

「都市」の発見・「民俗学」の発見

一、問題点

都市民俗学が提唱されて二〇年になろうとしている。ここで都市民俗学史をたどる必要はないが、一九七六年大塚俗学会年会での「シンポジウム 都市と民俗学」（大塚民俗学会、一九七八年）が、その組織的研究の最初といえる。一九七九年に、『日本民俗学』「研究動向」誌上、最初で、なぜか最後の「都市民俗学」が設定された。（高桑守史、一九七九年）つづいて、「城下町の民俗」（第二一九号）、「都市の民俗―城下町を中心に―」（第一三四号）が、『日本民俗学』誌上に特集された。

その高桑が、都市について無口になった後、一〇数年にいたる今日まで、いくつかの個人的成果はみられたが、その成果とともに語りあえる言葉と場は持てなかった。すなわち方法と用語の定義、及びそれらを語り合う研究会をみ

『京都民俗』一〇、一九一三六ページ（一九九二年）
のち『都市人の発見』（一九九三年、木耳社）

森栗 茂一



都市民俗基本論文集 第1巻
都市民俗研究の方法

全4巻・別冊2

2009年(平成21年)10月 第1刷 300部発行

定価[本体14800円+税]

編者 有末 賢・内田忠賢・倉石忠彦・小林忠雄 ©

発行所 有限岩田書院 代表：岩田 博

<http://www.iwata-shoin.co.jp>

〒157-0062 東京都世田谷区南鳥山4-25-6-103 電話 03-3326-3757 FAX 03-3326-6788

組版：ぶりんていあ第二 印刷：エーヴィスシステムズ 製本：辻本製本

ISBN978-4-87294-582-9 C3339 ¥14800E

Printed in Japan

つけられないまま、「都市民俗学」という知のあり方、そのものが否定されつつある今日ではないか。⁽¹⁾

八〇年代半以降、『らく』や『俄』という「紙爆弾」をもって、旧来の民俗学のあり方に対するゲリラ的な、かつ真面目な批判を展開した大月隆寛一派の動きが、以前ほどの迫力をかくようになってきた今日、彼の口撃を避けて防空壕に閉じこもっていた旧来の「民俗学者」が、またぞろ顔をだす平成の世になった。

大月の批判は、「民俗学」とはいったい何なのか、現代のなかで民俗の知をどのように展開することが可能なのかという真摯な問いであった。ところが、旧来の者共は、それに真面目に答えるどころか、それはなかったことにして、我が就職のため、我が趣味のため、我が保身のため、我が老後の楽しみのため、我が権威のため、旧来の民俗学を継続しようという保守反動が、最近の傾向ではないか。

挙げ句、「都市民俗学などないのだ」という、したり顔の物言いである。

それでは、昭和五〇年代に学会をあげて問うていた「都市」という問題意識とはいったい何なのか。あの時、真つ向「都市民俗学」なんてないと言わなかった者が、今になって「あれはなかったことにしよう」という無責任さがまかり通る今日。

こうした傾向は、フランスのアナールに対してもあった。「歴史家の営みに多少とも恰好をつけるにはこれで充分と言わんばかりに、物語性、事件、政治、伝記などへの回帰といった古びたテーマの復活がみられる」という一九八〇年代。(アナール編集部、一九八八年)

我々の眼前のフィールドとは何なのか、フィールド科学の民俗学とは何だったのか、オノレ一人が「文献民俗学」に逃げ込んで、学者面してすむ問題ではなからう。

むしろ、中沢新一『森のパロック』(中沢、一九九二年)の指摘する、「近代知としての民俗学」が、どのように現

代の中で意味を持つのかを問う姿勢の方が、ずっと真摯だ。

本論では、まず、歴史民俗学の歴史学へのつなげ方のなかに、民俗学の知を消滅せしめる原因があることを指摘する。次に、社会科学のなかでのフィールド科学の意味論を展開し、聞書の可能性について主張する。そして、既存の都市民俗学の研究を整理して、都市民俗学研究上における歴史主義の必要性と可能性について提案したい。この提案は、都市民俗学研究における「都市」という言葉の前提となり、議論の場の前提としたい。

二、民俗学の見失ったもの

国立歴史民俗博物館ができて一〇年になる。歴史学と民俗学・考古学の緊密な協力のもとに、研究のナショナルセンターの役割をはたし、情報科学の協力を得て、展示によって国民に還元する施設である。

ところで、何故、歴史学博物館や民俗学博物館ではなく、歴史民俗博物館なのか。「学」がないのか。おそらく、「歴史民俗学」ではなくて、歴史と民俗という意味かと思われる。

ところが、その英語名が National-Museum of History と、Folk-lore が欠けているのはなぜか。History & Folk-lore とならなかったのは何故か。おそらく Folk-lore や Volkskunde には、民話 (Folk-tale) 研究の狭義の意味があり、それらを含む社会伝承・文化伝承全体を対象にする日本の民俗学は Ethnography (初期柳田は民間伝承の学とよんでいた) であり、しかも、Ethnography の国立博物館はすでに、国立民族学博物館として先行しており、そんな関係で Folk-lore が省かれたのであろう。

しかし、その前提には、Folk-lore は広義の History に包含されるものという理解があり、歴史補助学としての民俗

学が市民権を得、幸か不幸か、歴史民俗学という専門化した学問の存在を暗示するようになった。

もつとも、歴史学が民俗学を「歴史学の周辺科学」または「歴史の補助学」であるとして活用するのと同様に、民俗学も歴史学を「民俗学の周辺科学」または「民俗の補助学」として位置づける主体的な学の構築が必要であると挑発したのは、塚本学である。(塚本学、一九九〇年)しかし、今日にいたるまで、民俗学はこれに依っていない。⁽³⁾

従来、日本民俗学は、その学としての方法や対象が明確でないまま、歴史学に資することを一つの目的として展開してきた。方法も歴史学による所が少なくなかった。方法論的不足を強く意識した民俗学では、方法論について熱心に議論してきたものの、民俗学独自の学的方法を確立するには及ばなかった。

ただ、対象だけが、従来の歴史学が取り扱かかなかったテーマや事物であり、歴史学にとっては「補助学」から提供される「民俗資料」が大変協力的な「補助」になったのである。近年では、歴史学が境界をこえて、民俗の対象を扱うことも少なくない。

たとえば、ケイマやエンガチヨの子供の遊びの民俗から、網野善彦はアジールの問題を引き出してきたし(網野善彦、一九八〇年)、阿部謹也は、ハーメルンの笛吹き男という伝説から社会史の問題を解明している。(阿部謹也、一九八〇年)また黒田日出男は『境界の中世・象徴の中世』(黒田日出男、一九八六年)をあらわし、色彩のシンボリズム、身体と感覚などの問題を、歴史学から論じている。

こうなると、何ゆえの民俗学なのか、民俗学とは何かについて、民俗学者は立ちすくむ。しかも、これまでの民俗学の枠組みで理解できた伝承文化の近年の大きな変化から、もはや歴史学に有効な資料を提供できなくなった。そこで、ある者は新聞資料や文学のなかでしか研究しなくなり、ある者は民俗学は実は歴史学なのだからと生活史の実証へと足をはやめる。その結果、民俗学者でフィールドワークをしない人は珍しくなくなった。

しかし、いままじ、民俗学はその方法の強さ・個性を自覚し主張する必要があったのではなからうか。歴史学からの厳しい「学」としての批判に対応することだけに窮し、学問的理想を見失いがちではなかったか。

そもそも、民俗学とは人間の可能性を、その織りなす生活の中から発見する作業ではなかったか。およそ合理的ではない、近代科学の枠組みでは無意味に思われる伝承文化のなかに、近代科学を越えた人間の可能性・人間の意味、「らしさ」を発見する作業ではなかったか。

ところが、「あの世へ行った話」をとおして「身体の死」以後の「心の行動」の伝承データを、死後の話として扱うのは、民俗学者が脳波と心臓の停止した人間を死人とみているからだ。この伝承を死後の話と認定しているのは、他ならぬ民俗学者であった。民俗学者は、近代科学の僕として、そうした話を信用せず、単なる「死後に関する文化データ」として処理してきた。しかし、そうして明らかにされた「魂の認識に対する歴史の事実」以上のものを、我々は探る必要がありはしなかったか。

むしろ近代科学を前提とするのではなく、近代科学を越える伝承は、そうした伝承の内示する可能性のなかから検討する必要がある。我々民俗学の発見によれば、人の死は、死の予知や予兆からはじまり、通夜、魂呼び、友引き、死出の旅路、引導、三日日(みっかび)、初七日、七七の七日日(なのかび)、四十九日、初盆、一回忌、三回忌、七回忌、十三回忌、十七回忌、二十五回忌、三十三回忌ときて弔い上げとなり、徐々にすすんでいった。ならば、そこで語られるあの世へ行った話は、死後の話ではなく、死に向かうエポックでのデータ、すなわち臨死体験として処理されねばならない。(ベッカー・カール+森栗、一九九二年)

そして、ベッカーは、そうした視点にたてば、死にせまられた病気の人や老人、自殺を考える人々に勇気を与えられると主張した。⁽⁴⁾そうした人間の価値の見直しは、数字を通じた産業化社会の人間疎外のなかに生きる我々に重要

な示唆を与えてくれると、その意味を説いている。科学はその意味を問われているからだ。

また、心理学の場に靈魂の問題を持ち込んだ實川幹朗も、「学問が宗教と親しかった頃には学者は大まじめで靈魂の議論ができた。逆説的に言えば合理主義こそいかにわしらの親なのである」と述べている。一九九二年に姫路で行われた「魂の心理学」で、岩田慶治は「魂とはなるほど分かりにくいものだが、他の民族の文化も、隣の人の心も、本当に知ろうとすれば極めて難しい。私たちはこの難しさの中を日々少しずつ進んでいる。(略)魂の難しさも特別視せず、引き受けるべきではないか」と述べている。(實川、一九九二年)

ひるがえって民俗学。死とは何か。死とこの種の体験談に、民俗学が十分に対応してきたか。人間を扱う学問が、近代科学だけでは分析しえない人間の本质にせまっていけず、近代科学の枠組みのなかで事象表象の分類しきれなかった。ここに旧来の民俗学の虚無感の原因が存在する。

科学とは、既存の科学の結果のなかにあるのではなく、データのなかからあらゆる可能性を、前提なしに検討していく作業であったはずだ。近代科学をも前提とすべきものでないことは、民俗学者こそ知りえる場にいたにもかかわらず、そのことを主張できなかつた民俗学の罪は重く、心有る民俗学者の迷いは深い。

むしろ、文化人類学の方が近代科学を前提としないことに果敢であった。次に、山口昌男が(頼みもしないのに)民俗学をまきこんで起こした歴史学との論争を紹介し、民俗学が求めるべきであった、人類科学の理想を確認し、民俗学の可能性について検討したい。

三、フィールド科学の可能性

歴史学、なかでも「科学性の高い」(と自負し)「硬直化したスクラップ」(と悪評される)社会経済史との、古くて新しい対立をむしかえず。この対立は、民俗学と歴史学との関係について論じる前哨に位置し、それに判定を与える。⁽⁵⁾

安丸良夫は、

『サンダカン八番娼館』や『甘え』の構造』などの書物の方が、日本人の生きざまや「心」のあり方を歴史家とはべつな鋭さでえぐりだして、直截に現代日本の知的関心に答えてみせたという事実が残り、それに比して、歴史学者の書く思想史というようなものも、すぐれたいくつかの例外はあるにしても、多くのばあい日本人の「心」の世界のこく表層にとどまっていたのではないかという批評は避けられそうにない。(安丸良夫、一九七七年、四四―四五頁)

と、抑制的にはあるが、歴史学の限界を指摘している。

こうした歴史学者の率直な問題意識は、歴史学に横たわるある傷目を言い当てている。山口昌男はこの傷口に塩を塗った。曰く、

今日我が国の歴史学を洗練された職業と見る若者は、いくらかはいるかもしれないが、知的ディシプリンと考える若者は殆ど居ない・・・社会経済史を中心に構築され蓄積されて来た歴史研究のパラダイムは破産し、そのモデルと概念はとうの間に磨滅し尽くしているのである。(山口昌男、一九七六年、二一九頁)

(現在の我が国の歴史学の持つ)素朴なレアリスムスの救い難い欠陥は、表層の現実のみを「この世界」と限定

して、人間が多義的に生きる現実の他の層に眼を向けさせようとしないうことである。・・・レアリスムは、多義性を排するという共通点を持ったディスクリブルを形成する。このディスクリブルは、言及する資料、文体、語彙、註などの構成要素を駆使して、意識の牢獄としての役割りを果たす。(山口昌男、一九七六年、二三頁)

これに対して、社会経済学者の反論も当然ある。遅塚忠躬は、

人類学(とくに構造主義人類学)や民俗学においてはこの普通の相が重視されるからであろう。しかしながら、私は、不変の相を重視する場合でも、実は、諸構造の関連を抜きにすることはできないのであり、ただ、「関連」ということの内容が第一の観点の場合とは異なっているにすぎないのであると考える。即ち、深層における精神構造は不変だと言うとき、それは、必ず、時代の変化にも拘わらずとか経済構想の変化にもかかわらずとかいう前提を必要としており、一般的にいえば、不変の相は変化の相との対比においてのみ意味をもつ。(遅塚忠躬、一九七八年、四一頁)

と述べ、「普通の深層」を求める山口に反論している。

遅塚の人類学批判の指摘は正しい。だからといって、社会経済史の今のあり方に問題なしとはいえない。

むしろ、遅塚もいうように、歴史にもし「全体性」というものがあるとすれば、それは諸構造の関連やズレが検討されたのちに、二宮宏之氏の表現を借りれば、まさに「重層的多元的構造」としてのみ、構築される。(二宮宏之、一九七七年、四四一頁) いわば、我々には、歴史学のあきらかにする事実と人類学の提示する構造の間にあるズレをどのようにみるのかが要求される。⁽⁶⁾

しかし、遅塚は、社会経済構造による歴史事実の追求ではなく「近代化」というイメージ的な問題に踏み込んだ越

智武臣の迷いを「失敗例」として取り上げ、そうした無意味な問題に踏み込むのではなく、歴史事実の積み重ねを主張している。

すなわち、越智が「私(事実ではなく真実の部分に足を踏み込んだ越智)にとつては、・・・『近代』というものはない。あるのは『近代英国』という『一つの実存』『不可分な一体』があるだけである」(越智武臣、一九六八年、二〇頁)というように持った、「近代」とか「資本主義」という概念に対する不信感ないし嫌悪感に対して、遅塚は「時代全体についてのイメージ」という真実の世界にふみ込んだ越智の、「当然の帰結である」と酷評している。(遅塚忠躬、一九七八年、四四頁)

しかし、イメージと事実とのズレに悩むことを、「科学性を失う」といって「おそれる」のだという遅塚の学問に、いかほどの可能性があるのか。概念やイメージに手垢がついていく苦悩をさけて居心地のよい「科学性」の布団を出れないでいる遅塚こそ、何ゆえの科学性なのか。まさに「意識の牢獄」を露呈している。遅塚にとつては、科学とは所与としてのものであり、大学という業界の中での「事実」にしかすぎない。しかし、事実とは、知をつむいでいく行為以外のなものでもないのだ。

事実は、みようとするとスタンスのなかで発見される。いわゆる「史料ゴキブリ」論的史料あざりと、重ね合わせの実証をしたところで、その可能性と限界、および己の知るべきことへの責任がなければ、学問は存在の意味を失う。

歴史学において、史料に書いてあれば事実という訳ではない。その社会において当然であることは、資料(または情報)として残らない。データの無音化である。逆に、あまりにも異常なこともノイズとして処理され、資料として残されない。つまり、情報(例えば史料 etc.)は、