

平民・生活・文学

一周作人の民俗学を起点として一

ZHOU Xin
周 星

愛知大学

(訳：西村真志葉)

近年の「フェイウツヂーウェンホアイイチヤン非物質文化遺産（無形文化遺産）保護運動」への参入は、中国民俗学にかつてない繁栄をもたらした。だがその一方で、一部の民俗学者はディシプリンとしての民俗学に危機感を抱き、その前途を憂えてもいる。この危機感は、単純に世界各国の民俗学から国境を越えて伝染したのではない。「非物質文化遺産保護運動」において、中国民俗学が理想と実力の乖離という現実を直視した結果、生じたものである。また文化人類学や社会学、文化研究といった分野との棲み分けが難しさを増す昨今、中国人民俗学者の間で同じ学術共同体の構成員としてのアイデンティティが希薄化しつつある現状なども大きく関係している。

このような危機感の存在は、中国人民俗学者に対して、たとえ中国で地域に根差した「ミンスックイエンジウ民俗研究」が多方面に展開されようとも、どんなに民俗学が「ホットな学問」として注目を浴びようとも、なおも学問の原点に立ち返り、その根本的課題と向き合うことを要求する。中国民俗学の原点へ返る一つの道しるべとして、本稿は周作人を研究対象として選び、学術史の観点から今日の中国民俗学へ問題提起を試みる。

周知のとおり、チョウズウオロエン周作人は中国で最も早く民俗学を提唱した人物であり、黎明期の中国民俗学を牽引した中心人物の一人と称される。周作人の研究が見せる可能性と限界は黎明期の中国民俗学の可能性と限界そのものであり、彼が直面した問題もまた、中国民俗学がかつて直面していた、あるいは現在なお抱えている基本的な課題だと考えられる。

1. 激動の時代と東西に通じた周作人

周作人（1885年1月16日～1967年5月6日）が生まれる45年前の1840年、中国はアヘン戦争により開国し、「半封建・半植民地」時代に突入した。1895年には日清戦争で敗れ、世襲制の清王朝は揺れに揺れた。そこで救国と革新を掲げる主張や実践が次々に生まれ、新たな民族国家の誕生が叫ばれるようになった。相次いで西洋と東洋の国々に征服された中国は、両者から荒々しいまでの影響を受け、文化の上でも自信を喪失してゆくことになる。これが清朝末期から華民国初期にかけて、周作人や「クエンロエン文人」と呼ばれた人々が生きたマクロな時代背景である。

1901年、17歳で南京江_{ナンジン}南水師学堂に入学した周作人は、科学知識や海軍知識を含む新しい西洋思想に触れ、英語を習得した〔周作人2002（1974a）：108-110〕。その後1906年に公費留学生の資格を得ると土木工学を学ぶために来日したが、その個人的な興味は一貫して文学に注がれていた。西洋文学を研究するには最低限の古典的知識が必要だったことから、まず着目したのが神話だった。周作人は西洋と日本の神話や昔話、これらに関するさまざまな学説や理論を積極

的に国内へ向けて翻訳、紹介し、瞬く間に中国の知識界で影響力をもつようになっていく。そして「人類学派の神話解釈法」を掌握した後は、民間文学（口承文芸）の研究に強い意欲を抱き始めた。またこうした研究活動と並行する形で、当時世の中を席卷していた文学革命や白話（口語）運動、五・四運動にも積極的に加わっている。とくに伝統的な儒教思想への反抗や思想改革の提唱といった面において、周作人は新たな時代を切り開く旗手となった。

以上からも分かるように、周作人の文学的志向と民俗学的志向は絡み合い、簡単には切り離せない。しかし限られた紙幅で問題を明確化するためにも、本稿ではその翻訳および執筆活動を広義の民俗学の範囲に限定してまとめることにしよう。

まず、日本留学時代、周作人がもっとも影響を受けた先行研究の一つに、アンドルー・ラングの神話研究が挙げられる。周作人の早期学術活動は、当時最先端の理論だった人類学派の進化主義的神話研究に関する紹介と解説を中心に展開された。彼はラングの『習慣と神話』やジェームズ・フレーザーの『金枝篇』から「民俗学の方法」を学び、次のように述べている。「仮にある国で明らかに馬鹿げた奇習を見たなら、場所を変え、似たような習慣が奇習どころか現地の礼節思想に相応しいものとして存在している国を探し出すべきである」。そこから、「現代の文明国の民俗はそのほとんどが古代の野蛮な風習の名残、つまり野蛮な風習が変容したもの」であり、「文明を身に着けた人々の多くは、心の内はいぜんとして野蛮人」という見解を導き出し、それを総称して「文明的野蛮」と呼んだ〔周 1999 (1944a)〕。

のちに鐘敬文が指摘したように、誕生間もない中国民俗学にとって、西洋理論の紹介というのは避けがたい道りだっただろう〔鐘 1999:17〕。ただ周作人の場合、欧米留学の経験がなく、西洋の人類学や民俗学を紹介する際は原著を直接翻訳する⁽¹⁾以外に、日本人学者による紹介や応用も参考にしていて、という点に留意する必要がある。周作人自身の言葉を書き借りれば、彼が西洋から得たのは「知」であり、東洋から得たのは「情」であり、中国の「意」を基準として「異国の影響を受け入れた」のだった〔周 1999 (1944a)〕。当時、周作人のように西洋と東洋の学術研究に通じ、同時に十分な国学の基礎と本土の文化的知識を兼ね備えた知識人は、きわめて稀だった。こうした知識構造と教育背景は、激動する中国という国で彼の活躍を支える基盤となった。

周作人の特異性あるいは前衛性は、さまざまな点から見いだすことができる。たとえば、周作人は最も早くヨーロッパおよび日本の民俗学に触れた中国人である。1913年以降、彼は童話や童謡に関する一連の論文を発表したが、同年発表した「童話略論」では「童話研究は民俗学を根拠とし、その源流を探るべき」と述べ、中国で初めて「民俗学」という言葉を採用している〔周 1999(1913)〕。さらに翌年7月に発表した「古代童話の解釈」では、中国古代の「童話」とヨーロッパ、日本そして中国で現在まで伝承される「童話」の比較まで試みている〔周 1999 (1914a)〕。周作人は人類学派の流れをくんだ当時の民俗学を、「今をもって古きを証明する」つまり童話に残る「遺留物」の文化史的価値を提示する学問だと理解していた。この認識のもと、中国の古い文献に散見される童話を整理し、古代の童話と彼の故郷で伝承される童話（各種異類婚姻譚やシンデレラ譚など）を等しく視野に入れたが、陳子艾や楊利慧が指摘するように、その研究水準は当時においては抜きん出たものだった〔陳 2002、楊 2002:178-187〕。これは彼が古代の文献と郷土社会のどちらにも詳しく、西洋や日本の理論を紹介するだけでなく、中国固有の学術資料と合わせ

て思考することが可能だったためである。

また、現在中国民俗学者が研究者のまなざしや位置づけなどを議論する際しばしば議題に上る「家郷民俗学（郷土民俗学）」という問題があるが、これに先駆けること100年前、周作人はすでに典型的な「郷土民俗学者」だったとも言えるだろう。1911年秋、日本から帰国した27歳の周作人は、故郷の紹興^{シャオシヨウ}で教壇に立つと同時に、現地の童謡と童話の採集を開始した〔周1962〕。安德明^{アンドアマイン}の整理によると、中国民俗学の黎明期においては故郷で資料収集する者も少なかつたが〔安2004〕、周作人の特異性はそれだけに留まらなかつたことにある。彼は1912年に『越中童謡集』を刊行し、1914年1月には自ら会長を務める紹興県教育会の会報（月刊）において、童謡と童話の採集を呼びかける文章を掲載した〔周1998（1914b）〕。そしてその目的を「越国^{ユエ}の風土色を保存し、民俗研究、児童教育の糧とする」ため、また「成人に読ませ、天籟を聞かせる」ためと明記している。当時このような実践は前例がなく、読者から大きな反応は得られなかつたが、その先行者ゆえの寂しさは後世の者が胸に刻んでしかるべきだろう。陳泳超^{チェンヨウチャオ}によると、晩年にいたるまで、周作人は若い頃に故郷で採集した童謡に執着し、これをまとめた『紹興童謡集』を正式に出版しようと試みていた。この童謡集では、彼自身の経験を踏まえ、現実生活における童謡の現状に注目し、子供たちが実際にどのような歌を歌っているかを提示しようという試みがなされている〔陳2012〕。

こうした郷土意識は、周作人が「異境」を体験してから明確になったものである。彼は故郷を離れた後、たとえば苦船や石畳の道のような故郷の風習や景観、食品などを題材とする芸術的価値の高い小品文を書き、郷愁の念を綴った。さらに次のようにも述べている。「某所の風習を目にすると、それが故郷のものと似ていても、似ていなくても、感銘を受ける。異なれば比較の材料となり、同じならば格別な親近感を感じるからである」〔周1999（1934a）〕。ここから、周作人の郷土民俗学とその比較民俗研究は、一つの事象の異なる側面にすぎないことが分かる。また^{チョアジアン}浙江省東部、南京、東京そして北京のすべてを故郷と呼んだことから〔周1924a〕、その「郷土」観が非常に広く、ゆるやかだったことが分かる。周作人にとっての「郷土」とは、彼自身の生まれ育った土地であり、長期間暮らした場所であり、さらには両者を元に抽象化された「郷土」のことである。こうした多重的な意味を持つ「郷土」観に立って、各地の郷土生活に注がれるまなざしは、「郷土民俗学者」としての周作人がもつ特異性を際立たせていると言えよう。

2. 歌謡運動の「二つの目的」^{グァヤオユインドオン}

1917年9月、北京大学文学部に招聘された周作人は教授に就任した。翌年2月、北京大学学長蔡元培^{ツァイユエンペイ}支持のもと、学内に歌謡採集所が創設され、社会に広く民謡採集が募られることになる。同僚の劉半農^{リウバンノン}執筆による「北京大学全国近世歌謡採集要綱」が『北京大学日刊』に掲載されてほどなく、周作人もこの運動に参加し、劉とともに歌謡関連の論文執筆や翻訳を担当した。その後1920年2月3日付の『北京大学日刊』には、劉半農が欧州へ留学するため周作人一人ですべての事務業務を引き継ぐことが記されている。同年12月5日、周作人はこの『北京大学日刊』に沈兼士^{シェンジエン}、鍾玄同^{シウチョウシュエントオン}と連名で「歌謡研究会採集委員の発足」を掲載し、12月19日に歌謡

研究会の創立を宣言した。創立当初は周、沈両氏が主任を務めたが、1922年に創設された北京大学研究所国学門の主任に沈兼士が就任したことを受け、歌謡研究会の方の実務は再び周作人が一人で担うことになった。

その年末『北京大学日刊』に発表された歌謡研究会の「規定」を見ると、先の「要綱」では募集する歌謡に「淫猥な内容に触れず、自然で趣きのあるもの」といった条件が設けてあったのを、「歌謡の性質は制限しない。迷信や淫猥な内容に抵触しているものにも研究価値がある」と改めることで、歌謡運動の障害が取り除かれている〔周 1962〕。この点について、周作人は後に「淫猥な歌謡」という文章でも言及しており〔周 1999 (1923a)〕、ここからもその見識が儒教思想に縛られず革新的であることや、つねに真理を求める姿勢と開けた視野を兼ね備えていたことなどが分かる。また1923年には歌謡研究会が刊行する『歌謡週刊』に「歌謡と方言調査」を寄稿し、歌謡運動をさらに推し進めようとした。

周作人が『歌謡週刊』を取りまとめていた期間、民謡の民俗学的価値と文学的価値が強調され、民謡を教育の補助に用いることが提唱された。当時、劉半農や沈尹默^{シエンイモ}を含む文人の多くは民謡の文学的価値のみを重視しており、採集の理由はあくまで「歌謡の中にも良い文章があるから」という認識に留まっていた。そのなかで歌謡運動には「二つの目的」があると明言した周作人の思想は、彼らとは一線を画すものだった。

いわゆる歌謡運動の「二つの目的」とは、周作人による『歌謡週刊』の創刊の言葉に見られる言葉である⁽²⁾。

本会が民謡を採集する目的は二つある。一つは学術的目的、もう一つは文芸的目的である。われわれは民俗学の研究が現在の中国において非常に重要な事業であると確信している。…(略)…民謡は民俗学上の重要な資料であり、これを記録する第一の目的は、専門的な研究に備えるためである。よって、われわれは投稿者が自ら選別することなく、できる限り送ってきてくれることを望む。なぜなら学術においては、それが淫猥であろうと粗野であろうと関係ないのだから〔周作人 1999 (1923a)〕。

一方の文芸的目的というのは、「世俗の歌には学ぶべき風格と技法が多くある」という認識に基づいて、とくに文学的意味に富んだ民謡の選集を編纂し、これを鑑賞用あるいは詩作材料として提供することで、中国の詩作に新たな成長点を見いだそうという試みである。つまり「この学術的資料から、文芸批評のまなざしを通じて取捨選択し、国民の心の声による選集を編む」のである。「こうした業務は埋もれた輝きを表に出すだけでなく、民族の詩の発展を促すもので、これが第二の目的」とされる。

この「二つの目的」という観点は歌謡運動に携わる人々の間で広く普及し、共有された。周作人個人は、両者のどちらかに偏りすぎることを避けていたように思われる。たとえば神話と童話のなかの幻想的な形象についても、彼はこれを盲目に信じるのでも、排除するのでもなく、中立な立場を貫いている。つまり口承文芸について、人類学派的観点から「学術的考察を加え、文化史の上に位置付ける」と同時に、これを「古代文学と見なし、歴史批評と芸術鑑賞のまなざしを

注ぐ」ことに尽力したのである [周 1999 (1922d)]。

実は『歌謡週刊』の創刊の言葉を書く以前にも、周作人はすでに類似する見解を示していた。たとえばフランク・キッドソンの民謡の定義を紹介した後、民謡の特質は見事な技巧や思想にあるのではなく、真正的に民衆の心情を表現するものならば「純粋な民謡」だと指摘し、こうした民謡を研究する目的には文芸的なものと歴史的なものがあると述べている。歴史的目的といっても、「ほとんどが民俗学の範疇に属するもので、つまり民謡から国民の思想、風習および迷信などを考察することであり、また言語の上でも少なからず参考資料となる」と考えた。そして一方の文芸の角度から見ると、民謡は「詩の変容の研究や新たな詩の創作にとって参考になる」のである [周 1999 (1923b)]。

「二つの目的」説は中国の歌謡運動を大きく方向づけたが、しばしばこれに教育的目的が付け加えられる。1923年に周作人は「童謡研究には民俗学的、教育的、文芸的という三つの方向性がある」と述べており [周 1999 (1923c)]、この見解が後の知識界に大きな影響を及ぼすこととなったのである。たとえば1927年に何畏^{ホアウエイ}が雑誌『新生』の「民間文学特集号」に寄せた巻頭の言葉でも、その翌年董作賓^{ドオン ツウオビン}が雑誌『民間文芸』に掲載した「読者への告知」でも、さらには1936年に胡適^{ホウ シー}が『歌謡週刊』に記した復刊の言葉においても、その順序や重点に違いはあるものの、すべて学術、文学、教育という三つの目的に触れている。

このように目的を二つあるいは三つ掲げた歌謡運動ではあったが、後によく批判されるように、参加者のほとんどが文学者や詩人だったこともあり、その限界は明らかだった。王文宝^{ワンウェンバオ}によると、1936年11月14日付の『大公報』に掲載された「民俗復刊号第一巻第一期——我が国の民俗学運動批評を兼ねて」では、すでに次のように指摘されている。当初は「主要な研究対象は民間文学で、社会風習は二の次に位置付けられていた」、「この運動の提唱者は多くが文学者や歴史学者であり、民俗学、人類学、民族学、社会学の理論的基礎がない上に視野は狭く、その結果も事実を積み上げるばかりで理論的思考に欠け、バラバラの材料は多数あっても、それを比較研究できる者は少ない」 [王 2003:113-114]。

また、複数の目的があるがゆえに、この運動の参加者たちは一致した方向性を持たず、運動としての一貫性は大きく損なわれた。さらに異なる目的の間で立ち位置が定まらず揺れ動く者も多かったため、文学と学術という目的が複雑に交錯するなかで、民間文学と民俗学の関係もまた曖昧さを増していった。結局、この「半啓蒙・半学術」とも呼ばれる歌謡採集運動は [施 2010:17]、次第に一つのディシプリンを形成していったものの、形成されたディシプリン自体は民間文学と民俗学の関係をうまく処理できず、現在まで両者には学理の混同や概念の互換などが付きまとうことになったのである。

当時文学と学術の間で揺れる文人たちのなかで、周作人は歌謡運動から民俗学の創設を目指した数少ない人物の一人だった。彼は民俗学の創設に情熱を注ぎ、何度もこれに言及していた。たとえば王文宝によると、1923年5月14日に北京大学研究所国学門で開かれた会議で、学会名称が常惠^{チャアンホイ}の提案した「民俗学会」ではなく張竟生^{ヂヤンジン ション}発案の「風俗調査会」に決まり、風俗調査表についての議論が交わされたことがある [王 1995:203]。その10日後に風俗調査会が成立し、有名な妙峰山^{ミアオフォンシャン}調査が行われたのだが、翌年1月30日、周作人は歌謡研究会の常会で、

景観や風土、英雄、鬼、神霊などに関する伝説や童話を今採集しなければ今後入手することが難しくなると訴え、『歌謡週刊』に民謡以外も対象とした資料集をつけるためにも、学会名称を民俗学会に改称しなければならぬと主張している。結局この提案は受け入れられなかったが、採集範囲を拡大する点については同意がなされ、調査研究の対象は方言や故事、神話、風習などに広がっていった。おそらくはこうした挫折が重なったためだろう、周作人は次第に歌謡研究会から距離を取り、執筆活動の拠点を同年12月に創刊した『語絲』へ移すことになるが、1930年には再び陳百年、江紹原、趙景深らと民俗学会の設立を協議している。

周作人の民俗学に対する執着は、日本留学時代に柳田国男の郷土研究に強い興味を抱いたことが関係していると言われている⁽³⁾。たしかに、1931年11月には「遠野物語」と題した文章を発表し、「民俗学の豊かな趣き」を啓示してくれたと『遠野物語』を高く評価するだけでなく、初期の柳田郷土研究も詳細に紹介している。周作人の目に映る柳田の思想は、坪井正五郎の人類学とも、高木敏雄の神話学とも違い、その「国民生活の史的研究」は南方熊楠の「旧民俗学」とも異なっていた[周 2002 (1931a)]。周作人は柳田の研究が「文献の比較や推測に留まらず、実際の民衆の生活から着手した」ことにより、清々しく活力に満ちていると賞賛した。さらにアルフレッド・ハッドンの『人類学史』から、文人の文化研究は過度に文献を信頼し、実証的経験と科学的訓練に欠けているという意見を引用する形で、柳田の郷土研究に突出した価値を見いだしている。また1933年12月に書かれた文章では、柳田が佐々木喜善に寄せた評価のうち、主観的な取捨選択（たとえば下品な個所を削除すること）と過度の文飾を自制し、現地の昔話を可能な限り記録した、という点に賛同している。そしてそこから批判の矛先を中国の民間文学採集に向け、「己の才能によって修飾を加えることで科学の尊厳は損なわれ、また文芸創作としての獨創性も失う。まるで古碑を彫り直すようなものであり、ただだもったいなだけではないか?」と問題を提起した[周 1999 (1933a)]。しかも歌謡運動が下火になってしまえば、個人も各種機関も孤独に耐えかねて民俗学の分野から手を引いてしまい、民俗資料の収集に何十年も身を費やそうと志す者はほとんどいないのが現状だった。これは当時に限られた話ではなく、周作人の中国民俗学批判は現状にあてはめてもなお十分妥当だと思われる。

周作人は民俗学の本質は官学と相対するところの民間の学問であり、民間の学者が主力となって発展させる必要があると考えた。そして1931年には『現代イギリス民俗および民俗学』の序文において次のようにも述べている。「こうした学問を語るには、第一に知識、次に見識がなければならず、常識を備えていなければならないのは言うまでもない。風習研究はもともと民俗学の一部であり、民俗学は社会人類学と称されるのが適当かもしれない」[周 1931b]。こうした民俗学と広義の文化人類学を同一のものと見なす観点は、当時こそ重視されなかったが、現在から見れば非常に考えさせられるものである。

新文化運動から始まった歌謡運動が掲げた学術的目的は、厦門大学風俗調査会、中山大学民俗学会、杭州中国民俗学会の創設として、次々と実を結んだ。たしかに、周作人はいずれの創設メンバーにも名を連ねておらず、生涯を通じて民俗学の研究に専念したわけでもない。また、その卓見にも進化論的解釈に固執する傾向が見られた。「民俗学の上から礼節と風習を研究するのは、奇聞を羅列して話の種にするためでも、単に記録するためでもない。現代までの歴史を整理し、その

変容を明らかにし、国内外の比較を通じて同異を考察し、そこから礼節と風習の真意を見つけるためであり、現在を生きるわたしたちに荒唐無稽で奇怪としか思われなかった儀式や伝説などを正確に理解させ、人類の文化の発展とその名残の軌跡を理解させるためである」[周 1999 (1928a)]。陳連山^{チェンリエンシャン}が指摘するように、こうした認識は、民俗が後進的で迷信的な民衆の伝承する野蛮時代の名残だという結論を導き出すことになり、民衆の新しい文化を築く力となるはずの民俗学が、かえって民衆やその文化の批判に加担する、というパラドックスに陥ってしまう [陳 2012]。これは周作人の限界であり、黎明期の中国民俗学の限界でもあった。しかし、誕生間もない中国民俗学に西洋理論を積極的に導入し、読者に民俗学を推奨し、全面的に口承文芸と民俗資料を収集することを促した周作人の功績は大きく、評価されてしかるべきだと思われる。

3. 平民／民衆：国民文化の担い手？

上述のとおり、清朝末期から中華民国時代初期を生きた中国の文人たちは、新しい民族国家を渴望していた。その民族国家の建設に際して、焦眉の課題となったのが国民文化の建設だった。歌謡運動の母胎とされる新文化運動も、本来は国語や「民族の詩」、口語体など新しい国民文化の建設を目指す活動だった。この運動は中国における「国民」^{グクオミン}概念の定義づけに大きく関わり、また「国民性」^{グクオミンシヤン}の問題をめぐる論争を巻き起こしたが、こうした動向はすべて新しい民族国家の文化建設と国民アイデンティティの形成を目指して出現したものである。

魯迅^{ルウシュン}は1913年末に発表した「美術の普及に関する意見書」において、「国民文術研究会を設立し、各地の歌謡、諺、伝説、童話などを整理」し、「その意義をいかに發揮させ、教育を支える糧とする」ことを提案した。魯迅の主張と後の歌謡運動の意図は一致しており、常恵は前者が歌謡運動を推し進めた「遠い原動力」だったと指摘している。1918年に歌謡運動に参加した周作人は、同年12月、文学革命のスローガンともなった「人間の文学」を発表し、伝統が「人間」に加える抑制に反対する立場を明確にした。そしてその後も「人間」の真理の「発見」という思想の延長線上で、婦女と子どもを次々に「発見」していった [銭 1990:234-236]。こうした時代背景のもと産声をあげた中国民俗学も、その黎明期から「国民性」の改造を模索する動きに関わっていたと言えるが、周作人の目的は国民の個性の発達に合った生活方式を探し求めることにあった [呉 1999]。

当然のことながら、「国民」概念を形成しようとするれば、中国人社会の各層やいわゆる「平民」^{ピンミン}をどのように直視し、理解するかという課題に向き合わざるを得ない。1919年1月、周作人は「平民文学」を発表し、普通の民衆とその文化観を未来の国民文化の基盤と見なし、「現在の中国は民国となり、誰もが等しく公民である」と述べている。そして平民文学を「平民生活、人間の生活を研究する文学」と定義し、その目的は「人類の思想や趣味を抑えつけて、平民のように等しくしたいのではなく、平民の生活を向上し、それに相応しい位置付けを行う」ことだとしている。また、「平民文学というのは人間一般の生活をどのように正当な方向へ導くかを研究するのに近い」とも述べ [周 1999 (1919)]、その正当な方向とは「平民の貴族化——凡人の超人化」であるべきとしている [周 1999 (1922c)]。「人間の文学」にしる「平民文学」にしる、つまりは大

多数の人々の文学、あるいは民衆の心情と生活を表現する文学のことである。かつてないほど平民を重視するその姿勢は、時代の一步先をゆくものだった。周作人はその後まもなく、平民主義の実践を重視し平民教育を推奨することから「平民主義の大学」と称された北京大学で教鞭をとることとなるが、これは歌謡運動が掲げた教育という目的と呼応していた。

周作人は「民俗」を通じて平民の生活を理解しようとした。たとえば1934年に書かれた「^{チャアンディエン}廠甸」では、無駄に労働を妨げ、時間と金を浪費するだけと批判されていた旧正月を例に挙げ、次のように反対意見を述べている。「誰よりも旧正月を享受するのは中国で最も勤勉な人々、つまり農工商である。彼らは政治家や教員、学生のように毎週休日があるわけでもなく、年がら年中額に汗して働いている。年末年始に数日休んだところで何の問題があるのか。そして的屋たちがそれに便乗して商いをするのは、これがまさに彼らが最も仕事に励むべき時だからである。」「旧暦の大みそかと元旦は新暦に一致しないという以外は何の問題もなく、万民のささやかな楽しみを保存するためにも存続すべきである」[周 2004 (1934b)]。また、同年に書かれた「物売りの声」では、物売りの声から「郷里の音を聞き分け、その苦しさを知り、風土を記録し、節気を保つ」ことができると考え、同時に「民間生活の当たり前を感じ取り」、「平民生活は絢爛豪華でないが、かといってみすぼらしいわけでもなく、一種の豊かで温かく潤う空気を有している」ことが体感できると主張した [周 1998 (1934c)]。ここでは「^{ワンミン}万民」へ寄せる同情と、やや浪漫主義的な理解が混在していることを指摘おきたい。

周作人は民衆思想の普遍的な様態に注目しており、民謡を民衆の現実生活の一部と捉え、民謡から国民の思想や風習、迷信を考察するべきと主張した。周作人によれば、民謡の価値は「社会の柱」としての民衆の心情を理解可能にするという点にあり [周 1999 (1923d)]、それは民族の心情を代表するゆえに民族の文学なのであり [周 1998 (1927a)]、「一つの民族が意識することなく行う心からの表現」なのだという [周 1998 (1927b)]。周作人にとって、「^{ミンジエン}民間」とは「本来は文字を知らない多くの民衆を指し、民謡のなかの情緒と事実はこちらの民衆が感じる情緒であり、彼らが知るところの事実」だった [周 1999 (1923d)]。この点について、現在の中国民俗学では次の指摘がなされている。歌謡運動の「二つの目的」の設定は、当時の文人たちが「国民」と国民文化に抱いた想像や追求と無関係ではなく、いずれも民族国家の建設に寄与するはずのものであった [呂 2012]。だが実際に歌謡運動が展開される過程において、「二つの目的」は民衆のためのものでもあった [高 2012]。なぜならこの運動の基本的な思想は自由、民主そして平等であり、かつて蔑まれた「労働者」が知識人に描かれる「国民」となることで、民謡の伝えるものが「国民の心の声」となったのである。他にも、その最終目的は民生、つまり民間生活から芸術的美意識を見だし、民衆の健康でたくましく、自然で素朴な性質に相応しい発展の道筋を探し出すことだった、と指摘する者もいる [周 2002]。

いずれにせよ、民謡から「民衆が感じる情緒」や「彼らが知るところの事実」を見いだそうとしていた周作人は、一般的な国民の思想に秘められた真相を追い続けていたと言ってよい。そして、その真相に辿りつくには普通の民衆の「総数と平均数」が重要な意味を持つと考えていたのだが、その「国民」概念と「平民」、「^{ミンヂョン}民衆」といった概念の間には相互置換性が存在していたことに注意したい。「中国文化を研究する際、代表的な最高の成果から見つめるのも一つの方法だが、全体の

平均的な成果から見ればもっと真相に近づけるだろう」[周 1998 (1930)]。「老子、庄子、孔子、孟子、彼らは中国思想の高みを代表しているにすぎず、中国民衆思想の総数と平均数を代表することはできない」[周 1999 (1933b)]。歴史に名を残した知識人や貴族、上層階級よりも、国民全体の文化程度の方が重要だと信じていた彼は、次のようにも述べている。「国民の文化程度は同列に並べられるものではなく、むしろピラミッドのように積み上げられているものである。文化の頂点は最上層のわずかな知識階級を基準として測り、その墮落度合いは下層の多くの愚民を基準として算出すべきである」[周 1999 (1925a)]。このような認識があったからこそ、彼は文化の底辺を成す民衆の生活風景と風習を重視し、国民文化の建設に「低く、広い面から着手する」ことを望んだのである。「文学作品を読んでいたころから、朝廷を離れ、世事に気を配り、しばしば農民たちと接触し、民間生活史の研究に従事した。これは寂しい学問ではあるが、中国において大変重要な意義がある」[周 1999 (1959)]。周作人はかつて民衆の信仰と思想を「千年不変の海底の水」に例えた。そして民間の葬儀を例に、野蛮な思想がどれほど現代生活に深く根付いているかを見だし、文明社会に野蛮人が占める割合でその文化程度を測るとしたら、中国は一体どのような比率になるのかと問いかけている。

さらに、周作人は中国国民の思想が基本的には道教とシャーマン教のもので、それに儒教と仏教の要素が混在していると考えていた[周 1998 (1930)]。そして民衆の信仰に潜む道教とシャーマニズムの要素や、民間道徳の頹廃を憂慮するがゆえに、民衆に対して宗教の伝道のような形で科学運動を進めたところで大した効果はないので、教育の普及により「国民の理性に訴える」ことを主張したのである[周 1999 (1926)]。知識が教育を通じてのみ獲得され、その知識の多くは社会の上層から徐々に下層へ到達するという認識は、彼が下層の民衆を感化の対象と見なしていたことを意味する。彼は現代国民が備えているべき「常識」のリストまで作成したことがある[周 1998 (1923e)]。つまり国民の常識が「全体と溶け合う一般的智識」を形成できると考えたのである。

周作人の民衆に関する見方は、矛盾を孕んだものだった。彼は郷土としての中国に浪漫主義的な感情を抱き、民衆の純朴さを賞賛する一方で、民衆／平民／国民に失望もしていた。また、新文化運動が「国民の覚醒」の始まりであることを認めながらも、群衆性の運動が人々の個性を埋没させてしまうことを憂えていた。そして民族主義や民族主義的国民教育に疑念と警戒を抱き続け、「教育の希望は子どもを『まっとうな』人間にすることにありますが、現在の教育は従順な国民を養成しようとするもので、これは重大な誤り」と訴えている[周 1986 (1923f)]。また「国民文学」についても、「国民文学を推奨すると同時に個人主義も提唱されねばならない」と主張し、「本国のものは必ず良い、他国のものは必ず悪い」という傾向が出現するのを防ごうと努めた[周 1998 (1925b)]。

民衆の劣悪な根性を激しく非難したことで知られる周作人だが[李 1986:180-184]、こうした批判は当時中国で吹き荒れていた「国民性」批判の風潮と同じ文脈から発せられたものである。1921年発表の「新ギリシャと中国」などはその典型であり、これは西洋という「他者」を借りて中国の国民性に批評を試みたものである。彼は「個性の総合体である国民性」つまり「特殊な個性と共通する国民性は共存するべき」と考え、「遺伝的な国民性」という土壌に、さまざまな外来

文化の栄養を吸収し、相互に混ざり合い、変容し続けることで、「恒久的でつねに新しい国民性」を実現できると主張したのである [周 1999 (1922d)]。

4. 生活：民衆の日常と芸術的想像

このように民衆の生活に大きな興味を示した周作人だったが、「生活」自体を定義づけることはなく、あくまで説明を必要としない自明なものを見なしていた。たとえば彼は古代の「遺留物」を「生活の伝統」と呼び、「子どもの文学」を論じる際には子どもの「独立した生活」を主張し、「自然に順応して、誕生から成長、成熟、老衰、死亡というそれぞれの時期を暮らすこと、これらはすべて真の生活である」と述べている [周 1999 (1920a)]。また「淫猥な民謡」を解説する際にも、「生活との関係」に言及している。彼が言うところの「人間の文学」は人間の「内面的生活」や「人間の肉体と精神の二重の生活」、「人間の正当な生活」、「人間の理想的生活」を強調するものであり、それには「物質的生活」や「道徳的生活」、人間が有する「生活を変える力」が含まれるとされた [周 1999 (1918)]。

周作人にとって民俗学とは、平凡で世俗的な民間の生活からさまざまな美的感覚や親しみ、趣きなどを採り求めるものでもあり、これらはすべて真に自由な「人間」が発展させ、享受すべき生活だった。1924年に創刊した雑誌『語絲』の巻頭言には、「自由な思想、独立した判断、仲睦まじい生活を提唱する」という言葉が見える。すでに指摘されていることだが、周作人は、日常的な生活様式から誕生や死亡のようなライフイベント、さらには食事や飲酒といった日々の一コマに至るまで、すべては民俗的意義を有しており、民衆の日常生活がまさに民俗を形成すると考えていた [毛 2012]。「生活にはたいてい飲食や恋愛、生育、老死といった事柄が含まれるが、これらはすべて繋がっており、任意に抽出できるようなものではない。…(略)…私は人間が終日寝て過ごしたり茶水や酒を飯代わりにしたりしてもよいとは思わないが、睡眠もお茶や酒を飲むことも生活の一部分なのだから、軽視されてはならないとも思う」 [周 1998 (1925c)]。「私たちはなぜ歳時と風習に興味を引かれるのか？理由は単純で、それらが私たちの平凡な生活のささやかな変化だからである。人民の歴史は本来日々人と人の中で起きる出来事の連続だが、天文地理と季節の移ろいはこの人間同士の出来事に影響を及ぼし、さまざまな人間模様を織りなしてゆく」 [周 1999 (1934a)]。「国の歴史と文化は長きに渡って伝承され、生活の上にその跡を刻んでいる。あるものは雅で、あるものは質素であろうが、いずれも洗練されている」 [周 2002 (1944b)]。また、生活の娯楽について述べる際も、他の民俗学者のようにドラゴンボートや昔語りのような伝統的事象ばかり注目するのではなく、茶店で座ったり軒の下に立ったり、ヒマワリの種を齧り、煙草をふかしたりすることなど、負担ではなく享受されるものとして生活上の息抜きとなっている行為も等しくその視野に入れた。こうした理念に基づく周作人は、事実上、民俗を人間の一種の生活状態と見なしていた。そして好んで平凡な日常生活から素材を探し、いつもと変わらぬ生活のなかに溢れるあらゆる日常的な事象から民俗の趣きを見いだした。周作人にとって、人間の日常的な飲食、草木や昆虫、魚、そして地方の風情を描写することは、人生の目的ですらあった。だからこそ「なぜ皆が社会生活や自然、名物を記録しながら、儒教ばかりにこだわるのか理解

できない」[周 1999 (1936)]という言葉も出てくるのである。

民俗の趣き、つまり生活の趣きを重視し、賞賛した周作人だが、この傾向は歌謡運動に没頭した時期よりも『語絲』期の作品の方に色濃く表現されている。この時期に書かれた小品文では、日常の物質的生活、たとえば飲食文化に特殊な関心が注がれた。彼にとって、食べものは地方の生活の特徴づける最たるものの一つであり、日常食から点心、おやつに至るまですべてが意味を持っていた。郷土の食べ物を紹介する際も、その製造工程や販売活動だけでなく、関連する飲食習慣と風習の情景もつぶさに描写し、さらにその由来と意味を追跡した。日常生活に関心を抱き、各地で豊かな生活体験をもつ周作人が描く飲食文化は、非常に清らかで親しみが持てる。中国南北の「点心」比較や「北平の春」をめぐる描写などは、その好例と言ってよい。

上述のとおり、「生活」に対して、周作人は理想主義的感情を抱いており、とくに日常生活の美的感覚を追求し、生活本来の味わい去感受するために心を砕いた。1924年発表の「生活の藝術」では「繊細で美しい生活」を提唱し、日常生活における美的感覚を追い求めている。「日用必需品以外にも、役に立たない遊びや楽しみがあるからこそ、生活は面白い。私たちは夕日を眺め、秋の川面を見つめ、花を愛で、雨音に耳を澄ませ、香りを楽しみ、渇きを癒すためではなく酒を飲み、飢えを満たすためではなく点心を食すが、いずれも生活においては必要なのである。役に立たない装飾であっても、洗練されればされるほどよいのである」[周 2005 (1924b)]。周作人にとって「美」は生活のキーワードであり、彼が柳宗悦の「日常用品、集团的工芸に美を求める」民芸運動に注目した[周 1999 (1944a)]のも不思議ではない。周作人はかつて「郷土研究と民芸」を同列に語り[周 2002 (1974b)]、柳田国男と柳宗悦を同様に重視していたが、これは日本民俗学に詳しい現在の中国民俗学者にもほとんど見られない傾向である。

周作人は民俗学を通じて、人々が日常生活のなかから生活への情熱を育み、本当の意味で一人の「人間」として生活するのを手助けしたいと願っていた。銭理群^{チエンリイチェイン}が述べるように、彼は「普通の人々はいかに生きているのか」という考察を通じて、人々の主観性の発展にふさわしい合理的かつ理想的な生活様式を見つけようと志した[銭 1988]。だからこそ、文学革命に「人間の文学」という理念を捧げ、同時に民俗学が人間を目標とし、民衆の生活に価値を見いだすことを促したのである。かつて、周作人は中国人の生活に対する態度が「妥協的で、従順で、生活に強烈な愛着を抱かず、真摯に抗いもしない」と批判し、次のように述べた。「中国人は生活を冷めた目で見ており、生活と習慣を結合させている。まるで極端な現世主義を崇めるかのように生活しながら、実際は一日たりとも真摯に、情熱的に生活したことがないのも無理はない」[周 1999 (1920b)]。そして中国人の両極端な生活様式（禁欲と享楽）を厳しく批判した後、いわゆる「生活の藝術」を提唱している。「生活の藝術」とは、禁欲と享楽という対極的な生活様式の調和であり、中庸であり、自由で節度ある生活のことである。そしてそれを実現する方法は、「両者を絶妙に混ぜ合わせ、取捨選択することのみ」にあるという[周 1999 (1924c)]。

一般的に、中国人はその生活と思想において、適度に身を持つことに重きを置く。これに対し、周作人は繊細で美意識をもった芸術的生活という身の持ち方を示した[周 1999 (1924c)]。彼の生活における美意識の追求は、ギリシャと中国の文化を比較した際に、ギリシャ文明に見られる美への追求が中国に欠けているという認識から生じたのかもしれない。いずれにせよ、周作人に

は「生活」を改善し向上させようという思想があり、「生活の藝術」にはこの思想が色濃く反映されていた。

ところで、「生活の藝術」を実現するためには、つまり自由と節度の新しい均衡を実現するためには、禁欲主義の非人道的な抑圧を逃れつつ、礼節をわきまえていなければならない。彼はこの礼節を「本来の礼節」と呼んだが、それは古代に実在した具体的な「儀礼」や「礼教」のことではなく、中国にもともと存在していた一種の理想的な生活形式を指す言葉である。周作人は理想的な自由と節度は「本来の礼節」によって規定されると信じ、民衆の儀礼行為に関する分析を通じて「本来の礼節」の再興や「新たな礼節」の形成を促すことができると考えた。周作人が言うところの「本来の礼節」とは rite ではなく art であり、抽象的な「生活の藝術」として古くから存在し、現代人もまた利用可能なものだった。当時の中国は新しい時代に見合う文明を建設せねばならず、そのために新しい自由と節度が差し迫って必要なのだから、1000年前の「本来の礼節」を復活させるか、それに適った「新しい礼節」を構築すればよい、というわけである。こうした説明の仕方には明らかに、遠い昔へのユートピア的想像が含まれている。

この礼節と関係する風習について、1924年11月以降、『語絲』や『晨报副刊』、『京報副刊』などで「リブッウエンジェン礼部 文 件」と題される文章が数編発表された。作者は周作人と江紹原であり、二人は互いに「礼部総長」、「次長」と呼び合い、議論を通じて礼節に関する認識を深めてゆくことになる。周作人が「本来の礼節」を理想化し、ロマン化する傾向にあったことはすでに述べたとおりだが、江紹原の反論に追い詰められる形で、結局「本来の礼節」とは「空想のなかでかくあるべき礼節」に過ぎず、自らが主張する「生活の藝術」とは礼節そのものに近いと認めている〔江・周 1924〕。そして江との議論を通じて、想像上の理想的生活形式を「新しい礼節」とまとめる一方で、この「新しい礼節」の構築には必ずしも具体的な儀礼制度を定める必要はなく、人々の健全な常識と思想の育成を促し、もともとある「野蛮な思想」を打破することで、礼節に見合った生活つまり「芸術的生活」を実現すべきだと主張している。だが伊藤徳也の言葉を借りれば、周作人が「生活の藝術」を通じて歩み寄ろうとしたのは「本来の礼節」や「新しい礼節」というよりは、ある種の「士大夫意識」に過ぎなかった〔伊藤 2004〕。一方の江紹原は、健全な思想の樹立により想像上の「生活の藝術」を実現しようとした周とは対照的だった。江紹原は古文書を整理し、「本来の礼節」を実証的に把握しようと試みた。つまり彼にとって、礼節とはあくまで実践可能な rite であり、古代中国には伝統的な礼節が実在したと考えたために、古代の礼節を整理し、「本来の礼節」の姿を論証しようとしたのである。周作人との議論をきっかけに始まった江紹原の古代儀礼研究は、その後、中国民俗学の独創的な成果として花開くこととなる。

周作人と江紹原の礼節に関する理解は大きく異なっていたが、チエンティエンシユウ程 天 舒が指摘するように、両者の議論は「新しい礼節の構築」という同じ目標を巡って展開されたものだった〔程 2010〕。彼らが目指した「新しい礼節」とは、文明や宗教、科学、衛生、藝術、道徳といった現代の理念を通じて、古代の礼節あるいは「本来の礼節」を現代化し、具象化し、現代人に相応しいものに再構築することである〔江・周 1924〕。周作人と江紹原はそれぞれの立場から、国民文化の建設という緊迫した中華民国時代の課題に答えを出そうとしたのだった。だからこそ周作人は江紹原の『髮髭爪』に序文を書き、彼の礼節をめぐる風習研究を次のように高く評価している。「中国

礼教の多くの迷信の起源を明らかにしており、それは学問に寄与するだけでなく、青年に重大な啓示をもたらすもので、開けた頭脳を育成し、現代の復古という反動に抗うという現実的意義を有している」[周 1998 (1928b)]。

5. 「小品文」主体の文学

本稿で述べてきたように、中国民俗学の黎明期に活躍した人々の多くは、学問を追求する学者と言うよりは、個人的な文章表現力や執筆活動を重視する文人であり、その文学的興味は学術的興味をはるかに上回っていた。そうした文人たちが「先覚者」として歌謡運動を推進したのは、この運動に「学術的」、「文芸的」および「教育的」期待を寄せたからだろう。だが、彼らにとって最も重要だったのは国民の文化的啓蒙であり、最大の目的はあくまで思想や文学の革命にあった。こうした人々は、中国社会に啓蒙の意識が浸透し始めると、それ以上民謡採集や民俗学研究のような侘しい作業に固執することなく、一人また一人と去って行った。もちろん民謡や民俗事象に興味を抱き続ける者もいたが、ほとんどの場合、素材や小道具として文学創作に取り入れる程度だった。その文学的趣味は、彼らが歌謡運動や民俗調査を最後までやり遂げることを難しくさせたのである。

歌謡運動が文人趣向の価値観に大きく影響されたことは明らかである。たとえば歌謡運動の発端となった「北京大学全国近世民謡歌謡採集要綱」を見ると、民謡の採用に際して「資格項目」を定めており、「一つの地方、一つの社会あるいは某時代の人情や風習、政治、宗教の変容に関するもの」であること以外にも、「淫猥な内容に触れないもの」、「自然な趣きがあるもの」、「深淵な寓意があるもの」、「天然の韻を有しているもの」といった文人の趣味に合う基準が設けられていた。また、「学術」と「文学」という二つの目的についても、たとえば胡適などは民俗研究や方言研究の重要性を認めながらも、もっとも偉大かつ根本的な目的はあくまで文学にあり、民謡は中国文学の「範囲を広げ、ひな様式を増やしてくれる」と考えた。

周作人もまた、中国民俗学の黎明期を支えたこうした文人の一人だった。イタリアのグイード・ヴィターレの言葉を引用し、「民謡に基づき、人民の真の感情に基づき、新しい『民族の詩』は創作されうるかもしれない」[周 1999 (1922a)]と述べた彼は、民謡を方言的詩と見なし、方言語彙によって中国語の文章を豊かにできると考えていた。また同時に、民謡の真摯さと誠実さを平民文学の美的基準と見なし、民俗研究の目的を国民文学の構築という理想と結びつけもした。つまり、「もしも中国で国民文学を構築し、大勢の民衆の性質、心情および生活を表現しようとするなら、本土の民俗研究が必要とされる。これは人類学の範囲に属する学問だが、文学とも極めて重要関係にある」のである [周 1999 (1921)]。

たしかに、周作人は当時の文人のなかでは珍しく現代的な民俗学の理念を有する人物だった。だが魯迅と同様、その影響力と知名度は主に文学者としての成果によるものだという趙世瑜^{チヤオシーユイ}の意見 [趙 1997] に、異論を唱えるつもりはない。周作人の文学的志向もまた、民俗学的志向を凌駕しているからである。五・四運動以降、周作人は意気消沈してゆく一方で、隠遁や閑居を求めはじめ、いわゆる「情趣文学」に力を注ぐようになるが、これは彼の「個人主義的な人間本位主

義」という人生観と無関係ではなかつただろう。そして陳泳超が指摘するとおり、周作人にとって、情趣の原則はけっして学術の原則に劣るものではなく、むしろ周作人という人間の風格そのものだった〔陳 2005:76〕。彼のいわゆる「民俗学への偏愛」〔蘇 1987（1934）〕すらも、その情趣から生じたものだったと言ってよい。とはいえその情趣の最大の対象となつたのは民俗学ではなく文学であり、神話や童話（民間故事）、童話、民謡さらには散文や詩、小品文に至るまで、周作人は文学的立場からこれらに着目し、途中民俗学に強く惹きつけられながらも、最終的には文学へ立ち戻つたのである。これは郷土文化への強い感情に基づき民俗学という事業に全力を尽くした柳田国男と大きく異なる点だと言える。

周作人の文学における功績は多方面にわたるので、ここではその小品文の民俗学的価値に限定して話を進めよう。

周作人の小品文は現代中国文学の散文や雑文の創作に多大な影響を及ぼしたが〔康 1987（1934）、阿 1987（1934）〕、その最大の特色は、さまざまな民俗事象に関する表現と描写にある。周作人が生前に書き残した小品文は膨大な数にのぼり、各地の風情に多くの筆を費やしていることから、当時の民俗資料を数多く保存していると高く評価する民俗学者も多い。事実、彼の小品文は当時としては珍しく政治に無関心であり、情緒的感性に満ちた境地を求めのために一貫してそのまなごしを下へ、あるいは横へと向けている。そして当たり前の平民生活や身の回りのささいな出来事に多くの関心が払われているが、こうした生活を客観的に描写、記録するだけでなく、主観的な印象を述べたり、西洋の理論に基づく解説を加えたりもしている。小品文と言う名の「個人の園」において表現されたのは、微妙な人間の味わいであり、民俗の風情に溶け込む人間性の美である。こうした特色を持つがゆえに周作人の小品文は文学的に成功をおさめ、現在もなお多くの読者に影響を及ぼしているのである〔魏 2012〕。

「人間」への関心は、周作人の小品文とその民俗研究を結びつける一つのキーワードである。周作人が自らの知識を「雑学」^{ツァアシュエ}と呼んだように、その読書範囲は非常に広がった。彼はいつも各種記録や雑書から題材を探し、それをもとに地方の風物や歴史伝統、民間信仰、民間文学を数多く描いたが、とくに歳時や風土、物産に関する歴代の雑書は大量に引用された。こうした小品文は、後世の民俗学者が文献資料を検索する際の糸口となっている。また、その幅広く高度な学問的素養から、明、清朝時代の手記や洋書、さらには日本の例証などもしばしば引用され、彼の小品文はある意味文化を超えた比較論的な色彩を有している。周作人は当時において、比較民俗学の立場から民俗事象や民衆の人情、世の中の道理などを見つめた数少ない人物だった。そしてその作品のなかで、「民俗」は理想的な豁然たる現代人が備えるべき正当かつ必要な知識と見なされていた。

さまざまな文献を大量に引用する周作人の小品文は、「書話」^{シュウホア}つまり古書の紹介あるいは抜粋と称されることがある。時にはそのスタイルから「書き写し公」と揶揄されることすらある。だがそれは、彼の小品文が雑記の伝統的な形式を継承しており、さらに踏み込んだ民俗研究を展開できるだけの紙幅を有していないためである。たしかに周作人の小品文は基本的に民俗資料の紹介と批評に留まり、時に卓見を含んでいるものの、学術的ではない。それが映し出すのは「極めて個人化した趣味およびその周縁の性質が、周作人を民間文化とその研究へ自然に歩み寄らせて

いる」事実である [陳 2005:65]。

6. 討論：中国民俗学の行方

黎明期の中国民俗学に対する周作人の功績は、以下のようにまとめることが出来るだろう。

周作人は1922年『歌謡週刊』の方針に修正と拡充を加え、採集した民謡の「方言や熟語を解説する」ことや「歌詞が世俗的であろうと修飾を加えてはならない、俗字や俗語も公的な言葉に換えてはならない」こと、そして「民謡が流通する某社会の時代背景」について注釈をつけることなどを要求しているが、こうした見解は間違いなく歌謡運動のレベルと質を向上した。また『歌謡週刊』の創刊の言葉が示すように、彼は歌謡運動において民俗学への注目を促しており、それは当初ただ「素朴な曲調と優雅な歌詞」を求めている歌謡運動に異なる道筋を示すものだった。その影響を受けて、文人的な採用基準に制限されることなく、多くの民謡が採集されたのである。また飯倉照平が指摘するように、淫猥な内容に触れる民謡に対して強い関心と執着が見られるが [飯倉 2013]、これは彼の民俗学的立場を際立たせただけでなく、現在においても大きな意義を持っている。現代の中国民俗学は民謡運動から始まり、長い年月を経て形作られたのであり、その範囲も民謡と民間文学から方言や民間信仰、風習へと時間をかけて広がった結果、民俗文化や民俗生活、日常の生活世界とまなざしを向けていくこととなった。その初期段階において、周作人は民間文学を民俗学研究の軌道に乗せようと尽力し、民謡運動が民俗学の総体的な研究へと発展する流れを積極的に推し進めたキーマンだった、という王文宝の見解は的確だろう [王 2003:53]。

今日の立場から先達を批判するのは公平ではないが、今日の中国民俗学に建設的な意見を述べるためにも、黎明期の中国民俗学を牽引した周作人の思想と実践を踏まえた上で、そこから現代の中国民俗学へとつながる問題について提起を試みたい。

(1) 民間文学と民俗学の関係について

上述のとおり、中国民俗学の歴史は、民謡や神話のような口承文芸の採集と整理から、徐々に万物を網羅するような「民俗」や「民間文化」へと広がりを見せた。民俗学者の「拡張し続けるディシプリン意識」 [陳 2005:222] の集大成が、1998年に刊行された鐘敬文編纂の『民俗学概論』である。だが、ディシプリンとしての方法論にしろ、資料論にしろ、あるいは基本的な概念系統にしろ、それはつねに民間文学の領域に留まっていた。中国人民俗学者の多くは民間文学を起点として民俗文化や民俗生活をめぐる議論に参加しているのであり、それゆえに力不足が否めない。また、一部の学者は臨機応変な策略を立てて、民間文学と民俗学の間で器用に立ち回っている。つまり民間文学全般や神話、叙事詩などの特定ジャンルを民俗学の核心的課題と見なし、民間文学を民俗学のなかでもとくに価値ある領域として位置づけたかと思えば、打って変わって民間文化や民族伝統、無形文化遺産などを声高に語る。まるでこれらを語るためには、専門的な研究の基礎など必要ではないかのように振る舞っているのである。

（2）採集とフィールドワークの関係について

北京大学の歌謡運動以降、民間で口承文学の資料を探そうという機運が高まったことは、文字資料をより重んじる傾向の強かった中国の学術界において、まさにある種の革命を起こした。だが現代民俗学の要求する基準から見れば、当時行われていたのはいわば「サンプル採取」であり、フィールドワークに必要な水準はまったく満たしていなかった。しかも運動を指揮した文人たちは、民間文学や民俗学の考察を行うように周りを啓蒙し、教育し、鼓舞したものの、学問を目的とする調査研究を自ら実践しようとはしなかった。民謡の学術的価値にいち早く気づき、民俗学にこだわり続けた周作人もまた、同様である。彼は調査の重要性を理解し、個人や学会組織が実地調査へ赴くよう訴える文章をいくつも書きはしたが、早期に故郷で童謡をいくつか採集した以外は、生涯本当の意味でフィールドに足を踏み入れることはなかった。周作人は後世高く評価されている妙峰山調査に参加しなかったばかりか、これを評価する言葉を一言さえ残していない。江紹原の「礼節」に関する実証研究とは対照的に、周作人は思想を啓示することで満足し、まるで実証研究は思想家自身が行うものではない、とでも考えているようにすら見える。つまり彼は自らの民俗学を書斎のなかに、あるいは「自分の園」〔趙 1999:98〕に閉じ込めたのである。これは現在も一部の中国人民民俗学者において、顕著に見られる傾向である。

（3）雑文、散文、小品文を含む「文章」と学術的論著の関係

現代民俗学が生産する知識の基本的な表現様式は、民俗学という専門性を持った学術論文である。それは先人が蓄積してきた功績を尊重し、把握したうえで、民俗事象及び関連資料に対する実証的な調査と分類整理をその基礎に据え、根拠となる参考文献や本文を補完する注釈などを厳密に記入する、といった特徴を有している。こうした学術論文は、体裁の上でも、文字数の上でも、文体の上でも一般的な「文章」とは異なるはずである。この基準から見れば、黎明期の文人や民俗学者たちの作品は、たしかに貴重な民俗資料と手がかりを記録し、一部の民俗事象については鋭い洞察力と豊かな感性を示しているものの、その多くは厳格な意味での学術論文と同列に並べて論じることができない代物である。その作品が論文であるか「文章」であるかという基準で作者が学者か文人かを区別するならば、黎明期の民俗学に大きく貢献した人々は、周作人も含め、そのほとんどが文人だった。彼らはあくまで文人として民俗学の分野に向けて意見を発したのであり、民俗学者として真摯に研究に取り組んだ成果を発表したわけではなかったのである。

中国民俗学の父とも呼ばれる鐘敬文ですら、生涯を通じて書き残した「文章」はその「論文」よりもはるかに多いという事実〔施 2010:15〕からみても、中国民俗学には「文章」と「論文」が当たり前のように混在していることが分かる。こうした状況が生まれた理由の一つとして、民俗学が「人文学／Humanities」に属するのか、「社会科学／Social science」に属するのかという点について、未だ一致した認識が得られていないことが挙げられる。結局、中国民俗学に「文章」と「論文」の混在が許されているのは、中国民俗学が「科学」を名乗るに値する客観性だけでなく、実証が難しい人文学的性質も多分に有しているからに他ならない。また、中国という国においては、この認識の不一致が招く問題は学術の領域に留まらない。近年、民俗学の専門的な論文を発表したこともないような自称「民俗専門家」（≠「民俗学者」）たちが、民俗学とその人文学的性

質を利用し、公的な場で文化問題を語り、世論に影響を及ぼしている。たとえその言論が学術的な検証に耐え得るものでなくとも、民俗学に彼らを批判する資格はないのである。

(4) 物質文化研究の欠如について

周作人は玩具や文房具、農具、漁具、飲食文化などに強い興味を示したが、当時彼のように物質文化に注目した者は非常に少なかった。他の文人たちは「文字が道理を伝える」ことを過信するがゆえに、「物が道理を伝える」可能性を著しく軽視する傾向があった。この傾向は現在まで続いており、中国人民民俗学者は誰しも民俗文化や民俗生活全般に興味があるという姿勢を取りながら、ほとんどが物質文化の研究調査に身を費やすことを拒んでおり、この点は中国民俗学と日本民俗学の大きな違いを生み出している。民俗学を系統的に学んだ若い世代さえも、物質文化の研究を避けながら、この物質に満ちた日常世界に向き合おうとしている。さらに無形文化遺産という概念の流行とそれがもたらした誤解により、中国民俗学が物質文化を軽んじる傾向はますます強まっていると言わざるを得ない。

(5) 「民俗」研究と「生活世界」に関する研究の関係について

現在、中国民俗学は民間文学のみを対象とする枠組みにはもはや戻れなくなっている。たとえ民間文学研究により民俗学の分野で生きている者であっても、その視野を民間文学に限定することは難しい。中国民俗学は、この学問が歴史を顧みる学問かそれとも現代を見つめる学問かという議論を経て、現在民俗生活や生活世界への定義づけを試みているが、それは研究対象が民謡のような特定事象から民衆の日常生活の普遍的な対象へ移り変わったことを意味している。

現代の中国民俗学が再びその初志に立ち戻り、民衆と彼らの日常生活を理解し、生活の質を向上するためにも、文人のロマン主義的想像に陥ることなく、現代社会の日常を直視することが必要不可欠である。こうした古くて新しい理念を実践するには、かつての民俗学の概念やパラダイムを乗り越える必要があるだろう。だが、単純に「民俗生活」や「生活世界」といった概念を中国民俗学に導入すればよいというものでもない。学術史の断裂を避けるためにも、せめてこうした概念を中国民俗学に導入する前に、先達は日常生活をどのように見なし、語っていたかを理解すべきだろう。彼らはどんな生活観を持っていたのか、歌謡や民間文学、社会生活との関係をどう理解したのか、そして民俗文化の伝統や無形文化遺産と現代人の日常生活との関係をいかに解釈したのか。こうした先達を理解しようと言う試みは、いまだ不十分だと言わざるを得ない⁽⁴⁾。

現在の中国民俗学が有する問題意識は、民俗学者が直面する現代中国社会の現実と呼応している。そしてその現実が、周作人の時代と完全にはかけ離れているわけではない。このことは民俗の「民」に関する議論が「下層」説、階級論（労働人民説）、民族・地域論を経て、近年「国民」／シーミン「市民」／ゴオンミン「公民」という形で再熟していることから分かる [戸 2013]。この議論のなかで、たとえば高丙中は無形文化遺産政策への協力を通じて、これまで封建時代の名残として排除されてきた民俗文化を、国に公認される公民文化として位置づけようと尽力している [高 2013]。つまり、周作人たちが直面していた国民文化の建設という課題はけっして古ぼけたものではなく、中国民俗学が今まさに直面している課題そのものなのである。

本稿でとりあげた周作人の思想と実践は、過去の限界だけでなく、多くの可能性も示唆していると思われる。たしかに、中国が諸外国に抗い、内戦に揺れ、民衆は生き延びるのがやっとの時代に、「生活の藝術」を語り「個性主義的な人間本位主義」を追求した周作人は相当な「ひねくれ者」だったかもしれない。だが、1934年から「新生活運動」と呼ばれる公民教育が推進された際には、「生活の藝術」は発表から10年の時を経て、先見の明として再評価されている〔許 1986〕。「生活の藝術」にしろ、「個性主義的な人間本位主義」にしろ、現在においてはなおさら再考されるべきだと思われる。なぜなら、人類学者 費孝通^{フエイシアオトウ}が晩年に予測したように、小康状態の社会を実現した後に訪れるのは、中国人の生活の質と芸術化の問題だからである。豊かさを増しつつある社会によって引き起こされる「生活革命」は、中国人民俗学者に今一度「民俗生活」や「現代的日常」、そして「生活世界」といった領域が持つ意味について考えることを促していると言えるだろう。

注

- (1) 倪墨炎^{ニイモイエン}によると、日本留学時代、周作人は日本語の他にもロシア語、ギリシャ語及びサンスクリットを学んでいたという〔倪 2003:34-36〕。
- (2) 創刊の言葉は1922年12月17日付の『歌謡週刊』第一号に掲載され、一般的に周作人が執筆したものと見なされている。ただし、別に作者がいるという見方もある〔施 2005〕。
- (3) 柳田国男と魯迅、周作人の関係については、今村与志雄〔2004〕を参照のこと。
- (4) たとえば鐘敬文は民俗学とは「人民の生活文化現象を記録し、研究し、説明する」ディシプリンだと見なしていた〔鐘 1984〕が、こうした見解についての再考は未だ手つかずの状態が続いている。

参考文献

- 阿英 1987（1934）「周作人的小品文」陶明志編『周作人論』北新書局（上海書店年影印本）
- 安德明 2004「家郷—中国現代民俗学的一个起点和支点—」『民族芸術』第2期
- 陳連山 2012「重新審視現代民俗学的命運」『民俗研究』第1期
- 陳泳超 2005『中国民間文学研究的現代軌轍』北京大学出版社
- 2012「周作人『紹興兒歌集』考述」『民間文学論壇』第6期
- 陳子艾 2002「我国現代民間文芸学的開端」苑利編『二十世紀中国民俗学經典・學術史卷』社会科学文献出版社
- 程天舒 2010「建設之難：論『語絲』時期周作人與江紹原的礼俗研究」山東大学・文化部民族民間文芸發展中心編『近現代社会變遷與中国民俗学國際學術研討會論文集』
- 高丙中 2012『日常生活的文化與政治——見証公民性的成長』社会科学文献出版社
- 高有鵬 2012「民間文学学科的現代意識——歌謡研究者の民衆立場與国家意識」『民間文学論壇』第6期
- 戸曉輝 2013「從民到公民：中国民俗学研究『対象』的結構轉換」『民俗研究』第3期
- 飯倉照平 2013「周作人とフォークロア（研究回顧）」伊藤徳也編『周作人と日中文化史』勉誠出版
- 今村与志雄 2004「魯迅、周作人と柳田国男」孫郁、黄喬生編『回望周作人 研究述評』河南大学出版社
- 伊藤徳也 2004「芸術の本義——周作人『生活の芸術』の構造」孫郁、黄喬生編『回望周作人 研究述評』河南大学出版社

- 江紹原、周作人 1924「礼的問題」『語絲』第3期
- 康嗣群 1987（1934）「周作人先生」陶明志編『周作人論』北新書局
- 李景彬 1986『周作人評伝』陝西人民出版社
- 呂微 2012「民間文学需要統一的學術目的」『民間文学論壇』第6期
- 毛曉平 2012「周作人的民俗觀和美文觀」『民間文学論壇』第6期
- 倪墨炎 2003『苦雨齋主人周作人』上海人民出版社
- 錢理群 1988「周作人的民俗学研究與國民性考察」『北京大學學報』第5期
1990『周作人伝』北京十月文芸出版社
- 施愛東 2005「『歌謠』週刊發刊詞作者弁」『民間文化論壇』第2期
2010『中國現代民俗學檢討』社會科學文獻出版社
- 蘇雪林 1987（1934）「周作人先生研究」陶明志編『周作人論』北新書局
- 王文寶 1995『中國民俗學史』巴蜀書社
2003『中國民俗研究史』黑龍江人民出版社
- 魏 星 2012「詩論周作人小品文的民俗因子」『民俗學刊』第3輯
- 吳 平 1999「編后記」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
- 許 傑 1986「周作人論」張菊香、張鈇榮編『周作人研究資料（上）』天津人民出版社
- 楊利慧 2002『二十世紀中國民俗學經典·學術史卷』社會科學文獻出版社
- 趙世瑜 1997「黃石與中國現代早期民俗學」『北京師範大學學報（社會科學版）』第6期
1999『眼光向下的革命——中國現代民俗學思想史論（1918-1937）』北京師範學出版社
- 鐘敬文 1984「『民俗學入門』序」、後藤興善『民俗學入門』中國民間文芸出版社
1999『建立中國民俗學派』黑龍江教育出版社
- 周 啓 1962「一點回憶」『民間文学』第2期
- 周玉蓉 2002「關注民衆 貼近民生——周作人民俗研究目的解讀」『民俗學刊』第2輯
- 周作人 1999（1913）「童話略論」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
1999（1914a）「古童話積義」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
1998（1914b）「采集兒歌話啓」鐘叔河編『周作人文類編⑥ 花煞：鄉土·民俗·鬼神』湖南文芸出版社
1999（1918）「人的文学」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
1999（1919）「平民文学」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
1999（1920a）「兒童的文学」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
1999（1920b）「民衆的詩歌」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
1999（1921）「『在希臘諸島』」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
1999（1922a）「『歌謠』週刊發刊詞」、『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
1998（1922b）「神話與伝説」鐘叔河編『周作人文類編⑥ 花煞：鄉土·民俗·鬼神』湖南文芸出版社
1999（1922c）「貴族的與平民的」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
1999（1922d）「國粹與歐化」鐘叔河編『周作人文類編① 中國氣味：思想·社會·時事』湖南文芸出版社
1999（1923a）「猥褻的歌謠」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社
1999（1923b）「歌謠」『周作人民俗學論集』上海文芸出版社

- 1999 (1923c) 「読『絵図童謡大観』」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 1999 (1923d) 「中国民歌の価値」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 1998 (1923e) 「常識」鐘叔河編『周作人文類編④人與虫：自然・科教・文明』湖南文芸出版社
- 1986 (1923f) 「關於兒童の書」『知堂書話』岳麓書社、1986年所収
- 1998 (1924a) 「故郷の野菜」『周作人文類編④人與虫：自然・科教・文明』湖南文芸出版社
- 2005 (1924b) 「北京の茶食」、『插图珍藏版 周作人散文』、人民文学出版社
- 1999 (1924c) 「生活之芸術」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 1999 (1925a) 「拜脚商兌」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 1998 (1925b) 「與友人論懷郷書」鐘叔河編『周作人文類編⑥花煞：郷土・民俗・鬼神』湖南文芸出版社
- 1998 (1925c) 「上下身」鐘叔河編『周作人文類編⑤上下身：性学・児童・婦女』、湖南文芸出版社
- 1999 (1926) 「郷村與道教思想」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 1998 (1927a) 「『海外民歌訳』序」鐘叔河編『周作人文類編⑥花煞：郷土・民俗・鬼神』湖南文芸出版社
- 1998 (1927b) 「『潮州畚歌集』序」鐘叔河編『周作人文類編⑥花煞：郷土・民俗・鬼神』湖南文芸出版社
- 1999 (1928a) 「鴉片祭灶考」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 1998 (1928b) 「『發須爪』序」、鐘叔河編『周作人文類編⑥花煞：郷土・民俗・鬼神』、湖南文芸出版社
- 1998 (1930) 「擁護『達生篇』等」鐘叔河編『周作人文類編⑤上下身：性学・児童・婦女』湖南文芸出版社
- 2002 (1931a) 「遠野物語」『夜読抄』河北教育出版社
- 1931b 「英吉利謡俗序」江紹原編訳『現代英吉利謡俗及謡俗学』中華書局
- 1999 (1933a) 「听耳草紙」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 1999 (1933b) 「關於通俗文学」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 1999 (1934a) 「『清嘉祿』」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 2004 (1934b) 「広甸」『苦口甘口』河南大学出版社
- 1998 (1934c) 「一歳貨声」鐘叔河編『周作人文類編⑥花煞：郷土・民俗・鬼神』湖南文芸出版社
- 1999 (1936) 「説鬼」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 1999 (1944a) 「我的雜学一代序一」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 2002 (1944b) 「蘇州の回憶」『苦口甘口』河北教育出版社
- 1999 (1959) 「關於竹枝詞」『周作人民俗学論集』上海文芸出版社
- 2002 (1974a) 『知堂回想録(上)』河北教育出版社
- 2002 (1974b) 『知堂回想録(下)』河北教育出版社