

私の比較民俗学論 —— 東アジア世界形成の動学へ ——

鈴木満男[※]

「巻頭言」とあらためていうと、少々ものものしい。なにか“教えを垂れる”といったおもむきがある。私がここで書きたいのは、そういった正面切ったゴタクではない。

「比較民俗学」を謳った文章を書くことが、私には近年めだって多くなった。その方法についてあれこれ思いわずらうことも、おのずから少なくない。そのあたりを、思うままに述べてみたら、あるいは若い人々の参考になることもあろうか、そう思ったまでである。

i

「比較民俗学」。私がこの言葉をはじめて論文のタイトルに用いたのは、もう20年も前のことである。『民族学研究』(37巻3号)に載せた「盆に来る靈——台湾の中元節を手がかりとした比較民俗学的試論」がそれである。

これは文字どおり“試論”であった。では本論は——といえば、それは近ごろになってようやくその骨格が決まってきたように思う。(たとえば、『柳田・折口以後』の第1章「漢と蕃」を参照願いたい)。

たまたま台湾は基隆港の中元節を見学する機会があった。そのあまりにも日本の盆行事と類似するところの多いのに、素朴にびっくりした。それが発想になった。

そのころはまだ、台湾漢族の祭りを観察して記述する人が、外にはほとんどいなかったものだから、案外多くの人の注目を受けることになった。とはいえ、率直に言って、それは通常の“調査”——よく計画され、準備され、たっぷり時間をかけた——によって得られたデータにもとづく文章ではない。わずかに一泊二日の見学をしたにすぎない。当然その観察も、利用しえた資料も、不十分、現在台湾の漢族について報告されている多くの論文の精密さ、周到さには比すべくもない。“コロブスの卵”といった役割を果たし得たにとどまる。

ただひとつ、文末の次の文章だけは、その後長く、いや現在にいたるまで、私の考えかたの基本を成している：

「村落社会から得られた[民俗]材料は、個々の村落を包みこむ全体としての国家社会の歴史的構造のなかに、しっかりとほめこまれ、そのようにしてはじめてその十全な意義を明らかにす

※九州女子大学教授

る。

……問題を〈盆と中元節〉の比較にもどすならば、両者の間にある見まがう余地のない共通性は、まだ“素材”の段階のものであった。その素材が、日本および南シナ（台湾）において、それぞれどのように異なる、文明の歴史的構造のなかに組みこまれていったか。その違いのなかにこそ、現在見られるような両者の異質性が起因しているに違いない。」

最近、辻雄二さんがこの部分に注目してくれた（『比較民俗研究』第2号、179頁）のは嬉しい。現在の研究段階において、私がこれにつけ加えたいことは、ただひとつ。〈日本と南シナ（台湾）〉を、ふたつ別々の地域として扱って“平面的”な比較をするのではなく、両者ともに共通の〈東アジア世界の歴史的形成〉という枠組みのなかの2点として分析すること、がそれである。つまり、沖縄と、韓国と、台湾と、それらを別々にとりあげ、その後それらを単純な比較操作にゆだねる、そういう作業仮説は捨てさったということだ。

2

そのような研究において中心となるのは、もちろん“中国”でなければならぬ。あるいは「中原文明」である。

この点を説明することが、実はこの文章の核心になるはずだが、それは拙著にゆずる。さて、このような中国の重視が、決して日本の、韓国の、台湾の、沖縄の、等々の地域の研究の軽視を意味せぬことは言うまでもない。ただ、東アジア世界形成の歴史過程にもとづく“立体的”な、もしくは“動学的”な理解、そして分析、をこころざす場合、どうしても理論的な出発点を中国におかざるを得ないのだ。私自身が、日本→台湾→韓国→中国という風に視野を移していった経験から、それを実感をもっていうことができる。

では、東アジア世界を、その形成の中心から眺めるのと、周辺から見まわすのとでは、像がどういうふうに違ってくるのか。

先日、植松明石さんにこんなことを書いて送った。植松さんの編著『神々の祭祀』（環中国海の民俗と文化・2）を載いたお礼をかねて。

その中で、“像の違い”を次のように述べている。私信ではあるが、植松さんのお許しを得て引用したい。

「……私が小文「盆に来る霊」を書いたのが1972年です。それからすでに20年、台湾漢人社会の研究が質・量ともに豊かになったことに感慨深いものがあります。

貴方の客家村落の宗教状況についてのお論は、かつて私が書いた福建系を主とする村落の宗教状況（「漢人村落の宗教空間における巫：“漢蕃”接触地帯の一事例」、『韓』84号）との違いの点を、ことに面白く拝見しました。

客家系と福建系との差異のほかに、いまひとつ高砂族の存在に由来する、漢人社会の“歪み”，もしくは“緊張”の有る無しからも、別の次元における違いが生まれてきているように感じます。

その点では、私の調査した村の方が、“形成期”の台湾社会の面影をいっそう色濃く残していると思います。

こういえば“無いものねだり”でしょうか、率直に言って《環中国海》[私のいう「環東シナ海」]を謳った論文集としては、ほかならぬその環東シナ海地域の、民俗文化の形成過程を視野に収めた文章が少ないという印象を受けます。高砂族の宗教について触れていないのも、そのひとつの現れでしょう。

私は最近中国の東南部を3年間にわたって調査する機会を与えられました。そこでは、少数民族の存在が意外なほど身近に感じられることが多かったのです。

その点ではさらに Sinicization が遅れていたはずの台湾社会ですから、その分析にあたっては、もっとも高砂族の存在感に留意してもよかったのでは？ 漢族と高砂族を同時に掬いあげるような視野がほしかった、ということです。日本の若手の研究者のなかには、何人も高砂族の調査をした人がいるはずですし。

中国大陸においても、漢人文明の被覆が完成し、安定しているとは到底思えません。

近来浮かびあがってきてつつある少数民族の ethnicity の問題も、その現れの一つでしょう。一見すれば漢人文明の一部のように見えるものでも、たとえば華南地区の二重葬の発生に非漢文化の影響を認めたハーバード大学の James Watson ほかの研究 (*Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, 1988) の示すような視点もあります。(後略)』

私が上の手紙でことさらに高砂族の名を出したのは、ほかでもない。彼らが、台湾島の内部だけで漢族と隣りあい、生存競争を繰りひろげてきたのではないからです。

フィリピン方面から移ってきた集団も少しはあるらしいが、高砂族の大部分は中国大陸から渡来したものと考えられる。そして、大陸においては、彼らの先祖は、後に漢族として析出される人々とわかつた新石器文化を育てていたのである。そこのところを、いま少し精確に言えば――。

K. C. Chang, *Archaeology of Ancient China* (4th edition, 1986) の示すように、華南と台湾とは――台湾海峡をなかにはさんで――ほぼ同一の新石器文化を、紀元前5千年をさかのぼる時期から展開してきた。であるならば、東アジア世界の始源においては、南島語族も漢族もなく、ただ各種各様の種族社会の上に徐々に文明への壮大な胎動がひろがりつつあった、まずはそういうイメージのほうが、はるかに実態にかなっているに違いない。

そのような巨視的な把握、歴史的背景の理解の前には、台湾の漢族と高砂族とをきっかりと切断するような視点が、ひどく人為的な、形式的なものに見えてくるのも、またやむを得ないことだろう。

漢族の社会、あるいは漢文明の影響をつよく受けた社会を、東アジアのあちこちから拾いあげ、その間の差異と類似を比べてみるような仕事の、平板、かつ非歴史的な印象はそれに由来する。

私の主張は、要するに、「漢人文化」なり「漢人文明」を固定的に、あるいは静的に、取り扱わないほうがよい、というに尽きる。すべては巨大な歴史過程のうちにあり、それはたとえば水

河のように移り動いてゆく。この氷河を見ずに、散在する“漂石”を拾いあつめて何になろう。

もちろん、《漢字》の持つ、あの地域差と時代差によく堪え、それを超える性質は無視できぬ。まさにその性質が、東アジアの広い範囲にわたって均一と不変の外見を生みだす。だがそれは仮象にすぎぬ。そういう位相に目を据えて、共通の文化項目としてつかみだしてみても、実は“金太郎飴”の切り口にすぎないだろう。—— 飴に切りこむ角度の違いに応じて、少しづつ金太郎さんの顔が歪みはしよう。だが、数千年来の漢字文明の被覆は、金太郎以外の顔をそこに認めることを甚だしく困難にしているのだ。

3

私の手紙はなおつづく。

「その意味で私がかつとも違和感をもったのが依田千百子氏の論文です。年中行事における「中国モデル」という形で、依田氏とほとんど同じ問題を私は1980年に取りあげました（「清明と卯月八日」、『日本民俗学』130号）。そこで私の提起した方法上のいくつかの問題が、依田氏によって一顧もされていないのは驚きです（後略）」。

依田氏といえば、かつて朝鮮半島の文化史の領域での労作によって、私が心ひそかに敬意を払った研究者である。それだけに、氏の中国年中行事論の発表はかねて私の期待するところであった。だが我々が与えられたものは、結局は“金太郎飴”を大きく出ることがなかった。

10年も以前に、私の提起した方法上の問題というのは、エーバハルト（Wolfram Eberhard）の《地方文化》論を主な支えとしている。上に挙げた私の論文において詳しく紹介しているので、興味のある向きはその参照を願うこととして、ここでは触れぬ。

彼の拠った資料は方志その他の文献であって、現地調査はといえば、私の知る限り—— 北京の周辺を除けば—— 浙江省金華地区にとどまる。

今から見れば、その点に物たらしが残る。だが、1930年代という時代の制約を考えねばなるまい。そのとき、我々はむしろ彼の方法論の斬新さに驚くのだ。

中国大陸において民俗調査の資料があとからあとからと積みかさなりつつある現在、60年も以前に提出されたエーバハルトの仮説が、依然としてその有効性を失っていない。考えてみればこれは驚くべきことだ。少なくとも私は、浙江民俗調査の収穫を、彼の仮説をためす良い機会だと思っている。（参照：鈴木満男、「棚機（たなばた）つ女の爪紅：環東シナ海の古代儀礼」、『日中文化研究』2；同「“熊楠”という名：華南の樹母信仰を手がかりに」、『しにか』近刊）。

中国の民俗学者たちは、歴大な民俗資料を前にして、まだカタログを作りはじめたばかりである。本格的な総合や分析はまだまだ将来の仕事であろう。我々日本の民俗学者は、中国民俗学の成長を楽しみに、ここしばらくは我々だけの formulation に励むほかはなかるう。その際、上に述べたエーバハルトだけではなく、白川静の鬱然たる業績が我々の活用を待っている。中国という土地の広漠、種族構成の多様、を真剣に考えるとき、歴史過程についての巨視的な仮説の構

築を欠かすことはできぬ。それなくしては、へんぺんたる一二の村落の調査など、どう位置づけようもあるまい。

〔追記〕

実は、以前私は筑波大学の歴史人類学系で「比較民俗学」を講じたことがあるのだ。1979年から1981年までの、たしか2年半。「半」というのは、第3年目には秋から韓国精神文化研究院へ1年間、国際交流基金から派遣されたからである。

その頃の学生としては、香港から来た李活雄君のことを今でも生き生きと記憶している。そのころ野田市にあった私の家に泊まりがけで遊びにきてくれたことがあった。その頃まだ幼なかった我が家の子供らは、その後いつまでも「髪の毛の長いおにいちゃん」として李君のことを覚えていた。

筑波に私を呼んでくれたのは直江広治先生である。あるいは御自分のあとを継がせようというお気持ちだったかと推測する。

その後、しかしながら、「比較民俗学」の椅子にこれといった人物が座った様子もなく、日本でただ一つの貴重な場所が活かされずに長い間ほおっておかれたのは——この国の学界ではありがちなことだとはいえ——惜しいことであった。

それが、近年になって、ようやく佐野賢治さんのような「能干手」を見いだしたわけである。まことに喜ばしい。

氏の努力によって創刊された『比較民俗研究』は、号を追って目を見張るような進展を見せている。これまで、“比較民俗学などという学は認めない”なんぞと厳かにのたまう「吾が仏尊し」の御仁が現れたりして、なにかといわれのないケチをつけられることの多かった比較民俗学であった。それが、すでにこれほどまでの実力を貯えていようとは、正直のところ私にも意外であった。

これからは私も及ばずながら、ここに結集しつつある若い人々にまじって進んで行きたいものだと思っている。はっきりいって、《日本民俗学》の今後向かうべき道のひとつが、比較民俗学であることに間違いあるまい。

我々の東アジアにおいても、「ヨーロッパ民俗学」に比べられるような学問が、十分成り立ちうるはずである。妙な“ナショナリズム”の熱気に引きまわされぬように気をつけるならば。

さてそのあとで、東アジアの文化伝統をとくと見なおし、考えなおし、“Hellenic-Judaeo-Christian and Enlightenment ethics” (Rajni Kothari) との意味ふかい差異を見極めるという作業が来ることが望ましい。彼のように、西欧の文化伝統こそが「現代世界の危機に対して責任がある」とまでは考えぬにせよ。

日本民俗学の大先達、柳田国男は、日本ナショナリズムの政治性のかげにひそむ空虚を埋めようとして民間伝承に着目した。彼は単に民俗資料を集め、分類し、解釈することだけにかまけていたのではない。

我々はいまひとつ次元を上げて、東アジア世界について柳田のしたのと同じような作業をすべきではなかろうか。当今、世界に流行している東アジア理解は、NICsの賛美にしても、《儒教》の再評価にしても、すべて西欧伝来の、そして経済発展の、論理と思想だけを追っているように見える。だが、もうそのような限られた関心にだけ我々の精神を閉じこめておくことは止めたい。少なくとも私は、いっそう広闊な世界のなかに我々の比較民俗学を登場させたいと思っている。(1991・8・7稿了)

新刊紹介

“江南の文化と日本”

『日中文化研究』2

吉野カミ遺跡の発掘は考古学方面だけでなく、日本文化における水稻耕作の展開を考える際、大エポックとなる発見であった。日中共同執筆、翻訳同時出版という巾広い文化交流をも志向する『日中文化研究』2号は、時宜よく江南特集を組んでいる。内容は福永光司・諏訪春雄「古代日本と江南の中国」、神田秀夫「南船北馬」、董楚平「倭のルーツ越」、森浩一「古代における日本と江南」、鈴木満男「棚機つ女の瓜紅」、姜彬「長江下流域における古代の蛇トートム崇拜の遺習」、大林太良「呉越の神話」、諏訪春雄「地獄往来から地獄破りへ」、君島久子「因幡のワニ」、朱秋華「海州童子戯考」、蔡来明「特殊な目連戯」、山本英治「江南の小城鎮」、中村慎一「江南の稲作文化」、加藤美穂子「海南島・黎族の婚姻習俗をめぐって」、浅川滋男「海南島の住まい」の他、周一良「宗法制度からみた中国文化の特質」、井口淳子「中国北方農村の口承文化」、入谷仙介「孫悟空とギリシヤの神々」、広田律子「イ族の仮面劇」、尾崎宏次「昆劇の表現力」、江守五夫「ツングースの《ハラ》親族集団と外婚制」、韓敏「現代中国の農村社会における贈答儀礼」と充実したものとなっている。中でも民俗比較における社会集団に対する配慮は必須条件としながら鳳仙花で

瓜を染める民俗を切り口に、この習俗の背景に水神信仰と成女戒があり、日本の夏～秋の行事群の重心が大きく七夕から盆へと移ったと展開する鈴木論文は比較民俗研究法の可能性を示してくれる。また、諏訪論文は地獄・目連・地蔵のイメージが中世来、日本で行なわれ、鬼来迎などの地獄破りの劇などに具現されるが、これは、中国の福建省泉州市の打城戯の構成と同一であり、ここには共通に目連と救母伝説が認められるという。地蔵信仰の日中比較、彼我の異同を通して、冥界観の異同等がわかり仏教民俗方面にとって示唆に富む内容である。長らく文献中心であった中国の民俗文化が、現地調査により相方の研究が比較対照できるようになった。仮面文化＝儺戯や目連戯はそれだけの専門学会が中国ではできている。今後、シャーマニズムや物質文化などをめぐり、誌上での交流がなされるであろうが、その前に人事の交流があることが前提であり、その意味でも誌面に表われないこの雑誌の意義は深い。

次号は「神話と祭祀」特集の予告であり、心待ちとするところである。(佐野賢治)

B 5 判 232頁 勉誠社刊
1991年10月刊 3000円