

第1章

グローバルな〈生〉を記述することば

——「生き方のビジョン」ふたたび¹⁾

川田 牧人

はじめに

地域的に一定のまとまりをもった人びとの暮らしから、現代世界に生きるわれわれに共有の知的資源を汲みとろうとするには、いかなる研究視点と、どのような記述、さらにその手前にどんなことばが必要であろうか。とりわけ対象となる暮らしが、多かれ少なかれ〈伝統〉と関連づけられた生活意識や生活実践をともなって進行するような場合、それはその地域的まとまりに限定的であったり時代遅れであったりといったようにみなされがちである。伝統に色濃く規定されたローカルな暮らしは、ややもすれば現代世界の特徴であるグローバルな社会の成り立ちと対比的にとらえられるからである。

しかしあるローカリティにこだわることはグローバリゼーションと必ずしも矛盾を生じさせるわけではないし、伝統というタイムカプセルの殻に閉じこもって暮らすことを意味するわけでもない。冒頭に挙げた初発の問い、すなわち現代世界における地域的な暮らしをとらえるための研究視点と記述、そしてその前提となることばに対し、それらはグローバルかつローカルなものであるというのが本稿の基本姿勢である。現代世界において、あるローカルな暮らしを成り立たせている根源にまで目を向ければ、そこで生きる人びとがいかに現代世界と向き合っているかが浮かび上がってくるはずであるし、グローバルな社会の側面をとらえようとすればローカルな暮らしのディテールを抜きにしては考えられないという点で、現代においてローカルをつきつめることは、おのずとグローバル研究へと向かうものである。

グローバルということばからすぐに連想されるのは、ロバートソンの有名なスローガンである。その発想を知るために、やや長めに以下に引用する。

一九九二年以来、私が行ってきている仕事は、「グローカリゼーション [世界化するとともに地方化すること]」というテーマに対する特別の関心を含んでいる。…グローカリゼーションの概念は、一方に、全世界が同質化しつつあると考える人々と、もう一方に、一つの全体としての現代世界はますます多様化する世界だと考える人々との、知的な衝突を取り扱うために採択されている。グローカリゼーションの概念は、私の使い方では、もろもろの考え方や産品が、一つの全体としての世界および諸地方に、同時に、市場化される傾向の増大を指している。かなり長期にわたって、「グローバルに考えよう、ローカルに行動しよう」という標語が使われてきている。私の主張は、ますます多くの人々が、グローバルかつローカルに、考えかつ行動するようになってきている、ということである。
[ロバートソン 1997 : 16]

グローバル化する社会にあってもローカルな側面を捨象することはできず、むしろローカルにこそグローバル社会のよってたつ基盤があるというわけであろう。しかし、この言葉にはグローバル偏重が認められることを、古川彰が指摘している。古川は生活環境主義の立場から地球環境主義を批判するという文脈で、この「グローバルに考えローカルに行動する」というスローガンをとりあげる。そして、「そこにおいては、地域社会の対立やそこに暮らす人びとが築いてきた生活慣習は、偏狭な地域主義とか生活保守主義という名のもとに切り捨てられることになる。人類存亡の話をしているときに、小さな地域内の対立やズレなどを問題化することは、「遅れた」意識の産物でしかない」[古川 2004 : 19] というロジックが、このスローガンの背後にあることを指摘する。そして、「グローバルに考えよう、ローカルに行動しよう」ということによって、はじめからローカルな発想を封殺してしまうようなスタンスを批判し、「ローカルに発想しローカルに振舞う」ことの積極的意義をつきつめる必要があることを主張しているのである。

むしろローカルにこだわり、ローカルの我を通すことこそが重要であるというその主張は、ローカルをとりあげながら結局はグローバルに回収されてしまう一部のグローバリゼーション論を牽制することにもなりうる。と同時に、いかに辺境であるかのようにみえる地であってもいまやグローバルとの接触面をもたないローカルな閉鎖性は想定されえないような現代世界にあって、ローカルな暮らしをつきつめていくことこそ、グローバルな世界の成り立ちや、そこでの人の生き方の問題を具体的に考えることにつながるのだ、という視点にも通じるものである。こうした観点を掘り下げるうえで、「水と踊りと心のふるさと」というまちづくりのキャッチフレーズを掲げる岐阜県郡上八幡（行政的には郡上市八幡町）を舞台とする足立重和のエス

ノグラフィー『郡上八幡 伝統を生きる』（新曜社、2010年）は、ひとつの手がかりとなるだろう。本稿は、この好著を手がかりに、グローバルな世界における〈生〉のとらえかたを考察するものである。

1. 交錯論的アプローチ

ここで急いで付け加えなければならないのは、『郡上八幡 伝統を生きる』は、直接的にはグローバル化する世界状況そのものや、一般にグローバリゼーションとみなされるような事象を直接あつかった著書ではないということである。むしろ、伝統にねざした地域社会の成り立ちを、第Ⅰ部で郡上おどり、第Ⅱ部で長良川河口堰建設反対運動というそれぞれのトピックに集約させて、たんねんなフィールドワークにもとづいて書かれたモノグラフとして読まれるべきものであろう。しかしここであえてグローバル研究としての可能性を見いだしうるのは、そのようなローカルな〈生〉へのまなざしをあえて貫徹させることによって、郡上おどりという伝統芸能から観光へ、また長良川河口堰建設反対運動からは環境市民運動へ、というように現代的な問題へと視角を遠近法的に伸縮できることである。このような遠近法的な研究視角、あるいは本書全体を通貫する方法論的フレームワークが、著者が「交錯論的アプローチ」とよぶものである。地域社会の生のあり方を立体的に描き出すために、観光とか環境運動といったあえて互いに独立したコンテキストに地域社会そのものを据えてみるという試みを、この作品から読みとることも可能であろう。

要約的に説明することはエスノグラフィーの趣向からはずれるかもしれないが、後の議論のために、ごく簡潔に要点をおさえておこう。第Ⅰ部「郡上おどりを踊る」では国の重要無形民俗文化財に指定された郡上おどりがとりあげられる。まず第1章「「城下町」というリアリティー郡上八幡の社会的スケッチ」では、フィールドである郡上八幡の歴史環境を「城下町」という言葉に収斂させて論じ、町衆という歴史的に醸成されたシステムを応用することによって現今の観光を中心としたまちづくりが展開することを概括する。第2章「郡上おどりの「保存」—伝統文化のリアリティーをささえる推論」では、伝統芸能の「保存」に関して、「祖先化」と「本質化」というふたつの推論が働いていることを指摘する。そして伝統文化の「独自性」という三つ目の要因に関して、その内実が明確にされないままあいまいに管理させる様態を記述するのが、第3章「郡上おどりの「独自性」—あいまいさを管理する方法」である。第4章「「風情」という審美的リアリティー」は、当事者たる住民たちがイメージする“のぞましい”伝統文化の核となる、旧来の踊りに特有の審美的リアリティーとしての「風情」という価値

形成的な志向性について詳述されている。そして第5章「ノスタルジーがささえる伝統文化の継承」では、前章で指摘した「風情」が価値を帯びるのは、観光化された現在の踊りを批判的に捉え、懐古的価値に重きを置く主体＝「ノスタルジック・セルフ」においてこそであると説かれている。

第Ⅱ部「長良川を守る」では、長良川河口堰建設反対運動をめぐって、対話と合意形成を主題として論が展開されている。まず第6章「直接対話のもどかしさ―長良川河口堰をめぐる分離型ディスコミュニケーション」では、長良川河口堰問題と反対運動の経緯をたどり、建設推進側である建設省と反対運動活動者とのあいだで対話が進まないディスコミュニケーションを「対決型」と「分離型」にわけて整理し、とくに「分離型」から「もどかしさ」が生成される様態について記述している。一方、「対決型」のディスコミュニケーションについては、第7章「対話を拒むレトリック―長良川河口堰をめぐる対決型ディスコミュニケーション」において、住民説明会の場面で形式化した対話の回路が浮き彫りにされる。第8章「運動の分裂と自己正当化の語り―住民のカテゴリー化による微細な抵抗」では、そのようなディスコミュニケーションに起因する住民運動の軋轢や亀裂に関し、「ここに住んでいる」か否かという共住のロジックにより自己正当化がおこなわれる側面について述べている。このような特定の地域社会における生活経験が重要となるのは、第9章「『町衆システム』という仕掛け―地域社会の意志決定システム」に示されるように、政治的対立やディスコミュニケーションを乗り越えるような意志決定の手続きとして、郡上八幡という地域社会に固有な「町衆システム」が着目されるからである。この地域社会特有のシステムとは、まず若年層がさまざまな発案をし、それより世代が上の町衆と呼ばれる人びとに提案される。町衆は住民の総意に照らしてその提案を相対化するような検討をし、若手にいったん差し戻す。それを受けて若手も住民の総意を再度検討したうえで代替案を提起する、といった度重なるやりとりが重ねられるのである。地元と外部社会との協働による環境運動の推進には、この町衆システムのような地域固有の仕掛けを経由する必要がある、というのが著者の主張である。

このあと第10章「論争としての観光・環境問題」で、郡上おどりを資源とする観光化と長良川河口堰の環境問題とを社会的に通底させる試みがなされ、終章「郡上八幡の人々の生きざまに学ぶ」は、それを本書の中心コンセプトである「生きざま」という観点からの考察にあてられている。この「生きざま」については次節にくわしく論じるが、ここでは本書の方法論的なフレームワークである「交錯論的アプローチ」についてふれておこう。

伝統芸能の盆踊りに関する記述の第Ⅰ部と、環境運動に関する第Ⅱ部を並置させるこの構成は一見唐突のようであるが、第Ⅰ部と第Ⅱ部を通貫する方法論的フレームワークは用意されて

おり、それが著者によって「交錯論的アプローチ」と称されるものである。いわく、「(いま・ここ)の語りと(あのとき・あそこ)に属するコンテキストとの交錯のなかでリアリティを位置づける分析視角」[p.15]²⁾のことである。観光化や河口堰建設といった現在進行形の問題のなかに、「風情」とか「町衆」といった民俗的記憶を投影しうるような概念が意味を帯びることによって、「具体的でローカルな地域社会の個別性を想定したうえで、そのような地域社会を突き動かすリアリティとはどのような“民俗的色合い”をもつのか」[p.16]が問われるのである。

とりわけ「町衆」のシステムは、郡上おどりに代表されるような伝統文化を構造的に支えるしくみにもなりつつ、長良川河口堰問題のような現今の環境問題にも有効に作動する、今と過去とが交錯することによって住民にとってよりのぞましい未来の生活を切り拓いていく原理にもなりえているのである。今現在と過去が交錯することによって、地域社会に生きることの「リアリティ」(この語も著者が大きな関心を寄せるものである)を醸成しているともいえるし、第I部のさいごに提起される「ノスタルジック・セルフ」を引き出すのにも有効に作用していると考えられる。「ノスタルジック・セルフ」とは、歴史的事実としての過去と主観的回想や理念的な思い込みを含んだ過去とを交錯させ、しかもこれからの生活建設に活かしていこうとする歴史知識でもある。民俗学的なノスタルジー論をふまえながら著者は、以下のように説明している。

興味深いのは、ただたんに昔の状態に回帰せよというのではなく、そのような「昔」概念が「過去にあったかも知れないが、未来に築くべきもの」(井之口 1977: 11)、あるいは、将来の「努力目標で、…空想・夢想した世界」(井之口 1977: 11)という性格を帯びるところにある。…(中略)…現在の踊りと対比させながら「昔はこうだった」と語り合うなかで、会話に参加するみんなを現状批判的にさせると同時に、自分たちの過去をなつかしみながら、“たのしみある＝本来あるべき姿”を未来に向かって築くために住民自らを動員させる可能性を秘めている [pp.146-147]。

この交錯論的アプローチは、時間軸をスライドさせる発想で今と過去をつなぐものであったが、同時に、ローカルとグローバルを往還させる空間的スライドの原理としても働きうる概念であると考えられる。本書においてグローバリゼーションについてふれた箇所はきわめてわずかではあるが、たとえば1章のシンボルイメージとしての「城下町」をとりあげた箇所で、「郡上八幡という城下町をかかえた小盆地宇宙は、グローバリゼーションの波にさらされてい

る。そういった意味では、…（中略）…一見すると「城下町」としての郡上八幡は、もうすでにそのリアリティを喪失している」[pp.53-54] かのうようにみえるが、「城」、「殿様」、「町衆」といったシンボルがむしろ、伝統文化を用いて外部に向けて発信する文化活動のイデオロムたりうるのだという。これはグローバルとローカルを交錯論的に往き来させている好例であり、さらに言えば、ローカルにこだわることでグローバルな観光戦略や環境運動にも通じる視点を提示しているということができる。

2. 「生きざま」と「生き方のビジョン」

もう一点、第Ⅰ部と第Ⅱ部を通貫するものが、著者のこだわりである「生きざま」という記述の視角である。そしてこの論点は、個別的な生のあり方がある特殊ローカルの世界にとどまることなく、いわば人間存在に対するひろがりをもった議論になりうるという点で、交錯論的アプローチ以上にダイナミズムがあると考えられるので、ここで詳しく検討したい。

まず、この語は明確に定義されることなく論が進められるが、じつは筆者は別のところで「生き方のビジョン」という言い方で人間の生をエスノグラフィックに記述する要諦を考えていたことがあった。この作品を読み進むにつれて、郡上八幡の人びとは「生き方のビジョン」をもった人びとである、これぞ私がそのフレーズで考えたかった人びとの暮らしだ、と納得と共感を深めていった。ところが最終章で生きざまについてまとまって論じられている箇所があり、そこではまさに筆者の「生き方のビジョン」に言及がなされ、それとはずれる概念であるという指摘があったため、少なからず面食らってしまったというのが正直なところであった。ただ当座の当惑で過ごしてしまうのではなく、生きざまと生き方のビジョンのあいだにあるものを考えることによって、グローバルな〈生〉を記述することばを考えるうえでの論点も見いだせるはずである。

そこでまず、「生き方のビジョン」について、筆者自身の以前の議論を簡潔に紹介する。それは『環境民俗学』という論集の終章において、これからの環境民俗学研究において追究されるべき主題のひとつとしてあげたものである。そこではまず民俗学が「よりよい暮らし」を求めてきたことについて、「よりよい暮らしを得るためには、よりよく生きる方向へと自らを律する生活倫理とでもいうべきもの（結果としてではなく、過程としてのよりよさ）をとまっているだろう。このような人間観のあらわれは、宮本〔常一；引用者補足〕の言葉によれば「村の規約や多くの不文律的な慣習」すなわち「生活規範」にみられることになるが、「規範」という硬直しがちな語感ではなく、「生き方のビジョン」として考えて」みるという点を基本

設定とする。その上で「生き方のビジョン」とは「理念の源泉であり、生活を一定の方向へ牽引していく理想や志でもあり、暮らしをよりよいものへと押し上げていく生活指針でもある」[川田 2008: 304]と説明している。そして、これは柳田國男が民俗研究の最終目標とした「生活目的」を、「時代ごと地域別に多様な変化は見られるものの、「かくありたし」「かくあるべし」という生活の理念型」[川田 2008: 305]として読み替えることでもあると指摘している。さらに、吉本隆明の共同幻想などを引きながら、よりよく生きることが個別的に指向される段階からそれが共同性を帯びて一定の集団の範囲内で特定の観念が共有されることにまで敷衍しうることを指摘し、けっきょくは「生き方のビジョン」には「倫理規範的な側面」をふくみながら、「理想・理念の共有」[川田 2008: 306]にまで達することに言及している。

このような生のとらえ方は、しかし足立によれば、生きざまとは「ずれる部分がある」という。このズレは、大きく分けて次のような二点によって構成されているようである。

(1)「生きざま」は、「〈いま・ここ〉において将来を見通すことができるような計画性をもちあわせてはいない」[p.290]。

(2)「それは「生活の理念型」あるいは「生き方の理想論」といった「倫理規範的な側面」よりも、どちらかといえば“人々の願い”に近い「人情の自然」といった前-規範的な側面にポイントがある」[p.291; 引用符省略]。

しかしながら、著者・足立重和によってズレだと認識される箇所をこそ、筆者は生き方のビジョンと共鳴しうるものとして、とくに共感をもって読んでいたのである。たとえば(1)の将来をも通す計画性に関しては、「ノスタルジック・セルフ」にふれた箇所で、それが「風情」を再生させて現代の踊りを作っていこうとする方向性としてあらわれる側面について、次のように述べられている。「このようなノスタルジックな主体性に裏づけられた伝統文化の継承は、未来志向的で、創造的な方向に向かっていくからである」[p.149]。これは、生きざまも生き方のビジョンと同様に、未来指向的な生活構築を生み出すという指摘に読むことができるだろう。そもそも生き方のビジョンには足立が指摘するような「計画性」を強調したところは希薄であり、それよりも、これからの自らの暮らしをどのように有意義なものにしていこうか、というあいまいながらも主観的で前向きな企図を示すところに本義があった。

いっぽう(2)の生活の「理念型」や「理想論」に関しては、それを強調しすぎると「倫理規範的な側面」が強調されるという指摘には耳を傾けるべきだと考える。ただし、生き方のビジョンという発想の根源には、上に述べたとおり、「規範」という硬直しがちな語感を回避して考えたいという意図があるのであり、倫理規範的な側面をふくみはするが、そのすべてではないのである。いっぽう足立の記述においては、たとえば「風情」という審美的リアリティに

ふれた箇所で、「このようなりアリティは、局所的に生起するはかないものかもしれないが、確実に郡上八幡の至るところで生まれている。…筆者は、住民がイメージする“本来あるべき＝望ましい” 伝統文化の方向性をここに読みとれると考える」[p.128] と述べられている。ここには「踊りのある暮らしとはかくあるべきものだ」というある種の理念を追求する住民の姿を捉えようとしている著者の立場が表明されていることが読みとれる。また、伝統文化を継承して成り立つ生活がもつポテンシャルについて、「つねに自分たちの生活や精神や文化をよりよくしていこうという、われわれの願いに通底するものがある」[p.155] ことへまなざしが向けられており、それを受けて上記(2)のように「人々の願い」が焦点化されているのだと考えられるが、生き方のビジョンにしても「かくありたし」と「かくあるべし」のないまぜになったものが指向されるという説明が施されており、規範へと硬直しがちな理念であるよりは、人々の生活上の希望・願望・欲望などを含み込んだのりしろのある概念として提起されている。足立のいう生きざまが生き方のビジョンにきわめて近接していると判断する根拠のひとつとなった。

ちなみに「生きざま」ということばは、「生き方のビジョン」だけでなく「生きる方法」や「生き方」などの類似概念とも「重なりつつも、それらからはみ出す性格をもっている」[p.290] という。たとえば「生きる方法」は、島村恭則によって、次のように規定される「〈生きる方法〉とは、フィールドで生活している人びと、すなわち生活当事者が、自らをとりまく世界に存在するさまざまな事象を選択、運用しながら自らの生活を構築してゆく方法のことである。／〈生きる方法〉には、生業上の個々の技術など、狭義の生活技術も当然含まれるが、それにとどまるものではない。生活技術とともにある「言葉」「語り」、さらには心的態度もこれに含まれるものである」[島村 2010: 31]³⁾。このような意味を内包する「生きる方法」は、しかし、「どことなく理知的かつ戦略的なニュアンスが強い」[p.290] という理由によって、「生きざま」との相同性が斥けられる。しかしたとえば、郡上おどりがあまりに観光化されすぎてしまい地元民の「踊り離れ」が起こっている嘆きの語りに接するとき、「これ以外によりよい方向はないものかという、聞き取りの場に居合わせた筆者も巻き込む、郡上八幡に独特の力をもった「統制的発話」が内包されていた。もしかしたら、地元住民は、観光化あるいは文化財化以外の別の方向性が見いだせれば、そちらへ簡単に乗り換えていくのではないだろうか」[pp.115-116] という記述に接するとき、そこには理知的な選択肢の検討と戦略的選択ともいえるべき側面も読みとれる。利得勘定に走ったり、機転を利かせてより有利な条件を引き出したりするという計算高さもまた人の生にはつきものであって、不器用で無骨で無作為な自然体という描き方に限定されるべきではないだろう。

また、田辺繁治の提唱する「生き方の人類学」は、次のように説明される。「実践コミュニティは行為者たちが他者に抵抗し、対立し、戦略を駆使し、また折り合いながら権力関係のゲームをくりひろげるミクロの場である。そうしたなかで行為者は首尾一貫した連続性をもつアイデンティティを築くのではなく、むしろ自分の欲望の充足とより良い生き方を追求するために自らの位置取りを確保しようとするのである。[……] 生き方の人類学は人びとの間のミクロの権力関係が凝集するコミュニティのなかの人びとの参加、協働、あるいは対立、交渉を記述するとともに、彼らの実践の差異化の過程、すなわち彼らの〈自由〉を描かなければならないだろう [田辺 2003: 249-250]。このような考え方と生きざまがいかにズレるのが直接説明されている箇所はないが、たとえば足立が次のように言うとき、「生きざま」を「生き方」に置換したところで、何らかの不都合が生じるよりも、上記の田辺の言と共鳴して、より有効な増幅が見込めるのではないだろうか。「たとえば、町衆システムや“風情”による伝統文化の継承から浮かび上がる生きざまは、明らかに、目先の状況にふりまわされない、しかもみんなで生活することを“楽しむ” 共同性のなかにひそむ自由、といったような「価値」を可能にさせるように思う」[p.293]。

このあたりで、第一段の結論は得られるように思う。すなわち、英語にすればいずれも way of life と表現しうるような類似概念を緻密に差異化することの意義と、重なりを確認して類似する研究の傾向としての方向性を見据えることの生産性へと勘案する必要があるのではないか、ということなのである。むしろ重視すべきは、それらが内包する問題群であって、人が生きていくという事実をどのように記述するか、そのことばを編み出すという点においては、生きざまも生きる方法も生き方（のビジョン）も、実は共同戦線上にあるのではないかと筆者は考えている。であるとすれば、先に書いたような、生きる方法や生き方のビジョンで照らし出されがちな利に聡く算段と思弁性に傾くような側面も、逆に生きざまというフレーズによって掬い上げられる構えない自然体としての無骨な営みの側面も、お互いが欠落部分を調達し合ってより豊かな生の記述という共通の到達点を目指すことは可能なはずである。

少なくとも『郡上八幡 伝統を生きる』で展開された生きざま論によって、筆者自身が生き方のビジョンにおいてさらに展開すべき点を示唆されたようにも感じている。それはこれまでの言い方では舌足らずだった部分があるからかもしれない。先に「第一段の結論」と書いたのは、生きざま論批判だけではなく、それによって触発された生き方のビジョンのバージョンアップを本稿後半部分に記したいからである。

そもそもなぜ、生きざまは生き方のビジョンと重なる部分よりも「ズレる部分」のほうが際立ってしまったのだろうか。一方的な推測ではあるが、それは「ビジョン」という語にあるの

ではなかろうか。一般に vision といえば、「未来に対する見通しをもった展望」という意味において用いられる。それは、ビジョンにくらべ将来を見通すほどの計画性をもっていないのが生きざまであるという、先の引用からも明らかであろう。しかし筆者が生き方の「プラン」でも「モデル」でもなく⁴⁾、あえて「ビジョン」という語を用いるのは、「超自然的あるいは啓示的なあらわれ」という意味の「幻視」というニュアンスをも取り込みたかったからである。これを示唆するために前著では共同幻想に触れておいたが、たとえばある集团的心性によって、不可思議な現象に遭遇したことを河童の存在や出現を前提とした了解の仕方をするとか、ある神話的世界観が共有されている、というのも生き方のビジョンに関わる事象であると考え

る。

このように考えるとき、ビジョンとはリアルとフィクションのはざまに生じて両者を橋渡しするような作用をもっていることに思い至る。『郡上八幡 伝統を生きる』のサブタイトルは「地域社会の語りとリアリティ」であるが、ここで「リアリティ」といわれているものは、じつはリアルそのものではなくフィクションである。たとえば次のような記述をみてみよう。「それぞれの時代に青年期を迎えたさまざまな世代の住民は、郡上おどり批判を契機に、それぞれの過去の経験を開示し、日常的な歓談のなかで、みんなで納得できる風情と呼ばれる審美的なリアリティを組み上げていく」[p.125]。ここで「組み上げ」られるリアリティとは、同著の方法論的枠組の根幹に据えられているものだが、「絶えず具体的な実践を通じてその場で生まれる相対的な性格をもつと同時に、いったん生まれてしまえば具体的な個々の実践から独立した絶対的な性格を帯びる」[p.10] 現実そのものではなくて、そのように「あればよいな」、「そうであったかもしれない」という現実、つまりフィクションが現実そのものにある種のしほりをかけるのがリアリティであるということだ。そう考えるならば、この現実と仮構を架橋しながらリアリティを生成させているものこそ、「かくありたし」と「かくあるべし」がないまぜになった生き方のビジョンであるということができよう。あからさまな現実だけでなく未然形の想像に対しても開かれており、望ましいものへと人の生に一定の方向づけを与えたり、不定形の理想を定型化したりする側面があるので、「生活指針」や「理念型」ということばを前著では用いたが、それは近代主義的な計画前進主義でもなければ、硬直した規範主義でもなく、むしろ生活願望と自己充足の幽^{かそけ}きなりたちのほうに引力のある語用だったのである。

3. 「生き方のビジョン」のエスノグラフィー

抽象的な言辞を重ねるのはここまでとして、以下には生き方のビジョンが示されていることが読みとれるようなエスノグラフィックな記述や表象を具体的にあげてみたい。生き方のビジョンなるコンセプトは筆者の突然の思いつきではなく、これまでの良質なエスノグラフィーにおいて時間をかけてゆっくりと、さまざまな作品を通して醸成されてきたものであるのだ。であるとすれば、この生きざま＝生き方のビジョンをとおして、あるローカルな生活を押し通しながらもそれがグローバルな意味合いを帯びて拡がりをもつチャンネルを見いだす端緒ともなる可能性がある。

a) 「夢」によって導かれる人生

「幻視」としてのビジョンの最たるもののひとつは夢であろう。リカルド・ポサスの『コーラを聖なる水に変えた人々』は親子二代にわたる異色のライフストーリーであるが、その中で、父も息子も同じような夢を見、それによって二人の人生が導かれるというストーリーが展開する。

（父ファンの場合）「そういえばフィンカで働いていたある晩のことだ。わしは夢を見たんだ。黒のチャマーラを着た男が数人現れて、わしに包みを渡して担げって言うんだ。この夢の話を親爺に話すと、親爺はこう言った。「お前が見た夢は、近いうちに村の役職を与えられるってことを意味してるんだ」[……]「私の望みはマヨールになることです。そのために男に生まれてきたわけですし、村の役に立とうとサン・ファンに従って参りましたのも、そのためなのです」[ポサス／清水 1984：104-106；改行等一部改編]。

（息子ロレンソの場合）「まだ親爺が活着ている頃だ。その時わしは、親爺といっしょにフィンカで働いていたんだが、わしは夢を見たんだ。ひとりの男が、そう、黒いチャマーラを着て、リボンのついたチャムーラの帽子をかぶった村役のような恰好をした男が、夢の中に現れたんだ。インディオとまったく変わらない姿だったが、ずっと遠くのほうからその男が叫ぶ声が聞こえた。「ロレンソよ、もうフィンカに戻ったのか」「はい、小父さん」「そのままお前はそこで待つんだ。わしは今、事務官と村役たちを伴ってそこに行く。お前にいろいろと話があるのだ」[……その夢の話を伝えた父の解説：引用者注]「お前の夢は、いい知らせだ。教会のフィスカル・デ・サクリスターンとしてのわしの仕事は、お前が引き継ぐことになる。わしが死んだ時にお前がその役に就くことになるが、よく気をつけることだ。これから何年も生き

るとすれば、フィスカル・デ・サクリスターンの仕事は一所懸命やることだ。わしと同じように、サクリスターンの身で死ぬことになるが、酒はあんまりのむんじゃない、嘘はつくんじゃない。ともかくちゃんと仕事はやることだ。わしはもう死ぬことになっている。人間は樹と違って、枝を伸ばし若葉をつけることはない。神がそう御命令になった時は、死ぬ以外にない。お前はただ、よく心の準備をしておくことだ。夢でお前は三日だと言われたが、それは三年の意味だ〔……〕」〔ボサス／清水 1984：145-151；改行等一部改編〕。

ここで父ファンも息子ロレンソも、あらかじめ父から息子に教えられていたものではなかったにもかかわらず、黒いチャマールを着た男が現れるという同じ夢を見ている。そしてそれに対して、カルゴ・システムの役職を引き受けることだという解釈がなされるという点でも一致している。このようにして導かれる人生がある一定範囲の人びとに受け入れられるのは、生き方のビジョンを共有しているからだと考えるとしっくりくる。なおこのようなビジョンが発動する段階で、とくに父から息子へ継承されるときに、「大酒を飲むな、嘘はつくな、勤勉であれ」といった生活上の戒めが伝授される。生き方のビジョンがもつ倫理規範的な側面というのは、せいぜいこのような家訓的伝承を意味する程度であって、生きざまのもつ前-規範的側面とさほど大きな隔たりはないと考える⁵⁾。

b) 人生をきりひらく洗礼名

ブラジルの日系人社会において福祉事業に邁進した池上トミは、ブラジルではドナ・マルガリータ渡辺と呼ばれる。この名前をタイトルに冠したエスノグラフィーが前山隆によって著されている。生き方のビジョンの側面からとりわけ興味を引くのは、池上トミはいかにしてドナ・マルガリータになったかのくだりである。

「日本ではキリスト教にはぜんぜん触れておりません。セレスティーノの家に入って初めてキリスト教に触れたわけです。洗礼もそこで受けました。洗礼を受けるのは信仰の深い過程ですから、よく勉強し、研究して、その上で洗礼を受けるなら受けましょうって言われておりました。一九一二年にこの家に入りまして、六年間洗礼を受けさせてもらえなかったんです。その間なんでも教えてくれる公教要理教わったりなんか致しまして、一九一八年の十月二五日のあたしの誕生日に洗礼を受けたんです。〔……〕洗礼名はマルガリータとして頂きました。これはわたしが自分で望んだことです。六年間待たされている間に、聖マルガリータの伝記を読んでたいへん感銘いたしました。できたら自分もこの様な人間になりたいという希いをもっておりましたので、マルガリータとして頂きました」〔前山 1996：137-138〕。

キリスト教の洗礼名としてのマルガリータに夫人の尊称語「ドナ」をつけて、池上トミがそ

う呼ばれるようになったわけだが、すべての人が洗礼名でニックネームのように呼ばれるわけではないことを考えると、個別特殊なケースであることはたしかである。しかし、以下の前山の解説を読むとき、池上トミにとってマルガリータという洗礼名がいかに生き方のビジョンとして作用しているのかを理解することができる。「マルガリーター真珠を意味し、異教徒の娘、忍耐強い殉教者、東方の小アジアで崇拜されたこの聖女の名は、ただ与えられたのではなく、受洗者池上トミがそれを望み、そしてブラジル人のブルー家親子を代父母として彼らの手で彼女に与えられたのである。今日われわれは、これほど彼女に適しい名は他にはあるまい、と感じる。しかし、おそらく、マルガリータの名が池上トミに最適であったというよりは。彼女がマルガリータの名を求め、マルガリータとなることを望んで日々それに努め、マルガリータとなったのだと了解するのが正しいだろう。ブラジルにはマルガリータという名の女性が多い。英語式に言えば、マーガレットである。花の名ではない。花の名は聖女から来たのであり、聖女は真珠のごとくであったのである。ブラジル日系人にもマルガリータという女性は大変多い。だが、ブラジルの日系コロニア社会で、単純にマルガリータといえばドナ・マルガリータ・渡辺を指す場合が多い」〔前山 1996：141〕。聖人マルガリータは、池上トミの前を歩いていた。それに近づこうと池上トミは「名を求め…日々それに努め、マルガリータになったのだ」と、ことばにすればわずか一行であるが、何十年にわたる生の営みが牽引され続け、しかも聖人そのものの名で呼ばれるようになるということは予定調和的な計画主義ではとうていおよびもしないであろう現実を引き出している。ここには生き方のビジョンの少なからざる力を認めることができよう⁶⁾。

c) 拠としての聖具

映画『ブエナビスタ・ソシアル・クラブ』の登場アーティストの一人イブライム・フェレールは、聖ラザロを信奉していた。自宅に祀る聖像のほかに、母の形見として受け継いだ杖には聖ラザロが彫られている。映画の前半部では、おもに聖像に関して語っているシーンが映し出される

「〔邦訳キャプション 00：31：22 から）ラザロは物乞いだが、力を持っている。彼こそ道を開いた人だ。力のない者を助ける道をね。僧のラザロもいるが、私の心にいるのは物乞いのラザロだ。私は祭壇に花を供え、ロウソクも灯してる。これだ。ハチミツも、これがお供えのハチミツだ。それと、香水もある。見せよう。香水だ。欠かさない。出かける時は、（シュッシュッ）彼と私にかけろ。これはラム酒。私が好きなんだから、彼も好きに決まってる。だからおすそ分けさ、ラム酒のね。妻はメレンゲも作る。知ってるか？ 卵白を泡立てて、こう置

く。祭壇に捧げて、彼にこう言うんだ。“お受け取り下さい”と」[ヴィム・ヴェンダース監督『ブエナビスタ・ソーシャル・クラブ』パップ VPBU-1131、2000 年]。ある特定聖人との個人的信奉の関係を築くことは、「私が好きなんだから、彼も好きに決まっている」といってラム酒を捧げるほどに、聖人と同一化してしまうことをも意味している。イブライムの場合、数十年前には外国に招待されるほどのミュージシャンでありながら不遇にして埋もれ、かつてのキューバ音楽の名手たちに光を当てた「ブエナビスタ・ソーシャル・クラブ」の企画によって再発掘されるまで、都市雑業でなんとか食いつないでいた困窮の経験からも、僧ではなく物乞いのほうのラサロをあえて好んでいるようにも聞こえる。つまりそのほうが彼自身、身近に感じるのである。もっとも、12 歳の時に母に死に別れてからずっと彼とともにあったのは、形見のラサロの杖のほうであって、それは映画のエンディング近く、メンバーがカーネギーホールでのコンサートを成功させたあとにちらっと映し出される。

「(01:33:50 から) この杖はお守りだ。これが私の母なんだ。58 年間、そう信じてきた。母が死んで 58 年ということさ」[『ブエナビスタ・ソーシャル・クラブ』同上]。そういって、イブライムは満面の笑みをたたえて、その杖をかざすのである。

この聖ラサロの杖は「お守り」という一語に置き換えてしまえるものではなかった。肌身離さず持ち歩いて、「私の母なんだ」と断言してしまうほど彼の拠となってきたものだ。人生そのものというのは月並みな言い方であるが、彼の生活の証であり、生きる支えにも心の癒しにもなり、絶望の淵から何度も彼を救いあげた聖具は、生きる励ましや安らぎを与え続けたのではないかと想像する。ここに、生き方のビジョンの供給源としてのモノの作用を見いだすことも難くはないであろう。

結語

前節では、ファンとロレンソにとっての夢、池上トミにとっての名前、イブライム・フェレールにとってのモノという、いずれも一見意外なものから生き方のビジョンを探り当てる試みを示した。現実と仮構のはざまから生き方のビジョンをみる視力は、いまだ十分にエスノグラフィーに具わっているとは言い切れず、事例提示はごく一部にとどまる。しかも、現実と仮構のはざまを描く技法としては、エスノグラフィーそのものより先行していると思われる芸術作品のジャンルからの借用をふくんでいる。事例としては映画作品をあげたが、「夢のような現のような」境地を描く点で筆者がとりわけ関心を寄せているのは落語である⁷⁾。しかし学術と芸術を切り分けるより、ここでは有益な資源流用に可能性を見いだしたい。

本稿では、グローバルな世界における〈生〉のとらえかた、とりわけ、現代世界においてローカルにこだわりローカルをつきつめることは、おのずとグローバルなひろがりをもった人の〈生〉へも向かうものであることを、足立重和の『郡上八幡 伝統を生きる』を手がかりに考えてきた。ここではローカルとグローバルが交錯論的にスライドすることをふまえ、後半ではとくに「生きざま」をクローズアップして、それが「生き方（のビジョン）」や「生き方」など、近年とりあげられることの多い類似概念との異同を考察した。それぞれに微細な用法はあれ、ローカルにあくまでも拘泥し通すことによって、そのローカルな設定をよりよく生きるための local way of life を記述するという点では、共同戦線上に立っていると考えた方がよい。第3節に示したように、グローバルな〈生〉の比較研究は、今後も成果をもたらしてくれるものと期待したい。

注

- 1) 本稿は、名古屋近辺の次世代研究者を中心とした「まるはち研究会」で企画された『郡上八幡 伝統を生きる』合評会（2012年6月30日）のコメントとして用意した稿をもとにしている。研究会の運営にあられた中尾世治さん、矢倉広葉さんには、コメントの機会を与えて下さったことを感謝したい。ただし当日のコメントは、本稿の前段階の議論（談志論・枝雀論）で時間がつきてしまったので、本稿は内容的にはほぼ重ならない。
- 2) 本稿で、とくに著者名や刊行年を示さずにページ数だけ表記する場合は、すべて『郡上八幡 伝統を生きる』[足立 2010]からの引用であることを意味する。
- 3) 島村はこの単著以前に次のようにも説明している。「〈生きる力〉や〈混沌の領域〉が〈生きる方法〉の基底部を構成するとすれば、その反対に、〈生きる方法〉の表層部には〈戦略〉や〈戦術〉がさらに論理的に洗練された〈思弁〉というレベルも想定することができる。筆者は、この〈思弁〉のレベルまでも含めて、〈生きる方法〉が展開されるものと考えている」[島村 2006: 16]。この定義づけにおいて、とりわけ〈混沌の領域〉への言及がなされているという点で、看過し得ない意義深さがこめられていると考えることができる。
- 4) 本稿の問題関心にきわめて近い論考として、「[「人の生きかた」について」[千葉 1989]という論文がある。そこで千葉徳爾は、近代化が進行し離農が進む東京近郊の農村における生活者の日記を資料としながら、また離村した出郷者と対照させながら、勤勉型と才覚型というモデルを抽出している。ある種の類型化を指向していることから、あるいはこの研究は「生き方のタイプ」研究と言えるかもしれない。
- 5) ライフストーリーの作品を解説するアンソロジーで、かつて筆者はこの作品について次のように紹介した。「このように二人の心性は、夢を見るという経験が鍵となって展開している。夢見の時期の違いもふくめて、ここには「夢の共同体はいかにして可能か」という主題が読み取れる。夢の共同体とは、その内容や解釈のされ方が、共同体的な定型化や規定を受ける側面を含意する。この主題は人が成長過程にともなって文化化・社会化されていく仕組みはいかなるものか、と問うことでもあり、しかもその答えはおそらく直接用意されてはいない。近年の文化の本質主義批判などに鑑みても、ある文化や社会に特有の本質が絶対値としてあり、そのアイテムを特定の習得過程を通過することによってコンプリート（過不足なく収集）するという教科書的イメージは妥当しないからである。しかしそれでもなお、ある夢を見てしまう人びとがおり、その夢を見てしまったら妥当に解釈されるコードが発生し、そしてそれに導かれ展開していく人生があるかぎり、夢の共同体はいかにして可能かという問いは、可能でもあり、また必然でもある

のだ」[小林（編）2010：166]。

- 6) 『ドナ・マルガリータ・渡辺』のこの箇所に関して、四半世紀以上前に院生仲間であった湖中真哉と交わした私的対話が大いに刺激になっていることを記して謝意を表したい。その当時はまだ「生き方のモデル」としての聖人という発想で捉えていたが、聖人のように生きられるかどうかという、人生のお手本としても目標としてもあまりにも儚くあてもない心のありようは、ビジョンという語こそふさわしいと考えた。
- 7) そのようなわけで、本稿のもととなった合評会のコメントでは談志論・枝雀論を発表したが、会場の理解とは齟齬があったというのが正直な感触である。おそらくこちらの準備不足だったのであろうが、それゆえにこの部分を文章化するのは今回は見送り、他日を期したい。

参考文献

- 足立重和、2010、『郡上八幡 伝統を生きる』新曜社。
- 川田牧人、2008、「環境民俗学のこれから／これからの（ための）環境民俗学」山泰幸・川田牧人・古川彰編『環境民俗学—新しいフィールド学へ』昭和堂。
- 小林多寿子（編）、2010、『ライフストーリー・ガイドブック』嵯峨野書院。
- 島村恭則、2006、「〈生きる方法〉の民俗学へ 民俗学のパラダイム転換へ向けての一考察」『国立歴史民俗博物館研究報告』第132集：7-23。
- 、2010、『〈生きる方法〉の民俗誌』関西学院大学出版会。
- 田辺繁治、2003、『生き方の人類学』講談社。
- 千葉徳爾、1989、「『人の生きかた』について」『日本民俗学』177：1-37。
- 古川 彰、2004、『村の生活環境史』世界思想社。
- 前山隆（編著）、1996、『ドナ・マルガリータ・渡辺』御茶の水書房。
- リカルド・ボサス／清水透、1984、『コーラを聖なる水に変えた人々』現代企画室。
- ロバートソン、R、1997、『グローバリゼーション—地球文化の社会理論』（阿部美哉訳）東京大学出版会。