生活世界
—民俗学の領域とディシプリンとしての位置付け—

GAO　Bingzhong
高　丙中

翻訳：西村真志葉

1．民俗学というディシプリンの位置付けをめぐる問題

（1）ディシプリンの位置付け

ヨーロッパでは、ナショナリズムの高揚が民俗学という新大陸の発見につながった。民族の民俗文化はつねに存在していたが、その存在は当たり前すぎるがゆえに、研究者に意識されてこなかった。彼らはいわゆるキリスト教文明のなかでキリスト教の統一に身を捧げ、また神権と教権に強く縛られていたため、個人の個性と集団の民族性は抑えつけられ、ひいては抹殺されたのである。だが、やがてヒューマニズムと啓蒙運動がキリスト教に統一される世の中を揺るがし、ヨーロッパ各民族のアイデンティティ意識が高まってゆくと、人々はキリスト教の檻の底を掘り下げ、民族固有の文明を探し求めることになった。

ドイツは民俗学発祥の地の一つである。ドイツ人が民俗学に注いだ情熱は、そのナショナリスティックな傾向に端を発している。彼らはいち早く自分たちの民族のものを意識し、これに夢中になった。B.C.100年前後、1人のローマ人が『ゲルマニア』と呼ばれる書籍を記し、本国の同胞に見せた。ゲルマン人の当時の生活およびその優れた特異性が描かれたこの書籍は、数百年ものあいだ埋もれていたが、15世紀末すなわち宗教改革前夜になって発見された。その後、ドイツのヒューマニストによって大きく宣伝され、版を重ねるごとに影響力を増してゆくことになる［Taylor 1961：294］。ヨハン・ヤーコプ・ボードマーはドイツの叙事詩『ニーベルンゲンの歌』を極めて高く評価し、これをドイツの『イーリアス』と見なし、ゲルマン人のローマに対する抵抗や祖国と自由を愛する勇敢な精神が描かれていると称賛した。また、古代の民謡が民族の詩だと考えたボードマーは、そこに民族の風習も映し出されると考えていた［連 1986：180-181］。次に強く民謡の価値を肯定したのは、ヨハン・ゴットフリート・ヘルダーである。彼は民謡がもっとも適切に人々の性質を表現していると考え、この人々こそが民族精神の映しだされた文学の担い手だとした［連 1986：180-181］。こうした観点による傾向をさらに発展させ、真の意味で現代民俗学の創設に寄与したのがグリム兄弟、とくに兄のヤーコプである。有名な『グリム童話』以外にも、『ドイツの伝説』（1816～1818）や『ドイツ法古事誌』（1828）、『ドイツ神話学』（1835）など民俗に関する著書を残している。彼らはこうした民俗をその民族の生活事実と捉え、これが同胞に与えられた民族文学の成長の泉だと、あるいは民族アイデンティティの根拠だと信じた。アーチャー・テイラーは次のように指摘している。

ドイツ的な特徴を持ったすべてのものは保存されるべきであり、その存在がナポレオンの

帝国主義と国際主義の脅威に曝されているならなおさらだ。当時のロマン主義精神に大きく影響されたヤーコプ・グリムは、そんな感情に駆り立てられていた。もちろん、彼のドイツの物事に対する興味は、早期の民族学の伝統とも合致する。この感情は彼に棄教を促し、彼はキリスト教を彼の同胞に強要された外来の宗教と見なすようになった。この見方に基づいて、彼はキリスト教が伝来する前の異教に関する研究を初め、それらを典型的なドイツ民族のものと位置付けた［Taylor 1961：294］。

昔話、伝説、神話、風習、迷信、法律、慣例などがヤーコプ・グリムの興味を引いたのは、それらが非キリスト教文明のものであり、キリスト教文明に覆い隠されてしまったものであり、そして真にドイツ民族に属するものだからである。テイラーは、「ヤーコプ・グリムが現代ドイツ民俗研究の総モデルを確立した」と述べている［Taylor 1961：295］。

フィンランドの民俗学も独立したかたちでスタートを切った。「フィンランドの民俗研究活動の歴史はこの国そのものの歴史よりも長い。しかも民族国家の形成に重要な意義を持っている」［Richmond 1961］。フィンランド民俗学は1835年から1836年にかけてエリアス・リョンロートが出版した『カレワラ』全2巻によって、真の意味で創設された。しかし、それ以前にもこの方面の書籍が出版されており、たとえば『古代フィンランド人がよく用いた美しい諺』（1702年）や『フィンランド詩研究』（1778年）、『古代フィンランド人の迷信』（1782年）、『フィンランド神話』（1789年）、『フィンランド民族の古詩』（1822–1836年）などが含まれる。リョンロートはトゥルク・アカデミーで文学を学び、学位論文として『古代フィンランドの神ワイナミョイネンについて』を記した。その後ナショナリズム運動の影響を受け、1828年夏にはフィンランド東部を訪れ民謡の収集を行っているが、おそらく彼にとってこれが意識的に民俗学の活動に従事した初めての試みだっただろう。1832年、ヘルシンキ大学医学部を卒業して2年目を迎えたリョンロートは、フィンランド東部の小さな田舎町で医者になった。だが医療に従事しながら、並行して口承文芸の採集も続けており、同時代を生きたユーハン・ルードヴィーグ・ルーネベリによれば、リョンロートは資料を集めるうちに次のことに気がついたという。

> かつて完全な、雄大な叙事詩が存在した。長きにわたって語り継がれ、記憶のなかだけに記録された。そして最後は人々の間で失われた。よって、現在どこへいこうとも、その完全な規模をうかがい知ることはできない。失われた箇所をすべて探しだし、それらの間にかつて存在した原始的な関係性を復元すること、これがリョンロートの掲げる目標だった［劉 1985］。

リョンロート自身は「私は民族の歌を歌いたい、人々の伝統を歌いたい」と述べている（康 1985）。この言葉どおり、彼は民族叙事詩『カレワラ』を歌い上げたのだが、これはフィンランド本土文化の結晶であり、フィンランドの自然や人文的景観を記録しただけでなく、これらに対するフィンラン人の深い思いも「余すことなく表現し尽くした」［劉 1985］。その言語は当然政府官僚のものではなく、近隣の列強国とも異なっている。さらに、この口承文芸に表現される民間の文化は外国の影響を受けていない。スウェーデンとロシアに相次いで統治された歴史を持つフィンランドでは、一部の愛国的な学者が『カレワラ』に基づいて強い民族思想を

育み、その結果、1917 年世界情勢の混乱に紛れてフィンランドという国家が建国されるに至ったのである。ウィンスロップ・エドソン・リッチモンドは「フィンランドという民族国家はこの民族の民俗のなかで産み落とされ、育まれた」、「エリアス・リョンロートの採集活動と彼の『カレワラ』には国家を統一する力が秘められていた」［Richmond 1961］とまで述べている。まとめると、民族意識は民間の文化を称賛するように人々を駆り立て、民間文化から広くアイデンティティを見いだすことで民族の独立が促された。だからこそ、民俗学はフィンランドで建国以降高い地位を得ているのだ。

イギリスにおいても、民俗学の勃興はナショナリズムに激しく啓発された結果だった。母国の国力と国際影響力を増していた時期、イギリス人が骨董と地方文化を好んだのは、自らの民族に対する誇らしさの表れだった、とリチャード・ドーソンは述べている［Dorson 1968：1］。民俗学の創始者ウィリアム・ジョン・トムズは口承文芸を探し、集めるように人々を鼓舞したが、これはグリムの『ドイツ神話』に続いて自ら『グレートブリテン神話』［Dorson 1968：53］を編纂するためだった。ギリシャにもローマにも神話があり、ドイツ神話まで出てきた以上、イギリスにも民族の神話がないわけにはいかなかった。後の人類学派の民俗学者たちは、民俗の源流をキリスト教文明以前の未開時代に求めたが、同時に自分たちの民族の根も捜していたのである。

以上のことから、ヨーロッパにおける民俗学の勃興は、キリスト教文明を離れたナショナリズムが大きな要因となっているのが分かる。当時は外来文化、しかも、もともとの文化を後から支配したような文化は本当の意味で民族のものではない、と信じられていた。真に民族的なものはキリスト教の外にあるべきであり、外来文化の影響を受ける以前のもの（つまり古代のもの）に違いない、という具合である。そして、民間というのは支配的な地位を占めている文化とは相いれない領域である。このことから、一部の者は簡潔に「民間のものは往々にして真に民族のもの」だという。真に民族精神を垣間見せるのは、キリスト教ではなく俗信、正史ではなく野史と史前史（伝説および神話）、正統文学ではなく口承文芸、教義や儀礼ではなく民間の風習や慣例なのである。いわゆる民俗の範囲はこのように形づくられた。そして民俗学の位置づけも同様に行われたのである。

ヨーロッパ諸国と比べると、中国民俗学の勃興はデモクラシーとより深い関係がある。北京大学の『歌謡週刊』「創刊のことば」では、民謡に取捨選択を加え、「国民の心の声の選集を編む」ことが可能だと記されている。これは、文人が創作したどんな傑作も、国民を代表することはできず、民衆の民謡こそが彼ら自身を代表できる、という意味である。ここでは民主主義の意味合いが強調されている。また、この「創刊のことば」には、こうした民謡の上に「将来の民族の詩の発展を促す」とも書かれているが、これはイタリア人の言い回しをそのまま襲用しているにすぎず、中国でそのまま使うのは不適切だっただろう。なぜなら中国は完全な外国語統治を経験していない。その詩はもともと民族の詩なのである。むろん、この「創刊のことば」に脈打つ民族意識を無視するべきではないだろう。

民主主義精神は中国民俗学の誕生を促した。この点については、中山大学『民間文芸』の創刊号で、董作賓（ドォンヅゥオビン）が序に代えて書いた「『民間文芸』の読者に告ぐ」において明確に指摘している。

歴史の舞台に登場したとある勢力は、社会全般を貴族と平民という二つの階級に分けた。

> 両者は生活が異なるだけでなく、その文化も大きく違う。2000年に及ぶ中国史の表舞台には、貴族の文化しかなかったのは疑う余地がない。二十四史は貴族の族譜であり、あらゆる文学は彼らが楽しむ娯楽であり、常識や倫理、政教、律令は彼らのお守りであり、平民を搾取するための武器だった。だが、平民文化もこれにより消え去ることはなかった。彼らは口と耳を筆や紙の代わりにして伝承した。（略）私たちの目には、民謡や諺が持つ価値は宋詞や唐詩に劣らないように見える。昔話や伝説の重要性も、正史や通史に引けをとりはしない。寓話や笑い話だって、庄生や東方の滑稽さに負けていない。そして小唄や語り物は昆曲にも楽府にも匹敵するだろう。なぜならこれらはすべて民族精神の拠り所であり、平民文化の表出だからである［董 1927］。

『民俗週刊』の「創刊のことば」はより簡潔に、次のように述べている。「我々は何千年も埋もれている民衆の芸術、民衆の信仰、民衆の習慣を、一層また一層と発掘せねばならぬ！聖賢を中心とする歴史を打破し、全民衆の歴史を打ち立てねばならぬ！」［顧 1928］。まさに民主主義思想が大衆芸術（民謡、なぞなぞ、諺、台本、語り物、神話、童話、伝説、寓話、笑い話など）を含む平民文化や民衆の信仰、習慣を、新しく出現した民俗学の対象に定めたと言ってよい。この「創刊のことば」によれば、民俗学の世界とは「皇帝、士大夫、貞節な婦女、坊主、道士」以外の世界のことである。文中、民族精神にも間接的に触れているが、平民は民族の主体だからこそ真の民族精神の代表者だ、と捉えているようである。先に述べた言葉を再び引用すると、「民間のものこそが真に民族のもの」となるだろう。だがこの言葉は中国の場合には、より民主主義的な意味合いが強くなっているのである。

（2）ディシプリンの立ち位置の動揺

ナショナリズムと民主主義が民俗学の誕生を促し、社会文化のなかで、そして世界の学術界において、これに重要な地位を与えた。しかし、ナショナリズムと民主主義には、民俗学のこの地位を保証し続ける義務などもちろんない。一部の古くからあるディシプリン、たとえば歴史学や文学、法律学などは、自己閉鎖的になることなく、民俗学の領域に足を踏み入れるまでに、新しい領域の開拓を試みた。一方民俗学同様に新しいディシプリン、たとえば人類学や社会学、民族学などは、手つかずの領域を開拓するだけでなく、近隣のディシプリンにも自己を浸透させようと試みた。その結果、一部の領域が複数のディシプリンに共有される共同の課題となっていった。

民俗学は神話や伝説を研究し、有史以前の文明を探る。これはもともと歴史学の不足を補うためだった。たとえばドイツ生まれでイギリスに帰化したフリードリヒ・マックス・ミュラーは、神話の比較を通じて、キリスト文明以前のアーリア人種の文明を復元した。ジェームズ・フレイザーは大作『金枝篇』を書き綴り、時と場所と異にする神話、伝説、風習についての比較、検証、類推を通じて、古代の呪術祭司制度を描き出した。こうしたテーマはたしかに興味をそそられるものである。後の歴史学者たちもそれが豊かな成果を期待できる沃土であり、民俗学者に甘い汁を吸われてしまったと気づいたかのように、自ら領土の開拓へ乗り出してゆくことになる。たとえば聞一多（ウェンイィドゥオ）は『龍鳳』のなかで、古代中国にはトーテミズムによる社会形態が存在したとして、夏商両朝はそれぞれ龍と鳥をトーテムにする民族だったと考察している。ま

た、鄭振鐸（チェンヂョンフォン）は1932年の『湯祈篇』のなかで、自らを犠牲にして雨を乞い大干ばつから民を救った「湯祈桑林」の伝説に基づき、古代中国には人を生贄にする祭祀が慣例化していたと考えた。一部の歴史学者は、当然のように**神話時代**が歴史学の対象であり、それどころか民俗学のその他の領域も歴史学に帰すると考えている。歴史学者の白寿彝（バイショウイィ）は次のように述べている。「歴史のまなざしで見れば、各民族の風習、慣例、信仰および口承文芸は、すべて社会的な存在であり、これはみな歴史の一部である。中国歴史学の伝統に基づいて言えば、歴史書のなかにはつねに少なからぬ民俗資料が記録されているのである」［白 1986：62］。

民俗学が研究する習俗慣例は、法律の慣例とも近い。法律は法理・法令・慣例から成るが、ここで述べる慣例とは法的な効力を持つ慣例法や慣行のことである。慣例法や慣行は民俗学の領域に多く存在しており、実際にこれを研究する民俗学の論著もある。たとえば1928年にイギリスのアーサー·ロビンソン·ライトが記した『イギリスの民俗』では、第3章は「慣行と諸業」となっている[1]。だが、この手のものを書くのは民俗学者だけではない。羅致平（ルオヂーピィン）の紹介によれば、フランス人法学者アントワーヌ・ロワゼルは1607年に『慣習法提要』を出版している［羅 1986：112］。法律を手掛ける者と民俗学に携わる者、いずれのグループにもこのテーマについて興味を抱く人材がいるのである。

そもそも民俗学は民衆を研究するために創設された。だが、社会学もまた普通の群衆を研究する。かつて民俗学者は民俗学を民衆のなかの郷民を研究する学問へと発展させた。社会学と比べると相当長い間そのようにしてきたのであって、これはたしかに民俗学の独特な点だろう。しかし、社会学の細分化が進み、農村社会学という分野が生まれると、幅広く郷民と交流を行う学者は民俗学者だけでなくなった。

以上で挙げたディシプリンは、まだ民俗学の領域に入ってきただけにすぎない。人類学と民族学に至っては、民俗学を自らの領域に取り込もうとしている。民族学者楊堃（ヤンクゥン）によれば、「民族学の観点からみれば民俗学は民族学の一つの支流」らしい［楊 1986：79］。また社会人類学者費孝通（フェイシアオトォン）は次のように述べている。

> 「もしも『民俗』が一つの民族の民間で流行っているあらゆる風習・慣例を包括するならば、その範囲は非常に広い。文字を持たない民族では、すべての生活方式がそこに含まれるだろう。もしも民俗学がこれを研究対象とするなら、それはもはや今日西洋人が言うところの社会人類学あるいは文化人類学と変わらない。（略）もしも民間の風習・慣例を民俗学の研究対象とするなら、文字を使用するか否かを目安にして区分してはならない。さもなくば、民俗学と社会人類学は名前こそ違えど、実質上同じディシプリンになってしまう」［費 1986：2-3］。

つまり民俗学は人類学のなかの一つの分野になるというわけである。ここから費は、「民俗学と社会人類学のどうにもならない重複を避けるためにも、むしろ口承文芸のみを民俗学の対象とした方が良い」と指摘している［費 1986：2-3］。

Folkloreを口承文芸に限定しようと考える者は少なくない。旧ソ連の口承文芸研究者やアメリカの人類学者、そして一部のアメリカ人民俗学者はそのように考えている。そうすれば、民俗学にはたしかに独立した研究対象があるように思われるからである。しかし、この限定された対象が持つ独立性は、民俗学に明るい未来をもたらしてくれはしなかった。それどころか、それは

民俗学というディシプリンの地位を大きく揺るがしたのである。口承文芸には独自の伝統的なジャンルがあり、現代化の流れを受けて、その社会における影響力や作用は徐々に薄れつつある。民俗学が一つの分野としてそれを研究するのは大変有益であり、そもそも口承文芸は民俗学の伝統的な課題なのだから、その責務はけっして誰かに押し付けられるものではないだろう。しかし、研究の幅を口承文芸に限定して狭めてしまえば、民俗学の前途は厳しくなる一方である。また、口承文芸の創造と伝承には主な担い手がおり、彼らは伝統的な農業社会で生活している。だが、こうした社会が工業文明により崩壊するのはもはや避けられず、実際に世界中の大部分の国と地域では、伝統的な農業社会がすでに、あるいは今まさに瓦解している。民俗学の歴史のうえからみれば、口承文芸はもともと一つの分野に過ぎない。このような状況のなか、民俗学はなぜ狭い先細りの道に自らを追い込まなければならないのだろうか。

民俗学の領域は、しだいに諸ディシプリンのあいだで共有されるようになっている。この事実に基づき、民俗学には独立した、独自の研究対象がないと考える人がいても当然だろう。こうして、ディシプリンとしての民俗学の位置付けに、疑いの目が向けられることになったのである。

（3）ディシプリンとしての民俗学の位置への再認識

民俗学はもともと安定した立ち位置を有していた。それはナショナリズムと民主主義が発見した民間文化（Folklore）のうえに構築されていた。民間文化は非専門的現象の文化であり、専業の神職者と専門体制の正教を、そして有識者制度から派生した文芸や哲学、正史などを排除する。民間文化とは生活という地平に限定される文化であることから、民間の生活文化と呼ぶこともできるだろう。民俗学の研究対象が生活と関連付けられているのは疑いようがない。文化の視点からみれば、民俗学は民間の生活文化を研究するものであり、また生活の視点から見れば、民間の文化的生活を研究するものである。

一部の学派の研究者は、民俗学の研究対象は民間生活だと考えている。楊堃は『民俗学と民族学』のなかで、民間生活説の紹介に大きく紙幅を割いている。楊によれば、さまざまな民俗学研究はその研究対象と範囲から三つに区別され、それぞれ残存説、教訓説、民間生活説という三つの説に基づいているという。楊は次のように述べている。

> 個人的には、この三つの説のうち、前の 2 説はあまりに狭すぎ、唯一最後の民間生活説のみ採用できると考える。（略）これは民俗学の対象とは民間生活を研究することだということである。本来トムスの民俗学は民間知識を指す言葉だった。民間生活は民俗学のなかでもっとも的確な定義だと言えるだろう［楊 1986］。

そして楊は、比較的早くからこの説を主張していたのはフランス人民俗学者アーノルド・ファン・ヘネップであり、1910 年発表の『伝説の形成』にはすでに「民俗学は、その定義のうえから述べれば、それは民間の生活のみを研究する」という言葉がみえる、と指摘している。1924 年出版の『民俗学』でも「これは総合科学である。とくに田舎の人々、田舎の生活、および工業・都市環境のなかでなおも保存されているこうした民間生活を対象とする」と述べられている。

Folklore を民俗と訳すにしろ、民間文化あるいは民間知識と訳すにしろ、いわゆる民間は基本的に生活の俗や文化、そして知識を超越することはない（訳注１）。よって、Folklore の研究は民間生活のみを範囲とする研究ということになる。

しかし、民俗学が研究する民は、もはや伝統的な民間あるいは郷民に限定することは難しい。先に述べたように、こうした民間あるいは郷民は世界中で瓦解しつつあるか、あるいはすでに異なる様相を呈しているのであり、まさにこのことが原因となって、民俗学というディシプリンの地位は大きく揺るがされているのである。そこで、一部の民俗学者は慌てて立ち上がり、民の範囲を広げ、あらゆる集団にまで拡大解釈しようと情熱的に提唱した。ただ残念なことに、以前の解釈はあまり合理的なものではなかった。本来、民があらゆる集団に拡大されるならば、あらゆる集団が民俗の民であることを論証しなければならなかったはずである。

現在、あらゆる集団を民俗の民と呼ぶだけの確かな理由を、筆者は持っている。さらに、このような拡大解釈が、けっして民俗学をあるべき姿から遠ざけたり、前人を裏切ったりするような結果につながりはしないということも併せて述べたいと思う。筆者が民俗学史のなかで目にしたのは､民俗が最初に世間に認められる地位を築いたときに与えられたのは専門的現象の外の世界、つまりフッサールが言うところの生活世界だった、という事実である。民俗学の運命を左右するディシプリンの位置付け問題を再度認識し、理論的にこの問題を論じるために、この生活世界という概念を導入する必要がある。本稿において、生活世界ではいかなる集団も民俗の民であること、よって民俗学の研究対象も他のディシプリンに臆することなく拡大できるということが理解されることと思う。

２．フッサールの生活世界

（1）生活世界という概念

エドムント・フッサールはオーストリア出身のユダヤ系ドイツ人であり、数学で博士号を取得した後哲学に転向し、20 世紀のヨーロッパでもっとも影響力のある哲学者の一人とされる、現象学の提唱者である。

現象学の大家としてのフッサールの地位を築いた『論理学研究』全 2 巻は、1900 年と 1901 年に相次いで刊行された。そのなかで、フッサールは彼の哲学研究の主な対象は科学知識と科学的認識だとしているが、これはつまり科学の科学を構築しようという試みだった。第一次世界大戦と度重なる経済的・政治的危機をうけて、ヨーロッパ文明は深刻な危機に瀕していた。1930 年代に入ると、当時の危機を論じることがヨーロッパの知識界ではある種の流行のようになっており、多くの哲学者が危機を自らの研究テーマに掲げた。ヒトラーの反ユダヤ政策によりドイツ国内での学術活動を制限されていたフッサールも、国外でヨーロッパの危機をめぐる講演をおこなった。後にこの講演をもとに完成､発表されたのが『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』である。文中、フッサールはヨーロッパの人間的生の危機をめぐる分析を、科学の危機に対する分析から着手している。科学は理性的な方法であらゆる存在を研究するが、それは現代物理学とも､現代物理学を標榜する科学とも同義ではない､とフッサールは考えた。古代ギリシャ､ルネッサンス時代そして 18 世紀の科学観は全面的なものであり、科学は物理的課題だけでなく、人生

問題にも取り組んでいたのである。だが19世紀以降、実証科学の目ざましい成果により、実証科学のみが真正な科学だという信念が生まれた。この実証主義が普遍性哲学を捨て去り、科学の任務を制限し、最終的に文化の危機を招いたのである。フッサールは次のように述べている。

> 十九世紀の後半には、近代人の世界観全体が、もっぱら実証科学によって徹底的に規定され、また実証科学に負う「繁栄」によって徹底的に眩惑されていたが、その徹底性たるや、真の人間性にとって決定的な意味をもつ問題から無関心に眼をそらさせるほどのものであった。単なる事実学は、単なる事実人をしかつくらない［胡塞爾 1988：5]。

人間と非人間的な周辺世界との遭遇に際し、人は自由に決定を下すことができるのか。人は多くの可能性のなかから自由に、理性的に自らと他者の周辺世界を創造することができるのか。何が理性的で、何が理性的でないのか。人生にまつわるこうした根本的問題に対し、実証科学は何も答えてくれない。それは実証科学が主体としての人間を排除しているからであり､つまり｢いっさいの主観的なものを捨象する」［胡塞爾 1988：6］ためである。誇れる業績を積んできた実証科学が普遍的科学を容認できないまでに発展したならば、もはやその理論を超越する道を、そして人間の居場所がある世界を探さなければならないだろう。フッサールがこれらを探し求めた結果、たどり着いたのが生活世界だった。｢当時（20世紀30年代）フッサールは哲学の機能は科学世界を提示することではなく、いかなる科学よりも先に存在した『客観的認識』全般の基礎としての『生活世界』を提示することだった」［鮑戈羅莫夫 1985：191］のである。

ガリレオ・ガリレイ以降、数学の方式で構成されてきた理念が存在する世界を明らかにすることで、生活世界は再び発見される。フッサールによれば、生活世界とは「すなわちそれだけがただ一つ現実的な世界であり、現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界」［胡塞爾 1988：58］のことである。より簡単に、生活世界は経験的世界及び日常的世界だと言ってもよいだろう。また、フッサールは「われわれの全生活が実際にそこで営まれているところの、現実に直観され、現実に経験され、また経験されうるこの世界」と「その主体としての人間」について深い省察を行うべきだとも述べている［胡塞爾 1988：61,66]。

生活世界は具体的、実際的、そして直観的である。人間周囲の世界、人々の日常の世界と言ってよいだろう。人間に経験される、あるいは経験することが可能な世界であり、この意味においてそれは経験的世界である。

生活世界というのは科学世界に相対する呼称である。その概念の外延は、フッサールの次の言葉によく表れている。｢このことは、『根源的な直観』を有効にはたらかせようとする考え方、したがってすべての生きた生活や、また学的な思考生活をも包摂し、技巧的な意味形成の源泉としてそれを培っている学以前の、また学以外の生活世界を有効にはたらかせようとする考え方に、当然ともなう困難の一部である」［胡塞爾 1988：70]。フッサールにとって、近代科学の体系が構築される以前、人間が目にしていたそのすべては生活世界だったが、近代科学の体系が構築された後は科学世界の外にあるものこそが生活世界なのだった。

この生活世界のなかでは、主体の活動は自然過程において行われる。

> われわれがまず人間の生活とその意識活動と関係ある自然過程の研究を始める際、我々は個

人の社会生活と関係をもつことになり、個人は無限の世界に包括される。しかも個人（ときに他者から離れ、ときに他者と共にいる）はこの世界を直観し、さまざまな形でこの世界を想像する。そして判断を通じて世界を認識し、評価する。さらに意志と官能の活動により、目的をもって世界を改造する。こうした人に対し、私たちすべての者にとって、世界はつねに当たり前のように我々すべての者の周囲を回っている。世界は疑いようもなく現実に存在する。しかも直接的経験において、そして自由に展開される経験の過程において、世界とは直接理解し、観察できる世界なのである」［鮑戈羅莫夫 1985：209-210］

こうした自然過程において、主体と世界の関係は調和がとれている。人間はこの世界を直観することができる。人間にとって、この世界は直接明確に把握され、顧みる必要がなく、そして自明的である。特定の思想体系に妨げられない状況において、生活は絶対的に有意義なもの、実践により検証済みのものとして見なされるのである。

まとめると、生活世界とは人間社会本来の世界であり、人間世界の基本的領域だと言えるだろう。

（2）生活世界と科学世界の関係

フッサールが生活世界を提示した主な目的は、理論と科学の世界がいかにして人間の基本的活動から生まれたかを説明するためだった。

生活世界は科学に先行し、真に直接的、原初的に直観される。経験的認識や科学的認識を含むすべての可能な認識にとって、生活世界は最初から存在しているのであり、それは第一次的なものなのだとフッサールは考えた。近代科学の体系が発展していくなかで、「幾何学的な、また自然科学的な数学化のばあいには、われわれは、無限に開かれた可能的経験のうちにある生活世界、――われわれの具体的な世俗世界においてたえず現実的なものとして与えられている世界――に、いわゆる客観的科学の真理にぴったり合った理念の衣を合わせて着るのである」［胡塞爾 1988：61］。具体的なものに理念の衣を着せるというのは、主体が活動を通じて具体的なものを観念に取り込み、それらを観念のなかで整理された、規律ある様子に見せるということである。科学の手続きに照らし合わせて述べるなら、次のようになるだろう。まず、理性を通じて生活世界の具体的に直観できるものについて予想や仮説を提示する。数学のばあいでは、量的指数を構成した後、証明と計算を行い、規則に関する知識を算出する。「すべての法則認識は、現実的および可能的経験現象の過程についての法則的に把握されるべき予見による認識でしかありえなかったが、その予見は、未知の地平へ組織的に入り込んでゆく観察と実験とによって経験を拡大してゆく研究者に予示されており、帰納という仕方で確認されるものであった」［胡塞爾 1988：60］。こうした予見の実績は、日常的な予見よりもはるかに大きな功績を残した。「したがって、理念化された自然を学以前の直観的自然にすりかえること」になったのである［胡塞爾 1988：59］。

しかし、技術化を進めるかどうかにかかわらず、生活世界の本質的構造と具体的な因果様式は、変化することがない。この経験的、直観的世界の時空形式、そしてこの形式と結びつくあらゆる物体の形式も変わることはない。この世界には、幾何学的な理念が存在しない。幾何学的な空間も、数学的な時間も認識されない。それらは科学世界のなかに存在するばかりである。「この世界は、われわれが幾何学的技術とか物理学と称するガリレイ的技術のような、特別な技術を発明するこ

とによっても変えられることはない。われわれがこの技術によって実際になにをおこなっているのかといえば、それはまさに無限へとひろげられた予見だということになるであろう」［胡塞爾 1988：61］。つまり、技術化は予見という価値のある規則を与えてくれはするが、それ以上にたとえば人間の直観的経験を変えることなどはまったくできない、ということである。人はバラに光学分析を行ったうえで、異なる波長の光の組み合わせとしてその色を感じるのではない。分析をする、しないに拘わらず、赤いバラは依然として赤いのである。ここから分かるように、近代科学の体系が創られてからもなお、科学的認識と共に直接分かりきった領域が依然として存在している。生活世界と科学世界が共存する局面が生じているのである。

生活世界は科学の基盤、そしてその意味の源泉である。科学の課題や動機は、生活世界の基盤のうえで生まれる。フッサールは、そうした科学の根本的な目的は「この世界そのもののうちにあってこの生活世界に結びついているにちがいない」のであり、「自然研究者をもふくめてこの世界に生きている人間が、実践的といわず理論的といわず、そのすべての問いを向けうるのはこの世界にだけなのであり、理論的に見ても、その無限に開かれた未知の地平を持つこの世界だけなのである」と述べている［胡塞爾 1988：60］。元を辿れば、科学の理論も生活世界で得た素朴な、直接的な観察に端を発している。たとえばピサの大聖堂の天井で揺れるランプがガリレオに啓示を与え、ニュートンの万有引力の法則も地面に落ちるリンゴに気を留めたことから始まった。また、科学者たちの主体性と客観性さえも、生活世界のなかでつくられている。誰しも生まれてすぐ科学者になったわけではない。科学の業務に従事する際、いかなる科学者であっても生活世界のすべてをすでに受け入れている。フッサールは次のように指摘する。「自然や世界一般に関しての科学者の素朴さ――客観的なものとして獲得するすべての真理と、自己の式の基体となっている客観的世界自体（日常的経験の世界ならびに高次の段階の概念的認識の世界）とが、おのれ自身の形成物、おのれのうちに生じてきた生の形成物であることを見ようとしない科学者の素朴さ――は、生が視点のうちに入りこんでくるや、むろんもはや存続しえない」［胡塞爾 1988：116］。主体が科学活動のなかへ運び入れる多くのものは、事前に生活のなかで形づくられたものである。よって、フッサールは生活世界をあらゆる客観的認識の基礎であると考えた。生活世界は起点であり、また「事前に与えられたもの」だからである。

３．民俗学の生活世界

（１）人の生活世界

生活世界は人間の住処である。人々はそこで体を休め、そこからさまざまな高い次元の境界にまで思いを馳せる。しかし、人々の思想がいかに遠くへはばたき、いかに長く外遊しようとも、最後はかならずこの懐かしく、見なれた世界へと戻らざるをえない。こうした生活世界は、実際のところは民俗世界なのだということが見てとれるだろう。

そもそも生活世界は日常活動の世界である。いわゆる日常活動とは、暦をめぐって実践される活動を意味する。たとえば漢族は元旦に新年を拝し、小正月には龍灯で遊ぶ。五月五日になれば粽を作り、八月十五日には月餅を食べる。これらの活動はすべて暦のうえに配置されている。労働と休息の時間配分によって決まる活動も同様で、たとえば伝統社会の「お天道様と共に寝起き

し働く」、あるいは現代の8時間労働制などがこれに含まれる。また、「春に植え秋に収穫する」というような季節によって決められる活動もある。一年のうちどの季節に、何月何日に、何時に、何をするかというのは、ほとんど事前に規定されており、把握可能な規則性を有しているのである。よって、こうした活動は、人々のあいだで幅広い共同性が獲得されることになる。

さらに、日常活動は人生をめぐる活動でもある。人が生まれ、成長し、家庭を築き、葬儀を行う、いずれも個人にとっては唯一無二の出来事であり、重複不可能あるいは重複がかなり難しい。しかし、社会にとってみれば、まったく平凡なことにすぎない。同時に、こうした活動は広域にわたって存在している。よって、日常活動は社会において広域にわたる平凡なイベントだとも言えるだろう。

また、日常活動は分類処理の活動である。生活において多くの偶発的な出来事や意外な出来事が生じるが、人が分類処理を行うことで、それらは想定内の出来事に変わる。つまり、イベントとしては個別的なものだが、人々が行う処理という活動としては一般的なものである。ある日突然、病魔に襲われるというのは思いがけないことであろうが、医者にかかって薬を飲む、あるいは神や仏に祈る、こうした処理の仕方はすでに準備されたものである。いかなるイベントであっても、日常活動に組込まれてしまえば、もはや見慣れぬ、目新しい問題となることはない。それを処理する人も、1から試行錯誤することもない。科学であれば見慣れない問題に出会うことはあるが、生活世界に見慣れない問題は存在しないのである。

生活世界とは、一般的意見の世界であり、常識の世界である。生活はその行為、そしてその精神から構成される。

理論的な、科学的な世界には、宗教、哲学、法律、文学、自然科学などさまざまな社会イデオロギーが含まれる。だが一方で、フッサールは、生活世界の心理的構造が素朴な観念と直接的経験であると教えてくれた。ウィリアム・グラハム・サムナーは、原初的な社会的意識が道徳規範に含まれる哲理と倫理だとし、また一部のマルクス主義者はこれに相対するのは社会心理だと考えた。

マルクス主義哲学の歴史において、もっとも早くから社会的意識を社会的存在の反映とする前提に基づいて分類を試みたのは、ゲオルギー・プレハーノフである。彼は社会的意識を、高級な序列の宗教や哲学等のイデオロギーと低級な社会心理に区分した。1892年から1893年にかけて書かれた『唯物論の歴史について』では、社会構造の「五つの定式」も提示された。すなわち、一定の生産力の発展、生産力の発展程度に規定される社会的生産過程の人的相互関係、この関係性に表現される社会形式、この社会形式に相応する精神状態および道徳状態、これらの状態が生み出す能力や興味、傾向と一致した宗教や哲学、芸術がそうである［普列漢諾夫 1962a：186］。ここでは社会的意識がその土台（精神、道徳状態）と上部構造（宗教、哲学、文学、芸術）とに区別されている。前者はサムナーの道徳規範を、後者はフッサールの科学世界を彷彿とさせるが、このときプレハーノフは両者について明確な概念化を行っていない。それは1907年の『マルクス主義の根本問題』まで待たなければならなかった。同書における「1.生産力の状態、2.これによって制約される経済諸関係、3.経済の基礎のうえに発生した社会的、政治的秩序、4.一部は経済によって、一部は経済のうえに発達する社会的・政治的構造によって規定される社会的人間の心理、5.この心理の諸特質を反映する観念諸形態」［普列漢諾夫 1962b：195］というまとめのなかで、次元の異なる二つの社会的意識について、「社会的人間の心理」すなわち社会心理、

そして観念諸形態という専門用語がはじめて用意された。ただし、観念諸形態には文学と芸術も含まれ、誤解を招きかねないことから、社会イデオロギーつまりイデオロギー化した社会的意識と呼ばれるようになった。

理論的、科学的世界は社会イデオロギーに呼応し、また生活世界は社会心理に呼応するものである。社会心理は集団のあいだで一定の普遍性、共同性を有する心理現象であり、一般的意見として表現されるが、そのうちとくに重要な作用を担う根幹が常識と呼ばれる。一般的意見とは生活イベントの意味が共通認識として流通していることを指し、この生活イベントの意味が言わずと知れているというのが常識である。あるイベントや活動をめぐる態度や経験、意義に対する認識が、個人的な感受性の域を超えて社会心理を構成したばあい、人々は相互的に影響を与え、交流し合いながら、よってかならずや反復的に、そのイベントや活動に参加することになる。人は、こうした相互的な動きのなかで共通理解に至るのである。活動は、実践を通じてすでに検証されている既定のものであるがゆえに、繰り返し行うことが可能になる。そして人が活動を繰り返す際には、活動の意味もまた繰り返される。こうしたなかで、活動の意味は自明的である。つまり、活動が重複されるときにのみ、活動の意味は自明的でありうるのだ。

サムナーやフッサール、そしてプレハーノフに代表されるマルクス主義研究者はそれぞれが異なる専門用語を用いたが、彼らはいずれも人類の心理現象が二つの異なる次元に属していることを認識していた。一方は専門的で他方は一般的な世界、一方は高度に抽象化され他方は具体的に直観された世界、そして、一方は理論的で他方は生活的な世界、と。

人間が生活世界のなかにいるというのは、魚が海に、鷹が空にいるようなものであり、両者の関係は調和がとれている。しかし、科学世界が生活世界を凌駕すれば、生活の意味は忘れられ、あるいは疑われる。すべてを再び証明し直し、絶え間なく証明し続けなければならないとしたら、その結果、人は楽園を失ってしまう。人の精神も帰るべき港を失ってしまう。ドイツ人哲学者 W. A. ルイベン(訳注2)は、次のように述べている。「人間はこの世で未だかつて現在のように孤独を感じたことも、見捨てられたこともなかった。彼のあらゆる環境と隔絶され、遠ざけられたことはなかった。彼は、祖国を喪失した人間なのだ」[鮑戈羅莫夫 1985：245]。人間が現代の西洋文明にこのような境地まで押しやられたのは、一般的意見からなる世界と常識からなる世界が、実証主義により細断されてしまったためである。よって、人は一足を踏み出すごとに苦労してその活動の意味を探さねばならないが、しかし活動の意味というのはつねに漠然としてつかみどころがなく、それはその人自身要領を得たものではないのである。ここで「祖国を喪失した人間」と呼ばれるのは魂の拠り所や帰るべき場所を失った現代人を指す。生活世界と人間の関係性は異化され、生活世界は見慣れぬものへと姿を変えてしまった。現代人が幸福を追い求められるかどうか、その鍵は生活世界と調和のとれた関係性を築けるかどうかにかかっている。

（2）生活世界とは民俗学の領域

生活世界を自らの研究領域とすること、これはもはや民俗学にとって一つの既成事実となっている。民俗学運動がヨーロッパで盛んだった時代、各国は愛国主義の情熱に駆り立てられながら文化の根を探し、民族アイデンティティに傾倒した。そして科学以前の世界に着目したのだが、イギリス人の大衆文化へそそがれる情熱がその好例であろう。民族の過去のもの、民族の基盤となるものは、生き生きと民衆の生活のなかに保たれ続けるために、各国の研究者もそのまなざし

を民間へ、専門的な現象の外にある世界へ向けた。イギリスの人類学派の民俗学者はより明確に、科学以前の世界と、科学の外にある世界を関連づけた。そして民衆のあいだに古くから存在する民俗を過去の遺物だと捉え、これに基づいて本来の姿を復元できると自信を持っていた。彼らがこのような研究を行う際、潜在的にだが、すでに二つの世界に継承関係を見いだしていたのである。今日、この二つの世界はまさに生活世界として一括りにされていることを、われわれは知っている。

以上の事実について、複数の民俗学者は理論的に似通った主張を行っている。

サムナーは1906年刊行の『フォーク・ウェイズ』において、社会文化を生活の利益に寄与する民俗と、これを基礎として形成された各種社会イデオロギーに分類を試みた。彼の民俗学は生活を起点にして民俗を研究するというものである。また、ヘネップやピエール・サンティーヴもまた民衆のあいだの生活を研究する民俗学を提唱していた。しかし、彼らは民俗学の範囲を生活と定めながらも、ある種の人の生活やある類の生活に限定してしまった。「特に田舎の人、田舎の生活、そして工業および都市環境のなかでなおも保持される民衆の生活を対象とする」、これは前掲論文で引用されたヘネップの言葉である［楊 1986：74］。

民俗学の範囲は、もはや某階級（労働人民）や某地域（田舎、地方）、某時代（古代）に制限されないかたちで発展し、全人類あるいは全世界に向けて開かれている。そうである以上、民俗学の領域を議論する際、生活世界に但し書きをつけることは不要だろう。とはいえ、具体的な研究においては、生活世界にも指し示される範囲が生じる。それはある村落、地区、ひいてはある団体に属していると目される。

生活世界という完全な概念を手に入れれば、民俗学の領域が再びまとまりを欠いて見えることはないだろう。以前はこうした総体性を把握するに至らなかったために、傍から見れば、民俗学者は文芸を研究していたかと思えば、今度は呪術を研究する、物質的な生活文化も研究する、慣例法にまで手を出す、よく言えばバラエティに富んでいる、悪く言えば支離滅裂、烏合の衆だと思われても仕方がなかった。だが今は、これらが関係あるだけでなく、完全な生活世界を共に創りあげているのだと主張することができる。

生活世界を理解すれば、諸ディシプリンによる介入も理解しやすくなるだろう。多くのディシプリンの対象はそもそも生活世界から生じているのであり、当たり前のごとく生活世界に関わっているのである。これらの対象が関わりをもつというのは、利己的な競り合いであるとは限らない。通常はむしろ有益な参与である。諸ディシプリンが生活世界のこうした派生物に行う研究は、民俗学が生活世界におけるこの派生物の原始形態を研究する際、助けとなるだろう。

人文科学のなかにおいて、かつて民俗学は独立性を堅持しつつ、重要な位置を占めていた。その後、理論上の欠落から盲目的になり、その学術的地位も揺らいでいる。今日、筆者は民俗学の領域について整理を行う機会を得た。発展の基盤、そしてたしかな目標さえあれば、民俗学はかならずや自らがあるべき学術的地位を獲得する機会に恵まれることだろう。

注

1 本稿ではライトを「莱特」と訳したが、江紹原（ジアンシァオユエン）はこれを「瑞愛特」と訳し、書名も『現代イギリス謡俗および謡俗学』として、1932年に上海中華書局から出版している。（ここで述べられる「謡俗」は「民俗」とほぼ同義である。なお、同書は堀川徹夫氏による和訳が1995年に岩崎美術社から出版されている。－－訳者）

訳注

訳注１　本稿に先立つ章節で、高氏は民俗学の研究対象としての「民俗」を、主体である「民（民衆、民間の意、folkに相当）」とその主体が保持し、生活に用い、伝承する「俗（風習、知識、行動定式の意、loreに相当）」に分けて論じている。本稿に登場する「民」や「俗」という言い回しもそれに準じたものである。なお、高氏のこうした論法については、次号掲載予定の呂微氏の論文で詳しく論じられているのでご参考いただきたい。

訳注２　原文は「W.A.魯伊本」、ドイツ名ならびに和名は不詳。

参考文献

白寿彝 1986「民俗学和歴史学」張紫晨編『民俗学講演集』書目文献出版社

鮑戈羅莫夫 1985『現代資産階級哲学』上海訳文出版社

董作賓 1927「為『民間文芸』告読者」『民間文芸』創刊号

Dorson, Richard M. 1968. Peasant Customs and Savage Myths: Selections from the British Folklorists. The University of Chicago Press.

費孝通 1986「談談民俗学」張紫晨編『民俗学講演集』書目文献出版社

顧頡剛 1928「『民俗』発刊詞」『民俗』創刊号

胡塞爾 1988『欧州科学危機和超越現象学』張慶熊訳、上海訳文出版社（『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、細谷恒夫、木田元訳、中央公論社）

康文 1985「要唱民族的歌」『民間文学論壇』第2期

連樹声 1986「欧州民俗学」張紫晨編『民俗学講演集』書目文献出版社

劉魁立 1985「和平與労働的頌歌」『民間文学論壇』第2期

羅致平 1986「法律民俗学」張紫晨編『民俗学講演集』書目文献出版社

普列漢諾夫 1962a「唯物主義史論叢」『普列漢諾夫哲学著作選集』第2巻、三聯出版社（『近代唯物論史―ドルバック･エルヴェシウス･マルクス』榎本謙輔訳、同人社）

1962b「馬克思主義的基本問題」『普列漢諾夫哲学著作選集』第3巻、三聯出版社（『マルクス主義の根本問題』佐藤 栄訳、彰考書院）

Richmond, Winthrop Edson. 1961 The Study of Folklore in Finland. Journal of American Folklore 74.

Taylor, Archer. 1961 A characteristic of German folklore studies. Journal of American Folklore 74.

楊堃 1986「民俗学與民族学」張紫晨編『民俗学講演集』