

『紙芝居と〈不気味なもの〉たちの近代』

一柳 廣孝

まず最初に、本書をこれから読む方々に忠告。各章をつなぐ論理的整合性、連続性を考えてはいけません。まずはそれぞれの章に全力投球。頭をかきむしり、汗を流しながら読み込みましょう。そして読了後、おもむろに振り返ってみる。するとそこには、複数の場につながる「道」が、幾重にも張り巡らされた交通網が見えるでしょう。そして同時に、自分が迷子になったあの場所、この場所を確認することができるでしょう。

もの」とは何か。それでは、とりあえず序章から、本書の目的を確認していこう。

著者いわく、本書の目的は「嫌悪や恐怖の感情と他者の忌避や排除のかかわりあいに関する従来の理論を、近年の美学的権力論と精神分析的メデア論の成果をふまえながら、新たに問い直すこと」である。ここでいう「嫌悪や恐怖の感情と他者の忌避や排除のかかわりあいに関する従来の理論」とは、ケガレ論や異人論に代表される、人類学や民俗学における境界・両義性に関する理論をさす。現代社会における排除のシステムは、中心対周縁といった二項対立的な構図ですすでに説明できなくなっている。「内なる敵」「内部の外部」が発生している今日、従来の境界論はもはや適用できない。

では、旧態依然とした境界と両義性の理論を、いかに問い直すべきなのか。ひとつめの論点は「近代人の機械の作動による新たな境界について考えること」である。ここではクロード・レヴィ・ストロースのトーテミズムをめぐる議論、ジョルジュ・アガンベンの「人類学機械」をめぐる議論が補助線として採用される。

そして、ふたつめの論点は「従来の両義性に関する議論が、ケガレを媒介に聖と俗、他界と現世の二元的世界の関係を、常に循環論や交換主義で回避してきたことを問題提起したうえで、その二元的世界が自律しながら侵犯しあう仕組みを論じ」ることである。そこからは「タブーが神聖と不浄の両方にまたがり、その恐怖が畏怖と嫌悪の両方を伴うところの感情規制」が明らかになるだろう。かくしてジグムント・フロイトの「不気味なもの」が、ジュリア・クリステヴァの「おぞましいもの」II アブジェクシオン論が、そしてフリードリヒ・キッターの精神分析的メデア論が浮上する。著者はキッターを援用しながら、次の

ように言う。「不気味なもの」とは、われわれの精神が自らの分ドッペルゲンガー身を恐怖の対象として切り離しながら、自我を幻視する心的メカニズムのことであり、その自身と自身のコミュニケーションの物質的な基盤こそが記号やメディアである」と。たしかにこ

うした視点から見れば、紙芝居は著者にとって絶好のターゲットだろう。紙芝居という場、演者、聴衆、その発生形態、テキストの表現、これらすべてが「不気味なもの」を表象するメディアそれ自体と言えるからだ。

しかし著者が紙芝居に注目するのは、必ずしも精神的メディア論にもとづく関心からだけではない。著者はベンヤミン「歴史の概念について」の一節、「歴史はあくまで構成の対象であり、構成の原理は均質で空虚な時間の連続を打ち砕いて、過去の「現在時」(いま—ここ)を取り出すことである」を引用しつつ「たいていは失敗に終わりながらもときには状況を打開したり構造を革新したりするきっかけをもたらすことへのメシア的な信頼、それが民衆とその文化を見つめようとする者にとつての

根拠」であると述べ、本書にとつての民衆文化こそ「紙芝居」なのだと言言している。そして、このような著者が民衆文化に向けてる眼差しの背景には「伝統的共同体から排除され、近代資本主義や近代国家によつて捕捉された生」への関心が存在する。

かくして、第一部「紙芝居はどこからくるのか」が始まる。大恐慌に襲われた一九三〇年、東京に紙芝居が出現し、たちまち大流行する。著者はこの紙芝居の原点を明治時代の紙人形芝居(うつつし絵、立絵)に見いだし、さらにそれが「絵咄し」へと変遷する様相を追うとともに、紙芝居の流行にともなう悪影響を問題視する上からの圧力と、教育紙芝居や福音紙芝居、新興紙芝居に代表されるような、紙芝居を教育・教化の手段として利用を図る動きとを丹念に叙述する。

ここでの叙述の特徴は、生活史へのこだわりである。著者は言う。「史料や聞き書き資料の実証的研究はもとより、その因果関係やコンテキストの読解をも超えて、社会的なものの全体性を制度化された秩序と

不気味な活力を秘めた周縁的なもの、深層的なものとの緊張を通じて動態的に捉える視点が必要である」と。こうした視点にもとづく叙述によつて、紙芝居という場が立体的に立ち上がってくる。

さて、紙芝居は動態的な歴史の場であると同時に、物語Ⅱテキストとして読者の前に提示されてきた。テキストとしての紙芝居。それは前時代の、または同時代の多様なコンテキストによつて編まれた織物である。つまり「一つの作品のなかにひとつの生のなした全作品が、全作品のなかにその時代が、その時代のなかに歴史経過の全体が保存され、かつ止揚されている」。こうした点を明らかにするために著者が選んだのは「墓場奇太郎」である。第二部「物語とメディア」では、「奇太郎」と「桃太郎」というふたつの物語の形態を比較し、表現の下に隠された本質を探る。さらに「奇太郎」物語が紙芝居から貸本マンガへと移行する時期に、マンガになった作品とならなかった作品とを比較し、紙芝居というメディアの本質について考察を進めている。

このプロセスのなかで明らかになったのは、たとえば紙芝居というメディアの特性である。音声言語に媒介され、それと連繋

しながら、キャラクターが変化と形象化を繰り返すこと。物語と作画の結びつきが緩やかなために、プロットの一貫性が保たれにくいこと。そして、演者の〈声〉がきわ

めて重要であること。こうした特性が、紙芝居からマンガへの移行にも大きく関わってくる。水木しげると竹内寛之による、ふ

たつの「鬼太郎」物語を対比することで見えてくるのは「画像をめぐる口承性と文字性のせめぎ合い」「音声と文字との、絵に

接近する仕方の差異」なのだ。

以上が紙芝居をめぐる具体的な分析であるとするれば、第三部（「不気味なもの」たち）は「序章の問題提起と論点を学の歴史的

文脈を復元しながら、学説史を通して」考察を深める試みである。いわば、冒頭に記された問題提起に対する、理論的な検討

のパートということになる。第三部は、三つのパートから成る。「怪奇の近代」「不気味なもの」をめぐる問題系」そして「越

境するローカルなもの」である。第三部に ついては、各パートごとに紹介しよう。

まず「怪奇の近代」。ここでは柳田国男「遠野譚」に「起伏して絶えざる流れの水上」から「まぼろしの歴史」を志向する方法が示されているとし、同時に「広遠野譚」にフロイトの影を見いだす。そこで著者は民

俗学の黎明期、柳田国男「遠野物語」の成立期に遡り、「遠野物語」をめぐる文脈と人脈に、一九一〇年前後の文壇における怪

談ブーム、伊藤嘉矩の台湾原住民に関する人類学研究が存在することを押さえ、やがてそれが山人や荒ぶる神の考察を通じて柳田の暴力論につながることを示唆すると同時に、フロイトの「死の欲動」理論との接続を図る。こうした柳田とフロイトの検討から、著者は「身体と精神、あるいは主観と客観のズレ（＝「意図せざる結果」という運命性のために、生成それ自体の内に崩壊の要因を抱え込んでいる」近代文明の運命を見いだす。柳田もフロイトも、このような文明のあり方に深くコミットしていた。「文明が内包する本源的な不確実性を

めぐる精神史ないし思想の裾野では、柳田国男とフロイトはそう離れた場所にいたわけではない」のだ。

ついで「不気味なもの」をめぐる問題系。著者がまず問題にするのは、民俗学それ自体に内包された問題である。一九三〇年代、

国民国家による統合が、国体論や天皇制を媒介にして民衆生活の内部に深く浸透しつつあった時期に、組織化と体系化が進められていた民俗学は、美学化する。美学は、

やがて政治化する。その政治性が、民俗学に方法的なナイーブさをもたらした。民俗学をきわめて古い時代から連続するものとして扱い、深層的な構造を持った基層文化と捉える民俗学は、民俗の伝承を超歴史的に想定し、変革に関しては軽く流してしまう。

民俗学は学問自体が歴史状況に絡め取られ、その結果、学問のイデオロギー性に無自覚になったと、著者は言う。

このような民俗学の問題に著者が対置させるのは、安丸良夫の実践である。安丸の論考から「一見すれば平板な日常態として存在している社会的なものが、じつは絶え

めぐる精神史ないし思想の裾野では、柳田国男とフロイトはそう離れた場所にいたわけではない」のだ。

ついで「不気味なもの」をめぐる問題系。著者がまず問題にするのは、民俗学それ自体に内包された問題である。一九三〇年代、国民国家による統合が、国体論や天皇制を媒介にして民衆生活の内部に深く浸透しつつあった時期に、組織化と体系化が進められていた民俗学は、美学化する。美学は、やがて政治化する。その政治性が、民俗学に方法的なナイーブさをもたらした。民俗学をきわめて古い時代から連続するものとして扱い、深層的な構造を持った基層文化と捉える民俗学は、民俗の伝承を超歴史的に想定し、変革に関しては軽く流してしまう。

民俗学は学問自体が歴史状況に絡め取られ、その結果、学問のイデオロギー性に無自覚になったと、著者は言う。

このような民俗学の問題に著者が対置させるのは、安丸良夫の実践である。安丸の論考から「一見すれば平板な日常態として存在している社会的なものが、じつは絶え

めぐる精神史ないし思想の裾野では、柳田国男とフロイトはそう離れた場所にいたわけではない」のだ。

ついで「不気味なもの」をめぐる問題系。著者がまず問題にするのは、民俗学それ自体に内包された問題である。一九三〇年代、国民国家による統合が、国体論や天皇制を媒介にして民衆生活の内部に深く浸透しつつあった時期に、組織化と体系化が進められていた民俗学は、美学化する。美学は、やがて政治化する。その政治性が、民俗学に方法的なナイーブさをもたらした。民俗学をきわめて古い時代から連続するものとして扱い、深層的な構造を持った基層文化と捉える民俗学は、民俗の伝承を超歴史的に想定し、変革に関しては軽く流してしまう。

ず崩壊の深淵をのぞみながら構成されている構築物としてあること」「社会はすべてカオスと向かい合った構成物」であることを読み取る著者は、構築物としての社会を揺り動かし、二元論の世界観に揺さぶりをかけるために、ヴィクター・ターナーのコムニタス論、メアリー・ダグラスの汚穢論などを經由して、クリステヴァのアブジェクシオン論に至る。「私」と「他」の境界をめぐるともラディカルな発生論」であり「そこで生じる恐怖の原初的な発生論」であるアブジェクシオン論は「混沌と破壊と暴力という権力の問題」と同時に「記号の生成をめぐる言語の問題」を突きつけてくる。

このアブジェクシオンをケガレ、不気味なものと繋げる議論のなかで、あらためて二元論をどう乗り越えていくか、と問いかける著者は、序章でも言及していたアガンベンのホモ・サケルをめぐる政治神学、キツトラーのドツベルゲンガーをめぐる文学心理学・メディア論を招来するのである。

そして「終章 越境するローカルなもの」で著者は、従来の境界論の空間認識におい

て決定的に欠落しているのは「道」という発想であると述べる。「境界論に根本的に欠落しているのは、交通する空間を捉える視座であり、だからこそ境界領域の曖昧性は、希薄でうつろな空間ではないのだ。それは、都市ないし近代性そのものには肉薄できない」と主張する著者は、あらためて「交通する共同体をどう捉えるか」と問う。著者は言う。「われわれの生は、やむなき「人類学機械」の作動によって剥き出しにされながらも、いつか訪れるだろう救済を信じて、「道」をこじあけるしかない」「内でもあり外でもあるような、閉じられたようである新しい「境界」を見極めることなしに、それらへの「道」に立つことはできないのだ」。

おそらく、ここまで進めてきた本書の要約は、要約の体をなしていないだろう。あくまで右の記述は、評者が苦心惨憺しつつ紡ぎ出してみたコンテキスト、本書を読解するうえでの一時的な「道」のひとつに過ぎない。本書が直線的な論理展開や重層的

な論の重なりをそれほど重視していない、もしくは意図的に拡散させていることについては、すでに冒頭で述べたとおりである。「あとがき」のなかで著者は「紙芝居の現場の話とメタレベルの議論の間に多少飛躍があるかもしれない」と述べている。多少、ではないと思う。また「精神分析と権力論で民俗学と人類学の境界論を思い切り内と外からこじあけ、その曖昧な両義性を取っ払おうと意図した」とも述べている。飛躍の理由は、恐らくここにある。そしてそれこそが、本書の何よりの魅力でもある。境界を越境し、異質な場と空間を繋げ、交通する空間としての「道」を際立たせること。読者はおのずから「道」を歩む。そして行き先で迷子になり、途方にくれる。この眩暈のような感覚の向こうに、著者の眼差しは据えられているのだ。

最後に。はたして「不気味なもの」は、どこにいた／いるでしょうか。

(二〇〇七年、本体三四〇〇円、青弓社)
(いちやなぎ・ひろたか／横浜国立大学)