

## 結節点としてのヴァナキュラー概念

### ——文化人類学と民俗学の対話可能性に向けた一試論——

河野 正治・塚原 伸治・菅 豊

#### I はじめに——「二つのミンゾク学」の現在

日本における文化人類学と民俗学の関係性を考えるにあたり、かつて前者が民族学(ethnology)の名称で広く親しまれており、両学問をまとめて「二つのミンゾク学」と呼んでいた時期があったことには触れざるを得ないだろう。この名称が指し示していたのは、民族学と民俗学の発音が同じであるという関係性だけではない。二つの学問分野は、前者が異文化を研究し、後者が自文化を研究するという理念上の「分業」こそあれ、戦前から昭和中期にかけて、対象をまなざす視座や関心の面で重なりを見せていた。とりわけ、両学問の相互関心は「西洋の学者がいわゆる「未開社会」で見つけた習慣や出来事を、日本の学者は自国の片田舎に発見する」[桑山 2019: 6] という形で、日本研究の脈絡において育まれてきた。渡邊欣雄によれば、少なくとも1970年代頃までは「二つのミンゾク学」の「内容の異同について語ることは当時の慣例」[渡邊 2013: 65] であり、両者は簡単には分かちがたい隣接の学として意識されていたようである。

しかし、20世紀後半以降、いくつかの要因により両者の関係は次第に疎遠になる。まず、高度経済成長期以降、文化人類学者は以前より容易に海外のフィールドに赴き、海外での実地調査ができるようになったことで、日本国内への研究関心を薄めていった [桑山 2019: 6-7]。さらに、1980年代の文化人類学における「表象の危機」のもとで、文化人類学者によるフィールドワークの経験が「部分的真実」に過ぎないことが明らかにされると [クリフォード 1996]、特定の民族や文化や社会を客観的かつ全体的に表象可能であるというそれまでの民族誌の前提は強く疑われた。これ以降、文化人類学者は、特定の土地に結び付いた没歴史的で固定的な旧来の他者表象を本質主義的なものであったと反省し、空間的にも時間的にも開かれたものとして研究対象を定位しなおすようになった<sup>1)</sup>。再び渡邊の言葉を借りるなら、このようにして文化人類学が研究の前提を変えざるを得なくなった結果として、「二つのミンゾク学」というほど両者が一致協力して、共通の課題に対処できるような状況にはない現状 [渡邊 2013: 67] が1990年代以降に生まれ、それ以降は両学問の対話可能性が半ば閉ざされてしまったのである<sup>2)</sup>。

とはいえ、別の断面に目を向ければ、この間には、両者が再接近しうる気運も醸成

されてきた。ひとつは「ホームでの人類学」(Anthropology at Home) という用語に代表されるように、「表象の危機」を経て「ホーム」と「フィールド」の関係性が見なおされた結果、文化人類学者が日本国内の研究に乗り出すケースが増えたことである[関 2001など]。さらに、描く者に対する描かれる者という非対称的な権力関係への反省から、かつて往々にして「インフォーマント」としての地位しか与えられてこなかったネイティブの人類学者にも文化表象の権利を与え、人類学的な対話のアリーナに対等な立場で参入できるよう求める議論もなされた[桑山 2008]。こうした変化により、文化人類学が異文化研究、民俗学が自文化研究をするという「分業」は徐々に解体され、両学問は研究対象の面での重なりをみせることになる。

だが、双方が研究の枠組みを共有する程度にまで歩み寄ったわけではなく、いくつかの例外<sup>3)</sup>を除き、双方向的な議論が活発になされることはなかった。関一敏は「ホームでの人類学」に関する議論の中で「欧米人類学の「母国回帰」をそのまま日本の人類学がなぞるとしたら、すでに人類学at homeとして自己成型してきた民俗学的資源との認識史的な擦りあわせが必要になる」[関 2001: 342]と述べたが、かつての「二つのミンゾク学」の間にあった対話の橋が十分に架けなおされるには未だ至っていないのが現状であろう。

他方で、日本国内における過去10年間の民俗学の動向においては、自文化としての民俗を研究するという旧来の前提から脱却し、ヴァナキュラー (vernacular) という概念を用いて研究視座を刷新しようとする一連の流れがみられる[小長谷 2017; 島村 2019, 2021a, 2021b; 加藤 2021; 門田 2021, 2023など]。次章で詳しく検討するが、島村恭則のわかりやすい定義によれば、ヴァナキュラーとは、一般には、権威ある正統的な言語に対する俗語を意味する言葉とされ、現代民俗学においては、①支配的権力になじまないもの、②啓蒙主義的な合理性では必ずしも割り切れないもの、③「普遍」「主流」「中心」とされる立場にはなじまないもの、④公式的な制度からは距離があるものを指す用語とされる[島村 2021b: 30-31]。過去に規定される形でしか研究対象を定位できない「民俗」ないし「フォークロア」という用語に代えて、「ヴァナキュラー」という用語を民俗学の基礎概念に据えることによって、現代に生きる人々の創造的な営みを照射できるというのである。

今日の民俗学は、ヴァナキュラーという概念の獲得により、現代の人々の生活の脈絡のなかで生まれゆくものへの着目を可能にしたと同時に、「覇権主義を相対化し、批判する姿勢」[島村 2021b: 21]を取り戻す機会を得た。島村によると、「強い立場にあるものや、自らが「主流」「中心」の立場にあると信じ、自分たちの論理を普遍的だとして押しつけてくるものに対し、それとは異なる位相から、それらを相対化したり、超克したりする知見を生み出すところに、民俗学の最大の特徴がある」[島村 2021b: 21]という。

これに対して、文化人類学の研究は、主流や中心から距離を置く人々の自生的かつ

創造的な生活実践を、抵抗や戦略などのよく知られた概念のみならず、ヴァナキュラーという概念でも確かに語ってきた〔今福 2003；風間 2024；クリフォード 2020；スコット 2017；田辺 2010など〕。後述するように、1990年代以降の学問的・社会的状況に対する文化人類学者の応答のなかで、ヴァナキュラーという語は時に選択され使用されてきたのである。

本稿はこのような両学問におけるヴァナキュラー概念の使用のあり方に着目し、文化人類学と民俗学の新たな対話可能性について検討するものである。ただし、本稿はヴァナキュラー概念の使用に関する網羅的かつ包括的なレビューを目指すものではない<sup>4)</sup>。むしろ、本稿の目的は、主に日本国内の研究動向にもとづく荒いスケッチであることは承知のうえで、文化人類学と民俗学におけるヴァナキュラー概念の使用法について検討することで両学問の結節点を見出し、両者の異同について考察することである。その狙いは、かつては「二つのミンゾク学」と呼ばれるほどに隣接の学として意識されていた文化人類学と民俗学が、今日の学問状況においていかなる形で対話しうるのか、その可能性のひとつを明らかにすることである。

以下では、日本の民俗学におけるヴァナキュラー概念の受容と展開（第二章）と、文化人類学におけるヴァナキュラー概念の用法（第三章）について紹介したうえで、両者の異同と対話可能性について考えたい（第四章）。

## II 民俗学におけるヴァナキュラー研究

### 1 日本民俗学におけるヴァナキュラー前史

先に述べたように、日本の民俗学においてヴァナキュラーの語が主たるキーワードの座に浮上してきたのは2010年代以降のことである。その前提には21世紀以降本格的に進行した英語圏民俗学への強い関心があったが、それをもう少し長い学史のなかに位置づけるならば、1980年代、日本の民俗学で生じていた基本的な枠組みに対する徹底的な見なおしへの動きにさかのぼる必要があるだろう。

民俗学の制度化から半世紀ほどが経ったその時期、それまで自明視されてきた対象、方法、概念にありとあらゆる方向から疑問符が投げかけられていた。この動向は、口承文芸研究と民俗芸能研究において特に先鋭化していたとみていいだろう〔渡部 2013〕。そのような動向を牽引した中心人物たちによって、アメリカを中心とする英語圏民俗学の導入が企てられようとしていたことは特筆すべきことである<sup>5)</sup>。とはいえ、ここで先駆的に試みられた海外民俗学の動向との接続は、必ずしも日本の民俗学全体に影響を与えなかったし、日本民俗学の中心概念がそれによってアップデートされたとははいえない。同様の危機感の表明は21世紀の初頭においても別の形で繰り返され<sup>6)</sup>、次の動向へと繋がっていった。

北米やヨーロッパの民俗学の動向を参照しながら、既存の方法論や概念を再検討す

る動きが本格化したのは2000年代、特にゼロ年代なかば以降のことであった。たとえば、日本民俗学会は国際交流特別委員会の答申を受けて2007年頃より本格的な国際交流に着手し、アメリカ民俗学やドイツ民俗学の研究動向を紹介する企画や研究者招聘をおこなうようになった。また、現代民俗学会（2008年設立）を舞台に欧米の民俗学の動向を紹介するイベントや雑誌の特集がたびたび実施されるようになった。また、2010年以降には、岩本通弥らを中心とする「日常と文化研究会」の雑誌『日常と文化』（2015年創刊）が刊行を開始し、東アジアの研究者とも交流しながらドイツ語圏や英語圏の民俗学の研究動向が紹介されるようになった。

これらの動きのなかで特徴的だった点は、国際的な民俗学の研究動向の体系的把握が目指されたことに加えて、それらの研究を仮想的な対話の相手としながら、日本民俗学自体への批判的検討が進められたことである。ここにきて改めて海外民俗学を参照軸としながら日本民俗学のアップデートが行われつつあるということもできるだろう。いわば、1980年代に試みられた運動が、別の形で実質化しつつあるのである。

その結果生じたことは、民俗学史や中心概念の書き換えである。たとえば近年刊行された民俗学の入門書の中には、明らかに以前とは異なる形で民俗学史や主要概念が記述されたものが増加している〔島村 2020a, 2020b；岩本ほか（編）2021；加藤 2021；辻本・島村（編）2023など〕。日本の民俗学史も、国際的な民俗学の動向を想定しながら捉えることが通例になりつつある。

そのようななか、浮上したのが本稿で取り上げている「ヴァナキュラー」というキーワードである。これは広い意味での英語圏民俗学、とくにアメリカ民俗学のなかで存在感を増してきた用語である。

## 2 アメリカ民俗学におけるヴァナキュラー概念

ヴァナキュラーの語は英語圏民俗学のなかでもさまざまに扱われているが、まずは「言語」「建築」「宗教」の文脈で育ってきた語として説明されることが多い。語史的にはもともと「家庭で生まれ育った奴隷」を示すラテン語*verna*に端を発し、「根づいていること」や「居住」の意味合いを経由して〔イリイチ 2023：144〕、17世紀ごろに「土着語」として概念化されていったものである。ここには、キリスト教世界の公用語としてのラテン語に対する、周縁的な、あるいは低俗な言葉としての「ヴァナキュラーな言葉＝俗語」という対立が生まれることになる。その後、ヴァナキュラーという用語は、いわゆる方言や俗語という言葉に関わる領域を超えてその意味内容を拡張させていくこととなった<sup>7)</sup>。

アメリカ民俗学でヴァナキュラーが概念として重要な位置を占めるようになったのは、おおむね1980年以降のことであり、特に20世紀末を境に、これまでの「フォークロア」に置き換わるかのように、「ヴァナキュラー」がアメリカ民俗学の屋台骨を支える用語として浮上しつつある。これはいわば「ヴァナキュラー・ターン」というべ

き動向である [Goldstein 2015; Bronner 2022]<sup>8)</sup>。

電子図書館JSTORのデータベースを調査したサイモン・ブロナーによると、20世紀に刊行された民俗学雑誌のすべての記事のなかでタイトルに「ヴァナキュラー」を含むもののうち半数以上は1980年以降に偏っており、2000年以降はその使用頻度が加速度的に増している。特に、21世紀以降顕著なのは、それまでは宗教と建築にある程度限定された使用方法であったのが、その外側に拡張しているという現象である。ブロナーは、「ヴァナキュラー」がこれまでの「フォーク」にとって代わるようになっていくことを指摘し、「ヴァナキュラー文化」がかつての「フォークロア」や「フォークカルチャー」を意味するようになりつつあると述べる [Bronner 2022: 5]。ブロナーはさらにGoogle Books Ngram Viewerをもちいて学術的使用に限定しない「ヴァナキュラー」と「フォークロア」の使用頻度を経年的に調査し、「フォークロア」の語が1974年と20世紀末に2つのピークを見せて<sup>9)</sup> その後に急減したこと、20世紀において相対的に低い使用頻度だった「ヴァナキュラー」が1980年代以降急激に増加して2000年代以降に「フォークロア」を凌ぐようになったことを突き止めた [Bronner 2022: 5-6]。

アメリカ民俗学の文脈にかぎっていうと、「ヴァナキュラー」が用語として魅力的であったという積極的な理由もあったが、もうひとつ重要な事情があった。じつは、1990年代にディシプリンの改称が検討される程度には、すでに「フォークロア」は使いつらいものとなっていたのである。すでに相当程度名称変更が進んでいたドイツ民俗学と、自己批判を進めるポストモダン人類学を脇目にみながら、アメリカ民俗学会年次大会で「名前が何だというのか?」(What's in a name?)<sup>10)</sup> というパネルディスカッションが開催されたのは、ウィリアム・トムズがFolk-Loreの語をつくり出してからちょうど150年が経った1996年のことであった<sup>11)</sup>。ここでおこなわれたフォークロアの名称を廃止すべきかどうかという議論が、学問名称の変更として結実することはなかったが、フォークやフォークロアの語が古臭いもの、あるいは特定の階層や教養の低さや遅れと結びついて流通していることは、多くの民俗学者に不自由さを与えていた。アメリカ民俗学におけるヴァナキュラー概念の台頭は、フォークロアのぎこちなさとセットで考えられるべきなのである。

### 3 ヴァナキュラー概念にこめられたもの

アメリカ民俗学におけるヴァナキュラー・ターン、あるいはヴァナキュラー概念の重用は研究者ごとにそれぞれに異なる目論見によっておこなわれてきており、ひとつの動向として読み解くことはできない [小長谷 2017]。しかもそのなかには真逆の志向性ともいっていいものさえ共存している。とはいえ、それらを大雑把に括ることが許されるならば、おおむね2つの異なる目的をもって展開していったといえることができる<sup>12)</sup>。ひとつはフォークロアにまとりわりつく様々なイデオロギーを漂白し、中立化

を狙う流れであり、もうひとつは、周縁化され、何かを奪われた人々の実践に着目し、場合によっては連帯を促すことも視野に入れた、やや政治的な関心をもったものである。

ひとつめの動向は、民俗学や対象としてのフォークロアに農村社会や無教養層などのイメージが付きまとうことを嫌い、そのイメージを脱するために比較的手垢のついていないヴァナキュラーの語を導入することで政治的な漂白を狙ったものである。この流れは、たとえば文化人類学者のマーガレット・ランティスが1960年に書いた「ヴァナキュラー文化」という論文に強く刺激されたものである [Lantis 1960]。ランティスは、文化人類学が複雑に都市化した現代社会の「ありふれたもの」(commonplace) を扱うにあたり、「モーレス」「フォークウェイズ」「カスタム」などの従来の用語が相応しくないという。それは伝統や過去、あるいは場合によっては現在における適応の欠如さえ意味することがあるためである。ランティスはそれに代わって「ヴァナキュラー文化」を提案する。この語が一般に持つような「伝統的な」「プリミティヴな」という意味合いは、語法を遡れば元々のラテン語の意味には含まれていないことから、「明確に定義された場所や状況にふさわしい、生きられたままの文化」としてヴァナキュラー文化を使うことを提案する<sup>13)</sup> [Lantis 1960 : 202-203]。

その影響のもとに展開されたのがレナード・プリミアノの「ヴァナキュラー宗教」の議論である [プリミアノ 2007]。プリミアノは、「ヴァナキュラー宗教」を提案する際に、ヴァナキュラー建築の議論も援用しながら、「個人的」で「私的」なものであることを強調し [プリミアノ 2007 : 136]、個々の信者の日常生活における宗教的信念と実践の表出として説明しながら、個人のエイジェンシーを前景化させる。ここでは明確に、残存主義的で、軽蔑的な視点を仄めかしてしまう「民俗宗教」(folk religion) という表現を別のものに置き換え、中立化しようという意図があらわれている。

もうひとつの流れは、ヴァナキュラーの語に含まれる、周縁化された人々やその生に向けられたまなざしを積極的に評価する流れである。「ヴァナキュラー・ターン」の名付け親でもあるダイアン・ゴールドスタイン [Goldstein 2015] は、指導教員でもあったデル・ハイムズによる、他の学問によって軽視されたものや、他の学問が残したものを研究するという民俗学の自己規定 [cf. Hymes 1975] に賛意を示しながら、ヴァナキュラーなものがアカデミアのみならず、公衆衛生や司法プロセスを含む公共の領域で耳目を集めるようになりつつことが、民俗学にとって(良くも悪くも)無視できない状況にあることを示す。ヴァナキュラーなものが公共文化のなかで権力の道具とみなされるようになりつつある流れのなかで、「患者、被害者、生存者、そして文化の担い手が轢かれてしまうことがないように」 [Goldstein 2015 : 138] 民俗学者が積極的に公共の場で発言することを提案する。この立場の前提には、自身が長らく関わってきたHIVに関する民俗学的研究があるのだが、ゴールドスタインはエイ

ミー・シューマンとともに、ヴァナキュラーの語が、民俗学で使われる他の用語と比べて容易にスティグマ化しやすいことを素直に認めている [Goldstein and Shuman 2012]。たとえばイヴァン・イリイチが述べるように、無条件にヴァナキュラーなものに価値を置くことは、現代社会のなかで貧困を階層化してしまうことすらある [イリイチ 2023]。だからこそゴールドスタインらが主張するのは、スティグマ化の文化政治を適切に理解することであり、スティグマされた人々の表象に対して人々とともに行動することである [Goldstein and Shuman 2012; Goldstein 2015]。

このように見てくると、ランティスやプリミアノのように、フォークが持つさまざまなニュアンスを中立化するためにヴァナキュラーの語を導入する立場にはやや疑問が浮かぶが、一方で、ヴァナキュラーなものを周縁性や抑圧とア・プリオリに結びつけて語るイデオロギー戦略は、プロナーが鋭く批判したように、この語がもともと持っていた植民地的な視点を再び引き込んでしまうおそれがある [Bronner 2022]。ヴァナキュラーがそのような危うさを持った言葉であることは確認しておかなければならない。

そのようななか、ロバート・グレン・ハワードが行った指摘は的確である [Howard 2011]。ハワードは、プリミアノの議論を引き受けながら、ヴァナキュラー概念がイデオロギー的に中立を装うことで、中央集権的な権力や制度の側を所与のものとして強化してしまうことについても批判的な立場をとる。そのうえで採用するのが、弁証法的にヴァナキュラー概念を規定するという立場である。

ハワードはあらためて、ヴァナキュラーの語源である *verna* が、ローマの家庭で生まれ育った奴隷を指す言葉であったことに立ち返る。*verna* はいわば、ローマ社会のネイティヴでありつつ、ローマ以外の文化グループの子孫でもある。彼ら彼女らの親たちがラテン語やギリシャ語の読み書きができなかったのに対して、*verna* は双方の言葉を流暢に使いこなした。*verna* は、ローマの制度的な言語にネイティヴなアクセスを持ちつつ、ローマの制度から明確に切り離された存在であったからこそ、強力な存在となったというわけである。ヴァナキュラーなものが、その反対 (= 制度的なもの) との関係によって定義されることは免れない。だから、制度的な権力との関係しだいでもそれを支持することも、それに反対することもありうる。そこで重要なのは、ヴァナキュラーなものが権力と無関係であるということでも、あるいは制度的な権力によって力を与えられるということでもないということである。あくまでも制度的なものから離れていることによって、力をもつということが重要なのである。そのような検討の結果、ハワードがヴァナキュラーに与えた定義は、「制度とは併存しつつも別に存在する、非制度的な信念や慣習」である [Howard 2011: 7]。ハワードの立場は、上記の二つの流れを調停しようとする道だと位置付けることもできるだろう。

#### 4 日本民俗学における「ヴァナキュラー」概念導入史

このようなアメリカ民俗学のヴァナキュラー概念に関する検討を読み込みながら、ここ10年ほど概念導入が行われているのが現在の日本民俗学の状況である。すでに述べたように、アメリカ民俗学のなかでもこの用語が含意してきたものは多様であるから、どの部分に強い関心を持っているかでその使い方にはヴァリエーションがある。

最も包括的にヴァナキュラー概念を導入し、民俗学の中心概念の書き換えを意図しているのは、島村恭則である。第1章で述べた通り、島村は一般読者向けの書籍において、まず、「①支配的権力になじまないもの、②啓蒙主義的な合理性では必ずしも割り切れないもの、③「普遍」「主流」「中心」とされる立場にはなじまないもの、④公式的な制度からは距離があるもの」[島村 2020a: 16] と定義をするが、島村の議論において特筆すべきことは、これらの定義をしたうえで「〈俗〉」の語で言い換えていることである。ここには積極的にヴァナキュラーの語を日本語環境に接続する意図がみられる。そのため、実際に展開される事例のレベルでは、〈俗〉のニュアンスが強調され、ヴァナキュラー概念を軸に民俗学の研究対象の拡張、特に読者にとって身近な生活文化への拡張が図られていく。

イデオロギー的な含意とは距離を置きながら、人々の主体性を強調した立場をとるのが加藤幸治である。加藤は、ヴァナキュラーを以下のように位置付ける。

ヴァナキュラーは、ひとことでは「人々の生活から育まれた」固有な文化である。単語を直訳すれば「土着の」という意味だが、「その土地ならではの」とか「生活文化から生まれた」とか、「その社会に特有な」と言えば、しっくりくるであろう [加藤 2021: 11]。

加藤によるヴァナキュラーの用法は、比較的ニュートラルなものである。伝統や歴史のニュアンスを慎重に後景化させて、人々が何かを作り出す創造的な営みに焦点を合わせる。「主流・制度などに対するヴァナキュラー」という対立によって輪郭を作るのではなく、ある人(々)の表現の固有性を重視したものである。

菅豊による「ヴァナキュラー」の用法は、おそらくハワードが取っている立場に比較的近い。

私が、あえて翻訳するならば、それを「野」に「生きる」という意味での「野生」、あるいは「野性」と訳すでしょう。ヴァナキュラーという語を文化に冠することにより、多様な文化のなかから括り取られる「ヴァナキュラー文化」、すなわち「野生の文化」「野性の文化」は、必ずしも社会の表舞台に登場するわけではないし、多くの人びとから称賛されたり尊敬されたりする文化でもありません。(…中略…) ヴァナキュラー文化は、正統な文化の対概念として表現され意



識され、上記のような、明確な対立性から権力論や対抗文化論などで語ることができます。しかし、一方でただ単に「好きでやっているだけ」といった取り付く島もない根源的な表現で、いかなる学問的解釈をも拒むことすらあります [菅online]。

野生の文化＝ヴァナキュラー文化は公式で正統な文化との関係で定義されるが、一方で、それは野性によってこそ力を持つ。これは「土着の」というよりは、中心との相対的な距離によって図られるものである。「野」の表現が持つ緩やかなイデオロギー性を引き受けつつも、固定化された二元論によって公式なものを擁護し強化してしまうのを避ける意図が見られる。

### Ⅲ 文化人類学におけるヴァナキュラー概念の用法と意義

#### 1 ポストコロニアル人類学とヴァナキュラー概念——消滅から生成へ

民俗学が学問分野を規定する概念としてヴァナキュラーという用語を受容したのに対して、文化人類学におけるヴァナキュラー概念は、まずもって、ポストコロニアル人類学と連動する形で重要性を帯びた。

なかでも、ジェイムズ・クリフォードは「二十世紀のアイデンティティを考えるに際し、もはや継続的な文化や伝統を前提とすることはできない」[クリフォード2003：29]と述べ、純粋な文化や未開の民族という旧来の民族誌的な想定が植民地的な想像力によって現実を切り取ったものにすぎず、その意味で歪な他者表象であることを指摘した。彼はそのうえで、文化やアイデンティティを、「先祖の与えた土地に根を張る」純粋かつ消滅しつつあるものではなく「受粉や（歴史的な）移植過程によって生きながらえる」混淆的かつ生成しつつあるものとして捉え返すことの意義を強調する [クリフォード2003：29]。

このような議論の流れを受けて、「固定された伝統というより、生成し続ける文法」[サンド2021：4]というニュアンスをもつヴァナキュラーの語は、特定の土地と一体化した永続的な文化や民族性という本質主義的な理解からの脱却を促すための戦略的な用語として使用された。それにより、他者表象のあり方を「消滅の語り」から「生成の語り」へと移行させることが期待されたのである。

今福龍太はヴァナキュラー建築をめぐる諸議論にも触れながら、こうしたポストコロニアル人類学におけるヴァナキュラー概念の位置づけについて、以下のように述べる。

〈ヴァナキュラー〉とは、いわば「文化」や「土地」自体の非正統性・非本質性になった「土地性」をさし示している。「ネイティヴ」とか「伝統的」とかいっ

た概念によって喚起される土地性はあくまで特定文化の地域的完結性や純粹性を前提として成立してきたが、コロナリズムを経過した近年の文化の空間のなかで発生しつつあるノン・エセンシャルな人間の営為を位置づけるためには、非規範的な枠組みのなかである文化的特質を定義しうる〈ヴァナキュラー〉という表現が必要不可欠であるといえる [今福 2003 : 175]。

今福の主張からもわかるように、ポストコロニアル人類学におけるヴァナキュラーという語は、特定の土地に縛り付けられた文化や民族という本質主義的な表象の呪縛から文化人類学を解放し、「消滅する文化」ではなく「生成する文化」について語るための戦略的な用語として使用されてきた。

興味深いことに、クリフォードは2013年に刊行した書籍において、先住民の言語復興を題材とした文学作品に触れながら、ポスト・ヴァナキュラーという用語について述べている [クリフォード 2020 : 312-314]。これは、母語となる言語や特定の土地に固有な文化実践が消滅してしまった後に、そこに生きる人々が、すでに過去となった言語や文化を自らのルーツとして再発見し、それを学習・利用することによって、新たに自身のアイデンティティを獲得する状況——クリフォードの表現に即していえば、言語や文化の「第二の生」——を表現する際に使用される概念である。

このように、ポスト・ヴァナキュラーという用語は、言語や文化の問題を現在における消滅か生成かという観点で捉えるのではなく、過去における言語や文化の断絶という経験を経て、現在や未来におけるアイデンティティの形成がいかにか可能かという歴史的な問いへのアプローチを要請する。ここでは、特定の土地に生きる人々が過去の言語や文化をいかに自らの現在や未来のなかに再定位するのが問題とされている。

以上のように、ヴァナキュラーないしポスト・ヴァナキュラーという語は、特定の土地と一体化した文化や民族という本質主義的な前提への内省から、「選択的に再接合された文化と言語の諸形態、変わりゆく相互作用的な状況に適応した諸パフォーマンスを考慮する」 [クリフォード 2020 : 313] ために必要とされた用語である。主流や中心から距離を取るという定義に立ち返れば、ポストコロニアル人類学におけるヴァナキュラーの語（あるいはポスト・ヴァナキュラーの語）は、つねに文化やアイデンティティの起源としての土地の〈中心性〉との関係性において規定されており、その意味における文化やアイデンティティの〈脱中心化〉や〈再中心化〉について語るうえで有益な用語であったといえるだろう。

## 2 「政治的正しさ」とヴァナキュラーな実践——普遍主義の相対化と多元化

他方、文化人類学において、ヴァナキュラーの語は上述した土地性の〈脱中心化〉や〈再中心化〉とは異なる脈絡でも用いられてきた。それらは、1990年代以降の政治

人類学のなかから登場したもので、グローバル化時代の国民国家を念頭に置きながら、主流の政治的価値基準とは距離を置く地域独自の価値基準に光を当てようとするものである。

こういった議論が登場する背景のひとつには、本質主義的な他者表象への内省を経て「空間的にも時間的にも開かれたものとして研究対象を定位しなおした」（本稿・第Ⅰ章）ことにより、政治人類学がかつての「国家なき社会」の像ではなく、「国民国家やグローバル化と不可分な同時代の社会」の像へと焦点を移行させたという事情がある [Lewellen 2003 : 12-14]。

もうひとつのより重要な背景として、1990年代以降のグローバル化のなかで文化相対主義の限界が露呈するとともに、「政治的に正しい」(politically correct) とされる普遍的な価値基準を文化人類学者が無視できなくなったという事情がある。松田素二はこの点について以下のように述べる。

グローバル化の進行のなかで、人類学者の目前で〔文化の名のもとに〕生起する「人権侵害」に対して「人権擁護」という普遍的「正しさ」に基づいて「介入」する思考が登場すると、相対主義は人類学の遺物として片付けられる。この「介入」を正当化するのが、グローバル時代の人類学における再「普遍主義」化の動きだった。これは、地球環境の保全、普遍的人権の保障、民主主義的な統治などを、文化や地域を超越した普遍的な「正しい価値」として承認するものだ [松田 2013 : 2、〔 〕内は筆者による補足]。

その一方で、文化人類学者は「西欧北米主導」の普遍的な価値基準を「現代社会の正義として無条件擁護する」[松田 2013 : 13] わけにもいかない。なぜなら、文化人類学者は、生活世界に根ざしたオルタナティヴで多様なやり方が半ば対抗的に出現しつつあることも知っているからである。ここにおいて、普遍主義的な価値基準は再度相対化される。ヴァナキュラーという語はまさにその再相対化を表現するために用いられる概念なのである。

たとえば、田辺明生は、ポスト植民地期のインドにみられる生活世界に根ざす民衆主体の民主的実践のことを、主流のリベラル・デモクラシーには与しない政治実践であるという意味を込めて、「ヴァナキュラー・デモクラシー」という用語で表現している [田辺 2010 : 10]。法学者の木村光豪は、カンボジアの仏教世界に根ざした地域独自の人権概念を定位するにあたり、上記の田辺の議論も参照しながら、「ヴァナキュラーな人権」という概念を提唱した [木村 2015]。また、難民を対象とする近年の文化人類学の研究では、国際機関の主導による難民への人道主義的な介入とは異なる、国際機関に拠らない市民レベルでの難民への非公式な働きかけが「ヴァナキュラーな人道主義」(vernacular humanitarianism) という用語で把握されている [Brković

2023など]<sup>14)</sup>。

これらの議論において、ヴァナキュラーの語は、グローバル化と新自由主義を背景とする普遍主義的な価値基準から距離を置く多様な実践を把握するために導入されている<sup>15)</sup>。それにより、民主主義や人道主義といった「政治的に正しい」とされる普遍的価値基準を〈脱中心化〉するとともに〈多元化〉することが企てられてきたといえるだろう。

### 3 公式な秩序とヴァナキュラーな秩序——アナキスト人類学の視座

以上で見てきたように、少なくとも1980年代以降の文化人類学において、ヴァナキュラーという語の代表的な用法には、1) 特定の土地と一体化した文化という本質主義的で固定的な想定から離れた非本質的で創造的な文化の在処を表すものと、2) グローバル化以降の普遍的な「政治的正しさ」の時代にあっても生活世界に根ざす独自の価値基準の領域があることを示すものがあつた。

これらのヴァナキュラーの用法が主流や中心との相対的な距離を強調してきたのに対して、他者表象や価値基準の問題を離れて人々の生活の次元に目を向けるならば、現実の生活世界における人々の暮らしは、植民地以前の時代から植民地統治、そして国民国家による統治に至るまで、つねに主流の統治体制からの影響にさらされてきた。名もなき人々——そのなかには国家の周縁に位置する人々も含まれる——がそのような統治をいかに払い除け、自律的な秩序を確保してきたのかという関心から、時にヴァナキュラーの語を用いながら自生的かつ創造的な日常実践を取り上げてきたのが、アナキスト人類学である<sup>16)</sup>。

なかでも、スコットは2012年に公刊された『アナキズムに万歳二唱——自律、尊厳、そして意味のある仕事と遊び』(*Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. 邦題は『実践 日々のアナキズム——世界に抗う土着の秩序の作り方』)という著作のなかで「公式な秩序」(official order)と「ヴァナキュラーな秩序」(vernacular order)を対置させる視座を示している[スコット2017: 37-67、訳語を一部改変]。彼によると、公式な秩序とは、全体の見取り図と単一の目的を通じて標準化と一元化を推し進めるものである。それに対して、ヴァナキュラーな秩序とは、生活者の視点にもとづく複数の目的をもつ実践によって築かれるものであり、標準化・画一化の方向とは異なる個性性と多元性を帯びるものである。

こうした二分法は、相容れない2つの独自の確固たる領域があるという固定的な見方につながりやすい。だが、スコットを含むアナキスト人類学者の見立てでは、両者は互いに独立した領域というよりは、むしろ相互の関係のなかで築かれるものである。その点は、スコットの別の著作である『統治されない技法——東南アジア山地のアナキスト流の歴史』(*The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland*

*Southeast Asia*. 邦題は『ゾミア：脱国家の世界史』)において、より明示的に述べられる。

この著作のなかで、ヴァナキュラーなものとは、具体的には「方言、少数民族、民間宗教、また風土に適した農耕技術や土地所有制度、狩猟、採集、森林管理の恵など」[スコット 2013: 13] と想定されている。彼によれば、それらは「未開のままに取り残された古代からの伝統や慣習ではなく、既存の外部国家への編入と、自らの共同体内部での権力集中化を抑止するために意図的に設計された」[スコット 2013: 8] ものである。スコットの見方に従うと、「未開」ないし「野蛮」という用語が宛てられる状態とは、文明的な国家の段階に満たない原初的な状態ではなく、むしろ「国家から距離をとるという意図的な選択の結果」[スコット 2013: 8] なのである。

酒井隆史の秀逸な整理によると、スコットの慧眼は「国家に抗する社会から国家のある社会を、切断をはらんだ時間軸上の展開とするのではなく (...中略...) 内部と外部というトポロジカルな次元に転位させ、その外部と内部の間に「抗する」力学をおく」[酒井 2021: 200] ところにあった。国家の力学と国家に抗する力学を時間軸上の問題から空間軸上の問題へと転位させたことは、異なる力学がいかに併存し、どのように関係しあうのかという側面への注目を可能にする。再びヴァナキュラーの語を用いて表現しなおすならば、「国家に抗する」「国家をかかわす」「国家を阻む」といった用語[スコット 2013] で形容される実践は、まさに「公式な秩序」の推進という「国家の内部」の力学と、「ヴァナキュラーな秩序」の創出という「国家の外部」の力学との間に位置づけられるのである。

ただし、スコットは「ヴァナキュラーな実践を絶滅させるうえで、とりわけ最も重要な働きをしてきたのは、近代の国民国家に他ならない」[スコット 2017: 63、一部訳文を改変] と述べ、国家の力学を祓い除けてヴァナキュラーな秩序を構築する契機が、生活の隅々まで近代国家の統治が及ぶ現代社会においては想定しえないとする[スコット 2013, 2017]。スコットの議論を批判的に継承する文化人類学者のなかには、国家による統治を過小評価こそしないものの、国家の統治にもとづく「公式な秩序」が隅々まで浸透した世界において「ヴァナキュラーな秩序」をいかに見出しうるのかという点を研究課題とする者も少なくない<sup>17)</sup>。まさしく国家の統治とその外部との関係性を描くうえで、ヴァナキュラー概念は有効なのである。

ただし、ここでも「公式」と「ヴァナキュラー」があくまで関係概念であることに注意を払わなければならない。ピエール・クラストルが国家の胚胎を払い除ける契機を南米先住民社会の首長の非強制的権力の様態にみたように [クラストル 1987]、近代国民国家という1つの強力な公式な秩序だけを想定するのではなく、多層的な次元における「公式な秩序」と「ヴァナキュラーな秩序」の関係性に目を向けることも、人々の自生的で創造的な生活実践を掬い上げるうえでは重要な視座であろう。

#### IV おわりに——結節点としてのヴァナキュラー概念

本稿は、かつて「二つのミンゾク学」という名称で語られてきた文化人類学と民俗学が、日本国内における今日の学問状況においてどのような対話可能性を有するのかを、両学問において共通に用いられているヴァナキュラーという語への着目から読み取ろうとするものであった。

実際には、昨今の民俗学においてヴァナキュラーの語を冠する書籍や論文が近年立て続けに刊行されているのに対して、ヴァナキュラーという用語が文化人類学の中心的な概念であったことはない。だが、この語がいかに使用されてきたのかを辿ることによって、文化人類学者がどのような権威や中心をいかに相対化し、人々の生活実践のなかにどのような可能性をみようとしてきたのか、その一断面を理解することができる。筆者らはここにこそ、ヴァナキュラー概念のなかに「覇権主義を相対化し、批判する姿勢」[島村 2021b : 21]を見出す民俗学の議論と、文化相対主義の登場から今日に至るまで「相対化」を長らく基本精神としてきた文化人類学の議論との結節点があると考えている。

前章では大掴みにではあるが、過去40年間の文化人類学におけるヴァナキュラー概念の使用をみることで、文化人類学者がどのような主流や中心から距離をおき、いかに脱中心化や多元化を図ってきたのかを提示してきた。この語はいくつかの異なる関心領域（ポストコロニアル人類学、「政治的正しさ」をめぐる普遍主義と相対主義、アナキズム人類学）において用いられてきたが、いずれも文化人類学者が政治的な主題における主流の考えに抗するなかで用いられてきたことがわかるだろう。これに対して、第Ⅱ章でみてきたように、日本の民俗学者の一部は、アメリカ民俗学においてフォークないしフォークロアの語がヴァナキュラーという語に置き換わろうとしている現状に学び、まさに学の規定を刷新する概念としてヴァナキュラーの語を導入しようと試みている。したがって、民俗学においてヴァナキュラーという語が使用される目的は、文化人類学におけるそれとは明らかに異なる。

しかしながら、本稿でみてきたように、両学問におけるヴァナキュラー概念の用法には近接する部分も少なくない。例えば、フォークやフォークロアという言葉が持つ無教養や古臭さのイメージを漂白するためのヴァナキュラー概念の位置づけは、特定の土地に永続的に固着する文化というイメージを解放するためにポストコロニアル人類学がヴァナキュラーの用語を導入した際の位置づけと重なる部分がある。すなわち、「純粋な過去」のイメージに縛られた用語から、現在進行形ないし未来志向の「生きられた」暮らしや生き方を捉える用語への転換である。

さらに、周縁化された人々やその生を積極的に評価するために民俗学がヴァナキュラーの語を使用していることは、国家なるものとは距離を置く民衆の自生的で創造的

な実践に希望を託そうとするアナキスト人類学の立場に重なる。また、ヴァナキュラーなものを制度的なものとの弁証法的な関係で考えるハワードや菅の立場は、国家なるものを払い除けた結果として人々のヴァナキュラーな実践を捉えるスコットらの立場に近い。

このように、両学問はヴァナキュラー概念を通じて研究対象の人々の実践をまなぐす視座の面で重なりをみせているのであり、研究対象の選び方や議論の方向性は異なるにせよ、ヴァナキュラーなものがいかに生み出されるのかをめぐって、事例研究レベルで相互対話を重ねる機運が醸成されてもよいだろう。

その逆に、両学問におけるヴァナキュラーの用法が一致しない面にも目を向ける必要がある。たとえば、文化人類学がリベラル・デモクラシーや人権といった政治的に普遍的な概念を多元化するためにヴァナキュラーの語を採用してきたのとは異なり、現代民俗学がその学の範囲を超えて流通する概念や知見をヴァナキュラーという語で問いなおすことは比較的少ないように思える。「ヴァナキュラーな学問（あるいは、野の学問 [菅 2013]）」が民俗学内部の問いなおしにとどまらず、その他の「公式な」知識体系をいかに相対化し、どのように多元化しうるのか。現代民俗学はこの点において文化人類学から学べるところがあるだろう。

他方において、文化人類学の側も、ヴァナキュラー概念をめぐる民俗学の動向から学ぶべき点は少なくないだろう。とりわけ、日本国内における現代民俗学の動向がアメリカ民俗学の影響を強く受けつつも、それを単なる知的流行で終わらせずに、ヴァナキュラーという用語に託された問題意識や政治性を引き受けただけで、日本国内における民俗学のあり方と照らし合わせながら独自に昇華させようと試みている点は特筆に値するだろう。これに対して、西洋からの輸入学問としての文化人類学は、存在論的転回や倫理的転回といった「転回」続きの昨今の潮流にあって、ともすれば欧米の人類学という「公式な」知識体系の流行を追いかけて消費するだけにとどまり、日本の文化人類学独自の「ヴァナキュラーな」側面をなかなか発展させられないというケースも散見される。すなわち、「ヴァナキュラーな学問（＝野の学問）」としての現代民俗学のあり方から文化人類学は学べるところがあるだろう。

以上述べてきたように、今日における文化人類学と民俗学はもはや「二つのミンゾク学」の面影を失いつつあるが、ヴァナキュラー概念という結節点を見出したからには、互いの学問的な距離の見なおしを図り、双方が双方に学びあうという対話の回路を開く努力がなされてもよいはずである。そうした取り組みが、文化人類学と民俗学を共に学びあう学として再構想するうえでのひとつの突破口になりうるだろうと主張して、本稿の結論としたい。

## 付記

本稿の執筆にあたっては、筆者3名全員が参加する科学研究費補助金・基盤研究(B)「ヴァナキュラー概念を用いた文化研究の視座の構築——民俗学的転回のために」(22H00767、代表：菅豊 [東京大学])の研究会(通称「野の文化論研究会」)における議論から大いに着想を得ている。

本稿の内容自体は、この科研費プロジェクトの一環として2023年12月9日に東京大学東洋文化研究所で開催された、東文研セミナー「公式な秩序／ヴァナキュラーな秩序——政治経済の民俗学的転回に向けて」(共催：現代民俗学会、東京大学東洋文化研究所班研究「東アジアにおける「民俗学」の方法的課題」研究会)における河野と塚原の共同研究発表にもとづく。

なお、本稿のうち第Ⅰ章・第Ⅲ章・第Ⅳ章は主に河野が、第Ⅱ章は主に塚原が執筆を担当したが、論文全体の方針と内容は河野・塚原・菅の3名の合議にもとづく。

本稿の構想や準備から執筆の段階に至るまで、文化人類学と民俗学の相互対話の可能性について考える機会を与えてくれた関係者の方々にあらためて感謝したい。

## 注

- 1) 空間的にも時間的にも開かれたものとして研究対象の人々の生を位置づける文化人類学の先駆的な取り組みとして、ポリティカル・エコノミー論や歴史人類学などの試みがあった。
- 2) 文化人類学における「表象の危機」以降の学問上の関心の変化も受けつつ、日本民族学会は2004年に日本文化人類学会という名前に改称した。国立民族学博物館への言及を除けば、今日では学の名を冠する際に「民族学」という呼称を用いることは少ない。
- 3) ただし、たとえば東日本大震災という国内未曾有の危機への地域社会の対処といった脈絡においては、両者の学的な協働の契機も見られた[高倉・山口(編)2018など]。
- 4) 文化人類学と民俗学の関係性を論じる場合、桑山敬己[2008]が論じるように、本来は他国の学問状況や知の世界システムの問題にまで踏み込む必要がある。より詳細なレビューは別稿に譲りたい。
- 5) たとえば1980年代には大月隆寛や重信幸彦らによる都市伝説研究の導入[ブルンヴァン1988;大月1988]、あるいは同じく大月によるダン・ベン＝アモスの著名なフォークロアの定義[ベン＝エイモス1985;大月1985]の紹介などがなされた。なおその前後には飯島吉晴によるアメリカ民俗学の紹介[飯島1979,1990;ダンデス1979など]があり、主要論文の翻訳(『民俗学の政治性』[岩竹(編・訳)1996]など)もあった。
- 6) たとえば現代民俗学会は2008年に設立したが、最初の研究会(2008年9月20日)の表題には「民俗学の危機」が掲げられ、「民俗学の陳腐化」が改めて主張された[菅2009]。
- 7) 『オックスフォード英語辞典』(オンライン版)によれば、たとえば「ヴァナキュラー建築」の使用は19世紀半ばにまでさかのぼることができる。
- 8) 「ヴァナキュラー・ターン」の表現は、ダイアン・ゴールドスタインが2013年のアメリカ民俗学会年次大会の会長講演のタイトルに冠したものである[Goldstein 2015]。ゴールドスタインがこの表現で意図していたのは、民俗学の外側の学術領域や、医療や法律の現場を含むアカデミアの外側における幅広い文脈において、ヴァナキュラーなものが着目されるようになりつつあることであった。そのため、「ヴァナキュラー・ターン」の語が第一義的に示したことは、民俗学のなかでヴァナキュラー概念が主要な位置を占めるようになっていないことではない。プロナーはゴールドスタインの表現を借用しながら後者の意味合いで再定義したのであり、ここでいう「ヴァナキュラー・ターン」はプロナーの用法に従っている。



[Bronner 2022]。なお、プロナーがいう「ヴァナキュラー・ターン」には批判的な意味合いが含まれるが、本稿ではニュートラルな表現として使用している。

- 9) プロナーはふたつのピークの要因については特に論じていない。ひとつめのピークについてはフォークミュージックリバイバルに代表されるような公民権運動に連動する民衆文化への着目があり [Beck 1997]、民俗学内部では『フォークロアの新しい視点に向けて』[Paredes and Bauman (eds.) 1972] の出版に代表されるように、基本概念の問いなおしが進んでいた時期である。一方、20世紀末に、学術に限らない広い文脈で「フォークロア」の使用が一時的に増えた理由は不明である。
- 10) このパネルはカーシェンプラット＝ギンブレットが1992年におこなった会長講演と同名であり、ロミオとジュリエットの有名な台詞から引用されたものである。議論の内容は、翌年に関連するパネルを組んだオーリングとモッツの論考とともに『ジャーナル・オブ・アメリカン・フォークロア』の特集号となっている [Harlow 1998; Bendix 1998; Schrempf 1998; Ben-Amos 1998; カーシェンプラット＝ギンブレット 2012; Oring 1998; Motz 1998]。
- 11) 同じ年次大会で会長講演をおこなったジェーン・C・ベックは「人々がそれを奥深いものだと認識できるように、私たちはそのディシプリンをあらゆる言葉を持つ必要があります。私たちには他の分野に提供できるものがたくさんあります。名称を変更し、同時に再定義してはどうでしょうか」と明確に学問分野の名称変更を提案した [Beck 1997: 134]。
- 12) この整理はロバート・グレン・ハワードやサイモン・プロナーらによる整理 [Howard 2011; Bronner 2022] に着想を得たものである。
- 13) プロナーによれば、この提案の背景には、それ以前にロバート・レッドフィールドやジョージ・フォスターらによって議論が進められた「民俗社会」「民俗文化」をめぐる議論 [Redfield 1940; Foster 1953] がある。文化人類学がいわゆる「未開の部族社会」から都市社会に研究のフィールドを拡張するなかで「フォーク」の語に込められた期待があり、それがかえってこの用語を農村社会に閉じ込める結果になったのである [Bronner 2022]。これらの動向に対する批判の意図を込めて、アラン・ダンデスはいまだに民俗学者の一部が「フォーク」を「農村社会や田舎のグループと同一視している」ことを嘆き、「少なくとも1つの共通要素を共有するあらゆる人々のグループ」として定義しなおした [Dundes 1965: 2]。
- 14) やや文脈は異なるが、風間計博は史実の真偽が問われる同時代的状況を念頭に置きながら、公的な集合的記憶による歴史の再構成のみならず、市井の人々が非公式の記憶を紡ぎあげる歴史実践を擲き上げることの意義を論じ、後者をヴァナキュラーな歴史記憶という用語で捉えている [風間 2024]。
- 15) かといって、文化人類学においてヴァナキュラーという用語が取り立てて重視されているというわけではないだろう。「オルタナティヴ」、「草の根」、「下から」といったように、論者によって異なる用語が選択されつつ、普遍的な価値基準を相対化しようとする文化人類学者の努力は絶えずおこなわれてきた。
- 16) 日本国内の研究動向のなかでアナキスト人類学への言及が近年盛んにおこなわれている背景としては、スコットとデヴィッド・グレーバーの著作の翻訳が立て続けに刊行されたことが大きい [cf. 中川 2019]。
- 17) ヴァナキュラーという用語こそ使用していないものの、中国における回族の自律的な宗教実践を論じた奈良雅史 [2015] の論考などは、中国政府の「公式な秩序」の絶えざる浸食のなかで「ヴァナキュラーな秩序」が不断に創られていく具体的な過程を描く好例である。

## 参考文献

- 飯島吉晴 1979 「アラン・ダンデスの民俗学理論について」『人類文化』1: 65-7.  
 —— 1990 「アメリカにおける「民俗」<sup>フェークロア</sup>概念の変容——“モノ”から“過程”へ」『国立歴史民俗博物館研究報告』27: 201-19.  
 今福龍太 2003 「旅する理論——ヴァナキュラー論」『クレオール主義』筑摩書房 pp. 165-85.  
 イリイチ, I. 2023 『シャドウ・ワーク』岩波書店.  
 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・門田岳久・及川祥平・田村和彦・川松あかり(編) 2021『民俗学の思考法——(いま・ここ)の日常と文化を捉える』慶應義塾大学出版会。
- 大月隆寛 1985『コミュニケーションとしての民俗』『常民文化』8: 29-36。
- 1988『解説「都市」とフォークロア』ブルンヴァン, J. H. (著)『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 pp. 279-303。
- カーシェンブラット=ギンブレット, B. 2012『民俗学の危機』小長谷英代・平山美雪(編・訳)『アメリカ民俗学——歴史と方法の批判的考察』岩田書院 pp. 79-159。
- 風間計博 2024『序論——不確実性の時代における記憶と歴史の人類学』風間計博(編)『記憶と歴史の人類学——アジア・オセアニアにおける戦争・植民地・他者接触の経験』風響社 pp. 15-36 (近刊)。
- 加藤幸治 2021『民俗学ヴァナキュラー編——人と出会い、問いを立てる』武蔵野美術大学出版局。
- 門田岳久 2021『ヴァナキュラー・スピリチュアリティ——沖縄における聖地経験と〈地域〉のあいだ』長谷千代子・別所裕介・川口幸大・藤本透子(編)『宗教性の人類学——近代の果てに、人は何を願うのか』法蔵館 pp. 322-50。
- 2023『宮本常一〈抵抗〉の民俗学——地方からの叛逆』慶應義塾大学出版会。
- 木村光豪 2015『カンボジアにおけるヴァナキュラーな人権——仏教的価値観に内在する人権の機能的等価物』『關西大學法學論集』65 (2): 362-98。
- クラストル, P. 1987『国家に抗する社会——政治人類学的研究』渡辺公三(訳)水声社。
- クリフォード, J. 1996『序論——部分的真実』クリフォード, J. & G. マーカス, ジョージ(編)『文化を書く』春日直樹・足羽興志子・橋本和也・多和田裕司・西川麦子・和辻悦子(訳), 紀伊國屋書店 pp. 1-50。
- 2003『文化の窮状——二十世紀の民族誌学、文学、芸術』太田好信・慶田勝彦・清水展・浜本満・古谷嘉章・星塾守之(訳)人文書院。
- 2020『リターンズ——二十一世紀に先住民になること』星塾守之(訳)みすず書房。
- 桑山敬己 2008『ネイティヴの人類学と民俗学——知の世界システムと日本』弘文堂。
- 2019『文化人類学』桑山敬己・島村恭則・鈴木慎一郎(編)『文化人類学と現代民俗学』風響社 pp. 3-48。
- 小長谷英代 2017『「ヴァナキュラー」——「文化」への超領域的視点』『〈フォーク〉からの転回——文化批判と領域史』春風社 pp. 27-69。
- 酒井隆史 2021『解題 断絶のバッション——ピエール・クラストルとその「事後効果」』クラストル, ピエール(著)『国家をもたぬよう社会は努めてきた——クラストルは語る』洛北出版 pp. 107-257。
- サンド, J. 2021『東京ヴァナキュラー——モニュメントなき都市の歴史と記憶』池田真歩(訳), 新曜社。
- 島村恭則 2019『現代民俗学』桑山敬己・島村恭則・鈴木慎一郎(編)『文化人類学と現代民俗学』風響社 pp. 56-99。
- 2020a『民俗学を生きる——ヴァナキュラー研究への道』晃洋書房。
- 2020b『みんなの民俗学——ヴァナキュラーってなんだ?』平凡社。
- 菅豊 2009『民俗学への危機感はあるか?』『現代民俗学研究』1: 102-4。
- 2013『新しい野の学問』の時代へ——知識生産と社会実践をつなぐために』岩波書店。
- スコット, J. 2013『ゾミア——脱国家の世界史』佐藤仁(監訳)・池田一人・今村真央・久保忠行・田崎郁子・内藤大輔・中井仙丈(訳), みすず書房。
- 2017『実践 日々のアナキズム——世界に抗う土着の秩序の作り方』清水展・日下渉・中溝和弥(訳), 岩波書店。
- 関一敏 2001『特集「人類学at home」——日本のフィールドから』『民族学研究』65 (4): 341-3。
- 高倉浩樹・山口睦(編) 2018『震災後の地域文化と被災者の民俗誌——フィールド災害人文学の構築』新泉社。
- 田辺明生 2010『カーストと平等性——インド社会の歴史人類学』東京大学出版会。
- ダンデス, A. 1979『民俗学理論における退化論的前提』『人類文化』1: 50-65。
- 辻本佑生・島村恭則(編) 2023『クィアの民俗学——LGBTの日常をみつめる』実生社。

- 中川理 2019 「アナキズムと人類学」『現代思想』47 (6) : 128-133.
- 奈良雅史 2015 「動きのなかの自律性——現代中国における回族のインフォーマルな宗教活動の事例から」『文化人類学』80 (3) : 363-385.
- ブリミアノ, L. N. 2007 「宗教民俗における方法の探求とヴァナキュラー宗教 (Vernacular Religion)」『東北宗教学』3 : 129-153.
- ブルンヴァン, J. H. 1988 『消えるヒッチハイカー——都市の想像力のアメリカ』大月隆寛・菅谷裕子・重信幸彦 (訳)、新宿書房.
- ベン=エイモス, D. 1985 「コンテキストにおける民俗=フォークロアの定義へ向けて」大月隆寛 (訳) 『常民文化』8 : 1-28.
- 松田素二 2013 「現代世界における人類学的実践の困難と可能性」『文化人類学』78 (1) : 1-25.
- 渡部圭一 2013 「民俗学の1980年代と「都市」概念」『口承文芸研究』36 : 126-138.
- 渡邊欣雄 2013 「『二つのミンゾク学』の盛衰——過去と現在」国際常民文化研究機構 (編) 『二つのミンゾク学——多文化共生のための人類文化研究』国際常民文化研究機構 pp. 65-7.
- Beck, Jane C. 1997. Taking Stock: 1996 American Folklore Society Presidential Address. *Journal of American Folklore* 110 (436) : 123-139.
- Ben-Amos, Dan. 1998. The Name Is the Thing. *Journal of American Folklore* 111 (441) : 257-80.
- Bendix, Regina. 1998. Of Names, Professional Identities, and Disciplinary Future. *Journal of American Folklore* 111 (441) : 235-246.
- Brković, Čarna. 2023. Vernacular Humanitarianism: An Introduction. *Social Anthropology* 31 (1) : 1-13.
- Bronner, Simon J. 2022. Inspirational Insights: The Problematic Vernacular. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 16 (2) : 1-15.
- Dundes, Alan. 1965. "What Is Folklore?" In Alan Dundes (ed.), *The Study of Folklore* pp.1-3. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Foster, George M. 1953. What is Folk Culture? *American Anthropologist* 55 (2) : 159-73.
- Goldstein, Diane. 2015. Vernacular Turn: Narrative, Local Knowledge, and the Changed Context of Folklore. *Journal of American Folklore* 128 (508) : 125-45.
- Goldstein, Diane and Amy Shuman. 2012. The Stigmatized Vernacular: Where Reflexivity Meets Untellability. *Journal of Folklore Research* 49 (2) : 113-26.
- Harlow, Ilana. 1998. Introduction. *Journal of American Folklore* 111 (441) : 231-4.
- Howard, Robert Glenn. 2011. *Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*. New York and London: New York University Press.
- Hymes, Dell. 1975. Folklore's Nature and the Sun's Myth. *Journal of American Folklore* 88 (350) : 345-69.
- Lantis, Margaret. 1960. Vernacular Culture. *American Anthropologist* 62 (2) : 202-16.
- Lewellen, Ted. 2003. *Political Anthropology: An Introduction*. Westport: Praeger Publisher.
- Motz, Marilyn. 1998. The Practice of Belief. *Journal of American Folklore* 111 (441) : 281-327.
- Oring, Elliott. 1998. Anti Anti-"Folklore." *Journal of American Folklore* 111 (441) : 339-55.
- Paredes, Americo and Richard Bauman (eds.). 1972. *Toward New Perspectives in Folklore*. Austin: University of Texas.
- Redfield, Robeart. 1940. The Folk Society and Culture. *American Journal of Sociology* 45 (5) : 731-42.
- Schrempf, Gregory. 1998. The Demon-Haunted World: Folklore and Fear of Regression at the End of the Millennium. *Journal of American Folklore* 111 (441) : 247-56.
- 菅豊 「researchmap 菅豊」[https://researchmap.jp/Yutaka\\_Suga](https://researchmap.jp/Yutaka_Suga) (2023年11月28日参照)