

近代中国と民俗学-周作人・江紹原・顧頡剛

| | |
|-------|---|
| メタデータ | 言語: jpn 出版者: 公開日: 2007-06-20 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 子安, 加余子 メールアドレス: 所属: |
| URL | http://hdl.handle.net/10098/732 |

近代中国と民俗学—周作人・江紹原・顧頡剛

子安 加余子

はじめに

中国の近代化は、伝統的徳治主義による支配構造の自明性が大きく揺らぎ始めるという点に注目すれば、パラダイムの一大転換を迫られる過程であり、その論的根拠として受容したのはヨーロッパ近代国家の論理であった。中国知識人に西欧近代文明の優越性を痛感させた決定的な要因は日清戦争での敗北であるが、以後、中国は列強諸国による「瓜分」(中国の全面分割支配)の危機に抵抗する過程で、統治体制、領土観、さらには人種観等の中に、欧米の価値観が投影され始めていく。その伝播のあり方も独特で、日本語訳からの重訳が大半であったように、日本を経由した先に欧米を認識していた。また救国の課題に要請されて、19世紀後半から20世紀にかけて、中国の思想界を席卷することになるのが社会進化論¹である。中国知識人はこの進化史観の思想的な枠組みを熱狂的に受け入れるが、その背景の一つとして、西欧との接触から生じた差別的な人種観念に拠って自己を認識する傾向(中国人をヨーロッパ人と同等とみなし、南洋原住民を劣等者とみなす)が指摘されている²。これは一方で華夷意識とも無縁ではないだろう³。つまり、中国は近代国家が形成される以前において、人種間における「文明」と「野蛮」の構図を認識していた点は注目に値する⁴。西欧における進化論は、次第に帝国主義的視線(「文明」と「野蛮」)を正当化する論的根拠として機能していくが、中国知識人はそれを受けて自らの風俗に対する視線を養い、ひいては同じ図式を自国に置き換えていくのである。

本論では、以上のような近代国家の形成と不可分の問題である、近代中国の民俗学に対する取り組みを検討していきたいと考える。「民俗学(Folklore)」という学術用語は、1846年、イギリスの考古学者トムズ(W.J.Thoms)によって提出されるように、比較的新しい学問である。さらに、それを学問体系に組み込む作業は国、時代、ひいては個人により異なるため、名称の概念、内容の解釈や範囲、手法などを巡って、ヨーロッパに限らない各国の学術界で今なおコンセンサスを得ていない。言い換えれば成立の事情や目的、方法の相違が、各国におけるFolkloreの本質的な意義を体現していると考えられる。中国への伝播は一般的に、西欧の近代的学問が一時に輸入され始める五四新文化運動の時とされるが、それ以前においてすでに、民俗学的な関心を寄せ得る

思想的な準備があったと考えられる。そこでまず、近代中国のFolkloreに対する取り組みを分析する指針を導くために、ヨーロッパにおけるFolklore概念の成立のあり方を整理した上で、中国におけるアプローチの独自性と、ヨーロッパとの共通性から生じる問題を考察する。それらを基に、中国の民俗学的研究において代表的な活躍を果たした知識人(周作人、江紹原、顧頡剛)に注目し、彼らが西歐的価値観からの脱構築を図りながら進めていく仕事を評価する為に、まず三者を中国民俗学史の系譜上に位置づける作業を試みたいと考える。

第一章 ヨーロッパにおける民俗学——二つの系譜

「民俗学」という名称はしばしば、英語のFolkloreの同義語として用いられる他、ドイツ語のVolkskundeの訳語でもある。通常前者は「庶民・民衆の知識」、後者は「庶民ないし民族に関する知識」を意味し、二つのタームの用法や研究範囲は決して同一とはいえない。大きな傾向として、イギリスで誕生したFolkloreを好んで使用するのはフランスやアメリカといった先進国が多く、遅れて近代国家を形成するオーストリアやスイスといったドイツ語圏やその他の諸国ではVolkskundeの使用が好まれた。このような事情は両者の相違を一層際立たせることになる。そしてこの二つの系譜がヨーロッパ民俗学の成立及び、民俗学研究の底流をなしている⁵⁾。またこの二つの系譜を生み出した背景には、各々の国家形成の相違が大きく関与しているというのも定説である。

FolkloreやVolkskundeに対する関心は突然発生したというより、人文主義時代及び大航海時代に遡ることができるが、異郷ないし異民族との接触や、文化的驚異との遭遇、さらには類似文化の発見などが、大きな促進剤の役割を果たしたのであろう。さらに啓蒙時代を経て、folkないしvolkの根本概念である庶民を発見したことは、民俗学の成立とも直結する出来事であった。フランス革命後の19世紀に至ると、ヨーロッパにおいて所謂ロマン主義運動が展開され、過去(特に中世)へのノスタルジアといった情念に支えられた芸術的思潮が形成されていく。民俗学との関連で見れば、ドイツの詩人ヘルダー(J.G.Herder)による民謡収集はその先駆的な仕事といえる。ヘルダーは「民族の精神」の源泉を詩的表現の中に求めて、そこから国民文学の創出を試みるのであるが、このドイツの民間伝承の中に民族精神の源泉を発見する動きは、広くはグリム兄弟の神話、伝説、物語の収集に受け継がれていく。さらにその頃にはドイツでリール(W.H.v.Riehl)による「科学としての民俗学」(1858)という講演が契機となり、Volkskundeというタームに初めて妥当性が与えられるに至る⁶⁾。同じく民謡の収集という側面からいえば、優れた収集家であるフィンランドのリョンロート(E.Lönnrot)も同じ頃に活躍しており、リョンロートが収集した大量の口承叙事詩『カレワラ』が出版されるのは1838年である。これら資料として収集された民謡(民俗)は、民族的、国民的原理に立脚して、一国民族の基盤的文化として積極的に認識された場合、強くナショナリズムと結びつく傾向を生み出していく。当時のドイツは多数の王国が群立しており、民族統一による近代的国家を成立させてはいなかった。近代的国家を成していなかったのは

フィンランドも同様であり、その場合に上記の資料はしばしば独立運動や国家の統一に大きく貢献した⁷。つまり近代的国家形成の遅れている諸国における民俗学は、先進強大国家に対する後進意識や、支配からの独立といった政治的・思想的要請に応える役割を担っていたといえる。従って民俗学の対象は、研究者自身の国や民族に限定されていき、例えばドイツでは早くから、*Volkskunde* は民族文化の科学として承認され、社会政策の一環として機能していた。*Folklore* の研究対象と比べた場合、*Volkskunde* の範囲はより広く、物質文化を含む庶民(民族)の生活全般にわたる内容を包括していた所以でもある。

以上からドイツの民俗学は、18世紀末の政治的、思想的な民族感情を覚醒させながら、フランス啓蒙思想の波及に対する抵抗のうちに胎動して、19世紀初頭の民族ロマンチズムの風潮を契機に誕生したといえる。その対象はドイツ民族に限定され、しかもそこに民族精神を発見することを主要課題とした。一方*Volkskunde*の系統に対して、*Folklore*の伝統を生み出したイギリスでは、成立の動機や解釈、手法が顕著に異なっていた。成立に至る社会的背景として、イギリス(やフランス)はすでに近代的民族国家形成を達成し、先進国として帝国主義的発展の途上であったことが指摘できる。単純化すれば、イギリスはドイツのように国民の統一の為に自民族文化を顕揚する必要性が希薄であった。

*Folklore*のタームはトムズによって、民間の古習(popular antiquities)や、民間文芸(popular literature)を総括するタームとして初めて使用された。トムズの定義によれば*Folklore*の内容は、「民衆」(common people)の間に現存する、伝統的信仰、伝説、古来からの風習、生活様式、習俗、宗教儀礼、迷信、民謡、諺などを包含するものであった⁸。イギリス民俗学はもともと、19世紀以降の、特に非ヨーロッパ民族(「未開民族」)の文化を対象とする人類学、民族学的研究に促されながら提示されるため、*Folklore*もまた文明社会における非文明的要素とみなされ、手法としては当時の思想界を支配していた進化論に拠ることとなる。言い換えれば、*Folklore*は人類文化発展の早期段階に属する原始文化と同質であり、「文明」と対比されるfolkは、「文明」に至る前段階の「未開、野蛮」の社会と同定されていた点が、イギリス民俗学の特徴である。ちなみにこの「野蛮」、「未開」、「文明」という人類発展の時代区分は、前世紀の啓蒙主義哲学者モンテスキューらによってすでに提示されていたもので、彼らは自身を社会の最上の(進化した)者とみなす概念を自明の信条としていた。

進化史観を基にイギリスではタイラー(E.B.Tylor)、フレイザー(Sir James Frazer)、ラング(Andrew Lang)といった人類学者が活躍するが、彼らが使用した「比較法(comparative method)」という手法が、イギリス民俗学における伝統的アプローチの手段として強い影響力を有するようになる。「比較法」とは、文明社会の中に残存物(survivals)としての*Folklore*を発見し、それら*Folklore*を未開民族の習俗と比較しながら、人類文化の進化段階に平行させて解釈し、位置づけるものである。つまりイギリス民俗学はドイツと同じ庶民の文化を対象としながらも、未開民族を対象とする人類学と目的を同じくし、特に進化論的人類文化史の究明に寄与しようとする性格

を強く有していた。この「比較法」は19世紀の多くの理論家たちに抵抗なく採用され、彼らはFolkloreの起源の探究や歴史の復元などを試みていく。そのために必要とする資料は一国民、一民族に限定される必要性はなく(むしろ他国、他民族から広く収集し比較対照することを求めた)、資料的価値の側面は強調されても、リールのように現代科学として位置づけようという強い意志も必要としない。また植民地主義との正確な関係は慎重な検討を要するが、現実的には海外に多くの植民地を有していたイギリスにとって、人類学上の研究を進めることは緊急の国策でもあったと考えられる。

以上を図式化すれば、民俗学の形成においては国家形成の相違が大きな分岐点の役割を果たし、ドイツに代表される近代国家の完成が遅れた国では、国民の統一のために一国民俗学の傾向を強めた。一方イギリスに代表される、他の国々に先んじて近代国家としての統一を完成していた国では、19世紀的思潮ともいえる進化論を実証する手段として、比較の手法(「比較法」に加え、諸民族に関する各種資料を互いに比較対照する手法)が考案されていたといえるのである。次章からは民俗学の形成における二つの系譜を参考にして、次に近代中国における民俗学の発生のある方を検討していくことにする。

第二章 近代中国における民俗学—周作人

近代中国に民俗学が伝播するのは、西洋の近代的学問が本格的に輸入され始める五四新文化運動の時期(1919年前後)だというのが定説であり、知識人の多くは民俗学運動が五四新文化運動の一環として始動されたという認識を持っていた。しかしそれより以前に、すでに述べたような「文明」と「野蛮」の構図がある程度存在しており、また個別的な活動として、近代中国を代表する知識人魯迅と周作人が美術や児童文学に関する共同活動を始めていた。従って、清末の頃(1900年前後)より民俗学的な関心が生じる素地があったと言える。その後、新時代の到来と同時に組織的な活動が試みられ、民俗学の活動が次第に中国の学術思想界において影響力を行使できるまでに発展する。その発端が、五四新文化運動の中心地北京大学で開始される歌謡の収集であった。

具体的には五四新文化運動の前年、北京大学の進歩的な文学者(劉半農、沈尹默)が蔡元培校長の助力を仰ぎ、「歌謡徴集処」を設置して歌謡収集の協力を周囲に呼びかけたことに始まる(「北京大学徴集全国近世歌謡簡章」『北京大学日刊』1918.2.1)。その後劉半農と沈尹默は、かつて郷里の紹興で歌謡収集を試みた経験のある周作人を仲間に誘い、1919年5月22日までの『北京大学日刊』誌上に、「歌謡選」と題して148首もの歌謡を陸続と掲載した。歌謡に対する理解が乏しい当時であって、毎日一首ずつ掲載されたことは多くの知識人に新鮮な驚きと感動を与えていった。その後劉半農がパリ留学のため不在となり、周作人も体調を壊したため一時中断するが、1920年12月沈兼士と周作人が中心となり「歌謡研究会」が発足する。研究会は1922年に新設の北京大学研究所国学門に所属し、同年末北京大学創立二五周年記念にちなんで、機関誌『歌謡』(週刊誌1-97号1922.12-1925.6、復刊2巻1期-3巻13期1936.4-1937.6)⁹⁾を創刊した。ここに歌謡収集の為の専門機関

誌が誕生する。編集は周作人に加え、錢玄同、沈兼士ら言語学者の助力を得、実質的な編集作業は当時まだ学生であった常恵が奔走した¹⁰。周作人が起草した『歌謡』『発刊詞』によれば、歌謡収集の目的は「学術的なもの」と「文芸的なもの」に二分され、前者に属する民俗学的研究が第一に掲げられた。

歌謡は民俗学上の重要な資料であり、我々はこれを収録して専門的研究に備えなくてはならない。これが第一の目的である。よって、投稿者は勝手に自分で取捨を加えず、力を尽くして投稿してくれることを希望する。学問の上では卑猥、粗野なるものも忌むところがないはずである。これら学術的な資料の中から、文芸批評の観点に立って選択を加え、国民心声の選集を編纂しようと思う。

ここから団体の活動として取り組んだ中国民俗学の最初の仕事(歌謡収集)が、国民の「心声」を発掘することを第一の目的としていたことが確認できる。周作人は続けて、イタリアのヴィターレ(Guido Vitale)の言葉「歌謡の基礎の上に、人民の真なる感情の基礎の上に、新しい『民族の詩』が誕生するかもしれない」(“*Chinese folklore. Pekinese rhymes*”, 1896. 引用箇所は序の部分)を引用して、歌謡によって新たな民族詩の形成を願い、それを第二の目的とした。周作人は歌謡の中に、国民思想、または「民族の詩」(周作人は別の文章で引用した際に「国民の詩」と訳す¹¹)の源泉を見出そうとしており、この立場はドイツの詩人ヘルダーによる民謡収集の仕事を想起させる。

周作人とは対照的に他の文人たちにとっては、歌謡収集の動機があくまで新文芸の実践(新体詩の創作)の要請から生じたものであったため、歌謡は借用し、手本とすべき対象でしかなかった。この主張は、当時すでに口語文の全面的使用を提唱し、『新青年』に口語詩を発表していた胡適によって支持され、『歌謡』でも文芸性を重視する根拠として強い影響力を維持し続けていく。歌謡収集の最初の発起人であった劉半農も同様に、明らかに文芸的鑑賞価値を偏重して歌謡を捉えていた¹²。従って歌謡の捉え方を巡って、周作人と『歌謡』同人との間には大きな意見の相違を見て取ることができる。周作人が歌謡に対して文芸的価値観のみを主張せず、民俗学的手法と文芸的手法を混在させる手段を採用しようとしたこと、そのために歌謡をややロマン化してまでも、中国の伝統的価値観に照らせばタブー視される猥褻、粗野な言辞を許容する立場は、他の文人に比して非常に独特のものであり、また画期的な側面でもあったと考えられる。では周作人の歌謡に対するアプローチは、どのような学問的背景に依るものなのだろうか。

伝統的読書人の家庭に生まれた周作人が、西洋全般の学術思想を広く摂取し始めるのは日本留学期(1906年-1911年)においてである。周作人は特に、イギリスを中心とするヨーロッパで19世紀末に新興した人類学に傾倒していく。その頃、周作人は自身の文学観を形成するにあたり重要な論文を二編発表している。どちらも西欧思想・文学を受容する過程で発表されたものであるが、特に周作人が国民形成を意識しながら執筆した一編「文学の意義暨び其の使命を論じ、因りて中国近時論文の失に及ぶ」¹³に、先の問題を解く手がかりを見出すことができる。そこで述べられる次の言葉に注目したい。

イギリス人コートホープは次のように言う。「文学の中には国民の心意を見ることができる。ちょうどそれは、歴史が民の生活を記録したものであるのと同じである。」ドイツ人ヘルダーはこれを名付けて民声と言った。

周作人は続けて、中国の文学を古典的枠組みである「詩言志(詩は志を言う)」を使用して、自国の文学を西欧の文学と対応させながら、国民(冒頭で「国民」は「nationと同義で、臣民と区別する」とある)と文学を不可分の関係とみなす。そしてハントの論に拠りながら、「文学は国民精神の寄託されたものである。」と定義づけている。ここに、国民精神と文学の関係が重要な命題であることが明確に示されている。しかしながら、周作人は数千年来儒教に統治されてきた中国は、その思想が束縛され文学も停滞し、衰亡の危機に瀕しているとみた。歌謡との関係で言えば『詩経』に言及し、もともと三千余篇あったものを勝手に三百首に削ったとして孔子を批判し、彼こそが儒教の枠に人心を束縛した張本人だと見なしている。儒教のために失われた文学の本質を取り戻すことが周作人にとって緊急の仕事であり、その為に案出した具体的な解決策の一つは次のようなものであった。

著作について言えば、今日の急務にはまた二つある。それは民情の記(Tolk-novel)と奇觚の談(Marchen)¹⁴である。思うに前者からは一国の民の暮らしぶりを知ることができ、奇觚の影響力は児童教育において最も大きい。俚謡俗曲は取るに足らぬものと見下されているが、天の音楽にはつまらぬ学者の著作を凌ぐものがあるかもしれぬ。(中略)文学が変革されれば、思想は自由となり、国民の精神はより素晴らしいものになるであろう。これが将来の望みである。

以上から周作人の文学観において、文学とは国民精神を源泉とし、また国民精神の宿るものであるといえる。さらに国民形成の根元的な要素として、国民精神の源泉を民の声に求めている点が注目できる。その点を踏まえれば、周作人が北京大学で歌謡収集を開始するために訴えたこととは、歌謡という民の声を収集した先に、国民(nation)の形成までを見据えていたといえるのではないか。その意味において周作人も、庶民を創造的な根源として捉え、民謡の中に民族の声を聞こうとしたヘルダーの民謡収集と同様に、文学の国家独立に果たす役割を主張していたといえる。しかし伝統的に文学が民族性を顕示するような機能を持たない中国にあって、周囲の知識人が周作人の掲げた理想を理解することは容易ではなかった。また「瓜分」のタームに端的に示されているように、本来統一体としての国家(中華世界)の「自明性」を疑うことのない知識人にとって¹⁵、歌謡にnationの契機を見出すような発想は生じにくい。周作人の民俗学に対するアプローチは他の『歌謡』同人たちと同じく文学として捉えてはいても、歌謡の形式のみに重点を置くものとは明らかに異なるといえる。自らも受容していた西欧の思想が中国に流入し始めるのと同じ時期に、国民の詩、もしくは民族の思想に対する認識と、その保存の必要を望んでいたという意味で、周作人の主張は非常に民族主義的な側面を兼ね備えたものであった。周作人は『歌謡』創刊当初、常恵を介して毎期のように、歌謡を文芸としてみる前に民族の心の表現としてみなすよう訴えてい

る¹⁶。これは彼の主張が『歌謡』同人に容易に受け入れられ難いものであったと同時に、歌謡の収集運動が単に新文化運動に収斂されない、より根源的な問いであったことの表れではないだろうか。その証拠に、『歌謡』誌上で議題に上った内容の多くは、歌謡の定義や起源と関わるものであった。具体的な内容としては、歌謡が個人によって創造されたのか、それとも民族精神の反映とみるかという議論、同じく作者の問題と絡んで、民衆を創造の根源として捉えるか、もしくは模倣し借用する対象と見なすかという議論があげられる。その結論如何では、民衆を知識人と区別するのか、それとも民衆を社会の本質的なものを備えたものとして関連づけるか、といった民俗学の本質的な意義を問う内容が含まれていたことになる。これらの討論において、周作人の歌謡の捉え方が重要な働きをしていることは明らかである。さらに以上の流れを18、19世紀的思潮の中で俯瞰すれば、中国の民俗学は発生において、ヨーロッパにおける二つの系譜をそれぞれに受容していたことになる。だが翻訳紹介自体は、もう少し後であった。

中国に西欧各国の民俗学界を紹介した文章は、1921年の胡愈之「民間文学を論ず」¹⁷が最も早い。しかしこれは限られた情報を基にして簡単な概況を記しているに過ぎず、民俗学理論に関する本格的な翻訳紹介は、1920年代後半になってからである。歌謡収集に端を発した中国の民俗学は、民間伝承(特に口承文芸)を重視する傾向を呈するため、同じく精神文化を民俗学の対象とするイギリス民俗学に解釈の理論を求めていくことになる。その後タームとしても理念としてもFolkloreを受容した中国は、当然のことながら民俗学を文明に残る残存文化として捉え、その後しばらくの間イギリス民俗学の影響下に置かれることとなる。その背景として当時の中国は社会進化論を公理と位置づけていたことがある。そこで次に西欧の民俗学理論を紹介した一人江紹原に注目する。彼はイギリス民俗学を受容する中国において、その思想的枠組みを疑問視する立場に立った人物である。次章では江紹原の果たした役割を考察していきたいと考えるが、その前に『歌謡』の変遷を簡単に記しておく。¹⁸

『歌謡』は最初『北京大学日刊』の附録として出発するが、第25号(1923.9)から8頁の週刊誌として独立し、読者からの要求を受けて、それまで投稿者及び愛読者に無償で配布していた方法を改め、個別に販売することを決めている。実際のところ何処からも経費の補助が無かったため、経営状態はたえず逼迫していたようだ。そのような状況下でありながら、五三〇事件が雑誌を中断させるに至るまで14000首近くの歌謡が寄せられ、そのうち2226首が『歌謡』に掲載されたことは注目に値する¹⁹。常恵が第2、3号という早い時期に、「我々はなぜ歌謡を研究するのか」という論文を発表し、その中に示された「文化が進歩すればするほど、歌謡は退化する」といった主張は、歌謡喪失の危機感を感じさせるに十分説得力があったと思われる。また著作出版の計画も数多くあった中、何とか董作賓『看見她』、顧頡剛『吳歌甲集』『孟姜女故事的歌曲甲集』の三冊のみ刊行が実現した。『歌謡』が歌謡以外に収集の対象を拡大していく過程は省略するが²⁰、週刊誌として独立した第25号辺りを境に諺、伝説、故事等への関心が呼びかけられ、版を横組みにした第49号(1924.4)辺りから具体的に研究対象が拡大されている。だが収集範囲はあくまで散文と韻文に限

られるように、イギリス民俗学の対象範囲の枠を超えるものではない。

1924年の初め『歌謡』に「一九二四年にすべき事」²¹という啓事が掲載され、そこには資料の収集に徹してきた過去を反省して、同じ作業を継続させながら、今後は系統的な研究論文を望む、といった内容が盛り込まれている。事実同じ頃、『歌謡』同人らにより北京大学に「方言調査会」が発足しており、また収集した歌謡を整理するための分類法を巡って、数回にわたる討議が交わされていく。具体的な成果がどれほど上がったかを評価するのは困難だが、すでに述べたようにそこで交わされた議論をみれば、その後広州で民俗学運動が第2期を迎えるのに必要な思想的な準備は、北京の活動の中ですでに為されていたと指摘できる。特に、歌謡の収集が民俗学運動の一環であることの意味を説いた周作人の存在は重要であったが、彼の非常に「近代的」な歌謡観は周囲と調和を図ることが困難であり、周作人はその後次第に『歌謡』から離れて自ら別の雑誌『語絲』を創刊し、民俗学活動を独自に継続させるのであった。

第三章 西欧理論の紹介——江紹原

北京大学の民俗学運動には、歌謡収集の動きと平行してもう一つ注目すべき活動があった。同じく『歌謡』同人や、方言調査会のメンバーが参加する「風俗調査会」(1923年5月成立)である。風俗調査会は民俗学研究が歌謡のみに限定されるべきではなく、研究対象をより広く民衆生活全般にまで広げようと試みたものであり、『歌謡』創刊後まもなく、歌謡研究会と同じく北京大学研究所国門に作られた。江紹原はその主席の一人となる人物であり、風俗調査会が提示したアウトラインは、その後の民俗学運動が移動発展していく上で継承される重要な骨子となる。また活動範囲は『歌謡』とは対照的に、ドイツ民俗学に匹敵するほど多岐に渡るものであった。

風俗調査会は会員募集の啓事を出して、その冒頭で「風俗とは、人類の遺伝性と習慣性の表現であり、民族の文化程度の高低を観察することができる」²²と定義した。「風俗」という中国古来からあるタームに、近代的な意味が付されている。具体的な「調査」事業としては、(一)書籍からの調査、(二)実地調査、(三)器物の収集の三点が挙げられ、特に実地調査の一環として作成される「風俗調査表」は3部門(環境、思想、習慣)全54項目(職業、経済状況、冠婚葬祭、訴訟、賭博から纏足)に至る内容を有する。調査結果を如何なる視線の下に置こうとしたかは定かでないが、その趣旨によれば、「満、蒙、回、藏、朝鮮、日本及び南洋諸民族に対する風俗」をも視野に入れていたことがわかる。現実には調査表の回収率は眇眇たるもので(3千部印刷して各省教育機関や学生に調査を依頼、一年後41部を回収したのみ)、間接的な依頼調査は成功したとは言えなかったようだ。しかし会員を北京周辺にある妙峰山・東嶽廟・白雲觀・財神廟といった実地へ派遣して、民衆の「進香」(参詣)の実態を調査させた方は、具体的な成果を上げることができた。この実態調査は個人が郷里で行う歌謡収集とは性格を異にし、組織的な集団による中国初のフィールドワークであった。全くの素人学者による手探りの調査ではあったが、特に顧頡剛らが妙峰山調査で得た成果は現在も高く評価されている²³。三つ目の器物の収集は、民衆の物質文化を広く収集

して、ひいては風俗博物館を設立したい希望を持っていたことによる。博物館設立の実現には至らぬものの、「北大風俗調査会が各地で収集する旧曆新年風物物品に関する説明」(1924.1.14付)を配布する頃には、春聯や年画といった物品が300件近く収集され、陳列室で展示されたという²⁴。風俗調査会の活動は、全体の収穫は大きいとはいえず、調査結果や収集した器物の扱い方に対する検討は為されていないようだが、民俗学の対象範囲を拡大させた功績は大きく、『歌謡』の誌面にも変化をもたらす契機を与えていたようだ。風俗調査会で提出された基本的な枠組み(「風俗」の捉え方、実地調査や物品の展示活動)は、その後民俗学運動の中心が北京大学から廈門大学を経て広州中山大学へと継承されると、実質的な成果を得るまでに発展するのであった。

江紹原はすでに述べたように風俗調査会の主席であったという記載が残っているが²⁵、基本構想は初代主席である張競生が考案したため、江紹原と会の関係はなお不明な点が多い。だが江紹原は『歌謡』同人と異なり、歌謡とは別の興味関心から民俗学運動に参加したことは明らかである。それは江紹原の専門が、元来宗教研究であった点からも裏付けられる。江紹原に関する詳しい紹介は省略するが²⁶、ここでは彼の民俗学に関する研究業績のうち、特に西欧民俗学理論を紹介した功績の意味を問いたいと思う。

中国の民俗学運動は資料面では一定の収集成果を得ることに成功するが、その反面不足していた研究面に対して理論の欠如に対する反省が叫ばれ、次第に日本経由で西欧民俗学の理論が紹介され始めていく。実際に紹介されるのは、民俗学運動が第2期に入り中山大学で成立する「民俗学会」が刊行した機関誌『民俗』(週刊誌1-110期1928.3-1930.4、111-123期1933.3-6、復刊1巻1期-2巻4期1936.9-1943.12不定期刊)での翻訳連載が最初である。その主なもので、かつ唯一のものが、イギリスのバーン(C.S.Burne)“*The Handbook of Folklore*”(1914)であった²⁷。この書は1890年英国民俗学協会より公刊されていたゴンム(G.L.Gomme)“*The Handbook of Folklore*”を、ゴンムの遺志を継いでバーンが新たに増訂したものである。日本でも民俗学の最初の手引書として訳出されており(岡正雄『民俗学概論』岡書院1927)、中国は当初、岡正雄訳からの重訳により同書を中国に紹介した。バーンは同書においてFolkloreを三つ(①Belief and Practice、②Customs、③Stories,Songs and Sayings)に分類するように、対象の重点を精神文化に置き、同時にそれを原始文化の残存物とみなして、民俗学が人類学、民族学研究に包含されることを主張した。中国民俗学界は、収集範囲はバーン(イギリス民俗学)の枠組みを遥かに超えるものでありながら、解釈の為の論理はイギリス民俗学に求めたのである。そしてバーンの書を受容した後暫らくの間、中国の民俗学界では別の理論を寄せ付けなかったと言っても過言ではない。その中で、江紹原はバーンの後任としてイギリス民俗学会会長を務めたライト(A.B.Wright)の著作“*English Folklore*”(1928)に注目し、刊行から時を経ずに翻訳作業を開始し、『一般』や『春潮』、『俗物』などに掲載する²⁸。その後、ヨーロッパの各辞典を参照しながら、民俗学の研究対象、範囲、趣旨、教育との関係を検討した「附録」(全八編)を付して、1932年『現代英国謡俗与謡俗学』と題して出版する。江紹原は、同書はイギリス民俗学界の最新の動向を伝えるものであり、著者のライトは原始文化の

残留物とみなす従来のFolkloreの定義を疑問視して、Folkloreに対する認識の転換を訴える重要な人物だと高く評価した。江紹原はまた、物質的生活文化を含むよう対象範囲の拡大を求めるライトの姿勢に、Volkskundeの影響を見出している。弱冠17歳でアメリカに留学し、いち早く西欧の学問に触れる機会に恵まれた江紹原は、周作人と交わした書簡(「礼部文件」)を契機に民俗学研究を開始する。しかし、彼は当初こそ周作人同様にイギリス人類学を受容したものの、西欧諸国との国情の相違を察知するうち、イギリス民俗学を中国に応用することに対して次第に行き詰まりを覚えるようになる。江紹原がライト書に注目したのは、残存の概念を支える進化の観念から民俗学を構築することに彼自身が限界を感じ、中国の民俗学の在り方を再考すべきだと考えていたためであった。そこで新たに「謡俗学」のタームを提示したが、すでにVolkskundeの有り方に共鳴していた江紹原は、より相応しい訳語として「民学」を別に提示していく。そもそもFolkloreの訳語として日本語の「民俗学」を中国語に最初に採用したのは、周作人「兎歌之研究」(『紹興県教育会月刊』4号1914.1)であった。その後各人により、「民情学」(胡愈之)、「民間学」(葉徳均)、「風俗学」(陳錫襄)等、様々な訳語が工夫されているが、『民俗』創刊(1928.3)あたりを契機に「民俗学」という訳語が定着していくようだ。同じ頃に江紹原があえて別のターム(「謡俗学」「民学」)を提唱したことで、学界では江紹原の主張に対する賛否両論の議論が交わされる。これは単に訳語の問題としてではなく、民俗学の解釈を巡る問題として生じた議論であり、その様子は附録七「Folklore、Volkskundeと『民学』に関する討論」と題され『現代英国謡俗与謡俗学』に収録される。そこでまず江紹原の提示した民俗学の要点をみていくことにする。

江紹原は附録四「各辞典における謡俗学論」の中で次の8点を提示した。一、民俗学は民間文学と同等ではない。二、米英の学者は、「野蛮民族」の文化をFolkloreの対象とするが、我が中国学者は本国の「文化程度が比較的高い民族の、『民』階級の様々な事物」を研究すればよい。三、単に残存物の視点から遺跡調査をしてはならない。四、イギリス民俗学の古い定義より、Volkskundeを採用して民衆の実際の生活を重視する。五、民俗学の「民」、或いは「民階級」とは、文化的教育がなお普及していない民衆であり、全民衆を包括しないし、野蛮社会にはなお形成されていないものである。六、民俗学は独立した科学となる。七、民俗学は教育と密接な関係を有する。八、民俗学は利用可能な研究手法を応用するべきだ。以上を基に、江紹原は「民俗学」「謡俗学」の名称よりも相応しい「民学」を提唱し、次のように定義した。

「民学」とは、文化はすでに比較的高いレベルに達しているが、なお全ての人々にまで普及していない社会の中の、「民」階級の生活状況、法則及び物質的経済的基礎、イデオロギー、感情表現……これ等事実の起源、変遷及び影響関係を研究することである。²⁹

江紹原の残留物批判に端を発する民俗学論は、Folkloreの伝統的価値観を生み出す思想的な背景をも批判対象とし、イギリス民俗学が内包した人類学的視点を極力排除することによって、「民階級」を設定するものであった。「民階級」を選定する文化レベルの定義は非常に曖昧で、また文化の発達した社会(文明化社会)を前提とし、その中で文化の高低による「民衆」と「民衆以上」の区

分けが為される点自体が進化論の影響を免れないが³⁰、「未開」や「野蛮」社会との比較や、民衆を進化の概念から切り離している点に注目できる。つまりイギリスの人類学者が現代文明に潜む野蛮の成分及び、野蛮から文明への「進化」を解明するため注目した原始人(野蛮人)の「低級文化」としてではなく、一定の文化レベルを有する民衆とそれに関する事物を、今日的な価値観から研究するよう求めたといえる。加えて江紹原は、民衆の生活基盤に対する配慮なくして精神文化を理解することは困難だと判断して、民俗学の民衆教育、啓蒙に寄与する側面も承認していることから、彼がVolkskundeの方に強く共感するのは自然なことであった。しかし、当時の中国民俗学界では相変わらず、進化史観に拠ってFolkloreを捉えることが唯一絶対の術であったため、江紹原のイギリス民俗学、言い換えれば進化史観に対する疑問の声に賛同する者はごく少数であった。そのためにか江紹原は民俗学運動の中心からたえず距離を置きながら、自らの民俗学研究を進めている。その足跡を少し追っておくことにする。

『歌謡』の続行が困難になる1925年、上海の五三〇事件に端を発した反帝国主義運動は全国的に波及し、翌年には北京段祺瑞政府による三一八事件(反帝抗議集会弾圧事件)が起こった。北京の情勢は日増しに悪化し、大学の教授陣には逮捕令が出されていく中、1926年蔡元培校長が更迭されるのを機に北京大学の教授陣は次々に南下した。民俗学運動の主導者たちも多くが廈門大学、中山大学へと移ったことで、北京大学における民俗学運動は一旦停頓し、南方で再び花開くこととなる。まず廈門大学国学研究院に「風俗調査会」(1926.12)が作られ、その後、中山大学語言歴史学研究所に中国初の「民俗学会」(1927.11)が成立する。発起人は顧頡剛、董作賓、容肇祖、鍾敬文らで、当初の会員わずか十数名でスタートし、機関誌『民俗』(前身は『民間文芸』週刊1-12、1927.11-1928.1鍾敬文主編)が創刊される(1928.3)。研究の対象範囲は北京時代より格段に広がり、精神文化に加えて医薬、行為、芸術等が含まれるが、民間文芸が依然として誌面の多くを占めた³¹。また再び「風物物品陳列室」が設けられ、「歴史博物館民俗部」の設立も構想された(こちらも設立は実現しない)。計画実現された仕事内容のうち独自のものとしては、地の利に恵まれて実施された南方の少数民族の調査があげられる。この活動は中国における本格的なフィールドワークの幕開けを意味し、平行して発展する人類学・民族学と密接な関係を持つことになるが、この点に関しては第四章で論じる。その他に「民俗学伝習班」なる連続講義が生まれ、中国で初めてフォークロリストの養成に取り組んでいる。また大学当局より年間1500元とも2200元とも言われる巨額の資金が支給されて、計36書目からなる「中山大学民俗叢書」が刊行された。その中には北京時代に刊行できなかった書も含まれている。江紹原のその後を辿れば、彼も民俗学の発展の足跡と等しく、廈門大学を経て「民俗学会」が成立する前に中山大学に赴任しており、そこで念願の「迷信研究」を開講している(但し一学期半年のみで停止となる)。しかし上記の「民俗学会」の活動に江紹原の姿はなく、江紹原側から会と接点を持つとした形跡もみえない。その理由は様々に考えられるが、「民俗学会」の機関誌『民俗』創刊号が翻訳を含め、研究論文はすべてバーンの書に拠って書かれている点だけをみても、江紹原と「民俗学会」の間に民俗学の捉え方を巡る齟齬が生

じていたことは間違いない。そこで江紹原は1928年6月頃から1929年にかけて、上海の趙景深と相談して、なお北京に留まっていた周作人を誘い自ら民俗学研究の団体を組織し、機関誌の創刊も計っていたようだ³²。この計画は結局実現に至らず、江紹原は中山大学を無断辞職し杭州の妻の実家へ身を寄せた後、1929年秋に周作人のいる北京に戻り、北京大学で再び「礼俗迷信研究」の開講を実現した(但しここでも前回同様に大学側から許可が下りず、二学期一年間のみで停止に追い込まれる)。翌年、北京大学でも「民俗学会」立ち上げの声があがるが、江紹原は運営の依頼を『北京大学日刊』誌上(1930.6.13)で断り、その後も民俗学に関連する組織への参加を拒みながら、独自に迷信研究の道を切り開いていくのであった。だが一度だけ、「民俗学会」を去った鍾敬文と共に、1930年杭州民俗学会の設立に参加している。その様子を少し紹介したい。

1930年は『民俗』が中断し、中山大学民俗学会が次第に衰退していく時期である。だが中山大学民俗学会の活動に刺激を受けて、1929年頃より南方各地の省市にそれぞれ民俗学会が起こっていた。中でも多数の分会を抱えた浙江省は特に活発で、その後浙江大学に赴任していた鍾敬文を中心に、各地の団体が杭州の民俗学会に合体していくのであった。こうして広州から杭州へと中心が移動したことによって、中国の民俗学運動は第3期に入る。江紹原は鍾敬文、妻子匡と共に、第3期中核となる杭州民俗学会の発起人の一人に名を連ねた。杭州民俗学会の実質的な活動は、『杭州民国日報』附刊「民俗週刊」(1930.8創刊、江紹原が題字を書く)欄に始まり、江紹原も創刊号から文章を寄せている。「民俗週刊」は第60期を一旦「休刊号」として区切り、「本刊の休刊は決してこの花が萎れることを意味しない。我々は一つの大きな畑に換えて栽培しようと思っている」、「規模を拡大して中国民俗学会を結成しよう。南京、汕頭、福州、廈門、漳州、衢州、寧波、杭州の民俗団体は一緒に集まろう。各地の民俗学に親しい先生方、友人たち、尊卑も制限も無くして団結しよう!」³³と呼びかけた。その後1932年夏、全国的な組織として初めて「中国民俗学会」が結成される。だが時は上海事変の直後であり、加えて杭州民俗学会は郷土研究を出発点にしていたことから、「中国民俗学会」が中山大学民俗学会を凌ぐほどの組織力を備えることは困難であった。しかし、不利な条件の中にもありながらも会員数は総勢200名以上に増え、機関誌は「民俗週刊」(1-150期)のほか、『民俗学集鐫』(1-2輯)、『民間月刊』(2巻1-11期)、『孟姜女』(1-5期)を次々と創刊し、叢書数種の刊行に加え、対外的な学术交流(1934年ドイツの民俗学者エバーハルトが杭州を訪問する他、日本の民俗学者永尾龍造や松村武雄等と往来があった)や、民俗物品を展示した杭州西湖博覧会は成功を収めていることから、一時期活況を呈したことは事実であろう。³⁴

江紹原は1929年秋到北京に戻っていたが、その一年後再び杭州の妻の実家に身を寄せていた。当時北京の大学はどこも給料の遅配が続いていたため、経済的な理由が主だったようだ。江紹原が杭州に行くのは1930年6月下旬以降なので、鍾敬文らが立ち上げる杭州民俗学会に彼も助力したということであろう。だが杭州「民俗週刊」の創刊直前に、江紹原は周作人に宛てて「自分も何か短文を書かねばならないのだが、あまり多くを書きたくない」³⁵旨を告げており、積極的な姿勢は持ち合わせていなかったとみえる。鍾敬文はかつて『民俗』を編集し、主に民間文芸に関する

研究で多数成果を上げ、特に自らも翻訳を手がけたバーンの書の附録「印欧民間故事型表」に啓発され、民間故事の類型化に努力していた人物である。彼は当時『『民俗』に関して』³⁶という一文をもつて、民俗学から「タテの進化史」を構想し、「野蛮人」を抱える中国に相応しい理論として、改めてバーンの枠組みを評価していた。鍾敬文の編集した『民俗学集鐫』（1輯1931.7）をみても、掲載される研究論文や翻訳は全てバーンの書に拠っている。折しも江紹原がライトの書の翻訳を完成させるのが同じ頃であるため（『現代英国謡俗与謡俗学』に「1930年11月1日杭州にて」と記す）、江紹原は一旦は彼等への協力を拒まなかったものの、民俗学の捉え方を巡る温度差が現前し、杭州民俗学会を去るしかなかったと考えられる。江紹原はその後1931年5月末に再び北京に戻っていくのである。

第四章 民族学からの脱構築——顧頡剛

最後に取り上げる顧頡剛は、日本でも馴染みの深い歴史学者である。彼自身は一度も国外に出ることは無かったが、アメリカ帰りの胡適から懷疑精神と進化論を学び取り、中国上古史に関する大論戦を巻き起こしたことは特に有名である。彼の研究はその一方で、民俗学との関係が非常に深い。

顧頡剛は1921年北京大学研究所国学門主任の沈兼士の助手になって以降、国学門に設置された歌謡研究会、方言調査会、風俗調査会、考古学会の全てに携わり幾多の仕事を残していく。顧頡剛の民俗学に対するアプローチは独特であり、例えば歌謡に対しては『詩経』研究の一環である姿勢を鮮明にする。その一方で、歌謡の文芸性如何を問題にしない姿勢は、顧頡剛に比較的自由に様々なジャンルの歌謡に接することを可能にした。その最大の成果は、『歌謡』誌上で9回にわたり特集が組まれた孟姜女物語研究である（後に中山大学民俗叢書『孟姜女故事研究集』3冊本となって刊行される）。また風俗調査会の仕事としては、依頼を受けて（実際には顧頡剛自ら沈兼士に調査案を申し出た³⁷）妙峰山調査に参加したほか、民間の信仰厚い東嶽廟などの調査に取り組み、その成果を『歌謡』に掲載した³⁸。それらはすべて顧頡剛の古代神話研究と密接に関わる問題であったことは、彼本人にとって民俗学研究は歴史学の一部、或いは歴史学の方法の一つという位置づけであったことを示している。周作人（文学者）、江紹原（宗教学者）とは別のアプローチから中国の民俗学運動で活躍した顧頡剛は、北京大学風俗調査会の手法を生かして、その後廈門大学では「風俗調査会」の復興に貢献し³⁹、さらには中山大学へと中国の民俗学運動を継承発展させる立役者となる。そこで顧頡剛が果たした役割を考察するにあたり、彼が『歌謡』の後進ともいえる『北京大学研究所国学門週刊』の「始刊詞」で述べる次の言葉に注目したい。

真実の学問はすべて、時代的な古今、階級的な尊卑、價格的な貴賤、応用的な善悪の制約を受けない。学問を研究する人は、事実か否かだけを問うべきで、（研究対象としての）事物の用途を支配したり、その用途に支配されてはならない。⁴⁰

顧頡剛は続けて、学術的な資料として見なされる限り古物資料、風俗物品、歌謡といった資料を

平等にみなすべきだと主張する。ここで顧頡剛は民俗学も含めて、学問をすることの意味を問うているように思われる。そのための手法は、「事実」(真理や起源、経歴)の探究に収斂される傾向が強いが、より重要なのは以下の引用に示されるように、純粋な学術運動が学術レベルを超えて、実際の政治と結合することに警鐘を鳴らしていく点である。

我々の求めるのは事実であり、したいと望むのは研究である。決して我々の学問機関を社会教育の宣伝所に改めてはならないし、自身を「人に善を勧める」老道士に変えることもしてはならない。

顧頡剛はさらに、功利主義が学問の意味を歪めているとみて、学問が時局の影響を受けてはならないことを述べ、自らの責務(「求知」)を全うすることと、学問を「応用」することを区別し、敢えて学問の「無用の用」を訴えている。当時の中国が救国済民を声高に叫ぶ風潮の中にあつて、顧頡剛は民俗学を実際の政治と切り離れたことになる。この立場はその後、中山大学民俗学会同人に尊重されることになる。

中山大学語言歴史学研究所に設立された民俗学会の活動内容に関して、ここでは顧頡剛に注目しながら民俗学会の主要な活動の場であつた機関誌『民俗』をみていくことにする。『民俗』は同時期に出版された他の民俗学関連の雑誌に比べて、一旦は中断しながらも123期もの長きに渡つて継続された雑誌である。特に注目される点は、「伝説」「故事」「歌謡」「謎語」特集に加え、「中秋」「檳榔」「旧歴新年」「清明」「神」「妙峰山」「蛋戸」といった中国各地の風俗習慣に関する各種特集が、計20回余り組まれていることである。これは顧頡剛が「発刊辞」で訴えたスローガン(社会の大部分を占める民衆の立場から民衆を認識しよう、その為に民衆の芸術信仰習慣を掘り起こそう)に応えた成果であるが、加えて知識人が民衆を如何に認識できるのか、その実践の試みでもあつた。中山大学民俗叢書の刊行を提案したのも顧頡剛だが、彼は自ら編集を担当して叢書(全36書目)の多くに「序」を書き、その都度『民俗』に発表した。顧頡剛はその中で、民俗学を学問たらしめるに至る道のりの険しさと、取り組む姿勢(起源や進化の足跡を探究する)を述べながら、「我々民俗学会の同人は『知』のみを扱い、『用途』は管理しない⁴⁴」として、「始刊詞」と同様の精神を再三説いている。顧頡剛は民衆に対して、彼らの生活(「事実」)を知ることが民衆に接近できる絶対の術だとみなしている為、その楽観的に過ぎる民衆観の是非は置くとしても、民衆を調査することが学問足り得ることだと主張していることは注目に値する。顧頡剛の民俗学に向き合う精神が次第に民俗学会同人に浸透していく過程で、かつて『民俗』の編集を担当した鍾敬文によって民俗学会に一つの波紋が投げられた。鍾敬文が自分の後任である新編集者、容肇祖に宛てた次の手紙である。

民俗学の研究は、一つの純粋な学術運動である。少なくとも我々それに従事するものの立場と態度は、そうあるべきである！——何かに役立てるか否かは別の問題であり、混同して論じてはならないし、主客転倒などもつてのほかである！むろん時にはこの嫌いも免れぬし、作者諸君にあつては彼らなりの苦心があるので過度には責められないが、しかし、我々学術

研究機関を厳粛にする点からみて、今後学兄(容肇祖を指す——筆者注)はこの点に少しく注意することを願わずにはいられない。⁴²

顧頡剛の精神に忠実であろうとする鍾敬文の語気は激しいが、実際にこれ以前の『民俗』誌上において、鍾敬文の述べるような民俗学の政治的応用を主張する文章は見当たらない。そこで民俗学会(顧頡剛)が所属した、中山大学語言歴史学研究所の設立の趣旨を捉えておこうと思う。

『民俗』が創刊される1928年頃は中山大学で人類学ないし民族学の制度化が開始される時期にあたる。中山大学は人類学、民族学の学科を重視する立場から、1927の夏より語言歴史学研究所の設立準備に着手した。顧頡剛はその過程で、後に所長となる傅斯年と共に廈門大学から中山大学へ招聘され、設立の準備に参画した。同じく廈門大学より中山大学に移った教授の中には、ロシアの人類学者で、かつて中国東北や華東華南各地で体質人類学研究の経験を持つシロコゴロフ(中国名「史禄国」)がいた。1928年1月中山大学に語言歴史学研究所が正式に成立する。この動きに先行して、1927年国民政府が南京に樹立されると、民族学の学科設立を訴える蔡元培らを中心に中央研究院が構想され、その後の準備期間を経て、1928年3月上海に中央研究院社会科学研究所が正式に成立している。そこには「民族学」を含む四部門が創設され、院長の蔡元培は「民族学」部門の責任者を兼任した。ここに中国で最初の民族学専門の研究機構が誕生したことになる⁴³。中央研究院は同年、「歴史語言研究」の重要性から「歴史語言研究所」を広州に創設することとなり、顧頡剛は蔡元培の依頼を受け、傅斯年と共に準備委員に名を連ねた(その後傅斯年と意見が対立し委員を辞任する)。その後1928年9月、広州に中央研究院歴史語言研究所が創設され、その中に「人類学」(シロコゴロフが参加)と「民物学」(容肇祖が参加)の両部門が含まれることとなる。こうして中山大学語言歴史学研究所と、中央研究院歴史語言研究所は相互に協力し合い、広州を中心とする少数民族の実地調査を開始するのであった。以上の経緯から、当時の中山大学は広州における人類学研究の重要な拠点の一つであったことがわかる。しかし、中山大学語言歴史学研究所に創設されるのは、「語言」「歴史」「考古」「民俗」の四部門であり、その下に「人類学」が設けられてはいるが、当時の中山大学は「民俗学」「人類学」「民族学」を明確に区分せず、すべて「民俗」部門が担当していたと考えられる。それぞれの学科を担当する専門の教授が揃っていたわけではなく、研究所に属す教授陣が分担して責務を負っていたのであれば、民俗学の活動は人類学や民族学的な色彩を帯びざるを得なかった状況が予想される。先に引用した鍾敬文の懸念はこの辺りから探ることができるのではないだろうか。そこで研究所の機関誌『国立第一中山大学語言歴史学研究所週刊』(以後、『中大週刊』と略す)を参照しながら、近代中国における人類学ないし民族学と、民俗学の関係、及びその中で顧頡剛の説いた「学問としての民俗学」の意味を問いたいと思う。

中山大学民俗学会の活動のうち、北京時代には無い特色を持つ活動があった。それは「本国の各地方、各種族の民俗を調査、収集、及び研究すること」⁴⁴であり、具体的な場所と「種族」に関しては、「本所計画書」(顧頡剛も作成者の一人⁴⁵)に記す「民俗」部門の箇所によれば、その筆頭に「広東と江西両省各地の系統的風俗調査」と、「西南各小民族(苗、獠、獯、蛋族)の材料の収集」が

挙げられている。この活動計画は、人類学ないし民族学とも密接な内容であることがわかる。北京大学風俗調査会においても民衆に対する実地調査は行われていたが、中山大学の民俗学研究では、対象範囲は中国国内に限定された上で、自国内における少数民族(漢族以外の別の種族)を研究することが謳われたわけである。事実、少数民族に対する調査は着実に進められ、調査結果を公表する場として『中大週刊』が多いに利用された(一部は後の『民俗』にも掲載されている)。『中大週刊』で組まれた民俗学関連の最初の特集は、「風俗研究」(1-11,12合刊1928.1)であり、広州各地の冠婚葬祭や節気に関する風俗が多数紹介掲載されている。注目したい文章は、社会学者何思敬の筆による「巻頭語」である。何思敬はその中で、「民俗学 Folk-loreは各国で目覚しい進歩を遂げているが、その研究はすべて内政外務面でとりわけ十分な貢献をしている。」「その点から、学問とは専ら学術的な興味だけで成立、発達するものでは決してないことがわかる。」と述べた。これは顧頡剛や鍾敬文が尊重した、学問の為の学問を否定するような立場である。その傾向がより顕著に表れていく例として、次に顧頡剛らの下で研究所に勤務していた楊成志が取り組む少数民族の調査(フィールドワーク)に注目したい。

1923年3月、中山大学語言歴史学研究所は容肇祖の提案を受けて、「瑤民」(広東省北部の瑤族)を中山大学に招き民族舞踊の実演を依頼した⁴⁶。その趣旨は、「瑤民」の風俗や習慣を調査することにあったが、期待するほどの収穫は得られなかった。この出来事を契機に研究対象の居住地で実地調査をする必要性を実感した研究所は、「計画書」に沿って人類学的調査を開始することにした。中山大学語言歴史学研究所と、中央研究院歴史語言研究所が最初に調査員を派遣した先は雲南である。調査隊はシロコゴロフ夫妻、容肇祖、楊成志の四名で、彼らは専らロロ族(彝族のこと。「ロロ族」の名称は当時外国人旅行者が付けた名称“Independent Lolo”に因む。)に関する各種調査の任務を負い、1928年7月広州を出発した。ロロ族の居住地は四川と雲南の境界に位置する山岳地帯にあった為、シロコゴロフ夫妻は身の危険を案じて調査を途中で断念した。容肇祖も公務の為に広州に引き返すが、残された楊成志は単独で調査の続行を決意する。その後楊成志は死の危険に遭遇しながらも、東川から金沙江沿いに「巧家」に行き、ついに四川と雲南の隣接区(金沙江西岸大涼山)に入った。その間、ロロ語他数種にわたる現地の言語を習得しながら、ロロ族の社会組織、生活、習慣、思想、言語、文字を調査し、また調査の合間には歌謡等の民間伝承を、さらに千件もの物品を収集した。楊成志は引き続き全雲南省に対して4年の計画を立て調査の続行を希望するが、大学の経費が打切られた為止むなく1930年3月広州に戻った⁴⁷。西洋人類学理論とフィールドワーク技術を用いたと評される楊成志の調査と、北京大学風俗調査会の実地調査(妙峰山ほか)の違いは明らかで、楊成志は中国の少数民族地区に対する本格的なフィールドワークを開拓したといえる。加えて、それまで外国人によってしか辺疆民族の調査が為されていない状況を踏まえれば、初めての中国人自身による調査研究だと位置づけられる。

楊成志は調査中、顧頡剛、傅斯年、容肇祖、鍾敬文に宛てて途中経過を報告しており、その書信は「安南通信」や「學術通訊」と題され、『中大週刊』や『民俗』に掲載された⁴⁸。その中に「巧家」の

県長(孟紹堯)からももらった手紙が紹介されている。当時のロロ族は金沙江を渡る中国人(=漢族)を虐殺するため、孟県長は涼山を武力で一掃するつもりでいた。すでに涼山に7日間滞在しロロ族から信頼を得た楊成志は、孟県長に涼山を攻撃するのを止めさせたことがあった。孟県長からの手紙には、短期間で「蛮人」を帰順させた功績を称えてあるほか、漢族と夷族(つまりはロロ族)が共に安らかであれば、他の事は何も望まない旨が記されている⁴⁹。楊成志はこの手紙を受けて非常に励まされたようだ。そこで楊成志本人のロロ族に対する姿勢をもう少し詳しく紹介したいと思う。

楊成志は中山大学に戻った後、約一年半にわたる調査を基に20数種の報告書を著しているが、研究所から特に高い評価を得たのは、大部の報告書『雲南民族調査報告』(『中大週刊11-129-132合刊1930.5』)であった。楊成志は「緒論」の中で、西南民族に対する「我々老大帝国の間人」による「尊夏攘夷」の偏見を告発し、民族独立運動の観点から少なくとも民族自身による呼称を採用(漢族による、けものへんを付けた標記を廃止)すべきだと訴えるが、続けて次のように述べた。

我々は、彼ら西南民族を中華民族の一員であると認める以上、彼らを育成し、様々な開化の為の善良な方法を用いて、一日一日と進歩させ、ゆくゆくは漢族同様にさせなくてはならない。

楊成志は少数民族に対する差別的な視線を排除すべきだと主張する一方で、西南民族を、文明化した自分たち漢族のように進化させることを信じて疑わない、漢族中心主義ともいえる態度で臨んでいる。この華夷ならぬ「漢夷」の構図が潜む楊成志の主張には、本人の意志は別にしても、極めて近代的な意味で政治的に寄与する側面が備えられたことになる⁵⁰。同じく少数民族の風俗を扱っても、アカデミズム世界の一線を越さない顧頡剛らと比べれば、民族(民衆)と向き合う姿勢の差は歴然と存在していたことがわかる。加えて楊成志には、顧頡剛らが北京時代より直面するたびに苦悩した、知識人と民衆の構図も存在していない。

以上の楊成志らによる調査研究に見られるように、中山大学において民俗学が政治や経済、社会等々と相互に関連しあう一つの相対としてみなされ、ゆくゆくは人類学・民族学に統合されようとする風潮の中で、顧頡剛らが堅持した学問スタイルは改めて評価されるべきものではないだろうか。顧頡剛が民俗学研究にあくまで歴史学的手法を譲らなかったことも、改めて問い直すことができるように思われる。しかしながら、中山大学の活動が次第に「民族」を核に据えていくのは必須の勢いであったため、顧頡剛は中山大学を辞して再び北京へ戻ることを決め(1929年9月燕京大学赴任)、鍾敬文もまた杭州に民俗学の新天地を求めていくのであった。

その後の『民俗』に関して以下に補足したい。鍾敬文から我々民俗学の仕事は純粋な学術運動であるべきだと批判を受けた編集者容肇祖は、その後『民俗』71期(1929.7)巻頭に今後の民俗学会の方針を明記した「読者に告げる」という一文を發表し、その中で「社会改革家が我々の材料に基いて風俗改革を提唱するのは固より賛成であるが、しかし我々のする学問の範囲内の事ではない」と述べ、重要なのは「真実」の探究にあるとした。『民俗』が研究結果のみを公開する学術の場だと

表明することで、容肇祖は顧頡剛の精神に忠実であることを示したことになる。しかし容肇祖はその後中山大学を辞職して嶺南大学に移るため、『民俗』の編集者は92期(1930.1)より劉万章に交代する。新しい編集者は101期(1930.2)に「本刊に関する今後の事」を掲載し、そこに記された「社会改革を補助する見地から、民衆の迷信、劣悪な風俗、反科学的反時代的……行為、思想をできるだけ収集する必要がある」という文面は、純粹学問の志向が再び反転したことを意味する。だが『民俗』は長続きせず110期で一旦中断する。経費の削減による事業の縮小が最大の原因のようだが、当時の民俗学会の主任は、かつて学問の為の学問を否定した何思敬であるため、『民俗』を含む民俗学会がすでに様変わりしていたことが想像される。だが三年の空白期を経て、1933年中山大学に戻った容肇祖を編集者に迎え『民俗』が再開する。容肇祖が執筆した111期(1933.3)「巻頭語」には、再度「学問の為の学問、民俗学の為の民俗学」が謳われるが、早くも6月には停刊に追い込まれ、123期をもって民俗学会は一旦解散するに至るのであった。ここで容肇祖が「巻頭語」と同時に発表した、「最近の『民俗学』に対して言いたい事」という一文に注目したい。なぜなら容肇祖は紙面のほとんどを使って、前年の1932年に刊行された江紹原編訳著『現代英国謡俗与謡俗学』を高く評価し、タームの採用には至らぬものの、江紹原の提唱した「民学」の精神を我々民俗学の新定義として採用したい旨を語っているからである。残念ながら容肇祖に対する反応は乏しく、議論が深まることはなかったようだ。その後さらに三年間の空白を経て、1936年9月『民俗』が復刊した。新しい編集者は同年の秋フランス留学(モースM.Maussに師事)から帰国し、中山大学で人類学、考古学、民俗学の課目を担当していた楊成志であった。復刊号1巻1期は冒頭に、頭蓋骨まで付した「世界人類形態図」なる写真図が掲載されていることから、往年の『民俗』から一新されたことは一目瞭然である。さらに興味深いことは、楊成志が「現代民俗学——歴史と名詞」の一文の中で、再び江紹原の「民学」に言及している点である。だが今回は容肇祖と異なり、重点は江紹原の提唱する「謡俗学」と「民学」の概念を全面的に否定することにあつた。江紹原も楊成志も進化論的枠組み(起源や歴史に対する興味)を超えて、今日的な眼差しを以て民衆ないし民族に向き合ったという意味で、両者の立場が全て対立するわけではない。しかし江紹原の「民学」は対象を人類学と区別していたこと、また江紹原は妙峰山の調査を高く評価した際、少数民族(蒙、藏、苗族)の風俗に対する興味関心を表しながら、彼らを調査するのは「漢人」よりも「本族」の方が相応しく、「漢族と蒙藏の關係の前途に対して、私は頗る悲觀的だ」⁵¹と述べていた。楊成志は帰国後、以前に増して「漢夷」の構図を明確にしており、加えて元来「安楽椅子上の幻想」⁵²研究(江紹原は文献中心の研究で、現地調査の経験を持たない)を認めていない。双方が歩み寄ることはすでに困難な状況になっており、『民俗』では最終的に楊成志の立場が優勢となった。周囲の反応は、『民俗』を復刊させた楊成志を称える声は後を絶たなかった。例えば『大公報科学週刊』10期(1936.11)は、過去の文学者、歴史学者の功績を反省して、人類学・民族学に収斂された復刊号にエールを送るものである⁵³。楊成志らが再開した民俗学運動は、すでに民族学運動に等しい活動内容であったといえる⁵⁴。同年、初の民族学専門学術誌として『民族学研究集刊』(中山文化教

育館編)が創刊された。

『民俗』の復刊に先行して、1935年北京大學文化研究所では歌謡研究会の再興を決定し、周作人、常恵、顧頡剛、胡適ら往年の『歌謡』同人が委員となり、1936年4月『歌謡』が復刊された。「復刊詞」は周作人ではなく、胡適が起草した。そこに掲げられる歌謡収集の最大の目的は、「むろん歌謡が民俗学と方言研究にとって重要であることを軽視しないが、私には文学的用途が最大であり、かつ最も根本的である」とされた。胡適はさらに『詩經』三百首を改めて評価し、中国新詩の手本として歌謡の重要性を語る。歌謡に対して文芸的価値を重視する出発点に立ち返ったことになる。復刊後の『民俗』は民族学へ、『歌謡』は文学へとそれぞれの帰属先を決めたようだ。これは何を意味するのであろうか。

近代中国の民俗学運動は、ヨーロッパの近代国家の論理に従いFolkloreとVolkskunde双方の要素をそれぞれに受容して開始されたが、文芸性を重視する『歌謡』の流れと、民衆生活を重視する風俗調査会の流れに大きく分かれ、かつ協力しながら発展したといえる。その後、近代中国としての「国家の論理が地域の論理に優越していく」⁵⁵過程において、民俗学を巡り当初の「野蛮と文明」、「知識人と民衆」という問題から、「漢族と少数民族」ひいては「民俗と民族」の問題等、非常に多岐に渡る問題が提起展開されることとなった。その結果、風俗調査会の系譜は次第に人類学ないし民族学に吸収されていくため、中国に残された民俗学の進む道は、文学研究としてのそれであったようだ(現実にはその傾向は今日に至るまで変わらない)。どちらの流れにも与することができなかった周作人、江紹原、顧頡剛の三者は、1930年代以降、自身の学問スタイルを守りながら、独自に民俗学活動を続けていくしかなかったといえる。周作人は郷里紹興の風物に視線を注ぎ始め、江紹原は中国の伝統的価値観から排除されるべき民間の迷信に対して一筋の真実を見出していく。顧頡剛は救国の要請に促され、アカデミズム世界を離れることなく、辺疆地区の現地調査を進めながら歌謡と密接な活動に従事した。中国の伝統的読書人は一般的に民間と直接交渉をもったり、民衆と物質的・精神的連帯感を得ることは困難であった。従って、文偏重の士大夫階級に身を置きながら民俗学の活動を進める以上、彼らはたえず民衆との乖離に直面せざるを得ない。だがそこで生じたであろう民衆に対する葛藤や迷いこそが、三者三様の民俗学活動を支える根幹であったのではないか。そうであれば、文学者、宗教学者、歴史学者と各人の民俗学の捉え方は決して一致するものではないが、民俗学運動の周辺で進められた彼らの活動の中にこそ、文学もしくは民族学の枠組みでは捉えきれない、中国の民俗学が形成されていたのではないだろうか。

¹ 中国に進化論を導入する際、決定的な役割を果たしたのはハクスリー(T.H.Huxley)“*Evolution and ethics*”の翻訳書『天演論』(嚴復訳1898)である。

² 坂元ひろ子『中国民族主義の神話』28～35頁(岩波書店2004.4)

³ 嚴密には華夷の差が文化的格差に基づく優越意識であるのに対して、人種的差別は西欧列強による植民地支配に

みられるものである。

- ⁴ 1903年第五回大阪内国勸業博におけるエピソードはその証左でもある。当時勸業博で設定された植民地主義的な眼差しが中国の風俗(纏足とアヘン吸いの女性)に向けられた時、中国留学生が反発の論理として用いたのは同様の構図であった。詳細は坂元ひろ子『中国民族主義の神話』68～75頁参照。
- ⁵ 関敬吾「ヨーロッパ民俗学の成立と概観」(『日本民俗学体系 I』平凡社1962)「欧米における民俗学の諸傾向——地域民族学としての民俗学」(『民族学研究』32-1、1967)他参照。
- ⁶ ドイツ語Volkskundeのタームは1807年『少年の魔笛』の中に現れたのが最初である。
- ⁷ ケルト文芸復興運動の中心者であったアイルランドの詩人イェーツ(W.B.Yeats)の活動もまた、アイルランド独立運動と平行した文化活動であった。
- ⁸ 「トムズ『アテナイウム』誌への手紙」(『フォークロアの理論』法政大学出版局1994.1所収)参照。
- ⁹ 『歌謡』は1925年一旦停刊し、『北京大学研究所国文学門週刊』(1-24期1925.10-1926.8)に併合された形をとる。翌年には週刊から月刊に変更されて8期の短命に終わる。その後1936年4月に復刊を果たすが日中戦争の勃発により再び停刊する。
- ¹⁰ 台静農「憶常維鈞与北大歌謡研究会」(『新文学史料』1991-2)参照。
- ¹¹ 周作人「歌謡」(『晨報副刊』1922.4.13)
- ¹² 劉半農「中国之下等小説」(1918.3.29北京大学文科国文学門研究所講演)、「『国外民歌』第一集序」(1927)
- ¹³ 周作人「論文章意義暨其使命因及中国近時論文之失」(『河南』4.5、1908.5.6)、もう一遍は「哀絃篇」(『河南』9、1908.12)。先行研究として、藤井省三「魯迅・周作人における『ネーション』と文学——〈河南〉雑誌掲載論文の比較研究」(『東方学』62、1981)、根岸宗一郎「周作人におけるハント、テーヌの受容と文学観の形成」(『日本中国学会報』49、1997)参照。
- ¹⁴ 「奇觚」とは本来、珍しい書籍、奇書を意味する。周作人は「談觚の談」をメルヘンと同義に扱っている。
- ¹⁵ 吉澤誠一郎「第三章中国の一体性を追及する」(『愛国主義の創成』岩波書店2003.3所収)参照。知識人にとって中華のアイデンティティは自明であったか否かに関して、疑問の声を上げる先行研究も少なくない。
- ¹⁶ 『歌謡』に数回に渡り掲載された「歌謡討論」(4.5,7.8,9,11,26,36号他)参照。
- ¹⁷ 胡愈之「論民間文学」(『婦女雜誌』7-1、1921.1)
- ¹⁸ 『歌謡』に関して、容肇祖「北大歌謡研究会及風俗調査会的経過」(『民俗』15/6.17/8、1928.7)、『民間文学』1962-1～6に掲載された『歌謡』創刊40周年記念の一連の論文、張紫晨「『歌謡』週刊始末」(『中国現代文芸資料叢刊』8、1984.9)他。中国民俗学の発展経緯に関して、Chang-tai Hung「*Going to the people: Chinese intellectuals and folk literature, 1918-1937*」(Harvard University Press, 1985)、趙世瑜「眼光向下的革命」(北京師範大学出版社1999.10)王文宝「中国民俗研究史」(黒竜江人民出版社2003.5)他、直江広治「中国の民俗学」(岩崎美術社1967.3)、鈴木健之「中国民俗学小史」(『史潮』新3号1978)、鈴木健之「中国民俗学・民族学研究史年表(連載)」(『中国民話の会報』1970年代)を参照する。
- ¹⁹ 「本会收到各省歌謡数目総表」(『歌謡』97号1925.6)
- ²⁰ 詳しくは拙稿「顧頡剛と民衆文化——『歌謡』から通俗読書編刊社へ」(『現代中国』77、2003.10)を参照されたい。
- ²¹ 編者「一九二四年応作的事」(『歌謡』40号1924.1)
- ²² 容肇祖「北大歌謡研究会及風俗調査会的経過」
- ²³ 妙峰山の調査報告は、1925年『京報副刊』で特集「妙峰山進香專号」が計6回(147、157、163、171、210、251号)に渡って生まれ、後に中山大學民俗叢書『妙峰山』(1928)として一冊にまとめられる。
- ²⁴ 王文宝「中国民俗学運動簡介」(『浙江民俗』4、1981.11)参照。
- ²⁵ 『国立北京大学研究所国文学門概略』(北京大学編印1927)
- ²⁶ 詳しくは拙稿「Folkloreをめぐって——『語絲』と江紹原を中心に」(『中国研究論叢』2号2002.6)、『江紹原とFolklore』(『魯迅研究月刊』2002.8)を参照されたい。
- ²⁷ パーン「*The Handbook of Folklore*」の主な翻訳は、楊成志・鍾敬文訳『印欧民間故事型表』(中山大學民俗叢書1928)、楊成志訳『民俗学問題格』(中山大學民俗叢書1928)他、各論の翻訳が多数あるが全訳はなかったようだ。また同書を藍本にして書かれたものに林惠祥『民俗学』(商務印書館1931)がある。
- ²⁸ 「現代英吉利關於動植物的諺俗和鬼怪」(『一些現代英吉利諺俗』(『一般』7-3、1929.3)、『現代英吉利時令』(『一般』7-

4、1929.4)、「現代英国生婚喪葬の謡俗」(『春潮』1-5、1929.4)、「関于謡俗学的幾句一般的話」(『俗物』3、1929.5)、「一些現代英吉利習慣法和各業謡俗」(『一般』8-2、1929.6)。また“*English Folklore*”は周作人が江紹原に贈与したものだという(『江紹原到周作人宛1929年1月27日書信』、張挺・江小惠箋注『周作人早年佚簡箋注』四川人民出版社1992.9)。

²⁹ 『現代英国謡俗与謡俗学』276～277頁(上海文芸社版1988.3)

³⁰ 江紹原は「民階級」を述べる前提として、「民衆」と「民衆以上の人間」の関係を思考しており、フレイザーを批判的に捉えながら次のように述べている。「我々は法律の条文において、また特に法律の外で可能な限り人々をやはり『平等のように見なすべきだ』とするでしょう。この偉大な目的が完全に達成される前に、現在の知識人が『天然の不平等』を用いて解釈する事実のうち、その中に実際には『社会的』或いは『人為的不平等』が原因であると断定することは非常に困難なのである。」(二重括弧はフレイザーの引用、『現代英国謡俗与謡俗学』上海文芸社版266頁)

³¹ 中山大学民俗学会の活動に関して、『国立中山大学語言歴史学研究所年報』(『中大週刊』6-62～64合刊1929.1)、楊成志「民俗学会の経過及其出版物目録一覽」(復刊号『民俗』1-1、1936.9)が詳しい。

³² 「通信」(『民俗』21/22合刊1928.8)、「本刊通信」(『民俗』52期1929.3)、『周作人早年佚簡箋注』参照。

³³ 『杭州民国日報』附刊『民俗週刊』は未見の為、王文宝『中国民俗研究史』121頁引用による。

³⁴ 杭州民俗学会に関して、『浙江民俗』(季刊26期1981-1987)に連載された錢小柏「浙江民俗史話」に詳しい。杭州西湖博覧会(1930年夏)について鍾敬文が残した印象記「為西湖博覧会一部分的出品写幾句說明」(『民俗』85期1929.11)によれば、「猿山部」といった陳列室が設けられていたという。ここには吉見俊哉氏の指摘する近代的「博物学的まなごし」の胚胎を見出すことができる(吉見俊哉「博覧会の政治学」中公新書1992.9)。

³⁵ 『江紹原到周作人宛1930年8月22日書信』(『周作人早年佚簡箋注』)

³⁶ 「関于『民俗』」(『民俗週刊』1期1929.5。この『民俗週刊』は浙江大学文理学院民俗週刊社発行によるもので、杭州民俗学会の機関誌より以前に鍾敬文が編集していたもの)。本論文は『民俗』85期1929.11に転載されている。

³⁷ 顧頴剛「妙峰山瑣記序」(『民俗』69/70合刊『妙峰山進香調査専号』1929.7)

³⁸ 「東嶽廟の七十二司」(『歌謡』50号1924.4。ちなみにこの一文は『歌謡』における民間文芸以外の最初の論文である)、「東嶽廟遊記」(『歌謡』61号1924.6)他。

³⁹ 陳錫襄「閩学会的経過」(『国立第一中山大学語言歴史学研究所週刊』1-7.1-8、1927.12)

⁴⁰ 顧頴剛「一九二六年始刊詞」(『北京大学研究所国學問週刊』2-13、1926.1)。「始刊詞」は『週刊』創刊号(1925.10)で書かれなかった発刊詞の代わりである。

⁴¹ 顧頴剛「『謎史』序」(1928)。顧頴剛が自著以外に序を書いた他の書目は、『民俗学問題格』『広州兒歌甲集』『蘇州風俗』『閩歌甲集』『台山歌謡集』『湖南唱本提要』『妙峰山瑣記』『泉州民間伝説』『福州歌謡甲集』『広州謎語』。

⁴² 「本刊通信」(『民俗』52期1929.3)

⁴³ 以上の経緯に関して王建民『中国民族学史・上』107～122頁(雲南教育出版社1997.9)、竹村卓二「中国の民族学の歩み」(『漢民族と中国社会』山川出版社1983.12)参照。

⁴⁴ 「民俗学会の簡章」(楊成志「民俗学会の経過及其出版物目録一覽」所収)

⁴⁵ 『国立中山大学語言歴史学研究所年報』13～20頁

⁴⁶ 「本所大事記」(『国立中山大学語言歴史学研究所年報』)

⁴⁷ 楊成志が派遣されてから帰国するまでに関して、『中大週刊』の「學術消息」欄参照。中山大学語言歴史学研究所と中央研究院歴史語言研究所は「雲南調査」を皮切りに、西南辺疆各地へ人員を派遣し、「猿山調査専号」(『中大週刊』4-46/47合刊1928.9)、『江西凌雲猿人調査報告』(1929)等の成果を得ていく。

⁴⁸ 「安南通信」(『中大週刊』4-44/45合刊1928.9)、「學術通訊」(『中大週刊』6-65、1929.1)、「學術通訊」(『中大週刊』6-70、1929.2)、「雲南猓人調査近訊」(『民俗』57-9合刊1929.5)。

⁴⁹ 「學術通訊」(『中大週刊』6-70、1929.2)

⁵⁰ 1950年から開始される、国家による少数民族認定工作(識別工作)に楊成志も動員されている。

⁵¹ 江紹原「北大風俗調査会妙峰山進香専号書後」(『京報副刊』251号1925.8.27)

⁵² 楊成志「雲南民族調査報告」23頁

- ⁵³ 楊成志宛て書信を多数含めた『民俗』の復刊に対する反応は、復刊号『民俗』1-2、1937.1に掲載されている。
- ⁵⁴ 楊成志は帰国後も、「北江瑤山考察団」、「海南島黎苗調査団」等を組織し、自ら団長となって少数民族調査を活発に進めている。
- ⁵⁵ 茂木敏夫「清末における『中国』の創出と日本」262頁(『中国——社会と文化』10号1995.6)