

語られる人生史研究の日独比較

—レーマンの「意識分析」を中心に

西崎博道

NISHIZAKI Hiroyuki

1. 序—問題設定

本論はドイツ民俗学において、「日常の語り」と呼ばれる現代の語りを対象として口承文芸研究を行ってきたアルブレヒト・レーマンの位置づけを図るものである。レーマンは自らの研究法を「意識分析」と称しているが、その研究については、既に本雑誌『日常と文化』の6号で学史や機能論などの手法についての紹介[法橋 2018]、7号で『経験について語ること』の雰囲気についての章の訳が掲載されている[レーマン 2019]。また日本においては後年の代表作である『森のフォークロア』が全訳されている他、方法論についての論文「意識分析」と「雰囲気と気分」の訳出などもある[レーマン 2010][レーマン 2020]。また、ドイツ民俗学の語り研究の全体像を概説した論文でもレーマンに関する言及がある[ブレードニヒ 2014: 76]。

これらの紹介を受けて、本論ではレーマンの方法である「意識分析」の全体像を位置づけることを目的にする。「意識分析」は現代の口承文芸研究である「日常の語り」研究におけるレーマンの独特な研究方法であるが、今まで日本においては、学説史や理論的背景、そして研究の目的などを踏まえた包括的な紹介はされてこなかった。ここではレーマンの著作を『森のフォークロア』を中心にして紹介した後に「意識分析」理論の骨子を論じることで、「意識分析」とは何かを示したい。そして最後に日本における代表的な人生史の語り研究であるライフストーリー研究との比較における位置づけを図る。ライフストーリー研究はレーマンの「意識分析」と同時期に発生した人生史の語り研究として、時期的・性質的に類似している部分があるが、発想と理論的性質は正反対である。この違いは、主にその出自とするディシプリンの違い(口承文芸研究と社会調査)に求めることができるというのが最終的な結論の一つである。

レーマンの仕事には、ドイツ民俗学全体が(特にバウジンガーがこの運動の中心にいたが)1960年代以降にフランクフルト学派の社会学に接近を図ったこと[森 2009: 409]、そしてエトムント・フッサールやアルフレッド・シュッツなどの現象学における「生活世界」概念を取り入れて理論を整備しようとしたこと[李 2015: 35]も大きく関わっている。しかし本論は口承文芸研究としての特徴に焦点を当ててレーマンの「意識分析」という方法の全体像を示すものであり、社会学や哲学との関わり、また理論の導入については十分に論じていないことを初めに断っておく。

2. レーマンの研究概要——事例としての『森のフォークロア』

アルブレヒト・レーマンは1939年生まれドイツ口承文芸研究者であり、2005年春に退職するまでハンブルク大学で教授職に就いていた。彼の仕事は民俗学（Volkskunde）の口承文芸研究として、現代において社会的に重要なテーマ（労働者の人生、第二次世界大戦時のソビエトにおけるドイツ人捕虜、また文化的対象としての森など）の語りを扱った所に特徴がある。従来、口承文芸研究というと田舎で採集される古い昔話や伝説などを研究していた学問であり、その方法と理論を現代の語りに向けた点が特徴的である。

まず学史的に見ておくと、本誌6号で法橋が指摘しているように、戦後にドイツ民俗学を現代化する際に中心的な役割を果たしたパウジンガーの「日常の語り」という概念がレーマンの仕事の出発点にある。1950年代、全国的に都市化と近代化が進む戦後ドイツ社会の中で、パウジンガーは伝統的な口承文芸研究¹の対象である「昔話・伝説・笑い話」などの語りが衰退し、伝統的なジャンルに含まれない新たな語りが発生していることを報告して、新しい語りを「日常の語り（Alltägliches Erzählen）」として対象化した[法橋 2018：15-16] [Bausinger 1952, 1958]。

しかし1970年代前半までは、「日常の語り」研究も伝統的な口承文芸研究と似通った対象や観点に縛られたままであった[法橋 2018：16-17]。レーマンはこれに対して、ハンブルク在住の労働者の人生史を収集・分析することで「日常の語り」研究の視線を同時代の社会に向けて[Lehmann 1983]、その自らの研究を「意識分析（Bewußtseinanalyse）」と称した[Lehmann 2007a]。その後も『捕囚と帰郷』や『望まずに異郷に住む』で第二次世界大戦中にソビエト連邦の捕虜となった人々や、戦争難民となったドイツ系住民の語りを収集するなど、現代の語り研究としての仕事を行っている[Lehmann 1986, 1991]。そして1999年には『森のフォークロア』によって、ドイツ人にとって複雑な文化的イメージを持つ森についての語りを収集することで、語りの収集プロジェクトとしての彼の代表的な仕事を完成させている[レーマン 2005]。2007年には『経験について語ること』という理論的な集大成としての仕事も行っているが[Lehmann 2007b]、これらについては法橋や金城＝ハウプトマンによる紹介もあるので、本論では『森のフォークロア』を例として、レーマンの手法を確認しておく。

まず『森のフォークロア』での調査方法であるが、これは合計126名の男女に対する半構造化インタビューである。レーマンは森から離れた大都市出身者（主にハンブルク）と、森に近い田園地帯出身者が同数（それぞれ63名）になるようにインタビューを実施した。さらにこの中には森林所有者や林務官、養蜂家などの“森のプロ”や、ハイカーや散策者などの“一般的な”森の愛好者だけでなく、森に特別な興味を持っていない人々も含まれていた。量的なアンケート調査は行われず、インタビューではこのような人々が、自らの経験や見解をできるだけ自由に語るができるように行われた[レーマン 2005：4-5]。

次にインタビューデータの分析手法であるが、レーマンは口承文芸研究として、インタビューから文化的な「語りの型（Form）」を再構成することを目的としている。そのため、インタビューデータから語りの共通部分を取り出し、文献資料やメディアデータと照合して、“ドイツ人の森”という文化的なイメージを重層的に示そうとする。その結果、記述としては「象徴の歴史」という章における森についての文化的な言説の歴史、「森の美しさ」や「動物たち」という章における森に向けられる審美的な言説や森における動物の表象のされ方など、テーマごとに切り分けて各章が構成されることになる。そこでは文献資料からの引用を中心にした地の文が多くを占め、実際の語りのテキストは資料の一部として提示されるに留まるのである。

このような分析と記述のされ方を、第3章である「森の美しさ」を例として見てみたい。題に示されているように、これは森の美しさの語られ方についての章である。レーマンによれば、森を美しい対象として見ることは現在のドイツにおいてごく一般的であるが、しかし、森を美しいものとして鑑賞することが始まったのは、近代の都市部においてであった。例えば1800年頃までは、医者という知的エリートにとってすら森は暗く湿っぽい場所であり、肺病や伝染病の原因とされていた。またこれは森には腐敗した空気が充満して伝染病の原因となると思われたり、腐敗した空気が地中に圧縮すると爆発して地震の原因になると想像された中世までの自然科学の影響によるものでもあった。同時に1800年頃までの一般民衆には森はデーモンの棲み処として信じられてもいたのである。さらに近代以降においても森を美しいものとして捉えるのは都市の人々が中心であった。例えば農夫や羊飼いにあって、森とは自分の仕事場で日常的に行き来する場所なのであって、その「美しさ」などは二次的にしか知覚されない[レーマン 2005: 34, cf. Seel 1991: 183]。そして現在のドイツにおいては森の中でも主に針葉樹と広葉樹が入り交じり、樹高の異なる木々が生えている“混交林”が一般に美しいとされる。そしてそのような“混合林”はエコロジカルな有機的全体として、様々な年齢層の木々や多くの鳥・動物などが見られるとともに「自然な」ものとして審美的な評価が高まるのである。しかし、もちろん全く人の手が入っていない森などは望まれておらず、管理されている清潔な森としての整備が行き渡っている必要もあるとして、矛盾を孕んだ言い方もよくなされるのである[レーマン 2005: 48-50]。このような美意識は、例えば以下のような一般愛好者による発言によく表れている。

「理想的な森とは、私にとっては、こんなものです。森は山の上に広がり、オーク、ブナなど、つまり広葉樹の混交林となっていて、そのなかにひっそりと何本かドイツトウヒがある。オーバーハルトツにあるような完全な針葉樹林は、もの寂しく感じる、死んでいるようです。だから、まず混合林でなくてはならないのです。そして、その合間に、晩にノロジカがあらわれるような、草地がある。——そう、草地が空き地、そこでは、牛や馬が草を食んだりしているかもしれない。川も流れていないとならない、それはほんの小川でもいいのです。こんなふうに、たくさんの要素が合わさっていないとだめですね。——森のなかをハイキングしているときに、こんな風景に出会ったら、ふと立ち止まるでしょうね。そして、川において、手を洗ってみる。それとも、ただ立ったままで、見ているかもしれない。——そして、その石にセキレイがとまって、喉をうるおしていたら、もっと素敵です。——そうしたら、もう全てがそろっているといえるでしょう。」[レーマン 2005: 52-53]

そしてレーマンによれば、このようなパノラマを眺めるような大衆的な森の眺め方は、文学や絵画による森の見方を踏襲したものである。より具体的には、学校の生物の授業で用いられている森についての壁掛け図や、伝統的な実用書の図版に影響されている可能性もある[レーマン 2005: 53]。

レーマンはこのようにインタビューと文献資料から、森に関する言説の歴史的・社会的な展開を整理するが、このような言説を語り手の属性と重ねることで“森イメージ”の重層性を際立たせている。例えば上記のような森のパノラマ的なイメージは、インタビューでは主に男性によって語られるものであった。対して女性は、苔のじゅうたんや昆虫、小動物、また森の音や香りといったものに微視的で繊細な注意を向けたのである[レーマン 2005: 53-56]。このような語り手の属性による違いは、職業によっても顕著であった。例えばごく一般のドイツ人にとって、森はレ

ジャーの場所である。彼らは上記のような“混交林”のことを、例えばハイキングをする時の視線で評価する。しかし、森林所有者にとっては、“混交林”とは具体的な植生の違いや植物についての知識を無視した大雑把すぎる言い方なのである。そして以下の語りに見られるように、“森のプロ”にとって、森は専門知識を前提とした仕事の場所である。

「所有者は、森への入り方が違うんです。これを維持するのに、自分は何をすればいいのかしら、それだけを見ているんです。森については、特有の目を持っているのです。商売なんです。すぐに出費に置き換えてみるのです、あと仕事量などにもです。——〈いつ切り出しができるかしら。道はしっかり整備されてるかしら。搬出はうまくできるかしら〉。森の持ち主がロマンティックな感情をもつことなんて、めったにないんです。」[レーマン 2005 : 43]

このような仕事場としての観点に加えて、林務官などは森の“一般利用者”が森を踏み荒らしたりして平和を乱すことに不満を抱きながらも、“納税者”である彼らの活動を尊重しなければならないというアンビヴァレントな語りをする。そしてやはり森のプロである養蜂家は、森を蜜の取れる場所として見ている。例えば次のような語りである。

「はっきりわかったことなんだが、シラカバからは蜂蜜が採れる。そして、セイヨウシデの仲間からもね。だからこんなことがいわれたりもする、天気さえ良ければ垣根の杭からも蜜が採れる、なんてね。……だけど、俺にとっては、森はその下草もひっくるめて大事なんだ。ラズベリー、キイチゴ、フ랑グラ、下草といわれるものは全部だ。避けて通るのはドイツトウヒの保護林だけさ。あれは何の役にも立たない。」[レーマン 2005 : 46]

以上のようにレーマンは、複雑な様相を見せる“ドイツ人の森”イメージを、古代以来の文化的文脈のみならず職業や男女の別、さらに個人の経験によって重層的に分析・提示してみせた。それではレーマンの仕事はどのような理論に基づいており、どのような特性が指摘できるのであろうか。次節では彼の基本的な発想と理論について確認し、「意識分析」の全体像を示すための準備を行う。

3. レーマンの基礎理論——「語りの準線」と「意識」

「意識分析」という用語は、それだけでは何のことか分かりにくい。レーマンの著作も日本で様々な面から紹介され始めているが、彼の方法が伝統的な口承文芸研究や「日常の語り」と、どのような関係にあるのかは本誌での法橋論文以外では明確に論じられていない。そしてレーマンの言う「意識」とは何であり、どのように「分析」されるのかという点は、日本においては特にはっきりしない所である。本論ではレーマンの依拠する方法と理論に焦点を当てて、この点を説明したい。

まず前提として、「意識分析」とはレーマンが全ての時期において依拠した「日常の語り」の研究方法そのものである。レーマンは1970年代後半から1990年代までは多くの人生史研究を行った一方で、後期の『森のフォークロア』のように人生史以外の語りを扱った主要な研究もある。しかしこれらの方法は全て「意識分析」であり、例えばレーマンにとって「人生史研究」と「意識分析」が違う方法であるということはない。そして「意識分析」を理解するためには、まずはそれが口承文

芸研究であり、伝統的な口承文芸研究の発想と方法論を明確に引き継いでいることを押さえるのが重要である。ここで言う口承文芸研究の方法とは、実地調査を通して多くの語りに共通する「語りの型」を取り出して分析するという方法である。例えば口承文芸への関心を確立したグリム兄弟から、話型の世界的な移動や発展過程を研究したアアルネ、また昔話の構造的な特徴を指摘したプロップ、さらに現代の都市伝説を収集するブルンヴァンまで、口承文芸研究は常に語られたテキストを研究対象としてきた。その主な対象は語り手の個人的な脚色や解釈ではなく、語りの集合的な部分＝多くの語りに共通する「型」であった。大まかに括ってみれば、多くのインタビューから「語りの型(話型など)」を導き出して研究の前提とし、「語りの型」の相互の関係性や内的構造、また地理的・歴史的な分布や文化的な背景などを明らかにするのが口承文芸研究であると言える。レーマンの「意識分析」もこの伝統に則っており、前節の『森のフォークロア』でも語り手個人ではなく、インタビューを収集した後で浮かび上がってきた語りの集合的側面＝語りの文化的な規範に焦点を当てているのが重要である²。

しかし、伝統的な口承文芸研究では、「昔話・伝説・笑い話」のような古い「型(ジャンル)」を前提に研究がされていたため、同時代的に発生している新しい語りを対象にすることが難しかった。この点を克服したのがパウジンガーであり、彼は近代化に伴って新しく発生している語りを「日常の語り」として対象化したのである[法橋 2018: 15-16]。しかし、それでも、1970年代前半までは「日常の語り」は伝統的なジャンルとの類似性を前提にして研究されていた。レーマンはこの点を批判し、「語りの準線(Leitlinien des Erzählens)」と語りの「機能」に注目することで、新しい語りを古いジャンルとの関係に固執せず研究する方法を切り拓いたのである³。口承文芸研究＝語り研究(Erzählforschung)として現代社会を扱うというのがレーマンの研究に一貫している目的であり態度である。

語りの「機能」については既に法橋の紹介があるので[法橋 2018: 17-21]、本論では「語りの準線」を中心に、この点を説明する。「語りの準線」とは、簡単に言えばインタビューで得られた語りの共通部分のことであるが、人間の思考と語りを構成する単位でもある。レーマンによると、人間が自らの経験について思考する／語る時には、過去の経験を何らかの形で区分＝構造化(gliedern)して整理する必要が出てくる。何らの関連性も時間的区分もない経験を混ぜこぜにした記述、というものは、せいぜいある種の文学的な試みとしてしかあり得ないのである。そして適切な対象とテーマ設定の下で多数(100近く)のインタビューを行うと、この区分は多くの語りにある程度共通して姿を現すことになる。レーマンは語りにおけるこの区分(の共通部分)を「時間的区分・出来事の連続・語りのテーマ」というセットで把握する。そしてこのうちの「出来事の連続」が「語りの準線」と呼ばれるのである[Lehmann 1983: 17-20]。以下に一つ、レーマン自身による例を示す。

「私は当時ある旅をしたのですが、それは今でもよく思い出せます。

1939年の8月の終わりに、私は友人のペーターと一緒にハンブルクからミュンヘンの親戚のもとへと鉄道に乗ったのです。ちょうど18歳になったところでした。ペーターは私よりも一つ年上です。二人ともちょうど職人試験の準備をしていた頃です。フランクフルトで宿泊をしたのですが、駅は大変な騒ぎでした。前線へ向かう兵士たちがそこら中にいたのです。そこから先、私たちは戦争のことばかり話しました。ミュンヘン駅に着くと、そこも兵士たちでごった返しています。私たちを迎えに来た叔母は既に前線に向かっていった知り合いのことを話してくれました。数日後にハンブルクへ帰るときには、私たちも戦争に行かなくては

ならないことがとても不安でした。(前線に行ったのは)それから半年後のことです」(丸括弧内は筆者注) [Lehmann 1983 : 18]

例えばこの語りの「語りの準線」は「旅行をする→駅で兵士たちを見る→前線へ行った人たちの話を聞く→自分も戦争へ行くことに不安を抱く→戦争へ行く」であると考えられる。そして上記の区分の三つ組みとしては、「戦時中である18歳の夏、上記の語りの準線、戦争への不安」と設定することができる。このように、レーマンは多くのインタビューから分析した「語りの準線」を語りの単位として設定し、インタビューデータを新たに再構成して見せる。つまり第一義的に「語りの準線」とは実地調査から浮かび上がる語りの構成単位である。インタビューを通して経験的に新しい単位を見つけ出すことで、それまでの「日常の語り」研究がこだわっていた伝統的なジャンルに縛られず、現代の語りの構成と型を見出すことがレーマンの目的だった。そのため、現代の語りを新たに区分して名前を付けることも「意識分析」の重要な手続きとなる。「ヒトラー神話」や「世代間の語り」という直接的な命名だけでなく [Lehmann 1989, 2007b : 137-142]、『森のフォークロア』における職業別の語りの特徴や、「戦後史としての森の歴史」などのような大きな語り方の区分なども、新たなジャンル区分の構築の努力として理解できる。レーマンの仕事には、このような新たな「語りの型」とジャンル分類を発見して命名するという目的が根底にある。「語りの型」の発見を基礎として、さらに「型」の社会的・歴史的な文脈と、語りの場における「個別化・連帯化・沈痛・正当化」などの「機能」にも注目することが [法橋 2018 : 17-21]、レーマンが新たに切り拓いた「意識分析」の方法であった。この点を例えば、レーマン自身は次のように表現している。

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、彼らの文脈において分析を加えること、それらに名前を与えること、そして、個々人の、そして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 [レーマン 2010 : 47]。

さらに「意識分析」という名称を理解するには、「語りの準線」は単に社会的・集会的なものではなく、本来的に主観的なものであるという理解が欠かせない。レーマンにとって、語りは第一義的には語り手である人間の主観を示すものである。もちろん語りには語り手自身による実経験のほか、他者から聞いたり写真やニュースなどで見た「二次的な経験」が混ざり合うことになり、その両者を区別することは不可能である。しかし語り手自身の人生経験が、様々な(二次的なものも含めた)経験や言説を再構成する基準となるという意味において、人間の語りの構成は主観的なものである [Lehmann 2007b : 10]。

レーマンはさらに踏み込んで、語り(「語りの準線」)は人間の「意識」を直接反映しているという仮定をする(日本での講演でも「日常の語り」のデータが「過去の日常の思考」の調査や「意識の理解」に直接役立つという記述をしている [レーマン 2011 : 31])。この点は、しばしばレーマンによって哲学の著作の裏付けによって説明される。中でもよく引き合いに出されるのがヴィルヘルム・ディルタイの思想である。例えばディルタイは、(死後刊行された全集における)「自伝」や「生のカテゴリー」の章で、主体=主観(Subjekt)の歴史性について述べている [Lehmann 1983 : 20-21, cf. ディルタイ 2010 : 220-223, 252-272]。レーマンによれば、ディルタイは時間の中を進む個人を出発点としているが、全ての個人は過去への反省と未来への期待を含み込んだものとして

の「現在」において、常に経験と意味づけを行っている。ディルタイにおいては全ての人間はそのような時間の中で「発達(Entwicklung)」するのであり、さらに「意味づけ(Bedeutung)」によって自らの人生経験を主観的に理解する。そこでは過去の全ての人生経験は(記憶や忘却の作用を受けて)構造化(struktuiieren)されて捉えられるのだが、この主観的な構造の一部として「語りの準線」が対応するという仮定をレーマンはしている[Lehmann 1983: 21]。加えて、ディルタイが「環境(Milieu)」などの言葉で人生の社会的な側面を指摘するように、この構造は社会的な側面も持つのである。レーマンはピーター・L・バーガーとトーマス・ルックマンの『現実の社会的構成』[Lehmann 1983: 25, cf. バーガー & ルックマン 2003]なども引用しつつこの点を強調している。レーマン自身の言葉で言えば、ある集団内で自らの人生を語る時には、語り手は他のメンバーも過去に同じような／似たような経験をしており、かつ同じ視点から見るができることを前提としているため、「語りの準線」は形式・内容・視角に関して驚くほどの統一性を見せるのである[Lehmann 1983: 26]。このように「語りの準線」は主観的視線そのものの一部でありつつ、個人性と社会性の両面を含むものとして想定されていた。

実際の調査においては、このような主観性と社会性のほかに、上述したように自らの経験と他者から伝達された「二次的な経験」なども語りの中に混ざり合っている。そのため語りを理解する上では、語りの場における「機能」だけでなく、語り手を取り巻く社会的・歴史的な文脈に加えてメディア資料の影響を勘案することが欠かせない。このように語り手の主観と「語りの準線」の対応関係を前提としつつ、「機能」や社会的・歴史的な文脈、メディア資料を通じた「二次的な経験」などを分析してゆくことによって、ある「語りの型」の社会的・歴史的な分布(『森のフォークロア』において職業や年齢、男女別で語りが分析されたように)やその背景(時代状況や文献学における言説など)、そこから析出される個々の語り手の意識やメディアの影響関係を推測してゆくことが、レーマンの提唱する「意識分析」である。

しかし、人間の語りと思考を同一視できるというのは一つの仮説であり、必ずしも自明の前提ではない。これはレーマン以後の研究者によって批判される点でもあり、本論の最後に述べるように、「日常の語り」研究はレーマン以後は少し違った展開をすることになる。

4. 「日常学」としての「意識分析」——テキストから「雰囲気」へ

「意識分析」とは「日常の語り」研究から出発した口承文芸研究の一つであり、その主要なデータは語られたテキストである[Lehmann 2007b: 13]。前節で確認したように、「意識分析」は固定的なジャンル概念を脱却し、現代の新しい語りを整理し直す試みでもあった。レーマンは語りのテキスト性を基礎としつつも視界を広げ、「語りの型」の社会的・歴史的な分布や背景、そして語り手の「意識」という語りの周辺にまで積極的に踏み込んでいた。ここでは口承文芸研究というテキスト研究から、社会の中に生きる語り手の主観まで射程を広げるという方向性が見て取れる⁴。この点はテキスト研究が優勢だった口承文芸研究を、「日常の語り」という概念を経由して人間を中心とした「日常学⁵」として発展させる方向性と考えると理解しやすい。この点を「意識」に並んで最も象徴的に示す概念として「雰囲気」がある。本節では「雰囲気」という概念を検討することで、「意識分析」の特徴を「口承文芸研究の日常学化」という補助線の上で、もう一度浮かび上がらせた

「雰囲気」というと「意識」と同様に曖昧な概念に聞こえるが、これもテキストから「語りの周

辺」と「主観性」への射程の拡大の一環として捉えると理解しやすい。レーマン自身も、「雰囲気」を論じる際に、この拡大の面から説き起こしている。つまり口承文芸研究は19世紀の民衆文学 (Volksliteratur) 研究から、20世紀の半ばまではほぼテキストのみを研究対象としてきた。しかし、20世紀半ばに語り手や語りの社会的状況への関心が示され始める。その後アーヴィング・ゴフマンやプロニスワフ・マリノフスキの影響によって、語りのコンテクストに焦点を当てたパフォーマンス研究も登場したが、そこでは語りの歴史的な側面への関心は薄かった。レーマンは語りを語り手の人生経験の総体というかなり包括的な面から見ているため、さらに個人の人生史経験の歴史的側面、特に語り研究で扱われてこなかった主観的な側面＝「気分 (Stimmung)」や「雰囲気 (Atmosphäre)」の印象を取り込むべきだとするのである。なぜなら「雰囲気」とは、参加者の誰によっても知覚可能な状況の質的側面であり、「文脈の全体像 (kontextuelles Ganzes)」を作り上げるものだからである [Lehmann 2007b : 67-69]。ここでレーマンは「雰囲気」というものを、語りのテキストから語りにつまわる周辺状況 (語り手の属性やレパートリー、また語りの場の状況や社会的文脈など) へと対象を拡大してゆく時に、最終的に視野に入ってくる曖昧だが包括的な文脈の構成要素として捉えている。

それでは「雰囲気」とは、具体的にどのようなものが想定されているのだろうか。既に本誌で『経験について語ること』の雰囲気の章が訳出されているので、詳細はそちらに譲るが [レーマン 2019]、ここでは「雰囲気」という言葉で、語りの場の「雰囲気」と、語られる内容としての「雰囲気」の両方が指示されていることを確認する。前者としてはメルヘンを語る際の小道具による雰囲気の演出や、通夜の席では独特の雰囲気と適した語り方があるという例 [Lehmann 2007b : 86-87] が、後者ではケネディ大統領暗殺や2001年の同時多発テロ (9.11.) などの政治的事件や、戦争時の前線の空気や強姦の瞬間をありありと語る例が示されている [Lehmann 2007b : 71-72, 74]。これらの例からも分かるようにレーマンにおいては、「雰囲気」というものも、人間の知覚と文脈に対して広く用いられている言葉であり、厳密で明確な定義がなされた語ではない。しかしこれはレーマンにとって、語り手が語り手の過去の経験の総体 (レーマンはこれを人格または個性 (Persönlichkeit) とも呼ぶ) を基礎として行われる奥深い対象であるからであり、さらに経験の総体には、社会的経験のほかには身体的経験、また環境や空間経験なども全て含まれるからこそである [Lehmann 2007b : 68-69]。口承文芸研究として語りのテキストを収集と分析の主要な対象としながらも、人間の経験と語りという複雑な文脈全体の汲み尽くせない奥深さを把握するために、レーマンは「雰囲気」や「意識」というある種曖昧で包括的にも聞こえる用語を用いるのだと本論では理解している。

要約すると、「意識分析」は語りに現れる主観的な側面を (文献資料などで裏付けを取りつつ) 「語りの準線」によって集合的に取り出し、その「語りの準線」を基軸にして社会的・歴史的な文脈や「機能」、「雰囲気」などに気を配りながら、ある歴史状況や文化的対象を総合的に描く手法である。これは言い換えれば、個人的人生経験の総体としての語り手を想定し、その人々によって語られる歴史や社会を、語りに依拠した「人間中心の」日常文化記述として [及川&ゲーラット 2018 : 3] 理解するという試みでもある。この点は具体的な記述としても、例えば法橋が「日常意識の分析」として指摘する部分に表れている。

法橋はレーマンが指摘した第二次世界大戦下の「日常の語り」素材を取り上げて、いかに「日常の語り」が当時の雰囲気を「手に取るようにわかる」ように伝えるかを示している。例えば終戦直前のベルリンで、燃える家を見ながらなぜ戦争が終わらないのかと話す女性たちの言葉から伝わる厭世気分と終戦への願望や、警察の聞き耳をかいくぐって広場で散発的に行われる女性たちの

口コミから伝わる戦時下の雰囲気といったように、レーマンの「意識分析」は明らかにテキストそのものよりもコンテキストの質の分析に比重があり、最終的には「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」に向かっていたのである[法橋 2018: 23]。このようにレーマンは口承文芸研究としてテキスト研究から出発しつつも、実際の分析においては語りの様々なコンテキストに注目し、また記述のレベルではテキストとコンテキストを総合的に配置することで、語り手の「意識」や当時の「雰囲気」を浮かび上がらせる書き方をする。そのため、特に理論や学説史を扱った著作でなければ、専門家でない一般の読者にも分かりやすく、語られた出来事を当時の雰囲気のままに伝えやすい著作となっている。

さらに射程の拡大は、最終的に語りの行われているインタビューの場まで及ぶことになる。「雰囲気」という概念で語りの場の雰囲気まで指し示されていたのが分かりやすいが、まさにこのために、レーマンが継続して行っているインタビューデータのアーカイブも [Schröder 1988]、単にドイツ社会における心性史研究の基礎データとなるだけでなく [レーマン 2011b: 40]、インタビュー時において何が「当たり前」だったのかという記録者の意図していない「日常」まで記録に留めるという広がりを持つことは指摘しておきたい[山田 2011: 85]。

しかし、「語りの型」から日常の「雰囲気」まで分析してゆく手順自体は、当然のことながら(誰が分析しても同じ結果を出すという意味で)、完全に客観的なものではなく、レーマンの個人技的な色も強い。「意識分析」はこのような文化記述を可能にする、ある種幅の広い方法論として理解されるべきというのが本論の理解である。

5. ライフストーリー研究の概要

前節ではレーマンの「意識分析」を紹介した。レーマンは特に『森のフォークロア』以前は、労働者や戦争での抑留者、避難民などの人生史研究を中心に収集・研究していた。これに対して日本の人生史の語り研究としては、社会学におけるライフストーリー研究⁶が非常な存在感を持っている。本節ではライフストーリー研究を紹介しつつ、レーマンの研究と対比することで相互の位置づけと特徴を把握することを目指す。

ライフストーリー研究とは、日本の社会学における(主に人生史の)語りを対象とした一領域である。この研究領域は、のちに日本社会学会の会長も務める中野卓の『口述の生活史』によって行われたライフストーリー研究に始まる [中野 1977]。中野はこの著作によって、1893年に生まれて日本の近代史の動きに翻弄されながらも力強く生き抜いた女性の人生史を、彼女の語り口をそのまま書き写す形で、一冊の本として出版した。語り手である女性は現在の岡山県倉敷市に生まれた。母親の再婚の都合で結婚するが、夫が南満州鉄道の建設に携わったため満州へ渡り、そこで病を得て夫婦で自殺未遂を起こす。二番目の夫である退役軍人がが韓国併合後の朝鮮に商売に行くため朝鮮半島にも渡ったが、最終的にはその夫からも逃げて帰国し、生まれ故郷の近くで3度目の結婚をすることになる。

『口述の生活史』の影響力の大きさは、中野がこの著作によって、当時支配的だった数量的・分析的な社会学の自己革新を目指す問題提起を行って大きな反響があったことに現れている。この当時の社会学に対する「自己革新」的な批判の内容は、中野の著作を引きつつ、佐藤健二が以下のようにまとめている。

- ①人間を扱うにあたって、たいていは行為や態度の局面にばらした形であつかつて、個人として統合してとらえてこなかったこと。
- ②性別・年齢別・階層別・職業別といった集団化を急ぎ、そのような観点からの説明への早あがりのなかで、個性をもったままの諸個人を捉えそこなってきたこと。
- ③調査対象者の生活の現場で、一対一で出会い、話し合うという機会や経験が失われてきたこと。[佐藤 1995 : 15、cf. 中野1981]

中野のライフヒストリー研究は、アンケートや統計資料による数量的で分析的な研究に過度に傾き、実際の社会におけるリアリティから乖離していた社会学を批判する形で成立した。中野は自身のライフヒストリー研究において、フィールドワークによって実際の生活の現場に入り直接対話を行うことで、被調査者である個人を総体的に扱うことを行ったのである。この研究を引き継いだ桜井厚は、さらに構築主義的な視点を導入することでライフストーリー研究と称し、現在まで日本社会学における語り研究を牽引している。桜井の研究の特徴は、一人一人の語り手の声を取り上げ、個人という主観的な視点から社会問題の現場を生き生きと描き出すところにある。構築主義的な視点によって、インタビューにおける語りを、語り手と聞き手(研究者)の間の相互作用によって実現したものとして捉えるため、語られた内容を研究者の仮説に回収しないことが重要な特徴である。例えば桜井は被差別部落問題を重要な研究テーマとするが、そこでも「差別された人々」の語りというように、研究者の側から属性のレッテルを貼ることは禁止される[桜井 1996 : 42-43]。問題となるのはむしろ、語り手がどのような社会的・歴史的背景の中で、どのような状況と相互作用の中で、どうしてそのような語りを行ったのかという点、つまり語りの具体的な行為と周辺状況なのである[桜井 2002 : 28-31]。以下に一つの例を引用する。

解放運動に尽力してきた女性が、こんなストーリーを語ってくれた。被差別部落の建設会社に雇われている日雇いの労働者がいた。日ごろ、社長の裕福な暮らしぶりがうらやましいと口癖のように言うので、それを耳にした男性が、ある日「そんだけその社長がけなる〔うらやまし〕」だったら、一日変わってもろたらどうや」と冗談を言った。ところが、それに対して、その労働者は「いやいや、それはもう、手弁当下げても人夫でええ。なんぼ金持ちでもなんぼ社長でも、同和地区には行きとやない。一日でも半日でも、これはかなわん」と答えた。後日、冗談を言ったその男性が、労働者を雇っている建設会社の社長にこの話をしたところ、当の社長は、お金さえ持てばみんな頭を下げてくる、と言ってはばからなかった。「エッタよりモッタや」。これがその社長の言葉だった。[桜井 2005 : 17]

この“ストーリー”における桜井の解釈はこうである。この語りには、「差別や貧困にあえぐ人々」という(既存の社会学も含めた)本質主義的で定型的なイメージからは程遠い社長の姿が表れている。差別という現実を駄洒落で茶化しながら力強く生きるたくましさに、桜井はこの社会を生き抜くための「生活の真髄」を見るのである。しかし実は、このストーリーを語った女性は、社長に対して、「ほんなこと思うてたらまちがいやで。(他人は) お金に頭下げるんで、あんたに頭下げるんと違うで」と忠告してもいたという(以上、引用内の括弧は全て桜井による)[桜井 2005 : 17]。桜井のライフストーリー研究は、このように支配的で本質主義的な言説に回収されない様々な語りを聞き取り、それぞれの立場における個人の生きざまを描写してゆくことが最大の特徴である。

レーマンとの比較を念頭に置くと、桜井においては「マスター・ナラティブ」と「モデル・ストーリー」が「語りの準線」に近い概念と言える。桜井によると、「マスター・ナラティブ」とは支配的文化において流通している言説（社長の例では、「差別や貧困にあえぐ人々」というイメージや、経済的豊かさや社会的な地位を手に入れることが良いという価値観）であり、「モデル・ストーリー」とはある集団内のみで流通している言説（「被差別部落は支配的文化の「生産システム」から除外されており、非近代的で所得の低い職業にしか就けないということを克服すべき」という被差別部落解放運動の語りや、アメリカ公民権運動の例では“Black is beautiful”など）である。これは語りの共通部分として「語りの準線」と近い概念であるが、桜井の場合はこれらの概念を用いつつ、集合的・支配的な語りに同化したり、違和感を感じたり、反発したりする個人を捉えることが主眼にある。

「語りには大別すると、支配的文化が保持しているマスター・ナラティブ(ドミナント・ストーリー)と、それに同調したり対抗したりするモデル・ストーリーがある。こうしたストーリーは、あるときは個人のアイデンティティ形成や行為の動機を提供するが、また、あるときは多様なストーリーを抑圧する権力としても作用する。語りのなかで、ドミナント・ストーリーやモデル・ストーリーに対して使われる、揶揄、哄笑、冗談、照れ、笑いなどは、自分の個別的なストーリーをそうしたストーリーに回収されまいとする語り手の〈個別化＝主体化〉の実践なのである。そして、そのような実践こそが、新しいストーリー生成の契機になる潜勢力を秘めていると言えないだろうか」[桜井 2002: 288]

この引用部分には、桜井が語りの社会的な側面を見定めつつも、常に個人に焦点を合わせている姿がよく表れている。桜井にとって最も大事なものは、個人の「多様なストーリー」を描くことなのであり、ひいては「新しいストーリー生成の契機」を捉えつつ、その生成を促すことでもある。この文章に続けて、桜井はマイノリティのカミングアウトがまずは自己の内面における対話から始まって、ついに大勢の人間を相手にしたカミングアウトによって社会的な影響力を持つまでの過程を扱いながら、以下のように言う。

「それに、インタビューを通して構築されたストーリーが、人々の自己内対話を生むきっかけになるかもしれない。人々の行為を引き起こす動機を提供するかもしれない。ストーリーは、テキスト内にとどまるわけではないのである」[桜井 2002: 289]

このように桜井にとってのライフストーリー研究の醍醐味は、研究そのものが社会的な語りに回収されない新たな語りを掬いだし、モデル・ストーリーやマスター・ナラティブを変革させてゆく可能性を示すことにあった。語りの社会性と個人性の問題を扱いつつも、「意識分析」とは重点の置き方が全く逆である。

6. 方法・理論・記述の比較

本論は主に「意識分析」とライフストーリー研究の差異に注目することになるが、両者が多くの共通点を持つことは最初に確認しておきたい。小林によれば、この二つのディシプリンの共通性

は大きく三つある。①1970年代後半に既存の社会学への批判・修正として「人間」や「個人」に焦点を当てたこと、②過去の事実よりも現在の主観的な構成に照準する時間の認識法、③近年において、「日常の語り」やオーラルヒストリーなどの用語がいくつものディシプリンを横断して流通し始めていることである[小林 2011 : 56-59]。

それでは前節までの議論に基づくと、「意識分析」研究とライフストーリー研究の差異はどのように指摘できるだろうか。まず目につくのは、一つの研究の中で分析されるインタビュー数の違いである。レーマンは常に多数(80～130ほど)の人物からインタビューを集めた。対して中野の研究で扱われる語り手の数は単著一冊について一人であり、桜井の場合も(例えば『境界文化のライフストーリー』では)一章について10人ほどである。

この差異は、前節で説明した彼らの基礎的な概念にもよく表れている。「意識分析」における「語りの準線」は、基本的に収集されたインタビューの共通部分のことであった。レーマンの仕事において中心にあるのは、語りの型としての「語りの準線」と、それを起点として分析される日常文化であり、語り手個人の事情や特殊性が読み込まれることは少ない。対して中野と桜井の場合は、常に語り手個人が中心にいるのが特徴である。集合的な語りである「マスター・ナラティブ」や「モデル・ストーリー」という概念も引き合いに出されるが、語り手自身の語りを抑圧するという危険性にも常に目が向けられていた。そして集合的な語りに対して、語り手が対してどのような反応を示すのか(被抑圧、反発、否定、同化、茶化し、語り変えなど)ということこそ、語り手のアイデンティティを示し、時には新たな語りを生み出す重要な契機だとされていた。

また著作における記述の在り方においても、両者の差異は際立って見える。第2節で見たように、レーマンは多数のインタビューを集めた後、その共通部分を抽出して文献資料などと照らし合わせて(“ハンブルク労働者の人生史”や“ドイツ人の森”などの)テーマの全体像を作り上げた上で、時系列やテーマ別に再構成して読者に提示する。そこではレーマンが再構成した集合表象としての日常文化が(調査、分析を終えて記述を行う時点では)既に前提にあり、その表象を示す資料としては語りも文献資料も等価なものとして提示される。対して中野や桜井はインタビューを行った際の現場性を、最終的な記述にも色濃く残している。『口述の生活史』では中野と語り手がどのように出会い、どのように調査が進んだのかという短い記述が前後にあって、その間に女性の語り丸が丸々一冊分収まっている。女性の語りはテープレコーダーに記録されたものから、語り口をそのまま生かす形で臨場感のある記述に仕上がっている。桜井の『境界文化のライフストーリー』では、桜井が被差別部落において行ったフィールドワークに沿って記述が展開する。この著作では章ごとにテーマ(生業、祭り、嫁盗みなど)が設定されているが、それぞれの章の冒頭で、桜井はある出来事や語りに出会うことで、そのテーマを発見する時点から記述はスタートする。桜井はその問題について知っている人を探したり、インタビューの際に尋ねることで徐々に理解を深めてゆくのだが、最終的にそのテーマについて桜井が到達した理解と解釈が示されて章が終わるのである。この対照性も、「意識分析」では「語りの型」が前提となっているのに対して、ライフストーリー研究では語り手個人と、フィールドの中で相対する研究者という構図が前面に出ているために生じるものである。

それでは「意識分析」とライフストーリー研究は似た側面もある中で、どうしてこのような対照性が表れるのであろうか。本論ではこの点を、まずは双方の出自におけるディシプリンと方向性の違いに求めたい。上記のように、レーマンの「意識分析」は口承文芸研究の一分野として行われている。その出発点となった「日常の語り」研究では、口承文芸研究として「語りの型」に注目しつつも、伝統的なジャンルを乗り越える形での対象設定がなされていた。そのような「日常の語り」

研究の枠内にある「意識分析」は、「語りの型」を捉えてその(歴史的・社会的な)分布や、背景となる日常文化を明らかにする口承文芸研究の応用として理解される。対して中野は従来の数量的・分析的な社会科学の自己革新として、フィールドワークにおける人間個人の総体的な把握を目指したのであり、桜井もこの流れを継いでいる。中野や桜井にとって、インタビューとは単なるデータ採集ではなく、差別や公害問題などの厳しい社会的背景や利害関係の中で出会った具体的な人間同士の間で行われる「社会調査」である[中野 1975: 29、桜井 2003: 458-461]。そこでは国家や学問などの近代的で支配的な言説に回収できない個人またはマイノリティ集団のリアリティを、総体的に把握することが目指されていた。以上の点を表としてまとめると、以下のようになる。

	レーマンの「意識分析」	中野—桜井のライフストーリー研究
サンプル人数	多数(80~120)	少数(1~10)
研究対象	語りの型・日常文化研究	個人の観点・マイノリティ研究
記述法	語りと文献資料を再構成	フィールドワークの現場性を強調
目的	語りの型の分布と背景を探る	主観やリアリティの総体的把握

この比較から、「意識分析」が社会調査としてのライフストーリー研究とは明確に異なる方法であることが明らかになる。「意識分析」もライフストーリー研究と同様に語り手の主観を問題にするが、口承文芸研究として「語りの型」を主要な対象とする。「語りの型」を前提としつつ、そこから分析される社会文化的文脈、つまり日常文化を描くことが最終的な目的なのである。「主観の集合的側面」というのは違和感のある言い方かも知れないが、客観的な歴史観や社会記述では必ずしも捉えられないある時代的な特質や、特定の年齢・社会集団で共有される価値観や社会的文脈の質的側面(レーマンにおける「雰囲気」)を分析して記述するのは、民俗学のみならず、社会学や人類学でも特に珍しいことではない。日本民俗学では柳田が用いた「世相」という言葉もこれに近いものがあるだろうし[柳田 1993]、桜井が個々人のインタビュー実践を通して最終的には被差別部落のリアリティを描こうとしていることも考えると、少なくとも目的の一つは大きく違わないかも知れない。

しかし、「意識分析」は「語りの型」を意識した口承文芸研究として、その方法と理論的な優先順位が全く異なる。「意識分析」において最終的に問題となるのは、過去または現在の「日常文化」である人々の「意識」であり、そのために「語りの準線」が設定され、人々の「語りの型」や「意識」もしくは「雰囲気」に影響を与えたであろう社会状況やメディア資料などが分析される。「意識分析」は口承文芸研究の方法であることが前提であり、語り手の特殊性やフィールドワークの経験は主要な目的ではない。レーマンは語りの「機能」や「雰囲気」も重視しており、それは社会調査であるライフストーリー研究とも近い視点ではある。ただし「意識分析」はあくまで語りのテキストを中心としつつも、その周辺である語り手や語りの場、さらに語られた過去の「雰囲気」へと“視点を広げる”方向性を持つ理論である点が決定的に異なっている。過去の出来事や語り手の周辺は、ライフストーリー研究にとってはむしろ出発点であったからである。

このような「意識分析」は、桜井が対象とするようなマイノリティ集団ではなく、多様な文脈を含みながらも一つのテーマに収斂し、文化や社会全体に広がっている「人生史」や「森」のような文化的対象の全体的な把握に向いている。多くのインタビューを集めるのは、方法的な困難が伴うことも予想されるが、一つの世代や歴史的経験、または文化的事象を個人の観点を越えた(しかし主観的な)立場から分析できるのは重要な利点である。口承文芸研究は昔話と伝説研究の時代

から、語りという表現形態に現れる独特の（リアリズム的な記述に回収されないという意味での）主観的価値を扱うことに長けた研究領域であった。様々な社会的・文化的対象を論じる際、必ずしも個人に焦点を当てずに「日常文化」として総体的に論じることが有益な場面はあるだろう。そのような場面で「意識分析」は重要な方法となる可能性を持っている。

7. まとめに代えて——レーマン以降の展開

本論ではまとめに代えて、2010年以降にドイツ民俗学内で行われている、レーマン理論を意識した研究を紹介しておきたい。とはいえ実は「意識分析」はレーマン以後も活発に用いられている用語というわけでは（菅見の限りでは）ない。現在に至るまでレーマンの方法が大きな影響を与えてきたことは確かだが、特に1990年代以降にドイツ民俗学全体にある傾向が顕著になり、その中でレーマン理論も修正を受けて用いられているというのが本論の理解である。その傾向とは1980年代から始まる「人類学理論の意識的な取り込み」[森 2009: 417]であり、さらには『文化を書く』ショック [クリフォード&マーカス 1996] による方法論の再帰的批判の姿勢 [Meyer 2014: 247-248]である。

レーマンまでの民俗学的語り研究の後継の近年の著作として、オーフェ・ズッターの『語られる非正規労働』[Sutter 2013]とジルケ・マイヤーの『負債を負った自己』がある[Meyer 2017]。これらの著作を読んで気付くのが、基本的な方向性としては「日常の語り」研究が明確に意識され、インタビュー収集についてもレーマンの方法が基準とされているものの、その分析段階ではミシェル・フーコーやピエール・ブルデューなどの人類学理論が主に参照されていることである。ドイツ民俗学の人生史研究においては、1990年にブルデューの「人生史の幻影」という論文がドイツ語に訳されるなど[Bourdieu 1990, 仏語原文1986]、人生史を（語り手の経験の反映ではなく）語り手が自らの過去を社会的に要請される形式（＝一貫した人生史）に再構成して提示することで、自己の立場を確保するための社会的行為であると考えられる傾向が強まった。ズッターとマイヤーはそれぞれ非正規的な労働に就く人々と自己破産を経験した人々の人生史を収集した。そこではネオリベラリズムという現代的な社会経済的な状況下で、苦しい立場に置かれた語り手たちがどのように自己を社会的に位置づけて正当化するのか、という観点が重要な位置を占める。詳しくは触れられないが、彼らの著作は民俗学や社会言語学の成果も参照しつつ、ゴフマンのパフォーマンス理論とブルデューのハビトゥス論や言語市場論を基本的な理論的基準として、「他者に人生史を語る」ことが、いかに社会的行為として語り手自らを正当化し、正統性を保証するのかという観点から分析する。マイヤーの言葉を借りれば、現在の民俗学的人生史研究は、民俗学＝Volkskundeの後継学問としてのヨーロッパ・エスノロジー⁷が発展させてきた研究方法への批判的な視点を十全に活かし、インタビュー調査の際の方法や手順の透明性を確保するだけでなく、得られたデータを「システムティックに」分析することが求められている[Meyer 2017: 101]。そして語りを社会的に規定された行為として見るため、言語的な象徴システムや語りの場で語りうるものが、語り手の主観的な経験と完全に一致することはあり得ないとされる[Meyer 2017: 103]。本論はこのような記述を、学問全体として隣接領域の理論と再帰的な批判を取り込む中で、レーマンの基本的な調査方法は維持しながらも、「意識」や「雰囲気」といった幅の広い曖昧な分析方法から距離を取って具体的な社会理論による分析に代えている状況だと理解している。さらにパフォーマンス研究を下地として、「語り手が現在の社会状況でいかに振舞うか」という社会学的

な関心が優勢を占めており、伝統的な口承文芸研究との接続も注目されなくなっているように見える。

このような学際化の動きは、近年顕著なようで、上で取り上げたマイヤーは物語論との接近も行っているが、その文脈ではレーマン理論も数ある学際的な物語研究の方法の一つという位置づけである。口承文芸研究としてのレーマン理論の全体は取り上げられず、物語論と相性のいい「機能」論だけが参照される場合もある [Meyer 2018: 52]。桜井以降のライフストーリー研究が、研究者と語り手の具体的な出会いという面に積極的に踏み込み、そこからの(既存の言説に回収されない)新たな意味生成に注目する方向性を持つとすれば [石川&西倉 2015] [小倉 2011]、既存の社会理論による分析を主とする近年のドイツ民俗学での語り研究の方向性は正反対ともいえる。

以上を総合して言えば、「意識分析」はドイツ民俗学の中でテキストを基礎とした口承文芸研究の分枝として発展した一方で、日常学として「意識」や「雰囲気」などの主観的な側面も重視した特徴的な理論であった。しかし、近年では一定の影響は与えながらも「意識分析」という用語はあまり用いられていない。レーマンの方法は部分的に用いられてはいるものの、学問全体の流れの中で「意識」などの曖昧な分析法が捨象され始めているように見えるのである。

注

- 1 本論では「伝統的な」口承文芸研究をレーマンの研究との対比において一つの特徴を持つ研究領域として対象化している。ここで「伝統的な」口承文芸研究としているのは、「昔話・伝説・笑い話」などのジャンルによる定型性を研究の前提としている語り研究のことである。このような研究では、過去からの連続性を前提とした定型性(ジャンル)や文学性によって選別された対象のみを扱うため、同時代的な語りの発生やダイナミズムを扱いにくいという難点がある。ドイツの「日常の語り」研究だけでなく1980年代末以降の日本の「世間話」研究においても、このような固定した前提を批判して近現代の新たな語りを扱うという根本的な刷新の目的があった [重信1989: 11]。もちろん広範な語り研究を「伝統的な」ものとして一括できるものではないが、本論ではそのような比較の対象化として「伝統的な」という言葉を用いている。本論においては、「日常の語り」研究やレーマン(また日本の「世間話」研究)は「伝統的な」口承文芸研究からの脱却として同時代的な語りと社会問題への関心を持ち始めたが、それでもなお口承文芸研究として、社会調査などで行われるロングインタビュー(例えば後述するライフストーリー研究)などとは明確に区別されるという点が重要である。
- 2 日本においても、例えば「世間話」研究における野村や重信、山田のように、口承文芸研究として近現代社会を扱う論者たちがいる。ここでもパウジンガーとレーマンのように、どのくらい「伝統的な」語りから離れるかという点には論者や著作によって微妙な温度差があるのは確かである。しかし「世間話」研究においても(ライフストーリー研究などと比べて)語り手個人の特異性や社会問題よりも、一つのまとまりを持った「語り」または「話」を前提とした語りの集合的側面が分析の焦点に当たることは同じである [野村 1995、山田 1998、重信 2000]。
- 3 レーマンがこのような新しい口承文芸研究を志向していた1970年代は、アメリカなどのオーラルヒストリー研究が活発化するのと軌を一にする形で、ドイツでも歴史科学全般で伝記研究が盛んになり始めた時期である。ドイツでは特に1968年以後の学生運動とも結びつく形で「下からの歴史」や「日常」が注目を浴び、徐々に(従来は史料価値が低いとされてきた)主観的な語りへの理解も広まっていった [レーマン 2011a: 19-23]。レーマンはこの趨勢に与する形で、1990年代頃まで人生史の語り研究を主な研究領域としたという面もある。
- 4 本論ではテキスト研究から現代の日常研究へとという方向性に絞って論を進めているので紹介しにくかったが、「意識分析」は「語りの準線」以外でも伝統的な口承文芸研究と接続する点が多い。例えば『森のフォークロア』では第5章と第6章を中心に、過去のドイツの森に関する昔話や伝説が現代の語りにも与える影響の大きさが述べられている。また『経験について語ること』の「研究分野」の章には「現代における神話と伝説の形成」という節があり、ヒトラーやレーニ

ン、スターリンなどの歴史的な指導者が伝説化して語られる(または意識的に演出される)ことが描かれる。ほかにも有名な学者や俳優が日常の会話の中で神話化されて語られることなども挙げられるが、このような語りは過去の神話や伝説と似た特徴を備えていることが何度も指摘されるのである [Lehmann 2007b : 127-145]。このような「語りの型」自体の歴史性や様式性の分析も「意識分析」の重要な要素である。

- 5 「日常」という用語も定義が難しいが、それが1970年代以降のドイツ民俗学にとって最重要のキーワードだったことは疑いが無い。及川とゲーラットがまとめるように、1970年代以降のドイツ民俗学において、「日常」とは現象学の生活世界概念を基底としつつ民俗学の対象を「もの」から「人間」へと変化した概念であった [及川&ゲーラット 2018 : 1-3]。レーマンも自らの研究を歴史科学の中で位置づける講演において、1970年代以降に歴史学が「日常」と「人間」、そして「主観性」を問題とし始めたことを述べている [レーマン 2011a : 21-25]。本論は、レーマンの方法が伝統的な民俗学の対象を離れて現代学化した点でドイツ民俗学全体の趨勢と一致していること、そし

てテキスト研究としての口承文芸研究から、このような主体としての人間に(間)主観的に知覚される社会的・文化的な文脈の総体としての「日常」を捉える学への発展として「意識分析」が位置づけられることを述べる。例えばレーマンの「機能」論も、傑出した語り手によるテキストのみに注意を向けてきた伝統的な口承文芸研究に対して「日常的な語り状況における平均的な語り手」について考えるために出てきた概念であった [Lehmann 1978 : 199]。

- 6 中野は自らの研究についてライフヒストリー、もしくは生活史調査という名称を用いていたが、これ以降は便宜のため、中野と桜井の研究を総称してライフストーリー研究と呼ぶ。
- 7 現在のドイツ民俗学においては、民俗学 (Volkskunde) と並んで、ヨーロッパ・エスノロジーや文化人類学 (Europäische Ethnologie/ Kulturanthropologie) などの名称が用いられる。この名称変化の背景も、例えば日本民俗学会との交流シンポジウムでは「伝統的な民俗学から文化人類学的に啓蒙された文化科学への転換」と紹介されている [ゴエツチュ=エルテン 2018 : 31]。

参考文献

【日本語】

- 石川良子、西倉実季 2015 「ライフストーリー研究に何ができるか」桜井厚、石川良子(編)『ライフストーリー研究に何ができるか』新曜社。
- 及川祥平、クリスチャン・ゲーラット 2018 「ドイツ語圏民俗学の日常学化をめぐる一その経緯と意義」『日常と文化』6
- 小倉康嗣 2011 「ライフストーリー研究はどんな知をもたらし、人間と社会にどんな働きかけをするのか—ライフストーリーの知の生成性と調査表現」『日本オーラル・ヒストリー研究』7。
- 金城=ハウプトマン朱美 2019 「解題—レーマン「雰囲気を語る」」『日常と文化』7。
- クリフォード、ジェイムズ、ジョージ・マーカス(編) 1996 『文化を書く』(春日直樹ほか訳)紀伊國屋書店。
- ゴエツチュ=エルテン、ジルケ 2018 「ヨーロッパ民族学/文化人類学とは—所在確定の試み」(櫻木さつき訳、川松あかり校閲)『日本民俗学』294。
- 小林多寿子 2011 「オーラルヒストリーとアーカイブ化の問題—社会学からの議論」岩本通弥、法橋量、及川祥平(編)『オーラルヒストリーと〈語り〉のアーカイブ化に向けて』成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。
- 桜井厚 2003 「社会調査の困難」『社会学評論』53(4)。
- 桜井厚 1996 「戦略としての生活—被差別部落のライフストーリーから」栗原彬(編)『講座差別の社会学2 日本社会の差別構造』弘文堂。
- 桜井厚 2002 「インタビューの社会学」せりか書房。
- 桜井厚 2005 「境界文化のライフストーリー」せりか書房。
- 重信幸彦 1989 「『世間話』再考」『日本民俗学』180。
- 重信幸彦 2000 「銃後の美談から—総力戦下の「世間」話・序説」『口承文芸研究』23。
- 中野 卓 1975 「社会学的調査における被験者との所謂『共同行為』について」『未来』102。
- 中野 卓 1977 『口述の生活史』御茶の水書房。
- 中野 卓 1981 「個人生活史の方法論」『月刊百科』228。

野村 純一 1995『日本の世間話』東京書籍。

バーガー、ピーター、トーマス・ルックマン 2003『現実の社会的構成—知識社会学論考』(山口節郎訳)、新曜社。

ブレードニヒ、ロルフ・ヴィルヘルム 2014「ドイツ民俗学における語り研究の方法」(及川祥平、クリスチャン・ゲラックト訳)『世間話研究』22。

法橋 量 2018「日常の語り」と世間話—レーマンの『経験について語ること—語りの文化科学的意識分析』を中心として『日常と文化』。

森 明子 2009「ドイツの民俗学と文化人類学」『国立民族学博物館研究報告』33(3)。

柳田國男 1993『明治大正史 世相篇 新装版』講談社。

山田巖子 1998「〈世間話〉としての〈うわさ〉—『世相』を読み解くために」宮田登(編)『現代民俗学の視点3 民俗の思想』朝倉書店。

山田巖子 2011「口承文芸学・民俗学の立場から」岩本通弥、法橋量、及川祥平(編)『オーラルヒストリーと〈語り〉のアーカイブ化に向けて』成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。

李 相賢 2015「ドイツ民俗学と日常研究」(中村和代訳)『日常と文化』1。

レーマン、アルブレヒト 1999『森のフォークロア』(識名章喜、大淵知直訳)、法政大学出版局。

レーマン、アルブレヒト 2010「意識分析—民俗学の方法」(及川祥平訳)『日本民俗学』263。

レーマン、アルブレヒト 2011a「意識分析とオーラルヒストリーとオーラルナレーションのアーカイブ化」岩本通弥、法橋量、及川祥平(編)『オーラルヒストリーと〈語り〉のアーカイブ化に向けて』成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。

レーマン、アルブレヒト 2011b「なぜ個人的な日常の話をアーカイブ化するべきなのか—考察と事例」岩本通弥、法橋量、及川祥平(編)『オーラルヒストリーと〈語り〉のアーカイブ化に向けて』成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。

レーマン、アルブレヒト 2019「雰囲気語る」(金城=ハウトマン朱美訳)『日常と文化』7

レーマン、アルブレヒト 2020「気分と雰囲気意識分析のコンテキストにおける記憶と語り」に及ぼす影響」(内藤文子訳)岩本通弥(編)『方法としての〈語り〉—民俗学をこえて』ミネルヴァ書房。

【独語】

Bausinger, Hermann 1952 *Lebendiges Erzählen. Volkskundliche Gegenwartsuntersuchungen im schwäbischen Dorf*. Dissertation. Tübingen.

Bausinger, Hermann 1958 Strukturen des alltäglichen Erzählens. *Fabula* 1:239-254.

Bourdieu, Pierre 1990 Die biographische Illusion. *Bios* 3:75-81.(1986 L'illusion biographique. Actes de la Recherche en Sciences Sociales 62-63:69-72.)

Lehmann, Albrecht 1978 Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag. *Zeitschrift für Volkskunde* 74:198-215.

Lehmann, Albrecht 1983 *Erzählstruktur und Lebenslauf*. Campus Verlag.

Lehmann, Albrecht 1986 *Gefangenschaft und Heimkehr*. Verlag C. H. Beck.

Lehmann, Albrecht 1989 Erzählen zwischen den Generationen. *Fabula* 30:1-25.

Lehmann, Albrecht 1991 *Im Fremden ungewollt zuhaus*. Verlag C. H. Beck.

Lehmann, Albrecht 2007a Bewußtseinsanalyse. In *Methoden der Volkskunde*. Silke Götsch, Albrecht Lehmann (eds.), 2er Auflage. pp. 271-288. Reimer Verlag. (「意識分析—民俗学の方法」及川祥平訳『日本民俗学』263)

Lehmann, Albrecht 2007b *Reden über Erfahrung*. Reimer Verlag.

Meyer, Silke 2014 Was heißt Erzählen? *Zeitschrift für Volkskunde* 110:243-267.

Meyer, Silke 2017 *Das verschuldete Selbst*. Campus Verlag.

Meyer, Silke 2018 Narrative ethics and cultural analysis. Insolvency stories and moral debt relief. In *Fabula* 59(1-2):50-69.

Seel, Martin 1991 *Eine Ästhetik der Natur*. Suhrkamp Verlag.

Schröder, Hans Joachim 1988 Archiv für "Alltägliches Erzählen" im Hamburger Institut für Volkskunde. *Bios* 1:113-119.

Sutter, Ove 2013 *Erzählte Prekarität*. Campus Verlag.