

## 日本民俗学の視点から

# 日本民俗学の研究領域拡大—新しい共同研究の前提—

上野 誠

### はじめに

過去千年間、万葉学徒は、日本人の日本人による日本人のための研究を行ってきた<sup>(1)</sup>。その目的は、さまざまに異なったとしても、時に歌の手本として万葉歌を読むため、時に「からごころ以前」すなわち「中国文化摂取以前」の祖先の声を聞くため、時に明治国家が造った「国民」の淵源を求めるため、時に悠久の「民族文化」の淵源を求めるため。したがって、従来の万葉研究には、国際比較や学際的観点などあろうはずもなかった。いわば、それは、閉ざされた研究だったのである。

国際比較や他の民族文化の歌との比較が進まなかったのは、『万葉集』を祖先の声とし、「聖典」化していたからである〔品田 2001年〕。国学が漢学に対抗して江戸期に勃興したことを考えれば、それは当然のことであったといえる。万葉歌の淵源を、中国に求めたのでは、研究を支える活力源そのものがなくなってしまうからである〔釘貫 2001年〕。したがって、国学のイデオロギーや、研究の背後にあった「国民文化」「民族文化」のアイデンティティが、比較の観点を持った研究を妨げていた、といえるであろう<sup>(2)</sup>。

また、近代において学際的研究が進まなかったのは、大学という研究者養成機関が、学部・学科の基礎となる学問の独自性を主張しあう純粋培養型の研究者養成をしてきた結果である、といえよう。いわゆるタコ壺的な学問形成の場だったからである〔上野 2001年〕。こちらは、前者とは逆に、総合学であった国学の良き伝統を、近代の大学制度が継承できなかつたことによる弊といえよう。

ところが、学問を取り囲む環境は、近時激変しつつある。交通・通信手段の発達によって、今日、我々は地球規模で、自己の学問の位置を確認して、研究を発信してゆく必要に迫られているのである<sup>(3)</sup>。次にタコ壺の中で細分化されつづけてきた学問は、もはや多くの人びとの知的欲求を満たすものではなく、なくなっている。今や、人文科学を支えた教養主義も没落してしまった〔竹内 2003年〕。したがって、細分化された学問を再統合する必要が出たのである。これには、後述するように学問領域の液状化現象が深く関わっている。では、グローバルな時代に求められる万葉研究とは、いったいどんな研究なのだろうか？

本共同研究は、まずこの二つの閉鎖性を打破することを目標に掲げることにした。それは万葉古代学研究所設立の理念でもある。つまり、比較の観点を持つこと、学際的観点を持つことを念頭において、本共同研究は構想されているのである。

共同研究をスタートさせるにあたり、我々が考えたのは、歌を人類共通の文化と考え、そのくはじまり>のかたちに通ずる要素を見つけることであった。つまり、歌を、言語や家族、宗教といった普遍的な文化として考えるという前提で研究を進めたのである。したがって、本共同研究では、歌を普遍的に存在する文化として、なるべく捉えようとしたのであった。すなわち、巨視的には普遍性を求め、微視的に差異を捉えようとしたのである。

比較は、モンゴル・ロシア・南インド・タイ・オリエントへと及び、中国も漢民族と少数民族の事例を検討していったのである。そこから浮かび上がってきたのは、古層とか始原に位置すると考えられている歌々に、はじめから歌のマニュアル書ともいべき詳細な約束事が存在している点であった。

しかも、多くは文字を媒介とせず<sup>(4)</sup>。

例えば、「歌垣」の場合も、自由に歌い合っているように見えて、実はその間には細かい取り決めがあるのである。つまり、歌を歌い掛けられた人は、その歌のマニュアル書に従って、自らの思いを歌に託して、歌い返しているのである。ところが、それでいてその場の状況に合わせる即興性もあるのである。組織的だか、柔軟性を持った約束事が、はじめからあるのである。つまり、歌についての膨大なマニュアル書のようなものが、互いの頭のなかにあり、瞬時にそれを参照し、歌のキャッチボールが繰り返されているのである。

したがって、そのような歌を見る場合、歌だけを見ても、それがなぜ対応しているのか、わからないのである。なぜなら、歌のマニュアル書が我々の頭に入っていないからなのである。こういうことがわかったとき、採集され文字化された歌を紙の上だけで考えていたのでは、歌の理解は不可能であることに我々は気付いた。つまり、我々は蝶の標本だけ見て満足し、これまで森に行こうともしなかったのである。その日から、我々の共同研究の方向は定まったような気がする。必要なのは、歌の生態学であると。したがって、本紀要にまとめられた緒論は、多様な歌文化の生態を提示するものになっている。と同時に、それぞれの学問分野から見た万葉像を描こうとした論考となっているはずである。

本共同研究において、筆者は万葉研究を文化研究として展開させるための方法論の模索を分担した。それは、歌を人類普遍の文化として見るために不可欠の観点だと考えたからである。なぜならば、本共同研究は文献解釈学として発達した万葉学の蓄積を利用しつつ、歌の文化を読み取る文化研究を志向しようとしたからである。そのために、日本を対象とした文化研究として、独自の発展を遂げた日本民俗学の現状を報告したのであった。国文学の隣の学問であり、分野的に重なる部分も大きく、学問的枠組みも似ている日本民俗学の状況を知ることが、文化研究として万葉古代学の将来を占うために、きわめて有益であると考えたからである。しかし、その日本民俗学は、今大きな岐路に立っていた。

## 1 日本民俗学の落日、あるシンポジウムから

1998年10月4日、仏教大学で開催された日本日本民俗学会において、「民俗学の落日」と題するミニ・シンポジウムが行われた。満席となった教室には立ち見もいた。当日の熱気が昨日のこのように思い出される。奇しくも、この年は日本民俗学会の50周年にあっていた。その大会のセッションの一つが、「民俗学の落日」だったのである。「民俗学」を看板にかかげた学会で、自分の専攻する学問が消滅するのではないか——という話をしようというのだから、民俗学者の熱い視線が注がれるのは当たり前というものだろう。

このシンポの発端は、山折哲雄がその3年前に発表した「落日の中の民俗学」という論文にあった〔山折 1995年〕。山折はその中で、民俗学が独立した学問として存在する意義が今日すでに失われているのではないかと主張している。民俗学は、歴史学や文化人類学に資料を提供しながら、自身は急速に痩せ細っているのではないかと、というのである。つまり、日本民俗学は、このままでは歴史学や文化人類学の補助学としてのみ機能し、独立して存在する意義がなくなった、というのが山折の主張である。ところが、柳田国男や折口信夫が日本民俗学を構想したときに、二人は歴史学と民族学(文化人類学)に敢然と対決し、両者の間には一定の緊張感<sup>(5)</sup>があった。しかしながら、現在は民俗学の側が、歴史学や民族学の研究成果を批判することは、皆無に等しい。そういった今日的状況を、山折は「落日」と比喻したのである。

言うまでもなく、日本民俗学は柳田国男が構想・設計した学問で、それまで知識人がかえりみなかつ

た「民衆の知恵」ともいうべきものを掬いあげ、そこから日本人と日本文化の未来を考えるという学問であった。当時の皇国史観やマルキシズム史観では描けなかった民衆像を、村を歩くことによって描こうとしたのが、かつての日本民俗学だったのである。そこに、民俗学のリアリティーもあったのである。だから、柳田国男や折口信夫の時代は、歴史学と対決することによって、日本民俗学は自らのアイデンティティを確立した時代であったといえよう。山折は、そういった草創期のエネルギー（主として反発力）のようなものが、今の日本民俗学にはないことを問題にしたのである。ところが、これに対しては、パネリストの一人であった上井久義が、猛然と反駁した。歴史学が民俗学を補助学とするようになったのは、無視できないほどの力を日本民俗学という学問が持ったからなのであり、「落日」ではなく「旭日」なのだ、という主張である。シンポでは、さまざまな民俗学擁護論が出たが、山折の「現状認識」を真っ向から批判したのは上井だけだった、と思う。当日、印象的だったのは、民俗学者の態度が二つに分かれたことである。一つは「反発」、もう一つは「無視」であり、その多くは両方をともなった態度であった。<sup>(6)</sup>

ところが、そういった学問間の力関係とは別のところで、研究の領域は液状化してきているのではないかと筆者は考えている。ここでいう液状化とは、その境界が不明確になるという意味で用いている。たとえば、都市文化の研究は社会学や文化人類学、歴史学でも行い、今や民俗学でも行なっている。それぞれの研究は、悪しきセクト主義を排し、「学」を越えて、徐々にではあるが総合化されてきている側面も見受けられるのである。つまり、研究の領域については、現在、境界も棲み分けもなくなってきたのである。省みて、本共同研究は、万葉研究の現状の問題点を、比較の観点の欠如と学際的観点の欠如にあると見て構想されている<sup>(7)</sup>。こういう学問領域の境界の液状化を踏まえながら。

以上のような現状認識に立つ時、意見は二つに分かれるだろう。領域や対象に境界がなくなったのだから、自らの属する「学」にこだわる必要などないのではないか、という考え方。もう一つは、領域や対象に境界がないからこそ、それぞれの「学」の旗印となる方法を明確にすべきだ、という考え方である。この命題は、あらゆる今日の学問にあてはまると思うのだが、どうだろうか。筆者にとって、このシンポジウムは、ボーダレス時代の「学」のあり方を考えるよい機会となった。

では、これを国文学や日本文学に当てはめるとどうなるだろうか？ 学問の棲み分けがなくなり、境界線が液状化したことを踏まえ、文学から文化研究へ領域を広げてゆこうとする方向性がある。例えば、古くは南島の歌謡の調査が国文学側からも行われ、『万葉集』の読み直しを行おうとする動きがあった<sup>(8)</sup>。また、近年は中国少数民族の歌垣の調査に古代文学研究者が参画することが見られるようになってきた。これらの諸研究は、比較の対象を広げることで、万葉研究に新しい観点を見出し、あわせてその研究領域を拡大することにある。すなわち、民俗学や文化人類学の分野への進出である。対して、あくまでも書誌研究や作品作家論という従来の国文学、日本文学の開拓した領域を深化させて行こうという対応も当然ある<sup>(9)</sup>。つまり、研究領域の拡大を図るか、学の独自性を生かせる特定の分野を深化させるかという二つの方向性が、国文学なканずく万葉研究にもあるといえよう。

話を日本民俗学に戻すと、日本民俗学はなぜ対象を広げ、対象を広げることで、山折がいうようにその独自性を失っていったのだろうか。また、真野俊和によれば、今日民俗学の内部で研究者同士の意思疎通が困難になってきている現状があるという〔真野 2001年〕。この意見には、筆者も同感である。それはなぜか、考えてみたい。さらには、このような民俗学の現在の状況を、万葉研究の現状と比べ、そこから新しい万葉研究のあり方を模索してみたい、と思う。なぜなら、学問の超領域化、脱領域化の先例として、日本民俗学の事例は、学ぶべき点が多いと考えるからである。ために、筆者の見た日本民俗学の20年を、本稿の趣旨に沿って振り返ってみたい、<sup>(11)</sup>と思う。

## 2 日本民俗学の歳月、この20年

しばらく、私事に渡ることをお許し願いたい。筆者が大学に入学したのは、1980年である(國學院大學)。その年から、筆者は坪井洋文(1929—1988)の民俗学の授業を聞くことになる。坪井は、その前年、稲作単一文化論批判で有名になる『イモと日本人』(未来社、1979年)を上梓していた。印象に残っているのは、国立歴史民俗博物館の創設について、上気して語っていたことである。ことに、「農具のようなものが国立の博物館に飾られるのです。これは、お上が民俗学を認めたということです」と茶化しながらも熱く語っていた。おそらく、これは当時の民俗学者が共通に抱いていた感慨であった、と思う。歴史学と違い、在野の学として出発した日本民俗学が、「歴史」と並称されるまでになったのである。また、高校社会の科目の一つに「現代社会」が加わることとなり、そこに民俗学の知見が盛り込まれることも、熱く語っていた。「学校で民俗学なんか教えられません。なぜなら、民俗学が対象とすべきとすべきなのは、反学校知のようなものですから・・・」と、これも照れながらもうれしそうに語っていたのが印象的だ。坪井は、この歴史民俗博物館の創設に関わり、翌年その初代教授として赴任することになる。この時期の日本民俗学は、ポストモダンの知の一翼を担うものとして、脚光を浴びていたのである。筆者は、その雰囲気なかで学問形成をした。

その一年後、『國學院雑誌』で、「民俗研究の現在の状況」という座談会が開催された。討論者は、文化人類学から日本の民俗を研究する小松和彦、宗教学の藺田稔、そして座談会で純粋培養の民俗学者と自称した福田アジオ、前述の坪井洋文、司会は昔話研究の野村純一である〔小松他 1982年〕。この座談会で問題となったのは、民俗学が対象としてきたものの変化と、その変化を民俗学の側がどう見るのかということであった。福田はイロリがなくなり、ソファーになったことは、民俗学が対象としてきたイロリの坐の民俗の消滅と見るべきだとしたのに対して、小松・野村・坪井は、ソファーでも客と主の坐の文化は伝承されるから研究対象になると主張しているのである。坪井はさらに挑発的に、民俗学が研究対象とした人力の農具だけでなく、むしろ今使っている農業機械と農民の関係にまで研究の対象を広げるべきである、と主張している。つまり、柳田国男が日本民俗学の形成期に想定していなかった事象や変化を民俗学は、領域拡大して研究対象とすべきか、否か・・・ということが討論の中心になっているのである。

対する福田の主張は極めて明快なものであった。

**福田** ……町にも民俗があるじゃないか、都市にもあるじゃないか、団地にもあるじゃないか、だから民俗学は永遠に不滅だと、みんなそういう言い方になるんですね。しかし、あれは邪道であり(笑い)、長生きするための姑息な手段であると思うんです。私は、民俗学というのは、19世紀というある特定の段階で民俗が認識されてきて学問として成立したものだから、それは一定の段階でその民俗が消滅することで学問としても消えるものと考えています。

これは、民俗学原理主義とも言うべき主張であろう。つまり、日本民俗学は柳田が創設したときに設定した領域のなかで研究をしてゆくべきであり、そこから逸脱するというのであれば、それは民俗学ではないという立場である。これに対して、小松はこうコメントしている。

**小松** そうですねえ。若手のホープのはずの福田先生とは思えない発言なのでちょっと驚きました。なぜかっていうと、民俗学は柳田国男が体系化したわけですが、それをいつまでもどこまでも守り続けなければいけないとは私は思わないのです。学問に不備や欠点が生じればど

んどん組み立て直していくべきです。

小松の考えは民俗学修正主義ともいうべきものであろう。したがって、福田は「民俗文化」や「伝承文化」という捉え方にも懐疑を示している。つまり、そうすることによって、民俗学の研究対象は広くなり学問の延命はできるかもしれないが、それではそれを民俗学として研究する必然性がない、と考えているのであろう。福田の発言は辛辣で、

福田 ……むしろ民俗という言葉を解消して生活とか文化に置きかえるというのが、それぞれ小松さんを信奉して民俗学をやっている若い人の考え方なんですね。だから、都市も民俗学の対象になる、都市の若者である自分も対象になるわけです。

と手厳しい。これは当時提唱されつつあった「都市民俗学」を意識しての発言である〔倉石 1990年〕。

それから20年、柳田が民俗学を形成したときに想定していたような「民俗」は、急速に消滅していったといえるであろう。ちなみに、20年前に民俗学を志すほとんどすべての人が買い求めたと思われる『民俗調査ハンドブック』を見てみよう〔上野他 1974年〕。このハンドブックには、「民俗調査質問文例集」というものがついている。当時は、この文例集を、ノートに写してフィールドに出たものである<sup>(13)</sup>。実は筆者も、その一人であった。しかし、今日これを見ると、

- ① 質問の対象となっている事物・事象を発見することが難しい項目。
- ② 質問そのものが、プライバシーなどに関わり、調査という名目で今日聞けるものではないと考えられる項目。

という項目が多い。例えば、屋根は何で葺くかという項目があるが、今日茅葺を探すのは難しいだろう(①)。文化財を除いて。また、血縁関係などもほとんど調査できないのが実情なのではなかろうか(②)。第一、調査者自身がこの質問項目の内容を理解できるかどうか、疑わしい。今日、これらの質問項目を見るとこのハンドブックの調査項目を満たすフィールドが、急激になくなってきている、という感を否めない。しかも、研究者や調査者の生活とあまりにもかけ離れすぎていて、今や現実味がないのである。

こういう状況の中で、日本民俗学はその研究対象を、広げてゆくことにやっきになる。そこで、2004年の10月4日に園田女子大学で開催された日本民俗学会の研究発表のテーマの一部を見てみよう。

中国の少数民族の病気治療儀礼  
朝鮮半島系移民の民俗誌  
古代の氏族の活動  
ポリネシア語と万葉集の関わり  
公園における似顔絵描きの活動  
韓国大統領の出身地の聖地化  
IT網に見える寺院の情報  
明治期の見世物興行

その多くは、「民俗文化」「伝承文化」とはいえども、柳田が構想した民俗学の「民俗」とは合致しないものが多い。実際に前日の懇親会場では、異口同音に次のような質問が繰り返されていた、「この発表のどこが民俗学なんだろう？」<sup>(15)</sup>と。たしかに、こうなるとは対話が成り立ちにくいのである〔真野 2001年〕。もちろん、対話のための努力は必要であるが、そのためには多くの時間とエネルギーが必要だろう。なぜならば、個々の研究者に蓄積されている知識のうち共有されている部分がきわめて小さいため、対話の核となる共通した論点を見つけにくいからである。

### 3 日本民俗学の現状と反省からの出発

前節では、考察の手がかりとして、20年前の福田アジオと小松和彦の座談会における言説を、対立点が明確になるように抽出して提示した。日本民俗学会の発表を見る限り、小松が予言したように、日本民俗学はその研究領域を拡大しつづけている。さて、福田はそのような状況のなかであるべき民俗学の姿をどのように語っているのだろうか。福田の新著を見てみよう。

福田は、その新著『近世村落と現代民俗』の「第1編 民俗学と村落史研究」の「第1章 歴史研究の方法としての民俗学」においても、日本民俗学の特殊性から筆を起している〔福田 2002年〕。日本民俗学は柳田国男のほぼ独力によって作りあげられた学問であり、その特徴は、「行為」を中心に研究の対象にするところから説き起している。これは、欧米の民俗学と大いに異なる点である<sup>(16)</sup>。

以上の点を確認した上で、福田は「歴史研究としての民俗学」ということを出張する。福田の主張は、現代の民俗を通して変化する歴史を追究するのが民俗学であるという。さらに福田は、「民族性」「民族文化」「エートノス」「固有信仰」「基層文化」のような歴史を越えて存在したとされる文化の性格を語るのが民俗学ではないと述べている<sup>(17)</sup>。実際に、福田が執筆した最新の辞典の民俗学の項目には「民族文化の究明」という文言はない〔福田他編 2000年〕。この事実は、あまり問題にされていないが、民俗学史上の事件というべきものであろう。福田は、「現代において人々が行為として行い、知識として保有していることが民俗」であると規定した上で、

民俗学が明らかにする歴史は、過去の特定の時代でないと述べた。現代に連続する累積としての過去であり、歴史である。

と言い切る。つまり、福田の主張は、あくまでも戦前の柳田の主張した民俗の範囲のなかで、現代の民俗を観察し、現代に繋がる歴史を見るのが民俗学であるという立場である。その上で福田は、柳田の示した民俗学の範疇においても未開拓な分野は多く、やるべき課題は多く残っていると説くのである。そして、その一つとして、民俗学における過去の村落研究を反省的あるいは否定的にさえ捉えて、自らの村落研究の方法を示している。「柳田に帰れ!」「村落に帰れ!」というある意味で民俗学原理主義の主張に、20年前とぶれはなく、一貫しているのである。

では、20年前にすでに民俗の変化と消滅を視野に入れつつ、その修正を訴えた小松の方はどうであろうか。小松の新稿を見てみよう。すると、小松は福田と同じくか、それ以上に民俗学の現状を危機的状態にあると考えていることがわかる〔小松 2000年〕。小松は、何らの反省的思索も無く広がっていった民俗学の領域に次のように警鐘を鳴らしている。小松は「ホテル結婚式」「売買春」「アニメ」「コミック」「インターネット」「ストリップ」「コンビニ」などを「民俗」とみなそうとする民俗学者の出現について、次のようにいう。

しかし、そうした現代文化の諸現象を「民俗」と簡単に言ってよいものなのだろうか。そこで言われている「民俗学」とは、いかなる目的をもっているのだろうか。従来の「民俗」学とどのように連続し断絶しているのだろうか。そうした問題について真剣に論じなければならない。しかし、それを脇において、なし崩し的にこの種の調査報告が集積しつつある。

つまり、小松は領域を広げてゆく場合、それが従来の民俗学のどの部分と連続し、なぜその領域を民俗学で扱うのか、明らかにする必要がある、と述べているのである。20年前に、福田の原理主義ともいうべき立場を批判した小松ではあるが、その小松もまかりとおっている反省的思索のない研究領域の拡大には、危惧の念を示しているのである。小松が憂えているのも、やはり学の連続性なのである。

その上で、小松はもう一度、「民俗」という認定の枠組みを成り立たせた時代背景やその時代に生まれた民俗学の思考法を再検討してゆくことが必要であるということを説いている。たとえば、民俗学の形成期は近代国家の形成期と重なっており、日本におけるナショナリズムと無縁に民俗学を語ることはできない〔子安 1993年〕〔小熊 1995年および1997年〕〔川村 1996年〕〔伊藤 2002年〕。ナショナリズムに対して時に同調し、時に反発しながら、「民俗」は柳田によって「発明」され、そしてフィールドの中で民俗調査者たちによって「発見」されていったのである。そして、それは今日「民俗誌」として、蓄積されているのである。これは、品田悦一が明らかにしたように、国民文化の象徴としての「万葉集の発明」「万葉集における国民の発見」と軌を一にするものである。

つまり、「民俗学」や「民俗」を成り立たしめた時代状況と、そこから生まれた理論的枠組みの再考が必要である、と小松は述べているのである。そういう学を取り囲む理論枠組みを再構築する「理論民俗学」、さらには民俗学総体の体系を再構築する「体系民俗学」の樹立を急ぐべきである、と小松は提言している。

ここで話を整理すると、以下のようになるであろう。福田の主張は従来の枠組みを守る立場であるのに対して、小松は枠組みそのものの再構築を目指している。それが、ともに民俗の消滅という外的危機、民俗学の混迷という内的危機への対応から出ているのである。危機意識は共有されているのだが、その危機打開の方向性がまったく逆なのである。

以上述べてきた状況を踏まえ、学史を反省的に捉えて、民俗学の内部から、新しい動きも出はじめている。たとえば、民俗芸能研究においても、学問的枠組みの見直しが進んだ。橋本裕之・福島真人・小林康正・大石泰夫らは、「民俗芸能」という研究ジャンルを成立させた枠組みを再検討し、その枠組みを自覚するところから、研究を再出発させるべきことを説いている〔第一民俗芸能学会／民俗芸能の会編 1993年〕。

こういった枠組みの問い直しは、対話や新たな議論のための第一歩となるはずである。対して、対話や議論のために、学術用語を洗い直し、その用語にどのような現代的意味があるのか、ということ問い直そうとする動きもある。小松和彦・関一敏編『新しい民俗学へ』は、新進気鋭の研究者によって、「常民」「民俗」「伝承」といった用語とそれが生み出された背景、さらにはそういう概念が今日の研究状況においてどのような意味を持つのか、という点を再点検しようとしている〔小松和彦・関一敏編 2002年〕。高岡弘幸・小池淳一・島村恭則らの解説を読むと、研究者と研究状況と、フィールドとの微妙な関係の中に「民俗」「民俗学」もあることに気づかされる。これらの動きは、学界内部における対話を促すことによって、研究を活性化させる役割を担うものであろう。

こういった枠組みの見直しを踏まえて行われた具体的提言としては、岩田重則の発言がある。岩田

は、現在の状況において、足りない部分を補うことによって、研究に方向性を与えようとしている〔岩田 1998年〕。岩田の現状認識もさわめて厳しいものであるが、岩田は現状に鑑み、次のような提案をしている。一つは、地域というものを踏まえつつ、もう一度民俗学の原点である「民俗誌作り」に立ち戻り、これを鍛え直すことを提唱している。その上で、民俗学の原資となる「民俗誌の資料論」のようなものがなくては、厳密な議論が成り立たないことを説き、その資料論の確立を急ぐべきである、としている。さらには、民俗学の枠組みや、理論を考える理論民俗学や体系民俗学の整備も急務であるとする。そして、最後に、少なくとも東アジアのなかに日本の民俗を位置付ける比較の視野を持つべきことを説いている。

対話のための学問的枠組みの再検討、学術用語や概念の再検討、さらには民俗誌の資料論、比較の視野の獲得などが、今日反省的に主張しはじめられているのである。<sup>(18)</sup>

#### 4 本共同研究の位置

筆者は、これまで日本民俗学の20年の歳月を振り返りながら、次のことを述べてきた。一つは、この20年において、研究領域の境界の液化化、さらには研究領域の細分化、それに伴う研究領域の拡大が顕著であったこと。二つ目は、研究領域が一気に拡大したことによって、それまで民俗学との連続性がなくなり、今や民俗学内部での対話が難しくなっている状況があること。つまり、個別の研究が民俗学のどの部分に位置づけられるのか、判らなくなってきたのである。これを外部の眼から見れば、民俗学の独自性はいったいどこにあるのか、という疑問になるであろう。三つ目は、そういう状況のなかで、民俗学という学問の枠組みの捉え直しや、基本的概念の再検討が行われ、対話や議論のための準備が進められていることなどを縷々述べてきた。しかし、一方で福田アジオのように、柳田の示した「民俗」と「民俗学」の範囲で研究を行ってゆくべきであり、まだやるべき事柄は多く残っているという主張や立場も存在することを、忘れてはならない。

ところで、こういった状況は、日本民俗学と同じく一国国文学として出発した国文学にも共通していると筆者は考えている。仏教文学や舌耕文芸、伝承文学という新分野開拓と領域拡大。留まるところを知らない研究の細分化。それと同時に樹立されていった学会群。そして、近代文学研究者と古代文学研究者など、今や交わる機会すらない学会の業績評価システム。国文学も日本民俗学と同じく、学界内部での対話が難しくなってきたのである。文化領域への研究領域拡大を目指す研究者がいる一方で、従来の解釈学の枠にとどまることを主張する研究者の存在など、似たような状況があるのではなかろうか。もし、違いがあるとすれば、国文学がテキストを持つ学問であるために、劇的な変化が起こりにくく、先端的人文科学の流行を取り入れるのがやや遅れる、ということに尽きるのではなかろうか？

では、古代文学研究ではどうだろうか。今日、万葉と源氏の両分野について、論文を書く研究者すら稀有である。もっといえば、万葉研究も時代別、作家別に細分化され、万葉研究の全体を見通すことすら難しい。筆者の経験でいえば、記・紀・万葉・風土記・霊異記・日本漢文を含めた古代文学全体の研究動向を記述するために、読むべき文献は個人の情報処理能力を超えるのではないかとさえ思える〔上野 2000年〕。加えて、厳密な漢籍の出典論や、表記史はそれ自体で一分野を形成しており、同じ古代文学研究者といえども、簡単に外部から発言できるような研究状況にはない。

ならば、とりわけ明治以降に国民文化の象徴とされた『万葉集』の研究はどうだろうか。万葉研究は、千年の注釈史をもつ文献研究であり、今日もっとも進んだ文献研究と解釈研究の研究蓄積が行われている研究分野といえるであろう。したがって、日本民俗学の福田アジオのように、従来の文献研

究と解釈研究の研鑽こそが、万葉研究であるとする立場を取る研究者が多いのではなからうか。もちろん、品田悦一のように、「国歌集」となっていった経過を観察することによって、自明と思われていた研究の枠組みそのものを再検討すべきである、とする研究者も近時出で来てはいる。以上のような流れに対して、従来の解釈学や古典学を生かしながら漢籍との比較を行うことによって、万葉研究の新境地を導き出した人びともいる。<sup>(19)</sup>これは、戦後大きく研究が進んだ分野であり、現在においてももっとも期待されている研究であろう。

こういう文献学、解釈学の比較研究をさらに文化研究にまで広げようとした最初期の業績として、筆者は中西進の「水辺の婚」という論文を上げたい、と思う〔中西 1968年〕。中西は、日中の水辺で行われる婚姻の文学を取り上げながら、その文化的背景にまで考察の範囲を広げている。これなどは、比較の領域を文化領域まで広げた最初期の業績といえるであろう。

このような文化の領域にまで対象を広げた研究としては、南島歌謡と万葉歌との比較の研究を挙げべきである。古橋信孝らの研究は、一つの軸を持った研究といえることができる。それは、文学の起源を祭祀に求め、祭祀から文学が離陸してゆく距離を計ることによって、歌の歴史を再構成しようとする発生論的視座に立つものである。つまり、発生を始原として、そこからの離脱の状況を観察するという方法で、南島歌謡と万葉歌を同じ土俵で論じようとする方法である。折口信夫の文学発生論を独自に応用した方法によって、万葉研究の新境地を開こうとしたものであり、それはそのままフィールド・ワークを伴った古代文学研究の文化論としての展開であった、と筆者は考えている〔古橋 1982年〕。もともと、折口の民俗学的研究は、民俗学知見を利用した万葉研究の文化領域への領域拡大であり、それを深化させるかたちで、これらの研究は進んでいったのである。

そして、その比較は、中国の少数民族にまで、現在及ぼうとしている<sup>(9)</sup>。これを研究方法ではなく、比較の地理的広がりという点で見ると、今日の研究状況は、文献研究、解釈研究も含めて、中華文明圏を中心とした東アジア世界まで広がっている、といえるだろう。日本も現在の中国の少数民族もその中華文明圏の辺境周縁部にあたる。

振り返って、本共同研究は、比較と学際の見地から、万葉研究の領域を広げてゆくことを志向して構想された。したがって、意図的に比較と学際の見地によって研究領域を広げようとしたのである。ユーラシアを冠し、インドやオリエント世界まで比較の対象を広げたのは、そのためである。いわば、これは実験的試みなのであって、東アジアからユーラシアに広げたのは、今後の領域拡大を想定して、比較の前に立ちはだかる諸問題を予測するための予備的研究として、将来に備えたのである。

## おわりに

かえりみて、初年度に本共同研究において行われたのは、研究者同士の意思疎通のための共通言語探しであったように思われる。つまり、研究の言語空間を乗り越え、本研究のための言語空間を作ることに我々は力を割いたように思われる。これは、容易なことではなかった。人文科学の共同研究の多くは、この共有された言語空間を作ることに終始しているといって過言ではない。そのなかで、問題となったのが、冒頭において述べた歌のキャッチボールのためのマニュアル書のようなシステムの存在である。

ゲスト・スピーカーとしてお話をいただいた奄美の高名な歌者（うたしゃ）である坪山豊氏は、そういう掛け合いの連想回路のような知識について、「歌半学（うたはんがく）」という言葉で説明されたのが印象的である。つまり、歌を学ぶことは、学問であり、歌を歌う人は学問の半分をしたことになる。後の半分が、机の上でする学問であるという説明である。これは、歌という文化が、その歌が流

通する地域においては知識そのものであるということを表す。実際に歌者は奄美において尊敬されているのである。そしてもう一つ重要なことは、その歌という知識ないし知識の体系には、実際に音声化するという点において、身体性を伴うという点である。例を挙げれば、仏教経典解釈とは別に、読経のための身体的トレーニングや技術の伝承が存在するが、そういう身体性をともなって実際的には仏教文化が伝播・伝承されているのである<sup>(20)</sup>。

こうした知識としての歌のなかに、一つの恋物語が内包され、歌が男女間で掛け合わされることによって、恋物語が展開する一つのかたちがあり、それが語りとなれば兄妹始祖型の神話ともなるという仮説を我々は、この共同研究の言語空間のなかで共有できたような気がする。これは、辰巳正明共同研究員の中国少数民族の事例報告を、各共同研究員の分担分野において個々に確認しての仮説である。しかし、我々はそれを実証してゆくための方法を、この2年間においては作り上げることができなかった。そこに実験的な本共同研究の限界もあった、と筆者は考える。このことから、異なった資料や現象を比較する方法の模索が必要である、と痛感せられたのであった。歌の生態を記述する民俗誌の方法や、その民俗誌の比較の方法などが、今後は検討されてしかるべきであろう。

かつて、日本文化研究の雄であった日本民俗学の危機的現状は、体系や理論の構築のないまま研究領域拡大をした点にある、と筆者は考える。我々は、その状況に学びつつ、常に禁欲的に領域を広げなくてはならない。と同時に比較の理論や、学の体系を構築する必要があるようである<sup>(21)</sup>。

共同研究の成果は、一日にして成るものではなく、参加者個々のその後の方法論の深化に待つ部分も大きい。一見無謀とも思える本共同研究は、文化領域に拡大する万葉研究が今後遭遇するであろう諸問題を予見させる予備的考察の意味があった、と筆者は思量する。これを以って擱筆の言とし、今後の対話のためのご叱正を仰ぎたい、と思う。〔2004・11・18〕

## 注

- (1) この場合の「日本人」とは、「国民」や「民族」という範疇ではない。日本語を使用し、日本語で書かれた古典ないし古典文化の継承者という意味を持たせてここでは使用した。
- (2) ただし、研究の水準というものは存在する。外国語による根拠のない解釈は、その実証性の当否に照らして、排除されるべきであろう。
- (3) いわゆる「文明の衝突」や「文化摩擦」は、皮肉なことだが、グローバル化の一側面ということができる。
- (4) この「歌のマニュアル」は、辰巳正明がいう「歌路」のように文字を媒介とせずストーリーとして共有されているものと、高橋孝信が本共同研究において報告したタミル語古代文学のように、文法書として成書化されているものがあるようである(本紀要 154 頁参照)。その「マニュアル」の共有のあり方や継承のあり方が今後追究されてゆくべきであろう。
- (5) 民俗学と、歴史学・文化人類学とがどのように関わるべきかという問題については、福田アジオが、民俗学の側から整理している〔福田 1998 年 a および 2002 年〕。ただし、この棲み分けの設定については、筆者の見るところでは、それぞれの民俗学研究者の立場を反映していて、十人十色である。
- (6) これと同じ研究者の反応を見たことがある。「国文学の死と再生」という雑誌の特集が組まれたときの国文学、日本文学研究者の態度も同じであった、と筆者は思う〔諏訪春雄責任編集 2004 年〕。その多くは、内面の反発を隠して、表面的には無視をする態度である。これでは、対話は成り立たない。
- (7) 本共同研究も、学問領域の液状化の流れを受けて、構想されているのである。もちろん、研究の状況をどう見るかということについては、個々の研究者の認識によるものであり、さまざまな立場が容認され、尊重されてしかるべきであると考ええる。
- (8) 多くの研究があるが、その影響力からいえば、古橋信孝の研究を挙げるべきであろう〔古橋 1982 年〕。
- (9) 辰巳正明の研究の多くは、現地調査に基づくものである〔辰巳 2000 年及び 2004 年〕。また、工藤隆・岡部隆志〔2000 年〕も、現地調査の成果である。さらには、2002 年 4 月に設立されたアジア民族文化学会には、

多くの古代文学研究者が参画している。

- (10) 筆者の標榜する「万葉文化論」や「万葉民俗学」は、前者の対応の一つであるといえるだろう〔上野 2000年〕〔上野誠・大石泰夫編 2003年〕。
- (11) なお、筆者の1992年における民俗芸能研究の現状認識については、『日本民俗学』の研究動向において述べた〔上野・西瀬 1992年〕。
- (12) 1981年に、千葉県佐倉市に創設されたこの博物館は、研究施設であり、歴史学・考古学・民俗学の三学協業を標榜していた。創設当時は民俗研究部が設置され、最終的には13名の専任スタッフを要する民俗学のナショナルセンターとなった。
- (13) また、当時編纂された自治体史の「民俗編」の多くは、このハンドブックの分類や質問項目に依拠している場合が多かった。
- (14) こういう状況を見ると、いったい「民俗」を語る権利は誰にあるのか、ということを考えざるを得なくなる。太田好信は、調査する側とされる側の関係を、人類学の立場から考究している〔太田 2001年〕。太田は、文化を語る権利の所在という観点から、この問題を考えようとしている。
- (15) ここに列挙した個別の発表については、それぞれ発表者の立場で民俗学のなかに位置付けられているのであろうから、筆者はこれを批判するものではない。本稿が問題としているのは、研究領域が拡大することによって、議論することが難しくなっている状況を指摘したいのである。それは、学問のための議論には、ある程度概念や、学史に対する共通理解が必要であると考えからである。つまり、議論をする場合、今や「私の考える民俗というのはこういうものでありまして・・・」というところから、話をしてゆく必要があるのである。
- (16) 欧米の民俗学は、「語り」や「話」のみが研究の対象であるのに対して、柳田の構想した日本民俗学の場合は、生活という行為全般を対象とするためそのもともと守備範囲がきわめて広がったはずなのである。柳田のいう「民間伝承」の民間は明らかに階級が意識されたものだが、それは広く生活全般に関わり、その項目や分類を修正しながら、民俗学の研究領域は今日まで継承され続けているのである。すくなくとも、本稿で見た福田アジオのような立場では。
- (17) 福田は別の論文で、民俗学の目的を「民族性」の究明としたことの意味を問い掛けている〔福田 1998年b〕。福田は、それを放棄すべきである、と主張する。福田は、永遠に誰も到達することのできない目的を掲げることによって、研究の目的が議論されない現状を批判しているのであろう。たしかに、誰も到達することできない目的や目標を掲げるとは、目的や目標が無いのと同じである。福田はその目的としては、「民族性の究明」に変えて、柳田の初志に基づき「経世済民」を挙げている。わかりやすくいえば、「世のため人のため」「学問救世」ということである。しかし、筆者はそういう設定では、目的としては近くなったとしても、民俗学として独自に主張すべき事柄ではない、と考える。それは、すべての学問に共通する究極的目的だろう。ならば、筆者はどう考えるのかと問われれば答えに窮するが、「蓄積された歴史と対話し、その知恵に自ら学ぶため」とここでは、一応表明しておく。
- (18) 最新の雑誌『日本民俗学』の学界時評において、小川直之は意図的に対話の場をつくるべくことを、真野〔2001年〕の発言を踏まえて、力説している〔小川 2004年〕。
- (19) 戦後、大きく飛躍した万葉研究の分野を一つ挙げるとするならば、比較文学研究ということができよう。その代表的な研究としては、小島憲之『上代日本文学与中国文学』上・中・下(塙書房、1962年、1964年、1965年)、中西進『万葉集の比較文学的研究』(桜楓社、1963年)、芳賀紀雄『万葉集における中国文学の受容』(塙書房、2003年)などを挙げることができる。なお、その網羅的な案内となるのは芳賀紀雄「万葉集比較文学事典」(稲岡耕二編『万葉集事典』所収、学燈社、1993年)である。
- (20) これは、今日我々が接することができる仏教と仏教文化を想起すればわかることである。仏教經典の解釈学とは別に、声明(しょうみょう)やさまざまな儀礼を通して仏教文化は伝来しているのであって、単なる經典解釈のみが伝わっているのではない。
- (21) 禁欲的とは、従来の解釈学の研究蓄積を活かしつつ、領域を広げるということを含意する。

#### 参考文献

- 赤坂憲雄編 2004年 『現代民俗誌の地平2 権力』朝倉書店  
岩田重則 1998年 「日本民俗学の歴史と展開」福田アジオ・小松和彦編『講座 日本民俗学 1 民俗学

- の方法』所収、雄山閣出版
- 伊藤幹治 2002年 『柳田国男と文化ナショナリズム』岩波書店
- 岩本通弥編 2003年 『現代民俗誌の地平2 記憶』朝倉書店
- 上野和男・高桑守史・福田アジオ・宮田登編  
1974年 『民俗調査ハンドブック』吉川弘文館
- 上野 誠 2000年 「万葉研究の現状と研究戦略」『日本文学』第49巻1号所収、日本文学協会  
—— 2001年 『芸能伝承の民俗誌的研究—カタとココロを伝えるくふう—』世界思想社
- 上野誠・大石泰夫編  
2003年 『万葉民俗学を学ぶ人のために』世界思想社
- 上野誠・西瀬英紀  
1992年 「民俗芸能研究の現在」『日本民俗学』第190号所収、日本民俗学会
- 太田好信 2001年 『民族誌的近代の介入』人文書院
- 大塚民俗学会編  
1972年 『日本民俗事典』弘文堂
- 小川直之 2004年 「総説——「民俗」資料の再構築と諸課題——」『日本民俗学』第239号所収、日本民俗学会
- 倉石忠彦 1990年 『都市民俗論序説』雄山閣出版
- 小熊英二 1995年 『単一民族神話の起源——<日本人>の自画像の系譜——』新曜社  
—— 1997年 「『想像の共同体』日本を完成させた学問」『民俗学がわかる』朝日新聞社
- 川村 湊 1996年 『「大東亜民俗学」の虚実』講談社
- 釘貫 亨 2001年 「民族のこゑ(声)を聞く」『美夫君志』第63号所収、美夫君志会
- 工藤隆・岡部隆志  
2000年 『中国少数民族歌垣全記録 1998』大修館書店
- 小松和彦 2000年 『「たましい」という名の記憶装置』小松和彦編『記憶する民俗社会』人文書院
- 小松和彦・関一敏編  
2002年 『新しい民俗学へ』せりか書房
- 小松和彦・藺田稔・坪井洋文・福田アジオ・野村純一  
1982年 「〔座談会〕民俗研究の現在の状況」『國學院雑誌』第83巻第1号所収、國學院大學
- 子安宣邦 1993年 「一国民俗学の誕生」『岩波講座 現代思想① 思想としての20世紀』所収、岩波書店
- 佐野賢治・谷口貢・中込睦子・古家信平編  
1996年 『現代民俗学入門』吉川弘文館
- 品田悦一 1999年 「民族の声」稲岡耕二編『声と文字 上代文学へのアプローチ』塙書房  
—— 2001年 『万葉集の発明』新曜社  
—— 2003年 「シンポジウム『万葉集の近代』所感」『上代文学』第90号所収、上代文学会
- 篠原 徹編 2003年 『現代民俗誌の地平1 越境』朝倉書店
- 篠原徹編集 1998年 『現代民俗学の視点① 民俗の技術』朝倉書店
- 真野俊和 2001年 「民俗学にとって民俗学はどのような学問か」『日本民俗学』227号、日本民俗学会
- 諏訪春雄責任編集  
2004年 「特集 国文学の死と再生」『ジャイロス』第3号所収、勉誠出版
- 関一敏編集 1998年 『現代民俗学の視点② 民俗のことば』朝倉書店
- 第一民俗芸能学会／民俗芸能の会編  
1993年 『課題としての民俗芸能研究』ひつじ書房
- 竹内 洋 2003年 『教養主義の没落』中央公論新社
- 辰巳正明 2000年 『詩の起原』笠間書院  
—— 2004年 『詩靈論』笠間書院
- 中西 進 1968年 『万葉集の比較文学的研究』桜楓社
- ハルオ・シラネ、鈴木登美編  
1999年 『想像された古典——カノン形成・国民国家・日本文学——』新曜社

- 福田アジオ 1998年 a 「総説 民俗学の方法」福田アジオ・小松和彦編『講座 日本民俗学 1 民俗学の方法』所収、雄山閣出版
- 1998年 b 「民俗学の目的と方法」福田アジオ・小松和彦編『講座 日本民俗学 1 民俗学の方法』所収、雄山閣出版
- 2002年 「民俗学と村落研究」福田アジオ『近世村落と現代民俗』吉川弘文館
- 福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄編集  
2000年 『日本民俗大辞典』吉川弘文館
- 古橋信孝 1982年 『古代歌謡論』冬樹社
- 2003年 「シンポジウム 品田悦一『万葉集の発明』をめぐって」『上代文学』第90号所収、上代文学会
- ベネディクト・アンダーソン  
1987年 白石隆他訳『増補 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』リプロポート
- ボブズボウム、レンジャー編  
1992年 前川啓治他訳『創られた伝統』紀伊国屋書店
- 真下 厚 2004年 『万葉歌生成論』三弥井書店
- 宮田登編集 1998年 『現代民俗学の視点③民俗の思想』朝倉書店
- 山折 哲雄 1995年 「落日の中の民俗学」『フォークロア』第7号所収、本阿弥書店