

比較民俗学の必要性を明記している。

説話にしる民俗にしる表面的事象にばかり目を向けて似ているとか似ていないというのでは意味がなかろう。その点氏は民俗文化の背景をふまえて、昔話伝説という説話をとらえ、比較の土俵にのせようとされる。その試みは単純な事象の比較を越えて説得力も持つ。この方向が比較の方法を生み出していくであろうが、説話伝播の大陸からの波は1回や2回ではなかろうし、民俗文化の伝播も単一な現象ではなかろう。伝播の波をさぐるベースとなるものを、さらに追求していく必要があるように思われる。(第一書房 1991・5月)

鈴木満男著

『柳田・折口以後』

古家 信平[※]

1

本書は、著者がここ数年来発表してきた東アジア世界における民俗の思想のありかたに関する諸業績にかなり手を加え、書き下ろしを含めて構成したものである。

全体は7章からなり、その前半の4章では日本、韓国、中国の民俗および民俗研究を、中国文明の圧倒的な優越性を前提として検討する。そこでは日本や韓国の占める位相を《熟蕃性》と名づけ、中国以外の東アジア社会を熟蕃社会と呼ぶうとしている。熟蕃という言葉自体は台湾研究者にはなじみ深く、生蕃と対になって使われる用語で、漢人国家あるいは社会に組み込まれ、漢人の習慣を受け入れ地方官僚に服属する部族民は熟れており、漢人の文明を受け入れていないものは生まなのである。過去のかかなり長い期間にわたって漢人社会は膨張を繰り返し、周辺諸民族を同化してきたが、日本も韓国もその意味では中国文化に浸染された、つまり熟蕃の境遇にあり、それが基本的な文化環境であるとするのである。そして、漢人

※筑波大学歴史・人類学系講師

の膨張過程では周辺の種族文化を同化し、それぞれの固有の文化伝統を喪失させるのがほとんどで、その逆が希有であるのは、漢人の文明が個別的な種族文化ではなく、普遍的な文明の域に達していたからとしている。しかも、いったん漢化すると元には戻れなかった、つまりその変化は不可逆的であった。以上のことが、本書の前半部そして後半にも関連する作業の枠組みとなっている。

こうした熟蕃社会において、みずからの文化的な独自性に目覚めるとき、民俗学が注目されるとして、韓国、台湾の例が紹介されている(2章)。まず、朝鮮半島の人々は中国人以上に中原文明の忠実な継承者たらんとしてきたのだが、そこでの最近の動きはヤンパン文化を引きずりおろし、庶民層の文化、さらに賤民層の文化も拾いあげて「国民文化」としてとらえようとする動きであるとし、朝鮮半島の古来の宗教的伝統を踏まえ将来を見通させるものとして、新宗教の一つを検討し、すでにこれに関する論文を発表している。

一方、台湾では五・四運動と運動したような白話文運動が台湾総督府の圧迫によって成功せず、さらに、国民党政府も民俗学とその素材となる民俗に警戒を怠らなかつた。台湾民俗の独自性が明らかになると、中国大陸と台湾の正当な政権であるとする国民党の主張が、文化の次元から崩れることになるからであるが、同様の危惧を大陸の支配者も抱いている。しかし、民衆のレベルでは福建、広東などの出身にこだわらず、台湾を郷土とする感情を抱き始めている、つまり、文化の台湾化が進みつつあるという説を紹介する。しかしながら、台湾に民俗学が成立するには、理論的に非常に難しいとしている。

2

台湾には筆者も1982年以来、毎年足を運んでいるので、ここで著者が述べたことには同感する点が多々ある。少し長くなるが、関連する台湾の最近の状況を述べさせていただきたい。現象面だけ追いかけてみても、野党の働きかけなどによって、戒厳令の解除(1987年7月)以来の台湾語の公共

場面への進出は著しく、それまでわずかな時間に制限されていた台湾語によるテレビ放送が拡大し、1989年農曆1月の李登輝総統の新年講話がはじめに国語（普通話に近い台湾の公用語）で、ついで同じ画像で台湾語で行われたのを見たときには驚かされた。さらに、台湾の伝統を探究しようという動きも顕著で、台北からバスを連ねて廟や祭りを見学する一行に、台南の臨水夫人廟で出あったことがあるが、主催者は若い台湾人で、参加者も老若男女とりどりであった。進香団としてでなく、一定の目的をもって廟を見て回るなどごく最近まで見られないことであった。台湾の祭りや慣習に関する出版物は急速に増え、叢書となっているものも多い（『民俗曲芸』のように1980年から続くすぐれたシリーズものもあるが、最近のものでは「協和台湾叢刊」「台湾風土全集」などの叢書がある）。

しかし、それらが即、文化の台湾化とはいえない。言語の問題からいうと、ここでいう台湾語は台湾の住民の75パーセントの母語であるにすぎず、それに次ぐ人口を占める客家語を母語とする人々は13パーセントを占めており、実際に客家語も放送用語として認めるべきだ、という要求も出されている。さらに、平埔族は別にしても、アミ族など固有の言語を保っている高山族がいて、それぞれの独自性を主張している。こうした点から、台湾語の放送用語化はむしろ台湾文化の分裂化への契機もはらんでいるといえる。

次に、文化が言語によって伝達されるとするならば、口頭によるだけでなく、文字によって固定されなければならないが、台湾語の表記は今のところ統一されていないし、普及活動もほとんどされていない。もっとも熱心なのはキリスト教関係者で、教会ローマ字による聖書はとうに作られ、台南神学院では台湾語でも教育を行っており、広東語ほど体系的な教育システムは完成されていないが、いくつかある民間の会話学校では教会ローマ字の教科書で教育を行っている。しかし、高等教育機関では中文系や歴史系を除くと、台湾語は使用しないという状況である。

一方、在野の研究者を含め、台湾語の研究は盛んで、1988年の『現代台湾話研究論文集』（文鶴出版有限公司）では、語音と標音、詞法、句法、社会言語学、漢字、語源、方言研究の項目で論じており、同書に引用された楊福錦神父の文献目録（1981年）によると、それまでの台湾語に関する研究論文は359種にのぼる。この論文集には、教会ローマ字を批判し理想的な標記法を提案する論文も収録されているが、このほかにも教会ローマ字を改良した標記法も提唱されており、統一への道は遠いようである。筆者は標記法はいはば道具であって、暫定的にでも共通にしておき、使ってみないことにはその目的にはいっこうに近づきえないと思うのであるが、めいめいが一家言もってゆずらない傾向が強いので、当分は現状の分裂したままであろう。

ここで台湾語とするのは広義の福建語であって、アモイ方言とも非常に近く、1883年初版のアモイ語辞典（“English and Chinese Dictionary of the Amoy Dialect”）が台湾で復刻されている（1978年）のも納得できることである。中国大陸への「探親」が許されて後、大陸への旅行が盛んになり、福建省に行った台湾人の話では、よほど方言のきついところではなければ言葉に不自由しないという。標記法の問題に続いて、台湾海峡を挟んだ地域との言葉の共通性も、文化的に台湾としてのまとまりを持つとすることの阻害要件になろう。

現象面における台湾語の放送用語化、目的を持った廟や祭りの見学、台湾民俗に関する出版の盛況ぶりに加えて、民衆の信仰生活に密着したさまざまな霊的職能者の実態についても、今後さらに究明しなければならないであろう。このうち、道士の儀礼と科儀については研究が進み、大陸の伝統が多分に保持されていることが明らかになっているが、道士の儀式に対しては民衆の関心は一般的にきわめて低い。法師の儀礼と神咒については、彼らの秘密主義にも災いされて研究がほとんど進んでいない（直江廣治「紅頭法師の科儀書」『中国人の宗教儀礼』1983年）が、民衆との結び付きは道士とは比べられないほど緊密なため、解明

が要請される。筆者の調査でも、肝心なところになるとなかなか教えてくれない。そのため分析にも限界があるわけだが、今までのところ、それらに台湾独自の要素は少なく、大陸との関連が強いとみられる。このほか、篠原壽雄が台湾の民衆宗教として紹介している一貫道(「台湾の民衆宗教・一貫道に関する覚え書」『駒沢大学文学部研究紀要』41, 1983年ほか多数)についても、1988年に2度の例祭をみた限りでは、儀礼そのものは多分に大陸の伝統をひくものと考えられる。これらが、民衆の人気を集めていることは、大陸の文化的伝統からの完全な離脱を求めていることを示している。しかしながら、民衆の意識と意味付けという点でいうなら、儀礼の執行者と儀礼そのものから視点を変えなければならない。

3

著者は次に中国大陸における民俗学を検討する(3章)。五・四運動時代の人々は、儒教に汚染されていない本来の中国思想、《もうひとつの中国文化》の発見を課題とし、その方法として民衆の口頭伝承を採集し、白話文を採用した。その草分けは歌謡の採集から始まって、徐々に範囲を広げていった。ところが、上からの一方的な指導を政治理念とする共産党政権のもとでは、文化人類学、社会学などとともに弾圧される。それは国家の内部に多くの少数民族が存在するという固有の弱みが顕在化するためであり、中央政府の支配力が、そがれることになるためである。地方分権を文化の言葉に置き換えると《地方文化》であり、民俗学はそのための学問であるとする。ここで民俗学が復活するのは、1983年の中国民俗学会の成立を待つことになる。

現在、中国では特に文化の中央集権的統制が拒否されつつあるとし、《地方》のもつ意味を浮かび上がらせるものとして、福建省と浙江省で行われた国際シンポジウムを紹介し、その底流にある中原の人々から南蛮として蔑視されてきた、百越の人々の地方主義の感情を指摘している。さらに、中国南方に見られる地方文化の復権の動きの一つ

として、浙江省での西施の故郷における西施殿の建設を紹介する(4章)。

以上のように韓国、(台湾)、中国の民俗学の形成過程を展望し、後半の3章では日本の民俗学を検討する。まず、柳田国男の常民は「民」を「官」に対して主張したことは、政府の上からの画一的な近代化路線への批判につながるが、「常」には統一的な日本文化が存在するとの含みがあり、中国民俗学の初めに伝統文化の否定と断絶の主張があったことと大きな隔りがあるという。これは特に、天皇に関してであるが、王権に対する民俗学の態度は、朝鮮半島においても中国と大差ない。柳田の日本語への執着には、朝鮮半島のハングル論者とやや似た精神の位相、つまり漢字の被覆の下の独自の伝統文化を求めて苦悩する、典型的な熟蕃知識人の精神を見ている。漢字をめぐる著者の見解は明瞭であって、九州西北部の最初の稲作社会からすでに漢字を備えており、そのような「漢字社会」がもつ卓越した生産、政治、技術が、原日本にあたえた衝撃によって、一気に「古日本」が誕生したに違いないので、古日本から漢字を取り除くことはできないとする(5章)。

一方、折口には柳田学からはずれるものが見え、《マレピト》を以てこの国の信仰の大きな部分を集約しようとしたとし、生家における幼いころの疎外感情と独特の民俗学プロブレマティークの間の精神の照応を探る。家庭からの疎外の感情が共同体の外へ、非差別部落民の境涯へと折口の共感を運んでいったとする。共同体からの疎外者、その集団の心性と行動を、著者は“共同対外的”として理解し、中国の場合には《匪》の文化伝統として独自の存在となってきたのに対し、日本ではそうっていないことを、“種族”の原理からぬけだせないところに求めている。折口はその資質により、柳田の常民に対し《非常民》を取るようになったとする(6章)。

民俗社会の変質に対応して、比較民俗学と都市民俗学の新しい動きがみられる。前者については、著者は日本民俗の特性を特に東アジアの他の社会との比較から画定する試みと規定し、柳田学の底

流にあった西欧との比較が打ち破られつつあるという。後者についても比較民俗学的な視野を持たざるを得ないことに注意する。柳田は日本の都市を理解する際にもヨーロッパの都市と比べ、農村の延長として我が国の都市の成り立ちを考えた。ところが、折口は都市に流れ込んでいった、都市の住人としての山伏、聖、比丘尼、大道芸人、河原者といった諸職諸道の人々に関心を寄せており、学者、芸人、ジャーナリスト、文士らを“新常民”としてとらえなおす視点が、可能性として備わっているという。その場合、問題の中核に据えられるべきものの一つは、日本における《個》のありかた、とりわけその宗教的基盤であろうという。ここで戦後の折口が、戦死者の霊魂がいかに鎮まるかという疑問を、一般的にでなく、個人的に解かねばならなかったことをあげ、文化の特殊に根差しつつも、人類の普遍に突き抜けようとする試みであったとする(7章)。

4

1, 3で内容の紹介をする際に、《熟蕃性》をめぐる東アジア社会の位置付けとのかかわりに着目してきたが、本書ではもうひとつ重要な柱がある。それは政治人類学であり、著者は「はじめに」で、民俗学は時代の政治思想と切っても切れない関係にあり、政治人類学への関心もその点にかかわるとしている。政治人類学については、「その中心的な課題を《政治文化》の探究におくのが良いと考えている。」とし、「政治文化の理解にも色々有ろう。私はその現象面、つまり政治現象を拘束する文化的要因にも勿論興味を抱くが、いま特に注意しているのは、その意識面における現れである。知識人層が、自分たちの政治文化をどのように受け止め、理解し、表現しようとしているか、という問題がそれだ。」と述べている。さらに、「歴史創造の過程への、知識人たちの積極的な参加。それを学問の核心部に置こうとするその立場」は、静的な体系を重視したそれまでの政治人類学と異なるとする。この辺りが五・四運動時代の人々から最近の国際シンポジウムに見られる中国の知識

層の、韓国でみられた民俗熱(2章)を思い起こさせるほどの動きへの注目となっている(4章)。後半の柳田と折口も、現実の歴史と政治の脈絡に組み込まれたものとして検討されている。

著者はそうした明確な視点から、東アジア世界を見せてくれた。まことに僭越ながら申せば、筆者にとって、しっくりといかないのは、その政治人類学的な視点のある部分についてである。最近目にした1985年の中国での見聞を記したジュリアン・パスによると、廟の信仰や儀礼が、上海、武漢、成都などで復活しているという(Revival of temple worship and popular religious traditions. Julian F. Pas ed., *The turning of the tide* 1989)。このなかで、上海の正一派の廟では観音菩薩の誕生日の儀礼が、武漢の長春観では道士による功德が、いずれも信者の求めに応じて行われているという。あるいは、上海の龍華寺における清明の普度のにぎわいぶりの記述が筆者の目をひいた。これらに対して、北京の白雲観に集まる人々の無関心は対照的である。道観としての位置付けの違いもあろうが、ここに民衆の意識の違いを見ることはできないであろうか。廟の儀礼、特に道士がそこで用いる科儀書は『道藏』と対照され、「大伝統」そのものと言いうるものであるが、民衆の受け止めかたはさまざまである。パスの短い見聞からも、それをうかがうことができる。台湾で調査中に、夜更けになって金紙を積み上げて焼いているのを見ていると、筆者のそばにつかつかと近付いてきた人に、あれは何をしているのか、と聞かれたことがある。彼は外省人であった。

「知識人層が、自分たちの政治文化をどのように受け止め、理解し、表現しようとしているか」という着眼は、まことに卓見と思われるし著者は民俗宗教が、その土地に伝わる文化の特性を明らかにするものとし、さまざまな検討を加えてきているが、「大伝統」をとりまく部分での知識人ではなく民衆の意識について、著者としてはさらに検討しなければならないのではないかと思う。例えば、著者がすでに考察している童乩のような、現在あたかも漢文化にさかのぼれるような装いを

もっている宗教伝統の検討とともに、醜のような「大伝統」そのものをどのように生活に組み込んでいるか、あるいは祭りのなかはどう意味付けているのかといったことに注目したいのである。執行者や儀礼そのものから、民衆の生活にそれがどうメリハリを与えているかが問題となるだろう。

さらに、最近台湾で『台湾民俗田野手冊』行動導引巻・現場参与巻（台原出版社、1991年7月）が刊行されたことを加えておきたい。これは『台湾民俗調査ハンドブック』と訳せばよいと思うが、その著者黄文博はこの本で、「より多くの人々が我々（台湾）の民俗を愛し、我々の民俗に関心を抱き、我々の民俗を研究することを望む」と記している。著者個人の調査体験に基づく内容で構成されており、こうした出版がなされるのは先に述べた見学会が盛んになっていることと関連するかもしれないし、人々の民俗についての認識の変化を示すものとも思われる。

「おわりに」で著者が述べているように、本書は“大きな絵”のデッサンを集めたものである。たしかに「研究者の力量と個性」が問われるし、勇気のいることであろう。最近の著者の業績には、この系列に連なるものがいくつかあり、本書には収められていないが、「韓国の社会・文化的特質—比較民俗学の視覚から—」（『山口大学文学会志』36号、1985年）では、比較民俗学のテーマとして、親族構造、シャマニズム、土地神の信仰をあげて

検討し、「台湾社会論への序章—政治人類学的視覚」（『同』37号、1986年）では、台湾社会の文化の次元における考察が欠如してきたとして、秘密結社、《同》関係（同学、同郷、同事など）、土匪を含めた検討の必要を説いている。「東アジアにおける祭祀共同体の有無—比較民俗学の視野—」（『同』40号、1989年）では、祭りの場での神人共饗が台湾漢人に欠落していることを糸口にして、神々の性格や組織と国家・社会の構造との相似と、日本がその対局にあり朝鮮半島が中間にあるという位置付けが示されている。さらに、「漢」と「蕃」—東アジア比較民俗学の“場”の構造：研究回顧—（同38号、1988年）は、本書第1章の基本になっており、これらは著者のこれまでに発表した諸論考を、自身で研究史上に位置付けたものともいえ、本書とあわせ読めば、その構想がさらにはっきりとした形を見せてくれる。しかし、これらから著者の論理展開を事例をおさえながら具体的に知るには不十分であって、引用、参照されている著者自身の文献に直接当たらなければならぬ。そのなかでも、学位論文『“漢蕃”合成家族の形成と展開：近代初期における台湾辺境の政治人類学的研究』（1987年）が、本書に示された大枠にそう個別研究としてある。1988年度から継続されている「越系文化の比較民俗学的調査研究」により、今後著者の比較民俗学構想の具体的な成果が続々と見られるものと期待される。

（1991年4月、世界書院刊）