

take-for-granted < INFORMATION < NOISE of } tahoood
cognitive dissonance

に存在する。(上野千鶴子、一九九二年)

史料に書いてない事実、またはないことの証明をどのように歴史学ではするのか。史料になれば「ない」となぜ言い切れるのか。

たとえば、近世の皮多村のなかに、中世における存在を証明できる史料が少ないとしても、そのことを以て、「正当史学者」が、すべての被差別部落が中世に「ない」として近世起源だとなぜ言い切れるのであるのか。中世の清目村が近世に展開するわずかな例を落合はみつけて、中世起源の近世被差別部落の存在を人々に問いつづけてきた。(落合重信、一九九二年、一六一―一八頁) しかし、「正当史学者」がこの指摘を例外として、なぜ退けることができるのか。

そもそも、ないことと、あることの可能性を、史料の限界のなかでどのようによみといていくかが重要な問題となる。問われているのは、どのような事実をわれわれが発見する必要があるのか、社会科学の必要性に係わる問題なのである。

ところが、そうかといって、あらかじめマルクス主義だの、M・フーコーだの、構造主義や社会学の理論に、史料を落とし込んでいったのでは、何も言っていないのと同じだ。フェミニズムの地平を見極めるべく、マルクスやフーコーによりかかって、いくら理屈を並べたてても、発見はない。リテラルの資料をいくらマルクスに落としたところで、「いったい私が扱っているこの資料は事実なのだろうか、(人間及びその社会に関する)事実とは何か」という自

己懷疑が増幅されるだけではないか。そんなものは、「学問ごっこ」にすぎない。

つまり、Discourse VS Reality の問題が提出される。Discourse が何を意味しているかの問題である。考えられることは、

- ① reflection (Discourse ≡ Reality)
 - ② distortion (Discourse ≧ Reality)
 - ③ reversed (Discourse ≠ Reality)
 - ④ marginal (Discourse ⊃ Reality)
- () 内森栗、他は上野千鶴子、一九九二年)

である。

しかし、こうした議論を机上でいくらやっつけていても、所詮、議論は議論にすぎない。他人が集めた、残したデータは、他人の脈絡のなかでしか読み取れない。そうではなくて、そうしたデータを、自分の手のなかで、自分の体で分析できる手段として、フィールドワークがあるのだろうし、その手法で歴史学という所の歴史とは違う「身体による歴史」を発見する作業が、民俗学ではなかったか。

そうした意味で、本論は、聞書というフィールドワークを武器とする民俗学のあり方を、今日のぼくらの学問の方法として取り戻す試みである。歴史学によりかかったり、方法と対象を限定して自給的に民俗学の意味をせよめた『民俗研究ハンドブック』的な民俗学でない、聞書本来の知恵を武器とする「真民俗学」の試みである。そうして、歴史学をむこうにおいて、取り戻す学問の地平に、今日のぼくらの「都市」がほのみえる。

都市という仮説を可能にするのは、思想の純粹培養ではなく、フィールドワーク(武満徹、一九九二年、一九八

頁)、及びフィールドに支えられた思考ではなからうか。

四、聞書という手法

ところで、「民俗」および「フォークロア」という言葉は、何と可能性のある言葉であろうか。小説・芸術・観光から、さまざまな出版物にまで、「民俗」という言葉が氾濫している。文化人類学者や建築家、文学者も、「民俗学」という言葉を使う。

このことは、民俗学の実態のなさによるヌエ的性格によるとの消極的な評価を下すことも可能であるが、一方で「民俗」という言葉が、人々の語りた「自己及びその延長たる人間」に重ねあわせることのできる、そうした可能性のある言葉だからではないか。ここでは、「民俗」における可能性を求める(はずであった)「民俗学」という知のあり方について、考えてみたい。

民俗学の知は聞書という手法によって明らかにされてきた。それは伝承という資料が、聞書によって第一義的に明らかにされたからであるが、聞書という手法は、調査する自己と調査される伝承者の「対話を通じて達成されるような」「概念のすりあわせ」であり、(小林康正、一九九一年)そこに事実とは何かを考える余地が存在する。

ここでいう聞書というフィールドワークは、自己と他者との異質性について発見する、または異質性について認識した点に関して解釈し確認する行為である。聞書は、問題の現場で他者の身体、及び、他者の身体の保有する空間・時間に自己を対峙させて、自他のズレを凝視する行為である。そして、調査とはそういう自他の凝視から知のエピステーメを、構築していくことを目的とする作業である。だから、自他を、もつともリアリティーをもつて凝視できる

現場、すなわちフィールドにおいて聞書をしようというのが、民俗調査なのである。

そのときに、予め設定された言葉や概念に、フィールドでのデータを追い込んでいないか、フィールドにおいて思考停止していないかという点を検討する必要がある。つまりフィールドで自分の言葉を捜す必要がある。(上野誠、一九九二年、四八―四九頁)

坂口安吾に例をとれば、日本の文化を語るときに、その伝統的な連続を拒絶するシニカルな姿勢で、一つ一つの現象をみつめ、「伝統」によりかかるのではなくて、自分の言葉で文化論を構築していくことである。

もつとも、現代においては聞書を否定する見解もある。坂井は豊富なドイツ民俗学の知識をふまえて、「民俗学は起源を探ると完了したように思う悪い癖がある。コマージュリズムやフォークロリスムスなど、問題点をつかんで考えべきであり、(安易な)聞書はするべきでない(一)内、森栗」と、厳しい。民俗事象を歴史につなげようとする歴史オリジン主義、およびそのための要素を残存とみなすターナー的な残存主義を厳しく批判する一方で、つながりを求める歴史主義・聞書の可能性についても、歴史を前提としたい私の中のある種の傾向について、厳しい批判をする⁽⁸⁾。

しかし、何事もマスコミ論やコマージュシャル論、フォークロリスムスに換言するのでは、誠に我々の存在や人間の可能性が矮小化してみえる。

むしろ、「自分の肉体的記憶に刻み込まれた、この上なく確かな、しかしそれゆえにこそきわめて個人的・個別的なものでしかありえなかつた体験を、いくらかでも普遍化しようという試み⁽⁹⁾」(川田、一九九二年a、五一―六頁)を、自己と彼とのそれぞれの歴史を通してしてみたいと思う。

しかし、本当はもう一つあって、それは学問でない部分かもしれないが、自己の感覚のなかにもうひとつの自己を



図2 川田の知の三角測量と深川

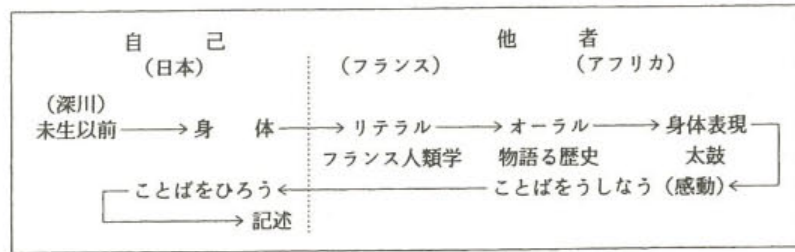


図3 川田順造の知の三角形の思考回路

場所の空気とか、人の生き方（空襲にあっても戻ってくるような場の磁力）のつながりを見つけていこうとしている。縦には、自己とそれにかろうじてつながる歴史、横には、異文化の現場としてのアフリカ、そしてフランスの方法。そうした縦横のなかに、知の立体を築こうとしている。川田のいう「知の三角測量（フランス・アフリカ・深川）」（川田順造、一九九二年c）を描く二次象限をささえているのは、深川という時間軸（Z軸）であり、そこに知の三角形を支える深みが存在している。〔図2〕その思考回路は〔図3〕のように図化できる。

人類学は都市を扱うことで、エスニシティーや文化を相対化して見ることが出来た。つながらないなかでのつながる部分を凝視することができた。しかし、一九七五年頃から都市民俗学や比較民俗学をいつてきた民俗学は、ひたすら都市のなかに今までの民俗とつなげることだけを探してきたし、近隣の外国のなかの民俗とつながりだけを探してきた。つなげるなかで歴史を考えようとしてきた。

しかし、現実にはつながらない。絶望しかないのが現状だ。

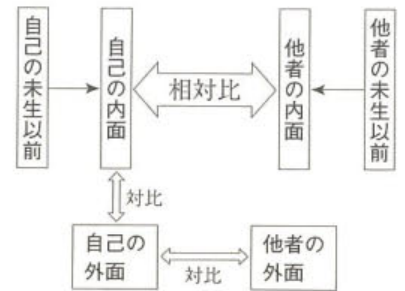


図1 自他の内面及び外面の対比と相対化

みつけ、そのすりあわせをしていくという内向きの作業が、学問をする人としては重要なのではないかと思っている。民俗学でいう所の内省を、自他の対比だけではなく、自己の内面のズレにまでひろげて解釈していくとき、彼の都市とほかの都市の違い、そして、自己のなかの子供の時代の都市と現代の都市、そして村を離れた未生以前の都市化と今の都市生活をするほか。こうして、そこに、「都市」がぼくらの前にたちあらわれる。（図1）

そして、自他の内面に、思いをはせるとき、聞書は我々文化の相対化をめざした都市民俗学になる。自他の内面全体、すなわち都市にせまることとなる。そこには、旅人として、村の長に問う柳田とは異なる、我々の民俗学がある。

この問題は、それぞれの人類文化研究者の仕事のなかで、さまざまに展開する。

ここでは、精力的にアフリカのモシの無文字社会を記述しながら、生まれ育った深川を、民俗学という世界に思いをはせて記述する川田順造の仕事をとおして、みてみたい。

川田のアフリカ研究と、深川研究を他人はどのようにみているか。前者が本業で、後者は余業と誤解しているか。また、単なる比較都市と誤解しているか。そうではない。

川田自身「アフリカまでいって何をしているのか。深川のこと、日本のことがわからない」という。名文「母の声、水の匂い」という叙情的な記述が、あまりにも川田にとって重要であるがゆえに、まとめようがない。川田の一番したい仕事は、文化の相対化のむこうにみえる自分探しなのではなからうか。

川田は「深川女は生きている」（川田順造、一九九二年b）で、歴史につながる現実の生活のなかで、いかに、

どうも、民俗学は、歴史の補助として、歴史につなげることだけを考えすぎ、川田のように、民俗の可能性を探す作業をしなかった。

そうではなくて、民俗学は歴史の実践として、もっと生きる主体として考える必要がある。我々が生きるなかで、過去と今と勘案しながら、明日に向かってぼくらは生きている。そして自己の存在を探している。そのときに、過去とつながる部分とつながらない部分がある。でも、自分というものはつながる部分を基礎にしないと、空白になってしまう。つながりを探すと作業、つまり歴史学はわれわれの生きる手段であつたはずだ。その実践の場が民俗学ではなかったか。

後述するように、文化人類学が、人類文化の横の相対化、空間的相対化をめざすならば、民俗学は、我々文化の縦の発見、時間の相対化をめざす作業とはいえないか。そういう意味において、坂井の注意に耳を傾けつつも、民俗学的歴史（山口のいう文化人類学的歴史と同じ）を、議論しながら作っていきたい。

まず、その意味について、山折の言葉で述べたい。

山折哲雄は、民俗データの客観性を考えると、柳田のなかにあるロマンチズムとリアリズムの間に民俗学の可能性があると発言している。すなわち、

柳田のロマンチズムⅡ第一に、山人憧憬↓山民の血液の自覚

第二に、パセティックな動機での『先祖の話』

第三に、論証より問題意識が先行する『海上の道』

柳田のリアリズム Ⅱ山人先住民族論など。

の間に可能性があるという。

民俗学の可能性の第一は、リアリズムからロマンチズムへの過程にある。ポエティクス・ポリティクスの自覚を持ちつつ展開するロマン主義であろう。可能性の第二は、レヴィストロース『野性の思考』にあるような、強い歴史・静止的年代の可能性である。可能性の第三は、折口のもどき論にあるように、学び模倣するなかにある批判精神である。これが芸の本領である。マルクスは「歴史は二度繰り返す。一度目は悲劇として、二度目は喜劇として」という。(山折哲雄、一九九一年)

つまり、民俗学の可能性は柳田の結論のなかにあるのではなくて、柳田の人間を見つめる視点の相互矛盾のなかにみいだせるというのである。可能性は、政治や経済のあり方に注意しながらも、人間を中心とした歴史のモドキであり、歴史学への人間からの批判精神としての「強い歴史」なのだ⁽¹⁰⁾。歴史学の方法をとってきて民俗的な事例を研究したり、民俗資料の提供を以て歴史学に貢献しようとする「歴史民俗学」とは反対の局面に、民俗学の可能性⁽¹¹⁾がある。

そうした可能性を発展させるために、ズレをみつめる作業としての聞きの手法がある。

六、都市民俗学的前提

そうした民俗学の実践をしていくと、ぼくらの内省は都市にいきつく。フィールドはこの都市化社会だ。都市民俗学は川田だけではなく、人類科学の実践には不可欠なのである。