

# アメリカにおける「民俗」<sup>フォークロア</sup>概念の変容

——“モノ”から“過程”へ——

飯 島 吉 晴

- 
- |                      |                     |
|----------------------|---------------------|
| はじめに                 | (2) 両派のアプローチ        |
| 1. アメリカ民俗学会の設立とその影響  | (3) 歴史地理的方法の欠陥      |
| (1) アメリカ民俗学会の設立      | 3. パフォーマンス・アプローチの登場 |
| (2) Newell の包括的な定義   | (1) 資料の収集と分類        |
| (3) “口頭伝承”としてのフォークロア | (2) フォークロア・テキスト     |
| 2. 人類学的民俗学と文学的民俗学    | (3) パフォーマンス・アプローチ   |
| —アメリカ民俗学の二大潮流—       | おわりに                |
| (1) 両派の対立            |                     |
- 

## はじめに

本稿は、アメリカの民俗学史の一端をふりかえりながら、「民俗」<sup>フォークロア</sup>概念がどのような変容をとげながら今日に至っているのかを検討したものである。アメリカ合衆国という比較的歴史の浅い国での民俗学の考え方や傾向を探ることは、長い歴史の伝統のある日本での民俗学研究とは一見無関係のように思われる。確かに、民俗学というこの近代に出現した学問は、それぞれの国の独自の経験を基に作り上げられた研究分野であるから、それは一面では当然のことであろう。しかし、逆に歴史や国の成立状況の相違のために、日本では自明のこととして不問にされている問題が浮上してくるという可能性もある。民俗学は、19世紀にヨーロッパで確立した学問分野であるが、それが異なる伝統や歴史をもつ国に導入された場合、どのように改変され定着していったのかは、興味深い問題である。本稿では紙数の関係から、アメリカ民俗学の学史の中で重要な転換点となった出来事を中心に、その「民俗」概念を検討していくが、それによって日本の民俗学のもつ問題点を逆照射できればというのが、本稿の意図したささやかな目的の一つである。

本稿は一種の文献研究である性格上、その資料や視点の多くを、Rosemary Lévy Zumwalt<sup>(1)</sup>, Elliott Oring<sup>(2)</sup>, Elizabeth C. Fine<sup>(3)</sup> の諸氏の労作に負っていることを、最初にお断わりしておきたい。

## 1. アメリカ民俗学会の設立とその影響

### (1) アメリカ民俗学会の設立

アメリカにおけるフォークロア研究は、1888年のアメリカ民俗学会（American Folklore Society）の設立の数年前から始まっていた。民族学者たちは、アメリカ・インディアンの神話や伝承を収集し、作家や歴史家はアメリカ独自の文化を捜し求めていた。そして、国際的な文学比較の民俗学者は、ヨーロッパ旧大陸からアメリカへの口頭伝承の伝播を追跡していた。1888年に、William Wells Newell（1839～1907）は、マサチューセッツ州のケンブリッジでアメリカ民俗学会の設立に成功したが、その同じ年に、George Lyman Kittredge はハーバード大学の教員となり、同大学の初代の英語の教授であった Francis James Child は『イギリスとスコットランドの民間バラード』（1882～1898）を著述していた。また Franz Boas は『中央エスキモー』（1888）を出版したところであった。これらのことが、1888年に起きたのは偶然の一致であろう。しかし、このような多様な関心を一つの学会の中に集めたことは、当然、緊張や意見の相違をうみだし、その余波は今日なお存在している。

1880年代は、新しい諸学問や組織が確立されたダイナミックな時代であり、さまざまな力や考えが作用して集中したのである。19世紀後半から20世紀初めにかけては、非アカデミックな研究やアマチュアリズムが次第に専門主義や科学主義へと統合され、再組織化される時代に相当していた。アメリカ民俗学会は、すでに10年前に設立されていた英国民俗学会を直接のモデルとして組織されたが、権力や知の再統合という大きな時代の流れの一つの現われでもあったのである。

W. W. Newell は、『アメリカ民俗学誌』（*Journal of American Folklore*）の初代編集長として、学会設立後の約20年間、重要な指導的役割を果たした。彼は、創刊号の巻頭論文として、「アメリカ民俗学の領域と研究について」を発表した。その中で、これが科学的性格をもった雑誌たるべく、次のような問題を扱うことを示した<sup>(4)</sup>のである。

1. アメリカにおいて急速に消失しつつある遺風としてのフォークロアの収集。即ち
  - a 昔のイギリスのフォークロアの名残（バラード、民話、迷信、方言等）。
  - b 合衆国の南部諸州の黒人の伝承。
  - c 北アメリカのインディアン諸部族の伝承（神話、民話等）。

d フランス領カナダ，メキシコ等の伝承。

2. 一般的な主題の研究及びこの分野における特別研究の成果の刊行。

彼は、「近代世界の均一化」の圧倒的な力のために急速に消えつつある伝承の収集と保存を強調した。彼が前代からの残存としてのフォークロアという19世紀のヨーロッパの概念にしたがっていたことは明らかである。ここには、アメリカ合衆国で新たに成立したフォークロア，すなわちアメリカ固有のフォークロアの可能性は含まれていなかった。しかし、Newell が、アメリカ・インディアンやその「生きている伝承」をフォークロア研究に含めたことは革新的なことであり、アメリカ民俗学をヨーロッパの民俗学から分離するものであった。

## (2) Newell の包括的な定義

フォークロアは、文明諸国における文字によらない民間伝承を意味していた。当時のヨーロッパの進化論の枠組である野蛮，未開，文明という三段階のうち「野蛮」段階のアメリカ・インディアンは定義上フォークロアを持つことができず、民族学者によって研究されるべきものであった。そこで、Newell は、フォークロアのほかに神話(mythology)という用語を用いて、この難点を解決しようとした。神話とは、未開人において、生きている民話や信仰の体系を意味した。未開人は生きている神話を持ち、一方文明人は死滅しつつあるフォークロアを持っていると、考えたのである。今日では、アメリカの民俗学者はこの区別をせず、フォークロアの一分野として神話をとらえるのがふつうである。Newell もすぐに、この神話とフォークロアの区別はまちがいであったとした。両者の区別は、彼の本心ではなく、伝統的なヨーロッパの民俗学の概念を支持する学者をなだめ、論争を沈静化するために提示したのである。

Newell は、実際に『アメリカ民俗学誌』1巻2号で、「創刊号で、土着民族の神話をその研究範囲に含めるという編集者の意図を明確にした。これは明らかに賢明で必要な措置である。しかし、この提言をした際に、フォークロアと神話という用語の関係<sup>(5)</sup>を論ずるつもりはまったくなかった」と述べている。彼は、フォークロアが最初の提言のように包括的な概念であるべきだと再び主張したのである。そこで彼は、「フォークロアとは、口頭伝承で、つまり文字を使うことなく世代から世代へと伝えられる知識や信仰と理解すべきである<sup>(6)</sup>」と述べた。ヨーロッパの口頭伝承は、未開人の間で見出される諸伝承と親縁関係にあるのだから、フォークロアという用語をむしろ後者も含むように拡大する必要があるとしたのである。彼は、フォークロアは「まず、ヨーロッパの文字をもたぬ農民の間で今も保有されている民話、信仰、習慣を含む、

限定された意味で、使われるようになった。二番目には、未開諸民族の伝統的な民話、風習、慣習を包摂する広い意味合いで使われるようになった」とし、それゆえ、「そのより広い意味では、フォークロアは人類学や民族誌学の一部であり、未開人の生活の精神的側面を含み、とくに信仰や習慣が関連づけられたり説明されたりする物語を意味する」と述べている。<sup>(7)</sup>

この定義は、フォークロアを古代的原始的なものと仮定する代わりに、世代から世代へと伝えられる「伝承的」なものであることだけを要件としており、多くの現代アメリカの民俗学者に支持されているフォークロアの概念に極めて近いものである。したがって、フォークロアは過去と関連はしているが、必ずしもそれは暗い遠い過去とは限らない。これは、口頭伝承という、ある型のコミュニケーションの回路に基づいた定義だが、伝達を行なう特定の常民 (folk) も、また伝承 (lore) の情報の範囲を定めることもしなかつたのである。さらに、この定義ではフォークロアが消滅しつつあるのか成長し栄えつつあるのかという存在条件も、あらかじめ決められてはいなかった。

### (3) “口頭伝承”<sup>(8)</sup>としてのフォークロア

この定義は、ただちに従来の研究対象や、歴史科学としてのフォークロアという見方を実質的に変えたわけではなかった。ただ、民俗学者たちが、フォークロアの口頭的側面よりも、むしろ過去から伝えられた知識や信仰という伝承的側面に注意を向けるようになっただけである。しかし、この定義には、フォークロアについての質問の種類及びその形態の種類における変化の種子が宿されていた。たとえば、ジョーク (冗談) は、以前はフォークロアの範囲外におかれていたが、この新しい定義によって研究可能なものとなり、今日ではアメリカ民俗学の卓越した研究対象にさえなっている。また、民謡のような古いジャンルについても、新しい問題が問われるようになった。とくに、その創造、伝達、変形についての問題が重要となった。もしある民謡が存続するとすれば、ある世代はその中の何ものかに存続すべき価値を見出したにちがいないし、またそれ自体の価値観や信仰ともはや共鳴しない側面は改めるのである。この考え方を押しすすめると、ある民謡が古代の反映であるとはいえなくなる。その歴史のいかなる時点でも、ある民謡は何世代もの累積的な修正によってできあがったものなのである。もしそれが何らかの集団の反映あるというのであれば、その民謡は今うたわれている集団を反映することしかできない。すなわち、意味ある現代の表現という点において、民謡は過去からの諸要素を意識的無意識的に維持してきた集団の反映なのである。

19世紀のヨーロッパ民俗学における、過去の残存物としてのフォークロアという概念では、フォークロアの諸形態と過去との間の同一性は、事実の問題としてではなく、定義によって確立されたものである。したがって、過去の信仰や習慣の残存はさまざまなジャンルの伝承にくみ込まれているかも知れないが、しかし実際に常民の間に存在している民謡、民話、習慣などは必ずしも原始的な過去の残存物である必要はない。實際上、表現形態としてのことわざ、信仰、習慣などは、けっして原始的な残存物ではなく、現代の新しい創造物であると考えられるのである。

伝統的な農民社会が存在しなかったアメリカでは、ヨーロッパの概念による限り、真正のアメリカのフォークロアというものはありませんでした。アメリカでは、フォークロアの研究がインディアンの神話や旧世界の「民俗」の収集以上のものではなかったのである。アメリカにおいて、祭礼研究が発達せず、民俗学博物館が少ないことは、ヨーロッパ民俗学で根本的に重要とされた農民層の不在によるものであろう。逆に、このことが「残存」や「名残」から「口頭伝承」への「民俗」の概念の移行が、アメリカの民俗学者にすぐに受け入れられた理由であろう。アメリカの口頭伝承は存在しても、土着のアメリカの残存は伝統的な農民社会が欠如しているためにどうしてもみつけられそうもないものであった。農民は土地に結びついた人々や生活様式を具体的に体现している存在であったから、ヨーロッパの国々で文化的政治的な独立を求めたり達成したりする際には、イデオロギー概念としての農民は極めて重要なものとなった。農民層は、真正の国民文化の象徴とみられたのである。その結果の一つとして、農民生活全体の研究をする農民生活誌の伝統がおこり、農民の物質的、経済的、社会的、精神的な文化は記録されるべきものとされたのである。農民の民話、祭礼、歌謡、舞踊、年中行事のみならず、民家、納屋、垣根、民具、工芸品までもが幅広く記述され研究されたのである。

この方面の研究は、ドイツでは *Volkskunde*、スウェーデンでは *folklivsforskning*、イギリスでは *folklife* として知られていた。アメリカでも、早くから散発的に *folklife* の研究がみられたが、それはごく例外的なものであり、本格的な研究は1960年以降のこととされている。<sup>(9)</sup> 伝統的な農民社会が存在しなかったことが、この分野の研究が遅れた一つの理由であろう。*folklife* の概念では、当然、常民 (*folk*) が中心をなすのであるが、一方、アメリカの民俗学者はフォークロアを多くの場合、伝承 (*lore*) の概念に基づいて考える傾向があり、常民 (*folk*) に基づいて考える人は少ない。<sup>(10)</sup> A. Dundes が、ほとんど無意味な程、広い常民 (*folk*) 概念の定義を提唱したのは、一つにはこのようなアメリカ合衆国の歴史的な背景によるものと考えられる。

## 2. 人類学的民俗学と文学的民俗学<sup>(11)</sup>

### — アメリカ民俗学の二大潮流 —

#### (1) 両派の対立

1888年に設立されたアメリカ民俗学会は、ちょうど百周年を越えたところである。学会設立の際には、民俗学の定義や学問の領域、組織上の境界などをめぐって、さまざまな論争や権力闘争がくり広げられ、その影響は今日にまでまだ及んでいる。その最大のものが、人類学的民俗学者と文学的民俗学者との間の仲間割れである。力と支配、領域と知識、地位と名声の諸問題が渦巻いて、アメリカ合衆国における民俗学の発展や形成に、その分裂は大きな影響力を与えてきたのである。

両派の対立は1890年代に表面化してきた。1893年のコロンビア世界博覧会の賛助として文学部門で開催されるべく、Fletcher S. Basett によって計画され組織された、国際民俗学会議が問題となったのである。Newell と Boas の両者によって提出された異議は、フォークロア研究の科学的信頼性がこの文学との結びつきによって脅かされるだろうと明確に述べている。シカゴ民俗学会の代表 Basett と、アメリカ民俗学会の代表 Newell や Boas との論争は、1893年には一応静まったが、人類学派と文学派の意見の相違は、20世紀を通してこたました。両派は、アメリカ民俗学会の内部でも、理論上の論争やフォークロア研究の帰属（人類学か文学か、それとも独立科学かの問題）をめぐって衝突した。

Basett は、人類学的民俗学者の学会支配に反発し、独立科学としてのフォークロアの基礎を築こうとしていた。彼は単一の理論に依存するのをさげ、そして Laurence Gomme に賛成して、フォークロアを多くの学問にとって有用なもののみなしていた。Basett にとって、フォークロアは、単に残存や名残としてではなく、一群の歴史や文学として、過去を保存しているものであった。

Basett の国際民俗学会議への招待状に対して、アメリカ民俗学会の評議会は、この会議が文学の分野の会議に属しており、一方わが学会はフォークロアは人類学に属すと常に考えてきたからと、断りの返事をした。Newell は、文学との結びつきによって、フォークロアの科学的信頼性が脅かされるとみなしたのである。Newell にとって、フォークロアは、個別の科学ではなく、人類学の一部として研究される「一群の資料」を意味していた。彼は、生きている伝承として、コンテキストにおけるフォ

ークロアを強調した。Newell は、『アメリカ民俗学誌』の初代編集長として、生きているフォークロアの口承的性質を好んで強調し、フォークロアを口頭伝承の生きている体系として提供しようとした。また彼は、学会はますます厳しい学問的基準を採用すべきだとして、アマチュア民俗学者を排除する方針をとった。この点では、Basett と好対照をなしている。『アメリカ民俗学誌』の編集者は、初期の編集方針即ち専門主義とフォークロア研究の人類学への帰属の方針を維持する重要な地位であった。このため、学会誌の編集権のポストをめぐる、人類学派と文学派の分裂のドラマの多くが演じられたのである。1907年に Newell が死去すると、Boas が編集長となり、1924年までつとめる。1940年までは、『アメリカ民俗学誌』は、Boas とその弟子たちによって大きな影響をうけていたことは、明らかである。

1914年までの26年間で、アメリカ民俗学会の会長ポストは9年間で文学的民俗学者に、17年間は人類学的民俗学者から選出されていたので、以後は交代で会長を出す決議がなされた。しかし、実際は、この不均衡はその後も解消されなかった。

アメリカ民俗学会は、1901年のアメリカ人類学協会 (the American Anthropological Association) の設立以来、1940年までの間、4回を除くといつも連合して年會を開催し、3～4日間の学会の期間のうちの1日を民俗学会にあてていた。これは習慣で行なっていたもので、明文化されていたものではなかったが、アメリカ民俗学会はさまざまな面で AAA の「かわいそうな継子」の扱いをうけており、不満の種になっていたのである。1940年のフィラデルフィアでの第52回年會は、学会にとって重要な転換点となった。前年の委員会で学会の病巣が分析され改革方法が提案され、長年にわたり編集局の置かれていた、Boas の拠点であったコロンビア大学から他へそれが移転することが承認されたのである。1940年のアメリカ民俗学会の評議會では、「編集権の変更と機刊誌の刊行に関連した学会の現状を討議する」會議を招集した。1940年に学会ではじめて文学的民俗学出の Gladys Reichard が編集長となり、1941年には Archer Taylor が編集長となって、編集局は33年間おかれたコロンビア大学からカリフォルニア大学に移されたのである。この會議ではまた方針検討委員会も作られ、その報告は年會で発表されるとともに、『アメリカ民俗学誌』54巻に発表された。この委員会は13の具体的な勧告案を提出した。こうして、アメリカ民俗学会および『アメリカ民俗学誌』の方針は、フォークロアへの排他的な人類学的志向から、学会の活動や刊行物に文学的民俗学を意識的に含めるようにすることへと、振り子をゆり戻した。また同様に、学会も専門主義への運動からアマチュアの積極的な入会へと方向転換したのである。

## (2) 両派のアプローチ

人類学的民俗学者は、フォークロアを文化の一部として研究した。初期には文化史の再構成のため、のちには文化の型や意味の究明のためにそれを研究した。人類学的民俗学者は、文化の本質は何かとか、これがいかにフォークロアに反映しているかというように、フォークロア自体よりも、むしろ文化にその問いを向けたのである。人類学的民俗学者は、枠組として無文字文化を選択したが、そこではすべてのものが口頭で伝えられていたから、フォークロアを単に口頭的なものとして記述することはできなかった。しかし、フォークロアの口承文芸的側面は強調されてきた。それらは、「口頭で伝達される散文」(Erminie Voegelin)とか、「書かれざる文学」(Herskovits), 「言語芸術」(Bascom) などとよばれてきた。<sup>(12)</sup> 人類学的民俗学者は、フォークロアを通して、人々の生活や文化を理解しようとしたのであり、主として常民 (folk) 概念を非西欧の部族文化の成員と考えたが、さらにこれを非西欧の構成部分を含めるほど拡大することに成功したのである。

一方、文学的民俗学者は、フォークロアについて包括的な定義をしたが、常民 (folk) を構成する人間に関してはかなり限定的であった。文学的民俗学者は、書かれた伝承 (=文学) を研究の枠組とした。文学的民俗学者にとって、フォークロアは、ヨーロッパやヨーロッパ系アメリカ人社会における、文字によらない伝承の一部であった。これは言語芸術であると同時に伝統的な生活様式を含んでいた。また、常民 (folk) は、より大きな社会に依存する周縁的な社会の一部分であった。文学的民俗学者にとって、研究の領域は広く、伝統的な生活様式のすべての側面を含むので、それは常民 (folk) の生活誌の可能性があった。文学的民俗学者は人類学的アプローチを採用し、反対にフォークロアを口承文芸に限定した人類学的民俗学者は文学的アプローチを採用したように思われる。文学的民俗学者は、その学問的世界は文字による文学にあったから、常民 (folk) の領域を文字によらない伝承や人々の生活様式にまで開くことができたのである。

現代のアメリカのフォークロア研究では、両者の拡大的側面、すなわち文学的民俗学の伝統的な生活様式への注目と、人類学的民俗学の常民 (folk) 概念とを結合している。現在、アメリカ合衆国には、民俗学の大学院博士課程をもつ大学は、インディアナ大学 (1949)、ペンシルベニア大学 (1962-3)、テキサス大学 (1971)、カリフォルニア大学 (1980) の四校である。1953年にアメリカ合衆国最初の民俗学の博士号がインディアナ大学から出されたが、専門の民俗学者の出現以来、次第に人類学的民俗学者



と文学的民俗学者との厳しい対立は減少してきている。実際 Susan Dwyer-Shick は、「合衆国のフォークロア研究において、人類学的または文学的アプローチのどちらか一方に帰属することからの移行がなされた」と述べている。<sup>(13)</sup> 両者の対立は、1890年代に表面化して以来、半世紀ほどで、1941年に G. L. Kittredge が、1942年には Franz Boas が死去したことで、象徴的な埋葬がなされたのである。二つの学派間の対立は、その後も存続したが、かつてのような厳しいものではなくなっている。むしろ、両者の闘争の根源は、アメリカ民俗学の力の一部となり、その創造的な緊張はユニークな複合体としてのアメリカ民俗学の伝統を築いてきたのである。

### (3) 歴史地理的方法の欠陥

通常、文学または歴史の高等教育をうけた文学的民俗学者は、学術的な仕事では、その主題、理論、提示の形式等でヨーロッパの方式を採用した。彼らは、フィンランド学派の歴史地理的方法として知られている、ヨーロッパの比較研究法を採用した。この方法は、仮説的な物語の原型を再構成したり、ある物語の歴史的地理的広がり、すなわち伝播を描くために、ある物語の多くの異文を比較した。文学的民俗学者の主要な歴史的志向は、多くのコンテキストや非言語的特徴の記録を無視した形で進められた。フォークロアを残存のみとして考えたり、コンテキストを余り考慮しない傾向は、文学的民俗学者に根強く残った。Thompson と Taylor は、非常に多くの民俗学者を育てたが、とくにフィンランド学派の歴史地理的方法の広範な採用に貢献した。それはできるだけ多くの異文を集めることによって、ある民話の歴史を再構成するというものであった。この比較研究法ではコンテキストや伝承者などについての情報を収集する必要はなかったのである。むしろ、両者とも、語り手の創造的な変化を評価せず、Thompson は独創性の価値を認めず、Taylor は語りに手よる変化を破壊だとよんだのである。

文学的民俗学者の採用した比較研究法は、物語のテキストのみに焦点をあてたのである。テキストは、話型によって目録化され、さらに構成要素であるモチーフにまで分解された。彼らはテキストの意味には関心がなく、その起源や年代が問題なのであった。この方法の最も大きな問題点は、伝承 (lore) から常民 (folk) を分離してしまったことである。この方法が不毛で目的をなかなか達成できない理由の一つがこれなのである。

### 3. パフォーマンス・アプローチの登場

#### (1) 資料の収集と分類

人類学的民俗学者と文学的民俗学者との分裂は、フォークロアに関する意見の相違に由来している。19世紀のヨーロッパの民俗学の定義は「文明諸国における民衆の間の文字によらない伝承」というものであったから、アメリカ・インディアンの諸伝承を含むほど広くはなかった。一方で、文学的民俗学者はフォークロアをヨーロッパの定義に限定して、主としてアメリカ移民の口頭伝承を研究しようとしたのであるが、他方ではアメリカ・インディアンの諸伝承を含めた包括的な概念を主張した Newell のような人類学的民俗学者もいた。彼の強力な指導の下で、アメリカ民俗学会は、フォークロアは文字を使うことなく世代から世代へと伝えられてきた知識や信仰という口頭伝承的側面を強調した広い定義を表明したのである。この広い定義は、インディアンの諸伝承を包含し、人類学的方法をフォークロア研究に組み込んだのである。アメリカ民俗学会は、その設立から1930代半ばまでは人類学的民俗学者に支配されており、文学的民俗学者は Child や Kittredge などの拠点であったハーバード大学を中心に、大学アカデミズムの世界の一部に所属しながら、アメリカ移民の保持するヨーロッパの古い伝承を収集しつつつけていた。文学的民俗学者は、人類学の関心が機能というような抽象的な問題に移行しはじめ、フォークロアへの関心が減少するのに対応して、1930年代後半になって学会の主導権をはじめて獲得したのであった。アメリカでのフォークロアへの関心の多くは、1920年代のアメリカにおける文学芸術の研究の高まりに続くものであった。<sup>(14)</sup> その結果、アメリカ合衆国では、それまでのヨーロッパ中心志向からアメリカ的なものへと目覚め、学際的な研究によってアメリカ文明を研究する傾向がでてきたのである。民俗学も、そうした学際的研究の一部分として、大学の組織の中に、どの学部へ帰属するのかという問題はともかくとして、徐々にその拠点を築いていたのである。文学的民俗学者も、次第にフォークロアの方法論における人類学の貢献についての認識を深めていた。

人類学的民俗学と文学的民俗学とが分裂したままであったら、フォークロアへの全体的、学際的なパフォーマンス・アプローチは出現しなかったであろう。両者は、20年代以来徐々にではあったが、とくに40年代以降は急速に、多くの知的な影響力によって、その壁をつき崩しはじめたのである。

人類学的民俗学者は文化を、文学的民俗学者は文学をそれぞれ出発点とし、その領域においては重要な相違もあったが、フォークロアの収集と分類に関しては両者の認識的アプローチは極めて類似していた。人類学的民俗学者は、伝統的文化の歴史の再構成、のちには文化の型や意味の究明をめざし、一方文学的民俗学者は民話の原型や伝播の可能な道筋の再構成をめざしたのであるが、両者にとって資料の収集は第一に重要なものであり、しかも大量の資料の収集に関心を抱いていた。

文学的民俗学者は、フォークロアを諸ジャンルに分類し、さらにそれを大小のジャンルに細分化して、その中の一つを自分の専門領域とする。たとえば、Child や Kittredge はバラード、Thompson は民話、Taylor はことわざと謎々である。Ban-Amos は、「フォークロアの調査研究におけるジャンル志向は、まさに収集する行為という調査研究の第一段階に直接つらなるものである」と述べ、収集と分類との結びつきを指摘している。また、Dundes は、「一度、フォークロアの資料が収集されると、民俗学者が次に向うのは、必ずジャンル分類の問題である。記録保存という急務のために、民俗学者が分類とジャンルによる思考を強いられてきたのは明らかである」と述べている。文学的民俗学者にとって、資料の収集と、モチーフ、話型、ジャンルによる分類がその仕事の主な枠組をなしてきたのだが、ジャンル間の文学的な型が識別しにくい場合には、それを識別するための独特の感覚を発達させてきた。

人類学的民俗学者は、フォークロアをジャンルとしてではなく、ある文化またはいくつかの文化を単位として分類してきた。初期の人類学的民俗学者は、物語の伝播に関心を抱いており、この研究のために見出し語 (catch-words) の索引と神話の用語索引を編集しようとした。この仕事は、むしろ文学的民俗学者の Thompson に引き継がれたのである。

文学的民俗学者は、物語の原型は何か、そしてそれはどこから伝播したのかに関心をもちつつも、人類学的民俗学者は、物語はある文化の人々について何を語っているのか、そして彼らはどこからやって来たのかに関心をもち、テキストと人々という両者の焦点は異なっているが、両者はともに「物語の伝播の研究を通して、年代や起源が確かめられ、物語の原型の復元や伝統文化の記述をする」という基本的な枠組を共通の地盤として共有していたようである。だが、両者の間には、実際には長い間、対立が存在したのである。

## (2) フォークロア・テキスト<sup>(17)</sup>

アメリカ民俗学におけるテキスト作成の発達は、民俗学における分析視角を反映し

ている。その主要なものは、人類学的民俗学、文学的民俗学、人類学的文学的関心の融合、パフォーマンス・アプローチの四つである。

初期の人類学者や言語人類学者によって作成された民族言語学的テキストは、関連する言述の正確な逐語的筆記であり、言語学的分析や消滅しつつある文化的伝統の保存に役立った。しかし、初期のこの種のテキストには物語の語り手、状況、文化的意義などコンテキストに関する情報は極めて少ない。これは、土着のコンテキストにおける伝統的な文化的パフォーマンスの記録というよりも、むしろ部外者への報告という性質を強く帯びていたのである。その後、Malley, Sapir, Malinowski などによって、こうした民族言語学的テキストを補う試みや工夫がなされ、さらに最近では古い民族言語学的テキストを再翻訳する試みもあらわれている。

文学的民俗学者によるテキストの作成も、パフォーマンスのコンテキストや語り口などを記録してこなかった。歴史地理的方法に適したテキスト作成では、自分たちの歴史的比較研究的な関心に合うように発達してきたために、テキストと最少限の情報だけを記述し、コンテキストはほとんど無視してきた。彼らは、パフォーマンスの形態を文字で書かれた文学の伝統に同一化させてきたのであり、この方式は、今日フォークロアに関する出版物で最も広範な構成をなしている。出版されたテキストは、パフォーマンス全体のほんの一部にすぎず、語り口や語りの生き生きとした効果は伝わってこない。そこで、文学的民俗学の中にも、Dorson のように、小説の手法や文学的効果を使ってテキストが改良できるという主張も行なわれた<sup>(18)</sup>。このことは、比較研究のために若干の注釈しか付されなかった無味乾燥なテキストを改良する必要性を、認めていたことを示している。

人類学的民俗学者と文学的民俗学者との関心の融合は、言語芸術 (verbal art) への共時的、コンテキスト的、パフォーマンス中心のアプローチを促した、民俗学外からの学際的な研究に刺激されてはじまった。その代表的な研究は、プラハ言語学派の研究、口頭のきまり文句に関する Milman Parry と Albert Lord の研究、社会科学に演劇やゲームのアナロジーを適用することで生まれた Kenneth Burke や Goffmann 等による形態社会学、Dell Hymes の話し言葉 (談話) の民族誌などである。こうした学際的な研究の背景にして、両者の関心の融合はよりよく評価できる。William Bascom は、両者の橋渡しをする上で、大きな力となった。彼は、「民俗学と人類学」(1953) という論文で、フォークロアをモノとしてよりも過程として研究しようとする、人類学者の新しい傾向について述べ、語り手の創造性や語り口の特徴への人類学的な関心や、また文学的民俗学者がそれらの研究に協力できることを示唆した。さら

に続けて Bascom は、「異なった民俗学者の集団のみぞに橋をかける最も効果的な方法は、共通の問題に対する共通の関心である<sup>(19)</sup>」と述べた。Francis Lee Utley も、1951年のアメリカ民俗学会の会長就任講演で、両派の対立の原因をフォークロア・テキストの貧しい性質と結びつけ、テキスト作成の背後にある理論の欠如を批判した<sup>(20)</sup>。また William Hugh Jansen も、実際のパフォーマンスの状況や語り手に対する聴衆の態度等の解説が必要であると主張した<sup>(21)</sup>。

1960年代までに、パフォーマンスへの関心の増大は、従来の民俗学に対する大きな批判力となった。この60年代は、テキスト作成の上でも転換点を画すことになった。MacEdward Leach, Kenneth Goldstein, Alan Dundes, E. Ojo Arewa といった民俗学者は、現地調査やテキストの質の向上へ実際的な解決法を示唆した。また、Linda Dégh, Ruth Finnegan, Daniel Crowley によるパフォーマンス志向の資料集や、Alan Lomax の民謡や民俗舞踊のパフォーマンス・スタイルの調査も、さらに一層パフォーマンスとして言語芸術を研究することへの関心を刺激したのである。

文化を分析する人類学的方法と、言語芸術の型への美的文化的な関心とを結合させながら、新しいパフォーマンスの理論家は、フォークロアをダイナミックなコミュニケーション過程として考えるようになったのである。なお、言語芸術としてのフォークロアという定義の出現は、伝承概念の拡大による口頭伝承としてのフォークロアという定義が文化の概念に対して識別の上で混乱を招いたことが、一つの背景となっている。この定義は、フォークロアは話し言葉の美的な使用であるというもので、都市社会でも未開社会でも、その文化のうちの一部だけを意味するように限定したのである。この定義は、フォークロアの領域を狭めることには成功したが、この考え方をずっと押し進めていくと、長年にわたり、民俗学者が関心を抱いてきた領域を捨てなければならないはめになる。大半の民俗学者は、今のところ、芸術的でも美的でもなければ言葉で表現されてもいない領域への関心を放棄することに抵抗があるのである。したがって、この定義に理解は示しつつも、心底からは従ってはいないのである。

この定義は、過去に全然言及しないという点でまったく斬新なものであり、またフォークロアが見出される集団についても何ら前提を必要としない。フォークロアは話し言葉がコミュニケーションの重要なメディアとなっているところではいつでもどこでもみられると考えるのである。もちろん、文字をもたない社会ほど、その重要性は大きいかも知れないが、フォークロアは原則的にすべての社会のすべての集団の間に出現するし、すべきなのである。このことは、フォークロアが特定の個人や集団のものではなく、むしろすべての個人や集団にとって共通の表現になっていることを特徴

づけている。この言葉は、どういう意味合いであれ、他人を特徴づけることのみを使うことはできない。そこで、われわれはみな常民 (folk) であるし、われわれがすべて常民である限り、フォークロアという言葉の意味もなくなるのである。これは、まさしく、「常民 (folk) とは誰か」<sup>(22)</sup>における Dundes の視角である。

言語芸術としてのフォークロアという定義は、現代の直接的な思考や行為の領域、すなわちその社会的文化的なコンテクストにおいて、フォークロア概念を具現している限り、それは現代の大多数の民俗学者の視角を反映している。新しい定義は、それぞれ新しい洗練された概念を疑いなく反映し、新しい視角を導入し、そしておそらく新しい問題を創造するであろう。

### (3) パフォーマンス・アプローチ

パフォーマンス理論の先駆的研究は、1920年代のヨーロッパの運動にまでさかのぼるものだが、民俗学でこれに注目するようになりさらに実際に使われるようになったのは、比較的近年のことである。1981年に死去した、アメリカ民俗学会の長老 R. Dorson は、パフォーマンス志向の民俗学者を「腕白小僧ども」(the young Turks) と呼んでいたが、一方、彼らは自分たちの学問を「民俗学」(folkloristics) と表現し、その情報理論的な正確さを強調したのである。<sup>(24)</sup> 実際、彼らは、70年代には、フォークロアは行動主義的で計測でき、その研究が正確であることを強調したのである。

60年代後半までに、フォークロアをダイナミックな過程として研究することへの関心が増大し、その結果、新しいフォークロア概念がいくつか提出された。これらの新しい理論には、言語芸術は収集されるべきモノとしてよりも、ダイナミックなコミュニケーションの出来事 (event) として捉える方がよりよく理解できるという、統一的なテーマがみられる。この新しいパフォーマンス・アプローチの概念は、テキスト作成の上でも大きな意味を持つものである。三つの重要な論文が、フォークロアの性質について新しい概念を提出した。

まず、Ben-Amos は、1967年のアメリカ民俗学会年会で、「小集団の中での芸術的コミュニケーション」という新しいフォークロアの定義を提唱した。彼は、従来のフォークロアの諸定義が、ある現象の一部分をその全体であるとして取りがちがえており、フォークロアを過程よりもモノとして定義していると批判した。この論文は、1972年に「コンテクストにおけるフォークロアの定義に向けて」<sup>(25)</sup>と題して発表される以前にすでに多くの議論をひきおこしていたが、新しい視角の認識を具体化させ深めるのに役立った。

Ben-Amos の、芸術的コミュニケーションや象徴的行為としてのフォークロアという再定義は、Roger Abrahams の「フォークロアへの修辭的理論序説」(1968)の中で、さらに支持されることになった。彼は、言語芸術の研究が文学的民俗学者と人類学的民俗学者との分裂によって妨げられてきたと論じ、フォークロアへの最良の美的なアプローチはなパフォーマンスのすべての側面(パフォーマンス, 項目, 聴衆)を強調する方法であることを示唆した<sup>(26)</sup>。この考えは、Kenneth Burke に大きな影響をうけたものであるが、コミュニケーション・パフォーマンスとしてフォークロアを概念化する今一つの方法を提示したことになる。

このコミュニケーションの強調にさらに力を加えたのが、Robert Georges の「ストーリー・テリング行為の理解に向けて」(1969)である<sup>(27)</sup>。彼は、従来のすべての物語研究が不十分なテキストに基づいているという理由で批判し、ストーリー・テリング行為のコミュニケーション・モデルを組み立てたのである。フォークロアの新しい概念から、彼は語りの行為を自然の現場の状況の中で記録したり、その全体を把握するために、あらゆる試みを用いた新しい調査方法が必要であることを示唆した。

70年代は、アメリカ民俗学会にさまざまな大きな変革をもたらした。パフォーマンス・アプローチに関する記念すべき著作も、この時期にあらわれている<sup>(28)</sup>。

現代の民俗学者は、コンテキストやパフォーマンスの諸特徴を無視したテキストに対してますます不満を表明してきている。しかし一方では、このアプローチの衝撃があまりに大きかったために、古い民俗学者の中にはテキストに対して防衛的な姿勢をとる者もあらわれた。実際、1973年に、D. K. Wirus は、「テキストは物である」という論文で、フォークロアをダイナミックな過程として研究するあまり、従来の資料を拒否する危険な傾向に警告した<sup>(29)</sup>。彼は、テキストが歴史的な比較研究法にとって有用なものであると主張した。このことは、まだテキストに対する以前の項目中心の静的な見方が根強く存在していることを示している。

しかし、民俗学における従来のテキストの有用性を守るために、その静的な見方に固執する必要はないのである。パフォーマンス・アプローチは、もし民俗学者がパフォーマンス中心のテキストはパフォーマンスとしての言語芸術の研究に役立つように作られるべきだと認めるならば、必ずしもテキストの終焉を画する必要はないのである。

パフォーマンスは、今日ではもはやキーワードではなくなっており、一般化した理論としての注目を失っている。しかし、それはどちらかというと、文化的な表現を分析することを目ざしている新しい運動の出発点となったのである<sup>(30)</sup>。

## おわりに

アメリカ民俗学は、文学や人類学などさまざまな学問の成果を取り込んで成立した、学際的な性格をもった、ユニークな複合体である。しかし、多彩で多様なアプローチの存在は、逆に組織の弱さを生み、民俗学のアイデンティティの欠如をもたらすことになった。民俗学にはそれ自身の理論や方法がなく、何かうさんくさい学問であると、外部の者からは見られてきたのである。民俗学は広範囲の学問分野とかかわり、学問間の境界を横断する為にあやしげな学問とされてきたのである。

Ben-Amos は、民俗学の折衷的アプローチや他の学問からの諸理論の借用を、「学問的な劣等感」と結びつけ、「民俗学は科学（学問）ではなく、技術である」と述べている。<sup>(31)</sup> Dundes も、アメリカにはフォークロアも、それを研究する理論や方法も、すべてヨーロッパのものを移しかえたものであり、アメリカの民俗学者による民俗学の理論的な著作にはヨーロッパの重要な貢献に匹敵するものがほとんどないと述べている。<sup>(32)</sup> また、Dorson は、アメリカ民俗学の歴史には、「理論書がなく、連続性も同意もない」という。<sup>(33)</sup> これらのアメリカの指導的な民俗学者による批判に対し、Wayland Hand は、「なぜわれわれは民俗学についてそれほど防衛的になり、またそんなに控え目になるのか」と問うている。<sup>(34)</sup> 彼は、それをアメリカ民俗学に広くみられる強いヨーロッパ志向と結びつけて理解している。

こうしたアメリカ民俗学者たちによる厳しい自己批判はみな、ヨーロッパのモデルと比較して、その欠如しているものを見出しているのだが、民俗学には理論がないという、今一つの側面も含まれていた。アメリカ民俗学における、アイデンティティや理論、連続性の欠如の指摘による自己批判は、学史の上で、どういう意味があるのだろうか。Zumwalt は、Hand の問いに関連させ、その答えは時代にあると述べている。すなわち、「三人の論文は、Dundes が1966年、Dorson と Ben-Amos とは1973年に書いたものである。これらが刊行された時から、新しい世代の民俗学者が、上記の三人はじめ、Abrahams, Baumann, Georges などの学者をモデルとして、教育をうけてきた。これら年長の世代の民俗学者たちは、理論を定式化し、それをダイナミックに適用してきた。現代の民俗学専攻の学生は、技術（索引や注釈）を強調した時代から十分に移行し、それを距離をおいて見るようになってきている。そしてこの確固としたアイデンティティ、学問に対する安心感は、彼らの教師の理論と研究の両面での、しっかりとした学問のためである。劣等感は、もし実際に存在していたのであれ



ば、消えさり、独立心によって置きかえられている」と述べている。<sup>(35)</sup>

Zumwalt は、理論は一つの学問によって所有されるべきものではなく、「共有」されるものであり、フォークロア研究の学際的性格は逆に創造的な力の源泉であると評価している。身につまされると同時に、勇気づけられる発言でもある。

フォークロアは制度的なものに対して、人間の個人的なものを強調する表現様式としばしば見なされてきた。これまで、民俗学者はフォークロアとして、共同のもの（ある集団または共同体）、普通のもの（異常なものより日常的なもの）、非公式的なもの（公的制度的なものに対する）、周縁的なもの（権力や特権の中心に対する）、個人的なもの（面と向ったコミュニケーション）、伝統的なもの（通時的に安定）、美的なもの（芸術的な表現）、イデオロギー的なもの（信仰や知識の体系）などの反映を追求してきたようである。Elliott は、このような民俗学者の方向づけ（志向）から、「フォークロアはモノの集合というよりも、むしろほとんど無数の形態の行事、出来事が考慮される視角であると考えられる」と述べている。<sup>(36)</sup> 日々激しい変化をとげつつある現代、民俗学のあり方を考えるうえで、この方向づけは示唆に富んだものといえる。

## 註

- (1) Rosemary Lévy Zumwalt; *AMERICAN FOLKLORE SCHOLARSHIP*, Indiana University Press. 1988.
- (2) Elliott Oring (ed); *Folk Groups and Folklore Genres*, Utah State University Press. 1986.
- (3) Elizabeth C. Fine; *The Folklore Text*, Indiana University Press. 1984.
- (4) William Wells Newell, "On the Field and Work of a Journal of American Folklore", *JAF*. vol.1—1, p.3. 1888.
- (5) W. W. Newell, "Necessity of collecting the traditions of native races", *JAF*. vol. 1—2, p.163. 1888.
- (6) W. W. Newell, "The Study of Folklore," *Transactions of the New York Academy of Science*, vol. 9 pp.134—36.
- (7) 同上。
- (8) 本節は、Elliott Oring, "On the Coucepts of Folklore", in *Folk Groups and Folk Genres* の記述に依拠している。
- (9) ドン・ヨーダー「民俗」、トリストラム・P. コフィン編（大島良行訳）『アメリカの民衆文化』所収、研究社、1973年。
- (10) Alan Dundes, "Who Are the Folk?", in William Bascom (ed.); *Frontiers of Folklore*, Westview Press, 1977.
- (11) 本章は、註(1)の R. L. Zumwalt の労作に多くを依拠している。
- (12) Leach, Maria (ed.) ; *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. 2vols. Funk and Wagnalls, 1949—50の「folklore」の項目。
- (13) Dwyer-Shick, Susan; *The American Folklore Society and Folklore research in America, 1888—1940*. Ph. D. dissertation in folklore and folklife. University of Penn-

- sylvania, p.4 1979.
- (14) Simon J. Bronner ; *AMERICAN FOLKLORE STUDIES*, University Press of Kansas, p.98. 1986.
- (15) Dan Ben-Amos ; *Folklore Genres*, The University of Texas Press, xi, 1976.
- (16) Alan Dundes ; *Essays in Folkloristics*, Delhi : Folklore Institute. p.108. 1976.
- (17) 本節は、註(3)の E. C. Fine の著作の第二章「アメリカ民俗学におけるテキストの発展」に多く依拠している。
- (18) Richard Dorson, "Print and American Folk Tales", *California Folklore Quarterly*, vol. 4 pp.208—10. 1945.
- (19) William Bascom, "Folklore and Anthropology," *JAF*, vol. 66. pp.32—33.1953.
- (20) Francis Lee Utley, "Conflict and Promise in Folklore," *JAF* vol. 65. pp.112—15. 1952.
- (21) William Hugh Jansen, "Classifying Performance in the Study of Verbal Folklore," in Richmond (ed) ; *Studies in Folklore*, Indiana University Press. pp.110—11. 1957
- (22) 註(10)と同じ。
- (23) 本節の「言語芸術」に関する記述は、註(8)の Elliott Oring の論文に基づいている。
- (24) 註(14) p.122
- (25) Dan Ben-Amos, "Toward a Definition of Folklore in Context," in Richard Bauman and Americo Paredes (eds.) ; *Toward new Perspectives in Folklore*. The University of Texas Press. 1972.
- (26) Roger Abrahams, "Introductory Remarks to a Rhetorical Theory of Folklore," *JAF* vol. 81. 1968.
- (27) Robert Georges, "Toward an Understanding of Storytelling Events". *JAF*, vol. 82 1969.
- (28) たとえば、次のような著作があげられる。R. Bauman and A. Paredes (eds) ; *Toward New Perspectives in Folklore*, University of Texas Press. 1972. Dan Ben-Amos and Kenneth Goldstein (eds) ; *Folklore: Performance and Communication*, Mouton, 1975.
- (29) D. K. Wilgus, "The Text is the Thing", *JAF* vol. 86. 1973.
- (30) なお、アメリカにおけるパフォーマンス・アプローチの要領のよい紹介もなされている。R. W. アンダーソン「アメリカにおける民俗学の状況」『民俗学評論』26号、1986参照。
- (31) Dan Ben-Amos, "A history of folklore studies : Why do we need it?", *Journal of Folklore Institute*, vol. 10. pp.113—24. 1973.
- (32) Alan Dundes, "The American concept of folklore," *JFI*, vol. 3. 1966.
- (33) R. Dorson, "Afterward", *JFI*, vol. 10. pp.125—28. 1973.
- (34) Wayland. D. Hand, "American folklore after seventy years : Survey and prospect". *JAF*, vol. 73. p.9. 1960.
- (35) 註(1) pp.143—44.
- (36) 註(2) p.18.

(筑波大学 歴史人類学系)

## Transformation of the American Concept of Folklore

IJIMA Yoshiharu

In 1888, diverse interests in folklore existed before then were brought together and the America Folklore Society was founded. Most of the theories and methods of folklore studies in America have borrowed from those of the European folklore studies in 19th century. However, the presence of American Indians greatly changed the course of folklore studies in America. It was not possible to interpret the stories of Indians by the theory of "survival" and disputes arose between the anthropologic folklorists and literary folklorists whether the study of Indian stories should be included or not. As a result, the concept of lore was expanded and a definition of folklore being the "oral tradition" was proposed. Further, a new definition of folklore as "verbal art", namely the aesthetic use of spokenwords, was also proposed. From the end of 1960s to the beginning of 1970s, the performance approach has gained ground. The researchers having this standpoint insisted that folklore should be grasped not as an object but as a process. In this new theory to view folklore as a performance, attempts have been made to be freed from the traditional attitude in which too much emphasis was put on the text, and to try to describe and analyze folklore synchronically and as a whole, laying stress on the context including the invention of the story teller, roles of audience and situations of the place of narration. This new theory has greatly influenced folklore studies in America up until today.