

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、そして未来のものと分ければ、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、それはすでにかかな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、要素の中にあいまいな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だけ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。婚礼の総合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の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つ指標であった。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) 伝統の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の前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、反内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、非内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、非内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で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で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、信者は善行功徳を積んでいるし、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いといけ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、旧黄暦（訳注：中国で以前用いられていた旧暦）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發展してきた。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、北京師範大学社会科学院の「京師社会学論壇・民俗学シリーズ」の講座(2016年4月28日)と、北京大学社会と発展研究センター、東京大学岩本研で主催した、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。張拳文教授、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會と北京大学中国社会与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」、『内蒙古大学芸術学院学报』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。

高論文に対するコメント

田村 和彦
TAMURA Kazuhiko

ここに訳出された論考は、北京大学社会学部社会学人類学研究所の教授である高丙中氏による「日常生活」に関する論文である。脚注にあるように、この論文は、2016年におこなわれた「京師社会学論壇・民俗学シリーズ」での講演をもとに書き改めたものであり、近年の同氏の関心を随所に反映した構成となっている。

高丙中氏のご経歴については、すでに、本雑誌第2号にて、西村真志葉氏による詳細かつ正統な紹介があるので、そちらを参考されたい[西村 2016:74-75]。

本論考の主要な内容は、タイトルにあるとおり、イギリスから民俗学というディシプリンが導入され、そのなかで編成された中国の民俗学の特徴を整理し、改革開放以降の民俗学の復活のなかで胎動しつつあった民間文化の位置づけが、2000年代以降になって外部からもたらされた世界遺産、とりわけ無形文化遺産の観念と実践によって変化した点を指摘する。そして、論考のタイトルでもある、過去の生活の断片として、現在では文化的遺留物としての中国民俗学の対象に、無形文化遺産がもたらした未来あるものとしての像を加えることで、民間の日常生活の一部が保証されるようになった今日の状況を明確にし、その作用を認めたくえで、しかしながら、無形文化遺産の運動がディシプリンに何をもちたらし得たかについては慎重な姿勢を示す。そのうえで、民俗学がその発生当初から関係を取り結んでいた日常生活の未来と、民俗学そのものの未来を関連付けて、将来を展望する構成となっている。

アウトラインという性質上、緻密な論理構成による全体像の提示というより、中国民俗学の過去を概括し、現状を位置づけ、未来を展望するという趣旨であるが、本文のいたるところに、中国民俗学をリードしてきた主要人物の一人としての高氏の関心のあり方、問題意識がちりばめられている。高氏の業績については、先述の西村氏の紹介に譲り、ここでは、以下の3点、すなわち、高氏の早い段階からの関心であり、現在の中国民俗学の新たな関心事でもある「生活世界」について、この10数年にわたって中国民俗学でのもっとも大きな運動となった無形文化遺産について、そして、高氏の所属機関である社会学人類学研究所について、をトピックとして取り出し、それらについて、いくらかの背景に触れることで、本稿理解の補助線を引いてみたい。

まず、「生活世界」であるが、高氏の博士論文であり、現在もなお中国の民俗学を学ぶ者には必読の書籍となっている『民俗文化與民俗生活』(1994年出版、なお論文としては1991年公表)のなかで、西洋哲学に根差した同概念を、同氏が民俗学のなかで展開して以降の重要なテーマである。文献を資料とし、過去を再構成する傾向の強かった中国民俗学において、現在性を強調し、そこに「生活世界」概念を組み合わせた同氏の衝撃は大きく、若いときから同氏はすでに気鋭の研究者

として高名であった。わたしは、後述する北京大学社会学人類学研究所で、1999年に初めて高氏にお会いしたが、柔和なまなごしの笑顔の絶えないご様子からは、文化遺留物研究を激しく批判し、新たな民俗学論理を構築しつつあった当該論文からの印象とはずいぶん異なった印象を受けたことを覚えている。

さて、民俗学を現在学とするために用いられた「生活世界」の概念は、しばらく時間を置いたのち、社会科学の呂微氏、戸曉輝氏らによる洗練を経て、現在の中国民俗学の重要なテーマの一つとなっていることは、すでに西村氏の指摘する通りである。この数年、「日常生活」、「生活世界」は再び脚光を浴びつつあり、高氏の博士論文の再読に関する論考や、「日常生活」と民俗学の関連を考察する論文なども現れている。また、中国民俗学の新たな方向性の一つとして、この概念をテーマとする研究フォーラムも相次いで開催され、多くの研究者、大学院生を集めている。例えば、2016年だけでも、中国人民大学社会人口学院で開かれた「日常生活研究フォーラム」(11月5～6日、なおこのフォーラムの情報及び論文集は、華東師範大学民俗学研究所でポストドクター研究員をされている中村貴氏に提供していただいた)、中山大学無形文化遺産研究センターと民俗研究センターの共催で「民俗学の“日常生活”への転向の可能性」フォーラム(11月18～20日)が開催されるなど、常に最新の研究動向をキャッチアップしてゆく傾向のある中国民俗学が、ポスト・無形文化遺産保護運動としてこれらの研究方向へと着目していることがわかる。ちなみに、後者のフォーラムでは、その開幕式で、この「日常生活」への方向転換の中国的ルーツが高氏の博士論文『民俗文化與民俗生活』にあることが、明確に言及されていた。このように、同氏が導入した概念は、20年以上の時間をかけて中国の民俗学へと深く根を下ろしつつある(高氏自身、雑談の中で「20年かけてやっとここまで来たよ」とおっしゃっていた)。この「生活世界」概念の導入は、単に学理としての概念にとどまらず、本論考からも明らかのように、高丙中氏にとって、あるべき社会と、政治、経済との関係や、国家と人々の理想的な関係の追求につながるものであり、その意味で一時期積極的に進められた「公民」に関する議論や、高氏と学生たちによって展開されている様々な「草の根」運動(著作収入や講演収入の一部を、正式に認可されていない民間学校で用いる教科書購入費などに充てる運動など)の実践とも連続するものである。その意味で、高氏のもっとも強い関心と関わっている問題群であるといえよう。

つぎに、無形文化遺産保護運動の位置づけについてであるが、この例として、本稿のなかにもいくつか具体的な事例として登場する旧正月や民間の祝祭日について取り上げてみたい。

2000年代になるまで、中国の国家的な祝祭日は、国慶節(建国の日)など国に固有な記念日を除いて、国際婦人デー、メーデー、国際児童デーなど、社会主義国に典型的な国際的な祝日を中心に配置されていた。高丙中氏が中国民俗学会秘書長(2002-2006年)、中国民俗学会副理事長(2006-2014年)を歴任された時期は、まさに、韓国の江陵端午節が世界無形文化遺産への申請に成功し、中国に大きな衝撃をもたらした時期(2005年)だった。東アジアにおいて文化の政治学が顕著となったこの時期に、民俗学に対して求められた国家的な要請とは、端午節に関する調査に始まり、各種の民間の祭日を調査検討し、国家の祝日へと昇華し、文化大国としての中国を明らかにすることだった。この時期から、高氏が無形文化遺産に関する国際雑誌の編集者や、国家の無形文化遺産保護専門家委員、ユネスコのアジア太平洋センター管理委員を歴任してゆくことは、こうした状況を反映している。ここには、中国における学問の布置、あるいは学術と政治の関係が現れているが、有力な研究者として中国における民俗学の地位向上のために、この運動に積極的に取り組む一方で、なすべき責務としての無形文化遺産の保護に関する運動をひとつの戦略的な契機と位置付けて、民俗学者たちが調査研究を通じて制度を制定し、行政と実際の間を取り結

ぶ戦術を通じて、「民間」と位置付けられた人々の地位を向上させる試みは、先述の、高氏の従来からの理想と符合する。いずれにせよ、ここに見られる、そして本文でも強調されている、無形文化遺産を一つのステップと捉える思考は、日本の民俗学では見られないものであるが、それをより良く理解するためには、相互に影響を与え合う東アジアの民俗学であっても、それぞれの国家において、学問の対象や方法、意義など基本的な事柄がそれぞれの社会に埋め込まれて特有の位置づけを得ていることに注意を払う必要がある。その意味で、それぞれの民俗学を相互に照射することは、刺激的な作業となるはずである。本稿は、そうした刺激の一端を垣間見せてくれる。

ただ、無形文化遺産のみが、従来、改造対象とされた民間の文化や生活を救い上げ、認知を与えたかどうかには、今後の検討の余地があるように思われる。個人的な見解としては、改革開放以降の民俗学者たちのなかには、むしろ「民俗」というカテゴリーを操作することで、従来は、「迷信」、「宗教」として制度的な枠組みのなかでは扱いきれなかった領域を公的に位置づけ、保護する戦略があったと考えられる。すなわち、先に、価値判断を止揚する「民俗」としてラベリングをしており、認知を得て、その後、「民俗」の下位に設けた「精華」と「陋習」の枠組みで判断するという仕掛けである。例えば、本文のなかで事例として取り上げられている東岳廟は、かつて華北地区最大の道教正一派の拠点であり、民間信仰の盛んな宗教施設であった。中華人民共和国成立後、道士たちは還俗し、建物は政府機関の部門によって転用されていた。1999年に正式に对外开放されてまもなく、わたしが訪れた際には、それぞれの神の塑像に跪いて祈りをささげ、願い事を書いた札を隙間なく掛けてゆく、そうした「信仰」の様子が観察された。この「迷信」と判断されかねない場所が对外开放された根拠は、この場所が「北京民俗博物館」と名称づけられたことにある。「宗教」ではなく、もちろん「迷信」でもなく、「民俗」と名付けられたからこそ、修復と開放が可能となったわけである。その後、この施設には、中国民俗学会の額がかけられて、その公的認知は完全なものとなった。ここに、「民俗」という枠組みを用いた、1990年代から2000年代の戦略が現れている、と言える。そして、2008年には、この東岳廟は中国政府によって無形文化遺産リスト登録への申請がおこなわれた。このように、東岳廟の事例も、「民俗」概念の運用からたどると、改造されるべき民間という位置づけから、一足飛び無形文化遺産による矛盾の解消へと移行したというよりは、各時代の民俗学者(の一部)が、それぞれの背景の中で、その時期に使用可能な概念を操作しつつ、教条的な政治の論理を懐柔し、研究対象の公的認知を獲得するために格闘してきた過程として捉えることも可能ではなからうか。

三つ目に、高丙中氏の所属である北京大学社会学人類学研究所について、取り上げてみたい。中国、なかでも北京には高等研究機関としての中国社会科学院に民間文学、民俗学の研究所があり、また、中国民俗学の最大拠点であり、多くの優れた民俗学者を輩出している北京師範大学がある(高丙中氏もこの大学のご出身である)。こうしたなかにあって、北京大学社会学人類学研究所は、民俗学というディシプリンでは、決して著名な研究機関ではないかもしれない。実際、この研究所の前身は、1985年に著名な社会学者、人類学者である費孝通氏によって設立された研究所であり、1992年に社会学人類学研究所へと名称変更した。その後、2000年には北京大学社会学部との関係を深め、さらにのちには、現在の「北京大学中国社会と発展研究センター」となってゆくが、いずれせよ、名称上は民俗学専門の研究機関ではない。こうした所属の問題もある程度反映し、高氏の研究領域は、民俗学のみにとどまるものではなく、この点で伝統的な民俗学専門の(といっても、近年では人類学の名称を看板に加えた研究施設が増えたのだから)研究機関にいる研究者とは異なっている。例えば、本稿のなかでも、文化を構築主義的に捉え、モノグラフを書く意義についての議論が言及されているが、高氏は、中国では、James Clifford、George Marcusの編んだ

『Writing Culture』や、Paul Rabinowの『Reflections on Fieldwork in Morocco』の翻訳でも知られる。近年では、中国の人類学が著しく国内研究に偏っている状況を打破するために『海外民族誌』運動を展開され、学生たちをタイやフランス、イスラエルなど世界各地に送り、長期のフィールドワークの実施を指導されているほか、ご自身でもアメリカ合衆国でのフィールドワークを進めている。その意味で、主に英語圏の民俗学の文献、概念を積極的に導入することで中国民俗学のレベルアップを図るタイプの研究者とは異なる領域を開拓している、といえよう。高氏が所属することとなった1990年代後半の北京大学社会学人類学研究所は、少なくとも、研究者の教育、養成という点では、様々な学術背景の人々がそれぞれのパースペクティブから中国社会、文化の諸現象について発表、議論を行うことが日常化されており、民俗学の名称こそ冠していなかったが、民俗学的な視野からも現在の中国社会や文化を議論する雰囲気醸成されていた。この理由としては、研究所の副所長に中国民俗学の高名な研究者である周星氏が就任されていたことも大いに関係があろう。いずれにせよ、こうした研究所の在り方は、社会学、人類学、カルチュラル・スタディーズなど他分野との学術的競合のなかで、学際的に民俗学を捉えなおす高氏の展望のなかにも影響を与えていると思われる。

個人的な思い出になるが、1999年当時、北京周辺の廟会の資料を集めていた私は、高氏のお持ちの妙峰山に関する資料をお借りしたことがあった。寒い北京の冬の日、自分の学生でもない一留学生のために、多忙の合間をぬって、わざわざ埃っぽい北京大学東門まで自転車を漕いで資料を届けてくれたあの日のことを昨日のこのように思い出す。常に中国の社会や文化についての未来を展望し、理論の構築とともに、数多くの実際の仕事をされ、かつ、このように、学生にも温かく接して下さる高丙中氏の周りには、いつも多くの優秀な学生が集まっている。制度的な問題もあり、こうして集まる学生のすべてが民俗学専攻というわけではなく、人類学や地域研究などの分野で活躍する若手研究者となっていることも少なくないが、中国社会を直接に、あるいは海外でのフィールドワークを経て内省的な「捲り返し」を経る間接的なやり方で、社会や文化についての関心を共有する、次世代を担う研究者たちとってよいだろう。

以上、本稿の鍵となるいくつかの要素のうち、「生活世界」に関する概念の導入、無形文化遺産の保護という社会的運動、そして、教育研究の場を取り上げて、本稿を理解するための補助線を引いてみたつもりである。本稿で未来への展望を示した高丙中氏は、中国という特有の文脈で、1990年代初頭に「生活世界」概念を提唱し、その後、哲学的思考を背景とするより精緻な理論を洗練させてきた社会科学の研究者たちと概念や発想のある部分を共有している。他方で、民俗学の現代性を早くから提唱し、民俗学のフィールドワークを重視し、それを実践し、教育することで、哲学的背景を持つ概念が実際の社会状況によって採まれる現場に近い場所に身を置いている。どのように、この両者を橋渡しし、中国の民俗学を発展させてゆくのか、そして、中国における「普通の人々」に具体的にどのように中国民俗学がかかわってゆくのかについて、同氏の研究と実践とは、今後も、大いに注目される。

参考文献

西村真志葉 2016 「解題『生活世界—民俗学の領域とディシプリンとしての位置付け』『日常と文化』Vol.2

ニューメディア環境下の日常生活

—兼論 デジタル時代の民俗学—

王 傑文

WANG Jiewen

翻訳：西村 真志葉

我々は全力で今を覆い隠そうとする、自分の目に触れさせまいとして。すべての時代の人は皆こうしてきたのだ。

—ハーバート・マーシャル・マクルーハン[馬歇爾 2006: 98]

はじめに

アカデミズム界の一般的な印象に基づいていえば、民俗学は文化の残留や古い伝統、旧社会の記憶などを扱う学問であり、伝統性は至極当たり前のように民俗の本質的特徴と見なされているだろう。しかし、その性質の上からいうならば、民俗学は現代学であり、色濃い歴史的意味を有する現代学である¹⁾。まさにこうした認識に支えられ、ここ30年ほどの時間をかけて、普通の民衆の日常生活が少しずつ中国民俗学の注目を集めるようになってきたのである。現代の社会生活に適応するために、普通の生活者が自身の民俗伝統をどう運用するのか、これは一部の民俗研究者にとって、その考察の中心を占める課題である。高丙中が述べるように、「中国民俗学が1990年代以前と非常に異なっている点を様々な変化を通じて見てとれるが、実際、多方面において180度の転換を遂げている。これは民俗学の新しい時代なのだ。今日、社会的価値体系における民俗の位置づけは完全に異なっており、今日の民俗学もその理論と方法の上から言えばすでに新しい学問なのである」[高 2010: 196]。

一つあきらかなのは、日常生活実践を未来の中国民俗学の研究方法と責務に位置づける動向は、中国人が古来より好んできた文学的・史学的な雅趣から生まれたものではない、という点である。それは、現下の社会を生きる普通の民衆の日常生活に寄せられる関心から、また、日常生活世界の激変が招いた諸問題への切実な注目から、そして、意に適う日常生活を追求する志向性などから生まれ、営まれている努力である。日常生活実践に焦点を合わせる民俗学者たちは、次の点を明確に認識している。すでに世界はより早く、便利に、またより多元的に、自由に、グローバル化した情報が流通・交流する時代に入っている、と。当然のことながら、こうした時代において、日常生活世界の激変の大半は、人間がコミュニケーションに用いるメディア(媒体)の変革によって、引き起こされているのである。

ニューメディアの連続的かつスピーディな変革は、「枯れ草を粉砕し朽ち木を切断する」かのような威力を生み出す。この巨大な力を意識するようになった民俗学者たちは、伝統的な生活形式と観念が、瞬時にニューメディアの内容にとり込まれてゆくことに気がついた。そこで、彼らはニューメディアで伝達される伝統的内容に着目し、これを考察しだした。民俗が脱(再)コンテクスト化される際の実践の経緯およびその結末を描き、分析しようと試みたのである [Degh 1994; Siikala 2004: 2]。また他方では、情報メディア環境学に啓発された一部の民俗学者が、ニューメディアのこうした媒質そのものの重要な意味に気づき [鮑辛格 2014; Spitulnik 1993: 293-

315]、この媒質が普通の生活者のイデオロギーを構築するかもしれない、その考え方や行動習慣を形づくる潜在的な力となるかもしれない、と意識しはじめたのである。

ニューメディアが遍在し、いたるところから入り込むこの時代にあっては、情報メディア環境学の見識は、民俗学者がニューメディア環境の中の日常生活をより深く考察する助けになるだろう。この環境下では、民俗学が関心を寄せる民が、ニューメディアによっていつしか新たな民として再構築される。民俗学が注目する俗も、今まさにニューメディアのなかで自由に生産、消費される流行となりつつある。ニューメディア環境が引き起こす日常生活革命は、民俗学はこのディシプリンそのものの基本的な前提について、厳粛かつ全面的な内省を強いると同時に、この内省を実現するためのよい契機を与えてくれているともいえるだろう。

1. 民俗学研究の焦点となりつつある日常生活

ディシプリン発展の史的観点から見ると、民俗学でもっとも早く確立された研究対象は、Folkloreである。英単語としてこの言葉が意味するのは民衆の知識だが、そのうち、民衆 (Folk) と知識 (lore) がそれぞれ何を指すのかについては、異なる時代、国、学者間で見解が完全に一致したことはほとんどない。このキーワードについて、諸外国の民俗学が国際的な場で真剣に議論し続けてきたにもかかわらず、である [高 2010 : 3-127]。とはいえ、全体的に見れば、大半の民俗学者は、知識としての民俗にどんな内容が含まれるかを列挙し、これらの知識を保有する特定グループを民衆として相対的に規定し、説明を加えるというやり方を好んでいる。このような民俗の規定方法は、あきらかにウィリアム・トムスやエドワード・バーネット・タイラーといった早期の民俗学者達の影響を受けたものである。1950年代に入ると、諸外国の民俗学界では、ようやく一部の民俗学者のあいだで、民衆の知識に代わる言葉として民衆の生活 (Folklife) が使われはじめ、民俗学の研究対象に再定義が試みられるようになった。この研究対象の変更と呼応して、民と俗という二つのキーワードの内容についても、新しく規定する者も登場した。そのうち、影響力がもっとも大きいのは、アラン・ダンデスが『What is Folklore ?』や『The American Concept of Folklore』で試みた再規定だろう [Dundes 1965 : 1-3、1975 : 3-16]。彼の規定によれば、民俗の民とは共通の伝統を有するすべての集団、また、民俗の俗は共有されるすべての知識であってよい。この新しい規定の出現は、民俗学というディシプリンの新しい研究対象として、民衆の生活が民衆の知識にとって代わり得ることを意味している。そして、民俗学が現下の日常生活に注目しはじめたこと、さらに民俗学が人々の過去を現下の日常生活の過程のなかに位置づけたうえで考察を加えはじめたことを意味している [王 2012 : 149]。

諸外国の民俗学界でこのディシプリンの研究対象が、民衆の知識から民衆の生活へ転換しつつあったとき、中国民俗学者もまた、自らの史的、現実的コンテクストに根差しながら、民衆の生活を見つめる中国民俗学から日常生活 (Everydaylife) を見つめる中国民俗学へ、転換を積極的に進めていた。中国人民俗学者はこのディシプリンの研究の重心を、俗から民へ移し変えるだけで満足せず、さらに民から現代の市民 (Citizen) への転換を試みていた。これと呼応して、彼らはこのディシプリンの研究の重心を民俗事象から民衆生活へ移し変えるだけでなく、民衆生活からもう一歩踏み込んで、日常生活および日常文化 (Daily Culture) へと、つまりあらゆる普通の生活者の日常生活的实践へと転換していったのである [周 2016 : 1]。

普通の生活者の日常生活的实践を強調するには理由がある。それはまず、過去を志向する民

俗学の伝統的手法と区別を図るためである。また、事象を志向する研究上の伝統と区別を図るためでもある。普通の生活者とは、現下の日常生活におけるすべての集団を指し示す言葉であり、これらの集団あるいは個人が具体的な生活世界において伝統を借りて生活イベントを処理する過程が、日常生活実践なのである。一つの過程であるということは、日常生活実践がたえず生成される建設的な行為であることを示している。このうち、民と俗はいずれも不変的に固定化されることはないし、いかなるオーセンティックな内容を有することもない。普通の生活者の日常生活実践に関心を寄せるディシプリンとして、民俗学も二度と民俗のオーセンティックな意味を解釈することをその目標としてはなるまい。これとは逆に、実践という概念が特定のコンテクスト下における関連集団(あるいは個人)間の相互行為の過程を意味するのであれば、介在する相互行為の担い手たちはいかにして関連する文化的資源(民俗は文化資源のなかで最も重要なひとつである)を借用し、協力して日常生活実践の問題を処理するかを、必然的に注目しなければならないだろう。リアルな実践においては、現下の日常生活の問題を処理するために、過去の某民俗伝統を復活させることがあるが、これは当然、その未来にも影響を及ぼすことになる。連続性を有する総体として、実践における過去—現在—未来の間の相関が、将来の民俗学の考察の核心を占めるだろう。

民俗学というディシプリンの対象、研究方法および使命が、革命的に更新されるとき、民俗学というこのディシプリンの名称はもはや時代遅れのようにすら見える。この名称が身にまとっている語彙の慣性が、一般大衆の間で、ひいては人文社会科学の領域の間で引き起こしている誤解の根は、非常に深い。民俗学という名称がこのディシプリン自体にもたらした負の影響の深刻さは、実際に計り知れないのだ。この意味において、ディシプリン名称としての民俗学とは意味的束縛(semantic imprisonment)であり、このディシプリンそのものの正常な発展を著しく阻害しているのである。

2. 動的プロセスとしての日常生活そのもの

民俗学者たちが普通の生活者の日常生活実践をこのディシプリンの研究対象とするならば、現下の日常生活実践にどのような特徴があるのかを考えねばならない。そこには、日本人民俗学者河野眞が述べる以下のような特徴が含まれるのは明らかだろう。

つまり現代の私たちの生活は、科学的な技術機器との自然な交流のなかで営まれています。こうして私たちは科学技術が一般化した環境に暮らしているのですが、そうした今日の状況が過去の生活文化とは違ったものとなっていることは、誰もが何らかのかたちで感じています。テレビや携帯電話が欠かせない生活のあり方が、伝統的な生活の形態と異なることは明らかです。昔は存在しなかった個々の機器が機能しているだけでなく、それらの機器は全体として生活の大きな枠組みを変化させてきた面もあります[河野 2003: 24]。

問題は、河野がいうような現代生活中の「自然」な現象はいかにして「自然」になったのか、という点である。現代生活における科学発明と技術革新が絶え間なく蓄積、加速するプロセスであるなら、現下の日常生活における感覚として、人々はいつから「過去」と「今日」が「違ったものになっている」と意識し始めたのだろうか。仮に特定の個人が、その幼少期から「テレビや携帯電話」が

ない環境で育ったのであれば、「テレビや携帯電話」が広く使用される前と後について敏感に識別できるだろうが、「テレビや携帯電話」がすでに日常生活環境の一部となった中で暮らす若者にとって、こうした差異を想像することはおそらく難しいだろう。

言い換えれば、現下の日常生活がニューメディアにより連続的に構築されている日常生活だと意識するとき、民俗学者は同時に、この日常生活がひとつの動的プロセスとして存在していることを意識する必要があるのだ。もしも日常生活を穏やかに流れる河川のごとく仮定すれば、この日常生活の河川に衝撃的な物珍しい効果を持った新技術や新発明が突然放り投げられれば、それは当然水面を揺らし、波を立てることになる。こうした新技術や新発明の荒波が、人々がすでに築いている日常生活の堤防を無情に打ちつけ、その習慣的な考え方や行動の仕方を変えてゆくことは想像に難くない。しかし、連続的に発生するプロセスとして、日常生活はつねに「親しみのないものを親しみのあるものへ変え、風習の崩壊に慣れさせ、新しい事物を取り入れるために抗い、調整を行って異なる暮らし方に適応する」のであり、「このような過程が成功する、あるいは失敗する足跡が、すなわち日常なのである。日常は、もっとも革命的精神に満ちた創造が、いかにして低俗極まりない境地に墮落するかを目撃する。暮らしのあらゆる領域で起きた激烈な変革は、いずれも『第2の自然』になり果てた。新たな事物は伝統となり、過去の残存は古臭く、時代遅れになった後、新たに生まれる流行に利用されるのだ」[海黙爾 2008:5]。

日常生活が絶えず革新され、革新が連続的に日常生活化されるという相互的、弁証的な過程は、民俗学固有の学術観念を徹底的に変えることとなった。民俗や伝統といった概念は、オーセンティシティ化、固定化というような処理を施される理由を失った。現下の日常生活的实践において、新技術と新発明は、特定集団と個人の外的環境や知識伝統、考え方、習慣を猛烈な勢いで変容させ続けている。伝統的な民俗学が規定する民俗は、消失してしまうか、あるいは、姿形を変えて新しいかたちで表出され、やや異なる形式や意味、機能を有することになる。そして、こうしたいわゆる新技術と新発明のなかでも、もっとも革命性や基本性を有するのが、ニューメディアなのである。

3. ニューメディア主導下の日常生活

21世紀に入ってまもなく、中国はおよそ全国民がデスクトップパソコンやノートパソコン、タブレット端末、スマートフォン、有線LAN、Wi-Fiなどを普遍的に使用するようになり、ニューメディアに覆いつくされる時代が到来した。コンピューターテクノロジーによるメディア化したコミュニケーションのかたちは、すでに社会全体の日常生活全般に浸透している。ここで述べるニューメディアとは、コンピューターメディアテクノロジーに基づくあらゆる技術分野、たとえばFacebook、Twitter、YouTube、Wikipedia、Blog、Foursquare、Myspace、Digg、Second Life、Podcastingなどを含む。ここでその新しさを誇張するのは、ニューメディアテクノロジーの日進月歩的な性質を際立たせ、「デジタルテクノロジー、クラウドコンピューティング、ビッグデータ、ヒューマン・マシンインテグレーション時代などの疾風怒濤の如き発展スピード」[葉文森 2014:1]を強調するためである。マクルーハンが言うように、それは「運用されるときにはすでに時代遅れになっているかの如く」である。ニューメディアという言い方は、その狂乱的なまでに絶え間なく更新され、発展し続ける勢いを強調するものである。

普通の生活者たちは、どのようにコンピューターメディアテクノロジーに依存して、現下の日

常生活を営んでいるのだろうか。かつて工業機器時代の到来が人々の暮らしや行動の仕方を根底から再規定したように、コンピューターメディアテクノロジーに基づくデジタル時代は、社会の生活世界の巨大な変容をけん引している。今まさに全世界において、各国の人々がまったく新しいかたちで自らの日常生活の過程を概念化し、その人的コミュニケーションとパーソナルアイデンティティのパターンを再構築している、これはもはや疑いようのない事実だろう。現在、多くの人々（特に都市部の中流層）は、記号的に連動するバーチャル世界を通じて、そのソーシャルメディア的なイメージ管理を実施し、これにより自らの位置づけをデザインしている。デジタル世代(Digital native)にとっては特にそうなのであり[Blank 2013: xii-xiii]、デジタル世界とは、すなわちデジタル世代の日常生活世界なのだ。

デジタル世代は、デジタル化した環境で生まれ育った年齢集団を指す。彼らにとって、多元化したパブリックメディアは、周辺の人々の熱烈な支持を簡単に集めることができるものである。コンピューターメディア化したコミュニケーションモデルは、彼らが外部世界とつながるかたちを、個人の生活世界を、根本から構築している。また、この集団と区別して、デジタルテクノロジーが出現し、発展を遂げてゆくのを目撃していた集団を、民俗学者たちはデジタル移民(Digital immigrants)と総称した。彼らはニューメディアの出現に徐々に気づき、理解し、選択的に、受動的に、このテクノロジーを受け入れ、使用しているのである。もちろん、いずれの集団にとっても、新しい暮らし方がもはや既成事実となっている。たとえば、昨今ではレストランを探すでも通行人に住所を尋ねずともナビを片手に進めばよいし、何を買うにもショッピングモールへ出かけることなく、自宅で購入画面をクリックすればよい。子どもたちにしろ、両親が書籍や新聞を手で文字を読む姿よりも、うつむいて端末画面をスワイプする姿のほうをより頻繁に目しているだろう。また両親の方も子供が低俗な雑誌を読んでいないか気にならなくなった代わりに、子供がどんなサイトを訪問、閲覧しているかを監視する、といった具合である。

結局のところ、ニューメディアがこれほど広範囲で受け入れられ、更新され続けていることは、民衆の日常生活にとって、何を意味しているのだろうか。それは民俗が伝承され、解釈されるかたちに、どのような影響を及ぼしたのだろうか。情報メディア環境学の観点によれば、どう答えを求めるとし、メディア自体が持つ威力を断じて軽く見てはならない、となる。なぜならそれは、人間社会の相互行為の環境、方式、ひいては考え方のパターンまで、徹底的に変えてしまうからである。

マクルーハンは次のように述べている。

- 1) メディアとはすなわち情報である(Message)。あらゆるテクノロジーがメディアであり、あらゆるメディアは私たち自身の外在化と伸展である。
- 2) メディアとはすなわち環境である(Ecology)。あらゆる人工的製造物、アート、テクノロジーは、それがコミュニケーションに関連するかどうかを問わず、一つの背景を生み出す、つまり環境と関連テクノロジーの複合体を生み出す。多くの場合において、こうした背景は当然視される既成事実となり、意識されることがない。
- 3) メディアとはマッサージのようなものでもある(Massage)。我々はテクノロジーが創造してくれる環境を体感し、享受できる幸せに恵まれながら、それに気づくことがない。

マクルーハンがしばしば用いる聡明な例えを引用するならば、「私たちは誰が水を発見したのか知らないが、その発見者が魚でないと断言できる」のである。メディアテクノロジーのもっと

も強大な影響は、我々に意識されない。こうした外在化した環境が目に見えないのは、まさにそれが環境だからなのだ。環境のこの特徴が、すなわち「魚は水を知らない」というメタファーの意味である。

初期の道具から自動車、コンピューターメディアテクノロジーに基づくニューメディアにいたるまでのあらゆる人工物が、すべて人体とその神経系統の伸展であるならば、それらが人類の進化の構成部分であり、人体の中でもっとも人間味溢れるものだとすることを意味する。と同時に、それらの潜在的な効果は、往々にして人間の意識を超えたものであることもまた、示唆している。

メディア自体が同時に「情報」、「環境」そして「マッサージ」でもあるという認識から、人間社会がすでにメディアの特質（長所と短所を含む）について深い理解を有していることが分かる。マクルーハンはその著書『メディアの法則』において、啓発的な理解の方法を提示しているが、それは人工物が人間と社会のなかでどのように運用され、文化的効果を生産するのかを探るためのものであり、「テトラッド＝四つ組」と称された。この四つ組は、あらゆるメディアを理解するための四つの視点である。

- 1) このメディアは何を強化し、拡張したか
- 2) なにを衰退させ、あるいは何にとって代わったのか
- 3) 衰退したものを再現させたか、あるいは昔の何を（おそらく過去に廃れたもの）を回復したのか
- 4) 極限まで推し進められた後、どう豹変し、反転し、何になったのか[麥克盧漢 2006:194]

ニューメディアとしてのデジタルテクノロジーは、日常生活のコミュニケーションに広く応用されるようになったが、その情報流通の速度と範囲はもはや限界点がないかのようだ。現実世界とバーチャル世界の境界線は、まさに曖昧になりつつある。しかし、「今日、私たちはニューテクノロジーが生み出す新しい環境に気づくことができるが、その理由の一つとして、これらのニューテクノロジーが次から次へ取って代わられるスピードが速すぎるため、という点が挙げられる。私たちはこうした変化の中の情景を、その走馬灯のような交代劇を、見ないわけにはいかないのだ」[麥克盧漢 2006 : 152]。情報メディア環境学から提供される知見は、あらゆる民俗事象が存在し得る社会環境がすでに根本的な変化を遂げていることを、私たちに意識させる。今や、脱(再)コンテクスト化は、すべての普通の生活者が文化的資源を応用して日常生活的実践を展開する際の基本的パターンとなっている。情報メディア環境の目まぐるしい変容の事実を目を背けるということは、自分で自分を騙していることに他ならないのだ。

4. ニューメディアと民俗学の概念の枠組み

もちろん、一部の民俗学者はとうの昔にニューメディアの重要性に気づいており、積極的かつ能動的に、ニューメディアと民俗の関係に考察を加えている。たとえば、アラン・ダンデスは次のように述べている。「テクノロジーは民俗学者の友人であり、敵ではない。テクノロジーは民俗を消滅させるのではなく、逆に民俗が伝えられる際の重要ファクターとなり、しかも新しい民俗の誕生のために感動的な靈感の源を提供する」[Dundes 1980 : 17] ²。この意見が、当時民俗学全体を包んでいたホ・ン・モノ主義信仰に標を絞って述べられているのは、あきらかである。当時はフェイク・クロアやフォーク・ロリズム、オーセンティシティに関する議論が盛んな頃でもあり、ダ

ンデスの発言は強い啓発を促すものであった。事実、1960年代、ドイツ民俗学者ヘルマン・パウジンガーはすでに科学テクノロジーと民俗に関する大著を記しており、次のような指摘を行っている。「科学技術の所産を前にしても落ち着いていることができたり、科学技術がますます<自然なもの>になっていることをよく表しているのは、民俗文化の領域の隅々にまで、科学技術による道具立てや、科学技術に関係したモチーフが浸透し、またそれらが分かり切った存在となってきたことであろう」[鮑辛格 2014]。

問題は、テクノロジーが日常生活に音もなくひっそりと浸透している現実を完全に認めながらもなお、民俗学がより掘り下げた課題について、答えを見つけなければならない点にある。たとえば、更新と世代交代のスピードが増すばかりのニューメディアは、普通の生活者の日常生活のコミュニケーションのかたちはどう影響し、またこれを再構築しているのか。あるいは、ニューメディアが構築する環境において、日常生活を研究対象とする民俗学は、既存の理論フレームと概念体系をどのように省みる必要があるのか。またたとえば、インターネットというコンテキストにおける民衆の日常的コミュニケーションでは、いわゆる民俗、伝統、信仰、伝説、パフォーマンス、語りなどはいったい何を指すのだろうか。ニューメディアテクノロジーは口承芸術のパフォーマー、観衆、パフォーマンスの生産性と言った概念をどう複雑化したのだろうか。

本稿では、民俗というキーワードを例に、ニューメディアが民俗学の概念体系およびその理論の枠組みにもたらした影響についてのみ、簡単に考察してみよう。1970年代、アメリカのニューフォークローの主要な理論家であったベン・アモスがすでに「民俗とは小グループ内部で発生する芸術的な交流」と指摘しているが[Ben-Amos 1971:13]、この定義には少なくとも以下のような三つの意味が含まれているだろう。

- 1) 民俗はフェイス・トゥ・フェイスの相互行為である。これはパフォーマーと聞き手の間に反射的、生成的な相互関係が存在することを意味する。
- 2) 民俗は内部で交流される知識である。これは交流に参加するすべての構成員が民俗の著作権を有していることを意味する。
- 3) 民俗は美的知識である。これは交流に参加する構成員全員がそのコミュニケーションのかたちについて、高度な美的関心を寄せていることを意味する。

だがしかし、ニューメディアによって構築されたコミュニケーションのコンテキスト下では、口承、文字、画像、デジタルなど多種多様なかたちを覆いつくすように、人々が相互行為を営んでいる。彼らのインターネットテクノロジーに依存した日常生活の交流パターンを目にした民俗学者は、ベン・アモスの述べるところの「民俗とは小グループ内部で発生する芸術的な交流」という定義について、必然的に厳しい内省を強いられることになる。まず明らかなのは、民俗はもはや「小グループ内部の知識」として交流されるものではない、という点である。逆に、各種民俗は何度も繰り返し脱(再)コンテキスト化される。しかも、ニューメディアのコンテキストにおいて、こうした実践はすでに多様化し、しかもより頻繁に、より踏み込んだかたちで行われる。したがって、民俗学はいずれ「小グループ内部」というような制限を諦めざるを得ないであろうし、また、著作権を強調する従来の姿勢も改めていかねばなるまい。そしてその代わりに、交流と伝播という課題に集中的に取り組まなければならないだろう。

次に、民俗学者は伝統という概念についても、再考を迫られるだろう。普通の生活者にとって、オーセンティックな、伝統的な起源はあきらかに重要ではなく、より重要なのは、彼(彼女)たち

がアイデンティティを読み取る民俗の中からある種の連続性と一貫性を感じ取ることができる、という点である。つまり、彼(彼女)たちが某民俗は伝統的で、地域的で、あるいはそれがその共同体の中から生まれてきたものだと思ふのであれば、その民俗はたしかに伝統的なのだ。

また、民俗の定義において、アイデンティティの共有を強調するのではなく、差異的アイデンティティを強調することが求められるだろう。ニューメディアテクノロジーは、人々がある種のアイデンティティを共有するという前提だけで民俗的現象が発生するわけではない、と説明する。むしろ多くの場合においては、人々がまさに異なる文化的アイデンティティを有しているからこそ、民俗学的現象は生じるのだ。たとえば、歴史上、印刷技術が文字の伝統と口承の伝統を区別し、それぞれと呼応する二つの集団に区分した。だが、それは同時に文字の伝統と口承伝統の融合を招き、両者によって構成される共同体文化の形成を促し、ナショナリズムを刺激することになったのだ [Blank 2009: 1-20]。同様に、ニューメディアもこれと似た事例を作り出している。デジタル化ネットワークは、今まさに社会アイデンティティという既存概念を組み替えており、多様化した文化的アイデンティティはまるで鼠算のように差異のアイデンティティを生み出し続けている。そして、こうした差異のアイデンティティは、今まさに現下の民俗的なパフォーマンスが展開するための社会的基盤ともなりつつあるのだ。

その他の日常生活の領域においても、ニューメディアテクノロジーが、すでに人的交流と相互行為のパターンを徹底的に変えてしまっている。たとえば、携帯電話で拡散・転送されるジョークなどは、すでにかかなりの程度で語りものとしての笑い話にとって代わり、あるいはこれに浸透している。その伝播のスピードや範囲、人間関係の構築、鑑賞経緯の多様化などいずれの方面においても、巨大な差異が生み出されている。もう一つ例を挙げよう。インターネットで伝えられる伝説は、口承の伝説とは明らかに異なる点がある。前者の伝説には、インターネット上の疑似的なコミュニティ(新興の民衆グループ)がそれぞれ有している独特な交流の仕方や組織のパターンが付与されていたり、現在もはや欠かせない自己表現の重要手段となっているネットスラングや絵文字、スタンプなどを有していたりする。こうした例からも分かるように、ニューメディア時代の普通の日常生活者は、今まさにニューメディアテクノロジーを利用しながら、創造的な交流のかたちを通じて、ある種のアイデンティティを構築しているのである [Blank 2009: 1-24]。

ニューメディア環境下ですでに創造されている表現のかたちの豊かさと多様性を意識するならば、民俗学者はこのディシプリン自体の研究対象や使命、研究手法、ひいてはその研究倫理の問題について、改めて規定し直さずにはいかないだろう。たとえば、民俗学者のフィールドワークでは、今後もはたして「この地で」、「あの地へ赴く」、「この地を訪れる」というパターン化した行動様式が守られなければならないのだろうか。研究対象がすでにその日常生活を自分自身で書き、表現するようになっている今日、民俗学者はバーチャルコミュニティのなかでフィールドワークを行ってもよいだろうか。もしもセルフメディア時代の普通の生活者たちがみな書き手であるならば、そして、セルフメディアが普通の生活者の文化的な権利や文化アイデンティティ、文化的な自負を増幅させていると客観的に考えられるのならば、民俗学者はいったいどのように伝統的な民俗誌のディスコースの中に隠された権力関係を反省すべきだろうか。もしも、民衆という概念が、ニューメディアのコンテクスト下にあるすべての普通の生活者を指し示すものであるならば、そして、もしもすべての普通の生活者がマルチメディアの表現手法を借りて自分自身の日常生活の実践を描き出すかもしれないとしたら、民俗学はどのように自らの表現手法を更新すべきなのだろうか。民俗学というディシプリンの使命は、いかにしてそれ相応の調整が図られるべきなのだろうか。さらに、民俗学者はいったいどのように普通の生活者との関係性を処理すればよ

いのだろう。

こうしたすべての問題は、いずれも、ニューメディアのコンテキスト下で、**未来の民俗学**によって解決が待たれる問題なのである。

注

- 1 鐘敬文は生前しばしばこの点に言及している。たとえば「民俗学は、性質の上でいえば現代学であり、即ち現在伝承される民俗事象を研究対象とする科学である」[鐘 1990]、「民俗学は現代学であり、より慎重に言葉を選ぶならば、それは濃厚な歴史的意味を持つ現代学である」[鐘 1998]。
- 2 アメリカ民俗学で、ニューメディアと民俗の問題を集中的に論じた名著には、ほかにリンダ・デスの [American Folklore and the Mass Media] がある [Degh 1994]。

参考文献

- AMOS, D. B. 1971 Toward a Definition of Folklore in Context, *Journal of American Folklore* 84 (「コンテキストにおける民俗=フォークロアの定義へ向けて」大月隆寛訳、1985)
- 鮑辛格、赫爾曼 2014 『技術世界中の民間文化』 広西師範大学出版社
- BLANK, T. J. 2009 Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet, in T. J. Blank(ed.), *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. Utah state University Press.
- BLANK, T. J. 2012 Pattern in the Virtual Folk Culture of Computer-Mediated Communication. in T. J. Blank(ed.), *Folk Culture in the Digital Age: the Emergent Dynamics of Human Interaction*. Utah state University Press.
- BLANK, T. J. 2013 *The Last Laugh: Folk Humor, Celebrity Culture and Mass-Mediated Disasters in The Digital Age*, The University of Wisconsin Press.
- DEGH, L. 1994 *American Folklore and the Mass Media*. Indiana University Press.
- DUNDES, A. 1965 What is Folklore?, in A. Dundes(ed.), *The Study of Folklore*, Prentice-Hall.
- DUNDES, A. 1975 The American Concept of Folklore, in *Dundes Analytic Essays in Folklore*, The Hague: Mouton.
- DUNDES, A. 1980 *Interpreting Folklore*. Indiana University Press.
- 高丙中 2010 『中国人的生活世界——民俗学的路径』 北京大学出版社
- 海默爾、本 2008 『日常生活与文化理論導論』 商務印書館
- 河野真 2003 「現代社会與民俗学」『民俗研究』2
- 萊文森、保羅 2014 『新媒介』(第二版) 復旦大学出版社
- 麥克盧漢、馬歇爾 2006 『麥克盧漢如是說：理解我』 中国人民大学出版社
- SIKALA, A. L. 2004 *The many faces of contemporary folklore studie*, FFN 27
- SPITULNIK D. 1993 Anthropology and Mass Media, *Annual Review of Anthropology* 22
- 王傑文 2012『北歐民間文化研究(1972-2010)』 学苑出版社
- 鐘敬文 1990『説話民間文化』 人民日報出版社
- 鐘敬文 1998『民俗学概論』 上海文芸出版社
- 周星 2016『本土常識の意味：人類学視野中の民俗研究』 北京大学出版社

インターネット公的領域の目標追求性

—「飯見て逃げた上海少女」をめぐるネットの反応を例に—

戸 暁輝

HU Xiaohui

翻訳：西村 真志葉

はじめに

民俗学の起源は、その多くを、ロマン派による日常生活の発見と再認識のなかに求めることができる。ほとんどの民俗学者は、ロマン主義に起因するこのディシプリンの起源をおおよそ正しく理解していないものだが、その一方で、1946年にはすでに「民俗学は(人)民の生活の科学」だと明言したスイス人のリヒャルト・ヴァイスのような民俗学者もいる[Weiss 1946]。1960年代以降、フッサールの生活世界概念が民俗学に導入されると、ドイツやスイス、オーストリアを中心とするドイツ語圏の民俗学では、このディシプリンの新たな方向性が、日常文化と生活世界研究に定められた[戸 2010: 288]。民俗学は民衆が日々用いながらも気づかない日常生活の諸事象をその学術的視野に収めるが、それは単に事実を観察するためだけではない。そのなかの超越的意義と超越論的価値を理解するためでもある。また民俗学は、研究対象の失われた一部を捜し出して補填するためだけに、日常生活の諸事象を見つめるのでもない。現代化のさなかにあるそれらの合理的かつ合法的な地位を確立し、正当な機能を発揮させることで、日常生活における理性的な目的を再認識し、賦活化するためでもあるのだ。

通俗的にいえば、いわゆる超越的な意義というのは、経験を通じて認識されるのではない意義のことである。一方の超越論的価値とは、経験的な認識に先行しながらも実践の経験を導き、決定づける価値のことだが、おもに行為の理性的な目的を指す。実践という領域においては、普通の人々であっても、超越的意義と超越論的価値という立場から諸問題を見ているものである。本稿では、「飯見て逃げた上海少女」というインターネット上を騒がせた事例を基に、この点を説明しようと思う。またそれとあわせて、民俗学が日常生活を研究するかたちについても、一考してみたい。

1. 経験的な事例における超越性と超越論性

旧正月を目前に控えた2016年初頭、北上^{ベトナム} 広などの大都市から人影が消え、一部サービス業が営業不能の危機に陥ったとのニュースが流れた。同じ頃、メッセージアプリWeChatの各グループ内では、複数枚の比較画像が拡散されていた。いずれも、おしゃれて垢抜けた都会の女性が、帰省後見る影もなく泥臭くなる様を表現したもので、こうした不条理とも言える現象はネット上

で「美女に化けた白骨夫人が、孫悟空に看破されて^{キョンシー}僵尸に戻される」と揶揄された[丁啓陣 2016]。実際、毎年旧正月の前後約1ヶ月間は、中国大陸に数億人規模の人口流動が出現する。これは数億人が帰省のために服する兵役であり、周期性のある民族大移動としては人類史上最大規模のものだといえるが、これは中国色の強い日常生活のひとつコマでもある。

だが、帰省する人々を目で見ることはできても、その考えまで見ることはできない。もちろん、中国都市部と農村部の巨大格差が多くの人々にもたらした精神的断裂、そして日常生活に及ぼす長期の変容などにいたっては、さらに目に映らない。20年近く前、農家出身の筆者は、「故郷に逃げ帰るような姿勢を保ち続けて」おり、自分が「両親が育てあげた^{変異体}であり、故郷に推挙される^{反逆者}である」と書いたことがある[戸 1999]。それは筆者が、両親や故郷の暮らし方を引き継ぎもせず、かといって彼らの運命を変える力もなく、唯一できることといえばおそらく沈黙を拒み、語ることしかない、と感じていたからだ。「僕の世代からはもう沈黙はしない……僕はあなたたちに育てられた喉だ、舌だ！あなたたちが代々続けてきた沈黙が、僕を通して声となり、響くのだ！」[戸 1996]。これは一人の青年が抱いた美しい理想であった。しかし、当時、わずかな人々の声であっても、それが伝えられ、注目を集められる範囲というのはかなり限られていた。だが現在では、当時の理想がまさに現実となりつつある。というのも、1人の普通の人による発言や書き込みであっても、数万人の関心を集め、論争を巻き起こすことが可能なのだ。今日のようなオールメディアの時代にあつてこそ、普通の人々はより平等に発言可能な条件を手に入れられる。「データ量の増加に伴い、現状は一変した。誰でもソーシャルメディアを通じて閲覧でき、伝言を残せる。今では個人的な必要に応じて、すぐスマートフォンでインターネット上のホットな話題を調べられる。……もはやソーシャルメディアは特別な出来事を周知させるための空間ではなく、自らの日常生活を意図的に周囲へ伝えるコミュニケーション空間なのである」[宋 2015: 19]。

中国では、セルフメディアに書き込むことが個人情報への主要な伝達手段となっている。現在、中国のネットユーザーは6.88億人、インターネット普及率は50.3%、そのうちモバイルネットユーザーは6.2億人、実に全体の90.1%を占め、Wi-Fi使用率は91.8%にもものぼる。ユーザーがモバイル端末からミニブログやメッセージのやりとりで費やす時間は増え続けており、WeChatの総アカウント数は1,000万をゆうに超えている。ユーザーがインターネットやモバイルネットワークを通じてブログやメッセージを書き込み、転載、拡散するという新しい情報伝達のかたちは、人々の暮らし方をも変えている[周明華 2016]。したがって、インターネットというものは、普通の人々が自らの日常生活を語り、論評する際に、かつてない便利な諸条件を与えてくれるものだ、といえるだろう。民俗学がこうした日常生活における言説をいかに見つめるか、何をどう見つめるのかという問題を、私たちは考えざるを得ないだろう。

2016年2月6日19時28分、ハンドルネーム「想説又説不出口」を名乗る人物が、コミュニティサイト籬笆網に『別れなくなったんだけど……』というスレッドを立てた。「上海少女」を自称するこの人物は、家族の反対を押し切って、恋人の実家がある江西省の農村で旧正月を過ごそうとしたものの、最初の食事を見た瞬間に後悔し、恋人と別れて上海に戻ることにしたのだという。このスレッドはネット上で話題を集め、2月11日15時までに、じつに214,957回閲覧され、コメント数も7,717を数えた。ハンドルネーム「KDS寛帯社」が、この一件を新浪ブログで発表すると、その記事は2月16日15時までに61,373回転載され、191,069のコメントとともに85,534の高評価ボタンが付けられた。その後、財經網や華西都市報網、成都商報網、東方今報網、重慶商報網など複数のメディア系ブログもこの動きに参画した。2月16日15時までに、「#最初の食事を見てもう

別れたい#』という話題は1.1億回読まれ、総コメント数は10.1万、ファンは5.6万人を数えたという[長安剣 2016]。

2月21日には、元スレッドのクリック数は340,000回、コメント数は16,000を超えていたが、すでに複数のユーザーが投稿された記事の真偽に疑いを呈し始めていた[中国網 2016]。まず2月17日に、新浪網のニュースサイトで「飯見て逃げた上海少女」はまったくのたaramedaとの見解が示された[新浪新聞 2016]。2月19日には、この物語が「ネット上の黒幕が創り出したものだが、その動機は不明」とする声も上がっている[陳方 2016]。そして2月20日、搜狐、鳳凰網、網易、新浪などの大手サイトにおいて、調査の結果、この物語はフィクションにすぎないことが裏付けられたと発表された[搜狐新聞 2016]。多くのネットユーザーが次々にコメントを書き込み、この作り話の作者を厳しく叱責した。ある者は次のように述べている。「事がニセモノなら、それが映し出す問題もまたニセモノだ」[敬一山 2016]。「コメントは論理的な基礎の上に行われてはじめて説得力を持つが、論理的な推測は報道の事実をその起点とする。その事実が存在しないとなれば、後でどんなに多くを語っても、根本的に成り立たなくなる」[曹林 2016]。また、次のような問題も提示された。「‘上海少女’はニセモノだったが、なぜ全国のユーザーはこの虚構劇を真実と受け止めたのか」[唐映紅 2016]、「事実が存在しないにしろ、この存在しない事実がこれほどまでに多くの注目を集め、議論を巻き起こした、このこと自体がニュースではないか」[深山野民 2016]。「かつてのネットを騒がせた諸事件と異なり、今回世論の焦点は、事件そのものの真偽にはなかった。ネット上では元記事の信憑性を疑う意見も少なからず見受けられたが、それらが十分な関心を集めることはなかった」[馮雪梅 2016]のである。

事実、これ以前にも、ネット上では次のような指摘がされていた。まさにこの事件が「一瞬で無数の人々の感情の神経を傷つけた」[李拯 2016]がために、しかも社会が普遍的に関心を寄せる問題とも無関係でないことから、この事件の真偽のほどが重要ではなくなったのであり、多くのユーザーは「その真偽を議論したくない、ただそうした現象について語りたい」[才讓多吉 2016]と考えたのだ、と。さらにはこう考えるユーザーもいた。「‘上海少女’と‘江西鳳凰男子’が実在するかどうか気にする者はもうほとんどいないが、これは、旧正月から今日まで続く議論が至った最も格調高い領域だろう。報道をめぐる評論は事件の真実性に基づかなければならないが、ただ今回に限っては、主人公の真実性が、都市部と農村部に二分される社会構造が映し出す普遍的な真実性の影に、すっかり霞んでしまった。もはや‘上海少女’とは記号にすぎず、それは単に上海や男女間の愛情のみを代表するのではない、都市、そして生活態度全般を代表しているのだ」[劉雪松 2016]。こうした点において、「すでにたaramedaと証明されたこの記事は、暇人がストレス解消のために書き込んだというよりは、公共的な議題を成功裏に提示したといった方がよいだろう。(略)なぜひとつの創作記事が人々の関心を集め続け、あるいはごり押しされ続けたかといえ、たんに世論が信じやすく浅はかなためだけではなく、むしろ、仮にこの件が真実であっても驚くに足りないからだろう。(略)それはまったく虚構の逃走劇であるにしろ、偶然では片付けられない現実を多く含んでいる。論破できる記事ではあるが、これは落とす前につけきれない現実でもあるのだ」[楊耕深 2016]。

経験的な観察の視座に立てば、この事例のなかにさまざまな現象、たとえば赤の他人への罵詈雑言やストレスの発散、特定の地域や性別に対するヘイトスピーチなどを当然のように見出すことができる。もしもこうした経験的観察に視野を限定すれば、偏った、ひいては極端な観点が導かれるだろう。「実際、こうした観点は個人的な経験に基づいて異なる角度からひとつの巨大生物を多視点遠近法で見ているのであり、真実に背を向けているわけではないが、見えているのは

どこか偏った真実である可能性は否めない」[南方都市報 2016]。そこである者は、「傍観者の情熱を感情移入することで、本来公的関心を厳粛に交流させた結果であるべきはずの世論を、奇をてらい、道徳を振りかざすだけのゴミ屑へ、感情の肥壺へと変化させる」、つまり「相互的なラベルの張りつけあい、意見が対立する議題を討議するかたちとなり、公的事件を通じて既成認識を固定化し、感情の排泄欲を満たす」と考える[余旖 2016]。また、次のようなコメントをしたユーザーもいる。

セルフメディアの利用者の中には、そもそも事件の真相をまったく気に留めない者もいる。セルフメディアの表現において、一部の人が求めるのはお祭り騒ぎができる話題と茶々を入れる機会である。それが伝統的なメディアによる報道であろうと、あるいはネット掲示板の書き込みであろうと、人々は時に事実の真偽ではなく、熱狂できる対象や導火線になり得るかどうかを気に掛ける。それは、誰でも参加可能な開放性を有していること、集団で群がりその偏った私見を吐露する刺激を感じられること、また話題の背景に人々が直視せざるを得ない、かつ共鳴を呼ぶ社会問題が潜んでおり、実は重たいものであること、などが求められる。このようにして、重たいものを軽々しく、あるいは逆に軽いものをいかにも重そうに扱う憂さ晴らしや冷やか、皮肉のなかで、すべての人々がツッコミや揚げ足取りに興じる話題が出現するのだ。

このような話題をめぐるお祭り騒ぎは、セルフメディアの表現としては、普遍的なものになりつつある。一部の人は、ラベル化、細分化した表層的なもので自己を表現するのが好むが、まるでそれ以外に自分の存在を証明し、内なる感情を表出する術を持たないかのようだ。これはセルフメディアというメディア自体が持つ特徴と無関係ではない。セルフメディアは本来深いものを表現するのにあまり向いておらず、そもそもは一種の社交媒体としての意味合いが強い。こうしたセルフメディアが自己表現や表現の権利を満足させるツールとして扱われるとき、一つの問題を深く掘り下げて表現する能力や機会に乏しい人たちは、表現をパフォーマンスと見なし、またツッコミを表現と見なす。その結果こそが現在われわれが目に見ている光景なのであり、そこでは、少なからぬセルフメディアがお祭り騒ぎに溺れ、もはや自力では抜け出せなくなっているのである[夏振彬 2016]。

しかし、本稿はこうした経験的な観察に、考察の視座を限定するつもりはない。むしろ、単純な経験的観察を超越し、経験の中の超越論性、ひいては超越性を見たいと思う。筆者はまず、理性的な目的論の立場を取ることとする。つまり、ネットユーザーが理性的な行動者であると仮定し、終始同じ仮定に基づいたうえで、このネット討論の事例を見つめるのである。理性的な目的論の視座から見るということは、ユーザーの理性的な目的を強調し、それに着目するということであり、したがって、上述のような個人的な憂さ晴らしや嘲笑、皮肉、揚げ足取り、付きまといといった非理性的な現象にのみ注目するのではなく、彼らの理性的な動機を発見することに重きを置くことになる。また同時に、この立場は本稿が個別事例について行うのは質的評価のみであり、心理学的な意味における量的基準を用いたり、統計学的な意味において経験的帰納法で個別事例を扱うものではない、ということも意味している。仮に、統計学上のデータ量や経験的に帰納されるデータにのみ準拠するならば、おそらく、ほとんどのユーザーはあまり理性的でない、理性に欠いている、といった結論が導かれてしまうことだろう。筆者が本稿で取る立場について最後に説明しておきたいのは、元記事の内容の真偽については言及しない、という点である。た

と元記事の内容がデマカセであろうと、それにより元記事についてのユーザーの発言が的外れなものになってしまうおそれ、この記事が引き起し、かつ関連する社会問題について展開されたネット上の討議はいぜんとして真実であり、有効であるからだ。

要は、本稿は一つの記事をめぐって繰り返されたネット討議を対象にしたケース研究である。筆者は「飯見て逃げた上海少女」という元記事およびそのコメントについて詳細な記録や正確な統計的分析を行うのではなく、この事例を通じて、中国のネットユーザーがインターネット上の公的領域に寄せる理性的な期待と擁護、つまりそこに秘められる彼らの目標追求性を見つめたい。

実際、「飯見て逃げた上海少女」のスレッドが立てられた後、多くのユーザーがコメントを投稿し、感情を発散したり主観的な意見を任意に述べたりしていたが、記事内容の真偽について疑問を呈したのはごく一部にすぎず、より多くのユーザーたちは元記事を超越し、より深い理性的な思考と批判を行っていた。彼らの分析と思考はもはや元記事を対象としておらず、彼らがかくあるべきと考える意義・価値と、現実の意義・価値のあいだに横たわる強大な落差に向けられている。たとえば、ハンドルネーム「霍真布魯茲老爺」は次のように主張する。「都市部と農村部の二分体制はまさに中国を二つの異なる部分に引き裂いているが、経済から文化に至るまでまったく交りあわないこの二つの部位は、不幸なことに、旧正月という時代遅れの伝統行事や高速鉄道のような最新すぎる交通手段によって、一気に引き合わされて気まぎらくなる。この事案は、最初の書き込みが巧妙であったかどうかはさて置き、都市部と農村部の巨大格差こそがその後ネット上で意見の対立を招いた根本的な原因なのである」[霍真布魯茲老爺 2016]。この都市部と農村部の格差を招いた原因として、ハンドルネーム「阿強同志」は「農民が怠け者で愚かだからではなく、政策が完全に不平等であることがより問題」としている[阿強同志 2016]。したがって、「姚樹潔」は「農民の運命を変え、真の意味で農民を国民と見なすことによるのみ、中国は本当に台頭するのであり、その経済成長と社会発展の継続化を望むことも、文明的な列強諸国の仲間入りをすることも可能になる」と指摘する[姚樹潔 2016]。さらに「楊耕身」は次のように論じている。「躍動する中国だが、農村と農村で暮らす人々をしばしば待たねばなるまい。そこは私たちが生まれた地であり、いずれ帰る場所である。その場所を私たち自身、馴染みのない地帯にしてはいけない。それはより大きな中国であり、より大きな未来なのだ」[楊耕身 2016]。

また、農村のある側面が美化され、ロマン化される事態に対し、先験的な内省と超越的な批判を行ったユーザーもいる。「陳嵐」は「この数十年もの間、わが民族は非常によからぬ文化的価値観を育ててきた。貧困を道徳と混同し、高尚なものとして粉飾し、『貧しければ貧しいほど誇らしい』、『貧乏人には気概がある』と機械的に受け止めるのだ。また老化現象も同様に神聖化され、『彼はこれほど長く生きてきたのだから少々説教じみたことくらい言ってもいいではないか』という具合に、特権が賦与される。弱さを示すことが力となる場合が多いゆえに、人々は弱い私の言い分には一理あり、貧しさを盾に良からぬ行いも許され、裸足でも靴はいらぬ、と考えるのである」[陳嵐 2016]。次のように指摘する者もいる。「長年にわたり、我々の粗末な実用主義の文化的コンテクスト下では、摩訶不思議なロマン主義的コンプレックスというべきものが育まれてきた。これは貧困を品格化、道徳化し、また農村を故郷化し、アナクロニズムをロマン化する」[南方新聞網 2016]。「麦徒」は、持続的でしつこい「儀礼性」が「まさに農村社会の精神虚無化を招くある種の伏線となっており、こうした公序良俗の範囲を逸脱する観念の縛りは、時に農村社会の物質的貧困よりも耐え難い。その自由な精神に対する縛りや異質な生活習慣への許容力の低さも、都市と農村の文化的差異を創り出す直接の原因として常に存在する」と述べる[麦徒 2016]。そして「魏春亮」は、郷里の日常生活を連想しながら、次のようにコメントしている。

そうだ、実家あたりの村人たちは、今でもほとんどが古い世代の生活様式で過ごしている。彼らの考え方を変えるということは、彼らの社会全般に対する総体的な認識をひっくり返すことに等しい。これは、彼らにとって災難に違いない。……世界は驚きの速さで前へ進み続けている。一方僕の郷里の人たちは、まるで長い、長い、古い夢の中に浸っているかのようだ。

だが、もう一つ僕を不安にさせる事実がある。それは、農村がいよいよ袋小路に追い詰められたとき、僕の村の農民たちはその恐ろしさをまだ意識していなかったことだ。……

現代化した色んなルールに直面した彼らは、あたかもぼんやりした霧の中で暮らすかのよう、自分でもよく分からない生活を送っている。これはより大きな不平等だ。農村の近代化が進むにつれて、また、ルールがより整備されるに伴い、農民は現代化のルールの外へ遺棄され、次第に周辺化していった。鎮政府の政務サービスホールに来たものの、なんと声を上げればよいか分からずビクビクして入口に立っている老人、彼はこの現代化のなかで見捨てられた哀れな人なんだ[魏春亮 2016]。

‘聞欣’は、現代的価値観に対する超越的視点から、次のようにまとめた。「いわゆる農村問題は、そのすべてが中国の問題である。農村に関心を持つ際、特別な憐れみを持つ必要もないし、昔の貧困救済の考えを誇示する必要もない。真に農村に関心を寄せる人が高らかに謳いあげるのは、原始的な田園牧歌ではなく、現代人に属する安心感であり、自由感である。主権を民に返すこと、農村の人々に自分の土地や財産、転居の自由についてもっと語ることができる権利を付与すること、都市部と農村部で人々が所有する権利の格差を解消すること、これは農村問題の解決につながり、また、中国社会の治安体系をより改善するための糸口となり得るだろう」[聞欣 2016]。‘単士兵’は、理性的な超越論的視座から、また別の総括をしている。「過度に牧歌化したり、盲目的にその衰退を憂いたりするのは、いずれも農村に対する誤った態度である。(略) 故郷を見る際、中国の政治・経済・社会を含む大きな体系の枠組みに当てはめて、これを理性的に認識し、積極的な再構築を試みるのでなければ、それは偽善的な、単純な、そして粗暴な情緒の表出となってしまいうすぎず、個人にとっても、社会や国家にとっても、何の利益ももたらさない」[単士兵 2016]。

このネット討論において、多くのユーザーが農村出身者であったかもしれない。だが、彼らはたんに自らを重ねて感情を発散していたのではない。というのも、彼らはこうした感情の発散が何の役にも立たないばかりか、むしろ有害であることを知っており、しかもそこには理性的な目標追求性がはっきり見て取れるのである。彼らは自分たちの真実の考えを表現すると同時に、少なくとも、沈黙する家族の声を代弁してもいる。こうした考えや声は、彼らがその長年沈黙したままの家族たちと同様に、目の前にすでにある経験的事実の前で立ち止まっているのではない、ということを示すには充分だろう。自らの日常生活について、彼らはすでにある当たり前の経験的事実に満足するだけでなく、彼らなりの超越論的な、超越的な目標追求性を持っている。私たちは目的論の視座に立つことによってのみ、このネット討論に含まれる理性の超越論的意義と超越的価値をより明確に見出すことができるだろう。

2. インターネット公的領域への理性的参与およびそのルール

もしも経験的観察の視座からのみ見るならば、私たちの目に映るのは一つの虚構記事が「中年にユーザーをサル扱いしてからかう」[劉徳泰 2016] のようなドタバタ劇だけだろう。だが実際には、多くのユーザーがただ感覚的・情緒的であったわけではなく、理性的な目標追求性を有していたことも見逃してはなるまい。私たちが、目的論的視座に立つ必要があるのは、このネット議論においてユーザーたちがすでに目的論的立場を有しているからでもある。

かつて、中国の伝統的な日常生活においては、礼楽制度によって貧富貴賤の社会的等級が厳格に区分されており、自然にできた公共の場はあっても、本当の意味における公的領域には乏しかった。なぜなら、公共の場は自然にかたち作られた空間であり、一方の公的領域とは理性により建設され、制度で守られた結果だからである。公共の場ではすべての人が発言権を有しているわけではないが、公的領域はすべての人が平等な発言権を有することを目的としている。一般的に、年中行事という日常生活の中の非日常時に、多くの中国人は「行事期間限定で叫び、発言する一時的な権利を獲得するものの、日常生活の中でそれを奪取し、改善しようとはしない」とされる[馬小塩 2016]。これは中国の公共の場に関する、部分的な本質的特徴であろう。

だが現在、インターネットの普及に伴い、中国のネットにおける公的領域はかつてないほどに成熟している。「飯見て逃げた上海娘」をめぐるネット議論においても、ユーザーたちは機械的に自らの理性的能力と判断力を用いており、また理性を欠いた感情的な言論と口汚い言葉を蔑み、無視したのである。「インターネットでは、いろいろな思想が交錯し、ぶつかり、融合する。さまざまな理性的な声と非理性的な声が競り合う。昔であれば、理性批判の能力を有した人は、その見解を心の奥底に隠すか、ごく周囲の人に話すことしかできなかったものだ。だが、インターネットが普及すると、彼らの理性的な声はより広い範囲で伝えられるようになった。同時に、非理性的な声も、ユーザーたちによって叱責され、自制を促され、人々は口論や弁論のなかで真理を得てゆくようになった。また、ネット議論には匿名性等の特徴があり、この特徴は本音を吐露し、真実を語ろうとするユーザーの背中を後押しした。さらには人々の批判精神と民主意識を刺激し、より広域な、より深みのある公的領域の構築にひとつの可能性も示した」[李潔 2011]。重要なのは、見解の内容上、誰が正しくて誰が間違っている、ということではない。皆が平等な主体として、しかも相互的に主体(交互主体)と見なし合い、自らの言論に責任を負うことが大切なのであり、「これはネット空間に責任を負うことであり、自らに対して責任を負うことに等しい」[一介草民 2016]。同様に重要なのは、異なる見解が同じ論理規則に従い、平等な言説として位置づけられて表現され得る、という点である。このような形をとってはじめて、異なる言説と見解の間に平等な対話と競争が存在し得る、なおかつその真偽や正誤を認識するのに役立つのだ。

以上から分かるように、「飯見て逃げた上海娘」をめぐるネット議論において、中国のインターネットユーザーたちは暗黙の了解で公的領域を黙認しており、これはまさにハーバーマスの次の言葉のとおりである。「コミュニケーション行為のなかにあっても、黙認される起点はやはり、すべての参加者が責任能力のある行動者(Aktoren)だということだ。これはまるでコミュニケーション主体の自己認識であり、つまり彼らは理性的な動機からとった立場を効果として要求するのである。こうした行動者たちは、自分たちが事実上理性的のうで弁護され得る理由を持って行動している、と互いに互いを仮定しているのだ」[Habermas 2001: 28-29]。ここで強調されている「事実上(tatsächlich)」という言葉は、単純な経験的事実を指すのではなく、超越論的な立場と超越的な立場から仮定される事実を指すものである。つまり、コミュニケーション行為の主体

は、経験的事実の上で全員がそうでないにしろ、あくまで事実上は理性的規則に沿って行動していると超越論的に、超越的に仮定しているのである。ハーバーマスが提示したこのような理想類型は、あきらかに経験的観察やまとめによるものではなく、超越論的・超越的目的論によって設定されるものである。ただし、こうした設定は超越論的・超越的なものであるといっても、人間の実践的な経験から完全に隔離されているわけではないし、人間の実践的経験の目的と趣旨はあくまで実践的経験の中で(たとえ部分的であろうとも)実現されるべきであり、かつ実現し得るのであり、そして実際すでに実現されているのである。

もしも経験的観察に視座を限定すれば、私たちはハーバーマスの公共圏 (Öffentlichkeit / public sphere) 概念の目的論的立場を見過ごしてしまうだろうし、そもそも中国のネットユーザーの目標追求性に気づくこともなかっただろう。したがって、ハーバーマスの概念と中国のインターネット公的領域が、その目的論的立場において内的な関係性と精神的合致を有することを考察するなど、もちろん不可能なはずである¹⁾。中国の一般的なネットユーザーがハーバーマスのように専門的、哲学的な記述を行うことはあまりないだろうが、しかし、今回のネット討論において、彼らはハーバーマスと同じように、超越的で、超越論的な目標追求性を有している。それはもちろんユーザー全員がハーバーマスの論著を読んだ、あるいはその主張を理解した結果ではない。むしろ、この種の予期せぬ一致は、公的領域において効果的かつ理性的なコミュニケーションを行うには、かならずこうした超越論的・超越的条件を備えていなければならない、と自覚する中国語ユーザーがしだいに増えてきたためだろう。もちろん、こうした条件について、多くのユーザーはただぼんやりとした感覚を持っているにすぎないだろうが、専門家はより明確に記述し限定することができるだろうし、またそう努めるべきである。たとえば、ある専門家は、ネット公的領域への参加システムの理性的規則をまとめ、このシステムがすべての参加者に保障する点として、「政府の公共事業に関する議論への公平な参加」、「あらゆる主張を提示し、疑問を呈し、その主張の理由を提示する自由」、「公民とシステムが言論検閲の制限を受けず、開放的で平等な相互コミュニケーションを行えるコンテキスト」の三つを挙げている[郭、王 2005]。

経験的に観察される事実に着目するばかりでは、私たちの目に映るのは、さまざまな乱れた象だけである。だが経験的観察に視座を限定することが真に問題となるのは、インターネット公的領域が、経験的に観察され得る事実ではなく、経験に入り込み、これを主導する超越的・超越論的理性目的論に基づいて、形成、構築されているためだろう。そうでなければ、公的領域の構築など永遠にかなわない。例えるならばそれは、必ず1人や2人は交通規則を理解せず守らない人がいるものだ、という経験的事実のみ考慮しているかぎり、どんな交通ルールも整備することができないのと同じである。交通ルールや法律といった理性的行動規範を制定するためには、人間が理性的な存在者だと設定し、しかも理性的な目的論原則を起点とすることが必要なのであり、人間が理性を有するか否かについて行われた経験的観察と統計的帰納を根拠とするわけにはいかないのだ。

また、目的論的原則は外的なものでも、強制的なものでもなく、理性的存在者としての人間が内的に保有する主観的目的である。こうした主観的目的は、相互主体が論理的に推論するものであり、それは必然的にすべての理性的存在者にとって、普遍的に有効な客観的目的でもあるといえる。一部の論理上普遍化できない主観的目的は、すべての人に有効ではなく、したがって客観的な理性目的論にもなりえない。公的領域の目的論は、次のように要求する。「間主体性の原則に照らし合わせて、すべての人が公的領域でのコミュニケーションに参加できるのであり、資産や教育水準によってそれが制限されることはない。人々はただ言論の有効性の要求について責任

を負うだけでよい。一時的にこの有効性の要求が示せないにしても、主体同士は考えが一致するまで議論を続けることができる。したがって、普遍的語用論によって作られた理想的コミュニケーション共同体は一種の交流規範、つまり平等な相互的規範を示しているといえよう。平等な相互的規範とは、参加者全員が相互間のコミュニケーションを図ったり、関係性を保ったり、あるいは断言や紹介、解釈を行ったり、その願望や要求、感情を表現したりする際、かならず平等な機会を有していなければならないことを指す。同時に、その対話のなかで、発話者が普段のコンテクスト下で抑制しているかもしれない観点や立場を自由に表現するのを妨げる権力関係をテーマに、自由に議論できなければならないことも指す」[李佃来 2006: 215]。よって、「公的領域においてのみ、人々はあらゆる事柄がはっきりと見えるのであり、また公民も平等に対話し、事柄を表現し、デフォルメできるのである。そして互いに差別されることのない人たちが討論を通じて、個性をより鮮明に際立たせることも可能となるのである」[李佃来 2006: 81]。本来、インターネットを管理・監督するということは、任意にコメントを削除するのではなく、ユーザーが自分の発言に責任を持ち、法的責任追及に力を入れると同時にそのシステムを改善する、というのが正しい方向性であろう。たとえばハンドルネーム「長安剣」が指摘するように「ネットは自由だが、これはネット上の行為について責任を負わなくてよいという意味ではない。とくにこの発達した情報時代にあっては、ネットを表現の場とするニューメディアにおいて、投稿される言論と現実生活の行為が担う法的責任は同じである」。また、「マルチ参加は私たちユーザー 1人ひとりの自由を保障する空間であり、最低限の思想は1人ひとりの自由を保障する境界線である。ネット上の情報はまるで海であり、やがて合流し、海に流れ込む各情報は河流である。もしも川の流が汚れば、この川を生活用水とする人やここに棲む魚が追い詰められるだけでなく、川が通った各流域にも影響し、ひいては海洋全体の環境を悪化させるかもしれない。ユーザーとして、インターネットメディアとして、1人ひとりが自分の言論と行動に責任をもたねばならない、インターネットは無法地帯ではないのだ」[長安剣 2016]。

ここから分かるように、「ハーバーマスが述べる現代的な意味における公共圏とは、公民が観点や意見を交流するインターネットと言語的コミュニケーション行為によって構成される社会的空間と文化的空間を指す。それは公共的な意見と公衆世論がかたち作られる領域である。コミュニケーション行為が生まれる地点、生活世界が展開する場、複数の主体が理性的に意見を交わすような理想的コミュニケーション共同体であり、間主体性の視座から考察されるものである」[陸洲 2014: 171]。そして、「飯見て逃げた上海娘」をめぐるネット討論に参加したユーザーたちも、まさに期せずしてこれと同一の目的論的立場をとり、公的領域を共同で守り、構築したのである。さらに、日々成熟した理性的な姿で、自らの理性を公の場で使用し、しかも他のユーザーが自分の理性を公の場で使用することを許し、推奨し、尊重したのである。彼らは言動の面でしだいに理性的になっていっただけではなく、自分と他のユーザーがともに理性的であることを要求し、またそうであることを必要とした。たとえば、元記事の嘘が暴かれる前から、「曹林」は人々に、「人心を静めることができるような、冷静沈着に道理を説く者になろう」と呼びかけており[曹林 2016]、また「顔雲霞」も、「セルフメディアが高度に発達した今日、理性的に討論する習慣をかたち作ること、より多くの人々を惹きつけ、公共生活への積極的な参加を促すことができる」と指摘した[顔雲霞 2016]。その後はさらに多くのユーザーが自制を促す言葉を口にしていく。たとえば「劉鵬」は次のように述べる。「この事例はすでに公共的な話題になっており、我々は理性的にこれを見、慎重に論じる必要がある。(略) 男性と女性、都市と農村、よそ者と上海人、こうした相対する区分を設けて各々が肩を持つ側の一方に群がり、互いに攻撃しようというのは、まっ

たく主観的で、理性に欠けている」[劉鵬 2016]。また‘高路’は、「‘上海娘’は無責任にも中国社会が負っている傷口をさらに広げ、塩まで塗りつけたが、彼女の塩がもたらした苦痛の大きさは、人々に元の傷口よりもこの新しい痛みばかり記憶させてしまうほどだった。このことは、公平な機会、規則、権利が保障される社会の創造がいかに大切であり、そして焦眉の急であるかを我々に思い出させた」[高路 2016]としている。

こうしたコメントは、ユーザーたちがその日常生活において、しだいに理性的な主体として互いに見つめ合い、接する術を学んでいることを意味している。彼らは、この「飯見て逃げた上海娘」という話題を超えて、他のユーザーについてもより理性的な言行を要求し、「知的に現実を直視し、意味ある対話の道筋を作る」ことを求めた[黄灯 2016]。このような目標追求性は、インターネット公的領域を中国人の啓蒙と自己啓発の大切な手段、またはデモンストレーションの場としている。「いわゆる啓蒙とは、つまり自分で自分に課している未熟な状態から離れることである。個人について言えば、啓蒙とはある種の自己反省的な主体性の原則であり、人類全体について言えば、絶対的に公正な秩序へ向かう客観的な流れである。いずれの状況であろうと、啓蒙は公共性によって仲介される」[哈貝馬ス 1999：122]。少なくとも、「中国では歴史上、独立した理性的な大衆が公共的批判を通じて公衆世論を形成することは、つねに権力に阻まれ続けてきた結果、公的領域が実現されることはなかった。(略) ネットユーザーが1度ならず勝利を収めた背景には、ネット社会がしだいに伝統文化的な私から抜け出していることを示唆している」[何 2011：36-37]。つまり、中国のインターネット公的領域は、今まさにより多くのユーザーを精神的に鍛えており、彼らが自分で思考し、公の場で自己の理性を運用する理性的な主体へ、独立した個へと成長させているのであり、さらにはその周囲にも「日常生活領域の話題について常識的な論理をもって独立した思考を行うこと」を学ばせているのである[胡、陳、許 2016]。カントは1人の人間の「理性の公的利用(Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft)」とは、その人が学者として読書世界の全公衆の前で(vor dem ganzen Publikum der Leserwelt) 理性を用いることだと理解した。この種の利用が自由であるときに限り、人々に啓蒙をもたらすことができる、しかも、自由が許される以上、公衆の自己啓蒙は避けられない、と考えたのである[Kant 1784]。今日のインターネット上で、理性の公的利用は、もちろん学者に限定される話ではなく、誰もが公的領域で自分の理性を公的利用する勇気を持ち、また実際にうまく行っている。自らの理性を果敢に公的利用することによってのみ、公共生活における冷淡さや沈黙を退けることができるだろう。また理性をうまく公的利用することによってのみ、中国人の日常生活はよりよい生活へ好転するために、正当な理由と条件を獲得することもできるだろう。なぜなら、「人民は相互コミュニケーションの実践に基づき、公的領域での論争や討論、交流といった世論のかたちを通じて、政治的自由を脅かす暴力に抗い、民主制度を真の人民主権の実現とならしめる。専制主義とは物質的な強大な力の上に成り立つのではない、それは人民の政治への無関心の上に成立つのである」[張、陳2008]。一旦、「公的領域の中に身をおいて、公民が政治に参加し、公共事務に向けられる情熱と理性的に是非を判断する能力が高まれば、公民の公共精神と公民意識は生まれ、発展する」のであり、また「公的領域の真髄は、それが理性を有する批判的公共言説空間であること、そして公的権力を監視できることにある。中国という国のコンテクスト下において建設的な公的領域を構築せんとする際にも、同様にこのように独立した空間が必要になる。そしてここから強大な公衆世論を形成し、公的権力を監督し、政府の理性的な政策決定を助けるのだ」[劉森 2010]。

現在、中国人の日常生活における公的領域に対して、インターネットは技術的な可能性を提供している。また、中国の伝統的な私民が現代的な公民へ変容する良いきっかけをもたらしてもい

る。このグローバル時代においては、もはやバーチャルな公的領域と実体としての公的領域が、広範囲にわたって一体化してしまっている。とくに中国では、その他の公的領域の建設が遅々として進まないなかでも、インターネット公的領域が他に先んじて形成されつつあり、公的領域の先駆け、先導となる可能性がある。もちろん、「インターネットは現代の独立した人格が有する自主、自由、平等、理性といった内的性質の表出と成長に新たな空間を開拓した」だけではなく、他方ではやはり、「ネットはしょせん技術にすぎず、自動的に自由と平等を運んできてくれるわけではない。技術に頼ってばかりいると、ネットは自由と平等の感覚（真の自由とは理性の自由であり、感覚の自由だけを指すのではない）をもたらす一方で、新たな不平等と等級化も生み出すのであり、公民社会の価値が自動的に実現されることはないのである」[戸 2014 : 22-223]。したがって、インターネット公的領域の形成と構築は、やはりネットユーザーの理性的な目的論的实践によるところが大きくなる。たしかに「中国というコンテキスト下にある公的領域には公的権力の痕跡が色濃く残る」[劉森 2010]とはいえ、中国の「インターネット公的領域は公民社会の建設を扶助、推進する装置になり得るかもしれない」[葉 2011]という点を無視すべきではないだろう。しかも、インターネットはたしかに中国の公的領域を成熟へと導く最善の手段かもしれないのである。「インターネット公的領域は現代社会に再生の希望をもたらした。公衆はゲームのルール制定に参加することで、さまざまな社会システムのセルフフィードバックの能力を高めている」のだから[陸宇峰 2014]。欧米社会と異なるのは、「西洋ではインターネット上の公民社会はリアルな公民社会の補足に過ぎないが、中国では中国公民社会を発展させる新しい力となっている」点である[劉学民 2010]。ここから次のように述べることもできるだろう。インターネットはすでに中国人に「脱政治化した、日常的な、生活的な領域を提供しているが、このバーチャルとリアルが密接に結び付いた領域では、しだいに多くのユーザーが積極的に行動することで、インターネット上の公民になっていった」[趙晴 2016]と。

我々は「飯見て逃げた上海娘」をめぐるネット討論から、中国のインターネット公的領域が成熟へ向かう様を見て取ることができるだけでなく、同時に、中国の日常生活における理性的な行動者及びその超越的・超越論的な目標追求性が、中国人社会の現代化に少なからず重要な意義を持つことも確認できる。ここから、インターネット公的領域がやがて中国人の日常生活に根本的な変化をもたらすであろうことが予測される。公的領域において、果敢にうまく理性を公的利用し、自らの理性を鍛錬することによってのみ、中国人の日常生活は現代社会において再び安定し、保証され得ることができるのだろう。そして、ある意味論証を経たうえで当然性を獲得し、その理性の目的論的価値をよりよく実現できるようになるだろう。このような見方をしてはじめて、中国人の日常生活をめぐる民俗学研究は、たんにディシプリンに新たな領域を切り開くとか、ディシプリンの地盤を拡大するといったことに終始する現状から抜け出せる。そして、まるで人間の痛みと無関係であるかのような表面的な描写を減らし、中国人の日常生活が正当化され、改善されることに貢献することもできるのだ。社会的機能の上からいえば、欧米における民俗学はおそらく「錦の上に花を添える」ようなものかもしれないが、中国ではあくまで「雪中に炭を贈る」行為が求められているのである²。

3. 日常生活における超越意義と超越論的価値をどう見るか

日常生活をめぐる中国特有の問題の一つに、日常が非常であること、そしてそれが理性化を通

じて正常へ転化しているという点がある。中国民俗学者は、決してこの問題を避けているわけではない。1994年、高丙中は早くも次のように指摘している。「現代の中国民俗学者は民俗生活を研究することで中国人の人生に、その伝統から現代への大転換のなかで異常なほど艱難と困窮に満ちた人生に、関心を寄せることができる」[高丙中 1994: 146]。2006年には、呂微が「原始的な生活世界」とは「超越論的な、相互的な主体同士が自由に出会い、平等に対話する基地」であると、この考えに基づき、日常生活の超越的意義と超越論的価値について新しい理解の道筋を示した[呂 2006]。そして筆者も2008年にフッサールの生活世界概念の真意及びそれが民俗学にもたらし得る示唆的意義について、比較的系統立った研究を行ったことがある。同じ拙稿において、「民間文学あるいは民俗学の生活世界をめぐる研究は実際には超越論的科学的あるいは超越論的科学的である。この意味において、純粋民間文学研究・純粋民俗学研究は本質的に超越論的あるいは超越論的科学的であり、実証主義的意味における客観科学に再び立ち戻ることはない」と主張した。筆者はこのディシプリンに論理的な審査を経た根拠を探し出したのではなく、その目的は中国人の日常生活に超越論的な理論の基礎を築くことにもあった。

こうした研究は、多くの民俗学者がまったくの無駄だと考えるかもしれない。なぜなら「このディシプリンが誕生してから今日に至るまで、あらゆる国の民俗学が具体的な対象研究であり、抽象的な哲学思索ではない。言い換えれば、民俗学は生まれた瞬間から経験的なディシプリン」なのであり、それは「経験的」なおかつ「現下志向的」なのである[王傑文 2013]。だが本稿では、民俗学に超越的・超越論的な研究の方法が存在してもよいだけでなく、存在する必要があることを主張したい。なぜなら、民俗と日常生活にはもともと超越的意味と超越論的価値が含まれているのであり、こうした研究方式をとることで、日常生活に潜む中国問題をより有力に直視でき、また民俗学をさらに「現下志向」の学問へ導くこともできると考えるからだ。

民俗学の主流側に立つ学者たちは、他の社会科学の学者と同様に、フィールドワークにおけるいわゆる目に見える事実を盲目に信じている。だが実際は、マジックショーなどを思い浮かべれば分かるように、仮に経験観察の視座のうえから見たとしても、目に見えるものが事実とは限らない。重要なのは、人文科学と社会科学がおもに研究しなければならないのは、観察可能な事実ではなく、あくまで意味と価値なのだという点である。そしてドイツの思想家が人文科学と精神科学の方法論について行った内省は、次のように教えてもくれる。一般的に、意味と価値は直接見られるものではなく、超越的・超越論的性質を有しているのだ、と。事実のみを観察したとしても、同じフィールドの現場にいたとしても、それが異なる観察者による観察であれば、あるいは同一の観察者でも異なる問題意識を有しているときならば、見えるものと理解するものは必ず異なってくる。たとえば、彭牧がフィールドワークの経験についてまとめた以下の記述には、この点がよく示されているだろう。

最初の頃、私は茶陵の葬儀がどう進行されるのかあまり理解しておらず、事前に良い場所を陣取ることができなかった。よって、特殊な意味のある場面をうまく撮影できなかったり、撮り逃がしたりしてしまった。3度、4度と撮影したあと、ようやく亮文の指導の下、全過程を撮影することに成功したが、しかし、私と亮文の撮影の角度はまったく異なっていた。私の関心は儀式の進行過程の細部に、とくにアカデミズムが注目する記号やシンボル、経文などに集中しており、儀式の参加者については、時に個人情報保護の観点から、正面から取り上げることを意識的に避けていた。一方の亮文は、自然と現地の人々のために撮影しており、その主な目的は、儀式の全過程を表現し、全参加者（親戚、友人、隣人等）を完全に記録する

ことにあった。したがって、彼は儀式の重要な節目では、すべての参加者を正面から撮影していた。亮文の録画はまるで洗練された結晶体のように、現地の人々の観念と生活世界を映し出していた。彼の映像を詳細に味わうことで、私はやっと本当に現地の生活へ歩み入ることができた。

儀式の順序について理解を深めてゆくにつれて、私は自在にビデオカメラを操って、意味があると感じるすべてを撮影できるようになっていった。すると、面白いことが起きた。カメラのレンズに、私が当初意識していなかった、あるいは無理解ゆえに見落としていた細部がしばしば入り込んでくるのである。録画を見直している際に、亮文や近くにいた人の解説によって、私はそれらをはじめて見、聞いた。もしも映像記録がなければ、もしも見直した時に現地の人からの指摘がなければ、私のようなよそから来た調査者は、おそらく永遠に自分が実際はそれらを見ていた、聞いていたことに気づかなかっただろうし、当然それらの意味に注目することもなかつただろう。ビデオカメラのレンズで見る方法、聞く方法自体は私が制御していたが、その機械的な記録方法は私の感覚器官を超越しており、私が感知していないものを見、聞いていた、といえるだろう。よそから来た観察者である私の感覚器官は、自分が理解可能な情景、あるいは予想と合致する情景を捉えようとする傾向がある。もちろん、予想をはるかに超えるような重大な場面を見逃すことはあまりないだろうが、現地の文化を熟知しているからこそ注意を払うような細部については、やはり視野に入りながらも見えない、耳に入っているのに聞こえない、ということになりがちで、こうした細部はレンズを通じてすべて逃さず記録することによって、ようやく私の研究視野に入ってくる。この意味において、ビデオカメラのレンズ越しに行った機械的な記録こそが、儀式の進行中、少しの不注意で瞬間に消え去ってしまう細部に、私を気付かせた、そしてその進行の過程についての研究を可能にしたのだ、といえるだろう[彭牧 2011]。

ここで述べられているのは、まだたんに事実を観察する際の経験的な立場と角度の問題に過ぎない。実際には、民俗学のフィールドワークは事実やその細部の観察のためにはなく、事実及びその細部を通じて、超越の意味と超越論的価値を理解するために行われる。フッサールが言うように、「誰でももともと超越論的自我を有している」おり[Welz 1996: 69]、人は(経験を)超越した存在者を辞めることなどできない。同様に、人の日常生活もまた、直接観察不可能な超越の意味と超越論的価値を常に有している。しかもこの種の意味と価値は往々にして日常生活の実践の本質を構成するものである。一部の民俗学者は、こうした超越の意味と超越論的価値の存在を認めながらも、それはあくまで民俗学ではなく哲学が目指すべきものだと考えている。しかし、もしも民俗学者が経験的観察の水準に留まって超越の意味や超越論的価値を軽視し続ければ、「私のようなよそから来た調査者は、おそらく永遠に自分が実際はそれらを見ていた、聞いていたことに気づかなかっただろうし、当然それらの意味に注目することもなかつた」というような事態から抜け出せない。そればかりか、根本からして、「本当に現地の生活へ歩み入る」ことはできないかもしれない。こうしてみると、学者の感覚器官がかえってビデオカメラのような「機械的な記録方法」に「超越」されかねないばかりか、「毎日口々に『民間へ行こう』、人と生活の生き生きとした経験に向き合い、『深く入り込んだ』フィールドワークを行おうと叫びながら、かえって真に息づいた中国特有の課題に対し目と耳をふさいでしまう」ことにより、「中国の真の問題が学者の指の隙間からいとも簡単に流失してしまう」事態を招きかねないのだ[呂 2015]。

したがって、対象の意味と価値の超越性および超越論性そのものが、私たちの研究もかならず

それに対応した超越的、超越論的立場をとらなければならないことを決定付けているといえるだろう。一部の民俗学者は、フィールドであたかも直接現実に足を踏み入れたかのように感じるかもしれないが、この超越的・超越論的立場を欠いているがゆえに、日常生活に本来含まれる超越的意味と超越論的価値がそもそも目に入らず、実際にはかえって現実から遠く隔たっているかもしれない。一般的に、民俗学者はフィールドからいわゆる第一資料を獲得するとその地を去る、あるいは、定期的、不定期に再訪して自分の経験的認識を検証・修正する。このように空間上は最も近い距離が、ともすれば時間の上で最も遠い距離にもなり得るのである。こうした研究は民俗学者に関係してくるが、普通の人々とはほぼ無関係なものである。民俗学者がさまざまな理論手法および視点をもって、いわゆるフィールドに足を踏み入れるとき、もちろん種々の自然的因果関係を見出し、さらには研究される者の主観的な考えすらも色々見出すことができるだろう。しかし、人間と事象は、私たちの目に映る事実以上のものである。日常生活の実践において、超越的意味と超越論的価値は観察可能な事実の中に含まれているかもしれないが、直接見られることはほとんどない。とくに実践の領域で私たちが目にするのはたんなる感性的な考えや具体的な目的に過ぎないことが多く、超越的意味と超越論的価値、あるいは理性的目的を目にすることはできない。そして、「探求を導く指導原理を欠いたまま、経験の世界を不器用にあちこち歩き回るだけでは、合目的なものは何も見出されないだろう。このことはおそらく疑いようもなく確実である。じっさい、経験を方法的に遂行することこそが、観察するということ」である以上、私たちに求められるのは、「理論がわれわれを見捨てる場所では目的論的原理から出発する」ことであり、「理論的な認識源泉だけで十分でない場合には、目的論的原理を用いてよい」ことになる[康德 2010: 158-160]³。これを簡潔に述べるならば、民俗学が日常生活について行う観察に、目的論的原理を導入するのが必要であり、これによりその観察に理性的な方向性と根拠を付与することができるのである。つまり、民俗学の観察は、経験的現象のすでに存在する様と今まさにそうである様のみを対象にして、そこに留まってしまうのではなく、それらを超越しなければならないのだ。あるいは、理性的なあるべき姿や、あるいはそうあり得る可能性という目的論的視座から、経験的現象のある様を見なければならない、といってもよい。これは民俗学者が個々の趣味や志向性に依拠してそうすべきと推奨されるようなものではなく、日常生活が最初からこうした超越的意味と超越論的価値を含有しているがゆえに、すべての民俗学者に突き付けられる客観的要求である。「ここから次のように言うことができるだろう。いわゆる超越論的なディシプリンの概念というのは、決して一部精鋭の前衛的思想のひらめきによるものではない。自由や平等の観念はそもそもこのディシプリンの対象つまり普通の人々、一般庶民の主観的意識に内在するものである。学者の仕事は、ただディシプリンの超越論的理念を通じて、彼らの先天的観念を意識的に表出させるだけにすぎない(カントは自分が道徳法則を発明したのではなく、ただ一般の人々の理性的な意識の中にすでにあるものを発見しただけだと繰り返し強調した)」[呂 2013]。

先に述べたように、本稿の目的の一つが、日常生活において民衆が本来こうした超越論的な目的論的理想と渴望を有していることを提示し、表現する点にあった。もしも経験的観察に視座を限定すれば、かつて多くの民俗学者がそうであったように、日常生活に固有な超越論的なこの理想と渴望を見ても見えず、聞いても聞こえない。こうして考えてみると、民俗学の日常生活研究とは「普通の人々の日常生活は何をもって当たり前たるかを論証する」ことなのであり[呂 2013]、私たちが超越論的・超越的な理性的目的論から着手しなければならないというもの、こうした目的論が本来日常生活にア priori に含まれているからであり、また、中国という国では特にこうした目的論の視座を強調する必要があるためである。そうすることによってのみ、中国

古来の経験主義的・実証主義的伝統を超越し、ここから、「自由な理性的意志に基づいて正しいことを選択できる、これこそが普通の人、つまり一般庶民の日常生活の当たり前（合理的かつ合法的）の超越論的根拠である」[呂 2013]ことが理解されるだろう。そして本当の意味で、日常生活に潜む中国固有の問題に触れながらも、学術上の報道ジャーナリズムに陥ることも避けられるのだろう。「すでに改変された現実直面した以上、民俗学は日常生活の正当性を拒否ひいては否定する現状を改め、日常生活の当然性へ向き直らなければならない。日常生活の当然性とは、普通の人々にとって、信頼に満ちた尊敬ある生活がきわめて基本的であることを意味するが(略)、特定集団の日常生活は機械的に当たり前だと考えられることはない。現在、我々は日常生活が当たり前なものとして人々に受け入れられるよう努力しているが、この努力は自由や平等といった超越論的な普遍的観念に支えられなければならない。このとき、日常生活のあるべき様と当然性は、ようやく知識によって保証され得るのである」[高丙中 2013]。したがって、中国民俗学の日常生活研究が真の「現代学、現在学」になるには、「かならず超越論的理想を志向する尺度を有する現代学、現在学」になる必要があり、「さもなければ価値論の前提を持たない似非現代学、似非現在学」に成り果ててしまうのである[呂 2015b : 528-529]。

この点について、本稿で見てきた「飯見て逃げた上海娘」という事例をめぐるネット討論からも、超越論的な価値的理想というものが遠いどこかに存在しているようでありながら、実際には私たち1人ひとりの心のうちにある（超越論的に含まれている）ことが分かるだろう。その一方で、あの科学のような外見を装った経験的観察は、日常生活の現場の最前線に陣取っているかのようでありながら、中国人の日常生活が直面しているもっとも緊迫した問題については、かえって上澄みを掬うだけであったり、痒いところに手が届かなかったり、あるいは完全に逆方向を向いていたり、まったくの無関係であったりしてしまうのである。

注

- 1 黄月琴はハーバーマスの公共圏概念がたんなる理想類型にすぎず、現実の描写に用いるには適さないとし[黄月琴 2009]、また陸宇峰などは伝統的な公共圏概念はすでに時代遅れだとしている[陸宇峰 2014]。
- 2 日常生活がすでに常態化し、法的に保障されているドイツ語圏においても、学者たちは日常生活の「心地よさ」を研究する際に公民の姿 (bürgerlicher

Habitus) との関連性を忘れてはいない [Schmidt-Lauber 2003 : 145 ; Graschitz 2013]。

- 3 本文ではカントのいわゆる「目的論」とは多少異なる意味で目的論という言葉を使っており、それは判断力上の目的論ではなく、理性的な主体が論理上普遍化できる実践の目的を指すものである。

参考文献

- 阿強同志 2016 「吓跑上海女孩的团饭飯、映照別一片真實的中国」 <http://blog.ifeng.com/article/43793226.html?touping>
- 冰馮雪梅 2016 「上海姑娘江西男為什麼能『紅』這麼久」 <http://news.sina.com.cn/o/2016-02-16/doc-ixpmpqq7763773.shtm?cre=sinapc&mod=g&loc=21&r=0&rfunc=6> (2016年2月16日『中国青年報』)
- Brigitta Schmidt-Lauber, 2003, *Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Campus, Frankfurt am Main und New York.

- 才讓多吉 2016 「城市女和農村男故事背後的隱喻」 <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-12/doc-ixfxpmpqt1100545.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=3&r=9&rfunc=6> (2016年02月12日「南方都市報」)
- 曹林 2016 「做一個讓人安靜的平靜講理者」 <http://news.sina.com.cn/o/2016-02-19/doc-ixfprqea4711958.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=16&r=0&rfunc=6> (2016年2月19日「中國青年報」)
- 曹林 2016 「別給「假新聞」找「真問題」的台階了」 <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-24/doc-ixfprucu3164143.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=10&r=0&rfunc=6>
- 長安劍 2016 「『上海女孩逃離』鬧劇：被愚弄之後我們只有難堪和憤怒嗎？」 <http://news.dahe.cn/2016/02-21/106458819.html>
- 陳方 2016 「『上海姑娘』卸粧了、『返鄉筆記』謝幕了」 <http://news.sina.com.cn/o/2016-02-19/doc-ixfprupc9448961.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=1&r=0&rfunc=6> (2016年2月19日「中國青年報」)
- 陳嵐 2016 「他們為什麼不娶小芳？(逃飯門統評)」 <http://blog.ifeng.com/article/43799598.html>
- 單士兵 2016 「鳳凰男過完年就不要再唱哀故鄉了」 <http://blog.ifeng.com/article/43832816.html?touping>
- 丁啓陣 2016 「我們都是白骨精」 <http://ding.qizhen.blog.163.com/blog/static/13744025020161209460314/?jishi>
- 郭玉錦、王歆 2005 「網上公的領域」《北京郵電大學學報》3
- 高丙中 1994 《民俗文化與民俗生活》中國社會科學出版社
- 高丙中 2013 「民俗學對象問題的再討論——一項建設的後現代性的碩果」《民俗研究》4
- 高路 2016 「『上海女』假新聞、在社會傷口上撒了把鹽」 <http://news.sina.com.cn/c/2016-02-22/doc-ixfprupc9634938.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=17&r=9&rfunc=6> (原載2016年2月22日「錢江晚報」)
- 狄爾泰、威廉 2002 《精神科學引論》1 中國城市出版社(W.ディルタイ『精神科学序説』、三枝博音訳、1928)
- 哈貝馬斯 1999 「公的領域的結構轉型」曹衛東、王曉珏、劉北城、宋偉傑譯，學林出版社(J.ハーバーマース『公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探究』、細谷貞雄、山田正行訳、1973)
- HABERMAS, J. 2001 *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Philipp Reclam jun.
- GANDER, H. 1988 *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Verlag Karl Freiburg.
- 何麟 2011 《虛擬社區中公的領域的建構——以上海「釣魚執法」為例——南京航空航天大學修士學位論文
- 黃灯 2016 「鄉村更需要理性善意的行動(青年觀)」 <http://opinion.people.com.cn/n1/2016/0223/c1003-28141086.html> (原載2016年2月23日「人民日報」)
- 黃月琴 2009 「『公的領域』概念在中國傳媒研究中的運用」《湖北大學學報》6
- 胡安琪、陳亞楠、許諾 2016 「虛假網文、為何攪動一池情緒」 http://blog.sina.com.cn/s/blog_63f239d50102w5qt.html#cre=blogpagepc&mod=f&loc=11&r=6&rfunc=6 (原載2016年2月23日「人民日報」)
- 霍真布魯茲老爺 2016 「上海女孩逃離了新農村、農人自己也逃離了」 <http://www.15yan.com/topic/bian-ji-tuijian/6NgeM1CNgMT/>
- 戶曉輝 1996 「姥姥走了」《綠洲》1
- 戶曉輝 1999 「故鄉之殤」《綠洲》3
- 戶曉輝 2008 「民俗與生活世界」《文化遺產》第1期
- 戶曉輝 2010 「返回愛與自由的生活世界：純粹民間文學關鍵詞的哲學闡釋」江蘇人民出版社
- 戶曉輝 2014 「民間文學的自由敘事」社會科學文獻出版社
- 敬一山 2016 「別扯什麼『就算女孩是假的問題是真的』」 <http://blog.ifeng.com/article/43895488.html?touping>
- 康德 2010 「論目的論原則在哲學中的應用」《康德著作全集》8 中國人民大學出版社 (I.カント「哲学における目的論的原理の使用について」、望月俊孝訳、『カント全集14』、岩波書店)
- KANT, I. 1784 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (I.カント「啓蒙とは何か」、福田喜一郎訳、『カント全集14』、岩波書店)
- 卡西爾、恩斯特 1991 「人文科學的邏輯」中國人民大學出版社 (E.カッシーラー『人文科学の論理—五つの試論』、中村正雄訳、1976)
- 李拯 2016 「農村、說聲愛你太沈重」 http://news.ifeng.com/a/20160213/47416439_0.shtml (2016年02月13日「人民日報」)
- 李凱爾特 1986 「文化科學和自然科學」涂紀亮譯，商務印書館(H.リッケルト『文化科学と自然科学』、佐竹哲雄、1922)
- 李潔 2011 「論互聯網在中國社會公的領域形成中的作用」《今傳媒》8
- 李佃來 2006 「公的領域與生活世界——哈貝馬斯市民社會理論研究——」人民出版社
- 劉德秦 2016 「你信嗎？反正我不信！」 <http://blog.ifeng.com/article/43895456.html?touping>
- 劉鵬 2016 「對「一飯分手」不能簡單站隊」 <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-16/doc-ixfpxmpqt1280506.shtml?cre=news>

- pagepc&mod=f&loc=12&r=9&rfunc=6 (2016年2月16日『北京晨報』)
- 劉森 2010 「博客與中国語境下的公的領域」『新聞世界』6
- 劉雪松 2016 「感謝那些「不放棄那個上海女孩」的人們」<http://blog.ifeng.com/article/43830317.html>
- 劉學民 2010 「網絡公民社会的崛起—中国公民社会發展的新生力量—」『政治学研究』4
- 陸洲 2014 『論哈貝馬斯程序主義法範式及其中国意義』人民出版社
- 陸宇峰 2014 「中国網絡公的領域：功能、異化與規制」『現代法學』4
- 呂微 2006 「民間文學·民俗學研究中的「性質世界」、『意義世界』與『生活世界』—重讀『歌謠』週刊的『兩個目的』—」『民間文化論壇』3
- 呂微 2013 「民俗學的哥白尼範式」『民俗研究』4
- 呂微 2015 「民俗學的哥白尼革命—高丙中的民俗學實踐「表述」的個案研究—」『民俗研究』1
- 呂微 2015b 「民俗學：一門偉大的學科：從學術反思到實踐科學的歷史與邏輯研究」中国社会科学出版社
- 馬小塩 2016 「春節鏡像：中国人的經濟學人情與動物學人生」<http://culture.ifeng.com/insight/special/springfestival>
- 麥徒 2016 「我們的精神故鄉已沈無可沈」http://news.ifeng.com/a/20160216/47447935_0.shtml#_www_dt2
- 南方都市報 2016 「關注鄉村、請勿隨春節落幕而消退」http://epaper.oeeee.com/epaper/A/html/2016-02/15/content_10878.htm (2016年2月15日『南方都市報』社論)
- 南方新聞網 2016 「現實沒童話！揭秘第一頓飯就分手的上海女和鄉村真相（圖）」http://gz.southcn.com/content/2016-02/12/content_142309156.htm
- 彭牧 2011 「技術、民俗與現代性的他者」『西北民族研究』1
- 深山野民 2106 「コメント」<http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-24/doc-ixprucu3164143.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=10&r=0&rfunc=6>
- 宋吉永 2015 「隱藏在「大數據」背後巨大財富」，安勝煜譯，清華大學出版社
- GRASCHITZ, S. 2013 *Bürgerlicher Habitus in der Sitcom "How I Met Your Mother"*, Diplomarbeit, Universität Wien, Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät
- 搜狐新聞 2016 「網絡部門証實：『上海女孩逃離江西』為虛假內容」<http://news.sohu.com/20160221/n438005140.shtml>
- 唐映紅 2016 「上海女假了、為何全國網友假劇真做？」<http://news.sina.com.cn/pl/ch/2016-02-21/doc-ixprucs6308162.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=8&r=9&rfunc=6>
- 姚樹潔 2016 「被上海小資女拋棄的男友無需流淚」http://blog.sina.com.cn/s/blog_66ccfa60102w690.html?tj=1
- 王傑文 2013 「『生活世界』與『日常生活』—關於民俗學「元理論」的思考—」『民俗研究』4
- 韋伯、馬克斯 2013 『社會科學方法論』商務印書館(M.ウェーバー『社會科學の方法』、祇園寺信彥譯，1994)
- 魏春亮 2016 「我們最終逃離沒有出路的農村」http://blog.sina.com.cn/s/blog_615f9f420102whfp.html
- 聞欣 2016 「所謂農村問題、都是中國問題」<http://news.ifeng.com/opinion/fenghuanglun/fenghuanglun109/1.shtml>或<http://123kkgxw.blog.163.com/blog/static/796255201611710397214/?touping>
- WEISS, R. 1946 *Volkskunde der Schweiz. Grundriss*, Eugen Rentsch Verlag.
- WELZ, F. 1996 *Kritik der Lebenswelt: eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Westdeutscher Verlag GmbH, Oplade
- 夏振彬 2016 「『上海女孩逃離農村』的浮躁迷失」http://hainan.ifeng.com/a/20160222/4292956_0.shtml (原載2016年2月22日『北京青年報』)
- 新浪新聞中心 2016 「上海姑娘逃離江西農村營銷騙局大揭露」<http://news.sina.com.cn/m/dq/2016-02-17/doc-ixpmpqp7865238.shtml>
- 楊耕身 2016 「『返鄉日記』裡、有更大的未來」http://epaper.jinghua.cn/html/2016-02/15/content_280517.htm (原載2016年2月15日『京華時報』)
- 楊耕深 2016 「『網絡部門』能否像輿論一樣思考」http://blog.sina.com.cn/s/blog_77b39ffd0102wvew.html#cre=blogpagepc&mod=f&loc=3&r=6&rfunc=6
- 顏雲霞 2016 「『返鄉記』該成為重構鄉村的契機」<http://www.kaixian.tv/gd/2016/0219/121691.html> (2016年2月19日『新華日報』)
- 葉嵐 2011 「哈貝馬斯語境下的中国網絡公的領域」『中国非常利評論』2
- 一介草民 2016 「為何一則虛假帖子讓網絡炒翻了天？」http://blog.sina.com.cn/s/blog_4e0ceb490102wh7d.html#cre=blogpagepc&mod=f&loc=19&r=6&rfunc=6
- 余旂 2016 「『上海女孩逃離江西農村』、我們還得破除多少謠言」<http://review.cnfol.com/minshengzatan/20160224/22300119.shtml> (2016年2月24日『光明日報』)

- 張雲龍、陳合營 2008 「從生活世界到公的領域：現象学的政治哲学轉向」『人文雜誌』6
- 趙晴 2011 「淺談網絡公民社会之雛形」『社科縱橫』（新理論版）1
- 中國網 2016 「網傳上海女逃離江西農村男友家 網友稱內容多處存疑」<http://news.365jilin.com/html/20160213/2205181.shtml>
- 周明華 2016 「被胡騙得虛脫的不是上海女孩逃離故事而是自媒體理性」<http://blog.ifeng.com/article/43895069.html>

工場・企業および官僚制組織の民俗学

—その経験的調査方法と位置付け—

イレーネ・ゲッツ

Irene Götz

翻訳：及川 祥平／クリスチャン・ゲーラット訳

はじめに一研究史の整理と学際的結合

近代、とくに後期近代社会において、工業及びサービス業の労働は、人びとの毎日の、毎週の、そして人生の大きな部分を占めている。各個人のアイデンティティは、労働を通して、とりわけ企業への帰属を通して形成される。この点は職場や職業を変えることで発生するアイデンティティクライシスや、不安定で「流動的」かつ自己中心的な労働状況を特徴とする現代の後期近代的労働世界においてしばしば発生する失職状況 [Moser 1993, 1998, 2001] にも示されている（これについては例えば [Gruber, Löffler, Thien Hrsg. 2003, Hess, Moser Hrsg. 2003, Schönberger, Springer Hrsg. 2003] を参照）。もし、集団的なアイデンティティにとって、エスニシティや宗教、年齢や家柄よりも、各自が生計を維持する方法こそが重要であるとするならば、「工業化社会の城塞」 [Schiffauer 1996 : 26] としての工場・企業や官僚制組織に対する民俗学／ヨーロッパエスノロジーからの注目が他の分野に比して遅かったということは驚くべきことである。これらに関する民俗学／ヨーロッパエスノロジー的研究においては、変化をせまる恒常的な圧力のもとで発生する新たなコミュニケーション・テクノロジーと労働形態のみならず [Hirschfelder, Huber 2004]、根本的な階級制度的秩序と社会的に重視される価値観、ならびに、性別や環境、文化に規定される社会的役割のイメージが議論される。

しかし、「アイデンティティ」と「文化」の主要な発生地として、複雑な組織における労働生活を捉えるためには、前提として、分野内の秩序化が必要とされた ([Lauterbach 2000, Warneken 2001] 参照)。そのような秩序化はまず、約50年前にはじまる。過去への関心が強く、工業化への敵視を前提とする農民研究に限定された関連地平を離れつつ、「科学技術世界の民俗文化」 [Bausinger 1961 (初版)] を肯定的に捉えることに端を発し、1970年代には文化概念の拡張と日常というパラダイムへの転換が行なわれた。新たな視点の確立に要した前提としては、さらに2点をあげることができる。すなわち、集落や小さな自治体のような複雑な社会的構築物の微視的分析を民俗学が体験したこと、そして、その微視的分析において様々なツールやアプローチ（それらは「質的社会研究の方法」と呼ぶことができるだろう）が試みられた、ということである。

それにも関わらず、ドイツ語圏における経済的組織と官僚制組織は、長らくの間、経験的研究の関連枠組における単なる特殊ケースでしかなく、民俗学の「テラインコグニタ（未知の領域）」とされてきた（例えば [Brauns 1965] 等の諸研究を参照）。手工業研究は、その生業としての衰退を意識しながら、工業化以前の労働形式の調査を優先した。労働者文化研究はたいていの場合、企

業以外の労働者の日常に関心を注いでいた。したがって、両者は現代的な労働世界の研究を可能とする流れには、寄与するところがなかったのである（[Götz 1997]27頁以下参照）。結局のところ、かつての社会における労働者文化の消滅は避けられないものだった。そのため、それまでのイデオロギッシュに下層労働者を思いやる「スタディング・ダウン」的な視点 [Schwartzmann 1993 : 27-36] への固定化は弱められ、「上層」への、そして最終的には全体としての組織への視点の転換が可能になっていった。1998年、ドイツ民俗学会のテーマ別の専門部会が「単数形の労働者文化」から「複数形の労働者文化」へと名称変更したことは、民俗学的労働研究の視点および対象領域の拡張ならびに移転を意味し、上記パラダイムシフトの表明として理解できる（[Götz, Wittel 1999]参照）。

この民俗学内の変化（[Warneken 2001]も参照）は、外部からの刺激によって発生した。1970年代末以来、経営学においては、質的な方法・理論の強力な促しのもとで対象記述が行なわれるようになり、同時に、経済的行動の主体としての「人間」に新たな評価が与えられた。この視点の変化は、まずアメリカにおいて引きおこされたが、それには以下の背景がある。第一に、「後期近代の危機」（例えば合理性の神話の崩壊）と呼ばれる状況の発生、第二に、ポスト物質主義的価値への志向性の増大（例えば「意義ある労働」への関心）、第三に、グローバルなコミュニケーション結合の拡大と世界市場における日本企業製品の成功が引き起こした社会変革がある。このような変革は西洋的なマネジメントスタイルへの反省的考察を促し、また、模範的な「企業文化」の探索を導いた。経済的な経過の影響についてのマネジメント理論と、その実践に関する新たな流行として「組織文化」の構想とその喧伝が行なわれた際、経済学は文化人類学的モデルと方法に大きく影響を受けた（[Helmerts 1993a]参照）。もちろん、実用志向で経営者のな成功法を追求する経営学等の諸分野が人類学的方法を用いることは、却って事実をゆがめた結論を導くことにもなった。したがって、民俗学者・民族学者は（とくに後者は「身近な社会のエスノロジー（Ethnologie der Nähe）」[Nothnagel 1993]の模範例の探索において^{註1}、自身の分野に特有の理論的・経験的作業によって、そのような問題ぶくみの状況の修正を試みた（例えば[Götz, Moosmüller 1992, Helmerts 1993 a, 1993b]参照）。その際、とりわけ、1930年代の高名な「ホーソン研究（Hawthorne Studies）」[Roethlisberger, Dickson 1939]にまでさかのぼるアメリカの産業民族学的研究（企業や役所、病院あるいは工場のエスノグラフィ）の体験が役立てられた^{註2}。また、1970年代以来アメリカ民俗学で実施されている「オキュペイショナル・フォークロア・スタディーズ」（[Bendix 1995 : 168-175]参照）は、ドイツ語圏では1990年代初期以来形成されている現代志向に基づく労働世界エスノグラフィを生み出していたが、ここからも有益な手掛かりが与えられたのである。

1章 研究領域と接近法

1節 「組織文化（Organisationskultur）」概念について

民俗学／ヨーロッパエスノロジーにおいて「企業文化」や「組織文化」が話題となる場合、これらのカテゴリーは、経済学における手段の使用とは異なって、単に企業組織も文化的領域として観察することができるということに目を転じさせる、ゆるやかな概念としての役割を果たす。文化概念は、ここでは一致的で強固に継ぎ合わされた理論的フレーム概念であるよりも、むしろ、特定の全体的な観察法と接近法として強調される。文化的研究は、従来のマネジメント研究と相違して、企業が文化をもつかどうか、それは良きものか否か、適切か否か、強固なものか脆弱

なものか、従業員の指導にあたって有効なものか否か、企業が新しい文化や異なる文化を必要としているか、あるいはそもそも問題として企業に文化が必要か、といった問いをたてることはしない。文化学的眼差しから捉えた場合、いわゆる「組織文化」は、集団に規定されている価値や規範、考え方や態度を意味する。それは第一に、企業の内外の世界に生きる人間についての考察から生み出された概念であり、第二には企業のメンバーの知覚やふるまいを特徴づけ、第三に、象徴的形式で存在し、第四には、企業の伝統として継ぎ送られ、現実化のつど変容を経験する。組織文化は巨大な文化システム内における産業的サブカルチャーであり、企業の専門や情勢、組織や歴史、環境に応じて様々に姿をあらわす。

組織文化は相互に関連しあう異質な領域を有し、それらには構成員の多様なパースペクティブと志向性から接近する必要がある。第一には、上層と下層、すなわち、企業上層部と被雇用者や労働者のパースペクティブの間にたって文化を観察すること、第二には、公的な(公表されている)文化と、非公式の(隠された)文化の相違を見分けることが肝要である。さらに言えば、エティックな(外的)パースペクティブとイーミックな(内的)パースペクティブの両者の相補的次元から理解することも求められる。

企業の生活世界は、組織文化をその大きな構成要素としている。「生活世界」は第一には自明で伝統的な知識^{訳注3}、振る舞い、相互的な主体の体験によって形成される日常実践を意味する。「具体的・歴史的な社会-文化的生活世界」は「日常的思考」によって統制されている。生活世界の内側のパースペクティブからは、それは「確かで、社会的に証明された」ものとして体験される[Berger, Luckmann 1987: 17]。「日常的思考」は「日常世界におけるふるまいを調整する知識」に基づき、日常世界を有意味で理解可能なものとして現出させる[Berger, Luckmann 1987: 21]。工場における日常的知識と日常的思考は、組織文化の中心的次元である。したがって、それは第一に、主観的解釈や行動の方法としてのみ理解されるものであり、第二には歴史的・社会文化的コンテクストのもとでのみ、この主観的な解釈と行動は発生し、また、再構成され得るのである。それゆえ、組織文化の調査の中心は、その企業の一人ひとりの被雇用者、従業員である。彼は、社会的文脈、企業的サブカルチャーの型(Muster)、そして個々の解釈とふるまいのネットワークから生み出される文化のダイナミズムの交点なのである。企業における日常のふるまい、日常的思考、日常的知識は、個々の相互的参加者であるインフォーマントのパースペクティブからエスノグラフィックに記述されねばならない。それらの企業および企業の日常の総合的状況の解釈を追体験することが、基本的な課題となるのである[Götz, Moosmüller 1992]。

それに関して、さらに踏み込んだ工業事業体の文化学的調査は、ハーバーマスのな用語で表現するならば「目的合理的(zweckrational)」企業経営のもとに編成される労働組織「システム」の中の「生活世界」、もしくは、そのような生活世界の形成や維持をめぐる行なわれる(例えば[Habermas 1988(2巻)])。企業の「生活世界」は、「規範」に方向づけられ、「相互の了解を志向する」コミュニケーション、それに伴う全ての行為の領域を意味する。それは成果の産出とシステムの存続に向けて「目的合理的」に整除されたものではなく、むしろ、社会的特質として表現され、人と人との接触をもたらすことで、企業生活を送る人びとに寄与するものなのである。

2節 テーマ領域と目下の問題の所在

最新の民俗学的(民族学的)組織研究においては、四つの一般的接近法ならびにアクセントと問題意識がうかがえる。

1. 理論や方法論をめぐる論文

あらゆる研究が、この新しいフィールドをめぐる当面の問題意識のために十分な理論的コンセプトと接近法を打ち建てるのに苦心しているが、こうした領域においては、それぞれのアプローチの中で、経験的素材による分析の起点、中心点もしくは到達目標を形成していくことが適切といえる。ここでは新たな問いを切り拓く具体例として、そのような議論を取り上げてみたい。そのような研究の中では、とりわけ、文化的手段とモデルの経済的組織・官僚制組織への応用可能性、あるいは、民族学の場合には、一般的な西洋の社会 (Gesellschaft) への応用可能性が議論されている(「アンソロポロジー・アット・ホーム」[Nothnagel 1993] 参照)。このような研究において議論されるのは以下の諸点である。まず、研究の基礎的な文化概念、または企業の経営改善等に向けた応用的研究におけるフィールドワークの前提ないし条件について、もしくはそのような応用的研究の問題設定が文化研究に取り組む諸学問の自己イメージにもたらす影響といった問題である。以上の議論は、思弁的・抽象的議論に終始するものではない。すなわち、経験的資料に依拠しながら進められている(例えば [Helmers 1993a, 1993b, Götz 1997, Warneken, Wittel 1997]、<http://www.arbeitskulturen.de>)。

2. 従業員文化へのアプローチ

経験文化学を看板にかかげるテュービンゲン大学のロードヴィヒ・ウーラント研究所によって、保険会社やソフトウェア開発企業、自動車業界、電子工業などを対象に行なわれた新たなフィールドワークは、様々な民俗学の調査の中でも特別な位置を占めている [Warneken 1991, Hesslinger 1997, Wittel 1997]。これらの研究は、流行している経営学的な「企業文化」という概念を捨て、新たな「従業員文化」という概念を形成するに至った。「従業員文化」は、主に被雇用者の生活世界におけるインフォーマルな文化として解釈されている [Wittel 1997: 133-135]。この「抵抗的」で団結を促す従業員文化と「ヘゲモニーの道具としての企業イデオロギー」 [Wittel 1997: 85] の緊張の度合いについての先入観は、階級志向的な労働文化研究の「左派」的伝統に近い [Bachmann 2000]。組織メンバーに特有な(対抗)文化を探索する過程で、研究者は、民俗学的カノンに注目した。例えば、コーヒーの飲み方、壁の装飾や階級を象徴するものとしての服装、仕事場の中のちょっとしたスペースの生活世界に即した利用、上流企業的イデオロギーの特異な伝達形式が記述されたのである。

3. 異文化コミュニケーション

とりわけミュンヘン大学の民俗学と結びついた新たな研究のアプローチは、異文化コミュニケーションの形式と特徴という問題に取り組むものであった。例えば、他国からやってきた労働者、サラリーマン、あるいは、会社の上層部・指導者層に注目したのである(とりわけ、[Roth 1996, Kartari 1997, Moosmüller 1997])。企業、官庁、病院や学校・幼稚園のような社会的施設(例えば [Götz, Menzel 1996])、あるいは、警察や裁判所は、このような研究においては、異文化間のコンフリクトが顕在化するフィールドと見なされた。その中で、強制的な「意思を一伝えあう-義務」に基づく文化間の衝突^{訳注4}、特に、被雇用者、客、クライアントや患者の間にある、実存的かつ文化的な価値と行動をめぐる相違が関心を集めるようになった。「親会社」の組織文化は以下のような場合に無数のコンフリクトをひきおこす。例えば、企業のグローバルな拡張努力のなかで、またはそれぞれの従業員(と顧客)の帰属文化が二つないし複数にわたる状況のなかで、労働についての異なる文化モデル、多様なプランニング・指導・コミュニケーション・情報伝達

のスタイルや、特定の技術・資源・生産物についての異なる評価形式、ならびに、異なる消費習慣・言語規則・自己像や他者像に対し、十分に注意が払われないような場合である(例えば、[Götz 1997、2000、Kartari 1997、Moosmüller 1997、Hermeking 2001、Podsiadlowski 2002])。

東西ドイツの「統合」のあと^{訳注5}、「西ドイツ人」(Wessis)による買収は東ドイツ企業に多くの葛藤をもたらした。そのみならず、ポスト社会主義的な労働世界の普遍的な問題[Roth 2006]や東ヨーロッパからの労働移民[Roth Hrsg. 2002]なども、しばしば民族誌的な研究テーマとなっている(例えば、[Rottenburg 1994、Wieschiolek 1999])。

4. サラリーマン文化の歴史学的研究

本稿では現代志向の組織エスノグラフィを紹介してきたが、近年の歴史学的なサラリーマン文化の民俗学的研究にも言及すべきだろう。この研究が対象にする現象は、サラリーマンの文化的な志向性や創造性(例えば、協会・団体の活動[Vereinsaktivität])、それに労働者と自らを差異化しつつ形成されはじめたサラリーマンという階層の自画像である(例えば[Köhle-Hezinger 1986]、特に[Lauterbach 1998])。文化史的な企業研究は(例えば[Braun 1965、Köhle-Hezinger、Ziegler 1991])、現代志向の研究により強く刺激を与える可能性がある。組織文化の歴史的次元へのより深いアプローチを導くのである。歴史的次元への関心は、社史、歴史的な絵画素材、アーカイブズの資料(例えば、協会の文書、服務規定、業務報告、書簡)などへと参照すべき資料を広げることにもなる。

2章 「文化」としての組織研究のための指標

どのように、そしてどのような資料によって、企業や官僚制組織の文化的次元は理解できるのだろうか。どのような指標が、組織文化の多様な水準と局面を指し示すことになるのか。以下で示す資料の例は、これらの中でもより議論の深まっている企業研究の成果から引くことにする。

研究のはじめには、公的な(公表されている)組織文化、会社の外向けあるいは内向けの自己描写が分析されるべきである。

ここで公的な文字素材が活用される。例えば、社史、社内報、マーケティングコンセプト、従業員情報、営業報告、通達書、情報掲示板、広報誌、広告の文書やポスターなどである。企業の中を歩けば、全体的な施設、個々の建築物、各部署の空間的構成、部屋割、そしてステータスシンボルとしての動産や服装、ならびに従業員の態度(歓迎式、公式な言語規則)を観察することができるし、対外的な技術や商品のプレゼンテーションにはその企業に固有のスタイルや雰囲気が表示されている。企業幹部との対話においては、公的な基本方針、価値、行動規則が見出され、かつ整理される。後には、この対話に基づいて、労働の日常の中でこれらが職業活動においてどのように受け入れられ、現実化されているかが調査される。

さらなるステップでは、非公式で覆い隠されている組織文化の記録の描写が行なわれる。すなわち、労働の日常における生活世界的局面である。これらは公的な企業文化への関係のもとに位置付けられるが、そのような公的側面からはまったく自律的に展開されることもある。これらの領域は、とりわけ、いわゆるゼロックスロア(コピーの形式によって流通する決まり文句、ジョーク、逸話)のような資料や落書きなどから獲得される適切なヒントによって理解可能となる。従業員との対話や、特に個々のあるいは集合的な視点についての多くの示唆を含む手がかりとして

の語りは、非公式の企業文化を理解する上で不可欠の資料となる。

参与観察と従業員へのインタビューからは、たび重なる伝達を通してすでに集団の所有物となっている語りも、労働関係、労働の意味、ならびに職業や企業の理想像を知る手がかりとしての個々の個人的な物語をも集めることができる。企業で流通するこれらのコミュニケーションの機能を分析する場合、特にコミュニケーションへの参加者、語りのきっかけと状況に注意をむけなければならない。とりわけ、以下の問いは考慮されるべきである。すなわち、企業における語りは、どの程度まで、その集団の中での一個人のアイデンティティを守り、連帯 (Solidaritätserlebnisse) への欲求を満足させ、あるいは仕事場での衝突を解決する助け [Lehmann 1978] となるのだろうか。また、肉体的・精神的・社会的要求に基づくすべての行動様式は「生活世界的なちょっとしたスペース」の自由な空間でどの程度まで創り出され得るのか。

制度化された会合、例えば、会議や講習会、そしてとりわけ企業の祝典のような儀式化した演出、ならびに、その他の高度にシンボリックな機会、例えば、企業におけるクリスマスなどは一つの好機といえる。そこでは、一方では、会社の公的でシンボリックなメッセージが明らかとなり、他方では企業の構成員による労働の現実をめぐる見解が、間接的に打ち明けられるのである。以下に、その象徴的な実践 (Praktik) をめぐる話者自身の主観的な評価—ここでは大手パン屋の支店で働く店員の語り—を浮き彫りとし、(コン)テキスト化させる解釈の例を示す ([Götz 1997] 参照。とりわけ、163-185頁)。

「Sさん(社長の妻であり、販売部のリーダー)のことですね。ええ、よく知っていますよ！以前はかなり頻繁にお店に来ていましたね。でも、今は稀にしかみかけません。昔は何ごとも親密だったものです。時にはクリスマスの日にさえも先代のSさん(社長の母)がお店にみえていましたね。そして、お若いほうのSさん(社長の妻)は、優秀な販売スタッフには、クリスマスとイースターにとても大きな花束を自宅まで送ってくださったんです。私はちょうど4年そこにいましたが、クリスマスには我が家に大きなクリスマスブーケが届いたものです。4年の間、クリスマスとイースターには花束が届きました。その後はそういうことはなくなってしまいました。」「優秀な」販売スタッフだけが、このような功績の承認を受けていたとインフォーマントは強調した。インフォーマントが最初のSさんからの花束に電話でお礼を伝えたとき、「この花束のことはどこにも言わないこと」と念を押されたという。

この販売スタッフの語りは、第一に、公にされた企業の理想像へのコメントとして読解される(コンテキスト1)。この点は、当該企業が1992年に700名もの従業員を擁する大型のパン屋に成長したあとも、依然として「大きな家族のような会社」として理解されていたことを物語っている^{訳注8}。それは「冷たく、官僚制的な匿名性」(「従業員の手引き」から)の中では避けられるべきものであり、このような状況下では、末端の従業員であっても、経営者家族と個人的なコンタクトをもつことができる

むしろ、このフィールドで収集された無数の物語 (Geschichte) においては、「従業員には近づき難い、企業における『父』」というモチーフが職場の現実を映し出している。これに依るかぎり、経営者との直接的なコンタクトは従業員にとって(あまり)可能ではなかった。しかし、先述の理想像に基づくかぎり、両者の親密なあり方が望まれていたといえるだろう。このインフォーマントの語りには、今の職場の現実(コンテキスト2)への意識もうかがえる。つまり、徹底的に合理化された支店の経営で、「良きもの」、つまり彼女のように職業訓練をうけた永年勤続の働き手が、日々、彼女よりも給料が高いことすらある大学生のアルバイトに取っ

て代わられているという現実である。彼女は、ノスタルジックな物語 (Geschichte) のなかで、「大きな家族のような会社」—ユートピアを過去に投影しながら、企業自身の打ち出す尺度 (理想像) と合理化された現場の現実とを対比させたのである。当時の親密で家族的な企業環境の中では、個々人の業績が評価され、(花束などの) 個人的な意思表示を通して報いられていたのである。

このような個別の語りは、現在の職場の現実という非明示的なコンテクストに基づいており、そのようなコンテクストへの意味づけとしても理解できる。このようなコンテクストは、研究者による参与観察と文章記録の分析を通して解釈する必要がある。この場合、例えば、販売スタッフが業績に応じた報酬を受けてはいなかったこと、(比較的控えめな) 賞与や贈り物は記念祝典のようなごく限られた催しにしかなかった (その場合も全員に記念のコーヒーカップの贈呈が行なわれ、個々人に花束が渡されるようなことはなかった) ことが明らかになる。とりわけ、ただちに注意をひくのは、インフォーマントからは支店の販売スタッフは営業所の幹部に電話ができるかのように語られていたが、実際には、彼女たちと幹部との間には5段階のヒエラルキーが設けられており、直接に連絡をとることは不可能だという点である。

加えて、この現実逃避的な語りの「強固に個別化する機能」(コンテクスト3、語りの機能 [Lehmann 1978] 参照) は^{訳注7}、販売スタッフに、語りという生活世界的行為の中で、そして、うわべ上はまだ規格化されていなかった過去の労働文化の中で、自身をとりわけ優れた労働力として強調することを極めてわずかながら可能にするのである。最初の彼女の語りは、もう一つのクリスマスをめぐる、現在の職場の現実についての認識を直接的に照射する物語 (Geschichte) とは対照的である。それによれば、ボス (Sさん) はクリスマスにだけ店を訪問するのだといい、その目的はクリスマスセールの売り上げを喜ぶためでしかないというのである。Sさんは(スタッフとの人間関係ではなく)「お金が甘く鳴り響く」音にしか興味がないのだ、などと、インフォーマントはクリスマスソングのパロディーによって語っている。クリスマスは二つ目の物語 (Geschichte) の中に純粹に合目的な出来事として登場する。「会社の母」が贈り物を通して「大きな家族のような会社」(Betriebsfamilie) 内の人間関係のケアを行なう生活世界的な象徴空間として、ではないのである。二番目の物語 (Geschichte) の中で、ぼんやりと突っ立っているだけでただ気に障るだけのボスの訪問によって販売業のストレスが高められており、販売スタッフは苦しめられている。このストレスによって、インフォーマントは本来であれば和やかな気持ちで団樂を楽しめるクリスマスの夜になってもまだ、会社から「昔」もらったクリスマスブーケが飾られたままのクリスマスツリーのもとで、落ち着いた気持ちのままである。

この微視的分析の実践例によって説明したかったことは、組織文化およびその単独の局面もまた(ここでのライトモチーフは前述の「大きな家族のような会社」である)、クリフォード・ギアーツ [Geertz 1983] にならって、複雑な意味の網の目として把握されるということである。その網の目の単独の構成要素は網の目から切断することはできず、他の要素との相互関係やそのコンテクストにおいてのみ描写することができるのである。さらに、この事例からは以下の点を指摘することができるだろう。意味の全体としての組織文化は、生活世界的なシンボリックな実践のみから明らかにされるものではない。むしろ、その基本となる仕事の作業手順をふまえることで解釈可能になるのである ([Applebaum 1984: 2-3] 参照)。仕事の作業手順は社会的な価値観と

つながる、習慣化された行為の意味連関である。組織への新規参入者は、文化的順応プロセス（Enkulturationsprozess）において^{訳注8}、そのような意味連関を身につけねばならない。したがって、このような作業手順もまた、企業の内外からの規制力によって形成される文化的実践であるということが明らかになる。

上記の例においては、企業によって細部にわたって整理され、且つ、合理化されることによって、販売スタッフの仕事は、発信者も受け手も互いの名も知らないまま発せられる指示によって制御可能であるかのようである。この状況が一般的な規格化傾向の結果であるとみなせるならば、女性の販売スタッフの語りにはより広い意味を見出すことができるだろう。この規格化の傾向は、賃金政策やパートタイム・スタッフの雇用の増加傾向とともに、小売販売の仕事からスタッフの個人的な裁量や人間的な交流の余地を徐々に奪い、これらの仕事を特別な資格のいらぬ（女性の）単純労働として位置付けていく（[Götz 1997] の3章3節、および231-241）。

したがって、企業エスノグラフィにおいては、一方では客観的ファクター（例えば、賃金政策、仕事の組織化の様態、作業手順など）もともに記述されねばならない。社会経済的な、そして文化的なマクロコンテクストを取り入れるには、企業の外部、例えば、工場組合や官庁、労働組合の資料を利用することが肝要である。あるいは、特に異文化間の研究に際しては、労働や指導スタイルについて各国でなじみとされているイメージや性役割理解の相違に注意を払うべきである。他方、個々人で、そして集団的に行なわれた労働についての被雇用者の主観からは、とりわけ時間と業績についての観念が解き明かされるべきであろう。

このような視点のもとでは、例えば、企業における社会的関係の網の目とステータスシステム（インフォーマルな上下関係）についても半構造的インタビューによって掘り下げることができる（[Schmidt-Lauber 2006] 参照）。研究者のフィールド観察に際し、半構造的な質問調査を行なう場合は、とりわけ集団の内輪な情報（例えば語りと「キーワード」）を取り上げることができる。特に、後者の「キーワード」は、「ある集団の中心的問題を凝縮された形式で表現している」ことがある（[Mulder van de Graaf, Rottenburg 1989 : 29] 以下の頁）。インフォーマントは、可能なかぎり企業のヒエラルキー内の様々な領域から選択されるべきである。また、子会社やかつての所属企業の仕事仲間、隣人、ビジネスパートナー、あるいはライバル企業の従業員をも、さらなる対話パートナーとして加えることができる。これまでの研究者の体験をふまえて言えば、他の分野から鞍替えしてきた人、新人や一匹狼的存在は、有益で「問題を熟知した」有益なインフォーマントといえる [Lamnek 1993（下巻）：289]。なぜならば、これらの人びとは、企業内で自明とされていることに違和感を有し、あるいは批判的な眼差しで企業を見つめているからである。

3章 組織における民族誌的研究法について

1節 フィールドワークのいくつかの基礎的原則

ここまで示してきた指標と資料に関する部分からは、具体的な研究計画が明らかではない。研究計画のあり方は、様々なプロジェクトに応じて相違するし、選択されたアプローチと問題設定（上記参照）によってもかわってくる。その際、民俗学／ヨーロッパエスノロジーにおけるすべて

の組織研究に共通しているのは、「組織」と「文化」という複雑な対象に向かう上で適切であるところの、フレキシブルなエスノグラフィックアプローチを選択していることである。エスノグラフィックなフィールドワークにおいては、問題設定や方法、資料などを、フィールドの現実的状況にあわせて検討し直していくことになる。そのためには、既存のイメージを対象に割り当てることに努力するのではなく、むしろ第一には、経験的研究のプロセスの中でフィールドについての仮説を帰納的に形づくっていくことが重要である([Fischer 1981: 67]以下の頁)。しかし、事前の予備知識は研究プロセス、あるいは、フィールドにおける具体的な問題設定に影響を与える。そのような予備知識が、研究者の先入観として基本的な研究実践に与える影響について考えることもその研究のプロセスの一部となるし、論文の中で明記されねばならない。

基本的には、特定の全体社会的問題(例えば、社会文化的な遠因をもつ東西ドイツ間の、あるいは移民とドイツ人との葛藤)についての研究者の関心は、先行研究から提供される仮説(例えば、複数文化間の軋轢を映しだす鏡としての企業という視点)と擦り合わせることで、適用可能性のある問題設定へとつながっていく。そのような問題設定は、以下で示すような比較を行なうことによって具体化していくことができる。

- ・ 研究に際する事前の知識と企業の現実との比較
- ・ 研究者の価値観と、フィールドにおいて主張されている価値観、そして日々の仕事の中で現実に実践されている価値観との比較
- ・ 公的な組織文化と非公式の組織文化との比較
- ・ 企業内ヒエラルキーの「上位」にある人びとの価値観と、「下位」にある人びとの価値観の比較
- ・ ローカリティの比較(地方の支店あるいは他の企業)
- ・ しばしば対比される事象の比較(例えば、男性の世界と女性の世界、理想と現実、語りの中で構成される「昔」と「今」等。上記参照)

以上のような比較を行なうためには、研究者がフィールドに対して一定の距離を保つことが必要不可欠である。フィールドワークという方法は、研究者がまず「第三者」として異なる社会文化的組織に赴き、やがてその組織に参加することで、そこでの価値秩序、規範、習慣、儀礼を学習する、いわば第二の社会化ないし文化的順応によって適切に「機能」といえる[Fischer 1981: 70]。研究者は、最初は第三者としての距離から異文化に出会い、自身の熟知した文化と比較する。そして、自身の文化との相違を確認することで、新たな文化を自身に理解可能なものとしていくのである。

したがって、フィールドワークによる組織の記述・分析は、企業の文化が、国や地域の文化などの大きな枠組の中にある、一種の独得なサブカルチャーであるということを前提にしている。それゆえ、それは第三者的観察者としての研究者によって、エティックで外部的な「他者的眼差し」のもとで表現される。研究者は、企業の日常に参加することで、成員の価値観やイメージへの理解を深めていき、時間とともにイーミックな視点をも手に入れることができるのである[Fischer 1981: 67]。

ここで示した解釈的－理解的な研究アプローチの結果として、研究者は自分自身をエスノグラフィックな文化分析の凝固点とすることができる。つまり、彼自身が「組織文化」を「構成」していることになるのである。研究者らは、企業の成員の観念を理解し、大きな文脈のもとで解釈し、最終的には文化学的カテゴリー(第三者的視点)に立ち返りつつ緻密にテキスト化する努力をす

る。結局のところ、研究者が行なうのは、フィールドの他者的な視点と内的な視点を調停し[Geertz 1983]、企業のヒエラルキー内の上層・下層の多様な視点を関係づけることであり、それは「構成的な作業」といえるのである。組織を外部の視点から研究するのであれ、内部から可能なかぎり全体的な視点にたつて個々の点を議論する場合であれ、フィールドに対してまったく先入観をもたず、理論的にも自由に研究を行ない得ることがこの種の研究の前提とされる。しかし、研究実践の中では、確実に大きな制約を体験することになる。重要なのは、利害関係者（例えば経営陣や労働組合）によって研究者が独占されないことである。研究者が、全体的なアプローチの特徴であるところのパースペクティブの転換や相互に補足・修正しあう諸方法（観察、インタビュー、記録やモノ資料の分析）の複合を効果的に実践するためには、軽率にも企業の収益性の展望に影響を受けたり、他の利害関係者（例えば労働組合）からの影響をそのまま受けいれてしまうことのないよう警戒すべきである。

このエスノグラフィックなアプローチの中心は、もっとも容易に固有の文脈を理解し、また、パースペクティブの転換を可能とする参与観察である。これは、研究者が多様な役割と機能を担いながら企業の日常に参加することを意味する。例えば、研究者は実習生、臨時雇い、時間制の従業員として企業に入り込む。組織の一員になるからには、安全規則や守秘義務を遵守する必要があり、あるいは、実際には責任問題との関連で研究者の専門知識不足が問題となる場合もあり、研究者の活動は制限される（新たな可能性としての「実地観察」については[Lindner 1981 : 63]以下の頁と、[Mulder van de Graaf, Rottenburg : 30-31]参照）。

研究者として、労働の現実の枠の内側とインサイダーにしか明らかではないコミュニケーションの輪（Kommunikationszirkel）、そして、集団の結束に接近するためには、経験上、その臨時的な職員になることが有益である。その職員になることは観察の余地を制限し、また、注意力を仕事内容にも振り分けなくてはならなくなる。しかし、結局のところ、それは「話の仲間に入る」ための入場券となる。すなわち、対等の対話パートナーとして受け入れられるようになるのである。それに加えて、臨時職員になることによって体験に即した問題提起が可能となり、また、労働中の出来事への感知力を研ぎ澄ますことにも著しく寄与する。

重要なのは、確実な親密さを企業との間に取り結びながら、一人ひとりの従業員とのつながりを深め、適切なインフォーマントを選び出すことである（上記を参照）。その際、焦点化するフィールドの選択と同様に、形式化しない方法であるところのフィールドワークは、偶然の原則を考慮することが重要である。研究者が足を踏み入れた世界のどこかを焦点として際立たせようとする際、とりわけ企業において研究者の調査がごく限られた範囲に統制されているような時、それが、可能性の限られたものであるからこそ、現実に深く接近し、そこから微視的分析によって値を導き出そうとするプロセス（[Geertz 1983]とりわけ31頁参照）が決定的に重要になるといえる。すなわち、フィールドの中でどこに焦点をおくのかという選択とそれへのアプローチの正当性を説明する作業、個別のケーススタディがどのように一般化できるかという可能性と有効性の射程の検討作業といった一連のプロセスである。

原則として、参与観察は相互的で対等のコミュニケーション形式として構想されねばならない[Lindner 1981 : 62-65]。すなわち、そこでは企業の成員も同様に彼の利害意識や考え方を主張すると考えてよいのである。この点は、彼らが研究者を、その労働の日常から「有益」と信じ得る役割に割り当てられるようなときがわかりやすい。研究者は、例えば、「徒弟」、関心事の弁護士、「コンサルタント」[Novak 1994]としての役割を割り振られるし、「スパイ」として情報収集の手段とされることもある。それとは反対に、それらの目的をもって侵入してきたものと誤解されるよ

うなこともある。インフォーマントが、研究者という存在、そのふるまいや問いかけ、観察の特殊な流儀に対してどのように反応するかということは、偶然ではなく、むしろその社会的な経験の水準に基づいている。そして、それとともに、相互作用のプロセスにおいて明瞭化するサブカルチャーに枠づけられた基準と価値を提示しているのである。

企業文化への第一の手がかりは、私たちの『ゲートキーパー』から手に入れることができる。『ゲートキーパー』は多くの場合、影響力の大きい機能の保持者であり、それゆえにしばしば、フィールドワークの前提を確定しようとすることがある。(中略) A社の人事部長は自身で対話パートナーを選択しようとした。(中略) なぜならば、彼は、意義深く代表的な情報を提供できるのが誰であるかを判断できるのは自分であると思っているのである。彼は、「誤解」を回避したいと称して(中略)、インタビューに先だってインフォーマントへの質問を閲覧することを希望した。彼は私たちがアンケート調査を望まないことに失望をあらわにし、私たちの学術性に疑念を抱いた(中略)。このリアクションは、A社の企業文化の二つの特徴として、私たちが手に入れた最初の手掛かりであった。すなわち、全部門・全従業員が全体的に厳しく管理されていること、そして、ヒエラルキーの頂点にいる人々こそが企業内の真実の状態を理解しているという考え方の存在である[Mulder van de Graaf, Rottenburg 1989 : 26]。

とりわけ、研究者と対象者がまだ親しくないような調査の開始段階におけるフィールド体験について言えば、「対象者ないし対象集団にフィールドワーカーが入って来ることで生じる『違和感』への反応の体験こそが、基本的な行動学的データ」の一つとして重要であるといえる([Devereux 1976 : 143] および[Lindner 1981 : 61] 以下の頁参照)。企業から調査の許可を得るプロセスは、多くの場合、人事課への書類の送付ではじまる([Lamnek 1993 (下巻)], 290頁以下の事例を参照されたい)。大抵、研究者は人事課から他の部署へ、そこからまた別の部署、さらに別の部署へとたらいまわしにされることになる。しかし、このプロセスこそ、組織のコミュニケーション文化を知る上での有益な手掛かりになる。そして、ここからは、この組織の「面倒」な側面や、組織の利益になるか否か判然としない「時間のかかる」質的研究に対する企業の考え方も明らかになる(例えば[Schwartzman 1993 : 48-51])。

そして、フィールドへの滞在期間が増加する中で、相互の役割関係は変化する。研究者もとりわけ初期には、(膨れ上がる)不安や不確実性、無知や偏見によって知覚が制限され、ゆがめられてしまうがために、上記の問題に陥りがちである[Lindner 1981]。どの程度まで企業研究が先鋭的な「リサーチ・アップ」状況であるかも、議論を要する。従来は下層および中間層に注目していた民俗学者は、企業研究において出会うことになる、経済的力を有し、良い教育をうけ、学門に対して懐疑的な指導者層に対して、根本的に新しい形式の劣等感的な恐怖をおぼえるのだろうか? 訳注⁹ その場合、この恐怖感は固有の克服戦略とテキスト化戦略を導くのだろうか? [Warneken, Wittel 1997]

そこからのいくばくかの影響は、フィールドの焦点やインフォーマントの選択、場合によっては研究の構想にまでも及ぶ(上記の事例を参照)。例えば、企業の幹部もしくは人事課など、フィールドの「上層から」アプローチしていくのか(例えば[Novak 1994, Götz 1997])、もしくは「下から」、つまり企業の職場委員会^{訳注¹⁰}や個々の従業員を「ゲートキーパー」として研究するののかにも関わってくる。例えば、研究フィールドにおける労働組合と企業の委員会の助けによってフィールドにはいったブルクハルト・ヘルゲゼン(Burkhard Hergesell)は、経営陣にバレないように、休

暇中の学生アルバイトとして観察調査を行なわねばならないと考えた[1994:23-24]。ここでは、以下の点も肝要になる。すなわち、フィールドに固有の所与の条件に基づいて、オープンな立場から参与観察を行なうのか、密かな参与観察を行なうのか、を決断することである。前者が倫理的であり、また実際的な理由(質問や行動の自由)においても可能なかぎり選択されるべきものといえる。どちらを選ぶにせよ、その選択の理由は明らかにされるべきであるし、その選択の結果についても反省的に考察されねばならない([Lamnek 1993(下巻):292-295]参照)。もちろん、その際、自己反省と方法的反省が自己目的化して自己陶醉に陥ってしまうような事態は許されない。

2節 対話的分析

フィールドワークについては、フィールド滞在と分析フェーズを交互に行なう対話的分析の帰納的方法が、これまでの研究蓄積のなかでその有効性を確認されている。分析フェーズで獲得できる最初の成果と新たな仮説は、「対話的」に、つまり、フィールドとの新たな相互作用のプロセスのもとで検討できる。分析フェーズにおいて残された疑問点は、その次のフェーズで、例えば、直接的に(事後)インタビュー([Honolka, Götz 1999]の2章参照)を行なったり、あるいは間接的に集中的な観察調査を行なうことで明らかにすることができる。これに関し、データ保存の中心的メディアは、インタビューの音源とともに、参与観察の開始とともに記述されはじめたフィールド日記において行なわれるべきである。フィールド日記には、特にまだ問題設定が無指向的な状態にある参与観察の初期段階などには、予備的理解をふまえて無意識に目にとまったものすべてを記録せねばならない。

これまでプロトコルは、詳細であればあるほど良い。何故ならば、大抵の場合、まず、研究プロセスの中で、どの観察がとりわけ意義深いものだったかが明らかになる。現実のプロトコルの内容に関しては、以下の観点がある([Girtler 1984:133-134])。

- ・ 人々の被調査者化可能性を規定する変数(主題に応じてどこまでの人物を調査対象とし得るか)
- ・ 参加者の相互作用(中略)
- ・ フィールドの中心的要素としての社会的状況の記述。例えば、出来事のおきた場所、時間、出来事を構成する諸条件等…。
- ・ 観察の規則性ないし一回性(中略)
- ・ 普通ではない、もしくは逸脱的なふるまい方についての参加者のリアクション(中略)
- ・ 発言されたことと行なわれたこととの間に相違は確認可能か否か[Lamnek 1993(下巻):302]。

公式の許諾を得た観察に際しては、出来得る範囲で、フィールドで簡単なメモをとること(場合によっては自身の短い音声記録でも良い)、また、まだ記憶を呼びおこすことができるであろう観察終了直後には詳細な記憶のプロトコルを作成することの意義は従来の研究からも明らかである。プロトコルには、第一に、聞いたことと見たこと、第二には自身の感覚、例えば、フィールドや自身に投影される役割への忌避感など、第三にはリフレクティブな考察と解釈のアイデアという順序で、コンピューターに記録するように書き留めることが重要である。パソコンを使う場合は、実際の時系列的なフィールドプロトコルを打ち込み終えて、分析を行なう段階では、

任意に、体系的な観点のもとでデータを配列しなおしたり、整理することができる。

インテンシブで帰納的な分析作業に際しては、データの選別と比較作業を通して、内容に関する分析カテゴリーとさらなる疑問点がプロトコルの余白に書き込まれる。このカテゴリーに則して、プロトコルはさらに細かく分割され、整理される。同様に分解され、分類されたインタビューのトランスクリプトと企業の記録と一緒に組み合わせることで、下位カテゴリーから上位カテゴリーにわたる緊密な証拠の網の目が生み出されるのである。この網の目は意味の体系である。最終的には、この意味の体系をこそ、フィールドへの新たな滞在を通して再形成し、または濃密化しながら、テキスト化すべきなのである([Lamnek 1993 (下巻) : 296-303]参照)。

研究プロセスの終了の時期は、第一には、実際のな所与性(例えば、企業の指導者層との調査期間についての取り決めやあらかじめ与えられていた条件、研究者自身の学務等の都合)に依存する。それよりも重要なのは、注意深い資料批判(とりわけ、データの妥当性と信頼性について)を経て、体験に則し、かつ「厚い」記述を為し得るほどの「理解」に、いつ到達したのかという点である[Geertz 1983]。フィールドへの滞在は、合計わずか6週間で十分なこともあるし、1年の期間を要することもある([Helmerts 1993a : 170]参照)。

むすびにかえて—新たなフィールド、新たな問題

工場・企業や官僚制組織というフィールドは、その特徴や独自性のゆえに、文化学におけるどのような理論的・方法論的課題に答えを与えてくれるのだろうか。第一に、民俗学者・ヨーロッパエスノログイストは、工場や企業というフィールドでエスノグラフィを書こうとするとき、以下の不慣れな問題に直面するとされている。すなわち、フィールドへの接近の難しさ、「実地観察」に加えられる制限、内部のエキスパートがもつ専門的知識についての研究者の勉強不足、そして、「リサーチ・アップ」状況である。エスノグラフィックな組織研究がはらむこれらの典型的な問題は、研究者の従来の自己意識や役割理解、そして「フィールド」理解に再考をせまるものである。このようなフィールドにおいて、エスノグラフィの記述者は、「上層」と「下層」の相互作用的関係であるヒエラルキー構造のなかに分け入っていくことになるのであり、この点は、従来「下層」への眼差しを優先してきた民俗学の視界を拡張することになる。

さらに言えば、応用志向の問題もまた、これまで継承されてきた文化学的な自己理解に変化をせまる。応用志向に対して禁欲的態度を保持すべきというトレーニングをうけてきたフィールドワーカーは、企業というフィールドの体系が内在させる利用への圧力によって、否が応でもこの点を考えさせられることになる[Wischmann 1999]。ここで肝要なのは、研究成果をうけて、フィールドからの通常の「還流」を待ち、それを「リスタディ」の方法で記録にとることだけではなく、むしろ、プロジェクトの基礎的構想の段階ですでに、この問題を設定するか、そして設定し得るか(もしくは取り去るか/取り去り得るか)を熟慮することである。この仮決定は調査の計画と推移に影響を及ぼすからである。倫理的な理由からも、フィールドからの応用の圧力には注意すべきものがある。研究者やその知識を自身の目的や内部抗争に利用しようとする利害関係者による試みは、高度な社会的管理と競合の圧力が猛威をふるっている企業においては、とりわけ、他の集団の実存的な不利益や、嫌われているインフォーマントへの制裁を容易に導いてしまうこともある。調査によって集積された知識を適切に取り扱うためには、社会的でコミュニケーション的な技巧と高度な責任意識を必要とする。

もし、応用志向について研究し、その成果によって企業になんらかの貢献をしようとするならば、これまでの民俗学的トレーニングでは学ばれることのなかった資格が必要になることもあり得るかもしれない。この応用志向についての研究は、上で述べた、研究が自由であるべきことと齟齬を生じる可能性もあるが、必ずしもそうとは限らない。新たな職業的フィールド(企業民族学者、多文化間コンフリクトのマネージメント)の成長について、そして、文化学者にとっての応用志向的研究とはそもそもどういうことなのかという問いについては、まず第一に、企業経済にとって「目的合理的」な「システム」ではなく、むしろ、企業の「生活世界」に触れる必要があることを指摘しておきたい。これについては、アメリカ的な「応用人類学(Applied Anthropology)」の長年の体験を参照することができるだろう ([Schwartzman 1993]、<http://www.arbeitskulturen.de> 参照)。

民俗学・ヨーロッパエスノロジーの理論形成にとって、企業と官僚制組織は示唆に富んだ研究領域であるといえる。「工業化社会の城塞」[Schiffauer 1996: 26]として、現在志向のフィールドワークの普遍的な問題、および後期近代の一般的な社会的課題を、まるで集光鏡のようにありありと可視化してくれるからである(例えば、改革の中の労働社会、グローバリゼーションの問題[Hirschfelder, Huber 2004]参照)。そして、企業は、ますますトランスナショナル化する下請け企業、傘下の系列会社(子会社)、国立の公共機関や労働組合、企業間組合、異なる国や環境からやってくる従業員との結合によって多様化している複雑なフィールドである。ここにおいて、フィールドワーカーは、「マルチサイテッドエスノグラフィ」[Welz 1998]の意味で、ますます(社会的観点においてだけでなく、むしろ空間的にも)可動的であらねばならない。そのようなフィールドワークの文脈では、エスノグラファーは以下のような問題を解決せねばならない。すなわち、フィールドの全体から研究に相応しい部分をどのように選択し、それらの部分にどのように集中するのか、そして、そこで観察された出来事は一回的で特殊なものであるのか、選択されたフィールド以外にも一般化することができるのかといった問題である。出来事の一回性/固有性は、観察された出来事を典型的文脈のなかに位置付けることを難しくしてしまうのである。これらは従来の研究において存在しなかった新たな問題ではないが、ここで述べているような研究においては焦眉の問題となるのである。しかし、研究者は、「組織文化」の(脱)構築に臨むことで、企業の改善のための新しい「魔法」を探している経営者たちの文化化戦略について、様々な理解を得ることができる。そして、どれほど道具化されているとはいえ、これまでエスノグラファーの理解にとって不可欠の補助器具であった文化学的な文化概念についても、その可能性と限界を再考することができるであろう。

訳注

- 1 ここで「身近な社会のエスノロジー」と訳した Ethnologie der Näheは、ノートナーゲル・デトレフの提唱した言葉であり、異文化研究の伝統をもつ民族学が、研究者にとって身近な社会・文化の研究に向かうべきことを主張したものである。
- 2 ホーソン研究とは、シカゴのウェスタン・エレクトリック社のホーソン工場において実施された一連の実験と調査である。
- 3 ここで「伝統的な」と訳したtraditionalは、一般的に「伝統的な」という意味で使用されるtraditionellとは相違し、静的な「伝統」理解ではなく、過去が変容の契機を含みながら持ち伝えられている／いく側面を重視した動的な概念として、研究者が使用するタームである。
- 4 ドイツは、多様な文化と民族のんびとが住む国家である。総人口は8千万人程度であるが、うち、150万人がトルコ人、100万人が中国人、67万人がポーランド人、57万人がイタリア人、35万人がルーマニア人、32万人がギリシャ人となり、これに他の国からの移民がつづく。ドイツ国籍をもつ移民が総人口に占める割合は12%、ドイツの国籍を持たない移民は8%である。諸民族・諸文化の間には、宗教、世界観、価値観などに大きな差異があり、それに対する対処方法は移民の同化から平行社会に至るまで様々である。無論、異文化摩擦が発生することがあるが、多くの場合、それは解決せずに避けることができるものの、会社で働いたり、法廷闘争に巻き込まれたり、または入院するなど、どうしても他人とのコンタクトを避けられない状態が発生する。すなわち、ここでいう「伝え合わなければならない」義務の発生するシチュエーションである。
- 5 1990年、東西ドイツという、第二次世界大戦後の50年間に文化的乖離の進んでいた二つの国家が再統一された。政治体制も経済制度も全く異なっていたため、両国の人口や文化には大きな相違が生まれていた。西ドイツは民主主義で市場経済システムがあったが、東ドイツは共産主義・権威主義的支配体制で、統制経済がしかれていた。文化的な差異は言うまでもないが、西ドイツ人と東ドイツ人のあいだでは、とりわけ経済的な統一が様々な葛藤を生んだ。東ドイツの統制経済的な会社は競争力が弱かったため、破産したり、西ドイツの会社や投資家に乗っ取られ、従業員のリストラも相次いだ。東ドイツ人は無知で怠惰であるという偏見は西ドイツに流布し、東ドイツ人は会社の競争力を上げるために西ドイツから派遣されてくる指導者やコンサルタントを、偉ぶった「知ったかぶり」として不満を募らせた。こうした両者の偏見や経済・文化的な差異は現在でも存在する。
- 6 「家族のような会社」という比喩は、人間関係は親しさ、信頼、忠誠心などを特徴とし、問題や葛藤が生じても直接的なコミュニケーションで解決するかのような雰囲気の意味する。
- 7 個別化する機能と訳したindividualisierende Funktionは、アルブレヒト・レーマンの用語であり、語りが発話者自身の「個」性を主張する側面をもつことを意味する。
- 8 ここで文化的順応と訳したEnkulturalisationは、直訳すれば「文化化」となる。意味するところは、社会化(Sozialisation)と近似するが、社会ではなく、なんらかの文化のなかに人が包摂されていく側面を捉えるものである。
- 9 かつての民俗学的フィールドワークにおいて、研究者はインフォーマントよりも権威的な位置にあった。村人の話者は多くの場合、研究者より教育程度が低く、財力もなく、社会的な地位が低かった。この状態は研究者に自信を持たせ、精神的にも余裕をもつことができた。しかし、インフォーマントが執行役や大企業の社長であれば、状況は全く異なる。インフォーマントのうけた教育は少なくとも研究者と同等程度であり、多くの場合に経済的・社会的な地位は研究者より高い。インタビューとフィールドワークに慣れている研究者には、このような関係の相違が精神的な問題になることがあり、それは研究成果にも反映する。
- 10 Betriebsrat (職場委員会)とは、労働組合と違い、一つの企業の成員で構成される団体である。もっとも、労働組合と協力することもある。ドイツの経営体規則法 (Betriebsverfassungsgesetz) によると、5人以上の正社員がいる企業の社員はBetriebsratを選択する権利がある。Betriebsratは社員の代表であり、その使命は社員と執行役の間の媒介者であり、社員や労働者を守る法律や規則 (労働時間法、事故防止法、職場差別に対しての法律など)、法令の順守を保障することや重度障害者、外国人、高齢の社員の統合に力を貸すことなどがある。

参考文献

- Applebaum, Herbert. "Theoretical Introduction." In *Work in Market and Industrial Societies*, herausgegeben von Herbert Applebaum, 1–32. New York, 1984.
- Bachmann, Götz. "Der Belegschaftskultur-Ansatz und die Links-Volkskunde. Ein Blick zurück nach vorn." In *Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisationen*, herausgegeben von Irene Götz und Andreas Wittel, 35–52. Münchner Beiträge zur Volkskunde 26. Münster / München / New York / Berlin, 2000.
- Bausinger, Hermann. *Volkskultur in der technischen Welt*. 2. Auflage. Frankfurt a. M., 1986.
- Bendix, Regina. *Amerikanische Folkloristik*. Eine Einführung. Berlin, 1995.
- Berger, Peter L., und Thomas Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M., 1987.
- Braun, Rudolf. *Sozialer und kultureller Wandel in einem ländlichen Industriegebiet (Züricher Oberland) unter Einwirkung des Maschinen- und Fabrikwesens im 19. und 20. Jahrhundert*. Zürich / Stuttgart, 1965.
- Devereux, Georges. *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien, 1976.
- Fischer, Hans. "Zur Theorie der Feldforschung." In *Grundfragen der Ethnologie*, herausgegeben von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, 63–78. Berlin, 1981.
- Geertz, Clifford. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M., 1983.
- Girtler, Roland. *Methoden der qualitativen Sozialforschung. Anleitung zur Feldarbeit*. Wien, 1984.
- Götz, Irene. *Unternehmenskultur. Die Arbeitswelt einer Großbäckerei aus kulturwissenschaftlicher Sicht*. Münchner Beiträge zur Volkskunde 19. Münster / München / New York / Berlin, 1997.
- . "Brotlose Kunst? Der Faktor Unternehmenskultur." In *Kursbuch Arbeit*, herausgegeben von Jan Engelmann und Michael Wiedemeyer, 293–303. Stuttgart / München, 2000.
- Götz, Irene, und Peter Menzel. *Kulturkontakt – Kulturkonflikt im Kindergarten. Untersuchungen zur interkulturellen Situation in Münchner Kindergärten. Ein Forschungsprojekt im Auftrag der Ausländerbeauftragten der Landeshauptstadt München*. München, 1996.
- Götz, Irene, und Alois Moosmüller. "Zur ethnologischen Erforschung von Unternehmenskulturen. Industriebetriebe als Forschungsfeld der Völker- und Volkskunde." *Schweizer Archiv für Volkskunde* 88 (1992): 1–31.
- Götz, Irene, und Andreas Wittel (Hrsg.) *Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation*. 9. Tagung der Kommission Arbeitskulturen (ehem. "Arbeiterkultur") in der DGV am 8./9. Mai 1998 in München. Münchner Beiträge zur Volkskunde 26. Münster / München / New York / Berlin, 2000.
- Gruber, Sabine, Klara Löffler, und Klaus Thien (Hrsg.) *Bewegte Zeiten. Arbeit und Freizeit nach der Moderne*. München / Wien, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a. M., 1988.
- Helmers, Sabine. "Beiträge der Ethnologie zur Unternehmenskulturforchung." In *Unternehmenskultur in Theorie und Praxis. Konzepte aus Ökonomie, Psychologie und Ethnologie*, herausgegeben von Meinolf Dierkes, Lutz von Rosenstiel, und Ulrich Steger, 147–187. Frankfurt a. M. / New York, 1993(a).
- (Hrsg.) *Ethnologie der Arbeitswelt. Beispiele aus europäischen und außereuropäischen Feldern*. Bonn, 1993(b).
- Hergesell, Burkhard. *Arbeiterkulturen im Betrieb. Interethnische Beziehungen zwischen Produktionsarbeitern. Eine empirische Studie*. Frankfurt a. M., 1994.
- Hermeking, Marc. *Kulturen und Technik. Techniktransfer als Arbeitsfeld der interkulturellen Kommunikation*. Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 10. Münster / München / New York / Berlin, 2001.
- Hess, Sabine, und Johannes Moser (Hrsg.) *Kultur der Arbeit – Kultur der neuen Ökonomie. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu neoliberalen Arbeits- und Lebenswelten*. (Kuckuck, Sonderband 4) Graz, 2003.
- Hesslinger, Eva. "Betriebsfeiern als Spiegel des Betriebsalltags? Zum Problem der Repräsentation komplexer Settings durch einzelne Kultursegmente." *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 93 (1997): 137–168.
- Hirschfelder, Gunther, und Birgit Huber (Hrsg.) *Die Virtualisierung der Arbeit. Zur Ethnographie neuer Arbeits- und Organisationsformen*. Frankfurt a. M., 2004.
- Honolka, Harro, und Irene Götz. *Deutsche Identität und das Zusammenleben mit Fremden*. Opladen / Wiesbaden, 1999.
- Institut für Europäische Ethnologie, und Kommission Arbeitskulturen der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde

- (Hrsg.) *Das Innenleben der Organisation. Ethnographisches Wissen in der Organisationsberatung. Eine Tagung des Instituts für Europäische Ethnologie in Berlin, 16.-18. Feb. 2001, Teilabdruck der Tagungsbeiträge.* (<http://www.arbeitskulturen.de>)
- Jeggler, Utz, (Hrsg.) *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse.* Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 62. Tübingen, 1984.
- Kartari, Asker. *Deutsch-türkische Kommunikation am Arbeitsplatz. Zur interkulturellen Kommunikation zwischen türkischen Mitarbeitern und deutschen Vorgesetzten in einem deutschen Industriebetrieb.* Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 2. Münster / München / New York / Berlin, 1997.
- Köhle-Hezinger, Christel. "Beamtenkultur" - Die Beamten der Maschinenfabrik Esslingen (ME)." In *Tübinger Beiträge zur Volkskultur*, herausgegeben von Utz Jeggler, 127-155. Tübingen, 1986.
- Köhle-Hezinger, Christel, und Walter Ziegler (Hrsg.) "*Der glorreiche Lebenslauf unserer Fabrik!*". *Zur Geschichte von Dorf und Baumwollspinnerei Kuchen.* Weißenhorn, 1991.
- Lamnek, Siegfried. *Qualitative Sozialforschung.* 2 Bände. 2. überarbeitete Auflage. Weinheim, 1993
- Lauterbach, Burkhart. *Angestelltenkultur. "Beamten"-Vereine in einem deutschen Industrieunternehmen vor 1933.* Münchner Beiträge zur Volkskunde 23. Münster / München / New York / Berlin, 1998.
- . "Die Volkskunde und die Arbeit. Rückblick und Vorschau." In *Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation*, herausgegeben von Irene Götz und Andreas Wittel, 19-34. Münchner Beiträge zur Volkskunde 26. Münster / München / New York / Berlin, 2000.
- Lehmann, Albrecht. "Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag. Tatbestände, Situationen, Funktionen." *Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1978): 198-215.
- Lindner, Rolf. "Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozeß." *Zeitschrift für Volkskunde* 77 (1981): 51-66.
- Moosmüller, Alois. *Kulturen in Interaktion. Deutsche und US-amerikanische Firmenentsandte in Japan.* Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 4. Münster / München / New York / Berlin, 1997.
- Moser, Johannes. "*Jeder der will, kann arbeiten*". *Die kulturelle Bedeutung von Arbeit und Arbeitslosigkeit.* Wien / Zürich, 1993.
- . "On the Cultural Meaning of Work in Postindustrial Societies." *Ethnologia Europaea*, Nr. 28 (1998): 55-66.
- . "@ftermining. Wirtschaftsanthropologische Überlegungen zu ökonomischen Transformationsprozessen in einer Bergbaugemeinde in den Alpen." *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LV/104 (2001): 137-162.
- Mulder van de Graaf, José, und Richard Rottenburg. "Feldforschung in Unternehmen. Ethnographische Explorationen in der eigenen Gesellschaft." In *Teilnehmende Beobachtung. Werkstattberichte und methodologische Reflexionen*, herausgegeben von Rainer Aster, Hans Merkens, und Michael Repp, 19-34. Frankfurt a. M. / New York, 1989.
- Nothnagel, Detlev. "Anthropologische Feldforschung in Organisationen. Überlegungen zu einer Kulturanthropologie der 'modernen Welt.'" *Anthropos*, Nr. 88 (1993): 459-476.
- Novak, Andreas. *Die Zentrale. Ethnographische Aspekte einer Unternehmenskultur.* Bonn, 1994.
- Podsiađowski, Astrid. *Multikulturelle Arbeitsgruppen in Unternehmen. Bedingungen für erfolgreiche Zusammenarbeit am Beispiel deutscher Unternehmen in Südostasien.* Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 12. Münster / München / New York / Berlin, 2002.
- Roethlisberger, F.J., und J. Dickson. *Management and the Worker.* Cambridge, 1939.
- Roth, Klaus, (Hrsg.) *Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation.* Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 1. Münster / München / New York / Berlin, 1996.
- (Hrsg.) *Vom Wandergesellen zum "Green Card"-Spezialisten. Interkulturelle Aspekte der Arbeitsmigration im östlichen Mitteleuropa.* Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 14. Münster / München / New York / Berlin, 2003.
- (Hrsg.) *Arbeitswelt Lebenswelt. Facetten einer spannungsreichen Beziehung im östlichen Europa.* Freiburger Sozialanthropologische Studien 4. Münster u.a., 2006.
- Rottenburg, Richard. "From Socialist Realism to Postmodern Ambiguity. East German Companies in Transition." *Industrial and Environmental Crisis Quarterly* 8, Nr. 1 (1994): 71-91.
- Schiffauer, Werner. "Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kulturanthropologie." *Zeitschrift für Volkskunde*, Nr. 92 (1996): 20-31.
- Schmidt-Lauber, Brigitta. "Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens." In *Methoden der Volkskunde*

- *Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*, herausgegeben von Albrecht Lehmann und Silke Göttsch, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, 169–188. Berlin, 2007.
- Schönberger, Klaus, und Stefanie Springer (Hrsg.) *Subjektivierte Arbeit. Mensch, Organisation und Technik in einer entgrenzten Arbeitswelt*. Frankfurt a. M. / New York, 2003.
- Schwartzman, Helen B. *Ethnography in Organizations*. Qualitative Research Methods 27. Newbury Park / London / New Delhi, 1993.
- Warneken, Bernd Jürgen. *Lebenswelt in der Arbeitswelt. Informelle Kommunikation im computerisierten Büro. Projektgruppe des LUI für empirische Kulturwissenschaft der Universität Tübingen unter Leitung von Bernd Jürgen Warneken*. Düsseldorf, 1991.
- . "Arbeiterkultur, Arbeiterkulturen, Arbeitskulturen." In *Grundriß der Volkskunde, Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, herausgegeben von Rolf Wilhelm Brednich, 3. Auflage., 26–35. Berlin, 2001.
- Warneken, Bernd Jürgen, und Andreas Wittel. "Die neue Angst vor dem Feld. Ethnographisches research up am Beispiel der Unternehmensforschung." *Zeitschrift für Volkskunde*, Nr. 93 (1997): 1–16.
- Welz, Gisela. "Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck." *Zeitschrift für Volkskunde* 94 (1998): 177–194.
- Wieschiolek, Heike. "... ich dachte immer, von den Wessis lernen heißt siegen lernen!" *Arbeit und Identität in einem mecklenburgischen Betrieb*. Campus Forschung 781. Frankfurt a. M., 1999.
- Wischmann, Maike. *Angewandte Ethnologie und Unternehmen. Die praxisorientierte ethnologische Forschung zu Unternehmenskulturen*. Interethnische Beziehungen und Kulturwandel 36. Hamburg, 1999.
- Wittel, Andreas. *Belegschaftskultur im Schatten der Firmenideologie. Eine ethnographische Fallstudie*. Berlin, 1997.

解題

イレーネ・ゲッツ「工場・企業および官僚制組織の民俗学—その経験的調査方法と位置づけ—」

及川 祥平

OIKAWA Shohei

クリスチャン・ゲーラット

Christian GÖHLERT

本稿は『民俗学の方法 (Methoden der Volkskunde)』収録、イレーネ・ゲッツ (Irene Götz) の「Empirische Erhebungen in Industriebetrieben und bürokratischen Organisationen」の全訳である。

訳者らは2010年のアルブレヒト・レーマン (Albrecht Lehmann) の日本民俗学会における招聘事業以降、レーマン氏が編者に加わっているドイツ民俗学の方法論の概説書『民俗学の方法』の翻訳に取り組んでいる。その成果の一部は既に本誌2号にも掲載している通りであるが、同書はドイツ語圏民俗学の状況が簡易にまとめられており、ドイツ語圏の大学でもテキストとして使用されている。ここに翻訳したイレーネ・ゲッツ論文もまた同書の一部であり、ドイツ語圏民俗学における工場・企業研究の調査法を詳述するものである。日本でいえば、現在の生業研究の手法をまとめたものといえよう。

イレーネ・ゲッツはルートヴィヒ・マクシミリアン大学ミュンヘン (ミュンヘン大学) およびアルベルト・ルートヴィヒ大学フライブルク (フライブルク大学) で民俗学およびゲルマニステーク、歴史学を学んだ後、1988年にミュンヘン大学でバイエルン州における伝統文化をめぐる論文 (未刊行) をまとめ、修士号を取得した。同大学民俗学研究所に勤務しつつ研究を続け、『企業文化—文化の立場からみた大規模パン工場の労働世界 (Unternehmenskultur. Die Arbeitswelt einer Großbäckerei aus kulturwissenschaftlicher Sicht)』で1994年に博士の学位を取得している。1998年からはフンボルト大学ベルリン (ベルリン大学) に移籍し、同大学に提出した『いくつかのドイツ・アイデンティティ—1989年以降における国民の再発見 (Deutsche Identitäten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989)』によって2003年に教授資格を取得している (同書は2011年刊行)。ベルリン大学およびレオポルト・フランツェンス大学インスブルック (インスブルック大学) で客員教授を務めた後、2007年にミュンヘン大学にもどり、民俗学・ヨーロッパエスノロジー研究所の教授に就任している。

ゲッツの専門はドイツにおける民族主義とドイツ人アイデンティティおよび労働・労働者文化、現在における生業の変遷である。とりわけ、後者の関心領域がここに訳出した論文と関わるわけであるが、ゲッツはドイツ語圏民俗学における企業でのフィールドワークのパイオニアである。ドイツ民俗学会の「労働文化専門部会」の代表者であり、また『民俗学雑誌 (Zeitschrift für Volkskunde)』および「労働と日常 (Arbeit und Alltag)」というシリーズの編者の一人でもある。

本論文を一読いただければ明らかなように、日本では90年代以降、国立民族学博物館を拠点と

して経営人類学が議論を蓄積してきた企業文化・組織文化に対し、ドイツ語圏では民俗学(=ヨーロッパ・エスノロジー)のもとでの議論が行なわれている。すでに指摘されているところではあるが、ドイツ語圏では民族学ではなく民俗学が文化人類学と接合しており、日・独民俗学の比較作業を複雑にしている。注意すべきことは、ドイツ語圏民俗学の学史的展開が、第二次産業・第三次産業の組織における調査を導いたという点であろう。無論、それは経営学やアメリカの人類学の動向を意識したものでもあったわけであるが、ドイツ語圏民俗学は、文化人類学であるがために企業文化の研究が行なわれ得たわけではなく、自文化研究を志向する民俗学であるがために、生業研究を企業文化研究へと展開させた。この点はゲッツの整理する研究史をたどれば明瞭である。ドイツにおける民俗学への反省的考察の中で、生業研究の対象を農業に限定すべきではないことは60年代～70年代にかけて自覚されていたはずであったが、そのような課題は必ずしも十全に解決されていなかった。80年代後半から90年代にかけて、とりわけ、ゲッツのアプローチをきっかけとして、企業文化研究が民俗学の研究領域としての位置付けを確かなものにしていったとみることができる。70年代～80年代のドイツ語圏民俗学における日常学化および文化概念の拡張もこのような動きの背景にある。

ひるがえって、日本の民俗学の動向をかえりみると、ドイツとの相違を強調できる点として、第一次産業をめぐる研究を引き続き深め続けた点をあげることができる。とりわけ、第一次産業の「いま」を継続的に把握し続け、複合生業論の構築や科学技術の浸透を分析し続けてきた成果は、日本の民俗学が誇るべきものといえる。また、大きな潮流を形成するには至っていないものの、第二次産業およびその従事者をめぐる研究も散見する。第三次産業の研究は、いささか立ち遅れている印象が強いが、企業と神社の関係、または企業の祭りへの参加、スーパーやコンビニが主導していく新しい年中行事の創出や季節感の演出に留意する諸議論の中で、企業の存在を分析の視野においたアプローチが行なわれており、今後の系統だった深化が期待される。特に、企業を構成する従業員集団を、文化を形成し保持する主体と見なす研究が求められることになろうか。

ゲッツの文章にもうかがえたように、企業を対象とする議論において想定される困難は、研究倫理の問題である。企業に勤務し、かつその企業を素材に研究するということを雇用者に理解してもらうには相応の努力が求められよう。無論、思惑を偽って調査をすることは許されない。また、今日の日本企業には、ブラックと称される従業員の取り扱いや、ハラスメントなどの様々な難しい問題が存在する。

調査者として企業に入ることは、大きな挑戦であるともいえよう。だからこそ、ドイツ語圏においてそうだったように、企業のフィールド化は民俗学の方法を再考する契機になるものと思われる。ここからは営利活動と学問との関係という大きな課題も浮上する。応用志向の問題を、日本の民俗学はどのように考えるべきであろうか。または、大学ないし大学院で民俗学を専門的に学んでいった人材が、一般企業においてその知識やスキルを活かすということを民俗学はどのように考えることができるだろうか。もしくは、そのような問題を考えるべき時期は未だ到来していないのだろうか。民俗学的知識の還流という現象は、民俗学が大学制度の中に位置を占めた瞬間から、想定せねばならない問題であった。話者があらかじめ民俗学的知識を有しているということに調査の場で直面するという問題だけではない。話者が大学や大学院で身に付けた民俗学的知識や技術をアカデミックではないかたちで利益の追求に活かそうとする状況をも視野におく必要があるように思われる。

日本の民俗学においても、ゲッツが示す課題は、実はすでに無縁のものではないということを強調しておきたい。

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、真に哲学者たらしめる者としては、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、いくら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

故に純粹理論理性と純粹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、純粹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拮げ、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って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いうことが分かる。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)で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。さもなくば、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な前提とし、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]「習慣的共通意識」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、カントにとっての「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ことを、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である。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、すなわち先験の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对象——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へ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をもまた、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をも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、議論するのをも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・ウ・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 方式 [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付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 unbeding, 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、現実に行先し、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、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、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出するのだろう。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『欧州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）
- カール霍恩、克雷格 1999「民族主義與市民社会：民主、多様性和自決」鄧正来等編『国家與市民社会：一種社会理論的研究路径』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）。

解題

呂微「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—」

西村 真志葉

NISHIMURA Mashiba

本稿は、呂微『民俗学的笛卡爾沈思—高丙中「民俗文化與民俗生活」申論—』の和訳である。2010年『民俗研究』第1号に短縮した形で掲載された後、2012年『中国民俗学』第一卷(広西師範大学出版社)において全文掲載された。今回和訳したのは後者である。

本稿を初めて目にした読者は戸惑ったに違いない、これははたして民俗学の論文なのかと。文中語られる「民俗学」とその語り手「民俗学者呂微」が、当たり前前に想起される「民俗学」や「民俗学者」とあまりにかけ離れて見えるためである。

呂微氏について言えば、中国民俗学内においてもたしかに異質な存在である。著名な詩人呂劍氏を父に持ち、時代に翻弄されながら育った呂氏は、文化大革命終息後の1977年に西北大学歴史学科に入学、中国教育史上最高の入試倍率で選抜された年齢差15歳以上の学生がひしめくクラス(俗にいう「77級」)で、哲学談義やディベートに日々明け暮れた。当時のクラスメイトで後に『民間文学』誌の編集者となる蔡大成氏の影響もあり、卒業論文のテーマは神話を選択、卒業後も西安や北京で働きながら、清貧のなか神話研究を続けた。やがて蔡氏の紹介を通じて知り合った神話学者劉錫誠、馬昌儀夫妻の格別な計らいによって、実父の知己も多い中国社会科学院文学研究所民間文学室に就職、室長を歴任した。こうした呂微氏の経歴には、同時期の民俗学者に共通する「北京師範大学」や「鐘敬文」というキーワードが出てこない。呂微氏は鐘氏の弟子が大半を占める中国民俗学の中核において、異質なバックグラウンドを持つ少数派なのである。

だがもちろん、こうした異質性は氏の論考が民俗学のものであるかという問いを正当化する根拠にはなり得ない。むしろこの問いの根底に、「中国の民俗学≒日本の民俗学」といった安易な思い込みがないか自問すべきだろう。中国民俗学という学問をあるがままに見るならば、むしろ本稿以上に今現在の中国民俗学を象徴する論文はないといっても過言ではない。

中国民俗学をユニークなものとして特徴づける核心的概念の一つが、生活世界である。『日常と文化』第2号収録の訳者解題において、この概念を最初に中国民俗学に導入したのが本稿の副題にある高丙中氏の博士学位論文であることを紹介し、中国での高い評価を伝えた。だが実は、この評価は発表当初からのものではない。高氏の論文はテーマ報告会の段階から民俗学の博士学位論文に相応しくないと問題視され、これを高氏は論文を二分し前半を理論研究、後半をフィールドワークに基づく実証研究とするという苦肉の策で切り抜け、最終的に時間不足などを理由に前半部分のみをもって完成稿としたという経緯がある。当時の中国民俗学は、マルクスの階級理論や直線的な発達史観、レーニンの反映論、毛沢東の「大衆路線」や「实事求是」などの限界を超えられずにいた。「民」とは即ち虐げられてきた労働階級であり、文化が歴史の名残や思想の断片といっ

た「客観的事実」を反映するという前提の下、労働階級が社会的実践を通じて発展させてきた歴史や思想をフィールド資料から科学的に描くことで、新たな社会主義文化政策に貢献せんとする傾向が強かったのである。そうした中、高氏の理論研究が受け入れられる余地は少なかった。ましてや高氏が称賛するサムナーは、政府主導の社会改革に反対し、共産主義と社会主義を敵視する自由主義者である。高氏がその先に見つめていた新しい中国民俗学を、マルクス世代が把握しきれなかったことは想像に難くない。事実、出版された高氏の論文に序文を寄せた鐘敬文氏は、高氏の英語力と学際的なアプローチを高く評価しながらも、論文の内容には深く触れていない。

その後も冷遇され続けた高氏の博士論文にはじめて光を当てたのが、呂微氏だった。氏は早くから様々な場でこの論文に言及しており、周囲の反応に業を煮やすかのように本稿を発表した。その内容はタイトルから想像されるような書評ではない。「超訳本」あるいは「補完の書」と呼ぶ方がよりの確だろう。

たとえば、高氏は原著で、民俗学が論理的に十分な「民」と「俗」を対象として有することをいかに保証するかを論じ、ここから民俗学が独立した完全な領域でディシプリンとして存在し得る可能性を描いている。これに対し、呂微氏は研究対象を確保することで民俗学を救えたとしても、民俗学が人間そのものの存在と無関係ならばそもそも無意味であり、民俗学が人間の自己存在にとって有意義な学問であるからこそ、救うに値するのだと考える。民俗学者がその研究対象から見出すのは民俗学というディシプリンの問題意識によって照らし出される人間の存在価値であり、「人間の存在価値を照らし出すこと」にこそ、このディシプリンの存在意義がある。呂微氏は、高氏が人間の存在価値と意義を守るという民俗学の根本的な課題に突き動かされながら、照らし出されるディシプリンの正当性を擁護するために概念と概念化された論理を導入したのだとし、概念や論理の導入以上に、これらを通じて最終的に人間の主体的な存在意義と価値が示された点をより高く評価している。

また、高氏はサムナーとダンスの論考を翻訳して原著に付録として収録したが、呂微氏はこれを詳細に分析し、とくに高氏が心酔するサムナー思想の問題点を指摘している。その一部は一介の民俗学者には手厳しすぎるものであり、徳範をめぐる哲学批判に至ってはもはやサムナーの問題を超越している印象も受ける。だが呂微氏は高氏が支柱とする理論をより丁寧な整理、分析したうえで、あくまで高氏自身のまなざしが「サムナーを生活に最大の関心を寄せる民俗生活論者へ変化」させていることを指摘し、高氏の論文が理論の応用以上の価値を持つことに強く自覚を促している。

さらに、呂微氏は高氏の「俗を以て民を論じる」という経験的・実証的手法が民俗学の社会科学化という新たなパラダイムを切り開いたと評価する一方で、この社会科学化した方法論を超越せずして、民俗学が人間自身とその自由な生活について思考することはできない、と指摘する。サムナーの総体的研究とフッサールの生活世界を安易に結びつけることに警鐘を鳴らしているともいえるが、実はここに親しい両氏が現在に至るまで意見を分かち論点が潜んでいる。それは民俗学が人文学か、社会科学かという点である。一貫して前者の立場を堅持する呂微氏は、民俗学の社会科学化を志向する高氏と対峙するのではなく、逆になぜ社会科学化した手法で「個の主体性」を発見した高氏が、突如フッサールの生活世界へ飛躍したのかを問うている。そしてこの飛躍によって、社会科学化した民俗学が生活世界という概念を導入することで、人間の自由を存在論的に弁護し、「生活世界の救済」、「日常生活の防衛」、「公民社会の建設」に寄与する人文学として自らを再定義することを理論的に可能にしているとして、妥協点を提示した。

本稿のこうした見解からも窺い知れるように、呂微氏が従事するのは「民俗学が民俗学として

成立するための本質学」である。その醍醐味は、視点も対象も手法も異なる分散的な民俗学研究に一つのまとまりを見出す点にあるのだが、その中心に生活世界概念を据える氏自身が一つの求心力となっていることが、現在のユニークな中国民俗学を支えていると言えよう。もちろん、個性豊かな研究を結びつけるのは容易なことではない。本稿もそうであるように、呂微氏はつねに他者の研究を尊重しながら、作者が自覚しているかどうかに関わらず、民俗学の研究として「人間の自己存在の価値を照らし出す」ことに寄与している点を見出し、評価する。たとえ相反する主義主張であっても同様で、それを自分が理解、受容できるまで解きほぐし、また他者の視点から自らの主張を疑問視して自問自答の中で共通理解の可能性を模索する。このため、その記述はしばしば紆余曲折し、一見主張が二転三転しているかのような錯覚をすらもたらす。この記述スタイルこそが呂微氏の論考に特有な難解さの元凶なのだが、氏の論文が難解すぎると多くの中国民俗学者が嘆く一方で、氏が誰よりも他者を理解しようと努めているのは皮肉なことである。

最後になったが、本稿のタイトルには「上」の文字が加えられている。これは執筆当初上下2部作で構想されていたためだが、残念ながら下巻はまだ実現していない。ただ、2007年頃の未発表原稿には、その構想が目次に示されている。それによると、下巻のタイトルは「生活世界の救済」であり、本稿の第3節に続く第4節、第5節でそれぞれ「『生活世界』の命題が民俗学にもたらす示唆」と「『民俗文化と民俗生活』の学術的実践」が論じられ、エピローグ「『最高善』をディシプリンの理想とする民俗学」で結ばれている。このうち第5節の内容については、その後発表された実践を巡る論考の中である程度言及されたと思われるが、そのためなのだろうか、2015年出版の『民俗学、この偉大なディシプリン—内省から実践科学への歴史及び論理に関する研究—』（中国社会科学出版社）に本稿が再収録された際には、タイトルから「上」の文字が消えている。だが果たして、当初のエピローグに象徴されるような、民俗学を現代の知の「良心」として位置づける呂微氏らしい思想は十分に語り尽されただろうか。退職後、表立った活動を控えているようにも見える呂微氏だが、本稿に続く下巻の実現を改めて期待したい。本稿の日本での発表がわずかでもその背中を押す力になれば幸いである。

日常生活とメディア化する他者

王 傑文

WANG Jiewen

翻訳：西村 真志葉

はじめに

現代的な情報機器とマスメディアは、街角、コミュニティ、そして家庭に広く浸透している。こうした時代において、新しいメディアは個人が日常生活 (Everyday life) を理解するのに用いる中心的方法および手段となり、また、個人が日常生活の複雑性を理解する際にも、シンボリックな材料を提供している。日常生活の領域は、もはや曖昧さを増すばかりである。その結果、比較的早い時期に定義された日常生活および生活世界という概念は、ある種の挑戦状を突きつけられることになった。しかし、これは同時に、日常生活という概念の再構築にむけて新たな可能性が提示された、ということでもある。

1. 日常生活をめぐる理論

一般的に、人文科学の分野において、日常生活は抽象的思考と深奥な知識を排除する手段、と見なされている。それは人々を純粋な真実 (really real) へと誘い、現代社会における国家の政治組織と大規模な経済組織に批判の目を向けさせ、さらには自由が構造化された枠組みのなかでは実現できず、日常生活に求めるしかない、と思わせるのだ。

日常生活の定義は、つねに人により異なっている。しかし、異なる定義には共通項も含まれている。たとえば食事、睡眠、着衣、仕事、家事、遊びなど、また複雑な儀式、タブー、儀礼、パフォーマンス、そしてさまざまな象徴的活動などがそうである。つまり、日常生活は繰り返し示される、さほど重要ではないが必要不可欠なイベントだと見なされている。また、日常生活は習慣的な認識モデルと同等視されてもいる。これは、アルフレッド・シュッツがいうところの自然的態度に導かれ、何をしているのか完全に意識することなくままに行動する、まるで夢遊病者のような認識状態のことである。結局、日常生活という概念が指し示すのは、私たちの行為のなかのあえて意識されない世俗的なイベントのことであり、それらは私たち予測を裏切ることなく静かに展開されているのである。こうした日常生活は、西洋哲学の主流の伝統においてつねに無視されるものであり、その状況はアンリ・ルフェーヴルが日常生活の理論を提示するまで続いた。

日常生活の哲学について、点検と分析が必要である。その曖昧さを——その卑しさと豊かさ、

貧しさと繁栄を——提示し、非正統的な手段によって、その創造性のエネルギーを解き放たねばならない。これはその全体の一部である [Lefebvre 1971]。

その後の日常生活に関する理論において、日常生活はオーセンティックな生活の敵として蔑まれた。また単調で味わいに欠け、平凡で退屈で無感動であることから、アーティストが異化効果により救済せんとする対象となった。だがその一方で、日常生活には交錯する衝動と無意識な欲望が含まれており、革命の息吹と非凡な潜在能力を隠し温めているとも考えられた。まさにギー・ドゥボールが述べるとおり、「さまざまなかたちで現実を特権化された慣例のなかに隠すことに慣れてしまった後は、日常の裂け目とひずみに潜む奇観をじゅうぶんに理解するためには、高く引き上げられた意識が必要となる（これは日常生活の日常的態度と相対するものである）」のである [Debord 2002]。

こうしてみると、過度に親しんでいるゆえに見えなくなっている事象に新奇的な光を当てると、日常生活の日常性はその潜在能力が発見されることにより、平凡さを失うことになる。

つまり、日常生活をめぐる批判的理論の基本的な目標は、日常生活を疑い、その矛盾を暴き、その潜在能力を発掘し、私たちの薄っぺらな理解を批判的知識の水準まで引き上げること、つまり日常生活の平凡な領域のなかで、潜在的な非凡さを見ることにある。しかし、日常生活の理論に潜む論理によれば、大衆は自らの日常生活についてまったくの無知であり、少数のインテリのみが啓蒙者の役割を担うことができ、彼らだけが日常生活を救うことができる、となる。よって、徹底的な懐疑主義を信奉するインテリの自意識と、内省することを知らない一般大衆の普遍的意識のあいだには、対立関係が構築されてしまう。しかし問題は、なぜ慣例、習慣としての日常生活は、かならずしも懐疑の対象とされなければならないのか、という点である。実際の日常生活には、社会の下層からやってきた期待、たとえば秩序による安定性への期待や儀式がもたらす安心感への期待が含まれているかもしれないのである。

日常生活の理論と生活世界という概念は密接に関係している。リタ・フェルススキのまとめによると、ドイツの知の伝統において、シュテファン・ホワイトが生活世界を「思考における不思考、明確な含蓄、意識される前景の無意識な背景」と定義しているが、エトムント・フッサールはこうした経験性の背景を、超越的主体のモデルとして位置付けた。またシュッツは「我々がそこで遊泳しながら目に見えない海洋、意識的活動の所与の沈黙するコンテクスト」と理解し、ユルゲン・ハーバーマスはさらにこれを言語的・文化的・主体間の現象へと再構築した。絶え間ない理論上の調整を経て、生活世界は最終的に「特定の社会構成員が前もって仮定する解釈図式と意味モデルの総体」と定義づけられた [Felski 2002 : 607-622]。

あきらかに、生活世界のディスコースとは、本質上は描写的な理論にすぎない。それは慣例と当然視されるものを強調するだけで、日常生活における即時的な問題を説明しない。また、日常生活の知識が共同的で普遍的だと仮定する一方で、特定文化および社会内部の差異を軽視する傾向にある。しかし、日常生活の理論と比べると、生活世界のディスコースは生活世界の不可超越性 (Unsurpassable) という特徴をより強調する。つまり、私たちの思考において思考されない部分はいぜんとして曖昧、未知であり、私たち自身が理解・批判できる範囲を超えている、と考える。これを言い換えれば、私たちは自らの身体の外へ跳躍して、自らの思想と行為を可能にする前意識や前仮定について、認識することはできない、ということである。この意味において、人間の生活世界をめぐる理解は部分的でしかなく、生活世界そのものが解釈と征服に対するある種の拒絶となる。

日常生活に関する共通認識をまとめると、次のようになるだろう。まず、日常生活は個人の行為形式を含み、それはどうするか知っている (Know-how) 知識と呼べよう。同時に、集団的な習俗や儀式、道徳規範さらには集団の性格なども含まれているが、こちらは認識される (Knowingness) 知識と呼べるだろう。次に、日常生活には代々内省を通じて蓄積された信仰と実践が含まれる。さらに、いかなる社会集団と個人も日常生活を有しており、日常と非日常のあいだを移動し、これを転換している。日常生活の理論の批判的視点と生活世界の哲学思想が、理解能力について行う内省は、メディア化する現代の日常生活を理解する際、重要な理論的根拠となる。

2. メディア化する日常生活

上述のとおり、ルフェーヴルが日常生活の理論を提示したのは、自由が組織化された枠組みの中では実現されず、官僚政治と大規模な経済組織の外にある日常生活のなかに探すよりない、と考えたからだ。よって、日常生活は現代の政治、経済以外の余計なものであると同時に、抵抗が抵抗する場を含み、さらにすべてを矛盾的に包括する総体と見なされた。だが、時代そのものの限界から、メディアが日常生活に対して持つ意味が、ルフェーヴルの視野に入ることはなかった。

メディアについては、主体—客観という二元論で把握することが習慣化している。つまり、メディアを主体によって操作される客体と見なす見方が常態化している。しかし、人間と情報メディアのあいだの複雑な関係からして、こうした観点はあまりに簡素すぎる。事実、各種電子メディアはいずれも特殊な形で主体の位置を構築している。かいつまんで述べてみても、情報機器は世界中の異なる国と地域、異なる民族の情報を集約し、都市人口の異質性を力強く強化しており、現代の主体の視野を大きく押し広げた。だが、さまざまな異質の文化が並列化されることは、極めて危険かつ利己的である。これにより、都市本来のコミュニティの居住モデルは脱構造化され、こうしたコミュニティの地域的な習俗は破壊され、社会化プロセスをますます複雑化することになった。

個人について言えば、新しいメディアにまったく新しい、異質な文化形式を提供されたことで、その興味は刺激され、個性が形成される。こうした文化形式は、新しいメディアによって広まるのでなければ、個人にとって完全に未知なるものである。逆に、まさに個人が積極的に参加することで、こうした文化形式は生き生きと息づくことになる。この意味において、新しいメディアは空間的・社会的な距離を克服し、個人に豊かで選択可能な文化的手段を提供したといえるだろう。

もちろん、さまざまな新しいメディアが主体の構築に対して有している意味は画一的ではない。多くの場合ラジオは個人が単独使用するもので、テレビは一般的に家庭という環境において視聴されるものである。大多数の家庭において、テレビ鑑賞は伝統的な家族活動に取って代わり、集団的な大衆文化が家庭内に持ち込まれることになった。青年と未成年、また男性と女性ではテレビやテレビ番組に対する態度は異なるが、新しいメディアの技術的な特徴およびそれによって散布されるテキスト、イメージそして音声は、個々の日常生活に大きな影響を及ぼしている。とはいえ、テレビとラジオが広く普及する時代においても、個人はこれらのメディアを中心にしたリズムで日常生活を営んでいるのではないし、メディアに接触したという経験よりも、個人間の日

常活動の方がより重要である。だがそれでも、ラジオとテレビが個人の日常生活に入り込み、日常生活の経験の輪郭を大きく変えてしまったことは、否定してはなるまい。また、木版印刷からパソコンでのタイピングおよびプリントアウトへの技術革新は、個人のワークスタイルを徹底的に変容させた。伝統的な木版印刷の段階では、主体—客体のあいだの独立的な相互関係が強調されていた。一方パソコンによるタイピング技術は個人、キーボード、データベースおよびプログラムの演算能力などに関連する。そして、これら諸要素間の相互関係は認識能力を有し、まったく新しい象徴的な人間関係が構築されることになった。パソコンによる文書作成はもはや独立した個人的活動ではない。同時に他者とのコミュニケーション(チャットやメール、SNSなど)が必要とされる活動となっている。

新しいメディア技術の将来的な見通しでは、縮小複写技術を通じて、パソコンと身体の結びつきはさらに強まるとされる。ポータブル音楽プレーヤー、パーソナルデジタル設備、赤外線通信対応のモバイル・タブレット端末、GPSなどなど、これらは日常生活における個人に影のごとく寄り添って離れない。視聴設備はすでに日常生活のさまざまな空間に普及しており、上に挙げた電子機器を携帯していない個人はもはや少数派である。しかも、未来の新しいメディア技術はさらに見えなくなってゆくだらう。それは眼鏡や衣類、ひいては身体の一部になるかもしれない。「電子メディアが日常化するにつれ、人々は徐々にそれらの存在を意識することがなくなり、最終的に日常生活の背景に消失していくだろう」[Poster 2002: 743-760]。

いたるところに遍在する電子メディアは、多種多様な可能性と利便性を提示すると同時に、大きな危険性を孕んでもいる。たとえばGPS技術はストーキングに用いられるかもしれない。個人情報は本人の知らぬ間に公開されるかもしれない。こうした意味において、メディア化する日常生活は個人がアイデンティティを構築する戦場の様相を呈してくる。だが、アイデンティティの構築はコミュニケーション、そしてメディアなくしては成り立たない。現代社会を生きる主体は、しだいにメディアが提供する世界と他者についての意義とその解釈に依存し始め、自らが生きる世界の意味を理解する際にもそれらを必要とし始める。メディア化は、現代の主体が私と世界、私と他者の関係性を理解し、構築する際に解釈の枠組みを提供することで露呈する。そしてメディア化する日常生活は、日常と非日常、公共とプライベート、私と他者との間の境界線を曖昧にしてゆくのである。

3. メディア化する他者

メディア化する日常生活は、社会的・道徳的な空間である。まさにこうした空間において、理性や価値、意義、責任、義務といった日常生活の倫理は維持され、創造される。日常生活は個人と他者の交流を意味する。もしも交流がなければ、日常生活の倫理は実践され得ない。よって、日常生活の倫理学は自己と他者の関係性を考察し、両者の差異を黙殺してはならないことを認識する必要がある。交流は他者を完全に同化させることはできないし、自己と他者は非一非異(同一ではないが異なりもしない)なのである。日常生活の理論は、この避けがたい不愉快な世界において、私たちが他者に責任を負わなければならないこと、そして他者の世界が完全には知り得ない、理解不能な世界であり、それゆえ謙虚でいなければならないことを教えてくれる。「他者はいつも厄介だ。しかし、他者に責任を負うことは、人が人であるための先決条件であり、他者は抹殺されてはならない」[Silverstone 2002: 761-780]。

メディア化をめぐる日常生活の倫理学の重要な課題の一つとして、メディア化する他者を考察することが挙げられる。メディアが他者を表象する際に担う役割はとても重要で、メディアは空間上の距離を超え、まるで現場に立っているかのような幻覚を創造する大切な手段である。こうした幻覚は、現代の主体が他者を理解する仕方に、深い影響をもたらした。

ニュース類のテレビ番組を例に挙げよう。テレビは視聴者に侵略戦争や自然災害、政治スキャンダル、テロリズムといった身の毛もよだつ現実を見せるが、視聴者が本当に責任と義務を担うことを要求しない。テレビは視聴者がある種のメディア的景観へ連れてゆくが、視聴者はその現実の複雑性に関わりを持つ必要はない。たとえば、ウサマ・ビン・ラーデンを首謀者とする地下組織をめぐるのは、空間のうえでとても遠いようで近いように表出され、私たちは近づくことができないからこそ、このメディア化された他者に不安を煽られる。そしてこの同じ不安感が、彼らへの制圧に正当性を賦与するのである。彼らのイメージに関するこのような主導性は——その他の性質のイメージとコンテキストが欠如している——、彼らに疑いと悪意を持つ文化を力強く支持しており、道徳的判断(他者に対する敏感さと責任)を下すことはほぼ不可能になっていた。

また、メディア化には、このように他者を魔物化し、私たちと他者の間の共通性を消滅させるやり方とは異なる表象戦略がある。それは、私たちと他者の差異を完全に否定するもので、他者のイメージは当然のごとく、すっかり親しまれ当然視されているナラティブの構想とディスコースの枠組みへと組み込まれる。中国中央テレビのメインニュース番組「新聞聯播」式の常套句もまさにこうしたテンプレートであり、千差万別な事件を画一的で整然としたナラティブの模式に当てはめる。

メディア化する他者は、以上のように両極端な表出の仕方のあいだで揺らいでいる。メディア化された情景は、視聴者と他者を遠ざけるだけではない。この他者を表出している主体を、視聴者から遠ざけている。視聴者は他者の置かれたコンテキストを理解することはできないし、他者を表出している主体の意図を理解することもできない。メディア化する日常生活において、メディア化する他者についての責任意識を省みて、メディアのイデオロギーに立ち向かわなければならぬ。そして、メディアのナラティブ構造、表現技術、類型および定型句に、警戒し続けなければならない。私たちがメディアの表象戦略に対して批判的態度を堅持し、メディアの表象が自らの規則と類型に制限されていることをはっきり認識し、そしてメディアの表象そのものの局限性と不可能性を記憶にとどめておかなければならないことを、日常生活の理論は教えてくれる。

4. 日常生活の秩序への欲求

バーミンガム大学現代文化研究センターの研究者によれば、テレビの視聴者は積極的な参加者であるという。積極的な参加とは、責任を負うことを意味し、またテレビが映し出し、表現するものに批判的態度を保つことを意味している。そうでなければ、視聴者はメディアの共謀者となり、共犯者として他者を貶める汚名化行為に参加することになってしまう。つまり、一方では他者をじゅうぶんに理解できると信じ、他者の表象に関するメディアの事実性および権威性を信じる。また一方では、メディアが必要不可欠であり、とくに世界と他者を理解するには欠かせないものだと考え、そしてメディアが確かにその任務を担い得ると信じる。こうした人々は、メディアの共謀者として、メディアが報道する内容を信じ、メディアが報道し得る能力を有していると信頼しているのである。

日常生活の理論を提唱する人々は、その批判的な立場を強調する。しかし、現実の生活において、現実に挑戦したい、他者に対して責任を負いたい、メディアの信頼性に挑みたい、と考える視聴者は多くないだろう。彼らは意識的に、或いは無意識のうちにメディアと共謀関係を結ぶのである。まだよく知らない、情報のまともでない他者を理解する際、視聴者はメディアが他者について行う定型化された、なじみ深い描写を受け入れ、普段から親しんでいるディスコースの構造のなかで理解することを望んでいる。つまり、複雑なものを簡素化することを望んでいるのである。

日常生活の理論を唱える人々が批判するように、日常生活は簡単で、心地よく、秩序だっていることを望んでおり、メディアはまさにそれに迎合している。しかし、視聴者とメディアが共謀する深層的論理から見れば、メディアが現実について行うメディア化およびその表象的実践のなかに、日常生活が心地よい居場所を持っているといえる。メディア化される表象は、主体に強要されるのではない。日常生活の基礎において、主体がメディアを選択するのである。主体はメディアが氾濫する日常生活から逃れることはできない。ふたたび中国中央テレビの「新聞聯播」を例に挙げよう。多くの中国人にとって、「新聞聯播」を毎晩19時定時に視聴することは、少なくとも二つの欲求を満たすのにつながっている。

まず、定時に放送される「新聞聯播」が、通過儀礼のような機能を持っている。多くの人が習慣的にこれを視聴し、その前の仕事から儀式的に解放され、儀式的な視聴活動に浸る。そして、「新聞聯播」の終了が、1日の仕事の完了と休息の始まりを象徴するのである。ほとんどの人は、わざわざ「新聞聯播」の放送時間を選んで誰かに電話をかけることはしない。こうした意味において、「新聞聯播」は仕事と休息のあいだの儀式的な境界線の役割を担っているのが分かる。

つぎに、「新聞聯播」の定型化した構造モデルとナラティブの戦略が、視聴者に親しみをもち受け入れられており、安心、安定、まったく異常なしといった感覚をもたらしている、という点である。

「テレビニュースは基本的にナラティブである。同じストーリーがエンドレスに続く物語であり、ただし同じ物語の最新バージョンなのである。人びとはそもそもニュースのなかの事実や登場人物、人物の名前を憶えていることはできない。こうした内容はつねに変化している。しかし、ナラティブの枠組みやイメージの体系は一貫しており、それは伝統的である [Selberg 1993 : 201-216]。

この意味において、ニュース自体が重要なのではない。重要なのは、ニュースのナラティブモデルの反復性と親しまれていることである。

事実、日常世界において、曖昧さと不確定さは危険を意味している。大部分の人にとって日常生活はきびしく、不確定性と戦い続けなければならない。この意味において、日常生活そのものに、秩序への要求が含まれているといえるだろう。

5. まとめ

現代世界は、現代化したメディア技術がこぞって日常生活の潮流に流れ込み、現代メディアが日常生活の曖昧さや矛盾性をより複雑化するのを目撃してきた。日常生活とは、非現代的な政治

と経済の余り物であり、それは創造性や超越性、ゲーム性、そして可能性で満ちている。また同時に、日常生活は技術の理性や秩序、官僚化した管理モデル、商品化、資本化の影響を受けずにはいられない。つまり、日常生活の異質性、予期不可能性および目標志向性により、日常生活の理論を更新することが求められている。

現代メディアはその秩序だった形(たとえば放送日時やナラティブ構造)をもって、不確定性と矛盾性を解決するための枠組みを提示することで、視聴者の不安感を減少させ、日常生活における秩序と安全への需要および渴望を満たした。日常生活の世界は、個人の身体的経験と感知のなかに根を張っているが、同時に物質のレベルと象徴のレベルとの両方に表現もされている。日常生活の反復性、親しみそして予測可能性は安心感をもたらす一方で、現代メディア技術は個人の身体感覚に大きな影響を及ぼした。私たちと他者の身体が脱物質化されたのである。メディアは一種のバーチャル空間を作りだした。そして直接的なコミュニケーションの欠乏により、身体間の差異をめぐる感覚は損なわれ、個性は極端化し、他者と繋がりを持っているかのような幻覚が生み出される。メディア化・極端化する自己中心的な日常生活は、プライベートなものを公共的なものへ、固有のものを共有されるものへ、異なるものを同じものへ、遠いものを近いものへ、不平等を平等へと偽装する。

現代メディアは、私たちに特定のメディア化の枠組みのなかで他者を見せ、理解させる。しかし、私たちが他者の日常生活に足を踏み入れようとしても、その距離が設けられた表象モデルによって拒絶される。同様の理由で、他者の挑発・挑戦を受けて立つこともできない。その結果、私たちの日常生活は、メディアによって安全で、画一的に整備された聖地のような空間が提供された、といえるかもしれない。だがその空間は、メディアと視聴者が共謀して構築した、隔離され、孤立化した幻の園である。メディア化された他者は、現代社会を生きる個人の日常生活において非常に重要な内容となっており、それは個人がアイデンティティを確立し、人と人とのコミュニケーションモデルを構築するための大切な資源でもある。しかし、日常生活をめぐる批判的理論は、私たちにそれを選択的に理解し、責任を負い、挑み、変えようと努力してみてもよいことを示唆している。しかも、他者に対するこのような理解は、私たち自身が存在するための前提なのである。たとえその理解が永遠に完全なものにはなり得ないとしても。

参考文献

-
- Debord, Guy 2002 "Perspectives for Conscious Alterations in Everyday Life," in *The Everyday Life Reader*, ed. Ben Highmore, London.
- Felski, Rita 2002 Introduction, *New Literary History*, Vol.33, No.4.
- Poster, Mark 2002 *Everyday (Virtual) Life*, *New Literary History*, Vol.33, No.4.
- Lefebvre, Henri 1971 *Everyday Life in the Modern World*, tr. Sacha Rabinovich, New York.
- Selberg, Torunn 1993 *Folklore and Mass Media*, *Nordic Frontiers: Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. Pertti J. Anttonen and Reimund Kvideland, eds. Turku, Finland: Nordic Institute of Folklore.
- Silverstone, Roger 2002 *Complicity and Collusion in the Mediation of Everyday Life*, *New Literary History*, Vol.33, No.4.

解題

王傑文「日常生活とメディア化する他者」

西村 真志葉
NISHIMURA Mashiba

本稿は、王傑文著『日常生活與媒体化的「他者」』の和訳である。原文は2011年に中国伝媒大学の機関紙『現代伝播』第8期において発表された。

日本の柳田国男のように絶対的な「民俗学の父」を持たない中国民俗学だが、その母体とされる新文化運動の潮流のなかで民俗学と出会い、苦難の時代においてもそれを諦めず、人材の育成とディシプリンの創設に生涯を捧げた功労者として、慣例上「中国民俗学の父」と称される人物に、鐘敬文氏がいる。王傑文氏は、この鐘敬文氏が生前受け持った最後の学生の一人である。

王氏は1975年生まれの41歳。1998年に山西師範大学文学部を卒業後、北京師範大学で修士博士一貫、民俗学を学んだ。鐘敬文氏は、この勤勉で向上心が強い山西省柳林県の小さな農村出身の青年をとっても愛した。だが、王氏が博士課程一回生に進級した2001年、鐘氏は100歳を目前に逝去する。それは、中国民俗学史上、圧倒的な存在感を放っていた鐘敬文という一つの時代の終焉を意味していた。奇しくも当時、新たに公布された教育部の学科編成の影響や、さらには鐘氏の牙城だった民間文化研究室の分裂などを受けて、北京師範大学の民俗学科は急速に求心力を失っていた。今思えば、王氏を含む鐘敬文氏最後の学生たちは、あたかも時代の岐路に立たされた中国民俗学の試金石のような存在だった。

鐘氏の死後、彼の学生たちは別の指導教官のもとへ引き取られ、王傑文氏も北京師範大学民俗学・文化人類学研究センター教授、劉鉄梁氏に師事することになる。鐘敬文という名を背負い、分裂した民間文化研究室の一方を代表し、さらには中国民俗学の将来への不安と期待が合い混じったまなざしを向けられる中で、当時師弟2人にのしかかっていた重圧のほどは察するに余りある。だが、その重圧を押しつけるかのように、2004年、王氏は郷里一帯で行ったフィールドワークに基づく論文『陝北・晋西の傘頭秧歌—民衆の諧謔と郷土社会の秩序—』で博士学位を取得する。これは、春節期間限定で披露される現地のパフォーマンス「傘頭秧歌」に俯瞰的な描写を加えたいうえて、装飾や動作、言語を含むその体系から構造性と非構造性を読み取り、非構造性としての笑いが儀礼的に構造性を「顛覆」させる点を指摘した良作である。この論文で王氏が民俗学博士号を取得した瞬間、それは中国民俗学の未来を担う次世代の民俗学者の誕生の瞬間だったと言えるだろう。

その後、王氏はポストドクターとして中国伝媒大学芸術学科へ赴き、翌年同大学の演劇映像文学部の講師に迎えられた。ちょうど中国伝媒大学が50年以上「北広」の愛称で親しまれた北京広播学院から改称し、研究水準のさらなる向上に力を入れていた折のことである。中国民俗学きって

の名門大学の博士学位を持つ王氏は、潤沢な研究費を与えられたのはもちろん、講師就任の2年後には副教授に昇格、その翌年にはヘルシンキ大学へ公費派遣、と破格の待遇で迎えられた。「中国伝媒大学は宝物でも手に入れたかのようだ」——これは元指導教官の劉鉄梁氏の言葉だが、文字どおり「悲喜交々」といった口ぶりです。そう述べた劉氏の胸に去来するものは何であったらうか。

同期の学生たちと比べておそらく最も恵まれた条件下にあった王氏は、しかし、それに甘んじることはなかった。王氏はつねに国内外の動向にアンテナを張り、圧倒的な読書量を武器に、その時々の前衛的な話題を追いかけるように、論考や読書ノートを発表し続けた。たとえば、研究対象の拡大に伴い、1990年代後半から中国民俗学内で盛り上がりを見せた都市民俗学や都市伝説研究の流れを受けて、ブルンヴァン著『消えるヒッチハイカー』を強く意識した『ドライブする幽霊—「現代都市伝説」と「反伝説」—』（2005）を発表、その後も「現代」の視野を取り入れた『アニメ映画の叙事構造—「シンデレラ」に関する形態学研究—』（2006）や『呪術思想、魔法昔話、そしてテレビ広告』（2006）、『アニメ映画と精神治療—「ライオンキング」の精神分析研究—』（2011）などの論考を発表した。中国民俗学内でテキストの位置付けをめぐる論争が起きれば、海外のテキスト批判などを参照して『「類型」から「類型」へ—「間テキスト性」』（2011）や『コンテクスト主義者のテキストへの回帰』（2013）、『「民俗テキスト」の意味と境界—「文化的実践」としての口承芸術—』（2014）を書き、文化の創造が話題にのぼれば、日本やドイツから導入されたフォークロリズム概念を整理し『フォークロリズム及びその差異化した実践的民俗研究』（2014）をまとめた。また、インディアナ大学帰りの研究者が中心となって一時代を築いたパフォーマンス研究に呼応するものとしては、『「パフォーマンス理論」以降の民俗学—「文化研究」あるいは「ポスト民俗学」—』（2011）、『「パフォーマンス性」と「パフォーマンス研究」のパラダイムシフト』（2014）などがあり、中国社会科学院民俗文学研究所が一丸となって進めるパリ・ロード理論による叙事詩研究についても、『テキストとコンテクスト化—「ホメロス問題」における二つの問題—』（2011）、『テキストのエスノグラフィー—ラウリ・ホンコの「叙事詩研究」—』（2015）などを発表している。そして内省思想や民俗誌をめぐる再考が主流になり始めた2010年前後からは、再帰的人類学なども視野に入れた『民俗誌は民俗学にとって何を意味するか』（2008）や『表現と再構築—人類学の映像の「真実性」を顧みて—』（2010）、『「存在」と「生成」—「実験のエスノグラフィー」を顧みて—』（2011）を執筆し、さらに生活世界概念が中国民俗学の揺るぎない志向性として定着すると、『「日常生活の啓蒙」を超越して—「経験的文化研究」に関する理解と批評—』（2014）を発表した。今回和訳した本稿もこの最後の流れのなかで書かれたものだが、それは呂微、戸曉輝両氏の超越論的な生活世界研究の後を追うのではなく、「超越論的現象学の擁護者になることはできない」というシュッツの言葉そのままにこれを暗に批判しながら、現象学的社会学やエスノメソドロジー、メディア人類学、さらにはポストメディア人類学まで広く射程に入れた日常生活研究の可能性を示唆している。

さて、一貫した理論を持たず、異なるトピック間を機敏に駆け巡る王氏のこうした研究活動をどう評価するかは意見が分かれるところだろう。また、一本の論考にしばしば大量の理論が登場するが、一つひとつの理論の理解度や引用の仕方に偏りがあるのは否めない（たとえば本稿にもシュッツの自然的態度などについて誤解を招く記述が登場する）。だが、過去の中国民俗学に捕らわれない、いや、民俗学そのものに捕らわれないかのような不思議な軽やかさは、王氏の論考を特徴づけるユニークな個性でもある。さらに言えば、背景や立場も異なる発言や概念、思想であっても上手く折り合いをつけてまとめ上げ、そのエッセンスをふんだんに自らの主張に取り込

んでゆくというのは、決して容易なことではない。やはり王氏に類まれなセンス、十分な技量、そしてなにより地道な基礎勉強があつてこそであろう。私はふと、海外の民俗学者が北京で講演をすると聞けば必ず駆けつけ、学生に交じって熱心にメモを取り、講演終了後には講演者を質問攻めにしていた氏の姿を思い出す。教授に昇格した現在にあつても、彼はいぜんとして鐘敬文氏が愛した、勤勉で向上心が強い素朴な青年そのままである。

ただ、その青年も今や40歳を超え、これまで蓄積してきた膨大な知識を熟成させ、自らの言葉で語る時期に差しかかっているといえるだろう。また、その秀でた国際的・学際的感覚はそのままに、研究の成果をより明確に中国民俗学へ還元することも今まで以上に求められるだろう。あるいは、こうした期待が氏の軽やかな個性にとって足枷になってしまうかもしれない。だがそれは、期せずして「鐘敬文氏の最後の弟子」という名を刻印された王氏にとって、もはや逃れがたい使命であり、宿命でもあるのではないだろうか。

