

公開講演会

日常学・現在史・民俗学

——柳田國男『世相篇』をどう読むか——

岩
本
通
弥

はじめに

本稿は二〇二四年六月一日に行った成城大学民俗学研究所二〇二四年度公開講演「『日常学としての民俗学』の提唱——柳田國男『世相篇』をどう読むか」に基づいて、当日の口頭発表に沿いながらも、重点を置くことになった副題を中心に、これを論稿化したものである。「日常学としての民俗学」は、近年、筆者がすでにいく度も提唱してきたものであり、講演ではそれらを前提として自己紹介的に用いざるを得なかった。そのため時間の多くをこれに割いたが、文章であるなら注でそれらに言及できるので、あるいは口頭発表と本稿はだいぶ印象を異にするかもしれない。この点をあらかじめ断っておくとともに、本稿はこの冒頭で、読者理解の便宜のため、全体的な概要を前もって示しておくが、事前に示しておいた「要旨」は、おおよそ以下のようなものであった。

一九三二年刊行の『明治大正史世相篇』(以下、『世相篇』)は、社会学などでは高い評価を受ける一方、民俗学内部では近年まで否定的な見解が支配的^⑦という奇妙なねじれが存在した。それはなぜなのか。評価されなかった要因として、自序に柳田が「フオクロアとしては失敗」と記したこと^⑧や、内容的に個別のいわゆる民俗^(folk)をあまり扱っておらず、のちの民俗学者の研究スタイルと異なっていたこと^⑨があげられる。しかしながら、当時の柳田はフオクロアと民俗学を使い分けており、世相篇は当時の彼が志向していたナショナル・エスノロジー^⑩と呼べるものだったといえる(⑦⑧は論点として、第二章で詳論する)。

紙幅の関係上、ここでは導入部分しか示せなかったが、本稿後半ではこれをベースにして、『世相篇』の論述構成から、当時流行しはじめた「親心中心」という社会現象(社会問題)の捉え方を通し、特に第八章「恋愛技術の消長」において、「心中文学の起り」がなぜ挿入されたのかを手掛かりに、柳田が「民俗学」として目指していたものは何だったのか、またその方法論はどういったものだったのかを、改めて問い掛ける。従来、民俗学

においては、全くの別物として扱われてきた『世相篇』と、その三、四年後に公刊されたいわゆる概論書の『民間伝承論』『郷土生活の研究法』が深く連動していたことを主張する。

これらを踏まえて、再考するのは、柳田の人間および社会の捉え方についてである。いわば学問的な人間観・社会観といったものであるが、彼が駆使した「伝承」や「伝播」といった概念や、その捉え方は時間的・空間的な文化の移転性を内在させたものであり、人間という存在は、根本的に他者が造りあげたものを、自ら摂り込みながら生きているという前提に基づくものだったと理解している。文化の外部性の議論とも人間主体の外部性^①の議論とも換言できるが、筆者は主体を強調する他の人文・社会科学に対して、そこが民俗学の唯一無二の特性部分だと考える。

さらに、この問題（主体性＝自由意志のアポリア）は、柳田が後年まで注視していた意識／無意識の関係性を再認識させてくれるが、その外部性的な文化の捉え方は、最近の脳科学（認知科学）の進展や、生成AIなどに応用されている、ニューラルネットワーク（Neural Network・神経回路網）という情報処理理論に接続するものではないか。これを受動的主体性仮説として提起する。

一、民俗学の多面性と『世相篇』

——一、民俗学の多面性①——主に柳田の言説から

『世相篇』および筆者の立場を鮮明化するために、筆者が考えてきた民俗学の外延的な特性と特徴について、まずは論じておきたい。これまで先学らによつて唱えられた民俗学の定義は、実に多様である。そして、このうち、これが民俗学だと一義的に定義してしまうと、漏れ落ちてしまう部分も多く、筆者は民俗学の一つの特徴は、要素・性質・側面の多面性^②にあると理解している。以下、箇条書き的に整理してみれば、

①「平民の過去を知ること」

②「史外史」

③「日常の自明性への懐疑（「生活疑問」「自己省察）」

④「生活の全体性と網羅性とその把握」

⑤「普通の人びとの知識（「生活知識）」

⑥「取るに足らない日常些事への注目」

⑦「実験の史学」

⑧「世相を解説する史学」

⑨「公民の民俗学」あるいは「公共民俗学」としての側面

⑩「文化移転の科学」

⑪「ナラティブ（語り）を重視する方法的特性」

⑫「小集団におけるアーティスティックなコミュニケーション」

⑬「ヴァナキュラーとしての学的性質」

⑭「Science of Survival」的な捉え方（あるいは世代的「伝承」）

⑮「民俗（民間伝承）を媒介にした歴史的変遷論」

このうち、①から⑫の八項目は、柳田がもっぱら用いた、民俗学あるいは自身の研究（郷土研究、民間伝承論）の定義および言い換えであるが、互いに同義の語は見当たらず、微妙に内実を異にしている。民俗学とは、このような多面性が不可分に結びあつた複合体だと考えるが、以下、簡単に出典の明示と補足を施しておこう。

第一にあげた①「平民の過去を知ること」とは、『郷土生活の研究法』の「郷土研究の第一義は、手短かに言ふならば平民の過去を知ることである。…平民の今まで通つて来た路を知るといふことは、我々平民から言へば自

ら知ることであり、即ち反省である」(⑧二〇二、以下、『柳田國男全集』からの引用は、巻数とページ数を、○数字で表記する)に依っている。⑥の「史外史」は、『民間伝承論』で「史官の選択した」「歴史で満足は出来」ず、「今まで閉却されて居た常民大衆の歴史」に、「我々が知りたい歴史、即ち自分の謂ふ史外史が存するのである」(⑧五一―二)と述べ、歴史から排除されてきた「普通の人びと」の歴史を擲り上げることが唱えられた。「平凡人の平凡生活」という言い方もしている(②五三〇六)。

③の文章中には、自ら知ること(反省)も含まれているが、これは④の「事象そのものを現象として、ありのままに凝視し、『わかつて居る』、『当り前だ』といはれて居るその奥の真理を洞察することである。常民の自ら知らなかつたこと、今も尚知らないことに心づくことが、我々の学問」(⑧六八)だと説くような「日常」の自明性への懷疑と呼応している。現象学的な理解であり、「生活疑問」(③一三八)という用語とも連関するが、「問題はたゞ一に自己の疑ひに発するか」(「実験の史学」一九三五年②四二〇)否かだとしたように、「我々の採集は兼ねてまた、郷土人の自己内部の省察でもあつた」(「郷土生活の研究法」④二二七)とし、「自己省察」(「青年と学問」②一八)の学として位置づけられた。

次の④生活の全体性と網羅性の把握とは、『食物と心臓』で「昔の人の生活はたゞ一団の問題で、今日のやうに信仰は信仰、経済は経済、家庭は家庭といふやうに、別々の引出しには入れて置かなかつた」(⑩三三七)としたり、「資料は孤立したものではなく、一つの生体の部分である。それらは相互にかみあひ、関連しあつてゐる」(『柳田國男談話稿』一九八七年、③八二三)と論じるように、生活の有機的連関性を訴えている。生活資料(民俗資料)の三分分類(生活外形／生活解説／生活意識)も、そのトータルティーと網羅性を前提にしているが、『民俗調査ハンドブック』(上野ほか編一九七四)をはじめ菊地暁『民俗学入門』(二〇二二)などもそれらを軸に構成されている。中国や韓国では、この holistic integrity を「整体性」と呼んでいるが、それを逆転させ、生活の全体性をホリスティックに捉える視角を、柳田はのちに「綜観」(③八三五)と名付けている。⁽³⁾

⑥の普通の人びとの知識とは、民俗学というよりも対象のフォークロアの定義というべきだが、NHKの「あの人に会いたい No. 141 柳田国男」では「うずもれてしまつて一生終わるであろう、犯罪もしなければいいこともしないでいるって（いうよう）な人、それに関する知識を残そうとしたのがフォークロアという言葉」だと述べている（NHK online）。この規定と全く同一する文章は、タイトルに「常民の生活知識」（34二五六）と記された論考の題名以外、実見できていない。ただ、英国民俗学あるいは「西洋の社会差の乏しい国々」の民俗学では、「資料は無識者即ち文字を教へられぬ者の間にのみ在りと考へ」（22四二〇〜一）たと論じ^④、「フォークロア」は直訳すれば常民生活知識、ごく普通の凡人大衆の間にしか今ではもう伝はつてゐない古風な考へ方といふ意味」（35二〇六〜七）とも述べているので、資料的な対象を指しているよう。

⑦の「取るに足らない日常些事に注目」とは、ドイツのヘルマン・バウジンガーから引用したが（Bausinger 1984: 103）、柳田も『青年と学問』『郷土史といふこと』で「如何なる小さい、俗につまらぬといふことでも馬鹿にせず」（④一四六）というフレーズを用いている。スウェーデンのオルヴァル・レフグレンも、民俗学を「The Discipline of the Trivial」（Lofgren 2008: 128）と表現している。

次の⑧「実験の史学」は、後に詳述するようにエミール・ゾラの実験小説論から応じた名辞である。初出の柳田編『日本民俗学研究』（二九三五年）では「採集期と採集技能」と題されていたが、『定本柳田國男集』では「朱書入れ改題」が採用された。「実験の史学」の語は初出から使用されているが（22四一六）、「実験といふのは、素養ある者の、計画あり予測ある観察のこと」（22四二二）とする文言は、後述するようにゾラに準じているほか、この論考には「あらゆる社会現象は原因なくして起らない」（22四一六）をはじめ、「我々の疑問は国に属し、又現代に属する」（22四一五）とか「自ら問い自ら答へようとしなければならない」（22四二三）など、重要な語句が連ねられている。⑨の「世相を解説する史学」については後に詳述する。

一―二、民俗学の多面性②——柳田以外の言説から

次に柳田の著作以外から、民俗学の多面性を検討してゆくならば、まず、柳田の民俗学を評して①「公民の民俗学」と呼んだのは、大塚英志（二〇〇七）や室井康成（二〇〇九）であるが、民俗学のそうした側面は、柳田のみの専売特許ではない。菅豊が「公共民俗学」として紹介するアメリカの Public Folklore（菅二〇一〇）や、ドイツでも一九七〇年以降、「ファルケンシュタインの原則」と称する民俗学の定義に際して、「分析の出発点は、一般に社会文化的な諸問題であり、その目的は社会文化的な諸問題の解決に寄与すること」（Burückner (Hrsg.) 1971、訳語は坂井一九八二：一四五）という一文を付加している。

①の「文化移転の科学」という規定も、「ファルケンシュタインの原則」に基づいている。この原則は世界同時多発的な学生運動を背景に、ナチスへの加担という批判から脱却するため、一九七〇年、ドイツ西部のフランクフルト・アム・マイン市の近郊ファルケンシュタイン (Falkenstein) で開催されたドイツ民俗学会において協議、決定された定義である。「民俗学は」客体及び主体に表われた文化的価値ある伝達物（及びそれを規定する原因とそれに付随する過程）を分析する」と再定義され（この文章の後に、前述した公共性に関する定義が追加され、二フレーズで構成される）、以後のドイツ民俗学の指針となったが、民俗学の方法的特質を、いわば「伝承」と「伝播」という文化の時間的空間的移転にあると捉え、「伝達」のプロセスを問う学問として再構築されている。

②「ナラティブ（語り）」を重視する方法的特性」は、民俗学の萌芽が口頭伝承を扱う学として開始されたことをはじめ、①で紹介した同「原則」の「主体に表われた文化的価値ある伝達物」とは、ナラティブ（語り）のことを指している（客体は物質文化など）。民俗学はもっぱら主体が、対象をいかに語るか、のみならず、いかに伝えるか（伝達）、またいかに記憶されるかに焦点を合わせ、研究を蓄積してきた来歴を表現している。それが③でみた現象学的な生活世界を把握する方法やデプスインタビュー (Depth interview) にも重なってゆくとともに、特に柳田やアルブレヒト・レーマンの場合、個人の心意現象を扱いながらも、問主観的に社会に開かれた点や、さ

らには後述する「無意識」にも連続している点に重心が置かれている(岩本二〇二四、レーマン二〇〇五)。

①の「小集団におけるアーティスティックな(芸術的な)コミュニケーション」とは、ダン・ベン＝アモス(Ben-Amos 1971: 15)のfolkloreの有名な定義による。アメリカ民俗学では一九六五年にアラン・ダンデスがfolkを「どのような人々の集団であれ、一つの共通の因子を分かち持っている人たち」(Dundes 1965: 2)とした定義が画期となり、かつコンテクストとコミュニケーションに視角を据えたパフォーマンス理論が発展する中で、ベン＝アモスのそれは誕生する。ある社会の構成員が共有する伝統的な文化表現(Traditional Cultural Expressions: TCEs)もしくは表出文化(Expressive Culture)として(加えて文化資産としてUNESCOやWIPOの政策にも映出しているが)、集団における創造的な営みやコンテクスト(場)における即興性など、表現の現出性(emergence)や上演性(enactment)を捉える理論としては、極めて秀でている。

②ヴァナキュラーとしての側面は、近年、日本でも盛んに使用されるようになった概念であるが、島村恭則が論じるように、普遍に対する民の「俗」として、対覇権主義的な性格を多分に有する学問だともいえる(島村二〇二二)。それ以前から使われていた「下からの」とか、「草の根」「オルタナティヴ」といった言葉も近似する性質を示していたが、ヴァナキュラー建築やヴァナキュラー写真、ヴァナキュラー宗教のように、その土地特有の、日常口語の、民芸風の、といった形容詞的用法から、英米では今やFolkloreの代替語としてVernacularが多用されると状況となっている(島村二〇二二: 七八、菅二〇二四: 二七)。

③Science of Survival's的な捉え方は、初期の民俗学を支えた主要な認識であったが、残存主義と批判され、特にアメリカ民俗学では「歴史」からの脱却が図られた。同じ傾向性はあるものの、他国の民俗学でも同一かといえ、必ずしもそうとはいえない。現在の文化や社会が厚い時間性＝歴史性のなかで生成されてきた構築物であることは疑いもなく、消え尽すことのない「残留」(③八二四)という問いを、現在の次元における「過去の拘束性」や、歴史的連関性とか再創造化(知識構築の共同性)を把握するための「間テクスト性(Intertextuality)」な

どに見方を変える、ほかの切り口も存在する。そもそも「伝承」という概念を醸成させてきた民俗学から、歴史性を切り離すことは、筆者にはあまり賢明な策とは思えない。ただし、ハンス・ナウマンの沈降文化論を逆転させ、本質主義的な基層文化論として誤謬的に受容してしまった、戦後の日本においては(岩本二〇〇六)、当面は排除しておいた方がよいかもしれない。

最後に⑩民俗(民間伝承)を介した歴史の変遷論は、特に戦後の日本で拡張してきた議論である。柳田が民俗学も広い意味での歴史だと発言したものの(㉑㉒㉓)でもみたほか、その意味は㉔に近かったろう)、東京教育大学(現・筑波大)の系統で、これが展開・継続したのは、民俗資料の類型化と資料操作法に基づく議論であって、㉕とは別項で扱った方が適している。詳しくは次節で論じるが、東京教育大系の和歌森太郎・宮田登・福田アジオの定義は、多少の違いはあるにせよ、民間伝承(あるいは集合表象)を素材として、生活文化を再構成する学問だとする点で共通している。これに対し、桜田勝徳や最上孝敬らは、単に民間伝承(民俗)を研究するとしただけで、そのような歴史主義的な定義はしていない。

以上、一五の要素や性質等を紹介してきた。ほかにも別種の定義も存在しているようが、筆者が論じたいのは、民俗学とはこのように多面的であるにも拘らず、戦後の日本では⑩が主流として圧倒的存在感を示したことである。欧米にせよ、近隣の中国・韓国にせよ、民俗学といえば第一に口承文芸や民間文学畑の研究が中心であり、例えば中韓にも歴史民俗学という言葉はあるものの、日本のように国立歴史民俗博物館や神奈川大学の歴史民俗資料学研究科のような歴史と民俗が並列される建付けにはなっていない。ただ、日本でも歴史とはいっても、㉖㉗のような視点は、主流から等閑視されてきたのではないか、次節以降では、それを論じる。

一三、民俗学とFolklore ㉘ Volkskunde——筆者の立脚点

既に大昔のことになるが、筆者は日本民俗学会第六九〇回談話会(一九八八年二月一日)で、「近代家族と

親子心中」と題する発表を行った。国立歴史民俗博物館に助手として採用されたので、元指導教官から「顔見世興行」だと教唆され、かなり長めの口頭発表となった。その後の質疑応答の場で、最初に受けた質問は、國學院大學の民俗学の大御所の、ある高名な教授から発せされた「きょうのご発表、民俗学なんでしょうか？」なるものであった。

学部生時代にも、院生時代にもされたことのない、全く予期せぬ問い掛けに、啞然呆然、根底からの全否定に言葉を失ったが、その教授の言に従えば、「親子心中というものは民俗ではないから、民俗学の研究対象ではない」というのが、その趣旨であった。たしかに親子心中を *folklore* とは呼び難く、その後の約一〇年ほど、岩本の研究は民俗学ではないとか、周縁的な研究だとしばしば言われ、実は私自身も、そうかもしれない思い込んでいった。

しかしながら、柳田の研究を読み進めてゆくと、定本索引では二カ所にすぎなかった親子心中も、座談会なども含め、少なくとも一五カ所で言及している。⁽⁶⁾ なかには、このような現在に生起している社会現象を追究するのが民俗学だと読める箇所もあり、関東大震災の報をロンドンで接し、「本筋の学問のために起つ」（「故郷七十年」⁽²¹⁾一九九）と決意し、「経世済民の学」を志向した柳田が、なぜ、それとは程遠く、迂遠に見える民俗学を打ち立てようとしたのか、世間的には「結構な御趣味で」⁽²⁰⁾（二七）と揶揄される民俗学と、実学志向の学問目標（学問の実用性）との乖離が、問題として浮かび上がってくる。

この問いが私にとっては長い間足枷となっていたが、柳田の著作から学ぶものと、実際に習い見聞きする民俗学との懸隔や、柳田があればど強調した親子心中を、どうして民俗学では研究しないのか。さらにいえば、その後の民俗学は『世相篇』的な研究が、なぜ少ないのかと、疑問は次々と沸いてくる。当時、盛んに唱えられた都市民俗学も、筆者は『世相篇』がこれに相当すると考えたが、これを牽引した宮田登にしても、先行研究として『都市と農村』は盛んに引用するのに、『世相篇』からは圧倒的に少なく、論及を避けていたように思われる。

これらはなぜなのか。三点ほどに絞って論じると、第一は戦後民俗学の変質と、前述した東京教育大系統のブレゼンスの大きさである。とりいそぎ、各種辞事典に絞って、民俗学をどう定義しているかを紹介してみれば、一九五一年の民俗学研究所編『民俗学辞典』（東京堂）で、この項目を執筆したのは大藤時彦である。⁸「民間伝承を通して生活変遷の跡を尋ね、民族文化を明らかにせんとする学問」としているが、これに対し同辞典で「基層文化」を執筆した和歌森太郎が一九七二年の大塚民俗学会編『日本民俗事典』（弘文堂）で行った民俗学の定義は、「民間伝承を素材として、民俗社会・民俗文化の歴史的由来を明らかにすることにより、民族の基層文化の性格と本質とを究明する学問」であった。一九八五年の『大百科事典』（一四巻、平凡社）において、宮田登も「世界の文明民族の国々で、自国民の日常生活文化の歴史を、民間伝承を主たる資料として再構成しようとする学問。日常生活文化は、民族文化の基層にあたり、この部分を究明していくことによって、各民族のもつ民族性を明らかにする」とし、基層文化や民族性の究明が前景化してゆくのが見て取れるが、二〇〇〇年の『日本民俗大辞典』（下、吉川弘文館）で、それらを排除した福田アジオは「世代をこえて伝えられる人びとの集合的事象によって生活文化の歴史的展開を明らかにし、それを通して現代の生活文化を説明する学問」としている。

集合的事象とはそれまでの民間伝承の代替語と推定されるが、これに対して桜田勝徳や最上孝敬、また無署名の辞事典の定義と比較してみると、東京教育大系統の特徴は、民間伝承（民俗資料）を類型化し、その資料操作から歴史的推移を導くといった手法にあることが浮び上がってくる。例えば桜田の定義は「文明社会の民間生活、あるいは民間知識の研究」（『日本社会民辞典』四巻、誠文堂新光社、一九六〇年）であり、最上も「文明国における民間の伝承を研究するもの」（『日本昔話辞典』弘文堂、一九七二年）とするだけに留めている。東京教育大系の資料操作法とそれを介した「歴史」への固執は、その理由として、ひとつには史学方法論として考古学と同教室であったこと、それによって考古学の、いわゆる型式学的研究法と呼ばれるデータ処理法の影響を強く受けたことが推定される。そのため、研究対象の史料的确かさと確定に力が注がれ、「歴史」以外の「方法」に対する

関心を喪失させる結果になったのだろう。親子心中は民俗学の対象外だという発想も、いわゆる民俗を研究対象とするから民俗学なのだという認識に起因している（岩本一九九八b）。

辞典的定義の陥穽は、一義的に規定しがちで、多様性に目を曇らせ、さらにそれはドグマティズムに陥りやすい。日本ではこのような「節用禍」的傾向が柳田没後に進んだが（岩本一九九九、第二に、先に親子心中はfolkloreとは呼び難いと記したのは、英米の民俗学Folkloreが対象規定的にfolklore（民衆のLore）を研究する学問と自己規定するためである。一方、ドイツの民俗学Volkskundeは、民衆を対象化するVolkの学問（Kunde）であり、中国の民俗学者・江紹原はVolkskundeに「民学」という訳語を当ててゐる。⁽⁶⁾

民俗学は国の歴史的背景等によつて相貌を違えるにも拘わらず、世界的には二つの潮流が存することは既に論じたが（イワモト二〇二〇）、柳田も繰り返し、「国ごとに民俗学の性質がちがつてもよいわけ」（⁽³⁴⁾八二三）を説いている。⁽¹⁰⁾ 結局のところ、親子心中は、柳田が強調したように、日本では民俗学の研究に属するものの、folkloreとはいえず、学問的なFolkloreとも認識されがたい。⁽¹¹⁾ 『世相篇』もまた、小集団のパフォーマンスや表現の分析を基軸とした米英系のFolklore研究に輸出するのは、ほぼ不可能に近いことは、事前に注意しておこう。

一四、最近の『世相篇』に注目する動き

まずは、近年、『世相篇』に対し、異なる視角から、新たな研究接近が三種あったことを紹介しておくなら、第一は自己宣伝的になるが、筆者も含め、民俗学・文化人類学・近現代史・建築学のメンバーで組織した世相篇研究会の「世相篇注釈プロジェクト」がある。

会は、筆者を研究代表者とした、科研費基盤研究（B）「日常学としての民俗学」の創発性——世相史的日常／日常実践／生活財生態学の国際協働」（二〇一八～二〇二〇年度）の分科会としてスタートしたが、二〇二一年からは注釈データをホームページに公開したほか（図1・2参照）、この注釈篇（自序と第一章のみ）とメンバーによる

13 日常学・現在史・民俗学

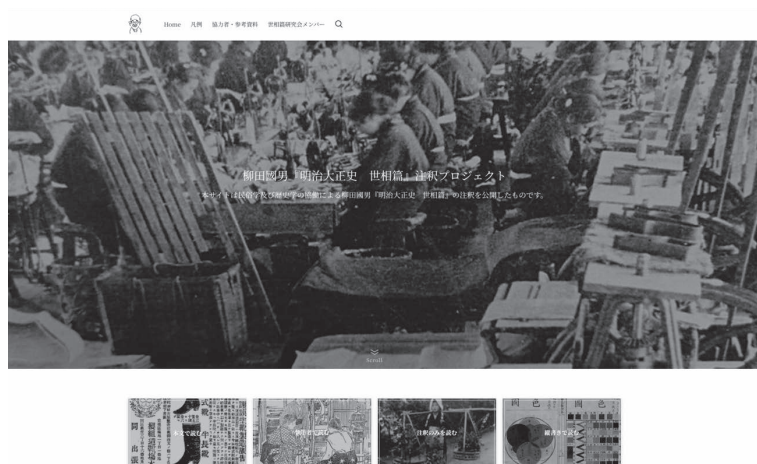


図1. 世相篇研究会 世相篇注釈プロジェクトのHP（スクリーンショット）

<http://www.yanagitakunio.jp.org/>



1章1節342-9

柳田はこの「実験の歴史」の前に、「実験法」(341-10)という言葉を用い、その前後で、「方法」(341-7)「法則」(341-8)「調査」(341-8)「観察」(341-15)という語を用いている。「実験」という語は、他にも見えているが(342-14,19)、自序でも「採集」(337-13)「分類」(337-13)「標本」(338-8)「観察」(337-11)など、自然科学の論文と見間違えうほどの用語法で、文章を埋め尽くしている。本書冒頭での、この記述は、単なる文飾を施したのではなく、自然主義運動(ナチュラリズム)の下、「実験の人文科学」として「実験の史学」(1935年、④416-3)を打ち立てたいとする、その意気込みが窺える箇所となっている(定本④では「実験の史学」と改題されているが、全集④では原著の、柳田編『日本民俗学研究』岩波書店、1935年のまま「採集期と採集技能」が採用されている)。

つまり柳田のいう「実験の歴史」あるいは「実験の史学」とは、エミール・ゾラの実験小説論(1880年)に影響を受けて、ありのままの事実を重視する、自然主義運動の延長として捉える必要があり、理想化を行わず、現実のままに描写する文章論(文学運動)にとどまらず、人間を社会環境や生理学的根拠に条件づけられるものと捉えたゾラ

図2. 世相篇注釈プロジェクトの項目一例（スクリーンショット）

<http://www.yanagitakunio.jp.org.org/2021/06/09/534/>

現段階で各自の理解を論文化した論考篇を合わせ、『日常と文化』一二号（二〇二四年三月）に、世相篇特集号を組んだ。

第二は長年にわたって柳田研究、特に『世相篇』に着目されてきた社会学者・佐藤健二の校注した『世相篇』が、角川ソフィア文庫から刊行されたことである（二〇二三年一〇月）。見開きに語句等の注解が施されたもので、文庫本でもあり、読者層の拡大が望め、改めて『世相篇』に対する広い関心呼び起こすことになるだろう。

第三は、大塚英志編『接続する柳田國男』（水声社、二〇二三年二月）が刊行されたことである。大塚の所属した国際日本文化センターの共同研究会「接続する柳田國男」（二〇二二―二〇二三年）の成果であるが、民俗学・歴史学の研究者のみならず、近代文学やメディア史を専門とする研究者や編集者も多数交えて、メディア論的思考からの読み直しがなされている点でユニークである。

これらと並行するのは、中国における『世相篇』への注目および研究が、近年にわかに活気づいていることである。図3で見るように『世相篇』の中国語訳として、潘越・吴垠訳『明治维新生活史』（時代文藝出版社）が最初に刊行されたのは二〇一六年一月であったが、二〇二三年一月にも谷端捷・石晶晶訳『大正浪漫——日本近代社会世相』（中国工人出版社）が刊行されている。管見の限り論文も、日本に留学していた社会学者・李永晶^{リョウジン}の「柳田国男の世相史——日本版『文明的进程』」は、ノ



図3. 中国における2冊の『世相篇』の翻訳書

左が2016年の刊行、右が2023年の刊行

ベルト・エリアスの『文明化の過程』との対比から詳論したほか（李二〇一六、前述した『日常と文化』一二号にも、田村和彦の中国における世相篇理解の困難さに関する論文（田村二〇二四）と、白佐立ベチョウリによる第一章の注釈の中国語訳（白二〇二四）の二本が掲載されている。

二、『世相篇』の「現在史」的収斂と叙述の構造

二一、「世相史」から「現在史」へ

『世相篇』を論じるに当たって第一に説く必要があるのは、「世相」とはいつたい何を指すのかであろう。この語は齋藤隆三が『元禄世相志』（博文館、一九〇五）で用い、その後『近世世相史』（博文館、一九〇九）や明治大正を増補した『近世日本世相史』（博文館、一九二五）が刊行される中で、定着していった日本漢語である。松原岩五郎『最暗黒之東京』（民友社、一八九三）の「世話心中の狂態は：坐ながら世相の秘密を知る」（松原一九八八＝一八九三・三七）の方が用例的には古いが、齋藤は『近世日本世相史』の緒言で「世相史といふ言葉も、一七年前は一般世人には甚だ聞き慣れず、学者仲間からは「世相史の方がよかった」と批判されたと回顧している。

先の中国の翻訳書で、題名に「世相」が使用されない事情については、田村論文に詳しいが、今でも中国や韓国では「世相」では通じず、「世態」の方が通りがよい。日本でも「世相」が造語される以前には「世態」が使われたのであり、東洋美術の紹介者として知られるアーネスト・フェノロサが、東京大学教授として哲学、政治学、理財学のほかに、Sociologyを「世態学」という名称で講義したことは、社会学史として有名である（藤田二〇〇九・三二六）。カリキュラム的に明治一八年の改正で初めて社会学と公称され、またスペンサーの社会進化論も「世態開進論」と題し訳出されている（山下一九九一・一六）。

このことから展覧的にいえるのは、『世相篇』あるいは「世相史」は、本来的には「社会史」だったことであ

る。柳田らが用いた世相は、世の中のありさま、社会の様子や時代の傾向を、新語的に示そうとしたのだろうが、これに対し、今日一般にもよく使われている世相は、「流行・世相」と並べられることが多く、時代の突端現象を指す言葉のように変化している。『世相篇』に対する誤解には、この言葉の意味変化も一因となっている。

柳田の『世相篇』を今では慣例的に「世相史」と呼ぶことも多い。しかしながら、柳田がこの言葉を使用したかといえは、戦後に一回、カッコつきで使用したに過ぎない。『柳田国男談話稿』掲載の「民俗学教本案」で、「幻覚の法則」という条に、「気絶したものの記憶。内外の一致多かりしこと。（世相史）（34八一九）と見えるだけである。¹²⁾ 柳田が実際に使った用字は、一九三五年の国史回顧会講演の題名の「史学と世相解説」（14一八二以下、のちに『国史と民俗学』一九四四年収録）であり、その中で「世相を解説する史学」（14一九八）という使い方をしている。一般に「世相解説の史学」と呼ばれるのも、これを約めたものであろう。

では「世相史」という名称は、どのようにして用いられるようになったのか。柳田との共著名になっているとはいえ、大藤時彦が単独執筆した『現代日本文明史第一八巻 世相史』（東洋経済新報社、一九四三）が、その発端といえるが、これに加えて、『世相篇』評価の流れを作った社会学者・加藤秀俊がこの語を盛んに使用したことが大きく（加藤一九六七、一九八一など）、さらに人類学者・梅棹忠夫の「世相史」の使用も（梅棹一九七二）、一役買っている。特に加藤の「稗史」（一九六七・二四）的理解は、『流行世相近代史——流行と世相』（雄山閣、一九七〇）の編者である和歌森太郎による「流行史」的理解と相俟って、『世相篇』の皮相化をもたらしした。

稗史とは、中国でかつて稗官（王に民間の風聞を奏上した下級役人）が民間から噂話や語り物などの類を集めて記録した歴史書のこと、正史に対する民間の歴史書の意味から、転じて作り物語や小説も含む。正史には採録されない民衆の文字化されてない文化とも見なせ、一面の真理は衝いているものの、表層的な理解を拡散させる結果となっている。

和歌森はこれを、さらに風俗／民俗の二項対立的な議論にも敷衍し、風俗・流行・世相は一時的に流行る「変

わりやすい事象」であるのに対し、民俗は「変わりにくい事象」として、その民俗学理論にも拡張したが（和歌森一九五八）、その後、一般的にも多用される「世相」の意味の本源ともなっただろう。例えば今日使われている『現代世相語辞典』（榊原昭二、柏書房、一九八四年）でいう世相語とは、結局のところ、新語・流行語・風俗語のことを指している。「世相史」では、「世相」を対象化する歴史だという短絡を招きやすいのだ。

こうしてみると、「世相史」という言葉自体が、稗史や流行史という誤謬を呼び、奥行きのない理解を導く元凶だと判断され、使うのに筆者はいつも躊躇い、仕方なく、「世相篇的民俗学」といった言葉もしばしば使わざるを得なかった。「世相を解説する史学」は「世相」ではなく、「解説」の方にポイントがあることから、世の中を解釈する歴史という意味合いで、秘かに「世相史」という造語も考えたが、日中韓とも発音が「世界史」と重なってしまったため（中国では四声が違うだけ）、採用までには至らなかった。

このような躊躇と試行錯誤は、筆者だけに限らない。例えば及川祥平も『『現在を知るための史学』としての民俗学』（二〇二三・一二）とか「現在を史学する」民俗学（二〇二四・四二）とか用いて、これを表現しようとしている。的確ではあるものの、長々しいのが難点であり、こうした考え方を定着させるためには、漢字三字の用語が適している。そこで紆余曲折の思案の結果、捻り出したのは、次のようなものである。

筆者は『世相篇』の一番の特徴は、「現在を起点に据えた反転的で複層的な歴史認識」にあると考える。「歴史の現在性」（岩本二〇二四・七）とも換言できるが、現在生起している現象を、複数の要因が絡み合った歴史的重層性から把握しようとしている点が魅力の源泉なのだと思う。「色々の原因が一緒になった」（⑭四二九）現在生起している現象を、顕現化する結果に至るまでの、複層的な原因の絡み合うプロセスを、柳田はしばしば用いる「行掛り」（物事の今に至る諸事情）という言葉で、表現しているのだと理解している。

これとは全く同一ではないが、柳田の民俗学をほぼ同じように把握している研究者に、宗教学者・阿満利麿がいる。阿満は「『眼前の疑問』を解くために過去を問う」とは、現在の問題を解決するため、未来を築くために、

過去が問われるのであって、このような実践を帯びた柳田の「史学」は、「私の言葉でいえば、『現在史』ということになる」（阿満一九九七：三七）としている。「現在の歴史性」（岩本二〇二四：八）や「問題の歴史性」などを、三字で表現する用語として「現在史」は、歴史学の「現代史」との差異化も可能であり、今後、世相篇的民俗学を表現するとき、筆者は「現在史」を採用することにした。

二二、民俗学における『世相篇』理解の問題点

㊦ 民俗学内部では近年まで否定的な見解が支配的

冒頭で示した「要旨」に印をつけた論点に移るが、民俗学内部の低評価については既にいくつかで論じたので（岩本二〇〇二、二〇二四）、一つだけ民俗学内部の典型的な『世相篇』批判を紹介すれば、それは平山和彦の次のような捉え方である。

第一に、「叙述がきわめて随筆的であること（平山一九六七：一四四）を批判するが、随筆的だとするのは、たぶん前述した大藤時彦執筆『現代日本文明史——世相史』や『明治文化史——風俗編』になると、「ある事物の実年代が判明している限り付され」「多少の改善・進歩がみられる」（同：一四五）とする発言と連動している。さらに最も本質的な批判として平山があげるのは、世相史を扱うには「一回的に生起する歴史的事件が、流行性をおびた世相や風俗にいかに作用するか」、その反面にある、「村落社会を基盤に超世代的に複数生起的に現象する民俗が、いかに世相や風俗を規定してきたか」（同：一四五）に視点を置くべきとする箇所である。

柳田の捉える文化や生活は変化を常態するものであったから、平山の批判は先にみた和歌森の「変りにくい事象」＝民俗との対比で、世相や風俗を流行と同義に捉える二分法に依拠している。かつ世相史を、流行を含めた日常生活史か稗史と同義に見ているのは確かだろう。

④自序「フオクロアとしては失敗」の陥穽

『世相篇』が日本の民俗学において、その後、論及されなくなつてゆく最大のネックは、柳田自身の自序に見える「フオクロアとしては失敗」(⑤三三九)というフレーズにあつたのではないかと考えている。

これについても既に論じたので(岩本二〇二四)、要点のみ紹介するが、『世相篇』が執筆された頃の柳田は、その著作において、民俗学とフオクロアを明確に書き分けている。自序にはFolkloreを含め三つの表記が並列されるが、フオクロアとFolkloreは西洋の相当学問を指すので、民俗学とフオクロアの区分のみに絞るが、かつて筆者は柳田が一九二六―三二年においては、エスノロジーを民俗学と訳そうとしていた事実を考証した(岩本二〇一八)。

すなわち、この期に該当する『世相篇』では、「民俗学」というのはエスノロジーのことであつて、たとえ「フオクロアとしては失敗」と書かれてあつたとしても、それは直ちに現在でいう民俗学としての失敗を意味しない。この頃の柳田のいうフオクロアとは、ローマの博物館でマリア像の陳列をみて感心⁽¹³⁾(②二〇〇―一)したような「甲乙丙を分類比較して、その進化の径路を一目に明瞭ならしむること」(⑤三五九)であつて、紙幅に限りもある『世相篇』の中では、「方法が拙い故」に叙述レベルで「失敗」したと解釈するのが妥当だろう。

⑤民俗学とフオクロアの使い分け

記号の順序は逆となるが、柳田の民俗学とフオクロアの使い分けに関して、『世相篇』の刊行と同じ年の事例からみると、一九三一年の九月刊『郷土科学講座』第一冊に掲載された「郷土研究の将来」では、「日本の国情はフオクロアと民俗学とを提携せしむ」とか「民俗学とフオクロアとは金鉱と砂金の関係」と論じている(定本②四六五、全集にはこの頁なし)。ここである「民俗学」はエスノロジーの日本語訳だとしなければ、文意は通らない。

これよりも少し前になるが、一九二九年が初出の「聾人考」でも「今日行はれて居る民俗学の一方法、普通に

Folkloreと呼ばれて居る研究順序が、如何なる程度にまで補助し得るか」(17六二九)と述べられている。つまり、この時期の柳田においては、民俗学とフォクロアとは別個の存在としてあるものであり、さらには一九三〇年刊の『東北と郷土研究』に、「茲にフォクロアは民俗学の唯一の研究手法とならうとして居る」(28三二三)とあるように、Folkloreは民俗学の一方方法だとするならば、当時の柳田が構想していた「民俗学」の理念や目的に、『世相篇』は極めて合致した作品だった蓋然性が高いことに注意したい。筆者は後述するように、それはナショナル・エスノロジーとしての「民俗学」だったと考える。

⑤ いわゆる民俗 (folklore) をあまり扱っていないこと

先に紹介した佐藤健二の注釈本で、その「解説」に、筆者らの世相篇研究会の注釈作業に関するコメントとして、批判的な次のようなくだりがある。

「岩本通弥氏らのグループが本格的な注釈を先駆的に試みたことは聞いていたので、その成果も勉強させてもらった。しかしながら、まだ第一章しか公開されておらず、全体の印象では、解釈が民俗をめぐり、注釈者自身の論や説の探究に深入りしすぎている。一部の注釈など、論者の思いのほうに走りだして、本文に戻れないほどに遠征してしまっているように感じた」(佐藤二〇二三・六九六、傍点筆者)と述べられている。

この批評の中で気になり、考え込んだのは、なぜ「民俗をめぐる注釈」という言い方がなされるのか、民俗学者柳田の著作として、「民俗をめぐる注釈」をするのは当然と思っていた筆者にとって、その言い回しは当初奇妙でもあった。しかしながら、しばし熟視してみると、これは福田アジオによる「世相篇は民俗学ではない」と断じる言い方(岩本二〇二四・五)と、実は表裏一体の関係になっているのではないかと、そう思うに至った。

こう考えて作成したのが、表1の『世相篇』の論述表と『日本民俗大辞典』の項目の対照表である。佐藤による『世相篇』各章で論述対象になった事物の一覧に、福田らが編者の『日本民俗大辞典』の項目をクロスさせたものであるが、この表から見えてくるのは、衣食住を扱った第一―三章では、その論述対象と、民俗学者が

表1. 明治大正史世相篇の論述表と日本民俗大辞典の項目の対照表

章	章名	論述対象の事物
1	目に映ずる世相	色、禁色、虹、彩、椿と鶉の流行、園芸、朝顔、木綿、身ぶり、しぐさ、染料、染色、葉藍、麻、絹、モスリン、洋服、制服、仕事着、靴、素足、足袋、音、言論、音楽
2	食物の個人自由	香り、煙草、線香、香の物、火、小鍋、燗、飯、茶碗、杓子、陶器、米、鮓、魚、酢、醤油、鮮魚、乾物、塩魚、塩、野菜、青物*、塩蔵、バナナ、果物、菓子、砂糖、肉食、洋食、料理茶屋*、一膳飯、外食
3	家と住心地	木造小屋、住宅様式、小屋、宮、仮屋、割り長屋、部屋、障子紙、掃除、板ガラス、光、炉、座、こたつ、寝臥法、綿布団、床、私室、客間、屋根、壁、火事、庭、鉢植え
4	風光推移	風景、名所、都市夜景、城址、公園、港、船、海、平野、屋根、れんげ、老木、森、並木、塚、石塔、鳥、むくどり、烏、鳩、雀、鷗、蝙蝠、猫、犬、ねずみ、野獣、狩猟
5	故郷異郷	故郷観、公務、町村合併、入会整理、町の中心、村の異分子、僧侶、医者、公務員、道路、移住、人気・気質、同郷意識、外、目、喧嘩、仲裁、顔役、地方抗争、地価、島、山村
6	新交通と文化輸送者	交通機関、人力車、宿・挽子、乗合馬車、自転車、汽車、旅行、巡礼、遊覧団体、水運、津・岬、行商人、牛方・馬方、ひじり、旅人、渡り職人、宿屋、本陣、定宿、善根宿
7	酒	社交、祭礼、酒の濫用、居酒屋、独酌、盃、德利、猪口、宴会、酒屋、銘酒、贈答、ビン、税、密造、どぶろく、組合焼酎、禁酒、禁酒運動、愛酒運動、酒席、お酌、酒盛り、杜氏、家刀自
8	恋愛技術の消長	かための酒、妻問い*、嫁入り*、婿入り*、主婦、日陰者、写真婚*、高砂業（仲人）、寝宿、若者組娘組、青年団*処女会、権妻、内縁、遊女、女街、都市の遊里、心中文学、一人者*
9	家永続の願い	位牌、血食の思想、葬式、墓、石碑、葬地、火葬、靈魂観、祖霊、亡霊、産土思想、家の移動、立身出世、家長、奉公*、棄児*、職業の分解、家庭愛、教育の子供本位、職業教育、孤児、親子心中

10	生産と商業	職業、 家業 、農家、農閑期、副業、 内職 、田畑勝手作、米生産、水産、遠洋漁業、 養殖 、資本、 工場 、製造業、輸入、生産過剰、農村の購買力、 商業 、消費者、宣伝、百貨店、購買組合
11	労力の配賦	出稼ぎ 、労働者、冬場 奉公人 、 田植え 、茶摘み、 養蚕 、 寄親 、 親方制度 、海外出稼ぎ、 移住 、植民、女工、 海女 、 販女 、職業婦人、周旋屋、監獄部屋、職業紹介所、 組合 、海上 出稼ぎ人
12	貧と病	貧乏、零落、孤立、立志伝、 分家 の自由、天災、救恤、 飢饉 、公衆衛生、流行病、 結核 、トラホーム、 眼鏡 、金歯、医者、医療機関、薬、健康法、梅毒、 自殺
13	伴を慕う心	団体、農会、会、 産業組合 、労働組合、 親分制度 、 講 、 太子講 、 頼母子 、 無尽 、 青年団 、自治精神、 処女会 、 主婦会 、 流行 、 兎 、万年青、 豚 、見物、野次馬、運動、競馬*、後援会
14	群を抜く力	英雄、天才、選手養成、 相撲 、人物評論、名士、 親分 、 親分 の割拠、 恩義 、 選挙制度 、顔役、神童、成功、落選者、亡者、落首文学、悪党、 拘摸 、犯罪、 うそ
15	生活改善の目標	社会科学、文化事業、著述、翻訳、円本、読書法、知識欲、 郷土研究 、 生活改善 、教育

注) 論述表は、佐藤健二「柳田国男『明治大正史世相篇』」杉山光信編『現代社会学の名著』中公新書、1989年より。これに福田アジオほか編『日本民俗大辞典(上・下)』吉川弘文館、1999～2000年(以下、大辞典)で採用された項目を、ゴチックで対照させた。イタリックは、岩本の執筆項目。それらは岩本が研究しているからという理由で、項目に採用された可能性が高い。

- ・青物*、料理茶屋*、奉公*は、青物市、料理屋、奉公人ならば、大辞典にもある。
- ・青年団*は大辞典では青年会であるが、青年団にもかなりの言及があるので、内容的にゴチックにした。
- ・妻問い*、嫁入り*、婿入り*は、大辞典にあるのは、妻問婚、嫁入婚、簀入婚であるが、ゴチックにした。
- ・写真婚*は、大辞典では写真花嫁であるが、内容的にゴチックにした。
- ・一人者*、棄児*は、大辞典では独り者、捨子であるが、表記の違いのみなので、ゴチックにした。
- ・競馬*は、大辞典では神意を占う行事のことのみのため、ゴチックにはしなかった。

いわゆる「民俗」として認識している項目とが、だいたい重なっているのに対し、後半に行くほど、その割合が低くなることである。特に第一〇章以下は重複が少なく（第二章を除く）、『世相篇』の後半は今日の民俗学が対象とするような、民俗事象が論述の中心ではないことがわかってくる。

このほか、その比較対照から見えてきたのは、『日本民俗大辞典』には〈イロキ（イロ着）・色直し・色話はあっても、色という項目はなし〉（鳥はあっても鳩はなし）〈僧侶はあっても医者はない〉、さらに〈沓はあっても靴はなし〉等であり、洋服やバナナ、板ガラスがないように、近代以降に輸入された、外来のものは含まれておらず、日本人の経験してきた生活事象のすべてが対象化されているわけではないことである。生活文化史辞典ではなく、また民俗学辞典でもなく、あくまで「民俗」辞典（≠民俗文化財辞典）なのだと評せよう。

また『世相篇』は、その構成を一瞥しても、いわば「日常」しか扱われていない点が特徴だといえる。民俗学が得意とする、ハレとケの二分法でいうと、ハレの行事のような顕在化した「民俗」を操作して、何かしらを導くような手法（例えば両墓制を追究すると、あたかも日本人の靈魂観や他界観がわかるといったような論法）は採用しておらず、論述対象をそうした視線で見していない。第七章の「酒」の論述をみても、ハレの行事と飲酒の関係性などは語らず、祭りや祭礼、通過儀礼のなかでの酒の飲みようは、封じ込められている。『世相篇』で議論されるのは、徹頭徹尾、「日常」なのである。

④ ナショナル・エスノロジーとしての『世相篇』

では、なぜ柳田は一九二六―三二年のあいだ、Ethnologyに「民俗学」をあてたのか。またその期間、「Ethnology」と呼ばれる、方面だけは、行く／＼次第にNational国民的になるべきものだと思つて居る」（一九二六年、④一六〇）とか、「ナショナルエスノロジーとでも名づくべきものの、特に大切なことが分つて来る」（一九三〇年、⑧三二二）といった発言を、柳田が繰り返すのは、何ゆえか。すでに比較を重視して日本全体を一つの社会と見立てた「国民生活誌」（④二三七、⑦三五〇）が、ナショナル・エスノロジーと同義であることは論じたので

(岩本二〇二四)、本稿ではその歴史背景や、日本における「民俗学」の定着過程から、これを補足したい。

日本で「民俗学」なる用字が使われた初出(たぶん東アジアでも初出)は、日本初の人類学者とされる坪井正五郎が一八九〇年に『東京人類学雑誌』五〇号で、*Ethnographie*の訳語に「民俗学」なる字を用いたのが嚆矢である(坪井一八九〇:二三四)。一八八九年から三年間欧州に留学した彼が、現地に赴き、最初に取り掛かったのが、日本で使用される用語の訳語が実態に合致しないという問題で、従来、人類誌あるいは土俗学と訳していた *Ethnographie* を、「民俗学」に変更した。一方、フォクロアに対しては、その学会名の *Société des traditions populaires* を口碑俚諺学会(坪井一八八九:七九—八〇)、『The Folklore Society』を口碑俗伝会(坪井一八八九:二二八)と訳しており、「民俗学」≠フォクロアであった。

「民俗」という漢字語には、本来、人民そのものの、すなわち人びとの意や、民衆の暮らしぶりという総体的意味があり、さらには民情・気質・土地柄を指す用法などもあり(岩本二〇二二)、今日のように個別的な習わし(folklore)を示すようになるのは、『東京人類学雑誌』誌上でいえば、一九一一年の南方熊楠の論文からである(南方一九一一)。したがって、Ethnologyを本来的な「人びとの学問」という意味で柳田が使ったとするならば、それを「民俗学」と訳すことは、何ら奇異なことではなく、むしろ原義に適っているといえる。

では、誰が民俗学をFolkloreに結び付けたか。英和辞典でfolkloreをどう訳したかを遡源してゆくと、日本で最初にfolkloreを掲載した辞典は、一八八六年刊の尺振八『明治英和字典』六合館で、その訳語として「俗伝、野乗」を載せている。folkloreの訳語に「民俗学」を初めて使ったのは、一九〇二年の神田乃武ないぶほか編『新訳英和字典』三省堂であり、訳語には「①民俗学「民俗ノ伝説、信仰、慣習等ヲ研究スルモノ」②民俗ノ伝説、信仰及び慣習、俗伝」を宛てている。ここにある「民俗ノ伝説」の「民俗」も、人びとという意であり、この神田らの訳語のちに、上田萬年ほか編『大正英和辞典』(金港堂、一九一三)の「古俗学、民俗学(民衆ノ伝説、信仰、及び風俗ヲ研究スルモノ)」や、井上十吉『井上英和辞典』(至誠堂書店、一九一五)の「民間の伝説・信仰及び習慣、

昔噺、民俗学」へと連なつてゆく。「民俗ノ」から「民衆ノ」へ、さらに「民間の」へという変化に、輸入され、急展開するその学史が現れている。

筆者はFolkloreの訳語に民俗学を宛てた張本人は結局のところ、日本英語教育の開拓者・神田乃武（一八五七～一九三三）だと推定する（図4参照）。一八七一年に米国に渡

航して一八七九年アマースト大学を卒業して帰国した彼は、翌年から大学予備門（のちの第一高等学校）に奉職し、帝国大学文科大学教授から一八九三年に東京商業学校教授に転じ、のちの東京商業大学（現一橋大学）の英語教育の基礎を築いた（大場二〇一四）。神田ら以前には、Folkloreが採択されていない辞典も多く、あったとしても訳語は尺の訳語の踏襲や、あるいは「魔女ノ事ニ関セル迷信、怪談」といったレベルのものであったから、学問としての意義を初めて説明しえた人物といえる。

このような背景のなかで、柳田はナショナル・エスノロジーとして『世相篇』を著したのであり、翌年から使いはじめる「一国民俗学」（『食物と心臓』⑩三六七）という用語も、内実からしてNational Ethnologyの訳語から来たものだったと筆者は考えている。すなわち、坪井や柳田にとってのEthnologyとは、「人びと」の学という意味だったことを繰り返しておきたい。

二―三、『世相篇』の構造とその叙述——「心中文学の起り」の捉え方

『世相篇』が衣食住の個人化を扱った第一―三章からはじまり、三章毎のまとまりで構成され、後半になると



図4. 神田乃武：Folklore＝民俗学の命名者か？

神田は東京商科大学名誉教授の英学者（1856～1923）杉謙二編纂『華族画報』華族画報社、1913年（吉川弘文館、2011年復刻）。

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=52311494>

親子心中や孤立貧、親分子分と選挙粛清、生産過剰と地方抗争（流行と選択）などの社会問題の発生について収斂してゆくことは、改めて指摘するまでもない。

筆者が関心を持ってきた親子心中は、第九章「家永続の願ひ」の第六節「家庭愛の成長」で、「家はいよゝゝ人口の増加と共に、次々に分れて行」った結果、「昔の活き／＼とした親の愛を蘇らせ」「思ひを我子の行末に凝らすやうにな」る一方で、「此頃頻々たる親子心中」が「慈愛の遺瀨ない一破綻」（⑤五二一）として生じた問題提起される。それに続いて「家庭の孤立を促成した始の原因、即ち移動と職業選択と家の分解、及び之に伴ふ婚姻方法の自由などの、今日当然のことと認めらるゝもの、中に、まだ何ものかの条件の必要なるものが、欠けて居るので無いか…我々の生活方法には必ずしも深思熟慮して、採択したといふことが出来ぬものが多い」（⑤五二四）と述べ、多様な「行掛り」の絡み合いによって、親子心中という新現象が発現しているといった認識を示している。

これを受けて第二章「貧と病」第五節「孤立貧と社会病」でも、「日本では毎年自殺者は一万数千、此頃東京だけでも一日に五人づゝ死んで行く。一番多い理由は病苦であるが…強ひて妻子の其意思も無いものを同伴として、家を無くしてしまはうといふ考の中には、説くにも忍びざる孤立感が働いて居た」（⑤五七二）と説いている。第一〇～一二章は全体社会の産業化について論究されるが、議論は親子心中の発生に収斂し、すべての歴史的傾向性において、共同性から孤立化の流れの下に、かつては相互扶助のシステムでもあった家族親族や親方子方制度も揺らぐ中で、歴史的理に適った新たな協同のあり方が模索される。

筆者は『世相篇』での「親子心中」への言及は、この二カ所であると考え、第八章「恋愛技術の消長」第五節の「心中文学の起り」は、あくまで婚姻様式や夫婦関係の推移に関する議論だと思っていた。しかしながら、第八章を改めて沈思熟考してみると、第五節の挿入は、そうシンプルなものではないことが見えてくる。第四節までに明治以降に漸次増加する内縁の妻や権妻（妾）を、婚姻制度の推移の中で描き出したのに対し、第五節は「世

相が一変したのは独り嫁入の方式のみでは無い」とし、「遊女が日本文化の稍奇抜なる特徴として、歴史の一隅を彩る」(⑤五〇二)と、大きく議論を転回させている。どうも『世相篇』は単純に「世相」の推移を描くのが、主目的の書物ではないのだ。

定本では索引が別巻までは及んでおらず、出処を長く失念していたが、『故郷七十年』には「世相としての夫婦喧嘩」とその消長が詳しく論じられている。「婚姻制度が昔風だったころは、誰でも夫婦が会つたり別れたりすることを、ごく無造作に考えていた」が、やがて女が男の家に来て一緒に暮し、「食わせて貰うという習慣」が上流から「並の小さい家にも入って」来るとなると、北斎漫画の出た文化文政の頃からは、「非常に夫婦喧嘩が多くなり、それでいて女房はなかなか出て行かなくなつた」と綴っている(②七四)。

それは「長屋というものが始まり、女房は：長屋に訴へ、世論をバックにして、自分の地位を保とうとした」からで、三馬の滑稽本の挿画にも激しい長屋の夫婦喧嘩が描かれていたものの、「それが今ではすっかりなくなつて：みな陰性のものになり」、物も言わず、「亭主は夜遅く帰って来るような形になって残っている」とし、「あらわな形の夫婦喧嘩のなくなったこと、それは婚姻制度の変化から来ていると見ていいと思うが、それこそ明治の歴史に書かずにおられないような気がしている」(②七四、五、傍点筆者)と結んでいる。

このように夫婦喧嘩の盛衰は、まさに『世相篇』第五節に入れてもよい内容であつたにも拘らず、それがなぜ「心中文学の起り」だったのか。近松は北斎や三馬よりも、もう一つ昔で、明治大正からはさらに遠いのに、なぜこれを挿入したのか。浮上してくるのは、第九章と第二章の各最終節で言及される「親子心中」と押韻、呼応させるためだったと考えざるを得ない。ここでも「近代都市にもてはやされた心中文学といふものが、概ね遊里を発信源として居た」(⑤五〇四、ここのいう「近代」とは江戸時代のこと)と論じるが、「都府がフォクロアの最初の発生地」(③四八七)と柳田が繰り返したように、『世相篇』も全体的に「都市の生活が始まつてから、新しい文化は通例其中に発生し、それが漸を以て周囲に波及」(⑦六三二)するという文化的法則性に従っている。

例えば第九章「家永統の願ひ」で両墓制や石碑乱立を説く箇所でも「是にも都市生活の影響を考えずに居られない」(⑤五一)とするように、一九二七年の「蝸牛考」以降の彼の議論は、都市を中核に据えた社会―文化統合プロセス論(都市文明史)として読むべきであり、親子心中の捉え方も、心中という発想自体は、村落生活のなかからは自生的に発生しないことを前提にしている。換言すれば、共に死ぬという観念や行為はムラには萌芽しないのだ。外部の影響で文化は変化する。柳田の議論はどこまでも文化の外部性の議論なのである。¹⁵⁾

二―四、日常・平凡・普通――「凡人の心持」への関心

前述したように『世相篇』は徹底的に、そのまなざしは「日常」に向けられている。『世相篇』刊行翌年一月の「食物と心臓」では、「所謂伝ふるに足るものは必ず一大事件であつて、他の平凡通俗日常の事件は、わざと研究の目的物から除かれたので：新時代の疑問は、主として此方面から擡頭し始めた。：是等の生活事実は何れも些細なことで：同時に又それが普通で平凡だと思つて居るうちに、次第に推移つて珍しいものになつて行かうとする所に、忘れてはならない重要な痕跡がある」(⑩三六八、傍点筆者)と論じている。

柳田の日常・平凡・普通への関心を追つてゆくと、古くは一九〇八年の「事実の興味」(『文章世界』三卷一四号)にも、「私は此頃昔の凡人の心持を研究しやうと思つて地理書を読んで居るが、なか／＼興味の深いものだ。所謂日本歴史といふものには、大きな事件とか、大きな人物とか、若くは地位の高い人のことばかりしか書いていないが、古い地理書の類を読んで居ると、当時の凡人の心持がよく解る」(②三六一三、傍点筆者)と出てくるが、地理書から「凡人の心持」(「心意」)を読み込む手法は、一九二四年の「木綿以前の事」の冒頭でも試みられる、俳諧の扱い方、その読み込み方と同じ手法だと判断される。

七部集の炭俵の付合「分にならるる姫の仕合(利牛)／はんなりと細工に染まる紅うこん(桃隣)／鍮持ちばかり戻る夕月(野坡)」から、「不斷着の新しい木綿着物」を読み取るばかりか、「近いうちに分家する筈の二番目の

息子の処へ、初々しい花嫁」が「紅をばかしたうこん染めの、袷か何かを」着た、夕月のなか鎗と鎗持ちの情景が描かれたと読み込むのはひとかたならない。さらに上品で落ち着きがあり、華やかさも合せ持つさまを表す「はんなり」という言葉に着目し、それを「艶麗な句柄」(⑨四二九)と読んで、「芭蕉翁の元祿の初めには、江戸の人までが木綿と云へば、すぐに此様な優雅な優雅な境涯を、聯想する習はしであつた」(⑨四三〇)と、感情・感覚の変化(時代性)まで読み解くのは、最後に提起するニューラルネットワーク理論で解するほかはないと考える。「涕泣史談」もまた同じ手法(思考法)が用いられている。

同じ『木綿以前の事』に所収された「何を着て居たか」も、一九一一年に書かれたものであるが、先の「食物と心臓」はじめ、一九二九年の「凡人史の省察」における「平民生活の研究」(⑳一九二)など、『世相篇』の後、柳田の文章には日常・平凡・普通や、それらの類語が多用される。一九三八年の「平凡と非凡」には、極めて重要な「我々の平凡はこの国土に根をさした歴史ある平凡である。少なくとも其発生の根源に於て、必要も無く理由も無いといふものは一つだつて有り得ない。さうしてそれが又大なる集合の力になつて、我々を統制する時代を形づくつた」(㉑二一九、傍点筆者)という文言も導き出されている。

しかしながら、柳田の「日常」研究は一九四〇年前後になると、あまり目立たなくなつてゆく。単行本としてはそれまでの論考を収録した一九三九年の『木綿以前の事』や一九四一年の『食物と心臓』が刊行されるが、論文で執筆されたものは固有信仰や日本人論に傾いてゆく。論文「木綿以前の事」が所収されるに当たつて、初出にあった「時代の心理」(『女性』六巻四号、二八四頁、一九二四年)が、「国民の心理」(⑨四三五)に書き換えられているのは、その象徴か、「日常」研究は終焉を迎える。

三、文化移転・実験の史学・主体の外部性

三―一、柳田における文化の外部性

柳田は『遠野物語』刊行の翌一九一一年に、その批評に対して「己が命の早使ひ」という文章の中で、「鏡花君始め、何だ、幾らも型のある話ぢやないか、といふやうな顔色をした人が、段々あつたけれども、負け惜しみのやうだが、自分は、あれを書いて時から、あの話が遠野だけにしかない話だとは思つて居なかつた。寧ろ西は九州の果にまで、類型のあるのを、珍重したくらゐだつた。けれども、それを列記したらば、その面白味が減ると思つて、木地を出す事にばかり苦心した……この話の日本に於ける元祖は、ずつと八九百年の昔にあつて、『今昔物語』の中には、これに似た話が二つ三つある。……この話の如きは、何故にか、いふ思ひも付かぬ事が、古今東西かたちを同じくして居るか。不思議といへば、事実それ自身よりもこの方が猶不思議なくらゐである」(20三三一―三、傍点筆者)と返している。

同じような言い方及びその関心のありようは、未発表の論考「比較民俗学の問題」にも見て取れる。雑誌『朝鮮民俗』への草稿で一九四〇年頃の執筆と推定されているが、柳田は基本的に隣接民族に類似を見るより「此仕事は縁の遠い異民族の隅々まで行届いて、始めて大きな効果が得られる」とする一方、類似より差異を「近い三百年五百年の間の、隔絶孤立の発達を考へ」(30七二)、「中間の……推移」(30六九)こそ重視すべきであつて、「単なる日鮮の間の一致だけを珍重」(30七二)するのは、「学問の二葉ですらも無い」(30七〇)と、遠い世界的な分布のなかで把握することを強調している。

このような柳田の認識の下、『北安曇郡郷土誌(俗信俚諺編)』をめぐる一志茂樹との確執は、内容的に興味深い。一志によれば、顧問の柳田に一万五千枚のカードを持参したところ、「先生は青筋を立てておこ」り、「時間

がもつたいない」、「『俚諺大辞典』に載っているのは削除」すれば「三分の二、四分の一になる」、「民俗学はまだ若い学問で、僕ら、いま非常に苦勞しているんだから、僕の指導している仕事としては：認められない」と述べたという。これに対して一志は、「ある一つの俚諺が上田でも、九州でもあるいは新潟でも使っている。しかもそれが北安曇郡内で使っていることが大事」だと反論し、平行線となると、柳田は「僕の学問を割拠形態に陥らせてしまう叛逆行為だ：来る必要はない」と怒り心頭だったとされる（一志一九六五・一六五～六）¹⁶。

九州や新潟にあるとしても、「北安曇郡内で使われていることが大事」だとする一志の議論は、間違ひなく正論である。その一方で、比較研究の重要性を訴え続け、伝承と伝播（世代的伝達と空間的伝達）を軸にした理論を構築しようとしていた柳田からすると、究極的なその考え方は、畢竟、村のことを知るのに、村のことだけ調べていてもわからない、というものだったと言つてよい。研究目的が違ふとしか言いようがないが、共同体レベルでは捉え切れない親子心中の問題を考えるならば、特に『山の人生』冒頭に掲げた二つの事件の提示の仕方からすると、その意図はもう少し掘り下げてゆく必要があるだろう。

三―二、柳田における意識の外部性

ところで、柳田はこのような文化の外部性を見出しただけでは留まらない。先に紹介した「我々の平凡はこの国土に根をさした歴史ある平凡であ」り、「大なる集合の力になつて、我々を統制する」とは、「凡人の心持」や心意として、個々人の意識を重視しながらも、それを超えた、間主観性を踏まえているのはもちろん、さらにはその先の、意識の外部性ともいうべきものを柳田は主張しようとしていたのではないかと思われる。

これも先にみた「比較民俗学の問題」において、彼は「日常生活には個人の意思が、働く場合が至つて少ない。それが又風習と謂ひ慣行といふもの、特徴でもあるので、変り移るとすれば平ら一面に、しかも緩やかに同じ方角へ動き、それが又若干の遅い早いがあることは、決して最近の新文化の浸潤だけでは無い」（③④二四一～二、傍

点筆者」と述べている。

あるいは一九三一年の「民間暦小考」でも、「人間が各自の智慮と勤勉とのみに、全幅の信任を置くことが出来なかつた時代には、何か隠れたる要件が外に在つて、それを具備する者のみが成功するのでは無いかといふ想像は、無論今よりも更に強かつた」として、かつての人間が「風俗習慣の根本の拘束力」(20三三五)に大いに依存していたことを認めている。

いったい柳田は人間の主体性を、どのように捉えていたのか、単純にミシエル・フーコー風の個人の意識や主観性が自律的で固定されたものでなく、歴史的社会的な文脈によつて形成され、変化するものと見なしていただけだったのか(フーコー二〇二〇＝一九七五)。それとも『世相篇』は近代を生きる読者に、「選択」という賢い「判断力」を働かせるよう、その主体性を磨くことを説くだけにとどまらず、自由意志が働かなかつた以前とは違い、今後の社会はそれでは済まないといった、アンソニー・ギデンズ流の、ポスト近代における再帰的主体のような主張をしていたのか(ギデンズ二〇二二＝一九九一)。最後に、この課題に迫つていこう。

三―三、田山花袋『重右衛門の最後』の評価と「実験の史学」

これと関連してまず検討すべきは、親友・田山花袋の『重右衛門の最後』を評価した理由と「実験の史学」の関係性である。柳田が日本の自然主義文学の立ち上がり、深く関わっていたことは改めて紹介しないが、「君は田山君のどの作が一番に、頭に残つて居ますかと島崎氏から聞かれたが、私はやはり『重右衛門の最後』と答へざるを得なかつた」(28二七六)としたり、「私はわざわざ訪ねて行つて『これは一番同情ある作品だった』といつてほめた。今も私はあの作品には感心している」(21一五七)と述べたことは、何を意味するのだろうか。

ここである「同情」とは、とりあえず千葉徳爾の指摘する「当人の心持と同じ感情を自己の中にもよび起し、それによつてその人びとの行動と心とを『理解』するということ」(千葉一九七八・一四七)としておくが、『重右

衛門の最後』のプロットを簡単に紹介するなら、先天的不具と環境の影響で孤立し、村人に疎まれた重右衛門が、放火を繰り返した結果、村人たちの恐怖と不安が頂点に達し、最終的に村人たちの集団リンチによつて惨殺されるという物語として、彼の悲劇的な人生と村の閉鎖性が描かれる。花袋が一九〇二年、三〇歳のときに発表した作品で、特赦事例を柳田から提供されたものとする説もある。

ここで柳田の特殊用法「同情」と関連するのは、同じく柳田の頻繁に使う「実験」という用語であろう。¹⁷⁾『世相篇』にも「実験の歴史」(⑤三四二)という言い回しが第一章第一節から登場するが、この表現は自然主義運動(ナチュラリズム)の下、「実験の人文科学」として「実験の史学」(一九三五年、②四一六―三)を打ち立てたいとする意気込みを示している。大塚英志も指摘するように、エミール・ゾラの実験小説論(一八八〇年)に影響を受け、ありのままの事実を重視する、自然主義運動の延長として捉える必要がある(大塚二〇〇七、二〇一三)。理想化を行わず、現実のままに描写する文学運動であったが、柳田が「実験」を「素養ある者の、計画あり予測ある観察のこと」(②四二二)と定義するのは、ゾラの「実験は検証の目的で誘発された観察」(ゾラ一九七〇…七九三)と重なっており、それを史学に拡張したものだといつてよい。

ゾラは作家の想像や作為だけで小説を書くのではなく、科学者のような態度で人生を観察し、さらにいろいろな条件を与えて実験するように小説を構成する方法を説いた。特に「遺伝」と「環境」を重視したが、「遺伝」とは例えば労働者階級であることや、「環境」は田舎からパリへ移動したことも含んでいる(岩本二〇二四)。

三―四、意識や社会を超えるものとしての無意識

『重右衛門の最後』を高く評価する理由を、もう少し深掘りしてゆくなら、『物語と語り物』で、アイスランドの史伝的散文集『サガ』¹⁸⁾を読んだ柳田が、「こゝには善悪の判断も無く、まして因果の理法の考察などは、塵ほども加はつておらず、言はゞ現実が思想の外に超越して居る」とし、「あらゆる人間の意欲と激情と、その結果

の目ざましさのみが、端的に聴く者の胸を打つ」（一九四四年「黒百合姫の祭文」⑮四二七、傍点筆者）と絶賛している。

これを『重右衛門の最後』の花袋の言葉と重ねてみると、「思想」とは花袋的には所詮「第二の自然」（六千年以来の歴史習慣）＝社会にしか過ぎないこととなる。人間の荒々しい「自然」を「六千年以来の歴史習慣」はよりよく改変して「第二の自然」を作ってきたが（田山一九五二・一九九）、人間は普段は「社会」の掟や、習慣に従うことに何ら疑問も持たないものの、重右衛門の事件のような人間の「自然」と「社会」が衝突する場合もあるとして、その葛藤こそ「胸を打つ」のだと、柳田は見なしていよう。

さらに柳田は「やる瀬も無い悲壮と惨虐、批判を絶したる鬭諍の痛烈さ、つまり私の謂はうとするサガ的分子」（⑮四二九）と表現するが、その言い回しは先にも紹介した『世相篇』の「慈悲の遣瀬ない一破綻」（⑮五二二）や、『山の人生』冒頭の「偉大なる人間苦」（③四八七）と評した親子心中事件に対するまなざしや態度と近く、彼の関心の淵源はここにあったかと思われる。彼は「是は私の癖かも知らぬが、いつも至って小さな事実から問題の手掛かりを求めようとする」（⑮四二九）とも述べたが、彼が重視した「事実」とは「思想の外に超越」した「現実」なのだろう。「第二の自然」＝社会や「歴史習慣」ではなく、それを超えたところに「第一の自然」に属する「事実」「現実」があつて、そこに人間世界は覆われていると見たのが、おそらく柳田の究極的な人間観ではなかったか。文学だけでなく、文学を辞めたのちにも、柳田の思想は民俗学においても自然主義（ゾライズム）の影響下にあつたと見るべきであり、『山の人生』の冒頭の二件の親子心中事件が置かれたことや、『世相篇』での心中文学、および親子心中の扱いも同様ではなかったかと想像している。

『言語伝承と無意識——精神分析としての民俗学』を著した岡安裕介によれば、「無意識伝承」という言葉が定本索引で一四箇所使用されるように、柳田にとって「無意識」は極めて重要なキー概念だったと主張される（岡安二〇二〇）。例えば「此種の世間話の発生した事情を考えると……久しい無意識伝承に養われた一種の深山の

霊地であつた故に」(⑥四八三、「狼と鍛冶屋の姥」一九三二年が「無意識伝承」の初出)や、「山が我々の後世前世であつた時代の、無学なる愛慕が無意識に遺伝してゐたの」(「広遠野譚」一九三二年、⑪八〇)などのように用いられている。柳田の議論にはフロイトへの言及も多い。³⁰⁾

『世相篇』でも「日本国民が古くから貯へて居た夢と幻との資料」(⑤三四六)という夢や幻のみならず、「共同の幻覚」(⑤三六五)や「異常なる心理の激動」(⑤三六五)など、さまざまな「無意識」が語られているが、その研究素材化は『民間伝承論』や『郷土生活の研究法』はいうに及ばず、戦後の「民俗学教本案」や「民俗学」でも、例えば「幻覚の発達」(③四八一八)をはじめ、「夢の構成分子は無意識の経験である。一人称の物語のうちにこれがある」(③四八三三)など、詳しく論じられている。

のちに『口承文芸史考』に収まる、「夢と文芸」(一九三八年)のように、夢が論題になったものさえあり、「一家一門の同じ悩みを抱いた人々が、時と処を異にして同じ夢を見、それを語り合つて愈々其信仰を固めるといふ場合である：自分は夙くから是を共同幻覚と呼んで居る」(⑩五〇二)と論じていたにも拘わらず、前述した東京教育大学系の民俗学者たちは、『民間伝承論』や『郷土生活の研究法』の中の周囲論や重出立証法のみを介した型式学的歴史復原だけが「方法」だと見なしてしまったといつて過言ではない。

おわりに——「不幸の根本は境遇」あるいは「行掛り」

いうまでもなく、柳田の生活資料(民俗資料)の三部分類は、①有形文化(生活外形)②言語芸術(生活解説)③心意現象(生活意識)のうち、第二部の言語伝承(解説あるいは語り)によつて、第一部や第三部へも接近できるとしたのが、その特徴であつた。多数の民俗語彙を編纂したのも、言葉の優位性を重視したからであつたが、ところが岡によると、柳田の蔵書にある、Huge Crichton-Miller, *Psycho-analysis and Its Derivatives*, 1933には、

「無意識は非言語的である。すなわち、無意識的観念は、それが言語表象と結びつかない限り、前意識にさえ達することができない」とする箇所に線引きがあるという（岡安二〇二〇：九二）。柳田の想定した言語伝承によるアプローチは、無意識に対しては不可能なのだろうか。ここが大きな問題となる。

柳田のちに『青年と学問』に収録される一九二四年の「旅行と歴史」で、「人間の不幸の大部分が天災地変で無く、或は何人かの悪い考、又は誤まつた考から出て居ることは、宗教家で無くても之を認めることが出来る。しかもその誤れる考は勿論のこと、所謂悪い考といふものでも、更に今一つ根本に溯つて見ると、或いは境遇であり、又は行掛りであつた」（④四九、傍点筆者）と述べている。²⁴ゾラの「遺伝」と「環境」を踏まえたものとも思われるが、個々人の不幸や責任は、畢竟、個人に還元されるのではなく、「境遇」や「行掛り」に行き着くといった人間観・社会観は、『重石衛門の最後』の「第一の自然」と「第二の自然」社会の相克に呼応している。

実はこうした捉え方は、先端科学の分野でも最近よく見かけられるようになってきた。例えば社会心理学者・小坂井敏晶は『責任という虚構』の中で、「人間が主体的存在であり、自己の行為に対し責任を負うという考えは近代市民社会を支える」が、「他方、人間が自律的な存在ではなく、常に他者や社会環境から影響を受けている事実を社会科学は実証する」とし、「人格という我々の内的要因も元を質せば、親から受けた遺伝形質に家庭教育や学校などの社会影響が作用して形成される。我々は結局、外来要素の沈殿物のようなものだ」（小坂井二〇〇八：ii、傍点筆者）と説いている。

柳田の人間理解と極めて相似しているが、さらに小坂井は「大脳生理学や認知心理学が明らかにするように、行為は意志や意識が引き起こすのではない。…意志や意識は他の無意識の認知過程によつて生成される」（同ii、傍点筆者）と述べ、無意識が自由意志や意識を司つているとし、人間の「意志決定があつてから行為が遂行される」という常識は誤り」だとする（同ii～iii、二二～二五）。

コンピュータ科学の進展で、知・情・意の大量記憶も可能となり、²⁵むしろはNeural Networkと呼ばれる機械

学習モデルによりAI技術が急激に発達したことで、今やロボットに心(意識・クオリア)を如何に持たせるかまでが、現実化しつつあるロボット工学でも同様の提え方が拡がっている。ロボット工学者の前野隆司は、「人の『意識』とは、心の中でコントロールするものではなく、『無意識』がやったことを後で把握するための装置にすぎない」とし、「主体的だと思っている私たちの「知」「情」「意」「意識」といったものは、実はことのほか受動的で他力本願なものなのに、人間は、それらをなんとなく主体的なものであるかのように錯覚するようにできている」(前野二〇一〇＝二〇〇四・五九)として、図5で見えるような「受動意識仮説」を提言している。

これらの議論はいずれも「リベット実験」と呼ばれる、一九八三年にベンジャミン・リベットが行った脳神経科学の実験によって示された、意識の前に動作が先行する事実が実証されたことが論拠となっている。リベットは運動(動作)を生み出す脳内事象が、実験参加者が決定を下したことに気づくよりも、約三三〇ミリ秒前には起こっている事実を明らかにした。換言

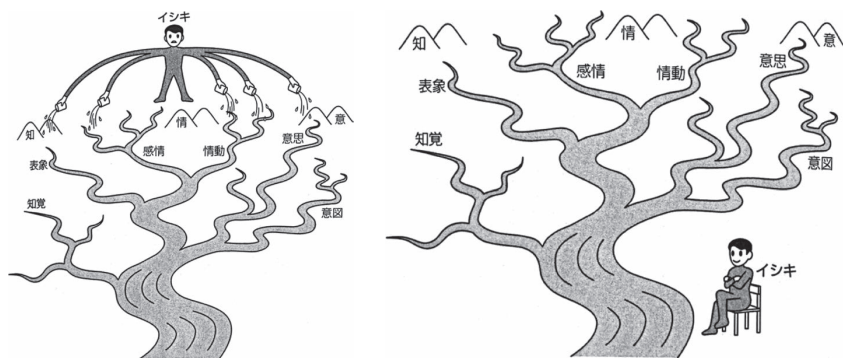


図5. 受動意識仮説における「意識」の模式図

一般的には「意識」とは、左図のように、自己の中心にあって「知」「情」「意」や「記憶と学習」全体を統合し、すべてを決定する主体的な存在と考えられているが、受動意識仮説(右図)では、無意識の行った自律分散的な結果を、川の下流で流れてくる情報を待っているかのように、受動的に受け入れ、自分のやったことと幻想して、自己の直列的な経験(原因と結果を結びつける物語)として、エピソード記憶に変換する機能だとされる(図は、前野2010: 104～105より)。

すると、神経事象と経験との間の時間的關係において、行為をしようと決定したと思う瞬間よりも早く無意識に意志決定をしている事実である（リベット二〇二二＝二〇〇四：iv）。

これによって脳科学や認知科学をはじめ、意識の科学やロボット工学、生成AI技術などが急発展することになったが、前野理論に従えば、「意識」とは「何ら意思決定を行っているわけではなく、無意識的に決定された結果に追従し、疑似体験し、その結果をエピソード記憶に流し込むための装置に過ぎない」（前野二〇一一＝二〇〇七：二六）。前野に対する批判はあるものの（筆者はこれを支持するが）、人間はロボットのライフログのように、すべての経験を記憶するわけではなく、時間的に直線的で一系的な「語り」に直して、エピソード記憶とするのだ。刺激に反応し意味記憶に従って生きているだけでエピソード記憶のない昆虫とは違い、私たちには経験や知識を蓄積してゆく。エピソード記憶があるからこそ、未来を予測できる高度な判断も可能となっている。

すなわち無意識こそ、むしろ社会とつながっているものであり、文化や意識の外部性を根幹とする柳田の認識は、こうした理論と極めて親和的なものである。紙幅も尽きたので「受動主体性仮説」の詳細は、別稿⁽²⁾に記したので、ここでは頭出しのみにしておくが、本稿では意識／無意識を心理学主義に陥らず説明を試みた。日本の民俗学でも、最近、若手研究者を中心に「無意識」「感情」「心」「心意現象」といった概念の再考が進められ始めてきている。アメリカ流のコンテキスト分析とは距離を置くアルブレヒト・レーマンの「意識分析」も（レーマン二〇二〇a：一五四）、よく読むと、最先端の脳科学理論を踏まえており（レーマン二〇二〇b：四六）、行動を正當化するナラティブだという議論をしている。筆者も以前主張した「方法としての記憶」や「文化の受容構造論」などとも絡んでおり、より論議を深めてゆきたい。

注

（一） 柳田國男の「主体」理解に関しては、フレデリック・ルシーニユに一連の研究があるが、その主体（性）は、ほ

ば住民の主観性と等号的で（例えばルシーニュ二〇二三）、フーコー的な意味合いは含まれていない（フーコー二〇二〇＝一九七五など）。ただし、彼が「柳田民俗学における主観性と客観性の相互調整的な組み合わせの目的が、日本人の主体性の要請であった」というとき（ルシーニュ二〇一四・二六七）、本稿でいう「選択」や「判断力」の議論と重なり合ってくる。

(2) 民俗学の複数性とは、若干ニュアンスを異にする。例えば、佐藤健二（二〇一・二三）や門田岳久（二〇二・二五二・二三）、島村恭則（二〇二二）などでも用いられる複数性は、若干の違いはあるものの、研究主体によって方法が多様であることを意味するが、ここで用いる多面性とは、学自体の特性が多彩に開いている点に着目している。

(3) 「総観」についてはかつて拙稿で論じたことがある（岩本一九九〇）。

(4) 同じ「日本民俗講座」には、日本人によって意味の異なる「民俗学」とは違い、フォクロアは「どこ迄行っても観察と実験の学」（³⁵二〇七）と述べ、「現在の状態では尚物好の道楽といふ域を脱していない。学問は是非普遍のものではなくてはならぬ」（³⁵一八二）とも論じている。

(5) 柳田の公民教育に関しては、それ以前から教育学の分野で着目されてきた（例えば溜池一九九二など）。

(6) これに関しては別稿を用意している。

(7) 同じ疑問は白土悟も発している（白土一九八二・一一）。

(8) 井之口章次『「民俗学辞典」の執筆者一覧（上）』『民間伝承』四五巻二号、六人社、一九八一年による。

(9) この辺りの事情、特に民俗学という訳語に関しては、拙稿（岩本二〇二二）参照のこと。また日本でも一九五〇年代に起った研究対象が民俗か常民かの論争にも、その萌芽が認められる。

(10) ほかに例えば「日本の民俗学が、他の国々の真似をしてはならぬ理由、全体にどの国にも国としての特徴は有るのだが、日本は殊にそれが多い」（³¹三八五）と論じている。

(11) ただし、アラン・ダンデスの娘、アリソン・ダンデス・レンテルンは、法学者の立場から、法民俗学的に日本の親子心中を事例にあげている（Dandès 2012）。

(12) 大月松二による談話記録「柳田国男聴書」には、「朝日新聞の世相史に色彩のことをかいた」とあるが（³⁵二九四）、

大月の字句選択の可能性もあるので、これは省いた。また対談においては、文部省社会科関係者との「社会科の諸問題」(一九四九年)の中で、米食の歴史についての問いに「その事について、私は放送したことがありますし、世相史にも書きました」と答えている(長浜功編『柳田国男教育論集』新泉社、一九八三年、一六一頁)。

- (13) 『故郷七十年』のこの箇所が続く柳田の「文化の外部性」的理解が、のじぎく文庫版や朝日選書版では校訂者によって本質主義的に書き換えられていることが、今回、柳田文庫での探索で確認された。この陳列展示を見た柳田が「はじめてイタリアだけがとくに聖母マリアを大切にしている理由が歴史的に外部からのものであるらしいといふことを考へさせられた」(定本別巻③三九四)と綴ったものが、「聖母マリアの信仰は、遠くキリスト教以前から受けつがれたものである、ということがはじめてわかった」②(二〇一)に変更されている。詳細は別稿に譲りたい。

- (14) 心中文学とは、元禄期(一六八八―一七〇四)に、近松門左衛門が執筆した「曽根崎心中」や「心中天網島」などのことで、基本的に「情理の葛藤」(自然と社会の衝突、感情と掟の軋轢)を描いた物語。殉死以外にも「共に死ぬこと」自体が美化される現象になっていくことを想起させる仕掛けとして柳田は挿入したか。

- (15) 例えば親子心中は、皆がみな心中を選択するわけではない。極めて少数者の選択であるが、しかしながら、そうした選択を選択肢として選ばせる歴史的文化的蓄積が、これをもたらし、引き起こすのであって、情報の Neural Network 的伝達で捉えないと理解が滞る。

- (16) これに関しては「いわゆる都市民俗学と『世相篇』」と題し、『現在学研究』一六号に掲載する予定。

- (17) なお、柳田の長男為正は、一九三六年の講演旅行の際の回顧に「平山氏や小生を相手にかれの科学論をみずから確かめるかのごとく一席述懐した…フランス流——アンリ・ポアンカレあたりの流れをくむ所説と覚えた。観察(これを父は「実験」というのが常だった)された事実に基づく帰納を…熱っぽく説くその晩の父は、いささか物珍しかった」(「はじがき——各所講演同行の記」柳田・千葉・藤井編一九八七: xii)と述べている。

- (18) サガ(saga)は、主に中世アイスランドで成立した古ノルド語による散文作品群の総称。出来事を素材にしたものが多く、約二〇〇点が現代に伝わっている。

- (19) ここという「偉大」とは、藤井隆至によれば、「人間苦」を克服しようとする人間の側の主体的な生き方に共感し

とのことだとする（藤井一九九五・二四二）。

(20) 鶴見太郎も指摘するように、一見類似したテーマを掲げながらも、柳田にはユングの影響や、その形跡は見取れない（鶴見二〇三・一九）。

(21) Neural Network とは、人間の脳内にある「ニューロン」という神経細胞を、人工ニューロンという数式で模倣した機械学習モデルのことで、神経（ニューラル）と網（ネットワーク）で表現される。音声や画像などの複雑なデータパターンを認識・学習できるため、AIを支える技術となっている。

(22) 「現場主義と主体の外部性——文化受容論としての民俗学に向けて」と題して、『実践民俗学研究』四六号に掲載される予定（ただし、ハンクル論文）。

参考文献

- 阿満利磨 一九九七『国民国家の形成と柳田国男の立場』『明治学院論叢・国際学研究』一六号
- 一志茂樹 一九六九『民俗学と地方史研究』『信濃』二二巻五号（野口武徳・宮田登・福田アジオ編『現代日本民俗学Ⅰ』三一書房、一九七四）
- 一九七五『北安曇郡郷土誌稿』年中行事編第一冊の刊行をかへりみて『日本民俗誌大系月報』第七号、角川書店
- 伊藤純郎 二〇〇四『柳田国男と信州地方史——「白足袋史学」と「わらじ史学」』刀水書房
- 岩本通弥 一九九〇『柳田国男の「方法」について——綜観・内省・了解』『国立歴史民俗博物館研究報告』二七集
- 一九九八a『民俗・風俗・殊俗——都市文明史としての『一国民俗学』』宮田登編『民俗の思想（現代民俗学の視点）』朝倉書店
- 一九九八b『「民俗」を対象とするから民俗学なのか——なぜ民俗学は『近代』を扱えなくなってしまったのか』『日本民俗学』二二五号
- 一九九九『「節用稿」としての民俗学——「珍聞奇談」をもてあそぶ』『柳田国男全集一七巻』月報一七、筑摩書房

二〇〇二「世相」小松和彦・関一敏編『新しい民俗学へ——野の学問のためのレッスン』せりか書房
 二〇〇六「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論」——柳田葬制論の解釈を事例にして『国立歴史民俗博物館研究報告』一三二集

二〇一八「珍奇なるものから平凡なものへ——柳田國男における民俗学と民族学の位相」『超域文化科学紀要』二三号

二〇二一「『民俗』概念考——柳田國男が一国民俗学を唱えるとき」『超域文化科学紀要』二五号

二〇二三「『日常学』としての民俗学」という問い——東アジアの「協働」で見えてきたこと『日常と文化』

一一号

二〇二四「『仕来りと行掛り』の民俗学——ナショナル・エスノロジーとしての『世相篇』」「日常と文化』

一二号

上野和男・高桑守史・福田アジオ・宮田登編 一九七四『民俗調査ハンドブック』吉川弘文館

梅棹忠夫 一九七一「考現学と世相史（上）——現代史研究への人類学的アプローチ」『季刊人類学』二卷一号、小学館

及川祥平 二〇二三「心霊スポーツ考——現代における怪異譚の実態」『アーツアンドクラフツ』

二〇二四「自己・世相・日常——現在を史学する視点」『現代思想』五二卷六号、二〇二四年五月号（特集…

民俗学の現在）、青土社

大塚英志 二〇〇七a『公民の民俗学』作品社

二〇〇七b「怪談前後——柳田民俗学と自然主義」角川選書

二〇一三「山人双極論——柳田國男におけるロマン主義と社会政策論」『a t プラス』一八号、太田出版

大場高志 二〇一四「神田乃武文庫について」『橋大学附属図書館研究開発室年報』二号

岡安裕介 二〇二〇「言語伝承と無意識——精神分析としての民俗学」洛北出版

加藤秀俊 二〇一八『加藤秀俊著作集三 世相史』中央公論社

門田岳久 二〇二一「複数の民俗学」岩本通弥・門田岳久・及川祥平・田村和彦・川松あかり編『民俗学の思考法』慶

應義塾大学出版会

川端豊彦 一九六九「訳者序」ヴァルター・ディナー『ドイツ民俗学入門』弘文堂（再版）

菊地暁 二〇二二『民俗学入門』岩波新書

ギデンズ、アンソニー 二〇二二＝一九九一『モダンティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会』

ちくま学芸文庫（秋吉美都・安藤太郎、筒井淳也訳）

木村敏 一九九四『心の病理を考える』岩波新書

小坂井敏晶 二〇〇八『責任という虚構』東京大学出版会

二〇一三『社会心理学講義——閉じられた社会と開かれた社会』筑摩書房

坂井洲二 一九八二『ドイツ民俗紀行』法政大学出版局

佐藤健二 二〇〇一『歴史社会学の作法——戦後社会科学批判』岩波書店一一七

二〇一「近代日本民俗学史の構築について／覚書」『国立歴史民俗博物館研究報告』一六五号

二〇二三「解説」柳田国男『明治大正史世相篇』角川ソフィア文庫（佐藤健二校注）

島村恭則 二〇一八『社会変動・生世界・民俗』『日常と文化』六号

二〇二一a「ディオニュソスとヴァナキュラー——民俗学的視角とは何か」『日常と文化』九号

二〇二一b『みんなの民俗学——ヴァナキュラーってなんだ？』平凡社

二〇二二「ジェシー・ファイブコートほか『民俗学の前進』『現代思想』二〇二二年一月号

白土悟 一九八二「修養の学としての民俗学——柳田国男の文化に対する概念について」『九州人類学会報』九／一〇号

菅豊 二〇一〇「アメリカ民俗学の現状と課題——公共民俗学（Public Folklore）を中心に」『日本民俗学』二六三号

二〇二四「結節点としてのヴァナキュラー概念——文化人類学と民俗学の対話可能性に向けた一試論」『人文

学報』No.五二〇一二（社会人類学教室一七）東京都立大学人文科学研究科

ゾラ、エミール 一九七〇『新潮世界文学二「ゾラ」新潮社（古賀照一・川口篤訳）

田村和彦 二〇二四「中国語訳『世相篇』からみた翻訳困難さに関する一試論——翻訳書表題の語彙を手掛かりとして」

『日常と文化』一二号

溜池善裕 一九九二「柳田国男の郷土研究における「公民」の意義——戦後の社会科教育論への萌芽の観点か」『社会科

教育研究』六六号

田山花袋 一九五二『蒲団・重右衛門の最後』新潮文庫

千葉徳爾 一九七八『民俗学のこころ』弘文堂

坪井正五郎 一八八九「バリ——通信」『東京人類学雑誌』四六号

—— 一八九〇「ロンドン通信」『東京人類学雑誌』五〇号

鶴見太郎 二〇二三『日本人の実像を求めて旅した民俗学の祖「柳田国男」』国際高等研究所

平山和彦 一九六七『民俗学と近代史』『史潮』一〇〇号

福田アジオほか編 一九九九〜二〇〇〇『日本民俗大辞典（上・下）』吉川弘文館

フーコー、ミシェル 二〇二〇〜一九七五『監獄の誕生（新装版）——監視と処罰』新潮社（田村俣訳）

—— 一九七四〜一九六六『言葉と物——人文科学の考古学』新潮社（渡辺一民・佐々木明訳）

藤井隆至 一九九五『柳田国男経世済民の学——経済・倫理・教育』名古屋大学出版会

藤田弘夫 二〇〇九「三田社会学のこれまでとこれから——慶應社会学の起源・形成・展開」『三田社会学』一四号

前野隆司 二〇一〇〜二〇〇四『脳はなぜ「心」を作ったのか——「私」の謎を解く受動意識仮説』ちくま文庫

二〇一〜二〇〇七『錯覚する脳——「おいしい」も「痛い」も幻想だった』ちくま文庫

二〇〇七『脳の中の「私」はなぜ見つからないのか？ ロボティクス研究者が見た脳と心の思想史』技術評論

社

南方熊楠 一九一一「西暦九世紀の支那書に載たる『シンダレラ』物語」『東京人類学雑誌』三〇〇号

室井康成 二〇〇九「常民」から「公民」へ——〈政治改良論〉としての柳田民俗学』小池淳一編『民俗学的想像力（歴

博フォーラム』せりか書房

柳田為正・千葉徳爾・藤井隆至編 一九八七『柳田国男談話稿』法政大学出版局

山下重一 一九九一「フェノロサとスペンサー——『世態開進論』（二八八〇）の検討」『英学史研究』二四号

リベット, ベンジャミン 二〇二一＝二〇〇四『マインド・タイム——脳と意識の時間』岩波現代文庫（下條信輔・安納

令奈訳）

ルシーニュ, フレデリック 二〇一四「不合理を通しての柳田国男の知的革新——主体と学問についての科学認識論的

考察」柳田国男研究会編『柳田国男の学問は変革の思想たりうるか——柳田国男研究⑦』梶社

—— 二〇二三「柳田国男の主体化論——総合民俗学の提唱」『比較民俗研究』三七号

レーマン, アルブレヒト 二〇〇五＝一九九九『森のフォークロア——ドイツ人の自然観と森林文化』法政大学出版局

（識名章喜・大淵知直訳）

—— 二〇二〇a「気分と雰囲気——意識分析のコンテクストにおける記憶と語りに及ぼす影響」内藤文子訳、岩
本通弥編『方法としての〈語り〉——民俗学をこえて』ミネルヴァ書房

—— 二〇二〇b「民俗学の方法としての意識分析」及川祥平訳、岩本通弥編『方法としての〈語り〉——民俗学を

こえて』ミネルヴァ書房

和歌森太郎 一九五八『日本風俗史（下）』有斐閣

—— 編 一九七〇『流行世相近代史——流行と世相』雄山閣出版

渡辺正峰 二〇二一「意識と自由意志——量子論揺らぎによる長期利得最大化と意識・無意識の表裏一体性の観点から」

『現代思想』四九卷九号（特集：自由意志——脳と心のアボリア）、青土社

外国文

Bausinger, Herman 1984 *Konzepte der Gegenwartsvolkskunde*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. NS.38 (＜

ルマン・バウジンガー「現代民俗学の輪郭」河野真訳、『愛知大学一般教育論集』創刊号、一九八八年)

Burückner, Wolfgang (Hrsg.) 1971. *Falkenstein Protokolle*. Institut für Volkskunde an der Johann Wolfgang Goethe-

Universität, Frankfurt am Main

Ben-Amos, Dan 1971 Toward a Definition of Folklore in Context. *The Journal of American Folklore* Vol. 84, No. 331.

Toward New Perspectives in Folklore

Dundes, Alan. 1965. What is Folklore?. *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall (Pearson College Div)

Dundes Renteh. Allison, "Folklore: Legal and Constitutional Power." In Regina F. Bendix, Galit Hasan-Rokem (eds.)

A Companion to Folklore. 2012. Blackwell. pp. 537-554

Lofgren, Orvar 2008 When is small beautiful? The transformations of Swedish Ethnology. In M. N. Craith, U. Kockel, &

R. Johnier (Eds.), *Everyday Culture in Europe. Approaches and Methodologies*. Hampshire: Ashgate Publishing.

白佐立 二〇二四『明治大正史世相篇』注释计划说明及中文试译』『日常と文化』一二号

李永晶 二〇一六「柳田国男の世相史——日本版『文明的进程』」『东方早报・上海书评』二〇一六年一〇月二三日付

(https://www.sohu.com/a/117153001_467440)

이와모토 미치하 二〇一〇「동아시아 민속학의 재정립——'일상학'으로서의 민속학, 이로」『실천민속학연구』三五
(翻訳: 岩本通弥 二〇二二「東アジア民俗学の再定立——〈日常学としての民俗学〉」『日常と文化』九号)

デジタルデータ

NHK online NHKアーカイブス「あの人に会いたい No. 141 柳田国男」https://www2.nhk.or.jp/archives/articles/?id=D0009250141_00000

(東京大学名誉教授)