

韓国民俗学の動向と課題

南 根 祐*
(金廣植訳)

はじめに

民俗学という近代学知が韓国・朝鮮で始まって久しい。論者の見方によってその起点に多少の差はあるものの、1920年代に至ってはじめて現地調査に基づいた民俗学研究が胎動したということには、一旦同意できるだろう。1920年代中盤を前後にして孫晋泰と宋錫夏などが追求し始めた「朝鮮民俗学」が良い事例であろう。それ以来約100年間にわたり、講壇と在野、そして公共領域などで韓民族の民俗に関する調査・研究がなされ、それに伴う社会的実践活動も相次いだ。本稿ではそれらをあわせて「韓国民俗学」と呼ぶことにしたい。

これまで韓国民俗学が調査・研究の対象にしてきたのは、「民俗」そのものであった。それは19世紀後半、西欧で舶来した「フォークロア (Folk-lore)」を帝国日本で訳した用語であり、近代化の波が比較的少なく及んだ田舎の農漁村に伝承・残存する古い文化事象を格別に対象化したものである。こうした「民俗」概念が1920年代中盤に崔南善や孫晋泰によって植民地朝鮮に移入され、1932年に後述する朝鮮民俗学会がスタートすることで民俗学研究が本格化する。そして解放後、1950～60年代の中興期を経て1970年代に至って韓国民俗学のフレームが整備される。その要点は、次の三つに整理できる。すなわち民俗は、一つの民族の基層文化であり、その外見は変わっても真髄は変わらない。ところで、この基層の固有民俗が日帝植民地化と西欧近代化などの余波で湮滅の危機に瀕している。その風前の灯火の民俗事象を一日でも早く救済し、民族文化の本質と正体性（アイデンティティ）、原型などを探求するのが民俗学の目的であり使命であった。

このような文化本質主義に基づいた救済民俗学が、去る20世紀における韓国民俗学者の研究実践を強く規定してきた。韓国民俗学が方法論¹⁾の閉塞状況を抜け出すためには、何よりも

*ナム クンウ 東国大学校 教授

上記の先験的命題を追い払うのが急務だと思われる。実際に、そのために批判や省察が今世紀に入って断続的に繰り広げられてきたが²⁾、これまでの方法論的動向を要約すれば、この本質主義救済民俗学からの脱却だと言っても過言ではない。

当然、その脱却の過程で方法論の転回をめぐるには、幾つかの論争が繰り広げられたこともあった。本稿ではそれらをはじめとする方法論の主な争点を整理し、韓国民俗学の新しいフレーム設定のための踏み台としたい³⁾。具体的に次の四つを取り上げて論じるが、一つ目は韓国の民俗学史、特に日帝植民地期朝鮮民俗学の政治性につながる学問の思想的存立基盤である。二つ目は韓国民俗学の目的を特権化してきた原型論と「民族文化学」の脱神話化であり、三つ目は民俗概念の脱構築に象徴される韓国民俗学の新しい対象設定の問題である。四つ目は去る30年余りに韓国民俗学の研究法に広く引用されてきた「現場論」と歴史民俗学の虚実である。以下、この四つの問題を順番どおり考察してみたい。

1. 「朝鮮民俗学」の政治性

「朝鮮民俗学」とは帝国日本の植民地状況の中で展開されてきた「朝鮮民俗」の調査・研究活動を指すが、その主体は次のように二つに分けられる。一つは孫晋泰と宋錫夏、鄭寅燮などの朝鮮人であり、他の一つは今村鞆、秋葉隆などのような在朝日本人である。彼らが集まって朝鮮の民俗に関する資料収集と知識普及、研究者の親睦交詢などを目的に1932年に設立したのが「朝鮮民俗学会」である。韓国初の民俗学会として解放直後まで民俗学研究とその社会的実践の中心的役割を果たしたという点で、その上に彼らの方法論と思想的営みが以後の民俗学研究を規定した部分大きいという点で、韓国民俗学史論の重要な課題であろう。

そこで、朝鮮民俗学や朝鮮民俗学会に関する従来の学史的言及を検討してみると、研究者の民族出系に基づいた素朴な二項対立の構図がまねく見える。要するに、日本人の朝鮮民俗学は植民地主義に服務した同化主義の支配言説であり、それに対して朝鮮人の朝鮮民俗学は文化民族主義に立脚した土着主義の抵抗言説という関係図式である。このような通説によれば、結局、支配と抵抗という正反対のベクトルを持つ二つの研究主体が朝鮮民俗学会という垣根の中で、「危険な同居」をしていたことになる。朝鮮民俗学の思想的構図と力関係の実像は、果たしてそうだったのだろうか。

この問いに対する糸口を提供したのが全京秀の朝鮮民俗学会論である。それによると、植民地期の朝鮮民俗学を講壇派、官房派、在野派の三つに分けられる。その中で講壇派と官房派の民俗学は「日本人中心の官主導で与えられたものであり」、在野派の民俗学は「韓国人中心の独学と学会の集まりで勝ち取ったもの」である[全1999:52~53]。だが「学問的な業績や結果を総合して見れば、この三派の完全な分離は無理だと考えられる。官房派が講壇派と自然につ

ながる部分もあり、官房派と講壇派が在野派と連結される部分」もあるからだ。したがって、この「三派の連結と相互関連性についてもう少し慎重な関心」とアプローチが求められる[全1999:79-80]。このような観点で在野派を代表する宋錫夏、講壇派の秋葉と孫晋泰、そして官房派の今村などが「連結」され「一つの塊」[全1999:53]を成し遂げた朝鮮民俗学会を対象に、その創立過程と活動内容を考察した論稿が「朝鮮民俗学会の統合力」である。

ここで重要な問題は、全京秀が提起した「三派の連結と相互関連性」が持つ政治的意味合いであろう。言い換えれば、朝鮮人の朝鮮民俗学と日本人の朝鮮民俗学、この両者の「自然な」連結と相互関連を宋錫夏が主導した「朝鮮民俗学会の統合力」として捉えるか、それとも「危険な同居」として対象化するかが問題の核心であろう。実際に朝鮮民俗学の性格をめぐる本格的な論争はここから始まっているが、従来の図式的な二分法を乗り越えようとしたのが南根祐であった。彼は支配/抵抗という従来の常套的アプローチと静態的理解を批判し、新しい資料発掘と実証主義的検討に基づき、朝鮮民俗学の政治性とその研究主体の思想的変化を植民地政策の実行脈絡の中から動態的に捉えようとした。

その研究成果は『朝鮮民俗学』と植民地主義』[東国大学校出版部, 2008]という単行本で上梓されたが、これに対しては韓国民俗学界内部から違和感や拒否反応を示す場合が少なくなかった。2012年韓国民俗学会が主催した春季フォーラム「民俗学80年を論じる」がその例である。論題のようにこのフォーラムは、1932年の朝鮮民俗学会創立を「記念して、民俗学80年の過去を省察して未来を展望しよう」と企画であった⁴⁾。しかし、韓国民俗学史の省察と展望というフォーラムの趣旨を生かした提案はなされていない。特に、問題の朝鮮民俗学については従来の二項対立の構図を踏襲し、朝鮮民俗学会の「省察」よりはその歴史的意味や成果を賞賛する機会が多かった。例えば、朝鮮民俗学会の創立は「日帝帝国主義に対する抵抗の産物で(中略)民俗学的実践が植民地的状況の中で成り立ったのは[朝鮮民俗学会が]唯一無二」である[姜正遠2012:6-7, []は筆者による補足。以下同じである]。あるいは「朝鮮民俗学会が日帝によって弾圧を受けて解体されたのは、民俗学史としての試練であり不幸であるものの、逆説的に見ると、日帝植民支配に迎合せずに民俗学として学問的アイデンティティを強く守った素晴らしい成就だと言える」などと述べている[林2012:29]。

姜正遠と林在海のこのような評価に対し、全京秀は論証の不在を批判してから朝鮮民俗学会を再論しており注目に値する。つまり、「朝民会[朝鮮民俗学会]の活動から『抵抗』,[その]『抵抗』から『弾圧』と『解体』につながる具体的な論拠を提示しない主張は、主張のみで論証のない粗雑な韓国学界の虚構性だけをあらわしている」。さらに「韓国民俗学界における学問の仕方の弱点(論理飛躍)を露呈するレベルでは朝民会の実体を明らかにすることはできない」。かえって、その「実体把握の阻害要因」になるだけである。一言で言えば、上記のような「論証なき主張は、学問を行う基本的な姿勢ではありえない」と叱責した[全2013:43]。こ

の辛辣な批判を意識したのか、林在海が激情的に宋錫夏の朝鮮民俗学会論を繰り広げたが〔林 2013〕、かえって「論理飛躍の弱点」をさらに露呈しており残念である。

そこで私たちが検討しなければならないことは、民俗学界をはじめとする「粗雑な韓国学界の虚構性」を叱った全京秀の朝鮮民俗学会の再論である。「推論による評価をなるべく制限」〔全 2013 : 8〕しながら、朝鮮民俗学会の「学史的な意味を本格的に求めた」〔全 2013 : 17〕この再論で、「日帝の植民地統治政策と弱者の武器が結びついた様相」を考察し、「植民地混種論」〔全 2013 : 9-10〕を新しく論じているからだ。全京秀の言う「弱者」とは宋錫夏の先導した朝鮮民俗学会のことだろうし、「武器」はひそやかな抵抗のための「隠抗策 (hidden transcript)」を意味している〔全 2013 : 9〕。全京秀はこの弱者の武器を持って宋錫夏が試みた、いわゆる「隠された意匠」を捜し出してその政治性を考察した。そして次のような二つの主張を結論として提示している。

一つは、朝鮮民俗学会が『volkskunde』を中身とする名称上の『folklore』として登場したという点である〔全 2013 : 44〕。かれの敷衍説明によれば、『朝鮮民俗』の裏表紙の「英文目次に朝民会の民俗学が、folk-lore と明記されたのは朝民会の核心メンバーたちの思慮深い作戦」であった。「すなわち、volk (skunde) を取り扱う学問でなく、(folk)-lore を取り扱う学問であることを強調するのが〔なるべく〕総督府当局との（中略）摩擦を避けると同時に、自分たちの目的を達成する一種の隠抗策であった。〔要するに〕民族の意味を含む用語を採用することで（中略）発生可能な問題を事前に遮断する対策として、それは自己検閲の意味をも含めている」〔全 2013 : 13〕。

果たして宋錫夏は、そのような「思慮深い」隠抗策を学会誌の「英文目次」欄に思い入れたのだろうか。管見の限り、全の主張こそが「論理飛躍」の過剰解釈だと思われる。そのような推論よりは、むしろ額面通り、そのまま読むのが自然であろう。すなわち「英文」で作成した目次なので、ドイツ語のフォルクスクンデ (volkskunde) ではなく、英語のフォークロア (folklore) を使っただけではないだろうか。少なくとも 1930 年代初め、「総督府当局」に、フォルクスクンデが「民族の意味を含む」volk (skunde) であり、その反面、フォークロアの場合、その意味を含んでいない「(folk)-lore」と読まれる可能性は殆どなかったと思われる。

二つ目は、朝鮮民俗学会に「秋葉隆と今村軻が核心メンバーとして参加したのは、朝民会の発起人である植民地朝鮮の知識人が駆使した対検閲用の政治的隠抗策の一つだと思われる」〔全 2013 : 44〕。また、『朝鮮民俗』第 3 号の著作者兼発行者が宋錫夏から秋葉に変わったのも 1940 年当時の戦時状況の「検閲に備えた対策であった可能性が濃厚」だと主張している〔全 2013 : 39〕。

もちろんその「可能性」を完全に排除することはできないが、問題はその「政治的隠抗策」を出版や思想検閲の実際として裏付けられるかという「論証」のことである。全京秀自ら朝鮮

総督府図書課が発行した『朝鮮出版警察月報』の全資料を調べた結果、朝鮮民俗学会とそこに「関与した如何なる人物の文書も検閲対象になったケースは発見できない」と指摘したからである〔全2013：43〕。結果的にそれが秋葉や今村による「検閲用政治」の効果なのか、それとも宋錫夏や孫晋泰などが追い求めた朝鮮民俗学が不穏ではなく、「検閲対象として問題に」ならなかったためなのか、今後明確な資料や論理で検討しなければならない課題である。

それと共に朝鮮民俗学と植民地主義との関わりを深層的に問うためには、全京秀が『朝鮮民俗』の「日帝化」の論拠に挙げた第3号の外見の変化よりは、かえってそこに寄せられた論稿の内容を検討することが生産的であろう〔南2004：58-64〕。植民地主義を前提にして、あるいは帝国日本版オリエンタリズムの眼差して「朝鮮民俗」を観察、再現するアプローチが一般化しているからである。例えば、『朝鮮民俗』には朝鮮社会の家族主義的構成や特質を強弁した論稿などが確認できる。しかも朝鮮民俗学の植民地主義は、家族主義伝統論のような言説レベルの支配イデオロギーの創出に留まらないので、より一層問題である。それは朝鮮の民衆支配に直接・間接的に活用されていた。したがって、朝鮮民俗学と植民地主義との関わりについては、植民地政策の変化過程を十分に考慮し、実証的かつ体系的な研究が求められる。

また一つ、日帝植民地主義民俗学が調査という名目で民族文化を抹殺したという韓国民俗学界の暗黙的な通説もまた再検討が求められる。民族文化とは朝鮮の「固有」民俗を指しているが、日本人研究者も程度の差はあるものの、消え去る朝鮮民俗を帝国主義的郷愁やオリエンタリズムの眼差しの中で惜しみ、朝鮮の「純粋な」伝統文化論を生み出したからである。例えば、韓国文化の原型的伝統としての巫俗、韓国の数多くの研究者が未だに強調する「巫俗伝統」の支配イデオロギー〔金成禮1990〕を創り出したのが村山智順と秋葉隆であり、朝鮮人の「心田」開発と団結力向上のために「部落祭」を朝鮮社会の「美しい伝統文化」に位置づけて、その活性化を積極的に主張したのが村山である〔南1998b〕。また、かれらの植民地主義民俗学者によって鳳山仮面劇をはじめとする郷土娯楽の意味や価値も再発見され、朝鮮民衆の情緒涵養や協調心の助長のための「健全娯楽」としてその振興策が講究された。日帝末期に出された宋錫夏や孫晋泰の時局迎合的な郷土娯楽論は、日中戦争以後の総力戦体制下で、いわゆる「銃後朝鮮」の生産力の増強とその堅忍持久のための植民地官製運動とも決して無関係ではない〔南2002, 2006〕。

小括すれば、植民地状況下での朝鮮民俗は、毀損と抹殺の対象だけでなかった。それは場合によって積極的な助長と振興の対象でもあった。その毀損・抹殺、助長・振興の過程に対する実証的な分析によって植民地文化政策の動きを捕らえ、その背後にある支配言説の作動原理や戦略などを今後体系的かつ総合的に考察する必要がある。ちなみに、朝鮮民俗の助長と振興に日本人研究者はもちろん、朝鮮人研究者がどのように関与して動員されたのか、かれらの文化民族主義に立脚した朝鮮民俗学と植民地主義との関わりも冷静に点検しなければならない。

そのためには朝鮮人の朝鮮民俗学は、帝国日本の民俗学などと如何なる相互関係を経て成立するのか、果たしてそれは日帝の朝鮮支配に対抗する体制批判のユートピアに広げられたのか、それとも植民地主義に親しんだ擬似の抵抗言説として日帝の植民地政策と共軛関係を構成したのか、明確な論拠に基づいた分析・考察が求められる。もし両者が入り乱れていたとすれば、その対抗と馴致のダイナミズムを調べて変曲の座標や論理を探ることもまた、韓国民俗学の反面教師⁵⁾として重要な朝鮮民俗学論の課題である。この基礎課題を検証してはじめて朝鮮民俗学の思想的構図と力関係が捉えられるし、その歴史的意味や現代的意義に対する評価もまた明確に下されることが出来るからである。

2. 「民俗学＝民族文化学」の脱神話化

「民俗学は民族文化を研究する科学である」。宋錫夏とともに韓国民俗学を基礎づけた孫晋泰は、解放後このように定言的命題に引き続き「民俗学という名称の不当性」に言及する。そして「自分自身はこれ〔民俗学〕を民族文化学と呼びたい」と述べている〔孫 1948: 23〕。このように民俗学を「民族文化学」に学問の名を変えようとした孫晋泰、彼の望みに投影されている「民族」への欲望やそれに潜められている民族文化学の政治性をめぐっては〔南 1998a〕を参照して頂きたい。本稿ではその命題をもう一度考察してみたい。「民俗学は民族文化を研究する科学」と定義することで、「民族文化」を民俗学研究の対象と目的に前景化しているからである。さらにこの民族文化という修辭（レトリック）は、以後後学によって絶えず繰り返されてきた。また、拡大再生産されて、韓国民俗学の対象と目的は言うまでもなく、その使命と意義を担保する万能のキーワードとして位置づけられたからである。

もちろんそれに対する疑問や批判が全くなかったわけではない。かつて⁶⁾李長燮が「韓国民俗学の批判的検討」の中で問題を提起している。すなわち、韓国民俗学が民族文化の本質や正体性（アイデンティティ）の探求を強調する場合、「それが持つイデオロギー性によって科学的精密性を失うリスクを持つように」なる。それだけでなく、「実際の研究対象はその神話的イデオロギーの手段に陥る可能性がある。したがって、事実の研究という学問の本質的価値がなくなるリスク」がある。今から 30 年余り前、このように的を射った批判で、「民族文化に対する民俗学的関心の過剰」とそれが持つ「扇動的な社会教育的機能」の問題性を警告したのが李長燮である〔李 1989: 484-485〕。

問題はかれの「批判的検討」以後である。民俗学の原論的懸案に対して根本的な問題を提起したにもかかわらず、しかも当時の民俗学研究を主導した先学の主張や見解を直接取り上げて批判を展開したにもかかわらず反論はなかった。だとして彼の問題提起を受け入れて進展した議論がなされたわけでもない。「民俗学＝民族文化学」の脱神話化やそのイデオロギーの解体

（脱構築）を企てた成果が確認できないのである。いや解体は置いておき、グローバル化の中の民族主体性の確立などを名目にして、むしろ「民族文化に対する民俗学的関心」を維持・強化してきたのが昨今の主流民俗学であった。例えば、「民俗文化の本来の姿を通して民族文化のアイデンティティを捕らえようとしたのが民俗学の重要な使命だ」[林 2005] という主張、そして「民俗学と民族文化の正体性（アイデンティティ）」という企画テーマを掲げて、実際にその「重要な使命」を学会レベルで実現しようとした 2009 年の「韓国民俗学者大会」が挙げられる⁷⁾。

特記すべきは、この民俗学連合大会で「民族文化の正体性（アイデンティティ）」の探求が持つ現代的意義と意味を問い直した南根祐の議論である。それによれば、民族文化のアイデンティティは歴史的深さを持つ民俗の彼方どこかに存在する客観的実在ではない。それはある個人や集団によって特定の政治社会的脈絡で必要に応じて構成されるものである。そのような社会的コンポーネントを「民俗文化の本来の姿」を通じて捕らえようと努めるよりは、かえってその虚構的真實がいつ誰によってつくられ、どのように活用されるのか。また、その背後にどのようなイデオロギーが働いたのかを省察することが、韓国民俗学における政治性の解体と新たな展望に役立つだろう。

南根祐は、このような問題意識を以て民族文化のアイデンティティを追求してきた韓国民俗学の主な系譜を追跡した結果 [南 2009]、「民俗学＝民族文化学」の始まりを、さきに言及した孫晋泰の民俗学規定から導き出した。そして歴史・民俗学界で主張してきた「孫晋泰民俗学」の断絶論⁸⁾とは違って、民族文化を眺める孫の観点と問題意識は 1950 年の拉北後も続いており、今日に至るまで韓国民俗学の真髄に継承されているということを示している。その継承方向を大別すると二つに分けられるが、一つは解放前の混合民族説に基づいた南・北方文化論を拡大深化させたものである。趙東卓（趙芝薰）の民族文化形成論 [趙 1964] とそれを民俗の史・資料研究として具象化した金宅圭の「韓国基層文化領域論」[金 1985] がその代表的な成果である。また一つは、孫晋泰が解放直後に唱えた単一民族神話を受け継いだもので、最近林在海が旺盛に繰り広げている「自生的」民族文化論⁹⁾がそれに該当する。もちろんその他にも様々な研究成果が存在するが、その問題意識と思想的スペクトラムは大概かれらが主張した二つの方向、すなわち伝播論的民族文化論と自生的民族文化論の間に回収される。

上記のような系譜の分析に続き、南根祐は民俗の同質性と持続性という問題を取り上げている。それは「民俗学＝民族文化学」というトートロジーを後押ししてきた暗黙的な前提だからである。結論的にそれが成立できないということを明らかにした南は、主流民俗学界に向かって次のような問いを提起している。つまり、本質主義民俗学に埋没して民俗「本来の姿」で民族文化の同質性と持続性を強化し、そのような「神話的イデオロギー」を以て民族固有のアイデンティティを捕らえるのが、果たして今日の民俗学において如何なる意味を持つだろうか。

また、私たちと同時代を暮らす多様な生活主体によって民俗の客体化と転用（アプロプリエーション）が日常化した現実の中で、それは果たして如何なる意味があるだろうか。

この問いと関連して注目されるのが「グローバル時代の韓国民俗学とローカリティ」の関係をとり上げた丁秀珍の論考である。2012年の「韓国民俗学大会」に対する批判的検討¹⁰⁾から始まるこの論文で、アルジュン・アパデュライ (A. Appadurai) の現代社会の流動化論にスポットを当てて「ローカリティ」という濾過紙を以て、林在暎と南根祐が繰り広げた一連の論争を省察的に読み直し、前者の新自由主義批判とその現実認識に基づいた本質主義民俗学の「意義と意味」を改めて検討している。つまり、「彼にとって民俗はグローバルに対する抵抗の拠点としてローカルあるいはローカリティに相応するもの」である。言い換えれば、「林在暎[は] グローバル化に抵抗するユートピア的代案として民俗と農村」を位置づけて、そちらの「空間的秩序や社会的プロセスを深く研究して」おり、民俗学はまさにその「点[に] 注目する必要がある」と主張する。

このようにグローバル化の現実的脈絡で本質主義民俗学の現代的意義を「ローカルとローカル文化のユートピア的復元」の根拠地として再解釈した丁秀珍は、同時にいわゆる「民俗楽土」への欲望とその「復元」作業が含んでいる他者化への危うさも喚起している。現実から離れた民俗楽土論の場合、ローカルをロマン主義的に理想化したり、ローカル文化を本質化したりしがちであるからだ。反本質主義民俗学の目的と問題意識を対比的に取り上げ論じた理由もそのためであろう。

一方、「南根祐は『フィールドワークの現在学という民俗学の初心にかえり、〈いま・ここ〉を生きる生活者の現在』に注目し、『〈私〉自身をはじめとする現実の人間と社会を内省的に探求』することを民俗学の目的とする。また彼は従来の民俗学者が『同時代を生きる生活者を過去に存在した〈美しい伝統文化〉を継承する受動的な存在としてのみ表象することによって彼らの主体性を否定』してきたと批判する。そもそも彼らは、「[民俗学者がつくりだした]〈民俗〉を客体化して流用（アプロプリエーション）する主体』だということである」。「『民俗』の近代、脱近代の民俗学」[南 2003] から始まった南の「このような主張は、民俗すなわちローカル文化からそれを能動的に生み出すローカルな主体者へ、民俗学の研究対象をラディカルに転換させるにおいて貢献した」と丁秀珍は評価している [丁 2013: 179]。

去る約 20 年の間、韓国の民俗学界では、果たしてそのような研究対象の転換が「ラディカル」に起きたのだろうか。その当否については後述するが、丁はローカリティを媒介に林と南との方法論論争を相補的結合として位置づけており興味深い。両者とも「ローカリティとローカル主体を知識言説の特権の権威、あるいはグローバル資本の普遍化に抵抗し、また抵抗できる立脚点に想定した」とまとめているからである [丁 2013: 183]。さらに丁は、その抵抗の立脚点に作用する「強大な力」に注意を払いながら¹¹⁾、民俗学が究明しなければならない有意義

な課題を提示して傾聴に値する。

要するに、民俗学が現代社会の問題に批判的に介入する文化政治学に照応することができるならば、「ローカル」として私たちの生活世界に着目し、その中の多声的狀況をあらわして、また彼らが（私たちも含めて）直面した苦境に注目し、それと同時にローカリティが構成される局面に注視し、その中で今日のグローバル化を改めて思惟できる亀裂の隙間と〔その隙間を〕分別し出す言語を開発すること、それこそ私たちがすべきことであると思う〔丁 2013 : 184〕。

敷衍すると、グローバル化と国家主義のベクトルが「複合的に」働くローカルを基点にし、多様な主体の生活世界を対象化しよう。まさにその微視的現場で実存の生を営む生活者の目線から日常の「多声的狀況」を理解しようと努力するとともに、「ローカリティが構成される局面」と過程を冷静に凝視しよう。そしてグローバル化の巨視的構造変動を「改めて思惟できる亀裂の隙間」を用意し、その隙間を民俗学的に「分別し出す言語」を啓発しよう。これこそが今日の「現代社会問題に批判的に介入する」民俗学の緊要な課題である。この問題意識を基に丁は、実際に農村観光と地域づくりなどに対する批判的研究を実践している〔丁 2009a, 2009b〕。そのような非本質主義的な認識とアプローチは、近年韓国民俗学界でも広がりつつある傾向である。

3. 民俗から主体の日常へ

民俗学研究における対象の問題について論じる場合、解放後の韓国民俗学史の中で1970年代のセマウル（新しい村）運動ほど大きな衝撃を与えた出来事はおそらくないだろう。この上からの近代化プロジェクトは、農漁村の構造変動と共に、そこで暮らしを営んできた農漁民の生活世界に多大な変化をもたらしたからである〔南 2018〕。当然、農村の村（マウル）共同体を民俗の伝承基盤として重んじてきた民俗学者に、その調査現場の構造変動や日常の変化は、民俗学の実践性を問う、延いては民俗学の存立の根柢を改めて問うべき重大な局面であったはずだ。1972年「民俗学会」¹²⁾の最初の学術大会が、「民俗学の役割」「文化財の保存と伝授」を企画テーマにした理由でもある〔民俗学会 1972〕。また、この「全国大会」を前後にして民俗学の「原論的対話」が相次いで繰り広げられたのもそれと無関係ではあるまい¹³⁾。

この「全国大会」では当代の有名な研究者が大勢参加し、韓国民俗学のフレームをめぐる熾烈な討論を行っている。特に金泰坤の場合、セマウル運動による民俗の消滅について強い危機感を覚えて韓国民俗学の方向転換を主張しており注目できる。「民俗学を過去の回顧に留ま

る過去学」から「未来に向けた現在学」へとその中心を転換しようということである。彼の表現をもう一度借りれば、従来のように民俗を「残存文化」や「民間伝承体」と規定し〔円光大学校民俗学研究所編 1973：41〕、外部の「客体的な立場」から民族精神の鼓吹のような「ある目的意識を前提にして」それを対象化してはならない。あくまでも「民俗自らの内的かつ主体的な立場に立ち」、彼らの生活そのものを探求しなければならない〔円光大学校民俗学研究所編 1973：42〕。「民俗は過去のかつ停滞的な残存物ではなく、『民間人』または『庶民』の現実的な生活の中から彼らの生活と共に無限に生きる生活の全体的現象だ」からである。

金泰坤はこのように民俗概念を新たに規定してから、その主体である「庶民」の範疇を次のように拡張している。つまり、「現代文明とはかけ離れた僻地の純粋な土俗的野生の自然人を指す概念である『民間』は言うまでもなく、僻地でない都市や現代文明の中で生きる社会の大多数の『民衆』までも含めて『庶民』と呼ぶ」。そのように都市と農村を問わずに全ての「庶民層の生活一切を指す」民俗に再概念化することによって〔円光大学校民俗学研究所編 1973：41〕、民俗学は「庶民層の現実的実際の生活問題に参加する庶民層の学問に」ならなければならないと繰り返し強調する。

金泰坤のこのような方向転換論、または対象拡大論が持つ学史的意義や限界についてはすでに管見を提示したが〔南 2014：133-171〕、ここで確かめておかなければならないことは、彼が強調した「現在学」としての民俗学研究的具現如何である。結論から言うと、内観的 (emic) アプローチを通じた民衆の実生活探求への方法論転換を促したにも拘らず、当時の韓国民俗学はセマウル運動の波に飲み込まれた農産漁村の「現実的」な生活を度外視した。従来の救済民俗学者は言うまでもなく、庶民や民衆に対する積極的研究を注文していた金泰坤や李相日さえもこれと言った関心を示さなかった。セマウル運動の初期における掃蕩と打破の対象であったチャンスン（長牲）祭やソナン（城隍）祭、あるいは巫俗信仰のような古俗の片鱗を「民俗文化財」や「伝統文化」として本質化し、近代に対抗するナショナリズムの橋頭堡にして、その残存文化の収集保存と研究に力を傾けたのみで、目の前で繰り広げられていた農漁村の「現実的実際の生活問題」には目をつぶってしまった。

結果的に農漁村の生活主体がセマウル運動という急激な社会変動の過程を如何に「主体的に」経験していたのか、そしてその強圧的な近代化プロジェクトによって地域社会の権力再編や社会関係をはじめとする構造変動が如何に起きて、農漁民の衣食住と生業、意識、慣行など日常の生活世界が如何に変貌していったのか。それに対する問いが不在し、あるいは研究実践が伴わなかったので、民俗学は韓国社会の近代化過程を微視的・主体的に省察できる機会を見逃すことになった。

このような過ちは今世紀に入って農漁村を大きく変貌してきた農漁村体験観光や「村（マウル）づくり」研究でも繰り返されているが〔南 2012〕、韓国民俗学が直面している昨今の危機

は、実はこの「主体なき民俗研究」が招いた部分が少なくないと思われる。生活主体と彼らの現実的・実地的な暮らしに無関心な本質主義民俗学、その「過去学」からの脱却の可能性を含めた未発の「現在学」を私たちが実践していかなければならない理由でもある。

次に、1980年代中盤、林在海は民衆の民俗文化をエリートの高級文化、大衆の通俗文化と比べてその文化的位相を考察している。結論的に「民俗文化は担当層の民衆性、生産の共同性、媒体の口承性、生産者と需要者の共同体性、現実認識の批判性、歴史的伝統性などが相互関連性の中でその文化的位相をあらわす」と主張した〔林1986：18〕。1980年代における韓国の社会状況と民衆運動論、文化運動論などを背景に「担当層（担い手）の民衆性」、特にそれが目指すべき「現実認識の批判性」を特化したこの民俗の再概念化は、1990年代後半以後、一連の都市民俗学論でも繰り返されている。つまり民俗は、都市と農村の「空間的問題でなく、文化様式の問題で決まるということ」である。民俗か否かを定める文化様式としては「担当層の民衆性、生産の共同性、媒体の口承性、生産者と需要者の同一性、現実認識の批判性、歴史的伝統性などが挙げられる。」このような「伝統的概念の様式的要素」〔林1997：58-59〕をあまねく備えたものが真の民俗だと強調した。

しかし問題は、「都市民俗」の伝承事例が先述した「伝統的概念の様式的要素」を具備できるか否かである。具体的に1980年代以後の現代民謡や連作式の謎々と冗談、巷に飛び交う談話、マダンクッ（劇）形式の変革クッ、都市の中のクッ堂と占い師、自動車を買った際や野球試合を始める前に行う告祀（幸運を祈る祭祀）、大学受験のための祈願や入試呪術など、都市の歳時風俗のような彼が頻繁に取り上げる事例は、果たして民衆性や口承性、批判性、伝統性などのような構成要素を全て備えているのか。林自らも認めているように¹⁴⁾、そうではないはずである。「伝統的概念の様式的要素」をあまねく備えた民俗の場合は、都市部は言うまでもなく、農漁村地域のどこにも存在しないからである。民俗学の対象不在というこの致命的状況を打開するためにも林在海の再概念化をはじめ、従来の民俗概念に対する全面的な再検討が求められよう。

また一つ、今世紀に入ってきて「民俗の生涯史的危機」〔羅2011：489〕という表現を用いてその「概念的再考」〔羅2004：45〕を試みたのが羅景洙である。かれによると、「民俗という用語は今から約2500年前から」東洋の漢字文化圏で使われていた。ところでフォークロア（folklore）やフォルクスクンデ（volkskunde）のような「西欧から輸入された単語の訳語で、[それが] 代替されてしまい、かつて使われていた用語がその本義を失って」しまった〔羅2004：45〕。つまり、「ドイツと英国での民俗は、徹底して過去民衆の文化遺産を指す概念」〔羅2004：47〕であるのに対し、「漢字文化圏の中での民俗という単語には過去という時間的概念が割り込む余地がない」と言う〔羅2004：49〕。

このように両者の違いを指摘した羅は、「私たちに必要な新しい代案として」アラン・ダン

デス (A. Dundes) の「民衆とは誰か (Who are the Folk?)」という論考に注目する。この論考で再概念化した「folk と folklore は東洋の民衆と民俗の本義にはるかに近いと考え」られるからである。具体的に「ダンデスは folk から『社会的下層民』という意味と『現代に生きる過去人』という意を消し, folklore から残存文化という意を消した」と主張している [羅 2004 : 50]。このように羅は, ダンデスが提示した新しいフォークとフォークロア概念に「東洋の本義」を組み合わせることによって, 「民俗はもう『残存文化から伝統文化』という意味と対象の転換を以て活路を見出す」と主張する。例えば, 「ダンデスの言葉通り工場民俗, 市場民俗が可能なように, 私たちは歴史的に両班 (支配層) 民俗, 宮中民俗という言葉を使うことも積極的に考慮して良い」として, 結果的に「民俗概念の転換とともに, 民俗対象の拡大も同時に成し遂げることができる」と楽観的展望を示している。延いては, 「もう私たちは 19 世紀型の西欧の民俗概念ではなく, 世界普遍の 21 世紀型の民俗概念を設定してこれに対する民俗文化の政策的方向を議論していくべきだ」と強調する [羅 2004 : 50-51]。

このような羅景洙の議論は, 漢字文化圏の古い「民俗の本義」とダンデスの「新しい」民衆論を連結して「21 世紀型の民俗」概念の「活路」を模索しており注目される。だが, 資本主義の先発国として「世界 [の] 普遍」を目指していた英米のフォークロアと, その後発国として国民国家の特殊性を強調したドイツ語圏のフォルクスウンデ, この両者の政治社会的背景や意味合いおよびその思想的志向と目標が異なるという点は, 十分知られている事実である。したがって, 両者を一つにまとめて漢字文化圏の民俗と単純に比べられる性格のものではない。特にフォルクスウンデの場合, 本来「残存文化」ではなく, 18 世紀末 19 世紀初めの「民衆の事実」を指した用語であったことを喚起する必要があるだろう。

また, 漢字文化圏の「民俗」という用語は, 被治者の民政風俗, すなわち民心と民性を含めた現実の生活状況と慣行, 習俗などの把握と関連した政治的用語であり, そこには教化の対象として目の前の愚民を眺める現在の視線と「風化≒王化」の権力性が働いていたと思われる [岩本 2020]。そのような民俗に果たして「歴史的に両班民俗, 宮中民俗という言葉を使うことも積極的に考慮して良い」ほどの「本義」があったのか疑問である。その上に, ダンデスが提示した新しいフォークロアと前近代の東洋的民俗とを果たして接ぎ木をさせることが可能なのか, またその接木の結果が羅の提案通り, 「世界普遍の 21 世紀型の民俗概念」として成り立つのか, 今後詳細に確かめなければならない。

整理すれば, 従来の韓国民俗学で対象化した民俗は, 文字性や近代性, 都市化, 大衆文化などとは対極に在る文化形態を指すものであった。結果的に現代人の都市的暮らしの様式や各種のメディアを通じて生産, 流通, 消費される多様な文化的産物は, 民俗学の研究対象から除外されるのが一般的であった。しかし, 先述したようにこのような民俗概念の限界と問題点はすでに 1970 年代から議論されており, 近年は「いま・ここ」を生きる生活者の日常や生活世界

へ民俗を再概念化しようとする提言も登場している。

4. 現場論と歴史民俗学の虚実

従来、韓国民俗学の諸概論書で民俗の研究法で共に提示されたのは次の二つであった。それは共時的アプローチと通時的アプローチで、この両者を具体化したのがまさに「現場論と歴史民俗学」である。冒頭で言及したように両者とも去る30年余りの韓国民俗学界で広く取り上げられてきた研究法である。

まず「現場論」が韓国民俗学界で脚光を浴び始めたのは、林在海が「民俗研究の現場論的方法」[林1986]を発表してからである。これは「現場論」という名の特異な「方法」を理論的に提示した論文であり、その後それに基づいて『説話作品の現場論的分析』[林1991]という研究成果が出された。1990年代以後、韓国民俗学界では「〇〇の現場論的研究」という修辭が流行するほど、この二つの成果とも注目と好評を受けてきた問題作である。このように林在海が主導した現場論は、自らが明かしている通り、アメリカ民俗学のパフォーマンス理論を援用したものである。1970年代に入り民俗学の新しい研究法として位置づけられてきた「パフォーマンス中心的方法 (performance-centered method)」と「状況論的方法 (contextual method)」[林1986:202-203]、この二つの方法を「批判的に受け入れてその限界を補完する方向で議論を進展させようとした」ものである[林1991:27]。具体的に、前者の微視的観点によるパフォーマンス現場の共時的変性の捕捉と、後者の巨視的観点による伝承現場の通時的持続性の穿鑿、この両者を「発展的に統合」[林1986:204]しようとしたのが現場論である。しかし、この野心に満ちた試みが従来の好評と追従ほど成功したとは言えないであろう。

これに関連して許龍鎬がアメリカのパフォーマンス理論と韓国の現場論を比較考察し、二つの方法論の「すれ違った歩み」を主張しており注目される。パフォーマンス理論が民俗学の「認識の転換という革命的な軌跡を描いたとすれば、現場論は[伝承現場の通時的持続性の穿鑿に至るまで研究]視野の拡張を試みたが、認識論的に『回帰』した」という結論である[許2012:197]。分かりやすく言うと、持続性と同質性という神話に基づいた超有機体的伝統としての民俗概念を再考し、本質主義民俗学のフレームを解体したのがパフォーマンス理論であるが、それを「批判的に受け入れながらその限界を補完」という現場論が従来のその静態的な過去志向の民俗概念と文化本質主義の認識論に回帰してしまったということである。

では、「現場論の回帰」、すなわち、認識論的退行はどこに起因するのだろうか。許は、現場論の認識と志向に予期されていたその構造的要因を三つ挙げているが[許2012:193-196]、大きくは次の二つの問題にまとめられる。一つはパフォーマンス・伝承の法則と原理の究明という問題であり、他の一つは「状況論的方法」の任意的創出とコンテクストに対する理解という

問題である。

まず、パフォーマンス・伝承の法則と原理の究明¹⁵⁾は、かつて尹ギョイムが的確に指摘したように、林在海をはじめ、韓国の現場論者がパフォーマンス理論について持っている「根本的」かつ「深刻な誤解」の産物である〔尹 2002：258-264〕。アメリカ民俗学のパフォーマンス論者は、そもそもパフォーマンスの法則と原理の解明を主張していなかったし、またそれを究明することもしなかった。そして、伝承の法則と原理のようなことには最初から関心さえもなかったからである。敷衍すると、自然系に存在する客観的実在としての民俗概念を以て関連の文化要素を同じ項目として収集・分類して、その形態やジャンルに対する普遍的法則と原理を探そうとした従来の民俗学があり、結果的に調査研究の傍点を「ロア (lore)」につけて「フォーク (folk)」の現実生活から離れた「民俗採集」に没頭したその過去の民俗学を解体したのがパフォーマンス論者であった。ただし、ダン・ベン-アモスとリチャード・バウマンをはじめ、一群の少壮学者がその方法的代案として民俗を動態的なパフォーマンス (performance) とプロセス (process) に再概念化したのは周知の通りである。そしてフォークとロアの現実的統合を経験的レベルで理解する鍵で、小集団あるいは発話共同体が実行する「即興的創造性」〔尹 2002：259〕のパフォーマンス状況、いわゆる芸術的 (アーティスティック) コミュニケーション過程を重視したということは改めて指摘する必要もないだろう。

次の後者と関連して、許は「状況論[的方法]の独立的な存在の可能性について懐疑」を示し、それが林在海によって「拡大再生産」された経緯を次のように推論している。つまり、「推論ではあるが、」アメリカのパフォーマンス理論で言う「パフォーマンス中心的方法」と「状況論的方法」はそもそも異なる存在ではない。本来、同体異名の両者を、林在海が自説を展開する過程の中で、後者を前者から任意的に引き離し、「伝承現場と持続的伝統に重点を置いて拡大再生産していったもの」である〔許 2012：195〕。それがまさに現場論で言う「状況論的方法」であるはずだ。

このような「推論」は、林が現場論で頻繁に引用した次の二つの論稿から立証することができよう。一つはリチャード・ドーソンの「民俗学の現代理論」であり、また一つはベン-アモスの「コンテキストにおける民俗の定義を目指して」である。まず前者でドーソンが民俗学の重要な「理論」の一つとして言及した「状況論的 (contextual)」研究は、あくまでも「パフォーマンス中心的方法」を指したもので¹⁶⁾、現場論で言う「状況論的方法」とは関係がない。それだけでなく、後者でベン-アモスが特化した「コンテキスト」概念¹⁷⁾は、林の強調した「状況論的方法」とは全く異なるものである。

小長谷英代がよくまとめたように〔小長谷 2010：132-135〕、パフォーマンス論者のコンテキスト論では、民俗をパフォーマンス状況におけるテキストの現出として捕らえている。特定状況でのコミュニケーション行為を民俗として捉えるこの観点では、コンテキストに対する新しい

理解が不可欠である。もちろん従来の研究でもコンテキストの重要性が強調されてはきたが、そのほとんどは、テキストをめぐる背景や要因であり、コンテキストを固定的に理解することが常であった。それに反し、パフォーマンス理論で言うコンテキストは、「即興的創造性」があふれ出る動的なプロセスであり、「民俗」を実行する多様な主体たちの相互行為の関係性として現している。その点から現場論で言う「状況論的方法」のコンテキスト理解とは大きな隔りがある。パフォーマンス理論の躍動的なコンテキスト理解と違って、現場論の「状況論的方法」では、それを「テキスト解釈の還元論的根拠地」[許 2012：196]として誤解している。「民俗資料＝民俗文化」という先験的テキストをめぐる背景や要因としてコンテキストを固定的に理解したのである[南 2014：48-55]。

許の推論は、先述したドーソンの言及とともに上記のコンテキストに対する理解の差を以て論証できよう。さらに私たちが問わなければならないことは民俗の本質に対する認識の問題である。「民俗がパフォーマンスによる共時的可変性で存在・継承されてはいるが、そのような可変的なパフォーマンスは通時的に持続性を持つ伝統性に基づいて成り立っている」[林 1986：230]。このようにその認識の要点を現場論が強調しているからである。引用文の下線のように林は、パフォーマンス理論が新たに提示した動態的な「現在志向」[尹 2002]の民俗認識を一旦受けとめている。しかし、その「可変的なパフォーマンス」は、あくまでも「通時的に持続性を持つ伝統性に基づいて成り立つものだ」と主張することによって、従来の静態的な過去志向の民俗認識に傍点をつける。まさにパフォーマンス理論が否定したはずのその固定的実体、超有機体的伝統としての民俗を繰り返し強調したのである。この過去学の本質主義に対する信念こそ、現場論が「可変的なパフォーマンス」を周辺化した背後であり、同時にそれが「林在海民俗学」に与えられたフレーム再構築の機会を霧散させた主要因だと思われる。

一方、1990年代以後本格化した歴史民俗学会の「歴史民俗学」は、論者によって民俗を眺める眼差しと民俗学という学問に対する帰属意識、孫晋泰民俗学に対する評価、そして研究の主題と方法などにおいて大小の違いがある。しかし、「口碑文学的（国文学的）民俗学」に対するアンチテーゼとして「歴史科学としての民俗学」という修辞を好んで使い、文献資料と民俗資料とを連携して「民俗の生成・変化・発展の合法則性」を解明しようと努め[朱剛玄 1990：12, 李海濬 1996：57, 李弼泳 1996：66]、延いては民衆生活史を復元しようと努めてきた共通点がある。

歴史民俗学におけるその遠大な目標が如何に成し遂げられるか定かではないが、少なくとも歴史展開に伴う民俗の時系列的な変化を重視し、民衆生活史の動態的研究の重要性を喚起した点は高く評価したい。

しかし、今後究明すべき課題も多く、解明すべき難問も少なくない。例えば、従来のように文献資料と民俗資料との素朴な連携に満足せずに、変わらない有限の前者と常に変化する無限

の后者、本来の在り方が全く異なる両者の質の違いと量的間隙を如何なる論理で如何に埋めていくのか、また、文献資料の根本的な制約と構造的な有限性によって結局は、個別の民俗事象の変遷過程を追求するほかはない要素主義の限界を如何に克服し、それぞれの事象の間の「相互関連した全体 (functional whole)」[李弼泳 2015: 67] を如何に究明するのか。さらにそのような平面的な要素主義を克服して民俗の歴史性、地域性、階層性という有機的関わりを前近代にまで遡及して立体的に究明できる方法が存在するのか。民衆の日常に関する文献資料が非常に少ない韓国的現実を冷静に考慮しながら深刻に懊悩しなければならない問いに直面している。

そして何よりも資本主義の世界システムを生きる私たちの複雑かつ多様な現在の暮らしを理解するにおいて、朝鮮王朝時代における後期の郷村社会を民俗学研究の原点に据えようとする従来の歴史民俗学的方式が果たして有効なのか。これもまた真剣に考察しなければならない問いに違いない。従来よりも「一層多様な記録資料源の動員と発掘に努力」[李海濬 2015: 43] したとしても、李海濬が指摘した「素材主義」を越えて「空白の部分」を埋める研究は容易ではない。また、記録資料の限界性をはじめ、先述した方法論的課題に対する穿鑿なしに、歴史民俗学の再跳躍のための踏み台を整えることは決して容易ではないだろう。

そこで、今後歴史民俗学の研究方向と関連し、民俗学の特長を生かした「近代」研究の重要性をもう一度強調しておきたい[南 2010: 55-57]。朝鮮王朝の後期でもその以前でもなく、「近い過去としての『近代』」[島村 2002: 117] こそ、民俗学が集中的に取り扱わなければならない課題であり、民俗学ならではの創発的な究明が可能な時空間だと考えられるのである。ただし、それは民俗の歴史性と地域性、そして階層性を含めた社会性の究明に役立つ文献資料が相対的に多いから指摘しているわけではない。各種の官報と施政・政策資料をはじめ、新聞、雑誌、放送メディアなどのような近代テキストが比較的多く蓄積されているためだけでもない。歴史民俗学派も大概認めているように民俗学は、フィールドワークをベースとする学問だからである。歴史民俗学は歴史学でなく、あくまでも民俗学だからである。

改めて言及するまでもなく民俗学者がフィールドの現場で対面するのは、調査者自身と同時代を生きる人々である。島村恭則の指摘通り、まさにその現場で今を生きる生活者の経験と民俗学者の問題意識、この両者の五感を通した相互作用がフィールドワークにほかならない。ここで生活者の経験とは、少なくとも次のような三つの要素から構成される。つまり、フィールドで向き合う彼が生きる現在、それまで彼が生きてきた過去、そして前の時代を生きた前世代から彼に流れてきた過去の記憶である。もちろんこの前世代の記憶はその前前世代の記憶、その前前世代の記憶はまたその前前前世代の記憶のように、無限大に遡ることができる以前世代の記憶が重層的に蓄積されていると見られる。

しかし、その過去の記憶は世代を遡れば遡るほど、現在を生きる生活者の経験全体の中で占める比率や比重が顕著に落ちるだろう。したがって、前前世代の記憶や前前前世代の記憶など

が現在からかけ離れた近世や中世へのつながるわけではない。このあまりにも当然な事実を考慮すれば、「いま・ここ」を生きる人間の過去とは近世の朝鮮時代でもなく、中世の高麗時代でもない、現在と直結する近い前代となる。民俗学がとて「近い過去としての近代」を取り上げる当然の理由はまさにここにある。

上記のような「民俗学的近代」[鳥村 2002: 117-120] を度外視したまま、例えば、近年 10 年余り、全国各地で旺盛になされている「村（マウル）作り」の現場で、あるいは 1, 2 世代前のセマウル運動が強圧的に展開された農漁村の民俗調査現場から朝鮮時代後期の郷村社会の姿を探し出そうとするならば、それこそ歴史民俗学が批判してきた「没歴史的」な残存文化の研究に相違ない。歴史学でない歴史民俗学の大義、つまり、民衆生活の変遷とそれに伴う民俗の歴史性、地域性、社会性の究明もまた、この「近い過去としての近代」研究にその重心を置いてはじめて文献資料が持つ根本的な制約や構造的な限界を克服し、有意義な成果が生み出すことができるだろう。

おわりに

如何なるディシプリンでも方法論と学史は不可分の関わりを持つ。民俗学方法論が民俗学史研究の一環として検討され、逆に民俗学史が民俗学方法論研究の一分野として存在する理由でもある [福田 1998: 4]。これまで述べてきた「民俗学史」とは、もちろん個別の民俗事象の研究成果を羅列した年代記ではなく、優れた先学を賛えるための列伝でもない。ましてや両者をかき混ぜた民俗学の年代表でもない。

生産的な民俗学史というのは、おそらく昨今の民俗学研究が直面した方法論の限界や閉塞状況を歴史的・社会的に顧みる作業であろう。「現代民俗学の現状に疑問を感じ、眼前の問題と取り組む方法に危うさと困難を感じるがゆえ」[佐藤 2011: 14]、それらを招いた要因を学問の形成と展開の過程の中で省察しようとするのである。言い換えれば、従来の「民俗研究では捉えられなかった対象や現象とその原因をとらえること、いわば敗因の分析」とともに「民俗学そのものの自明性への疑い」[小池 2011: 3] を解きほぐすための回顧の場こそ民俗学史に相違ない。

荒いものの方法論を中心に韓国民俗学の研究成果を学史的に振り返ってみた理由もそれと関わっている。従来の本質主義フレームがドクサ (doxa) として機能しており、民俗学の批判的認識や創造的思考を遮断しているからである。それだけでなくその本質主義民俗学は、今日の脱近代、グローバルな社会状況を捕らえて現在の多種多様な生活主体を理解するにおいても、役立たないと考えられるからである。そこで本稿では、方法論の刷新に議論の焦点を合わせ、韓国民俗学の動向を考察してそれに伴ういくつかの争点を分析してみた。

その結果、学問の思想的存立基盤と関連して、文化民族主義に立脚した朝鮮民俗学と植民地主義との関わりをはじめとする民俗学研究の体制化が今後の省察的課題として浮び上がった。そして本質主義民俗学を脱却した新たな韓国民俗学のフレーム構築が緊要な実践的課題として登場した。問題は前者の危うさを十分に自覚し、後者を如何に解決していくのか、その具体的な方法である。例えば、従来の主体なき民俗研究から、多声的主体の日常の探求や生活世界の理解へと方法論を新しく組織する場合、従来の民俗概念に代わり、その日常あるいは生活世界を如何に民俗学的に対象化できるかが緊急な課題になるだろう。

注

- 1) 本稿での方法論とは、ある学問の論理的基礎に関する理論的な探求を指す。ディシプリンの成立に不可欠な認識論の体系において、特定の目的や対象およびその研究方法などのような基本フレームを構成する議論に該当する。要するに、韓国における民俗研究を原論的に規定して、その社会的実践を理論的に後押しする考え方を指す。
- 2) その解体作業の始まりとしては、かつて李長燮が試みた「韓国民俗学の批判的検討」が挙げられる [李 1989]。民俗や民衆のような民俗学の基本概念をはじめとする民俗学史記述の科学的歴史性、基層文化論、主体のない民俗研究などについて、「批判的検討」の先鞭をつけたからである。
- 3) これに関連して大韓民国学術院では、「今日の学問的動向と争点を考察し、未来の研究方向を眺望するために、去る 2011 年から『学問研究の動向と争点』を発刊」[大韓民国学術院 2017] してきている。本稿はその第 6 輯に掲載された拙稿「(民俗学) 方法論の動向と争点」に添削や補足を加えたものである。
- 4) 朝鮮民俗学会創立 80 周年記念韓国民俗学会春季フォーラム予稿集の「ご挨拶」(『民俗学 80 年を論じる』韓国民俗学会、国立民俗博物館共催、2012) 1 頁。
- 5) 民俗研究の「体制化」は、解放後の韓国民俗学でも散見される。詳細は [南 2003] をご参照頂きたい。
- 6) 李長燮に先立ち、金泰坤が 1970 年代初めから「過去学」としての「民俗学=民族文化学」を繰り返し問題視していた。詳細は後述したい。
- 7) その成果を単行本にまとめたのが [韓国民俗学術団体連合会編 2010] である。
- 8) 代表的な研究としては [李弼泳 1985] [朱 2003] を参照して頂きたい。
- 9) 林在海は去る約 15 年間にわたり「民族文化の正体性 (アイデンティティ) に関わる一連の研究」[林在海 2007b] 成果を量産してきた。その対象を検討して見ると、クッ(巫俗)文化をはじめとする村(マウル)信仰、神話、仮面劇研究を経て、壁画や新羅金冠、韓流、古朝鮮文化研究などに至るまで多岐にわたっているが、論旨そのものはシンプルであり、始終一貫している。すなわち、民族文化論の伝播論の見方を批判し、自然発生的民族文化論を広げて「民族文化のアイデンティティ」を確立しようとしている。
- 10) この大会のテーマは「グローバル時代における韓国民俗学の課題と展望」で、丁秀珍の表現によれば、「民俗学の現在的位相や学問的課題を立て直す変曲点」となる好機であった。「グローバル時代の文化現象を有意味に対象化するために民俗学的方法論は、どのように再構築されるべき

韓国民俗学の動向と課題（南）

か」という重要な問いをめぐって真剣な格闘や討論を広げなければならなかったが、そうは進まなかった。「韓国民俗学は、グローバル化の前に韓国化から成し遂げなければならないという批判に直面し、グローバル時代を眺望する数多くの論点を見過ごし、（中略）各国の文化がハイブリッド化して固有のアイデンティティを失う前に、「文化遺産の現前化」方案を模索しなければならないという主張（中略）の中で、民俗学方法論を再考する必要性は考慮されなかった。また、民俗学の研究対象を脱国家化しなければならないという主張の中で、民俗学本来のパラダイムは容易に廃棄された」からである〔丁 2013：169～170〕。

- 11) すなわち、「グローバルな力が作動する空間はまさにこの場であり、ローカルだということを留意」しなければならない。「また、ローカリティの生産過程ではそれよりさらに大きな脈絡、すなわちグローバル化の圧力のみならず、依然として強大な力で作動する国家主義の圧力が複合的に介入するという点も注目すべきだ」と指摘する〔丁 2013：183～184〕。
- 12) 1969年に任東権が中心になって「韓国民俗学研究会」を結成し、同年12月に機関誌『韓国民俗学』を創刊する。翌年学会名を変えるが、崔常壽が1954年に創立した「韓国民俗学会」がすでに在ったので一旦「民俗学会」と改称する。この二つの学会を2000年に統合したのが今の「韓国民俗学会」である。
- 13) 金泰坤が所長を務めていた円光大学校民俗学研究所が、1971年から1973年の間に主催したもので、「民俗学の現代的方向」と「民俗学の転換的課題」「民俗学の対象」「民俗学の方法」をテーマにした。その成果を編み出したものが〔円光大学校民俗学研究所編 1973〕である。
- 14) 「現代民俗、または都市民俗の場合、このような伝統的概念の要素をすべて備えているわけではない。いま創られたばかりの民俗の中から歴史的伝統性を探すのは困難である。義務教育の成果によって、あえて文化の伝承の媒体を言葉（言語）に限定しなくても良い。それにもかかわらず、過去の伝統は今日の状況によって変容されて当然であり、ある程度は言葉を媒体として伝播され、拡散されるだろう」〔林 1997：59〕。
- 15) これに関連して林在海は、アメリカのパフォーマンス理論を「掲げた理論家[が]（中略）民俗研究はパフォーマンスの法則を明らかにするという程度の皮相的な主張に留まってしまった」〔林 1986：207〕と批判した。パフォーマンス理論のこの「皮相的な主張」を乗り越えるために、韓国の「現場論的方法は民俗のパフォーマンス法則を発見するところからさらに進んで、そのような法則が生まれるほかはないパフォーマンスの隠れた原理を解明すべきである」と主張した〔林 1986：221〕。また「現場論的方法」は、パフォーマンス現場の「微視的・共時的観点で成り立つ」このパフォーマンスの法則と原理の解明に満足せずに、伝承現場の「巨視的・通時的観点で追求される伝承法則の発見[と]（中略）[その]原理を解明するところまで達しなければならない」と力説している〔林 1986：223〕。
- 16) リチャード・ドーソンの「民俗学の現代理論」は、『民俗学と民衆生活学：入門』〔Dorson, Richard M. 1972〕に収録されたもので、歴史地理的アプローチをはじめとする民俗学的主要な「現代理論」を羅列して解説を付け加えている。その最後のところで自分自身を批判した弟子たちの研究成果を紹介し、従来の固定的「テキスト」中心の民俗学を克服しようとする彼らの研究傾向を「状況論的（contextual）」と呼んでいる。この「状況論的」研究が、後日「パフォーマンス中心的方法」という名で一般化する現代民俗学の新しい理論である。
- 17) この「コンテキストでの民俗の定義を目指して」〔Ben-Amos, Dan 2000（1972）：3-19〕はご承知の通り、従来の通時的伝播から共時的行為へと民俗概念を再構築し、「コンテキスト」の重要性を強調した記念碑的な論文で、以後パフォーマンス理論の包括的な術語としてこの「コンテキスト」という用語が広く使われている。

文 獻

- 姜正遠 2012 「世界民俗学史 속에서의 韓國民俗学 80 年」『民俗学 80 年을 논하다』韓國民俗学会·国立民俗博物館
- 金成禮 1990 「巫俗傳統的 담론分析：解体와 展望」『韓國文化人類学』22 韓國文化人類学会
- 金宅圭 1985 『韓國農耕歲時的 研究：農耕儀禮의 文化人類学的考察』嶺南大学校出版部
- 羅景洙 2004 「21 世紀民俗文化和 政策方向」『韓國民俗学』40 韓國民俗学会
- 羅景洙 2011 「民俗概念的 재정립과 그 現在的 意味」『国立民俗博物館 擴大以前建設 基本計畫』文化体育觀光部
- 南根祐 1998a 「孫晋泰의 民族文化論과 滿鮮史学」『歷史와 現實』28 韓國歷史研究会
- 南根祐 1998b 「植民地主義民俗学의 一考察：信仰·儀禮研究를 中心으로」『精神文化研究』21-3 精神文化研究院
- 南根祐 2002 「『朝鮮民俗学』과 植民地主義：宋錫夏의 文化民族主義를 中心으로」, 『韓國文化人類学』35-2 韓國文化人類学会
- 南根祐 2003 「『民俗』의 近代, 脫近代의 民俗学」『韓國民俗学』38 韓國民俗学会
- 南根祐 2004 「朝鮮民俗学会再考」『精神文化研究』27-3 韓國精神文化研究院
- 南根祐 2006 「『新民族主義』史觀 再考：孫晋泰와 植民地主義」『精神文化研究』29-4 韓國学中央研究院
- 南根祐 2008 『『朝鮮民俗学』과 植民地主義』東国大学校出版部
- 南根祐 2009 「『民俗学=民族文化学』의 脫神話化」『比較民俗学』40 比較民俗学会
- 南根祐 2010 「韓國『歷史民俗学』의 方法論再考」『韓國民俗学』51 韓國民俗学会
- 南根祐 2012 「그런 투어리즘의 文化政治学：B 마을의 觀光實踐을 中心으로」『韓國民俗学』56 韓國民俗学会。
- 南根祐 2013 「누구의 무엇을 위한 ‘實用’인가? : 韓國民俗学의 實踐性 再考」『民俗学研究』33 国立民俗博物館
- 南根祐 2014 『韓國民俗学再考：本質主義와 復元主義를 넘어서』民俗苑
- 大韓民國学術院編 2017 「發刊辭」『學問研究의 動向과 争点：考古学·民俗学·人文地理学·文化人類学』6
- 民俗学会編 1972 「民俗学全國大會討論會：民俗学의 役割」『韓國民俗学』5
- 孫晋泰 1948 「自序」『朝鮮民族文化의 研究』乙酉文化社
- 円光大学校民俗学研究所編 1973 『韓國民俗学：原論的對話』円光大学校出版局
- 尹ギョイム 2002 「미국의 口述芸術研究」『口碑文学研究』15 韓國口碑文学学会
- 李長燮 1989 「韓國民俗学의 批判的檢討」『斗山金宅圭博士華甲記念文化人類学論叢』斗山金宅圭博士華甲記念論文集刊行委員會
- 李弼泳 1985 「南滄孫晋泰의 歷史民俗学의 性格」『韓國學報』41 一志社
- 李弼泳 1996 「歷史의 变化發展과 民俗」『韓國民俗史論叢』知識産業社
- 李弼泳 2015 「歷史民俗学의 民間信仰研究觀點」『歷史民俗学』47 韓國歷史民俗学会
- 李海濬 1996 「韓國史의 展開와 民俗史의 연관성」『韓國民俗史論叢』知識産業社
- 李海濬 2005 「鄉村社会史研究와 歷史民俗学」『歷史民俗学』20 韓國歷史民俗学会
- 李海濬 2015 「歷史民俗학과 記錄資料 活用」『歷史民俗学』47 韓國歷史民俗学会
- 林在海 1986 『民俗文化論』文学과 知性史
- 林在海 1991 『說話作品의 現場論的分析』知識産業社
- 林在海 1997 「民俗学의 새 対象과 方法으로서 都市民俗学의 認識」『韓國民俗학과 現實認識』

韓国民俗学の動向と課題（南）

集文堂

- 林在海 2005 「20世紀民俗학을 보는 ‘現在学’ 議論의 批判的認識」『南道民俗研究』11, 南道民俗学会
- 林在海 2007a 「都市 속의 民俗文化 伝承様相과 都市民俗학의 새 地平」『實踐民俗学研究』9 實踐民俗学会
- 林在海 2007b 「民俗信仰의 比較研究와 民族文化의 正体性」『比較民俗学』34 比較民俗学会
- 林在海 2012 「民俗学 80 年の 뿌리와 持続의 省察的 展望」『民俗学 80 年을 논하다』韓国民俗学会・国立民俗博物館
- 林在海 2013 「朝鮮民俗学会創立의 産婆 宋錫夏와 韓国民俗학의 길」『韓国民俗学』57 韓国民俗学会
- 全京秀 1999 『韓國人類学 百年』一志社（岡田浩樹・陳大哲訳 2004 『韓國人類学の百年』風響社）
- 全京秀 2013 「朝鮮民俗学会와 『朝鮮民俗』의 植民地와 隱抗策：植民地混種論의 可能性」『民俗学研究』33 国立民俗博物館
- 丁秀珍 2009a 「農村觀光과 民俗学研究再考：利川자채마을 마을事例로부터」『實踐民俗学研究』13 實踐民俗学会
- 丁秀珍 2009b 「無形文化財의 觀光資源화와 포클로리즘」『韓国民俗学』49 韓国民俗学会
- 丁秀珍 2013 「글로벌時代의 韓国民俗학과 로컬리티」『民俗学研究』33 国立民俗博物館
- 趙東卓 1964 『韓國文化史序說』探求堂
- 朱剛玄 1990 「歴史와 民俗：變革의 問題：歴史民俗学으로서의 民俗学 一考」韓國歴史民俗学会編『歴史속의 民衆과 民俗』図書出版理論과實踐
- 朱剛玄 2003 「歴史民俗학의 斷絶과 復元：歴史民俗学으로서의 民俗学考」『南滄孫晋泰의 歴史民俗学研究』民俗苑
- 韓国民俗學術団体連合会編 2010 『民俗학과 民族文化의 正体性』民俗苑
- 韓国民俗学会・国立民俗博物館編・發行 2012 『民俗学 80 年을 논하다』
- 許龍鎬 2012 「엇갈린 행보：연행中心論과 現場論의 比較研究」『韓国民俗学』56 韓国民俗学会
- 岩本通弥 2020 「『民俗』概念考：柳田國男が一国民俗학을 唱えるとき」『超域文化科学紀要』25, 東京大学大学院総合文化研究科
- 島村恭則 2002 「近代」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
- 福田アジオ 1998 「総説：民俗学の方法」『講座日本の民俗学 1 民俗学の方法』雄山閣
- 小長谷英代 2010 「パフォーマンス理論：『ポスト』領域の民俗学」『日本民俗学』263
- 小池純一 2011 「共同研究『日本における民俗研究の形成と発展に関する基礎研究』の構想・経緯・成果」『国立歴史民俗博物館研究報告』165
- 佐藤健二 2011 「近代日本民俗学史の構築について/覚書」『国立歴史民俗博物館研究報告』165
- 南根祐 2018 「韓國의 세마울運動과 生活變化」『日常と文化』5 日常と文化研究会
- Ben-Amos, Dan 2000 (1972) *Toward a Definition of Folklore in Context*. in Américo Parades and Richard Baumann eds. *Toward New Perspective in Folklore*, Trickster Press.
- Dorson, Richard M. ed. 1972 *Folklore and Folklife : An Introduction*, Chicago : University of Chicago Press.

要 旨

韓国民俗学は西欧の folklore 概念が日本経由で植民地朝鮮に移入される 1920 年代にスタートする。そして解放後、1950～60 年代の中興期を経て 1970 年代に至り、韓国民俗学のフレームが整備される。その要点は、民俗は、一つの民族の基層文化であり、その外見は変わっても真髄は変わらない。だが、この基層の固有民俗が日帝植民地化と西欧近代化などの余波で湮滅の危機を迎えている。その風前の灯火の民俗事象を一日でも早く救済し、民族文化の本質と正体性（アイデンティティ）、原型などを探求するのが民俗学の目的であり使命である、というものであった。このような本質主義的救済民俗学からの脱却が今後の課題である。本稿では、以下の 4 つの論争を整理することで、韓国民俗学の新しいフレーム設定のための踏み台としたい。一つ目は韓国の民俗学史、特に、日帝植民地期朝鮮民俗学の政治性につながる学問の思想的存立基盤。二つ目は韓国民俗学の目的を特権化してきた原型論と「民族文化学」の脱神話化。三つ目は民俗概念の脱構築に象徴される韓国民俗学の新しい対象設定の問題。四つ目は去る 30 年余りに韓国民俗学の研究法に広く引用されてきた「現場論」と歴史民俗学の虚実。

キーワード：日本植民地主義、民族文化学、本質主義、現場論、近代性

Abstract

Korean folklore started in the 1920's when the Western concept of folklore was introduced to colonial Korea through Japan. After the liberation, the frame of Korean folklore was established in the 1970s through the developing period of 1950s and 1960s. The point was as below : folklore was the basic culture of the people and its essence remained the same while its appearance might change. However, this base of indigenous folklore was in danger of extinction due to the aftermath of Japanese colonization and Western modernization. Therefore, it was the purpose and mission of Korean folklore to save the folk culture as soon as possible and to search for the essence, identity and original form of the folk culture. Now, the future challenge should be made to break away from such essentialist salvage folklore. In this paper, the following four arguments will be discussed as a springboard for setting a new frame for Korean folklore. The first is the history of Korean folklore, especially the ideological foundation of the discipline connected to the politics of Korean folklore during the Japanese colonial period. The second is the demythologization of archetypal theory and "ethnocultural studies" that has privileged the purpose of Korean folklore. The third is the problem of new object setting in Korean folklore, symbolized by the deconstruction of the concept of "folklore". The fourth is the "field theory" and the falsehood of historical folklore that has been widely cited in the research methods of Korean folklore for the last 30 years.

Keywords : Japanese colonialism, ethnocultural studies, essentialism, field theory, modernity