

# 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<sup>1</sup>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、フラングラ、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<sup>2</sup>。

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<sup>3</sup>。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<sup>4</sup>。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<sup>5</sup>」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まつわる周辺状況 (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ふ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<sup>6</sup>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、「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、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<sup>7</sup>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なく、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.



# ナラティブ研究と「日常的な民俗誌実践」

—日本の旧産炭地筑豊における遺産と記憶<sup>1</sup>

川松あかり

KAWAMATSU Akari

## 1. はじめに

民俗学／文化人類学にとって、フィールドワークを行いインタビューをするという行為は、研究／調査の最も基礎的な部分であると同時に、この学問領域における認識論上の本質的な部分でもある。ドイツ民俗学の歴史や教育プログラムに関して日本人がまとめた論文を通して〔森 2009、及川 2014〕、日本においても、戦後のドイツ民俗学が社会学的方法や文化人類学による民俗誌的<sup>2</sup>な方法を取り入れながら、その方法論と認識論を精緻なものとしてきたことを知ることができる。

ところで、筆者は調査地において、しばしば「現地の人たちこそが民俗学を実践しているのだ」という印象を抱くことがある。これは、当初漠然と感じられた印象に過ぎなかったが、日を追うごとにますます確信を持って感じられるようになってきた。

これに関して有益な視点を与えてくれたのが、ブリギッタ・シュミット＝ラウバーの民俗学の方法論に関する議論である。彼女は、フィールドワークとインタビューについて論じる中で、インタビューを民俗誌的实践に埋め込まれたものとしてとらえる。そして、民俗誌的实践に必ずともなう再帰性、開放性、プロセス性を強調しながら、このような性質を持つインタビューを「民俗誌的インタビュー」と呼ぶと述べる〔Schmidt-Lauber 2012 : 567-568〕。

このことを考えると、筆者が調査地において出会った人々は、まさに「民俗誌的インタビュー」の実践者であったように思われる。彼らは、フィールドワークをし、地域の歴史やそれに関わる人に出会い、その話を聞く。そして、現在の自分たちの意識について反省し、これらの実践はしばしば彼らの生き方を変化させてしまうのである。こうした、調査地において一般の人々が、しばしばライフワークとして営んでいる実践を総称して、以下本論では、「日常的な民俗誌実践」と呼ぶことにする。

以上の問題意識のもとに、本発表では以下の二組の問いについて論じていく。(1) 当該地域におけるこれら様々な「日常的な民俗誌実践」はどのような社会背景の中で生じてきたのだろうか。そしてそれらは、どのような目的を持ち、どのようなインタビューやフィールドワークを生み出しているのだろうか。また、この中で創り出される語りの型とはどのようなものなのだろうか。(2) 東京から一人の大学院生として地域に入っていき筆者自身は、いかに現地の人々の「日常的な民俗誌実践」の中に組み込まれながら、新たなインタビューの場を現出させているのだろうか。本論では、特に2000年代後半から調査地において生じた世界遺産登録運動の過程に焦点を当てなが

らこの二つの課題に取り組む。以上の課題を通して、地域住民による「日常的な民俗誌実践」を踏まえながら、過去の出来事の記憶を継承することに対する現代的な要請の中で、民俗学者が果たし得る役割についても考えていきたい。

## 2. 調査地概要：筑豊で炭鉱をめぐる語りを集めることの意味

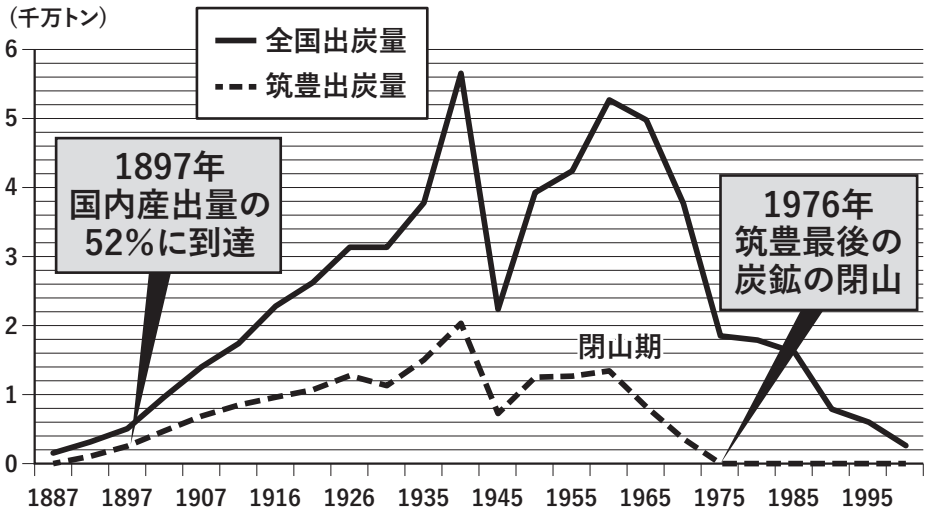
### 2.1 筑豊地域と炭鉱

九州地方は、日本の西南部に位置する主要な島の一つである。筆者の調査地である筑豊は、この九州地方の北部、福岡県に位置する旧産炭地である。2016年7月現在の人口は、41万3427人である〔福岡県企画・地域振興部調査統計課 online：「人口移動調査 第1表 平成28年（2016）」〕。筆者は、筑豊地域において今日炭鉱の歴史が誰によっていかに語られるのかを、オーラリティ研究・ナラティブ研究の観点から調査している。2016年4月からは、約1年間の計画で長期フィールド調査を実施している。なお、調査地には2013年から数回にわたり訪問しており、短期的なフィールド調査も実施している。

「筑豊」は、日本の近代化がちょうど始まったばかりの時期に福岡県北部の石炭産出地を指して用いられるようになった地域名称である。本地域から全ての炭鉱がなくなって40年が経つ現在は、実際の筑豊炭田よりもやや狭い地域を指す行政区分として「筑豊」の名前が残っているが、その地域名称の成り立ちを考えれば、「筑豊」と「炭鉱」は、切っても切り離せない密接な関係にあるといえる。ドイツ民俗学において意識分析としての語り研究を展開してきたアルブレヒト・レーマンは、民俗学において今日語りを研究する際には、「行動し、体験する人びとをその中心に位置づける」といい、意識分析においては、「それらの人びとの現在を問い、さらには、彼ら個人の歴史、彼らの環境の歴史、そして、大きな歴史がどのように一個人に経験され理解されたかを問うていく」ため、特に自伝的テキストを重視するという〔レーマン 2010：33〕。レーマンはこの意識分析の実例として「森」に関する経験談や思い出話などを収集し、ドイツにとって象徴的な存在である森をめぐるドイツ国民の意識を描き出した〔レーマン 2005〕。このようなプロジェクトを、もし、筑豊という狭い範囲内で実施するならば、私たちが選択すべきシンボルは間違いなく「炭鉱」である。ところが、炭鉱にまつわる自伝的な語りを集めることは、必ずしも容易ではないように思われた。この筑豊炭鉱をめぐる歴史的背景を明らかにするために、以下、筑豊と炭鉱の関係史を概観する<sup>3</sup>。

遠賀川という巨大な川に支えられた筑豊は、古代から農村地帯として発展してきた。ここが本格的な近代石炭産出地となったのは、日本の近代化が始まった明治維新以降である。土着資本や中央資本の石炭産業への進出が進んだ筑豊では、1897年には石炭産出量が全国出炭量の50パーセントを超えた（表1参照）。日本の産業革命に重要な役割を果たした官営八幡製鉄所も、筑豊炭田に近いことを一つの条件に現在の位置に設置され、1901年に操業を開始した。第二次世界大戦中には炭鉱は「戦場」にも例えられ、日本が植民地化した朝鮮半島の人々や女性、連合軍の捕虜も動員して石炭産出が続けられた。日本の敗戦直後は、連合国総司令部（GHQ）によって日本の立て直しのために石炭優遇政策がとられ、戦地からの引揚げ者や戦争で仕事を奪われた人々がどっと炭鉱に押し寄せた。ところが、1949年に戦後の石炭統制が解除され、朝鮮戦争による好景気が後退すると、炭鉱は深刻な不景気に陥る。国は、安価な国外炭や石油の輸入へとエネルギー政策を切り替え、炭鉱は次々に閉鎖されていった。こうして、1976年に筑豊最後の石炭採掘が終わるまで、わずか100年ほどの間に、筑豊は石炭産業によって目覚ましく発展し、また没落したのである。

表1 日本の石炭生産の変遷(〔國友2009:5〕、〔長弘2012:78〕を参考に筆者作成)



1950年代末頃からは、筑豊の石炭不況と失業・貧困が、マスメディアを通して日本全国を賑わす社会問題となった。大きなきっかけとなったのは、1959年に福岡県の婦人団体が「黒い羽根運動」と称して始めた募金活動である。これがマスコミによって報道されると、筑豊の閉山地帯は突如大きな注目を集めることとなった。1960年には、相次ぐ炭鉱の閉山にあえぐ筑豊のイメージを刻印する2冊の象徴的な本が出版された。写真家土門拳による写真集『筑豊のこどもたち』と、記録文学作家上野英信によるドキュメント『追われゆく坑夫たち』である。上野氏の縁者は筆者に、この2作品が「筑豊」のイメージを暗くしたという批判を受けることがしばしばあるのだと語った。この年には、筑豊地域の子どもたちのための社会奉仕団体「学生キャラバン」も始動している〔筑豊石炭産業史年表編集委員会編 1973:575〕。筑豊は、戦後の本格的な復興期に入り高度経済成長を遂げていく日本の中で置き去りにされた「文明の中の僻地」〔永末 1973:227〕としての不名誉な地位を確立していったのであった。

その後も筑豊のイメージは払しょくされなかった。炭鉱閉山後の筑豊には、国から多くの補助金が支出され、住民たちによれば、それは一面では失業者に働き口を与えたが、他面では補助金争奪合戦のようなものを生み出し、暴力団などが幅をきかせたという。鉱害による地盤沈下も深刻であった。1969年から連載の始まった、人気作家五木寛之による『青春の門』も、何度も映画化・ドラマ化されながら、筑豊のステレオタイプを日本中に広めることに貢献した。この小説においては、暴力と差別・貧困の渦巻く筑豊と、思春期の少年の鬱屈した心情が重ね合わせられてドラマ化された。

以上のような歴史の流れを辿り、炭鉱は今日にまで及ぶ地域の負のイメージの象徴となってしまったのである。炭鉱は筑豊地域と切っても切り離せない存在であるにもかかわらず（これをある石炭記念館の館長は「筑豊には炭鉱のDNAがある」と繰り返し表現している）、長年多くの住民は筑豊の出身であるということを表向き隠したりし、炭鉱の歴史にかかわることは語りたがらなかったという。筆者の調査中にも、あちこちでこのような話を聞くことがある。出身地を尋ねられた時に「福岡です」と言っておまかすという話は、最早住民が地域と自己の関係について語る際の一つの語りの型となっている。また、筆者が炭鉱を調べていると自己紹介しただけで、「私

は炭鉱は好きじゃない」と顔をしかめた郷土研究者もいた。

したがって、炭鉱についての語りを収集するという作業は、筑豊においてそう簡単なことではないはずである。にもかかわらず、筆者は往々にして、むしろ歓迎を持って地域住民から迎えられた。何人もの高齢者が、眼を輝かせながら次々に炭鉱と関係する自分自身の経験を語ってくれたこともある。なぜ筑豊において炭鉱についての語りを収集するという研究テーマが、今可能になっているのだろうか。これは、2000年代後半以降の、極めて現代的な当該地域の社会状況を反映していると考えられる。

しばしば、このような炭鉱についてのまなざしや語り方の変化の直接的な原因として地域住民に認識されているのが、世界遺産をめぐるこの地域での動きである。そこで、次に筑豊周辺における世界遺産登録運動の経過について概観していきたい。

## 2.2 世界遺産登録運動と炭鉱へのまなざしの変容

2015年、「明治日本の産業革命遺産：製鉄・製鋼、造船、石炭産業」が世界遺産に記載された。この遺産群は、産業の近代化というテーマのもとに各地に散らばる複数の資産を関連付けるリアルノミネーションという形態をとった点〔木村 2014：218〕、また、推薦書作成に至る調査の段階から複数の海外専門家が深く関わっていた点〔山本作兵衛氏の炭坑の記録画並びに記録文書の保存・活用等検討委員会他 2012：3〕が特徴的であったという。こうした外部からの新しいまなざしが筑豊にも様々に注がれ、この遺産群の世界遺産登録運動の過程は、筑豊地域内における炭鉱へのまなざしにも影響を与えることとなった。

産業遺産に関する書籍の著者である社会学者木村至聖の議論に従えば、そもそも、日本で炭鉱のような近代以降につくられた施設が「遺産」という概念でとらえられるようになったのは、1980年代ごろからであると理解できる。1990年には、文化庁が「近代化遺産」という概念を創り出し、全国調査を始めた。1996年には、文化財保護法の改正により、近代建築物を文化財として登録することができる制度が整う。さらに、2007・2008年に、経済産業省は「近代化産業遺産群」というリストを、33のストーリーとして公表した。一方「近代化遺産」や「産業遺産」への関心は、中央行政によってのみつくられたものではなく、一部では1980年代からまちづくり・まちおこしの資源としても注目されてきたという〔木村 2014：3-4〕。

筑豊にとって、こうした近代の痕跡を「遺産」とみなす動きは、まずその周辺地域で始まったものであった。2006年、九州・山口地方の6県8市が共同で、世界遺産登録のための13の遺跡を挙げた候補リストを決定し、「九州・山口の近代化産業遺産群」として文化庁に提案した〔木村 2014：218-219、安藤 2010a：1〕。これに対して反応を示したのが、かつて筑豊炭田の主要都市の一つであった田川市である。田川市には、三井鉱山が進出し、1964年まで堅坑によって大規模な石炭採掘を行っていた。三井田川鉱業所の跡地は現在「石炭記念公園」として整備され、田川市石炭・歴史博物館が設置されている。以下、田川市石炭・歴史博物館館長の安藤龍生による記述〔安藤 2010a、2010b、2012〕をもとに、世界遺産登録に関する田川市の取り組みの経過を見ていきたい<sup>4</sup>。

石炭記念公園内には、2本の煙突と堅坑<sup>やぐら</sup>槽が残り、6県8市の共同提案書にも、これらを類例として検討すべきであると記述されていた。ちょうどこの年に、田川市石炭・歴史博物館の館長に就任した安藤は、この箇所を見て、この遺産群に含まれる八幡製鉄所は筑豊の石炭を獲得できるという条件の下で現在の位置に建てられた経緯があることから、筑豊の2本の煙突と堅坑槽こそ候補とされるのが当然と判断し、共同提案された遺産群に田川市の資産を追加してもらうための

活動を始めた。まず、共同提案から約一カ月後に、「世界遺産登録をめざして！ 竪坑櫓と大煙突を後世に伝える会」と題した緊急住民決起集会を開催。200人の住民が集まった。その後、6県8市の共同提案書が文化庁から「継続審議」という評価を受けたことにより、田川市もオブザーバーとして会議に参加し、この取り組みに加わるようになった。2008年には「九州・山口の近代化産業遺産群」世界遺産登録推進協議会が発足し、この協議会の下に専門家委員会が設置された。

登録に向けた取り組みの過程では、地元の青年会議所が竪坑櫓をライトアップするためのLEDライトを寄贈するなど、市民レベルでの関心も高まり、支援の動きも生まれたという。また、市内に位置する福岡県立大学は、「世界遺産を目指す旧産炭地田川再生事業～産・官・民・学～」というプロジェクトを展開し、この取り組みの一環として、様々な専門家も招いた「世界遺産田川国際シンポジウム」も開催された。海外専門家委員は数回にわたり田川地区の40カ所を上る炭鉱関連の遺産を視察した。こうして2009年、九州・山口の近代化産業遺産群が再度提案され、世界遺産候補の国内暫定リストに記載されるにあたり、田川市の二つの資産もリスト入りを果たしたのである。

ところが、その後文化庁からいくつかの課題が示され、2009年10月に行われた専門家委員会において、田川市の資産は世界遺産の構成資産から除外され、関連資産へと格下げされることになった。この要因は、筑豊における炭鉱関連の資産の残りがあまりに部分的で、拡散しているということにあった。一方で安蘊は、提言書の中でも筑豊炭田の歴史的重要性が重視されたと述べる。特に、提言書には、次のように書かれていた。

20世紀の初頭、日本で最も大きな炭田に成長した筑豊炭田で、三井田川鉱山は顕著な位置しめている。伊田竪坑の遺構は1905～1910年に開削されたものだが、日本の三大竪坑(何れも筑豊)と称され、田川市石炭記念公園を見下ろす当時の竪坑櫓と赤レンガの二本煙突により構成される。これらの象徴的な二本煙突は、1910年伊田竪坑で生まれ、日本で最も愛されている民謡、炭坑節の中でも「あまり煙突が高いので、さぞやお月さん煙たかろ」と謡われ、永遠に語り継がれている。こうした無形文化遺産は大きな意味でコミュニティのアイデンティティやプライドの基盤になっている。山本作兵衛の炭鉱絵画は炭鉱のコミュニティの生活の全ての様相を描写する日本における炭鉱記録画の代表作である。同氏の特出したコレクションは現在田川市石炭・歴史博物館に保管され、ユネスコの世界の史料遺産 (Memory of the World) への申請が検討されている [安蘊 2010a : 3]。

と書かれていた。安蘊 [2012 : 2] によれば、この専門家委員会の席で複数の海外専門家委員から、山本作兵衛の絵と「世界の記憶」に関する発言があがったという。

「世界の記憶」(Memory of the World) とは、1992年にユネスコが始めた事業で、重要な記録遺産を保護し、これらへのアクセスを支援し、重要な記録遺産への世界的な認識を高めることを目的とするものである [エドモンドソン 2002]。現在の日本では、一般に「ユネスコ三大遺産事業」という言葉で世界遺産、世界無形文化遺産、そして「世界の記憶」が一体的な「世界遺産」のセットとしてとらえられている。2009年当時、日本から「世界の記憶」に記載された事例はなく、申請に向けた国内的な制度も整っていなかった。日本での認知度も皆無に等しかった。

山本作兵衛の炭鉱絵画とは、世界遺産登録への取り組みの過程で国内外の専門家が田川へ視察に来た際、たまたま田川市の美術館と博物館で開催されていた山本作兵衛画の展覧会を視察し、海外専門家に印象を与えたものだという [安蘊 2012 : 2]。上に引用した専門家委員会の提言書か

らもわかる通り、資産が少なく「近代化産業遺産群」の一員として世界文化遺産に登録することが厳しいと判断された筑豊の炭鉱は、それでもなおその歴史的重要性とコミュニティにおける価値の高さを評価された。そして、まるで文化遺産登録の代替策であるかのように、この構成資産から筑豊を除外する会議の場で、山本作兵衛の炭坑記録画の「世界の記憶」への登録という話が田川市に降ってきたのである。この時から、田川市の目標は世界遺産から「世界の記憶」へと切り替わった。こうして、田川市と福岡県立大学による共同提案という形で、2010年3月に山本作兵衛の炭坑記録画並びに記録文書697点がユネスコ「世界の記憶」に申請された。そして、2011年5月、ユネスコの審査を経て、「山本作兵衛コレクション」が「世界の記憶」に登録されたのである。さらに、山本作兵衛コレクションに遅れること4年、2015年に九州・山口の各地から申請運動が起こった近代化産業遺産群も、「明治日本の産業革命遺産：製鉄・製鋼、造船、石炭産業」という名称で世界遺産に登録されたのであった。

以上の世界遺産登録運動の過程は以下の4点において重要であったと考える。①筑豊炭鉱は、日本の近代化をめぐる歴史の物語において極めて重要な役割を占め、炭鉱はアイデンティティの基盤となっているということが、海外専門家によって地域に示されたこと。そのおかげで、②筑豊地域において、炭鉱が誇るべき「遺産」として注目されるようになったこと、③しかし、筑豊には目立った「遺産」が残っていないことが明らかになったこと、そして、④とはいえ、地域内には炭鉱の時代を物語る様々な「記憶」が存在していることが示されたこと、そして、これら炭鉱の「記憶」を守り、残すことの重要性が示されたことである。

筑豊の炭鉱にかかわりの深い二つの世界遺産が誕生したおかげで、地域住民にとっても自分自身や地域を炭鉱の歴史と結び付けて語ることへの抵抗感は、取り払われつつあるように思われる。さらに、2014年と2015年には、日本の代表的なテレビドラマシリーズであるNHK連続テレビ小説で、たて続けに筑豊の炭鉱が取り上げられた。これによって筑豊への観光客も増加し、炭鉱を語ることに對する抵抗感の払しょくに拍車をかけた。例えば、筑豊内のある博物館学芸員は筆者に、今まで皆炭鉱についてはしゃべらなかつたのに、最近炭鉱が注目されるようになってから急にしゃべるようになったのだと言い、彼女自身のおじもその一人なのだと話した。

また、炭鉱時代を知ることへの市民の関心も高まりつつある。筑豊最後の炭鉱が閉山となったのは約40年前になるが、実際には1950年代から筑豊に存在した大小様々な炭鉱は次々と閉鎖していった。したがって、現在は筑豊においても炭鉱を直接知らない世代が大半となり、炭鉱の歴史を学ぼうとし始めたのである。筆者は、ここに市民による新たな「日常的な民俗誌実践」が生まれていると考える。

ここで、今日の炭鉱への関心の高まりの中で生まれた活動を二つ紹介する。まず、田川市石炭・歴史博物館館長の安蕨によって2008年度から2015年度まで開催されていた講座「炭坑(ヤマ)の語り部」である。これは、炭鉱で働いた経験を持つ人を講師として招いて、炭鉱に関する経験を聞き、記録するものである。この講座では、安蕨が聞き手となり、そのインタビューを参加者が見るような形になる。安蕨は、講座のために講師への事前インタビューも行っていたという。この講座は博物館館長である安蕨によって切り開かれたインタビューの場であったといえるだろう。そして、講座に参加する筆者を含めた聴衆は、このいわば「公開インタビュー」とでもいうべきものの観客として、ここで、自らもやはり、ある民俗誌的实践を行っていたと言えるだろう。

もう一つの実践は、筑豊各地において行われている「まち歩き」というイベントである。筆者も調査中いくつかのまち歩きに参加してきた。これらのまち歩きは二重の意味で民俗誌的な実践であるといえそうである。第一に、まち歩きを行う前に、ガイド役を務める市民自身が、現地を訪れ、



インタビューをしているという意味においてである。田川市のまち歩きでは、市民は一年間にわたり博物館でガイド養成講座を受講してからガイドを行った。ここで、ガイドたちはそれぞれの担当となるスポットに関して自分で調査を行い、説明の内容を考えていた。まち歩きの前に行われた会議での会話や、当日のガイドの話の聞いていると、ガイドたちの多くは自分の語る説明をつくるために現地に足を運び、インタビューも行っていることがわかるのだ。第二に、まち歩き当日の道中で会話をしながら、参加者のみならずガイド自身も地域の歴史について新たに学んでいるという意味においてである。例えば、先述の田川のまち歩きでは、「かつて炭鉱町であったこの町に映画館がたくさんあった」というガイドの解説を受けた後、一人の参加者がこの映画館に「子どもの頃行った記憶がある」と話し始め、「それはどこにあったのか」と、ガイドや参加者が一緒になってその人の経験談を聞くという場面が生じた。また、あるガイドは、まち歩きの途中で「ここに連合軍捕虜の収容所があった」という話を始め、同行中の博物館館長や訪問先で出会った市民に質問してその事実について確かめようとしていた。この時彼は、筆者に捕虜収容所について説明するガイドであると同時に、その歴史について調査するインタビュアーでもあった。

世界遺産登録への取り組みの過程で、筑豊の炭鉱の歴史的な重要性や、炭鉱に関する「記憶」を残すことの意義が強調された。これは、これまで炭鉱に負のイメージを抱いていた人や何の関心もなかった人をも含みこみながら、多くの人々を民俗誌実践に参入させる道を開いているように思われる。今日では、炭鉱の経験を語る側の障害が取り払われて、炭鉱に関する語りを聞き取りやすくなった。今もなお少数派ではあるが、炭鉱について聞きたい、知りたいという市民も増えた。この聞き手と語り手の関心が合致したところで、まち歩きのような市民の実践は成立するのである。そして、筆者の調査もまた、多くの場合地域住民が生み出してきたこれらの「日常的な民俗誌実践」の上に成立し、進展しているのである。

### 3. 消えゆく痕跡と多様な「日常的な民俗誌実践」

#### 3.1 炭坑絵師山本作兵衛誕生の背景：

##### 炭鉱閉山と生き方としての「日常的な民俗誌実践」の存在

山本作兵衛の炭坑記録画は、しばしば、目の前で消えゆく炭鉱の世界を驚くべき「記憶」力によって克明に「記録」したもとのとして評価される。山本作兵衛の絵を高く評価してきた芸術家菊畑茂久馬は、山本作兵衛が目の前にモデルを置くのではなく「人並み外れた抜群の記憶力」によってその絵を描いたことを指摘する [菊畑 1994 : 19-25]。これを受けて、福岡市博物館館長の有馬学は「作兵衛画の制作は、まさに描写する対象を失った瞬間から突如始まったのである」 [有馬 2014 : 16]とまとめている。

このような山本作兵衛画に対する評価の語り口は、筑豊の遺産が世界文化遺産の構成資産からは除外され、代わりに山本作兵衛の炭坑記録画が浮上して「世界の記憶」に登録されていったという過程と重なるものがある。世界遺産登録運動の過程でも、筑豊では炭鉱の遺跡の多くが既に失われていることが明らかにされた時、山本作兵衛の絵と文章が注目を集めたのだ。さらに、この炭鉱の存在を示す遺跡がないという認識は、筆者が調査中あちこちで耳にした「何もない」という地元住民の語りとも呼応する。

そこで、何か「なくなった」ことを伝える住民の語りを二つ紹介しよう。一つ目は、直方市の「坑夫の像」に関する物語である<sup>5</sup>。直方市は筑豊の主要都市の一つである。この像は、かつて直

方駅前であり、産炭地としての直方市のシンボルとなっていた。現在も駅の近くで喫茶店を営む女性は、坑夫の像を見ると直方に帰ってきたなと思ったものだ、と語る。ところが、1996年に、市は坑夫像の移転を計画。直方郷土研究会は直方市への反対運動を始めた。他にも複数の市民グループが移設に反対する運動を開始し、これらの運動は多くの市民の支持も得たものの、結局、市民が「誰も行かない」と口をそろえる河川敷の向こうへ像は追いやられ、新しいモニュメントが駅に設置された。今日、郷土研究会のメンバーや、地域の歴史やまちづくりに関心を持つ市民たちにとって、「坑夫の像」移転の顛末は特に熱い議論を呼ぶ話題となっている。それでも、ある時、郷土研究会の会長は仲間たちに対して、「今でこそみんな坑夫の像を移転してもつたいないと言うが、当時私たちが運動している時はほとんど誰も関心さえなかったんだぞ」と語っていた。会長は、炭鉱について語る時、常に、炭鉱に対する市民のまなざしがかつていかに差別的なものであったかを強調する。炭鉱が多くの人にとって負のイメージを喚起するものでしかなかったころ、「坑夫の像」を地域のシンボルとして残そうとする市民の動きは行政を動かすほどの力は持ちえなかったのである。

むしろ、炭鉱の閉山期から続く地域の混乱と衰退のイメージから脱却するため、筑豊にあった炭鉱の痕跡は、これまで次々に消されてきた。第二の事例は、極めて頻繁に筑豊炭田の象徴的な風景として語られる三角形の山、「ボタ山」の物語である。石炭採掘の際には、石炭以外の岩石や質の悪い石炭も一緒に掘り出され、選炭後に捨てられる。これを筑豊では「ボタ」と言い、このボタ捨て場が山になったものが「ボタ山」と呼ばれる。直方市石炭記念館の館長は、来館者を案内する中で、このボタ山の歴史について語る。ボタ山が炭鉱閉山後、安く買われて建設用の石材とされ、山を削った跡地は工業団地として造成されていったという物語である。そして館長は、これらの結果「500余りあったボタ山がすべて消えました」という言葉で物語を締めくくる。この語り口も、目に見える炭鉱の痕跡が、産炭地のイメージからの脱却のためにいかに筑豊から消されてきたかを象徴的に表現している。しかもこの語り口は、ボタ山について多くの地元住民が語る物語とも共通している。

以上の二つの物語は、現在の住民の関心とは異なり、かつて筑豊の人々がいかに産炭地の痕跡を消滅させようとしてきたかを教えてくれる。しかし、多くの人々が炭鉱を消し去ろうとする中で、一方では直方郷土研究会の会員たちのように、それを残そうとし続けてきた人々がいたということもまた事実である。特に、それらの動きは炭鉱で働いた人たちの人生を記録していこうとする動きの中で顕著だったように思われる。これらの実践者は、かつての炭鉱労働者を訪ねて話を聞き、彼らの仕事道具や絵画、文章、そして、彼らが撮った写真を収集した。したがって、消えゆく炭鉱の「記憶」を「記録」しようとする試みは、決して一連の世界遺産登録運動や「山本作兵衛コレクション」によってのみ始められた訳ではない。むしろ、画家山本作兵衛も筑豊の「日常的な民俗誌実践」の中でこそ生まれたということが出来る。

山本作兵衛(以下「作兵衛」と表記)は、1892年に現在の筑豊に生まれた。7歳のころから坑内に下がっていたという。1906年、14歳で炭坑夫としての生活を始め、1955年に当時勤めていた炭鉱が閉山するまで約50年間、筑豊の炭鉱を転々として生きてきた。その後、1957年に、閉鎖した炭鉱の夜警職員として働く中で、日記の余白や広告紙の裏などに炭鉱の絵を描くようになったという。これが1961年に勤め先の鉱業所会長の目に留まり、この絵の出版計画が進められることとなった。そして、1963年に「明治・大正炭坑絵巻」として作兵衛のはじめての本が出版された。当時は、炭鉱が次々と閉山していく時期であった〔田川市石炭・歴史博物館・田川市美術館 2008、森本 2008、田川市 online :「山本作兵衛氏 炭坑の記録画」〕。

その後、作兵衛のもとには人々が集まるようになった。その中でも重要なのが、郷土史家であり田川市立図書館の館長でもあった永末<sup>としお</sup>十四雄である。永末は、1964年、田川郷土研究会において「炭鉱資料収集運動」を始めた。これに作兵衛も賛同し、新しい絵を描き始めた。安蘊は、作兵衛は炭鉱の終焉にともなう記録運動に共鳴したのだと筆者に語った。ずっと後に、この時に描かれた絵が「世界の記憶」の一部として登録されることになる。

また、筆者がここで「日常的な民俗誌実践」の観点から強調しておきたいのは、作兵衛のもとへも足しげく通ったとされる記録文学作家上野英信の存在である。作兵衛は上野の紹介によって1967年のNHKテレビに取り上げられた。上野は、学校に思うように通うこともできなかった作兵衛が晩年になってこれだけの記録を残したことそのものに心打たれていたというが〔上野2012：38〕、その上野の生き方は、まさに一生をかけた炭鉱労働者へのフィールドワークと言っても良いものである。彼は、家族と共に筑豊の小さな町鞍手町に移り住み、一生の間炭鉱労働者の姿を追い続けた。作兵衛は、そんな上野に酒を飲みながら語り、坑内労働歌を歌って聞かせた。

そして、上野の周辺には、彼と同じように人生をかけて「日常的な民俗誌実践」を行ってきた様々な人物を見出すことができる。例えば、女坑夫に対する聞き書きを行い本を書いた作家の森崎和江〔森崎 1970〕、地元住民として多くの女坑夫への聞き書きをライフワークとしてきた井手川泰子〔井手川 1984〕、筑豊の神社の息子として生まれ第二次世界大戦中の朝鮮人強制連行の歴史を追求してきた林えいだい（例えば、〔林 1981〕）、永末や安蘊に代表される多くの郷土史家や、生徒に地域の歴史を教えようとしてきた学校教員などである。こうした人々にとって、炭鉱の痕跡の消えゆく中で筑豊の地を歩き、炭鉱時代の記憶を持つ人々の話を聞くことは最早人生において欠くことのできない重要な営みであった。1970年代からかつて炭鉱で働いた女坑夫たちに聞き書きを続けてきた井手川は、その著書の冒頭、一人の女坑夫の死について言及しながらこう述べている。「女坑夫は確実に消えて行く。筑豊の一つの終焉を感じさせたタカさんの死に教えられたことは多い。彼女にとって筑豊とは何だったのか、その答えを求めて私は歩き続けようと思う」〔井手川 1984：10〕。ここには、女坑夫たちの語りを求めて歩き続けるという井手川の実践が示されている。それは、彼女の生き方そのものである。筑豊には、今日「遺産」として定められ得る遺跡の他にも、多くの人々の炭鉱での労働や生活、女性の坑内労働や朝鮮人の強制労働、そして閉山とその後の混乱などの様々な「記憶」がある。そして、実際に筑豊を歩き、人の話を聞くことによってそれを「記録」しようとしてきた多くの人々の「日常的な民俗誌実践」が、この地には根付いているのである。作兵衛は、その民俗誌的实践の中で見出された特筆すべき人物の一人であり、また、主体的に実践に参画した実践者でもあったといえるだろう。筑豊にはこうした「日常的な民俗誌実践」によって見出された人材が作兵衛の他にも数多く存在する。例えば、上述の「炭鉱資料収集運動」に賛同したもう一人の重要な人物として、元炭鉱労働者であり写真家の橋本正勝がいる〔田川郷土研究会 1965：53〕。橋本は、ボタ山の写真50枚をこの運動のために寄贈した。橋本は、現在も自身の写真を用いながら炭鉱を語り継ぐ活動を行っている。

以上、山本作兵衛と閉山期以降ずっと存在してきた「日常的な民俗誌実践」の関係について説明してきた。筆者の調査も、この地域において、消えゆく炭鉱の「記憶」を「記録」しようとする実践の一つとして受け止められることが多い。そして、筆者の調査は、筑豊にいる人々の「日常的な民俗誌実践」と、世界遺産登録運動によって最近ますます高まってきている炭鉱の「記憶」を「記録」することへの関心、そして、炭鉱をめぐる現在の地域住民の意識の様々な位相をとらえたい筆者自身の関心の接点において、実現しているといえる。

### 3.2 ナラティブ研究を支える「日常的な民俗誌実践」： ドキュメント番組撮影現場を調査フィールドとして

そこで、筑豊に存在する多様な「日常的な民俗誌の実践」と筆者自身の関心との絡み合いの中でインタビューの場が生まれた事例として、以下では一つのテレビ番組を紹介したい。それは、NHKのBSチャンネルにおいて放送されたある紀行ドキュメント番組である。この番組は2016年6月24日の夜9時からと、7月1日の朝8時から放送された、約1時間の番組である。この番組において筆者の調査が放送されることとなった。

この番組は、毎回日本国内の特定の地域をテーマとして、その風土や祭り、人々の暮らしや営みを描く紀行ドキュメント番組シリーズであり、いくつかの短い物語がオムニバス形式で構成されている。発表者が長期調査を始めた時、ちょうど「筑豊」をテーマとした番組の撮影が行われていた。出来上がった番組は9つの物語によって構成され、その5番目の物語として約9分間、筆者の調査をめぐる物語として制作された。結果としてできた物語は、番組制作者、地域の人々、そして調査者である筆者自身の相互行為によって完成したものであった。

まず、この物語を構成する5つの場面について説明する。シーン1：炭鉱に詳しいYさんと大学院生（筆者）が炭鉱の坑口を見に行く場面、シーン2：この大学院生が東京から筑豊にフィールドワークのため引っ越してきたことを説明する場面、シーン3：彼女が炭鉱の経験を持つ一人の高齢男性の話聞きに行く場面、シーン4：彼女が炭鉱爆発事故で夫を亡くした女性を訪れる場面、そして、シーン5：大学院生がコメントを述べる場面の5場面である。このシーン1、3は、既存の「日常的な民俗誌実践」の後ろ盾の上に生まれた撮影現場であった。

シーン1は、筆者がYさんの案内で炭鉱の跡地を訪れる場面である。番組においてこの場面は、地元の人とYさんに同行してもらいながら、大学院生が山の中にかつての炭鉱の坑口の跡を見つけていくという映像を通して、かつて小さな坑での盗掘がいかに行われていたかを説明する場面として編集されている。この短い場面の裏に、Yさんの「日常的な民俗誌実践」の在り方を理解することができる。

Yさんは取材時の10年ほど前、28歳で心臓病を患い、一時仕事ができなくなった。この時、Yさんは図書館で地元に関する資料を読むようになる。特に彼は炭鉱に関する本を多く読み、そこは現在どうなっているのだろうかと思い始めた。そして、それを確かめるために一人で炭鉱の遺構探索を行うようになったのである。彼のフィールドワークとは、航空写真や昔の資料と現在の地図を重ねあわせながら、バイクでその炭鉱の跡を確かめに行くというものである。かなり険しい山や藪の中にも入っていく。フィールドワークの後には、その報告をブログにアップしている。当初はもっぱら遺構に興味があったというYさんだが、炭鉱探索を初めてしばらくした頃、かつて女坑夫だったという女性に会った。女性は、自分の夫が落盤事故で亡くなったがほとんど何の補償も受けられなかったと声を荒らげて話し、彼の手を強く握って振り回しながら、若い者にこんな理不尽な時代があったということを感じておいてほしい、と言った。その時、Yさんは生きている限り自分が各地で見たもの、聞いたことを語り継いでいこうと決意したという。そして、2014年8月には、筆者に、今は話を聞くことの方が主たる活動になっていると話した。

シーン1からも、Yさんの「日常的な民俗誌実践」の在り方を様々に見出すことができる。番組で同行してくれた地元住民の内の一人も、Yさんが遺構探索を行う中で知り合った人である。取材で訪れた坑口の一つは、この住民の家の裏山にあったものだった。また、Yさんの活動は、近年新聞などのメディアでも紹介されて広く知られるようになり、活動の幅が広がった。2016年には地域の小学校でゲストティーチャーとして炭鉱の跡地をめぐる授業を始めたほか、若手教員の研

修で地元の炭鉱跡地を案内しながら、自らがこれまで聞いてきた話を紹介するというものも行った。番組の焦点はYさんの実践自体にはないが、地元の人と世間話をしながら山道に分け入り、かつてあったはずの炭鉱跡を確認していく、そしてそれを他の人々に語り継ぐというYさんの「日常的な民俗誌実践」がこの場面を支えていた。筆者が坑口を発見するというこの場面は、実際にはYさんの「日常的な民俗誌実践」によって生まれたものなのである。

シーン3もいくつかの「日常的な民俗誌実践」によって生まれたものである。ここは、日本が朝鮮半島を植民地としていた時代に日本に渡ってきた在日コリアンの2世であり、自宅のすぐ裏につくられた松岩菩提という供養塔に納骨された遺骨の遺族であるTさんに関する場面である。インタビューにおいて、筆者はTさんに自身と松岩菩提供養塔との関係について話を聞いた。彼はまた、在日コリアンに対する差別について、そして、多くの人に自身の経験談を語るという彼の実践についても話してくれた。

Tさんへのインタビューの背後にある「日常的な民俗誌実践」は「強制連行を考える会」という市民の活動である。会の事務局長であり創始者の一人でもある男性は、「強制連行を考える会」の歴史について筆者に以下のように語った。この会の発端は、1984年に「『筑豊』から日本人と在日韓国・朝鮮人の歴史を訪ねる会」というフィールドワークを行ったことに遡る。この際の訪問先に、炭鉱事故で亡くなった朝鮮人と日本人の供養塔があり、供養塔を守る市民と出会った。これがきっかけになり、1985年に「強制連行を考える会」が結成された。この会では、いくつかの供養塔での強制連行犠牲者の供養や、日本に残る韓国・朝鮮人の遺骨を故郷に返還するための調査活動を続けている。また、朝鮮半島から強制連行された人々と日本人の関係の歴史を学ぶことも続けており、この会が年に1回欠かさず行ってきた活動が筑豊でのフィールドワークである。事務局長にとって最も重要でありまた興奮を覚える実践は、新しい人に出会い初めてインタビューをするフィールドワークの事前調査であるという。1992年、このフィールドワークの下見の際に、会員たちはある炭鉱の共同墓地が、ゴルフ場建設のために破壊されているのを見つけた。この墓地には、日本人のみならず韓国・朝鮮人も埋葬されていた。彼らは地元住民と協力してここに供養塔を建てる運動を起こした。その際に出会ったのがTさんである。Tさんは、供養塔建設にも積極的に携わり、以降遺族として供養塔について語るようになった。多くのメディアや人権教育担当者がTさんにインタビューを行ってきた。1998年に発行された福岡県の人権教育副読本の中学生版には、Tさんをモデルとした「おじいちゃんの涙」という文章も掲載されている[同和教育副読本作成委員会 1998]。

Tさんは番組のためのインタビューでも、今も小学生や中学生の前で自身の体験を語っていて、講義に行くのに忙しいのだと話した。このシーンで、Tさんは、子どもの頃、炭鉱で亡くなった人々の火葬の手伝いをしたこと、日本人と朝鮮半島の人々の埋葬のされ方が違ったことなどの経験を語る。これは、Tさんがこれまで何度も繰り返し語ってきたことであると想像できる。実際、放映された場面の一部は、筆者のインタビュー時のものではなく、事前にNHKがTさん取材に行ったときのものであったが、その内容は筆者に対して話された語りと大筋において一致していた。Tさんへのインタビューは、「強制連行を考える会」の30年以上にわたる「日常的な民俗誌実践」の結果として実現したものであった。そして「強制連行を考える会」という市民団体の活動である「日常的な民俗誌実践」は、様々な教育現場にも広がっている。筆者に対して語られたTさんの語りは、これらの様々な「日常的な民俗誌実践」の中で長年にわたって築き上げられてきた物語であった。

これら既存の「日常的な民俗誌実践」に依拠したインタビューであったシーン1とシーン3に対し、シーン4のインタビューは、テレビディレクターと筆者によって創り出された新しい場であっ

た。ディレクターが案内してくれたのは、200人以上の死者を出した戦後の筑豊で最大の炭鉱事故で夫を亡くした遺族の女性たちが、事故後に集住させられた社宅街の一地区である。計画は、ここに暮らした経験のあるSさんにインタビューをするというものであった。ディレクターは事前に、ここに住む女性たちが炭鉱の爆発事故について話をしたがるという情報を得ていた。それにもかかわらず話してもよいと応じてくれたというSさんに話を聞くに当たり、ディレクターは筆者の研究課題に合わせて、「事故は、遺族の中でどう記憶されるのか、それは同じ境遇の人たちの間で共有されるのか、そして、外部の人にその記憶を話すのは苦痛なのか、そうではないのか」ということに焦点を当てることを提案していた。

筆者たちはSさんが以前住んでいた社宅の前で会い、インタビューを始めた。確かにSさんは話すことを拒みはしなかったが、事故時の状況や事故後この家に引っ越してきた経緯について尋ねると、詳細は話さず、「何が何やら、ごちゃごちゃなっちゃった」、「わからない」などと言った。この語りの上での混乱は、事故後遺族がいかに混乱した状況に置かれたかを伝えてくれる。だが、語りの型という観点からみると問題はそれだけではない。インタビューの後半で、事故について家族や友達と話すことはないかと尋ねると、Sさんは今まで事故について話したことは一度もないと答えた。Sさんがこの事故について伝える語りの型は、そもそも存在していなかったのである。彼女の口から生き生きと語られたのはむしろ、事故後の子育ての話であった。もしそのまま子育ての話聞きつづければ、私たちはSさんの豊かな語りを聞くことができたかもしれない。しかし、テレビカメラを前にしてSさんにそれ以上「調査課題」と直接にかかわりのないことを聞き続けることははばかれた。筆者、ディレクター、Sさんの三者の会話はかみ合わないまま、インタビューは終わってしまった。Sさんへのインタビューにおいて、筆者が頼るべき既存の「日常的な民俗誌実践」は存在していなかった。このため、筆者とディレクターは「炭鉱の記憶を語る」という的はずれな関心を、それを語り継ぎなどしてこなかったSさんに向けてることになってしまった。あまりにも短く不十分なインタビューではあったが、そこにはちぐはぐながら、「炭鉱を語り継ぐ」というテーマをめぐる全く新しい語りの場が生まれた。

番組では、Sさんへのインタビューの場面の後に、筆者が筑豊の住宅街を歩く映像と共に、次のようなナレーションが流れる。「地の底で絶たれた命。心の奥に封じ込まれたまま、消えていく記憶があります」。そして最後に、炭鉱を語り継ぐ人も、語り継がない人もいるということを知らなければならないと話す筆者の姿が映し出される。実際にはディレクターもインタビュアーの役割を果たしていたとはいえ、この番組においては、筆者こそがインタビューの実践者として、筑豊に住み着き筑豊を歩いて炭鉱の「記憶」を探し求める民俗誌的实践者として、描かれた。こうしてこの小さな物語を通してみると、筆者の行っている活動自体が、消えゆく炭鉱の「記憶」を「記録」しようとする、筑豊で繰り返されてきた実践の、若くて新しいもう一つの型になっているように感じられてくる。

以上で見てきたように、この番組制作の過程は、筑豊地域内の「日常的な民俗誌実践」、現在の日本に存在する炭鉱の記憶の語り継ぎへの関心と、筆者の研究的関心が相互に絡まり合いながら、炭鉱についての語りが生じた場であった。ここで筆者は、既存の「日常的な民俗誌実践」の後ろ盾に支えられ、時にそれを塗り替えながら、民俗誌的实践を行う主体として浮かび上がらせられることとなった。そして、ここでもまた、消えゆく炭鉱の「記憶」を「記録」することというテーマが繰り返されるのである。

## 4. 結論

テレビ番組の取材は極端な例ではあるが、日々、筆者の炭鉱をめぐる語りの調査は、炭鉱の「記憶」を残さなければならないと考える人々の意識を媒介として生じている。そして、筆者の行う一つ一つのインタビューも、炭鉱の痕跡が消えようとしている今、何とかその「記憶」をとどめよう、語り継ごうとする実践の中に取り込まれていく。

本論は、旧産炭地筑豊において、現地の人たちこそが実践しているように感じられた民俗学的な実践を、シュミット＝ラウバーの議論に依拠しながら「日常的な民俗誌実践」としてとらえるところから出発した。筆者の語り研究のためのデータ収集には、この「日常的な民俗誌実践」の後ろ盾が欠かせないのである。本論の議論を踏まえ、最初に提示した二つの問いに答えることで本論のまとめとしたい。

第一の問いは、「日常的な民俗誌実践」はどのような社会状況の中で生まれ、どのような目的を持ち、またどのようなフィールドワークやインタビューの文化を生み出しているのかというものであった。筑豊においては、炭鉱の閉山期以降、炭鉱は「負の遺産」とみなされ、一刻も早くその痕跡を消し去るべきものとされてきた。しかし、その中でこそ、消えゆく炭鉱の「記憶」を「記録」しようとする一部の市民の実践が生まれ、今日まで脈々と続いてきたのである。特に、炭鉱に生きた人々の自伝的な「記憶」を残そうとする人々が、「日常的な民俗誌実践」の主体となる傾向にあった。彼らは現地を歩き回るフィールドワークや、炭鉱の時代を直接知る人々へのインタビュー、写真や絵などのような彼らの「記憶」を物語る資料の収集を行った。最近になって「世界の記憶」に登録された山本作兵衛も、そのような市民の実践の中で注目を集めてきた人物であり、「日常的な民俗誌実践」に呼応しながら多くの絵を描きためてきたのである。

また、2000年代後半に始まった世界遺産登録に向けた活動によって、再び「日常的な民俗誌実践」が活性化された。この取り組みの過程で、筑豊には文化遺産となり得る遺跡が決定的に不足していることが明らかになる。一方でこの代わりに山本作兵衛が「世界の記憶」に登録されたことは、筑豊に貴重な歴史と「記憶」が存在すること、そしてその「記憶」を残すことの意義を地域住民に知らしめた。世界遺産登録に向けた取り組みの過程で、炭鉱の痕跡が消えゆく中で炭鉱の「記憶」を残さねばならないという意識が、改めて生まれるのである。この思考法は、閉山期以降自らの生き方として「日常的な民俗誌実践」を行ってきた人々の意識と重なるものがある。まち歩きイベントに代表されるように、世界遺産をめぐる過程の中で、筑豊の歴史への負のイメージが和らぎ、筑豊に住むより幅広い市民が「日常的な民俗誌実践」に参入するようになった。そして、この新しい「日常的な民俗誌実践」も、閉山期以降繰り返されてきた「日常的な民俗誌実践」の土台の上に花開いている。

また、本論で掲げた第二の問いは、筆者自身の調査がこの「日常的な民俗誌実践」との関係でいかに成立しているかというものであった。テレビ番組の事例で見た通り、研究者である筆者のインタビューは地元の人々の（時にはマスメディアの）支えの下にはじめて成立している。そして、住民の「日常的な民俗誌実践」に支えられ、時には新たな語りの場を生み出しながら、筆者自身が地域内に存在する民俗誌実践の新しい主体になっていっている。

さらには、地域住民の「日常的な民俗誌実践」も、それに巻き込まれていく筆者の民俗誌的調査も、炭鉱が「遺産」化され、炭鉱労働者の人生が「記憶」化されていくこの時代と共にある。筑豊において「日常的な民俗誌実践」は、炭鉱を「記憶」し、「記録」しようとする市民による実践と常に絡み合いながら実践されてきたのだ。

今日、記憶の継承という問題は、戦争体験や世界でのカタストロフィックな事件などにおいて社会的な関心事となっている。特に、体験者がなくなった時、その体験をいかに継承するかということが大きな課題となっている。民俗学は、民俗誌的な方法と認識論を問い続け、地域住民のコミュニケーションのスタイルに敏感に溶け込みながら話を聞くことを得意としてきた。今、民俗学者に求められているのは、体験者の話を聞いてきた地域住民が作り上げてきた「日常的な民俗誌実践」の在り方それ自体を学んで、それによって記憶を引き継ぐことではないだろうか。今後は、語りや紙の上での記録に留まらない様々な記憶の継承方法についても考慮に入れ、ドイツにおいて進展している文化的・社会的記憶をめぐる議論とドイツ民俗学の関係を学びながら、考えを深めていきたい。

## 注

- 1 本稿は、Johannes Moser (Ed.) 2018, *Themen und Tendenzen der deutschen und japanischen Volkskunde im Austausch: Münchener Beiträge zur Volkskunde*, vol. 46, に掲載された拙稿、“The Study of Narrative and “Everyday Ethnographic Practices”: Heritage and Memory in Chikuhō, a Former Coal Mining Area in Japan” の日本語訳である。これは、2016年10月28日に開催された日独民俗学会共催国際シンポジウム“Perspectives and Positions of Cultural and Folklore Studies in Japan and Germany” 「ドイツと日本における民俗学の視点と位相」において、“Heritage, Memory, and “Everyday Ethnographic Practices” in Chikuhō, a Former Coal Mining Area in Japan” として行ったポスター発表を論文化したものである。今回の再掲載に当たり、表現等を多少改めた。ただし、本稿で論じられるフィールドにおける事実や人々の語りと、これらに対する解釈は、本稿を執筆した2016年時点で筆者が把握していた範囲内のものである。
- 2 金賢貞は、文化人類学者全京秀の議論 [全 1990 : 137-138] を引用しながら、ethnographyの訳語として「民族誌」ではなく「民俗誌」の表記を用いるとする。これは、民俗学と人類学を区別しようとするためではない。金は、その理由を、「[民族]を対象にするという誤解からより自由になれるだけでなく、究極的には[人]を理解するために[文化]を『記述』するという意図を『民俗誌』のほうがよりよく表すという全の主張に同意するからである」と述べる [金 2016 : 15]。本論も、全と金の主張によりながら、ethnographyの訳語として「民俗誌」という表記を採用する。
- 3 以下、本節における筑豊の歴史についての記述は、永末 [1973]、長弘 [2012] を参考にしながら、筆者が調査の過程で繰り返し聞いた知識にも基づいて再構成している。
- 4 この経過をまとめるに当たり、「明治日本の産業革命遺産」ホームページも参照した [明治日本の産業革命遺産 online : 「世界遺産登録までの道のり」]。
- 5 以下、坑夫の像をめぐる物語については、筆者が調査中現地の人々から聞いた話に加えて、『郷土直方 : 坑夫像を考える特別号』 [直方郷土研究会編 1997] の記述を参考に執筆した。

## 参考文献

- 安藤龍生 2010a 「世界文化遺産登録の取り組みから学んだこと、考えたこと」『田川市石炭・歴史博物館だより』 7。  
安藤龍生 2010b 「世界文化遺産登録への取り組み～経過と意義～」『田川市石炭・歴史博物館館報』 3。  
安藤龍生 2012 「『世界記憶遺産・山本作兵衛コレクション』と今後の山本研究への試論」『田川市石炭・歴史博物館館報』 5。  
有馬学 2014 「消滅した〈近代〉と記憶遺産：いま、作兵衛画の何を問題にすべきか」有馬学、マイケル・ピアソン、福本寛、田中直樹、菊畑茂久馬編著『山本作兵衛と日本の近代』弦書房。



- 五木寛之 2004『青春の門：筑豊篇(上・下)』講談社。
- 井手川泰子 1984『火を産んだ母たち：女坑夫からの聞き書』葦書房。
- 上野朱 2012「世界を掘り抜け」『リベラシオン・人権研究ふくおか』146。
- 上野英信 1960『追われゆく坑夫たち』岩波書店。
- エドモンドソン、レイ 2002『ユネスコ「世界の記憶」：記録遺産保護のための一般指針(2002年改定版)』ユネスコ(国際連合教育科学文化機関) 情報社会部、文部科学省HP [http://www.mext.go.jp/component/a\\_menu/other/micro\\_detail/\\_icsFiles/afieldfile/2017/02/13/1354665\\_01.pdf](http://www.mext.go.jp/component/a_menu/other/micro_detail/_icsFiles/afieldfile/2017/02/13/1354665_01.pdf) (2018年12月2日閲覧)。
- 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。
- 菊畑茂久馬 1994「川筋画狂人・山本作兵衛」『絵画の幻郷：菊畑茂久馬著作集3』海鳥社。
- 金賢貞 2016「韓国民俗学は『当たり前』を捉えうるか：韓国国立民俗博物館の二つの民俗誌(2007～14年)を中心に」『日常と文化』2。
- 木村至聖 2014『産業遺産の記憶と表象：「軍艦島」をめぐるポリティクス』京都大学学術出版会。
- 國友宏俊 2009「我が国石炭政策の歴史と現状」経済産業省資源エネルギー庁 [http://www.enecho.meti.go.jp/category/resources\\_and\\_fuel/coal/japan/pdf/23.pdf](http://www.enecho.meti.go.jp/category/resources_and_fuel/coal/japan/pdf/23.pdf) (2018年2月16日閲覧)。
- Schmidt-Lauber, Brigitta 2012 "Seeing, Hearing, Feeling, Writing: Approaches and Methods from the Perspective of Ethnological Analysis of the Present", in Regina F. Bendix, and Galit Hasan-Rokem(eds.), *A Companion to Folklore*, Wiley-Blackwell.
- 田川郷土研究会 1965「会報：炭鉱資料収集運動」『郷土田川』24。
- 田川市石炭・歴史博物館・田川市美術館編 2008『二本煙突築豊百年／田川市石炭・歴史博物館開館二十五周年記念 特別企画：炭坑(ヤマ)の語り部 山本作兵衛の世界 584の物語』田川市石炭・歴史博物館、田川市美術館。
- 筑豊石炭産業史年表編纂委員会編 1973『筑豊石炭産業史年表』西日本文化協会。
- 全京秀 1990「물상화된 문화와 문화비평의 민속지론: 민속지의 실질을 위한 서곡 (物象化した文化と文化批評の民俗誌論：民俗誌の実践のための序曲)」『현상과 인식(現象と認識)』14 (3)。
- 土門拳 1960『筑豊のこどもたち』パトリア書房。
- 同和教育副読本作成委員会 1998『同和教育副読本「かがやき」中学校用』福岡県教育委員会。
- 林えいだい 1981『強制連行・強制労働：筑豊朝鮮人坑夫の記録』現代史出版会。
- 永末十四雄 1973『筑豊：石炭の地域史』日本放送出版協会。
- 長弘雄次 2012『筑豊の石炭に生きた日々の記憶：筑豊炭田開発技術史論文選集』文字の花書房。
- 直方郷土研究会編 1997『郷土直方：坑夫像を考える特別号』。
- 明治大正炭坑絵巻刊行会編 1963『明治大正炭坑絵巻』明治大正炭坑絵巻刊行会。
- 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)。
- 森崎和江 1970『まっくら：女坑夫からの聞き書』現代思潮社。
- 森本弘行 2008「炭坑記録画と山本作兵衛」田川市石炭・歴史博物館、田川市美術館編『二本煙突築豊百年／田川市石炭・歴史博物館開館二十五周年記念 特別企画：炭坑(ヤマ)の語り部 山本作兵衛の世界 584の物語』田川市石炭・歴史博物館、田川市美術館。
- レーマン、アルブレヒト 2005『森のフォークロア：ドイツ人の自然観と森林文化』(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。
- 山本作兵衛氏の炭坑の記録画並びに記録文書の保存・活用等検討委員会、保存調査検討部会、活用調査検討部会、受入環境調査検討部会、記念式典検討部会 2012「山本作兵衛氏の炭坑の記録画並びに記録文書の保存・活用等に係る検討結果報告書」、田川市HP [http://www.joho.tagawa.fukuoka.jp/y\\_sakubei/kiji003897/](http://www.joho.tagawa.fukuoka.jp/y_sakubei/kiji003897/) (2018年12月2日閲覧)。

#### 【オンライン文献】

- 田川市「山本作兵衛氏、炭坑の記録画」<http://www.y-sakubei.com/> (2018年12月2日閲覧)。
- 福岡県企画・地域振興部調査統計課「人口移動調査 第1表 平成28年(2016)」<http://www.pref.fukuoka.lg.jp/dataweb/2016-1hyou.html> (2016年8月18日閲覧)。
- 明治日本の産業革命遺産「世界遺産登録までの道のり」<http://www.japansmeijiindustrialrevolution.com/history/index.html> (2016年8月28日閲覧)。



# 中国における「民俗学」の発見

—その概念史の探求

王 曉葵

WANG Xiaokui

翻訳：施 堯

## 1. 序論

民俗学の誕生とナショナリズムの関連性については、すでに多くの学者によって研究されている。劉曉春は『民俗とナショナリズム－民俗学からの考察』と題する論文の中で、ドイツ、フィンランド、日本等の国々における民俗学の誕生と発展がナショナリズムと密接な関係があると指摘した。彼によれば、ドイツの民俗の復興、フィンランドの史詩の『カレワラ』、日本の「一国民俗学」は代表的な民間文芸学と民俗学の現象であり、また、上記三国の民俗学の学史から見れば、国民国家が外部の圧力に直面する時、その国民国家のエリートたちがしばしば自らの文化伝統の中から、民族・国民のアイデンティティを維持できる民間文化の資源を発見し、国民国家を復興できる力の源を探す。従って、伝統文化としての民間文化は自然にナショナリズムが勃興する重要な条件となっている。ナショナリズムによって民間文化は民族、文化、国家、国民等の現代の理念として意味付けられ、モダニティの性質を持つ公共文化となった。しかし、こういう地域を超える公共文化の生成過程に構築性があるとし、その真正性を反省している人も少なくない〔劉曉春 2014〕。つまり、民俗も民俗学も先験的な存在ではなく、特定の歴史環境の中で構築された概念であり、時代の変遷に沿って再構築されつつある。この構築・再構築の過程はもちろん中国の民俗学の誕生と発展のプロセスにも存在する。本論文は、中国における「民俗」と「民俗学」の概念の変遷のプロセスを整理し、現在、民俗学という学問が直面している苦境が生まれる学理的な根源を探求したい。

## 2. ナショナリズム、「郷土」と「民俗」の想像

1983年に出版された『想像の共同体』の中で、ベネディクト・アンダーソンは民族とナショナリズムの歴史性と非本質性を分析し、民族・国家・民族文化・ナショナリズムなどの固有概念に対する反省を学界に呼び掛けた。アンダーソンの想像の共同体論は、民族を本質主義と超歴史的な存在と理解する過去のナショナリズムの認知を批判した。彼の議論の核心は以下のである。伝統的な村落のような対面的な日常生活において、人々の間のアイデンティティは体感と直感によって作られ、強化される。その特徴は本質主義である。しかし、国民国家の場合はこれと異なる。いくら面積が小さくても、人口が少なくても、村落のような対面的で本質的な人間関係を作るこ

とは不可能である。こうなると、いかに血縁や地縁関係のない人々に、同一の民族共同体に属することを信じさせ、そして、その共同体のために熱狂や犠牲までさせることができるのか。この質問に対して、アンダーソンが出した答えは「想像」である。彼は民族とは「想像されたものである」というのは、いかに小さな国民であろうと、これを構成する人々は、その大多数の同胞を知ること、会うことも、あるいはかれらについて聞くこともないからであると述べた〔本尼迪克特・安德森 2003：5〕。

では、国民国家という共同体はいかに「想像」できるのか。アンダーソンは『想像の共同体』の中で、モニュメント、言語、出版物等いくつかの民族を「想像」する媒介を提起した。モニュメントに関して、彼は「無名の戦士の記念碑と墓園よりも現代のナショナリズム文化を鮮明に表現できるものはない。なぜこれらのモニュメントが公開で儀式的に敬意を払われるかというのと、これらのモニュメントが元々作り上げられるものであり、あるいは、誰もそのモニュメントの下にどんな人が眠っているか分からないからである。そして、このようなことは、近代になってから現れた」と述べた〔本尼迪克特・安德森 2003：11〕。

「碑を作り、伝を書く」ことは古くから人類がとある価値を代表する人や事を記憶し、顕彰する方法である。アンダーソンによれば、近代に現れた無名の烈士の記念碑は、世俗化した社会が国民国家の記憶を構築するための重要な手段である。ここで、我々の見知らぬ烈士達の「偶然」の戦死が記憶・顕彰され、そして、我々の「共同の国家」のための「必然な犠牲」に言い換えられている。これら「犠牲になった烈士」は我々見学者・追悼者と記念碑の前で出会う。記念儀式を通して、無名の戦士の「死」と見学者・追悼者の「生」が繋げられる。「民族のために死する」「国家のために献身する」などの碑文あるいは追悼の言葉が表した意味と価値は、まさに国民国家を「想像」する有力な媒介である。

共同体を「想像」するための媒介について、記念碑以外に、アンダーソンは「言語」の重要性を強調した。言語は「原初性」(primordialness)を持つ。すなわち、誰も言語がいつ誕生したのかはわからない。従って、人々はしばしば言語に対して本質的で揺るぎのない印象を持っている。例えば、多くのイギリス人は英語で話すことに対して「先祖から伝承してきた『イギリス性(Englishness)』』と感じている。

それに、「風俗」もしくは「民俗」も言語と同様に「原初性」を持つ。本論文の序論ですでに述べたように、近代ナショナリズムの誕生は、(特にドイツ、フィンランド、日本のような新しく成立した国民国家で)「民俗」に対する想像および「民俗学」の誕生と密接な関係がある。中国においては環境と文脈がいささか異なるが、清末時期の「中国民俗」の発見から、民国時期の歌謡収集運動、社会主義革命後の「新民謡」運動、そして非物質文化遺産保護運動まで、すべてナショナリズムの縛りから逃れられないと言える。現在の民俗学界は全体的に依然として民俗学を「民俗」を研究する学問と位置付け、その発生した時代の特定的な問題意識を無視しがちであるが、近年、民俗学の苦境が生まれた原因を反省し、「民俗」概念を「日常生活」に取り換え、現象学の「生活世界」の概念を用いて民俗学のパラダイムを再考すると主張している学者も現れた。本論文は、改めて民俗学の誕生に遡り、この概念の実質的な特徴を検討し、中国民俗学の発展の過程において、概念の誤読がもたらした方向性の問題を指摘したい。

「民俗」は中国古代の典籍の中で一般的に「風俗」、「風」あるいは「俗」と呼ばれている。多くの古文書の風俗観を分析した論文はすでに風俗の地域差異性を指摘した〔蕭放 2004、岸本 2002、王曉葵 2010〕。「百里渡れば風が変わり、千里渡れば俗が異なる」と古い言葉がいったように、中国各地にそれぞれ独特な習慣が存在している。しかし、近代国民国家の「想像」の前提は「一致性」

あるいは「同一性」である。日本の学者である吉澤誠一郎は「国土の一体性、国民の一体性、通時的歴史の一体性」を用いて清末時期に現れた「中国」の同一性に対する想像の含意を説明した〔吉澤 2004：116〕。

吉澤は以下の事例を挙げながら説明した。1905年、アメリカが華人労働者を拒否したことに對して、中国全国各地で抗議のデモ活動が行われた。広東、上海、天津各地の組織形態は様々であったが、出身地を超えた「郷土意識」すなわち「中国人」意識が当時普及され、強化された。また、当時革命派の新聞と雑誌は、中国地図あるいは省の地図を大量に載せることを通し、読者に中国国土の空間図を示し、国家境域の概念を可視化し、国土の一体性と国民の一体性を強化していた〔吉澤 2004：96-98〕。

一方、清末期に「郷土」の概念は当時のナショナリズム教育の重要な内容になった〔郭雙林 1998：41-56〕。当時の政治言説において、地方の「郷土性」を強調することは、国家の「一体性」を認識することを阻害するのではなく、むしろ国民の愛国心を養う出発点であると考えられていた。当時の地方史誌の教科書の広告に以下のような説明文が書かれていた。

弊会が思うに、小学校の段階は、国民の基礎を培養するものである。西洋各国の教育は、みな郷土史志という教科を重視し、見聞きするものうち、もっとも身近で面白みがあることについて教えているので、記憶力や感覚力が活発となり、郷土を愛する心が刺激され、これによって国を愛することを知るのである〔吉澤 2004：98〕。

この言葉は、初期の日本民俗学を提唱した芳賀矢一の考えと共通する所がある。芳賀矢一は日本民俗学を創立する際に、以下のように述べた。

獨乙あたりで、郷土の研究を盛にし、郷土談を以て、國民教育の第一歩とするのを考へても分る通り、教育の基礎も亦こゝに求むべき筈である。(中略) 民俗研究から延いて、郷土の趣味を發揮し、更に愛國の精神を養ふといふ風に進ませるのが今日の最大急務であるのである〔芳賀 1913：5-6〕。

普通の中国人にとって直接認識・体感できるのは、自らの生活の現実空間、すなわち郷土である。こういう感知できる所から着手してはじめて、愛国という感情が実際に着地できる。

この20世紀前期の「郷土」に対する注目に対して、「その目的は、地方の風俗や文化を掘り出すことによって、現代中国の国家民族を構築するうえで確認できるはずの精神的特質と価値の伝統を探し出し、現代の『民族-国家』というアイデンティティとそのアイデンティティ政治を実現することである」と評価する学者がいる〔張原 2014〕。

この観点を持つ学者達にとって、郷土建設、文学界の「郷土文学」の隆盛、民俗学界の「歌謡運動」の発起および社会学界の「郷土の再建」と「農村教育」に関する実践は、すべてモダニティの国家民族の構築と社会構造のモデルチェンジの過程で「郷土」の重要性を示した。また、「地方」「民間」「基層」「民衆」「民俗」などの関連する概念もこの一連の言説体系の中で新たな価値と意味が確認された〔張原 2014〕。

上記のような「民間」から「民族」へ昇進する文化の論理は、「郷土性」を構築することに体現されている。杜贇奇によれば、20世紀の中国において、地方に関する言説は、人類学、民俗研究、地理学、地方史および郷土文学などの学科、そして部分的に郷土の再建運動や毛沢東主義の群衆運動等の

政治実践の中で作り上げられた[杜賛奇 2007]。

このような郷土に対する注目は同時に「民俗」への注目をもたらした。「民俗」は地方性を帯びているため、自然に「郷土性」を背負うものと見なされやすい。1922年、有名な訓詁学者<sup>歌註1</sup>である胡朴安(1878-1947)が『中華全国風俗誌』(以下、『風俗誌』と表記する)という本を編集・出版した。これは現代に入り、最初の全国の民俗を紹介する書籍であると考えられている。その内容は以下のようなものである。全書は「上」と「下」の2部から構成され、それぞれの部が10巻に分けられる。上部は地方誌をはじめとする歴史資料を引用している。行政単位の省を章立てにし、以下はさらに各市・県・地区に分け、各地有史以来の風土と民情を紹介している。下部は新聞、文人の筆記、遊歴記から当時の各地の風俗に関連する記録を抜き書きしている。上部と同様に省—市—県の順番に並んでいる。また、上部と下部がカバーした地区が完全には一致していない。例えば、下部には新疆、チベット、苗族の部分を追加している。内容に関して、上部は主に地方誌を書き抜き・編纂したものであるため、多くの記述が簡潔である。例えば、河南省の南都に対して「人々が尚素朴であり、誇張したり、欺瞞したりしない」と記述している。安徽省の鳳陽に対して「純朴と儉約が好まれ、冠婚葬祭の時に礼が重視されている」と記述している。福建省の永春に対して「君子は名節を励み、卑しい人々は殆ど剽悍である」と記述している。地方によって資料の量と詳細さの程度が異なっている。上記の例のように簡単な記述の場所もあれば、例えば、王済が著した『日詢手鏡』がある江西省の南寧のように、当地の風土、民情や冠婚葬祭の作法等を詳細に紹介した項目もある。一方、下部は当時の新聞、雑誌、遊歴記などを資料としたため、様式が様々で統一していない。例えば、「湖州における養蚕の風俗」、「武昌における乞食の習俗」、「広東における特殊な婦女達」、「連州における8つの瑶族集落の習俗」、「チベット男女の生活の不思議」等の項目がある。

この本は現在の私たちが各地の過去の風俗を知るに多大な価値があることは言うまでもない。しかし、筆者がそれより注目したいのはこの本の民俗観である。胡朴安は自序の中で、この本を編纂する趣旨について以下のように述べた。

千里渡れば風が変わり、百里渡れば俗が異なるという古い言葉がいったように、中国の領土が広いため、(中略)中国ほど各地の風俗が異なる国はめったにない。中国各地はこれほど風俗が異なるにもかかわらず、数千年に渡り、統一の国でいられ、それぞれの文化を継続しながら、お互いに交流し、尊重しあうことができた理由は何であろうか。私はこの問題を探求した結果、学術による統一であるとの答えに至った。(中略)しかし、西の学問が中国に浸透し、功利主義の学術が発達し、儒学の仁義説はそれと対抗する力がなかった。従って、学術が分裂し、学者達はそれぞれの立場に立つ状況になった。遂に統一の希望もなくなった。学術で統一することができない以上、社会の病を治すには、各地の風俗や習慣に注目する必要がある。全国各地の風俗も知らずに膨大な数の人々の幸福を求めることは、いかに誠心であっても無用なことであろう[胡朴安 1988：序2]。

つまり、胡朴安は異なる風俗を持つ地域を一つの国の下で統一できるのは、共通の価値観である儒家の学説であると主張し、西の学問が東に浸透したことにより、儒家がすでに統一学術の地位を失ったため、国家の統一を維持するには「風俗や習慣に注目する」ことが不可欠だと強調した。

この書にもう一つの序文を執筆した張熾章(季鸞)は、いかに「中国の土地の広さと歴史の長さを知らない」「臣民」を「彼も知り、己も知る」「国民」に改造するかという観点から、「古今の風

俗を知る」必要性を提起した。彼はこのように書いた。

外国人が「中国は一つの国家ではない。中国人は一つの国民ではない」と我々を皮肉することに対して、私は誠に恥ずかしいけれども、反論することはできない。なぜかという、国家主義（ナショナリズム）が普及される前提は、彼も知り、己も知ることであるからである。簡単に言えば、世界を知って初めて、本国を知ることができる。それから、愛国心や愛郷心を養うことができる。しかし、我々はその両方をなくした。中国の土地の広さと歴史の長さすら知らない人も多数いる。人々は自らが立つ土地とそこに住む人に対していささかの概念もなく、共同の歴史と文化も認識できない。同胞ではあるが、異族のように見える。いくら中国の土地が広く、民が多くても、遊牧民族が偶然に同一の砂漠の中に住むごとく、人々に愛国心を求めるのは無理な要求であろう[張熾章 1988]。

国民が自分の国家を理解するには、「その地」「その人」に具体化しなければならない。しかし、普通の人々は全国を歩み、各地の風俗に接触することができない。こうなると、国家の一体性を認識するに最も便利な方法は「想像」である。地図を通した「中国」に対する空間的な想像もあれば[吉澤 2004:93-94]、「黄帝」の物語を通した歴史的な想像もあれば、各地の風俗を提示し、「民俗」を通した想像もある。

アンダーソンの『想像の共同体』によれば、現代の国民国家の想像が形成される条件として、「同質で空虚な時間」の観念が生まれなければならない。彼は「ひとりのアメリカ人は、二億四千万余のアメリカ人同胞のうち、ほんの一握りの人以外、一生のうちで会うことも、名前を知ることもないだろう。まして彼には、あるとき、かれらが一体何をしようとしているのか、そんなことは知るよしもない。しかし、それでいて、彼は、アメリカ人のゆるぎない、匿名の、同時的な活動についてまったく確信している」と述べた[本尼迪克特・安德森 2003: 27]。

中国で言い換えれば、一人の中国人が一生の中で行ける場所の数は限られているが、無数の同胞が彼と一緒に「春節を祝う」「粽を食べる」ことを想像するには支障がない。杜贊奇<sup>ドゥヅァンチ</sup>は、「脱域 (disembedding)」という用語を用いてモダニティの特質を表現し、その脱域のメカニズムの一つとして、「象徴シンボル (symbolic tokens)」の誕生があると述べた。すなわち、相互交流の媒介である象徴シンボルを通して、情報が伝播される時、人々はすべての場面においてこれらの情報を処理する時に、当情報を発信した個人や団体の特殊性を考慮しなくてもいい[杜贊奇 2014: 19]。

胡朴安のような学者達にとって、中国各地の多種多様な「民俗」を同一の時空(すなわち、風俗誌)の中で読者に見せることは、一つの媒介を提供したことに等しい。一人のこれから「中国人」に改造される「郷土人」は、自らの「郷土」の経験に、風俗誌という媒介を加え、「中国」に無数の「郷土」が存在することを想像し始める。性質がそれぞれ異なっている民俗が「中国」という領域の中で提示されたため、各郷土の「特殊性」が「脱域」され、中国「民族」の一体性を想像するための媒介になった。以上の過程を通して、中国の「民俗」は中国の国民国家のアイデンティティが構築される重要な媒介になった。

### 3. 「新国学」としての「民俗学」

元々英語folkloreの訳語であった「民俗学」という用語がいかに中国の学術分類体系の中で学科

名として確立されたかについて、明晰に整理した民俗学史の研究がある。しかし、現在の中国民俗学界は当たり前のように「民俗学」を日常生活の中の伝承性を持つ習俗や生活様式を研究する学問と見なしている。この中で、我々民俗学者が民間の冠婚葬祭、儀礼、祭り、民謡、民間信仰等を当たりの研究対象とし、それらを調査し分析することに満足すると、必然的に二つの苦境に遭う。その一つは、民俗学の調査対象である「民俗」が都市化・現代化のプロセスにより日々減少していることである。もう一つは、民俗学が風俗を研究し、その源を探る学問と見なされることである。実際にも、多くの民俗学者が民俗知識の保有者と自身を位置付け、春節の時に正月習俗を紹介し、婚礼の時に婚姻習俗を議論し、あるいは民俗的象徴や象徴物の由来を探ることに満足し、文化史研究を民俗学と見なしている。その結果、世間一般は民俗学に対して、目下の社会問題を議論しなく、おもしろいけれどもあってもなくてもよい学問という印象を持つようになった。近年、非物質文化遺産運動により、民俗学がある程度世間に注目されてきたが、民俗学の学科の位置づけの問題を解決したのでもなく、民俗学の危機が消失したのでもない。従って、本論文は民俗学の誕生した歴史の原点に遡り、民俗学の学科の位置づけを再考し、民俗学のこれからの発展の方向性を考えたい。

周知の通り、民俗学は中国の学術が根本的にモデルチェンジした時期に誕生した。20世紀初期、中国のエリート達は、経学が代表格とした伝統学問がこれ以上中国の未来に政治と文化の精神的資源を提供できないことに気付いた。もちろん、彼らは西洋の学問から変革の道具を探すこともできるが、各民族の「特性から生まれた」「国魂」[蒋方震 1903] は本民族の内部からしか見つからない。歴史学者なら自然に「歴史」の中から探そうとする。<sup>フアンウエイグワイ</sup>方維規はナショナリズムと文化のアイデンティティには象徴物(例えば、「孔子」「黄帝」「万里の長城」等)が必要であり、そして、豊かな象徴の資源の中で、「歴史感」は不可欠であると指摘した[方維規 2014]。

この「歴史感」の実質は、長い歴史を持つ人々の集まりに現れたある種の「固有特性」である。それは根の深い古樹のように、時間の推移に沿って成長し強大になる。蒋方震は「一つの民族が国家として世界で自立するには、あるものが欠かせない。そのものは特性から生まれ、歴史に養われ、英雄に鼓舞され、社会に広く種まく。その強大な魔力は、内部で分散した力を統一でき、外部から文明を吸収しながら他族と対抗できる。その力が拡張すれば、世界で活躍できる。一方、それを持たない民族は必ず滅亡する。そのものの名を私は国魂と呼ぶ」と述べた[蒋方震 1903]。

では、このいわゆる「国魂」をいかに発見できるか。歴史学者と民俗学者が歩んだ道は異なっている。歴史学者なら自然に「歴史」から探そうとする。そして、「黄帝」「孔子」「屈原」「岳飛」等英雄が誕生した。彼らの行為と作品が歴史家の叙事(narrative)によって「国魂」の表象になった。また、これら精神的内容は、記念碑と記念館の建設、物語の整理、教科書の編纂等の具現化操作を通して、歴史記憶が生産・再生産・消費される社会記憶の空間を構築した。

歴史学者と違い、「民間に入る」という方法で「民族の魂」を探る学者がいる。<sup>ホオンチァンタイ</sup>洪長泰は次のように指摘した。

1920年代の中期から、中国は軍閥の混戦および帝国主義の侵略による政治危機に陥った。中国のエリート達はかつてない精神的な抑圧と苦痛を経験した。彼らは民間文学から本民族の感情を感じた。また、当時民族の新しい言語と文学を作り上げることを主旨とした「白話文学運動」<sup>訳注2</sup>も民間文学の研究者に新しい視点を提供した。民間文学者達は、民間文学より簡単に国民の精神を改造できる媒介がないことに気付いた、…彼らは下層文化に近づき、その内容を熟知する方法を通して民族の文化精神を養う道を確認していた[洪長泰 1993: 29-30]。



周作人も「民族の詩」を作るといふ表現で同様の趣旨を発表した。この「民族の詩」は「国民の心の声」を代表するものである。周作人は『歌謡週刊』の「発刊詞」で以下のように述べた。

本会が歌謡を収集する目的は二つある。一つは學術の目的で、もう一つは文芸の目的である。民俗学研究が現在の中国において重要な事業であると我々は信じる。(中略) 歌謡は民俗学上非常に重要な資料である。我々は歌謡を収録し、将来の専門的な研究に資料を提供する。これが第一の目的である。(中略) この學術資料の中から、さらに文芸批判の視点で選択し、国民の心の声を反映する選集を編纂する。イタリアのヴィターレ (Guido Amedeo Vitale) <sup>訳注3</sup> は「これらの歌謡に基づき、民衆の眞の感情に基づき、一種の新しい『民族の詩』を創作できる。ゆえにこの仕事は隠れた輝きを表彰するだけではなく、将来の民族の詩の発展にも貢献する」と評価した。これが第二の目的である [周作人 1922]。

具体的な活動として、北京大学の学者達は1918年に歌謡収集運動を始めた。この中国民俗学史上特筆される運動は中国學術發展史上もう一つの大きな出来事、すなわち北京大学国学門の創立と関連している。1921年11月、北京大学は研究所の設立を決定した。研究所の下に国学、外国文学、社会科学、自然科学という四つの門を設けようとした。その中でも、国学門が一早く1922年1月に成立された。北京大学の蔡元培はその経過を詳細に記述した。

外国の大学には、科学ごとに必ず研究所がある。…民国元年に教育部が公布した大学令は、儒院を大学院に変更し、また大学に研究所の設置が必要であると規定した。ここ10年来、国立北京大学はたびたび各学科の研究所を設立する計画を出したが、経費上の制限で、実行まで行かなかった。そこで、民国10年、評議会の決定に基づき、各学科を種別で集め、四つの研究所を設立する。1、国学門；2外国文学門；3自然科学門；4社会科学門。この中でも、国学門が重要であるため、先に設立する [蔡元培 1927]。

また、国学門が順調に設立できたのは、この前に胡適<sup>ホッシー</sup>らが大いに提唱した「国故整理」運動に帰すべきものである。この運動に対して、王淄塵<sup>ワンズーチェン</sup>は以下のように評価した。

庚子義和団の役の後、西洋の勢力が中国で日々拡大し、西洋の学問を研究する知識人が増え続け、より多くの西洋の書籍が翻訳されている。哲学、倫理学、政治学等の諸説はすべて以前の學術と異なっている。そして、これらの書籍が「新学」と呼ばれ、固有の学問が「旧学」と呼ばれた。一方、我々は固有の學術を「旧学」と呼ばれることに不満を感じるため、『国粹学報』という雑誌を発行し、西洋の学問と対抗しようとする。これが「国粹」の呼び方のはじまりであった。しかし、その後、有識者は中国固有の學術のすべての内容が必ず精粹であるに限らないと主張し、「国粹保存」の名称を「国故整理」に変更した [王淄塵 1935 : 2]。

国学門が成立して1年後、1923年の1月に『国学季刊』が創刊された。胡適<sup>ホッシー</sup>は委託を受け、発刊宣言を執筆し、これから展開する国学研究について以下のように説明した。

我々の心の中で「国学」は「国故学」の略称である。中国の過去の文化と歴史はすべて我々の「国故」である。過去のすべての文化と歴史を研究する学問が「国故学」であり、「国学」と略称

する。「国学」という名称が最も適切だと思う。なぜかという、それは中性の名詞で、褒貶の色彩を持たないからである。「国故」の中に「国粹」もあれば、「国屑」も存在する。「国屑」を知らなければ「国粹」を理解することも不可能である。従って、我々は国学の領域を拡大し、前後三、四千年の過去の文化を視野に入れ、偏見を破り、すべての内容を歴史の視点から整理しなければならない。「国故学」の使命が中国のすべての文化と歴史を整理するということをきちんと認識できれば、狭隘な偏見も自然になくせる[胡適 1923 : 7]。

胡適は、前述した「すべての文化と歴史」を具体的に以下のような内容に分ける。

- 1、民族史
- 2、言語文学史
- 3、経済史
- 4、政治史
- 5、国際交流史
- 6、思想学術史
- 7、宗教史
- 8、文芸史
- 9、風俗史
- 10、制度史[胡適 1923 : 12-13]

明らかに、過去の「経学」と比べ、この内容は学術研究の範囲を大幅に拡大した。さらに、これよりも革命的なのは、胡適<sup>ホツシー</sup>は「国学」の内容を「民間」の創作まで拡大すべきだと主張したことである。彼は『発刊宣言』の中で、旧学術が経学へ偏った疲弊を批判した。

廟堂の文学を研究してもいいが、草野の文学も研究すべきである。歴史の視点から見ると、今日民間の子どもが歌っている歌謡は「詩三百篇」<sup>訳注4</sup>と同様な位置を占めている[胡適 1923 : 8]。

以上の思想が分かれば、我々は初期の国学門の下に設けられた5つの研究組織の中に3つが民俗学と民間文学と関連していることを理解できる。

国学門				
方言研究会	風俗調査会	考古学会	明清史整理会	歌謡研究会

この内、歌謡研究会は1920年12月に設立された。その前身は1918年2月に設立された「歌謡収集処」である。歌謡研究会は国学門が設立された後、国学門に合併された。そして、『歌謡』雑誌が創刊され、各地で収集した歌謡を大量に発表すると同時に、研究の文章も発表していた。その中には、歌謡を収集すると同時に各地の民俗を調査・研究しようと提唱する意見も載せられた。

民俗は時間に沿って変容するだけでなく、場所によっても変容し、絶えず流動している状

態にある。「千里渡れば風が変わり、百里渡れば俗が異なる」や「異方異俗」と古い言葉の言われたように、この地とあの地の民俗が必ず異なっている。民俗が社会に重要な地位を占めている故、民俗学を研究しなければならない。また、民俗学を研究するには、歌謡を研究しなければならない。なぜかというと、歌謡が各地の風俗民情の特色を生き生きと表現し、民俗を代表するものだからである。歌謡を研究することは民俗学の基礎を築くことである。各地の歌謡をきちんと整理できれば、民俗学にとって大きな貢献になるに違いない [邵純熙 1923]。

これは当時の歌謡研究会の学者達の共通認識だといってもいい。そこで、1923年5月に風俗調査会が設立された。また、各地の歌謡と風俗を調査する時、方言が問題になった。歌謡がもともと地方の口頭伝承であるため、方言が分からないと調査ができないからである。従って、国学門の学者達が1924年1月に正式に方言調査会を設立し、1924年5月に方言研究会に改称した。こうなると、一つの国の最も重要な学術機構の中で、本国の学問を研究する国学門の5分の3の研究組織が民俗学と関連することになった。これは空前絶後の出来事だといっても過言ではない。

国学門の研究成果から見ても、民俗学の占めた比率が高い。陳以愛は国学門の機関誌である『国学門週刊』の投稿文の内容分布を整理し、創刊から廃刊までの161篇の投稿文のうちに民俗学類が半分以上の81篇を占め、1926年10月に『国学門週刊』が『国学門月刊』に変更した後に登載した100篇の投稿文のうちに民俗関連(歌謡、唱曲、風俗、伝説)が依然として34篇あり、3分の1を占めていることを指摘した[陳以愛 2002 : 213、216-217]。

北京大学から始まった歌謡収集活動とその後国学門の中の民俗学研究は中国民俗学の発展にとって極めて重要な意義があることは言うまでもない。しかし、この表面上勢いの盛んな学術運動は、1927年民俗学の中心が広州に移動した後、短い輝く期間を経て、急に衰退した。容肇祖、鐘敬文、劉萬章が主編した『民俗週刊』は1928年3月21日から1933年6月まで計123号を出版した後に廃刊した。1936年、中山大学で民俗学を主宰した楊成志が『民俗』季刊を再刊し、中山大学の民俗学会を復興したにもかかわらず、当時の中国民俗学は、すでに活力を失った。(中略)、しかも、楊成志は民俗学に欧米文化人類学の研究方法を徹底的に取り入れた[施愛東 2010 : 53]。

民俗学の苦境について、中山大学の民俗学を主宰した劉萬章は当時の状況を以下のように述べている。

現在多くの有名になった民俗学者は、民俗学者と呼ぶより、ある目的(彼の専門研究の目的)のために民俗学を研究しているといったほうが相応しい。例えば、文学者は歌謡、物語や伝説を通して彼らの仮説を証明しようとしている。教育学者は歌謡、物語、伝説や風俗を通して彼らの応用材料を探そうとしている。歴史学者は物語、神話、歌謡や風俗の中から彼らの研究対象に対する有力な証明を手に入れようとしている。社会学者は風俗を通して彼らの社会や組織等の理論を強力に証明しようとしている。政治研究者は民俗学を借りて…民俗学がこれほど広い範囲を含んでいる。誰でも民俗学に手を出したい。しかし、実は、これらの学者達が「副業」として民俗学を研究するのならば、一旦彼らの本来の目的が達成できれば、あるいは民俗学を通して証明を補助する必要がなくなる時、彼らは民俗学を気に留めなくなる [劉萬章 1933]。

かつて民俗学研究を力強く提唱した周作人も民俗学の将来に対して意気消沈した。彼は民俗

学の訳書の序文の中で、以下のような議論を述べた。

民俗学（そもそもこれが一つの独立した学問になれるかどうか問題である）が含む三つの部門のうち、現在は収集と整理の仕事だけを行っている。一旦その意義を議論し、学説にまとめる時、他の学科の領域に侵入することになる。例えば、信仰が宗教学に、習慣が社会学に、歌謡や物語が文学史に侵入する。…民俗学の価値は疑えないが、専門の学問になれるか疑う人が少なくない。ゆえに、将来降格され、民俗誌と改称される可能性もないと言えない [周作人 1926]。

独自の理論と方法が欠け、資料の収集と整理に満足するという民俗学に対する批判は現在まで絶えない。さらに、民俗学の内在的危機は世界的な問題であり、アメリカ、ドイツ、日本等民俗学研究の重要な国においても、民俗学が学術界で周縁化されている。しかし、中国で「国学」とされるほど地位が高かった民俗学がなぜ十年未満の間に早いスピードで衰退したのか。筆者は「民俗学」が現代ナショナリズムが構築される過程の中で「郷土」を背負ったものであり、政治文化に構築された産物であり、民衆の日常生活の経験という事実と一致していないからだと考えている。岩竹美加子は類似する観点を以下のように述べた。

民俗学は近代化や外国の支配、外来文化に対する反発として出発しており、文化は民族的、国家的単位で表現されるという思想に基づいて、民俗の中に近代や外来文化によって失われつつあると知覚される、民族や国家の文化の原形や基層を「発見」し、また、独自の民族性や国民性を作り出そうとしたのである [岩竹編訳 1996 : 10-11]。

そして、国民国家の建設がある程度完成されたら、これら「民族的」「固有的」「本質的」と意味づけられた生活様式は当初ほどの価値がなくなった。学者達はもともとの問題意識を忘れ、当初手段とした「民俗」を研究対象とし、「民俗」を研究する学問が「民俗学」であると信じる。こうなると、必ず歩けば歩くほど狭い道になる [岩本 2010b]。

つぎは、学術自身の発展から見てみよう。民俗学は最初から外来学問である。しかし、その源のイギリスであっても、文明社会に残存した古老の習俗に興味を持つ学問に発展されたに過ぎないため、哲学、社会学、法学など成熟した学問と比べ、借りられる内容は少ない。一方、言語文字や歴史等の「国学」の他の部門は中国独自の学術伝統に支えられ、西洋学を吸収しながらも自らの基幹がある。当初、民俗学に興味を示した学者達は殆ど歴史学、文学、言語学等の学科から来た。彼らの民俗学に対する興味の一部は新文化運動の政治思潮に由来していた。もう一方の興味は文学革命の実際のニーズから由来した。この二つの目標がある程度実現できたら、これらの学者達は次々と元の分野に戻った。例えば、顧頡剛<sup>グジュエガン</sup>の歴史学、胡適<sup>ホウシー</sup>の思想史、周作人<sup>ヂョウツクオロエン</sup>の文学である。政治革命と新国学建設という二つの目的が完成した後、「民間文芸」あるいは「民俗」に対する注目の温度が速やかに落ちたことは非常に自然なことだと言っていい。

## 4. 結論

1980年代、中国民俗学に「人類学化」の傾向が表れた。すなわち、源を追求する文化史的な研究

を共時的な調査に替えることである〔高丙中 1996、王晓葵 2012〕。また、その後、「非物質文化遺産保護」運動は民俗学に新しい影響を与えた。その利害は学界においてまだコンセンサスがとれていない。しかし、多くの民俗学者は非物質文化遺産保護の仕事に身を投じたのも事実である。民俗学が行った大量な民俗事項に関する調査は直接に非物質文化遺産申請の報告書の作成に役立つ。この過程は実は中国人の日常生活に対する第2回目の「意義化」の作業である。100年前、「民族の心性」「国魂」と意味づけられた生活様式が、非物質文化遺産保護の文脈において、各共同体を代表する文化伝承として物語られた。行政単位に沿ってランクアップし、県と市のレベルから国家レベル、そして世界レベルまで上がる。その価値と意義もユネスコの文化多様性を保持するという最初の目的から国民国家の象徴、地方の経済開発のための名刺などの多重的な価値に変わった。また、近年急速な都市化により、中国人は生存の不安と窮境に陥り、却って「郷愁」に無限な思いをはせることになる。「郷愁を守る」「古村落を守る」「美しい農村を建設する」「非物質文化遺産が教室に入る」「非物質文化遺産がコミュニティに入る」「非物質文化遺産の産業化」等の概念と概念が民俗学者に無数の課題を提供したように見えるが、現在まで、まだ民俗学からこれらの社会問題に対して影響力の高い「民俗学式」の回答がない。我々が「民俗」が先験的な存在であるという考え方の束縛から逃れていないからである。この「固定化」した民俗に対する考え方は、目下の社会問題を解釈する可能性を阻害し、同時に、我々が新しい研究のパラダイムを探索することもできない。従って、筆者は民俗学の魅力がある研究対象を独占するのではなく、他の学科も研究できる対象に対して「民俗学式」の解説を提供するべきであると考え。では、「民俗学式」の解説とは何であろう。多くの学者はすでに建設的な見解を示している。郭於華<sup>グワオユイホワン</sup>は口述史の研究パラダイムを民俗学の伝統的な口頭の語りの研究に延長し、間主体性 (intersubjectivity) 等の概念を民俗学の研究に応用した〔郭於華 2004〕。他に、岩本通弥、王晓葵等学者は記憶理論を民俗学の「伝承」の研究と接合し、戦争、災害、高齢化問題の研究の可能性を開拓した〔岩本 2010a、王晓葵 2011〕。これらの研究は新しい時代の民俗学の開拓と発展に新しい視点を提供している。

## 訳注

訳注1 「訓詁学」とは、中国の古書にある古代言語の意味を解釈する研究分野である。その著作は古代の書籍に注釈する形のもの、語を集めて分類し語義を分析した「義書」がある。

訳注2 「白話文学運動」あるいは「白話運動」とは、1917年から、胡適らが難解な文語文を廃して口語文にもとづく白話文学を提唱した運動である。理論面で胡適が、実践面は魯迅などによって推進され、現

代中国語の形成に大きく貢献した。

訳注3 ヴィターレ (Guido Amedeo Vitale) (1872-1918) はイタリアの外交官、言語学者、漢学者である。1894年~1914年にイタリア駐中国大使館で、次官と翻訳秘書を務めた。1914年イタリアに帰国後、ナポリ東洋大学で言語学と中国文学研究を主宰した。

訳注4 「詩三百篇」は『詩経』の別称である。

## 参考文献

---

- 岸本美緒 2002 『『風俗』與歷史觀』『新史學』3。
- 本尼迪克特·安德森 2003 吳叡人譯『想像的共同体』、上海人民出版社。
- 蔡元培 1927 『国立北京大学研究所國學門概略』、国立北京大学。
- 陳以愛 2002 『中国現代學術研究機構的興起—以北大研究所國學門為中心的探討』、江西教育出版社。
- 杜贊奇 2007 『地方世界：現代中国的鄉土詩學與政治』王銘銘主編『中国人類學評論』、世界圖書出版公司。
- 杜贊奇 2014 『現代性的後果』、訊林出版社。
- 方維規 2014 『近代思想史上的『民族』及相關核心概念統考』孫江、陳力衛主編『亞洲概念史研究』、三聯書店。
- 芳賀矢一 1913 『民俗について』『民俗』1。
- 高丙中 1996 『中国民俗學的人類學傾向』『民俗研究』2。
- 郭雙林 1998 『論20世紀初年的鄉土地理教育思潮』『學人』14。
- 郭於華 2004 『試論民俗學的社會科學化』『民間文化論壇』4。
- 洪長泰 1993 董曉萍譯『到民間去：1918-1937年的中国知識份子與民間文學運動』、上海文芸出版社。
- 胡朴安編 1988 『中華全國風俗志』、上海文芸出版社。
- 胡適 1923 『發刊宣言』『國學季刊』1。
- 吉澤誠一郎 2004 『愛國主義の創成：ナショナリズムから近代中国をみる』、岩波書店。
- 蔣方震 1903 『國魂篇』『浙江潮』1。
- 劉万章 1933 『粵南神話研究』『民俗週刊』112。
- 劉曉春 2014 『民俗與民族主義—基於民俗學的考察』『學術研究』8。
- 邵純熙 1923 『我對於研究歌謠發表一點意見』『歌謠』13。
- 施愛東 2010 『中国現代民俗學檢討』、社會科學文獻出版社。
- 王曉葵 2010 『『風俗』概念的近代嬗變』『文化遺產』3。
- 王曉葵 2011 『記憶論與民俗學』『民俗研究』2。
- 王曉葵 2012 『民俗學與現代社會』、上海文芸出版社。
- 王淄塵 1935 『國學講話』、世界書局。
- 蕭放 2004 『中国傳統風俗觀的歷史研究與當代思考』『北京師範大學學報(社會科學版)』6。
- 岩本通弥 2010a 『作為方法的記憶—民俗學研究中『記憶』概念的有效性』『文化遺產』4。
- 岩本通弥 2010b 『以『民俗』為研究物件即為民俗學嗎—為什麼民俗學疏離了『近代』』王曉葵、何彬編『現代日本民俗學的理論與方法』、學苑出版社。
- 岩竹美加子編譯 1996 『民俗學的政治性—アメリカ民俗學100年目の省察から』、未來社。
- 張熾章 1988 『序』胡朴安編『中華全國風俗志』、上海文芸出版社。
- 張原 2014 『從『鄉土性』到『地方感』：文化遺產的現代性承載』『西南民族大學學報(人文社會科學版)』4。
- 周作人 1922 『發刊詞』『歌謠週刊』1。
- 周作人 1926 『序』江紹原編『現代英吉利謠俗及謠俗學』、商務印書館。

## 解題

### 王曉葵「中国における『民俗学』の発見」

施 堯

SHI Yao

本稿は2016年に華東師範大学の紀要である『華東師範大学学报（哲社版）』2016年第4期に掲載された王曉葵「中国“民俗学”的发现：一个概念史的探求」の翻訳である。前号に掲載した王氏の「『風俗』概念的近代嬗変」の続編としても位置づけられる。

前号でも王曉葵氏の略歴を紹介したが、南京大学で中文学を修めたあと、名古屋大学大学院国際開発研究科博士課程終了後、同大学院で『西村茂樹における伝統と近代』で博士号(学術)を取得。上海の華東師範大学社会発展学院民俗学研究所・教授、所長を経て、2018年8月からは深圳にある南方科技大学社会科学高等研究院・教授に移って、現在に至っている。主たる研究テーマは、災害研究を基軸にした民俗学的、歴史社会学的な記憶論であるが、このほか日中の民俗学史にも詳しく、本稿は中国の民俗学史に関する基礎的研究に該当する。

主要著書として『民俗学と現代生活』（上海文芸出版社、2011年12月）があるほか、『現代日本民俗学の理論と方法』（共編、学苑出版社、2010年10月）、『記録と記憶の比較文化史』（共著、名古屋大学出版会、2005年2月）『近代日本の歴史意識』（共著、吉川弘文館、2018年3月）、『記憶の共有をめざして』（共著、行路社、2015年9月）、『東アジアのクリエイティブ産業—文化のポリテクス』』（共著、2015年7月、森話社）などがある。

本稿を翻訳する意義は、いうまでもなく、中国において「民俗学」が、一つの学問領域としていかにして誕生していったのか、中国の学術分類体系において、どのように「民俗学」が定着したのか、丁寧に追跡されている点にある。20世紀初頭のアメリカにおける華人排斥に対する抗議運動の中で芽生えていった、出身地を超えた「郷土意識」すなわち「中国人」意識が、どのようなプロセスを経て形成されていったか、またそこに民俗学はいかに関わったのかが問い掛けられている。

ベネディクト・アンダーソンの『想像の共同体』を引きながら、一人の中国人が無数の同胞と同じ春節を祝い、同じ粽を食べることを想像するには、胡朴安のような、中国各地の多種多様な「民俗」を同一の時空の中で、読者に見せるような媒介が必要だったことが説かれていく。

中国における言文一致運動であった白話文学運動や、北京大学において1918年から始まる歌謡収集運動を見据えつつも、王氏が着目するのは、1922年に設立された北京大学の研究所の国学門の構成である。胡適らの活躍によって、国学門における細目（一種の講座）は、方言研究会・風俗調査会・考古学会・明清史料整理会・歌謡研究会の5部門となったが、うち3つが民俗学と関連する組織であったこと、またその機関誌であった『国学門週刊』や『国学門月刊』においても民俗学の比重の高かったことが明らかにされる。

その一方で、当時から民俗学の「苦境」が論じられていたことにも注目し、民俗学は「副業」に墮

しやすいこと、またデータの収集と整理だけに追われやすいことが指摘されていたと主張する。王氏は元の問題意識を見失うと、現在においても、その弱点が露出するのだと説いているようであり、学史を原初から問うことは、意義あることだと唱えているといえる。

前号掲載の王論文では、1923年の北京大学の風俗調査会の設立をめぐる練り広げられた「風俗」か「民俗」かの論争を導入として、「風俗」概念の変遷を手掛かりに、風俗とfolkloreの差異がもたらしたその後の展開が追究されている。漢字文化圏における「風俗」概念とfolkloreあるいは「民俗」との相違や、さらには「民俗学」の交渉と葛藤が扱われており、本論文と合わせ読むことは、東アジアの「民俗学」を根本から問うことに繋がる。