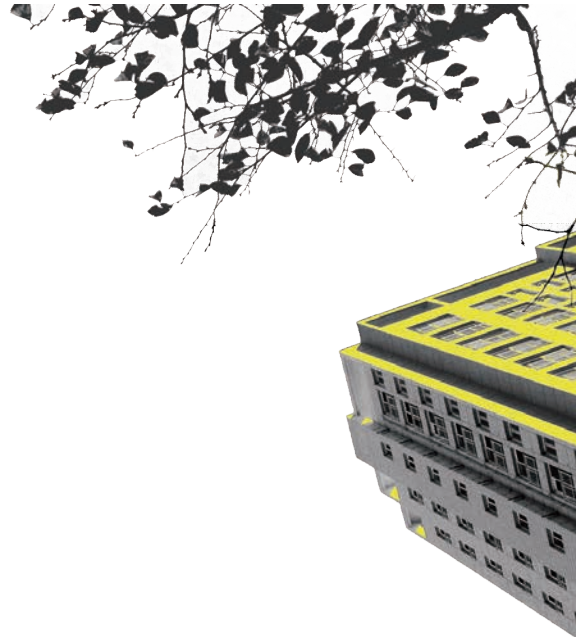
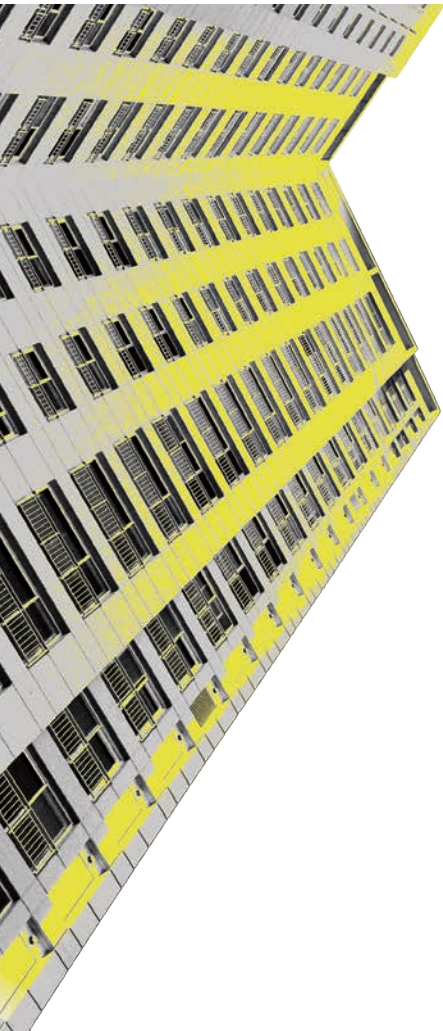


# 日常と文化 | Vol. 1 2015

Everyday Life and Culture    일상과 문화    日常生活和文化    Alltag und Kultur



特集

日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界



日常と文化研究会

科学研究費補助金基盤研究（A）東アジア〈日常学としての民俗学〉の構築に向けて—日中韓と独との研究協業網の形成

本号は、2014年10月に行われた日本民俗学会・国際シンポジウム「“当たり前”を問う！一日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界」での議論をもとに、それを再編集したものである。

本号の刊行には、公益財団法人平和中島財団アジア地域重点学術研究の研究助成金のほか、科研基盤A「東アジア〈日常学としての民俗学〉の構築に向けて」（研究代表者・岩本通弥）及び科研基盤B「市民的教養としての歴史学—国際比較研究」（研究代表者・外村大）の費用が用いられた。

## 発刊の辞

本研究雑誌は、研究課題「東アジア〈日常学としての民俗学〉の構築に向けて：日中韓と独との研究協業網の形成」を遂行するため、日中韓3カ国の〈日常学〉としての民俗学の「地ならし」を行い、相互の学术交流をより活性化させることを目指して刊行する。

その基盤となる本研究は、UNESCO「無形文化遺産条約」の成立により、その規定や制度に平準化されることで変質の激化した東アジアの民俗学が、もう一方の極に位置するドイツ民俗学の、市民運動的实践との協働性や、その鍵概念である〈日常〉= Alltag を、いかにして包摂できるか、日中韓でそれぞれ特性の異なる民俗学の方法や、その研究蓄積を組み合わせ、かつ「協業」することで、新たな展望を拓くことを目的としている。観光資源化や国家ブランド化に「動員」「回収」される傾向の強い東アジアの学的状況に対し、ドイツを参照に、リージョナルに分散する市民本位の文化政策や住民主体のガバナリティを築く〈社会-文化〉= Soziokultur 概念など、何処の民俗学にも本在する、柔らかな抵抗としてのヴァナキュラー (Vernacular: 風土的/日常疎通的) な市民実践や生活改善という〈野の学問〉的意義を再創造し、国際的な「多文化共生」の研究協業網を構築する。

2015年1月14日 研究代表者：岩本通弥

## 发刊辞

为了实施《面向构筑东亚“作为日常学的民俗学”：中日韩与德国的研究协力网的形成》课题，中日韩三国进行了作为“日常学”的民俗学研究的事前基础准备，以将三国间的学术交流局面更为活性化为目的而发行了此刊。

作为其基盤的本研究的目的是探究由于《非物质文化遗产公约》的签订，被相关规定、制度平准化而发生了急剧变化的东亚民俗学，如何能达到与处于另一极端的德国民俗学的市民运动的实践进行协力互动，如何包摄作为其关键概念的“日常”(Alltag)，更进一步，日中韩各自有着不同特点的民俗学方法、以及已有的研究积蓄如何进行有效地配合、协作，以拓展新的研究展望。面对有着很强的被旅游资源化、国家品牌化“动员”、“回收”倾向的东亚学术状况，以德国为参考，分散于地方(regional)的市民本位的文化政策，及以居民为主体的自治力(governability)的构筑〈社会-文化〉= Soziokultur 概念等，再创造任何地方的民俗学都原本具有的、作为软抵抗的(Vernacular: 风土的/日常沟通的)的市民实践及生活改善这样的“在野的学问”的意义，构筑国际性的“多文化共生”的研究协力网。

2015年1月14日 研究课题主持人：岩本通弥

## 발간사

이 학술지의 간행목적은 연구과제 ‘동아시아 “일상학”으로서의 민속학’ 구축: 한중일과 독일의 연구 협업망 형성’을 수행하기 위해 한중일 3개국에서 ‘일상학’으로서의 민속학의 ‘발판’을 다지고 상호 학술교류를 보다 활성화시키는 데 있다.

그 기반을 이룬 본 연구는 유네스코(UNESCO·국제연합교육과학문화기구) ‘무형문화유산보호협약’의 성립과 그 규정 및 제도로 인한 평준화로 말미암아 변질이 격화되고 있는 동아시아 민속학이 대극에 위치하는 독일 민속학의 시민운동적 실천의 협동성과 독일 민속학의 핵심개념인 ‘일상(Alltag)’을 수용할 수 있는 방법은 무엇인지에 관해 서로 다른 특성을 지닌 한중일 민속학의 방법과 축적된 연구성과를 모아 ‘협업’함으로써 새롭게 전망해 보고자 한다. 관광자원화와 국가브랜드화라는 조류에 ‘동원’, ‘회수’되는 경향이 강한 동아시아의 학문적 상황을 인식하고 독일 민속학을 참조함으로써 지역적으로 분산된 시민중심의 문화정책이나 주민이 주체가 된 통치능력(governability)의 구축을 뜻하는 ‘사회-문화(Soziokultur)’라는 개념 등과 같이 모든 나라의 민속학에 본디 내재되어 있는 부드러운 저항으로서의 풍토적·일상소통적인(Vernacular) 시민실천 및 생활개선이라는 ‘재야의 학문’으로서의 의미를 재창조하고 국제적인 ‘다문화공생’을 실천하는 연구 협업망을 구축하고자 하는 바이다.

2015년 1월 14일 연구대표: 이와모토 미치야(岩本通弥)

## 目 次

---

### 特集 日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界

#### 【日本語】

##### 問題提起—民俗学と当たり前

- 岩本通弥（東京大学）「" 当たり前 " と " 生活疑問 " と " 日常 "」 [1]
- 周 星（愛知大学）「平民・生活・文学—周作人の民俗学」 [15]
- 李 相賢（安東大校）「ドイツ民俗学と日常研究—ドイツチュービンゲン大学民俗学研究所の村に  
ついての日常研究を中心に」 [35]

##### 集合住宅／普通の暮らしの今昔

- 篠原聡子（日本女子大学）「東京のマンションの展開と暮らし」 [46]
- 南 根祐（東国大校）「ソウル高層集合住宅の展開とアパート暮らし」 [56]
- 王 傑文（中国伝媒大学）「北京高層集合住宅の暮らしと生活世界の変容」 [67]

##### コメント—普通の暮らしの捉え方

- 大月敏雄（東京大学）「住み方調査と " 建築計画学 "」 [80]
- 丁 秀珍（東国大校）「韓国のサルリムサリ研究の展開」 [85]
- 高 丙中（北京大学）「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」 [89]
- 戸 曉輝（中国社会科学院）「民俗学における『生活世界』概念の『当たり前』についての再考」 [100]
- 重信幸彦（国立歴史民俗博物館）「世相史の可能性」 [109]

#### 【中国語】

##### 提出问题——民俗学和理所当然

- 岩本通弥（東京大学）“理所当然”与“生活疑问”与“日常” [113]
- 周 星（愛知大学）平民・生活・文学——从周作人的民俗学谈起 [125]
- 李 相賢（安東大校）德国民俗学与日常研究——以德国蒂宾根大学民俗研究所对乡村的日常研究为中心 [139]

##### 集合住宅／普通生活的过去和现在

- 篠原聡子（日本女子大学）东京住宅楼的变迁与生活 [148]
- 南 根祐（東国大校）首尔高层集合住宅的发展和公寓生活 [157]
- 王 傑文（中国伝媒大学）北京市高层集合住宅的生活及生活世界的变迁 [166]

##### 评论——把握普通生活

- 大月敏雄（東京大学）居住方法的调查与“建筑计划学” [177]
- 丁 秀珍（東国大校）韩国“日常生活研究”的发展 [182]
- 高 丙中（北京大学）中国民俗学的新时代——开创公民日常生活的文化科学 [185]
- 戸 曉輝（中国社会科学院）再问民俗学“生活世界”概念的理所当然 [194]
- 重信幸彦（国立歴史民俗博物館）世相史の可能性 [202]

## 目 次

### 【韓国語】

#### 문제 제기—민속학과 '당연'

이와모토 미치야 (도쿄대학) · 「‘당연,’ ‘생활의문,’ ‘일상’」 [206]

쫘 우싱 (아이치대학) · 「평민 생활 문학: 쫘우쥘런 (周作人) 의 민속학을 기점으로」 [219]

이 상현 (안동대학) · 「독일민속학과 日常 연구—독일 Tübingen 대학 민속학연구소의 마을에 대한  
· · · · · 일상연구를 중심으로」 [236]

#### 집합주택 / 일상생활의 과거와 현재

시노하라 사토코 (니혼 여자대학) · 「도쿄 맨션의 전개와 생활」 [246]

남 근우 (동국대학교) · 「서울 고층집합주택의 전개와 아파트 살림살이」 [255]

왕 지에원 (중국전매대학) · 「‘당연함’ 에 대한 재조명」 [264]

#### 토론—일상생활의 연구 방법

오쓰키 도시오 (도쿄대학) · 「주거방식 조사와 ‘건축계획학’」 [280]

정 수진 (동국대학교) · 「한국 살림살이 연구의 전개」 [285]

가오 빙중 (북경대학) · 「중국민속학의 새로운 시대—공민의 일상생활을 연구하는 문화과학」 [288]

후 시아오후이 (중국사회과학원) · 「민속학에서 ‘생활세계’ 개념의 ‘당연함’ 에 대한 재고」 [299]

시게노부 유키히코 (일본 국립역사민속박물관) · 「세상사 (世相史) 의 가능성」 [308]

日本民俗学会2014国際シンポジウム「“当たり前”を問う！—日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界—」は、下記の団体および科学研究費助成金によって挙行された。

日時：2014年10月4日(日) 10:30~17:40

開催会場：成城大学3号館003教室

主催：日本民俗学会

共催：科研基盤A「東アジア〈日常学としての民俗学〉の構築に向けて」（研究代表者：岩本通弥）

科研基盤B「地域生活記憶集積メカニズムの解明とアーカイブ施設の社会実験及びその運営手法の構築」（研究代表者：大月敏雄）

科研基盤B「市民的教養としての歴史学—国際比較研究」（研究代表者：外村大）

後援：成城大学・日本建築学会

協賛：公益信託澁澤民族学振興基金・公益財団法人平和中島財団アジア地域重点学術研究

#### 実行委員

岩本通弥（東京大学／実行委員長）、及川祥平（成城大学）、門田岳久（立教大学／事務局長）

川松あかり（東京大学）、小島孝夫（成城大学／開催校責任者）、重信幸彦（国立歴史民俗博物館）

高村恭則（関西学院大学）、周星（愛知大学）、鈴木洋平（東京都市大学／事務局）、田村和彦（福岡大学）



# “当たり前”と“生活疑問”と“日常”

IWAMOTO Michiya  
岩本 通弥

東京大学

## 平準化していく東アジアの都市景観

まずは本シンポジウムのコーディネーターとして、開催の趣旨と全体の構成について概略しておこう。

今回、日本・中国・韓国の、共有の問題設定として、共通の対象を据え、対象規定的に課題設定を行ったのは、いくつかの理由がある。第一に対象を、高層集合住宅の暮らし方に絞ったのは、私たちにとっての‘当たり前’を問うためであり、またその‘生活世界’としたのは、民俗学の方法も含めて再考したいがためである。

私たちにとっての‘当たり前’と述べたが、私自身は東京の下町で3代前からの土地に一戸建を建てて暮らしている。東京ではいつの間にか、居住形態別(建て方別)の住民構成は、集合住宅(共同住宅)で暮らす世帯が7割に達し(図1)、自分自身が東京では少数派になったことに実はなかなか気づけなかった<sup>1</sup>。それがさらに、次頁の写真1・2でもみるように、例えば我が家の周りでも、この10年の間に14～5階建ての高層マンションが立ち並び、街の景観はより一層激変する。高層マンションがぐると4軒の一戸建(店舗兼住宅の二階屋から耐火建築規制のための3階建へ)を取り囲み、つい10数年前までの面影は全くない。1990年代の後半までは、木造モルタル二階建てが立ち並んでいた下町の景観は、今では表通りだけでなく、仕舞屋<sup>しもたや</sup>の密集する裏通りでもほとんど消滅している。

去る2014年7月29日付で発表された5年毎の「平成25年住宅・土地統計調査(速報集計結果)」でも、日本における住宅の建て方としては、一戸建が(5年前に比べ115万戸増の4.4%増)全国的には54.9%を占めるものの(平成20年度は55.4%)、共同住宅が141戸(6.8%)増

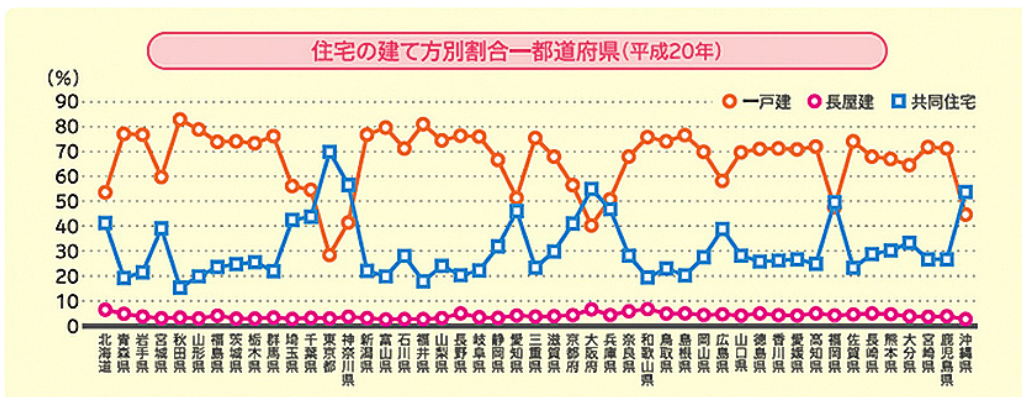


図1 都道府県別 住宅の建て方別割合

[http://www.stat.go.jp/jyutaku\\_2013/about/ja/what/current-state.htm](http://www.stat.go.jp/jyutaku_2013/about/ja/what/current-state.htm)





写真1 江東区北砂3丁目



写真2 アリオ北砂店

の42.4%に上昇し、特に高層化の一層の伸びの著しいことが傾向として指摘されている<sup>2</sup>。

このような景観の激変を、肌身をもって実感したのは、我が家の斜め前に2010年6月に超大型のスーパーマーケット(+ショッピングモール)ARIO(アリオ北砂店)がオープンしたときだった<sup>3</sup>。このARIOとフィットネスクラブをつなぐ陸橋の上から、自宅方向を眺めたとき、どこかにワープしたような、かつどこかで見たような既視感に襲われた。かつて自分が住んだことのある筑波研究学園都市か町田か、それとも見学に訪れた多摩ニュータウンのどこかの光景だったのか、思い巡らしてみたが、何処とも合致しない。結局のところ、スーパーマーケットの広大な売り場の‘雰囲気’がもたらす感覚的な記憶[Lehmann 2010]は、1993年に訪れた韓国ソウル市・市域北東の周縁部、上溪洞<sup>サンゲドン</sup>周辺の高層アパートの林立した再開発地域での経験とオーバーラップしていた。

韓国人一家と同行し、車でまとめ買いに訪れた超巨大スーパーで、なぜか浮かんだ‘近未来’という言葉とともに、その情景が蘇ってくる。近未来とはいささか不適切な用法かもしれないものの、それは少年時代から鉄腕アトムを観た時などに去来した、どこか無国籍で無機質な情景だったといえる。ARIOから見た光景は、これまでに経験した都市化やモダンゼーションとは、かなり質の違う、グローバルな規模で進行する強大な構造変動に、一人で対峙しているような圧迫感や戦慄、それと同時に、故郷を一拳に喪失したような寂寥とした‘気分’に囚われた[Lehmann 2010]。4年以上経った今では、当初の拒否感はなくなり、次第に‘当たり前’の風景になってはいるが、未だ馴染むことはできない<sup>4</sup>。

## グローバルゼーションと普通の人びとの日々の営み

湾岸エリア(同じ江東区)に林立するタワーマンション群の景観は、私にはソウルや上海のそれらと見分けがつかず、無国籍な都市景観といった印象が強い。景観だけではない。現在の私たちの生活は、あらゆる場面で、全世界規模で展開する画一化のダイナミズムの渦に巻き込まれている。科学技術の飛躍的進歩や、経済のグローバル化と高度情報化社会の到来によって、例えば画一的なプロトコルで結ばれたインターネットが作り出すネットワークの同一化は、個別的な地



域や国境を越え、極めて類似した変容を（人びとの生活世界に）もたらしている。結果的に、ある種の‘平準化’<sup>5</sup>が進行し、パソコンやスマホを前にした人間の行動に、いまや日本人も韓国人も、さらには政治体制の違いを超えて中国人もさしたる違いはないだろう。科学技術の発展が日常生活の細部まで浸透し、電子メディアの網が全地球を覆い尽くし、人やモノや情報の大量かつ迅速な移動が可能となった1990年代後半以降、特に今世紀に入って加速化してきたグローバリゼーションという一連の動きの中に、私たちの日々の暮らしや営みがある。まずはそれを直視する必要があることは、いうまでもない。

私自身はこれまで日本と韓国の家族・親族現象の相違に研究関心を持ってきた<sup>6</sup>。日韓の家族・親族を取り巻く状況は、初めて訪韓した1980年代末に比べ、制度や社会システム等、極めて近似してきたことは疑い得ない。人類学的な親族論に依拠し、比較研究を行ってきたが、範としていた人類学者の清水昭俊が、次のように論じたのは1998年のことだった。

「非西欧の、かつて西欧諸国の植民地だったような地域の変化と、西欧社会内部で進行している変化とは、構造的に連続している。いずれも、西欧起源の政治、社会、文化システムが地球大に拡大する運動の一環だからである」とし、さらに「このような状況は社会科学にも反映」していると述べた。「西欧近代を対象としてきた」社会学は、「西欧近代的な理論を装備することによって、非西欧社会で観察される親族現象の多くが、以前にも増して理解可能であると見出すだろう」と、社会学領域の拡張を予見した〔清水1998:36-37〕。

少子高齢化（超高齢社会）をはじめ、家族のアトム化（親族的紐帯の弱体化と個人化、独居老人世帯の増加、家族領域への市場経済の介入等）や女性の社会進出、性別役割分業の変化（男女共同参画）など、それらに対応した福祉・社会保障制度の整備も拡充され、日韓では類似する現象や場面が併行的に現出する。両国とも社会学・社会福祉学の研究は量的に伸張し、かつ質的にも精緻化している。それらに全く瑕疵はないものの、しかし、その一方で、ある種の物足りなさを覚えるのは、これもどこか無国籍的だからであろうか。地名や国名を入れ替えても通じる相互転換可能な一般理論が志向される傾向が強い<sup>7</sup>。韓国においても民俗学者は、社会学者よりも地域の多様性や通時的変化過程に注目し、それらを焦点化すると指摘されるが〔予2007〕、民俗学は一般法則よりも、具体的個別的な文脈の中に、その意味を見出そうとしてきた。一見、取るに足らない、普通の人びとの日々の実践を、ありふれたモノやコト、ありきたりな行いややり取りに注視して、その構成単位を観察・記録・叙述する手法を民俗学は採ってきた。特にパフォーマンス理論の発展したアメリカ民俗学は、エスノグラフィックな記録や叙述において確実に進歩を遂げ、それによって特徴づけられてきた〔小長谷・平山2012〕。日常研究を掲げるドイツ民俗学も同様であるが、東アジア民俗学でも未だ現実には乖離していたとしても、‘当たり前’に着目する姿勢は、少なくともその片鱗だけは生きている。

確かにグローバリゼーションの巨大な波は、私たちの生き方やあり方を大きく規定する。が、その一方で、普通の人びとの生き方や、そのありきたりな生活のあり様に拘わってきた民俗学者は、私たちの日々の生活実践の積み重ねが、例えば身近な問題の解決から、ひいては環境汚染や貧困・格差問題など、地球規模の課題にも照応、波及すると捉えている。また全地球的な規模で進行するダイナミズムの中で、画一的な平板化した景観や暮らしに収斂しつつあるとしても、そ

これは「差異のマネージメント」が適切に運用された結果であって [ムニョス 2013]、蓄積された歴史的経験や、経済や政治体制の相違などを、いかに使い込んでいるのか、グローバリゼーションもいかに飼い馴らしていくのか、その日常化のプロセスや、個別具体的な普通の人びとのヴァナキュラー(日常疎通的)な実践に [Baumann 2008]、私たち民俗学者は国の違いを超えて関心を持っている。

## 生活・凡人(平民)・日常

民俗学とは何か。柳田國男は『民間伝承論』(1934)において「事象そのものを現象として、ありのままに凝視し、『わかっている』、『当たり前だ』といわれているその奥の真理を洞察すること」[柳田 1990: 328]だと定義した。身の回りの日常的でありふれた事象への着目、またそれを自明視せずに気づくこと、「生活疑問」[柳田 1970: 401 など]を抱くことが、自分らの生活の改善につながっていく学の起点とした。その際、生活外形/生活解説/生活意識という三部分類を示したように、キーワードとなっていたのが‘生活’である。同時代、それは中国や韓国でも、当時の平民や凡人<sup>8</sup>の、現在の生活をありのままに把捉し、それを改良することが民俗学の目的とされた。

中国からは、ヂョウズツォロエン周作人の主唱した民俗学の基底的思想を、ヂョウシン周星氏が再照射し、「普通の人々はいかに生きているのか」という問いが、民俗学の出发点であったことを再確認する<sup>9</sup>。韓国からは、繰り返しを避けるため<sup>10</sup>、現代ドイツ民俗学において中核概念化した‘日常(Alltag)’について、民俗学改革の烽火をあげたテュービンゲン大学に長期留学していた李相賢氏に、その特徴を素描いただく。その移行の過程を目の当たりにした李氏は、特に日常研究の名乗りをあげたウツ・イェクレのキーピング村の調査を詳論されるが、その前史としてヘルマン・パウジンガーらの移住地域研究を位置づける。パウジンガーらのその著作は、日本では河野眞氏によって「新しい移住団地」として抄訳されている [パウジンガーほか 1991 ~ 93]。積層型の集合住宅ではないが、移住者だけで構成される地域でいかにフェアアイン(Verein; 協会)や集団が組織され、コミュニティ化していくか、また新しい環境で生きている人びとの人生態度や日常生活が、周辺在来地域と何が同じでどう異なるのかなど、1970年代から明確化する、日常研究の先駆的研究となっている。

なお、ここで‘日常’を、私の理解の範囲で整理しておけば、日常化と「化」を付加すれば、「当たり前になる」という意味となるように、それはいろいろな文化移転、専ら外部から摂り込んだ新たな文化要素が、その生活世界において‘当たり前’になっていく変化のプロセスを含み込んだ概念だといえる。規定のコードを領有することしかできない普通の人びとの生活実践は、そうした既存のコードを利用して、新たな環境を創意工夫する受動的能動性を発揮する。パウジンガーのいう「科学技術世界」とは、科学技術が道具として一般化している「生活世界」を指すが、自動車や電話、テレビ、パソコン、スマホなどが、当たり前の生活環境になっていく位相であり、当初、異質性ゆえに、違和感や拒絶感を抱いた事象が、いつの間にか自明化し、さらには人々の行動規範ともなっていくプロセスを捉えるための、概念枠組だといっておこう [レーマン 2005:156-

157, Gerndt 1997, Kaschuba 1989:181]。身辺卑近の日常生活の自明性を疑い、異化することで、初めて自己世界は客体化され、対象可能なものとなる。

## 高層集合住宅という場の設定

今回のシンポジウムで高層集合住宅という場を設定したのは、東アジアの民俗学に未だに強い‘連続性’の観念を棚上げできるからである。建築設計者によって規格化された空間であり、単純に地域に継承された文化伝統という説明だけでは通用しない、複数化したコンテクストの多層性をふまえた現実を、凝視する必要性を招来する。農業を基幹産業とした産業構造から離脱し、大都市に人口集中する都市勤労者家族の住まう器として規定された居住空間の中で、人びとはいかに‘状況’に応じて文化をヴァナキュラーに創造していくのか、近似した‘状況’において、改めて‘文化’による拘束性<sup>11</sup>を問い質したいためである。

グローバル化による平準化が覆う中にも、日中韓に何らかの差異が認められる場合には、現在の人びとの生活を拘束している‘状況’だけでなく、より複雑な歴史的社会的展開の産物としての‘文化’を把握しなくてはならない。「ありふれた世上の事実」を叙述しようとした柳田の『明治大正史世相篇』は、近代（モダニゼーション）の中で新世相として編み出されてゆく生活の体系的変遷史＝文化史の試みだと筆者は考えているが、「わかりきったことを、ていねいに述べる」<sup>12</sup>ことを省くとせざるを得なかった同書の記述手法は〔柳田 1993：6〕、後世の者からすると、現状分析の欠落が惜まれる。当時のわかりきったその自明性も、刻々と不明となっていく。

これと対極的な方法を考案したのが、考現学（モデルノロギオ）の今和次郎である。民家調査の先駆者で、早稲田大学の建築学科教授であった今は、1925年初夏に初の考現学調査「東京銀座街風俗記録」を行うが、「下宿住み学生持物調べ」（1925）や「新家庭の品物調査」（1926）など、部屋の中にある家財道具から細々した身装品まで、所持品一切をスケッチとともに観察記録した。「普通の常識ではなんらの価値のないような品物をもていねいな態度で記入」し、「どのような偶然も見のがさないで全部記入」〔今 1987:225〕したその結果は、今日においては貴重である。討論では柳田の世相史に関しては重信幸彦氏に、今の調査法や、その系譜を引く西山卯三の住み方調査、吉武泰水の使われ方調査などについて大月敏雄氏に紹介いただいた。

至って手間暇のかかるこの調査法は、その重要性は認められつつも、実施され難かったが、日本ではシンクタンクのCDIが商品科学研究所と1975年からほぼ10年おきに3回、“生活財生態学”と称し、日本の家庭に保有されている生活財の大規模な調査を遂行した〔商品科学研究所＋CDI 1980〕。CDIの調査は1992年までで留まったが、2002年に大阪の国立民族学博物館で、韓国の高層アパートに住む一家の暮らしをほぼ丸ごと展示した「2002年ソウルスタイルー李さん一家の素顔のくらしー」展が開催された<sup>13</sup>。韓国ではその共催を経由して、ソウルの国立民俗博物館がこれを組織的に引き継ぎ、発展させ、‘サルリムサリ（살림살이）’調査と称して、データを蓄積させていることは特筆される。

討論の<sup>ジョンズ</sup>丁秀珍氏の発表タイトルを、当初、サルリムサリを生活財生態学と訳したが、日本語の標準語に直訳できるうまい言葉がない。生活財や家財道具という物質文化を指すと同時に、「サ

サルリムサリが良い／悪い」といった用法もあって、暮らし向きや一家を築いてやり繰りしていく意味も含んでいる。内面的な暮らし方や生き方を含んだ言葉である。サルリムサリが外在化して表現されたものが、日常生活や生活財のすべてであって、実存的な‘生活世界’そのものだとしてもよい。

## サルリムサリと生活世界

把握しがたいサルリムサリ＝生活世界を捉えるため、外在的な生活財一切を記録する、生活財生態学の手法が採用されたともいえるが、2005年に忠清南道の現在世宗市の農村で施行されて以降、2006年度からは「地域民俗文化の年」事業で、毎年3箇所のサルリムサリ調査が実施され、現在、19箇所の調査報告が国立民俗博物館のホームページにアーカイブ化され公開されている。

残念ながらホームページからこのデータにはハングル版でしかアクセスできないが、2020年には41地域41家庭のサルリムサリ調査が蓄積される予定だという。農漁村のサルリムサリが多かったが、2007年からは都市民俗誌として大都市の調査も積極的に取り組まれ、高層集合住宅は大阪民博の李さん一家も含めれば、3例の詳細な実例が入手可能である。例えば蔚山のアパートの例は、下記のURLでアクセスできる。

<http://efw.nfm.go.kr/service/book/salim/110/>

大阪民博の調査を主導した佐藤浩司氏は、「社会のイメージから個人のリアルへ」という表現で、CDIの行った生活財生態学の目標が、多数のサンプリング調査<sup>14</sup>から、階層や地域に応じた日本社会の平均的イメージを抽出することであったのに対し、すでに世界は産業化社会から情報化社会へとシフトを続けた現在、「2002年ソウルスタイル」展では、徹頭徹尾、個人の、個性的な存在として人間を描こうとしたと論じている〔佐藤 2002a:104-105〕<sup>15</sup>。

代表性や典型性を問うことは、意味を持たない。都市計画や建築家らの設計ヴィジョンという大枠が規定された、所与の空間の中でも、普通の人びとはいかにあり合わせの範囲でアレンジし、自己の生活世界を演出しているのか、「ひとつの『文化』を構成しているさまざまな操作の組み合わせを明るみに出すこと（傍点原文）」〔ド・セルトー 1987:12〕によって、消費者という遠回しな名を与えられ、覆い隠された、被支配の位置や場所を、「ヘテロトピア（異在郷）」〔フーコー 2013:36〕へと転換することができる<sup>16</sup>。

当たり前は、自明すぎて、普段は疑問を差し挟むことも難しい。2011年の東日本大震災後にしばしば言われたように、失ってから初めて‘かけがえのないもの’だったと気づくものもあるが、近接した隣国の類似した日常や日常生活を重ね合わせることは、自らの自明世界（world-taken-for-granted）に、‘異化’するまなざしを射し込むひとつの契機とはなる。気のついた‘生活疑問’を次々と登録し、積み重ねていく以外、私にはよい知恵は浮かばないが、生活財生態学やサルリムサリ調査は、佐藤氏の調査でも延べ40日、サルリムサリ調査は調査員2名にプラス写真家で11ヶ月という膨大な手間暇と費用が費やされている<sup>17</sup>。同じ方法を日中で採ることは困難であり、民間文学から発展し、オーラリティ研究の展開の中で、独自に主唱された中国の‘生活世界’研究をはじめ、日本の世相史研究や生活改善運動研究の蓄積〔田中編 2011〕など、方

法的にも東アジアの民俗学が、それぞれの特性を見つめ、組み合わせ、協業することによって、新たな戦術も磨かれていこう。討論ではナラティブ・語りを介した生活世界研究では既に多数の研究蓄積のある中国から、高丙中氏ガオビンヂョンと戸暁輝氏フジャョフイの二人にコメントとその展望をいただいた。

特に戸氏はその中で、生活世界と日常世界との厳密なる弁別を主張され、両者を混同することなく、生活世界をフッサールの意味に限定すべきことを説かれる。現状のままでは韓国のサルリムサリは、日常生活のマテリアル研究の範囲に留まろうが、丁氏も指摘するように、あくまで志向しているのは現象学的な実存理解にある。モノは民俗学的知覚にとって外面上の手がかりであるだけでなく、その機能や生活史的連関の中で個々に観察・把握されねばならないが〔Gerndt 1997:129〕、思い出の込められた土産物などへのモノ語り〔橋本 2005〕や、それらの飾り立て方というヴァナキュラーな造形的な創意工夫など、民俗学的手法や蓄積の活かせる局面は大いに広がっている。

## 比較対照から見えてくるもの

シンポジウムのメインの課題について、最後になってしまったが、東京・ソウル・北京の高層集合住宅の展開と暮らしを、それぞれ篠原聡子氏ナムクス、南根祐氏フンジュエウン、王傑文氏にご発表いただいた。異なる視角から論点は多岐にわたるものの、私の視角に引きつけて、若干の生活疑問を登録しておけば、ひとつは接客空間と個室のあり様である。

篠原報告では、日本の集合住宅における集合エントランス部分に、オートロックが敷設される前後で共用空間の設えの変化が指摘される。かつて縁側があり、婚礼や葬式時には居間や仏間が開かれ、「他者に向けられた家」〔篠原 2008:17〕だった日本の住宅は、「特に集合住宅の住戸という密室空間は、究極のプライバシー領域に属し、外部との接点をもたないもの」へと変化したが〔同:66〕、それがさらにオートロックの導入で、住戸内にあった和室の接客機能がゲストルームという形で共用部に転移しているとされる。集合住宅のスチール扉の鍵が、自由に外出のできる安全な住宅形態となり、女性の社会進出の促進要因になったことは、韓国でも分析されているが〔前 2014:297〕、韓国・中国ではスチールの玄関扉を開ければ、そこにはまず居室や客厅と呼ばれる広い居間（リビング）があり、大家族等も集まれる開放的で整頓された空間が今も維持されている。韓国では居室を取り囲んで個別の部屋が配置されるが<sup>18</sup>、祭祀（日本でいう法事）などの機会に接客機能を今もある程度確保できるのは、日本のように居間にモノが溢れていないこと、南論文が指摘するように、ソファがあってもオンドルによって床座が今も持続されている。食卓（ダイニングテーブル）の導入以来、畳も減って、床座から椅子座に、日常の立ち居振る舞いの大半が移行してしまった日本とは大きく異なっている。

サルリムサリ・アーカイブで、韓国の室内を演出する家族写真のあり様をみても、そこに死者の遺影が常置されていない傾向が見て取れる。普段は倉庫やタンスの中に仕舞われた遺影は、祭祀の時だけ飾られる。人が死ぬと死者個人の寝具<sup>19</sup>は廃棄される慣習もあり、また「玩物喪志」<sup>20</sup>（無用なものを過度に愛玩して本来の志を見失ってしまう意）の意識も作用しているのか、現在の韓国の住戸には、結婚式はじめ多彩な家族写真は飾られても、死者の写真は排除されており、住戸は





写真3 供給中の納骨堂

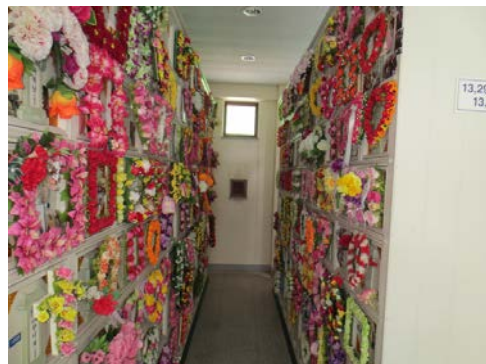


写真4 写真で飾られた納骨堂

‘生者の空間’としてのみあると日本人の私の眼には映る。韓国では1990年代末から火葬化が急速に進み、納骨堂形式の墓地が増えたが、時代を経るとともに、写真3・4・5のような、死者を囲んだ家族写真をここに飾るように次第になって、ますます生者と死者の空間分離が進んできたように観察される。韓国でも四十九日までは居間の一角に遺影を飾り、死者にも食事を供するが、それ以降、遺影は片付けられ、愛着からそのまま飾っておくと、訪ねてきた親族・知人から<sup>たしな</sup>屹度窘められたという話を幾度も聞いた。



写真5 死者を囲んだ家族写真

一方、日本の独居老人などの住まいでは、居間に飾られた配偶者の遺影が、以前にもまして占める比重が大きくなった光景を度々目にする。祭壇のように遺影を飾って常に対話を繰り返したり、また今日、「手元供養」あるいは「自宅供養」と称して、遺骨や遺灰を自宅で保管したり、ペンダントにしたり、慰霊の場を身近に置く現象も広がっている。四十九日の寺収め（墓収め）まで火葬骨を、自宅に一旦留める風習も、土葬が主だった近世期には存在せず、東京という近代都市生活の世相の中で生成されていったが、生者と死者の境界区分が混沌化していく。森謙二は2004～5年頃から家族の死体を埋葬せず、自宅に放置したままの、遺体放置事件が頻発しはじめたと論じる〔森2014:44〕。埋葬というコンセンサスの崩れたこの現象の背景には、「お金がないから葬式を出せなかった」とか息子や親戚に「迷惑がかかると思い連絡しなかった」という理由が語られるが、近隣知己との接触を自ら断ったセルフネグレクターとして日々を送り、体力的にも身辺を片付けられない、ゴミ屋敷と化した乱雑な‘日常’と、その「生活意識」<sup>21</sup>において連続性があるのはいうまでもない。

ささやかなる比較対照であっても、‘生活疑問’を積み重ねること、自らの生活世界の自明性という桎梏から解き放たれねばならない。



## 注

- 1 小学校3年次の郷土学習で使われる、社会科の副読本『わたしたちの江東区』（江東区教育委員会）は、1956年生まれ私の使用した1964年版では、江東区は「大きな工場の多いまち」という記述だった。1965年生まれの弟の1973年版では、「大きな住宅団地が多い」と変更され、大工場の移転跡地に1970年前後から公団や都営の住宅団地が多数建造されていったことは、1973年当時から知識としては得ていたが、小中規模の民間マンションの増加が徐々に進み、一戸建の割合が超されたという実感は持てなかった。
- 2 平成20年と比べ、「1・2階建」は3.2%増、「3～5階建」は1.5%増、「6階建以上」は16.3%増で、「6階建以上」が共同住宅全体の増加率6.8%を大きく上回る。「6階建以上」の内訳も「11階建以上」は22.8%増、「15階建以上」は47.5%増で、階数が高くなるにつれて増加率は高くなっており、「共同住宅の高層化が進行していることを顕著に示している」とする〔総務省統計局 2014〕。
- 3 総武本線越中島支線の日本貨物鉄道（JR貨物）の小名木川貨物駅が、業務を隅田川駅へ移管し、再開発された。イトーヨーカドーと119の専門店街モールの建物（第2街区）とフィットネスクラブ（第1街区）を合わせた、延べ床面積約12万㎡に及ぶ大型商業施設を基軸に、南部の第3街区には4棟の高層マンション群（東京スウィート・レジデンス）と介護老人保健施設（葵の園・江東区）が開発した。
- 4 江東区の実態調査報告によるマンション建設の時期区分では（巻末資料）、1975年から86年を「民間マンション隆盛期」とするが〔江東区2009〕、私はこの期の変化を実感できなかった。その後も湾岸エリアの臨海部の開発が進み、江東区の人口は、現在ほぼ50万人に迫る。また図1でみるように、都道府県別の建て方別割合は、東京都が突出しているのに注意されたい。
- 5 本稿で用いる「平準化」とは、フランセスク・ムニョスが（原語はスペイン語であるが）urbanization + banal ‘平俗な’から造語して用いたurbanalization = 「俗都市化」という概念を意識し〔ムニョス2013〕、ありふれたものとなることを含意させたい。
- 6 大正末年以降突如頻発化したいわゆる親子心中を、日韓の比較から捉えようとしてきたが〔岩本1993, 2006等〕、近年は、日本で社会問題化している「介護殺人」や「老老心中」に関して、韓国の類似現象と比較研究している。日本では「介護殺人」という言葉が1985年には登場したが〔山中2004:36〕、親殺しが絶対的な悪だった韓国では、それらに相当する語がなかった。ただ2014年1月に起きた人気アイドルグループのメンバーの父親（57歳）が、祖父（84歳）祖母（79歳）と「同伴自殺」した事件は、他人事ではないという輿論を喚起し、その絶対的規範を揺るがしつつある。
- 7 学問領域の区別を詮議するのはあまり得策ではないが、社会学においても生活史（ライフ・ヒストリー）を駆使する岸政彦氏の、特に「普通の人生の記録」を謳った『街の人生』は、エビグラフに「我々が空想で描いて見る世界よりも、隠れた現実の方が遙かに物深い」という柳田の『山の人生』の一節が掲げられる〔岸2014〕。極めて秀逸な作品であるが、語りを「人生の断片集」であるのみならず「普遍的な物語」だと捉捉するところに、民俗学的観点との微妙な違いが認められる。そこで使われる「普通の人生」と同様、佐藤浩司氏の著作も「普通の生活」と題されているように、本論で用いる「普通の人びと」も、標準的、代表的という意味ではない。
- 8 伊藤徳也は、「生活の芸術」の主体としての「凡人」の発見に、周作人の特性を把握している〔2012〕。
- 9 以下、中国の人名・地名は、慣例の日本語読みではなく、日韓では相互に用いられる、現地語に近い「発音転記」を用いる。四声を無視することになるが、今後の国際交流において、日韓方式を採用するのは、高さん・戸さんをはじめ、黄・洪・孔・江など、皆コウさんとなってしまつて混乱・混同するよりも、よいと判断するからである。
- 10 南根祐によれば、例えば宋錫夏は1938年『東亜日報』に連載した「民俗から風俗へ」などで、「過去の残存物」の民俗に対して「風俗とは…現代の呼吸に値する現代のモノ」だとし、新しい風俗へと再生できそうな「健全なる娯楽」を復活させ、「国民の情緒的部分を満たし」て「情操的涵養を図ろう」と主張したとする〔註2013:102〕。
- 11 ドロシー・ノイズは、今日、世代継承的な‘文化’よりも、‘状況’の拘束が新たな文化創造をもたらすと説くが〔ノイズ2011:8〕、本シンポジウムの課題設定には、その再検証の意図も企図している。
- 12 この文章に続けて柳田は「この点が将来何とか考えてみねばならぬ問題」と課題化している〔柳田1993:6〕。

- 13 日本ではその後、バルコのシンクタンク『ACROSS』編集室が1980年から、博報堂の生活総合研究所が1992年から、マーケティングの観点で「生活定点調査」が続けられている。
- 14 1975年の最初の調査では140家庭に調査票を配布し、88家庭で写真撮影を行ったほか、英（ロンドン）仏（パリ）独（デュッセルドルフ）での各5世帯との国際比較も行われ、階層等の平均的な像の抽出が目論まれている。
- 15 また佐藤氏は「もはや空間は、それほど重要なものではなくなっています。住宅は社会のコスモロジーの反映としてつくられるのではなくて、商品として購入するもの。そういう実情の中で、私たちはせいぜいモノにたくして自分らしさを発揮しているのが現実です。だから調査では、空間という器ではなく、その中のモノに注目しました。彼らにとっての、そして同時に私にとっての生きがいの意味を確認するために」とも述べている [佐藤 2002b : 1]
- 16 フーコーは実在しないユートピア（非在郷）に対し、権力が秩序づけている現実空間を、より良い理想に造り変える人々びとの実践に関して、ヘテロトピアと名付けたが、それについては小論 [岩本 2013] でも触れた。
- 17 当初からサルリムサリ調査を主導してきた国立民俗博物館・千鎮基<sup>チオンジンキ</sup>館長によれば、大阪民博のソウルスタイル展だけでなく、ダニエル・ミラー [Miller(ed.) 1998] らの新たな人類学的物質文化研究の影響を多分に受けて、独自に構想されたことが強調される（2014年5月7日インタビュー）
- 18 シンポジウム討論では、日本の住戸は最近のマンションにおいても「中廊下」が当たり前のよう設計される。そうした当然視された疑問を大月氏が例示されたが、家族の集まるリビングを経由せず、中廊下から直接、各個室に進入できる造りは、家族の‘日常’をも規定してこよう。家族にさえ迷惑を掛けたくないといった意識の発生とも相関すると考える。
- 19 「鴛鴦衾枕」と称し、夫婦が一枚の布団と枕で同床する慣行だった韓国では、現在、当然の習いとして夫婦にはダブルベッドが自明視されている。日本では調査で数値の幅はあるものの、「夫婦別寝」や「異室異床」が半数を超え話題となっているが、50歳以上を対象としたシニアCOMの国際比較（2004）によれば、夫婦別寝は日本の40%に対し、韓国にも19%あるとされ [小林 2013:18]、複数の規範コードが併存していることが窺える。実は2002年ソウルスタイルのアパートの事例では、居室（リビング）のピアノの上の壁にはセピア色化したハラボジ（祖父）の写真が飾られている。テレビの右上の壁にはハルモニ（祖母）を中心にした大きな家族写真が飾られており [国立民族学博物館 2002:35]、ピアノの上の写真は遺影というより、帽子を被っていることから、ポートレートとしての装飾的要素が強いものとみなされる。テレビ側の家族写真との対照から、この場合も生者／死者の空間分離がなされているといえる。
- 20 韓国では、枝葉末節なことに拘り、真に学ぶべきことや学問の本質を見失うことを、未だ戒める傾向が強いが、王論文によれば、ベランダを占領する不用品と主婦の美德との関係が指摘される。
- 21 有賀喜左衛門の生活論の核となっている「生活意識」とは、例えば「外見ではちがって見える捨子、年季奉公、身売、まびくこと、里子などという事柄が、その当事者の生活意識を辿って行けば非常に連関したことであった」 [有賀 1969:347] といったような理解に示される。介護心中も普段の‘日常’が土壌になっていると筆者は考える。

## 参考文献

- 朝倉敏夫・林史樹・金香来編 2003 『国立民族学博物館調査報告』44（2002年ソウルスタイル研究と展示の評価）  
国立民族学博物館
- 有賀喜左衛門 1969「名子の賦役、その他」『有賀喜左衛門著作集』Ⅷ、未来社
- 伊藤徳也 2012『「生活の芸術」と周作人—中国のデカダンス＝モダニティ』勉誠出版
- 岩本通弥 1993「〈親子心中〉をめぐる象徴的システムの日韓比較（1）—神話的な語りとしての『自殺事件』の民俗学的分析」『国立歴史民俗博物館研究報告』54集、国立歴史民俗博物館
- 岩本通弥 2006「親子心中の日韓比較に関する歴史民俗学的研究—民俗文化と近代家族の変容過程」『訪韓学術研究者論文集』6、日韓文化交流基金

- 岩本通弥 2013 「解説／解題 グリンデル高層住宅：団地暮らしの映像民族誌的接近」マイケ・ミュラー『グリンデル高層住宅：団地暮らしの映像民族誌的接近』日本語版DVD、東京大学大学院総合文化研究科
- 大月敏雄 2014 「近居の意義」「近居の広がりを捕捉する」大月敏雄＋住総研編『近居—少子高齢社会の住まい・地域再生にどう活かすか』学芸出版社
- 岸政彦 2014 『街の人生』勁草書房
- 江東区 2009 『江東区マンション実態調査（概要版）』江東区都市整備部
- 国立民族学博物館編 2002 『2002年ソウルスタイル——李さん一家の素顔の暮らし』千里文化財団、2002年3月21日～7月16日、韓日共同開催の特別展解説書
- 小長谷英代・平山美雪編訳 2012 『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察』岩田書院
- 小林秀樹 2013 『居場所としての住まい—ナワバリ学が解き明かす家族と住まいの深層』新曜社
- 今和次郎 1987 『考現学入門』ちくま文庫、筑摩書房
- 佐藤浩司 2002a 「生活財調査—ものはなにをかたる」国立民族学博物館編『2002年ソウルスタイル——李さん一家の素顔の暮らし』千里文化財団、2002年3月21日～7月16日、韓日共同開催の特別展解説書
- 佐藤浩司 2002b 「モノ調べ」佐藤浩司・山下里加（建築・都市ワークショップ＋石黒知子編）『2002年ソウルスタイルその後—李さん一家の3200点：普通の生活』INAX出版
- 篠原聡子 2008 『住まいの境界を読む—一人・場所・建築のフィールドノート（新版）』彰国社
- 清水昭俊 1998 「親族現象と人類学」丸山茂・橋川俊忠・小馬徹編『家族のオートノミー』早稲田大学出版部
- 商品科学研究所＋CDI 1980 『生活財生態学—現代家庭のモノとひと』リポレポート
- 総務省統計局 2014 『平成25年住宅・土地統計調査（速報集計）結果の概要』  
 (URL: [http://www.stat.go.jp/data/jyutaku/2013/10\\_2.htm](http://www.stat.go.jp/data/jyutaku/2013/10_2.htm) 2014年8月25日アクセス)
- 田中宣一編 2011 『暮らしの革命—戦後農村の生活改善事業と新生活運動』農山漁村文化協会
- ド・セルトー, ミシェル 1987 『日常実践のポイエティック』国文社（山田登世子訳）
- ノイズ, ドロシー 2011 「伝統のプロセスにおける拘束性と自由」『現代民俗学研究』3号（小長谷英代・平山美雪訳）
- 橋本和也 2011 『観光経験の人類学—みやげものとガイドの「ものがたり」をめぐる』世界思想社
- パウジンガー, ヘルマン/ブラウン, マルクス/シュヴェート, ヘルベルト 1991～3 「新しい移住団地—東ヨーロッパからのドイツ人引揚民等の西ドイツ社会への定着にかんするルートヴィヒ・ウーラント研究所による民俗学・社会学調査（1）～（4）」『愛知大学国際問題研究所紀要』94、96、98、99号
- パウジンガー, ヘルマン 2005 『科学技術世界のなかの民俗文化』文楯堂（河野真訳）
- フーコー, ミシェル 2013 『ユートピアの身体／ヘテロトピア』水声社（佐藤嘉幸訳）
- 松本吉彦 2014 「近居の親子関係と暮らしから見た住宅計画」大月敏雄＋住総研編『近居—少子高齢社会の住まい・地域再生にどう活かすか』学芸出版社
- ムニョス, フランセスク 2013 『俗都市化—ありふれた景観とグローバルな場所』昭和堂（竹中克行・笹野益生訳）
- 森謙二 2014 『墓と葬送のゆくえ』吉川弘文館
- 柳田國男 1970 「一つの歴史科教案」『定本柳田國男集（新装版）』31巻、筑摩書房
- 柳田國男 1990 「民間伝承論」『柳田國男全集』28巻ちくま文庫、筑摩書房

- 柳田國男 1993 『明治大正史世相編(新装版)』講談社学術文庫、講談社
- 山中美由紀 2004 「日本社会と家族介護をめぐる殺人—「死」の文化および家族間との関係性」山中美由紀編『変貌するアジアの家族—比較・文化・ジェンダー』昭和堂
- レーマン,アルブレヒト 2005 『森のフォークロードドイツ人の自然観と森林文化』法政大学出版局(識名章喜・大淵知直訳)

## 韓国語

- 강권용 2008 「국립민속박물관의 지역 생활재 조사의 현황과 과제」『민속학과 무형문화유산의 보존과 전승2008 한국민속학대회』국립민속박물관, 2008한국민속학대회발표집(2008.10.30~31)(칸·クォングォンヨン 2008「国立民俗博物館の地域生活財調査の現況と課題」『民俗学と無形文化遺産の保存と伝承2008韓国民俗学大会』国立民俗博物館, 2008韓国民俗学大会予稿集〔2008年10月30~31日〕)
- 국립민속박물관 2008 『오목이네 살림살이: 무주군 적상면 북창리 내창마을』(国立民俗博物館 2008『五目家(オモギネ)のサルリムサリオモギの家/サルリム사리—茂朱郡赤裳面北倉里内倉마을』)
- URL: <http://efw.nfm.go.kr/service/book/salim/69/> (2014年8月25日アクセス)
- EBook: <http://efw.nfm.go.kr/ebook/ecatalog.jsp?Dir=15> (同日アクセス)
- 국립민속박물관 2010 『울산 달동 유정수 박은경 가족의 살림살이』도시민속조사보고서06(国立民俗博物館 2010『蔚山·達洞 ユ·ジョンスとパク·ウンギョン家族のサルリム사리蔚山·達洞 ユ·ジョンス、パク·ウンギョン家族のサルリム사리』都市民俗調査報告書06. 国立民俗博物館)
- URL: <http://efw.nfm.go.kr/service/book/salim/110/> (2014年8月25日アクセス)
- EBook: <http://efw.nfm.go.kr/ebook/ecatalog.jsp?Dir=82> (同日アクセス)
- 남근우 2013 「민속 개념 재고」『실천민속학연구』21, 실천민속학회(南根祐 2013「民俗概念再考」『実践民俗学研究』21号、実践民俗学会)
- 전남일 2014 「왜 아파트 인생이 되었는가?」『아파트 인생』서울역사박물관(チョンジョン·ナミル 2014「なぜアパートの人生になったのか?」『アパートの人生』ソウル歴史博物館)
- 주영하 2007 「두 가지의 민속학과 의식주 연구—한복·한식·한옥에서 복식·음식·주거로」『민속학연구』20호, 국립민속박물관(周永河〔ジュ·ヨンハ〕 2007「二つの民俗学と衣食住研究—韓服·韓食·韓屋から服飾·飲食·住居へ」『民俗学研究』20号、国立民俗博物館)

## 欧文

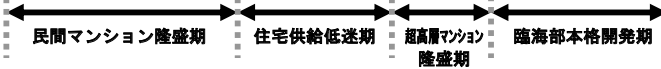
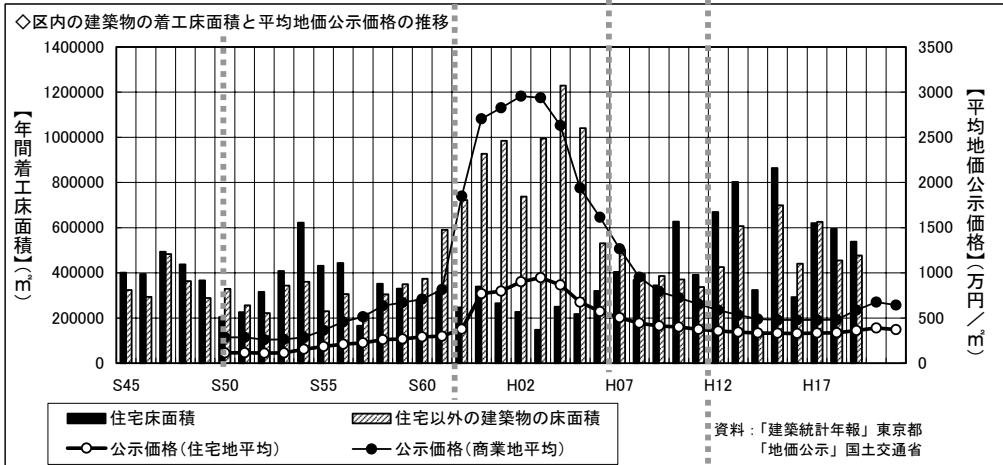
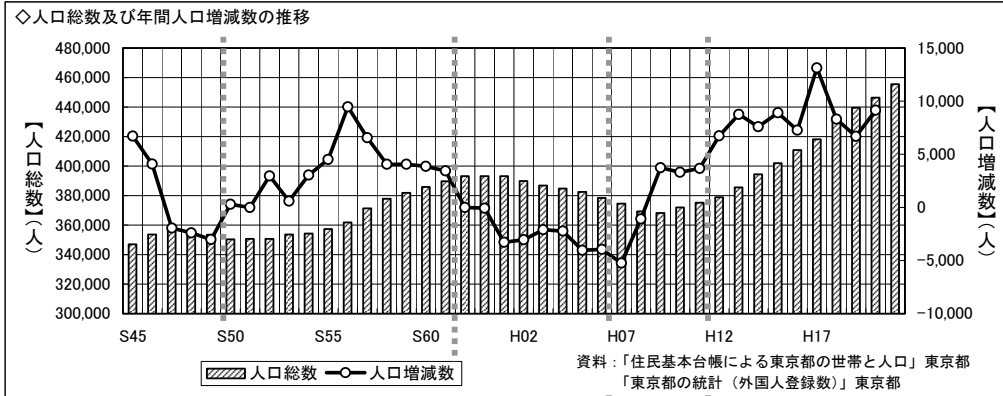
- Baumann, Richard. 2008. "The Philology of the Vernacular." *Journal of Folklore Research* 45, no.1.
- Gerndt, Helge. 1997. *Studienskript Volkskunde*. Waxmann. (ゲルント, H. 『民俗学調査手引き』)
- Kaschuba, Wolfgang. 1989. "Popular Culture and Workers' Culture as Symbolic Orders: Comments on the Debate about the History of Culture and Everyday Life." Edited by Lüdtke, Alf. Translated by Templer W. "The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life." Princeton University Press.
- Lehmann, Albrecht. 2010. "Stimmungen und Atmosphären. : Ihre Wirkung auf das Erinnern und Erzählen im Kontext einer Bewusstseinsanalyse". (レーマン, A. 「気分と雰囲気—意識分析のコンテキストにおける記憶と語

りに及ぼす影響」) 関西学院大学シンポジウム「〈語り〉研究の最前線—日常・経験・意識をめぐる方法」、  
2010年9月26日

Miller, Daniel ed. 1998. *Material Cultures : Why some things matter*. The University of Chicago Press.

Möller, Maike. 2009. *DIE GRINDELHOCHHÄUSER*. URL : <http://www.grindelfilm.de/index.html> (2014年8月1  
日アクセス)

# 1 昭和 50 年代以降のマンション建設の軌跡



時代区分	民間マンション隆盛期	住宅供給低迷期	超高層マンション隆盛期	臨海部本格開発期
経済情勢	・第1次オイルショック(S49) ・第2次オイルショック(S54)	・プラザ合意(S60)を契機としたバブル景気とその崩壊	・経済不況と経済のグローバル化、産業構造再編の加速	・金融構造改革による景気回復、不動産投資加熱・景気の急転
住宅政策動向	・居住水準、住環境水準の導入 ・大都市部での良質な住宅供給	・成長期のファミリー世帯向け公共賃貸住宅の供給	・都心居住促進（規制緩和） ・住宅性能の導入、既存住宅の耐震化促進	・分譲マンションの管理、建替対策 ・少子高齢社会を支える居住環境政策
区の人口動向	・都内間の核家族世帯の転入超過による人口増加	・他県への成長期ファミリー世帯の転出超過による人口減少	・若い単身世帯、成長期ファミリー世帯の転入超過による人口増加	・若い単身世帯、核家族世帯の転入超過による人口増加
区内の住宅建設動向	・民間分譲マンションの建設増加 ・持家を中心とした住戸規模の拡大	・地価等の急騰・急落 ・事務所・店舗等の建設増加と分譲マンション供給の低迷 ・賃貸住宅供給のシェア拡大	・超高層マンションの建設増加・開発規模の大型化 ・大規模公共賃貸住宅の建替え開始	・地価の下げ止まり ・臨海部を中心とした超高層マンション開発の本格化 ・ワンルームマンションの供給拡大

(注) 本調査では、「成長期のファミリー世帯」は「18歳未満の子どものいる核家族世帯」、「成熟期のファミリー世帯」は「18歳以上の子どものいる核家族世帯」のことを示す。



# 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「<sup>フェイウツヂーウェンホアイイチヤン</sup>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「<sup>ミンスックイエンジウ</sup>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、<sup>チョウズウオロエン</sup>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<sup>チン</sup>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<sup>ウエンロエン</sup>「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<sup>ナンジンジャンナン</sup>南京江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・フレイザーの『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<sup>(1)</sup>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できたものだった〔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、現在中国人民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<sup>シャオシヨウ</sup>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<sup>アンドアマイン</sup>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くなかったが〔安2004〕、周作人の特異性はそれだけに留まらなかったことにある。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<sup>ユエ</sup>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ったが、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<sup>チェンヨウチャオ</sup>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<sup>チョアジアン</sup>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」<sup>グァヤオユインドオン</sup>

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<sup>ツァイユエンペイ</sup>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<sup>リウバンノン</sup>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<sup>シェンジエン</sup>、鍾玄同<sup>シウチョウシュエントオン</sup>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<sup>シエンイモ</sup>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<sup>(2)</sup>。

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<sup>ホアウエイ</sup>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<sup>ドオン ツウオビン</sup>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<sup>ホウ シー</sup>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<sup>ワンウェンバオ</sup>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<sup>チャアンホイ</sup>の提案した「民俗学会」ではなく張竟生<sup>ヂヤンジン ション</sup>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<sup>ミアオフォンジャン</sup>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<sup>(3)</sup>。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、ただただもったいないだけではないか？」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 목적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<sup>チェンリエンシャン</sup>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」<sup>グクオミン</sup>概念の定義づけに大きく関わり、また「国民性」<sup>グクオミンシイン</sup>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<sup>ルウシュン</sup>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」<sup>ピンミン</sup>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「<sup>チャアンディエン</sup>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「<sup>ワンミン</sup>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、「<sup>ミンジエン</sup>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是这样した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「<sup>ミンヂョエン</sup>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」、「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、趣きなどを探し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。錢理群<sup>チエンリイチェイン</sup>が述べるように、彼は「普通の人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[錢 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「<sup>リブッウエンジェン</sup>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、<sup>チエンティエンシユウ</sup>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、中国社会に啓蒙的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<sup>チヤオシーユイ</sup>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ったのは民俗学ではなく文学であり、神話や童話（民間故事）、童謡、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ったのである。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」<sup>ツァアシュエ</sup>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」<sup>シュウホア</sup>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术界において、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<sup>(4)</sup>。

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<sup>フエイシアオトウ</sup>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<sup>ニイモイエン</sup>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「一点回憶」『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

# ドイツ民俗学と日常研究

## ドイツチュービンゲン大学民俗学研究所の村についての日常研究を中心に

LEE Sang-Heong

李 相賢

安東大學校

(訳：中村和代)

### 1. はじめに

1970年から数年にわたり、チュービンゲン (Tübingen) 大学の民俗学研究所は、村の日常生活を研究目的として、近隣の農村であるキーピングゲン (Kiebingen) 村<sup>1</sup>の調査を行った。「日常」(Alltag) アルタークの研究とは、単純に反復される日常ではなく、多様な人々が集まり生活する空間としての日常を指すものである。それは一般的に、E・フッサール (Edmund Husserl) の「生活世界 (あるいは生世界)」(Lebenswelt) の認識論に基づくものであり、主に「日常生活研究」あるいは「日常生活世界研究」と称され、様々な学術分野で成立している。

生活世界を現象学的に捉えた A・シュッツ (Alfred Schütz) の研究がその皮切りとなったが、以降日常研究が各分野で本格的に展開され、民俗学や人類学など文化を最も重要な概念として捉える研究分野においても、文化の形成と変化に関わる個人と集団間の分析に活発に取り入れられた。

ドイツの民俗学では、日常研究の影響がライフヒストリー研究、物質文化研究、労働者文化研究、民衆文化史、そして村の研究に及んだ<sup>2</sup>。特に村の研究において、過去の発表が主に村を共同体として認識するものばかりであり、村に住む個々の人々への関心がほとんど示されていなかったため、日常研究の導入と活用がドイツ民俗学の新しい研究傾向を明らかにするものであると認識できた。

よって本稿は、ドイツ民俗学の村の日常研究でも代表的な研究業績として評価を受けているキーピングゲン村研究の背景と過程を分析し、これをもとにドイツ民俗学の日常研究の特徴を提示することを目的とする。

本稿では、まず 1960～70 年代、H・パウジンガー (Hermann Bausinger) 主導のチュービンゲン大学民俗学研究所の研究傾向と特徴を紹介していく。そのために、この研究所で行われた 1950 年代のパウジンガー主導の移住地域研究について、簡略ではあるが説明が必要である。なぜなら、キーピングゲン村の調査研究で中枢的な役割をしていた U・イエグレ (Utz Jeggle) は、当時研究所に在籍しており、キーピングゲン村の研究も影響を受けていたからである。

そして、キーピングゲン村調査研究の過程と特徴の分析を行う。これは、村の住民の生活と民俗をテーマにした研究だが、研究途中に抱えた問題の解決過程で日常研究の必要性が提起されたものなのである。

ドイツ民俗学の日常研究の中でも、テュービンゲン大学の民俗学研究所、特にイエグレの日常研究の考察に至ったのは、筆者が在籍し長く学んだ場がこの研究所であり、研究所の研究傾向と特徴についての詳細な把握が可能だったからである。また、この研究所の所長を長い間歴任していたバウジンガーの研究業績は既に日本語で翻訳・紹介されており、日本の民俗学界では、ドイツの他大学の民俗学研究所よりも広く理解を得ることができると思えた点が大きい<sup>3</sup>。そして、なによりイエグレが研究所の中でいち早く日常研究に関心を持ち、行った多様な研究の存在は大きく、イエグレのキーピング村調査研究を対象とすることが適していると考えたからである。

## 2. テュービンゲン大学民俗学研究所の移住地域研究：村の社会学的研究

終戦直後の1945年、テュービンゲン大学民俗学研究所は、東欧圏に居住し終戦後西ドイツへ移住した、いわゆる「故郷から追放されたドイツの人々」(Heimatvertrieben)についての調査を進めた。当時、ドイツの各研究所では、移住したドイツ人の西ドイツへ移住前に共有していた言語と民俗について集中的な調査事業を行っており、この調査もそのような事業の一つだったと推定される<sup>4</sup>。

しかし、テュービンゲン大学の民俗学研究所は、1950年代中盤からこの調査の内容と方法を変更する。新しい調査の方向設定と推進は、この研究所で博士号をとったバウジンガーが中心となり、他2名の研究員と行った<sup>5</sup>。調査対象は、戦後に造成されたバーデン＝ヴュルテンベルク州の21カ所の移住地域で、ここには東欧圏から移住したドイツ系住民、統一前の東ドイツの地域から移住した住民、そして西ドイツの他の地域から移住した住民が居住していた。

21カ所の移住地域は、地形上の位置、そして居住人口の規模と特性がとても多様なため、一定の形式での記述は避けたが、次の五つの項目は必須として挙げた。一つ目は、移住地域の歴史として特に戦後の歴史、二つ目に地理的特徴、三つ目に人口構成の特徴、四つ目には社会および宗教生活の特徴、最後に移住地域の様々な問題点などであった。

5項目の具体的な内容として、移住地域の歴史では主に開発の歴史と建設主体、地理的特徴では移住地域の生態学的環境や周辺地域との関係、人口構成の特徴では住民の出身地域と職業などについての記述があった。また、社会生活の特徴では、家族や親族との生活や隣近所との関係、地域内の様々な同好会活動、例えばスポーツ同好会などについて記述しており、宗教生活の特徴として、住民が通うカトリック教会とプロテスタント教会の活動の特徴に言及していた。最後に移住地域の問題として、住民の文化的特徴が考慮されない文化施設の問題や、出身地域の文化的な差による隣近所との葛藤、移住地域の新しい文化の中に生じた家族間の問題などを記述していた。

そして第2部では、21カ所の移住地域の調査内容の分析を行っている。分析は、大まかにまとめると、移住地域で運営されている集まりと社会組織、新しい移住生活に活用される民俗、移住地域の計画樹立と運営、最後に故郷に対する認識などについてであった。

移住地域で組織運営されている集まりと社会組織として、その集まりや組織を構成する移住民



の出身地域、世代、居住の位置などで区別し、新しい環境に対応するために営まれてきた機能や役割について取り上げた。

新しい移住生活に活用される民俗の分析では、「文化的資産」を挙げている<sup>6</sup>。移住地域は、様々な地域の多様な文化を持つ人々で構成されていた。移住民は、共同体生活を維持するために、移住前の地域で伝え学んだ文化について、新しい意味付けを行った。彼らの文化的資産についての内容は、それまで民俗学者たちが関心を持ち研究してきた分野であったが、バウジンガーを中心とした研究チームは、移住した先で新しく形を変えた文化資産について関心を持ち、変化した形態の新しい意味や変化の主体についての分析を行っている。

移住地域の計画樹立と運営についての分析では、主に移住地域の設計に関与した会社の移住地域計画樹立の特徴と展開過程に注目している。特に、移住地域に居住しながら発生する様々な問題と、解決のために行った住民の努力を記述し、この件についての代案の提示も行った。

そして、移住地域住民の故郷に対する認識についての分析では、主に時・空間的次元から進められていたが、特に過去、特定の空間についての記憶と回想が、故郷を認識する上での土台となっていた。中でも、東欧圏から移住した人々の場合には、故郷についての認識が強く残っていることが確認できたことを記述している。

この調査の研究チームは、移住地域の住民が故郷を認識する段階と、各段階別文化的資産の活用方法、出身地域による故郷認識の差、そして定着時期別の故郷認識の変化などを分析している。一般的に彼らの故郷認識は、定着初期に不安感が増大し、その後同郷の人と接触しながら郷友会のような社会組織が結成され、多様な方法で故郷についての関心を表明する、などのように3段階に展開されることが把握できた。ただ、このような故郷への認識と活動の段階や活用された文化的資産の種類は、移住民の出身地別、世代別、そして居住期間によって多くの差が現れていた。

研究チームは、故郷について移住民の認識上の特性を分析し、これをもとにドイツ民俗学研究の核的な用語の一つである「部族(Stamm)」について論じた。特定地域で同じ文化を共有しながらドイツ語を使用する集団を意味する「部族」は、自分の地域を中心に置き、他地域の住民を否定的に認識する時に活用されるのだが、このような姿は調査対象である移住地域でも現れた。彼らは、この用語が民俗学研究で客観的事実として通用していることを問題点として指摘している。

この調査研究は「民俗・社会学的調査」という副題がつくほど、社会的な脈絡を重要視したものだ。過去の民俗学の村の調査のように、特定民俗が持続されている現場としての村、共同体生活を営む空間としての村ではない、戦後ドイツの変化した村社会の特性を反映しようとした点でその業績が評価されている<sup>7</sup>。

バウジンガーは、この調査研究をもとにフォークロリズムについての新たな理解を促し、文化産業と観光についても、新しく認識しなければならない必要性を提起した<sup>8</sup>。そして民俗学の基本的な概念、例えば連続性、共同体、部族、規範などに対する批判的な検討を持続的に進めた。彼が1959年、テュービンゲン大学民俗学研究所の所長として赴任した後は、研究所の研究方向も変化し、説話の代わりに通俗文学研究を、民謡の代わりに歌謡研究を、残存物の歴史的由来よりも社会的機能についての研究を、方言の言語学的研究の代わりに言語社会学的研究を志向した<sup>9</sup>。

1960年代までテュービンゲン大学民俗学研究所は、過去の民俗学に対する批判的研究が主となり、1970年代、特にファルケンシュタイン (Falkenstein) 学術大会以降は、民俗学の新しい研究方向を提示することに力点をおいた。

### 3. テュービンゲン大学民俗学研究所の名称変更とキーピング研究：村の日常文化研究

「68学生革命」が、西ヨーロッパとアメリカの大学生を中心に活発に進められていた1969年、ドイツのデトモルト (Detmold) でドイツ民俗学学術大会が開催された。この学術大会では、ドイツ民俗学の政治社会的立場、民俗学的理論、民族・民衆を意味する「Volk」という用語の持続的使用の可否についての議論が活発に交わされた。そして1年後、ファルケンシュタインで特別学術大会が開催され、これらの件について本格的な議論が行われた。

この学術大会に参加した学者は、「民俗学は対象と主体の相互作用の中で、文化的価値についての伝達を分析する学問」であり、「社会文化的な問題の解決に、一定の役割をすることが研究の目的」だということに合意をした。合意以降、ドイツの各大学の民俗学研究所は、文化と「Volk」についてそれぞれの理解に基づき、研究所の名称の検討や、新しい研究活動の方向を設定するなど、様々な活動を展開した。

テュービンゲン大学民俗学研究所では、この学術大会以降、「Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft」(以下 EKW 研究所)と名称を変更している。研究所の名称変更には、ファルケンシュタイン学術大会の議論だけでなく、1970年代のドイツの大学教育改革も一定の影響を及ぼしていた。当時大学教育改革は、州によって差は存在していたものの、改革により単科大学を専攻分野で細分化して複数の専攻を履修できるようになり、研究所の運営規定は研究所の教授に一任されるようになった。

1969年、EKW 研究所で「ヴェルテンベルク地域のユダヤ人村」という主題で博士学位を取ったイエグレ(当時研究員)は、1970年から数年にかけキーピング村と近隣地域を調査した。調査結果は、学術大会での発表や雑誌への寄稿のほか<sup>10</sup>、単行本でも出版された<sup>11</sup>。

キーピング村の調査は、バウジンガーの移住地域調査のように、特定の村の変化像を調査し、民俗の変化した意味を分析する目的で実施された。調査チームは、村の住民と「ラポール」(Rapport)を形成するため、民俗と関連する多様な村の行事を主管したのだが、このような調査チームの活動は、地域の新聞に報道されるほど住民から好反応を得られ、それにより調査も円滑に進められた。

ただ、特定の民俗を調査する過程で、村の特定人物の影響力や、その他政治・社会領域での影響力などに関する質問については、村の住民からはっきりとした返答を得ることができなかった。調査チームは、住民がこのような情報を外部の人間に公表することを嫌がると判断し対策を講じる中、キーピング村の住民でありテュービンゲン大学の学生であるアルバート・イレン (Albert Ilien) に会う。

彼は、村内の同好会活動に積極的に参加しており、調査チーム同様村の文化に多くの関心を寄せる人物であった。さらに彼の妻は村の小学校の教師で、住民との交流も活発に行っていた。彼

は調査チームに参加し、調査チームが必要としている情報を住民に伝え、収集した情報については数々の解釈の可能性を提示する役割を担った。

彼が調査チームに合流しながら、この調査研究の目的が「調査地域と人々の日常世界で現れる独特な性格」<sup>12</sup>(*eigensinnigen Charakter der untersuchten empirischen Welt*)、換言すると「村の住民の独特な日常世界についての研究」として変更された。また同時に、住人の独特な思考と行動がどこから出発しどのように変化したのか、その過程についての調査も進められた。それは、現在の村についての調査だけでなく、歴史資料の収集や整理にも及んだ。

調査チームは、キーピング村の住民の思考と行動に見える独特な特徴として、住民間の相互不信、財産に対する強い執着、一貫性のない家庭教育、清潔さに対する執着などを挙げた。また、住民の貧しさへの直接的な原因が均等相続と多産にあるとし、これらが隣近所に対する不信、兄弟姉妹間の葛藤、遺産相続過程での詐欺などのような、多様な問題を誘発したと分析した。そして、住民のこのような文化的特徴は、19世紀、この村が農村から労働者の村へと変化する過程で登場するようになったと認識し、関連する歴史資料の収集に努めた。

キーピング村に関する歴史資料は、1790年以降現在まで地域アーカイブに抜け落ちることなく蓄積されており、1820年代から1890年代後半までを中心に、当時の住民の土地所有関係、村内の位相などに関したすべての資料を収集した。

調査チームは、収集した歴史資料を五つの研究対象に分類し、生活世界の分析を行っている。一つ目は、農業を主業としていたキーピング村が、産業化、近代化される過程での特徴を取り上げている。具体的には、村内の修道院の売却と住民の購入、ネッカー(Neckar)川の整備過程の中で発生した官と住民の葛藤および協働、行政体系の変化、教会の役割変化などであり、最後に1823年に作成の村の地図に現れていた家と人々についての記述であった。

二つ目は、村の住民、特に農民とその労働についての特徴である。農耕地活用の特徴、農産物の種類と生産量の変化、行政単位である「*Gemeinde*」が農事のための協議体として変化する過程の記述と、衣食住生活の特徴、家事労働において老若男女の役割分担、そして家族財産の分配および統合の様相を記述していた。また、出生記録と不倫による出生問題の記録をもとに、住民の性生活の分析も行っていた。当時は、女性たちが受ける過酷な労働により乳児の死亡率が高く、一方で下層階級の人々は経済的な苦しさから結婚できず私生児の数も多かった。1970年代の調査当時、住民の子供たちへの相対的な無関心は、このような歴史的経験と関連があるものとして認識された。続いて19世紀の村祭りに関する記述があり、労働の強度や貧富格差による社会的な問題が存在しても、家庭と村の存続のために祭りが持続されたことを論じていた。

三つ目は、住民の財産の維持と活用についての記述であり、財産の保有形態によって村の住民を、上流層、中流層、下層など三つの階層に区分し、1823年から1897年の間、各階層の財産の変化過程を調査している。また、財産の流れを分析するために、女性配偶者の階層と所属、出身地域を調査し、財産分配過程も追跡した。そして、これをもとに当時親族概念が強化される過程を具体的に提示し、各階層別の事例を通し富に対する住民の意識の分析も行っていた。

四つ目は、村の住民の認知体系の特性の記述であり、本人と本人を含めた集団、他人、物(家、農地、家畜など)、自然などに分類し、項目ごとの住民の認識特性を分析している。住民は、全

一般的に家族および親族間に強い連帯意識を持ち、他人に対しては不信任感が強く、物に対しては強い愛着心を持っており、自然に対しては脅威でありながらも制御が必要な対象だと認識していた。このような村の住民の認知体系についての分析は、過去の調査内容を住民の立場で整理するための方法として、住民の主観的な考えを表すことに焦点が置かれていた。

五つ目の記述は、村の動的な変化像である。具体的に新しい農作物の栽培と農機の導入などに代表される農業経済の特性、村内の手工業の変化過程とその特性、個人会社の形成の背景とその過程を取り上げ、最後に低所得層が持続的にプロレタリア化 (Proletarisierung) される過程の分析を行っていた。

村の変化における動的な要因についての分析は、産業化や近代化、または新しい変化への住民の対応を調べるのが目的であった。特にイエグレは、19世紀のキービンゲン村の変化像に注目し、労働と所有の関係の変化から、社会、政治、宗教生活の変化を分析した。

キービンゲン村の研究は、それ以前の民俗学とは違い、住民の生存空間であり他の住民との共存の現場という前提で、村を共同体として一括りにせず、階層、性など多様な集団として区分して扱っており、特に住民の思考と行動を中心にその集団の生存方式、資産獲得、維持のための努力、基本的本能の充足方法と社会的制裁などを分析している。

またこの研究は、住民生活の淵源とその変化過程から現在の住民の日常生活を体系的に理解するため、歴史的な研究を試みている<sup>13</sup>。住民の歴史的経験が考慮された日常生活研究についての見解は、イエグレの日常についての認識にはっきりと現れており、彼は「日常とは、多様な個人と集団が生活する特別な世界として、個人あるいは集団の歴史的経験が反映された特定対象に対する、彼らの認識方法を見せるもの」と定義した<sup>14</sup>。このような見解をもとに、彼はキービンゲン村の住民が、土地、自動車、家畜などの財産や、子供、親戚、近所の人に対し、民俗学者あるいは大都市に住む人々とは違う考えを持っている点を明らかにしようとした。

イエグレとその調査チームは、分析において他の民俗学や人類学者のように、個別構成員たちが他人と生活しながら形成し変化する文化に注目していたが、そこには労働と生産方式を土台に文化が形成されるというマルクスの文化概念が存在していた。

もちろん、このような文化概念は、イエグレだけでなくEKWの大半の教授が共有しているものであった。例えば、イエグレの日常生活に関する論文が収録されていた民俗学概論書で、文化分野を記述したG・コルフ (Gottfried Korff) は、文化は「社会—生態的カテゴリーとしての生の方式」と強調した。具体的に文化を研究するためには、日常生活の物質的環境が検討されなければならないと、同時に個別の時代と空間に流通している規範、価値、態度などもこれと関連し分析する必要があると主張した<sup>15</sup>。

マルクスの文化概念は、同時代に東ドイツの民俗学者が行った「文化と生世界」(Kultur und Lebensweise) についての研究を通じ、その有効性が立証されている。ファルケンシュタインの学術大会で、階層による文化研究、特に被支配層である女性、労働者などについての研究を主張したテュービンゲン大学民俗学研究所の研究者は、東ドイツ民俗学の文化概念について多くの関心を傾けた。イエグレもまた、日常生活に対する民俗学的研究の方法論を提示しながら、資本主義社会の政治経済的要素から影響を受ける日常生活を、批判的に分析したフランスの社会学者であ

りマルクス主義者、H・ルフェーヴル (Henri Lefebvre) の理論を、積極的に援用した<sup>16</sup>。

しかし、イエグレのキーピング村研究では、村の住民の共同体性より階層による生活研究があまりにも強調され、特に村の上流層についての分析では他の階層より内容が少ないだけでなく否定的に記述されたという批判が提起された。また、19世紀から1970年代までキーピング村の歴史が抜け落ちているということも批判の対象だった。例えばナチス政権当時、この村の上流層と下流層の関係が以前と同じように持続されたのか、そうではなかったのかについての分析が抜けているということも、問題として指摘された。

#### 4. その後のドイツ民俗学における日常研究

イエグレが発表したキーピング村の研究以降、ドイツ民俗学では多様な日常研究が進められた。ここでは、特に日常史についての研究を紹介しよう。イエグレのキーピング村調査に同行したW・カシューバ (Wolfgang Kaschuba) とC・リップ (Carola Lipp) は、キーピング村の研究で、イエグレとは異なる研究対象や時期、研究方法で、日常史研究を行っている<sup>17</sup>。

彼らは、研究対象の時期を、産業化に入る前の18世紀中盤からナチス時代までの約150余年間に設定し、研究対象には、家族や親族、その他の社会組織、村内の各職業群を選んだ。そして、村の経済、社会、文化的均衡が産業化時代を迎え変化が生じる中、住民の生存のためその一部が破壊されたり、既存の要素の均衡が新しく再統合される過程を分析した。

また別の特徴として、住民の歴史的経験を主要な概念として活用し、産業化以前の時期に村の不平等構造の中で形成された経験が産業化過程で表現される様相を研究したという点である。例えば、家族生活、またはその他の社会生活で、道徳や行動規範の持続と変化要素を記述し、その基本的な特性を村の住民の歴史的経験として研究を行っている。

彼らが、住民の社会的変化に適応する根拠を分析するため使用した歴史的経験という概念は、英国の歴史学者E・P・トムスン (Edward Palmer Thompson) が、労働者研究の中で示したものである。彼らはその分析をもとに、過去150余年間の住民の社会的な変化の中に日常生活の規則を提示しようと努めた。

前で言及をしたが、イエグレは村の日常を分析する上で、政治的抑圧と経済的不平等の側面を強調したルフェーヴルの日常研究の理論を活用したことにより、日常の変化についての研究が可能になった。カシューバとリップのキーピング村研究は、イエグレの研究とは研究対象など一定の差はあるが、村という微視的世界の中で生活する多くの個人と集団の考えや行動を分析したという面で、イエグレの村研究に影響を受けたものだ。これらのことから、イエグレの村研究はドイツ民俗学の日常史研究発展の助力となったと言える<sup>18</sup>。

また、カシューバはその後、村の日常史研究をもとに労働者文化の研究を行っている。具体的には、19世紀から20世紀初頭の、農村地域から移住した都市の労働者が新しい日常に適応するため移住前の農村地域の経験を活用したという点に注目し、労働者文化の研究に取り組んだのである<sup>19</sup>。それまでの民俗学でほとんど扱われていなかった労働者の文化研究は、彼の研究以降活性化された。ただ、彼の研究は、ドイツの民俗学界よりも歴史学界の、特に日常史研究者から高



い評価を受けた。

ドイツ民俗学の日常史研究で、例えば村の場合であれば、住民の思考と行動を分析するため歴史文書を新しく読み直し再解釈している。また、イエグレのように、現在の村の日常を過去の生活の連続で理解し分析しようという民俗学者は、歴史資料以外に住民の日常生活と関連した現地調査資料にも関心を持ち収集する。収集した資料を、調査対象者の特徴、そして研究者の研究目的に合わせ整理し解釈するので、このような研究のためには、体系的な現地調査方法論についての研究が強調されるしかない。

イエグレは、キービンゲン村調査の経験をもとに、研究対象の日常生活が考慮された現地調査方法論の研究に着手し、ドイツ民俗学では最初の現地調査に関する研究書と同じ研究意識を持つ研究者とともに共著で出版した<sup>20</sup>。彼は、この本でドイツ民俗学の現地調査の歴史を批判的に分析し、日常研究のための調査方法論を提示した。また、他の研究者たちは、日常研究のための現地調査の戦略と方法、そして根本的な限界などについて議論した。

ドイツ民俗学で、日常史または日常文化など日常に関する研究や現地調査方法論の構築は、イエグレが行ったキービンゲン村研究やEKW研究所の研究の影響とだけ見ることはできない。社会学、歴史学など、民俗学の隣接分野での日常についての関心と研究も、ドイツ民俗学の日常研究への関心と発展に一定の影響を与えている。

ドイツの歴史学界の場合、1970年代から「裸足の歴史家」(Barfußhistoriker)を自任する学界非主流の若手知識人の「歴史工房」(Geschichtswerkstatt)運動で、日常史研究が試みられた。彼らは、近代化・産業化に対する肯定的な認識をもとに、統計資料を中心に研究を進めてきたそれまでの歴史的社会科学を批判した。そして、庶民(kleine Leute)の衣食住、労働と余暇生活、家族および隣近所の関係など、日常的な姿に多くの関心を持ち研究した。

彼らの研究は、ドイツ民俗学界における日常史研究の助力になった。例えば、伝統的なドイツ民俗学の物質文化研究は、主に外形的特徴、住宅様式、衣装の形態などに関心を寄せ研究していた。しかし、日常史に関心のあるドイツの民俗学者は、歴史学者の日常史に関する研究結果を活用し、住宅の外形についての研究から、特定住宅に居住する人々の住居文化へ視点を変え研究を行ったのである<sup>21</sup>。

本稿では、基本的にEKW研究所の日常研究にだけ注目した。他大学の民俗学研究所の日常研究を紹介しないまま、ドイツ民俗学の日常研究の始まりと発展方向を提示したことを、問題点として指摘できるだろう。例えとして一つ挙げれば、ドイツ民俗学で最初に日常研究を標榜し、1970年代ファルケンシュタイン学術大会以降、研究所の名称を文化人類学へ変更した、I・グレヴェルス(Ina-Maria Greverus)の日常研究についての紹介ができなかった。そのため、ドイツ民俗学の日常研究について体系的な紹介が満足に進められなかったという思いがある。このような問題点を認め、最後にドイツ民俗学、そして隣接分野の日常研究に対する関連学界の批判を簡略に述べようと思う。

1990年以降、日常研究、特に日常史についての研究の限界や問題点が指摘されはじめた。まず極端な場合ではあるが、ナチス時代の研究で、特にライフヒストリーに関する研究において、加害者と被害者のナチス時代に対する記憶は極端に二分されており、それに関する研究は相対的

に見て難しい。

また、女性についての日常史研究の限界が指摘された。女性についての研究は、主に既存の歴史学研究ではあまり進めることができなかったが、日常史研究では比較的活発に研究されていた。しかし、特定時期の女性の考えと行動を分析する上で、当時の家族や女性文化などと関連して分析せず、今の女性たちの考えをそこへ投影して分析したり、あるいは当時の女性の立場だけを中心に研究することが問題点として指摘されている。

日常研究のこのような問題点は、基本的に研究者が特定の新しい生活と行動を、文化の観点でのみ解釈する傾向と関係がある。例えば、ヨーロッパ諸国において外国人嫌悪症の背景と過程を説明する上で、これを文化的な境界戦略の一環として理解し、そこへ動員される要素、または社会的問題などをもとにその行動の特性が分析されることがある。しかし、これは明らかに不純な政治的動機からはじまったものとして、客観的な理解よりもまず批判的に捉える必要がある。

日常と文化の研究は、様々なディシプリンで研究されたもののように、多様な理論、そして方法論について、多くの苦悩が必要な研究分野だ。日常研究は、現在、そして過去の歴史の中で、主流の勢力ではないが特定社会を構成する多様な人々の日常的な生を理解する上で、肯定的な役割を果たした。しかし、人種問題や政治的闘争など以前には経験できなかった様々な行動が発生するこの時代において、日常研究が人間理解という学術研究に活用されるためには、批判的な態度をとる必要がある<sup>22</sup>。

他にも、日常研究は学術的な実践活動に多くの限界があるという点が指摘された。例えば、日常研究の学術的成果をもとに、各博物館で特定の時期の日常文化について展示を行ったが、大衆的な関心を引くことができず、研究者からも批判を受けた。失敗の原因として、展示対象および技法の問題、あるいは日常文化を効果的に展示するための対象選定の原則が提示できなかった点など、様々な問題点が指摘された。これは、博物館の展示問題に限定されず、日常研究の対象選定と方法にも、同一の問題が発生する可能性があるという点を提示する例だと考えられる<sup>23</sup>。

ドイツ民俗学の日常研究の特徴を理解するためには、研究背景と過程についての理解も必要だが、1990年以降ドイツ民俗学をはじめ日常研究を進めたディシプリンで提起された日常研究の問題点も、ともに考慮しなければならない。併せて、ドイツ民俗学の日常研究方法と理論を活用し民俗学の新しいパラダイムを構築しようとする国では、このような批判的な声にも関心を持つことが必要である。

## 注

1 キーピング村は、ドイツ西南部のバーデン＝ヴュルテンベルク (Baden-Württemberg) 州に属し、ドイツ南部地域のカトリック行政本部があるロッテンブルク (Rottenburg) 市、そして教育都市であるテュービンゲン市の間に位置している。この村に関する最初の記録は1204年に登場しており、当時は貴族ホーエンベルク (Hohenberg) の領土であったが、1381年にオーストリアへ売却され、1806年にはヴュルテンベルク王の領土として帰属された。20世紀に入り、行政的にロッテンブルク市に属している。戦後にテュービンゲン市、そして1971年に再びロッテンブルク市に属するようになった。

2 Carola Lipp, 'Alltagsforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte', *Zeitschrift für*

- Volkskunde* 88, 1993, pp.12 ~ 19.
- 3 本稿を準備しながら、日常研究、特にドイツの日常研究に関する日本民俗学の研究として、法橋量, 2010, 「現代ドイツ民俗学のブルーリズム—越境する文化科学への展開—」『日本民俗学』263号を参考とした。
  - 4 これらの研究を、ドイツの民俗学者たちは「Sprachinselforschung」(孤立した言語研究)として表現し、研究内容は東欧圏で他の民族とともに居住していたドイツ人たちのドイツ語研究だった。それは、次第に「民族交流 (Interethnik) 研究」として変化する。これに関しては、Ingeborg Weber-Kellermann/Andreas C. Bimmer, *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie*, Stuttgart, 1985, p.131 ~ 133.
  - 5 この調査は、次の書籍として出版された。Hermann Bausinger, Markus Braun, Herbert Schwedt, *Neue Siedlungen, Volkskundlich-soziologischen Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institut Tübingen*, Stuttgart, 1958.
  - 6 引用した本では、特定財産もしくは所有物を意味する「Güter」という題でこの項目を記述し分析したが、大部分の分析対象が、方言や格言などの言語民俗、伝統衣装、郷土料理などの物質民俗、そして民間信仰などの宗教民俗なので、本稿ではこの用語を「文化的資産」と翻訳した。
  - 7 Ingeborg Weber-Kellermann/Andreas C. Bimmer, *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie*, Stuttgart, 1985, p.130. また、他の研究業績としては Wilhelm Brepohl, *Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet*, 1957 を挙げる。
  - 8 Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*, Berlin, 1971, p.141 ~ 209.
  - 9 Hermann Bausinger, 'Zur Entwicklung des Ludwig-Uhland-Institutes', *Attempto*, Heft 49/50, 1974, pp.60 ~ 67.
  - 10 キーピングエンに関する最初の記述は、Utz Jeggle, 'Urbanisierung ländlicher Entscheidungsstrukturen'. Gerhard Kaufmann(Hrsg.), *Stadt-Land-Beziehung. Verhandlungen des 19. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Hamburg vom 1. bis 7. Oktober 1973*, Göttingen 1975, pp. 65 ~ 80 である。この記述は、当時ドイツ民俗学の都市に関するテーマで開催された学術大会で発表された。この他にキーピングエンに関する記述として、Albert Illen und Utz Jeggle, 'Zum Recht der kleinen Leute auf wissenschaftliches Verstandenwerden, am Beispiel Hausens, einer Gemeinde im Urbanisierungsprozeß', Konrad Köstlin und Kai Detlev Sievers, *Das Recht der kleinen Leute*, Berlin, 1976, pp.88 ~ 97, Utz Jeggle, Albert Illen, Willi Schelwies, 'Verwandschaft und Verein. Zum Verhältnis zweier Organisationsformen des dörflichen Lebens'. *Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg*. Bd.3, 1977, pp.95 ~ 104.
  - 11 Utz Jeggle, *Kiebingen - eine Heimatgeschichte*, Tübingen, 1977, Albert Illen, *Prestige im dörflicher Lebenswelt*, Tübingen, 1977, Albert Illen und Utz Jeggle, *Leben auf dem Dorf. Zur Sozialgeschichte des Dorfes und Sozialpsychologie seiner Bewohner*; Köln und Oplanden, 1978.
  - 12 Herbert Blumer, 'Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus', Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen(Hg.), *Alltagswissen, Interaktionismus und Ethnomethodologie*, Hamburg 1973, pp.104. この文は Utz Jeggle, *Kiebingen - eine Heimatgeschichte*, 前の文献の 278 頁に再引用されており、イエグレのキーピングエン村調査と関連する数々の記述でも引用された。この文は「調査された経験的世界の固有の性格」と直訳することができるが、本稿では意訳した。
  - 13 Utz Jeggle, *Kiebingen - Eine Heimatgeschichte*, p. 280.
  - 14 Utz Jeggle, 'Alltag', Hermann Bausinger 他, *Grundzüge der Volkskunde*, Darmstadt, 1978, pp.125
  - 15 Gottfride Gorff, 'Kultur', Hermann Bausinger 他, 前の文献, pp.62.
  - 16 Utz Jeggle, 'Alltag', Hermann Bausinger 他, 前の文献, pp.103 ~ 104.
  - 17 Wolfgang Kaschuba/Carola Lipp, *Dörfliches Überleben. Zur Geschichte materieller und sozialer Reproduktion ländlicher Gesellschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Tübingen, 1992.
  - 18 Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, München, 2003, p.127.
  - 19 Wolfgang Kaschuba, 'Volkskultur und Arbeiterkultur als symbolische Ordnungen. Einige volkskundliche Anmerkungen zur Debatte um die Alltags- und Kulturgeschichte', Alf Lüdtker(Hrsg.), *Alltagsgeschichte. Zur*

- Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt 1989, pp.119 ~ 223.
- 20 Utz Jeggle(Hrsg.), *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse*, Tübingen, 1984.
- 21 Projekt Gruppe, 'Geschlechtsspezifische Muster der Raum- und Dingeaneignung'. *Gestaltungs- spielräume. 4. Tagung der Kommission Frauenforschung in der Volkskunde*, Tübingen, 1992.
- 22 Wolfgang Kaschuba, 'Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs', *Zeitschrift für Volkskunde* 91, 1995, pp.27 ~ 46.
- 23 Carola Lipp, 前の文献, pp.26 ~ 27.

#### 参考文献

- Bausinger, Hermann/Braun, Markus/Schwedt, Herbert, *Neue Siedlungen, Volkskundlich-soziologischen Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institut Tübingen*, Stuttgart, 1958.
- Bausinger, Hermann, *Volkskunde. Von der Altertumforschung zur Kulturanalyse*, Berlin, 1971.
- Bausinger, Hermann/Jeggle, Utz/Korff, Gottfried/Scharfe, Martin, *Grundzüge der Volkskunde*, Darmstadt, 1978.
- Blumer, Herbert, 'Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus', Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen(Hg.), *Alltagswissen, Interaktionismus und Ethnomethodologie*, Hamburg 1973.
- Illen, Albert, *Prestige im dörflichen Lebenswelt*, Tübingen, 1977.
- Illen, Albert und Jeggle, Utz, *Leben auf dem Dorf. Zur Sozialgeschichte des Dorfes und Sozialpsychologie seiner Bewohner*, Köln und Oplanden, 1978.
- Jeggle, Utz, 'Urbanisierung ländlicher Entscheidungsstrukturen'. Gerhard Kaufmann(Hrsg.), *Stadt-Land-Beziehung. Verhandlungen des 19. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Hamburg vom 1. bis 7. Oktober 1973*, Göttingen 1975.
- Jeggle, Utz/Illien, Albert/Schelwies, Willi, 'Verwandtschaft und Verein. Zum Verhältnis zweier Organisationsformen des dörflichen Lebens'. *Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg*. Bd.3, 1977.
- Jeggle, Utz, *Kiebingen - eine Heimatgeschichte*, Tübingen, 1977.
- Kaschuba, Wolfgang/Lipp, Carola, *Dörfliches Überleben. Zur Geschichte materieller und sozialer Reproduktion ländlicher Gesellschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Tübingen, 1992.
- Kaschuba, Wolfgang, 'Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs', *Zeitschrift für Volkskunde* 91, 1995.
- Kaschuba, Wolfgang, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, München, 2003.
- Lipp, Carola, 'Alltagsforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte', *Zeitschrift für Volkskunde* 88, 1993.
- Lüdtkke, Alf(Hrsg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt, 1989.
- Weber-Kellermann, Ingeborg/C. Bimmer, Andreas, *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie*, Stuttgart, 1985.

# 東京のマンションの展開と暮らし

SHINOHARA Satoko  
篠原 聡子

日本女子大学

## はじめに

我が国最初の民間分譲型集合住宅（以下「民間分譲マンション」）が供給されて60年近いが、現在では、日本の都市部において、一般的な居住選択の一つとして広く普及している。時代と共にその位置づけは変化しており、民間デベロッパーは、その時代ごとに市場に受け入れられる分譲マンションを模索してきた。本稿では、東京を中心とした民間分譲マンションの供給事例を時系列で整理し、その変容とそれによる住宅購入者である住まいの暮らしの変化を追うこととする。なお、本稿は、日本女子大学大学院篠原研究室と野村不動産株式会社の共同研究\*の成果である。

調査対象事例としては、民間デベロッパーである野村不動産が1964年から2010年に首都圏（東京・埼玉・千葉・神奈川）で供給した660事例を対象に、平面構成の変遷を販売時のパンフレット及び図面集から、以下の3点に着目して、時系列で考察する。

分譲マンションの住戸平面の変遷

分譲マンションの共用空間の変遷

分譲マンションの住戸平面の変遷と共用空間

## 1. 分譲マンションの住戸平面の変遷

### (1) 2LDKから3LDKへ 3個室の配置の変遷

供給初期の住戸は、2LDKが過半を占めたが、1970年代に入ると供給初期には全体の30%程度であった3LDKが増加し、特に供給戸数が増加した1970年代後半には3LDKが全体の約8割を占めるようになる（図1）。3LDKが主流となる中、個室を1室増やすために、様々なレイアウトが検討された（図2）。

#### (a) 2LDK 供給初期

主採光側に居間と和室、開放廊下側に和室1室を配置したプランで、ほぼ統一されている。

#### (b) 3LDK 開放廊下側に2個室を設けたプラン

主採光側にLDと個室（主に和室）を配置する。

#### (c) 3LDK 主採光側にLDと2個室を並べたプラン

3室を並べるだけの間口の広さが必要であるため、主に郊外で計画される。

#### (d) 3DK LDを分割したプラン

間口が広く取れない都市部に多く計画される。LDを建具で仕切り主採光側に個室を増やすこ



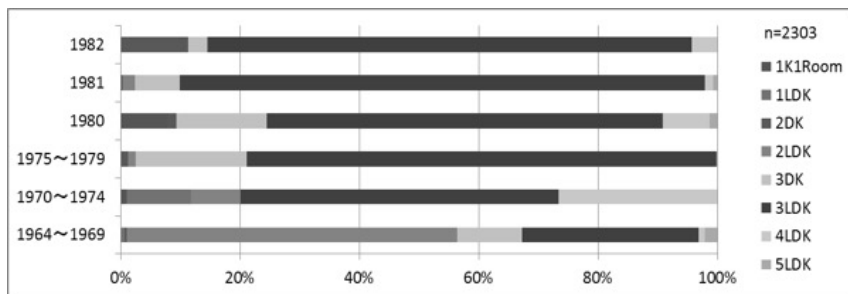


図1 供給住戸の型の変遷

とでLDが住戸の中央に位置する。また分割するためLDが小さくなり、Dのみとなるプランも見られる。主採光側の2個室は多くの場合、洋室と和室である。和室の出入口はLD側に設けられるが、押入れがあるために片引戸となり、他のプランで見られるLDとの連続性は失われている。(e) 3LDK 1個室を縦に並べたプラン

妻側住戸でない場合、中央の個室は続き間となる。

供給初期の(a)の後、多くは(b)~(e)の4タイプに類型される。(d)を除くプランはいずれもLDが主採光側に配置されている。1988年には(d)は見られなくなりLDを主採光側に配置するプランが大半を占めるようになる。

## (2) キッチンとLDの変遷

供給初期のキッチンはLDKの一部として壁側に配置された(図2(a))が、1973年頃から独立して計画されるようになる。(図2(b))のパンフレットを見ると、『奥様にとって最もうれしい設計ではないでしょうか』『キッチンは奥様にとって自分のお部屋と同じ』などの謳い文句が掲載されている。キッチンの独立は近隣3県から始まり、都内物件では1978年頃から『ちょっと奥まった台所スペース』が計画されるようになる(図2(d))。また、キッチンの独立性が高まると共に、廊下とLDに出入りできる2way動線が計画される。1986年には「ミセスコーナー」というユーティリティスペースがキッチンに隣接して設けられ、キッチンからの動線は、洗面・ユーティリティ・サービスバルコニーなどにとられ家事動線への配慮が見られる。

1984年には対面式キッチンの導入が始まる。キッチンに立ちながらLDの様子が見渡せるようになり、(図2(f))のパンフレットでは、『カウンターキッチンだから家族の会話も弾みます』とLDとの一体感が強調された。

『奥様の部屋』として一度は独立性を高めたキッチンは、およそ10年でLDとの連続性を模索し始める。この傾向は現在まで続いており、現在では完全な独立型は少なく、独立していてもカウンターが設けられるなど、LDと連続性を保つ計画がなされている。

## (3) TV端子の位置の変遷

TV端子はまずLDへの設置から始まる。次に設置されるのは開放廊下側の洋室(2室ある場



図2 住戸プランの変遷（竣工年/所在地/間口/面積㎡）

合は居住性の高い室）である。開放廊下側の洋室は独立性が高く、主寝室や書斎としての使用が前提とされていたと考えられる。前出の（図 2(d)）に限っては主採光側の和室に配置される。このプランでは LDK が住戸中央に位置するため、主採光側の和室がくつろぐ場として計画されたと考えられる。

1989 年以降は、全居室に TV 端子が設置され、さらに 1994 年以降は LD には 2 か所設置される。主に家族で視聴するものだった TV が、個人が所有し個々に視聴するようになり、さらに LD で空間を共用していてもそれぞれに過ごす場面が生まれたことが読み取れる。

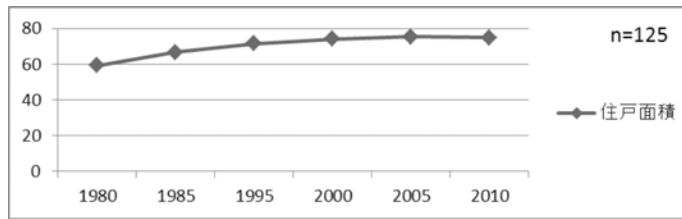


図3 住戸面積の変遷

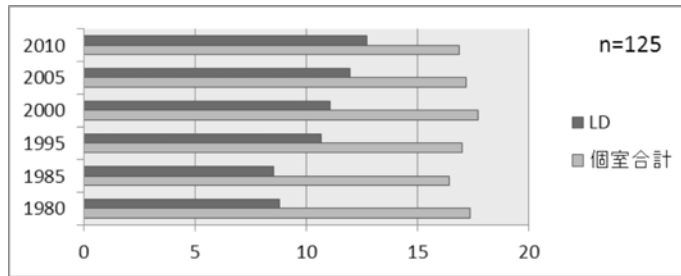


図4 LDと個室合計の面積の変遷

#### (4) 住戸面積の変化

1980年以降の、住棟毎の代表住戸（戸数が最多かつ3LDK型住戸）の住戸面積の5年毎の平均値を比較した（図3）。住戸面積は立地による影響が大きいため、東京都内の物件のみを対象とする。2000年に75㎡に近づくと面積の増加は緩やかになり、2005年以降はわずかではあるが減少している。

同じ対象について、LDと3個室合計の面積の変遷を5年毎の平均値で比較した（図4）。1980年にはLDの面積は個室合計の約半分であるのに対して2010年には約3/4にまで増加している。

近年まで住戸面積は大きくなる傾向にあり、その内訳を見ると個室ではなくLDが拡張されている。住戸面積の増加が見られなくなった2000年以降は個室の面積が減少する一方でLDの面積は増加しており、個室よりもLDを重視する傾向が強まっていることが読み取れる。

#### (5) 個別化と一体感の強化

各個室よりもLDKが重視されるようになったことは、住戸内の居室面積の比率の変化や主採光側の居室の変遷から読み取れる。TV端子が各個室に設置されるなど個室の個別化が進む一方で、LDはキッチンとの連続性を増し、接客などの社会的行為より家族の一体的な行為が強調される設えに変化している。

## 2. 分譲マンションの共用空間の変遷

### (1) 集合玄関オートロック導入前の共用空間

日本の集合住宅においては、集合エントランス部分にオートロックが敷設される前後で、その

配棟計画、および共用空間の設えに変化がある。まず、オートロックが導入される以前のマンションについて、その共用空間のあり方を見ていく。

供給が始まった60年代より80年代前半に至るまで、共用空間は主に管理人室前やエレベーター前に小さなたまり空間が見られる程度である。ただし、100戸を超えると集会室が設置され、200戸を超えると集会室が2つある事例も見られる。集会室の配置は、分棟で独立した事例からエントランス付近で管理事務室と隣接（図5）又は一体となった事例まであるが、いずれも管理組合の会合を開く等、明確な目的で利用する部屋としての役割が窺える。

外構では、図面に記載されるのはプレイロットくらい。80年代半ばには中庭も登場するが、事例は多くない。

一方、多棟で構成される大規模物件では、棟間の豊かな敷地に、アスレチックフィールドやパードサンクチュアリ、テニスコート等を配し、地域の住民も行き交う公園の中に住棟が並んでいるような事例も見られる。

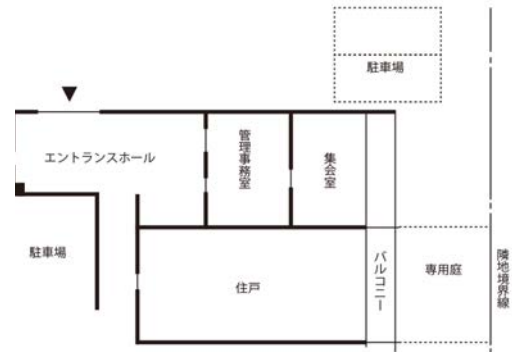


図5 49戸/1979年竣工/大田区  
管理室経由で出入する集会室

## (2) 集合玄関オートロック導入後の共用空間（屋内）

1985年に品川区の事例で集合玄関オートロックが導入され、以降、セキュリティラインという概念が影響を及ぼし、共用空間のあり方に変化が現れる。

導入から90年前半にかけて、建具のないたまり空間が出現する。図面でも「エントラン斯拉ウンジ」「ロビー兼集会室スペース」等の記載が見られる。集会室は依然として意識は中に向けられ、外構に面して窓があるような事例は少ないが、これらの空間では外構を取り入れた事例もでてくる（図6）。計画的に利用する部屋ではなく、日常的にふらりと立ち寄れる居場所が共用空間に現れる。

## (3) 2000年以降の共用空間（屋内）

2000年に入ると、子供を意識したテラス付の集会室やラウンジを介して中庭に出られるキッズスペース等で、屋外と連動して使える空間が徐々に現れる。

またこの頃から、建具のないたまり空間の位置づけが向上する。エントランスホールと動線上分節された事例、段差を設けた事例、さらにエントランスと離れた事例も出現。中庭に面したガーデンラウンジ、前庭を楽しむヴィスタラウンジ、アートを飾ったギャラリーラウンジ等、特徴を表す名称がついた事例や、さらにライブラリーやカフェ等の機能を持ったラウンジも登場する。日常的に個人で利用できる空間の充実は、共用空間の魅力付けの一つとして意識されるようになったことが窺える。

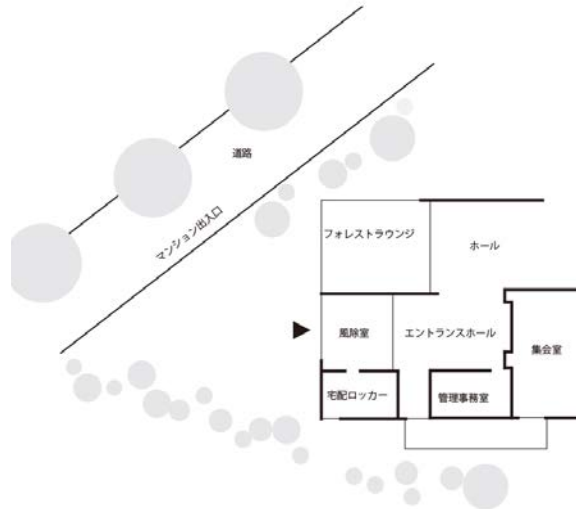


図6 137戸/1996年竣工/町田市 外構に面したフォレストラウンジ

2000年は300戸以上の大規模物件の供給と共に、共用部の多様化も進んだ。ゲストルーム、ジム、ミニコンビニ、保育所等の都市機能が内包されるようになる。また、足洗い場やグルーミングルーム等、ペット関連施設も登場。マンション内で完結する利便性の追求が進む。

(4) 集合玄関オートロック導入後の共用空間（屋外）

オートロックは外構にも変化をもたらした。80年代後半から90年代前半、回廊から眺める居住者だけの中庭が出現。数少ないがプレイロットなどをセキュリティ内に設ける事例も登場した(図7)。また、2階以上にある空中庭園、駐車場の上を利用した屋上庭園等も見られるようになる。

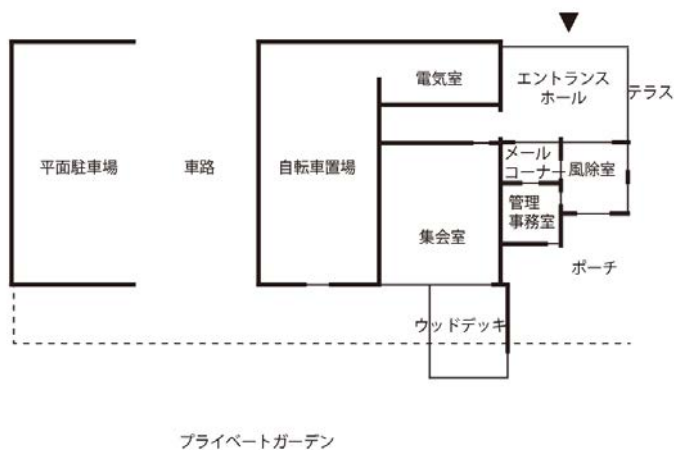


図7 167戸/2001年竣工/大和市  
プライベートガーデン



2000年以降はベンチのある中庭、香りを楽しむハーブガーデン、散策路等、屋外に過ごせる空間が多く出現。図面でも各空間ごとに特徴を表す名称の記載が増える。

#### (5) サービス窓口の変遷

80年代までは住込勤務の管理人が存在し、管理事務室や受付とは別に、管理人用住居のある事例が見られたが、90年代、オートロックの導入と共に終焉を迎える。

90年代より、都心の事例ではエントランスに受付やフロントの表記が見られ、カウンターが設けられるようになる（図8）。1997年には、管理人とは別に居住者の窓口業務を専門に行うコンシェルジュが常駐する事例が登場する。2000年以降は、コンシェルジュがミニコンビニやカフェ業務も請け負う大規模物件も出現し、エントランスとは離れた共用棟が、人や情報の集積地となる事例が見られるようになる。

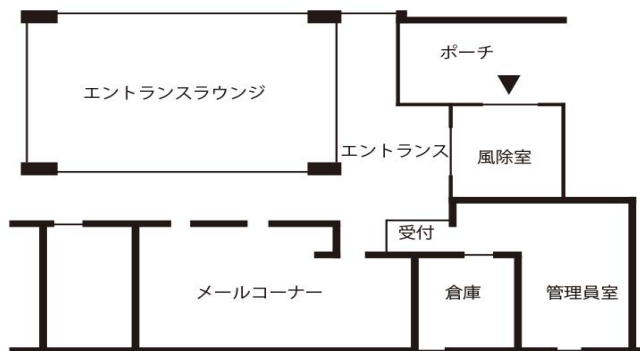


図8 237戸/2004年竣工/新宿区 カウンターが設けられた受付

#### (6) 共用空間の居場所化とマンションのコミュニティ化

80年代まで利用目的の明確な集会室のみであったが、80年代後半にオートロックの導入によりマンション内という境界が明確に意識され、集会目的の集会室のみであった共用空間に変化が現れる。90年代前後には日常的に利用することが可能なラウンジのような空間が出現し、その借景として屋内外の連携が進む。2000年以降はラウンジの位置付けが向上し、また屋外にも特徴のある空間や居場所が見られるようになる等、屋内外を問わず敷地内に居場所を遍在させるような計画が多くみられるようになる。この頃から大規模物件を中心に共用空間の多様化が進み、マンション内で完結する利便性の追求も進む。このように、共用空間の役割はパブリックなアクティビティを可能にするものから、マンションという領域内のプライベートな時間を充実させるものへとシフトしてきており、ひとつのマンションがひとつのコミュニティとして意識されるようになってきた。

居場所が敷地内に多く偏在することは、自分の領域として認識できる空間が拡がり、居住者それぞれの帰属感を育むことにも繋がる。一方で、マンションの周辺に対しては、ゲーテッドで閉鎖的な内部空間を作ることもなった。

### 3. 分譲マンションの住戸平面の変遷と共用空間のかかわり

#### (1) 住戸における和室の変遷とゲストルームの出現

住戸平面の中でも、室の転用性が高く、その時々で位置や期待される機能が異なっていた和室に着目する。供給初期 2LDK の 2 個室は 2 室共に和室であり、個室の主流は和室であった。1974 年、図 9 のように郊外型で比較的面積の大きな 3LDK の事例 (g) では、LD に面して主寝室と想定される和室のほかに 8 畳の和室が設けられており、パンフレットには、『住むのは私たち日本人。和室はできるかぎり広くしてほしいもの。』、またその用途として『お客様用、老夫婦用、ご主人の書斎、奥様のお花のおけいこの場』と記載されている。ここでは、和室はゆとりの空間として、とくに接客が意識されている。しかし、1985 年の 2DK の事例では、主採光側の和室に『お客さまの接待、ご夫婦の寝室』とあり、LD と連続した和室に主寝室と接客を兼ねる転用性が期待されており、この時点では、接客空間としての比重はさがっている。

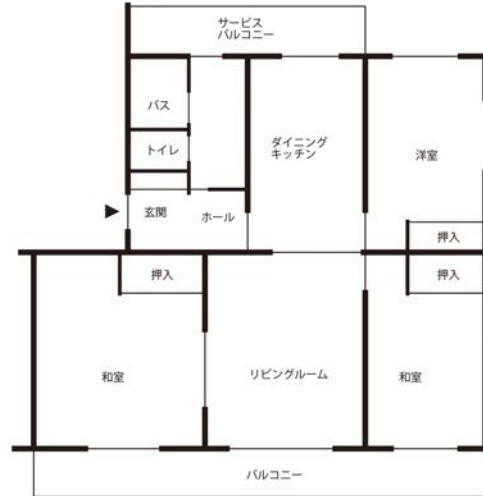


図9 事例 (g) 1974年/佐倉市/87.88㎡

1970 年代後半から 3LDK が頻出するようになると、2 和室 +1 洋室（多くは開放廊下側に配置された）となる。1980 年に入ると、3LDK の 3 個室は 1 和室 +2 洋室が主流となり、和室は主採光側又は LDK からの継室に配置されるようになる。一方で、開放廊下側洋室の一方には、ウォークインクローゼットがつけられるようになり、洋室の主寝室として位置づけが確定し、少なくとも計画時には LD 続きの和室が主寝室として表記されることはなくなった。2000 年の事例 (h) (図 10) では、パンフレットに『大切なお客さまを迎える独立した空間としても、襖を開放してリビングとの一体感ある伸びやかな空間としてもご利用になれます。』とあり、接客空間であるとともに、リビングとの一体感が強調されている。

この事例 (h) では、和室を持たない住戸タイプも多数、存在する。また、同時にこの事例は、今回の調査事例の中では、初めて共用部にゲストルーム（ハウス）が設置された事例である。『ゲストルーム（多目的室）』と記載され、その説明には『お茶の会などのサークル活動にも使える多目的室は、ご友人や知人のご宿泊も可能なゲストハウスとしてもご利用いただけます。』とある。住戸内にあった和室の接客機能がゲストルームという形で共用部に転移したみることもできるだろう。



図10 事例(h) 2000年/小金井市/ 71.85㎡



図11 事例(i) 2010年/千葉市/86.90㎡

## (2) 和室の附室化と居場所的共用空間

和室を持たない住戸が増える一方で、和室をもつ住戸が消滅するわけではない。残った和室の形式は、先に述べたようにLDとの続き間となっており、6畳が主流であった。しかし、2010年の事例(i) (図11)のように直接バルコニーに面さず、4.5畳しかない和室も登場してきて、独立した機能をもつ和室というよりも、LDの附室としての位置づけが明確になってくる。

3LDKにおいて、3個室の独立性が重要視されなかったのは、世帯員数の減少との関連が推測できる。1970年には、3.99人だった東京の世帯員数は、2010年には2.01人となる。その内訳も単身世帯約32.3%と夫婦のみ世帯19.7%で過半を超え、必ずしも3個室が必須でない状況に対応した結果と考えられる。しかし、実際には、図4でしめしたように個室の面積は増えておらず、その位置からも居住性が高いとは言えない。家族構成員の数が減ったとしても、成人の家族ではそれぞれの居場所が必要であり、和室を附室化するなどして居住性の向上したLDであるが、その一室性は、成人家族においてはそれぞれの時間を持つことに適した構成とは言えない。

ラウンジに続き、2000年以降、200戸以上など大型の事例で設けられるようになったスタディールームやライブラリーは、住戸にあった個人の居場所の代替機能と読みとることもできる。

## まとめ マンションというコミュニティの成熟と変容

住戸平面の変容から共用空間を眺めると、住戸内から接客などの社会的行為が転移することで、集会所のようなユニバーサルな空間が和室やゲストルームといったより私的な行為にも対応する

空間として多機能化し、住戸の機能を補完したとみることができる。

一方で子育て期の家族が過半を割り込み、夫婦のみ世帯を中心とした成人のみの家族にあっては、十分な個人の活動空間が確保されない住戸内から、本を読む、仕事をするなど、共用空間の中の居場所的な機能の偏在に拍車をかけたということもできるだろう。

共用空間の変遷は、住戸平面の変容とともに、集合玄関のオートロック化、集合住宅の大型化とも密接にかかわっており、同時に区分所有法という所有形態ともかかわっている。今回の一連の調査からは、住戸のみに住むことから次第にマンション全体が生活領域化する様が見え、それはマンションが一つのビルディングタイプから、コミュニティとなる可能性をしめしている。今後は、単身世帯の増加などさらなる世帯員数の減少とも連動して住戸の多様化が予想され、住戸と共用空間の関係もより積極的な連携が模索されることが、超高齢化社会を迎える日本にとって喫緊の課題となるだろう。

\*本稿は、主として以下の日本建築学会2013年度大会学術発表をもとに構成している。

1. 民間分譲マンションの共用空間の変遷  
一分譲型集合住宅における平面構成についての研究（その1）—  
石原菜穂子（野村不動産株式会社）
2. 民間分譲マンションの住戸平面の変遷  
一分譲型集合住宅における平面構成についての研究（その2）—  
竹内光子（日本女子大学 学術研究員）
3. 民間分譲マンションの住戸平面の変遷と共用空間  
一分譲型集合住宅における平面構成についての研究（その3）—  
篠原聡子（日本女子大学 教授）

# ソウル高層集合住宅の展開とアパート暮らし

NAM Kun-Woo  
南 根祐

東國大學校

(訳：中村和代)

## 1. はじめに

韓国では、よく積層の集合住宅を「アパート」と言う。日本の「マンション」や中国の「公寓」に相当し、大体5、6階以上の共同住宅を指し呼んでいる。高層集合住宅が群を成し一つの地区となった「アパート団地」を、「故郷」と思う人がソウルには少なくない。アパートで生まれ、団地内の遊び場や学校で幼年期を過ごした者、そして大人になってもアパートのために奔走しながら年を重ね、人生を終える者が多数存在するからである。今春、ソウル歴史博物館が「アパート人生」という企画展の開催に至ったのも、このような現状と無関係ではないと考える。その展示資料によれば、2014年3月現在ソウル市内のすべての住宅の中で、アパートが占める割合は58.9%であり<sup>(1)</sup>、今後購入を希望する住宅では、アパートが占める割合が71.6%にもなる。喜怒哀楽の人生は、アパートとともに過ごしたいと思う者が、軽く半数を越えているのだ。

「アパート人生」を生きていくのは、もちろんソウルの人々だけではない。韓国でアパートの普及率が最も高い都市は光州であり、その次に蔚山、大田、大邱、釜山、仁川の順で、ソウルは韓国の七大都市の中で、最下位だ。最近では都市だけでなく、農村や漁村地域のアパート居住人口も加速的に増えている。地方の邑や面（韓国の行政区画）でも、高層のアパートが立ち並んでいない場所は珍しいほどである。その姿は「田の畦アパート」や「畑の畦アパート」と呼ばれ、周辺の外観や風光を壊す殺風景な景色を作り出している。

ならば、韓国はどのようにして高層集合住宅だらけの「アパートの国」になったのだろうか。西欧と異なり、韓国社会では何故中間層はもちろん上流層までもアパート暮らしを好むのだろうか。ソウル市民の7割以上がアパート生活を夢み、より広く高価な高層集合住宅を欲する理由は何なのか。そして、アパートという暮らしの場で、日常生活は実際どのように営まれているのだろうか。それは、従来の「伝統的」な生活様式とどのような連続、あるいは不連続の関係を持っているのだろうか。

本稿では、このいくつかの問いを研究課題として取り上げることにする。ただ、現在まで韓国の民俗学研究は、目の前に広がる高層集合住宅とアパート暮らしの日常を対象化したことがなかった。したがって、隣接学問の研究成果などを援用しながら<sup>(2)</sup>、今まさに始動した若干のアパート調査と20余年にわたる筆者自身のアパート暮らしの経験を生かし、本論を進めていこうと思う。



## 2. 「アパート共和国」の誕生

韓国で人々が高層集合住宅に住み始めたのは、1950年代後半の頃だ。一般的には1958年に大韓住宅営団がソウル市城北区鐘岩洞に建てた鐘岩アパート3棟が、その嚆矢として知られている。以降、数十年間全国をアパートで埋めてきた韓国社会は、名実ともに「アパート共和国(The Republic of Apartments)」<sup>(3)</sup> になったと言っても過言ではない。

その形成過程を概観すると、高層集合住宅の画期的な転機は1960年代初頭に到来する。クーデターにより発足した朴正熙政権が「経済開発五カ年計画」を開始した頃だった。慢性的な住宅難の解消を「経済開発」の一環としてみなし、住宅政策を積極的に展開したのだが、その担い手は大韓住宅営団を拡大、改編した大韓住宅公社だった。韓国の場合、西欧のような社会住宅や永久的な賃貸住宅の供給が困難だと判断した軍事政権は、企業的な方式をもって住宅建設事業を推進する目的で公社を設立した。韓国の住宅政策が、社会福祉の次元ではなく建設産業の一環として始まった所以である [林 2005:40-43]。

この大韓住宅公社が、野心的に提供した初めての作品が麻浦アパートだ。韓国初の団地型アパートで、住居文化の近代化を期待し1962年に麻浦区桃花洞に建てられた10棟の共同住宅だった。当時竣工式に参加した朴大統領は、「旧来の姑息的で封建的な生活様式から脱皮し、現代的な集団生活様式を構える」ことのできる、「生活革命の象徴が、まさに麻浦アパート」[大韓住宅公社 2002:38] と、その歴史的意義を強調した。実際、麻浦アパートには世帯別に練炭ボイラーを使用する暖房設備と水洗式トイレが初めて備えられ、立式生活を志向する西欧の暮らし方を披露していた。また、広い敷地の上に6階建てで建てられたこのアパートは、多くのオープンスペースを確保し、緑地の上の高層住居として豊かな日差しと風、土地を効率的に利用する集合住宅の理想的な実現を目指していた [田ほか 2008:193-195]。

しかし、このような大韓住宅公社の期待とは裏腹に、集合住宅に対する人気が高かったわけではなかった。麻浦アパートをはじめ、当時のアパートは、大抵10坪未満で貧民窟のイメージが強く、また練炭ガス事故に対する不安や、アパート暮らしの物質的、技術的な所与の条件から生じる違和感が少なくなかったからだ。さらに、五カ年計画で1968年に着手した京畿道「広州大団地造成事業」の霧散と、1970年4月8日に発生した麻浦区倉前洞(現西江洞)の臥牛アパート崩壊事故は、アパートに対する否定的な認識を拡散させる起爆剤になった。

これにより、政府は庶民層ではなく中間層を中心とするアパート団地の建設へと、そのターゲットと方向の転換をはじめた。1971年に漢江の川辺に位置する東部二村洞に建てられた漢江アパートは、いわゆる近隣住区(neighborhood unit)理論に基づく大規模な団地として、10年後に漢江の南側地域に大量に立ち並ぶ高層アパート団地の先駆的な姿だった。ちょうど同時期に発表された江南開発計画は、大団地アパート建設をさらに煽り、盤浦アパートと蚕室アパートをはじめとする超大型アパート団地が漢江に沿って雨後の筍のごとく出現した。大韓住宅公社が造成したこれらアパート団地の人気が発火しながら、民間企業のアパート建設参入も本格化しはじめた。1970年代後半、(株)現代建設が江南区鴨鳴亭に建てた現代アパートがその代表的な団地として、

最も小さいもので 35 坪大きいものでは 60 坪にもなり、すでに中間層アパートの範疇を越えていた。

70 年代中盤から後半以降、政府の住宅政策と建設会社の利益創出、そして新興中間層の住宅需要などが噛み合わさりながら、高層アパートが江南の代表的な住居様式として次第に根付いていった。そして、ソウルオリンピック直後、盧泰愚政権が推進した住宅 200 万戸建設計画は、ソウル市全体と首都圏一帯、さらには全国地方都市をアパートだらけにした決定的な契機として作用した。その間に、アパートに対する世間の認識も大きく変化し、1993 年を起点に高層集合住宅は選好度で単独住宅を上回るようになった [康ほか 1997:104-105]。

このように短期間に、しかも大規模なアパート団地が普及、拡散された背景と原因については、実に多様な見解が提示されている。例えば、狭い国土と人口過密、核家族化、世代変化、女権伸張、中間層の成長、都市化と郊外化、高層集合住宅中心の住宅政策、民間アパート建設の高い収益率などだ。これらの中には原因と結果を取り混ぜている見解も少なくないのだが、「アパート共和国」誕生の要因を大まかに整理すると、次の二つにまとめることができる。一つは、供給の面で高層集合住宅を大量に建設したということであり、もう一つは需要の面で数多くの人々がそのアパート団地を選好したということだ。

まず、供給の面から見ると、アパート建設は軍事政権、文民政権を問わず、政府の住宅政策の根幹だった。韓国のアパートは、「まるでマッチ箱のようだ」という批判にもかかわらず、長い間最も効率的な住宅供給方式だったという事実は否定し難い。高層化と高密度化をとめない、小さな土地の上に住宅の大量生産が可能だからだ。いわゆる「マッチ箱アパート」は、時代ならではの理由があった。速く、安く、住宅を供給しようとするならば、アパートを規格化する方式が経済的に有利だ。設計を再び行う必要がなく、団地造成に必要な設備と資材を、各建設現場で共有することもでき、費用が少なく設定できる方法だった。大韓住宅公社は、1982 年から、「住宅基本設計」を毎年発刊したのだが、これをもとにアパートを文字どおり「型押しして作った。」その後、2008 年にソウル市が「デザインソウル」を標榜しながら、いわゆる「フォーディズム (fordism)」スタイルの住宅供給時代が幕を下ろし、「マッチ箱アパート」はその歴史的な役目を終えることとなった [田 2009:47-49]。

### 3. アパート団地を選好する理由

高層集合住宅に対する批判は、以前も現在と変わらず激しいものだった。それは、市民の生き方を画一化し、都市の環境を攪乱させる主犯だということが、建築専門家の共通した主張だった。しかしこのような主張は、ソウルの住宅事情の現実とはかけ離れたものだった。1970 年代中盤から徐々に始まったアパート人気は、ソウルオリンピックを前後しながら天高く上り、アパート暮らしを選好する人々の数は爆発的に増えていった。

その主な要因の一つとして、アパート団地が持つ住宅環境の優位を挙げることができる。アパートが人気を独占できたのは、「団地」として開発されたからであり、その背景には韓国の都市空間の環境がとてつもなく劣悪だったという事情が存在する。7、80 年代の輸出増大と経済成長の総力戦

に突進した韓国の場合、増加の加速する住宅需要に対応できるだけの住宅供給政策を打ち出すことが、容易ではなかった。都市環境は劣悪な状態で放置されたまま、住環境に対する市民の要求は高まる一方であり、このジレンマを抜け出すことのできる脱出口が「アパート団地」だった。都市環境に対する大規模な投資がなくとも、団地別に緑地、子供の遊び場、駐車場、その他便宜施設などを備えた非常に結構な「町内と家」を作り出すことができたからだ。

実際、単独住宅地区に比べ、アパート団地はまさに別天地だ。夕方になる度に繰り広げなければならない「駐車戦争」を避けることができ、場所場所に緑地帯と子供の遊び場が1、2カ所ずつ備わっている。最近では、スポーツセンターやプール、読書室など、いわゆるコミュニティー施設がすべて備わった団地へと進化している。何より、高層住居棟は隣の棟との間隔に合わせた幅広い外部空間が、一般住宅地域では考えられない開放的な空間への欲求を満たしていた。このような団地の魅力こそ、アパートが人気を得るようになった核心的な要因であり、言わばアパート団地は、劣悪な都市公共空間の環境の中に存在する、私設オアシスというわけだ〔朴 2013:18-24〕。

またもう一つの要因として、アパートが富の源泉であり「財テク」の手段だったという点が大きいの。韓国は、よく「家一軒が財産のすべて」と言うほど、住宅の所有に対する執着が非常に強い社会だ。少なくとも「家一軒は、子供に譲り渡さなければ」という思いが、澎湃と起こる国なのだ。このように、「家一軒」の意味が重大な状況の中で、アパートの価格が単独住宅のそれを桁外れに上回るならば<sup>(4)</sup>、だれもアパートの所有に積極的にならざるを得ず、アパートの選好は、選択ではなく必須となる蓋然性がとても高い。実際、ソウルオリンピック開催を前後し、ソウル市内のアパート価格は跳ね上がった。一般的に景気好調で全国民の実質所得が急増し、資産の流動性が極大化していた時だったからだ。そして1997年、IMFの救済金融以降にはアパート価格の空間的両極化が深化し、自家所有層内部の階層分化が大幅に拡大された。同じ種類、同じ大きさのアパートでも、その位置によって価格が大きく違ったのである。

この過程で富者となった者の中には、アパートで儲けたケースが多かった。いわゆる「不動産不敗神話」が継続しながら、アパートが最も普遍的な財テクの手段になったからだ。もちろん政府が数十回にわたり様々な不動産対策を打ち出したが、不動産市場の耐性だけ育てたまま大抵は失敗に終わった。その間、人々は非人気地域から「バブルセブン」<sup>(5)</sup>などの人気地域へ、小さな坪数から大きな坪数へ、いわゆる「のりかえ」を続けながら財産を増やしていったのだ。アパートから表札が消えたのも、これと無関係ではないだろう。表札の消失は、個人の機密や私生活を保護するためというよりは、頻繁に引っ越しを繰り返す習慣的な行動から現実的な理由を見つけなければならない<sup>(6)</sup>。ソウルの人々にとって、財テク手段の性格が強いアパートは、証券市場の優良株のように随時売り買いする対象だからだ〔全 2007:91-93〕。

ソウルのアパートは、社会的身分のシンボルとして機能する傾向が強い。周知のとおり、西欧では単独住宅中心の上流層住居文化を郊外に定着させた。反対に、韓国の中間層と上流層は主に都心内部のアパート団地、ソウルの場合は特に江南地域の高級な雰囲気漂う団地で、自分たちなりの住居文化を生成、発展させてきた。韓国では「江南のアパートに住む」と言う時、それは一種の「記号の消費」であり、その高価な団地での居住は社会的支配階級による一種の「区別付

け (distinction)] 行為と見ることができる [全 2009:67-70]。そのような空間的差異化の過程から、アパートの位置と坪数に強く執着する住宅の過消費現象が現れることは言うまでもなく、そのハイライトが江南区道谷洞のタワーパレスに象徴される最近のブランドアパートの登場である。

#### 4. 高層集合住宅の土着化とアパート暮らし

地球上のすべての家は、人間の生活を制約し規定するが、その家はすべて人々が作るものだ。人々の生活様式と住居文化に合わせ、暮らしの場が作られるのだ。高層集合住宅もやはり例外ではないだろう。60余年前、ヨーロッパの高層集合住宅のモデルを取り入れたアパートは、当然韓国の伝統的な生活様式ではない。にもかかわらず、韓国人の大半が「アパート人生」を送っているのは、その高層集合住宅が、絶えず土着化の道を歩いてきたからだろう。

韓国的土着化の姿としては、まずアパートの平面構成から見つけることができる。具体的には、図1の4部屋からなる平面図を見ると居室が中心に位置し、そこを囲みながら4つの部屋と厨房、食堂、玄関、浴室が配置されている。いわゆる4LDKアパートの典型的な仕切りだ。3部屋からなるアパートも、やはり部屋のある一方に玄関と階段室が位置するだけで、同一の構成だ。西洋や日本のアパートと比較して見ると、その特徴がはっきりと現れる。西洋のアパートは、家族の共同空間であるリビングルームとダイニングルーム、キッチンと、個人空間であるベッドルームと領域的に区分し構成するのが一般的だ。日本のアパートの場合は、全面の幅が狭く長い平面形態の中で、居間と部屋が内部の廊下でつながっている場合が多い。これに比べ、韓国のアパートは、大抵家族の共同空間と個人空間の領域的区分がはっきり区切られているわけではなく、居室を他の空間が囲んでいる。

韓国のアパートのこのような空間構成は、主に1930年代に建てられた都市型韓屋<sup>(7)</sup>をモデルとしたことで知られている。図2に見られるように、通りから大門を開け入れればすぐに内庭<sup>マダン</sup>へとつながり、そこから内房<sup>アンバン</sup>、大庁<sup>マニル</sup>、コンノンバン（内房の真向かいにある部屋）、台所、門間房（大門の横にある部屋）、便所などへ行ける改良韓屋の動線形式が再現された。中心にある内庭を居室に変えれば、アパート平面図とたいして変わらないことがわかるだろう [서 2007:115-117]。居室を通じて採光することはないが、すべての部屋で居室の広い開放感を感じられることや、居室がすべての部屋をつなげる動線空間の役割をなすことは、都市型韓屋の内庭と同じだ。より広く、涼しい空間に対する要求が、都市型韓屋からアパートへ続いているのである。

もちろんこのような居室中心の平面構成が、高層集合住宅を導入した初期から一般化したのではない。韓国のアパートも、やはり最初は図2の「1960年代ヨーロッパ式アパート」のような居室領域と寝室領域を区分しようと設計されていた。しかしそのうちに、アパートが増えながら1970年代中盤以降、居室を寝室が囲む様式が次第に占めるようになった。アパート需要者たちが、領域分離型より居室中心型構成を選好したからだ。前者より後者が、住まいを広く明るく見せる効果があることは言うまでもない。要するに韓国アパートの最も大きい特徴は、居室中心の開放的空間構成であり、それは在来の都市型韓屋<sup>(7)</sup>と西洋のアパートの仕切りがお互い衝突し、融合し、成立した結果なのである [朴 2013:196-200]。



図1 3室型と4室型平面図（間取り）

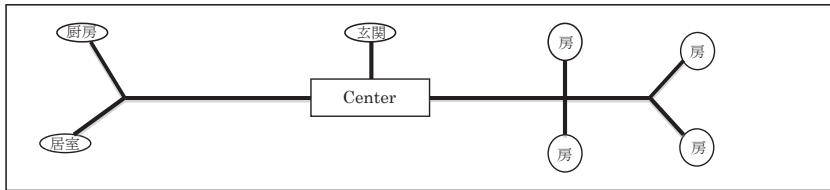
韓国では、家族構成員たちを、よく「<sup>シッコク</sup>食口」と言う。一つの家で、一緒に暮らしながら食事をともにする人という意味だ。個々人の私生活よりは、「食口」の意思疏通と融合を優先視するのが、韓国の家族主義文化であり、それが反映されたのが上記の居室中心型空間構成だと見ることができる。例えば、アパートに住む韓国人で、幼い時に両親から次のような言葉を1、2回でも聞いたことのない者はいないだろう。「部屋へ閉じこもっていないで、<sup>マール</sup>居室へ出てきなさい」や、「<sup>マール</sup>居室から部屋が見えるからって、なんだ。見て悪いものでもあるのか。そんなに気になるのならドアを閉めるなどしろ。」のような言葉だ。しかしその後「ドアを閉めてもうるさくて勉強にならないだと。ああ、わかった。テレビを消せばいいだろう。」とアパートの<sup>マール</sup>居室でニュースを見ていた父親やドラマを見ていた母親の主張は覆る。「この子の勉強のほうが重要だろ。テレビを見るのがなんだ、たいしたことか。」このような家庭内の日常的な会話は、家族構成員たちの趣味生活やプライバシーより、子供の大学入試という一大事がかかった「勉強」のような「家庭内の大義」が優先であることをよく表している<sup>(8)</sup>。この韓国的家族主義文化の背景と原因については今後精緻な議論が必要だが、その「開かれた」<sup>マール</sup>居室で食口たちと調和しやすい住まいが、韓国のアパートであることだけははっきりと認識できる。

次に、<sup>オンドル</sup>温突の暖房装置も、やはり韓国的土着化を示す好例の一つだ。よく知られているとおり、温突暖房はアパートへの導入初期から大きな論争となる問題だった。高層集合住宅に設置することは技術的にさほど難しいことではなかったが、西欧の暮らし方を洗練された生活様式として思う風潮が強かったからである。例えば、汲み取り式トイレと竈のある<sup>アオク</sup>鼎厨（台所）は、廃する対象だった。非合理的であり、非衛生的な暮らしの代名詞で、これらを代替する水洗式トイレと立式の台所が、現代的な住居生活の表象だった。そのような状況で竈のある台所とつながっている温突も、当然取り除かれなければならないものだったが、事情はそんなに単純ではなかった。人々は「清潔な」水洗式トイレと立式の台所は比較的すんなりと受け入れながらも、「ぼかぼかする」温突暖房だけはずっと維持することを希望したからである。

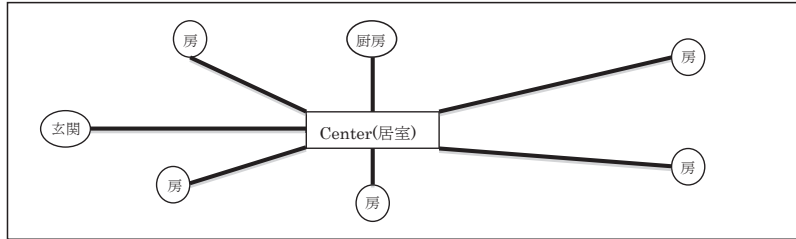
具体的には、麻浦アパートの場合、もともと温突部屋のない中央集中式暖房でラジエーターを設置する計画だった。しかし紆余曲折の後、世帯別の練炭ボイラー方式で居室にはラジエーターを立て、各部屋には温水コイルを床に敷き温突を設置することに変更した。中央暖房システムが実現された漢江アパートでは、温突部屋なく家全体にラジエーターを設置しており、盤浦1団地



## 1960年代 ヨーロッパ式アパート



## 1990年代 韓国式アパート



## 1930年代 改良韓屋

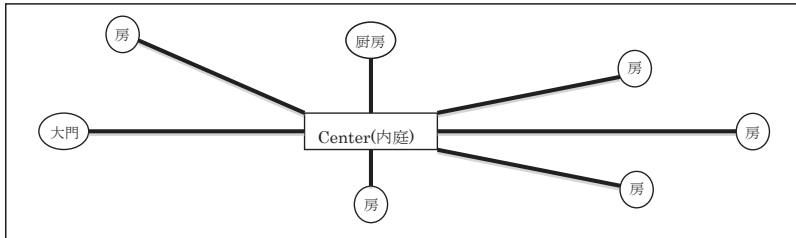


図2 アパートと韓屋の動線比較

の場合は、内房だけ温突を敷き、残りの部屋と居室はすべてラジエーター暖房にした。しかし、居住者たちが依然として温突部屋を選好すると、後には中央暖房システムの団地でも、内房だけでなくすべての寝室を温突部屋にし、残りの部分だけラジエーター暖房を並行する方式が一時続いた。このような韓洋折衷の暖房方式は、中・大型アパートで1980年代初期まで持続され、80年代後半からは家全体に温突を敷くのが普遍化した [朴 2013:211-212]。

このように高層集合住宅に温突を接いだ韓国のアパート暮らしの独特さは、起居様式でも見つけることができる。韓国のすべてのアパートは立式の台所を備えており、また大抵の家が食卓や机、ソファ、ベッドなどを使用している。アパート生活者たちの起居スタイルは、もう古来の床へ直座りではなく、立式へと向かわなければならない状況になったのだ。しかし、韓国のアパートに立式の家具がたくさん置かれているからといって、座式生活が消えたのではない。食口全員が、食卓をぐるりと囲み食事をする時、その食卓の下を見てみると、多分一人二人は、椅子の上で片足を立てて座ったり、あぐらをかいていたりするだろう。また食卓での食事後は、居室の床に座りテレビを見ながらデザートを口に運び一家団らんを楽しむのも、よく目にする日常の姿だ。あるいは、食卓ではなくお膳を用意し居室や各部屋で食事をしたり、居室の床で茶の接待をする場合も少なくない。

さらには、居室のソファに座ってテレビを見る韓国の男たち、特にオジサンたちの姿を、一度想像してみよう。2、30分後にはソファに頭をもたれて、暖かい居室の床に体半分投げ出し横たわる彼らの姿が、容易に目に浮かぶ。そうするうち、片手で頭を支え寝転んでテレビを見ているかと思えば、いつのまにか起き上がりソファにもたれ座っていたりする。このように、居室のソファと床の間を座ったり寝そべったり繰り返す者たちが、韓国では実に多い。「ほかほかする竈近くの床で、背を炙りたい」と思う韓国人の習性が、それとなく現れたもので、近年流行しているチムジルバン（服を着たままぐつろぐサウナ）でゴロゴロする様子も、やはりこれと無関係ではないだろう。要するに、韓国のアパート暮らしは、座式生活の持続の中に立式生活の便利さが融合されたものであり、異種混交的な起居を可能にさせる基盤が、温突暖房に他ならない。

このような伝統と現代の折衷、あるいは韓国的なものとの西欧的なものの混成は、上記にあげた2つに留まらない。例えば、浴室に浴槽やシャワーがあってもプラスチックの湯桶を使う場合がとて多いことや、多用途室<sup>(9)</sup>で洗濯機と一緒に洗濯板を使っている様子などだ。また、内房に固い石製のベッドを置いたりベッドに電気敷布団を敷いて寝たり、ひいてはベッドを置いていても床に寝具を敷いて寝る人もいる。そして、バルコニーに置かれた醬甕<sup>チヤンドク</sup>や鉢植えや、昔のキムチ甕を現代化させたキムチ冷蔵庫、最近では井の模様の天井や垂木スタイルの天井に至るまで、韓国的土着化の姿は程度の差はあっても高層集合住宅<sup>アパート</sup>のあちこちで見発見することができる。

ところで、韓国のアパートは土着化を追求すると同時に、現代韓国社会の構造変化にも素早く適応してきた。アパート空間の家族政治がそれをよく示している。周知のとおり朝鮮時代の韓屋は、性理学的社会秩序を空間的に再現していた。そして女性空間と男性空間に大別されるその内部空間において、最上はやはり舎廊<sup>ヤラン</sup>だった。それは、家全体を管掌する一種のパノプティコンであり、外部へ開かれた政治的、文化的空間だった[南 1996:85-89]。もちろん実生活の機能的な面で、舎廊<sup>ヤラン</sup>が母屋<sup>アンチェ</sup>よりももっと重要だったということではないが、韓屋はジェンダーや世代の側面から見た時、舎廊の成人男性がその中心であった。家父長的権力構造を再生産する空間が、まさに舎廊に象徴される両班<sup>ヤンバン</sup>の韓屋だったのである[金 2005:17]。

わずか数十年ほど前までは、韓国の単独住宅では同じ部屋の中でさえ、男性と女性の空間上の分離が明らかだった。6、70年代を背景にしたホームドラマでよく目にすることができるように、広間<sup>アンバン</sup>一つに内と外という仮想のラインで境界付け、「父の空間」と「母の空間」として厳格に区分されていた。前者は、文机を中心に本やラジオ、新聞、印章などが置かれた「秩序空間」であり、後者は、食堂、居室、応接室、簡易トイレ<sup>ヨソトイレ</sup>などすべての機能を遂行できる「万能空間」だった。このような空間区画の姿は、家の中の情報収集権と分析権、および意思決定権などが、妻ではない夫に偏重していたことをよく見せている[全 2003:23-28]。

これに比べ、高層集合住宅<sup>アパート</sup>の内部空間は、家族成員間のより平等な社会関係を志向している。この点では、韓国のアパートはジェンダーや世代と関連した韓国社会の変化に対し、比較的上手に対応してきたと認識できる。まず目立ったものは、成人男性空間の縮小だ。男性の専用空間だった舎廊が接待と家族団らんの場である居室へ吸収され、内房が夫婦共用の空間へ変わった。そして、韓屋をはじめとする単独住宅の座式生活がアパートの立式生活へ変わったことも、両性平等

の視点からは歓迎すべきことだ。以前は、人が留まり、食事の膳や茶器などが移動した。それらを動かすのは大抵女性の役割で、自然に男性が女性の主人となった。しかしアパート暮らしでは、ソファや食卓、椅子のような「身体家具」が日常化し、結果的にこれらがやはりフェミニズム効果を発揮するようになった。男性もまた、身体家具を利用する時自ら移動しなければならなくなり、身体家具の前では家族構成員が皆老若男女問わず相対的に対等なのだ [田 2002:7-9]。

住まいの内部空間で、性的不平等の減少を劇的に表している場所は、他でもなく台所である。韓屋や単独住宅で女性が調理していた空間は、位置や大きさの面で大変劣勢だった。韓屋の台所は地面を掘って作り、大抵庭の高さより一、二尺ほど低かった。また、外から風が吹いて来ると、埃が食べ物に入らないようにしなければならなかったのも、下はわざとでこぼこに作った。その後、1970年代初頭、台所はアパート暮らしで「<sup>チュバン</sup>厨房」へ昇格した。立式で設計され、住宅内の他の空間と遂に高さと同じになったのだ。同時に暖房が分離され、厨房は炊事専用空間になり、汲排水が合わさった流し台も普及した。以前は雑然としていた台所が、実験室のように整理され、食事空間もそれぞれ分離された。結果的に、台所もまた住まいで引けをとらない内部空間の一つとして、位置を占めるようになった [咸 2005:54-60]。「男が台所に入ればおちんちんがもげる」と言い伝えられてきた禁断の台所で食事しようとするならば、その誰もが厨房へ足を向けなければならない、比較的平等で開かれた空間になったのである。

## 5. おわりに

以上、大まかではあるがソウルの高層集合住宅の展開過程を概観し、韓国人が選好する理由を分析してみた。そして、高層集合住宅が韓国的アパートへ土着化する様相と、アパート暮らしという日常生活の一端を考察した。

韓国の高層集合住宅の将来に関し、フランスの地理学者パレリ・ジュレゾの見解は、否定的なものであった。ジュレゾは、特にソウルの高級アパート団地がやがて各種都市問題の温床になるだろうと予想し、都市の中間層も高層集合住宅がこれ以上彼らの「<sup>アパ</sup>区別付け」を後押しすることはできないという確信を持った瞬間、それを未練なく捨てるだろうと述べている [Julie 2004:262-263]。

果たして、そうだろうか。私は、そのような可能性はさほどないだろうと考えている。韓国のアパートは、大体が自家所有形態であるので、財産としての経済的価値が下落する状況がそのまま放置されるわけではないからだ。昨年9月1日、政府が発表したアパート対策、すなわち「規制合理化を通じた住宅市場の活力回復および庶民の住宅安定強化法案」が、その端的な例である。また、狭い国土に人口密度が高い韓国の場合、土地利用の効率性を続けて掲げなければならない立場であるため、都心のスラム化を手をこまねいて待つ余裕はない。再建築やリモデリングなど、土地利用のリサイクル期間を短くせざるを得ないからだ。実際、韓国のアパート交替寿命は27年に過ぎない。英国は128年、アメリカは72年、日本は54年などに比べ、その寿命が四分の一ないし二分の一である（日刊紙マネー투데이 2014年9月3日）。

韓国の人々は、まだ高層集合住宅に飢えている。そこは、経済的な付加価値や社会的次元で、す

でに最高に人気ある住居空間としての地位を確立している。収益性や安全性、換金性、差異性が抜きん出ているからである。さらには、人口の停滞ないし減少、高齢化時代の幕開け、一人所帯の急増、低成長体制の到来は、教育、文化、福祉、交通などの諸側面で、住宅市場を都心の高層集合住宅へ集中させる公算が非常に大きい [全 2009:172-173]。

このように、これからも持続される「アパート全盛時代」を展望しつつ、同時に冒頭で言及した「田の畦アパート」と「畑の畦アパート」が雨後の筍のように出現している農漁村のフィールドの現実を迎え、これから韓国の民俗学は「普通の暮らし」をどのように問い、また「当たり前」の生活世界をいかに把握すべきなのか。アパートという開閉式日常の微視的現場と、共同体的連帯の多様な実践と試行錯誤をどのように対象化すればよいのか。今後その方法的糸口を見つげられることを願ってやまない。

## 注

- (1) 韓国全体の住宅の中で、アパートの比率は 2005 年に 52.7% となり、この年初めて半数を越えた。ソウル市の場合には 1985 年に 26.1% だったが、20 年後の 2005 年には 54.2% へ倍増する。詳しい内容は、ソウル市庁のソウル統計年報を参照のこと。
- (2) 現在まで高層集合住宅についての研究は、建築学や都市計画学、消費者住居学、住居環境学、不動産学などのような、応用科学や実用学問の側で主に行われてきた。だからなのか、「時代精神や社会意識に大部分は無関心なまま『非省察的な経験的研究』に埋没されている傾向」が強く、結果的に「行政の需要や資本の論理に容易に安住してきた側面までもあった」[田 2009:30]。本稿では、都市景観を中心にソウルの「アパート共和国」を分析したフランスの地理学者バレリ・ジュレゾ (Valérie Gelézeau)、「団地共和国」の団地化戦略を考察した朴寅碩、高層集合住宅を内視鏡と見なし、「アパート社会」の住居社会学を追求した田相仁、韓国近現代の住居社会史を克明に綴った田南一などの研究成果を主に参考した。
- (3) 康俊晩は、2005 年にある週刊誌のコラムで韓国社会を「アパート共和国」と命名しながら、それをミステリーとして見た。そして 2007 年には、バレリ・ジュレゾの博士学位論文が「アパート共和国」という多少煽情的な題名で翻訳、出版された。外国人が行ったこのアパート研究は、そのままマスコミの注目を浴び、以降「アパート共和国」はまたたくまに、韓国の住宅問題と都市問題を象徴する言葉となってしまった。高層集合住宅に対する韓国人の憧憬と欲望および嫉視と非難、自嘲などを含蓄した流行語になったのである。
- (4) 統計庁の 2006 年不定期調査結果によると、アパート居住者の平均総財産が 4 億 88 万ウォンで、単独住宅の場合の 2 億 722 万、連立および多世帯住宅の場合の 1 億 4,658 万ウォンを 2~3 倍凌駕している。詳しい内容は、国家統計ポータル「住宅種類別資産現況」を参照。
- (5) 2006 年、政府が不動産価格に泡が多発に起こった目をつけた 7 つの地域。家価格の急騰に牽引車の役割をしたソウル市の江南三区（江南区、瑞草区、松坡区）と陽川区木洞、そして京畿道の益塘、坪村新都市と龍仁市をいう。
- (6) 政府の 2005 年住宅重要調査によれば、韓国の平均居住期間は、アパートが多い都市地域であるほど短いものとして表れる。ソウルが 5.4 年、京畿道が 6 年、仁川が 6.8 年なのに比べ、地方都市は 9.9 年、郡単位の地域は 15.7 年だ。
- (7) 都市型韓屋の核心は内庭だ。住宅の真ん中に内庭があり、他のすべての部屋がㄷ字、あるいはロ字型に内庭を囲み、かつ内庭へ開かれる空間構成を持っている。ソウルの観光地として有名な北村韓屋マウルの家々がその良い例だ。
- (8) アパート団地内に、コミュニティー施設として「勉強室」を設置したり、団地の周囲に私設の「読書室」が多いのも、これと無関係ではない。
- (9) アパートの、台所に付いている小さな空間として、洗濯機を置いたり、その他多様な用途で使用することができる。大抵、この多用途室は暖房がついておらず、室外用スリッパを履いて入っている。

## 参考文献

康俊晩, 「아파트 共和国의 미스터리」, 『한겨레 21』, 2005.12.21.

康仁鎭 他, 「우리나라 住居形式으로서 아파트의 一般化 要因分析」, 『大韓建築学会論文集』, 13-9, 大韓建築学会, 1997.

- 金鐘憲, 「韓屋空間의 文化政治学」, 『湖南文化研究』, 湖南文化研究所, 2005.
- 南根祐, 「穀靈崇拜思想」, 『韓國의 民俗思想』, 集文堂, 1996.
- 大韓住宅公社 編, 『住宅都市40年』, 大韓住宅公社, 2002.
- 朴寅碩, 『아파트 韓國社会 - 团地 共和国에 간한 都市와 日常-』, 玄岩社, 2013.
- 발레리 줄레조(Valérie Gelézeau), 『韓國의 아파트研究 - 서울지역 7개 아파트단지 景觀 分析을 중심으로-』, 高麗大 学校 出版部, 2004.
- 발레리 줄레조(Valérie Gelézeau), 『아파트공화국』, 후마니타스, 2007.
- 서윤영, 『우리가 살아온 집, 우리가 살아갈 집』, 歷史批評社, 2007.
- 林瑞煥, 『住宅政策 半世紀 - 政治經濟環境 变化와 住宅政策의 展開過程 -』, 기문당, 2005.
- 田南一, 「韓國 住居 内部空間의 近代化 要素에 関한 研究」, 『韓国家庭管理学会誌』, 20-4, 2002.
- 田南一 他, 『韓國住居의 社会史』, 돌베개, 2008.
- 全寅權, 『男子의 誕生』, 푸른숲, 2003.
- 全相仁, 『아파트에 미치다 - 現代韓國의 住居社会学 -』, 이숲, 2009.
- 咸翰姬, 『부역의 文化史』, 살림, 2005.

# 北京市高層集合住宅の暮らしと生活世界の変容

WANG Jiewen  
王 傑文

中国伝媒大学

(編訳：西村真志葉)

建築学の視点からみると、高層集合住宅（High Collective House）の生活世界には、少なくとも住宅自体の「建築設計」と、住宅を取り囲む自然的・人文的環境に対する「地区計画」が含まれる。いずれについても統一された基準があり、そこで暮らす人々は抽象化された「人」として処理される。

だが、日常生活の研究を志す民俗学の観点からみれば、いかなる集団の居住形態と生活様式にも、実践的なレベルで歴史、政治および文化の跡が刻まれ、それぞれの時代の習慣や消費概念、生活の風情などが映し出されている。高層集合住宅の生活世界においては、その建築設計と地区計画が、住民の居住形態や生活様式をモデリングしている。つまり、高層集合住宅の建築設計と地区計画がそこで暮らす人々の自然な生活様式を構成し、高層集合住宅という居住形態ゆえに生じる諸事実が彼らの習慣を形作るのである。さらに、高層集合住宅の住民たちもまた、人間が生まれもった内省性と創造性の力を主体的に発揮し、文化伝統の助けを借りながら、新たな生活様式を絶え間なく創出し続けている。そして、一定の建築設計と地区計画に基づく生活様式の規定を逃れ、ある種の「新生活」の可能性を演出するのである。この意味において、規定と創造はつねに日常生活に混在していると言える。

高層集合住宅の生活世界において形作られる慣習的な生活とは、どのようなものだろうか。また生活の主体として、彼らはいかに「新生活」の可能性を創出し、表現しているのだろうか。それは1996年に国連人間居住会議(HABITAT)で掲げられた「すべての人々に適切な住居を保証し、そしてより安全、健全、かつ平等で、より住みやすく、持続可能で生産的な人間居住の実現」という目標に反するものではないだろう。しかし、異なる社会集団が継承し、そのアイデンティティの拠り所とする歴史的・文化的資源は画一的なものではなく、彼らが直面する政治的・経済的条件もまた大きく異なる。よって、生活の主体としての人々が選択し、創出する暮らしを理解しようとするならば、歴史的・現実的な局所性を考慮せざるを得ない。

本稿では北京市の高層集合住宅を対象に、歴史的発展の観点から居住空間の社会的・文化的属性を考察し、とくに国の政策や伝統文化による規定と居住者の個性的創造のあいだに見られる関連性を中心に論じてみたい。

## 1. 北京市高層集合住宅の歴史

北京市の高層集合住宅の歴史は、政治イデオロギーの影響を多分に受けている。その歴史的な



歩みは、以下の3段階に分けることができる。

#### （1）睡眠空間としての住宅段階（1949年～1978年）

1949年から1978年にかけて、中国は建国初期の経済回復、第一次五カ年計画の実施、大躍進と人民公社の設立、そして文化大革命を経験した。約30年もの間、中央政府は生活より生産を優先する「低賃金、低消費」政策を実施し、国内では大衆動員による政治運動が繰り返された。その結果、中国の経済発展は大きく阻害され、不動産投資へ流れる資金は非常に限定的だった。この時期の中国に現代的な意味における高層集合住宅はまだなかったものの、一般的な「集合住宅」はすでに出現していた。だがそれは個人が購入するものではなく、国の福利制度において分配されるものだった。中央政府は社会集団ごとに異なる住宅基準を定め、全体的な計画のうえから住まいを分配したのである。

熊<sup>シオンイエ</sup>燕によると、当時の集合住宅の各種基礎設備や公共設備は規模が小さいうえに劣悪で、都市機能と市民生活の最低水準をкаろうじて維持する程度だったという〔熊 2010:1〕。また一人あたりの平均居住面積も文化大革命時には3.6㎡まで縮小され、それは革命イデオロギーにより動員される労働者の「睡眠のための空間」に過ぎなかった。「空間の節約」を標榜する時代においては、現代的な意味における人間の基本的権利（平和的生存権、プライバシーの権利、幸福追求権など）は軽んじられた。その結果、世代も性別も異なる大家族が一部屋に鮎詰め状態で暮らし、複数世帯が一部屋で共同生活を営む光景が当たり前に見られた。また台所とトイレは共用通路に設置され、寝室やリビング、ダイニング、応接間、収納庫、仕事部屋などのすべてを一部屋でまかなう状況が常態化した。

もちろん、現在の観点から、劣悪な居住環境イコール不幸と見なすのは誤りである。実際、この時代の共同生活を懐かしむ老人も多い。その理由の一つに、当時の集合住宅が生産団体の付属施設であり、隣人や同居人が赤の他人ではなく同僚だったことが挙げられる。特に人間関係が希薄化する現代社会においては、家族同然の同僚と公私にわたり苦楽を共にした歳月は美化される傾向がある。

#### （2）起居空間としての住宅段階（1978年～1990年）

1978年以降、それまでの計画経済に替わって、社会主義市場経済に基づく改革開放政策が推し進められた。この市場経済への移行期に活性化した北京市不動産市場にも、はじめて「高層集合住宅」という概念が出現し、その建築数は1985年代以降、急速な増加の勢いを見せた。北京市で高層集合住宅が急増した背景には、中央政府が財政・管理システムを通じて個人消費を刺激し、個人が勤労により富を築くことを推奨した結果、都市住民の消費水準と住まいへの要求が大幅に高まった経緯がある。

この時期に建設された高層集合住宅の特徴として、居住面積の飛躍的な拡大が挙げられる。この拡大した居住空間は、住宅建築設計のうえから専用の機能を備えた部屋と多目的で応用が利く部屋に、合理的に分割、配置された。そして寝室で眠り、台所で料理を作り、家族がくつろぐリビングで接客するという当たり前の生活が、高層集合住宅に根付きはじめるようになる。またこ

の時期から、市場に流通する現代家電（テレビ、冷蔵庫、扇風機、洗濯機、エアコンなど）のユーザビリティを考慮した空間が、高層集合住宅の建築設計に取り込まれはじめた。改革解放後、現代家電の普及により中国人の生活様式は激変したが、高層集合住宅の住民についていえば、それは住民自らが住宅建築設計の期待に応え、高層集合住宅の生活に相応しいと考える現代的要素を取り入れた結果でもあると言える。また、人口規制政策の結果出現した小家族化の傾向を汲んだ間取り設計が考慮されはじめたのも、この頃からである。

しかし、北京市の高層集合住宅は特有の課題にも直面していた。首都であるがゆえに各政府・軍機関や各種団体組織が集中し、住宅分配などをめぐる既得権益集団の勢力が極端に肥大化した結果、住宅制度改革が遅々として進まなかったのである。1992年に「北京市住宅制度改革実施法案」が制定されるまで、一部の高層集合住宅は旧来の住宅分配制度に引きずられ、完全な商品住宅として不動産市場に流通することができなかった。こうした高層集合住宅は必ずしもその商品価値を高めなければいけないわけではなく、拡大した居住空間についても上記のような住宅建築設計は行われないケースが多かった。

### （3）小康状態の住宅発展期（1990年以降）

1990年代以降、小康社会の実現を目指す中央政府にとって、住居環境は基本的な経済生活指標の一つと見なされた<sup>1</sup>。1990年代後半には「人間本位」の姿勢を貫き、住居の利便性、快適さそして調和を目指す姿勢が打ち出され<sup>2</sup>、明確な「小康居住基準」<sup>3</sup>も制定された。この流れを受けて、中国の不動産市場は急成長し、各種サービス施設とさまざまな機能を持つ居住区が整備され、それぞれにふさわしい等級も設けられた。都市住民は自らの購買能力と需要に即して、異なる類型、異なる等級の住宅を自由に選択できるようになった。人口が過密化する北京では、とくに高層集合住宅の建設が急ピッチで進められた。

現在、一般的な都市住民が「住宅」と聞いて思い浮かべるのは高層集合住宅である（附録1を参照）。彼らが考える「住宅」あるいは高層集合住宅は、かならず隣近所とのあいだに明確な境界線が設けられている<sup>4</sup>。住居内部には最低限でも寝室や台所、ダイニング、トイレ、居間、収納などの基本的な空間が含まれ、その構造部と非構造部のうち、後者について住民は自由に変更を加えることができる。また、光や音、熱、給水、通風、交通、緑地、買い物、娯楽、駐車場といった住環境が整備された区画に建てられている。現在の都市住民が「当たり前」と受け止めるこのような高層集合住宅の概念は、1990年代以降爆発的に増えた不動産会社<sup>5</sup>や、いたるところに垣間見える大衆メディア、そして国の住居政策などが共同で創り上げたものだと言ってよい。

この時期に建設された高層集合住宅の内部は、各部屋の機能が具体的に考慮された間取りになっている。たとえば共用空間は玄関付近に、寝室は奥に、台所とトイレは共用空間とプライベート空間の間に配置される。全体的に見て、この時期の住宅建築設計は「公私分離、食寝分離、居寝分離、清汚分離」の方向に発展しているが、これは「人間本位」の「小康居住基準」として要求される「文明的規範」という住宅設計理念であり、しだいに住民たちが当然視する居住文化の一部となっていった。

また、中流以上の市民をターゲットにした高級高層集合住宅には、一般的な高層集合住宅には

あまり見られないゲストルームや子供部屋、書斎、トレーニングルーム、使用人部屋、衣裳部屋といった空間が用意され、より繊細で、居心地良く、利便性を追求した作りになっている。そしてこうした高級高層集合住宅が並ぶ区画の自然・社会・人文環境もより快適に、便利になっている。

だが、住宅分配制度が廃止され、不動産市場による商品住宅提供に一本化されると、多くの課題も浮上した。たとえば収益のみ重視して無計画に建てられた高層集合住宅が古都北京の景観を乱していること、投機目的の購入により空室が増加したこと、また住宅価格が暴騰した結果、低収入層による住宅購入がむずかしくなり、社会的な不平等が生じていること（附録2、3を参照）などがそうである。こうした問題を解決するために、政府は高層集合住宅の建設に制限を設け、住宅保障制度の補完に力を注いでいる。

北京市の高層集合住宅はさまざまな課題を抱えながらも、最低限の生理的要求を満たすだけの空間から、小康社会の暮らしにふさわしい現在の姿まで発展を遂げてきた。そしてその生活世界もつねに同一だったのではなく、社会と経済の成長プロセスのなかで絶え間なく構築され、変容してきたことが理解されよう。

## 2. 高層集合住宅内の生活様式

中央政府が異なる時期に異なる目標に基づいて異なる住宅制度を実施した結果、北京市の高層集合住宅には複数の類型が混在することとなった。たとえば初期に建設された高層集合住宅は福利的に現物支給された「福利住宅」であり、その設計理念は未熟で、区画環境もあまり整っておらず、現在は70歳以上の退職者がその主な住民である。市場経済への移行期から1990年代後半までに建設された高層集合住宅は「半商品住宅」が多く、勤務先が職員の福利として住宅購入資金を一部負担する「半福利住宅」や、建設地にもともと住んでいた住民に優待価格で提供された「回遷房」などが含まれる。21世紀以降建設された高層集合住宅のほとんどは、貯蓄額の多い退職間近の年齢層や購買能力の高い中流階級以上をターゲットにした「完全商品住宅」だが、経済的・社会的な不平等の是正を目的にした「半福利住宅」（住宅購入費を補助する「経済適用住宅」や最低限の生活を保障するために廉価で貸し出される「廉租房」など）も一部を占めている。後者の主な住民は低所得者や貯蓄額の少ない若者である<sup>6</sup>。

このように、一言に高層集合住宅といっても異なる類型があり、それぞれに異なる傾向を持つ集団が暮している。そして当然のことながら、そこにはそれぞれ異なる「当たり前」の生活様式が存在する。この点だけを見ても、高層集合住宅の建築設計と地区計画によって構成され、また住民が主体的に創造する生活様式を把握することは容易ではない。ここでは調査を行った北京市チャオヤンチュイガオバイディエンシャンサンジエンファンシャン 朝陽区高碑店郷、三間房郷および豆各庄郷ドウグァヂュアンシャンの福利住宅と半商品住宅で暮らす30世帯（うち19世帯は建設地に暮らしていた元農民、残る11世帯は国営企業の定年退職者）に話を限定して、彼らがその生活様式をデザインする手段について述べてみたい。

### （1）室内リフォーム

現在市場に流通する商品住宅は、購入後のリフォームを前提にしているため、その非構造部が

構造部と明確に区分されている。また構造部についても、購入者が個人的な趣味や需要に応じて選べるように、バラエティ豊かな作りのものが揃っている。だが比較的早期に建てられた福利住宅と半商品住宅は、構造部と非構造部の明確な区分がされないまま、画一的に設計、建設されていることが多い。このため、福利住宅と半商品住宅の住民にとって、住宅建築設計はある意味変更不可な所与である。住民たちはそれを当然のこととして受け入れているが、それでもわずかに許された範囲でその能動性を示している。

調査を行ったほとんどの家庭で、すでにある間取りについて、実用的な目的に即した区分けが行われていた。この場合の実用的な目的とは、寝室・リビング・台所・トイレという限られた間取りのうちに、ダイニングや書斎、物置、クローゼットといった特定の機能をもつ空間を増設し、より快適で便利な生活を送ることである。そのために壁を設けて一部屋を二つに区切る家庭もあれば、もっとささやかに、リビングの隅にテーブルを設置してダイニングスペースにしたり、収納すべきものを部屋の隅にまとめて置いたりして、観念の上から一つの空間内に異なる機能区を捻出する家庭もあった。

増設される空間の用途としてもっとも多かったのが、収納スペースである。それはほとんどの福利住宅と半商品住宅の住宅建築設計において収納の問題が考慮されていないためだが、同時に、物を溜め込みがちで中国人の気質や儉約を「<sup>フッド</sup>婦徳」とする考え方も無関係ではない<sup>7</sup>。中国では、不要品を処分するという行為がともすれば非難の対象にもなりうる。もしもその家の女主人が家計を上手く切り盛りする賢妻ならば、あらゆる物品を保管していずれ必要となるかもしれない将来に備えるはずだという固定観念が根強いのである。とはいえ、日を追うにつれ増えてゆく物品がリビングや寝室、ベランダに溢れかえるようでは、それはそれで後ろ指を指されることになる。とくに親戚や友人が訪ねてきた時に、部屋が乱雑であるというのは男主人の面子を潰すことに等しく、その社会的な地位や信用に影響を及ぼさす。収納スペースの増設は、高層集合住宅の建築設計と中国人の慣習的思考のあいだで、住民が辿りついた一つの折衷案だともいえるだろう。

この他にも、水、電気、ガスなどの住宅基礎設備の改修工事も、普遍的に行われていた。住宅が建設された当初は問題にならなかった基礎設備が、その後想定外の速さで成長した社会に生きる住民の要求を満たせなくなっているためである。こうした住宅にインターネット回線が敷設されていないのはもちろんだが、有線テレビのCATV設備すら不十分であることが多く、住民は個別に配線工事を行うことを余儀なくされている。またタワー型高層集合住宅であれば全館集中暖房になっているのが普通だが、設備の老朽化や設計上の問題から室内温度が十分に上がらない家庭が多く、個別に暖房設備を設置していた。

上記の実用的なリフォームは、住民のライフスタイルの変化や住宅の老朽化などに対処し、より快適で便利な現代の生活を営むために行われたものだが、いずれの例も入居後しばらくの間において実施されている。これと対照的に、入居前や入居と同時に施されるのが装飾目的のリフォームである。今回調査した家庭では入居の際に施した装飾がそのまま保たれており、その多くが面積60cm<sup>2</sup>正方形タイルをリビングや寝室の床に貼り、台所やトイレに縦20cm横40cmの長方形タイルを壁に貼るという1990年代前後に流行したスタイルだった。また後から転居してきた家

庭では、窓枠や扉を取り替えたり、壁を塗り直したり、錆びた水道管などを建材で覆い隠したりと、いたるところで「新しさ」が演出されていた。いずれも商品住宅で行われるリフォームと比べれば小規模なものだが、こうした装飾リフォームには、「新居」というものはすべてにおいて新しくなければならない、という中国人の一般的な考え方がよく反映されている。これは新居の物理的な新しさが人生の「新たな門出」を象徴し、「新たな生活の兆候」を期待させるためであり、正月に衣類などを新調するのと同様に、巫術的な祈りにも似た心情が込められている。

## (2) 室内レイアウトと小物の演出

福利住宅と半商品住宅の生活様式が創出される際、住民の自由意思が最もよく表現されるのが、リフォームに頼らない室内レイアウトや小物の陳列においてである。

### 家具とその配置

新居への入居に際して「新しさ」が重視されることは先に述べたとおりだが、新居に搬入する家具の新しさも求められる。新居の間取りに合わせた寸法の家具をオーダーメイドすることは、北京市高層集合住宅の住民にとってもはや慣例化した行為である。高層集合住宅内で、その建築年数よりも古い家具を探すのは困難だろう。なぜなら古い家具は、高層集合住宅の間取りにあわない、住宅の現代的な雰囲気とそぐわない、また実用的でないといった理由からたいてい廃棄処分される。例外的に保留されるのは、旧宅から持ってきた折りたたみ椅子や嫁入り道具を入れていた化粧箱程度である。

現在主流となっているのは、住民の個人的な趣味と財力に基づいて、床や壁の色に見合う色彩や質感のオーダーメイド家具を住宅の間取りに合わせて配置し、個々の家庭の雰囲気を演出するやり方である。調査を行った高層集合住宅では、ほとんどの寝室にベッド(ダブル/シングル)とクローゼット、サイドテーブルが置かれ、台所には食器棚が備え付けられていた。リビングにはL字型ソファとローテーブルが置かれ、その正面に液晶テレビが配置されていた。また商品住宅のような独立したダイニングがないために、すべての家庭において食卓はリビングに設置されていた。

新しい現代的な家具をオーダーメイドすることが慣例化する一方で、最近では住民の高尚な趣味と特殊な身分を表現するアンティーク家具の人気も高まっている。今回のインタビューでも、購入したてのアンティーク家具を満足そうに披露してくれる人々に出会った。彼らも入居時には多分に漏れず古い家具を一新しているのだが、近年になってあえて「古さ」を生活に取り入れたのは、それが彼らの高層集合住宅生活に「新しい」価値を与えてくれるからかもしれない。

### 家電とその配置

調査を行った家庭のリビング中央には、大型テレビが設置されていた。住民たちが高層集合住宅に入居した1990年前後、夕飯後に家族全員がL字型ソファに腰掛け、テレビを鑑賞するのが習慣化していたという。毎日決まった時間に肩を並べて座り、リラックスした状態で一つの番組を見るという行為が、家族間の大切な交流手段であり、その関係性を深めるのに一役買っている。



たことは想像に難くない。だが現在、若い世代のテレビ離れが進んだ結果、テレビ鑑賞は主に中高年の日常的な習慣となっている。また日常的にテレビ番組を見る中高年にしても、かつてのようにテレビ鑑賞を通じて家族との時間を過ごすというよりは、自分の好きな番組を見るために見ていると言った方がいいかもしれない。しかも現在は、多様化したチャンネルで異なる性別や年齢層をターゲットにした番組が数多く放送されている。今回調査した一部の家庭でも、寝室にもう1台テレビを設置し、家族がそれぞれ好きな番組を見て自分の時間を過ごすための環境が整えられていた。

洗濯機と冷蔵庫も高層集合住宅にかならずある家電だが、その配置場所は家庭ごとに異なっている。近年建設された商品住宅とは違い、福利住宅と半商品住宅調査には洗濯機と冷蔵庫を配置する専用の空間が設計されていないことが多い。今回の調査では、洗濯機を台所やトイレに、冷蔵庫を台所やリビングに配置する家庭が多かった。

近年、家電は驚くべき速さで進化しており、機能はより便利に、外観はよりスタイリッシュに、そしてより大衆化した価格を実現している。だが調査を行った高層集合住宅のすべての家庭において、その使用寿命に関わらず買い換えたものはテレビだけであり、洗濯機と冷蔵庫を買い替えた者はいなかった。それはテレビが客人も目にするリビングに置かれ、大型の薄型液晶テレビの有無が家の主人の「面子」にかかわるためかもしれない。しかもテレビはその家庭にある種の誇らしさを感じさせる家電であるだけでなく、まだまだ世帯主世代の日常生活に必要不可欠な娯楽として見なされているからでもあるだろう。だが洗濯機は、ほとんどの家庭で非常に古い型式のものが使われていた。しかも多くの家庭は洗濯機を飾り物のように置くだけで、実際には日々の洗濯を手洗いで行っていた。その理由は水道代と電気代を節約するためであり、洗濯機よりも手洗いの効果の方を信じているからである。彼らはよほどの大物衣類でないかぎり、一年を通じて洗濯機を使うことはほぼない。また、洗濯機と同様に冷蔵庫の古さも目につくが、家庭内でその古さは問題視されておらず、なかのものが冷たくなればそれでよいと考えられていた。

上記の家電以外にも、最近ではIHクッキングヒーターや電子レンジ、各種暖房器具、電気炊飯器、ウォーターサーバー、加湿器、空気洗浄機などが一般家庭に普及しているが、こうした家具は配置場所が決まっておらず、その家庭の空間条件や個人的な習慣に基づいて任意に配置されている。ここで指摘しておきたいのは、今回調査した高層集合住宅の住民にとって、家電は明確な実用性をもった家庭用電気機器というよりは、むしろ装飾機能を持った家具に近い、という点である。その存在価値は持ち主に「所有」されることにあり、「使用」されることにあるとは限らない。高層集合住宅で営まれる現代的な生活には不可欠な物という認識に基づいて購入されるものの、実際にはほとんど使用されないのが現実である。

同様の理由で、調査したほとんどの家庭にエアコンが設置してあったものの、炎天下でもしっかりカバーがかけられ、住民は扇風機で暑さをしのいでいた。それは電気代の関係もあるが、それ以上に多くの中高年の体がエアコンの冷風に耐えられないからである。多くの家庭にとって、エアコンは実用性を有しておらず、そもそも利用することを前提に購入すらされておらず、ただ設置されているにすぎなかった。

### インテリア小物の配置

家具と家電以外にも、その家庭の生活様式と趣味はインテリア小物において映し出されている。たとえば調査したある家庭ではリビングや寝室に飾り棚を設け、酒瓶や神像、時代小説、トロフィー、工芸品などを並べていた。これらのインテリア小物は家の主人が日常生活において最も感情移入する空間であり、ある意味その家庭でもっとも神聖な空間である。飾り棚のような専用空間にインテリア小物を配置することによって個人的なアイデンティティを演出する傾向は、男主人に顕著な傾向である。女主人の方はお手製の刺繍などをリビングや寝室の壁に掛けたり、結婚写真や家族写真、子供の写真などを彼女たちがふさわしいと思う場所に飾る。また、小さな背丈が届く範囲にちりばめられたシールや落書きも、子供たちにとってはかけがえのないインテリアとなっている。

こうした小物インテリアにはその家庭の精神的、信仰的な内容が表現されることが多い。調査したすべての家庭において春節には扉や窓、壁に赤い春聯や切り絵が貼られ、関羽公や財神、弥勒菩薩、白門大仙、さらには毛沢東などを祀る神聖な空間が用意されている家庭も少なくなかった。なかには特別な時期に住宅の特別な位置で先祖供養を行ったり、風水の観点から家具を特殊に配置したり、道教の呪符を壁に貼っている家庭もあった。さらにはネットを通じて購入した神秘的な器具により、神秘的な信仰コードを創造している家庭もあった。だがこうした個別的な信仰は、高層集合住宅という人間の生活が集約した世界においては、ある種の異様さを醸し出していた。

## 3. 生活の場としての住宅区画

住民たちが暮らす部屋だけでなく、階ごとに設けられた共用通路、高層集合住宅の外観、住宅間を区切る道路、共用広場、商店など、これらはいずれも住民の日常的生活世界の区画環境を構成している。区画環境は住民全体が日常生活を営む公共空間であり、すべての住民が区画内の公共事務に参加する権利を有している。だが調査を行った住民のうち、区画活動に関与している者はほとんどおらず、そこに住民の影は見受けられなかった。高層集合住宅で暮らす人々は一様に、「公共」に関する活動は彼らと無関係であり、個人はむしろ関わるべきでないと認識していた。

高層集合住宅区内で表立った活動を行うのは、個人ではなく区画管理業者である。これは不動産の所有者の代表からなる「業主委員会」<sup>イエヂユウウエイユエンホウイ</sup>から依頼される形で区画内の公共業務を管理する会社なのだが、住民とのあいだには深刻な対立が存在していた。住民側の主張によれば、それは管理会社が区画内の清掃や騒音対策、公共施設のメンテナンスといった業務に怠慢であるうえに、区画内の駐車スペースに私的な仮設建築物を建てたり、袖の下を受け取ってセールスマンや業者が区画内で営業するのを黙認したりするせいだという。確かに、調査を行ったいずれの住宅区画でも、外壁や共用通路いっばいに個人業者の電話番号が書かれた広告シールが張られ、共同のゴミ捨て場は異臭を放つゴミで溢れかえっていた。また区画内には明らかに住民ではない様子人間が闊歩し、共用道路上に無断駐車していた車の持ち主と住民が激しい口論をしていた。そしてこれは筆者が訪れた日がたまたまそうであったのではなく、住民たちにとっては「珍しくもなん

ともない」日常なのだという。

高層集合住宅区内には、管理業者以外にも住民の自治組織である「サービスセンター（フックアップサービスセンター）」が存在する。サービスセンターの職員は基本的に住民投票で選ばれた住民であり、その名が示すとおり住民への「サービス」を業務とするはずなのだが、こちらも管理業者同様、普通の住民とのあいだに親密な関係性は存在しない。高層集合住宅区内のサービスセンターは、事実上政府が出資する社会サービス代行機関だと言ってよい。その日常的な業務は、スポーツ活動の推進や教育の普及、計画出産の推奨、情報提供といった、政府の需要を考慮した「サービス」が中心になっている。調査地となった高層集合住宅区内では、こうしたサービスセンターの存在にあまり住民の関心が払われておらず、若い世代は特にその傾向が強かった。

高層集合住宅で暮らす人々の区画活動への関心の欠如は、共用スペースに対する公共意識の欠如としても現れている。一つの顕著な例として、共有スペースで行われるダンスが挙げられる。毎日早朝と夕暮れ時に、大音量の音楽に合わせて婦人たちが踊る光景はもはや北京名物となっているが、高層集合住宅区では広場や道路といった共有スペースで行われる。連日の喧騒と音楽は日常生活に影響する騒音にちがいないが、婦人たちが気にかける様子はまったく見られない。共有スペースで行われる以上、そこで暮らす住民なら誰もが等しくこれに抗議する権利を有しているはずだが、受験を控えて机にかじりついている学生だろうと赤ん坊を寝かしつけている若い母親だろうと、実際に抗議する者もない。彼らには、長年住宅区内で慣例化している行為について、抗議する権利を有しているという自覚がない。ただそうした喧噪を当たり前の日常として受け止め、やり過ごすだけである。

以上のような住民の区画生活への無関心さ、そして公共意識の欠如は、大勢の日常生活が一カ所に集約された高層集合住宅という居住形態が、かならずしも集団的・共同体的生活様式の形成を促していない例として見ることができるだろう。今回調査した高層集合住宅では、住民に隣人のことをたずねても、「よく知らない」という答えが返ってくるが多かった<sup>8</sup>。一般的な高層集合住宅は階ごとに8から10世帯が暮らしているが、隣同士の交流は乏しく、交流する機会さえ存在しないことが多い。そもそも筆者が調査した高層集合住宅は、住民が勤務先の同僚あるいは同じ村落の農民だったので、入居以前の顔見知りや隣り合って暮らしているはずなのだが、長年の高層集合住宅生活を続けるうちに、かつての親密な関係性は薄れてしまっていた。家族も同然だった「お隣さん」という概念が希薄化しているのである。

こうした状況のなかで、注目されるのが近年のペットブームである。調査を行った家庭の多くが、住宅内に十分な空間が残されていないにもかかわらず、猫や犬、鳥などのペットを飼育していた。そしてペットのために家具の配置を変え、インテリアを撤去し、掃除の方法や食事の内容などを変更する家庭も珍しくなかった。現在、早朝や夕方にパジャマ姿や部屋着の住民が犬の排泄習慣に合わせて散歩する姿は、北京市高層集合住宅区内のありふれた日常の一コマである。また、中国ではペットとして犬と人気を二分する鳥だが、とくに鳥飼育の伝統が庶民に根付いている北京では、日中に鳥籠を持って小鳥と散歩する「遛鳥」リウブiaoが、老人の定式化した生活様式になっている。犬にしろ、鳥にしろ、高層集合住宅区内でペットの散歩をする住民は、だいたいきまった時間帯、きまった場所に集い、飼育に関する情報を交換し合ったり、世間話に花を咲かせたり、

と緩やかなコミュニティを形成している。これは広い意味での隣人関係、あるいは希薄化しつつある高層集合住宅の「お隣さん」という概念にふさわしい近所付き合いの形だといえるかもしれない。

#### 4. 課題

高層集合住宅に暮らす住民の日常生活を調査することは、民俗学にとって一つの挑戦でもあるだろう。その調査には、短期間に都市住民との間に信頼関係を築き、その住まいへ足を踏み入れることの難しさが付きまとう。しかも、仮に住居に立ち入ることを許可してもらえたとしても、民俗学者が見ることができるのは、住民が民俗学者に見せたいと願う虚構の「日常生活」であることが多い。また、民俗学が都市部の高層集合住宅に暮らす人々の生活世界を研究対象にした前例は少なく、その問題意識と研究方法ははまだ模索段階にとどまっており、分析ツールとしての概念からして経験的な観察とインタビューから作成しなければならないことも、研究の難しさを増幅させている。

筆者の調査も例外に漏れずこうした難しさに直面し、今回は住宅内外の日常生活について一般的な諸事情を静止画面的に紹介するだけに留まらざるを得なかった。住宅建築設計と住宅区画計画が日常生活の演じられる環境であり、そこで現実として日常生活が演じられているにも関わらず、住民たちが普段どのような具体的実践を通じて日常生活を演じているのかを描けるだけの材料が、十分に入手できなかったためである。たとえば高層集合住宅における家具や家電がどのように配置されているかを見ることはできても、実際に普段それがどのように用いられ、操作されているかを知ることができない。ある家庭に多機能のオープンレンジがあっても、住人はスタートボタンしか押さないかもしれない。さまざまなメニューを提供する有線テレビが引かれていても、リモコンのメニューボタンの存在すら知らない住人がいるかもしれない。ダイニングテーブルがどのように配置されているかを見ても、住民と食事を共にしても、住民が普段はソファーに腰掛けてローテーブルを食卓代わりにしていることは知りえないのである。だが実際には、こうした研究者が知りえないさやかな実践のうちこそ、彼らの日常は表現されるのではないだろうか。

また、ポストモダンを経た現在では、普通の人々が多元的な参照体系を用いて、自らの日常生活を顧みるような自己再帰性(self-reflexivity)の高まりが存在する。少なくとも1980年代以降に生まれた青年については、彼らは知識人やマスメディア、不動産業者などの誘導により、何が「理想的な住宅」なのかを知っており、高層集合住宅の「あたりまえ」についても先行する概念を有している。民俗学が「当たり前」を定義しようとしても、指の隙間から逃れるように把握しきれない曖昧さに直面するだろう。さらに、現代には一つのコミュニティ間の異質化と複数のコミュニティ間の同質化が同時進行する傾向がある。同じ家庭内でも、父親の考える「当たり前」が息子の目には奇怪に映るかもしれないし、その逆もあるだろう。またグローバル・ヴィレッジ化してゆく住民区内においては、「当たり前」が「当たり前」でなく、むしろ「当たり前」など存在しないという現実が、一般的知識として人々に共有されてゆくだろう。

普遍的な「当たり前」が存在しない以上、民俗学はまず特定の個人や集団、コミュニティの生活が構築され、相互作用を生じるプロセスを理解しなければならない。だがもちろん、民俗学は日常生活の構成過程を通時的に描くことで満足すべきではない。都市に暮らす人々の日常生活が絶え間なく構築され、「新生活」の可能性が創出され続けているということは、人々が目指す「かくあるべき」理想的な生活世界があるということである。そして「かくあるべき」理想的な生活世界に相対するところの現実の生活世界には、さまざまな問題が存在しているということでもある。こうした問題を直視し、取り組む術をみつけることもまた、生活の主体としての人間に寄り添う民俗学が担うべき役割でもあるだろう。

たとえば今回調査を行った高層集合住宅では、ゴミ箱が一つしかない家庭が多く、住民たちは収集日を気にすることなく、大量のゴミを無分別に共同ゴミ捨て場に放り投げていた。こうした慣習化した日常的行為に対して、中国民俗学者はその「当たり前」を追うだけでよいのだろうか。それとも、中国人が目の前の「当たり前」を内省的に見つめ善処するのを促すような、「日常生活の啓蒙」を目指すべきなのだろうか。また、民俗学による日常生活批判——民衆のうえに立つ知識人としてではなく自らも普通の民衆として——の可能性なども、今後の民俗学の在り方そのものを問うテーマとして、真剣に議論されるべきだろう。

## 注

- 1 1991年に国家統計局が中心となって制定した「小康社会の16項目の基本的な経済生活指標」では、すでに一人あたりの居住面積が12平方メートル以上であることが要求されている。
- 2 この方向性を明確に打ち出したのは「国家九五重点科学技術難関突破計画」（1996～2000年）であり、全国各地で29の「国家小康住宅モデル地区」が建設、整備された。このモデル地区の建設は2001年初頭に国の検収を終え、現代化された高層集合住宅の発展に大きく貢献した。当時の建設要求については本稿附録1を参照されたい。
- 3 小康住宅の基準に達するには、居住性（熱性能・空気の質・騒音環境・光環境など）、快適性（設備配置・キッチン設計・視覚効果・面積など）、安全性（住宅構造・防火性・防犯性・防滑性など）、耐久性（構造と内装の耐久性・防水性・防腐蚀性など）、経済性（建築費用の分析と評価など）という5つの条件を満たさなければならない〔熊2010:67-68〕。
- 4 1987年に制定された「住宅建築設計規範」において、ようやく「住宅は間取りのタイプに応じて設計し、一つの住宅に一つの家庭が単独で入居し、玄関、寝室、キッチン、洗面所および収納庫をしなければならない」ことが明記された。
- 5 齊心チイシンのまとめによると、北京市が不動産総合建設開発会社を組織し始めたのは1980年のことだが、不動産市場はその後急速に活性化し、2006年時点で北京市に登録された不動産会社は2958にのぼった。また不動産投資額も1991年から1995年には568.3億元、1996年から2000年には1979.5億元、2001年から2005年には5974億元と急増している〔齊2008〕。
- 6 こうした異なる種類の住宅の出現を決定づけたのが、1994年12月に国の住宅制度改革を受けて北京市が公布した「国務院の都市・地方住宅制度改革に関する決定を推進する通知」である。この中で北京市は次のような制度改革を挙げている。「住宅建設投資は国と雇用先が負担する体制から国、雇用先、個人の3者が合理的に負担する体制へ改変する。勤務先が住宅を建設、分配、メンテナンス、管理する体制からより社会化、専門化された体制へ改変する。住宅を福利的に実物支給する形式から労働に応じて賃金を分配する形式に改変する。中流以下の低収入家庭を対象に社会保障の性質をもつ経済適応住宅と、高収入家庭を対象にした商品住宅を供給する体制を確立する。住宅積立金制度を確立する。住宅金融と住宅保険を成長させる。政策性と商品性が融合する住宅ローン



システムを確立する。標準化された不動産市場を確立し、社会化された住宅メンテナンスと住宅管理市場を成長させる。」

7 今回の調査ではほとんどの家庭のベランダが物置代わりに使われており、あまり世話のされていない観葉植物や子供が遊ばなくなった玩具、必要なときに限って見つけれない工具類、季節外れの衣類や靴などが積み重ねられていた。また多くの家庭の冷蔵庫にはいつから冷凍されているかわからない食品が保存され、クローゼットには永遠に着ることもなさそうな古い衣服が詰め込まれていた。中国ではこうした「溜め込む」現象は、非常に普遍的で、慣習化している。

8 もちろん、住民が隣人について「知らない」といっても、本当に何も知らないとは限らない。隣人と物理的に距離が近いので、ともすればかなりプライベートなことまで知り得てしまうために、「知っている」と言いづらいたけかもしれない。また、「知らない」ということで、物理的な距離の近い隣人との間に心理的な距離を開けてバランスをとっているのかもしれない。

#### 参考文献

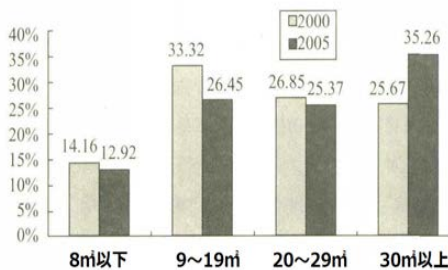
- 熊燕 2010「中国城市集合住宅類型学研究（1949-2008）——以北京市集合住宅類型為例」華中科技大学博士学位論文  
齊心 2008「北京住房制度改革：歷程、成就與反思」『北京規劃建設』第9期

表1 都市におけるモデル区画住宅設計の推奨基準

項目	類型	一	二	三	四	
		使用面積 42~48	53~60	64~71	75~90	
間取り別基準面積 (m <sup>2</sup> )		使用面積	42~48	53~60	64~71	75~90
		建築面積	55~65	70~80	85~95	100~120
機能空間 使用面積 (m <sup>2</sup> )	リビング			18~25		
	主寝室			12~16		
	主寝室以外の寝室(ダブル)			12~14		
	主寝室以外の寝室(シングル)			8~10		
	キッチン			6を下回らないこと		
	ダイニング			8を下回らないこと		
	洗面所			4~6(2つある場合は超過可)		
	玄関ホール			2~3		
	収納庫			2~4(吊戸棚は含まない)		
	仕事部屋			6~8		
キッチン	I型	コンロ、調理台、流し台、吊棚、浄水器設置箇所、換気扇(作業スペース2700mm以下)				
	II型	コンロ、調理台、流し台、カウンター、吊棚、浄水器設置箇所、換気扇(作業スペース3000mm以下)				
洗面所	I型	シャワー、洗面台、便器、鏡、洗濯機設置箇所、通風口(自然換気)				
	II型	浴槽(1.5m)、シャワー、洗面台、鏡、便器(1~2個)、洗濯機設置箇所、換気扇(機械換気)				
標準設備	消費電量	80~200kWh/月				
	負荷	1560~4000W(住宅面積により6000Wまで可)				
	電気メーター	5(20)A~10(40)A				
	電気設備	居室(大)	2~3個			
		居室(小)	2個			
	コンセント	キッチン	3個			
		洗面所	3個			
	テレビ配線口	リビング、主寝室各1個				
	電話	1~2台				
	エアコン配線	隠蔽配線				
給水設備	使用水量200~300L/人日 温水器または温水道管					
暖房通風設備	放射器、空調機(窓の外に設置箇所を用意)					
標準室内環境	採光	≥1%(昼光率)				
	光環境	照明	リビング・一級活動区域	30~70LX		
		居室・読書時	150~300LX			
		ベッドでの読書	75~150LX			
		ダイニング、キッチン	50~100LX			
		洗面所	20~50LX			
	共用通路	15~30LX				
	騒音環境	空気伝搬音の遮音	界壁、界床	≥40~50dB		
		床衝撃音の遮音	界床	≤75~65dB		
	熱環境 (冬季/夏季)	冬季	集中暖房地域	16~21℃		
夏季		非集中暖房地域	12~21℃			
保健衛生環境	日照(地域による)	大寒2時間~冬至1時間				

附録1 都市におけるモデル区画住宅設計の推奨基準

(「2000年小康型都市・農村住宅科学技術産業工程都市モデル区域計画設計指導原則」より)



附録2 2000~2005年 北京市一人当たりの平均住宅建設面積の変動状況 (中国国家统计局「2005年全国1%人口抽出調査」より)

職業別	年度		増加面積数
	2000	2005	
国家机关、政党組織、企業、事業単位責任者	25.18	31.59	6.41
専門技術者	24.00	29.21	5.21
事務職員およびその関連職員	22.77	27.25	4.48
商業、サービス業の従事者	17.55	20.25	2.70
農、林、漁、牧業の従事者	23.75	26.93	3.18
生産・運輸設備の作業員およびその関連業務に従事する者	20.12	21.91	1.79
その他	22.36	26.10	3.74

附録3 2000~2005年 世帯主の職業別に見た北京市の一人当たりの建築面積 (単位: m<sup>2</sup>) (中国国家统计局「2005年全国1%人口抽出調査」より)

## 住み方調査と " 建築計画学 "

OTSUKI Toshio  
大月 敏雄

東京大学

### 1. 今和次郎の「住宅と生活」研究

普通の暮らしをどう捉えるかという課題は、建築学においても非常に重要なテーマとなっているが、このことに、柳田国男から始まる民俗学の系譜の流れを汲む人々が重要な役割を果たしてきた。

その中でも今和次郎の果たした役割は大きい。東京美術学校（現：東京藝術大学）の図案科を1912年に卒業した今は、早稲田の建築学科に採用され、1917年から民家保存研究会であった「白茅会」に加わり、柳田国男とともに民家調査に参加し、各種のスケッチを残している。その成果は1922年に『日本の民家―田園生活者の住家』という本に結実し、「民家」という言葉を広める役割も果たした。

ここで興味深いのは、今の方法論である。明治以降に始まった日本の建築学の主眼は、新たな建築物を設計する際に、それ以前に実際に建った類似事例を集めて、規模や間取りを研究するというものであった。実学としての建築学には、設計の即戦力となる知識が要請されていたのである。だから、近代に入って新たに要求される官公庁や公共施設などの近代的建築物の設計にあたっては、欧米の実例を参照することが何より重要であった。

しかし、建築学科ではなく図案科を卒業した今のアプローチは少し違っていた。民家を巡って生じている現象を、スケッチという、独特の空間構成表現手段を用いて理解し、解釈するという方法論を採ったのである。目的がそもそも、「すぐに建築設計の実務に役立つ知識や技の獲得」にあるのではなく、「目の前で展開する建築を通じた生活現象がどのように成り立っているのかを理解し、その解釈を示す」という点にあったことが、それまでの建築学のアプローチと大きく異なっていた。

また、もう一つ大きく異なっていたのは「住宅と生活」に焦点を当てたことである。明治以降の建築学にとって「住宅」は、言ってみれば「建築」に入っていなかった。「住宅」は大工や棟梁が携わるものであって、建築家と称される学士あがりのエリート・テクノクラートが手を染めるような代物ではないという考えが、当時は支配的であった。ましてや、普通の住宅がどのように住まわれているのかなどという「生活」現象に目を向ける建築家は極めて少数派であった。確かに、明治時代には多数の住宅建築に関する書物が出版されていたが、それらは単に、大工のノウハウを伝授するものや、明治に入って改良された便所や暖房機器や台所回り用品をいかに住宅に組み込むべきかを解説したものであった。住宅と、そこで繰り広げられる普通の生活の実態を理解した上で、あるべき住宅の設計を新たに考えだそうという動きは、建築学からはほとんど出てきていなかった。

ヨーロッパではこの時期、近代建築運動の一環として、国家を形成する重要な要素としての

住宅の改善・改良に注目が集まり始めており、まずは足元の住宅から変えて行かねばならない、というような雰囲気が出始めていた頃であったが、日本において多くの建築関係者が住宅の分野に実際に関心を示し始めたのは、関東大震災前後のことであった。日本で「住宅」が注目されるようになるのは、内務省地方局有志が1908年に『田園都市』を出版してからであって、今が白茅会に参加し始めた大正半ば頃には、東京においてようやく「住宅問題」が「都市問題」の文脈の中で語られるようになり、イギリスのハワードの田園都市的な居住環境を良しとする趨勢にあった。だから、『日本の民家』のサブタイトルは「田園生活者の住家」であったのだろう。しかし、当時一般に語られていた住宅の問題は、第一次世界大戦中の好景気によって都市に集中する人々の住宅をいかに供給するか、そしてそのための都市計画はどうあるべきかという問題における「住宅」なのであって、その住宅の中で展開されるべき「生活」については、生活を欧米化（洋風化）すること以外のことはほとんど語られなかった。こうした中で、今による「住宅と生活」への着目は、明らかに当時の建築学においては、一歩先んじていたものであった。

さらに、今は大正12（1923）年の関東大震災の焼け跡において自力建設で仮の住まいを建てるバラック住まいの人々の暮らしに着目し、その姿をスケッチに納めていた。そしてすぐさま「バラック装飾社」なる設計事務所を開設し、それまでの、観察し、スケッチし、理解し、解釈していた立場から一歩踏み込み、復興する東京の町の様相を構成する商店や住宅の実際の設計にも携わるようになった。いわば、研究から実践への転換を果たしたと言い得るだろう。とりわけ、東京帝大柳島セツルメントの建物の設計は、今の研究方法論と実践論が、東京帝大関連施設において実現したという意味で、極めて大きな意義をもっていたと思われる。

その後今は、1925年には「銀座街風俗」を実施し、1927年には「しらべもの（考現学）展覧会」を催し、1930年には『モデルノロゾオ（考現学）』を吉田謙吉と共に出版し、震災復興後の東京における新しい「普通」の追究を行い、スケッチばかりではなく趣向を凝らしたデータ収集の営み自体が新たな社会観察の手立てとなり得ることを一般に示した。

しかしながら、考現学に代表されるような、社会を観察する枠組みの提示や解釈を行い続けることは時代が許さなかった。今は1922年に朝鮮総督府の委嘱によって朝鮮半島で民俗調査に従事し、その成果として1924年に『朝鮮部落調査特別報告 第一冊民家』を刊行したが、このことは、「普通を追究する」ことが別の観点からは、国家の「役に立つ」ことにもつながりうることを図らずも示していた。

今は1934年から1941年にかけて、農林省積雪地方農村経済調査所による積雪地方農家家屋調査や同潤会による東北地方農山漁村住宅改善調査において、重要な役割を演じているが、国家と結びついたこれら一連の民家研究の仕事は、単に普通の暮らしの成り立ちをどう捉えるかという解釈論だけではなく、「普通の住宅」を「実学」として「改善」や「善導」の対象として位置づけているところに特徴があり、大正時代の生活改善運動の延長が、軍国主義の浸透によって、あらゆる知的活動を「改善」や「善導」に収斂させて行く時代の趨勢に、今もまた巻き込まれていたということであろう。

## 2. 西山卯三の「住み方調査」

今から 20 年ほど前、私がまだ大学院の博士課程の学生であった頃、東大生産技術研究所の藤森照信教授といっしょに、ベトナムのハノイの民家調査に参加する機会を得た。その時、藤森氏から、次のようなエピソードを聞いた。建築学における建築計画学の祖の一人とされる京大名誉教授西山卯三は、はやくから今和次郎に大変憧れを抱きつつ、今さんみたいになりたくて、各種調査を行い、各種のスケッチを残していたということであった。言われてみれば、西山卯三著の書籍にはたくさんの手書きのスケッチがちりばめられているが、これらの背景に、今和次郎へのあこがれがあったというのは、大変に納得できる話である。

西山卯三は、昭和 16 年に国が設置した住宅営団の研究部に所属し、毎年更新される住宅営団が建設すべき標準平面図のための基礎研究を行っていた。この標準平面図の策定が、戦後の公営住宅標準設計や公団の nLDK につながって行ったのであるが、その前後に西山が行った大量の「住み方調査」を通して、どんなに狭小な住宅でも、庶民は食べる空間と寝る空間を分ける傾向にあり、この「食寝分離」を標準平面図作成のための原則にすべきことを唱えていたのである。当時この「食寝分離」論は住宅営団ではわずかな例外を除いて、実際に採用されることはなかったが、戦後の公営住宅や公的住宅（国鉄社宅、公務員住宅、電電公社社宅など）の平面計画に大きな影響を及ぼした。建築計画学というのは、現実社会の中で普通に行われている人間の暮らしのパターンや癖のようなものを理解し、その中にある種の法則や因果関係を発見し、それを新たな建築設計にフィードバックしようという学問である。こうした意味では、西山卯三が行った「住み方調査」は、それまでほとんどの建築関係者が注目しなかった、庶民の普通の暮らしを、大量調査によってあぶり出すという意味で、大変画期的な調査であったし、誰しもが「言われてみればそうだよ」と思うような「普通」なパターンを用いて、実学としての建築設計にフィードバックしようとする姿勢は、極めて建築計画的であったといっていいただろう。

### 3. 吉武泰水の「使われ方調査」

このように、今和次郎の影響を強く受けた西山卯三は、住まいに特化して、新たな建築設計に資するための「暮らしの中の普通」を追究するために「住み方調査」を実施し、実学としての建築計画の筋道を開いて行った。一方で、東京では敗戦直後、東京大学の吉武泰水によって建築物の「普通の使い方」を追究することによって、新たな設計の基礎とする動きが生じていた。トイレやエレベーターで人はどのような待ち行列を作るか、学校での上下足の履き替えはどのように行われているか、といった、一見みんなが普通にこなしている動作を科学的に調べ、それらの実態調査を踏まえてなるべく数学的な理論に落とし込んで行くという研究スタイルであった。戦後の施設計画学の基礎をつくった吉武研究室ではこれらの調査を「使われ方調査」と称していた。

西山研究室の「住み方調査」と、吉武研究室の「使われた方調査」。この言葉遣いが、彼らが目の前の現象をどういうスタンスで捉えようとしていたのかを物語っている。「住み方調査」の主語は住まい手であり、人間の主体性に着目していることがわかる。西山の視線はより社会的であった。一方で「使われ方調査」の主語は建物であって、人間は建物に影響を与える



ファクターとして捉えられる。吉武の視線はより自然科学的であった。

西山研究室では住まいの研究はその後、都市計画やまちづくりの研究に進展し、人間を主人公とした暮らしの舞台である環境総体をいかに改善すべきか、というベクトルで研究が続けられた。一方で、吉武研究室では、住宅、病院、学校、博物館、事務所等々といった、建物種別ごとの使われ方の特性を通じた各種建築設計基準の設定に、より重きが置かれた研究スタイルが追究された。これはもちろん、戦後不足していた各種建築物を大量生産する上で欠かせない、建設補助金のための各種基準づくりが、東大の建築計画研究室に担わされていたということの裏返しでもあった。

#### 4. 「普通」の解明

このように、日本の建築学は実学としての側面を、好むと好まざるとに関わらず持ち続けざるを得ないところがあり、その中で、「普通の人々の普通の暮らし」を様々な手法であぶり出し、そのこと自体を面白がり、かつ、物事の解釈の仕方のレンジを広げてくれるという極めて知的な営みを、建築学の中で展開してくれた今和次郎の存在は、とてつもなく大きかったといえよう。そして彼は、震災後のバラック装飾社や戦中の住宅改善運動の活動の中で、たまに、実学として「普通に関わる研究」を援用しながら時代の要請に応じていたのであるといえよう。

また、彼を私淑する西山卯三が西の建築計画学の代表として社会科学的観点からの「住み方調査」を広め、一方で、国家と結びつくことによって戦後大量に不足していたとされる各種施設の計画のために、自然科学的観点からの「使われ方調査」を定着させた東の建築計画学を、吉武泰水が体系づけたという風に理解することが可能であろう。

こうして、大正時代から戦後高度成長期までの日本の建築計画学の展開における「普通」の取り扱い方、そして、「理解され解釈された普通」の加工・利用の仕方は、時代とともにまた、それを扱う研究者の置かれた立場とともに推移してきてはいるが、建築学の実学的側面から繰り出される国家的要請、社会的要請からは独立ではなかった。逆に、国家的要請、社会的要請に応えようとしてきたからこそ、「普通」を明示的に理解しなければいけないという動機が、建築学の中で生じてきたのだとも言えよう。

さて、現在の建築学では「普通」はどう取り扱われつつあるのだろうか。結論から申せば、今はあまり「普通の暮らし」には着目されていない。これはおそらく、「標準的」という意味に近い「普通」という概念が我々の身の回りから徐々に失われてきていることと無縁ではないだろう。つい10数年ほど前までは、我々の社会には「普通の暮らし」が普通にあり得たような気がしている。旦那の勤め先、住んでいる場所、家族構成などがわかれば、たいていどんな家族なのか、かなりの確立で推定できたと思うのだが、家族のありようそのものが多様化している現在、勤め先と、住んでいる場所と、家族構成を聞いただけでは、なかなかその人のライフスタイルに到達出来ないような、そんな世の中になっているような気がしている。このことは、建築を計画したり設計したりする上で、かなり重要な点である。もはや普通の家族というものは想像し得ない中で、誰が住むかわからないような集合住宅の間取りを考えなくてはいけないという時代に突入しているのである。

しかしながら、面白いもので、高度経済成長期に形作られた集合住宅の標準的なパターンは、

いまだに健在である。住宅の真中に玄関扉が設置され、中廊下を通過して南側のバルコニーに面したリビングルームに到達する、といった基本パターンを外しては、たいていのマンションは売れないそうである。住宅の流通の中ではまだ明らかに、「(標準的な振る舞いとしての) 普通」は存在しているようだ。

しかし、日本人にとってありふれた中廊下は、韓国、中国、台湾の集合住宅計画においては、明らかに普通ではない。そこではじめて、なぜ日本人は中廊下が好きなのか？という疑問が湧くのである。同様に、日本人はなぜ南側が好きになったのか？というプロセスで畳の間がなくなりつつあるのか？なぜ日本人は玄関を捨てきれなかったのか？という様々な「普通」に関する疑問は残っている。また、アジア人は高層住宅を好むが、欧米人は低層を好むのはなぜか？という問いに答えるのも、なかなか骨のいる仕事であろう。

また、現在において我々は病院で死ぬのが当たりまえであるが、20年くらい前の高層集合住宅では、エレベーターの設計の際に棺桶が運び込めるように、エレベーターのかごの後ろにハッチをつくって、いざとなれば棺桶も入れるような工夫をしなければならぬという時代があったのだが、そのうち、家で亡くなる人がほとんどいなくなり、あるいは、病院で亡くなくても遺体を一度家に運ぶということがなくなり、いつの間にか、エレベーターのかごのハッチ問題は問題ではなくなってきた。が、現在日本政府は病院ではなく自宅で死ぬように施策を仕組みつつある。こうしたとき、再び自宅で看取りができるシステムが整ったとき、エレベーターのハッチ問題は再燃するのだろうか？

このように、我々の日常を支配している当たり前の現象は、いつの間にか徐々に変わっていくのであって、常に、新しい対応を建築設計に要請することが多いのである。こうしたときに、当たり前を忘れて設計してしまうと、居住者の方にそのつけがいつてしまう。かつて、東京の下町を再開発してできた高層住宅で、お盆の迎え火・送り火が問題になったことがあった。その町はもともと長屋と路地の町で、長屋の住民はお盆になると必ず長屋の前の路地で火を焚いてご先祖の霊を迎えていた。こうした風習は、普通の高層住宅設計者には無視される。その結果、みんなはベランダで迎え火・送り火を焚くようになって、問題になったというわけである。この場合、普通の集合住宅設計が正しいのか、住民がこれまで当たり前のようにしてきた行為が正しいのか？

おそらく、どっちも正しいのだろうから、常に「普通」の成り立ちを意識する癖をもっていないと、建築の計画はなかなか変わりゆく世の中に付いて行けなくなるのであろう。日本建築学会では、東日本大震災の復興について、どういう状況が復興と呼べるのだろうかという議論が昨年あたりに大いになされた。その中で、「日常生活の回復が復興である」という意見が新たに台頭してきた。それでは、日常性とは何によって成り立っているのだろうか。こうした疑問に答えようと、建築計画研究者は今日もまた「住み方調査」や「使われ方調査」を行っているのである。普通や当たり前を問うことは、今でも、建築学においては、大変切実な問題になっている。

## 韓国におけるサルリムサリ研究の展開

JON Su-Jin  
丁 秀珍

東國大學校

(訳：金賢貞)

日本民俗学会が2014年に主催した国際シンポジウムのテーマは「『当たり前』を問う！」である。本稿では、このテーマに沿って、韓国で展開してきた「サルリムサリ」(살림살이)研究を概観した上で、シンポジウム当日に行われた議論について個人的な意見を付け加えてみたい。

韓国語の「サルリムサリ」は、「さじ・はし、食器、ふとんなど、サルリム(살림・暮らし)に必要な所帯道具」をさすとともに、「暮らすこと」そのものも意味する。私は「サルリムサリ」を後者の広い意味で捉えている。なぜならば、この研究が生活財に限ったものではないことを強調して示したいからである。

韓国におけるサルリムサリ研究は、社会学、人類学、建築学、家庭学などの各学問分野でそれぞれの問題関心に沿って進められ、その学問的成果も多く蓄積されている。例えば、社会学の場合、1990年代の初めに、フランスのミシェル・マフェゾリ(Michel Maffesoli)による『日常生活の社会学』が韓国語に翻訳、紹介された後、日常生活は社会学の研究対象として浮上するとともに、その研究に取り組む一連の動きが現れた。とはいっても、既に1960年代から国レベルの「人口総調査」に参加し、計量的な方法で韓国人の日常的な所帯道具を調べる社会的作業は行われていた。しかし、日常生活という概念やその具体的な方法論および認識論を標榜し、独立した領域としての日常生活の研究はそれまでみられなかった。

民衆の日常的な暮らしを研究対象に据える民俗学では、その研究領域が過去或いは山間僻地に集中していたため、実際、いまの民衆の日常的な暮らしに焦点を当てて取り上げることは皆無に近かった。そういう意味で、2002年以降、韓国人のサルリムサリに関する調査を続けてきた韓国の国立民俗博物館(以下、「韓国民博」と略す)によるアーカイブ作業は注目に値する。韓国民博は2002年に日本の国立民族学博物館と共同で日韓両国の「生活文化交流展」を企画した。韓国民博のサルリムサリ調査やアーカイブ作業は、これを機に紹介された佐藤浩司の「生活財生態学」の概念や方法から少なからぬ影響を受けたと考えられる。この調査は、いわゆる「モノは語り、読める」という命題のもとで物質文化研究の一環として行われた。

現在、韓国民博の館長を務める千銀基(チョン・チンギ)氏は、「大量生産・大量消費の時代」に際し、生産・消費される数万種類の生活財を収集・記録することは、「対象中心的」(object-oriented)というより、「概念中心的」(concept-oriented)でなければならず、「どれぐらいのモノが世帯にあり、それは果たして有用に使われているかどうか」、さらに「そこには、人とモノとのいかなる関係が潜んでいるのか」「モノはどのような家庭景観を作り出しているのか」<sup>1</sup>など、モノの置かれた文化的コンテクストのなかでその意味を探るべきだと主張した。

このような認識にもとづき、韓国民博は、盤谷里・蔚山・阿峴洞・貞陵の4つの地域を対象

とした調査報告書を既に刊行しており、いまでも韓国民博の正式の業務である民俗調査に統合するかたちでサルリムサリ＝生活財の調査に取り組んでいる。具体的な調査方法は次のとおりである。まず、1つの「道」(日本の県に相当)のうち2つの村を選定し、調査者2人とカメラマン1人の3人1組体制で8ヶ月間村に滞在しながら民俗誌を作成する。通常3～4ヵ月後、当該村の代表性を帯びると認められる家を1軒選び出し、さらに2人の調査者を追加派遣した上で、その家の生活財をなるべく全体的に調査・記録する。調査対象となった家の生活財のうち寄贈されたものは、韓国民博の展示に活用する。また、一度調査された家に対しては15～20年ごとに再調査して、生活財の変化のあり方も捉えていくというのが基本構想である。千氏は、このように集めた資料を足掛かりにして様々な研究が行われることに期待を寄せているものの、韓国民博としてはいまのところ生活財の記録作業に重きを置いて実施していると現状を語った。

問題は、この種の資料にもとづいた有意義な研究が軌道に乗るまでどれぐらいの時間がかかるのか、また、蓄積された資料を通してモノの文化的意味の究明や、モノの置かれた文化的コンテキストの復元と理解が果たしてどこまで可能なのか、などであろう。さらに、生活財を韓国語の広義の「サルリムサリ」のように広く捉えた場合、この生活財の調査はモノをどういう視点から対象化し、解釈すべきなのかという問題にもぶつかる。

サルリムサリ調査の視点と解釈の問題は、このシンポジウムにおいても答えが出せないまま課題として残された。冒頭でも触れたが、このシンポジウムが問いかけようとしたのは、「当たり前」とされる我々の普通の日常のあり方である。こういう問題設定は、従来民俗学で注目されなかった日常を本格的な学問の対象として措定し、その追究に取り組もうとする試みとして重要な意義を有すると評価できる。当たり前すぎて問いかけたこともないもの。認識の枠組みからは捉えにくく、なかなか言語化し得ないもの。にもかかわらず、このような事象に注目すべき理由は、マフェゾリの唱えた「いま、ここで」(here and now) が示してくれるように、それらが最も具体的かつ直接的な社会的実在だからであろう。

一方、我々の日常を異文化に紹介するとともに、異文化との比較を通してその相違性或類似性を明らかにすることにも意味がある。しかし、それだけでは不十分な気がする。異文化と比べることによって我々の日常は差異化できるが、それは方法や手段であって、目的ではないからである。いま我々に与えられた緊要な課題は、眼前の日常に焦点を当てることが従来の民俗学に対してどのような批判的役割を果たせるか、従来のものとは違う新しい方法論を打ち立てるためには何をなすべきか、さらに、新しい方法論が民俗学の新しいパラダイムを示す上でいかに機能できるか、といった問いと向き合いつつ、その答えを出すことであろう。

韓国で翻訳・紹介された『日常生活の社会学』では、「日常生活の社会学」が新たな研究対象でもなければ独立した専門分野でもないことが強調されている。むしろ「社会学の視角」の新しい定義であり、社会を理解するパースペクティブなのである<sup>2</sup>。この新しいパースペクティブは、2つのレベルの現実が存在することを認めることから始まる。例えば、言語という体系としての現実がある一方で、その言語を用いる文脈的現実がある。理論的現実としての前者に比べ、後者は日常実践が繰り広げられる具体的な状況である<sup>3</sup>。

後者に属する我々の日常は、既に至るところに存在しているものの、「非可視的」という特徴がある。日常実践が非可視なのは、それ自体に含まれたパラドックス、つまり、「見えて

いるが、注目されない」からであり、さらに、理論的合理性によっては捉えられない「非論理的論理」(non-logical logics)によって営まれるからである。日常の実践は、ある時点で偶然に与えられるものによって常に影響されるため、局地的・流動的であり、「状況的な戦術」といえる。日常の実践はマクロなヴィジョンにはかかわらない「繰り返される断片」として、社会生活全般に散在しており、「常に繰り返されるが、決して完結しない」。日常の実践を導く合理性は一時的な「機会論理」に過ぎず、その実践の目的もまた「達成された瞬間に消えてしまうため」に、これを全体的に捉え得る理論的なパースペクティブは存在しない<sup>4</sup>。「日常生活の社会学」が社会に対する新たな定義であると同時にパースペクティブである理由は、上述したように、従来の社会学における認識論に極めて論争的な示唆点を提示しているからである。

しかし、「日常生活の社会学」論にも1つ問題が見受けられる。ケイロス(J. M. Queiroz)は、日常の非可視性ゆえに、そこにある種のミステリーや、見かけ越しの深い何かが潜んでいるということを前提にしているわけではないと強調する<sup>5</sup>。しかし、理論的现实やマクロなヴィジョンとは無関係に日常を規定してしまえば、これもまた日常に大きな意味を与えすぎることになりかねないだろう。言語の体系と使用とが同じでないように、理論的现实と日常とを2つの現実として区別する必要はある。しかし、だからといって、それら2つの現実が無関係に存在しているわけではない。

このシンポジウムが日常を「当たり前」と位置づけたのは、日常的な暮らしやその実践が有する固有な特性を浮かび上がらせるためだろう。しかし、日常を「当たり前」と捉えても、それは「無意識的」に或いは「自然な生活様式を構成」<sup>6</sup>して、伝承するとされてきた従来の民俗の概念とは明らかに異なる。

アパデュライ(A. Appadurai)は、グローバルな時代といわれる今日において個人の日常的な暮らしがいかにか構築されるのかに注目した。彼によれば、電子媒体や大量移住が日常化した現在のグローバルな環境のなかに置かれた個人の暮らしは、「ブルデューのいうハビトゥス(habitus)というより、意識的な選択と合法化、そして表象が争う場」<sup>7</sup>になっている。つまり、常時的な流動と移動が我々の暮らしを規定する状況下で割りと安定的かつ自然なプロセスと捉えられた文化の再生産はもう非常に複雑で不安定なものに化し、人々も自分のアイデンティティーに安定感を付与するために自らの日常を極めて意識的・意図的に自省し、再構成せざるを得なくなったということである。

もちろん、地域によって大小違いはあろう。しかし、このような時代の趨勢が我々の日常に何の影響ももたらさないと切り切れる地域が果たしてあるだろうか。そういう場所はもはやないと仮定しても、我々の日常は当たり前だと捉え続けられるだろうか。管見を述べれば、我々の現在の日常は、当たり前と当たり前ではないもの、気づきにくいものと常に意識すべきものとの間で揺れ動いている。そして、このような現実ゆえに、従来の民俗学とは全く異なる視線で我々の日常を見定めなければならないし、さらに、現在の日常を「日常生活の政治性」のレベルで注目すべき必然性がある。

注



- 1 千鎭基 2007「民俗博物館と現代生活資料」『韓国民俗学』45、300頁（韓国語）。
- 2 Jean Manual de Queiroz・金文謙訳 1994「日常生活の社会学—新しいパースペクティブ—」（“The Sociology of Everyday Life as a Perspective,” *Current Sociology*, March, 37(1), 1989）、朴在煥・日常性・日常生活研究会編『日常生活の社会学』、ハヌルアカデミー、97頁（韓国語）。
- 3 同書、100頁。
- 4 この段落内の以上の引用は、同書、99～103頁。
- 5 同書、99頁。
- 6 王傑文・西村真志葉訳 2014「北京市高層集合住宅の暮らしと生活世界の変容」、ワーキングペーパー『「当たり前」を問う！—日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界—』、49頁。
- 7 Arjun Appadurai・車元鉉訳 2004『手綱から放れた現代性』（*Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*, the Regents of the University of Minnesota, 1996）、現実文化研究、20頁（韓国語）。

# 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<sup>1</sup>

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<sup>2</sup>。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』<sup>3</sup>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<sup>4</sup>。

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<sup>5</sup>。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』<sup>6</sup>や、趙世瑜氏の博士論文『視線を下にむけた革命』<sup>7</sup>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<sup>8</sup>。「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<sup>9</sup>。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<sup>10</sup>。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」<sup>11</sup>。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<sup>12</sup>。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<sup>13</sup>。

## 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「[内面的]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面的な根拠を探求(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<sup>14</sup>。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』<sup>15</sup>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いってよい。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。純粹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ため、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の面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<sup>16</sup>、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じるようになる。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<sup>17</sup>。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<sup>18</sup>。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<sup>19</sup>。

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<sup>20</sup>。

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「新世紀的中国民俗学：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。

## 民俗学における「生活世界」概念の「当たり前」についての再考

H U Xiaohui  
戸 晓輝

中国社会科学院

(訳：西村真志葉)

今回のシンポジウムのテーマは「“当たり前”を問う！一日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界―」だが、これに対して、筆者は民俗学者が理解する「生活世界」<sup>シヨンプホオオシージエ</sup>という概念の「当たり前」を問いたいと考える。つまり、私たち民俗学者が研究ツールとする「生活世界」概念の前提、あるいは概念に先立つ理解の問題への再考である。

まずはドイツ語圏民俗学が「生活世界」概念を理解し、受容した際の得失を見てみよう。

100年余りの間、民俗学は民衆の生活に関するディシプリンだと考えられていた。これに関しては、ドイツ民俗学を「学問としてのフォルクスタンデ」と方向づけたヴィルヘルム・ハインリヒ・リールや、スイス民俗学の先駆者リヒャルト・ヴァイスといった研究者も言及している [Gerndt 2002:192]<sup>1</sup>。しかし、きわめて長期に渡り、民俗学がその中心的課題として注目したのは民俗事象であり、民俗生活ではなかった。1960年代初頭、ナチスに利用された歴史を清算し、「民俗学」にまつわるイデオロギー色を払拭するため、ドイツ民俗学のテュービンゲン学派はヘルマン・パウジンガーの『科学技術世界のなかの民俗文化』[鮑辛格 2014]に代表されるような日常生活研究へと転向した。こうした方向転換は民俗学と民間文化研究を現前の生活世界へ、さらに歴史性と歴史へ解き放とうとする試みだった [Hengartner 1999:133]。「生活世界」という哲学概念は、ドイツ民俗学が日常生活研究へ転向する際に重要な啓発と影響をもたらしたと言ってよい。かつて、パウジンガー自身から、彼の「生活世界」概念はエトムント・フッサーとアルフレッド・シュッツから学んだもので、「生活世界とは環境においてあなた自身が創造するその部分だ」と聞いたことがある [戸 2010b]。だが惜しむらくは、ドイツ民俗学が「生活世界」概念を受容し、理解する際、その哲学的意味や、科学主義と実証主義に対する批判的機能を無視してしまった、ということである。しかもあまりに安易に「生活世界」と「日常世界」を同一視し、あるいはすげ替えてしまった。この点について、テュービンゲン学派の「日常生活」(Alltag)概念はシュッツらの知識社会学的意義における(つまり主体間で常識を共有する)経験的なレベルを指すのではなく、フランスのマルクス主義者アンリ・ルフェーヴルの理論に基づき、平坦で味気ない日常生活を指しているのであり、その核となるのは歴史の客観的構造ではなく、個人の日常生活に対する主観的感覚とミクロ体験だ、と指摘する者さえいる [Szymanska 2008:80]。そして1980年代に入ると、ドイツ民俗学は地域文化の社会史 (Sozialgeschichte regionaler Kultur) あるいは社会変容に関する経験的文化研究 (empirische Kulturforschung des sozialen Wandels) と理解されるようになっていく [Brückner 1987:125]<sup>2</sup>。

21世紀以降、ドイツ語圏の民俗学は次々にヨーロッパ民族学や経験文化学と名称変更し、複数の名を持つディシプリン (Vielnamenfach) へと変貌を遂げた [Bendix 2012:364]。経

験文化学としてのヨーロッパ民俗学は、具体的な生活関係における主体の日常実践形式に注目し、ミクロな研究を提唱する傾向がある [Schmidt-Lauber 2004]。これについて、ドイツ語圏の学者はほぼ一致した理解に基づいて似通った描写を行っている。たとえばヘルゲ・ゲルントは、民俗学が方法論を生み出す能力はそのディシプリンの歴史、つまり文化比較、コンテクスト化、そして生活世界への回帰から生まれると指摘する。民俗学は日常の生活世界をテーマにし、地域と文化空間の関係域において生活世界を描くが、その日常の生活世界とは文化的意味を担うもの、すなわち歴史と社会に認められた意味構成物だと理解しているのである [Gerndt 2002:240,245,263]。マルティン・ヨナスは、「民俗学的文化学は、生活世界のさまざまな局面において生活世界を描写し、分析しようと試みる」と述べている [Jonas 2009:16]。また、民俗学の「生活世界」という概念範囲はさまざまな地平に触れ、これらの地平は自然的・時間的・社会的視野から異なる構造領域と機能領域に限定したり区分したりできる、と考える者もいる [Wiegelmann 1977:231]。

日常生活と生活世界を同一視する見方が、民俗学の研究領域拡大につながったことは間違いない。それに誰しもフッサールの意味における「生活世界」概念を選択しない、という自由を有しているだろう。だがそれでも私は問わずにはいられない。こうした自由が民俗学にもたらした損失はいかほどのものだろうか。民俗学者が「日常生活」をもって「生活世界」に換えるというやり方の「当たり前」を再考する必要はないのだろうか。

事実、リューディガー・ウェルターが警鐘を鳴らすように、フッサールの超越論的自我及びその世界の現象学は、第一のエポケーにおいて、すでに日常社会学が対象とするすべてを排除している。もしも社会学が「生活世界」という学術用語を受容しながら、超越論的自我とその世界ではなく、自然的態度における自我とその世界について世俗的描写を加えるならば、フッサールの概念はまったく異なる興味領域に持ち込まれるわけだから、こうしたやり口についてより詳細な弁明がなされるべきだろう [Welter 1986:185]。ドイツ語圏の多くの民俗学者たちがシュッツ社会学の観点を全面的に肯定し、民俗学の社会学化あるいは社会科学化に関与した以上 [Kaschuba 2006:93]、彼らも同様に理論的な説明責任を免れえない。シュッツ自身は、社会学が研究するのは主観性や間主観性の哲学的側面ではなく、人間が自然的態度のなかで体験する生活世界の構造であり、また経験社会学の真の基礎は自然的態度の構成的現象学であって、超越論的現象学ではない、と明言している [Schutz 1959]<sup>3</sup>。彼の観点は、事実上フッサールから背離している。なぜなら、フッサールにとって、世界はそもそも超越論的現象であり、生活世界は人間が直接経験する世界ではあるが、その自然的態度をエポケーしないかぎり立ち現れることはなく、よって研究テーマと見なされることもないからである<sup>4</sup>。フッサールは、世界の課題化には、直接客観的にテーマとする客観的科学の方法と、主観的な方法あるいは主観によって与えられる形式においてテーマとする精神科学の方法があると考えた。つまり、「現在私は超越論的還元を逆にした。現在誕生した精神科学は、これに先行する世界を持たず、この世界をつねに堅持するのでもない」わけである。そしてこのときの「主観的に」とは、「主観自身を課題とすることで、客観的な自然を問わない」ということを意味する。あるいは「現在この種の方法をもって我々が課題とするのは決して世界ではない。それは変容する所与の形式をもって絶え間なく事前に与えられる世界にすぎない」とも言えよう [Husserl 1954:157, 305]。フッサールにとって、この新しい精神科学が主観によって賦与される世界を課題とす

るということは、自由かつ歴史的な人間を課題とするということに等しい。なぜなら主観によって賦与される世界はつねに人間の世界であり、その人間も世界の外にある人間ではなく、世界において人格と人格的態度（die personale Einstellung）を有する人間を意味するからである [Husserl 1954: 302]。もちろん、人格といっても人間の性格や精神的素養を指すのではない。それは、人間が個人として備えている奪われることなき精神的存在のことであり、人間が権利を有し、義務を負う道徳と自由の能力を指す。ハイリンヒ・ブリンクマンが指摘するように、客観的な自然科学は自由を発見することはできず、精神科学と自然科学はそれぞれ異なる対象領域に向かい、異なる人間観（Auffassungen vom Menschen）に触れることになる。具体的に言えば、精神科学に触れる人間は道徳的存在者であり、責任能力と自由能力を有している。その研究は人間のこの二つの能力を考慮し、理解しなければならないのである [Brinkmann 1993: 151-153]。もしも民俗学が客観科学の方法で生活世界を直接課題化するならば、あるいは自然態度における日常生活のみ研究するならば、責任と自由の能力を持つ人間を描くことはできない。「性質世界には具体的な主体性（個人が存在する自由の意味）が占める位置はなく、原始的な生活世界こそが主体性の絶対的な策源地」だからである [呂 2006]。これは民俗学がフッサールの「生活世界」概念を放棄した後に直面せざるを得ない危険性、そして最大の損失だろう。2008年の論文でも、筆者は次のように指摘した。

近年「生活世界」概念が使用される機会が増えたが、ほとんどの民俗学者は「生活世界」を我々の周囲に直接存在する、あるいは我々がそこで生活を営む客観的な日常生活世界だと理解している。言葉を変えれば、口承伝統研究や民俗学の分野では、「生活世界」は「日常生活」の同義語に過ぎないのだ。これはフッサールの「生活世界」概念への誤解を孕んでいるだけでなく、この概念が現代の民間文学研究や民俗学研究にもたらすかもしれない重要な革新的作用を覆い隠す行為であり、再び議論されてしかるべきである [戸 2008]。

フッサールの「生活世界」概念を巡る諸問題とこの概念が民俗学にもたらす価値および意義については、拙書『愛と自由の生活世界への回帰：純粋民間文学のキーワードに関する哲学的解釈』において、集中的な検証を行った。本稿でこの概念に対する民俗学者の理解の「当たり前」を再び問うのは、「当然視されるものはまさしく生活世界の哲学が提示しようとするものであり、それを所与としての既成の存在と見なせば、真に根源的な問題を飛び越えてしまい、生活世界を認識する可能性を失ってしまう」[張 2004:51] からである。

その危険性を指摘するためにも、本稿では以下の点を補足、説明したい。

(1) 客観科学はその理論的活動がそもそも生活世界の直接性にに基づいていることを忘却している、と指摘するフッサールにとって、「生活世界への回帰」というキャッチコピーは、「客観主義的態度をエポケーしよう」という意味になる。もしも民俗学が、客観主義的態度をエポケーしないまま、「生活世界」という空っぽの名前を使用するならば、「生活世界」概念は民俗学の日常生活研究において、名実相伴わないことになり、民俗学は客観的な実証科学の慣例から逃れえず、回帰そのものがますます難しくなる。民俗が生活世界における特定の実践的行為だと認める以上、実証科学の方式で民俗の実践を研究することはできない。なぜなら実証科学の方式は、実践する主体の人格や精神、責任・自由の能力への軽視や隠蔽を招くだけだからである。



(2) フッサールの「生活世界」は共同的な意味の基盤であり、多重的類型を有している。つまり普遍的・先験的生活世界と具体的・実際的生活世界であり、前者が恒常的かつ形式的であるのに対し、後者は内容的で相対的に変化するものである [Hohl 1962:32]<sup>5</sup>。あるいはフーバート・ホルの区分に倣えば、人間の精神的・歴史的・共同的生活には、直接経験される日常生活と、内省される生活（たとえば科学的な生活）、さらに絶対的生活（絶対的内省を通じてのみ到達され、自らの志向により絶対的にその周辺世界を創造する生活）があるといえよう [Hohl 1962: 49]。ここで最後に区分された生活を研究するのは、明らかに民俗学ではなく、現象学の使命である。しかし、フッサールにとって、この三つの生活は統一され、一体化されてもいる<sup>6</sup>。つまり、それぞれに異なる経験的自我はすべて、同一の先験的自我を内包しているのである。もしも民俗学が上記第1項に分類される生活のみに注目し、第3項の生活を軽んじれば、相対化、差異化、地方化、民族化、断片化された文化の表層に足を捕らわれ、ディシプリンとしての統一性を失い、単純な個別ケースの積み重ねになってしまうだろう。だが逆に、普遍的・先験的な生活世界の地平を保てば、民俗学自身の統一性と一貫性を回復し、そこから民俗学の実践理性の原点に立ち戻り、「性質（経験）世界に先立つ意味（先験）世界すわなち『生活世界』というプレ概念の『事柄』自身に返る」[呂 2006] のを手助けしてくれるだろう。ここから、民俗学研究の実践原則は、第3項の生活（先験的自我）を起点にし、第1項の生活（経験的自我）を見ることであり、第1項の生活に身を浸し、さまざまな機能的推論や描写を行うことではない、と言えよう。

(3) フッサールは、普遍的な生活世界の先験性は普遍的で論理に先立つ先験性であり、これは客観／論理的な先験性とは異なるため、両者を原則上区別することがきわめて重要だと指摘している [Husserl 1954:144]。ゲルト・ブランドは、現象学の先験性はあらゆる経験の形式を最初から決定づけているが、こうした形式は質料的・具体的先験性であり、経験そのものに内在しているために、独立した類型の経験として体験される先験性だと解説している。現象学の視点から見れば、意識は常に「……に対する」意識であり、「私」はつねに世界において世界の生活や生命を経験するのである [Brand 1971:51-52]。つまり、アプリオリな意味において、超越論的自我は世界と対立する両極として位置づけられるのではなく、世界における先験的生活そのものなのである。現象学が述べる場所の先験性とは、経験される時間に先立つのではなく、経験の条件に先立つものである。そして生活世界は個人が事実として経験する対象ではなく、先験意識の「対象」である。これは人間に対して有効な世界ではあるが、人間の主観的心理に対して有効な、偶然的経験世界ではない。それは、偶然的な経験世界の一般構造と普遍の本質であり、変容における不変である [高 2004:145]。フッサールの助手ルードヴィヒ・ランドグレーベもまた、生活世界哲学のテーマはフッサールが言うところの「形式的・普遍的なもの、つまり生活世界のあらゆる相対的変化において不変を保つもの」と述べている [Husserl 1954:145]。これは異なる生活世界のすべての経験的研究に相対する場所の先験性であり、異なる具体的な生活世界を比較し、区別する可能条件である。よって、哲学以外のディシプリンも、この意義における超越論的原则をもって、異なる生活世界に分析、描写、比較を行う必要があるということになる [Landgrebe 1977:29-30]。これは生活世界の意識と自然的態度のなかの意識が、絶対的意識によって担われていることを意味している。現象学的還元は私たちに生活世界の構成原理（絶対的意識／絶対的主観性）へ通じる道を切り開いてくれ

た。生活世界の生成はこうした絶対的主観性の「自己客観化（Selbstobjektivierung）」である。フッサールの「生活世界」概念は社会学の「日常生活」概念の前身ではなく、その「日常生活」概念を審査する機関（Instanz）なのである [Sommer 1980:35-37]。さらに言えば、絶対意識もまた、超越論的自我（das transzendente Ich）に由来する。もしも民俗学が生活世界の構成原理つまり絶対意識へ至る道を諦めるならば、これは日常生活研究の尺度と基準を手放すことに等しく、文化相主義の泥沼に陥りかねない結果を招くだろう。

(4) 生活世界の「構成」は、意識にもたらされた存在の表出というだけではなく、意識の設定が実を結ぶことで行われる創世（Weltschöpfung）あるいは存在の創造（Schöpfung des Seins）である。こうした意識は、絶対的意識あるいは超越論的自我であり、超越論的自我は倫理的自我、つまり責任能力と自由能力を有する自我である [Landgrebe 1963:147, 196]。そして、この「私」はフィヒテがいうところの「経験的世界を成立せしめる根源的活動（事行／Tathandlung）」をする自我であり、純粹実践的な自我である。これは、生活世界の「構成」はたんなる認識というわけではなく、根源的な実践行為だということを意味している。「私」が「私」の世界経験と創造に対して責任を負う、というときの「私」は人格的な「私」であり、すべての人の人格的自我は平等である。「生活世界」概念の導入が民俗学にもたらす最大の意義が、ここにある。「生活世界」の先験性が民俗実践の先験性を表出し、私たちにさまざまな民俗的現象のうちから経験的自我を見せてくれると同時に、超越論的自我の人格性と自由に実践する能力を忘れてはいけないと教えてくれるのだ。もしも民俗学がこうした超越論的自我を生活世界の中から排除してしまえば、生活世界の統一的構造と形式特徴を語るすべを失い、複数の意義において相対的な生活世界の内容を残すばかりとなる。しかも民俗学が研究する人間は、自由の能力と平等な人格を持つ人間ではなくなってしまう。そうして描かれる生活世界も愛と自由に満ちた世界となることはありえない。

(5) 「生活世界」概念の導入は民俗学を現下の日常生活へ導くだけではなく、かつての実証民俗学を実践民俗学へ転向することを要求する。民俗学の生活世界は民俗事象に構成される静止した世界ではない。それは民俗の実践的創造により構築される動的世界、つまり民俗実践の世界なのである。実際、生活世界の民俗実践においては、「文化」という概念がすでに大きな広がりを見せており、狭義の習俗と伝統から、あるいは教育と特権的な意味における精髓から、人々が特定規則に準拠して行う広義の思惟・解釈・行動活動の実践となった。そして、文化が人々の特定規則に準じた実践というだけでなく、文化学としての民俗学もまた、特定規則に準じた実践なのである。生活世界の民俗学は本来、実践民俗学であってしかるべきである。

(6) 日常生活が生活世界を表出する一つの特定形式だといっても、この日常生活にも忘却されるものがある。ここで述べる忘却とは、何か物事を忘れるということではなく、生活世界に対する日常生活の忘却であり、だからこそ日常生活の自己啓蒙が必要となるのである [Waldenfels 1989:107]。だが、民俗学の第一の責務は、日常生活の記憶内容と忘れられた内容を拾い集めて補充することではない。それは日常生活の生活世界に対する忘却を克服すること、少なくともこうした忘却に対して警鐘を鳴らすことである。

この点について、拙文「民俗と生活世界」では次のように述べた。

民間文学あるいは民俗学の「生活世界」は人間の「超越論的（先験的）自我」が構築する

結果である。それは実証科学の経験に先立つ世界であって、認識、実証主義科学にとっては理解と把握が難しい世界である。

民間文学・民俗学の「生活世界」は直接的に経験される、あるいは直観される世界である。だがその構造と特徴について洞察を加えるには、現象学的還元、つまり客観主義の世界観と客観科学の方法論をエポケーしなければならぬ。これは、「生活世界」概念を導入するということ、たんに民間文学や民俗学のすでにある「地盤」や研究領域を「拡大」するためという次元の話ではなく、このディシプリンのかつての客観主義的世界観と客観科学的方法論をすべて改変し、また過去のいわゆる「客観的」研究対象（それが神話、民謡、叙事詩あるいは物質文化だろうと）をすべて主観的な生活世界へ還元することを意味する。生活世界は口承伝統あるいは民俗学の「世界」のうちの一つではない、それはあくまで民間文学・民俗学が研究する唯一の「世界」なのだ [戸 2008]。

生活世界は民俗学の出発点であり、民俗学が帰るべき場所だといえよう。生活世界から出発するということは、ドイツロマン派が民俗学に賦与した内在的目的と実践の意志から——つまり自由意志から——出発し、人間の本性（人格）と物事の特異性（*Eigentümlichkeit*）を尊重するということである。これは人間と物事そのものを目的とし、異なる民族、文化、および個人を尊重し、これらが差異（*Ungleichheit*）を保持する同等（*gleich*）の権利を守るということである [Zimmermann 2001:502]。人間が構築する具体的な生活世界は異なるが、生活世界の統一的構造と先験的形式に含まれる超越論的自我は同一であり、平等である。民俗学とその他のディシプリンの根本的な違いは、民俗学がさまざまな具体的生活世界を帰納的に推論するのではない、という点にある。民俗学は、生活世界のアプリアリな立場からあるいは超越論的自我から出発し、自由意志を持って人間と研究「対象」を有機体と見なす。つまり人間を手段とすると同時に目的とするわけだが、これは決して帰納的推論ではなく、（研究と認識の）無目的の（物事そのものとの）合目的である。この意味において、民俗学は生活世界と深いつながりを持つといえるだろう。フッサールにとっては、生活世界は主観相対的なものではあるが、それでも超越論的な統一的構造と無目的・合目的性を有している。フッサールは生活世界が一切の目的に先行する所与の審美的特質<sup>7</sup>を有しており、これが「目的構造物」ではなく「構造物」だと強調したが、他方では、生活世界は主体が「想像し志向する関心／目的の興味生活」かもしれないとも述べた。もしも現在なおも多くの学者がしているように、シュッツを追従し、まず「生活世界」概念がフッサールのもとで放っていた超越論のカラーを掻き消したうえで、この概念を民俗学へ導入しようとするのは、「生活世界」概念を導入することの根本的価値と意義をほとんど失うに等しい [戸 2010a:291-292, 312, 326-330]。もちろん民俗学は現象学と同義ではないし、世界そのものを研究することはできない<sup>8</sup>。しかし生活世界の超越論的地平を保つことは、ドイツロマン主義が民俗学に賦与した古典的理想と自由意思へ立ち戻る一つの重要な道筋である。「生活世界を安易に日常世界あるいは研究対象の同義語と見なすような乱暴な真似を避ける」ためには、「『生活世界』は民俗学の研究対象ではなく、民俗学研究的足元を支える場所であるべき」ことや、「『生活世界』が民俗学を含むすべての人文社会学の『研究』に新しいページを開いた」こと、そして「民俗学とその『研究』の潜在的な貢献が、人間の生活、生命および自由の存在に対してきわめて大きな関心を寄せ、これを探求することにある」とい

うことを理解しなければならない。「この方面において、民俗学と肩を並べることのできるディシプリンはなく、これこそが民俗学の存続を正当化する鍵となるだろう」[邵 2012]。

以上で述べたとおり、生活世界のアプリオリな立場から着手しようとするれば、まず理論民俗学を実践民俗学へ転換することが求められる。「生活世界」概念が民俗学にもたらすのは、研究領域や研究「対象」の統一性だけではない<sup>9</sup>。より重要かつ根本的なのは統一された実践規則がもたらされること、つまり実践民俗学に最低の倫理と実践の規律が賦与されることである。フッサールの「生活世界」概念により民俗学を自らの実践的理性の起点に立ち返らせ、実践民俗学を再建することによってのみ、この細分化され、ケース研究化し、実証科学化し、その結果多くのディシプリンの狭間で自分を見失った民俗学をその根源から救うことができるだろう。

最後に、私は東アジアの民俗学者に次のような警鐘を鳴らしたい。「生活世界」という哲学概念を民俗学に導入する際、ドイツ語圏の多くの民俗学者のように、この概念から出発しているながら遠くへ行きすぎて、なぜこの概念から出発することになったのかを忘れてはいけぬ。

## 注

- 1 ドイツ語圏のその他の学者による関連発言については、拙書 [戸 2010a:15-17] を参照されたい。
- 2 この点については、<sup>フツェン</sup>王傑文も「戦後活躍したヘルマン・パウジンガーやヴォルフガング・カシューバのような民俗学者にとって、『生活世界』は哲学的な意味を有していない。個人的には、彼らが言う『生活世界』は中国人が理解するところの現象レベルの『現下の日常生活』にすぎない」と述べている [王 2013]。
- 3 シュッツの観点は一貫していないが、少なくとも彼は「生活世界の意味を理解する道は、超越論的現象学の道である。だからこそ、後者はあらゆる文化科学と社会科学の基礎を独自に創造できたのだ。これらの科学研究の現象はすべて、私たちのこの生活世界の現象である」と考えていた [Schutz 1996: 107]。シュッツとフッサールの「生活世界」概念については、<sup>ヴェルツ</sup>フランク・ヴェルツが比較と分析を行っているので参照されたい [Welz 1996]。
- 4 だからこそ、シュッツも自然的態度をエポケーせねばならなかった。この点については<sup>ヘーゲル</sup>ヘーゲルの論述を参照されたい。「先験的還元の方法で日常生活を研究したフッサールとは大きく異なり、彼(シュッツ——引用者注)は『自然的態度のエポケー』という概念を創造し、説明した。この種のエポケーとフッサールが言うところの現象学的エポケーは異なる。それは理論的研究活動における社会学者が行うエポケーではなく、生活世界における正常な人間が正常な生活を営む際に行うエポケーである。そしてそれは懐疑的態度で行うエポケーではなく、日常生活の現象を当たり前と見なす普通の人間が、当たりの態度で行うエポケーである。」「彼(シュッツ——引用者注)は、生活世界で行動する者が、自然的態度を堅持しながら、彼の自然的態度を打破しなければならない、と指摘した。生活世界自体に超越性と能動性というベクトルが存在しているためである。」「生活を営む現代人にとって、当たり前と思われる世界のうち、所与の構成部分は不十分だ、とシュッツは明確に指摘した。それは開放された世界であり、自然的態度に頼るばかりでは足りないのである。」「シュッツは日常生活世界の意味構造を描写し、提示することで、人間が自然な日常的存在状態を超越し、自由で、創造的な個的存在になることを願った」[何 2010]。
- 5 経験の上からいっても、現代に生きるより多くの同年代の人間も、異なる民族の生活世界がただ一つしかない「人類文化」の変容体だと感じられるようになっていだろう。この点についてはヘルゲ・ゲルントの前掲書を参照されたい [Gerndt 2002: 260]。
- 6 「フッサールは生活世界哲学へ通じる道の上で、生活に関する概念を借用した。この概念は彼が実際に『生活世界』という言葉で指すものをはるかに超えている。もしもフッサールが議論した弁証関係において、『生活世界』が確定された人類の経験的基盤の名称ならば、『生活』は彼にとってあらゆる可能的生活——生物学的意味における現実から文化生活、ひいては『先験的生活』のすべて——を意味していただろう」[奥爾徳 1994]。
- 7 「その実、カントの『判断力批判』の世界こそがもっとも通常かつオーセンティックな世界であり、まさしくフッサール

がいうところの『生活世界』、そしてハイデッガーがいうところの『存在』する世界なのである」[葉 1999: 171]。

- 8 1994年、高丙中はすでに次のような鋭い指摘をしている。「民俗学が追求するのは生活世界の問題だが、実際には総体的な生活世界を研究することはできない、あるいは生活世界を総体と見なして研究することはできない。」「私たちは世界のすべてを見ることはできない。そこで私たちは世界を想像し、思考し、語るのだが、これを研究することはできないのである。」「こうした認識に基づいて、筆者は民俗学の直接的な対象を民俗および民俗生活と定め、生活世界と生活文化を民俗学の領域と見なす」[高 1994: 145-146]。この点については拙書でも次のように述べた。「私たちが生活世界は研究できないというとき、一義的な意味における生活世界を指しているのは間違いない。このような生活世界はまさにアプリオリな、先験的な生活視野あるいは地平(Horizont)である。私たちが共有する視野あるいは地平としての生活世界は、所与のものだが、私たちによって課題化されることはなく、認識と研究の対象になることもない。(中略)民間文学や民俗は生活世界の視野・視界のなかで構築された現象である。具体的に賦与される経験の差異により、異なる生活世界の現象が創出されるので、私たちは複数の意義における生活世界の現象を語るができる。民間文学や民俗とはこのような生活世界の現象なのである」[戸 2010a: 367]。
- 9 「生活世界」という概念の導入が民俗学研究にもたらす意義について、高丙中は次のように指摘している。「『生活世界』という完全な概念を手にした民俗学は、その領域が再びバラバラに見えることもないだろう。かつてはこうした総体性を把握するに至らなかったため、その時々において文芸や呪術、物質生活、習慣法などを研究する民俗学が、まとまりのないごちゃ混ぜだと思われても仕方がなかった。だが現在、これらの研究対象は密接に関係しているだけでなく、共に完全な生活世界を構成すると考えられるようになったのである」[高 1994: 138]。

## 参考文献

- 奥爾特、E.W. 1994 「『生活世界』は不可避免的幻想——胡塞爾的『生活世界』概念及其文化政治困境」鄧曉芒訳『哲学訳義』第5期
- 鮑辛格 2014 『技術世界中的民間文化』戸曉輝訳 広西師範大学出版社
- BENDIX, R. F. 2012 From Volkskunde to the “Field of Many Names” : Folklore Studies in German-Speaking Europe Since 1945, in Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem (ed.), *A Companion to Folklore*, Wiley-Blackwell
- BRAND, G. 1971 *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Walter de Gruyter
- BRINKMANN, H. 1993 *Lebenswelt und Wissenschaft: Vorträge und Aufsätze*, Pflungstadt bei Darmstadt
- BRÜCKNER, W. 1987 Geschichte der Volkskunde. Versuch einer Annäherung für Franzosen, in Isac Chiva, Utz Jeggle (Hg.), *Deutsche Volkskunde-Französische Ethnologie: Zwei Standortbestimmungen*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main
- 高丙中 1994 『民俗文化与民俗生活』中国社会科学出版社
- 高秉江 2004 「胡塞爾『生活世界』的先験性」尹樹広、黄惠珍編『生活世界理論：現象学・日常生活批判・実践哲学』黒龍江人民出版社
- GERNDT, H. 2002 *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung, Volkskundliche Markierungen*, Waxmann Verlag GmbH, Münster
- 何林 2010 「許茨的生活世界理論及其当代意義」『遼寧大学学报』第6期
- HENGARTNER, T. 1999 *Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensformen*, Dietrich Reimer Verlag
- HOHL, H. 1962 *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Verlag Karl Alber Freiburg /München
- HUSSERL, E. 1954 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine*



- Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag
- 戸曉輝 2008「民俗與生活世界」『文化遺產』第1期
- 戸曉輝 2010a「返回愛與自由的生活世界：純粹民間文學關鍵詞的哲學闡釋」江蘇人民出版社
- 戸曉輝 2010b〔2006〕「德國民俗學者訪談錄」中國社會科學院文學研究所編『走向世界的中國文學研究』社會科學文獻出版社
- JONAS, M. 2009 Volkskundliche Kulturwissenschaft als “Grundwissenschaft” ? Nachtrag zur Studierendentagung 2007 in Wien, in Laura Hompesch, Martin Jonas, Judith Punz, Anna Stoffregen (Hg.), *Aus dem Tagungskoffer: Reflexionen einer Studierendentagung*, Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie
- KASCHUBA, W. 2006 *Einführung in die Europäische Ethnologie*, Verlag C.H.Beck München
- LANDGREBE, L. 1963 *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh
- LANDGREBE, L. 1977 Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins, in Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman und Ante Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus, Band 2: praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main
- 呂微 2006「民間文學—民俗學研究中的『性質世界』、『意義世界』與『生活世界』——重讀『歌謠』週刊的『兩個目的』」『民間文化論壇』第3期
- SCHMIDT-LAUBER, B. 2004 Europäische Ethnologie und Gemütlichkeit. Fragen einer Alltagskulturwissenschaft, in *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 15. Jg., Heft 4
- SCHUTZ, A. 1959 Husserl's Importance for the Social Sciences, in Edmund Husserl, *1859-1959: Recueil Commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la Naissance du Philosophe*, Martinus Nijhoff/ La Haye
- SCHUTZ, A. 1996 *Collected Papers*, IV, Edited by Helmut Wagner and George Psathas, Kluwer Academic Publishers
- 邵卉芳 2012「『生活世界』再認識」『民俗研究』第6期
- SOMMER, M. 1980 Der Alltagsbegriff in der Phänomenologie und seine gegenwärtige Rezeption in den Sozialwissenschaften, in Dieter Lenzen (Hrsg.), *Pädagogik und Alltag: Methoden und Ergebnisse alltagsorientierter Forschung in der Erziehungswissenschaft*, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett
- SZYMANSKA, G. 2008 Zwischen Abschied und Wiederkehr: Die Volkskunde im Kulturremodell der Empirischer Kulturwissenschaft, in Tobias Schweiger und Jens Wietschorke (Hg.), *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*, Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie
- WALDENFELS, B. 1989 Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem, in Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit: Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main
- 王傑文 2013「『生活世界』與『日常生活』——關於民俗學『元理論』的思考」『民俗研究』第4期
- WIEGELMANN, G. 1977 *Matthias Zender, Gerhard Heilfurth, Volkskunde: Eine Einführung*, Berlin: Erich Schmidt Verlag
- WELTER, R. 1986 *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, Wilhelm Fink Verlag
- WELZ, F. 1996 *Kritik der Lebenswelt: eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen
- 葉秀山 1999『葉秀山學術文化隨筆』中國青年出版社
- 張祥龍 2004「胡塞爾『生活世界』學說的含義與問題」尹樹宏、黃惠珍編『生活世界理論：現象學·日常生活批判·實踐哲學』黑龍江人民出版社
- Zimmermann, H. P. 2001 *Ästhetische Aufklärung. Zur Revision der Romantik in volkskundlicher Absicht*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg

## 世相史の可能性

SHIGENOBU Yukihiro  
重信 幸彦

国立歴史民俗博物館

### 町の問題としての高層集合住宅

今日のシンポジウムで、中国、韓国、日本の高層集合住宅の暮らしに関する報告を聴いていて、高層集合住宅というのは、団地や都市の再開発のようにはじめから一つの街としてつくられる場合は別として、基本的に、一つの建物のなかに閉ざされた空間なのだということを改めて考えさせられました。共用スペースがあるととしても、それはやはり居住者を前提にしているように見えます。

私は、この6、7年ほど、福岡県の福岡市博多区の、近世から続くある町内について調べごとを続けています。実はこの町内が現在かかえている問題の一つがマンションです。歴史のある商店街を擁し、山笠やどんたくなどの有名な祭礼を維持している博多の町場の一つなのですが、この数年で決して広くはない町内に、ワンルームのマンションを含めて、3棟のマンションがたちました。このマンションの住人が、地域の町内組織や町内の活動と没交渉で、その分、結果的に町場の活力が損なわれていくことが問題になっています。

古くからの店が、後継者が居ないなどの理由で店舗を閉じると、ディベロッパーが土地を買います。一時コインパーキングにして、まわりに一定の広さが確保できると、高層集合住宅をたてていきます。

以前は、自治体がマンションの住民に関する情報を町内会に伝えてくれたので、それをもとに戸別に、町内会への勧誘と説得をしていたといえます。しかし個人情報保護法施行以後は、自治体からの情報提供が一切なくなり、それまでも決して容易ではなかったマンションの住民に対する町内会への勧誘が、さらに難しくなっていました。

マンション住人は、そんな事情に、あまり関心はないようです。

町内で古くから商店を営む人のなかには、町内会や商店会が中心になって、もっと積極的に、これ以上のマンション建設に対して反対運動をおこすべきだ、という意見を持っている人もいます。

現在、町内会では、マンション建設の地元説明会があると出かけていって、町内との関わり方の重視をディベロッパーにうたっているようですが、効果はあまりなく、町の人たちは「しかたがないか」と半ばあきらめ顔でマンションを見上げています。

きっと高層集合住宅のなかは共用スペースが工夫された快適な住居なのでしょうが、結局、そうした高層集合住宅の出現が、その外側の街の暮らしを痩せさせてしまうという現実もあるのだと思います。こうした問題は韓国や中国ではどうなっているのでしょうか。

ないものねだりになってしまうかもしれませんが、そもそも高層集合住宅を問題にした今回のシンポジウムは、なぜもっぱら内側の暮らしに視線が及ぼされているのか。そのことそのも

のに、問い質すべき「当たり前」が潜んでいるのではないかとも思いました。

## 日本の民俗学の役割としての「世相解説」

さて、日本の民俗学には、「世相解説」という考え方があり、それは民俗学が目の前の日常生活の現実とどう向き合うか、その方法すなわち態度に関わっています。

日本の民俗学のフレームをつくった柳田国男は、自らが構想した民俗学の役割として、「世相解説」をおこなうことを掲げていました。柳田国男は、その著書『明治大正史世相篇』（1931、以下『世相篇』）によって、日常生活の歴史としての「世相史」を語ることにより「世相解説」をおこなうというかたちを具体的に提示しました。同書は、農業経済史家であるとともに農政にたずさわる官僚であった柳田国男と、後に民俗学を構想する柳田国男の、結節点にあたる著書として、とても重要な意味を持っています。

『世相篇』は、昭和恐慌のあおりを受けて、疲弊し窮乏した農村の暮らしに焦点を絞り、農村はなぜ窮乏したのか、その原因を、明治・大正期の約60年間の地方・農村の日常生活の変化のなかに多角的に探ろうとしました。ここで『世相篇』の内容に詳しく立ち入ることはできませんが、一見すると些細な日常の事物事象の叙述が並んでいるだけのように見えます。明治大正期という日本の近代を語る歴史書を標榜しながら、たとえば対外戦争も、繰り返された小作争議や労働争議も出てこなければ、また近代史の表舞台に出てくる歴史上の人物の固有名詞も一切出てきません。それが、変化するともなく確実に変化している日常生活の歴史、すなわち「世相史」により「世相解説」をおこなっていくための戦略的なかたちだったのです。

## 「世相」という態度と視線

「世相」とは、ごく一般的に使われる、世の中のありさまを広く意味する日本語の一つです。しかし柳田国男は、この「世相」をとても戦略的な意味で使っていたのではないかと思います。簡単にいうと、「世相」とは、私たち自身が日常生活において現在経験し、またこれまでに経験してきた「眼前に出ては消える事実」[柳田 1931 → 1998:337]にもとづき歴史を語ることができる、という態度すなわち方法を意味しているのです。

『世相篇』のなかで、柳田は、農村の暮らしが、明治大正期の約60年という年月のなかで、どのように変化したのかを明らかにしようとしてきました。この606年という時間の幅が、一人の人間が経験しうる時間であることは、「世相」という方法の要件の一つだったのではないのでしょうか。60年という時間は現在にあてはめれば、ほぼ第二次世界大戦後から今日にいたる時間に重なります。

一人の人の経験と重なりうるその時間の幅が、「実験の歴史」というもう一つの重要な考え方に接続します。『世相篇』の第1章で、柳田は「実験の歴史」について述べています。それは、「最近に過去の部に編入せられた今までの状態と、各自が直接に比較することの出来る事実」にもとづき、誰に「指導説明」されなくとも、「多くの仲間の者と共々に、黙って其の経路を理解」することができる歴史であり、その歴史の実践は、出来るだけ「多数の者が、一様に且つ容易に実験しうる」事柄、つまり日常生活における衣食住などから進めていくことができるのだと

います [柳田 1931 → 1998:343]。ここで、「実験」とは、experiment という意味ではなく、むしろ experience / 経験 という意味で使われています。

つまり柳田がいう「実験の歴史」とは、一人ひとりが暮らしのなかで経験してきた事象のなかで、既に過去の経験になった事象と、各自がまさに目下経験している事象があり、それらを比較することで、誰の説明をうけずとも、自分たちの暮らしの変化を理解することができるという意味での歴史です。

そして、この「実験の歴史」という発想は、当時の帝国大学などで専門的な知の技法を習得した専門家の指導によるのではなく、普通の人びとが、自らの日常の経験を元手にして具体化する知の実践として、構想されていたことも押さえておく必要があるでしょう。

### 「当たり前」の相対化とあきらめないこと

今、眼前の事実として「当たり前」だと思っていることが、どのようにそのようになったのか、普通に生活をしている人たちが、自らの等身大の経験から、その生活の変化すなわち歴史を知れることを、柳田は「世相史」としたのです。

この「世相史」にどのような可能性が構想されていたのでしょうか。『世相篇』のなかで、繰り返し主張されていることは、同じ問題を抱えたもの同志が互いの事情を知り、自覚的に問題を共有し団結することでした。互いの事情を知るとは、さきほどの自らの現在の経験と過去の経験を比較することが第1の比較なら、自分の経験と、他所で生きる他者の経験との比較という第2の過程が構想されていたことを意味しています。

この「実験の歴史」として具体化される「世相史」は、私たちが自分ひとりの不幸や理不尽として抱え込んでいる問題は、決して独りひとりの問題ではなく、世の中全体の仕組みの問題であるという確信に基づいていたはずで

そうした「世相史」の目的はどこにあったのでしょうか。柳田が執筆した日本における民俗学の最初の概説書『郷土生活の研究法』（1935）では、私たちが、日常生活のなかで何か問題を感じていても、そのような問題の原因や歴史的背景について、しばしば「そんな事を知ろうとしたとて判るものか」といい、「あたりまえじゃないか」とか、「世の中はそんなものなのだ」といって、なぜそうなのか、その経緯を問いもせずにあきらめてしまうことをいさめています [柳田 1931 → 1998:203-204]。

つまり、「当たり前」は、こうした「あきらめ」と背中合わせのものとして現出するのです。

「世相史」の目的は、まず、問題を抱えた普通の人びとが、あきらめないようにすることでした。なぜ問題はそのように存在しているのか、自分たちが「当たり前」と考えていることがそうなった経緯すなわち歴史を知ることによって、「当たり前」が決して「当たり前」ではないことを知って初めて、その問題になっている状況を変えていく一歩を踏み出すことができます。

### 「問題」の自覚と「日常化」批判の射程

このような、「世相史」を説くことを通して「世相解説」をおこなうという柳田の発想と、

本日のシンポジウムの問いかけを重ねてみると、柳田の「世相史」という考え方においては、問うべき問題は、すでに私たちが抱え込んで悩んでいる、つまり問題が意識化されていることが前提になっていたのですが、本日の「当たり前」を問う！」と題されたシンポジウムでは、その悩みや問題が最初に具体的に提示されていたわけではありません。

むしろ、韓国、中国、日本それぞれに馴染み深いものになっている高層集合住宅の暮らしと比較することから、それぞれの「当たり前」を相対化していこうとしていました。では、韓国も中国も日本も、比較を通して自分たちの高層集合住宅の「当たり前」を相対化して、その次に、何がくるのでしょうか。

今、私は、このシンポジウムは、まず何より、現在の私たちが、自らが背負わされている日常の矛盾や問題を「自覚」しにくい状況にあるという現実に向き合っていたのではないかと感じています。実は、それ自体が私たちにとっての大きな問題だというべきかもしれません。

それは、今回のシンポジウムで議論になっていた「当たり前」のつくられ方の問題として考えることもできます。

私たちの暮らしのあるべき姿や理想像を語り続けるメディアの情報や、暮らしそのものを作り上げていく近代的な市場経済などの制度が、「当たり前」のイメージを私たちに刷り込んでいく過程を批判的に検討することも大切ですが、今回の報告で話題になっていたのは、私たちが与えられた制度や仕掛け、モノ、道具などを使いこなしていくこと自体が「当たり前」を生み出す可能性でした。

たとえば、岩本さんは報告のなかで、「日常化」ということばを使い、私たちが与えられた均一な制度や仕組みを、自分の文脈で飼いながらして「当たり前」なものにしていく過程に触れました。それは南さんの報告で、与えられた既存の集合住宅のかたちを、韓国の既存の慣習を使って使いこなし「土着化」していく過程として語られたことと重なっています。私たちはそこに、日常生活を作り出していく知恵や工夫を発見することができます。

しかし、こうした「日常化」「土着化」の過程には、均一な制度や仕掛けを自分の文脈で使いこなしていく積極的な意味がある一方で、かえってなんとかやりくりしてしまうことにより、そうした制度や仕組みによって私たちが背負わされている理不尽や矛盾などの問題を、意識化しにくくなるという危うい一面もあるのではないのでしょうか。

本日のシンポジウムの目指す先には、その危うさを見据え、「当たり前」の向こう側にうずもれた理不尽や問題を、改めて発見し指摘する学問としての民俗学という筋道がひかれ得るようにも見えます。

とすれば、中国、韓国そして日本は、本日のシンポジウムを通して、それぞれの「当たり前」を問い質し、それぞれのどのような問題を発見し得たのでしょうか。

今、私は、やはりあの博多の街かどで、町内に建ち並び始めた高層集合住宅を仰ぎ見ながら、違和感を抱きつつも「しかたがないか」とつぶやく町の人たちの視線から高層集合住宅を考えてみようかと、思っているところです。

## 参考文献

- 柳田國男 1931『明治大正史世相篇』（『柳田國男全集5』筑摩書房、1998）  
 柳田國男 1935『郷土生活の研究法』（『柳田國男全集8』筑摩書房、1998）



## 編集後記

ここに『日常と文化』第1号を刊行するはこびとなりました。この創刊号では、2014年10月に開催された日本民俗学会の国際シンポジウムの議論を掲載しています。高層集合住宅における生活および日常研究をめぐる各国の状況が擦りあわされるのみならず、本号には、これからの民俗学のあり得べき方向性に関する様々な可能性が示されています。読者諸賢からの忌憚なきご意見・ご感想をお寄せいただければ、望外の喜びです。

次号以降は民俗学的「日常」研究に資する個別論文・研究ノート、翻訳を掲載していく予定です。

本誌が日本、中国、韓国の民俗学が連携的に議論を深化させていくアリーナとして、幾ばくかの役割を果たせることを願っています。(編集委員一同)

『日常と文化』編集委員

門田岳久／編集委員長

岩本通弥

及川祥平

川松あかり

金 賢貞

施 堯

田村和彦

南 根祐

西村真志葉

---

日常と文化 第1号

2015年3月31日発行

編集・発行 日常と文化研究会

〒153-8902 東京都目黒区駒場3丁目8番地1号 東京大学14号館岩本研究室

印刷 三鈴印刷株式会社

〒101-0051 東京都千代田区神田神保町2丁目32番地1号

---