

# 地域と全体——民俗思想論(1)<sup>1)</sup>

The Region and the Whole—Essay of Folk Ideology (1)

片 茂 永

PYEON Moo Yeong

愛知大学国際コミュニケーション学部

*Faculty of International Communication, Aichi University*

*E-mail: mooyeong@vega.aichi-u.ac.jp*

## Abstract

Through Hegel's dialectical logic, Yul-Gok's ideological philosophy (a 16<sup>th</sup> Century Korean Confucianist), and the theory of 'The Time and the Space' I will examine the reciprocal relation between the region and the whole.

In other words, I will present a logical establishment that the scholars' focus should be on the dialectical relationship between parts and whole because "region should not be understood in local," that region can only exist through its relationship with the whole. Furthermore, this is a methodology that can be proven individually through individual research, as I am proving through Buddha's Festival in Asia, that all scholars should confront logical problems via their own case study.

## 1. 地域の落とし穴

‘地域’を‘地域的’に認識するのは、とても退屈だ<sup>2)</sup>。なぜなら、固定的に規定された地域が独立的に存在するということが、最初から矛盾しているからだ。したがって、地域の本質を地域的に規定しようとすることは合理的ではない。だとすると何が地域で、なぜそれが問題なのかを明らかにしなければならないが、そうするためには地域を民俗文化の運動現象を見る現実的な空間程度に認識するのか、あるいは空間の裏面に存在する本質的かつ普遍的な

1) この論文は韓国比較民俗学会冬季学術大会（2004年12月3日）での発表を翻訳したものである。

概念として認識するのかを——ただ、空間の特殊と普遍の一体性を理解するためには、まず時間が空間に乗っているという理解に到達しなければならないが——明らかにしておく必要がある。これを読む読者はきっと前者か後者なのかで軽い混乱を感じることだろう。しかし、このような混乱に私は注目しているのである。

‘地域’を‘地域的’と認識することを否定視したり、知的関心を呼び起こしてくれないと見放した上の言説が持つ問題性を、再び思い出してもらいたい。厳然と存在する地域[定有]の行歩が曖昧になったためだ。しかし、地域に入ると地域は実にそこにあり、民俗学者は地域を見ている、という。上で述べた軽い混乱は、地域の存在がその否定性と肯定性を同時に含意しているために惹起されたのである。民俗学的な地域論に対する科学的な思惟は、まさにここから出発しなければならない<sup>3)</sup>。そして、前者か後者かの選択とともに、いま私は地域と全体の関係に注目する。

民俗学者は、地域という‘表象’から民俗を得ようとする。これが、世間でいう地域民俗のことであり、そのようにして規定された活動に携わる専門家は多い。また、そのように培養された感性——論理的理性ではない——から民俗を語り、叙述する。そして、地域から土俗や郷土を対象化することにも熱中し、そこで民俗学者という‘自己’の存在の手がかりを発見したりもする。本来なら、論理的思惟の深層で探さなければならない客観化された自己でなければならないのである。このような部類に属する専門家は、そこから出る飲食やなまり、民俗儀礼などから郷土愛を語り、愛着し、また鼓吹されたりもする。郷土の非民俗学者ともそのような郷土愛を分かち合うことがしばしばあり、ひいては‘私の地域’と民俗学者である‘私’、そして‘郷土人’はすべて類似した質と範疇で安堵感を感じる。言わば、あちら側とこちら側が同一化することである。このように思惟し実践したがる‘地域民俗学’の隠蔽があり、なおかつこれは‘伝承’を語るにも既存の‘民衆’や‘村人’の発展的‘媒介’を発見しようとする人々に、より混乱ぎみな論理的契機を提供する。地域民俗の伝承は地域民衆の占有物からより具体化され、多様になった地域の構成員に移動する事態が起こっているのである。もう少し本音を言えば、地域民衆による民俗とか伝承といったテキストは、その間いわゆる‘大学民俗学’が恣意的に、あるいは素朴に作り出した仮象か、または民俗という看板が掛かった一時的な保管用の倉庫だったのであり、これが実態を語ってくれはしない。

2) 国家的な枠の中である特殊な地域を強調する場合、また世界的な枠で一つの国家を強調する場合である。前者の場合は研究者が進んで自問自答する必要がある、後者は日本民俗学の場合がそれに当てはまるといえる。日本民俗学は新しい民俗学のための条件と学問的初心として、いまだ日本語の重要性を強調する(小松和彦編 2002年『新しい民俗学へ』)。しかし、私は学問的初心として普遍的言語とともに、それを吐き出す論理的思惟、そして精神から始まるという事実に目覚めることがより重要だと考える。そこから普遍的かつ科学的な民俗学を語ることができるからである。

3) ヘーゲル(松村一人訳)1987年『小論理学』岩波書店 86～88節。

地域民俗の伝承主体は民衆、政治、経済、言論、官、大学、宗教など多者構成として見るのが妥当で、これが現在の実態なのである。

そして、このようにして民俗の伝承に一大変化を起こさせた張本人の一つに、‘民俗学の発生’があることを見逃してはいけなからう。特に、民俗を記録する専門家は伝承の真中で民俗を呼吸し、地域の人々とともに伝承を判断し、決定もする。すなわち、専門家の精神と目的が地域民俗の精神と目的に合一する事態は、昨日今日の話ではない。

ある人は日本の地域民俗学を例に挙げながら、韓国の地域民俗学の構築を強調する。しかし、日本の地域民俗学が発芽したのは、中央集権的民俗学に対する消極的な対抗論理の結果であった。具体的に言えば、地域の民俗が中央に集結され、そこで柳田民俗学によって解釈される中央集権的‘方法’に対する明確でない懐疑が希釈されているのである。その結果、地域民俗は地域人の判断にしたがって調査され、解析されなければならないという、言葉通りの地域中心的研究方法の開発に関心を持つように誘導された。しかし、このような方法は地域の民俗学者が自身の発信のために相変わらず‘中心’と直接、あるいは間接的に交感したり、解説的従属をしなければならない学史的な体質のために、満足に値する成果を挙げることはできなかった。中央集権的な民俗学の存立可否を含み、固定された中心という研究方法論が深刻ではなかった韓国民俗学から見ると、日本の地域民俗学的経験に求める新鮮な理論は多くはないのである。

一方、民俗学で言う地域の本質に関しても、もう少し論理的な姿勢が必要だ。ある地域を民俗学的探求の契機として設定することは、すなわち地域内の非地域的な問題、そしてすでに設定されたその地域と境界を成す他地域郡、またはその‘全体’の存在を前提にすると言う意味だ。簡単に言うと、ある地域の設定は、その瞬間からすでに他者の存在なしでは不可能なことなのである。抽象的なようであるが、実際にはこれが論理的接近であり、基本的な順序である。否定の存在を通して探っていくこのような弁証法的な問題に関しては後にも叙述するが、ともかく今は民俗学者がある地域を研究するといつてそれがそのまま‘地域を地域的に’研究するのではないという、科学的な姿勢を言っておきたい。民俗学者の絶え間ない努力の産物である多くの調査報告書や地域研究論文が産出されているにもかかわらず、そのような落とし穴を避けることのできる論理的理論を民俗学はまだ開発していないのであり、これが民俗学者に科学者という名札をつけるのをためらう大きな理由なのである<sup>4)</sup>。

地域が本来、内と外が統合された形態として存在するという事実を民俗学が論理的に立証できないならば、結局は地域問題の一角である非本質や‘表象’のあたりで彷徨って、地域

4) 民俗学の非科学性は金宅圭も指摘した。しかし金は、非科学性の深層を体系的に解剖しなかったし、したがって科学的民俗学の理論的構築には至らなかった。(金宅圭 1982年「民俗学の性格と課題—その科学性の確立と研究課題のための提案」『韓国民俗研究論文選』[1] 一潮閣 pp. 15~16.)

の実態には触れないということであり、そうすると自然に地域から発見される概念が果たして実態に応じた概念〔理の論〕なのか、あるいは地域の部分に解消される下位概念〔気の論〕なのか、疑ってしまうのである。民俗文化の理念論や思想論の展開が難しくなるのは言うまでもない。

## II. 部分と全体

地域を地域的に見る研究視点の危険性を論じてきた。それは実態を簡単に把握するためであったが、ここからはもう少し本質的な問題、すなわち問題の契機となるある地域の実態は地域を超越して存在するという事実を論理的に明らかにしていきたい。

ここで基本を確認しておかなければならない。それは、地域は‘部分’の概念だという絶対的真理だ。部分が全体の部分であることに再論の余地はなく、部分の相互間には差異による対峙もあるが、全体からの普遍性も認定される。そのため、どの地域でもその存在は固有と非固有、または連続と断絶の統合という並存関係 (Coordinative Relation) を通して実体が明らかになるほかない。例えば、ヘーゲルの連続性<sup>5)</sup>は部分から全体に、または全体から部分に向かう万物の避けることのできない運動力を論じているが、このような一次的な原理は歴史や文化、政治など諸般の現象においても発見することができる。そのため、すべての事物や文化現象と同様に地域間にも反発と牽引が相存し、これが地域を地域たらしめる重要な力学作用であり、また部分が‘自由’でいられる条件となる。

地域が自由でなければならないということは、地域が全体の部分として存在するという必然と直結している<sup>6)</sup>。地域が純粋な‘物質’的存在とは違い、人間が居住する空間として私たちが認識しているためだ。すなわち、人間が居住する空間としての地域は‘暫定的’な部分であり、これが‘全体’の範疇から可変的に私たちに迫ってくる。短い人生を生きる人間、言い換えれば民俗専門家には、彼の短い‘人間’的範疇のなかで空間を規定しようという本能が働く。無意識のようなこの本能は、専門家、非専門家にかかわらず誰にでもあり、彼らは簡単に一つになる。

しかし、人々が地域で簡単に一つになるからといって、全体と部分の関係で本質的に変わるものは何一つない。なぜなら、相互関係の本質は民俗専門家がおかれた時間よりずっと長い時間を担保にしているためである。それにもかかわらず、一つになろうとする地域の熱情は、理念に近づくこともある。もちろん、短い時間の中で発生する慌しい事件であるが、これは大変強力な暫定的分離を助長する。民俗専門家は絶対に自らを全体に反発する分離主義

5) 三枝博音 1938年『論理学』河出書房。

6) ヘーゲル (松村一人訳) 1987年『小論理学』岩波書店 14～15節。

者だと認識することはないだろうが、世間の注目を浴びれば浴びるほど、全体と部分の連続性をしばしば忘れて過ごす。そして、それからは地域の熱情が反対に地域民俗の‘自由’を束縛するという憂慮を眠らせてしまう。

地域の民俗は、逆説的ではあるが、地域的理念が享受する自由が絶頂に到達するほど束縛が近づく。地域人による主観の規定が強化されながら、一方では全体との緊張した均衡から離脱するためだ。そして束縛は理性の一時的麻痺状態を経て、伝承の混乱に続いていく。伝承の混乱という有益な体験は、いずれまた機会が与えられれば以前のテキストを検討できる機会でもあるだろう。このように、地域の自由と束縛は発展と沈滞をかわるがわるもたらしながら、伝承文化が歴史的な問題と同じように弁証法的であらざるをえないという論理的根拠を提供してくれる。

地域住民を地域的に束縛する場合、そこには必ず民衆以外の存在が多数布陣している。地域の民衆が非民衆によって束縛されるという意味だ。地域的自由が、全体との統合的理性より優先視されるためであることは言うまでもない。しかし、束縛を束縛と判断する地域人はそれほど多くなく、その理由は民衆と非民衆の境界線が曖昧になっているからだ。地方自治体長らが地域民俗の人為的‘発展’のために献身的に尽くしたり、地域の知識人がすでに時代が要求しなくなりなくなった民俗を無理に発掘し、世間に曝け出したりすることがそれに当たる。そのとき行動隊員である地域人には、知識人や地域の政治人とともにするのだという自負心が充満する。そして地域民俗が、本来全体との有機的關係の中で暫定的に‘そこ’に‘そのように’おかれた状態だという歴史的事実をつかの間忘れてしまう。また知識人自身も、自分の地域の民俗がまるで全体の代表であるような過度な表現や信頼に時間を費やし、そのような状態が無限的であると錯覚する。

地域民俗の内容には多数の外部がある。地域が全体の部分であるという絶対的真理を前に述べたが、地域民俗という現象を細かく見てみると、そのなかにある多数の外部を発見することは意外にも簡単なことだ。地域という部分は徹底して全体、または周辺の地域群がなければ、どんな地域も存在できなくなるのである。

以上は、地域自らが部分としての個性を認められ、ひいては全体の普遍性の上でも妥当に存在するという本質的地域論の基本論理である。ここで言う全体の普遍性とは、広い地域や国、または民族が持つ普遍性を示すのはもちろんである。一方、この言葉は空間的で時間的な観点を必要とする。文化を通したある地域の分離的歩みは通史的にも、また現在の横の空間でも、周辺との差異を露呈させたりした。このような過度な特殊性や不協和音は必ず否定的なことではないが、部分は全体の所産であり、相互不可欠な、また相互間の連続性が蘇るには相当な時間がかかるものだ。そのときの方法や所要される時間を待てるか待てないかは、まさしくその社会の成熟性を試す試験となる。

このように、私たちが社会、地域、民俗の本質的構造を考察しながら、その真相に潜入す

るには、若干の論理的な、あるいは思考のための道具が必要であるが、私はそれをヘーゲルの論理学や栗谷の観念的で形而上学的な‘理気二元的一元論’に求められることに気が付いた<sup>7)</sup>。哲学不在の専門家らは、地方と中央という旧態依然の対置関係から発展することができず、部分と全体という思考の枠へはなかなか進歩しない。中央がやはり全体の部分だという事実を認めるならば、中央と地方の相対化はそれ自体がかなり皮相的な論議として進行せざるを得ない。レヴィ＝ストロースが訪れたという事実を敢えて強調し、安東が韓国民族文化の独創性を代表すると強調する必要もないのである<sup>8)</sup>。全体はいずれにせよ部分の集合であり、部分が集まって質と量を兼ね備えた全体を成す。良質の部分（または地域や地方）が一時的に存在するとしても、それは無限的なものでもない。民俗専門家がこのような事実を認識していても、彼らの心性——実は‘情’に近い——はふと自分の人生と地域、いや郷土を、同じ時間の範疇で考えようとする。このようなジレンマ〔気〕から自由になれない原因を、私は論理学の不在に求める。

時間と空間を越える観念論的哲学を、私たちは栗谷を通して学ぶ必要がある。栗谷の思想の発展的展開を通し、地域と全体が一つであると同時に二つであるということは、すなわち分離が可能ながらも統一に向かって連続しているということを見発できるのであり、またこのような観念論はヘーゲルを通して見ることができるのである。違う点があるとすれば、ヘーゲルは歴史の実践的展開を通して、特殊性という断絶と普遍性が持つ連続性を示したことである。問題は、朝鮮の儒学が観念論にとどまっている間に、西欧の近世のそれは理論と実践の合一化に向かっていったということだ。それが資本主義の解体を前提とするマルクスの『資本論』にまで繋がったことは、ここで敢えて取り上げる必要もない。

つまり、ヘーゲルの言う全体とは具象化された空間でもあり、一つの国や民族の普遍的な真理でもある。これは栗谷が言った理や体に当たり、またヘーゲルの言った個別的な存在の個性や特殊性は、栗谷の気や用であると認識できよう<sup>9)</sup>。さらにヘーゲルが言う全体と部分の連続と断絶は、二つであり一つであることを意味し、これがやはり栗谷の理気二元的一元論、あるいは体用論であると私は再解釈している。科学的思考の最初の段階であり、極めて観念的な論理学として数学があるとすれば、今、栗谷の理気二元的一元論はやはりもう一つの形態の論理学だといえる。論理的な格物致知は、科学的実践のための必須条件であるにもかかわらず、民俗学はそれをないがしろにしてきた。すなわち、民俗学が論理学や哲

7) 李珥 (李虎衡訳) 1996年「成浩原に答える。(1572)」『国訳栗谷全書』Ⅲ 韓国精神文化研究院 pp. 52～62.

8) 林在海 2004年「民俗学이 地域主義認識과 共同体文化의 地域解放機能」『韓国地域主義의 現実과 文化的脈絡』韓国・民俗苑 p. 172.

9) 李珥 (李虎衡訳) 1996年「成浩原に答える。(1572)」『国訳栗谷全書』Ⅲ 韓国精神文化研究院 p.32.

学の理論を見るか見ないかは、民俗学を科学とするか否かの分水嶺なのである。

### Ⅲ. 時間と空間の結合

地方と中央という形而下学的な関係論から発展するためにも、私たちは部分と全体を見る形而上学的な観点に関して、もう少し考察する必要がある。民俗専門家のなかには家〔집〕と村〔마을〕を断面的に見る人がいるが、そのように見ると空間論から抜け出す道を探するのはなかなか難しく、空間論から自由になれないということは、くりかえせば対時の桎梏から出られなくなるということである。家・村・郡を有機的な関係と見ようとする意思は読み取れるが、時間論が結合しない空間論は民俗専門家の希望とは裏腹に、真の有機的な関係を見せるのは難しいだろう。なぜなら、断絶と連続とは本来、時間と空間が結合して作られる調和であるからだ。

私は前に、異質的な二つの文化がお互いに違う空間に位置しながら徐々に融合していく現象に興味を持ったことがある<sup>10)</sup>。一つは民俗社会であり、もう一つは仏教であるが、この二つの文化現象がそれぞれ別に生産され、しだいに一つの空間で存在することになった過程に関心を持ったのであり、その融合の契機に執着していた。そしてそのとき発見したことは、弁証法の止揚を想定した‘ノリ〔遊び〕’という概念であり、装置であった。しかし、16年前のこの素朴極まりない発見は、空間を空間として見ていたものの、そこに時間が乗っていることに気づかなかつたために論理的展開に失敗した。

地域とは時間が空間に乗ったまま運動するという平凡な理致へまた目を向けたのは、その後のことだ。地域やある民俗の現象を追った後、結局、刻舟求剣に終わる研究をよく見る。地域を地域的にだけ見て、空間を空間的にだけ見るのが原因だ。だから、現在の問題は、民俗専門家の熱情がこもったある地域や町が消滅したとしても空間がそのままそこにあるのは、空間が時間とともに存在するためだということだ。言い換えれば、時間の無い空間は、すなわち死を意味する。本質がそうだとすれば、いかにして空間を空間としてだけ見られるだろうか。

空間の歴史の出発は、即ち時間の出発である。空間の内と外を断面的に示す形而下学を論じる前に空間の時間〔過程〕を論じないことには、私たちは外に歩み出すことはできない。このように地域の歴史性とは、つまり全体へ行くために避けられない関門なのである。また、地域の歴史性が多くの断絶と連続の繰り返しだという事実もすでに把握した。その間、民俗専門家を混迷させてきた‘固有’という幻影は、‘非固有’とともに言うときに限って聞き入る価値のあるものである。周辺国の民俗学が長い間、自分の姿を探せないままにいるが、原

10) 片茂永 1988年「韓国民俗社会と托鉢僧の弁証法的問題」『人類文化』第7号 人類文化研究会。

因はまさしくこのような否定的肯定の論理学不在の状況が持続していることにある。固有[理]——ただし、ここで言う固有は偏狭で固定的な固有ではなく、普遍的法則に該当する固有を指す——と非固有[気]はそれぞれ暫定的な時間の上で肯定と否定であり、これらは結局全体的時間から二元的一元であることから止揚に向かわざるを得ない。そして、暫定的な一つとして照らされているだけで、民俗専門家はこのような暫定的な一つ、または二つにしばし目がくらみ、そこに視線を釘付けにされてしまうのである。

しかしながら、空間の時間がそんなに重要だといっても、決して単線的な歴史を念頭においているのではない。空間と時間は、すべて‘過程〔動〕’から存在の端緒が見つかることから、単線的な歴史記述からはそれらの重層構造を明らかにする妙法が発見できない。私はこの問題に逢着し始めたころから、‘横と縦のバランス’を解法の手がかりとして着目していたが、これはすでに赤松啓介が‘時間と空間の結合’として論じ、またサンティエヴが‘垂直線と水平線’と表現して、より具体化した論理展開と方法を見せている<sup>11)</sup>。ところで、小松和彦は赤松が渉獵した哲学書に触れるものの、その向こうへ突き抜けていないようである。しかし、サンティエヴや赤松の科学的出発線上からみると、ヘーゲル哲学がつきまとっているのが分かるため、私たちは結局ヘーゲルを見ないわけにはいかないのである<sup>12)</sup>。言い換えれば、時間の断絶と連続から断絶は‘外’の順理による影響である。地域の‘内’が、そのみでは存在不可能なわけであり、外から入ってきた断絶と内の連続が並存することにより、はじめて空間の生命力が維持される。地域の本質的な解放と自由は、まさにこのようなことを示しているのである。

それならば、真正な地域文化の自由のために私たちは何をどのようにせねばならないか。

一つ目。まず、地域を起点として民俗文化が持つ時間の再構築が何よりも先決課題であるということは間違いない。これをいわゆる地域史、あるいは郷土史とも言うが、はっきりしない点が残る概念である。主体と客体が明白でないためだ。地域を起点とするということは、地域の時間が主体になるという意味であり、また地域の時間には地域の個体が主体的に存在する。その個体的主体を、民俗専門家は民衆と規定する階級意識を露出させ、また自らの行動範囲を空間と時間の範疇で固定させる失敗をしてしまった。しかし、個別的主体は決して純粋な規定に従わないということが問題だ。いや、純粋とか純粋でないとかの問題ではなく、個別的主体は表象としては相互交錯して存在するため、次元の違う問題だ。次の段階の論理的展開に進む前の現在の問題は、個別主体らが交錯しているという現象それ自体なのである。本質は違うところにあるが、現象はそうであるということだ。それで、多くの個別的主体の

11) サンティエヴ(沈雨晟訳)1975年『民俗学概論』(韓国)三一閣 p. 231.

赤松啓介1938年『民俗学』三笠書房 p. 87.

12) ルネ・セロー(高橋允昭訳)1977年『ヘーゲル哲学』白水社 p. 50.



部分としてすでに仮象、あるいは観念として変質された民や、その垂類的集団だけを見ていたのである。すなわち、地域時間の構築において民衆を中心とする単線的な構築は時間論の部分構成する。森羅万象から純粋な個別的主体が固定されて存在するという事は、栗谷哲学を見ても、そしてヘーゲル哲学をみても、常識を逸脱した事である。

要するに、地域には多数の時間軸が存在する。皆が混濁を構成する個別的主体であり、このような多数の時間軸を叙述できなければならない。このように科学をしながら、一気に次の段階に論理的飛躍をすることは簡単に許されることではない。それでは、地域時間の構築で客体とはなんであろうか。

二つ目。地域の時間において客体は二つある。まず一つは、地域の個別的主体が自身の主観によって産出した多数の客観的結果である。行動結果や思考の結果物であるこの客体は、地域内の他の個別的かつ客体的結果物と交差しながら、地域文化を止まることなく動かし続ける。地域文化に変化が常存するのはこのような原因からであり、私たちがこのような歴史の研究で納得したならば、歴史民俗学の一つの義務が遂行されたといえるであろう。

そして、もう一つは、地域と他地域、あるいは部分と全体の境界線上で生産される客体にも注目しなければならない。地域に厳然と存在する人や文化のどちらを見ても、そこには内と外を出入りする存在が多数発見できる。いつの間にか地域文化として認められる場合もあるが、しかしそれらが本来地域のものでないという事実は否定できない。地域の個別的主体として加入していく経緯を見ると、時間の経過や民衆の忘却<sup>13)</sup>もあるが、民俗専門家の操作も大きく作用している。民衆の忘却は‘昔’が持つ幻影から抜け出せないためであり、民俗専門家の操作は彼らの精神と深く関連している。これは「民俗専門家の精神論」で改めて扱う予定の問題である。ともかく、‘昔’には民衆と民俗専門家をもって、民俗学を科学から離脱させ、浪漫や趣味に向かわせる魔力がある。このような危険を克服し、可視的で抽象的な境界線上に存在する個別的主体が作り出す文化史に、わたしたちはまた注目する必要がある。これではじめて地域時間が持つ範囲が、微弱ながらも徐々に外へ広がってきたようだ。

三つ目。それでもまだ、地域時間の範疇に安堵感を感じるのは時期尚早だ。なぜなら、地域の時間は全体の時間と共存しているためである。歴史的事実を通して見ても、王（王権、権力）の時間と民衆の時間があったが、今は全体の時間と部分の時間が相互補完的になっている。全体の時間は部分の隅々に常に存在する。全体の規定であり法なのであって、ときには真理でもある。または神格を備えており、部分には善であり、悪でもある。地域主体の受容対象でないだけでなく、選択事項でもないの、それ自体が全体に覆いかぶさる‘体’のような非存在的存在だ。そのため、全体の時間はすべての文化的行為が行為〔用〕である根源になる。

13) クローン（関敬吾訳）1940年『民俗学方法論』岩波書店 p. 82.

しかし、私たちはこれを地域的起点から歴史を記述しなければならないという重圧感を受け入れる必要がある。全体の時間が地域における何なのか。そして、これを地域の個別の主体に投射しながら記述するならば、地域的時間と全体的時間が持つ重層的な構造にはじめて錨を下ろすことができるのである。

四つ目。このようにして一段落したように見える時間の軸と範疇は、実際にある民俗現象を追いかけて記述したときに可能なことだ。私は仏誕節〔初八日〕という文化現象を追いつつながら、以上の論理を立証するための実験を遅らせてはいない。時間と空間の拡大を通して証明しようとしているのであり、これが一人の人生を懸ける課題だということによりやく目覚めている。韓国のある地域が持つ時間で初八日を解明し、社会的時間、国家的時間から論証した。さらに東北アジアの時間で一段落し、現在は東アジアの複雑な時間で初八日を見ているのだが、これが骨の折れる仕事なのである。そのため、私はまだアジアの時間を語るのは難しい。そして初八日の空間も、時間の軸と同じように今アジアという空間から語るのは難しい状況だ。ところで、論理的に見ると民俗学的研究が持つ科学的路程がこのようであるにもかかわらず、趣味的民俗専門家は雑多な話をしながら正しい時間の軸一つさえ構築できていない場合が多いのである。

五つ目。ここで空間を言わなければならないが、ある民俗現象における地域という部分的空間は、まさに便利な実験台だ。民俗専門家も村を見て民俗がそこにあると喜ぶ。民俗は元来混濁しない、純粋な固有であると思って、それを理念のように信賴する民俗専門家がいるのである。事実、ある民俗現象が暫定的にとどまっているある村〔用〕<sup>14)</sup>の設定は、民俗専門家にはまさに重要なことのようなのである。このような理念が思想として発展しないことを願いたい。ともかく、空間に留まった文化現象は論理的に静であり、生〔動〕としてみるのは難しい。文化が‘生’するということは、留まっているだけでは不十分なことだ。留まった文化をすぐ死として見るのは難しくても、死の間際として見るのはたやすい。自分の郷土の文化が、ここにこうしてまともに保存されてきたものだと思える民俗専門家の精神は、民衆の精神と大きく違わない。民俗専門家の精神が問題になるのは、このような理由からだ。地域に留まった文化は、実際には断絶と連続との絶え間ない繰り返しの結果だ。固有と非固有の並存というものも、敢えて強調する必要も無い。つまり、時間で探ったのと同じように、地域に対する時間の浸透は空間の境界線を確認するものとするのが難しく、現在の固有は過去の非固有であり、それ以前の固有は今では消滅したものさえある。また、地域に浸透した今の非固有は、明日の固有となるかもしれない。このように、民俗が留まった空間を固定的な視線から自由にさせる必要があるのである。

14) 李珥(李虎衡訳)1996年「成浩原に答える。(1572)」『国訳栗谷全書』Ⅲ 韓国精神文化研究院 p.32.

つまり、空間は各時代の断面図が重層的に存在する。しかし、いま特に問題にしたいのは現在の断面図だが、ある村の断面図、地域の断面図、境界線の断面図、社会的断面図、国家的断面図のようである。このような断面図から私たちは民俗誌を作成する必要があり、そのためには時間と同じく、まず、ある民俗現象を追いかける断面図が地域から優先されなければならないのはもちろんである。このような一連の作業で納得したならば、そこからは過去へ記述を移しながら同じように断面図の作業に挑戦する必要があるのであり、その時まで格物致知の対象であったある民俗現象は、ついに文化の全体図を私たちに見せてくれる拡大鏡になるはずである。

六つ目。ある地域で措定された民俗現象の断面図が究明されると、境界的な断面図が次の課題だということに気づくのは難しくない。そうならば、境界的空間の民俗現象に絡まれた主体者たちは誰であろうか。地域では民衆、公務員、民俗専門家、マスコミ、宗教、大学などがそれにあたるならば、境界的空間の主体は観光客、運送業者、民俗専門家、マスコミ、大学などとなる。すべて地域の民俗を外から運んだり、外のを内に運ぶ媒体だ。そのなかでも熱誠的な媒体としては、民俗専門家とマスコミがあげられる。近世以降に生まれた突出現象である。ともかく、それらが空間の民俗の息を吹き返させる役割は大きい。境界の民俗現象が置かれた断面図において、無視できない存在である。

七つ目。境界的空間の断面図に引き続き、地域郡の断面図、国の断面図、国際的な断面図へと拡張していかなければならないことは、また研究者には宿命적이다。これらすべてが、やはり一つの民俗現象を前提にしなければならないのはもちろんである。そして、これまでの時間と空間の構築は、また別の民俗現象を通して可能な作業条件であるため、今後多くの民俗現象間の錯綜現象や、または民俗の操作が一つ一つ明らかにされるだろう。これを通してはじめて、民俗現象を通して私たちが時間と空間の結合的研究を達成したと言えるのであり、これは別の民俗現象を分析するにも有益な道しるべとなるだろう。そして、民俗学という科学からはじめて一つの理論が実験され、証明されたと言えるのである。

これまで弁証法的論理学や、栗谷の観念論的論理学、そしてこのような思惟の発展的モデルとして想定した‘時間と空間の結合’理論を基礎に、地域と全体の弁証法的問題について述べてきた。そして、このような叙述作業が単に観念論でとどまるのではなく、何かの民俗現象を通して調査され、研究されなければならない、また全体的に解明されなければならないのは当然である。これまでの観念論的理論が全体的な研究として実践されなかった事例を見てきたはずである。つまり、理論構築以降の問題は、理論と研究実践のバランスなのである。繰り返せば、今問題にしている“地域は地域的に認識するものではない”，それは全体との関連性を通して存在可能なものとして、研究者の精神は部分と全体の弁証法的関係に集中されなければならないことを述べた。また、これは一つの個別研究を通して可視的に見せることであり、それが筆者の場合、初八日という‘装置’で、同じようにすべての研究者は各自が

指定した問題を通して、自身が構築しようとする理論を見せなければならないのである。

### 参考文献

- 赤松啓介 1938年『民俗学』三笠書房。
- 李珥（李虎衡訳）1996年「成浩原に答える。(1572)」『国訳栗谷全書』Ⅲ 韓国精神文化研究院（李珥「答成浩原（壬申）」『栗谷全書』卷十書二）。
- 岩田重則 1999年『赤松啓介民俗学選集』第1巻（民俗学の理論）明石書店。
- クローン（Krohn）（関敬吾訳）1940年『民俗学方法論』岩波書店（Krohn, Kaarle. 1926. *Die folkloristische Arbeitsmethode*. Oslo: Aschehoug.）。
- 三枝博音 1935年『弁証法談叢』中央公論社。
- \_\_\_\_\_ 1938年『論理学』河出書房（Hegel, G.W.F. “*Wissenschaft der Logik*” ‘1816’の解説書）。
- \_\_\_\_\_ 1949年『ヘーゲル・論理の科学』柳沢書店。
- サンティエヴ（沈雨晟訳）1975年『民俗学概論』（韓国）三一閣（Saintyves, P. 1936. *Manual de Folklore*, Paris.）。
- セロー, ルネ。（Serreau, Ren.）（高橋允昭訳）1977年『ヘーゲル哲学』白水社（Ren U.F. 1962. (Coll. «Que sais-je?»））。
- 寺沢恒信 1957年『弁証法的論理学試論』大月書店。
- ハイス（Heiss） 1981年（加藤尚武訳）『弁証法の本質と諸形態』未来社（Heiss, Robert. 1959. *Wesen und Formen der Dialektik*, Kiepenheuer & Witsch.）。
- 片茂永 1988年「韓国民俗社会と托鉢僧の弁証法の問題」『人類文化』第7号 人類文化研究会。
- ヘーゲル（松村一人訳）1987年『小論理学』（上下）岩波書店（Hegel, G.W.F. 1816. *System der Philosophie, Erster Teil. Die Logik*.）。
- \_\_\_\_\_（長谷川宏訳）2003年『歴史哲学講義』（上），岩波書店（Hegel, G.W.F. 1837. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.）。
- ミルケ（Milke）（及川宏訳）1944年『民族学—学説・展望』三省堂（Milke, Wilhelm. 1937. *Die Historische Richtung in der Volkerkunde*, Schomollers Jahrbuch für Gesetzgebung usw.）。
- ル・ゴフ, ジャック。（Le Goff, Jacques.）ほか（二宮宏之編訳）1999年『歴史・文化・表象—アナー派と歴史人類学』岩波書店（Le Goff, Jacques. et al. *Histoire / Cultures / Representations*.）。
- Gomme, Laurence. George. 1890. *The Handbook of Folklore*, London: Published For Folklore Society.
- 金宅主 1982年「民俗学の性格と課題—その科学性の確立と研究課題のための提案」『韓国民俗研究論文選』[1] 一潮閣（『青丘大学論文集』6, 韓国・青丘大学, 1963）。
- 金泰坤 1984年『韓国民俗学原論』韓国・施仁社。
- 李丙燾 1875年『栗谷の生涯と思想』韓国・瑞文堂。
- 林在海 2002年「民俗文化의 伝統과 外来文化의 弁証法的 만남」『民俗文化의 伝統과 外来文化』韓国・集文堂。
- \_\_\_\_\_ 2004年「民俗学의 地域主義認識과 共同体文化의 地域解放機能」『韓国地域主義의 現実과 文化的脈絡』韓国・民俗苑。

(2004年6月脱稿)