

# 役割交替と〈伝承〉概念の相関性

—主婦権と当屋の「ワタシ」儀礼周辺から—

加藤 秀雄

## 目次

はじめに

1、〈伝承〉概念について

(1) 民俗学の対象としての〈伝承〉

(2) 〈伝承〉の不変性、あるいは普遍性への志向

(3) 行為論的伝承論とその問題点

2、役割交替

(1) なぜ「役割」概念なのか

(2) 社会科学と「役割」概念

(3) 「役割交替」の儀礼への注目

3、「ワタシ」の儀礼

(1) 主婦権と「ワタシ」儀礼

(2) 頭屋／当屋の「ワタシ」儀礼  
おわりに

はじめに

瀬川清子は、「主婦権の譲り渡し」という一文において、一家の主婦がどのような「役割」を担っていたのかということについて、次のように述べている。

主婦権を渡された者は、この日から家族を飢えさせず凍えさせぬ義務を担うのである。国家の援助

や藩候の援助を期待する事が出来なかつた前代の  
民家の生活にあつては、一家の生計を繰りまわし  
て支えて行くといふことは、非常に厳しい責務  
で、国政にも比べられるべき家政であつたのであ  
る。しかもこのナベヤの主は物質的に栄養の調  
整係であつたばかりではなく、発火法の不自由な  
時代からの遺風である火を持ち続ける、火の管理  
の責任が伴つたばかりではなく、禁忌に基く火の  
清浄、食物の清浄を保つて家族を病魔悪運から防  
ぐ精神的な役割もふまれていた……（主婦権の  
譲り渡し）<sup>2)</sup>

この一文において注目されるのは、主婦としての権  
限が姑から嫁に譲られることで、その「生計を繰りま  
わして支え」たり、「火の清浄、食物の清浄を保つて  
家族を病魔悪運から防ぐ精神的な役割」が、ある人間  
（姑）から次にその役割を担う者（嫁）へと引き継がれ、  
家内部においてそれが維持され続けてきたことが描か  
れている点である。

小稿は、こういつた「役割の交替」が、民俗学の

キータームである〈伝承〉と密接な関連を持ったもの  
であることを指摘し、〈伝承〉概念と、それが指示す  
る内容の関係性について検討することを目的とする。  
そのための手続きとして、まず〈伝承〉という概念が  
民俗学の研究史上、どのように扱われてきたのかとい  
うことを確認しておきたい。

## 1、〈伝承〉概念について

（1）民俗学の対象としての〈伝承〉

日本民俗学における〈伝承〉という概念につい  
て論じる上で、やはり柳田國男の『民間伝承論』  
（一九三四）に触れないわけにはいかないだろう。こ  
れ以前にも「伝承」という言葉は、『郷土研究』誌上  
などで高木敏雄らによつて用いられていたが<sup>3)</sup>、この  
概念を民俗学の調査・研究の対象として明確に規定し  
たのは、柳田のこの著作が最初期のものであつたと  
いえる。柳田は、この著作の目的について次のように述  
べている。

民間伝承の研究の眼目はどこにあるかというところ、その答は何より簡明である。我々は民間において、すなわち有識階級の外もしくは彼等の有識ぶらざる境涯において、文字以外の力によって保留せられる従来の活き方、または働き方、考え方を、弘く人生を学び知る手段として観察してみたいのである。そうしてその方法が果して成り立つるか否かを、何よりも前に突きとめてみたいのである。「新しい学問の成長」<sup>4)</sup>

ここで〈伝承〉とイコールにされているものを整理すると、「文字以外の力によって保留せられる従来の活き方、または働き方、考え方」となるだろう。そしてそれを観察することによって、最終的には、「弘く人生を学び知る」目的を、この「新しい学問」が有していることが確認されるのである。更に柳田は、具体的にどのようなものが調査・研究の対象となるのかということについて議論を進め、いわゆる「三分分類」という民間伝承の分類法を提案するのであるが、ここではひとまず、柳田がなぜ〈伝承〉という言葉を用い

るに至ったのかということについておさらいしておきたい。従来、しばしば指摘されてきたこととしては、柳田が「政治的な聯想」を排除するために「伝統」という言葉を避け、「伝承」という言葉を用いたというものである<sup>5)</sup>。確かに、柳田自身がこのことについて明言しているので、妥当な解釈であるといえよう。これに加え、当時既に存在していた国内の「民俗学」に対する柳田の批判的な意識があったことが、「民間伝承」という言葉が採用される大きな原因になったことにも触れておきたい。

「わが邦の民俗学者なるものの中には、今なお足利末期の『世諺問答』と同じく、古書よってのみ、当世の解すべからざる事物を解釈しようとする者がある」<sup>6)</sup>、「民俗学というのは惜しい言葉であるが、我々はこのことを避けなければならない。少なくともその内容が純化せられ、ある程度の協同が得られるまでは、民俗学という語は日本語ならぬ方がよい。」<sup>7)</sup>といった柳田の言明からは、未だその方法論的、理論的な基盤が脆弱なままの状態で、「民俗学」という言葉をやむに使用することへの強い抵抗感がみてとれる。

特に、「当世の解すべからざる事物」への解釈を文献資料によってのみ説明しようとする当時の「民俗学者」達のやりかたに、強い違和感を持っていたことが示唆されている。

「民俗」という言葉を積極的に使用し始めたのは、石橋臥波や芳賀矢一、折口信夫らのグループであった。芳賀は、大正元（一九一二年）に日本民俗学会を組織し、翌年には雑誌『民俗』を創刊している。その後、大正八（一九一九）年から昭和二（一九二七）年にかけて國學院大学学長を務めているが、その間の、大正十一（一九二二）年には、折口信夫も同大学教授に就任しており、当時、國學院大学の研究者達に主導される形で、「民俗学」の枠組みが規定されつつあったことが窺われよう。このことは、後に折口が民俗学会の設立と、雑誌『民俗學』（一九二九）の創刊に深く関与していることから明らかであるが、柳田はこういった一連の動きの中で、「民俗学」が文献を中心に扱い、その内容に立脚する形で現実を観察される事象を説明することに対し、強く警鐘を鳴らしているのである。

柳田は文献だけではなく、実地において観察される〈伝承〉資料にこそ、生活の疑問や問題を解消する鍵があると想定したのであり、フィールドワークを起点とした、より実践性の高い学問的方法を模索していたと考えられる。以上のことから〈伝承〉は、柳田がこの言葉を用いた初期の段階において、実地で採られる民俗学の研究対象、資料そのものを示す言葉であったといえるだろう。

（２）〈伝承〉の不変性、あるいは普遍性への志向  
しかし、柳田亡き後に、この〈伝承〉という資料の「性質」に関する重大な認識論上の変化が起きることになる。それは、〈伝承〉の「可変性」に関するものであった。柳田は、『郷土生活の研究法』（一九三五）における「類似共通」という一文において〈伝承〉資料の性質について次のようなことを述べている。

実際どんなによく似た伝説でも、一から十まで同じというものは少ない。習俗・行事・信仰もまたその通りで、それが一段や二段ではなく、無数の

小さな変化があつて、なおかつ一貫した何物かを保存しているところ、我々の比較調査の手がかりはある。これを順序だてる方法がせめて地質学の程度に見つかったならば、個々の古い思想なり物の見方なりが、時を経ていかに推移しつつ、ついに現状に到達したかを見究めることができる……〔類似共通〕<sup>10)</sup>

伝説、習俗、行事、信仰といったものがここでは取り上げられているが、柳田はこういつた〈伝承〉資料が、時間と共に非常に細かい「変化」を経た上で存在しているという認識を前提にしている。つまり、過去の状態と現在の状態は決して「同一」ではなく、未来においても現在の状態とは「異なる」ものとして捕捉される可変性が、〈伝承〉資料の持つ性質として定義されているのである。

ここで注意すべきは、柳田がいう「一貫した何物か」が何を指しているのかという問題であるが<sup>11)</sup>、岩本通弥が指摘するように<sup>12)</sup>、戦後の民俗学者は、これを本質的な「根底的文化」、すなわち「基層文化」、あ

るいは「民族性」エトノス」などへと読み替えていった。このような読み替えは、常に変化し続けるはずの〈伝承〉を、「過去↓現在↓未来」という時間軸の中で不変、あるいは普遍性を持ちながら「変わることなく伝えられていく」ような錯覚を生むことへとつながっていく。これと関連して、工学者の畑村洋太郎が『技術の伝え方』(二〇〇六)において述べている、〈伝承〉という言葉に対する興味深い指摘を引用しておこう。

世の中では一般的に「技術を伝える」ことを「伝承」といっています。しかし私が本書で示している考え方には、「伝承」ではなく「伝達」という言葉を使うのが適当だと思えます。「伝承」という言葉には、時間をかけて確立されたものが世代を超えて変わることなく引き継がれるというイメージがあります。しかし、受け継がれた技術は「絶対にかえてはいけない」ということではないからです<sup>13)</sup>。

畑村は民俗学プロパーではないので、一般論のレベル

で「伝承」という言葉のイメージを述べているに過ぎないが、このようなイメージが流布していることは、民俗学にとつて看過できない問題である。こういったイメージがなぜ定着しているのかということについては、先に述べたように、「過去→現在→未来」へと不変（普遍）の何かが伝えられていくという認識が、柳田流の〈伝承〉認識に取って代わったことと関連していると考えられる。例えば、和歌森太郎が提唱した三世代以上継承されたものが「民俗」であるとすると「三世代継承論」などは<sup>14</sup>、完全に〈伝承〉の内実の時空間における同一性を自明のものとしており、柳田の〈伝承〉観とは、相容れないものになっている<sup>15</sup>。

また、一九七〇年代から八〇年代にかけて民俗学界を席卷することになる伝承母体論と、それに基づく単独立証法、個別分析法なども、〈伝承〉資料が超世代的な同一性を有することを前提にしながら立論されていたという点で、和歌森以来の〈伝承〉観に則つていたものであるといえる。この点について大月隆寛の伝承母体論の〈伝承〉認識に対する次のような批判は、正鵠を射ていたといえるだろう。

あるひとつの文化要素が現前の事実としてあったとして、それが世代をこえて「伝承」されたものであるか否かについては、我々は直接的に確認することはできない。「個別分析法」の文脈により厳密に従うならば、その文化要素を保持している社会の超世代性を前提にして、その文化要素自体の超世代性＝伝承性を認めるといった論法になるのだろうが、いずれにしても、「伝承」の語によつて規定されてくる内容への前論理的な承認を前提としなければならないことについては変わりはない<sup>16</sup>。

ここまでみてきたような〈伝承〉の不変性、普遍性認識は、次節で見えていくような、行為論的伝承論の展開によつて徐々に解体されていく可能性がある。しかし、行為論的伝承論には問題点もある。このことについて論じるために、次節ではまずその来歴から見ておきたい。

### (3) 行為論的伝承論とその問題点

〈伝承〉がある種の自明性をもったタームとして民俗学内部で用いられてきたことに対する批判は、大月隆寛や平山和彦などによってなされることになる<sup>17)</sup>。そのような批判を経て、現在の〈伝承〉研究の方向性を決定づけたのは、平山の『伝承と慣習の論理』(一九九二)において提示された〈伝承〉<sup>18)</sup>「行為」という定義であった。平山は、「柳田國男や折口信夫らには、本格的な伝承論はみられない」とした上で、務台理作、和歌森太郎の議論を「もつともまとまった伝承理論」として参照し<sup>18)</sup>、結論として前述のような〈伝承〉<sup>19)</sup>「行為」という定義づけを行うのである。これは非常に重要な部分になってくるので、以下に引用しておく。

伝承は、伝承の当事者にもとづいて分類した場合、口頭伝承および動作もしくは所作伝承の二つに分けられる。そして双方とも基本的には、行為なのである(傍点・平山)。前者の口頭伝承は、語る・聴く、後者の動作・所作伝承は、動作・所

作あるいは行動を見る、という方式でそれぞれ伝達継承されるからである。しかし空間的な伝達継承は伝播の範疇に属することであって、伝承は世代間における伝達継承である。したがって伝承をおおまかに規定するなら、上位の世代から下位の世代に対して何らかの事柄を口頭または動作(所作)によって伝達し、下位の世代がそれを継承する行為だと考えられるのである<sup>19)</sup>。

これと同様の定義は、『日本民俗大辞典』(吉川弘文館 一九九九)においても、平山の文責によってなされており、現在も影響力を持ったものになっている。しかし、平山の〈伝承〉観は、和歌森や、和歌森の〈伝承〉観に影響を与えた務台の議論を参照しているため、結局その可変性が視野に入っておらず、行為としてあらわれる〈伝承〉が同一性を帯びたものとして個人間で「伝達継承」されているという認識になっている。

このことについて岩本通弥は、平山が「伝承の型」様式」を重視するあまり、「柳田とは一八〇度異なっ

た対象認識」に結局のところ陥ってしまったと批判しているが<sup>20</sup>、幸いなことに、その後展開する「伝承の当時者＝個人」の「行為」に着目した諸々の（特に民俗芸能に関する）研究は、〈伝承〉が可変性を持ったものであることをあらためて明らかにしていた。特に、レイヴ／ウエンガーが、『状況に埋め込まれた学習』（一九九三）において提唱した「正統的周辺参加」の概念を用い、〈伝承〉の実践が行われる「場」に注目しながら<sup>21</sup>、その動態を明らかにした小林康正や大石泰夫らの研究は<sup>22</sup>、静態的な「型」が世代を超えて継承されるという、戦後民俗学において長らく自明視され続けた〈伝承〉認識を解体する可能性を持つものとして高く評価されるだろう。

こういった伝承者たちの「行為」に焦点を当て、そこから帰納的に〈伝承〉に対する理論的な視座を獲得しようとする議論を、仮に筆者は「行為論的伝承論」と呼びたい。この行為論的伝承論は、社会と個人（身体）の関係や、伝承者の「語り」などから、そこに現れる意識（例えば歴史意識やアイデンティティなど）に対する精緻なアプローチを行うことができる利点があるが、その代わり、〈伝承〉という概念が本来もっていた「別の可能性」を捨象してしまう問題点もはらんでいる。

まず、〈伝承〉を「行為」として捉えるだけでは、〈伝承〉資料が時代的、地域的な「差異」を持っている点を全く等閑視してしまうという欠点がある。これまでの民俗誌的な研究調査の蓄積により収集・記述された民俗資料は、その「差異」が非常に多様性を持ったものとして存在していることを明確に示しているが、行為論的伝承論は、その原因を一面的にしか説明出来ない。つまり、〈伝承〉の「変化」の要因を、個人の身体、言語によるコミュニケーションレベルの「ズレ」や「創造性」に全て還元せざるを得ないのである。確かに、ある文化的な事象が生起し、変化する要因は、最もミクロな次元においては、個人レベルの「行為」によるものだといえるかもしれない。しかしそれは、社会的、時代的制約や、技術革新に伴う産業構造の変化などの影響下にある場合がほとんどで、「行為」という領域のみに還元することができない広範な問題系を、その背後に控えているのである。そういった問



題系にアプローチするためには、社会学的、歴史学的な視点で、民俗学を学ぶものにも必要となってくるだろう。

また、民俗学の性格とも関連する重大な問題であるが、仮に民俗学が文献史学のオルタナティブとして、庶民の「歴史」を研究し究明することを目的としているのであれば、行為論的伝承論だけでは、その目的を達することは困難であるといわざるを得ない。なぜなら、行為論的伝承論が対象化できる時間空間は共時的な場のみであり、それが、現在における「個人—個人」、「個人—社会」における「コミュニケーション—伝達」の力学を明らかにすることに寄与することはあっても、対象となるトピックの歴史的な変遷過程を明らかにすることには、直接つながらないからである。それならばむしろ、近年発達が著しいコミュニケーション理論や学習理論、情報理論などの分野で対象を取り扱う方が、理論的な蓄積がある分、より生産的な議論が展開される可能性があるように思う。

筆者は、行為論的伝承論の研究がなぜ「伝達」という言葉ではなく、あえて「伝承」という言葉を採用し

ているのかという点についても関心を寄せているが、恐らくそれは、対象となるトピックの歴史的な「連続性（同一性ではない）」を行為論的伝承論における〈伝承〉認識も前提としているからなのだろう<sup>23</sup>。

このような、行為論的伝承論の持つ欠点を補完するために必要なことは、まったく別の新しい観点から〈伝承〉概念を批判的に検討し直し、かつこの概念に対するイメージが我々やフィールドで出会う人々の間で生起するメカニズムを解明することであると考えられる。そのために次章では「役割交替」という日常的にも歴史的にも普遍的に存在すると考えられる問題に焦点を当て、〈伝承〉認識がなぜ、「同一性」あるいは「連続性」をもったものとして認識される志向性を持つのかということ論じていきたい。

## 2、役割交替

### (1) なぜ「役割」概念なのか

前章でみてきたように、〈伝承〉という概念は、その内実における過去と現在の「同一性」、あるいは「連

「統性」認識が喚起されやすいという性質を持っている。この認識は、〈伝承〉の観察者だけではなく、伝承者自身も共有していることが、近年の「語り」などに注目した研究から明らかにされてきているが<sup>24</sup>、そのような認識が発生する大きな要因の一つとして、社会的役割関係の「交替」があることを指摘しておきたい。

ある「役割」を担うものは、その役割に見合った行動が集団内において期待される。その典型は家族や会社などにおいて見出すことが出来るが、これを社会学の用語で「役割期待」という。役割期待の内容はマニュアルのような形で明文化されていることもあるが、一般的には明文化されていない場合がほとんどで、集団内で「あたりまえ」として共有されていることが特徴として挙げられよう。「役割期待」が明文化されていない場合、その役割を担う人間が為すべき事柄の内容は、社会や共同体内で暗黙裡に共有されているという点で、当該社会の「文化」や「民俗」として定義される可能性を十分に持っている。問題は、この役割がAという個人から、Bという個人に引き継が

れる際に、その内容を観察者や当事者がどのように認識しているのかという点である。役割を担う人間に期待される「行動の内容」が、A—Bという個人間で同一性、同質性をもったものとして観察者や当事者に認識されたとき、ある社会集団内部の「文化」「民俗」が時間軸においても同一性、同質性を持って〈伝承〉されているという類推が作動すると考えられるのである。このような社会観、共同体観は非常に機能主義的なものであるが、これは戦後民俗学のムラ、社会組織、共同体観とも明らかにパラレルなものとなっており、詳しく検証していく必要がある。そのような作業の前段階として、次節では、従来の社会学において、「役割」がどのように論じられてきたのかを概観しておきたい。

## (2) 社会科学と「役割」概念

E・ゴフマンの整理によれば、「役割」概念の定式化は、R・リントンなどによる社会人類学の伝統から生じたものであり、ゴフマンが活躍した時代の社会学においては、非常に「頻繁につかわれ、かつ重要な概

念」だったとされている<sup>25</sup>。

社会学における役割概念の理論的な枠組みは、G・H・ミードの社会心理学的な相互作用論の影響下にあり、後に、パーソンズ／シルスなどによって体系化されていくことになる<sup>26</sup>。ゴフマン自身も自らの議論における中心的な概念としてこれを用いており<sup>28</sup>、いかにこのタームが、当時の社会学の中で重要な位置を占めていたのが窺い知れるだろう。

R・ダーレンドルフは、『ホモ・ソシオロジクス』（一九五八）において、「社会学は、その問題を解くにさいして、つねに分析の基本カテゴリーである社会的役割を顧慮する必要がある」とまで述べているが<sup>29</sup>、具体的に「役割」がどのように定義されていたのかを確認すると、それが、戦後民俗学の〈伝承〉認識とも深く関わる観点を持ったものであることが見えてくる。

「役割」の非常に単純な定義としては、これが「個人と社会を媒介するもの」であるとするもので<sup>30</sup>、社会とは制度化された「役割の体系」だとされる。家族を例にとれば、そこには祖父、父親、母親、子供、

会社ならば、社長、部長、課長、係長といった役割の体系が存在しているのだ。問題は、役割と個人がどのような関係をもっているのかという点であるが、このことについて考える上で、『社会学小辞典』（有斐閣 二〇〇五）における「社会関係」の解説を見ておきたい。

相互作用が反復して行われることによって、行為者相互の間に他方の地位の承認と役割の期待を生み、相互行為は互いに期待され規制し合うことによって様式化され、ここに安定した持続的な相互期待の状態が成立する。これを社会関係という。

この相互行為によって生じる「反復性、規範性、持続性」は、当該社会の〈伝承〉として捕捉される可能性を十分に持つものであることが指摘できよう。実際に和歌森や平山が民俗、あるいは〈伝承〉の特徴であるとしたものは、この「反復性、規範性、持続性」であり<sup>31</sup>、驚くほどの一致を見せている。そして、個人はこのような「反復性、規範性、持続性」を持った社会

関係の中で生活し、期待される「役割」の影響を受けながら、それに見合った行動をしているとみなされるのである。

このような認識は、あくまでも個人が役割期待に則って行為や社会関係を構築しているとする、「ホモ・ソシオロジクス」社会学的人間観、あるいは機能主義的な人間観に依拠している点に特徴がある。しかし、このような個の主体性に対するまなざしを欠いた人間観に対する批判が噴出するようになり<sup>32</sup>、それと並行して役割概念も再検討を余儀なくされることとなった。再び、『社会学小辞典』における「役割」の解説をみておきたい。

ただし、役割の考え方としては、一定の型どりの役割を遂行するように期待する超個人的な集団や社会の構造の拘束性や外在性を重視する立場と、役割としての具体的な相互作用を通して集団成員に担われていく学習過程とその内面での主体的な選択や修正の可能性を重視する立場とがある。

後者のような、「学習過程における主体的な選択や、修正の可能性を重視する立場」は、行為論的伝承論の研究における対象へのまなざしとそのまま重なる部分がある。社会学においては、A・シュッツの現象学的社会学や<sup>33</sup>、バーガー／ルツクマンの議論<sup>34</sup>、H・ガーフィンケルのエスノメソドロジーなどが<sup>35</sup>、日常的な個人の発話、身体行為などから帰納的に社会と個人の関係を理解しようとする点で、それと位置づけられよう。

### (3) 「役割交替」の儀礼への注目

ここまで、社会と個人の関係という現在の課題を論じる分析概念として、「役割」が主に社会学の領域で用いられてきたことをみてきた。ここで筆者が民俗学の課題として取り上げたいのは、「役割交替」の問題である。社会学の術語に「役割交替」というものは無いが<sup>36</sup>、集団内の役割が交替する際の儀礼は、いくつも報告例があり、民俗学における研究蓄積がある。

ここで注意しておきたいのは、ある社会集団内における役割交替を民俗学者が対象化した際に、当該集団

とその役割が有しているとされる民俗文化が、過去と現在で同一性を有すると単純に措置されてしまう可能性があるという点である。

いわゆる伝承母体論が〈伝承〉の不変性、普遍性を所与のものとし、〈伝承〉の力学の背景にあるものを、村落における社会組織（宮座、若者組など）の機能・構造に求めたことの原因は、その基礎的単位であるところの「役割」と「役割期待」の内実に歴史的な同一性があることを無意識の前提にしていたことにあると考えられる。

この問題を批判的に検討するために焦点となっていくのは、役割交替の際の「役割期待」の内容と、これに応えるための「実践」が、果たして「固定的」なものであったのか、それともH・パウジンガーがいうような「あそび幅」を持ったものだったのかということ<sup>37</sup>を明らかにすることだろう。

### 3、「ワタシ」の儀礼

#### (1) 主婦権と「ワタシ」儀礼

役割交替に関する議論を行っていく上で、具体的それがどのようなものになされてきたのかを整理することは、小稿が目的とする議論を展開していく上で基礎的な作業となってくる。

日常的な生活の場においても、役割の交替は至るところで観察される。例えば事務仕事の「引き継ぎ」や、ゲームにおける親と子の交替などが、その典型的な例として挙げられよう。しかし、〈伝承〉の時間的な同一性、連続性認識と密接に関連していると予測されるものを挙げるとするならば、社会組織として民俗学の対象とされてきた家族や村落・祭祀組織の「役割」と、その「世代間における交替」を事例とするのが適当であると思われる。そのようなものとして本章で最初に取り上げたいのは、主婦権の「ワタシ」儀礼である。

「ワタシ」とは、何かしらの役割や、それに付随する権利が譲渡されることを示す民俗語彙である。例

えば、家督を親夫婦が子夫婦に譲ることを「ヨワタシ」という地域は多く（愛媛県今治市大島宮窪町など）、現在でもフィールドで時折、耳にする言葉である。この「ワタシ」は、「あそこの家はもうヨワタシした」、「もう、わしは息子夫婦にヨワタシしたけん」といった具合に、日常的な会話の中で使用されることもあるが、儀礼を指す名詞的な意味もあり、それが行われる日時や、作法、口上などが決まっている場合もある。このようなものを小稿では「ワタシ」儀礼と呼びたい。

主婦権の「ワタシ」儀礼として最も有名なのは、いわゆる「杓子ワタシ」と呼ばれるものである。杓子という道具が主婦権を象徴するものであることは、早くから柳田などによって次のような形で指摘されていた。

杓子を女房の徽章とすることは理由もあれば实例もある。杓子は即ち食物分配の唯一の機関である。嫁に杓子を渡すと言うことは、姑から世帯を引継ぐことである。佐渡などではこの杓子を渡し

た日から、飯も嫁に盛ってもらはねばならぬと言う。即ち杓子を以て少なくとも一種の regalia（筆者注・ラテン語で王冠、国璽のような王権を象徴するモノのこと。）として居たことがわかる（「女房と杓子」<sup>38</sup>）。

このような柳田の議論を踏襲し、発展的に展開したのが瀬川清子である<sup>39</sup>。瀬川は『婚姻覚書』（一九五七）において、全国の主婦権の「ワタシ」儀礼を網羅的に紹介しながら分析を試みているが<sup>40</sup>、この瀬川の整理に依拠しながら、具体的に何が「渡されている」のかを概観しておきたい。なお、これと対応する民俗語彙も合わせて掲載しておいたので、詳しくは『総合日本民俗語彙』などを参照していただきたい。

■杓子（オカタヲユズル、カカユズリ、シヤクシクビヲワタス、シヤクシワタシ、ヘラトリ、ヘラワタシ）

ほぼ全国的にみられる事例で「杓子渡し」という言葉は標準語化している。「ヘラワタシ」（岩手県上閉伊

郡遠野地方（現遠野市）や、「イギョヲワタス」（長崎県五島）といった語が示す内容も同義であるが、長野県北安曇郡や、岐阜県大野郡丹生川村（現高山市）でも同様の儀礼が行われていたことが確認されている。佐渡の海府と飛騨の事例は、この儀礼が大歳の晩、すなわち大晦日の晩に行われるとされ、姑が皆の前で「もう年とつたから杓子を渡す。世話して貰い度い」、あるいは「あね（嫁）、みんなの御飯盛らっしやい」と嫁に言い、初めて飯の配膳を任すことで、主婦権の譲渡が行われた。これによって、姑はカカからバアサンヤクになる。長野県北安曇郡の事例の場合、大歳の晩に姑が鍋に杓子を載せ、手ぬぐいを添えてから嫁に渡すなど、かなり儀礼化したものとなっている。佐渡では、嫁は普段着のまま嫁入りし、主婦権を譲渡されてようやく、家財道具を実家から持ち込むことができた。岡山県阿哲郡（現新見市）では、主婦権の譲渡をヨユズリといって、大晦日ではなく正月に儀礼が行われる。その際に親類の中から一人立会人を立て、これを「仲立ち」といった。

このような「ワタシ」儀礼がなされる前に、嫁が飯

杓子に触れることは姑の主婦権に対する重大な侵犯行為とされタブー視されていた。娘を嫁にやる母親は、「大歳の晩には気の利いたふりなどして、みんなの御ぜんよそつたりするなよ」などと注意したと伝えられている。

■米櫃・鍵・枡・鍋蓋（エヌシワタシ、カギワタシ、キシネバコワタシ、マスオアテガウ）

杓子以外に、米櫃やその鍵、枡、鍋蓋が主婦権の象徴とされ、これを「ワタシ」儀礼もいくつが存在した。

隠岐の島後では、主婦権の譲り渡しを「枡ヲアテガウ」、「鍵ヲワタス」といい、香川県三豊郡でも「枡ヲアテガウ」、「コガビツワタス」という。即ち、ここで主婦権を象徴しているものは、枡、米櫃（コガビツ、キシネバコ）、米櫃の鍵であることが確認される。ただし、実際にこれらのモノが儀礼的に姑から嫁に譲渡されていたのかは不明で、イエにおける主婦の交替を表現する「言い回し」であった可能性が高い。『総合日本民俗語彙』の「マスオアテガウ」の説明によれば、

主婦権が姑から嫁に譲られる時期は不定であり、いつまでも枀を持ち歩く婆さんなどもいたという。

逆に、かなり儀礼的なものとしては、青森県五戸このへの「エヌシワタシ」の例が挙げられる。これは杓子渡しと同様、年末か年始に行われる儀礼で、姑が枀に若干の金を入れて嫁に渡した。なお、エヌシとは主婦を指す言葉で、長男の嫁は「跡取りエヌシ」などと呼ばれた。

■仏壇・神棚（カミサンモチ、ホトケマブリ）

奈良県磯城郡初瀬町大字狛（現桜井市）では、主婦が家庭の神仏を管理する役割を担っていたので、「カミサンモチ」と呼ばれた。東北一帯でも祖先祭祀に仕えるべき者を「ホトケマブリ」といい、長男の嫁がそのように呼ばれる。これも姑から嫁へと「渡される」主婦権の一部であるといえよう。

■カカ座・その他（ホンワタシ、センタクワタシ）

岐阜県揖斐郡徳山村（現揖斐川町）では、主婦権が姑から嫁に譲られることを、「本渡し」あるいは「ナベヤガワタル」という。ナベヤは囲炉裏の横座の左手にある主婦座のことで、愛知県などでカカザというものと同じである。年の境にこの席を嫁に譲ることは主婦権の譲渡を表すものとして重大な意味があった。なお「カカ」は、「おかた」の小児語である。

ここまで見てきたものと若干性質を異にするものとしては、青森県五戸の「センタクワタシ」という習俗の例が挙げられる。嫁は嫁入り後、三年間ほどは、夫の衣類の世話まで姑の指図によって行い、自由に衣櫃にも手をつける事もできなかった。夫の衣類をつくるう布片から糸まで姑から貰って使い、「汝んがやれ」といわれるまでは夫の衣服の管理さえ許されなかったという。つまり、衣服管理の権利も主婦権の範疇に含まれていたことが窺われるのである。

ここまで触れたような「渡されるモノ」から見えて



くる主婦への「役割期待」は、「食物（家内経済）の管理」、「衣料の管理」、「祖先祭祀」の三点であると要約できる。姑から嫁へと主婦権が譲渡される際の、この「役割期待」は、「過去→現在」という時間軸においても同一性を持ったものとして規定しても差し支えないだろう。

しかし、この期待に応えるための「実践」までもが、「役割期待」と同様に同一性を持ったものであるとは決して言えない。地域、あるいはもっとミクロなイエ単位で文化的な差異が存在することは、民俗誌的な事実が雄弁に物語っているが、その原因は、役割（ここでは主婦）を担う者が、自分のイエの状況や環境に応じて、その都度、持てる範囲の資源・知識を駆使し、「役割期待」に応えようしていたことにあると考えられるのである。例えば、衣服や食物が手軽に量販店で購入されるようになったことなどは、主婦の衣料管理や食物管理のスタイルを劇的に変質させていったと考えられるだろう。そのような意味で、〈伝承〉はそのつど改変、修正される「あそび幅」を有しているといえうパウジンガーの指摘は正しいものであったといえ

る。瀬川が、福島県会津盆地青木村（現福島市）の老妻から聞いた、次のような話は、このことを裏付けるものになっている。

「私は世話渡したから、もう米・小豆にも手をつけぬ。食う事にも、手伝う位でかまわねえ。家の者の為に着物の心配をする事もいらぬし、毎日の仕事も、今日は何すべえか草とるべえか、と若い者にきく。その代りのんきだし、うまいものも一人でくえる。世話委されたもんは米でも小豆でも売るべえが呉べえが勝手で、一切自由に切り盛りするのだ、唯しんしょ（筆者注・しんしょ＝財産）なくしねえべえ。」

この老婆は財産がなくなるようなことさえなければ、その方法は嫁の自由であったということを述べている。これは〈伝承〉があらゆる面で同一性を持ったものとして、A―Bの個人間で伝えられるようなものではなかったことを示しているといえよう。〈伝承〉の内実は決して歴史的に「固定的」なものだったわけ

ではなく、多様性を生む「あそび幅」を伴うものだったのである。そして、この多様性に焦点を当て、その原因を探っていくことは、対象の「歴史」を理解する上でも重要な要件になってくるだろう。次節では、更にこの〈伝承〉による「歴史検証」の可能性という課題について論じていくために、戦後民俗学の〈伝承〉認識を担保する具体的なトピックとされてきた村落・祭祀組織内における「ワタシ」儀礼をみていきたい。

## (2) 頭屋／当屋の「ワタシ」儀礼

福田アジオは、伝承母体の性質について「その構成員は時間と共に具体的存在としては変化し、交替して行くが、その構成のあり方や秩序は存続して永くその構成員に対して一定の規制を加え」るものであるとしている<sup>42</sup>。この一文においても「交替」という言葉が登場するが、構成員の交替がなされても組織自体の「在り方」や「秩序」は「存続」するものであり、それが個人に対し「規制力」を発揮するものであると認識されている点が注目される。ここでいう「組織」を「役割の体系」として読み替えた時、伝承母体論が想

定している人間観は前章でみた「ホモ・ソシオロジクス」的なものであると言うことができるだろう。

福田が具体的な伝承母体として注目していたものは、『番と衆』（一九九七）で取り上げられているような、村落、あるいは祭祀運営を司る社会組織であった。中でも既往の研究蓄積が非常に豊富であった「宮座」の事例を数多く参照している<sup>43</sup>。

宮座とは、近畿地方の村落で数多く見られる祭祀組織の名称で、十人衆、五人衆といった人々によって運営されている。例えば、滋賀県八日市の蛇溝町では、ムラの祭祀を担う人々のことを十人衆といい、年長の男性から順にこの組織に加入して、様々な行事の運営にあたる。毎年、最年長のものから一人ずつ抜けていくが、新しく十人衆に加入するものは、「カンヌシ（神主）」として祭礼の中心となるのである。

この「カンヌシ」のような、衆組織における中心的な役割を担う家や個人のことを、「トウヤ」という例は全国的にも非常に多い。これは一年ごとに交替する場合（イチネンカンヌシ＝一年神主など）もあれば、家筋によって固定的な例もある<sup>44</sup>。なお、トウヤは

元々、「頭屋」であつたが、交替制をとるようになってから「当屋」という当て字がなされるようになったと言われている<sup>45</sup>。小稿のタイトルでは、この交替という側面を強調するために、「当屋」という言葉を採用した。(以下の文章においても当屋、頭屋行事、頭宿、頭渡しなど「トウ」に関する表記が混在しているが、参照した資料に従う形で記述を行っている。)

では、なぜこのような組織の存続が、〈伝承〉の持続とつながるのだろうか。ここでは、関沢まゆみの報告を参照しながら<sup>46</sup>、代表的な頭屋行事の一つである「オコナイ」を取り上げ、このことについて論じておきたい。

#### ■オコナイ(滋賀県水口町北内貴)

毎年、一月二十四日に行われる。午前四時ごろ十人衆がご飯を盛ったお椀を持って、寺の本堂に集り、当屋が作ったお汁とひじきの白あえを食べ、その後太鼓の知らせで村中の男子がご飯を持って寺に集まった。この日は太鼓の下は縁起が悪いと

いつて、皆が先を争つて上へ座った。そして九時ごろ地藏堂で神主が祝詞をあげ、月行事が神主の尻を棒でつつくと皆が口々に「ダイジョウ」といしながら、ダイジョウのバイ(直径三センチメートル、長さ二十センチメートルの下半分だけ皮をむいた生木、各自で用意)で床や柱を叩く。その後大餅を役家の戸数分に切りわけ、花びら餅十二枚も十人衆、神社、寺で分けた。現在は簡略化されており、十人衆、当屋、区長、社寺総代が参るだけとなっている。また過去のオコナイ行事の際には、村人が集合するので、「寄合」がもたれ、神事以外の村落運営に関する話し合いがもたれた。

この行事において見られる「神主の尻を棒でつつく」、「皆で『ダイジョウ』といいながら床や柱を叩く」などの行為は、素朴に「民俗」として対象化されやすい性質を持っているといえる。そしてそれは、過去から現在へと〈伝承〉されてきたものであるとも定義されることだろう。

だが十人衆という組織と、それによって担われるオコナイという行事が存在しなければ、このような〈伝承〉自体を目にすることはできない。単純化して言うてしまえば、「〈伝承〉 〓 神主の尻を叩く人々の行動」を民俗学者が目にすることができるのは、その背景に「伝承母体 〓 十人衆」が存在するからだという論法になるのである。いうまでもなくこれは例えであつて、より抽象的な「規範性」や「秩序」も、同じ論法で〈伝承〉の範疇に含められる。

しかし伝承母体が存立していても、近年さまざまに儀礼が、簡略化、消滅という「変化」に直面しているという現実、その仮定を見事に裏切るものとなっている。重要なのは、そのような変化の背景に何があるのかを論じ、対象の歴史叙述の可能性／不可能性を定位置していくことだろう。

ここで再び当屋の「ワタシ」儀礼を整理し、それが〈伝承〉の内実を固定化するようなものだったのか否かを確認しておきたい。このことは役割交替が「組織の構成」や「秩序」を維持し、ひいては〈伝承〉を継続させるものだったのかという問いへと接続されて

いく。当屋の「ワタシ」儀礼は、非常に多様なものがある、全てを網羅的に取り上げることができないが、ここでも渡されるモノに注目しながら、いくつか代表的なものを取り上げておきたい。

#### ■ 鍵（オカゲサマのワタシ、カギワタシ）

当屋の「ワタシ」儀礼において、神社の鍵が前任の当屋から後任のものに譲渡される例は全国でも非常に多い。先ほど「オコナイ」について取り上げた滋賀県水口町北内貴でも、かつては二月四日に「天神鍵渡し」という儀礼がおこなわれていた<sup>47</sup>。神社の鍵が、そのままご神体として奉祭されていることも多く、ここでは、静岡県三ヶ日町津ヶ崎の白山神社で二月二十一日に行われる「ニンノーマツリ（人皇、仁皇祭）」の事例を取り上げる<sup>48</sup>。

白山神社の祭礼を取り仕切る当屋は、年長順に一年交替で、「禰宜番」と呼ばれる。禰宜番は、「オカゲサマ」と称される神社の鍵、禰宜番の氏名を記した帳面が納められた箱、及び「白山神社 歴代禰宜番奉職

箱」と墨書されたもう一つ箱を、一年間、自宅の床の間で保管しており、これがニンノーマツリの日に、後任の禰宜番へと引き継がれる。

一年間の職務を無事に務め終えた旧禰宜番の家に神官、氏子総代、禰宜番の組の人々が集まり、「ワタシ」儀礼が執行される。床の間を背にして左手に旧禰宜番、右手に新禰宜番が座る。中央にはオカゲサマを入れた櫃と、歴代禰宜番の氏名を記した帳面を納めた箱が置かれる。一同の立会いのもと旧禰宜番が拍手をうってオカゲサマに拝礼し、白い手袋をはめた後、オカゲサマの入った櫃を手で支えながら扇子の上に載せ、新禰宜番の前に立つ。新禰宜番は正座したまま拝礼しそれを受け取る。

### ■木製の柿（ジンジウケ）

滋賀県八日市市三津屋には、「ジンジウケ（神事受け）、カキノトウ（柿の頭）」と呼ばれるカンヌシの「ワタシ」儀礼が存在する<sup>49</sup>。柿の頭は木製の柿であり、カンヌシは一年交替でこれを神棚に保管した。カンヌ

シを務めた人物は、「社守」という役職に就く資格を得ることとなり、これも一年交替の役職である。

神事受けは、戦前まで旧九月九日の節供に行われていたが、戦後は四月三日に変更された。一年間カンヌシを務めた人の家が宿になり、横座（四人の長老衆）と、社守、新しく神事受けをする人物の七人が集まって柿の頭の「ワタシ」儀礼が執行される。「柿の頭を一年間無事にお預かり致しました。お改めください」といって、前任のカンヌシが柿の頭を差し出し、横座と社守が改める。その後、後任のカンヌシが、「心より一年間お守りさせていただきました」といって引き継ぐ。なお、神社祭祀や村の行事を実質的に中心となつて取り仕切るのは社守である。

### ■種糊（タネワタシ）

島根県隠岐の五箇村久見（現隠岐の島町）では、春秋に牛頭天王の祭りを行い、これをキヤクマツリといった。この祭りの頭宿の順は定まっておらず、祭り当日、前任の当屋は、後任の当屋に一斗入りの糊俵を渡

す。この「ワタシ」儀礼をタネワタシといった。

#### ■面（メンオクリ）

毎年、五月一日（現在は三、四日）に行われる博多松離子の翌日に、次の当番町へ面と付属品とを渡す儀式のことを「メンワタシ」と言った。口に紙をくわえて受け渡しをしたという。トウワタシ（頭渡し）の一種であるとされる。

#### ■その他（トウワタシ、トウヤワタシ）

ここまで、何らかの「モノ」が渡される「ワタシ」儀礼を中心的に見てきたが、視点を変えて「ワタシ」儀礼自体の儀礼性を確認しておくために、興味深い二つの事例を取り上げておく。

石川県鳳至郡鶴川では、頭渡しの儀礼の際に、前任の当屋が用意した餅に対し、後任の当屋や一座の名代が儀礼的に悪口を言うことが知られていた。やがて神職が間に入って調停することで落ち着くが、この儀式

を経て当屋の「ワタシ」儀礼は完了する。

この他に、後任の当屋が「ワタシ」自体を儀礼的に、拒否する事例も存在する。福井県敦賀市刀根の気比神社における頭渡しでは<sup>50</sup>、前任の当屋が、「来年の当屋を引きうけてください」と言っても、後任の当屋は「いやいやそれがなんとも……」と返答し簡単には引き受けない。何度も折衝を重ねた上で引き受け、当屋の「ワタシ」儀礼が完了する。これは現在でも行われている。

以上、いくつかの具体的な当屋の「ワタシ」儀礼を見てきたが、果たして、これらの「ワタシ」に象徴される役割交替によって、村落における「組織の構成」と「秩序」は維持され続けてきたのだろうか。その論点は、主婦権の場合と同様、当屋に対する「役割期待」とそれに伴う「実践」の内実、及び「組織の構成」が固定的であったか否かを明らかにすることに帰結するだろう。

確かに当屋に対する役割期待には、「村落における神事を中心的に担う」というものが存在し、それは現

在でもこの役割を担う人間に課せられたものであるといえる。

だが具体的な実践レベルにおいては、主婦権がそうであったように、「あそび幅」による変化の可能性が常に胚胎していると指摘できる。例えば当屋は、村落の神事全般を中心的に担うその役割から、精進潔斎を行い、身を清浄に保つことが求められた。中でも「四足を食う」、すなわち肉食は重大なタブーとされ、その「役割期待」に包含されるものとなっている。

しかし最近の渡部圭一の研究によれば<sup>51</sup>、この肉食禁忌も厳密に遵守されているわけではなく、「牛はダメだが、豚はどうもない」という解釈や、「交際上、どうしても口にしなければならぬときは、事前にカミサンに許可を得ること」といった解釈を付与されるに至っている。渡部によれば、人々の「経験の語り」においては、「昔」の厳しい規範が「現在」は緩んできていたといった認識がなされているが、肉食自体が稀であった過去の時代状況を鑑みると、現在はむしろその拘束性が強まっていると考えることが出来ると思われる。

即ち「ワタシ」儀礼によって、役割交替がなされたとしても、その役割の体系における「秩序」が、固定的なものとして〈伝承〉されているとは規定できない。渡される役割もまた、多様性を生む新たな意味生成の場として機能すると考えるのが妥当だろう。

また、「組織の構成」についても、それが過去から現在にかけて「存続」し、永くその構成員に対して規制を加えるものであったかというとはそうではない。

たとえば、近代以降の宮座の組織構成に大きな影響を与えたものとして、明治期の神社合祀がある。原田敏明は、神社合祀が徹底して推進された三重県の事例を参照しながら、「町村単位に合祀が行われ、一町村一社の制になると、専任の神職が必要になる」とした上で、「すなわち村人が直接に奉仕していたものも、別に新しい制度によって設けられた神職によって経営されることになり、在来の村人としての経営は、その内容も変って、町村制による経営、その実行者としての神職によって遂行される」と、その変化に注意を促している<sup>52</sup>。つまり、伝承母体の「組織の構成」もまた、不変、普遍のものではありえないということが

確認されるのである。

最後に、新谷尚紀による村落社会の類型論的把握に対する批判を参照しておきたい。

新谷は、蒲生正男が提唱した「当屋制村落」の概念の有効性に対して疑義を投げかけている<sup>53</sup>。蒲生の議論において決定的な問題を孕んでいるのは、本来、祭祀運営上の限定的な意味しか持たない当屋という言葉、村落そのものの性質を示すような術語として流用してしまったことであると新谷は述べる<sup>54</sup>。

当屋制の交替原理（順送りで村落の人々が当屋を務める／家筋で当屋が決まる、平等／不平等、地縁原理／血縁原理など）を、対象となる村落の特徴を示すものであるかのように見做すことの最も大きな弊害は、その内実における歴史の変遷への視覚が失われてしまうことだろう。新谷は実際の調査資料に基づき<sup>55</sup>、村落・祭祀運営が、制度的にも、実践レベルにおいても、過去と現在で大きな隔たりがあることを指摘している。

特に、平等原理に基づく村落の役職の当番制や集金システムが、戦後の民主化以降の価値観に影響を受け

たものであり、同じフィールド（奈良県奈良市都祁吐山町）でも過去においては、家の階層や経済力の差が、役職在任期間や経済負担の額と対応していたという指摘は重要である<sup>56</sup>。この指摘は、蒲生の類型論的な村落把握の方法を根底から揺さぶるものになっており、同時に歴史的な変遷過程を視野におさめ、対象、即ち〈伝承〉を把握する必要性を喚起するものであるといえる。

### おわりに

小稿では、役割交替の儀礼である「ワタシ」の周辺から、その交替に伴う〈伝承〉の内実が「固定的」なものではなく、いかに「あそび幅」を持ったものであるかということを明らかにしていった。この作業によって〈伝承〉概念が持つ自明性と、それによって表象される対象の関係を、批判的に検討する可能性を提示することが出来たのではないかと思う。

だが、今回の試みは、あくまでも〈伝承〉概念を再構築するための出発点にすぎない。小稿においてみて



きたように、〈伝承〉概念は、かなり問題含みの状態のまま、民俗学内外で流通してきたという経緯を持つ。しかし、この概念が民俗学の対象認識におけるオリジナリティを担保していることもまた重要な事実なのだ。

民俗学は、その揺籃期から他の人文科学にはない、この〈伝承〉という概念を手掛かりにしながら、「書かれなかつた歴史」を表象する方法を模索してきた。それは、学史的にも首尾一貫した姿勢であり、目的であつたように思う<sup>10</sup>。問題は、この概念がどのような性質を持つものなのかということ、常に批判的な目で検証してこなかつたことにあるといえるだろう。今回は、従来の〈伝承〉認識における基本的な問題に焦点を当てて議論を進めていったが、未だ〈伝承〉には、検討すべき課題が数多くあるように思える。今後は、より具体的に「何」が過去と現在において「同一性」、「連続性」を持ったものとして見なされるのか、あるいは見なすことが可能なかということを整理する作業を行っていきたいと考えている。

註

1 岐阜県揖斐郡徳山村（現揖斐川町）で、炉の横座の左手にある女房座のことを指す。ナベザ、ナベジロなどともいう。

2 〔瀬川 二〇〇六 二三四〕

3 〔高木 一九一三 一一〕

4 〔柳田 一九九八 二〇〕

5 例えば、〔平山 一九九二 三一〕、〔小池 二〇〇二 五二〕など。

6 〔前掲注四 一七〕

7 〔前掲注四 一七〕

8 〔前掲注四 一七一―一八〕

現在の日本民俗学会とは異なる組織である。

9 〔前掲注四 二五〇〕

筆者は、この「一貫した何物か」が指示するものが、文化の「構造」だったのではないかと推測している。小田亮の整理（小田 二〇〇〇 四六一―四七）によれば、レヴィ＝ストロースは、「構造」とは、要素と要素間の関係とからなる全体であつて、この関係は、一連の変形変換過程を通じて不変の特性を有し保持する」と述べており、ここでいう「不変」の概念について次のような補足説明を行っている。「不変の概念は、<sup>11</sup>すこぶる重要な概念なのです。というのわたしたちが探究しているのは、他の一切が変化するとき、なお変化せずに

- あるもの（＝構造）だからです。」（『構造・神話・労働』）この「構造」は一見ただけで、柳田の「一貫した何物か」と代替可能性を持ったものであるように読める。この問題については、慎重に検討を重ねた上で、稿をあらためて論じたい。
- 12 (岩本 二〇〇六)
- 13 (畑村 二〇〇六 四)
- 14 (和歌森 一九八一)
- 15 「三世代継承論」の「三世代」は、「親↓子供↓孫」のことを指すが、この構図は容易に「過去↓現在↓未来」へと置き換えられる可能性を持つ。「過去＝親の代」に存在した民俗が「現在＝自分の代」においても観察され、「未来＝孫」の代で観察されるといふ普遍性、不変性認識が〈伝承〉概念に埋め込まれる原因をこの議論に見出すことは不当ではないだろう。柏木亨介の最近の研究によれば（柏木 二〇〇九）、和歌森が重視した〈伝承〉の内実は、岩本通弥がいうような類型論的な意味での「型」ではなく、人間関係において日常的に構築される「倫理的規範」であったと改めて再評価がなされているが、和歌森自身が、〈伝承〉の可変性をこの倫理的規範の問題に適用する視座をどこまで持っていたのかは疑問が残る。（ただし柏木自身は、瀬川清子の報告を参照しながら、それが時代によって変化するものである点に注意を喚起している。（前掲柏木論文 四五）参照）
- 16 (大月 一九八六 五〇)
- 17 (前掲注一六)、(平山 一九九二)
- 18 (平山 一九八八 五七)
- 19 (平山 一九九二 三二)
- 20 (前掲注一二 八五)
- 21 「実践」は、日常の生活世界を維持させつつも改編させる重要な概念として位置づけられており（田辺 二〇〇二 三一四）、人類学者による精力的な研究成果が発表されている。「実践」の概念は行為論的伝承論とも非常に高い親和性をもったものであり、民俗学においても検討すべき重要な課題であるといえるだろう。
- 22 (小林 一九九四、一九九五)、(大石 二〇〇七)
- 23 行為論的伝承論の理論的根幹をなす、正統的周辺参加の議論を行ったレイヴ／ウエンガーは、スーパーマーケットの肉屋や、アルコール依存症患者の自助組織などを事例としながら、そこでなされる「学習」の過程を理論的に考察しているが（レイヴ／ウエンガー 一九九三 五六―六六）、行為論的伝承論の対象は、民俗芸能や伝統技術といった従来の民俗学が取り扱ってきたようなものばかりが選択される。この「選択」は、民俗学の対象が「どのようなものであるか」という無意識下の拘束性に起因していると考えられ、それこそが歴史的な「連続性」認識とどこでいうものである。

- 24 例えば〔中野 二〇〇三〕は、北九州市の都市祭礼である「小倉祇園太鼓」を事例としながら、太鼓のパフォーマンズを行う人々の意識の中に「内と外」という観念が作動していることを明らかにしている。この「内」という意識を担保するのは、自己の行為の意味づけにおける、過去との「連続性」あるいは「同一性」に他ならない。
- 25 〔ゴフマン 一九八五 八五〕
- 26 〔ミード 一九七三〕
- 27 〔パーソンズ／シルス 一九六〇〕
- 28 ゴフマンは、従来の機能主義的な「役割」に関する議論を批判的に捉え、「役割距離」という概念を提唱した。これは、ある個人が、コミュニケーションを行う際に、自らの役割と乖離した自己をその中で表明することを指す。ゴフマンは役割距離こそ自己と他者の関係を形づくる根源にあると捉えている。〔前掲注二五 一六一―一七二〕参照。
- 29 〔ダーレンドルフ 一九七三―一四〕
- 30 〔栗岡 一九九三 七〕
- 31 〔前掲注一九 四八―五七〕
- 32 二〇〇一年の『日本民俗学』の研究動向号（二二七号）によれば、民俗学においても従来の村落研究の視点が個人へのまなざしを欠いていた点が反省されている。〔関沢 二〇〇一〕参照。
- 33 〔シュッツ 一九八〇〕
- 34 〔パーガー／ルックマン 二〇〇三〕
- 35 〔ガーフィンケル他 一九八七〕
- 36 熊野純彦は、廣松渉の「役割理論の再構築のために」〔廣松渉著作集 第五卷〕一九九六 岩波書店 所収〕において展開された議論を、「役割交替」、「役割期待」、「役割取得」といった役割行動の基礎的な構造を形成するものに対するアプローチを行ったものであると位置づけているが〔廣松一九九六 四七〇〕、ここで熊野がいう「役割交替」は、共時的な場における、多様な役割の交替という問題系を指し、小稿で取り扱う儀礼的な「役割交替」とは性格が異なるものであることをここで付言しておく。
- 37 「あそび幅」とは、民俗文化にもともと備わっていた改変の余地のことを指す。パウジンガーによれば、「前代の民間伝承においては、型にはまって固定している要素はきわめてわずかであり、またこれによって爾余の部分ものびのびと改変でき、あそびが保証されていた」〔パウジンガー 二〇〇一 一九一―一九二〕
- 38 〔柳田 一九九七 二六六〕
- 39 石田英一郎も、月刊誌『婦人朝日』の一九四八年、一月月号で「西洋の鍵と日本の杓子―継承される主婦権の性格」というエッセイを書いているが〔石田 一九四八 一一―一二〕、

その後、体系的な研究を行っているわけではない。

- 40 〔前掲注一 二二九―二二六〕
- 41 〔前掲注一 一三三六〕
- 42 〔福田 一九八四 二五九〕
- 43 〔福田 一九九七 九七一―九五〕
- 44 例えば、三重県志摩郡長岡村畔蛸（現鳥羽市）では、家田氏が毎年きままって頭屋をつとめ、他家へ回すことがなかったという。これを「マイトシドウヤ（毎年頭屋）」といった。他地方では、「ジョウトウヤ（常頭屋）」という場合もある。
- 45 〔肥後 一九四一 三〇七〕
- 46 〔関沢 二〇〇〇 三三三〕参照。
- 47 〔前掲注四六〕参照。
- 48 〔中村 一九九四 一〇四―一〇五〕参照。
- 49 〔前掲注四六 五六、一九二―一九三〕
- 50 気比神社の秋祭りは敦賀市の重要無形民俗文化財に指定されている。
- 51 〔渡部 二〇〇八 三九―四一〕
- 52 〔原田 一九七六 一八三―一八四〕
- 53 〔新谷 二〇〇四 二四三〕
- 54 〔前掲注五三 二四八〕
- 55 新谷が調査を行ったフィールドは、奈良県奈良市都祁吐山町で、二〇〇二年に東京女子大学民俗調査団によってなされた。

なお吐山は、蒲生が一九五一年と一九七八年の二度に渡って調査を行った地域でもある。

- 56 〔前掲注五三 二八〇〕
- 57 小稿が完成したのと、ほぼ時を同じくして、田中宣一が「伝承」の全体像理解に向けて「田中 二〇〇九」を上梓した。田中の議論においては、民俗学における「伝承の発見」が非常に重要な意味を持っていたことを整理した上で、より可能性のある（伝承）理解の方法を、神・人・自然の関係性に焦点をあてながら提唱している。今後、「伝承」概念の新たな可能性を模索する上で、検討すべき課題であろう。

#### 参考文献（著者五十音順）

- A・シュツツ『現象学的社会学』（森川眞規雄ほか訳）紀伊国屋書店 一九八〇（一九七〇）
- E・ゴフマン『出会い』（佐藤毅ほか訳）誠心書房 一九八五（一九六一）
- 石田英一郎「西洋の鍵と日本の杓子―継承される主婦権の性格」（『婦人朝日 一九四八年二月号』所収）朝日新聞社 一九四八
- 岩本通弥「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論」（『国立歴史民俗博物館研究報告 一三二号』所収 二〇〇六）
- 大石泰夫『芸能の「伝承現場論」』ひつじ書房 二〇〇七
- 大月隆寛「常民・民俗・伝承」（『常民文化 九号』所収）一九八六

- 小田亮『レイ・ストロース入門』筑摩書房 二〇〇〇
- 柏木亨介「和歌森太郎の伝承論における社会規範概念」(『史鏡 五九号』所収) 二〇〇九
- 栗岡幹英『役割行為の社会学』世界思想社 一九九三
- 小池淳一「伝承」(小松和彦・関一敏編『新しい民俗学へ』所収) せりか書房 二〇〇二
- 小林康正「伝承論の革新」(『千葉県松戸市の三匹獅子の舞』所収) 一九九四
- 「伝承の解剖学」(福島真人編『身体の構築学』所収) ひつじ書房 一九九五
- G・H・ミード『精神・自我・社会』(稲葉三千男ほか訳) 青木書店 一九七三(一九三四)
- 新谷尚紀『柳田民俗学の継承と発展』吉川弘文館 二〇〇四
- 瀬川清子『婚姻覚書』講談社 二〇〇六(一九七二)
- 関沢まゆみ『宮座と老人の民俗学』吉川弘文館 二〇〇〇
- 「村落研究と民俗学」(『日本民俗学 二二七号』所収) 二〇〇一
- 高木敏雄「郷土研究の本領」(『郷土研究 第一巻第一号』所収) 一九一三
- 田中宣一「伝承」の全体像理解に向けて」(『日本常民文化紀要 第二十七輯』所収) 二〇〇九
- 田辺繁治「日常実践のエスノグラフィ」(田辺繁治・松田素二編『日常実践のエスノグラフィ』所収) 世界思想社 二〇〇二
- 中野紀和「都市祭礼・小倉祇園太鼓をめぐる語り」(岩本通弥編『記憶』所収) 朝倉書店 二〇〇三
- 中村羊一郎「遠江における宮座とその特徴」(『静岡県史研究 一〇号』所収) 一九九四
- バーガー／ルックマン『現実の社会的構成』(山口節郎訳) 新曜社 二〇〇三(一九六六)
- パーソンズ／シルス(編)『行為の総合理論をめざして』(永井道雄ほか訳) 日本評論社 一九六〇(一九五二)
- 畑村洋太郎『技術の伝え方』講談社 二〇〇六
- 原田敏明『村祭と座』中央公論社 一九七六
- H・ガーフィンケル他『エスノメソドロジー』(山田富秋ほか訳) せりか書房 一九八七
- 肥後和男『宮座の研究』弘文堂 一九四一
- 平山和彦「柳田國男の伝承観」(桜井徳太郎編『日本民俗の伝統と創造』所収) 弘文堂 一九八八
- 「伝承と慣習の論理」吉川弘文館 一九九二
- 廣松渉「役割理論の再構築のために」(『廣松渉著作集 第五巻』所収) 岩波書店 一九九六
- 福田アジオ『日本村落の民俗的構造』弘文堂 一九八二
- 「番と衆」吉川弘文館 一九九七
- H・バウジנגー『科学技術世界のなかの民俗文化』(河野真訳)

二〇〇一（一九六一）

柳田國男『史料としての伝説』（『柳田國男全集 第一四卷』所収）

筑摩書房 一九九七（一九五七）

『民間伝承論』（『柳田國男全集 第八卷』所収）筑摩書房

一九九八（一九三四）

『郷土生活の研究法』（『柳田國男全集 第八卷』所収）筑摩

書房 一九九八（一九三五）

R・ダーレンドルフ『ホモ・ソシオロジクス』（橋本和幸訳）ミネ

ルヴァ書房 一九七三（一九五八）

レイヴ／ウェンガー『状況に埋め込まれた学習』（佐伯胖訳）産業

図書 一九九三

和歌森太郎『民俗学の歴史哲学』（『和歌森太郎著作集 一〇卷』所収）

弘文堂 一九八一（一九四八）

渡部圭一『神事と禁忌の高度経済成長』（『生活学論叢 一三号』所収）

二〇〇八