残らないぐらいに無化できるかどうかにかかってくる。

一方、弥生文化の時代、北東アジア系のツングース系の渡来人は、朝鮮半島を経由して最大120万人、少なくみても数万人にのぼるとされている。それを種族移動と呼ぶのか、それとも種族の混淆と呼ぶのかは分からないが、移動とか混淆という概念は、独自の時間を持っていることを自覚せねばならないのであり、あえていうなら民族移動は時間概念にすぎないということだ。「移動前」と「移動後」は続いていて、続いていないという認識が大切なのだ。したがって、こういう弥生人の形成に多くの大陸系渡来人が関与していたという考えは、当然、次のような反対論が現われることを予期しなければならなかった。

弥生時代成立が日本民族形成ととらえると、縄文文化を担ってきた種族がみずから文化を進化させたのではなく、稲作文化をもってきた人々によって、弥生文化が形成されたと仮定できる。つまり、水田稲作農業などの進んだ文化を携えたひとびとが大挙して朝鮮半島からやってきて、それまでこの列島に狩猟や採集をしながら生活していた先住民族や縄文人を北や南の端に追いやり、西日本、とりわけ近畿圏に弥生文化を築いたという歴史が流布されてきた。このため縄文時代から弥生時代への転換は画期的なものと考えられたのだ。

しかし、実際には、稲作が導入されて後も狩猟や採集を並存する生活様式は長く続いており、民族の生活に深く根ざしていたといわれている。それは、信仰生活における文化や文物においても疑いなく、縄文文化と習合した弥生文化、弥生文化と習合した縄文文化が互いに境目がみえないぐらいに同化したと考えられる。そして、これは文化のみに限らない。仮に、稲作を携えたひとびとが大陸からやってきたとしても、その種属は長

い時間をとおして、もともとこの列島に住んでいた先住民族、縄文人と複雑に混血しながら、同じ民族の範囲を形づくったことはまちがいないとおもえる。だとすれば、わたしたちの古代史は、日本人＝稲の人というリングを外しさえしたら、造作なく民族の問題は解決するのである。もっとありていにいえば、この列島にかつて住んでいたひとびとの総称を日本人と呼ぶなら、その原日本人とは、当然、先住していた種族、後からいろいろなルートでやってきた種族及びそれらが互いに混血しながら互いの言語や信仰を交換して、列島に一民族という概念を植えつけたのである。あたかも稲の人が渡来するまでは列島には人っ子一人いなかったと考えたり、のちにアイヌと称される先住民以外には住んでいなかったと考える方がおかしいのである。

もちろん、その中では稲作の伝来という条件を抜きさえすれば、柳田の言うように南島経由で列島に漂着してきた種族もあったろうが、それは朝鮮半島を経由した種族、または北方から南下してきた種族があったことの蓋然性と同じ度合で認められるものだ。そして、その過程においては、のちに列島全体を支配した大和民族という呼称がほとんど地域的な部族(国家)概念を示すものでしかなく、紀元後の早い段階から近畿地方を根城にして支配していた豪族か、もしくは、突然、大陸から襲来した騎馬民族による統一国家支配が成立したというような見方の区別しかない。

(2) 民族の起源

江上波夫は、古代国家の支配部族が大陸の騎馬民族であったとして、その天孫系部族の列島渡来のコースについて、東部満州から北部朝鮮を経由して北九州(筑紫)から畿内へ入ったという足取りを描いた。そして、史実として『記紀』と対照させれば、天孫降臨したのはニギノミコトではなく崇神天皇であり、東征をおこなったのは神武天皇ではなく応神天皇を指すとしている。彼らが天孫連や久米直らの側近とともに、当時の新鋭武器、馬匹を備えて南朝鮮から北九州へ海をわたり、さらに北九州から近畿圏へ侵入し土着農耕民を平伏させた王朝物語の由縁をたどったのである。この証拠として江波は、前期古墳時代の出土品には呪術的、祭祀的なものが多く弥生式文化の色合いが濃いものに対して、後期古墳文化になると、急に、大陸にみられるような武器や馬具等の副葬品が多くなったことを挙げている。

農耕民族的なものが希薄になったかわりに、中国の魏晋南北朝時代に満州や蒙古、北シナで活躍した騎馬民族の古墳の棺や副葬品などが似ており、時代的に符合しているからである。彼はこの騎馬民族を胡族と特定して、前期古墳文化の倭人が騎馬民族の文化を受け入れたというよりも、むしろ4世紀末から5世紀初めのあいだに、大陸から朝鮮半島を経由して、直接、日本に侵入して倭人を征服したという考え方をとっている。それらの史実は、『記紀』の記述の中に、「天つ神」による「国つ神」の征服神話としてスサノオノミコトの出雲降臨、ニギノミコトの筑紫への降臨を上げて、国譲りと征服をあらわれているとみなされた。その上、この『記紀』の内容そのものが、大陸の建国伝説と瓜二つであったのである。わたしたちは、ここで古代国家の支配共同体とは何かという問題に当面しているのであるが、これらはせいぜい5世紀を下らない時点の出来事にすぎない。たとえ、大和王権の成立以降の歴史をもっていたとしても、日本語の成立や種族、民族の血縁関係

を問う場合には、とうていこの民族概念は長い時間性に耐えられるとはおもえないのである。

たとえば、三島由紀夫などは、生成途上の大和王権という視点を故意に無視しているから、あたかも政治権力や国家が関与しなくても自然のままに、同一文化概念が成立できるような誤解を生じてしまっている。つまり、民族を担う文化概念は、国家や権力概念とは無縁のまま歴史内に持ち込まれて、言語、習俗にとどまらず人間の行動の形（フォルム）まで含む文化概念としての天皇制あるいは大和王権が究極の価値実体に収斂し、「倫理」的共同体の起源から流れ下る「全体性」として時間的、空間的連続性をあわせもつと考えられた。そして、その文化概念の中心は「みやび」という宮廷文化の精華にあり、そこから「幽玄」、「わび」、「さび」などの美的原理がすそ野を広げ、それらを包括しているのが文化の伝統と創造の意味であるかのように受け取られた。

三島にとって『万葉集』以降の文化共同体は、こうして天皇の祭祀と御歌所をつうじて連綿と歴史を綴ってきたものであり、この中において文化を創造することと文化を保守することは一致する。にもかかわらず、明治以降の近代国家は天皇制に収斂する美的原理を見失い、「みやび」に値するものを何もまなかつた。三島の目には、和歌こそが日本文学を中心であることは、彼らのDNAに埋めこまれているはずなのだが、今まで文学スタイルの主流にはならず、細い糸のようにたどられてきたにすぎなかつた。三島は『文化防衛論』の中で、詩は宮廷詩の「みやび」から「みやびのまねび」の民衆詩までを含め、ひとびとは文化の伝承の中で「見る」だけではなく、みずから「つくる」ことで榮譽を受けることを喜び、そこにこそ文化的共同体の意義があると述べている。

こうして三島は、天皇制が立憲君主制という純粋な政治概念からはみでる部分においてのみ民族と同義に受けとめ、それを固有の文化とみなしたのである。そうして宮廷革命の時代の名残りをそのまま国家概念に接木したのである。そればかりか、おそらく三島は気づいていたはずだが、「みやび」という美的価値の連続性を保証するのは、大嘗祭などの宗教的祭祀と御歌所であるが、それが歴史的にさかのぼることができるのは、大和王権がようやく安定した奈良時代以降にすぎない。つまり、その美的価値は『記紀』が編纂されて、自らの出自をアマテラス神から説きあかし、「天つ神」の神権政治を合理化してから後のことなのである。それまでは、いわば、三島がめざした宮廷革命のような皇位継承をめぐる争いが、各部族相互の利害を巻き込みながら幾度も繰り返され、除々に律令体制が姿をあらわし固まっていた。そして、もう少し以前にいくと、もはや民族概念が天皇を中心とする文化共同体とイコールで結ぶ保証はできなくなり、天皇制自体、文化的根拠も政治的根拠もぼやけてしまうのである。

神武東征は、事実としてあったのか、その前に神武そのものが実在していたのかどうか、戦前の津田左右吉から始まって多くの書誌学的な議論があった。そんな中、神武東征の実在を純粹に地誌学の観点から説明したのは古田武彦である。古田によると、神武は宮崎の日向の出身の豪族であったが、野心家であったから、既に大きい文明圏のひとつであった九州の地においては、地方の一豪族以上にはなれない不満をもっていた。そのため、その目標の先には銅鐸文化圏と呼ばれた近畿文化圏が据えられ、東進という大きな賭けにでた。長兄のゴカセノミコトとともに、日向を出発して大分の宇沙に着き、土地の豪族であり、瀬戸内沿岸に睨みのきく宇沙都比古（ウサツヒコ）、宇佐都比売（ウサツヒメ）の厚遇を受

けたとされる。その後、船で関門海峡を通過し、安芸（アキ）の多ケ理の宮（タケリノミヤ）に寄航し、吉備の高島宮に着く。この間に15年もの歳月が流れたとあるから、瀬戸内海水軍から軍事技術を学び習得に要した期間と考えてもおかしくない。そして、いよいよ船団を率いて淡路島を越え浪速で戦闘が開始される。

神武らは登美（トミ）的那賀須泥毗古（ナガスネノビコ）と、いわゆる日下（クサカ）の楯津（たてつ）というところで対峙したとある。ここでクサカという残存する内陸の地形から考えて、船団による襲撃が一転、陸上戦に変わったかのようにみえるのだが、古田は新しい発見を示した。弥生期から古墳期にかけて、大阪湾のさらに奥に河内湾という内海があり、その内海の突き当たりがこのクサカという地名があったことが明らかになったのだ。古田はその内海に面したクサカという場所が、『古事記』編纂当時にはすでに河内湾の細い入り口がふさがれ河内湖になり、それから湖が埋め立てられた後になっても、なんの異和感もなく史実として語り継がれたものだと述べている。

さらに、『古事記』には、クサカの戦いで敗退し、兄のゴカセノミコトが矢の傷を負ったため、河内湾から脱出を図るとき、自分は日の神であるから、日に向かって西から東に進むのは間違いで、「南の方より廻って」船を進めたとある。しかし、船団はクサカから南へは進めないとおもわれるはずだ。ところが、古田は「南の方より廻って」船を進めるという方角の解釈に異をとらえて、地名との符合を主張した。つまり、ちょうど大阪湾と河内湾の北端の細い入り口の地名が「南方（ミナミカタ）」になっているのである。それなら、ミナミカタを迂回して大阪湾にでて、それからほんとうに紀伊半島の南廻りに熊野をくぐりぬけ大和へ向けて行軍したことも考えられる。彼は、神武神話は埋め立てられる前の弥生の地形が残っているあいだに作られ、奈良期まで伝承されたと主張している。もし、地名が時代とともに変化してなければ、そのまま神話の中の地名として表現され、しかもストーリーと違和感なく接合できるなら、神話はフィクションでも絵空事でもないと考えたのである。

こういった古田の地誌的方法は、古代史の中で最大の難問とされてきた卑弥呼の「邪馬台国」の場所を特定する際にも利用された。「倭」国のことが中国の史書にはじめて登場したのは『後漢書』である。光武帝紀の建武中元二（西暦57年）の条に、「百余国」ある中の倭の奴国の使いが後漢の都洛陽に来て、光武帝は彼らの首長を「倭の奴国王」に封じ、金印紫綬を与えたとある。この金印の印面には「漢委奴国王」と刻まれており、江戸時代に福岡県志賀島で出土されたとされているものである。この「奴国王」は半島との交易がおこないやすい九州を中心とする並存する国々の中のひとつであったとみられており、福岡平野の那珂川の流域を中心とした勢力の連合体の中心国家と推測される。

その後、三世紀の終わりに編纂された『三国志』の中の「魏志倭人伝」の記述によれば、倭の国では並立する「三十国」がある。通説では、このうち北部九州にあったと考えられるのは、対馬（ツイマ）、一支（イキ）、末盧（マツラ）、伊都（イト）、奴（ナ）、不弥（ホミ）などの国々である。また、港から「水行十日・陸行一月」とされる邪馬台（ヤマト）は畿内にあったとされ、女王卑弥呼（ヒメコ）により近隣21国と交流をもっていたか傘下に治めていた。これらの諸国家連合以外に投馬国（ツマ）は「水行二十日」とされており、『古事記』の中で描かれた有力部族の推測からして、出雲の国である可能性が高いと言

われてきた。同じく邪馬台のグループに属さず境界を接している狗奴国（クナ）の男王卑弥弓呼（ヒメクコ）は、その後、邪馬台を脅かし互いに攻撃をくりかえすようになったとある。

だが、古田は、このような通説が大和朝廷中心思想に侵されていると批判している。第一は、「邪馬台国」と一般に呼ばれている国の名称に関わっている。魏志倭人伝の原本によれば、「邪馬臺台国」（ヤマタイコク）ではなく、「邪馬壹国」（ヤマイチコク）が正式名称であるとしたのである。『三国志』の古写本を倭人伝以外の当該文字の記述と逐一照らし合わせてみると、どれもイチコクになっていた。彼はこういう誤解の原因はほかでもなく、一般的にわが国の王といえば大和王権しかないという先入観から、邪馬台（ヤマト）と呼ばれたのではないかと推察している。そして、そのヤマイチコクの場合については、古田独特の手法で里程を検証することからはじまった。「魏志倭人伝」には倭の三十国は、現在の朝鮮半島のソウル近辺の帯方郡地というところから測定して、ヤマイチコクまで総距離一万二千余里とされており、それぞれの国の間が方位とともに里程で記述されていた。従来、恣意的な解釈によって、この里程距離そのものが誇張されており信用できないとされていたのだが、古田は、里単位そのものが間違っているため、誇張のように見えるだけで、里単位をそろえ各国相互間の距離の部分を足し算すると、全体で一万二千余里に符合するというのである。そうして測定すると、ヤマイチコクは大和ではなく、北九州の博多湾一帯に存在していたことがわかった。つまり、わが国最大の弥生期の密集出土地帯と重なっていたことになる。

このような古田の地誌学は、古典の読み方としてひたすら文献学の中に閉じこもっていた本居宣長から続く記紀解釈の方法を白紙に戻してしまった感がある。さらには、今後、地誌学が考古学や地質学、文献学とより緊密に横断的に統一され、歴史学の本流に流れ込む可能性を秘めていることがわかる。

『後漢書』に書かれた倭の時代以降、邪馬台国で卑弥呼が擁立された背景には、卑弥呼の「鬼道を事とし、能く衆を惑わす」能力をもって、互いの部族「国家」が相争う戦乱を収束させたことが理由になっている。つまり、二世紀末の有力部族国家同士の争いを終息させ、より高次の結束がなされたことで統一部族（連合）国家が出現したとおもわれる。その過程で初期の邪馬台政権においては従来の結合関係とは異なる宗教的・政治的再編がおこなわれたことはまちがいない。その宗教的・政治的推力は、卑弥呼と呼ばれる司祭者と国々から集められた宮廷巫女の集団が、祭祀儀礼を共有することによって行われた。

そこで、わたしたちの関心をひく最も大きなポイントは、古田が指摘しているように、北九州に邪馬台国のような統一王権が存在することは、同じような規模の宗教的・政治的部族国家連合が列島のいたるところに並立していた可能性である。後の『古事記』の作者によって切り取られ、姿をあらわした神武神話にはじまる大和王権だけではなく、互いに対峙しながらも、九州にも東海にも関東にも東北にもそれぞれ王権は群立していたはずだ。

しかし、これらはいずれも、邪馬台国が他の部族国家をそうしてきたように、やがて大和王権の力によって次第に追い詰められ、質のことになった宗教的・政治的威力によって併呑された。もし、その可能性があるとするれば、それぞれの王権にも物語があったはずであり、権力関係の消長は宗教的權威の消長ばかりではなく、物語の収奪でもあるから、物語は時間の経過とともに昇華されて、匿名のように『記紀』の中にそっと結晶したとも考え

られる。その意味から、わたしたちは、神話のはじまりと消滅の軌跡は権力関係を映す鏡として、その本質を見きわめなければならないのである。

では、神武東征が実際にあったと仮定して、琉球沖縄の常世神の思想は、『記紀』の日の神を拝み、天を尊ぶ天降神話とどう結びつくのだろうか。柳田は折口とちがって、実は、常世信仰から天降神話までを数珠つなぎりとみなしている。常世の観念が日の神に結びついて、天降神話に移行したとしているのだ。

《日本でも古く経験したように、日の神を拝む信仰は、最も容易に天を尊ぶ思想に移り得たのだが、それが沖縄ではやや遅く始ったために、まだ完全なる分離を遂げなかったのである。朝夕に天体の運行を仰いでいた人々には、いわゆるニルヤ照りがありカナヤ望月が、再々として東の水平を離れて行くのを見て、その行く先になお一つのより貴い霊地の有ることを認め、人間の至願のそこに徹しそこに知られることを期したのは、或いは天の神格を認めるよりは前であったろう。…中略…是が新たな神観の移行を導くに便だったことは、海をアマといい、天をアメという二つの日本語の互いに繋がり通っていた実状からも類推し得られる。》『海神宮考』 柳田国男著

この記述をみると、柳田は、琉球沖縄では常世神と日の神の思想と天を尊ぶ思想が未分化なまま残されていたというような言い方をしているが、折口ははっきりと、日の神の思想は常世神の思想とは全く別のルートをとってきたとみなしている。もともと常世信仰が一般的であったのが、「新に出現する神を仰ぐ心が深かった」として、信仰の形式を同じにさせたまま覆いかぶさる形で日の神の思想が常世神の思想に取って代わった。つまり、ある部族の信仰であった日の神信仰が、普遍化する経路を辿っていったとするのである。しかも、常世神そのものが両方でニュアンスの違いがみとめられる。

《昔になるほど、神に恐るべき要素が多く見えて、至上の神などは影を消して行く。土地の庶物の精霊、及び力に能はぬ激しい動物などを神と観じるのも、進んだ状態で、記録から考へ合せて見ると、其以前の髣髴さへ浮んで来るのである。其が果して、此日本の国土の上であつた事か、或は其以前の祖先が居た土地であつた事かを、疑はねばならぬ程の古い時代の印象が、今日の私どもの古代研究の上に、ほのかながら姿を顕して来る事は、さうした生活をした祖先に恥ぢを感じるよりも、堪へられぬ懐しさを覚えるのである。》『古代生活の研究』 折口信夫著

「其以前の祖先が居た土地」に対する折口が感じている懐かしさは、非常に長い射程を持っていることがうかがえるが、それに加えて、折口と柳田の常世の方角は正反対を指しているようにおもえる。いわば、折口はかつての日本人が渡来してきたルーツであった南西太平洋の方角を偲んで西を向いているのだが、柳田の場合は、日の昇る日の神と重ねられて東を向いている。これも柳田と折口が日の神をどう位置づけているかに深く関わっており、日本人のルーツともいえる東進の原動力の違いと受け取れる。

(3) 歴史の組み立て方

もしかしたら、ここでわたしたちは民族やナショナリズムの原点にまで触れているのかもしれないが、柳田が信じた「梅に鶯、紅葉に鹿、菜の花に蝶」の世界の薄っぺらさの根拠は、彼の方法意識の核心をつきながら、わずかにではあるが的をはずしているようにみえる。それなら、柳田の日本人＝稲の人を中心においた世界像はすべて無効なのであろうか。逆にいえば、むしろ、その点こそが柳田学が世界像をどのように組み立てたかを示す勘どころではないかとおもえる。「常民」という概念が成立するのは、上の者でも下の者でもなくその中間にあって、9割の民を示すものだった。しかし、柳田が保守主義者のように伝統に回帰することを押しとどめたのは、彼が単なる起源論から脱して、「結局政治を改良し得れば、学問の能事了れり」とまで言い切った彼の実践的態度であった。

≪日向の獵人の山神祭文にも、山の神千二百生まれたもうということがあるが、山を越えて肥後の球磨郡に入ると、近山太郎、中山太郎、奥山太郎おのおの三千三百三十三体と唱えて、一万に一つ足らぬ山の神の数を説くのである。数えた数字でないことはもとよりの話だが、この点はすこぶる足柄山の金太郎などと、思想変化の方向を異にしているように思われる。いわゆる大山祇命の附会が企てられた以前、山神の信仰には既に若干の混乱があった。木樵・獵人がおのおのその道によって挿んだほかに、野を耕す村人等は、春は山の神里に下って田の神となり、秋過ぎて再び山に還りたもうと信じて、農作の前後に二度の祭を営むようになった。≫『山の人生』 柳田國男著

おそらく、こういう物言いが残っていただけなら、柳田はただの民族ナショナリストにすぎなかった。だが、柳田は、「伝説」のでき方、受け取り方について屈折ある物言いをしている。一口で言えば、伝説はあるものではなくて動くものだと考えていることだ。その動き方は、横からと縦からやってくるが、縦からとは時制の問題である。まず、根っこに、日本のここかしこに地形に合ったそれぞれ語り継がれ保存された説話がある。次に歴史化がその上に被さるが、この歴史化とは書物や教育により語り物の主人公を歴史上の偉人の口跡に結びつける傾向である。すると、柳田は伝説の数は膨大だが、それを配列してみるとそのパターンは限られるとしている。地方の隅々にわたって数百、数千の伝説が付随しているものの、その形式は共通点が多く、分類してみれば僅かに15か20に纏まるといふ。

例えば、長者伝説、糠塚伝説、金の雛、椀貸、八百比丘尼、巨人、隠里などの名称は、それを伝説の「単形」と「複形」の見分けがつかないという言い方をしている。単独の伝説と思えるものにも背後に複形がある。さらには、ひとつ単形の説話には、前代の物語にはおのずと共通点があったことも考えられる。つまり、単形がそのまま複形である場合もある。一方、全国に分布する伝説には偶然でない一致があり、京都などから女性や聖や金屋等の旅の職人や、轆轤（ロクロ）をもって椀類の木地を製作しながら住所を一定にしない特殊の飛び工人である木地師等が口伝えにやってくる、土着され語り継ぐものがある。この空間的な移動によって根深い説話はほとんど痕跡を残さないくらいに変形してしまう。これらの時間的、空間的運搬の経路を合算すると、説話の区切りはすこぶる不分明になっ

てしまう。柳田のいう「伝説の分解」とは、ほとんど「稲の人の神」が列島の南北の境界線を不分明にすることと同義である。これには新旧の錯綜を極めた文化複合の力が加わったが、それに対して柳田の用いた方法は次のようなものだった。

「この新旧錯綜を極めた文化複合をかき分けて、国が持ち伝えたものの根原をつき留めるということは、容易な事業でないことはいうまでもない。ただ幸いなことには民族としての結合が、日本は他に比べものないほど単純であって、この永い間の成長にも、これという障碍も紛乱もなかったゆえに、一方には何段となく進み改まった形が目につくとともに、他の一方にはその進展の条件に欠ける点があって、偶然にまだ前の素朴な姿のままで、保存せられていたものが発見し得られるのである。その変化の無数の段階の比較が、行く行く記録なき歴史の跡を、探し出し得る希望を約束する。これがまた私たちのいう日本民俗学の立脚点である。」『日本の祭』 柳田國男著

柳田がここで採用しているのは、地域ごとに散らばった口碑伝承を積み木のように積み上げる方法におもえる。まず、ひとつの題材（伝説、葬制、盆礼、心意現象）について地域のあらゆる痕跡を蒐集する。そこに共通のものを探り、それに対照してその根源が保存されたものを選びわけた上、それぞれの時間を古い順序に斑点の濃度で刻印していく。それは時間の順序にしたがって地域にちらばった異物を積み上げていく方法になる。だが、これだけでは何の解決にもならない。別の列島各地域で同じ濃度の斑点が見えるとすれば、その伝搬した経路を確認しなければならないからだ。この一連の作業をとおしてはじめて、その歴史の古い順に押された斑点を再び元の地域に置き直していくと、列島に刻印の濃淡によってできた点の分布図ができあがることになる。そして、柳田の場合、この一旦下降し、上昇する方法でとらえられた「記録なき歴史の跡」の分布は面として、唯一、列島を南から北へ縦断する視線に切替えられる。つまり、空間的な偏在を時間化し、さらに、時間を空間化する方法にたとえられる。

そして、柳田において、「山の神」、「田の神」の循環を空間軸と考えれば、「稲の神」の南からの北上は、総じて歴史を時間軸においてとらえたものである。柳田の著書でいえば、その空間軸には『遠野物語』や『山の人生』が対応し、時間軸は『海上の道』が対応している。ここでは、柳田の方法においては、それぞれが同時に見渡されていることが重要なのである。わたしたちが、当初、柳田に感じた「稲の神」と「山の神」が連環しない印象は、ここであらためて結果として目に見えるものになるが、もし、柳田が単に外部から訪れた旅人の目ではなく、よく方法としてそれを確立し得ていたならば、おそらく、先住民、「稲の人」の固定神話は解体されていたに相違ないとおもえる。それは「先住民」と「後住民」の差別と区別を撤廃する「起源の起源」に接近する唯一の道であるからである。柳田の方法を拡大すると、列島を観る眼に映る情景は限りなく圧縮された画像になる。つまり、「起源」の神話は解体され、世界史的視野が「起源の起源」の問題を促進するのである。

柳田の場合、世界史的視野は、フランスや英国の書籍で概略を整理したものかもしれないから、はじめはフォークロアとエスノロジーの区別の認識にあった。だが、フォークロアとエスノロジーを同時に見つめる中で、自国の先史の中に未開の異種族と変わらない習俗を発見し、はじめて民俗学に「時間」観念を招き入れた。しかし、柳田はそれに立

ちどまらなかつた。その時間を単線と複線に解体したからだ。自国の先史と未開のそれは必ずしも一致するとは考えられないから、もう一度、「時間」を輪切りにして最初に戻り、つまり、もうひとつの時間を挟んで判断停止したのである。これは世界を時間と空間にわたって同時に描くことになった。だが、資質の必然に導かれた方法は、ほぼ無意識に近かったので、傍から見てみると、この段階のフォークロアやエスノロジーがその要件を総合していたとはどうていおもえなかつただけだ。同時代に産みだされたウェーバーの比較宗教社会学やデュルケムの社会学そのものが、「世界史」という概念がどのようなものかに答えられなかつたのと同様に、柳田自身にも明快な答えが見いだせなかつたからだ。いふなれば、それは世界史と抵触しないということではなく、「起源の起源」にまで目線が届いていないために生じた罣であった。インターナショナリズムという表の顔とナショナリズムの裏の顔を通すためにはどうすればいいか、自覚的な問答がより深く戦わされていく必要があつた。こういう問題提起自体を許容するのが、柳田の一面の弱みであり、同時に、明治、大正、昭和という時代を超えた奥深さでもあつた。

7 祝詞とシャーマン

(1) 戦争の構図

かつての大東亜戦争が、なぜ、あのように立国神話によってナショナリズムを高揚させ、あたかも破滅への道筋をまっしぐらに進むかのように国民を駆り立てたのであろうかと考えるとき、現在のわたしたちなら、かつてのソ連邦や現在の中国、北朝鮮など社会主義を自称するアジア的専制国家の変奇さと重ね合わせて、戦前は情報が統制されていたから世界観が狭かつたとか、民主主義意識が未熟だつたとかさまざまな言い方をすることができる。しかし、本当の原因はもっと別のところにあるとおもえてならない。たとえ情報が自由に往き来していると思われている自由主義国でさえ、正義のための戦争が正当防衛に見えたり、戦争悪に対して戦争悪をと居直ったりすることがあたりの前の常識があるかぎり、情報は操作されていることにかわりないからである。であるなら逆に、なぜ戦争を回避することができなかつたのかを問い詰めることで、いくつかの回答があたえられるかもしれない。

もしも、あの時代にたったひとりの人物の言動でもいいから、どんなに倫理的正義や大義を振りかざしても、戦争は自国民と相手国民の利害に反すると言い切る「非戦」の思想や文学が存在したならば、わたしたちの大東亜戦争に対する見方はまったくちがったものになつたはずだ。しかし、そのためには国家の安全と国民個々人の安全とは全く別のものであるという高度な見識が不可欠だつた。この当時の国家と国民の違いということは、国民に値する国家、国家に値する国民になればその隔たりが埋められるというものではなく、構造的な視線の違いを指している。この違いがわたしたちの風土で見えにくいのは、進歩主義者、近代主義者を問わず、国家が天然自然の山河、国土と同じ目線でとらえられて、国家の生命が危殆に瀕しているのは、すなわち国民生活の安全が脅かされていると思つているからである。かつての大戦の悲惨さをくぐりぬけてきたからこそ、彼らは一方で、現

行憲法9条で「絶対平和」を守ろうとし、片方では、同じ理由から憲法を改正して国防を万全にしなければならないなどと論戦しあっているのだ。しかし、彼らは同じ土俵の上で見かけ上対立しあっているにすぎないから、ほんとうの戦争という事態になれば、なし崩しに相互に転換してしまう程度のものなのである。

このように相互浸透する力学が働いていることを理解することがいかに大事かについては、たとえば、北一輝のような急進ナショナリストの方がよく知っていた。北は、社会民主主義は社会主義と個人主義のこの二本柱を並行して立てることによって健全な進化がおこなえろと考えた。それは裏をかえせば、個人を抜きにして社会主義は成立しないということにほかならなかった。だから、北にとっては、歴史的に国家と個人の間は夾雑物を挟まず裸で向き合っているはずだから、その個人の肯定は個人主義という権利意識よりむしろ個体としての人間の意味あいをもっていたのである。そして、その個体としての人間という場合、人格というモノを客観的に所持している意味での権利意識の行方ではないのである。

わたしたちの個と全体の関係に関する常識では、いつも全体が結果的に優位になるような綱引きの場面を想定せざるをえなかった。つまり、個々人の自由や不自由の問題は、どちらにせよ自分自身の問題ではなく、個人という不特定多数の人々と公共体としての国家の対立関係に焦点をあてて議論されてきたのである。そうすることで、市民主義者と称する人々に共有されてきた個人の強調それ自体、いわば、背後で国家を担保にとっており、いうならば、国家の否定の否定というような偽善の上に成立していたといえるのである。なぜなら、彼らが表現の自由や民主主義という場合、常に、自己意識としての個体をとおしてではなく、自己意識を対象化する意識（自己意識の自己意識）が人間そのものであるかのような、形而上学的認識を踏襲しているにすぎないからである。しかし、ほんとうの個人とは、形而上学的な顔ではなく、さまざまな顔をもった個体そのものでなければならないのだ。

だとするなら、わたしたちが特定秘密情報保護法に反対するのは、国民の知る権利のためなのではない。知る権利というのは対象化された権利、言い換えれば、たかだか情報化された権利にすぎないものを指しており、わが国においてはマスコミやジャーナリズム、アカデミズム（学者）の手中だけに保護されたモノなのである。わたしたちは、マスコミのためにこの法律に反対しているのではなく、わたしたち個体の意志表明が保護されるような制度の内部にはいったとたんに、必ず、国民の自己意識そのものが暗黙のうちに抑圧されるにちがいないからなのである。反体制がいつのまにか体制になってしまうのもこのカラクリにすぎない。バカな左翼はバカな右翼を生産し、バカな右翼はバカな左翼を再生産する。

少なくともバカな左翼ではなかったマルクスが眼前に見ていた「ブルジョア的所有」関係は、「アジア的所有」、「ローマ・ギリシャ的（古典古代的）所有」、「ゲルマン的（中世的）所有」とは大きく異なっていた。貨幣が資本へ転化すると、労働の客体的諸条件が人間自身から遊離し、労働者に対して自立した歴史的過程が生じる。この資本の自然的作用と呼ばれるものがひとたび成立したならば、すべての生産活動をみずからに従属させ、また、いたるところで労働と所有のあいだや労働自体と労働条件のあいだに乖離（疎外）をひき

おこす。この資本の作用をつうじて国家的所有を含め、かつての共同体的な所有関係は完全にその色調を失い、ブルジョア的所有関係のうちに埋没してしまう。

では、そのブルジョア的所有関係のあとにくるものは何か。その際、マルクスの『共産党宣言』における「私有財産の廃止」という単純明快なスローガンは、あたかも前国家的所有への先祖帰りにみまがう、とても誤解されやすい言い廻しである。それとともに、共産主義者の任務である①土地所有を収奪する②強度の累進税③相続権の廃止④国立銀行によって信用を国家の手に集中する⑤すべての運輸機関を国家の手に集中する⑥国営工場、生産用具の増加、共同計画による土地の耕地化と改良などをつけ加えると、マルクスは限りなく国家的強権主義者のイメージに近づく。

これらのスローガンがわたしたちに不信感を抱かせるのは、一方でマルクスは、ひとりひとりの自由な発展が、すべての人々の自由な発展にとっての条件になる「協力体」のことを言っていることと、明らかに矛盾するからである。なぜ、マルクスの言説はこのように個と全体の関係をめぐって矛盾しているように見えるのだろうか。これを解く鍵は、マルクスの次のような言葉のうちに隠されている。

《所有ということが、自分のものとしての生産諸条件にたいする意識された関係行為—そしてこれは個々人にかんしては、共同団体によって定められ、また掟として公布され、かつ保証されるもの—にすぎないかぎり、したがって生産者という定在が、生産者に属する客観的諸条件における一定在として現れるかぎり、所有は生産自体によってはじめて実現される。》『資本主義的生産に先行する諸形態』マルクス著 手島正毅訳

マルクスはここで、一見、所有と生産行為の先後関係だけに言及しているようにみえるが、実はそれだけではなく、あらかじめ自分のものに含めた所有という概念が、共同体の掟によって作られるものだとして、所有は共同体と同義だと言っているのである。その意味では、私的（個人的）所有も国家的所有もおなじく、ともに掟によって公布された広義の「共同体的所有」にはほかならないのである。言い換えると、その「共同体的所有」の概念はマルクスが先史段階と考えたアジア的所有関係などよりもはるかに歴史的射程が長く、起源としての共同体または国家の成立まで延びていることになる。わたしたちは、すでに、そのような「共同体的所有」関係の中に首までどっぷり浸かっているものだから、過去に遡っても、「共同体的所有」以前の世界が不分明で、また、同じ程度において、ブルジョア的所有関係以後の世界像も描けなくなっているのである。

だが、ほんとうは、マルクスが未来の「協力体」と言うとき、あらゆる所有、あらゆる「共同体的所有」を無化した世界のことを想起しなけりなかつたのであり、その場所では国家的所有＝「全体」と私的所有＝「個」の先後関係を争うこと自体が意味をもたないのである。だからこそ、「協力体」を確証しようとするなら、共同体または「共同体的所有」の根拠に対して個人思想や私的所有を対置するような試みはすべて挫折する運命にあった。にもかかわらず、マルクスの思想に対する遠近感の誤差は、マルクスが所有一般の廃棄ではなく、ブルジョア的所有（私的所有）の廃棄をめざしているとみなしたことに始まり、その結果、息が詰まるような集権的国家像にたどりついてしまったのである。

しかし、マルクスは、歴史段階を発展段階説で考えていたのではなく、ブルジョア的所有（私的所有）が最終的にもっとも完成された「共同体的所有」を象徴するものにとらえており、実は、ブルジョア的所有（私的所有）の廃棄が所有一般の廃棄を意味していたのだ。したがって、わたしたちが未来を描くためには、所有の根拠を求めて、さらに時間を共同体、国家、所有の原型にまで遡らなければならないのである。「共同体的所有」とあらゆる所有が会おう場所は、始原社会においてほかはないからだ。また、そうでなければ、個と全体関係の泥沼のもたれあいから「外部」に抜け出すことはとうていできないのである。

わたしたちは、北の個体概念を手掛かりに、仮に、国家の支配というもの、あるいは戦争というものは国家と個人の間に仲介物がいった状態を指すと定義づけることができる。そのような考えを実体的にとらえた北や大川周明などの「昭和維新」の運動は、軍部のクーデタで「君側の奸」を排除する計画に行き着いた。だが、ほんとうはこの仲介物というのは支配の構造そのものであり、特定の人物によって象徴されるものではなく、たとえ彼らを武力で排除することに成功したとしても、今度は自らが排除される側にまわるにすぎない。むしろ、それらに反発する彼らの立場自体、その支配構造の中の一勢力にすぎなかったのである。

いいかえれば、彼らの行動思想の限界は、国家や個人をモノや肉体としてしかとらえることができなかつたことにあり、そのことで、結局、個人が国家に近づこうとすると原子の分裂のようにはじかれたのである。この意味で北の「昭和維新」の運動は、国家に直接触れようとした革命であったからこそ、厚い壁に阻まれ途絶したというより、むしろ、はじめから国家と革命のメカニズムに組み込まれた宮廷革命の亜種にすぎなかつたのである。その際、北が一切の国家間の戦争のない理想郷を達成するためには、国家競争という媒介や迂回路が必要と考え、その過程でわが国を盟主とする新しい国際主義が避けられないという戦争史観そのものが、袋小路の中の宮廷革命の発想だったのである。

わたしたちは理念としては国家と国民が過不足なく寄り添った夢を描くことができる。北は人類の進化がどこまでも進んだ果てに、一瞬、そういう夢をもってしまった。そこにたどり着くまでの戦争状態を脱すると、もはや戦争する理由がなくなってしまうから、いわば、戦争の論理の終わりが訪れると考えた。その戦争の論理の終わりという点については、わたしたちは北と違った理念をもっている訳ではない。ところが、現実の歴史は北に、国家は国民の意志に反してまで戦争をすることを教えた。そういう場合、国家と国民は決して等号では結ばれないのであり、国家と国民の間には隙間があり、その隙間から戦争の論理が湧いてくることに考えがおよばない政治家によって実際の戦争は起こってしまうのだ。

それならわたしたちは、北のように起こるであろう戦争を追認するのではなく、まず、なぜ、隙間があいてしまうのかという原因を探し出さなければならないとおもう。そして、もうひとつは、隙間の空いた状態でありながらも、国民個々人の意志の総和が国家の意志であることに近づける次善の策を考えださなければならないのである。いいかえれば、ひとつは戦争や国家そのものの根拠をひとつひとつ潰していくこと、もうひとつは現実的にできるだけ戦争のできない体制をつくってしまうことである。後者については民主主義を保証する制度をつくることでそんなに難しいとはおもえない。しかし、前者は国民と国家

を離反させる感性、意識や社会的関係意識を含む社会・政治制度にまで立ち入る必要があるため容易ではない。わたしはこれまで大東亜戦争を支えた歴史観や大衆ナショナリズムの動向をとおして、この国民と国家との関係が媒介物に阻まれた支配構造をみてきたが、さらにアジア的支配構造と高度に資本主義化した近代制度が混淆した現実の歴史を俯瞰する方法でほぐしていくことができると考えている。

そのような媒介（仲介）の思想は、既にレーニンの国家暴力装置論によって政権奪取の政治革命から社会革命へというプログラムの進行の過程にあらわれていた。そして、労働者の政治権力は、はじめプロレタリア独裁を必要とし、支配者や反革命に対する収奪を終えてのち、自然必然的に国家は徐々に市民社会の中に埋もれていくという待機の論理が、のちのソ連邦の権力を固定化する理由づけに利用されることになったのである。わが国やソ連邦、中国などアジア的専制主義の遺制があるところで政治主体が、個人（個体）と国家の間を論理的に結びつけようとすればするほど、必ず、裏腹に国家を高みに押し上げ、待機する期間を埋めあわせるために、スターリンや毛沢東神話に類する「信仰」の問題が表面化する。なぜなら、待機させる時間を解釈するには起源の問題を避けてとおれない以上、復古的あるいは回帰する思想が無意識に露出してしまふのである。つまり、わたしたちが国家に近づこうとして歴史の起源を問題にする場合、不可避に「信仰」の問題に立ちふさがれる。そして、必ずといっていいほど、個人と国家や神を橋渡しする人間の存在が浮かび上がってくるのである。

そこで、シャーマンを神と人間の間を仲介するひとというように定義する。だが、こういう言い方には一種の異和感がつきまとう。ひとつは、シャーマンそのものがひと（人間）という概念にそぐわないからだが、かといって神人という名を被せてもどこか似つかない。シャーマン発生条件は、少なくとも、このような人間に敵対する自然、自然に対抗する人間という境界概念を越えたところになければならないはずだ。つまり、この場合、意識しない人間、意識しない自然という風に考えれば、シャーマンが神憑りした状態から吐き出す言葉を包む場所に近づくことができるかもしれない。

（2）祝詞と巫女

《一人称式に発想する叙事詩は、神の独り言である。神、人に憑つて、自身の来歴を述べ、種族の歴史・土地の由緒などを陳べる。皆、巫覡の恍惚時の空想には過ぎない。併し、種族の意向の上に立つての空想である。而も種族の記憶の下積みが、突然復活する事もあつた事は、勿論である。其等の「本縁」を語る文章は、勿論、巫覡の口を衝いて出る口語文である。さうして其口は十分な律文要素が加つて居た。…中略…此際、神の物語る話は、日常の語とは、様子の変つたものである。神自身から見た一元描写であるから、不自然でも不完全でもあるが、とにかくに発想は一人称に依る様になる。》『国文学の発生（第一稿）』 折口信夫著

このうち、折口の種族の歴史という言い方は、まれびとが発祥した南方から島伝いに渡来してきた特定の種族の信仰の歴史に重きをおいており、広い海岸線をもった列島各地に

伝わる信仰を同型のものとして一元的に解釈することにつながるおそれがある点で、にわかには信じられない。ほんとうはさまざまな種族と部族が入り混じって、それぞれ信仰の共同体をつくっていたはずで、その間を縫ってシャーマンの信仰が根をはやし波及しながら次第に影響範囲をひろげていき、あたかも類似の信仰の地盤をかたちづくったかのようにみえたというのが正しい見方だ。神が巫覡に憑依して、神が一人称式に自らの来歴を述べ、部族の歴史、土地の由緒などを物語るというのは、巫覡が恍惚時に漏らした言葉を集めたものである。この場合の巫女というのが広い意味のシャーマンにあたる。ただし、ここで折口が述べているところでは、シャーマンが特定の個人に定着して、ほとんど職業者のようにあつかわれているから、部族の階層分化が進んだ頃のより高度な段階の共同体を想定していることがわかる。はじまりの神語が次第に三人称風になるにつれ、物語を分化させる。そうして、部族生活に関わりの深い因縁を語り伝えていくうちに、暗誦と曲節に熟練の技術が加わり、巫覡の様式も分化して世襲制の語部（カタリベ）という職業集団を成立させたのである。

当時はおそらく郡ほどの大きさにすぎない国々が、国造、縣主の祖先によって保たれていた。彼らは現人神（アキツカミ）である神主としてそれぞれ語部の民をもっていた。それらのうち高級巫女はもともと権力者であるか、権力者の近親であったが、いわば、神の嫁と考えられており、まれびとは嫁（巫女）の神憑りをつうじて呪言を発すると信じられていた。

折口が、国文学の誕生とみなしているのは、常世神との関係が次第に薄れた語部の中から村、家、土地から引き離され漂泊する一群のひとたちが生まれ、神事としての軽佻さがかえって、芸能の開放につながった時代を背景にしている。神人が豪族の庇護を失うには理由があった。ひとつは大和（ヤマト）の神（日の神）を受け入れたときであり、もうひとつは、仏教の受け入れに順応できず、「神々の死」を認めなければならなかったときである。その後には「その神々のむくろ」を護ることに活路を求めて、うかれびとと称される者たちが後から後から輩出された。それが決定的になったのは、政教を引き裂く大化の改新が行われたときである。それによって中央政権の官吏たちが国造を罷免したり、地方の実情を知らないまま政事を行ったりして、もとの国造の権限は非力化し、神社の神人としての居場所をなくしてしまったのである。地方の国造は、もちろん官吏に無力であって、下級の神人は、なすすべもなく官吏と国造のはざまに翻弄され、行き場を失う。彼らは沢山の家族郎党を引き連れて亡命して流民となり、巡遊が新しい生活様式になった。

新しい神社制度が確立して語部の仕事の下級の神人の手に移っていくと、語部のほかにも、より地位の低い落伍者がうまれてくる。彼ら神人たちは後ろ盾をなくし、零落して流離生活を始めた。彼らはほかいびとと呼ばれ、土地に結びついた生業を営まず、旅から旅に人に養われながら神事をやることをもっぱらとし、やがてそれが芸道化して「巡遊伶人」となった。彼らの存在は、祝詞から叙事詩への転化と照応しており、その叙事詩に合わせて鹿や蟹の身振りを舞うものまね舞踊がつけ加わった。これは精霊に対する威嚇の意味をもっており、この舞踊がもともと神事に深い関係をもっていたことをうかがわせる。この時代に零落した語部とほかいびとが相互浸透して行く。そして、ほかいとは無縁であった

叙事詩が村から村に語りつがれ持ちまわされ、叙事詩は広く全国に散布されるようになる。全国に記紀、万葉、風土記の中に伝説の分岐したものが見られるのはそのためである。柳田国男は叙事詩の担い手の姿を次のように述べている。

「クグツまたはサンカが山野の竹や草を採り、わずかばかりの器物を製作してこれを販ぐは、かかる大種族の生計の種としてまことに不十分なり…中略…しかしながら遠く古代の状況に遡りて見れば、彼等はこのほかにまだ相応の収入の道を有せしなり。その一はすなわち祈禱にして、その二はすなわち売笑の業なり。しこうして歌唱と人形舞わしはまたこれに伴える第三の職業なりしなり。時勢の変易とともにこれ等の業はすでに分化して一々の専門となり」『「イタカ」及び「サンカ」』 柳田国男著

折口は柳田を援用しながら、ジプシー同様の生活をしてきたサンカ、傀儡子（クグツ）とその女性版である遊行婦女（ウカレメ）に着目して、彼らは巫と娼を兼ねる先住民の落ちこぼれであったが、各地を流れわたっているうちに、陸路や海路の要衝に定住したのがうかれびとの原型であったとみなしている。そして、ほかいびとがほかいの叙事詩化の過程においてうかれびとと合流したとみなした。「巡遊伶人」は、叙事詩をほかいしているうちに、やがて歴史の表舞台にでようになり、それは自然と変形され、聞くものの心を誘うため、悲恋を謡うものさえあらわれ、修正が加えられて民間伝承になる。その場合、古代史実は事実がそのまま謡われたものではなく、もとはといえば、神人が神憑りした際に神の物語った叙事詩からうまれてきたのである。そして、その律文で伝承された夢物語が散文化して『記紀』の中に残った。こう見てくると祝詞を原型とする語部（シャーマン）の影響が古代をさぐる鍵になっていることがよくわかる。

（3）みこもちの思想

こうした経緯をふまえた上で、折口信夫は今日までのさまざまな神道研究は誤っており、ほんとうのあるべき姿を掬い取っていないから、それによって伝統化された神道は、この際、解体して土台から作り直さなければならないと述べている。折口は理念という言葉こそ使っていないが、神道研究は言葉の恣意的な解釈を重ねたことで理念を歪め、古代人の根本思想をとらえられなかったことが、今日の誤解にいたったおおもとの原因であると嘆いているのである。それでは、折口が言わんとする神道の根本とは何か。彼は日本人のものの考え方の型を決定したのはみこもちの思想であるという。

「まず祝詞の中で、根本的に日本人の思想を左右している事実は、みこもちの思想である。みこもちとは、お言葉を伝達するものの意味であるが、そのお言葉とは、畢竟、初めてその宣を發した神のお言葉、すなわち「神言」で、神言の伝達者、すなわちみこもちなのである。祝詞を唱える人自身の言葉そのものが、決してみことではないのである。みこもちは、後世に「宰」などの字をもって表されているが、太夫をみこもちと訓む例もある。いずれにしても、みことを持ち伝える役の謂であるが、太夫の方はやや低級な

みこともちである。これに対して、最高位のみこともちは、天皇陛下であらせられる。すなわち、天皇陛下は、天神のみこともちでおいであそばすのである。だから、天皇陛下のお言葉をみことと称したのであるが、後世それが分裂して、天皇陛下の御代りとしてのみこともちが出来た。それが中臣（ナカトミ）氏である。≫『神道に現れた民俗論理』 折口信夫著

折口は「みこと」という祝詞がひとの頭や体を動かすことを踏まえて、ここでふたつのことを言っていることになる。ひとつは、「みこともち」が「みこと」を唱え、やがてその言葉を発した神と同格になり、それが「神ながらの道」として神の具現化や人間化につながることである。そして、もうひとつは、神になった「みこともち」は、新たな「みこともち」として中臣氏がでてきたということである。この移動の経過が重要な意味をもつのは、神と「みこともち」と臣下の長の三角関係（トライアングル）は滞留することなく、それぞれの役割を流れだし、止まることなく無限に増殖することを前提にしていることだ。つまり、「みこともち」は「みこともち」に固定化しているのではなく、「みこと」を唱えて神になった後、精霊としての臣下の長は、今度は「みこともち」になり、その下に「みこともち」をつくりだし、やがて神として「みこと」を唱えるようになる。こうして、「みこともち」と「みこと」は順次入れ替わりながら上昇し、「みこと」という神語を支えることになる。こういう代位の構造は、最初、「みこともち」がワキであったことを考えれば、常世神がシテであり、山の神が精霊の代表としてのワキであり、やがてワキとしての山の神がシテとして田の神をワキに据えたことと正確に対応している。この意味でこの「みこともち」という神と臣下との間を仲介する思想は、永続性と全体性を兼ね備えたものになったのである。

さらに、一旦、最高位の神が「みこと」を発するなら、最初にそれが発せられたときの時間に戻り、同時に、それが発せられた場所と同じ場所になると信じられたのである。つまり、祝詞を唱えることは時間と空間を超越するといっていることになる。たとえば、大和の国の最高の神人である「大倭根子天皇（オオヤマトネコノスメラミコト）」という称号が日本国全体を指す国名に変わったのは、この祝詞の信仰に由来しており、それは京都へ遷都しても同じ称号が使われた。また、祝詞を唱えることによって、葦原ノ中国という地名や天孫降臨の日向の地は高天原から移動して全国の地名に拡散した。また、祝詞の中では歴代の天皇は神武も崇神もともに「肇国（ハツクニ）しろす天皇」と呼ばれ、時間は世代を超えて飴のようにのびていながら、それぞれ歴代の天皇の在位期間は、初めて国を作ったとされる時間と信じられた。つまり、折口は「みこともち」の祝詞の信仰において、空間の拡大と時間の移動と伸縮の秘密を暗に示したのである。

わたしは、最初、この時間と空間の移動の意味することがわからなかったが、これによって、なぜ、大和の一豪族にすぎない勢力が、わが列島全体に支配をおよぼすようになったかの秘密を解き明かす糸口を見つけたようにおもえた。シャーマンとは何かと問うたとき、神と人間の間を仲介するひとというように定義した場合、「みこともち」が神と臣下との媒介という考えをみちびきだせる。すると、この仲介役としての神人とは、とりもなおさず、卑弥呼のような最高位のシャーマンではないかということにおもいあたったのであ

る。樋口清之の『卑弥呼と邪馬台国の謎』の中のシャーマニズムの解説を読むと、シャーマンの神憑りには段階（ステップ）があることが想定されている。

- ① 太鼓、笛、鈴などの楽器を奏しながら単調なテンポで踊ることで、自己陶醉から自己催眠に入り、忘我になるのが第一段階。そのとき酒や薬草、特殊な煙を吸い、また身体をリズムカルに打ったり、水浴して冷やしたり、火に入って熱したり、化学的、物理的刺激を与えたり、自分を異常心理に導いたりする努力を行う（これをエクスタシーという）。
- ② 次に自己催眠の中で、自己の脱出、自霊の虚脱が行われ人格転換が行われる（これをトランスという）。
- ③ すると、信ずる神や霊（人、動物、植物など）がのりうつると感じる（これをポセッションという）。
- ④ そして、この霊がこの神憑りした人の口や動作を通じて、意思を託宣する（オラクルという）。

このように神や霊がシャーマンに憑依するとき、肉体が躍動したり震えたりするのを「シャーム」と呼んだことから、シャーマニズムと言われるようになったとされている。シャーマンが神憑りによって託宣をし、それが神意そのものとしてひとびとの社会生活に影響をおよぼすような習俗は、沖縄や朝鮮では最近まで有力な信仰として残っていた。おそらく卑弥呼は、その遺伝的素質や修行によって神憑りを自在に行うことのできる技術を身につけていたものとおもわれる。それは宗教的権威にとどまらず政治的采配にまでおよぶようになった。『後漢書』には、倭の時代以降、邪馬台国において卑弥呼が擁立された背景として、彼女の「鬼道を事とし、能く衆を惑わす」能力をもって、部族「国家」同士の戦乱を収束させたことを匂わせている。つまり、二世紀末の並立する有力部族国家同士の争いの過程で、初期の邪馬台国政権においては、従来の結合関係とは異なる宗教的・政治的再編成がおこなわれ、より高次の結束がもたらされることで戦乱を収束させるとともに、そのことで次第に国家連合を拡大して、統一部族（連合）国家の出現を促したことはまちがいない。その宗教的、政治的推力は、卑弥呼と呼ばれる司祭者と国々から集められた宮廷巫女の集団が祭祀儀礼を共有することによって行われた。

卑弥呼を指して「鬼道を事とし、能く衆を惑わす」という言い方の中には、神憑りが鬼と呼ばれるような幽魂や亡霊の類を招きよせ、その異常心理から託宣することに長けていたことをうかがわせるが、彼女の能力は、もちろん、政治的、軍事的なものばかりでなく、宗教的威厳の中心には、天候による豊作、凶作を占うとか、農耕生活にまつわる神の宣託を行うことが据えられていたのはまちがいない。卑弥呼以前の古代の部族国家においても、それぞれこのような巫女を従え、その託宣は少なからず政治や軍事に影響を与えており、神権政治と呼ばれたのは邪馬台国だけの特性ではなかった。だが、卑弥呼の場合には、以前の男王のときには国が乱れたとあるから、女性の宗教的祭祀として部族国家さらには諸国家相互を統べる妖術ともいえる技術がきわだっていたと考えられる。

このシャーマニズムはシベリアから北東アジアの広い範囲に分布するとされているのであるが、樋口清之はわが国の原始信仰を二重性においてとらえた。ひとつは、呪物崇拜、

祖先崇拜、自然崇拜から生霊信仰（イキミタマ）まで、人類の歩みの初期段階においてあらゆる事物（動物、山河、海、岩、風、太陽）に霊が存在するとして崇拝するアニミズムである。これは南アジアの照葉樹林帯特有の信仰であるが、特に、稲作が行われはじめるとともに、農耕に関わりが深い水、雲、山、蛇、太陽に信仰が集まってきた。ところが、北東アジアから持ち込まれたシャーマニズムは、そういうアニミズムの靈魂をシャーマンが憑依する神にしてしまったことから、農耕民にとって太陽（日の神）に対する靈魂信仰は、シャーマニズムに習合しやすかったと考えられている。

このため樋口は、『記紀』神話においてアマテラスの日の神が最高神として現れているのは、もともとあった南方由来の太陽アニミズムの上に、「支配階級」が持ち込んだ北方シャーマニズムが覆いかぶることによって、継ぎ目がわからなくなった証ではないかと推察している。さらに、農耕にとって不可欠な雨の信仰、山の信仰、水の信仰などのアニミズムを縫合させ、シャーマニズムの対象に吸収したのではないかと考えた。これは折口信夫が、まれびと信仰の常世神を客人としてもてなす型を保存したまま、日の神の信仰を受け入れた理由を説明しているのとも符合する。折口は、はっきりと、日の神の信仰は常世神の思想とは全く別のルートをたどって成長してきたとみなしている。その上で、古代人の世界では、もともと、アニミズム的な常世信仰、祖先崇拜や生霊信仰が一般的であったが、「新たに出現する神を仰ぐ心が深かった」ため、あるひとつの部族の信仰であった日の神の信仰が、それらの農耕土着信仰を包含する形で取って代わり、普遍化したと考えたのである。その際、折口にとって常世神とは、わが列島の住人にとって、土地の精霊や動物を神と信じるほど古い信仰が生きていた先祖の土地の記憶にかかわる懐かしさに結びついており、彼らの「其以前の祖先が居た土地」に対する非常に長い時間を推し量ることができるのである。

おそらく、樋口がここで「シャーマンを擁した支配階級」というのは、当時、大陸の高度な文化を背後にもっていた卑弥呼らの支配層が、アニミズムに近い未開の意識にとどまっていた農耕土民の中に、朝鮮から高い稲作文化や技術とともにシャーマニズムの信仰を持ち込んだ勢力ではないかという憶測の上に立っている。実際に卑弥呼の出自が朝鮮半島経由であったかどうかはわからないが、北東アジアのシャーマニズムが進出してきた境界線上では、農耕土着的な信仰の根幹を揺るがす混乱が生じたことだけはまちがいないとおもえる。この問題は、卑弥呼の邪馬台国だけではなく、アマテラスの日の神信仰を携えた勢力にも共通の背後関係が想定され、『記紀』神話に綴られた大和王権の出自を考える際にも参考になる。

大和王権成立後においても靈魂に対する信仰は、死と再生のドラマを演じるイニシエーションという儀式を大嘗祭（オホムベマツリ）の中に見ることができる。先帝が亡くなったとき、大嘗祭では次の天子になる皇子は、宮殿の悠紀（ユキ）、主基（スキ）両殿の中の寝所に引きこもって、御物忌み（ミモノイミ）をおこなう。寝所には蓐（シトネ）、衾（フスマ）をおいて布団や枕もそなえられる。これが「喪」の期間と呼ばれ、魂が身体に入るまでの待機の状態とみなされる。

大嘗祭は帝位の譲り渡しを行う儀式にはちがいないが、葦原ノ中国を治めるものは新たに産まれるものでなければならぬという古代の観念に基づくとされている。この殿内で

次の天子は新穀を食べることによって、この五穀実る豊葦原ノ水穂の国の豊穰さを約束する呪力を身につける。その能力は亡くなった天子から新しい天子に手渡されるのではなく、新しい天子は今までの生を終わらせ、新たな生の誕生を条件にする。つまり、次の天子は新穀を食べると同時に殿内の神座で布団にくるまり、臥して胎児の状態に戻った後、再び誕生を迎えるという再生行為の模擬をおこなったとみられる。この神殿の中にはアマテラスの神座もしつらえており、変身して生まれ変わった天子は、アマテラスの面前でみずからの直系子孫として認められることになる。『古事記』において、産まれたばかりのニギノミコトが天孫降臨しなければならなかったのは、このような秘儀の象徴行為を暗喩している。同じことを折口信夫は「すぢあ」に見える思想として語っている。つまり、すでるとい言葉の原義が、「あら人神」という神があるという意味に近く、靈魂は幾代にもわたって新たに生まれ変わり連綿として続くとした。その表れ（すでる者）としての社の神主は、「みこともち」の資格をもち、更には、その祀る神にもなった。そして、その世代交代は外来魂が来るときに行われ、常世の水の信仰によって裏づけられる。その若返る水（若水）によって繰り返し霊力が新まると考えられたのである。

8 民俗学と考古学

ひとまず「日本人」と呼ばれる部族に限って言えば、もともとの信仰生活を破綻させたのが外族との抗争なら、統一国家の形成に向かって歴史がたどっていくこの過程を、折口は次のように述べている。

《上代の邑落生活には、邑の意識はあつても、国家を考へる事がなかつた。邑自身が国家で、邑の集団として国家を思うても見なかつた。隣りあうふ邑と邑とが利害相容れぬ異族であつた。其れ同時に、同族ながら邑を異にする反発心が、分岐前の歴史を忘れさせた事もあらう。かう言ふ邑々の併合の最初に現れた事実は、信仰の習合、宗教の合理的統一である。邑々の間に厳に守られた秘密の信仰の上に、靈験あらたなる異族の神は、次第に、而も自然に、邑落生活の根柢を易へて行つたのである。飛鳥朝以前既に、太陽を祀る邑の信仰・祭儀などが、段々邑々を一色に整へて行つたであろう。邑落生活には、古くからの神を保つと共に、新に出現する神を仰ぐ心が深かつたのである。》『国文学の発生（第一稿）』 折口信夫著

邑は領主の国造によって私的に国を名乗り、その国造は神主として民に臨んでいた。そういう邑々を最終的に統一したのが大和朝廷であった。しかし、邑々の生活がひとつの宗教に統一されたといっても、つまり、大和王権のもとで単一なる邑のひとつとして国造が豪族になったとしても、邑々時代の生活を簡単に変えようとしなかったため、中央政権との間に軋轢が生じた。考古学者の寺沢薫によると、彼らの共同体の構成は前3世紀前葉には、母集団を中心に周りに小さな邑々が衛星国家のように集合し、小河川にそって群れをなしたのを「小共同体」と呼び、これらは灌漑用水を共有していた。このように稲作のための灌漑施設の利用が共同体の構成を規定している。さらに、こうした小共同体が各河川

の上流、中流、下流に集まり、同じ水系をもとに水支配集団の紐帯を示すようになると「大共同体」と呼ばれる「王国」ができたと考えられた。

《ここで言う大地域（大共同体）を、『隋書』倭人伝に「軍尼」とあるのを参考にして「クニ」と呼ぶ。その階級的首長を「大首長」あるいは「オウ」と呼んで、小共同体の首長とは区別している。さらに、大共同体（クニ）がいくつか集まった小さな平野や盆地規模の大共同体群を「国」と呼び、その階級的首長を「王」と呼ぶことを提案している。…中略…『漢書』地理誌には、倭地が「分かれて百余国をなしていた」という記事がある。また、三世紀も終わりに編纂された『魏志』倭人伝には、「今、使訳通ずる所三十国」であることを記している。『漢書』の「百余国」とはおそらく紀元前の北部九州を中心とした地域であり、『魏志』の「三十国」とは投馬国（トウマコク）や邪馬台国（ヤマタイコク）、そして狗奴国（イナコク）などの東方の国々を含むであろうから、国の規模や統合がかなり進んでいることになる。私は、その領域規模から推定して、「百余国」は「クニ」に、「三十国」は「国」に対応するものとする。》『王権誕生』 寺沢薫著

この寺沢の発見は、列島の国家の発生を前3世紀から前2世紀の弥生時代前期末から中期初めまで遡らせようとする試みであり、古代史の定説を覆すものである。これはどの段階をもって国家として認定するかの違いであるが、寺沢は部族国家が「クニ」を指すとすると、その「クニ」こそが、はじまりの国家と考えられている。それらの「クニ」または国家連合の中心は北九州にあった。ところが、2世紀頃から北部九州を中心とする連合国家の「倭国」において力のバランスが崩れはじめ、中部九州、山陰、瀬戸内、近畿、東海にそれぞれ国家連合が鼎立し、それら相互に利害の摩擦、駆け引きが始まった。そして、3世紀初め奈良盆地で巨大な政治的、祭祀的権力をもった大和王権が誕生し、これこそが倭国の新しい政体と呼ばれることになった。この新生倭国は、部族的国家の連合体ではあるけれども、祭祀の違いや統治制度の異質性を超えて、まったく新しい祭祀と政体を共同で作上げたものであり、この新生倭国はイト倭国とは比較にならないほど広範な領域に、上から一気に王国誕生の網が懸けられたものであった。したがって、この大和王権の誕生こそ、7世紀後半の律令国家成立に向けた最初の第一歩であるとみなされた。

寺沢はその王権の所在地を、奈良盆地の東南の三輪山と巻向山に挟まれた扇状地である纏向（マキムク）の巨大遺跡に求めた。また、同じ頃の大規模な土木工事に支えられた前方後円墳の出現にみている。しかし、これはあくまでも、それまでの数々の政変劇の結果にすぎなかった。それらの支配と連合の根拠は、卑弥呼の誕生とともに、すでに祭祀と秘儀に隠されていた。卑弥呼の「鬼道を事とし、能く衆を惑わす」の「鬼道」とは弥生時代の祭祀を統合して飛躍させ、「首長霊継承」という宗教改革であったとみなされる。つまり、男王は、女性の持つ生殖力や太陽神と交合する呪術性をもとめ、女性祭司が権力の承継に必要な首長霊観念が定着させることになり、その鼓舞を儀礼化したのは折口などの想像している「みこともち」の思想にもとづいていた。大和王権の確立とともに、その呪術性は銅鐸から古墳時代との繋がりを求めて前方後円墳がつくられたとしている。だが、このように国と国の政治的な争いを目の前に見据え、結局、大和王権成立の事情に通じていたは

ずの折口や寺沢が、なぜ、「倭成す神＝日のみ子」に収斂するのかは納得しにくい。

折口が仄めかしているのは、貴人のマキャベリズムというもので、選ばれた萬葉びとは憤怒、憎悪、嫉妬すべてを具備しており、それこそが邑と邑との間の争いごとに勝つことができた美德であると人々に信じられていたことである。現代でこそ粗野で残虐と非難されるかもしれない言動も、当時としては尤もな振る舞いであり、むしろ、それを楽しむすべを知っていたということで、それが存分に行われる権能を選ばれた神人は認められていた。折口はそれを知ることが古典にふれる楽しみであるから、それを知らない小徳家には決してわからないとニーチェの口真似をしている。

網野善彦は、大共同体への統合過程について、種族や宗教、文化、統治にわたって位置づけをあらためて交通整理しようとした。網野の立脚点は、戦後の歴史学が、近代的な国民国家、国民経済、国民文化、総じてネーションの物語でしかなく、ナショナルな枠組みに収斂させてしまう構図を免れなかったと批判した。そこから脱却するためには、アジアの地図を逆さに見ること、つまり、大陸から太平洋に向かって、この列島との間にはさまった日本海を内海にみたてた場合、アジア大陸の南北を結ぶ架け橋の意味を持ち、そこで広域的、恒常的な交易、交流活動を通じて、列島各地に個性的な社会集団、地域集団ができあがっていたことを認め、安易に列島人を一様に「日本人」として一括しないようにすることだった。このため、「進歩史観」、「発展段階論」のような社会経済史の常識を根底から見直さなければならぬとしている。

そして、わが列島においては縄文時代からすでに、東部と西部の文化意識の差異があったことをあらためて強調している。彼によれば、2万年以上前の旧石器時代に遡っても、フォッサ・マグナを境に、落葉広葉樹林の広がった列島東部と照葉樹林の広がった西部の間には生業そのものが異なっていた。この差異は、言語、民族の差異として歴然とあったのだが、そこに西から移住してきた新しい弥生文化の担い手が、この地域差を利用して縄文文化の影響の比較的弱い地域に広がってきた。それが列島の地域差をさらに拡大させたとみなしている。そして、弥生人に対してアイヌ系と琉球系、弥生に対して縄文、西部に対して東部、差別に対して被差別、男性に対して女性を、次々と差異を繰り出し、「日本」という幻想のアイデンティティを解体しようとしたのである。

しかし、起源の側からいって、最近の考古学が異論を挟むのは当然であるが、柳田や折口の他界観念や靈魂の思想をふまえないと、人骨縫合のとんでもない誤解が生まれるおそれがある。なぜなら、柳田や折口が指さしているのは、「日本」という国家や「非日本」という思い込みの温度差ではないからだ。列島に住みついた旧石器時代の人骨は約18,000年前と推定されており、たかだか数百年の時間と数万年の時間の間尺は、決して折り合わないし、尺度として成立しないのだ。わたしには、柳田や折口が撮った「常民」のモノクロ写真は、こういう雑糞とした「段差」を前提にする問いかけを含んでいるとおもえる。「倭」と「日本」の差異といったところで、たかだか数世紀の差でしかないことに「段差」を認めるくらいなら、「民族」概念などといってもさしたるちがいがいない。

≪列島各地にはじめから住んでいた絶対多数の縄文人が、ごく少数の大陸系渡来人の文化の影響を受け、農耕社会へと移行したのであり、その結果、大きな歴史的転換（弥生時代のはじまり）を迎えたといえよう。つまり、「弥生人」と呼べる人が大陸側にいて、日本列

島へ多数渡来したわけではなく、縄文人が水田稲作や食生活などの変化によって形質が変化して弥生時代の人、すなわち弥生人になった。結論的には、少数の渡来人はやってきたが、「弥生人」はどこからも来なかったと私は考えている。≫『縄文の生活誌』 岡村道雄著

岡村は、その根拠として①縄文時代晩期の寒冷化と生産力の低下、②停滞的な集団組織の行き詰まり、③朝鮮海峡をはさむ文物の往来④朝鮮半島でのコメ作りの開始を挙げている。もともとの初めから今から二千三百年前、水田耕作農耕などの進んだ文化をもった人々が大陸から渡来して、弥生文化を育てたというのが定説であった。ここでは、その渡来した人々は、それまで列島に住んでいた先住民族（縄文人）を北と南に追いやって列島の中央に居座り、倭国、日本国の基礎を作ったという定説に真っ向から反対していることになる。

しかし、岡村や網野のこれらの考え方は、どちらにしても、折口や柳田の考え方と辻褃が合わなくなる。というのは、弥生文化を担う北東アジアのツングース系の渡来人のやってきた方角が、南島伝いに渡ってきた人々と似ても似つかないからだ。

9 時間と空間の齟齬

ずっと以前、吉本隆明は、柳田國男の方法を「無方法の方法」と呼んだことがある。

≪「一寸法師潭」(『物語と語り物』所収)のなかでも、かぎられた数の説話の類同性や近縁性から、起源の同根をやすやすと主張してはならず、自分らは国内の昔話を大よそ整理してしまうまでは、説話を民族起源論の資料に供するようなまねはしないとのべているが、この態度は、柳田学の連環想起法が必然的に要求したものであって、おそらくは、実証的な裏付けの足らない論理が無意味であるといった程度の自戒の言葉ではないのである。柳田國男の方法を、どこまでたどっても「抽象」というものの本質的な意味は、けっして生れてこない。珠子玉と珠子玉を「勘」でつなぐ空間的な拮がりが続くだけである。≫『無方法の方法』 吉本隆明著

一周期したあとの条件つきであるが、吉本が柳田の「勘」とみたものはまちがっていなかった。吉本が「勘」とみなしたのは、柳田が場所の推移にともなった拮がりだけで、民潭を類推したり想像したりする方法にあった。つまり、柳田にはそれぞれの民潭を立体的に構成する時間（抽象）の意識が欠如しているとおもえたのである。もちろん、こういう見方ができたのは、文学は歴史性（時間性）と現存性（空間性）に交点で編まれるという、その時の吉本自身の思想的理念に由来するものだ。当時、吉本の視線には、柳田の「山」への考察は正確に映っていなかった、というより、柳田が「山」を発見したことが、ほんとうの意味で「時間」の発見としてとらえられなかったのだとおもう。

柳田の「海上の道」は、南中国沿岸部から稲作技術を携えて北上した原日本人が、まず、琉球・沖縄群島へ漂着し、それから海流に乗って南九州に滞留して、東海岸沿いに北上するものと瀬戸内海に入るものに分かれ、やがて畿内に入った部族が「稲の人」の統一王権

を作り出したという想像力をともなっていた。つまり、柳田民俗学の到達点から逆向きにたどると、この「稲の人」の統一王権が、先住民をじりじりと北へ北へと追い詰めて縄張りを拡げていく空間的版図だけがイメージされるのである。結論だけを先回りしてしまえば、この後から来た渡来人と先住民族の何の変哲もない勢力争いが見透かされるのである。

しかし、こういう空間的に拡げられた時間の推移をとおしたみた単線の日本人論だけでは、「勘」にたよっているとみられてもしかたがなかった。なぜなら、一見、このような渡来種族にとっては「稲の神」＝「日の神」の移動しか必要でないようにみえるからである。つまり、先住民を追って渡来民が北へ向かう勢力図の拡がりのみでは、柳田がのちの『先祖の話』の中で、常民が先祖の霊が集まるところとして崇拝した山に住む神（山の神）の物語と連結させることができないようにおもえるのである。また、この先祖の霊として親近感をおぼえる「山の神」と、柳田が民俗学を志したはじめの頃、先住民の末裔として鬼とも「山の神」とも恐れられた荒ぶる神との両方を見わたす視点が欠けているのだ。だから、それらの中間には、「山の神」という名称を媒介にして大きな時間と空間のうねりのようなものが介在するとおもわずにはいられないのである。列島の各地で無数の感情のうねりが渦巻いており、最初のドラマはまちがいなく、先住民の末裔に対する畏怖に根拠をもっていた。

柳田の推理では、天皇の祖先が列島にやってきたときには、すでに先住民がいたことが前提にされており、彼はそれを「国つ神」と名づけられている。それらの異族人との境界では摩擦や角逐があり、異族人は徐々に北へ追い詰められ、ほとんどが同化、混濁したのだが、一部は山に残され、鬼と称されたり天狗の姿をあらわし、「山人」となって残っていたとされている。そして、いつのまにか山地と平野の境は「国つ神」の領土と、「天つ神」の領土に分け隔てられた。「国つ神」を崇める「山人」は祭りのときには、山から姿を現わし、榊を執って神人に渡す役をおこなったという。

「山人」にまつわる奇譚は、『遠野物語』や『山の人生』の中で現実的に実在していたかどうかは二の次のようなタッチで描かれている。それらは村民の当たり前の幻想として、産後の発狂であったり、猿の婿入り、妖怪・狐憑きであったり、天狗、鬼子、山姥、河童、山男、神隠しなどである。なぜ、柳田はこのような奇譚の世界に吸い寄せられたのであろうか。理由のひとつは、自分が「山人」の末裔ではないかと疑ったことがあるが、それとともに、幼少時の体験として神隠しに遭いやすい資質だったことが、興味をもつきっかけになったと告白している。その際、柳田が、先住民の末裔の意識や神隠しに遭いやすい気質を自己卑下して書き留めているとすれば、彼にとって「山人」や山の神は畏怖の対象であると同時に侮蔑の対象でもあったことになる。そして、その畏怖や侮蔑は生涯をつうじて柳田の脳裏を離れなかったのは確からしくおもえる。そのことは、「稲の人」が先住民である「山人」を列島の中央部から追い出し、自分たちの領土を拡げていった軌跡をたどっただけでは、彼の感情の起伏をよく説明できないことを意味していた。

柳田の感情の起伏を説明する場合、わたしたちは時間意識の積極性と消極性の両面を理解する必要があるようにおもえる。このうち、時間の消極性とは、空間意識に引きずられた時間とでもいえるものであるが、普段、わたしたちが距離感として認識されるものを指している。たとえば、わたしたちが平地にいて遠方の山並みを眺めるとき、まず、その山々

は遥かな遠い世界とを感じる。漠然と山々を眺めているにすぎないこの瞬間は、即物的な山の意識ともいえるから、遠さをはかる物差しをあてがうことはできない。ただ、自分の外部に遠い山並みが存在するという匿名の意識を意識している自分がいることを知っているにすぎない。つまり、山並みと自分の視線のあいだに微かな自己意識が芽生えることにより、自分の住んでいるこの場所とは異質の世界が、遥か彼方に隔てられていると認識されている。いわば、空間の意識にわずかな時間意識が宿った状態である。

これは、遠い山並みとそれをながめている意識の双方から区別された別の時間意識が立ちのぼるといいかえてもよい。この場合、空間の意識が距離感となって喚起するほのかな意識のことが問題になるのであり、それにつれて空間的な距離からうまれる自己意識の蹶起が、時間として感じられるのである。しかし、そういう自己意識の状態は日々の生活のうちで長く続くことはない。やがて、人々は慣れることによって、あの山の景色の全体像を想像の中であれこれ思い描くことができるようになるからだ。そこで、あの山にはどのような草木が繁っているのだろうか、登山口はどの辺りにあるのかというような疑問が次から次へと湧いてくるようになる。さらには、あの山に行くのにはどの経路で何時間くらいかかるのだろうかというようなことさえ、さまざまに思い描くことができる。

そして、ついには山の頂上に登った自分まで想像し、あちらからこちらの景色を俯瞰すると、どのようにみえるのかということも、わかったような気持ちになる。想像をめぐることで山はわたしたちにいろいろなことを語りかけるのである。この段階までくると、わたしたちの意識は、はっきりと山々と自分の住む世界とのちがいを了解するようになり、意識は自分の胸元からはるかに飛翔して、山の頂上に立つ自分を想定できるのである。そうするうちに、このような想像の時間意識は、山へ向かう自分がどれくらいの時間で往復するのだろうかという疑念によって、わたしたちの心に具体的に降ってくる。いいかえれば、時間意識とは、あの山と自分が往復するのに要する時間というくらいにまでなるのだ。

このような時間意識は、最初に抱いた漠然とした意識よりも、山を見つめる視線と山から見つめる視線が双方向に流れるだけ、あきらかに時間の密度が高まっているのがわかる。しかし、これは漠然とした山の意識と同様、往来するという空間の隔たりによって蹶起する意識だから、山と自分との距離感に規定された時間と呼ぶべきなのである。つまり、空間に隔てられた時間といってもよいこの段階にとどまるなら、時間は空間を超越することができない消極性の範囲内にあるのである。おそらく「山人」に対する平地人の意識は、このような山を眺める意識に根拠をもっていたと推測されるが、同時に「山人」に対する畏怖や侮蔑も、この山の意識につられて変化したものとおもえる。そして、この場合、もし、山に対する畏怖や侮蔑がうまれるとするなら、この時間性の意識と空間性の意識の齟齬のあいだからしか生じてこないのだ。たとえば、自分の思い描いた往復する時間意識と実際に歩いた時間意識が異なるとき、人はかならず空間そのものの異和であるかのように錯覚する。つまり、必要以上に空間が狭いと感じたり、広く感じたりするのである。つまり、山と平地の関係は、自分の思い込んでいたものとのちがうとき、空間や場所のちがいとして認識してしまうのである。ここに山に対する畏怖や侮蔑の根拠があるといえる。このような錯覚を取り除こうとすれば、空間と時間の組み立てをまったく別様に仕立てるほかないのである。

柳田にとって単に、「稲の人」とともに列島を北上するだけなら、空間の移動にとまなう「時間」の解釈で事足りた。つまり、山への漠然とした意識や、それよりやや空想を交えた山の認識というもので十分であった。しかし、怪異現象が人々の心の中に実在したこと自体が示しているのは、時間と空間の歪みが確かにあったことである。それは、わが列島のように山岳部と平野部が折り重なって均衡をたもっているところでは、平野部の移動は平行に行われるが、山岳からの力は水の流れのように垂直に斜面を降りてくることを意味している。柳田は、その境界の問題こそが時間と空間の交わる民俗の共通の原点とみなしたのである。柳田は農耕民と山に居住する猟師、木樵、先住民などの狩猟民、総じて「山人」との信仰の交錯において、わが国の共同幻想の起源をとらえたのである。

しかし、柳田が起源の問題へ近づくについては、当然、異論があった。たとえば、神島二郎は、柳田が民族・文化の起源を求めて「海上の道」を追跡したのは、中世から古代、原始への飛躍であり、「異化」の過程を偏重したもので、肝心な「馴化」の過程を忘れてしまう誤りを犯していると思えた。神島によると「常民」という概念が成立するのは、上の者でも下の者でもなく、その中間にあって、9割の民を示すものだった。だからこそ、柳田は、「常」の契機が成り立つ中世を上限とする民間伝承に着目したはずだったからである。

《一体当時の日本では起源論がまことに多く試みられ、またこれが多くの関心をひいたが、このような起源論の社会的意味は、私見によれば、当時の社会体制が伝統尊重に傾いていたからだと考えられる。その意味で、彼の学問が起源論から脱していたことは重要である。農政家ないし農政学徒としての彼の前歴はもとより「結局政治を改良し得れば、学問の能事了れり」とまで言い切った彼の実践的態度を顧みるとき、それは一層重視されなければならないまい。》『柳田国男と民俗学』神島二郎著

こういう神島の起源論に対する反発は、平坦な起源論を嫌うところからきている。ただし、神島の場合、先住民の「馴化」過程に重点をおくべきで、原日本人を強調するような畏怖や侮蔑をとまなう起源論は差別的という名目で、歴史は中世史までしか遡れないと言ってしまうのである。しかし、柳田にとって起源論は、当然、「山人」の姿を媒介にして統一像をつくりだしているにちがいないから、これでは柳田が終生持ち続けた「山人」への関心を無にしてしまうような発言なのである。

柳田に発生史論があるとするなら、「山」は二重の観念性を背負っていたと考えられる。ひとつは、山岳信仰や樹木信仰の対象としてある「山」の観念である。彼はオシラ神信仰について、次のように語っている。

《西は九州外側の離れ小島から、北は奥羽の雪の埋もれた山村まで、年毎の春の祭の日に、定まつた木のきれを手を持って、呪言を唱へつつすべての実を結ぶべきものを打ち、又は人の世の好ましからぬものを追ひやらひ、又は楽しい一歳の経過を保障するやうな、さまざまの予祝の所作を演ずるなど、何れも「わぎをぎ」といふ古い言葉の心を、理解せしめるものばかりで、人形芝居の先づ我邦に栄えた事情の如きも、この方面よりこそ尋ねて行かれるやうに、自分などは考へて居るのである。》『大白神考』柳田国男著

オシラサマは関東では養蚕の神であるが、古くは木の枝を採り、木の末に男神と女神をなぞって人の頭を書き、絹綿をもって包み隠したもので、「イタコ」と呼ばれる巫女がそれを手をもってまわしながら喋るのは「オシラサマ祭文」と呼ばれ、神意を宣伝する一種の語部であった。巫女がそれを左右の手をもって、祭文祝詞、祓いを唱え、祈り加持して祀るのである。柳田は、アイヌにもこの信仰があったことを認めているが、彼と我がいずれが先にあったかは不明であると、この信仰のアイヌ起源を否定している。つまり、オシラサマがアイヌの樹木霊の信仰から農耕祭に移行したという考えに躊躇っていた。しかし、吉本は、「白」という言葉が、南西諸島では刈稲を積んでいる稲積、または、稲そのもの、あるいは稲積を収めた小屋の意味で使われていることに着目し、柳田の無意識の方位に掉さしている。吉本がやろうとしたのは、「シラ」という言葉が言語学的に稲作に執着すべきものではなく、アイヌ語に語源をもっているとして、それらを同じ天秤で測ることだった。

《柳田がここで「遊行」という言葉で説いている、オシラ神にうながされた東北辺の女婦たちの出奔と、流浪の神事と、芸事と（あるばあいには娼婦的な役割と）の運搬は、山人の村落と農耕人の村落のあいだ、山の神と田の神のあいだ、山人と農耕人のあいだを横断する巡回や循環と、位相的に同型だった。巡回と循環は、山と平地のあいだの俯瞰と仰高の軸をもとに、遊行は南北に延びた列島の軸をもとに転換される。》『柳田国男論』 吉本隆明著

もうひとつの「山」の観念性について、吉本は、柳田が方法として「山人」の原イメージをわがものにするためには、「山から俯瞰」する視線が必要だったと述べている。彼は、列島の起源をとらえようとするなら、山の神が村里に下りてきて、田の神になり、やがて季節が過ぎるとまた山に帰るといふ、循環する神の信仰が成立するための条件として、山から鳥瞰または俯瞰する視線が必要だとするのである。そうして山と平地の境界は横断されなければならないとみなしたのだ。柳田が生涯かけてやろうとしたのは、山の斜面や大地と平地の湿地帯に農耕を広げていった人々との集合輪の接線の問題だった。柳田の「旅人」とは、山人漂泊者の末裔という自覚をとおして、永続して「山人」を見続けるものでなければならなかったからだ。吉本は、山の神と田の神の交錯について柳田が触れている春は山の神が里に降って田の神になり、秋にはまた田から上って山に還って季節が巡るのは、山の神が稲の生育期間に応じて空間軸を横超しようとした兆しと考えた。

その上で、東北の女婦たちの出奔や流浪の神事、芸事が指し示しているのは、山と平地の垂直の流れが、時間が南北に逸脱する瞬間に目を留め、列島を南北に走る線分に転換するとしたのである。だが、「稲の人」は、はじめは「常世」信仰なくしては成り立たない思想であったはずだ。それはやがて、折口信夫が指摘したように、村、国を本土の内陸部に構えるようになると、常世神の信仰は次第に薄れ、それに代わって山の神を尊ぶようになる。山の神が祭りの中心になって、山の神が、今度は同類である田の神に対峙することになった。それなら、山の神が田の神になるのと同義であり、これを明確に線引きしても、起源の問題はとらえられないとおもえる。

わたしは、吉本のいうような、山の神、田の神の循環（相互浸透）の図式は、少なくとも

も、「起源」としての信仰を考えようとする限りにおいては、すこぶる危ういとおもう。なぜなら、狭隘な平地が山陸に挟まれたようなわが列島のような地形においては、まず、山から始まることをわきまえなければならぬからだ。舟からおりついたところがすぐ山であるなら、先住民がいるいないにかかわらず、自らが「山人」になり、焼畑によって山を切り開かねばならぬからだ。そこでは、「稲の人」の祖先は、まず、「海人」であり、すぐさま陸地におりると同時に「山人」としてあらわれねばならなかった。海岸部は開けても、一歩山へ入ればまったくの未開で、野蛮人や猛猛な動物がいるものと怖れた期間が長い間続いた。したがって、田の神との交合や循環はそのあとでなければならなかった。海に接する山と、田に接する山とは次元が異なり、山を問題にするかぎり、まず、海に接する山を相手にしなければならぬからだ。

柳田を理解する上で次に大切なのは、山と平地の循環の図式は、列島を北へ登って行く「稲の人」の時間軸と交叉しなければならなかったことだ。つまり、吉本がいう山と平地の垂直の流れが、列島を南北に走る線分に転換する「時間」は特異ではあっても、歴史を包摂する積極的な「時間」の認識が、萌芽の形ではあれ柳田にあったことは見逃せないとおもう。こういう「時間」観念を加味しなければ、とうてい「起源」の問題には接近しえないからである。ただし、この「時間」は、折り畳みのきかないものだ。では、どうすれば山の上下を連環させ時間化（構造化）できるか。また、山の上下の関係が列島の北上とどう連環するか。そこまで問い詰めてはじめて、わたしには「起源の起源」の問題に到達できるようにおもえる。

わたしたちが柳田に求めたのは、おそらく、古今を「見る人」、「見られる人」の絶対性の軛から解放し、知性の側から知性を解体する姿勢だったのだとおもう。その姿勢は、ひとつには、伝説を古い国土の自然に生い茂った椿や松や杉を同じようにみなし、世態、人情の微妙をのぞかせる保守的な蒐集癖をもたらした。もうひとつは、「山人」と農耕民の間の奇譚のイメージをリアルに髣髴させたことである。この方は、山と平地の境界を斜めに区分する視界を失わなかった、より空間的にかたよった区切り方である。そして、三つ目が、この南北に延びた列島を、ひとつの時間軸で目鼻立ち鮮やかに眺望したことである。それらは南北に延びる時間軸と山の上下の空間軸の交差といってもよかった。それを時間軸としてみれば、「稲の人」が南から北に列島を北上する経路を斜めに境界を引いたことになる。柳田國男の功績は、微かな手ごたえであったにしろ、それら相互の時間と空間の間にもうひとつの時間を挟んで亀裂を入れたことなのである。 了

参考にした文献

- 『柳田國男全集』 柳田國男著
『古代研究・祝詞の発生』 折口信夫著
『折口信夫全集 古代研究』 折口信夫著
『歌の話・歌の円寂する時』 折口信夫著

『『炭焼日記』存疑』 益田勝実著
『歴史哲学講義』 ヘーゲル著 長谷川宏訳
『資本論Ⅰ』 マルクス著 岡崎次郎訳
『経済学・哲学草稿』 マルクス著 城塚登・田中吉六訳
『資本主義的生産に先行する諸形態』 マルクス著 手島正毅訳
『共産党宣言』 マルクス・エンゲルス著 大内兵衛・向坂逸郎訳
『家族・私有財産・国家の起源』 エンゲルス著 戸原四郎訳
『古事記』 武田祐吉訳
『日本浪漫派批判序説』 橋川文三著
『柳田国男』 橋川文三著
『ナショナリズム』 橋川文三著
『近代日本政治思想の諸相』 橋川文三著
『近代主義と民族の問題』 竹内好著
『日本とアジア』 竹内好著
『金枝篇』 フレーザー著 吉川信訳
『宗教生活の原初形態』 デュルケム著 古野清人訳
『日本の橋』 保田與重郎著
『現代政治の思想と行動』 丸山真男著
『日本における近代国家の成立』 E. H. ノーマン著 大窪愿二訳
『最終戦争論』 石原莞爾著
『世界史の理論』 西田幾多郎ほか著
『超近代の哲学』 高山岩男著
『吉本隆明著作集』 吉本隆明著
『柳田国男論』 吉本隆明著
『日本語のゆくえ』 吉本隆明著
『日本人は思想したか』 吉本隆明、梅原猛、中沢新一著
『共同幻想論』 吉本隆明著
『対話 日本の原像』 梅原猛 吉本隆明著
『アフリカの段階について』 吉本隆明著
『「情況への発言」全集成』 吉本隆明著
『初期歌謡論』 吉本隆明著
『戦争論』 多木浩二著
『[新訳] 戦争論』 クラウゼヴィッツ著 兵頭二十八訳
『国家と革命』 レーニン著 角田安正訳
『帝国主義』 レーニン著 和田春樹訳
『<帝国>』 アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート著 水嶋一憲ほか訳
『叛逆』 アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート著 水嶋一憲、清水知子訳
『千のプラトー』 ドゥルーズ、ガタリ著 宇野邦一他訳
『アンチ・オイディプス』 ドゥルーズ、ガタリ著 宇野邦一訳
『「統治性」』 ミシェル・フーコー著 石田英敬訳

『真理と裁判形態』 ミシェル・フーコー著 西谷修訳
『全体的なもの個的なもの』 ミシェル・フーコー著 北山晴一訳
『戦争と革命への省察—初期評論集—』 シモーヌ・ヴェーユ著 伊藤晃訳
『自由と社会的抑圧』 シモーヌ・ヴェーユ著 富原眞弓訳
『「正しい戦争」は本当にあるのか』 藤原帰一著
『認識批判的序説』 ヴァルター・ベンヤミン著 野村修訳
『シャーマニズム』 ミルチア・エリアーデ著 堀一郎訳
『王権誕生』 寺沢薫著
『世界史の構造』 柄谷行人著
『マルクスその可能性の中心』 柄谷行人著
『熊から王へ』 中沢新一著
『緑の資本論』 中沢新一著
『日本の大転換』 中沢新一著
『愛と経済のロゴス』 中沢新一著
『古代幻視』 梅原猛著
『古事記』 梅原猛著
『神殺しの日本』 梅原猛著
『「森の思想」が人類を救う』 梅原猛著
『聖徳太子 上・下』 梅原猛著
『怨霊と縄文』 梅原猛著
『文化防衛論』 三島由紀夫著
『北一輝著作集第一巻』 北一輝著
『北一輝著作集第二巻』 北一輝著
『北一輝』 渡辺京二著
『北一輝論』 松本健一著
『北一輝論』 村上一郎著
『北一輝』 滝村隆一著
『＜近代の超克＞論』 廣松渉著
『縄文の生活誌』 岡村道雄著
『古事記』 武田祐吉訳
『古事記』 梅原猛著
『古事記の世界』 西郷信綱著
『日本国家の起源』 井上光貞著
『魏志倭人伝』 山尾幸久著
『王と天皇』 赤坂憲雄著
『柳田国男の読み方』 赤坂憲雄著
『文化と両義性』 山口昌男著
『卑弥呼と邪馬台国の謎』 樋口清之著
『日本神話と古代国家』 直木孝次郎著
『本居宣長集』 本居宣長著

『玉くしげ』 本居宣長著 山口志義夫訳
『津田左右吉歴史論集』 津田左右吉著
『王権誕生』 寺沢薫著
『縄文の生活誌』 岡村道雄著
『歌よみに与ふる書』 正岡子規著
『柳田国男の民俗学』 谷川健一著
『常民の政治学』 神島二郎著
『戦時期日本の精神史』 鶴見俊輔著
『柳田国男論序説』 後藤総一郎著
『柳田国男をよむ』 後藤総一郎編
『原っぱ・隅っこ・洞窟の幻想』 奥野健男著
『深層日本帰行』 奥野健男著
『琉球弧の視点から』 島尾敏雄著
『騎馬民族国家』 江上波夫著
『胎児の世界』 三木成夫著
『内臓とこころ』 三木成夫著
『稲作の起源を探る』 藤原宏志著