

方法論の三角形

—ウエーバー・デュルケム・柳田国男—

上野和男

-
- | | |
|----------------------|-------------------|
| 1. 問題と方法 | 3. 柳田国男の日本民俗学 |
| 2. ウエーバーとデュルケムの社会学 | (1) 対象と方法 |
| (1) 社会的全体論と社会的個人論 | (2) 民俗語彙と心意 |
| (2) マックス・ウエーバーの理解社会学 | (3) 認識の比較と事実の相互関連 |
| (3) デュルケムの社会学主義 | 4. 結語 |
-

1. 問題と方法

本稿は社会学や人類学がこれまで蓄積してきた方法論を視点として、日本民俗学の方法論、とりわけ柳田国男の日本民俗学の方法論を再検討してみようとするひとつの試みである。⁽¹⁾かねてより日本民俗学の方法論についてはさまざまな検討がなされてきているが、ここでは日本民俗学方法論を社会学や人類学の方法論に準拠して考察してみたい。ここでの考察の中心は、社会現象の理解にあたって二律背反的な位置をもつ主体的条件と客観的条件の関係の問題である。つまり社会現象の理解にあたって、動機や心理状態など行為の内的要因である主体的条件を重視する立場をとるか、それともその社会現象と他の客観的条件との外的関係を重視する立場をとるかの問題である。ことばをかえていえば、社会現象の理解にあたって主体的条件を媒介として理解する方法をとるか、それともさまざまな客観的条件との関連を分析しながら接近する方法をとるかの方法論上の問題である。19世紀後半に生まれたこのような社会現象理解の方法論的対立は、今日においても社会科学のさまざまな分野に厳然として存在するのは否定しえない事実である。日本民俗学の方法論をこうした視点から、主として社会学者ウエーバーとデュルケムの方法論との比較を通じて学史的に検討し、こうした枠組みのなかで日本民俗学の方法論を位置づけることが本稿の目的である。

ここで日本民俗学の方法論と対比してとりあげようとするのは、主として社会学の二人の巨人、マックス・ウエーバー（1864—1920）とエミール・デュルケム（1858—1917）の社会学方法論である。ウエーバーとデュルケムはいずれも19世紀末から20世

方法論の三角形

紀初頭にかけて展開した社会学史の第二期に属する社会学者であるが、両者の方法論は社会学方法論の対極をなす程に対照的である。この二人の方法論は現代の社会学方法論はもとより、マリノウスキーやラドクリフ＝ブラウンに代表される機能主義人類学の方法論にも大きな影響を与えており、いわば社会現象の理解にあたる社会科学を二分する方法論の源流をなすといえる。したがって、日本民俗学の方法論をこの二人の方法論との対比のなかで考察することは、現代の社会科学方法論と日本民俗学の方法論を比較することにもなるといえよう。ウエーバーとデュルケムの方法論対立の核心は、本稿の中心的な問題である社会現象の理解にあたっての主体的条件と客観的条件の問題である。この点に関してこの二人の方法論は著しく異なる。いまウエーバーのように社会現象の理解にあたって、社会の原子的な構成要素である社会的行為を研究对象として主体的条件（ウエーバーの場合は社会的行為をおこさせる規定因としての「動機」）をきわめて重要視する方法論的立場を〈主意主義的個人論〉とよび、一方デュルケムの「社会学主義」ように個人とは別個の实在である集合的な社会現象を対象とし、その相互連関分析を中心としながら社会現象の理解をめざす方法論的立場を〈客観主義的全体論〉とよぶことにすれば、⁽²⁾柳田国男の日本民俗学方法論は民間伝承とよぶ集合的な現象を対象としながら、主体的条件としての心意を手段的、もしくは目的的方法としているから、あえて言えば〈主意主義的全体論〉と規定することができよう。研究对象における〈個人論〉と〈全体論〉、研究方法論としての〈主意主義〉と〈客観主義〉二つの軸で方法論を分類すれば、デュルケム、ウエーバー、柳田国男の方法論は三者三様の微妙な錯綜状況を示していることになる。ここで問題とする「方法論の三角形」とはまさにこのような状況を指し、この意味をあきらかにするのが本稿の課題なのである。

柳田国男の日本民俗学方法論における〈主意主義〉は、人々の「心意」の理解と、そのための民俗語彙の収集と比較を中心とする方法論に集約される。柳田国男の日本民俗学は『民間伝承論』（1934）などの記述から明らかなように常民の民間伝承（民俗）を対象として、その生活形態の変遷を明らかにするとともに、さらに進んで常民の主体的条件としての「心意」を明らかにすることが目標であった。そのための方法の中心は民間伝承の言語的表現である民俗語彙の収集とその比較であった。この方法のみが柳田国男の方法でなかったとしても、民俗語彙を中心としながら民間伝承を分析しようとする方法は、本稿で中心にとりあげる柳田国男の族制研究にもきわめて濃厚に認められるから、民俗語彙の比較を方法論の中心に置くことによって、常民の主体的条件を理解しようとする前提にたつのが柳田国男の日本民俗学であると考えこ

とができる。ことばをかえていうなら、日本民俗学は集団の共有する集合的な社会的実在としての民間伝承を対象とし、民俗語彙によって表現された主体的条件を通じて、民俗の変遷を明らかにし、さらに常民の心意を明らかにしようとする研究であると規定することができる。

柳田国男のいう「心意」はきわめて広義の概念であるが、少なくとも次のふたつの意味をもつことは明らかである。ひとつは民俗資料の分類のひとつとして「心意現象」という場合の心意である。⁽³⁾この場合には心意とは有形の民俗に対して、いわば精神的な民間伝承、すなわち民間信仰を意味している。いまひとつは広く民間伝承一般の背景としての人々の考え方という場合の心意である。本稿が問題としてとりあげる主体的条件はこのふたつの意味を含むものであり、柳田国男にとって人々の心意を理解する方法的手段が民俗語彙の採集であったといえよう。⁽⁴⁾またこの心意の理解に関連して柳田国男が心理学、とくに群衆心理学の言及して、「現代の心理学の実験をもってしては、群衆から個人に与える心理影響は分っても、群現象そのものはとうてい知ることはできないのである」(柳田国男1967:216)とのべている点は興味深い。柳田国男の日本民俗学は一面において民間伝承の心理的解釈をもとめていたことは、この事実によってあきらかである。また柳田国男が「感覚」を重視したこともこれに関連して重要であるといえよう(柳田国男1954)。

こうした心意の理解は日本民俗学の学問的性格にも関連する重要な問題でもある。柳田国男は心意現象について、「実はこれこそ我々の学問の目的であって、あとの『一部』と『二部』の二つは、いわばこれに達するための、途中の階段のように考えているのである」(柳田国男1967:214)と述べ、さらに「……是れは同郷人同国人でなければ理解のできぬ部分で、自分が郷土研究の意義の根本はここにあるとして居るところのものである」(柳田国男1980:120)と述べている。⁽⁵⁾つまり柳田国男がここで強調しているのは、心意の理解こそが日本民俗学の最終の目的であり、したがって日本民俗学は日本人による日本の民間伝承の自己認識の学であることである。この点においても日本民俗学は社会学や人類学 성격と微妙な錯綜状況を示す。社会学もまた民俗学と同じように自己認識の学であるが、社会学が対象とするのは近代市民社会の社会現象であって、この点は民俗学とは異なる。社会学にとっての対象は近代市民社会において、自らの行為をみずから選択的に決定しうる自由な市民の行為とその結果としての社会現象である。この点で伝統的慣習的な行為様式としての民俗を対象とする民俗学とは対象が大いに異なる。また人類学は民俗学と同じように基礎的な民俗文化を対象とするが、人類学がいわば異文化認識の学であって、他者の文化の理解を目

方法論の三角形

指す点において、自己の文化の理解をめざす民俗学とはおおいに性格を異にする。つまりこうした点においても三つの学問は微妙な三角形を描き、その方法もこうした学問的性格に規定されてそれぞれに異なるのである⁽⁶⁾。日本民俗学の方法論を、社会学や人類学の方法論と比較考察する意義と限界はこの微妙な三角形にあるといえよう。

これまで社会学と民俗学の方法論が比較考察されたことはなかったといつてよいであろう。社会学は民俗学の影響をうけて成立したわけではないし、民俗学もまた社会学の影響のもとに形成された学問でもなかった。民俗学はむしろ人類学のさまざまな影響のもとに形成されたと理解するのが妥当である。しかしながら日本においては社会学と民俗学の関係はこれまでかなり密接であった（喜多野清一1962などを参照）。社会学、とりわけ農村社会学や家族社会学においては柳田国男の民俗学の影響がきわめて大きいといわねばならない。日本の家族を無償労働組織としてとらえる農村社会学の発想は、柳田国男の「賃金のいらぬ労働組織」に基づくものであるし、社会学者・有賀喜左衛門の同族論は、柳田国男の大家族論を基盤にもつことは学史的事実である。しかしながら研究の内容において両者は密接な関係をもちながらも、両者の方法論の比較がこれまでの研究の視野に入ることはほとんどなかった。したがって本稿における社会学と民俗学の方法論の比較考察は、社会学と民俗学との関係の新しい可能性をさぐることでもあるといえよう。

蒲生正男（1964）が指摘するように、ラドクリフ＝ブラウンやマリノウスキーが登場した1920年代以降の現代人類学は社会現象の行為主体である人間の理解をめざして研究をすすめてきた。個々の文化現象の理解を越えて人間の理解をめざしたからこそ民族誌もこれまでとは異なる豊かな内容を獲得することが可能となった。人間の理解とはつまり人々の主体的論理の理解である。主体的条件としての動機や心理状態は行為主体に内在する考え方であるのに対して、ここにいう主体の論理とは研究者側の設定する行為主体の構造化された論理である。このような主体の論理の理解なしには、現代の人間の文化の研究は成立しないのである⁽⁷⁾。蒲生正男（1966）によれば、主体の論理は特定の主体的条件と特定の客観的条件に適合的に設定しようという⁽⁸⁾。しかしこの主体の論理を、どのような方法によって理解するかについては人類学においてもさまざまな方法論が提示されてきた。ひとつはラドクリフ＝ブラウンに代表されるように客観的条件を重視して、主体の論理に接近しようとする方法論であり、他方はマリノウスキーに代表されるように主体の心理を媒介として主体の論理に接近しようとする方法論である。このような方法論はデュルケムとウエーバーの方法論的対立を継承したものであり、したがって社会学のみならず社会科学の広い分野にわたってこのよ

うな方法論的対立が存在することは事実である。しかしこれまでの社会科学方法論史上においては、パーソンズ（1940）などの努力にもかかわらず、この両者を総合した社会科学理論は成立していない。現代の研究者に課せられた課題は、ひとつはこのいずれの立場にたって研究をすすめるかを確認することであり、いまひとつはこの二つの方法論を越える方法論を生み出すことである。後者の意味において、両者の中間に位置する柳田国男の方法論を検討することは社会科学方法論それ自体にとってもきわめて重要であるといえよう。

この問題を考える契機となったのは、戦後における大間知篤三の激しい柳田国男批判であった（大間知篤三1958、上野和男1979）。大間知篤三の柳田批判のひとつは柳田国男の方法論の中心にある民俗語彙中心の採集に向けられたことは周知の事実である。大間知篤三の民俗学方法論は、本稿で考察する社会学者デュルケムの方法論に近く、いわば〈客観主義的全体論〉である。したがって大間知篤三と柳田国男の民俗学はその方法論がきわめて対照的であり、この両者の方法論は今日の日本民俗学の二つの傾向、つまり〈主意主義的全体論〉と〈客観主義的全体論〉を代表するとともに、他方では歴史学的民俗学と現在学的民俗学を代表しており、両者の方法論的対立はきわめて深いといわなければならない。したがってここでとりあげる主体的条件と客体的条件の問題の検討によって、われわれは現代の日本民俗学方法論の位置と諸問題を確認することができるのである。

本稿ではまず社会学方法論の全体像を社会学史に即して検討し、そのなかで代表的な方法論としてウェーバーとデュルケムの方法論について考察し、さらにこれとの対比のなかで柳田国男の日本民俗学方法論を検討してみたいと思う。日本民俗学方法論の考察といえば、これまで型にはまったように柳田国男が提示したふたつの方法、「重出立証方法」と「周圈論」や資料操作法が議論されるにとどまるのが常であつた。⁽⁹⁾このふたつの方法はいわば二次的な方法論であり、むしろ検討すべきは日本民俗学方法論を調査方法論とも関連させて理論的に検討することであった。本稿で検討する方法論の問題はこのようなより基本的な方法論の問題なのである。

2. ウェーバーとデュルケムの社会学

（1）「社会的全体論」と「社会的個人論」

社会学という学問は通説によれば19世紀のフランス社会学者、オーギュスト・コン

トが1830年から1942年にかけて完成させた『実証哲学講義』をもって成立した新しい社会科学である。以来今日まで社会学は約160年の歴史を持つことになるが、この160年間の社会学史は三つの時代に分けるのが一般的である。第一期はコント、スペンサーに代表される「総合社会学」の時代であり、第二期はここで検討しようとするウェーバー、デュルケムに代表される「個別社会学」の時代である。第一期の総合社会学はあらゆる個別社会科学の研究成果を総合するのが社会学であったから、この時期には社会学の対象と方法は他の社会科学に比して必ずしも明確ではなかった。第一期の社会学への批判のなかから誕生した第2期の社会学の時代には社会学の対象と方法をより明確にしようとする動きが活発であり、さまざまな傾向の社会学がこの時期に開花することになった。第三期の社会学は個別社会学を継承しながら、理論や方法論をより精緻にするなかで生まれた「現代社会学」であり、パーソンズ、ホムズに代表される機能主義社会学はその典型である。現代社会学のいまひとつの特徴は社会調査の発達にもとづく、より実証的な社会学の誕生である。

この約160年間に誕生した社会学理論を、対象と方法の二つの軸によって類型化したのが、表1に示すマーチンデール(1960)の類型である。ここでは社会学の対象が要素主義的であるか全体主義的であるかという基準と、方法論的に人文主義的であるか自然科学的であるかという基準の二つによって類型化がおこなわれている。前者の基準は対象が行為のように個人的なものであるか、制度や文化のように集団的集合的なものであるかという基準であり、これは19世紀以来のヨーロッパの二つの社会観念である「社会実在論」と「社会名目論」の差異をそのまま反映したものである。また後者は主体的条件を重視する方法をとるか否かという基準であり、人文主義とは行為者の主体的条件を重視する立場であり、自然科学的というのは、自然科学と同じように客観的なものとの関係によって社会現象を理解しようとする立場である。この類型化によって五つの社会学理論がそれぞれに位置づけられている。このうち形

表1 社会学理論の類型 (Martindale 1960)

		方法論的志向	
		人文主義的	科学的
社会的現実に対する志向	原子論的または要素主義的	(3) 形式主義	(4) 社会行動主義
	有機体的または全体論的		(1) 実証主義的有機体説 (2) 闘争理論 (5) 機能主義

式主義とはジンメル⁽⁹⁾の形式社会学を意味し、社会行動主義にはウェーバーの理解社会学やマッキーバー⁽¹⁰⁾の社会学が含まれる。実証主義的有機体説は総合社会学以来の伝統を持つものであり、これにはコント、スペンサーをはじめとして、デュルケム、テンニース、パレートが含まれ、闘争理論にはホッブスやマルクスの理論が含まれる。さらに機能主義にはパーソンズやホマンズの理論が含まれている。マーチンデールのこの類型に人類学の機能主義を位置づけるとすれば、デュルケムの影響の強いラドクリフ＝ブラウンの機能主義はパーソンズと同じ類型に位置づけられるにしても、集合的な文化を人間の欲求の手段と考え、人々の欲求との関係で文化を理解しようとしたマリノウスキーの機能主義は、マーチンデールの類型では該当する社会学がなく、空欄となっている人文主義的全体論的理論として位置づけられるべきであろう。柳田国男の日本民俗学の位置もマリノウスキーと同じこの位置ということになる。

マーチンデールは二つの基準のみで社会学理論を類型化した⁽¹⁰⁾が、このほかにも二つの重要な基準をわれわれは考慮しなければならない。そこでつぎのような四つの軸で社会学理論の分類を試みる必要がある。第一の基準は研究対象が個別的还是か全体的であるかによって、「社会的個人論」と「社会的全体論」に二分される。第二は方法が主体的条件を重視した主意主義であるか、客体的条件を重視する客観主義であるかによって、「主意主義理論」と「客観主義理論」に分けられる。このふたつはマーチンデールの基準である。これにくわえて第三は、社会現象を分析するモデルが均衡モデルであるか闘争モデルであるかによって、「均衡理論」と「闘争理論」に分けられる。これはマルクスの史的唯物論とパーソンズの機能主義社会学にみられるきわだった差異である。そしてさらに第四に分析方法が量的分析であるか質的分析であるかによって、「定性的研究」と「定量的研究」に分類される。この四つの軸のどこかにこれまでの社会学理論はすべて位置づけることが可能であるばかりでなく、これら⁽¹¹⁾の間には第三の基準を別にして一定の相関関係が認められる。すなわち社会的個人論・主意主義理論・定性的研究には適合的な関係があり、一方、社会的全体論・客観主義理論・定量的研究にも同様の関係がある。前者を総合して〈社会的個人論〉、後者を総合して〈社会的全体論〉と名づけるとすれば、われわれは社会学理論を大きく〈社会的個人論〉と〈社会的全体論〉の二つに集約することが可能である。ここでとりあげるウェーバーはまさにこの意味での典型的な〈社会的個人論〉の立場に立つ社会学であり、デュルケムは〈社会的全体論〉の立場の社会学である。

(2) マックス・ウェーバーの理解社会学

ウェーバーの社会学は一般に理解社会学とよばれるが、これは<社会的個人論>であり、さらにいえば<主意主義的個人論>である。すでにのべたようにウェーバーの社会学は、社会学の第二期を代表する社会学方法論のひとつであり、主体的条件の理解をいち早く基礎的枠組みとした方法論である。ウェーバーの社会学は資本主義体制論、宗教社会学、産業社会学、農村社会学など実に広範な分野におよんでいるが、その方法論の全体は『経済と社会』（1922）に提示されている。ウェーバーの基礎的方法論は富永健一（1965）によれば、要素主義的方法、構成的方法、非決定論的方法によって特徴づけられる。まず要素主義的方法とは社会現象の規則性と因果性を追求するために、それを人間の社会的行為に還元して理解しようとする方法であり、ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（1905）で試みた資本主義体制をその担い手である資本家や労働者の行為に還元して理解しようとする方法である。ウェーバーが社会学の対象を原子的な社会的行為としたのは、まさにこの方法にもとづくものであった。ウェーバー社会学の魅力のひとつは、ミクロな社会的行為を対象としながら、マクロな社会体制の問題、すなわち資本主義の問題に接近していくこのような方法論にある。構成的方法とは社会現象の認識手段として、現実から出発しつつも現実には存在しない概念的な構成物（理念型）を設定して理解しようとする方法をさす。この意味でウェーバーの方法論においては、「理念型」がきわめて重要である。またこの点においてウェーバーは歴史学派批判であきらかなように、実在と概念を厳しく区別し、概念を設定せずに現実にあるものをそのまま理解しようとする「認識のまるごと性」(Gesamtcharakter)の幻想をつよく否定した。さらに非決定論的方法とはマルクスなどに代表される19世紀的な優先変数理論、決定論を排除し、社会現象を蓋然性の範囲内で因果的に説明しようとする方法である。これらはいずれもその後の社会学方法論に大きな影響をおよぼしたが、ウェーバーの方法論はこれらの基礎の上に構築されているのである。

ウェーバーがその社会学方法論を全体的に提示したのが『社会学の根本概念』(1922年)であるが、その冒頭においてウェーバーは社会学をつぎのように規定している。「社会学という言葉は、非常に多くの意味で用いられているが、本書においては、社会的行為を解釈によって理解するという方法で社会的行為の過程および結果を因果的に説明しようとする科学を指す」(清水幾太郎訳1972: 8)。ウェーバーの社会学方法論はこの規定に尽きている。この短い文章のなかに三つの重要な方法がのべられて

いる。第一はウェーバーの社会学の対象は社会的行為であることである。この社会的行為には行為者の動機がふくまれていなければならないと規定したことが方法論的戦略として重要である。第二は社会的行為をその動機にたちいて理解しようとする方法論としての「理解的方法」である。動機とは社会的行為のをおこす内的な要因である。動機理解が可能なのは社会現象の固有な性質であり、自然現象にはないこの特徴をとらえて方法論を組み立てたのが、ウェーバーの社会学方法論なのである。この点において、ウェーバーの方法論はいちはやく行為者の主体的条件を基礎において提示された方法論であるといえる。しかしここでウェーバーが問題にしている動機は個人々人のきわめて特殊な個人的な動機ではない。他者にとっても理解可能な動機である。他者にとっても理解可能な、正常で合理的な動機を軸にして動機を理解しようとするのがウェーバーの戦略である。そのためにウェーバーは動機の類型にもとづく社会的行為の理念型を設定して、社会的行為を理解しようとする。ウェーバーの社会的行為の理念型は目的合理的行為（外界の事物の行動および他の人間の行動について或る予想を持ち、この予想を、結果として合理的に追求され考慮される自分の目的のために条件や手段として利用するような行為である）、価値合理的行為（一定の態度に絶対的な価値をおいて営まれる行為）、感情的行為（感情によっていとなまれる行為）、伝統的行為（慣行によっておこなわれる行為）の四つである。いうまでもなくその中心は目的合理的行為である。これこそが他者にとってももっとも理解可能な行為なのである。人類学や民俗学が主たる対象とする伝統的行為はウェーバーの理論では理解しにくい性格のものであることが、ここで注意されてよい。第三は、こうした動機理解の方法によって社会学を社会的行為の過程と結果を因果的に説明しようとする科学と規定している点である。しかしここでいう因果関係は自然科学的な意味での厳密な因果関係ではなく、蓋然的な因果関係を指すと理解するのが妥当である。ウェーバーは社会現象と社会現象のあいだの単なる有意味的な適合的關係にとどまらずに、因果的に適合する関係として説明しようとしたのである。

よく知られているようにこうした方法論にもとづいてウェーバーは、西ヨーロッパになぜいちはやく資本主義が成立したかという問題を、初期の資本主義の担い手であった資本家や労働者の社会的行為に注目して考察しようとした。これが『プロテスタントの倫理と資本主義の精神』（1905）である。この研究においてウェーバーは、プロテスタントの方がカソリックよりも資本主義的な工業部門の従事者が多いという事実と、プロテスタントの子弟はカソリックの子弟よりも営利生活の学校にはいる率が高いという事実を、社会的行為の動機理解の方法によって解明しようとしたの

である。結果としてウェーバーは目的合理性、内面的自発性、世俗的禁欲を特徴とするプロテスタントたちの行為様式が、資本主義の担い手としての資本家と労働者の行為様式ときわめて共通点が多いという有意味的關係に注目して、プロテスタンティズムの成立、すなわち宗教改革が資本主義の成立をもたらしたとする両者の歴史的な因果的關係を導きだしたのである。

このようにウェーバーの社会学は、動機という個人に内在し、個人の社会的行為を内側からおこさせる要因に注目して社会現象を理解しようとした点において、〈社会的個人論〉の先駆をなす方法論であるとともに、社会現象をその主体の条件を重視して理解しようとした社会学方法論でもある。ウェーバーの社会学は近代市民社会の社会現象の理解に向けられており、あらゆる社会的行為にはその主体が選択した動機がふくまれていることが前提であるが、この点において近代社会以外の社会形態も対象とし、またウェーバーのいう合理性にはかならずしも適合しない民俗文化を対象とする民俗学や人類学の方法論とウェーバーの方法論とはかなりの距離があるといえよう。しかしながら正常で誰にでも理解可能な動機を問題にした点においては両者の共通の基盤もないとはいえない。

(3) デュルケムの社会学主義

つぎにウェーバーの社会学と対照的なデュルケムの社会学方法論を検討してみよう。デュルケムの社会学方法論はすでに述べたように〈客観主義的全体論〉である。デュルケムは社会現象の心理学的解釈を徹底して排除した社会学者である。デュルケムの社会学は「社会的事実（集合表象）」という集合的な現象を対象とし、ある社会的事実を他の社会的事実と相互に関連させて理解しようとする「社会学主義」とよばれる方法論である。デュルケムの社会学は総合社会学の社会有機体説を継承して、社会学的全体論、とくに社会学的機能主義の先駆をなした。とくに注目されるのは『自殺論』（1897年）で展開した社会的事実相互の関連分析と、『社会的分業論』（1893）で展開した個々の社会的事実と全体社会との関係の分析である。デュルケムの社会学方法論の全体は『社会学的方法の規準』（1895年）に集約されている。田原音和（1972）はデュルケムの社会学方法論の特徴を以下の三点に要約している。第一は方法論的客観主義であり、デュルケムは対象としての社会的事実を自然科学と同じように「もの」として扱うことを提唱している。第二はコントやスペンサーなどの総合社会学の社会観を継承して実在論的社会概念を提示したことであり、これはいわば存在論的客観主義である。第三は因果分析と機能分析の二つの方法を峻別して社会現象の分

析にあたったことである。いまこの三点を中心としながらデュルケムの社会学方法論を検討してみよう。

まずデュルケムの社会学の対象は社会的事実（集合表象）である。デュルケムは社会的事実をつぎのように規定している。「社会的事実とは固定されていると否とを問わず、個人の上に外部的な拘束を及ぼすことができ、さらにいえば、固有の存在をもちながら、所与の社会の範囲内に一般的にひろがり、その個人的表現物からは独立しているいっさいの行為様式のことである」（宮島喬訳1978：69）。ここに示された社会的事実の特徴は、外在性、拘束性、不可逆性の三点である。外在性、拘束性とは社会的事実が個人の外側にあって個人の行動を規定することであり、不可逆性とはこれはもともと個人から発しながら、ひとたび社会的事実となれば個人には還元しえない性格を持つことである。デュルケムは社会的事実の具体例として、法律、道徳、制度、分業、宗教などとともに自殺率などの統計的傾向性もあげている。この社会的事実を他の社会的事実との関連において理解しようとするのが社会学主義とよばれる方法論である。社会学主義は心理学主義に対する方法論であり、いわば一種の社会決定論である。デュルケムは社会現象の心理的解釈を徹底的に排除した。社会学主義のもうひとつの意義は、デュルケムの社会学が自然科学的な厳密性を追求したことがこの方法論によく表現されていることである。デュルケムのいう社会的事実には二種類ある。ひとつは時代的ないし時間的に先行する社会的事実であり、この関係を問題にした方法が発生的方法とよばれるものである。分業の発達を人口増加にもとめた分業の分析はこれである。いまひとつは現実に同じ時間におこっていると考えられる社会的事実との相互関係であり、この方法は機能的⁽¹³⁾方法とよばれる。この方法によってデュルケムは社会学における機能主義の先駆者となったのである。

このようなデュルケム社会学方法論にもとづく傑作が『自殺論』（1895年）である。『自殺論』が分析した社会的事実⁽¹³⁾は当時のヨーロッパ各国の自殺率である。デュルケムは自殺についての従来の説明、とくに精神異常や個人の身体的心理的特性、季節や気候などの自然的条件に関連させた説明や、タルドのような模倣としての説明をすべて拒否して、自殺の社会的要因による社会的説明をめざした。デュルケムはまず自殺を自己本位的自殺、集団本位的自殺、アノミー的自殺に類型化し、とくに「自殺者の属している社会集団の凝集性が弱く、その内面的な結集力が弛緩した場合に主ずる自己本位的自殺について、家族・国家・宗教会派などの相互関連を問題にしている。なかでもデュルケムが問題にしたのは、カソリックとプロテスタントという宗教会派と自殺率の関係であった。その結果、当時のヨーロッパのどの社会においても、

方法論の三角形

カソリックよりもプロテスタントに自己本位的自殺が多いことがあきらかになった。この事実からデュルケムは集団の凝集性との関連で自殺率を分析したのである。デュルケムの分析の結果にもとづいて、スペインにおける自殺率の低さは社会学理論として次のように説明される（森岡清美1968）。

- ①どの社会集団でも、自殺率の大小は個人主義の程度と順相関している。
- ②個人主義の程度はプロテスタンティズムの浸透度と相関している。
- ③ゆえに、自殺率はプロテスタンティズムの浸透度と相関している。
- ④スペインにおけるプロテスタンティズムの浸透度は低い。
- ⑤ゆえに、スペインの自殺率は低い。

これは多くの社会学者が今日めざしている社会学的説明のひとつの典型をなす命題体系である。この場合には自殺率、個人主義の程度（逆にいえば集団の凝集性）、プロテスタンティズムの浸透度、スペインなど諸変数間の関係が問題となっている。③④⑤が自殺率の分析から明らかにされた社会的事実相互の関係であり、①②はこれを説明する命題である。今日の社会学理論では確認された経験的事実を演繹的に説明する命題の体系が理論とされている。この場合、①②は単なる推論ではなく、さまざまな事実によって実証的に証明されていることが重要である。この点は総合社会学的説明と全く異なる。こうした説明が可能となる分析を、19世紀末にいち早く開拓した点にデュルケム社会学の方法論的意義があるといえよう。

デュルケムの社会学は社会的事実を他の社会的事実と関連させて説明し、さらにそれぞれが社会全体へいかなる貢献をしているかを問題として、これを社会の機能として説明しようとしたものである。デュルケムの社会学の対象は人類学や民俗学が対象とする制度や文化そのものであり、また社会学主義も今日では常識化しつつある相互関連の分析であって、われわれにとってはデュルケムの社会学方法論はもっともなじみやすいものといえよう。

これまでウェーバーとデュルケムの社会学方法論を対照的に考察してきた。この二人の社会学方法論を、日本民俗学の方法論と比較するにあたって注目されるのは、一方ではウェーバーが社会的行為の動機のなかで正常類型としての動機を問題にしていた点であり、また他方ではデュルケムの社会的事実の概念が、日本民俗学が対象とする民間伝承の概念にきわめて類似している点である。この二人に代表される社会学方法論は、その後人類学者、とくにマリノウスキーとラドクリフ＝ブラウンの人類学的機能主義の方法論にも大きな影響を及ぼした。マリノウスキーの機能主義は社会的個人論に類別しうる方法論であるのに対して、ラドクリフ＝ブラウンの機能主義は社会

的全体論の方法論であるといえる。この両者の方法論はことごとく対立しているが、社会現象にたいする現地のひとびとの説明にたいする態度にもっとも顕著な差がみとめられる。この両者の差は、すでにのべたようにマリノウスキーは言葉の説明などをとおして人々の説明を最大限に利用しようとしたのに対して、ラドクリフ＝ブラウンは、人々の説明の分析は誤った結論を導きだすとして排除した事実によく示されている。この点においてマリノウスキーの機能主義はウェーバー的であり、ラドクリフ＝ブラウンの機能主義はデュルケム的であるといえよう。

3. 柳田国男の日本民俗学

(1) 対象と方法

柳田国男の日本民俗学は明治末期の『遠野物語』（1908）や『後狩詞記』（1909）などによって開始されたが、そのかすかすの方法論的変遷を経て、その方法論が確立されたのは1935年前後であると考えてよい。この時期に『民間伝承論』（1934）が刊行され、また『郷土生活の研究法』（1935）が出版されている。ここで問題とするのはこの時期以降に確立された日本民俗学方法論である。

柳田国男の日本民俗学の対象規定は三段階にわたっている。まず第一は地域的限定であって、民俗学の対象としては村落を限定することである。第二は人に関する限定であって、村落生活者であっても常民のみを対象とし、それ以外は対象としないということである。さらに第三は生活範囲についての限定であって、常民の生活のすべてではなくて、民間伝承（民俗）とよばれる、世代から世代へとつたえられた生活様式のみを対象とすることである。この意味で民間伝承は長い時間をかけて形成された集合的実在物なのである。これらを総合すれば、日本民俗学は従来、村落に生活する常民の民間伝承を基本的な研究対象として研究をすすめてきたのである。民間伝承は個人に属するものではなく、一定の集団が共有する集合的存在である。この意味では民間伝承は全体的なものであり、これを対象とする日本民俗学は一種の全体論である。方法的には、この民間伝承を対象とし、民俗語彙の収集をとおして得られた常民の心意を媒介として、その歴史的変遷をあきらかにしようとする研究が日本民俗学の基本的性格であった。さらにこうした研究の結果を通じて、日本人の総体的な心意をあきらかにすることが日本民俗学の目的であった。すでにのべたように柳田国男の方法論においては「心意」がきわめて重要であり、この心意を明らかにする方法として、民

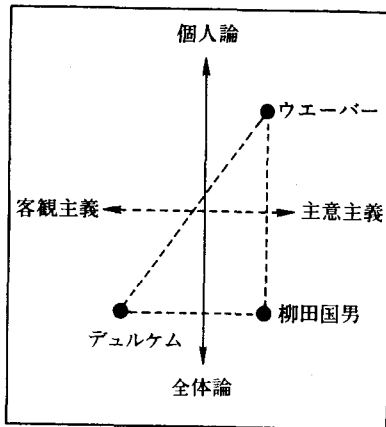


図1 方法論の三角形

俗語彙の収集と比較が重要であった。

こうした日本民俗学の方法論をこれまで検討を加えてきた社会学方法論，とりわけウェーバーやデュルケムの方法論と比較するなら，柳田国男の方法論はこの両者の方法論とも異なるいわば第三の方法論であるといえる。つまり研究対象としてはデュルケムの社会的事実と同じように集合的な民間伝承を対象としながら，方法論的には主体の論理を媒介とする主意主義の立場にたっているといえる。この意味ですでにのべたように，ウェーバーの方法論を＜主意主義

的個人論＞，デュルケムの方法論を＜客観主義的全体論＞であるとすれば，柳田国男の方法論は＜主意主義的全体論＞と規定することができる。この＜主意主義的全体論＞はマリノウスキーの機能主義人類学をのぞけば，これまで社会科学方法論として本格的に登場したことがない新しい方法論である。そこでつぎに柳田国男の日本民俗学の方法論をさらに具体的に検討してみよう。

(2) 民俗語彙と心意

柳田国男の「心意」の意味については，すでに予備的に考察を加えてきた。それによれば，心意はある場合には無形の宗教的な信仰をあらわす意味で使われることもあり，またこれとは別にあらゆる民俗に内在する人々の考え方の意味でつかわれることもあることが明らかとなった。このうち方法論的に重要なのはむしろ後者の心意である。そこでここでは柳田国男の日本民俗学の方法論の中核をなすと考えられる，「心意」を媒介として民間伝承を分析する方法について，これを示すいくつかの事例を『家閑談』（1946年）のなかからとりあげて検討してみよう。

第一は民俗語彙を手がかりとして事実の意味と常民の心意に接近する事例である。『家閑談』のなかに「主婦に就ての雑話」と題する短い文章がある。これは「主婦をどうしてオカミサンというのか」という問題を，全国から集められた主婦を意味するさまざまな民俗語彙（オイエハン，オメエ，オマエ，オカタ，オウエなど）をとおして明らかにしようとしたものである。こうした語彙を分析した結果，「家の表の間を意味し又は本家宗家を意味する語を，亭主家長に付与せずして其配偶者の女性に持たせた」ことが明らかとなる。これは主婦に関する語彙と家の表の間の語彙との一致か

ら導かれた結論である。このことによって主婦についての日本人の意味づけ、すなわち主婦に関する人々の心意が明らかになる。この事実からさらにすすんで柳田国男はその理由を分析し、かつては男の多くは屋外の仕事に従事し、屋内の事務は主婦が担当していたという分業形態と関連させて説明するのである。これは主婦の意味をあきらかにするひとつの方法であるといえる。しかしこの分析にはいくつかの問題がある。ひとつは主婦に関する語彙が家の表の間などをあらかず語彙と共通し、この両者の間に共通の意味づけがあるという指摘は正当であるが、これが男女の分業と関連しているというのは単なる推測であって、これにはなんら根拠がないことである。つまりこの事例でみる限り、心意を手がかりとしながらもさらにそれを事実の意味の解明に関連させて行く方法論がないのである。これは個々の民俗語彙のそれぞれの地域での説明が断片的にはんのわずかしかないことに起因している。民俗調査を正確に行うなら個々の語彙についてより豊富なデータが収集できるはずである。さらにその地域の家族内における主婦の地位の地域的差異などについても関連していくつかの事実があつまる筈である。それがここにはない。本来ならこうしたいくつかのデータのもとに分析がなされるべきである。このように語彙の収集が主であって、それに関連する事実の調査なしに結論が導かれているところにここでの方法論の問題があるように思われる。この点はまたのちに検討することにしよう。このように民俗語彙の比較のなかから人々の心意をくみだす例は他にも多数ある。「厄介と居候」(1938年)で考察されている〈ケナイド〉〈カンアイド〉などの語彙の分析もその一例である。

第二の事例は民俗語彙を手がかりとはしていないが、主体の論理を媒介として、大家族から小家族への家族の変動を論じた事例である。ここでとりあげるのは「大家族と小家族」(1940)である。周知のように柳田国男の家族論は大家族を準拠点として日本の家族を解明しようとする「大家族論」である(上野和男1984)。この論文はその前提に立って大家族から小家族への変遷とその要因を論じたものである。この論文のなかで柳田国男は、まず白川村の大家族を念頭におきながら、大家族を形成する三つの条件をかかげている。それは多数の労働力をあつめる必要性、強い戸主権、妻どい婚の三つである。これはいずれも客観的な条件である。つぎに大家族の崩壊の要因として、手伝合力やユヒ・モヤヒの発達、戸主権の弱体化、家族人員の増加と分家の必要性、婚姻方式の変化を指摘し、さらにこれらの基礎として、「子供を二親の手で育てあげること、妻は必ず夫の家に住む事、このふたつの原則が動かぬものとする限り、もう大家族の成立する余地は全くない」のべている。これはむしろひとつひとつの希望という種類の心意であって、こうした心意が大家族を崩壊させたと柳田国男は説明

していると理解できる。この場合の心意は社会現象に関する人々の説明ではなくて、そうしたいという願いと考えるべきである。つまり社会現象の理解にあたって、人々の考え方からこれを説明しているということである。これは典型的な心理的解釈であり主意主義的説明である。この事例には第一の事例よりもさらに明確に柳田国男の方法論が表現されているように思われる。柳田国男の方法論を主意主義的全体論と考えるのはこのような事実からである。しかしながらこの場合にも、こうした人々の希望や願いが大家族の崩壊の要因であるとする根拠に欠けるといわざるを得ない。これは実証的に確定された人々の心意であるという根拠がないのである。

こうした柳田国男の方法論は人類学のマリノウスキーの方法論ときわめて近い。マリノウスキーがトロブリアンドの母系制社会においてイトコ婚は、父性愛という欲求を充足する手段であると結論づけたのがこれである。柳田国男の方法論がマリノウスキーの方法論と共通性をもっている事実はあらたな発見である。しかしながらこうした心理的解釈が事実として成立するかは、かならずしもあきらかではないといえよう。

(3) 語彙の比較と事実の相互関連

これまでのべてきたように民間伝承を対象とし、これを民俗語彙であらわされた心意などを媒介として分析し、その変遷をあきらかにする柳田国男の方法論はかずかずの問題点を持つことはあきらかである。ここでは〈主意主義的全体論〉の方法論の考察のひとつとして、いくつかの問題点を検討してみたい。

まず第一は、ウェーバーのいう実在と概念の関連の視点からの日本民俗学の対象の問題である。このことは民俗学の資料収集の方法としての民俗語彙にもかかわる問題である。ウェーバーの主張は「認識のまると性」は幻想であって、分析は実在物から抽象化された概念によって理解されるべきであるという点にあった。一般的にいえば、日本民俗学は概念規定をあえて避ける傾向がきわめて強い。このことの結果として、日本民俗学はしばしば民俗的事実を比較考察するのではなくて、それをあらわす民俗語彙を比較するという矛盾に陥ることになる。このことに関連して大間知篤三(1958)が、柳田国男の方法論批判のなかでつぎのようにのべているのは注目すべきである。「民俗語彙の重要性が強調された結果、調査にあたってもしばしば本末転倒して語彙が主であるような錯覚におちいり、語彙を集めて満足するような安易ないきかたが見られた」と指摘し、さらに「民俗学ではひっきょうするに事実が問題なのであって、事実あつての名称である」と主張しているのである。大間知篤三のこの批判

はすでにみたように、事実間の関連を問題にできない柳田国男の方法論的限界を鋭く指摘しているといえよう。大間知篤三の方法論はデュルケムに近い「客観主義的全体論」であり、集中的な民俗誌調査によってえられた事実と事実の関連を明らかにしながら、人々の主体の論理に接近する方法論を採用している。隠居制家族と婿入婚の構造的関連の解明などに大間知篤三の方法論の特徴がある。この意味で大間知篤三は、柳田国男と異なって概念規定を明確にする傾向がある。この大間知篤三の議論はウェーバーによる歴史学派的「認識のまると性」批判とまったく同じであることは驚異である。大間知篤三はかならずしも民俗語彙収集の方法のすべてを批判しているのではないが、事実の重要性の指摘は重要である。大間知篤三の研究をみるなら、大間知篤三は事実の重要性とともに概念の重要性を良く認識している。これは柳田国男に対する鋭い方法論批判といえる。歴史学的傾向が濃厚な柳田国男の日本民俗学全体の傾向として、概念規定のあいまいさは否定しえないし、あえてそれを避けている傾向が認められる。これはドイツの歴史学派がそうであったように、日本の歴史学もしくは歴史学派に共通する傾向であって、さまざまな要素を含む現実をそのままに理解しようとする傾向がきわめて強いばかりでなく、概念規定に対する強い拒否反応を認めることができる。これは日本民俗学のひとつの方法論的特徴である。

第二は民俗語彙の収集と比較の方法論についてである。この方法は柳田国男の民俗学方法論の中核をなすものと考えられる。柳田国男にとって民俗語彙を収集し比較する方法を取る必要性は次の二点にあった。ひとつはすでに見たように柳田国男が、民俗語彙にもとづく方法は心理学の実験と同様に民間伝承を比較する方法であるとのべていることに関連している。それは全国各地でおこなわれている多種多様な民俗を客観的に比較しうる条件を確保する必要性である。この必要性は柳田国男自身がさして調査に従事しなかったことを考慮すればあきらかである。柳田国男はさまざまな資料収集家たちが、民俗調査によって集めてくる資料を何等かの基準によって、客観的に比較したかったのである。したがってこれはデスクワーカーの方法論であって、日本民俗学が民俗調査にもとづく経験的帰納的な研究であるとすれば、この方法には大きな限界があるというべきである。この方法論的限界を越える為には集中的で相互関連的な民俗誌調査の方が、格段にすぐれていることは明白である。なぜなら集中的な民俗調査によれば、民俗語彙のみならず、これが示す事実も確実に収集できるからである。いまひとつの必要性は収集した民俗語彙をつうじて人々の考え方を理解しようとする必要性である。この点ではこの方法は主体的条件を理解する手段として一定の有効性をもつと考えられる。

4. 結 語

これまで日本民俗学の方法論、とりわけ柳田国男の方法論を社会学の方法論と対比しながら考察をすすめてきた。社会学方法論に照らして考える時、柳田国男の方法論はこれまで社会学が経験したことの無い新しい方法論であった。つまり民間伝承という集合的な実在を対象として主意主義的な方法論によってこれを解釈しようとする試みは、これまでいかなる社会学も達成してこなかった方法論であるといえるのである。柳田国男にあえて近い方法論を探すとすれば、それは人類学者マリノウスキーの方法論である。しかしながらこの両者にも決定的な違いがある。柳田国男が民俗語彙などによって得られた人々の集合的な心意を媒介として民間伝承を理解しようとしたのに対して、マリノウスキーがとりあげたのは人間の最も基礎的で個人的な欲求であるからである。しかし両者とも言葉による分析をこころみしており、この両者の方法論についてはさらに比較検討する必要がある。

柳田国男の方法論を社会学方法論と比較すれば、それは〈主意主義的全体論〉と規定するのが妥当である。しかしながらすでに指摘したように、この方法論にはいくつかの根本的な問題がある。また概念規定の問題や民俗調査の問題、さらには相互連関分析の問題など残された問題も多い。これらについてはまたあらためて論じたいと思う。

註

- (1) この報告は1987年8月31日の国立歴史民俗博物館共同研究「日本民俗学方法論の研究」共同研究会で、「方法論の三角関係—ウエーバー・デュルケム・柳田国男—」と題して報告した内容をもとに、その後加筆したものである。
- (2) 〈主意主義的個人論〉〈客観主義的全体論〉は富永健一(1974)の「社会的個人論」「社会的全体論」とほぼ同義である。また従来から社会学方法論の類型としてつかわれてきた〈方法論的個人主義〉は「社会的個人論」に、また〈方法論的全体主義〉は「社会的全体論」に対応する。
- (3) 周知のように柳田国男(1934)は民間伝承を有形文化(住居・衣服・贈答・家族・年中行事・童戯など)、言語芸術(命名・言葉・謎と諺・民謡・昔話・伝説など)、心意現象(妖怪・幽霊・占・民間療法など)の3つに分類している。また日本民俗学の対象について池上広正・赤司道雄(1959)が、「日本民族の精神現象であり、その表現の形は形態諸現象や言語諸事実として捉えられるものでも、結局は物、言葉、行為として現れる根底の精神現象なのであり、そこで心意現象として民間信仰が極めて重要な問題となる」と述べているのも、日本民俗学における心意現象の重要性を指摘したものである。
- (4) 民俗語彙収集の意義について柳田国男(1967)は、心理学とことなっており実験の不可能な民俗学においては、「実験の不可能は、繰り返された観察によって、おき換えられなければならない。私が言葉の採集に重きを置く理由は実にそこにあるのである。……しかし言

葉によって比較するためには、言葉を正確にし、しかも共通なものとする、即ちその言葉の意味をはっきりさせなくてはならない」(柳田国男1967: 217)とのべている。

- (5) この柳田国男の見解は宮本常一のつぎのような見解と一致する。「所で、人類学と民俗学との差であるが、その対象とするところは大体一致してゐて、問題は其の取扱の態度にあるかと思ふ。人類学徒が未開人の習俗も我々祖先の仕来つた習俗も同様な価値に於て見ようとするに対して、民俗学は少くも我々の持てる在来文化の姿を、我々の持つ感覚によって比較研究し且説明しようとするにある」(宮本常一1941: 263)。
- (6) しかしながら柳田国男が民俗語彙を媒介にして常民の心意をあきらかにしようとした方法と同じ方法を実はトロブリアンドの交換儀礼の理解にマリノウスキーも採用している。また言葉をつうじての他者の論理の理解はすでにアメリカの人類学者ボアスがいち早く提示していたものであり、この方法はむしろ自文化の理解よりも異文化の理解にふさわしい方法であるといえる。こうした異文化理解の方法を、自文化の理解の方法として採用しているところに柳田国男の方法論の独自性がある。
- (7) 「主体の論理」とは社会現象に対する行為主体の論理であり考え方である。これを理解することはすなわち人間を理解することであり、人間の行為の結果としての社会現象を理解することである。主体の論理の理解について明確に主張しているのはマリノウスキーである。マリノウスキーは『西太平洋の遠洋航海者』のなかでつぎのように述べている「この目標(民族誌学者の最後の目標)は簡単にいうと、原住民のものの考え方、および彼と生活との関係を把握し、彼の世界についての彼の見方を理解することである。われわれは人間を研究しなければならない」(マリノウスキー1967: 93)。
- (8) 蒲生正男(1966)は日本の主体の論理として「オヤコ原理」と「年功原理」の二つをあげている。前者は経済的条件としての「低生産力と地主的土地所有」と、経済外的条件としての「一義的価値判断の論理」に適合的であり、後者は経済的条件としての「低生産力と共同体的土地所有」と、経済外的条件としての「状況対応の論理」に適合的であるとされる。
- (9) 日本民俗学方法論のこれまでの検討としては井之口章次(1970)、野口武徳ほか編(1974)、福田アジオ(1984)、和歌森太郎編(1976)などを見よ。
- (10) この分類はブードン(1970)の分類であるが、レヴィ=ストロースのいう「数量的モデル」「構造的モデル」もこれに関連しているといえよう。この意味ではレヴィ=ストロースの研究は定性的研究であり、これに対してマードックの研究は定量的研究である。日本民俗学の方法は質的研究を主体としており、一般に数量的研究を極度に拒否する傾向が強いから定性的研究であるといえる。この点についていえば、社会現象の数量的処理も社会の質的な構造をあきらかにする手段であることを知るべきである。またこの量の問題を別にすれば、ひとつの社会から得られたデータを細かく分断し、他のデータと比較する方法論においてマードックの人類学の方法論と柳田国男の方法論はきわめて類似している。
- (11) 均衡論と闘争論はいずれも社会学的全体論に含まれる。
- (12) ウェーバーの社会的行為の概念規定は以下のとおりである。ウェーバーは最もひろい概念として「行動」をあげ、そのうちのどのような行動が行為であり、社会的行為であるかを説明している。『行為』とは、単数或いは複数の行為者が主観的な意味を含ませている限りの人間行動を指し、活動が外的であろうと、内的であろうと、我慢であろうと、それは問うところではない。しかし、『社会的』行為という場合は単数或いは複数の行為者のかんがえている意味が他の人々の行動と関係を持ち、その過程がこれに左右されるような行為を指す」(清水幾太郎訳1972: 8)。ここに言う<主観的意味>すなわち動機である。
- (13) デュルケムの機能分析で注目すべきことは、しばしば指摘されるように個々の社会的事実と全体の関係のみならず、自殺率と宗派の分析のように、個々の社会的事実相互の関係をも問題にしていることである。
- (14) デュルケムの社会的事実の概念と柳田国男の民間伝承の概念を比較すれば、デュルケム

の社会的事実のほうがやや広義の概念であると考えられる。なぜなら柳田国男の民間伝承の概念には、世代を越えて伝承されるという条件ははいており、現代的に形成された民俗をこれに含むことがむづかしいからである。社会的事実も理論的には個人を離れて集合表象になるのは時間がかかるが、民間伝承のように超世代的という限定はない。しかしこの点については、むしろ民間伝承の概念をあまりせまく限定しないほうが、新しく形成された民俗の研究や都市民俗の研究を視野に含め得る点において有効であると私は考えている。デュルケムの社会的事実にならって民間伝承を再規定することが必要である。

<参考文献>

- BOUDON Raymond (1969) *Les Methodes en Sociologie*. Paris : Presses Universitaires de France. (宮島喬訳1970『社会学の方法』白水社)
- DURKHEIM Emile (1895) *Les Regles de la Methode Sociologique* (宮島喬訳1978『社会学的方法の規準』, 岩波書店)
- DURKHEIM Emile (1897) *Le Suicide : Etude de Sociologie*, Paris:presses Universitaires de France. (宮島喬訳1988『自殺論』, 中央公論社)
- 福田アジオ (1984)『日本民俗学方法序説』, 弘文堂
- 蒲生正男 (1964)「産屋・他屋の文化とその主体的条件」『石田英一郎教授還暦記念論文集』, pp. 45-56.
- 蒲生正男 (1966)「戦後日本社会の構造的変化の試論」『政経論叢』34(6) : 1-26
- 蒲生正男 (1975)「解説」『ラドクリフ＝ブラウン 未開社会における構造と機能』(青柳まちこ訳) pp. 303-324
- 池上広正・赤司道雄 (1950)「我国に於ける民間信仰調査の回顧」『社会調査の理論と実際』 pp.
- 井之口章次 (1970)『民俗学の方法』, 岩崎美術社
- 喜多野清一 (1962)「社会学と民俗学」『日本民俗学大系』1 : 185-198
- MALINOWSKI B. (1922) *Argonauts of Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. (川田順造訳「西太平洋の遠洋航海者」, 泉靖一編『マリノウスキー・レヴィニストロース』(世界の名著59), pp. 55-342.
- MALINOWSKI B. (1929) *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family life among The Native of The Trobriand Islands, British New Guinea*. (泉靖一ほか訳1957『未開人の性生活』, 河出書房)
- MARTINDALE Don (1960) *The Nature and Types of Sociological Theory*. Boston: Houghton Mafflin. (新睦人ほか訳1974『現代社会学の系譜』未来社)
- 民俗学研究所編 (1951)『民俗学辞典』, 東京堂
- 宮島 喬 (1977)『デュルケム社会理論の研究』東京大学出版会
- 宮島 喬 (1989)『デュルケム「自殺論」を読む』岩波書店
- 宮本常一 (1941)「民俗研究史」『社会経済史学』10(9/10) : 257-270.
- 森岡清美 (1968)「理論構成への接近」, 森岡清美・山根常雄編『現代社会学の基本問題』 pp. 215-238.
- 野口武徳ほか編 (1974)『現代日本民俗学』Ⅰ, 三一書房
- 大間知篤三 (1958)「民俗調査の回顧」『日本民俗学大系』13 : 4-12.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1952) *Structure and Function in Primitive Society*, London: Cohen and West.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1957) *Natural Science of Society*, Chicago:Free Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1958) *Method in Social Anthropology*. Chicago : University of

Chicago Press.

- 田原音和 (1972) 「デュルケームの理論」『現代社会学のエッセンス』, pp. 17—30.
- 富永健一 (1965) 「社会学とウェーバー」大塚久雄編『マックス・ウェーバー研究』 pp. 9-38
- 富永健一 (1974) 「社会体系分析の行為論的基礎」青井和夫編『理論社会学』(社会学講座 1)
pp. 81-136
- 鳥越皓之 (1988) 「実践の学としての有賀理論—国学・日本民俗学から社会学への流れ—」柿
崎京一ほか編『有賀喜左衛門研究』 pp. 27-58
- 鳥越皓之 (1988) 「柳田民俗学における“心意”の意味」『日本民俗学』 177 : 38-61.
- 上野和男 (1979) 「大間知篤三—その研究と方法—」『日本民俗学のエッセンス』 pp. 223-241.
- 上野和男 (1984) 「大家族・小家族・直系家族—日本の家族研究の三つの系譜—」『社会人類学
年報』 10 : 29-50.
- 柳田国男 (1934) 『民間伝承論』 伝統と現代社
- 柳田国男 (1954) 「感覚の記録」, 民俗学研究所編『民俗学手帖』 pp. 13-16.
- 柳田国男 (1967) 『郷土生活の研究』, 筑摩書房
- 吉田禎吾 (1968) 「文化人類学の理論と方法」, 蒲生正男・祖父江孝男編『文化人類学』 pp.
161-188.
- 和歌森太郎編 (1976) 『民俗学の方法』(日本民俗学講座 5), 朝倉書店
- WEBER Max (1904) *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. (梶山
力・大塚久雄訳 1955 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(上下), 岩波書店)
- WEBER Max (1922) *Soziologische Grundbegriffe*. (清水幾太郎訳 1972 『社会学の根本概
念』 岩波書店)

(本館 民俗研究部)

Triangle of Methodology

—WEBER, M. DURKHEIM, E. YANAGITA K. —

UENO Kazuo

This paper is an attempt to review the methods of the folklore in Japan, especially the folklore methodology of YANAGITA Kunio focusing on the methodologies the sociology and anthropology have accumulated so far. For some time past, various reviews have been made on the methodology of the folklore in Japan, but in this paper, considerations are made on the Japanese folklore methodology in accordance with the sociology and anthropology. In the considerations, priority is given to the issues of the relations between the subjective conditions and objective conditions which have antinomic meanings in understanding the social phenomena. In other words, the point is, in understanding the social phenomena, whether a great importance should be attached to the logic of the people living in the region, a way of thinking by the people, or they should be understood mainly in conjunction with the objective conditions. It is the purpose of this paper to consider the folklore methodology in Japan in the historical point of view, comparing it with the methodologies of DURKHEIM, E. and WEBER, M.

The goal of the Japanese folklore study by YANAGITA Kunio was to make clear the changes of the forms of living and further to elucidate the "mind" of the common people as the subjective conditions, by examining the folklores of the people. Now that if the methodological stance of WEBER in which a great importance is given to the subjective conditions selecting the primitive social conducts as the subject of study is called as "voluntaristic individualism" and the methodological stance of DURKHEIM, like his "sociologism" in which they try to understand the social phenomena, examining the collective social phenomena that are the actual being different from the individuals and conducting mainly the interrelational analyses is called as "Objective holism", the Japanese folklore methodology of YANAGITA Kunio should be called as "voluntaristic holism" that

is different from those of WEBER and DURKHEIM, because this methodology examines the collective phenomena called folklores but uses the mind as the subjective conditions for its means or purposes. As such, the methodologies of WEBER, DURKHEIM and the Japanese folklore construct a triangle intertwining with each other.

The principal method of YANAGITA Kunio's folklore study of voluntaristic holism is to collect the folk vocabulary and to study the folklore making comparisons. Through the studies, YANAGITA Kunio tried to make clear the mind of the people reflected on the folk vocabulary. This methodology enabled YANAGITA Kunio to study the folklore without making any field researches himself. However, this methodology is not based on the comparison of facts and too much emphasis is made on the comparison of vocabulary. In conclusion, YANAGITA Kunio opened up a methodology totally new to the methodology of the conventional social sciences, but still it has several defective points.