

# 民俗学 (Vernacular Studies) とは何か

島村 恭則

(関西学院大学社会学部)

本稿は、日本における民俗学 (Vernacular Studies) の展開とそれをふまえて構想される民俗学の将来像について、概観することを目的とする。

## 1. オルタナティブ・ディシプリンとしての民俗学

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 2017)。

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、ノルウェー、スウェーデン、アイルランド、ウエールズ、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。

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、内生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<sup>2)</sup>。

## 2. 日本での展開

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年前後に開始された柳田國男（1875－1962）による学術活動がその展開をリードした。当時、明治政府の高級官僚であった柳田は、自ら視察した西南日本の山村における狩猟の慣習についてまとめた『後狩詞記』（1909）や、東北日本の小盆地都市で語られる民間伝承をまとめた『遠野物語』（1910）、石に関する民間信仰をめぐって研究仲間と交わした往復書簡をまとめた『石神問答』（1910）を刊行し、また1913年には、柳田國男を中心に雑誌『郷土研究』が創刊された。同誌を舞台に柳田は次々と民俗学史で重要な研究を発表していったが、あわせて同誌は、のちに日本民俗学を代表する研究者として柳田と並び称されることとなる折口信夫が初期の著作を発表する場ともなった。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4巻12号まで刊行されて休刊となったが、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（1998）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、社会変動論（それも、欧米産の近代化論のあてはめとは異なる内発的發展論）として構想していたという点である<sup>3)</sup>。そして、この場合、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であった。

ところが、1930年代後半以降、民俗学のマニュアル化（「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』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に、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）のことであり、とする認識が急速に広まっていった<sup>4)</sup>。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。その契機となったのは、重信幸彦と岩本通弥の論考である。重信（1989）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（1998）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問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、戦争、暴力、災害、権力、生活革命、生命、科学技術、記憶、文化遺産、観光、多文化主義、移民、ナショナリズムなど、さまざまな領域で、社会変動論的な民俗学研究成果が

生み出されることとなった。

近年の動向として、中国およびドイツの民俗学との連携による理論構築の試みを指摘できる。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、エドムント・フッサール Edmund Gustav Albrecht Husserl の現象学やアルフレッド・シュッツ Alfred Schütz の現象学的社会学の議論をふまえた「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・パウジンガー 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（パウジンガー 2010、李 2015）。

現在、日本の民俗学は、これらの動きと連携する方向にあり、その過程で「民俗」の再定義が進行しつつある。ここで、報告者による「民俗」の定義を示すならば、「民俗」とは、「(生きられる世界)としての生活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」となる（この内容については後述する）。なお、ここで注意しておくべきことは、単に「生活世界」を扱うだけならば、社会学（現象学的社会学）と大差がないという点である。民俗学的「生活世界」研究は、固有の学史的蓄積をふまえた民俗学的視点によるものでなければならない。

### 3. フォークロアからヴァナキュラーへ

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 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、さらには「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、ヴァナキュラー **Vernacular** という概念である。もともと、「ラテン語が持つ権威に対する民衆の土着語が持つ異質性」を表す語であったが、1960年代以降、アメリカ民俗学の世界で用いられるようになり、とりわけ 2000年代以降、フォークロアの語に替わる理論的な鍵概念として多用されるようになってきている（小長谷 2016）。その意味するところは、論者によってある程度、幅があるが、もっとも先鋭的な論者の一人であるレナード・プリミアノ **Leonard N. Primiano** (1995) は、「生きられた経験に見出される創造性」を表す概念としてこの語を用いている<sup>5)</sup>。彼は、とくにヴァナキュラーの次元での宗教のあり方を論じ、「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**）とし、「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、幾らかの興味深い遺物があり、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**）と分析している。

また、同じくヴァナキュラーを民俗学理論の中核において議論を展開しようとするロバート・ハワード **Robert G. Howard** は、ヴァナキュラーを、「権威や制度の確立に

関わる無形の社会的パワー<sup>6)</sup>としてのインスティテューション institution に対する not institutional なものとして位置づける。そして、ヴァナキュラーな次元が存在するときには、必ずインスティテューショナルな次元が存在し、現実には、ヴァナキュラーなものは、両者の混淆 hybrid として出現していると論じている (Howard 2015: 249-253)。

報告者は、これらの議論もふまえて、ヴァナキュラー概念を、前述した「生活世界」論と接合して定義しており、ヴァナキュラー (the vernacular) を「(生きられる世界)としての生活世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現の総称」としている<sup>7)</sup>。そして、これを、さきに言及した日本語の「民俗」に相当する概念として位置づけている。この定義によれば、〈生きられる世界〉としての生活世界に外在するものは、「ヴァナキュラー／民俗」ではない。しかし、それが〈生きられる世界〉としての生活世界に導入され、生きられれば、「ヴァナキュラー／民俗」となる。また、〈生きられる世界〉としての生活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「ヴァナキュラー／民俗」ではなくなる、という理解が成立する。

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〉としての生活世界の外にあるならば、「ヴァナキュラー／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〉としての生活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「ヴァナキュラー／民俗」となる。「学校」も「国家」も「国連」も「ハイ・アート」も「株価」も「キリスト教」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〉としての生活世界の外にあるならば、「ヴァナキュラー／民俗」ではない。しかし、それらが〈生きられる世界〉としての生活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「ヴァナキュラー／民俗」となる。

#### 4. グローバル・ヴァナキュラー・スタディーズ

ストックホルム大学教授として長くスウェーデンの民俗学を牽引してきたバルブ  
ロ・クライン Barbro Klein は、1997年刊行の民俗学事典“Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art”中の“Folklore”の項目を執筆し、民俗学と人類学の関係について言及している。それによると、現代のアジア・アフリカの民俗

学者たちは、Anthropology のことを植民地主義的な学問であると見なしており、彼らにとって、「ネイティブ・フォークロア」の研究は、植民地支配に対するネイティブ自身による対抗的自文化研究であるとともに、彼らを「他者」として表象してきた人類学に対する対抗的自文化研究としての意味を持っていると指摘している。そして、日本、インド、ナイジェリアのように民俗学が確立している国以外のアジア・アフリカ各国の民俗学者たちは、自らのフォークロアについて研究できるようになること、すなわち民俗学が確立することを望んでいるとも述べている (Klein 1997: 335-336)。

右のクラインの言及の中にも登場するように、日本は、まさにクラインのいう「ネイティブ・フォークロア」研究としての民俗学が確立している国であり、その思想的主張と方法論的枠組みは、たとえば柳田國男の言説の中に見出すことができる。彼の言葉を拾いながら、その論理をまとめると、次のようになる。なお、以下で、柳田のいう Ethnology、土俗学、殊俗誌学は、いわゆる「人類学」に相当するので、要約にあたってこの語を補った。

人類学 (Ethnology、土俗学、殊俗誌学) が、「外部からの調査、世界の多くの民族が、先進開化の国の人々に知って貰ふだけの学問」(柳田 1986: 47) であるのに対して、民俗学は、「内部からの調査、進んだ僅かの国が自ら知る為の学問」(柳田 1986: 47) である。たしかに、人類学 (Ethnology、土俗学、殊俗誌学) は、「一大躍進」(柳田 1986: 45) を遂げており、「その成績には感謝すべきもの」(柳田 1976: 42) も多く、「諸国のフォークロア」研究にも大きな刺戟を与えているが、一方で、「手近い部分を各自が分担するに如くはな」(柳田 1976: 42) い。人類学 (Ethnology、土俗学、殊俗誌学) の研究対象とされる側の人々が、「母語の感覚をもって直接に自分の遠い過去を学びうる幸福」(柳田 1976: 42) が追求される必要があるのだ。そして、「殊俗誌学がもっともっと進展し、一国民俗学により刺戟と影響とを与へ」(柳田 1986: 56) るとともに、「一国民俗学が各国に成立し、国際的にも比較綜合が可能になって、其結果が他のどの民族にも当てはめられるやうになれば、世界民俗学の曙光が見え初めたと云ひ得るのである」(柳田 1986: 55)。

柳田はここで、人類学 (Ethnology、土俗学、殊俗誌学) を全面否定するわけではないが、それだけが存在するのでは不十分で、人類学 (Ethnology、土俗学、殊俗誌学) とともに、各国の一国民俗学が発展し、一国民俗学間での比較綜合が行なわれることで、「世界民俗学」が成立するという論理を提示している。そしてまた次のようにもいう。

先行して一国民俗学が形成されている日本と違い、周辺隣国ではまだその段階にな

い。しかし、やがて、「この学問の本当の世界協力が、各国民をして自ら調査せしむるにあることを、彼らが言いだすのも近いうちのことだろうと我々は信ずる」(柳田 1976: 276-277)。「民間伝承論の役目は、単に日本のやうな資料の豊富な一国に、日本民俗学を建設したといふだけで、もう御終ひになるやうな小さなものであつてはならぬ。(中略) 此実験は当然に第二第三の隣国、もしくは不幸にして国をなさない或種族の集団にも、順次に応用することが出来るばかりでなく、更に練習を積重ねて、末には此複雑を極めた世界全体を一つとして、是を現在の如くならしめた力と法則とを、尋ね出すことも亦決して他の学問の領分では無い筈である」(柳田 1986: 39)。

こうした柳田の「世界民俗学」論は、1920年代後半から30年代にかけて提示されたものだが<sup>8)</sup>、近年、この「世界民俗学」論に着目する人類学者が現われている。桑山敬己は、世界の人類学の現状を分析し、これと世界民俗学との関わりについて次のように論じている。

あらゆる学問は、世界システムを形成しており、そこには中心と周辺がある。人類学の場合、その中心に位置するのはアメリカ、イギリス、フランスである。この世界システムの中、これらの中心以外の位置からの発言は、意識的にも無意識的にも抑圧されるという支配・服従の関係が存在する。そこでは、長らく人類学の対象とされてきた非西洋のネイティブ(ここには一般の住民だけではなく、現地の研究者も含まれる)は、人類学の中心にとって、研究対象としては不可欠であるが、対話の相手としては排除されてきた。この構造は、現在においても基本的に変わっていない。ただ、全体からみれば一部であるが、近年、それまで人類学の対象でしかなかった地域の人びとが自らの社会と文化を人類学的に研究するという動きも見られるようになってきている。人類学的自己 (anthropological self) —諸民族の文化を観察して描くエージェント—の多様化である。この動きがさらに進めば西洋による知的支配の構造は根本的に変革されることになるが、現状はそこまでには至っていない。

そのような中で、現状を打開し、現在も続く西洋の知的支配を解体するにはどのようなすればよいか。そこで求められるのが、「研究者を含む周辺のネイティブと中心の西洋人が、対等な立場で話し合える『対話の場 (dialogic space) 』」としての「座」(比喩的に communal theater) である。そしてこの「座」に相当するのが、柳田が構想した世界民俗学である。「西洋による知的支配が続く中で、ネイティブによる自文化の語りが登場しつつある現在、民俗文化に関する知識の比較総合の場—『座』—としての世界民俗学という柳田の構想」が重要性を帯びてきているのだ(桑山 2008: 3-184)。

桑山は、人類学の世界システムを相対化する、世界中のネイティブの学問の総合を「世界民俗学」と位置づけている。同様の見解は、川田順造によっても表明されている。人類学者である川田も、桑山同様、現代の人類学がおかれている状況を、ネイティブからの発信の時代ととらえ、そこでは世界民俗学が有効であるとして、次のように述べる。「私は民族学や文化人類学における研究者と研究対象との関係が、まさに柳田先生の予見された『世界民俗学』の状況に来ているということを思わざるをえない。そこから私は、かつて石田（英一郎—引用者注）先生が、一国民俗学が比較民族学ないし文化人類学に展開すべきことを主張したのとは逆に、民族学ないし文化人類学が日本民俗学とともに世界民俗学になるべきときが来ていると思う」（川田2007:127）。

柳田、桑山、川田に共通する民俗学への評価は、民俗学が対覇権主義的な学問であり、その総合体としての世界民俗学もまた、対覇権主義的な学問であるという点である。民俗学史を一貫する民俗学の対覇権主義的性格は、ここにおいても確認されるところとなっている。

柳田が対覇権主義的な世界民俗学を構想したのは、いまから80年以上前のことである。しかし、そこに見られる思想は、現代のポスト・コロニアル思想と驚くほど通じるところがある。次のような点においてである。

ガーヤットリー・チャクラヴォルティ・スピヴァク Gayatri Chakravorty Spivak は、次のように述べる。「この地球上には、覇権を有するいくつかのヨーロッパの言語と、無数の南半球の言語とが存在している」が、そもそも、その無数の南半球の言語を母語とする『ネイティブ・インフォーマント（現地人の情報提供者）』はメトロポリスの言語に基礎を置いた仕事とは毛色の違った「文化研究」の主体となることができるのか。このような問いかけを行なってみると、たんにメトロポリス中心的なものでしかないカルチュラル・スタディーズが提唱しているような流動化は、みずからの都合のよいように、メトロポリスで仕事をする移入者の文化的要求を優先して、多くの事柄を排除するほかないものであることが判明する<sup>9)</sup>。つまり、「ネイティブ・インフォーマント」は、「文化研究」の主体として排除されているのである。

これまで、「世界各地に無数に存在する土地固有の言語」、「南半球におけるグローバルな他者（たち）の慣用的な語法にたいする関心は、人類学やオーラル・ヒストリーの客体的で、不連続的で、コード変換的な旅行者の視線を経由したものを除いては、欧米の大学の構造にあつては制度化されることがな」かったが、しかし、それらの言語、語法は、「メトロポリスで仕事をする移入者の認可された無知による文化

研究の対象としてではなく、能動的な文化的媒体としてあつかわなければならない」のである (Spivak 2003 : 1-23)。

同様の主張は、ホミ・バーバ Homi K. Bhabha によってもなされている。バーバはこのことを、「ナラティブの権利」という概念を用いて次のように論じる。

ナラティブの権利とは、「歴史の網の目をつくり出したり、歴史の流れを変えるような物語を語る権威」であるとともに、また「自由に対する人間の根源的関心のメタファー」でもある。この権利が顧みられない社会とは、「言葉が聴こえない沈黙の社会である。それは権威主義の社会であり、警察国家であり、外国人恐怖症に罹った国である。ナラティブの権利が守られなければ、巨大スピーカーから流される怒鳴り声、サイレンや拡声器の音によって、この沈黙が埋められてしまう危険が生じてくる。その音人がびとの姿を個性をうしなした大衆へと変えていってしまうのだ」。わたしたちは、「植民地化、アパルトヘイト、ホロコースト、ベトナム、アフガニスタン、南アフリカ、ルワンダ、コソボといった、過去や現在の沈黙に支配された殺戮現場に、気が重いことであっても」、思いをはせるべきであり、「そこで沈黙を強要された人びとにたいして、声を与えるよう試みるべきなのである」。

「異なる生き方や自分と他者のあいだに公平な関係を打ちたてようとする動き」、ナラティブの権利を保証しようとする動きは、「新たなコスモポリタンの秩序」、「新しい生き方」が、「都市の只中に、人びとが行き交う場所のなかに、わたしたちの生まれ暮らす国々のなかに、姿を現わすこと」を促す。「わたしたちの住むこの世界は過去から伝えられた遺産であると同時に、未来に開かれた文化・倫理的な地平をかたちづくるものである。ナラティブの権利を守りひろめていくことで、最善の道をとって、未来に開かれた地平へとたどり着くことが可能となるのだ」 (Bhabha 2016)。

これまで「文化研究の主体」とされてこなかった「ネイティブ・インフォーマント」、「沈黙を強要される人びと」の「ナラティブの権利」が保証され、彼らが「文化研究の主体」とならねばならないとするポスト・コロニアルの思想は、バルプロ・クラインがいうところの、植民地支配に対するネイティブ自身による対抗的自文化研究としての民俗学、ネイティブを「他者」として表象してきた人類学に対する対抗的自文化研究としての民俗学、柳田國男がいうところの、「内部からの調査」によって自ら知り、自ら語る学問としての民俗学、すなわち対覇権主義的な学問としての民俗学の考え方のものである。民俗学とその複数形的総合としての世界民俗学には、現代のポスト・コロニアルの思想をフィールドワークにもとづく個別実証科学の次元で実質化する学問としての意義がある。

民俗学とポスト・コロニアル思想との関わりについては、韓国の民俗学者も議論を行なっている。韓国・ソウル大学人類学科教授で韓国・中央アジアをフィールドとする民俗学者の姜正遠 Kang Jeong-Wong は、「民俗人 (Homo Folkloricus) と脱植民主義」と題された論文 (原文は韓国語) で、次のように述べている。

民俗学の認識論的基盤はポスト・コロニアリズムにある。ヘルダーにまで遡及されるこの学問認識は、その後グリム兄弟を経て実証的な方法論を獲得することで近代科学として成長し、全世界の被抑圧民衆の希望の学となった。民俗学は外部権力による精神的抑圧を克服する重要な手段となり、また人類史を正しい方向へ進展させる力となった。このことは、特にフィンランドやアイルランドなどヨーロッパの小国における民俗学やアルゼンチンなど中南米の民俗学の状況にはっきり見て取れる。またそれだけでなく、ドイツやアメリカ合衆国の民俗学にも、第三世界諸国の民俗学に通じる性格を見出すことが可能である。なぜなら、もともと両国は後発資本主義国家であり、過去から現在までの過程においてアイデンティティをめぐる苦悩を経験してきたからである。こうしたことを踏まえ、今後、ヨーロッパやアメリカ、韓国の民俗学とともに、第三世界の民俗学をも包括した世界民俗学の樹立がめざされることになるだろう。(姜 2013)

姜の論旨は、本稿での議論とまさに一致する内容である。われわれは、「ヨーロッパやアメリカ、韓国の民俗学とともに、第三世界の民俗学をも包括した世界民俗学の樹立」をめざそうとする姜の呼びかけに応答し、協業をはじめなければならない。

ところで、柳田が世界民俗学の構想を公にした当時、柳田は、世界民俗学を民俗学研究の理想的なかたちであると考えながらも、同時に、「問題の繁多と比較の障碍、殊に人の一生の限有るなどを考へ合せると、勿論容易ならぬ計画には相違なく、現在の世情に於て、それは一個の壮麗な夢に過ぎぬといふ、引込思案に傾く者が多いのも亦致し方はない」(柳田 1986:53-54) というように、その実現は遠い将来のことと考えていた。

これは、当時の時代状況でいえば、当然のことであっただろう。しかし、それから80年以上のときが経過して、事態は大きく変化してきている。グローバル化時代<sup>10)</sup>の現在、地球規模での高度情報化の進展により、また先に見たポスト・コロニアル思想の隆盛もあって、「世界民俗学」は「遠い将来」どころか、目下の課題として、実現の方向に動き出しているといつてよい。

報告者は、理念的な次元で柳田が構想した民俗学の世界展開のことを「世界民俗学」とし、これが現実の社会において実現の方向に動き出した段階のものを、「グローバル・ヴァナキュラー・スタディーズ (Global Vernacular Studies, GVS)」と呼んでいるが、まさに、現代の民俗学は、「グローバル・ヴァナキュラー・スタディーズ」としての新たな段階へ出発しつつある<sup>11)</sup>。

〈生きられる世界〉としての生活世界」の外部からやってくるさまざまな事象を、世界各地の人びとはいかに受けとめ、抵抗し、創り変え、飼い馴らすのか。その知恵と技法、あるいは限界と挫折を民俗としてのヴァナキュラーに探求して模式化する。そしてその模式をグローバルに交換し、社会変動を生き抜く知恵と技法を創造する。ここにグローバル・ヴァナキュラー・スタディーズの使命がある。

#### 註

- 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 1884 : 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 (サンティエーヴ 1944)、その結果、国立民芸民間伝承博物館 (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 (キューイズニエ/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うよい現状である。

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) アメリカの民俗学者のドロシー・ノイズ (Dorothy Noyes) は、民俗学というディシプリンの特徴を、ハンブル・セオリーという概念で整理している。ノイズによると、民俗学における「理論」とは、社会学や人類学や心理学が構築するようなグランド・セオリー Grand Theory (大理論) ではなく、ハンブル・セオリー Humble Theory (つつまじやかな理論) であるという。グランド・セオリーは、グランド・セオリー自身のために「人間の本性、社会の本質など巨大な対象を構築してしまう」。

それに対して、「アカデミーの親密なる他者」としての民俗学は、「グランド・セオリーとローカルな解釈の中間領域 middle territory」、「輝ける天上の英知」（グランド・セオリー）へと通じる梯子の「はるか高み」（グランド・セオリー）と梯子の下のグラウンド ground（大地、現実）、「偶発性 contingencies、もっと小さな声たち softer voices、言語・歴史の制約性 the constraints of language and history」との中間領域にあって、グランド・セオリーを批判する位置にあり、そこに立ち上がる理論がハンプル・セオリーだということである（Noyes 2016:14）。

また、同じくアメリカの民俗学者であるチャールズ・ブリッグス（Charles L. Briggs）は、民俗学は、啓蒙思想に根差したグランド・セオリーとは異なる「新理論」を生み出す学問だとして、次のように述べる。民俗学では、フィールドに暮らす人びとを「理論や分析の創造の主な源泉」として位置づけた上で、民俗学者は、彼ら現地の人びとの言葉を「哲学、歴史、民俗学、人類学、民族・人種研究、民族音楽学、その他の分野との対話に導くこと」により、民俗学における「解釈」を形成する。その際、インフォーマント informant、および現地の知識人＝ヴァナキュラーな理論家（vernacular theorists）、すなわち「社会生活とその言説的表象について積極的、創造的知見に立つ人びと」による理論化の实践、つまり「学術的理論化が創造する共同体から排除されるメタ言説」が詳細に記録される。そしてこのような一連の『理論』という概念の民主化』の上に、他学問における知識形成の实践をも取り込むことで、斬新なアプローチが生まれるのであり、そこでは、啓蒙思想に根差したグランド・セオリーとは異なる「新理論」の共同体—研究者に加え、学術ネットワークから排除されてきた思想家を含めた幅広い理論家の共同体—の形成が可能となる。ここに他の学問に対する民俗学の特徴がある（Briggs 2008）。

これらの考え方に通じる議論は、日本の民俗学においてもなされている。菅豊は、研究者に限定されない多様なアクターの参加による学問形成を特徴とする民俗学のあり方をこの学問の積極的特徴として位置づけながら、これからの民俗学（「新しい野の学問」としての民俗学）を次のような学問として理解すべきだと論じている。

民俗学は「地域への深い沈潜を通じて、他のディシプリンが見過ごすような、あるいは無視するような、そして、地域の人びとも気がつかないような、触れることができない（intangible）、数えることができない（uncountable）、そして、置き換えることができない（irreplaceable）価値を、向き合った人びとのなかから抽出し、社会内外に提示しなければならない」。そして、「個別の地域と人びと、そしてそれが育む文化へ深く入り込み、人びととのダイアログを通じて、内在化している社会的価値、経済的価値、精神的価値などを掬い取り、「つつましかかな理論」（Noyes 2008）で理解することが、『新しい野の学問』としての民俗学の使命である」（菅 2013:235）。

ノイズ、ブリッグズ、菅という現代の最先端の民俗学者たちの議論では、いずれも、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を民俗学の知で相対化し、超克しようとする学問的使命が明確に論じられているといえよう。そして、この問題意識こそ、民俗学史を一貫するこの学問の特徴なのであった。

- 3) 柳田の民俗学を、社会変動論として読み込む鶴見は、柳田の『明治大正史世相篇』（1931年）を、柳田の社会変動論が最も包括的なかたちでまとめられた成果として取り上げ、それが、（1）感覚の変化、（2）古い情動の残留、（3）発展の内発性、（4）単系発展に対する多系発展といった、欧米産社会学の近代化論の枠組みでは看過されていた事例と分析による独創的な社会変動論となっていることを指

- 摘している（鶴見 1998: 222-239）。
- 4) 柳田の『郷土生活の研究』は、第1部「郷土生活の研究法」と第2部「民俗資料の分類」からなり、とくに第2部に示された「民俗資料」の具体例は、その後の民俗学（民間伝承研究としての民俗学）における研究対象設定のガイドラインとして受容されたが、第1部の「郷土生活の研究法」を精読すればわかるように、柳田自身は、本書においても、社会変動論としての民俗学を強く志向していた。柳田は次のように述べている。「賢愚貧富の錯綜した今日の社会相」、「社会眼前の実生活に横たわる疑問で、これまでいろいろと試みて未だ積み得たりと思われぬもの」を、「平民の過去」「平民の今までに通ってきた路を知る」ことで解明するのが民俗学である。その場合、この疑問とは、きまり切った「一つの型」、「人に教えられたり書物に述べてあったりすること」の当てはめで解決できるような単純なものではなく、したがって、「外部の先輩が説き立てるような法則が、我々各自の郷土にも行われているか、改めて自分の力をもって確かめ」る方法、すなわち「郷土生活の研究法」によって探求されなければならない（柳田 1967: 7-30）。しかしながら、その後の民俗学は、この柳田の民俗学構想を長らく忘却することとなった。
  - 5) 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。
  - 6) institution についてのこの定義は、ハーワードの議論の文脈をふまえて島村が構成した。
  - 7) ここで、「(生きられる世界)としての生活世界」とは、社会学者の江原由美子が定義する「生きられる世界」と同義である。江原は、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、このうちの後者を「生きられる世界」と呼んでいる（江原 1985: 25-55）。報告者のいう「(生きられる世界)としての生活世界」とは、江原が「生きられる世界」と名付けた「多元的リアリティの総体としての生活世界」のことをさす。
  - 8) 柳田國男が世界民俗学構想を公にするのは、1920年代後半になってからだが、ここには柳田の国際連盟委任統治委員（1921年～23年）の経験が反映していると考えられる。すなわち、アメリカ大統領ウィルソン Thomas Woodrow Wilson の提唱によって結成された国際連盟では、ウィルソンの「民族自決主義」の考え方がとられており、これが、「自ら調査する」「自ら知る」学問としての民俗学とその総合としての世界民俗学の構想に反映していると推測されるのである。この点については、岡村民夫による指摘がある（岡村 2013: 354-356）。なお、柳田と国際連盟との関係については、佐谷眞木人（2015）も参照。
  - 9) ここでスピヴァクは、カルチュラル・スタディーズに対して批判的であり、次のようにも述べている。「メトロポリスの一現象である、アカデミックな『カルチュラル・スタディーズ』には（中略）、メトロポリスの言語に基礎を置いた、現在主義的で、個人的な政治信条以上のものがない。そしてそこから出てくる結論も、しばしば、見えすいた、ありきたりのもの」である（Spivak 2003: 8）。
  - 10) ここでグローバル化時代とは、「人やモノ、情報、カネなどが国境を越えて大規模かつ迅速に移動し、地球全体があたかも一つのシステムとなるような現象ないし過程」（上杉 2016: 158）としてのグローバル化が急速に進展した1990年代以降の時代をさすものとする。
  - 11) これと関連するこの数年間の日本民俗学会の動向を紹介すれば、次のようにな

る。

①第 67 回日本民俗学会年会（2015 年 10 月、関西学院大学）は、全体テーマを「世界のなかの民俗学」とし、国際シンポジウム「世界のなかの民俗学」を開催した。登壇者として、2012 年に世界の民俗学の動向をまとめた *A Companion to Folklore* を編集したドイツ・ゲッティンゲン大学のレギーナ・ベンディクス Regina F. Bendix 教授、日本とアメリカ両国の民俗学の架け橋として活躍するアメリカ・インディアナ大学のマイケル・フォスター Michael D. Foster 准教授（現、カリフォルニア大学デービス校教授）を招聘した。報告のタイトルは、それぞれ「過去の大志と現在の必要—変容する政体における民俗学—」（ベンディクス教授）、「アメリカ民俗学から見た日本民俗学」（フォスター准教授）である。また、同年会では、アメリカ・ユタ州立大学のリサ・ギャバート Lisa Gabbert 准教授を迎えてミニシンポジウム「フォークライフの再文脈化」を開催した。さらに、個別研究発表でも、ドイツ、フランス、中国からの研究者の発表が行なわれた。

②日本民俗学会・ドイツ民俗学会共催国際シンポジウム「ドイツと日本における民俗学の視点と位相」（2016 年 10 月）をドイツ・ミュンヘン大学において開催した。これは、2015 年に日本民俗学会とドイツ民俗学会が国際学術交流協定を締結したことを記念して企画されたものである。シンポジウムは二日間にわたって行なわれ、民俗学理論、民俗学史、戦争、暴力、災害、権力、記憶、文化遺産、観光、多文化主義、ナショナリズムなどをテーマに、日本からは 12 本、ドイツから 5 本の報告があった。また、シンポジウムの期間中、日本・ドイツ両国の民俗学専攻大学院生（各 3 名）によるポスター・プレゼンテーションも実施され、若手研究者同士の交流も進展した。さらに、シンポジウム終了後、日本側参加者の一部は、ラインラント・プファルツ州に移動して現地での民俗調査も行なった。従来、日本研究（日本の社会・文化の研究）を主題とする国際シンポジウムが欧米において開催されることは少なからずあり、そこへの民俗学者の参加も見られたが、今回のシンポジウムは、それとは違い、民俗学者集団による民俗学の研究それ自体を主題とした欧州での国際シンポジウムであった。これは、日本の民俗学史上、最初の試みである。なお、2018 年には日本において第 2 回日本民俗学会・ドイツ民俗学会共催国際シンポジウムを開催する予定である。

③日本民俗学会 2014 年度国際シンポジウム「“当たり前”を問う—日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界—」（2014 年 10 月、成城大学）を開催し、中国から四本、韓国から三本、日本から 4 の報告が行なわれた。このシンポジウムは、「生活世界」「日常」をめぐる、ドイツの状況も視野に入れつつ、中国・韓国・日本の三か国における研究状況の相互照合をめざしたものである。この問題については、中国・韓国両国の民俗学において、ここ 10 年の間に急速な理論的進展を見ており、日本の民俗学にとって大きな刺激となる議論が展開された。

④日本民俗学会 2016 年度国際シンポジウム「民俗から考える東アジア世界の現在—資源化、災害、人の移動—」（2016 年 7 月、福岡大学）を開催し、科学技術、生活革命、権力、記憶、移民、文化遺産、観光などをテーマに、中国、台湾、日本で活躍する研究者 12 名が報告を行なった。これまで、東アジアを対象とする民俗学のシンポジウムでは、地域間における具体的事例の異同や歴史的関係を問題にする比較民俗学的研究が主題とされてきたが、このシンポジウムでは、それとは異なり、各国の民俗学者が理論的射程を確保しながら互いの事例分析を照合しあうことで、東アジア民俗学の理論的深化をともしはかろうとしていたところに大きな特徴がある。

このほか、日本民俗学会機関誌『日本民俗学』では、特集「アメリカと中国の民

俗学のフロントライン」(第273号、2013年)において、アメリカ民俗学から4本、中国民俗学から4本の論文を翻訳・掲載し、また特集「海外の現代民俗学—欧米編—」(第263号、2010年)において、アメリカ民俗学、ドイツ民俗学の、特集「海外の現代民俗学—東アジア編—」(第259号、2009年)において、韓国民俗学、中国民俗学、台湾民俗学のそれぞれ最新動向についてのレビュー論文を掲載している。

以上が、日本民俗学会の近年の状況であるが、同学会以外にも、現代民俗学会や理論民俗学研究会、科学研究費補助金・基盤研究A「東アジア〈日常学としての民俗学〉の構築に向けて：日中韓と独との研究協業網の形成」(研究代表者 岩本通弥 東京大学教授)による共同研究などを舞台に、欧米、アジアの民俗学との交流や世界各地の民俗学についての情報収集が活発に行なわれるようになってきている。

なお、現在、グローバル・ヴァナキュラー・スタディーズ実現のプラットフォームとして、国際民俗学会連合 (International Federation of Folklore Societies, IFFS) の設立が準備されていることも紹介しておきたい。この組織は、世界の民俗学会の連合体となることを目的としたもので、アメリカ民俗学会、中国民俗学会、日本民俗学会が発起組織となって世界各国・各地の民俗学会の参加を呼び掛け、2017年8月の設立を予定している国際学会連合である。すでに、アメリカ、中国、日本の各民俗学会理事会において同連合設立への準備に着手することが承認されており、現在、規定案の策定作業が進められている。したがって、間もなくこの組織が設立されることになるが、設立後は、4年に一度、各国を持ち回りで民俗学世界大会の開催が計画されることになっており、まさに世界の民俗学の総合がはかれることになる。柳田國男が構想した世界民俗学、本報告でいうグローバル・ヴァナキュラー・スタディーズは、そう遠くない将来に現実のものとなるだろう。

## 【文献】

(英語)

Bhabha, Homi K., 2016 [2009] “The Right to Narrate”, *Harvard Design Magazine* 38.

Accessed at <http://www.harvarddesignmagazine.org/issues/38/the-right-to-narrate>

(『ナラティブの権利—戸惑いの生へ向けて—』磯前淳一／ダニエル・ガリモア訳、日本語オリジナル編集版、東京：みすず書房)

Bendix, Regina F. and Galit Hasan-Rokem eds., 2012, *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell.

Brigs, Charles L., 2008 [2012], “Disciplining Folkloristics,” *Journal of Folklore Research*, 45(1): 91–105. (「民俗学の学問領域化」『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』小長谷英代・平山美雪編訳、東京：岩田書院)

Dorson, Richard M. ed., 1976, *Folklore and Fakelore: Essays toward a Discipline of Folk Studies*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

Dundes, Alan, 1965, “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)

Haring, Lee ed., 2016, *Grand Theory in Folkloristics*, Bloomington: Indiana University Press.

Howard, Robert G, 2015, “Introduction: Why Digital Network Hybridity Is the New Normal (Hey! Check This Stuff Out),” *Journal of American Folklore*, 128 (509): 247–259.

Klein, Barbro, 1997 “Folklore,” *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Thomas A. Green ed., Santa Barbara: ABC-CLIO, 331–336.

Noyes, Dorothy, 2008 [2011], “Humble Theory,” *Journal of Folklore Research*, 45(1): 37–43.  
(「ハンブル・セオリー」 及川高訳、『現代民俗学研究』3)

Noyes, Dorothy, 2016 [1999], *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ンキュラー宗教 (Vernacular Religion)」 小田島建己訳、『東北宗教学』3)

Rowe, William and Vivian Schelling, 1991, *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』 澤田眞治/向山恭一訳、東京：現代企画室)

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2003 [2004], *Death of a Discipline*, New York: Columbia University Press. (『ある学問の死—惑星思考の比較文学へ—』 上村忠男/鈴木聡訳、東京：みすず書房)

(韓国語)

강정원 2013 「민속인 (民俗人; Homo Folkloricus) 과 탈식민주의」 『한국민족학』 57, 141–176. (姜正遠 Kang Jeong-Wong, 2013 「民俗人と脱植民主義」 (Homo Folkloricus and Postcolonialism), 『韓国民俗学』 57、原文韓国語)。

(日本語)

石橋 純 2012 「ベネズエラ民謡『ポロポ』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うのか—」 『日本民俗学』 215、17–33。

岩本通弥 2015 「発刊の辞」 『日常と文化』 創刊号。

上杉富之 2016 「『グローバル民俗学』の構想—柳田國男の『世界民俗学』の今日的展開とし

- てー』『社会接触のグローカル研究』上杉富之編、成城大学グローカル研究センター、157-172。
- 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。
- 岡村民夫 2013 『柳田國男のスイス—渡欧体験と一国民俗学—』東京：森話社。
- 高 丙中 Gao Bingzhong 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 Gao Bingzhong 2015 「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。
- 川田順造 2007 『文化人類学とわたし』東京：青土社。
- 川田牧人編 2016 『二つのミンゾク学から世界民俗学、そしてその先—グローバルでローカルで複数のフォークロア研究へ』（SELJYO CGS WORKING PAPER SERIES、12）、成城大学グローカル研究センター。
- キューズニエ, ジャン/マルティヌ・セガレン 1991 『フランスの民族学』東京：白水社。
- 桑山敬己 2008 『ネイティブの人類学と民俗学—知の世界システムと日本—』東京：弘文堂。
- 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。
- 佐谷眞木人 2015 『民俗学・台湾・国際連盟—柳田國男と新渡戸稲造—』東京：講談社。
- サンティエヴ, ペー 1944 『民俗学概説』山口貞夫訳、東京：創元社。
- 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 2014 「フォークロア研究とは何か」『日本民俗学』278、1-34。
- 島村恭則 2016a 「民俗学の研究動向と方言研究との接点」『方言の研究』2、151-163。
- 島村恭則 2016b 「複数形人類学とフォークロア研究」『二つのミンゾク学から世界民俗学、そしてその先—グローバルでローカルで複数のフォークロア研究へ』（SELJYO CGS WORKING PAPER SERIES、12）、川田牧人編、東京：成城大学グローカル研究センター、25-36。
- 島村恭則 2017 「グローバル化時代における民俗学の可能性」『アジア遊学』巻号未定（掲載決定・入稿済）。
- 菅 豊 2012 「民俗学の喜劇—『新しい野の学問』世界に向けて—」『東洋文化』93（特集「民俗学の新しい沃野に向けて」）、219-243。
- 菅 豊 2013 『「新しい野の学問」の時代—知識生産と社会实践をつなぐために—』東京：岩波書店。
- 鶴見和子 1998 「常民と世相史—社会変動論としての『明治大正史世相篇』—」『柳田國男論』

(鶴見和子曼荼羅IV、土の巻)、東京：藤原書店。

バウジンガー, ヘルマン 2010 『フォルクスクンデ ドイツ民俗学—上古学の克服から文化分析の方法へ—』河野眞訳、京都：文緝堂。

戸 暁輝 Hu Xiaohui 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 暁輝 Hu Xiaohui 2016 「民俗学：批判的視点から現象学のまなざしへ—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—」西村真志葉訳、『日常と文化』2、44–56。

柳田國男 1967 (1935) 『郷土生活の研究』東京：筑摩書房。

柳田國男 1976 (1928) 『青年と学問』東京：岩波書店。

柳田國男 1986 (1934) 『民間伝承論』東京：第三書館。

李 相賢 2015 「ドイツ民俗学と日常研究—ドイツテ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—」中村和代訳、『日常と文化』1、35–45。

付記 本稿は、日本学術振興会・課題設定による先導的人文学・社会科学研究推進事業「グローバル展開プログラム「グローバル社会におけるデモクラシーと国民史・集合的記憶の機能に関する学際的研究」第1回研究会(2017/3/27)において報告した内容を文章化したものである。報告の機会を与您てくださった同プログラム研究代表者の橋本伸也教授に謝意を表すものである。