

＜不安＞が切りひらいた地平と障壁

— 日本民俗学にとって現代とは—(1)

河 野 眞

Kono Shin

愛知大学国際コミュニケーション学部

Abstract

This paper examines the recent phase of Japanese Folklore Studies, especially the one concerning the current times which more and more people consider to be important, and deals with the methods and theories of research into people's contemporary daily lives, that have developed in the field of Japanese Folklore Studies since its beginning in the 1920's up until today. As one of its main purposes, the "Society of Studies of Folklore Today", founded in 2008, strives to overcome the works of important predecessors including Kunio YANAGIDA, the father of Japanese Folklore Studies. This paper, the first in a series to follow, critically assesses the research methods of past Folklore Studies, especially those of K. YANAGIDA.

1. 柳田國男への接近

(はじめに)

数回続きになるはずの本稿を書き出すにあたっては、幾つかの原因と刺激がはたらいた。その一つで最も直接的なのは、昨今、〈現代民俗学〉が話題になっていることである。二つ目に、自分の日頃関わっているのが、やはりその言葉に該当する面をもつことである。事実、タイトルに〈現代民俗学〉やそれに類した語を含む文章をこれまでに何度か書いてきた¹⁾。もっとも私が主にかかわってきたのはドイツ語圏の民俗学であり、滅多にその立場を離れて発言することはない。しかしまた日本の民俗学の動静も部分的であれ見えてこないわけにはゆかない。むしろ外国の文献の翻訳や事情の解説は、現下の状況への自分なりの認識と並行する行為でもある。それゆえ、わずかながら日本民俗学にも言及したこともあったのである²⁾。三つめはそれに関係している。かつてドイツ民俗学を紹介する際に、現実との接点として触れてみた日本民俗学への自分なりの感触を、一度、まとめる必要性を覚えたのである。

もっとも、直接の刺激をさらに絞り込むなら、それは改まった場所ではないところでの経験である。日本民俗学を専門とする人たちと乏しいながらも付き合いがあって会合に出ることがあるが、会の後は親睦会になるのも珍しくない。そうした折に、一再ならず耳にする表現がある。〈柳田國男を読めば、すべて書いてある〉というのがそれである。気楽な場所で発せられるだけにというべきか、それはむしろ真率な述懐として響いて来る。日本民俗学が危機にあるのかどうかはともかく、現状打開の必要性のようなものは漂っているらしい。したがって、いかに打開するかという課題と結びついて、その述懐は発せられているようである。またそういう観点から見ると、日本民俗学の新しい担い手のあいだでも、柳田國男に依拠して局面を切り開こうとする動きは決して小さくはない³⁾。しかし補足をするなら、〈柳田國男を読めば、すべて書いてある〉というのは、決して悪い言い方ではない。私の乏しい読書経験からも、そういう見方があってもよいと思うのである。

-
- 1) 次の拙論を参照,「民俗文化の現在 ― フォークロリズムから現代社会を考える」平成17(2005)年2月 愛知大学文学会『文学論叢』第131輯, p.144-129.;「現代フォークロアの理論 ― ヘルマン・パウジンガーの〈科学技術世界のなかの民俗文化〉に寄せて」2004年3月 愛知大学国際コミュニケーション学会『文明21』第12号, p.59-70.;「現代社会と民俗学」2002年3月 愛知大学国際コミュニケーション学会『文明21』第8号, p.43-53.
- 2) 次の拙論を参照,「〈民俗文化〉の語法を問う」2005年3月 愛知大学国際コミュニケーション学会『文明21』第14号, p.47-70.;「外からみた日本の民俗学」平成6(1994)年11月 愛知大学文学会「文学論叢」第107輯, p.55-78.;「ドイツ語圏における現代民俗学への一視点 ― ドイツ語圏の民俗研究との比較において ―」1994年9月 筑波大学比較民俗研究会『比較民俗研究 for Asian Folklore Studies』第10号, p.152-159.

これは、柳田國男は決して専門的な日本民俗学の研究者だけのものではないであろうとの希望とも重なっている。

記憶をたどって

柳田國男が日本民俗学の人たちの独占物ではないはず、というのは、一人の読者としての経験を私ももつからである。実際、民俗学に興味を寄せるとは、人生のどの時期かに柳田國男を夢中になって読む行為が組み込まれていることを意味するであろう。私の場合、それは高校生のときであった。ちょうど『定本 柳田國男集』が刊行された時期で、親にねだって予約購入をしていたのである。そこで量的にはかなり読みはしたが、所詮、乱読だったのだろう、覚えているのは僅かである。ただ、今も頁をめくると、かつて訪ねたことのある街へ還ったような感覚に見舞われるが、それも半世紀近くを経たこととて、果たして曾遊の地の記憶の底から立ち昇るのか、それとも既視幻覚にすぎないのか、と戸惑ってしまう。代表作でも構成が浮かぶ程度であるものが多い反面、小さな書き物の文章が明らかなこともある。『先祖の話』の印象が意外に薄いのに比して、『瑞西日記』などは当時の私には西洋についての第一印象に近い性格にあったのであろう、部分的には文章まで浮かんでくる。最も鮮やかなのは『桃太郎の誕生』で、それが傑作であることを知らずに読みながら、深甚な衝撃を得ることになった。もっともそれには前段階があった。小学校の頃に母が買ってくれた挿絵入りの読本のなかに百合若大臣の話が含まれていたために、その材料に最初から親しみがもてたのである。振り返るとそのきっかけ自体に運命的なものを感じもするが、桃太郎の一書からは大きな影響をあたえられたと自分では思っている。と共に、今なおそれを使い切るに至らないわだかまりをも覚えるのである。

記憶をたどると、私の子供の頃、育った土地では（後になって知った分類名と分布に照らせば）観音講が盛んであったらしく、そこで垣間見た仕草や祈禱の文言は今もはっきり

-
- 3) 民俗学の刷新の姿勢を示しつつ、そこに柳田國男に立ち返ることを重ねている人々の代表として、新谷尚紀氏と岩本通弥氏を挙げてよいであろう。参照、新谷尚紀、『柳田民俗学の継承と発展―その視点と方法』吉川弘文館2005、同「柳田民俗学の継承」『本郷』吉川弘文館No.65, (2006), p. 2-32.他。新谷氏の見解には説得性を感じるものが少なくないが、柳田國男の民俗学の（柳田以後の主要な研究者とも外国の民俗研究とも異なる）独自性を強調されるため、民俗学（と呼ぶかどうかはともかく）という特定分野の一般的な根拠が改めて問題になるように思われる；岩本通弥氏が学会誌への寄稿（研究ノート：「家」族の過去・現在・未来 in『日本民俗学』第232号 2002年）において福田アジオ氏『柳田國男の民俗学』（吉川弘文館 1992）の一節に言及されたのを皮切りに両者のあいだで議論が起き応酬がなされたのは近年の話題の一つであったが、その際に考察の対象となった墓制の解明だけでなく、それと同等ないしはそれ以上の比重で柳田國男への否定的な姿勢を含んでいたかどうか次第に重心が移っていったのは、日本民俗学における評価規準のあり方を示しているように思われた。

覚えている。また毎日の遊び場の近くには和泉式部の墓というものがあって、形ばかりの祠には小さな絵馬が十枚ほど埃を被っていたことも目に浮かぶ。しかしそういう古い日本の生活の切れ切れの思い出を尊ぶ気持ちはほとんど起きない。後にドイツ文学から、隣接するドイツ民俗学へと関心を移したが、その場合も日本の民俗との接点を感じることは意外に少なかった。文学作品や思想書を読んだ期間が長かったことも影響しているのかも知れないが、はじめからヨーロッパの民俗事象に関心を寄せた人たちが照応する日本の事象と重ね合わせる傾向をもつことにはむしろ違和感を覚えてしまう。日本民俗学の対象とながるような記憶は懐かしいものではなく、どちらかと言えば淀んだ鬱陶しい感触として残っている。

因みに、私がドイツ民俗学を手掛けようと軸足を変えた頃の思い出を挙げると、巡礼の風俗との出会いがあった。ライン河沿いの町々で、夏の終わり頃、夕闇のせまる時刻に長い行列がブラスバンドを先頭に賑やかに帰ってくる光景はドイツでの滞在の早い時期から何度か眼にしていた。その見知っていた一種の祭りの雑踏が、あるとき突然、特別の意味を帯びてきたのである。それは巡礼の行列に他ならなかったが、日本語で言われる巡礼とはまるで違う、遠くへ行くのでもない。日帰りの賑やかな行進である。巡礼には老人も若者もいるが、雰囲気から言えば、遠足から帰ってくる子供たちを家族が出迎えるような和やかさである。日本とは違う何か別の文化があり、それが透けて見えるような思いに打たれたのである。実際にはそれがどういう行為なのかを理解するには時間をかけて案内書や研究書を読むことになったが、これまでにない、模糊とはしていない澄んだ対象を相手にしている感覚は消えることはなかった。それゆえドイツ民俗学との最初の取り組みは宗教民俗学で、それもキリスト教民俗学であった。同時に、この最初の段階で、(そもそも宗教民俗学やキリスト教民俗学という分野の提唱も含めて)、時代の変転とそこでの当事者の関与のあり方が複雑にからんでいること、したがって思想潮流と幾つかの学問傾向を整理しておかなければ理解を過つことを痛感することになった⁴⁾。これ自体については、ここでは詳しく述べるのは差し控えよう。むしろ、それはもっと一般的な課題の必然性へ延びていったことに触れて起きたい。一口に言えば、学史の重要性である。

日本でのドイツ民俗学研究の出発点

どの分野であれ、それと取り組む最初は概論と学史を措いてはあり得ない。つまり、その分野には、どんな理論や学説があり、具体的には誰が何を説き、それらは相互にどういう関係に立っているのかという系統的な知識である。ドイツ民俗学に着手したとき、気づ

4) 次の拙著を参照、『ドイツ民俗学とナチズム』創土社 2005、特に第一部第三章「ゲオルク・シュライバーとローマ・カトリック教会系の民俗学をめぐる」

いたのは、その種の案内が日本ではまったく欠けているという事実であった。たしかに西洋史家やゲルマニストや宗教学者が民俗学の文献を活用している例も決して少なくないが、ドイツ民俗学の分野に限って言えば、そこにはかなり問題が多かったのである。偶々入手した書物を、それがどういう系統に位置するかを確かめることなく使っているのではないと思われる事例が目立つのである。しかも厄介なことに、どの見解をどの論者から、どの記述をどの本から取ったかが明記されないことが多いために、一般の読者はその当否を確かめる術もない。これはなお未紹介の分野にかかわる関係者の態度としては本来肯定されるべきものではないであろう。

しかしそうであれ、間違いがなければまだしもだが、事実それは大きな問題につながるのである。しかも二重の意味においてである。一つ目に、ドイツ民俗学にかかわる知識が日本に紹介されるときには、先ずそれが問題を帯びた行為であることを紹介者自身が自覚していないと思われることである。出版社もその方面への用心が欠如しているようである。これには、民俗学がいわゆる毒にも薬にもならない雑知識という先入観があるのであろう。ところが、ドイツ語圏では毒として作用した経緯がある。それは民俗学がナチズムとの相乗に陥ったからである。ナチズムと聞けば誰しも身構えるであろうが、ナチズムと重なった民俗学のあり方は、それだけを示されれば見分けがつかないであろう。もちろんドイツ人で民俗学を勉強した人には簡単に判別できるが、一般にはなお難しく、外国人にはなおさらである。そのために、紹介する識者の判断力をも仲介する出版社の鑑識眼をもすり抜けてきたのであった。二つ目に、そういう彼の地で毒であった民俗学の学説が、案外、日本の読書界にすんなり受け入れられてきたという事実がある。これは、ナチズムとの関わりという知識があるか無いかは別に、そういう性質のものが日本で符合するということであるから、その因由を自分たちの問題として尋ねる必要があろう。とまれ、ドイツ民俗学のなかの問題の大きい、現在では否定されているような見解が日本では大手を振って通用しているのである。私が、ドイツ民俗学を先ず学史の把握から始めようと決めたのは、それが一般的にも順序だからであったが、同時に日本でのその乱脈な紹介に唖然としたからでもあった。しかも厄介なことに、そもそも疑念が存在しないために、事態は一向に改善されてはいないのである。

かくして学史が私の主要な課題になったのであるが、これは私の世代だから否応なく直面した制約でもある。学史文献を翻訳し、やや詳しい注解をほどこすという基礎的な作業に時間を割くほかなかったのである⁵⁾。もっとも、ドイツ民俗学の分野では基本文献の紹介はまだ緒に就いたばかりである。私手がけたものを含めても、精々10冊余りしか紹介されていないのではあるまいか。西洋史学の分野では過去のものまで数えあげれば数百点、あるいは千点にもおよぶ翻訳書があるのとは大きな違いである。翻訳は見下されがちで、私も下等な仕事をしているような見方をされて快い思いをしないことがあるが、基本

書の共有は基礎作りには欠かせない。翻訳ばかりでも偏りがあるであろうが、理解を怠って論じることへ進むのも困るのである。とまれ、学史理解という土台については、次の世代は素早く頭に入れた上で、それぞれのテーマに進むことができるようになりつつあるであろう。

過去の指標を克服するモデル

私は学史に時間をかけたわけだが、その副産物と言うべきか、ドイツ語圏において過去の大きな理論がどのような影響を及ぼし、またそれに対して後世がどう対処したかをやや詳しく知ることになった。めばしい具体例を挙げるなら、さしずめグリム兄弟がその筆頭に置かれるであろう。ドイツ民俗学の生成をどこにもとめるかはともかく、ロマン主義のなかで成長を遂げたことは間違いがなく、そうすると指標はグリム兄弟とその直接の弟子たちであることになる。今日のドイツ民俗学につながる組織も、人脈の面ではグリム兄弟の弟子筋によって創設された。しかしまた、グリム兄弟の民俗学に関係した構想が学界組織を通じて常に指針でありつづけたわけでもなかった。すでに20世紀に入った頃には、批判的な見方が学界のリーダーたちには相当つよくなっていた。人脈と思想とは、必ずしも直線的ではなかったのである。あるいは、もう少し詳しく言えば、グリム兄弟を実質的な鼻祖とする神話学と呼ばれる民俗研究の行き方に対しては、図式化するなら、批判は三回起きた。一度目は、ヴィルヘルム・ハインリヒ・リールが立てた異論である⁶⁾。二度目は、今話題にしたドイツ民俗学会につながる全国組織の成立期に若手のリーダーたちが起こした運動である⁷⁾。そして三度目が、第二次世界大戦後のナチズム批判と一体になった見直しである。この内、一度目は民俗学徒が珍習奇俗に傾いていたことへの批判であり、また三度目はナチズムの崩壊と第二次世界大戦のドイツの敗戦による未曾有の価値転換の

5) ドイツ語圏の民俗学史にかかわる次の諸文献を参照, マティルデ・ハイン「ドイツ民俗学とその方法」(1) 愛知大学文学会『文学論叢』第86輯(昭和62[1987]), p.146-123. 第87輯(昭和63[1988]), p.190-169. (Original: Mathilde Hain, *Volkskunde und ihre Methode*. In: *Deutsche Philologie im Aufriss*, hrsg. von Wolfgang Stammeler, Bd.III, 2.Aufl. 1962, Sp.2547-2570.) ; レーオポルト・シュミット(著) 河野(訳・解説)『オーストリア民俗学の歴史』名著出版 1992 (Original: Leopold Schmidt, *Geschichte der österreichischen Volkskunde*. Wien 1951.) ; ヘルマン・パウジンガー(著) 河野(訳)『フォルクス Kunde・ドイツ民俗学 ― 上古学の克服から文化分析の方法へ』Original: Hermann Bausinger, *Volkskunde - von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. 1999 (3.Aufl.) 文叢堂 2010. 4章構成の第1章は学史にあてられている。

6) これについては早くから日本では知られており、次の概説書にはそのまとめがおこなわれている。和歌森太郎『日本民俗学概説』昭和25年,p.60f.

7) これには関敬吾が関心を寄せていたが、元の論争が(思想史から解きほぐすしかないような)背景からんでおり、また当時の情報の制約下で要点が捉えにくかったようである。次の拙著を参照、『ドイツ民俗学とナチズム』創土社 2005, 特に第一部「民俗学をめぐる個と共同体」;

一環であり、直接的な背景は分かりやすい。それに対して民俗学の原理が問われたのは二度目であった。それはヨーロッパ文化の特質と深く関係しているところがある。言い換えれば日本では考えられないような種類の議論であったために分かり難いところがあるが、それだけに最も注目すべきものと言ってよい⁸⁾。

あるいは、別の事例をとると、ジェームズ・ジョージ・フレイザーをめぐる評価の逆転も見逃せない。フレイザーはその『金枝篇』ともども日本でもなお影響力を残すほどであるが、事実として、20世紀の前半にはヨーロッパ各国の民俗研究には重要な基準としてはたらいだ。今日でこそネオ・ロマンティズムの思潮から来る行き過ぎや逸脱があきらかであるが、それが克服されるには多大の労力と試行錯誤を要したのである。これは、学史理解がどれほど重要なことであるかを知る上でも分かりやすい材料でもある。フレイザーの研究がその前提においても根本的な欠陥を抱えていることが議論されたのは1930年代から40年代で、1947年にはその決定版ともいべきスウェーデンのアルベルト・エスケレード（1904-87）の著作が刊行された⁹⁾。それは1950年代前半のドイツに大きな刺激となり、はフレイザーの権威は失墜した¹⁰⁾。それだけでなく、先ず顧慮する必要がなくな

8) 参照、同上、ここでは実際の論争の経緯を整理することを主眼にして叙述したが、ヨーロッパ文化の特質という面からは、民俗学とは直接的には関わらない他の分野の論議をも併せて検討する必要を覚えている。これは端折って言えば、共同体ないしは何らかの集団において人間が規則性をもっておこなう行為やそれらからなる事象を自明のものとみなすか、それとも個体が共同的行動をとること自体に強く関心を寄せるかという正反対の立場によって起きる議論とすることができる。共同体・集団に主体をみるか、個体に主体を見るかという基本的な視点の違いであり、20世紀初めのドイツ民俗学界における所謂＜folk論争＞は畢竟ここから発していた。しかしこれが議論の論台になること自体がヨーロッパ文化ならではの背景に根ざしており、それゆえ日本の研究者が関心を寄せながら理解が容易でなかったのである。この問題について筆者は、西洋思想史における生命体原理（organisches Prinzip）と個体原理（individuelles Prinzip）の系譜の相関として別稿を設けて扱うことを考えている。

9) 参照、Albert Eskeröd, *Årets äring*. Stockholm[Nordiska Museet]1947. これには英文のやや詳しい概要が付されており、各国の研究者もそれによって北欧の批判理論を知ることになった。スウェーデン学派の着想が初めて表れたヴィルヘルム・フォン・シュードヴ（Wilhelm von Sydow 1878-1952）の指摘からエスケレードの成果に至る学説の流れは前掲の拙著でまとめている。

10) この推移については拙著で取り上げたが、目安を挙げると、ナチズムへの姿勢が潔癖で戦後の再建のリーダーともなったヴィルヘルム・エーリヒ・ポイカート（1895-1969）とオットー・ラウファー（1874-1949）の二人が執筆した民俗学の概説書（1951）において、北欧でのフレイザー批判が紹介され（ポイカートの分担）、折から民俗学の再建を模索していたドイツ学界の方向付けに大きな影響となった。参照、Will-Erich Peuckert / Otto Laufer, *Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930*. Bern 1951, 特に第4章“Sitte und Brauch“の第1節での方法論に関する記述。

り、むしろスウェーデン学派の批判のなかで表になった民俗事象を観察する基準が話題になって、民俗事象を考察する差異の軸の取り方において様相が一変した。エスケレードのフランス語の抄訳も発表されたために、それはヨーロッパの民俗学界に程度の差はあれ影響をおよぼした。因みに柳田國男のフレイザーに対する見方と感情には特殊なものがあつたと言われているが、遅くとも1950年代前半にヨーロッパの学界事情が伝えられていたなら、その影響には予期し得ないほどのものがあつたであろう。本邦の早い時期の民俗学の諸誌をたどると、すでにその端緒が見出されるが、第二次世界大戦を挟む途絶が情報の継続を阻んだようである¹¹⁾。もっとも、フレイザーの評価に限れば、欧米でもかなり差異がありはする。図式的に言えば、英米系では評価が下がることはそれほどなく¹²⁾、徐々に過去の大理論という位置づけへと変わっていったようである。それに対して、ヨーロッパの大陸では見方はかなり劇的に変化した。さらにフランスとドイツでも違いがあつた。最も大きく逆転したのは、北欧とドイツであり、フレイザーの大著はほとんど噴飯ものとすら見られるようになったのである。そのいずれが適切であるかはともかく、学界事情が余りに遅れずに伝達されることには意義があり、またその土台になるのは大まかであれ学史の理解なのである。

とまれ、過去の巨大な指標に対して後世がどのように立ち向かったか、ある程度見当がつくのは、学史理解に苦労をした者にあたえられた果実ではないかと思っている。これを

11) 『民間傳承』誌の創刊(昭和10年)から程ない1930年代末から40年代初めには大藤時彦をはじめ数人によって何度か海外の民俗学の動向に関する報告が行われていた。なかにはナチス・ドイツ時代の民俗学の状況もやや詳しく取り上げられているが、またそれへの疑義も表明されており、概ね良識的な紹介である。参照、「諾威(=ノルウェー)の民俗学」(第3巻・第5号 昭和12=1938 大藤)「セビオの方法」(第3巻・第8号 昭和12=1938: 柳田)「科学としての民俗学(アドルフ・シュパーマー)[大藤時彦による摘意紹介]」(第3巻8号 昭和12=1938 シュパーマーによるリール回帰の発言を含んでおり、リールの高い評価に関する情報源となったようである)、「独逸に於ける質問要項」(第3巻9号 昭和13=1939 守随憲治)、「民俗学と宗教民俗学」(第3巻10号 昭和13=1939 杉浦健一)、「民俗学と学校」(第3巻11-12号 昭和13=1939 大藤: ドイツの学校教育における民俗学の知識の内容を学年ごとに紹介しており、ナチス・ドイツ時代の特色をかなり詳細に伝えている)、「大学と民俗学」(第4巻9号 昭和14=1940 大藤: ナチ政権によって大学に民俗学の講座が多数設置されたことを伝えると共にドイツの民俗研究がナチ政権との親近であることへの忌避感をも述べている)、「海外民俗学界の消息」(第6巻10号 昭和10=1941 大藤: 米・南米諸国・ソ連の民俗学の状況)

12) 例えば1970年代のアメリカの学界を背景にしつつ、柳田國男を国際的に位置づけるために「外国のフォークロア研究」の一節がもうけられ、柳田國男が参考にした欧米の民俗研究が一通り挙がっているが、フレイザーをめぐる評価の転換はほとんど意識されていなかったようである。参照、ロナルド・A・モース(著)岡田陽一/山野博史(訳)『近代化への挑戦 柳田國男の遺産』日本放送協会 1977, p.159-171.

言うのは、目下の課題にこれが幾分役立つかも知れないからである。今日、日本民俗学の先端的な人々によると、柳田國男を克服することが課題であると言う。克服が適切な言い方であるかどうかは別として、何らかの対処はもとめられてはいるようである。もちろん、頭からその必要性を否定する人がいても不思議ではないが、また克服を課題とする人々の主張も必然的である。いずれにせよ、少しでも歩み出すには、過去との決着ないしは折り合いは、今日、が不可避の手続きでもある。もとより、それにあたっては外国のモデルがただちに適用できるわけではない。先に挙げたフレイザーを克服したヨーロッパ諸国の対応は参考にはなるが、他方、柳田國男はまちがいなくフレイザーよりも数段すぐれた学者であった。もっとも、その叙述が標準的な論文のスタイルに則っているかどうかという問題はありはする。外国の研究者には、フレイザーが系統だった大著を物したのに対して、柳田國男が＜長い論文はあまり書かなかった＞¹³⁾ ことを指摘する向きもあり、たしかにそれ一つをとっても、体裁にはずれがあろう。しかし他面では、フレイザーは大著ながら、その前提は一時期の思潮に乗った単純な間違いというところがあって、その上に建てられた、ほとんど砂上の楼閣でもある。学術的な論述が作文とは違って一定のルールをもつのは、系統的な記述が読み手にまとまった世界を提示することになるのと、またそれによって誤謬を防ぐことができるからであるが、この基本も必ずしも効果を発揮しないことがある。筆者はドイツ民俗学のナチズムに重なってゆく経緯を調べたことがあるが、そこには論文として遜色のない体裁をとりながらも、基本的な誤謬を含むものが幾らも見出されるのである。論文の形式が普段はチェック機能を発揮することを軽視すべきではないが、時代思潮の大波の前にはあまり役立たないことも、学史の教えるところである。

なお言い足せば、柳田國男の著述については、その文学的であることがよく指摘されるが、これも微妙な問題を含んでいる。学術論文が美しい表現をとるのは理想でこそあれ、非難されるべきことではない。しかしまた論文が文学に変わってしまっているとすれば、それはそれで問題が発生するが、そこではまた何が文学であるかという基準も問われなければならない。この点は、以下に改めてとり上げたいと思う。

2. 現代民俗学と現代

「現代民俗学会」のHPを読む

一昨年(2008年)に、日本民俗学の積極的な人々によって「現代民俗学会」という組織がつくられたようである。直接的には関知していず、同会のHPを開いた程度であるが、

13) 前掲ロナルド・A・モース『近代化への挑戦 柳田國男の遺産』p.8.

14) 参照、現代民俗学会HP.

その考え方を見るにはWeb上でも不足は無いと思われる¹⁴⁾。そこには会の目的が直截に表明されているからである。それによると目標は三点であると言う。

1. 先鋭化：民俗学の先人たちを乗り越え、新たな理論の構築を目指す
2. 実質化：民俗学において自明視されていた知的前提や技法を明晰に表現し、他分野との対話と開かれた議論の土台を作り出す。
3. 国際化：国際的な広がりをも前提とした日本民俗の把握を推し進めるとともに、世界各国の民俗学との交流を確立する。

すぐれて単刀直入な言い方であるが、特に第一に挙げられる〈先鋭化〉の内容には注目してよい。〈先人たちを乗り越え・・・〉とあるが、その先人の筆頭に柳田國男が想定されていると見て間違いがないであろう。と言うのは、同じくHPには会長の古家信平氏が、初代会長で夭折した宮本袈裟男氏の文面を自筆の写真を添付して特筆しているからである。

多くの民俗学研究者が、正面から方法論を論ずるのが億劫になり、個別研究を優先させてきたといえるのではないのでしょうか。1970～90年代の状況は、民俗学の先達柳田國男の書いた論考と研究者との対話のなかで方法論が語られてきたように思われます。そのため研究者の研究課題と民俗学とが遊離したまま今日に至っているように思われるのです。・・・

柳田國男の思いや目指した方向は重要と思いますが、今日の民俗学研究の方向を考える場合は、柳田の考え方も《あくまで一つの考え方》と相対化し、民俗学が直面している課題、将来起こりうるであろう課題に対応できる民俗学の方法論を構築すべきであると思います。

おそらくこの会の目的や創設者の書簡は、今日の日本民俗学の真摯な問題意識と見てよいであろう。柳田國男を〈相対化〉する、あるいは先人を〈乗り越え〉よう、という表現の率直であることに驚きもするが、切羽詰まった必然性が伝わってくる。

〈現代〉という強迫観念

ところで、その発足した組織は、「現代民俗学会」であると言う。これを聴いて、私には、一般的な用語であることに加えて多少思い当たることがある。ちょうど15年前になるが、近似した表題の本が現れて、それに言及したことがあったのである。その昔のできごとを言うのは、現今の動きとつながりがあると推測されるからだけではない。そのときの自分の着想を改めて検証する必要を覚えたからである。その書物『現代民俗学入門』¹⁵⁾

は私の知人も編者の一人であったが、落手して先ずタイトルに戸惑いを覚え、頁を繰って（個々の寄稿には教えられるところが多い事実とは裏腹に）さらにその思いは募ったものである。折からドイツ民俗学のなかでの現代との取り組みを紹介する文章を書いていたときのことで、そのためその新刊書を話の枕にさせてもらった。したがって本格的にあつかったのではなく、そこから得た印象をもとに、タイトルのあいまいに見えることを取り上げたのである。つまり、「現代民俗学入門」というタイトルは、（仮に表記上の記号を借りるなら）どこに中黒が来るのかと疑問を發したのである。現代・民俗学入門か、それともなのか現代民俗学・入門か、分かりかねたのである¹⁵⁾。

改めてその本を開いて見ると、当時の疑念は今も手がかりになるようにと思えてくる。むしろ、刊行から15年を経た現在なら、少々立ち入っても、過去の事例の検証として、悪影響はないであろう。その序文は次のようにはじまっている。

師走の声を聞くころになるとクリスマスのイルミネーションが街角を飾り、ジングルベルの音色がそちこちから流れて、子供たちはうきうきした気分ひたる。これに限らず、近年日本中である時期になると似たような光景が繰り広げられるのは、たくましい商魂によるばかりではなく、テレビ、ビデオ、パソコンなどの情報機器の普及によるところが大きい。情報の伝達が早く大量に起きることによる画一化は驚くほどである。その一方で、知識の得方の世代間のちがいは大きくなり、体験の伝達継承はかつてのようになされなくなった。世代間の感覚のずれはますます広がっている。この点では画一化と裏腹に多様化が進んでいるといえよう。

そのために部建てにおいて取捨選択の工夫を凝らしたとして、次のように解説される。

・・・村落研究を基本とした民俗学研究の諸分野も再検討されなければならない、というのが本書の出発点である。このため神社祭祀、村落組織、狩猟・諸職、交通・交易、口承文藝、民謡といった分野の比重は軽くし、分野の分け方も新たに構成しなおすことにした。

またそれを受けて、締めくくりに近い場所では次のように言われ、そこには現代民俗学の語も現れる。

15) 佐野賢治・谷口貢・中込睦子・古家信平（編）『現代民俗学入門』吉川弘文館 平成8[1996]年

16) 参照、「現代民俗学への視点をめぐって ― ドイツ語圏の民俗研究との比較において ―」平成8[1996]年7月 愛知大学文学会『文学論叢』第108輯, p.80-63.

・・・移りつつある研究の「中核」を意識しながら、問題意識の多様化に対応することを課題とした。・・・現代民俗学の多くの課題に見通しを与えたいと考えたからである。・・・・・・（図点は引用者）

そうなると、やはり＜現代民俗学＞なのかとも思われる。事実、現代の様相の幾つかのテーマをあつかった2章「現代社会と民俗学」と「国家と民俗」、そしてそれを構成する各4節、併せて8節が盛りこまれている。しかし何を以て＜現代民俗学＞なのかはあまりはっきりしない。おそらく、観察の対象をひろげるのがそれに当たるというのが、編者たちの考え方だったのであろう。それゆえ、＜過疎化と村の再生＞、＜癒しの民俗＞、＜移民の民俗＞、＜伝統教育と近代教育＞、＜戦争と民俗＞といった話題をこなせる論者を加えれば現代民俗学になり得るということであったのであろう。従来の民俗学概論に沿った項目と記述があり、そこに今挙げたような話題を加えることによってバランスが図られたということであつたろう。概論とはそういうものであるとするなら、現在なら、そこに年金の民俗とか、（これを書いているただ今の話題である）＜行方不明の高齢者＞とか、あるいは＜宇宙遊泳の民俗＞といった話題が加えられてもおかしくない。これを言うのは、アクチュアルな世相に沿った話題を付け加えれば、＜現代民俗学＞になるのであろうか、という疑問が起きるからである。すなわち、新しい領域が加わるときには、その分野の全体にかかわるかなり深いところに降り立った再検討が必要ではないか、と問いたいのである。それは、最近、結成された「現代民俗学会」にも言い得よう。同会の場合にも、（表記上の補助記号を当てはめるなら）中黒がどこで打たれるのか、が余り透明ではない。すなわち、＜現代民俗学＞（Current Folklore Studies）のための会なのか、それとも現代あるいはこれからの＜民俗学＞（Folklore Study of Today）のための組織なのか、という問いである。

因みに（筆者の身近な場所でも例外ではないが）、昨今、大学の学部・学科や大学院の研究科の名称にも無闇に＜現代＞をかぶせようとする傾向がある。それを見ていると＜現代＞という言葉には魔術性がこもっていることが推測される。一般社会ではそうとも思えないが、アカデミズムの一部ではその現実があるようである。

しかし民俗学にとっては、＜現代＞は、キャッチ・コピーであることを超えて、さらに違った側面がありそうである。率直に言えば、それは強迫観念ですらあるように思われる。＜現代民俗学・会＞か＜現代・民俗学会＞かはともかく、現代という言葉が人間を引きまわしているところがないであろうか。本来、人間が言葉を制御するのでなければならないのである。しかもそのどちらであるのかを測る目安は意外に簡単なところにある。要するに、言い換えができるかどうか、である。つまり＜現代＞は、どういう言葉で置き換えられるのであろうか。

ドイツ民俗学史から＜現代＞の二例

実は、この問いを私は、かなり前に立てたことがある。2001年に中国の西安で講演に呼ばれたときに話した「現代社会と民俗学」¹⁷⁾がそれで、またその講演は仲介の労をとられた周星教授によって中国語に訳された。まことに恐縮なことであると共に、臆面もなくそれを言うのは、講演は、私の専門であるドイツ民俗学の紹介という性格が強かったからでもある。分野の重なる中国の識者にドイツの民俗学を知ってもらうのが本来の意図で、私の独自性と言え、少しでも分かりやすいようにと話題を選び、構成を工夫したことになったのである。しかしここでは同じ話題を繰り返すことは避けて、そのとき取り上げなかった事例を挙げてみたい。ただし、一般にはあまり知られていない外国の事例を挙げるのは、彼地の動向を理想化して此方を貶めようと言うのではない。決して隣の花は紅い、と吹聴するためではない。予め付言するなら、次に挙げる2例はすでに今では直接的には通用しなくなっている。しかし過去のある時点では斯界を刺激し利澤するところがあり、学史的には忘れられないのである。

(工業社会民俗学)

民俗学が現代を扱えるようになるというのは、見ようによっては、この分野の悲願であった。都市民俗学もそうであろう（この問題は本稿でもやがて多少は言及する）が、要は現代が現代である所以を何に見定めるかである。その一つの里程標に、工業ないしは工業社会という考え方があった。そこで提唱されたのが、工業社会民俗学（industrielle Volkskunde）で、それは、主たる論者であった社会学者で民俗学者のヴィルヘルム・ブレポール（1893-1975）の名前と組になってドイツ民俗学史の一頁となっている¹⁸⁾。ブレポールは、ルール工業地帯の形成とそこでの民衆の組成の解明に生涯取り組んだ人物であった。まことにまじめな人柄であったと伝えられており、その克明な調査によって、ルール工業地帯の人口構成などが解明されていった。しかし民俗学となると、その主要な対象は民衆の生活文化の諸相であり、そこには量的な調査や統計では十分に把握できない多くの現象が含まれている。ブレポールはその方面でも新しい傾向に積極的に挑戦したところがあり、口承文藝の通常の種類にとどまらず、日常生活のなかの雑談にも注意を払った。雑談をテーマにするのは今日でも冒険であろうが、それだけ真直だったのである。しかし人間と工業との関係をめぐる人間学的考察を欠いていたために、その結果は決して説得的な

17) (注1)を参照；またその中国語訳は次を参照、周星（訳）「現代社会与民俗学」山東大学主弁「民俗研究 Folklore Studies」季刊2003年第2期, p.21-32.; また次の論集に収録,

18) Wilhelm Brepohl, *Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet*. Tübingen 1957.

ものとならなかった。人がどんな雑談をするか、そこにどんな法則が見出せるか、といったソフトな問題との取り組みは、労働時間や通勤時間や余暇に関する量的調査とは質が異なるのである。これが教えるのは、使命感だけでは打開できない課題があること、あるいは課題はそれに相応しい方法論との取り組みを要することである。

フォルク マッセ (民と大衆)

もう一つ話題を挙げよう。民俗学が現代を射程に置くための基軸の取り方を、別のかたちで試みた人にリヒャルト・ヴァイス (1907-62) がいる。その『スイスの民俗学』(1946)¹⁹⁾ は、第二次世界大戦後まもなく刊行されて、ナチズムとの関わりのために存亡の危機に立っていたドイツ語圏の民俗学に立ち直りの可能性を提示した記念碑的な大著であった。その要点は、従来、民俗学はその対象とする人間種を民^{フォルク} (Volk 邦語の民に近い語) と特定していたが、それを大衆^{マッセ} (Masse) に関する学知へと視点を切り替えたことにある。これによって、従来考察の埒外に放置するしかなかった対象があつかえるようになった。たとえば民と照らし合う歌い物である民謡 (Volkslied) に対して、大衆の歌い物としての流行歌が射程に入るのであり、同じく民の民俗衣装 (Tracht) に対して、大衆の流行服 (Mode) が、さらに民の祭り行事 (Brauch) に対して、大衆のスポーツ祭典が見えて来る。あるいは、民の村芝居に対して、大衆の映画やミュージカルが現れるというように、民と大衆を対比するという部建てとなっている。そして変化式のいわば分母として伝統 (Tradition) と共同体 (Gemeinschaft) が挙げられる。すなわちこの二要素が拘束性をもつときには大多数の人間は民と呼ばれるのが適切であるような表れ方をし、両要素の拘束性が緩むと共に大衆化するととらえられる。それゆえ<民俗文化>から<大衆文化>へ、という変化を一連の動きとしてとらえることができる、とされる。この書物が一種の革新であったのは、たとえば1920年代から30年代にかけて一世を風靡したハンス・ナウマン (1886-1951) が映画を在来の文化の崩壊と離脱として非難がましい姿勢をとったのと比べても明らかである²⁰⁾。後者に較べて、ヴァイスはよほどまともな議論をしており、また一見したときの図式的な構成よりも、個々の記述はしばしば柔軟でもある。もっともその刊行から10年余り経つと、伝統と共同体という概念が果たして分母として確かであり得るかという疑問が高まった。またヴァイスの著作は、大きな思想潮流から言うと、1930年前後から60年代辺りまで続く大衆をめぐる議論²¹⁾ のなかに位置づけることができ、その民俗学ヴァージョンでもあった。それが刊行されたのは、大衆文化論の里程標となったアドルノ

19) Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz*. Erlenbach-Zürich 1946.

20) 参照、ハンス・ナウマン (著) 川端豊彦 (訳) 『ドイツ民俗学』岩崎美術社 1981年 (Original: Hans Naumann, *Grundzüge der Volkskunde*. 2.Aufl.1929.)

とホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』とほぼ同時期だったのである。と言うことは、その後、大衆や大衆文化の概念の自明性に疑問が高まると²²⁾、その大波を被らないわけにはゆかず、事実しだいに浸水に見舞われて沈没に向かったが、民俗研究が過度期へ進むことを可能にした伝説的な艦船である。

ここでは二つの例をとったが、いずれも、現代を満たすのは何かを考察している。その伝でゆくと、目下、日本で＜現代＞がキーワードとして口にされるのなら、それは何によって置き換えることができるのであろうか。もちろん世相を羅列することもできようが、それは余り有効ではない。個別の現象におけるやや大きな枠であれば、環境問題や、観光や、コミュニティの崩壊と再生や、グローバリゼーションや、あるいは改めて都市と都市化を挙げるなど、さまざまな迫り方があるであろうが、民俗学にとっての基軸は何かが問われるべきで、またその脈絡が呈示されなければならない。環境問題はたしかに大きな課題であるが、それは民俗学の基軸であり得るだろうか。つまり、民俗学にとって何を主眼におくことが現代を直視し説明することになるのか、という分野を覆う鍵をめぐる問いである。因みに、私が紹介してきたドイツのヘルマン・バウジンガーは、それを科学技術の浸透に見さだめ、民俗事象の衰微の主因として科学的な技術機器や科学的思考・知識が一般化したことが挙げられながら、民俗学が科学技術を論じてこなかったことを批判的に検討したのであった²³⁾。

3. 日本民俗学における＜現代＞を問う

しかしこの問題は、別の角度から検討することもできる。それがこの小論のテーマでも

21) 大衆 (Masse) をめぐる論議の系譜における里程標では、ホセ・オルテガ＝イ＝ガセット『大衆の反逆』(José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Madrid 1929, 邦訳: 桑名一博[訳]白水社1975,1985)、本文でふれたアドルノとホルクハイマーの共著『啓蒙の弁証法 - 哲学的断想』(Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam 1947, 徳永恂[訳]岩波文庫 1990)、そしてエリーアス・カネッティ『群衆と権力』(Elias Kanetti, *Masse und Macht*. Hamburg 1960, 邦訳: 岩田行一[訳]2巻 法政大学出版局1971)を挙げるのが標準的であろう。

22) 大衆 (Masse / mas) と大衆文化 (Massenkultur / mas culture) の概念が成り立つかどうかについては既に1950年代から議論があり、1970年代には批判的な見解が強まった。民俗学でも、ヘルマン・バウジンガーの最初の主要著作『科学技術世界のなかの民俗文化』(1961)では、＜大衆＞を実体概念として見ることに批判的である。＜大衆文化＞(mas culture)はアドルノが原理的な解明を試みた対象であったが、1970年代末には、ドイツの主要な百科事典からはこの語は見出し語から削除され、それ自体が時代の変化のシンボルとして受けとめられた。

23) 参照, ヘルマン・バウジンガー (著) 河野 (訳)『科学技術世界のなかの民俗文化』文楫堂 2005.

あるが、日本民俗学は何を基軸にして現代を射程に置こうとしてきたであろうかと問うのである。たしかに材料は千差万別であり、それぞれの材料に即した詰題も豊かである。その点では多彩なのであるが、同時に、それらを通じて、そこには明らかな特徴がみられ、結果的には単一の思考によっていたとすら思えるところがある。もとより、実際の議論は常に未知の領域と接しており試行錯誤と冒険に彩られていたであろうが、今日から振り返ると、広い砂の上に残された足跡は一つの方向へ向かっていたと見ることができる。それにたずさわった人々が、それぞれ独自性を自負・自認し、しかも結果的には一連の系譜を形作っていると見ることできるとすれば、それはこの分野において何が不可避であったかを示しているであろう。もっとも、そうした観点から日本の民俗学をたどることはあまりなかったかも知れない。とまれ、その課題に入ることにしよう。

出発にあたっての材料と手立て

ここでは、柳田國男の主に現代を取り扱った幾篇かの著述、それに日本民俗学でその方面へ広大な領域を押し広げた代表者である宮田登氏の幾つかの著作、そして現代に触れあう柳田國男の考察に対して独自の切り込みを入れた色川大吉氏の論考を取り上げようと思う。なかでも宮田登氏の業績は、柳田國男を受け継いで発展させようとしたときに何が起きるかを見るために特に注意を向けたい。もちろんこれ以外にも目配りは必要であろうが、ここでの眼目は網羅的とはせず、少ないサンプルを用いることによって得られる明瞭性を重視したいのである。

出発点は柳田國男であるが、その思想を核心に近い部分において把握するという課題は容易ではない。一定の手立てをもって臨むほかない。その際、論点を広げるのは問題点を曖昧にしかねないので、特定の主張に即して解きほぐして行けばよいであろう。それはミクロの観察であるが、ミクロの観察であるが故に明らかになることがらと、ミクロであるが故の限界には改めて留意する必要がある。

1. 検討の対象である〈元サンプル〉（この場合は柳田國男の特定の所説）を素直に読む。これは、対象が成り立った意図と必然性を理解することでもある。そこでは一面的な捉え方は避ける。一般的に言えば、長所と短所は別物ではなく、ことがらの両面であることが多いからである。すなわち、検討の対象である所説に走る論理を問う。
2. 次に対象（所説）そのものではなく、それがどのように受け継がれたかを〈後継サンプル〉において検討する。ここでもそれを素直に読むために、上でおこなったのと同じ注意を怠らないようにつとめる。
3. これによって特定の所説が受け継がれ学問伝統となる過程を、小さなモデル・ケースで観察したことになるであろうが、受け継ぎの際に起きた変化にも注意する。つ

まり＜元サンプル＞の単なる繰り返しであるか、何らかの改変・発展であるなら、その仕組みを理解するようにつとめる。すなわち、＜元サンプル＞と＜後継サンプル＞の間の繋がりと差異を特定し、一連の系譜の特徴を把握する。

古典としての柳田國男

しかし、この手続きに沿って検討に臨むにあたって、主要な対象についての考え方を確かめておきたい。それは、柳田國男を読むときの姿勢のようなものである。先に＜柳田國男を読めば、すべて書いてある＞という見解を取り上げたが、決してそれを口にした人への非難でもなく揶揄でもない。一面では、私自身がそういう気持ちを分ちもっているのである。柳田國男を繙けば、その広い見識、社会のさまざまな分野にかかわる発言の幅の広さ、深い洞察力、それに密度の高い文章と自在な表現力、いずれも読む者を自然に承服させるに十分である。それに抗うのはむしろ苦しいことでもあり、解釈し直してすませるのであれば気持ちも楽になる。私などには、＜乗り越え＞ようという気持ちはどこにもない。その点では、現代民俗学会に集まる人たちの度胸に感心するのであるが、また彼らは日本民俗学の担当者として柳田國男以来の流れのなかにいるだけに、相手の手の内が分かっているか何かで、一応の成算があるのであろう。私の場合は日本民俗学会の会員ではあれ、本来の分野ではないという立場からは、柳田國男を論じるには、工夫をこらすほかない。

これは自分の立場や気持ちを改めて確かめることでもある。『日本民俗学』誌には目を通しており、勉強になる論考も多いのだが、それでも払拭できないのは、(率直に言えば)不毛な時代に生きているという感覚である。つまり、とてつもなく巨大な思想家・学者が現れてその分野の全体を言い尽し、一般社会もその分野となると、その巨人の名前や風貌と共に思い浮かべるとい状況が続いているとすれば、後続の時代は、巨祖の衣鉢にすぎるのでなければ、胡乱に墮すか無謀に陥るかを運命づけられている。孔子の後の儒学の世界、アリストテレスやヘーゲルの後の哲学の世界などと言うと大げさだが、何を以て対置し得るかとなると、俗に言うペンペン草も生えないのである。そういうときに何ができるのか考えるとき、(直接的に役立つわけではないが)思い出すのは、遙か昔、大学を出たか出ない頃に読んだ一冊の書物である。美術史家アーロイス・リーグルの『古代ローマ末期の美術工業』²⁴⁾だが、テーマそのものが驚くべきものであった。美術史研究というと造形の歴史に燦然と輝く名品が生まれた高揚したエポックか、ないしは或る時期を代表する特定の人物に焦点が当てられるのが普通であろう。しかし、古代ギリシアとそれを受け継いだローマがその盛期が過ぎてしまうと、ローマの文化は、もともと周辺地域に対しては高低の差があり、制度的な裏づけもあったために惰性や惰力で広がってはいったが、創造力となるとすでに著しく枯渇していた。数世紀の後にキリスト教の中世が始まるまでは、藝術は不毛であることを余儀なくされたのである。しかしその不毛の時代に住む者も藝術

なくして生きることはできなかった。過去の栄光にひたって日を送ることもできなかった。貧弱な時代は貧弱な時代なりに、時代の空気を吸って吐くほかない。藝術も学術もそういう観点から考察するなら、不毛と言われる古代ローマ末期の独自性が見えてくる、藝術的な高下などではないは固有の意思と構図が浮かび上がる、というのがリーゲルの論である。そうなると、藝術を産み出すのは何なのかという問題が起き、そこで＜藝術意思＞という概念を措定してリーゲルは理論を組んでゆくのだが、ここはそれを取り上げる場所ではない²⁵⁾。要は、その名著があつかつては時代と今日とが、民俗研究の分野に限っては重なるように思えるのである。あるいは、そういう観点から臨むほかない状況に立っていることを認識すること必要ではなかろうかということである。

私の立場は、ここで述べたことにおいてすでに言い表してもいる。それは、柳田國男を古典として見ようと言うことにある。＜柳田國男を読めば、すべて書いてある＞、ゆえにひたすらその説くところを読み解き、咀嚼し、従い、右顧左眄すべからず、というのであれば、それは教典として作用していることになる。教典とは、拘束力をもつ指導要領であり、現行法規であり、場合によっては警察手帳にすらなるであろう。もしそうであれば、一方では大方に対して生存と安全を保証しながらも、他方では（少なくとも部分に対しては）封殺する圧力としてはたらき、どこかで何かを死滅させてしまう。しかし、古典はそうではない。今生きてある者が、振り返り、掘り起こし、智恵を読もうとするのである。

これには、たぶんただ今の時代も関係していよう。今の比喩を続けるなら、柳田國男は、曾ては、現行法規として機能したことがあったように思われる。今も部分的にはその要素があるのかも知れないが、時間が経ったお陰で、拘束力はすでにことさらルールたらしめようとする人々の周辺に限られよう。もちろん今も注疏を大切にしている人がいるのは不思議ではない。さらに細かく字解が編まれ、訓詁が施されるときも、決して瑣事でも消閑でもない。しかし知らず知らずの間に注疏の外には立てなくなっているとすれば、やはり問題であろう。それを防ぐには、距離を確かめるしかない。依拠するための距離であると共に、離れるための距離である。

25) ここでリーゲルを挙げたのは、民俗学にとってまったく無縁でもないからである。オーストリア民俗博物館（ウィーン）の設立にはリーゲルもまた関わった一人であったが、それだけでなく、日本の＜民藝＞の概念とも関係する＜民間工芸＞（Volkskunst）の注目すべき（しかしなぜか日本には未紹介の）定義をおこなったのがリーゲルであった。これについては、予て進めている「民衆工芸（民藝）論の比較研究」（本誌に連載）において扱うことになろう。

3. 『明治・大正史世相篇』における柳田國男

「自序」における方法論

『明治大正史 世相篇』（昭和6）²⁶⁾ が柳田國男の書き物の中では、かつてはやや異色と見られながら、昨今では、むしろ高い声価を得ている。昭和初期の当代に向き合って世相を解説しようとしたもので、しかも全15章89節で取り上げられる扱われる話題は多岐にわたり系統的であることから、ほとんど現代小百科の観を呈している。時代の活動のほぼ全貌に自己の知識と判別を当てようとした意欲は、概観するだけでも伝わってくるが、また自序において＜野望＞の語が入っていることから窺える。同時に＜失敗した＞と述べていることもよく知られているが、その当否はともかく、それが一般に言われるフォークロアと一連のものとして構想された、あるいは一連で無ければならぬとの決意の下に着手されたことには注目しておきたい。

打ち明けて自分の遂げざりし野望を言ふならば、実は自分は現代生活の横断面、即ち毎日我々の眼前に出ては消える事実のみに拠って、立派に歴史は書けるものだと思うて居るのである。……資料は寧ろ有り過ぎるほど多い。もし採集と整理と分類と比較との方法さへ正しければ、彼（＝人間史）に可能であつたことが此方に不可能な筈は無いと考へたのである。

此方法は今様に起こりかけて居て、人は之を英国風に Folklore など、呼んで居る。一部では之を民俗学と唱へる者もあるが……さういふ人たちの中には、専ら其任務を茫洋たる古代歴史の模索に局限しようとする傾向が見えるが、之に対しても自分は別な考を持つて居る。其一つは古代史にして尚此方法に由つて究め得べくんば、新代史は愈々其望みが多からうといふこと、遠き上古にすら之を応用する必要があるならば、近くして更に適切なる現代の疑問にも、是非とも試みて見なければならぬといふことであつた。今一つは正反両様の証拠の共に示し難く、たとへば日本人は希臘より來るといふ説までも、成立つたり闊歩したりするやうな区域に於て、この無敵の剣を舞はすことは、何か巧妙なる一種の逃避術の如き感がある。だから邪推する者には故意に事実の検閲を避け、推理法の当否を批判せられえるのを、免れんとする者の如く解せられるので、是はこの新たなる研究法の信用の為、可なり大いなる損害と言はなければならぬ。それを防止する為にも自分は今一方の片扉を、是非とも押開く必要があると思つた。それでこの一つの機会を逸すまいとしたのである。

26) 『定本 柳田國男集』第29巻,p.3-16.

要するに生成しつつある民俗学の本ものであるかどうか、その見極めにもなる乾坤の場との使命感があったと言うのである。しかも、その方法は、当時としては非常に斬新であった。新聞が主要な材料になったというのである。

問題は然らばどうして其材料を集め、又標本を調整するかであつた。自分が新聞の有り余るほどの毎日の記事を、最も有望の採集地と認めたことは、決して新聞人の偏頗心からでは無かつた。新聞の記事ほど時世を映出するといふ唯一つの目的に、純にして又精確なものは古今共に無い。さうして其事實は数十万人の、一斉に知り且つ興味をもつものであつたのである。ちょうど一つのプレパラートを一つの鏡から、一時に覗くやうな共同の認識が得られる。是を基礎にすることが出来れば、結論は求めずとも得られると思つた。其為に約一年の間、全国各府県の新聞に眼を通して、莫大の切抜を造つただけで無く、更に参考として過去六十年の、各地各時期の新聞をも渉獵して見たのである。

ところが現実には新聞記事の伝えるところよりもはるかに複雑で、有力な記録が新聞では漏れることにも気づいたとの感想が述べられる。また余りに分かり切った事象についての証拠の挙げ方に困難を覚えたとの述懐も入る。つまり＜松とか笹とか雀とかいふやうな朝夕見慣れ切つた物で丁寧に序説すると、精密だと評せられる＞が、世相研究ではくもしそんな事をすれば馬鹿々々しいと謂つて、耳を傾ける者が一人も無くなるであらう＞ということから、やむなく＜論評式の筆を遣つた＞とも言われる。が、注目すべきは、その次の一節である。

次に尚一事附加へたいと思ふのは、此書が在来の伝記式歴史に不満である結果、故意に固有名詞を一つでも掲げまいとしたことである。従つて世相篇は英雄の心事を説いた書では無いのである。国に遍満する常人といふ人々が、眼を開き耳を傾ければ視聴し得るものゝ限り、さうして只少しく心を潜めるならば、必ず思ひ至るであらう所の意見だけを述べたのである。

方法論として、きわめて純粋でリゴリスティックですらある。その奥にあるものへの興味も起きてくる。それに、新聞だけを材料にして論文を書くという試みは、フォークロアの世界ではおそらく欧米でも前例がなかったのではなからうか。おそらく、このとき柳田國男は、世界の民俗研究の先端に立っていたと言ってもよいであらう。と言うのは、類似の試みは欧米でもずっと後のことなのである。

新聞を材料にしたフォークロア研究

私が知っているのはドイツ民俗学のなかでの動きであるが、たしかに似たような姿勢が無かったわけではない。第一次世界大戦がはじまったとき、後にベルリン大学の民俗学科の初代の教授となるアードルフ・シュパーマー（1883-1953）が、新聞・雑誌・チラシ・広告などを集めて戦争の推移を民俗学の面から記述することを企画したと言われている²⁷⁾。しかし、結局、公刊されるどころまでは進まなかった。むしろ同じような意図が実際におこなわれるのは、はるか後の1960年代までまたなければならない。その頃、オーストリアの民俗学のリーダーであったレーオポルト・シュミット（1912-81）が、その主宰するオーストリア民俗博物館に現代民俗研究所を併設し、民俗学の観点から新聞・雑誌を資料とすることを進め、自らも実験的な論文を書いた。レーオポルト・シュミットは生涯に数百冊の書物を公刊し、著作目録には5千5百篇余の業績が挙げられている規模の大きい学究であるが、なぜか日本では注目されず、筆者が紹介してきただけのようである。なかには、現代民俗学の節目となった著名な考察もある²⁸⁾。とまれ、筆者がウィーンのその施設を訪ね、活動の様子を報告したのは今から15年程前のことであった²⁹⁾。

（レーオポルト・シュミットの試み：火葬とヨーロッパ文化）

新聞記事を主要な材料にして世相を解明するのは、レーオポルト・シュミットの現代民俗研究における工夫の一つであった。そのなかから一つの論文を紹介しよう。おそらく成功例に数えてよいと思われるものに、「現代の文化変容のなかの葬送習俗」がある³⁰⁾。近・現代のなかで生成した新しい習俗から幾つを論じているが、そのなかから比較的大きな話題として火葬に限ってかいつまんで（一般的な背景を補足しつつ）紹介する。

キリスト教文化のヨーロッパでは、一般的には埋葬は土葬である。これには、二つの教義が関係している。一つには、世界の最後の日に天使がラッパを吹き鳴らすと共にすべて

27) 参照,インゲボルク・ヴェーバー＝ケラーマン（著）河野（訳）「ドイツ民俗学史（3）」ア愛知大学・法経学会『経済論集』1991 所収。

28) 参照,レーオポルト・シュミット（著）河野（訳）「信仰なき習俗 ― 公的シンボル動作をめぐる意味解釈の変遷 ―」愛知大学「一般教育論集」第2号（1989）, p.51-79. (Original: Leopold Schmidt, *Brauch ohne Glaube. Die öffentlichen Bildgebärden im Wandel der Interpretationen*. In: L.Schmidt, *Volksglaube und Volksbrauch. Gestalten, Gebilde, Gebärden*. Berlin[Erich Schmidt] 1966, S.289-312.)

29) 前掲の（注2）に挙げた次の拙論を参照,「ドイツ語圏における現代民俗学への一視点 ― ドイツ語圏の民俗研究との比較において」（1994）

30) Leopold Schmidt, *Totenbrauchtum im Kulturwandel der Gegenwart*. Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wiss. 1981 (Sonderdruck aus dem Anzeiger der phil.-hist.Klassed. Österr.Akad.d.Wiss, Jg.1981) .

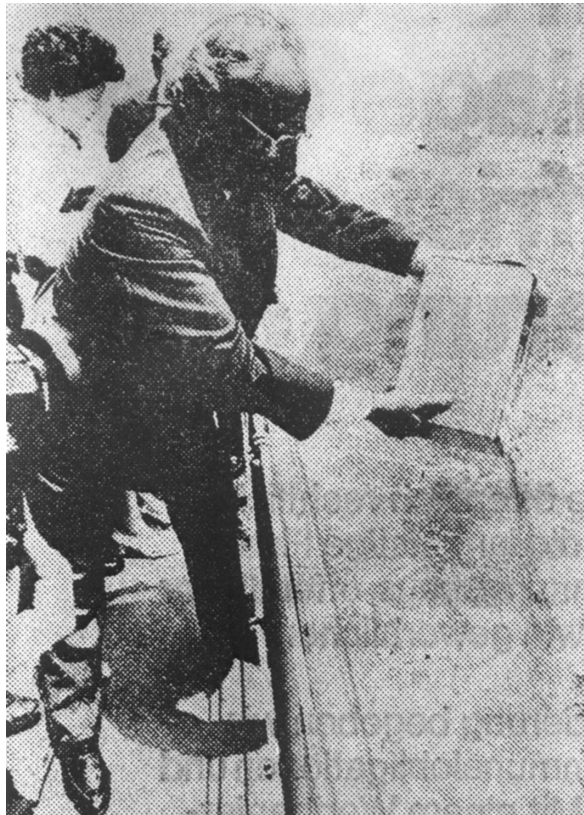
の死者が墓から呼び起こされ、神によって天国と地獄へ振り分けられるとされている。〈最後の審判〉である。図式的に言うと、ラッパの響きは旧約を、鐘の音は新約をあらわすが、それはともあれ、その古くからの観念が生きつづけたところから、死体が残る必要があるとされることが多いのである。二つ目のより大きな影響力をもつ教義は、煉獄（英 purgatory 独 Fegefeuer）である。人は死ぬと、ただちに天国や地獄へ行くのではなく、魂は煉獄にとどまって修練を受ける。なお死者の魂が天国へ挙げられたと葬儀にあたって聖職者によって告げられるのは私審判で、公認の便法である。（怪力乱神を語らずとは中華に発する東洋の知恵だが）そもそも死者がどこへゆくか、その議論の辻褄が合うかどうか細かいことを言い立てるのは意味が無いとの実際的な判断は、キリスト教においてもはたらいてきた。その一方で、この煉獄の観念はヨーロッパ・キリスト教の最も重要な特徴ともされる（と共にまったく例外なく絶対的に信じられたかどうかという問題もある）が、その煉獄で起きるのは魂の修練に他ならない。しかもその最も流布した形態は、死後、魂が火で焙られるというところにある。この火炙りを、西洋の人々は、古来、たいそう恐れてきた。死後のことであるから、直接の苦痛ではないが、ほとんど実感をもって受けとめられてきた。それを描いた図像も枚挙にいとまがない。参考までに言い添えれば、宗教改革のきっかけになった贖宥符（免罪符）はこれを免れさせるもので、人々は自分だけでなく、自分の父母など近親者が死後に火炙りに遭うのを少しでも和らげてもらおうとして献金に応じたのである。この教義はプロテスタント教会ではやがて否定されたが、ローマ・カトリック教会では続いており、今日でもローマ教皇が期限を切ってローマに詣でる者には贖宥をあたえると宣言することがある。とまれ、この煉獄のイメージと重なるので、火葬は忌避され、広まらなかったのである。

ところが、キリスト教的であることに対して、19世紀になると反撥する人たちが出てきた。それが社会主義者で、ヨーロッパの伝統的な支配体制と一体になったキリスト教会の教えに対する抗議や不同意の表明として敢えて火葬を選ぶという動きをとるようになった。よく知られているのは、フリードリヒ・エンゲルス（Friedrich Engels 1820-95）が遺言で火葬を指示したことである。やがて、20世紀に入ると共に、社会主義者ほどの明確な抗議・抵抗の姿勢でなくても、伝統への疑問として火葬を選ぶ人たちが増えていった。その指標として、レーオポルト・シュミットは、『特性のない男』の作家ローベルト・ムージル（Robert Musil 1880-1942）が、家系の伝統（事実ではないらしい）との口実を構えて火葬に処して灰は森に撒くようにもとめたことに注目した。さらに時代が進み20世紀も後半に入ると、ロマン的な世界観・自然観が浸透した。つまり人間は自然から生れ、自然に帰るという、人間にやさしい自然という考え方で、ヨーロッパの伝統的な自然観は根本的に変化をきたしていたのである。そうした徐々に進んでいた変化であったが、それを顕在化させることになったシンボリックなできごとが起きた。1977年9月16日に逝

いたオペラ歌手マリア・カラス（Maria Callas 1923-77）が火葬を望んだのである。その遺志を受けて、絶世のプリマ・ドンナの遺体の灰はややあって故郷のエーゲ海に、ギリシアの文部大臣によって船上から撒かれたのであった。このニュースは世界中で感動をもって受けとめられ、殊にヨーロッパで一種の憧れをも掻き立てて火葬へ向かう流れの一つの転機となった。レーオポルト・シュミットは、ここで挙げた三人の火葬の性格の違いを取り上げると共に、すでに社会主義者の選択の奥で進行していたロマン的な自然観が、やがて表面化するという変動を描いた。この論文は、手法としてみると、新聞報道が、必ずしも無名の人々の記録に限定されず、種々のスターの動静を伝える性格をもつことを活用したものであった。

（柳田國男の新聞の使い方）

以上を挙げたのは、柳田國男の方法に改めて注意をするためでもある。それはヨーロッパのフォークロアよりもはるかに早い着眼と実践であった。同時にその方法はやや特異でもある。それは他でもなく、＜固有名詞＞を排除すると表明されるからである。民衆を主

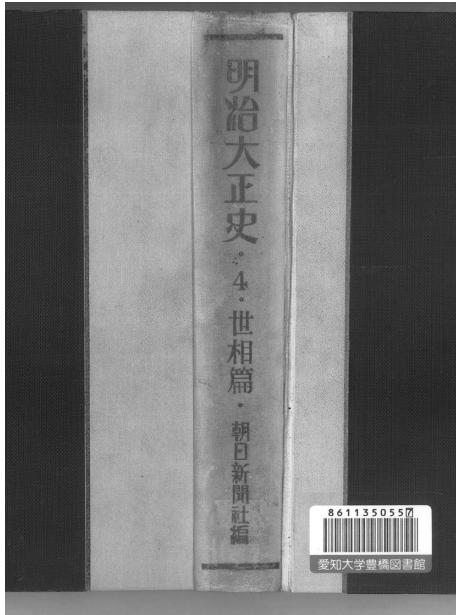


マリア・カラスの散骨を伝える新聞報道の写真
（『南ドイツ新聞』1979年6月5日付、8面）

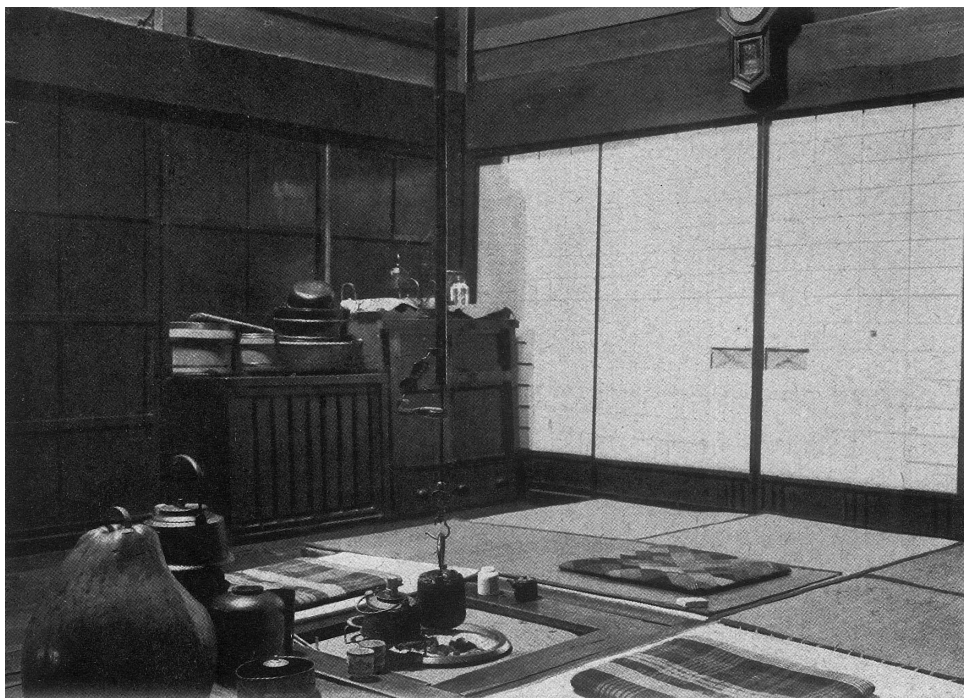
役にするという観点からは、その手法は自然のものに見える。また新聞は毎日の出来事、普通に発生するできごとを追っているのも、それが情報源であるのも、首肯されよう。し

かし、その両者が素直に絡み合うかどうかには、一考を要するところがある。つまり新聞報道の性質に適っているかどうかである。

新聞に限らず、報道にあっては、政治家・芸能人・スポーツ選手から凶悪犯罪者にいたるまで、各分野のヒーローの動静を伝えることが大きな役割となっている。それは、人間社会の一般的な素地に基いているように思われる。大小に拘らず、人間の集団は単に多くの者の寄り集まりではない。国民は、昔からその属する国の王様や女王様や首相といったトップの顔を見てきたものであり、会社・商店その他の組織でもメンバーは常にリーダーとの関係で自己の位置を確認している。それ自体は群をつくって暮らす動物の基本的な習



明治大正史 世相篇 初版



「鳥影の映写幕」のキャプションが付けられた柳田國男『明治大正史 世相篇』の口絵

性に根ざすのであろうが、人間社会の特質はその関係がきわめて多彩で輻輳している点にある。何十・何百という関係が同時にはたっている。現代の報道は、その多面化・多彩化をいっそう押し進めたのであって、そこではありとあらゆるヒーローあるいは話題の主が現れる。新聞は決して無名な存在を無名なままで伝えるのではなく、無名な人間を（善きにつけ悪きにつけ）一躍名のある人にするのである。新聞社では、事件が起きると、〈がん首〉すなわち関係者の顔写真を集めることに精力を注ぐ。誰それと特定できる写真を入手するのは同業他社との競争の大きな節目で、地方の支局などには、奇禍に打ちひしがれた遺族からたちまち故人の写った一枚を調達してくるその道の達人もいたりするようである。購読者の希求に応えることとつながっているのは明らかであるが、それは決してゴシップを喜ぶというレベルだけのことではないであろう。絶えず名前の挙がる公人や著名人の動静はともあれ、多くのできごとにあっては、固有名詞は事実としては何ほどの意味をもたない。隣人や遠い縁者が思いがけず見知った名前を見出すという効果は限られたもので、ほとんどの受け手にとっては、名前や写真は手持ちの知識とは重ならない。報道が架空のものではない保証でしかないが、しかしそれだけではすまない意味があるように思われる。つまり深いところで、できごとの人間化とでも言うべきものが、それによって実現するように思われる。人間とは、何よりも人間の顔を見る存在だからである。顔が見えないできごとはむしろ人間的ではなくなるであろう。名前の代わりにAさんとかB氏とかいった符合が振ってある場合の収まりの悪さがそれを教えている。そこで、誰それと名前を挙げ、（仮名）と注記する方法も行なわれているが、実際には符合と少しも変わらないにも拘らず、読む側の苛立ちは半減するらしい。

因みに明治はじめ頃の瓦版仕立ての一枚摺りなどを見ると、その時々世相や好奇心に合いそうな珍事や美談が語られ、そこに実在かどうか怪しげな人名がもっともらしく書きこまれている。それは実事件の実名というより、記述されたできごとに生命をふきこむ手段であったと思われる。しかも江戸時代の後半から多くあらわれる風説でもすでにみとめられる趨勢でもあった。

これを柳田國男が知らなかったはずがないが、敢えて〈英雄〉を尊ばないという理念の下に、あらゆる固有名詞を排除したのであろう。しかしこれは新聞の特質の半分を捨てるようなものである。柳田國男の『明治大正史 世相篇』が、本人の意に満たずに終わった面があるとすれば、新聞報道の性格にそぐわない対処方法も関係していたのではなかろうか。この問題は、後にもう一度とり上げるが、とまれ次にその一節を読むことにしたい。

『明治大正史 世相篇』の一節「障子紙から板硝子」

全89節のなかには、成功したテーマもあれば、不発に終わったトピックもあるとされてきた。それは事実であろうが、目配りが網羅的ないしは総合的であることは先にもふれ

た。章名だけでも挙げると、次の15項目である。

- | | | |
|------------|------------|--------------|
| 1. 眼に映ずる世相 | 2. 食物の個人自由 | 3. 家と住心地 |
| 4. 風光推移 | 5. 故郷異郷 | 6. 新交通と文化輸送者 |
| 7. 酒 | 8. 恋愛技術の消長 | 9. 家永続の願ひ |
| 10. 生産と商業 | 11. 労力の配布 | 12. 貧と病 |
| 13. 絆を慕ふ心 | 14. 群を抜く力 | 15. 生活改善の目標 |

総合的であることは、フォークロア研究を建設することと一体になった使命感の故でもあらう。それはまた実際の論説が二面性をそなえていることを示唆している。一つには、フォークロア研究の構想の実際であり、そのいずれもが構想を分有するという意味では、ほとんどすべての場合に同じ構図がみられるであろう。二つには、そうは言っても実際の話題となれば得手不得手や材料の調達その他の種々の要因から、成功したものと必ずしもそうではないものがあり得るであろう。『明治大正史 世相篇』を最も強く意識した一人は、それを当代に試みた色川大吉氏であろうが³¹⁾、氏によると、＜成功しているのは最初の4章と、「家永続の願ひ」を書いた第9章くらいであり、あとの三分の二の章は柳田の志からすれば、並列的な記述や論評的な平板な解説におちいっており、構成的な叙序ができていない点で失敗であった＞とされる。たしかに指摘は事柄の機微にふれているが、その色川氏の論評自体もまた後に少し考えてみたい。また最も成功しているとして挙げられるのは、「家と住心地」であるともされ、次のような論評が見られる。

衣食住に対する民衆の感覚の変化（情動）を重視し、それを内側からとらえることによって、「民衆的近代」に向う時代相を浮き上がらせるという方法を示している。住居を「板戸から紙窓へ」、さらに「ガラス窓へ」の発展でとらえ、それが家の内部を細かく仕切ることを可能にさせ、結果として家長権の支配から個の空間を分離独立させていった内側からの近代化過程を情動の視点から描いてみせた。その手法はフランスの『アナール』派社会史のそれに似て心憎いばかりで、柳田は住居の問題を「住心地」という切り口でとらえているのである。

かく、すこぶる高い評価である。もし検討のためのサンプルをもとめるなら、遺漏や弱点に蝕まれた逸文を拾うのでは無く、出色の出来と後世の識者が称える達意の箇所を撰ぶのが生産的であろう。故に、以下では第三章第3節「障子紙から板硝子」を僅かに刪りつつ、

31) 色川大吉『昭和史 世相篇』小学館 1990, p.12f.

その実際を読んでみたい。

部屋といふ詞^{ことば}も今日は家の各室の名になつて居るが、是も曾ては小屋を意味し、若くは小屋の一種であつたことが有るやうである。……屋敷は都会の長屋など、同様に、もとは数多くの部屋を分立させて居た。是と主屋^{おもや}との明かなる差別は、大きい小さいといふ以外に^{かまや}竈屋の附いて居るか否かであつた。主たる用途は寝るといふだけであつて、食事は集つてする習ひであつた故に、さう大きなもので無くともよかつたのである。……近世の分家といふものの中には、単に炊事食事の場を別にしたといふだけのものが多かつたのが、後々土地を分配して経営まで二つにするやうになつた為に、新宅はもはや部屋では無くなり、へやは唯家の中の或区画といふ意味に歸したのである。

母屋を中心として、それに小屋（部屋）がいくつもあるような（おそらく大）家族のための大きな家屋があつて、それが基本的なまとまりであつたとされる。そのまとまりの重要な契機は食事で、大勢が集まって行なうのが決まりであつた。それが時と共に、小屋でも食事どころか野行経営すらも分立したために、小家は（従属性を意味する）部屋とは呼ばれなくなった、という文脈であろう。

今日の村の小家には、此種の労働小屋の唯少しばかり進化したものが多い。……村では独身者は即ち婚姻し得る者であつた。それ故に部屋は同時に婚舎であり、やがては数多くの小児^{こども}を育て上ぐる家でもあつた。但し幸ひなことに田舎の子には外といふものがあつた。さうして親たちも昼だけは始終外に居た故に、部屋の小さいことは核別の拘束では無かつたのである。町でも長屋の子はいつも外に出て遊べと言はれた。僅な空地でも近くに在る場合は勿論、道路の上でも、独楽や紙鳶をもつて、遊ぶのが権利であつた。それが追々に不安になり戒められるやうになつたのである。……

かくして小家が増えたが、それは独立した若い夫婦の住まいで、そこで子供も育てられた。小家は手狭であつたが、日本では戸外との有機的なつながりがあるので、子供は遊び場には困らなかった。

何にせよ我々は、外を住居の一部分の如く考へて、育つた国民であつた。それには先ず毎日のやうに晴れた空、柔かな空気に感謝しなければならぬのである。北の半分では雪降る間、南の半分では梅雨の頃が、特に小児の窮屈がる季節であつたが、同時

に又其親たちの改良を思ふ時でもあつた。併し改良とは言つても只家の大きさを加へただけでは、目的を達することが六つかしかつた。町では拡張は殆ど不可能であつたけれども、家を明るくする技術だけは先ず講じて居たのである。

始めて日本が西洋の旅人のいふ紙窓の国になつた時の、農民の喜びは想像することが出来る。家はもと寒風を遮る為にも、木戸^{きとむしろど}蓆戸^{おろ}を卸さなければならぬ造りであつた。窓を大きく又低くしようとすれば、吹き降りを凌ぐことが出来なかつた。夜で無くとも内を夜にすることが、家の効用を達する唯一つの途であつた。爐の火を高く焚けば家の中が明るくなり、それが又火の神の神壇の拝まれた由緒でもあつたが、冬で無ければさういふことは望まれない。そうこと無しに雨の降る日は寝るといふ、をかしな慣習さへ普通になつて居たのである。明り障子の便利はよほど前から知られて居たが、紙が商品にならず経済が其交易を許さぬ間は、農家では之を実地に応用することが出来なかつた。奇妙な因縁で是が又小児の手引きによつて、追々に小家へも入つて来たのである。近世の草双紙の絵を見ると、きまつて斯ういふ家の障子には、いろはになどの清書の紙が貼つてある。それが明治の中ほどになる迄、尚多くの村の実際の光景であつた。さうして子供が学校に行くやうになつて、始めて又この端居といふものが必要になつて来たのである。

日本の気候風土は天の賜物であるが、また北国では冬場、南国では梅雨の時期が家の窮屈が痛感された。その拡張は簡単では無かつたが、家内を明るくする工夫は進んだ。

家と外部との開口部は昔は木戸や蓆戸であり、ゆえに屋内は暗かつた。冬は爐に火を焚くので、火の高さの調節で屋内は明るくなり、それだけに灯りのある場所である神棚をいっそう光々しく感じさせた。しかし爐の火が僅かですむ温かい季節には家中は灯りが乏しく、雨の日などは戸を閉めて暗いこともあって早々と寝るしかなかつた。紙を貼った障子を入れれば明るいことは分かつていたが、紙は容易に手に入らなかつた。やがて子供が習字をするようになると反故ができるので、それを貼った障子によって明るくなった。それだけでなく、勉強のために太陽光線のあたる場所に座る習慣もできた。西洋人は、紙障子にまで進んだ段階の日本を見て、それが一般的だとも思っているようだが、いずれにせよ紙の障子によって家内が明るくなったときは住民も嬉しかつたであらう。

家が明るくなつたといふことは、予想以上の色々の効果を齎した。第一には壁や天井の薄ぎたなさが眼について、知らず々々、に之を見よくしようといふ心持の起こつて来たことである。障子に日の影の一ぱいに指す光は、初めて経験した者には偉大な印象であつたに相違ない。ちやうど同じ頃から勝手元の食器類に、白く輝くものが追々に入つて来たことは、必ず相映発する所があつたらうと思ふ。所謂白木の合子^{がふし}の清い

のは最初の一度だけであつた。始めに染まつたものは永久のしみになつて残つた。粗末でも塗物の拭うて元にかへるものを、農家が使はうとしたのも同じ刺戟からであらう。茶釜罐子の類を磨き抜くことは、今日主婦の常の作業であるが、是なども特に必要が多くなつたこと、思ふ。これから色々の什具の形と好み、よそで見たるものと同じものが欲しくなることも、次第に多くなつて来たわけである。家を機会ある毎に少しでも大きくし、押入れを仕切つたり縁側を添へたり、内からも外からも見た目をよくしようとしたのも、實際は亦此頃からのことあつた。是は兎に角に改良に相違ないが、其御蔭で以前の小屋が簡素なる本式の住居となり切つて、是でもどうやら住めるといふ小満足に達したことが、ちやうど又町の長屋の人と同じであつた。乃ち貧農が一つの定まつた世態となつたのである。

家が明るくなると、家内の汚いのが眼について改良はさまざまな箇所に進んだ。白木の食器から漆器や磁器への切り替えも起きた。家内を細かく手入れし、押し入れをつけたりといった改良を加えることによって、小家でもこじんまりと便利になり、それは町の長屋が手狭でも暮らしの場らしくなったのと同じでもあつたが、お蔭で（つつましく独立した）貧農が一つのタイプとして定着した。

一方、日本の常の住屋といふものには、別に昔からの一つの型があつて、元は略各種の階級に共通して居たらしい。……大体に木材が太く軒が厚く、土間と広敷とが無暗に広いのを特徴として居たが、是は共に働き共に食ふ人の、数多かつた時代の住心地に基づいたもので、一旦部屋の者が分散して独立の小前になつてしまふと、がらんとしたただけでも寂寞の感は深かつた。これにも光線の欠乏といふことは始めからあつて、僅に大規模なる囲炉裏の火によつて、暗さと湿氣に対抗する勢力の中心を作つて居たのであつた。障子紙の採用は斯ういふ家々に取つても、最初は簡易なる改造のやうに考へられたが、實際はこれが重大なる変動の因になつて居る。しかも歓迎してよいか否かに拘らず、来ずには済まない変動でもあつたのである。大きな建物の隅々が明るくなつたといふことは、家に幾つもの中じきりを設けてもよいといふことを意味する。有るだけの柱と柱との間に、悉く鴨居敷居を取り附けて、板戸唐紙戸を立て、置くやうにしても、それが片方に引込んで居る者の、幽閑では無いことになつたのである。

ところで、昔の日本には階級を横断して共通した住屋の型があつた。太い材木を使い、軒が深く、土間と座敷がたいそう広がつたが、それは大勢が共に働き共に食していたからである。しかし小家が手狭でもまとまつた世帯となると、大きな造りの家屋はがらんして寂

しく感じられた。板戸などで太陽が入らず、囲炉裏によって広く照らしたいあいだは仕方がなかったが、紙障子を入れることが普及すると、細切れにしてもそれぞれの区画が明るくなった。そこで仕切りで部屋をつくることになったが、どここの場所でも幽閉という感じでは無くなった。

板硝子は久しく日本の国内に産せず、遠くから輸入したものを大切に使ったが、もう其頃より之を障子の一枠に嵌め込んで、黙って其間から外を見て居る者が田舎にも多くなった。紙が硝子に移って行つたのは、外がただ、一団の明るい感じから、忽然として個々の具体的なる物象に進化したことにもなるのである。家の若人等が用の無い時刻に、退いて本を読んで居たのも又片隅であつた。彼等は追々に家長も知らぬことを、知り又考へるやうになつて来て、心の小座敷も又小さく分かれたのである。夜は行燈といふものが出来て、随意に何処へでも運ばれるやうになつたのが、実は決して古いことでは無かつた。それら洋燈^{ランプ}となつて又大いに明るくなり、次いで電気燈の室毎に消したり点したりし得るものになつて、愈々家といふものには我と進んで慕ひ寄る者の他は、どんな大きな家でも相住みは出来ぬやうになつてしまつた。自分は以前の著書に於て、之を火の分裂と名づけやうとして居たのである。

初めは西洋から輸入品であつた板ガラスの導入もこの趨勢のなかでのできごとであつた。仕切られた小さな明るい空間で、若者が本を読むようになり、家長も知らない知識や考えをもつ者もあらわれ、個々人の精神的な自立が進んだ。行燈という持ち運びのできる照明具も決して古くからのものでは無く、かかる推移のなかで必要となつて出現したのである。電気燈はそれを受け継いだもので、事態をさらに発展させることになつたのは言うまでもない。大きな家という形態でも住み方は耐えられなくなり、分立以外にはなくなつたが、これは<火の分裂>と言うこともできる。

特に易しく摘要をほどこすまでもないほどであつたが、次に、そこで見られる論述の特徴を挙げる。

- ① 日本文化はめぐまれた自然条件のなかで育ってきたもので、外界との階調のある交流のチャンスが日本の暮らしには満ちている。
- ② 文化（ここでは住まい）には本来決まった型があつた。住居で言えば。大きく大勢の人々が共に住んだ家である。そもそも大勢の人が共に暮らすことが本来の日本の生活であつた。
- ③ しかしそれは一種の必然によって変動せざるを得なかつた。それは決してマイナス面ではなく、それは工夫であり、喜びという面をもっていた
- ④ 最近の動き（行燈や白い食器の普及からは、おそらく江戸時代後期も入るであろう）

は、小家族や個人の分立であり、それによって大きな集団として家族の意義は薄れざるを得なかった。しかしそれは必ずしも非難されるべきものでもなく、むしろ個人の能力の開発でもあった。

この「家と住心地」の一節について言えば、＜変動＞は決してマイナスとしては解せられてはいない。＜家長の知らぬことを・・・＞や＜家といふものには我と進んで慕ひ寄る者の他は、どんな大きな家でも相住みは出来ぬやうになつてしまつた＞の表現には一抹の寂しさと危惧が感じられるが、その時代の趨勢を見守るという姿勢がうかがえる。また＜来ずにはすまない変動＞という表現も、変化を分割できない流動としてとらえているのであり、しかもその変動の先端は（当時の）現代にまで及んでいるとの理解がなされていると見てよいであろう。

ここでは柳田國男のほんの一節をサンプルにとったに過ぎないが、ここから読み取ることができるものは概ね肯定的に評価されてもよい。またその特徴は、他の多くの論考にも共通であると思われる。しかし、これらの諸要素は、また他の局面ではかなり異なった様相をも呈するようになる。長所は、多く場合、短所や弱点と表裏の間柄にある。逆もまた言い得るのであり、短所はしばしば未発の長所でもある。それを次に考えてみたい。