

中国民俗学の新時代 公民の日常生活を研究する文化科学へ¹

GAO Bingzhong
高 丙 中

北京大学
(訳：田村和彦)

民俗復興は、中国の過去 30 数年の文化的大事件であり、普通の人々（「普通公民」）が自らの生活のなかで伝統的民俗の活力を復活させるチャンスを得たこと、これは、五四運動以来、民俗を放棄せざるを得なかった趨勢とは大きく異なる。中国の現代民俗学も、次第に、五四運動以降の民俗学とは完全に異なる道を歩み始めている。20 数年の変化を経て、中国民俗学はすでに一度の理論的変更と方法の刷新を完成させており、その属する社会との新たな、積極的な関係を全面的に打ち立てて、公民の日常生活文化研究の学問として発展している。このため、以前の歴史文献による遺留物の研究と比べて、中国民俗学は新たな時代に入ったといってよい。

中国民俗学の現在の变化は、実際には、岩本通弥氏の日本民俗学の位置付けへの内省と呼応している。彼が『『民俗』を対象とするから民俗学なのか』という重要な論文のなかで言及するように、日本民俗学は、柳田國男がその基礎を築いた時期には民俗を研究する学問ではなく、民俗を通して研究を進める学問であったが、この定義は後に変更され、民俗研究の学問となっていった。しかし、現在に至り、民俗学は各種の社会変化と理論の問題に直面しており、現在の日常生活に関する学問として新たに定義しなおさなければならない²。中国と日本の民俗学は大局的な類似を除くと、もちろん、具体的な学問の経路上、それぞれの特色がある。たとえば、民俗の復興と公民の文化権利の獲得は、中国民俗学にとって日本民俗学に比べてより重要であるといえる。

1. 「新たな段階」2.0—中国民俗学の新時代

鐘敬文氏は 1987 年に自身の一連の民俗学に関する論文を集めて出版し、そのタイトルを『新たな段階』³とした。このとき、まさに中国民俗学の一つの転換期であって、鐘敬文氏のタイトルは中国民俗学が文化大革命による中断ののち、復興する道を歩んだことを示していると同時に、鐘敬文氏の中国民俗学の新時代への期待をも表している。「新たな段階」とは、客観的に民俗学の歩んできた道（とくに近年のそれ）を指すとともに、また主観的、自覚的に歩まねばならない道すじをも指しており、「新たな道を歩むこと」を提唱するものでもあった。鐘敬文氏によるこの指摘は、のちに「中国民俗学派の建設」という明確な呼びかけとなった⁴。

この「新たな段階」が始まってから、わたしは 1988 年に北京師範大学に入学し、鐘氏の学生である張紫晨氏の指導する博士学生となったわけだが、お二人の指導の下、1991 年に『民俗文化と民俗生活：民俗学の研究対象と学術方向』という学位論文を完成させた⁵。自分自身では、この論文は、鐘敬文氏の「新たな段階」の理論的叙述であり、一方で「民」と「俗」という概念の変遷から民俗学の学術史を叙述し、他方で民俗学は如何なる学問であるべきかとい

う問いに論証をおこなったものであると、考えている。学術史の叙述に紙幅の多くを割いたが、論文の真の構想は、やはり新たな民俗学を呼びかけることにあった。

その後、中国民俗学は前進しながら、時に自らの歩みを再考し、次々と、多くの学術史に関する論著が出された。たとえば、張紫晨氏と王文宝氏がそれぞれ著した『中国民俗学史』⁶や、趙世瑜氏の博士論文『視線を下にむけた革命』⁷から、劉鉄梁氏が1998年に発表した「中国民俗学の発展のいくつかの段階」などは、1990年代における学術史に関する著作を、期間や段階を分けて、中国民俗学の過去から現在までの歴史的発展を整理している。総じて、この時期の学術史の回顧は、主に当時の民俗学は自らの歴史的経緯があること、学問領域の蓄積してきた基本文献や主要な人物と、研究事例がすでに現在の研究と関連することを明らかにしており、中国民俗学が回復したこととみなすことができる。しかし、劉鉄梁氏の論文は現代中国民俗学についての時期を分けた言及に重きを置いているものの、結論部分はわたしの博士論文での提唱と呼応しており、より楽観的に、中国民俗学がまさに「真の発展の段階」に入っている、としている⁸。「新世紀」に入ると、人々はやっと、より容易に新たな視線でもって中国民俗学の発展の実績をみるようになった。この時期、学者たちは民俗学の具体的な進歩に肯定的であり、また、いかにして問題を克服し、中国民俗学をより優れたものへと昇華するか探求していた⁹。いくらかの、民俗学の開拓的な経験、研究著作はすでに出現していたが、それらはまだ中国民俗学を代表するような新たな主流とはなっていなかった。

20年という時間は、研究者が自身を成就するのに必要な時間である。すなわち「新たな段階」が切り拓かれてから20年がたち、民俗学者たちは次々にこの新たな段階の「歩み来た道」を文章で評価し、中国民俗学の様々な進歩を「画期的なものである」と評した。2008年は、中国社会、中国の人々の心理状態、そして中国の学術にとってメルクマールとなる年だったが、我々はそれぞれの面で積極的に自己と向き合い始めた。民俗学界では、一連の学術的な総括的論文が現れ、中国民俗学がなし得た大きな成果について歴史的な角度から十分な評価を与えた¹⁰。わたしは、2008年に「中国民俗学の三十年にわたる発展の道のり」という論文を発表し、中国民俗学の二つのキーとなる転換の達成について論じた。すなわち「知識生産の位置づけと学問の性質から言えば、中国の民俗学は研究者の背景、研究目的、研究方法において様々に入り混じった「民俗研究」から専門化してきた。それと同時に、中国の民俗学は、文史を過度に重視する人文学から社会科学へと移り変わった」¹¹。この二つの変化と、それらの国家の学問体制における定着、位置づけは、中国で自らの民俗学が打ち立てられたことを証明している。また、劉曉春氏の論文もまた、学術規範の転換の成功から、間接的に中国民俗学がすでに、ひとつの「新たな段階」を歩み終えたことを支持している。ここにいたって、中国民俗学の歴史総括は、ひと区切りついたようだ。だが、鐘敬文氏の「新たな段階」の二重の含意、すなわち、歩み来た道と、歩むべき道に比べると、我々の議論にはまだ重要なものが欠けている。

2013年、戸曉輝氏と呂微氏、韓成艶氏は前後して『民俗研究』上に、民俗学の研究対象である「民」に関して、特殊なグループから普遍的な公民へと転換する文章を発表した¹²。そのなかで彼らは、民俗学研究の仲間の経験、研究のなかに、これらの変化の道筋を見出したわけだが、もっとも重要なことは、彼らは理論的にこの種の転換の必然性と、中国民俗学がこれによって到達できる将来性を論証したことである。その理由は、「民」が公民として認識されると、「民」が現代国家が排斥する、あるいは、教化する異分子から信頼し、よりどころとなる（グラムシのいう

ところの「有機的」分子となり、民俗学も文人の好事家の学、珍奇の学から、現代国家の経世済時の基礎学問へと転換する機会をもつからである。「公民身分」をもった民こそは、現代国家の文化の根であり、権力の源であり、現代国家の成立は、「民」を公民とすることに端を発しているからである。このことによって、中国民俗学は、広大な新天地へと入ったのである。そこで、もうひとつの「新たな段階」が生き生きと真に迫ってくる。鐘敬文氏の命題と区別して、わたしはこれを「中国民俗学の新時代」と呼びたい¹³。

2. 中国民俗学の質的評価—対象と方法

中国民俗学の評価について、我々は量的評価の方法を採用せず、民俗研究の論著の量を統計したり、民俗学の論著あるいは研究者の引用回数を統計したりしない。我々が採用するのは、質的評価であり、民俗学の過去 30 数年の重要な転換について主に注目する。しかし、ここでいう重要な転換とは、民俗学内部での学術的な転換だけではなく、とくに基本的で、とくに重要なのは、民俗学の外部の民俗現象の社会的転換、および民俗学内部の転換と外部の転換のインタラクションである。

伝統的認識論からすれば、民俗学の知識集団は認識の主体であり、民俗現象は認識の客体である。しかし、中国民俗学の現在の発展は、まさにこうした明確な二分される認識論に基づいて理解されるようなものではない。改革開放以来、中国は民俗復興のプロセスを経てきたわけだが、それはすなわち、今日我々が向き合っている民俗現象は、改革開放の初期からそのように現われていたものではなく、次第に回復、生成されたものなのである。加えて、この回復と生成のメカニズムによって達せられた「復興」は、自然なプロセスではなく、公共部門（政府やメディア、知識分子集団）の絶えざる介入のプロセスであった。その中で、民俗学者も専門の立場から積極的な作用を発揮した。村落コミュニティのレベルであろうと全国レベルであろうと、民俗学者はみな自らの専門性によって民俗復興に参加したのであり、今日の民俗復興状態あるいは局面は、疑いなく民俗学者の参与により養成されたものである。河北省范庄龍牌会は、迷信とみなされて攻撃されることを恐れていた廟会であったが、堂々とした龍文化博物館となり、省級無形文化遺産代表作となっている。民俗学者はこの廟会に 1991 年から参加し、積極的な役割を果たしてきた。中国の主要な都市では、1990 年代初めに次々と花火・爆竹を禁止する条例を出したが、2000 年代半ばになると、市民が規定に基づいて旧正月期間に爆竹を用いることを許す条例を続々と出している。これも民俗学者の、「年越しの雰囲気」や伝統的な祭日に関する観念と関係がある。このため、中国民俗学に対する評価は、対象を学問内部に限定するのか、あるいは対象を時代のなかに位置づけるかによって、二つの異なる方法があり、異なる結果があることにある。

対象の評価と、方法の評価についての選択は、内在的に関連がある。民俗の民と民俗学者、民俗と民俗学の関係と、民俗（復興）と時代（変遷）、民俗の民と政府の関係は、二つの理念による異なる認識がある。ひとつは「反映論」であり、ひとつは「共生論」である。反映論とは、我々が幼いときから学んだ唯物主義哲学であり、上部構造は経済基礎を反映する、社会心理は社会現実を反映するなどそれである。反映論の立場に立てば、時代（大社会）が変化すれば、民俗はきっと変化する。これは社会が民俗を決定するからであり、民俗は決定されるもの、

となるからである。明らかにこの種の哲学は我々に有効な方法論を提供することがない。もし共生論からみれば、先の4組の概念(民俗の民と民俗学者、民俗と民俗学の関係と、民俗(復興)と時代(変遷)、民俗の民と政府の関係)が指し示す実体は、主体であり、自発的でもあって、どのような結果も相互作用による共同の結果とみなされなければならない。このために、ただ、時代が変わったので、民俗が変わったということとはできない。正確には、民俗、民俗の主体が変わっており、時代も変わっていると言うべきである。ここでの民俗、民俗の民、民俗学者、政府などはみな、受動的な消極的なものではなく、積極的な参与者である。

反映論的な認識論は、私たちが一方通行的な関係と結果を見るように導くが、共生論的な実践論は、我々に、動機と複雑なインタラクションのプロセスへと関心を向けさせる。それぞれがみな主体であり、積極的な実践者であるならば、社会は、かれらの求めによって動力とエネルギーが与えられ、また、かれらの相互作用によってそれぞれの「分け前」の結果(成果)が生み出される。それぞれは自らの目標あるいは遠大な目標をもつが(主観的歴史意識)、しかし、歴史の実際の方向は、それぞれによる競合の産物に過ぎない(客観的歴史事実)。このため、われわれは、民俗、民俗の民、民俗学者、民俗学という学問をそれぞれの存在として取り扱う(それらはそれぞれに主体である)と同時に、かつ、それぞれがお互いにお互いの関連対象(それらは、同時に共生の主体でもあり、そのほかの主体ともなっているもの、パートナーである)として取り扱わねばならない。

3. 中国民俗学の理論的転換

中国民俗学は、1990年以降になってやっと、自らの理論的な領域を發展させた。どのような知識活動も自らの理論的根拠を必要とするが、知識活動が専門的学問領域を形成した際のみ、自らの理論を生産する必要が生まれ、またその条件が整うこととなる。それは、人類がモノを利用して道具を作ることから、自覚的に自分の道具を作ることになるといった例が示す進歩と同じである。理論の生産が盛んになり、学問領域のなかで特定の領域を形成することで、民俗学を「学」として本当に確立することができ、承認と尊敬を受けることとなる。

わたしが1991年に『民俗文化と民俗生活』を完成させたのは、とくに、学問領域と時代の提示した問題に答えるための、民俗学の理論の探求であった。それが中国民俗学にもつ意義は、はじめに、なにを言ったかにあるのではなく、中国民俗学が理論を「使う」ことから理論を「造る」ことへの、知識生産の分業を促したことにある。呂微氏は、2000年に発表した論文「現代性論争のなかの民間文学」、2003年の「[内在的]と[外在的]民間文学」、2006年の「民間文学—民俗学研究における「性質世界」「意義世界」と「生活世界」のなかで力を注いだのは、普遍主義的ロジックを用いて、民俗学(民間文学)を独立した学問領域とする内在的な根拠を探求(構築)すること、およびその根拠を中国民俗学の歴史文献のなかの根あるいは種に探し求める(構築)することであった¹⁴。戸曉輝氏が2004年に出版した『現代性と民間文学』、2010年出版の『愛と自由の生活世界への帰還』¹⁵を待って、中国民俗学は本当に自らの理論領域を形成したとってよい。なぜなら、その哲学的基礎やその民俗学問題の方向性と体系性にもかかわらず、本書は中国の民俗学者による西欧の理論の中国化、哲学の民俗化の最新、最高水準にあるからである。

あるいは、中国民俗学は自らの理論領域を形成しつつあるのと同時に、自らの理論家を生み出している、というべきかも知れない。呂微氏と戸曉輝氏はともに、中国民俗学の専門的研究生活のなかで成長して民俗学理論家となっている。民俗学はトムズが創造した folk-lore という言葉から始まるが、かれのこの偶然の発明がある現代の学問領域にまでなったのは、西欧思想と歴史全体からはじめて理解できるものである。呂微氏と戸曉輝氏は、壮年の時期から、西欧哲学の根底から民俗学の基本的な理論の問題を探求しようと志を立て、西欧哲学の古典を読み始め、戸曉輝氏にいたっては、まったくのスタートからドイツ語とラテン語を学ぶことを決めて、哲学、民俗学のドイツ語文献の翻訳、引用ができるまでになっている。中国民俗学の世界では、学術の探求のためには何年かかろうが、成果があろうがなかろうが気にしない人々もいるが、このことは民俗学が純粋な知を求める学問領域であることを証明している。たとえ実用的なものではなくとも、する人が必要であると考えれば、誰か実際に年月をささげる人がいる。ある学問領域に、もしいくらかのこうした人々がいれば、その学問領域は独立した知を追究する領域として成立すると考える。

すなわち、その学問を、みずから喜んでするもの、コストを考えずに進んでする人がいるということである。このように論じるなら、中国民俗学はすでに知識のあふれた地となっており、学術界はこうした好学深思の人々がいる。学問領域には自らの学風があり、それは具体的な人格で学知を追求する志を代表する。中国民俗学には、すでにこうした学術的な人格がいるのである。

わたしが中国民俗学の新時代を説くにあたり、おもにいくつかの側面から、それがどうして新しいと言い得るのかを説明したい。中国民俗学の理論は、(学問理論として) 識別可能な領域を形成した。もちろん、それは実際の論理により支持されたものである。最初に説きたいのは、理論的転換である。残存物の研究から日常生活の文化研究へ、これはわれわれ多くの研究者が近年求めてきた変化である。ここで、生活世界と日常生活というこの二つの概念は大きな作用を及ぼした。なぜなら民俗は対象概念であって、社会文化現象なので、この対象概念は意義がなくてはならず、理論によって導入されたものでなければならない。もし理論による導入がなければ、学問とすることができず、少なくとも思想のある学問とはならない。理論概念を用いずに研究をする人もいられるかもしれないが、それを思想性のある学問とするには難しい。

理論的な大転換が起こった後、研究はより進んで観察と分析のうえに向けられなければならない。民俗学の最も基本的な理論は、民俗学の対象とは何かという問題を解決しなければならず、それは、研究者たちの内部で何が民俗であるのかを取り決めることであり、その他の問題はみなこの問題から派生したもの、あるいは、この問題に制約されたものといえよう。民俗学の対象に関する問題は、三つの問題に分解することができる。すなわち、1) 経験上それぞれの民俗現象がひとつの総体として認識されねばならない、2) 誰が「民」なのか、3) なにを「俗」とするのか、である。

異なる民俗現象が学術上、総体的な「民俗」として取り扱われるとき、過去 20 年余りの時期には、ふたつの方法で処理されていた。一つ目は、「生活世界」の概念を導入してすべてを包括するものである。祖先祭祀、民間医療、宴席での飲食や踊り、成年儀式、工芸織物、こうした対象がどのように相関するのか。わたしの試みは、生活世界の概念を用いてそれらを一緒に包み込み、認識上のひとつの総体とするであった。もうひとつは、呂微氏はカントの先験範疇、ソシュールの内在性(外在性) 概念を使って民俗学(民間文学)のあらゆる現象を検討し、普

遍主義的言説のスタイルを打ち立てた。実際、民俗学者が普遍主義的言語を用いて現象の面で雑多な民俗を研究することで、民俗現象の総体性的問題は取り除くことができた。また、この方法は、かつて、民話学の創設のなかでも効果を発揮したことがある。民話はそれぞれ自身の独自性を備えひとつの民族の民話はその民族に属するが、モチーフや類型の発見（あるいは発明）は、すべての民族のすべての民話の間に内在的関連を構築し、このために民話学は成立できた。この方法から派生して、民間文学も成立可能だし、同じく民俗学もまた成立できる。しかし、この種の派生したやり方を中心的な方法とすることができなかつたとき、民俗学がもともと持っていた対象の整理は失われ、そこで、研究者は改めてこの根本問題へ答えるために努力しなければならない。

中国民俗学における、民俗の「民」の境界線は、1990年前後に農民から国民（全民族）に拡大されたが、本当に問題が解決されたわけではない。純粋学問の立場で言えば、民俗の「民」を国民全体に拡大することは、大きすぎる。実践的な立場から言えば、この種の拡大は実際の社会を前進させるエネルギーを生み出すとは限らないし、社会の観念を積極的に改善することに寄与するとも限らない。一部の学者は、「民」を公民として取り扱い、文化的に蔑視されている普通の民衆に公民の利益を与えるよう呼びかけているが、「民」を公民とする学術的な記述があるわけではなかった。2013年に呂微氏と戸曉輝氏、韓成艶氏が、それぞれ哲学、思想史、学史の立場から明確にして十分に民俗の「民」は公民である論述したとき、民俗定義は、中国社会の思想と実践において無限の潜在力を解き放ったといえる。

中国民俗学の民俗の「俗」に対する再定義については、早くは鐘敬文氏が1980年代に日本民俗学の理念を借用し民俗学は「現在学」であるべきとする思想を提唱してから、次第に「生活文化」の位置づけによって民俗学界で共通の認識を得ている。古い習俗、文化残存の歴史的立場から定義した民俗の「俗」ではなく、日常生活、生活文化の概念から、「俗」を現実の生活における文化伝承を指すものとしたことは、中国民俗学の調査研究方法の転換に重要な役割を果たした。

4. 中国民俗学の価値的転換—日常生活の「当たり前」の再発見

中国民俗学の民俗の研究は、従来よりその中から価値を発見してきたわけだが、時代が異なれば価値に関する観念も非常に異なっている。その中で重要な変換は、民俗の歴史文化的価値の肯定から民俗の現実文化価値を認めることへ、「民」から乖離した「俗」の価値を肯定することから「俗」の「民」に対する価値を肯定するにいたったことである。中国民俗学の最初期の動機を述べた『歌謡』週刊発刊の詞を見ると、学術的目的（歌謡の収集は学術研究のための資料の蓄積のため）であろうと、文芸目的（「民族の詩」の誕生を促す）であろうと、これらの文化的養分をもっている「民」への関心はなかった。当時の民俗学は、まさに現実の「俗」への関心のなかから「民」を発見し、「俗」の「民」に対する積極的価値を保障する社会实践を発見した。

中国民俗学の当時の価値転換は、日常生活概念の運用が示している変化から見ると、非常にはっきりしている。中国民俗学が現実の調査研究に転換して以来、中国の人々の日常生活は民俗学のもっとも貢献する分野となっている。しかし、全体的に見れば、一方で、中国の社会科

学による日常生活への重視は大変不足しており、他方で、我々の関連する研究は、ずっと、正しい研究方向に向かっていない。ある日常生活批評の叢書では、新マルクス主義の社会批判に基づき、非西欧の発展途上国においては、人々の生活習慣はすべて正しくないものと認識されている。つまり、大衆の伝統は現代西洋国家と異なっているので、これら各種の差異あるものをひとつの秩序のなかに配置し、ひとつの構造へと取り入れる。ここに差異は、明らかに高／低、先進／落后なものとする。中国民俗学も、かつてはこの構造の制約を受け、「普通の人々」の生活に対してこの種の批判的な立場をとってきた。しかし、中国民俗学は結局、民間の価値の発見という初心を放棄しなかったので、こうした意識形態の批判と一定の距離を保つことが容易であり、安易な批判はすることがなくなった。我々の世代、つまり、1990年代に正式に民俗学の学術活動に参加した世代になると、もうひとつの態度を学び始めた。まず、(普通の人々の生活を)批判してはならない、つぎに批判ではなく尊重すべきである、ということである。どのようにこの問題を解決できるだろうか。もし、我々が新たな道から進むのであれば、いくつかの条件が必要となる。ひとつには、時代が変化したこと、意識形態が変化したこと、そして3つ目に民俗学者が変わることである。もしこの3つが一度に変化したならば、我々の世代はこの変化について行く事ができ、この局面で自分も推進する作用を起こした、これらの変化が私を再びカメレオンへと変えるのを待っていたのではないと、誇らしげに語ることができるだろう。

どのように「日常生活」という概念を普通の人々の生活を支持するものへと変えるか、民俗学者が正面から普通の人々の生活を取り扱うのに有用なものへとするのか。我々はやはり哲学を援用しなければならないだろう。哲学における日常生活に関する研究は非常に重要であり、フッサール、シュッツ、ルックマンなどの人々の研究はみな、日常生活の属性は「当たり前」(taken for granted) であるといっている。日常生活は常識の世界であり、普通の人々が当たり前の心理状態で、身を処したり、付き合ったりする世界である。しかし、公衆が巻き込まれている現代社会にあっては、我々の現代的境遇は当たり前であればあるほど誤るというものに変わっており、その結果、人々は改造されねばならず、改造を強制されることすらある。その政治技術は、大衆の文化伝統を汚名化してゆくものである。この趨勢を変革するには、理論上および経験研究のなかで、日常生活に当たりの属性を回復させること、知識界・思想界・公衆の日常生活での当たりの認識を回復させることをせねばならない。

日常生活の当たり前さは、「民」にとっては正常なものである。ただし、時代の変化に伴って、もともと団地(訳注:原文はコミュニティを意味する「社区」)や村落における地域社会における我々の生活で、日常生活の当たり前さは正常なものであったが、わたしたちの現在、すなわち、国家があり、知識分子がおり、かれらはこの社会の方向性を探し求める。そこで、日常生活の当たり前という属性は、現代社会の限定の中でも必ずや承認されねばならない。宗族間の武力闘争、「童養媳」などの民俗の当たり前さは、もちろんいくらかの問題を引き起こす。現代国家は秩序を持つので、「民」は譲歩して妥協せねばならないだろう。しかし、現代国家の「民」は、法によって認められた受益者でもある。手続きを経て、国家に現在の制限を変えさせることも可能である。よって、近年の民俗復興が、国家に多くの面での政策と法律を変更させたことを見て取ることができる。浙江省温州市永嘉にある宗族の祠堂は、「文化礼堂」という額をかけることで、合法的な存在となった事例をみることができる。ここでは、宗族の祠

堂に舞台があり、宗族活動をおこなっており、伝統的な地方劇を演じているのだが、これが無形文化遺産保護の積極的な動力となった。宗族の祠堂は、文化礼堂となり、村落での日常生活での祠堂での活動も多く、面々で当たり前さがある。祖先を祀るべきときに祀り、舞台上で地方劇をするべきときに劇を演じる、三中全会の宣伝もここに含まれており、お互いに妨げとはなっていない。以前は完全に否定されたものが、現在では一定の条件のもとで新たに正当化、合法化され、国家は妥協し、宗族も妥協をしている。ここにおいては、お互いに条件付の当たり前さが成立しており、これは伝統社会の日常生活における当たり前さから、現代社会の日常生活での当たり前さへの転換が完成している。明らかに、これは(祠堂のなかの儀式活動のみを調査するような)過去の民俗学では、注目しない、採用しない種の議論である。しかし、現在の民俗学は、祖先祭祀をおこなうことを認識しているだけでは不十分である。誰が祖先祭祀をおこない、どのようにして祀るのか、そしてどのようにこれを正当化するのかなど、これは現代の若い民俗学者がそれぞれに自分のフィールドで目にする現象である。社会が民俗の価値を見出し、民俗はすでに陋習論から遺産論へと転換したのである。

「民」は、必ず実際の生活を担う人々として注目を向けられなければならない。中国民俗学の新しい価値と「民」は公民であるという理念を結合することで、民俗学の新たな方向性を押し開くことができるだろう。民俗学を研究する際に、まだ人を農民としてはならない。かれは農民なのであろうが、現在、研究に行くときには彼らを農民と見なすのではなく、公民としなければならない。もし農民という概念を用いるのであれば、如何なる当たり前さをも見出すことはできないであろう。中国において、農民という概念は、遅れた文化、遅れた思想観念、遅れた生産方式の代表であって¹⁶、もし研究者がまだこの概念を用いるのであれば、やはり日常生活を批判する道にはまり込むことになる。文化から取り残された人々を文化公民へと転換せしめ、この転換が完成するところに、はじめて今日の中国民俗学という学問がある。公民という概念のもとでは、本来はみな一様ではない、階級や収入、教育、民族、宗教などの面で多様な人々ではあるが、これを公民概念のもとで考えることで、我々は同じではないけれども我々は平等である。もし平等さが成立するのであれば、この多様さは尊重すべきものとなる。「民」を公民とすることで、我々は異なっているけれども、もはやその高低を論じる必要がなくなり、ただどのように異なっているかを論じるのみとなるのである。

5. 中国民俗学の方法の刷新

中国民俗学の理論の刷新と価値の転換は、必ず新たな研究方法の実験と伝播をとまう。文化残存物の研究では、文字資料は優越的な価値を有するが、古い書籍のなかで歴史資料を探し出せばよいので、研究者は現実の生活の中で時間やお金をつかって調査する必要がない。この種の学問に疑問が呈せられても、研究者をフィールドワークへと向かわせることができるとはかぎらない。ある概念が制約する条件となつてはじめて、民俗学研究者は現実生活の中へ入り込まねばならないと感ずるようになる。フィールドワークは学問領域の基礎的研究方法となっているのは、決して即興や偶然によるものではない。

生活世界と生活文化は中国民俗学の世界で基本的な概念になった頃、生活の過程を参与観察するフィールドワークはこれと結びついて代えがたい方法となった。鐘敬文氏が民俗学を「現

在学」というとき、どうしてそれは現在学なのだろうか。どのようにすれば現在（現実）を学問の対象とすることができるのだろうか。生活世界というこの概念は、この学問原理の支えとなっている。生活世界は動態であって、総体性とプロセス性を含んでいる。これらは、研究の視点と方法の内在的な制約を構成するものであり、それゆえ、1990年代中期から若い世代の民俗学者が調査拠点を定めるスタイルで自らのフィールドワークを行い、エスノグラフィのテキスト様式を用いて自分たちの民俗誌研究を進めた。

中国民俗学の新たな世代の人々は、多種多様な調査方法を試行し、多様な「民」と「俗」の関係に関する民俗誌論文を書いたが、しばらくは一定の形式があったわけではない。郭于華氏と張銘遠氏は、1990年、1991年にそれぞれ民俗学の博士論文を完成させたが、全国各地の、多地域での民俗採訪式調査で得た資料に基づいて葬儀と生殖崇拜の論文を完成させている¹⁷。わたしが自分の博士論文において民俗生活へと方向を変えているときに、わたしの先輩たちはすでに実地調査を資料として専門研究を進める方向へと転換していた。のちに、若手研究者たちは、次第に、調査地点をひとつの地域、ひとつの村落へと集中させ、自ら専門とする研究地域や領域を持ち、自らを特有の地域や領域と結びつけることができる経験研究的専門家となった。安徳明氏、劉曉春氏らは1997年、1998年にそれぞれ、雨乞い、除災の習俗と宗族の村落コミュニティにおける生活に関する博士論文を完成させたが、このとき既に特定の農村（特定の村落を中心とする）に根を深く張って、長期にわたるフィールドワークをおこなった¹⁸。このスタイルは、多くの民俗学博士課程の学生の経験研究の手本となり、王傑文氏、岳永逸氏が2004年からそれぞれ傘頭秧歌と河北省趙県の廟会研究を完成させているが、どちらも大量のフィールドワークによる調査資料を基礎としているものの、ひとつの村落としたものではなく、調査範囲はテーマとする減少の及ぶ範囲の村々へと拡大されている¹⁹。

これと同時に、フィールドワークの拠点を特定のコミュニティとするケーススタディも次第に勃興してきている。2000年前後から、中国民俗学のフィールドワークは標準となり、「俗」の観察はますますその「民」と密接に関連するようになっていく。西村真志葉氏による、北京燕家台の村民の長期観察と、「拉家」のジャンル研究は、そのうちの模範例である²⁰。

エスノグラフィの手法が民俗事象の事例研究の標準的な方法となった後、若手研究者にとって、無形文化遺産現象に対しての事例研究は、彼らの方法理念とフィールドワーク・トレーニングの最もよい舞台となった。多くの無形文化遺産代表作のエスノグラフィ・テキストが、この時期大量に現れた。たとえば、烏雲格日勒氏のジンギスカン陵の祭祀研究、戚曉萍氏の二郎山花児会研究、王瑛嫻氏の楊柳青年画についての伝承研究、王立陽氏の保生大帝信仰の研究、宋奕氏の柳林盤子会の研究、宋紅娟氏の西和乞巧節の研究がそれである。これらの研究は、動態的でよく整ったケーススタディによって、それぞれの民俗が主流社会の主要な価値観となってゆくプロセスおよび具体的な事例の文化伝承の状態をあらわした。彼らの調査方法と、記述スタイルの開拓と刷新とは、まさにこの時代の進歩を表しており、学術と社会との積極的関係を見出し、提示している。

6. 結論—公民の日常生活を研究する文化科学へ

民俗学は、トムズによって「the lore of people」と定義された。翻訳すれば「人民の知識」

となる。ならば、人民とは誰なのか。二等公民として落後している群衆は、決して「人民」と称するにはふさわしくないだろう。ではこの表現以外で、誰が人民なのか。公民こそが人民である。誰が民俗の「民」なのか。今日、われわれは集合概念として「人民」を用い、個別概念として「公民」を用いる。このような「翻訳」を経て、民俗は社会の基本的な公共文化となる。民俗は、公民を社会集団とした日常生活であり、専門の研究者が発掘し（調査）、記述する（エスノグラフィ文体による民俗誌）ことを待っているのである。公民の日常生活は、調査され記述される以前は生活であって、記述されれば文化である。生活は公民自身のものであり、公共文化は、専門の知識分子の研究によって見いだされ、認知され、承認される。時には、さらに政府の介入と認可が必要となることもある。ここから論じれば、民俗学とはすなわち公民の日常生活研究に関する文化科学であるといえる。

民俗は、かつてはその社会の基本的で当たり前の公共文化であった。近代以来の転換を経て、民俗は現実生活のなかでの取り除く、改めるべき対象となり、調査や収集も単にその歴史的価値と文化素材の価値に基づくのみであった。この30年余りの社会と学術の変革のなかで、民俗の復興は、改めて国民の生活へと進出し、国家の公共生活へも入り込むこととなった。民俗はすでに多くの公共文化を提供しており、この十数年の無形文化遺産保護の研究は、実際には、国家体制に大幅に依拠した、日常生活のなかに公共文化を発見するものだった、と概括してもよい。無形文化遺産となることは、合法的な公共文化となることである。なぜなら、もともとの祭日や廟会は、村落内部での祭日であったが、現在では郷政府あるいは地方政府が、これは我々の地域の祭日であるといい、上級機関に申告することで、その結果、その祭日はより大きな共同体がその地域を代表するものとなった。元来の機能は排除法であり、民俗によってわれわれは異なる人々であると区別する方法としていたが、現在は根本的な転換が発生しており、民俗現象を公共文化とすることを通じて、異なる集団をひとつの共同体の有機的構成部分として、みな「われわれ」の構成員とする。みな「われわれ」の一部であるのだから、誰の民俗であっても「われわれ」の公共文化である、となる。

民俗を公共文化とする回路が開かれたのち、民俗は現代の体制の異分子からパートナーへと転化し、内在する同質の部分となった。元来、日常生活を定義づけて民俗とし、現在の体制と分離していたが、それはまさに、これらのものが現在の体制と適合しないからこそ、民俗なのである。しかし、現在の民俗が公共文化となったのち、まさしく現代社会の科学、芸術、経済分野、たとえば技術設計などは積極的に関係を構築することができ、人為的な境界はない。手芸品は土着のものだが、現在ではかえってもっとも西洋的なものとなぎ合わせることができる。たとえば、刺繍は、ハイテクを代表するアップルの製品と比べれば、従来の分類では片方は高度なもの、他方は低級なものであるが、今日では、刺繍はアップルの製品のパッケージとなるようなものもあらわれており、ルイ・ヴィトンのハンドバックは、もしハンドメイドの刺繍をデザインすれば、特に流行するものになったり、あるいは、高尚なものとなる。

わたしたちは、様々な変化から現在の中国民俗学と1990年代以前のそれが非常に異なっていて、多くの面で、180度の転換があったことを見ることができる。これは、民俗学の新時代といえる。今日の民俗学は理念、方法、価値において新たな学問である。もちろん、今日の民俗学は、学術上、かつての知識と深い関連、根源を有しているが、学問領域の現在の状況と知識の根源は、もはやある種の直接的な踏襲関係にはない。中国民俗学は間違いなく新たな時代

にあり、この新しい時代は民俗学が学問として新たな時代にある以上、民俗学の存在するこの社会もまた新たな時代にあるのである。

注

- 1 本発表の基本的内容は、王晓葵教授の組織された「記憶の場としての東アジア」(華東師範大学 2014 年 8 月 30 ~ 31 日)の会議論文をもとに省略、修正したものである。
- 2 岩本通弥(中国語版)「以“民俗”為対象即為民俗学嗎?—為什麼民俗学疏離了“近代”」, 宮島琴美(訳)王晓葵(校)『文化遺産』2008 年第 2 期第 84-86 頁。
- 3 鐘敬文『新的驛程』中国民間文芸出版社 1987 年。
- 4 鐘敬文『建立中国民俗学派』黑龍江教育出版社 1999 年。
- 5 この論文は『民俗文化与民俗生活』という書名で、「中国社会科学博士論文文庫」シリーズに加えられ、中国社会科学出版社より 1994 年に出版された。
- 6 張紫晨『中国民俗学史』吉林文史出版社 1993 年、王文宝『中国民俗学史』巴蜀出版社 1995 年。
- 7 趙世瑜『眼光向下的革命：中国現代民俗学思想的早期發展, 1918-1937』北京師範大学博士論文 1997 年、北京師範大学出版社 1999 年。
- 8 劉鉄梁「中国民俗学發展的几个階段」『民俗研究』1998 年第 4 期 89 頁。
- 9 鐘敬文「对中国当代民俗学一些問題的意見」(万建中、黄涛、蕭放、吳曉群整理)『社会科学戰線』2002 年第 1 期、楊樹喆「中国民俗学学科發展現狀芻議」『宝鶏文理学院学报』2002 年第 2 期、劉鉄梁「開拓与探索的歷程：民俗学学科建設的回顧与展望」『北京師範大学学报』2002 年第 5 期、黄澤「論中国民俗学新世紀的学科發展」『思想戰線』2003 年第 1 期、謝国先「新世界中国民俗学的發展方向」『雲南民族大学学报』2006 年第 5 期などがある。
- 10 高丙中「中国民俗学三十年的發展歷程」『民俗研究』2008 年第 3 期、劉鉄梁「中国民俗学思想發展的道路」『民俗研究』2008 年第 4 期、劉曉春「從“民俗”到“語境中的民俗”：中国民俗学的範式轉換」『民俗研究』2009 年第 2 期、葉涛「新時期中国民俗学論綱」『江蘇社会科学』2000 年第 3 期、安徳明、楊利惠「1970 年代末以来的中国民俗学：成就、困境与挑戰」『民俗研究』2012 年第 5 期などがある。
- 11 高丙中「中国民俗学三十年的發展歷程」『民俗研究』2008 年第 3 期 5 頁。
- 12 戸曉輝「從民到公民：中国民俗学研究“对象”的結構轉換」、呂微「民俗復興与公民社会相連接的可能性：古典思想与後現代思想的對話」、両者は同じく『民俗研究』2013 年第 3 期、韓成艶「在“民間”看見“公民”：非物質文化遺產保護語境下的實踐民俗学進路」『民俗研究』2013 年第 4 期(『定位于現代社会日常生活的民俗学』の筆談を参照のこと)。
- 13 中国民俗学会は、2006 年に開催された第 6 回代表大会と學術研究討論会で「新世紀の中国民俗学：チャンスとチャレンジ」というテーマを採用したが、筆者の本論文におけるテーマもそのテーマの転化と理解してよい。すなわち「中国民俗学の新世紀」である。
- 14 呂微「現代性論争中的民間文学」『文学評論』2000 年第 2 期、「内在的」和“外在的”民間文学」『文学評論』2003 年第 3 期、「民間文学・民俗学研究中的“性質世界”、“意義世界”与“生活世界”」『民間文化論壇』2006 年第 3 期。
- 15 戸曉輝『現代性与民間文学』社科文献出版社 2004 年、『返回愛与自由的生活世界：純粹民間文学關鍵詞的哲学闡釋』江蘇人民出版社 2010 年。
- 16 Myron Cohen, “Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of Chinese ‘Peasant’”, in *Daedalus* 122, no.2(1993).
- 17 郭于華『死的困擾与生的執着・中国民間喪葬儀礼与傳統生死觀』中国人民大学出版社 1992 年、張銘遠『生殖崇拜与死亡抗拒・中国民間信仰的功能与模式』中国華僑出版公司 1991 年。
- 18 安徳明『天人之際的非常對話・甘肅天水地区的農事禳災研究』中国社会科学出版社 2003 年、劉曉春『儀式与象徵的秩序』商務印書館 2003 年。
- 19 岳永逸『廟会的生産・当代河北趙県梨区廟会的田野考察』北京師範大学博士論文 2004 年、王傑文『儀式、歌舞与文化展演：陝北・晋西“傘頭秧歌”研究』中国伝媒大学出版社 2006 年。
- 20 西村真志葉『日常叙事的体裁研究：以京西燕家台村的“拉家”為个案』中国社会科学出版社 2011 年。