

柳田國男『山島民譚集（一）』論

—その論説形態と同時代状況との接点をめぐって—

宮崎靖士*

MIYAZAKI Yasushi

On Santo Mintan Shu Volume 1 by Kunio Yanagita Point of Contact between the Form of Description and the Contemporary Social Situation

In this study, I demonstrate, by analysis of its form of description, that the character of Santo Mintan Shu Volume 1 was, with respect to the transition of legends, formed as the result of combining several pieces of folklore and religious beliefs. This is based on my belief that the association of these two elements happened contingently, and was developed under circumstances that included intermediation by shaman or mages magicians. I compare the character of the text of Santo Mintan Shu with the author's project of gathering legends based on the background of social request for fostering love for home and nation following the Japanese-Russo War; and studies of legend by Yaichi Haga that aimed to determine the Japanese national character. Consequently, I found that such descriptions do not assure a continuous essence through the past, present and future of a legend. For example, understanding a legend by casting the light of a present standpoint and viewpoint makes it difficult to find a continuous essence between past 'Japanese' and present 'Japanese.' Such a description is understood as being an attempt to open a new field of study regarding cultural history in a wide meaning, not a shortsighted one focusing on fostering love for home and nation based on an assumption of the homogeneity of past and present by treating historical events in 'Japan' as objects of study.

キーワード：柳田國男 『山島民譚集（一）』 論説形態 同時代状況 伝説

* 北星学園大学社会福祉学部

はじめに

柳田國男は、『山島民譚集（一）』⁽¹⁾ というテキストを残している。これは、1914年7月に甲寅叢書刊行所より甲寅叢書⁽²⁾の第3巻として書き下ろして出版され、初版本の分量は約195頁。後の研究により「山島」は「日本」、「民譚」は「伝説」を指す⁽³⁾とされている〔野本1989: 553-554〕。柳田の創作詩を掲げた「小序」に続き、「河童駒引」「馬蹄石」の2章が用意され（分量は各90～100頁程度）、末尾には「目次」が掲載。本文の大半は上の2つのテーマをめぐり、種々の資料を引用しながら検討を展開することに費やされている。

そのような『山島民譚集（一）』は、これまで「民譚」もしくは「伝説」に関する研究書、あるいは資料の集成として概ね把握されてきたといえる。そのことは、『柳田國男事典』中の「伝説」という項目にある、このテキストに関する「近世の地誌類を博搜して成った柳田の最初の伝説研究の書というべきもの」〔福田1998: 132〕という記述や、石井正己による、『山島民譚集』を「『遠野物語』を受け止めて、伝説研究を集大成しようとした壮大な実験」とする理解〔石井2010: 179〕。及び小池淳一による、『山島民譚集（一）』を「柳田の伝説研究」の展開における「出発時期の成果」とする評価〔小池2012: 51〕、更には野本寛一における、このテキストの「資料配列と文章展開」に関する、「大主題の中で、小主題にかかわる事例を連想連鎖的につなぎながら示し、時に小主題にかかわる結論を示しつつ全体として大主題の資料を集成するという形をとる」〔野本1989: 555〕という指摘等から確認できる。

しかし『山島民譚集（一）』には、研究書や資料集成という枠組みには収まらないであろう、後に本論が検討するような複雑な論述展開が用意されており、その点をテキストの狙いと有機的に関連付けうる検討が、このテキストを的確に理解するためには必要だと考える。なお大室幹雄は、『山島民譚集（一）』を柳田の著作における固有信仰の解明という「内容」と、引喩・連想と想像による構成等の特徴とする「表現」の双方の基盤を確立したものとする立場から検討している〔大室2004: 204-205〕。それに対して本論では、そのように大正期以降の柳田の文筆展開を基準とし、遡及することで『山島民譚集（一）』の評価を行うのではなく、同時代における伝説をめぐるとの関連から、このテキストの表現傾向がもつ意義を見定めることを目指したい。

注目しておきたいのは次の2点である。第1には、当時行われた各種の伝説蒐集事業の存在とその背景に目を向けよう。事業の代表例としては、文藝委員会⁽⁴⁾による「神話、伝説、俗謡、俚諺等を蒐集編纂し又は之が注釈字彙等」の作成⁽⁵⁾や、『東京朝日新聞』による「民間伝説及童話募集」⁽⁶⁾がある。斎藤純は、そのような事業を1911年に設立された通俗教育調査委員会の活動と並行的にとらえ、「童話や伝説の募集事業が、日露戦争後、にわかには始まりだすこと」〔斎藤1994: 138〕に注目している。更に1911年に発足した史蹟名勝天然紀念物保存協会の動向をもふまえて、その背景を「日露戦争後の工業化や都市化によって史蹟・名勝が破壊の危機に瀕し、また、史蹟・名勝を通じて、「愛国心」や「郷土愛」を持つ国民の育成が要求されるという、政治的・社会的状況」〔斎藤1994: 140〕ととらえ、それに対応したものとして、種々の伝説蒐集事業を位置付けている。なお、上の『東京朝日新聞』による蒐集事業に関しては、「日本全国に互りて民間伝説及び民間童話の蒐集を行ひ適當なる方法を以て之が永久保存の途を講ぜん」、及び「今日に於て保存の途を講ずべきもの独り名勝古木古美術建築物等に止まらざる也」という文言

があり⁽⁷⁾、前にふれた「史蹟名勝天然紀念物」の保存運動に準じる形で募集を行うスタンスが明白である。

そして第2には、芳賀矢一の動向を中心とした、当時の伝説研究の方向性を確認しておこう。『国文学史十講』（富山房、1899年）や『国民性十論』（富山房、1907年）の著者である芳賀は、1894年に第一高等学校嘱託となり（翌年教授）、98年からは東京帝国大学文科大学助教授（02年より教授）を勤めた。そしてドイツ留学（00～02年）からの帰国後、「国民伝説史」「日本国民伝説史」等を講義し、ドイツ文献学の影響を受けた、伝説を含むフオークロアへの関心を明らかにする⁽⁸⁾。その目的は、芳賀のそれ以前からの研究モチーフであり、自らの「日本文学」の目的でもある「国民の性質の究明」に求められる〔斎藤 1992: 88-91〕。芳賀矢一が、文藝委員会の事業の責任者を任された⁽⁹⁾背景にはそのような経緯があり、上の如き伝説へのスタンスは、当時までの、特にアカデミズムにおける伝説への関心の傾向を示すものと理解できよう⁽¹⁰⁾。そしてその傾向は、伝説蒐集事業における「保存」を旨とする方向性と親和的だともいえる。

以上のような伝説をめぐる状況に対して、『山島民譚集（一）』は、その論述展開の複雑さを通じた差異付けの試みを行っている⁽¹¹⁾。果たして柳田は、伝説を「蒐集」及び「保存」し、そこから「国民の性質の究明」へ至ろうとするのとは異なる、如何なる伝説へのスタンスを提示し得たのか。以下本論では、『山島民譚集（一）』における論述展開の特色を「論説形態」として述べつつ、その内実を明らかにするとともに、それが上のような伝説をめぐる同時代状況とどのように関連しうるかを解明し、その意義付けを行うことまでを目的とする。以下、1章では、まずこのテキストの基本的な性格を、諸資料の扱い方の特質から論じ、その上で2、3章においてそのようなスタンスを基礎とした議論の組み立て方を検討する。そして4章において、それらの成果を総合し、改めて伝説をめぐる同時代状況と対照することから、本論の目的を達成したい。

1. 諸資料の扱い方の検討

『山島民譚集（一）』では、多くの資料が引用されつつ議論が展開されている。その箇所は、次の引用文にあるような、書名を括弧付きで明示されるものの延べ数で、「河童駒引」では約180、「馬蹄石」では約320に及ぶ⁽¹²⁾。まずは、文例として「馬蹄石」から次の一節を確認しておこう。

神々降臨ノ跡 前ニ駒形ト云フ神ノ名ノ本意ヲ駒ノ足型ニ基ケリト言ヒシガ、此解釈ノ丸々ノ臆説ナラザルコトハ、甲州穴山村ノ駒形石ナド之ヲ証スルニ足レリ。遠江浜名郡竜池村大字八幡ノ八幡社ニ一ノ駒形杉アリ。元龜三年徳川武田合戦ノ折ニ、白衣ノ老翁白馬ニ跨リテ此木ノ梢ヨリ空ニ昇ルト浜松勢ノ眼ニ見エタリ。軍終リテ後杉木ヲ検スルニ、馬蹄ノ跡最モ明白ナリキ〔曳馬拾遺〕。即チ八幡大菩薩ガ未来ノ大將軍ヲ助ケラレタル証拠ナリシナリ。相州足柄上郡岡本村大字駒形新宿ノ駒形権現ハ又足形ノ社トモ称ス。神体ハ地上ニ尺バカリノ一箇ノ岩ニシテ、其面ニ馬ノ足形アリ。足ヲ煩フ者ノ祈願スル神ナリキ〔新編相模風土記〕〔柳田 1997（1914）：485〕。

冒頭のコシク体の語句は、このテキストで節立ての役目を果たしている章句である。それに

続く文面を確認すると、1942年に刊行された再版本の「序」で柳田が「明治以前にも決して御手本があつたわけで無い」と自ら評した〔柳田 1997（1942）：523〕文体⁽¹³⁾で表記され、『曳馬拾遺』と『新編相模風土記』が出典として示されている。なお野本寛一は、『山島民譚集（一）』における多くの引用に関して「本来はまったく無秩序に散在していたメッセージが柳田の手によって整理される」〔野本 1989：556〕と指摘している。重要なのは、引用に伴う一般的な事態として、様々な資料の引用・列挙が、それらの間に比較を可能とする共通の地盤、もしくは同質的な関係を構築しうる点である。するとここにおける引用は、事実確認的な「整理」に止まらぬ、その記述以前に関係性は必ずしも存在せず、それ以降に関係性が生じるという意味での、遂行的な諸資料間における関係の構築として理解し直すことができよう。

そのような引用の集積は何を狙いとするものなのか。それを理解するために、上のような事態と並行して認められる、資料の事実性に対するスタンスに注目しよう。見逃せないのは、「河童駒引」における「諸国河童誌ノ矛盾」（本論2章では「7」節となる）での記述である。ここでは、河童の行状をめぐる記録を列挙・紹介した後に、「サテモ此世ノ中ニ河童ト云フ一物ノ生息スルコトハ既ニ動カスベカラザル事実ナリトスレバ、次デ起ルハ其ノ河童ハ動物ナリヤハタ又鬼神ナリヤト云フ一問題ナリ」〔柳田 1997（1914）：420〕のように、その記述内容の真偽や信用性を精査するのではなく、多くの記事に掲載されていることから河童の「生息」を確認し、河童が「動物」か「鬼神」かを問う議論へと展開している。それは、資料の記述内容を、基本的にそのまま受け入れる姿勢と換言できよう。更にそれらの間に認められる見解の相違に関しては、「而シテ右ノ如キ記述ノ矛盾ヲ解決スルノ方法ハ唯一ツアルノミ。即チ今迄ノ人ガ河童ナリト認メテ写生シタル物ノ一ニ又ハ全部ハ正真ノ河童ニテ非ザリシコト是ナリ」〔柳田 1997（1914）：421〕と述べ、個々の記録の事実性を確定し、それに依拠するのではなく、「河童」というカテゴリー自体をそれらの記事と矛盾しないように見直している。そして「河童トハ本来何物ナルカ。少ナクモ我々ノ多数ハ之ヲ何物ナリト信ジツ、アルカ」〔柳田 1997（1914）：422〕のように、河童の存在は、あくまで多くの記録の存在とそれに対する柳田の解釈によって保証されるのである。

ただし、柳田が常に資料に記載されている事柄の事実性に無頓着だったわけではない。例えば同時期の柳田が執筆した「山人外伝資料」（1913年3月から17年2月まで5回にわたり『郷土研究』に分載）では、「山人」の存在をめぐる資料を多数紹介しつつ、その事実性を判断する基準として言葉を話したか否かという点に注目し、「彼等は仮令日本語を解するにしても不完全に相違ない。又久しい間口舌を働かせぬ者が、突如として横浜のガイドの如く見知らぬ人に話し掛けられるものでもあるまい。仍て物を言つたと云ふ話は虚誕として自分は除外するのである」〔柳田 1999（1913-1917）：235〕のような配慮を示していることが確認できる。

すると、資料の事実性に対する関心とは別の、あるいはそれ以上に優先される目的によって『山島民譚集（一）』の表現が構築されている旨が窺われてくるのではないか。その点を理解するための手掛かりとなるのが、蓮實重彦の次の指摘である。蓮實は、大正期に執筆された、文学を中心とする日本の諸言説の特質を分析する中で、「柳田にとっての「伝説」は、実証的な資料と違う一種のアルシーヴなんだ。言説の歴史性を決定するのはそのアルシーヴだという点では、フーコー的なところがある」という発言を残している〔柄谷編 1998：259〕。ここでいう「アルシーヴ」とは、ミシェル・フーコーにおける「アルケオロジー」（考古学）を形成する主要素であり、これについては「ある社会、ある文化のなかに存在する発言行為の膨大な集積を、フーコーは、アルシーヴと呼ぶ。そして、このアルシーヴの資料を、起源を問うことなく、読み込み、資料と

資料をぶつからせ、資料を横断し、そこに浮かびあがった無意識的な構造を明るみに出すこと、これがアルケオロジーの仕事なのである」とする桜井哲夫の解説がある⁽¹⁴⁾ [桜井 1996: 317]。

このとき、諸資料における事実との照応を重視する以上に、あくまで語られたもの／記されたものを出発点とし、それらに関わらせることで「歴史」に関わる何事かを記述する試みとしてフーコーの例が存在しており、そのような点において『山島民譚集(一)』における柳田の資料へのスタンスとの間に一定の共通性を見出すことが可能になろう。そして、そこで引用される夥しい資料の間に上に述べたような同質性の遂行的な構築が伴われている点に鑑みると、『山島民譚集(一)』は「民譚」や「伝説」の理解や把握を目的とする研究書もしくは資料集成である以上に、特定の伝説に関する変遷を取り上げ、それをまさに自身の著作によって創出すると同時に、更にその先にある目的のための手段とすることまでを試みるテキストとして理解すべきものとなるのではなかろうか。以下、本論では、そのような観点から議論を展開していく。

2. 「河童駒引」の検討

柳田國男は、『山島民譚集(一)』の執筆に先立ち、「河童駒引」と「馬蹄石」をも含む「伝説十七種」の腹案を述べている。それが確認できる資料の1つとなる南方熊楠宛の書簡⁽¹⁵⁾には、自らが論じる予定のそれらの名称を列挙した後に、「これだけを略相互の連絡をとり近世の話三百内外あつめ置くつもり候いづれ多くは仏経を中間にして西洋にも行きわたりおる話候はんが小生は専ら日本にて如何なる変形を閲せしかを明にし度く考へをり候」[柳田 1971 (1911-1923) : 416]とする記述がある。そこには、資料収集の範囲と議論の対象をあくまで「日本」に限定し、その中での「変形」を辿るという指向が述べられている。

本論では、以下、2章において「河童駒引」を、3章では「馬蹄石」を検討し、その「変形」(即ち伝説の変遷)に関する記述方法を明らかにする。なお野本寛一は、『山島民譚集(一)』における「資料配列と文章展開」について本論が「はじめに」で取り上げた指摘を残している[野本 1989: 555]。そこにおける「大主題」とは件の論考の題目であり、「小主題」とはそれらの中に認められるいくつかのトピックとして理解できよう。そしてそれらが「連想連鎖的」につながれ、「全体として大主題の資料」が集成されるとする指摘については、論考全体において明確な構成や発展的な論旨の展開が一見して抽出しがたいことを示す見解として継承しておこう。その上で本論では、特に右の「小主題」への着眼を手掛かりとして、その論説形態を明らかにしていく。

そのための工夫として本論では、件の2つの論考について、(1章で文例を確認したような)ゴシック体で記載される見出し的な役割を果たす文言を節の見出しとして把握し、その順に算用数字を付しながら、件の見出しを主語もしくは主な話題とした要約を行う。更にそこには、各節で取り上げられている具体例や補足をも適宜取り込むことで、議論の展開を追跡できるようにしたい。全17節にわたる「河童駒引」の要約は以下の通りとなる。

「1 鷲之湯鶴之湯鹿之湯貉之湯其他」温泉には、そのように動物の名を用いたものが多いことにふれる。その由来は、特に戦国時代に創傷の養生をするために滞在していた武人の存在が、後に動物に準えられたことにあるとする。

「2 非類靈葉ヲ知ル」これは、人間が動物より生活方法の一部を模倣・入手したという話で

ある。動物が山中で人間を治癒したという話は、温泉の効能を動物の所行としたものといえる。

「3 河童家伝ノ金創葉」ここでは、効能の大きい金創葉を河童より伝授されたという話が紹介される。それは、人間に切られた手を返却される代わりに河童が秘密の医術を伝えたというものである。そしてそれが医薬に携わる者の由緒とされることもある。

「4 羅城門」ここでは、羅城門に住む鬼が腕を切られ、それを老女に化けて取り戻すという話と、鬼が馬に悪事を試みて失敗し、腕を切られたという話を紹介し、それらの関連に言及する。

「5 馬ニ悪戯シテ失敗シタル河童」これは、馬に悪事をはたらき、謝罪のために宝物や秘法を差し出す河童の伝承を全国から集め、列挙したものである。その中でも、特に九州の河童が知恵の進んだものとして記録されていることにまで言及する。

「6 河童ノ詫証文」ここでは、河童が謝罪を文面に残した例が紹介される。また、より簡単な方法として、紅く染められた手織や特定の歌を目印として、それをもつ人に悪事を行わない旨を約束させた例も示される。

「7 諸国河童誌ノ矛盾」これは、諸国の河童捕獲の記録に認められる、姿や形の多様さに言及したものである。その上で、河童を諸国の水辺に住み、時々馬や人の子を水に引き込もうとするものとして定義し直している。

「8 河童ニ異名多シ」ここでは、河童がどのような存在として考えられてきたかを探るために諸国の方言（異名）が列挙される。そして、川の子を意味するものや、尊敬を示す名称、獺との類似を示す例、及び山へ出入りする存在とされていた例等を示す。

「9 河童ト猿ト」ここでは、エンコウという河童の異名への注目から猿との関連を推測し、河童を猿とする記録や、河童と猿が仇敵とする説、及び猿が水中に住むという記事等を紹介し、猿ヶ淵のような地名の由来にまで言及する。

「10 川牛」これは、淵や川に犀や牛が住むという記録に注目したものである。神が川牛の背中に乗って現れた話のほか、そこにひき込まれた牛が淵や川の名称の由来となることを述べる。更に池や沼の「ヌシ」が、様々な生き物である場合にも言及する。

「11 駒引銭」ここでは、駒引銭に認められる馬を曳く猿の図柄が、水辺に馬を引き込む河童の姿と誤解された可能性に言及する。そのために、川駒をスイジンの別名とする地方や、駒引沢、馬引沢という地名の場所には馬の信仰があること等が紹介される。

「12 馬檻神と馬歩神」馬歩は、古代中国において馬に災いをもたらす神であり、それへの対抗として馬檻神が祭られたことを紹介する。「檻」は厩において馬をつなぐ木であり、サル木と呼ばれ、馬檻神は日本で馬力神と呼ばれること等を述べる。

「13 猿舞由緒」ここでは、厩に来て猿を舞わせる職種の本来の目的が厩馬の安全祈願であることを述べる。また、猿牽の家筋は、その職能、技術の特殊性ゆえに限定され、馬の保護者である勝善神に祈る役割もあったとする。

「14 守札ヲ配ル職業」これは、猿牽が歌舞を行い様々な守札を配る職業を兼ねていたことの指摘である。その札の中に猿が馬を曳くのか、河童が馬を引き込むのかが判然としないものがあり、そこから河童駒引の伝説が生じたことにまで言及する。

「15 韃猿根原」ここでは、厩の祈禱に関する巫祝として万歳師に注目している。これと猿の関係は、狂言「韃猿」に認められる。またウツボ舞は、古くからの厩祈禱の宗教上の舞で

ある。そして万歳師も猿が馬を曳く絵馬を配っていたとする。

「16 河童ノ神異」ここでは、河童が善悪両面をもつ水神であったことと、そのうち人間に害を及ぼす側面が注目されたために、馬に悪事をはたらいて失敗し詫証文を書かされるような河童の伝承へと展開していったことを述べる。更に河童が元来、牛馬の神として水辺に居住するものであったことにもふれる。

「17 虬ハ水神」ここでは、ミヅシ、メドチ等の河童の異名に注目する。それらにはアイヌ語との関わりも窺われ、漢字としては「虬」「蛟」が当てられていたが、「ミ」は竜類、「ツチ」は霊物の意であり、水神と関連することを述べる〔柳田 1997 (1914) : 396-455〕。

まずは、この議論において結論もしくは到達点といえる役割を果たしている節を暫定的に見定めることから整理をはじめよう。それは、河童信仰に関する、いわば本来のあり方と、その後の信仰の展開とが端的にまとめられている「16」節だと考えられる。そして「河童駒引」を「河童を水神の零落したものとし、その祭祀と伝説の事物との関連を説いている」とする〔秋葉 1998: 124〕従来の理解は、そのような点をおさえたものといえる。

ただしこのことは、この議論の狙いが「16」に記述される事柄の提示であることを必ずしも意味しない。なぜなら、この議論の狙いがそれだけであるならば、河童が善悪両面をもつ水神であったことを示す資料を提示し、その事実性を説明すれば足りるからである。しかしこの議論では、本論が1章で確認したように資料の事実性には立脚せず、かつ「16」へ至るまでに数多の資料を用いた複雑な議論が展開されていることが明らかであり、「河童駒引」の狙いについては、単に河童信仰の本来の姿を指摘し、それ以降の展開を本来の姿からの変化や歪曲として示すことではなく、件の展開のプロセスや機構そのものを記述する点にこそ求められるべきだといえよう。

それでは、そのプロセスや機構は、具体的にどのように記述されているのか。「16」節を到達点とした、各節の連関のしかたへと検討を移す。それを示すためにまずは、前の野本寛一の指摘にあった「小主題」に準えることが可能ないくつかの論点を探ろう。すると、各節において話題とされている伝承を基準として、次の3つが見出される。それは、a 河童にまつわる伝承、b 猿にまつわる伝承、c 淵、水の神にまつわる伝承である。上の節番号を対応させると、aに「3」～「8」、bに「9」と「11」～「15」、cに「10」と「17」が該当する。なお、「1」「2」節は「3」からはじまる河童と人間の交渉の記録へむけた導入部として、人間の生活に及ぼされる種々の影響を動物と関連付ける習慣を記述したものとして理解するのが妥当であろう。

すると「河童駒引」の議論は、河童に関する、いわば本来の信仰のあり方と、それに関わりうる3つの論点により構成されていると把握可能になる。続けては、以上の3つの論点相互の関わりを検証しよう。まずaでは、馬や人間に悪事をはたらいて失敗し、詫証文を書かされるような伝承が示されている。それにbの要素が後続されることで、河童の信仰を、姿が類似する猿をめぐるそれとの関連において把握することが可能になる。そして更に、馬や牛が引き込まれる場所であり、かつては水神へ牛馬をささげる風習があったというcの要素が、aからbへと論述が展開するとき、及び「16」に続く補足的な位置付けで登場することからは、cが、aとbの双方と関連を保つものとして提示されていることが窺われよう。これは、bの検討から浮上してくる猿と牛馬の祭祀との関係を、水神としての河童の信仰にまで結びつけるためには欠かせない要素となっていることもわかる。すると、a～cは、「16」で示される河童のあり方を導き出すために

欠かせない要素として関連を保っていることが理解できるのである（その関連のイメージについては、図1を参照）。

そこで更に、a～cの節群と「16」節との関係に注目すると、「16」における結論的な知見をもたらすものとされているa～cの要素の関連が、いずれも、明確もしくは強固な因果関係として記述されていない点が重要となる。

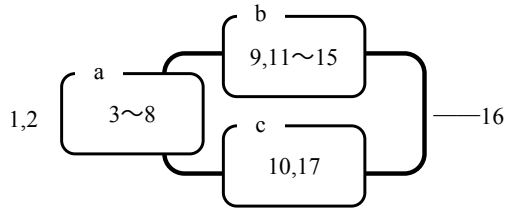


図1 「河童駒引」における各節間の関連のイメージ

即ちaとbの伝承は、その形姿という点で河童と猿が混同され、同一視されることで接点をもつものとなっており、bとcの伝承は、猿が牛馬の祭祀と関連をもち、その牛馬が水を飲むところが淵や川であるという点で接点を保つものとなっている。更に、aとcの伝承は、河童が水中を主な生活の場とする点で関連をもつことが明らかである。即ちそれらは、あくまでそれを観察する人間の「勘違い、や、その伝承に関わる場所や場面の「近さ、や「共有、という偶然的な関係の発生によって結びつくものとされているのである。そして更に重要なのは、それらの要素が、河童信仰に関する諸要素として定着されており、「16」節で示される、いわば本来の河童信仰のあり方は、そこから導き出されるものとされている点なのである。そこでそのような「16」節から改めて事態をとらえ直すならば、本来の河童信仰よりも後に形成されたものとなる上記aのような信仰の姿は、b、cとの関連の中で、更にある条件——即ち、河童に関して人間や動物に悪事をはたらく側面のみ注目すること——が付加されたときに生じる結果として記されていると理解できるようになる。すると、いわば現在の信仰のあり方は、それ以前からの伝承の変遷の中で、その発生に関する論理的に明確かつ必然的な因果関係をもたない、一時点の様相を示すものとして理解可能になるだろう。このような検討を経たとき、「河童駒引」の狙いは、本来の河童信仰に関する確定的な本質を提示するものではなく、河童信仰の展開を上述したような関わり方において提示する点に求められるようになるのである。

3. 「馬蹄石」の検討

続けて「馬蹄石」の検討に移行したい。こちらについては、例えば「馬にかかわるさまざまな伝承において、神馬の聖なる奇跡を明らかにする」もの〔福田 1998: 132〕とする評価がある。本論では2章と同様の手順から、より具体的な知見を導き出したい。各節の要約は以下の通りである。

「1 葦毛ノ駒」ここでは、葦毛が馬の最も霊異なるものであると同時に、最も災厄に罹りやすいものと考えられていたことを紹介する。そして、そのために神馬として飼うことを忌避された例や、禁物となった例にふれる。

「2 白馬ヲ飼ハヌ村」これは、葦毛が白馬と同様に扱われたことを述べるものである。その背景として白馬との類似性や毛並みが年々変化すること、およびそれにまつわる伝説が紹介され、白馬を飼うことを禁ずる地域・村も多くあることを述べる。

「3 毛替ノ地藏」ここでは、葦毛が白馬に代用された理由として、毛が年々変化して白に近

づく点をあげる。更に毛色の変化に関わる伝承として、熊阪長範が盗んだ白馬を黒馬にして持ち主を欺いたという由緒をもつ地藏堂の話もあげる。

「4 馬ニ騎リテ天降ル神」これは、葦毛が神の乗用であるが故に尊ばれるという説と、神がそれらを好まないために忌避の対象となるという説を取り上げたものであり、前者をより古い説とし、神が馬に乗って降臨する諸国の伝説を紹介していく。

「5 駒ヶ嶽」ここでは、馬の蹄の跡をめぐる信仰を取り上げ、それによって示される神の降臨は、山の神が里に降りて祭りを享けるとする信仰に由来するものであると推測する。更に駒ヶ岳という山の名について、神々への信仰が基礎にあると述べる。

「6 駒形権現」ここでは、神が祭の日に神馬に乗って降臨した際の蹄の跡が駒形であり、その跡を残す岩が信仰の要となることを述べる。特に箱根権現の駒形は馬の神であり、浅草の駒形堂が馬頭観音である点に注目し、荒神、竈の神との関連も推測する。

「7 馬塚ハ馬ノ神」ここでは、馬そのものを神とする別種の信仰として、天然物崇拜となる、石馬、天馬石への信仰を取り上げる。また、馬塚、名馬塚の例も各地に多いことを紹介し、それらには、馬の生死、及び馬の崇りに関わる伝説が多いことを述べる。

「8 甲斐ノ黒駒」これは、聖徳太子を馬の保護者とする伝説にふれたものである。そしてそれを、古代の駿馬伝説が日本の理想的人物と因縁をもった結果とする。なお、太子の愛馬は四脚が白い黒駒であり、黒駒は甲斐の名産であった。

「9 神々降臨ノ跡」ここでは、駒形の信仰が馬の生霊死霊を祭る信仰と合体したことを推測する。降臨石、影向塚、御旅所、仮屋等は、神が祭りのために宿る場所であり、その降臨に神馬が必要とされた。そしてその神には御霊も含まれていたと述べる。

「10 御霊ト石」これは、多くの馬蹄石が英雄の昔語りを伴い、その英雄は若くして非業の死をとげたものが多いことを述べるものである。そしてその靈魂不朽に関する概念が信仰とつながり、その人物の乗っていた馬の足跡への信仰となっていったとする。

「11 竜馬去来」ここでは、昔の人の英雄崇拜心が馬にも及び、馬には駿鷲の大きい相違があるとされていたことを述べる。そこから竜の駒にまつわる伝説も生じ、そこには誕生の奇瑞や竜神とのつながり等の伝承が伴うことを述べる。

「12 池月磨墨太夫黒」これは、池月や磨墨、太夫黒の出生地にまつわる伝承が、池・沼等との関わりをもち全国に認められる理由を述べたものである。それは、当初は単に日本第一の駿馬とされていたものが、後に池月や磨墨と名付けられた故とする。

「13 水辺ニ牧ヲ構ヘテ竜種ヲ求ム」ここでは、池月が池・水の神とのつながりを強くもつことと、駿馬の父を竜とする伝説にふれる。竜は、馬を池や水のほとりに野飼する間にやって来るとされ、諸国の牧場が古来、海に臨む地に多い理由をそこに求める。

「14 磨墨ト馬蹄硯」ここでは、磨墨に対する信仰と馬蹄形の石に水が溜まる様子との関わりを示し、馬に対する信仰と馬蹄石に溜まる水に対する畏敬との合流を指摘する。更に、磨墨の首の骨が霊力をもつとして様々な用途で使われることを述べる。

「15 光月ノ輪」ここでは、馬蹄石をめぐる信仰の発端をなしたと考えられる「場」に注目している。まずは、馬師と馬医が零落し、民間むけの呪術を行うようになったことにふれ、馬蹄石の由来を、それらの者の在所や霊場の近傍で蹄を研磨した岩に求める。その上で、馬の蹄と竈の形状の類似をふまえ、円形に踏み固められた、もしくは草を刈られた土地を馬の祭場を行うソウゼン場とし、ダイダラボウシ信仰との関連を示唆する〔柳田 1997 (1914) :

456-522]。

そのような議論に対して、やはり第1には、この議論の結論もしくは到達点を暫定的に見定めることから始めたい。それは、馬蹄石をめぐる信仰の発端にふれており、かつこの論考の末尾に位置している「15」節として、まずは考えられよう。そしてやはり問題とすべきは、そこへ至るまでに数多の資料と複雑な議論が提示されていることであり、その点から、「馬蹄石」の狙いを、馬蹄信仰の発端の指摘に止らない、そこから見出される諸要素の存在とそれらの関連のしかたの提示に求めることの妥当性が確保できるだろう。

ただし「馬蹄石」では、その前半部で、馬蹄石信仰の由緒に関する解答となり得る記述がすでに提示されている。それが集中的に示されているのが、「5」「6」節であり、そこでは、神が降臨する際の乗り物として馬が想定され、それ故に馬蹄が神の跡を示すものとして信仰された旨が記述されている。もし「馬蹄石」が馬蹄石信仰の由来についての知見を提示することを目的とし、右のような由来の提示を到達点とするならば、そこで論述を終えて然るべきともいえよう。しかし「馬蹄石」では、それ以降「15」節に至るまでの議論が存在し、「5」「6」より以降の部分の方が分量的にも比重が高いのである。以下、本節では、「馬蹄石」を「5」「6」節を境とした大まかな2部構成として理解する立場を選び、その上で両者を包摂できる理解の枠組みを提示する。

まずは、そのような前半部となる「1」～「6」で示される事柄を整理しておこう。まず「1」～「3」では、葦毛の駒を話題とし、「4」において、神への信仰と葦毛の駒との接点を取り上げられる。そして「5」「6」において、山の神が降臨した跡としての馬蹄信仰が説かれるのである。例えば大室幹雄による、「まことに美しい形姿」で登場する、「この神こそが、博搜によって例示された夥しい説話の連鎖を貫通する主題」だとする評価〔大室 2004: 202〕等は、「馬蹄石」のここまでの部分に関する評価としては首肯できるものといえよう。ただし本論では、それ以降の部分で、何がどのようになされているかという点を更に重視するのである。

続けては、終章に位置し、結論的な知見を提示する「15」の内容へと目を転じたい。ここで取り上げられている馬医や馬師の零落とは、その所行が宮中のみならず、民間の目にふれるようになることを意味し、そのことは、馬医や馬師の在所と馬蹄の跡を刻んだ岩をその「近さ」において周囲の人間が結びつける条件を用意し、更に彼等の所行と民間における種々の信仰との接点をも用意するものとして理解できる。

すると「1」～「6」で示される、馬蹄信仰を神の降臨の痕跡に対するものとする理解に対し、「7」～「15」ではそれとは異なる馬蹄信仰の発端や様相が示されていることが窺われるのではないか。そして「1」～「6」に対し「7」～「15」が議論の順序として後に提示されていることに鑑みると、**「7」以下の議論の機能は、「1」～「6」で示される信仰やその由来に関する理解とは別のそれを、「15」をいわば集約点としつつ示すものとして整理可能になるだろう。**

そこで右のような「15」に接続する「7」～「14」の展開に注目しよう。すると、各節で取り上げられている話題を基準として以下のように分類できる。それは、a 馬の生霊死霊に対する信仰、b 英雄崇拜、c 水神信仰である。そしてaには「7」「9」、bには「8」「10」「11」、cには「12」～「14」が当てられよう。重要なのは、それらa～cが馬蹄信仰に関わる、「1」～「6」で示されたもの以外に考慮されるべき要素たりえている点である。即ち、aは馬そのものに関する信仰であり、bは馬の所有者や乗り手、そしてcは優れた馬が生まれるとされる場所についての記述となっている。なおa～cは記述の順序という点（特にaとbに含まれる節は交互に提示される）

でも、その内容面でも関わりを保つものになっている。即ち、bに分類した「11」節の内容はcの内容と関わりをもち、aに分類した「9」はbと関わるものとして記されている。そしてcに分類した「14」に認められる、磨墨の首の骨がもつ霊力に関するエピソードはaと関連することが理解できよう(その連関のイメージについては、図2を参照。図中の1～6の右の直線は、その左右の議論を区分するもの。15の左の括弧は、a～cが集約されて15に接続することを示す)。

すると「7」以降の後半部においては、「7」～「14」でa～cという3つの要素が、それぞれ別の信仰でありながらすでに関連を保っている様相が示されつつ、「15」において、それらと接続しうる馬蹄信仰の発端が述べられることで、それらが馬蹄信仰に接続する機会が示されているとまとめられる。そして重要なのは、そのようなつながりが示される時に、その諸要素の連関に、2章で検討した「河童駒引」の場合と同様に、明確もしくは強固な因果関係には至らない偶然性が伴われている点なのである。つまり「15」で示される内容は、先にふれたような、馬医や馬師の住居と、蹄の跡を残した岩との距離的な「近さ」や、その両者を混同的に結びつける解釈(=「勘違い」)によって成立している。そしてそのような「15」と「7」～「14」は、馬師や馬医の零落という偶然性において接点を保ちはじめのものとなっているのである。

そこでそのような「15」節に集約される後半部から事態をとらえ直してみよう。注目されるのは、例えば「9」節に認められる、(「6」までの部分で話題となっている)駒形信仰が、(右に述べたaの要素となる)馬の生霊死霊に関わる信仰と合流したという記述である。このことは、右のような「1」～「6」までと「7」以降の議論の接点として理解できるのだが、その両者の関連を包括的にとらえるとき、それは「7」以下で述べられる事態から「1」～「6」で述べられる信仰が派生していく通路としての意味を持ち出すのではなからうか。それは即ち、「7」以下で述べられるような事態(=諸要素の関連)に、ある条件が付加されたとき——つまり、「15」で述べられた事柄やa～cの要素の存在が忘却される、もしくは希薄化し、その一方で「1」～「4」で述べられる要素が合流したとき——に見出される信仰の姿として、「5」「6」を意味付けることを可能にすると思われる。そのようにして「1」～「6」で述べられる馬蹄信仰のありようを相対化しつつ包摂しうる枠組みが、「馬蹄石」では提示されているのである。

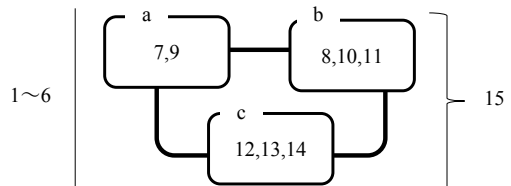


図2 「馬蹄石」における各節間の連関のイメージ

4. 論説形態と同時代状況

ここで、これまでの検討をまとめよう。「河童駒引」と「馬蹄石」の議論に共通するのは、偶然性を契機として生じる諸要素の連関に、特定の条件が加えられたときに生じた1つの結果として、伝説の変遷を記述するという点である。そしてそのような議論は、伝説に関する、起源的と呼びうる要素を探っていく傾向を保持している。ただし、議論の主眼はそれの特定や事実性の証明ではなく、それを導き出すまでのプロセス、及び起源的と呼びうる要素と、それ以降に伝説の変遷に関わりをもつこととなる諸要素との相互関連性の提示に求められる。そしてその関連のありように関して、起源的と呼びうる側に視点をおくと、それがそのままには展開していかに

（諸要素との様々な——偶然性を主とする——関連の中で元とは異なるものとなって）様々な変化を辿る次第が見出され、変化した後の側から事態を眺めると、現在の伝説の様相からは直接に推測しがたい——現在の認識や価値観を投影することでは把握しがたい——伝説の過去の姿が浮上することになる。そのような議論は、ある伝説を、その当初から継続する本質をもつ連続的なものとしてとらえるのではなく、過去からの変遷に関する必然性を明確にもつものとしてとらえるのでもなく、単独の要素により形成されるものとしてとらえるのでもない、伝説の変遷に対する記述者のスタンス、もしくは歴史観を示すものといえるだろう。

そしてそれは、例えば中山元が述べる、歴史の「統一性や継続性」を否定し、「それぞれの時代のあいだに「さまざまな系、切断、境界、勾配、ずれ」が存在していると想定する」点を特徴とする、ミシェル・フーコーにおける「考古学的な歴史」の特質〔中山 2010: 173〕との間にも呼応を見出せるものであり、『山島民譚集（一）』の場合は、その「さまざまな系、切断、境界、勾配、ずれ」の間に偶然性を媒介とした接点を見出す点に特徴が求められよう。と同時に見逃せないのが、議論の中で猿牽や万歳師、及び零落した馬師や馬医等、巫祝や呪術に関わる職業者が、それぞれの伝説の変遷を示す上で不可欠な役割を果たす存在とされている点である⁽¹⁶⁾。

そこでそのような論説形態を、本論が「はじめに」で整理したような伝説をめぐる同時代状況と対照してみよう。まず注目されるのは、『山島民譚集（一）』が、伝説の変遷を複数の伝承や信仰の偶然的な相互関連の結果としており、更には今後においても新たな要素との関連が生じる余地を担保することで、現在の伝説のありようを変化の過程における暫定的な姿としていることである。するとそのような論説は、本論が「はじめに」で整理した「保存」を旨とする伝説蒐集事業の方向性と異質であることが確認できるのである。

それではそのような「保存」を旨とする伝説への関わり方と親和的だといえる、芳賀矢一のような「国民の性質の究明」を目的とする伝説へのスタンスに対して、『山島民譚集（一）』の論説形態はどのような独自性を保ちえているだろうか。重要なのは、伝説から「国民の性質」を見出せるとする場合、そこにはその伝説、及びそれに関与する人々の間の、過去から現在、更には未来における同質性が前提とされている点である。一方、ある伝説をめぐり、例えばその過去と現在の間に継続する本質が見出されない場合、その検討から超時間的な「国民の性質」は抽出しがたいことになるだろう。そこで『山島民譚集（一）』を振り返ると、こちらは、伝説の過去と現在、更には未来の間に、いわば継続する本質を保証しない論説となっていることが特徴的だといえる。更に、そのようにして記述される伝承の歴史には、巫祝や呪術をなす職業者が介在しており、その点で多数派の「日本人」からの差異が担保されていることも重要になろう。するとそのような論説によって提示される伝説の変遷をめぐるのは、件の伝説の共有を通じて過去の「日本人」との同一性を共有し、それを現在から未来へむけても行うことが困難になることがわかり、その点に「国民の性質の究明」を目的とする伝説研究との方向性の違いを見出せるのである⁽¹⁷⁾。

そして更に重要なのは、本論が「はじめに」でふれた伝説蒐集事業の背景としての郷土愛や愛国心の涵養という課題との関わり方である。そのような要請が生み出された日露戦争後の状況は、『山島民譚集（一）』が刊行される1914年の時点においても継続もしくは一層発展していた。例えば伝説蒐集事業と同時期から展開された史蹟名勝天然記念物保存協会の活動⁽¹⁸⁾は、14年9月に雑誌『史蹟名勝天然記念物』の発刊を果たし、19年6月には「史蹟名勝天然記念物保存法」が施行されるに至る⁽¹⁹⁾。そして同時に、それらの事業や活動の背景をなした地方改良運動⁽²⁰⁾も継続され、それらを生じさせた根本要因である日本の軍事大国化は、日露戦後以降、1918年

における第1次大戦の終結期までに「東アジアで膨張の歩を進め、その最初のピークに到達する期間」を迎える〔江口1994:3〕。そして重要なのは、件の軍事大国化を下支えするために郷土愛や愛国心の涵養が要請されていた点なのである。

すると『山島民譚集(一)』の論説形態は、そのような時代状況に対して、伝説を取り上げる上で⁽²¹⁾ その変遷に注目し、そこから「保存」を旨とせず、更に「国民の性質の究明」へも収束しない伝説のありようを記述することで、郷土愛や愛国心の涵養から距離を保つ立ち位置の確保を試みていることが理解でき、その点に、このテキストの同時代的な意義を求めることが可能になるのである。そして柳田は、そのような『山島民譚集(一)』の構想・執筆と並行して、高木敏雄とともに『郷土研究』を創刊(1913年3月)し、高木との離反後も「郷土」をめぐる研究・文筆・出版活動を展開していく。そのような要素をも勘案するとき、以上のような『山島民譚集(一)』の試みは、東アジアへの膨張を続ける日本の動向のもとで、いわば日本の「内」へ目を向けつつ、ただし郷土愛や愛国心の涵養には短絡的に収束しない、広義の文化史に関わる研究領域を、その論説形態の構築を通じて模索するものとして理解できるようになるだろう。そのような営みは、今日において日本に関する習慣、及び日本語や日本文学に関する研究を行う1人1人に対して切実な意義をもつ問いかけであり続けているのではなかろうか。

註

- (1) 柳田の死後、『山島民譚集』の(二)は「初稿草案」として〔柳田1964〕、(三)は「新発見副本原稿」として〔柳田1969〕それぞれ公表された。
- (2) 柳田國男が発行者となり、雑誌『郷土研究』の発行と並行して出版された叢書。発行部数は各500部とされ、1914～15年の間に全6篇が刊行された。
- (3) なお「民譚」という用語が使用された理由に関して、口頭での伝承だけではなく、文字化された民間の文芸をも包括する指向を柳田がもっていたことが指摘されている〔斎藤・小池1991:54-56〕。本論ではそれをもふまえた上で、論述の用語として基本的に「伝説」を用いている。
- (4) 1911年に発足した「文芸の奨励」を建前にした政府統轄の調査審議機関〔竹盛1977:468〕のこと。
- (5) 『東京朝日新聞』1911年6月6日、4頁より。そしてその責任者を担当したのが芳賀矢一であった(『東京朝日新聞』1911年7月4日、2頁)。また同記事には、続けて「同材料は同氏及び文部省にもすでに蒐集したるものありて向ふ一箇年以内に脱稿を見る予定なり」とある。その成果にあたる著作物は確認できないが、『郷土研究』1巻10号(1913年)の「雑報」欄には、行政整理による文藝委員会の廃止(1913年6月)以降、文部省から高木敏雄に資料が移譲されたと記されている(63頁)。ただし、そこに伝説は殆ど含まれていなかったとされる。
- (6) 1911年12月7日から募集が開始され、随時応募資料が紙上紹介された。なお、そこで応募資料の監修を委嘱されたのが高木敏雄であり、件の資料をもとに『日本伝説集』(郷土研究社、1913年)が発刊された。
- (7) 『東京朝日新聞』1911年12月7日、6頁より。
- (8) 「芳賀博士講義題目」(『国語と国文学』14巻4号、1937年、272頁)及び〔斎藤1992〕を参照。なお件の講義の特質については「記」「紀」の或文から「祝詞」「靈異記」「今昔物語」「風土記」「万葉集」等を始め、すべての物語等から右の諸資料をよく引用調理したものであるという記述が残されている〔鳥居1936:41〕。
- (9) 註(5)を参照。

- (10) 品田悦一の指摘によると、ドイツ文献学からの影響を基盤とする、伝説への学問的関心は、明治20年代後半以降における「帝国文学会」による「明治後期国民文学運動」の活動に端緒を求められる〔品田1999：68〕。芳賀矢一はその中心人物の1人であり、高木敏雄が『比較神話学』（博文館、1904年）にまとめられる論考を発表したのも、同会が主催する『帝国文学』であった。更に高木が、『郷土研究』の目的を「日本民族の文献学的研究」の一環とした〔高木1913：12〕点をふまえるとき、この両者が、文献学に基づく伝説へのスタンスを共有することが窺われるだろう。なお芳賀と高木は、1912年に発足した日本民俗学会の評議員をともに勤めてもいる。
- (11) 『山島民譚集（一）』の構想段階にあたる1911年に書かれた柳田の書簡には、「伝説の系統及分類」（『太陽』、1910年12月）における分類案を再編した「伝説十七種」の構想を述べた後に、「文藝委員会の芳賀博士門生をして会の為に伝説を蒐集せしめらるゝよし来年早々位文部省の名を以て世に出可申、やり方によりては却つて此学問の趣味をも殺ぐの虞ある故別に一遊軍を掲げて突出せん考に候」〔柳田1971（1911-1923）：416〕とする記述が認められる。そこからは、本文で述べた伝説をめぐる状況の双方に対する差異付けの指向が窺われよう。なお右の一節への注目は、〔野村1978：220〕に依拠しており、右の「伝説十七種」については、川童駒引／神馬の蹄／ダイダ法師／姥神／榎の杖／八百比丘尼／長者栄花／長者没落／朝日夕日／金の鶏／隠れ里／椀貸／打出小槌／手紙ノ使／石誕生／石生長／硯ノ水、があげられている〔柳田1971（1911-1923）：415-416〕。
- (12) 小堀光夫は、『山島民譚集（一）』の本文に記載されている出典と「内閣文庫」所蔵資料との照合作業を行い、特に菅江真澄の著作に関しては、内容面にまでふみ込み、その取り入れ方についての検討を行っている〔小堀2005〕。なお柳田は、1910年6月より1914年4月まで内閣法制局職員との兼任として「内閣書記官室記録課長」となり「内閣文庫に関する事務を管掌」していた〔国立公文書館編1986：15〕。
- (13) このテキストにおける文体の選択については、「甲寅叢書刊行趣意書」にある「誓つて時流の意向に追隨せず、寧ろ之を以て世人の好尚を試みんとする」〔金田一1914：広告1〕という性格に呼応すると把握している。
- (14) なお『山島民譚集（一）』では、対象となる言説の時期を特定せず、かつ資料の大半が内閣文庫所蔵の随筆、地誌類に限定されている点において、フーコーとの相違を見出せる。
- (15) 註（11）を参照。
- (16) 柳田が同時期に『郷土研究』に発表した「巫女考」（1913年3月～1914年2月）「毛坊主考」（1914年3月～1915年2月）でも、そのような職業者の活動から広義の文化史に関わる事象を記述する試みがなされている。
- (17) 芳賀矢一は、日本の地名伝説と諸外国に流布する伝説との関係にふれ、「三千年の歴史、文学を有する我が国民」がなしてきた諸伝説の「ロカライズ」を「国民の想像詩想の発展」とし、「国民の如何なる思想が伝説の上にはあらはれたか」を史学の一分野として検討する必要性を説いている〔芳賀1985（1905）：116-122〕。そこからは、「日本人」を超歴史的に同一性を保った集団とし、その想像力を伝説研究の対象とする発想がよみとれる。
- (18) 1911年12月に、芳賀と柳田は、ともに同協会の評議員候補となり（「協会録事」『史蹟名勝天然記念物』1巻1号、1914年、7頁）、その後芳賀のみが評議員となった。また同評議員であった黒板勝美は「伝説的の史蹟遺物」に注目し、「太平記にある撰津の桜井駅」を例として、その箇条が「作り話」であっても、「勤王心の勃興した折」に「人心を激動」させた点を重視し、保存・顕彰の価値を説いた〔黒板1915：19〕。そのような言説は、当時において、郷土愛や愛国心の涵養に伝説を利用する一例といえよう。黒板の言説への注目は〔高木1991：71〕より。

- (19) そのような次第に関しては、[住友 1991a; 1991b] 及び [高木 1991] を参照。
- (20) 「地方改良運動」の全般については、[宮地 1973: 1-127] を参照。なお柳田は明治 40 年前後に、「町村是」の設定をめくり、その官製運動としての性格に対する批判を展開している。
- (21) 柳田が批判的な立場を保持していた同時代の伝説をめぐる状況として、野村典彦が論じた「観光」「情話」としての伝説観が更に想定できる。野村は「[当世風の潤色]の排除を必要とする地平を基点として、柳田の伝説研究が組み立てられている」と述べている [野村 2011: 144]。それとの関連は継続的な検討課題としたい。

文献

- 秋葉弘太郎 1998 『山島民譚集』 野村純一ほか編 『柳田國男事典』 勉誠出版
- 石井正己 2010 「柳田國男の伝説研究—『遠野物語』から『山島民譚集』へ』 『遠野物語』へのご招待—『遠野物語』誕生から一〇〇年異界の物語世界への誘い』 三弥井書店
- 江口圭一 1994 「一九一〇—三〇年代の日本—アジア支配への途」 浅尾直弘ほか編 『岩波講座日本通史 18 (近代3)』 岩波書店
- 大室幹雄 2004 『ふくろうと蝸牛—柳田國男の響きあう風景』 筑摩書房
- 柄谷行人編 1998 「柳田國男と折口信夫」 『近代日本の批評Ⅲ (明治・大正篇)』 講談社文芸文庫
- 金田一京助編 1914 『北蝦夷古謡遺篇』 甲寅叢書刊行所
- 黑板勝美 1915 「史蹟遺物保存に関する研究の概説」 『史蹟名勝天然紀念物』 1 (3)
- 小池淳一 2012 「柳田國男における伝説研究の軌跡」 『日本民俗学』 270
- 国立公文書館編 1986 『内閣文庫百年史増補版』 汲古書院
- 小堀光夫 2005 「伝説研究と菅江真澄—柳田國男『山島民譚集 (一)』をめぐる」 『口承文藝研究』 28
- 斎藤 純・小池淳一 1991 「歴史を取り戻すために—「伝説」という問い」 筑波大学歴史・人類学系日本民俗学研究室編 『〈口承〉研究の「現在」』
- 斎藤 純 1994 「「伝説」という言葉から—その可能性をめぐる」 『口承文藝研究』 17
- 斎藤ミチ子 1992 「芳賀矢一とフォークロー—その先駆的側面」 『國學院大學日本文化研究所紀要』 70
- 桜井哲夫 1996 『フーコー—知と権力』 講談社
- 品田悦一 1999 「国民歌集としての『万葉集』」 ハルオ・シラネ・鈴木登美編 『創造された古典—カノン形成・国民国家・日本文学』 新曜社
- 住友陽文 1991a 「近代日本の国民教化と文化財保存問題」 箕面市総務部総務課編 『箕面市地域史料集 2』
- 住友陽文 1991b 「史蹟顕彰運動に関する一考察」 『日本史研究』 351
- 高木敏雄 1913 「郷土研究の本領」 『郷土研究』 1 (1)
- 高木博志 1991 「史蹟・名勝の成立」 『日本史研究』 351
- 竹盛天雄 1977 「文藝委員会」 日本近代文学館編 『日本近代文学大事典 4』 講談社
- 鳥居龍蔵 1936 「芳賀博士と私」 『国漢』 30
- 中山 元 2010 『フーコー思想の考古学』 新曜社
- 野村純一 1978 「口承文芸 (1) 伝説・世間話・昔話」 上野和男ほか編 『民俗研究ハンドブック』 吉川弘文館
- 野村典彦 2011 『鉄道と旅する身体近代—民謡・伝説からディスカバー・ジャパンへ』 青弓社
- 野本寛一 1989 「解説」 『柳田國男全集 5』 ちくま文庫
- 芳賀矢一 1985 (1905) 「地名伝説に就いて」 芳賀矢一選集編集委員会編 『芳賀矢一選集 3』 國學院大學

- 福田 晃 1998 「伝説」野村純一ほか編『柳田國男事典』勉誠出版
宮地正人 1973 『日露戦後政治史の研究—帝国主義形成期の都市と農村』東京大学出版会
柳田國男 1964 「山島民譚集（二）」『定本柳田國男集 27』筑摩書房
柳田國男 1969 「山島民譚集（三）」『増補山島民譚集』平凡社
柳田國男 1971（1911-1923）「南方熊楠氏宛」『定本柳田國男集別巻 4』筑摩書房
柳田國男 1997（1914）『山島民譚集（一）』『柳田國男全集 2』筑摩書房
柳田國男 1997（1942）『山東民譚集』「再版序」『柳田國男全集 2』筑摩書房
柳田國男 1999（1913-1917）「山人外伝資料」『柳田國男全集 24』筑摩書房

付記

本文の引用に際しては基本的に、初出形によりつつ、旧字を新字に改めルビ等は適宜省略した。