

日常生活の未来民俗学についてのアウトライン¹

高 丙中

Gao Bingzhong

翻訳：宗 曉蓮

民俗学は、文化的な遺留物に関するものであり、伝統に関するものであり、社会記憶に関する学問である。こうした論述は、すでにこの学問領域の常識であり、また絶えず新たな解釈が加えられている。あたかも「過去」の当たり前さが、民俗学の本質的な属性のようである。かなり長い間、この学問の基本的な意識は、民俗は過去のものであり、「現在」はただその残存があるのみであり、未来がないよう定められてきた。しかし、わたしがここで論述したいのは、民俗はこの数年すでに実践のなかで「未来」的時間を与えられてきており、我々は「未来」を民俗学のなかに位置付けることが可能であり、またそうしなければならないということである。

民俗学の時間意識は、長い間、「過去」を中心としたものであり、とりわけ文献資料研究はこうした方向をとる。社会科学的研究方向では、民俗学は「現在」の時間意識ももつが、その「現在」意識とは研究方法上のものであり、選択的であり、ある種の不完全な「現在」意識ともいえるものである。民俗学にとって、「未来」とは確かにかなり遠いところにある。しかし、わたしがここで試みたいのは、民俗学の時間意識を補い、中国民俗学を時間意識の健全な学問領域とすること、すなわち、十分な歴史意識(「過去」)を備えたうえで、かつ、完全な現状意識(「現在」)を持ち、徐々に豊かな未来意識を具有させる、という作業である。

我々は、中国民俗学のこうした基本的な観念の変更を完成させねばならないのは、我々が日常生活を研究対象として重視するためであると同時に、現在、日常生活を研究方法、研究目的として提唱しているためでもある。我々は、文人趣味で研究をしているわけではなく、目の前の現実である日常生活への関心に基づいて、さらには満足できる日常生活を未来において追求するために研究をしているのであるから、中国民俗学の完全な時間認識を確立しようとする学問的情熱をもつのである。

我々は、中国民俗学のこうした基本的な認識の健全化を推し進めることができる。もちろんそれは学問領域に内在する蓄積の進化に基づくものであるけれども、より直接的な外部からの推進力は、この時代の社会文化実践、とりわけ無形文化遺産の保護に関する中国の実践である。「民俗」は、学術認識の上で「過去」に属するだけでなく、日常的な言語においても、社会意識においても同様である。しかし、大量の民俗事象が「無形文化遺産代表作」と命名され、国家体制と社会の人々によって、それらが将来にわたって伝承されることが保証されることを確認したことで、「民俗」の含んでいる「過去」以外の時間、とりわけ「未来」という時間が突然、完全に現れることとなった。民俗には未来がある。これはすでに中国的事実であるが、同時に国家体制と社会の人々の確認、承認、そして保証を得ることとなった。中国民俗学は、当然、以前のような一面的で、無理に切

り取った時間意識のなかで自らの民俗研究を踏襲してゆくことはできない。

1、日常生活と民俗学

民俗学と日常生活の関係は、経験的現象であるだけでなく、新たな理論的方向でもある。経験上、民俗はこれまで日常生活と関係づけられており、それ自体が生活における文化現象である。これは、しごくわかりきった事実のようだが、民俗学の研究はジャンル分類に従って、民俗事象を分類して研究してきたのであり、長らく「日常生活」を一つの理論概念としてはこなかった。このように、民俗学は、けっして理論面で民俗と日常生活の実際の間接関係を反映していない。

ほかの学問分野と同じく、民俗学もまた多くのシンプルな基礎知識がある。学術のレベルアップは、多くの場合、こうした常識への懐疑から始まるわけだが、では、民俗学の対象は何かといえば、当然、民俗とされる。例えば、鐘敬文氏の権威ある言い方によれば、「民俗学は、その性質は現代学であって、現在伝承される民俗事象を研究対象とする科学である」²。また、ある種の概説が述べているところでは、「民俗学」の名称から考えれば、「民俗」を研究対象とする学問である。しかし、岩本通弥氏は、まさに、民俗学は民俗を研究する学問なのだろうか、と問う。岩本氏の発した、この人々を驚かせた問いに続いて、彼は、自ら日本の学史のなかから、柳田国男が郷土研究を創始した初志に立ち返り、日本民俗学はもともと民俗を対象とした学問ではなく、民俗を通じて研究を進める学問である、と考えるに至った。民俗学はむしろ民俗研究をおこなうが、この学問の創始者の初志を忘れてはならず、民俗を研究するのは、民俗の背後にある「日常(生活)」を研究するためである、という³。

民俗学の対象は、「民俗」から民俗の背後にある「日常生活」へと拡大、あるいは転換したが、これは民俗学の大きな二つの達成を示している。一つ目は、民俗学は絶えず現代哲学思想と結びついているが、哲学上、民俗学に関する研究対象の素朴な観念を乗り越えたこと。二つ目は、民俗学の実地調査に基づいた社会科学への転換である。「民俗」を対象と設定するのであれば、現在の資料で十分であるが、もし民俗の背後にある日常生活を対象とするのであれば、我々は実際の生活のなかで科学的な調査研究を展開しなければならない。民俗学の対象についての新たな捉え方は、民俗学の新たな位置づけ、新たな理論と方法、そして新たな倫理を内包しており、さらには全く新しい民俗学すら意味している。

なにが民俗なのか。この問題について、わたしはかつて、「民俗とは、モデル化された生活文化である」という定義に賛成している⁴。その後、民俗学の学史から見ると、たとえば我々にもっとも大きな影響を与えたイギリス民俗学会の『民俗学問題格』（訳注：The handbook of folklore(1927)の楊成志による翻訳(1928)）の列挙する民俗を見ると、どのような現象が民俗に繰り入れられるかは、それらが生活のある種のモデル化を代表しているからではなく、それらが現代生活と全く相いれないという理由によっていることがわかる。よって、民俗は、かつて、日常生活とのコントラストとして、また捻じれた関係として認識されてきた。すなわち、現在の標準的な生活の前の現象が民俗なのであって、本質的には過去の日常生活に属する現象が民俗だった、と言ってもよい。もし我々が日常生活を、過去のもの、現在のもの、そして未来のものに分ければ、いわゆる民俗とは、必ずや過去の日常生活と親和的であり、通常の状態であった。それはつまり、現在の日常生活との関係ではコントラストであり、ある種の残留状態となる。そして、未来の日常生活との関係は、おそらく離脱的であり、ある種の喪失状態となる。早期には、民俗学の領域

設定について、おもに、時間の幅や社会形態の様相に拠っており、具体的にどういった現象が民俗と称されて研究対象となるのか、実際にはかなり偶然的で、恣意的であった。その結果、このように領域分けされた民俗と現在の日常生活はある種のつかず離れずの関係であり、民俗を通じて現実の日常生活を研究する手本を形成するに至らなかった。

今日、我々は民俗学の概念を記した著作の民俗分類に基づいて研究をおこなっているが、実際の日常生活のなかから、モデル化された生活文化の定義によって民俗を見出してゆけば、大きく異なる成果が現れることだろう。現在、中国人の婚姻習俗を研究するのであれば、古代の礼制と歴史資料から帰納、比較をおこなうが、日常生活の観察から研究をおこなうのであれば、明らかに、異なる理論的仮説と方法的規定を含むことになる。都市であれ、農村であれ、いたるところで、中国式と西洋式の混ざった、伝統と現代の観念との両方に配慮した婚姻儀礼の要素を見ることができ、それはすでにかんがりの程度モデル化されている。わたしは、中国の民俗学は文字通り、自らの長足の進歩を確認できるとずっと考えてきたが、まずは一度、真剣に中国人の婚姻習俗の研究をしてみるのがよいだろう。私が思うに、これはとてもよい題材であり、また、この学問の基礎と能力についてのかなりの挑戦となろう。伝統的には、祝いの席や吉祥の出来事においては、かならず赤、それも真紅が求められるとしてきたが、今日では白のウェディングドレスが流行っている。葬儀でしか用いられない白色がどうして、婚礼で広く用いられるのだろうか。どうしてそれが許されるのか。仮に、我々に固定的な中国文化、中国民俗の観念があり、要素の中にあつゆる中国人的価値観や審美傾向が組み込まれているとすれば、婚礼の白いウェディングドレスや白いバラといった現象の理解に対して、二つの戦略を取り得るだろう。一つ目は、伝統的な要素に合わないものは民俗に入れず、流行として、それを排除する方法である。ここでは、婚礼の習俗は伝統的なものであり、伝統は真紅で代表されるので、この範例に合致したものを民俗に取り入れることになる。二つ目は、日常生活という概念から入ることで、婚礼のなかのモデル化したものはみな民俗である、なぜならば、かくも多くの人々がみなそうしているのだから、おのずと一揃いの観念体系がそれとマッチングしている、と捉える方法である。ただ、その観念体系とはなんだろうか。婚礼の総体的な民俗モデルとはなんだろうか。これらの問題に対しては、研究することで初めて答えられることになる。我々は、日常生活の調査によってのみ、この民俗とそれがかわる生活現実がどのようにしてこれを現すに至ったのかを知ることができる。

もし、日常生活のなかに民俗を見出すと位置付ければ、民俗研究は、必ずやフィールドワークと民俗モノグラフに希望を託すこととなるだろう。この特定の民俗は、実際には、記述によって姿を現すことになる。そこで、民俗学者の基本的な技能であり、民俗学のもっとも核心となる作業は、民俗誌を書くこと、となる。この範式においては、民俗は、研究を通じて現れるもの、あるいは、研究を通じて構築されるものである。民俗研究を、日常生活を基礎とするプロセスのなかに見出すことによって、実際には民俗学は日常生活を研究するものであり、ただ民俗を媒介としていることに気が付くことになる。我々は、日常生活に関心を持ち、日常生活を観察するが、そのなかで民俗学という伝統的学問の蓄積してきた方法、テキストの扱い方を援用することとなり、そのことによってはじめて日常生活を認識することができ、自らの関心と訴えを表明できるようになる。

そうであれば、日常生活のなかで民俗を見だし、テキストや画像を使って民俗を現すこと、これがすなわち民俗学の主要な仕事となる。この仕事を、民俗誌と称することができる。当然、ここでの「民俗誌」は、初期の、文献資料を総合的に編集する手法による民俗誌とは異なり、実際の人々のグループの日常生活の観察を基礎とする方法による民俗誌である。

民俗誌を用いて民俗を描くことについては、ある知識観念の差異が存在する。民俗学者たちの

なかでも、それぞれの民俗観には大きな違いがあるが、大別して2種類に分けることができるだろう。一つ目の種類は、民俗の客観論というべきもので、民俗学者が民俗を書くことができるのは、社会生活のなかに民俗が客観的に存在しているからである、というものである。もう一つの分類は、民俗の主観論であり、民俗誌は、研究者が社会生活とのコミュニケーションのために作りあげた認識であり、そのために形成したテキストであり、それ以前には客観的な形では存在していない、と考える。

2、日常生活の民俗学

日常生活の概念はどのように民俗学に入りこみ、民俗学にどのような新たな可能性をもたらしたのか。我々は、民俗学史から説き起こすべきだろう。よく知られているように、「Folklore is the lore of the people」(民俗は民衆の知識)であり、イギリスにおいて早期に専門的な学問分野を形成したころには、民俗学はおもに文化の残留物に関する学術であった。文化残留物は、日常生活という概念が入ってくる前の民俗学の主要な説明様式であり、もちろん多くはイギリス式の学術伝統であった。

民俗学がその研究対象を確定したころ、標準文化という概念があった。当時のイギリスは、すでに工業化時期に入っており、現代文化は、もはや社会の主流となっていて、各種の現象を評価する標準となっており、一般の人々の日常生活の常態となっていた。この常態の標準文化と同じでないものは、文化的な他者であり、異分子であった。民俗は、古代の、あるいは異郷の文化残留物を取り扱うものであり、当然、文化的他者、異分子であった。すでにかかなりの程度工業化が進んだ時期には、工業化される前の社会の、ハンドメイドの品といったものが関心の対象となり、収集、展示され、それは言語が伝承してきた口頭文学にも及んだ。こうした文化残留物は、現在の日常生活が出現する以前のものである。これらをジャンルとして取り扱うとき、このジャンルを用いて非西洋である「原始社会」を見ると、類似した対応物はさらに豊富で、より原始的であった。同様のロジックは、中国においても発生した。中国の現代民俗学が興ったのは、北京大学の『歌謡週刊』が始めた歌謡運動に端を発するが、当時の現代的知識分子たちが重視した民歌、故事、風俗もまた新文化から見た異分子、他者であった⁵。民俗学が発生したこの歴史的出発点とロジックの起点においては、日常生活の概念は学術のなかに現れていないが、それは、それが潜在的だったためである。日常生活はテーマではなかったが、テーマを出現可能とするための基礎あるいは前提だったのである。

こうした時期、愛好者たちの関心を寄せた民俗現象は、自らの生活の外のものであり、加えて、いわゆる民俗と関連のあるものは、生活の部分的現象か、少数の人々に関する現象であった。もし、「民」という言葉がはっきりと確認されるのであれば、彼らは標準文化の社会の大多数以外のマイノリティ、同時代の少数者であり、社会の低層に位置し、社会の周縁で生活していたので、こうした、いわゆる社会の主流の人々とは異なった人々であった。この点で、民俗とは、現実の生活が二分された外在表現であったのであり、2種類の人々をお互いに分かち指標であった。こうした二分法は、民俗学の始まった当初から暗示的に含まれていた内的ロジックであった。この種の二分法は、異なる形で、異なる時期、異なる社会に現れるものである。今日、我々がさらに民俗学の発展を進めようとするのであれば、まさしく日常生活の概念をもって明示的、暗示的に分断されていたものを「合わせる」ことになろう。

民俗の民とは、先進国では少数の人々を指すが、民俗の概念が中国に入ってから、その指し示す内容は逆に基本的な群衆となった。中国が近現代において西洋諸科学を導入した時期は、前工業化、前近代社会の国家であった時期にあたり、西洋民俗学のテキストとトピックを手掛かりに事例を探した結果、基本的な日常生活はみな民俗に分類すべきとなった。我々の民俗の俗とは、すなわち、多くの人々の生活様式であり、我々の意味での民俗の民は社会の多数を意味する。「民」とは社会の基本的な群衆であるが、主導的な人々ではない。なぜなら、もう一つの新しい階級、つまり、新たに現代文化教育を受け、指導権を掌握した階級が中国で形成、拡大しつつあり、彼らは長い間、社会の少数派であったが、彼らこそが文化の主導者であり、社会範疇の分割者であった。民俗学者もまたこの階級に属していた。今日の議論のなかではっきりと認識したことは、民俗学が中国でいうところの民俗の民とは、以前は主流の人々であるとし、主流の人々に関心を寄せ、主流の人々の故事を語るとしてきたが、たとえ初期の学術においても、この種のはっきりとした表現をしてこなかった。今、この基本的な事実を自覚的に認識することは、この国の主流の人々への関心という初志を堅持する助けとなろう。このことをしっかりおこなうためには、日常生活概念の助けを借りざるを得ず、はっきりとこの概念を言い、使うことが必要である。

改革開放以降、中国の都市化、工業化は加速度的に発展し、今日では中国の都市人口は、統計上50パーセントを超えた。さらに多くの人口が、日常生活の基本的な面において類似しており、学校教育や、祝祭日、人生儀礼、衣食住の消費は、類似した社会的多数を形成している。我々の世代の民俗学者は、完全に、改革開放以来の時代の変化を感じていた。この生活の変革に対して、我々がかつて矛盾した2種類の見解を提出したことがある。それは、1) 都市、農村の人々が日常生活においてますます多くの自由な選択をおこなうことにより、伝統的な民俗は大々的に活発になり、都市でも農村でも各地で様々な形で伝統的な様相が復活し、我々はこれを「民俗復興」と呼んだ。2) 伝統的様式の民俗が農村コミュニティのなかで変質し、断片化し、部分的に消失していることが観察され、我々は驚きをもってこれを「伝統文化の絶滅の危機」と呼んだ。実際には、民俗現象についていえば、この2種類の矛盾した見解は、同一の日常生活の変遷の異なる側面を説明している。人々は、過去40年に、機会や条件があればかなり自由に自らの生活様式を選んでおり、その中には当然、伝統的な民俗も含まれている。国家もまた、改めて、人々が伝統的な民俗を選択することを尊重し、利用してきた。しかし、人々の選択は自主的なものであり、創意と改造に満ちているので、伝統的な民俗もまた様々なやり方でその他の文化と入り交り、混合し、融合して一緒になっている。そこで、この前半部分を見れば民俗の復興となり、後半部分を見れば民俗の変質、ということになるわけである。もし、我々が日常生活の概念でもって思考すれば、この複合的な現象はまさに現代社会の正常な状態であることを見て取ることができる。

仮に、我々が民俗のジャンルとトピックを変化させないことに固執すれば、標準的な民俗グループの減少に失望することになるだろう。この趨勢に照らせば、我々がかつて注目した社会の多数の人々の歴史は変化させられるだろう。なぜならば、この主流の人々は流出し続けており、徐々にマイノリティーとなってゆくからである。もし、我々が依然として社会の多数の人々に関心を向けるのであれば、この学問を再定置し、この学問に、新たな主流の人々へ関心を向ける能力を備えるようにしなければならない。もし、マイノリティーへ関心を向けたイギリスのモデルのようにではなく、主流の人々の研究を我々の学問的伝統とすれば、もちろん、中国民俗学はその創始の時期より、社会の多数への関心があり、現在は再度自己の思想を調整することで、社会の多数への関心を形成する必要があるが、この二つは、異なる段階である。

新文化といえ、とりわけ、新文化運動の結果としての文化革命から、さらにのちの文化大革命

命までには、重要な民俗に対する衝撃と破壊が起こった。我々は、一方でこの過程を民俗学の外部現象とみなすことができる。つまり、この過程は民俗学が引き起こしたものではない。他方で、民俗学の内部現象とみなすこともできるはずである。民俗学が中国に導入された初期に、文化残留物の発見と研究をするものとして定義されたが、ちょうど逆に、これらのいわゆる民俗はある種の生活の残留物ではなく、当時の中国の広汎にわたる生活状況であった。それらは、残留物ではなく、完全な生活事実であった。しかし、民俗学はある種の独特な思考様式を提示し、自らの社会生活の具体的な内容を次から次へと民俗として境界線を引き、さらに政治によって「四旧」と位置付けられ、「封建」「迷信」「後進」のレッテルを張られ、社会運動の否定対象となり、最後には基本的に否定しつくされた。中国社会のこの種の生活変遷は、民俗学者の責任ではないが、わたしが述べたいのは、こうした過程は民俗学の参与した過程であって、民俗学の思考様式はこの過程の政策とやり方の学術的な代表なのであって、民俗学者は確かに人数の上では少数だが、思考スタイルでは政策を決定するエリートの典型的な代表である、ということである。よって、民俗学を通じて、我々は現代の体制、現代の意識形態がどのように一般の人々の日常生活を改造するのかを十分に理解することができる⁶。

伝統的民俗は繰り返し起こった文化革命の中で本当に消失したのか、これは簡単な問題ではない。ときには、消滅したといっても、実際には不可視(invisible)であって公共空間には現れないこともあり、これは公共空間の事実である。しかし、これを日常生活の事実である、とは言えない。日常生活の事実については、しっかりとした専門的な調査をおこなってこそはじめて明確にすることができるのである。あの時代には、どのような学問もこうした調査を十分におこなってこなかった。いずれにせよ、公共領域において、伝統的な日常生活の様式が正当な形で十分に現れることができないのは、伝統的な日常生活の様式を保持する人々がそれらの正当性の表現を失っているからであり、これは歴史的事実である。他方で、文化革命は決して成功しておらず、それゆえのちの民俗復興があった、全体的な意識形態の環境がより開かれたものとなった、あるいはより自由になったとき、日常生活もまた新たに「噴き出してきた」のだ、ともいえる。かつて地上を流れていた川が地下水脈となり、現在になって地下水脈が再び「噴き出して」地上の河川となった、というわけである。

民俗の復興については、二つの角度から見る必要がある。一つは、改めて出現したとする角度で、もう一つは改めて正当化されたという角度である。民俗の復興は民俗現象であるだけでなく、社会歴史現象でもあるので、社会プロセス全体のなかに配置して理解しなければならない。我々は民俗の形式の研究、つまりどのような民俗モデルが伝承され、どのようなものが変質したかといった研究を展開してゆくことはよいが、その際に必要なのは、民俗を社会生活の過程に位置付けて理解することである。鐘敬文氏は、民俗復興の早い時期において、民俗を生活に位置付けて処理する必要性を鋭く発見し、なおかつ、それを中国民俗学の発展の見通しと結びつけることで、民俗はある種の生活文化であるという理念を提出し、彼により、生活概念から民俗理論を構築するという新たな道が開かれた⁷。我々は、後学としてこの思想を受け継ぎつつ、明確な哲学的基盤のある「生活世界」、「日常生活」の概念を採用した⁸。こうした継続的な学術的努力は、おもに民俗学に現代哲学の基礎を備えさせ、社会科学の規範的方法を身につけさせ、そして現実介入する能力を持たせることで、民俗学を文学歴史趣味の学から社会、民衆と向き合う現実に強い関心をもつ学術へ方向転換させるためのものである。

3、日常生活の民俗学の中心的問題

民俗学は、民俗を研究する学問から、日常生活を研究する学へと、もちろん、日常言語と経験的意義のうえでこの種の転換を進めることができるが、そのことは民俗学者が歴史文書のなかから資料を整理するだけでなく、生活のなかに入り込んで実地調査をすることでもある。しかし、この転換は、深層において一連の哲学と理論の問題と関連しており、なかでも、日常生活の属性の境界の問題と、日常生活の当たり前さが中心的な問題である。日常生活についての哲学的解釈は非常に多くの文献を蓄積しており、わたしにはここで総合的にまとめる学術的造詣はない。ただ、ここでは、研究者たちがしばしば提示してきた、日常生活の属性について概括したいいくつかの要点を議論するにとどめる。

最初に取り上げたいのは、日常生活の既成性についてである。これは個人の存在の無条件の承認にかかわっており、個人と社会の生活に対してすでに現実的存在の十分な認知となっている。ある人間がすでにそこに存在し、人として存在し、人として活動し、そこにいるということは、非常に大きな事実であり、否定することも、拒絶することも、協議することもできない。この、人類の本当の生命として尊重されるべき存在はすでにそこにあること、これはあらゆる考慮をおいてもなによりもってさきに承認すべき状況であり、局面である。まるで子供が生まれ出るように、ある移民がこの街にいて、この国家で半生を過ごしているといったようなその人物がすでにこの世にあることは、どのような考えがあろうが、様々な可能性を考慮しようが、その存在の承認を前提としている。ある社会が様々な条件の下で継続し、生活もその軌道に沿って過ごされてゆくなかで、突然に見える、また見えない容貌が目前に「出現」したのであれば、なにを考えていようとも、なにを画策していようとも、影響を与え得るのは極めて限られている。たとえ、あらゆる思考や行為が目前の社会生活に影響を与え得るとしても、生活そのものの性質に自ら変わる季節があると過小評価することはできない。歴史上、単一の行動が既成の日常生活に影響を与えた事例は、極めて限られているのである。

個人と社会の角度において日常生活の既成性を承認し、ゆるぎない人権観念と豊かな倫理観念を含み込み、人に対する尊重、人々が組織した社会に対する尊重として表現する。また、知識生産の方法と限度が制約され、個人と社会への全体的な配慮が必要かつ困難となる。人類は、各種の制度を発明し、個人への配慮を支持してきた。例えば、一般的な家庭制度は、個人の基本的で最低限の保障を処理するためのメカニズムとして理解され得る。個人が障害を負っても、喜んで世話をする家人がいるし、個人が如何に頑迷固陋であっても父母は捨て去らないであろう。個人が如何に極悪非道であっても、家人は最大限捨て去ろうとしないだろう。そして、文明が発達し、とりわけ第二次世界大戦が終結して以降、世界の文明の主流は、制度上、引き続き個人の尊厳と社会の尊重を包容するよう拡大してきた。専門領域においては、我々はますます謙虚になり、個人と社会に対して全知全能の知識を形成できないとわかり、限界のある研究プロジェクトのなかで、特定の個人と社会の認知と全貌の間について研究しても、うまくいっても大量のもののごく一部の関係しか明らかにできない。したがって、我々は他者と社会に対して、自然と一方的な断定をすることが少なくなった。

二つ目に述べたいことは、日常生活の未完成性、開放性についてである。日常生活は人と社会の生命の絶えざる展開が尽きることなく続く過程であるが、それゆえに、永遠に定論がない。我々はある種の日常生活に介入するが、それは際立った生命に向き合うのであり、あらゆる社会関係の無限の生成機会に向き合うこと、すなわち、無限の可能性に向き合うことになる。個人の一生

の豊かな可能性についてはすでに問うてもはつきりせず、言い尽くすこともできないが、人類の各種の文化記憶、とくに宗教信仰の作用のために、個人には、たとえ「世を去る」にしても様々なやり方が世界にはあり、その死後の評価も時代により変化する。社会の世代継承制度は、社会の「永遠」の生命を保証するが、また、社会の新たなメカニズムも保証している。そのため、生活は永久不変であり、常に新しい。我々が生活について語るときには、変化や新たなものを語る傾向があるけれども、日常生活について語るときには、より、持続や常態について語る傾向がある。よって、我々は、「日常」に偏るときに、日常生活もまた生活であることをおろそかにしてはならない。民俗研究の視角からは、我々は「日常」と「生活」とのもつ内在的な緊張関係を十分に知らなければならないのである。

三つ目に述べたいのは、日常生活の自在性、非内省性である。我々が日常生活というとき、それは一般の人々のそれであり、指し示すのは、非専門的、非エリート的、非意識形態的常態である。普通、これも仮定されているのは、民俗の常態である。民俗の民がすべての人々を普通の人々であると仮定して、日常生活の自在性、反自省性を民俗の属性に投影することは、ただのある種の哲学的思考にすぎない。しかし、我々の民俗学が長期にわたって民俗の民と特定の人々の集団を対応させてきた状況において、こうして民俗の属性を取り扱うことは、非常に鋭い問題を生み出すことになる。我々が日常生活を語ることは、人の日常生活を語ることであり、これらの人も当然、まず初めに個体であって、血肉がある生命であり、個人的な感情も個人意識があるのと同時に、集団をなしており、自分のコミュニティや団体がある。そして、特定のアイデンティティ、特定の集団意識をもった民族や教会組織や国家をもっている。このため、ある個体あるいは集団のレベルから言えば、我々が向き合うのは主体であり、自発性と積極的な意識をもった主体であり、自主的で、自省的能力をもつ主体である。このことと、日常生活の自在性、非自省性は緊張関係を形成する。換言すれば、もし日常生活を実践概念とすれば、それは、我々が全面的に、正確に研究対象を処理するのに明らかに不利である。我々は日常生活の人を見る、すなわち、社会实践の主体を見る。彼らを主体とみなすと、我々は日常生活の自在性、非自省性に固執できなくなる。

我々が、今日、民俗学の発展を追求するのは、民俗学の歴史的傾向性に、現在志向を加えるため、そして、民俗学の学術関心に実践関心を加えるため、である。民俗学が現代の社会实践に介入するよう変化させなければならず、また民俗学が研究対象を実践主体であるとみなすことができるよう変化させなければならぬ。なので、かれらを生活の主導者とする思想方法を探さなければならない。もし哲学の分野にのみ限れば、かれらをエリートが研究するところの、自在的で非内省的な対象としてのみ扱うことになろうが、これは、現代の思想と倫理からみて到底受け入れられず、民俗学の参画すべき国家の主人公を養成する使命にも一致しない。かれらを大衆、あるいは以前よく使われた遅れた群衆として受動的と見做すことは、工業化が勃興したのちの長い間のエリート主義の大衆文化観であり、そこでは群衆を侮蔑的な意味での民草、頭脳がなく、感情にたより、非理性的で暴動を巻きこまれる、と考える。このようなマイナス的に一般の人々を取り扱うことは、中国や外国のエリート主義の思想伝統である。

このエリート主義の伝統と日常生活を繋いだ代表的な思想は、「日常生活批判」である。日常生活批判が哲学の分野で明確に表明されるようになるのは、1990年代以降であって、いくつかの西洋哲学思想が紹介されて、中国社会の思想観念がどのように「現代」の価値とずれているのか検討された⁹。しかし、日常生活批判のそれぞれの具体的な表現は、早くも新文化運動の時期には、中国思想と中国の学術の主流となっていた。歴史的に見れば、それらは、かつては政治的正当性に

よる事情があり、その時点ではその必要があった。中国はできるだけ速く現代化を成し遂げねばならず、自らの改変を進める必要があったが、一般の人々の自己改変は遅く、日常生活に変化が起ることは難しかったので、知識分子の批判によってそれを後押しした。これが、我々の経験した日常生活への様々な批判と革命であり、生活様式から我々自身を改造し、伝統的な民俗活動を否定し、社会のすべての既定のものを改造し、このことで、新たな人、新たな生活、新たな社会を構築したのだった。

しかし、知識分子が主導した日常生活批判は、予測できない政治的な結果を含んでおり、一般の人々は自分で自らの正しさを証明することが許されず、さらには普通の人々が自らの正しさを証明する権利を保護するための体制も構造すらなかった。なぜなら、一般の人々は、長期にわたる思想教育運動と社会改造運動のなかでただ教育され、改造される対象であるのみで、国家全体の公共政策の理念とロジックのなかにさえ、かれらを主体と位置づけられたり、政治上の正しさとなしえることはなかった。倫理的には、彼らは生活しているが、かれらの生活は誤りである、というわけである。なので、このような国民を社会の多数とするためには、かれらを教育される対象、改造される対象にしなければならなかった。ならば、現代文明の標榜する平等、自由、民主は、こうした構造のなかで、どこに実行される機会があるのだろうか。このような教育者と被教育者の関係が国家体制により固定化された構造の中では、上述の現代文明の価値は実現のしようがない。ここに長期にわたって維持されてきた調整できない矛盾が現れている。つまり、我々は、現代国家となるために、その過程で自己の社会のなかで平等や、自由や、民主といった現代文明の価値を実現できない、というものである。これは中国民俗学の困難に限ったことではなく、すべての中国の社会科学、すべての中国の思想界の全体的な問題である¹⁰。我々は民俗学の省内からこの大問題を考えるが、これはある種の歴史的使命である。なぜなら、民俗学の学問と社会団体はこの情勢を生み出した局面に加わっていたので、民俗学研究者にはこの膠着した状態を打ち破る責任があり、それは、現代国家と現代文明がお互いに補い合って我々の社会を建設し、そのなかで力を発揮するために、である。

私が論じたい四つ目は、当たり前さ(訳注:「理所当然」)である。日常生活の当たり前さ、あるいは当然性(「理所」-理の-を括弧に入れておく)、taken-for-grantednessは、日常生活が既成事実として認められ、受け入れられていることを指している。一般の人々の観念と意見を尊重する社会では、日常生活の当たり前さがある種の社会的事実としてかなり理解しやすいが、長期にわたって日常生活批判の影響を受けてきた中国社会では、普通の人々の日常生活は現代の意識形態において、まさしく否定され、マイナスの面をもつものとして存在する。我々は、民俗調査のなかで、ほとんどの場合、こうした事実を代表する事例にぶつかった経験をもっているであろう。民俗の民はいつも、コンプレックスを示すだろう。調査で農村の人々と交流をしていると、彼らは、私らは田舎の農民で、やっているこれは実際には迷信です、というだろう。調査者の反応を見てから、かれは対策を立てるのである。もし調査者がそれを迷信と認めればそれへの対策をし、調査者がそれが迷信であるかどうかを意に介さなければ、かれはほかの対策を出す。もし、調査者が迷信であることをはっきり否定し、さらに彼の名声や才能を特に称賛すれば、かれはまた全く別のインタラクションをとり、次に示す内容も異なってくる。

現代になってから、我々の主流な政治叙述のなかでは一般の人々を貶める言い方はなくなったが、一般の人々は思想上、ずっと教育される対象であり、普通の人々の生活は、実践の上ではつねに改造される対象であった。新文化運動以来、政治と思想のエリートはつねに中国社会を一つの大きな教室とし、未成年に対する態度で普通の人々に向き合い、「道義的に引き受けざるを得

ない」ので彼らに対する絶えざる教育を進めてきた。しかし、エリート自らには終始一貫したものはなく、この10年はこのように、次の10年はまた違ったように、ひどい場合には、1年の上半期はこう、下半期はああといったように、しょっちゅう変わってすらいる。しかし、この思想枠組みのなかでは、一般の人々がいつも進歩のないものであり、エリートである彼ら自身がつねに成熟できないのではないのである。彼らが普通の人々に教えるべきものが成熟しておらず、その結果として、一般の人々はいつまでも学生の身分を脱却できない。こういった構造のなかでは、普通の人々は独立した思考が可能な存在であると信じてもらうことができず、政治上の正確性をもつ存在として体制に支持されることがない。

こうした状態で、普通の人々の日常生活は当たり前であると、どのように言えようか。彼らの日常生活は、常々、大変正しくないと思われていて、時には大間違いであると見なされる。ただし、改革開放以来、人々はより多くの自由を有するようになり、十分に自分の好きな文化様式を選択できるようになった。家庭においても、社会においても、かれらは今まさに自分の行動、能力で、国家と社会のなかでの自分の地位を変えつつある。今ではすでに多くの手がかりを見つけることができるが、社会を一つの大教室として、民衆を未成年とすることは、もはやエリート(政治エリートであれ、学術エリートであれ)がますます一方的に願う観念なのであって、観察され、批判される普通の人々はますます自らに自信を持ってきている。

普通の人々が自信を得る機会は多方面から来ているが、結局は日常生活の正当化を推し進めている。1) 第一には、民衆のお互いの間に正当性を与えることがある。エリートが彼らを正しいと思わないのであれば、彼らがお互いに正しいと思えばよい。そのもっとも重要なやり方は、自発的な結社であって、同一の価値と必要によってお互いの賛同と責任の請負を得ているので、団体を組織して自己の目標を実現している。これは、自ら組織を作り出す方法で自分の楽しいことをする、自分の正しいと思うことをする、自分の道徳に符合することをするものである。2) 第二に、地方政府による民間組織、民間文化の認可である。各地で、その地域の政府は民衆の智慧やパワーを地方の発展に参加させる必要があり、また地方の民間文化が創り出す地域の特色を直接利用し、地域のアイデンティティを強化している。このためには、各種の地域の祝祭日や地域の活力は民衆の肯定と承認があって決まるが、実際には、民衆とお互いにその合法性と正当性を与え合うプロセスとなっている。3) 当然、この過程において国家もまた間違いなく民間と地域の変化に適応し、制度体系を調整し、多様性のある社会を受け入れている。もともと正当性なかった組織と文化も暗黙裡の許可や黙認を得て、選択的に一部のものは正式に承認が与えられる。そのうち、最も大きな国家の行為は、一つは大量の民間組織に合法的な地位を与えることである。もう一つが、民族民間文化の代表的な内容に国家遺産の地位を与えることである。

こうした非常に大きな変化の状況は、いまだ全体的な総論の記述で位置付けられてはいない。もし学理上、日常生活の当り前さを述べることができなければ、日常生活の再構築の中で民俗学の社会的作用を発揮することはできないのであり、日常生活の民俗学を主張しても大きな意義を示すことができない。この困難さは、我々の思想の困難でもあり、もちろん、他方ではこの時代そのものがまだ完全に自らの道を歩き出していないことでもある。そうであるならば、この困難を突破するには、まずこの時代が自らの道を十分に歩みだせることを期待しなければならない。社会が自らの道を探索するとき、学問は、必ずや社会实践と協力し、理論的な指導のある実践と実践に支えられた理論的思考が同時並行して矛盾しない関係を取り結び、相互に促進しあって、ともに現代の困難を突破する方法を敏感に発見することが可能であろう。私個人の認識としては、無形文化遺産の保護が中国で運動を形成したこの十数年が、ちょうど我々に転換のチャンスをも

たらした、と考える。

4、日常生活の未来民俗学

「無形文化遺産」、intangible cultural heritageは、魔法的機能をもった概念であり、そのメリットは、外来のものと同着のもの、伝統的なものと未来のもの、国家的なものと同間のもの、意識形態の正確なものと同般の人々の好きなものを調整して、お互いに衝突させないばかりか、融合すらさせてしまうことである。この概念は、2000年以降に徐々に中国で流行し始め、中国の人々はこれを利用して文化上の大問題を解決した。民俗学者はその中に積極的に参加し、大量の、無形文化遺産保護のための意見を提出する文章を発表した。その成績は際立っていたが、どのようにこうした参加が、反対に、民俗学の発展に寄与するのかについては、いまだ十分に議論されていない。

無形文化遺産の保護は、ユネスコが1980年代から絶えず推し進めてきた世界文化遺産の事業であり、議論と試験を繰り返し、2003年に、「無形文化遺産保護条約」とその一部として配置された各種作業委員会として結実し、人類の無形の文化遺産の代表作のリスト、緊急保護リスト、保護モデルプロジェクトリストの審査と公布、保護として実行された。現在、世界ではすでに140か国がこの条約に署名している。けれども、中国政府ほど熱心な国はなく、中国の学術界のように国家の知識人を大量導入する国もない。もちろん、財政上の投入、国家による立法、学術界の研究の投入、といったいずれにおいても、中国は全世界の中でも突出している。推測するに、全世界の国家の投入をすべて合わせても、中国の投入した金銭よりも多くはないだろうし、全世界のすべての言語で発表された論文を足しても無形文化遺産に関する中国語の論文より多くはないだろう。

中国は、2004年に法的手続きを整えて『保護非物質文化遺産公約』(The Convention for the Safeguarding of intangible Cultural Heritage)に参加し、2005年には『關於加強文化遺産保護的通知』(文化遺産保護の強化に関する通知)と、それとセットとなる『國務院辦公廳關於加強我国非物質文化遺産保護工作的意見』を公布した。2006年には、最初の国家文化遺産日(毎年6月第二週の土曜日)に、最初の国家レベルの非物質文化遺産代表リストを発表し、国を挙げて動員をかけ、各分野が「無形文化遺産」運動に参加する状況を作り上げた。2011年になると、『中華人民共和國非物質文化遺産法』が制定、実施され、2014年に至るまで、全国で4回にわたり1372項目の国家レベルの無形文化遺産の代表作が公布され、1488人の国家レベル無形文化遺産伝承者が命名された。31の省(市、自治区)もそれぞれに自分たちのリストを作り、前回までの3回で、合計8556項目の無形文化遺産の項目をリストに収めた。この省レベルの無形文化遺産の代表的な伝承者はすでに9564人に上っている。この期間、中国政府は、各地に、積極的にユネスコの人類無形文化遺産リストの代表性リストに申請し、早急に保護リストと保護の規範的リストを作成するよう働きかけ、その結果、2015年までに、38項目(これは、総数のうちのおよそ数十分の一を占める)がこの三つのリストに載り、ユネスコの認める人類無形文化遺産となった。この時期、文化部は、18の国家レベルの文化生態保護実験区の建設を許可し、そのなかには県域を範囲とするものが二つだけあったが、そのほかはみな、県を超えた行政地区全体を覆う、あるいは多くの行政地区を含むのだった。リストの体系が、選択的に個別の文化遺産項目を保護するものであるとすると、文化生態保護実験区は、全面的に地域の民族、民間文化を保護するものといえる。

無形文化遺産の保護は、中国においては、ある専門分野のプロジェクトにとどまらず、社会運動なのである。それは、全国人民代表大会の法的保護を伴い、一連の公共行政の支持を得て、広範な社会的参与を吸収し、主流社会の民間文化への見方を変えた。また、長い間低く評価されてきた民間文化に積極的な価値を新たに付与し、法によってそれらの公共文化の地位を承認し、改めて政府の支持する文化と草の根の文化とを結び付けて現代の公共文化の構造を組み立てた。ここに、基本的に、図書館と学校を中心とする政府の文化と、民俗性のある草の根文化とが社会生活上分離していた時代に終わりを告げた。

この運動は、近代の新文化運動から変転して文化革命となり、さらに変遷して文化大革命となった社会的結果への対抗であり、あるいは、偏向の修正ともいえる。普通の一般の人々の民俗生活、日常生活は、ついに、否定され続けてきた歴史的潮流を脱出し、国家の公共的ディスコースのなかで正式な地位を獲得した。わたしの見るところ、無形文化遺産の保護は社会運動となったが、これが影響した議論すべき中心的な問題は、具体的な項目がどうであるとか、具体的な伝承者がどうであるとかといったものではなく、それが我々の国家体制全体の大きな改革に機会を携えてきたことにある。

前述のとおり、中国は急速な現代化を追求し、新たな人々による新たな生活を作り出そうとしたために、伝統的な日常生活を否定し、その結果として、普通の人々がごく当たり前前に誤りがないということ認められることがなく、自らの権利と機会を当たり前前に表明することができず、そのため、公共生活の中で平等、自由や民主といった現代文明の価値を確かなものにするのが難しかった。無形文化遺産の保護は運動となることで、実質的に、この難局をすでに打ち破った。どうして中国社会は、「無形文化遺産」にここまで夢中になり、投入を惜しまないのか。みな、その実、口には出さないがわかっている暗黙の了解がある。無形文化の保護は、個別の人の一時の衝動ではなく、それは社会運動となり、政府と人々（訳注：「公民」）による計画と、相談がなされる共同事業となったが、その意味するところは、背後に深い意味があり、それを追い求める価値があった、ということである。この背後に秘められた価値の追求は事実を持って検証せねばならず、研究でもって詳しく解き明かす必要がある。

無形文化遺産の保護は、怪我の功名で中国社会に押し入ってきたものが文化上の革命的な変化をもたらした、ということもできるが、より正確に言えば、これは我々が現在の困難を打破しようとし続けてもその方法がなかったところへ、折よく問題解決の近道を探し当てたというべきだろう。たしかに、無形文化遺産の保護は、これら以前からの大問題を容易に解決することができた。迷信について例を挙げれば、だれが、迷信がよいものであると十分に証明できるであろうか。改革開放以来、民間信仰が復活してきたときに、多くの研究者はその実際上の機能から解釈をした。つまり、すべてが迷信というわけではなくて、信者は善行功德を積んでいるし、孝道も説いている。また、社会でよい人になることを奨励してもいる。確かにその思想は誤っているけれども、その生み出した社会的機能は客観的にみて積極的な意義があり、なので、寛容であるべきだ、といったものである。意識形態を管理する政府機関でせいぜいちょっと調整をして、非公式にその存在する空間を残してやるとしても、けっしてそれになんらかの地位を与えることはできない。なぜなら、誰にも迷信が合理的であることを証明できないのだから。しかし、無形文化遺産保護が活動を展開する手続きでは、その固有の方法で迷信を問題ではなくしてしまふ。どんな方法で迷信を問題ではなくすのか。それは再度命名することである。廟の祭り、祖先祭祀、盂蘭盆はすべていわゆる「迷信」の民俗だが、現在ではそれらを「無形文化遺産」と命名し、法的保護の対象になったことで、当事者たちはいきなり「迷信」の帽子を脱ぐことになった。それらは、各レベルの政府

が命名した無形文化遺産の代表作なのであり、迷信であることは問題ではない。迷信であることは問題ではないだけでなく、迷信の内容は必ず必要な種の保証でもありさえする。なぜなら、それらは廟の祭りや祖先祭祀のオーセンティシティを支持する要素であるからである。たとえば、河北省龍荘鎮の龍牌会では、線香の煙を見る古い人々にさせないし、北京の東岳廟では線香をあげさせなくなったが、それを人々が承知しただけでなく、政府も承知しなくなった。なぜなら、これは文化遺産の完全性を損なうことを意味しており、保護部門、伝承者と政府関連部署はみな責任を問われる。迷信的色彩を帯びた民俗は、再び無形文化遺産の名を被せられることで、マイナスであったものが、プラスのものへと変わり、できるだけやく消え去ることが求められていた負担が、永遠に伝承されるよう官と民とが合理的に維持する宝物へと変化し、学生や学校からできるだけ隔離された活動から、学生が参加すべき、学校内へと持ち込める地域文化へと変化した。現代の学校システムは現代文化を普及させるものであり、これらの民俗はもともと封建迷信とみなされていたので、もちろん学生が汚染されることは許されなかったわけだが、現在では地域の文化遺産として、「当たり前」学校内に入っている。なぜなら、学校は公共文化を普及するものであり、こうした無形文化遺産の事項は、法で定まった公共文化なのだから。つまり、現代の困難は、思いもかけずに突破されたわけだ。

無形文化遺産保護は社会運動となり、多くの民間のやり手の人々に実際的な恩恵をもたらしたが、国家にも一連の構造的利益をもたらした。例えば、国家と民間、地域と人類、過去と未来の関係における構造的転換である。最初に述べたいのは、各種の民俗はもともと民間のものであり、国家のものではありえなかった。国家が求めるのは、もう一つの特質的文化、それらを指して、科学的、民主的と言ってもいいし、現代的、西洋的と言ってもいいが、こうしたものだった。現在では、無形文化遺産によって、この関係のロジックは逆転し、民間のものであるので、国家のものである、ことになった。なぜなら、いくら現代文化を加えても、国家のアイデンティティは示すことができず、中国大陸の、民間の文化の残留物こそがその国家の自我を示し得る資格を持っているからである。

ここで述べたい二点目は、無形文化遺産の保護が、地域文化と人類の文化の新しい関係を我々の社会に受け入れさせたことである。伝統的民俗は、伝統的な時代には中国社会の上層の人々も下層の人々も共に享受していた日常生活の内容だったが、近現代には国家の名誉ある文化としては否定されてしまい、落ちぶれて地域社会のなかに存在し、外部とは直接的でオープンな関係をもっていなかった。けれども、ユネスコの人類の無形文化遺産の代表リストは、ちょうど、地域の文化が国家に承認されるだけでなく、国家の代表的な事項として人類遺産のリストに申請され、人類がともに享受する文化とした。この無形文化遺産の対象は、十分に地域を代表するものであるので、人類共通のものとなり得る。あなたのものであるからには、我々共同のものであってよい、このような簡単で明瞭なロジックである。このロジックは、実際に、国家が地域的な民俗を承認することを手助けした。国家は、このレベルの承認を取り付けなければ、ユネスコのリストに申請することができないのだから。そのため、地域のものであって、はじめて国家のものであり、地域、国家のものであって初めて、人類のものとなる。文化とは、共同体が明示するものであるのだから、地域のコミュニティであれ、人類共同体であれ、英語であればみなcommunityなのであって、地域、国家と人類の大家庭は、ただ、レベルの異なる共同体である。人類の歴史そのものは、これら異なる共同体がともに享受する特定文化の数と量を拡大し続けていて、ユネスコのリスト作成は、ただ、この大規模な趨勢を促進したにすぎない。

わたしが述べたい三つ目は、特に注目しているポイントで、無形文化遺産の保護は、民間文化

を国家の公共文化と認定し、そのアクティブな状態での伝承の保護理念とそのための措置を強調しており、総体的に、無形文化遺産に未来があるように考えられている。このことは、国家の公共文化生活のなかで「過去」と「未来」の対立関係が一度に正常化し、中国に社会政策と文化理念の非常に大きな転換をもたらすものである。すなわち、以前は、民俗は過去のものであり、未来があるというのはそぐわない、と思われていたが、今では、まさに民俗は過去を代表するので、必ずや未来がある、というわけである。文化遺産は過去のもの、伝統的なものでなければならず、そうでなければどうして遺産なのだろうか。無形文化遺産はアクティブな文化であり、それらを保護することは、各種の公共的、私人的資源と能力を用いて、それらの未来が依然として生き生きとしていることを保証する。無形文化遺産は、我々の過去を代表するからこそ、無形文化遺産代表作リストへ登録される要素がある。無形文化遺産は、「自然な」状態では、部分的に伝えられ、部分的に消失するが、文化遺産のシステムに入ることは、実際にはいくらかの事項はどうしようもなく失伝するかもしれないが、最大限その未来が保証されることとなる。

日常生活は境界線を引かれて民俗となり、民俗は無形文化遺産と命名されるようになったが、そこに内包されている時間意識はずいぶん異なっている。「過去」と「未来」ははじめは相反するものだったが、のちには互いに補完するものとなった。もともと、日常生活はどうして否定しなければならないのか、またどのように否定するのか。民俗学の代表的な考え方を用いれば、非現代的な生活様式は多くの国家では「現在」の普遍的で主流の様式であるが、それらを民俗と定義することができ、人類の歴史のなかでは「過去」に属するものである。国家は観念的にも政治的にもその「現在時」を否定するが、実際には歴史の過程のためにその「未来」がある可能性を否定する。明らかに、このように民俗は、伝統的で「過去の」属性なので否認や否定に遭うのだが、無形文化遺産の理念において、現在では、その伝統的属性によって肯定され、認定される対象となり、未来のために保証が得られねばならない対象となった。

ここにおいて、我々は無形文化遺産保護の理念と運動、そして社会的な結果のすべてから、一つの鍵となる考え方、時間意識、「過去」と「未来」が相反し補完しあうようなメカニズムが立ち上げられる様子を見た。民俗学の学問的な思索に立ち戻って言えば、戸曉輝氏が、学問の時間認識を導入し、我々が民俗学の時間認識と国家の歴史認識、そして、その内在的関連を深く思考できるように思索の資源を提供したことに思い至る。戸曉輝氏は、民間文学の思想スタイルに哲学的な解釈を加え、民間文学の叙事がいかに関過去と現在、そしてその開放性がもたらすところの未来の可能性を含んでいるかを明らかにした。彼は、理論上、民俗学のために過去、現在、未来を貫き、中国社会の文化的実践と公共政策的実践が歩んできた道と結びつけ、日常生活を取り込んで、民俗学の学問領域建設と社会への参与のために、過去、現在、未来の完全な時間認識を打ち立てて、民俗学の日常生活研究の新天地を切り開いた。

我々は、1990年代の初めから、民俗学が過去の残留物研究の方向を取ることに不満を抱き、民俗生活の概念を用いて、民俗学を現在に引き戻してきたが、民俗学が明確な未来へのパースペクティブを打ち立てることができるとは全く思っていなかった。のちに、日常生活の民俗学を論述する時にも、いくつかの論述の難題にぶつかったが、未来の視野の意義については思い至らなかった。2015年12月11日に、北京大学中国社会と発展研究センター、中国人類学民族学研究会民間文化研究専門委員会が合同で開催した「古典概念の現代的解釈：通過儀礼の理論と経験研究」学術研究会の席で、張拳文氏、戸曉輝氏とわたしの3人で成人儀礼の将来性について意見を交わしたときに、わたしはやっと、はっきりと日常生活の未来民俗学の構想を持った。中国民俗学は、過去、現在、未来の時間をしっかりつなぎとめ補い、それらの相関化と転化をしっかりと説明すること

で、多くの理論的な問題と実際の問題が、よりよく説明できる機会を持つことになるだろう。

民俗学を飛び出して見てみるならば、中国の現代学術は、徹頭徹尾、未来志向の学術であることをはっきりと見て取ることができる。中国の現代化とは、ある種の計画された現代化であって、社会全体が長期にわたって操作された「未来」によって、正しい公共生活なのかあるいは誤った公共生活なのかを認定してきた。ほかの国の学術界によっては、人類の文明の将来性や世界社会の未来を考える国もあるが、中国の学術に非常に強いのは、中国の未来を語るということであり、中国の学術はとりわけ中国主義であるといえる。近現代学術の開始の時期より、中国のすべての問題は、中国のこのディレンマを解決することであり、自らの望むところの国際的な地位に位置付けることである。今日、大々的に流布している復興と台頭は、今の時代になって初めて登場したわけではない。このテーマを超えて行ける研究者はごく少なく、また難しい。国難が目前に迫るその危機の中では、先に自らの存亡の問題を解決しなければならず、それはつまり、どうすれば未来があるか、よい未来があるか、という問題である。その主導的な声は、新たな市民、新たな文化、新たな生活にならねばならない、新たな中国を建てねばならぬ、そのついでに、新たな世界があればよい、というものである。その意味するところは、我々は苦痛とともに自己を変革させ、以前もっていた文化的アイデンティティを捨て去ることである。では、なにが「新し」く、なにが良い「新しい」ものなのだろうか。これは、短期間のうちに平和的な方法で共通認識に到達するのが難しい問題である。そこで、避けられないこととして、我々はお互いに批判しあい、お互いに辱めあい、お互いに切磋琢磨して誰もが皆、満身創痍になりながら前進することになる。けれども、いつ最終地にたどり着くのか、誰もわからないのだが。数十年にわたってお互いに傷つけあうことを経て、我々にすぐにでも必要なことは、できるだけ早くもっとも経済的な方法で共通認識の基礎を形成することである、ということがわかってきた。社会は、民間のやり方で、文字で書かれた伝統や生活伝統のなかから互いに認め合い、共通認識を形成できる基礎を見つけ出した。ただし、近現代に確定した未来の追求がまだ完成していないので、認識形態の体制のうえでその思考を変えることは難しかった。ちょうど、中国社会がその必要性を求めてもっとも切迫した心理状態の時に、国際社会が無形文化遺産という恵みの雨をもたらした、というわけである。

民俗学は中国の現代学術の一部であり、当然、自らの専門を用いて中国現代学術の全体的な追求に奉仕しなければならないし、その学問のなかに含まれている未来への導きを見つけることができるはずである。その一つ目は、民俗学は現代学術の手術メスを担当することになる点である。我々に換骨奪胎させる以上は、どのように変えるのか。病の治療には、手術をしなければならず、手術メスが必要となるが、民俗学は、手術メスの技術的作用を発揮して、日常生活を民俗へと転換し、社会が何を切り捨てるべきかはっきりさせ、否定の対象を明確にさせた。生活の民俗の細部は改変されてしまっており、まるで我々が自分で刷新したかのようである。もちろん、我々の言う民俗学とは、民俗学の学理と思考方式を言うのであり、民俗学者ではない。なぜならば、民俗学者は人数の上でも個々人の作用の上でも十分に微細だからである。実際、現代思想と学術界では、多くの人々が民俗を論じており、多くの人々が民俗批判といったことをしていた。ある社会が自ら自己否定することは難しいが、巧みな戦略を運用し、民俗の民を選んで遅れたものの代表とすることで、彼らの否定を通じて徐々に社会を改造した。なので、今日ははっきりとわかっているのは、現実の生活を民俗へと転化しそれを否定したことは、中国の現代国家建設のプロセスのロジカルな起点であった、ということである。この連環がなければ、中国社会の現代革命は、操作可能な戦略とならなかった。あの時代の民俗学そのものは未来に介入することができなかつ

たが、当時の民俗学の強みは別れを告げるべき「過去」を作り出すことであり、間接的にある種の未来へと奉仕していたわけである。

二つ目は、民俗学者は、現代学術の良知となっており、弱者集団の文化への関心を持ち続けており、文化的な衝撃を受けている弱い人々のグループへ配慮することについてずっと努力してきた。民俗学を、過去の打破を通じて未来の国家政策に学理的な支持を提供する学問と位置付けた時期、民俗学者は民俗の民の不幸な困窮を十分に見いだしていた。当時、彼らは文化的な尊重を受けられず、彼らの教育を受ける機会も社会的流動の機会も不公平だった。改革開放ののちに、民俗学が復活しはじめて、研究者たちは自分たちの研究している人々に同情し、彼らのおこなう民俗の復興を理解しようとした。学者たちは相変わらずこれらの民俗を遅れているものと信じていたが、彼らへの同情もまた持ち合わせており、学問的理性と弱者への同情という良知とが相混ざった専門的な心理状態を培った。民俗は、だんだんとより多くの同情を得て、ひいては肯定的な評価を得るようになり、ついには無形文化遺産の保護という今日の状況になって、学術的良知はそのなかで積極的な作用を発揮するようになった。民俗学者は一貫して彼らの日常生活の境遇に関心を寄せており、彼らの尊厳の擁護、そして、彼らの文化生活の改善への願いを持っており、ただその実現の機会を待っていた。

三つ目は、民俗学者が国家と社会との仲介者となっており、とくに当面の段階では、国家と社会との間での積極的な関係の推進者となっている点である。民俗学にかかわる人々が国家の無形文化遺産保護体系の建設において、その主力となる作用を発揮し、長年にわたる民間文化の発掘、記録について、無形文化遺産の候補の文書作成、各種民俗誌、民間文学集成を蓄積するなど地域の社会生活の生きた文化継承の担い手となってきたことを目の当たりにしてきた。すなわち、彼らは、各レベルの無形文化遺産保護代表作のリストと伝承者の申請と審査に広くかかわっており、専門的なサービスを提供している。社会の一般の人々の生活の中での文化は、国家の承認する公共文化となり得るのだが、民俗学者はその中でもっとも優れた学術による専門的な支持を与えてきた。

未来を切り開いたのち、我々は改めて日常生活の当り前さに我々の思考を戻すことで、新たな認識を得て、もともとは見たところ矛盾がある、または、齟齬をきたしている面を正常化することができる。1) 過去の日常生活は、当然のごとく文化的アイデンティティの対象となる。民俗とは過去の日常生活であり、それらは、かつては文化残留物として、生活の中から消し去るべき現象であったものが、現在では地域の、国家の、そして人類の文化遺産になった。文化残留物がみな未来を持つようになれば、民俗学の未来への道筋は滞りがなくなる。文化残留物のもっとも深い歴史的な含蓄をもっており、かつてはもっとも社会的基礎のある伝統を有していた、と信じられていることから、当然、文化アイデンティティの対象である。以前の日常生活は、過去の我々であり、非常に強烈に一日散に現代化を追求した際に、自信を失ってしまい、新たな自画像を必要としたので、我々の公共政策は、どのように以前の日常生活を跡形もなく捨て去るよう操るかというものだったのだが、今日の我々はより一層、「私」とは誰なのか、ということに気がしており、様々な代償を払うことを顧みずに自らの依拠するところを探し求めている。わずかに残る文化残留物は価値の計れない宝であることに気が付き、それは改めて我々の共同体の自我アイデンティティの対象となり、文化遺産保護の過程を通じて、新しく、我々に内在する自我となった。2) 人々の実際の日常生活は当然尊重される対象になる。過去の我々は、人々の尊重については、感情的、倫理的にそうしてきたが、文化的には否定し、これを改造すべきものとした。現在では、彼らの日常生活の事項が無形文化遺産となり、かれらは無形文化遺産の伝承者、伝承グループと

なったので、我々はやっと文化的な意味でも文字通り彼らの日常生活を尊重できるようになった。

3) 我々の社会の未来の日常生活は、当然のように政治、経済の奉仕する対象であり、目標となることを期待できる。我々の知っている民生への奉仕と、日常生活への奉仕は大変異なっており、前者は、生活を生存の問題と仮定しているが、後者は生活を自身の感情や価値、尊厳を備えたものとして仮定している。我々は以前、国家の政治と経済は必ずや一般の人々の日常生活に奉仕しなければならないと提唱したが、実際には心細かった。なぜならば、そこでいう日常生活とは文化的には大変マイナスなものと考えられており、一部の人々には、冷静に、そうしたことに値しないと考えさせてしまったからである。しかし、無形文化遺産の概念は、普通の人々の日常生活の正当化を大々的に推し進め、明らかにその政治的な地位を高めた。今日、我々は、より胸を張って、普通の人々の日常生活を政治と経済の優先的な奉仕対象の地位におくことを提唱することができるようになった。

現在、日常生活の未来民俗学の理論を十分に組みあげることができれば、当然の主張として、社会改革の目標は、未来において、我々の体制すべては普通の人々の日常生活を優先しなければならないことを主張できる。まず、認識形態のエリート的言説は、かくも独善的に日常生活のロジックに逆らうことができなくなる。より早くに現代的な価値を実現した国家では、一般の人々の日常生活の体験と日常生活のロジックは、すべての政治的議論の基礎であり、人々に演説をするときに、彼らを教育し、彼らのレベルを高めなければならないなどと言う者はいない。こんな狂った話は誰にも言えないのである。ただ言い得るのは、どのように皆さんに奉仕するかを誓うことができるだけである。これは、政治の運用が人々の日常生活の価値の正確性を承認することに基づいているからであり、日常生活の疑りよくなさを認めることに基づいているからである。経済活動は、顧客のニーズを目標とし、さらにはっきりいえば、日常生活の様々な細かなサービスのためにある。

我々はこれらの大きな局面を語るだけでなく、やはり民俗学の長所である生活の細部について実態に即して具体化しよう。実際、細部から国家体制の問題を検証することができる場合もある。例えば、我々一般の人々にとってもっとも大切な年越しで、もちろん一番基本的な事柄は、春聯を張ることである。建設産業が都市で人々に提供するマンションには、春聯を張る場所のデザインをすべきではないのだろうか。これは、実際には、建築デザインの技術的問題ではなく、ずっと政治経済学の問題であった。辛亥革命がグレゴリウス暦を採用し、旧黄曆（訳注：中国で以前用いられていた旧曆）を廃止することを決めてからずっと、人々の望むような旧正月の過ごし方を提供してこなかった。政府は繰り返し旧正月の習俗に打撃を与える政策を実行した。現在の都市部のマンションで、どこの家の門が左右に対称となる春聯を十分に貼ることができるであろうか。実際に観察してみれば、間違いなく一つは東向きで、一つは北向き、あるいは一つは西向きで一つは南向きになっており、それは、壁が両方とも住民が春聯を貼ることができるような同じ大きさの平面になっていないからである。このような普通の人々のもっとも基本的なニーズについて、建築業界が部屋を作るときにどうしてこうした事情を考慮せずに済むのか。彼らはどうして人々を困らせるのであろうか。建築業界には、もちろん従わなければならない理屈があり、もちろんある種の基準に基づかなければならない。他方で、一般の人々に選択権はない。なぜなら、建設業界の基準は国家の制度的支持のもと、すべての場所で統一のものであり、人々の求めに合った部屋を建てる者はいない。国家の現代体制はこのように問題を考えないし、体制は、この種の「誤った」ニーズに賛同して設立されたものでもない。なので、国家の現代体制をどのように打ち立てるかについては、普通の人々の日常生活に発話をさせなければならず、そこでは日常生活は

十分に尊重されねばならず、学問によって再び誤って理解され、認識形態に貶められ、政治によって分断され、経済によってだめにされてはならない。現在、中国の普通の人々の日常生活は、民生だけでなく、日常生活そのものの正当化によって、中国の政治と経済におけるその地位を変えつつある。

どのような体制であっても、一挙に問題を解決することはできず、なにがしかの物足りなさがあるものだが、問題の所在はそれが変革への道筋とチャンスをもっているか、にある。日常生活の地位は今まさに変化しつつあり、社会科学は学問的な自覚をもち、その変化と歩調を合わせなければならない。なかでも、民俗学はやはりその先鋒としての役割を発揮することができる。今日、我々の提唱する日常生活の未来民俗学は、このおそらくは正しいであろう道筋を歩もうというものであり、この社会のために、日常生活の問題を正しく、また有効に解決する思考方法を涵養しようとするものである。総体的な問題を解決する以外に、生活の各種具体的な細部と作業にもまた民俗学の専門的な議論が必要となる。再び旧正月の事例を取り上げれば、無形文化遺産の保護運動は、旧正月を国家の法定遺産とすることを推し進め、すでに国家の法定祝日に加えられた。そうであれば、我々は春聯を貼るといった細やかな事柄を大きな議題として提示しなければならない。我々自身に、建築業界に、そして、社会全体に向けて。ひとつの些細な事柄の解決は、決してそれそのものの結果だけではない。のちに続く問題への効果を低く評価すべきでなく、それは、とりわけ、普通の人々の日常生活が、国家の政治と経済における地位の全体的な上昇に積極的な効果を持っているのである。

5、日常生活の民俗学の概念の開拓

上述において主に論じてきたのは、日常生活を民俗学の対象概念とする点であって、もちろんある種の実践概念といえる。近年来、呂微氏と戸曉輝氏らの研究者は非常に力強く実践民俗学を推進しており、そこでは日常生活は実践概念でなければならない。わたしは前述の部分のなかでも、日常生活の倫理概念化、方法概念化、目的概念化に言及したが、以下では、もう一度この三点について要約したい。もちろん、日常生活を倫理概念化、目的概念化することと、実践概念とすることは内在的に一致するものであり、実践概念に基づくことではじめて、倫理概念は基準を持ち、目的概念はその方向性が得られる。

日常生活概念は、民俗学が強い倫理性をもつ学問になることを促す。おもに書籍資料を用いた研究と現実の生活のなかから資料を獲得する研究とでは、あるいは要領よくデータを集める研究と人々の日常生活に深く入り込む研究といってもよいかもしれないが、いずれにおいても後者は、より深く倫理に関する問題を学問に引き込むこととなる。知識的な趣味から発した学問と、人々の境遇、社会関係を改善しようとする学問では、倫理問題についての関心にはっきりとした違いがあるはずである。したがって、日常生活を民俗学の関心の中心に据えることは、倫理性もまた自然と民俗学の中心的な議題となることを意味する。我々の提唱する日常生活に注目する民俗学は、高いレベルの倫理でもって、民俗学者が、日常生活を取り巻く不公正や不合理性に対して調査研究を進める専門的な役割を引き受けることを必要とする。

民俗学の学問的内在倫理性への関心以外に、民俗学従事者の研究倫理もまた考慮する必要がある。職業的な研究活動とは、具体的な人物が専門分野の名のもとに進める学問活動であって、公益事業であると同時に、ある個人の生計の様式でもある。他人の日常生活を研究することは、必

然的に、プライバシーの問題や時間を割いてもらう問題など、他人の利益に介入することとなる。こうした点に関わる具体的な行為をどのようにうまく処理するかは、一連の倫理的問題である。一般的な学問倫理のほかに、日常生活の研究についていえば、倫理問題はさらに突出している。我々は、かつて民俗学の学問倫理について論じたことがある¹¹。ただし、日常生活研究の倫理は、より重視されなければならない。生々しい人々の集団や人々の家に入り込み、リアルな人と、複雑な人間関係の対立を含みこむ人々と交流するということは、どのように人を人として尊重し、どのように他人のプライベートな生活に入り込みつつそれを損なうことを避けるのか、どのように当該地域の公共活動に参加しつつ公共利益に利するのか、といった問題について、学問領域の規則が必要とされていると同時に、また、情動指数や知恵についての専門的なトレーニングを必要としてもいる。これは、学問の専門集団が規則を定めなければならない範囲に属する。我々は、もはや以前のように民俗学者の個人的な覚悟にのみ期待し続けるとは出来ない。なぜならば、日常生活を研究対象としたのちの研究者と研究対象とは、近距離のインタラクションがより頻繁となり、常態となる。また、多くの現地調査を行う人々は初学者であるので、過去のやり方では全く頼りない。日常生活の概念においては、人々と交流しなければならない、日常生活の中で人のプライバシーを守ることを学ばなければならない、人を尊重しなければならない、調査後に人々に被害を与えるようなことをしない、より踏み込んでいえば、自分の調査が彼らに対しても、社会の公平性の点から言っても、ウィンウィンの関係でなければならない。彼らは、研究者がもっとも助けを必要としているときに受け入れ、資料の蓄積を手伝い、研究者に論文を完成させ、学位を取得する条件を整えてくれるのであるから、研究者と彼らは個人的な関係において互酬的でなければならない。個人的な友情関係と学問的な公益をうまく結びつけること、これが日常生活研究の倫理的な挑戦である。

日常生活は方法概念でもあるといったが、やはりこれも日常生活を対象概念とすることから説明を始めることができる。日常生活という対象を研究することは、その方法的な意義において、伝統的な民俗学をおこなうことと非常に異なっている。古典的な民俗学の類型研究やモチーフ研究など「俗」の形態の研究と、日常生活を対象とする研究では、必要な方法もいくらか緊張関係にある。日常生活の研究は、人や社会集団の活動が重要であり、生活の総体性と民俗モデルの間、文化の伝承性と生活の刷新および偶然性の間に、叡智と洞察に富んだバランスを組み立て、新しいタイプの民俗誌を書き、これを基礎として進めつつ、同時に、伝統文化と生活の現実と理解する研究をなさねばならない。民俗の形態に片寄った研究と、完全な日常生活の理解を試みる研究とは、方法のうえでもきつと異なるはずであり、よって、日常生活は、調査と研究の新たな方法を求めることを意味することとなる。

わたしは、この10年近く、旧正月の習俗の研究を試みているが、それはおよそ「俗」に依拠した研究ではなく、生活を中心とする研究と言ってよく、日常生活を対象とする研究の民俗学的方法論への一つの啓示とすることができる。中国の主流社会の正月は、暦や、言語習慣、活動の類型から見て、明らかに二つの独立した祝日がある。すなわち、先に元旦を過ごし、のちに旧正月を過ごす、といってよい。辛亥革命以来、元旦は政府の正月であり、旧正月は大衆の正月であった。民俗学の伝統から言えば、旧正月は民俗学のテーマだが、元旦はそうではない。しかし、日常生活の概念から見て、生活の総体的な意識から考えれば、元旦と旧正月はすでに官と民とがそれぞれ自分たちの方法で承認し、うまく用いている儀礼的時間である。この10年近く、政府は依然として元旦を新年の慶賀、日程配分のサイクルの日としているが、政府も旧正月が法定休日であることを認めており、これに関連する習俗は国家の文化遺産であり、つまりは公共政策が保護しな

なければならない対象であることから、元旦と旧正月はともに法的地位を持つといえる。10年よりもさらに長い時間のうちに、国民の大多数は、元旦を「年」サイクルの儀礼的時間として対応することに慣れ、学校や都市、政府、企業と関連のある人々は、人口における比率ですでに多数を占めており、休暇や年末ボーナス、親睦交流会などの「福利」を経験している。社会の主流が同時に元旦と旧正月を過ごすという生活の現実に鑑みて、もし通過儀礼の概念でもって考えるのであれば、元旦と旧正月の儀式的活動がどちらも同じ1年を迎えることにあること、そして一つの通過儀礼の、二つの補い合うに部分となっていることに気が付く。我々はすでに高度に現代化された流動性の高い社会に生きており、学校であれ、職場であれ、都市で働き、実家の父母や親戚や同窓生がいて、みな、ばらばらの場所に離れていて、それぞれが別々の「年越し」を互いに用いる方式を期待しているので、元旦か旧正月のどちらかだけでは、自分の重要な人間関係を都合よく調整するのに足りない。なので、現実的な処置として、人々はすでに創造的に元旦と旧正月の結びつきを利用することで年越しの通過儀礼が完成させていて、自らの社会関係を最大限に再生産している。中国の人々の年越しは、かつては近代文化の侵入によって引き裂かれ、二つの式典、すなわち主に政府向けと、主に一般の人々向けのそれへと分割されたが、生活の改造と調整を経て、現在では結び付けられて政府と多数の人々がみな利用する結節点となり、明らかにより利用価値のある新たな構造となっている。

民俗学の伝統的な対象からすれば、旧正月こそが伝統的な新年の習俗であり、元旦はそうではないのだから、中国の人々の年越しを研究するのであればただ、旧正月の習俗のみを研究すればよい(また、それしかできない)。けれども、実際の状況は、旧正月はただ人々が部分的な社会関係を配置しているだけの年中行事の儀礼時間であり、これだけを中国の人々の年越しと見るのは明確に不完全である。元旦と旧正月を並置して一緒に考察すれば、それこそが中国の人々のリアリティであるだけでなく、権威ある民俗学の通過儀礼理論とも符合するのである。思考を転換するキーポイントは、日常生活の完全性を調査と解釈の方法論とすることで、その効果を発揮する点にある。日常生活の概念を方法の導きとすると、研究の方法、プロセス、目指すべき形は違ってくるのではなかろうか。陳華文氏と周星氏は、成人儀礼の研究において日常生活のパースペクティブを導入して、民俗学の研究方法を改良する手本となる研究をしている。もし、成人儀礼の伝統的な民俗の型と運用場所とを堅持し続けるのであれば、成人儀礼は消滅に瀕していると捉えられるだろう。しかし、民俗モデルを日常生活の現実に投影する新たな視野から見れば、現在の学校が採用している成人儀礼はまさに盛大に発展していると言えるのである¹²。成人儀礼の研究は、日常生活のパースペクティブと関連する方法の創造と刷新によって、改めてこの学問領域のホットなテーマとなった¹³。このように、民俗学の古典的テーマは、研究者たちが日常生活研究の方法で改良することで大いに発展させることができる。周星氏による、ここ近年の、一連の伝統文化が現代的な条件の下で復興と変革をしている事例への研究の成果は、すでに日常生活を方法とした民俗学的経験研究の創始的意義を力強く発揮している¹⁴。

日常生活を民俗学の目的概念とすることもまた、特に強調したい点である。日常生活は、キーとなる理論概念であり、それは我々に改めて民俗学の対象を確認させ、民俗学の方法を開拓させ、そして、根本的に、それは民俗学の目的をもう一度打ち立てることを促す。民俗学は日常生活を研究するが、それはつまるところ、我々の未来がより良い日常生活となることを助けることになる。今日、中国の人々の未来における日常生活を語るのは、実際には、国民が互いを大切にすることを望み、国家の政治と経済の体制がより良く普通の人々の日常生活を助けるものとなるように、実行力ある改造をすすめることを願うものである。ここでもやはり無形文化遺産に関する話

題から現在推し進めている変化の事例を出そう。民間が伝承する文化と、現代の学校とは、分断されており、現代の学校は国家の配布した現代知識を伝承するものであって、民間文化の闖入を許さない。現在では、無形文化遺産の概念ができ、民間の文化も法で認められた公共文化となったので、こうした文化がプロジェクトを通じて教材に取り込まれ、授業で講義され、キャンパスに入りこむことを可能とした。このように、日常生活が伝承する文化の一部は、体制の変更を通じて初めて受け入れられるのである。この過程においては、二つの方向性は同じ構造となるはずである。すなわち、日常生活の文化が国家体制に入るように我々が推進するプロセスと、国家体制が再構築されるプロセスである。この種の同一構造関係と、プロセスとは、現代の正常な国家がたどる正しい道筋である。つまり、人々はどのようなニーズがあるかを表現し、国家体制は彼らのニーズに応答し、その後、体制自体もまた応答のなかで調整を進める、というものである。これは、建設的で、平和的で、衝突可能性が低く、代価を払う可能性も低い、持続可能な国家と社会のインタラクションモデルである。我々普通の人々の日常生活はどうすれば絶えず改善をしてゆけるのか、その鍵は国家体制にある。よって、民俗学は、未来のより良い日常生活のために、国家の政治と経済の改革が、日常生活の全体的な地位の向上と細部の絶えまない改善を着実に実現できるよう求め、この目的の追求とその道筋の選択を自らの学問の本分のうちとしなければならない。

6、総合的討論

我々は「日常生活」を使って、民俗学の歴史を検討し、民俗学が自らの新たな歴史的使命を認識するように学問的自覚を促し、自己と社会多数の内在的關係を重視し、個人から始まって社会集団、コミュニティ、国家と人類共同体の異なるレベルに、「現在」、「現実」に介入する能力(理論と方法)を真に備えるよう述べてきた。民俗学は、人文趣味の学問だけでなく、単なる冷淡な傍観者であるだけでなく、学問的叡智を十分に公共的な仕事に運用する必要がある。民俗学を、普通の人々が意義を感じる日常生活の関心事にまで運用し、様々な人々(異なる方言、戸籍、宗教信仰、年齢、性別、職業の人々)が公共的文化生活に公平に参加できるよう運用する。民俗学そのものは政治をその業務とするわけでも経済をその仕事とするわけでもないが、民俗学は普通の人々の日常生活が国家の政治生活と経済活動のなかで優先的な地位を得られるように知識の基礎、理念の基礎、そして思考様式の基礎を提供しなければならない。

日常生活概念の神通力を借り、無形文化遺産保護の勢いを借用して、我々は民俗学の時間意識の再構築をはかることができ、その結果、民俗学は「過去」に向かいふらふらとしながら「現在」を処理し「未来」を回避する学問から、「過去」、「現在」、「未来」を徹底して貫く思考方法を基礎とする学問へと方向転換することになる。現在の民俗学にはしっかりとした「現在」意識もなければ、強固な現実性の基礎もない。つまり、民俗学ははっきりした「未来」意識がなく、それはすなわち、人々と、国家と人類の今後を考慮しようとかかわってゆく意志が足りないのだろうが、それでは民俗学自身に期すべき未来がない。

民俗学のイギリス式モデルは、我々に最も早く、そして最も深く影響を及ぼした。それは、現実の現代生活の中に、古代の、原始の文化残留物を探し求めるものであり、そこでは民俗と現実とは相異なるものであり、民俗とは民俗学者にとっての異質性だった。民俗学は新文化運動に前後して中国で発展し、このイギリスモデルは、現実の、大衆の日常生活を民俗と定義し、それを、

別れを告げ、捨て去る対象として確認することへと中国の学者たちを引き込んだが、これこそ「過去」認識が魔力を發揮した結果だった。この世代の中国の学者にとって、民俗は旧文化であり、現代を生きるべき我々にとっての異質性だったのである。研究者と民俗の民は、一方的なディスコース関係にあり、両者はそれぞれ同じ国の人間であり、親族へと引きずりあげることもできたのかもしれないが、しかしながら、研究者と被研究者は自我と他者の関係であった。中国において現代文化が形成され始めた初期には、そうしたエリート集団はみな、大衆と異なることを標榜し、エリートは歴史の高みに立って完全に一般の人々の発言を代表し、他方で、一般の人々は口を開くことができなかつた。なぜなら、人々はまだ口を開かぬうちから誤りとされ、どのようなことを言っても誤りとされたからであり、どうしてかといえば、彼らが誤った歴史に属する人々であり、後進的であるので、その日常生活もみな否定されたのであった。こうした思考様式の政治的な影響は文化大革命でその極限に至るまでずっと続き、改革開放と民俗学の復興以降にも、この思考方式は依然として正当な学問伝統としてその作用を發揮してきた。しかし、人々が得た自由、国家による社会と文化の管理様式の改変、国際的なポストモダンの思潮の影響は、民俗の復興と民俗学の再構築に新たな機会をもたらした。

中国民俗学は、過去二十数年間に於いて、「目の前」と「日常生活」の重視について絶え間なく強化してきた。この二つの概念の重視は、相互補助的な関係にある。つまり、我々が「目の前」を強調するとき、「日常生活」を必ず表に出すことになり、我々が「日常生活」を提唱するときには、必ず「目の前」という時間意識を強調することになる。こうした趨勢において、ある種の双方向性の対話関係も発展してきた。民俗学者は、新たな思考傾向と方法論的傾向のもとで、民俗の民との対話を試みはじめている。それは良心による弱者のために話をする気持ちだけではない。一般の人々は、各種のいわゆる民俗復興の文化活動の中でも、直接的あるいは間接的に知識エリート集団がもともと広めた思想観念と論争を進め、論争の過程で自己を調整し、民俗を改変する。我々が民俗復興を論じるとき、それは旧俗への回帰を指すのではない。なぜなら、民俗の多くは、改造されたスタイルで新たに出現しているからである。その改造は、多くの場合、自主的なものである。これらの相互作用が内包する対話は、ある種のわたしとあなたとの対話であるが¹⁵、いまだかなりよそよそしい形態に位置しているので、まだ「我々」というアイデンティティ意識の体験には到達していない。

無形文化遺産の保護運動の勃興によって、民間文化が共同の公共文化になったということがすでに定式となり、「私」と「あなた」の対話ははじめて「我々」の内部の対話となった。実際のところ、無形文化遺産の保護とは、理念とその手続きにおいて、この種の「私」と「あなた」との対話様式の表現である。無形文化遺産の代表リストを作成することは、それぞれが文化的に「我々」となることである。かつて定義づけされた民俗は、自我と異物の関係を作り出し、このモデルを通じて、もともと日常生活の「我々」であったものを弁別した。無形文化遺産の保護は、分離された状態であったそれぞれを政治、思想と日常的な公共生活において新たに「我々」と成し得た。こうした転換は、無形文化遺産の保護がカバーする範囲ではすでに現実となったが、これまでに形成されてしまった各種の緊張や対立を完全に乗り越えるためには、まだ完成していないある種の理念であり、未来への展望である。まさに、戸曉輝氏の論述した愛と自由の生活世界への回帰¹⁶への路上にいる、と言えよう。日常生活のなかのすべての人々が主体であり得ることを認め、それらの人が尊厳を有し、自由を持ち、皆がお互いに平等であることは、誠意ある自発的な関係に基づく。人間は自らのみで存在することはできず、人と人之间には必ず関係性が存在し、必ずそれぞれの特別な事情を超えた普遍的な関係がある。その人としての普遍的な関係とはすなわち愛の関係で

ある。ここで述べたことは、いくらかロマンチック、あるいは、世間の実情に疎い考え方に聞こえるかもしれない。人と人の利害関係は決して単純ではないが、しかし、我々がどのような関係にあらうとも、この種の価値は必ずその内側に席を設けられている。それでこそ、我々は、ある社会、ある国家、ある文化共同体足り得るのである。つまり、我々の関係性は、単一なものではなく、様々な性質の関係がそれぞれの時期、それぞれの状況に現れ得るのだが、そこでは、この相互の当事者から見て自愛でもあり、お互いの愛でもあるという関係性が欠かせない。

民俗学者が専門家であるためには、エリート主義を捨て、公民意識から専門分野に従事する必要がある。これは、民俗学者がほかの学問領域の人々よりも相対的に、専門性による有利さをもつ面である。日常生活においては、誰であっても大した差はなく、あるいは、いわゆる人の違いなど実際にはあまり意味はありはしないといってもいい。民俗学者は最もはっきりとこの点を体験し理解できる。我々の打ち立てたい日常生活の未来民俗学は、正確な身分意識をもってこれを推進することが必要である。民俗学者は研究者であると同時に、普通の人でもある。この普通の人々には、現在の体制においては一つの総称がある。それは公民であり、普通の人々を公民とすることで初めて、「一方で差異を尊重し、他方で包摂し、享受する」共同体意識を思考し、実践することができるのである。

公民としての民俗学者が、学問領域建設に際して、もし未来意識を持ち込むのであれば、その覆うべきは二つの方向、すなわち一つは日常生活の未来、もう一つは民俗学の未来である。我々の構想する日常生活の未来民俗学とは、この二つの未来を一つの未来として追求しなければならない。すなわち、中国の人々の日常生活の未来は、民俗学者の貢献にかかっている。このように言うと、いささか傲慢に聞こえるかもしれない。しかし、落ち着いて何度考えてみても、中国の現在の偉業はやっかいな情勢になっており、普通の人々の日常生活の文化的な位置づけが総合的な問題となっているのである。この、日常生活の問題、文化の問題こそは、まさに民俗学が解決に関わらなければならない。もし普通の人々の日常生活の位置づけを正さなければ、中国の思想界、知識界は現代倫理と政治の堅固な基礎を定めることができず、いくら戦略や政策の建議を出したところで、ただ国家と社会の捻じれた関係を重ねるだけである。他方で、民俗学の未来は、現実世界の日常生活の未来が新たな観念の推進のもとで新たな局面を切り開けるか、にかかっている。学問の空間は、内容ある仕事と貢献によって勝ち取るものである。現在の体制においては、奉仕の精神と能力、本物の才能を持たねばならず、本物の英知による産品をほかの人々と交換することで初めて、その学問領域は、乱立する学問のなかで地位を得ることができる。なので、今日、中国民俗学の機会を論じたのは、民俗学が国家と社会の建設のなかで何らかの役割を果たせるように結び付けなければならないためである。よって、結論は、二つの未来を合わせて一つにする、と言えよう。民俗学の未来と、普通の人々の日常生活の未来が同じ未来となったとき、中国の現代の偉業は、正しい文化の道筋を歩んだことになり、中国民俗学もまた明るい前途ある道を進んだことになるだろう。

注

- 1 この論文の基本的内容は、以前、北京師範大学社会学学院の「京師社会学論壇・民俗学シリーズ」の講座(2016年4月28日)と、北京大学社会学と発展研究センター、東京大学岩本科研で主催した、日中韓会議(「現代社会を問い直す—メディアと日常生活」2016年9月3日)で発表したものである。蕭放教授、朱霞教授の講座のセッティングに感謝し、鞠熙博士と、孫英芳さん、黄阿鶴さんの録音テキストの提供に感謝する。張孝文教授、張士閃教授ら学友による、もともとの原稿の問題の指摘について感謝する。
- 2 鐘敬文、『話説民間文化』、人民日報出版社、1990年。
- 3 岩本通弥、「以「民俗」為研究对象即為民俗嗎?」『文化遺産』2008年第2期、宮島琴美(訳)、王曉葵(校)、78、86ページ。
- 4 高丙中、『民俗文化与民俗生活』、中国社会科学出版社、1994年。
- 5 張士閃教授がこの点について批判的に考察した要点をまとめれば、以下のようになる。「中国の現代民俗学の興りは、北京大学の『歌謡周刊』が発起した歌謡運動を起源とするが、現代知識分子による民間歌謡、故事、風俗を重視する特徴があった。民間歌謡と民俗文化は、当時、正統文化の異分子あるいは他者の表象として顕在化したものであった。わたしは最近、礼と俗のインタラクションを研究しているが、五四運動の時期に組み上げられた礼俗の話題は、はじめに、目下の社会の文化理解を礼と俗の分立、場合によっては対立として、その罪悪を暴き出し、人々の生活を救うというロジックで、現在の正統文化の権威性を転覆するものだった、と思われる。」
- 6 張士閃教授は、この点に批評と注釈を加えている。「実際、20世紀のほとんどの時間、社会の大多数の民衆の文化とされるものは、現代の政治策略のなかで過度に「消費」されてしまった。20世紀初めの「価値」の発見から世紀半ばの汚名化、そして20世紀後半の産業化への改造に至るまで、民衆の生活伝統は、繰り返される国家政治の改造の波ののちに、深々といわゆる「革命化思考」の烙印を押してしまった。」張士閃「『順水推舟』：民衆の生活伝統在歷經新型城鎮化建設不応忘却鄉土本位」、『民俗研究』2014年第1期、12ページ参照。
- 7 鐘敬文、『新的駢程』、中国民間文芸出版社、1987年。「民俗学は社会科学であり、それは民間風俗、習慣などの現象を研究する社会科学である。その研究対象は、一つの国家あるいは民族のなかの多くの人々(主に労働人民)の作り出し、使用し、伝承する生活文化である」『話説民間文化』、人民日報出版社1990年。高丙中、「文本和生活：民俗研究の兩種學術取向」、『民族文化研究』1993年第2期掲載。
- 8 高丙中、「生活世界：民俗学的領域和学科位置」、『社会科学戦線』1992年第3期掲載；呂微、「民間文学—民俗学研究中的」「性質世界」、「意義世界」与「生活世界」—重讀<歌謡>週刊的「兩個目的」、『民間文化論壇』2006年第3期掲載；戸曉輝、『民俗与生活世界』、『文化遺産』2008年第1期掲載；王傑文「『生活世界』与「日常生活」—關於民俗学「元理論」的思考」、『民俗研究』2013年第4期掲載。
- 9 例えば、衣俊卿「代化進程中的日常生活批判」、『天津社会科学』1991年第3期掲載；衣俊卿(編)『日常生活批判叢書』、人民出版社、2005年。
- 10 李宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅の「為中国文化敬告世界人士宣言」(1958年)は、中国の現代のエリートと大衆文化の矛盾についてすでに論述している。「陳独秀らは一方で科学と民主のスローガンを掲げ、他方で中国の旧文化に反対し、儒教を打倒しなければならぬとするが、民主というのは純粋なイギリス、アメリカからの舶来品であり、中国文化にはその根を持たないものである。民主と科学のスローガンで数千年の中国の歴史文化と戦えば、中国文化は破壊される、民主もまた根付かない。また、中国の人々の信頼するところとならず、なので、制度となれなかった」(『唐君毅全集』4巻の2、台北：台湾学生書局、1991年校正版)、引用文は第10節。
- 11 高丙中「知識分子、民間与一個寺廟博物館的誕生：对民俗学的學術實踐的新探索」、『民間文化論壇』2004年第3期、呂微「反思民俗学、民間文学的學術倫理」、『民間文化論壇』2004年第5期。
- 12 陳華「伝統的回帰：“成人式”的現代意義」、『民俗学刊』第2輯、アモイ：アモイ出版社2002年、周星「現代成年礼在中国」、『民間文化論壇』2016年第1期。
- 13 関連する議論は、“The Meaning of Becoming an Adult in East Asia”, hosted by Juwen Zhang, the Center for Asian Studies, Willamette University, Salem, Oregon, Oct. 17-25, 2015、および「經典概念的当代闡釋：過渡礼儀的理論与經驗研究」中国人類学民族学研究会民間文化研究專業委員会と北京大学中国社会学と発展研究中心聯合主催、北京、2015年12月11日。
- 14 周星「本質主義的漢服言説和建構主義的文化實踐—漢服運動的訴求、取獲及瓶頸」、『民俗研究』2014年第3期、「秧歌舞／忠字舞／廣場舞—現代中国の大衆舞蹈」、『内蒙古大学艺术学院学报』2015年第2期。
- 15 呂微「從“我們與他們”到“我與你”」、『民間文化論壇』2004年第4期掲載。
- 16 戸曉輝「愛と自由の社会生活への回帰：純粹民間文学のキーワードに関する哲學的解釈」江蘇人民出版社、2010年。