

〈現在〉の〈奥行き〉へのまなざし

—社会学との協業の経験から—

山 泰 幸 *

YAMA Yoshiyuki

Looking at the "Depth" of "Presence"

From the Experience of Collaboration with Sociology

This paper asserts that living folklore is an academic field which deals with modern society and that the most important adjacent academic field that scholars in folklore studies need to collaborate with is sociology. As folklore studies examines modern society, it should proactively incorporate sociological approaches, and it must, to a certain degree, be transformed into something closer to sociology. However, this does not necessarily mean that folklore studies should become sociology, and it does not mean that folklore studies should be subordinated to sociology. The author argues that the academic contribution of living folklore will be clarified in relation to sociology.

キーワード：社会学 貨幣 死者 事実 現在

はじめに

本稿は、昨年12月に、仏教大学で開催された、京都民俗学会との合同シンポジウムにおいて、現代民俗学会側の報告者として報告した際に配布したレジュメをもとに文章化したものである。なお、シンポジウムでは、私の立場をはっきりと示すことができなかったという反省を踏まえて、その点を明確にするために、書き加えている。

*

私はここ10年ほど、所属する職場などの関係で、多くの社会学者と共同研究をしたり、社会学教育などに携わってきた。いまでは、社会学関係の雑誌や書籍などに書いたものの方が多くなっている。もちろん、大学院で民俗学を学び、自分自身も民俗学者だと思っているが、じつは私がそのように自覚するようになったのは、上記のような社会学との出会いを通じてであった。私は、

* 関西学院大学人間福祉学部

社会学との関係性の中で、民俗学の魅力がはっきりと見えてきたのである。これはおそらく、歴史学など他の学問との関係性の中で、民俗学に魅力を感じている方々にも共通するのではないだろうか。以下では、私の限られた経験から、社会学とどこに接点があり、どのような違いが出せると考えてきたのかについて紹介したい。

1. 民俗学の周縁

私が本格的に民俗学を学び始めたのは、大学院に入ってからのことである。それ以前、古代史や神話に関心をもっていただいた私は、今ではすっかり廃れてしまったが、大林太良のような文化史的民族学の立場からする神話研究などに魅力を感じていたこともあって、大学時代は、神話的世界が描かれた図像資料の研究をしていた。その頃、分析方法を模索していたときに会ったのが、小松和彦の構造分析を用いた諸研究であった。日本の神話やフォークロアを素材にした小松の研究は、私には馴染み易く、分析方法も非常にわかりやすいものであった。すっかり、魅了された私は、大学院で小松の下で指導を受けることになった。

大学院で、強く関心をもったのは、小松の「異人論」であった。「異人殺し」と名づけられた伝説をめぐる、貨幣経済の浸透に抗おうとする村落共同体の排除のメカニズムが鮮やかに析出されていた。当時の関心は、村落共同体論の枠組みで収束している「異人論」を、近代化論一般の中に位置づけて、そこに開いていくことであった。いわば、「異人殺し」以後の展開を追跡したいと考えていたのである。

一方、その当時は、オリエンタリズム批判に代表されるように、近代の学知が思想史的な批判にさらされている時代であった。人類学と植民地主義との抜き差しならぬ関係が告発され、日本民俗学もまた、「一国民俗学」という、その学的性格が文化ナショナリズム批判の観点から、やり玉にあがっていた。私が所属していた大阪大学の日本学研究室も、そうした風潮に席卷されていた。

確かに、それらの指摘は重要であるし、続々と生み出された諸研究も興味深いものではあったが、それらにそれほど魅力を感じることはなかった。多くの批判がそうであるように、しばしば批判自体が自己目的化してしまい、やがて熱が冷めるように、再び沈黙に終わってしまうように思われたからである⁽¹⁾。

村落共同体論を近代化論に開いていくこと。思想史的批判を乗り越えて、自分なりの民俗学を作り上げていくこと。この2つが、当時の私の課題であった。先の見えない、非常に重苦しい時期であった。

2. 社会学との出会い

こうした暗中模索の時代に、大きな転機になったのは、その頃、出版された内田隆三『柳田国男の事件と記録』[1995]であった。内田は、次のように述べていた。

もちろん普遍主義的な民族学のディスクールも、自己民族中心主義や植民地主義の問題と関連して、いずれその自己認識のありようを問われるだろう。ただその場合、しばしば知識

社会学的な批判への退行が一つの陥穽として待ちかまえている。自己認識の構造というよりも、認識主体のよって立つ「社会的な利害の構造」を明らかにすることに、すべてが還元されかねないのである。そこでは知と権力というテーマがいつのまにか権力関係が知の内容を決定しているという図式に変貌する。言説はいつのまにかイデオロギーと等価な記号として取り扱われ、また力の関係というのも国家権力の政治的な利害と同一視されてしまうことになりかねないのである [内田 1996: 24]。

ここには、抜け出すことが不可能のように立ちふさがっていた思想史的批判を、かわしていくような視点の存在が示唆されていた。思想史的批判は、「知識社会学的なイデオロギー批判」として、社会学の言葉で把握され、その枠組みが孕む構造的な問題についても指摘されていたからである。私は、ここで初めて、社会学という学問の柔軟さや懐の広さというものを知ることになった⁽²⁾。

私は、これをきっかけに、社会学にのめり込んでいくことになった。そして、社会学的な問題関心との接点のなかで、私なりの民俗学の研究領域を拓いていこうとするようになっていった。

こうした過程で、改めて、重要な課題として浮上してきたのが、「貨幣」の問題であった。なぜなら、他ならぬ内田が、小松の「憑きもの」研究や「異人論」で論じていた、貨幣経済の浸透に対する村落共同体の対応に関する研究を、社会学の言葉で把握し、より一般的な問題として位置づけ直していたからである。その頃、出版された内田隆三『さまざまな貧と富』[1996]では、「共同体の殺意」という章が設けられて、小松の「異人論」が「貨幣」を軸に、社会学的な立場から再定式化されていた。その位置づけ方に、必ずしも同意しているわけではないが、私にとって、重要なことは、「貨幣」が、「商品」と「商品」の媒介物であるだけでなく、社会学や経済学をはじめ、社会科学との間の媒介物になっているということに、気づかされたことである。私は、「貨幣」を接点として、社会科学一般に対して、民俗学から貢献ができるのではないかと考えたのである。ところが、調べてみると、民俗学の辞典には、どれをめぐってみても、「貨幣」の項目はなかったのである。このことは、貨幣経済以前の状態にあるものとして、その対象とされている民俗社会や村落共同体が暗黙の前提にされていることを意味していた。私は、このことを、非常に深刻な問題と感じた。なぜなら、貨幣が登場しないということは、つまるところ、近代化以前の社会を理想化して、そこに対象を閉じ込めて、視線を限定しているということであり、それは同時に、社会科学との関係が切断されていることを意味していると思われたからである。個々の研究者をあげていけば、必ずしも、そうではないが、全体の傾向としては、そのように見えたのである。

私は、こうした状況を打開していく必要があると強く感じた。また、貨幣を接点にして、社会学的な問題関心、特に、近代化論について、民俗学の蓄積してきた素材を活用しながら、取り組んでいくことで、自分なりの民俗学が築けるようになるのではないかと思ったのである。そうした最初の試みが、当時、貨幣について書いた2本のエッセイであった⁽³⁾。

そして、資本主義システムの形成を、習俗の秩序(追憶の秩序)の解体と再編過程としてモデル化した、荻野昌弘『資本主義と他者』[1998]に出会うことになった。これは、パリ第7大学での社会学博士論文の一部を日本語でまとめて出版したものであり、私が扱っていた民俗学や江戸思想史の素材を用いて、社会学的な立場から強靱な論理構成で近代化のモデルを提示したものであった。そこには、私の問題関心が見事に実現されていたのである。その後、私は、荻野の指

導の下で、本格的に社会学の世界に踏み込んでいくことになった。その意味で、この本に出会った年が、私が、民俗学から社会学の方へ、本格的に舵を切った転換点となった。

3. 死者たちの「帰還」

社会学の世界に踏み込むことになって、いくつかの共同研究に参加することになった。なかでも、私なりの視点を確立していくうえ、もう1つの重要な契機になったのが、科研費による共同研究、『制度としての文化財と博物館—欧米、特にフランスとの比較社会学的研究—』[平成9～11年度、代表者荻野昌弘]であった。この共同研究の研究成果報告書をもとに、加筆、編集して、2002年に、『文化遺産の社会学—ルーヴル美術館から原爆ドームまで』を出版することになった。日本とフランスを中心に、7ヶ国、計200ヶ所以上を、参加者が現地調査したもので、また、掲載した写真の数も、180枚に及び、社会学の研究書としては異例の本となった。

私は、他のメンバーの研究からは漏れていた、古墳を取り上げた。古墳は、本来は、死者を埋葬し、祭祀するための墓として建立されたものであり、死者の世界を生者の世界に組み入れる媒介装置であったが、時代の変遷のなかで、多様な対応を受けて、その死臭が払拭されて、そのなかの一部は、文化遺産となった。その結果、過去を現在に組み入れる媒介装置として機能することになる。ところが、日本には、あの巨大古墳を思い浮かべるとわかるように、卓越した価値をもった文化遺産と見なされながらも、皇室用財産として宮内庁の管轄下において、文化庁が管轄している文化財とは異なる陵墓が存在している。陵墓は、皇室の祖先を祭る「生きている墓」であり、文化財とは制度上、明確に区別されているのである。この陵墓の興味深い点は、死者の世界を生者の世界に組み入れる媒介装置でありながら、かつ、現在に至る陵墓が集合化することで、「万世一系の歴史」を具現化する装置として、過去を現在に組み入れる媒介の役割も果たしていることである。

陵墓に端的に現れているように、日本社会では、死者の追憶と、歴史の表象とが分ち難く結びついているのである。この点に着目することで、当時、流行し始めていた、構築主義や集合的記憶論に対して、民俗学から独自の視点を打ち出せるのではないかと考えるようになった。この視点は、その後に参加した、社会学の共同研究で、より具体的に示されていくことになる。いわば、私が社会学との接点となり得るもので、かつ民俗学の蓄積が生かせると考えたのが、「死者」であったのである。

この手ごたえは、かならずしも的はずれではなかったようで、浜日出夫による本書に対する書評でも指摘されている。浜は、次のように述べている(浜日出夫、週刊読書人2002年9月20日)。

「負の遺産」に注目する死者たちの「帰還」を示すものとして

社会学という学問はこれまで死者というカテゴリーに属する他者をうまく取り扱ってこなかったかもしれない。社会を生きている者たちだけから成り立つものとしてとらえ、死者たちを、社会を構成するメンバーとしてはとらえてこなかった。このことは、近代社会において死が生から隔離され排除され隠蔽されている状況と正確に対応している。本書は、そのような近代という時代と、社会学という学問のありように根底から問題を投げかけるものである。

死を隠蔽し、死者を排除する近代社会と社会学という学問。それに対して、「死者」という視点を確保してきたのが、民俗学ではなかったか。死者たちが「帰還」する時代こそ、民俗学の可能性があるのではないか。そのように考えたのである。

こうした方向性をもって進むことを、後押ししてくれたのが、柳田国男の「心意」概念について、本居宣長の歌論に遡及して検討した鳥越皓之の議論であった。鳥越は、「死んだ御先祖が、盆に帰ってくることは事実なのである。こどもが困ったときに死んだ母親に話しかければ、その母親が相談にのってくれるほど魂は私たちの身近なところに住んでいるのは事実なのである。それが事実なのは、その人たちの生活のなかでは、そうなのだから、である」と述べている [鳥越 2002: 182-183]。鳥越によれば、「民俗学者は、心を通じて見えた事実を示せばよいのである。それは知と感との分裂を許さない解釈の体系」であり、「自分と遠野の住民と心をつなげて、そこから表現したものの方が深い事実なのである。柳田のこの徹底的事実主義は、このような認識主体の解釈を当然なものとして理解する立場」という [鳥越 2002: 182-183]。

ここで、事実とは何であるのかについて、改めて考えることになった。そして、死者たちにとっての事実を奪回する試みとして、民俗学の可能性を見出すことになった。鳥越は、生活環境主義という日本に独自の環境社会学を作り出したことで知られる。その発想のヒントになっているのが、民俗学であると言われる。鳥越の研究は、よくも悪くも輸入学問であり、近代の科学万能主義の産物の1つである社会学の長所と短所を知り尽くしたうえで、民俗学の発想を組み入れることで、非常にユニークな社会学を作り出したわけである。私は、鳥越の研究に、強い興味を持つとともに、同時に、民俗学の魅力にも気づかされることになった。民俗学の学問として有効性を、はっきりと認識したと言えるかもしれない。いわば、社会学を通じて、初めて、民俗学に出会ったのである。

その後、私は、再び、民俗学に回帰していくことになるのである。それは、民俗学が扱う「事実」概念を、洗いなおす作業から始まることになる。

4. 「事実」について

たとえば、ある社会学の教科書を例にとってみれば、次のように書かれている。

程度の差はあるかもしれないが、わたしたちは毎日毎週の生活のなかで同じようなことをくりかえしている。日常生活 (everyday life) とは「くりかえし」である。英語でいう routine がそれである。毎日毎日きまりきったことをくりかえすことによってわたしたちは日常生活をあたりまえのことと考えている。いや考えてもいない。ルーティン化した行動には自覚的意識や知的判断の欠けていることが多い。だからこそ「日常」なのである。たとえば、主婦が食事の用意をしたり掃除や洗濯をする。子どもが朝早く学校に行く。お金で好きなモノを買う。あいさつをする。子どもを叱る。ニュースを見る。会社の上司に頭を下げる。盛り場集まる。うわさをする。合格祈願に行く……。これらのことをするとき、わたしたちはいちいち「なぜだろう」と考えたり「どうして」と悩んだりもしない。ごくあたりまえのことだからだ。これを「日常生活の自明性」という。日常生活者のこのような状態を、現象

学的社会学では「自然的態度 (natural attitude) と呼び、これに対応する自明性を持った知識を「常識的知識」(common-sense-knowledge) と呼ぶ。わたしたちはこの「常識的知識」にしたがって、なかば無意識のうちに—自然的態度—ルーティン化した日常生活という「自明な世界」(world-taken-for-granted) を生きているのだ [野村 1992: 37-38]。

これは、社会学の入門で、よくある〈つかみ〉の部分である。「日常生活」や「常識的知識」、「自明な世界」という言葉が見られるように、「あたりまえ」に着目することが、出発点とされている。これは、現象学的社会学の発想を踏まえたものであるが、「あたりまえ」とされ、疑問にもならないようなところに、社会を成り立たせる根底があると考えられているからである。こうした考え方は、たとえば、その流れから出てきたエスノメソドロジーの創始者ガーフィンケルの発言にも現れている。

成員はこの世界を、「歴然たる当り前の事実」(natural fact of life) として考えている。しかも、彼らにとり、この歴然たる当り前の事実とは、あらゆる点で生活の道徳的な事実をなしてもいる。つまり、成員にとって、物事はなじみぶかいからということだけで、歴然たる当り前の事実になっているばかりでなく、それを歴然たる当り前の事実として受けとめることが、道徳的に正しかったり正しくなかったりすることにもなるので、物事はまさに道徳的事実になっているのである。さらに、成員が「歴然たる当り前の事実」とみなしているこの日常活動のなじみぶかい場面は、実際の世界として、あるいはまたこの実際の世界での活動の所産として、彼らの日々の生存にとり、揺るがしがたい事実となっている [ガーフィンケル 1989 (1964) : 33]

ここで、ガーフィンケルが、「この歴然たる当り前の事実とは、あらゆる点で生活の道徳的な事実をなしてもいる」と述べているが、日常生活の「道徳的な事実」がいかにして成り立っているのかということが、デュルケム以来の社会学の根本問題なのである。そして、この日常生活の当り前の事実を、正面から取り上げようとしてきたのが、民俗学ではなかっただろうか。この点に関しては、民俗学は社会学とは、関心と対象とを共有しているといつてよいと思われる。

ところが、事実を捉える際の、その捉え方に、両者には大きな違いがあると思われるのである。たとえば、バーガー＝ルックマン『日常世界の構成』[1977 (1966)] には、次のように書かれている。

それゆえ社会学理論にとっての中心的問題は次のようにいい表すことができる—主観的意味が客観的事実性になるのはいかにして可能なのか。あるいは上に述べた理論的立場にふさわしいことばを借りるならば、次のようになる—人間の行為 (Handeln) がモノ (choses) の世界をつくり出すのはいかにして可能なのか。換言すれば、社会がもつ〈独特の現実性〉を正しく理解するには、この現実が構成される仕方を研究することが必要になる、ということだ。われわれの主張からすれば、これを研究することこそが知識社会学の課題となるのである [1977 (1966) : 29]。

「主観的意味が客観的事実性になるのはいかにして可能なのか」という言葉に表れているように、日常的な事実の構成のされ方の把握が目指されているわけであるが、しかし、そうした目の前の事実を、過去や歴史との関係性の中で把握しようという関心は、低いといえることができる。

その一方で、周知の通り、歴史社会学の大変な流行という状況がある。これは、当たり前の事実が創り出された起源(=始まり)を歴史的に探るもので、「〇〇の発明」や「××の誕生」などのキャッチフレーズでよく示されている。たとえば、制服の起源を明らかにする研究であれば、雑誌や新聞記事などを駆使して辿っていくわけである。ところが、不思議なことに、そういう研究では、目の前の当たり前の「事実」に対する記述は非常に少ないのである。制服の例で言えば、かつての制服の記述は豊富でも、〈現在〉、どのような制服が使われているのか、それについては、まるで暗黙の了解のように、素通りされてしまうのである。その結果として、当たり前に〈なる〉という、最終的にそのように〈なる〉部分の記述が抜けてしまっているのである。私は、この点に、社会学の短所があるように思うのである。

言い換えれば、過去との歴史的な関係性を視野に入れながら、日常的な事実を厚く記述してきたという点において、民俗学は豊富な蓄積をもっており、この点において、独自の学術的な貢献ができるのではないかと考えるのである。

5. 〈現在〉とは何か

では、現代民俗学は、何を対象とするのか。「現代」を対象とするというのが、その名称から想像する普通の答えだろう。一方で、現代の民俗学者が研究することは、すべて現代民俗学であるという意見も、設立総会の会場では聞かれた。

私の立場は、まず、時代区分を意味するという前提から、「現代」を解放することから始まる。それは、「近代」に対する、次のような社会学的な捉え方を踏まえてのことである。

本来、近代概念は、既成の秩序の合法化のためではなく、新たな特質を兼ね備えた社会が誕生しつつあるという認識を表現し、動態的分析を方向づけるためにあるはずである。どのような契機によって、いかなる点で「新たな」社会が成立したのかを考えるうえで有効性を発揮する概念であり、そうでなければ、近代概念は単に必ずしも根拠があるとはいえない歴史的枠組みを提供するに留まってしまうであろう〔荻野 1993: 299〕

ここでは、「近代」は時代区分ではなく、「新たな特質を兼ね備えた社会が誕生しつつあるという認識を表現し、動態的分析を方向づけるため」の方法的な概念として構成されている。私も、そのような意味で、「現代」という言葉を使用したいと考えているが、時代区分を前提として「現代」という言葉が使用されている状況において、誤解を避ける意味でも、ここで私は、〈現在〉という言葉を使用することにしたい。

私の理解では、〈現在〉とは、歴史的な地層が堆積して出来上がっているものであり、その意味で過去との関係を抜きにしては、理解することはできない。その一方で、歴史的な地層が堆積したものが、そのまま〈現在〉というわけではない。目の前の当たり前の事実が、まさに〈現在〉としてリアルなものとして立ち上がるためには、そうしたリアリティを支える神話的な次元がそ

ここにはある。いわば、〈歴史〉と〈神話〉が交差する地平として、〈現在〉を捉えなければならぬと考えるのである。

民俗学の独特の役割は、こうした〈現在〉を可能にしている〈歴史〉的な次元と〈神話〉的な次元に目を配りながら、両者が融け合う世界、つまり〈現在〉の〈奥行き〉を記述することにあるのではないかと考えるのである。私はこの〈奥行き〉＝〈ある存在論的次元〉を、〈習俗〉と呼んでいる。

このような〈習俗〉に到達するための手掛かりとしての、私たちの前には、言葉と身体と、そして建造物や場所など、習俗の棲家が与えられているのである。そして、そこに先ほど触れた、〈なる〉という視点を組み込むことだろう。習俗は静態的なものではなく、常に動いているものだからである⁽⁴⁾。

おわりに

以上、社会学との協業のなかで、さまざまな影響を受けながら、私自身が見出してきた民俗学の可能性について話してきた。このような話を聞くと、次のような疑問が起きるかもしれない。「民俗学は、社会学化すればいいのですか？」と。シンポジウムの際に、フロアーから受けた質問も、まさにこれであった。さらに、フロアーからは、「民俗学は、社会学に従属してしまう危険性はないのか？」という質問まであった。

私が一昨年、編者として出版した『現代文化の社会学入門』[2007]という社会学の教科書は、当初は、『現代民俗の文化社会学入門』というタイトルの予定であった。私は、社会学と民俗学の接点を開拓するための一環として、社会学者たちに、「現代民俗」というキーワードで、これまでのテーマをもとに1章を書いてもらうことを依頼した。そこには、「純愛ブーム」「お笑い」「心理ブーム」「田舎暮らし」「贈り物」「旅と観光」「民話」「盆踊り」「地域社会とメディア」「子どもと遊び」「お客様社会」「ラジオと高齢者」「文化の遺産化」など、多様なテーマが並ぶことになった。ところが、集まった原稿を見ると、「現代民俗」を積極的に意識した原稿は1本のみで、文中で「現代民俗」という言葉を使用したものを含めても2本だけであったのである。執筆段階で、詳しく説明したつもりであったが、結局、「民俗」というのが、よくわからない、「民俗」という言葉を使って考えたことがない」、というものが、その理由であることがわかった。そこで、「現代文化」にタイトルを変更することになったのである。

このエピソードが意味しているのは、社会学者が、「民俗」という言葉を使うと書けなくなるということであり、実際、「現代文化」とタイトルを変更した途端に、なかなか書けない原稿を一気に書き上げて提出した執筆者もいたぐらいである(なお、私が「民俗」ではなく、「習俗」という言葉を使うのは、「民俗」では通じないが、「習俗」は、社会学の用語のなかに、しっかりと存在しているからである)。それは、民俗学が、「民俗」を扱う学とするならば、民俗学の独自の領域の存在を保証することにはなるかもしれないが、隣接分野との交流という点では、障壁となっているということである。したがって、民俗学が社会学に従属することになるのか、という質問に対しては、民俗学が「民俗」を扱う学問である限り、それはあり得ないと答えたい。なぜなら、社会学者が、「民俗」を扱うことは困難であるし、また、ほとんどの場合、「民俗」を扱うということすら、思いも寄らないことであると思われるからである。

では、「現代民俗」ではなく、「現代文化」とタイトルを変えたように、「民俗」を放棄して、「文化」に変更したらどうであろうか。この場合、先ほど触れた、「日常」や「日常生活」、「常識的知識」なども含めて、キーワードとして用いると考えれば、当然、社会学と競合することになるであろうし、勝ち残っていくためには、積極的に社会学的なアプローチを取り入れていくほかないだろう。これは、民俗学の社会学化ではないのか、と言われれば、その通りであると答えるほかない。「民俗」を放棄して、現代社会を扱っていくのであれば、ある程度の社会学化は避けられないし、むしろ、積極的に社会学化していくべきである、というのが私の立場である。

しかし、このことは、民俗学が文字通り社会学そのものになることを意味しているわけではない。これまでの民俗学の膨大な蓄積を踏まえたとえで、社会学的なアプローチを取り込むことで、新たな民俗学に向けて、ヴァージョンアップしていくことを意味している。

では、社会学化していった民俗学は、社会学に従属することになるのか、という質問に対しては、否と答えたい。というのも、社会学と競合し得るような、キーワードを現状では民俗学が共有しているとは言いがたいからである。同じ場所にいたとして、互いに視線が交差することなく、通り過ぎていくような状況だからである。

少なくとも、現段階では、従属したり、従属されたりする関係が、発生するとは考えられない。むしろ、そのような懸念が、実際に生じるとするならば、本稿での私の目的は達せられたといえるだろう。

註

- (1) その頃の私の問題意識は、山 [1996b] に色濃く現れている。
- (2) そして、何よりも、「言説分析」の視点を知ったことが、その後の私の研究に大きな影響することになった。ここでの問題にひきつけていえば、知識社会学的なイデオロギー批判の枠組みを可能している、社会的・経済的な構造や条件を、実体化して思考するのではなく、それを「言説」として、一旦、捉えてみるということである。言い換えれば、それは、そうした枠組みの外部に立って、その拘束から、方法的に逃れてみるということなのである。そのうえで、初めての、どのような語り口を選択していくべきなのかが、個々の研究者にとって、改めて、自らの課題となるだろう。
- (3) 山 [1996a]、山 [1998] を参照。
- (4) ちなみに、内田隆三は、その柳田論において、習俗への視線に関して、次のように述べている。「柳田の視線は習俗にある個々の現実に対して、遠い過去からその現実にとそっと挿入されている、長く深い「時間の奥行き」を見ていた。だが、彼のとりあえずの結論は、一つの現在あるいは時代に、遠い過去から持ち越された複数の時間が斜めに重なって並存しているというにとどまっている。それは近代についての狭い歴史意識への批判にはなるかもしれない。しかし、歴史の意識が宿る言説の空間はもっと深く、奇妙にねじれている。柳田の議論はまだこの奇妙な空間をポジティブに展開したものにはなっていない」[内田 1995: 19]。

ここには、言説分析を通り抜けたところにある、新たな習俗論の可能性が示唆されているように思うのである。そして、私自身の課題の1つも、まさにそこにある。注意したいのは、柳田の言葉によるかかると、柳田の言葉を別の言葉(ここで社会学の言葉)で読むことは違うという点である。

文献

- バーガー, ピーター・ルックマン, トーマス 1977 (1966) 『日常世界の構成—アイデンティティと社会の弁証法』(山口節郎訳) 新曜社
- ガーフィンケル, ハロルド 1989 (1964) 「日常活動の基盤—当たり前を見る」『日常性の解剖学—知と会話』(北沢 裕・西阪 仰訳) マルジュ社 (新装版、1997)
- 小松和彦 1995 (1985) 『異人論』ちくま学芸文庫
- 小松和彦 1997 (1989) 『悪霊論』ちくま学芸文庫
- 小川伸彦・山 泰幸編 2007 『現代文化の社会学 入門—テーマと出会う、問いを深める』ミネルヴァ書房
- 野村一夫 1992 『社会学感覚』文化書房博文社
- 荻野昌弘 1993 「社会的区分の生成と他者像」『社会学評論』44(3)
- 荻野昌弘 1998 『資本主義と他者』関西学院大学出版会
- 荻野昌弘編 2002 『文化遺産の社会学—ルーヴル美術館から原爆ドームまで』新曜社
- 鳥越皓之 2002 『柳田民俗学のフィロソフィー』東京大学出版会
- 内田隆三 1995 『柳田国男と事件の記録』講談社
- 内田隆三 1996 『さまざまな貧と富』岩波書店
- 山 泰幸 1996a 「神話としての貨幣論」『比較日本文化研究』3
- 山 泰幸 1996b 「反転する鬼神論—人類学的視点との接点」『江戸の思想』5
- 山 泰幸 1998 「貨幣と他者性—貨幣の民俗学ノート」『大阪大学日本学報』17
- 山 泰幸 2002 「古墳と陵墓」荻野昌弘編『文化遺産の社会学』新曜社