

シンポジウム／「口承文芸研究は都市伝説をどう扱うか」

民俗学の一九八〇年代と「都市」概念

渡部 圭一

一、はじめに

日本の民俗学における一九八〇年代とは、戦後に制度化された民俗学概念に徹底的な見直しを迫り、自明視されつつあったそれまでの方法や認識のありかたに大幅な転換をもたらすと同時に、それに続く一九九〇年代の民俗学の思考形式を形作る起点にもなった、画期的な自己変革の時代である。そしてその変革への志向をもっとも端的に表していたのが、都市というひとつの言葉である。この時期の議論の性格に関しては、たとえば都市という術語が「一九八〇年代、日本民俗学の新たな局面を提示するための代名詞」「川村二〇〇九・六〇」の役割を果たしたと評されるなど、すでに一定の理解が得られつつある。都市民俗学というジャンルに即していえば、一九八〇年代とは、一九七〇年代から徐々に議論の蓄積をみてきたこの研究分野が、いつきよに理論的前線へと躍り出た時代だったということもできる。

いわゆる都市民俗学に関しては、すでに基本文献のリストも揃い、十分な研究史の整理が行なわれている。だが幾度か指摘されているように、一九八〇年代の民俗学の革新運動を導いた都市という術語が指し示すものは、従来の農山漁村とは異なる実体的な空間や地理上の地域類型ではなく、まして新しい調査地域の類などでもない「大月一九八五a・九〇―九一・重信一九八九二；一―二二；飯倉二〇一〇」。そこで語られていた都市とは、日々の生活の質の変貌を見据え、現代社会の現実を総体として主題化するラディカルな目的をもつ、相当に抽象度の高い概念であったといえる。それは都市民俗学の具体的な研究動向と直接重なるわけではなく、むしろ民俗学的思考スタイルとでもいべきものに広く深く関連、干渉する性格をおびている。それだけにまた、都市民俗学という単一の研究史や学説史の枠に収まるものではない点に注意が必要である。

たとえば、当時この運動を導いていた「都市のフォークロアの会」の命名の意図をめぐる、佐藤健二の次のような回顧は、都市という名前に込められていたニュアンスをよく物語っている。すなわち彼ら論客たちにとって、都市という語を冠した意図とは、「このことはが少なくとも一九八〇年代においては、民俗学の革新とその必要を象徴し、集約する役割を果たしていたからではないかと思う。たぶん都市には、「新しい」や「現代」という形容詞にない物質感があった」（佐藤二〇〇九・二六二二）というのである。問題は、右の回想でいわれる物質感の正体と

ということになるが、率直にいつて一九八〇年代の民俗学はいまだはつきりとした像を結んでいるとはいえない。というのも、この時代のできごとに対する現時点からの位置づけはまったくといってよいほど行なわれてこなかったからである。

ここで一九八〇年代の民俗学と捉えていく議論とは、個別の業績としては、都市概念の理論的方向付けを提示した大月隆寛の「都市民俗学」論の本質的性格（一九八五年一月）、同じ著者がそれまでの民俗学の基幹概念を痛烈に批判した「常民・民俗・伝承」（一九八六年三月）、近代批判というスタイルを力づけた佐藤健二『読書空間の近代』（一九八七年一月）などに始まる時期を指している。一九八七年度の日本民俗学会第39回年会（於武蔵大学）では課題発表「民俗学にとって事実とは」が企画され、その内容は『らく／第1号』（一九八七年一〇月）として残されている。口承文芸研究としての論点もまた、J. H. ブルンヴァン『消えるヒッチハイカー』の翻訳刊行（一九八八年一〇月）以後、重信幸彦『世間話』再考（一九八九年一月）、第15回日本口承文芸学会大会（於筑波大学）のシンポジウム予稿集『口承』研究の「現在」（一九九一年六月）などによって、相次いで整備されたのである。

都市伝説という術語の発案も、あくまで右の時期のできごとのひとつである「大月 一九八八b・二九二―二九三・重信 一九八九二」。あえて既存の「世間話」ではなく、原語の直訳に近い見慣れない術語として「重信 一九八九・三」世に送られ

た都市伝説という言葉は、それから四半世紀ほどを経て、ふたたび私たちの目の前に現れることになった。当初の術語としてのぎこちなさは跡かたもなく、日常の会話のなかで使い回せるユーモアさえ漂わせ、しかも「都市伝説」の名のもとに膨大な量のコンテンツをとまなつて、つまりは相当に様変わりして、それは帰ってきたのである。もともと都市という言葉に込められていたはずの含意との落差の甚だしさは覆うべくもない。ただその一方で、帰ってきた都市伝説に照らし合わせてみることは、右の回顧にある八〇年代民俗学の都市をめぐる「物質感」の正体を現時点の観点から受け止め直し、それ以後四半世紀のあいだに先鋭化してきた民俗学の課題を逆に浮き彫りにする好機でもある。

二、場Ⅱ コンテクストの発見

一九八〇年代の都市の概念化は、戦後民俗学の批判として進められた。その具体的な研究視点として、硬化化した民俗学に対する対抗軸としての場の発見がある。民俗学が自明視してきたテクストの収集と分析というスタイルに対して、大月隆寛は「語りが活きたものとして息づいていることのできたさまざまなコンテクスト」、その上演場の「響きや匂い」を思い浮かべながら「大月 一九八五b・二八八」、このように述べている。「フォークロアを「採集」する現場で他ならない自分の身体が感じるさまざまな

な感覚の流れは、どのようなレヴェルにせよ、カードに筆写され、閉じられたテキストとして定着、整理される段階では必然的に考慮の外におしやられ、可視的なもの向こうに落とされてゆく。だが、口頭のコミュニケーションの柔軟性、多様性はそのような残余の領域をもまるごと組み込んで編み上げられた「場」のダイナミズムにおいてのみ、全体的なものとして立ち現われる」〔大月一九八五b・二八六〕。

右のような、一種の認識論にたった民俗学の硬直化批判は、ひとつには柳田国男によるジャンル設定を過度に固定化してきた研究史の再考として実質化した。ジャンル設定を左右する政治的背景や隣接・重複するジャンルどうしの拮抗関係を取りあげ、ジャンルの区分け自体を相対化しようとする議論がそれにあたる〔e.g. 重信一九九二〕。これはジャンル設定における柳田国男の初志の発掘でもある。話し手・聞き手の関係性や語り場の性格による周到なジャンルの規定にふたたび光があてられた結果〔e.g. 重信一九八九・一九九二〕、柳田以後、特定のコンテンツに実体化されてきたジャンルがここでも大幅に相対化され、むしろ場のコンテキストに依存して柔軟にすがたを変えていく話の動態が注目を集めてきたのである。そして「世間話」もまた、昔話や伝説の残余としてではなく、日常から生み出され日常を作りあげる談話として再発見されたという意味で、ジャンルの固定化批判の最たる収穫とすることができる。

ジャンルの自明視への揺さぶりは、口承文芸という術語の語感

をめぐつても試みられた。柳田国男が論争的に名付けたはずの口承文芸という術語が本来的にはらむ矛盾をめぐつて、小池淳一は「口承文芸の目新しさは（口承）」という形式の発見でした。この点を何よりも忘れたくない」〔小池一九九一・二〕と述べ、そこに冠せられた口承という言葉の一種の異物感に注意を喚起しようとする。口承という所与の枠を自明視せず、声による表現それ自体をコミュニケーションとみなしていく発想は、その後の研究のなかで、話者の声音、表情、身ぶりなどテキスト化しえない非言語表現をはじめ、語り手と聞き手の関わりやその相互作用、パフォーマンスの能力や審美基準、さらに近代の学校制度や識字教育、柳田国男をふくむ民俗学者自身までを視野に収めていき、これら「場」に収斂する多彩な媒体の総体を近代のメディアとして対象化するに至ったのである〔e.g. 重信二〇〇一・五一九・高木二〇〇一・七二〕¹⁾。

その後の具体的な研究視点の豊富化と先鋭化もここに胚胎している。たとえば世間話の再考と同じころには、現代社会のコミュニケーション総体のなかで身体のもつ意義を柔軟に問いつめていた〔橋本二〇〇六a（一九八九）・四〇一四二〕、民俗芸能の分野の新しい動向がある。細分化・類型化された「型」ではなく、あるいはそれらの古態や起源の追究ではなく、芸能が上演される場における身体へ、さらにそこに作用する近代のメディアへと論点を刷新させつつあった民俗芸能研究〔橋本二〇〇六b（一九八九）・五八―五九〕は、ここで口承文芸研究とも急速

に接近し、声を含めた身体・身ぶりへと共有の論点を作り出し、いく「cf 真鍋二〇一・二二・二二九」。一方で、このような研究動向は、ある種のスタイルを過去のものにする。たとえば、研究主体のまなざしが拘束され支配される近代への自覚を進め「佐藤一九八七・二二五―二二八」、現在を生きる私たちの存立基盤としての近代を前景化させる方向性は、どちらかといえば明確な時期区分にたち、他者として分離された前近代史を復原しようとする歴史民俗学との溝を表面化させざるをえない。

この時期には、アメリカ民俗学の有力文献、ことに一九六〇年代末～一九七〇年代におけるアメリカ民俗学の変革気運が紹介されたことも無視できない意義をもっている「e.g. 大月一九八五b」。客観的な実体としての民話のテクストの収集や分類、比較を通し、その起源や伝播を通時的に分析するスタイルを捨て去り、同時代の現実社会のなかで、テクストがその意味を現出させるコンテクストを主題化していくスタイルへと大胆な変貌を遂げてきたアメリカ民俗学のパフォーマンス研究は「cf 小長谷二〇一〇・二二八―二三三」、世間話のおかれた境遇とよく符合するものがある。かかるコンテクスト主義への転換が、場の意味の全体性の訴えにとつて論理的な支柱のひとつをなしたことは至当な成り行きである。と同時に、場ごとに作用する力学やそこに込められた人びとの意識に民俗学的現実を見出すパフォーマンス研究の視点は、テクストの真正性を疑いその再帰的なありかたに照準をあわせる、九〇年代のフォークロ

リズム研究の思考にただちに繋がっていくのである「cf 八木二〇〇三・二二五―二二六」。

三、できるだけアクチュアルなものへ

―学史としての八〇年代

「改めて宣言する。戦後の民俗学は既に二度死んでいる」「大月一〇八六・五二二」、「そこはいまやペンペン草も生えない不毛の地だ」「大月一九八八a・二六五」。八〇年代の民俗学の革新運動は、既存の民俗学に対する過激な批判をひとつの特徴とする。その矛先は、地域民俗学なканずく個別分析法（伝承母体論）に向けられている。たとえば、先に述べた場Ⅱコンテクストの発見は、それまでの地域民俗学で認識論的課題が不問に付されてきた状況を糾弾する。現地調査という場の経験はそのままでは資料として利用可能な形にはならない、その落差を自覚しないまま、地域民俗学という名のもとで、不毛な現地調査が繰り返されてきたという「大月一九九七（一九八七）・三九―四七」。世間話の再考もまた、直接には一九六〇年代以降にいったん確立した方向性、すなわち類型性と伝承性の重視に対する反発「重信一九八九」に根ざしているが、基調としては、個別の研究史・学説史批判というより、やはり当時の民俗学総体の刷新をかけたものだ。ただこうした動きは、八〇年代の論客たちに当時の民俗学がどう映っていたかというだけでなく、戦後民俗学

史というもうすこし長いスパンで位置づけてみる余地があるように思える。

戦後民俗学の学史は、ほぼ福田アジオの独力によって、おもに方法論の交替劇の形で描かれてきた。一九五〇年代はじめのいわゆる民俗学性格論争、やはり五〇年代の民俗学の目標としてのエトノス論の出現に始まり、一九六〇年代後半からの民俗学のアカデミズム化を経て、一九七〇年代の重出立証法批判とそれに変わる方法論・個別分析法（伝承母体論）の登場へと続く一連の流れがそれである〔福田一九九八・六一―〕。リーディングス『現代日本民俗学Ⅰ・Ⅱ』（一九七四・七五年）による総括に端的に表われているように、重出立証法から個別分析法への交替は一九七〇年代に明確な決着をみた動きであったといえるので、その意味では「一九六〇年代から八〇年代まではいわば伝承母体の時代であった」〔福田二〇〇六・五〕という回顧も当を得ている。いま手短かに跡付けるならば、重出立証法の時代から個別分析法の時代へ、そしてその先に、八〇年代末の認識転換を中心とする「都市の時代」が継起したものととして、戦後民俗学史を整理しておくのが通りがよいだろう。しかしここで私たちは、民俗学の正史〔福田一九九八〕は七〇年代のその先がないという暗示的な事実と直面する。言い換えれば、八〇年代のできごとはいまだ学史総体のなかでの位置づけが保留されたままなのである。

個別分析法の具体的な成果をみるかぎり、たしかに、調査の

場に現れたものは事例として細分化され、場の向こう側に構想される近世村落の復原へと一方的に供されている。民俗学的意味のありかは、ここでは解釈の末の日本村落史に絞られている。その意味で、場の全体性は跡かたもなく失われている。だが一方で、福田アジオが六〇年代末〜七〇年代当時、それまでの民俗学をどう批判していたかに眼を止めてみよう。福田は和歌森太郎や桜井徳太郎を名指して挙げつつ、かれらが提示していたエトノス（民族性）の解明という目的意識のあいまいさや非現実性を、無限大に遠い目標として批判し〔福田一九八九（一九七二）…三二―三三〕、その対案として近世および村落史を鮮やかに提示するのである。無限大に遠い過去の復原のために断片化されていた資料を、近世村という新しいコンテクストのなかで解釈してみせた点で、個別分析法とは、より現実味のある歴史にせまる試みであったといえる。八〇年代に論理化されたコンテクスト主義との小さからぬ落差〔大月一九八五b・三二〕は認めざるをえないにしても、それでも総じて戦後民俗学の歩みとは、できるだけアクチュアルなものを求めてコンテクスト主義を前進させていく経過を示してきたといわねばならない。

八〇年代の場の発見を、右のように一種の必然的なトレンドとして捉えた上で、口承文芸研究が導いてきたコンテクスト主義の意義をあらためてつぎのように整理しておきたい。重信氏はこう論じている。まず、話者との相互関係のなかで話を生み出す聞き書きの場とは、私たちが話を通して日常を解釈しリア

リテイを与える営みと同一平面の上にある〔重信 一九八九・二七―三〇・二〇〇一・七〕。したがって「聞き書きの「場」で人が何かを語るとは、決してどこかにすでに置いてある言葉を披露するわけではない」〔重信 一九八九・二八〕。端的にいえば、眼前のできごとは、なにかの従属物^レではないのである。あるいは「現代に生きている人々が生活のなかで他者との関係性のなかにおいて発する言説すべては世間話なのではないか」〔小池 一九九五・六五〕という発言も、民俗学にとつての意味のありかは話が生成する場において他にないことを宣言し、したがってまた、場をその向こう側にあるなにか客観的な現実の部分的な反映とはみなさないという態度を雄弁に物語っている。生活を知るための情報源としての話の扱いに比べていえば、転じて、話をすることは生活することそのものだと見方を反転させていくのである。民俗学的な現実、あるいは民俗学にとつての意味のありかに根本的な転換がもたらされる所以である。

「場」をめざす様々なトレンドは、もちろん世間話研究に限られたものではない。とくに昔話研究のなかでは、身ぶりを含めた表現の複雑な構成の例示をはじめ「高木 一九八七」、個々の話者の声音、目つき、表情、強弱や高低のアクセントやイントネーション、間の取りかた、身ぶりや演技、このようなテクニク化困難な非言語面の表現技巧にせまり、語りの一回性を浮き彫りにしてきた。昔話とは一義的に場における表現であるとする認識転換は、右のような知見を得て、ますます実質化して

いくにちがいない。このような場を焦点とする認識転換が、広く口頭や口頭に近いテクニクを扱ってきた分野にも通底することは、たとえば中世の語り物のテクニク中心主義批判〔兵藤 一九八五〕やはなしの場の「演戯性」の提起〔川田 一九九二〕を思い起こせばただちに理解できるところだ。コンテクスト依存性の乏しさによって特徴づけられやすい書かれたテクニクにしても、古代・中世の文書主義と口頭伝達との関わりを端を発し〔g.笠松 一九七九〕、最近では近世国家における類例も得て〔杉本 二〇〇一・高木 一九九九など〕、史料コミュニケーションの非完結性が具体的に明るみに出されつつある。

四、内容分析のゆくえ

すでに幾度か整理されているように、世間話研究の視点は2つに分かれる。はなしを研究する立場と、はなしで研究する立場である〔重信 一九八九・六・小池 二〇〇〇・一〕。言い換えれば、前者は世間話をテクニクとして対象化する口承文芸研究にあたり、後者はコミュニケーションとして取り扱う民俗誌的研究にあたる〔法橋 一九九九・一〇二〕。もとより、ここまでのレビューによって明らかのように、話型を手がかりにその起源や変遷を求めるテクニク分析のスタイルに決別することが、八〇年代末以降の世間話研究の至上課題であったことはいうまでもない。結果としてそれはテクニク中心主義からコンテクス

ト論へ、つまりは話をすることを焦点とした関係性や共同性の分析へと重点を移してきたのである〔飯島一九九七・一五一一五二〕。かかるコンテキスト論は、しかし都市伝説が引き連れて帰った龐大なコンテキストを前にするとき、いくらか困惑を覚えることになるのではなからうか。

誤解をおそれずいえば、コンテキスト論が対象化できる都市伝説は、あつたとしてもごく一部に限られ、その多くを放置せざるをえないようだ。そしてまた、都市伝説に限らず、口承文芸研究がこれまで蓄積してきた龐大なテキストにしても、それが分析もされぬまま置き去りにされていく事態はありうるように思われる。ここには研究視点の側のなんらかの視野狭窄が疑われてよい。研ぎ澄まされていくコンテキスト主義は、一方でこれまでのテキスト分析との溝を深め、結果として表現の様式面の知見はその内容への取り組みから乖離してしまっているのではなからうか。だが、内容の分析と様式の分析は本来、対等な関係にあつたはずである〔小池二〇〇〇・二一〕。だとすると、ここで考えておくべきことのひとつは、コンテキスト主義における内容分析の復権をいかに摸索するかである。

この点では、民俗宗教的な心意に即して解釈しやすい、怖い話・不思議な話^①に偏重してきた現代伝説の収集活動に対して、政治的な話の閑却という問題点を見出すいくつかの議論が傾聴に値する〔武田二〇〇二・一三一一五〕。社会問題や政治の風刺をする話の乏しさへの疑念をもとに、島村恭則は、労働の現

場、労働組合運動や住民運動、また在日コリアンや被差別部落のようなマイノリティ社会を例として挙げ、そこに「諷刺的フォークロアとしての現代民話」が潜んでいる可能性を指摘している〔島村二〇〇一・七六一八二〕。この点では、「口裂け女」を例に、戦後日本の男性中心社会に対する女性の抵抗を認め、伝統的な話型とその起源分析のスタイルに対するオルタナティブを示してみせたマイケル・フォスターの議論が注目されてよい〔Foster 二〇〇九・一九八一二〇一〕。社会集団におけるなんらかの異質性と結び付き、あるいは異質性を生成させる政治^②的な話の対象化は、たとえば村八分や失火の火元をめぐるネガティブな話をはじめ〔武田一九九一・一一二〕、小作争議や農民運動、犯罪や差別、あるいは戦争、暴動、選挙、デモなど、数多くの新しいフィールドを発見するはずである。

民衆史や近・現代史の素材に学べる部分もあるかもしれない。明治期の農民運動の指導者の現代民話を素材に、その顕彰や作劇の過程に目を向けた色川大吉の研究例はそのひとつである〔色川一九九二・二九八―三〇二〕。いわゆる義民物語に代表されるように、庶民層における一揆や打ちこわしというできごとは物語化された形で語られやすく、かつその物語化のプロセス自体が近代の政治史の一端を構成する〔金井二〇〇八・三三二―三三三〕。近代の、また戦後の民衆運動のなかで発掘されてきた近世の百姓一揆は、専門の歴史研究者によって歴史として叙述されてきただけでなく、活動家、ジャーナリスト、教師、小説家な

ど、さまざまな人びとの関与によって、まさに「政治」的テクストとして生み出され、享受されてきたのである。そしてこの種の一揆物語のように、とくにテクスト化の担い手が複雑な広がりをもせているケースでは、誰についての話を誰が語っているのか、その二重の意味での主体を問う民俗誌的アプローチが不可欠でもある。一揆物語のテクスト内に刻印された主体と、コンテクストの次元でそれを語る主体とは、不即不離の関係にあるからである〔渡部二〇一一〕。伝承性を前提にした話型分析以外での内容を分析への取り組みとして、テクストを置き去りにしないコンテクスト論がさまざまに摸索されてよいはずである。⁽³⁾

五、コンテクスト主義のゆくえ

帰ってきた都市伝説のコンテックスを前にして、もうひとつ違和感を覚える点を付け加えるとすれば、コンテクスト主義の当のコンテクストの捉え方自体の制約の問題を挙げておかななくてはならない。たとえばコンテクスト分析が本領を發揮するであろう、口頭伝承や芸能の上演の「場」の対面のコミュニケーションションといったものは、都市伝説の享受のありかたには望みえない状況だからである。これは総じて、場というものを「口頭伝承研究が特権化してしまつた口承の上演の「場」」「重信一九九六・二七五―一七六」に限定してしまうことへの危惧を禁じえない点である。この重信の見解に従っていえば、むしろ必

要なのは「聴き手や読者が「話」をどのように受け取り、その「場」の文脈を創り上げたかを問うことから、「話」に刻まれた「時代性」を析出する方向性」〔重信一九九六・二七五―一七六〕ということになる。実際、ミクロな身体を拠点としたメディア総体の捉え返しから、そのメディアの時代性をめぐる問題へと視界が切り開かれてきたのである〔重信二〇〇一・五、一〇〕。

もとより眼前で進む演者と客の相互作用は、ミクロに分析しようとするれば、どこまでも突き詰められる奥深い現象ではあるだろう。だが現実的に考えて、平成のこの同時代のパフォーマンスの場に、宗教的・政治的・民族的なせめぎあいさまざまなと現出するような事態はあまり期待できそうにない。率直に言って、これまでの民俗学研究の延長上における限り、たとえば米国流の民俗学のパフォーマンス研究が照準をあわせているような、マイノリティが自らの生存をかけて歌い踊るシーンの類を目撃することは困難である。そのような問題関心は、むしろ近代と前近代のせめぎあいという一定の歴史性をもつた十九世紀―二十世紀日本のフィールドを前景化させるだろう。そこで口承文芸研究のコンテクスト主義の成算は、固定的な意味での今現在の場には閉塞しない、通時的な視点にあえて固執し、場の歴史性を縦横に主題化していけるかどうかにかかってくる。そのための方途として、現時点ではつぎのふたつの論点が検討されてよいように思われる。ひとつは多層的な「場」のありかたについてであり、もうひとつは「場」を逸脱するものの存在についてである。

前者の可能性に関していえば、ことさらに振り返る必要もないかもしれない。メディアとしての口承の声の再発見がメディア総体への主題化をもたらした経緯は前述の通りだが、これはとりもなおさず、オーラルなものだけでなく、また芸能や話の生産の局面だけでなく、対面空間をこえて繋がるその消費の文脈を対象に収め「真鍋 二〇一〇・二二三〇」、かつそれを実現したメディアの歴史深度や時代の負荷へと議論を進める過程でもあったからである。たとえば橋本裕之は、民俗芸能の上演会の観客やラジオ放送の聞き手を引き合いに出し、対面的な場から見えない場への質的变化を指摘する「橋本 二〇〇六 b (一九八九)・五六一六〇」。あるいは真鍋昌賢が限界芸術概念をもとに展開する、口頭芸の場のモデル化では、上演の場での身体的・状況的なできごとと、その外側に広がる公共的・文化的な脈絡と往還が注視されている。小状況のミクロな場のメディアと全体としてのメディアの大状況の重層や交差に迫ろうという歴史的視座が、ここでは明瞭である「真鍋 二〇一二・一三六一三七」。

このように場を可視的な対面の状況とばかり捉えず、むしろ場の多層的な捉え方からその時代性へと議論を振り向けていく際には、そこで現出する共同性のありかたも好個の手がかりになる。というのも、話が作り出す共同性もまた、対面の場合からメディアに媒介された場まで、一様でない状況で現出するからである。前者の例を求めるならば、たとえば浄土真宗寺院の法

会のように「阿部 二〇〇七・一三〇一―一三二二」、多彩な宗教テクストを用いた読誦の声が、そこに集った聴衆の唱和の声と響き合って一種の共同体を形作るような対面状況がよい参照軸になる。一方で、たとえば兵藤裕己が描く近代の浪花節の享受のありかたは、それよりはるかに複雑なものだ。上演の場で語り手と聴き手が作る「声の共同体」が存在するかたわらで、ラジオという新しいメディアの声によって大衆の共同性、ひいては日本国民としての一体感が生み出されていくという分析がそれである「兵藤 二〇〇九(二〇〇〇)・二二二〇―二二二二。二五二」。

右のような研究動向は、声を作り出す共同性の「質」にまで洞察を進める素材に充ちているが、もう一点付言するならば、ここには民俗学における社会の捉え方を批判・継承する可能性が孕まれている。それは声や話を契機として生成する一過性の共同性を出発点として、従来の村落という共同性の自明視をラディカルに相対化していく議論である。この点では、犯罪報道をめぐるローカルなうわさを例に、話をすることを契機として作られる強固で不可解な共同性を取り上げた山田巖子の所論が实例を供してくれる「山田 一九九九・七二―七三三」。かかる視点は、社会伝承の名でよばれてきた現象の総体に対し、ただちに適用が試みられるべきである。小池淳一が示唆したように「小池 二〇〇二・五五」、村落の伝統的な社会関係そのものを、見えないルールや規範としてではなく、一義的には交際の場でそのつど現れる実践・行動として捉えることはつねに可能な

である。農山漁村の地縁的な社会集団をめぐっても、一種のバ
フォーマンズの次元でそれを全面的に再考していく道がここに
開けるように思われる。

六、むすび

コンテクスト主義が歴史性を繋ぎとめるもうひとつの方途と
して掲げておいた、脱コンテクストするもの存在については、
もはや紙余もなく、べつの機会に譲らざるをえない。これを含
め、扱いきれなかった問題は数多くあり、ここで論じえたの
は、わずかに戦後のアカデミック民俗学の「正史」叙述のなか
に、いまだ組み込まれずにいる八〇年代民俗学の学史的な理解の
試みという一点にほぼ限られている。

いわゆる都市民俗学に関するかぎり、「曖昧なまま学を形成せ
ずに消えていった」とする否定的評価「福田一九九八…一二二
にとくに付け加えるものはない。だが、都市民俗学の陳腐化を
とりあげる批判は、都市概念を経由した八〇年代の認識転換を
素通りしてしまっている。あたかも社会伝承研究や伝承母体論
がいまなお健在であるかのような、旧態依然とした「歴史民俗
学批判」が近年でも繰り返し返されている原因のひとつも、おそら
くそのあたりにあるだろう。

八〇年代を学史にするという言い方は、現在も進行中の研究
動向をことさら過去に固定してしまおうとする不用意な議論と

受け取られるかもしれない。もとよりそれは小稿の本意ではな
い。現在の学史が七〇年代までに止まっているということとは、
私たち自身にとっての直近の学史がまだ空白の状態にあるこ
とを意味する。ここで述べてきたこともまた、八〇年代のでき
ごとを局地的な研究動向に押し込めず、その認識転換の運動を
受けとめ、次の論点に進み出ようとする、あくまで前に進むた
めの学史の試みなのである。

注

(1) たとえば、一九六〇～七〇年代に「数百話クラス」と称さ
れることになった昔話の語り手の誕生をめぐる高木史人
の議論は、そうした目配りのひとつの到達点を示してい
る。高木によれば、明治三〇年代小学校の「話し方」教
育における新しい語り方・聴き方や、書くように話すこ
という標準語経由の新しい語り方が、明治生まれの近代人
の身体に内面化されたこと、またそのように歴大な話数
を身につけた彼らが、柳田国男以来の話型を武器に、の
ちにはテープレコーダーという道具も携えてフィールド
ワークをする民俗学者たちと出会ったこと、これらの交
差の上に、「数百話クラス」の語り手の歴大な昔話集が生
み出されていったという「高木一九九五」。

(2) この点で興味を引くのは、大月がD.ベンリアモスのあの著
名なフォークロアの定義を紹介した際、小集団における。

という可視的で対面的な社会集団を想定する部分を追認せず「大月 一九八五・三三三」、むしろ意図的に飛ばし読みしている点である。大月はこれを指して、Face-to-faceの小集団における相互作用を前提にせず、声や身体という等身大のメディアを凌駕して広がる現代社会のコミュニケーションを視野に収めるための方途だと説明しているが「大月 一九八五a・三三三・三四」、一面では、ここにはムラという特定の小集団を特権化していた当時の民俗学への反動という側面があることも無視できない。そうした意味で、学史は継起するできごとの重層的な拘束の過程として見るべき点があるだろう。

(3) テクストのもつ意味はつねにコンテキスト化され状況と一体化したものであり、かつコンテキストのなかではじめて語りの内容も造型されテキスト化している。これはある意味当然のモデルであって、問題はその実例分析を積み重ねていくことである。この点に関連して、小池淳一は、世間話は話にリアリティをあたえる要素をテキストのなかに取りこんで語られること、その要素はすぐれて時代性を帯びていること、それゆえに話のリアリティはその話が息づく¹⁾ま²⁾と一体化していることなどを指摘している。それゆえに話とは時代性を帯びた、すぐれて歴史的存在だともいう「小池 二〇一一・五六△」。小池の所論は多くの示唆に充ちているが、さしあたりここではテ

クストに刻印された要素がコンテキストのなかで発揮する働きに注目し、一揆物語のテキストの主体とそれを物語る主体の密接な結び付きという類例を加えたのである。

文献

阿部泰郎 二〇〇七「儀礼の声―念仏の声をめぐりて」兵藤裕

己編『声の巻(シリーズ思想の身体)』春秋社

飯倉義之 二〇一〇「都市民俗学の揺れ」方法としての都市、実体としての都市(現代民俗学会第5回研究会「都市」の収穫を問い直す―八〇年代を〈学史にする〉ために―)二〇一〇年三月二〇日発表レジュメ)

飯島吉晴 一九九七「現代伝説研究の課題」『口承文芸研究』20

色川大吉 一九九二「現代の民話の形成過程」『歴史学と民俗学(日本歴史民俗論集1)』吉川弘文館

大月隆寛 一九八五a「都市民俗学」論の本質的性格『日本民俗学』157・158

大月隆寛 一九八五b「解説 コミュニケーションとしての民俗」『常民文化』8

大月隆寛 一九八六「常民・民俗・伝承―開かれた民俗学に向けての理論的考察②」『常民文化』9

大月隆寛 一九八八a「方法」の再生へ―佐藤健二『読書空間の近代』『列島の文化史』5

大月隆寛 一九八八b「解説「都市」とフォークロア」ジャン・

ハロルド・ブルンヴァン(大月隆寛)菅谷裕子・重信幸彦訳『消えるヒッチハイカー 都市の想像力のアメリカ』新宿書房

大月隆寛 一九九七(一九八七)「現地調査という神話―民俗学的

「経験」主義のありかについて」『顔あげて現場へ往け』青弓社

笠松宏至 一九七九「日付のない訴陳状」考」『日本中世法史論』

東京大学出版会

金井隆典 二〇〇八「明治初期日本の「政体」の摸索にみる「伝

統」と近代の交錯―近代の義民伝承を手がかりに」『政

治思想史研究』8

川田順造 一九九二「口頭伝承論」河出書房新社

川村清志 二〇〇九「都市民俗学からフォークロリズムへ―その

共通点と切断面」小池淳一編『民俗学的想像力』せりか書房

小池淳一 一九九二「序―本シンポジウムの趣旨」筑波大学歴

史・人類学系日本民俗学研究室編・発行「〈口承〉研究の「現

在」ことばの近代史のなかで」

小池淳一 一九九五「世間話と伝承 付〈資料〉弘前の学生た

ちのこわい話」『境界とコミュニケーション』弘前大学人文

学部人文学科特定研究事務局

小池淳一 二〇〇〇「世間話研究の可能性」『世間話研究』10

小池淳一 二〇〇二「伝承」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

小池淳一 二〇一「口承文芸研究の一視点―その歴史性に着

目して」『國學院大學紀要』49

小長谷英代 二〇一〇「パフォーミングス理論―「ポスト」領域

の民俗学」『日本民俗学』263

佐藤健二 一九八七「読書空間の近代―方法としての柳田國男」

弘文堂

佐藤健二 二〇〇九「方法としての民俗学／運動としての民俗

学／構想力としての民俗学」小池淳一編『民俗学的想像力』

せりか書房

重信幸彦 一九八九「世間話」再考―方法としての「世間話」へ」

『日本民俗学』180

重信幸彦 一九九二「昔話」の発見―ある口頭伝承研究史の構

想・覚書①」筑波大学歴史・人類学系日本民俗学研究室編・

発行「〈口承〉研究の「現在」ことばの近代史のなかで」

重信幸彦 一九九四「方法としての「はなし」へ―「現在」を問う

ために」『口承文芸研究』17

重信幸彦 一九九六「書評 モノとしての「話」―佐藤健二「流言

蜚語」から」『口承文芸研究』19

重信幸彦 二〇〇一「序として 〈口承〉研究の「地平」重信幸

彦編「〈口承〉研究の地平」『口承』研究の会

島村恭則 二〇〇一「日本の現代民話再考―韓国・中国との比較か

ら」筑波大学民俗学研究室編『心意と信仰の民俗』吉川弘文館

杉本史子 二〇〇一「裁許」と近世社会―口頭・文字・絵図」

黒田日出男ほか編『地図と絵図の政治文化史』東京大学出版会

高木昭作 一九九九『江戸幕府の制度と伝達文書』角川書店

- 高木史人 一九八七「昔話と『口承文芸研究』」10
- 高木史人 一九九五「昔話の語り手」の一九〇〇年—「数百話クラス」の語り手の誕生」『口承文芸研究』18
- 高木史人 二〇〇一「昔話の近代」重信幸彦編『口承』研究の地平」『口承』研究会の会
- 武田 正 一九九一「世間話の社会的役割—安全装置としての「はなし」」『世間話研究』3
- 武田 正 一九九二「語りに作を入れる—語りの豊かさを支えるもの」『世間話研究』4
- 武田 正 二〇〇二「現代伝説と昔話」『世間話研究』12
- ダン・ベン・エイモス 一九八五「コンテクストにおける民俗」フォークロアの定義へ向けて」(大月隆寛訳)『常民文化』8
- 都市のフォークロアの会編・発行 一九八七『らく／第1号(一九八七年一〇月四日 第39回日本民俗学会年会(東京・武蔵大学) 課題発表「民俗学にとって事実とは—対象認識の問題」発表資料・参考論文』
- 橋本裕之 二〇〇六a(一九八九)「これは「民俗芸能」ではない」『民俗芸能研究という神話』神話社
- 橋本裕之 二〇〇六b(一九八九)「文化としての民俗芸能研究」『民俗芸能研究という神話』神話社
- 兵藤裕己 一九八五「語り物序説—「平家」語りの発生と表現」有精堂出版
- 兵藤裕己 二〇〇九(二〇〇〇)『声』の国民国家—浪花節が創る日本近代』講談社
- 福田アジオ 一九八九(一九七二)「重出立証法の限界」『時間』の民俗学 空間の民俗学』木耳社
- 福田アジオ 一九九八「総説 民俗学の方法」『民俗学の方法』講座日本の民俗学Ⅰ』雄山閣
- 福田アジオ 二〇〇六「市町村合併と伝承母体—その歴史的概観」『日本民俗学』245
- Foster, Michael Dylan. 2009. *Pandemonium and parade: Japanese monsters and the culture of yokai*. Berkeley: University of California Press.
- 法橋 量 一九九九「体験と「日常の話」—日独「世間話」研究に関する覚書」『世間話研究』9
- 真鍋昌賢 二〇一〇「メディアの重層性、媒介されるテキスト—九月例会のコメントとして」『説話・伝承学』18
- 真鍋昌賢 二〇一二「語り物」から「口頭芸へ」『日本民俗学』270
- 八木康幸 二〇〇三「フェイクロアとフォークロリズムについての覚え書き—アメリカ民俗学における議論を中心にして」『日本民俗学』236
- 山田巖子 一九九九「うわさ話と共同体」岩本通弥編『覚悟と生き方』筑摩書房
- 渡部圭一 二〇一二「揆物語における頭取と村落—武州世直し—揆後の山村社会を例に」西海賢二編『山岳信仰と村落社会』岩田書院 (わたなべ・けいいち／早稲田大学)