

論文

民俗学の始まりと民俗の終焉

——「総識字時代」の一面——

The Rise of Folkloric Studies and the Demise of Folklore
in the Whole-literacy Era

中林 伸浩

元桐蔭横浜大学スポーツ健康政策学部

(2022年3月11日 受理)

I. 民俗の発見

「総識字時代」をもって、識字が社会制度上の一般的常識になり、人びとの世界観もまた文字や数式によって構築されている世界の呼び名だとしてしよう。それは、「自然は数学という言葉で書かれている」(ガリレオ)といった識字的知性が誇張とは思われないほど身についた時代である。人は膨大に積みあがったテキスト的知識の窓を通じて世界を見るクセがついた、といってもよい。ただ西欧においても総識字時代は、ガリレオや、あるいはゲーテンベルグの「印刷革命」よりずっと後の、産業革命以後、公教育や印刷物が普及し、一般民衆の識字率が上がってはじめて成立したと考えられる。それ以前の「中識字時代」は、少数者の知識人による識字的な上層の「高文化」と政治的統治が一方にあり、他方では、そうしたものに強く影響された非識字人の多数者のもつ下層の「民俗」文化があった。

「民俗の成立——中識字時代について」(中林 2021) では、フィリピンの「フォーク・

カトリック」を例にとって民俗宗教の成立のありさまを検討した。そこでは教会のカトリック(上層的、識字的)と、それに対立的な民俗的カトリック(庶民的、非識字的)の「二階建て」あるいは「二層式」の構造になっていた。教会の識字的階層にとっては、庶民的で民俗的な宗教は積極的な意味を見出せないものだった。

しかし今では、土着的な宗教に注目して、それに積極的な意味を見出そうとするカトリック知識人も現れている。その一人、ヴィタリアノ・ゴロスベは、マニラ南約120キロのところにあるバナハウ山における「民間信仰」をとりあげている。この山は昔から「聖山」と呼ばれ、多くの庶民の信仰の場所になっていた。日本風にいえば「パワースポット」である、あちこちの岩、泉、洞、峯、滝が霊的な場所として存在し、浄めの場、祈りの場、癒しの場、巡礼の場になっている。植民地時代の末期から、ここでは反スペイン的な政治的、カルト的なグループが数多く生まれた。教会のオーソドクシーから離れてはいるが(ここには「キリストの足跡」などがある)、ゴロスベはこうした人びとの信仰がたとえ呪術的、神秘的なオカルトであっても、

「真の神を見出す踏み台になる」として、評価している。かれが出版したイラストと写真でいっばいの「パワー・マウンテンへの巡礼」と題した本では、パナハウ山を「迷信」ではなく、好意的に紹介している (Gorospe, 1992)。かれの見方には、アニミズム的信仰を抑圧したかつてのカトリックの面影はゼロで、ほとんど民俗学者の眼になっている。

中識字時代も後期になると、識字階層のなかから民俗への関心が生まれる。その背景はいくつかの要因が考えられる。ひとつの例として、ドイツにおけるヤーコブ・グリム (1785-1863年) とヴィルヘルム・グリム (1786-1859年) のメルヘンへの関心を見てみよう。敬虔なキリスト教徒だったグリム兄弟は、メルヘンを蒐集しはじめると、それらの多くが非キリスト教的なものであると気づくにいった。そこでかれらは、メルヘンはキリスト教が広まる前のヨーロッパにあった神話の残滓であると考えた。かれらのメルヘン蒐集の動機は、ナポレオン戦争の敗北によって喚起された、心の中の文化ナショナリズムだった。かれらは「ドイツ的」なメルヘンを蒐集し、発表しようとした。「グリム童話」という無邪気な通称で知られるメルヘンであるが、研究者たちは、そこにドイツ人の民族的な「神話」としての側面があったという。高橋義人の『グリム童話の世界』によれば、一方でグリム兄弟による意識的な神話化があり、他方でその「ドイツ性」には疑わしさがあるといったものでもある。たとえば、今では「眠れる森の美女」として知られるグリムの「いばら姫」について見てみよう。かれらはこの話をマリー・ハッセンプフルーク (フランスからヘッセンに移住してきたユグノーの家系) から聞き取ったが、それはグリムより100年もまえに出版されていた、フランスのシャルル・ペローの蒐集本で普及し、それがさらに口承化していたものだった。つまりこの話は「ドイツ民族」特有とはとても言えるものではなかった。そればかりか、グ

リム兄弟はこれを「いばら姫」としてまとめるとき、実際にペロー版も参照しながらさまざまな改良をおこなった。かれらは「いばら姫」が大昔の神話に由来すると考え、このメルヘンに神話性を付与しようとしたのだ。グリム版では、長いこと子宝に恵まれない王と王妃に、カエル (初版はザリガニ) という民俗的で魔術的な動物の援助によって子どもが授けられる。ペロー版にはこのような部分はない。また、いばら姫に贈り物をする妖精 (賢女) は、ペロー版では7人であるが、グリム版では12人である。人数を増やした理由は、最後に現れて不吉な予言をする「魔女」を13番目という不吉な数に合わせたのである。さらに、城の中にそびえる古い塔、それを包み込んだいばらの生垣、眠っている姫への接吻、といったような細工を各所にほどこしながら、グリム兄弟は「死と再生」という神話的メルヘンを世に出したのだ (高橋 2006: 88-114)。

「いばら姫」は、すでにペロー本によって広まったものをグリム兄弟が文芸として書きとめるという、半分は識字的文化だったのだ。口承的な「民話」とされるものが、実際は途中で文字化されたものによって媒介されるというのは、中識字時代ではごく普通のことと考えねばならない (日本の民話とされていたものも、起源を探ると中国の文献に行きつくものがある等)。さらに重要なのは、「文字化されたメルヘンは、もはや口承文芸ではない。……口承文芸が文字化されたメルヘンとして固定化されてしまうと、まるでその代用品であるかのように創作童話が数多く生み出されるようになった」(P.22) と高橋もいような状況である。現代日本の「妖怪」マンガのように、識字的で模倣的な「民話」が多く創作される、という状況がうまれるのだ。これはまた、以前からウォルター・オングが強調していたような、(ホメロスのように) いったん文字化された話は「口承文学」などではありえないという本質の問題と裏おもての関

係にある。識字的な民俗学の始まりが、非識字的な民俗の終わりの始まりという逆説がここで成立した。

グリム兄弟という高度のインテリで、時代感覚を持った識字人が、中識字時代の後期に、庶民の口承的な文化を掬い上げようとした熱意について、筆者は次のような意味で興味がある。1) 内外からの政治的・社会的圧力で、優越していた識字的文化に危機感が生まれたとき、下層の非識字的な文化、つまり民俗文化に関心を持つ人たちが現れる。2) そこで民俗文化に求めたものは、みずからの文化の純粋な古代を識字的に想定するという「神話」志向があった。3) 民俗文化が文字によって書き留められると、それは民俗文化特有の融通性を失って固定化される。民俗文化が識字的にからめとられる度合いが進んで、それは一種の識字文化になる。4) 採取されたとき、それ(民話)は多くの場合、それ以前につくられた文字的な記録に影響されている(起源がある)。

II. 平田篤胤

民俗文化に自己社会の古代、あるいは原型を見ようとする神話的思考は、江戸時代の国学者の思考のなかにも見いだされる。とくにグリム兄弟と時代を同じくする平田篤胤(1776-1843年)は、古事記などのテキストの解釈にとどまらず、実際に「仙境」へ飛遊したという寅吉という人物を長期にわたってインタビューして、『仙境異聞』という報告書を書くなど、民俗への関心が顕著であった。かれは仲間の江戸の知識人とともに、山人(仙人、天狗)が住む山に往復したというこの15歳ほどの少年に、異様なほどの熱意をもって仙境の習俗や環境のことを尋ねている。篤胤は『霊の真柱』において師と仰ぐ本居宣長にもあえて反対し、人は死後、宣長の言うようなけがれた黄泉に行くのではなく、大國

主神の支配する幽冥界に行くのだと主張した。そこは生者の世界のパラレル・ワールドで、こちらからは見えず、向こう側からだけ見えるというのだ。篤胤が執拗に寅吉に仙境のようすを質したのは、寅吉がその世界に行ってきたと信じたからだ。このふたりの間の相互信頼は、次のようなちょっとした挿話にもうかがえる。篤胤が時折、毛抜きで鼻毛を抜くのを見ていた寅吉が、鼻毛は抜かないほうがよいという。篤胤が理由を聞くと、「鼻毛の長く生えいづるは長命の相なれば、必ず抜くべき物に非ずと師説なり。師(山人のこと)の鼻毛は甚だ長く、中にも鬚と混じふばかりに長きが、二穴より五六本づつ生え出で有るを、甚だ大切に為さるるなり」といった具合だ(平田2000:120)。

それにしても寅吉は能弁で、その話は「仙境」(筑波山塊にある愛宕山あたり)の妙にくわしい生活様式の報告と、誇大な空想(空中飛行で仙境のみならず、唐天竺まで行き来したなど)が混じっていて、現代の読者にはチグハグの感は否めない。寅吉の話の内容を詳細に検討した今井秀和は、そのソースとして、その地域に盛んだった修験道の修行者から得た知識を想定している。それに加えて、あきらかに書物(仏教や儒教)からの知識があるが、それも寅吉の篤胤ら江戸知識人との長い付き合いとやりとりから、それと知られずに手に入れたと推定している。総じて寅吉の話は、出所のあいまいな「世間話」の域にあるのだ(今井2019:36)。聞き手の篤胤の方には、幽冥界としての「仙境」の話を構想する独自の必要性があったのだが、語り手の寅吉にも仙境を語りた深い動機が見えるのは非常に興味深いことである。子安宣邦はつぎのように言う。「寅吉に迫る篤胤の熱意は……己のもっている幽冥界の観念の裏付けと、その拡充をめざしたものであり、寅吉と篤胤の間には単なる質問者と回答者との関係ではないような雰囲気を作り出されている。そこでは寅吉はあたかも篤胤の観念の木霊のごと

き応答をする場合がしばしばある」(子安1972:26)。

つまり、はっきり言えば、篤胤と寅吉は仙境を語ることで一心同体だったのだ。どうしてそういうことが起きるか。筆者がここで思い起すのは「文化ブローカー」という存在だ。これは「境界人」の一種で、その文化的境界の両側に通じた性質から、両文化の媒介役を果たすことができるのだが、そのなかでも知的で、活動的な人物は、単なる通訳以上の、操作的で創造的な働きをする者がいる。たとえばアフリカの植民地状況の中で、いち早く教育を受けた現地人のなかには、現地人一般の意識や意見をたくみに植民者につたえることで、政府と現地人の両方から信任をえるリーダーがうまれた。あるいは、キリスト教のアイデアをいち早く感知した者のなかから、呪的でシンクレティックな「預言者」とよばれる宗教家が現れた。篤胤と寅吉の場合はおなじ江戸時代の日本文化に属してはいたが、篤胤は学者的識字文化、寅吉は民俗文化という「二層」文化の接点における境界人だった。そして、かれらは二人でひとつの「文化ブローカー」役を果たしたのだ。

Ⅲ. 菅江真澄

グリム兄弟と平田篤胤の類似点は、民俗の中に、つまりそれまで記されてこなかった文字世界の外に、国の本来的な姿が残されているという「神話的思考」である。その背景には国家的、民族的な危機感、つまりナショナリズムがあった。グリム兄弟の場合は、フランスとのナポレオン戦争での敗北があった。篤胤の場合も、師である宣長などよりも強い、西欧的な学問力や外交力への危機感があった。そうした篤胤を折口信夫は日本民俗学の祖と考えた。折口もまた神話的思考の持ち主だったので、それは当然のことといえよう(斎藤2014)。対照的に、柳田国男は菅江真澄

(1754-1829年)を日本民俗学の祖として推している。この二人に共通した関心が、神話的というよりは散文的、即物的である点で、これもよく分かる話である。

菅江は三河に生まれ、30歳ごろから旅に出て、信濃から東北に入り、さらに北海道に渡って約4年滞在してアイヌとも交流し、再び東北に戻り、晩年は30年近く秋田で暮らした。故郷を出てから46年間、一度もそこに帰ることなく、旅人として生涯をおえた。かれの三河からの「出奔」には謎が多く、こうした長い旅の動機は推測しかできていないが、かれが書いた大量の日記には、各地の旅と滞在の様子が細かに記されている。それは「遊覧記」としてまとめられ、出版されたが、柳田はそれを次のように評している。「真澄遊覧記という名称は、久しく我々も踏襲しては居たけれども、この紀行の大部分は遊覧記を以て呼ばれるべきもので無かった。その特長は何に存在するかといへば、第一に世に顕はれざる生活の観察である。あらゆる新しい社会事物に対する不断の知識欲と、驚くべき記憶である。小さき百姓たちへの接近である」(秋元2022:9)。体を痛めていた真澄は各地で湯治にいそしみ、また神社仏閣の参拝もつねに心がけていた(たとえば、平泉旧跡などは詳細な記述がある)。こうしたことは、江戸時代の遊覧の典型であるが、他方、関所など通行規制の厳しかった時代の、通行許可を得る庶民的知恵でもあった。

「奥のてぶり」(1794年、寛政6年1~3月)(『菅江真澄遊覧記3』)における下北の田名部(むつ市)の記述をみると、まず、1月1日がまだ暮れのみそかとして人びとが忙しくしている様が描かれている。これは藩主の遠い祖先による、元旦の1日伸ばしのしきたりが庶民にまで伝わったからという。したがって1月2日が元日である。たくさんの人びとが群れをなして、あるだけの神社を拝みあくる。こういう始まりで上北の農村の正月

風習が、お飾りや、獅子舞や、食べ物や、雪の風俗が淡々とのべられていく。他方、かれはみずから「世の白狂ひ」といい、変わった形の木臼や、使い古した木臼などを絵にかき、それに名前を付けようとするほどの愛着ぶりをしめた（『遊覧記4』）。かれの場合、民俗や民具への細かい観察だけではなく、どこへ行っても山や海や溪谷などの「景色はまた格別であった」という感想がいつも並んで述べられている。つまり、それぞれの場所で人びとの生活と景観がいっしょにまとめて記述されている。逆にいうと、風俗や民俗もまた景観の一部のようにも見える。あえて篤胤と比較すると、菅江が北日本を歩き回ったのは、別の意味で「異界」（つまり民俗世界）を取り込むことだったといえる。かれの憑かれたような旅の様子も独特である。たとえば、寒さに震えながら、あくまでも雪の山道を進んで次の村まで進もうとする情熱がどこからくるのかと不審に思えるほどである。

他方、どんな辺鄙な場所でも、かれを泊めてくれる住民がいる。そうした人びとの暖かい交流がある。かれは人に親しまれる性格だったのは確かだが、薬草の知識を持った薬師だったことも、人びとに受け入れられた理由になった。彼にはまた、柳田に凡庸だと評された五千首を超える和歌が残されているが、これはゆく先々にいた文人との交流の重要な手段だった。そもそもかれの日記は、ひとに見せるために書かれていた。たくさんの挿絵も同様に、見知らぬ場所でみずからの正体を示すには好都合だった。日記をみて気づくのは、旅先の多くの場所で、文人、僧侶、医者、地主のような知識人に迎えられていることだ。この時代、地方にも識字人のネットワークがすでに存在していたのだ。篤胤の文化プロカー的な民俗学に対して、より文人的な菅江のそれは、たしかに柳田民俗学に近い。

菅江が蝦夷地を目指した理由についてははっきりしないというが、それを熱望していたのは確かだった。かれの旅全般が「万葉など

の世界」を求めて北日本を旅したという見方もある。しかし言葉のちがうアイヌまで探訪したことを重く見れば、それには否定的になる。菅江の即物的な「民俗学」は、篤胤の神話的な「民俗学」とは、およそ性格が違う。筆者が興味深くおもうのは、この二人が、ほぼ同じ時代に、異なった方向からではあるが、「民俗」つまり下層の非識字的文化につよい関心をもったという事実である。グリム兄弟にも言えることだが、筆者のいう中識字時代の後期になると、識字的階層の一部に非識字的文化、つまり民俗への関心が深まる。書かれた文化の立場から、今まで書かれていなかった文化、つまり庶民文化にまで目が届くようになった。それは菅江のように、一国の文化全体といった知識的地平の拡大という状況でもあるだろう。ここに大きな潮流として、識字層が非識字層の文化を飲み込みはじめたことが認められる。識字層の拡大が、庶民文化（民俗）を含めての総体的文化という、「国民」文化意識の芽生えが認められる。

B. アンダーソンは植民地を経験したアジア諸国で、国民意識の成立にプリント・キャピタリズム（新聞など）の識字的役割を強調したが、日本では少しちがった形で、江戸時代後期にそれが起きていた。筆者の考える「総識字時代」というのは、日本でいえば明治維新以降の識字の大衆化（公教育、商業ジャーナリズム、出版の隆盛にあたり、それらはもちろん交通、産業、官僚的行政といったインフラの発展に支えられていた）による。しかし、江戸後期にはすでに総識字時代の兆候が表れていた。そのひとつが篤胤と菅江に代表される初期的「民俗学」なのだ。

IV. 総識字時代の民俗の行方

——ポップミュージックと商品広告

総識字時代の大きな一つの特徴は、二層式の文化構造（上層の識字の高文化、下層の民

俗文化)が消滅することである。それはいくつかの側面から観察できる。

- 1) グリム兄弟がドイツの文化的ナショナリズムを体現していたように、日本の国学や「新国学」や民俗学がナショナリズムの一端を担っていたというのはよく知られた事実である。今までの二階建ての文化が、一階建ての国民文化へと変身しはじめた。
- 2) それは中識字的な(古代・中世的な)感受性や民俗が終焉することを意味する。
- 3) ただし、「民俗」は小地域を越えたナショナルな性質をもつ郷愁として、観光(民俗村)、民芸(おみやげ品)、料理屋(郷土料理)などに模擬的に生き残る。いわゆる、創られた伝統である。
- 4) あるいはもっと積極的には、非識字的な民俗が識字文化に吸収される過程で、従来の高文化を活性化する。
- 5) 20世紀も半ばを過ぎると、ラジオ、テレビ、インターネットといった電子メディアが識字化をさらに促進し(脱脈絡化の仕上げ段階)、バーチャルな大衆文化へと進み始めた。

筆者のこうした識字をめぐる歴史観はとくに目新しいとは思わないが、以下にいくつかの例をあげて総識字時代のイメージを述べてみたい。

現代のポップミュージック(ポピュラー音楽、大衆音楽)とはマスコミ、マスメディアにのった音楽で、商品として売るために作られた音楽であるが、中村とうよう(1999: 98-)によれば、それは根無し草的である。なぜならその消費者はあちこちに散在していて、大方は不可視的存在だからだ。そのうえポップミュージックの制作者側からみれば、そうした消費者は多分に気まぐれでもある。それに対して民俗音楽(民謡、フォークミュージック)には、背後に共通の文化をもったコミュニティがある。民俗音楽から出てきたミュージシャンは、(アメリカの)商業主義

のレコード会社によって世の中に押し出される。民俗的根っこをしっかりとったものはよいが、レコード会社の拡張主義に乗せられたものは墮落する。アメリカのポップミュージックは、つねに業界が歌手たちと聴衆の間に立ちはだかっているために、歌手たちは自分自身の感覚で聴衆との距離感を測る能力を身につけられずにいる。その結果、自分自身の心情だけを一方的に聴衆に押しつけることになる。たとえば、ロック歌手の大音量の一方通行がそうだという。企画担当者のアイデアだけで、ぼっと出されたレコードが、当たれば大儲け、はずれると返品の手となるような状況になる。

筆者の観点からいっても、総識字時代の典型的な文化のひとつであるポップミュージックが、民俗音楽と以上のような相克の関係があるという指摘は重要である。たしかにアメリカの場合は、民俗音楽の中にアフリカ系の黒人音楽がふくまれていて、その「主流的白人音楽」への対抗や影響については、すでに数多くの論及がある。

似たような状況は、日本の「演歌」の成立についても言えるようだ。輪島裕介(2010)によれば、今では「日本の心」とされる演歌(あるいは艶歌)も、そのように観念化されたのは比較的最近のことである。戦後、コロムビア、ビクター、ポリドールという外資系レコード会社が、最新の録音機器を携えて日本にやってきた。レパートリーも多くのアメリカ系ポップのカバーがあった。そして作者、歌手、演奏者をすべて、「会社専属制度」に従属させた。そこに変化が生まれたのは、昭和40年代のグループサウンズのブームからである。

フリーランスの作詞者が現れ、専属制度が解体し始めた。同時にテレビの影響力が増大し、芸能プロダクションの力が増大する。1970年代になると、フォーク、アングラなど多様な「ニューミュージック」が全盛となる。これに対抗するように、和風の歌謡曲が

さまざまなスタイルをとって現れる。民謡風の「田舎調」、洋楽風の「股旅物」、声のつぶれた「浪曲風」、三味線流しの伝統、芸者などの「お座敷調」、そこに異国風、都会風の歌謡曲もくわわって、そのなかから「演歌」という名でまとめられるに至るジャンルが形成された（「演歌」という言葉自体は明治時代にもあった）。それは最初にメディアで導入された輸入的、洋風のポップミュージックに対して、民俗的で和風なポップミュージックが存在することの主張である。アメリカとはやや異なった形ではあるが、電子メディアにおけるポップミュージックの隆盛のなかで、かつての民俗音楽が単に埋没するのではなく、反発のモメントをもっていることがわかる。

現在のポップミュージックの特徴は、ラジオやテレビやレコードといった電子メディアによって拡散しているという間接性である。筆者のいう総識字時代というのは、要するに識字制の横溢ということに過ぎない。それは電子メディア時代に入っても同様であると考えられる。テレビの画像は同時性を保証するものではないし、たとえライブ画像であっても、その世界は文字による手紙の伝える情報と同様に、視聴者の居る場所（自室）の情報の脈絡からはずれているだけでなく、視聴覚的にも電子メディアを媒介にするという意味で直接的ではない。しかし、かつてのメディア論の泰斗、マクルーハンはその逆をいった。電気の持つ同時的性格によって、距離感がなくなり、交流の時間が一瞬になった。それはちょうど電子的な中央神経組織をもったようなもので、その結果、経験の「統一場」ができた。電気・電子メディアの時代は、未開の文化的状況（生の声の届く範囲の居住村）の再来である「地球村」が生成する、と書いた。もちろんこれはかれの好きなメタファーのひとつであるが、かれにはもうひとつ「機械の花嫁——産業社会のフォークロア」というメタファーもある（「機械の花嫁」とは乗用車の見立てである。cf. マクルーハン 1991）。

いったいかれは何に注目したか。マルクスは「商品」を資本主義時代のフェティッシュだといったが、マクルーハンは「商品広告」を資本主義時代のフォークロアだというのだ。果たして広告のどこに民話的な想像力が働いているだろうか。

かれは「民（フォーク）は民話（フォークロア）の成立過程に全く関与していない」というテーゼ（C.B. ルイスのもの。筆者のいう「民俗の終焉」の裏返しの表現になる）を借りてきて、産業社会人のフォークロアは、実験室や、スタジオや、広告代理店の職人に源を発しているとする。かれらは、機械化と大衆化によって無力にされ、分断された産業社会人を、「セックスとテクノロジーと死という不可思議な結びつき」（マクルーハン 1991：244）による広告やTVや映画によってあやつる。かれらは民衆の欲望と空想を探りながら「フォークロア」（ただし識字的である）をつくるが、その収集をする者ではない。マクルーハンが既に存在しない『ライフ』をふくむ1940年代からのアメリカの大衆雑誌や新聞における、かれらの作った大量の広告写真や広告文を引用しているのには理由があるだろう。アメリカは世界で最初の、大量生産、大量消費の「ブーム」がうまれた国である。そこは電子的膨脹をする「地球村」の原形であり、あらたなフォークロアや神話が発生する豊潤な下地があったのだ——メディアが変わればメッセージも変わる、といったマクルーハンの言説にしたがえば。

V. トライバリズムと エスニシティ ——民俗との関係

総識字時代の民俗の行方として、マクルーハンの「広告のフォークロア」は識字的で、かつバーチャルなものである。全体として広告には、かなりの一貫性と統一性が認められるとかれは言う。「この種の首尾一貫性はそ

の由来も効果も特に意識されたものではなく、いわば集团的夢とでもいうべきもの——」(マクルーハン 1991: 3)。それに対し、ポップミュージックにおける民俗音楽の水面下からの浮上というのはずっとリアルである。

これと対比して最後に筆者が検討したいのは、現代アフリカなどで「部族主義」とよばれている復古的現象である。筆者の考えを先回りしていえば、19世紀後半から西欧諸国の植民地的な識字文化の影響を受けたアフリカの諸地域では、日本の古代・中世、あるいはフィリピンのスペイン統治時代におけるような民俗文化、民俗社会は成立しなかった。というのは、アフリカを統治した植民地主義は、すでに産業革命を経験していて、圧倒的な機械力、機動力、識字的宣伝力をもって現地人社会を横断したからだ。たしかにアフリカ人のなかからエリートの知識人や官僚や宗教人も生まれたが、西洋化のスピードは速く、かれらとその他の一般人のあいだに文化的な溝ができるいとまがなかった。

具体的に例をあげれば、キリスト教の受容に際し西欧の正統的な教会の教えをそのまま受け取らず、それをアフリカの脈絡に合わせるかたちで独自の教義、儀礼、組織をつくった「独立教会」が、各地に成立したことがある。これらの宗教的潮流は、しかしながら、西欧に母教会をもつアフリカ人の主流(カトリック、諸プロテスタント派)にたいして全くの少数派で、広範囲の住民一般に共通する「民俗」宗教にはならなかった(中林 2013)。アフリカの呪術者や霊能者やハーバリストについても同様のことがいえる。かれらは病院などの西欧医学に圧迫され、活動の場を狭められた。それなりの生き残り策も講じているが、呪術性を強調すればサタン視され、呪術性を薄めれば、医学の補完物にされるという具合で、これも独自の「民俗」文化としての承認は今のところ受けられそうにない(中林 2007)。

こうしたアフリカの総識字時代における、伝統の抑圧と近代主義の優越という一般的な情勢のなかで、部族主義(トライバリズム)とよばれるものが全アフリカ的に活性化したことは、見逃すことができない潮流である。現代アフリカの政治的言説上での「トライバリズム」は中立的な語ではない。それは「ネーション」(国民国家)という正義をそこなう悪の根源である¹⁾。

次の文章はそうしたアフリカの状況をウガンダのある知識人がコメントしたものだ。

「そこで私は同朋に言いたい。トライバリズムとエスニシティが個人(政治的リーダーのこと)に結晶すると、憎悪に火をつけ、われわれの兄弟姉妹にたいする絶望と宿命の思いを植えつけるものだ。もっとも、このことはウガンダにかぎったことではなく、あらゆるリーダー、とくに国の長が特定の地域の出身だと見なされる場合、よく起きることなのだが。ナショナルな統一と調和に代わって、トライバリズムは混乱をつくりだして、火に油をそそぐことになる。……トライブは自然で無害な現象である。しかし、トライブがトライバリズムへと変身すると、それはセクト主義という強烈なしろものになり、その向かう道にある全ての良いものを破壊し尽くす。——私の主張の一つは、読者に世界中の全てのひとびとの部族とエスニシティの起源と長所というものを啓蒙することだ。また、全能の神が決定したところの、われわれは何人であるか、どのトライブか、どんな希望があり、どういう肌の色かを、われわれは選択できないことを啓蒙することだった」²⁾

長い文章から抜粋したので、少々断片的になったが、かれの趣旨は、まず、トライブとトライバリズムを区別する。つまり、トライブは生まれつきの帰属的な性質であり、本来、無害なものだと考える。そして、トライバリズムとは、トライブを政治的リーダーが個人的に悪用することで、国とひとびとに多大な害をあたえるセクト主義になったと批判

する。一見、何でもないような文章であるが、筆者の目から見ると、現代のアフリカ人の部族意識への背反する悩みを強く反映している。

部族とはもともと植民地以前に存在した政治的集合をさすもので、王国の形もとれば、首長制社会もあるし、氏族などの無頭的なグループの集合体もあった。部族はしばしば他部族を侵略、略奪した。その部族内部で互いに結婚し、ほぼ共通の言語を使い、領地を流動的に占有していた。しかし現在の部族主義として非難されるのは、かなり不定形なもので、もっぱら国内政治における自民族優先と目される行為である。それはまず、どこの部族から大統領を出すかという競合から始まり、大臣以下、政府の要職の配分といった人事権益がからむ。すると、資源の分配の不公平もおこる。国内に10や20の部族があれば、有力な部族間の競合にともなって、他の小部族との暗黙の連合もうまれる。そうしたものは、政党政治下では、複数政党間の政権争いとしても表れる。独立当初はこうした弊害を予見して、単一政党制をとった国も多かったが、実際には独裁と腐敗の弊害のほうが大きく、外部からの圧力もあって、今では多党制（つまり部族主義の土壤）へと移行している。国政選挙のさいに死者の出るような暴動はルーティン化している。さらに国軍の兵士の編成に部族的偏りがあれば、内戦の危険も生まれる。

アフリカの左翼知識人は、トライバリズムの根源は西欧の植民地政策の結果だとして、責めを西洋諸国に負わせるのが常である。もちろん、これは一理ある。なぜなら独立以前に、国民国家、ネーションの基礎をつくったのは西欧の植民地政策であることは明白だからだ。ただ、現在の国際・国内政治の根幹システムであるネーション・ステイツの欠陥を批判するのはたやすいが、しかしそこから抜け出すことは、EUでさえできているとは思えない。「国民」の基本的な要件は、憲法を

共有するだけではたりない。共通の「国民文化」（あるいは互助意識）によってそれが支えられなければ、うまく機能しない。前近代に民俗文化を時間をかけて形成しながら、それを国民文化に仕立て上げた西洋諸国（日本もこれに似ている）とちがいで、いくつもの部族的文化を集めて、一気にネーションをつくったアフリカで、国民文化が未成熟であるのは当然である。

アフリカの部族主義の困難さを理解するのに、前掲の評論で「トライバリズムとエスニシティ」という二語をあげているところに注目してみよう。エスニシティとは本来、社会的用語で、現代の多文化的な国家内における個別民族が、みずからの存在の独自性を主張するさいに持ち出す言語的、出自・歴史的、人種的、生活様式的（食べ物、衣装、音楽、儀礼、宗教等）特色である。エスニシティが前提にしている集団（エスニック・グループ）は、部族とちがいで、その住人はテリトリー、つまり「領地」的住地がない（日系アメリカ人のように）。この評者がエスニシティという語をもちだしたのは、アフリカのトライバリズムが世界各地で起きている問題、つまりネーションとナショナリズムへの対応関係が共通していると考えたからに他ならない。そこでかれは、本来無害であるトライブと（かれはキガ部族出身であることを誇りにおもうとも言っている）、国の政治にかかわるリーダーたちの利己的なトライバリズムを区別するのがひとつの解答だというのだ。

現今のトライバリズムの弊害を、政治的リーダーにのみに負わせるのは極論であるが、トライバリズムが伝統そのものではなく、ナショナリズムと関わることで生まれたと考えれば、それは大いに理解できる。その点でトライバリズムとエスニシティは確かに共通する。トライバリズムは、ナショナリズム内部の下位ナショナリズム、つまり「サブナショナリズム」なのだ（中林 2005）。そこでは、

トライバリズムが識字的な制度であるネーションに従属する形で形成された。一方、エスニシティとしてあげられる一連の特色もまた、ネーションに従属させられた「民俗」に似ている。ただ、本来のトライブは前識字的であり、他方、民俗は中識字的である。ネーションに包摂された結果、前者はトライバリズムととらえられ、後者はエスニシティととらえられた。この二つの差は、新しい識字化と、古い識字化の結果の違いでもあり、また、現代のナショナリズムにおける二つの異なった文化統合の過程を代表しているともいえる。

【注】

- 1) 実はいま、世界中で多くの「トライバリズム」による危険が叫ばれている。トランプ氏の「ホワイト・トライバリズム」、ヨーロッパで吹き荒れる「イスラム・トライバリズム」や、各地の地域紛争や人種紛争などを指し、それを「部族本能への先祖返り」とか、「文化に逆行するDNAの発現」などとも称される。人類学者のロビン・フォックスまで、それを「太鼓の響きへの郷愁」などといっている (Robin Fox 2011, *Tribal Imagination—Civilization and the Savage Mind*)。しかしこうした比喩的な言い方は、未完のネーション・ビルディングの苦悩をあらわしたアフリカ人の「トライバリズム」の本来の意味を誤解させやすい。
- 2) 元最高裁判事の Kanyeihamba 氏による “Tribe ‘juu’, tribalism ‘chini’” というコメント記事、ウガンダの Daily Monitor 紙、July 20, 2019, online

【引用文献】

Gorospe, Vitaliano, 1992, *Banahaw---Conversations with a Pilgrim to the Power Mountain*, Bookmark, Inc. Manila
 マクルーハン、マーシャル 1991、『機械の花嫁——産業社会のフォークロア』、竹内書

店
 秋元松代 2022、『日本の旅人 菅江真澄』、淡交社
 石井正巳 (編) 2018、『菅江真澄が見た日本』、三弥井書店
 今井秀和 2019、『異世界と転生の江戸——平田篤胤と松浦静山』、白澤社
 子安宣邦 1972、「平田篤胤の世界」『日本の名著 24 平田篤胤』、中央公論社
 斎藤英喜 2014、『異貌の古事記——あたらしい神話が生まれるとき』、青土社
 菅江真澄 1967、『菅江真澄遊覧記 3』、内田武志・宮本常一編、東洋文庫
 高橋義人 2006、『グリム童話の世界』、岩波新書
 中林伸浩 2005、「ブソガ『王国』の復活とサブナショナリズム (1)」『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇』25号、33-56頁
 中林伸浩 2007、「ハーバリストの現在——ウガンダ・ブソガにおける代替・補完医療化の政治」、『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇』27号、47-79頁
 中林伸浩 2013、「アフリカの植民地近代性——「宗教」の侵入について」、永野善子編著『植民地近代性の国際比較』、神奈川大学人文学 研究叢書 37、お茶の水書房、219-246頁
 中林伸浩 2021、「民俗の成立——中識字時代について (続)」『桐蔭論叢』44号、61-67頁
 中村とうよう 1999、『ポピュラー音楽の世紀』、岩波新書
 平田篤胤 2000、『仙境異聞、勝五郎再生記聞』子安宣邦校注、岩波書店
 輪島裕介 2010、『創られた「日本の心」神話』、光文社新書