

兵藤裕巳著
『声の国民国家・日本』

佐藤 喜久一郎*

兵藤裕巳の新刊である「声の国民国家・日本」が出版された。以前の著書であった「太平記よみの可能性—歴史という物語」で示されていた問題が、近世から近代における浪花節という芸能に焦点を絞ったかたちで、より深化した形で示されている。

著者は「国土、民族といった母なるものへの回帰幻想へ人々を駆り立てるのは、文字言語のロジックよりも声の力」であったと主張する。そして、このような主張を元にして口承文芸研究で「柳田国男の問題設定から周到に排除されてきた」浪花節を日本の近代を読み解く上での重要なコードと見なして、議論を組み立ててゆく。以下に大意をのべる。

近代の浪花節は二つの隣接芸能をその母体としている。その一つは「チョンガレ・チョボクレ」でありもう一つは「テロレン祭文」である。江戸後期から特に顕著となった没落農民の流民化と彼らの都市流入は、貧民窟を膨張させ、都市における下層階級を形成させた。これら流民層の一部は無許可の門付け、大道芸人となりやがて、願人乞胸配下に組み入れられていった。彼ら都市下層階級によって担われた芸能が「チョボクレ・チョンガレ」であり「テロレン祭文」であった。

「チョボクレ」は願人と呼ばれる法体の俗人（いわゆる願人坊主）によるもので一八世紀に江戸で発生し、全国に伝播していった。「ぢよんがら」「ぢよんがり」など各地に残る方言からも伝播の大きな広がりやを伺い知ることが出来る。関西に伝播したそれは「チョンガレ」とよばれ、やがてその呼称は「チョウカレ」に なまって、結局「うかれ節」という呼称が浪花節の関西における

※筑波大学大学院歴史・人類学研究科

別称として定着した。早口でしゃべりたてる意味の「チョボクル」が「チョボクレ」の語源であり、チョボクレ、チョンガレという決まり文句の合いの手に、七七調の繰り返しで「づくしもの」や「そろえ物」の歌詞を歌い込んでいくのが当初の形式であったが、一九世紀になるとその形式は変化し講談や芝居ネタを元にして「節と詞をとりませた物語芸能」に変わっていった。このころ呼称も「チョボクレ」から「難波ぶし」に変わったといわれる。

他方祭文であるが、元禄年間の江戸ではすでに山伏によって白声によって語られる祭文が有ったことが確認されている。これは「歌浄瑠璃」を錫杖に乗せて語るものであり「江戸祭文」と呼ばれた。このころ関西ではすでに三味線を使い、近松の心中ものなどをネタとして語る芸能があった。こちらは「歌祭文」と呼ばれる。関西では山伏の祭文か三味線や胡弓を使った娯楽的要素の強い芸能への変化が比較的早く起こっていたが、江戸で俗人の祭文語りが現れたのは、寛政年間になってからのことであったという。ところで文政年間になると、上州、武州の境あたりを根城とした上州祭文をはじめ、盆踊り口説としての祭文の需要にも支えられて、祭文の全国的な伝播が見られた。そして、明治初年には盛り場での大道芸として大流行するようになった。祭文が行われる広場は祭文語りたちの間ではヒラキとよばれたが、このヒラキは当時の世相の影響で、民権運動の壮士たちによるいわゆる壮士講談などが行われる場所でもあった。それを憂慮した政府が集会条例などで取り締まりを強化したこともあって、やがてこのヒラキは閉鎖され、あるいは浅草六区へと集約され閉い込まれていった。こうして活動の場を失った祭文語りは、このころ寄席に進出しようとしていた、隣接芸能の浪花節語りとして再出発した。

その後、桃中軒雲右衛門等の活躍もあって、全国的な第一次浪花節ブームがやってくることになるが、筆者はその要因として、地域や階層を越えた物語がすでに共有されていたことを指摘

している。祭文、講談、浪花節に共通してその語りには一種独特の文語調がつかわれている。その共通の語り物の声が列島社会の言語的アイデンティティーを形成し、日本人なら誰でも知っている物語を定着させた。

プロの祭文語りや浪花節語りは、仇討物、武勇伝、侠客物、政断物などの様々な講談本を抜き読みして即席で自由自在に一席こしらえる事が出来たといわれる。それは明治期の浪花節が、祭文やチョボクレ以来の口頭的な語り芸だった事を示している。プロの浪花節語りには聞き覚えや読み覚えからたちどころに一席を構成する口頭的作詞法の技術が不可欠だったのである。講談をネタにしているからといっても、浪花節と講談の性格は根本的に異なっている。後述するように、この二つの間には、語りと読みといった全く異なった形態による差異があるのである。

講談はその源流を太平記よみに求める事が出来る。後世もその主な出し物が軍談であったのもそこら辺に淵源を求めることができるが当初は浪人の世過ぎの芸として、盛り場での大道興行から出発した。当時の講談は社会批判を事とした物も多く弾圧された講釈師も多くでた。その後一八世紀後半の森川馬谷の活躍以降は寄席に進出し段々と寄席芸として発展していった。しかしそれ以後も都市下層の人々によって辻講釈、大道芸は行われており、チョボクレ・チョンガレに影響を与えた講談はこれら大道芸としての講談であったろう。また明治初年、民権運動の壮士たちによって大道で行われた壮士講談も、寄席芸化する以前の講談のスタイルにむしろ近いと言える。

明治初年の口承文芸史は、壮士講談、政治講談を含め、講談によってリードされる形で進む。浪花節語りがネタ本にした講談速記本は、この時期、速記術の発明によって大量に作られたものであった。明治初年、三遊亭円朝の「怪談牡丹灯笼」をその嚆矢として、たちまち講談速記本ブームが起こった。この急速なブームは活版印刷のメディアと普通教育の成果で識字率が上

がった事をそのファクターとしていた。講談の物語はこうして瞬く間に流通し、講談師たちを時代の寵児にした。ところが、本読みに由来するのが講談であるので、出版される講談本が多くなればなるほど、講釈師はネタにつまり、結局はこの一大ブームが講談というジャンルの後退を促した。そして周知のネタを面白く語る為の工夫が必要とされていたこの時期に、ネタをメロディーに乗せて語る浪花節が新しくブームとなった。

近世、近代に流通した、浪花節、祭文、講談などの諸芸能においては共通して、仇討物が特徴的に大きなウエイトを占めていた。著者はその理由を「家」という観念に注目して分析している。敵討ちは江戸時代においては、武士階級だけでなく、農工商においても広く行われていた。ただし法治主義を旨とする幕府はこれを目上の親族の仇にかぎって容認し、「個人を家父長制的な家族制度の一環に組み入れる」孝の徳目によって大義名分を与えていた。物語がかたる仇討ちは「年少の主人公が、父や兄の仇をさがしもとめて家を出る。そして艱難辛苦のすえに仇人を討ちはたし、その褒賞として家督をつぐ。」というパターンで語られる。

主人公は「仇人をもとめて、自分が育った家社会の外へ出てゆき」浪人や巡礼となり、時には「乞食や非人」の境涯に身をやつさなければならぬ。筆者は「主人公が家社会からドロップアウトするのは仇討物の基本構造」であるとしながらさらに、そこに「社会の埒外を生きる芸人の位相の投影」を見ている。つまり芸人社会に血縁的、体制的な家族の埒外にあるもう一つの擬制的血縁による家族の姿を求めようとしているのである。日本社会においては名付け親や職人の親方子方関係など、様々な擬制的血縁が見られる。血縁関係を離れ、芸名によって繋がった芸人のコミュニティにおいてのそれは一層顕著なものであった。法制度の保護の及ばないいわば「帳外」にあって、そこでは親方への絶対的な服従が求められた。これら芸能民たちのつ

ながりの深さは、ゴゼ、盲僧だけでなく、都市下層の貧民窟の棟割長屋においてもつよくあれわれていた。

筆者は以上のことをふまえ、近代もっとも多く流通した物語である赤穂義士伝を以下のように読み解く。「幕藩国家は法制度を補完する倫理上の徳目として孝を奨励」したが、実際、法をシステムとして機能させるのは、法制度のロジックであり、「忠孝一体のモラルを国是とした幕藩国家は、法制度の具体的な運用面において」ダブルスタンダードにならざるを得ない。「忠孝の大義のもとに公法を犯した浪士たちは「モラルと法制度との関係において、幕藩国家」がかかえる重大な矛盾を顕在化させてしまった。つまり仇討ちの義挙は「法制度に回収されない社会正義の存在」を露呈させてしまったのである。ここではモラルを抑圧するのはまさに法制度そのものであって、法制度から逸脱する、浪士、任侠、義侠の徒の側が逆に社会公認のモラルの担い手になってしまうのである。そこでいうモラルには芸人社会の位相と心性が投影されている。江戸期において地域や階層によって枠付けられた忠孝のモラルが封建的支配の根幹であったとすれば、「幕末による無宿の徒の増加」や「身分制や共同体規制の埒外にある者」たちにより担われるモラルは、「封建制度の枠組みそのものに「否」を突きつけるものであったろう。彼らの物語は興行を通じて都市の大衆世界へさらには地方へと波及、浸透していった。こうして近代「国民国家」への道が準備されたのであった。

幕藩国家はの家共同体のアナロジーとして構築した忠孝のモラルは將軍—大名—家臣—陪臣といった線的なモデルによって機能する物であった。このモデルの頂点に存在する將軍は社会全体を代表して天皇に忠孝を尽くすことで、統治権を委任され、法制度の妥当性を保証されている。筆者はこの序列の枠外にある「天皇」に注目した。「序列の起源が天皇にある以上、社会のモラルの起源も天皇にあり、忠孝のモラルは、つねに「制度の枠組みを飛び越えて隠蔽された

天皇に向かう危険をはらんでいる」というのである。例えば幕末の尊皇運動において、浪士たちは「脱藩をととして、既存の序列や制度の枠組みを超えて」一元的に天皇に忠孝を尽くそうとした。ここでは「制度の埒外」において法によって隠蔽されていた、天皇を親とする擬制的ファミリーのモラルが再発見されることになった。これらの志士たちが、都市下層のアウトカーストたちとメンタリティーを共有していたことも首肯できよう。

こうして物語を通し、芸能民によって流通、浸透した制度外の家族のモラルが、国民国家への下地となっていった。四民平等は階級制度を否定し、全ての国民を等しく「臣民」となして「忠孝のモラルの向かう唯一絶対の対象として」天皇を位置づけた。教育勅語においても、臣民タルモノは亦皆子孫ノ嚴父・慈母ニ於ケル心ヲ以テ、天皇に忠孝を尽くすべきであるとかれたのである。

明治民法は家長（戸長）の権限の強い近世武士社会の封建的家族秩序をモデルにしたもので、「家長の父権の拡大・延長線上に、天皇を代家長としてイメージする明治政府の国家像と連動するものであった。」

家族法が制定施行された明治二一年当時、前代以来の家族秩序は、資本主義経済の浸透とともに急速に崩壊しつつあった。ゆえにこの明治民法は、都市で急速に形成されつつあった中間層を制度によって天皇を頂点とした「家族国家」に組み入れようとした物とも言える。旧来の大家族制度の崩壊によって「家」に関する新たな物語が生まれつつあった。家族制度から自由になった都市大衆は、かえって帰属を失った不安から、「抽象的な幻想」を生み出さざるを得ない。「不安定な大衆」は「法制度で整序付けられるよりの以前に、都市下層を起点に流通しはじめたもうひとつのファミリーの物語に回収され」ていった。それが「国民」の概念である。筆者はそれが「家族法が再編をくだたような血縁的な秩序の延長上に形成されたものものではな

く、国民概念が依拠せざるを得ない、制度外の擬制的家族のモラルであることを強調している。それはおそらく、この時代に雲右衛門が、十八番の赤穂浪士伝の上演にさいして標榜した「武士道鼓吹」の「武士道」がむしろ「任侠道」に近く、浪花節の浪士たちがむしろアウトローに近かったことともパラレルな関係にある。

明治二十～三十年代は自由民権運動の屈折、転換点であった。自由党主流派は議会議党としてとして出発したが、とりのこされたいわゆる急進派と呼ばれる人達は、右翼浪人化への道をたどり始めていた。(例えば玄洋社は明治二十年代に国権論への路線転換を表明していた。)このような時代、浪花節は寄席芸としての道を歩き始めていたが、筆者は浪花節ブームの立て役者桃中軒雲右衛門の軌跡を追うことによって、この時代の空気を分析している。雲右衛門は吉川繁吉という上州祭文の子として生まれた。本籍地は高崎であるが、出生地は、武州熊谷、上州伊勢崎、上州前橋など諸説あつてははっきりしない。しかし少年時代は芝新網町の貧民窟で育った。父の職業や、育った新網が芸人達の根城であったこともあつてか、早くから祭文がたりとして出発した彼であったが、ある恋愛事件をきっかけにして、祭文語りを廃業し、新たに明治三十一年二月、浪花節語りとして再出発した。そして明治三十五年、東京の芝愛宕下の八方亭に出演中、宮崎滔天の突然の来訪を受ける。これが雲右衛門の大きな転機となった。この宮崎滔天は「窮民革命」「アジア主義」を唱える革命家で、「まず中国で革命を起こして民権運動の根拠地にし、ついでアジア諸国が団結して欧米の植民地主義に抵抗していこう」との信念をもっていた。孫文らとの交流から惠州武装蜂起にも参加したが、彼の革命運動はこの時点では成功にはほど遠かった。中国での革命運動に失敗した彼は浪花節芸人になって、全国を遊説したいとのつよい希望をもって、雲右衛門のもとを訪れたのであった。滔天によれば「浪花節は侠の精神をうたう芸術であり、侠とは家族妻子をわすれて義

に生きる精神」のことであったので、「侠的国是」をむねとする彼にとっては、弟子入りはむしろ自然なことであったのかもしれない。熱意にあふれた雲右衛門の申し出に心打たれた雲右衛門は快く入門を許可し、桃中軒牛右衛門という芸名を与えた。このことがきっかけとなり、雲右衛門は宮崎滔天の紹介で、頭山満、内田良平らの知己を得ることになった。しかしこのころの雲右衛門等は興行的には苦しく、宮崎滔天の故郷のある九州に巡業に出ることになった。九州では頭山、内田らの意を受けた、玄洋社、黒龍会系の壮士等の知遇を得て、さい先良く巡業がスタートした。雲右衛門は赤穂義士伝を、牛右衛門は西南戦争を実録風にかたまったといわれる。この九州巡業が大成功をおさめるのである。当時の九州は日露戦争前後で大陸への補給基地として好景気に沸いていた。この世相によって、記録的な成功を収めることが出来たのであった。宮崎滔天はこの成功をバネに中国へ再渡航し天職としての中国革命に戻っていくが、九州に残った雲右衛門は壮士らの影響もあつて下層社会を意識的に聴衆として選び、着実に成功を収め続けた。やがて神戸を経由して東京に戻ると、もっとも権威ある劇場の一つである本郷座での興行が待っていた。ここでも大成功を収めた彼は一躍芸能界最大のスターとなった。雲右衛門の成功により他の浪花節語りも彼のスタイルを模倣するようになったのでここに空前の浪花節ブームと雲右衛門の十八番であった赤穂義士伝の一大ブームがわき起こったのである。

この熱狂の原因は一体何であろうか。筆者は原因の一つとして雲右衛門の声の特質を挙げている。義士伝を扱った講談の語り口と、雲右衛門のそれを並置して比較検討すれば両者の差異はあきらかである。講談の場合、その語尾は「～ごぞいます」「～ごぞいました」という形をとり、語り手は丁寧語を用いながら、物語内容を順を追って説明していこうとする。この場合語り口は三人称的かつ説明的、理性的である。対する雲右衛門の浪花節では、散文的な状況説明を

全て省き、主人公の心に焦点を絞って、終止その行動にそった現在形の語りがなされる。雲右衛門の語り口は演劇的、一人称的で、情緒に流れる傾向がある。「読み」に起源を持つ講談が客観的な態度を崩していないのに対して、雲右衛門の場合は聴衆と物語との一体化がはかられ、ある均質な心性の共同体が作られるのである。説明的部分が少ないのもすでに物語が聴衆と語り手の間で、あるいは聴衆同士の間で、物語の共有化が成されているからだろう。その一体化こそが音楽的な熱狂を引き起こすのであろうが、さらにはこういった一体感や高揚感は「社会秩序や法制度のロジックに対する合理的な感覚を麻痺させる物」でもあろう。筆者は雲右衛門の声が持つ戦略としてこのような声の持つ「暴力性」や「陵辱性」の意図的な方法化を指摘している。

さて雲右衛門的な音楽的語りが国民国家のバックボーンとなっていたとしても、その国家は現実の近代国家とは実際的には異なる存在である。現実の「近代国家」では官僚エリート層が養成され、各種の行政機関はそれに不可欠の物として存在した。しかし「国民が等しく天皇の赤子である」とする国民国家の物語を字義どおりに信じるならば、政府の官僚層は家族の中の余計物のように思われるだろう。彼らは天皇と国民の直接的な親子関係を阻む物として、除かれなければならない。こうして、いわゆる「君側の奸を除く」式のテロルが国民によって容認されてしまうことになった。社会から逸脱した者達が「アジテートする擬似的ファミリーの物語が社会から取り残された下層の大衆の共同性をすくい上げていく。」それは「既存の秩序や法制度の枠組みを超えて、感性のファシズムへと向かっていくのである。」

一方この時代の社会主義者らは「平民」の階級的結束をよびかけてはいたものの、大衆的な支持を得られずにいた。著者はその原因をを当時の社会主義者たちの「オブティミスティックな大衆感」の求めている。

日露開戦前夜、不戦を唱えた幸徳秋水と堺利彦は、戦争と国民の関係を以下のように捉えていた。かれらによれば、戦争は「貴族・軍人等の私闘」であり、国民の大部分はあくまでも「其の為に犠牲に供される存在」でなければならなかった。彼らは大衆の本質を読み誤っていたのである。雲右衛門の声が右翼テロリズムの首魁であった、頭山満や内田良平の心を捉えていた頃、東京では浪花節奨励会が結成された。会の発起人は内務省の警保局長、吉賀廉造である。いわゆる「危険思想」から「国民」を「守ろう」とする体制側の働きかけである。雲右衛門の九州での成功が日露戦争前後の社会的な狂騒とけっして無縁ではないように、戦争と浪花節ブームは連動していた。前述した黒龍会、玄洋社の壮士達は都市下層階級と深いところで太いパイプを持っていた。日露戦争終結に反対する民衆が暴徒と化した日比谷事件は、彼らの煽動によるものである。社会主義者たちは大衆がロジックではなく、浪花節的な物語とパトスによって突き動かされるものであることを理解できなかったのである。彼らは見落としていたが、社会主義者の本当の敵は、国民の浪花節の心性であった。

日露戦争、関東大震災を経て、第二次浪花節ブームが起こった。これは新しく発明されたラジオを媒体として起こったものである。新しいメディアが浪花節流行のファクターとなった例は今までいくつかあった。一つは鉄道などの交通網の整備であり、巡業によって伝播する祭文系の芸能はこれによって、その伝播速度を急速に早めた。もう一つはレコードであった。明治三十年代、浪花節はいち早くレコード化され、雲右衛門や吉田奈良丸の声が全国津々浦々まで響き渡った。それはこれ以後の浪花節がすべて浪花節の義士伝の影響におかれるようになるほどであった。この時代のラジオ放送では地域性による差異を超えて、一番の人気版組はいつも浪花節であった。この新しいメディアにのって、「耳」によって一体化した全国規模の「群衆」が作られていったのである。ラジオ放送開始前後

の日本はちょうどファシズムへの道を歩む途上にあつた。すでに満州事変が発生し、血盟団事件、五、十五事件など一連のテロリズムが吹き荒れ、世相は騒然としていた。これらのテロリズムがいわば「君側の奸を除く」ことを建前としていた事は周知の事実である。「世の中の指導者階級を一掃する事で君民一体の楽土を建設しよう」とする幻想が浪花節の心性に基づくことは明らかであるが、テロリズムの論理がこのような心性のもとで容認され、その空気は一挙に十五年戦争へと繋がっていった。

十五年戦争期の浪花節は、戦局報道や戦場美談などの時局者がおおかつた。この時期の特徴は、今まで浪花節に携わつたことのない文学者たちによって浪花節台本がかかれたことである。しかしこれらは国民への受けがかなり悪かつたらしい。にわか仕立ての浪花節が人気がないのは当然であるが、筆者はこれら文学者がたんに当局の押しつけで浪花節台本を書いてはいなかつたことを述べ「明治以降、知識人の自意識の分析を使命としていた文学が、その自意識が疎外していた国民大衆の声によって足下をすくわれ」たことは文学史における日本近代の帰結を象徴する出来事であつたと指摘している。

日本国民全体を巻き込んだ破滅的な戦争の後、戦後復興に伴つて昭和二十～三十年代に再び浪花節ブームが訪れた。しかしそれを最後にして浪花節は衰退していった。こうして現在では日本人なら誰でも知つていた物語も過去の物となり忘れ去られようとしている。著者は最後に「日本近代の国民大衆について考えるには、浪花節という声の文学をさけて通れない。そしていわゆる浪花節的な感性とモラルは、ポスト近代の二十一世紀にあつても、依然として現時点的な「国民」の問題であり続ける」とむすんでいる。

以上が本書の大意であるが、最後に注意を引かれた点を指摘しておきたい。筆者は「全国規模で流通したチョンガラや祭文は、民俗研究のバイアスをとりはらつて考察される必要がある」ことを繰り返して強調する。例えば第三章では、藤

原相之助と黒百合姫祭文について触れた部分があるが、そこでも全国規模で展開したデロレン祭文が、方言ではなく講談や浪花節に共通する一種独特の文語調であることを述べながら、東北で伝承されたデロレン祭文について考える意味は、それが中世的な伝承世界に直結するからでも、また東北のフォークロア研究に資するからでないことを強調している。地域や階層を超えた日本社会の文化的なアイデンティティーを浪花節に求め、殊に「都市」で発生した芸能に着目した筆者の方法論は、近代という時代の特殊性を求めようとするときにきわめて妥当な物であろう。ところで、筆者がいうような「民俗研究」のバイアスについてなのだが、これはおそらくフォークを比較的均質で旧態依然の伝統を保持する農民集団と捉えるようなみかたを、あえて「民俗研究方法」と見なしているにおもえる。また別の場所でも筆者は「常民」の芸能と浪花節語りなどの「非常民の芸能」を峻別している。「常民概念」については様々な議論があるが、それをを例えば「等質で自足的な農民」と割り切つてしまつてしまう事はいささかためらわれる。またフォークロアは狭義の常民のみを研究の対象にした学問ではない。アランダンス風というならば、フォークとは農民社会や農民の集団のことでなく、どのような集団であれ、独自といえる一つの共通因子を分かち持つている人たちの事だと言えるのではないだろうか。筆者は浪花節を通じて都市下層における制度外の人々の行動を規制するモラルを発見し、それが国民国家の幻想へつながらる回路を見いだしたが、この方法はむしろ、今言つたような広義のフォークロア的な方法だといえよう。

平家物語の研究で優れた業績を挙げている筆者であるが、この本においては中世の物語について触れた部分は一つもない。筆者はむしろ浪花節が都市の芸能であることに注目して、前代との関わりを意識的に否定している。例えば第五章、仇討物の伝統について触れた部分では、筑土鈴寛の「敵討ちという行為は人間の執心とい

うことと関係があり、巫・山伏たちの、採上ぐべき人間心理に、執心執着というようなものがあつたかと思う。敵討ちの如きはその代表で、ここからして、曾我物語以来の敵討物を考えてみる必要がある」と言う一文を引用し、仇討物、敵討物の背景にかんする興味深い指摘だと留保しながらも、中世の曾我物語ならともかく、明治期に語られていた仇討ち物をいきなり中世的な御霊信仰に結びつけて考えることには疑問があると、難じている。妥当な指摘ではあるが、そのあと、筆者は続けて、「近世・近代の声の文学は、民俗学のバイアスをいったんはずして考察する必要がある」と述べる。しかしながら実は民俗学においても筑土的な発想はまれであり、特に中世、近世の間に明確な断層をみる考え方のほうが主流である。筑土は日本文化を長い歴史の中で全体的に捉え、その上で全てを始源的な原理（筑土自身の言葉で言うならば「歴史の本意の結縁」）で捉えようとした。だから筑土がいうところの時間はむしろ、非時間的なものである。筑土鈴寛の宗教的信念に貫かれた研究は文学とも、民俗学とも一人離れたユニークな位置にあり、それが魅力なのであるが、いずれにせよ筑土的な研究方法を狭義には民俗学的な物として捉えることは出来ない。

本書は、都市下層民によって担われた芸能である浪花節の特殊性に着目し、国民と言う物語を分析することで「近代」の特殊性を活写することに成功している。また読み物としても知的な面白さに満ちた良書であるので是非一読をを勧めたい。

なお、本稿作成中、群馬県の井田安雄氏から雲右衛門と上州祭文について、興味深いご教示を得た。この場を借りて感謝の意を表したい。

■比較民俗研究会の記録（1989.12 - 2000.11）

- 第1回 1989. 12.20
片 茂永 「韓国燃燈行事の固有性における二傾向について」
- 第2回 1990. 1.24
真鍋裕子 「韓国の巫類型に関する社会学的考察 - 巴里公主巫歌に現れた“恨”の論理をめぐって -」
- 第3回 1990. 4.25
上野稔弘 「現代中国の民族政策 - 少数民族社会歴史調査の展開とその背景について -」
- 第4回 1990. 5.23
桃崎祐輔 「桃呪術の比較民俗学 - 基礎資料の提示を中心として -」
荒屋 豊 「東巴文化源流考」
- 第5回 1990. 6.20
志賀市子 「中国蘇北地方の巫俗と芸能」
丸山 宏 「台湾高雄県永安郷百姓祠の慶士科儀」
- 第6回 1990. 7.5
洪 潤植 「韓国仏教民俗の研究動向」
- 第7回 1990.9.25
D.O. 朝克 「言語に見られる民族文化性」
- 第8回 1990.10.30
任 章赫 「韓国の端午について - 農耕技術と儀礼 -」
クリスティナ・カミンスカ 「木の信仰と地荒神との融合について」
- 第9回 1990.11.20
崔 来沃 「韓国民話に現れた夢の問題」
- 第10回 1990.12.18
許 南麟 「日本近世仏教における回向の論理」
レシチコ・タチアーナ 「アイヌ民族の伝統的な狩について」
- 第11回 1991.4.24
稲村 務 「ハニ族の婚姻儀礼」
- 第12回 1991.5.29

- 新城理恵 「先蚕儀礼の研究」
陳 躍 「風水空間の構成」
第13回 1991.6.21
田仲一成 「黔東の儺戯について」
第14回 1991.10.2
古家信平 「台湾の醮祭」
第15回 1991.11.6
陶 立播 「清代宮廷のシャーマニズム」
第16回 1991.12.18
内藤 臨 「雲南省西双版纳タイ族の食文化」
第17回 1992.1.30
佐野賢治 「人生儀礼から見た江南の民俗」
山下裕作 「清末新政期におけるモンゴル政
策」
第18回 1992.3.25
辻 雄二 「北京の民俗」
第19回 1992. 4.22
松本浩一 「台湾台南紅頭法師の打城儀礼に
ついて」
第20回 1992. 5.27
村上忠良 「南タイの葬送儀礼についてータイ
他地域との比較からー」
第21回 1992. 6.25
池澤 優 「西周春秋金文にみる祖先祭祀と
その倫理」
稲村 務 「ハニ族の龍ーハニ族における漢
族文化の受容と再編ー」
第22回 1992. 7.30
富田 与 「日系人就労者の“問題解決”に
見られる“日本”と“ペルー”」
第23回 1992. 10.23
田中通彦 「古代東北アジアの“入婿型”王
位継承をめぐる」
第24回 1992. 12.1
周 星 「日中の石敢当」
第25回 1993. 1.20
白 庚勝 「納西文化と黒」
吉川文字 「納西族の色彩における文化の重
層性」
荒屋 豊 「異人王と民俗社会ー民俗学から
見た納西族王権の基礎構造ー」
第26回 1993. 2.24
丸山 宏 「台湾南部の功德について
ーシャーマニズムとの組み合わせー」
第27回 1993. 4.27
真鍋祐子 「崔吉城著『韓国人の恨』をめぐ
って」
第28回 1993. 5.26
上野稔弘 「現代中国の民族識別について」
第29回 1993. 6.16
瀬戸信保 「モンゴルのオボに関するー考察
ー主にその諸機能についてー」
第30回 1993. 9.29
志賀市子 「香港の功德儀礼に見る中国の冥
界観ー福老人集団の過橋儀礼を
中心にー」
第31回 1993. 11.4
白 庚勝 「納西族の東巴文化」
第32回 1993. 11.24
稲村 務 「北タイ・アカ族の時間意識」
第33回 1993・12.22
佐野賢治 「麗江納西族民俗調査報告」
第34回 1994. 1.19
辻 雄二 「北京雜文三題ー中国留学後記ー」
第35回 1994. 5.11
古田博司 「儒教教化以前の朝鮮葬祭法」
第36回 1994. 5.26
稲村 務 「比較民俗学と社会人類学におけ
る“比較”概念点描」
第37回 1994. 9.30
真鍋祐子 「中国延辺朝鮮族自治州見聞録」
第38回 1994. 11.17
立川孝一 「フランス革命とフォークロアー
ー革命祭典にあらわれた民衆文
化の儀礼ー」
第39回 1994. 12.21
佐野賢治・上野稔弘・沈雪軍 「麗江納西族
民俗調査報告」
第40回 1995. 2.21
真鍋祐子 「韓国の“異常死者”をめぐるエ

- トス・儀礼・社会運動ー運動圏
烈士の遺族についてー」
- 第41回 1995. 3.14
チャウイワン・プラチュアブモ 「Lao
Sone's Ritual Life: A Reflection
on Belief after Death」
- 第42回 1995. 4.12
色 音 「モンゴル文化におけるシャーマ
ニズム」
- 第43回 1995. 5.31
株本千鶴 「現代韓国人の“死に方”とホス
ピスマーブメント」
- 第44回 1995. 10.4
曾 紅 「中国雲南省ハニ族の“ホスザ”
と日本の“初穂祭”」
- 第45回 1995. 12.6
島村恭則 「韓国都市伝説ー韓日比較の視
点からー」
- 第46回 1996. 1.31
前川啓治 「文化と文明の連続性ー国際化と
翻訳的対応ー」
- 第47回 1996. 4.17
蔡 文高 「日中洗骨改葬習俗の比較研究ー
福建省西部と南西諸島の例を通
してー」
- 第48回 1996. 7.11
- 佐野賢治 「比較の視野ー国際化の中の民俗
学ー」
- 稲村 務 「“比較民俗学”私案：“民俗翻訳
論”へ」
- 第49回 1996. 11.19
竹沢素子 「アメリカにおける民族集団と文
化変容」
- 第50回 1997. 2.26
志賀市子 「四川省凉山彝族のシャーマニズ
ムー“スニ”の成巫過程を中心
にー」
- 第51回 1997. 9.13
陶 立璠 「最近の中国民俗学研究動向」
- 第52回 1999. 12.27
謝 荔 「北斗七星信仰論」
- 松本浩一 「補運・礼斗法会と北斗信仰」
- 第53回 2000. 3.1
島村恭則 「“日本民俗学”から多文化主義
民俗学へ」
- 第54回 2000. 5.26
稲村 務 「西南中国ハニ族の儀礼」
- 第55回 2000. 10.13
マーク・ハドソン 「世界システム論からみ
る日本民族形成」
- 第56回 2000. 11.17
浪川健治 「近世のアイヌ民族」