

第三の存在 —— 民俗思想論② ——

片茂永[※]

1. 民俗の思惟

民俗という存在は、いわゆる民俗専門家の誕生と不可分である。民俗専門家の誕生以前の民俗もやはり‘そこに’‘そのように’存在していたはずだろうが、当時のそれには民俗専門家の思惟が介入していたことではなかったので、民俗学が言っている‘民俗’が今のように規定的に存在したとは言えない。これは観念論的に聞こえる言説かもしれないが、論理的には民俗学の発生以降になってはじめて民俗という概念とその現象を、民俗という規定のなかで思惟し、またそのように指定したり、問題の契機として設定したりすることができたのだろう。科学的に規定できる民俗の誕生、そしてその展開をめぐる事態はこういうことなのである。

言い換えれば、民俗学発生以前には民俗に対する学問的規定があったわけでもなく、さらにはそれらを整理したり、論理的体系をそれらに与えながら新しい扉を開いてみせるような試みがあったことでもない。民俗はあったものの、思惟即ち科学的言語展開がなかったので、民俗学が言う民俗の存在は民俗学発生とともに認められるのである。そうだとすれば、民俗に対する思惟とは何か。

民俗に対する思惟は、論理的に見れば、非思惟を相対化して成立が可能である。つまり民俗が存在しても、それらは民俗に対する本質規定と関連した考察を経ていないので、ただ人々の生活文化それ自体だった非思惟の長い時間が先にあったのである。科学的思惟ではなくても、伝承文化だったという反論があるかもしれない。しかし、伝承という問題意識さえやはり民俗学以前では贅沢なものと言わざるをえない。伝承が何であり、当代の生活文化が何であったかは、民俗学以前の人々には重要なことでもなかったし、またそのように思惟する人さえ風変わりな存在だったと言えよう。

民俗に対する思惟が存在しなかったという事実が普遍的だったことは、今わたしたちが作っている民俗学的論議がどれほど特殊かも自然に分かってくる。民俗学以前の人々はただ一日一日を生きていく生存の法則に順応していただけであり、それがたまには神に対する感性として表象されたり、あるいは人と人とのあいだの生存闘争であったりしたのである。他の表現で言えば、閑暇に聞こえるかもしれない観念的思惟があったというよりは、生き残るための方法と、それらの延長から思惟の垂流が若干存在していた。これらを科学的思惟とみることはできない所以であり、民俗学以降の科学的思惟とは区別されるのである。

そうだとすれば、民俗学以降の科学的思惟はいったいどこから生起するのだろうか。まず、科

※愛知大学国際コミュニケーション研究科教授

学的眼目と教養を備えた専門家の発生とともに、民俗という規定を作り出した重大な出発を見ないわけにはいかない。要するに、現象としての民俗規定と、またこれらを解釈するための本質的概念としての民俗規定を思惟した。こういう事態が科学的思惟の出発線上から見つかるのであり、民俗学以前の単なる生活のための非科学的思惟と区別される革新だった。思惟の量から大きな差異を露呈してくれるだけでなく、科学者らの思惟が思弁的だったという側面からは、人々の生活的思惟とのあいだに横たわる大きな質の差異も認めざるをえないのである。

現象としての民俗的伝統を思惟した人々は、歴史学の歴史性と区別しただけでなく、また人々の生活の奥の深いところを洞察できるという側面からは人文地理学とも区別した。そうすることによって、科学的研究対象としての普遍的な人々、即ち彼らの生活の詳細について綿密な調査ができるような項目を設定した。この辺で考古学や人類学との交感を経験していたことから分かるように、民俗学を科学の問題として提起していた専門家たちにとって思惟は論理的だったのであり、また当時の時流だったかもしれないが、少し贅沢な研究に携わっていた人々であった。

科学的民俗専門家たちは民俗の伝承や伝承主体について思惟し、または民俗文化の均質や差異についても思惟した。ひいては、ある民俗の伝承から伝承主体であるその民族の民族性を語っただけでなく、発展の前段階や発展段階をも語った。こういう一連の事態こそ、いま私たちが民俗を通して思惟するようになった、初期的思惟だったのである。

2. 主体と客体

民俗学の発生は、即ち民俗の主体と客体を発生させてしまった。主体と客体が新しく生じたという意味ではなく、本来からあのように存在していた現象に対して主体と客体のカテゴリーを認識し、その差異についても認識しはじめた、という意味である。また、こういう認識の始まりは、民俗現象の中心にいる人々からではなく、それらを対象化し、さらには措定しはじめた民俗専門家たちの意識の中で現れ始めた。概念化に向けての避けられない帰結だった。

民俗の概念化は民俗の伝承者を引き続き概念化したし、伝承者からは積極的伝承者と消極的伝承者の区別を見つけた。積極的伝承者とは、民俗を生活のなかで保持したまま次の世代へと伝えていく人々であり、消極的伝承者とは、積極的伝承者の民俗を見守りながら楽しんだり、たまにはそれに協調したり関与する人々であって、積極的伝承者たちに比べて民俗の核心からはやや距離を置いた人々なのである。

ところが、積極的伝承者と消極的伝承者は相互に区別されながら統一されざるを得ない存在である。消極的伝承者の部類に属する村の周辺人なしに、民俗保有者だけの民俗とはそもそも存在しない。存在するとしても、それは不自然であるだけでなく、神秘的でかつ退廃的でさえある。また、自閉的であり、正常な文化活動の部類にはなかなか含まれない行為が大部分なのである。

積極的伝承者と消極的伝承者を事例別に見てみると、ムダンとムダンのクツを側で見守る人々、端午祭の主催側とその乱場に集まる人々、昔話の口演者とそれを聞く者の区別があり、また稲作りの生産者と消費者、漁師と消費者の区別等もある。いま生産者と消費者が同一の場合もあるが、

活動の差異を優先的に考えれば、以上のような理解は可能である。要するに、民俗学がいままで問題にしてきた主題のどれを見ても、以上のような対立と統一のなかで民俗を調べ、研究してきたのである。民俗専門家が意識するがしないような民俗という規定化はそういう伝承者たちの対立と統一の中で存在してきた。

さて対立とは、お互いに異なる存在の闘争を指すのではなく、民俗にまつわる存在様相の差異を積極的に表現した言葉であり、統一とはそういう存在の差異にもかかわらず、民俗を存在させるためには、二つが一つになってはじめて可能であるという意味である。従って、相互の二つがかわるがわるお互いを必要とするという意味からは、彼らは主体であると同時に客体なのである。

民俗を発信する側と受け入れる側は、互いに区別されるが、完全分離は民俗の消滅を意味するので、結局は一つだったのである。つまり、民俗を発信する主体が主体でありながら客体との分離が困難であるというのは、他の状況においては自らが客体に転換することも可能であることの反証である。客体もやはり同じ論理が可能であるが、これはある民俗を発信する伝承者が他の状況では他の民俗の受容者になれる相互交渉が予想されるのである。民俗の主体と客体が相互交渉するというのは、即ち民俗文化の活発な運動と自由を意味する。いわゆる生きている民俗という表現を使う場合もあるが、とにかく民俗が生命力のないまま陳列される昨今とは厳格に区別される。

民俗が生きているというのは、言い換えれば伝承主体がある民俗文化の歴史性と空間性がぶつかる接点にて呼吸していることを言い表す。そして、そういう民俗がああ接点で呼吸するあいだは、観客としての客体らも同じく息をしているので、主体と客体は民俗の体験者であり、また証人なのである。このような主体と客体は、自分たちの生活の中で、そして生活を営む手段の一つとして、民俗に乗車しているにすぎない。主体と客体という認識さえも、民俗専門家の思惟から出てきた区別であるだけで、彼らはいつでも必要に応じて当代の民俗を変容できる生活人である。したがって、変化も生きていくうえでは避けられない自己変身であろう。

当代の民俗を変容できる彼らが産んだ民俗に対して生きていると規定することができるし、また発展的に自己変身、つまり自己運動すると言えよう。発展的な自己変身にともなう民俗の自己運動は即ち過去の否定であり、また生活民俗の肯定である。過去を発展的に解体する用意のある生活人にまつわって起こる事態であるが、この際の民俗の主体と客体は渾然一体になっている。

民俗が自己運動を繰り返しながら決して消滅されずに伝承しつづけたのは、主体と客体にとって民俗は生活それ自体だったという理由がある。しかし、近世イギリスから始まった産業化の拡大と現代人の生活変化は、過去の民俗の在り方を急激に萎縮させるか、または変化させるに十分なものであった。

内在的な自己運動による民俗の必然的変身よりは、産業化による急激な偶然性が速度を増した。かつて経験したことの無い速さの自己運動を必要としたし、これに脱落した民俗はひとつふたつ突発的で偶然的な新文化に席を譲らざるをえなかった。人類が体験したことの無い早い変化だったので、速度競争で脱落した民俗だとしても、人々の脳裏からほんやりとしたとか、否定的に判

断したという証拠を確保するのは難しい。混迷のまま脱落した民俗は文化史的自己変身に含まれず、それにもかかわらず脱落民俗を鮮明に記憶する当代の人々は憐憫の眼差しで眺め始めた。民俗学の発生のかなかであるような憐憫が読み取れるというのは、科学としての民俗学にとっては決して愉快的出来事ではなかった。

第三の存在が介入していない状態で、民俗の伝承主体と客体が自らの自己運動力を頼りに変身に変身を重ねること、それが民俗学発生以前の伝承だったのである。民俗の矛盾には、自らの運動力をもって浄化したし、新しい民俗を創出していた。つまり、過去の民俗は変化それ自体だったのであり、問題は速度だった。

速度戦に脱落した民俗に憐憫のまなざしで眺めていた人々は有産階級か官僚階級だった。普遍的生活人たちには、脱落の危機に瀕した民俗を加工したり、またはそのように思惟する時間がなかなか与えられなかったのである。有産階級と官僚階級がどうして生命力の弱まった民俗に関心を持つようになったのかは、近世史が語ってくれるように、資本主義の発展と大衆に対する関心の増大があった。国家の総体的理解のためというよりは、市民社会への進入以降に増大した大衆や無産階級に対する関心だった。または、他民族を統治する手段としても活用されていたが、結局は、過去の民俗の残存は発展の前段階と規定し、資本主義を強固にするための反省として利用された。そうこうするうちにも、若干の生命力で生き残った民俗は漸次消え去っていたし、それが置いてあった場には資本主義以降に生起した新生風習が押し入った。民俗の創出にまつわって発生した第三の存在らは、こういう背景をもっていたのである。

3. 第三の存在

生命力を失った民俗に関心を持つ支配階級は、初期の目的とは異なり、徐々に、そして根気良く別の結果を招いていた。それは、民俗に対する関心が、即ち民俗の加工へとつながっていたのである。これに合流した人々には、自らを民俗学者と規定した人々や博物館従事者がありうる。彼らをこれからは、総体的に民俗専門家（以下、専門家）と呼ぼう。

一方、民俗の加工には、すでに生命力が衰弱したか、もしくはなくなったある民俗に専門家の主観か恣意的判断によって何らかの添削を加え蘇生させたり、またはある民俗が存在した本来の時間を無視して存在させる行為がある。そして、こういう仕事に携わる人々を私は専門家を含めてもっと広い範疇の‘第三の存在’としたいのである。民俗学以前の伝承的主体か客体とも区別される存在らが今は普遍的な現象になりつつあるからである。過去の伝承を一つのテキストとして、そして昨今の偶然性をテキストでないものに規定する固定的かつ非科学的カテゴリーを否定したいという意志の表れであり、目の前に展開される現象を‘現象’として直視したいという理性の表れなのである。ということは、その現象を通してはじめて本質に近づけるという論理的推論を伴っており、いままでの固定的カテゴリーからは真の本質に至ることはできなかったという反論にほかならない。

第三の存在には、上記の専門家以外にも、少なくない民俗関連業者をまた挙げざるをえない。民

俗関連業者とは、とても興味深い問題が含蓄された概念である。民俗の過去の生命力が弱まるか絶えたかと思ったら、彼らはそれに商品という新しい生命力を付着させた。民俗関連商品は交換価値と消費価値を帯び始め、ひいては過去の空間を超越して流通の循環に合流しはじめた。従って、第三の存在を論ずるには専門家集団の他にも民俗関連業者を解体するのは当然である。

まず専門家についてみてみよう。近世以降起こっている民俗関連の事態は、産業革命という全体的かつ根源的な原因もあったろうが、こういう変化の流れを綿密に観察した勢力も原因を共有していた。言い換えれば、彼らは虚弱になった民俗を収集しただけでなく、類型分類し、叙述した。叙述したというのは、すくなくとも科学的論理と言語をもって民俗を整理整頓したという意味であり、民衆文化の過去と現在を繋ぐ熱誠主義者のように見えた。ところが民俗を類型分類し叙述した人々は支配階級が大半だったので、生活人の民俗に内在した魂というか、生命力には関心を示さなかった。関心を示さなかったというより、初めから彼らにとっては、民衆の生活文化に未来志向的な魂や生命力が存在するという問題意識への欠乏症状を見せていた。こういう否定の蓋然性を見つけるのはいまそんなに難しくない。

彼らが探し出したという生命力や本質の大部分は、キリスト教文化より下級の文化として解釈され規定された。したがって、そのような解釈は異民族の生活人たちにキリスト教文化を伝播するための合理化に利用され、非キリスト教文化は校正の対象でもあったのである。このように世界的に広がった侵略的で攻勢的な民俗学が相当熱をあげていた。非人類的で反民族的な一部キリスト教徒たちもこれに合流し、過去の人類文化を下級の原始文化と規定する専門家が、いまだ学会の現役として活動するなど、民俗学胎動期の姿勢はいまなお残存する有様であろう。

打破されるべきこのような残存的認識は、宗教的崇拜精神と科学的論理精神とを区別できないところに根本理由がある。宗教と科学の混沌に対する危険性、即ち絶対的真理の静止的な点と、科学の流動的運動性との差に関しては、近世ドイツのヘーゲルがすでに叙述した問題であるにもかかわらず、この問題に理性を働かせない専門家は少なくない。それで、両問題の混沌は、研究者が何をどう思惟すべきかの措定の前段階からすでに発現されるのである。

最近、イギリスのオックスフォード大学にて出版されたUnwrapping Christmasの執筆陣は、クリスマスが地球的レベルでのもっとも普遍的な祝祭だと断定する傲慢さを露呈したが、西欧人のこういう傲慢さは私たちが予想するよりはるかに根深い。民俗学発生以降、専門家らの人類文化に対する調査と研究的熱情は、キリスト教国家らによる世界覇権に対する熱情とともに、それらがどれほど虚構でかつ矛盾だったのかを如実に語ってくれているのである。人類学や民俗学が産業化以来蓄積して来た研究業績は、それが現代人類を理解するのに役に立ったというより、非西欧文化を校正するところに利用された部分が少なくないのである。

人類に対して偏狭でかつ非妥協的なキリスト教徒の専門家集団は、産業化以降の民俗文化に関してあのような精神姿勢で民俗の加工作業に加担するケースが多かった。宗教と民俗の習合という言葉がたまには虚構に聞こえる理由もここにある。ところで、そのような加工はアジアの近世以降も見られた現象である。実は、韓国の周辺でも奥深い問題であって、特に東アジアの民俗学

で目立つのは、専門家が自らの主観と思想によって自文化を加工したことであろう。東アジア民俗において、その生命力を歪めた専門家らは、固有とか伝統とか呼ばれる虚しい目標に民衆の眼を向かわせた。言い換えれば、生活人にとってみれば虚像にすぎない連続性一つに執着させたり、その連続性の本質がはじめて姿を現す非連続的な媒介的運動に関しては専門家と民衆の前で没価値なものとして去勢した。歴史的展開や伝承において、非連続的運動や偶然性が連続性より重要な場合がいくらかでもありうる、という事実判断に対して多くの専門家たちは徹底的に麻痺させられていたのである。

連続と非連続、つまり肯定と否定は時間の展開において繰り返して訪れてくる概念である。単線の時間の展開の上でそうだとすることである。ところが、時間が空間に乗っているその接点を明らかにしてみれば、肯定と否定が共存することも考えられる。民俗学が言う伝承とか、科学一般が言う運動とはこういうことであり、その運動に対して特に歴史科学は発展的だとか未来志向的だとか言う。

というわけで、民俗専門家がみせてきた固有への執着が結果的には、科学的体系には程遠い頑なな部分論を招いたのである。民俗の伝承的運動とは連続と非連続との循環的運動であり、こういう民俗を私たちは‘全体的に生命力がある’と規定する。これが固有や伝統の部分と言うことではないのは再論の余地がない。

全体の半方を軽視してきた近世以降の民俗学によって民俗文化の生命力はよじられたし、これに熱誠的に加担した専門家がいたのである。民俗から非連続を削除した事件は明らかに民俗学にとっては大きな失策だったといえよう。

さらに、専門家らは民俗の本質の半方を削除しただけではなく、残余の固有や伝統に国家や祖先、もしくは民族の魂のような抽象的で神話的な仮面をつけることさえためらわなかった。国家や祖先、民族と結びついた民俗は国家の保護を受ける高級化の道を歩んだし、そうでない民俗は低級化の道を歩んだ。高級な民俗が採取された地域はそれに相応しい待遇を受けたが、そうでない地域は差別に耐え忍ばざるをえなかった。こういう地域、つまり空間性の固定もやはり‘空間の循環論’に没理解的な専門家のせいであることが多い。理性の麻痺した専門家は、国家から偶然に待遇された民俗を根拠に自分の郷土文化が国家の代表でもあるかのように騒ぎたてる。空間の循環認識に欠けている一部専門家は、民俗の本質を忘却し、民俗文化に何か階級でもあるような序列的レッテルを貼り付けたり、地域間の差異を恣意的に規定したりする。ある時は民俗文化を全体として見る純粋な姿勢を仮装するが、そういう姿勢は郷土を話しながら部分を過度に強調する本音を露出してしまふ。民俗の主体と客体に対して新しい階級と差異が与えられた背景にはこういう専門家らがいたのである。

郷土を強調しながら民俗を競演するよう誘導したし、伝承的生命力ではなく、競演にて勝つための執着に導いた。勝利のためなら現在の生活とはすでに無縁な過去の民俗を無理に発掘して演習させただけでなく、結果的にはスポーツ化または商業化の道を歩ませた。豊作祈願儀礼をコンクリート上か公設運動場のような新空間に持ち込んだりして民俗の剥製化に熱中した。剥製化さ

れた地域民俗は、今回の試合で優勝するため専門家からさらなる指導を受けたり、地域人には有名専門家の秘法が伝授されたりした。生活人の生命力や民衆の伝承は、厳密な意味で死語に等しかった。

にもかかわらず、専門家が民俗の伝承を云々する矛盾が再現されつつある。この辺で再び論理的基礎を言うならば、特殊状況からは普遍妥当な本質を抽出するのが難しくても、一般的状況からはそれが可能だという事実を想起する必要がある。他の表現で言うならば、おかしく聞こえるかもしれない昨今の‘民俗状況’は、決して特殊ではなく、普遍だということである。

特殊なある民俗を捜し求める専門家らの執着も実は、伝統や民族精神という抽象に眼が捕られる現象の一つである。例えば、すでに特殊になった焼畑民俗をとおして現在韓国人の普遍性を語るのには、全く理にかなわないことである。いまのある民俗状況が普遍か特殊かは、民俗の本質をどこから求めるかに直結される重要な問題なのである。

要するに、最近展開される民俗の本質が専門家らの精神に存在するケースが散在する。専門家らの精神には、近世以降の国家や民族という神話的理論が横たわっている場合が多く、それに加え彼らの官僚主義も抜けていない。専門家らの官僚主義は、民俗伝承者と研究者とを階級的に区別したうえ、民衆文化の質を評価し、それを裁判する権力さえ所有した。大学や機関に所属した専門家は自分の身分を地域研究に利用したが、これに民衆はほとんどの場合無防備だった。こうやって集められ解釈された民俗から専門家らの精神を先に見つけるのがあまり難しくないのも、そういう理由からである。そして、これが最近の民俗から認められる普遍なのである。

放置したならば消滅されたかもしれない過去の民俗に、上記のような専門家らの精神と判断が介入した。介入というより、現代版伝承を主導することさえしばしばあったのである。その際の地域人は盲目的な動作を見せるだけで、彼らから民俗の精神や認識の自由を探し出す努力は初めから放棄した方がまだ。

民俗に対する加工がこれに止まることはない。普遍的になった加工作業だけを見ても、その整理は手におえないほどである。しかし、この辺で専門家らによる加工は横にさておき、これからは民俗関連業者による民俗加工について叙述したい。この現象もやはり特殊ではない普遍的状況であるから、本質および概念までを論証するのが筋であろう。

繰り返すが、民俗精神を歪曲した人は民俗関連業者にもいる。さて、民俗関連業者の精神は基本的に、商人精神に立脚する。商品を流通させ、資本を形成し、さらには利潤を求めることが彼らの目標である。ところで、民俗文化が商人らの目標と定められるには専門家による民俗知識の拡散がまず働いた。村の民俗を云々する素朴な人が未だにいるが、いま厳密な意味で、固定された村の民俗は存在しない。村の民俗が可能のためには、村の精神がそこになければならぬし、その精神は内在的でなければならぬ。しかし、最近の村の民俗が持つ精神たるものを見れば、強い外部志向性を持っているのが分かる。世俗的には、外地人に見せるための民俗を試演するか、または外部に知られたい願望に充満し、そのために専門家や地方自治体と協力する。加工された民俗が試演される時間と空間は予め外部に予告されるに決まっている。そして人々が訪れてくる。

つまり、民俗がそのように変身した背景にも、やはり専門家の介入がみられた。そして、民俗行為の目的が外部発信にあるという変身は、即ち民俗と匿名の大衆が向かい合うようになったことを意味する。本来、民俗行為の目的が、伝承者自身への対自的かつ対内的にあったものの、そういう神秘らしさは民俗学発生以来には過去形になってしまった。

村の民俗が外地の大衆に移る現象を歓迎する人は多い。そしてそれは、至極自然に、商人精神に徹した人々の注意を引くに十分だった。その瞬間、科学的に規定された民俗の概念は事実上消滅したに等しかったし、それにもかかわらず人々は民俗という語彙から逃れられない脆弱さを顕にした。それは、急に消え去る過去文化に対する人々の憐憫の情のせいでもあったが、こういう感性的な面は、商人の有利な浸透経路だったのである。

商人の本質的でかつ内在的な精神と民俗に対する人々の憐憫の情は簡単に一つになった。利潤追求型の商人は、民俗に対してとても積極的な添削を敢行したし、そして民俗が実在した時間を無視した。民俗時間の無視は専門家からも発見される現象であって、専門家の無視が魂の喪失した展示のためなら、商人の無視は流通という循環のためだった。過去の民俗が神や生滅の時間と結びついていたならば、商人の民俗商品は商人と消費者の時間的な欲求によって左右された。

物質商品としての民俗だけでなく、無形の観光商品としての民俗においても同様なことがいえる。祝祭や儀礼のような無形の民俗は本質的時間を離れ、消費者のための時間に行為された。民俗時間に存在した神秘的な動作は消え、消費者のための興味誘発の行為が強調された。神不在の儀礼が非伝承者の練習された行為によって演出された上、こういう場面一つ一つは商人と専門家の検討対象になった。言い換えれば、民俗関連業者の精神から民俗時間を期待するのは到底不可能だったのである。基本的に、人間と神の合一的時間が存在するのではなく、利益追求に有利な時間があるにすぎない。

また、商人の精神から民俗伝承者の口述に耳を傾けたという証拠は見つからず、むしろ民俗商品の購買価値や消費価値を高めるための時間判断に慎重だった。購買価値を高めるための消費者の欲求に注目したし、これに従い民俗商品の質とデザインを研究開発した。購買価値の増加は地方自治体や専門家にとって重要な研究課題だという点をさらに浮き彫りにさせる連鎖反応に発展した。村の民俗は、その大半が利潤を高めるための潜在的商品となったのである。

一方、消費価値の増加は大量生産に発展し、民俗精神に内在された村人の喜怒哀楽は大衆の消費欲求によって徹底的に軽視された。こういう流通のど真ん中に商人精神があるなか、民俗精神に欠けた村の人々さえ民俗商品の販売をとおして村の外と交流しはじめたのである。

4. 結び

以上のような専門家や民俗関連業者らの精神に基づいた民俗の変身は民俗学がいままで構築してきた概念を再考するに十分なものだった。産業化という‘全体’から視点を狭め、具体的な事例を検証するなら、ほかならぬ専門家と民俗関連業者に絞られるのである。つまり、基本的には民俗の民に該当する過去概念からは現在の民俗精神を探ることが難しくなった現実に直視しな

ければならない。民俗精神は歴史性と社会性の反映であり、決して過去の固定を通してその今を述べることはできない。

そして民の概念を構成した伝承の主体と客体の議論もやはり今は過去形のなかにのめり込んでいる。ところが今その民俗の形態は残っていて民俗のふりをする。単純な再現から積極的な競演大会にいたるまで、もしくは展示の対象になるなどの具体的な事例もある。または専門家の精神が伝承そのものに介入する事態がすでに一般化する傾向になったのである。主体と客体の混乱は伝承の再編成を予告するに十分だった。過去のカテゴリーから探し求めた民俗性や民俗精神などのような概念も現代社会にて議論するのは日々難しくなりつつある。

こんな状況の下、生命力の歪められた民俗の残滓を前において深刻に思惟する新しい人々の存在は確かに注意を要する。つまり、いままでは伝承の主体と客体に全く含まれなかった専門家や民俗関連業者に私たちはいま新しい概念を手渡そうとしており、それを躊躇する理由さえ考えられない。過去の主体と客体でないという背景から、新たに浮上した第三の存在を指定できるし、また‘第三の存在’としての‘非民’の正体こそ現代民俗の実態を握っているものと真摯に思わざるをえない。

【参考文献】（初出年度順）

ヘーゲル著（榎山欽四郎訳）『精神現象学』上、平凡社、2004。（G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807）

ヘーゲル著（松村一人訳）『小論理学』（上・下）岩波書店、1987。（G. W. F. Hegel, *System der Philosophie, Erster Teil. Die Logik*, 1816）

ラヴェッソン著（野口又夫訳）『習慣論』岩波書店、2001。（Ravaisson, *De L'habitude*, 1838）

クローン（Krohn）著（関敬吾訳）『民俗学方法論』岩波書店、1940。（Krohn Kaarle, *Die folkloristische Arbeitsmethode*, Oslo, Aschehoug, 1926）

サンティエヴ著（山口貞夫訳）『民俗学概論』創元社、1944。（P. Saintyves, *Manual de Folklore*, Paris, 1936）

ユング著、林道義訳『元型論』紀伊国屋書店、1983（1982）。（Carl Gustav Jung, *Von Den Wurzeln Des Bewußtseins*, Zurich, 1954）

海老沢善一「根拠と物－ヘーゲルの本質論その三」『文学論叢』第116輯、愛知大学文学会、1998、pp.11－30.

長谷川宏「いま、なぜヘーゲルなのか」『ヘーゲル』（思想読本1）作品社、2000.

片茂永「地域と全体－民俗思想論①」『文明21』第14号、愛知大学国際コミュニケーション学会、2005年3月。