

民俗学の悲劇

——アカデミック民俗学の世界史的展望から——

菅 豊

はじめに

いま、このときに日本の民俗学の危機をことさら呼び立てても、徒爾に終わるかもしれない。民俗学という「不幸」が嗟歎され（大月 1992）、その「落日」が嘆息されて（山折 1995）、もうかれこれ 20 年ほどにもなる。その頃嘆かれた民俗学と、いまの民俗学とは、それほど大きく変わってはいない。いや正しくは、その「不幸」や「落日」がさらに深まり、もうすでに幽冥の闇がみえつつあるといった方が良いであろうか。民俗学というデイシプリン＝学問領域は、この日本からいままさに消え去ろうとしている。少なくとも、それはアカデミズム＝学術世界からの退場を余儀なくされようとしているのである。ただし、この民俗学の不振は、独り日本だけに限定的にみられる特殊な問題ではない。現在、世界各国の民俗学—この表現自体が民俗学の特殊性をあらわしているのだが—そのものが、あまり元気が良いデイシプリンとはいえないのである。

たとえば、世界最大規模の会員数を擁する日本（日本民俗学会：会員数約 2,100 名、2011 年 11 月時点）と同規模の民俗学会を組織するアメリカ（アメリカ民俗学会：American Folklore Society：会員数約 2,200 名）とを比べると、民俗学の置かれた困難な状況は、程度の差こそあれ似通っている。1970 年代に黄金期を迎えたアメリカ民俗学は、後述するように、現在、学術世界の中心からやや離れたところに位置する弱いデイシプリンになっていて、良いたらう。

初期ロマン主義に基づく北欧やドイツの民俗への関心は、すでに18世紀に萌芽がみられるが、民俗学の制度的学問としての模索は、やはりイギリスを端緒と考えた方が良いであろう。1846年に好古家・古物収集家 (antiquarian) であったウィリアム・J・トムズ (William J. Thoms) が、古代文化の残滓や民謡を意味する "folk-lore" という言葉を造語し、1878年にジョージ・L・ゴンム (George L. Gomme) らが、ロンドンに「(イギリス) 民俗学会 (The Folklore Society)」を設立した。民俗学的研究分野とその「学会」が、世界で最も早く創出されたイギリスでは、民俗学 (folklore) の発祥の地、揺籃の地を自負するためか、"The Folklore Society" と、その学会名に定冠詞を付すだけでなく、国名を付していない。しかし、その長い歴史と強い自尊心とは裏腹に、その民俗学はイギリス国内では弱いディシプリンであるどころか、大学などの学術世界で一つのディシプリンとして仲間入りをすることすらなかなかなかった。

さらに、フランス、スペインなどの南欧でも、アカデミックなディシプリンとしての民俗学は、現在は存立していない。ロシアなどの東欧諸国では、かつて社会主義時代に国策と絡み合いながら活況を呈した時期もあったが、現在は旧ソビエト連邦から独立した一部の国々を除いて昔日の面影もない。南米ラテン系諸国でもこの状況はほぼ同様で、たとえば、ブラジルなどでは「民俗 (folclore)」、「民俗学 (Estudos Folclóricos)」という言葉はあるものの、「個々の大学・高等教育機関では、その名を冠した専攻・講座はほとんど存在しない」(根川 2009: 67) くらいに、学術世界での地位は低いのである。

アジアに目を向ければ、韓国や中国、インドなどで、民俗学が積極的に取り組まれている。しかし、韓国では2009年時点で10余の民俗学関係学会が分立し、2004年から国立民俗博物館を中心として9つの関連学会が集まる「韓国民俗学者大会」が組織されているものの、未だ韓国の民俗学を統合する学術団体は存在しない。また、韓国研究財団 (日本の日本学術振興会に相当) に民俗学 (人類学) として登録している研究者数は僅か77名に過ぎない。その実数は数倍に上るものと推定されるが、自分の専門を民俗学と表明する研究者は少ないのである。この民俗学者の僅少さは、「民俗学自体が韓国社会において非常にマイナーな学問であって、将来のことを考え、他の学問分野、つまりよりメジャーな学問分野に自分の拠り所を求める研究者が多い」(李 2009: 110) こ

とに起因するようである。

翻って中国やインドでは、文化遺産や無形文化遺産などの文化政策との関連で、近年、民俗学は社会的認知と地位を高めつつある。中国において、民俗研究は1920年代頃から始まったが、大学アカデミズムの世界で「民俗学」という名称でディシプリンが定着したのは、1997年からである (王 2009: 111)。現在、中国において、民俗学を学ぶことのできる大学は、漸増傾向にあり、また文化政策に関わる行政機関などを通じて民俗学者の社会進出も多々みられるようになった。1997年、中国教育部 (日本の文部科学省に相当) は、大学の学科設置の調整を行い、中国民俗学の源流ともいえる「民間文学」を「二級学科」から「三級学科」へ降格し、その代わりに、新しい学科として「民俗学」を増設し、法学部門の社会学の下「二級学科」とした。これによって「民俗学」の名のもとに学生や研究助成金を集めることができるようになり、その学問の社会的認知度も向上しているのである (王 2009: 111-112)。中国民俗学は、そのようなディシプリンの確立と無形文化遺産ブームも相俟って、一見盛況となっているかのごとくみえる。しかし、民俗学がもともと弱小ディシプリンであり、研究に従事する研究者に限られているのにもかかわらず、無形文化遺産保護などの「経世致用」に没頭するあまりに、通常の学術研究が停滞状態に陥る危険性も危惧されている (施 2011: 24) というのが現実である。

以上のように、ディシプリンとしての民俗学が不遇を託つ状況は、世界では共通しているといっても過言ではなからう。民俗学に類する学問が誕生して、まだ150年ほどしか経っておらず、それは学術世界のなかでは「若い」ディシプリンであるといえる。しかし、その学問は、ある国では学術世界のなかで未だ普通の独立したディシプリンとして十分に成長できておらず、またある国ではディシプリンとして安定できておらず、またある国ではディシプリンとして若いにも関わらず、すでに老衰しつつある。本論では、主として日本・アメリカ・ドイツの民俗学を比較検討し、民俗学の世界史を俯瞰することにより、民俗学的世界的な危機的状況と、そのような状況に陥った要因、そして、その状況への各国の民俗学の対応、超克の試みなどについて論評し、今後変わり行く日本民俗学の将来像を展望することを目的とする。

I. フォークロアという烙印

日本で「民俗」という言葉は、一般社会で用いられる日常語ではない。日本の民俗学者のなかで、自らの専門を尋ねられ説明するとき、いい倦ねた、あるいはうまぐまぐと伝え損ねた経験をもちつものは少なくないであろう。デイシプリンを指し示す「民俗学」、そしてそれが研究対象としてきた文化の一部を指し示す「民俗」は、日本において社会から切り離された、非日常的で特殊な対象を指し示す表現となっているのである。

アメリカでは、日本語の「民俗」と「民俗学」との二つの意味をもつフォークロア (folklore) という言葉が用いられている。そして、それも日本と同じく、アメリカの一般社会で積極的に用いられない表現となっている。それぞれろろか、たとえ用いられたとしても、普通の人びとに、否定的で侮蔑的なイメージを喚起させる言葉として使用されている¹。

たとえば、ニューヨークのクイーンズ地区芸術評議会 (Queens Council on the Arts) の民俗芸術ディレクターを務めている民俗学者・イラナ・ハロウ (Iana Harlow) は、フォークロアという言葉をめぐる、次のような屈辱的な体験をした。

彼女は、あるとき、ペンシルヴァニア大学の「民俗学・民衆生活学部 (Department of Folklore and Folklife)」を訪れた。しかし、彼女はそのオフィスに住所を忘れていた。通りの名前は覚えていたのだが、ビル番号が悪い出せない。そこで、彼女は、大学の建物のロビーでガードマンに、その部局の場所を次のように尋ねた。

ハロウ：「すみません。フォークロア学部がどこにあるかご存知ですか？」

ガードマン：「フォークロア”…? …うむ…ああ…虚偽記憶症候群 (false memory syndrome) 協会は上の階にあるよ…それって同じようなものだろうか? 違うかい?」(Harlow 1998: 232)

虚偽記憶とは、強引な催眠療法などの外的な圧力や誘導によって、構築され、刷り込まれ、捏造された、実際には起こっていない、あるいは実際に体験

していない出来事の詳細である。フォークロアの研究は、普通の社会に生きるガードマンによって、そのような虚偽の記憶の研究と誤解されてしまった。

また、彼女は、かつて次のような言葉をぶつけられたこともある。

君はフォークロアで博士の学位をとったんだって!? わあ〜それじゃ、君は、ほんとに、ほんとに物語を語る (話をでっち上げるの意味: 引用者註) のがうまいに違いない! (Harlow 1998: 232)

フォークロアという言葉は、一般的に空想や虚偽、歪曲といった負のイメージをもった悲運な言葉であり、自ら依って立つデイシプリンをアイデンティファイする名称としては、かなり居心地が悪い表現である。そして、その言葉は、居心地が悪い以上に、アメリカ民俗学、あるいはアメリカ民俗学者の地位を貶める否定的な印象を、同じく大学人として学術世界に住まう人びとにも植え付けている。

アメリカ民俗学会も務め、フォークロアのみならずパフォーマンス研究に大きな足跡を残したバーバラ・カーシェンブラット・ギンブレット (Barbara Kirshenblatt-Gimblett) は、フォークロアがデイシプリンとしての自律性と学部の保障を達成した後にも、それは文学や言語学、人類学、歴史学、さらに多くの学問と社会的地位を賭けて戦い続けなければならなかったとする。そして、前世紀から現在にかけて、民俗学的研究を創り上げてきた多くの人がびとが、自らを folklorist (民俗学者) としてアイデンティファイしてこなかったという (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 293)。たとえば、膨大な民間話話のモチーフ・インデックスを作成したことで知られ、アメリカ民俗学に多大な功績を残したステイス・トンブソン (Stith Thompson) ですら、基本的に自分自身を「英作文・英文学 (English composition and literature)」の教師と分類し、フォークロアを「余技 (avocation)」や「副次的課題 (side issue)」であるとして、悲しくも位置づけていた (Zumwalt 1988: 57)。それは、フォークロアと表現されるデイシプリン、そして、それを研究する民俗学者の地位が芳しいものではなかったためである。

カーシェンブラット・ギンブレットは、1967年にカリフォルニア大学バークリー校の英文学の修士課程から、インディアナ大学のフォークロアの博士課程

に進学するときに、バートランド・H・ブロンソン (Bertrand H. Bronson: 18世紀アメリカ文学の研究者でバラッドや民族音楽などにも造詣が深い) に推薦状を依頼したことを、けっして忘れてはならない。彼女は、彼が教えていたバラッドの授業でも成績が良かったが、ブロンソンは推薦状を書くことを拒否した。なぜならば、彼は彼女のためを思い、その「職業的自殺行為 (professional suicide)」に加担したくなかったためである。彼は、自分がフォークロアを片手間にやって、正統な分野である英文学で博士号を取得できたのであるから、彼女がフォークロアの博士課程に進むことは間違いでであると彼女に述べたという (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 293)。

このようなフォークロアへの否定的なまなざしは、他者一非民俗学者一からアメリカ民俗学者へ、露骨に投げかけられている。アメリカの著名な民俗学者・アララン・ダンデス (Alan Dundes) は、1992年にカリフォルニア大学ロサンゼルス校 (UCLA) で起きた、民俗学者が辱められた次のような出来事を紹介している (Dundes 2005)。

ある日、ハイチから追放されたアメリカに一時亡命した元大統領・ジャン＝ベルトラン・アリスティドがUCLAにやってくる。彼は、フォークロアに興味をもっており、キャンパスで講演することになっていた。当時、アフロカリビアンを研究する民俗学者・ドナルド・コセンティノー (Donald Cosentino) が「フォークロアと神話学科」の学科長だった。通常、アリスティド元大統領のような貴賓がきた場合、職階の高い大学役員が壇上にのぼり聴衆に対して歓迎の辞を述べるとともに、静粛にさせるのがしきたりである。そして、UCLAの副総長が、次にコセンティノーをスピーカーとして紹介した。その紹介を始める寸前に、副総長はコセンティノーにこう囁いた。

いま、州のお偉いさんたちがここにいます。どんな事情があっても、君を「フォークロアと神話学科」の学科長としては紹介できない。君を「英語学科」からきた者として紹介するから、我々の顔を潰さんでくれ。(Dundes 2005: 392)

実際、副総長はアリスティドに、コセンティノーが「フォークロアと神話学科」の学科長であることに何ら触れることなく紹介した。

この出来事を知った、ダンデスは次のように激怒する。

私に、この事件でもっとも嫌な思いをさせたのは、私たちの専門分野 (フォークロア) に対する、副総長の言語道断で無礼な言動ではなく、コセンティノーが臆病に沈黙する代わりに、それと闘わなかったことだ。(Dundes 2005: 392)

フォークロアというディシプリン表現に対する、同様の否定的なまなざしは、海外からアメリカに来た民俗学者にも向けられる。中国民俗学者・安徳明は、次のような不愉快な体験を私に話してくれたことがある。

職員：「何の目的で渡米するのですか？」

安：「大学院進学です」

職員：「ご専門は？」

安：「フォークロアです」

職員：「フォークロア…？ そんなことを勉強するために、わざわざアメリカに行くの？ 信じられない！」

安徳明曰く、結局、このときの面接では、彼にはビザはおりなかったという。さらに、同様の不快な場面に、私自身もアメリカで遭遇したことがある。アメリカのある大学の会合のレセプションで、参加していた研究者一民俗学者ではない——に、私が自己紹介をしていた。

私：「私の専門は、日本と中国のフォークロアです」

研究者：「…ああ？…フォークロア？…ああ…」

それを見ていた知り合いの教授が近寄ってきて耳打ちするには、

教授：「君が専門をフォークロアと名乗るのは当然だ。でも、今後はアメリカデミツクな人たちの前では、そう名乗らない方がいい。アメリカではフォークロアはサイエンスではないからね」

このような屈辱的な出来事を、アメリカの民俗学者、あるいはアメリカで民俗学に関わる人びとは少なからず体験、あるいは伝聞しているはずである。それくらいアメリカにおける民俗学の存在感は低下しているのである。

しかし、アメリカ民俗学者たちは、当然、その哀れな評価を覆すべく奮闘努力してきた。それは、フォークロアという言葉が一語で包含する研究対象とデイシプリンの名称を分離し、負の烙印を捺されたデイシプリンに別の名称を与えようとする試みである。

イギリスのトムズによって folk-lore という言葉が造語されて 150 年経った記念すべき年 (1996 年) に、アメリカ民俗学会年次大会において、ジェーン・C・ベック (Jane C. Beck) 会長はその会長講演で、「実績を評価する (Taking Stock)」と題して、デイシプリンとしてのフォークロアという名称や内容について現在の間に直す必要性について講じた (Beck 1997)。これを受けて、「(フォークロアという：引用者註) 名前が何だというのか? (What's in a Name?)」と題する、意欲的な全体会議が開催された。シエクスピアの「ロミオとジュリエット」の有名な一節から引かれた、この "What's in a Name?" というタイトルには、「名前などには意味がない」[他の名前になれたら良いのに] といった反語的主張が込められており、フォークロアというデイシプリン名の困難さが如実に表れている。

この会議には、当時の気鋭の研究者であるレギーナ・ベンディックス (Regina Bendix)、ダン・ベン・アモス (Dan Ben-Amos)、グレゴリー・シユレンツ (Gregory Shrepp)、ヘンリー・グラッシー (Henry Glassie)、そして先に紹介したバーバラ・カーシエンブラット・ギンブレットら、錚々たる面々がパネリストとして名を連ねた。そして、ここでは、「アメリカ民俗学者が実際にやっている仕事と、彼ら彼女らが興味をそそる文化の領域とを説明するのに、フォークロアという言葉が未だ有効かつ適切な方法だろうか?」[もし、フォークロアというデイシプリンの名称を変えたとして、それによって民俗学者たちが認識している、デイシプリンのアイデンティティの危機を解決できるのだろうか?][「フォークロアは、それ自体周辺の存在であるにもかかわらず、民俗学の分野で展開された理論は、なぜ他の学問で起こった議論の中心になつたりするのだろうか?」[研究素材としてのフォークロア (民俗)、そして、専門分野としてのフォークロア (民俗学) の、現在 (1996 年) におけ

る地位とは何だろうか?」などという、学問の根本的課題が討議された (Harlow 1998: 231)。

たとえば、ベンディックスは、フォークロアというデイシプリン名称が、絶え間なく制度的に周縁化されてきたという理由から、その名称からの解放を求め、フォークロアは、多様な研究分野としては不適切なデイシプリン名であると主張している。さらに、名前を変えることで学問の内容を変えたヨーロッパ一とくにドイツ—の民俗学の経験をともに、アメリカ民俗学者が、アカデミズムと一般社会において、フォークロアという表現が占める位置を明確にすることの必要性と、その困難さについて吐露している (Bendix 1998)。一方、ベン・アモスは、現在のフォークロアの危機は、単なる名称上の問題にあるのではないと反駁している。むしろ、問題はアメリカ民俗学者個々の行動—社会と関わる公共民俗学といった実践活動など—にあるのであって、それゆえ名前の変更は実質的な解決にはならず、むしろフォークロアの名称を維持することで、デイシプリンとしてすでに分野化された知的枠組みのなかに、新しい方向性を策定する手法を提供できるとする (Ben-Amos 1998)。

このようなフォークロアという言葉に込められた不自由さの克服という挑戦は、1970 年代からアメリカ民俗学界ではなされており、フォークロアという言葉から、研究対象名の「民俗」と、デイシプリン名称の「民俗学」とを切り離して、デイシプリンの名称には「フォークロリスティクス (folkloristics)」という新しい表現を用いるべきであることが主張されている。この語は、1970 年代以降、多くのアメリカ民俗学者によって用いられてきた²。たとえば、アメリカ民俗学の入門書・教科書として定評があるジャン・H・ブルンヴァン著『アメリカ民俗学の研究—イントロダクション—』(Brunvand 1968) の 1968 年の初版には、民俗学を指し示す表現として folkloristics の文字はみえないが、1978 年に改訂された第 2 版には "Folklore" に "(or Folkloristics)" と付記する表現がみられるようになり、その後の版でもその表現は継続されている (Brunvand 1978, 1998)。

しかし、アメリカにおける、このフォークロアからフォークロリスティクスへのデイシプリン改名の動きは必ずしも成功したとはいえない。現状でもフォークロリスティクスという用語の学界内外での定着度は必ずしも高いとはいえない。結局は、学問名称の更改を原動力として学問自体を更改する運動

は、十全に完遂されたわけでもないのである。

もちろん、フォークロアの語は、それが文化のある部分を指し示す場合、このようなアメリカ民俗学の文脈を超えて一般名詞として使用されている。また、それは地域文化や伝統文化を見直す近年の世界史的なポリティクスのなかで使用されている。

1985年、世界知的所有権機関（略称 WIPO）と国連教育科学文化機関（略称 UNESCO）は、共同で「不法利用及びその他の侵害行為からフォークロアの表現を保護する各国国内（立）法のためのモデル規定（Model Provisions for National Laws on the Protection of Expressions of Folklore Against Illicit Exploitation and other Forms of Prejudicial Action）」を策定し、さらに、WIPO は 2000 年に「知的財産と遺伝資源・伝統的知識・フォークロアに関する政府間委員会（Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore : 略称 ICG）」を設置して、伝統的な文化や知識の保護、および公正な利用を議論している。周知の通り、WIPO は、世界的な知的財産権の保護政策を促進、強化することを目的とした国連機関であり、そのようなグローバル・ポリティクスの場で、フォークロアは守るべき価値ある存在として扱われているのである。

ところが、このような議論のなかでも、フォークロアという言葉に込められた負性が、ときおり浮かび上がってくる。WIPO では、当初、その保護する対象である文化表現をフォークロアと表現していたが、現在では「伝統的文化表現（Traditional Cultural Expressions : 略称 TCEs）」あるいは「フォークロアの表現（Expressions of folklore）」という表現に改められることが多い。それは、「フォークロアという用語は過去のものに想起されることから、伝統的知識等の法的保護を主張する人々の中には、フォークロアという用語を回避し、文化的表現、伝統的文化の表現等の用語を採用するものもある」（青柳 2006: 94）からである。また、それは ICG の議論のなかで、「幾つかの参加国から『フォークロア』という言葉に異議がなされ」たため、「TCEs という単語を用いている」という状況に至ったのである³。「過去のもの」を想起させたり、議論のなかで「異議」を挟まれる意味の負性は、やはりフォークロアという言葉のなかに刻み込まれているのである。

II. アカデミズムにおける民俗学の世界史的危機

先に紹介したアラン・ダンデスも、フォークロアに代えてフォークロリスティクスの語を使用することを好んだ民俗学者の一人である。彼は、1960年代から前衛的な研究を行い、常に重要かつ興味深い話題をアメリカ民俗学界に提供し続け、また理論研究においても卓越した功績を残してきた。彼は、2005年3月30日、カリフォルニア大学バークリー校大学院での授業中、突然の心臓麻痺で不帰の客となった。享年 70 歳。ダンデスは、その死の半年前 2004 年のアメリカ民俗学会年次大会において会長招待講演を行ったが、その内容が、翌年「21 世紀の民俗学（Folkloristics in the Twenty-First Century）」（Dundes 2005）と題してまとめられている。それは、ダンデスが、現在の民俗学に向けて残した「遺言」といっても良い。

彼の講演は、かなり奇抜なものであった。彼はその講演を始める前に、壇上から 600 人の聴衆に向かって「あなたたちのなかで私の講義を受けた者が何人いるか？」とまず尋ねた。すると、3 分の 1 以上もの聴衆が手を挙げたという。アメリカ民俗学の第一人者であったダンデスの、アメリカ民俗学界に与えた影響の大きさが推し量られるエピソードである。

まさに「ダンデスの遺言」ともいえるその講演は、実は、今日のアメリカ民俗学の不振状況に対して大きな警鐘を鳴らすことを目的としていた。彼は、世界レベルで進行している憂慮すべき民俗学の衰退を述べ、さらにアメリカ民俗学の深刻な状況、そして、そのような状況に陥った理由について激しく述べ立てた。ダンデスは、21 世紀始めの民俗学の情勢は、情けないほど心配な状況にあると、その講演を切り出した。

世界的にみて、民俗学の大学院コースは無くなるか、あるいは弱体化しているとダンデスはいう。デンマークでは、かつて世に知られたコペンハーゲン大学の民俗学プログラムが、もはや存在しない。ドイツでは、民俗学ではなく「民族学中心（ethnology-centered）」の学問になる努力がなされ、民俗学の看板はすげ替えられてしまった。また、押しも押されぬ民俗学研究のメッカであったフィンランドのヘルシンキ大学では、大学院課程すら、その名前を変えてしまった。そのウェブ上では民俗学は、民族学、文化人類学、考古学、人類学とともに、管理上、芸術学部と「文化研究所（Institute of Cultural

Research)」に属するとある。それに対しダンデスは、この「文化研究研究所」という言葉がカルチュラル・スタディーズを連想させるとし、また、そのカルチュラル・スタディーズは、文化人類学者になりたい文芸家タイプで構成されるものだと批判する。さらに、「民俗学者がそんなカルチュラル・スタディーズ『かぶれ』と同じ仲間になるなんて考えるだけでもごめんだ!」(Dundes 2005: 385)とまでも憤激している。

翻ってアメリカでは、UCLAの民俗学と神話学の博士課程は、「世界の芸術と文化」プログラムに包摂され、民俗学のポスト・ドクトリアルを決定する際には、舞踊学科まで拡大された研究領域のなかで、いくつかの選択肢の一つとして、名を馳せたペンシルヴァニア大学では、「民俗学・民衆生活学部」の博士課程が事実上崩壊し、新しい教員が補充されなければ、回復は無理な状況にある。さらに、アメリカの民俗学教育・研究の「砦」であり、それをリードする「導き手」でもあったインディアナ大学ですら、民俗学は民族音楽学と一緒に、一つの学部統合された。悲しいことに、アメリカのどこを見渡しても、単独で純粋に独立した民俗学の博士課程は、もはや存在しないという(Dundes 2005: 385)。

ロナルド・L・ベイカー(Ronald L. Baker)によると、アメリカではラルフ・S・ボッグス(Ralph S. Boggs)の1940年の調査を皮切りに、民俗学を開講する大学の定期調査を行ってきたおり、民俗学の講義を開講する大学は、ボッグスが調査した1940年時点では僅か23機関であった。次いで1950年に現代アメリカ民俗学の中興の祖であり、アメリカ民俗学の制度化、アカデミズム化に尽力したリチャード・M・ドーンソン(Richard M. Dorson)の調査した時点では60機関、さらに、ベイカーの調査によると1969年時点で170機関、1977年時点で404機関、1986年時点では少なくとも509機関にまで増加したという(Baker 1986: 50-51)。しかし、その後この数は漸減し、またアカデミックな研究者を再生産する上で重要な、大学院課程が縮小傾向にあるのである。

ダンデスが悲嘆した世界的な民俗学の危機的状况は、すでに収束したものはなく、いまでも現在進行形で継続されている。近年、多くの学問領域で研究活動の国際化が進展するなか、世界の民俗学も連勝を開始し、アメリカ、ヨ

ロッパ、インドなどの民俗学系の学会・団体が中心となって、2008年よりH-Folk(H-Folk: H-Net Network on Folklore)というインターネットを介した、学術的交流が開始されている⁴。このメーリングリストに、2010年11月に民俗学にとって悲しい情報が相次いで流された。

最初のメールは、先にダンデスが嘆いたフィンランドのヘルシンキ大学から流されたものであった。ヘルシンキ大学では、1898年に民俗学部が創設されており、世界最古の民俗学の学術的な専門ポストをもつ伝統ある大学である。口承文芸研究において歴史的・地理的比較考証法を確立した「フィンランド学派」を形成したアンティ・アールネ(Antti Amatus Aarne)などがかつて教鞭を執るなど、まさにヨーロッパの民俗学の大拠点であった。しかし、そのヘルシンキ大学ですら、2010年初頭から、民俗学の教員ポストを50パーセント削減(4ポストから2ポストへ)することが検討されたという。そのため、世界の民俗学者に支援のメールを寄せてもらうために「ヘルシンキの民俗学はみなさんの助けを必要としています(Folklore in Helsinki needs your help)」というメールが、ヘルシンキ大学の民俗学関係者から世界中に流されたのである。

さらに次のメールは、ヘルシンキ大学のメールが流されて6日後に発信された。発信元は、ドイツのボン大学の民俗学の学生からであった。これは、大学の民俗学専攻部門の廃止の危機を訴えたものであった。財政的な理由から、大学当局によって民俗学専攻の部門廃止が検討されていることが、突如として通告されたという。そのため世界の民俗学者に支援のメールを寄せてもらうために、「ドイツ・ボンの民俗学を研究する学生から支援のための緊急要請(Urgent call for help from students of Folklore Studies in Bonn/Germany)」と題するメールが世界中に流されたのである。

このような制度的な民俗学の危機は、日本でも無縁ではない。日本においては、欧米ほどの劇的な制度的変化がほとんど意識されていないようである。しかし、その変化は、安穩としている日本民俗学者の背後に、いま間違いないく及びつつある。今後、民俗学専門の教育・研究ポストが、大きく増える見込みはほとんどない。むしろ、民俗学者の教育・研究ポストと、それが教育する課程は減少していくことが予想される。いや、その学問衰退の悲劇シナリオは、すでに数十年前から始まっているのである。

日本においてもアメリカと同じく、大学での開講数の調査が1979年度と1985年度に執り行われている。1979年度調査結果を記した日本民俗学会学校教育特別委員会報告 (anon. 1980, anon. 1981) によると、民俗学関係の講義を開設する4年制大学、短大、高専は141校で、全国の大学・短大総数の僅か14パーセントに過ぎない。また、1985年度の調査結果を記した日本民俗学会第三期学校教育特別委員会報告 (anon. 1987) によると、日本民俗学の講義設置校は総数で135校に微減している。

1970年代末～80年代初頭は、日本の民俗学がアカデミズム化するなか輩出した民俗学の専門教育を受けた研究者が増加した時期である。その時期の調査は、ある意味、日本の民俗学のアカデミズム化による「成長」を再確認し、さらなる拡大を期待してなされたものであろう。しかし、その期待は見事に裏切られた。

「世間的には民俗学への関心は高まっているものと思われるし、事実民俗学関係の出版は盛んである」(anon. 1987: 52) というこの時期でさえ、大学での民俗学教育は10数パーセントに過ぎず、またその数は停滞、あるいは微減傾向にあった。この状況は、当時の日本民俗学者たちにとっても意外だったようである。第三期の学校教育特別委員会報告には、「(第一期の調査がなされて：引用者註) この六年間に大学等における民俗学教育の状況はほとんど変化がみられなかったといつてよいであろう。数字のうえではむしろ開設大学に減少の傾向さえみられる。これは調査開始にあたっての予想とは異なる結果であった。この六年間に民俗学の専攻コースを設置した大学もあり、全国的に民俗学関係の講義は増加しているものと予想されたからである」(anon. 1987: 30) と述べている。

要するに、日本民俗学が表面的に活況を呈していたように感じとられた1970～80年代ですら、実はまだ学術世界への浸透は十全にできていなかった。調査方法、また大学数などの基礎数異なるため単純な比較はできないが、先に紹介したアメリカの1986年時点の民俗学開講機関数(509機関)と比べると、日本の大学等の教育・研究機関で民俗学の存在感がいつそう希薄であったことが理解される。そして、さらにその数は頭打ちで、かつ減少傾向にさえあったのである。

詳細なデータがないため、その後の日本民俗学の制度的な推移、あるいは現

状を確かめることはできない。ただ、現在(2012年5月時点)、日本民俗学会のホームページに掲載されている「民俗学専門教育機関」の総数は、77機関にとどまっている⁵。これもデータ収集方法に違いがあり、1980年代の調査結果と単純に比較することはできないが、やはりその数から、日本における民俗学者を再生産するアカデミックな仕組みが壊れつつある傾向を読み取れることはできるであろう。日本におけるアカデミック民俗学⁶は、学術世界のなかで十分に成長しきれない段階で、すでにその世界からの撤退を余儀なくされてきたと考えると良い。このようなアカデミック民俗学の制度的な地位の低さは、別の局面にも顕れている。

日本の学術研究に資金を供給する日本学術振興会は、毎年、科学研究費補助金(科研費)を多様なディシプリンに分配してきたが、ここでの民俗学の地位は、他学問に比べ一段低いところに置かれている。科研費が分配されるディシプリン区分は、その「細目表」で明確に示されている。その細目表は学問の進展、動向に合わせて改正変更が行われており、その区分に日本の学術世界のディシプリン観が表出している。それをみると、学術世界が、どのように学問の区切りをとらえ、またどのように学問を取り扱うのかという姿勢が理解されるのである。

細目表は2003年に大幅な改正が行われたが、それ以前は、上位のクラスターから「部」、「分科」、「細目」の3層に分類されていた。このとき民俗学は「文学」の「部」の「心理学・社会学・社会学・文化人類学」の「分科」の下、「文化人類学(含民族学・民俗学)」という「細目」に含まれていた。細目は、一般的なディシプリンの区分であり、日本史や国文学、社会学などが独立して並立していたが、民俗学はあくまで、文化人類学に内包されるものとして括弧付きで扱われていたのである。その状況は、2003年以降も大きく変化していない。いや、他の隣接学問がディシプリンとしてより明確に確定された状況からいえば、むしろ相対的に地位が低下していると考えなければならぬだろう。

2003年度改正以降、細目表は、上位のクラスターから「系」、「分野」、「分科」、「細目」の4層に分類されている。そして、細目はディシプリンの区分というよりも、ディシプリン内の下位区分(研究分野)になった。そのようななか、民俗学は、人文社会「系」、人文学「分野」、文化人類学「分科」の下の、

「文化人類学・民俗学」の「細目」に分類され、現在に至っている。改正以前には、民俗学を下位分類として含む「心理学・社会学・教育学・文化人類学」は十把一絡げにされていたが、この改正によって、4つのディシプリンたちはそれぞれ解放されて、「分科」のなかで哲学、文学、史学などと並び立つディシプリンとして独立を果たした。これとは対照的に、民俗学は「分科」では未だ文化人類学に含まれ、その下の「細目」の階層においてようやく文化人類学と並んでいるのである。それは、日本において制度的に民俗学の地位が、他のディシプリンに比べて相対的に低くなった、あるいは学術世界のなかでの成長に取り残されたことを示しているのである。

以上のような世界的な民俗学の制度的弱体化を、単なる制度の問題と侮ってはならない。研究者のポスト数や、それと連動する学生数、そして研究資金量といった制度面での弱体化は、当然、ディシプリンとしての民俗学の弱体化をもたらし、それは研究者の再生産を阻害し、さらにそれが再び制度的な弱体化を生み出すという悪循環となっているのである。学術制度の問題は、学問の「純粋性」とは対極的な事柄とされ、そこに関心を寄せせることは通俗的として避けられる、あるいは直視されない風潮が日本の民俗学にはあるが、しかし、制度的な状況の悪化は、制度だけにとどまらず、ディシプリンの根幹、学問の実践に悪影響をもたらす重大事なのである。日本民俗学が置かれた学術世界の制度は、民俗学が他の学問、他のディシプリンと同等に並び立つこと、すなわち民俗学が「普通」の独立したディシプリンとして学術世界に存立することを、認めてはいない。

世界の民俗学を俯瞰してみると、その制度的に不安定な状況は、ほぼ似通っているといっても良い。それでは、誕生して150年ほど経過した民俗学は、なぜ未だ「普通」の独立したディシプリンになれないのだろうか。

Ⅲ. 近代に拘束される民俗学

民俗学は、近代の賜物である。民俗学には、拭い難く近代の刻印が打ち込まれている。アメリカ民俗学者・リチャード・バウマン (Richard Bauman) が、「私たちがもっている基本的な概念の発生と発展を探れば探ればほど、民俗学という枠組み自体が、近代の到来に代表される新時代を告げる社会的変容から生

まれたものであることが、いよいよ明白になった」(Bauman 1989: 175) と述べられるように、近代という時代状況なくして、民俗学は生まれることはなかったのである。

18世紀以降のヨーロッパにおいて始まった産業革命によって、人間がもつ技術は飛躍的に発達し、過去の技術は非効率で古臭いものとしてうち捨てられた。その産業革命によって進化した工業化や資本主義によって、社会や経済の仕組みは根本から作り直された。さらに、主権国家が成立し、人びとを均質なイデオロギーやアイデンティティによって国民として纏め上げた国民国家が誕生することにより、自らの文化が発見されたり、創造されたりした。そのような近代的状況のなかで、自らの文化の歴史をノスタルジックに辿り、失われつつある自らの文化を惜しみ、そして他の国や民族とは異なる自らの文化の「本質」を発見し、復興させる近代的な動きのなかから、民俗学は誕生したのである。

この近代という特定の時代に強く拘束されるという民俗学の特徴こそが、その学問が「普通」のディシプリンになり得ない理由の一つになっている。変革の近代において、それ以前に存在した文化やその文化の「本質」は破壊されてきたと見なされた。少なくとも、そのような郷愁ノスタルジックに基づくロマン主義的な考え方は、世界各国の民俗学の草創期に共通してみられたのである。先に紹介したトムズが造語した“folk-lore”という言葉は、古代文化の「残滓」を意味するものであった。そして、それを契機として生まれた学問・フォークロアは、ロマン主義的、さらに古きものほど価値があるとする始原主義 (primitivism) 的な思考によって形作られ、民俗を過去からの「残存 (survivals)」として見なしたのである。

それは、アメリカ民俗学でも同様であった。1888年に創刊された、アメリカ民俗学会の学会誌『The Journal of American Folklore』の創刊号では、アメリカ民俗学会の創立目的を「急速に消滅しているアメリカの民俗の残骸を収集するため (For the collection of the fast-vanishing remains of Folk-Lore in America.)」としている (anon. 1888)。近代化のなかで失われる「残骸 (remains)」に価値を見出し、それを考究する学問としてアメリカ民俗学も生じたのである。

日本民俗学では、「伝承」という言葉が、「残存」や「残骸」と同様の意味作

用をもってきた。未だ学問として固まっていない日本民俗学の草創期、1920～30年代にかけて、その創始者である柳田国男が、研究対象を確定するため、「伝承」という言葉を意識的に選択した。それは、あくまで伝語の tradition の翻訳語であり、本来ならば「伝統」と訳すべきであったが、柳田はあえて「伝承」の語を訳語として選択した—文化の政治性から逃れるため—to 一。この表現にも、やはり過去からの時間的な連続性と連続性、そして現実社会における稀少性という意味が少なからず含まれており、残存や残骸という表現と類似した特性をもっている。

これら「残存」や「残骸」、「伝承」と見なされる文化＝民俗は、当然、近代化が進行するとともに量的に減少し、また質的に変容する。さらに、現代社会に至って、その量的減少と質的变化は、近代的情况の比ではなく、より激烈になった。そういった状況下、民俗学研究的対象が減少したり変化したりすることにも増して、そのような対象に価値を置く懐古的でロマン主義的な思考自体が、現代社会ならびに学術世界のなかで力を失っている。近代以前の「残存」が、現代で発見しづらくなったこと、また発見できてもそこに「本質的価値」を見出す安易な本質主義的なままざしが、学問的に否定されていることから、民俗学の根幹は揺るがされてきたのである。

もちろん、世界各国の民俗学は、研究対象の変化や、その学問が置かれていく時代の変化を、為す術なくただ漫然と眺めてきたわけではない。それらは、変化に合わせて、概念や方法などを変化させ、近代の拘束から逃れようと努力してきた。

たとえば、19世紀末に萌芽したアメリカ民俗学は、文学的研究と文化人類学的研究を吸収しつつ、かつ両者の軋轢を生み出しつつ、いまのアメリカ民俗学を形作ってきた。それは、当初は民俗が自然と形成され実体となったと想像する自然主義や、また、精神的に純粹で本質的な過去の存在を想像するロマン主義に彩られていた。しかし、そのような古い民俗学は、現在では大きく修正されている。

周知の通り、アメリカの民俗学者は、社会の現代的変化と、それにとともなう学問の内省によって、従来の概念や定義を再検討し、ときにはかなり思い切った変化をその研究のなかにもたらした。現代アメリカ民俗学の黄金期といえる1960～70年代にかけて、若手研究者を中心にコミュニケーション理論やパ

フォーマンズ理論が提唱され、歴史主義からの脱却とプロセス研究への移行が推進され、それにとともなって民俗学に関する基本概念や定義の再検討、そして更改作業がなされてきたのである。

たとえば、有名なところでは、ダン・ベン・アモスによる研究対象としてのフォークロア（民俗）の再定義が挙げられる。彼は、「フォークロアは、小さな集団における芸術的コミュニケーション (folklore is artistic communication in small groups)」と定義した (Ben-Amos 1971: 13)。さらに、アラン・ダン・アスは、フォークロアを保持する集団である「フォーク (folk)」を、「どんな集団であれ、少なくとも一つの共通した要素を共有する (集団) (...any group whatsoever that shares at least one common factor)」(Dundes ed. 1965: 2) と定義した。

もちろん、現状でもこのような定義がアメリカ民俗学者のすべてに受け入れられているわけではないが、少なくとも20世紀末から、このような緩やかな定義は優勢となり、その修正を通じてアメリカ民俗学の研究対象＝ジャンルを変化させてきているのである。その結果、アメリカ民俗学は、都市や農村といった空間的境界を消滅させ、農民の祭りから路上パフォーマンスまでを対象化できるようになった。また、歴史中心主義や本質主義的な足枷からも脱却することが可能となり、時間的境界を消滅させて、いま眼前にある生きた民俗＝「現代民俗 (living folklore)」としてこれから生起する文化を対象化することが可能となったのである。その結果、1970年代には一時的にでも、他のディンプリンにも一目置かれるようになり、アメリカ民俗学の黄金期とも呼べる学問発展の時代が生み出されたのである。

このような重要概念を修正するアメリカ民俗学の多彩な努力と革新的な創意は、先鋭的であり意欲的なものであった。だが、その先鋭的で意欲的な努力をもってしても、学術世界のなかで十全たる地位を現在まで維持することができなかった。それこそがアメリカ民俗学の問題なのである。民俗学の概念の脱近代化は、民俗学を現代を含むいくつかの時代にも適応できるように変化させた。しかし、アメリカ民俗学は、それだけで、ディンプリンの危機を乗り越えることはできなかったのである。

このような時代の変化にとともなう民俗学の修正は、ドイツ民俗学においても同じようにみられる。ドイツの民俗学 (Volkskunde: フォルクスクンデ) も、

やはり近代化の過程において、郷愁に満ちたロマン主義、そしてナシヨナリズムのなかから生まれてきたことは有名である。フォルクスクンデは、もともとその語のなかに Volk (民族、国民) という語を含むように、国民、あるいはゲルマン民族に共有される精神を抽出するという民族主義を標榜する学問であった。19世紀に活躍したヴィルヘルム・ハインリヒ・リール (Wilhelm Heinrich Riehl) は、伝統文化の研究を通じて、ドイツ人の統一的な民族精神を抽出し、それを政策的に応用することをフォルクスクンデの一つの役割としていた。そして、そのロマン主義的民俗学は、第三帝国期の国家社会主義に加担し、多くの民俗学者がナチスの政策に協力したのである。第二次世界大戦後、その政治関与が反省されて、その学問は根本から変革、あるいは放棄された (Kamenetsky 1972, 1973, 1977, Wilson 1973)。

1970年に西ドイツ民俗学会は、ドイツ民俗学史に名をとどめる重要な会議を、ファルケンシュタイン (Falkenstein) で開催した。ここでは、民俗学の研究内容や定義、名称などについて細かく議論された。そして、フォルクスクンデは、「客体及び主体に表れた文化的価値ある伝達物 (及びそれを規定する原因とそれに付随する過程) を分析する。この分析の出発点は、一般に社会文化的な諸問題であり、その目的は社会文化的な諸問題の解決に寄与することにある。」と定義転換された。また、フォルクスクンデという名称は、もはや適当ではないため、それをも更改する旨決議された (坂井 1971: 54-55)。

現在、フォルクスクンデというドイツ民俗学の表現はまったく消えたわけではなく、多くのドイツ民俗学者や、それらが所属する機関は、自らが依って立つドイツ民俗学を「文化・人類学 (Kulturanthropologie)」⁷⁾、「経験文化学 (empirische Kulturwissenschaft)」⁸⁾、「ヨーロッパ民俗学 (Europäische Ethnologie)」⁹⁾、「文化社会学 (Kultursoziologie)」と改名しており、かつてのフォルクスクンデは多様な別名のドイツ民俗学に再編成された。

ドイツ民俗学をリードする研究者の一人であるヴォルフガング・カシューバ (Wolfgang Kaschuba) は、1960～70年代にかけて、ドイツにおいてポスト・モダニズムでポスト・コロニアリズム的な反省のもと、新たな自己批判的で自己省察的な立場が模索され、新しく「ヨーロッパ民俗学 (Europäische Ethnologie)」が生み出されたとする。そして彼は、「ヨーロッパ民俗学 (Europäische Ethnologie)」は、これ以上「ドイツ民俗学 (Deutsche Volkskunde)」や「ヨー

ロッパ民俗学 (Europäische Völkerkunde)」⁸⁾ であろうとしない」とまでも述べている (カシューバ 2010: 78)。

さらに、現在のドイツ民俗学は、第二次世界大戦後、単にドイツ民俗学名を改称しただけではなく、その研究対象も大きく過激に変化させた。それは、旧東ドイツからの引き揚げ者や移民、旧社会主義問題、文化産業、都市などの社会的課題を取り扱うなど、研究対象はかつてのロマン主義的フォルクスクンデが取り扱った対象からは乖離しているのである。たとえば、2007年、ベルリン・フンボルト大学の学生による継続中の調査プロジェクトのテーマをみると、「精子バンク—生殖医療における男性性の再構築」、「ベルリンのストリート—伝記と民族誌」、「プレッティン 2002—エルベ洪水」、「東ドイツ女性の日常」、「東西ドイツの手紙交換 1949—1990」、「愚か者であふれる村—カーニバル・田園風景・極右」、「生活様式としての持続性—オルタナティブ農業の文化生態学」、「人権と公正の人類学」、「サッカー、伝記、文化」(森 2009: 412) など、日本の民俗学で取り扱えないような非常に多岐に渡った文化・社会現象に、ドイツ民俗学は取り組んでいる。

このようにドイツ民俗学が新しい対象に取り組みめるようになったのは、まずは自ら学問の定義・性格・素材を考え直す大転換を成し遂げたためであるが、さらにドイツの学術世界のなかでの、研究領域の区分や制度的な特徴も考慮しなくてはならないであろう。ドイツでは民俗学と競合する社会学が、相対的にフィールド科学というよりも、むしろ理論科学という性格が強くなり、社会学の分野でフィールド研究領域に隙間があった。そのニッチに、民俗学と社会学、カルチュラル・スタディーズ、文化人類学などを融合させたヨーロッパ民俗学の「新しい民俗学」が進出したのである。

カシューバは、フォルクスクンデを改編した新しいドイツ民俗学であるヨーロッパ民俗学の性質に関して次のように述べる。

村と部族の“エスノ・ロマン主義”に、これ以上執着しない民族学 (Ethnologie)、いままで長い間、民俗学 (Volkskunde) や民族学 (Völkerkunde)⁹⁾ の“世界”を支配してきた“太古的な文化遺産”を追求しない、風変わりな伝統、神話、儀礼の世界のみを追求しない民族学 (Ethnologie) (括弧内ドイツ語表記は引用者註) (カシューバ 2010: 90)

この言葉から、ヨーロッパ民族学は、その前身であったフォルクススクンデの研究対象から大きく飛躍していることが、良く理解できるであろう。このように研究対象を大きく変え、デイシプリンの活性化を生んだドイツ民俗学は、世界の民俗学を展望すると、かなり特殊だといえる。

先に、ダンデスの講演を紹介したが、そのなかで、ダンデスは、ドイツでは民俗学ではなく「民族学中心 (ethnology-centered)」の学問に看板がすげ替えられてしまったと嘆いている。それはこのようなドイツ民俗学の変貌に対する批判である。ドイツでは、いわゆる、デイシプリンの名称までも変更されたのであり、極端にいうならば、かつてのフォルクススクンデというデイシプリンは、形の上で消滅しつつあり、それに代わって新しいデイシプリンが生成—破壊の再構築—されたということになる。さらに極端にいうならば、ドイツにおける「新しい民俗学」の発展は、フォルクススクンデというデイシプリンを捨てた—ように見せかけた—が故に実現できた成果ともいえる。それはフォルクススクンデのデイシプリンの発展ではなく、フォルクススクンデというデイシプリンの放棄なのである。この状況は、日本において民俗学の名称を継承し、デイシプリンを強化し、その発展を希求するものにとっては、大いなるディレマとなるであろう。

アメリカでも、デイシプリンの名称をフォークロアからフォークロリスティクスへ変更する動きが起こったことは、すでに紹介したが、ドイツではそれがより過激に進行してきたのである。これによって、ドイツの民俗学者たちは、学問的に、かつ制度的に活力を得たようである。しかし、穿った見方をすれば、彼らはすでに民俗学者ではなく、経験文化学者やヨーロッパ民族学者になったのである。要するに、ドイツにおいて、フォルクススクンデは、「普通」の独立したデイシプリンになっただけではなく、それは消え去った、あるいは消え去りつつあるといえよう。この状況は、古い民俗学=フォルクススクンデという名称に、こだわりと愛着をもつ旧来の民俗学者にとっては寂しい事態なのであるが、その現代的な学問的意義や社会的意義が失われた、あるいは否定された結果と考えるならば、否が応でも受け入れなければならない状況であるといえる。

IV. ヴァナキユラーの学問・ヴァナキユラーな学問

上述したように、民俗学は近代という時代状況のなかで生まれ、それに拘束されてきたことが大きな特徴であるが、さらに、その時代状況のなかで、世界の至る所で「いくつもの民俗学」が勃興してきたことが、もう一つの特徴となっている。民俗学は、それぞれの国家や地域において、それぞれ異なる近代的状況に拘束されて生まれた「ヴァナキユラー (vernacular)」¹⁰な文化の理解とその復興運動、そして、その運動を自己で学問化した運動なのである。

もちろん、民俗学が生まれた、それぞれの国家や地域の近代的状況は異なっている。産業革命による工業化や経済の資本主義化、また国民国家化が、早く進化した国もあれば遅れた国もある。また、植民地主義や帝国主義で侵略した国家があれば、その犠牲となって植民地となり、主権を長らくもてなかつた国家もあった。そのため、民俗学の目的や方法、対象、そして民俗を自らの文化アイデンティティの源泉とする理由や度合いなどは、それぞれの民俗学を生成した国家や地域ごとに、大きく異なっているのである。

一般的には、すでに述べたように19世紀中葉、イングランドにおいて“folklore”という言葉が發明され、さらに19世紀末に学会が設立されたのを皮切りに、世界各地で民俗学創成運動が展開されたといわれている。しかし、それぞれの民俗学には、学問の研究対象や方法で近似性はあったものの、その発生は単系進化ではなく、多系進化であった。すなわち、民俗学というデイシプリンは、生成した国家や地域の文化や社会に強く「拘束」されてきたのである。世界の多くの民俗学が、それぞれの近代的状況に合わせて、それぞれ独立した発展の系譜をもってきたのであり、それぞれの国の民俗学も、かなり孤立的に個々の特徴を生み出してきた。国が変われば、民俗学も大きく変わるのである。

もちろん、民俗学の国際的な情報伝達は古くよりなされ、影響を与えてきたが、それぞれの国の民俗学を決定的に変えることはできなかつた。なぜならば、民俗学というデイシプリンそのものが、その研究対象である民俗と同じく個別的な文化現象であるからである。民俗学は、ヴァナキユラーな文化を研究するということ以上に、本来的にヴァナキユラーなデイシプリンなのである。そのため、現在でも世界的に確固として統一された民俗学の組織、団体、制度、理

論、方法、目的はなく、未だそれぞれの国や地域で、それぞれに特徴的な民俗学を形作っているのである。

その結果、当然、日本民俗学 (Minzokugaku) ≡ アメリカ民俗学 (American Folklore) ≡ イギリス民俗学 (The Folklore) ≡ ドイツ民俗学 (Volkskunde) ≡ 中国民俗学 (Minsuxue) ≡ 韓国民俗学 (Minsokhak) という状況を生み出している。それぞれの民俗学は、相同ではないのである。この点からいうと、民俗学はダイシプリンを標榜してきたものの、現実には世界的に普遍的なダイシプリンとして纏め上げられていないことは明白である。このような学問状況は、民俗学が未だダイシプリンとして成熟していない、あるいは普通のダイシプリンとして未だ完成されていないことを意味している。そして、世界的な普遍性が欠如しているというこの民俗学の特徴こそが、その学問が「普通」のダイシプリンになり得ない理由の一つになっている。

一般的な「普通」のダイシプリンならば、ある程度の学問の普遍性が備わっている。とくに自然科学の学問は、その普遍性の希求が顕著であり、国や地域を越えて共通した学問の目的、そして定義や概念、用語、研究対象、理論、手法などを共有している。たとえば、物理学ならば、全世界で共通した学問の定義や概念、用語、研究対象、理論、手法を、進展の度合いは異なっただとしてもある程度は共有しているはずである—日本の物理学とアメリカの物理学に根本的な相違はないはずである—。

一方、人文科学には、そのような普遍性が必ずしも備わっていない。歴史学や文学などは、やはり国や地域の状況に影響を受けてきた。しかし、そのなかでも民俗学は、とくに独特な発展の歴史を辿ってきたため、人文科学のなかでもとくに普遍性や世界的な共通性をもっていないのである。

たとえば、アメリカ民俗学と日本民俗学とは、使用する概念の定義や研究対象に大きな違いがみられる。その結果、アメリカ民俗学では研究対象になる文化が、日本民俗学では研究対象にならないという、不可思議な現象が起こっているのである。それも、その文化は日本で生まれたものであるにもかかわらず、アメリカ民俗学では研究の俎上に載せられていないのに対し、日本民俗学では研究の対象とは見なされていないのである。

その日本文化とは、「ポケモン」や「遊戯王」である。

ポケモンは、1996年に登場したゲームソフトであり、それを原作としてコ

ンピュータ・ゲームやカード・ゲーム、そしてテレビアニメーションや映画なども作られた。それに関連して多くの商品が開発され、その市場は、国内外合わせて累計で2兆円を越したといわれている¹¹。遊戯王も、同様の漫画やアニメーション、コンピュータ・ゲームやカード・ゲームなど多面的な文化である。それらは日本のみならず世界各国で受容されており、現在、世界各国でテレビアニメーションが放送され、ゲームソフトが発売されている。その文化は、間違いなく日本起源の文化なのであるが、現代において商業的に創作された、いわゆるポップカルチャーであるため、従来、伝統文化を研究対象としてきた日本民俗学では、それを研究対象としてこなかった—正しくいうと「できなかった」—。

一方、アメリカ民俗学では、この新文化、外来文化、異文化を、アメリカ民俗学の研究対象とできることが以下のように表明されている。

民俗文化はポップカルチャーではないが、ポップカルチャーは、エリート文化よりも民俗文化といくつの特徴を共有している…ここ十年、あるいははもっと長い間、ポケモンや遊戯王などの収集ゲームが小学校の子どもたち、とくに男子生徒たちに流行してきた。子どもたちは、このゲームについて、メディア—マンガやコマーション、本、ゲームのキャラクター—によって描かれる広告—を通して学んだ。そのゲームのアイテムが創り出され、そして分配されるというやり方で、それらのゲームはどんな子どもでも楽しめるようになっていく。それらは、そのもの（一般的に「〜狂」「〜熱」とされるもの）が、ポップカルチャーの一部といえる。しかし、このゲームを、毎日、休み時間に、学校の運動場の決まった片隅で楽しむ、特定の学校の4年生のあるグループを想像して欲しい。彼らは、ゲームと一緒にやるという共通の経験を共有している。集団として、彼らは「物語」や遊びのスタイル、あだ名などを共有しており、それは流行現象と関わっているが、一方で彼らの相互交流によって個人化、地方化されている。彼らの日々の遊びは、集団としての彼らのアイデンティティの一部になる。彼らがそう認識すると同じくらい、それによって他の人びとが、彼らを認識する。たとえば、“あの子どもたちはゲーム小学校の子で、毎日、休み時間には駐車場の隅っこで遊戯王で遊んでいる”

というように認識するのである。繰り返すが、それらのゲームのフィギュアはそれ自体は民俗文化ではない。しかし、伝承される子どもたちの様式やアイデンティティなど、このグループの特徴をゲームプレアのなかに創り出す日々の相互交流の過程は民俗文化なのである。(Sims and Stephens 2005: 4-6)

アニメーションやゲームのポケモン、遊戯王は、フォークロアではない。しかし、それによって生成される様式化された文化やアイデンティティは、アメリカ民俗学が研究対象とできるフォークロアである。アメリカ民俗学者たちは考えているのである。

アメリカ民俗学者が、このような思考に到達できる大きな理由は、先に紹介したような民俗に関する定義の大転換を、アメリカ民俗学が経験しているからである。すでに述べたように、ダン・ベン・アモスは、研究対象としてのフォークロア(民俗)を、「小さな集団における芸術的コミュニケーション」と定義づけた。この定義によって、街のなかにいる普通の仲の良い子どもたちが、ポケモンや遊戯王に興じるなかで生み出すコミュニケーションを、民俗学の研究対象として認知することができる。また、ダンデスは、「フォーク」を、「どんな集団であれ、少なくとも一つの共通した要素を共有する(集団)」と定義したが、それによってポケモンや遊戯王に興じる子どもたちの小集団を、民俗を生み出す母胎として調査研究の対象にすることができるのである。

アメリカ民俗学における、時代状況に合わせた民俗の概念拡大や定義の修正は、現在、そして、これからも生成される新しい文化に民俗学を適応させる上で大いに寄与し、民俗学を現代的な学問とする有効な手がかりの一つとはなるであろう。しかし、それが民俗学のアイシプリンとしての未来に、新しく輝かしい局面をもたらすのかといえは、必ずしもそうではないことをアメリカ民俗学の窮状は示している。

V. 変化を拒んできた日本民俗学

日本に目を転じるならば、日本民俗学も特有の発展過程を経て、現在に至っている。そして、それはその発展過程に拘束されており、現代社会に向けての

変革がうまく進行しない特有の学問事情をもっている。

日本民俗学では、現代において創出される新しい文化に対応するための概念を生み出していないし、また新しい文化に対応するための定義の修正も行っていない。日本民俗学が生成した当時の民俗観は、根本的には変化していないといえる。たとえば、日本で最も充実した民俗学関係の辞書である『日本民俗大辞典』(福田他編 2000)では、民俗は「一般的には、民衆の習わしとか民間の風俗・習慣などという意味で用いられる。…民俗は、生活文化のうちの伝承、すなわち先祖代々受け継がれてきた部分と深く関連している」(福田他編 2000: 638)と解説されている。「伝承」や「先祖代々受け継がれてきた部分」と民俗を把握した場合、当然、上記のポケモンや遊戯王のような現代において新しく創出される文化は、その範疇から除外され、日本民俗学者には研究対象として認知されない、あるいは手に負えないものとなってしまっている。

それでは、なぜ日本民俗学は、アメリカ民俗学と同じようにその重要概念を現代社会に適応させてこなかったのだろうか。日本民俗学は、アメリカ民俗学の動向を知らなかったのだろうか。それは否である。

日本民俗学において、すでに1980年代半ばから90年代にかけてそのような概念の修正の動きや内容は紹介され、翻訳も出版されていた(アンダーソン 1985, 1986, 飯島 1990, 1998)。しかし、それにもかかわらず、日本民俗学はそのような概念の拡大や用語の定義の修正には応じなかった。それは、やはりアメリカ民俗学と日本民俗学の発展史が異なることに起因する。

民俗学の世界史を俯瞰するならば、1960～70年代にかけて、各国の民俗学は大きな転換を遂げている。その時期は、世界的にみても学生運動や市民運動など、社会変革を指す大きな動きが起こった時代である。そして、民俗学の大転換も、そのような社会変革の動きと連動したものであった。上述したアメリカ民俗学で概念や定義が根本から修正されたことや、またドイツ民俗学でもその定義が修正され、ディシプリンの名称の変更までも行われたことは、そのような社会状況と軌を一にしているのである。この大変革の時代に、日本でも同じく社会運動が盛り上がりつつあったが、その民俗学への影響は他の国と比べると僅かなものであった。

日本民俗学の歴史は、大掴みに三つの世代に分けて考えることができる。いまの日本民俗学に連なる民俗学—当初は民俗学ではなく民間伝承論と呼ばれて

いた—は、20世紀初頭に第1世代の柳田国男とその信奉者たちを中心に生み出されたもので、土着の自文化を発見し肯定する運動であった。それは、まさに近代という時代の要請によって生成した「時代の産物」であり、第1世代が活躍した当初は、在野の非専門的な人びとが行う「学問」として出発したのである。私たちはこの学問のあり方を「野の学問」と表現してきた。

「野の学問」は、後に少しずつ制度的に整えられ、学術世界の片隅ではあるが地位を占めるようになる。1935年に「民間伝承の会」としてスタートした学術組織は、学術世界に対応するために1949年に日本民俗学会に名称変更された。その改称には柳田は当初反対していたようであるが、最終的には同意した。そして、その機関誌名も、当初は従来の『民間伝承』を踏襲したが、1953年に『日本民俗学』と改められた。1958年になると、東京教育大学(1977年廃学)や成城大学に、民俗学の専門課程が作られ、学生への民俗学教育が開始された。それによって、いわゆる職業的な民俗学専門家、いわゆるアカデミックス民俗学者が生産されるようになったのである。また同年から、東京教育大学のメンバーを中心に、文部省の科学研究費補助金という学術世界の資源を用いた「民俗総合調査」と題する大規模で定型化、組織化された「科学的な調査研究」が開始され、民俗学の調査研究やその成果の発信方法に関する一つの「型」が作られた。さらに、この調査は教員とともに、入学したばかりの民俗学専門の学生—のちに第2世代として活躍する—も動員する教育システムとして機能したのである。このような教育・研究システムの整備過程で生まれた研究者を、日本民俗学の第2世代と位置づけることができる。

第2世代は、第1世代のアカデミックス派とともに、民俗学を普通の独立したダイナミクスとして鼎立させようと努力をした世代である。そこで民俗学へ大きな影響を与えたのが、東京教育大系のスクールであった。大学に所属しながら柳田の薫陶を受けた歴史学者・和歌森太郎や櫻井徳太郎、そして、新しく民俗学を教育する教室で教鞭を執った直江廣治、竹田且などアカデミックスな志向をもった第1世代の一部は、それに続く宮田登や福田アジオといった第2世代の核となる研究者を育成した。もちろん、大藤時彦など柳田直参系の第1世代スクールや折口信夫の系譜に繋がる國學院系のスクール、渋谷敬三が主導・支援したアチック・ミュージアム・日本常民研究所系のスクール、さらに関西系の民俗学スクールなど、それぞれ特徴をもった多系の民俗学者が、同時代的に

衆多存在していたのではあるが、日本民俗学のアカデミズム化の過程において、東京教育大系スクールの果たした役割は看過できない大きさをもっていた。

とくに宮田や福田は1960～70年代にかけて、日本民俗学の創設者・柳田国男らが提唱していた「重出立証法」や「周圍論」といった日本各地の民俗を比較する「比較研究法」を否定し、代わって一地域内部での有機的連関を機能主義的にとらえる「個別分析法」という新しい方法や、「伝承母体論」という考えを提唱した。それは第1世代が当然視した方法の転換であり、学問そのもの、あるいはダイナミクスの根幹の大転換ではなかったが、日本民俗学にとつては大きな変革であり、その後日本民俗学で大きな影響力をもつようになる。

しかし、一方で学問的、あるいは「学会」という学術組織において主導権を握ったその提唱者たちは、自らの学問の出自—彼らは、史学科出身である—と嗜好において、民俗学を歴史(科)学の一部としてとらえる歴史中心主義に傾倒していたため、民俗学を歴史学としてより狭く規定してしまった。たとえば、第2世代のなかで民俗学のアカデミズム化に大きく「貢献」した福田アジオはその典型であり、民俗学を「世代をこえて伝えられる人びとの集合的事象によって生活文化の歴史的展開を明らかにし、それを通して現代の生活文化を説明する学問」(福田他編2000: 640)と、歴史的な性格に収斂して定義づけている。もちろん、日本民俗学の創始者である柳田国男も、民俗学の歴史的な性格について言及しているのではあるが、民俗学が歴史学(日本史)として極端に強化され、誇張され、拘束されてしまったのは、このとき学問的主導権を握った人びとの学問的来歴や嗜好に依るところが大きい。

第2世代は、柳田国男らが提唱していた研究方法を再検証し、その修正や更改に努めるばかりではなく、入門書、概説書、ハンドブック、理論書、辞典、講座など、夥しい数の学問の基礎的書物の代表的編著者として活躍した。それは単なる書物の刊行という意味以上の意義をもっていた。それらの刊行は、民俗学の体系化と科学化、組織化、制度化を押し進めるといった企図をもつてなされていたのである。これらの特殊な書物群は、一般的な論著とは異なり、民俗学というダイナミクスそのものの具体像を規定したのである。そしてそれらは、民俗学の「教科書」として後代の研究者の思考を拘束し、また民俗学以外の分野が民俗学像を取り結ぶ際の具体的な資料として用いられた。第2世代が

主導した、日本民俗学の基礎的書物の編さんは、民俗学のディシプリンとしての基礎を構築し、民俗学を「標準化」しようとする試みであったのである。そのような標準化の動きは、このアカデミズム化の時代に輩出された職業的なアカデミック民俗学者にとつては、当然の模索や試みであったといえる。そのような動きは、民俗学のみならず、他のディシプリンにおいても、必ず通過する一地点であるといっても過言ではない。そして、このような標準化の過程で、並行して大学に日本民俗学の教員ポストが開拓され、また、学術世界のディシプリンの一項目として民俗学が採用された。すなわち第2世代を育成し、それが成長するなかで、公的、社会的、制度的にディシプリンとして、民俗学は認知されるようになった。このような動きは、日本のアカデミック民俗学の生成に大きく「貢献」したのである。

また、1950年に文化財保護法が制定され、そのなかに「民俗資料」が含まれた。文化財に「民俗資料」が含まれたのには、アカデミック民俗学とは一線を画した渋沢敬三の尽力が大きく、その薫陶を受けた渋沢スクールの研究者が、文化行政・文化政策の内部にまずは進出した(菊地2001)。その動きによって、日本民俗学においてアカデミック民俗学と並ぶ存在感をもつ、公共(部門)民俗学(public [sector] folklore)が誕生したのである。それ以後、国家的な文化財保護の機運は高まり、その影響は地方自治体レベルにまで波及し、民俗学、あるいは民俗文化が社会で一定の重要性を認識されるようになった。そして、博物館や文化庁・自治体などの文化行政を担う公共部門に、多くの第2世代が進出することになる。

さらに、1970年代には「デイスカパー・ジャパン」と呼ばれるキャッチフレーズに代表される国内観光ブームにもなつて、民俗に対する一般庶民の社会的認識度と消費行動が高まった。また、日本の公共民俗学的活動の一つである、都道府県や市町村などの自治体史編さん事業を第2世代は数多くプロモートし、学生を含む多くの民俗学研究者を動員することによって、社会的活動のなかで一定の役割を果たしたのである。このような状況は明らかに、アカデミック民俗学の制度的な「成長」と並行して、民俗学全体の「成長」に寄与した。そして、それによって表面的な活況感を、当時の日本の民俗学者たちは味わっていたのである。

アメリカにおいても、1960～70年代にかけて公共(部門)民俗学が活性化

し、さらに1980年代に連邦政府や地方政府の公共部門の文化政策が活発となった。国家的な文化政策が、州政府などの地方における文化政策にも影響を与え、公共民俗学のニーズが社会的に高まることとなる。そして州、市政府レベルでも民俗学が応用される公的機関が創出され、それに応じて、アカデミック民俗学で教育を受けた研究者たちの社会的活躍の場—就職先—が拡大した(菅2010)。先に紹介した、バーバラ・カーシェンブラット-ギンブレットは、アメリカの「アカデミック民俗学は、学生をリクルートする面でも、そして卒業生を吸収する(就職させる:引用者註)面でも、公共民俗学に依存している」(Kirshenblatt-Gimblett 1988: 141)と述べたが、それと同様のことが、同時代的に日本民俗学の周りの世界でも起こっていたのである。

日本民俗学の第2世代の制度的なアカデミズム化の強化の努力によって、1980年代をピークとして、虚弱ながらも学術世界に一定の地位を得た結果、第2世代の主導者たちに追従する民俗学者たちは、民俗学が安定したディシプリンとして確立したという錯覚に陥り、充足感を得てしまった。そして、民俗学の研究方法や目的、対象に関しては、第2世代の主導者たちが標準化した歴史中心主義を惰性的に固定し、民俗学を硬直化させてしまったのである。

一見、活況を呈したかのごとく目に映る日本民俗学の1970年代から1980年代は、実はその背景で現在の日本民俗学界の学問的空洞化を生み出した時代でもあった。歴史民俗学を標榜するスクールが、学界でヘゲモニーを握り、日本民俗学が偏つていく過程で、それとは異なる研究の方向性や対象、問題関心をもつ人びとが、研究対象やジャンルを主題にする学術組織を新しく構成した。たとえば、1965年には、民俗学のアカデミズム化を標榜する東京教育大学系研究者を中心に大塚民俗学会が発足する。それは、日本民俗学会に存在した多様な属性をもった会員と比べ、相対的にアカデミックな属性をもつ研究者を偏つて糾合するものであった。

一方で1972年には、既成の学にとらわれない新しい学問の場としての日本生活学会が設立された。今和次郎を初代会長として、梅棹忠夫や加藤秀俊、多田道太郎、そして宮本常一らを糾合した新しい学問は、民俗学のなかから起こったものではないが、日本民俗学がアカデミズム化の過程で刮き落としたものを含み込む、ふくよかな生活の総体を対象化している点で、日本民俗学会に反対命題を突きつけたものと受けとめなければならない。

また、1975年に日本民俗学会、1977年に日本口承文芸学会、1984年に民俗学研究会が創設されるなど、民俗学を取り巻く「学会」の細分化がこの時代に進行している。それらは、研究対象に特化し個別問題を深めることに本来の目的があったのだろうが、現実には歴史民俗学派にヘゲモニーを握られていた日本民俗学会において、そのような民具、口承文芸、芸能という主要分野を総合的に議論することが困難であったことを露呈させている。

アメリカ民俗学においては、日本の民具研究に比されるマテリアル・カルチャー研究、口承文芸研究に比されるオーラル・トラディション研究—パフォーマンス研究の本家一、芸能研究に比されるパフォーミング・アート研究は、かなり中核的なジャンルとして存在してきた。現在、研究分野が細分化されるなか、アメリカ民俗学会の傘下には30あまりの分科会が組織され、それぞれ専門研究が執り行われているが、アメリカ民俗学会がその全体を統合する研究プラットフォームとしての役割を果たしている。しかし、日本民俗学会の場合、そのような包括性、統合性は失われており、実質的な研究、議論の重点が専門分化した学会に移行してしまっているのである。

さらに不幸なことに、第2世代の主尊者たちは、海外、とくに欧米の民俗学への関心が希薄で、世界的な民俗学事情に疎かった。この状況は1980年代になっても続いており、その時代に日本へもたらされたアメリカ民俗学の変革に関する情報は、主流派である歴史中心主義者たちからは看過されたのである。しかし、その後では、人文・社会科学でのポスト・モダニズムの変革が進行しており、他のデイシプリンでパラダイムが転換されるなか、日本の民俗学は取り残されてしまった。

一方、1980年代末から、制度的な民俗学への反駁や歴史中心主義からの脱却、そして民俗学の改革、あるいは新しい民俗学の構築を試みる第3世代の動きも起こっている。しかし、1990年代以降のこの世代の日本民俗学研究は、研究対象も研究方法も多様多様であり、統一された方法論や目的、あるいは民俗学の位置づけ、研究動向などを共有していない。この研究方法や目的、対象の不統一や拡散が、第3世代の特徴といっても良い。日本民俗学の第3世代は、「拡散の世代」なのである。

この研究方法や目的、対象などが不統一で拡散するという状況は、ポストモダン時代において、他の人文・社会科学でも共通して起こった現象である。多

くの学問において、既存の理論は揺らぎ、一つの考え方や手法で研究を進める、あるいはデイシプリンを纏め上げるなどということではできなくなっている。さらに加えて、さまざまな分野で、研究方法や理論、対象が脱領域的、分野横断的に連携し、融合しあっている。そういった状況で、民俗学というデイシプリンにこだわることの意味自体、再考する必要性がある。

1950年代から70年代にかけて、アメリカにおいてにはリチャード・M・ドーンソンが、学術世界のなかで他の学問とはつきりとした境界で区切られる独立したデイシプリンとしてのフォークロアの地歩を固めるために、フォークロア独自の方法や主題、目的、パラダイムなどの明確化や固定化に躍起となった。そして、フォークロアのアカデミズム化、制度化を強力に推し進めた。それは、日本の第2世代がとった一連の学問戦略と共通する部分がある。そして、アカデミック民俗学の偏った強化が、実は学問としての弱体化に繋がっていくという現象も酷似している。

しかし、一方で、ドーンソンは、自らが主導する厳格^{rigid}—硬直化したという意味も含む—な民俗学を精緻化しながら、パフォーマンスマス理論などを打ち立ててそれに反抗し、アメリカ民俗学の黄金期を築き上げ、ドーンソンに「わんぱく坊主たち (young turks)」と呼ばれた若手の改革派を育成し、1970年代のアメリカ民俗学のパラダイム転換に繋がった。その点は、アメリカ民俗学にとつて幸運だったといえるであろう。その結果、ドーンソンの次世代は、「ドーンソンにとつては当たり前とできたような (民俗学の固有性を追求する：引用者註) 観念は、もはや『ポスト学問領域時代 (postdisciplinary era)』にいる私たちにとつては当たり前とはできない」(Kirshenblatt-Gimblett 1998: 285) と述べるように、デイシプリンの堅い枠組みから解放されたのである。

日本においても、早いところでは1980年代末から90年代にかけて、第2世代のゴリゴリズムに対抗する運動が生起している。たとえば、大月隆寛や佐藤健二、小川徹太郎、重信幸彦といった日本の「わんぱく坊主たち」と呼んでも良い革新論者たちが「都市のフォークロアの会」を組織し、アカデミズム化により制度化された民俗学にアグレッションに挑戦した。しかし、その運動は先鋭的であつたためか、当時の第2世代民俗学者が支配的であつた学界は、それをほぼ黙殺し、正面から向き合うことを避けてしまった。そして、アメリカの「わんぱく坊主たち」たちが提示したパラダイム転換と類似するこの時代の運動は、学史の奥底に封印されてしまったのである。そこで提示された多岐にわた

たる論点は、現在でも色褪せていない。しかし、そのような変革の論点を無視し、変化を拒んだ結果、現在の日本民俗学は、方法や定義を大きく転生せぬまま、研究課題と手法の拡散化が進行しているのである。

このような状況のなか、民俗学を独立した普通のディシプリンとして有統させようという問題意識と必要性すら希薄化しつつある。むしろ、逆説的に「民俗学はもう要らないのではないか？」という疑問すら提示可能である。

第2世代の福田アジオは、「民俗学は歴史学である」という歴史中心主義の観点から原理的に民俗学をとらえるなかで、民俗学は近代という時代の要請によって生成した「時代の産物」なのであり、時代が変わってその必要性が無くなれば、減んで当然で延命措置にも似た第3世代の変革の動きは「頹廃」であって、変革は必要がないと強固に主張している。下記は、「20世紀民俗学のこれから」と題して、第1世代が基礎を築き、第2世代が歴史中心に創り上げてきた旧来の20世紀民俗学を総括し、今後の民俗学を展望した講演での福田の発言である。

民俗というのは、もともと、そういう歴史とか過去を背負った事象として認識したから民俗なのです。そういうのがなければ、ただの生活でいいのです。生活や文化というものをあえて民俗として認識し、民俗学という方法でやったのは、現在の暮らし、現在の生活の中に、経験を超えた長い時間の歴史的展開の結果があるからだということであつたわけです。その点を消してしまえば、もう民俗という言葉自体を使う資格も必要もないのではないかと思います。ですからあえていえば、ここ（当日の会場：引用者註）にも新しい民俗学を指向されている方々が大勢おられるのですが、おそらくその研究内容はどう民俗学ではないかと思えます。民俗学と名乗る必要がない、逆に言い換えれば、民俗学は永遠不滅ではないということなのです。

民俗学は一九世紀に現在の社会の事象から歴史的世界が認識できるという方法に基づいて登場した学問で、まさに一九、二〇世紀の学問としてあつたわけですから、それはいづれ民俗学というものが、そういう意味で消えていくということもありえるだろうし、当然、歴史的に形成されたものは、歴史的に消えていくことになるだろうと思います。で

すから延命策をとるとか、あるいは状況に対応して変えることで、どんどん変わって行って、それでもまだやっぱ民俗学だという必要がないと考えております。この二〇年間の民俗学の延命策としてのさまざまな試みが却って、民俗学の性格とか民俗というものを怪しげなものにしてしまふのではないかとあります。(福田 2010: 26)

福田のこの言葉は、深い。そして、歴史学としての民俗学の変革を断固として拒むこの言葉は、至って論理的にみえる。しかし、その論理性は、民俗、あるいは民俗学の概念や用語の意味、定義が永久に不変であること、あるいはそうあるべきことを前提としたものである。一方、実は日本民俗学の学史を繙くならば、周知のようにすでに幾たびかその変革が試みられ、多様であつた民俗学から、特定の研究の方向性だけが選び取られ、強調されている。そして、実は福田など第2世代自身も、その変革に関わってきたのである。

第1世代の柳田国男自身、重要概念として位置づけていた民間伝承という言葉を、民俗に置き換えて、また本来、その使用を避けていた民俗学というディシプリンの名称も最終的には容認した。そして、第2世代は、その柳田の方法論を否定し、新しい方法論を提示した。それ自体変革であることは間違いない。

また、先に紹介した福田の民俗学の定義以前には、それとは異なる定義が存在した。1951年に柳田国男が監修した『民俗学辞典』では、民俗学は「民間伝承を通して生活変遷の跡を尋ね、民族文化を明らかにせんとする学問」(民俗学研究所編 1951: 582)と、大藤時彦により定義されている。また、1972年刊行の『日本民俗事典』では、和歌森太郎によって、民俗学は「民間伝承を素材として、民俗社会・民俗文化の歴史的由来を明らかにすることにより、民族の基層文化の性質と本質を究明する学問」(大塚民俗学会編 1972: 705)と定義されている。福田は、民俗学を再定義するなかで、このような定義から「民間伝承」や「民族文化」「基層文化」といった一ナショナルリズムの匂いがする一言葉を削除し、より鮮明に歴史学的意味づけへと転換し、日本民俗学のあり方を変革したのである。そのような変革をも福田自身が行っているのだから、論理的には今後さらに変革が起こりうる可能性も認めなければならぬはずである。その福田が、変革を認めないのは明らかに論理矛盾だといえる。そして、

新しい民俗学への変革の動きを否定することは、福田自らがまだ若い時代に、頑迷な第1世代に対し異議を申し立て、孤高に変革を追い求めた姿勢とも矛盾するのである。

以上のように、強固に歴史学に色づけられた日本民俗学が、アメリカやドイツのような変革を現在遂げられない理由は、日本民俗学をアカデミズム化した第1世代から第2世代に跨がる不寛容なリゴリズムに求めることができるのである。

さらに、現代の日本民俗学は、デイシプリンとして新しい研究対象へ適応するための変革を起しにくい状況にある。というのは、民俗学が旧来の研究対象に拘泥されている間に、社会ではさまざまな文化状況が研究対象化されるようになっていったが、そのような問題に、日本ではカルチュラル・スタディーズや社会学、文化人類学などがいち早く進出し、その領域での研究を先行して進めているからである。アメリカ民俗学が対象とできるポップカルチャーの研究は、いくらかコミュニケーションに焦点を合わせようとも、それすら日本ではすでに他のデイシプリンによって研究されているのである。

日本では、そのような研究対象の間隙は、すでに社会学など他の学問によって占められており、民俗学が入り込むニッチはほとんどない。もちろん、研究対象は特定のデイシプリンに独占されるものではなく、普通いかなる学問にも開放されていることは間違いない。また、最も重要なことは、その研究対象に対し、他のデイシプリンにはないそのデイシプリン独自の優れた分析方法や視角、理論—ドローソング流にいえば—を、いかに適用するかということであることも間違いない。しかし、現実には、残存としての「伝承」のみに対応して歴史的分析方法しか考えてこなかった旧来の日本民俗学が、歴史性の希薄な新しい文化に対応することは、現時点ではかなり困難である。

VI. 民俗学の共約不可能性

日本、アメリカ、ドイツの民俗学は、それぞれが抱える問題点や、またそれへの対応方法が異なっているが、そのような相違を生み出したのは、先に述べたように、存立する社会に規定されて民俗学が多系的発展を遂げたためである。そして、この多系的発展は、単に研究方法や研究対象の相違を生み出した

だけでなく、さらに文化や学問の根本的なとらえ方や価値判断の面で大きな相違を生み出すという厄介な状況までも生み出している。それは、「共約不可能性 (incommensurabilities)」という言葉によって表現できる。

アメリカ民俗学とドイツ民俗学とは、学史に名をとどめる重要な大きな国際会議をこれまで2回開催してきた。第1回目は1988年にアメリカ・インディアナ州のブルーミントン (インディアナ大学所在地) で開催された、「19～20世紀における民俗と社会的変質 (Folklore and Social Transformation in the 19th and 20th Century)」と題する会議であった。その10年後の1998年には、ドイツのバート・ホンブルク (Bad Homburg) で国際会議が開催された。このバート・ホンブルクの会議では、「公共民俗学：社会における知的実践のかたち (Public Folklore: Forms of Intellectual Practice in Society)」と題して、公共民俗学について白熱した議論が闘わされた。それはアメリカとドイツにおける民俗学への社会からの影響、そしてその影響下にあるそれぞれの民俗学の位置づけに関し大きな相違を示すものとして興味深い¹²。

すでに指摘した通り、ドイツ民俗学は、第2次世界大戦前・戦中の第3帝国期に国家社会主義に加担し、ナチス・ドイツの国策に取り込まれ、積極的に政治に関わった。それへの反省からドイツ民俗学は、民俗学の政治性を自己批判し、新しい民俗学像の根本的変革、再構築に取りかかった。その過程で、ハンズ・モーザー (Hans Moser) やヘルマン・パウジンガー (Hermann Bausinger) などによりフォークロリズム (folklorism) という考え方が発案、推進された。そのような民俗、および民俗学の政治性、民俗の利用ということに敏感なドイツ民俗学は、当然、アメリカで成長した実践的で政治的な公共民俗学のあり方には極めて慎重に対応せざるを得なかった。ドイツ民俗学は、アメリカの公共民俗学に、かつての自らの負の姿を垣間見たのである。

アメリカの公共民俗学は、民俗が存在する場に外部者として「介入 (intervention)」し、積極的にその利用や応用 (保護も含む) という「文化の仲介 (cultural brokerage)」行為に関与するのに対し、ドイツ民俗学は、民俗が利用、応用、仲介される場に直接関与するのではなく、フォークロリズム批判のようにより外部からその状況を評価し、批判する立場で関与するのであって、その学問のとらえ方は根本的に乖離している。そのため、バート・ホンブルクの会議では、文化や学問のとらえ方、社会との関わり方、研究方法などについて、

アメリカ民俗学者とドイツ民俗学者との間に、根本的な意見の食い違いが露呈した。アメリカ民俗学者が、実践的で社会貢献を目指す公共民俗学に積極的に関わっていることに対し、ドイツ民俗学者は、そのような活動の研究はするけれども、その活動自体には関与しないことを述べた。実践的に民俗学をとらえることに消極的な、あるいは否定的な立場に対して、スイスの民俗学者クリスティン・バークハート・シーバス (Christine Burckhardt-Seebass) らは、それが広くドイツ語圏の学者が共通してとる立場、姿勢であると指摘している (Burckhardt-Seebass and Bendix 1999: 205)。ナチス・ドイツ時代のトラウマは、未だドイツ語圏の民俗学に、深く根を下ろしているのである。

このようなアメリカ民俗学とドイツ民俗学の間に横たわる、二つの異なる価値や方向性、そして、同じ学問が、共通の尺度で理解しあえない状況を、カーシェンブラット・ギンブレットは「共約不可能性 (incommensurabilities)」と表現している (Kirshenblatt-Gimblett 2000: 1-3)。共約不可能性とは、科学哲学などで使用される言葉で、概念や方法、目的などが異なるパラダイムの間では、それぞれが語り、利用する概念や方法がうまく対応せず、相互理解の障害となるような状態である。アメリカ民俗学もドイツ民俗学も、「民俗学」というディシプリンのものにおいて普遍性、あるいは共通性をもつと思われていた。しかし、現実には、それぞれの多系的発展、さらにその発展の道筋においてそれぞれの民俗学が社会から受けた影響によって、根本の部分で互いに理解できない、あるいは相いれない部分が形成されていたのである。

このような共約不可能性は、何もアメリカ民俗学とドイツ民俗学の間にのみ存在するわけではない。それは日本民俗学や中国民俗学を含め、すべての民俗学の間にも、大なり小なり存在している。すでに指摘したように、日本民俗学においてアメリカやドイツの民俗学の概念や方法が潤滑に導入されないのは、それらの間に共約不可能性があるためである。それは、先に述べたように、民俗学が文化現象の一部として、国や地域の近代的状況と不可分であり、その発展が多系的であったことに起因する。このような共約不可能性の存在、そして、それがもたらす民俗学の普遍性の欠如は、民俗学が普通の独立したディシプリンとなるための弱点となっているのである。

しかし、それでは世界各国の民俗学は全球的に統一されて、普遍的で壮大なグラントセオリーを打ち立て、まったく同質のディシプリンを構成すべきかと

いうと、実はそうではない。もちろん、各国の民俗学は交流し、それぞれの優れた方法や視角を吸収し、自らの民俗学に合わせて血肉としなければならぬ一本論もそのような作業によって成立している一が、その一方で、それぞれの民俗学が置かれた社会状況に応じた多様な民俗学のあり方が今後も追求されるべきであろう。壮大な普遍的理論は確かに魅力的で、多くの学者の羨望的となるが、民俗学ではそのような普遍的原理を追究することは、その生い立ちからいってかなり困難なのである。むしろ、フィールド、あるいはそこに住む人びとに内在する、小さくて個別的で現実的な問題を取り上げ、解析し、実践することこそが、いまの民俗学の等身大の役割といえよう。

Ⅷ. 「慎ましやかな理論」の重要性

先に紹介した、アメリカ民俗学の深刻な衰退状況を嘆いたアラン・ダンデスの講演のなかで、彼はアメリカ民俗学がアカデミズムのなかで制度的な疲弊状況に陥った大きな理由として、それが独自の「グラントセオリー」の革新を怠ってきたからだと批判している。一般的な言い回しでいえば、「民俗学は、理論が未発達」だと考えられているというのである (Dundes 2005: 387)。ダンデスは、数少ないアメリカ民俗学の理論家であるエリオット・オリング (Elliott Oring) の「民俗学は、その視角を左右する理論 (theory) と方法 (method) を何ももっていないために、(アカデミズムのなかで：引用者註) 周縁的な状況にある」(Oring 1991: 80) とする言葉を引き、学問であるならば、どんな専門分野であろうと、それに味わいをもたせる基本的な理論、方法的概念を保持しなければならないと主張する。そして、かつてはアメリカ民俗学には僅かながら理論や方法と呼べるものがあったが、それらは19世から20世紀初頭の「アーナム・チェア民俗学者」や「図書館民俗学者」——要するにフィールドワーカーではないということ——によって供されたものであり、未だそれらを変更したり、補強したりしていないという。ダンデスは、グラントセオリーをアメリカ民俗学者自らが、生成することの必要性を訴えたのである。

この「民俗学に理論がない」ことを問題視する考え方は、そしてそれに対する劣等感にも似た表明は、洋の東西を問わず共通して生成されているようである。たとえば、先に紹介した福田アジオは、自ら拠って立てていた20世紀民

俗学が理論的に非常に弱い学問であり、自らもその批判に漏れないことを吐露している（福田 2010: 29）。

グランドセオリーと呼ばれるものは蠱惑的であり、それを民俗学が保持していないことは、確かに他のデイシプリンと並び立つときに劣等感を抱かせる。世界各国の民俗学者はグランドセオリーを渴望しているが、現在、他のデイシプリンに認められるような大きな理論は獲得していない。それは、確かに民俗学が独自の普通のデイシプリンとして、学術世界での地位、そして、社会的な認知を得る上で大きな障害になっているのである。

しかし、このグランドセオリー不在の民俗学の状況は、ほんとうに由々しき問題なのだろうか。そして、民俗学はグランドセオリーを打ち出せるのだろうか。あるいは打ち出す必要があるのだろうか。

このような問いに対し、すでにアメリカ民俗学は議論を深めている。グランドセオリーの不在を嘆いたダンデスが没した2005年に、その嘆きに応ずるようにして「なぜ民俗学にはグランドセオリーがないのか？（Why is there no 'Grand Theory' in folkloristics?）」と題する論壇がアメリカ民俗学会年次大会において開催された。そして、その成果は、2008年にJournal of Folklore Research誌上において「グランドセオリー（Grand Theory）」と題して特集された。そこにおける議論は、必ずしも民俗学におけるグランドセオリーの必要性を認めるものではなく、このデイシプリン特有の「理論」観をもつべきことが説かれている。

たとえばリチャード・パウマンは、アメリカ民俗学研究は、自らを「ヴァナキユラーの文献学（The Philology of the Vanacular）」としてアイデンティファイすることが最適であろうと述べ、それは「一般的な理論（prevailing theory）」であるとする（Bauman 2008: 29）。「一般的な理論」とは、伝統から実証的に抽出したり、配列したりし、また探究を方向付ける枠組みを提供したりする。そして、社会と文化に関する根拠に基づきながら、広く普通にある一般的な物事を、論理の通った知的な物事とすべく噛み合わせる概念的枠組みであり、普遍的論理を証明するグランドセオリーとは異なるのである。

また、ドロシー・ノイズ（Dorothy Noyes）は、民俗学者が抱くその理論的な不安を、グランドセオリーではなく「慎ましやかな理論（humble theory）」を受け入れることで解決できるという卓見を示している。彼女は、民俗学とい

う劣等感を抱きやすいデイシプリンに携わる者は、その不名誉をはらすために文学研究や哲学などの高踏理論を羨ましがり、悲しいことに社会経験の領域を離れて、ポスト構造主義など、より高次の議論に身を投じる者もあると批判する。しかし、民俗学者は、典型的な「泥臭い知識人（provincial intellectual）」なのであり、現実社会と高次の議論空間との間に位置しており、その迷いやすい曖昧な中間的立場で生きていることを学ばなければならぬとする（Noyes 2008: 38-39）。さらに、ノイズは、グランドセオリーが人間の本性とか社会の本質というものを構築してしまうが、民俗学はもっと小さな物事を対象化すべきであると述べる。そして、彼女は、民俗学はグランドセオリーを創り上げる能力を身につけるよりも、それを批判する能力を身につける方がより良いのであり、グランドセオリーと「地方的解釈（local interpretation）」の間の中間領域に取り組み続けることができると主張する。高踏理論と現実社会との中間領域にあらわされるこの理論が、謙虚で控えめな「慎ましやかな理論」なのである。

すでに述べたように、民俗学はその発生した文化に拘束されている。したがって、それが世界のどこでも通用するような普遍的なグランドセオリーを導き出すことは、本来、論理的に困難なのである。しかし、それを理由に民俗学がその価値を失うわけではない。パウマンやノイズの言にしたがうならば、民俗学は他の学問が目指している一しかし、実現できるとは限らない—グランドセオリーという考え方にはない、独自の理論的検討が可能なのである。むしろ、現実とずれてしまふ抽象的な理論や、独善的に教条主義を押しつける他のデイシプリンに、現実から吸い上げた価値を突きつけたり、非常に個別的多様な現実を理解させる「批判学」として、民俗学は定立可能なのである。ダンスはグランドセオリーの欠如を嘆いたが、私たちはむしろ、学術世界に対し、現実の場に密着することによって立ち現れる「慎ましやかな理論」の有効性と重要性を強く認識し、主張していくべきであろう。

まとめ——アカデミック民俗学の変革の道筋

以上のように日本、アメリカ、ドイツの民俗学を中心に民俗学の世界史を眺望すると、民俗学というデイシプリンを、学術世界で普通の独立したデイシプ

リンとして定立させることの困難さに気がつかされる。各国の民俗学は、近代という時代性に強く拘束され、個別的に発展し、普遍性を有しない。また、その普遍性の欠如は、ときに各国の民俗学の間に共約不可能な状況をも生み出し、ている。さらに、民俗学は、人類の普遍的価値を生み出し、普遍的理解に寄与するとされるグランドセオリーさえも欠如している。このような種々の要因は、制度的にみるならば、ディシプリンとしての危機を深め、世界的な「民俗学の悲劇」状況を生み出しているのである。

しかし、そのような「民俗学の悲劇」状況のなか、日本民俗学だけが、独り頑なに変革を拒んできたのに対し、アメリカ民俗学もドイツ民俗学も、ラディカルな変革を数十年のうちに繰り返してきた。そのようなアメリカとドイツの民俗学が経てきた歴史は、将来的な日本民俗学の変革の道筋を描く上で、大いに示唆的である。

アメリカ民俗学やドイツ民俗学の経験は、今後、日本民俗学が、学問の近代の拘束からの脱却を果たし、定義や方法を含む全体像の大きな変革に取り組み第1の変革の道筋を示唆している。これまでの日本民俗学における、「民俗」というあまりにも矮小化し旧態依然とし硬直化しすぎた文化の括り方は、もはや現代社会での考究の意義を失いつつあり、「民俗」の再定義、あるいは放棄というものが、間違いない不可避な状況にある。もちろん、日本民俗学は後生大事にしてきた「民俗」や「伝承」を一朝一夕に捨てることはできないであろう。しかし、それらを包含しつつも、さらに多様な文化現象をもとらえ得る緩やかな対象化を模索することは可能である。それは、古い時代に固着された日本民俗学のパラダイムを、さまざま寛容な緩和により、いまに適合するものへと変化させる道筋といえる。

さらに、アメリカ民俗学やドイツ民俗学の経験は、今後、方法の面でポスト学問領域、あるいは脱学問領域的な指向をより高める第2の変革の道筋を示唆している。すでに、日本民俗学が登場している第3世代の拡散の動きのなかには、そのような脱学問領域的なあり方を視野に入れたものも少なくないであろう。旧来の民俗学が頑なに閉じて、独自のアカデミックな主題や理論、視点、技術、方法論を打ち立てようとしたことの敗北性に気がつき、自覚的に脱学問領域的な視点と方法、理論の獲得に走る可能性は十全にある。それは、学問の境界を消し去って奔放に動き回り、学問の対象や方法を固定された構造から解

放する道筋だといえる。しかし、それは、民俗学の独自のものを本来的に標榜しない点で、手垢にまみれ言い古されてきたこれまでの「学際的」という物言いは性格を異にする。脱学問領域的あり方は、自らの研究の課題や方法に独自性や固有性を求めない点で、常に自己のディシプリンを基盤に据えて越境交流する「学際的」と呼ばれるあり方とは異なるのである。

以上の二つの変革の道筋は、民俗の定義と、それへアプローチする方法との両者に纏わり付く自縄自縛を解き放ち、多様な「いくつもの民俗学」を立ち上げる可能性を表現している。しかし、実のところこの二つの道筋は、取り立てて目新しいものではない。そのような変革の考え方は、これまでの日本民俗学のなかでも、すでに何度か浮かび上がり、そして何度も撃ち沈められてきたものである。その道筋は描くに易きものであるが、実現するためには、まだいくつもの困難が立ちただかっている。最後に、日本民俗学の末期的状況下において、上記のような変革を試みる際に、民俗学者が必ずといって良いほど直面する三つの困難について指摘しておこう。

まず、私たちは、変革を試みる際に、「先祖返り」という困難に直面するであろう。それが第1の困難である。

アメリカ民俗学やドイツ民俗学といえども、当然、すべての研究者が最初からその大変革、大転換に向けて突き進んだのではない。本来ならば、彼らの方にも自己肯定をもって、変革に抵抗する人びとも少なくはなかったはずである。両者の変革が進行したのは、民俗学そのものというよりも1960～70年代の時代状況に依るところが大きかった。民俗学を超えた社会自体が、変革や転換に挑戦した時代だったのである。一方、日本でも同様に社会が変革に沸き立っていったにもかかわらず、日本民俗学は細部の手法的更改程度に落ち着いてしまったところに、現在の日本民俗学の不幸がある。そのため、その改革の好機を逃した日本民俗学は、変革を阻害する反作用としての「先祖返り」を常に伏在させ続けるのである。

古き良き時代、あるいは学問の過去を過剰に美化し、それを「正しく」継承する正統と自ら位置づけ、過去を礼讃し続けて、痛みを一時的に麻痺させる代償行動は、日本民俗学の「不幸」や「落日」が叫ばれても、いやと呼ばれたからこそ、よりいっそうその状況を呈するのである。死後、すでに50年経った学問の創始者・柳田国男の業績、そしてそれ自身を、未だ粗笨に学界の課題として回

願する現状は、単に「悪い出話」という以上の惰性に充ち満ちている。その思考停止状態は、まさに末期的といわざるを得ない。

もちろん、柳田の思想的な価値は、未だ古びてはいない。その思想は、まだ生きているし、生かさなければならぬ。しかし、アカデミック民俗学の枠組みのなかで、所与のものととして柳田を教祖化し、柳田の著書を教典化し、柳田の作った学問を教学化し、古い民俗学の教義を学史研究という形で繰り返す非生産的な行為は、その怠惰を咎められても致し方ないのである。

さらに、私たちは、変革を試みる際に、偏狭な民俗学に閉じ籠もった人びとの知的不寛容さという困難に直面するであろう。それが第2の困難である。

日本において、旧来の民俗学を律儀に継承する研究者は、その民俗学の「所有権」を主張することにより、変革に対して抵抗するであろう。名称、その他のディシプリンの体系を「自分のもの」として主張し、それを変革することが「自分のもの」である民俗学の根本を奪い取るものと考え、変革を試みる人びとに対し「民俗学」という表現の差し止めを要求するであろう。

その差し止め要求は、「それは民俗学ではない」という表現でこれまでなされてきたし、いまもなされている。この身の丈以上に不寛容な言葉により、数多くの変革の芽が、これまでの日本民俗学の議論の場から摘み取られてきた。たとえば、先に紹介した、1980年代末から90年代にかけて第3世代の変革の動きに先鞭をつけた「わんぱく坊主たち」の一人である佐藤健二は、当時の民俗学の状況を次のように回顧している。

当時の民俗学では、その研究対象に「伝承性」があるのか否かが常に問われ、伝承性がないものを扱うことに関しては、つねに強い抵抗があった。扱おうとすると、「それは民俗学ではない」とすぐに非難される。にもかかわらず、そこに持ち出された「伝承性」という錙の御旗の自身は不明瞭で、世代を超えて伝わったものという、同義反復的な理解を繰り返されるのがせいぜいであった。(佐藤 2006: 345)

この状況は、20年以上も経ったいまでも、ほとんど変わっていない。日本民俗学会が主催する修士論文発表会や、研究発表の場で、「それは民俗学ではない」という言葉は、未だ無自覚に吐かれ続けられているのである。アメリカ

民俗学の変革を希求したバーバラ・カーシェンブラット・ギンズブレットは、「それでは私たちは（ディシプリンを：引用者註）何と名乗るべきか？ 何が議論すべき重要課題なのか？ このような問いかけは、私たちの学問領域の運命を超えて、厳密な意味での学問領域性の方向を指し示している。ドーンソンが当然だと思ふことができた（フォークロアの：引用者註）独特の主題とか、統一された理論とか、知的な統一性というものは、学問領域性の古い観念からの遺物なのである」(Kirshenblatt-Gimblett 1998: 321) と、前世代の旧弊を切り捨てたが、日本にも同様に切り捨てべき旧弊がいまもって跋扈しているのである。

さらに、私たちは、変革を試みる際に、アカデミック民俗学者が属する学問世界の構造的問題という困難に直面するであろう。これが第3の困難である。

民俗学の世界史を鳥瞰すると、第1、第2の変革の道筋は、日本においてアカデミック民俗学を消極的に延命させる、あるいは積極的に発展させるための不可避の学問戦略である。ただし、このような変革に「成功」したとしても、それは必ずしも学問世界の中での「成功」を意味するものではない。もし、その変革が進んだとしても、活力あるディシプリンとして学問世界の一角を、民俗学が占めることができるかといえば、必ずしもそうではないことをアメリカ民俗学の例が示している。また、ドイツのような根本的な変革の例は、ディシプリン名すら放棄し、新規の学問として再起動する—ドイツもそこまでのラディカルさはないが—困難さに迫られることを示している。

すでに傾きかけてはいるものの、学問世界における大学ポストや資金の配分のシステムを「民俗学」の名の下に僅かばかり享受している日本のアカデミック民俗学者に、その名と思想を捨てて新しいディシプリン構築に熱心に取り組む荒胆があるはずもない。いまそのような学問世界の構造も、日本民俗学のドラスティックな変化を阻んでいるのである。このような問題は、民俗学が学問世界の一員であることを標榜する限り、逃れることができないのである。

学問世界の構造的問題という困難は、そのような俗臭漂う要因によってのみ生み出されるのではない。脱学問領域的な動きが完遂されて、「それは民俗学ではない」という狭量な主張が発せられなくなった先で、民俗学者は、次にディシプリンをめぐる「自己喪失」^{アイデンティティの喪失}という問題に直面するであろう。脱学問領域的あり方が、その問いを発すること自体を否定したはずの「民俗学とは

何なのか?」,「民俗学の他のデイシプリンとは異なる独自性とは何か?」という疑問を喚起する。そのような、自己の存在意義に対する疑問が、再び首を掻けるばかりではなく、他のデイシプリンからも「民俗学とは何なのか?」,「その独自性は何なのか?」といった疑問が突きつけられるのである。民俗学独りが、「独自の体系的な方法論や限定された研究対象をあえてもたないのだ」と、その自由さの主張をしたところで、他デイシプリンから易々と容認されないことは、カルチュラ・スタディーズなどへのこれまでの批判をみても明らかである。現実、日本民俗学に比べて、遙かに脱学問領域的な指向をもつアメリカ民俗学は、そのような批判を、他のデイシプリンから受けているのである。デイシプリンのセクシヨナリズムを温存し、それぞれがヘゲモニー争いを展開する学術世界の構造において、民俗学の変革は、そもそも受容され難いものである。

ここで述べた日本民俗学の未来へ向けた第1、第2の変革の道筋は、現時点で、日本民俗学が学術世界から消え去るといふ悲劇シナリオを放棄するため、すなわち学術世界のなかで命脈を保つため、延命するための必須条件、あるいは最低条件であるといえる。第1、第2の変革の道筋をこのまま拒絶し続けていると、近い将来、日本のアカデミック民俗学は、学術世界からの退場を余儀なくされるといふ悲劇シナリオを甘受しなければならぬ。しかし、一方で、その変革に取り組んだところで、必ずやそれを阻む困難に直面すること、私たちは想定しておかなければならない。そして、その困難を乗り越えたところに、必ずしも民俗学の新しい分野が拓けているとは限らないことをも自照しなければならぬ。

「デイシプリンは永遠ではない—Disciplines are not forever」(Kirshenblatt-Gimblett 1998: 285) のである。

註

- ¹ 小長谷英代は、今日、アメリカの民俗学が、学部再編の動きのなかで強い危機感を抱き、人文社会科学領域や、社会のなかでの民俗学の位置についての議論が交わされているが、その根本にフォークロアという言葉の問題があることを指摘している。小長谷によると、英語の一般社会の用法では、フォークロアは、誤謬、虚偽、喪失といった否定的ニュアンスを含み、また学問領域の名称としても同様のイメージを連想される

とする。その根底には民俗学が近代ヨーロッパでフォークロアを過去からの残存(survival)として概念化してきた歴史がある。アメリカの民俗学者は、民俗学に対するこの不名誉な「誤解」を払拭すべく過去の「残存」から抜けだし、現代の文化(expressive culture)の学問へと転換を図ってきた。しかし、たとえ今日の民俗学者がフォークロアを新たな概念に置き換えようと、フォークロアという言葉の歴史には、過去の意味が刻印され、繰り返し蘇るのであると述べている(小長谷 2009: 8)

² 民俗を研究する分野を表現するにあたって、ふさわしい表現として提唱された folkloristics の言葉自体は、19世紀末から20世紀初頭にかけて、すでに北欧や東欧で用いられてきた。とくに、ソビエトの著名な民俗学者・ユリー・ソコロフ(Yuriy Sokolov)などによって、1930年代には学問分野を指し示す専門用語として用いられていた(Kirshenblatt-Gimblett 1985: 331)。

³ 文部科学省ホームページ: http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/bunka/gijiroku/009/05041601/005.htm アクセシブ: 2009.9.30

⁴ H-Folk ホームページ: <http://www.h-net.org/~folk> このネットワークを支えるスポンサーの民俗学団体は、アメリカ民俗学会(American Folklore Society)を始めとして、イギリス民俗学会(The Folklore Society)、カナダ民俗学会(Folklore Studies Association of Canada/Association canadienne d'ethnologie et de folklore)、国際フォーク・ナラティブ研究会(International Society for Folk Narrative Research)、インド国立フォークロア支援センター(National Folklore Support Centre)、国際民族学・民俗学会(Societe internationale d'ethnologie et de folklore/International Society for Ethnology and Folklore)などで、インターネットを通じた活動情報の交換や、民俗学の多様な問題に関する議論が展開されている。

⁵ 日本民俗学会ホームページ: http://www.fsjnet.jp/education/educ_data.html アクセシブ: 2012.4.4

⁶ アカデミック民俗学(academic folklore)、あるいはアカデミック民俗学者(academic folklorist)という表現は、日本において大いに誤解を生みやすい。「アカデミック」という言葉は、日本では「学問的な、学術的な、学究的な、専門の」という形容詞形でとらえられることが多い。在野の研究者や公共部門の研究者も「学問的な、学術的な、学究的な、専門の」研究に関わるため、アカデミックな(ことをやっている)研究者と認識されている。しかし、英語の本来の意味では、それは本論で問題とする立場性や職業などの属性というものと不可分ではない。アカデミックは名詞形では、大学の教師、研究者、学識経験を意味し、本論においてもその意味を前提として使用することとする。

⁷ この表現が、一般的に文化人類学のデイシプリンを意味する Cultural Anthropology

とは異なることに注意。

⁸ 日本語への翻訳では、Ethnologie と Völkerkunde とともに「民族学」と訳される。そのため本稿では両者とも「民族学」と表記しているが、旧来の古典的な民族学が Völkerkunde で、新しく登場した民族学が Ethnologie である。

⁹ ここでの Ethnologie と Völkerkunde の区別についても、註 8 と同様である。

¹⁰ vernacular とは、アメリカ民俗学にとって重要なキーワードの一つである。vernacular は、本来、方言、本国語、あるいは現地語といった意味であった。とくに書物に書かれるような文学的な言語ではなく、日常話され、使用される言語を意味していた。その言葉が、いまでは文化に拡大されて使用されている。つまり vernacular とは、土地や国特有の日常の文化であり、さらに地理的な空間に存在する集団だけではなく、階層や民族集団、職業集団といった多様な集団特有の日常文化を指したりする。つまり vernacular は「特定の時間や場所、あるいは集団の一般的に共通する様式に関わる」事物を形容するのである。

¹¹ 株式会社キヤクデータバンク：CharaBiz DATA ①2002、帝国データバンクより

¹² その内容は 1999 *Journal of Folklore Research* 36 (2/3) に Special Double Issue: Cultural Brokerage: Forms of Intellectual Practice in Society として特集掲載されている。

引用・参考文献

- anon. 1888. On the Field and Work of a Journal of American Folk-Lore. *Journal of American Folklore* 1 (1), pp.3-7.
- anon. 1980. 「全国大学・短大等民俗学関係講義設置状況調査結果一覧」, 『日本民俗学』 128, 巻末 2-16.
- anon. 1981. 「学校教育と民俗学—日本民俗学会学校教育特別委員会報告—」, 『日本民俗学』 133, 54-70.
- anon. 1987. 「日本民俗学会第三期学校教育特別委員会報告」, 『日本民俗学』 170, 1-75.
- 青柳由香. 2006. 「伝統的地域等に関する国際機構・地域のアプローチの研究—法的保護の視点」, 『慶應法学』 6, 89-128.
- アンダーソン, リチャード. 1985. 「アメリカ民俗学の現状と展望—グラフィック・デクモンテル・ダンデスなど」, 『人類文化』 5・6, 1-14.
- . 1986. 「アメリカにおける民俗学の現状」, 『民俗学評論』 26, 3-10.
- Baker, Ronald L. 1986. Folklore and Folklife Studies in American and Canadian Colleges and Universities. *Journal of American Folklore* 99 (391), pp.50-74.

- Bauman, Richard. 1989. American Folklore Studies and Social Transformation: A performance-centered Perspective. *Text and Performance Quarterly* 9 (3), pp.175-184.
- . 2008. The Philology of the Vernacular. *Journal of Folklore Research* 45 (1), pp.29-36.
- Beck, Jane C. 1997. Taking Stock (AFS Presidential Plenary Address, 1996). *Journal of American Folklore* 110 (436), pp.123-139.
- Bendix, Regina. 1998. Of Names, Professional Identities, and Disciplinary Futures. *Journal of American Folklore* 111 (441), pp.235-246.
- Ben-Amos, Dan. 1971. Toward a Definition of Folklore in Context. *Journal of American Folklore* 84 (331), pp.3-15.
- . 1998. The Name is Thing. *Journal of American Folklore* 111 (441), pp.257-280.
- Burkhardt-Seebass, Christine, and Bendix, Regina. 1999. The Role of Expert in Public Folklore: Response to Robert Baron. *Journal of Folklore Research* 36 (2/3), pp.201-205.
- Brunvand, Jan. H. 1968. *The Study of American Folklore: An Introduction*. New York: W. W. Norton & Company, Inc. (1st edition)
- . 1978. *The Study of American Folklore: An Introduction*. New York: W. W. Norton & Company, Inc. (2nd edition)
- . 1998. *The Study of American Folklore: An Introduction*. New York: W. W. Norton & Company, Inc. (4th edition)
- Dundes, Alan. ed. 1965. *The study of folklore*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- . 2005. Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004). *Journal of American Folklore* 118 (470), pp.385-408.
- 福田アジオ他編. 2000. 『日本民俗大辞典』, 東京: 吉川弘文館.
- . 2010. 「20世紀民俗学のこれから」, 『女性と経緯』 35, 6-29.
- Harlow, Ilana. 1998. Introduction. *Journal of American Folklore* 111 (441), pp.231-234.
- 飯島吉晴. 1990. 「アメリカにおける『民俗』概念の変容」, 『国立歴史民俗博物館研究報告』 27, 201-219.
- . 1998. 「アメリカ民俗学の成立と展開」, 福田アジオ他編『講座日本の民俗学—民俗学の方法』, 東京: 雄山閣, 225-237.
- カシューバ, ヴォルフガング. 2010. 「ヨーロッパとグローバル化—ヨーロッパ民族学の新たな挑戦—」, 『日本民俗学』 263, 75-93.

- Kamenetsky, Christa. 1972. Folklore as a Political Tool in Nazi Germany. *Journal of American Folklore* 85 (337), pp.221-235.
- . 1973. The German Folklore Revival in the Eighteenth Century: Herder's Theory of Naturpoesis. *Journal of Popular Culture* 6 (4), pp.836-848.
- . 1977. Folktales and Ideology in the Third Reich. *Journal of American Folklore* 90 (356), pp.168-178.
- 菊地暁. 2001. 『柳田国男と民俗学の近代—奥能登のアエノコトの二十世紀—』, 東京: 吉川弘文館.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1985. Di folkloristik: A Good Yiddish Word. *Journal of American Folklore* 98 (389), pp.331-334.
- . 1988. Mistaken Dichotomies. *Journal of American Folklore* 101 (400), pp.140-155.
- . 1998. Folklore's Crisis. *Journal of American Folklore* 111 (441), pp.281-327.
- . 2000. Folklorists in Public: Reflections on Cultural Brokerage in the United States and Germany. *Journal of Folklore Research* 37 (1), pp.1-21.
- 小長谷英代. 2009. 「残存」からの脱却—アメリカ民俗学の試み—, 『現代民俗学研究』 1, 7-17.
- 李承洙. 2009. 「韓国における現在の民俗学状況」, 『日本民俗学』 259, 82-110. 民俗学研究所編. 1951. 『民俗学辞典』, 東京: 東京堂出版.
- 森明子. 2009. 「ドイツの民俗学と文化人類学」, 『国立民族学博物館研究報告』 33 (3), 397-420.
- 根川幸男. 2009. 「忘れられた日系人—民俗学のフィールドとしてのブラジル日系社会—」, 『現代民俗学研究』 1, 65-77.
- Noyes, Dorothy. 2008. Humble Theory. *Journal of Folklore Research* 45 (1), pp.37-43.
- 大塚民俗学会編. 1972. 『日本民俗事典』, 東京: 弘文堂.
- 大月隆寛. 1992. 『民俗学という不幸』, 東京: 菅弓社.
- Oring, Elliott. 1991. On the Future of American Folklore Studies: A Response. *Western Folklore* 50, pp. 75-81.
- 坂井洲二. 1971. 「西ドイツにおける新しい動向」, 『日本民俗学』 77, 54-61.
- 佐藤健二. 2006. 「解説」, 小川徹太郎 「越境と抵抗—海のフィールドワーク再考」, 東京: 新評論, 337-363.
- 施愛東. 2011. 「中国における非物質文化遺産保護運動の民俗学への影響」, 『現代民俗学研究』 3, 15-27.
- Sims, Martha C. and Stephens, Martine. 2005. *Living Folklore*. Logan: Utah State Uni-

versity Press.

菅豊. 2010. 「現代アメリカ民俗学の現状と課題—公共民俗学 (Public Folklore) を中心に—」, 『日本民俗学』 263, 94-126.

王曉葵. 2009. 「人類学化と『非物質文化遺産保護』—現代中国民俗学研究について」, 『日本民俗学』 259, 111-137.

Wilson, William A. 1973. Herder, Folklore and Romantic Nationalism. *Journal of Popular Culture* 6 (4), pp.819-835.

山折哲雄. 1995. 「落日の中の日本民俗学」, 『フォーカス』 7, 12-17.

Zumwalt, Rosemary L. 1988. *American Folklore Scholarship: A Dialogue of Dissent*. Bloomington: Indiana University Press.

東洋文化

93 December 2012

特集 民俗学の新しい分野に向けて

■アカデミック民俗学

民俗学の悲劇
——アカデミック民俗学の世界的展望から——

菅 豊

東京大学
東洋文化研究所