

論 説

移民コミュニティの祭りと「異国フェス」 聖なる対象としての民族・国家¹⁾

猿 橋 順 子*

1. はじめに

タイフェスティバル、ミャンマー祭り、フィリピンフェスティバルのように国名を冠した祭りやフェスティバルは日本各地で開催されている。筆者が確認した範囲で、2016年には代々木公園（東京都渋谷区）だけでアイルランド、インド、インドネシア、カンボジア、スペイン、タイ、ネパール、ブラジル、ベトナム、ラオスそれぞれの国名を冠したフェスティバル²⁾が開催される。

類似のフェスティバルを見回してみると、国より広範な地域名を冠するもの、あるいは国内の一部地域名を冠するものと広がりがある。前者の例は西アフリカ諸国が参加するアフリカンフェスティバル³⁾、中近東諸国を広く網羅するアラビアンフェスティバル⁴⁾などがある。台湾フェスティバルやハワイフェスティバルは後者の例と言えよう。フェスティバル名称が謳う対象範囲には、世界や地球、国際といった語を冠するものもある。その中には当該自治体に暮らす外国人が主役となり、出身国の文化を紹介し地域内の交流や相互理解を深めるも

* 青山学院大学国際政治経済学部教授

- 1) 本研究は JSPS 科研基盤 (C) の助成を受けた研究プロジェクト「多言語公共空間の形成とコミュニケーション秩序」(16K02698) の一部である。
- 2) 祭りとフェスティバルは同義か、イベントは祭りとは別物か、といった議論は語義的な問題だけではなく主催者や参加者の主観的意味にも依る。本稿ではいずれも緩やかなつながりを帯びるものと捉え、それぞれの語られ方、談話資源としての機能に注目する立場を取る。
- 3) 代々木公園にて開催。詳細は後述する。
- 4) 代々木公園にて開催。通称「アラフェス」。

のから、国際開発援助など地球規模での課題に取り組む、NPOの活動紹介や啓発活動⁵⁾といったものまで、その趣旨と構成国は様々である⁶⁾。

音楽、ダンス、料理などの文化範疇をフェスティバル名称に掲げ、複数の国を寄り集めるものもある。サルサというキーワードを中心に、音楽、踊り、食と緩やかな広がりやを積極的に演出するサルサストリートフェスティバルや、メキシコ発祥ながらペルー、ブラジル、チリ、キューバ、アルゼンチン、アメリカなど広くアメリカスの音楽と食文化を楽しむことを目的としたシンコデマヨ(Cinco de Mayo)がその例である。

これらのフェスティバルには、20年以上の歴史をもつものから、最近始まったものもある。存続できなくなったものや、数年の停止期間を経て復活するものもあり、近年の増減傾向は分からない。継続される中で名前と実態が合致しなくなっている事例も見られる⁷⁾。フェスティバル開催の主旨は、日本と当該国の外交関係、市民レベルでの交流・相互理解、地域社会と移民社会の共生、観光誘致などの商業機会、当該国出身者にとっての文化伝承、エンターテインメントと多岐にわたる⁸⁾。目的がひとつに集約されないこともフェスティバルと祭りの場がもつ特性のひとつと言えよう。

対象範囲と目的、歴史において固有なこれらのフェスティバルに共通するのは、公園、広場、商店街、運動場、公民館など公共空間で実施される点である。

5) 一例として、2015年に25回目を迎えたグローバルフェスタは国際協力に携わるNGO、国際機関、大使館、企業などによるブース展示、ステージイベント、ワークショップ、スタンプラリー、写真展などを通し国際協力への理解促進を目的としている(外務省2015)。

6) たとえば2016年に20周年を迎えるよこはま国際フェスタは日本に暮らす外国人との多文化共生と対外的な国際協力の両方を盛り込んでいる。

7) 「フェス文化」の先駆けと言える野外音楽フェスティバルの運営過程に携わった経験をまとめた菊地(2004)は、名称によって多くの人が抱くフェスティバルのジャンルのイメージと具体的な内容とのずれから生じる批判や議論があることを指摘している。菊地(2004)は、そうした議論の中でフェスティバルが培うべき「こだわり」(たとえば、定禅寺ストリートジャズフェスティバルの場合は「ジャンルとしてのジャズにこだわらない」(p.185)というこだわり)が精査されていくと肯定的な見方を提示している。

8) たとえばチャリティの名目で実態が大きくかけ離れているなど、悪質な事例も皆無ではないことを付記しておく。

寺社の境内が会場となることもある。これらの場に期間限定で異国の文化が持ち込まれる。そして基本的には入場無料⁹⁾で誰でも参加することができるというのも共通点のひとつである。

これらのフェスティバル類はそれぞれ異なる国・地域の文化を持ち込むのであるから、当然それぞれが全く異なって見えてもよいはずなのであるが、相互の類似性が顕著に印象付けられることが否めない。フェスティバル開催前に発行されるチラシの構成、当日来場者に手渡されるマップ類、ステージのタイムテーブル、料理を提供する屋台の天幕、ブース前で繰り広げられる威勢の良い呼び込み、SNSによる情報発信やページ構成などは、全く異なる国名を冠したフェスティバルを類似と印象付けるに十分である。そこで、本稿では様々な国名、地域名、外来の文化名を冠した、野外で行われる公開型の祭り・フェスティバルを便宜的に「異国フェス」と総称し、そこに見られる傾向を探求することを目的とする。

これら「異国フェス」に共通して見られる傾向や特徴は、SNSの普及やサブカルチャーの探求、ポストモダニズム、商業主義、グローバル化など現代社会を象徴する様々なキーワードと連関を帯びていることが推察される¹⁰⁾。従来、移民コミュニティの祭りは、コミュニティ内部から求められ、企画され、実施され、定着するものと考えられてきた。移民の祭りの研究は当該の移民コミュニティ研究者によって通時的に観察され、議論されてきた。そのため、外来性を備えた祭りを横断的、俯瞰的に見る研究はいまだ十分とは言えない。あるいは、代々木公園や日比谷公園をはじめ、都内の公園で週末ごと国名を変えて開かれる祭りやフェスティバルは、祭りの名前こそついているものの、グローバ

9) 芸能面で充実したフェスティバルでは有料化の傾向も見られる。前述の Cinco de Mayo (2015年まで代々木公園で開催)は2015年から一部有料化し、2016年からは会場をお台場・晴海に移し前売り券販売も行うようになっている。

10) Johnson (1991)は2000年を控え膨大となる記念日の祝祭をポストモダニズムとの関連で分析をしている。Johnsonは過去を祝う祝祭の増加を現在志向の裏返しであると見ている。すなわち、忘却されているものと呼び覚ます機能として祝祭を見る。このJohnsonの視点は、本稿で採用する理想を希求するための祭りというデュルケムの見方と「不在に対する働きかけ」という意味では一致するが対称的な面もある。この点については今後の課題としたい。

ル化がもたらした民族表象の商業資源化に過ぎず、移民コミュニティ内で培われてきた祭りとは一線を画すと見なす立場も取りうる¹¹⁾。

実際、代々木公園とイベント広場(ケヤキ並木)をつなぐ歩道橋から眼下に広がる「異国フェス」の風景は、賑わいに違いこそあれ、毎週末、国名を挿げ替えただけのマーケットが展開されているかのような印象を受けることも否めない。しかし歩道橋を降りてフェスティバルの場に一步足を踏み入れると、異なる言葉の響き、におい、リズム、色彩に満ち溢れ、立ち止まって話を聞けば様々な思い入れと祈りにも似たそれぞれの期待に触れるのである。また、仮に外交関係や観光客誘致のように、基本的には本国と日本との関係を構築・強化しようとする主旨のフェスティバルであっても当該国出身の在日外国人が何らかの形で協力し、活躍する場となっていることも「異国フェス」に見られる共通点のひとつである¹²⁾。

そこで、この小論では移民コミュニティ内の祭りの研究のなかで見出されてきた視点と、「異国フェス」を架橋することは可能なのか、可能ならばどのように架橋しうるのか、架橋することの意義はいかに見出されるのかについて試論として論じてみたい。なお、「異国フェス」についての記述は、筆者が代々木公園、日比谷公園(東京都千代田区)、山下公園(神奈川県横浜市)などで開催されたフェスティバルでエスノグラフィックな観察およびヒアリングを行い、作

11) 飯田(2002)は大阪の在日コリアン集住コミュニティである生野区から発起されたわけではない四天王寺ワッソについて「草の根的な参加者の自発性よりも、大規模イベントとしてのプロデュース性」が前面に出ていることから「大都市イベント型」(p.318)であるとし、祭りが共通してもつ地域性という特性(後に詳述)を若干留保している。松平(1994)は群馬県の大泉まつりで実現した在日ブラジル人によるカーニバルを「年に一度の命の燃焼であり、生活のすべてを賭ける」カーニバルへの思いと「故郷とのかつてのブラジルへの望郷の念」(p.205)がひとつになった瞬間と描写する。これを「望郷フェスタ」(p.193)と呼び、「日伯文化交流」のような「よそ行きの顔」で参加する行事とは異なると両者を区別している(松平1994, p.205)。

12) エスニックレストランの経営者を対象としたインタビュー調査を通して筆者は、一見本業とは異なるかに見えるホスト社会との言語文化的な橋渡しの経験が、経営者らにとってエンパワメントの維持や高まりに寄与していることを指摘した(猿橋2013, Saruhashi in print)。「異国フェス」では、こうした橋渡しの役割をより多くの人が経験できると考えられよう。

成したフィールドノーツに基づいている¹³⁾。この研究テーマについては調査方法論も今後精査していく余地と意義があるものと考えている。

2. 移民コミュニティ内で培われる祭りと「異国フェス」

従来、移民コミュニティの祭りはそれぞれのコミュニティ中で求められ、維持され、発展するものと捉えられてきた。横浜中華街關帝廟で毎年行われる関帝誕¹⁴⁾、長崎のランタンフェスティバルは中国の伝統文化が横浜、長崎、それぞれの土地に根付き、多くの観光客を誘致し、日本の国内メディアが取り上げるイベントとなっている。日本に定着した移民の祭りの代表例と言えよう。ただしこれらが在日華僑にとって、どのような意味変容を辿ったのかについては見解が分かれるところである。それは文化実践をスキルや技能と見るのか、宗教性や精神性との係わりで見ると見るのか、娯楽としての機能に重きを置くのかによっても異なって来る。

ホスト社会において(も)市民権を得るか否かという面で祭りを捉えるならば、飯田(2002)は「在日コリアンが観衆をひきつける『祭り』をもつようになったのは、やっと1980年代に入ってからである」(p.309)と言う。その代表例として生野民族文化祭、ワン・コリア・フェスティバル、四天王寺ワッソの3つを挙げて分析をしている。

3つの祭りの分析を通して飯田は、日本社会における5つの祭りの要素、地域性、定期性、公開性、宗教性、伝統性のうち、在日コリアンの祭りには宗教性が欠け、伝統性のかわりに創造性が見られるという(飯田2002, p.309)。これらの5つの要素は「異国フェス」にどう認められるだろうか。

公開性についてはそもそも本稿における「異国フェス」の定義が、誰もが来場、参加できる公開型であることを含んでいるため論じるまでもない。在日コリアンの祭りが日本社会への文化的同質化への抗いとして存立したことを鑑み

13) 方法論についてはBlommaert(2013)を参照している。猿橋(2016)も参照。

14) 中絶の時期もあるが獅子舞を目玉とする横浜華僑による関帝誕は明治30(1897)年頃から盛大に行われていた様子が横浜市史に記録されている(張2003)。

れば¹⁵⁾、公開性を所与としている「異国フェス」はこの点において大きく異なるといえよう。ただしフェスティバル内部のより細かな公開性、すなわち誰が出店することができ、誰がステージに上がることができ、誰が歌い、踊ることができるのかといった点について、「異国フェス」は一定の階層秩序を作り出していることも確認される。この点の分析は別の機会に譲ることとする。

地域性については、「異国フェス」は移民コミュニティの生活圏内ではなく、大型の公園や公共施設などで行われることが一般的である。代々木公園や日比谷公園の「異国フェス」には路線を乗り継いで各地から人々が集まって来る様子が観察される。ただし、市区町村や都道府県の支援を受けたり、外国の都市との姉妹都市関係の延長に「異国フェス」が位置付けられることもあり、広義の意味では地域性も認められる¹⁶⁾。このように地域性については緩やかな特徴を備えていると言えよう。

次に定期性であるが「異国フェス」の歴史は華僑・華人社会や在日コリアンコミュニティで培われてきた祭りに比べれば萌芽期に過ぎない。しかし定期開催することの価値は広く共有されているようである。それは第2回、第3回と継続されることへの価値付けや、名称変更をした場合でも通算としてより多くなるよう回数が数えられるところ、イベントの終了時に来年度の開催への抱負や約束が表明されるところに見出される。

以下に、「異国フェス」と宗教性について飯田(2002)の在日コリアンの祭りをめぐる分析を参照しながら接合を論じていく。

3. 「異国フェス」に見る宗教性

飯田(2002)は生野民族文化祭、ワン・コリア・フェスティバル、四天王寺

15) 飯田(2006)は生野民族文化祭(1983-2003)が備える特徴のひとつとして「周囲の差別的な日本文化ないし日本人社会に対抗して、民族アイデンティティと民族文化を強く主張」する「対抗性」(p.46)にしている。飯田はこの特性が「誰が踊りに参加することができるか」に作用することを指摘している。

16) ただし区や市レベルでの開催、都市間交流を目的に掲げたものであっても国家のレベルへと容易にシフトする様も観察される。この点は稿を改めて論じたい。

ワッソについて、在日コリアン社会における巫俗、民俗宗教、祖先祭祀の実践、仏教、キリスト教会との係わりの通時的・相互関係的な分析を経て、後者とは直接のつながりを持たない「非宗教的な行事」と結論付けている (p.56, p.310)。ただしこの「非宗教的な祭り」にも「非日常的な象徴、すなわち『聖なるもの』を象徴化する集団的行事」(p.310) という共通点があるという。「聖なる象徴」は「民族」である。そして仮に「宗教とは聖なる事物、すなわち分離され禁止された事物に関わる信念と実践とが連動している体系であり、それらの信念と実践とは、これに従うすべての人々を同一の道徳的共同体に結びつけている」¹⁷⁾ とするデュルケムの定義を採用するならば、これらの行事を「『宗教的』と呼ぶことが許されよう」(p.57) と論じている。すなわち宗教性については、何を宗教とみなすかという定義の問題にもよるということになる。民族や国家を希求することが宗教的営みとしてつながりを帯びるならば、国を遠く離れたからこそ生まれる国名を冠した「異国フェス」の多くもこの範疇に入れることが可能となろう。

では「国家・民族の象徴的作用」としての宗教性は「異国フェス」にいかに見出だすことができるだろうか。二つの事例から見ていきたい。

3.1 事例 1: ミャンマー祭り (増上寺)

2015年11月28日、29日に第3回ミャンマー祭りが東京都港区の増上寺で開催された。「異国フェス」が日本の伝統を具現する寺社で開催されること自体が珍しい¹⁸⁾。その特異性は「お寺で『ミャンマー祭り』をする理由」と題する座談会¹⁹⁾が成立するところからも窺える。座談会の記録は「『ミャンマー祭り』のように一つの国や地域を象徴する規模のお祭りのほとんどが、大きな公園で

17) Durkheim (1912) 山崎訳 (p.95)。

18) 2011年、代々木公園で計画されていた第12回タイフェスティバルが東日本大震災の影響で中止となり、10月に靖国神社参道を会場に開催された。これも異例と言えよう。

19) 袖山榮真 (ミャンマー祭り 2015 実行委員会前副委員長 公益財団法人浄土宗ともいき財団前理事長) と藤木雅雄 (ミャンマー祭り 2015 実行委員会幹事委員 公益財団法人浄土宗ともいき財団事務局長) の対談。

開催」(ミャンマー祭り実行委員会 2015)されるのが一般的であるとその特異性を前置している。

ミャンマー祭りの目的は「ミャンマー祭り実行委員会規約」の中で以下のよう
に明記されている。

実行委員会は、同じ仏教国として、日本とミャンマーがこれまで以上に交流を深め、真のミャンマーの姿を分かち合うことで、ミャンマーの持続的な発展を支援することを目的に、市民参加による「ミャンマー祭り」の企画・運営を行うものとする。

「真のミャンマーの姿」とは何かについては置いておくとして²⁰⁾、祭りの目的は両国の交流促進、ミャンマーの発展支援の二つ(下線部)について市民参加で行う、というものである。仏教については両国の共通点として補足的に提示されているに過ぎない。そこで、ミャンマー祭りの開催場としての増上寺、両国と開催場との共通点として言及される仏教、聖なる対象としての国家・民族の相互関係について在日コリアンの祭りと対照しながら、さらに詳しく見ていきたい。

在日コリアンの祭りの生野民族文化祭は、開催当初、地域の学校の校庭を借りることで近隣の日本人から抗議を受けたという(飯田 2002, p.311)²¹⁾。そうした圧力と対峙しながら、継続的な実践と対話を通して市民権を得ていったのである。対照的に、ミャンマー祭りは増上寺という場が備えている権威により、あたかもすでに市民権が付与されているかのようなのである。祭りの主催者はミャンマー祭り実行委員会²²⁾だが、共催者に駐日ミャンマー大使館、公益財団法人浄土宗ともいき財団、NPO 法人メコン総合研究所が名を連ねる²³⁾。

20) 「異国フェス」に共通して見られる談話実践に「本場の～」「本物の～」があり、この例もそのひとつと言えよう。「異国フェス」が共通して演出しようとするものと類推され、それらの談話実践や談話戦略について今後注目して分析する余地がある。

21) Merkel (2015) は祭りの開催場は祭りが表象しようとする集団的アイデンティティに影響を与えるだけでなく、場へのイメージが祭りの開催によって作り出されるという場とイベントの相互作用関係を指摘している。

22) 実行委員会の名誉会長は安倍昭恵(NPO 法人メコン総合研究所名誉顧問)内閣総理大臣夫人である。実行委員会 31 人中、ミャンマー人は 5 人である。

23) 2014 年までは 4 者による共同主催であった。

手に入れたくとも容易には手に入れられない側面に「聖なるもの」としての国家・民族の引力が生じる。谷（2015）は在日コリアン集住地域における日本人主催の伝統的な祭りに参加しない在日コリアンの状況について「相互にますます自分たちのアイデンティティを際立たせて分離」していき、「両者は決して相交わることのない生活様式を構造化」（p.139）させると結んでいる。それは他方で、生野民族文化祭を「在日の結束力を内外に誇示」（前掲書、p.121）する場にさせる。この考察は飯田（2002）が指摘する「対抗性」に触発される「聖なる象徴としての民族」にも通じるだろう。

これらの議論に照らして見ると、両国政府の代表者が並び、支援者としての日本側が基盤を整えるミャンマー祭りには国家・民族象徴への「分離や禁止」は最初からないということになろう。そしてこのような見方は翻って当該の祭りが名称に掲げている「ミャンマー」は具体的には何を意味するのかという新たな問いを生み出すことにもつながる。

この新たな問いについて考える前に、ミャンマー祭りと仏教との関係を座談会（「お寺で『ミャンマー祭り』をする理由」）の語りから見ていきたい。両国が仏教国という共通点があることは実行委委員会規約の「目的」に触れられていることはすでに見た。座談会でもその点がまず確認された。続けて、ビルマ戦線の歴史と平和への希求、仏教が持つ縁や報恩、循環といった考え方が、増上寺をビルマ祭りの開催場とする適切さとして列挙されていく。さらに、祭りの実践場で生み出される新しい関係性が感謝の気持ちを生み、それが祈りへとつながっていくと言う。ミャンマー祭りは、もともと仏教という宗教性から出発したのではなく、最初は「縁」で始めたことである。その「縁」も振り返って見れば仏教思想に備わっている考え方である。それが結果として伝統的に「祭り」に付随する高揚感と浄化作用をもたらし、新たに仏教の営みを誘発していったというのである²⁴⁾。

ミャンマー祭りの実行主体側には、飯田（2002）が在日コリアンの祭りに見

24) 2014年から祈念法要がプログラムに組み込まれることになった。

たような「聖なる対象としての民族・国家」を思慕する諸相は見出されない。日本主導で、外交関係の基盤の上にミャンマー祭りは存立している。それは「ミャンマー祭り実行委員会規約」に明記された祭りの目的の談話構造からも読み取れる。二国の列挙において継起順序は「日本」が先であるし、二つ目の目的である「ミャンマーの支援」において主語は省略されているものの明らかに「日本」である。しかし一方で、繰り返しとなるが、ミャンマー祭りの存在意義の談話には平和、良縁、感謝など祈りに通じる宗教性も確かに認められるのである。それは単なる文化紹介や物品販売ではなく、祭りやフェスティバルという文脈からこそ生み出されるものと考えられよう。寺社という場で行われることにより仏教がもつ宗教性が活性化されたと見ることが出来る。それは宗教のなかから祭りが培養されていくという伝統的なプロセスとは異なり、祭りという文脈から仏教の教義が再発見されていくという逆の過程を辿っている点において興味深い。

本節で掲げた問い、ミャンマー祭りの開催場としての増上寺、両国と開催場との共通点として象徴化される仏教、聖なる対象としての国家・民族の相互関係をまとめる。日本を代表する寺社のひとつである増上寺での開催は、ミャンマー祭りに実施の基盤と権威を自動的に付与する。それは祭り名に冠されている「ミャンマー」を聖なる対象として希求する思いを薄めさえもする。祭り名に冠される「ミャンマー」は求める以前に与えられているものだからである。それを可能にするのは、民主化、政権移行、ビジネス機会といった、主に日本側から見た政治的、経済的誘引にある。それは委員会の構成や祭りの目的に加え、プログラムや出店構成を俯瞰することでも類推される。それでも見本市やマーケットのような商業主義にも塗り込められないのは、ミャンマーと日本、ミャンマー祭りの開催場である増上寺に共通する仏教が改めて省察されるからである。仏教は祭りの実践を通して再発見される形でミャンマー祭りに宗教性を加えていると見ることができよう。

ここで考察の途中で浮上した新たな問いについて触れておきたい。祭り名に冠されている「ミャンマー」は聖なる対象としての民族・国家を表していない

と言い切ってしまうてよいのだろうか。結論付けるには更なる実地調査を必要とするものの、ここでは暫定的に答えを「否」としておきたい。ミャンマー祭り始動の動機がどうであれ、実行主体の主導権の比重が日本側にあるとしても、ミャンマーを故郷に持ち、あるいはそのルーツを継承し、遠く離れて思う在日ミャンマー人がミャンマー祭りに関与する限り、「聖なる対象としての民族性」はやはりあるのではないかと思うのである。それは飯田(2002)が生野民族文化祭りに認めた「聖なる象徴」ほどには昇華しておらず、そこに認めた以上に曖昧なもの²⁵⁾かもしれない。それでも、飯田(2002)の表現を借りるならば「これらの祭りの経験を通して、『近い将来の帰国の見通しが立てられない多くの在日ミャンマー(ビルマ)人が』、共通の「民族」体験をもち、新たな民族的自己意識をもつ」²⁶⁾ことにつながる以上、そこには「聖なる対象」としての民族・国家が存在するのではないだろうか。

3.2 事例2: コートジボワール日本友好 Day アフリカンフェスティバル(代々木公園)

ミャンマー祭りは開催場所という面で特徴的な事例であることを見た。次に、「異国フェス」に典型的な「大きな公園」で開催されたフェスティバルを事例に考えてみたい。2016年6月25日と26日の両日に代々木公園で開催された「第3回コートジボワール日本友好 Day アフリカンフェスティバル」である。

アフリカの国名を冠した大規模な「異国フェス」は筆者が確認した範囲で存

25) 飯田(2002)は在日コリアンの祭りに共通する事項として、南北に分断され、もはや帰国を想定しない在日コリアンが祭りを通して希求する「民族」は「漠然とイメージされるユートピア」(pp.324-325)に過ぎないという。ミャンマー祭りに出店する在日ミャンマー人の中には少数民族であることを顕在化させているグループもあれば、アウンサンスーチーが党首である国民民主連盟(NLD)の党旗でブースをディスプレイするグループもある。こうした表象が緩やかに許容されていることは、民主化が進み多様性が相互に認められる「将来のミャンマー」への祈りに近い期待感、すなわち「ミャンマーの聖なる象徴化」が祭りの実践場で触発されていると見ることができるのではないだろうか。

26) 飯田(2002, p.325)より引用、『』内はミャンマー祭りの文脈に沿って筆者が加筆修正した。原文は「多くの在日の若者が」である。

在しない。アフリカを冠する類似のフェスティバルとして、外務省が主催するアフリカンフェスタ²⁷⁾、横浜赤レンガ倉庫を会場とするアフリカンフェスティバルよこはま²⁸⁾、アフリカヘリテージコミティーが主催するアフリカヘリテージフェスティバル²⁹⁾などがある。現状ではアフリカの一国を冠したフェスティバルの開催は難しいと言えよう。このことから本節では「コートジボワール日本友好 Day」が「コートジボワール日本友好 Day アフリカンフェスティバル」へと改名するプロセスに注目し、前節に引き続き「聖なる対象としての民族・国家」という諸相について考察していきたい。

第1回は2014年、サッカーワールドカップの日本の初戦がコートジボワール戦であったことをきっかけに在日コートジボワール人の呼びかけで始まった。サッカーの国際試合直前に交流をしようと始まった第1回に続き、第2回はコートジボワールの音楽と食の紹介が中心であった。「コートジボワール日本友好 Day」に続けて「アフリカンフェスティバル」と加えられたのは2016年の第3回が初となる³⁰⁾。第3回ではコートジボワールだけではなく広く西アフリカ諸国の出身者に呼びかけて行われた。対象範囲の広がりやフェスティバルの主旨や意味内容、構成にも影響を及ぼすことになる。

フェスティバルのステージ上では日本とコートジボワール両国を代表する人々が挨拶を述べた。両国の共通点として、思いやりやおもてなしといった相互扶助の気質、勤勉さを美德とする国民性が双方から指摘された。アフリカ開発会議の意義と継続、経済的な誘引もくまなく強調された。このフェスティバルを主催する日本・コートジボワール友好協会会長の黒川祐次氏のスピーチでは、かつて氏が在コートジボワール大使として直接見聞きしたことを交えてコート

27) 1999年から「アフリカ文化の魅力や歴史等を幅広く紹介し、我が国におけるアフリカ理解を深めることを目的」に開催されている野外イベントである(外務省2011)。

28) 2016年の開催で第9回を数える。アフリカンフェスティバルよこはま実行委員会主催で委員長はガーナ出身で楽器店を経営するコフィ・エドウィン・マテ氏である。外務省をはじめ中央省庁、地方自治体、アフリカ各国大使館も参加する。

29) ガーナ出身のトニー・ジャスティス氏が主催する。日本に暮らすアフリカ出身の子ども達の文化伝承、日本人との相互理解を目的に各地でフェスティバル、イベント等を開催している。

30) 継続的な「定期性」を希求する面がこの事例に確認される。

ジボワールの紛争の歴史が語られた³¹⁾。戦争・紛争による災禍を経験したことで、そこからの復興、平和への希求は日本とコートジボワールはもちろんのことアフリカ諸国と共有できる価値であると結んだ。

二国間の友好を主題とした従来のフェスティバルはコートジボワール文化を日本人に紹介する、あるいはコートジボワール文化を両国の人が共に楽しむことが主題にあった。その中心に据えられたのは音楽である。もともと下位文化としての「フェス文化」は音楽というジャンルから生まれた。野外音楽フェスは時に積極的に既存の常識や規範を無視し、音楽というジャンル内の細分化された境界を取り扱う (Merkel 2015, Partridge 2006)。自由を求め混淆的創造を生み出す営みが若者をひきつける³²⁾。

平和への祈念を基底に据えることは国境という境界線を取り扱うのに有効である。それはコートジボワールと日本の接点を生み出すだけでなく、広く西アフリカひいてはアフリカ大陸全体に普遍的なテーマとして共有しうる。同時に、それは若者に訴えかけるコートジボワール発祥の民族音楽の発信力と求心力を緩める作用も生み出すと考えられる。また、コートジボワール文化を日本へ紹介するという方向性に、日本がアフリカ諸国を支援するという逆方向の流れを加えることにもつながった。これらの付随する作用はフェスティバルのチラシのデザインの変遷に端的に見て取れる。

図1は第2回のチラシの上部である。第1回を概ね引き継いだデザインとなっている。最も目を引くのが「コートジボワール日本友好 Day」というフェスティバル名称で、特に「友好」が朱字で強調されている。両国を象徴するためにコートジボワールと日本の国旗が並置され、それを架橋しているのが西アフリカの打楽器、ジャンベのイラストである。「コートジボワール音楽フェスティバル」は副題でフェスティバル名称よりも小さなフォントで示されている。その下に

31) 黒川 (2009a, b) に詳しい。

32) 下位文化としての野外音楽フェスは Woodstock Festival (1969) に代表されるように、西欧が発祥であったが広くアジアにも広がり日本も例外ではない (Li & Wood 2016)。世界的な広がりに伴い商業化や観光誘致のための戦略的資源化の傾向も指摘されている。

はさらに小さな文字で「昨年のサッカーワールドカップで戦ったコートジボワールと日本の友好イベントを今年も開催します！」との説明文が添えられている。フェスティバル名称、副題、説明文はいずれも英語を併記している。チラシの左右に配置された2人の人物は、在日コートジボワール人のミュージシャンで、左はコートジボワール発祥のンザサ³³⁾を継承するパーカッションистのオズワルド・コアメ氏、右はジャンベ奏者のイブラヒム・コナテ氏である。



図1 第2回のチラシ上部



図2 第3回のチラシ上部



図3 第3回アフリカンフェスティバルのキービジュアル

第3回のチラシ(図2)では「AFRICAN FESTIVAL」が強調され「第3回コートジボワール日本友好Day」の文字は後退している。図3はフェスティバルの会場門、ブースの天幕、チラシ、SNSに繰り返し掲示されていた画像(キー

33) N' zassa, バウレ語で「色彩に富んだ」という意味。

ビジュアル)である。オフィシャル T シャツとして販売もされ、フェスティバル運営者の多くが着用していた。図 2、図 3 共に上部に掲示されているオレンジと緑の 2 人の人物が向かい合い、中央に赤いハートが描かれているロゴマークはアフリカ諸国と日本の友好関係や相互協調が表象されているものと類推できる³⁴⁾。オレンジ、赤、緑という 3 色の組み合わせは西アフリカ諸国の国旗に多く見られる。ロゴマークを考案する上で国旗の色が参照されたものと考えられるが、あえて特定の国を想起させないデザインとなっている。

これらのデザインの変遷から「コートジボワール日本友好 Day」から「コートジボワール日本友好 Day アフリカンフェスティバル」への推移が見て取れる。コートジボワールを日本に紹介することが主題であった第 2 回までは、コートジボワールを表象する具体的なイメージが採用されていた。国旗、伝統楽器、そして活躍中の在日コートジボワール人達である。それがより広域を対象とする「アフリカンフェスティバル」に比重が移行する中で、国家を象徴するようなイメージはむしろ捨象され、象徴は抽象化されていくのである。そこには創造性も伴うことも忘れてはならない。

こうした推移はチラシのみに認められるわけではない。「異国フェス」ではイベント準備から終了報告まで SNS を活用したコミュニケーションが採用されることが少なくない。当該フェスティバルも同様に実行委員会の Facebook ページで出演者や出店者の紹介、ボランティア募集、広報活動などが行われていた。準備の初期段階では「Côte d'ivoire-Japan friendship」と略称されていたイベントが、キービジュアルの発表と使用によって「African Festival」と略称されるようになる。第 1 回、第 2 回まではコートジボワールの公用語であるフランス語による記事投稿が頻繁に見られたが、第 3 回では英語が主となり、公式な案内には日本語訳が付け加えられるようになる。フランス語は、フランス語で問い合わせがあったときのみ応答する言語に過ぎなくなっていく。図 3 のキー

34) キーワードは図 2 では「Two Lands, One Heart」で図 3 は「Two Hands, One Heart」となっており使用にも両者の混在が見られたが、ロゴマークから「Two Hands」が正しく「Two Lands」は誤植と類推される。

ビジュアルが英語のみであることも、言語選択の推移が、フェスの対象が一国家からより広い地域に広げられたことと連動していることを例証している。

コートジボワール日本友好 Day はアフリカンフェスティバルへと対象範囲を拡張することで、半日の開催から2日間の開催に規模を広げた。会場では主に西アフリカの文化紹介をすると説明があり、出演者はコートジボワール、セネガル、ガーナ、ブルキナファソが中心で、ナイジェリアとカメルーン出身者もいる。本国から演者を招待することはなく日本で活躍している在日アフリカ人が舞台を彩る。彼らどうしの出会いや交流は、在日コリアンの祭りやミャンマー祭りと同じように、「在日アフリカ人」としての共通体験につながるだろう。過去の、そして一部地域では現在も続く紛争や対立を乗り越え、平和と発展を祭りの場で祈念することは一体感と聖性を生み出し得る。そうした境界線を取り払う過程が、コートジボワールから始まった祭りをアフリカ、ひいては世界にも広げうる半面、結果として象徴化される民族や国家を曖昧にさせるという一面も孕む。

誰が何を求めた時に「異国フェス」は存立するのか。それは、誰が主催者となり、運営者となり、演者となるのがふさわしいのか、そのふさわしさをも定める。あるいは舞台（演出側）と観客を区別する境界の所在と濃淡を定める。そう考えた時、「異国フェス」の存立には聖なる象徴としての民族・国家の希求と共有が、程度の差はあるにせよ、要件となるという見方すら立ち現れて来ると考えられるのではなかろうか。

4. 考察

本論では、近年、都心の大型の公園や寺社など、公共的な場で開催される国名を冠したフェスティバルや祭りを「異国フェス」と括り、それが旧来の移民コミュニティの祭りとの接点を持ち得るのかについて二つの事例から論じた。特に、飯田（2002）による在日コリアンの祭りの特性との比較を行った。飯田（2002）は在日コリアンの祭りには彼らが帰依して来た宗教との関連は認められないとする。しかし、宗教性を「分離あるいは禁止されたもの」を「聖なる象

微化」する営みと定義し直すならばつながり得るとし、「聖なる象徴化」されるものは「構築された民族・国家」であるとした。

ミャンマー祭りとアフリカンフェスティバルでは、民族間の紛争や対立を乗り越え、平和で安定した国家を祈念するという共通項が見出し得た。それは今、現にある母国への望郷だけではなく想像上の理想化された民族・国家であり、すなわち「聖なる象徴化された民族・国家」と見ることができる。一方で、これらの「異国フェス」では経済的誘引や両国の外交協定関係などが前景化されることも少なくない。それによってフェスティバルの基盤が整えられる側面もあり、「異国フェス」は当該国出身者による民族・国家的な希求と経済的な誘引との間の調整を伴わざるを得ないと言える。

尾上(1983)は横浜中華街の伝統芸能の継承に、宗教性と興行化のトレードオフを見る。一方で、「異国フェス」に限らず国内の伝統的な祭りであっても、集団的アイデンティティの表象と実践の場であることに変わりはなく、それがより意識化される時代に現代はあるという(Merkel 2015)。Merkel(2015)は現代の祭りに共通の課題は社会的役割、観光との関係、運営であるという。特に2つ目の観光との関係は、尾上(1983)が指摘する興行化や、本論で見た経済的誘引とつながる。商業性を宗教性の対概念として対置するのは宗教性の商業的側面を看過しかねないが、宗教性を「精神性」と言い換えれば、「異国フェス」は民族と国家に対する精神的希求と商業価値化という広がりの中でいずれかの極に振りきれない均衡を求められていると言えるのではないだろうか。精神的な結びつきと経済的な対価がバランスして「異国フェス」は存続し(定期性を満たし)、活性化される。

最後に飯田(2002)が掲げた5要素の5つめ、伝統性／創造性に簡単に触れ本論の結びとする。グローバル化社会では、本国との行き来が簡易化され、ビデオ通話は故郷との接触を飛躍的に可能にした。春節の時期に毎年帰郷する中国人にとっては移住先で祭りを作り上げる必要がないという人もいるかもしれない。無料または廉価のビデオ通話は移民2世の子ども達が祖国にいる祖父母との日常的なやりとりを可能にした。それにより従来、3世代で完結すると言

われてきた移民の言語移行が緩和され、民族言語継承の可能性が広がったことが指摘されている (Szecsi & Szilagyi 2012)。Szecsi and Szilagyi (2012) はビデオ通話による故郷との接続が言語維持だけではなく、文化の伝達や民族的アイデンティティの形成、家族の絆の強化にも良い作用をもたらしていることを指摘している。たとえば移民2世の子どもは母国での文化風習がどのように実践されているかを共時的に経験できるし、祖父母は孫の誕生日などの成長の節目に画面を通して同席することができたり、就寝時の読み聞かせをするなど子育てに参加することもできるという。

そのような本国との結びつきは、移民コミュニティにより創造的、混雑的な文化活動の機会を要求しうる。在日コリアンの祭りは主催者や中心的な運営者が希求する民族が抽象的で曖昧であるため、祭りの中で演じる内容も創造的とならざるを得なかった。一方で、「異国フェス」において創造性はより積極的に求められる可能性がある。なぜなら「異国フェス」で本国での実践をそのまま再現する必要はもはやさほど厳密に要求されないからである。翻ってそのことが商業性との結びつきを強める可能性も忘れてはならないだろう。

5. おわりに

本論では日本社会の伝統的な祭りと移民コミュニティの祭りの共通点と違いについて「異国フェス」の二事例を照らし合わせて検討した。5要素のうち、移民コミュニティの祭りの分析で留保されていた「宗教性」に特に注目して考察を行い、民族・国家に対する精神的希求と商業価値化（精神性／商業性）を両極に持つ広がりの中で移行する視点を提案した。

「異国フェス」における地域性・定期性・公開性・宗教性（精神性／商業性）、伝統性／創造性の5要素は相互に関係しあって「異国フェス」という新しいジャンルを生み出していると見ることができる。若干の逸脱について許容力を備えているのも祭りやフェスティバルの特徴である。そういった逸脱について微修正を繰り返すことで定期性も実現されよう。「異国フェス」が今後どのような方向に向かっていくのか。「異国フェス」は継続してエスノグラフィックな調査に

取り組む意義と面白みで溢れている。

引用文献

- Blommaert, Jan (2013) *Ethnography, Superdiversity and Linguistic Landscapes*. Bristol: Multilingual Matters.
- Durkheim, Emile (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Les Presses universitaires de France. (宗教生活の基本形態 (上) —— オーストラリアにおけるトーテム体系 山崎亮訳 東京: 筑摩書房 2014 年)
- 外務省 (2011) アフリカン・フェスタ 2011 (概要) http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/ticad/a_festa2011_gaiyo.html (2016 年 5 月 30 日アクセス)
- 外務省 (2015) グローバルフェスタ JAPAN2015 開催報告 ODA メールマガジン第 311 号 (2015 年 10 月 21 日発行) http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/oda/mail/page23_000688.html#section3 (2016 年 5 月 30 日アクセス)
- 飯田剛史 (2002) 在日コリアンの宗教と祭り —— 民族と宗教の社会学 京都: 世界思想社
- 飯田剛史 (2006) 在日コリアンと大阪文化: 民族祭りの展開 フォーラム現代社会学 5, 43-56.
- Johnson, William M. (1991) *Celebrations: The cult of anniversaries in Europe and the United States today*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers (記念祭/記念日カルト —— 今日のヨーロッパ, アメリカにみる 小池和子訳 東京: 現代書館 1993 年)
- 菊地昭典 (2004) ヒトを呼ぶ市民の祭りの運営術 —— 定禅寺ストリートジャズフェスティバルのまちづくり 東京: 学陽書房
- 黒川祐次 (2009a) コートジボワールの紛争 アフリカ 9 月～10 月 (第 5 号), pp. 2-5.
- 黒川祐次 (2009b) 伝統社会と西欧型近代国家制度の並存 アフリカ 11 月～12 月 (第 6 号), pp.10-13.
- Li, Yan-Ning & Wood, Emma H. (2016) Music festival motivation in China: free the mind. *Leisure Studies* 35(3), 332-351.
- 松平誠 (1994) 現代ニッポン祭り考 —— 都市祭りの伝統を創る人びと 東京: 図書印刷
- Merkel, Udo (2015) Making sense of identity discourses in international events, festivals and spectacles. Udo Merkel (Ed.), *Identity Discourses and Communities in International Events, Festivals and Spectacles*, pp. 3-33, New York, NY: Palgrave Macmillan.
- ミャンマー祭り実行委員会 (2015) ミャンマー祭りを語る お寺で「ミャンマー祭り」をする理由 —— 実行委員会・僧侶の座談会 http://m2015.myanmarfestival.org/about_p2/ (2016 年 6 月 10 日アクセス)
- Partridge, Christopher (2006) The spiritual and the revolutionary: Alternative spirituality, British free festivals, and the emergence of Rave Culture. *Culture and Religion* 7 (1), 41-60.
- 猿橋順子 (2013) エスニックビジネスにおける言語管理とエンパワメント —— 高田馬場 界隈のビルマレストランを事例として 青山国際政経論集 89, 99-125.
- 猿橋順子 (2016) 言語景観のエスノグラフィー —— 明治神宮の日英語掲示物比較を事例

- として 社会言語科学 19(1) (in print) .
- Saruhashi, Junko (in print) Personal Empowerment through Language Management. In Nekvapil, J., Fairbrother, L., & Sloboda, M. (eds.) *Language Management Approach: Special Focus on Research Methodology*. NY: Peter Lang.
- Szecsí, Tunde, & Szilágyi, Janka (2012) Immigrant Hungarian families' perceptions of new media technologies in the transmission of heritage language and culture. *Language, Culture & Curriculum*. 25(3), 265–281.
- 谷富夫 (2015) 民族関係の都市社会学——大阪猪飼野のフィールドワーク 京都: ミネルヴァ書房
- 尾上兼英 (1983) 日本の華僑社会における芸能の変容 山田信夫編 日本華僑と文化摩擦 369–398, 東京: 巖南堂書店
- 張玉玲 (2003) 在日華僑の「中国文化」観と華僑文化の創出: 横浜華僑による獅子舞の伝承形態から 国際開発研究フォーラム 23, 223–242.