

常民と自然

The Commonalty and Spontaneity

鳥越皓之

- ① 常民の意味
- ② 常民研究の流れ
- ③ 常民と自然^{じねん}

【論文要旨】

民俗学において、「常民」という概念は、この学問のキー概念であるにもかかわらず、その概念自体が揺れ動くという奇妙な性格を備えた概念である。しかしながら考え直せば、逆にキー概念であるからこそ、民俗学の動向に合わせてこの概念が変わりつづけてきたのだと解釈できるのかもしれない。もしそうならば、このキー概念の変遷を検討することによって、民俗学の特質と将来のあり方について理解できるよいヒントが得られるかもしれない。

そのような関心のもとに、本稿において、次の二つの課題を対象とする。一つが「常民」についての学説史的検討であり、もう一つが学説史をふまえてどのような創造的な常民概念があり得るのかという点である。後者の課題は私自身の小さな試みに過ぎないためにそれ自体は一つの主張以上の評価をもつものではない。だが、機会あるごとにこのような方法論レベルの試みを行うことが、民俗学の可能性を広げるものであると信じている。

前者の学説史においては、柳田国男の常民の使用例は三つの段階に区切れること、また、神島二郎、竹田聴洲の常民についての卓越した見解の位置づけを本稿でおこなっている。後者の課題については、学説史をふまえて「自然人としての常民」とはなにかという点を検討している。そして常民概念は、集合主体レベル、文化レベルでのみとらえるのではなくて、個別の生存主体としてのワレからはじまり、それが私的世界を越えて公的世界に開かれたときにはじめて集合主体や文化主体として現象すると理解した方がよいのではないかと提案している。つまり民俗学は、一個一個の人間の個別な生存主体を大切にしてきたし、今後もそれを大切なものとみなしていくことが民俗学の方法論的特性だから、常民概念の基本にそれを設定すべきだと指摘しているのである。

①……………常民の意味

重い役割

民俗学における「常民」という概念は、奇妙な性格を備えた概念である。民俗学の書物をひもとくと、少しばかりの表現の差異があるものの、民俗学は「常民の世界観を明らかにする学問である」とか、「柳田民俗学のキータームである」というニュアンスの記述に出くわす〔谷川健一 1996:7, 坪井洋文 1984:15, 石塚尊俊 1991:139〕。しかしながら、民俗学の書物ではその後で、じつは「常民」という概念は不明瞭な概念であるとか、柳田はこれに明瞭な概念規定をしなかった、というような記述がつづくことが少なくない〔赤田光男他 1984:16-18, 石塚尊俊 1991:139, 宮田登 1970:20-22〕。これはどういうことであろうか。

そして、民俗学に限らず、歴史など他の分野の本のタイトルでしばしば使われているほどに、近頃は「常民」という概念が一般化しているが、それは「庶民」や「民衆」とほとんど同義で使われているようである。ただ、「常民」とは民俗学が“発明”した用語であり、「庶民」や「民衆」よりもなにやら民俗学的なおいを漂わせていると理解されているようである。

すなわち「常民」とは民俗学においては重い役割を担わされているものの、一般には「庶民」や「民衆」の代替物として使われ、また専門の民俗学者の間でも不明瞭な概念と理解されている。このように奇妙な性格を備えた概念なのである。

本章ではふたつのことを検討する。ひとつは「常民」が民俗学ではどのように理解されてきたのかを把握することである。研究史的に論理を追いながら、その本質に迫るように試みよう。もうひとつは、研究史からあきらかにされてきた常民概念の問題点をふまえて、常民についての私自身の小さな意見を加えることである。それは自然概念の検討を通じての常民概念の再考の試みである。

常民概念のキーワード化

たしかに、柳田国男の論考のなかに「常民」という用語を見つけ出すことはできる。しかし柳田が主に活躍した1950年代まででいうと、いまほどに常民概念が民俗学のキーワードであると民俗学者の間で強く意識されていたわけではなさそうである。なぜなら、そのころ活躍した民俗学者の論考のなかから、そのような使用例を見つけ出すことが困難であるからである。論考ではないが、淡沢敬三が1942(昭和17)年に、戦時中のため英語が使えなくなって「アチックミュージアム」を「常民文化研究所」と改称しており、あえていえば、そこに常民という用語の重視が読みとれる。

「常民」が日本民俗学のキーワードであると最初に論理的に指摘したのは、民俗学者ではなく、柳田国男の研究に造詣の深い政治思想史家の神島二郎であった〔神島 1961:8-20〕。ただこの論文は、民俗学のいわば外部世界からの指摘であったからであろうか、一部の民俗学者に注目されただけで、当時はそれほどの影響力があったとは思われない。ただその後、常民概念が検討されるようになってくると、この一文がボクシングのボディブローのようにじわじわと影響力をもちはじめ、常民概念の研究史に不可欠な論考の位置を占めるようになる。そして常民概念が決定的に新しい姿をもち始めるのは、竹田聴洲による「常民という概念について——民俗学批判の批判によせて——」

(1967年)と思われる。現在までに「常民」についての数多くの論考があるが、それらは次節で紹介することにして、最初のこの節では「常民」論の要諦を明瞭にしておきたいので、これら二つの論考に限ってその論理的な検討をしておきたい。

そこで最初に簡単に神島の論考（「民俗学の方法論的基礎」『文学』1961年）を紹介し、その後、決定的な意味をもった論考である竹田の論理を丁寧にみて、常民とはどのような意味なのかを考える。

神島二郎自身の説明によると「民俗学の方法論的基礎」という論文を、1949年に日本民俗学会の機関誌『民間伝承』に寄稿したが、編集委員会の採択するところとはならず、12年後に、雑誌『文学』に載せたのだという。神島はいう。「当時私は“民俗学はく常民学”とならねば、その統一的な課題が明確化されないから、それでは、この学問はいつまでたってもたんなる記述学か、さもなくば、柳田学にとどまらざるをえないのではないか」と考えていた」[神島 1961: 8]のだ。そして、この論文が採用されなかった理由は、神島の推測によると、民俗学者は抽象的論議（方法論など）や柳田国男批判を嫌うからだという。確かにこの論文は、抽象的論議と柳田への方法論批判（私は「方法論的発展」と思うが——鳥越）がベースになっている。

この論文から神島の論理をピックアップしてみよう。民俗学は「従来の方針にもとづく国内調査も一段落をつけ、あらたな調査方式が問題化しており、他方、実証的な研究もそれなりにいくつつみかさねられて、いささかその処理に困難を覚えつつある今日、まさしくこのような自己反省と斯学の方法論的再検討がぜったい必要であり、それによって方法論を確立せずしては、もはやよりよき前進はなしえないと思われる」[神島 1961: 9]。「しかるに柳田国男自身は、自らの抱懐するものを体系的に叙述したことはいまだかつてないといってもあなたがち言い過ぎではない。そこでわれわれはかれの所論のなかから、かれの問題意識をさぐって、その方法論を抽出する必要がある」[神島 1961: 9]。もちろん、方法論にはいくつかの課題が想定されるが、とりあえず「民俗学の対象」、つまり民俗学はなにを問題とするかという点をあきらかにすることを、神島はこの論文の目的とする。

神島がとりあげる既存の民俗学の問題点は以下の様である。民俗学者は民俗事象をバラバラに取りあげて記述する傾向にある。たしかに「民俗」という概念は個人を越えたものである。したがって『民俗』はあたかもそれ自身統一的な概念であるかのごとき印象をひとに与えるかも知れないけれども、じつは民俗事象そのものは、経験的に、断片的にのみ把えられるのだから、『民俗』はけっして統一的な概念ではない。ただ民俗事象は一般に断片的に把えられながらも、……統一的な背景を予想しているといえよう」[神島 1961: 12]。ここの神島の表現は少し分かりにくいかも知れない。理解しやすいように大胆に言い換えると、そこでいっている意味は、学問として統一的把握が必要なのだが、民俗事象は断片的でありすぎて、その研究は記述（論理的説明ではなくて単に述べること）になってしまう。「民俗」という概念は、民俗事象の背景にあって、個別性を越えているので一定程度の統一的側面をもっている印象を人びとに与えるが、実際は、個別の民俗事象に引きずられて全体をまとめあげる統一的概念としての道を歩んでいない、ということだろうか。

そして神島は二節に分かれたこの論文の後半の節「常民」に論を進める。すなわち「民俗事象は、地理的・歴史的に全国的比較において一致が見出されまたは連関が見出されるべきものであった。

このことは、これらの断片的な事象の背後にこれらを統一するなにもものかがあることを予想させる」[神島 1961:13]。そのためには民俗事象の異同が「どうして発生したかをわれわれは問わねばならない。そのような異同を発生せしめた理由を問うことによって、われわれはそこに統一的なあるものを考えずにはいられない。まさにこの統一的理由を問い、そこに問われたものを先取的に概念するところに、課題の問題がある」[神島 1961:13]。

神島はこの「先取的に概念する」ものを「常民」とよぶのであるが、そのくだりを神島は次のようにいう。「先取的に概念する」ということだから、それは「いわばこの学問全体にわたる統一的作業仮説であるというべきであろう。そのような仮説を私はかりに『常民』と名づけておく」[神島 1961:14]。この「常民」概念はなかなかむずかしい。しかし、科学論としてはそれほど特異なものではない。その手法はつぎのような例をだすと、理解しやすいであろう。たとえば、ある研究者がある地域空間（たとえば森と規定した空間など）をひとつのエコシステムとして設定して（先取的に設定する）、その空間内部の各要因（個別の植物や動物群）間の関連性をまとめたシステムとして調査・分析するのとパターンは同じである。

まず「常民」という用語を民俗学の統一的な概念として採用したことについて、神島は次のように説明している。「常民は柳田国男の用例に従えば、始めは、“常人”（『明治大正史』「世相篇」序5頁）から糸を引くらしく、それが後には、“常民大衆”“凡人常民”“数億の常民”（『民間伝承』58頁）“常民は教育がない”（『妹の力』序4頁）等の意味に用いられていることは事実であるけれども、まだそれほど通俗化はしていないから、概念規定するには都合がよいのではないかと考えて、これを用いることにした」[神島 1961:19]。

ここで神島が言っていることは、民俗を統一的に把握するための概念が必要と考えられ、その概念は柳田がすでに使っていた概念であって、まだあまり手垢で汚れていない概念である「常民」がよいと判断した、ということである。ただし、この神島が紹介している柳田の「常民」の使用例は、いわゆる「大衆」「凡人」と近い概念であり、それは神島が学問の方法論レベルで概念化しようとした「常民」概念と本質的に異なるものであることをここではおさえておく必要がある。

神島はいう。「これまで、民俗事象の担手として、庶民・無知識層または民族という言葉が用いられてきた。一見それらの言葉の方がこれ（常民——鳥越注）よりもはるかに理解しやすいようであるが、その意味内容がはたして適切かという、私は疑いなきをえない。「民俗事象の担手を、われわれは庶民や無知識層に限ることはできない。むしろ過去から現在、中央から地方にわたっておなじ事象を伝え来たった人々やその事実こそが問題である」[神島 1961:14]。それにつづけて神島はいう。ドイツ民俗学では、これにあたる用語として Folk（民族）を使っている。しかしながら、日本の「民俗学の問題関心が自然と人生、精神と物質、個人と集団、自他の民族、そして人間と文化相互の作用関連において展開される歴史的運動過程にある」ので「それは、かならずしも原始共同体や民族精神の究明とはなしがたいものであり、その意味で常民は Folk とは区別されなければならない」[神島 1961:17]。そして最後に次のように結論づけている。「ここにおいて、われわれは、民俗学の対象が歴史的な運動過程であり、かつ、常民の名のもとに結晶されるべき有意的集合主体であることを知る」[神島 1961:17]。この最後のまとめは抽象度が高いので理解に不明瞭さが残るかも知れないが、当面重要ではないので、その分析を避けて先を急ぐことにしよう。⁽¹⁾

竹田聰洲の常民概念

1967年に竹田聰洲は日本民俗学の学会誌に「常民という概念について」という論文を発表する。この1960年代の頃といえば、まだ民俗学の学会誌に方法論の論文が掲載されるのは珍しい時期であったと記憶する。そこで竹田は次のような状況説明をした上で、常民論を展開しなければならなかった。

すなわち、竹田はいう。いままで、家永三郎、古島敏雄、石田英一郎、岡正雄、有賀喜左衛門などから「民俗学にはプロパーの対象と方法論がない」という批判を受けつづけてきた。しかるに、民俗学者は「それらの批判にはあたかも耳を塞いだような形で民俗学研究者の層だけは逐次厚みを加え、研究分野は益々多細になりつつ類型化・固定化してゆくという一種奇妙な事態は、他の既成個別科学ではおそらく考えられないことであろう。そうした現状の由来するところはもとより一二にとどまらないであろうが、最大の原因の一つは、民俗学の拠って立つ常民という基礎概念の真に明晰判明な原理的規定がまだ十分に確立されているとはいえない点にあるのではないかと考えられる。神島二郎氏は『常民』を以て『民俗学全体にわたる統一的な作業仮説』の概念とされたが、そのような統一的な目安のないことが」[竹田 1967:2-3] 批判を受ける原因である。

ここでの竹田の筆法のニュアンスを、「神島の考え方を継承しつつも、民俗学の内部からあらたな常民概念を提示する意気込み」と読みとつても大きくは外れてはいないだろう。

竹田は次のように「常民」概念の「庶民」や「民衆」などの用語との混同を指摘する。「『常民』は文化概念であって、階級概念としての『庶民』や『民衆』とは異なるということは常にいわれるところであるが、しかしそれ以上に両者の間の異質性についての原理的な究明が徹底されず、現実の研究作業の面では両者が意識的無意識的に混同されている観なしとしない。この曖昧さのために多くの批判はいつしかそれを『庶民』・『民衆』と同義の如く誤解し、そしてこの誤解が同時にまた多くの批判を簇生させた最大の誘因ともなっているようである」[竹田 1967:3]。そして次のように論をすすめる。

「『常民』は民俗学の基礎概念であると同時にその独自の対象領域を指す主体概念であって、『常民』の客体化された現象形態が民間伝承に外ならない。国民の生活文化——ここにいう“文化”に対置されるものはおそらく“自然”であろう——は時間的な奥行きと空間的な広がりとの掛け合わせの中に階層性の契機を含むから、時代的に区分され、地域的に区分され、また階層的にも区分されうるが、それらとは別に『常』と『非常』との二つの契機に区分されること、後者が通常歴史学(文献的)の対象であるに対し、それに対置されるものとして前者の世界が別に存在することを新しく発見し、他学未訪のこの新分野を独自の固有領域とすることによって民俗学は一つの個別科学として成立したものと考えられる。従って『常民』とは、視角の如何によって時代別・地域別・階層別など種々に区分されうる当体としての国民生活文化を『常』の契機で捉えたものに外ならない。それは新しく開発された全く独自の部面であって、庶民・民衆その他既存のいかなる語を以てしてもその概念を十分に尽くしえないため術語としてことさらこの新語を創設する必要があったのである」[竹田 1967:4]。

この引用文の前半部分は、神島の主張と重なる。竹田の独自性は後半部分で、民俗学の対象としての「常民」の「常」に視点を据えたところがポイントである。そのところを竹田は別の箇所

いっそう分かりやすく説明している。すなわち「国民の中に常民とそうでない人間とがあるのではなく、生活文化の中に常民的な面とそうでない面とが区分されるのであることは明らかである。『常の民』よりはむしろ『民の常』の意であり、人間の種類ではなくして文化の種類である。常民は文化観念であって階級観念ではないという周知の規定も意味するところは同じであって、この点は決して混同されてはならない」[竹田 1967: 4]。

このような「常」重視の主張は竹田の「現在は過去を背負うことなしに存在しえない」[竹田 1967: 7] という信念を支えとしているといえる。この文化概念としての「常」を強調した竹田の「常民」概念が、その後の民俗学のテキストでは、採用されることが多くなる。とくに、この竹田の論文によって、「常民」が民俗学の基礎概念（中心概念、統一概念）としていっそう定着した事実は見逃せない。

その後、「常民」についての民俗学者の発言には方法論を意識した独創的な主張をする論考はみあたらない。⁽²⁾

すでに竹田の論文から30年が経過しており、民俗学そのものも変化してきた。そろそろこの民俗学のキー概念について再定義のいくつかの提案が出てよい頃である。本稿においても、次の節で常民研究の研究の流れを整理し、その上で、三節で柳田の考えを大切にしながら、竹田と異なったような「常民」概念の再定義ができるかを検討してみることにしよう。

②……………常民研究の流れ

常民概念のポイントはあきらかになったが、その概念のふくらみ、別の言い方をすれば、どのような概念の揺れ幅をもっていたのかを一瞥しておいた方がよいであろう。

常民概念についての全体的な研究史はすでに野口武徳 [野口 1967: 105-114] と石塚尊俊ら [石塚 1991: 139-156, 和歌森太郎 1976: 198] による丁寧にフォローされた論考がある。したがって、ここでふたたび同種の丁寧な研究史フォローの手続きをすることは避けたい。⁽³⁾ここでは、いまいったように、常民概念はどのような幅をもった捉え方をされてきたのか、それをやや固い言い方をすれば、その捉え方の変化はどのような論理的展開をとげてきたのか、を考察しよう。すなわちここでは論理的展開に注目した研究小史に少しばかりの紙数を割くことにする。

柳田の常民概念

柳田は膨大な著作のあちこちで「常民」という用語を使用している。そして、その用例を明治・大正・昭和初期までの時期でみる限りは、常民の概念は明瞭で安定している。すなわち、上層の人たちと区別した意味での（また、下層と見られやすい特別の職業人と区別した上での）普通の人びと、すなわち庶民をさしている。この事実はすでにこの分野の研究者が指摘していることである [石塚 1991: 142-143, 和歌森 1976: 87-98]。たとえば「常民が食器に白い陶器を使うのはむしろ新しい変遷である」[1918: 257], 「瓦の総葺きは常民に禁じていた時代にも」[1931: 206] という表現や先にとりあげた神島の柳田の使用例の引用もこの種の使い方である。

しかしながら、最も早い時期の使用例を注意深く見ると、柳田はいわゆる広義の山人（サンカ、

マタギを含む)と区別した意味で常民を使っているのであって、上層の人たちと区別しての常民ではなかったようである。周知のように、柳田は研究の初期の段階において、日本人の先住民としての山人 [1914:182] に研究上の強い関心をもっていた。研究対象としての山人、そして自分たち里方の常民という発想があり、この場合は常民とは自分たちであった。そのため、常民は直接的な研究対象ではなかったのである。「山人といふ語は、此通り起源の年久しいものであります。自分の推測としては、上古史上の国津神が末二つに分れ、大半は里に下つて常民に混同し、残りは山に入り又は留まつて」[1914:177] とか「サンカの徒が普通人の零落して、寓々変形したる者に非ざる一証としては、彼等の中に完全なる統一と節制とあることを述べざるべからず。勿論常民の此仲間に入れたるも少なからざらんも」[柳田 1911:482] などが、山人と常民の区別の例である。これを第一段階と呼んでおこう。

ところがその後、日本の多数派をしめる里方の人たちに柳田の関心が移る。そして必然的に、常民そのものが研究対象となったのである。この大衆や庶民、凡人に近い用法が一般的な柳田の常民の使用例である。この時期は上層の人とも区別した用法である。それを第二段階と呼ぼう。この期間は長い。第二次大戦後の1947年にも次のような用例がみられるのである。「所謂民間伝承を保持する人々、かかる社会層の概念を明らかにする必要があり、同時に民俗学が何故にかうした社会層の観念を問題にするかの理由が考へられなければならない。吾々はこの社会層を一般に常民と呼んでいる」[柳田国男・関敬吾 1947:12]。

ところが、1950年代頃になると、柳田は常民について第二段階とは異なった使用をするようになる。対談のなかで荒正人の「先生は、常民という言葉をよくお使いになります、同時に庶民という言葉もありますね」という質問に答えて、柳田は次のように答えている。

「庶民をさけたのです。庶民には既定の内容がすでに定まり、それに理屈はいくらでもあるのですが、常民には畏れおおい話ですが皇室の方々も入っておいでになる。普通としてやっておられたことなんです。維新前にごく普通としてやっておられたことで、そういうことが入っておりますから、ですから常民は庶民とおのずから分って、庶というときにはわれわれより低いもの、インテリより低いものという心持ちがありますし、常民というときには、英語でもコンモンという言葉を使う。コンモンという言葉は卑しい意味はないのだということをイギリス人はなんぼ講釈したかわからない。フォークというのでもそれ自身が見さげたことではない。たとえば家の人によろしくとこのを言ってくれというようなときにはフォークという言葉でそういう感じを与えた。だからちっともフォークは悪い言葉ではない。これは実はわざといくらか熱心にそうやって、イギリス人は決してクラスを国民の中においたのではないということを使うが、ですから私は庶民という言葉を使いたくなかった。平民という言葉はつい士族という言葉と対立するので、それも使わない」[柳田・荒 1957:179-180]。

対談での話し言葉なので、不明瞭な言い回しもあるものの、柳田は常民は庶民などとは異なって、「普通としてやってきたこと」をさすのであって、天皇でさえも普通の人びとがしていること(たとえば食事の作法や田植えなど)を、もししていたならば、常民に入るなのであって、庶民(上層階級でない人びと)をさすわけではないといっている。すなわち、普通のことを「していること」をさすのであって、普通の“人びと”をさすのではないといっているのである。これを第三段階と呼ぼ

う。

柳田が常民概念をこのように変えた理由はなんであろうか。石塚尊俊の説明が説得的であるように私は思う。石塚は次のように説明している。

「およそこの時期ごろ（1930年代）から柳田の常民に臨む姿勢に大きな変化が現われるということである。すなわち従来は、たとえば昭和5年の「智入考」に、『自分等所謂普通人は、新たなる生活の進路に行悩んで、歴史に聴くより他は無色々の疑問を有つて居る。（中略）然らばこの微々たる無名氏の、無意識に変化させた家族組織の根軸、婚姻という事実の今昔の差異は国史の外かどうか。如何なる学問が其研究を怠つて居たことを責められてよいのか。是が社会からの率直なる詰問である』。とあるように、とにかく従来の史学が当初以来なおざりにしていた常民の歴史の探求につとめ、それによって現代生活のよってきたる所以を明らかにしようというのが狙いであったものが、およそこの時期ごろから、その常民の歴史の根軸をなすものが、単に一階層の生活文化なるに留まらず、実は日本人のエトスにつながるものだということをはっきり打ち出すようになったということである。（中略）さて、そうなる古くから使ってきた「常民」という語の概念にも、いままでとはかなり違った説明を加えねばならなくなる。もちろん狙いがどう拡大しても常民は常民であり、そのまま全日本人ではないが、それにしてもかつてのように常民とは社会の上層ではなく、最下層でもなく、村落に定住する普通の百姓を主体とするもの（第二段階——鳥越注）であり、そして民俗学はその常民の歴史を明らかにする学問だというだけでは、いまや間尺に合わないこととなるわけである」[石塚 1991：145-146]。

この第三段階の常民についての考え方は、通常「文化概念としての常民」という言い方がされている。上層でも最下層でもないというような層の考え方ではなくて、常民的（庶民的）文化をもっていることが眼目であるという考え方であるからである。その使用の早い例として平山敏治郎は次のような言い方をしている。「新に常民の造語をもつて対象としての人間に宛てたことは頗る意義があつた。新語にはこれを制約する語感の伝統はない。新しい内容を盛つて学術的に用うるに適している。時としてこれに民間居住者、村落生活者等と同義が与えられているが、常民はそのような身分階級的に民族の一部に比定さるべきではない。これは階級概念としてよりもむしろ民族と同様に文化概念として理解せらるべきものであつた」[平山 1951：6]。

社会層から文化概念へ

このように柳田自身も常民のとらえ方について三つの段階を経てきている。現在でも、第二段階の常民概念と第三段階のそれとが、ともに用いられている。この常民概念の用いられ方について、柳田以外の研究者の用法のうち、特筆すべきものを簡単に見ておこう。

第二段階において、研究者たちがとりわけ注目したのは、上層でも最下層でもないとはしばしば表現される「社会層」の問題である。先に引用した柳田国男と関敬吾の共著になる『民俗学入門』（実際は関が執筆したという説もある）に次のように明瞭に「層」が位置づけられている。「社会の構成は表面的に観察しても知的・指導的な上層部を先端として、知的中間層、更に所謂常民層と大凡ピラミッド形をなしてあると考へられる。過去の我が国の国民の構成を見ても、知識的には文筆を心得た少数の武士・僧侶その他の所謂社会的上層部を先端として、農工商の大部分が所謂常民層に属

し、国民の母胎を構成していた。(中略)それ故に吾々の意味に於ける常民は、比較的新しい文化に禍されない伝承文化の所有者としての常民であり、これが民俗学にとって重要である」[1947: 13-14]。

明瞭な表現である。その6年後、この主張を評価しながらも、早川孝太郎は生活様式で常民をとらえることを提唱する。

「実際問題として、同一国民又は民族を対象に、文化や知識・教養の程度で二つの類型に区別することは論理的、観念的には可能でも現実に指摘は困難である。汎く民族とか種族とかを対象に、文化民族又は未開種族として区別するような訳にはゆかない。同一国民又は民族であれば、教養高い文化人にも自然人(「反射的連想的な考えの持ち主」)的素質は有り、自然人的階層にも文化は無いとは言えぬから、問題は程度の違いで何処に一線を劃するかは殆んど不可能である。(中略)いわゆる常民の規定を、教養・知識の程度を尺度にして縦の分類も一方法であるが、むしろ横に生活様式の上で取上げ、一つ一つについて問題を解決する方法もある」[早川 1953: 43-44]。

そして早川は生活様式を特徴づけるものとして職業の違いをとりあげ、具体的には、農業や漁撈、狩猟、交易などに携わる者と、非生産的(知識人)な職業の者を分類して、当然のことながら民俗学としては前者の研究の重要性を指摘する。

ただこの提案は、民俗学研究者の間でひろく受け入れるところとはならなかった。これは第二段階の常民定義の、第三段階に移行する手前の“モダン”な修正案と位置づけておけばよいだろう。すでに引用したように、この早川の論文の2年前に同じ雑誌で平山敏治郎が文化概念としての常民を提案している。またそれよりもさらに2年前に石塚尊俊が常民を「伝統的知識の保持者」と文化概念をにおわせる定義をしているが、同時に石塚は「常民という限られた階層のものが持つ伝承のみを対象とするのではなく、それを含めたより広い階層のあいだにも時には見られる常民性ともいべきものを対象とする」[石塚 1949: 9-11]と、階層の否定でもないニュアンスをただよわせながら文化概念に大きく足を突っ込んだ考え方をしている。

1960年代に入り、先に引用した神島二郎や竹田聰洲の論文が出てきて、広義の文化概念定義(柳田のいう「普通としてやってきたこと」や神島の「おなじ事象を伝え来たった人々」を含む)にのっとりながらも、それだけでは飽き足りない常民概念、つまりそれにあたらしい要素を加えた常民概念(竹田の「常」など)が登場する。それを第四段階と名づけることができよう。

ただし、この第四段階後は論理的な発展がみられず、第二、第三、第四の段階の共存が現状である。それが常民概念の混乱という指摘になっているといえよう。常民の研究史をまとめた野口武徳は次のようにまとめている。「常民を階層としてとらえず、常民性を持つ文化として考える場合、常民の範囲を明確に規定することは、今まで先学諸氏の意見を紹介し、それが、きわめて、苦しい表現であったように、はなはだ困難であるが、それでも大きく伝統的な民間伝承を、より保持して行こうとする傾向のある人々がいることだけは否定し得ないと思う。そのようなものが、あるいは、そのような人のもつ伝承が民俗学の研究対象で」[野口 1967: 113]ある。

また入門的書物の典型的な表現は次のようなものである。

「ともかく常民というのは、たとえば日本人を二つに分けて、一方を文化人、残りを常民というふうに区別しているのではない。常民性とか、常民的なものということである。常民そのものの説

明をしないで、常民は常民性、常民的なものごとだというのは筋が通らないが、われこそは文化人の最先端を行く者だと、自負している人でも、その生活全体の中には、伝承的なものに左右される部分の多いのが普通である」[井之口章次 1970: 38]。

③……………常民と自然^{じねん}

洗い直し

宮田登の次のような常民のまとめが現在のところもっとも支持率のたかい考え方ではなかろうか。すなわち「竹田聰洲氏が、『“常の民”よりはむしろ“民の常”の意であり、人間の種類ではなくして文化の種類である』と解される通りであろう。もともと常民は、民俗とか伝承文化という、日本民俗学が独自に持つ文化概念から派生したものである。(中略)竹田氏が主張するように、常民の概念の原理は、時代・地域・階層によって左右されることはない。『民俗学辞典』では、その定義に、『民間伝承を保持している階層をいう』と冒頭に記したため、以下の説明がすっかり矛盾だらけとなってしまった。民俗もしくは民間伝承自身が階層という原理で認識し得ぬことが自明の理であるにもかかわらず、「階層」を導入して説明しようとしたところに混乱の原因があったのである。平山敏治郎氏が『これは階層的な概念ではなく、伝承文化をもつものの意味で、文化概念としての人間像としなければならない』とされるのが、おそらく現段階での、もっとも至当な考えであろう。常民が民俗や伝承文化から離れて、一人歩きをしたのが、多くの誤解を生むもとであった⁽⁴⁾」[宮田 1970: 22]。

民俗学の常民概念がここまでたどり着いた経緯は評価すべきであろう。そして文化概念としての常民の考え方も肯定的に受け取るべきであろう⁽⁵⁾。しかしながら、民俗学の基本タームと位置づけられている割には、なにかこの用語は“軽い”気がする。たとえば、「民俗学が常民の世界観をあきらかにすることを目的とする」といったときの「常民」にはもっと深い、あるいはもっと本質的な意味付与があってよいのではないか。

そのような疑問をもったので、柳田を中心にして、彼やその周辺の人たちは「常民」をどのように捉えようとしていたのかを、もう一度「洗い直し」をしようと考えた。すなわち、比喩的にいえば、犯人はもうあきらかになっているにもかかわらず、なにかそうではなさそうだと思った刑事が証拠をもう一度洗い直すのと似ている。

そして洗い直しの過程で「自然」という概念があらたに浮かび上がってきたのである。以下にそれを示していこう。ただし以下の主張は、柳田民俗学の本質に迫っているとは思いますが、私の個人的見解が大幅に入っている。そのため、これはかつての民俗学の論理の掘り起こしというよりも、第四段階のあたらしい主張のひとつとして位置づけていただいた方が適切であると考えている。

自然人としての常民

柳田国男と関敬吾は 1947 年、その共著でいう。「吾々の意味に於ける常民は、比較的新しい文化に禍されない伝承的文化の所有者としての常民であり、それが民俗学にとって重要である。かかる意味の常民は心理的には、教養ある知識人の思考形式が演繹的・反省的であるに対して、寧ろ無知

識ではなくして常民の聯想的・反射的な思考形式、即ち漁夫が出漁の朝、水樽を落したことを以て不漁の原因とするやうな、さうした考へ方が問題であり知識人の創造的・進歩的な生活態度よりは、常民の『百までは人真似』といふやうな模倣的・保守的な生活態度が、民俗学にとつてはより本質的なものである。ここに民俗学研究の出発点があつた。(中略)人間は総て一方に於いては文化人であり、他方に於いては自然人である。この二つの性格が、同時に心の裡に生活している。文化人たることは反省的・論理的な考へ方で示し、自然人たることは反射的・聯想的な考へ方で示される」[1947: 14-20]。

ここでいわれていることは「常民とは自然人である」ということである。そして自然人は文化人と対比されて聯想的・反射的な思考形式をもっているという。見過ごせばそれだけのことである。しかし、この柳田・関の著作を引用して、早川孝太郎は次のような言い方をしているのは注目に値する。「尚次の論理は一層注意を惹く。『人間を文化人と自然人の二つの類型に別ち前者の思考を反省的論理的とし、後者を反射的聯想的な考え方の持ち主』とする。ところで後者が所謂常民の範疇とすることも肯かれる。この場合の自然人が人類学者の所謂原人ではなく、文化的に空白な人間の意であることは言う迄もない」[早川 1963: 43]。常民とは自然人であり、それは「文化的に空白な人間」なのだという。

これはなにを意味するのだろうか。これは案外、本質と係るものかも知れないので、それを理解するために、柳田国男が影響を受けたであろう先達にまでもどって分析する作業を試みてみよう。

国学研究に造詣が深い歴史学者、芳賀登はいう。「今日まで柳田国男研究者が、柳田の常民観にふれた論文は多い。常民その他に関する用例研究もかなりある。しかし柳田が父約齋を通じて平田篤胤とつながり、かつ多くの平田の著述をよんでいたことは知られてはいても、事実としてどの程度平田とつながりがあるかの詳細な省察は乏しい。(中略)凡人(タダビト)概念にしても『凡人』『尋常人』『常の人』『世の人』『世の常の人』『皆の衆』『衆人』『尋常の人』『常人』『庶人』『庸夫』『凡常の人』『庸人』『世間の人』のいずれもが、[その用法において平田と柳田は——鳥越注]内容的にはかなり似たものではないかと考えられる。しかもこれが篤胤のみが用いているものだけでないことは、きわめて大きな時代的意味をもつといえる。たとえば大塩平八郎(中齋)は『常人』を用いつづけている。篤胤は『自らを世の常の学者』とは区別しているが『常人』『凡人』などに強い関心をいだきつづけている。それも篤胤が処女作製作のころから、それへの関心をもっているということは、文人にたいする凡人の心の尊重をという平田学の本質的部分とかかわるのかもしれない。(中略)平田篤胤は自然を尊重した人である。その主著の一つ『玉たすき』のなかで彼はこの言葉を『オノツカラ』とよんでいる。そして『自然に疎々しく思ふやうに成行く事なり』とか『詞のあやまた自然に調ひなむ』とのべ、『自然に上代の御内縁にも幽契^{かない}ていと有難き事なりかし』とか『また自然に備はれば、我ら凡人の、いかに学問の道長たりとも、其を推破りて、吉凶の応無らしむる事は能はずなむ』といっている。彼は凡人がかかる自然(オノツカラ)という意識とつながりがあることを評価している」[芳賀 1984: 3-5]。

これはわれわれにとって貴重な指摘である。少し国学に知識のある者ならば、平田に限らず本居宣長など多くの国学者が衆人や常人、凡人、常民やそれと類似の用語を使っていたことを知っている。そして柳田も、彼の文章のなかで、常民だけではなく、常人や凡人という用語を常民と互換性

のある用語として使用している。したがって、柳田のこれらの用語の用法は国学者の用法の流れをくんでいるといえることができる〔橋川俊 1986:54〕。しかしこのことよりも、芳賀の指摘で貴重なのは、平田が凡人は自然おのずからという意識とつながりをもっていると考えていたのだという指摘である。

さて、この自然おのずからは周知のように、老子・荘子の「無為」としての「自然」からはじまり、荻生徂徠や安藤昌益、本居宣長などさまざまな人たちが用いているし、石田梅岩の「自性」などもこれと同じだろう。もちろん厳密には、各人に固有の意味付与がされているものの、この「おのずから」(じねん)という概念が柳田の「常民」と結びついていくものならば、常民概念は深みをもつものと想定される。それによって早川孝太郎の、常民を「文化的に空白な人間」とする規定を越えることができるだろう。

たとえば本居宣長は「自然」と「さかしら」を対置させているが(『くず花』)、その場合の自然概念を考えてみることは意味のあることであろう。また芳賀登の指摘によると、平田篤胤の常人、凡人とは「純朴な人」というものであり、それは「直な人ともオーバーラップするもの」であったそうだが〔1984:9〕、これも意味ある指摘である。

しかしながら、柳田は平田や本居らの「自然」概念をおそらく十分知りつつ、それをかすめつつ、そこには入り込まなかったようである。その理由を近世における「自然」と「作為」を分析した丸山真男の研究〔1952:195-318〕に依拠して推測すれば、一般的には、自然は人間の力を越えた秩序であり、人間にはなんともしようのないもの、「運命」と受け取られていたようである。それではたしかに、柳田にとって魅力の乏しいものであったろう。しかしながら、柳田がそのような考えていたとしても、現在の時点で考えなおせば「自然」は常民概念を深める可能性を秘めているかもしれない。⁽⁶⁾そこで、民俗学的な研究史から離れて、そのあたりを少しばかり模索する。そしてこの作業が、将来の常民概念の深化のための一助となるかもしれないことを期待しよう。

自然(おのずから)とは

中国哲学者の溝口雄三は、「おのずから」を伊藤仁斉の論考を使って以下のように説明している〔1983:1-4〕。密封された箱をイメージするとよい。仁斉によれば密封された箱のなかは「おのずから」気が充満しており、その気の充満によって、「おのずから」白黴が生じる。これを仁斉は「此れ自然の理なり」といっている。そして「おのづからなるものの根因やからくりは一切不可知であるが」しかしそのおのずから動いた結果、現象する諸事象(たとえば白黴が生えること)は可視的であり、経験的に可知なものである。この諸事象を仁斉は「理」とよんでいる。溝口は説明する。「理はそれ自体としては運動性をもたない〔運動性をもつのは自然——鳥越注〕。運動の中にあるが運動しない、また運動に内的にかわらない。いわばそれは運動の結果としての軌跡」である。そして「運動の軌跡」である「理」は人智の世界に、そして運動そのもの(おのずから)は人智を超えた世界である「天」に属する。

自然科学の対象になる「理」と「おのずから」(天)との関連はこれで理解できるとして、われわれの関心は「天」と位置づけられた「おのずから」である。とくにこの「おのずから」が四季の循環のような人智を超えた存在という解釈で止まってはわれわれとしては益はない。人間と直接かわる「おのずから」であってほしい。溝口によると「日本の天も中国の天も、人意や人為を超える

という点ではともに超越的であるが、その超越性が既存社会の変革に作用を及ぼしようという考えがあるのだという。「たとえば日本では幕末に『わが心即ち天』として既存秩序を超える主体を創出しようとする志向」があったという。そして溝口は初期共和主義者、劉師培（1884-1919年）の次のような考え方をそれと関わらせて紹介してくれている。すなわち、劉のいう自然とは天性の自然を意味し、生存欲を内容とする。ただしそれは私的な欲ではなく、万人が充足される「天下公」的な欲であり、このような自然は「衆人の趨向」とも言い換えられるものだという。

安藤昌益の「自然真営道」においては、なりゆきまかせの「おのずから」ではなく、主体としての「ワレ」を「自然」といっており[安丸良夫 1983 : 304-305]、そこに人間主体の姿をみてとれるが、劉の「衆人の趨向」はこの安藤の考え方と重ね合わせていくと自然人としての「常民」を考えるヒントになる。

また国学の発展史をあとづけた日本思想史家の伊東多三郎は国学にはつねに合理主義と自然主義の対比のなかでの理論的展開があり、国学は自然（本稿でいう自然と同義）主義の立場を主張したと指摘している。伊東はいう。国学の「自然主義は、常に儒教排斥の論旨中に発展せしめられている。儒教排斥は、即ち、近世社会を指導した合理主義の哲学から、人性を解放せんとする努力である。煩瑣な倫理主義の窮屈に閉じこめられた情を、自然の野に解放せんとする努力である」[伊東 1984 : 183]。

すなわち「常民」を自然人としてとらえるときに、必ずしも「模倣的・反射的」であったり、「文化的に空白な人間」として理解する必要はなく次のような考え方にたっても、あまりにも突飛な考えではなさそうである。

自然人、つまり、情を感じ、生存主体としてのワレがある。ただし、そのワレは私的に閉じているのではなくて、公的世界に開かれており、その公的レベルにおいては、その現象は衆人としての共通性として観察される。言い換えると、人間は生存欲を動因として生活をしており、そこに個別の人間性や文化が観察されるが、それが公的世界、つまり社会に関わったときに、とりわけ文化的共通性として観察されやすくなる。このような考え方から第三段階の常民概念をみると、それは文化的共通性のみに着目しており、個別の人間にまで視点を深めがたい欠点をもっていると指摘できよう。

このように、煩瑣な倫理主義（伊東のいう合理主義、本居のいう「さかしら」）に閉じこめられている人間ではなく、生存主体としてのワレに注目した「自然人としての常民」というとらえ方も一考に値しないだろうか。くりかえすと、常民概念は、集合主体レベル、文化レベルでのみとらえるのではなくて、個別の生存主体としてのワレからはじまり、それが私的世界を越えて公的世界に開かれたときに集合主体や文化としてとらえてみるのはどうだろうか。このような常民概念で既存の柳田や折口や宮本常一などの研究をみなおして見ると、そこに明確に生存主体としての個人の記述があり、それもりっぱに常民を示しているとは私は考えるがいかがなものだろうか。

最後に常民概念の全体的な位置づけをしておこう。

常民概念の位置づけ

柳田国男やその周辺にいた民俗学者の「常民」論を検討することによって次のことがいえるだろ

う。もし第二段階の、「民間伝承を保持する社会層の人びと」という意味で常民概念を使うならば、それは庶民や民衆と類似であるものの、それらとの差異はあり、この概念を民俗学が使用することにはそれなりの積極的意味はあろう。しかし、第三段階にいたって、「常民」の意味は一言でいえば「伝承文化」とほぼ同じになっていると理解できる。したがって、民俗学は常民を研究するのだといわなくて、伝承文化を研究するのだといっても十分通じるだろうし、その方が明瞭である。

ではなぜ、柳田は「常民」という用語に魅力を感じたのだろうか。もちろんいま言ったように、庶民や大衆（第二段階）を対象とするという意図が明瞭であったから、そのときには常民でなければならなかっただろう。けれどもあえて「自然」の本質に入っていなくて別のものに視点を据えたとしたら、それは何だったのだろうか。この問いに対する答えは推測の域をでないものとなるが、私にはそれは「民」を志向する視点であったような気がする。

社会学者の鶴見和子は、南方熊楠と対比しながら次のようにいっている。「柳田は、『常民』を造語し、それをかれの民俗学の中心においた。南方は集合名詞としての人々をとらえなかった。あらゆる職業の人々と、個人としてのつきあいを重んじた」[1981:157]。この指摘自体、誤っているとは言えないが、柳田の意図を誤解してしまうと思う。たしかに「常民」は分析概念（対象を分析するときのキーワード）としての特色をそなえているから、対象の個別性を追わない集合名詞的側面を強くもつ。それがゆえに文化概念とも指摘できるのである。しかしながら、柳田に個別性の追求がなかったか、あるいは弱かったかというところとは言い切れない。あきらかに社会学よりも個別性を追求している。とりわけ、それぞれの条件下の人間の知恵と判断に関心をもった論考は多い。『山の人生』をその典型とみてよいだろう。個別の例に注目しながら、そのケースは例外ではない（あるいは多い）という論法で一般化するのである。すなわちここでいう「民」に対する視点というのは、人間に対する視点と言うことである。

このようなことを考えると、実は、上述の「自然人としての常民」という概念に近いところに、柳田は本当は位置していたと言えるかもしれない。すなわち、民俗学がある段階で使った「自然人としての常民」は、「百まで人真似」という主体性のない常民概念であった。しかし、もう一度、現在の目で自然概念を検討し、あたらしい解釈を加えてみると、それは意外にも柳田の基本的な民俗学観とさほど異ならないことが、あきらかになったような気がする⁽⁷⁾。

註

(1)——理解の難しい表現だが、神島の民俗学にかける理想が出ている意味では考える価値があるので、神島の言葉足らずのところをあえてあぶない類推をして答えておけば、「有意的集合主体」とは主体的な意識をもった個人を超えた集合体のことであるが、この集合体とはほとんど文化という概念に近い。

(2)——方法論の発展の必要性を指摘した論考として杉原丈夫 [1979:28-36] があるが、そこには新しい見解はない。

(3)——とくに柳田の常民論を追った有賀喜左衛門 [1981:131-203] は貴重な論考である。

(4)——この定義と基本的には変わらないが、宮田の「一層近代社会に視点を定めた常民の定義は [宮田 1986:202-203] という論考がある。また、常民の心意にまで言及したものとして [1995:24] がある。

(5)——研究史で見たように、現在、第三段階の文化概念が一番説得的なものとして民俗学のなかで受け入れられているようである。しかしそれに対しては、当然のことながら、階層や支配の問題を抜いてしまってもよいのだろうか、平べったい文化概念で日本の「民」を分析できるのだろうかという疑問が生じるだろう。そのことは赤松啓介 [1986:1-8] や芳賀登 [1984:5] などによって

すでに指摘されている。

(6)——この常民と自然概念を重ね合わせる考え方は、完全に死滅した考え方ではない。たとえば、谷川健一は次のような常民概念を出している。「わが常民が幾千年となくかかって織りあげた絨毯の絵模様はひとつづきのものである。そこには統一された意味がある。それを常民の世界観と呼ぶことができる。その世界観の中心にあるのが、常民の信奉する民俗神である。本書は、民俗神を通して自然的人間すなわち常民の世界観や宇宙観を明らかにすることを目指したものである。ここで自然的人間について一言しておく。民俗学では人間と動物をおなじ次元で見ていく。善悪の考えを捨てて、人間の生態をリアルにクールに見ようとする見方をとる。民俗学の人間観は道徳的な人間観でもなければ、宗教的な人間観でもない。あるいは経済的な人間観でもない。動物とおなじ生物の一員として人間を扱うのである」[1996：7]。常

民＝自然的人間という考え方である。したがって、谷川の考え方は、いままでの庶民あるいは伝承文化と結びつけた常民概念ではないことが分かる。ただ、平田や本居の使用した、また柳田や早川の用法とも異なり、現在私たちが一般に使う nature としての「自然」という用法である。

(7)——1997年6月のこの論考の発表の後で、「常民」について方法論的に検討した小松和彦の『『民俗』はどこにあるのか』[2000：1-31]という講演論文が発表された。そこで柳田の立場に立てば、民俗学は「常民文化」像を描き出すことであつたにもかかわらず、「常民学」とは名のらないで、その素材をさして「民間伝承」とか「民俗」というラベルを貼ってしまった混乱を指摘している。また、強靱な思想と方法と構想力をもった新しい「常民」を構築する民俗学研究者の登場の必要性を説いている。民俗学の課題を考えるとときに傾聴に値する論考である。

参考文献

- 赤松啓介 1986 『非常民の民俗文化』 明石書店
 赤田光男他 1984 『日本民俗学』 弘文堂
 有賀喜左衛門 1981 『一つの日本文化論』 未来社
 平山敏治郎 1951 「史料としての伝承」『民間伝承』 1513
 芳賀 登 1984 『民衆概念の歴史的変遷』 雄山閣
 早川孝太郎 1953 「民俗学と常民」『民間伝承』 1715
 石塚尊俊 1949 「民俗学における『常民』の規定」『出雲民俗』 2 (野口武徳他編『現代民俗学』II 三一書房 1975 所収)
 1991 「常民」『日本民俗研究大系』 第1巻 國學院大學
 井之口章次 1970 『民俗学の方法』 岩崎美術社
 伊東多三郎 1942 『国学の史的考察』 大岡山書店
 神島二郎 1961 『文学』 29巻7号, 岩波書店
 橋川俊忠 1986 「日本における特殊主義の運命 (1)」『歴史と民俗』1 神奈川大学日本常民文化研究所論集
 小松和彦 2000 『『民俗』はどこにあるのか』『民俗学研究所紀要』 24集 成城大学民俗学研究所
 宮田 登 1970 『ミロク信仰の研究』 未来社
 1986 『現代民俗論の課題』 未来社
 1995 『歴博』 72号 国立歴史民俗博物館
 丸山真男 1952 『日本政治思想史研究』 東京大学出版会
 溝口雄三 1983 「天におけるおのづからと自然」『講座日本思想月報』 1号 東京大学出版会
 野口武徳 1967 「民俗と階層」『人類科学』 19集 九学会連合
 杉原丈夫 1979 「理論民俗学の開拓を」『日本民俗学』 121号 日本民俗学会
 谷川健一 1996 『民俗の思想——常民の世界観と死生観——』 岩波書店
 竹田聴洲 1967 「常民という概念について——民俗学批判の批判によせて——」『民俗学会報』 49号 日本民俗学会
 坪井洋文 1984 「ムラの論理——多元論への視点——」『日本民俗文化大系』 第8巻 小学館
 鶴見和子 1981 『南方熊楠』 講談社
 和歌森太郎 1976 「常民とは何か」『日本民俗学講座』 5 朝倉書店
 柳田国男 1911 「イタカ及びサンカ」(『定本柳田国男集』 第4巻 1968 筑摩書房 所収)
 1914 「山人考」(『定本柳田国男集』 第4巻 1968 筑摩書房 所収)
 1918 「隠れ里」(『定本柳田国男集』 第4巻 1968 筑摩書房 所収)

-
- 1931 「家と住み心地」(『定本柳田国男集』第24巻 1970 筑摩書房 所収)
柳田国男・荒正人他 1957 「日本文化の伝統について」『近代文学』1957年1月(『民俗学について——第二柳田国男対談集』1965 筑摩書房に再録)
柳田国男・関敬吾 1947 『日本民俗学入門』東洋堂
安丸良夫 1983 「生活思想における『自然』と『自由』」『講座日本思想—自然』第1巻 東京大学出版会

(本論文は、表記プロジェクトの 1997年6月の平成9年第1回研究会で報告したものである。)

(筑波大学社会学系, 国立歴史民俗博物館共同研究員)

(1999年7月6日 審査終了受理)

The Commonalty and Spontaneity

TORIGOE Hiroyuki

The notion of commonalty is a key concept of folklore, and it is curious enough that the concept in itself is not steady. However, from another point of view, it may be a true key concept which would keep constantly changing with the trend of each academic field. If it is so, a study of its changes may give us some clues to understand the specific character of folklore and the way that it should be in the future.

Having above concern in mind, this paper deals with the following two subjects; one is the historical consideration of the theories of “commonalty”, and the other is what kind of creative concept of commonalty will possibly be defined on the basis of the historical study of the theories.

The latter is only a small attempt of the author's, so it is no more than a opinion. But the author believes that the methodological experiment at every opportunity widens the possibility of folklore.

In the former subject, historical consideration, the author divide YANAGITA Kunio's use of the word “commonalty” into three stages, and evaluates the excellent opinions of KAMISHIMA Jiro and TAKEDA Choshu on commonalty. On the latter subject, the author examines what is “commonalty as natural men” taking the historical study into account. Then the author suggests that it is better to understand the concept of commonalty as follows rather than grasping only on the level of collective subject or culture; it starts from “I” as an individual live subject and only when it goes beyond the private world and is opened to the public world, it appears as a collective or cultural subject. In other words, the study of folklore has valued one by one individual live subject, and so will it do in the future, which is the distinctive quality of methodology of folklore, thus the basic concept of commonalty should also be considered likewise.