

現代人の生に、民俗学はいかにアプローチするのか。その理論的フレームワークについて考える。

## 1. オルタナティブ・ディシプリンとしての民俗学

議論の前提として、民俗学とは何かについて確認しておきたい。民俗学とは、「17世紀イタリアのヴィーコ (Giambattista Vico, 1668-1744) に発し、18・19世紀の対啓蒙主義、対覇権主義の社会的文脈の中で、ドイツのヘルダー (Johann Gottfried von Herder, 1744-1803)、グリム兄弟 (Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785-1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786-1859) によって強力に推進された文献学と、メーザー (Justus Möser, 1720-1794) による郷土社会研究が合流することで形成され、その後、世界各地に拡散し、それぞれの地において独自に発展したディシプリンで、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相とは異なる次元で展開する人間の生を、前者と後者の関係性を含めて内在的に理解することにより、前者の基準によって形成された知識体系を相対化し、超克する知見を生み出す学問である」[島村 2017b]。

民俗学を理解する上で最も重要なことは、この学問の本格的な形成が、18・19世紀のフランスを中心とする啓蒙主義や、ヨーロッパ支配をめざしたナポレオンの覇権主義に対抗するかたちで、ドイツにおいてなされた点である。そして、ドイツと同様に対覇権的な文脈を共有する社会が、ドイツの民俗学の刺激を直接・間接に受けながら、とくに強力にそれぞれ自前の民俗学を形成していったという点である。具体的には、フィンランド、エストニア、ラトヴィア、リトアニア、ノルウェー、スウェーデン、アイルランド、ウェールズ、スコットランド、日本、中国、韓国、フィリピン、インド、新興国としてのアメリカ、ブラジル、アルゼンチンといった地域において民俗学が発達した<sup>1)</sup>。

民俗学が、その学史を通じて今日まで一貫して追究してきたのは、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相とは異なる次元の人間の生であり、そこに注目することで生み出される知見である。一般に、近代科学は、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相の側から生み出される知識体系であるが、民俗学は、それらを相対化し、超克する知を生み出そうとしてきたところに強い独自性がある。したがって、民俗学は、近代科学の一つでありながらも、近代科学一般に対するオルタナティブなディシプリンであるということになる。

民俗学は、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相とは異なる次元で展開する人間の生の理解を内行的に行なうことをめざすゆえに、調査研究のプロセスに、調査対象者、生活者としての当事者を組み込むことを重要な方法の一つとしてきた。民俗学は、アカデミー academy (大学等の専門教育研究機関) に所属する研究者に加え、それには属さない多様なアクターをも研究の担い手としているところから、「野の学問」[菅 2013]、「アカデミーの親密なる他者 (the intimate Other of the academy)」[Noyes 2016:14] という名称で呼ばれることもあるが、これは、内在的な対象理解のための方法として、調査対象者、生活者としての当事者を研究上の重要なアクターとして組み入れてきた歴史に由来する。また、このことは日本の民俗学のみならず、アメリカをはじめ各国の民俗学にも程度の差はあるものの広く見られる現象である。

以上が、民俗学を民俗学たらしめている理論的・実践的基盤である。以下で展開する民俗学理論についての議論も、この基盤の上に立って行なわれるものである。

## 2. 社会変動論としての柳田民俗学

日本での民俗学の受容と展開は、20世紀初頭にはじまった。とくに、1910年前後に開始される柳田國男 (1875-1962) による学術活動がその展開をリードした。草創期の民俗学にとって重要な機能を果たした学術メディアとして、1913年に柳田らによって創刊された雑誌『郷土研究』がある。柳田は同誌を舞台に次々と民俗学史上重要な研究を発表していった。また同誌を通じて、多くの地方在住者が『郷土研究』に関心を持ち、その中から在野の民俗研究者も出現するようになった。

『郷土研究』は、1917年に休刊となったが、その後、『土俗と伝説』(1918-1919)、『民族』(1925-1929)、『民俗学』(1929-1933) というように民俗学関連雑誌が刊行され、これらの雑誌を通して、日本の民俗学は、多くの資料とそれにもとづく研究成果の蓄積をはかりつつ成長していった。そして、これらの雑誌は、地方の読者層である在野の知識人を民俗学者として育て、また彼らを、柳田を中心とするネットワークの構成員として組織化する上でも大きな役割を果たしていた。

ところで、ここで重要なことは、鶴見和子 [1997] が指摘しているように、柳田は、民俗学を、民間伝承そのものの探求をめざす研究ではなく、一種の「社会変動論」として構想していた点である。この場合、柳田の社会変動論は、欧米の近代化を普遍的な尺度とする欧米産「近代化論」の単純なあてはめではなく<sup>2)</sup>、また社会学における近代化論<sup>3)</sup>とも異なり、人びとの生世界(後述)、とりわけそこで生み出され、生きられてきた言葉、芸術、情動、信仰、人と自然のかかわり、女性の日常、子どもたちの文化的創造性といった人文的な要素が、社会の構造的変動の中でどのように変化しているのか、あるいは、社会の構造的変動の中で、それらのうち捨て去るべきものは何で、残すべきものは何か、また新たに取り入れるべきものはどのようなものかを問うものであり、さらに残すべきものと新たに取り入れるべきものとをどのように組み合わせる未来に向かってゆくべきか、を考えるものであった。そして、このような一連の考察は、生活当事者自身によって行なわれるべきものだともされていた<sup>4)</sup>。

このような柳田独自の社会変動論こそが、彼の考える民俗学であり、社会変動論としての民俗学を展開する上での主たる資料が、その当時の人びとの生世界において生み出され、生きられていた民間伝承群であった。彼が組織的に採集した民間伝承群は、社会変動論を展開する上でのコーパス(資料体)として位置づけられるものだったのである。

ところが、1930年代後半以降、民俗学のさらなる組織化とマニュアル化(「民間伝承の会」の結

成[1935年]と雑誌『民間伝承』の創刊[1935年]、概説書『郷土生活の研究法』の刊行[1935年]などが進行すると、民俗学の研究を志す者の間で、柳田の構想とは異なる次元での民俗学理解、すなわち、民俗学とは、民間伝承そのものの研究（たとえば、民間伝承の歴史の変遷や起源の探究、本質主義的な意味の探求など）のことである、とする認識が急速に強まっていった。これは、第二次大戦後になっても変わることなく、1990年代に入るまで続いた。また、今日、社会一般に通用している民俗学理解も、この路線にある。

「民俗学＝民間伝承研究」という位置付けからの脱却を主張する動きは、1990年前後から見られるようになった。そのことが明確にわかる理論的論考として、重信幸彦[1989]と岩本通弥[1998]がある。重信は、民俗学とは、本来、「自分自身を足元から相対化しつつ語ってゆく知の戦術」、「自らの『日常』を相対化して自分を語る言葉を紡ぎ出す」方法論であって、そこでは、たとえば、「日常生活が人の身の丈の大きさを越えてしまうことによる生活の質の変化」とそれを用意した「近代」という仕掛けを、「聞く者」と「語る者」とが、ともに「現在」を生きる者として問いを擦り合わせ、共有する「聞き書き」の場から捕捉する営みが可能となると論じている。

また、岩本は、柳田の民俗学思想の再検討を行ない、「社会現前の実生活に横たわる疑問」を解決し、それによって「人間生活の未来を幸福に導く」のが民俗学で、それが扱う「過去の知識」としての「民俗」は、あくまでもそのための材料であったにも関わらず、その後の民俗学が、こうした問題意識を忘却し、「民俗」そのものの研究を目的とする学間に転じていったこと―岩本はこれを「民俗学の文化財学化」と呼ぶ―を批判し、「『民俗』を研究する学問」から、「『民俗』で研究する学問」への転換(回帰)の必要性を論じている。

重信、岩本ともに、社会変動論という語を用いているわけではないが、議論の内容は、明らかに柳田流の社会変動論を志向するものとなっており、ここにおいて民俗学の社会変動論としての再出発がはかられたとすることができる。そして、これ以降、市場経済、消費、科学技術、農業政策、戦争、暴力、災害、権力、生活革命、生命、記憶、文化遺産、観光、多文化主義、移民、ナショナリズムなど、さまざまな主題領域で、それを社会変動論として自覚するかどうかには濃淡はあるものの、広い意味での民俗学的社会変動論といえる研究が生み出されることとなった<sup>5)</sup>。

### 3. 生世界と民俗

ところで、筆者は、これから先の日本の民俗学は、中国民俗学、ドイツ民俗学、アメリカ民俗学など、世界各地の民俗学が開発した民俗学理論との照合の中で、理論構築をはかってゆく必要があると考えているが、その際、最初に学ぶべきは、中国民俗学、およびドイツ民俗学における「生活世界」論であると考えられる。

中国民俗学は、長らく「民間文学」研究として展開してきたが、1990年代以降、「生活世界」研究として民俗学を再構築しようとするなど、理論化の進展が著しい[高 2015、戸 2015、高 2016、戸 2016]。また、ドイツ民俗学でも、1970年代以降、ヘルマン・バウジンガー(Hermann Bausinger)の主導のもと、「生活世界」「日常」研究としての再編が進行している[バウジンガー 2010、李 2015]。

「生活世界」(Lebenswelt, life-world)とは、いうまでもなくエドムント・フッサール(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938)の現象学と、それを社会学の文脈で発展させたアルフレッド・シュッツ(Alfred Schütz, 1899-1959)によって提唱された概念であるが<sup>6)</sup>、筆者は、中国民俗

学、ドイツ民俗学に刺激を受けつつ、日本の民俗学に、「生活世界」論を導入すべきであると考え。ただ、その場合、Lebenswelt, life-worldについては、「生世界」という日本語をあて、以下のようにその意味内容を定位することにしたい。

社会学者の江原由美子は、シュッツの生活世界論を分析し、彼のいう生活世界には、「想像の世界」「夢の世界」「芸術の世界」「科学の世界」「宗教的経験の世界」「子どもの遊びの世界」「狂気の世界」と並んで多元的リアリティを構成する一リアリティとしての「日常生活世界」を意味する生活世界と、多元的リアリティの総体としての生活世界の二つがあるとした上で、このうちの后者を「生きられる世界」と呼んでいる[江原 1985 : 25-55]。

また、同じく社会学者の西原和久は、シュッツ以後の現象学的社会学の展開を批判的に検討し、現象学的社会学の「生活世界」論は、身体的「生」（生命）次元の存在を忘却する傾向にあると指摘した。そして、この次元を視野に入れた根源的な「生」世界論を展開し[西原 2003 : 190-194]、その際、これまで「生活世界」の日本語があてられてきたLebenswelt, life-worldには「生世界」の語をあてるべきだと論じている[西原 2006 : 71-80]。

筆者は、江原と西原によるこれらの議論を踏まえ、身体的「生」（生命）の次元を含めた「多元的リアリティの総体としての生きられる世界」を、「〈生きられる世界〉としての生世界」と称することとし、そして、この「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」が、民俗学が研究対象とする「民俗」であると定義するものである。

「民俗」をこのように定義すると、何が「民俗」で、何が「民俗」でないのか、という問題について、次のような説明が可能となる。すなわち、〈生きられる世界〉としての生世界に外在するものは、「民俗」ではない。しかし、それが〈生きられる世界〉としての生世界に導入され、生きられれば、「民俗」となる。また、〈生きられる世界〉としての生世界において生きられていたものが、生きられなくなったとき、それは「民俗」ではなくなるのである<sup>7)</sup>。

一例をあげると、「世間」という概念がある。「世間」は、ある個人(当事者)の〈生きられる世界〉としての生世界の外にあるならば、「民俗」ではない。しかし、その当事者が、「世間体」を気にする、というように世間を意識した段階で、「世間」は、その当事者の〈生きられる世界〉としての生世界において生きられることになり、「世間」についての経験・知識・表現は、その人にとっての「民俗」となる。「学校」も「国家」も「ユネスコ」も「ハイ・アート」も「株価」も「キリスト教」も「生活改善運動」も「ショッピングモール」も、同様である。それらが、当事者の〈生きられる世界〉としての生世界の外にあるならば、「民俗」ではない。しかし、それらが〈生きられる世界〉としての生世界において生きられるならば、それらについての経験・知識・表現は、当事者にとっての「民俗」となる。

ところで、これまでの説明で、「民俗」が生み出され、生きられる世界が、生世界であることが理解されたと思うが、この場合、柳田國男が多用した「郷土」とは、「民俗」が生み出され、生きられる世界としての生世界に対するメタファーであったということも可能である。佐藤健二は、まさに「現象学的解釈」[佐藤 2002 : 314]として、「郷土」に対する次のような再定義を試みている。

すなわち、「郷土」とは、「実体としての出身地や現実の地域には置きかえられない方法性をもった概念」で、「それぞれの身体に、いわば所与の素材として与えられている日常であり、実践として使いこなされ再生産されている『意識感覚』のありようそのもの」、「明確に言語化されない日常であり、無意識であり、身体であり、知識や経験の根拠地」であり、「疑問と批判力の共有地」である[佐藤 2002 : 311-321]。このような「郷土」とは、本稿にいう「『民俗』が生み出され、生きられる世界としての生世界」に他ならないと言ってよいだろう。

さて、ここで話を柳田による民俗学的社会変動論の議論に戻したい。前節で筆者は、柳田の民

俗学的社会変動論は、社会構造の変動の中での生世界、とりわけそこで生み出され、生きられてきた人文的要素の変化について考えるものだと述べたが、そこでいう生世界とは、まさにいま概念設定をした意味での「生世界」である。そして、「人文的要素」を含む、そこで生み出され、生きられてきた経験・知識・表現が、ここまで説明してきた「民俗」なのである。そうすると、柳田が構想し、われわれもそれを引き継ぐ民俗学的社会変動論とは、次のように言いなおすことができるであろう。

すなわち、それは、社会の構造的な変動の中で、人びとの〈生きられる世界〉としての生世界で生み出され、生きられる経験・知識・表現、すなわち民俗のあり方はいかに変化したか、また、人はいかなる経験・知識・表現、すなわち民俗を生み出し、生きることによって構造変動に対応すべきか、を生活当事者と研究者との協働によって内在的に考察することで、人びとの生世界をより良いものにするをめぐす人文社会理論である。

#### 4. フォークロアからヴァナキュラーへ

本稿で、筆者は、「民俗」を、「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」と定義したが、この定義を、日本語圏、あるいは漢字文化圏を越え、世界の民俗学界に発信しようとする場合、いかなる用語(さしあたり、英語の用語)を以てこれを表現すべきであろうか。これまでの学問的慣例に従って、folklore (フォークロア) と訳すべきなのだろうか。

20世紀半ばに至るまで、世界のいずれの民俗学においても、フォークとは、農山漁民であり、フォークロアとは、農山漁村で伝承され残存している民間伝承のこととする理解が一般的であった。これに対して、アメリカの民俗学者、アラン・ダンデス (Alan Dundes, 1934-2005) は、まったく異なる定義を提示した。すなわち、フォークについて、「どのような人々の集団であれ、一つの共通の因子を分かち持っている人たちである。その人々を結びつけている因子はどのようなものでもかまわない。共通の職業でも、言語でも、宗教でも、何でもよいのである。重要なのは、何らかの理由で形成された集団が、独自と呼べる何らかの伝統を持っているということである」[Dundes 1965:2] とし、フォークロアとは、この「何らかの伝統」のことであるとした。この定義は、従来の民俗認識、民俗学観を大きく転換させるものとして、アメリカをはじめ、多くの国の民俗学に影響を与えた。

しかしながら、民俗学の外部においては、フォークロアを、農山漁村で伝承されてきた民間伝承のこととする見方や、「古めかしく珍奇なもの」とする偏見が消え去ることなく持続し、アメリカの民俗学者たちは、フォークロアという語に対する社会的な誤解の根強さに苦慮し続けてきた。

また、ラテンアメリカでは、フォークロアが、国家による国民統合のための道具とされたことへの批判 [ロウ/シェリング 1999: 11-31] や、フォークロア概念がはらんだ「西洋近代的・主知的文化観」、エリートがフォークロアを「情報」「知識」「商品」として専有する不均衡な権力関係への批判がなされ [石橋 2012: 270-271]、フォークロアの語は次第に、ポピュラー・カルチャー (Popular Culture) の語に取って替わられていった。

一方、インド、フィリピン、中国、韓国、日本など、アジア各国においては、南米におけるようなフォークロアの語をめぐるそうした社会的認識は顕在化しておらず、それに対する批判的な議論も起こっていないため、フォークロアの語に対する忌避感は見られない。



このように、フォークロアの語をめぐる受けとめ方は、国や地域によって一様ではないものの、国際的な文脈で、フォークロアの語を使い続けることができるかどうかについては、検討の余地があるといえよう。

こうした状況下で、フォークロアに替わる語として登場してきたのが、vernacular（ヴァナキュラー）という概念である。ラテン語の「家で生まれた奴隷(a home born slave)」を語源とする「ヴァナキュラー」は、近代文献学において、〈権威あるラテン語に対する世俗の言葉（俗語）〉を意味する語として用いられてきたが[Burke 2004、Leonhardt 2013、小長谷 2016]、その後、建築学の領域に流入し、専門の建築家以外の者によって建てられた建築物をさす語として、「ヴァナキュラー建築(vernacular architecture)」の語が広く用いられるようになった<sup>8)</sup>。そして、ヴァナキュラー建築は、土地・風土に根差したものとして建てられたものであることが多いため、ヴァナキュラー建築は、「土地・風土に根差した建築」という意味の語として認識されるようになった。

アメリカ民俗学では、1950年代以降、民俗学的建築研究の領域でヴァナキュラー建築の語が使用され[Vlach 1996: 734]、その後、芸能、工芸、食、音楽をはじめ、より広い対象に対してもこの語が使われるようになったが[Vlach 1996: 734]、概念としての理論的彫琢はレオナルド・プリミアノ(Leonard N. Primiano) [1995]によるところが大きい。

プリミアノは、ヴァナキュラーの語を語史的・語誌的に検討して、この語に、地域的(local)、土着的(native)、個人的(personal)、私的(private)、芸術的(artistic)などの含意があることを明らかにし、また周辺領域での概念化の動向を検討した上で、「個人の生きられた経験に見出される創造性」<sup>9)</sup>を意味する概念として、ヴァナキュラーを再定位した<sup>10)</sup>。そして、この概念によって、それまでの民俗学が用いてきたフォークfolkの語では捉えられない人間の生の実態がとらえられるとした。

プリミアノは、ヴァナキュラーをめぐる議論を、「ヴァナキュラー宗教」という概念を用意して宗教研究の文脈で展開し、次のように述べている。「ヴァナキュラー宗教は、生きられた宗教、すなわち人々が出会い、理解し、解釈し、実践する宗教である。宗教は解釈を生得的に伴うため、個人の宗教がヴァナキュラーでないことは有り得ない」[Primiano 1995: 44]。「ローマの教皇も、チベットのダライ・ラマも、イスタンブルの総主教も、エルサレムのチーフ・ラビも、純粋無垢な宗教生活を『公式』に生きてはいない。こうした聖職階級のメンバーは、その宗教伝統における制度規範の最たる側面を代表していようと、ヴァナキュラー的(vernacularly)に信仰し実践している。そこには常に、幾らかの受動的適応があり、幾らかの興味深い残存があり、幾らかの能動的創造があり、幾らかの反体制的衝動があり、幾らかの生活経験からの反省があり、そうしてこれら個々人がどのように宗教生活を送るかに影響している」[Primiano 1995: 46]。

筆者は、プリミアノの議論に同意する。その上で、彼のヴァナキュラー概念を、さきに論じた「生世界」論と接合し、ヴァナキュラー(the vernacular)を「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」のことに定義する。そして、この「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」が、さきに論じたとおり、日本語では「民俗」に相当するものであることから、ヴァナキュラーとは「民俗」のことであり、「民俗」とはヴァナキュラーのことであり、と位置づけるものである。そしてまた、「民俗」をthe vernacularと訳したことから、「民俗学」の英語名称も、Folklore StudiesやFolkloristicsから、Vernacular Studiesへ変更すべきではないとも考えるものである。

## 注

- 1 民俗学のこうした形成史は、人類学のそれと対照的である。人類学は、イギリス、フランス、強国としてのアメリカといった覇権的強大国において、非キリスト教圏の「他者」を覇権的に研究するプロジェクトとして生まれた学問である。なお、この場合、イギリスやフランスにおいても民俗学が研究されていたという事実があり、この点をどのように位置づけるかという問題があるが、これについては次のように説明できる。
- たしかに、イギリスでは、1846年に、ウィリアム・トムズ(William John Thoms)が、ドイツのグリム兄弟の著作の影響のもと、フォークロアFolkloreという英語を創出し、その後、多くの民俗学的研究が生み出されてきた。しかしそれらは、フォークロアを、「文明中の残存文化」、「未開民族文化と比定し、人類文化的に解釈し取り扱ったにすぎず」、そのため、イギリスのフォークロア研究は、ほどなく人類学に吸収されてしまい、ドイツにおける民俗学のような「独特の学問領域が、はたして存在したか疑わし」とされる歴史過程をたどった[岡 1994 : 201]。
- フランスにおいても、民俗学的な研究分野の発生はあったが、独立科学としての体系化を志向するよりは、社会学の一部門への吸収を自ら志向する傾向が強く[サンティエヴ 1944]、その結果、国立芸民間伝承博物館(のちに国立ヨーロッパ・地中海文明博物館に発展解消)をはじめとする博物館を主な舞台とした個別資料研究的な領域としては自立したものの[キューズニエ/セガレン 1991]、アカデミックディシプリンとしての独立は見ることなく、社会学や人類学に吸収されているといつてよい現状である。
- 民俗学史をめぐるイギリス・フランス両国とドイツとの相違の背景には、対覇権主義的な社会的文脈の有無が関係していると考えられる。
- 2 鶴見和子は、柳田の社会変動論では、地球上の社会の多系的な発展が前提とされ、欧米の近代化を物差しとする単系発展の考え方は採られていないと指摘している[鶴見 1997 : 446]。
- 3 社会学における近代化論については、富永[1996]などを参照。
- 4 柳田流社会変動論に相当する具体的作品としていくつか例をあげるなら、言葉を中心とするものとして『国語の将来』(1939年)、生活の中の芸術や情動を中心とするものとして『不幸なる芸術』(1953年)、信仰を中心とするものとして『氏神と氏子』(1947年)、人と自然のかかわりを中心とするものとして『野草雑記・野鳥雑記』(1940年)、『狐猿随筆』(1939年)、女性の日常について『木綿以前の事』(1939年)、子どもたちの文化的創造性について『小さき者の声』(1942年)、また、感覚や情動を含めたさまざまな人文的要素について広く言及したものとして『明治大正史世相篇』をあげることができる。柳田は、これらの著作のあちこちで、さまざまな新旧の人文的要素の選択を、社会の変化に応じて生活当事者が自らの判断で行なうことが大切であり、民俗学はそれを実現するための方法だと論じている。
- 5 たとえば、人びとの生世界が市場経済や文化政策の動きと接合したとき、そこに表出される「宗教性」のあり方はどのようなものになるのかを検討した門田岳久[2013]、徴兵や戦争という出来事が生世界に侵入してきたとき、人びとはいかなる民俗を生み出し、生きたのかを解明した喜多村理子[1999]、市場経済の展開の中で産業化が進んだ現代の農業を、農業者たちの生世界はいかに受けとめているのかを理解しようとした野口憲一[2016]、などを優れた代表例としてあげることができる。
- 6 フッサールは、生活世界を、「それだけがただ一つ現実的な世界であり、現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界であるところ」[フッサール 1995 : 89]のもの、われわれの全生活が実際にそこで営まれているところの、現実に直観され、現実に経験され、また経験されうる「[フッサール 1995 : 92]世界、「われわれの具体的な世俗生活においてたえず現実的なものとして与えられている世界」[フッサール 1995 : 93]のこととしている。
- また、シュッツとルックマンは、生活世界(「日常生活世界」)を、「自然的態度に留まっている人びとにとっては自明である前科学的な現実」[シュッツ/ルックマン 2015 : 43]、「人がそのなかで自らの身体をとおして作用することによってそれに介入し、それを変化させることのできる現実領域」[シュッツ/ルックマン 2015 : 43]、「常識的態度のうちにいる十分に目覚めた通常の成人が、端的な所与として見出す現実領域」[シュッツ/ルックマン 2015 : 44]、そこにおいてのみ「共通のコミュニケーション的周囲世界が構成され得る」[シュッツ/ルックマン 2015 : 44-45]「人びとにとって特別な至高の現実」[シュッツ/ルックマン 2015 : 45]のこととしている。
- 7 このような民俗の定義のもとでは、これまでの民俗学において、それが「民俗」であるか否かを弁別しようとする際にしばしば持ち出されていた、「伝承されたもの」であるか否か、「変わりにくいもの」であるか否か、といった点は、「民俗」の弁別基準にはなりえない。「伝承されたもの」であろうとなかろうと、「変わりにくいもの」であろうとなかろうと、「(生きたる世界)としての生世界で生み出され、生きたる経験・知識・表現」は、等しくすべて「民俗」である。

- 8 建築学におけるヴァナキュラーの語の初出は、1857年のGeorge Gilbert Scottによるものとされる[Gowans 1986 : 392]。
- 9 vernacularについてのこの定義は、プリミアノの議論の文脈をふまえて島村が構成した。
- 10 プリミアノによるヴァナキュラー概念の要諦は、これまでの民俗学で採用してきた、エリート (elite) と民衆 (folk)、公式 (official) と非公式 (unofficial) といった二項対立による対象把握の枠組みや、対象をア prioriに「集団」「共同体」とする考え方を退け、あらゆるものが個人によって (程度の差はあるものの) 創造的に「生きられる」状況に焦点をあてようとするところにある。なお、プリミアノは、ヴァナキュラーの単位を個人に設定しているが、同時に、「他の個人やコミュニティから受け取った要素の伝達の重要性を否定せず」[Primiano 1995 : 50] と述べているように、他者やコミュニティとの関わりを考慮していないわけではない。

## 参考文献

- Burke, Peter, 2004 [2009], *Language and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press. (『近世ヨーロッパの言語と文化—印刷の発明からフランス革命まで—』原聖訳、東京：岩波書店)
- Dundes, Alan, 1965 [1994], “What is Folklore?” *The Study of Folklore*, Alan Dundes ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1-3. (『フォークロアとは何か』荒木博之訳、『フォークロアの理論』荒木博之編訳、東京：法政大学出版会)
- Gowans, Alan, 1986, *The Mansions of Alloways Greek*, in Dell Upton and John Michael Vlach eds., *Commonplaces: Readings in American Vernacular Architecture*, Athens: The University of Georgia Press, pp.367-393.
- Leonhardt, Jürgen, 2009, *Latin: Geschichte einer Weltsprache*, Munich: C. H. Beck (translated by Kenneth Kronenberg, 2013, *Latin: Story of a world Language*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press) .
- Noyes, Dorothy, 2016, *Humble Theory*, Bloomington: Indiana University Press.
- Primiano, Leonard N., 1995 [2007], “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife,” *Western Folklore*, 54(1): 37-56. (『宗教民俗における方法の探究とヴァナキュラー宗教(Vernacular Religion)』小田島建己訳、『東北宗教学』3)
- Rowe, William and Vivian Schelling, 1991 [1999], *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, London/ New York: Verso. (『記憶と近代—ラテンアメリカの民衆文化』澤田真治／向山恭一訳、東京：現代企画室)
- Vlach, John Michael, 1996, “Vernacular,” in Jan Harold Brunvand ed., *American Folklore: An Encyclopedia*, New York: Routledge, pp.734-736.
- 石橋純 2012 「ベネズエラ民謡『ポローボ』の創造—知識人と民衆知—」『民謡から見た世界音楽—うたの地脈を探る—』細川周平編著、京都：ミネルヴァ書房、257-273
- 岩本通弥 1998 「『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ったのか—」『日本民俗学』215、17-33
- 江原由美子 1985 『生活世界の社会学』東京：勁草書房
- 岡正雄 1994 『岡正雄論文集 異人その他 他十二編』大林太良編、東京：岩波書店
- 門田岳久 2013 『巡礼ツーリズムの民族誌—消費される宗教経験—』東京：森話社
- 高丙中 2015 「中国民俗学の新時代—公民の日常生活を研究する文化科学へ—」田村和彦訳、『日常と文化』1、89-99
- 高丙中 2016 「生活世界—民俗学の領域とディシプリンとしての位置付け—」西村真志葉訳、『日常と文化』2、60-73
- 喜多村理子 1999 『徴兵・戦争と民衆』東京：吉川弘文館
- キューズニエ、ジャン／マルティヌス・セガレン 1991 『フランスの民族学』東京：白水社
- 小長谷英代 「『ヴァナキュラー』—民俗学の超領域的視点—」『日本民俗学』285、1-30
- サンティエヴ、ペー 1944 『民俗学概説』山口貞夫訳、東京：創元社
- 佐藤健二 2002 「郷土」『新しい民俗学へ—野の学問のためのレッスン26—』東京：せりか書房
- 重信幸彦 1989 「『世間話』再考—方法としての『世間話』へ—」『日本民俗学』180、1-35
- 島村恭則 2017a 「『民俗学』是什么」『文化遺産』46、59-65
- 島村恭則 2017b 「グローバル化時代における民俗学の可能性」『アジア遊学』215、217-231
- シュッツ、アルフレッド／トーマス・ルックマン 2015 『生活世界の構造』那須壽監訳、東京：筑摩書房



- 菅豊 2013 『「新しい野の学問」の時代へー知識生産と社会实践をつなぐためにー』東京：岩波書店
- 鶴見和子 1997 「社会変動論のパラダイムー柳田國男の仕事を中心としてー」『鶴見和子曼荼羅Ⅰ 基の巻』東京：藤原書店、442-483
- 富永健一 1996 『近代化の理論ー近代における西洋と東洋ー』東京：講談社
- 西原和久 2003 『自己と社会ー現象学の社会理論と〈発生社会学〉ー』東京：新泉社
- 野口憲一 2016 「〈産業としての農業〉を営むという実践を理解するー徳島県におけるレンコン生産農業の事例からー」『日本民俗学』285、57-77
- バウジンガー、ヘルマン 2010 『フォルクスウンデ ドイツ民俗学ー上古学の克服から文化分析の方法へー』河野眞訳、京都：文緝堂
- 戸嶋輝 2015 「民俗学における『生活世界』概念の『当たり前』についての再考」西村真志葉訳、『日常と文化』1、100-108
- 戸嶋輝 2016 「民俗学：批判的視点から現象学のまなざしへーバウジンガー著『科学技術世界のなかの民俗文化』訳者あとがきー」西村真志葉訳、『日常と文化』2、44-56
- フッサール、エドムント 1995 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫／木田元訳、東京：中央公論社
- 柳田國男 1935 『郷土生活の研究法』東京：刀江書院
- 李相賢 2015 「ドイツ民俗学と日常研究ードイツチュービンゲン大学民俗学研究所の村についての日常研究を中心にー」中村和代訳、『日常と文化』1、35-45