

# 柳田国男の「方法」について

— 綜観・内省・了解 —

岩 本 通 弥

---

はじめに——基本的前提——

1. 柳田国男の「科学」認識
    - (1) 問題の所在と動機
    - (2) 柳田国男における「帰納」と「実証」, その再考
    - (3) 『柳田国男談話稿』における「方法」の模索
  2. 綜 観
  3. 内 省
  4. 了 解
- 

はじめに——基本的前提——

本稿は、柳田国男の「方法」に関し、その主体的な「理解」を目指したものであり、その場合の基本的な前提として、以下の三点を、あらかじめ確認しておきたい。

- ① 本稿は、柳田国男の「方法」についてとしたが、私はいわゆる柳田国男研究、思想史と称されるような、その実証的で客観的な研究を目指しているわけではなく、私自身が、今後、自身の民俗学を進めていく上で、「柳田国男」を、どう主体的に摂取していくか、またしていけるか、そのおおよそのデッサンを試みようとするものである。

「柳田国男」<sup>(1)</sup>は多様な読み取りが可能であり、これまで枚挙に暇のないほどの、いわゆる柳田国男論が公にされている。当然、その内容は一様ではなく、「柳田」の何を、どのように取り上げるかによって、その相貌はかなりの異相を示しているといつてよい。これは『定本柳田国男集』全三六巻（以下『定本』と記する）をはじめとする柳田国男の膨大な著作が、その巨大さ、難解さ、あるいは自己撞着を孕む一方、あくまで引用する側が、「柳田」をその者の論理に添って、恣意的、部分的に用いているからだともいえよう。しかし、それはおそらく不正な行為ではなく、誤っているとすれば、一部の柳田国男論のように、それをあたかも実像のように、かつ唯一の

真実かのように語ることだろう。ここでも、「柳田」を私自身の論理に従って、恣意的かつ部分的に用いるが、それを私は恥とも、謬っているとも思わない。

② 柳田の研究、いわば「作品」のなかから、その「方法」を導いていきたいが、ここでは個別的なある「作品」の方法を析出するのではなく、その前段階として、柳田の「方法」に関する基本認識を扱っていくこととする。また「方法」とは何か。

かつて「柳田」あるいは民俗学の実証的、客観的な方法論の検討を目指した『日本民俗学方法序説』において、著者である福田アジオは、そのあとがきで、次のような反省を行っている。「比較研究法、重出立証法あるいは方言周圏説について、彼自身が説明している文章は確かに彼の方法を示しているが、それは読者を納得させるための便宜的な説明という性質の強いものである。文章の前置きとして説明している民俗学の方法を彼自身が研究過程で必ずしも採用していない」として、「これからは、柳田の研究そのものを方法の問題として検討すべきであろう<sup>(2)</sup>」とする。この見解こそ、本稿の基点となるものであり、ここでいう比較研究法、重出立証法、方言周圏説などは（福田はこれも方法としているが）、一種の資料操作法であって、ここでは「方法」とは考えない。

では、「方法」とは何かといえば、柳田自身、「私は、目的を置いて学問を分類するといふことは軽蔑してよいと思ひます。目的をかゝげなければ学問でないといふ人があれば、さういふ人を何も相手にしなくてもよろしい。それでは何処にサイエンスとしての特徴があるかといへば、やはり方法なのです」（『民俗学の話』1941年『定本』24巻 497頁）と述べているが、このような意味での「方法」である（以下、この意の場合には、「方法」と括弧で括ることとする）。本稿全体がその「方法」とは何であるかの論議であるが、ここでは、とりあえず、対象に向かう際の態度や姿勢を含めた思考のスタイル、思考過程の全体を指すとだけ、規定しておこう。

また福田のいう「柳田の研究そのもの」を検討すべきという反省に従って、当初は『木綿以前の事』であるとか、『食物と心臓』とかいった、個別具体的な「作品」の分析を考えたが、一つの作品のなかでも、その論証法は多彩であって（いろいろな論証のあり方を併用している）、それよりも、またその前提として、柳田の全作品に共通すると思われる、基本的な認識のあり方＝「方法」を、問うことにする。

③ 次に、それでは、民俗学方法論をどう構築するのか、という問題であるが、ここでは、柳田の「方法」がよく示されていると思われる、綜観・内省・了解という三つの言葉を、キーワードとして検討・解釈していく。が、この三語だけ

で、「柳田」の全体を捉えられようはずはなく、本稿はその予備的な第一段として位置付ける。

柳田国男論の検討、あるいは民俗学方法論の構築に際して、これまでの多くの議論は、例えば常民・民俗・伝承といった「概念」を検討、確立して、その方法的基盤を整備しようとするものであった。しかしそうした把握の仕方は、既に「柳田」のスタイルとは馴染まないものだと思われるので、ここでは、それを採用しない。これに代って、本稿では柳田自身が、自らの「方法」を語る際に使用したと思われる、綜観・内省・了解という言葉 키워ドとして扱うが、そうという、概念とキーワードとはどう違うのか、といった疑問が当然まず湧こう。問題は残されるが、後述する『柳田国男談話稿』において、柳田は「概念で考えてはならぬ」(190頁)と述べるように、柳田の思考法や論述法は、概念規定からはじめる、今日の自然科学的な一元論的な科学方法とは、極めて異なった立場にあると思われ、そうすること自体が、既に自然科学主義的な思考法の呪縛に囚われた方法であるので、この規定は本稿全体に譲りたい。ただ、あえて言うなら、ここでは柳田の「方法」を、彼のよく用いる重要語句から、逆にその「方法」の全体を照射、浮き彫りにしていく(いわば綜観を方法として)、一つの作業仮説として検証していく、ということになるだろうか。

## 1. 柳田国男の「科学」認識

### (1) 問題の所在と動機

さて、次に、従来の柳田国男論に対し、ここで新たに柳田の「方法」を再論することの意義について、また基本的前提で述べたように、「柳田」を主体的に取り上げていくのなら、その主体も明確にしておく必要がある。すなわち問題の所在と研究の動機であるが、これを具体的、かつ私的に述べることで換えたい。

私が改めて柳田の「方法」を、自ら再検討しなければならなくなったのは、後藤総一郎著『柳田国男論』を、ある雑誌に書評したのが、その契機となっている。<sup>(3)</sup>500頁を越える本書には、柳田に対する後藤の熱き思いがほとばしり、啓発される点も多かったのではあるが、殊、柳田の方法に関する認識については、唯々、驚くばかり、強烈な違和感を禁じざるを得なかった。全篇を通じて流れる後藤の主張は、「柳田民俗学は、その学問的手続が徹頭徹尾、即物的、実証的ないわば帰納法によってなされて<sup>(4)</sup>いる」といったものであり、この解釈は、ほかにも「柳田の学問の不滅性は、この透

徹した実証科学の一貫性のなかにある<sup>(5)</sup>」とか、「徹底した帰納主義つまり実証性によって成りたっている<sup>(6)</sup>」、あるいは「経験主義と実証主義によって客観的に構築されたという点に柳田民俗学の重みがあった<sup>(7)</sup>」と、随所に繰り返し強調されている。

こうした柳田の実証性、帰納主義に対する評価は、何も後藤に限ったものではなく、その延長線上の到達点として、先に挙げた福田の著書にも、「柳田がすぐれて直観によって、断片的な民俗資料や文献資料を根拠にして、諸民俗事象の変遷の相互連関あるいは適合的連関を明らかにしたものを、我々は直観によってではなく、実証的方法として検証し、明らかにしなければならないであろう<sup>(8)</sup>」といったように、民俗学としての方法論的提言にまで結びついていく。おそらく現在の民俗学は、民俗学の社会科学化（ひいては自然科学化）を指向した『民俗調査ハンドブック<sup>(9)</sup>』をはじめとして、そのほとんどは、こうした自然科学主義的な科学論の範囲にあると思われるが、果して柳田の方法的特性は、ここでいう実証性とか帰納主義といったところに見出せるのか否か、まずは疑義を呈したい。

確かに「帰納」や「実証」という言葉は、柳田自身も好んで用いた方法的な手続きを示す言葉である。例えば柳田の概論書の一つ、『郷土生活の研究法』のなかでは、「出来るだけ多量の精確な事実から、帰納によって当然の結論を得、且つこれを認めることそれが即ち科学である」（1935年『定本』25巻325頁）とし、また先に引用した「民俗学の話」のなかでも「いやしくも、サイエンスと呼ばれようとする限りは、その方法—自然科学が成功してゐる方法によらなければならないでせう。すなわち一般的の知識、人も我も共通に認める知識—何遍調べて見ても、これこそ確実だと言ふことの出来るやうなもの—その証拠が、本当に支へて呉れなければ、断定は出来ません」（1941年『定本』25巻498頁）と述べている。ほかにもこうした記述例は枚挙に暇なく、またその後の民俗学や柳田論には、繰り返し引用されているので、これ以上は控えるが、これこそ、私には、福田があとがきで述べた「読者を説得させるための便宜的な説明という性質の強い」ものであると思われる。重出立証法や方言圏論などは、正にこの便宜的説明でしかなく、柳田自身これを用いている作品は、むしろ稀であって、その後、具体的な民俗事象の研究において、最もこの重出立証法を採用し、理論的にも深めている小野重朗によれば、これらは「歴史の変遷を知るための方法であって、民俗の文化的性格を導きだす方法ではない<sup>(10)</sup>」と論断される。

先に引用した文章には、当時の柳田の「科学観」が端的に示されているが、さらに「実験」という用語をしばしば使うことから、彼が民俗学を、「自然科学」を範として、一科学たらしめようとしたことは確かである。しかしこれは、結論を先取りし

ていえば、私には昭和初年当時、民俗学の体系化と組織化を急いだ柳田の方法的戦略として、また当時の自然科学万能の方法的一元主義の「科学観」に影響されたものであって、柳田自身、これが自身の方法であるとも、またこれで満足していたとは思われない。例えば柳田はまた「民俗学の話」の中で「現在ソウシャル・サイエンス、すなわち社会科学といふのがおこりまして、エキザクトな自然科学といふものとくらべて少しも遜色がないやうに言つてをりますけれども、しかし、自然科学と全く同じ方法でやつてゐる社会科学などといふものはありません」(1941年『定本』25巻498頁)と、その限界を認めているように、それは正に自然科学的見方をした場合の「理想論」であって、実態的、現実的な把握ではない。<sup>(11)</sup>柳田のこうした「実証」「帰納」のところばかりの引用やその強調は、「柳田」や民俗学の方法的特性を見誤る結果に陥るだろうと思われ、ここでは敢えて別な議論を提示したい。

## (2) 柳田国男における「帰納」と「実証」、その再考

当時この本質的な方法的矛盾に、敏感に感じていたと思われるのが、外ならぬ折口信夫であって、折口は「民俗研究の意義」(1935年)において、「柳田」そのものではなく、柳田の組織化を暗に、次のように批判している。

「柳田先生等が方針を与えてをられるのであるから、その類型を踏襲するだけでも学問になるわけだ。学問は、或程度は類型を襲うことでもあるが、しかし此学問は、其だけでは価値がない。此学問で大切なのは実感だ。実感を持たないで、単に書物から掻き集めるだけなら、ぢやあなりすとと同じである」として、「かうした組織化は、却って此学問の進みを遅らすことになる」<sup>(12)</sup>と述べるとともに、また戦後の「新国学としての民俗学」(1947年)では、「民俗学は、勿論文化科学の一つなのだが、其対象なる民俗が、研究の総合果として、自然科学的な形態を示して」<sup>(13)</sup>来ているとして、その傾向との距離を保とうとしている。

これに対して、柳田は折口信夫追悼の『国学院雑誌』(55巻1号1954年)に、「郷土研究会の想ひ出」と題した講演筆記を寄せ、その中で折口の「実感」の強調を戒めている。が、柳田がその「経験」を風化させずに、それを学問や思想のレベルにまで、止揚し鍛え上げているのは、彼の民俗学の特徴でもあり、またその際の自身の「感覚と結びついた体験的事実」<sup>(14)</sup>の尊重や、「内在的內省的<sup>(15)</sup>理解」といった方法の重視は、彼の方法的特性として、多くの者が論じ、また誰しものが認めるところだろう。私などもこの点に痛く共鳴するのであり、またこれらを総括して折口は「実感」と称したのだと思われるのだが、何故、柳田はこの折口の指摘を拒んだのであろうか。

この「郷土研究会の想ひ出」において、柳田は「実感といふ言葉で二回ほど苦い経験をした」といい、一回は田山花袋の「実感を馬鹿に仕切った」姿勢に対してであり、それとは「まるで反対の側から」の折口の「実感」については、「普通人の感ずるであらうもの異常に直覚で、ある天才、やゝ優れた人が、自分の能力を以つてふつと見たやうなものが実感なのです。凡てのものを片端から記述したところでそれは学問にはならない。学問になる為には其の中の骨子と見られるもの、肝要と見られるものを自分が見て取つて、それに基づいて他の書物の色々な事実を整理し統一して、それで説くやうにするのがよいといふことです。これは一つの立場でありまして、天才が在つて正しい実感を、所謂実感を発揮して呉れるならば学問は進ませますけれども、天才といふことは中々決められないことなのであります」と、いわば「天才の直覚」の意と置き換え、やや皮肉的にこれを批判している（7頁）。しかし、これを注意深く読めば、柳田は兩者の中間にあつて、「実感」を必ずしも全面的には否定してはいない。あくまで折口流のその濫用を戒めたものであつて、例えば『食物と心臓』のなかでは「異常の洞察力を具へた折口君等の推断は、往々にして後天的中を証明したことさえあつた」（1932年『定本』14巻229頁）と、これを「洞察力」として認めていただけでなく、さらに「婦納をこんなに迄文化科学に推し進めることは、無理だとは知つて居りますけれども、一旦は凡てを一つ一つの事実とみて、それを組み合わせると、かういふことになる」（前出「郷土研究会の想ひ出」6頁）と、その限界も述べるように、それ以前の「外在的」な事実の重みを重視、強調したのである。

「無理だ」と知つていても、なおこれを行ったのは、一つには、柳田の体系化に向けての戦略的な意図であり、組織者としての哀しい使命でもあるが、より本質的には先に挙げた当時の科学観に規定された、彼自身の「科学」認識に起因しているのは、いうまでもない。今日的な科学論のなかで言えば、柳田のいう「実証」は、論理実証主義などでいう実証とは大きく掛離れている。それを持ち出すまでもなく、おそらく柳田の説いた「実証」とは、かつて吉本隆明が喝破したように、「実証的な裏付けの足らない論理が無意味であるといった程度<sup>(16)</sup>の自戒の言葉ではない」のであつて、柳田の方法すなわち吉本のいう「連環想起法」がこれを要請するのである。吉本の示した具体例で説明すれば、例えば「一寸法師譚」のなかで柳田は、限られた数の類似性から、起源の同根あるいは不一致を論断してはならず、自分らは国内の昔話を大よそ整理してしまふまでは、説話を民族起源論の資料に供しない、と述べている（1928年『定本』7巻5—6頁）。こうした禁制は、「柳田」においてはしばしば表明されるが、吉本によれば、「この態度は柳田学の連環想起法が必然的要求したものであつて、

「この無方法は、ほとんど珠子玉のように連環する資料の累積と採取を要求する<sup>(17)</sup>」のである。「連歌形式<sup>(18)</sup>」とか「連ねる論理<sup>(19)</sup>」とも称されている柳田の論述法は、あるいはダーウィンの進化論が、多数の事例を必要としたように、その仮説の証明法のあり方が、「確からしさ」に答えねばならないために、膨大な事例を必要とするのである。

今日の科学論の流れで言えば、ポパーがいうように、「科学の方法」にとって「発見」ないし「帰納」の契機は不要である。仮説ないし理論の発見が、なんらかの帰納的手続きによろうと、直観的なひらめきによろうと、あるいはまた神の啓示によろうと、そのようなことは科学の見地からすれば「私事」に属することであって、科学の方法とは、「どのようにして理論を見出したのか」ではなく、「どのようにして理論をテストしたのか」という、仮説の「テスト」の方法のことにほかならない<sup>(20)</sup>。つまりポパーは、「発見の文脈」と「正当化の文脈」とを峻別し、方法論を「正当化の文脈」に限定しようとした<sup>(21)</sup>が、ただし帰納による証明は、どこまでいっても確率論的なものであって、「確からしさ」の追求でしかない<sup>(22)</sup>。自身で正しいと判断した証明は、実際には誰にとっても正しいだろうという確信を擱んだか否か、つまりは主観的客観性を獲得したかどうかで決まる程度のものでしかない。

先の福田の提言は、「発見の文脈」にまで、帰納を持ち込もうという主張であって、例えば柳田が先の折口の推断を認めたり、あるいは『木綿以前の事』のなかで「仮に此推測が当つて居るとすれば、その証拠は歴史の上に見つからなければならぬ。単なる或一つの想像説として棄て置かず、其積りで搜して行けば、うそか本当かは今に必ず明らかになると思ふ」(1936年『定本』14巻190頁)というのは、〔仮説〕—〔演繹〕—〔反証〕の検証過程を指しており、あるいは論理学でいうJ. S. ミルの「消去による帰納」とも、またポパーのいう「誤り除去の方法」ともほぼ等価<sup>(23)</sup>であって、正に「正当化の文脈」のなかの議論であろう。私は柳田の「方法」、すなわち「発見の文脈」を、単に「実感」とするだけでなく、また「天才芸」と評した家永三郎<sup>(24)</sup>や先の福田のように拒絶するのでもなく、正に福田のいった柳田の「直観」とされる部分を、現在の解釈学的な科学論の流れのなかで、正当に位置付けたい。

### (3) 『柳田国男談話稿』における「方法」の模索

さて、「柳田」を主体的に摂取していくための前提として、私自身「柳田」の何処に惹かれるのか、またそれを方法的に再構築していく上での基本的な視座を、具体的に明記しておく必要がある。

「柳田」の魅力を、これまでの柳田論等も参照しながら、私なりに総括すれば、

次のようにまとめることができる。すなわち、⑦「経世済民」に代表される常民を基底に据えた実学的思想、①それと相俟った「現在学」としての鮮明な問題意識と学問姿勢、②これに対して多義的かつ根源的な力強さと不可思議さを秘めた「民俗」の発見と評価、③それを担った「常民」を歴史変動の主体として位置付けたこと、④これらに合理的処理を加えて学問的水準に体系化したこと、⑤個別的な「民俗」の意味付けや解釈、⑥その際、感情や感覚、意識といった人間の情動的なもの（心意現象）を重視した点、⑦かつそれを感覚レベルに訴えていったその記述・文体・論理、⑧人間の情動を主軸に歴史的発展を再構成した社会変動論としての評価、⑨またこうした作業過程を「自己認識の学」と規定する一方「国民自省の学」にまで飛躍させた点、⑩その止揚の媒介として主体的内発的な「判断力(史心)」の育成を目標とした教育論への展開、…等。これらが「柳田」においては見事に綾なし、重層な調和を構成しており、これを羅列しただけでも、柳田国男が単に日本民俗学の創始者としてだけでなく、近代の生んだ希有な思想家として、多くの者を魅了し、評価されるのも、至ってもともななことだと思われる。

柳田国男の「全体」をこのような「部分」に峻別すること自体、多少疑問が残らない訳ではないが（各作品をこのいずれかの要素の複合として分類することも可能かもしれない）、ただ、この内、現在私が最も関心のあるのは、⑦・⑧・⑨であって、①・②の鮮明に表われた『遠野物語』や『山の人生』なども魅惑的ではあるが、より志向するのは『明治大正史世相篇』や『木綿以前の事』『食物と心臓』といった作品群である。これらに共通する特徴というのは、中村哲の評を借りれば、「追究の仕方は事物の連関をつきつめるよりも、むしろ、歴史に遡って特定の状況におかれたときの人間の心理を内面的に追究して行くという方法をとっている」点であり、「その叙述の手法は、その当時の状況に立ち返って、その作者の感興を内面からたぐって行くという独特な心理の再現である<sup>(25)</sup>」といえよう。どちらかといえば、『遠野物語』や『山の人生』などは、「事物の連関をつきつめる」方向に傾いている。

こうした特性をもった作品の特徴は、『青年と学問』や『郷土生活の研究』などで、柳田自身が示した従来の概論書の自然科学志向の方法とは、かなりの乖離を示しているが、近年公刊された未発表草稿である『柳田国男談話稿』に所収された二つの「民俗学教本案」は、編者の千葉徳爾も指摘するように「『明治大正史世相篇』を材料的、内容的に踏襲<sup>(26)</sup>」した内容となっており、以下ではこれを主として検討していくことにする。この二つの「民俗学教本案」は、千葉によれば、昭和27～8年頃、「どうしても、新しく民俗学の教本をつくる必要がある」として、柳田から千葉に書くよう手渡



された柳田自身のカードであるという。<sup>(27)</sup>ここでは全面引用する訳にはゆかないので、本稿を展開する上において、かつての概論書とは趣の異なった、科学論的に気になる部分を、いくつか恣意的に引用しておこう。

㉑ 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。(『柳田国男談話稿』, 184頁)

㉒ 現実には、近い過去に由来をもつ。事実を確かめ、どうしてそれがあるのかを考へる。そのために、まず類例を集めることが必要である。例へば昔の人の気持、今の人の考へかたと大分ちがつたものがある。概念で考へてはならぬ。(同190頁)

㉓ 文化単位といふもの

従来は文化は生態的にみてるた。これは誤り。昔の生活は綜合されたものである点に特色あり。未開民族をみても知られる。孤立した文芸はない。宗教もない。経済は信仰と根を一つにし、社会は労働と分離できない。同じ歩調で歩くといつでもよいやうなことはなかつた。(同205頁)

㉔ 「綜観」と「考証」

因果法。カウザリテート。目的法。フィナリテート。(同205頁)

㉕ 採集は特別の技術ではない。注意深くするだけである。同情を以て他人の生活を見ること。次に日常生活中にまだみのこされた大切な学問の資料がひそんであるといふことを知ること。(同209頁)

この内、㉑以外は『食物と心臓』『木綿以前の事』などでも、ほぼ同様の内容が述べられているが、㉑の「綜観」と「考証」、また「因果法。カウザリテート。目的法。フィナリテート」といった用語は、おそらく柳田自身も初めて用いた、自身の「方法」を示す言葉であって、ここには彼の科学観の変化と、それに基づく新たな体系化の意志が見てとれる。この「綜観」あるいは「目的法」といった用語を、彼が用いたことによって、私には彼の作品上の「方法」の秘密を解明する端緒が開かれ、また㉑から㉕までが、論理的に把握されることが可能になったように考える。

## 2. 綜 観

「綜観」とは何か。辞書的説明を下せば、「全体を観察すること」という意味であるが、この場合「考証」との関係は、対立的な用語であるのか否かによって、その意味されるところは大きく異なろうし、また「因果法＝カウザリテート」や「目的法＝フ

イナリテート」との関係、如何に見るかによっても、その意味合いは異なってくる。

一般的に「因果法」と「目的法」という用語は、昨今ではドイツ観念論の流れを汲む「理解科学」的な科学哲学において、「自然科学」からの独自性を唱える際に、しばしば用いられる語義であって、その関係は対立的である。これを理解するには、19世紀末以降のドイツを中心とした、科学哲学の流れをしばし追ってみる必要がある。以下では、ウィトゲンシュタインの弟子として知られる、G. H. フォン ウリクトの論述に従って紹介しておこう。

ウリクトによれば、科学的探究は主として二つの面を持っており、一つは事実を確定したり発見すること、他は仮説や理論を構成することである。また理論構成は、二つの目的に適っており、一つは出来事の生起や実験の結果を予測すること、新たに事実を予知することであるが、もう一つは説明すること、既に記録されている事実を理解可能にすることである。この理論構成において、自然科学と社会科学・人文科学とは本質的に同じであるかどうかについて、これまで大きな議論が展開されてきた訳であるが、「因果論」と「目的論」の対立は、科学的説明という点に限定して言えば、前者はガリレオ的、機械論的説明とも呼ばれ、後者はアリストテレス的、究極目的論的説明とも称される<sup>(28)</sup>。ルネサンス以降の自然科学の飛躍的な発達は、科学哲学においては実証主義と結びつき、その主張は、第一に科学的方法の統一（方法論的一元論）であり、第二は厳密な自然科学、とりわけ数学的物理学を理想とし、これを基準に人文科学を含めた他の学問の完成度を計り得るとする見解、第三は科学的説明に関する見解であるが、実証主義によれば科学的説明は、広い意味での「因果的」説明であって、個別的な事例を一般法則の元に包摂すること、つまり意図、目標、目的などによって事実を説明しようとする目的論的説明は、非科学的な説明として斥けられた<sup>(29)</sup>。

因果的説明の典型的文形式は「Aが起ったのは、Bが生じたからである (because)」であり、目的論的説明は「Aが起ったのは、Bが生じるためである (in order)」と記述される<sup>(30)</sup>が、19世紀末に主としてドイツにおいて顕著となった、実証主義に対する反動は、解釈学的潮流として方法論的一元主義を拒絶し、歴史学のような対象の個性的で一時的な特質を捉えようとする科学の相違を強調した。方法論上の二分法を表現するため、「説明」に対し「理解」という用語を造り上げ、「理解」が「説明」と区別されるのは、それが「志向性 (intentionality)」と結びつくからとする。行為者の目標や目的、記号ないしシンボルの意味、社会制度や宗教的儀式的意義といったものを、人間は理解する。「理解」のこのような志向性の次元、意味論的次元において、人文科学に特有の方法として「理解」は位置付けられ、人文科学の独立性が明証されたのである<sup>(31)</sup>。

果して柳田が、このような脈絡において、因果法と目的法を使用したのか否か、判断はつき兼ねるが、従来の概論書で示した方法的認識は、法則定立的な「因果法」だけであったのに対し、「目的法」も掲げている点に、以前の科学認識とのずれが表わされている。実際、柳田の作品における方法の多くは、「志向性」の解明を意図しており、目的法に適ったものであるから、おそらく彼自身そうした方法の多くの矛盾に気づいたのではあるまいか。ただ柳田の場合、因果法も放棄した訳ではなく、「現実は、近い過去に由来をもつ」とした⑥には、前半に因果法が示される一方、「例えば昔の人の気持…」以降は目的法的な発想であって、それらが並列的に扱われている。

これに対し「考証」は、先に引用した『木綿以前の事』でも述べられた、「正当化の文脈」における〔仮説〕—〔演繹〕—〔反証〕のプロセスを指示しているように思われる。が、一方「綜観」は、どうやら仮説の構成と提示、すなわち「発見の文脈」における方法を示しているのではなからうか。だとすれば、①、②、③は「綜観」するための前提となる、対象に対する基本的認識のあり方を示しているとも考えられよう。

さて、①、③は「綜観」の対象となる、文化の全体性と動態性を指摘しているが、まず動態性に関していえば、柳田は常々からそうした言説を繰り返していた。例えば、「文化は…(中略)…いつの世にも始終構成を改めて居る。複雑極まる其組織は、知らぬ間にどこか少しづつ変つて居る」(「文化政策といふこと」1941年『定本』24巻486頁)とか、「如何なる一国の文物制度にも、よかれ悪しかれ昔のままに、そつくり其まゝ伝はつて居るものなどは一つも無いが…(中略)…ただ素人の中のみ、上代から斯うであつた如く思ふ者が有るだけである」(「氏子と氏神」1947年『定本』11巻434—5頁)といった、文化や慣習制度に対してだけでなく、「若い頃はしとやかで優しく、又非常にはにかみ屋であつた女たちが、年を取るときまつてやかましく、又きつい人になる」(「女性史学」1936年『定本』24巻200頁)といったように、人間理解に対する認識においても、その動態的な視座を失っていない。私は「柳田」の特徴と魅力は、一つには、こうした「ゆらぎ」や「変化」を先験的な前提とした、歴史認識や人間理解にあるものと考える。

また文化の全体性に関して、柳田は例えば「文化と民俗学」において、「是非とも最初に是が無数の分子の、組合せからなり立つて居ることを、承知させて置く必要がある」(1942年『定本』24巻476—7頁、註、是とは文化を指す)とし、また「第一には文化の殊に複雑なる複合体であることを説くと共に、是が如何なる時代にも一つしかない大きなかたまりであつて、それが地方により又境涯によつて、表へ出るところだけが少しづつちがうといふことを、ちやうど錦などの綾模様にととへて、手軽に

呑み込ませることが第二の課程かと思ふ。第三の点としては時代の進むと共に、この文化の複合体の、段々に変つて行くことを説かねばならぬ」(同478頁)と述べるだけでなく、例えば『食物と心臓』における、次のような記述は、そうした文化の全体性を前提として、逆に、その全体性を捉える方法的なあり方をも示唆している。

昔の人の生活はただ一団の問題で、今日のように信仰は信仰、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。是を根もとを見ずに枝葉から搔分けて入ろうとしたのだから、私たちの議論が八卦や賭事に近かつたのも止むを得ない。宗教は固より国民の人生観の発足点ではあつたが、是を詳らかにするにも、やはり此世をどう感じて居たかといふことから、尋ねてかかるのが順序であつた(1932年『定本』14巻230頁)

すなわち、文化の全体性を逆転化させた、この視角こそが「綜観」であって、また「どう感じて居たか」を「一団の問題」として捉えるというのは、これはまさに、心理現象は要素の総和からは説明しえない全体性をもつと同時に構造化されており、各要素はその全体性のなかで説明されるのであって逆ではないとする、「ゲシュタルト」の観念や方法とも相同であって、さらに柳田の仮説発見の「方法」は、「部分」と「全体」の相互依存的関係、すなわち全体を理解するためには部分を理解していなければならないし、また部分の意味は全体のなかで確定されるとする、いわゆる「解釈学的循環」に順じていたとも言い得るのである。

後論にも関わってくるので、少しゲシュタルトを具体例で説明しておけば、ものを見たり、メロディーを聴いたりする際、視覚や聴覚の捉える知覚は、諸部分についての感覚要素を総計した結果ではなく、一つのまとまりある全体として知覚される。メロディーをまとまった音の流れの全体として知覚するように、知覚とは、こうした全体の知覚であり、関係の知覚、パターンの知覚である。それゆえ、全体の構造パターンが同形であれば、全体を一オクターブ上下させてもメロディーは変わった印象を与えないのに対し、構造パターンを狂わせれば、ちょっとした部分変化でも違和感を与え<sup>(32)</sup>る。例えば眼鏡をはずしただけでも、顔の印象は大きく変わるように。これがいわゆるゲシュタルト命題であるが、諸要素の関係を辿って全体にゆきつくという機械論的、因果論的な認識とは正反対のものであることは、これでも充分理解されよう。

### 3. 内 省

ここでいう「内省」とは、柳田の特殊な用法である「同情」と同義である。「国民

内省の学」という場合の内省は、反省の意味も含まれていようが、「同情」とすると一般的な用法である、哀れみと誤解される恐れが強いので、以下では内省を用いるが、これはまた心理学用語の「内観 (introspection)」ともほぼ同義である。ここでは、『柳田国男談話稿』における、「昔の人の気持、今の人の考へかたとは大分ちがつたものがある」とする①や「同情を以て他人の生活をみる」とする②が、「綜観」の具体的な手段として、記載されていると考えるが、柳田の用法やこれまでの先学の見解等を検討しながら、考察を進めていくことにしよう。

柳田がこの「同情」という語を多用していることは広く知られている。一例だけ挙げれば、古くは『日本農民史』においても、「五十年百年の間の、国民の心意も亦変化して来た。我々は眼前に其変化を見て居るのである。その変つた当節の心持に基いて、前代の生活を批判し解説することは、出来る限りさげねばならぬ。…(中略)…歴史派の只の保守派と異なる所は、正しくこの時代の変を解すると否とにある。其世其場合の心持になつて、昔を見ようとする態度に在る。つまりは同情である」として、「此練習を積んだ上でないと、実は自分たちの現在の生活も、精確に意識することは出来ぬので、歴史は全くこの如くにして我々の大なる修養であり、又未来を攻究する者の必要なる準備である」(1925年『定本』16巻168頁、傍点筆者)としている。

この「同情」「内省」を、柳田民俗学の重要なモメントであるとして、おそらく最初に考察の対象に加えたのは中井信彦であるが、彼によれば、柳田の用法には「思い遣り」の意に解すべき場合と、いまひとつ、それと無縁ではないが、自己と同一化することによって生まれる「追体験」ないし「感情移入」の意に解すべき二様があるとして、「歴史学における客観性は、研究者の内的体験にその基礎をおく以外にはありえないと考えられる。…(中略)…私的な内的体験を、それが生みだされた歴史性・社会性とのかかわりにおいて体験者が強烈に“内省”するという過程が介在しなくてはならない。そこに自己を対象化する契機が存在し、客観性はそのときはじめて成立の根拠をもつ」と、これを歴史学の文脈において論理を展開している。充分な考証と論議の行き届いた論考であり、実際に、これを参照されることを是非薦めるが、一点、内省を単に「追体験」や「感情移入」のレベルで留めておくことに関しては(柳田自身もその方法を明示できなかった訳ではあるが)、その後の民俗学的方法的な展開において、惜しかったというほかはない。

また民俗学の立場からも、千葉徳爾が「私などは、むしろ柳田先生の方法の、また日本の民俗学が他の隣接科学と異なる方法と云う特徴は、調査される人びとの信仰や感覚に、調査する自己のそれを同調させて共感する、先生のいわゆる“同情”の

論理ではなかろうかと考えます。その同情による主体的感覚を客体として考察の対象とするのです<sup>(35)</sup>と述べ、同情という語は、「先生の使う言葉としては自分の対象になる人、一その多くは平々凡々たる俗人ですが一そのような彼ら、彼女らの立場や考え方、つまり当人の心持と同じ感情を自己の中にもよび起し、それによってその人びとの行動と心とを“理解”するということを指す」と規定し、また「人びとの行動を単なる客観的对象として“説明”するのではなく、主観的意味も含めて自己の内に客体として認識する」ことだと換言して、「そのためには平凡人と同じ言葉の意味、身ぶり・態度による共通感覚がたもてなくてはなりません<sup>(36)</sup>」とも述べている。

「方法」に関する認識といい、またその学問観も、前述した柳田の認識をよく把握しているが、果して調査においてこれが持ち込めるか、調査論として論及しているところに異論があるだけでなく、中井同様、その理解は単なる「感情移入」という同レベルに留まっている。前述したように、別段、仮説の発見は、追体験であれ感情移入であれ、あるいは神の啓示であれ、何でもよい訳であるが、ただ柳田の場合には、それにさらなる論理的操作が施されていたように思う。私自身、未だ充分整理できず、ここではその方向性を示唆するだけで、詳しくは別稿に譲りたいが、それは柳田の三部分類の論理性と、内省の媒介するものとしての「言葉」の方法的中心性<sup>(37)</sup>である。

周知の三部分類を、確認の意味も含め、改めて紹介するが、『民間伝承論』においては、第一部は生活外形、目の採集、旅人の採集、之を生活技術誌というも可とし、第二部は生活解説、耳と目の採集、寄寓者の採集、物の名称から物語まで、一切の言語芸術は是に入れられるとし、第三部は骨子、生活意識、心の採集、同郷人の採集としている（1934年『定本』25巻336—337頁）。一方『郷土生活の研究法』では、第一部に有形文化、第二部に言語芸術、第三部に心意現象という用語を当てているが、さらにここでは第三部を三類に分け、「要するに名称の適不適は暫く置いて、以上の如く一つは行動によつて現はれるもの、言ひ換えればはたらきかけるもの、いま一つは行動以前にあるもの、即ちはたらきかける前のもの、言はゞ觀念といふか、兎にかく頭の中にあるもの、さうして第三には目的即ち最終のもの、とかう三つに分けるのが論理的だと思ふ」（1935年刀江書院版296頁）とする。

論理的だと自負するように、この分類は、最近の心理人類学における、認知・行動・情動と三層に構造化して把握する、「文化」の概念とも符合するだけでなく、かつ第三部を「通常古風な人の行動及び精神を支配して居、且つ不行為の原因となつて居る禁忌の如き、不行為であるだけに外部から来たものには窺ふことに出来ぬものである。…(中略)…外部の者にはわからぬ内部的な事実なのである。しかして斯くいふ外

部にあらはれぬ心意の機微を理解することが出来なければ、有形文化、言語芸術も亦それを理解することは難しいとしなければならぬ」（1934年『民間伝承論』伝統と現代社版81頁）とするのは、心理人類学でいう「文化の核」「文化の文法」として、人の動機づけの体系に内在化され、行動を導き、かつ行動を惹起させるという「内面的な意味空間」<sup>(39)</sup>の理解や位置づけに、極めて類似しているといえる。

こうした三部分類の理解の上に立って、柳田の重視した「言語（言葉）」の方法的意味を考えた場合、その認識は極めて論理的、かつ彼の志向した意味での客観性も獲得していたのではないかと推断される。三部分類において、「言葉」それ自体は第二部に位置づけられているが、それが方法的に第三部への懸橋として、また第三部においても、その「印象を具体化する手段としては、言葉によるのほかはない」（『郷土生活の研究』筑摩書房版216頁）として、「言葉」の正確な比較によって、第三項の「生活目的」の究明に至るものと、把捉されている。具体的にそれが比較的的成功していると思われる、『食物と心臓』を例にとりて、その論証法を考えてみよう。

ここでは食物の名称・形・つくり方・食制などを「綜観」することで、単なる食事の慣習・作法・料理法を扱うのではなく、「食物のような卑近な物質的な生活様式ですらも、みな背後に信仰なり人生観の裏づけがある」として、その隠れた「内部的な事実」<sup>(40)</sup>の描き出しに努めている。例えば「モノモライの話」では、眼病としてのモノモライを、その語の地方的差異を通して語源的解释から、物を貰う行為は賤視されず、モライという習俗が存在していたことを明らかにし、その名称は治療するためにモライの呪いに起因すること、また何故それが効能があるかという問いに対しては、モラウという語の意味の考察から、その共同飲食に本質の意味が潜んでいるとする。すなわち、これが柳田のいう内部的な「生活事実」なのである。

斯ういふ田舎の食品の色形や名称を透して、是を食べた人たちの内部生活を窺い知ることを得るのである。言葉を目標とした事実の蒐集は、単なる整頓の便宜といふ以上に、別に前代人の食に対する期待、之に由つて到達しようとした人生の目的が、頗る現在の栄養本位観と異なることであつたことを心付かせてくれる（『食制の研究』1936年『食物と心臓』『定本』14巻368頁）

柳田にとって、「言葉」とは単なる名称（符号）ではない。「ものに名を付けるということは、一人の思いつきや慧敏だけでは出来なかった。それを聴いている人々の即座の承認を得るものでなければならなかった」（『郷土生活の研究』筑摩書房版224頁）のであり、「方言というのは、一つの目的物に対する一つの言葉の、聞きそこないや地方的の生り即ち地方的な言葉の癖ではなくて、目的物は同じでも、それに対する言葉

の本質が違っているものである。即ちある目的物に対する言語の地方的差異を要求する力は、その目的物自身にあったのである」（同223頁）とする。すなわち彼にとって「言葉」とは、「志向性」をもった存在なのであり、それ故、第三部への論理操作が可能となる。「言語」は主観と客観を媒介する「認識」そのものであって、この言語＝認識の客観的な分析を通じて、「内部の意識や感覚」が探究されているといえよう。

この認識と方法はまた、例えば『木綿以前の事』の冒頭の有名な一節、麻から木綿に代り「軽くふくよかなる衣料の快い圧迫は、常人の肌膚を多感にした」（1922年『定本』14巻9頁）とかいった、感情や感覚の抽折の際にも実は応用されている。その具体的方法を『木綿以前の事』の後半に、自身で明らかにしているので、これを引用すれば、「自分などの俳諧の味ひ方は、何か面白さうでまだはつきりと趣旨の呑込めぬ句は、折々思ひ出して口ずさんで居るのである。さうして居るうちにはふいと思ひ当ることがある。それが又一方には文化史の色々な方面を考察する際に役に立つたことも何度かあるので、今までに公表して居る論文の中には、俳諧から気がついてわけも無く明らかになつたものも二つや三つではない」として、その明らかにした具体例として「木綿が農村に入つて、麻の衣類に代つて行つた時代の様子、村に住する寡婦の生計が、農具の改良によつて激変を受けたこと、所謂後家泣かせという稲器の普及…」（『生活の俳諧』1937年『定本』14巻181—182頁）などを挙げている。これも俳諧という一種の言語を媒介として、一定の手続きを経た、認識の客観的な分析となっている。

柳田における「内省」とは、単なる主観的な「追体験」や「感情移入」とするのではなく、このような「言語」の本質的理解を前提とし、また内省を媒介するものとして言語の、事例的収集と論理的操作によって、科学的方法としても、客観性が（正確にいえば「確からしさ」であるが）比較的保証されていたように思われる。

#### 4. 了 解

ここでいう「了解」とは、解釈学でいう「理解」とも同義であるが、その語が用いられている、柳田の『食物と心臓』における次の引用文が、「心意」の解明を目的と掲げる民俗学の「方法」として、極めて重要な言説であると思われること、また科学の「正当化の文脈」のなかでは、この用語の方が一般的であることから、以下では「了解」という語を使用することにする。

私たちのいふ三部の資料、即ち眼で視、耳で聴き、心で感ずるものが結び合つて、始めて人間の情意の作用を諒解し得るのが寧ろ普通である（1932年『定本』



14巻227頁，傍点筆者)

この言説は、まさにデュルタイの次のテーゼを想起しよう。すなわち、「自然に対してわれわれは説明するが心的生活は理解する<sup>(41)</sup>」という基本命題であり、これこそ、本来柳田が範とすべきだった科学論の基礎と思われるが、その理解科学の流れについては既に述べたので、ここでは繰り返さない。ただ、ここで指摘しておきたいのは、人間の情意（心意）は単に心で感ずるだけではなく、眼で視、耳で聴いた「知識」と結合することによって、初めて理解、了解されると柳田が認識していた点である。すなわち、ある事実つまり客体は、主体の知識と感性との連関において、その意味を獲得したとき、初めて理解が可能となるのであって、この点からも柳田の論理が、単なる主観的な「感情移入」のレベルの把握より、より高次の認識操作であったことは明らかであろう。また、先に引用した「心意の機微を理解することが出来なければ、有形文化、言語芸術も亦それを理解することは難しい」（『民間伝承論』81頁）という言説も、知識と感覚の一致する全的な把握を説いているが、これはまた一部二部と三部を繋ぐゲシュタルト的な「綜観」についても指示しており、対象に対する「綜観」と「内省」によって、はじめて「了解」に達することが可能となる。

さて、いよいよ柳田の「方法」に関し、これをまとめる段階になってきたが、科学の「正当化の文脈」の方向性を示していると思われる、『民間伝承論』における、次の三つの言説を解釈してゆくことにする。

㊸ 事象そのものを現象として、ありのままに凝視し、『わかって居る』、『当り前だ』といはれて居る其奥の心理を洞察することである。常民の自ら知らなかったこと、今も尚知らないことに心づくことが、我々の学問なのである（『民間伝承論』伝統と現代社版82頁，傍点筆者以下同じ）

㊹ 物の外形にしても、その背後にあるものの伝承に注意するやうにしなければならぬ。画家写真家と我々との相違は、外形や色彩を直ちに採集することなく、その奥に潜むもの、社会的動因ともいふべきものに対して注意するか否かの点にある（同136頁）

㊺ 我々の求めるものは伝承であって、型の性質を明らかにし、シンボルを知り、物の背後にあるものを知ることが出来れば、それで目的は達したといふべきである（同136—7頁）

㊸においては、ありふれた日常生活（生活世界）のなかに埋没した事象を意識化させること、また㊹・㊺では、外在するモノから、それを通して、内在する奥に隠れたその意味を探っていくという方向性が、㊹・㊺ではその奥に潜んだ意味とは、型の性

質であり、シンボルあるいは社会的動因といった、「志向性」そのものであることを、そして⑥・③でいうようにその志向性に「心づくこと」「知ること」＝「了解」という、民俗学における科学的方法の一つのプロセスが示唆されている。柳田は『国史と民俗学』において、「すべての記述の学問の、向ふべき末の落着きは定まつて居る。最初には如何に粗末なものでも先づ問題の提起を歓迎し、次には出来るだけ豊富な記述、殊に目さきの変つたやうな事柄の、其中から幾らでも拾はれるものが喜ばれる。それからそろそろと法螺吹きが排除せられ出し、認めて真実となすべきものはどの部分といふことになる」（1931年『定本』24巻58—59頁）と述べている。これは、先に引用した『木綿以前の事』のなかでの〔仮説〕—〔演繹〕—〔反証〕と同様の、科学の「正当化のプロセス」を説いているが、今日の科学論においては、正当化のプロセスは必ずしも、この一種類だけではない。<sup>(42)</sup>

よく民俗学の方法は犯罪捜査に似ている、と言われるが、それは、次のような「正当化の過程」を踏んでいる。犯行現場に残された証拠の一つ一つは何ら意味を持たないが、それらの手掛かりを繋ぎ併せることで、犯人像は自ずと浮び上がってくる。個々の証拠は意図されない表現であって、これを観察者がその対立項を見い出して、それを組合わせ解釈することで、その意味を「理解」する。意味とは、差異化された相関的対立から生起するものであって、民俗学においては内面化された社会的価値や感性の場合もある。すなわち、残されたものの中からは、有徴なものを発見し〔観察・認識〕—有徴なもの間の関係性を見い出し〔解釈〕—そこに込められた「隠れた意味」を読み取る〔了解〕といった、過程をとる。今日では、こうした〔観察・認識〕—〔解釈〕—〔了解〕というスタイルも、「正当化の文脈」として、科学論的に明証化されており、柳田や折口、あるいは宮本常一といった民俗学者が、その作品のなかで暗黙裡に用いていた方法は、おそらくこれであって、その正当化の帰結的な明証は、つまりその証明が論理的に正しいかどうかの最終的判断は、この場合、先に『食物と心臓』で引用したような「了解」でしかあり得ない。<sup>(43)</sup>

ところで、これが民俗学的思考の一つの回路といえるが、その際、いかに有徴なものを発見し、またその関係性を見い出すかは、幾何学的な補助線を主観的直観的に引くようなものであり、これは、いくら練習を積んでもできない場合もあるのであって、そうした意味においては、それはまさに折口の透徹した「実感」と呼ぶよりほかない。しかし、これを、ローレンツのいう「ゲシュタルト知覚」、すなわち帰納的方法としてのゲシュタルト知覚が行う推理、と換言することも可能である。<sup>(44)</sup> ローレンツの挙げる例は、何故、動物学者が瞬時に鳥の分類を行えるか、という議論であるが、こ

れよりわかりやすい類似の例を、日常我々もよく当り前に行っている、大勢の群衆のなかから自分の知ってる顔を瞬時に見分ける同定力について、湯川秀樹が述べているので、こちらの方を引用しておこう。

人の顔を見わけるといのは、高度の総合判断であります。その人の顔の輪郭、顔の部分の形、表情、顔色など、いろいろな要素の全体として、他人の人の顔と確かに区別できる。ユニークなイメージが、頭の中にできあがっている。それはそうにちがいないが、さてそんなら、その人の頭のディテールまで覚えているかということ、そうもいえない。特徴のある顔は覚えやすく、また見わけやすいということがあるのを見ても、ディテールを全部覚えているのではなく、むしろ他の部分は軽視もしくは無視して、いくつかの重要な特徴だけをはっきり覚えているのではないかと思われる。人間は頭の中でそういうことをほとんど無意識にやっているのではなからうか。つまり無駄なものを棄てて、重要なものだけを拾いあげるという活動が頭の中で始終、おこなわれているのではなからうか。<sup>(45)</sup>

湯川によれば、新しい理論を創造する際は、帰納や演繹の方法に頼るだけでは不十分であり、どうしても直観とか洞察力とかいったものが必要になるとして、その正体は不明であるが、「類推」という思考方法と関連がありそうだと指摘している。<sup>(46)</sup>それは抽象とは異なる「総合力」であり、生きた全体のイメージを復元する際には、分解された断片から全体的なものを予感し、高度な分析と高度な総合を助けて復元へと向かわせるもの、それがすなわち類推である。類推は当然誤りも生まれるが、誤りは普通の分析や総合の過程で補正され、より正確度を増した類推が、さらなる分析や総合の進行を導いていく。こうした本質直観的な無意識の推理が類推であり、ローレンツにおいてはこの類推、アナロジーがゲシュタルト知覚と、ほぼ同義に使われている。<sup>(47)</sup>

では、ゲシュタルト知覚とは何であるか。むろんその名はゲシュタルト心理学から採れた用語であるが、ゲシュタルト心理学の全体像知覚と、必ずしも同じものではなく、ローレンツの場合、他の知覚と並ぶ一つの特種な知覚の働きとして、また他の知覚と同様、多数の個別的な感覚データからなると考えられており、優れた系統学者の分類の勘には、一種の直観といってもよい、ゲシュタルト知覚の機能が大きな役割を果たしているという。ただそれは神秘的なものではなく、所与の無数の個別データから、それらを統一する法則性を惹き出す一種の推理であって、帰納法に従って順次意識的に辿る過程を、無意識で、一挙に辿りつくような推理であるとする。<sup>(48)</sup>

つまり、科学の行う帰納の基礎には、意識的に処理できる、より知り尽くされた、豊富な個別的データがなければならないが、さらにそれ以上の意識することのできな

い無意識的なデータにも依存しており、また帰納の基礎になるものに恵まれるほど、推論も確実さを増すのであって、その際、帰納の延長線上にあって帰納を完結させる役割を演じているのが、このゲシュタルト知覚なのである。<sup>(49)</sup>

以上、柳田が注意を喚起しつづけた「帰納」「実証」とは、こうした意味において理解されるべきあり、また「発見の文脈」においては、より多くのデータに依拠した「綜観」と、言葉を媒介とした「内省」が、「正当化の文脈」においては「了解」が、その方法的手段になっていることはもう言うまでもない。

#### 註

- (1) 本稿では、柳田国男の実像と、それが投影された形の彼の著作を区別するため、シュミレートされた作品を表わす場合には、「柳田国男」あるいは「柳田」と括弧で括った。
- (2) 福田アジオ『日本民俗学方法序説—柳田国男と民俗学—』弘文堂、1984年、314頁
- (3) 拙稿「書評；後藤総一郎著『柳田国男論』」『日本民俗学』172号、1987年、157—168頁。本稿の論旨は、基本的にこの書評と同じであり、それを論理的に拡大したものであるので、少々似通った表現も多いことを断っておく。
- (4) 後藤総一郎『柳田国男論』恒文社、1987年、32頁
- (5) 前掲書(4)、148頁
- (6) 前掲書(4)、247頁
- (7) 前掲書(4)、473頁
- (8) 前掲書(2)、101頁
- (9) 上野和男・高桑守史・福田アジオ・宮田登編『民俗調査ハンドブック』吉川弘文館、1974年。現在新版も刊行されているが、この書は要素主義的、機械論的な分析を指向した、その典型であり、またこの書がその後の民俗学に与えた影響は極めて大であった。
- (10) 小野重朗「地域研究」『講座日本の民俗』1巻、有精堂、1978年、74頁
- (11) こうした柳田の「科学」認識を、以前からかなりの確に捉えていたのは、中村哲であろう。中村は次のようにいう。「柳田国男という人はその本来の気質は非合理的であり、感性的であるが、その生い立った精神環境が一九世紀の科学的実証主義の時代であったために、その志向し、努力するところが実証主義であったのであり、その学問的方法は帰納的ではあったが、その人の根にあったものは、およそ、それとは反対の予断的なものであったと感じさせられる。柳田にはドイツ的な学風の影響があまりみられないし、それを語ることが少ないわりに、どちらかといえばドイツ歴史学派やディルタイの生の哲学に近いものが、その芯に流れているように思われる。ただ、彼はおよそドイツの学問とは異って演繹的な立場を好まず、一つの体系やテーゼをたてて対象に迫るという立場をとらなかった。従って、この意味では同じ生の哲学といっても、フランス人らしいベルグソンの体質に近いものがあるといった方がいいのであろう」(『柳田国男の思想』法政大学出版局、1967年、158頁)。
- (12) 折口信夫「民俗研究の意義」1935年(『折口信夫全集』16巻、中公文庫、1976年、504頁)
- (13) 折口信夫「新国学としての民俗学」1947年(『折口信夫全集』16巻、中公文庫、1976年、507頁)
- (14) 河合隼雄「分析心理学の視点」『国文学』27巻1号、1983年、53頁
- (15) 前掲書(4)、300頁
- (16) 吉本隆明「無方法の方法」『定本柳田国男集』月報21、1963年、6頁
- (17) 前掲書(16)、6頁

- (18) 中村哲・鶴見和子・山本健吉・谷川健一・後藤総一郎「座談会・柳田国男の百年を問う」『季刊柳田国男研究』8号, 1975年
- (19) 梅棹忠夫・伊藤幹治・米山俊直「科学としての柳田学」伊藤幹治・米山俊直編『柳田国男の世界』日本放送出版協会, 1976年, 332頁
- (20) K. R. ポパー『歴史主義の貧困—社会科学の方法と実践—』(久野収・市井三郎訳), 中央公論社, 1961年, 196—205頁
- (21) 丸山高司「説明と理解」『新岩波講座哲学11社会と歴史』岩波書店, 1986年, 40頁
- (22) K. R. ポパー『推理と反駁』(藤本隆志・石垣寿郎・森博訳), 法政大学出版会, 1980年
- (23) 内井惣七『シャーロック・ホームズの推理学』講談社, 1988年, 39頁
- (24) 家永三郎「柳田史学論」『現代史学批判』和光社, 1954年
- (25) 中村哲『柳田国男の思想』法政大学出版局, 1967年, 26—27頁
- (26) 千葉徳爾「第二部解説—二つの『民俗学教本』について—」柳田為正・千葉徳爾・藤井隆至編『柳田国男談話稿』法政大学出版局, 1987年, 239頁
- (27) 前掲書(26), 229—231頁
- (28) G. H. フォン ウリクト『説明と理解』(丸山高司・木岡伸夫訳) 産業図書, 1984年, 1—3頁
- (29) 前掲書(28), 5頁
- (30) 前掲書(28), 107—108頁
- (31) 前掲書(28), 6—7頁
- (32) P. ギョーム『ゲシュタルト心理学』(八木 晃訳) 岩波書店, 1952年, 17—21頁
- (33) 中井信彦『歴史的方法の基準』塙書房, 1973年, 75頁
- (34) 前掲書(33), 67—68頁
- (35) 千葉徳爾『民俗学のこころ』弘文堂, 1978年, 146頁
- (36) 前掲書(35), 14頁
- (37) 柳田の民俗学における, 「言語」の方法的重要性については, 既に拙稿「現代民俗学への方法論的転回」千葉徳爾編『日本民俗風土論』弘文堂, 1980年, 66—69頁において, 一部指摘しておいた。
- (38) 箕浦康子『子供の異文化体験』思索社, 1984年
- (39) 前掲書(38), 53—60頁
- (40) 『民俗学について(第二柳田国男対談集)』筑摩書房, 1965年, 57頁
- (41) W. デルタイ『解釈学の成立』(久野昭訳) 以文社, 1973年
- (42) 今田高俊『自己組織性—社会理論の復活—』創文社, 1986年。今田は「方法のモデル」として, 認識の存在接統のメソドロジーの三角形として, 認識平面に意味・観察・仮説, 存在平面に了解・検証・反証, 接統様式に解釈・帰納・演繹を置き, さまざまな理性手続きによる, 方法の存立することを明らかにしている。
- (43) 柳田・折口・宮本らの科学的方法の問題点は, 「発見の文脈」における, 推理の基礎となるデータを, 十分に明さなかったことに対して, 他者の「了解」が必ずしも得られなかったことに尽よう。すなわち, 主観的客観性が充分には獲得されなかったのではあるが, それは方法的に批判されなければならないのは, 当然である。
- (44) K. ローレンツ「科学的認識の源泉としてのゲシュタルト知覚」『動物行動学Ⅱ』下(日高敏高・丘直通訳), 思索社, 1980年, 347—348頁
- (45) 湯川秀樹『創造的人間』筑摩書房, 1966年, 113—114頁
- (46) 前掲書(45), 106—117頁
- (47) 鈴木茂『偶然と必然—弁証法とはなにか—』有斐閣, 1982年, 103頁
- (48) 前掲書(47), 128頁
- (49) 前掲書(47), 129頁

(本館 民俗研究部)

“Method” of YANAGITA Kunio

—Total View, Introspection, Understanding—

IWAMOTO Michiya

This paper is to indicate the importance of taking the total view of, introspecting and understanding the folklore of YANAGITA Kunio from the methodological point of view. So far, it has been understood that the YANAGITA Kunio's methodology in the folklore study has a trait similar to that of the natural science, constituted of the inductivism and positivism. In this paper, however, a question is posed on that particular point. YANAGITA's method should be grasped in the framework of the comprehension science opposed to the natural science and the elucidation of “mind” (the hidden inner value such as feelings, sense, awareness of the people) which was his scientific final target is to make clear the teleological “inclination”. In this paper, this method is positioned appropriately in accordance with the main stream of the hermeneutical scientific theory.

“Total view”, “introspection” and “understanding” are the words used by YANAGITA Kunio in an attempt to express his own folklore methodology. He described what the methodology ought to be using these key words. I. e., “the total view” is a gestalt and holistic Point of view setting the totality and dynamism of the culture as the premise and tries to grasp them in the hermeneutical scientific circulation. “Introspection” is used to show the method and the direction of taking “the total view”. It does not simply mean an empathy or to experience for oneself what another person has gone through, but it indicates a method of objective development of the logic in order to elucidate the mind using “words” as the medium which are the “recognition” itself that connects the subject and the object.

As a result, a method to discover the hypotheses in the folklore has been made clear. On the other hand, the word “understanding” does not only used to comprehend the mental states but also offers a way of conclusively proving

the discovered hypotheses to justify them through a logic of science. It has been shown that, in the folklore study, hypotheses can be clearly proved through the process of recognition-interpretation-understanding, in addition to the verification through deduction-counter evidence. In this paper, it is indicated that the presentation of hypotheses was made through the intrinsic intuition based on the substantial data, gestalt perception as Lorenz, K. put it, and that the words, induction and actual proof, when used by YANAGITA, should be understood as above mentioned.