

「敗戦」の社会史的解明

～柳田国男と関連して

佐藤 健 二

敗戦をわれわれの政治文化・予言力・人間認識の、方法における敗北と見た柳田国男はこの戦争体験を近代化日本の全展開の中で再考すべき課題と考える。人間の思考様式と伝達様式の結節点であることばの社会史的批判から彼が発見したのは、われわれの政治文化の病いとしての〈管理化〉だった。管理化はひとりひとりの生活—生き方を意味論的に一次元化して行くが、戦時体制・挙国一致はそこに依って幻の力(=権力)をふるう。この幻の力=ニセの具体性をどのように批判し、現代社会の言葉では語られていない内部感覚を意識化してゆくか。柳田の批判的展開の準拠点となったのは、近代化日本の学問にとって周辺部として残されていた民衆日常生活の総体[●]がもつ具体的・多次元的な連関の認識であった。そのデータ収集および解釈の基本的な方法としての〈旅〉は、疑問を豊かに生みだすエポケーの身ぶりとして意味づけられ、意識化に基づく〈総体化〉の基礎をなす。戦争体験の解明・解釈もこのような対自的総体化の実践として、日本現代の知の課題としてなされる必要がある。

はじめに

この小論考は、柳田国男が「敗戦」をどのような学問的課題として発見し考えていったのかの解明を中心的なテーマとしている。

今日、日本近代史を「大正デモクラシー」→「(日本)ファシズム」→「戦後民主主義」という形で理解することが一般的であるが、この認識は桜井哲夫が指摘したように、戦時体制形成の中で進展した「テクノクラシー」に対する問題視角を欠いている(桜井哲夫〔1976〕p. 36-37)。近代化日本を把える上でのこのような問題提起のもつ意味については別稿を用意しなければならないだろう。しかし戦争をどう考えるか、戦時体制とその破局である「敗戦」をどう解読するかは、「テクノクラシー」の視角から見た第二次世界大戦下の日本社会の解明という現在の課題の前提として考えておかねばならないことだと思ふ。

ここでの検討は、この課題に沿って計画して

いる諸論考の基礎作業のひとつである。柳田は社会学の中では没理論的であり、単なる収集の雑多な集積に過ぎないかのように扱われることが多い。確かに彼の龐大な著作は迷路のように入り組んでいる。更に不都合なことには、十五年戦争という我々の社会の経験について、彼はまとまった形では論じていない。散在する敗戦認識を拾い集めながら、しかし僕は柳田の中にひとつの方法性を感じていた。人は決して万能であることなど出来はしないけれども、「敗戦」を日本近代史全体の問題として受けとめ、その政治文化を変革する方法・認識の生産へと思考を組織していった一人の学者として、柳田をもう一度論じ直してみたいと思う。(なお引用文のあとの㊦は、筑摩版『定本柳田國男集』の略号である。)

1. 敗戦の発見

白井吉見は敗戦直後『展望』という雑誌の構

想をたずさえて柳田を訪ねている（昭和20年10月12日）。その日の印象をのちに「敗戦直後、僕が会った多くの人たちの中で七十歳を越えた柳田国男にくらべられるほど、いきいきとした感覚と気力にはずんだ人をついぞみかけなかった」（臼井〔1972〕p.155）と書いている。柳田自身回想するようにその時期「張り切った心持」（『母の手毬歌』あとがき② 21, p.404）でいたことはたしかなようだ。

いったい何故だろう。この気概を「戦争が終わって自由になった」からと説明しては、たぶん理解しきれぬように思う。そうではなく柳田は「敗戦」という事件を、日本近代史の解明すべき且つ解明しうる課題として見出したのであり、戦争遂行の帰結としての眼の前の荒廃とそれを生みだした「日本近代社会」（＝近代化日本）のあり方を変革すべき且つ変革しうる対象として見出したのである。取り組むべき課題の前で彼は新しい緊張を覚えていたのではないか。「忍び難い不幸」（③ 31, p.12）とは柳田がわれわれの戦争経験を表現した言葉だったが、彼は不幸を決して運命という意味で考えていない。別のところで次のようなことを言っている。人間の不幸の大部分は天災地変ではなく、悪い考えまたは誤った考えから出ている。誤ちも今ひとつ元をただせば境遇や行き掛りに過ぎないもので、その発生を「免れる方法が発見させられぬ間の考えなし、智慧なした物知らずの結果」（④ 25, p.128）なのである、と。だから柳田は近衛首相などの政治指導者が結局死んで見せることしかできないのだから淋しいやね、といい、阿南陸相の自決にさいして、「論外のこと也。士道頹廢といふべきか」（『炭焼日記』昭和20年8月16日の項）と書く。「政治」指導者として制度化された人々が自分たちの経験した誤りを「免れる方法」の発見に努力せず、小さな「責

任」観念に殉じていくことを彼は認めない。むしろそれこそ我々が解明し変革しなければならない、政治の質なのだと捉えていたのではないだろうか。敗戦前夜時局のはなしに接して柳田は「いよいよ働かねばならぬ世になりぬ」（『炭焼日記』昭和20年8月11日の項）と記していることもひとつの傍証となるだろう。日本近代の再点検と変革こそ、彼が敗戦という事件から引きだし受けとめた主題であった。

周知の通り、柳田国男はいわば保守主義の立場において日本の近代化(modernizing japan)のあり方に対して、現象的な具体性をゆるがせにせず批判してきた学者であったと思う。守旧主義という方法水準しか持たぬ反動とは区別される保守主義の伝統は、日本近代化思想の蓄積に必ずしも厚いとはいえない。彼はその一人に数えられる。

柳田国男の伝統主義は、現在通用している制度・法律・風俗を守れという主張とはその射程を異にしていた。たとえば、「日本精神」というような観念＝思考がそろそろこの社会に力をもち、（やがてそれは当時の「日本」＝国家のあり方を弁明し正当化する国体論のエネルギーとされてゆくのだが）説明様式としてあらわれつつあった昭和初期、「昔風と当世風」という講演を行っている。その中で、外国人は女のウチアシの風をほめて、「日本女性の優美なる心性」の顕現としたが桃山時代の屏風絵などはもちろん浮世絵の早いころの作をみても、女はソトアシでさっさと歩いている、と書く。日本人の座り方や米の飯は日本魂を作るものだというような言説に対して、これらの習慣も割合に新しいものだという。

「例を述べていると際限もない話だが、要するにわれわれの生活方法は昔も今も絶えず変わっていたもので、またわれわれの力で変えられぬものはほとんど

一つもないと言ってよい。老人のしきりに愛惜する昔風は*いわば*彼らの当世風であって、*真正*の昔風すなわち千年にわたってなお保たるべきものは、むしろ生活の合理化単純化を説くところの、今後の人々の提案の中に含まれているのかもしれぬ。また、この民族の永久の栄えのために、自分はしかあらんことを望むのである。」(「昔風と当世風」〔1928〕② 14, pp. 35-36, 傍点引用者, 以下同様)

千年という時間単位は彼の方法にとって決して修辞にすぎないような誇張ではなかった。この「伝統主義」の視角=遠近法は日本人あるいは日本文化の特殊性というような、ややもすれば国家という観念や「愛国心」主張にからめとられるような抽象を志向するのではなく、時間軸をさかのぼりながら<人間>の普遍性を志向していたと考えられる。それは地理-空間軸に比較をひろげながら<人間>をさぐるようとする立場(たとえば石田英一郎が主張する民族学)にくらべ、一定の弱点をたしかに有することにもなったが、日常生活に散在する実感をすくいあげ批判的に再考する余地を保っていたことは、それまでの日本の学問に乏しかった新たな可能性であった、と考えてよいだろう。「普遍的なるものへの到達が、抽象による超越によってだけでなく、具体的なものの深みへの潜行によっても或る程度可能であることを示した点において、時代批判にとどまらない意味をもっている」(藤田省三〔1975〕p.169)と評されるのも、この方法性ゆえであろう。こうした方法性(=普遍性志向)をもてばこそ、時代批判が存立する。鶴見俊輔が言うように

「このように考えられた伝統主義が明治以後の官僚の作った速成の伝統、昭和時代の右翼のつくった速成の日本主義と対立する契機をふくんでいたことは当然である」(「進歩主義と常に対話する用意」鶴見〔1975②〕p. 384)

そしてたぶん、戦後社会が採用した速成の民主主義とも対立する契機をそなえていた。

2. 敗戦解説への疑問

変革のためにはその対象の把握・了解が必要である。逆にいうとその把握・了解の限りにおいて、変革の射程あるいは限界が存立する。柳田は桑原武夫との対談において、次のように言う。

桑原 ここらでひとつ、これからの日本に対する先生の望みというものを聴かせていただきましょう。

柳田 それは聞いてもらいたくてたまらん点なんだ。それは倫理の問題ではなく、むしろ知識の問題なんです。日本人が知ることをもっと知っておれば、戦争の初めっから世の中の変遷をこめて、こんなものに陥ってこなかったと思うんですがね……。 (「日本人の道德意識」〔1959〕『柳田國男対談集』p. 243)

問題は知識なのだという認識はベーコンの「知は力なり」ということば、あるいはマルクスの資本制社会を知ること、それ以外にこれを止揚しうる道はないという認識に重ねあわせることができると思う。「倫理」として外がわに聳立する言明が問題なのではなく、反省によって、把えられる「知識」が、つまり知するという行為が問題なのだという。

いったい当時の敗戦という事態の了解はどのような説明=解説によってささえられていたのだろうか。ひとつは、アメリカの物量に圧倒されたという観念の流布にみられるような戦力の量的比較からの即自的な説明にあった。やがて、このような即物的感想を吸収しつつ、「世界の規範である民主主義に逆らったからであるという説」(千葉徳爾〔1978〕p.121)がひろがっ

てきた。「軍国主義」とか「封建的」という日本社会評価が敗戦の説明として動員されたこうした言説は、マス・コミュニケーション回路の主流をおおい、民衆の思考様式にひとつのなじみやすいパターンを作っていた。「戦後民主主義」とはそのパターンとしてあらわれる。それは、日本社会評価の劣等感をおびたキータムによりかかって成立していた思考パターンという性格も持っていた。

柳田は「軍国主義」ということばも「封建的」ということばも、敗戦を説明しきっていないし、「民主主義」ということばも、眼の前の現実から新しい社会のあり方を建設する力をもっているとはいえない、と考えていたように思う。もっと彼の気概に近いえば「たった一言で説明できるような原因から、是ほど大きな又忍びがたい不幸が生まれるといふことは考へられない」(「現代科学といふこと」〔1947〕[㊦] 31, p.12) のであり、それゆえたった一言で把握できるような解決法では、これらの不幸を克服することなどできないと考えていた。

柳田は決して日本における民主主義の不在、思考様式・行動様式における民主主義の未確立という認識を否定していたのではない。しかし、彼の批判が戦後民主主義のつくっていた批判よりも深いと感じるのは、次のような思考にふれる時である。

「始めて私が東北大学の講義に民俗学の現代性といふことを唱導したときには、時代は我々の生活上の疑問を押へ付け、極度にその提出を妨碍してゐる際であった。大きな幾つかの国の問題には預め堂々たる答へが準備せられ、人がどういふわけで是非とも殺し合はねばならぬか、何故に父母妻子を家に残して死に行かねばならぬかといふやうな人生の最も重要な実際問題までが、もう判りきつてゐるようになっていた。第一に自分はさうは考へられぬのだが

といふことが言へない。誰もがさうだから是には背かうとする者が無い。寧ろ心の底から其氣になってしまつて、涙もこぼさずいさぎよく出てゆくものが多かった。かう各自の自由な疑問を封じてしまはれてはかなはぬと、思うやうな事ばかりあの頃は周囲に多かった。さういうまん中に於て、なほ民俗学は現代の科学〔=考える方法〕でなければならぬ。」

(同上[㊦] 31, p.11,〔〕内引用者)

すでに「時代」から「国」から与えられた堂々たる答えがあること、もう判りきつたことになっていること、そのこと自身が問題だったのではないかと言う。ひるがえつて今の周囲の風景はどうか。「封建的」とかその対立物として「民主主義的」という語を多用する文体を含めて、その思考様式は「ただ標語がひっくりかへたのみで、大声疾呼で群を引きずって行かうとすることは終戦前も同じじゃ無いか」(同上, p.10)と見る。

軍国から民主へと標語は変わったが総動員体制をささえた政治・文化はすこしも変わっていないことが、彼にとって問題の原点であり説明・理解すべき対象であった。

「戦後民主主義」の言説もまた、結局「直接当面の問題と関係なきこと、何かさし当りの仕事を妨げるものを抑へもしくは人の判断を複雑にしたくないといふような」社会的状況をく自明性>の相においてつくりあげ、また組みこまれていたのではないか。(短期の復興・社会建設はある意味で、それ故に可能であったかもしれない。)しかし、このように流布している敗戦解説が自覚化=意識化しえていない構造の深みをどう意識化するかが、彼の課題だったといつてよい。

「私は教育としては事実を教えれば、彼はめいめいで考えるだろうと思つているが今の状態でははたしてすぐにできるかどうかわからない。昨年だったか

ある男が柳田は百年たたなければ日本がなぜ戦争に負けたかがわからないだろうというのがそんな気楽な話はないと攻撃したけれども、彼らに今きめさせたら何というかわからない。そうして人は何を言はれても一応は信ずる、もう少し原因は人の気づかないところにあるということを感じさせる必要がある。」

〔「民俗学から民族学へ」〔1950〕『第二対談集』pp. 64-65〕

すでにふれたように柳田の認識論的準備からすると、「日本はなぜ戦争に負けたか」という問いが成立してゆく時、その「解明」とは、同時に「のりこえ」の根拠をさぐりあててゆくことであった。というより、のりこえ＝解明することによってしか、原因を知ったとは言えないと考えていた。柳田の方法が『妖怪談議』というテーマの設定とその追求に見られるように、とにかく現象として現われてくること・ものは何ひとつ洩らさず書きしるして、その意味を比較考量することから、人間の世界認識の構造に迫ってゆくという現象学的な展開を持つてくるのは偶然ではなく、この認識論の準備ゆえである。ただわずかに違うのは、今日の現象学的論議はその組み立てに百年の時間を必要としないだろうが、柳田にとっては、決して十分な時間とは思えない程本質的に必要な要素だったという点であろう。眼前の現象に対する小さな疑問から、長い時の推移に耐えられる疑問を社会的な広がりにおいて抽象し、共同化してゆく理想のために必要であった。それは、あるいは現象的なく対立>と、本質的なく矛盾>とが属する時間の深さと長さの違いに基づくのかもしれない。

「今回の如き大破綻こそは豫期し得なかったが、一つ一つの場合を考へると、少なくとも斯うなりやすい傾向だけは、よほど夙くから認められたのであった。私たちがさう認めると言ったのでは獨断にもな

るだらうが、證據を澤山ならべて、各人がおのずからそれに心づくやうにして行く途は今なら幾らもあり、以前とても決して無かったわけではない。」

〔「現代科学といふこと」③ 31, p. 13〕

各人がおのずからそれに心づくようにして行く途の構成は、彼の記述のまた学問の原則的ヴィジョンであった。

3. ことば教育の問題提起

柳田は敗戦の問題を「総動員」型政治文化の批判・変革の問題として受けとめていた。だから、大声で群をひきずってゆくことしかできないならあの戦争はちっとも終わってないじゃないかという。彼は、この「総動員体制」批判の根拠を、民衆生活文化の多様性・多元性の再発見・再評価・再構築という作業にもとめていたと僕は考える。

そして「国語」批判また「国語教育」批判を媒介に、生活感覚、そこから醸成される政治意識の問題、特に政治文化の構造における社会的条件としての「ことば」の問題を考えていたと考える。

「私たちが話し方教育の強化を主張した根本の動機は、実はこの口真似の国語教育があまりにも普遍し、その弊害は政治の深部にも及んで敗戦の一つの原因となって居ることを感じたからである。」〔「話し方と読み方」〔1949〕③ 31, p. 321〕

昭和21年の正月から『展望』に連載された「喜談目録」〔1946〕は柳田が戦後社会の建設をどのような敗戦批判＝総動員体制批判の上で主張していたのかを表現している。この中で柳田は自分の領域でこれからさき世の中の役に立ちそうなものが3つほどある、という。ひとつはく信仰>の問題で、今までどういふふうひきゆがめられていたのか、それを材料を集めて明らか

にしたい、もうひとつは生活する者の心を和らげる〈芸術〉の問題で、いわば「生活芸術＝限界芸術」（鶴見俊輔）をほりおこしてみたい、という。このふたつは「国民の生きて行く力」とまで考えているが、戦争に敗けたいま、のんきすぎるといふならそれもしかたないかもしれぬ、だが、第三のものはそうやってやりすごすわけにはゆかない。とって〈国語教育〉の問題をあげている。

柳田の国語教育という問題意識は、言語学的というより社会学的、より正しく言ば社会史的であると思う。僕なりに要約すれば次のようになるだろう。今日は言論の自由の世の中と言われているが、もしもたくさんの民衆の中に「よく口のきける少しの人」と「多くの物が言えない人々」とがまじっていたとすればどうなるか。事によると一同が黙りこくっていた前の時代よりもかえって不公平がひどくなるかもわからない。もちろん、たしかに能力の差はいつの世にも存在しようし、人は必ずしも手前勝手ばかりをのべたてるものではない、「かわって言ってあげましょうという親切な人」がこれからはことに多くなるだろうにつけても、国語をこまかに聴きわかる能力がなくては、自分たちの意志にもとづく決定とはならぬ。これまで「学校」があつかいえなかった話し方教育の背後に聴き方教育の大切さがあり、その2つの中間に思ひ方もしくは疑問の出し方の自修、即ち「考えまた感ずるに入用な言葉の修得」が存在している。けれどこれらのことがこれまでの学校教育のように制度的な口真似・物真似の筆法ですすめられるなら、第二の「不健全な挙国一致」として総動員翼賛体制がまた現われてこぬとも限らない。戦争時代のわれわれの挙国一致、即ちただ一種類のことばだけを唱えつつけていた経験は強いられたのでも欺かれたのでもなく、いわば

「これ以外の思い方言い方を修練するような機会」を作れなかったからであるし、異なる少数意見も国に聴き方の教育がすすんでいないがために、抑圧される以前にあきらめられてしまったのである、という。だからこそこれまでの現状の批判の上に一人一人のすべてが自由に考えることばの形成が社会の大問題なのだと言ふ柳田は考えたに違いない。

「近代日本語」という国語の改造に際しての方法的条件の探究は、彼の根本的なテーマであり、柳田の全仕事の中で定本におさめられていない習俗語彙研究、生活の中でのことばの生きている有様の研究をはじめ多岐にわたる国語論は、「ことばの将来」の問題が実は彼の考える「社会改造」の本質において重要であったことを物語る。しかしそれは単なる量的領域的な比重としてではなく、方法として重要であった。つまり〈ことばを話す動物〉としての人間の自然史に切りこもうとしたことを意味するのである。

このような認識また変革意識は戦後の「民主主義」論者あるいは「主体性」論の現代認識よりも深いものがあつたように思う。たしかに彼は、今日さまざまな学問の名の語尾にある「学」という語は、マナブ・マネル・マネスルということばでおおわれてしまっているが、細かに人間の知る状態をみてゆくなら、サトルあるいはオモイダスなのである、ということを行っている。自覚の力という希望をふまえている点で、事実啓蒙主義者であったが、戦後民主主義のみならずそれをふくんで成立する日本近代民主主義のもつ啓蒙主義とは違い、はるかに社会的・社会史的な視座をもっていた様に思う。というのも、柳田の認識の中では、社会的に共有・共用されているメディアとしての「言語」、またそのメディアを中核として作られる社会的

歴史的な空間(=文化)が、知り且つ批判すべき対象として設定されていたからである。

別な言い方をすると、戦後社会の中で建てなおしの主張にも変革を表現するにも動員された「民主主義」とは一面で言葉の力への無限定な信頼に根ざした「よく口のきける少しの人」、言葉のエリートたちの民主主義だった。正しいことが声高に語られれば、それが力だという観念を潜在させた「言葉の民主主義」であり、そこではたとえば「少数の語っている人と、多数の沈黙する人がいることは問われなかったし、そうである限りまた伝えたことと伝わったことは予定調和的に合致するものと見なされた。」(津村喬〔1980〕p.256)。もっとも矮小化されたあらわれでは、問題は語られがまだ足りない、つまり言葉の強さが足りないか、あるいは「だからみんなで声をあわせましょう」のかけ声としてしか解決されない。これらは矮小なあらわれであろうが、しかし流布はあまりにもしばしば矮小化によってささえられたし、その事態をまた、声高さで越えようとする以外の手段概念を「言葉の民主主義」はもたなかったとすらいえる。つまり、そこではメディアとしての言語それ自身は意識化されていないし、それゆえ今ここで語られたことばが人々の心性にとどく歴史的-社会的な空間(=媒介構造)は疑問対象として把握されていなかったといえる。

柳田が「近代日本語」の構造の問題を国語教育という問題設定の中で提起した意味もまさにここにある。

4. 「近代日本語」の抑圧

<ことば>は思考の道具=媒介^{メディア}であるとともに伝達の道具=媒介である。それゆえ<ことば>というメディアの変動は、思考様式と伝達

様式の変動をゆるやかに、しかし深く定義する。すでに述べてきた通り、「近代日本語」という歴史的-社会的に形成されてきたメディア空間の構造は、柳田の考える政治文化変革・社会改造の上で、知り且つ批判すべき対象としてあらわれてくるものであった。

「近代日本語」には名詞ばかりがやたらに多くなったと柳田は言う。その反面で動詞や形容詞の衰弱が進んでいる。

柳田 名詞ばかり多くてね。

青野〔季吉〕「国語の将来」にもありましたが、なにか品物がくればそれに名前がある、しかしそれを動かすものがない、動詞がない。

柳田 動詞は足りないですよ。

(「文学と土俗の問題」〔1940〕柳田〔1964〕p.70) これはひとつには外国の事物つまり制度や物品の急激でまた大量の輸入があったことに基づくが、他方で言霊心性の問題も無視できぬ要素として存在した。

「莫大なる外国事物の輸入がそういう用言までを伴ってこなかったからということももちろんいえるが、またひとつには古くからの国民心理で名を知りさえすれば、その実体を捉え得られるように思っていたことが、注意をこの部分にばかりに集注させて今まで内部の感覚のこまごまとした分化を省みしめなかったということもあろう。」(「国語の将来」⑩ 19, p. 25)

たぶんこの言霊心性の伝統の反省されない持続の上で「民主主義」も名詞形のままとりいれられ流布するようになったのかもしれない。柳田によると維新を通じて「書生が社会の枢軸を握」るようになった時、「書物教育」にもとづいた新語好みの性急な気風も実は拡大された、という(⑩ 19, p.186)。

本来ことばは生活世界の中で生まれてきたものだし、また生まれてゆくものでもあろう。そ

して「生活」=生き方の〈意識化〉の媒介でもあった。逆にいうと、「呼吸飲食と同列に人の生活実体を為して居るもの」(㊦ 19, p. 43)であり「厳然たる生活事実で十分なる由来無しにこの社会に発現し得る道理が無い」(㊦ 15. p. 247)のものであった。つまり「言語能力」あるいは「国語をこの程度にまで味はって、自在にこれを駆使してゐた前代人の能力」(㊦ 25, p. 321)と生活世界の自律性とは、相互に規定しあっているともしえる。柳田の国語批判の準拠点はこのような民衆の造語能力であり、そうして生まれた生活語・生活意識の多次元的な多様性であった。

ところが次のような事態が日本社会に起こりつつあった。

「今日の数多き新語彙が主として〔中央の都の〕学問ある階級の制定かかり、またはその指導に成つたような感じをわれわれに与えている原因はいくつもある。何よりも大きな一つはこのごろになって實際民間にはこの言葉づくりの機能を抛棄した者が多く何でも人まかせにして都府をまねてさえいけばよいように考える傾きが強くなったことである。」(「国語の将来」㊦ 19, pp. 24-25)

しかも民間が失いつつあったこの言葉づくりを代行し、また多くのことばを文字に印刷して流通させるこの「階級」の造語法は、名詞をそのまま形容詞、動詞として文体に組みこむ急場しのぎの「困ったもの」であった。名詞に「……スル」とくっつけて動詞とし「……ナル」「……タル」をつけては形容詞のように扱う。やがて流行してきたのは「支那にもないような何々の濫発」であったという。「明けても暮れても『大乘の見地に立』ったり『三位一体の実を挙げよう』したりする」(㊦ 19, p. 22)「学問ある階級」の世界にやどった言語構成法が近代日本語の生産に大きな力をもった(このこと

はマスコミュニケーションメディアの発達と学校制度の拡充とが大きく影響している)結果「娘の子までが関係だの例外だの全然だの反対だのということを平気で言う」(㊦ 18, p. 517)ようになった、と柳田は事態を把握する。

「共通の経験や感覚」を吸収しえない、やけに名詞(たとえば翻訳語や漢語)の多い文体が人々の生活の口頭を支配する。しかもこういった方が重々しく感じる、力強く感じるというふうな漢語や翻訳語の使われ方を見ると、そこに〈権威〉の観念が存在しているようにも思う。「言文一致」は文が言の方に近づいていく理念を意味したが、実際には言が文をまねることで権威ある物言い、逆にいうと言説の権威を現象させたのかもしれない。このことと呼吸飲食と同列のことば=生活語が生まれにくく、また再発見・再認識されにくくなってゆくこととは関係しあっているだろう。しかし柳田が把握したいわば「近代日本語の抑圧」とでもいうべき歴史的事実は、毎日の生活において、ひとりひとりの生き方においてむしろ切実なものであった。

「現在の政治の弊害には人の気付かない病気がある。その病原を一番大きく支配しているものは考へと口との間の差、すなわち耳で聞いたことが直ぐ腹の中に入って一つの事実の認識になることができなくて、口の中で一旦こなして自分たちの平素ものを考へる業に直さなければならぬ情ない状態が永く続いていることである。」(「今までの日本語」[1955] ㊦ 31, p.320)

明治以降の日本近代化政府が一貫して「学校以外に在る昔からの教育力を、自ら最小限度までに制限し」(㊦ 19, p.194)伝統的なことは発見の方法、すなわち話しことばの教育の地位をおとしめたことは、国語教育の観念-実践の可能性のひろがり「学校」の中にかこいこんだことを意味する。そこでは国語教育は方言的な

思考を含む諸生活の具体的連関から切り離され、国家という抽象性にみあう「標準語」教育、いわば国語教育として存立した。

このような事態が変革すべきもの、問題をほらんだものとして把握されるその根拠は、すでに述べたように標準語を基礎とし中央の学問ある階級の知力において創出された近代日本語が、様々な地方日常生活の総体(=「郷土生活」)としての生活語の多様性からみれば、実はカタコトとしか思えぬような記号世界であったことに基づく。「多様な人生の活動を〔中略〕今尚五分の四以上まで言い現わす言葉を与えられていない」(㊦ 18, p. 446)標準語へのかこいこみの中で自分たちの平素物を与える言葉の潜在化が進んでゆく。いわば国家のことばたる抽象性をそなえた伝達—思考様式と生活のことばの具体性にもとづく伝達—思考様式とがひとりひとりの生き方の中に裂け目を持ったま重層する。柳田は「近代日本語」という我々の意識世界を歴史的に媒介しているメディアの構造から、このような問題を透視した。

元来、人々は生活の現実あるいは具体的な問題をかかえる生活をすでに生きている。その生きられた現実の動きにひそむ細かな「内部の感覚」が、国家的な抽象性一般性をもった文体の侵入—支配によって、しだいに語られない、それゆえ言葉によってたしかめられることない、つまり「無意識」の領域に追いやられかくれつつあったことは重要である。名詞をつづりあわせたような文体=ことばのスタイルは、与えられた現実、新たにおこった現象や必要の感覚を、言霊心性に基づいた実体化・事実化を経て、名詞形の観念で伝達の流れの中にそれゆえ思考の周辺にそのまま固着させることとなりがちだった。口真似物真似とはまさにそのような状況を指し示している。しかしほんとうはむしろその

現実や必要をまだ語られていない「内部の感覚のこまごまとした分化」に〈流動化〉し省みる思考—伝達の方法(それが生活をほりおこし省察をくわえる=意識化作業である)こそ求められなくてはならなかった。

「心にもない雄弁美辞を陳列するのはよくないことだということは当人が誰よりもよく意識している。しかもはたしてそのとうりのことを実際に考えているのかと問いつめられたときに実は口真似でしたと白状することはなかなかできぬのが人情である。そのためついに言葉のほうへわが心を殉じてしまって、逆な悲しい結果を生じた者も折々はあったのである。」(「国語の将来」㊦ 19, p. 11)

国家というシステム・レベルにおける要請・必要としての総動員翼賛体制を「ニセの具体性」(Karel Kosík〔1967=1977〕pp. 18—19)として把握し直し再考する契機を、柳田は同時代を生きるひとりひとりの意識の構造=成り立ちの中に見ようとしたのである。

5. ものとひととの多次元的な連関

語られていないもの、文字に記されていないものをどのように読みとってゆけるのか、潜在的なままに在る内部の感覚のこまごまとした分化をどう意識化してゆくか。それは、柳田民俗学の方法性の中心にあった問いかけである。文書資料の限界認識と無意識にまでわたる伝承の重視や方法としての〈旅〉の主張は、そこから必然的に生まれてきたものに過ぎない。

柳田の著作を読んでゆくと、しばしば「自覚」や「反省」の強調にゆきあたる。今日、このことばはやや乱雑にまた紋切型の意味をもって使われているが、柳田の「反省」という語には知の力に対するひとつの信頼がこめられている点で、パウロ・フレイレの〈意識化〉に近い

(Paulo Freire〔1975=1980〕)。

「然らばどうして居ればよいかといふと、一言で言へば反省すればよいのである。幸ひなことにはこの我々を包むものは刻々も変化せずには居なかった。之を自然の推移に任せておいても、結局は漸次に生活の現実と適応しようとして居る。だから私などは必ずしも大きな悲観を抱いていない。ただ歴史が教へる如く、折々は無駄なまはり道、損な割引をしてそこへ到達することになるのが惜しいと思ふだけである。微力ではあるけれども、我々はひろく一般の同胞と共に、最も精確に是までの経験を吟味して、この自意識の途を歩み進まうとして居るのである。」
(「平凡と非凡」㊦ 24, p. 446)

まず第1に、反省という語には、疑問の自由なる開放という意味がこめられていた。つまり、方法としての認識の再流動化である。

「人は又現状を以て常態なりと誤解して、其変遷を指導して見ようとする念慮がなかった。政治にも経済にもすべて此病がある。諸君は或好機会に於て、この自ら作った鳥籠見たやうなものの中から、羽ばたきをして飛び出す練習をせられたらよからうと思ふ。」(「旅行の進法及び退歩」㊦ 25, p. 109)

しかし第2に、ただ抽象的に反省を主張したのではなく、近代日本の支配的文化が忘れている、現代日常生活の成り立ち=歴史の多次元性・多様性を、その反省によって意識の組上にするという構図が彼の「現代科学としての民俗学」構想において踏まえられていたことはもう一度確認されていい。

<旅>の方法性、あるいは自己を知る方法としての旅というヴィジョンが、柳田の学問の中に生まれて来るのは(これはやがて社会学における社会調査に引き継がれてゆくのだが)以上のような認識を前提としている。

戦争末期に書かれ、疎開学童のために編まれ出版される予定だった『村と学童』を見ると、

総動員翼賛体制の展開としてあらわれてきた官製の「疎開」という事態を、日本近代の歴史を発見する<旅>に変換してゆこうというちょっと驚くような意図が読みとれる。

柳田は、疎開という「又と得難い今度の機会」に学童たちが、「初めての土地に入って急に活き活きとして来た注意力と知識欲とを、出来るだけ一生の為になる方向へ働かすように」してゆくことが私の願いであるという。それには「何よりも彼ら自らの疑問を以て、発足点としなければならぬ」(㊦ 21, p. 279)。

「都会で育った人たちは物わかりが早く、思ひやりのある人が多いのだが周囲が忙しくて、ゆっくりと話を聴かせる者が少ないので、何も考へず大きくなるといふようなこともないとはいへない。」
(「親乗山」㊦ 21, p. 294)

今までの都会生活と違うと気の付いたこと、おもしろいと思ったことから、次へ次へと注意して見て、「なぜ、どうして」を養う観察や理解の身ぶりを体得させたい、という。疎開によって「うちで静かに暮して居る様な時間は無くなったけれども、其代りには今まで丸で知らずに居た色々の珍しいことを見たり聞いたりする」(「母の手毬歌」同上, p. 283)ことができる、それは絶好の旅なのだという。

「今まで何処でもこの通りと考へて居たことがめったによそでは出逢はぬことだったり、又はその反対に愛ばかりと思ふことが遠く離れた多くの土地にもあって愈々その由来を究めずには居られぬ問題が幾つと無くこの本の中に含まれて居るからである。世が治まり、国が益々榮えて行く際におよんで、この大切な知識を人生の役に立て又は之を一段と正確なものにして次の代へ伝えるのも諸君の任務である。さういふ諸君の為になれば、私はまだこの上にも働いて見たいと思っている。」(『村と学童』はしがき ㊦ 21, p. 281)

『村と学童』の記述の中には「具体的なもの」から人間の普遍性にひらかれてゆくような知と感覚とが、あるいは「社会と人生とを周囲の事物の間から、覚えて行くような路」（同上、p. 280）が複雑にからみあいつながりあって存在している。たとえば「母の手毬歌」からあそびの変化のあり方にむかい、屋根の形から論じて住生活の毎日の改良におよぶ「三角は飛ぶ」、また昔は二度だった食事が三度があたりまえになったのは、日本人の生活、こころとからだのどんな変化に応ずるものであり、どう変化を生み出したのかという疑問について「三度の食事」で問い、「棒の歴史」では人間のものの運搬の方法をめぐって、苦心と工夫、苦しみと喜びの経験がいろいろな棒やふるしきの形態に幾重にもたたみこまれていることをのべる。まさに日常生活をものと人間の絆として、ものの連関＝人間の連関として描き、ひとつの自然史認識を形成してゆこうとする。

そして眼の前の風景から多次元にひろがってゆくものと人間の連関をたどりながら柳田が問いたかったのは実は未来のことであった。これからの生活をどうしてゆかそれは皆さんの決めることだ。しかし「災害が目の前に迫ってから、是と必死に闘ふといふだけではまだ足りない。」（「三角は飛ぶ」㊦ 21, p. 335）、どうすれば日本の国土に相応し、自分たちが創り慈んできた風景と調和し、無事の日には快い住心地と楽しい安全感とを与えるような日常生活を作り上げ得るか、それを考えてみなくてはならない。「それはむつかしいことだ、出来ない望みだということは、まだ皆さんは言い切ることが出来ない。」（同上、p. 335）なぜなら、皆さんは屋根や棒や食物や火や祈願や、つまり日常の歴史というものを調べ考えたことがないからだという。

「今度の疎開はまことにより機会だ。今まで知らなかったことを少しでも多く知って、それを友だちと共に考へて見る必要がある。」（同上、p. 335）

もちろん、これは夢に終わってしまった。少なくとも今日の戦争体験言説の中では、疎開（集団疎開）はむしろ「学校」という制度の中に24時間かこいこまれ管理された牢獄体験（山中恒〔1979〕、p. 514）であった。マスコミュニケーションと並んで「学校」は大きな力をもつ総動員体制形成メディアとして機能したことからもこの成り行きは頷かれる。つまり柳田の構想した「変換」は、目に見える形ではそして記憶に語られる形では発生しなかったのである。疎開が何故発見の旅ではなく牢獄体験になってしまったのか、それについて山中恒が掘り起こしているような特に小学校教育の事実を中心に、細かな問い直しが必要であろう。

ただ、僕は柳田が『村と学童』において展開したこの多次元的な生活認識は、国家的な総動員翼賛に対して抵抗する根拠地作りの基本的・方法的課題ではないのかと考える。見田宗介は現代社会の社会意識の動態を〈管理化〉と〈総体化〉の拮抗するダイナミズムにおいて把握したが（見田〔1979〕、pp. 85-93）。そこで言う〈管理化〉とは、権力の位相から見てその対象下にあるシステムを操作可能な意味論的二次元性においてコントロールしてゆくこと、あるいはそれを可能とする媒介手段の社会的全域化として現われるものだった。このような〈管理化〉の意味論的等質化作用と抽象化作用によって、現代社会のことばでは捉えられない無意識の方に追いやられた「意味の諸次元の総体性の奪回」（同上、p. 93）と細片に砕かれてしまった「全体の具体的な連関の総体性の獲得」（同上、p. 93）とを重層させること、即ち、〈管理化〉そのものの本質的限界を知り、その根拠を

自覚化してゆく実践としての〈総体化〉への志向が必然となる。それは同時に具体的な抵抗の根拠ともなっている。

総動員体制が日本近代史における〈管理化〉の一形態として現われて来たことを考え合わせる時、柳田が民衆生活の対自的総体化の実践として『村と学童』の記述にこめた知の力も、「柳田自身の意識した射程を超えたアクチュアリテ

ィを帯びて、よみがえらなければならないだろう」（見田〔1978〕, p.368）と考えるのである。

* 本稿は修士論文「近代化日本の社会史的分析」の第四章の一部分を大幅に加筆修正して構成したものである。文献は、直接引用・言及したものだけに絞って目録化した。

文 献

- 千葉徳爾, 1978, 『民俗学のこころ』弘文堂。
- 藤田省三, 1975, 『転向の思想史的研究—その一側面』岩波新書。
- Karel Kosik, 1967, “Die Dialektik des konkrefeu Eine studie zur Problematik des Menschen und der Welt” Suhrkamp. 『具体的なものの弁証法』せりか書房, 1977
- 見田宗介, 1978, 『解説』『新編 柳田国男集 第四巻』筑摩書房。
- 見田宗介, 1979, 『現代社会の社会意識』弘文堂。
- Paulo Freire, Ivan Illich et al., 1975, “Pilgrims of the Obvious” RISK. 『対話—教育を超えて』野草社, 1980。
- 桜井哲夫, 1976, 「テクノクラシーとデモクラシー」思想 No. 629, pp.27—37。
- 津村 喬, 1980, 『全共闘—持続と転形』五月社。
- 鶴見俊輔, 1975, 『鶴見俊輔著作集（全五巻）』筑摩書房。
- 臼井吉見, 1972, 『人間の確かめ』筑摩書房。
- 山中 恒, 1979, 『欲シガリマセス勝ツマデハ』（ボクラ少国民第四部）辺境社。
- 柳田国男, 1962～1971, 『定本柳田国男集（全36巻）』筑摩書房。
- 柳田国男, 1964, 『柳田国男対談集』筑摩書房。
- 柳田国男, 1965, 『民俗学について第二柳田国男対談集』筑摩書房。

（さとう けんじ）