

# ドイツ語圏民俗学の日常学化をめぐって

—その経緯と意義

及川 祥平

OIKAWA Shohei

クリスチャン・ゲーラット

Christian GÖHLERT

## はじめに

近年の日本におけるドイツ語圏民俗学への関心は、現代文化研究への展開、とりわけ、それを可能としたコンセプトとしての「日常」(Alltag)に向けられている。そのような関心の背景には、現代に暮らす生活者でもあるはずの民俗学者が、私たち自身の「いま・ここ」をいまひとつ対象化しかねている、という課題意識があると筆者は考える。

本稿では、クリスチャン・ゲーラットと及川祥平が小規模ながら進めてきた情報収集の成果をふまえ、ドイツ語圏における「日常」概念の受容を「日常学」化として捉えつつ、その状況の一端を報告する。加えて、上記の課題意識を念頭におきながら、日本の民俗学が「日常」をキーコンセプトにする場合、どのような議論の展開を構想し得るか、私見を述べてみたい。

## 1. ドイツ語圏民俗学における「日常」概念の歴史

すでに李相賢、戸暁輝らによって詳述されているように、ドイツ語圏民俗学でいう「日常」概念は、民俗学独自のものではない。エトムント・フッサールおよびアルフレッド・シュッツの現象学、とりわけ生活世界概念をふまえたものである [李 2015、戸 2015]。また、アンリ・ルフェーブルらに影響を受けた学派も存在する。

こうした「日常」概念は、いずれも、1969年のファルケンシュタイン年会以降、民俗学の改革が志向されるなかで導入がはかられたものである。ただし、1978年の『Grundzüge der Volkskunde (民俗学概論)』でウツ・イエグレ (Utz Jeggle) は、民俗学はあらかじめ「日常」への志向性を備えており、むしろ、学史の経過が民俗学を「日常」から乖離させてしまったと説いている [Jeggle 1978: 85]。したがって、ドイツ語圏民俗学にとっての「日常学」化は、新たな展開でもあり、また、民俗学的な学問の方向性を取り戻すプロセスとしても理解された。そのため、現在のドイツ語圏の民俗学において、「日常」という概念の性格は、先端的な理論であるよりは、学問の基調を表現する概念という面をもつ。後述するコンラート・ケストゥリン (Konrad Köstlin) は概念としての「日常」を「ダウアーブレンナー (長時間燃焼ストーブ、転じて息の長い現象)」と表現し、「Volkskultur (民俗文化)」のかわりに「日常」が用いられるようになった印象があると述べている [Köstlin 2006: 19]。無論、対象の置き替えに過ぎないような用法は好ましいものではないが、

いずれにせよ、「日常」は学問そのものの性質と結びついた概念として期待され、キーコンセプトとして落ち着いたと判断すべきであろう。

カロラ・リップ(Calora Lipp)によれば、ドイツ語圏民俗学で「日常」という言葉を使用したのもっとも早い単著は、1978年にイナ・マリア・グレベールス(Ina-Maria Greverus)が刊行した『Kultur und Alltagswelt (文化と日常世界)』であるという。これに先だって、グレベールスは76年には『Über Kultur und Alltagswelt (文化と日常世界について)』を『Zeitschrift für Volkskunde (民俗学雑誌)』に投稿している。それ以前に「日常」ないしそれに類する語が使用されていなかったわけではないが、1970年代後半は、概念として自覚的に使用されはじめた時期といえることができる。1980年代になると、「日常」の使用は研究者の間で流行していく。

すでに冒頭でも述べたように、70年代の「日常」への注目は、民俗学単独の動きではなく、学際的な潮流である。アルフレッド・シュッツが現象学的社会学を構想したのは1950年代であるが、彼が評価されるのはバーガーとルックマンの『現実の社会的構成』を通じてであった[バーガー／ルックマン 2003]。『現実の社会的構成』は1966年にアメリカで刊行され、1969年にドイツ語訳が出版される。一方、シュッツの著作がドイツ語訳されるのは1975年のことであった。また、ルフェーブの日常生活批判は、1946年と1957年に刊行されていたが、ドイツ語に翻訳されるのは1975年である[Lipp 1993 : 3-4]。

ファルケンシュタイン年会以後の民俗学改革の時期と、ドイツ語圏における学際的な「日常」への注目が同時代の出来事であったということには注意しておいてよい。この時期、ドイツ語圏民俗学は社会学的研究に接近しようとしていく。ただし、「日常」は社会学への接近の手段であったわけではない。イエグレによれば、社会学と民俗学を架橋する手掛かりが「日常研究」だったという。また、民俗学内部でも乖離しつつあった歴史学的研究と現代学的研究を繋ぐものが「日常研究」であったとも述べている[Jeggle 1978 : 86]。多様な民俗学的研究を統合し、かつ隣接分野との再接続を可能ならしめるタームとして「日常」は関心を集めたといえるだろう。

このことは、ファルケンシュタイン年会以後の大学の学科改革における「日常」の取り扱いのなかに顕著にうかがうことができる。とりわけ、「日常」概念を重視した学派は、グレベールスが在籍していたフランクフルト大学とヘルマン・バウジンガー(Hermann Bausinger)やイエグレの所属していたテュービンゲン大学であった。グレベールスとイエグレの「日常」観について、取り上げてみよう。

グレベールスは、民俗学を「ヨーロッパ人の日々の生活世界を研究する学問」とし、文化を「生きる方法(Mittel der Existenzbewältigung)」として定義している。当初、グレベールスは「文化分析」を「日常」研究と言いかえるなど、文化と「日常」を同質のものと捉えていた形跡があるが[Greverus 1976]、後に、「日常」を文化と対比して捉えるようになる。グレベールスは、「日常」は人びとが積極的に形成するものではなく、文化産業(Kulturindustrie)によって創りだされるものであり、それとは対照的に、人間が積極的に形成するものこそが「文化」であるという見方にたった。彼女のテーマは、「日常世界(Alltagswelt)」の経験可能性、つまり、人々が「日常世界」をどのように納得し受容するのか、つまり、人間と「日常世界」の相互性を見つめようとしたのである。グレベールスは当時影響力を増しつつあった社会学的「日常」研究を見すえながら、1983年に「Sondersphäre des Alltäglichen (「日常」を他の文化から区別できるとする考え方)」と「Universalisierung des Alltagsbegriffs (あらゆるものが「日常」であるとする考え方)」を否定している[Greverus 1983 : 11]。それゆえであろう、ファルケンシュタイン年会においても、彼女は民俗学を「下層の人びとの日常を研究する社会学」にしてゆこうとする意見には賛成しなかつ

た。グレベールズのいう「日常」は、どこまでも人びとの生活に外側から作用するものであり、「ありふれた」「当たり前」を指すものではなかった。

一方で、チュービンゲン大学派は、「日常」を文化産業が生み出すものではなく、文化産業によって疎外されるものとして理解した。イエグレは、民俗学史の中に「日常」研究の開拓者を探し求め、カール・ヴァインホルド (Karl Weinhold) の1890年の衣食住研究を参考にしつつ、有形性を重視する文化観を形成していく。彼の属すチュービンゲン大学における「日常」研究もまた有形のものを中心におき、間主観的に構築される生活世界の究明には向かわなかった。イエグレは、フッサールやシュッツ、ルフエーブルの「日常」論と民俗学との関係について、「大きく関係するわけではない。私達にとって重要なのは、経験的な文化学(筆者注:民俗学)にとって使用可能な日常概念を創りあげることである」[Jeggle 1978: 83]と注意深く述べている。隣接分野と同じ潮流の中にあるとはいえ、流行りの理論の使用ではなく、民俗学の立場において創造的に受容しようとしていたといえよう。イエグレ以降、この方向性は、例えば労働者の文化や社会階級をテーマとしていく。アルブレヒト・レーマン (Albrecht Lehmann) の労働者階級を対象とする研究もその流れを汲むものだった。また、チュービンゲン大学派においては、グレベールズに比べ、歴史的研究が重視される。チュービンゲン大学における民俗学は70年代まではメディア研究の拠点として優勢だったが[ベッヒドルフ 2011]、それ以降、歴史的テーマが強くなっていくのである。

「日常」への関心がドイツ語圏民俗学にもたらしたのもとして、「人間」の中心化をあげることができる。個人の創造性や、人びとの社会化、文化化などへの関心が導かれていったのである。無論、ドイツ語圏民俗学の自己イメージも「人間を研究する学問」ではあったが、人間を文化の保持者としてのみ研究してきた面があり、「日常」概念はそこからの変容をもたらしたといえる。例えば、従来の物質文化研究は「もの」それ自体の研究に終始していた。しかし、「日常学」的な物質文化研究は、それが個人にとって、もしくは個人の人生や生活のなかで、どのように意味づけられているのかを問題とするようになっていく[Lipp 1993: 12-14]。従来のアプローチと「日常学」のアプローチの相違を明確に語るリップの言葉を引用しておこう。リップは、「Hunderterte von Truhen, Kästen und Schränken repräsentieren für sich noch nicht Alltag」(何百の収納箱やキャビネット、クローゼットを調査したとしても、「日常」を明らかにすることはできない)と述べている[Lipp 1993: 13-14]。

このような人間への注目は、バイオグラフィの分析等のアプローチを発生させ、また、調査における研究者の役割が反省的に分析されるようになる。この動きもまた、民俗学単独の潮流ではなく、社会学・歴史学と連動している。80年代前半の歴史学におけるオーラル・ヒストリーの高まりなどがそれにあたるし、民俗学・歴史学では「人類学的方法」と称してイーミックな視点を重視するエスノグラフィが採用されていく。ちなみに、80年代という時代には、民俗学の学生人口が増加していく。リップによれば、これは同時代の自文化批評への関心の高まりなどの結果であろうとされている[Lipp 1993: 12]。民俗学の「日常学」化は古色蒼然とした民俗学イメージからの脱却をもたらし、文化学としての再生に貢献した。そのような民俗学の展開は一般の関心にも応えるものだったといえよう。

ただし、以上のような学際的潮流と足並みをそろえた民俗学の「日常学」化は、必ずしも穏やかに進行するプロセスではなかったようである。すでにたびたび引用しているカロラ・リップの1993年の論文、「Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte (民俗学・社会学・歴史学の境界領域における日常文化研究)」は、ドイツ語圏民俗学における「日常」概念について学ぼうとする場合、基礎文献としてしばしば名前があがるものであ

り、民俗学の日常文化研究を、学史的文脈および隣接分野との対比を通して整理している。ブリギッタ・シュミット-ラウバー (Brigitta Schmidt-Lauber)によれば、リップの論文は、「日常」をめぐる隣接諸分野の中で民俗学がおかれていた当時の状況、とりわけ民俗学者らが感じていた歴史学への脅威を踏まえて理解できるという [Schmidt-Lauber 2010 : 47]。歴史学の「日常学」化は、民俗学に危機感を抱かshめていたようであり、リップの論文はそのような喧しい議論の中で執筆されたのである。

以上から、「日常」概念の導入がドイツ語圏民俗学にもたらしたものは次のように整理できるだろう。議論の学際化に焦点をあてていえば、民俗学の「日常学」化は社会学および歴史学への接近、そして人類学的方法の導入をもたらした。一方、民俗学内部で果たした役割としては、過去志向の研究と現代志向の研究の架橋、ないしは両者を統合する概念としての期待を集めた。このような期待は今なお継続している。2010年段階においても、シュミット-ラウバーは次のように発言している [Schmidt-Lauber 2010 : 56]。

歴史研究と現代研究、あるいは共時的文化分析と通時的文化分析をつなげることができる「かすがい(Klammer)」があるならば、「日常」はその一つである。いや、それそのものとすら言えよう。民俗学的「日常」研究は、現代を対象にしようと過去を対象にしようと、微視的な分析や解釈学的アプローチ、それに多くの場合には主体を焦点としたアプローチを伴うのである。

このことは、ドイツ語圏民俗学が今なお「かすがい」を求めていることをあらわしてもいるだろう。もっとも、統合がなお課題としてあるとはいえ、「日常学」化はドイツ語圏民俗学の社会における位置付けを好転させたと見なし得ることは先述の通りである。シュミット-ラウバーもまた、以前は「民俗学者であると名乗れば、非常に同情的な微笑を示されるか、もしくは密かに共感を打ち明けられるという反応があった」が、いまは「日常学」として(または文化学として)社会から認知され、高い関心を寄せられていることを強調しており [Schmidt-Lauber 2010 : 53]、多くの論者の中で「日常学」化が民俗学にもたらしたことへの評価は一定しているようである。

以上、「日常」概念がドイツ語圏民俗学にもたらされた経緯とその結果発生した変化を概観してきた。次に、そのような「日常」概念が分析的なパースペクティブとしてもつ意義について検討する。

## 2. 方法としての「日常」

すでにグレベールスとイエグレの「日常」観の相違を示したように、ドイツ語圏においても「日常」は各論者によって多様に意味づけられているといつてよい。または、統一のとれた使用状況にはないことが批判的に指摘されている。素朴に研究対象を「日常」と称す向きもあり、または社会的関心の対象としての「日常」に注目する向きもある。後者の場合の「日常」も、「普通の、いわゆる平凡な／人並みの生活の世界」という程度の意味をこえない [Schmidt-Lauber 2010 : 50-51]。ただし、民俗学者が注目するのは、社会的に関心を集めることで、むしろその「日常」が「日常」ではなくなるという局面である。

ここでは、このような「日常」の消滅を民俗学の基礎的立脚点として位置付けるコンラート・ケストゥリンのオーストリア民俗学会2004年度年会論文集に収録された議論「ヨーロッパ・エスノロジーのテーマとしての日常」を導きの糸としつつ、「日常」の「方法的視座」としての可能性を探っ

てみたい[Köstlin 2006]<sup>1</sup>。

ケストゥリンは、「日常」の特徴を認識困難性とする。「当たり前 (selbstverständlich)」であるということは、問題視することができないということだからである。ケストゥリンは、「日常」が対象化され得るとすれば、それは、その「当たり前性 (Selbstverständlichkeit)」が失われているからであるとする。

ケストゥリンの議論において重要なのは、民俗学は一貫して「当たり前性」の「喪失」を存立基盤にしてきたという指摘である。伝統的な民俗学は、「当たり前性」を失った「日常」の分析に取り組んできた。研究対象は、消滅や衰退、解体のプロセスにさらされ、したがって社会の中で可視化されており、それは民俗文化や歴史的共同体と呼ばれつつ、時にはノスタルジーの対象とされ、または地域的「特色」が見出され、場合によっては消費の対象にもなり、または愛国心・愛郷心のよすがとしてシンボル化されてきた。この指摘は日本の民俗学においても全面的に該当するものと筆者は考える。また、日本におけるフィールドワークを念頭において言えば、生活者としての研究者にとって「当たり前性」の希薄な生活事象がフィールドのなかで研究対象として見出される傾向にあるし、インフォーマントにとっても「当たり前性」が後退している過去の出来事だからこそ、インタビューの場で語られ得るということもできる。

以上を念頭に、ケストゥリンは、現代社会は社会・文化の変化する速さが著しく、また断片化・多様化しているがために、物事の「当たり前性」が消失しやすいと理解している。つまり、認識困難であることに特徴がある「日常」が、容易に「当たり前性」を消失し、可視化されやすい社会であるという。シュミット-ラウバーもまた「ルーティン化された実践としての日常が消滅しつつある」と現代の世相を捉えている [Schmidt-Lauber 2010: 50-51]。誰かの「当たり前」が別の誰かにとっては「当たり前」ではないような場合が多く、10年前の日々の営みは今日の日々の営みにおいて「当たり前」ではない場合が多いことは、誰しも実感できるところであろう。社会が多様化し、断片化すればするほど、個人や集団は他の個人や集団に対して、自分がなにを食べ、なにを着て、どんな家具を使うか、生活のなかで多様な選択肢からなにを選んでいるか、どのような考えをもっているかを説明・釈明する必要が発生する。説明の必要が生じるのみならず、時としてそれは軋轢をも生み出すことになる。自身のユニークさを主張すべきとする風潮もここに関わってこよう。ユニークであるということは、コミュニケーションにおいて個人に満足感を与えるし、時として経済的意味・社会的意味を担う場合があることは言うまでも無い。かつて「当たり前」であったものが、特別なもの／独得なものとして、他者との差異化に動員されることもある。

ケストゥリンはネードリンゲン (ドイツ) とドローゼンドルフ (オーストリア) の姉妹都市関係を例にあげている。両者は城郭都市である。城郭に囲まれて暮らすというかつての「当たり前」な暮らしが、都市の特性として意識化され、同じ特性を共有する他の都市との交流を生んでいるわけであるが、他との比較において自己を説明すべき社会においては、自己の「当たり前」は「当たり前」ではないものとして発見されるということである。また、ある種の「記憶の崇拜」(Erinnerungskulte) とでも呼ぶべき現象も、「日常」の社会資源化の最たる一例である。たとえば、Wurstsemmel というオーストリアのありふれたサンドイッチが、国民食やソウルフードのようなかたちで、国家や地域の象徴として強調されることがある。つまり、「日常」から切り出された事物が、国家の歴史の一部として語り直され、個々人の歴史と国家の歴史の接合が行なわれてしまう [Köstlin 2006: 27]。日本の民俗学においても、「地域性」の把握が課題とされてきたことを想起されたい。または、近代における国民的文化の創造／在来文化の動員という現象も、日本の民俗学にとってなじみのあるテーマであろう。

民俗学を「当たり前性」の喪失に依拠してきた学問であると捉えるならば、あらゆる文化が「当たり前性」を容易に失う現代社会は、これ以上ない豊かなフィールドと言い得るだろう。民俗学の研究実践は、「当たり前」の不可視性を可視化する行為でもある。くりかえしになるが、「日常」は、注視された瞬間に不可視のものから記述すべき「特別なもの」にかわる。ケストゥリンは、それを「日常」が「文化」に変わると表現したが[Köstlin 2006: 24]、この発言はドイツ語圏民俗学の自己像が文化学であることと関わっている。いずれにせよ、「日常」が、人びとにとっての前意識的な現実ないしその感覚のしかたであるとすれば、対象としての「日常」は、主題化可能性を秘めた、しかし、未だ主題化されざる領域の総体として理解できる。そして、「日常」を問う研究実践は、研究者にとっての認識可能性の境界において行なわれる。「日常」は、その意味で「未知なる大陸」として存在しているといえるのである(ハンブルク大学2011年冬学期のザビーネ・キーニッツ、ソーニャ・ヴィンドミュラー担当講義「民俗学・文化人類学への導入」におけるハンドアウト「概念と理論：日常」より。[及川 2014]参照)。私たち民俗学者は、「生活者」として、自文化研究のフィールドのど真ん中で日々を送っている。日常学としての民俗学にとっては、多くの民俗学者が苦心してラポールを形成しつつ受け入れられてきた地域社会と同じように、私たちの「いま・ここ」もまた、フィールドとして等価なのである。

以上のような「日常」理解をふまえ、ケストゥリンは、「当たり前性」の構造と「当たり前性」が失われるプロセスを明らかにすることを民俗学の課題としている。私見では、ここには物事が「当たり前」化するプロセスも加えられるべきと考える。ここでのプロセスへの関心からも明らかのように、ケストゥリンは民俗学の「歴史学性」を重視する。無論、ドイツ語圏の民俗学は現代社会の都市空間や科学技術世界を主要なフィールドにする。しかし、現代社会の都市的生活が民俗学において把握可能であることは、「昔のことを研究対象にしてきた」という学問の来歴があったからこそ可能になったとケストゥリンは述べる。現代社会の「当たり前」を「当たり前」ではないものとして感覚するための素材が、生活研究に従事してきた民俗学には厚く蓄積されていることを意味していよう。そのような考えを受け入れて言えば、「現代民俗学」は「現代」民俗学であるからこそ、つまり、「現代」という時間的視点を他の民俗学的アプローチとの弁別指標にするがゆえに、歴史学的であらねばならないともいえる。「前近代を研究しないこと」や社会学や文化人類学と親和的な研究を志向することを際立たせるために、素朴に「現代」を名乗ることは、概念への思惟を欠いているということにもなるだろう。すでに河野眞は近年の日本の民俗学における「現代」ブームへの違和感を表明し、民俗学者のいう「現代」の内実を問いかけている[河野 2014]。「現代」を分析的タームたらしめるための議論がなお求められているといえよう。

### 3. 日本の民俗学と「日常学」

以上をふまえ、日本の民俗学が「日常学」化を志向する場合、または民俗学がすでにもつ「日常学」的パースペクティブを意識的に鍛え上げていこうとする場合、とりわけ留意すべき点をまとめるなら、以下のようなだろう。

まず、「日常」という概念の無計画な使用は非生産的である。例えば、学問の対象を素朴に「日常」に置き換えるような操作がそれである。「日常」は、漠然と研究対象を包括するものであるよりは、民俗学がなんらかの現実を効果的に把握するために選択される方法的視座であるとみなすべきであろう。

第二点目は、「日常学」は素朴に現代学を意味させるべきではない、ということである。イエグレ、ケストゥリン、リップ、シュミット・ラウバーといった「日常」論の論じ手たちは、一様に歴史学的研究を重視しつつ「日常学」を構想している。シュミット・ラウバーは、民俗学が現代文化研究に偏重し過ぎることへの批判があることを挙げながら、民俗学の自己イメージである「経験的文化学」の「経験」(Empirie)概念が、現代の文化分析のみを意味すると考えることは早計に過ぎると指摘している[Schmidt-Lauber 2010:55]。先述のように、「日常」には「かすがい」としての期待があった。日本における「日常」概念の精緻化が、ドイツ語圏においては統合すべきものとされた分断を、むしろ生み出すものであってはならないだろう。

第三に留意すべきことは、「日常学」は民俗学だけではないということである。「フィールドワーク」や「民族誌」という手法はもちろん、「文化」であれ、または「民俗」という言葉ですら、民俗学を他の分野と差異化する特性には成りえない[Schmidt-Lauber 2010:57]。ひとつの対象やひとつの方法に、学問のアイデンティティを託すことはもはや不可能なのである。

隣接分野との境界線があいまい化しつつある状況で、それでも学問の輪郭を少しでも明確化しようとするならば、その学問が積み重ねて来た歴史をこそ、重視すべきと認識する。現在の民俗学もまた、民俗学がこれまでたどってきた歴史的文脈からまったく自由では有り得ない。そう考えた時、郷土研究を称し、自己内省の学を称し、将来における世界的総合を構想しつつ自文化研究のディシプリンとして自己を鍛え上げて来たという民俗学の来歴は大きな意味をもつだろう。民俗学が自文化研究の学問として構想されたのは、社会的・経済的・政治的理由のもとで、自己の生活の「当たり前性」が急速に揺らぐ体験の中からであり、また、望ましい生活の弊害となる「当たり前性」を反省的な検討対象として可視化しようとする戦略においてであった[室井 2010]。もっとも、日本の民俗学が「日常学」の一つたるための蓄積を、これまでの来歴がどの程度用意してくれてきたかは、あらためて具体的に検討してみるべき余地があろう。

最後に、多様化する社会においては、生活者としての研究者の「当たり前性」もまた多様であるということに留意しておく必要がある。観察とインタビューを主方法とする民俗学にとって、もっとも基本的な研究ツールは「自己」自身であることを前提にして言えば[Schmidt-Lauber 2007]、社会の多様化は各研究者が自明とするものにも多様性をもたらしていると理解せねばならない。日々の経過のなかで「当たり前性」がどのようにゆらぎ、なにかが自明ではないものとして浮上するのは、各人によって相違する。すでに、日本社会における生活の急速な変化によって、研究者にも世代間のリアリティの相違がもたらされている[新谷 2009:71]。同世代の研究者間においても、個々の嗜好や生活経験の相違から、自明とするものは多様とみるべきである。民俗学の調査論において、研究者の身体がデータに関数的にかかわることが指摘されてすでに久しいが、それは調査・分析において留意すべきものであるよりは、生活者としての「自己」を方法化する方向へ昇華される可能性を秘めている。

## むすびにかえて

本稿ではドイツ語圏の民俗学の「日常学」化の経緯とそれに見出されている意義について報告した上で、日本の民俗学に関連づけながら考察をくわえた。民俗学が、自文化を見つめようとしてきたことは、社会における「当たり前性」の動態と連動していた。そして、「当たり前性」の動態が速度を増し、「当たり前」が多様化・細分化されている現代社会の生活は、民俗学にとって無数の

主題を提供する可能性に満ちたフィールドとして理解できる。

民俗学だけが「日常学」でない、と先ほど述べた。しかし、おそらくは多くの学問の中で、民俗学こそが限りなく「日常学」的であり得るし、また「日常学」的でなくてはならないという思いを筆者は強くしている。

## 注

- 
- 1 概念をどのように認識するかという議論は方法論ではないと理解する向きもあるかもしれない。しかし、対象を理解するための枠組の選択は、研究作業の一過程であることは言うまでも無い。本稿では視座の選択を「方法」として理解するし、民俗学にとって、「日常学」はこの意味においてこそ有益であると筆者は考える。

## 参考文献

### 【日本語文献】

- 李相賢 2015 「ドイツ民俗学と日常研究—ドイツチュービンゲン大学民俗学研究所の村についての日常研究を中心に」『日常と文化』1号
- 及川祥平 2014 「ハンブルク大学民俗学／文化人類学研究所における民俗学教育について」『常民文化』37号
- 河野眞 2014 『民俗学のかたち—ドイツ語圏の学史に探る』創土社
- 新谷尚紀 2009 「いくつもの民俗学のなかで、いまあらためて柳田國男の民俗学に学ぶ意義、その実践」上杉富之・及川祥平編『歴史としての人類学・民族学・民俗学』成城大学民俗学研究所
- バーガー、ピーター・L／ルックマン、トーマス 2003 『現実の社会的構成』（山口節郎訳）新曜社
- 戸嶋輝 2015 「民俗学における『生活世界』概念の『当たり前』についての再考」（西村真志葉訳）『日常と文化』1号
- ベッヒドルフ、ウーテ 2015 「ドイツ語圏における民俗学的・文化科学的メディア研究の方法—映画とテレビ」（及川祥平、クリスチャン・ゲラット訳）『常民文化』38号
- 室井康成 2010 『柳田國男の民俗学構想』森話社

### 【外国語文献】

- Greverus, Ina-Maria, 1976, "Über Kultur und Alltagswelt", *Ethnologia Europaea* IX, 199–211.
- Greverus, Ina-Maria, 1983, "Alltag oder Alltagswelt: Problemfeld oder Spekulation im Wissenschaftsbetrieb", *Zeitschrift für Volkskunde* 79, 1–14.
- Jeggel, Utz, 1978, "Alltag", In *Grundzüge der Volkskunde*, herausgegeben von Hermann Bausinger, Utz Jeggel, Gottfried Korff, und Martin Scharfe, 81–126. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Köstlin, Konrad, 2006, "Der Alltag als Thema der Europäischen Ethnologie", In *Alltagskulturen. Forschungen und Dokumentationen zu österreichischen Alltags seit 1945. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 2004 in Sankt Pölten*, herausgegeben von Olaf Bockhorn, Margot Schindler, und Christian Stadelmann, 19–33. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.
- Lipp, Carola, 1993, "Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts", *Zeitschrift für Volkskunde* 89: 1–33.
- Schmidt-Lauber, Brigitta, 2007, "Feldforschung: Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung", In *Methoden der Volkskunde - Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*, herausgegeben von Albrecht Lehmann und Silke Götsch, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, 219–248. Berlin: Reimer.
- Schmidt-Lauber, Brigitta, 2010, "Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach", In *Alltag als Politik - Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Lesebuch für Carola Lipp*, herausgegeben Michaela Fenske, 45–61. Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie 5. Münster: Lit.

# 日常概念の中国問題

戸 曉輝

HU Xiaohui

翻訳：西村 真志葉

近年、中国では日常という概念が異なる分野から注目を浴びている。多くの場合、国外の日常概念をそのまま中国へ持ち込んで中国人の日常生活研究に用いているが、こうした研究は中国人の日常生活に生じた新たな変化を指し示してくれはするものの、最も根源的な中国固有の問題には言及していないのが実情である。一方、中国民俗学はドイツ民俗学の日常概念を簡単に導入するのではなく、まずその理論的前提と実践的条件に内省を加えた上で、日常概念を通じて、中国特有の問題に光を当てている。

ドイツ民俗学のヘルマン・パウジンガーは次のように考える。「日常生活は私たちが何ら省みることなく活動する空間であり、私たちは夢の中で歩くようにその道を歩き、何の不自由もなく直接その意味と状況を理解する。人々はここでやりたいことを行うが、その行為は自然であるという特徴を備えている。ここでは行為の意味に関する見方が、暗黙の了解で他者と共有される」[Bausinger 1996 : 33, 戸 2010 : 346]。また、テュービンゲン学派的日常 (Alltag) という概念は、主としてシュッツ等の知識社会的な意味における (即ち主体間で常識を共有する) 経験的次元を指すのではなく、ルフェーヴルの理論に基づいて平淡で味気ない日常生活を指すと考える者もいる。その核心を占めるのは歴史の客観的構造ではなく、日常生活に対する個人の主観的感受性とミクロな体験だと考えるのである [Szymanska 2008 : 80]。もちろん、中国にもいぜんとして日常性と直接性の両側面から生活世界を理解し、次のように考える民俗学者もいる。「ヘルマン・パウジンガー、ヴォルフガング・カシューバのもとで生活世界は哲学的な意味を持たない。(略) 彼らが言うところの生活世界とは、我々中国人が理解している現象レベルの現下の日常生活のことである」[王 2013]。しかし、ドイツの民俗学者が歩みを止めた場所こそ、まさに中国民俗学者が歩み始めるべき起点だと筆者は考える。少なくとも、彼らが日常概念の実践的条件をほぼ省みなくなった時、中国民俗学者はこうした実践条件について考え、それを確立し、そして実現すべきだろう。

おそらくは同じ理由からであろう、1994年、若手民俗学者であった高丙中はドイツ民俗学から直接日常概念を導入するのではなく、その主要な出所の一つであるフッサールの生活世界概念まで立ち戻った。そして、「民俗学が最初にこの世で独立した学問として身を立てようとした時、与えられた世界は専門家現象の外にある世界、つまりフッサールが言うところの“生活世界”であり、“生活世界”という完全な概念を手に入れた今、民俗学の対象領域は二度とバラバラに見えることはないだろう」と考えたのである[高 1994 : 127, 138]。ただ遺憾なことに、その後十数年にわたり、中国人民俗学者の多くは経験的・実証的な立場から高丙中の思想を理解し続けたが

ために、民俗事象の静態的研究から動態的研究へと転向してゆくばかりで、理論的な思索を継続する者は少なかった。2006年に至って、ようやく呂微がさらに踏み込んで、フッサールの生活世界の主な意味は、人間の科学世界に先行し、科学世界の前提と基礎となる未分化の、主観的かつ相対的な、日常意見的(直観経験的)な周辺世界と観念世界だと指摘した。また呂微は、性質世界と意味世界を区別するために、生活世界を先験的自我の純粹意識によって構成され、日常生活世界よりも根幹的な原始的生活世界であると理解した[呂 2006]。2008年には筆者も『民俗と生活世界』と題した論考の中で、生活世界は日常生活とは異なり、日常生活に先験的な基礎を与えるものだと述べた。そして、民俗学は生活世界を描写する科学として、経験的・実証的な意味における客観的科学ではなく、あくまで超越的科学あるいは超越論的科学であるべきだと主張した[戸 2008]。また、民俗学における生活世界を日常的生活世界と原始的生活世界に区分して捉えようとする学者もいる[丁、韓 2008]。

こうした思索は多少の議論を引き起こしたものの[張 2011、邵 2012、王 2014]、多くの中国民俗学者は、なぜ筆者たちがこのような区分を設け、なぜ日常概念の実践的条件とその理論的基盤についてこうも強調しなければならないのか、理解してはいなかった。筆者たちが思索を続ける根本的かつ客観的な理由、それはドイツではすでに完備しているがゆえに取りたてて議論する必要もないこの実践的条件が、中国の日常には欠落している、という点にある。中国で民俗学研究を行う際、地味で人目を引かない日常性に着目するだけでは、日常生活が研究に値することを十分に理由付けできない。また、未研究の日常生活事象を取り上げて空白を埋めても、たとえ他の研究者に見えないものを見たとしても、学術的に大きな価値があるとは限らない。さらに言えば、日常という概念がドイツから中国へやってくる際に、そのコンテクストは根本的に変化している。概念の導入が簡単な移植で終われば、根源的な中国固有の問題は覆い隠されてしまうだろう。

以下、この点を詳しく説明しよう。

(1) まず、現実において、中国とドイツ語圏諸国には根本的な差異が存在する。ドイツ語圏諸国の日常はおおよそ法的制度により客観的に保障されており、その国の民俗学者は日常の実践的条件について議論せずとも、直接日常という概念を用いて日常生活のミクロな描写を行うことができる。しかし中国では、現行の制度や生活形式の保障、さらには人権、民主、平等、法治といった現代で公認される価値観についての共有知識が、いぜん完全に制度化されていない。だからこそ、日常がむしろ常に非ずというのが中国の常態なのであり、私たちの日常を正常化し、正当化し、また合理化することがこれほどまでに難しいのだ。中国人の日常が主観的な感受性やミクロな体験に乏しいというわけではない。ただ、その性質が根本的にドイツ語圏諸国と大きく違うのである。言い換えれば、中国の日常にはドイツ語圏諸国のような実践的条件や制度的保障が欠如している。あちらの学者が日常の主観的な感受性やミクロな体験をいかに繊細に、十分に表現するか考えている時、中国の普通の人々とはいえば、自身の本来有している常識や公平性、正義に関する感覚が日常生活のなかで普遍的に認められることは少ないし、それを公に表現することも難しいのである。また、ドイツ語圏諸国の研究者がアクセル・ホネットのようにすでに「法定自由の病理」について議論している時[霍耐特 2013: 138-151]、我々中国人民民俗学者はいぜんとしてこうした自由を勝ち取るために尽力しなければならない。そしてこの時、何よりも先に、まず理性的な常識が公認されるために奮闘する必要がある。このような実践条件がなければ、日常生活は正常に営まれない、いつどこで非常へ変わってもおかしくはないのだ。最大の中国問題は、こうした実践のための前提が欠落していることである。私たちはこの実践的前提を、中国の現実へ

と変えてゆかなければならない。これによりようやく中国の日常は正常であり続けることができ、非常へ転落するに至らずに済むのだ。

(2) ドイツ語圏諸国の日常は制度的な前提によって保障されているために、学者は日常の目的条件について議論しなくとも直接課題へ向かうことができるわけだが、しかしこのことは却って彼らの理論に不徹底さをもたらしている。言い換えれば、生活世界と日常の哲学的意味を放棄したのは彼らの長所ではない、それはむしろ欠点なのである。我々はこの不足を補いたいと考える。というのも、日常生活と生活世界を区別する理論が、以下のような理由から必要とされるためである。

生活世界は我々が経験的な日常世界を理解するために考え出した、経験に先行する純粹な観念の世界である。私たちが現実世界を理解するための基準あるいは前提であり、コミュニケーションの主体の生活世界について議論するということは、普通の人々の日常生活が何をもちて当たり前とされるのか論証しているのに等しい。……普通の人々、庶民の日常生活はなぜ当たり前なのか、それは普通の人々、庶民自身が、経験的な実践に先行して、自由や平等の理念を自らの日常生活に取り込んでいるからである(たとえそれが無自覚であったとしても)。これにより、普通の人、庶民の日常生活に差異が表出されるのだ[呂 2013]。

私たちはまず、「普通の人々、庶民が、経験的な実践に先行して、自由や平等の理念を自らの日常生活に取り込んでいる」という事実を受け入れ、認識しなければならない。そして、「自由や平等の理念」を日常生活的实践の法則、政治秩序の目的条件として、位置づけなければならない。さらに、人間を手段と見なすだけでなく、同時に、人間を目的と見なし続けなければならない。そうすることによってのみ、一人ひとりが生活のかたちを選択する自由と権利は客観的な制度に保障され、また、民俗の民を生活世界を構築する能力を有した平等な主体として位置づけるための理論的条件を創造することが可能となるのである。そこではじめて、中国の日常も十分かつ正当な当然性を有することができるので、これがかたわなければ、今後もさまざまな理由付けや言い訳に縛られ続けてしまうことだろう。

(3) 高丙中は生活世界という概念を通じて民俗に経験的な総体性を付与できると考えたが、この考えを元に、筆者は呂微とともに、さらに先験的な総体性を加えようと試みた。というのも、人間が実践する際の主観的志向性と主観的目的性は、経験からもたらされるのではなく、先験的に生じるためである。「この時、超越論的な思索の地平を持ち込むことが必要だ。それは必要であるばかりか、必須であり、ひいては必然的ですからある」。したがって、「こうした経験と先験という異なる視座を含む総体的研究を通じてのみ」、「日常生活の当たり前ははじめて確立されるのである」[呂 2013]。

(4) 我々は政治的な立場から中国の日常が容認され、受け入れられることのみで満足するわけにはいかない(これもすでに容易ではないが)。中国の日常を哲学的に論証したいのである。「我々は日常生活の当然性に一理加えなければならない。この理ができてこそ、我々の伝統民俗、無形文化遺産は真に理にかなったものになり、伝統や民俗に対する偏見を根底から正すことができる」のである。しかし、この理は「わずかな知識エリートの前衛的思想の天才的なひらめきではない」。それは、「このディシプリンの対象がそもそも内包するものであり、このディシプリンが対象とする普通の人々、庶民の主観的意識の内にある。研究者の学術業務は、ただディシプリンの先験的理念を通じて、彼らの先天的観念を意識的に顕在化することのみである」[呂 2013]。言い換

えれば、民俗学が研究する民衆は、日常生活において実際そうである様(実然)とすでにそうであった様(已然)だけでなく、そうであるべき様(応然)と、そうありうる様(可然)をも見るのできるのである。これは「日常生活に存在する、最も普遍的で、庶民が最も注目し、大衆が最もリアルにさまざまな体験をする公正性の問題」でもある[徐 2005: 83]。かりに経験的・実証的なパラダイムに視野を制限すれば、民俗学者は逆にこうしたことを実現するのが難しくなってしまう。

したがって、生活世界と日常概念の実践的条件に還元を試みることは、単に筆者たちの主観的な趣味というだけではなく、中国の現実にとって最も緊迫した客観的な需要なのである。また、理論上その必要性が求められてもいる。そのため、私たちは実践民俗学という一つの学術パラダイムを提起したのだ。中国のような社会において、実践民俗学がまず力を注ぐべきは、日常生活を正常な状態へ戻し、異端とされる常識を二度と常に非ずといった状況へ陥らせないこと、また理を語れない者に語ることを覚えさせ、理性が欠落したあるいは非理性的な生活習慣を理性へ立ち戻らせること、日常の理性化と合理化を促し、すべての人間が自らの理性をもって主体的な言動をとることを許すこと、そしてまず何よりも先に民衆を真の意味で人間とならしめ、また日常生活の主体とならしめることである。この他にも、実践民俗学は学理の上からこうした素朴な理性感情について普及化、明晰化及び純粋化を図り、それらを実践的理性の意味における普遍的な共有知識、実践法則と位置づけ、理性的常識の正当化・制度化された実践を促さなければならない。

こうした方面において、実践民俗学は日常を政治的実践の主な場と見なしてはいるものの、ドイツ語圏諸国の学者とは一線を画している。オーストリアの民俗学者ブリギッタ・シュミット・ラウバーは、理解のままごととミクロ分析の手法によって現在と過去の日常世界を照らし出し、深層的な描写を試みるのがヨーロッパ民族学／人類学(即ち昔の民俗学)の特殊能力だとし、その革新的な任務は、日常を社会発展の協議の場(Verhandlungsort gesellschaftlicher Prozesse)とすることにあるとした[Schmidt-Lauber 2010: 56-57]。ドイツのミヒャエラ・フェンスケは論文集『政治としての日常—日常の中の政治—』を出版しているが、その序論で同書のタイトルがヨーロッパ民族学の3つの関心事を反映するものだと述べている。まずは日常を慣れ親しんだ、ありふれた、当たり前なものを見なすこと、次に日常を政治交渉過程の競技場(eine Arena politischer Aushandlungsprozesse)と見なすこと、そして生活世界の情景へのミクロ研究を通じて、ヨーロッパ民族学がそのディシプリンの知識を以て積極的に現下の政治に参与し、それを創り出すという点を表明することである[Fenske 2010: 9]。だが筆者は、実践民俗学が日常の政治に研究を行う際、その重点は権力闘争という行為の事実にあるのではなく、この行為的事実の目的条件にあると考えている。なぜなら実践では、つねに目的条件が先行し、その後、行為の事実と行為の結果が生じるものだからだ。そもそも日常生活実践とは、民衆がそうあるべき様(応然)とそうありうる様(可然)に基づいて、実現し、実践するそうある様(実然)とそうであった様(已然)のことである。実践民俗学の意味における実践とは、一般的な意味における実践と同義ではない。無論、漠然と語られる活動と同義でもない。それは実践理性的規範の意味における実践、つまり、実践理性の目的論的立場から行われる実践であり、実践理性に関する共有知識が中国で制度的に実践されるよう促すものである。これによりはじめて中国の日常は正常であることが可能となる。そして実践民俗学もまた、表面的な描写や痒いところに手が届かないような、重大な問題を避けるような描写を減らし、民俗学が中国という国で担うべき使命を担うこともできるようになるのである。岩本教授が指摘するとおり、民俗学はそもそも「民俗を対象とするのではなく、民俗を通じて研究する」のであり[岩本 2008]、ドイツ語のVolkskundeも本来は普通の人々の日常生活を研究する「民学」を意味している[畢、岩本 2016]。実際に中国でも、1930年代には江紹

原と樊績によってfolkloreは民学と訳されてもいる[江 1932; 戸 2004: 132-133]。実践民俗学の日常研究はちょうどこの民学の源義へ立ち戻り、それを現代の実践科学の新たな段階と次元にまで引き上げ、「旧パラダイム下における文化的遺民を新パラダイム下の文化的公民へ変える、この転換を完成させることこそが、現下の中国民俗学という学問なのである」[高 2015]。

実践民俗学が見つめる日常概念は、生活世界を土台にする日常である。そしてその日常の中に見出だすのは完全な人間、つまり実践理性的目的を有し、しかも目的条件として公正、正義、自由及び尊厳を必要とする人間である。実践民俗学の日常研究と諸ディシプリンの日常研究の最大の相違点はここにあるのだろう。こうしてみると、実践をめぐる問題が生じる日常と日常の中に生じる実践をめぐる問題、これこそ実践民俗学が中国という国でまず着目し、なおかつ優先的に考慮しなければならない中国固有の問題であるといえるだろう。

## 参考文献

- Bausinger, Hermann, 1996, "Alltag und Utopie", in Wolfgang Kashuba, Thomas Scholze, Leonore Scholze-Irrlitz (Hg.), *Alltagskultur im Umbruch*, Böhlau Verlag.
- 畢雪飛、岩本通弥 2016 「日本民俗学者岩本通弥教授訪談録」『民俗研究』第5期
- 丁陽華、韓雷 2008 「論民俗学中的『生活世界』」『温州大学学报』第4期
- Fenske, Michaela (Hg.), 2010, *Alltag als Politik – Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*, LIT Verlag Dr.W. Hopf
- 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 2015 「中国民俗学の新時代：開創公民日常生活的文化科学」『民俗研究』第1期
- 霍耐特、阿克塞爾 2013 『自由的權利』王旭詠、社会科学文献出版社
- 戸曉輝 2008 「民俗與生活世界」『文化遺產』第1期
- 戸曉輝 2010 『返回愛與自由的生活世界：純粹民間文学卷關鍵詞的哲学闡釋』江蘇人民出版社
- 戸曉輝 2004 「現代性與民間文学」社会科学文献出版社
- 江紹原 1932 「關於Folklore, Volkskunde, 和『民学』的討論」『現代英吉利諺俗及謠俗学』上海中華書局
- 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』——重談『歌謠』週刊的『兩個目的』」『民間文化論壇』第3期
- 呂微 2013 「民俗学的哥白尼範式」『民俗研究』第4期
- 邵卉芳 2012 「『生活世界』再認識」『民俗研究』第6期
- Schmidt-Lauber, Brigitta, 2010, "Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach", in Michaela Fenske (Hg.), *Alltag als Politik – Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*, LIT Verlag Dr.W. Hopf
- Szymanska, Guido, 2008, "Zwischen Abschied und Wiederkehr: Die Volkskunde im Kulturemodell der Empirischer Kulturwissenschaft", in Tobias Schweiger und Jens Wietschorke (Hg.), *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*, Verlag des Instituts für europäische Ethnologie
- 王傑文 2013 「『生活世界』與『日常生活』——關於民俗学『元理論』的思考」『民俗研究』第4期
- 王傑文 2014 「超越『日常生活』的啟蒙——關於『經驗文化研究』的理解與批評」『文化遺產』第6期
- 徐曉海 2005 『制度公正的日常生活基礎』吉林大学博士学位申請論文
- 岩本通弥 2008 「以『民俗』為研究对象即為民俗学嗎——為何民俗学疏離了『近代』」宮島琴美訳『文化遺產』第2期
- 張翠霞 2011 「常人方法学與民俗学『生活世界』研究策略——從民俗学研究範疇和範式轉換談起」『中央民族大学学报』第5期



# 日常の語りと世間話

——レーマンの『経験について語ること——語りの文化学的意識分析』を中心として

法橋 量

HOKKYO Hakaru

## はじめに

日常の概念がドイツ民俗学における鍵概念として議論の中心に据えられた1970年代から、説話研究（語り研究）においても、「日常の語り」という新たな研究領域が開かれた。日本では通常世間話とみなされている「日常の語り」だが、ドイツにおいて従来の民俗学の伝統的ジャンル研究と並行して、普通の人々が日常において実際には何を語ってきたのか、またそれらの語りは民俗学の対象になりうるのかという議論が続けられるなか、おもにライフヒストリーを中心としてこの「日常の語り」研究の在り方を追求してきたのが、アルブレヒト・レーマンである。

本稿では、バウジンガーによって提唱された「日常の語り」が、民俗学的語り研究の中でどのような展開をとげていったのかを簡潔に俯瞰するとともに、「日常の語り」研究を「語りの日常」研究へと転回し、さらには意識分析研究へと発展させたレーマンの語り研究の枠組みについて、特に最近の理論的著作『経験について語ること』（2007）において示された理論体系を中心にみてゆき、「日常の語り」研究の「日常学」としての可能性を論じてゆく。

## 1. 語り研究の対象としての「日常の語り」

ヘルマン・バウジンガーによって民俗学研究に導入された、「日常の語り Alltägliches Erzählen」の概念は、民衆詩 (Volkspoesie) のアンチテーゼたる語りの再発見として生まれた。これは戦後のドイツ民俗学の古代学から日常学への大転換とも呼応していた。

バウジンガーの定義によれば「日常の語り」とは、「対照的・補完的概念である。従来のフォークロリスティックな採集・研究活動から形成されてきた民間説話 (Volkserzählung) という用語では覆い尽くせない語りの一領域であり、類型化する兆しがみられる別の語りとして、伝統的形式やジャンルと対置されるものである。特に伝承説話が希薄になりつつあるところに現れる」 ([Bausinger 1958 = 1994 : 177]、一部訳文変更) ものである。

『子どもと家庭のメルヘン *Kinder- und Hausmärchen*』の登場以来、グリム兄弟による民間説話の分類——昔話 (Märchen)、伝説 (Sage)、さらに後に笑い話 (Schwank) を加えた三つのジャンルが、ドイツの民間説話 (口承文芸) 研究の中心にしっかりと据えられた。なかでも昔話は民衆詩 (Volkspoesie) を体現するものとして口承文芸を代表するジャンルと見なされるようになった

[Bausinger 1958 = 1994 : 169]。しかし、19世紀、ロマン主義の画家たちが描いたようなランプの薄明かりに包まれた糸紡ぎ部屋 (Spinnstube) で人びとが集い昔話や伝説<sup>1</sup>、笑い話に耳を傾ける「語りの共同体Erzählgemeinschaft」は、20世紀にはドイツ語圏においてほとんど姿を消し、伝統的ジャンルの語りは、もはや生きた語りとしては過去のものになりつつあった[Uffer 1983 : 21]。

伝承としての語りが衰退しつつあるなかで、ヘルマン・バウジンガーはドイツ南部のシュヴァーベン地方の村で調査をおこない、博士學位論文として「生きた語り：北東ヴェルテンベルクにおける調査に基づく民間説話の生命についての研究」(1952)を著した。そのなかで、これまでの代表的ジャンル——昔話、伝説、笑い話、聖者伝 (Legende) 等には属さないさまざまな語りの存在を確認した。昔話や伝説を晴れ着とすれば、日常的に語られるそうした普段着の語りを一括して、バウジンガーは後にそれらを「日常の語りAlltägliches Erzählen」と名付けたのである。

バウジンガーが「日常の語り」論を展開したのは、1958年に創刊された国際口承文芸雑誌『ファブラFabula』の創刊号の巻頭論文としてであったが、これは従来の伝統的ジャンル研究に一石を投じ、現代の語り研究に新天地を告げるものであった。バウジンガーは、現代において伝統的ジャンルの語りが衰退したのは、説話の存立する条件として「語り手の視野の狭さ」が解消され、空想の世界が排除された過程があったと捉えている [Bausinger 1958 = 1994 : 152]。この考えは、後の『科学技術世界における民俗Völkultur in der technischen Welt』(1961)で強調した、民俗世界の変容は科学技術の発達に伴う「地平線Horizont」の拡張に起因するという理論的枠組みにもつながるものだが、つまりは相対的に自律した農村共同体が外部世界との交流が活発化するにつれ、農村共同体の現実世界を外部世界が浸食し、説話を形成していた空想世界の領域を脅かすという事態が生じたのである。

## 2. 日常の語りから語りの日常へ

現代において特に昔話 (Märchen) のようなフィクションのジャンルが生きた語りとして衰退していくのはやむをえないことであるにせよ、そもそも民俗学が対象としてきた農村社会、さらには都市住民、そして現代の我々は日常の中で何を語り、話してきたのであろうか。

バウジンガーが、「日常の語り」を提唱する以前にも、民間説話研究者たちは伝統的なジャンルとは違った“別の語り”の存在を、正面から取り上げることはないにしろ、示唆してはいた。同時代の語りの日常を把握しようとするいくつかの試みのなかで、たとえばマティアス・ツェンダー (Mathias Zender) は「旅の体験談」や「軍隊時代の話」が、アルフレッド・カマン (Alfred Cammann) は「前線話」が、ハンガリーで調査をおこなったリンダ・デグ (Linda Dégh) も、いわゆる「本当にあった話」などが、同時代の歓談において重要な位置を占めていることを指摘していた。なかでも、オットー・ブリンクマン (Otto Brinkmann) は、日常の語りの場に自らがインサイダーとして加わり、リアルなコミュニケーションの場そのものを記録するという独自の試みをおこなっていた<sup>2</sup> [Bausinger 1977 : 324]。さらに、ブリンクマンら説話採集者が除外した実体験にもとづく語り、特に日常の話題の多くを占める「仕事」についての語りを1980年代以降、積極的に取り上げたのが、旧東独の民俗学者ジークフリート・ノイマン (Siegfried Neumann) である。

日常のコミュニケーションの中で、私たちが「仕事」について語ることは多い。大多数の人にとって、仕事は日常生活の一部であるだけでなく、生活世界の大部分を占めている。それゆえ仕事は

常に最大の関心事である。日本であれば仕事帰りに同僚と立ち寄る居酒屋や、また家庭で「仕事」について語るということは、まさに「語り」の日常を構成する一場面であろう。

ノイマンは、バウジンガーによる「日常の語り」研究への提言を受けて、仕事についての語りを日常の語りの一つのジャンルとして民俗学的説話研究に取り込もうとした。人々がさまざまな機会に、仕事の体験や職場で起った出来事について話すのは、単なる情報の交換あるいは「報告」という以上に、積極的に聞き手に対して自らの体験を物語として伝えようとする「語り」としての意味をもっている。しかし、長期にわたる労働生活の中でのさまざまな体験は、もちろん、そのすべてが語られるわけではなく、語るに値する体験が選別され、日常の場において多くの場合、自発的に語られる。こうした記憶のプールから引き出され語られる特別な「仕事の思い出」(Arbeitserinnerung)を、民俗学的説話研究として取扱うことは可能であるとノイマンは考えた。ノイマンは同時代の日常的な語りの中から伝統的ジャンルとは違った語りを引き出そうと試みたのであった。

確かにプリנקマンの語りの場の民族誌的実験やこうしたノイマンの仕事の話へのアプローチなどは、「伝承の世界」と対置される「日常」という新しい次元での語りの在り様を、実例をあげて示したことであり、「語り」の日常を把握しようとする試みではあったが、それらの試みはなお伝統的なジャンル体系に新たな語りのジャンルを付け加えていく、つまりは伝統的ジャンル体系の内部にとどまろうとする限りにおいて、伝統的な民間説話学の延長線上にあった。

しかしながら、実際の日常生活の中で人々が何を語っているのか、またどのような場で誰に対して、いかに語っているのか、さらに「語る」ことが日常においてどのような意味をもっているのか、これらの問いこそ「語り」の日常について問うことである<sup>3</sup>。

しかし、従来のテキストを重視する口承文芸研究にとっては、日常の語りは、優れた語り手によって巧みに語られる文芸的価値の高い“純粋な”民間説話とは見なされず、また方法論的にも、無数の個人によって無数の体験が語られているとしたら、もはやそれらを収集・分析し、伝統的ジャンルがそうであったように、何らかの共通する形式や機能を導き出し、文化学的・社会的な結論を引き出すことはあまりにも困難な計画に見えたのであろう。

説話研究者のためらいのなかで、1970年代後半から、日常の語り、とくに体験にもとづく語りを積極的に取り上げたのがアルブレヒト・レーマンである。博士論文において労働者村の民族誌を記述した後、レーマンは、ハンブルクの労働者のライフヒストリーを広範に収集するプロジェクトを主導する過程で、質的にも量的にも十分な資料を手に入れ、「日常における自らの体験の語り」についての考察を深めていった<sup>4</sup>。

### 3. 日常の語りの機能から意識分析へ

ただし、レーマンの立脚点は、バウジンガー、さらに「仕事の話」として実際の事例研究を進めたノイマンのそれとは異なっていた。バウジンガーが、日常の語りの伝統的ジャンルとの機能的な等価性や伝統的ジャンルへの移行に注目し、ノイマンがメモラートという単純形式に分類することによって古典的ジャンル論と接続させているのに対して、レーマンはむしろ別の側面を重視する。すなわち、「私にとって重要なのは、日常から引き出された自らの体験や観察の現代の語り、語り手およびその聞き手にとってもっている諸機能である。同時に、どんなコミュニケーション手段も、どんな自分史(Autobiographie)も、どんな“うまくいった”手紙も、どんな会話も、

どんな語りも、伝承(Tradition)によるのと同じく個人的な様式によって形づくられているが、またこれらの諸形式は人間同士の関係性を越えた、それら固有の形式的法則にもしたがっている、というのが私の考えである。」[Lehmann 1978 : 199]

レーマンが重視する「語り」の機能とは、単純化して言えば、人が語るのは何のためなのか、誰に聞かせたいのか、さらに聞き手に思いを伝えるにはどのような語り方がふさわしいとされるのか、ということである。そこで問題となるのが、個々人の語りの形式的なルールである。語り手が語りたという欲求は、聞き手に何ごとかを正しく伝えたいという欲求ともいえる。しかし、語り手が自分の意図を相手に正しく伝えるためには、聞き手と共有する語りの形式を用いなければならない。レーマンがいう「機能」とは、特定の形式を持った語りの、語り手・聞き手の関係性の中での語り手、聞き手にとっての意味である。語り手にとってある種の語りを語ることは、ときに自己顕示であったり、安らぎを得るためであったり、純粹に聞き手を楽しませようとするためであったりするが、それは常に聞き手との関係性によって左右される。また、そうした語りは一定の形式を持っており、その形式ゆえに一定の機能を分析者は識別することができる。

我々の日常の歓談を考えた場合、最近自分が体験したこと、あるいは自分の半生を振り返ってかつての体験を語ることは、——それが雄弁であるかどうかは別にして——決して少なくない。また、そうした体験談の交換においては、語り手と聞き手の役割は絶えず入れ替わり、必ずしも固定されているわけではない。日常の語りの場において、語り手聞き手の役割が絶えず交代するというコミュニケーションのあり方が、まさに「日常の語り」の特徴である。レーマンが強調するのは、語りの場における社会的関係がこうした語りの役割を決めるだけでなく、語りの内容まで左右するということである。普通に考えてみても、見ず知らずの相手に対して自分の価値観の本質に関わる話を洗いざらい語ることが稀であるように、話し相手との親密度によって語りの内容が異なるのは当然のことである。また、語りの場において、語り手聞き手に社会的地位の差がある場合、あるいは異性であるか同性であるか、年齢差や飲食をとまなう場かどうか等々、シチュエーションによって語りのあり方・内容がその都度、意識するしないにかかわらず変化してゆくのを誰もが経験的に知っている。それは、民俗学において調査者とインフォーマントとの関係にも当然あてはまることである。レーマンが現在研究としての「日常の語り」において問題とするのは、時代を越えて存在している「語りの根本的状況」をあきらかにすることよりも、現在に特徴的な社会的・文化的条件における語りのあり方であり、コミュニケーションの過程を左右する社会的ダイナミズムの中での語りなのである[Lehmann 1978 : 200]。

自分の体験についての語りを、そうしたコミュニケーションの過程の中で分析してみると、異なる機能をもつ語りが存在することがわかる。レーマンは、それらの機能として「個別化の機能Individualisierende Funktion」「連帯化の機能Solidarisierende Funktion」「鎮痛の機能Sedative Funktion」を挙げる [Lehmann 1978 : 212ff.]。さらに後にもう一つ「正当化の話Rechtfertigungsgeschichte」という語りの型をプラスしている [Lehmann 1980]。具体的な事例として、まず「個別化の機能」を持つ語りについて見てみよう。

#### [事例1]

「明日からお前は見習いに出るんだ」と父が言いました。私が「どこへ」と聞くと、「Wへ」と言います。そこは家から15km離れたところでした。「いったい父さんは、なんだってそんなことをいうの」。「もうすべて決まったことなんだ」と父は言いました。

それから7年か8年たってはじめて、父の思惑がわかったんです。

私たちはその当時、ロシアにいました。夜には大きな部屋で寝ていました。その部屋は兵士たちでぎっしり埋まっていました。それで私たちはびっしりと並んで横になりました。ぐっすり眠ることはできません。ただ休憩をとるだけでした。私の三列前くらいで大きい音が聞こえました。文句を言いうと、「おい、その声聞きおぼえがあるぞ」。私は前の方を見て「こりゃ、たまげた」と思いました。そこにいたのは父の友達で、4年間も会っていませんでした。そこで、彼が父と親方と、私が見習いに行くかどうかで賭けをしていたことが分かりました。彼は賭けに負けました。というのも、実際私は見習いに出たんです。

ほんとうに、あり得ない話です。こんなことは誰も体験したことがないでしょう。テレビで放映されてもよかったくらいです。(55歳、精密機械工)

[Lehmann 1978 : 207]

この話は、ロシアに移民していた語り手が、自分のことで賭けをしていた父親の友人に、何年ぶりかで思わぬところで遭遇してしまう、という偶然について語っている。こうした自分だけの体験というものを語りたいという願望を誰しも持っている。一度きりの特別な体験を他人に語ることは、他者から自分を際立たせたい、あるいは差別化したいという欲求にもとづいているのである。

次に、「連帯化の機能」をもつ語りであるが、これは語り手が、特定の集団の構成員として、集団で共有した体験を語り、集団の結束や連帯感を確認する。こうした語りは、学校の同窓会やクラブの集まり、退役軍人の集まりなど、持続的な集団において語られる。この語りは、たとえば、「3年前、みんなで一緒にお祝いしたみたいに…」、「私たちみんなで試合に勝利したみたいに…」というような、「みんなで話Wie-wir-Geschichte」の形式をとることが多い。集団で勝利をかちとったり、難局を切り抜けたり、あるいは何かを失ったりといった共通の体験を語ることで、語り手は連帯意識を強め、集団内におけるアイデンティティを再確認することができる。また、ときに、集団の特定メンバー、あるいは集団に対する敵対者をからかったり、蔑んだりすることで連帯意識を高める場合もある。このときには、いわゆる伝統的ジャンルである笑話に類似した形式をとることもある [Lehmann 1978 : 211]。さらに集団内の特定の個人についてくりかえし語られることで、集団で共有されるアネクドテ(個人逸話)的、また特定の場所と結びつく場所伝説(Ortsage)的な伝承説話にもなりうる [Lehmann 1978 : 213]。

個別化、連帯化機能とならんでしばしば日常の語りに現れるのが「鎮痛機能」である。この分析概念は医学用語に由来するが、薬物などによって痛みを緩和するように、語り手が、厳しい人生の現実に対して、それを語ることで痛みをやわらげる機能を果たす語りである。この語りには二つのカテゴリーがある。一つは、語り手は、自らのネガティブな体験を解釈し直すこと、事実を修正することによって、体験の痛みをポジティブにとらえなおす語りである。もう一つは、同胞の不幸な運命を語ることで、己の人生のつらさに耐える力を与えてくれる語りである [Lehmann 1978:213]。たとえば、職場において不当な地位に甘んじていることに腹を立てている語り手が、上司との軋轢を乗り越え、最後には上司に打ち勝つ物語として語るという場合、この語りは語り手に鎮痛効果をもたらす。また、その際には語りの場において、聞き手から現実を確認するような問いかけをしてはならないというコンセンサスが成り立っている [Lehmann 1978 : 213-214]。

レーマンが、上記三つの語りの機能に加えて、さらにもう一つの重要な機能を持つ語りを指摘している。それが「正当化の話Rechtfertigungsgeschichte」である。

個人にはしばしばこれまでの人生の歩みを反省し解釈するときに、自分にとって不愉快な出来

事や他人に明かしたくない出来事がある。もし、そうした出来事をありのままの真実として明かさなければならぬとしたら、語り手は、聞き手に対して受入れられるような形の語りをする必要がある。とくに社会の中心的な価値観に相反する行為や出来事に関与した場合など、それに関与した自分を正当化し理由づけしたりしなければ、自らのアイデンティティが危機に陥ることもある。レーマンは、ハンブルクの労働者のライフヒストリーを収集するなかで、語り手の人生を語るうえで避けては通れない、ナチス政権下でのナチスとの関係にふれる部分で、そうした語りの機能、語りの型を発見した。戦後、ナチスとの関わりようによっては、公的な社会からの排除や世代間の分裂を生んだ。自らの過去について語る場合、ナチス時代の自分をいかに語るか、それは普通の人びとの語りの日常においても重要な課題であった。ある者は沈黙し、ある者は触れられたくない過去を「正当化の話」として語る。次の事例はそんな正当化の語りの一例である。

#### [事例2]

最終学年の年のことを今もはっきりと覚えています。それは1930年のことでした。当時、近所に家具職人が住んでいました。今、ゼッケ駅のほうへ引っ越してしまったかははっきりとはわかりません。失業！ 私の父も失業して、農家で手伝いをしなければなりませんでした。男たちは、そのとき通りに立ちすくんで、何を始めたらいいいのか途方に迷っていました。私の兄は教職が見つかりませんでした。彼も度々農家の手伝いをしていました。それから政情不安が町にも始まりました。帝国の幟、共産主義者、ナチス！ まったくひどい時代でした。それで私は、1933年に入っていったわけです。

学校には、とくに年配の教師がいましたが、若い教師は別ですが、今どうしているんでしょう。

[Lehmann 1980 : 207]

この話の語り手であるD氏は、ハンブルクの造船所の店舗修理工である。この語りはレーマンとの会話の中で収録されたものだが、D氏は、この話題の前に、自らが社会主義的労働者の伝統の中にいることを説明し、それまでの自らの政治的立場を示したうえでヒトラーユーゲントに入隊したことを語った。こうした順で語られるD氏のナチス組織への加入の決断は、政情不安、社会的困窮状態にあっては理性的な判断はできなかったし仕方がなかったという、正当化の理論が用いられている。このような不都合な事実を正当化の理論で合理化するという語りも、自らの体験を語る語りの中でしばしば現れてくるのである。

このように語りの機能を語り手・聞き手の歴史的・社会的コンテクストにおいて解釈してゆくという分析方法は、つきつめると語り手・聞き手の持つ意識を分析することへとつながっていく。これが、レーマンの提唱する「意識分析Bewusstseinsanalyse」である。

意識分析としての語り研究は、語り手を説話の外部において説話テキストそのものを分析する従来の民間説話研究の方法とはまったく異なる。また、さまざまなシチュエーションにおける語り手の発話行為としての語りに注目するいわゆるパフォーマンス研究とも異なった方向性を持つ。これらの方法論と意識分析との最も大きな違いは、分析の対象が、客体化ないし対象化された語りのテキスト、また行為としての語りではなく、語り手の主観性を問題とするところである。すなわち意識分析では、語りに現れる語り手の日常的な思考様式や意識、世界についての解釈が問われる。またこの主観性は、ときに語り手個人の意識を越えた集合意識、現象学的にいうところの間主観性を持つ場合もある。レーマンの意識分析がユニークなのは、こうした意識が、常に特定の形式をともなった語りとして表出されるという前提に立っている点である。レーマンに

とって「意識分析としての語り研究のプラクシスとは、日常における語りの法則とジャンルを見つけ出すこと、それを正確に記述すること、そのコンテクストにおいて分析を加えること、それらの語りに名前を与えること、そして個々人と集団の文化にとってのそれらの機能上の意義を分析することである」([Lehmann 2001=2010:47]、一部再翻訳)。従来の説話研究において優越していたのは伝承された語りであって、語り手の意識さらには語り手を含む語りの共同体の意識については、むしろ等閑視されていたといっている。

#### 4. 『経験について語ること』——意識分析としての語り研究へ

レーマンのこれまでの語り研究を理論的に総括した著作が『経験について語ること *Reden über Erfahrung*』である。ここでは、「日常の語り」の事例を収集し、「語りの日常」のあり様を民族誌的に記述することよりも、むしろ「語ること」そのものが考察の対象であり、民俗学的ナラトロジーの全体像を示すことが企図されている。

レーマンは、「語ること」が人間の本性であるとしてクルト・ランケが用いた<ホモ・ナランス *Homo Narrans*>という用語を出発点として、「語られたもの」としてのテキスト論ではなく、「語る」という行為そのもの、さらには意識内容が言語化される、つまり「語られる」プロセス及びコンテクストを詳細に論じている。すでにレーマンのこれまでの日常の語り研究で繰り返し主張されてきたのが、伝承的説話と日常における語りの大きな違いは、日常の語りの多くは「経験 *Erfahrung*」について語られるということである。「我々の語るあらゆることが経験を表現している。そして経験は語りとして伝達される」([Lehmann 2007:9]と、著作の冒頭で述べているように、我々が日常のコミュニケーションにおいて語っているのは、すべからず「経験」についての話、あるいは「経験」に基づいた話であるという前提から出発しているのである。

そこで経験はどのように形成されるのかが問われることになるが、個人の経験は、原則的に個人の生活史に由来するもの、時代精神 (*Zeitgeist*) の見解、空想が混在する印象の膨大な集積から成り立っている [Lehmann 2007:35]。これらの諸経験を回想することで経験の語りが生まれる。従来の民俗学的説話研究でも、伝統的なジャンルも含めて語りの多くが様々なメディアによる影響を受けていることはつとに指摘されている。レーマンは、そこで経験を理念的に「ファーストハンドの経験」と「セカンドハンドの経験」とに区別するが、実際にはどんな個人的経験であっても、書籍、新聞、雑誌、インターネットのテキストなどの文字媒体、さらに写真、旅行パンフレット、写真付きの旅行記事、映画、テレビ番組などからの視覚体験も経験として織り込まれていて、ファーストハンド、セカンドハンドの経験を、語りのテキストのみによって明確に区別することは難しい。また経験は、直接的な体験やメディアをとおした二次的経験が歴史的に折り重なって形成されているという意味では歴史性をもつといえる。

レーマンは、人々の日常の意識が生活史上の個々の事実構成をどのように捉え再構成しているかを分析することこそ、文化学的意識分析の中心的な課題であるとし、また生活史において、語りによって表出される経験が様々な由来をもち複雑に絡み合っているからこそ、その意識に与えた様々な影響を分析していくことが、「経験の話 *Erzählgeschichte*」研究の中心的な問いであるとしている [Lehmann 2007:43]。

またレーマンは、語られる経験の形成過程とともに、語りが立ち上がる場、すなわち語りのシチュエーションも重要視している。とりわけ語りを性格づける大きな要因として語りのシチュ

ーションにおける雰囲気(Atmosphäre)をあげている。

これまでの語り研究においては、「シチュエーションの雰囲気は我々の気分や身体の状態に影響を及ぼす」[Lehmann 2007: 69]にもかかわらず、語りの社会的シチュエーションまた主観的な生活経験の次元についての体系的な研究はなされていなかった。とくに気分(Stimmung)や雰囲気が語りに与える影響について十分に考察されなかったといていい。「雰囲気は主観的に経験される」[Lehmann 2007: 69]のものであるが、「雰囲気は個人的なものを越えた文化の一部である。雰囲気は、物音、におい、視覚的印象として経験され、あらかじめ与えられたボタンにしたがって経験され、最終的にはこの土台の上で言葉によって伝達される」[Lehmann 2007: 69-70]。そしてこの雰囲気は、主観的な回想で復元されたテキストにしばしば保存されている。それゆえに、語り研究者は語りのテキストから語られた場における雰囲気を抽出することが可能となるのである。また語りの場での雰囲気を構成する要素として、その場にあるモノ、その場にいる人、そして場の空間、景観も重要な役割を果たす。このような語りが生み出される場での雰囲気を形成する様々なファクターを語りから読み解いていく、また聞き手である研究者も語りの場の雰囲気まで共有し記録する必要があるだろう。

## 5. 語りのシチュエーションと研究領域

語りの分析における雰囲気的重要性を検討するうえで、レーマンはいくつかの具体的な研究領域を挙げている。

気分あるいは雰囲気はマイクロレベルで実際の語りの場のコンテキストに働きかけるのと同時に、マクロレベル——すなわち大きな歴史の中でも語り文化の形成に影響を及ぼす。このことがもっとも顕著に表れるのが、戦時下における語りのあり方であろう。なかでも「うわさ Gerüchte」は、戦時下において、「語りの選択肢であると同時にプロパガンダの原動力そして内容へと発展していった。この二つの情報システムの相互作用は公式的に受け入れられたものと批判的な日常の語りの文化の一部であった」[Lehmann 2007: 100]。第二次大戦中ナチス統治下では、うわさは統治者にとって国民とのコミュニケーションの代替システムとして、国民感情(Volksstimmung)をうかがいしるための情報源であり、警察は積極的に居酒屋、市電などのパブリックな場でのうわさを含む「日常の語り」を収集した。例えば、ベルリンで終戦の年の次のような観察記録がある。

「3月18日のトレープタワー公園で、年配の女性が燃える家々を見ながら：これで戦争が終わらないんだったら、もっとひどいことが起こるかもわからない。——別の女性：この殺戮は何のためなの、なぜ戦争を終わらないの」

「口コミ情報か？アウグステンブルク広場(ベルリン北)地区で、違った日で次のようなことが観察されている。：2、3人の買い物袋で“武装したbewaffnete”女性たちが違う場所で別の一人の女性のまわりに集まっていた。その女性は彼女たちにささやくように指示を与えているかに見えた。監視者が通りすぎたときは、あからさまに黙った。そうしたグループがたびたびその同じ女性を囲んでいたが、そのあと数分で再び解散した。ここではある種の口コミ情報が流されていたのではないかと推測される」

[Lehmann 2007 : 105]

一つ目の事例は、うわさというより、きわめて短い目撃譚であるが、すでに敗色濃厚となったドイツにおいて、戦火のただ中にある女性の厭世気分、終戦への願望が手に取るようにわかる。この目撃譚の報告者は、戦火のベルリンの雰囲気直接的な描写ではないが伝えている。

二つ目の事例については、すでに1930年代の大都市の記録映画に登場するシーンであり、この場面の記録者が、映画のシーンに影響を受けている可能性をレーマンは指摘している。この報告がメディアの影響を受けているかどうかは別にして、女性たちが公共の場集まって情報を交換する様子、つまりは戦時下の語りの日常の風景(Landschaft)<sup>9</sup>として見られていたことがうかがわれる。いずれにしてもこの二つの観察報告では、情報が限定され管理された歴史的状況下で、人々が語るあるいは発言する日常の雰囲気の断片を如実に反映しているといえる。

戦時下の語りとして、レーマンはほかにも、戦時下の気分・雰囲気の醸成に機能していた映画の幕間に上映されたニュース映画である週刊ニュース(Wochenschau)、独英間の都市空爆をめぐる「報復Vergeltung」の語り(なぜ私たち市民が爆撃を受けなければならないのか?)、敵国兵士・捕虜や占領地の原住民などについての「敵についての語りErzählen über Feinde」、さらには伝統的な英雄伝説の延長線上にあると捉えるヒトラー神話なども議論の俎上にのせている。

こうしてみるとレーマンの意識分析としての語り研究は、明らかに語られたテキスト以上にコンテキストの質の分析に比重が置かれているようにみえる。『経験について語ること』においては、日常の語りのテキストそのものはほとんど提示されておらず、むしろ語りの場を形成する気分、雰囲気、社会的コンテキスト、歴史的状況など、語りの場で表れる発言の断片をていねいに拾い上げる、その理論的、方法論的枠組みを論じている。その意味では、レーマンの意図する語り研究は、語りのテキスト以上に、テキストとコンテキストの向こう側にある日常意識の分析に収斂しているのである。

## むすび

レーマンの『経験について語ること』の原題は、Reden über Erfahrungであり、通常の「語り」を意味するErzählenやNarrativを用いていない。ドイツ語redenは、「語る」の意より、さらに一般的な広く話す、発話することを意味する。パウジンガーが「日常の語り」概念を提唱してからも、説話研究者が、日常の語りを伝統的ジャンルの延長線上で文芸として位置付けていたのに対して、レーマンは「日常の語り」を広く日常における発話行為の総体として捉えている。それゆえのredenなのである。

「注意深い民俗学の観察者ならば、昔からこの“文芸Dichtung”(訳者：民間説話)が“本来の居場所”をもっていること、また口頭で伝承される限り、常に詩的ならざる日常生活と結びついていることを知っていた。日常のこの詩的ならざる語り、自らの人生の語り、語り研究の研究領域となってから、経験的文化分析が我々の研究領域の中心に据えられる」[Lehmann 2007 : 224]とレーマンがいうように、多くの場合「日常の語り」は、けっして文学的(文芸的)ではない。だからこそあえて民俗学的語り研究から文芸性の要件をとりはらうことにより、「語る」という日常の営み、言い換えれば語りの文化があるのまに見えてくるのである。さらにその先にあるのが、語りを通して、我々の日常の意識を明らかにすることである。従来の民俗学は伝承という

わば無意識的なプロセスをもっぱら対象としてきたが、日常において語るという営みは、自らの経験——それが一次的なものであるにせよ二次的なものであるにせよ——それを意識化し言語化するプロセスである。レーマンの主張する意識分析とは、まさに伝承文化的説話研究の「日常学」への転回の宣言であるといえよう。

## 注

- 1 伝統的なジャンルである伝説 (Sage) については、いわゆる現代伝説 (Moderne Sage)、現代の伝説的物語 (Sagenhafte Geschichte von heute) などが現代の説話研究が注目しているように ([Brednich 1990] 参照)、現代においても日常で語られる語りの在り方として「生きた」ジャンルであるといえる。レーマンも『経験について語ること』の中で、研究領域の一つとして戦時下の「現代の神話・伝説形成」について論じている [Lehmann 2007 : 127ff.]。
- 2 ブリンクマンは、出身地であるヴェストファーレン州のオーベルンベック村で、自らが語りの場に臨席し、そこで繰り上げられる語りを気づかれぬように助手が速記をするという特殊な方法を用いた。後にレーマンが試みた労働者村の語りの民族誌 [Lehmann 1976] の先駆けとなる日常の語りの民族誌であったが、その関心は、あくまでも社会に共有された共同体財としての説話、いわばフォークロアであったため、記録された語りは伝統的な伝説や笑話として分類されるものがほとんどである。ただし、パウジンガーのいう「日常の語り」に分類される話も含まれている [Brinkmann 1933]。
- 3 日常の語りの様相を歴史的に明らかにした稀有な仕事としてルドルフ・シェンダ (Rudolf Schenda) の『口から耳へ Vom Mund zu Ohr』は特筆すべきであろう。シェンダは同書の中で、日常の語りの場では往々にして「非日常」について語られることを指摘している [Schenda 1993 : 49]。
- 4 レーマンが伝記的語りの資料を集積する契機となったプロジェクトには、「労働者の生活」「戦争捕虜」「難民の説話」「生活のキーワードとしての森」、「人間記録的／伝記的経験としての技術」等、さまざまな体験の局面を主眼に置いた伝記的語りの集積があり、これがハンブルク大学「日常の語りアーカイブ」の基礎となっている。レーマンは日常のコミュニケーションの場で、テレビについての話題を語る場面は見られるが、そうした語りは短く、結局は話題にまつわる自らの体験の語りに移行していくことが多いと指摘している [Lehmann 1976 : 86]。
- 5 風景ないし景観 (Landschaft) は、レーマンの意識分析研究の上で重要な要素である。風景は、語りの場の雰囲気や構成する役割をもつと同時に、日常の語りにおいて風景そのものが語りの対象となることが少なくない。レーマンのモノグラフ『人と森 Von Menschen und Büumen』(邦題『森のフォークロア』)でも、景観としての森がもつ人々の意識が考察の対象となっていた。

## 参考文献

- 岩本通弥・法橋量・及川祥平編 2011 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて—文化人類学・社会学・歴史学との対話—』成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。
- 竹原威滋 1985 『ヨーロッパの世間話』『昔話—研究と資料14号 昔話と世間話』三弥生書店。
- ダンデス、アラン他著 荒木博之編訳 1994 『フォークロアの理論 歴史地理的方法を越えて』法政大学出版局。
- 法橋量 1994 「現代の歴史伝説—ドイツにおける第2次大戦についての噂と伝説」『世間話研究』6。
- 法橋量 1999 「体験と『日常の語り』—日独『世間話』研究に関する覚書」『世間話研究』9。
- 法橋量 2010 「現代ドイツ民俗学のブルーリズム—越境する文化科学への展開」『日本民俗学』263。
- Bausiger, Hermann, 1958, Strukturen des alltäglichen Erzählens, *Fabula*, 1. (=1994、竹原威滋訳「世間話の構造」荒木博之編訳『フォークロアの理論』法政大学出版局)

- Bausinger, Hermann, 1977, Alltägliches Erzählen, *Enzyklopädie des Märchens*, 1.
- Bausinger, Hermann, 1980, *Formen der Volkspoesie*, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Bausinger, Herman, 1986, *Volkskultur in der technischen Welt*, Frankfurt/M, New York: Campus Verlag.
- Brednich, Rolf Wilhelm, 1988, Quellen und Methoden, Brednich, Rolf.W.(Hrg.)*Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin: Dietrich Reimer, 353-380.
- Brednich, Rolf Wilhelm, 1990, *Die Spinne in der Yucca-Palme: sagenhafte Geschichten von heute*, München: C.H.Beck.(=1992, 池田香代子・真田健司訳『悪魔のほくろ—ヨーロッパの現代伝説』白水社)
- Brednich, Rolf Wilhelm, 2001, Methoden der Erzählforschung, Göttisch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.)*Methoden der Volkskunde*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Brinkmann, Otto, 1933, *Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft*, Münster: Verlag der Aschendorfschen Verlagsbuchhandlung.
- Lehmann, Albrecht, 1976, *Das Leben in einem Arbeiterdorf*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Lehmann, Albrecht, 1978, Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag, *Zeitschrift für Volkskunde*, 74.
- Lehmann, Albrecht, 1980, Rechtsfertigungsgeschichten. Über eine Funktion des Erzählens eigenen Erlebnisse im Alltag, *Fabula*, 21.
- Lehmann, Albrecht, 1983, *Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen*. Frankfurt/M., New York: Campus Verlag.
- Lehmann, Albrecht, 1986, *Gefangenschaft und Heimkehr. Deutsche Kriegsgefangene in der Sowjetunion*, München: C.H.Beck.
- Lehmann, Albrecht, 1999, *Von Menschen und Bäumen. Die Deutschen und ihr Wald*, Hamburg: Rowohlt. (=2005, 識名喜善・大淵知直訳, 『森のフォークロア—ドイツ人の自然観と森林文化』法政大学出版局)
- Lehmann, Albrecht, 2001, Bewusstseinsanalyse, Göttisch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.)*Methoden der Volkskunde*, Berlin: Dietrich Reimer. (=2010, 及川祥平訳「意識分析—民俗学の方法—」『日本民俗学』263)
- Lehmann, Albrecht, 2007, *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Neumann, Siegfried, 1967, Arbeitserinnerungen als Erzählinhalt, Heilfurth, Gerhard, Weber-Kellermann, Ingeborg(Hrg.) *Arbeit und Volksleben*. Göttingen: Verlag O. Schwartz et Co.
- Neumann, Siegfried, 1980, Lebendige Erzählen un der Gegenwart. Befunde und Probleme, Jecobeit, W. und P.Nedo(Hrg.)*Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartforschung*, Berlin: Akademischer Verlag.
- Schenda, Rudolf, 1993, *Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Uffer, Leza, 1983, Von den letzten Erzählgemeinschaften in Mitteleuropa, Wehse, Rainer(Hrg.)*Märchenerzähler? Erzählgemeinschaft*. Kassel: Erich Roth-Verlag.



現代人の生に、民俗学はいかにアプローチするのか。その理論的フレームワークについて考える。

## 1. オルタナティブ・ディシプリンとしての民俗学

議論の前提として、民俗学とは何かについて確認しておきたい。民俗学とは、「17世紀イタリアのヴィーコ (Giambattista Vico, 1668-1744) に発し、18・19世紀の対啓蒙主義、対覇権主義の社会的文脈の中で、ドイツのヘルダー (Johann Gottfried von Herder, 1744-1803)、グリム兄弟 (Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785-1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786-1859) によって強力に推進された文献学と、メーザー (Justus Möser, 1720-1794) による郷土社会研究が合流することで形成され、その後、世界各地に拡散し、それぞれの地において独自に発展したディシプリンで、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相とは異なる次元で展開する人間の生を、前者と後者の関係性を含めて内在的に理解することにより、前者の基準によって形成された知識体系を相対化し、超克する知見を生み出す学問である」[島村 2017b]。

民俗学を理解する上で最も重要なことは、この学問の本格的な形成が、18・19世紀のフランスを中心とする啓蒙主義や、ヨーロッパ支配をめざしたナポレオンの覇権主義に対抗するかたちで、ドイツにおいてなされた点である。そして、ドイツと同様に対覇権的な文脈を共有する社会が、ドイツの民俗学の刺激を直接・間接に受けながら、とくに強力にそれぞれ自前の民俗学を形成していったという点である。具体的には、フィンランド、エストニア、ラトヴィア、リトアニア、ノルウェー、スウェーデン、アイルランド、ウェールズ、スコットランド、日本、中国、韓国、フィリピン、インド、新興国としてのアメリカ、ブラジル、アルゼンチンといった地域において民俗学が発達した<sup>1)</sup>。

民俗学が、その学史を通じて今日まで一貫して追究してきたのは、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相とは異なる次元の人間の生であり、そこに注目することで生み出される知見である。一般に、近代科学は、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相の側から生み出される知識体系であるが、民俗学は、それらを相対化し、超克する知を生み出そうとしてきたところに強い独自性がある。したがって、民俗学は、近代科学の一つでありながらも、近代科学一般に対するオルタナティブなディシプリンであるということになる。

民俗学は、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相とは異なる次元で展開する人間の生の理解を内行的に行なうことをめざすゆえに、調査研究のプロセスに、調査対象者、生活者としての当事者を組み込むことを重要な方法の一つとしてきた。民俗学は、アカデミー academy (大学等の専門教育研究機関) に所属する研究者に加え、それには属さない多様なアクターをも研究の担い手としているところから、「野の学問」[菅 2013]、「アカデミーの親密なる他者 (the intimate Other of the academy)」[Noyes 2016:14] という名称で呼ばれることもあるが、これは、内在的な対象理解のための方法として、調査対象者、生活者としての当事者を研究上の重要なアクターとして組み入れてきた歴史に由来する。また、このことは日本の民俗学のみならず、アメリカをはじめ各国の民俗学にも程度の差はあるものの広く見られる現象である。

以上が、民俗学を民俗学たらしめている理論的・実践的基盤である。以下で展開する民俗学理論についての議論も、この基盤の上に立って行なわれるものである。

## 2. 社会変動論としての柳田民俗学

日本での民俗学の受容と展開は、20世紀初頭にはじまった。とくに、1910年前後に開始される柳田國男 (1875-1962) による学術活動がその展開をリードした。草創期の民俗学にとって重要な機能を果たした学術メディアとして、1913年に柳田らによって創刊された雑誌『郷土研究』がある。柳田は同誌を舞台に次々と民俗学史上重要な研究を発表していった。また同誌を通じて、多くの地方在住者が『郷土研究』に関心を持ち、その中から在野の民俗研究者も出現するようになった。

『郷土研究』は、1917年に休刊となったが、その後、『土俗と伝説』(1918-1919)、『民族』(1925-1929)、『民俗学』(1929-1933) というように民俗学関連雑誌が刊行され、これらの雑誌を通して、日本の民俗学は、多くの資料とそれにもとづく研究成果の蓄積をはかりつつ成長していった。そして、これらの雑誌は、地方の読者層である在野の知識人を民俗学者として育て、また彼らを、柳田を中心とするネットワークの構成員として組織化する上でも大きな役割を果たしていた。

ところで、ここで重要なことは、鶴見和子 [1997] が指摘しているように、柳田は、民俗学を、民間伝承そのものの探求をめざす研究ではなく、一種の「社会変動論」として構想していた点である。この場合、柳田の社会変動論は、欧米の近代化を普遍的な尺度とする欧米産「近代化論」の単純なあてはめではなく<sup>2)</sup>、また社会学における近代化論<sup>3)</sup>とも異なり、人びとの生世界(後述)、とりわけそこで生み出され、生きられてきた言葉、芸術、情動、信仰、人と自然のかかわり、女性の日常、子どもたちの文化的創造性といった人文的な要素が、社会の構造的変動の中でどのように変化しているのか、あるいは、社会の構造的変動の中で、それらのうち捨て去るべきものは何で、残すべきものは何か、また新たに取り入れるべきものはどのようなものかを問うものであり、さらに残すべきものと新たに取り入れるべきものとをどのように組み合わせて未来に向かってゆくべきか、を考えるものであった。そして、このような一連の考察は、生活当事者自身によって行なわれるべきものだともされていた<sup>4)</sup>。

このような柳田独自の社会変動論こそが、彼の考える民俗学であり、社会変動論としての民俗学を展開する上での主たる資料が、その当時の人びとの生世界において生み出され、生きられていた民間伝承群であった。彼が組織的に採集した民間伝承群は、社会変動論を展開する上でのコーパス(資料体)として位置づけられるものだったのである。

ところが、1930年代後半以降、民俗学のさらなる組織化とマニュアル化(「民間伝承の会」の結

成[1935年]と雑誌『民間伝承』の創刊[1935年]、概説書『郷土生活の研究法』の刊行[1935年]などが進行すると、民俗学の研究を志す者の間で、柳田の構想とは異なる次元での民俗学理解、すなわち、民俗学とは、民間伝承そのものの研究（たとえば、民間伝承の歴史の変遷や起源の探究、本質主義的な意味の探求など）のことである、とする認識が急速に強まっていった。これは、第二次大戦後になっても変わることなく、1990年代に入るまで続いた。また、今日、社会一般に通用している民俗学理解も、この路線にある。

「民俗学＝民間伝承研究」という位置付けからの脱却を主張する動きは、1990年前後から見られるようになった。そのことが明確にわかる理論的論考として、重信幸彦[1989]と岩本通弥[1998]がある。重信は、民俗学とは、本来、「自分自身を足元から相対化しつつ語ってゆく知の戦術」、「自らの『日常』を相対化して自分を語る言葉を紡ぎ出す」方法論であって、そこでは、たとえば、「日常生活が人の身の丈の大きさを越えてしまうことによる生活の質の変化」とそれを用意した「近代」という仕掛けを、「聞く者」と「語る者」とが、ともに「現在」を生きる者として問いを擦り合わせ、共有する「聞き書き」の場から捕捉する営みが可能となると論じている。

また、岩本は、柳田の民俗学思想の再検討を行ない、「社会現前の実生活に横たわる疑問」を解決し、それによって「人間生活の未来を幸福に導く」のが民俗学で、それが扱う「過去の知識」としての「民俗」は、あくまでもそのための材料であったにも関わらず、その後の民俗学が、こうした問題意識を忘却し、「民俗」そのものの研究を目的とする学間に転じていったこと―岩本はこれを「民俗学の文化財学化」と呼ぶ―を批判し、「『民俗』を研究する学問」から、「『民俗』で研究する学問」への転換(回帰)の必要性を論じている。

重信、岩本ともに、社会変動論という語を用いているわけではないが、議論の内容は、明らかに柳田流の社会変動論を志向するものとなっており、ここにおいて民俗学の社会変動論としての再出発がはかられたとすることができる。そして、これ以降、市場経済、消費、科学技術、農業政策、戦争、暴力、災害、権力、生活革命、生命、記憶、文化遺産、観光、多文化主義、移民、ナショナリズムなど、さまざまな主題領域で、それを社会変動論として自覚するかどうかには濃淡はあるものの、広い意味での民俗学的社会変動論といえる研究が生み出されることとなった<sup>5)</sup>。

### 3. 生世界と民俗

ところで、筆者は、これから先の日本の民俗学は、中国民俗学、ドイツ民俗学、アメリカ民俗学など、世界各地の民俗学が開発した民俗学理論との照合の中で、理論構築をはかってゆく必要があると考えているが、その際、最初に学ぶべきは、中国民俗学、およびドイツ民俗学における「生活世界」論であると考えられる。

中国民俗学は、長らく「民間文学」研究として展開してきたが、1990年代以降、「生活世界」研究として民俗学を再構築しようとするなど、理論化の進展が著しい[高 2015、戸 2015、高 2016、戸 2016]。また、ドイツ民俗学でも、1970年代以降、ヘルマン・バウジンガー(Hermann Bausinger)の主導のもと、「生活世界」「日常」研究としての再編が進行している[バウジンガー 2010、李 2015]。

「生活世界」(Lebenswelt, life-world)とは、いうまでもなくエドムント・フッサール(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938)の現象学と、それを社会学の文脈で発展させたアルフレッド・シュッツ(Alfred Schütz, 1899-1959)によって提唱された概念であるが<sup>6)</sup>、筆者は、中国民俗

学、ドイツ民俗学に刺激を受けつつ、日本の民俗学に、「生活世界」論を導入すべきであると考え。ただ、その場合、Lebenswelt, life-worldについては、「生世界」という日本語をあて、以下のようにその意味内容を定位することにしたい。

社会学者の江原由美子は、シュッツの生活世界論を分析し、彼のいう生活世界には、「想像の世界」「夢の世界」「芸術の世界」「科学の世界」「宗教的経験の世界」「子どもの遊びの世界」「狂気の世界」と並んで多元的リアリティを構成する一リアリティとしての「日常生活世界」を意味する生活世界と、多元的リアリティの総体としての生活世界の二つがあるとした上で、このうちの後者を「生きられる世界」と呼んでいる[江原 1985 : 25-55]。

また、同じく社会学者の西原和久は、シュッツ以後の現象学的社会学の展開を批判的に検討し、現象学的社会学の「生活世界」論は、身体的「生」（生命）次元の存在を忘却する傾向にあると指摘した。そして、この次元を視野に入れた根源的な「生」世界論を展開し[西原 2003 : 190-194]、その際、これまで「生活世界」の日本語があてられてきたLebenswelt, life-worldには「生世界」の語をあてるべきだと論じている[西原 2006 : 71-80]。

筆者は、江原と西原によるこれらの議論を踏まえ、身体的「生」（生命）の次元を含めた「多元的リアリティの総体としての生きられる世界」を、「〈生きられる世界〉としての生世界」と称することとし、そして、この「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」が、民俗学が研究対象とする「民俗」であると定義するものである。

「民俗」をこのように定義すると、何が「民俗」で、何が「民俗」でないのか、という問題について、次のような説明が可能となる。すなわち、〈生きられる世界〉としての生世界に外在するものは、「民俗」ではない。しかし、それが〈生きられる世界〉としての生世界に導入され、生きられれば、「民俗」となる。また、〈生きられる世界〉としての生世界において生きられていたものが、生きられなくなったとき、それは「民俗」ではなくなるのである<sup>7)</sup>。

一例をあげると、「世間」という概念がある。「世間」は、ある個人(当事者)の〈生きられる世界〉としての生世界の外にあるならば、「民俗」ではない。しかし、その当事者が、「世間体」を気にする、というように世間を意識した段階で、「世間」は、その当事者の〈生きられる世界〉としての生世界において生きられることになり、「世間」についての経験・知識・表現は、その人にとっての「民俗」となる。「学校」も「国家」も「ユネスコ」も「ハイ・アート」も「株価」も「キリスト教」も「生活改善運動」も「ショッピングモール」も、同様である。それらが、当事者の〈生きられる世界〉としての生世界の外にあるならば、「民俗」ではない。しかし、それらが〈生きられる世界〉としての生世界において生きられるならば、それらについての経験・知識・表現は、当事者にとっての「民俗」となる。

ところで、これまでの説明で、「民俗」が生み出され、生きられる世界が、生世界であることが理解されたと思うが、この場合、柳田國男が多用した「郷土」とは、「民俗」が生み出され、生きられる世界としての生世界に対するメタファーであったということも可能である。佐藤健二は、まさに「現象学的解釈」[佐藤 2002 : 314]として、「郷土」に対する次のような再定義を試みている。

すなわち、「郷土」とは、「実体としての出身地や現実の地域には置きかえられない方法性をもった概念」で、「それぞれの身体に、いわば所与の素材として与えられている日常であり、実践として使いこなされ再生産されている『意識感覚』のありようそのもの」、「明確に言語化されない日常であり、無意識であり、身体であり、知識や経験の根拠地」であり、「疑問と批判力の共有地」である[佐藤 2002 : 311-321]。このような「郷土」とは、本稿にいう「『民俗』が生み出され、生きられる世界としての生世界」に他ならないと言ってよいだろう。

さて、ここで話を柳田による民俗学的社会変動論の議論に戻したい。前節で筆者は、柳田の民

俗学的社会変動論は、社会構造の変動の中での生世界、とりわけそこで生み出され、生きられてきた人文的要素の変化について考えるものだと述べたが、そこでいう生世界とは、まさにいま概念設定をした意味での「生世界」である。そして、「人文的要素」を含む、そこで生み出され、生きられてきた経験・知識・表現が、ここまで説明してきた「民俗」なのである。そうすると、柳田が構想し、われわれもそれを引き継ぐ民俗学的社会変動論とは、次のように言いなおすことができるであろう。

すなわち、それは、社会の構造的な変動の中で、人びとの〈生きられる世界〉としての生世界で生み出され、生きられる経験・知識・表現、すなわち民俗のあり方はいかに変化したか、また、人はいかなる経験・知識・表現、すなわち民俗を生み出し、生きることによって構造変動に対応すべきか、を生活当事者と研究者との協働によって内在的に考察することで、人びとの生世界をより良いものにするをめぐす人文社会理論である。

#### 4. フォークロアからヴァナキュラーへ

本稿で、筆者は、「民俗」を、「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」と定義したが、この定義を、日本語圏、あるいは漢字文化圏を越え、世界の民俗学界に発信しようとする場合、いかなる用語(さしあたり、英語の用語)を以てこれを表現すべきであろうか。これまでの学問的慣例に従って、folklore (フォークロア) と訳すべきなのだろうか。

20世紀半ばに至るまで、世界のいずれの民俗学においても、フォークとは、農山漁民であり、フォークロアとは、農山漁村で伝承され残存している民間伝承のこととする理解が一般的であった。これに対して、アメリカの民俗学者、アラン・ダンデス (Alan Dundes, 1934-2005) は、まったく異なる定義を提示した。すなわち、フォークについて、「どのような人々の集団であれ、一つの共通の因子を分かち持っている人たちである。その人々を結びつけている因子はどのようなものでもかまわない。共通の職業でも、言語でも、宗教でも、何でもよいのである。重要なのは、何らかの理由で形成された集団が、独自と呼べる何らかの伝統を持っているということである」[Dundes 1965:2] とし、フォークロアとは、この「何らかの伝統」のことであるとした。この定義は、従来の民俗認識、民俗学観を大きく転換させるものとして、アメリカをはじめ、多くの国の民俗学に影響を与えた。

しかしながら、民俗学の外部においては、フォークロアを、農山漁村で伝承されてきた民間伝承のこととする見方や、「古めかしく珍奇なもの」とする偏見が消え去ることなく持続し、アメリカの民俗学者たちは、フォークロアという語に対する社会的な誤解の根深さに苦慮し続けてきた。

また、ラテンアメリカでは、フォークロアが、国家による国民統合のための道具とされたことへの批判 [ロウ/シェリング 1999: 11-31] や、フォークロア概念がはらんだ「西洋近代的・主知的文化観」、エリートがフォークロアを「情報」「知識」「商品」として専有する不均衡な権力関係への批判がなされ [石橋 2012: 270-271]、フォークロアの語は次第に、ポピュラー・カルチャー (Popular Culture) の語に取って替わられていった。

一方、インド、フィリピン、中国、韓国、日本など、アジア各国においては、南米におけるようなフォークロアの語をめぐるそうした社会的認識は顕在化しておらず、それに対する批判的な議論も起こっていないため、フォークロアの語に対する忌避感は見られない。

このように、フォークロアの語をめぐる受けとめ方は、国や地域によって一様ではないものの、国際的な文脈で、フォークロアの語を使い続けることができるかどうかについては、検討の余地があるといえよう。

こうした状況下で、フォークロアに替わる語として登場してきたのが、vernacular（ヴァナキュラー）という概念である。ラテン語の「家で生まれた奴隷(a home born slave)」を語源とする「ヴァナキュラー」は、近代文献学において、〈権威あるラテン語に対する世俗の言葉(俗語)〉を意味する語として用いられてきたが[Burke 2004、Leonhardt 2013、小長谷 2016]、その後、建築学の領域に流入し、専門の建築家以外の者によって建てられた建築物をさす語として、「ヴァナキュラー建築(vernacular architecture)」の語が広く用いられるようになった<sup>8)</sup>。そして、ヴァナキュラー建築は、土地・風土に根差したものとして建てられたものであることが多いため、ヴァナキュラー建築は、「土地・風土に根差した建築」という意味の語として認識されるようにもなった。

アメリカ民俗学では、1950年代以降、民俗学的建築研究の領域でヴァナキュラー建築の語が使用され[Vlach 1996: 734]、その後、芸能、工芸、食、音楽をはじめ、より広い対象に対してもこの語が使われるようになったが[Vlach 1996: 734]、概念としての理論的彫琢はレオナルド・プリミアノ(Leonard N. Primiano) [1995]によるところが大きい。

プリミアノは、ヴァナキュラーの語を語史的・語誌的に検討して、この語に、地域的(local)、土着的(native)、個人的(personal)、私的(private)、芸術的(artistic)などの含意があることを明らかにし、また周辺領域での概念化の動向を検討した上で、「個人の生きられた経験に見出される創造性」<sup>9)</sup>を意味する概念として、ヴァナキュラーを再定位した<sup>10)</sup>。そして、この概念によって、それまでの民俗学が用いてきたフォークfolkの語では捉えられない人間の生の実態がとらえられるとした。

プリミアノは、ヴァナキュラーをめぐる議論を、「ヴァナキュラー宗教」という概念を用意して宗教研究の文脈で展開し、次のように述べている。「ヴァナキュラー宗教は、生きられた宗教、すなわち人々が出会い、理解し、解釈し、実践する宗教である。宗教は解釈を生得的に伴うため、個人の宗教がヴァナキュラーでないことは有り得ない」[Primiano 1995: 44]。「ローマの教皇も、チベットのダライ・ラマも、イスタンブルの総主教も、エルサレムのチーフ・ラビも、純粋無垢な宗教生活を『公式』に生きてはいない。こうした聖職階級のメンバーは、その宗教伝統における制度規範の最たる側面を代表していようと、ヴァナキュラー的(vernacularly)に信仰し実践している。そこには常に、幾らかの受動的適応があり、幾らかの興味深い残存があり、幾らかの能動的創造があり、幾らかの反体制的衝動があり、幾らかの生活経験からの反省があり、そうしてこれら個々人がどのように宗教生活を送るかに影響している」[Primiano 1995: 46]。

筆者は、プリミアノの議論に同意する。その上で、彼のヴァナキュラー概念を、さきに論じた「生世界」論と接合し、ヴァナキュラー(the vernacular)を「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」のことに定義する。そして、この「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」が、さきに論じたとおり、日本語では「民俗」に相当するものであることから、ヴァナキュラーとは「民俗」のことであり、「民俗」とはヴァナキュラーのことであり、と位置づけるものである。そしてまた、「民俗」をthe vernacularと訳したことから、「民俗学」の英語名称も、Folklore StudiesやFolkloristicsから、Vernacular Studiesへ変更すべきではないかとも考えるものである。

## 注

- 1 民俗学のこうした形成史は、人類学のそれと対照的である。人類学は、イギリス、フランス、強国としてのアメリカといった覇権的強大国において、非キリスト教圏の「他者」を覇権的に研究するプロジェクトとして生まれた学問である。なお、この場合、イギリスやフランスにおいても民俗学が研究されていたという事実があり、この点をどのように位置づけるかという問題があるが、これについては次のように説明できる。
- たしかに、イギリスでは、1846年に、ウィリアム・トムズ(William John Thoms)が、ドイツのグリム兄弟の著作の影響のもと、フォークロアFolkloreという英語を創出し、その後、多くの民俗学的研究が生み出されてきた。しかしそれらは、フォークロアを、「文明中の残存文化」、「未開民族文化と比定し、人類文化的に解釈し取り扱ったにすぎず」、そのため、イギリスのフォークロア研究は、ほどなく人類学に吸収されてしまい、ドイツにおける民俗学のような「独特の学問領域が、はたして存在したか疑わし」とされる歴史過程をたどった[岡 1994: 201]。
- フランスにおいても、民俗学的な研究分野の発生はあったが、独立科学としての体系化を志向するよりは、社会学の一部門への吸収を自ら志向する傾向が強く[サンティエヴ 1944]、その結果、国立芸民間伝承博物館(のちに国立ヨーロッパ・地中海文明博物館に発展解消)をはじめとする博物館を主な舞台とした個別資料研究的な領域としては自立したものの[キューズニエ/セガレン 1991]、アカデミックディシプリンとしての独立は見ることなく、社会学や人類学に吸収されているといつてよい現状である。
- 民俗学史をめぐるイギリス・フランス両国とドイツとの相違の背景には、対覇権主義的な社会的文脈の有無が関係していると考えられる。
- 2 鶴見和子は、柳田の社会変動論では、地球上の社会の多系的な発展が前提とされ、欧米の近代化を物差しとする単系発展の考え方は採られていないと指摘している[鶴見 1997: 446]。
- 3 社会学における近代化論については、富永[1996]などを参照。
- 4 柳田流社会変動論に相当する具体的作品としていくつか例をあげるなら、言葉を中心とするものとして『国語の将来』(1939年)、生活の中の芸術や情動を中心とするものとして『不幸なる芸術』(1953年)、信仰を中心とするものとして『氏神と氏子』(1947年)、人と自然のかかわりを中心とするものとして『野草雑記・野鳥雑記』(1940年)、『狐猿随筆』(1939年)、女性の日常について『木綿以前の事』(1939年)、子どもたちの文化的創造性について『小さき者の声』(1942年)、また、感覚や情動を含めたさまざまな人文的要素について広く言及したものとして『明治大正史世相篇』をあげることができる。柳田は、これらの著作のあちこちで、さまざまな新旧の人文的要素の選択を、社会の変化に応じて生活当事者が自らの判断で行なうことが大切であり、民俗学はそれを実現するための方法だと論じている。
- 5 たとえば、人びとの生世界が市場経済や文化政策の動きと接合したとき、そこに表出される「宗教性」のあり方はどのようなものになるのかを検討した門田岳久[2013]、徴兵や戦争という出来事が生世界に侵入してきたとき、人びとはいかなる民俗を生み出し、生きたのかを解明した喜多村理子[1999]、市場経済の展開の中で産業化が進んだ現代の農業を、農業者たちの生世界はいかに受けとめているのかを理解しようとした野口憲一[2016]、などを優れた代表例としてあげることができる。
- 6 フッサールは、生活世界を、「それだけがただ一つ現実的な世界であり、現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界であるところ」[フッサール 1995: 89]のもの、われわれの全生活が実際にそこで営まれているところの、現実に直観され、現実に経験され、また経験されうる「[フッサール 1995: 92]世界、「われわれの具体的な世俗生活においてたえず現実的なものとして与えられている世界」[フッサール 1995: 93]のこととしている。
- また、シュッツとルックマンは、生活世界(「日常生活世界」)を、「自然的態度に留まっている人びとにとっては自明である前科学的な現実」[シュッツ/ルックマン 2015: 43]、「人がそのなかで自らの身体をとおして作用することによってそれに介入し、それを変化させることのできる現実領域」[シュッツ/ルックマン 2015: 43]、「常識的態度のうちにいる十分に目覚めた通常の成人が、端的な所与として見出す現実領域」[シュッツ/ルックマン 2015: 44]、そこにおいてのみ「共通のコミュニケーション的周囲世界が構成され得る」[シュッツ/ルックマン 2015: 44-45]「人びとにとって特別な至高の現実」[シュッツ/ルックマン 2015: 45]のこととしている。
- 7 このような民俗の定義のもとでは、これまでの民俗学において、それが「民俗」であるか否かを弁別しようとする際にしばしば持ち出されていた、「伝承されたもの」であるか否か、「変わりにくいもの」であるか否か、といった点は、「民俗」の弁別基準にはなりえない。「伝承されたもの」であろうとなかろうと、「変わりにくいもの」であろうとなかろうと、「(生きられる世界)としての生世界で生み出され、生きた経験・知識・表現」は、等しくすべて「民俗」である。

- 8 建築学におけるヴァナキュラーの語の初出は、1857年のGeorge Gilbert Scottによるものとされる[Gowans 1986 : 392]。
- 9 vernacularについてのこの定義は、プリミアノの議論の文脈をふまえて島村が構成した。
- 10 プリミアノによるヴァナキュラー概念の要諦は、これまでの民俗学で採用してきた、エリート (elite) と民衆 (folk)、公式 (official) と非公式 (unofficial) といった二項対立による対象把握の枠組みや、対象をア prioriに「集団」「共同体」とする考え方を退け、あらゆるものが個人によって (程度の差はあるものの) 創造的に「生きられる」状況に焦点をあてようとするところにある。なお、プリミアノは、ヴァナキュラーの単位を個人に設定しているが、同時に、「他の個人やコミュニティから受け取った要素の伝達の重要性を否定せず」[Primiano 1995 : 50] と述べているように、他者やコミュニティとの関わりを考慮していないわけではない。

## 参考文献

- Burke, Peter, 2004 [2009], *Language and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press. (『近世ヨーロッパの言語と文化—印刷の発明からフランス革命まで—』原聖訳、東京：岩波書店)
- Dundes, Alan, 1965 [1994], “What is Folklore?” *The Study of Folklore*, Alan Dundes ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1-3. (『フォークロアとは何か』荒木博之訳、『フォークロアの理論』荒木博之編訳、東京：法政大学出版会)
- Gowans, Alan, 1986, *The Mansions of Alloways Greek*, in Dell Upton and John Michael Vlach eds., *Commonplaces: Readings in American Vernacular Architecture*, Athens: The University of Georgia Press, pp.367-393.
- Leonhardt, Jürgen, 2009, *Latin: Geschichte einer Weltsprache*, Munich: C. H. Beck (translated by Kenneth Kronenberg, 2013, *Latin: Story of a world Language*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press) .
- Noyes, Dorothy, 2016, *Humble Theory*, Bloomington: Indiana University Press.
- Primiano, Leonard N., 1995 [2007], “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife,” *Western Folklore*, 54(1): 37-56. (『宗教民俗における方法の探究とヴァナキュラー宗教(Vernacular Religion)』小田島建己訳、『東北宗教学』3)
- Rowe, William and Vivian Schelling, 1991 [1999], *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, London/ New York: Verso. (『記憶と近代—ラテンアメリカの民衆文化』澤田眞治／向山恭一訳、東京：現代企画室)
- Vlach, John Michael, 1996, “Vernacular,” in Jan Harold Brunvand ed., *American Folklore: An Encyclopedia*, New York: Routledge, pp.734-736.
- 石橋純 2012 「ベネズエラ民謡『ポローボ』の創造—知識人と民衆知—」『民謡から見た世界音楽—うたの地脈を探る—』細川周平編著、京都：ミネルヴァ書房、257-273
- 岩本通弥 1998 「『民俗』を対象とするから民俗学なのか—なぜ民俗学は『近代』を扱えなくなってしまったのか—」『日本民俗学』215、17-33
- 江原由美子 1985 『生活世界の社会学』東京：勁草書房
- 岡正雄 1994 『岡正雄論文集 異人その他 他十二編』大林太良編、東京：岩波書店
- 門田岳久 2013 『巡礼ツーリズムの民族誌—消費される宗教経験—』東京：森話社
- 高丙中 2015 「中国民俗学の新時代—公民の日常生活を研究する文化科学へ—」田村和彦訳、『日常と文化』1、89-99
- 高丙中 2016 「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—」西村真志葉訳、『日常と文化』2、60-73
- 喜多村理子 1999 『徴兵・戦争と民衆』東京：吉川弘文館
- キューズニエ、ジャン／マルティヌス・セガレン 1991 『フランスの民族学』東京：白水社
- 小長谷英代 「『ヴァナキュラー』—民俗学の超領域的視点—」『日本民俗学』285、1-30
- サンティエヴ、ペー 1944 『民俗学概説』山口貞夫訳、東京：創元社
- 佐藤健二 2002 「郷土」『新しい民俗学へ—野の学問のためのレッスン26—』東京：せりか書房
- 重信幸彦 1989 「『世間話』再考—方法としての『世間話』へ—」『日本民俗学』180、1-35
- 島村恭則 2017a 「『民俗学』是什么」『文化遺産』46、59-65
- 島村恭則 2017b 「グローバル化時代における民俗学の可能性」『アジア遊学』215、217-231
- シュッツ、アルフレッド／トーマス・ルックマン 2015 『生活世界の構造』那須壽監訳、東京：筑摩書房

- 菅豊 2013 『「新しい野の学問」の時代へー知識生産と社会实践をつなぐためにー』東京：岩波書店
- 鶴見和子 1997 「社会変動論のパラダイムー柳田國男の仕事を中心としてー」『鶴見和子曼荼羅Ⅰ 基の巻』東京：藤原書店、442-483
- 富永健一 1996 『近代化の理論ー近代における西洋と東洋ー』東京：講談社
- 西原和久 2003 『自己と社会ー現象学の社会理論と〈発生社会学〉ー』東京：新泉社
- 野口憲一 2016 「〈産業としての農業〉を営むという実践を理解するー徳島県におけるレンコン生産農業の事例からー」『日本民俗学』285、57-77
- バウジンガー、ヘルマン 2010 『フォルクスクンデ ドイツ民俗学ー上古学の克服から文化分析の方法へー』河野眞訳、京都：文緝堂
- 戸嶋輝 2015 「民俗学における『生活世界』概念の『当たり前』についての再考」西村真志葉訳、『日常と文化』1、100-108
- 戸嶋輝 2016 「民俗学：批判的視点から現象学のまなざしへーバウジンガー著『科学技術世界のなかの民俗文化』訳者あとがきー」西村真志葉訳、『日常と文化』2、44-56
- フッサール、エドムント 1995 『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、東京：中央公論社
- 柳田國男 1935 『郷土生活の研究法』東京：刀江書院
- 李相賢 2015 「ドイツ民俗学と日常研究ードイツチュービンゲン大学民俗学研究所の村についての日常研究を中心にー」中村和代訳、『日常と文化』1、35-45



# 日常とローカリティ

丁 秀珍  
JON Su-Jin

翻訳：中村 和代

## はじめに

本シンポジウムの「変化する日常をどう捉え、いかに記録するのか」という課題に、私は「空間とローカル、ローカリティ」への昨今の学術的関心とその過程で展開された議論に注目し、そこから民俗学につながる方法を見出してみようと思う。正直なところ、このテーマはそれまでの私の研究と距離があるため、私の観点はまだ初歩的な段階に留まっている。しかし、それでも私がこのテーマを取り上げたいのは、これまで民俗学が追究してきた研究方法とある種の関連性を感じるからである。

柳田國男は、民俗が中心地から波紋が広がるように周辺に伝播する同心円状の様相を理論化した。ソジャ (Edward Soja) もまた、1920年代に米国の都市生態学 (urban ecology) 学派が、都市の空間的因果関係を説くために、同心円理論を空間分析の主な方法論として活用したことを伝えている [Soja 2015 : 286-287]。また、産業化時代の大衆媒体の影響に注目したバウジンガー (Hermann Bausinger) は、民俗が大衆媒体を通じ、時間や空間、階層の境界を自由に超え移動する様相を、民俗学の主要な研究対象として置くべきであると説いていた [Bausinger 1990]。これらの事例からも、空間への関心、そして空間分析を通して生まれる可能性への認識は、予てから民俗学の方法論の中に胚胎されていたと判断できる。したがって、本発表では、これまでの隣接学問の空間に関する議論を概括し、そこから民俗学の特徴を活かした日常研究の方法を模索する。

## 1. 日常研究についてのパラダイム

社会学において日常への問いに本格的に取り組みはじめたのは、1960年代末から1970年代に至る時期である。当時日常という対象への学術的関心は、社会学に限られたものではなく、哲学、政治学、歴史学、心理学など、多様な分野に広がっており、研究の急増につながった。しかし、それらの研究は各分野それぞれが持つ伝統的な理論の中で展開されたため、背景論理やパラダイムといった包括的な理解までには至らなかった。それでも継続して多様な学術分野で「日常」という対象に関心が向けられたのは、それまで支配的であった既存の方法論の限界を指摘する批判的省察の流れとともに、既存の方法論では捉えることのできない新しい社会現象が急浮上したから

だと考える。

姜水澤<sup>カンステク</sup>によると、多様な学術分野で急増した日常研究には、緩やかではあるが次のような共有された観点があるという。

一、経済や政治など、特定の領域の論理で社会全体を説明しようとするのではなく、総体的な生活論理の観点で生活の主体である人間に注目する。つまり、日常は経済、政治など既存の社会構造、あるいは「体系」と呼ばれる領域の周辺や残余部分に領域として存在するのではなく、全ての社会活動の最も中心的な領域として想定される。また、日常の様々な暮らしの領域、例えば労働、余暇、家庭、その他社会的関係の諸領域は、それぞれが分離されているのではなく、内的世界では密接につながりあう総体的な単位として想定される。

二、英雄や専門家ではない、普通の人々の日常生活に関心を寄せ、普通の人々が見せる常識的知識や日常実践の意味に注目する。つまり上から導入される支配的論理ではなく、下から生産される実践的論理に焦点を置く。また外側から観察する者ではなく、内側で参与する者となり、参与している自らの目を通して日常世界を把握するので、外側からただ眺める観察者の理論や概念ではない、生活主体の経験世界、主観的な意味、実践的な行為が土台となる日常世界の再構成を起こし、捉えようとする。要するに、「下から(von unten)」、そして「内から(von innen)」の観点に立つ。

三、生活主体の経験と思考を、静態、主観的に把握するのではなく、動態、脈絡的に把握する。このような観点は、個人と社会、主観と客観の二分法的対立を克服し、人間を、時間的、空間的、社会的な関係の中で絡み合っている存在として見る。

四、それぞれが学術領域の境界を越え、哲学、心理学、社会学、歴史学、政治学、経済学、民俗学、文学など関連する学問の学際的研究が必要であることも強調している。さらには、抽象的な理論構成と経験的研究の硬化した関係を批判し、双方の結合、特に経験を基にした理論構成の重要性を強調している[姜 1998: 25-27]。

これら観点の共有は、前述の日常を対象とした多様な研究が、既存の社会科学の方法論とどのような差別化が図られているのかを明確に表している。しかし、そのためにそれらの研究が批判に直面してきたことも事実である。例えば、既存の構造に対する研究を主観的な経験で代替しようとする傾向、全体社会への俯瞰を欠如したまま微視的研究にだけ集中しようとする傾向、ひいては概念的分析を忌避し反分析的態度に留まる傾向などに対する批判が挙げられている [Kocka 1987: 23-30]。

もちろん、全体社会の構造や変動を独立変数として扱う因果論的説明方式を、日常研究にそのまま適用するのは、それ自体が問題であるだけでなく、日常研究の目的や意義にもそぐわない。しかし、巨視的な社会構造や社会変動は個人の日常を可能にする社会的、歴史的環境であり、だからこそ、それらは個人よりも先に存在するということを看過してはならない。実際、この問題は従来の村落社会のように、予てから比較的小さな共同体で維持されてきた慣行の調査、研究を重ねた民俗学が、特に警戒しなければならない事案と考える。

ならば、前述のような観点が共有されながらも、微視的な次元の主観的な経験を扱った研究の批判に留まっていた過去の研究傾向を克服できる方法は何だろうか。そこには多角的な視点からの問いと深い議論が必要となる。その本格的な議論に進むための方法の一つとして、日常という対象への関心とともに向けられた、空間とローカル、ローカリティについての学術的な関心に注目してみる。

## 2. 日常と空間

前述で取り上げたように、「日常世界の内的存在」として、人間は時間的、空間的、社会的な関係の中で絡み合っている。したがって、人間が衣食住を解決し社会的な暮らしを続けていく日常生活の世界は、時間と空間、行為と構造が、その基本要素として内在している。言い直せば、「日常生活の世界とは、特定の時空間に沿って、その時空間の中で日々の行為を通じ形成される実態である」[金 1995: 61]。つまり、時空間は人間の経験を組織する単純で形式的な仕切りに過ぎないのではなく、日常的な行為を実現している実存的基盤であり、日常生活を可能にする基本条件でもある。

しかし、このような本質的な特性にもかかわらず、空間は、時間を対象とする扱われ方とは違い、既存の社会科学分野において取り立てて注目される対象ではなかった。グンブレヒト (Hans Ulrich Gumbrecht) は、その理由を社会科学、特に啓蒙主義と近代性の産物として登場した社会学が、観念論的哲学から思想的な刺激を受けてきた流れの中で捉えている。肉体よりも意識を重視する哲学の影響下では、空間は肉体と繋がれ、時間は意識と結びつくという傾向が支配的であったというのである[Gumbrecht 1991: 56, Schrör 2010: 20]。このような傾向は、時間を移動性、力動性、進歩性、変動、歴史などの概念と結びつける一方で、空間を非移動性、停滞、反動、停止、堅固などと結びつける思考を一般化させた[Schrör 2010: 21, Soja 2015: 282]。その結果、空間は変動と変化を探究する社会学の理論にはそぐわない対象と認識され、近代化として代表する多くの社会変動が理論化される中、主として扱われることはなかった。

ところが、1960年代末になり西欧社会を席卷した68年学生運動と都市の危機は、空間への関心を新しく呼び起こす歴史的な転換点となった[Soja 2015: 289]。当時、空間への関心の高まりを牽引したのは、ルフェーヴル (Henri Lefebvre) とフーコー (Michel Foucault) であった。ルフェーヴルは、1960年代の初めに状況主義者たちとの共同研究でヨーロッパのいくつかの都市を対象にその変化過程を追跡し、そこから生じた空間への問いを、資本主義批判と政治的代案の核とした。そして、すでに拙稿で指摘した「日常が作品になるようにせよ」という文化革命戦略を[丁 2017: 243]「新しい社会、新しい暮らしは、新しい空間の生産で後押しできない限り、砂上の楼閣に過ぎない」という論に結びつけた[朴・金 2001: 473]。

空間を穿鑿してきた地理学をはじめ、空間に付随していた支配的な思考は、空間を物質的な対象として、表面的でありかつ測量可能な対象と見なしていた。しかし、ルフェーヴルの核心をなす主張である空間生産論では、空間は単純な物質の対象ではない。空間は、私たちの日常的な「空間的实践 (La pratique spatiale)」を通し作られる社会的な産物なのだ。それぞれが行う空間的实践は、その数だけ違う空間を作り出す。その点を踏まえて見ると、資本主義特有の家と職場、そして余暇空間の分離は、過去の時代とは全く違う方法で空間を組織した結果だと言える。

空間が日常的な実践の範囲と形態を組織するならば、日常で繰り返される実践から資本主義的空間はやはり再生産される。例えば、空間的实践は当初、利用者の使用価値中心で編成されるものとされてきたが、市場の交換価値によって空間の値付けが進むとともに各空間間で複雑な資本ネットワークが広がり、結果、その資本ネットワークに沿った、回し車を回すような日常的な暮らしが展開された。しかし、空間的实践がこのような支配秩序の再生産にのみ影響するのではない。近代的な科学技術と抽象的な知識の産物である「空間の表象 (Les representatios de l'espace)」が<sup>3)</sup>空間的实践に部分的に介入することで、資本主義的空間の再編と葛藤を誘起させる空間的实践が「抵抗の芽生え」となり作用しながら、新しい空間が生産されるのである[Lefebvre

2011、朴・金 2001：473-474]。ルフェーヴルは、この空間生産論を通して構造と行為を統合し、さらに日常的な暮らしの力動性と構造への抵抗の可能性を模索したのである。

### 3. 空間の再編

ルフェーヴルとフーコーの新しい空間論が、ジェイコブス (Jane Jacobs) とハーヴェイ (David Harvey) が論ずる空間についての批判的事由へ継承され、それは「空間論的転回」<sup>2</sup>という表現を登場させるほど空間についての学術的談論の増大につながった。その一方で、現実社会の急激な変動、即ちグローバル時代の到来も、やはり空間的事由を拡張させる重要な環境を作り出した。

グローバル化が、資本主義経済システムの推進力で生み出された結果ということに異論はない。ハーヴェイは、このような時代の特徴を「時空間の圧縮」と表現しているが、時間を通した空間的障壁の崩壊は、資本主義が展開する一連の歴史の中で持続的に進んできた。例えば、鉄道、電線、自動車、ラジオ、電話、ジェット機、テレビ、最近ではインターネット革命など、生産、流通のネットワークなどは、消費の全般で空間を合理的に組織する資本主義的な動機から生まれた代表的な事例である。その結果、グローバル化を「時空間の圧縮」と表現するだけでなく、「距離の死」「場所のない社会」「空間の収縮」「地理学の終末」「空間の終末」などの修辭が溢れた。

しかし、グローバル化が空間の消滅を招来したとの見方は問題がある。グローバル化に対する重要な抵抗の一つの形態として、グローバル(スケール)の対極にあるローカル(スケール)の再領土化が進められているからである。シュラー (Markus Schrör) は、交通、通信技術の発達によって経済的、政治的、社会的活動が特定空間を離れ自由になったと説き、空間が消えたのではないと強調した。むしろ、場所、もしくはローカルは、グローバルな影響力に反対・抵抗する立場を確立させたことで生き残ったというのである [Schrör 2010：193]<sup>3</sup>。ハーヴェイもまた、急変する世界の中で個人は自身のアイデンティティを確立する素地をローカルの中で見出すと指摘した。そして、このような「場のアイデンティティ (place identity)」は、資本に対抗する闘争において、制限的ではあるが効果的な力を発揮できると力説している [Harvey 2004：352-353]。これらの論理を踏まえ、シュラーは、グローバル化は空間の消滅だと主張する命題は、グローバル化によって国家政治の影響力が弱体化するという誇張と、一般的な意味での政治と国家政治を同一視し、空間を物質的領土と同一視するという限界を露呈したのだと批判した [Schrör 2010：193]。

資本主義の力動性と柔軟な蓄積 (flexible accumulation) 体系の発展もまた、ローカルの再領土化を促す。空間的障壁が少なくなるほど、「空間内の場所の差」に対する資本の感応度は高まるからだ。企業の立地戦略と結びつき、グローバル資本は時空間の圧縮によって確保された柔軟性と移動性をもって、ローカル労働市場の特殊性やローカル社会の文化的特徴あるいは伝統を、より精巧に活用できるようになった。1960年代の革命的スローガンだった「グローバルに考え、ローカルに行動せよ (Think globally, act locally)」が<sup>4</sup>、グローバル企業のスローガンとして転用されたことから考えられるように、グローバル資本がローカルを同質化させるその瞬間も、ローカルは資本に抵抗する場所なのだということ呼び起こさせ、抵抗の対象を量していく。

このような前提に立てば、グローバル化が空間の消滅を招来したと見るよりは、境界で区切られていた国家が定める秩序を、「ローカル/ナショナル/グローバル」という新しい空間構造で再編していると見るのが妥当といえる。もちろん、この三つの関係は、ただ単にスケールの差に基づいた垂直的な組合せでは把握できない。これらは重層的であり、相互に浸透する複雑な形で、

お互いに影響を与えあっているからである。ユネスコ文化遺産条約がそうであるように、グローバル機構とグローバル協治 (global governance) の論理が国内政治の論理に重なり合う一方で、ローカルの次元で発生した事件が、地球の裏側に存在するローカルに影響を与える事態を目撃することも多々ある。国際的な組織化によって国家の権力と機能が弱体化するかと思えば、国家のアイデンティティに基づいた国家間の緊張と葛藤が、グローバル協治の権威を脅かしているのも事実である。

結果、今日のグローバル化を把握するにあたって、既存の中心／周辺モデル、あるいは経済決定論のような還元論的な説明方式はもう相応しくない。アパドゥライ (Arjun Appadurai) は、グローバル化を、複合的であり、重層的であり、乖離 (disjunctive) した秩序が生み出される過程として注目しなければならないと主張した [Appadurai 2004:60]。つまり、グローバル化は、経済、政治、文化など「多様な世界的な流れの間に存在する根本的な」乖離であり、そのような乖離の中で、あるいはそこを通じ創出された臙な情景の上に広がる「同一性と差異とのどこまでも多様化された相互競争の産物」と定義している [Appadurai 2004:79]。

#### 4. ローカリティと日常研究

注目したいのは、ハーヴェイとシュラーが指摘した、ローカルと場のアイデンティティについての問いだ。まず、ローカルにおいて言えば、ローカルは「物理的、社会的空間の単位として地域、もしくは地方と呼ばれる国家下部の局地的単位」と定義付けることができるだろう [文 2016:307]。しかし、グローバル時代が捉えるローカルとして、このように客観的で空虚な定義付けは妥当でない。何より、大量移住とインターネットの拡散で、人びとの居住と活動の領域が脱領土化している。人びとは、安定的だった既存のローカルが持続的に侵食され内破的状況に直面しながら、場のアイデンティティ、即ち「ローカリティ」の、偶発的な、未完の形態での生産と構築に積極的に加わった [Appadurai 2004:345]<sup>4</sup>。

アパドゥライによると、ローカリティは「社会的直接性、個人間の相互疎通方法、脈絡の関連性などの一連のつながりで構成」され、「人間の行為の主体性、社会性、再生産可能性などを通して、それ自体を再現する現象学的資質」であるという。この資質は、「意図的な行為によって生産され、同時に特定の物質的評価を生み出す感情の構造」でもある。例えば、人びとは集団儀礼を通じローカルの主体を生み出し、特定の場所に名前をつけ、家や道、農地を造成し境界をつくることで、ローカリティを時空間的に生産してきた [Appadurai 2004:345]。ローカリティは、人びとが外部から入り込む一連の事態に対応しながら、自身を取り巻く諸々の条件を消化し、生きられる場を作り直していく実践の産物である。

この論理を、再びルフェーヴルの空間生産論と重ねて見ると、このローカリティはルフェーヴルが説く「空間的实践」と結びつくものであった。人びとは、資本主義の中で作られた抽象的・知的考案物で「空間の表象」に立ち向かい、空間の使用価値を最大限に引き上げることで、対抗空間を作る。ルフェーヴルはこれを「表象の空間 (Les espaces de representation)」と呼んだ。この空間は、そこに植え付けられた支配的なコードを拒否したことで空白となった可能性の場を想像力で埋めるのだが、そこは感情に従い機能する空間として情熱と行動のための場所であり、体験の結果としての場所でもある。この空間の実例で言えば、自我、ベッド、部屋、家、広場、教会、墓地などが挙げられる。このような点から、表象の空間の本質は、質的であり流動的であり脈絡

的であり関係的なものと言えよう。

ルフェーヴルは、この「表象の空間」こそ、民俗学者、人類学者、精神分析家が注目してきた対象だったと説いている。しかし彼らの問題はそれを対象として研究する過程で表象の空間と共存しながら一致や不和といった介入をする「空間の表象」を見過ごしたり、「空間的实践」をおろそかにしたりしていることなのだと言われ批判する [Lefebvre 2011 : 91-92]。この指摘を消化するため、彼の論である空間生産の三元弁証法(trialectics)を用いて考えてみる。

再び、「空間の表象」と「表象の空間」の対立的関係を注視してみる。「空間の表象」が言語化された構造の秩序による支配的な空間規定の論理ならば、「表象の空間」は体験された空間性だ。科学的な空間認識、もしくは空間に対する厳格な体系化の試みが「空間の表象」の事例なら、芸術作品を通じた空間的な逸脱の試みは「表象の空間」の代表的な事例だと言える。例えば、ロンドンのスケートボーダーであったトビーは、リバプール・ストリートに伸びるオフィス街の道をベースに、スケートボードの練習に熱中する。彼の体感から生まれる練習の場としてのこの空間の使用価値と、オフィス街としてのこの空間の市場交換価値は、常に衝突する。彼は結局他の場へと追いやられてしまうだろうが、「ここはダメだ」と埋め込まれた「NO」の空間を、「ダメなことがあるか」と生きている体で「YES」の空間へと作り変えること、これが「空間の表象」と「表象の空間」の差である [Borden 1998 : 49、朴・金 2001 : 476]。

しかし、この二項の関係をただ対立的なものとして片付けられない。その視点で終わることは、理性的な意識で「自明の理」として精神的省察の対象のみに留まっているからである。この二項の対立的な関係によって空間が生み出される過程に注目すれば、互いが耐えず影響し合う関係ということを認識できるだろう。さらに、この二項の対立は、日常の実践様式として「空間的实践」を通じ多層化される。つまり「空間的实践」は、「空間の表象」と「表象の空間」の対立を総合的に反映しながら、時に確執を生みながら、二項とは違う層位から空間の総体的な生産に介入する。

空間の生産に関わるこの三つの契機の理解につながるよう、ルフェーヴルが活用する身体論を補足しよう。「空間的实践」-「空間の表象」-「表象の空間」という関係は、「知覚されたもの(身体器官を利用し外部の世界を知覚するもの)」-「認知されたもの(イデオロギーとともに普及される身体についての解剖学的、心理学的知識)」-「体験されたもの(辛いことや苦しいことで体験される身体)」と区別できる。この三要素が集合してはじめて、集団の構成員が一つの場から新しい場へとスムーズに進んでいけるのである。しかし、前述の三つの契機は空間の生産にそれぞれ違う方法で介入し、それぞれが交差する関係において、単純でもなく安定的でもない。したがって、この三つの契機を区別するものは、抽象的理論のモデルであり、原理的なアプローチであり、現実的な空間をしっかりと説明できるものではないので、具体的な空間の理解には歴史的なアプローチが必要となる [Lefebvre 2011 : 90]。

ルフェーヴルが、三元弁証法とそこから生産される空間の事例を歴史的に探究しようとする姿勢は、空間が基本的に政治的なものであることを伝え、資本主義の矛盾と葛藤がどのポイントで発生しているのかを認識させるためであった。そして、三元弁証法を通じ資本主義の支配的空間に抵抗する新しい差異の空間を作ること、何よりその可能性を探究することが、彼にとって日常と空間に注目する純粋な理由だった。

このようなルフェーヴルの空間生産論や、前述した空間についての議論は、日常研究の方法論に示唆するところが大きい。しかし、その分析事例についてより具体的にここで提示することは紙幅の関係上難しく、それらの事例に関しては、関連する内容の原著論文の参照を願う<sup>5</sup>。ここでは、空間についての議論に見られる日常研究への示唆の要点を提示し、結論としたい。

一、日常についての空間的アプローチは、日常研究において有効な方法と見なすことのできる空間的スケールを具体化する。

二、ルフェーヴルの空間生産論は、過去民俗学、人類学が見過ごしがちであった日常空間の多層的な構成様相を明らかにし、より力動的で重層的な姿で変化する日常を捉える手がかりとなる。

三、先に述べたように、「空間論的転回」のパラダイムは、空間の本質的特性が社会的であり、また政治的であることを一貫して主張している。故にこのパラダイムは、ローカリティ、つまり具体的な生の現場に広がっている日常の姿とそこに生きる人びとの空間的实践とを連動させ注目する必要性と、それが「差異の空間」を作る空間の政治と無関係ではないことを気付かせてくれるのである。

## 注

- 1 この用語は、ルフェーヴルが説く空間生産論の構成において核心となる概念である。詳しい説明は後述する。
- 2 この表現は、ソジャが1989年に初めて使用した表現だが、以降、社会・文化学者の間で定着した。端的に言えば、この表現は1970年代に登場した「言語論的転回」を意識し、皮肉交じりに空間についての学術的関心と議論の広がりを目指して呼んだ言葉である[Soja 2015 : 7-17]。
- 3 ここで言う「場所(place)」という表現は、抽象的であり普遍的なものとして考えられた空間とは違う、具体的であり個別的であり限定的な意味を有する空間として特定するためのものである。
- 4 金碩洙(キムソクス)は、ローカリティを「地域性」と訳している。この「地域性」とは、「特定の空間と時間の中に置かれた体までを統合したものであり、単純な物理的空間性を超え、社会文化的な関係や意味などの存在する、実態としての生の現場」のことである[金 2010 : 35]。
- 5 丁秀珍(チョンスジン) 2018「差異空間の可能性と不可能性－都市空間で村(マウル)づくり」『実践民俗学研究』31、実践民俗学会

## 参考文献

- Appadurai, Arjun, 2004『고백 풀린 현대성』(*Modernity at large*), 車元鉉他 訳, 현실문화연구. (Appadurai, Arjun 2004『手綱の切れた現代性』チャ・ウォンヒョン他 訳, 現実文化研究)
- Bausinger, Hermann, trans. Dettmer, Elke, 1990, *Folk Culture in a World of Technology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Borden, Iain, 1998, "An Affirmation of Urban Life: Socio-Spatial Censorship in the Late Twentieth Century City", *Archis* 1998/5(special issue on the Great Britain).
- Gumbrecht, Hans-Ulrich, 1991, "nachMODERNE ZEITENräume", in: ders./Robert Weimann(Hg.), *Postmoderne – globale Differenz*. Frankfurt/M., 54-70.
- Harvey, David, 2004『포스트모더니티의 조건』(*The condition of postmodernity*), 具東會 訳, 한울. (Harvey, David 2004『ポストモダンニティの条件』グ・ドンフェ 訳, ハスル)
- Kocka, Jürgen, 1987『임금노동과 계급형성』(*Lohnarbeit und Klassenbildung*), 韓雲錫 訳, 한마당. (Kocka, Jürgen 1987『賃金労働と階級形成』ハン・ウンソク 訳, ハンマダン)
- Lefebvre, Henri, 2011『공간의 생산』(*La Production de l'espace*), 梁英蘭 訳, 에코리브르. (Lefebvre, Henri 2011『空間の生産』ヤン・ヨンナン 訳, エコリーブル)
- Schrör, Markus, 2010『공간, 장소, 경계』(*Räume, Orte, Grenzen*), 鄭仁模他 訳, 에코리브르. (Schrör, Markus 2010『空間、場所、境界』チョン・インモ他 訳, エコリーブル)
- Soja, Edward, 2015「"시대정신"에서 "공간정신"으로 : 공간적 전회에 대한 새로운 왜곡들」, Döring, Jörg, & Thielmann,

- Tristan(Hg.), 李起淑 訳, 『공간적 전회』 (*Spatial Turn*), 심산. (Soja, Edward 2015 「“時代の精神” から “空間の精神” へ: 空間論的転回についての新しい歪み」 Döring, Jörg, & Thielmann, Tristan(Hg.) 『空間論的転回』イ・ギस्क 訳, シムサン)
- 姜水澤 1998 『일상생활의 패러다임 - 현대 사회학의 이해』, 민음사. (カン・ステク 1998 『日常生活のパラダイム - 現代社会学の理解』、ミヌムサ)
- 金碩洙 2010 「21세기 사회에서 로컬리티와 인문학」 『탈근대 탈중심의 로컬리티』, pp.19~50, 혜안. (김·소क्स 2010 「21世紀社会からローカリティと人文学」 『脱近代、脱中心のローカリティ』、ヘ안)
- 金王培 1995 「자본주의 일상생활의 세계」 『한국사회학회 사회학대회 논문집』, pp.59~68, 한국사회학회. (김·완베 1995 「資本主義日常生活の世界」 『韓国社会学会社会学大会論文集』、韓国社会学会)
- 文載媛 2016 「로컬리티 개념을 둘러싼 고민들」 『로컬리티 인문학』 15, pp.305~314, 한국민족문화연구소. (문·젬우온 2016 「ローカリティ概念を取り巻く苦悩」 『ローカリティ人文学』 15、韓国民族文化研究所)
- 朴榮敏·金南州 2001 「르페브르의 공간변증법」, 국토연구원 편, 『공간이론의 사상가들』, pp.470~481, 한울. (박·요민, 김·남주 2001 「ルフェーヴルの空間弁証法」 国土研究院編『空間理論の思想家たち』、ハヌル)
- 李尙峰 2008 「탈근대, 공간의 재영역화와 로컬·로컬리티」 『한국민족문화』 32, pp.1~30, 한국민족문화연구소. (이·산본 2008 「脱近代、空間の再領域化とローカル・ローカリティ」 『韓国民族文化』 32、韓国民族文化研究所)
- 丁秀珍 2013 「글로벌 시대의 한국민속학과 로컬리티」 『민속학연구』 33, pp.167~187, 국립민속박물관. (チョン·스진 2013 「グローバル時代の韓国民俗学とローカリティ」 『民俗学研究』 33、国立民俗博物館)
- 丁秀珍 2017 「미디어의 일상화, 일상의 미디어화」 『일상과 문화』 3, pp.241~252, 일상과 문화연구회. (チョン·스진 2017 「メディアの日常化、日常のメディア化」 『日常と文化』 3、日常と文化研究会)
- 丁秀珍 2018 「差異空間의 可能性과 不可能性-都市空間에서 마을 만들기」 『實踐民俗学研究』 31, pp.109~135, 實踐民俗学会. (チョン·스진 2018 「差異空間の可能性と不可能性-都市空間で村づくり」 『實踐民俗学研究』 31、實踐民俗学会)

# 日常生活実践の戦術

——北京市残街の道端経営現象を例に

王傑文

WANG Jiewen

翻訳：西村 真志葉

## はじめに

道端経営とは、特定の個人あるいは集団が公共空間（都市道路や橋梁、広場等）を占拠し、私利を図る行為を指す<sup>訳注1</sup>。現代中国の都市部には、この道端経営という現象が普遍的に存在する。中国の都市計画と管理に関する基本的な法制度によれば、道端経営は違法行為であり、各都市の行政管理・法執行部署（以下、城管）は職権によりこれを撤去することができる。実際、道端経営者と城管の間の対立は深刻で、時に激しい衝突が生じることもある。

都市計画や法の整備、執行を司る者の立場から言えば、都市の公共空間には公共性が備わっており、いかなる個人、集団であっても、管轄部署の許可や委託がない状態で、臨時的あるいは長期的に公共空間を占拠し経済活動を営んではならない。これに反する行為はすべて違法な道端経営であり、取り締まりの対象となる。道端経営の道という文字には公共性という属性が含まれており、誰であろうとこれを独占する権利はない。しかし、道端経営者の立場から見れば、あらゆる公共空間は歴史的に、社会的に形成されたものであり、都市化が進むなかで絶えず公共空間になっていった(becoming)のである。彼らのような道端経営者は、ある公共空間のそのように実在する(being)景観の構築過程に参加したのであり、つまり公共空間の一部に属するものなのである。また、都市管理者と道端経営者はいずれも市民の集団的利益、即ちすべての公共空間が市民の家庭生活や仕事、休暇に普遍的な利便性と心地よさを提供するというに、寄与しなければならない。しかし、道端経営者、市民集団、都市管理者、いずれも利益の多様性、対立性、特殊性を内に孕んでいる。したがって、公共空間が原則上公共性を有していようと、実践の上ではしばしば個の侵略と占拠の中に埋没してしまうのである。

中国の大小各都市に遍在する道端経営現象とそこに表現される公益と私利の争いを解釈する際、フランス人歴史学者ミシェル・ド・セルトーが提示した戦略と戦術という概念は非常に啓発的である。いわゆる戦略とは規範的フレームであり、場所あるいは言語の面で、ある種の強制的、規則的な秩序を制定し、制御し、そして強要する。一方の戦術とは、こうした秩序的な戦略(寄主)の助けを借りて、普通の人々がそれらを使用し、操作し、変更する使用方法(寄生物)を指す[Certeau 1988 : XVlll-XX]。セルトーにとって、日常生活研究の革新的任務とは、異なるコンテクスト下で絶えず行われるこうした再使用の方式、つまり、日常生活の実践者が場としての他者(戦略)の助けを借りて行う様々な戦術を描くことである。彼はこうした戦術が固有の形式と創造性を有し、いつも密やかに再生産と再構築を行っているとは肯定的に評している。表面上、都市計

画と道端経営間の対立は、セルトーが言うところの戦略と戦術の対立と似ている。だが、両者は本質的にはまったく性質が異なり、ある種の風刺的な意味合いすらも含んでいる。

本稿では、北京市朝陽区定福庄村残街の道端経営現象に関する描写を通じて、以下の3つの問題を論じてみたい。

- (1) セルトーの日常生活の戦術をめぐる思想は、中国の現代都市の日常生活的実践の分析に  
    応用可能か
- (2) 中国の現代都市に遍在する道端経営にはどんな性質があるのか
- (3) 民俗学はどのようにして理想的な日常生活的実践の構築に参与すべきか

## 1. 残街の日常

北京市朝陽区定福庄村の東街と西街の間には東西を貫く道路が一本走っており、現地の人はこれを残街と呼んでいる。残街の北側は電建南院小区、南側はピアノ工場や煤炭幹部管理学院宿舍、金物工場、水電学校職員宿舍等の企業や宿舍から成る低層建築物地区である。また東側は中国伝媒大学の西門に、西側は定福庄西街に、それぞれ面している。

2005年前後、朝陽区の行政管理部署が幅拡張整備工事を行ったことで、残街の主要道路は比較的余裕のある4車線になったが、道路上に明確な交通標識は設けられないままだった。車道の両側には約4メートル幅の歩道も整備された。景観維持のため、3から5メートル毎に街路樹も植えられたので、夏には涼しい木陰が落ちる。公共道路の実際の基準に照らし合わせてみても、残街は住民の移動に関する需要を完全に満たすものである。言い換えれば、都市道路の規格と設計の面で、残街のハード的な整備状況は基準に見合っている。ところが実際は、残街では毎日頻繁に渋滞現象が生じているのである。

残街を歩くと、歩道の両側にある本来居住用であるはずの低層ビルが、住民によって勝手に商業用に改装されているのが目に入る。住宅の商用面積を拡大するために、経営者たちはこぞって歩道を占拠しているのである。占拠の具体的な戦術はさまざまで、門を外へ向けて大きく開ける者、歩道上に各種設備を設置する者、入口まで誘導ロープを設ける者、テーブルと椅子を歩道に並べる者などがいる。各種商品や生活用品だけでなく、廃棄処分された椅子やテーブル、車、岩等を並べて長期的に歩道を占拠する者までいる。まさに「人間の知恵は尽きることがない」という言葉そのままに、道端経営者の戦術は非常に豊かで、終わりが見えない。本来歩道として存在していた公共空間はその公共性をほぼ喪失しており、歩行者が歩道を普通に通れないのが現状である。

居住用ビルが住民の手で勝手に商用空間へ改造されていることで、店舗周囲を流動し、そこに留まる人々の数も自然と増加した。また、商店、顧客、通行人それぞれが交通手段として用いるトラックや自家用車、バイク、自転車、三輪車等が、歩道や車道に所狭しと停められている。一時停車する貨物トラックやゴミ収集車はしばしば交通渋滞を引き起こし、歩道と車道が臨時的な駐車場と化す。これにより、近くの居住区に出入りする住民や通行人、自転車、三輪車、自動車、野良犬、いずれも周りをうかがいながら、隙間を縫うように車道を行き来することになる。

利用者も不便を感じているには違いないだろうが、しかし、彼らはこうした通行・出入りの仕方ですっかり慣れてしまっているようだ。ここを通る人々は、渋滞に巻き込まれたドライバーが憎らし気にクラクションを鳴らし、罵詈雑言でうっぶんを晴らす様をよく見かけるだろう。車と

接触し、あるいはそれに驚いて、ドライバーと口論になる通行人もいるかもしれない。スリを警戒して神経をとがらせている者もいるだろう。だが10数年が瞬く間に過ぎ去ってみれば、この人々はいぜんと幸せに暮らしている。道端経営者に対し、異議申し立てをする者はごくわずかである。たとえば、残街中段の北側には、ある果物売りの屋台が歩道と一部車道を長期的に占拠しており、そのせいで車同士のすれ違いが難しくなっている。しかし、ドライバーは果物売りの違法行為や公共道徳の欠如を非難することはなく、慣れたようにドライバー同士で怒りに満ちたまなごしを向け合い、悪態をつき、喧嘩をする。そして当の果物売りは道端に立って、何の罪もない面持ちで高みの見物をしているのである。

## 2. 残街の日常の形成

今日の残街の容貌は歴史的に作られたものである。2003年以前、残街はまだ定福庄中街と呼ばれ、中国伝媒大学の白楊大道に面していた。当時、白楊大道の南半分が中国伝媒大学の前身北京広播学院に属し、残り北半分は煤炭幹部管理学院に属していた。2004年、この2つの教育機関が合併し、今日の中国伝媒大学が設立されると、本来境界線となっていた中間の道路も、同大学の南北両院の間を走る白楊大道へと変わった。そしてその時から、白楊大道の最西端に中国伝媒大学の西門が設置されるようになったのである。

中国伝媒大学の西門新設は、定福庄中街の住民に商業チャンスをもたらした。2004年以降、住民たちがこぞって違法建築を行った結果、定福庄中街は朝陽区でも有名な違法建築街道となった。ここの住民は一夜にして54の簡易店舗を建て、両側の歩道を全部占拠した、という誇張された言い方までである。朝陽区の城管も一部住民の訴えに押される形で、これらの違法建築物について何度もしらみつぶしに撤去を試みた。だが城管が去ってしまえば、違法建築はより早く、より立派に再建されるのである。

公共空間を組織的に占拠し、さまざまな理由をつけてその違法行為を弁解しているのは、ここの住民たちである(計35戸世帯とのこと)。そのうち一部は障がい者だが、より多いのが失業者である。彼らは生活のためにコミュニティの住民委員会等に頼んで回ったが、支援を得られなかった。そんな折、中国伝媒大学の設立に立ち会うことになったのである。彼らはここで商店を営み、生計を立てることにした。聞けば、彼らは都市計画を管轄する部署に支持してもらえよう掛け合ったが、許可が下りなかったのだという。その後、定福庄西街の無許可経営者の前例を真似て、協力して違法な仮設建築物を建てるに至ったのである。住民自身の主張は、次のようにまとめられる。

- (1) 彼らは障がい者の自主創業者である。国策では自主創業が推奨されており、しかもその創業者が障がい者であれば猶更である。自分たちの障がい者としての身分を強調するために、彼らは勝手に定福庄中街を残街と改名したのだった<sup>註2</sup>。
- (2) 合法的な経営の道を求めながらも、関連部署から許可が下りなかった。つまり政府の冷淡と無精のせいで、彼らは違法手段を模索するよりなかったのである。しかも定福庄西街はもっと早くから違法建築が盛んで経営活動が営まれているのに封鎖されていないか。
- (3) 彼らは文明的で衛生的なサービス環境を自力で整備しようと試みたことがあり、さらには残街を模範的街道にしようと努力もしている。言い換えれば、彼らは自らの行動を通じて城管に認可され、最終的に営業許可を獲得しようと試みているのである。

こうした良い意図は、しかし、城管の認可を得るには至っていない。彼らの違法建築物は志半ばで撤去されてしまった。しかし、上述の35世帯が生存するための空間的資本として、残街の潜在的価値はついで低く見積られることも、手放されることもなかった。違法建築物が撤去された後、彼らは再び歩道上に四角く線を引き、面積の大小に応じて価格を提示した。この公共空間は彼ら個人が所有するものであり、移動販売の露天商に貸し出すことで管理費を徴収するというのである。こうした露天商の業種は多岐にわたり、花や果物、ペット、衣服、アクセサリ、パソコンや携帯電話の部品などを販売するものだけでなく、理髪店、ごみ収集所、飲食店、飲料販売店、串焼き屋などもある。膨大な数に及ぶ学生という消費集団と周辺に密集する住民、残街のビジネスチャンスは決して小さくなかった。場所代を支払って歩道に出店する露天商の中には、値を釣り上げて、自分が支払った以上の場所代で他の露天商に場所をまた貸しする者さえいる。2005年から今日に至るまで、自称障がい者の住民たちが違法に公共空間を利用して個人あるいは小グループの利益を図っているが、この行為は都市管理条例に反しているだけでなく、現地の住民の日常生活にも影響を及ぼしており、このまま存在し続ける理由はどこにもないはずである。事実、多くの訴えが寄せられた後、さまざまな圧力に背中を押された結果、城管は何度か違法建築の撤去を実施してもいる。しかし道端経営者の戦術は非常に巧妙であり、戦略への反撃に成功する傾向にある。それは彼らが以下の点を察しているためである。

まず、城管の撤去・一掃行動はただの慣例行事に過ぎない。まさに歩道で個人経営を営むとある借主が述べるとおり、「定福庄中街と西街一带は違法建築だらけだがこれだけ長い間誰も管理しようとしなかった。……最近はやっと度が過ぎた、目立ちすぎたに違いない、あるいは上からの命令なんだろう」。慣例行事であるというのも、城管の業務はいわば嵐のようなもので、瞬く間にやって来るが、去るのも一瞬で、それもたまにやって来るにすぎないのである。

次に、群衆行動に対して法が寛容だという常識に照らし合わせて、露天商たちは城管の撤去行動が所詮はパフォーマンスに過ぎないことを知っている。彼らは口をそろえて次のように言う。「安心しな、これだけの人数（が道端経営を営んでいる）、（道を占拠する設備等を）撤去できるわけがないだろう？」。

さらに、先延ばし戦術とゲリラ戦術を長引かせることで、露天商は現下の環境を当たり前ものとして住民たちに適応させ、政府に投書するような考えをなくさせようとしているのである。

そして10数年が過ぎた今、残街の明らかな違法建築は撤去されたが、35世帯の住民はいぜんこの公共空間上の歩道で事業を営んでいる。彼らは私的に場所を貸し出し、借主と貸主が違法な交易関係を結んでいるのである。歩道上の経営行為は徐々に車道へも広がり、車道が歩道の機能も担うことになった。夏の夜にはここに串焼きの露店が一軒また一軒と立ち並び、残街は煙に包まれ、足元にはごみが散乱する。客たちは沿道あるいは車道上に座って飲み食いし談笑に興じる。その客の横を自動車と通行人が通り過ぎるが、巨大な扇風機が炭火の煙を吹き散らす。通行人は咳をし、顔を背けてその前を通り過ぎるのだが、それを避けることもできない。というのも、音もなくひっきりなしに往来する違法バイクタクシーが、まるで火の玉のような光の線を残して傍を駆け抜けてゆくためであり、それこそ通行人が細心の注意を払うべき最大の危険かもしれないのだ。

### 3. 日常生活実践の戦術と芸術

セルトーは、都市空間の実践をめぐる考えのなかで、次のように述べている。「私が探し出し

たい実践的行為は、可視的なパノラマとは違し、理論的に構築される幾何学的あるいは地理的空間とも異なる。こうした空間に関する計画は、ある種の具体的な操作形式(やり方)を、また別の空間性(空間に関する人類的でポエティックで神秘的な経験)を、そして住まわれる都市の不透明で盲目的な変化を、思い起こさせる。一つの移転した都市は、あるいはメタファーの上での都市は、計画され閲読可能な都市の明晰なテキストの中へ、このようにして浸み込んでいくのだ[塞托 2015: 170]。まさに都市空間の具体的な操作(都市空間の計画・設計ではない)に基づいて、社会生活の決定的条件が創造されるのであり、だからこそセルトーはマイクロな空間の実践を都市の日常生活を理解するための鍵と見なしたのである。

しかし、セルトーの国家権力と社会機関に対する一貫した反抗を鑑みるとまったく不思議ではないのだが、彼はその都市空間の実践の研究において、いつも凝り固まった空間秩序の中から普通の人が微抵抗するブラウン運動を見出そうと試みている。そしていつも普通の人に秘められた思いもよらない資源を発見し、匿名の群衆の中において権力コントロールの真の境界線が生じる移動に対し、いつも特別に注目するのである。マイクロな視点で見る都市生活の実践において、それが個人によるものか群衆によるものかに関わらず、多くの活動が都市化システムの管理や取締の対象であることは理解に難くない。しかし、こうした活動は往々にして、監視とコントロールをすり抜けて存在し続ける。ひいては社会の管制ネットワークにすら入り込み、その隠れて営まれる創造行為に対して、すでに制御力を失った監督機関に目をつむるよう働きかけるのである。もちろん、こうした多様で、反抗的で、また狡猾かつ執拗な生活実践の戦術は、よく懲戒的コントロールから逃れる一方で、完全にその懲戒の力が及ぶ範囲外に存在することはできない。

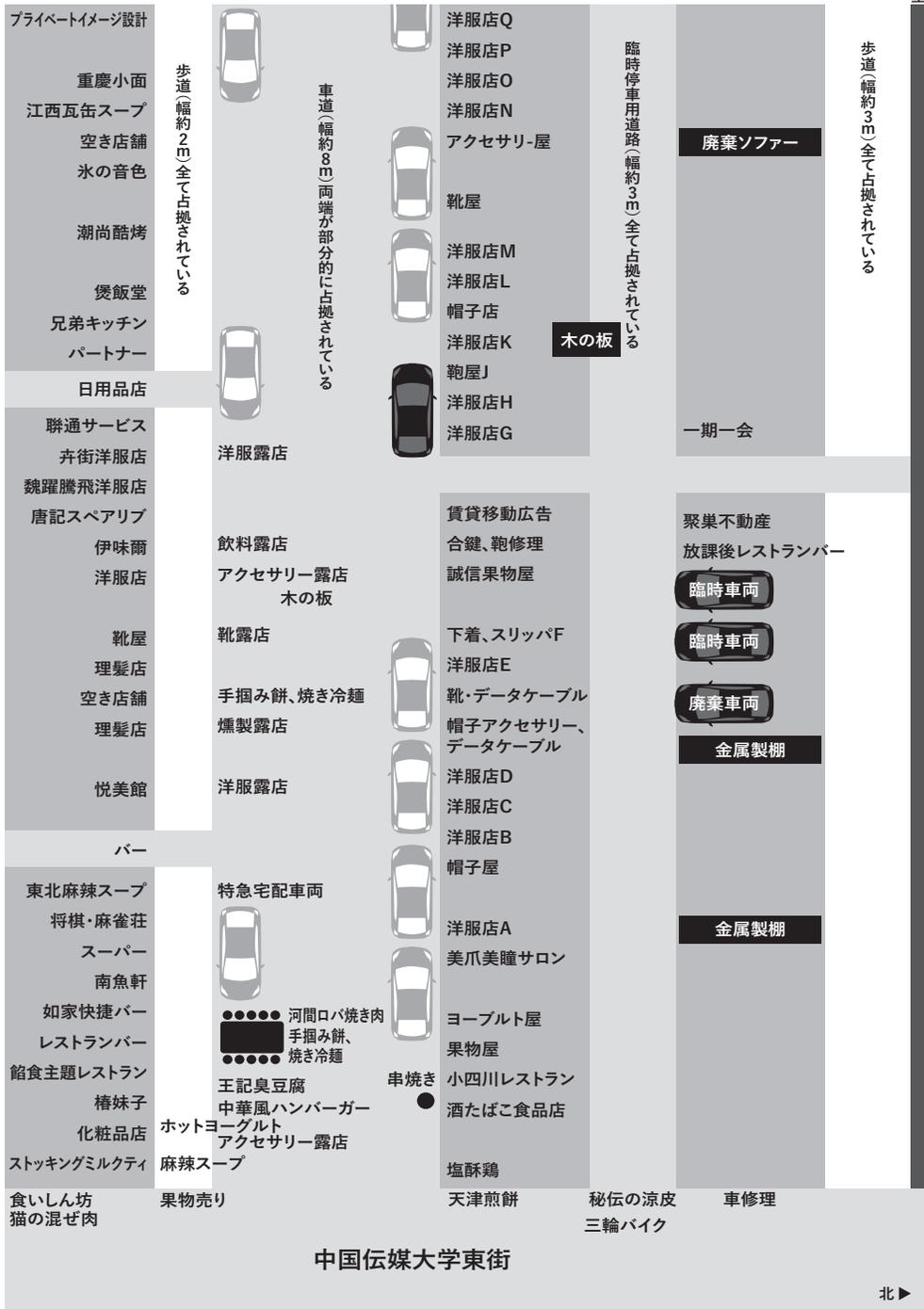
同様に、残街で営まれる日常生活実践もまた、上述のような道端経営者の違法行為だけに留まらない。たとえば普通の通行人が歩き、足を止める、そして記憶し、語る、こうした実践的行為はある種の空間の文法を構成しており、それは残街をめぐる空間の文法とは異なる様を呈している。

## (1) 残街を歩く

都市の整備者、設計者及び管理者の立場から見れば、空間設置は文法学者と言語学者が定める原義のようなものであり、それは標準化、正常化された言語規範であると同時に、すべての派生語が参考にするフレーム、即ち空間の文法なのである。しかし、「私たちは日常や言語、あるいは歩行者の使い方においていぜんとして見つけられずにいる」[塞托 2015: 178]。この意味において、都市の街道を歩くことは、文法規則に沿って言語で語ることと同じようなものだといえる。

残街を歩く者は誰も、あらかじめセットされた残街の空間に自然と適応してゆく。こうした自然的空間と人工的空間のプリセットが、この歩行者にある種の可能性(彼は通行することができる)と制限性(目の前に何か障害物があって通れない)を与えるためである。また、それらは彼が他の可能性と制限性を発明することも促す。たとえば車道を横切る、道を変える、あるいは足を止めてある空間的要素を一時的に注視する、あるいは疾走してそれを無視する等がそうである。言い換えれば、通行人はすでにある空間的秩序内の可能性と制限性を現実のものとする。彼らは確かに残街を通り過ぎるのだが、その通り過ぎる際の可能性と制限性は無限に豊かなのである。彼らは自分の歩くルートを発明し、選び、また別ルートを排除する。この選択と排除の過程は、彼らがその足取りを通じて創造的に発明する空間のレトリックであり、これを通じて道端経営者やその他の通行人と社会的関係が結ばれる。まさにこの空間のレトリックの構築、引用あるいは対立、断絶によって、通行人は自分たちが選択したルートについて証明、懐疑、試行錯誤、超越、





順豊長距離バス停

### 中国伝媒大学西門

の真実性を解消する。このような働きの結果、通行人のまなざしの中の残街は、都市計画者の設計する地理的空間でもなく、また商売人が歩道を占拠した後わずかに残る空間でもない、その足の下の街道は地理空間的な意味における街道ではないのである。彼らの足取りは街道を加工し、

この地理的空間をひっくり返す。空間のある部分は誇張され、ひいては全体を代表している。街道の連続性は孤立した景観へと分断される。地理的空間として残街がもつ連続性と統計的な数量は、すべて主観的な感受性と語りにとってかわられ、歩行者の歩くスタイルと姿を通じて体现される。こうした空間のレトリックは固定化できない。記録し尽くすこともできない。しかしまさにそれを通じて、都市空間の設計と計画の原義は脱構築され、歪曲されるのである。

## (2) 残街を語る

特定の生活区域としての残街は、多くの住民が長年暮らす環境であると同時に、多くの人々（例えば大学生）が一時的に生活する環境でもある。社会の変容は瞬間に残街の歴史的風貌を変え、史跡に付随する文化的記憶を埋もれさせてゆく。残街の生活区に暮らす人々にとって、残街は長い歴史を有しており、つまりそれだけ感情に温められている。どれほど雑然とし、秩序に欠けていようとも、まさにある古くからの住民が述べるように「我が家はここなんだ、私はここで生まれ育った」のである。この場所は彼らにとって特別である。いたるところに物語があり、記憶が染みついている。中国伝媒大学の卒業生ですら、とっくの昔に潰れてしまった記憶の中の食堂や飲料店を懐かしがる。残街をぶらぶら歩いていると目に入ってくる目印が、通行人や住民の歴史的記憶と語りを展開するための目次となることもあるだろう。その記憶と語りはまるで貼り絵のようで、言及される要素間の関係性は曖昧である。それは地理的空間上で行われる一種の叙事性の空間的实践である。言い換えるなら、それは構造化された空間テキストの上に創造されたある種の反テキストであり、この反テキストは既存の空間テキストの意味を天然に歪曲し、移植し、変更する。さらに他の空間的意義へ向かわせる可能性と潜在能力を有している。

しかも異なる主体の記憶は分散的で、取りまとめがないものであり、当然のことながら位置づけなどできない。残街に関する記憶はほとんどが人々の脳内に眠っており、特定の場合に主体によって呼び覚まされる。ここの住民たちはしばしば「あんたたちは知らないだろうけど、ここはかつて……」と口にするが、「かつて」とはその事象がすでに消失し、もはや見ることはできないことを意味している。それらは可視的な目印の背後の歴史の皺の間に隠されている。多くの場合は個人的な記憶に過ぎず、他人の興味を引くことも難しい。しかし、都市の普通の生活者にとって、生活空間に関する歴史的記憶はその地区の魂の所在そのものである。この意味において、人々が残街で足を止め、懐かしむのは、この場所に断片化された秘められた物語があるためである。それらは喧騒に満ち、乱雑極まりない空間テキストの背後に隠されている。まるで積み重ねられた時間のようにありながら、主体の記憶の中に消失している。正確に言えば、こうした場所是一种の特別な記号であり、通行人にある種の楽しい、あるいは辛い体験を呼び覚ますのである。

人々が街道を歩き、立ち止まったことに対する思い出と語りは、ある意味、前述の空間のレトリックに対する補足であり、具体化である。また、空間的实践の可能な各種行為についての記述でもある。特定の個人あるいは集団の空間をめぐるどんな理解も、彼（あるいは彼ら）の空間の大小、境界線及びその性質に対する理解と無関係ではなく、こうしたいくつかの基本的な尺度に基づいて、空間の意味と分類の問題において意見の相違が生まれるのである。空間をめぐる意見の相違及びそれに関連する語りは、空間で営まれる実践（パフォーマンス）の前提にすらなる。様々な行為が演じられる舞台を創造し、つまり、人々が行動をとるための空間を提供するのである。たとえば、残街中段の北側にある歩道上に、中型トラックが長年停車してあるが、ここはある中年夫婦がゴミを回収する場所になっており、歩道ばかりか、車道上の大きな空間も占領されている。この夫妻が道端経営に従事するに至った歴史語りは、彼らがこの場所で展開する社会的実践

行為に、合法的な舞台を提供する。言い換えるならば、空間に関する語りは、空間的实践に先行することがある。前者が後者のために場を開拓し、可能性を提供するのだ。

残街を歩き、足を止める、歩行者たちは既定の公共空間の秩序を操作しながら、記号システムとしての公共空間を創造的に触発し、再構築する。地理学的な意味で非常に明確な街道の背後に——歩くことと語ることを通じて——無数の曖昧で境界も不鮮明な街道が存在している。通行人の足取りがある場所を超え、組み立てるが、それはその場所について選択を加え、全体像へ組み込んでいるのである。そして相互に矛盾し、ぶつかり合うセンテンスとルートが創造される。結局、残街を歩き、語ることは、日常生活実践の戦術と芸術として、二重の意味で残街の空間的輪郭を曖昧にするのである。

## 4. 秩序と実践を超えて

セルトーが空間計画と空間使用、戦略と戦術について行った区分は、日常生活実践を理解する際に非常に啓発的である。計画と戦略は現代的な論理に基づいて生じたディスコース体系であり、理性への至上の崇拜と信仰が前提となっている。それは次のように信じている。「理知が世界を構築あるいは修復すべきであり、またそれが可能なのだ。我々のはもはやある秩序あるいは隠された作者の秘密を読む必要はなく、むしろ秩序を生み出し、この秩序を野蛮なあるいは墮落した社会の躯体の上に書き記すのだ。この歴史を正し、征服し、教育するために、書くという行為は歴史に対しての権利を獲得したのだ」[塞托 2015: 233]。一方、使用と戦術は、生きた体が無視されたり押さえつけられたりした際に発する叫びであり、声にならない苦しみである。この意味において、セルトーが実践の芸術を強調したのも、ポストモダン的な反抗的努力なのだった。

モダンとポストモダンに関するアカデミックな内省は、中国民俗学の思索を直接的に強く触発した。一部の民俗学者は未完成のモダニズム理論を手し、中国はより徹底的な現代化改革を急ぐべきだと考えた。また、ある者は防ぎようのないポストモダニズムの流れに同情を寄せ、中国はすでにニューメディアやニューテクノロジーに巻き込まれながら情報化と消費社会に突入しており、あらゆるモダニズムの悪弊が中国社会を苦しめている、しかも現代化した理性を堅持する主体自身が、何かしら普遍的価値を有する旗印を掲げながらも実際は利己的な社会的主張を行っているかもしれない、と考えている。なんにせよ、現代的理性そのものが顧みられ、疑われなければならないのだ。

公共秩序と私的实践とは、自然と対立し合うものなのだろうか。セルトーは製品の生産と製品の使用プロセスに隠された副次的生産の間の差異と類似性に注目した時、両者間に永久的な差異が存在することを潜在的に認めながらも、分断不可能な相互依存性の存在もまた強調している。さらに、セルトーは公共秩序の社会的重要性をめぐる議論を棚上げにして、私的实践の潜在的意義と価値を直接指摘しているが、これもセルトーの理論が中国の日常生活実践の研究にそぐわない点である[渠 2017]。社会の公共的法則の使用者が社会の法則を自分の追い求めるメタファーと省略のレトリックへ変えていると指摘する際、彼はフランスの社会生活において公共的法則が覇権的地位にあると仮定しているが、一方中国の都市において——残街は中国の現代都市の縮図である——、人々はいかなる公共空間も私的な欲望と利益を図る原始的森林とみなしており、公共的法則は形骸化しているのである。

セルトーのポストモダン色の強い思想は、中国社会を理解するには不向きかもしれない。し

かし、それは極端な現代化がもたらす社会的弊害へ警鐘を鳴らす。将来中国都市部の日常生活を育むには、普通の人々の秩序意識を強化しなければならず、同時に人々の普遍的な心理的需要を尊重しなければならない。中国の民俗学者は中国の民衆の将来的な日常生活的实践に注目しているが、二つの仕事を同時に展開しなければならないだろう。一つは西洋文明の総体的フレーム内で現代をめぐる問題を顧みること、そしてもう一つが、中国自身の文化的伝統の中で現代の危機を溶解するための出口を探すことである。

## 訳注

---

- 1 本稿では道端経営と和訳したが、原稿では「占道経営」となっており、公道を不当に占拠するというニュアンスがより強調されている。
- 2 障がい者は中国語で「残疾」と言い、残街の「残」は障がい者を表している。

## 参考文献

---

Certeau, Michel de 1988, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press.

渠敬東 2017 「『山水』没落與現代中国的精神危機」『文化縦横』

塞托、米歇爾・德 2015 『日常生活实践：1、实践的芸術』南京大学出版社

# 島村・丁・王報告へのコメント

山 泰幸

YAMA Yoshiyuki

総合討論のコメントを担当させていただくことになりました関西学院大学の山泰幸です。主に第3部の3名の先生方のご報告に対するコメントを担当させていただきます。よろしくお願いいたします。

まず、島村先生のご報告では、「民俗学」成立の世界史的背景から、その学的性格をじつに広い視野から位置づけられたように思います。ここで一つの思い出を紹介したいと思います。2013年の4月から1年間、私はパリで過ごしましたが、ちょうどその年のクリスマスに、島村先生がパリを訪問されました。中年男性2人でワイングラスを傾け、民俗学について語り合いながらクリスマスの夜を過ごしたわけです(笑)。じつは、その場所はパリ大学界隈のカルチュ・ラタン(Quartier latin)とよばれるところです。訳せば、「ラテン語地区」とでもなるでしょうか。かつてヨーロッパ各地から集まった学生たちがラテン語で会話をしていた地区であったことから、この名が付いたようです。正統なる言語(文字言語)、学術言語であるラテン語でもって学問を学ぶために、ヨーロッパ各地から学生たちが集まっていたのです。逆に言えば、学生たちが出身地において、あるいは日常生活において使用していた言語は、「俗語」すなわちヴァナキュラー(vernacular)な言語であったということです。島村先生のご報告にあるように、「民俗学」成立の背景には、正統なる言語に対する、自言語としての「俗語」とそれともなうヴァナキュラーな文化の再発見・再認識があったという世界史的に共通する背景があったのです。このことは、ヨーロッパのみならず、東アジアのコンテクストにおいても当てはまります。漢字・漢文という正統なる言語(文字言語)に対して、それに対抗するかのように自言語意識やそれともなう自文化や自国に対する意識が高まったことが知られています。たとえば、本居宣長らの国学の運動がそれに当たるでしょう。しばしば柳田國男や日本民俗学への本居宣長らの国学の影響が指摘されるのも、世界史的な背景から見れば、故無しとは言えないというわけです。

また、島村先生は「社会変動論」と「生世界」についてそれぞれ興味深い見解を提示されています。気になるのは、両者の関係がどうなっているのかという点です。たとえば、「変動」を捉える時間のモノサシをどこに置くのか、という問題があるかと思います。「生世界」を当事者と研究者の協働によって「内在的に考察」すると述べられていますが、「変動」ということを考慮すると、「内在的—外在的」な考察になるのではと思います。つまり、研究者が当事者の「生世界」の外部の時間のモノサシによって捉えた「変動」と、当事者が「生世界」の内側で捉えた「変動」の双方を視野に入れざるを得ないのではないかという疑問です。この疑問は、結局は、研究者が当事者の「生世界」にどのように関わり得るのかという問いになるかと思います。

最後に「フォークロア」から「ヴァナキュラー」への用語の変更について。変更の理由として、「ヴァナキュラー」概念の妥当性や「フォークロア」という言葉に纏わり付いている意味作用の問題について指摘されていますが、これについては私も賛同したいと思います。もし、そうであるならば、「民俗」という漢語がもっている意味作用から、どのように逃れるのかについても、同じく検討しなくてはならないのではないかと思います。

次に、丁秀珍先生のご報告についてです。フランスのマルクス主義系の社会学者として著名なルフェーヴルの空間論から日常研究への示唆を得ようとする議論として理解いたしました。ここで、ルフェーヴルの議論の時代的・社会的背景を確認しておく、資本主義とこれを背景とした都市政策によって、都市中心部から郊外へ人々が疎外され、本来、人々が平等に享受すべき都市に居住する権利が侵害され、都市における人々の差異(自由)を認めないような状況が生まれており、これに対して人々の平等や自由といった権利を取り戻そうとする主張＝運動の一環として捉えることができます。丁先生のご報告で、まず気になるのは、このようなルフェーヴルの議論を、その時代的・社会的コンテクストを抜きにして、一般化することが可能なのか、また韓国(または日本、中国)の日常研究に具体的にはどのように適用できるのか、という点です。次に、「ローカリティ」という視点についてです。これは「日常」概念を空間論的に読み替えたものと理解できます。ルフェーヴルのいう「空間の表象」「表象の空間」「空間的实践」(これらは理念的に設定されたもので、実際にはつねに相互に影響し合っているものと考えられます)という空間生産の三元弁証法に対して、「ローカリティ」という視点を媒介とすることで、「日常」概念を空間的实践の場として接続しようとする果敢な試みとして理解できるかと思います。また、空間的实践の向こうには、「差異の空間」「自由」への希求があると思われそうですが、これとは異なる社会的背景を前提にし、正反対とも見える方向性を示している戸曉輝先生や王傑文先生など中国の民俗学との関係をどのように考えればよいかは、今後、議論していくべき大きな課題の一つかと思います。

次に王傑文先生のご報告についてです。これは丁先生のご報告で提示された空間論的パースペクティブに対して、中国での具体的なケースによってコメントしたものと読むことができると思います。特に、「空間の文法学」に対して、「空間の文体学」という言葉使いや、通行人を取り上げた「空間のレトリック」という表現など、空間を言語のメタファーやテキストとして見立てる議論は、個人的に共感するものです。また、セルトーの「戦略」と「戦術」の枠組みを「便宜的」に参照しながら、「道端経営」を捉えています。ここで私が「便宜的」というのは、セルトーの議論が背景とするフランスと中国とは体制が異なり、また「公共」概念も異なっていることを、明確に認識したうえで、セルトーの議論を王先生のご報告では参照されているからです。このような複雑な議論の進め方は、中国ではモダンとポストモダンが交錯しながら同時進行しているという認識から来るものと思われそうです。言い換えれば、「日常」を「西欧」から見るのか、それとも「中国」から見るのか、どこから「日常」を捉えるのかという問題に帰着すると思います。この問題は午前戸曉輝先生のご報告「日常概念の中国問題」とも深く関係する問題と言えます。

以上の3名の先生方の議論には、「『日常』概念の二重性」という問題が共通しているように思います。つまり、理念的・方法的な概念と具体的・現実的な概念とが、「日常」概念の中で同居しているということです。前者の「日常」概念だけに依拠すれば、思弁的な議論に終始することになり、後者だけに依拠すれば、事例の収集に終始することになってしまいうでしょう。そうならないためには、この二重の視点を合わせ持つことが不可欠となります。これは「日常」概念の存在的・存在論的把握と呼んでもいいかと思います。

「日常」概念の二重性を前提とする民俗学の営みは、この二重性の間を往復するという、非常に

緊張を強いられる作業ということになります。この作業は、詰まるところは、理念の実現、すなわち「人びとの生世界をより良いものとする(島村報告)」という意味での実践につながっていくことになるでしょう。むしろ、「日常」概念の二重性を前提とする限り、この二重性の擦り合わせの作業が不可避なものとして課されることになります。その意味で、民俗学はそもそも実践的であらざるを得ないということになるかと思えます。この実践をどのように理解し、どのような方向に進めていくかによって、それぞれの民俗学のスタンスもまた決まってくるのではと思います。

私のコメントは、以上となります。ありがとうございました。

本稿は2017年7月に開催された日本民俗学会の国際シンポジウム「何気ない日常／変わりゆく日常」の総合討論に際する山泰幸氏のコメントを文字起ししたものである。内容の性質を考慮し、当日の口頭表現のままここに掲載する(編集委員会)。