

来たるべき日の民俗学

—ルーチン・フィードバック・スケール—

及川 高 *

OIKAWA Takashi

Folklore Studies on Future

Routine, Feedback, Scale

What kind of framework do folklorists need to discuss the future? Predictive performance concerning the future is condition of a practical discipline. For “Living Folklore,” this question is essential.

Until now, folkloristics has objectivized folk culture in three ways: as “object,” “institute,” and “act.” However, these representations cannot inquire about the “generation of history.” Therefore, this paper proposes “routine” as a framework. “Routine” indicates periodic activities that are developed at various scales. This paper argues that routine possesses the following two lines of logic that have power to create history: (1) Routine necessarily creates feedback of experience for actions, technologies, and systems; (2) routine creates accumulations such as increase in the number of objects and expansion of networks. In other words, routine renews itself while carrying on iteratively. It is the engine for generating history.

The above view presents two future challenges. The first is to clarify the logic of change in routine. It is necessary to elucidate the mechanisms by which a change in one routine creates a ripple effect that causes change in other routines. The second is to model historical processes based on accumulations. It is necessary to clarify the logic by which accumulations created by routine emerge as historical events in the long term. Routines function by traversing across a variety of scales as well as being closely connected to one another, so an attitude that grasps parts and overall structure together is required in researchers.

キーワード：現代民俗学 未来 ルーチン フィードバック スケール

はじめに

民俗学が未来を語るためにはどのような枠組みが必要だろうか⁽¹⁾。

それが本論の問いであり、このことはつぎのような問題意識にもとづいている。

1. 現代民俗学へのアプローチ

(1) 現代性のゆくえ

「現代民俗学」という言葉はいまや目新しいものではない。そのように表題の振られた書籍も何冊か出ているうえ、「現代民俗論」や「現代民俗誌」といった類語も含めればさらに多く、いかにもそのような領域がすでに確立しているかのような印象を与える⁽²⁾。しかしながらその内実は今もって具体的ではなく、そもそも「現代民俗学者」を自認する研究者が果たしてどれほどあるかは疑わしい。1996年に刊行された『現代民俗学入門』は表題に「現代民俗学」を冠しているにもかかわらず、それがいかなる学問を指すものであるのかは十分に規定していない〔佐野・谷口・中込・古家編 1996〕。今ここに「現代民俗学会」を名乗る集団にたいする懐疑も少なくはないことと思われる。とはいえ、柳田国男が「現代科学といふこと」と題して講演し、敗戦後の日本を前に「なお民俗学は現代の科学でなければならぬ」と気を吐いたのは1947年のことであった〔柳田 1970 (1947) : 11〕。以来「歴史科学か現代科学か」をめぐる論争をへて、「現代」の語感民俗学にとって片付かない宿題であり続けている。

このように動機づけられた「現代」への接近は、学史的にはおもに二通りのスタイルですすめられてきた。そのひとつは「近代」の強調である。断絶よりも連続を注視し、同時代の調査データさえ一義的に歴史史料として処理したかつての民俗学にたいし、80年代以降に出来た批判者たちは「近代」のインパクトを見据えることによって対抗した。このとき前提となっているのは「近代」を単なる時代区分としてのみならず、「モダニティ」すなわち人間生活の全領域におよぶ編成原理として捉えるフーコー以来の認識である〔桜井 1984〕。このため「近代」に軸足を置く批判は最初期の「民俗学は近代化がもたらした影響を軽く見過ぎている」というレベルの批判から、やがて研究主体の認識のありようや、民俗記述におけるまなざしそのものが帯びた「近代性」にたいする省察へと先鋭化していった⁽³⁾。ただ同時にこの自省という方向性は枠組み上、現実のフィールドよりはむしろ「民俗学そのもの」を論じることに傾かざるをえず、この深まるほどに内向する性格のために、ふたたびそれらの達成をフィールドへと送り返す必要性も説かれるようになった〔島村 2002〕。このとき「フィールドの出来事」と「民俗学的な知の構築」を相互関連のもとに捉え返す枠組みが菊地暁、矢野敬一ら若手の気鋭によって相次いで試されたことは、「近代」にかんする民俗学の現在地点を示したものといえることができるだろう〔菊地 2001; 矢野 2006〕。

他方でこの流れに平行したのは「民俗」の定義を練り直し、対象を拡張するというもうひとつの手続きであった。その代表格は都市民俗学の提唱であるが、そのような包括性を目指さずとも今日の民俗学はきわめてバリエーションに富む対象をにらんでいる。このことが現代性への接近

として受けとめられたのは、それが従来の民俗学が捨象してきた「伝統的ではないもの」に光をあて、その可能性に目を見開かせるようなアプローチであったためである。歴史的にみれば新しくとも、今日の生活のなかでアクチュアリティを帯びて生きられている文化は数知れない。にもかかわらず依然、旧来のいわゆる「民俗」を対象を局限し続けることは学問のポテンシャルを損なうものであるとともに、如上の「近代」のイデオロギーにかんする反省を無にする態度といえる。岩本通弥をもっとも徹底した批判者として、民俗学の対象構成そのものが根本的に問い直され、ふたたび基礎づけられねばならない、という主張は現代民俗学の構想において基調であり続けてきた〔岩本1998〕。

ただこのような学問の展開のひとつひとつを真摯なものとして受けとめたとして、問題となるのはこれらの試みが枠組みとしての「現代民俗学」を導きえたかということである。前述のように「現代民俗学者」を名乗るような人々がどれほどいるのかは疑わしく、「現代民俗学とは何なのか」をめぐるコンセンサスが存在するふうでもない⁽⁴⁾。しかしそれはなぜなのであるか。このとき、如上の学史展開が基本的には「既往の民俗学」への批判をベースにしてきたことは無関係ではないだろう。つまり「近代」の強調であれ、対象の拡大であれ、現代性への接近はあくまで先行する民俗学の欠陥を突き、限界を挙げることで進められてきた、ということである。しかし逆にいえば現代民俗学は、そのような否定的な人たちではなく、何らかの積極性によって「現代性」へと動機づけられているのだろうか。この動機づけとは学問の目的に相当する。つまり現代民俗学が今もって存在しないのだとすれば、それは「現代民俗学の目的」がそもそも存在しないためなのではないだろうか。

この「目的」ということを問うにあたって、まずは『日本民俗大辞典』における福田アジオによる「民俗学」の定義を参照してみたい。よく知られているように福田は民俗学を「世代をこえて伝えられる人々の集合的事象によって生活文化の歴史的展開を明らかにし、それを通して現代の生活文化を説明する学問」と規定した〔福田2000: 640-642〕。ここでポイントは定義が①「生活文化の歴史的展開を明らかにし」それを通して②「現代の生活文化を説明する」という重層する動機づけによって構成されている点である。そのことを踏まえて眺めるとき気づかされるのは、この定義のうち①については単独で学問の目的として成立しうるが、②はそうではない、ということである。というのも②のみでは「説明」が具体的に指すのが一体どのようなことであるかが規定されないのである。そして「現代民俗学」を基礎づけることの難しさはこの点にかかっている。「現代」が歴史の流れの帰結であることは間違いなく、したがって「現代を明らかにするために歴史に取り組む」という構え自体には何の矛盾もない。ただその場合、学問の具体的なアプローチとしてはあくまで歴史の解明(①)へと収斂せざるをえず、あとはそのタイムスパンを近世から測るか、あるいは近現代や、さらにさかのぼって古代から測るか、という点に差異があるにすぎないことになる⁽⁵⁾。つまりこの規定を受け入れるのであれば「現代民俗学」とは広義の歴史民俗学内に包まれるような、たとえば「近世民俗学」や「近代民俗学」といったように時代区分に準拠して規定されるそれにすぎないことになる。このとき「現代民俗学」を名乗る積極的な意味にかんして疑問符がつくのは当然であろう。

このデッドロックにたいして、民俗学がひとつの突破口としたのは動機づけを学問の「外部」に求めるという態度であった。すなわち学問の目的を現実社会にたいする貢献に据えることによって、上述のごとく歴史民俗学へと収斂してしまう学問規定を乗り越えようとしたのである。

このような「実践性」とは「経世済民」という柳田的なモットーとも親和的であるとともに、同時代欧米におけるパブリックフォークロア・スタディーズの動向にも励まされて、現代民俗学の根拠づけとして期待を集めた [Baron and Spitzer eds. 2007]。この向きにかんし、福田もまた次のように記している。

従来の民俗学が確定した過去の歴史過程の再構成に主眼を置いていたのに対し、現代民俗学は現代における運動として民俗を把握し、よりダイナミックな歴史形成過程を描きつつある。具体的な研究内容では、解決を迫られている切実な社会問題に関連する分野が開拓されるようになった。その一つに環境問題があるが、民俗学研究としては人々の自然との関りの中で形成されてきた環境認識の把握を通して、独自の観点から迫ろうとしている [福田前掲]。

前段はひとまず置くとして、後段に「環境問題の解決」というトピックが現代民俗学の問いとして挙げられていることが注目される。先の定義の構造にしたがえば、このような「解決を迫られている切実な社会問題」とは②に相当することになる。のみならずここに示された認識では、①の歴史というアプローチも棚上げされ「人々の自然との関りの中で形成されてきた環境認識の把握を通して、独自の観点から迫」ることが民俗学の方法だという記述に中立化されている。このように学問に外在する課題とその解決への寄与をもって規定し、実践性と現代性を結んだところになる現代民俗学の方向性は、ある程度のコンセンサスを得たものであろう。

（２）有用な学問

しかしながら実践性ということが、そのまま学問的枠組みを与えてくれるわけではない。なぜなら何をもって現実の問題の解決に寄与したといえるかは難しく、さらにそれを理論的枠組みとして普遍化させることはいっそう難しいためである。この点「実践」を鍵に据える現代民俗学の規定は、従来の民俗学の「歴史を明らかにする」というある種の自己目的化が許される構えとは根本的に事情が異なってくる。くわえて実践への投企ということは、ちょうど応用人類学 (Applied Anthropology) が直面した深刻なジレンマ、すなわち「誰のための貢献なのか」という問題にも行き当たろう。ある立場からは寄与としてとられることが、別の立場からは無益と断じられることはよくあることだし、それどころか知らず知らず害をなしている可能性さえ想定されねばならない。有用性はつねにある特定の誰かにとっての有用性であり、理想はともかく現実に普遍的な善を達成することは困難である。少なくとも「民俗学の政治性」にかんする議論を通過した今、学問の社会貢献ということにはそれなりの思慮とレスポンスビリティが求められてしかるべきであろう。言いかえればこの問題の超克は、「有用性」を現実の党派的利害とは切り離して担保する枠組みをいかに構想できるか、という点にかかってくる。これはそもそも「民俗学は役に立つのか」という問いにいかに答えるのか、という問題でもある。この問いとはおそらく民俗学を学ぶ者がみないつかしら通過するそれであろうが、それに答えることは難しく、回答は個々人の価値観に依存する。このとき議論は主観性からなる水掛け論に陥るほかないであろうし、結果「可能性なるもの」がいたずらに説かれることに終始しがちであったのも事実である [菊地 2008]。

さて、本稿が冒頭に「未来」と記したのはこの点にかかわってくる。すなわち未来を語りうることは、特定の党派的利害とは相対的に独立したうえで、ともかくも学問の有用性を担保する条

件となるのではないか、ということである。この「未来」という表現は一見突飛に映るかもしれないが、学術的根拠にもとづく将来像の予測とは、そもそも政策なり事業計画を評価するにあたっての大前提である⁽⁶⁾。

卑近な例となるが、ここでの民俗学の役割は競馬新聞のようなそれとなる。民俗学者の役割は自らのデータ蓄積と理論をもって、説得的な根拠をもとに勝ち馬を予測することまでである。その予測を購買客が信頼するかはあくまで相手方に委ねられるべきであるし、あるいは読者が書き手の予測に信をおかなかつたとしても構わない。重要なのはそれでも競馬新聞は需要を持ち、参考にされ続ける程度の信頼を維持している、という点である。「競馬新聞は役に立つか」ということに答えるのは、「民俗学は有用か」という問題くらいに難しいが、需要という点では明らかに前者に分がある。ここで両者の大きな差異のひとつは未来について説得的に語ろうとするか否かという点にある。少なくとも今時点での民俗学はこれから起こることについて、何ら人々に有用な知見をもたらさないし、おそらくそれゆえに世間より意見を求められることも稀なのである。このため民俗学の実践性とは競馬新聞ほどの需要を喚起できるか、という点にかかっている。もちろん未来とは究極的には何人にも知りえない対象であり、たとえ学問がどれほど深められたとしてもなお不確かであり続けるだろう。しかしその予測の精度を高めていくことはそれ自体として学問の目的として成り立ちえようし、外れた予測の検証を積み重ねていくことは実験科学にとってもっとも基本的なハビトゥスにはかならない。他方でフィールドの学問として「研究者よりも現地の人々の方が詳しく知っていること」の集積に依拠する民俗学であれば、未来像とは数少ない、話者たちへと送り返せる知見(=当事者にも分からないこと)でもある。

実はこのような構えのことは、福田による規定にも巧みに織り込まれている。前掲の通り彼は現代民俗学について「従来の民俗学が確定した過去の歴史過程の再構成に主眼を置いていたのにたいし、現代民俗学は現代における運動として民俗を把握し、よりダイナミックな歴史形成過程を描きつつある」と述べた[福田前掲]。注目すべきはこの「歴史形成過程」という表現であり、これを単に「現代史の流れ」といった程度の意味にとるべきではない。すなわちここで福田は、現代を始点として今まさに生成されつつある「来たるべき未来」へと走る歴史のことを述べているのである。そしてこのような「生成中の歴史」という視点にこそ、歴史学でも、人類学・社会学でもない民俗学のオリジナリティとポテンシャルがあることはどれほど強調してもよいはずである。

しかし広げる風呂敷はあまりにも大きいのかもしれない。そもそも現時点の民俗学はまだその準備をととのえてはいないし、実のところわずか数年後の日本社会で人々がいかに暮らしているのかということさえ、確信をもって語りうる範囲は大きくはない。漠然とした将来像ならばこれまでも語られてこなかったわけではないが、予見はあたらかぎり厳密かつ具体的であるべきだし、そうでなければ学知と呼ぶに値しない。以上のような学史理解にもとづき、本稿が「未来を語るためにはどのような枠組みが必要だろうか」という問題をたてたのは、ここにその基礎づけを試みてみようという意図による。

2. 文化／体制／行動／ルーチン

（1）三様の視点

議論をまず、なぜ既往の枠組みは未来を語れないのか、という点から始めてみたい。

対象の捉え方から考えると、これまでの民俗学には「民俗」を扱う三様のスタイルがあったことが分かる。ここではそれを①文化、②体制、③行動、という言葉で表現してみる。ここでいう①「文化」とは、要するに民俗をある種の「もの」として捉えるスタイルを指す。民俗学者は民俗が「ある」という表現をするし、「伝えられた」「変形した」「消滅した」「生れた」「普及した」といった語り方をすることも珍しくない。市町村誌の多くは民俗をそのような「もの」を網羅するようにつくられる。ある種の民俗はテキストとして捉えることができるし、このことは構造分析や伝播論の前提でもある⁷⁾。福田が前掲の定義において「民俗」を「生活文化」にずらして表現していることも含め、民俗を何らかのまとまりを具えた客体＝「もの」として扱うことは民俗学のみならず、多くの人文科学にとっての出発点でもある。

とはいえそのように民俗を客体化し、「もの」化させることは、現実に生きる担い手の文脈を捨象することにつながりかねない。福田アジオが個別分析法を提言した際に立脚したのは、担い手たる伝承母体に十分な注意をはらわない当時の民俗学にたいする批判であり、これを踏まえた70年代以降の学史は民俗を「もの」としてのみならず、人間の営みとしても捉える視座を育ててゆくことになる〔福田1984〕。先に挙げる②「体制」とは、民俗をそのような社会や組織、生産関係という担い手の文脈からみてゆくという視座である。機能主義社会学を究極のモデルとして、文化はつねに社会的全体性の中で何らかの機能を付与されたものとみなせる。あるいはそこまで厳密にとらずとも、人間に担われた民俗にはそれが有意義なものとして現れるようなコンテキストが存在することだろう。それは具体的には社会や生業であり、ここで「体制」と呼ぶのはそれらを総称してのことである。これを民俗学の研究史ではおもに村落共同体を念頭にしてきたわけであるが、すでに試みがあるように団地アパートや新興住宅地、あるいは学校のような対象についてもこのような体制の視点から捉えることができる。

他方でこのような社会的全体性にもまして、部分社会やはたまた個人といったような視点から民俗を捉えようとする立場もある。このようなマイクロな対象化とは具体的には民俗を「行動」のレベルで捉えようとするものであり、認識や意味づけ、解釈から、技能習得のような人間の主体的なコミットメントを含めて民俗を捉えようとするスタイルといえる。この点にかんし民俗学史上で理論的な検討をおこなったのは平山和彦であるが、彼は「伝承」の語に「伝承スル」という行為を指した面と、その客体である「伝承物」を指した面があることへの注目から、前者の「行為」としての面を対象化する必要性を説いた〔平山1991〕。民俗が今現在生きられているということは、単に「維持されている」のみならず、現代の担い手によって「現在化されている」ということでもある。このような行動主義や現象学的アプローチにも通じる捉え方は、民俗にかんする分析をより担い手にとってのアクチュアリティに近づける方向へとむかわせた。

もちろんこれらの視点の違いはしばしば完全には弁別的ではない。「文化」という視点は「体制」や「行動」からの把握にとっても依然として前提であり、後者のふたつにしても同じ事象を異な

る視点からみたものという面がある⁽⁸⁾。すなわち「体制」としての裏付けがあるゆえに個人はその「文化」を引受けるのであろうし、同時に個々人の「行為」によって担われるがゆえに「体制」は維持されるのであるからだ。ただ、具体的なアプローチは多様であるにせよ、今日における「民俗」は上のいずれかに依拠することによって把握されている。だとして、なぜこれらの視点は未来が予測できないのだろうか。この問いに答えるためには、ふたたび「歴史」ということに触れる必要がある。

(2) 誰が歴史をつくるのか

民俗学にとって「歴史」とは大きなウェイトを占める主題であるが、今日その位置づけにはある意味での「偏り」が見受けられる。そのことは「誰が歴史をつくるのか」という問題を考えることで浮かび上がってくる。

実のところこの問いをもっとも口にしたのは史的唯物論をかかげるマルクス主義者たちであり、かつその答えとは「歴史をつくるのは民衆である」というものであった。ひるがえって彼らの政治的挫折以降、このような一問一答は忘れ去られた観があるし、ましてや今日の民俗学者たちがこのような問いを自らにむけることなどまずありはしないだろう。そしてもちろん今更に彼らのドグマを蒸し返すことにも意味などありはしない。しかしながら「未来」ということを念頭に「いま・ここ」を、歴史が生成されつつある時点として捉えればどうか。つまり民俗学は「来るべき日をつくる存在」として民衆を捉えているのだろうか。むしろ今日の民俗学は「歴史」を、民衆にとって外部にあるようなものとして扱ってはいないだろうか。「民衆の歴史」という言葉は歴史を民衆の手に取り戻すためのフレーズではなく、ふたたび「民衆にも歴史はある」といった程度の意味内容へと切り詰められてはいないか。民衆は歴史をつくる主体ではなく、ただ歴史によって翻弄される客体として、せいぜいそのなかでしたたかに生きるような、歴史の生成から疎外された存在として想定されてはいないか。モダニティを論じる民俗学者はしばしば民衆の歴史への参画を、イデオロギーの詐術からなる「動員」として描くことを好む。生活の変化はつねに地域社会の外的要因によって促されたものとみなされ、変化そのものを生み出す場からは民俗学が対象とするような人々は消去される。偏りとはこのことである。

そのような構えであれ、一定の学問的課題をはたすための枠組みであるかぎり、何ら批判にはあたらない。ただ「現代」という時点から未来を見通そうというとき、歴史の生成を民衆からひきはがすような枠組みは明らかに役立ちようがない。そもそも民主主義的政治と資本主義的経済の敷かれた今日の日本社会において、未来を作り出すのは選挙民であり生産／消費者である民衆自身である⁽⁹⁾。そのことに照らしてみても、民俗学が未来を語るためにはまず「歴史をつくるのは民衆である」という点に立ち戻らねばならない。

さて、この視点から既往の視点を評価すればどのようになるであろうか。このとき最初に③行為として捉えるスタイルを挙げれば、これは歴史の「生成」という問題を基礎づけるものとしての意義を認めてよい。なぜならばこの枠組みは、日々刷新される民俗への了解と主体化をモデル化したものであるからだ。しかしながら問題はそれが基本的にはミクロ的な視点だということにある。ミクロなインタラクションそれ自体が生み出すのはあくまでミクロな変化にすぎず、そのスケールを上げていくには相応の論理操作が必要となる。平たくいえば、個々人の行動のようなスケールからいかに歴史の生成を捉えるのか、ということが問題となるのである。世界や国家

をブレイクダウンしてゆけば究極的には個々人というアトムへと還元されることは確かであるにせよ、学問的な枠組みということを考えれば、そのような還元はおよそ合理的ではあるまい。

もうひとつの行き方として、民俗学が近代史を論じるにあたってしばしば用いてきた「動員」という視点についても述べておこう。動員とは個人的なものとしての認識と大きな歴史を接合する論理操作であり、たとえば「国家権力」の宣伝によって人々が歴史の主体へと錯覚させられる、というモチーフがこれに相当する。これは個々人が歴史にコミットメントしていく仕組みを巧みに描いている反面、人々に詐術をはたらく「何者か」の存在を大前提にしないとはならない論理構造を持っている。このため動員論はたとえば「近代化」「国民国家化」「ジェンダー統制」から「グローバル化」にいたるグランドセオリーとの関係によってしか、歴史を描くことができないのである。もちろんそれらから示唆を得ることはあってよいものの、これを民俗学独自の歴史認識の枠組みとして打ち出しうるかということになると疑問なしとはいえない。

つぎに①文化というスタイルについて検討したい。この語には様々な意味が織り込まれているものの、民俗学上の用法としては大きくふたつに分けることができる。そのひとつは個別具体的な文化、すなわち「巡礼の文化」「ウォークマンの文化」といったように、現実の一部をまとまりとして切り出す語としての用法である。この場合の「文化」はあくまで歴史の結果＝歴史によってつくられたもの、としての対象化がされる一方で、歴史の原因として扱うことは論理的にも難しい。しかしながら「文化」のもうひとつの用法、すなわち「日本人の文化」といったような本質主義的な用法にかんしては、むしろ積極的に歴史の説明へと結びつけられてきた。というのもこれはいわゆるエートス論であり、「歴史の生成を促すもの＝エートス＝文化」という理解にたつ立場であるからである。「エートス」という言葉は今日の民俗学では忌避されているものの、たとえばウェーバーに『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』があることを思えば、そこから歴史の生成を問うアプローチそのものの可能性を否定することはできない。とはいえ日本民俗学はそのような厳密な議論に耐えるような「エートス＝文化」をほとんど描いてはいないし、そのような方向性が現実の豊かさを振り落としてしまうことも学史上明らかである。ましてや「いま・ここ」の我々を、何らかのエートスを具えたものとして扱うことは、方法的にも感覚的にも妥当とはいえないだろう。

②体制について論じることを最後にしたのは、この代表である伝承母体論がまさに歴史の主体としての民衆をにらんだものであったという事情による。民俗を生産関係や社会構造のコンテクストに置き、その布置が論理的に生み出す地域史を福田アジオは様々なかたちで描いてきた [福田 2002]。あるいはアナル派による歴史人類学の試みにもまた、このような体制を視座とする歴史叙述のアプローチとしての性格が認められよう。このことを踏まえれば「体制」という視点は未来を見通す際にも有効な枠組みであるかのように映る。そのうえで問題はそのような地域の歴史と、地域を越えた国家や世界の歴史をいかに結びつけるのか、ということにある。この点を千葉徳爾は論文「ムラの民俗とクニの歴史」において批判し、地域研究からさらに「クニの歴史」と接合するためには相応の枠組みが必要となることを指摘した [千葉 1977; 宮田 2007]。この批判は特に近代以降、地域は好むと好まざるとにかかわらず、国家やグローバルなレベルでの動態と関係せねばならなかったことを念頭にしている。言いかえれば、歴史の生成を問うにあたって体制というアプローチそのものには論理的な妥当性が認められるにせよ、その際の「体制」に国家や世界の動きをいかに織り込みうるか、ということが問題なのである。この点にかんしては「世

界システム」や「帝国」のような範型をずらすことによるアプローチも見受けられるものの、そのように拡散してしまった「体制」は明らかに民俗学には手に余り、実証的な議論を成り立たせることは難しいといえる。

結論をいえば未来を見通すにあたって、民俗学の既往の枠組みはまったく無効というわけではないものの、限界があることは否めない。一方で千葉の指摘が教えているのは、民衆を歴史の作り手として捉えていくためには、生活空間や個別の地域と、地域を越えて横たわる国家や世界をいかにつなぐのか、ということが課題となるということである。

(3) ルーチン

以上の議論にもとづき、本論は上記の視座にたいしオルタナティブとなる「ルーチン」という視座を持つことを提起するものである。ここでいうルーチンとは反復の単位であり、一定の形式性をもって繰り返される一連の運動を指している。具体的には一日、一年、一生といったようなまとまりを想定することができるが、これは折口信夫が周期伝承として対象化して以来、民俗学が膨大な蓄積を積み上げてきた領域でもある。

当たり前のこととして、人間の日常はつねに定型化された一連の行動の反復から成り立っている。日々は定型的なスケジュールの反復によって過ごされ、一年は繰り返される年中行事や生産暦によって秩序づけられる。繰り返し性をまったく持たない仕事はなく、かつて日本民俗学が注視した常民から漁師、行商人、商家、職人より公務員、サラリーマン、政治家、外国人にいたるまで、人間は皆その人に固有のルーチンにしたがって生を刻んでいる。他方で個人にとってはただ唯一の人生でさえ、人間という集団にとっては無数のルーチンのひとつにすぎない。このようにルーチンとは普遍的な対象であるにもかかわらず、これをそのものとして対象とした学問は民俗学だけであり、この点にかんし我々にはすでにアドバンテージがある。民俗学は人の一生を知り、一年の流れを知り、一日の構造を知っている。それらのリズムや循環性にかんする知見は膨大な量にのぼることだろう。だが他方で、民俗学はそのようなルーチンにかんする知を十分に生かしてきたとは言い難い。

本稿の批判点は、これまでの周期伝承＝ルーチンにかんする研究は繰り返しの持つ「生産力」を見過ぎてきた、ということにある。つまりルーチンは本質的に何も生み出さず、変化とは無縁のものとして想定されてきた、ということである。これはちょうど「熱い社会」「冷たい社会」というレヴィ＝ストロースの二項対立の引き写しをなしている。民俗学が対象とするような社会は今なお、理想としては「冷たい社会」として捉えられ、動態がたえずその内部へと回収されていくようなモデルに立脚している。前述のように、今日の民俗学が民衆を「歴史を作り出す存在」として描いていない以上、これは対象が村落であると都市であるとかかわらない。そこで前提になっているのは、繰り返される日々の無時間性であり永遠性であって、歴史はあくまで生活世界の外からやってくるものとして想定されているのである。だがこの想定はごく感覚的なものにすぎず、決して論理的ではないことは我々自身に置き換えてみれば分かる。我々もまた繰り返されるルーチンを生きているにすぎないにもかかわらず、生活は日々新しくなり物事はめまぐるしく変わっていく。だがそれはなぜなのか、ということ本来それを問うべき民俗学が問うたことはないのである。

鶴見良行は『バナナと日本人』によって、日本人の食生活がフィリピンの農園の状況とかかわっ

てきた様を描いたことがある [鶴見 1982]。ここで日本とフィリピンの現代史を作り出しているのは明らかに普通の人々の群れである、ということを読み起こしたい。両国の現代史を生成したのは食生活のルーチンであり、市場流通のルーチンであり、フィリピン農園のルーチンである。ここでルーチンの生産力というのは、繰り返しそのものが生み出していく変化のことである。そして本稿のアイデアとはこのルーチンの生産力にかんする理論的な整備によって、民俗学は未来の予測を可能とするような、新しい視野を築くことができるのではないか、という点にある。

3. ルーチンの生産力

(1) フィードバック

逆説的ではあるが、ルーチンとは新しいものが生み出される前提である。その理由のひとつめに「ルーチンはつねにフィードバックを発生させる」ということが挙げられる。人間がおこなうあらゆる繰り返しは、それが人間の営みである以上、つねに反省的な契機を具えている。すなわちすべての繰り返しは前回の行動を踏まえた改善を経ていく、ということである。職人はひとつの仕事で得た経験を次の仕事へとフィードバックさせることで腕を高めてゆく。失敗は必ず次回へと反映される。漁師は前回に豊漁を得た地点に網をおろすかも知れないし、さらに前回、前々回の経験を踏まえてより包括的な技能としての仕事勘を育てる。学生は講義の手のぬき方をおぼえ、朝何時に起きれば講義に間に合うのかを身につける。これらのフィードバックはいずれも、それがルーチンワークであるからこそ可能となるのであり、繰り返されるからこそ、よりそれに適した合理的な行動が生み出されるのである。

このようなルーチンの生産力は個人的なフィードバックとしてのみならず、集合的な次元でもあらわれる。出産や子育ては一回的な経験であるが、人間全体でみればルーチンワークである。したがって先達者の経験をフィードバックさせることができるし、それによってリスクやストレスを軽減させられる。死もまたそのようなルーチンのひとつであり、人は先人の死を通じて自分の死を考えることができる。宗教文化にはそのような無数の人々によるルーチンが織り込まれている。

生産行動においてはどうか。ルーチンは需要の予測を可能にさせ、商店は先月の売り上げをフィードバックさせることで今月の仕入れ量を決める。このとき長期的な傾向も参考にされる。人気作家の新作は初版から大量に書店に並べられる。企業が新製品を投入することは賭であるが、人々の暮らしが繰り返しであるがゆえにある程度の確度をもって需要を予測することができる。高速道路が混み合う時期は決まっているし、シーズンの旅行代は高くなる。クリスマスにもっとも需要が伸びることをケーキ業界は知っているし、イチゴ農家はそれを見越して作付けをおこなう。今年イチゴが高騰すれば農家は作付面積を増やすかもしれないし、あるいは品種改良に取りかかるかもしれない、高騰の理由が見極められるまでは静観するかもしれない。それらはいずれも生産暦をなすものであるが、ルーチンであるがゆえに次回へのフィードバックが可能となる。来年この町の夏祭りにどれだけの観光客がやってくるのかはそれなりに見通せるし、昨年同様のトラブルを避けるため、祭礼組織は御輿渡御のスケジュールを組み直すかもしれない。夕飯のあと急にじんましんが出たら、理由が分からなくとも同じものを口にすることは避ける。肝臓

病で没した親戚がいれば大酒を躊躇うようになるだろう。

一方でルーチンは「飽き」を生み出しもする。同じことの単純な繰り返しは人間を飽きさせ、新しい行動を動機づける。理由なく毎日同じものを年を通じて食べ続けるような人間はいない。企業が毎月のように新製品を市場に投下するのは、人が繰り返しに飽きるためである。テレビの番組表は季節ごとに改変され、出演者は日々変わる。これは視聴者がテレビを見ることをルーチンとしているからであり、同じものを見せられることは退屈だからである。このようにみてゆくと、ルーチンの生産力がいかに民俗学にとって盲点であったかが分かる。繰り返されることはつねに改良を促し、新しいものの出来を求めるのである。

(2) ネットワークとももの蓄積

より重要なのはルーチンが必ず何かを蓄積させるという点である。それは経験や飽きだけではなく、きわめて多岐にわたるが、本稿では「ネットワーク」と「もの」のふたつにしばって論じることにする。

繰り返しが生み出すことは周知の通りである。長期にわたって経営のルーチンを繰り返してきた商家は、その長い期間自体が信用の根拠となる。老いた農夫はただひたすら農業のルーチンを繰り返してきただけであってさえ、まわりにすごみを感じさせる。毎月欠かさずまわってくる行商人が持ってくるものは信用できる。この信用が重要なのは、それがネットワークを生み出すためである。これまで無難に経営してきた企業は、来年も大過なくルーチンをこなすことが期待できる。このような期待のために出入りの業者は、その企業からの受注を見越してルーチンを組むことができる。銀行は信用を融資の根拠にし、逆にそのような繰り返しの過去を持たない企業への投資はリスクとみなされる。繰り返しなくして信用を得ることは難しく、つながりは信頼のある第三者の仲介によって初めて作り出しうる。そのように結ばれた仮初めのつながりも、ルーチンによって強化されてゆき、やがてそれ自体がネットワークとして確立される。新興の企業でも規則正しく利益を上げ続け、融資を誠実に返済し続けるのならば、信頼は蓄積し多少なり冒險的な経営にのぞむことも許容される。新事業は新たな顧客や取引先との関係の構築を含むことになろう。一方でたとえ経営が左前であっても、長く経営のルーチンを維持してきた企業はその信頼が長らえさせるとともに、大きなネットワークを持っているために倒産すること自体が周囲より忌避される。

年々洗練されてきた都市祭礼は、今年も華やかであるだろう。長い歴史のなかで繰り返されてきた祭であれば、今年もそう無様なことはあるまいと期待できるし、そのルーチン性のために観光客も足をはこぶ。信用の蓄積は去年やってこなかった人々の訪問を動機づける。と同時に、もしそのような信頼に応えられないことがあればそれは「伝統」を汚すものとして非難される。一方でそれが厳粛な進行を繰り返してきた祭りであれば、そこで喧嘩が起きることは失態であるが、毎年それが繰り返されてきたのであれば喧嘩は華となり、暴力なくおわった祭礼は寂しささえ感じさせるだろう。このことはいずれもルーチンが生み出す蓄積にかかわる。新味を求めて取り込まれた新しい趣向は、祭の中で毎年繰り返されることで欠かせないものとなってゆく。もしそれが新興のパフォーマーであったならば、彼らも祭のルーチンへと組み込まれたことになる。このようにルーチンは信用を蓄積させ、同時に関係する人々の規模を拡大させる。この人間のネットワークはさらなる繰り返しによって強化され、そのこと自体がさらにつながりの規模を拡大させ

ていく。ルーチンはそのようなネットワークの強化・拡大の機能を具えている。

繰り返しはまた、つねに「もの」の加増を含んでいる。たとえばサラリーマンの前年と現在を比べてとき、仮にその一日をなすルーチンはほとんど変わっておらずとも、その家にある「もの」はおそらく増えていることだろう。というのも、彼が得た給与のすべてが食費や非耐久消費財に転化されることはありえず、その何割かは家具や家電のような耐久消費財の購入にあてられるだろうからだ。こうして同じルーチンの年々を繰り返しているにもかかわらず、彼の家にはだんだんと「もの」が増えていくことになる。のみならず「もの」の加増は場合によってはルーチン自体に変化をもたらすことになる。たとえば彼は車を購入することで、バスによる通勤をやめるかもしれない。そして彼のようなライフ・サイクルを生きている人間がもし近所にほかにも大勢いるようであるならば、朝の国道は渋滞し始めることだろう。

都市の維持と開発は毎年の公共予算の内部でおこなわれる。その予算消化そのものはルーチンであるが、仮にひとつ道路をひけば、次回の予算編成には維持費が支出に、道路がもたらす公共の利益が収入に反映されることになる。こうしてインフラが蓄積されることによって都市空間は合理化され、流通の高度化が利潤を高めてゆく。このことで税収が増加し、それが公共予算として再投下されることによって開発は拡大する。このように都市開発は単線的な時間の流れとしてとともに、ルーチンとして捉えることもできる。一方でその道路の需要は、ルーチンの中で車を購入した人々にかかわっている。

このような「もの」の加増とかかわりが深いのは「生活水準」という概念である。ひとたび獲得された「もの」は蓄積を続け、このために基本的に生活水準は右肩上がりとなる。近代化はこれまで直線的な変化として捉えられることが多かった。だが実際には、ルーチンが生み出す「もの」の蓄積として、いわばルーチンの剰余を積分するようなプロセスとしても、同時代世界の歴史は流れているのである。

（3）スケール

以上をみれば明らかであるように、ルーチンという視点は民俗学の対象把握において、そのスケールを様々に設定するべきことを求める。農家経営のルーチンワークは消費者のルーチンと切り離せず、場合によってはそれに合わせるため、春の果物であるイチゴの出荷を冬にずらすことになる。このとき農家のルーチンは「市場」という大きなルーチンの一部だということができる。一方その農家の内部へと視点を動かしていけば、イチゴ栽培という選択は一個の農業経営者の人生設計の一部でもある。さらに彼に配偶者があればその選択は彼女の人生や、夫妻の子供の人生を含み込んでいる。そしてその全体として地域の生活はリズムを刻んでおり、たとえば農協が卸す肥料や農耕機械のローンもまたルーチンをなしている。これらを成り立たせているのは、農家経営者としての彼にたいする信用であるが、そのような信頼を生み出したのは彼のルーチンワークであるとともに、彼の父親もまた農家として堅実に働いたという過去であり、あるいは過去のルーチンが残した先祖代々の「もの」である家や土地の資産的価値であるかもしれない。まったく他方では彼のつくるイチゴは出来次第では企業に注目され、首都圏でクリスマスケーキにのることになるだろう。そこで好評を得ることが続けば、彼は農家経営の規模そのものを見直すことになるだろう。だがその好評不評の如何は、彼にはコミットしえないマスメディア広告のルーチンワークに深く関係している。

これらはいずれも架空の話であるが、ルーチンの民俗学はどのように人間をムラやイエ、地域、地方、あるいは都市といった実体によってではなく、様々なスケールをもって結びつき重なり合うルーチン同士のネクサスとして把握することを求める。このことは先に触れた千葉徳爾の批判を踏まえたものでもある[千葉前掲]。民衆としての人々は、ただ自らの人生を日々繰り返すことによって大きな全体性の一部となる。これは究極的には地球の公転に裏づけられており世界の誰にとっても一年はあくまで一年でしかない。いわばこの共有された時間において、誰もかが何らかのかたちで世界のルーチンの一部となっているのである。もちろんそれは理念的なモデルであり、そのすべてを見通すことは誰にも不可能であろう。とはいえ民俗学はもとよりそのような遠大な目的を必要としてははいまい。

筆者は正月にコンビニエンスストアに入ったとき、どの店舗でも中国人や韓国人のアルバイトばかりであることに気づいた。その理由は様々であるだろうが、彼らにとって正月とは太陰暦によって定められるものなのだ、ということは無関係ではないだろう。日本社会のルーチンにおいて、正月に働くことは好まれない。他方で彼らはそれとは別のルーチンを生きており、そのことが正月のコンビニの国際化を生み出している。社会学者のサッセンはかつて、高度化された都市に移民が流れ込んでいることについて、そのような都市には自ら担い手を生み出すことのできない労働需要が構造的に生み出されていることを理由に挙げた[サッセン 2003(1995)]。平たくいえば先進国の都市市民は子弟に「きたない」仕事に就かせたがらないが、都市からそのような仕事が消え去ったわけではないため、結局誰か移民のような層に肩代わりしてもらわねばならない、ということである。ここでの事例とは少々性質が異なるものの、日本人がやりたがらない正月の仕事を、異なるルーチンを生きる人々が担っていると捉えることは、進行中の国際化を解明するうえでも鍵となろう。かようにルーチンという視点はミクロとマクロを往還しながら、あくまで具体的なかたちでその接点を露出する。

4. 生成中の歴史

(1) ルーチンのロジック

以上、ルーチンという視点の概要とそこからの広がりを見てきた。最後にあらためて、「未来を予測する」という問題の基礎づけを試みてみたい。鍵となるのは、ルーチンにおけるフィードバックと蓄積の論理の解明という点である。

前述のようにルーチンは必ずフィードバックを生み出す。このときフィードバックは無秩序ではなく、あくまで何らかの制約のもとに発生すると考えられる。たとえば漁撈では「どこに網を下ろすか」という判断をする人物は決まっており、彼以外がフィードバックに関与することには制約がある。大企業はたとえ経営が傾いていても、失敗をフィードバックさせて進行中のプロジェクトを上げることは、その巨体のために難しい。仰々しいことは嫌だと思っても、思い通りの葬儀をあげてもらえるかは周囲の目もあって分からない。そもそも人間は成長し、かつ飽きる生き物である。そのような変わろうとする力と、同じことの反復に繰り返り込んでゆこうとする力が調停される論理が問題なのである。それはすなわちフィードバックのシステムということであるが、そのようなルーチンの持つロジックの解明は現代民俗学にとって規範的な課題となる。

かくあるフィードバックのシステムを把握することによって、未来像を予測する基礎が与えられる。論理的に言えば、ルーチンがより多くのルーチンと結びついているほど安定性は高まり、逆に言えば変化にたいする抵抗は強くなる。会社を辞める決断は、家庭を持つ人間よりも独身者のほうがはるかに下しやすい。このことは視点のスケールを変えれば、独身者ばかりのベンチャー企業は経営が悪化すれば解散することもできるだろうが、家庭を持つ者ばかりの企業は解体することができない、といったかたちに展開できる。このような点の差異から、民俗学は対象の企業がどのような道を歩むのかを予測することができる。あるいは現時点で社員全員が独身の企業があるとして、10年後に半数が結婚していたとしたらどうなるか。そのために企業が、個々の社員が備えておくべきこととは何か。ルーチンのロジックにかんする民俗学は、そのような実際上の問いに答えることができるはずである。

ルーチンそのものを長期的に捉えることによってみえるものもある。ジェイコブ・ハッカーはアメリカの家計における貧困を「生活水準の維持」と「収入の不安定化」の複合した問題として説明している [Hacker 2006]。彼によればアメリカ社会では1970年代以降、収入が極端に増えたり減ったりする機会が増えたのだという。このとき収入が増えた時期に「もの」を増やして生活水準を上げてしまった場合、そのあと収入が急減した際に生活水準を下げることができず、そのことによって破産する例が多いことを彼は述べ、そのような心理的機制も含めてアメリカ経済の見取り図を書くべきことを主張している。異分野ではあるがこのような事柄はルーチンの問題として考えられる好例であろう。ものが溢れているにもかかわらず、今日の日本には不安を口にする人々は少なくない。この不安はルーチンの不安定化を反映したものといえようし、それはネットワーク規模の縮小や弱体化としてモデル化できる。このような分析もまた、人々の生活を対象とする民俗学にとってさほど遠い視座ではありえない。

観光開発や地域振興、文化財の保護などにかんする政策・企業プロジェクトへの発言ということは、民俗学の実践として近年急速に主題化しつつある。これらにたいしてルーチンという視点は、繰り返し性およびネットワークの視点からの説得的な議論を可能にする。いかなる民俗であれ、ルーチン化されていないものは脆弱な存在である。この前提により、たとえば観光開発や地域振興は一回性のものであってはならず、ルーチンを生み出すことまでが課題だ、と主張することができる。すなわち文化財行政が保護をとなえるとき、その成否は保護対象を人々のルーチンのなかに組み込みえたかということが基準とされるべきだということである。くわえて人々のルーチンはつねに同時に、彼らを取り囲むより大きなルーチンの一部なのでもあり、それらとの結びつきの強弱や広がり、対象である民俗文化の行方を決めることになる。ルーチンの結合と重なり合いにかんする正確な認識を前提とできれば、長期的にいかなる支援が文化財をより望ましいかたちで支えるのかということを見通すことができるだろう。

他方で開発が「人々の生活を壊す」というとき、具体的に何が壊れるのかということ、ルーチンの視点は明らかにすることができる。これはフィードバックのシステムと表裏でもあり、繰り返しが不可能になれば変化するしかない。そしてルーチンはひとつが壊れることによって、別のルーチンへと波及していく。この波及を見通すことも民俗学者の課題となる。些細に映るルーチンの破壊が、大きなルーチンを破壊し、不可逆的な変化をもたらしてしまうことも論理的にはありうる。

(2) 蓄積による歴史

実践ということに則らずとも、ルーチンの視点は現代から未来にいたる流れを見通す手がかりを与える。政治社会学者のポール・ピアソンは原因と結果が様々な因果関係をもってあらわれることを、自然災害のアナロジー

にもとづいて4つに類型化している(表1) [Pierson 2004]。すなわち、因果関係には竜巻のように短期的な原因によって短期的な結果をもたらす例(I)もあれば、隕石衝突による大絶滅のように、短期的な原因が長期的な結果をもたらす例(II)もある。逆に長期的な原因によって、短期的な結果がもたらされる地震のような例(III)もあれば、長期的な結果としての地球温暖化のような例(IV)も存在する。これらはアナロジーにすぎないとはいえ、歴史の捉え方にありうる多様性を巧みに浮き上がらせている。

一般的に言論人が現代史について語るとき、その多くはIかIIのタイムホライズンにしたがい、「ある出来事のインパクトがこのような結果を招いた」という語り方をとる。単純な因果である(I)および、たとえば戦争や大災害、政治的決定などが相当する(II)はともに直感的に分かりやすく、指摘も容易である。

これにたいして(III)(IV)は踏み込んだ理解を必要とするタイムホライズンであり、本稿の考えでは民俗学が目指すべきなのはこの範疇の歴史生成の解明である。(III)と(IV)が示すのはともに年表上の画期を持たないまま、ゆるやかに導かれる歴史である。プレートの沈みこみにも地球温暖化にも日付はなく、何者かが主導するというものもない。それでいて引き続き日常のルーチンが生み出す蓄積は、ゆるやかであるがゆえにこそ民俗学以外の視点から捉えることは難しい。言いかえればルーチンの民俗学はそれらの蓄積の総和に注目することによって、将来的に何が導かれるのかということを中心とする学問なのである。典型的なのは食生活のルーチンであろう。先にも触れた『バナナと日本人』のように、日々の食事は世界的な食糧市場のルーチンワークに直結しており、それらのスケールとの往還から立てられる問題は少なくない。あるいはひとつの例を挙げれば、コンビニエンスストアが近所があれば、家にはそれほど食料を蓄えておかなくともよくなる。「歩いて持ち帰るのだし、それに腐らせるよりは」と毎度の買い物の量は少なくなり、冷蔵庫も小さいもので事足りるようになる。さて、このことが導くのは個々の家庭における食料備蓄量の低下であるが、何がしかの災害によって流通に危機が生じた場合、そのようなルーチンは果たして安全であるだろうか。一個の生活者がこのような現状の危うさに気づくことは稀であろうし、民俗学者以外の研究者もまた、そんな視点は持ち合わせてはいない。であればそこには学問の意義が存在するのではないか。

5. おわりに

以上に述べてきたように、ルーチンの民俗学が提言できることは少なくないだろうし、もし見誤ることがあればそのたびごとに修正してゆけばよい。繰り返しとなるが仮説から検証、モデルの修正とは実験科学の基礎であり、トライ&エラーには恥じるべきことはない。もとより多くの

表1 様々な原因がおかれるタイムホライズン [Pierson 2004: 81]

| | | 結果のタイムホライズン | |
|-----------------|----|-------------|---------------|
| | | 短い | 長い |
| 原因の タイムホライズン | 短い | I (竜巻) | II (隕石/絶滅) |
| | 長い | III (地震) | IV (地球温暖化) |

評論家がそうしていることから分かるように、将来にたいする警告とは、当たれば言った者の功績となり、外れても「それは私が警告しておいたからだ」と強弁できるという、発言者にきわめて有利な論理構造を具えている。厚顔無恥を奨励する必要があるまいが、民俗学者はより一層未来について語るべきであるし、そのための準備にこそ焦るべきではないだろうか。

思えば、学史上もっとも「未来」を語った民俗学者とはその創始者ではなかったか。柳田國男は「確実なる証拠」なき安易な結論を戒めつつも、同時に、明らかに「未来」や「将来」といった語に強い思い入れを託している。ともすれば生温いノスタルジアに転化しかねない民俗学において、柳田のテキストにしばしばみなぎる異様な緊張感とは彼の「未来」への意思と無関係ではありえないだろう。

註

- (1) 本論は現代民俗学会の設立にあたって開かれた3回の事前研究会と、2009年9月までのあいだにもうけられた3回の研究会における報告と討論に影響を受けている。現代民俗学という領域にたいする筆者の認識は一連の研究会を通じて、特に「実践性」にかんして大きく深められたし、根本的に考えをあらためた点も数知れない。
- (2) 管見のかぎりでは、宮田登『現代民俗論の課題』（1986）、桜井徳太郎『現代民俗学の冒険』（1993）、『現代民俗学の視点（全3巻）』（1998）、『現代民俗誌の地平（全3巻）』（2003～2004）、福田アジオ『近世村落と現代民俗』（2002）などが挙げられる。
- (3) これらは文化人類学が第三世界の近代化とそれにたいする開発援助をポスト・コロニアル問題として再構成していったこととも同期している〔岩竹（編訳）1996〕。
- (4) もちろんそのようなコンセンサスのものが不要だという考え方もありうる。学問として共有された枠組みは、個々の研究者の思考を枠にはめ、事例の読み方を画一化するといった弊害も含んでいるからである。このとき現代民俗学という領域についても、明晰にされた目的や方法、資料論から定義するのではなく、「今現在われわれが実際におこなっていること」こそがそれなのだ、とする開き直り方もあってよい。そのうえでこのような自己規定は外部、すなわち隣接諸科学なり初学者や民俗学に関心を持つ人々にたいし、必ずしも説得的な言明とはならないだろう。この問題を戯画的に民俗学における顕密論と呼んでおきたい。顕教として明晰に規定された民俗学は初学者の参入を容易にし、学問成果を世間に開いてゆくであろうが、反面で学問の画一化と形式化を導くことだろう。たいして密教として言葉からなるコンセンサスを忌避し、フィールドの経験と現実の豊穡性が生み出す可能性をあたうかぎり担保しようとする態度は、同時に一見客を遠ざけるものともなろう。当たり前のことながら必要なのはバランス感覚である。
- (5) 都市民俗学の試みにみられたように、必ずしも歴史に依拠しない構造論や境界論のような分析枠組みも試されており、それらをもって現代民俗学のアプローチとすることもできるかもしれない。ただそれはどちらかといえば歴史＝通時分析にたいする共時分析という方法的オルタナティブであり、現代性とイコールで結ばれるべきかは疑問がある。
- (6) 学問が政治と結びついた場合、しばしば深刻なあやまちをおかす。この政策評価ということも政治性と紙一重であり、依然として傲慢さを帯びた態度であることは否めない。特に90年代以降における「民俗学の政治性」批判はこの問題をナイーブなものとしている。この点にかんする筆者の見解を述べておくと、「政治性」と「党派性」の差異は無視すべきではないと考える。少なくとも今日の日本は民主主義体制下におかれ、国民は自らの政治的意見を具えた一個の主体であるこ

とが求められている。この状況下でなお「政治性」そのものの忌避を主張することは非現実的であるとともに、政治の暴走を沈黙によって肯定してしまうことを招きかねない。学問として守るべき倫理とは特定の党派的利害によって客観性を損なうことであって、政治的領域そのものからの撤退はむしろ、学問でなければなしえないはずの批判を不可能にしてしまう構えといえる。

- (7) 本稿では触れなかったものの、アメリカ民俗学のアプローチには「民俗」を主体として扱い、人々をむしろそれによって動かされる客体とみなすような視点が認められる。これにかんしては2009年現代民俗学会年次大会シンポジウム「アメリカ民俗学の社会史—日本民俗学への提言—」において「アメリカ民俗学は何をみせてくれるのか?—悪石島の仮面神を事例に二つの民俗学の差異をさぐる—」と題して報告した。このような視点と本稿の立場の関係はここでは整理しきれなかったが、さしあたって「ルーチンの立場は人々を歴史の作り手として捉えるものの、その動因については人々の主体的な創造性というより、あくまで営み自体の持つ生産力に求めており、如上のようなアメリカ民俗学の視点とも整合的でありうる」と見通しを述べるにとどめたい。
- (8) これらを統合した枠組みとして、高桑守史の伝承主体論が挙げられる [高桑 1994]。
- (9) 杉本仁や室井康成によって試みられている政治風土の研究は、現代日本を生成しているものに探針を下ろすものといえ、その意味でのすぐれた現代性を具えている。

文献

- 岩竹美加子編訳 1996『民俗学の政治性—アメリカ民俗学 100年目の省察から—』未来社
- 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うのか—」『日本民俗学』215
- 菊地 暁 2001『柳田国男と民俗学の近代—奥能登のアエノコトの二十世紀—』吉川弘文館
- 菊地 暁 2008「「おまえはすでに〈民俗学者〉だ—〈民俗学〉の「可能性」なるものの語り方—」『国文学 解釈と鑑賞』73(8)
- 桜井哲夫 1984『「近代」の意味—制度としての学校・工場—』日本放送出版協会
- サッセン, サスキア 2003(1995)「移民とローカル労働市場」(小ヶ谷千穂訳)『現代思想』31(6)
- 佐野賢治・谷口 貢・中込睦子・古家信平編 1996『現代民俗学入門』吉川弘文館
- 島村恭則 2002「近代」小松和彦・関 一敏編『新しい民俗学へ—野の学問のためのレッスン 26—』せりか書房
- 高桑守史 1994『日本漁民社会論考—民俗学的研究—』未来社
- 千葉徳爾 1977「ムラの民俗とクニの歴史—いわゆる「柳田民俗学」を超えるために—」『歴史人類』4
- 鶴見良行 1982『バナナと日本人—フィリピン農園と食卓のあいだ—』岩波書店
- 平山和彦 1992『伝承と慣習の論理』吉川弘文館
- 福田アジオ 1984『日本民俗学方法序説—柳田国男と民俗学—』弘文堂
- 福田アジオ 2000「日本民俗学」福田アジオほか編『日本民俗大辞典下』吉川弘文館
- 福田アジオ 2002『近世村落と現代民俗』吉川弘文館
- 古家信平 2009「現代民俗学の課題」『現代民俗学研究』1
- 宮田 登 2007(1990)「「民俗的歴史」論の動向—民俗学の方法論をめぐって—」『宮田登日本を語る 16 民俗学の方法』吉川弘文館
- 柳田國男 1970(1947)「現代科学といふこと」『定本柳田國男集』31 筑摩書房
- 矢野敬一 2006『慰霊・追悼・顕彰の近代』吉川弘文館

Baron, Robert, and Spitzer, Nick(eds.).2007. *Public Folklore*. University Press of Mississippi

Hacker, Jacob. 2006. *The Great Risk Shift*. Oxford University Press

Pierson, Paul. 2004. *Politics in Time:history, institutions, and social analysis*. Princeton University Press

付記

本論の脱稿後、福田アジオ氏の講演「20世紀民俗学のこれから」（2010年3月28日／主催：女性民俗学研究会）を聴講する機会を得た。その場で氏は、民俗学における「歴史」の重要性をあらためて主張するとともに、「20世紀民俗学」を「21世紀民俗学」へとバージョンアップさせる条件のひとつとして、「歴史認識の新たな方法」の確立を挙げた。またその際、特に「累積としての歴史」「形成過程としての歴史」という着想について述べ、かくある民俗学の認識論的前提に新たな地平への突破口を求めんとする立場を示した。

読者には既に自明であろうが、本稿の立場は氏のかような見通しとも通じ合うものである。本稿では「生成中の歴史」あるいは「蓄積による歴史」という言葉をあてたが、もとよりこれら自体が既発表の氏の論考に触発されての用語法であり、筆者の主張はあくまで福田氏の主張を前提に、その論理的な延長線上に構想されたものというべき関係にある。そのうえで、少なくとも講演の場で説かれた氏の今後へのビジョンは必ずしも具体的ではなく、既に本稿の校正を控えていた筆者にとってはある種のもどかしさがないではなかった。未熟な論考ではあるにせよ、ここに模索したのは、「歴史」を踏まえた先にある新たな民俗学の構想を、ただ既往研究への不満に留まることなく実質化していくことであった。もともとそのような意図から書かれたものではないが、2010年という時点にあって同時代民俗学の「頹廃」を述べる福田氏の「挑発」に、筆者なりの敬意と共感の下、いくらかでも応答するものとなっていることを願っている。