

# 私は人類学者なのか？

## —“日本の文化人類学”という制度を考える—

中 西 裕 二

### はじめに

本稿は2000年7月24日から28日にかけて、中国の北京で開催された国際人類学民族学連合（International Union of Anthropological and Ethnological Sciences、略してIUAES）の中間会議（Inter-Congress）のセッション“Home Anthropology in Eastern Asia”（オーガナイザーは末成道男東洋大学教授、麻国慶北京大学社会学人類学研究所副教授）において行った報告“Home Anthropologists are Spokes-Persons of Field?”の内容を大幅に改稿し、論文形式にまとめたものである。Home Anthropologyを日本語に訳すと「自文化人類学」あるいは「自社会人類学」となると思われるが、いまだ日本では定訳が確立していないこと、後述するように本論は中国語への翻訳を前提として書かれたことから、オーガナイザーの麻国慶、及び本セッションで報告を行った中国人人類学者が使った「家郷人類学」という用語を本論では使用している。

本セッションでは、東アジアにおけるHome Anthropology（あるいはAnthropology at Home, Native Anthropology）について日本・中国・韓国・ベトナムの文化人類学者十数名が報告を行った。聴衆はだいたい30～50名ほどで、そのほとんどは中国人研究者であったが、自国内の少数民族研究が主流

である中国の文化人類学者にとっては、Home Anthropology は最も身近な主題であったためか、活発な議論が展開された。

ここで簡単に、本セッションのタイトル“Home Anthropology in Eastern Asia”が内包する諸問題について簡単に触れておこう。1980年代中頃から、ポスト・コロニアル批判、カルチュラル・スタディーズといったポストモダンの思想的潮流を文化人類学者が取り入れて以来、その影響は現在でも文化人類学を席卷している。この思想的潮流のキーワードに「国家」「国民国家」といったナショナリティに関わる諸概念があるが、文化人類学が自明視してきた「異文化研究」の「異」(other) は明らかにこのナショナリティという枠組みを前提としている。Benedict Anderson (1983) や Edward W. Said (1978) が既に「古典」となりつつある現在でさえ、この枠組みはいまだに日本の文化人類学界において強固であると私には感じられ、それが本セッションでの発表を引き受けた理由の一つとなっている。本論の中で指摘されているように、日本の文化人類学者は基本的に日本研究を行わなかった。もっと極端に言ってしまうと、日本人による日本研究を一段低く見る傾向にあったように思える（これは、日本民俗学との関係性の上で構築された「集合意識」だと私は考えているが）。だが、ナショナリティに基づく「文化」概念や、国民国家の概念によって再編された「民族」や「少数民族」といった概念が批判の俎上に乗った現在、日本において、日本人が自らの文化人類学的研究や日本に対する文化人類学的調査研究を論じる素地は、大多数の文化人類学者の思惑とは異なるかもしれないが、既に整ったと私は考えている。このような問題系を組み上げていくことで、日本の文化人類学は欧米中心の「文化人類学の世界システム」(桑山1997) に対し独自で独創的なスタンスを取ることができるのではないだろうか。

この説明は、私にとっての Home Anthropology の位置づけといった感も強いが、本セッションのもう一つの意義は、各国の文化人類学の状況、文化人類学と民俗学との関係を再確認する場になったという点であった。ナショナリティ

に関係なく方法論を展開する自然科学、社会科学に対し、ナショナリティに大きく左右される人文科学、という両極を設定したら、文化人類学はその中間に位置して来たと言えるが、東アジア諸国の文化人類学の位置づけ、とくに文化人類学者が研究対象とするフィールドを比較すると、明らかに人文科学的傾向が強いことがわかる。自国研究を排除（排除していない、と主張する人類学者の抗議があったとしたら、無視という言葉が適当かもしれない）する日本、それに対し自国の民俗文化研究が中心の韓国、国家のマジョリティが自国内のマイノリティに対して行う文化研究を文化人類学と位置づけている中国、そしてベトナム。このように、Home Anthropology とは文化人類学者の自国（あるいは自文化）研究、という単純な定義を許さない相対的状况において何を Home Anthropology と考え、実践していくかが主題化されたことが、セッション報告者及び聴衆が得た成果であったと思われる。

最後に、本論が日本人読者を想定して執筆していない、という点を指摘しておきたい。IUAES の中間会議終了後、本セッションで展開された議論を論文集としてまとめる案が浮上し、取りあえず来年（2004年）をめどとして中国語版で出版するという予定になった。本論はそのために執筆したものである。出版を計画している論文集については、日本語版での出版計画がないため、取りあえず本紀要に日本語版を發表することにした。そのため本稿は、日本の文化人類学事情をあまり知らない読者を想定し執筆している。Home Anthropology の訳語を「家郷人類学」のままにしたのも、前述したように定訳の問題もあるが、本稿の読者として中国人研究者を想定していたため、あえて原文に従った次第である。

## I. 私と文化人類学

日本の大学を卒業し、そのまま日本の大学院で文化人類学を学び、運良く大

学の教員になることができた私にとって、家郷人類学は最も身近でありながらなぜか居心地の悪い場所であった。この、一言で表現するのが困難な感情は、日本の大学、研究機関、学会、そして広くアカデミズムにおいて文化人類学という学を成立させる「暗黙の」制度と、私自身の研究歴の間のわずかな「ずれ」に由来している。そこで本論では、私が専門的な文化人類学者となった過程に触れることから始めてみたい。このような告白から始めるのは、日本の文化人類学の現状を知らない読者にとってはかえって好都合かもしれない。また家郷人類学は—それは確かに日本にはまだ確立しているとは言い難いが—、既に日本人による日本民俗文化・社会研究が70年以上に亘り行われてきたという事実を照らせば、これから新たに構築される人類学の一領域ではない。私が必要と感じているのは、新たな理論化を提示するとか、家郷人類学のモデル化を試みるよりむしろ、日本における文化人類学史の見直しであったり、自らの調査研究経験の問い直しであったり、日本の人類学(者)のあり方やidentityの問題なのである。そして、これらの再考は、同時に近現代日本社会のある一側面を照射する糸口にもなり、最終的には、日本における文化人類学者の存在理由そのものに対する問いかけにもなるだろう。

私は大学の学部時代に偶然文化人類学のゼミナールに入り、そこで初めて文化人類学という学と出会った(1983年のことである)。そしてそのまま、同じ大学の大学院修士課程、博士課程へと進学し、文化人類学研究を進めていった<sup>1)</sup>。このように、私の研究履歴は極めて平凡なものなのだが、ただ一つ例外があった。それは、学部生時代から大学院を通じ、そして現在に至るまで、私は20年近く日本の民俗文化・社会研究に携わってきた、という事実である。日本人の文化人類学者は、私のような若干の例を除き基本的に日本研究を行わない。日本の民俗文化・社会研究は日本民俗学の領域であり、文化人類学者は日本以外の非西欧文化・社会の研究とされているのである。このように、日本において文化人類学と日本民俗学は研究対象地域による「棲み分け」が確立し

ている。そのため、日本研究をかつて行い、そして現在も行っている私は、日本の文化人類学において、明らかに「純粋な」文化人類学者とは言えない存在なのである。

中国の研究者にとっては、この事実の方がむしろ例外的に思うかもしれない。日本の文化人類学研究者の間にこのような認識が醸成されてきたのは、近代日本のアカデミズムにおける文化人類学の成立史が関係していると言える。だが、それを詳細に検討する紙幅は本稿にはないので、簡単に私見だけを述べておこう。

文化人類学は欧米で生まれ、20世紀に日本に「輸入」された訳であるが、その際、文化人類学の基本的理念も同時に「輸入」された。それは、異文化研究、異文化理解という学の主題である。この理念の実践として、日本人の文化人類学者は、欧米の文化人類学者と同じく自国以外の非西欧文化・社会の調査研究を文化人類学とする道を積極的に選んだように見える。日本の大学において文化人類学の研究・教育環境が整備され始めたのは1950年代前半である（石田1966: 364）が、第二次大戦前までに社会学、民俗学といった隣接研究領域はアカデミズムの中で一定の役割を占めたため、日本文化・社会研究に文化人類学の居場所がなく、そのような関係性の中で日本の文化人類学者の目が海外に向けたのは必然だったかもしれない。このように、隣接学問領域との差異を明確化し、文化人類学を独自の学としてアカデミズムの中で定位させる過程の中で、日本の文化人類学者は日本文化・社会研究から遠ざかって行ったと言えるだろう<sup>2)</sup>。だが、もちろん問題はそれほど単純ではない。

異文化研究・異文化理解＝非西欧の諸外国の文化・社会の調査研究として文化人類学を実践するには、学問の本質論以前の問題として、経済的・社会的諸条件の整備が不可欠である。従って、これを実現するためには、日本の経済力向上と教育制度の整備という現実的な問題をクリアーしなければならない。そのため、1980年代前半までに大学院教育を受けた文化人類学者の中には、経

済的理由から地道な日本研究に取り組む研究者も少なからずいた<sup>3)</sup>。この、異文化理解=自国以外の地域社会・文化の研究、という欧米型の研究実践が日本人でも可能になり、その方向性が決定的になったのは1980年代中頃に始まる急激な円高と関係すると思われる<sup>4)</sup>。また、現在の日本の文化人類学では、大学院博士課程在籍時に海外で長期の現地調査を行い、民族誌を書き博士号を得、そしてアカデミック・ポストに就くというルートが定着しつつあるが、このシステムは、文部省（現在の文部科学省）が1990年頃に始めた大学院改革（大学院の拡充）、とくに1991年の大学設置基準の改正、学位規則の改正によるところが大きい。日本の文化人類学者が目指した欧米型の「文化人類学」を実践する経済的・制度的条件が十分に整備されたのは、ここ10数年の間の出来事と言えるのである。

私の場合、修士論文では海外をテーマとして文献研究を行ったものの（中西1987）、大学院時代を通して留学や長期の海外調査をしなかった（できなかったというのが正直なところだろう）。では大学院時代、私はいったい何をしてきたかと言うと、専ら日本の村落社会の調査研究に取り組んでいたのである。私は、文化人類学を勉強し始めた大学の学部生時代（1983年）、すでに和歌山県東牟婁郡古座町・古座川町で現地調査を始めており、私の日本民俗文化・社会研究は私の文化人類学研究史そのものと重なるのである。古座町・古座川町では儀礼と口頭伝承について研究を進め（1983年～1990年頃）、その後は、新潟県佐渡島で呪術と民間信仰の現地調査（1986～1991年）、岩手県では同族団研究（1988～1992年）を行った。これらの日本研究は、文化人類学で言うところの現地調査と必ずしも同義とは言えないが、インテンシブな参与観察を各地でそれぞれ合計数ヶ月行った、という意味では、文化人類学的研究と言ってよいであろう<sup>5)</sup>。

私が日本研究を行う間、大学院の友人たちは次々と海外へと渡っていった。

指導教授から「日本もいいが海外の現地調査をぜひやりなさい」と言われていた私は、複雑な気持ちだった<sup>6)</sup>。私が大学院修士課程に入学した1986年には、日本を除いた非西欧諸国の民族（民俗）文化研究が文化人類学的な調査研究である、という図式が既に確立されていたので、私はそのとき既に日本の文化人類学者への本道から外れていたとも言える。しかし、私が学部～大学院に所属していた1980年代は、文化人類学的な訓練を受けた、家郷人類学者とも呼ぶことができる人々が様々な刺激的成果を発表していた頃だったので（例えば伊藤 1980、1982、1988、小松 1978、1984、村武 1984、波平 1984a、1984b、清水 1987、渡邊 1985、1987、1990など）、日本での調査研究に抵抗がなかったのも事実である。

またその当時は、象徴人類学、宗教と世界観研究といった構造主義的手法を使って文化を読み解く研究が盛んに行われ、国内・国外といった研究対象地域を問わずこの手法が適用されていた。その種の研究の中で、日本人が日本を調査地として研究を行う意義が問われることはもちろんなかった。それらの研究成果は、当然のことながら無国籍な文化人類学的成果であり、そこで家郷と foreign の位置は何ら問われなかった<sup>7)</sup>。従って、日本人の文化人類学的研究のあり方が問い直されるのは、J. Clifford & J. E. Marcus (1996) により文化人類学者の発話の位置、他者表象の問題が本格的に取り上げられて以降、それも1990年代に入ってからになる。だが、このような議論が盛んになる頃から、日本人による日本の文化人類学的研究は極端に数が減少してきた<sup>8)</sup>。これは先に述べた、文化人類学者を取り巻く経済的・社会的背景の変化と相関関係にあると思われる。そのためだろうか、日本においては、人類学者の位置、他者表象の問題を“家郷”という枠内、つまり日本を調査地としてこの問題系を組み上げていこう、という試みが、米国で文化人類学を学び、日本を調査地として学位を取得し、理論的には文化の記述と表象、ポスト・コロニアル批判といった問題に関心を持つ研究者に今のところ限定されているのは、皮肉な結果

とも言える（桑山 1997、2000、Kuwayama 2000、太田 1998、2001）。

私の話に戻ろう。私は指導教授の言いつけを、彼と出会って10数年後、福岡大学に文化人類学の教員として就職してから4年後の1995年から、ベトナム南部に1年間の現地調査に赴くことでようやく守ることができた。これまで海外での長期現地調査をしなかった私は、日本人文化人類学者からは、日本民俗学者だと思われていたようだった（ただ奇妙なことに、私は日本民俗学者からも同類に見られてこなかったようだ）。少なくとも、「純粹で」「真正な」日本的文化人類学者ではないことは明らかだった。これは、前述した文化人類学＝異文化研究＝自国以外の非西欧の文化・社会研究という図式から導かれた結果である。私はベトナム研究を始めたことでようやく胸をなで下ろし、文化人類学者のような顔をして日本民族学会（日本の文化人類学者の全国学会）の研究大会に出席できるようになった。自分の中でも、海外に調査地を持たない引け目のような感情を持っていたのは否定できない。自分が大学院で学んだ知識体系は、どこを調査地にしようが文化人類学であることに間違いないのだが、文化人類学者へのイニシエーションとも言える「異文化理解」の現場に、現地調査または留学という形で身を置いた経験が少なかった事実が、私の心にいつも引っかかっていた。実際のところ、ベトナムでの調査経験は、文化人類学への取り組み方、理論的興味の変化を私に引き起こした。ただ、別の意味で日本民俗文化研究を見る目が一変した。「日本の民俗文化・社会研究は捨てたもんじゃない。やっぱり面白いじゃないか」、1995年までは、日本民俗学者と表象されるのが嫌だったため、思っただけでも口に出せなかったこのような言葉が、研究発表や講義の中で平気に出てくるようになった<sup>9)</sup>。これは、私がようやく“家郷”の呪縛から解き放され“foreign”の立場に立てたという余裕の現れかもしれない。

こうして、私はようやく日本的な「文化人類学者」になれた、またはなる資格を得た訳である。この、少々特異とも言える文化人類学者への長い道のりは、



文化人類学の「日本的」特徴をよく示している。日本では自国研究／海外研究の差異が日本民俗学／文化人類学のそれに対応していること、文化人類学者になるためには海外での現地調査が不可欠なこと、さもなければ海外に留学し、異文化で文化人類学を学ぶこと、等々。私の場合は、日本研究という横道にそれ、かつ留学経験もなかったことから、文化人類学者になる時間が必要以上にかかったことになる。

ただ、このような表現には幾つかの疑問が湧いてくる。海外調査もしながら、同時に日本民俗文化研究を進めている日本人研究者の位置づけはどのようなのだろうか。現実的な問題として、日本の文化人類学では、そのような研究者は想定すらされていないと言える。私はいま、自分自身が1995年以降「文化人類学者になった」と述べたが、私は大学の学部生のときから一貫して文化人類学の勉強をしていたはずであり、日本での調査地も私にとっては十分異文化であった<sup>10)</sup>。そして、現在文化人類学者となったはずの私が行う日本の村落研究は、文化人類学的研究として何ら問題ないと考えているが、私の研究はそのように表象されるのだろうか。それとも、私は一方で文化人類学者、もう一方では日本民俗学者なのだろうか。この点は、私より上の世代の、家郷人類学者と呼ぶことが可能な文化人類学者の間でも一致した認識はないし、何より、日本には家郷人類学という考え方自体がまだ存在していない。

この「日本を除く」というコードの定着、それによる学問体系の構築は、日本の文化人類学を何か奇妙でいびつな姿にしている。もとより、英国や米国で日本に関する文化人類学的研究が長年に亘り行われ、蓄積されてきた事実には照らせば、この奇妙さはより明確になる。欧米と日本の文化人類学者の差異は何かと聞かれたら、それは我々日本人人類学者は表象する側にいるが、同時に表象される側の立場（すなわちインフォーマントの側）に否応なく立たされる、という事実かもしれない。私たちは欧米の文化人類学者のように、調査し、表

象する側にのみ安住することはできず、文化の表象をめぐるヘゲモニー（c.f. 桑山 1997、詳細については次章を参照）<sup>11)</sup> に、二重の意味で組み込まれている存在なのである。だが「日本を除く」というコードは、この事実を日本人人類学者の視界から消し去ることに十分機能してきた。

さらに奇妙なことは、1990年代よりポストモダンの学問的潮流が日本の文化人類学を飲み込んだ後も、上記のコードが外される気配があまり感じられない、という点である。民俗文化に関する現在の日本政府の政策は、民俗文化を操作的に国民文化に読み替え、構築しようという意図が見え隠れしているが、それに対する日本人文化人類学者の反応は無きに等しい<sup>12)</sup>。日本人人類学者は海外へ赴き、そこでポストモダンの思想的背景に基づく批判をグローバルに、ただひたすら行うのである。

私はこのような日本の文化人類学の傾向を全面否定するつもりはない。日本の文化人類学者の中で、例えば漢民族研究とか、イスラム研究の専門家がいることは一向に構わないのである。私はごく単純に、日本人による日本研究がその埒外に置かれていることの奇妙さを指摘しているのであり、それが「日本を除く」というコードに結実されていると考えているのである。従って、現在の日本の文化人類学において、家郷人類学について考えることは、日本の文化人類学のあり方そのものを問い直す作業へと向かうことになるだろう。その意味で家郷人類学は、日本の文化人類学再考のための戦略として措定的に設定する必然性があると私は考えている。

個人的な主観的経験を交えたため、少々散漫で乱雑な序文になってしまったが、取りあえずは日本において家郷人類学を設定するのが無意味ではない、ということが提示できたと思う。ただ、ここで一番問題になるのが“家郷”という範疇は何か、という問題である。以下ではそれに関し、2つの局面を設定して考えていきたい。第1は、日本を調査地とする日本人研究者が日本語以外を母語とする聴衆にその成果を語る場合の問題点、第2は、調査者／被調査者／

聴衆が日本人であると仮定した場合の人類学者の位置づけである。

## II. 異なる聴衆と家郷人類学者

家郷人類学を語るためには、当然のことながら“家郷”の領域は何か、どのような文化人類学を家郷人類学と呼ぶのか、という定義の問題から始めねばならない。だが、この“家郷”“家郷人類学”という概念自体は極めて相対的な基準に従っている。2000年のIUAESの中間会議において、家郷人類学のセッションに参加した研究者を見ても、その出身国が日本、韓国、中国と多様であるばかりでなく、自国内で文化人類学者になった者、自国以外で文化人類学を学び学位を取得した者、さらに自国内のマイノリティ出身者と様々な社会的背景を背負っており、そのそれぞれにとって家郷人類学は一義的ではない。

“家郷”概念は、調査者とインフォーマント（被調査者）の文化的同質性、または国家や国籍、国語の共有を含意しているが、そのような関係性も、概念規定に用いる諸々の軸により異なる位相に変化する。例えば、人類学者と調査地の人々の共通項に基づき“家郷”の範囲を規定しようとしても、国民国家（あるいは国語や国籍）、エスニシティ、行政区分から心理的距離にまで至る多面的かつ重層的な地域性など、多くの位相が現れてくる。私は呪術に関し日本の民俗社会でのフィールドワークを踏まえ民族誌を書いた（中西・梅屋・浦野2001）が、国民国家や国籍、国語という枠組みでは、私と調査地の人々を“家郷”の範疇に一括りにできるものの、その調査地は私の故郷ではなく、私は被調査者から見て広い意味での同郷人でもないため、調査地において私は単なるよそ者に過ぎない。おそらく、調査地の人々にとって、私を“家郷”という範疇に入れることははなはだ容認できないということになる。

“家郷”概念には、このような調査者とインフォーマントの関係が指定されているが、実はもう一つの本質的な問題が含意されている。それは、調査者／

インフォーマントの関係の外部にいる人々、すなわち他の文化人類学者、論文の読者、発表の聞き手といった「聴衆」との関係性が、人類学者の位置づけに介在している点である（これは、桑山（1997）の中で詳細に論じられており、以下の私の論も彼の議論を下敷きとしている。「聴衆」という用語も、彼の使用法に従っている）。私と調査地の人々を“家郷”という範疇に入れることが可能なのは、“家郷”の対概念である“foreign”の人々がいるからで、文化人類学者というのはむしろこの“foreign”の専売特許であったし、現在でもその傾向に変化はない。私は自分のことを単なる文化人類学者と考えているが、自らを家郷人類学者と見なしても良い、と考えるのは、文化人類学においてこの“foreign”の占める地位の大きさゆえである。前節で述べた、私が文化人類学者になった過程は、この、“家郷”と“foreign”の間で自らの安住の地を探すアイデンティティの葛藤の歴史であったとも言える。

家郷人類学（者）という用語は、異文化からの現地調査者を想定している欧米、あるいは日本の文化人類学の枠組みにおいて、いささか逆説的な概念である。だが、家郷人類学者と外国人の文化人類学者を対比させるこの区分こそが、文化人類学者とインフォーマント、あるいは調査地との関係が、外部の聴衆により表象される対象であることを如実に示している。

桑山によれば、現地の（native）人類学者が文化人類学的言説から排除されるのは、近代の植民地主義における西欧の非西欧支配という政治的要因、そしてイギリス、アメリカ、フランスによる文化人類学的知識の基準設定権の掌握という、文化人類学における「世界システム」に起因すると指摘している（ibid.: 533）。そして現地（native）と非現地（non-native）を区分する基準の一つとして、文化人類学者と聴衆の問題を指摘する。研究の視点を提供する文化と調査地の文化の共通性、その成果の想定された読み手と文化人類学者の文化的共通性、研究発表の言語の共有という3つの要素を満たすのが「現地の人類学者」（native anthropologists）であり、日本人が日本的視点から日本を

観察し、日本人読者を相手に日本語で成果の報告をする研究者はその典型となる (ibid.: 520)。彼の論の中でとくに注目すべきは、本来相対的である「現地」と「非現地」の区分に、聴衆との関係性が意味を持つという指摘である。

通常、文化人類学的な知の流過程においては、文化人類学者と聴衆は同一の文化的背景を共有し、文化人類学者が調査地で見た異文化を、聴衆は抵抗なく異文化として受容できることが暗黙の前提となっていると言える。文化人類学者は文化の翻訳者と言われてきたが、この言説は文化人類学的知の流過程がなければ成立し得ない。この役割を付与されているのは、日本人人類学者であろうがアメリカ人類学者であろうが同じである。

そしてこの翻訳作業とは、同時に、聴衆の中にある異文化像を理解可能な形で表現し、聴衆に提供する作業とも言えよう。やや極端な言い方だが、文化人類学者は、異文化との差異を受け取る知の消費者の需要を、意識的にせよ無意識的にせよ、満たすよう要求されているという事である。例えば、欧米の文化人類学者の手による日本の民族誌の中で、日本で経験した出来事が自らが属す社会で経験した文化・社会的事象とほとんど変わらなかった、と延々と述べた書はほとんどないであろう。なぜなら、そのような民族誌は聴衆の要望にないからである。結果として、自己／他者 :: 文化人類学者／調査地の人々、といった差異がナショナルな枠組みに基づく文化の差異に横滑りし、そして文化の本質主義的理解へとつながることは言うまでもない。文化人類学史を見ても、英国における J. G. Frazer (1854-1941) の呪術研究、米国における L. H. Morgan (1818-1881) の親族名称研究の意義は、文化人類学の研究対象を明確化したという以上に、聴衆がぼんやりと抱いていた自文化／異文化（当時は文明／未開）の感覚を、聴衆に理解できる問題群に整理し、目に見える形で提出できた点にある。彼らが、英国では呪術、米国では家族の問題を集中的に問題にしたのは、それが研究者、聴衆双方にとって実にわかりやすい差異だったからであろう。この傾向は、現代の文化人類学にも脈々と受け継がれている。

C. Geertz (1989 [1980]) の提示した国家論は、当然のことながら、アメリカという民主主義国家の人文・社会学者を聴衆として想定しているだろうし、そこには文化人類学者と聴衆が共有している国家観とは異なる国家像が、例えば「劇場国家」という概念で言語化され、差異として確立していくのである。

このように「現地」と「非現地」の差異は、現地の人々＝インフォーマント／文化人類学者／聴衆の相対的な距離に基づくのである。では、これが家郷人類学ではどうなるだろう。ここでは、日本以外で文化人類学を学び（例えば米国や英国）、日本について調査を行った日本人文化人類学者（つまり家郷人類学者）について考えてみよう。この種の文化人類学者と聴衆の関係は前段の文化人類学者の正反対をなす。なぜなら、調査者が記述したいと思った出来事も、異文化の聴衆はそれを些細で、取るに足らない、本質的ではないと感じる可能性があるため、家郷人類学者は当然その聴衆の世界観に足を踏み入れ、その言説を駆使する戦略を取らざるを得ない（桑山 1997: 520, 533-4）。つまり、調査者とインフォーマントの間に同質性が措定され、聴衆との関係に差異があり、そこに新たな翻訳の問題が生じる訳である。このような行為は、ある意味で学会、あるいは知の市場における文化人類学的実践と言い換えても良いかもしれない。

だが、家郷人類学者とインフォーマントの同質性を措定する根拠は、単に“foreign”である聴衆と家郷人類学者、聴衆とインフォーマントの差異より、家郷人類学者とインフォーマントの差異が相対的に近いということ以外何もない。それに家郷人類学者と言えども、自分の生まれた町や村を、ましてや自分の属する地域社会自体を調査地にする研究者は少ないことから、家郷人類学者が調査地やインフォーマントとの間に文化的・社会的違和感を持ったとしても、さして驚くべきことではない。ただ、この点について聴衆は理解しづらいだろう。ちょっとしたしぐさ、言葉のイントネーション、対人関係の距離の置き方、地位や名誉に関する考え方、ジェンダーの観念など、家郷人類学者が調査地で

感じる差異はむしろ身体化された感覚の領域に属することが多いと私は感じている。それゆえ、その感覚を共有していない他者にその差異を提示することは極めて難しい作業であるし、そもそも聴衆の中には、その感覚を共有しようという気などもともと無いかもしれない。

以上のように、異文化の聴衆に対する時の家郷人類学者の構造的問題とは、聴衆の存在が家郷の人類学者とインフォーマント、調査地の距離を決定することにある。そして、聴衆が家郷人類学者／インフォーマントより政治的に上位であるならば、家郷人類学者は文化の翻訳者ではなく単なる通訳、すなわちインフォーマントの代替と見なされる可能性をはらんでしまう。これは、家郷人類学者自身の能力の問題ではなく、聴衆による彼／彼女らへの潜在的役割期待と言えよう。このような状況設定に対し、高度な適応性を備えない限り、異文化の聴衆にとって家郷人類学者はインフォーマントの代替と見なされる可能性が高くなると言える。

そしてこの構造は日本社会のグローバル化という常套句の中で、一層強化される傾向にある。一概には言えないが、日本人の家郷人類学者の中で、日本人を聴衆と想定する研究と、英語圏の聴衆を想定する研究を比べると、後者が前者より高い威信を持つと考えるのが妥当だろう<sup>13)</sup>。これは研究の内容、質という問題とは全く異なる位相の問題であって、後者の優位性は、単に人類学的知の世界システムの中心により接近しやすいという構造にのみ基づいている。輸入学問として発展した日本の文化人類学においては、この傾向は無理からぬところがある。だが、先に述べた通り、人類学的知の世界システムの中心に近づけば近づくほど、聴衆との関係において家郷人類学者はインフォーマントの代替になる可能性が高くなるという、極めて矛盾した事態が生じるのである。

桑山が指摘するように、日本人による文化人類学的実践は人類学的知の世界システムから周縁化、極論すれば無視されており、このシステムの中では、我々はただ単に表象される側にのみ属しているとも言える。しかしながら日本の文

化人類学は、いわば、この人類学的知の世界システムを日本という地域的な場でひたすら縮小再生産し、そして「日本を除く」というコードの設定により、この世界システムの存在自体を否定してきたように見える。

だがこの現状は、21世紀の文化人類学にとってかえって好都合かもしれない。文化の表象が文化人類学の主要なテーマとなっている現在、表象することと表象されることが同時平行で行われている地域は、世界の中で日本の他にそうはない。家郷人類学という言葉は、文化を表象する側にいるはずの文化人類学者が、あるシステムの中では実は表象される側に位置している、という事実を再認識させてくれる。このような状況の中で、人類学的知の世界システムにどのように参入すべきか、その意味で日本は家郷人類学の「実験室」としては最適な場とも言えるのである<sup>14)</sup>。

### Ⅲ. 家郷人類学者／インフォーマント／聴衆の同質性と家郷人類学

次に問題にしたいのは、聴衆と文化人類学者とインフォーマントが同質的な事例、例えばそのどれもが日本人である場合である。この種の家郷人類学者は、文化人類学の世界システムに組み込まれていない、またはその末端においてのみ組み込まれているという点で、「インフォーマントの代替」というよりインフォーマントそのものに限りなく近く、桑山に従えば、彼／彼女らこそが現地の（native）人類学者であり、人類学的知の世界システムから排除される存在ということになる。日本ではこの種の人類学者が、数の上では前節で取り上げた型の家郷人類学者（海外をホームグラウンドとする家郷人類学者）より圧倒的に多い。日本民族学会の会員名簿を見ると、会員の約半数は自らの研究対象地域として確かに日本の名を挙げている（日本民族学会編 2000）。このような事実に対し、日本の文化人類学という枠の中で、日本人を聴衆に想定し日本を調査研究する文化人類学者の研究の位置づけは不明確なままであり、インフォー



マントに限りなく近いのはむしろ日本民俗学者である、というのが日本人文化人類学者の一般的な認識だろう。なぜなら、日本人文化人類学者にとって主要な研究対象は海外の異文化であり、日本の民俗文化・社会はあくまでサブ・フィールドだからである。

この認識を生み出した要因は、既に I 節で述べた通りである。繰り返しになるが、日本の文化人類学の歴史の特徴をもう一度考えてみよう。面白いことに日本の文化人類学には、いまのところ「日本の」文化人類学史と言えるものがない。日本の文化人類学史とは、輸入学問という出自ゆえに、欧米の理論が導入された歴史そのものだからである（Kreiner 1996、日本民族学会編 1966、1986などを参照）。この、理論の輸入と文化人類学者の再生産は大学という研究機関の中で密接に関連しあっていた。それゆえ、日本の文化人類学の歴史を考える上で注意しなければならないのは、大学制度の中で文化人類学者が再生産される歴史と、文化人類学的営為とも呼べる研究が区別され、前者が日本の文化人類学の歴史であり、後者が除かれる傾向にある、という点である。この、排除される後者を代表するのが、大学に決して籍を置こうとせず、在野の学としての日本民俗学という位置に生涯こだわり通した柳田國男、及び彼に個人的に師事した学問継承者（つまり日本民俗学者）、そして、大学に現在のような文化人類学、民族学の講座が設置される以前に主に植民地で調査研究を行った人々である。これは、先ほどから私が繰り返し述べた「日本を除く」というコードに直接、または潜在的に抵触することになる。

この認識は、日本の文化人類学における「純粋な文化人類学」への志向性が如実に現れた結果と言える。この排除の歴史こそ、実は日本の文化人類学史とも言えるのではないだろうか。「純粋で」「真正な」文化人類学とは何か、それを自問する歴史が日本の文化人類学史であり、いかに「純粋で」「真正な」文化人類学を確立し、そのような文化人類学者を再生産するかが、日本の文化人類学の重要課題だったと言える（中西 2001）。その中では、当然、日本研究と

いう異物の混入は避けるべきということになろう。だが、例えば日本の文化人類学史を外国人が書こうとしたとき、果たしてそこから柳田國男を排除するだろうか。“foreign”の側から見れば、彼こそまさに「現地の人類学者」(native anthropologist)だからである。

この、日本の文化人類学の歴史をかいま見ると、家郷人類学者の居場所が文化人類学の中に見いだせないことが理解できるだろう。では、家郷人類学者の日本研究と日本民俗学の関係は良好かと言えば、そうとは言えない。この両者の関係は、日本を調査する欧米の文化人類学者と日本人文化人類学者の溝の深さと類似している。日本人の文化人類学者が、英語で書かれた日本研究にほとんど通じていない、ということを知り驚きを隠さなかった R. Smith の正直なコメント (日本民族学会編 1989: 360) は示唆的である。おそらく日本を研究する文化人類学者と日本民俗学者も、似たような関係にある。

このような状況を反省し、文化人類学者と日本民俗学者の対話を活性化させ、日本人による日本の文化人類学的研究の受け皿を取りあえず日本民俗学にする、という方向性も考えられなくもない。ただ私自身の考えでは、それには反対である。なぜならば、文化人類学における文化の本質主義的理解の誤りを、日本民俗学はいまだに学の基礎としているからである。

日本民俗学では、調査者とインフォーマントを同質化させる様々な仕掛け—理論と言うより仕掛けと言った方が適切だろう—が、学の構造の中に潜んでいる。日本人という概念が設定可能なこと、それを媒介として調査者とインフォーマントが通時的にも、共時的にも心的単一性を共有するという前提、差異を差異として捉えず全体性の中の変異型として捉え、その総体を普遍的な日本文化とする前提、現在は過去との連続性 (これを伝統と呼んでもいいだろう) の中で生成されるという前提の受け皿が民俗 <folklore> であり、調査研究はそのモデルの変更を迫るのではなく、その補強に専ら使用される。このようなシステムの中では、家郷人類学者のジレンマは全く解消されない<sup>15)</sup>。

少々強引にだが、日本人を聴衆とする日本の文化人類学者について考える端緒を提示してみた。この種の「家郷人類学者」は、「純粋な」文化人類学と日本民俗学の間で自らの経験を表明する場を与えられず、引き裂かれた存在になっているとすることができる。もちろんこれには、日本の文化人類学が、人類学的知の世界システムを縮小再生産してきたことが大きく影響している。家郷人類学という範疇を措定することは、このシステムの再考を文化人類学に促す意味で必要なのではないだろうか。

#### IV. 展望と課題

本論において、その結論が提出できるとは思わないが、私は日本における家郷人類学の構築に肯定的な立場を取ってきた。それは、家郷人類学という領域を設定することにより、日本における日本人人類学者の日本研究のあり方が不問に付されてきたという現状の再考が促され、文化人類学者という存在も他の人文科学の研究者と同様、ローカルな制度の中で組み上げられる相対的存在であることを意識する契機になるからである。同時に、文化人類学全般に対しても、文化という「差異」の捉え方や文化の記述についても、独自の貢献が可能であると思われる。“foreign”の側から“家郷”と分類される人間が行う“家郷”研究では、フィールドにおける自己／他者の差異を、近代や国民国家の影響の元に創造された均質的な“文化”差に還元することが、そもそも不可能である。従って、現代の文化人類学で批判の対象となっている文化の本質主義的理解と表象について、“foreign”とは異なる立場での批判が可能になろう。

“家郷”で現地調査を行うこと、民族誌を作成すること、そしてそれを文化人類学的研究とすることは、従来の文化人類学、及び文化概念を批判的に再検討することにつながると私は考える。

最後に、家郷人類学の日本語訳であるが、私自身は「自社会人類学」という

訳語が適当だと考えている（日本語には「家郷」という言葉は馴染みが薄い）。なぜなら、1980年以前の文化人類学において、日本人人類学者の日本研究と文化人類学全般をкаろうじてつなぎ止めていたのは、英国に端を發する「社会人類学」という概念であったように見えるからである。社会人類学は社会構造を扱う、という安直な誤解をここで説明する気はないが、社会研究を標榜した日本人社会人類学者は、おそらく日本の文化人類学史上、最も日本民俗学、農村社会学と交流があった研究者だろう<sup>16)</sup>。日本人人類学者が徐々に日本を研究対象から外していった1980年代中頃は、日本の人類学が英国流の「社会人類学」から米国流の「文化人類学」へと移行する時期でもあったと言える。その時期を境にして、異文化理解という「純粹な」文化人類学の実践と異物—すなわち日本研究—の排除が、同時並行して急速に進んでいったように見える。

文化人類学に見え隠れする社会の文化的均質性という暗黙の公理を批判した E. R. Leach (1991 [1982]: 48-51) の指摘は、今後の家郷人類学を考えるきっかけを与えてくれるように思える。彼は、ほとんどすべての政治単位となる社会は、「社会階級」「世襲的カースト」「身分の序列」などによって社会的に成層化しており、各社会層はその独自の文化属性—言葉づかい、マナー、衣類や食物や住居スタイルなど—によって特徴づけられる点を指摘し、一つの社会が一つの文化で表象されるような文化人類学的研究を忌避し、自らをあくまで「社会人類学者」と規定することにこだわった。しかし、日本の人類学における「文化」概念の広範な流通は、この社会層の記述を排除していったと言えないだろうか。

このように考えてみると、Leach が發した「社会人類学者宣言」とも言うべき言葉を再考する意味でも、家郷人類学は「自文化人類学」ではなく「自社会人類学」と訳されるべきだろう。自らの社会の中の階層、生業、ジェンダー、世代……様々な区分の中での文化的差異を組み上げ、記述し、それを文化人類学の世界システムという枠組みで再定位させたとき、従来の文化人類学をめぐ

る学の仕組みと限界が浮かび上がる。そこにたどり着いて初めて、我々は文化人類学をめぐる知の世界システムとの関係のあり方を自ら問い直し、それとの対峙の仕方を真剣に自らに問いかけることが可能になるのではないだろうか。

## 注

- 1) 私は、慶應義塾大学という私立大学の文学部に所属し、大学院も同大学の社会学研究科に進学した。慶應義塾大学は歴史も古く（創立は1858年、大学の設立は1890年）、日本国内では知名度の最も高い大学の一つであるが、私が学んだ時代も、そしていまも、文化人類学者を多く輩出していると言いはし難い。一般的に、文化人類学の教育研究機関としての認知度は低い方である。
- 2) 日本における文化人類学／社会学／日本民俗学の関係は、複雑な歴史をたどっており、それをここで簡明に記述することは不可能である。現在の日本のアカデミズムでは、これら三者の中で日本民俗学の分の悪さが衆目の一致するところだが、かつての状況は異なっていた。なぜなら、単純に学の歴史を比較すれば、その組織化という面では日本民俗学は文化人類学よりはるかに先行していたからである。日本民俗学の創始時期の設定は難しいが、日本民俗学の祖である柳田國男（1875-1962）により、日本民俗学会の母体となる「民間伝承の会」が創立された1930年代には、日本全国に郷土研究愛好者のネットワークが既に確立していた。また、他の学問分野への影響力を見ても、柳田國男に比肩する日本文化研究者は日本民族学会にはいなかった。1960～70年代に盛んだった、日本の家をめぐる農村社会学での論争はその意味で興味深い。この論争は、その中心人物である有賀喜左衛門（1897-1979）と喜多野清一（1900-1983）の名にちなんで「有賀・喜多野論争」と呼ばれる。両者は文化人類学の理論も援用していたが、基本的な立場は農村

社会学であったこと、そして日本民俗学の強い影響を受けていたことは周知の通りである。とくに有賀は「自分こそが柳田の学の正統の後継者」という強い自己意識を持っていたという（国立歴史民俗博物館教授の上野和男氏の話による）。中根千枝の家社会論（Nakane 1970、中根1967, 1978）は、英語圏の日本研究者には大きな影響を与えたものの、日本人研究者に対する影響は限定的であったように見える。この、柳田國男という「国産」の知のカリスマの存在が、文化人類学と日本民俗学の役割区分に一定の影響を与えたと言えるだろう。

- 3) 現在日本を代表する文化人類学者の中には、円が弱いという経済的理由から国内で調査研究を進め、大学の教員となって以降本格的に海外の現地調査を始めた人が少なからずいる。
- 4) この段落を含め本稿では、日本の植民地支配の問題に触れていない。日本の文化人類学が植民地での民族研究を起源としていたのは疑いのない事実であり（例えば第二次世界大戦前、日本の人類学・民族学の中心的フィールドの一つは植民地下の台湾原住民であった）、私自身、それを否定するつもりは毛頭ない。ただここで留意したいのは、現在の日本の文化人類学者の多くが、第二次大戦後に立ち上げられた純粋に「学問的な」文化人類学の血統をひき、そこと自己とを関連づけることで第二次世界大戦前の「人類学者」「民族学者」と自己との差異化（あるいは彼らの排除）を試みているように見える点である。穿った見方をすれば、この差異化は、植民地での調査研究への批判というよりむしろ、植民地で調査研究を行った研究者を文化人類学の専門的トレーニングを受けていない素人として矮小化し、文化人類学の中に「玄人」と「素人」の線引きを行う作業にさえ見える（中西 2001 参照）。本稿で強調したいのはこの、制度としての文化人類学のあり方であったので、「純粋な」学問としての文化人類学が制度的に確立する第二次大戦後の流れのみを取り上げている。次に円高と海外調査の関連性であるが、その根拠を

示す資料はいまのところ整理できていない。しかし、1985年9月のプラザ合意により、円相場が「1ドル=260円台」から漸次「1ドル=120円台」に急騰したことで、日本の地方村落で1ヶ月の現地調査を行う予算があったら、その倍以上の期間、東南アジアで同様の調査が可能になるといった状況が生じ、結果として欧米型の文化人類学を実践する経済的基盤が日本に確立した、と言うことは確かに可能であろう。

5) 通常の現地調査と同義でない、というのは、私が村の住民の家に住み込んで調査をしたのではなく、村の中、あるいはその近所の旅館や、宿泊設備を備えた施設に泊まり調査を行ったこと（好意で数日、村の住民の家に泊めてもらったこともあるが）、そして1回の調査期間がだいたい1～2週間程度だったこと、という2点を指している。しかし、このような現地調査を何度も繰り返した結果、どの調査地でも、一つの村落での調査期間がだいたい10週を超えるほどに至った。新潟県佐渡島では合計10週程度、岩手県宮古市では3ヶ月ほどの時間を調査に費やした。和歌山県東牟婁郡古座町、古座川町での調査は10週を超えたあたりから数えていない。おそらく3～4ヶ月ほどをこの調査に費やしたと思う。もちろん、この程度の調査で十分とは思わないが、どの調査地も世帯数が多くても50戸ほどだったので、基礎的資料の収集はこの時間である程度可能であった。また、これらの調査は、全て共同調査（佐渡島、古座町・古座川町は慶應義塾大学文学部吉田禎吾ゼミナールの共同調査、宮古市は慶應義塾大学宮家準研究室で行った市史編纂のための調査）だったので、私以外の調査者から多様な情報を得ることができ、それが結果的に自分の調査を豊かにする、という結果につながった。

6) 私の指導教授は、日本の家郷人類学者の典型で、かつ日本民族学会の重鎮の吉田禎吾である。彼は東京大学を定年退職後、客員教授として慶應義塾大学文学部で文化人類学の指導を行った。彼が慶應義塾大学に所属していた8年間、私は学部、大学院を通し指導を受けていた。誤解のないよう補足すれ

ば、彼は日本の民俗研究を頭ごなしに否定していた訳ではない。彼が繰り返し私たちに言っていたのは、地域主義（parochialism）に陥らないように、という点であった。日本人が日本を研究する際に陥りやすい地域主義を、彼は自らの日本の調査で気づいていたのだろう。それで学生には「海外のフィールドを（あるいは「海外のフィールドも」）持ちなさい」と常に指導していた。

7) この例外的な事例は、末成道男が日本民族学会の学会誌『民族学研究』の編集長をしていた時に出された「外から見た日本」という特集号（54巻3号、1989年）だろう。実は私はこの号の編集に、編集事務として参加していた。私が家郷人類学を意識し始めたのは、この頃からである。また、象徴人類学的手法による日本研究が、日本人による日本研究の問い直しにつながらなかったのは、普遍的な構造モデルで文化事象を読み解く象徴人類学の枠内では当然と言える。

8) いま振り返ると、波平、小松、村武の著作が一気に出版された1984年が現在から最も近い日本の家郷人類学の最盛期に当たるかもしれない。この、1980年代に提示された象徴人類学のモデルは、それが横滑りする形で日本民俗学に受け継がれている。例えば E. R. Leach (1985 [1961]、1981 [1976]) の空間や時間における分類と境界の問題、V. Turner (1976 [1969]) による儀礼過程と境界の議論、M. Douglas (1972 [1966]) の分類と変則性の問題は、理論の出自は隠されているが、現在でも日本民俗学に強い影響を及ぼしている。

9) これも誤解を招きやすい表現なので補足したい。私は昔も今も、日本民俗学を忌避したり嫌悪している訳ではない。いま振り返ってみると、これは他者表象へのささやかな抵抗だったように思う。ちなみに、日本民俗学者が組織する全国学会、日本民俗学会での私の活動であるが、1996年以前は、1991年に日本民俗学会の学会誌『日本民俗学』に私の論文が掲載されたこと、た



だそれだけである（この前年に学会に入会した）。日本民俗学会の研究大会へは1997年に初めて参加し、翌1998年に初めて研究大会での口頭発表を行った。

10) これは決して大袈裟な表現ではない。私は横浜で生まれ育ったが、両親は東京・横浜出身で、かつ双方の祖父母が合理主義者・近代主義者だったため、私は日本の村落社会の「常識」とも言える知識を全く知らずに育った。そのため、大学生の時に行った村落調査で感じたカルチャーショック以上の衝撃を、その後の海外調査で感じることはなかった。確かに私は例外的な存在だったかもしれないが、私が現在教鞭をとる福岡大学で出会う学生の多くは、当時の私と似た状況にある。福岡という、日本の西端に位置する周縁都市でも既にそのような状況になりつつあるのは、現代日本を考える上で興味深い現象と言える。

11) 桑山（1997）の論旨は、この論文の英語版とも言える Kuwayama（2000）の中でも展開されている。なお、2003年2月の時点では、Kuwayama（2000）は香港大学の Dixon Wong 氏により中国語に翻訳中とのことである。

12) この問題の重要性にいち早く気づいたのは、東京大学助教授で民俗学者の岩本通弥である。彼は民俗文化から国民文化への読み替え作業が、WTO ウルグアイ・ラウンド以降の日本政府・与党の農村振興策の一貫として、そして神道政治連盟の政治活動の結果として、極めて政治的な色彩を帯びながら操作的に行われている点を批判している（岩本 2002）。彼の問題提起にも関わらず、文化人類学者や日本民俗学者からの反応は極めて鈍い。

13) この勢いは、いま進行中の日本の大学改革において顕著である。文部科学省の進める大学改革において、研究者の質をはかる評価基準の一つとして国際的な研究活動が挙げられている。これは、英語で国際的な学会、国際シンポジウムで口頭発表を行い、英語で学術論文を書くことが、研究者が行う研究内容の質の高さを保証している、と見なすシステムと言える。

- 14) この方向性について桑山（2000）は、日本民俗学の祖、柳田國男と日本民俗学を人類学的知の世界システムに組み入れるという興味深い戦略を提起している。
- 15) もちろん、これは極めて古典的な「日本民俗学」であり、近年は、これと異なる方向の研究が多く提出されている。思い当たるものだけでも、大月隆寛（1995）による近代における民俗学的言説の再検討、重信幸彦（1999）によるタクシー運転手の民俗誌、岩本通弥編（1999）や田中丸勝彦・重信幸彦（1998）による英霊祭祀の研究、市川秀之（2002a、2002b）による民俗文化史の再構築、島村恭則（2001a、2001b）が在日朝鮮人の民俗学的研究を通し提唱した「多文化主義民俗学」、政岡伸洋（1997、1998、2001）による被差別社会民俗研究、金子毅（2001、2003）による工場労働者を通した近代民俗研究、などがあり、島村（2001b）、政岡（2001）、金子（2001）が収録されている『国立歴史民俗博物館研究報告』第91集（新谷尚紀編）は、若手民俗学者による意欲的な研究が散見される。しかし、これらの研究も日本民俗学では周縁的成果と見なされているのが現状である。
- 16) 何をもって社会人類学（者）とするか、一義的に定義することはできない。取りあえずここでは、自らの人類学を英国社会人類学の系譜に結びつけることができる（あるいはそれに倣っている）人類学者という恣意的な定義で考えることにする（もちろん、これでは不十分なのだが）。そのような社会人類学者は確かに日本研究に一定の貢献を果たしてきた。東京都立大学の馬淵東一（1909-1988）、東京大学の中根千枝をその初期とし、それに続く世代、例えば長島信弘、末成道男、伊藤亜人、蒲生正男（1927-81）らの名を挙げることができる。傾向は異なるが、日本にいち早く構造主義的人类学を紹介した吉田禎吾も、その知的系譜から言えば社会人類学者である。

## 参考文献

- Anderson, B. 1987 [1983] 『想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行—』  
（白石隆、白石さや訳）、東京：リブロポート。
- 朝日新聞社編 2003『知恵蔵 2003—朝日現代用語—』朝日新聞社。
- Clifford, J. and Marcus, G.E. 1996 [1986] 『文化を書く』（春日直樹ほか  
訳）、東京：紀伊國屋書店。
- Douglas, M. 1972 [1966] 『汚穢と禁忌』（塚本利明訳）、東京：思潮社。
- Geertz, C. 1989 [1980] 『ヌガラ—19世紀バリの劇場国家—』（小泉潤二訳）、  
東京：みすず書房。
- 市川秀之 2002a 「「古代的」葬送儀礼の創出—近世池田の墓宿習俗を題材  
として—」『民俗儀礼の世界』（森隆男編）pp.166-182、大  
坂：清文堂。
- 2002b 「先祖代々之墓の成立」『日本民俗学』230: 1-26。
- 石田英一郎 1966 「大学教育および研究機関における民族学の発展」『日本民  
族学の回顧と展望』（日本民族学会編）pp.362-369、東京：  
民族学振興会。
- 伊藤幹治 1980 『沖縄の宗教人類学』東京：弘文堂。
- 1982 『家族国家観の人類学』京都：ミネルヴァ書房。
- 1988 『宗教と社会構造』東京：弘文堂。
- 岩本通弥 2002 「「文化立国」論の憂鬱—民俗学の視点から—」『神奈川大学  
評論』42: 95-103。
- 岩本通弥(編) 1999 『覚悟と生き方—民俗学の冒険 4—』東京：筑摩書房。
- 金子 毅 2001 「戸畑「提灯山笠」と死者儀礼」『国立歴史民俗博物館研究  
報告』91: 201-217。
- 2003 『八幡製鉄所・職工たちの社会誌』東京：草風社。

- 小松和彦 1978 『神々の精神史』東京：伝統と現代社。  
1984 『憑霊信仰論—妖怪研究への試み—』東京：ありな書房。
- Kreiner, Josef 1996 『日本民族学の現在—1980年代から90年代へ—』東京：新曜社。
- 桑山敬巳 1997 「「現地」の人類学者—内外の日本研究を中心に—」『民族学研究』61(4): 517-542。  
2000 「柳田國男の「世界民俗学」再考—文化人類学者の目で—」『日本民俗学』222: 1-32。
- Kuwayama, Takami 2000 "Native" Anthropologists: With Special Reference to Japanese Studies Inside and Outside Japan. *Ritsumeikan Journal of Asia Pacific Studies*, 6: 7-33.
- Leach, E. R. 1981 [1976] 『文化とコミュニケーション』（青木保、宮坂敬造訳）東京：紀伊國屋書店。  
1985 [1961] 『人類学再考』（青木保・井上兼行訳）東京：思索社。  
1991 [1982] 『社会人類学案内』（同時代ライブラリー65、長嶋信弘訳）東京：岩波書店。
- 政岡伸洋 1997 「部落解放研究と民俗学の課題」『部落解放研究』117: 73-87。  
1998 「差別の論理と被差別部落の実態—民俗伝承研究の現状と課題—」『部落解放研究』123: 13-27。  
2001 「被差別部落の民俗が語るもの」『国立歴史民俗博物館研究報告』91: 791-803。
- 村武精一 1984 『祭祀空間の構造—社会人類学ノート—』東京：東京大学出版会。
- Nakane, Chie 1970 Japanese Society. California: University of California Press.

- 中根千枝 1967 『タテ社会の人間関係』東京：講談社。  
1978 『タテ社会の力学』東京：講談社。
- 中西裕二 1987 『ミクロネシア・ヤップ島の二元的構造と交換』慶應義塾大学社会学研究科修士論文。  
2001 「書評 『台湾原住民研究 資料叢書 1～4 』」『民族学研究』66(2): 278-282。
- 中西裕二・梅屋潔・浦野茂 2001 『憑依と呪いのエスノグラフィー』東京：岩田書院。
- 波平恵美子 1984a 『病気と治療の文化人類学』東京：海鳴社。  
1984b 『ケガレの構造』東京：青土社。
- 日本民族学会（編） 1966 『日本民族学の回顧と展望』東京：（財）日本民族学協会。  
1986 『日本の民族学 1964～1983』東京：弘文堂。  
1989 『民族学研究』第54巻3号（特集：外から見た日本）。  
2000 『民族学研究』第65巻別冊（日本民族学会会員名簿）。
- 太田好信 1998 『トランスポジションの思想—文化人類学の再想像—』京都：世界思想社。  
2001 『民族誌的近代への介入—文化を語る権利は誰にあるのか—』京都：人文書院。
- 大月隆寛 1995 『無法松の影』東京：毎日新聞社。
- 重信幸彦 1999 『タクシー—モダン東京民俗誌—』東京：日本エディタースクール出版部。
- 島村恭則 2001a 「『日本民俗学』から多文化主義民俗学へ」『近代日本の「他者」像と「自己」像—植民地への視線—』（篠原徹編）、東京：柏書房。  
2001b 「〈在日朝鮮人〉の民俗誌」『国立歴史民俗博物館研究報告』

91: 763-790。

- Said, E.W. 1986 [1978] 『オリエンタリズム』(今沢紀子訳) 東京：平凡社。
- 清水昭俊 1987 『家・身体・社会—家族の社会人類学—』東京：弘文堂。
- 新谷尚紀(編) 2001 『国立歴史民俗博物館研究報告』第91集、千葉：国立歴史民俗博物館。
- 田中丸勝彦・重信幸彦 1998 「ある「殉職」の近代」『北九州大学文学部紀要』57: 1-61。
- 寺田和夫 1975 『日本の人類学』東京：思索社。
- Turner, V. 1976 [1969] 『儀礼の過程』(富倉光雄訳) 東京：思索社。
- 渡邊欣雄 1985 『沖縄の社会組織と世界観』東京：新泉社。
- 1987 『沖縄の祭礼—東村民俗誌—』東京：第一書房。
- 1990 『民俗知識論の課題—沖縄の知識人類学—』東京：凱風社。