

民俗学のデカルト的省察

—高丙中『民俗文化と民俗生活』をめぐる論考—

呂微

LV Wei

翻訳：西村 真志葉

はじめに

デカルトは、彼がいままで獲得したり受け容れたりしてきた信念を概観して、いたるところに疑いや疑いの可能性のあることに気づく。このような状況においては、彼だけでなく、真に哲学者たらんとする者としては、ある種の徹底した懐疑的^{エピステー}判断中止から出発するのを避けるわけにはいかない。それは彼のもつままでのあらゆる^{エピステー}信念の世界を疑問視し、それらの信念を判断として使用することをあらかじめ防ぎ、それが妥当するかしないかについて態度を決定するのを禁ずることである。あらゆる哲学者は、その生涯において一度は、このような態度をとらねばならないのだ。もしいままでそうしたことをしたことがないとしたら、たとえすでに「自分の哲学」をもっていても、こうした態度をとらねばならない。

——エドムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』より抜粋

本稿は、もともとわたしが読書を通じて得た個人的見解を院生たちと共有し、これをもとに彼らと意見を交わし、討論するために記したものである。つまり、執筆当初、わたしは本稿の読者が『民俗文化と民俗生活』（以下『民俗生活』と略）を真剣に読んでいるものと仮定していた。その概念、提出された命題、および解決を試みた問題と問題を解決するための思考の道すじ、つまりその理論と方法について、読者は自己の経験に即して把握しているものとしていたのである。よって、わたしに残された任務は、問題そのものについて議論を促すこと、ただそれのみであった。

『民俗生活』は^{ガオビンチオン}高丙中の博士学位申請論文であり、1991年夏の審査を経て¹、1994年に「中国社会科学博士文庫」の1冊として中国社会科学出版社から出版された。このとき、高丙中は32才、論文執筆当時まで遡れば28歳の若さだった。ここで、わたしはこの若い中国人学者に、中国民俗学に、そして中国語学術界に大きな賛辞を贈りたい。

ある者は次のように言う。漢魏六朝から五代十国に至る約千年ものあいだ、中国語は仏典の翻訳に用いられ、さらに宋元両朝以降は各言語系統、語族間の大融合を経験したが、結果として、高度に抽象化された哲学概念を創造し、深淵な哲学的思索を行えるまでに練りあげられた、と。19世紀、欧米艦隊を追尾してやってきた西洋の学問が旧中国社会の門戸をこじ開けたとき、それを受け入れるだけの下準備が、言語のうえではすでに整っていたのである。象形・形声・指示・会意の機能をもつ単音節の漢字が形而上学的概念を生み出す潜在能力は、まさに無限大だ。いつの日か、中国語がたんに翻訳に用いられるだけでなく、西洋に起源をもつ学問（哲学もこれに含

まれる)が自らを表現する第一言語となりうる可能性を、誰も否定できはしないだろう。

民俗事象の史の変容を研究するには、民俗の定型的様式をめぐる史的領域を設定する必要がある。そのための一連の概念群には、雛型、完型、原型、残型、さらに首式、原式、傍式、変式、異式等いろいろ考えられるだろう。

〔略〕機能の面から民俗の定型的様式を研究するために、次のようなカテゴリを提示しよう。流行式、遺式、廃式、選択式、単行式……〔高 1994 : 149-150〕²。

民俗学の分野で提示された上記のような概念の抽象性は、思弁性に富んだ哲学概念には遠く及ばないかもしれない。だが、中国語による民俗学研究が概念の創造という面でもつ魅力を、たしかに醸しだしはじめている。

『民俗生活』の出版から15年、誰がそうすべきと決めたわけではないが、本書は民俗学を専攻する院生の必読書として定着している。この15年のあいだに、中国民俗学は伝統的なテキスト研究、文化研究、事象研究から、現下のコンテクスト研究、生活研究、総体的(イベント)研究へと転換し、『民俗生活』はこのパラダイムシフトの要となる牽引役を担ってきた。一つの学問の転換が、たんなるスローガンや提唱の域に留まり³、十分な論証を欠いたままであったなら、わずか20年たらずのあいだにこれほど多くの学者の賛同を得ることは難しく、伝統的なパラダイムの打破などとうてい不可能だっただろう。だが『民俗生活』はまさに緻密な論証を成し遂げた論著であり、今日、欧米の民俗学界を見回してみても、これほど哲学的思想に富み、心血が注がれた高水準の理論研究はけっして多くはない。この意味において、本書は現在に至るまで、民俗学の理論的思考という面において、中国民俗学をその先端に位置づけるものである⁴。

にもかかわらず、中国民俗学にとっても、世界の民俗学にとっても、かけがえのないこのデカルト的省察について、議論と研究は遅々として進まなかった。もちろん、いくどか公式あるいは非公式の場で論じられることはあったが、学理的な立場から生産的な対話がぞんぶんに行われたわけではなかった。したがって、この省察が有する理論的価値は詳細に解釈されず、また、内に秘めたる可能性も指摘されないまま、現在に至るのである。そこで、『民俗生活』出版15周年を迎える今日、私は浅学を恐れず、長年本書を読む際に作者と心を触れ合わせることで得たものを読者に捧げ、学内の同業者、そして作者本人に教を乞いたいと思う。それが民俗学理論の成長を促し、このディシプリンの発展に役立つと考えるためだ。

上篇 民俗学への弁護

1. FolkloreからSurvivals、そしてFolkwaysへ

——現代における民俗学の基本的課題の表出

故に純粋理論理性と純粋実践理性とが一つの認識において結合される時、もしこの結合が偶然的かつ任意的でなく、先天的に理性そのものを基礎としたがって必然的であるならば、純粋実践理性が優位を占める。〔中略〕後者は自己の限界を一切の上に掲げ、もし必要が生じた場合には前者を自己の領域の内に包括しようとするであろう。〔中略〕すべての関心は結局実践的であり、また理性の関心さえ非制約的に過ぎず、実践的使用においてのみ完全だからである。

——イマヌエル・カント『実践理性批判』より抜粋

『民俗生活』は序章と総論を除く、以下の6章から成っている。

- 序章 民俗学の対象をめぐる理論的課題
- 第1章 民俗の「民」：ディシプリンの歴史における民俗学の対象(上)
- 第2章 民俗の「俗」：ディシプリンの歴史における民俗学の対象(下)
- 第3章 生活と全体性への重視：サムナー民俗学理論
- 第4章 文化事象と生活全体像
- 第5章 生活世界：民俗学の領域とそのディシプリンの位置付け
- 第6章 民俗生活
- 総論 完全な研究対象と全面的な学術的志向性

各章のサブタイトルを直観的に受け止めるなら、本書が解決を試みている問題は二つあることが分かるだろう。一つはディシプリンとしての民俗学の研究領域と研究対象、つまり何を研究するかという問題、そしてもう一つは民俗学研究の志向性、すなわちどのように研究するかという問題である。この二つの問題を解決するなかで、民俗学というディシプリンの位置あるいは地位が論じられているのだが、これはこのディシプリンが有する価値と意義が論じられているということである。全章をとおして、『民俗生活』は学理のうえから「民俗学への弁護」⁵を行っている。これは、民俗学の学術的合理性(研究領域、対象、志向性)およびディシプリンとしての合法性(ディシプリンの地位と位置づけ)に関する弁護の書なのである。

ディシプリンの地位は、二つの条件によって保障される。一つは完全な知識体系(研究の領域、対象、志向性に関する概念体系と学理体系)を有していること、そしてもう一つが社会に認可される存在意義(ディシプリン編成における諸ディシプリンとの関係)を有していることである[8-9]。

完全な概念体系と学理体系の構築を通じて、民俗学の研究領域と「独立した完全な研究対象」[9]を把握し、それと呼応する志向性を確認すること、これは民俗学を弁護する直接的なやり方であり、まさにこのディシプリンが直面する「焦眉の急」[9]でもあるだろう。というのも、伝統民俗という民俗学の研究対象は日々消滅しており、「まさにこれが民俗学というディシプリンの地位をもっとも大きく揺るがした要因だった」[127]のだ。だが、民俗学を弁護する際、もっとも実質的根底的課題は、ディシプリンの存在価値と意義にある。

民俗とはなにか。民俗の文化的意義とはなにか。その社会的意義、そして人間の生に対する意義とはなにか。これらこそが、民俗学のもっとも根本的な学理的問題である。こうした問題は、民俗学というディシプリンの位置づけに大変重要な意味をもつ[9]。

つまり、民俗学の対象がもつ意味は、同時に民俗学というディシプリンの意義なのである。研究者が民俗という研究対象に見いだすのは、ただこのディシプリンの問題意識によって照らされた人間そのものの存在価値のみであり、「人間そのものの存在価値を照らします」ことこそ、民俗学というディシプリンの存在価値なのである。この意味において、民俗(対象)への弁護とはすなわち民俗学(ディシプリン)への弁護であり、逆に、民俗学への弁護は民俗への弁護に等しい。

だが、もしも民俗および民俗を研究対象とする民俗学というディシプリンが、人間そのものの存在にまったく無関心な対象、学問であるならば、民俗と民俗学への弁護は意義に欠き、そもそも弁護する価値もない。たとえ、弁護の結果、独立した完全な(統一された)研究対象がついに確定され、最終的に民俗学を救うことができたとしても、いったい何の意味があろうか。

たしかにはじめは、民俗学の研究対象を裏づけることが、民俗学を弁護するもっとも直接かつ有効な手段に思われるかもしれない。というのも、研究対象はディシプリンの存在理由に直結する問題だからであり、『民俗生活』にしてもこの点についてもっとも多くの紙面を割いている。しかし、実際は、こうしたすべてが人間そのものの存在の意義と価値に寄せる関心から生じたものであり、民俗学への弁護もまたこれに準拠している。まさに、人間そのものの存在に関する、有意義かつ価値ある学問であるからこそ、民俗学は私たちがこれを救わんと弁護するに値するのだ。

もちろん、逆に言えば、民俗学を救うために民俗学を弁護するということは、単純にその価値や意義を見だし、周囲に訴えればよいわけではない。このためにはまず民俗学というディシプリンに完全な知識、つまり知識体系と理論体系を構築する必要がある。民俗学の研究領域や研究対象、志向性について、体系化された概念で、理論的に説明することによってのみ、ディシプリンとしての民俗学がもつ意義と価値、すなわちディシプリンの地位と位置づけは、もっとも効果的に弁護され、最終的に民俗学の救済へつながるだろう。

民俗学が民俗の研究を通じて人間の存在価値と存在意義を省みる学問であるという意味において、民俗学を弁護することは、人間そのものの存在価値と存在意義を弁護することでもある。だが、一つのディシプリンとして、民俗学はディシプリンの知識を起点にし、人間そのものの存在価値と存在意義を弁護するのであって、たとえば社会的な常識や、他のディシプリンの視点からそうするのではない。これは民俗学というディシプリンの知識に関する概念や学理の構築が必要とされている、ということである。ディシプリンの視点からみれば、民俗学の概念と理論がなければ、人間そのものの存在を弁護しようがそれは盲目である。同様に、人間そのものの存在に無関心ならば、民俗学への弁護はあきらかに空虚である。

民俗学の研究領域、研究対象および研究の志向性についての弁護は、いわば外的な弁護にすぎない。一方、民俗学と人間の存在価値・存在意義のあいだの相関性をめぐる弁護は、内的なものである。民俗学の内的な弁護とは、民俗学が解決せんとする根本的課題、つまり人間そのものの存在価値と存在意義を守るという課題に示される、ディシプリンとしての合法性と学術的合理性への弁護である。私たちが『民俗生活』のなかで目にするのも、人間そのものの存在価値と存在意義を弁護するという民俗学の根本的問題意識である。全編を貫くこの問題意識は、内なる理論的衝動と化し、民俗学への外的な弁護を支え、後押ししている。そして、民俗学というディシプリンの概念の定義と概念化された学理から演繹される論理工程を通じて、最終的に民俗学の根本的課題——主体としての人間そのものの存在意義と価値が示されているのである。

自然科学を含むすべてのディシプリンが自らの研究領域、研究対象および研究の志向性について行う弁護は、各ディシプリンの構成員が、人間そのものとのある存在領域の意義と価値に対して抱く関心や思い入れからくる問題意識に端を発している。こうした問題意識は諸ディシプリンの発端となったものであり、この意味において、あらゆるディシプリンの起源は、歴史上のある時点を目指すのではなく、これを生業とする人間の心の内に存在することになる⁶。とはいえ、時間のうえからみれば、ディシプリンの起源はあくまで歴史上のある時点にはじまっている。つまり、ディシプリンがその基本的な問題意識あるいは覚醒によって、自らの研究領域と研究対象、そして研究の志向性を定めた、その瞬間である。

民俗学が生まれたのは、世界的な現代化の波がヨーロッパに押し寄せた19世紀のことである。19世紀のナショナリズムとロマン主義の思想が、民俗学の誕生を促した [118]。民俗学の研究対象と民俗学自身を、これまでのpopular antiquitiesではなく、古いサクソン複合語でfolkloreと呼んだとき、ウィリアム・ジョン・トムスはfolkloreに秘められた大いなる可能性には気づいていなかっただろう。

では、folkloreとは一体何なのだろうか。トムスはfolklore (民俗) とはつまりthe lore of the people (民衆の知識) だとした。だが、「中国語訳の俗と知識を英語に直すとすべてloreになる。トムスはfolkloreを定義づけていない」と高丙中は指摘する [59]。

トムスは民衆の知識という言葉で民俗に大ざっぱな定義を与えたように思われるが、実はトムスの原著に定義らしい様式を伴う定義は見当たらず、たんにfolklore = the lore of the peopleと繰り返されているだけである。[略] つまりこの概念は現在に至るまで、合理的かつ有効な定義がなされていないのである。[略] 実際、トムスはfolkloreとpopular antiquitiesを同一視していた。ただ、後者は複数形、しかも形容詞を伴っており、概念の形式上で劣っていることから、この単数形式の新しい専門用語で代用したにすぎない [48]。

だが、たとえそうであったとしても、

トムスにはfolkloreという概念を最初に提示したという功績がある。彼のfolkloreはもともとのpopular antiquitiesと同じ範囲を指すものだが、学術的な意義において両者は完全に異なる二つの概念である。folkloreは集合概念であり、トムスが総体的に民俗事象を把握していたことが分かる。folkloreとはつまり、民俗事象への総体的把握なのである。一方のpopular antiquitiesはあくまで個別概念であり、これを用いる研究者は個別事例を通じて民俗の事実を把握する。よってpopular antiquitiesが表出するのは一つひとつの民俗事象であり、その事象が複数存在するがゆえに単数形antiquityは複数形antiquitiesとして表されるのである。形式のうえからいえば、両者の違いは森と樹木、人類と人間の違いと似ている。トムスの概念により、その研究対象は独立し、統一された全体としてはじめて認識され、民俗学の構築に際し、完全な対象が理論的に確立されることになった。だからこそ、folkloreはその後の年月において一つの科学にまで発展することが可能となったのである。もしも研究者の研究対象に対する認識のかたちが不揃いであったならば、統一されたディシプリンを構築することは不可能だった [60]。

folkloreとは、じつに奇妙な言葉である。おそらく、トムスは熟慮に熟慮を重ねてこの言葉を提唱したわけではなく、folkloreがその後100年におよぶ民俗学の発展にさまざまな可能性を与え続けるなど、予想だにできなかったであろう。folkloreの奇妙さは、このサクソン複合語が主体(Folk / 民衆あるいは人民) と対象(Lore / 知識あるいは文化) という異なる部分の規定を含んでいる点にある。この点こそが、後世の民俗学者がこのディシプリンのキーワードをめぐるさまざまな解釈を生み出すきっかけを作った。ある者は偏った分析的な対象と、総合的かつ全体的な主体 + 対象をすり替えた。またある者は、新しい主体 + 対象によって旧来の主体 + 対象に新たな意味の統合を行った。前者のやり方を用いたのが、いわゆる人類学派の民俗学者たちである。

残存という概念が、彼らにリアルな研究資料を指し示した。彼〔エドワード・バーネット・タイラー〕の残存〔survivals〕がその他の同義語〔例えばremains、relics〕に取って代わることができたのは、それが体系的な理論に属する専門用語だったためである〔49-50〕。

人類学派の民俗学者は民俗学的な意味において、はじめて全面的に民俗を研究した。彼らは民俗の俗を古代文化の残存と定義し、その内容を規定した。〔略〕実際の業績からみても、あるいはその理論形態からみても、人類学派は民俗学において卓越した功績を残した。人類学派の民俗学者が持っていたfolkloreとsurvivalsという二つのキーワードのうち、前者はディシプリンの研究対象、さらにディシプリンそのものを指し、後者は研究対象としてのfolkloreを定義づけるために、folkloreを指す具体的なコンテキストのなかで用いられた。folkloreが集合名詞であり、まとまりのある専門用語であるのに対し、survivalsは可算名詞であり、民俗を定義づける際にその性質〔伝統的な存在〕と存在状態〔事象的〕を説明した。また、folkloreの代わりに用いられる際には、非常に便利かつ正確に具体的な民俗事象を指し示すことができたのである。人類学派の民俗学者は、自らが定める民俗の定義と一致する民俗の範囲を明確にした。以上からも、民俗学の対象について、人類学派の民俗学者の認識はその理論形態上とても完全なものであり、かなり明晰だと言える。彼らはトムスの民俗概念を発展させ、しかも、こうした概念を利用して自らの学説を作り上げた。そして、民俗研究ははじめて理論形態を有し、ついにマニアックな個人的趣味から一つの学問へなりえたのである〔61〕⁹。

これは次のようにも言えるだろう。人類学派の民俗学者が複数形のsurvivalsで単数形のfolkloreを定義づける際、folkloreは民俗学の研究領域から退き、代わりにsurvivalsがリアルで具体的な研究対象を直接指すようになった。複数の研究対象としてのsurvivalsがfolkloreに与えた定義は、具体的かつ細やかではあったが、偏ってもいた。survivalsはあくまでfolkloreに分析（あるいは分解）を試みた結果なのである。そして、survivalsによって定義づけられた後、folkloreはトムスがしたようなトートロジー的な自己規定から脱し、複数の、すなわち具体的で現実的な規定性を有するようになったのだが、その反面、民俗学の研究対象であるLore-survivalsが強調されるあまり、その主体であるfolkは消失してしまうことになった。たしかに、トムスが記したあの短い手紙は、「後学に民俗を定義するためのさまざまな啓示と根拠を与え、世界民俗学史上おもな民衆文化説、口承文芸説、および羅列式定義法など、すべてはこの生みの親に由来する」〔49〕ものである。だが、より正確に言えば、人類学派の民俗学者による残存理論が創りだした民俗の定義が孕む主体なき文化論こそが、それらの起源なのである。

もちろん、survivalsを用いてfolkloreのなかのfolkを覆い隠してしまった人類学派の民俗学者が、主体である民についてふたたび言及しなかったわけではない。folkloreの提唱者トムスは「民についてはっきり議論したこともない」というが、むしろ「人類学派の民俗学者がようやく民について慎重な議論を始めた。そして農民や野蛮人などをそれと見なしたのだが、それはこうした人々が大量の残存物を保持しているからだ」〔29〕。こうして、人類学派以降の民俗学者には次のような傾向がみられるようになった。すなわち彼らには「俗に基づいて民を規定するという共通点があり、彼らは先に何が俗かを確定したうえで、各自定めた俗が出現する範囲に基づいて、誰が民なのかを確定する」〔28〕のである。「俗を以て民を定める、俗を以て民を論じる」〔28〕という話法によりはじめて、民はようやく民俗学というディシプリンの基本的問題として受け継がれ、研究者に繰り返して議論され、やがて民俗学者が観念のうえで正式にこの学術共同体の一員になるために受ける必修科目にさえなったのである⁹。

だがしかし、人類学派の民俗学者がsurvivalsでfolkloreを脱構築化していたそのとき、あるいはその少し後、folkloreの「主体 + 対象」という言及方式を堅持するアメリカ人民俗学者がいた。それがウィリアム・グラハム・サムナーなのだった。

中国語のなかでfolkloreに最も近い専門用語は民間文化であり、民俗ではない。英語において、民俗と呼応するのはサムナーによって民俗研究に導入された“folkways”である。そのうち“folk”は一つの社会やコミュニティの人々を指す集合名詞であり、複数と目される。“ways”はもともと道や道のりを意味するが、転じて方法やシステム、さらに転じて習わし、風習、個人の習性などを表し、残るsは複数形を意味する。このことから、私たちはサムナーのfolkwaysを民俗と訳すのだ[77]¹⁰。

単純に文化を規定するsurvivalsと異なり、folkwaysは主体としての民を内包している。また、単数形のfolkloreとは違って複数形である。つまりサムナーにとって民俗とは、主体としてのすべての個人あるいは集団が具体的な「行為様式(定式)」[77]によって表現する民俗活動なのである。これは人類学派の民俗学者にみられた集団アイデンティティのための伝統文化とは異なっている。サムナーがより重要視したのは、個人と社会が実践する現実の生活であり、folkwaysという言葉はサムナー民俗学思想の核心をよく表していると言えよう。「彼の民俗研究の着眼点は社会生活であり、当時ヨーロッパで流行していた民俗学のように文化に着目するものとは一線を画していた」[77]¹¹。サムナーは「抽象世界から実践世界へ回帰した」[197]のである。

社会生活を民俗学の着眼点とする、ここには二つの意味が含まれている。一つは民俗が伝統的な生活文化というだけではなく、同時に現実の文化的な生活でもあるという意味である。サムナーは次のように記している。

民俗はその時々、それぞれの場所の、あらゆる生活の欲求のために設けられる [173]。民俗はつねに生まれ続けている。馬車が走っていた時代にはそうした旅行にふさわしい方法があり、公営バスが走る現代では、これに対応する都市の交通に関する民俗が生み出された [180]。民俗[略]は伝統であり、また実際に存在している。生活全般においてそれらはいたるところに存在するのである [183]。

社会生活を民俗学の着眼点にするという点に含まれるもう一つの意味は、民俗がたんに集団の行動モデルというだけではなく、とにもかくにもまずは個人の活動様式だということである。

わたしたちはこれ[民俗]の原始形態、発展過程およびその法則を研究できるし、これが個人に及ぼす影響と個人がこれに与える反作用も研究できる。そして後者こそが私たちが関心を抱くものだ[174]。

まさにここから100年の時を経て、サムナーは一人の中国人青年民俗学者によって、長く埃を被ったままだった古紙のなかから掘り起こされ、ふたたび光をあてられた。しかも当時、高丙中は「たいへんな驚きと喜びに包まれながら目にした」のであり、サムナーの民俗理論は「現在に至るまで最も理論性に富んだ体系であり、さらに「ここ100年間の理論民俗学の分野でなされた唯一の試み」とまで評された[77]。

サムナーは民俗生成の始点は個人の習慣にあると考えた。つまり民俗の民に個人という概念を導入したのである。普遍的なもの、流行しているものを研究する民俗学は、通常は木を見て森を見ず、集団の共同性を重視する際に個性差を見落としてしまう。もしもサムナーが示唆するところに従い、個人を起点にして集団を論じるならば、民俗学は集団の共通性に注目しながら個の要素にも留意し、また集団心理を重視しながら個人の選択と主体性にも留意できるようになるかもしれない。こうした方向性は、現代の民俗に関する研究にはとくに有益である。なぜなら、現代化した生活において個人の主体性はすでにかなり発展しているのであり、個の要素による作用がしだいに強さを増すにともない、民俗研究も集団およびその一致性に注目するだけでなく、同時に個人およびその選択のからくりを考慮しないわけにはいなくなるからである[100]。

ここから、サムナーが再考されるにいたったのは、サムナーを発見した高丙中と、高丙中に発見されたサムナーが、民俗学の基本的課題すなわちディシプリンの価値と意義について、きわめて近い、ひいては同じ考え方を共有していたからだとすることが分かる。両者は、民俗学が伝統文化を集団アイデンティティだけに注目する学問ではなく、現実の社会に関心を寄せることもできる、さらには個人の生活や人生、つまりその人自身の主体的な存在価値と意義にも思いを馳せることもできる、と考えた。民俗学というディシプリンがその基本的な問題意識ゆえに実現しうる効用に対して、おそらくサムナーは高丙中ほど熱い期待を寄せてはいなかっただろう。だが、サムナーが残した民俗学理論をめぐる体系化された記述は、理論的な見地から、高丙中に次のような信念を抱かせたのは間違いない。民俗学はそのディシプリンの基本的な問題意識をもって、社会に、人間の生に、大きく役立つ学問なのだ、と。しかも、その理論をより完全に、より徹底化することで、社会と人間の生に対して、このディシプリンが担うべき責任を担うのだ、と。したがって、

現代の中国民俗学者は民俗生活の研究を通じて、自国の人々の生に心を寄せることができる。伝統から現代へ大きく転換するなかでありえないほど厳しく、辛く、苦しくみえる人間の生に心を寄せることができる[146]。わたしたちが主体へそそぐ関心は、その人の生への関心をその起点としなければならない。民俗学は民俗定式と民俗生活を研究する際に、人々の生と結びつけて記述する、つまり、人生の過程において示される集団的定式そしてその定式について行われるパフォーマンスを研究するのである[163]。こうすることでのみ、民俗学者が生活を直視し、生活の問題に答え、生活に関心をもつという現代の使命を果たしうる可能性は生まれるのである[100]。

語り手自身の主体性と現在性、つまり「個の現実的存在」[145]の「個の物語」[高 1999]を基本的な問題あるいは問題意識とする現代民俗学は、歴史上の大物民俗学者たちが一貫してそうしてきたように、集団性や伝統性という物語だけを語ることはない。この現代民俗学は、100年の時を隔てて、二人の民俗学者によってそれぞれ発見された。いや、100年の時を隔てたというのは語弊があろう。サムナーの「思想の一部はあまりに前衛的で当時は受け入れられなかった」、しかも「現代であっても、[彼の]このような[生活を見つめ、個人を見つめる]観点は、とても寛容であるか新しい思想をもっている民俗学者にしか理解されない、また受け入れられないだろう」[102]。サムナーと高丙中は、実際には同時代を生きている¹²、フッサールの言葉を借りれば「時

を越えて協力しつつ哲学する人たち」なのだ[胡塞爾 2002: 89]。

だがそうはいても、現実の生活に関心を寄せ、個の生に関心を寄せることを基本的問題とする民俗学のみが、意義と価値を有する学問なのだろうか。もちろんそうではない。人類学派の民俗学者は残存説によって民俗学の対象を規定したが、かつてはそれも「時節に合っていた」[61]のである。当時、拒みようのない近代化の真ただ中にありながらも、マリノフスキーが述べたように伝統的な民俗とその担い手はいつも身近にあった[馬林諾夫斯基 1986: 85]。民主主義と啓蒙主義兼ロマン主義により産み落とされた中国民俗学が歩みはじめた五・四運動時代にあっても、伝統的な民俗はまだまだ当時の普遍的な「生活事実」[119]だった。しかし、近代性のグローバルな拡大が進んだ結果、このような残存とその担い手(下層階級、原始民族)も急速に姿を消してゆき、民俗学ははじめて危機感を抱くことになる。これは、ディシプリンの対象が急速に消滅したことにより生じたディシプリンの危機だった。研究対象をすべて喪失してしまった学問が、それでもなお国に、民に、社会に、そして人間の生に役立つ学問でありうるのか、問題になったのである。

民俗学はかつて人の役に立つ学問だった。民俗学は伝統民俗の事象研究によって大本営を築いたが、これもかつてはきわめて有用であり、「民族アイデンティティの統一を図るための根拠」[119]として、あるいは「民族アイデンティティを統一する対象を提示する」[140]ための有用な資源だったのである。もちろん、民俗文化は文化アイデンティティのためのロマンティックな資源というだけでなく、近代の啓蒙主義にとっては批判の対象でもあったのだが¹³、ここではこの点を考慮せず、あくまでこれを事象研究の学術的对象としての文化的資源と捉えよう。今日、この意味における民俗文化はもはや追い求める価値すらなくなってしまったのだろうか。社会に寄り添い、人間の生に寄り添う民俗学者の目には、民俗の事象研究が生活や人間の生からかけ離れているように見える。これは民俗学というディシプリンの基本的な問題意識が転換しているためなのだろうだが、しかし、そもそもこの転換はどのようにして起こったのだろうか。

先に述べたとおり、19世紀の近代化はヨーロッパを駆けめぐったが、当時は文化の残存も伝統の担い手(農民、郷民)も多数存在し、民俗イベントも全体像として現実に存在していた。当時、このような実在する大量の民俗イベントの「生活事実」に直面していた民俗学者は、総体的な研究を行うことができなかったわけではない。行えなかったのではなく、行わなかったのだ。それは「民間のものこそ真に民族のもの」[122,123]という観点が存在していたためである。民間の伝統文化を通じて民族国家と民主主義社会の集団的アイデンティティを構築することこそが当時求められていたのであり、民俗学というディシプリンがその時代に生み出さるべき基本的な問題意識なのだった。これにより、集団に共通認識される観念(記号)形態の「民族的文化現象」[140]、つまり民間伝統文化をディシプリンの基本的問題とする民俗事象研究が生まれたのだが、その反面、個人が実践する、生活形態の民俗イベントをめぐる問題意識は、ディシプリン全体が着目する課題として提示されるには至らなかった。

『民俗生活』の言い回しを借りれば、民俗はつねに文化と生活という二つの形態で存在しており、前者は文化が生み出された結果として、また後者は生活の投入過程として、それぞれ表現される。これと呼応して、民俗研究にも民俗事象(要素)の形式と民俗生活総体(イベント)の内容をそれぞれ志向する、二つの方向性が生まれた。前者は集団アイデンティティの伝統的観念を見つめるまなざしとして、後者は個人が実践する現下の活動へ向けられる関心としてそれぞれ表出した¹⁴。

民俗学の研究対象が生活全般であってよいならば、民俗学の研究対象は永遠に消え去ることはない。人間の生活の総体、これはつまり人間の存在そのものであり¹⁵、人間の存在そのものが非

存在とはなりえないからである。よって、民俗学の研究対象が消失するかもしれないというのはまったくの杞憂であり、このディシプリンが直面する危機などではない。危機はあくまで、はたして人間の存在そのものがこのディシプリンの基本的問題意識と関連付けられるのか、という点に潜んでいる¹⁶。また、民俗事象研究の今後の展望だが、かりに伝統民俗が完全に現実生活から消え去ったとしても、民俗学は民俗伝統に歴史研究を行えるわけであり、その研究が文化アイデンティティの統一に有益だと考えられるならば、伝統民俗に関する事象研究も十分に提唱されるに値すると思われる。

『民俗生活』刊行から数年たったのち、この博士学位論文を執筆した動機を思い起こし、高丙中は次のように記している。

当時の私が民俗学研究の志向性に失望していたことを、今更隠すことはないだろう。博士論文を書いていた1990年、私のおもな狙いの一つに、民俗学の残存研究への批判があった。しかし、のちの歴史が証明するように、この時期、文化の残存を知識のうえでふたたび見えるもの (visible) にしたことは、中国人社会が大きな変容の流れのなかで自らの伝統と連続した文化を構築せんとする際に、鍵となる作用を発揮した。当時、文化現象としての残存を掘り起こし、また残存をめぐる言説を合法的なものとして提示したこと、これらは実質上、のちに中国人社会の後続的な文化的基盤を形づくり、中華民族の文化アイデンティティをめぐる集団意識あるいは集団的無意識を一つにまとめあげたのである[高 2006b]。

すでに指摘したように、研究対象が喪失するやも知れぬ恐れではなく、ディシプリンの基本的な問題意識の移り変わりこそが、民俗学の危機を創りだした。たとえば民俗イベントに総体的な研究を試みる者がいて、彼の目の前に民俗イベントで溢れかえる現実生活が広がっていたとしても、民俗学というディシプリンの基本的問題意識が以前のままならば、彼はいぜんとして文化の視点から民俗イベントを抽象化し、つねに「人間の現実的な行動に背を向けて抽象的な文化に注目する」[115] のであり、民俗イベントの全体的な過程はその研究視野には入らない。つまり、民俗イベントが民俗学者に問題視されないこと、そして「民俗学は生活を避け、生活も民俗学を忘れゆく」[116] こと、これこそが民俗学というディシプリンの危機の根源なのである。したがって、民俗の事象研究という志向性自体が民俗学の危機を招いたわけではない。その学術的志向性はディシプリンの問題意識によって規定されているのである。

おそらく時代の需要が変わったのだろう。かつてもっとも価値があるとされた民族アイデンティティは、一部の「社会的良識」[1] のある民俗学者からみれば、もはや社会生活を送るうえでの緊迫した課題ではなくなった。現在という時代の焦眉の急は、個人としての一人ひとりの生の問題を解決することである。「文化の視点から民俗と過去の関係性や民俗の史的形態を研究することはたしかに重要だが、生活の視点から民俗と人間の生の関係を研究することはより重要である」[110]。そこで、かねてより集団的、伝統的、そして文化的な研究をその根幹に求めてきた民俗学は、誕生以来最大の苦境に陥ったのである。

しかし、これはやはり時代が民俗学に難問を課したわけではなく、このディシプリン自身の問題だろう。生活の総体に注目することは、そもそも当初から民俗学というディシプリンが担うべき責務であったのに、その責任を民俗学は果たしてこなかったのである。繰り返すが、伝統的な研究対象の消失が「民俗学というディシプリンの地位を力強く揺すぶった」[127] 結果、民俗学の地位が疑問視された [126] のではない。民俗学の対象はもともと個としての一人ひとりの、そし

て個人間の協力を通じてそこに身を投じる、総体的な民俗活動であり、民俗生活だった。しかし、民俗学は自らの基本的課題について向き合っていかなかったのである。

だが、サムナーが民俗生活の現実を直観し現象そのものへの回帰をしたことにより、つまり生活現象そのものへの回帰を試みたその実践の努力により、この民俗学の基本的課題はすべての民俗学者の目に触れることとなった。ここでわれわれは、19世紀の人類学派の民俗学者が近代という歴史が求めるところに応じて、通時的な近代の課題に取り組む際、彼らは一時的に民俗学自身に内在する共時的な基本的課題に目をつむっていたにすぎない、ということを理解できる。実際、民族アイデンティティにしろ、文化アイデンティティにしろ、いったいどれが民俗学の基本問題の共時的な実質的内容を、通時的なかたちで表現したものでないと言い切れるだろう。

クレイグ・キャルフーンは、19世紀のヨーロッパにおいて、民族アイデンティティや文化アイデンティティが自己実現の有効なかたちとなったのは、これらが直接「近代以前の競争的な忠誠精神が有していた重大な意義に対する深刻な反動だった」からだと考えた[カール霍恩 1999]。つまり、人類学派の民俗学者たちは、近代的な民主主義社会と民族国家の文化共同体のアイデンティティを思い描く際、血縁や地縁、階級等さまざまな伝統文化共同体に基づくアイデンティティを一旦超越することで、こうした伝統文化の共同体から個人を解き放ち、真に主体的な個の存在とならしめることを実現せんとしたのである¹⁷。

このことは、民俗学の基本的課題がもつ共時的な内容がときに通時的な現代的形式で表現されることはあっても、民俗学の共時的な基本的課題そのものは、民俗学研究のさまざまな志向性において、基礎的な作用を及ぼしていることを意味している。そして民俗学の共時的な基本的課題、つまり個としての人間の主体的な存在という問題は、人間の生活現象に関する経験的直観を通じて、直接提示されるものである。これは民俗学の総体的研究がこのディシプリンの基本的課題について行う自己還元、自己認識であり、現代における民俗学が行いうる偉大な貢献である¹⁸。

民俗学の総体的研究が生活過程を志向する以上、それは理論のうえから事象研究が取りこぼした民俗発生のコンテクストを探し出さねばならない。かつて冷遇された活動の主体を連れ戻さなければならない。この民俗学は、もはや動きのない民俗を見つめるだけではない。民俗とその発生コンテクスト、そして主体が構成する活動全体を把握するのである[110]。

総体的研究はとくに民俗の主体の問題に関心を寄せる。主体は生活全体の一部だが、同時にそれは特別な一部分である。主体が民俗を操作するのであり、主体の生命活動が〔民俗活動の〕過程に展開の動力を与えるのだ。したがって、こうした研究は〔民俗生活の〕全体における主体性の発露を考察しうる可能性を有している[111]。

人間の活動としての民俗生活は、民俗定式における主体の存在を指す、また、主体が民俗定式へ自ら身を投じて構成する活動を指す。人間がその基点であり、起点であり、動因である。人間こそが主体、そしてその支配者なのである。よって、わたしたちは主体に強い興味を寄せるだけでなく、主体を民俗生活の焦点として位置づける[163]。

『民俗生活』が出版されてから15年ものあいだ、まさに民俗学というディシプリンの共時的な基本的課題——一人ひとりの主体的な存在を見つめること——をめぐる理論的な思考が、高丙中の学術思想の基礎を作りあげてきた。2008年、新たに出版した論文集『民間文化と公民社会』に記した「まえがき」および第一篇において、高は次のように述べている。

私は本書のなかで民間文化の復興〔というテーマ〕を一番に掲げ、個の物語から語り始めている。〔略〕この物語は個人の視点から論じられているが、これは民間が主体、行動者によって組織されるという別の論点を支えるためである。政治と学術のうえで、民間は通常匿名の群衆を指し、それはmass、個人の影が見えない群集、沈黙する大多数、烏合の衆のことである。だがわれわれの物語が示すように、民間は明瞭に表現することができる個人でもあり、生きた人間である。彼らは主動的であり、思想を有し、行動する。抗議し、争うこともあれば、協力もする。彼らの日常生活は、些細な出来事だけでなく、利己を超えた価値と表現形式〔文化〕を同時に包括する。われわれが民間の学問に従事する際、心のなかに民を、積極的に行動する個人を、持たねばならない。大まかな意味で民間という概念を使用する際も、それが主体の集合であることをはっきりと意識せねばならない。特定の文化の源流を語るのに“folk”の概念を用いる際も、真剣にそれを公民という身分を持つ政治、社会、文化の構成員と見なさねばならない。以上のことは、今日、民間で行われる文化関連の調査研究が備えるべき学術倫理である。〔略〕批判される者〔民〕に有効な内省を促すには、彼らが思想のうえでも行動のうえでも主体であることを保証する必要がある〔だが近代以降の日常生活批判はまさに彼らが主体として成り立つ条件を破壊してしまった〕。民俗学者は民を社会行動の主体とする思想的過程および社会的過程に積極的に参与すべきだ。これが本稿の起点である〔高 2008 : 4,37〕¹⁹。

2. 具体性から抽象性へ、抽象性から具体性へ —— 民俗生活総体研究の方法論

現実的で具体的なものから、現実的前提からはじめること、したがってたとえば経済学では、社会的生産行為全体の基礎であり、主体である人口からはじめることは、正しいことのようにみえる。しかしこれは、もっとたちいて考察すると、まちがい《であること》がわかる。〔略〕もしわたくしが人口からはじめるとすれば、それは全体の混沌とした表象なのであり、いっそうたちいて規定することによって、わたくしは分析的にだんだんとより単純な概念にたつてであろう、つまりわたくしは、表象された具体的なものからますます希薄な abstracta 《一般的なもの》にすすんでいき、ついには、もっとも単純な諸規定に到達してしまうであろう。そこから、こんどは、ふたたび後方への旅がはじめられるはずで、ついにわたくしは、ふたたび人口に到達するであろう。しかしそれは、こんどは、全体の混沌とした表象としての人口ではなくて、多くの規定と関連をもつ豊富な総体としての人口である。

〔略〕具体的なものが具体的であるのは、それが多くの規定の総括だからであり、したがって多様なものの統一だからである。だから思考においては、具体的なものは、総括の過程として、結果としてあらわれ、出発点としてはあらわれない。たとえそれが、実際の出発点であり、したがってまた直観と表象の出発点であるにしても、第一の道では、完全な表象が発散されて抽象的な規定となり、第二の道では、抽象的な諸規定が思考の道をへて具体的なものの再生産に導かれる。

〔略〕〔抽象性の範囲は〕すでにあたえられている具体的な生きた全体の抽象的で一面的な関連としてのほかには、どうしても実在のしようがない。〔略〕具体的な総体が、思考された総体として、ひとつの思考された具体物として、in fact 《事実上》思考の、概念作用の産物であるかぎりでは正しい、しかしそれは、けっして直観と表象とのそとで、あるいはまたそれら

をこえて思考して自分自身をうみだす概念の産物ではなくて、直観と表象とを概念へ加工することの産物なのである。あたまのなかに思考された全体としてあらわれる全体は、思考するあたまの産物である、そしてこのあたまは自分だけにできる仕方世界をわがものにする。

——マルクス『政治経済学批判序説』より抜粋

われわれはここで、真に存在するものそのものを認識するのだ、——たとえそれが、経験的に与えられたものから出発して、その手続きをみちびく極としての機能を果たす幾何学的理想形態への近似性をたえず高めてゆくという形式においてでしかないとしてもである。

——エドムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』より抜粋

サムナー民俗学の問題意識により、特定の時代と場所を条件として客観的実在性を有する日常生活は、一つの研究領域と研究対象として言及された。そしてそこには、日常生活における個人あるいは個人の集合体としての群集(民)が、一定の行為様式(俗)に従事する文化的活動も含まれていた。サムナーの啓示によってすでに民俗学者たちが認識しているように、個人の具体的かつ総体的な民俗生活は、民俗学が感覚的に経験する「現実の出発点であり、したがってまた〔民俗学の〕直観や表象の出発点でもある」。しかし、これは民俗学の理論的叙述の出発点ではない。なぜなら、理論的記述の起点は民俗生活の具体的総体性に対する直観ではありえない。その起点となるのは、民俗生活の具体的総体性から進み、たどりつくことになる民俗文化の抽象的・断片的な概念規定のみである(わたしたちが学術論文を執筆する際、まず立論の土台となる理論的起点あるいは論理的起点を明らかにするのと同じである)。

理論的記述は概念から始めるのであって直観から始めるのではない。さもなければ、その記述は盲目的になってしまう。もちろん逆に、抽象的な概念が具体的な現実に至らなければ、つまり概念によって具体的な現実全体を総体的に把握するのでなければ、その理論的記述もまた空虚なものだろう。民俗学史を紐解いてみれば、人類学派の^レ残存説は単純な理論的記述に留まり、その観念対象を現実的に直観される感性的な経験からかい離させてしまったがゆえに、社会科学へ、すなわち経験—実証科学へパラダイムシフトする民俗学に、理論的記述と現実的直観の乖離という危機の根源を残すことになった。高丙中は比較的早い時期の民俗学のこうした「現実からのかい離」に陥った研究を、民俗学の「頭脳ゲーム」式形式主義的偏向と呼んだ。

民俗学の形式主義的研究は^レ俗に着目し、^レ民を傍らに置き去りにした。イベントから離れて事象を語る、人間から目をそむけてテキストを解説する、内容〔意味〕を無視して形式を論じるのである。意味に言及しない文化〔趣意〕研究などナンセンスである。民衆の生活を理解し、フィールドワークを通じて彼らの生活の民俗的過程を記録するのは第一歩にすぎず、その後は民俗事象をイベントのなかに位置付けて理解しなければならない。そしてテキストと活動の主体を関連付けて理解しなければならない。意味はイベントのなかで生まれる。それは行為の価値をめぐる主体の体験である。イベントと主体を切り離してしまえば、意味は語りようがない[高 1996]。

たとえ伝統的な民俗イベントが現実生活に幅広く^レ残存していた19世紀にあっても、人類学派の民俗学者はその特有の問題意識とそれに呼応する志向性ゆえに、民俗生活という現実の対象に関心を寄せることがなかった。先に述べた考えでは、これは当時の研究者が共有していた通時的な

問題意識に原因があるのだった。また、ディシプリンをめぐる意識に着目すれば、これは早期の人類学派の民俗学者が民俗学は社会科学か、人文学かというディシプリンの位置づけについて、明確に自覚される認識を有していなかったことにも起因する。感性的に直観される対象の喪失により生じた民俗学の危機感、実際には、人文学に端を発したこのディシプリンに社会科学化の意識が芽生え、経験的对象を感性的に直観しようという要求が生じてから、はじめて明確に認識され、指摘されるようになったのである²⁰。

以上からも分かるように、民俗学の危機というのは、ディシプリンの意識およびこれと呼応する基本的な問題意識の変容により生じ、煽られた。すなわち、民俗学というディシプリンの危機は、ディシプリンの性質の再定義(人文的学問から社会科学へのパラダイムシフト)によって引き起こされた危機であり、そこではじめて、ディシプリンの観念的对象を現実的对象へ切り替えるという課題が生じた。もちろん、学者の問題意識と志向性の転換、そしてディシプリンの性質の転換、これらは自らの存在形式つまり存在本質をめぐる人間の理解という根源的な問題とも関係している。人間が自身の本質的な存在形式を問い続ける過程においては、その理解もまた変化し続けているのである。たとえば人間とは観念的な対象的存在(文化の人)か、それとも経験的な対照的存在(生活現象のなかの人)なのか、あるいは本稿が以下に示すように超越的な主体的存在(生活現象の上あるいは外の人)なのだろうか。

民俗学の経験—実証論的な学理および方法論の転換という問題に戻ろう。サムナーは経験—実証的ディシプリンとしての民俗学の研究対象、すなわちその民俗生活の感性的に直観される性質を明確に示した。しかし先に述べたように、この現実的对象を理論的に説明しようとするれば、感性的な直観を直接その起点に据えることはできず、あくまで理性的な概念から出発しなければならない。そこで、過去の民俗学者が具体的な民俗生活について行ってきた理論的抽象化、すなわち偏った規定により発明された概念が、サムナー民俗学の論理の出発点となった。そして、これらの概念と理論(素朴な理論ではあったが) [76]を受け入れ、転換し、それを起点とすることで、民俗学の経験—実証研究はようやくその完全な研究領域を把握し、その統一された研究対象を認識することができたのである。

[サムナーの] 理論は生活の具体性から定式と観念の抽象性へと進み、さらに定式と観念が統一された抽象性の具体化へと進む。こうした思想と方法は理論的な価値があるだけでなく、現実的な意義も有している。彼は生活を総体的に把握しようと努めているのである [100]。

人文主義的傾向が強かった19世紀のヨーロッパ民俗学とは違い、社会科学的傾向がより鮮明だったサムナー民俗学にとって、具体性から抽象性へと進む方法(すなわちマルクスが言うところの「下向法」とは、具体的かつ総体的な民俗生活という民俗学研究の経験的对象への感性的直観から出発し、「活動の主体あるいは主体の活動を民俗イベントから抽出し、これを排除あるいはエポケー」し [114]、抽象的、断片的な民俗文化の理性的概念へ還元することを指す。同時にこれはディシプリンの学史における概念の起点へ還元することも意味しており、よって、ディシプリン史上の概念の起点が、総体的、具体的な現実的对象に理論的記述を行う際の論理的な前提になることになる。

具体性から抽象性へ、これは第一歩にすぎない。具体的な抽象性からさらに抽象的な具体性へと進まねばならない [144-145]。

抽象性から具体性へ進む方法(マルクスが言うところの^{上向法})とは、このディシプリンの歴史に登場したさまざまな断片的、抽象的な概念規定を論理的前提とし、具体的かつ総体的な現実の対象つまり民俗生活を総体的に把握するという意味である。ここから、民俗学の理論史、言い換えると民俗学の概念が自ら変容を遂げてきた論理の歴史は、民俗学が現実の対象について行ってきた観念的な把握のプロセス(俗から民の生活への進展)とまさしく一致していることが分かる²¹。

つまり、民俗学の学史において発明された数々の概念、なかでもとくに本源的概念は、経験—実証研究が現実の対象を把握するにあたって、その理論的な意義を完全には失っていない。もちろん、実際にはこうした概念はつねに観念的对象の構築に寄与しているのだが、他方では、これらがさまざまな抽象的、断片的な角度から、民俗生活という具体的かつ総体的な現実の対象をめぐるわれわれの理解を構築し、そして豊かにしてくれているのだともいえる。そもそも学術の歴史のうえで概念が発明されず、知識が生産されてこなければ、ディシプリンの伝統において現実の対象を「多くの規定と関係性を有した豊かな総体」として把握することもできない。よって、学術史上、観念的对象を把握するために発明されてきた理性的な概念は、いずれも現在われわれが現実の対象を直観するためのさまざまなモノの見方の源なのである²²。

この意味において、『民俗生活』の第1章ならびに第2章「ディシプリンの歴史における民俗学の対象」に関連する理論と概念についてのまとめは、たんなる先行研究の文献整理ではない。それは、われわれが問題意識を抱いたまま「ディシプリンの歴史へあらためて立ち戻り、そこで答えやヒント、考え方などを得る」[9] よう促す学史の再構築である。この学史の再構築を通じて、具体的な現実から抽象的な概念への進展(還元)を再現し、その後、「思考を具体性の掌握のために用い、それを精神において具体的に再現する方式とする」ために、抽象的な概念からふたたび具体的な対象へ向かおうというのである。

ここでは、史的に(つまり論理的に)変容する民俗学の概念について、時間軸のうえから通時的な描写を行うことと、空間のなかで理論的に(これもまた論理的に)示される民俗学の対象について共時的な把握を試みることに等しくなっており、史的描写と理論的記述が高度な論理的一致をみせている。『民俗生活』という書物の構成には、抽象的な俗という文化概念(観念)から具体的な民という生活の対象(現実)へ進んでゆく民俗学の社会科学的手法に対して、また人文学から社会科学へ向かう民俗学の転換過程に対して、全面的かつ奥深い理論的な示唆が含まれているのである。

『民俗生活』の第1章ならびに第2章では、民俗の民をめぐる欧米学者の解釈が列挙された。

歴代の英米両国の民俗学者は、民俗の定義について語る際、その多くが民俗主体としての民という記号表現(シニフィアン)の具体的な記号内容(シニフィエ)に言及するのを避けており、歯切れが悪い。たとえば『民俗、神話、伝説標準辞典』には民俗に関する定義が21も収録されているが、俗をめぐる議論が展開されるなかで、残念ながらいずれの定義も民について明確に意見を述べていない[10]。

たとえ何が民であるか明確に定義づけた後であっても、欧米の民俗学者には次のような共通点があった。

俗に基づいて民を規定する。つまり、何が俗であるか事前に確定しており、各々がそうだと認識する俗の出現範囲に基づいて、何が民なのかを再規定するのである[28]。

われわれはすでに「俗を以て民を規定する」あるいは「俗を以て民を論じる」[29]という考え方で、早期の民俗学者が担っていた時代の役割、そしてそこから生まれた問題意識（文化的アイデンティティの感情的一致および理性批判）が密接に関係しており、社会科学化する民俗学の方法論とは無関係であることを確認した²³。

英米の民俗学史において、民俗の民を論じた論著はさほど多くない。その一方で、民俗の俗を論じたものは相当な数にのぼる。多くの論述は俗のために書かれ、民を論じるのはあくまでついでのように見える。というのも、英米の民俗学者は俗の研究を通じて俗を有する民を認識したいのではなく、俗を民から分離可能な、自律的に存在する文化的現象として研究したいのである。つまり、その研究のまざなしは現実的な民ではなく、文化的な俗に注がれている。よって、民俗の俗に自然と紙幅がさかれてゆくことになる[46]。

西洋の民俗学者は、民をその思考がたどりつくべき帰宿としない。俗に関する知識を打ち立てようとするのである。その業績においては、民が有効な手段となる場合に限り、民に言及する。だが多くの場合において、民はつねに省略可能であり、特別に言及しなくても困らない[140]。

「俗を以て民を規定する」あるいは「俗を以て民を論じる」というのは、けっして西洋の民俗学者が自覚して採用する手法ではない。彼らが民に論及するのは、ある俗がどんな民によって担われるかをついでに説明するためにそうするのであって、民の性質、状態および存在意義を説明するためではない。民の性質、状態および存在意義は、むしろ俗の性質、状態および文化的意義を説明するためにあるかのようである。よって、欧米の民俗学者が民を議論しても、「あくまでついでのように見える」のである。

このことから、「俗を以て民を規定する（論じる）」というものは、欧米の民俗学者にその起源をもつ明確な手法というよりは、『民俗生活』以降、理論的に自覚されるようになった方法論的意識だといったほうがよいだろう。早期の欧米の民俗学者にとって、「俗を以て民を規定する（論じる）」とは、さらなる発展が待たれる方法論上の可能性にすぎなかった。『民俗生活』が先陣を切ってFolkloreをFolkとloreに意識的に分割したのであり、つまり民俗を民と俗に分析し、抽象的、部分的な俗から具体的、総体的な民および民の全体的な生活へ進むことで、「俗を以て民を規定する（論じる）」という考え方は自覚される民俗学的方法論に成長したのである。

『民俗生活』より前の欧米民俗学者は、偶然現れた美しい流星のようなサムナーを除けば、たとえFolk-loreに分解し、『俗を以て民を規定する（論じる）』という考え方をもっていたとしても、自覚される社会科学の理論的意識には乏しかった。よって、「俗を以て民を規定する（論じる）」は欧米学者が開発したやり方であるというよりは、『民俗生活』が抽象的な俗という文化で具体的な民およびその生活を規定するという社会科学の研究パラダイムを開拓したといったほうがよい。「欧米学者は『俗を以て民を規定する（論じる）』という研究の道りを辿った」と言っても誤りではないが、より正確には、これは『民俗生活』が欧米民俗学史について行った論理の再構築なのである。あるいはこう言うべきだろう。社会科学化という視点に立って見れば、欧米民俗学史の全体的な歩みは抽象性から具体性へ——つまり「俗を以て民を規定する（論じる）」——という方向性と情景を映し出している、と。

欧米の民俗学者の「俗を以て民を規定する（論じる）」という考え方とは違い、五・四運動時代の中国では、「学者たちは〔俗に基づいて確定した〕民の範囲内で〔人と人のあいだの文化的〕差異

を認識していなかった。まず人間的な意味において〔人と人のあいだの階級的〕差異を認識した〔43〕。そして、一部の人間(統治階級)を民の範囲から除外したのである²⁴。

中国人学者のこうした「俗を以て民を規定する(論じる)」に当てはまらない考え方は、なにも五・四運動時代の学者だけの専売特許ではない。たとえば1932年の『現代イギリス謡俗および謡俗学』のなかでも、作者の江紹原は「民衆の生活」や「民階級の生活状況」といった概念と命題に複数回触れており、Folkloreの旧訳である民俗学を「民学」に変更するよう提議までしている〔68,74〕。この新しい翻訳方法において俗が消えているからとって、中国の学术界に経験—実証主義的研究の伝統が欠如していたとは断言できない。しかも中国の学术界は近代以降の社会科学的手法の普及の影響を大きく受けていないことを考慮すると、あるいはこれは民族的、文化的な人文主義思想によるものかもしれない。

民の具体的な記号内容は時代によって変化する。民は生きた概念であり、歴史上変化し続けた〔44〕。〔中国人学者の目に映る〕国民説は民族全体説の発展であり、平民説と労働人民説は民族全体説の否定である。そのうち労働人民説は平民説が極端化したかたちでもあった。最後に鍾敬文教授を代表とする中国民俗学会の一部の人々は全民族を民と見なしようとした。それは平民説の否定、そして民族全体説への回帰、つまり否定の否定だった。ただし、この回帰はより高次元での回帰であり、旧説をより豊かに発展させたものである。ここでいう民族とは内容に乏しい空虚な概念ではなく、豊かな内的規定で満ちている。この説を支持する者は、民は古代の人々も含むとしながらも、現代の人々の方へより重きを置いた。中国はもともと多民族国家であり、一つの民族内にも多くのコミュニティが存在するうえに、階級的な差異も認められる。全民族説は旧来のさまざまな観点を合理的に組み合わせただけであり、平民説を否定しながらも、平民説の階級的差異をめぐる認識を融合させてもいる〔45〕。

これはまたしても、具体性(民族全体説)から抽象性(労働人民説)へ、抽象性(労働人民説)から具体性(全民族説)へと論を進めた典型的なケースである。しかし、中国人学者の否定の否定は、終始主体概念の対象範囲内で理論的、論理的演繹を行うにすぎない。文化など部分的で抽象的な概念の助けを借りて、主体と主体の活動およびその生活の総体的かつ具体的な性質を規定するわけではないのである。

欧米の民俗学者が俗の類型を認識することを重視していたのと比べ、中国人民民俗学者は民そのものの身分の区別に注目していた。古代と現代における異なる学術、思想、知識および文化的伝統の差異を紐解き、またそれぞれの国で民俗学が誕生した具体的なコンテクストに着目すれば、おそらくより直接的にこの問題を説明、解釈できることだろう。まさに『民俗生活』の第5章で重点的に論じられているように、19世紀のヨーロッパの民俗学が解決せんとしていたのは、民族国家の文化アイデンティティの問題だったが、一方20世紀の中国民俗学が直面していたのは民主主義社会の集団的等級の問題だった。おそらく、こうした比重の違いによって、現代民俗学は異なる民族と国のコンテクスト下において、それぞれ異なる概念(俗と民)をその起点とし、あるいは理論の道すじとして採用したのだろう。

以上のことから、わたしは「俗を以て民を規定する(論じる)」とは、民俗学がその母胎から受け継いだ、自覚される論法や方法ではないと、より確信を持って述べることができる。これは、『民俗生活』が社会科学化した方法論的立場からより自覚的に思考し、民俗学というディシプリンの対象をあらためて理解し、把握するために、民俗学史について行った論理的再構築なのである。

また、欧米人学者のように俗の視点から民を理解するにしろ、あるいは中国人学者のように人間の角度から民およびその俗を理解するにしろ、いずれも具体性から抽象性へ進み、そしてさらに具体性へと回帰するという方法論上の社会科学化傾向が、たとえ無自覚でも共有されていることに気づかされる。ただし、こうした傾向は一つの方法論的可能性にすぎず、これが自覚される学術の現実となるには、知識考古学のような理論的解釈および実証的な民俗研究の経験的な応用を待たねばならないだろう。

もしも「俗を以て民を規定する(論じる)」が、抽象的な文化から具体的な生活に至る社会科学的方法論の民俗学的な独特な表現形式ならば、『民俗生活』はまさにこの独特な形式を借りて、中国と西洋の民俗学史を人文学から社会科学へと転換する歴史の流れとして捉え、同時に民俗生活という民俗学の研究対象を社会科学化する民俗学の共時的な研究対象として位置づけたと言える。『民俗学生活』によって、「俗を以て民を規定する(論じる)」は「抽象性から具体性へ」すなわち「文化から生活へ」という社会科学的方法論と方法を運用して、生活文化の俗と民の文化生活を研究する具体的な方案となった。これにより、現代の中国人民俗学者たちがまだ「俗を以て民を規定する(論じる)」という考えを採用していないときでも、高丙中はもともと人文学である中国民俗学の問題を普遍的な社会科学の問題として、問い直すことができたのである。

われわれは先に欧米人民俗学者に向けて問いを發した。すべての人間が民でありうるならば、人間はどんな意味において民なのか、と。ここでは我が国の学者にも問いを向けよう。民俗学が全民族を対象とし、しかも民俗学がそのディシプリンの視点からしか全民族を研究できず、全民族を全面的に研究できないとしたら、その全民族とはどのような意味において民なのだろうか。社会の構成員は俗を表現するときにこそ民なのであり、民とは俗に相對して存在するのである。よって、民に関する問題に答えようとすれば、かならず同時に俗をめぐる問題を解決しなければならない[45]。

とくに、「民をあらゆる集団に拡大解釈する際、彼ら〔民俗学者〕はあらゆる集団がすべて民俗の民であることを論証しなければならない」[127]。そこで高丙中は、中国および欧米の民俗学者を判断し、批判する問題提起のかたちとして、「俗を以て民を規定する(論じる)」を用いた。これは「抽象性から具体性へ」という社会科学的方法論の、民俗学内における具体的表現だった。彼が中国人学者に提示した問題とは、もしも「俗を以て民を規定する(論じる)」のでないとすれば、いかにして民の具体的かつ総体的な生活を理論的に把握できるというのだろうか、というものである。また中国および欧米の民俗学者に対しては、次のように問うた。もしも「伝統的な俗を以て民を規定する(論じる)」ならば、民の具体的かつ総体的な現実の生活はいかにして理論的に把握されるのだろうか、と。

民の存在状態、性質および存在意義が俗によって規定されるならば、俗とは一体何なのだろうか。これは使命感をもって社会科学へ転じた民俗学が、かならず答えねばならない問題であろう。社会科学のパラダイムに導かれ、俗は特殊な「伝統的民俗」ではなく、サムナーが言うところの「現代民俗」ですらなく、あくまで「普遍的定式〔を有する〕生活文化」[141,144]、つまり具体性から抽象性へ進む思考過程における理論上必然的に要求されるあの「もっとも単純な諸規定」として、社会科学系ディシプリンである民俗学が第一に省察するもっとも抽象的な純粹形式の理念(Idee)となったのである。

われわれはたしかに奇妙に感じる。なぜ、かならず民俗を伝統的なジャンルと類型に限定しなければならないのだろうか。人々が伝統的な民俗のジャンルと類型を表現した後にはじめて、われわれがようやく彼らを民として考慮するのはなぜだろうか [31]。なぜ民俗学者たちには、民俗が人間の基本的生活を構成している事実に向き合う勇気がないのだろうか。人間の集団的な慣例はこれほどまでに普遍的で、広域におよぶのに、なぜそのうち古い形式のものだけを民俗だと認めるのだろうか [65]。

具体的な内容ひいては具体的な形式にこだわるのではなく、あくまで普遍的形式を有する俗のみが、民の通時的な伝統的生活とその共時的生活を規定できる。高丙中は、時代を代表する民俗学者たちが規定した伝統的な俗は、いずれも高度に抽象化された普遍性には至っていないと考えた。われわれの手で伝統的な俗にさらなる抽象化と還元を加える、さらには現代民俗の具体化、個別化したsurvivalsを、popular antiquitiesによって規定されるのではないもっとも抽象的で普遍的なfolklore——つまり絶対的に抽象的で普遍的な民の俗(この民の俗こそ民俗学の共時的概念として再解釈されるfolkloreの先天的、必然的意義である)——へと還元する、こうすることによってのみ、最終的にどんな通時性も超越する具体的な俗に至ることができる、またこのもっとも抽象的かつ普遍的な民俗の単純形式から出発することによってのみ、いろいろな時代、地域の具体的な民俗が持つ複数の内容を共時的に把握できる、と考えた。そして、民に含まれる一人ひとり——古代の人々に限らず、近代の人々、今を生きる人々、また本土の人々だけでなくそれ以外の人々——に、民俗文化の「普遍的定式」の助けを借りて、「俗を以て事を行う」という文化的生活を通じ、自らの存在意義と存在価値を絶え間なく、何度でも表出せしめるのである。

ここで一度まとめよう。「具体性から抽象性へ進み、再度具体性へ進む」というのは、たんにわれわれが民俗学史を把握するための方法論ではない。同時に民俗文化と民俗生活という民俗学の研究対象を把握するための理論であり、方法である。

民俗学は民俗〔文化〕定式の研究から民俗生活の研究へ進むべきだ [161]。

民俗活動そのものは、時空を超えて未来へ歩むことができない。民俗が未来へ足を踏み入れるには、まず抽象化を経て、その成立条件である時空や具体的存在としての主体を取りのぞくことで獲得される民俗定式へと変化し、主体によって新たな現実のなかで民俗の過程として演じられなければならない。〔略〕民俗が具体性から抽象性へ昇華するのは、ふたたび抽象性から具体性へすすむチャンスがあるためである。したがって、抽象的な定式にまとめられた後の民俗というのは、その時が来るのを待っている。新たな時間、新たな空間、新たな主体を空っぽの状態で待っている。〔略〕具体性—抽象性—具体性、暫定性—恒久性—暫定性、一次性—持続性—一次性……、このように民俗の重複的なパフォーマンスは構成される [156]。

また、これには次のような意味もある。古典的な民俗学は民俗という研究対象を、近代性によって語られる文化的他性あるいは文化的他者といった何かしらの価値判断を含むものと見なしてきたが、「抽象性から具体性へ」すなわち「文化から生活へ」という社会科学的方法論は、この古典的な立場をついに手放した。言い換えれば、民俗学の社会科学化は、民俗を時間に支配されるイデオロギー下における他者の言説とする慣習を改変し、民俗を過去すなわち伝統の残存という位置から解き放ち、現下の主体生活のコンテクストの条件下にあらためて位置付け、その感性的経験

的存在者の性質が直接直観される「社会的事実」[高 2006c : 1]という本来の姿を取り戻させたのだ。そして、「近代的なディスコースの陰影から、民俗学あるいは口承文芸を救いだすのに重要な功績を残した」のだった[戸 2004 : 64-66, 84]。

1990年、当時28歳のこの若手民俗学者は、「抽象性から具体性へ」、「文化から生活へ」、さらに「俗を以て民を規定する(論じる)」という社会科学化した民俗学の方法論について明晰な論述を行った。彼は「こうする他に選択はない」[9]と述べたが、この選択を目にしたわれわれはそこに彼の内なる良識が含まれており、自由な主体としての人間の存在意義について関心が寄せられていることを知る。だが、かりにこの点を考慮せず、その系統性や体系化された「理論的魅力」および「論理的能力」[99]だけを見ても、十分に称賛に値するだろう。「なんと称賛に値する理論形態なのか!」[102]とは、『民俗生活』の作者がサムナーに贈った賛辞だが、わたしは作者自身に同じ言葉を贈り、幾年も歩みを共にしてきた者の一人として、心からの感謝をささげたい。

3. 時間のなかで発見される主体と時間における自由の欠如 ——サムナー民俗学の理論的難問

弁証論において暴露される純粋理性の二律背反は、人間理性のかつて陥ったことのある最も有益な誤謬である。思うに二律背反は、結局われわれを駆ってこの迷宮を逃れしめる鍵を求めしめるからである。そしてこの鍵が発見されたならば、それはわれわれが探しはしなかったがしかし必要とするもの、すなわち事物の高次な不易の秩序に対する展望を開示する。この秩序たるやわれわれが今すでにその中にあるところのものであり、かつその中においてわれわれはその後一定の指定によってわれわれの存在を最高の理性規定に従って続けることを指示されるところのものである。

——カント『実践理性批判』より抜粋

(1) 民俗が人間の自由な生活であることはいかにして可能か

さて、われわれはようやく、サムナー本人が直観したすべての人、および一人ひとりが属する共同体の具体的かつ総体的な民俗生活の表象までたどり着いた。サムナーの「乱雑、バラバラひいては矛盾しているように見える」「随筆式文体」[102]については、すでに高丙中が「その論述を整理し民俗学の理論体系を組み立て」ている[77]。そこから、サムナーの概念体系には、個人の「通常」の「行為様式」から集団が「かならず」[80]従わねばならない「道德規範」という「最上位」の「活動定式」[79]にいたるまで、民俗(folkways)の等級秩序が設けられていることが見て取れる。

個人の行為方式あるいは活動定式→個人の習慣(habits)→集団の風習(customs)→集団の儀式(ritual)²⁵→集団の道德規範(mores)(禁忌のような否定的な規範も含む)²⁶→集団的性格(ethos)²⁷[77-82]。

サムナーにとって、個人の「行為様式」から「集団的性格」までのすべては、歴史(時間)における発展の過程である。「個人が同一の行為様式を反復することで習慣が形成され、集団の場合は形成されるものが風習になる」[78]。「直接の動機は利益である。利益は個人に習慣を生じさせ、集団に風習を生じさせる」[174]²⁸。したがって、発展は個人と集団にとって有用な利益——個

人の「利便性」と集団の「福利」[174-175, 186]——であるという考えから、人々が「試行錯誤の仕組み」[176]のもと「反復」や「重複」の実験あるいは実践を行うなかで、経験される民俗活動の効果に基づいて「優良化」[176]し、良いものを「選り抜き」[173, 178]、それが「需要と願望を満たす」という目的に「合致した」[173-175, 178]結果である[77-82]。

サムナーの民俗は単純概念ではなく、多層的な複合概念である。民俗の範囲は広く、その種類も多い。いかにして理論上それらを秩序だて、帰宿へ導くかというのは、たしかに難問である。サムナーはそれらが現実で使用される際に有する性質に基づき、習慣—風俗—道徳規範という分類を試みた。つまり、理論のうえからそれらを総体的に把握する、あるいはその総体を把握しようとしたのだが、雑多な民俗は生活においては渾然と一体化している、そしてサムナー理論においてもまた、民俗をまとめる雑多な専門用語が渾然と一体化している。これこそ、理論が持つ魅力だろう[99]。

多層的に系統化され、体系化されたサムナーの民俗概念は、『実践理性批判』の「善・悪概の念に関する自由の範疇表」に列挙された、実践行為の等級秩序を彷彿とさせる。カントによれば、この「自由の範疇表」に列挙された諸実践行為を表出する範疇は、「道徳的にはまだ無規定の、感性的に条件づけられた範疇から、感性的には無規定で、まったく道徳法則によって規定されている範疇へと進行する」のだという[康德 1999: 71]。これにより、一般的な実践的理性から純粹実践的理性までのさまざまな実践行為の全類型がカバーされることになる。また、サムナーの民俗概念体系は、これまたカントが『道徳形而上学の基礎づけ』で描いた人間が自己と他者について背負うべき不完全義務と完全義務も連想させる。こうした義務が、その自己と他者、また不完全性から完全性への発展によって、実践行為の等級的秩序を浮かびあがらせるためである。

ここで注目したいのは、カントが道徳的実践行為の秩序の層を列挙する際、英語のfrom…to…に相当するvon…zu…というような言い回しを用いながらも²⁹、非道徳的な行為から道徳的行為へ向かう時間的な発展という意味でそれを用いたのではない、という点である。たしかに、カントはこの言い回しのなかで、proceed (Gregor訳)や進展(韓水法訳)、進向(鄧曉芒訳)、前進(李秋零訳)などと英訳あるいは中国語訳されたfortgehenのような語彙も用いている³⁰。しかし、その実践理論の全体から見れば、道徳的行為は諸実践行為の経験的な効力のなかからすべて発展あるいは進化して生まれることはできないのは明らかである³¹。道徳的行為は、あらゆる実践行為(道徳的行為と非道徳的行為は不道徳な行為も含む)の効力を、ア・プリオリな実践の志向性のなかで絶対的に排除し、エポケーするところから生まれるのである³²。

突然サムナーとカントの比較をもち出してしまったが、わたしはただ次の点を指摘したいだけである。サムナーの描写する諸民俗行為は重複可能、反復可能なもの、つまり定式化できる同一の形式を有しているが³³、諸民俗すなわち各行動様式の「現実中使用される際の性質」[99]には実質的な差異が存在する。個人の習慣ひいては集団の風習に見られるように、ある行為様式は個人の利便性を追求する目的に役立ち、また別の行為様式は集団の儀式や道徳規範のように、社会全体の福利に役立つ。前者は一般的に道徳法則としての意味をもたないが、後者はその価値を有している。

サムナーは次のように述べる。「伝承されてきた慣習的なものは一部の様式や方法について行われた試験と経験の産物である。人々はこうした方式や方法を利用して、生活の細部を滞

りなく、しっかりと営むことができる。それらはなくてはならないものなのである」[201]。「仮に行動する以前にすべての局面について判断を下し、あれこれ考えてはならないとしたら、その負担は耐えがたいものだろう。まさに習慣や慣例のおかげで、わたしはこうした状況から免れているのだ」[94]。

もしも風習がなければ、人と人が共に暮らすことは難しい。習慣がなければ、人は自分のすべての行動を計画し、最初から最後まですべての行動の細部まで考慮しなければならない。朝目覚めたときに、まず先に上着を着るかズボンをはくか考えなければならない。洗面所に行けば、先に顔を洗うか歯を磨くか考えなければならない。もしも本当にこうなったら、人はどうやって耐えられるというのだろう。だが実際は、つねに風習と習慣がわたしたちを救ってくれているのである[6]。

こうした個人的な習慣と集団の風習は、人々が「普通にやること」[80]だが、だからといって道徳的な強制力があるわけではなく、けっして人々が「やらなければならないこと」[80]ではない。一方の道徳規範とは、

このように流通する慣例と伝統には、社会の福利に有益な価値判断が含まれており、何かしらの権威によって掌握されるものでないにしろ、人々にこれを守るよう迫る。道徳規範とは、社会福利に関する普遍的な哲学と倫理的内容を含んだ民俗のことである。その哲学と倫理思想はもともとその内に秘められており、民俗の発展はそれらをより明確にする[79]。

サムナーは、質的にまったく同列で語るができない二つの民俗定式の間接的関係を、一方の試験的効果によりもう一方が発展してくると捉えた。これは、一つの民俗定式がそれ以前からある民俗定式の試験結果を経験的な原因として生まれる、という進化の関係である。ここから、サムナーが功利主義者であると同時に、いぜんとして進化論者であったことが分かる。言い換えれば、サムナーは後のマリノフスキーのように静止した社会構造に着目する機能主義者ではなく、動態的な社会機能に着目する進化論者なのである。進化論者にとって、社会機能の発展、進化の原因は人間の実践的経験からくるものではあるが、この実践的経験によって映し出されるのはあくまで本質的、原理的なものであって、非本質的、非原理的な偶因ではない。もちろん、これは19世紀の進化論者が普遍的に堅持していた、「起源イコール本質」という観点である。言い換えれば、彼らにとって原因とは本質であり、原理だったのである。

19世紀の起源研究は、歴史的起源の偶因に対する経験論的追求だと勘違いされがちだが、そうではない。当時の進化論者にとって、起源あるいは最初の原因は本質、原理を意味していた。だからこそ、19世紀を生きたサムナーは「原理は原因性のもの」という言い回しを「近代的信念」[191]と捉えたのである。近代以降、まさにカントが述べたように、古代ギリシャ人の思考のかたちを受け継いで、人々は時間の視点から、あるいは本質(存在の原理)の視点から原因について考察を進めてきたのだ。

起源(第一のそれ)とは、ある結果が第一原因に由来すること、すなわちもはや種類を同じくする別の原因の結果ではないような原因、これに由来することである。それは理性起源としてか、または時間起源としてか、そのいずれかとして考察されうる。理性起源という意味では結果の現存性だけが観察されうるが、時間起源という意味では結果の生起が観察され、

したがって事象としての結果が時間内の原因に関係づけられるのである[康德 2007 : 39]。

カントが言うところの人間の存在結果としての理性（本質の存在原理）起源は、進化論者がどんなに追求してもけっしては辿りつくことはできない（かつての哲学批評はこの点を誤解していた）。しかし、進化論者の問題はその目標が到達不可能であることではなく、彼らが起源をめぐる二つの異なる思考のかたちを混同している点にある。経験的に発見され、理論的に説明する自然の因果性過程の普遍的必然定式は、発展や進化などの時間性概念によって規定されるが、彼らは人間の存在結果である理性起源までも、こうした定式に当てはめてしまった。そして、人間の実践の歴史において、主体がたえまなく（超絶的に）創造しなおす（時間のなかにあっても）非連続的である「諸事象のあいだ」の関係性が、はたして自然の因果性に似た過程に還元できるものかどうかを、まったく考慮していないのである。

民俗構築の起点は、人間がその動物の祖先から受け継いだ心と体の素質、本能および技能にある、少なくともこうした類の傾向性にある。人類という高度な動物は、けして無から生じたわけではない。すでに高度に発達した動物の祖先が有する本領から始まったのである。「動物の祖先の行為形式が人類の習慣と善悪の道筋を形づくった。この道筋を通して、何事も右手を優先する習慣およびその他の精神的・身体的活動は発展してきた」[83]。

ここで、われわれは次の点を問わねばなるまい。人間の道徳規範のような倫理化した行為方式は、はたして動物の祖先から受け継いだ心と体の素質、本能および技能の起源から発展、進化してくるものでありうるのだろうか。人間が動物の祖先から受け継ぐことができるもの、それは利便性に関わるものかもしれない。さらには経験的効果を考慮することによって賦与された、集団の福利と利益に関わる福利的のものであるかもしれない。だが、カントの純粹実践理性の視点からみれば、人間が動物の祖先から真に純粹な道徳的なものを受け継ぐ可能性は皆無であり、たとえ個人ひいては集団の福利（幸福）という経験的効果を獲得したとしても、不可能なのである。なぜなら、道徳規範という人間の道徳に関わる行為規範は、人間が動物本能による存在方式を超越し、真に人間となったときに、完全に自らの純粹理性に基づいて獲得する実践原理だからである。

「人間が理性的存在（理性的動物）である」[胡塞爾 2002 : 26] というような規定は、真に人格に属する道徳的自己規定だが、人間はこうした規定を、動物の本性を超越し、先天的に、客観的に、フッサールの言葉を借りれば「その究極の基礎づけを主観的なもののうちに求める」[胡塞爾 2002 : 102] ことで獲得するのであり、けっして純粹主観的、感性的、そして経験的な感覚器官の感覚に基づいて生み出すのではない。それはあきらかに人間の主観、感性および経験に先行する客観理性の先天的な純粹意思においてのみ、究極の基礎づけとなるのである³⁴。人間がもつこうした先天的理性、すなわち純粹意思の自由決定能力について、われわれ人間自身の理性はその起源をけっして理解できない³⁵。したがって、この理性意思の決定能力は、その根拠も形式も含めて、フッサールが言うところの「世界の謎」であり、「あらゆる謎のなかの謎」であり、「あらゆる謎のうちの最大の謎」、すなわち「主観性の謎」なのである³⁶。

さて、マリノフスキーよりも早い時期から機能主義的思想を有していた進化論者、民俗学者として、サムナーの民俗学理論は、イギリス経験主義哲学に基づく功利主義思想だといえよう。だからこそサムナーは、民俗行為がすべて人々の利益への需要に基づき、個人と社会の利益への需要から生まれたと考えたのである。これにより、あらゆる民俗はまず個人の、次に社会全体の功

利的な経験的思考にその起源を有することになり、それはたとえ道德規範のようなもっとも高い次元にある民俗の倫理形式であっても同様である。

功利性に基づく考えというのは、ある民俗が個人あるいは集団に利便性、福利などの利益をもたらすことができるかどうかという考え方であり³⁷、その結果、人間の特定の利益への需要を満たす民俗こそが「ふさわしい行為様式」[173]、「最良の行為様式」[177]あるいは生活の「正しい定式」[183]となる。ある行為様式がふさわしく、正しい、さらに個人と集団の「生活の策略」[172,176-177,184,186-187,192,196,198,204]あるいは「生活のルール」[186]、「義務的規則」[186]として普遍的に受け入れられている、それを判断する根拠となるのは功利性の「快と不快の経験的反映」[84]である。サムナーが述べるように、人を快くさせる経験は「幸福な生活を追求する」[176] 人々に結果をもたらす行為様式として受け入れられ、それが不快ならば排除される。民俗は「経験を通じて発展し、最終的にある種の利益と高度に調和がとれた様式に至る」[175]という。たとえ人間の主観のうえでは、民俗が「かならずしも経験に裏付けられなければならないものではないと思われていない」としてでも、である[183]。

需要は[民俗の]内的な動力である。[一方の結果は]快と不快という両極である[173]。活動様式の重複はそのすべてに無意識の試行が含まれている。まさにこうした無意識の試行から快あるいは不快が生じる[174]。[民俗は]多かれ少なかれ快あるいは不快を作りだす。通常、それらの優劣は目的に対する適合性の度合いと関係している。もしも目的と異なり、しかも失敗すれば、それは不快をもたらす[176]。民俗と目的が合致しているかどうかと呼応して、民俗は快あるいは不快と共に存在する。不快は行動と福利のあいだのある種の関係性について反応を示し、認識するように人々を促す[187]。不快なことも[略]、のちにふさわしかったと気づかれる。これと比べると、快い気持ちにしてくれることのほうが人間の福利の意識をより高めるかもしれない。前者は経験について理知的な反応を示すことを要求する。こうした福利と関係する信念が諸民俗に加わると、民俗は道德規範へ転化する。しかも、その哲理と道徳的要素を借りて、民俗は実用性と重要性を獲得し、知識の源泉そして生活の芸術へと変化を遂げる[175]。

一方、「不快を伴わずに需要を満たす」[187]ことは、つねに「人々が努力してかなえなければならない目標」[713]である。これは人々が民俗にたいして提示する最高善の願い、つまり道徳的な動機を有しながら幸福な結果を得たいという願いである³⁸。サムナーは、「快と不快を区別する能力は、私たちが[人間が有していると]仮定する唯一の精神力」だと述べている[84, 173]。そしてサムナーの考えによれば、カントが言うところの感覚と情感を完全に排除する純粋理性の心理能力に至っては、民俗の「本能」[175,178,192-193,204]性や「無意識」[174]、「無自覚」[175,199,203]、「非理知」[175,182]においては、そして「理知あるいは目的を伴わない」[175]「理知の検証を受けない」[204]「習慣の共通意識」あるいは「習慣的理解」[199-201]においては、なんの先験的な位置をもたないのである。なぜなら、道德規範は「経験について理知的な反応を示す」結果、つまり経験が理知よりも優先的に道德規範の起源の条件と見なされているからである。

サムナーと違い、カントにとつての「快と不快を区別する能力」とは、なによりもまず人間が有する外的、そして内的な感覚対象にたいする感性の能力を指す。もしも感性が人間の有する心理能力だとすれば、人間の心理能力にはほかにも理性から生じる思考能力もまた含まれることになる。だが、もしも感性のみが人間の心理能力だと言うならば、サムナー自身が人類の理性に訴え

なければならないとしている道徳規範のような最上位に位置づけられる民俗は、いかにして生まれうるのだろうか。最上位の民俗としての道徳規範には理性の要素が含まれるという点については、サムナー本人も認めている。彼は道徳的要素を含まず、たんに生活の利便性のために行われる民俗と、集団の生活の福利のために行われる道徳的な民俗を道徳規範として区別している³⁹。しかも、後者には理知の決定要素が含まれていると考えていることから、彼の言う「快と不快を区別する能力」には理知のあるいは理性の成分が含まれていることはあきらかである。

たしかに、サムナーは道徳化していない民俗と道徳規範としての民俗を区別し、道徳規範の発生は人間の理性に訴えかけることが不可欠だとしていた。それにもかかわらず、彼は道徳規範の理性がいぜんとして人間の快あるいは不快という感性的経験のうえに成り立つとした。「道徳が直観から生じるのは不可能である。それらは歴史から、制度から、経験から生まれる。世界観や生活の策略、是非、権利、そして道徳はいずれも民俗の産物なのである。それらは快と不快の経験[略]の反映と帰納である」[184]。「不快の経験ゆえに考えざるをえないときにだけ、人々は煩わしさを厭わずに思考する」[184]。そして道徳規範の「福利概念は神秘的で実用的な抽象的思考がもたらした推論と結果」[185]としている。

しかし、カントの立場に立ってみれば、道徳規範は快や不快の感性能力ではなく、かならず人間の純粹実践理性に訴えねばならず、そうすることによってのみ獲得されるものである。その起源は人間の「快い経験の反映」とは無関係であり、さらには「不快な経験の反映」とも関係がない。人間はけっして快と不快の「経験の反映」にもとづく理性的思考により道徳規範を構築するのではないのである。ただし、カントの説を借りれば、道徳規範は人間の快い感情と感性的経験をもたらさないが、人間の不快な感情と感性的経験を呼び起こす（カントは道徳規範が人間の法則に対する畏敬の念を生み出すと考えたが、この畏敬の念はけっして快いものではない）⁴⁰。

道徳的法則による一切の意思規定において本質的なものは、意思を自由意思として、したがって単に間性的衝動の共働がないばかりでなくこれらのものをことごとく排斥し、また道徳的法則に反する限りあらゆる傾向性を抑制して、まったく道徳的法則によってのみ規定するということである。故にその限りにおいて、動機としての道徳的法則の作用は、単に消極的である。そしてこの動機は、このようなものとして先天的に認識されうるものである。なんとなればあらゆる傾向性とあらゆる感性的衝動とは感情に基づき、また（傾向性に加えられる抑制によって）感情に及ぼす消極的作用そのものはやはり感情だからである。したがってわれわれは、意思の規定根拠としての道徳的法則は、あらゆるわれわれの傾向性と傷害することによって苦痛と名づけられうるような感情を生じなければならないことを、先天的に洞察することができる[康德 1999 : 79]。

しかし、サムナーの理論に照らしあわせてみれば、もしも道徳規範に関する理性的思考が快と不快の「経験の反映」のうえに成り立つのでなければ、道徳規範は普遍的に受け入れられず、つまり道徳規範が生じることはないことになる。サムナーとカント両者による道徳規範あるいは道徳的法則の起源の条件をめぐる解釈には、大きな食い違いが存在する。カントの視点から見れば、すべての民俗行為が人間の「快と不快を区別する能力」から生じたのではないし、人間は快と不快の「経験の反映」が存在しない状況下でも、純粹理性の実践の目的から、先天的に道徳化した行動規範、つまり道徳規範を作りだすことができる⁴¹。

一つ明らかなのは、人間の活動様式あるいは行為定式の経験的効果が道徳規範の起源の条件で

ありうるかどうかという点について、サムナーはカントとは異なる功利主義の観点から、合理的な説明を行った、ということである。サムナーは、道德規範が個人にもたらすのは「快い経験の反映」ではないが、道德規範は最終的に社会全体に利益をもたらすので、社会全体が結果的に「快い経験の反映」を獲得する、と述べることができる。さらに、社会全体が利益を得ると同時に、個人の「快い経験の反映」はいったん抑制されはするものの、社会全体が利益を得て、普遍的に「快い経験の反映」がなされる状況下では、最終的にはやはりこの「快い経験の反映」の利益を受けるのである。道德規範は一人ひとりの「不快な経験の反映」を作りだし、またこれに起源をもつものではあるが、最終的に個人も利益を得ることができるという場合に限り、われわれは「個の利益を超える」[197]総体的利益が道德規範の正当な基盤であるといえるだろう。

民俗は、集団的利益を保障する社会の力である。民俗は活動に道すじを与える。これは便利であると同時に足枷でもある。人々が活動を通じて無自覚に形成した民俗は、最終的に人々が自覚して守るパラダイムとなり、「すべての構成員が従わなければならない」。なぜならそれは「民俗が社会の力」だからである。こうした力は社会生活を支配する。「あらゆる時代と文化の各段階を含む人間の生活すべてが、膨大な数の民俗に左右される」[95-96]。

サムナーは道德規範が感性的経験に理性判断を加えたところから生じると考え、カントは道德的法則が純粹実践理性判断から生じるとした。その起源の問題のうえで意見の相違がみられる両者だが、しかし、すべての社会構成員がサムナーの意味での道德規範に「従わなければならない」、しかもカントが言うところの道德的法則を人間の諸行為定式の最高制限条件とする、という点については、両者の考えは一致している。だが、これに続く両者の立場にはやはり大きな違いが存在する。カントが見るところによれば、道德的法則は「有限な理性的存在者」にとって従わなければならない「定言的命令」ではあるものの、それは人間が自ら自由に作りだし、自覚的に準拠するもの、つまり自律的な「普遍的立法」の原則であるため、たとえ道德的法則の定言的命令による強制的な制限のもとにあっても、個人はいぜんとして自由である。

一方、功利主義と経験主義の立場をとるサムナーにとってみれば、道德規範とは全体の福利に関する功利的な思惑にもとづき、集団が個人にその代価として自由を譲渡するように迫るものである。よって、「民俗の支配」という状況において、人間は自由を失ってしまうことになる。サムナーはイギリス王立人類学協会の『The Journal of the Royal Anthropological Institute』に発表した論文において、次のように述べている。

風習は一人の人間のあらゆる活動を規定した。〔略〕生まれてから死ぬまで、彼は代々引き継がれてきた慣例の奴隷である。彼の生活において、自由などない。はじめて創造することも、自ら決断を下すこともない[96]。

後にこれに補足を加えて、「すべての人間がそうであり、彼ら〔文明人〕が自由に融通をきかせ余地は原始人に比べて特別大きいわけではない」[176]としている。

民俗はつねに強制的、制約的な力で社会構成員を支配してきた。集団、親族、家庭、隣近所、あるいは階級における構成員としての身分は、すべてその地位を示す例である。男女の権利と義務はその地位によって限定される。誰であつてもどのような特定の地位に身を置く

かという問題のうへでは選択の余地がない。たとえば、すべての若者は結婚しなければならない。この結婚はなにを意味するのだろうか。どうすれば夫あるいは妻となりうるのだろうか(各自の権利と義務はなにか)。これらはすべて地位が決める。慣習により形づくられた自然な関係を、誰も変えることはできない。制度と契約を区別する地位は、道徳規範の直接的な産物である。すべての地位は指導的効力をもつ利益の核心であり、一連の民俗に周りを取り囲まれている。地位はその出身によって決められる。よって、それは助けであり、障害であるが、自由ではなかった。現代社会において、地位はもはやそれほど重要視されなくなっている。われわれの道徳規範はすでに自由に選択される契約のかたちへと発展している。地位という観念は、現代文明国家の群衆に蔑視されている。しかし、われわれはなおも法律と制度によって確認され、保証される地位のなかに暮らしている。もしも現行制度を歴史的に決定づけ、しかもいぜんとして道徳規範が作用する地位の要素を認識することができたならば、われわれは大きく利益を受けることだろう。婚姻(婚姻状態あるいは婚姻生活)は一種の地位である。それはたしかに道徳規範に制約されている。法律がそれを確定し、承認を与えたが、その法律はつねに道徳規範を表現している。ひと組の男女は誓約を交わしてこのような状況に入るが、この状況に入る際の定式(婚礼)は風習によって固定されている。法律はただそれに許可を出すのみである[198-199]。

ひとことで言えば、経験的条件から生じる民俗文化の支配下において、人間には自由がない。たとえ民俗生活において、人間が民俗活動、民俗行為の現象の主体になりうるにもかかわらず、である⁴²。かりに人間が自由を期待するならば、人間の「身分」、「地位」という伝統的関係性を規定する民俗文化を、人と人のあいだに純粹理性によって構築される契約制度に取り替えなければならない。あるいは、理性的な「知識が独自にそれ[民俗]を制限する作用の範囲」[179]に取り換えなければならない。これは経験主義的、功利主義的民俗学理論が必然的にたどり着く答えである。なぜなら経験的、功利的視点から見れば、民俗および民俗に含まれる最上位の道徳規範は、いずれも純粹理性的な自由の実践の産物ではないのである。おそらく、このような結論に至ったことは、民俗学者であるサムナーにとっては本意であり、けっして納得できはしなかっただろう。だが、学術倫理のうへで誠実であり、理論の徹底性を堅持するがゆえに、彼は心とは裏腹の結論と向き合うより仕方がなかったのだと察する。

もちろん、サムナーは自身の結論あるいは答えについて一部留保している。彼は人間が純粹理性から作りだした契約制度が、感性に基礎づけられる民俗的關係に完全に取って代わることができるかどうかという点について、懐疑的な見方を示している。さらには「契約あるいはスキームが多くの場面で風習に取って代わったとしても、もしもそれらが集団の活動様式あるいは利益に関わるものならば、[非理性的な新たな現代の]民俗は[いぜんとして]発展してくるだろう」[188-189]とまで述べている。サムナーが民俗の起源と消滅という問題のうへで見せた矛盾を孕む観点は、この19世紀の進化論と時代をリードする機能論の立場に立つ民俗学者が、克服できなかった理論的難問を映し出している。その難問とは、かつて自由を手に入れるために生活の重い負担から人間を解き放ったはずの民俗が、なぜ最終的に人間をふたたび不自由な境遇へ引きずり戻したのか、というものである。サムナーには、自由ではない民俗生活が人間の自由な生活でもありうること、よって人間の純粹理性の契約關係と調和を保って共存しうるのが、想像できなかった。彼の考えによれば、もしも民俗が人間の不自由な生活なら、人間の自由意思の発展に伴い、民俗はいずれ歴史の舞台から姿を消すことになる。その一方で、民俗が人間の利便性ひいては福

利の生活需要に応じて生まれたものである以上、けっして消滅はしないことになる。それが人間の不自由な生活であっても、である。

20世紀末から21世紀初頭頃になると、民俗の生活現象を直接民俗生活そのもの（本体）と同一視する経験的な実証研究は、その理論のうでカントの言う「アンチノミー」式の「先験的仮象」に陥った（民俗は自由であると同時に自由でない）[康德 2004：258]。そこで、フッサールが提示した生活世界という概念に啓発されて、「民俗には自由な実践の本質があるのか」という問題が、中国人民俗学者を目覚めさせ、思考を促すことになったのである。

(2) 直観しうる生活の総体か、それとも思想しうる生活そのものか

上述において、サムナーの経験主義的、功利主義的民俗学理論は、「風習〔の起源〕に遅れる〔民俗〕活動の過程」にたいする感性的な直観のうえに成り立っていると指摘したが⁴³、この感性的経験の直観形式には空間と時間しかない。主体とその民俗行為や民俗活動が、空間と時間の経験的形式のもとで感性的に直観されると、民俗は自然法則にも似た社会規律に支配される社会現象と見なされる。「〔民俗は〕まるで発生、成長、破壊、没落、滅亡を経験する有機体のような。ある種の遺伝的な必然性に制限されるようであり、また、人間の理知と意思の影響の外に独立して存在するようでもある」[203]。これによれば、民俗にはその誕生した日があるのと同じように、それが命を終える日もあることになる。

サムナー民俗学理論の用語表のなかで、高丙中がもっとも重きを置いたのが、民俗現象のたえまない重複[174, 191]⁴⁴、反復[175, 186-188]⁴⁵および再演[188]⁴⁶という特徴だった。民俗のもっとも本質的な特徴こそ、民俗活動や民俗行為が定式化した伝統的なかたちで重複して時空内に現れることにある。したがって、それは経験的現象として時空のなかで反復して観察されうるのである。経験的条件さえそろえば、民俗は時空内に重複して出現し、反復して感性的に直観されるというのは、まさにあらゆる経験的現象の本質的特徴である。だからこそサムナーは、「民俗はこの時、この場所〔時間と空間のなかの〕のすべての生活の要求のために設けられる」と述べているのである[83, 92]。

〔民俗〕活動は実際に発生した歴史的事実である。つまり、時空が限定される具体的存在なのである。その存在と実際の過程は終始共にある。それら自身は時空を超え、歴史を超えることはできない。つまり、活動の歴史性〔一時性、暫時性〕は、活動が民俗となるための反復性〔つまり定式性、伝統性〕を獲得することに対する反動なのである[155]。

われわれの民俗に対する認識は、民俗の定式に対する把握と分かちがたい関係にある。個の活動と集団が特定情景において行う活動を観察する際、直接それらを民俗と見なすことはできない。なぜなら、われわれの眼前に示される時、それらは個別の、一回性のものにすぎないのだから。われわれはたしかに重複して示されるのを観察したのちに、それらを民俗だと確定する。つまり、それらがある種の定式を表現することを確認できてはじめて、それらを民俗であると確認するのである[148]。

生活文化はさまざまであり、そのうち普遍的定式を示す事象のみが民俗である。まず、これらの事象は定式化している、つまりその形成や構造は、相対的に安定した統一体として、完全に生活のなかで重複される。次に、コミュニティの生活において、それらは特定の集団にとっては普遍的なものである、つまり集団のなかにおいては共通知識であり、共に守られている。定式が有する必然性というのは、もちろん個別なものではなく、一定の範囲内で共同的な

のである。よって、時空のうえで通常は固定化しているように見える、なぜなら時空のうえで確定されたもののみ、よりたくさんの個人を参与させることができるのだから[144]。

民俗活動や民俗行為は、時間あるいは経験のなかで重複され、反復され、そして抽象化を経て伝統と目され、認識の定式として用いられる。これは先に述べた「具体性(民俗現象)から抽象性(民俗概念)へ」であり、定式と伝統は類義語なのである。また、民俗活動や民俗行為が概念的な伝統と定式として認識されうるのは、民俗活動や民俗行為が時間と空間のなかで重複され、反復されるという経験的事実が定式化、伝統化、つまり概念化されうるためである。さらにこれは、伝統的定式あるいは定式化する伝統という概念が経験に先立って、実践の観念のうえで先天的に賦与されているためである。これにより、民俗定式や民俗伝統は「先天的に与えられた」[康德 1999 : 2] 純粹観念の実践対象の「本体属性」あるいは「根本的属性」の「質の規定」[143,144] 性となる。この「先天的に与えられた」伝統的定式によって、民俗は民俗実践の純粹観念のア・プリオリな対象として、時空のなかで反復して実践され、重複して実現され、しかも経験的にあるいは理論的に認識されるのである。

ここで、われわれは経験的に実在する民俗活動や民俗行為、つまり時間のなかの民俗生活と、ア・プリオリな観念的な民俗定式や民俗伝統、すなわち時間を超越する(あるいは時間の前や時間の外にある)民俗文化を、区別する必要があるだろう。先験的な観念性を有する民俗伝統と民俗定式は、民俗実践の先験的な観念対象であると同時に、民俗実践を理論的に認識するための概念の条件である。

民俗定式とその要素をめぐる認識については、二つの異なる意味が存在する。一つは実際の、生活世界における[民衆が実践を通じて]民俗定式とその要素に対する認識であり、もう一つは民俗学者たちが研究上の必要に迫られて民俗定式とその要素について行う分析である。前者は[民衆が] 掌握し、利用するためのものであり、後者は[民俗学者が] 認識し、理解するためのものである[149]。

「民俗学者たち」は時空条件下に置かれた民俗生活(総体的な生活世界そのものではない)について経験的な抽象化を行い、民俗文化という概念を獲得した。これにより、民俗文化という概念は理論的認識のうえで先験性を賦与されることになった⁴⁷。理論的な認識のうえで民俗文化という先験的な概念を獲得することによってのみ、民俗の研究主体(民俗学者たち)は「抽象性から具体性へ」という社会科学化した民俗学方法論にもとづいて、民俗の実践主体(民衆)が時空的な条件下において実践する具体的な民俗活動や民俗行為、すなわち民俗生活の諸現象を、経験的に認識することができるのである。

また、民俗の実践設定(実践的認識)に注目すれば、「民俗定式に関する認識は主体が切り開いた民俗生活の文化的起点」[161]であることから、「民俗生活は前もって構築されなければならない」[164]ことになる。

民俗活動そのものは、時空を超えて未来へ歩むことができない。民俗が未来へ足を踏み入れるには、まず抽象化を経て、その成立条件である時空や具体的存在としての主体を取りのぞくことで獲得される民俗定式へと変化し、主体によって新たな現実のなかで民俗の過程として演じられなければならない[155-156]。

再度の引用になるが、これは、民俗活動と民俗行為は時間や経験のなかで重複、反復して発生するのは、時間や経験に先行する民俗の定式性や伝統性、つまり重複可能性と反復可能性を、かならずその前提とする、ということの意味している。民俗活動と民俗行為の重複的、反復的な発生とは、時間や経験に先行する民俗定式と民俗伝統の重複可能性および反復可能性の、時間における因果的な、経験的な表出である。このような見方をするならば、すべての民俗（活動と行為を含む）は民俗定式であり、民俗伝統である。先験的な伝統的定式がなければ、時間のなかで感性的に直観される民俗活動、民俗行為の経験的現象もまた存在しない⁴⁸。それでは、この民俗の伝統的定式はなぜ先験的な重複可能性や反復可能性を有し、しかも時空という条件下において反復され、重複される民俗活動および行為として実現されるのだろうか。カント風に答えるなら、それは、先験的自我である民俗主体が有する「意識そのものに対する意識」条件（カントのいう「先験的統覚」あるいは先験的な「統合的統一」の能力）のためである。〔康德 2004：119-121, 鄧 2001：139-142〕⁴⁹。もしも先験的自我としての民俗主体の「意識そのものに対する意識」がなければ、すなわち先験的対象の表象意識をその先天的条件としなければ、民俗主体は先験的観念性を有する民俗事象の伝統的定式（本体）を、時空のなかで反復、重複して経験的実在性を有する民俗活動、民俗行為（現象）として実現（実践）できないことになる。

先験的自我である民俗主体の先験的統覚意識、すなわち先験的な総合的統一の能力を、先験的な根拠あるいは条件とすることで、民俗の伝統的定式（先験的事象）は現実の民俗活動、民俗行為（経験的現象）として実現（実践）させる。逆に言えば、民俗事象が民俗現象として実践されうるのは、まさに先験的自我としての民俗主体が賦与する先験的対象——民俗事象の伝統的定式（質的規定性）およびその先験的な量的規定性——の重複可能性あるいは反復可能性のためである。ここでいう重複可能性と反復可能性とは、伝統的な民俗定式の量的な先験的規定性のことである。単純に反復され、重複される現実の民俗活動、民俗行為を、その直観の基礎とする重複可能性あるいは反復可能性ではない。この純粋な量の先験的規定性によって、時空的な条件下にある民俗現象が量のうえでたえまなく重複、反復して生じさせる経験的規定性が決められることになる。これにより、経験における民俗現象の重複あるいは反復にも、量の差異が生まれるのである⁵⁰。このことは、その本体論における民俗の先験的な重複可能性および反復可能性は、その質的規定性のうえで、絶対（純粋）的な量の角度から、先験的に民俗を民俗と規定していることを意味する。また同時に、相対的な量の角度から、諸民俗現象（伝統民俗と現代民俗）が経験的な量のうえで重複され、反復される頻度の差を規定することを意味する。

われわれは時間のなかでさまざまな民俗を経験するが、それが伝統的な民俗現象であろうと、現代的な民俗現象であろうと、民俗であると見なされるのは、なによりもまずその先験的な質的規定性ゆえなのである。先験的な民俗定式あるいは民俗伝統による質的規定性がなければ、民俗が民俗となることはない。また、民俗現象が時空のなかでわれわれに量の反復性あるいは重複性を経験させてくれるのも、同様にその先験的な量の規定性——すなわち重複可能性および反復可能性というこの絶対的な、純粋な量——ゆえである。民俗が量の先験的規定性（重複可能性、反復可能性）をもっていなければ、民俗に量の経験的規定性（重複と反復）は存在しない。

民俗現象が先験的、経験的な量の規定性を有するという点からいえば、伝統的な民俗と現代的な民俗のあいだに先験的な量のうえでの違いは存在しない（いずれも絶対的な量を有している）。両者には経験的な量の差異しかない、つまり経験における民俗現象の重複あるいは反復の継続時間が長いのか短いのかの差である。現代民俗に含まれる流行も、その先験的な量の規定性により、かならず時間において重複し、反復して発生する量の経験様式をもっている。流行が重複し、反復

する経験の頻度はまだ限定的であり、よって新しい伝統あるいは新しい民俗としか見なせないかもしれないが、しかし、重複、反復可能であるという先験的な量の規定性を有している点では、時間的な経験における現代民俗と伝統的民俗は本質的に同じである。両者とも時間に先行し、経験に先行し、伝統(それが新しい伝統であったとしても)として認識される重複可能性や反復可能性の先験的定式、つまり先験の規定性を有しているのである。ここで、わたしはダンスによる民俗伝統の定義を思い出さずにはいられない。

[ダンスによって] 語られる伝統はドーソンとは違う。ドーソンは伝統の通時的な面に重きを置き、個人と歴史の関連性を強調した。一方のダンスは伝統の共時的な面に重きを置き、個人と集団のつながりを強調し、伝統は集団が今現在共同で享受するものだとして明確に指摘した。民俗学者が民俗を観察し、記録する際はかならず個人から始めなければならないが、この個人による表現が民俗かどうかを判断するとき、民俗学者が伝統民俗を参照するか、それとも個人が所属する集団と集団のなかの他者を参照するか、というのは根本的に異なる考え方である。前者は古い民俗の重複と変化しか発見できないが、後者は新しい民俗を発見できるのである[57-58]。

つまりダンスは、民俗の歴史的時間における重複、反復可能な感性的直観条件と理性的認識(実践)条件ではなく、その社会空間における共同的享受のほうをより重視したわけである。しかし、カントによれば、たとえ民俗が外的に感知される空間形式において享受されようとも、人間はやはり内的に時間形式を感知し、前後の順序をもって感性のうえからこれを受容する。そして、空間における民俗の享受を、時間における存続へと転換させるのである。カントは次のように述べている。

一切の外的直観の純粹形式であるところの空間は、ア・プリオリな条件として、外的現象にのみ限定される、これに反して一切の表象は——外的なものを対象とするにせよまたそうでないにせよ、——それ自体、心意識の既定として内的状態に属する、ところがこの内的状態は、内的直観の形式的条件に従い、それだからまた時間に従っている。このようなわけで時間は、一切の現象一般のア・プリオリな条件である、しかも内的(我々の心の)現象の特設の条件であり、またこれによって間接的に外的現象の条件でもある[康德 2004 : 37]。

時間と空間の感性により直観される経験的条件下において、民俗活動や民俗行為はつねに現象——ここでは社会現象、生活現象——として存在している。そして現象は時空という条件のもと示される生活総体としての本体世界の一面にすぎず、そのすべてではない。民俗活動や民俗行為がただの現象にすぎないという点について言えば、民俗現象はつねに時間のなかで先に発生した別の民俗現象から発展してきたのである。たとえば道徳規範は儀式から発展し、儀式は風習から発展し、風習は習慣が発展し……、そしてこの考えは最終的にもっとも根本的な個人の行為に至る。個人とその具体的行為、具体的活動は、民俗学の理論研究が抽象化する文化的起点ではないし、民俗学概念の論理的起点でもない。だがそれは、民俗生活の直観的表象の起点なのである。

生活世界の総体あるいは本体にとって、いかなる文化現象の経験的規定性も偏った規定性である。民俗学の経験的視野において、俗の活動はただの現象にすぎず、俗を担う民もまた、一次元的人間である。これにより、「民俗の民は生活における人間とは違う」[28] ことになり、本源的

な生活世界にいてこそ、人間は完全な人間となりうえる、つまり先験的統覚意識と先験的な統合的統一の能力を有する先験的自我としての主体となりうるのである。

人が生活において民俗の俗を表現するとき、民俗学者はこの意義において彼を民と見なす。生活における人は完全なものである。だが民俗の民とは生活のなかの人の局部あるいはその一部分である。生活のなかの人というのは一日、一年、そして一生を通じての意味においてそうである。一方、民俗の民はあるとき、ある瞬間の意味において、すなわち時間のうえで断片的な意味においてそうであるにすぎない[28-29]⁵¹。

しかし、かりに生活総体あるいは生活の本体、本源にとって、民俗学の文化(俗)的抽象化が、たんに諸ディシプリン(理論)の抽象的(概念)な規定性のひとつにすぎないならば、民俗学が獲得するものも、生活主体としての人間に対する特定された一面的な規定性にすぎないだろう。つまり、民俗現象における活動の主体、行動主体、すなわち民俗主体は、生活本体あるいは生活の本源における主体——人間そのものではない。そこで、民俗学の文化(俗)的概念の知的(理性)抽象形式および感性的直観(時空経験)形式の質の規定性条件下において、民俗活動や民俗行為の主体(人間の本源的、本体的、総体的な生活のなかの生活主体ではない)として、民が有する俗は経験的な量のうえで充分か否かが、問題になってくるのである。

問題の核心は俗の範囲が全面的であるかどうかにある。もしもわたしたちの規定する俗が[量のうえで]全面的なものであるならば、わたしたちが議論するのまた、完全なる意味における民である。かりにわたしたちの定義づける俗が[量のうえで]大量にあるならば、わたしたちが議論するのまた充分な意味における民である。もしもわたしたちの確立する俗が[量のうえで]まとまりがなくバラバラならば、議論するのまた部分的な意味における民である。こうした理解にもとづいてトムス以降の民俗の民をめぐる定義を見直せば、それぞれの定義のあいだの差異は有限的なものだと思われる[29]。

トムス以降、西洋の民俗学者が民を定義する際、その根拠となっていたのは、経験的な量のうえで不十分な、全面的でない(特定の時間における)伝統(古代)民俗(民族の古代とは時間を超越する民俗の定式化した伝統性を指すものではない)だったのであり、充分かつ全面的な(終日通年生涯的な意味における)「普遍的定式の生活文化」ではなかった[141,144]。この結果、トムス以降の俗に関する代表的な定義もまた「順当に」[29]、俗を生活総体の部分的抽象とし、それどころか、同質の俗そのものについても経験的な量のうえで充分に、全面的に規定される俗であり、それもつねに時間とともにある、「終日通年生涯的な意味」における俗である。これは、「このとき、この瞬間的な意味」における俗、つまりトムス以降、ダンスより前に時間の断片(古代)によって俗として規定された伝統民俗ではない、ということである。

ここで注意しなければならないのは、『民俗生活』は、質の規定性という側面ではあくまで部分的意味しかない民俗のなかの人間と、同じ側面において総体的な意味を有する生活のなかの人間を区別している、さらには質の部分的な規定性にもとづいて、量のうえで経験的に規定される部分的意味における民、十分な意味における民、そして完全な意味における民を区別している、という点である。経験的な量のうえで十分なあるいは不十分な俗によって規定される部分的な、

「十分な、さらには完全な意味における」[30] 民俗の民と、質のうえで部分的に規定される民俗の民、この両者は相関する概念である。上述のとおり、部分的な質の規定性、すなわち経験的規定性にもとづいたうえで、経験的な量の規定性の問題は生じる。しかし、たとえ民俗の民が経験的な量の規定性のうえで十分かつ完全であったとしても、本体としての生活総体そのものにとつては、いぜんとして断片的な質の規定性の存在にすぎない。これはつまり、質の規定性という面において、民俗の民と生活世界総体のなかの人間は、まったく異なる存在原理に基づいている、ということである。

民俗の民は、生活のなかの人間とイコールではない。「生活における人間は完全な、完璧な」[28-29] 人間であり、民俗の民は「生活における人間の局部あるいは断面」[28-29] にすぎない。たとえ、その民が俗の経験を有する量の面で（現象中の量はつねに経験的規定性である）、十分ひいては完全であったとしても、俗の経験の保有量についてではなく、あくまで民俗の民の経験的な質の規定性およびその先験的な完全な生活の根源あるいは生活総体の条件からみるならば、その民はつねに生活のなかの一面的な、局所的な人間として立ち現れるにすぎないのである。はたして民俗の民を生活のなかの十分かつ完全な意義における人間に還元できるか否か、これは経験科学の努力にだけ頼っている限り、まず不可能だと思ってよいだろう。それは、生活が本体あるいは本源として思索されず、あくまで経験的現象（たとえそれが経験的現象の総体であったとしても）として扱われるためである。経験論に基づく民俗学では、民俗の俗と民はいずれも経験可能な現象として立ち現れる。よって、俗にしろ、民にしろ、他律的な規定される事象、規定される者でしかなく、けっして自律的に自らを規定する側には立ちえないのである。

ここで、『民俗生活』の作者が、実際にはすでに「抽象的な文化規定性から具体的な生活の総体性へ」と進む経験科学の方法論について、慎重に疑問を投げかけていることに注目したい。それは、経験科学ははたして「抽象性から具体性へ」という方法を通じて、十分な、ひいては完全な意味における生活のなかの人間、つまり自由で自律的な人間を論じることができるのか、というものである。この人間は他律的に規定されるものではない。また、経験的なディシプリンとしての民俗学が照らす局所的な、断片的な民俗の民でもない（経験と時間のなかの民俗の民が十分ひいては全面的な量の規定性を有することを否定はしないが）。

ここでもっとも重要な問題は、われわれはいかに生活を理解するかということである。生活を直観的に操作（観察、記録）し、研究し、認識することができる民俗生活あるいは文化生活、すなわち生活現象と理解するべきだろうか。それとも、われわれが直観できない、しかしいぜんとして思想（思弁、思考）や認識を加えることができる生活そのもの、すなわち本体、本源としての生活世界として理解されるべきなのだろうか。

民俗学が探求するのは生活世界の問題である。だが、実際には総体としての生活世界は研究できない、あるいは、生活世界を総体として研究はできない。〔略〕わたしたちは生活世界全体を見ることはできない。それを想像し、思考し、議論することはできるだろう。しかし、それを研究することはできない。生活文化と文化的生活は観察できる。しかし、それらもまた、現在のわたしたちの知的レベルでは完全に把握されない。〔略〕思考するのではなく研究を行おうとするならば、その理論の準備と運用には、かならず操作可能な対象が必要である。研究対象の操作可能性というのは、まずそれが観察可能、記録可能であること、つまり対象が実在し、研究者によって直観的に把握されうる、という意味である。また、それらは繰り返し観察され、記録される、つまり研究対象は重複性のなかでその規則性を把握し、規則性

を検証する機会を与えてくれるという意味でもある。この認識にもとづき、筆者は民俗学の直接的な対象を民俗と民俗生活とし、生活世界と生活文化を民俗学の領域とするものである [145-146]。

民俗文化と民俗生活という生活現象を民俗学の研究対象とし、生活世界すなわち生活そのものあるいは生活本体を民俗学が思考できる領域とする、それは、もしも基盤となる存在領域としての生活世界がなければ、いかなる生活の現象も根のない樹木、源のない水にすぎないからである。生活自身は民俗現象が自由に発生する原因であり、民俗現象は生活の本体あるいは本源が自然世界で自由に発生した結果である。よって、民俗世界にとって、生活世界は原型世界にはかならず、民俗世界は生活世界の範型、模型の世界なのである。

生活世界は民俗世界がどうあるべきか、如何にして可能かを制御する自由な総体的形式である⁵²。たとえわたしたちの経験的研究や実証研究にとって、生活世界が直観不可能な総体的世界であったとしても、それは民俗学の思想がかならずたどり着かねばならない、そして必然的にたどり着く(認識の)世界なのである。「われわれの思考は、民俗と日常生活のあいだで行ったり来たりする必要があるだろう。日常生活のなかに民俗を発見したあと、日常生活を無関心に置き去りにするべきではない」 [高 2008 : 39]。

ここから、なぜ『民俗生活』は経験科学のサムナー民俗学を導入した後、これに続いて超越哲学であるフッサール現象学を導入したかが、初歩的に理解されるだろう。おそらく、フッサールの生活世界理論のまなざしがあつてはじめて、『民俗生活』は民俗学自身の「俗を以て民を論じる」という経験的・実証的手法を超越し⁵³、民俗という概念の規定のもと直観を通じて立ち現れる不自由な個人だけでなく、さらに生活全体、生活自身(本体)と同一の、完全な意味における主体——自由存在者である人間——に論及することができるのである。そして、このことはより大きな難題を引き寄せてもいる。つまり、民俗学は社会科学化した「抽象性から具体性へ」という方法論を超越して、人間自身とその全方位的な自由な生活について、全方位的に思考することができるのか、という問題である。

* * * * *

ときおり、私は次のように考えることさえある。いったいどのような理論的感性が、高丙中に一冊の民俗学論著においてこれほどまでに熱意をもってフッサール現象学の生活世界という概念を導入させたのか。それはほんとうに、民俗学の研究領域の総体性と研究対象の経験的統一性を確固たるものにするため、ただそれだけなのか。それとも倪梁康がいうように、「実証科学の可能性を解釈する」ためだけであつて、「超越論的現象学へ続く道」、つまり生活そのものと人間そのものを理解する道すじとするためではないのだろうか⁵⁴。

非公的(非専門的)な現象である民俗文化についても [127]、また前理論的な理性(前社会イデオロギー)の世界である民俗生活についても、民俗学にはすでにドーソン [64] やサムナー [86] の研究事例が参照可能な資源として存在する。とくにサムナー民俗学の生活という経験論的視点があれば、生活世界に言及せずとも、高丙中は「社会的事実の表出」というその志向性と「真の知は実践を伴う」という理想をぞんぶんに展開できたはずだ。もはや私には、自由という人間の存在の根本的意義でしか、生活世界が『民俗生活』においても「超越論的現象学へ続く道」としての意義を説明できない。ここで、前文で引用した高丙中の言葉をもう一度引用しよう。おそらくそこに含まれる意味をより深く理解できることだろう。

わたしたちの物語は次のことを示している。民間とははっきりと表現できる個人であり、生きた人間である。彼らは能動的な人であり、思想もあれば行動もする。争うこともあれば協力することもある。彼らの日常生活には些細な事柄から個人の直接的な功利性を超越した価値もその表現のかたちも同時に含まれている[高 2008 : 1]。

ここに至って、わたしたちは次のように理解できる。経験に先行した、専門的現象の外あるいはそれ以前に存在する生活世界において [127]、現象的、経験的存在に先行する本体論的自我としての自由な存在者、また、「個人の直接的な功利性を超越した価値とその表現のかたち」を獲得できる自由な人間こそが、『民俗生活』が全編を通じて追い求めたものなのだ、と。そして現在問わなければならないのは、われわれが民を個の主体的存在者と規定し、また時間と空間のなかでそうであると直観する際、この民を同時に時間と空間の外で自由な存在者としてある人間自身として思考するために、「実践的認識」⁵⁵の理論的視野を転換できないか、という点である。これはまさに生活世界のなかに秘められている秘密であり、フッサールが言うところの「世界の謎」、「すべての謎のなかの謎」、「あらゆる謎のうちの最大の謎」である。そしてこの謎は、民俗学というディシプリンが誕生したその瞬間から、民俗学者が「生活世界の救済」、「日常生活の防衛」、「公民社会の建設」⁵⁶と尽力してきた理由——これらは民俗学者の実践を通じて、内的な目的論を有する民俗学史のうえでしだいに明確な学術的理想になってきている——と、深く関わっているのである。

われわれにとって必要なのは、哲学、とくに近代哲学の歴史的生成のうちにひそむ目的論を理解し、それと同時に、われわれ自身がその目的論の担い手であり、みずからの個人的自発性からその目的論を共に遂行してゆくものであることを、自分自身に明確に意識せしめることである。われわれは、すべての歴史的な目的設定を支配している統一性、それらが対立し合い協力し合いながら変わってゆくその変化のうちに支配している統一性を取り出して理解しようと試みる[胡塞爾 2002 : 88]⁵⁷。

注

- 1 高丙中の博士学位論文は1991年6月14日審査を通過した。詳しくは『民俗生活』の作者まえがきを参考のこと[高 1994 : 8]。
- 2 本稿において、呂微は『民俗生活』の言葉をそのまま大量に引用し、高丙中やサムナーと対話するようにそれらを配置し、筆を進めるスタイルをとっている。以下、『民俗生活』からの引用文については、大括弧内に頁数だけ示すこととする。また、呂微が引用文に加えた注釈や補足は〔 〕亀甲括弧で囲み、原文と区別することにする。——訳者注
- 3 「民俗学理論体系の構築は、つねに提唱され、構想されてきたが、ただそれだけであり、なにかしらの現実的な、有効な構築がなされたことはなかった。これこそが多くの者が思い浮かべる民俗学史なのである」[76]。
- 4 中国人民民俗学者による純粹理論研究にはこの他にも、フシヤオキツイ戸曉輝の「現代性與民間文学」[戸 2004]および「返回愛與自由的生活世界：純粹民間文学關鍵詞の哲学闡釈」[戸 2010]がある。
- 5 「民俗学への弁護」と言う言葉を初めて用いたのも高丙中である[9]。
- 6 「ディシプリンの起源は、歴史上のとある1日というわけではない。ディシプリンにおける人間の、時間と空間を超越した心の内にある。このディシプリンの先駆者たちの心にも、後生の心にもすべからく存在する。だからこそ、わたしたちはディシプリンの継承を語る事ができる、つまり先人と心を通い合わせる事ができるのである」[呂 2006]。
- 7 「folkloreはこのディシプリンの研究対象を指すと同時に、このディシプリン自身も指す」[61]。

- 8 「このディシプリンの歴史上、情熱を持った多くの学者が民俗学の理論体系の構築を提唱した。しかも、たしかに一部の素朴な理論は民俗研究においてとても効果的に機能した。たとえば人類学派の民俗学者による残存を理論の基礎石とする学説などがよい例である。しかしそれらはとても理論体系と呼べる代物ではなかった」[76]。
- 9 「民俗学と民間文芸ほど、主体性の問題そのものに迫るディシプリンはない。これは民間文学と民俗学の思考をめぐる伝統である。この思想と知識の伝統に対し、われわれは軽々しく放棄できない。先人の大いなる叡智を理解するために、精魂を傾けるのだ」[呂 2004]。
- 10 「2冊の著書が社会学における彼〔サムナー〕の地位を決定づけた。生前に出版された『民俗』と、死後に刊行された『社会に関する科学』がそれである」[77]。ここで民俗と訳された書名がFolkwaysである(W.G.Sumner, Folkways, A New York Times Company, 1979)。
- 11 サムナーが『民俗』で「社会生活」[187,190]あるいは「社会の生活すべて」[189]に直接言及した部分は多くないが、生活はたしかにこの本を紐解くキーワードのひとつである。生活 [187,190] 以外にも、これと類似する表現には、人間の生活 [191]、生活スタイル [205]、生活過程 [186,189,192,198,204]、生活経験 [186]、生活環境 [179]、生活条件 [187,189,191,195,204,205]、現実的生活の境遇 [184]、生活のルール [186] などが、サムナーは生活を「行為の世界」[193]あるいは「行動世界」[197]とも呼んでいる。しかし、厳密に言えば、サムナー民俗学の生活に関する思想はけっして明確ではない。高丙中はサムナーの「民俗を研究する着眼点は社会生活」というが、実際これはサムナー民俗学思想に対する高丙中の解釈によるところが大きい。サムナー民俗学思想の重点は、いぜんとして民俗の文化性にある。民俗の生活性はたんに民俗の文化性に付属しているにすぎず、第一の関心にまで膨らんでいない。あくまで高丙中がサムナーを生活を最大の関心を寄せる民俗生活論者へ変化させたのである。
- 12 1970年代から米国で興ったパフォーマンス理論は、サムナー理論に対する反響だった。「パウマンらは、民俗研究は大まかに某集団の民俗を論じるばかりではならない。具体的な、自らの動機を持つ人間を結びつけて、活動における民俗を見なければならぬ」[113]。
- 13 「現代の民間文学あるいは民俗学は、雄大な現代的な叙事詩の一部である。それは啓蒙された理性の産物であり、同時に反啓蒙的である。あるいはロマン主義傾向をもつとも言ってもよい。民間文学あるいは民俗学が研究し、処理しようとする対象は、現代性

が愛し、憎む対象である。抽象的な意味において、民間文学あるいは民俗学は理性を用いて、非理性的とされる伝統を研究し、理解し、手なずける」[戸 2004: 181]。「現代性と過去(伝統)はパラドックスの関係にある。現代性は過去や伝統、あるいは非現代的なものから逃れようともがき、新たなものを求め続けて現代」に至る。だがもう一方で、現代性は過去や伝統、あるいは非現代的なものを自らの根源、出処として確立せねばならず、しかもその他者の鏡のなかで自らを比較し、認識する。現代民俗学と民間文学研究とは、まさに現代性の他者の言説として生まれた」[戸 2004: 64]。「民間文学—民俗学は、現代の民族国家の建設と民主主義社会の建設という現代的な問題に呼応して誕生した学問である。つまり、この学問は民族国家と民主主義社会の主体——現代の新たな民に、その文化的身分(アイデンティティ)について合法的な証明を提供しようとするのである。そこで、民衆が一貫して生活を営むところの伝統文化の一部をなす民俗と民間文学は、発掘され、語られるのである。だがここでも一つの問題が生じる。民族国家の建設はおもに空間的な外部と内部を区別するためのものであり、外部の者との差異を表現するために、全面的に自己を肯定するのが自然の流れである。したがって、民族国家の視点をもつ民俗学者は、自己を証明する伝統文化を全面的に肯定する態度をとることが多い(たとえば民俗学の故郷であるドイツがそうだった)。一方、民主主義社会の建設には、時間のうえで過去と現在を区別し、昔の民を新しい民へと導かなければならない。したがって、民主主義社会の視点をもつ民俗学者は、かつて伝統的な民の部分的な文化を否定的に捉え、これを封建主義的腐物だと排除した」[呂 2006]。

- 14 民俗学の異なる二つの「研究方法と志向性」については、『民俗生活』の第4章「文化事象と生活総体：民俗研究の二つの志向性」を参照されたい。この第3節の「二つの志向性の相互補完」において、高丙中は次の対照表を使って二つの志向性を比較し、それぞれの重点を詳細に論じている。

民俗事象研究	民俗整体研究
文化	生活
歴史伝統	社会現実
事象	事件
要素	総体
テキスト	パフォーマンス
結果	過程
通時	共時
個人的要素を抽出	個人的要素から出発
統計される集団	直観される集団
文献収集	フィールドワーク
共同知識	個人的経験
伝承性	現代性

- 15 「自己の存在に関心を持つ民族と社会は、自己の民俗にも関心を持つ。人類の存在に関心を持つ知識人も、人類の民俗に関心を抱く。なぜなら、人間の存在は民俗に関わっているからだ」[1]。
- 16 「ディシプリンの対象が存在するか否か、また、いかに存在するかという問題が、ディシプリン意識の存在を以てその存在の根拠とするならば、われわれがどのような志向方式で対象を見るのかという点が、対象の運命を、ひいてはディシプリンの運命を決定づける。このことは、ディシプリンの運命は、われわれの手の内に握られていることを意味する。純粹な描写という点について言えば、古典的な民間文学—民俗学の志向のやり方には二とおりある。一つは後ろを振り返るやり方、そして残るもう一つが前を見るやり方である。後方を振り返る人々の目には、やがて消えゆく伝統が映る。よって彼らはおうおうにして悲観主義者であり、保守主義者である(ここの悲観主義者や保守主義者は蔑称ではない)。そこで、彼らの仕事の重要な目的は、今まさに消えゆかんとしている文化遺産の保護になる。一方、前を見据える人々にとって、伝統の価値と形式はおそらく消失するが、伝統の意義と内容は変わらずにすることができる。よって、前を向く人はおうおうにして楽観主義者であり、時代と共に歩んでいける人である。彼らは民間文学—民俗学が自然に消滅することはない、しかも人間社会の文化生活とともにあり続ける、と断固主張する」[呂 2006]。
- 17 20世紀の中国は民俗学による自己アイデンティティの促成を経験したが、これは19世紀の欧州とは異なる一つの実践例だろう。「一部の人を(に)先に……」という言い回しは、近代以降の中国で見られた社会変化の定式である。「一部の人を先に豊かに」して、貧困から脱するというものは、よく知られているだろう。この他にも、歴史上、「一部の人に先に無神論を信仰させて迷信を絶つ」や「一部の人を先にモダンにして旧習を捨てる」などがある。民俗学者はけっして意識的に民俗の消滅を招いたわけではないが、現実の日常生活のなかで民俗を境界づけたために、実際には社会構成員にこれらを絶ち、捨てさせるのに役立ったのである」[高 2006b]。
- 18 中国民俗学で近年行われている、語り手や民謡及び叙事詩の歌い手、ひいては昔話村、民謡村を対象とするコンテクストを視野に入れた研究は、個人に着目するという民俗学の基本的問題意識の表れだと言えるだろう。
- 19 「今日、民俗学は自らの専門家集団と研究対象の運動に関心を寄せ、このディシプリンに内省的な力を向けなければならない。自らの専門的な活動のために調査地の民衆を利用するのではなく、対象としての民間にある意味において自らの目的を追求する主体とならしめ、新しい時代に呼応したこのディシプリンの学術倫理の基盤を作らなければならない」[高 2006a]。
- 20 「西洋の人文学の伝統と早期の人類学の民俗研究の伝統が、中国民俗学に影響を及ぼした。[略]根本的に、民俗学の危機はもともとの人文社会科学の背景が変化したことによる原因がある」[高 1996]。また、郭於華「民俗学の社会科学化に関する試論」[郭 2004]を参照のこと。
- 21 「ヘーゲルは、実在的なものを、自分を自分のうちに総括し、自分を自分のうちに深化し、かつ自分自身から動きだす思考の結果であるとする幻想におちいったのであるが、しかし抽象的なものから具体的なものへ上向する方法は、ただ、具体的なものを自分のものにするための、それを精神のうえで具体的なものとして再生産するための、思考にとっての仕方にすぎない。だがそれは、けっして、具体的なもの自身の成立過程ではない」[馬克思 1972: 103-104]。
- 22 「人間の解剖は猿の解剖にたいするひとつの鍵である。これに反して、低級な種類の動物にある、より高級な動物への暗示が理解されうるのは、この高級なものそのものがすでに知られているばあいだけである」[馬克思 1972: 108]。「ディシプリンが生活世界の事柄そのものにその起源をもつという点に着目すれば、学術というのはつねに最初からはじめるものである。たとえばすべての生命体はその種の生命の歴史を繰り返す。すべての高等生物の体には下等生物から発展してきた各段階の名残が刻まれている。つまり、個の生命はつねに最初からはじめるものなのである。わたしはわたしの両親から生まれたが、わたしはわたし自身を最初からはじめる。両親はこの最初からはじめるということに後天的な条件を与えてくれたにすぎない。学術もこれと同様で、すべての研究者はその学術にささげた生涯において学史を繰り返す、しかも学術が到達した最も高いところから学術の起源へ立ち返る。たとえば論理—実証的な経験研究では、その認識の前提(先天的条件)となっている概念を顧みなければならないが、これは意識的なあるいは無意識のうちの、そのディシプリンと概念の起源へ有限的な回帰である。そして、固有概念を整理したうえで考えを一新すると決めたならば、それは最初からはじめるあるいは科学革命を起こすこととなる。いわゆる革命とは最初からはじめるということである。そしてこの最初というのが、生活という事柄そのものなのである」[呂 2006]。
- 23 刊行前の手稿では、これに以下の文章が書かれている。「これが近代以降の欧米(特に英国)社会科学の経験論や実証論などの認識論と関係があるかどうかに至っては、まだ検証を重ねる必要があるだろう。よって、

- 「俗により民を定義する」、「俗により民を論じる」[29]ということが、すなわち「抽象性から具体性へ進む」ことで具体性を規定し、具体的な理論的認識を把握する方法であるとするこの点については、まだ肯定できるまでには至っていない。」——訳者注
- 24 「五四時代の学者にしてみれば、伝統の分化はすでに久しく、古くからそうであったように受け止められていた」[呂 2000]。
- 25 サムナーは集団の儀式を社会の儀式とも称した[206, 208]。儀式が民俗体系の一角を占めることができるかどうかについて、サムナーは明確にしていない。だが、個人の習慣であろうと集団の風習、さらには道徳規範であろうと、民俗は定式化した文化的行為として儀式の性質を有していることから、サムナーは次のように儀式を用いて民俗を説明したのだろうと思われる。「道徳規範はわれわれが知らず知らずのうちに参与している社会の儀式である」[197]。
- 26 「ラテン語の *mores* (道徳) は福利と標準、真理に関する意味を持つ民俗を指す」[190]。
- 27 サムナーは集団的性格を民族精神あるいは時代の精神とも称している[180,189,190,197,201-202]。
- 28 サムナーにとって、個人の行動方式や習慣は、集団の風習が生まれる基盤であり、風習そのものを意味するわけではない。
- 29 "Nur muß man bemerken, daß diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung von den moralisch noch unbestimmten und sinnlich-bedingten zu denen, die, sinnlich unbedingt, bloß durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen" [Kant 1974 : 116]. "But one must note well that these categories concern only practical reason in general and so proceed in their order from those which are yet morally undermined and sensibly conditioned to those which, being sensibly unconditioned, are determined only by the moral law" [Kant 1997 : 57]。
- 30 カントの『実践理性批判』については、戸曉輝に原文照合の労を取ってもらった。同氏には、この書をめぐるわたしの理解のずれも修正してもらった。この場を借りて感謝を述べたい。
- 31 実践の「指令の原理がつねに感性的に制約されている自然概念からいささかも借りられたものではなく、したがって、ひとり自由概念のみが形式的法則によって認知させるところの超感性的なものに基づいているものであるときであり、したがってまたそれらの指令が道徳的・実践的に、くわしくいえば単にこのまた彼の意図における指令であり規則であるのではなく、あらかじめ目的や意図に関係をもつことなくして、法則であるときである」[康德 2002 : 7-8]。
- 32 「道徳の定言命令」は、作用因としての理性的存在者の因果性の制約を結果ならびに結果を生ずるに十分であるという点に関してのみ規定するか、そうでなければ意思のみを——それが結果を生ずるに十分であるかないかにかかわらず——規定する、「道徳の」法則は、私が欲求された結果に必要な能力を有するかどうか、あるいはこのような結果を生み出すために私は何をなすべきかを問う前に、意思を意思として十分に規定しなければならない、「実践的法則は、意思の因果性によって達成されるところのものを顧慮することなく、もっぱら意思のみに関係するものであり、われわれは実践的法則を純粋にするために、後者すなわち因果性(感官界に属するものとして)を無視しうるのである」[康德 1999 : 18-19]。
- 33 「民俗の俗の外延は『すでにあらゆる社会生活および文化領域に拡大している』というが、しかし、それはあらゆる社会生活および文化領域と同義ではなく、内容のうえで『集団、類型、伝承、伝播』と言う特質をもつものに限定される」[75]。
- 34 「人間とは何か——、アリストテレスは人間は理性的動物だと答えた。だが、人間とは理性的動物だとするこの結論は、経験の総括に基づいて得られるものだろうか。たとえばわれわれが街中で見かけた人を捕まえて、その行為方を分析すると、かならず人間とは理性的動物だという結論に辿りつくだろうか。答えは、あきらかに否だろう。この結論が、経験的な感性的直観にもとづいて得られる先天的知識ではないためである。われわれは同時に、現実に行き先、偶然的、感性的に直観される経験により、すべての人間が理性的動物でないことを先天的に知っている。しかし、そうであっても、われわれが『人間とは理性的動物である』という命題を堅持する必然性がこれほどまでに先天的な有効性をもち得るのはなぜだろうか。これは人間自らが作りだした自己規定なのである。だからこそ、感性的に直観される経験知識がいかに『誰々は理性的動物ではない』という反証を提供しようとも、『人間とは理性的動物である』という命題はいぜんとして普遍のかつ必然的に有効となる」[呂 未刊]。
- 35 「ところでこのような道徳的法則の意識、いいかえれば自由の意識がいかにして可能であるかということは、これ以上説明することができない。しかし、自由が許容されることは、理論的批判において十分に是認されたのである。[略]人間のあらゆる洞察は、われわれが根本力すなわち根本能力に達するや否や、行きづまらざるをえない。このような力すなわち能力の可能は、なにもものによっても理解されることはできないし、それだからといって勝手に作りだされもしくは想定されるべきものではないからである」[康德 1999 : 122]。

- 36 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』において、フッサールはこの世界の謎について何度も言及している。「これらすべての謎は、まさしく主観性の謎に帰着し、したがって、心理学の主題設定と方法との謎に分ちがたく関連している」[胡塞爾 2002: 15]、「存在する世界に自分から意味を与える理性と——逆のがわからいうなら——理性にもとづいて存在する世界とがますます謎めいたものとなり、そしてついには、理性と存在者一般との深い本質的結合という、自覚的にあらわにされた世界問題、あらゆる謎のなかの謎というべき問題が、本来の主題にならざるを得なかったのである」[胡塞爾 2002: 24]、「このほとんど根絶しえぬ素朴性こそ、われとその思考生活から出発して、『外界』へ推論することの可能性を『自明である』とする(デカルトの)思想に対して、数世紀のあいだほとんどだれ一人として疑いをいだかず、まただれ一人としてこのエゴロギ的存在領域に関して、『外界』というものがおそならんらかの意味をもちうるものかどうかを問いたすことさえしなかった理由となるものである。そしてこれこそが、このわれを背理的なものの、あらゆる謎のうちの最大の謎たらしめるものでもある」[胡塞爾 2002: 101]、「前学問的なものであれ学問的なものであれ世界認識が全体として大きな謎だということを、暴露するのである」[胡塞爾 2002: 111]、「しかし、世界自体を主観化するような、この最も徹底した主観主義はどうすれば理解されうるであろうか。最も深い究極的な意味での世界の謎、すなわちその存在が主観的能作による存在であるようなそうした世界の謎、しかもそれ以外の世界は一般に考えられないといった、そのような明証性のうちにある世界の謎」[胡塞爾 2002: 120]、「客観的に真の世界」と『生活世界』との逆説的な相互依存関係は、両者の存在様式を謎めいたものになっている。したがって、われわれ自身の存在もふくめて、あらゆる意味での真の世界は、この存在の意味に関して謎となる」[胡塞爾 2002: 159]、「現象学者をはじめから、自明的なものを疑わしい謎に満ちたものといえなばならず、以後、世界の存在の普遍的自明性——これこそが現象学者にとっては最大の謎であるが——を理解可能なものに変えるという以外のいかなる学的主題をももてない」[胡塞爾 2002: 218]。上記以外にも、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の第25頁、第86頁、第116頁、第141-142頁にそれぞれ謎に関する記述が見える。
- 37 サムナーは、人々の需要、欲求を満たし、生活の利便性や利欲、利益、福利を追求することこそが民俗の本質であると考えた。「生活とは利益への要求を満たすための活動によって構成される。[略] 人々の最初の思いはつねに福利と利便性の追求である」[179]。「直接的な動因は利益であり、利益が個人に習慣を生じさせ、集団に風習を生じさせる。[略] きわめて大きな意味において、利益とは促成し、発生の動力である」[174]。
- 38 「さて徳と幸福とがともに人格における最高善の所有を構成し」[康德 1999: 122]。
- 39 サムナーは次のように述べている。「一部の習慣は是非の要素と道徳的要素をわずかに含んでいる。おそらく次のように言うことができるだろう。是非と義務の観念と社会福利の観念は、鬼神崇拜と別世界への信仰と結びついて最初に発展した。したがって、こうした方面において、民俗はまず道徳規範にまで引き上げられる」[183]。「真実と是非に関する初歩的な観念が福利に関する教義にまで発展すると、民俗は異なる水準に引き上げられる。それは推論を生み出す。[略] このとき、われわれはそれらを道徳規範と呼ぶ。道徳規範とは、社会福利に関する普遍的な哲学と倫理の内容を含む民俗のことである。その哲学と倫理の思想は本来その内に隠されており、民俗の発展がそのメタファーを明確にする」[185]。「これらについて、主導的な作用をおよぼす世界観が、ふさわしいか否かの判断と結びついた解釈と推論を行う。しかし、民俗は正しく生活するための哲理と福利を求める生活の策略として立ち現れる。そして、道徳規範となるのである」[187]。「道徳規範は福利に関する基準と真理の内容をもつ民俗を指す」[190]。「慣例と道徳規範を解析してみよう。慣例は福利の原則を含まないが、皆がどのように要求に応じて行動するか知っている状況下で利便性をもたらす民俗である。[略] 風習がある種の福利に関する哲学思想に加わっただけで、それらは道徳規範へと発展する」[194]。「社会の公的道徳に言及する民俗は道徳規範に属する」[195]。「われわれは道徳規範を習慣によって構成される一つの巨大な体系であり、生活全般を覆い、あらゆる生活の利益のために作用していると考えなければならない。[略] その後、内省を重ね、それら自身の哲学と倫理の抽象的思想を発展させ、最終的に真理と是非に関する原理を練り上げる。[略] 道徳規範において思想はすでに生まれ、道徳の規範のなかで表現される」[204]。
- 40 「すなわち彼の生活状態の価値が彼によってまったく捨てられてしまった時に、この平安は、彼が人格的価値において墮落しようとする危険を防止するからである。それは、生きることはまったく異なるものに対する尊敬から生ずる結果である。これと比較し対照するならば、むしろ生きることはその一切の快とともになんの価値をも有しないのである」[康德 1999: 95-96]。
- 41 カントに代表される超越倫理学について、サムナーは同意をしていない。彼は次のように記している。「わ

たしたちは二つの拮抗する倫理哲学観——書籍とアカデミックによる倫理戦略と成功の策略——の争いのなかで暮らしている。同じ人が、結果を考慮せず書籍に書かれる倫理に従って事を行った後で、次は成功の策略ののっつて事を行う。これは結果がどのような行動をとるべきか指定するためである。あるいは、人々は前者を語っているが、実際にはやはり後者ののっつて行動している」[187]。

- 42 カントが言うように、このとき(時間)、この場所(空間)で、人間が行う行為は自らの意思で行っているように見える。だが、もしもこうした決定が、主体が時間において先立つ原因に基づいて決定を下してそうしているのだとしたら、たとえその決定が主体自身の自由な決定であったとしても、それはいぜんとして「比較的の意味においてのみ自由と呼ばれるに値するもの」あるいは「心理的自由」にすぎない、またその自由の決定権を持つ主体もまた「精神的(spirituale)自動機械」にすぎないことになる[康德1999: 104-106]。
- 43 民俗の起源に関するサムナーの功利主義的解釈は、直観から得られたものではなく、単純な仮説に過ぎない。サムナー自身も、人間の行為様式あるいは活動様式における民俗の起源に関する「[反復的な]実験と適切な簡易的記述は、実際の事例について直接行ったものではなく、分析と推論の結果」だと認めている。サムナーは次のようにも述べている。「われわれのもっとも切実な願いは風習は最初の活動からどのように生じるのかを議論することだが、これは不可能である。よって、風習より後に生じる活動の過程が、われわれの研究対象となった。原始的な風習の起源は、通常は神話のなかに散見される」[178]
- 44 『民俗生活』の当該頁で高丙中によって重複と訳された箇所は、サムナーの原著ではrepetition / repeatedとなっている[Sumner 1979: 3, 38]。
- 45 『民俗生活』の当該頁で高丙中によって重複と訳された箇所は、サムナーの原著ではrecurrent / reiteration / repetition / repeatedとなっている[Sumner 1979: 3, 32, 34-35]。
- 46 『民俗生活』の当該頁で高丙中によって重複と訳された箇所は、サムナーの原著ではrecurrentとなっている[Sumner 1979: 35]。
- 47 「通常よく使われる『先天的な』という言葉には相対的な意味しかない。たとえば誰かが壁を掘っていると、わたしたちは掘り尽くすのを待たずともこの家が倒れると知っているが、こうした知識は経験に依らない状況下で、経験に先立って獲得している知識である。つまりわれわれはア・プリオリに家がかならず倒れると知っているのである。カントは、こうした先天性、あるいは経験に先立った知識は、相対的に経験から独立しているにすぎないと考えた。

なぜわれわれは家が倒れると知っているのか、それは過去の経験から似たような知識を得ており、何度も繰り返すことでこうした一般的な認識をまとめているからである。したがってこのような先天性は真の先天性ではなく、実際にはやはり経験から得られたものであり、ただそれが現下の直接的な経験ではなく、過去の間接的な経験だというだけなのである」[鄧2001: 50]。この「家が倒れる」という比喩は、もとはカントが用いたものである。「経験的な源泉から得られた知識についても、よくこういうことが言われるからである、——我々はいかかか認識を直接に経験から得るのではなくて、一般的な規則——といっても、やはり経験から得てきたものであるが、とにかく一般的規則から引き出してくるのだから、我々はア・プリオリに認識し得るし、或はまたア・プリオリな認識をもち得るのである、と。それだから土台下を掘ったために家を倒壊させた人がいると、この人を批判して、彼はこうすれば家が倒れるだろうということをア・プリオリに知り得た筈である、なにも家が倒れるという経験をまつまでもなかったのに、などと言うのである。しかし彼とても、このことを何から何までア・プリオリに知り得る筈はない、——物体に重さがあるのだから、物体を支えているものが取り除かれれば落っこってくるということを予め知っていなければならないからである」[康德2004: 2]。

- 48 ここで、時間のなかの民俗文化および民俗生活の経験的認知と、時間に先行する総体的な民俗生活そのものの存在条件にたいする先験的認知を、注意深く区別しておく必要がある。経験的な民俗文化および民俗生活にたいする認知と先験的な民俗生活そのものの存在条件にたいする認知(たとえばサムナーが言うところの民俗、なかでもとくに道徳規範のような最上位の民俗の起源条件にたいする認知)は、まったく異なる二つの事柄である。もしも前者がかならず人間の経験的な感性的直観能力と先験的理性(知性)による思惟能力をその基礎にしなければならないといえるなら、後者は(あくまでカントの観点によれば)かならず一切の感性的な経験的直観条件を排除しなければならない、あとはただ人間のア・プリオリな理性の思惟能力に訴えるのみである。
- 49 「民謡、昔話、童話、伝説、神話などさまざまな民間文学のジャンルおよび民俗事象は、おそらく具体的なコンテキストの違いにともなう、千差万別な差異を表現するのだろう。しかし、それらは人間の創造であり、いずれも人間の自由意思と関係があるゆえに、まったく体を成さない意味不明の現象となることはない。むしろ、経験的な差異によっても、さまざまな民間文学のジャンルおよび民俗事象の統一性を覆い隠すことはできない。この統一性はたんに

- 異なる文化、異なる民族の同じ民間文学のジャンル、同類の民俗事象のあいだの類似性として表現されるだけでなく、それらを創造する人間の自由意思の統一性も表現する。人間の自由意思のア・プリオリな統一性がなければ、さまざまな民間文学のジャンルあるいは民俗事象が経験的な面において類似性と比較可能性を有することはできない」[戸 2010 : 36-37]
- 50 「たとえば、純粹理性直観において、竹竿には絶対的な量の規定があるが、長短は存在しない。それは長くも、短くもない、ただそれ自身が今ある様子なのである。物事の長短、高低、大小はいずれも物の一切の経験的關係における量の規定であり、絶対的な量の規定ではない」[黄 2002 : 38]。鄧曉芒は『純粹理性批判』の訳書において、号数という言葉で純粹な、ア・プリオリな量の規定性を説明している[康德 2004 : 119-120]。たとえば、現代の靴産業には標準化された号数の規定性があるが、先に号という純粹な、ア・プリオリな——ただしこのときはまだ具体的な、経験的な数の大小はない——量の規定性があり、それにより具体的な、経験的な大小の号数の製造基準を作ることが可能になる。
- 51 カントの考えに従えば、時間は感性的な直観形式であり、その「終日、通年、生涯」というのは現象としての民の存在条件であって、総合的な生活世界における完全なる人間の存在条件ではない。
- 52 「原型的自然」および「範型」の世界、「模型的自然」そして前者を後者の基礎、原因、総合的形式とする点については、[康德 1999 : 45-46]を参照されたい。
- 53 「過去100年あまりも続いた俗により民を規定するやり方は、実際にはまさしく客観科学の自然主義の世界観の産物である。それは人間が創造するものを人間の主観と無関係にさせ、逆に人間を抑制し、人間の客観的なものを牽制する」[戸 2010 : 368]。
- 54 「今日に至るまで、フッサールが生活世界について行った各種規定のなかで、生活世界と客観—科学世界の關係はおもに注目される問題である。逆に、生活世界が有する別の作用、すなわち、先驗的現象学へ通じる道あるいは先驗的現象学の内省対象としては、しばしば批判を浴びている。われわれは次のように言うことができるだろう。今日生活世界をめぐる考察は、各自の実践的な目的にその端を発している。この目的には実証科学の可能性を説明するという目的も含まれる。その一方で、理論的な意向はもはや人々の興味を引かなくなってしまった」[倪 1994 : 138]。
- 55 実践的認識あるいは実践的研究——本体論の視点から実践について行う理論的認識——という言い方については、『実践理性批判』[康德 1999 : 21, 61, 113]を参照されたい。
- 56 「生活世界の救済」は、高丙中の「日常生活の現代とポストモダンの遭遇：中国民俗学の発展の機運そしてその行方」[高 2006b]ではじめて提示された言葉である。また「日常生活の防衛」という命題は、高丙中の次の言葉に由来する。「近代以降、普通の人の日常生活には、もはや干渉を受けつけないことの正当性はなくなっている。かつてこれは民俗研究がその生成に関わった結果だが、現在では民俗研究が解決せねばならない問題となっている」、「普通の中国人の日常生活に、生活世界の当たり前をふたたび取り戻させる」[高 2006b]。「公民社会の建設」は『民俗生活』の執筆以降、高丙中が掲げるその知行合一の実践目標あるいは理想である[高 2008、高・袁2008]。
- 57 「このことによってはじめて、近代の哲学史の展開の全体を統一する最も深奥な意味が洞察される。すなわち、哲学者の各世代を結びつける彼らの意図の統一と、その意図のもとに各人が個別主義にまたは学派としてなした努力の方向とが洞察されるのである」[胡塞爾 2002 : 88]。

参考文献

- 鄧曉芒 2001 『康德「純粹理性批判」指要』人民出版社
- 高丙中 1994 『民俗文化與民俗生活』中国社会科学出版社
- 高丙中 1996 「中国民俗学の人類学傾向」『民俗研究』2
- 高丙中 1999 「民間文化的復興：個人的故事」『居住在文化空間里』中山大学出版社
- 高丙中 2006a 「知識分子、民間與一個寺廟博物館的誕生：对民俗学的學術實踐的新探索」呂微、安德明編『民間敘事的多樣性』学苑出版社
- 高丙中 2006b 「日常生活の現代與後現代遭遇：中国民俗学發展の機運與路向」『民間文化論壇』3
- 高丙中 2006c 「『漢訳人類学名著叢書』序」克利福德、馬庫編、高丙中等訳『写文化——民族誌的詩学與政治学』商務印書館
- 高丙中 2008 『民間文化與公民社会』北京大学出版社

- 高丙中・袁瑞軍編 2008『中国公民社会發展藍皮書』北京大学出版社
- 郭於華 2004「試論民俗学的社会科学化」『民間文化論壇』4
- 倪梁康 1994『現象学及其效応——胡塞爾與当代德国哲学』三聯書店
- 黄裕生 2002『真理與自由——康德哲学的存在論闡釋』江蘇人民出版社
- 胡塞爾 2002『歐洲科学的危機與超越論的現象学』王炳文訳 商務印書館(フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫、木田元訳、中央公論新社、1995年)
- 戸曉輝 2004『現代性與民間文学』社会科学文献出版社
- 戸曉輝 2010『返回愛與自由的生活世界: 純粹民間文学關鍵詞的哲学闡釋』鳳凰出版傳媒集團、江蘇人民出版社
- 康德 1999『实践理性批判』韓水法訳 商務印書館(カント『实践理性批判』多野精一、宮本和吉、篠田英雄訳、岩波書店、1979年)
- 康德 2002『判断力批判』鄧曉芒訳 人民出版社(カント『判断力批判(上・下)』篠田英雄訳、岩波書店、1964年)
- 康德 2004『純粹理性批判』鄧曉芒訳 人民出版社(カント『純粹理性批判(上・下)』石川文康訳、筑摩書房、2014年)
- 康德 2007『純然理性界限内的宗教』李秋零訳『康德著作全集』第6卷 中国人民大学出版社(カント『カント全集10 たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳、岩波書店、2000年)
- 卡爾霍恩、克雷格 1999「民族主義與市民社会: 民主、多樣性和自決」鄧正来等編『国家與市民社会: 一種社会理論的研究路徑』中央編訳出版社
- Kant, I. 1997. *Critique of Pure Reason*, Translated and edited by M. Gregor, Cambridge University Press.
- Kant, I. 1974. *Kritik Der Reinen Vernunft. Ersten Auflage*.
- 呂微 2000「現代性論争中的的民間文学」『文学評論』2
- 呂微 2004「從“我們和他們”到“我與你”」『民間文化論壇』4
- 呂微 2006「民間文学——民俗学研究中的“性質世界”、“意義世界”與“生活世界”」『民間文化論壇』3
未刊「民間文学实践形式研究的“強論証”」
- 馬克思 1972「政治經濟学批判 導言」『馬克思恩格斯選集』第二卷 人民出版社(マルクス『經濟学批判』武田隆夫、遠藤 湘吉、大内力、加藤俊彦、岩波書店、1956年)
- 馬林諾夫斯基 1986『巫術科学宗教與神話』李安宅訳 中国民間文芸出版社(マリノフスキー『呪術・科学・宗教・神話』宮武公夫、高橋巖根訳、人文書院)
- Sumner, W. G. 1979 *Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals*, ARNO Press, A New York Company (サムナー『フォークウェイズ』青柳清孝、園田恭一、山本英治訳、青木書店、1975年) .