

〈生きる方法〉の民俗学へ

民俗学のパラダイム転換へ向けての一考察

Folklore on “Methods of Living” :
A Discussion Toward a Paradigm Shift in Folklore

島村恭則

- ① 「標本」研究の目的化
- ② 「民族文化」論／「日本文化」論への飛躍
- ③ 〈生きる方法〉の民俗学へ

【論文要旨】

近年、民俗学をとりまく人文・社会科学の世界において、パラダイムの転換が見られるようになってきている。それは、たとえば、個人の主体性に重きを置かない構造主義的な人間・社会認識に対する批判と乗り越え、「民族」「文化」「歴史」といった近代西欧に生まれた諸概念の脱構築、他者表象をめぐる政治性や権力構造についての批判的考察の深まりといった動きである。

民俗学も、人間を対象に「民族」「文化」を問題としてきた学問であり、こうした動きとは無関係でいられないはずである。しかしながら現実には、このような動向は民俗学において参照されることがほとんどなく、自己完結的な閉じられた言説空間において、個々の研究者が自らの狭いテーマの研究に明け暮れてきたというのが一般的な状況である。

本稿では、こうした現状を打破し、新たな民俗学パラダイムの構築へ向けての試論を展開する。具体的には、「標本」としての「民俗」の形式ばかりを問題にし、また論理的、実証的な反省の手続きを伴わずに「民族文化」や「日本文化」といったイデオロギー的言説の生産に向かってきた従来の民俗学に対して、「生身の人間が、自らをとりまく世界に存在するさまざまなものごとを資源として選択、運用しながら自らの生活を構築してゆく方法」としての〈生きる方法〉に注目した新しい民俗学を提唱し、その大要を提示する。

民俗学は、「標本」研究を目的とするのでもなければ、「民族文化」や「日本文化」といったイデオロギーの構築に向かうのでもなく、人々の〈生きる方法〉を、現実には生きている人々のあいだにおいて問う学として再生させられるべきであり、この新しい民俗学では、人々の〈生きる方法〉を明らかにすることによって、人間の生のあり方の多様性や、人間の生と環境や社会との関わりについて、従来の人文・社会科学で行われてきたものとは異なる解釈を提供することが可能になるものと予測されるものである。

近年、民俗学をとりまく人文・社会科学の世界において、パラダイムの転換が見られるようになってきている。それは、たとえば、個人の主体性に重きを置かない構造主義的な人間・社会認識に対する批判と乗り越え、「民族」「文化」「歴史」といった近代西欧に生まれた諸概念の脱構築、他者表象をめぐる政治性や権力構造についての批判的考察の深まりといった動きである⁽¹⁾。

民俗学も、人間を対象に「民族」「文化」を問題としてきた学問であり、こうした動きとは無関係でいられないはずである。しかしながら現実には、このような動向は民俗学において参照されることがほとんどなく、自己完結的な閉じられた言説空間において、個々の研究者が自らの狭いテーマの研究に明け暮れてきたというのが一般的な状況である。

現在、民俗学に求められているのは、人文社会科学におけるパラダイムシフトを睨みつつ、民俗学の方法論を点検すること。そして、隣接諸学の動向を「流行」として無批判に取り入れてこと足れりとするのではなく、民俗学独自の新たな方法論を再構想することである。

国立歴史民俗博物館の共同研究「民俗学における現代文化研究」では、こうした新たな民俗学方法論の構想へ向けて、民俗学および隣接領域の研究者間での議論を積極的に展開した。本稿は、その過程で筆者が着想を得、現在、思考を深めつつある新たな民俗学パラダイムについての中間報告である。

①……………「標本」研究の目的化

これまで、民俗学の研究では、調査・採集という営為によって「民俗資料」を集積し、これらを分類、分析して、その起源、伝播、歴史的変遷、社会的機能、象徴的な意味などを明らかにするという方法がとられることが一般的であった。そこに一貫して見出せる特色は、「民俗」「民間伝承」「習俗」などと称される対象を定式化された資料（「民俗資料」）としてとらえ、それを操作することによって何らかの知見を生み出そうとする姿勢である。これは、日常の生活世界の中から、「民俗」「民間伝承」「習俗」としてある現象を切り取り、それに名称をつけて、民俗学辞典や民俗語彙集に立項されているような形で定式化をはかるというものである。広範な生活世界から、ある事象を取り出して、そこに「民俗」「民間伝承」「習俗」というレッテルを貼り付け、これを一種の「標本」とすることによって、研究を行なおうとしてきたのである。

そして具体的な研究論文も、それぞれの「標本」項目単位で、たとえば「山の神信仰の祭祀集団」とか「両墓制の変遷」というような形でまとめられることが一般的であった。このことは、日本民俗学会の学会機関誌である『日本民俗学』に掲載されている論文題目や、毎年の日本民俗学会年会における口頭発表のテーマ一覧を見れば一目瞭然である。しかし、このような研究の傾向には大きな問題がある。それは、「民俗」「民間伝承」「習俗」というレッテルを貼られた個々の「標本」の形式について、その変遷や起源、機能や象徴的意味をさぐることが研究の目的とされてしまい、これらの「民俗」「民間伝承」「習俗」を資源の一つとして運用することで日々を暮らしている人々そのものの実態については明らかにされることがほとんどないという問題である。「民俗」「民間伝承」「習俗」というレッテルを貼り付けられた個々の「標本」の形式にばかり目が向いて、それを選択、運用する人間自体は視野から遠ざかってしまっているのである。

こうした傾向に対して、これとは別の視角をもった民俗学者は皆無に近かったが、唯一例外的な存在として宮本常一の名をあげることができる。彼は、「民俗」「民間伝承」「習俗」という個々の「標本」の形式にばかり注目する民俗学一般に対して、フィールドに暮らす人々の「生きた生活」をとらえる学問を行なうべきだという立場に立った〔宮本 1978：194-195〕。彼は、人々の生活の中から「民俗」「民間伝承」「習俗」として選別された資料（「民俗学的事象」）だけを記述する「民俗誌」に対して、「生きている人々の姿」を描く「生活誌」を提唱し、またライフ・ヒストリーを積極的に活用することで、既存の民俗学の乗り越えをはかろうとしていた⁽²⁾。そしてその具体的実践の結果は、1960年刊行の『忘れられた日本人』において一つの形をなしたと考えられる〔網野 1984〕。

ただ、残念なことに、この試みは、方法論として深められるまでには至らず、また彼の志向を方法論のレベルをともなって発展させる潮流が民俗学界の中に形成されることもなかった。このことは、彼の提唱した「生活誌」という概念が、近年刊行された『日本民俗大辞典』において、項目として立項されていないことから容易に理解されよう。

ところで、1980年代に入ると、宮本の取り上げていたライフ・ヒストリーが、宮本の文脈とは別の形で民俗学界において紹介されることになる〔上野 1974：42〕。社会学や文化人類学で提唱されたライフ・ヒストリー研究が新しい研究の方法として紹介されたのである。しかし、これも民俗学においては生産的な展開を生み出すまでには至らなかった。

本来、ライフ・ヒストリー研究は、一人の人間の一生をまるごととらえようとする試みであり、これは「民俗」「民間伝承」「習俗」の個別「標本」研究が持つ限界を乗り越えるのに有効な手法の一つであったと考えられる。実際、社会学や文化人類学におけるライフ・ヒストリー研究は、それまでの構造・機能主義的研究が個人の主体性をとらえられないという問題の克服を意図してはじめられたものであった〔前山 2003〕。ところが、残念なことに、これが民俗学に導入されるときには、本来の趣旨は置き去りにされ、単なる家族・親族研究における「個別事例収集の一種」〔中込 1987：40〕といった扱いに矮小化されてしまったのである。ここでは、ライフ・ヒストリー研究は、既存の構造・機能主義的家族・親族研究のための調査技術の一つとしてしか認識されず、それが本来持っていた方法論的可能性についてはほとんど省みられることがなかったのである。そして、現在に至るまで、民俗学においては、理論的にも事例研究的にもほとんど見るべきライフ・ヒストリー研究は生み出されてこなかった⁽³⁾。

以上のように、1970年代と1980年代における個別「標本」研究乗り越えの可能性は、いずれも大きな実を結ぶまでには至らなかったが⁽⁴⁾、この後、1990年代に入ると、これまでとは異なる角度から個別「標本」研究の批判と乗り越えを唱導する研究が出現した。篠原徹の一連の論考である。

篠原徹〔1994, 1995〕は、これまでの民俗学が「民俗」「民間伝承」「習俗」などとして資料化したものは、人々の生活世界の「形式」「殻」「外延」、しかもそれらは歴史的な「古層」を感じさせるもの（「生活の古典」）だけであり、それらが内包している世界、さらには「古層」を感じさせることのない現在の生活世界に内包されているものについては、民俗学者たちはまったく興味を示してこなかった、と看破している。

これはたとえば、民俗学者が漁師について研究する場合、「古層」を感じさせるような漁村の儀礼については熱心に調査を行なっても、その儀礼を行なう当の漁師たちが身につけている自然に対す

る知識の体系、ましてやGPS（全地球的位置把握システム）などの最新技術を駆使して漁を行なう現在の漁民たちが持つ知識と技術については、まったくこれを対象化していないという批判である。

篠原は、このように論じながら、本来、民俗学は外延的形式ではなく、「内包」のほうこそを問題にすべきだとし、その内包世界のことを「生きる方法」と名づけている。環境民俗学を主たる研究領域とする篠原にとっては、「生きる方法」とは、具体的には、海や山で人々は実際にどのように知識や技術を運用して生きているか、という「海や山で暮らす」方法のこととされる。

篠原自身は、「生きる方法」について、これ以上の積極的な定義は行っていない。ただ、篠原も編者の一人として参加した『現代民俗学の視点』全3巻の「刊行のことば」には、象徴的な表現ながら、きわめて示唆にとむ「生きる方法」（「生きていく方法」）観が示されている。すなわち、

民俗とは、人が自然に向かい合い、技術を駆使し、ことばを練り上げて思想へと高めていく「生きていく方法」であった。そこで民俗学の本願は、「ふつうの人々」が「盛る素材（自然）とその調理（技術）」を用意し、「盛る器（ことば）」を吟味し、「盛られた料理（思想）」を賞味することとは何か、を考えることであった。[篠原・関・宮田 1998：ii]

こうした「生きる方法」という観点は、民俗学が直面する課題の克服に、きわめて有効であると考えられる。「生活誌」の志向や「ライフ・ヒストリー」の可能性をも取り込みながら、「生きる方法」の探究を深化させることが、民俗学における目下の課題ではないかと筆者は考える。

本稿では、篠原によって提出された「生きる方法」をより彫琢した形で再定義し、これを本研究が構想する民俗学の枠組みの根幹に位置する概念として設定する。この作業は、第3節にて行なう。

②……………「民族文化」論／「日本文化」論への飛躍

従来の民俗学が抱えるもう一つの問題点は、実際には「標本」についての形式主義的、かつ個別的、自己完結的な研究が目的化していながら、一方で、「民族文化」や「日本文化」を論じる次元への飛躍が企図されてきた点にある。

たとえば、1951年刊行の『民俗学辞典』における「民俗学」の定義を見ると、「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] だとある。また、1972年刊行の『日本民俗事典』で和歌森太郎は、民俗学とは「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格と本質とを究明する学問」[和歌森 1972] だと述べている。

あるいは、櫻井徳太郎は、「日本民俗学は日本民族が送ってきた伝承生活、また現に送りつつある伝承生活を通じて、日本民族のエトノス (Ethnos) ないしフォルクストゥム (Volkstum) を追求するところに、その学問的目標をおく」[櫻井 1957：113] と論じている。

八木透が指摘するように、戦前の民俗学においては、こうした「民族文化」「民族の基層文化」の性格と本質を明らかにするという考え方は前面には押し出されていなかった [八木 2000：17-18]。

むしろ、こうした目的観は、戦後の民俗学者によって主張されるようになったものである。岩本通弥が強調するように、戦前期の柳田國男が主張していた民俗学研究とは、「社会現前の実生活に横たわる疑問で、これまでいろいろと試みて未だ釈き得たりと思はれぬものを、この方面の知識によって、もしやある程度まで理解することができはしないかという、まったく新しい試みの一つである」〔柳田 1990a：10〕り、「我々の学問は、(中略)すなわち人間生活の未来を幸福に導くための現在の知識であり、現代の不思議を疑ってみて、それを解決させるために過去の知識を必要とするのである」という学問であった〔柳田 1990a：30〕。そこでは、「民族文化」の「本質」の究明などといった目的は設定されていない⁽⁶⁾。

しかしながら、戦後民俗学においては、少なくない数の民俗学研究者が和歌森、櫻井流の「民族文化」論を自明の枠組みとみなしてこれに準拠するようになり、ついには、「民間伝承の変遷を究明することは、日本民族文化の本質を明らかにするための手段であることは、もはや民俗学界で常識となっている」〔坪井 1986：9〕とさえいわれるまでになったのである。

とはいえ、福田アジオが述べたように、個別の「民俗」「民間伝承」「習俗」の分析から「民族」の基層文化の本質や「エトノス」、「フォルクストゥム」、「民族性」といったものの究明に至るまでの間に位置する手続きについては、これまでの研究ではまったく説明がなされていない〔福田 1984：4-7〕。そして実際に、民俗学者の研究で、「民族」の基層文化の「本質」を明らかにした研究は提出されていないのであり、研究の「目的」と具体的な事例研究との間の飛躍はまったく埋められていないというのが現状である。

こうした「民族」を目的とした民俗学の誤謬は、近年、別の角度からさらに明らかにされることになった。すなわち、民俗学の言説で好んで用いられている「民族」「文化」、あるいは「エトノス」「フォルクストゥム」⁽⁷⁾といった概念は、いずれも近代国民国家成立期以降に成立し、長らく自明のものとして用いられてきた近代主義的概念であることが明確になったのである〔酒井 1996、テッサ・モーリス＝スズキ 2002、スチュアート・ヘンリ 2002、小坂井 2002〕。こうした観点から見ても、今や、民俗学が「民族」を目的とすることは論理的にありえないことが理解できよう。なお、民俗学界の一部においては未だこれらの概念を自明のものとして使用する傾向が続いているが、これは、こうした近年における概念の問い直しという事態の外側で展開されているものであり、再考が急務といえよう⁽⁸⁾。

ところで、「民族文化」と並んで、戦後の民俗学において頻繁に用いられるようになった用語に「民俗文化」がある。この用語は、アメリカの文化人類学において提唱された Folk Culture の訳語であると同時に、民俗学においては、明確な概念規定をともなわずに乱用されている用語でもある〔伊藤 2002：130-145〕。日本の民俗学者たちは、アメリカの文化人類学で提唱された「民俗文化」という概念の持つ意味を吟味した上でこの語を使用するのではなく、たいへん曖昧なかたちで用いているというのが実状である。

ただ、曖昧である中にも、この語の用いられ方にはある種の傾向性が見出せる。つまり、「民俗文化」という用語は、個々の「標本」としての「民俗」「民間伝承」「習俗」よりも、より大きなまとまりを表現しようとする際の言葉として選択されたものと考えられるのである。これはすなわち、古家信平が指摘するように、「日本を一つのまとまりとして表層文化に対する基層文化を民俗文化と

する傾向が強い」[古家 2000: 654] 用語であるということである。

そして、古家の指摘を手がかりに、この用語の用いられ方をさらにさぐってみると、これが持ち出される文脈には、民俗学が「日本文化論」の一翼を担うべきだとする意識が存在していることに気づかされる。具体的には、1980年代以降、宮田登や坪井洋文ら第一線級の民俗学研究者によって、民俗学的な「日本文化論」を論じる際のキーワードとしてこの用語が頻繁に用いられたのであり、また、彼らが編集委員になっていた『日本民俗文化大系』（1983年～1987年にかけて刊行）という叢書においてこの用語が集約的に使用されたのである。

ここで一例として、宮田の言説を例示すれば、次のようになる。

日本文化と一口にいっても、きわめて多様である。そして重視されるのは、生活文化の次元なのである。衣食住、農業、漁業、狩猟その他生産に関する文化、宗教や呪術など世界観に関する文化がある。これらを一括して民俗文化と表現しており、日本では、主として民俗学が研究対象としてきた。とくに日本の民俗文化は、歴史的にも長い時間を経て、それほど大きく変化することなく伝承されてきたといわれている。民俗文化の中核になるのは、主として伝統文化であり、日本の伝統性は一つの特徴となっている [傍線引用者。宮田 1986: 125]。

民俗の思想は、従来蓄積されてきたいわゆる民俗資料から抽出される民族性に根ざす価値観である。柳田國男や折口信夫、南方熊楠、渋沢敬三をはじめとして宮本常一や赤松啓介にいたるまでそれは追求されてきたテーマであった。それは日本文化論の一方の柱として成立するものである。とりわけ日常生活の中に包含される伝承態を研究対象とするところが、民俗学としての大きな特徴なのである。

日常の卓近な出来事や事柄は、民間些事の典型である。それらを通して日本文化論を展開させる手法は、民俗学の独擅場といえる。[傍線引用者。宮田 1998: 2]

民俗学的立場からみると、祭りや年中行事、民間信仰などを民俗資料分類の目安にしているが、その内実は、それぞれが構造的に有機的関連性をもっているという認識があり、その基底に、日本人らしさとか日本文化の特徴を示す何かを発見できるのではないかという予測がある [傍線引用者。宮田 1999: 4]

こうした言説から読み取れるのは、「民俗文化」「日本の民俗文化」の語を介在させながら、民俗学が「日本文化論」のサブカテゴリーに相当する領域の究明を担ってゆこうとする意識である。実際、宮田は、終末観や女性観、神観念、などについて、「民俗文化」の検討をもとに「日本文化論」を展開し [宮田 1987a, 1987b, 1999]、坪井は「畑作文化」に注目することで「日本民俗の多元性」を論じた「日本文化論」を展開している [坪井 1986]。そしてそこでは、他のさまざまな「日本文化論」がそうであるのと同じように、「日本文化」は個々の要素が有機的関連性をもちつつ構造化された実体であるにとらえられている。

しかし、今日の人文・社会科学の水準においては、「日本」「日本文化」「日本語」「日本人」とい

う概念が持つ虚構性が明らかにされている。すなわち、「日本」「日本文化」「日本語」「日本人」という概念は、18世紀以降に生み出され、国民国家イデオロギーのバイアスがかかった近代的概念であり、想像上の産物にすぎないこと〔酒井 1996〕、しかしそれにもかかわらず、これらの概念は、「いわば『常識』として共有され、あまりにも当然視されているために誰もあえて問おうと」せず、また、「それなしにはたんに合意だけでなく論争や対立さえ不可能になってしまうような言説における構成体」〔酒井 1996：129〕となっていることが明らかにされているのである。そして、こうした理論的根拠にもとづき、「日本文化論」という言説群のイデオロギー性が白日の下にさらされるようになっていたのである〔西川 1992, 西川 1995, 杉本／ロス・マオア 1995, 杉本 1996, ベフ・ハルミ 1997, ましこ 1997〕。

こうしたことをふまえると、民俗学から出発する「日本文化論」も、その理論的前提から破綻しているということになってしまう。今後、民俗学における安易な「日本文化論」的言説の生産は、こうした理論的検証の前では許されないことになるであろうし、またこれまでに生み出されてきた「日本文化論」も脱構築されてしまうことになるであろう。

また、この場合、「日本文化論」の前提となった「民俗文化」という用語も脱構築されることになる。酒井直樹によれば、そもそも「文化」をあるレベルでのまとまりとしてとらえること（たとえば、「日本を一つのまとまりとして表層文化に対する基層文化を民俗文化とする傾向」〔古家 2000：654〕など）、すなわち「文化」を一つの有機的な統一体として捉えようとする自体が非科学的な幻想なのである〔酒井 1996：131-145〕。このことは、「日本」を単位とする場合だけでなく、「地域」を単位として、「地域民俗文化」〔小野 1988〕というような概念を立てた場合でも同様である⁽⁹⁾。なぜなら、単位が小さくただで、「地域」を一つのまとまりとしてとらえようとするには変わりはないからである。「地域」にしろ、「国家」にしろ、「文化」にしろ、そこにかかわるあらゆる社会的行為は、非共約性を生み出すのであり、非共約性を含まない「閉じた体系性」というものはこの世界に存在しない。したがって、「地域」「国家」「文化」を一つのまとまり（有機的な統一体）としてとらえることはできないのである〔酒井 1996：143-144〕。

しかしながら、実際には、こうした理論的省察は、民俗学界内部ではほとんど行なわれてきていないというのが現状である。それどころか、学術研究とは別の次元である文化財行政における「民俗文化財」政策（「民俗文化」の「文化財化」）や「ふるさと創生」「お祭り法」といった政治的動向との共軛関係が問題視されるまでになっている〔岩本 1998a⁽¹⁰⁾〕。国家の文化財行政は、いうまでもなく国民国家イデオロギーそのものとして展開されている。一方で「日本」「日本文化」「日本語」「日本人」、そして「文化」をめぐる人文・社会科学のパラダイム転換がありながら、そうした動きはまったく視野に入らずに、何の疑問も抱かないまま国民国家イデオロギーとしての文化財行政に関与してゆく民俗学研究者が一定数いるわけである。そこには民俗学界の知的怠慢が如実にあらわれているといわざるをえない。

③……………〈生きる方法〉の民俗学へ

以上、戦後民俗学における、「標本」形式研究の目的化や、「民族文化」論／「日本文化」論への飛躍という問題について指摘してきた。

では、こうした問題は、いかにして克服されるべきであろうか。筆者は、ここで〈生きる方法〉という概念を設定することで、この課題への取組みを行ないたいと考える。

筆者は、〈生きる方法〉について、「人間が、自らをとりまく世界に存在するさまざまなものごとを資源として選択、運用しながら自らの生活を構築してゆく方法のこと」と規定している。この場合、資源となるさまざまなものごととは、自然環境に存在する動植物や地形などはもちろん、道具、言説、表象、規範、制度、組織など、別言すれば、箸の1本から科学技術、国家の法体系や国際的な政治的制度に至るまで、およそあらゆるレベルにおけるものを想定している。

ただし、人間は、それらの資源をすべて自由に選択、運用できるわけではない。どのような資源をどのように選択、運用することができるかを決定する資源の配置状況（「自然環境」「社会構造」「社会的状況」「経済的状況」などとして表象されることが多い）は人によってさまざまに異なる。人間は、この資源の配置状況に制約されながら生きている。と同時に、資源の選択、運用の結果、新たに資源を獲得し、資源の配置状況に変化をもたらすこともありえる。⁽¹¹⁾

次に、資源の選択、運用にあたっては、その原動力となるような「力」がこれを可能にする。ここでは、このような「力」を〈生きる力〉と称しておく。この原動力としての〈生きる力〉を、人間のもつさまざまな欲求⁽¹²⁾が駆動させることにより資源の選択、運用が行なわれる。そして、人が資源の選択、運用によって状況を生き抜くことができる状態にあるとき、〈生きる力〉は一般に、いわゆる「生活力」として認識されているものと考えられる。

また、資源の選択、運用は必ずしも合理的になされるものではない。そこには笑いや悲嘆、身体感覚や暴力、さまざまな想念、情念といった、いわば〈混沌の領域〉が絡み合うことになる。

以上のように、自らをとりまく資源の配置状況に制約されながらも、〈生きる力〉を原動力として、かつ〈混沌の領域〉の介在をへながら、自らが利用可能な資源を選択、運用し、生活を構築してゆくプロセス、そして場合によっては資源の配置状況に変化を引き起こすこともありえるプロセスが、「生きること」（生活実践）であり、その際の「方法」が〈生きる方法〉（生活実践の方法）である。

なお、この〈生きる方法〉は、それ自体が資源として選択、運用の対象となる場合もあるし、あるいはある時点での〈生きる方法〉が一つの規範や制度となって次の時点での〈生きる方法〉のあり方に影響を与える場合もあることをここで確認しておきたい。

ところで、この〈生きる方法〉という概念は、セルトー [1987] が提唱し、文化人類学や社会学などで近年好んで論じられている〈戦略〉（生活戦略）や〈戦術〉（生活戦術⁽¹³⁾）との親近性がある。しかし、〈生きる方法〉は、〈戦略〉や〈戦術〉という概念だけでは包含することのできない、〈生きる力〉や〈混沌の領域〉をも含めた概念である。〈生きる力〉と〈混沌の領域〉の二つをふまえたところで生活実践をとらえようとするところに、民俗学の独自性が存在するといえる。

このことは、関一敏が近年展開している「民俗」をめぐる再定義をふまえると、明確に理解が可

能となる。関は、「民俗」と民俗学について次のように論じている。

民俗とは絶妙の命名だったと思うんです。メタレベルの説明をともなわないまま存在している慣習と、それをふくみこんだ生活世界を、じつに適確にあらわしていた。その底のほうには異様なリアリティがあって、摩訶不思議な異質性の領域へと開かれている。[関 2002：8]

つまり民俗とわれわれが呼んできたこの対象は、圧倒的なリアリティをもちつつも、言語によるメタレベルでの解説を与えられていない、異質性を内に含んだ名づけられない何かとして、立ち現れている。そこに含まれている矛盾を、あるいは本人自身すら思いもかけない想念の無数の輻輳を「民俗」と呼んだのであって、その意味での民俗学は、人間学の基礎だと考えているわけです。[関 2002：9]

(民俗とよばれる領域は——引用者注) 人生にとって中心的でありながら、認識史的には残余とされるカテゴリーにほかならない。[関 1998：15]

すなわち、関のいう「民俗」とは、異様なリアリティ、摩訶不思議な異質性、矛盾や想念の無数の輻輳を基底にもった生活世界の総体ということになる。この場合の、異様なリアリティ、摩訶不思議な異質性、矛盾や想念の無数の輻輳とは、筆者のいう〈混沌の領域〉に相当する。こうした〈混沌の領域〉まで目配りをした関の「民俗」観は、「一般的には民衆の習わしとか民間の風俗・習慣という意味」[福田 2000]とされている「民俗」理解を一蹴し、人々の生活世界とそれに関わる学(民俗学)の本質を言い当てたものとなっている。

この場合、ここにいう「民俗」には、〈戦略〉や〈戦術〉も含まれるであろう。しかし、それらは、セルトーがいみじくも述べているように、あくまでも「計算」であり、「技」であった[セルトー 1987：101-102]。一方、「民俗」には、そうした計算や技とは異質の、笑いや悲嘆、身体感覚や暴力、さまざまな想念、情念といった、〈混沌の領域〉が存在することに注意しておきたい。

ところで、作家の梁石日は、現代日本人が喪失したとされる「身体性(アジア的身体)」を「在日朝鮮人」の生をとりあげながら描くことで知られているが、彼のいう「アジア的身体」は、本稿で問題としている〈生きる力〉や〈混沌の領域〉を考える上で、きわめて示唆的である。

梁は、「(アジア的)身体」や「生命力」について次のように述べている。

身体とは自我の認識論でもなければ肉体的な機能でもない。生きる権利を主張する民衆の喚起力であり、一人の人間が共有しているところの全体性であり、合力である。[梁石日 1999：8-9]。

人間にはもともと他の生きものと同じように強い生命力がある。どのような状況であれ、その状況を生き抜く自己防衛本能を持っている。しかし、高度経済成長という虚構の豊かさを享受してきた世代は、その豊かさを当然のことと思い、バブル崩壊という未曾有の危機に対して

抵抗力を失っていたのである。いわば生きる方途を学ばなかったし、知らなさすぎるのだ。[傍線引用者。梁石日 2002：26-27]

ここに論じられている「身体」「生命力」は、筆者が想定する〈生きる力〉そのものである⁽¹⁴⁾。また、彼のいう「生きる方途」は、筆者が論じる〈生きる方法〉にきわめて近いところにある。もとより、梁は文学者であり、彼の言説をそのまま学術的な方法論を構成するものとして転用することは避けなければならないが、その主張するところは、本研究における〈生きる方法〉を考える上でたいへん示唆的である。

そして、さらに興味深いことは、梁が、記号論的な民俗解釈に傾倒していた中上健次を批判した文章で民俗学に対する批判を展開している点である [梁石日 1999]。すなわち、民俗学は民衆文化をあつかうといいながら、外在的な記号論的解釈ばかりを行ない、民衆自身を見失っていると論じ、

われわれは柳田国男も折口信夫も南方熊楠も必要としないし、彼らのペダンチックな民俗学も必要としない。韓国のパンソリや仮面劇、ムーダンやナムサダンは、闇と飢餓をさまよひ、亡滅の果てに夢みた最下層の身体が創りだした世界である。それは朝鮮民衆のものであって、誰のものでもない。それはいかなる権威も解釈をも拒絶した生命のカオスであり、黒人たちが叫ぶところのネグリチュードと共通したものである。[梁石日 1999：90]

と述べている。

これは、「標本」としての「民俗」「民間伝承」「習俗」を対象に、その表面的な形式にだけ注目して、そこに恣意的な解釈を加える記号論的民俗学の論法に対する批判であり、そのような論法では民衆の「生命のカオス」はとらえられないという議論である。

この場合、梁がいう、民俗学ではとらえきれない「生命のカオス」とは、本稿でいう〈混沌の領域〉に他ならない。民俗学が、日々生活を送っている生身の人間をとらえようとするならば、こうした〈混沌の領域〉や、さきに見た〈生きる力〉といった生活実践の基底部に位置する領域にこそ、本来、この学は注目しなければならなかったはずだ。しかしながら、梁が批判するように、現実の民俗学は、この次元をとらえそこねてきた。なぜなら、民俗学は、「民俗」「民間伝承」「習俗」という「標本」化された事象の形式にばかり目をうばわれてきたからである。すなわち、「民俗学の古典化」「古典的民俗学への形式化」[関 2000：4]という現象が進行してきたからである。民俗学が生身の人間をあつかう学問を志向するならば、〈生きる力〉と〈混沌の領域〉とを含みこんだ〈生きる方法〉への注目によって脱「標本化」、脱「古典化」がはかられる必要がある。

ところで、こうした〈生きる力〉や〈混沌の領域〉が〈生きる方法〉の基底部を構成するとすれば、その反対に、〈生きる方法〉の表層部には、〈戦略〉や〈戦術〉がさらに論理的に洗練された〈思弁〉というレベルも想定することができる。筆者は、この〈思弁〉のレベルまでも含めて、〈生きる方法〉が展開されるものと考えている。

なお、この場合、〈生きる方法〉における〈戦略〉や〈戦術〉などの技術論的概念、および〈思弁〉は、いわゆる〈理気論⁽¹⁵⁾〉でいうところの〈理〉の領域に属するものである。これに対して、技術論

的概念では切り取り得ない〈生きる力〉〈混沌の領域〉の領域は、〈気〉の領域に属するものである。セルトーおよび、それを受容した従来の日本の文化人類学・社会学においては、〈戦略〉〈戦術〉といった〈理〉の領域のみがクローズアップされており、〈戦略〉〈戦術〉とともに存在しつつもそれらとは別の性格を持った〈気〉の領域については、ほとんど視野に入っていなかったといわざるをえない。

筆者のいう〈生きる方法〉とは、〈理〉に加えて、〈気〉の側面をも視野におさめた包括的な概念である。〈理気〉論によれば、人間の暮らすこの世界は、あらゆるものが〈理〉と〈気〉から成り立っている。その考えに立てば、人間の生活世界は、当然、〈理〉のみで存在するのではなく、〈気〉とともに成立しているわけであり、そうした〈理気〉が融合した生活実践のあり方を把握する概念として、〈理〉としての〈戦略〉〈戦術〉〈思弁〉に、〈気〉としての〈生きる力〉〈混沌の領域〉を加えた包括的概念としての〈生きる方法〉を提示しようとするものである。

このような〈生きる方法〉という概念の導入によって、旧来の民俗学に見られる「標本」形式主義や、「社会伝承」「経済伝承」「信仰伝承」「儀礼伝承」「芸能伝承」「口承伝承」といったいわば「縦割り」の認識枠組みを超えた実態把握が可能となり、人々の生活実践への接近が可能となるのである。

以上見てきたように、もともとは篠原徹によって提出された「生きる方法」という概念を、筆者は、民俗学方法論上の概念としての〈生きる方法〉として再構築しようとするものである。

民俗学は、「標本」研究を目的とするのでもなければ、「民族文化」や「日本文化」といったイデオロギーの構築に向かうのでもなく、人々の〈生きる方法〉を、現実に生きている人々のあいだにおいて問う学として再生させられるべきである。かつて、民俗学は「落日」状況にあるとまで酷評されたが、この民俗学の悲惨は、つまるところ、こうした〈生きる方法〉を問うという民俗学がなすべき仕事を忘却したところにあったのではないか。

〈生きる方法〉の学としての新しい民俗学では、人々の〈生きる方法〉を明らかにすることによって、人間の生のあり方の多様性や、人間の生と環境や社会との関わりについて、従来の人文・社会科学で行なわれてきたものとは異なる解釈を提供することが可能になるものと予測される。

以上、筆者が構想中の〈生きる方法〉の民俗学について、その概要を提示してきた。本稿は、以上のような理論的論述を目的としたものであるが、最後に、この枠組みのもとで筆者自身が取り組んでいる具体的な事例研究について言及しておく。

筆者は、この10年間、朝鮮半島系住民の生活世界をフィールドに、朝鮮半島系住民の〈生きる方法〉について参与観察を中心とした調査を行ってきた。そして、この調査を通して、筆者は、社会学を中心にこれまで朝鮮半島系住民について行なわれてきた研究を相対化し、乗り越える見通しを得ることができた。それはおよそ次のような内容である。

これまでの社会学を中心とした朝鮮半島系住民研究では、「民族文化」や「民族アイデンティティ」といった概念を自明視した上で種々の調査が行なわれ、またその枠組みにそった形での分析が行なわれてきた。こうした研究は、朝鮮半島系住民のうちのインテリ層や民族団体・運動の指導者、「アイデンティティ」について思い悩み、思考と試行を重ねる若者といった人々については妥当性をも

つものの、大多数の「その他大勢の人々」⁽²⁰⁾の実態には必ずしも迫れていなかった。

これに対して、筆者がフィールドワークを重ねた多くの「その他大勢」の朝鮮半島系住民にあっては（もちろん個人レベルでの差異はあるが）、日々の生活における〈生きる方法〉の実践こそが重要であり、「民族文化」や「民族アイデンティティ」は、彼らと無縁ではないものの、それらは〈生きる方法〉よりも優先されるものとはされてこなかったという事実を見出すことができた。

「民族文化」や「民族アイデンティティ」は、非朝鮮半島系住民（いわゆる「日本人」）との間で力関係の著しい不均衡をともなった接触がなされた場合や、朝鮮半島系住民間もしくは非朝鮮半島系住民との間に何らかの利害関係が生じた場合などには強烈に意識され、それらが〈生きる方法〉の資源として選択、運用される場合もあるが、そうした接触場面に至らない場合などには、必ずしもそれらが選択、運用されているわけではないという現実があった。

すなわち、「民族文化」や「民族アイデンティティ」よりも、〈生きる方法〉のほうが先行しているという実態を確認できたのである。そして、このような実態を生きる人々は、国民国家日本の構造的な同化圧力に接しながらも、国民文化としての「日本文化」については、これを〈生きる方法〉の資源として選択、運用の対象とするのであって、必ずしもこれに同化しているわけではないこと、それどころか、「朝鮮民族」の「民族文化」や「民族アイデンティティ」、あるいは「日本文化」といった固定的な枠組みでの「民族文化」「アイデンティティ」観を相対化してしまうような生活実践を展開していることが理解されたのである。

総じて、以上のような「その他大勢」の朝鮮半島系住民における〈生きる方法〉の民俗学調査によって、これまでの朝鮮半島系住民研究が自明視してきた「民族文化」「民族アイデンティティ」などの近代主義的な概念の脱構築さえもが可能となったということが出来る。

〔付記〕

本稿は、国立歴史民俗博物館共同研究「民俗学における現代文化研究」（2000年度～2003年度）における共同討議の成果の一部である。また、本稿の前提となる調査は、2004年度文部科学省科学研究費補助金若手研究（B）『『多声・動態的民俗誌』の制作過程をととした民俗学方法論の多文化主義化』（研究代表者 島村恭則）、2002年度～2004年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究（C）「自社会研究としての人類学の確立に向けた基礎的研究」（研究代表者 中西裕二 福岡大学教授）、2003年度～2005年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究（C）「在日朝鮮半島系住民の地方地域社会との相互関係、ネットワークと流動性に関する研究」（研究代表者 岡田浩樹 神戸大学助教授）によって行なわれたものである。

註

- (1)——こうした動向については、たとえば、テッサ・モーリス＝スズキ [2002] を参照。
- (2)——宮本の「生活誌」については、姜竣 [1998]、諏訪淳一郎 [1998] が詳しい。
- (3)——小池淳一 [1989, 1990] によるライフ・ヒストリーをめぐる理論的研究では、民俗学における個人のと
- らえ方について考察がなされており、民俗学において唯一、調査技法ではなく方法論のレベルでライフ・ヒストリーをとらえようとした論考として注目される。しかし、小池の見解は民俗学界ではほとんど黙殺に近い状態で今日まで至っている。
- (4)——こうした中、近年、中野紀和 [2003] によって

社会学におけるライフ・ヒストリー研究の議論をふまえた上での民俗学的ライフ・ヒストリー論が提示された。福岡県北九州市の小倉祇園太鼓に関わる人々を事例に展開されるこの新しいライフ・ヒストリー論は、ライフ・ヒストリーをめぐる新たな民俗学研究の胎動を予感させるものとなっている。

(5)——なお、こうした流れとは別に、1970年代に「個別分析法」「地域民俗学」という新たな方法論が提唱されている。これらの方法論は、「標本」をめぐる従来の要素主義的な変遷・起源論を批判し、構造・機能主義的な分析を展開しようとした点では一步前進であったと評価される。しかし、それらにおいても、「伝承母体」上における「標本」間の「有機的連関」[高桑 1978: 22]が問題とされているのみで、「民俗」「民間伝承」「習俗」を選択、運用する人間そのものがとらえられているわけではない。

(6)——もっとも、柳田國男が「民族文化」の究明が民俗学の直接の目的だとする言及をしなかったからといって、彼が「民族文化」という枠組みから自由であったわけではない。「山人」論などにもとづく非・稲作一元論を展開した初期の柳田はともかく、1920年代以降、「日本民俗学」の体系化を強力に推し進めた柳田においては、「日本人」＝「日本民族」は自明のものとして、これを前提として、「日本人の生活、殊にこの民族の団としての過去の経緯」[柳田 1990b: 486]の再構成がめざされた。このことをふまえると、戦後の和歌森太郎や櫻井徳太郎における「民族文化」志向は、柳田が前提としていた「民族」という認識枠組み（それは他の民俗学研究者によっても共有されていた）をもとに、これを目的論として再構成したものであったということができよう。

なお、柳田國男における「民族」認識については、岩本通弥 [2001] の論考に詳しい。

(7)——櫻井徳太郎は、「エトノス」「フォルクストウム」という概念の意味について、「民族の特質、あるいは本質と解してよかろう」[櫻井 1957: 113]と述べている。

(8)——たとえば、「都市民俗学」を標榜する倉石忠彦は、都市の「民俗文化」を考察することで「民族の文化のもっとも基層に存在する」「基層文化」を発見することが都市民俗学のあり方だと論じている [倉石 1997: 2-13]。また、谷口貢は、「民俗学が日常生活のあり方を重視するのは、それが民族文化の基層をなしており、この部分を究明することが日本文化の全体像を明らかにすることに寄与できると考えるからである」[谷口 1996: 4-5]と述べている。

(9)——古家によれば、「民俗文化」という用語には、日本を一つのまとまりとした場合の基層文化のことをさす用法のほかに、「地域差が明確にあらわれる民俗事象を民俗文化とみな」[古家 2000: 654]す用法も存在する。後者の場合は、「民俗文化領域とか民俗文化圏というように、焼畑・水神・作神・稲作などの要素の分布から空間的まとまりを画定する作業」[古家 2000: 654]にともなってこの語が用いられるようである。

(10)——民俗学と文化財行政との関係については、岩本通弥 [1998a, 1998b], 同編 [2004] に詳しい。

(11)——このことは、「個人と社会」、「主体と構造」をめぐるダイナミックな関係のあらわれに他ならない。この点については、「構造が行為を規制するという側面と、行為の実践によって構造それ自体が変容するという側面」[宮島編著 2003: 69]からなる「構造の二重性」を論じたギデنز [1989] の「構造化理論」を参照。

(12)——ここで欲求とは、「生理的欲求」や「安全の欲求」「所属と愛情を求める欲求」、あるいは「自尊を求める欲求」「自己実現を求める欲求」などをさすものとする。これら5つの欲求については、マズロー [1971] を参照。

(13)——セルトー [1987: 9-110]によれば、〈戦略〉とは、「意志と権力の主体（所有者、企業、都市、学術制度など）が周囲の「環境」から身をひきはなし、独立を保ってはじめて可能になるような力関係の計算のこと」で、「こうした戦略は、おのれに固有のものとして境界線をひけるような一定の場所を前提しており、それゆえ、はっきり敵とわかっているもの（競争相手、敵方、客、研究の「目標」ないし「対象」）にたいするさまざまな関係を管理できるような場所を前提にしている。政治的、経済的、科学的な合理性というのは、このような戦略モデルのうえに成りたっている」。

一方、〈戦術〉は、「これとってなにか自分に固有のものがあるわけでもなく、したがって相手の全体を見おさめ、自分と区別できるような境界線があるわけでもないのに、計算をはかることである。戦術にそなわる場は他者の場でしかなく、「自分にとって疎遠な力が決定した法によって編成された土地、他から押しつけられた土地のうえでなんとかやっついていかなるをえない」状況で、「所有者の権力の監視のもとにおかれながら、なにかの状況が隙をあたえてくれたら、ここぞとばかり、すかさず利用する」という類の「弱者の技」である。

そして、たいていの日常実践（話すこと、読むこと、道の往来、買い物をしたり料理したりすること、等々）

は〈戦術〉的タイプに属しているという。人類学者や社会学者の研究の中には、「生活戦略」の用語のみを用い、〈戦略〉と〈戦術〉との区分を行わないものが少なくないが[たとえば、原尻 2000、李善愛2001、桜井 2005など]、権力関係の力学を視野に入れるためには、〈戦略〉と〈戦術〉の弁別は不可欠であろう。ただし、その場合、セルトーとは異なり、日常実践の中には〈戦術〉的タイプよりも、〈戦略〉的タイプに属するものも見出せることを確認しておく必要があるだろう。

たとえば、権力関係において弱者である〈マイノリティ〉の生活実践と強者である〈マジョリティ〉の生活実践とを比べれば、前者には〈戦術〉的性格が、後者には〈戦略〉的性格がより多く見出されるであろう。と同時に、〈マイノリティ〉の側でも、場面によっては(つまり立場が変われば)、より弱者の立場にある者に対して〈戦略〉的性格が前面に出た実践がなされる可能性もある。すなわち、〈戦略〉と〈戦術〉とは、相対的かつ入れ子状的に配置された関係概念であることを確認しておく必要があることを付言しておきたい。

(14)——なお、梁は、宮崎学との共著でその名も『生きる力』[宮崎／梁石日 2000]という著作を刊行しており、そこでも、「アジアの身体」「生きる力」論が展開されている。

(15)——〈理気〉論は、もともと朱子学における議論であるが、思想史研究者の小倉紀蔵は、これを文化の解釈理論として再解釈して体系化し、その理論体系を〈理気学〉と名づけている。小倉の〈理気学〉によれば、〈理〉とは、道徳性であり、「物理・整理・倫理・論理・原理・心理・理屈・理論・理想・理念などといったものの総称」である。これに対して、〈気〉は、物質性、身体性であり、「肉体・欲望・本能・感情・感覚・感性・情など」がこれに含まれるという。そして、「あらゆるものは〈理〉と〈気〉でできており、「〈理〉だけや〈気〉だけでできているものはない」。「人間もちろん、〈理〉と〈気〉でできている」としている[小倉 2001: 16-17]。

(16)——民俗学=「落日」論は、宗教史研究者の山折哲雄[1995]によるもので、柳田國男没後の民俗学は、歴史学への安易な擦り寄り、文化人類学の方法の無批判な輸入、といった動きの中で民俗学本来の独自性を見失い、いまや「落日」の中にある、という批判である。

(17)——なお、こうした〈生きる方法〉の民俗学へと民俗学方法論のパラダイムシフトをはかった場合、従来の民俗学の成果の蓄積をどのようにとらえるのか、という

ことについてここで言及しておく必要があるだろう。筆者は、「民族文化論」や「日本文化論」への飛躍は論外としても、従来の「標本」形式研究の蓄積は、研究の目的ではなく、〈生きる方法〉研究を進める際の資料分析としては意味があると考え。すなわち、これまで扱われてきた「標本」は、人々が〈生きる方法〉を実践する際の資源を構成するものの一つであり、そうした資源の形式をめぐる来歴や配置状況のデータは〈生きる方法〉の分析の上で貴重である。もとより、資源は、そうした「標本」だけに限定されているわけではないので、「民俗」「民間伝承」「習俗」として把握されてきた「標本」に特権的な位置を与えるわけにはいかないが、しかし、数ある資源を構成するものの一部としての「標本」についてデータが整備されていることは大変貴重なことといわなければならないし、必要に応じて今後もこの種の形式研究を(あくまでも手段としてだが)行なう必要がある。(18)——なお、〈生きる方法〉、「生きる」ということに焦点を当てようとする本論文の問題意識と響きあう研究が、近年、歴史学において生み出されており注目される。日本の近現代史をめぐって、「家族・地域・文化・くらしやいのちに視点を据え」「それぞれの時代の経験のリアリティを伝える」ことをめざしたとされる『近代社会を生きる』『戦後経験を生きる』がそれである。両書の編者の一人、大門正克は、タイトルにある「生きる」について、次のように述べている。

「生きる」という言葉はあまりにも手垢にまみれており、ちからを失っているかに見える。それなのに、どうしてこの言葉を本のタイトルにも選んだのか。

それは「いま」という時代と大きくかかわっている。小沢弘明氏(中東欧現代史)にならえば、現在は「新自由主義時代」と呼ぶことができる(2002年12月14日、歴史学研究会創立70周年記念シンポジウムでの小沢報告「新自由主義時代の歴史学」から)。歴史学も現代思想も人びともグローバリズムの席卷する新自由主義時代のなかにいる。その影響力は圧倒的であり、歴史学は存立の根拠を鋭く問われている。と同時に、人と人の結びつきは今までになく溶解し、「生きる」という実感をえたり、輪郭を描いたりすることはことのほか難しい。

こうしたなかで、歴史学に何ができるのだろうか。その答えは決して簡単ではない。だがもし、歴史のなかのさまざまな「生きる」を蘇生させ、さまざま

な「生きる」が反響するような本をつくることができれば、それは新自由主義時代に対して何がしかのメッセージになるのではないか。さまざまな「生きる」から歴史をとらえ返し、そのことを通じて歴史学の意味も再考する。「生きる」という言葉が選ばれた理由はこのような点にあったといっている。

ここでの「生きる」には二つの含意がある。一つは本のタイトルに示した時代認識である。一冊目では、「近代社会を生きる」ことにともなう葛藤や対抗、同調などを注意深く見つめることで、近代という時代が多義的な性格をもっていたことについて考察している。昭和恐慌期から戦時期を経験したことは、戦後になってからも何度となく振り返られ、現代に至っている。それは戦後のくらしのあり方とも無関係でなかった。「戦後経験を生きる」という二冊目の本のタイトルには、そのような意図がこめられている。もう一つの含意は、「生きる」という営みが決して一色ではないことを示すために、文字通りさまざまな生やその断片を書きこもうとしたことである。

(中略) ひるがえってこの本にこめたメッセージは

「生きる」である。近現代という時代を「生きる」ことに困難がともなうとすれば、困難をただ困難として描くのではなく、その過程をつぶさに見つめたときにはじめて希望が見えてくるはずである。歴史の過程や経験のなかにこそ新たな発見があると思うからである。本書の読後に、そのような内容を含んだ「生きる」がこだまするように残響していれば、本書の目的ははたせたとと思うのだが、さてどうだろうか。[大門 2004 : 23-24]

ここに見られる問題意識は、本論文が主張する〈生きる方法〉の民俗学ときわめて近いところにある。あるいは、ここには〈生きる方法〉の民俗学と「生きる」ことの歴史学との協業の可能性も見出せるように思われる。

(19)——筆者の朝鮮半島系住民をめぐる具体的事例研究は、島村 [2005]、および現在準備中の博士学位請求論文『〈生きる方法〉の民俗誌—在日朝鮮半島系住民の事例から—』において詳述している。

(20)——本稿における「その他大勢の人々」は、川崎一平 [2001] がパプアニューギニアの非エリートの人々について述べた「その他大勢の声」から着想を得ている。

参考文献

- 網野善彦 1984「解説」『忘れられた日本人』(宮本常一)、岩波書店。
- 李 善愛 2001『海を越える済州島の海女—海の資源をめぐる女のたたかい—』明石書店。
- 伊藤幹治 2002『柳田國男と文化ナショナリズム』岩波書店。
- 岩本通弥 1998a「民俗を対象とするから民俗学なのか—なぜ民俗学は「近代」を扱えなくなってしまうのか—」『日本民俗学』215。
- 1998b「民俗学と民俗文化財とのあいだ」『國學院雑誌』99-11。
- 2001「『民族』の認識と日本民俗学の形成—柳田國男の『自民族』理解の推移—」『近代日本の他者像と自画像』(篠原徹編)、柏書房。
- 岩本通弥編 2004『文化政策・伝統文化産業とフォークロリズム—「民俗文化活用」と地域おこしの諸問題—』平成13~15年度科学研究費補助金研究成果報告書、研究代表者：岩本通弥、東京大学大学院総合文化研究科。
- 上野和男 1974「家族と親族」『民俗調査ハンドブック』(上野和男・高桑守史・福田アジオ・宮田登編)、吉川弘文館。
- 大門正克 2004「『生きる』という言葉に託すこと」『本郷』49。
- 大門正克／安田常雄／天野正子編 2003a『近代社会を生きる』(近現代日本社会の歴史)、吉川弘文館。
- 2003b『戦後経験を生きる』(近現代日本社会の歴史)、吉川弘文館。
- 小倉紀蔵 2001『韓国人のしくみ—(理)と(気)で読み解く文化と社会—』講談社。
- 小野重朗 1988「地域民俗文化の分析」『日本民俗の伝統と創造—新・民俗学の構想—』櫻井徳太郎編、弘文堂。
- 加藤晴久編 2002『ピエール・ブルデュー 1930-2002』藤原書店。
- 川崎一平 2001「生き方としてのカスタム—現代パプアニューギニアカスタム観—」『民族学研究』66-2。
- 姜 竣 1998「宮本常一における『民俗誌』の本質—宮本の伝承(者)観を中心に—」『「宮本常一」論—高桑ゼミ民俗論集Ⅱ—』筑波大学歴史・人類学系民俗学研究室。
- 倉石忠彦 1997『民俗都市のらびと』吉川弘文館。

- 小池淳一 1989「言語・伝承・歴史—日本民俗学の個人認識—」『族』10。
1990「沈黙の意味」『族』12。
- 小坂井敏晶 2002『民族という虚構』東京大学出版会。
- 酒井直樹 1996『死産される日本語・日本人—「日本」の歴史・地政的配置—』新曜社。
- 桜井 厚 2005『境界文化のライフストーリー』せりか書房。
- 櫻井徳太郎 1957「日本史研究との関連」『日本民俗学』4-2。
- 篠原 徹 1994「環境民俗学の可能性」『日本民俗学』200。
1995『海と山の民俗自然誌』吉川弘文館。
- 篠原 徹／関 一敏／宮田 登 1998「刊行のことば」『民俗の技術』（現代民俗学の視点1），篠原徹編，朝倉書店。
- 島村恭則 2005「朝鮮半島系住民集住地域の都市民俗誌—福岡市博多区・東区の事例から—」『国立歴史民俗博物館研究報告』124。
- 諏訪淳一郎 1998「宮本常一の『生活誌』—あるいは民俗誌的抵抗—」『「宮本常一」論—高桑ゼミ民俗論集Ⅱ—』筑波大学歴史・人類学系民俗学研究室。
- 杉本良夫 1996「日本文化という神話」『日本文化の社会学』岩波講座現代社会学，岩波書店。
- 杉本良夫／ロス・マオア 1995『日本人論の方程式』ちくま学芸文庫。
- 関 一敏 2000「なぜ民俗を考えるのか—「野の学問のためのレッスン」—」（新世紀民俗学研究会レジュメ）
2002「野の学問のためのレッスン」（関一敏・小松和彦・佐藤健二による対談）『新しい民俗学—野の学問のためのレッスン26—』（関一敏・小松和彦編），せりか書房。
1998「ことばの民俗学は可能か」『民俗のことば』（現代民俗学の視点2），関一敏編，朝倉書店。
- 高桑守史 1978「研究方法論」『民俗研究ハンドブック』吉川弘文館。
- 谷口 貢 1996「民俗学の目的と課題」『現代民俗学入門』（佐野賢治，谷口貢，中込睦子，古家信平編），吉川弘文館。
- 坪井洋文 1986「民俗再考—多元の世界への視点—」日本エディタースクール出版部。
- 中込睦子 1987「家族と親族」『新版民俗調査ハンドブック』（上野和男・高桑守史・福田アジオ・宮田登編），吉川弘文館。
- 中野紀和 2003「民俗学におけるライフストーリーの課題と意義—祭祀研究との関連から—」『日本民俗学』234。
- 西川長夫 1992『国境の越え方—比較文化論序説—』筑摩書房。
1995『地球時代の民族=文化理論—脱「国民文化」のために—』新曜社。
- 原尻英樹 2000『コリアンタウンの民族誌—ハワイ・LA・生野—』筑摩書房。
- 原尻英樹編著 1998『世界の民族—「民族」形成と近代—』放送大学教育振興会。
- 福田アジオ 1984『日本民俗学方法序説』弘文堂。
2000「民俗」『日本民俗大辞典』下，吉川弘文館。
- 古家信平 2000「民俗文化」『日本民俗大辞典』下，吉川弘文館。
- ましこひでのり 1997『イデオロギーとしての「日本」—「国語」「日本史」の知識社会学—』三元社。
- 前山 隆 2003『個人とエスニシティの文化人類学』お茶の水書房。
- 宮崎 学／梁 石日（上野昂志構成）2000『生きる力』柏書房。
- 宮島 喬 1994『文化的再生産の社会学—ブルデュー理論からの展開—』藤原書店。
- 宮島喬編著 2003『岩波小辞典 社会学』岩波書店。
- 宮田 登 1986『現代民俗論の課題』未来社。
1987a『ヒメの民俗学』青土社。
1987b『終末観の民俗学』弘文堂。
1998「民間学と民俗思想」『民俗の思想』（現代民俗学の視点3），宮田登編，朝倉書店。
1999『日本人と宗教』岩波書店。
- 宮本常一 1978『民俗学の旅』文芸春秋。
1984〈1960〉『忘れられた日本人』岩波書店。
- 民俗学研究所編 1951『民俗学辞典』東京堂出版。
- 八木 透 2000「民俗学の歴史と研究方法」『フィールドから学ぶ民俗学—関西の地域と伝承—』（八木透編著），昭和堂。
- 柳田國男 1990a〈1935〉「郷土生活の研究法」『柳田國男全集』28，筑摩書房。

-
- 1990b (1944) 「国史と民俗学」『柳田國男全集』26, 筑摩書房。
山折哲雄 1995「落日の中の日本民俗学」『フォークロア』7。
梁 石日 1999『アジアの身体』平凡社。
2002「生きる力」『ヨルカケ』アートン。
和歌森太郎 1972「民俗学」『日本民俗事典』(大塚民俗学会編), 弘文堂。
アブラハム・マズロー 1971『人間性の心理学』小口忠彦監訳, 産業能率大学出版部。
アンソニー・ギデンズ 1989『社会理論の最前線』友枝敏雄・今田高俊・森重雄訳, ハーベスト社。
ベフ・ハルミ 1997『増補新版イデオロギーとしての日本文化論』思想の科学社。
ミシェル・ド・セルター 1987『日常実践のポイエティック』(山田登世子訳), 国文社。
ピエール・ブルデュー 1980『実践感覚』みすず書房。
1991『構造と実践—ブルデュー自身によるブルデュー—』藤原書店。
1993『資本主義のハビトゥス—アルジェリアの矛盾—』藤原書店。
スチュアート・ヘンリ 2002『民族幻想論—あいまいな民族 つくられた人種—』明石書店。
テッサ・モーリス＝スズキ 2002『批判的想像力のために—グローバル化時代の日本—』平凡社。

(秋田大学教育文化学部, 国立歴史民俗博物館共同研究員)

(2005年3月25日受理, 2005年7月15日審査終了)

Folklore on “Methods of Living” : A Discussion Toward a Paradigm Shift in Folklore

SHIMAMURA Takanori

A paradigm shift has recently become evident in the world of the humanities and social sciences, which encompasses folklore. For example, it overcomes criticisms of the structuralist perception of people and society that does not place importance on individual subjectivity. Also, studies that are critical of the political nature and power structures surrounding the representation of the other and deconstruction of the concepts of “race,” “culture” and “history” that emerged in modern Western Europe are becoming entrenched.

Folklore studies is also an academic discipline that has raised questions about “race” and “culture” on the subject of human beings, and cannot be expected to be immune from this trend. However, this trend is barely referred to in folklore, where in a self-contained and closed-off space the norm is for individual researchers to be preoccupied with their own studies on narrow topics.

This paper breaks free of this current situation in that it puts forward a tentative theory aimed at the creation of a new paradigm for folklore. It advocates and presents an outline of a new folklore that focuses on “methods of living” that are “methods used by people of flesh and blood to build their own lifestyle while selecting and employing the diverse range of things that exist in their surrounding world as resources.” This differs from conventional folklore that deals only with the forms of “folklore” as “specimens” and has been directed at the production of ideological statements such as “ethnic culture” and “Japanese culture” without engaging in the process of rational and empirical reviews.

If the purpose of folklore is neither to study “specimens” nor to construct ideologies like “ethnic culture” and “Japanese culture,” it should be revived as a discipline that questions people’s “methods of living” among those who are actually alive. By explaining people’s “methods of living” under this new folklore it should be possible to offer interpretations on the relationship between human life and the environment and society that differ from those that have been made using the existing approaches of the humanities and social sciences.
