

二〇二一年度博士論文

# 伝承の民俗学的研究

—その視座と可能性—

加藤 秀雄



# 目次

序章 本研究の問題意識と課題	1
はじめに	
第一節 本研究の問題意識	
一 近年の民俗学の動向	
二 伝承の縮小	
三 伝承の文化財化	
四 消滅の語りを超えて	
第二節 伝承研究の課題	
一 伝承概念の問題点と可能性の提示	
二 伝承の仕組みと動態性の把握	
三 近代化と伝承	
第三節 アプローチの方法と本研究の構成	
一 アプローチの方法	
二 本研究の構成	
<b>【第一部 伝承概念再考】</b>	
第一章 伝承をめぐる研究史	21
はじめに	
第一節 『民間伝承論』以前	
一 伝承に対するまなざしの萌芽	
二 民俗学草創期における伝承概念の位置づけ	
第二節 柳田国男の伝承観と伝承母体論	
一 伝承の分類と特徴	
二 伝承母体論とその問題点	
第三節 現代民俗学と伝承	
一 伝承母体論批判と個への注目	
二 自治を支える伝承	
小活	
第二章 伝承概念の脱／再構築のために	37
はじめに	
第一節 伝承をめぐる二つの立場	

- 一 フィールドに伝承をみる、伝承からフィールドを考える
  - 二 伝承概念への批判
  - 第二節「凍結」される伝承と行為論的伝承論
    - 一 伝承の「凍結」
    - 二 もう一つの伝承論と国民、民族の表象
    - 三 行為論的伝承論
  - 第三節 伝承概念の可能性
    - 一 「ポストヒストリー」としての『民間伝承論』
    - 二 伝承の歴史哲学
- 小活

**第三章 伝承研究の現代的課題―柳田国男による自治論の再検討**……………57

はじめに

- 第一節 現代社会のシステムと伝承
  - 第二節 柳田国男の自由主義批判
    - 一 柳田による経済的自由主義批判
    - 二 柳田における世代間倫理
  - 第三節 眼前の事実としての自治
- 小括

**【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】**

**第四章 役割交替と伝承の相関性―主婦権とトウヤのワタシ儀礼周辺から**……………69

はじめに

- 第一節 役割交替について
    - 一 役割交替と伝承
    - 二 役割概念と社会科学
  - 第二節 ワタシの儀礼
    - 一 主婦権とワタシ儀礼
    - 二 トウヤのワタシ儀礼
  - 第三節 伝承母体と伝承の変化
- 小活

**第五章 伝承意識と伝承の変化―芸予諸島・鵜島の氏神祭祀を事例に**……………85

はじめに

- 第一節 芸予諸島・鵜島の概要

- 一 鵜島の生業
- 二 島外における労働
- 三 鵜島の信仰と伝説
- 四 鵜島の歴史
- 第二節 鵜島・宇佐八幡社の神祭
- 一 氏神と氏子の関係と一年の神祭
- 二 鵜島宇佐八幡社の大祭と当家・当組
- 第三節 氏神祭祀と伝承意識
- 一 テクストの蓄積と伝承意識
- 二 伝承意識と血縁／地縁
- 三 伝承意識と伝承の変化の共存

小活

**第六章 伝承の仕組みと動態をめぐる考察—鵜島における「歴史」の構成**……………111

はじめに

- 第一節 伝承の仕組みと動態をめぐる先行研究
- 第二節 鵜島の「歴史」
  - 一 古記録『家系日記』について
  - 二 伝承・文書の編集と「日記」の結合
  - 三 『家系日記』の具体的内容
- 第三節 鵜島の「歴史」にみる伝承の実態
  - 一 編著者の関係性と歴史叙述への影響
  - 二 「家系日記」「隠居之日記」「清兵衛の日記」の比較
  - 三 鵜島の「歴史」をめぐる現状
- 第四節 伝承の仕組みと動態をめぐる考察
  - 一 伝承の通時性と共時性
  - 二 鵜島の「歴史」にみる「民俗学的原史」
  - 三 出来事と伝承の関係性、その動態

小括

**【第三部 現代社会と伝承】**

**第七章 伝承の変化に見る高度経済成長期—千葉県浦安市の事例から**……………133

はじめに

- 第一節 本章のフィールド
- 一 千葉県浦安市の概要

二	海と生業	
三	海の汚染と埋め立て	
第二節	浦安の伝承	
一	海苔養殖と投網の技術	
二	水神祭り	
三	庚申講	
第三節	伝承の変化に見る浦安の高度経済成長	
一	人々の語りに見る環境の変化	
二	漁業からの転業	
小活		

第八章	システムと伝承―平成の市町村合併を事例に………	157
はじめに		
第一節	平成の市町村合併と新自由主義	
一	平成の市町村合併の背景	
二	新自由主義と自治のゆくえ	
第二節	民俗学の立場から	
一	民俗学者は市町村合併をどう見たのか	
二	平成の市町村合併から伝承を考える	
第三節	システムと伝承の関係性	
一	システムが伝承にもたらす影響	
二	システムに抗する伝承	
小括		

第九章	伝承と自治の再生に向けて―震災被災地における中間集団と相互扶助………	171
はじめに		
第一節	創造的復興と被災地の現状	
一	新自由主義と「創造的復興」	
二	復興の主体をめぐって	
三	被災地の現状	
第二節	地域社会の自律性	
一	普請と建設	
二	中間集団	
三	契約講について	
四	契約講と相互扶助	

第三節	伝承と自治の再生の萌芽	
一	非常時に発現する相互扶助	
二	地域の再編をめぐる課題	
三	伝承と共助	
小括		

終章	本研究のまとめと今後の課題	191
はじめに		

第一節 伝承概念の問題点と可能性

一 伝承の静態的把握と動態的把握

二 伝承研究の問題意識と可能性

第二節 伝承の仕組みと動態性

一 集団・社会の維持と伝承の変化

二 伝承意識と伝承の変化

三 世代交代と出来事への着目

第三節 近現代的状況下における伝承

一 伝承の変化に見る近代化

二 システムと伝承の関係性

三 現代における伝承の可能性

第四節 本研究の結論

一 伝承の動態への注目

二 歴史と自治の主題化

三 システムと生活世界の対称性を回復する伝承

第五節 伝承研究の今後の課題

一 現代民俗学との関係

二 共の民俗学へ

参考文献	207
------	-----

初出一覧	222
------	-----





## 序章 本研究の問題意識と課題

### はじめに

今から百年前、日本の民俗学は徐々にその輪郭を現し始めていたが(一)、この一世紀の間に、私たちの社会は急速に変化し、人々の暮らしやものの考え方も過去のそれとは大きく異なるものとなっている。

このような変化の時代に民俗学が成立したことは偶然ではない。近代の日本は国を挙げて、西洋からもたらされる様々な知識や技術を吸収し、それを普及させることに腐心してきた。その過程で旧来の生活文化は広範に解体されていったが、このような状況を目の当たりにした日本民俗学の創始者、柳田国男の問題意識が奈辺にあったかという点については、一九二八年に刊行された『青年と学問』における次のような発言が参考になる。

何ほど現状維持を望む者があっても、時勢は外から変つて来るもので、人の生存は先づ之に適応せねばならぬ以上は、幾ら伝統の教育に力を入れても、改めらるべきものは改まる。近世の如き激しい変遷こそは無かつたけれども、いつの時代でも親の仕来りの儘を、子が受継いだといふことは無かつた。百年を重ねぬうちに前の生活は古風になつて居り、長生をした老人は大抵は不平であつた。たゞ旧式の教育法の下では、一応は前の型だけは究め尽して後に、必要に応じて端から更へて行つたのであるが、それが根本から教育の系統が改まつた為に、今ではよほど困難になつたのである(柳田 一九九八(一九二八) 一一一)。

ここでいう「旧式の教育法」、そしてそれによって伝えられる「古風」とは、本研究の主題である「伝承」と換言できるものである。柳田はこうした伝承を、「少なくとも若い人たちに新たに適當なる選択改良を為さしむ」ため、「熟知せしめる必要がある」と続けるが(「前掲書 一一一」)、このような問題意識から、全国各地に伝えられてきた(いる)伝承を対象とする学問の体系化が図られることになるのだった。

柳田が伝承概念を前面に押し出すのは、一九三四年の『民間伝承論』においてである(二)。ここでも柳田は、「百年前の当り前が、今日の不可思議である場合もあり得ることを、考へ及ぼす必要もある」とし、「我々の方法に抛れば、過去ばかりか現在をも知る可能性は十分にある」と述べている(柳田 一九九八(一九三四) 四一、一九三)。ここでいわれている方法とは、全国各地の民間に伝わる伝承を収集し、それを比較することで、その変化を跡付けるというものであった。いわゆる重出立証法である。柳田の認識では伝承は変化するからこそ比較可能であり、その比較によって得られた知見は、私たちの生活を正しく理解する

ことに寄与するはずのものであった。

しかし伝承概念は民俗学の独自性を担保すると同時に、ある桎梏を課すことになる。すなわち近代化以前の人々の生活における「旧式の教育法」や「古風」が伝承であるとすれば、その変化をもたらす様々な近代的要素は、民俗学の主題ではないという認識を生じさせることになったのである。この「近代」という問題が、民俗学で明確に意識化されるようになるのは、二〇世紀末に入ってからのことであった。一九九七年に開催された第四九回日本民俗学会年会のシンポジウム『近代』と民俗』では、柳田が『明治大正史世相篇』（一九三二）で展開したような問題意識を後続の研究者は継承してこなかったとし<sup>三</sup>、次のようなシンポジウムの趣旨が述べられている。

民俗学の研究者にとって、「近代」という言葉はそれほどなじみのあるものではないように思われます。また「近代」の問題を強く意識して、ご自分の民俗研究を進めている人は少ないのではないのでしょうか。それは、民俗学が研究の対象にしてきた「民間伝承」の取扱い方とも関わっているように思われます。つまり、日常の生活文化のなかで、どちらかといえば、変化する部分よりも、変化しにくい部分により関心を注いできたということと無関係ではないといえます〔谷口 一九九八 一〇〕。

ここでは変化しにくい伝承が研究対象であったことにより、民俗学が「近代」と乖離したとされている。先に見た「伝承は変化する」という柳田のテーゼと真逆の認識が、その後の民俗学で一般化したことを、この一文は示唆しているといえよう。ここで押さえておきたいのは、伝承に「持続」を見るか、あるいは「変化」を見るかという認識論的な対立が存在するということである。この対立は、伝承を主題とする本研究の出発点であるとともに、解決すべき基本的な問題として位置づけられる。

伝承に持続を見る認識は端的にいえば、フィールドやそこに住む人々の過去の生活を、現在の伝承に見出そうとするまなざしと不可分の関係にある。しかし、柳田が述べていたように、決して「今は昔ではない」（千葉 一九九八）。民俗学者がフィールドで見出す伝承は、過去から現在にかけて変化し続けてきたものであり、未来においても変化する可能性を孕んでいる。このような変化を、伝承の「衰微」や「消滅」として捉える言説は、長らく民俗学の定型的な語り口として存在してきたが、それは持続に偏った伝承認識が、斯学に深く埋め込まれたものあることを示しているといえるだろう<sup>四</sup>。

だが、先の『青年と学問』と『民間伝承論』の引用で示したように、伝承概念の登場の初期段階においては、その「持続」ではなく「変化」にウェイトを置く議論が行われていた。それではなぜ、このような伝承に対する認識の変質が生じたのだろうか。これが本研究で議論していく大きな問いの一つである。

## 第一節 本研究の問題意識

### 一 近年の民俗学の動向

『近代』と民俗』のシンポジウムから二十年経った現在、民俗学においても「近代」や「現代」を意識した研究の蓄積は相応に進んだ<sup>(五)</sup>。特に構築主義的なアプローチによるフオークロリズムの議論や民俗文化への国の政策、文化財化、観光産業などの影響に関する研究は大きな成果を挙げたといつてよい<sup>(六)</sup>。しかしその蓄積が進むに従って、今後の民俗学のあり方をめぐる問題があらためて浮上し、近年は議論百出の観を呈している。民俗学の対象と方法、そして目的をめぐるといっては、今も不断の課題として存在し続けているのである。

このような状況を念頭に置いた上で、本研究の問題意識を明確にするために、以下では近年の民俗学の動向を簡単に整理しておきたい。なぜなら本研究は、これらの研究動向と深く関っており、それを発展的・批判的に展開する問題意識に基づくかたちで構成されているためである。

二〇〇八年九月に開催された日本民俗学会第八三六回談話会は、「シリーズ・さらば『民俗学』―新しい『民俗学』の再構築に向けて」と題したものであり、以後、二〇一〇年一月まで、本シリーズの談話会が計七回にわたって開催された。この談話会は、二〇〇七年に提出された日本民俗学会国際交流特別委員会の答申を受けて実施されたもので、国際的な研究動向の把握を目的としている。しかし、そのタイトルからも看取されるように、これは単なる海外の研究動向把握のみを意図したものではなかった。菅豊は本シリーズの初回談話会で、「ここ数十年来続く日本民俗学を取り巻く閉塞感や沈滞感は、ひとつにこのような海外との学問的な没交渉に起因している」とし、「他国の民俗学を深く理解し、それと対照して新しい方向性を模索することにもっと積極的にならなければならない」と述べている<sup>(七)</sup>。菅 二〇〇八 一五一。すなわち海外の研究状況を参照することによって、日本民俗学の新たな課題と方向性を明確にする意図が、その背景にはあったといえよう。

日本民俗学会で、このような活動がなされていたのと同時期に、現代民俗学会という新しい学会も二〇〇八年五月に発足している。現代民俗学会は、その設立趣旨において「1、尖鋭化―民俗学の先人たちを乗り越え、新たな理論の構築を目指す」、「2、実質化―民俗学において自明視されていた知的前提や技法を明晰に表現し、他分野との対話と開かれた議論の土台を作り出す」、「3、国際化―国際的な広がりや前提とした日本民俗の把握を推し進めるとともに、世界各国の民俗学との交流を確立する」という三つの課題を提示しており<sup>(七)</sup>、その設立が、先の日本民俗学会の動きと連動するものであったことが窺い知れる。こうした動きは二〇一〇年代に入ってからも継続しており、今後の民俗学の方向性を問うような著作が立て続けに出版された<sup>(八)</sup>。菅本ほか編 二〇一一、菅 二〇一二。

これらは現代社会やアカデミズムの状況に民俗学として、どのように対処するかという問題意識を共有しており、その文脈でこれまでの民俗学のあり方が鋭く批判されることになった。とりわけ「民俗」や「常民」、そして「伝承」といった従来の民俗学を特徴づけて

きた諸概念は、「すでに耐用年数が過ぎ、無条件には使えない言葉となっている」とされ、「このような学問の硬直化、陳腐化に対応する方法論的検討がなされるべき」であるとされる指摘などは、近年の民俗学の状況を端的に表しているといえよう〔菅 二〇〇九 一〇二〕。最近若手研究者の間でも、こうした概念が民俗学の「足枷」になっていると批判されており、代わって「人」や「生きる方法」、「伝統」などの新たな研究対象にフォーカスした民俗学が提唱されている〔島村 二〇一〇、塚原 二〇一四、門田・室井編 二〇一四〕。

## 二 伝承の縮小

今後の民俗学において理論的裏付けのないまま、旧来の概念を用いることに慎重であるべきだとする議論には説得力がある。「民俗」、「常民」、そして「伝承」といった概念が有効性を失ったのは、これらの概念が含意する定義とイメージが、現代の社会状況にそぐわないものとなっているからだろう。その限りにおいて、これらの概念は民俗学の「足枷」になっているということが出来る。

だが現在批判されている伝承概念は、先に見た「持続」に偏った意味内容を持つものである点に注意しなくてはならない。『近代』と民俗」のシンポジウムでも述べられていたように、過去の民俗学は、伝承を過去から現在に至る通時的同一性を持った存在として位置づけたため、「近代」へのアプローチを遅らせることになったが、この概念規定がもたらす弊害は想像以上に大きい。日本では高度経済成長期以降、人々の生活は劇的に変化しており、それは二一世紀に入った現在も進行中である。こうした状況下で、通時的同一性を持った伝承を民俗学の対象の基礎に据えた場合、その研究領域は必然的に縮小せざるを得ないだろう。このような対象の縮小、そして学問としての存在感の希薄化に対する危機感が、近年の伝承概念批判と新しい民俗学の模索をめぐる動きの背景にあると考えられる。現代社会における民俗学の対象と学問的意義をめぐる問題については、次のような菅豊と福田アジオの発言が参考になるだろう。

菅 …民俗学が縮小していく、民俗が縮小していくというそのもの以上に、伝承されていくような知の伝達システム自体が大きく変わっている。要するに、旧来の観点からするならば、我々が取り扱っていけないものが、やはり縮小しているのだという現象は起こっているのではないだろうか。

福田…当然起こっているんですよ。だから、寂しいながら、民俗学は消えていけばいいんじゃないですか〔福田／菅／塚原 二〇一六 六〇〕。

このやりとりは、二〇一〇年七月に開催された現代民俗学会のシンポジウム『討論』福田アジオを乗り越える―私たちは『二〇世紀民俗学』から飛躍できるのか?』でなされたものである。菅のいう「民俗の縮小」と「知の伝達システムの変化」は、「伝承の縮小」とも

いい換えられるだろう。この昔の問いかけは、硬直化した民俗学の対象と方法を今後、どのように拵げていけばよいかという問題意識によるものだが、福田はそうした状況がある以上、民俗学は歴史的使命を終えつつあるという見解を示している。

ここで注目されるのは菅と福田が、「伝承の縮小」という認識自体は共有している点である。「伝承の縮小」は、社会の変化によって生じるが、それは過去に存在した「本来の伝承」が衰微、消滅したものと把握されていることを示している。確かに過去の民俗学が対象とし、記述してきたものが「本来の伝承」だとすれば、それを現在も同一性を持ったものとして描き出すことは困難である。例え過去の研究対象が現在、存在したとしても、その内実は大きく変わっており、その変化は、伝承の衰微や消滅として把握されることになるのである。

### 三 伝承の文化財化

このような「伝承の縮小」をめぐる言説は、基準となる「本来の伝承」を設定することで生じている。そして伝承の衰微や消滅に対する保護、記録措置が課題として浮上することになるが、文化財保護法における無形文化財指定制度の整備と民俗資料分野の創設（一九五四）、民俗資料緊急調査（一九六二）などは、高度経済成長長期の社会変動のなかで、いかに「本来の伝承」の姿を留めていくかという問題意識に根差したものであった。民俗資料緊急調査の成果は、一九六八年に設立された文化庁の編集による『日本民俗地図』に収められているが、本書の「第一巻 年中行事」が一九六九年に刊行されてから、二〇〇〇年の「第一〇巻 住生活」に至るまで約三十年間にわたり、全国規模で「緊急」に調査を必要とする有形・無形の民俗の記録がなされていく。こうした動きの中で「伝承の文化財化」が生じることになるが、参考のため以下では、文部科学省（※当時は文部省）の「我が国の文教施策（平成五年度）」における民俗文化財の位置づけを見ておきたい。

民俗文化財とは衣食住、生業、信仰、年中行事等に関する風俗慣習、民俗芸能及びこれらに用いられる衣服、器具、家屋その他の物件など、人々が日常生活の中で生み出し、継承してきた有形・無形の伝承で、人々の生活の推移を示すものである。

民俗文化財は、それぞれの地域の風土や社会生活との関係の中で創造され、工夫・改善されて今日まで伝えられてきたもので、それぞれの地域の伝統文化の基層的なものが残存している場合が多く、地域文化の理解、ひいては我が国の伝統文化を理解する上で欠くことのできない文化財として位置付けられている（八）。

ここでは保護される対象としての民俗文化財と伝承がイコールになっており、その内実に「基層的なものが残存」しているとされている点に注意しておきたい。このあと以下のよな文言が続く。

しかしながら、これらは人々の生活の一部として伝承され、その間の変形や消長は現在も進みつつあることから、現代のように人々の生活様式が激しく変化しつつある時期における保護措置は、非常な困難を伴うものとなっており、適切な保護が課題となっている<sup>(九)</sup>。

同様の指摘は、「平成十一年度 我が国の文教施策」でも、「民俗文化財は、日常生活に基盤を置くものであり、戦後の急激な経済活動の進展、生活様式の変化により、近年、急激に消滅変貌する傾向にある」といったかたちでなされている<sup>(一〇)</sup>。「伝承の縮小」に対する継続した認識が確認できよう。

以上のことから、現在の「民俗文化財」伝承を取り巻く一般的な認識は、これが時代の推移とともに「変形や消長」をしており、「適切な保護」を講じるべきものと見なされていることが理解される。先に引用した菅と福田の対談における発言も、「適切な保護」をめぐる部分を除けば、この文脈に位置づけられるだろう。このような「民俗文化財」伝承の規定とその保護をめぐる動きは、学術的に重要な民俗資料を記録、保存するうえで重要な役割を果たしたことは間違いないが、同時に「本来の伝承」の規定を強化し、それを固定化する作用をもたらしたのである。

#### 四 消滅の語りを超えて

ここまで見てきた「伝承の縮小」をめぐる言説は、ポストコロナ人類学が批判する「消滅の語り」の一種として見ることが可能である。「消滅の語り」とは、ジェームズ・クリフォードが『文化の窮状』<sup>(二〇〇三)</sup>において示した観点で、ある文化現象が近代化、西洋化、グローバル化などによって変質し、消滅に向かいつつあるとするような語り口のことを指す<sup>(クリフォード 二〇〇三)</sup>。文化人類学者の小田亮は、そのような「消滅の語り」が、民族誌的な記述にどのような影響をもたらすのかということについて、次のように述べている。

かつての文化人類学者は（そしておそらく民俗学者も）、消滅しつつある地域文化を眼前にして、それを救いあげて記録し保存するという作業が急務だと考え、なるべく国教化やグローバル化に「汚染」されない伝統文化を調査して記録しようとした。たとえば、Tシャツにジーンズなんて服装文化には目もくれず、TVでアメリカ映画を見ている生活にも目をつぶり、そんな生活があたりかまもなく、伝統文化を維持しているように記述したのです。しかし、そのようなやり方は現在では「サルベージ人類学」や「消滅の語り」<sup>(ジェームズ・クリフォードのことば)</sup>だと批判されています<sup>(一一)</sup>。

このような「消滅の語り」とそれに伴う文化の記述が孕む問題は、変化をもたらす外部の影響やフィールドにおけるその受容と葛藤に対する視野が閉ざされてしまう点である。文化人類学では、このような「消滅の語り」に対し「生成の語り」による記述が模索されることになった。「生成の語り」とは、「消滅の語り」が主題化してこなかった文化変容をもたらす様々な要因に焦点をあて、地域社会や生活の場が、それをどのように受容、あるいは抵抗しているのかに注目するものである〔山下 一九九九〕。

以上のような「消滅の語り」と「生成の語り」をめぐる議論を民俗学の伝承研究に敷衍した場合、重要なのは、通時的同一性を持ったものとして伝承を捉える見方を転換し、その「変化」が生じている具体的な状況に焦点を当てた、新たな分析視角を提示することだろう。

現在の伝承概念に対する批判は、通時的同一性を持った存在としてのそれに対して向けられたものであり、この概念を放棄することで民俗学の新たな研究領域を開拓するという意図を持っている。本研究も、この問題意識自体は共有しているが、そのために伝承概念を放棄するのではなく、この概念の問題点を明らかにし、その上で現代、そして未来の民俗学においても活用できるものとして再生させることを目指していく。

## 第二節 伝承研究の課題

### 一 伝承概念の問題点と可能性の提示

本節では、伝承概念の再構築に必要な課題を整理する。本章の冒頭で示した『青年と学問』の内容にあつたように、柳田の伝承観には、これを「変化しにくいもの」とする考えは見出されなかった。また『民間伝承論』でも、「我々文化人の生活が変化し推移して来たことは誰もが承知して居る明らかな事実」、「変化するのが人間の本性」、「※筆者注：伝承には、変遷と新生とが其中に雑居」しているといったかたちで、「伝承の変化」を再三強調しているのである〔柳田 一九九八（一九三四） 四〇〇～四一〕。柳田は同書で、民俗学と人類学、考古学が互いに連携し、「dynamicなものの研究を進めて呉れることが望ましい」と述べているが〔前掲書 五五〕、このように動態的存在として捉えられていた伝承が、なぜ静態的なものへと変質したのか、これをまず明らかにしなくてはならない。そして伝承を再び動態的に捉える視点を確保するのが、本研究の一つ目の課題である。この作業によって、現在の伝承概念批判を乗り越えるような、新たな伝承観を提示することを試みていきたい。

次に伝承概念が民俗学において、いかなる問題意識に基づき示された概念なのかを検討する必要がある。新たな伝承観の提示は、そこに何らかの意義があつて初めて意味を持つことになるが、それは伝承に「基層的なものが残存している」ことや、そこから「我が国の伝統文化」を理解することができるといった点には求められない。柳田の議論に倣えば、伝承から明らかになるのは、「文化は変遷する」という事実である。しかし伝承概念には、このような「変遷の理解」だけに収まらない極めて現代的な可能性が存在する。それがいかなるものなのかを示すが、本研究の二つ目の課題である。

## 二 伝承の仕組みと動態性の把握

伝承を動態的存在として位置づけなおし、この概念の可能性を確認したあと、次の課題として挙げられるのが、実際のフィールドにおける伝承の実態を描いていくことである。過去の伝承研究においては、フィールドで得られたデータを文字資料や考古資料と並立する過去の「遺物」や「残存」として扱ってきたきらいがあり<sup>(二二)</sup>、そのことによって伝承の変化が後景化していった。しかし近年の民俗学では、伝承そのものではなく、人々の相互行為としてこれを動態的に捉える研究が主流になっている。ここでは、伝承を「民俗的知識」として位置づけなおし、これを対象化した渡邊欣雄の議論を参照しておきたい。

「伝承」という概念は、そもそも知識の動態を指している。にもかかわらず多くの場合、きわめて安易に〈動態的に不変であろうと静態的に想定〉してこれを用いている。つまり、民族誌的現在において「毎年くりかえし行なわれているであろうから、内容が不変的に今日まで伝えられている」と〈想定〉するか、「人びとが昔から行なってきた」と〈解釈〉したから不変の伝承と〈想定〉したのか。いずれにせよ「伝承」という語は、実際には調査したある時点でのみ用いられてきたのである〔渡邊 二二〇四 一九四〕。

このように渡邊は、従来の研究が伝承を静態的で不変の存在と見なしてきたことを批判し、民俗的知識の変化をめぐる具体的な様相を描くべきだと主張している。そこで重要な存在として浮上するのが、伝承の主体である「個人」と「集団（コミュニティ）」だが、渡邊は、これらの存在と伝承の関係について次のように述べている。

民俗的知識は個人のうちに変化しうる特徴をもっている、ということである。コミュニティにおいては前代の知識を極力継承しようとする反面、前代にはなかった知識を獲得しようとする要求がある。前者を「知識の伝統性」というならば、後者は「知識の非伝統性であり創造性」である。従来は後者の問題を、環境の変化や変化をリードする、客観視しうる社会の動態の主要因<sup>(二三)</sup>たとえば社会の生産力などに求めようとつとめてきた研究者が多い。しかしその研究者側の、知識の変化や創造の原因説明は、しばしば話者の原因解釈と相容れない場合がある。話者にも伝統をうち破るべき理由があり、文化のエミックスとして十分これを重要視すべきであろう〔前掲書 一四〕。

この渡邊の指摘を踏まえると、伝承の動態を把握する際には、その変化をもたらす要因をフィールドの内と外の二つの視点に分けて考える必要がある。渡邊が述べる「客観視しうる動態の主要因」とは、産業構造の変化や技術革新、グローバルゼーションなどの外的要因であり、現代社会における伝承の変化を考える上で重要なトピックである。しかし、伝承の主



体である個人や集団のうちで、いかにして伝承の変化が生じるのかという、フィールドの内側からこれを見ていくことも忘れてはならない。それは伝承の変化をエミックスの視点で描くものとなるだろう<sup>(三)</sup>。こうした作業を経て伝承の動態性を具体的に示し、それをどのように把握するかを示すのが本研究の三つ目の課題である。

### 三 近代化と伝承

前項では、伝承の動態性をエミックスの視点から描いていく必要性を述べた。しかし伝承の変化を考える際に、その内的要因を見ていくだけでは不十分である。すなわち、伝承の変化の外的要因についても、あわせて考察する必要があるのだ。

伝承の変化の外的要因として第一に挙げられるのは、いわゆる「近代化」である。そもそも民俗学は、近代という時代状況の中で成立した学問であり、その研究対象である伝承も近代化の過程で「発見」されたものである。伝承は、その変化をもたらす近代という時代状況に至って、初めて意識化された存在だといえよう<sup>(四)</sup>。

しかしここでいう「近代化」とは、いったい何を指すのだろうか。社会学者の佐藤健二は、『日本民俗大辞典』(一九九九)の「近代化」の項目で、「(※筆者注…民俗学における)近代化概念は、明示されないまま、工業化・都市化・民主化・合理化・世俗化・官僚制化・小家族化・商品化などの特定の変動の実態をさして比喩的に使われることも多く、混乱に拍車をかけてい」とし、「民俗学のなかでこの概念を使おうとするばあい、それぞれの論者が近代をどうとらえ、また自分自身がどのようにとらえようとしているのかの問いに自覚的にむかいあうことが、あらためて必要になってきている」と指摘している[佐藤 一九九九 五一五]。同様の指摘は島村恭則も行っており、民俗学には「近代」をめぐる明確な概念規定は存在しないとした上で、次のように述べる。

(※筆者注…これまでの民俗学の議論においては、「近代」そのもののあり方を民俗学的に問うという作業ではなく、それまで変化することなく伝承されてきた「民俗」が「近代化」によってどのように変化したかというように、「近代化」の影響論として捉える傾向が長く続いていた。…民俗学者たちは、「近代化」を、要素としての「民俗」の変容(衰退・消滅)という観点からのみとらえ、生活の場の編成、諸条件の関係性、コスモロジーの様態といった「近代」生活のあり方自体を問う方向には進まなかったのである[島村 二〇〇二 一一三〜一一五]。

これらの議論を敷衍すると、伝承の変化の外的要因について考える際に重要なのは、伝承の変化を「近代化」という概念によって説明することではなく、伝承の変化をとおして「近代」の内実を問う姿勢だといえる。このような記述のあり方は伝承の変化に焦点を当て、社

会の変遷を描く民俗学の方法とも合致しているといえるだろう<sup>(二五)</sup>。そこで明らかになるのは、私たちを取り巻く「近代世界システム」のあり方である。この言葉は先に引用した島村の議論で言及されているものだが、歴史学や社会学の近代論との照合が不可欠だとされている〔前掲書 一一〇〕。

以上の指摘を踏まえて、本研究では「近代化」、あるいは「システム」に関する他分野の議論も参照しながら、それが伝承の変化といかなる関係にあるのか考察していく。そこからは、伝承がシステムにとって代わられる過程が見えてくるとともに、システム化された現代社会における伝承の持つ可能性が浮き彫りになるだろう。本研究の四つ目の課題は、伝承の変化をとおして私たちが生きる時代状況を描き出し、その中で伝承にいかなる可能性があるのか明らかにすることである。

### 第三節 アプローチの方法と本研究の構成

#### 一 アプローチの方法

前節では本研究の課題を四つ挙げたが、あらためてそれを整理すると以下のようなになる。

- ① 伝承概念が、動態的概念から静態的概念に変質した背景を明らかにする。
- ② 伝承概念がどのような問題意識によって提示された概念なのか検討し、その現代的意義を論じる。
- ③ 伝承の動態性を具体的事例によって示し、この概念の位置づけを明確にする。
- ④ 伝承の変化をとおして私たちが取り巻く時代状況を描き出し、その中で伝承にいかなる可能性があるかを示す。

これらの課題に、それぞれどのようにアプローチするのか、以下では述べていきたい。

#### 【第一部 伝承概念再考】

まず①と②の課題に対しては、本研究の【第一部 伝承概念再考】で学史・理論研究を行う。第一部の基本となる分析枠組みは、伝承を民俗学の「資料」として捉える見方と、これを人間による文化の伝達継承の「行為」として捉える見方が併存することを意識し、先行研究が、いずれの伝承を主題とするものであるかを明確にすることである。このうち「資料としての伝承」は、「存在としての伝承」ともいい換えられるだろう。本研究でも、この「資料(存在)としての伝承」と「行為としての伝承」の両者を扱うが、各章の議論がいずれの伝承を論じているものであるかを適宜示しておきたい。第一部の導入では、資料としての伝承が「発見」されたあと、民俗学でこの概念がどのように位置づけられていったのかを確認する。

このような研究史の整理を経た上で、①と②の課題に取り組んでいく。特にここでは、戦

後の民俗学で盛んに議論された「民族性論」と「基層文化論」を取り上げ、これが伝承概念の変質に与えた影響を論じたい。この作業によって伝承がなぜ動態的概念から静態的概念へと変質したのかが明らかになるだろう。

その上で柳田の『民間伝承論』の内容に立ち返り、そこでなされている議論をあらためて検討する。柳田は伝承を民俗学の基礎資料に位置づけたが、その伝承観は静態的なものではなく動態的なものであった。本研究では、これを補完する近年の歴史哲学の議論も参照し、伝承を動態的概念として再定位する議論を行いたい。

伝承を動態的に把握する視点を示したあと、伝承概念がどのような問題意識によって提示された概念なのかを明らかにする②の課題に取り組む。本研究では、伝承が民俗学の基本的概念として措定された背景に、大きく分けて二つの問題意識があったことを明らかにする。一つ目は、「資料としての伝承」による歴史叙述である。伝承は過去の歴史学が対象化してこなかった領域の「歴史」を描くために提示された概念であり、これは二つ目の問題意識とも密接に関わっている。この二つ目の問題意識とは、地域社会や生活世界の「自治」のあり方を「行為としての伝承」から考えたいものである。「資料としての伝承」とおして地域や生活の「歴史」を理解することには、これを「近代」を適切に受容するための準拠点にするという実践的な目的があり、翻って「行為としての伝承」は地域と生活の自律性、すなわち「自治」を担保するためのものであったというのが、本研究で主張したい論点の一つである。これについては、柳田が自治と伝承の関係をどのように捉えていたのか確認し、あわせて現在の社会状況を意識した考察を進めていくことによって詳論する。

## 【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】

③の課題に対しては、【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】で、個人と集団における具体的な存在／行為としての伝承を見ながらアプローチする。第二部の基本的な分析枠組みは、特定の地域や集団の中で個人がいかにして伝承の主体になるのかを、「集団と個人の関係」から見えていくことである。ここでは、そのキーワードとして「役割」、「伝承意識」、「世代交代」の三つを挙げておきたい。

まず「役割」についてだが、この概念は従来の民俗学においてほとんど用いられてこなかった。しかし個人や集団における伝承行為を分析する際に有効な視点であり、「伝承の仕組みと動態」に深く関わるものとして本研究では位置づけている。フィールドの社会や集団は、「役割の体系」として捉えられ、伝承はその体系の維持と不可分の関係を有している。そして当該社会の個人、集団が「役割の交替」を行うとき、そこには必然的に伝承が伴うが、本研究では儀礼、民俗語彙である「ワタシ」に注目し、具体的な伝承の仕組みと動態について見ていきたい。

次に「伝承意識」は、伝承の当事者が自らの行為に対して持つ、過去から「伝わっている」という意識、あるいは認識のことを指す。前節で引用した渡邊欣雄の議論にあるように、伝

承は個人や集団のうちに変化しうる可能性を有するが、翻って伝承を持続させようとする志向性も持っている。そして伝承意識は、伝承が変化しても維持される特徴を持っており、これは伝承の持続と変化が、実は対立する問題系ではないことを示唆している。本研究では、瀬戸内海・芸予諸島の鶴島という小さな島に伝わる氏神祭祀と、それを担う祭祀組織の人々の伝承意識を事例としながら、伝承の持続と変化の関係を論じる。

最後に、特定の地域、集団の「世代交代」が伝承に変化をもたらすことを明らかにする。具体的には、「伝承意識」について論じた鶴島の事例を引き続き見ていくが、鶴島の人々の世代交代に伴う伝承の変化は、当該地域に伝存する古記録『家系日記』の内容と、現在の鶴島における「歴史」をめぐる状況を比較することによって明確になる。『家系日記』には、鶴島に現在の住民の先祖が入植してから幕末期に至る様々な出来事が書き継がれているが、その歴史叙述には明らかな「濃淡」が存在する。さらに現在の鶴島の人々の「歴史」に対する認識とその記述内容を比べてみると、その「濃淡」が変化していることが確認されるが、この現象は、伝承の動態性を直截に反映するものとなっている。これらの事例を見ていくことで、伝承の仕組みと動態を具体的に明らかにし、それを把握するための視座を示すのが本研究の第二部の目的である。

### 【第三部 現代社会と伝承】

【第三部 現代社会と伝承】では、伝承の変化をとおして私たちを取り巻く時代状況を描き出し、その中で伝承にいかなる可能性があるのか提示する④の課題に取り組む。その基本となる分析枠組みは、特定の地域の存在／行為としての伝承が市場経済の浸透や技術革新によって、どのように変化したのかを見ながら、そこにいかなる問題があるかを明らかにすることである。本研究では、そのような変化をもたらす市場経済、科学技術、法、官僚制、教育制度、マスメディアなどを「システム」と呼びたい。

第三部の導入部では、システムが生活世界を覆っていく状況を描き出すため、千葉県浦安市の伝承の変化を取り上げる。本章の第一節三項で引用した文部省「平成十一年度 我が国の文教施策」の内容をあらためて確認すると、「民俗文化財は、日常生活に基盤を置くものであり、戦後の急激な経済活動の進展、生活様式の変化により、近年、急激に消滅変貌する傾向にある」とされている<sup>(二六)</sup>。ここでいわれている「戦後の急激な経済活動の進展、生活様式の変化」はいわゆる高度経済成長期に生じたものだが<sup>(二七)</sup>、現代的な生活の「起源」の多くは、この時代に求めることができるだろう。

この時代の浦安では、行政と民間企業による大規模な埋め立て開発が行われ、それまで当該地域で営まれていた生活は激変した。生業の場である遠浅の海は埋め立てられ、浦安の産業構造の中心は水産業を主軸とする第一次産業から第二次、第三次産業へと移行していく。このことが浦安の生業と深く関わる技術や信仰に与えた影響は大きかったが、それは生活

を支える存在が伝承からシステムへと移行したことを示しているといえるだろう。

このような「伝承からシステムへ」という変化を確認したあと、システムがもたらす問題について考えたい。社会を有機的なひとつの全体、すなわちシステムとして捉える観点は、主に社会学者によって理論的な深化が図られてきたが<sup>(二八)</sup>、本研究では、特にその中でもユルゲン・ハーバーマスのシステム論を参照する。これはハーバーマスの議論が、近代化と伝承の問題を射程に収めたものであると筆者が考えるためである<sup>(二九)</sup>。ハーバーマスは、社会を生活世界とシステムの二つの部分からなる全体として捉える視点を提起し、両者の関係性を次のように述べている。

(※筆者注：新保守主義が理解していない「近代」の問題は)すなわち社会の近代化が、経済成長や国家による組織的活動のもつ強制力に促されて、自然に生い育った生活形式の生態系に闖入してくることへの、つまり、歴史的な生活世界のもつ対話的な内部構造を侵食することへの反発に由来しているのだ。…そこには必ず、経済的および行政的合理性にのつとつた一面的な近代化が、文化的伝統の継承や社会的統合、さらには教育等の課題を芯に持つ生活領域に闖入してきているという現象がある。つまり単なる合理性とは異なつた基準、ようするに対話的合理性の諸基準に依拠した生活領域に侵入して来ているのである〔ハーバーマス 二〇〇〇 一九〜二〇〕。

ハーバーマスは、「歴史的な生活世界のもつ対話的な内部構造」に「経済的および行政的合理性にのつとつた一面的な近代化」が闖入する現象を、「システムによる生活世界の植民地化」と呼んでいる〔ハーバーマス 一九八七〕。このような事態こそ、ハーバーマスの近代化論のポイントの一つであるが、これは現代社会の分析視角としても十分に有効性を持つものだといえよう。

本研究では、システムが生活世界に与える影響を見るため、二〇〇〇年代に実施された「平成の市町村合併」を事例として取り上げる。平成の市町村合併は、まさしく「経済的および行政的合理性」に基づき実施された行政改革だったが、その背景には、当時の日本社会に深く根付きはじめていた新自由主義(ネオリベリズム)の思想的影響が看取される。新自由主義がいかなる思想であり、これが「平成の市町村合併」とどのような関係を持つのかという点については、本研究の第八章で議論するが、それは結果的に地域社会の自律性、すなわち「自治」を脅かすものとなつてしまった。その具体的な様相を見ていくことにより、伝承が生活の場で果たしてきた(いる)、社会的機能が明らかになるだろう。

これらの議論を経て最後に本研究で取り上げるのが、東日本大震災の被災地における「復興」の問題である。二〇一一年三月十一日に発生した東日本大震災は、戦後の日本社会が経験した最大の自然災害であり、福島における原子力発電所の事故とあいまって、私たちが生

きる社会と時代への問いを否が応にも喚起するものとなった。被災地では、現在に至るまで復興に向けた様々な取り組みが続いているが、そのプロセスと目標とされているものは、「現代」の時代状況を色濃く反映している。それは震災後に盛んに喧伝された「創造的復興」という言葉に見られるように、近代の日本社会が推し進めてきた開発主義と連続性を持つが、この点については農村社会学者の中田英樹による次のような発言が参考になる。

東日本大震災で大切なものが多くが消え去った。そして「復興」がはじまった。だがこの「復興」の現在に至る始点が、すでにそもそも（公害や原発など様々な問題を孕む）高度成長へと向かう「戦後復興」だったはずだ。ならばいまこの、私たちの暮らしている「復興」への毎日は、この「復興」概念そのものからまず少なくとも戦後開発の歴史的諸経験とそれへの反省が含みこまれたうえで考え直されるべきだろう（中田 二〇一八 二七七）。

既に触れたように、本研究では「戦後開発の歴史的経験」を、伝承の変化をとおして描きながら、その上で「近代化」を特徴づけるシステムの問題点を論じる。これらの議論を念頭に置いて被災地の現状を見ていくと、そこで行われている復興もまた、システムが生活世界に闖入する「近代と連続した現代」の現象であることが理解されるだろう。しかし伝承は、そのような現代において別の世界のあり方、別の未来を示すものとなりうることを、ここでは明らかにしたい。これが、本研究の最後の課題である「現代社会における伝承の可能性」の考察へとつながるものになる。

以上、本研究の課題にそれぞれどのようにアプローチするかを述べていった。以下では、これと対応する本研究の各章の概要を示していく。

## 二 本研究の構成

本研究は三部構成をとっており、それぞれ三つの章からなる。まず【第一部 伝承概念再考】の「第一章 伝承をめぐる研究史」で伝承の研究史を概観するが、本章は本研究における先行研究の整理として位置づけられる。つづく「第二章 伝承概念の脱／再構築のために」では、前章で示した伝承概念の問題点が、どのようにして生じたかを明らかにする。その上で柳田国男の『民間伝承論』を再検討し、その主題が「歴史」であったことを示すが、本章の議論によって「動態的存在としての伝承」の輪郭が明確になるだろう。ここで示す伝承の動態性は、【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】で具体的事例を見ていくことにより詳論する。

「第三章 伝承研究の現代的課題―柳田国男による自治論の再検討」では、柳田が伝承に

見出した可能性を更に掘り下げて考察し、伝承研究のもう一つの主題が、「自治」であったことを明らかにする。ここにおいて、伝承が「歴史」と「自治」の二つのテーマを柱とする概念であることが明確になるが、本章の「自治」をめぐる議論は、現代社会における伝承の可能性を論じる【第三部 現代社会と伝承】の内容と接続されるものである。

【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】では、第一部で示した「動態的存在として伝承」の実態を具体的なフィールドの事例をとおして見ていきたい。その導入である「第四章 役割交替と伝承の相関性―主婦権とトウヤのワタシ儀礼周辺から」では、日本各地に伝えられてきた「くワタシ」と呼ばれる民俗語彙と儀礼に注目し、特定の個人、集団の役割交替が伝承と深く関わるものであることを示す。本章の議論によって、伝承がイエやムラの維持に不可欠のものであることが確認されるとともに、そこには常に変化の可能性が胚胎していることが明らかになるだろう。

つづく「第五章 伝承意識と伝承の変化―芸予諸島・鵜島の氏神祭祀を事例に」では、瀬戸内海芸予諸島・鵜島で伝承されてきた氏神祭祀を取り上げ、この島の人々の「伝承意識」と伝承の変化を見ていく。鵜島の氏神祭祀は、トウヤと呼ばれる役割を担う個人、あるいは家によって伝承されているが、その役割は、「トウワタシ」という儀礼によって島全体で共有されてきた。そして鵜島の人々は、先祖達の時代から続く氏神祭祀に対する伝承意識を有しているが、その内実に変化が生じているにもかかわらず、伝承意識は維持されている。本章ではその実態を見ていくことで、伝承の持続と変化という認識論的な対立を乗り越える新たな伝承観を提示したい。

「第六章 伝承の仕組みと動態をめぐる考察―芸予諸島・鵜島における『歴史』の構成」では、前章に引き続き鵜島の事例を取り上げ、この島の人々の「世代交代」が伝承の動態にどのような作用をもたらすのか見ていく。本章で分析する鵜島の古記録『家系日記』には、この島の『歴史』が約二百年にわたって書き記されているが、この古記録は世代間で共有されてきた伝承や資料を編集するかたちで構成されており、そこに記されている内容には「濃淡」が存在する。この「濃淡」は『家系日記』の編著者の世代交代によって生じたものだが、その「濃淡」をとおして伝承の仕組みと動態の要因を明らかにし、それを把握する分析視角を示すのが本章の目的である。

【第三部 現代社会と伝承】では、伝承の変化をとおして、私たちが生きる時代状況を描き出し、その中で伝承にいかなる現代的な可能性があるのかを考える。

まず「第七章 伝承の変化に見る高度経済成長―千葉県浦安市の事例から」では、千葉県浦安市の伝承の変化から高度経済成長期の時代状況を描き出すことを試みる。本章で取り上げる開発、公害、産業構造の変化といった事態は、戦後の日本社会で広範に見られたものであり、浦安の事例は、「近代化」と伝承の関係を考える際のモデルケースとして位置づけられるだろう。つづく「第八章 システムと伝承―平成の市長村合併を事例に」では、私たちが生きる時代状況を特徴づける「システム」の問題について、「平成の市町村合併」を事

例としながら考察する。「平成の市町村合併」は、「経済的、行政的合理性」への志向によって推進された新自由主義的な行政改革だったが、それは地域社会、生活世界の「自治」を脅かすものとなってしまった。本章では、システムが生活世界にもたらす影響を確認し、伝承が「自治」の中で果たしていた(いる)機能を明確にする。

第三部の最終章である「第九章 伝承と自治の再生に向けて―震災被災地における中間集団と相互扶助」では、東日本大震災の被災地の状況を見ながら、前章で論じた伝承と自治というテーマが現代においてこそ問われるべき問題であること示す。その上で伝承の現代的な可能性を論じるが、第三部の各章の議論は、システムと伝承を対置させることで、私たちが生きる社会と時代の特徴を浮き彫りにし、それを相対化するものとして伝承を位置づけることを目指すものである。

終章では以上の議論を再度整理し、本研究の結論を示した上で、今後の研究課題と展望について述べる。

## 注

(一) 日本の民俗学がどの時点で成立したかは、論者によって立場が異なると考えられるが、一九一三年に柳田国男が高木敏雄と雑誌『郷土研究』を創刊しており、一九一八年には柳田自身が「日本では最初の試み」と述べる神奈川県津久井郡内郷村(現・相模原市)の村落調査が実施された〔福田 二〇〇九 八六〕。

(二) 周知のように『民間伝承論』は、一九三三年に柳田が行った講義内容をもとに後藤興善が、その大部分を執筆したものである。したがって初版本の巻末小記で後藤が述べるように、厳密な意味で柳田の著作といえるものではない〔伊藤 一九九八 六五〇〕。また柳田は、「現代科学といふこと」(一九四七)の中で、本書の「失敗」に言及しているが〔柳田 二〇〇四(一九四七)〕、この著作のどのような部分に柳田が不満を持っていたのかという点については、岩本通弥の研究がある〔岩本 二〇一八〕。

しかし後藤とともに柳田の講義に参加した大藤時彦が、本書の内容は「先生の意向からはずれたものはまずないといってよい」と述べるように〔大藤 一九八〇 二四四〕、『民間伝承論』の中核をなす伝承概念の位置づけなどは、当時の柳田の考えと一致するものであったと見てよい。そしてこの著作の刊行の翌年(一九三五)に「民間伝承の会」が設立されたことから明らかなように、柳田が自らの学問の対象を「民間伝承」に措定し、本書のもととなる講義でその定式化を図ったことに異論はないだろう。

(三) 近代化の問題を民俗学の立場から論じた早い時期の例として、桜田勝徳『近代化』と民俗学』が挙げられる〔桜田 一九七六〕。桜田は、『明治大正史世相篇』が近世の生活文化にウェイトを置いた議論を行っている点を批判しており、その理由として近代化、西洋化以前の日本独自の生活様式や日本人らしさを抽出する意図が柳田にあったためだとされている。



(四) 菅豊は、伝承概念の問題点を次のように指摘している。

日本民俗学では、「伝承」という言葉が、「残存」や「残骸」と同様の意味作用を持っていた。…この表現にも、やはり(※筆者注:「フォークロア」や「民俗」の語と同じく)過去からの時間的な連続性と連続し、そして現実社会における稀少性という意味が少なからず含まれており、残存や残骸という表現と類似した特性をもっている〔菅二〇二二 二〇〕。

(五) 松崎憲三は、一九九八年に刊行された『近代庶民生活の展開』の冒頭で、当時の民俗学周辺の状況を「近代ブーム」といってよいほどのものであったと述べている。この時期が民俗学における近代研究の画期であったことを示しているといえよう〔松崎編 一九九八一〕。

(六) 例えば、「岩本編 二〇〇七、俵木 二〇一八」などの研究が挙げられる。

(七) (現代民俗学会、 [online: about\\_us.html](http://online.about.us.html)) 参照。

(八) (文部科学省、 [online: hpadi199301\\_2\\_055.html](http://online.hpadi199301_2_055.html)) 参照。

(九) 前掲注八参照。

(一〇) (文部科学省、 [online: hpadi199901\\_2\\_216.html](http://online.hpadi199901_2_216.html)) 参照。

(一一) (GARAGE SALE、 [online: 146413717](http://online:146413717)) 参照。

(一二) 前掲注四参照。

(一三) 文化人類学におけるエミックは、対象となるフィールドで意味のある概念・用語を見出し、その概念を用いて文化を描く方法を指す。これに対してエティックは研究者が設定した概念によって文化の記述を行う方法を指すが、前者は「内側」からの視点、後者は「外側」からの視点と要約されることもある。本研究は、伝承概念の再構築という民俗学のエティックな視点に貢献するための試みだが、そのために行う具体的なフィールドの伝承研究はエミックの視点によるものである。エミックとエティックの定義は、『文化人類学事典』

(一九八七)を参照した〔吉田 一九八七 一〇六～一〇七〕。

(一四) 田中宣一は、近代における伝承の「発見」について次のように述べている。

わが国の文化研究において伝承というものを積極的に掬いとり、それらに対峙するようになったのは、明治時代後期だとみてよいのではないであろうか。…さらにその体系的把握が試みられるようになるのは、大正時代後期から昭和に入ってからであるが、この過程において伝承概念の確立と体系的把握を牽引したのが、柳田国男であった。

伝承の「発見」は近代において民俗学というひとつの学問を誕生させたが、そのみならず、日本文学や宗教学、地理学、日本史学、社会学、教育学など既成の諸学問を大いに刺激した〔田中 二〇一七 一一〕。

(一五) 例えば柳田国男の『明治大正史世相篇』は、柳田の生きた「近代」という時代状況

を、その「前代」である近世後期の文化状況と照合して描き出す試みであった〔柳田 一九八（一九三二）〕。すなわち柳田は、伝承に過去を見ようとしたのではなく、伝承の変化をとおして自らが生きる「近代」を理解しようとしたといえる。民俗学の「過去をとおして現在を理解する」という方法には、伝承の変化を描き出すことが必要不可欠なのである。

（二六）前掲注一〇参照。

（二七）経済史的には、一九五五年から一九七三年の期間を高度経済成長期とするのが一般的である。しかし経済学者の浅井良夫は、民俗学者が対象とする高度経済成長期が、これと若干のズレを持っている点について、次のように指摘している。

民俗学者は経済成長率の行程よりも長期間の漸次的変化に着目する。都市への人口大移動による農村の過疎化や農業の機械化によって生じた農山村社会の変化、旧来の都市コミュニティの衰退や都市周辺の団地の建設がもたらした都市社会の変化などに、民俗学者は関心を寄せる。そうした変化は、高度成長に端を発しているものの、むしろ、高度成長後に急速に進んだ。したがって民俗学（社会学も同様であるが）においては、一九五〇ないし五五年から七三年だけを区切って考察しても意味はなく、むしろ一九七〇年代ないし八〇年代までの三〇～四〇年間の変化を見ることになる〔浅井 二〇一〇 七三〕。

（二八）『社会学小辞典〔新版増補版〕』（二〇〇五）における以下の「システム理論」の項目内容による。

第二次世界大戦後、パーソンズが社会システム論を確立するにいたり、システム理論は社会科学の有力な理論的源泉となった。その後、社会システム論は、パーソンズの業績を批判的に継承するかたちで、ルーマン、ハーバマスらによって新たな展開がなされている〔濱嶋ほか編 二〇〇五 二二八〕。

（二九）ハーバマスの主著である『コミュニケーション的行為の理論』（一九八五～一九八七）は、伝承論として読むことが可能である。中岡成文による次のような要約を見れば、ハーバマスが社会における「コミュニケーションⅡ伝承行為」の問題を扱っていたことが理解されよう。

コミュニケーション的行為は三つの点で、社会生活にとって不可欠な役割を果たす。第一に、コミュニケーション的行為は、了解（意思疎通）を可能にすることにより、文化的伝統を受け継いだり更新したりする。第二に、コミュニケーション的行為は、言葉による行為調整に従事し、人々の社会的連帯を作り出す。第三に、コミュニケーション的行為は、個々の人間が社会の中で成長し、自分なりの人格的同一性を達成するために、すなわち「社会化」のために、中心的な役割を演じる〔中岡 二〇一八 一六五〕

第一部 伝承概念再考



## 第一章 伝承をめぐる研究史

### はじめに

本章では民俗学における伝承の研究史を整理するが、まずその一般的な定義を確認しておきたい。『日本民俗大辞典』(二〇〇〇)には、「伝承」と「民間伝承」の項目が立てられており、いずれも平山和彦の文責になっている。これは平山の『伝承と慣習の論理』(一九九二)における議論を踏襲したものであるが、「民間伝承」の項目には以下のような内容が記されている。

民間伝承は主に人々の日常生活を構成する文化だという意味では生活文化に近く、また、文化を上下の二層に分けた場合には基層文化の基本的な要素といえる。つまり、伝承は上層文化にも存在するのであるが、民間伝承と、特に民間という熟語を付した理由は、研究対象が上層文化ではなく、生活文化ないし基層文化にあることを明示するためであった〔平山 二〇〇〇 六三二〕。

この文章は伝承が、どのような文化の層に存在するのか言及したものとして読むことができるだろう。ここで重要なのは、民間伝承が日常生活の中に存在するという点、そしてハイカルチャーに対置して位置づけられている点である。平山によると伝承自体はハイカルチャーにも存在するが、それ故に「民間」という語が重要性を持つのである。平山のこのような定義は柳田国男の『民間伝承論』(一九三四)に倣ったものだが、柳田は本書の冒頭で「民間」の位置づけについて次のように述べている。

日本在来の語感では、「民間」は用途や、弘く、時としては官吏に非ざるもの、全部のやうにも解せられて居た故に、近頃僅かな間にも早や色々のをかしい誤解があつた。……私は此意味に於て、我々の民間伝承の「民間」という語が、元よりも広く解せられることは格別苦にしない。つまり人間に古風な慣行や考へ方を持つ者と、全然持たない者との二種類が有らうとは思はれぬ故に、此の伝承は遍く官吏なども引きくるめた民間に、求めることが不可能では無いからである〔柳田 一九九八(一九三四) 一九〕。

これに加えて『民間伝承論』の目的が、「民間即ち有識階級の外に於て(もしくは彼等の有識ぶらざる境涯に於て)、文字以外の力によつて保留せられて居る従来(の)活き方、又は働き方、考へ方を、弘く人生を学び知る手段として観察」することにあるとしているが〔前掲書 二〇〕、これらの柳田の発言からは、あらゆる階層の人々が「有識ぶらざる境涯」においては伝承を有しているという認識が見てとれる。平山は民間伝承とハイカルチャーの伝

承を区別しているが、官吏などの有識階級の人々であっても、「有識ぶらざる境涯」においては民間伝承の担い手として見ることが可能なのである。筆者は、この「有識ぶらざる境涯」を、「日常」や「生活世界」などの概念と置き換え可能なものとして捉えている。

「日常」と「生活世界」は民俗学、文化人類学の研究対象、あるいは研究領域を指すものとして近年、注目を集めており〔松田 二〇〇九、及川／ゲラット 二〇一八、島村 二〇一九〕、アルフレッド・シュッツによると「日常生活の世界」とは、「私たちが生まれるはるか以前から存在し、他の人々や私たちの祖先達によって秩序ある世界として経験され解積されてきた世界」とされている〔シュッツ 一九八〇（一九七〇） 二八〕。そして、この世界に関するどのような解釈も、「手もちの知識」によってなされるが、この「手もちの知識」は「この世界についてこれまで蓄積されて準拠枠として働くようになった経験」、つまり「われわれ自身の経験やわれわれが両親や教師から受けついで経験」に基づいている〔前掲書 二八〕。このような知識と経験こそが、本研究の対象となる伝承である。それでは伝承それ自体は、どのように定義されるのだろうか。近年の民俗学で最も参照されてきたと思われる定義は、以下のようなものである。

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。したがって伝承を大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〔平山 一九九二 三二〕。

このような「行為としての伝承」という立場による研究は、特に民俗芸能研究や祭祀研究の文脈で展開していくことになる<sup>(二)</sup>。しかし平山は、「伝承論はこれにとどまるわけではなく、論点はすこぶる多岐にわたる」と指摘しており、その中でも本研究全体の関心と関わるものとして、「文化にとり、また人間にとって伝承とはいかなる位置と機能を有するものか」という課題を挙げることができるだろう〔前掲書 三二〕<sup>(三)</sup>。

## 第一節 『民間伝承論』以前

### 一 伝承に対するまなざしの萌芽

「伝承」が日本語として定着したのは、田中宣一の整理によると大正時代後期に入ってからだとされる〔田中 二〇〇九 一〇〇〕。それ以前にも平安時代中後期ごろから使用例は存在するが、決して一般に多用されるような言葉ではなかった。しかし、伝承という言葉が民俗学の術語として確定する以前から、過去と何らかの関係を持つと思われる民間の事象への興味は存在していた。ここでは近代以前の「伝承に対するまなざしの萌芽」を、福田アジオ『日本の民俗学―「野」の学問の二〇〇年』（二〇〇九）の整理に依拠するかたちで見えていくことにしたい。

福田は、近世前期の紀行文の中で、既に「地方には古いものが残っている」という解釈がしばしば行われていることを指摘し、近世後期にはそれが「多くの文人たちの共通認識となっていた」ことを、西川如見の『町人囊』(一七一九)を例に挙げながら述べている〔福田二〇〇九 二〇〕。荻生徂徠、本居宣長といった国学者の著作にも同様の認識が見取れるが、宣長の『玉勝間』(一七九三〜一八〇一)における「あなかに古のわざのゝこれる事」という文章は、柳田も『郷土生活の研究法』(一九三五)で引用しており、「民俗誌家に印象を与へる」ものだとしている〔柳田 一九九八(一九三五) 九〇〕。福田は『玉勝間』の文章を引きながら、その先駆性を次のように評価している。

- ① 婚礼や葬式を例にあげ、地方に古い行為(わざ)が残っていると指摘しているが、それまでの言葉に対する認識を行為にまで拡大した点が重要である。
- ② 実際に地方に赴いて聞き書きを行い、「古のわざ」を記録に残しておきたいという願望が表明されている。宣長自身が具体的な調査計画を立てたり、誰かに調査を勧めた形跡は無いが、このような意志表明自体は評価されるべきである。〔福田 二〇〇九 一二四〕

こうした地方の「古風」や「風俗」を収集・記述しようとした代表的な試みとして屋代弘賢の「諸国風俗問状」(一八一三年頃)があり、同時期には菅江真澄ものに「菅江真澄遊覧記」(一七八三〜一八二九)と総称される紀行文を書き残している。また人々の身近な生活事象の来歴を古典に求めて解説する考証随筆も化政期には盛んに書かれた<sup>三三</sup>。特に喜田村信節の『嬉遊笑覧』(一八三〇)は、柳田も著作でたびたび引用しているが、網羅的に生活事象を記述する百科事典的な試みも幕末期には現れてくる。喜田川守貞の『守貞漫稿』(一八五三)は、時勢・地理・家宅・人事・生業・雑業・男扮・女扮・男服・女服・食物などを三五巻に分けて取り上げており、その解説は「故事来歴を文献で詮索するのではなく、現在の様相に記述の重点を置き、近年の変化に注意している」ことが特徴として挙げられる〔前掲書 三〇〕。

このような「現在の様相」から、その変化に着目する視点は、のちの民俗学と共通するものだけといえよう。またこれらと同時期に、鈴木牧之『北越雪譜』(一八三七)、赤松宗旦『利根川図誌』(一八五五)といった地誌類も盛んに刊行されているが、特定の地域で営まれる生活事象を丹念に描き出すこれらの試みは、日本における伝承に対するまなざしの萌芽であったと位置づけられる。

## 二 民俗学草創期における伝承概念の位置づけ

平山は『伝承と慣習の論理』の中で、「民間伝承という術語はもとより、伝承の語もまた柳田の造語ではないかと推察する」と述べているが〔平山 一九九二 一三三〕、管見の限り民俗学の術語として伝承が登場するのは、一九一三年に発行された『郷土研究』第一号所収

の高木敏雄による「郷土研究の本領」が初出である。このことは田中宣一も指摘しているが「田中 二〇〇九 一〇〇〜一〇一」、それ以前から近代の文献学・国文学・神話学における「伝承」の用例は存在する。例えば高木は一九〇四年に発表した『比較神話学』の中で「口誦傳承」という言葉を用いているし、上田敏の「文藝世運の連關」(『帝國文學』五一、一八九九)には「傳唱」なる語が見える。芳賀矢一の「日本童話の淵源」(『教育』四、一九〇〇)にも「童話の性質として常に口頭に傳唱せらるゝが故に、絶えず多少の變更を受く」とあるが、これらの用例から窺い知れるのは、「傳唱」、あるいは「口誦傳承」は、基本的に神話・伝説・昔話といった現在の口承文芸を指す言葉として用いられていたことだろう。しかし高木の「郷土研究の本領」においては、その意味内容に若干の変化が認められる。高木が当時、伝承をどのようなものとして見なしていたかについては、以下のような一文が参考になる。

(※筆者注：郷土研究の)材料となるものは、凡ての文献科学に於けると等しく、現在の事実と過去の伝承である。：田舎には古い風習言語がのこつてゐると同時に、新しいものも入込んでゐる。文献伝承が一方に於いては数百年の間形を変へずに残つてゐるのに、この伝承から生じた口碑が田舎に於いて僅か数十年の間に、非常に形をかへることがある。要するに文化民族の間において、この兩種の伝承はその価値に於て、さしたる別区マは無いものと見るが妥当である〔高木 一九一三 一一〕。

ここで注目されるのは、伝承の指し示す範囲が「風習」の領域にまで拡張している点である。このような広がりを見せつつあつた伝承の意味内容が確定するのは、後で取り上げる柳田の『民間伝承論』を待たなくてはならないが、その嚆矢が、高木の議論にも胚胎していたことが理解されよう。

高木は自らの専門である文献学の方法を意識しながら<sup>(四)</sup>、「現在の事実」と「過去の伝承」を扱うスタンスを強調し、現在と過去、事実と伝承、文献と口碑といったテーマを明確に意識化している。これが民俗学の揺籃期、それもその初発の段階からのものであつたことは驚きに値し、現在の観点から見ても通用するものだといえよう。高木のこの発言が、同時代のヨーロッパにおける最新の学問であつた民俗学を想定したものであつたことは論を俟たないが<sup>(五)</sup>、日本の民俗学が学問としての体裁を整える一九三〇年代以降も、その研究対象と方法をめぐる綿密な議論が積み重ねられていった。ここではその一例として、『日本民俗学入門』(一九四二)の「緒論」における関敬吾の発言を見ておきたい。

最初に述べた如く民俗学には二つの対象が考えられる。：一つは民間伝承であり、他は民族である。後者と雖も民俗学が直接取扱うところのものは民間伝承であり、文化財



である。…これまでのわが国の民俗学研究者の間にあつては、特殊問題の研究に急なあまりか、研究対象やその範囲の検討もまたこれに対する反省も決して十分であつたとはいえない。勿論これは研究の進行と並行して絶えず反省されなければならないが、対象と範囲の規定は同時に研究者自身の立場を明確にすることもある〔柳田・関 二〇〇一（一九四二） 三〕。

関は民俗学の対象を「民間伝承」と「民族」に設定しているが、「後者と雖も民俗学が直接取扱うところのものは民間伝承であり、文化財である」と述べている。そして従来の研究が個別の研究対象に拘泥してきたため、「研究対象やその範囲の検討もまたこれに対する反省も決して十分であつたとはいえない」と批判しているが、その上で、フランツ・ポアズ、シャールロット・バーンなど諸外国の研究者による民間伝承の定義を確認し、「われわれは民俗学の研究対象としての民間伝承を、われわれの行為や言葉や物に現れる生活を規定するところの伝承的観念と解する」と位置づけた〔前掲書 八〕。すでにこの頃には言葉だけでなく、行為や有形文化を包含するものとして伝承が見なされていたことが理解されよう。

これらの高木や関による発言からは、伝承が民俗学の研究対象として、その草創期から重要な位置づけを与えられていたことが窺い知れる。戦後の民俗学においても和歌森太郎、桜井徳太郎、井之口章次、平山敏治郎らの論者によって〔六〕、民俗学の方法と関連づけられるかたちで伝承は重視され続けることになるが、これについては次章で検討することとし、以下では柳田国男が伝承をどのように捉えていたのかということについて、あらためて確認しておきたい。

## 第二節 柳田国男の伝承観と伝承母体論

### 一 伝承の分類と特徴

伝承概念について考察する際に必ず問題となるのは、一九三四年に発表された『民間伝承論』の中で柳田が、これをどのように位置づけていたのかという点である。柳田は『民間伝承論』以前から、たびたび伝承の分類を試みており、『木思石語（一）』（一九二八）がその初期の段階のものとされるが〔平山 一九九二 二五〕、すでにこの時期からいわゆる「三部分類」と呼ばれる伝承の分類に関するアイディアの片鱗が垣間見える。

この三部分類とは、「第一部・生活外形（習俗）」、「第二部・生活解説（口碑）」、「第三部・生活意識（俗信）」とされており、目・耳という身体器官による採集が第一部と第二部は可能だが、第三部は同郷人でなければ理解の及ばない微妙な問題をはらむものであるため、「わずかな例外を除き外人は最早之に参与する能はず。地方研究の必ず起らねばならぬ所以」だとされている〔柳田 一九九八（一九三四） 一四〕。

この三部分類案は翌年発表された『郷土生活の研究法』でも採用されており、有形文化、言語芸術、心意現象というかたちで示されている。『民間伝承論』と比較した場合、これら

には、より細かい下位分類が設定されている点が注目されるだろう<sup>(七)</sup>。

柳田は、「第一門は非常に範囲広く従うて分量も大きく、我々の採集しようとするものの大半は此部に属して居る。第三門の心意諸現象は採集のし難いだけに、採集量も三部門のうち最も小である」としているが、それぞれの伝承は連関しているため、特定の研究対象の専門家になる前に、「全体に対する見透し、即ち一通りの知識を用意することが絶対に必要」であると注意を喚起している〔前掲書 一〇二〕。そしてその目的は、集められた伝承の「比較綜合」により人々の生活変遷を明らかにすることであった。これが重出立証法と呼ばれる方法である。柳田は「我々の方法に拠れば、過去ばかりか現在をも知る可能性は十分にある」と、その方法が歴史だけでなく現在をも射程に収めたものであることを力説している〔前掲書 一九三〕。

柳田の他の著作における「伝承」、「民間伝承」の用法もここでいわれている内容と概ね一致しており、その特徴を整理すると以下になるだろう<sup>(八)</sup>。

- ① 安易な民俗事象の説明、解釈の「反証」となる。
- ② 全国各地に存在する「類似」した豊富な資料。それを「比較」することで資料の特徴、歴史的状況における位置づけの理解の糸口になる。
- ③ 伝承に「起源」を見出すのではなく、「変遷」を理解することが重要。伝承はあくまでも歴史的な変化の過程の中に存在する。
- ④ 文字による媒介と強く関わり「文藝」と相関性を持ちつつも、それとは区別される「口伝え」の世界に存在する。「印刷技術」の登場が両者の関係のバランスを崩した。
- ⑤ 人々の「無意識」とともに存在する。「計画記録」の外にあるもの。
- ⑥ 歴史学の資料としての「記録」、考古学の資料としての「遺物」、民俗学の資料としての「伝承」。伝承は歴史と現在の双方に位置づけられる。

柳田による「民間伝承」の古い用例は、一九一八年の『土俗と伝説』第一卷第三号に掲載された「おたま杓子」における出口米吉の議論に対する「かくの如き断案に矛盾し、又は反証する民間伝承」という批判にまで遡るが<sup>(九)</sup>、他の用例からも伝承が「歴史資料」として位置づけられていることが理解される。確かに伝承研究の目的は「歴史」であり、翻って民俗学は広義の歴史学であるということが出来る。このことは、柳田が『民間伝承論』で明言しているとおりでらう。

しかし例え伝承という言葉を用いていなかったとしても、明らかにそれと見なせる存在に対して、柳田がどのようなまなざしを向けていたのか分析すると、従来の伝承論からは抜け落ちている重要な観点が浮き彫りになる。その一例を一九二九年に発表された『都市と農村』の内容から見ておきたい。

何でもかでも人の言ふことを聴き、昨日は左の講演に動かされ、けふは右の書物に感  
激するといふ類の、気軽なる調和性も既に其弊を露はして居る。…只素直なる模倣をし  
てよいものならば、村の周囲には無数の先例と指導とがあり、更にそれよりも適切なる  
村の経験があるのである〔柳田 一九九八（一九二九） 二〇〇〕。

都市の新たなる圧迫に対立して、古い生活法を維持しようといふことは困難であつ  
たらうが、父老は尚之に対しても更に大なる努力を吝まなかつたのである。彼等の教育  
の教科書は記憶であつた。即ち文書を以て伝ふるの必要は見なかつたけれども、其成績  
のみは後々に残つて居る。先づ第一にはムラ限りの問題は、悉く自分の力を以て解決し  
ている〔前掲書 三〇七〕。

ここでいわれている村の周囲の「無数の先例と指導」、あるいは「経験」、「記憶」は伝承  
として人々が持ち伝えてきたものである。『都市と農村』では純農化の弊害、外部資本によ  
る共有地の収奪、遊び仕事を持つ経済的・社会的意義など、今日的観点から見ても示唆に富  
む議論がなされているが<sup>(二〇)</sup>、伝承との関連で特に注目されるのは、「この複雑なる農民の  
心理と、それに培はれて生育した制度慣習とは、実は今少し注意深く、土地の人自らの手を  
以て、保存して置かなければならなかつた」、「比較は練習の便宜を供し、学術と統計とは  
段々に思慮を正確にする。此上は只問題の討究の為に、自分の生活を客観視する習慣を、養  
ふことが出来ればよいのである」といった発言である〔前掲書 二八七、二九六〕。柳田が  
『民間伝承論』で示した伝承観と研究構想が、『都市と農村』でも開示されていることが見  
てとれよう。

このような柳田の『都市と農村』における議論の最大の目的は、「失われたる経済自治の  
恢復」にあり<sup>(二一)</sup>、伝承によつて明らかとなる歴史は、その「恢復」に寄与するものだと思  
定されていたのである<sup>(二二)</sup>。「伝承と自治の関係」については、過去、現在における個別事  
例の討究が重要になってくるが、それは未来の地域社会のありかたを構想する試金石とも  
なりうるだろう。この点については、本研究の「第三章 伝承研究の現代的課題―柳田国男  
による自治論の再検討」であらためて議論したい。

## 二 伝承母体論とその問題点

先に確認したように、柳田は『民間伝承論』で伝承の分類案を提示し、その資料操作法を  
重出立証法というかたちで示した。そしてその目的は当時の歴史学が顧みなかつた人々の  
生活変遷を理解することにあつたが、柳田の方法の根幹にあつたのは過去と現在、あるいは  
地域間の「比較」だつたといえる。これに対し福田アジオは、一九七〇〜八〇年代に痛烈な  
批判を展開しており、これ以降、比較研究法にとつて代わつて個別分析法、伝承母体論が民  
俗学の方法論の主要な位置を占めることになつた。ここではその批判の内容と伝承母体論

の概要を整理しておきたい。

福田は比較研究法の欠点として、伝承の新旧に関する序列を設ける際の基準の不備、および変遷の要因に対する視座の欠落などを、『日本民俗学方法序説』（一九八四）の中で繰り返し指摘している。その上で「仮に資料の比較から単一事象の変遷が判明したとしても、それが他の民俗事象の変遷とどのように関連しているのかを明らかにできない」とし、伝承の機能的連関という構造機能主義的な視点を提示した〔福田 一九八四 七八〜七九〕<sup>二二</sup>。福田は次のように述べている。

民俗事象は相互関連し、一定の機能を果たしているのであり、他の史料（文書や遺跡・遺物）の存在形態とは異なる…その研究は当然伝承されている伝承母体での民俗事象のあり方を明らかにするはずのものである。過去から超世代的に伝承されている諸民俗事象の相互関連、機能を分析することにより、伝承母体においていかなる歴史的条件がそれを定着させ、維持してきたのかを明らかにする個別分析法としての民俗学が指向されなければならない〔前掲書 九〇〜九一〕。

ここで福田は「伝承母体」、「個別分析法」などの新たな概念を示しているが、伝承母体は『日本民俗大辞典』によると、「民俗を保持・伝承する単位。伝承単位体・民俗継承体・伝承基盤なども捉えられる」とされ、村落社会・地域社会、家族・親族・村組・講集団・青年会・同業者組合などが具体例として挙げられている<sup>二四</sup>。特に村落社会内の水利組織や氏神祭祀組織（宮座等）は歴史的深度を持った規範、伝承を保持する「社会伝承」として注目を集めることになった。この社会伝承研究で重要な意味を持つことになったのが、伝承母体が有する文字資料である。福田は「伝承母体における種々の実年代的な過去を示す史料の利

用も充分になされねばならないことは言うまでもない」と述べており〔前掲書 九一〕、個別村落の社会構造を、「文字で記録された史料と関連づけることによって、その中から村落・地域の歴史的世界を再構成する方法を樹立すべきである」として、その重要性を強調している〔前掲書 七一〕。

福田の伝承母体論においては、従来の民俗学よりも更に文献史学への接近がなされていることが指摘できるだろう。確かに氏神祭祀組織などの伝承母体にはトウヤ文書などの文字資料が伝存している場合が多く（写真1）、地域によっては、その最初期に書かれた文書が中世



写真1：氏子組織が保管する文書、通帳など

※茨城県河原町、2017年1月筆者撮影

にまで遡る場合もある。トウヤ文書については、「第五章 伝承意識と伝承の変化―芸予諸島・鶴島の氏神祭祀を事例に」でも取り上げるが、これは年ごとに更新され、神祭で行うべきことがらや、神饌、組織構成などの記録、マニュアルとして機能する側面を持つ。またこの文書自体が神聖視される例も存在するが<sup>(二五)</sup>、伝承母体が保持する伝承が反復性、類型性、規範性を有する存在として見なされる契機を、この文字資料と伝承の相関性に見出すことは不当ではないだろう。伝承の持続は伝承母体の持続に支えられており、伝承母体が有する文字資料は、その持続の具体的証拠とされてきたのである。

ここで福田自身が伝承と伝承母体に対して、どのような認識を持っていたのかを『日本村落の民俗的構造』(一九八二)の内容から確認しておきたい。福田は村落における伝統的な諸社会組織を「超世代的な存在」であるとし、「少しずつ交替しながらも続いていくもの」と位置づけている。その上で、「民俗とは超世代的に存在している社会組織が一定の規制力を持つて保持させている事象と定義出来る」と述べているが「福田 一九八二一六」、福田の伝承母体論においては、伝承を変化させる要因としての「主体性を持った個人」のような存在は想定されていない。「社会組織が構成員に一定の規制力を持つて民俗を保持」させているのであって、構成員が主体的な意思で受容、変化させているのではないのである。福田は伝承母体(集団)が構成員(個人)に対して与える規範などの諸現象によって、「その母体におけるその前の世代あるいはさらにその前の時点の事象も知ることが出来る」とも述べているが「福田 一九八四 二五九」、福田のこのような伝承観には、個人や現代的な変化に対する関心は希薄である。

これらのことから伝承母体論は、社会学的には方法論的集団主義に属する理論であることが指摘できるだろう。方法論的集団主義とは、方法論的個人主義に対置されるもので、「社会諸関係の分析単位を個人ではなく、集団もしくはより下位の社会関係に求める方法的志向」だとされるが、「この方法が極端化されると、個人の役割や自律性を極小化する考え方に陥る」欠点を持つ<sup>(二六)</sup>。だがそれ以上に問題なのは、伝承母体論が現代的な伝承の変化を主題化しない傾向を持つ点だろう。福田は自身のフィールドの伝承と伝承母体について、「近世初頭に設定された家格制が生きているところではしばしば特権的な宮座組織に結びついており、またそれを支える社会組織にあり経済的格差が存在する」と分析しているが「福田 一九八二 八二」、岩本通弥によると、こうした議論は「伝統不変論・構造不変論」とでもいうべき議論<sup>(二七)</sup>を前提としており、現実の家族や社会の状況とかけ離れたものになっていると批判されている(「岩本 一九九八 五二」)。

### 第三節 現代民俗学と伝承

#### 一 伝承母体論批判と個への注目

伝承母体論を持つ欠点については、福田自身による反省の弁が見られるので、まずその発言から見ておきたい。

(※筆者注…自身の研究の欠点は、) ムラの組織や制度の調査分析のみに終始し、具体的なムラ人の生活が描かれていない点である。民俗学が民俗事象のみを取り上げて分析し考察することで人間不在に陥って久しい。その末端に位置する私自身の研究もそうであった。個々の人間がこのようなムラの組織や制度の下でどのように行動して日々生活してきたかを明らかにすることができてはじめて民俗学は生きた学問になる〔福田 一九八二 三六七〕。

このような福田の反省を踏まえて湯川洋司は、「伝承母体論といった民俗の集团的把握にとどまらずに個人の視点も重視」する研究の必要性を訴え〔湯川 一九九八〕、これを受けた関沢まゆみも「動態的視点に立ちながら、生活者としての村人、個々人の次元で民俗をとらえる研究視角」による民俗学の方向性を打ち出している〔関沢 二〇〇一〕。

伝承母体論の人間不在、個の捨象に対する批判の中で、最も先鋭的なのは安井真奈美によるものだろう。安井は近世村落の影響を受けているムラの姿を補足するための伝承母体論では、近年の変わりゆく村落の姿に対応しきれなくなっている現状を指摘し、これからの村落研究の可能性として、「村落社会に生きる個人に注目した研究」を提唱している。これは民俗学の歴史志向から現在志向への転換として位置づけられるものだろう。また「従来の村落研究では、集団としての村落のみが強調され、そこに生きる個人は、単なるムラ人のひとりとして」のみ描かれてきた状況を批判し、「村に生きる人々の多様性を描くことなしに、今日の村落の状況を捉えることはできない」と主張している。これは村落内の住民が同質性を持った存在ではなく、多様性を持つことへの指摘として読むことができよう〔安井 二〇〇一 一四二〕。

こうした批判を踏まえた近年の試みとして、門田岳久・室井康成らの若手研究者達による『〈人〉に向き合う民俗学』(二〇一四)が挙げられる。門田は従来の民俗学が文化現象としての伝承、民俗に拘泥してきたことにより、そこに存在する〈人〉と向き合っていないことが現実があるとして、『伝承』や『民俗』という無時間性の中に幽閉された既存の人間観は打破していく必要がある」と述べる〔門田 二〇一四 二二〕。また、伝承母体論との関係でいえば、本書には谷口陽子による「村落研究の再考―同質化に抗する個人の生活史」という論考が収録されているが〔谷口 二〇一四〕、こうした「人間中心のアプローチ」に共通するキーワードは、「個」、「多様性」、「主体性」、「創造性」などといえよう。しかし、これらの研究も、現代の時代状況、知的流行とリンクした動きとして捉えておく必要がある。

安井、門田らの批判は一定の説得力を持つが、本研究では伝承などの「足枷となる諸概念」を現在の民俗学の停滞と結びつけ(七)、その対案を示すような議論とは距離を置き、伝承が持つ可能性を模索し続けたいと考える。次章で確認するように、現在の伝承概念に対する批判者たちは、この概念がどのような来歴を持ち、どういった経緯で現在の硬直化した状況に

至ったのかという分析を経ないまま批判を展開しているという問題を孕んでいる。確かに既往の伝承のカテゴリーにこだわり、そこに含まれるものだけに着目して記述と分析を行うような視点からは抜け落ちるものもあるだろう。だが伝承を人間の多様性、主体性、創造性と対立するものと見なし、個を称揚するような議論は要素還元主義に陥りかねないものであり、人間や社会にとつて伝承が持つ意味や機能の分析は棚上げされることになるのである。

筆者は現在の民俗学、さらには社会全体の状況を鑑みた場合、伝承概念をめぐる方法論的な深化と現代的な可能性を論じることが、民俗学全体の再活性化に寄与するものであると考えている。その放棄は、「盟の産湯とともに赤ん坊を流す」ことにつながるのではないだろうか。

## 二 自治を支える伝承

今後の伝承研究の方向性を占う上で、二〇〇六年に刊行された『日本民俗学』二四五号所収の福田アジオ「市町村合併と伝承母体―その歴史的展開」の内容は頗る示唆的である。これは福田が伝承母体について自ら論じている直近の議論だが、ここには従来の伝承母体論では議論されていなかったその特徴が示されている。まず福田は、「民俗の伝承母体は支配や行政の単位ではなく、それとは区別される地域社会であるムラ」であるとし、「人々が互いに面識関係があり、生活と生産のさまざまな互助関係を形成し、さらに地域として共同することで各家の生活・生産の条件を維持発展させる」ものとして位置づける〔福田 二〇〇六 三〕。そして、「明治町村制の市町村は、住民が徒歩あるいは自転車で行き来できる範囲であり、そこに共同性の範囲があり、社会関係での共同性も形成された」と指摘しているが〔前掲書 一五〕、ここでは過去の歴史志向がなりを潜めており、村落における共同性、経済活動、生活の基盤としての伝承母体観が新たに示されている。実は、このような伝承母体観の片鱗は、『日本民俗学方法序説』の「第一篇第五章 社会史としての民俗学」の中にも見出されるものであった。

福田はその中で、「近代を善とみる考えは、前近代における個の埋没にその悪の基本を見たといつてよい」とし〔福田 一九八四 一一一〕、その一例として家永三郎の近世村落に対する認識を挙げている。家永によると近世の村落は、「共同体の拘束が強くて、農民には個人の創意による文化創造の可能性がとぼしかったばかりでなく、経済的にも、生活を向上させる余裕がほとんどなかった」とされるが〔家永 一九七八 一八四〕、福田は「ここにはみごとに近代主義的歴史観が示されている」と批判し、「部落に封建制を見、その解体に民主化や個の自立、すなわち近代化の夢を託し、部落を陰湿なものとして描くこと」は間違っていると論じる〔福田 一九八四 一一二〜一一三〕。もちろん福田は単純に過去を美化して称揚しているわけではない。集団による個人の抑圧、それによる多くの悲劇を歴史的事実から見えていくことの重要性を村八分や差別を例に引きながら説いているが、だからとい

って人々が地域社会の中で連帯し、協力・共同してきた事実までをも無視することは誤りだと述べているのである。

福田がここで仮想敵として想定しているのは、恐らく戦後の学術世界で大きな影響力を持った市民社会論であろう。丸山真男、大塚久雄らの戦中派近代主義者を先頭とする進歩的知識人、あるいは民主的文化人たちは、「自立した近代的自我の獲得」、「権利主体としての市民的自覚」、「ムラの閉鎖性からの脱却」を、その文脈で説いてきた〔大窪 二〇一四 二〇二〕。家永もこうした進歩的知識人の一人であったが〔二八、柳田との対談では、「習慣的に受け入れている人生観とか、ものの考え方とかいうよりも、そういうものと闘ってそれを打破する方に魅力を感じる」と述べている〔宮田編 一九九二 一八八〕。福田は、こうした市民社会論者達の考えを次のように要約している。

個々の人間が他人と一定の社会関係を形成し、その関係の中で行事や儀礼あるいは生産を共同することは、個人に対する拘束であり、その拘束がなくなると各人が自由に行動できる状態になることが新しい文化を創造するという考えを延長させれば結局人間はばらばらの個人として自立して存在することが望ましい姿ということになる〔福田 一九八四 一一二〕。

筆者には、伝承と人間の主体性、創造性を対置し、集団ではなく個への注目を促す近年の議論が、市民社会論と親和性を持つものであるように思えてならない。戦争の終結とそれに伴う民主化が進行していた当時の時代状況と、現代の状況を同じ水準で語ることに慎重になるべきだが、伝承概念の批判者達にとって「ムラ」や「伝承」は現在も個の主体性や創造性と対立するネガティブなものとして映っており〔二九〕、そうした旧来の研究対象や諸概念に拘泥することは、民俗学の後進性を示すものでしかないという考えが存在するように思える。そして、その先にあるのは研究対象の消滅と学問的停滞でしかないのだ、現代の時代状況に合致した学問へと早急に脱皮する必要があるという危機感も見て取れるだろう。しかし繰り返しになるが、筆者は伝承へのまなざしを閉ざすことは、民俗学の最も良質な部分を失うことにつながるものと考ええる。

先に見たように福田の伝承母体論は、人々の相互扶助、生活の維持発展といった共同性を重視するものに変質したが、それを支えていた（いる）伝承の意味や機能を、いま一度、考えなおすことは、今後の伝承論における最も重要な課題になってくると思われる。ここにおいて伝承と「自治」の関係性という新たなテーマが浮かび上がってくるが、地域社会の自治は近代的自我を持つ「ばらばらの個人」の集まりによってなされるものではなく、歴史的深度を持って蓄積・共有されてきた知識・経験と、それとの兼ね合いでなされる人々の共同性に支えられてきたものではなかったのか。筆者は現代の日本社会で大きな問題と化している地域社会の衰退や、人々の孤立などの原因の一端を、伝承の機能不全とそれに伴う自治意



識の後退に求めることができると仮定しているが、その状況を具体的事例から見定め、自治の重要性と伝承の可能性を未来に向けて示していくことは、民俗学に課せられている現在の使命ともいえるのである。

## 小括

本章では、まず「伝承」と「民間伝承」の一般的な定義を確認し、本研究の問題意識が、「文化、あるいは人間にとって伝承が、どのような意味と機能を持つのか分析すること」にあることを示した。その上で第一節から研究史の整理に入り、「伝承に対するまなざしの萌芽」が、近世の文人学者達にもあったことを確認した。彼らは「古風」や「風俗」が地域や生活の中に存在することを発見し、その変化に注目したが、そのまなざしには、後の民俗学の基本的認識と共通するものであった。そして近代に入ると、徐々に伝承概念の輪郭が定まっていくが、ここでは二〇世紀前半の、国文学者達や高木敏雄、関敬吾らによる「伝承」の用例を分析することにより、その過程を整理した。

第二節では、まず柳田国男の『民間伝承論』の内容から、柳田の伝承研究の目的が「歴史」であったことをあらためて確認した。その上で従前の伝承論で看過されてきた問題を、『都市と農村』の議論に即すかたちで指摘したが、筆者は『都市と農村』でなされている議論が、「伝承と自治の関係」を示唆するものであったと見ている。これについては「第三章 伝承研究の現代的課題―柳田国男による自治論の再検討」であらためて議論する。

『民間伝承論』で提示された重出立証法に象徴される柳田の方法の根幹にあったのは、「比較」であったが、福田アジオが提唱した伝承母体論は、そのアンチテーゼとして現れたものである。福田は、比較研究法の理論的な不備を指摘し、構造機能主義的な立場によって伝承母体に着目する個別分析法を主張した。しかし、その歴史志向は伝承の現代的な変化や地域社会で生活を営む具体的な個人へのまなざしを欠いているとする批判が噴出することになる。

近年の民俗学では、これまで排除されてきた「個」を捉えるための様々な試みがなされており、その文脈で伝承概念も批判にさらされている。しかし、ここで批判されている伝承概念は、戦後民俗学の学術的潮流の中で変質したものであることに留意する必要がある。伝承を「変わりにくいもの」として静態的に把握するような視点は、もともとこの概念には存在しなかった。次章では、この問題を詳しく取り上げ、伝承概念が本来持っていた可能性を再度、照らし出す作業を進めていくことにしたい。

## 注

(一) 例えば、「福島編 一九九五、大石 二〇〇七、中里 二〇一〇」などの研究が挙げられる。これらは、レイヴ／ウェンガーによる「正統的周辺参加」の議論からの理論的な影響が看取される（レイヴ／ウェンガー 一九九三（一九九一））。

(二) この他に平山が掲げている課題は以下のようなものである。

- ・ 伝承は基本的には行為であるにしても、ただ単に行為にとどまるものなのか否か。
- ・ 伝承される事柄とは何か。
- ・ 三世代以上の伝承とはいかなる意味か。
- ・ 民俗概念が伝承概念によつてのみ説明されるものなのか。
- ・ 民俗としての伝承には、いかなる要素が付随しているのか。

これらの課題に対する平山の分析は「平山 一九九二 三三〇―三五八」を参照のこと。

(三) 近世期に書かれた考証随筆の概要と民俗学への影響については、「加藤 二〇一三」を参照されたい。

(四) 日本における近代以降の国文学研究の成立、およびこれと関連するドイツ文献学の受容については、杉山和也による一連の研究が参考になる。杉山によると文献学を日本に紹介したカール・フロレーンツの弟子であった芳賀矢一とともに、高木は日本におけるその先駆者の一人として位置づけられる「杉山 二〇一七」。

(五) 高木は当時盛んであった比較神話学において、多少の類似した神話の存在をそのまま民族的な同一性に還元するような「日本ギリシャ同一人種説」などを批判し、「この一派の論者は、十数年以来ヨーロッパとアメリカの学者が、太平洋沿岸の民族の『folklore』を研究して、この大洋の兩岸の民族の文化に関して種々の発見をしつつあることは、夢にも知らぬであらう」と述べている「高木 一九一三 九」。

(六) 和歌森、桜井、平山の伝承観は『日本民俗学大系』第二卷(一九五八)を参照されたい。井之口の伝承論は第五章第三節で取り上げた。

(七) 『郷土生活の研究法』における三部分類の下位分類については、「田中 二〇〇九 一〇六―一〇七」を参照されたい。

(八) 以下の整理は、『定本柳田國男集』別巻五(一九七一)の索引を用い、抜き書きを行った上で筆者が分析したものである。

(九) 「おたま杓子」は一九四四年に『史料としての伝説』に再録された。本文中の引用は、「柳田 一九九八(一九四四) 二六五」による。なお「おたま杓子」と同年に発表された「神道私見」にも以下のようなかたちで「民間の伝承」という言葉が出てくる。

平田翁の筋から神道を学んだ人々は、稀には民間の伝承に深い注意を払うような人でも、すこしでもその派の説と衝突することがあるとただちに中世仏者の造説であるう、鄙人の聞き損じであろうと断定します「柳田 二〇〇〇(一九一八) 二五三」。

(一〇) 『都市と農村』における柳田の議論の整理と現代的意義については、松崎憲三「二つのモノの狭間で―柳田民俗学がめざしたものを」を参照されたい「松崎 二〇一二」。

(一一) 〔柳田 一九九八(一九二九) 三〇九〕参照。柳田は「経済自治の恢復」において農村に古来から存在する団結様式と相互扶助、すなわち「平和の百姓一揆」が果たす役割を重視していたが、この点については田澤晴子が詳しく論じている〔田澤 二〇一八〕。

(一二) 柳田が歴史と自治の関係性に関心を持ち続けていたことは、一九三五年に宮城県石巻市で実施された講演の演題が「史学と自治」であったことから窺い知れる。柳田はここで教育勅語の問題性を指摘して物議をかもしているが、詳しくは拙稿「柳田国男と教育勅語」を参照されたい〔加藤 二〇一七〕。

(一三) この他に福田は重出立証法によって提示される変遷が、「進歩」、「発展」の概念とどのように関連するのか不明瞭であると指摘している〔福田 一九八四 七九〕。この発言は明らかにマルクス主義的な発展史観の影響下にあるが、社会進化論的図式が説得力を持ちえない今日の状況において、伝承の変化とこれらの概念が関わるか否かを云々することは徒労に終わるだけでなく、現実を見誤ることにのみなりかねないだろう。むしろ伝承は、そのような発展、進歩の思想を背景にしてなされる暴力的な「生活世界の植民地化」と相容れないものだと言者は考えている。「生活世界の植民地化」と伝承の関係性については、第三章と第八章で論じている。

(一四) 文責は山本質素による〔山本 二〇〇〇 一六五〜一六六〕。

(一五) 金子祥之は、千葉県栄町酒直地区のオビシヤ講に伝存するオニツキという文書資料が当該地域において神聖視されている事例の報告を行っている〔金子 二〇一八〕。

(一六) 『社会学小辞典(新版増補版)』(二〇〇五)における「方法的集団主義」の項目内容による〔濱嶋ほか編 二〇〇五 五六四〕。

(一七) 門田は、『伝承』『民俗』『民俗誌』『伝承母体』『話者』などの古くから主要な位置を占めてきた概念群は、ある時代においては民俗学の目的や社会的使命を達するに足る概念だったかもしれないが、転換期にある現今の関心に即するものとは言いがたい」と述べ、菅豊、島村恭則らによる伝承概念批判を参照している〔門田 二〇一四 一一〜一七〕。

(一八) 戦中期の家永は皇国史観の影響下にあったが、戦後になって進歩派に転向した経歴を持つ〔大窪 二〇一四 一五三〕。

(一九) 猪瀬浩平は、二〇一一年の福島第一原発における事故のあとに用いられた「原子力ムラ」という言葉を例として引きながら、「私たちをいつの間にか捉えている『ムラ』への否定的なまなざし」に触れている。猪瀬によると、原子力発電を拒む運動の主体として想定されてきたのは、「自立した個人が構成する民主的な〈共同体〉」であったが、実際にはムラがムラとして機能しながら、その運動の主体となりうる可能性も存在することに注意を喚起している〔猪瀬 二〇一五 八〜一三〕。



## 第二章 伝承概念の脱／再構築のために

はじめに

近年の日本民俗学における伝承概念に対する評価には、相反する二つの立場があると考えられる。一つは、これを民俗学の対象認識における重要な概念として位置づけ、その可能性を模索すべきだと主張する立場であり、いま一つは、この概念が含意する過去と現在における文化の通時的同一性の規定が、現実の社会生活における様々な事象に適用困難であるとして、フィールドにおける調査・研究の新たなあり方を提示しようと試みる立場である。

だが、この両者は伝承とイコールで結ばれる存在、あるいは行為がフィールドでは見出される(れた)と仮定し、あくまでも伝承を実体概念として扱っている点で共通性を有している。しかし、文化・歴史の表象における構築性・権力性を批判するポストモダニズム的な議論を経た現在では、その存在論的・認識論的な前提から問い直す作業が不可欠だろう。小池淳一は、伝承概念の課題と可能性を整理しながら、「近年の歴史の叙述主体を問う歴史学批判や伝統の創出という視点」にも言及しており、その上で伝承を「歴史」の問題と接続する方向性を示しているが(小池 二〇〇〇)、あらためて構築主義的な立場からの民俗学批判を参照すると、その論点が伝承概念に伏在する問題に起因するものであることが見えてくる。

村井紀、川村湊らによる民俗学の植民地主義への加担に対する批判は(村井 二〇〇四(一九九二)、川村 一九九六)、戦前・戦中の民俗学や思想家としての柳田国男に対する歴史的評価という観点からすれば大きな転換点だったといえるが、実際のフィールドワークにおける調査・記述が孕む問題にまで議論を及ぼすものではなかった。だが岩竹美加子がアメリカ民俗学を総括し、その学問的実践に内在していた政治性を指摘して以来(岩竹(編訳)一九九六)、日本民俗学においてもフォークロリズム、文化財保護行政の思想的背景などを対象化する研究が徐々に現われてくる。とりわけ人類学のライティングカルチャーシヨックを念頭に置きながら、従来の民俗学において田の神と祖先との連続性を示唆する重要なトピックと考えられてきた奥能登のアエノコト儀礼が、宮中祭祀と民俗儀礼、天皇と常民を結びつけるものとして、柳田個人の見解なども織込みながら「創造」されていく過程を描いた菊池暁の研究などは(菊池 二〇〇一)、フィールドにおける民俗の伝承性を自明とするような民俗学者のまなざしを問い直すものであった。

では、伝承とは民俗学者の目を曇らせる色眼鏡に過ぎないのだろうか。これから見ていくように伝承概念の批判者たちは、その色眼鏡を外すことで民俗学の対象領域を広げることができると主張している。だがここで批判される伝承の概念規定自体が誤っており、この概念の登場の初期段階において、そのような規定が含まれていなかったとすればどうだろう。

本章では、この問いを起点としながら、近年の民俗学における伝承概念に関する議論を整

理・参照した上で、これが現在も有効な概念であることを示していく。そのための鍵となるのが伝承の変化に着目し、そこから「書かれなかった歴史Ⅱ史外史」の叙述を試みた柳田国男の伝承論と、伝承概念を独自の観点で位置づけなおした最近の歴史哲学における議論であるが、まずは近年の民俗学で伝承概念がどのように位置づけられているのか確認してきたい。

## 第一節 伝承をめぐる二つの立場

### 一 フィールドに伝承をみる、伝承からフィールドを考える

柳田国男が『民間伝承論』（一九三四）で自らの学問の研究対象を「民間伝承」に措定して以来（柳田 一九九八（一九三四））、伝承はフィールドで採集される民俗事象そのもの、あるいはその性質を示すものとして受容され、民俗学の対象認識に少なからぬ影響を与えるものとなっていった。折口信夫も『民間伝承論』と同時期に「民俗Ⅱ民間伝承」であるとする主張を行っており（折口 一九六七（一九三四））<sup>20</sup>、これは後に國學院大学から出版される『日本民俗研究大系』（一九九〇）の構成にも反映されるものとなっていく。また和歌森太郎も『日本民俗学概説』（一九四七）で、柳田の分類とは異なる伝承の分類を考案し（和歌森 一九八一（一九四七） 一八）、『日本民俗事典』（一九七二）の「民間伝承」の項目では、折口と同様の見解を示している（和歌森 一九七二）。和歌森の分類案は、経済人的生活伝承、社会人的生活伝承、文化人的生活伝承というものであったが、この分類を念頭に置かれた『日本民俗学講座』（一九七六）が編纂された。

民俗学の大系本や講座本が伝承の分類によって編まれていることから、その研究領域がいかにこの概念に規定されるものであったのかが窺い知れるが、要素主義的にフィールドの伝承を収集・記述することで、それと密接な関わりを持つと推定される地域の特質、すなわち地域性が捨象されてしまう問題については、早くから山口麻太郎によって批判が加えられてきた（山口 一九七四（一九三九））。この山口の批判を受けるかたちで、戦後の民俗学においては、伝承を「継続」させる伝承母体、および地域性の分析が重要な課題として認識されることになる（福田 一九八二、一九八四）。しかし地域民俗学とその理論的な根幹をなす伝承母体論も伝承概念を基点に立論されていたという点では、「フィールドに伝承をみる」、あるいは「伝承からフィールドを考える」という従来の民俗学のスタンスと大きく隔たったものではない。

地域民俗学と伝承母体論が隆盛したのは、一九七〇年代から一九八〇年代にかけてのことであるが、現在もフィールドにおける伝承の実態把握を重視する研究者は少なくない。例えば田中宣一は、伝承を神・人・自然の三者間の関係の動態から捉えるための試論を提示しており（田中 二〇〇九）、既往の分類に基づく資料操作法とは異なる対象認識の方法を検討している。また真野俊和は、民俗が常に変化するものであるというテーゼを示した上で、それでも「伝承」という世代間での伝達のしかたがこの世の中には確実に存在し、それは大き

な社会的・文化的意義をもっているはずだ」とし、その効果や規制力については「民俗学の解くべきテーマ」であるとしている〔真野 二〇〇九 九二〜九六〕<sup>二〇</sup>。真野が提唱する「ホモ・フォークロリカス(民俗人)」にとって伝承は、あくまでも現実の社会生活における「選択肢」の一つに過ぎず、「自力で対処しなければならぬこと」のほうがはるかに多いはずの人間世界を研究者が記述していかうとすると、伝承という行為は描写や分析の道具として十分な力強さをそなえているとはいいかねる」としている点には注意が必要だが〔前掲書 八六〕、フィールドにおける伝承の実態把握という問題意識は依然、確保されており、民俗学の主要な課題について、人々が「生活の各場面において、どのような判断とどのような価値観でどんな知識や技術を伝承し、作り出しているのか、それを記述すること」だと述べている〔前掲書 一〇四〕。

このような「フィールドに伝承をみる」、「伝承からフィールドを考える」という民俗学のスタンスを、明確に主張しているのは新谷尚紀だろう。新谷は民俗学を「歴史的な変遷論と伝承論、そして地理的な地域差論と地域性論をつねにその射程の中におく学問」であると定義し、「そこを基点として新たな理論や概念を生産していくことが重要」であるとした上で〔新谷 二〇一一 一九〕、自身は全国の墓制・葬制や道祖神に関する様々な伝承に着目した研究実践を例に挙げ、そこで得られた成果から伝承資料を中心に据えた研究法の可能性を提示している。新谷の議論の特徴は、柳田流の比較研究法と、そのアンチテーゼとして現われた地域民俗学、および生活の変化と伝承を対立するものとして捉えず、それを「併含」した視点を模索している点にあるが、これは「伝承は動的であり、儀礼構成にしても組織構成にしても一定の様式が不変の複写体のように伝承されているわけではない」とする新谷の伝承観に基づくものだと考えられる〔前掲書 九八〕。

以上、「フィールドに伝承をみる」、「伝承からフィールドを考える」という従来の民俗学のスタンスを継承し、発展的に展開しようとする近年の議論を概観してきた。これらの議論に共通しているのは、あくまでもフィールドにおける伝承の実態把握に努めることで、民俗学独自の調査・研究を行っていく可能性が示されている点だといえよう。

だが、これらの議論と並行して伝承に囚われた従来の民俗学の方法論が足枷となり、現実の多様な社会事象を対象化できないとする批判も現われている。以下ではその批判の内容を確認し、伝承概念に内在する問題点を明らかにする。

## 二 伝承概念への批判

前川智子は、「民俗学において、民間伝承および伝承概念は他領域との差異化を可能とする概念として論じられてきた」とした上で〔前川 二〇〇九 三一〕、渡邊欣雄による伝承概念批判〔渡辺 二〇〇四〕を参照しながら以下のように論じている。

渡辺欣雄は民俗学における従来の伝承概念や伝承者、民間伝承の定義に疑問を持つ。

渡辺は、ある特定の伝承者から昔から伝わる内容を不変なものとして取り上げるのではなく、その伝承の内容を民俗知識として論じた。：渡辺の指摘の中で、論者が強調したいことは、伝承とされた概念が現実社会では世代間の知識の伝達を意味するとは限らず、伝達された知識も変化するということである。

また、現代では、情報の伝達は電子化され、口頭における伝達は教育システムにおける学校の教育現場などに限定されている。このような世相のなかで、近年の民俗学的研究では、文字を媒介とした情報伝達に関するものが見られる。情報化社会への視座を持つ古家信平の書承概念はその一例であるといえよう。

伝承概念を用いて、私たちを取り巻く現代社会の総体を捉えることは困難である〔前川 二〇〇九 三一〕。

この前川の議論を要約すると、以下のようなになるだろう。

- ① 既往の伝承概念には過去から現在にかけての「不変性」が埋め込まれている。
- ② 現代においては、伝承とされるものも世代間の知識の伝達を意味するとは限らず、その知識は静的ではなく動的である。
- ③ 情報化された現代社会においては、口頭による伝承の場面は教育現場などに限られており、文字による情報伝達を視野に入れた概念規定が必要である。
- ④ 伝承概念によって、現代社会の総体を捉えることは困難である。

まず、①には前川の伝承観が如実に表れており、これが②～④の議論を展開する上での前提になっている。②、③については、真野も同様の議論を行っているので、その影響が看取されるだろう〔真野 二〇〇九 九二、一〇三〕。問題は④だが、確かに過去から現在にかけて不変の何ものが世代を超えて伝達されること、あるいはその内容を伝承と定義した場合、現実の社会生活においてそのようなものだけを抽出することは困難である。例えば日常生活における様々な事象の中に過去と現在における通時的同一性が見出されたとしても、そこに観察者の恣意的な認識が介入することは免れえない。

以上のような所論から前川は、「民俗学の研究対象とされる伝承概念の限界性」を指摘し、そこに「民俗学の落日」の原因を見出すが〔前川 二〇〇九 三一～三二〕、ここで前川がいうような「伝承概念の限界性」については、島村恭則も同様の見解を示している。

島村はその著書『生きる方法』の民俗誌〔二〇一〇〕において、福岡県福岡市の在日朝鮮人コミュニティの人々の生活実態を把握する際に、伝承概念が十分な有効性を発揮しなかったことについて次のように述べている。

当該フィールドにおいて、伝承に相当する行為、伝承の名で呼ばれうる事象が存在し



ないわけではない。生活上のさまざまな事象の中に、前世代との間に伝達・継承の関係が認められるものが存在していることはたしかである。…ただし、そういった状況はたしかにありながらも、それらの伝承的事象は「自然に」「無条件に」伝承しているものではなく、あくまでも〈生きる方法〉の実践の際に選択された結果として存在しているものであった。そして、〈生きる方法〉の実践にあたっては、伝承とは異質の事象も新たに生み出され、あるいは移入されて運用されていた。

こうした実態に対して、仮に伝承だけに注目した記述や考察を行おうとした場合、当該フィールドの生活を十分に記述することができたであろうか。答えは否である。伝承にだけ注目していたのでは、当該フィールドの生活は決して描くことができなかつたであろう〔島村 二〇一〇 三〇一〕。

このようなかたちで島村も「伝承概念の限界性」を指摘し、伝承的事象がフィールドで見出される要因を「あくまでも当事者による生活上の選択の結果である」とした上で、『〈生きる方法〉の民俗誌』では、従来の民俗学における伝承観の相対化がはかられる。そして、伝承という枠組みに拘束されることなく、生活の実態を把握することが可能となる」と〔前掲書 三〇二～三〇三〕、伝承に代わって〈生きる方法〉に注目した民俗誌の可能性を強調している。門田岳久はこのような島村の研究について、「従来の民俗学のように記述対象をいわゆる『民俗事象』や『伝承』に限定した『民俗誌』も批判しており、親族・年中行事・信仰・生業：…といった固定された項目からなる『民俗誌』の範囲を超えるものを目指している」と評価しているが〔門田 二〇一一 九〇〕、これは伝承の分類に基づいて研究を行う従来の民俗学とは異なる視点を持つ研究が現れ始めたことを示す指摘だといえよう。

前川、島村の議論に共通しているのは、伝承概念に埋め込まれた過去（上位の世代）から現在（下位の世代）にかけての通時的同一性の規定に捉われ、そのような性質が見出されるものばかりを対象化しては、現代社会に民俗学は対応できないとする主張である。実のところ、このような伝承概念の通時的同一性の規定に対する疑義は、既に一九八〇年代中頃から伝承母体論への批判として存在していた〔三〇〕。前川や島村の場合、伝承母体論が前提とする伝承観を批判しているわけではないが、島村が伝承概念とは別個の問題系として批判している基層文化論、民族性（エートノス）論こそが〔島村 二〇一〇 三〇三～三〇六〕、伝承の過去と現在における通時的同一性、あるいは不変性がこの概念に埋め込まれていく上で大きな役割を果たすものだったのである。そしてこの規定は、民族性論を批判するものとして提示された地域民俗学・伝承母体論にも継承され〔四〕、現在、巷間で用いられる伝承という言葉の意味内容には、必ずこの過去から現在にかけての通時的同一性の規定が含まれるものとなっている〔五〕。

伝承母体論批判、およびその後の個別具体的な事例研究に基づく伝承概念の再検討を経た現在もなおこの概念への批判が成立するのは、いまだにその概念規定を民俗学が払拭し

きれずにいるからである。その大きな要因の一つに、民俗学の研究対象とされるトピックやフィールド選定に関する学問的な伝統が現在も遵守され続ける傾向にあることが挙げられるだろう。先に引用した門田の言を借りれば、「親族・年中行事・信仰・生業……といった固定された項目からなる『民俗誌』の範囲」がこれに当たるが、こうした研究対象の自明性を各々の研究実践のなかで自覚的に意識・解体しない限り、畢竟、伝承概念の過去と現在における通時的同一性の規定は再生産され続けることになると考えられる。戦後に成立した在日本朝鮮人コミュニティをフィールドに選んだ島村の研究は明らかにそうした傾向の打破を企図したものであったと考えられるが、ここで筆者が問題提起しておきたいのは、前川や島村らが批判する伝承概念は戦後民俗学の言説空間のなかで、研究者の対象認識と相関性を持ちながら構築された「術語としての伝承」であり、現実のフィールドにおける伝承がそれとは別のあり方で存在しているのではないかということである。

確かに、過去と現在における通時的同一性に規定された伝承概念を分析視角に用いてフィールドワークを行えば、対象化できる範囲はごく限られてくるに違いない。しかし、そのような分析視角自体を一旦棚上げにし、「そもそも生活世界における伝承とは何か」という問いから議論を進めていくやり方もあるのではないだろうか。この「生活世界の伝承」という視点において重要なのは、さまざまな人間の行為や現象の一部だけに伝承性を認めるというような態度ではなく、日常生活のあらゆる場面で見出される事象の過去と現在を比較し議論の俎上に載せるような態度である。そのような「生活世界の伝承」によって顕現するのは、その過去と現在における通時的同一性ではなく、当該事象の過去と現在における「差異」であることをここでは強調しておきたい。

そのような議論の地平を拓くためにどうしても通過しておかなくてはならないのは、前川や島村らが批判する現在の伝承概念に、なぜ通時的同一性の規定が埋め込まれていったのかを明らかにすることである。次節ではこの点について戦後間もない頃の民俗学／民族学で盛んに議論された基層文化論、民族性論との関係から考察し、そのような概念規定をもつ伝承が実際のフィールドにおける「生活世界の伝承」と大きな懸隔を持つ可能性について指摘を行っておきたい。

## 第二節 「凍結」される伝承と行為論的伝承論

### 一 伝承の「凍結」

ヘルマン・バウジンガーは、もともと「あそび幅」を有し<sup>(6)</sup>、常に各時代の状況に応じて変化していたはずの伝承の内実が固定化されることについて、「道具立ての凍結(Requisiterstarrung)」という独特の用語によって説明している(バウジンガー 二〇〇一(一九六一) 一八五～一九二)。バウジンガーが具体的に論及しているのは、昔話の「凍結」の事例であるが、本来の昔話は、それが語られる同時代の様々な事象と密接な関係を持っていた。バウジンガーは次のように述べている。

話芸伝承が生きているところでは、自分が取り巻かれていた環境や時代へのこうした接近が常に見出される。ルッツ・レーリツヒは、この種の事例をたくさん収集した。そこでは、昔話の主人公は、飛行機に乗ったり、新聞を読んだりする。亡霊は爆弾をしかける。勇敢な仕立屋の子供は、熊に〈石油〉をかけて焼き殺す。奥さま方は、爪にマニキュアを塗っている〔前掲書 一八六〕。

ここでは、飛行機や新聞、爆弾や石油といった科学技術を象徴するモチーフが、昔話の「道具立て」に用いられていたことを参照し、伝承が「取り巻かれていた環境や時代」に接近しながら存在していたことが示されている。このことは口承文芸に限らず、あらゆる伝承について同様のことがいえるが<sup>(七)</sup>、それらは徐々に、「歴史的な形態を維持しようとする志向(Historisierung)」によって「凍結」されるのである。バウジンガーは、バーデンヴルテンベルグ州が委託した文化庁所属の〈昔話の語り手〉による昔話の凍結を例として挙げており、「彼女のレパートリーは、六十五か国にまたがる三百種類を超える昔話であったが、それは自由に物語るものではなく、暗唱なのであった。このため、モチーフの置き換えも、装飾的な手直しもなされず、したがって現代への接近はありえなかった」と述べている〔前掲書 一八七〕<sup>(八)</sup>。

では、このような凍結の背後にある「歴史的な形態を維持しようとする志向」はいかなる契機によって生じ、現在、影響力を行使しているのだろうか。バウジンガーは、一九世紀のロマン主義的な民俗文化に対するまなざしや、ナチス・ドイツによる「民族／民衆(Volk)」観がその背後に控えている可能性を示唆しているが〔前掲書 一七七〕、それ以上に民俗学者自身の民俗世界に対するまなざし自体が問題として根深いことをヨーゼフ・デユニングアの著書『民俗世界と歴史的世界』(一九三七)における以下の一文を引用しながら指摘している。

フォルクストゥーム(常民性)は、歴史とは異なった根本法則を有する。フォルクストゥーム(常民性)は没時間的な永遠の恒常性であり、自然な暦年推移のなかで自己を實現し、その内実是不変である。それは始原の段階から特質としてすでに規定されており、時間とは無縁なまま、空間のなかで展開する<sup>(九)</sup>。

このような恒常性と不変性をもった「フォルクストゥーム(常民性)」が、ゲルマン民族、アーリア人種の「民族性」、「国民性」へと接続される過程については、河野眞の研究に詳しいが〔河野 二〇〇五〕、同様の事態は日本民俗学においても生じ、伝承概念はその中核を担う概念として位置づけられていくことになるのである。

## 二 もう一つの伝承論と国民、民族の表象

柳田国男の『民間伝承論』（一九三四）から六年後の一九四〇年、もう一つの伝承論が哲学者の手によって発表された。務台理作の『表現と論理』（一九四〇）である。この著作には、「伝承的文化」、「郷土文化と教育」という二本の伝承概念と関わる論文が収録されており<sup>(二〇)</sup>、いずれも民族・国民精神の「主体／基体」、あるいは「原型＝基層文化」について伝承を素材としながら論じるという構成になっている。務台は民俗学における伝承研究を二つに分けて整理しており、「第一は伝承文化について、その有形的なると、無形的なるとを論ぜず、これをひとしく人類共通の文化財と認めて、伝承の形態、その存在の有様を、あくまで類型的に研究してみようとするもの」であるとし、「第二は、一応はこの研究の意味は認めるが、それを単に人類の一文化財として考へずに、その背後にあるところの特定の民族・国民の所有物として見ようとするものである」と指摘する〔務台 一九四〇 一四七〕。このうち後者の立場について務台は以下のように述べている。

伝承は著しい特殊性を持つもので、常にその背後にある集団生活を主体的に表現している。そしてこの集団生活は常に特殊な存在であるから、その集団は特有の封鎖性をもつわけであり、この封鎖性は即ち伝承文化の主体となるものにほかならない。…伝承は、その基層を為すところの民族性・国民性の問題として捉えなければならぬ。即ちその中に、民族精神・国民精神の原型を蔵するものとして解釈しなければならないと云うのである〔前掲書 一五〇〕。

このような整理を経て、務台はヘーゲル歴史哲学における「民族精神 (Volksgeist)」の批判的検討へと議論の焦点をシフトしていくが、本章の課題と関連してここで押さえておきたいのは、伝承の内実には「民族精神・国民精神の原型」を見出す志向性がすでに戦前・戦中の民俗学に存在していたという点である<sup>(二一)</sup>。そしてそのような志向性は、戦後民俗学の主要な研究目的の一つとして掲げられることになるのであった。その経緯については、岩本通弥による「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論」<sup>(二二)</sup>で詳細に検討されているが、伝承概念については、「伝承を協同体（共同体）のジッテ (Site) とする集団の類型論の上に、風俗や流行との対比から「民俗」を変わりにくいものにとらえる認識が生まれ、特に一九七〇年代以降の伝承母体論や地域民俗学の主張の下にこれが強調されていた」とし、この概念に集団による個人への「規範性・拘束力」、「変わりにくいもの」という性質が混入していった点を指摘している〔岩本 二〇〇六 七一、七四〕。

前節で取り上げた島村の著作においても、「民族性の解明」という民俗学の研究目的に対する批判がなされているが〔島村 二〇〇九 三〇三～三〇六〕、あらためて民俗学者による民族性論の内容を確認すると、それが伝承の「凍結」と深いつながりを持つものであった

ことが見えてくる。以下は、『日本民俗学大系』第二卷（一九五八）所収の和歌森太郎「歴史学との関係から」における一文である。

民間伝承は、日本人の歴史とともに、時代を貫いてかなり長いあいだ維持されてきたものである。ある時代の流行的な現象とは違う。∴世代から世代へと、縦に、時間的に経過してきたものが民間伝承である。すなわち民俗だといってもよい〔和歌森 一九五八 二一九〕。

和歌森は「日本人」を主体とし、「時代を貫いて世代から世代へとかなり長いあいだ維持されてきたもの」が民間伝承であると定義している。そして「民俗の由来と意味とを考えていくと、日本人のものの考えかたとか、生活態度の骨格めいたものに触れることもできる」とし、「日本人の大多数を占めてきたいわゆる民間人のなかにある生活こそ、日本的な生活だといわねばなるまい。そのような生活の淵源をつきつめていくならば、日本人の特性というようなものに触れることができるであろう」としている〔前掲書 二一九〕。

また桜井徳太郎は、民俗学の「学問的目標」について以下のように述べている。

日本民俗学は日本民族が送ってきた伝承生活、また現に送りつつある伝承生活を通じて、日本民族のエトノス (Ethnos) ないしフォルクストウム (Volkstum) を追求するところにその学問的目標をおく〔桜井 一九五七 一一三〕。

これら一連の議論は、石田英一郎による民俗学の学的性格に対する言及を踏襲したものだ〔石田 一九五〇〕、関敬吾はドイツ民俗学の状況を参照し、「ドイツ民俗学はこの民族霊を聖なるものとして、その前にひざまずき、科学的民俗学の正常な発展を阻害したとまでいつていたものがある」として批判を加えている〔関 一九五八 一五四〕<sup>(二)</sup>。この関の批判は、「民俗（民族）文化」に普遍・不変性を見出そうとする当時の民族学・民俗学の潮流全体を射程におさめており、伝承概念とともに十分吟味すべき問題だったのだが、結局この時期に主張された「民間伝承・伝承生活」<sup>(一)</sup>「日本人・日本民族が時代を貫いて世代から世代へとかなり長いあいだ維持してきたもの」とする認識が、この概念に過去と現在における強力な通時的同一性の規定を介在させる要因になったと考えられるのである。

現在、伝承の主語として「日本人・日本民族」を用いる研究者は、エスニシティ論の文脈における本質主義批判などの影響もあって少なくなっているが、「時代を貫いて世代から世代へとかなり長いあいだ維持してきたもの」<sup>(二)</sup>「伝承」であるとする定義自体はこの言葉の意味内容に残存している。

しかし先ほど問題提起したように、このような伝承観を自明とせず、フィールドや人間にとつての伝承、すなわち「生活世界の伝承」がいかなるものなのかという観点から議論を進

めていく方向性もあると筆者は考える。このことと関連して以下では、実際のフィールドにおける伝承のあり方を扱った研究を参照し、「凍結された伝承」とは異なる「生活世界の伝承」のあり方について考察していきたい。

### 三 行為論的伝承論

前章でも確認したように、『日本民俗大辞典』(二〇〇〇)によると「伝承」は、「文化の時間的な移動を意味する概念。文化の空間的な移動を意味する伝播に対する語。すなわち広義には、上位の世代が語る言葉、または上位の世代が示す動作・所作を下位の世代が聴くか見ることを受け継いでいく行為のこと」だと定義されている〔平山 二〇〇〇〕。この「伝承」行為」であるとすると定義は、平山の『伝承と慣習の論理』(一九九二)において示されたものだが〔平山 一九九二 三二〕、及川高によると、「このような行動主義や現象学的アプローチにも通じる(※筆者注：伝承の)捉え方は、民俗にかんする分析をより担い手にとつてのアクチュアリティに近づける方向へとむかわせた」とされる〔及川 二〇一〇 六〕。平山の伝承論は、その持続性・反復性・類型性等が重要な要件とされており、その動態にまで議論が及んでいないという問題があるが、及川が指摘するように「個人間の行為」というミクロな次元から伝承について検討する可能性を開いたという点で、大きな意味があったといえよう。

このような伝承の当事者による行為に焦点を当てた研究は、生業に関わる技術伝承に注目した分野などでも行われているが〔三田村 一九九八、川島 二〇一一〕、特に民俗芸能研究において先駆的な議論がなされた。例えば小林康正は、千葉県松戸市の三匹獅子舞や、広島県安芸郡倉橋町(現・呉市)室尾の女性たちによる三味線の奏法に関する伝承行為を具体的な事例として取り上げ、伝承研究における「行為者の復権」を主張している〔小林 一九九五 二一九〜二二〇〕。また大石泰夫も静岡県南伊豆町子浦で二〇〇四年に復活した人形三番叟などの事例から伝承行為によって伝えられる芸能の内容が、決して静的なものではなく動的なものであることを明らかにしていった〔大石 二〇〇七〕。小林、大石の研究に共通しているのは、伝承行為によって個人間で伝えられる技術や表現の内実が常に動的なものだとする視点である。このような個人の行為に着目し、そこから帰納的に伝承の実態を明らかにしようとする研究を筆者は仮に「行為論的伝承論」と呼んでいるが、行為論的伝承論には、レイヴ／ウエンガーによって提唱された「正統的周辺参加」の理論的な影響が看取される。その定義を確認すると、行為論的伝承論の伝承観がどのようなものであるのかが見えてくるだろう。

正統的周辺参加は、新参者のたんなる学習過程をはるかに超えたものである。それは人と実践との間の互恵的關係なのである。このことは、実践共同体で学習者が十全的参加に移動していくことが静態的文脈で起こっているわけではないということを意味し

ている。実践そのものが動きのなかにある。活動、それに関与する人々の参加、彼らの知識、さらに彼らの将来の見通し、これらが相互構成的であるから、変化こそが実践共同体および彼らの活動の根本的な特質である〔レイヴ、ウエンガー 一九九三（一九九一）一〇四〕。

ここでレイヴとウエンガーがいう「学習」を「伝承」に置き換えてみると、行為論的伝承論が前提とする伝承観が「変化」を本質的な特徴として捉えていることが理解されよう。このような視点に立つ研究は、現在の凍結された伝承概念を「解凍」する処方箋となり、「生活世界の伝承」を民俗学が対象化する際の基本的な立ち位置を提供してくれるものとなつていくに違いない<sup>二三〇</sup>。

しかし行為論的伝承論にも欠点がないわけではない。それは民俗学がその初発の段階において有していた「書かれなかった歴史」の叙述とその効用に対する問題意識が希薄であるという点である。行為論的伝承論は、「人—人」の相互行為における微妙な差異を明らかにすることで従来の静態的な伝承観を刷新することに成功したが、そこで明らかになった伝承の変化という性質を応用することで、当該のトピック、あるいはフィールドの過去と現在を明らかにする回路を開くことにも意識を向ける必要があるのではないだろうか。伝承の性質を検討することが、この概念をめぐる問題系において最も重要なテーマであることに変わりはない。しかしそれが一義的に目的化されることで、この概念が本来持っていた可能性が縮減されるような事態は避けるべきだろう。

そもそも伝承が変化することは、この概念が登場した初期段階には自明であり、その変化による時間的・空間的な「差異」こそが、「書かれなかった歴史」の叙述において重要な意味を持つものであった。次節では、このことを柳田の『民間伝承論』に立ち返って確認し、そこでなされた議論を発展的に展開する可能性を秘めている近年の歴史哲学の伝承論を参照しながら、伝承概念が持つ可能性を検討したい。

### 第三節 伝承概念の可能性

#### 一 「ポストヒストリー」としての『民間伝承論』

前節では、伝承概念の凍結の背後に基層文化論、民族性論の影響があることを確認した上で、そのような伝承観が行為論的伝承論によって払拭される可能性を指摘した。しかし伝承を静態的な「変わりにくいもの」として捉える見方は、あくまでも戦後民俗学の学術的潮流の中であちこち作られたものであり、もともと伝承概念にそのような規定は一切含まれていなかったのである<sup>二三一</sup>。このことは『民間伝承論』における以下の一文からも明らかだろう。

『万葉集』にあらわれた日本人の姿を、日本人の本来の姿とみてしまうことは早計で、

奈良時代の文化に達するまでの変化が大きかったことは明らかである。またその後の変化も何段かの階段があったはずである。今日巷間に現れる日本人の特性論のごとき、動きのない常に固定したものとしてみることは誤りである〔柳田 一九九八（一九三四）四一〕

このように柳田は、伝承を固定したものとしては捉えておらず、そこから民族性・国民性を論じるような態度は明確に斥けている。また「固有事物の存在、あるいは物に普遍性があるという考え方は起源論に災いされた考え方」であるとして、その変化に注意を促しているが〔前掲書 五九〕、戦後の民俗学者は、この概念を全く逆の意味内容を持つものに定位してしまった。すでにこのことについては前節で確認したのでこれ以上深く論及しないが、現在の伝承概念に対する批判が柳田の伝承観にはあたらなことが理解されよう。この場合、柳田の『民間伝承論』における伝承概念の可能性をあらためて検討する必要があるが、柳田にとって重要だったのは伝承からどのようにして「書かれなかった歴史」を描き出すかという問題であった。柳田が当時の文献史学に対して行っている以下のような批判は、「歴史」が持つ大きな可能性と重大な欠陥を同時に指摘するものとなっている。

史官は最初から歴史の一部を無歴史にしようとする意図を持っていたともいへるのである。この風は紙筆の容易に得られるようになった後までも同じで、従って農民百姓の記録は、飢饉歳における彼等の飢餓の状態か、さもなければ百姓一揆の勃発くらいのみしか留めていないのである。平素の常民大衆のごとき、下等にしてありふれた当然のこととは、記録する価値のないものであった。そして彼等の生活が変化するというようなことは知られず、いつまでも不変で永続するもののごとく考えられていたのである。…自分等には史官の選択しただけの歴史で満足できない。今日の歴史の閑却している部分に、我々の知りたい歴史、すなわち自分のいう史外史が存するのである。…民間伝承の学問は、この歴史の欠陥を補うべく起つた学問ともいえるのである〔前掲書 五〇～五二〕。

柳田は歴史家が描いてこなかった「平素の常民大衆の生活の歴史」、すなわち「史外史」を明らかにすることに自らの学問的な目標を置いているが、それを別の箇所では「ポストヒストリー」と呼んでいる〔前掲書 五五〕。そしてこの史外史を明らかにする上で、伝承が変化することは方法的に重要な要件であった。不変の存在について歴史を描くことはできない。事物が変化し、そこに過去との「差異」が生じるからこそ、歴史叙述は可能になるのである。

柳田はフィールドで見出される伝承資料の時空間における「差異」を比較検討することで、「書かれなかった歴史」を描き出すことを試みたが、「書かれた歴史」によって隠蔽される



「書かれなかった歴史」の持つ可能性については、歴史哲学の分野から重要な指摘がなされている。その指摘の中で鍵概念とされているものに「伝承」があるが、以下ではその議論の内容を整理し、伝承概念が持つ可能性の一端を示しておきたい。

## 二 伝承の歴史哲学

伝承概念に関する論及は、民俗学とその隣接諸学でのみ行われてきたわけではない。また柳田がいう史外史についても、同様の問題意識から考察を試みた例がおよそ民俗学とは無縁の領域でなされている。しかし、こういった他領域の伝承に関する議論を参照すると、それが民俗学の伝承概念を発展的に再構築する上で、有益な視座を提供してくれるものであることが見えてくる。ここでは哲学者の野家啓一による『物語の哲学』（二〇〇五）と鹿島徹の『可能性としての歴史』（二〇〇六）における伝承論を参照し<sup>二五</sup>、その可能性を検討していきたい。まずはその導入として鹿島による以下の文章を引用しておく。

個人が生きているそのことただなかに、すでになにかしら歴史というものが食い込み、作用しているのではないか。それは、個人をとりまくあらゆるものが、多かれ少なかれ過去からの由来をもっているという自明な事柄にとどまるのではない。日常的な場面における個々の行為も、つまりは個人の個人としての振舞いもまた、それ自体として歴史により可能になっているのではないか〔鹿島 二〇〇六 一七七〕。

この一文から鹿島が日常的な生活世界に「歴史」を見出す民俗学と共通するまなざしを持っていることが読み取れよう。そして、この「日常的な場面における個々の行為」を可能にするものとして、鹿島が目したのは、マルティン・ハイデガーの「伝承 (Überlieferung)」概念であった<sup>二六</sup>。ハイデガーの伝承概念においては、過去の事象に個人は自覚的に関わりながら、その受容・変奏を遂行することができる。このような伝承作用は解釈学的哲学の語法に従って、「反復||取り戻し (Wiederholung, repetition)」とも呼ぶことが可能であるとされるが、これは単純に先人の行為をそのまま「繰り返す」ものではない。それは、「先人が実行しえたはずでありながら未遂にとどまったもの」を、現在において実現すべく「取り戻す」作用として定義される〔前掲書 二六〇二七〕。このような定義を参照しながら民俗学の伝承概念を再検討すると、その変化や差異の要因がより一層明らかになるだろう。すなわち伝承が現在時における「過去の可能性」の「取り戻し」であるとすれば、その「ありえた可能性」の現在時における実現が差異をかたちづくるものとして機能しているといえるのである。

鹿島は、この過去の「取り戻し」以外にも伝承の重要な側面として、歴史事象の「調査探求」、「痕跡の記録」の二つを挙げているが、いずれも支配的言説として流通する「正史」の過去に対する抑圧・忘却に抵抗する潜勢力を秘めたものとされている〔前掲書 二一四〕。

つまり伝承には、単に何らかの文化事象を伝えるという機能だけでなく、抑圧・忘却されていった過去を「取り戻し」、正史の歴史叙述に修正を迫るといった重要な意味があるのだ。

このような鹿島の伝承論には、歴史家が文書資料に基づいて描き出す歴史に強い違和感を持ち、伝承を基点としながら「書かれなかった歴史」の叙述を模索した柳田の思想と強い親和性を認めることができる。この両者に共通しているのは、生活世界や個人にとっての過去が持つ現在の意義を明らかにしようとするスタンスだといえるだろう。これと関連して野家の民俗学に対する以下のような評言を参照しておきたい。

経験が瞬間的体験に留まらない時間的広がりをもつものである以上、現在の経験は否応なく過去の経験の解釈の歴史を背負っている。∴このようにして凝集した歴史的経験のもつ時間的厚みを常民の生活形式の中に測定しようとする試みこそ、柳田國男の民俗学にはかならなかった。われわれが先に彼の仕事を「生活世界の解釈学」と呼んだゆえんである〔野家 二〇〇五 九〇〕。

野家は現象学を念頭に置いてこのような議論を行っているが、野家も鹿島と同じく、人間の「現在の経験」が「過去の経験の解釈」によって成立するという認識を前提としている。野家の民俗学に対する評価のなかで傾聴に値するのは、その研究領域が「生活世界」に措定されている点だろう。このような「生活世界における伝承」の意義を野家や鹿島がことさらに強調するのは、近代という時代状況が人間存在にとつての伝承という問題系を周縁に追いやっていると仮定されるからである。野家、鹿島がこのような仮定について論じる際に共通して参照するテキストは、ヴァルター・ベンヤミンの遺稿である「歴史の概念について（歴史哲学テーゼ）」（一九四〇）だが、その「テーゼVI」には以下のようなことが書かれている。

危機は、伝統 (Tradition) の内実と伝統の受け手とを、ともに脅かしている。両者にとつて危機は同じひとつのもの、すなわち支配階級に加担してその道具になってしまふという危機である。伝統 || 伝承作用 (Überlieferung) を制圧しようとしている体制順応主義の手からそれを新たに奪取することが、いつの時代にも試みられなければならない (一七)。

ベンヤミンがいう「危機」とは、伝承の機能を抑圧・忘却しようとするような近代の時代状況に他ならない。鹿島は『パサージュ論』（一九八二）を参照しながら、ベンヤミンの「歴史の概念」が、近代における「大きな物語」としての人類の発展史や、いわゆる伝統を軸とする国民国家の「来歴の語り」以前のところで営まれていた「根源的歴史 (Urgeschichte)」であったと主張しているが〔鹿島 二〇〇六 一二三〕、この根源的歴史は、歴史家の筆に

よって描かれるような歴史ではなく、あらゆる生活世界で見出される歴史の営み、すなわち伝承のことである。柳田とベンヤミンの問題意識の共通性は、野家による以下のような指摘が参考になるだろう。

柳田にとって物語や伝説の採集は単なる懐古趣味の手すさびではなかった。柳田は物語の伝承を発掘することによって、「近代」が強い「歴史意識の断絶」に抵抗しようとしたのであり、物語行為の潜勢力を顕在化させることによって、ベンヤミンのいう「経験の伝播能力」を再活性化しようと試みたのである〔野家 二〇〇五 九四〕。

ベンヤミンのいう「経験の伝播能力」、「経験を交換させる能力」とは伝承に他ならない。近代という時代状況を生きた柳田、ベンヤミンという二人の思想家が、ともに「生活世界の伝承」に注目し、史外史、あるいは根源的歴史の叙述を目指したことは、単なる偶然ではない重要な意味があったと考えられる。そして伝承による史外史の記述、および過去の取り戻しの機能が正史に対して持つ効果については、大きな物語としての歴史が解体した現代においてこそ検討すべき重要な課題となるだろう。

ここまで野家が「生活世界の解釈学」と呼んだ柳田の民俗学と、その伝承論が持つ可能性について、近年の歴史哲学の議論を踏まえて検討していった。その対象となる「生活世界の伝承」は、つねに／すでに私たちの身の回りに「あたりまえ」として存在する（した）ものである。柳田の伝承論によれば、それは普段、人々が気に留めることもないような「目に映るもの」や「聞こえてくるもの」、あるいは「心の動き」などとイコールで結ばれるものである。無論、その「あたりまえ」は多様であり、時代と地域によって大きく異なる。しかし、その多様性（＝差異）を理解する材料として伝承は存在するのであり、それが意識化された瞬間から「生活世界の解釈学」としての民俗学がはじまるのである。

## 小活

本章では、まず伝承概念に関わる近年の議論を整理し、そこに相反する二つの立場があることを確認した。この整理から明らかになったのは、伝承概念にはいまだに過去と現在における通時的同一性の規定が存在するという点である。そこで筆者は、このような規定を一旦棚上げにし、「生活世界の伝承」の実態を把握する必要性を主張した。第二節では、そのような議論を行う前提として、バウジンガーの「道具立ての凍結」の議論を参照しながら、伝承概念の通時的同一性が基層文化論、民族性論に影響されながら生じたことを明らかにした。特に民族性論が伝承の凍結に多大な影響を与えるものであったことが確認されたが、通時的同一性を持つ「日本人」が持ち伝えてきた存在を伝承とする観点においては、その不変性、あるいは「変わりにくさ」が焦点化され、その動態性は主題化されなくなっていた。こうして伝承は静態的概念に変質したが、このように凍結された伝承概念も、行為論

的伝承論の蓄積により徐々に解体していくものと思われる。

第三節では、伝承概念にはもともと通時的同一性の規定が含まれていなかったことを、『民間伝承論』の内容から確認し、あらためて現在におけるその可能性を検討する作業を行った。常に変化する伝承の内実には差異を認め、そこから「書かれなかった歴史Ⅱ史外史」を描き出そうとした柳田の伝承論は、歴史叙述における「生活世界の伝承」の意義を強く意識させる。このような伝承概念が持つ可能性については、民俗学よりも歴史哲学の分野で盛んに議論されていることを本節では確認したが、その伝承論や「歴史」に対するまなざしは、柳田の民俗学とも高い親和性が認められた。

本章の結論として筆者が強調しておきたいのは、学問的な議論によってのみ、かたち作られた伝承観を自明のものとなせず、今一度、フィールド、生活世界に立ち返って伝承概念を再構築しなおす必要があるということである。伝承を民俗学の基礎的な概念に位置づけた『民間伝承論』は、そのような新しい「歴史」の可能性を切り拓く「ポストヒストリー」として提示されたものであった。

## 注

(一)『日本文学大辞典』(一九三四)における「民俗学」の項目を参照のこと。折口が提示した伝承の分類は、周期伝承・階級伝承・造形伝承・行動伝承・言語伝承の五分類である。なお本章では、引用を除いて民俗学の研究対象を一貫して「民俗」ではなく「伝承」と表記する。これは伝承を主な分析概念として用いる研究と、その他の問題意識、目的意識に根ざして行われる研究の混同を避けるためである。本章で伝承という言葉を強調して用いるのは、伝承概念への批判が看過している問題を浮き彫りにするためであり、フィールドの生活・歴史を記述する民俗誌的な実践の中で伝承概念を運用し続ける可能性を担保すべきであると考えるためである。

(二)ただし真野は、伝承が世代をこえて文化を伝達する様々な手段の一つに過ぎないとし、他の伝達手段との関係から伝承は理解されるべきだとしている。すなわち「民俗学が伝承にどれほど関心をもち、その意義を重く見ようとも、民俗学が対象としうるのは、そのなかでの相対的位置だけということになる」(真野 二〇〇九 一〇四)。

(三)福田アジオは、「民俗とは超世代的に存在している社会組織の成員が構成員に対し一定の規制力を持って保持させている事象」であるとし、「このような社会を伝承母体」と呼べば、民俗とは必ず伝承母体を持つことになる」と述べている(福田 一九八二 一六)。これに対し大月隆寛は、「ある一つの社会組織に対して一対一対応の文化の体系を通時的に考えるというモデルは、とりあえず機能構造主義以前の問題として、あまりに静態的かつ閉鎖的に過ぎよう。また、『伝承母体』の語によって自明のものとして通時的な『伝承』が承認されてしまうことは、まさしく『現在』における『民俗調査』—お望みなら『フィールド・ワーク』—と言ってもいいが—の方法的正当性を保証することはできるだろうが、まさにその

ことによって、その『伝承』がどのような回路を経由して現在に至っているのかについては、全く手つかずで放置されてしまうのである」と批判している〔大月 一九八六 五一〕。大月によれば、『伝承母体』の語による『常民』本来の意義の復権の目論見」は、『伝承』や『伝統』といった語によって指示される文化の通時的連続性への盲信」を醸成するものに過ぎない〔前掲書 五二〕。

(四) 伝承母体論は、特定の地域の「民俗」の歴史的变化に対する問題意識は有しているが、「伝承」の位置づけは、以下の引用から理解されるようにリジッドなものとなっている。

民俗は一定領域を占取して超世代的に存続する社会集団が規制力をもってその構成員に担わせることで伝承されている事象ということになる。「伝承」はこのように限定されねばならない。しばしば強調されるくり返し性とか類型性という民俗の性質はこのような内容の一部をとらえて表現したものである〔福田 一九八四 二五九〕。

ここでいう「超世代性」、「繰り返し性」、「類型性」などは伝承の通時的同一性の規定と不可分の関係にある。

(五) 例えば、工学者の畑村洋太郎は『技術の伝え方』(二〇〇六)という著作の中で、『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る」と述べている〔畑村 二〇〇六 四〕。

(六) 「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を指す。バ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<sup>マ</sup>余の部分ものびのび改変でき、あそびが保証されていた」

〔バウジンガー 二〇〇一(一九六一) 一九一〜一九二〕。

(七) バウジンガーが昔話以外の事例としてここで取り上げているものに、聖書の場面を再現する衣装といった民俗工芸品の「道具立て」がある〔バウジンガー 二〇〇一(一九六一) 一八八〕。

(八) バウジンガーの伝承観は、「今日では、伝えられてきた諸々の形態を、能うかぎり純粹かつ不変のまま享受することがもとめられるが、以前には、それぞれの時代から伝統のなかへ入ってゆく契機をとり上げ、伝統をその都度改変しようとする意思が、伝統的なものもつ持久力に対抗してはたらいていた」という一文に端的に表れているだろう〔バウジンガー 二〇〇一(一九六一) 一八九〕。

(九) 原文は『Josef Dunninger, Volkswelt und Geschichtlichwelt. Berlin-Leipzig-Essen 1937/vgl.insbes.S.21-31. バウジンガーによる引用とその翻訳(河野真訳)は、『バウジンガー 二〇〇一(一九六一) 二二〕にある。

(一〇) 「伝承的文化」と「郷土文化と教育」はいずれも一九三八年が初出だが、ここでは

『表現と論理』が刊行された一九四〇年を務台の伝承論が一般に発表された年として位置づけている。務台は、このほかにも「種的社会の質量契機としての伝承文化」などで独自の伝承論を展開している〔務台 二〇〇〇（一九三九） 二八七～二九六〕。

(一一) 恐らくここで務台が念頭に置いているのは、一九三二年に設立された国民精神文化研究所の研究者達が志向していたような研究のことだと思われる。国民精神文化研究所は、「学生生徒左傾」を抑止し、「我が国体、国民精神の原理を開明し国民文化を発揚」すべく発足した文部省直轄の機関であった。ここには萩原龍夫、堀一郎、和歌森太郎らの民俗学者も籍を置き、家永三郎も教員過程に在籍していた。

(一二) 興味深いことにこの批判は、先の和歌森の議論が収録されている『日本民俗学大系』第二巻でなされたものであり、和歌森・桜井と関の民俗学に対するスタンスの違いが浮き彫りになっている。

(一三) 第一節でも論じたように、今日でも伝承概念の過去と現在における通時的同一性の規定は払拭されていない。行為論的伝承論の嚆矢となった小林の研究は一九九〇年代に発表されたものだが、現在もその概念規定が更新されずにいるのは、行為論的伝承論によって明らかにされた「変化」という性質が、民俗学の研究対象の性質そのものを示すものとして受容されるに至っていないからである。すなわち小林のように常に変化するものとして伝承を見る立場と、従来の過去と現在における通時的同一性が見出されるものを伝承とする立場が現在には並立している状況だといえよう。だが今後も行為論的伝承論の立場による個別具体的な事例報告、研究成果が蓄積されていく中で、後者の立場は否が応にも衰微せざるを得ないと思われる。そのような状況に至れば、「変わりにくいもの」として伝承を見なす立場を批判すること自体が意味をなさなくなるだろう。

(一四) 平山和彦が指摘するように、伝承という語はもともと漢語ではなく伝達継承の略語で「新造邦語」であるとされる〔平山 一九九二―一三三〕。柳田がこの語を用いたのは「情実纏綿する伝統」という語を避けるためであると説明されていることから〔柳田 一九九八（一九三四） 一七〕、過去からの通時的同一性を想起させる「伝統」の変化をいかに強調するかという問題意識があったことは想像に難くない。『民間伝承論』では通時的同一性を想起させる伝統概念ではなく、過去→現在という時間のなかで不断に変化する伝承概念が提示されているのである。

(一五) 野家の著作は、一九九九年に岩波書店から出版された同名の著作の増補改訂版である。なお旧版における本書のタイトルは、『物語の哲学―柳田國男と歴史の発見』というものであった。

(一六) 『存在と時間』第二編第五章における「歴史性論」を参照〔ハイデガー 一九九四（一九二七）〕。

(一七) 「歴史哲学テーゼ」の邦訳は、『ベンヤミン 歴史哲学テーゼ精読』(二〇〇〇)や、『ベンヤミン・コレクション』第一巻(一九九五)に収録されており、鹿島は『ベンヤミン・

コレクション』における翻訳を参照している〔ベンヤミン 一九九五（一九四〇） 六四九〕。

（二八）戦後民俗学／民族学で民族性論がなぜ盛んに議論され、伝承が静態的概念に変質したのかという問題については、占領期における「日本人」のアイデンティティクライシスと文化ナショナリズムの勃興、あるいは敗戦の原因を「民族性」の観点から追求するような議論と関わっていると考えられる。民族性論と伝承の関係、文化ナショナリズムについては、

伊藤幹治の研究を参照されたい〔伊藤 二〇〇二、二〇〇六〕。





### 第三章 伝承研究の現代的課題―柳田国男による自治論の再検討

はじめに

前章では、伝承概念の抱える問題点を学史・理論面から検討し、柳田が伝承の変化を素材としながら「書かれなかった歴史Ⅱ 史外史」を叙述することに、その可能性を見出していたことを確認した。本章では、これとは別の角度で伝承の可能性を検討したい。ここでは、柳田の伝承研究の目的が、「歴史」のみに留まるものではなかったことが明らかになるだろう。そしてそこに込められていた意図は、現代においてこそ再考される価値があると筆者は考える。以下ではその導入として、現代社会の伝承を取り巻く状況を端的に表すエピソードを取り上げておきたい。

近年、全国各地の過疎・高齢化に対処すべく、都市部から地方への移住を促進する動きが活発化している。特に総務省の主導で二〇〇九年から制度化された「地域おこし協力隊」や「移住・交流推進機構」(二〇一四年設立)の活動が、その代表的な例として挙げられるが(一)、都市住民が地方へと移住する際に不可避免的に発生する「カルチャーショック」については、次のような移住者の声が興味深い。

仕事を紹介してくれたり、生活を支援してくれることは有り難いが、田舎で生きていく上でもっとも悩み、イライラを募らせるのは、地域との関わり、人間関係である。田舎の集落には、都会育ちの人間には理解しがたい風習・慣習がある。神社があれば、氏子になることを強要されることもある。神社や寺が老朽化すると、修理や立て替え費用を負担させられる場合も。祭りを手伝わされるだけならまだしも、祭りの準備や後の宴会の会場として、自宅を開放しなければならなかったり、酒代・食事代まで負担しなければならぬ集落もある。…現代社会において、こんな現実があるということなど、都会人は知る由もない(二)。

民俗学者であれば馴染み深いユイやモヤイなどの相互扶助、あるいは当屋・当番制の氏神・氏仏の祭祀が、ここでは移住者にとって「理解しがたい風習・慣習」であると批判されている。いうまでもなく、これらは地域社会の生活環境を維持、存続させるために伝承されてきたものであり、信仰もそれと深く結びついたものであった。しかし市場経済の浸透と、それに伴うあらゆるものをサービスとして受容する現代的な生活に慣れ切った人々にとつて、それらは理解しがたいものとしてしか見なされないような状況が存在するのである。無論、この発言は特定の個人によるものであり、全ての移住者が同じような考えを持っているとはいえない。しかし、このような地域や伝承の捉え方が存在すること自体は民俗学として看過できない問題だろう(三)。

それでは、伝承は現代社会にとって不要であり、今後、期待される都市住民の地方への移住とその活性化において障害にしかならない存在なのだろうか。これは現代における民俗学の存在意義とも関わる重要な問いであるように思える。本章では、このような現代的課題ともなっている伝承の問題を、柳田国男の「自治」をめぐる議論と関連づけて考察したい。

「伝承と自治の関係」については、従来の伝承をめぐる研究のなかで特に意識されてこなかったテーマだが、筆者はこの問題こそが、現代における伝承の可能性を考える上で、最も重要な論点になると考えている。

## 第一節 現代社会のシステムと伝承

伝承が存在する（していた）ということとは、これが地域社会や人々にとって何らかの意味を持つからであり、それが衰退するのは、その意味が地域や人々にとって変化したり、失われたためだと判断することもできる。先述の移住者の声からも窺い知れるように、現在の地域社会においては、過去の伝承も「理解しがたい風習・慣習」になってしまっているという見方もありうるだろう。この移住者は、『失敗しない移住』を実現させたいのなら、地方の人たちの意識を変えなければならない。変える必要はないと考えるなら、集落の消滅を受け入れるしかない」と結論づけている〔四〕。

しかし筆者の考えはこれと全く逆で、地域社会の衰退を招いた最大の要因は、このような伝承に対する無理解、あるいは現代的な生活を所与のものとする生活スタイルと思考にあると考える。議論を先取りすると、伝承は地域社会の自治と密接に関わるものであったが、現代社会の「システム」はそれを分断し、地域社会の自治を損なうものとなっているのである。以下では、この点を詳しく論じておきたい。

近代、あるいは現代の時代状況を特徴づけるものは何かという問いを立てた時、伝承と関わるものとして筆者が注目したのは、ユルゲン・ハーバーマスによる「システムによる生活世界の植民地化」の議論である。システムと伝承の関係は、「第八章 システムと伝承―平成の市町村合併を事例に」でもあらためて議論するが、ここでは「生活世界の植民地化」の概要を簡単に示しておく。ハーバーマスは近代以降、複雑化したコミュニケーション行為を円滑化するために急速に発達した国家や貨幣、マスメディアなどの支配的システムが、日常的なコミュニケーション行為の場、すなわち生活世界に侵入し植民地化していると論じた（「ハーバーマス 一九八七（一九八一）」）。この観点を敷衍すれば、民俗学がフィールドとしている地域社会もシステムへの依存度を急速に増していったと想定されるだろう。

民俗学の立場から「生活世界の植民地化」に言及している数少ない例として岩本通弥による以下のような指摘がある。この後半部でいわれていることは、本章の関心とも関わるものだといえよう。

フランクフルト学派の第一世代であるアドルノらの批判理論を、ハーバーマスは批

判的に乗り越え、近代社会で確立されたはずの市民的公共性が構造的に脅かされ崩壊しつつある現代社会の諸状況を、システムによる「生活世界の植民地化」としてとらえ、その克服を模索した。生活世界とは「文化的に伝承され言語的に組織された解釈範型のストックの貯蔵庫」であり、コミュニケーション行為という「相互行為の参加者たちが、了解作業をする際の資源として役に立つ」とされる。柳田や有賀がとらえようとした生活にほかならない〔岩本 二〇一二年 六三〕(五)。

岩本は、生活世界を「文化的に伝承され言語的に組織された解釈範型のストックの貯蔵庫」と定義しており、それが日常的なコミュニケーション行為を支えるものとして存在していることを柳田や有賀左衛門の生活論を参照しながら指摘しているが、このような生活世界と伝承をシステムは浸食するのである。

このことが顕著なかたちで露呈したのは、二〇一一年三月一日に発生した東日本大震災だろう。それまで特に意識することなく用いていた電気・ガス・水道といった基本的なインフラは勿論のこと、様々な物資・人を輸送する交通網、情報網が寸断された結果、私たちはいかにそれらに依存した生活を送っていたのかを思い知らされることになった。とりわけ福島第一原発のメルトダウンによる放射能汚染は、システムへの依存とその崩壊が地域社会と生活にとって取り返しのないものであることを、まざまざと見せつけたといえる(写真1)。

こうしたシステムを、いかに効率よく運用しコントロールするか、あるいは強化するかという発想は、生活の場でなされる人々の営為とは異質なものである。その一例として、被災地で進められた大規模な「復興」事業が挙げられるだろう。それは、「文化的に伝承され言語的に組織された解釈範型のストックの貯蔵庫」である生活世界の論理に配慮したものと

は言い難い部分があり、川島秀一はこの問題について次のように述べている。

最近の社会はどこを見回しても、「リスク管理」が大はやりで、安全に、かつ無駄を省いて、効率を重視するためだけの仕事で、本来の仕事より加速度的にウェイトを増しつつある。自然災害に関わらず、危機に対するコミュニケーションごっこは、国防レベルにまでエスカレートする異常な時代である。…漁師などの生活者の災害観を前提にしないかぎり、防災や減災の対策は、机上のお絵かきのように、ことごとく失敗するであろうと思われる〔川島 二〇



写真1：原発事故後の学校

※福島県富岡町、2016年筆者撮影

川島がここで批判している「近代復興」、あるいは「近代防災」は、「生活（生業）を後回しにし、基盤整備を優先する」という典型的なシステムありきの思考である<sup>(六)</sup>。これらには惨事便乗型資本主義、いわゆるショック・ドクトリンと呼ばれる新自由主義的な経済政策の側面も看取されるが「クライシス 二〇一一（二〇〇七）」<sup>(七)</sup>、いずれにせよ近代的な政治、経済システムが生活世界とそれを支える伝承に優先するものとして位置づけられていることが理解されよう。こうした被災地の「復興」をめぐる問題は、「第九章 伝承と自治の再生に向けて―震災被災地における中間集団と相互扶助」で詳しく見ていくが、このような地域と生活の現状に対して民俗学は、どのようなスタンスで取り組みばよいのだろうか。その導きの糸となるのが、本章の主題である柳田国男の自治論である。

## 第二節 柳田国男の自由主義批判

### 一 柳田による経済的自由主義批判

柳田は、農商務省・内閣法制局勤務時代に農村における産業組合制度の普及に努めていたが、当時の日本の総人口の大半を占める小作農の生活向上のために、この制度が必要であることを力説していた。その文脈で自由主義的な経済学・経済政策への批判を展開しているが、柳田の経済的自由主義に対する認識と定義は、現代社会の様々な問題の一因とされる「新自由主義（ネオリベリズム）」のそれと驚くほど一致している。そのような意味で今日の時代状況においてこそ、柳田の「経済」をめぐる議論は再考される価値があるといえるのである。ここでは柳田の自治論と深く関わると思われる、その自由主義批判の概要を示しておくたい。

経済政策は社会に於ける経済行為中主要なる部分を占むるものなり、然れども所謂自由貿易主義の学説が一世を支配せし時代に在りては其重要な度は驚くべく軽視せられしなり、此時代は今を去ること未だ甚だ遠からず、現時も稀には之を奉ずる学者ありて、或は「利益の調和」を説き又は「私益の集合は即ち公益なり」と唱え放任を以て最良の方法なりとし国家の活動を最小区域にまで限局せんと試むる者も無きに非ざれども、如何せん新時代は全く共同事業の時代にして、孤立独行の無勢力不利益なることは着々として事実によりて証明せらるゝのみならず、経済力の不均等なる分賦は多数の弱者をして其地位を維持するは到底自力の能う所に非ざること感ぜしむる〔柳田一九九九（一九〇四？） 一九三二（八）、

柳田がここで批判しているのは所謂、レッセフェールと呼ばれる経済政策における自由放任主義、アダム・スミス以来の古典派経済学であるが、その帰趨として「孤立独行の無勢

力不利益」、「弱者をして其地位を維持するは到底自力の能う所に非ざることを感ぜしむる」という事態が生じる。柳田はこのような状況を改善するものとして国家による制度的介入の必要性を主張するが、現在の新自由主義的な経済政策において、国家はこれと全く逆のものとして機能している。そのことは、新自由主義の歴史的分析を行ったデヴィッド・ハーヴェイによる以下のような発言からも明らかだろう。

新自由主義とは何よりも強力な私的所有権、自由市場、自由貿易を特徴とする制度的枠組みの範囲内で個々人の企業活動の自由とその能力とが無制約に発揮されることによつて人類の富と福利が最も増大する、と主張する政治経済的実践の理論である。国家の役割は、こうした実践にふさわしい制度的枠組みを創出し維持することである〔ハーヴェイ 二〇〇七（二〇〇五） 一〇〕

二〇〇〇年代以降に推進された「小さな政府」による民営化、規制緩和などの新自由主義的経済政策は格差の拡大と労働環境の悪化を招いたが、その帰結を個人や弱者の「自己責任」などに収斂させる思考の存在しない柳田の時代においては、このような市場経済のマイナス面は国家が止揚すべき問題だった。そこで柳田が期待を寄せていたのが産業組合に象徴される「共同事業」だったのである。しかし、柳田が産業組合の普及に努めた時期から約二十年後の一九三一年に書かれた『明治大正史世相篇』では、その「失敗」が次のようなかたちで示されることになる。

即ち救われねばならぬ人々の自治の結合が成就してこそ、目的は達せられるのであるのに、その点の顧みられなかつた結果は、却つて比較的貧苦の危険の少ない者から、先づ国家の保護を受けることになり、彼等は従順に行政の指導に服する代償として、機関を利用して此通り勢力を外に張ることを得たのであった。∴一方無数の新設組合への参加を強要される人々は、益々従来の自治心を喪失して行つたのであった〔柳田 一九九八（一九三一） 五七三〜五七四〕。

このような産業組合の失敗については<sup>(九)</sup>、別の箇所でも、「政府が差図して細かに定規まで作つてやつたと云ふことは、他面組合の依頼心を徒に増長させる事となつて、いやが上にも曾つて組合が具へてゐた共同団結の自治力を、薄弱にしてしまつた」とし〔前掲書 五七二〕、国家の介入が人々の自治心の衰退を招いたことを再三強調している。ここでは伝承と関連すると思われる「曾つて組合が具へてゐた共同団結の自治力」への言及が見られる点に注意したいが、これについては次節で見ていくことにし、もう一点、柳田が自由主義批判を行う際の思想的根拠になつたと思われるものについて指摘を行つておきたい。

## 二 柳田における世代間倫理

柳田の農政論において特に現代的な意義を持つものとして注目されるのが、その世代間倫理をめぐる発言である。ここでは『農政学』（一九〇四？）と『農業政策学』（一九〇九）の例を挙げておく。

語を代へて言はゞ私益の総計は即ち公益に非ざればなり、極端なる場合を想像せば、仮令一時代の国民が全数を挙りて希望する事柄なりとも、必しも之を以て直に国の政策とは為すべからず、何となれば国家が其存立に因りて代表し且つ利益を防衛すべき人民は、同時に生存するものゝみには非ず、後世万々年の間に出生すべき国民も、亦之と共に集合して国家を構成するものなり、現代国民の利益は或は未来の住民の為に損害とならざることを保せず：〔柳田 一九九九（一九〇四？） 一九七〕

国家ハ現在生活スル国民ノミヲ以テ構成スルトハ云ヒ難シ死シ去リシ我々ノ祖先モ国民ナリ其希望モ容レサルヘカラス又国家ハ永遠ノモノナレハ将来生レ出ツヘキ我々ノ子孫モ国民ナリ其利益モ保護セサルヘカラス〔柳田 一九九九（一九〇九） 二九三〕

これらの文章からは、死者、生者、そしてこれから生まれてくる子孫の利益も保護しなくてはならないとする柳田の主張が読み取れる（一〇）。従来の柳田論においては、これを「国家の永続性」について述べた箇所と見なすのが一般的であったが（一一）、ここでより重要なのは、これが「経済」の問題として語られている点であろう。前項で見たように柳田は明確な自由主義経済の批判者であったが、自由主義経済システムの最大の欠陥は、それが世代間の利益を全く顧慮しておらず、その徹底化による負債が次世代に先送りされるようなものである点にある。このことは自由主義のリバイバルである現在の新自由主義的な社会状況下における原子力利用の問題一つ取ってみても即座に理解されるものだろう。そのような意味でも、柳田が指摘している世代間倫理の問題は、今一度、民俗学の蓄積に照らすかたちで我々が真剣に検討しなくてはならないアクチュアルな課題なのである。

柳田の中にあつたこのような世代間倫理への問題意識が、農政学から離れたあとに民俗学でどのように展開したのかは極めて興味深い問題だが、その鍵となる柳田の自治論について次節では見ていきたい。

## 第三節 眼前の事実としての自治

本節では柳田が人々の自治になぜ関心を向けるに至ったのかということ、『後狩詞記』（一九〇九）が成立する背景となった宮崎県東臼杵郡椎葉村における経験と照らすかたちで確認する。

一九〇八年五月からおよそ三ヶ月かけて行われた柳田の九州旅行と椎葉村における滞在

については牛島盛光の研究に詳しいが〔牛島 一九九三〕、松崎憲三はこの旅が柳田に与えた影響について、「柳田の九州四国旅行は机上を離れて農村の実状に目を向けて行く機会でもあり、実際の農村の姿に大きな衝撃を受けた」と指摘している〔松崎 二〇一一 九三二〕。そして柳田の「九州南部地方の民風」（一九〇九）における「社会主義の理想の実行さるゝ椎葉村」という文章を引いて以下のような見解を示している。

椎葉村で見た共有地の分割制度は、柳田にとつてまさに理想的な共同自助の実践であり、さらにそれが「必しも高き理想に促されて之を実践したのではありませぬ」と言うように自主的に行われている様は、驚くべきものであったに違いない。そうして今まで平地の視点からしか見て来なかったことへの反省から、山地に視座を据えた多様な民風を理解しなければならぬと考えるに至つたのだろう〔前掲書 九三二〕。

この松崎の見解を受けて柄谷行人は、『遊動論』（二〇一四）で以下のような議論を展開している。この一文によつて柳田がなぜ国家や行政に主導され人工的に作られる産業組合から、かつて存在した「共同団結の自治力」へと関心を向けるに至つたかが理解されよう。

椎葉村で柳田が驚いたのは、「彼等の土地に対する思想が、平地に於ける我々の思想と異つて居る」ことである。柳田にとつて貴重だったのは、彼らの中に残っている「思想」である。山民における共同所有の観念は、遊動的な生活から来たものだ。：柳田はその思想を「社会主義」と呼んだ。柳田のいう社会主義は、人々の自治と相互扶助、つまり、「協同自助」にもとづく。それは根本的に遊動性と切り離せないのである。：『遠野物語』の序で、柳田はいう。《国内の山村にして遠野よりさらに物深き所にはまた無数の山神山人の伝説あるべし。願わくは之を語りて平地人を戦慄せしめよ》。柳田がこう書いたのは、椎葉村で「協同自助」の実践を見て衝撃を受けたからだ、と松崎憲三は書いている〔柄谷 二〇一四 七二〕。

前節で見た産業組合制度の普及に向けた努力と、その失敗（挫折？）をめぐる柳田の変節を理解する上で、椎葉の人々に伝承されていた「思想」、すなわち「社会主義」との出会いがエポックメイキングな出来事であつたに違いない〔二二〕。即ち国家の高級官僚として法を整備・運用し、システムを生活の場に浸透させる方向性から、システムの浸食（植民地化）を生活の場から糺す方向へ、人々が自らの力で考え、行動できる実践的な字の構築へと柳田はシフトしたのである。柳田が農政学から民俗学へと向かつた大きな画期を、この出来事に見ることは、あながち的外れとはいえないだろう。『都市と農村』（一九二九）でも柳田は、「外部の権力に基づく一つの機関をも要せずして、この久しい間村を静かに治めて行くことが出来たのは、取りも直さず、この古くからの慣習が、壊されずにあつた証拠であり、同時

に又時世の変遷と折合つて、常に少しづつは動かなければならぬ、運命の下に在ったことをも意味する」と述べている〔柳田 一九九八（一九二九） 三〇一〕。この文章が書かれて既に九十年という時間が経過しているが、システムの浸食は当時より更に深刻なかたちで生活世界を覆っているといえるだろう。そして人々の自治精神が失われ、地域社会が衰退している今日においてこそ、「前代の経験」、すなわち伝承からそれを問い直す姿勢が重要な意味を持つことになるのである（三三）。

## 小括

『明治大正史相篇』の第三章「伴を慕ふ心」と第四章「群を抜く力」は、近代における人々の自治の衰退と再生を扱った文章として読むことができる。例えば婚姻制度の変化に伴う若者組の消滅と、それに代わる青年団の発達に言及した箇所では、「青年間における自治精神の発達は、引いては従来の中央集権主義への反撥となつて現はれ、新事物に対する理解も大いに進んで、従来の如く徒らに中央の好尚を盲目的に受入れるやうな態度は清算されんとしてゐる」とし、その長所として「先ず第一に働くこと」を挙げている。そして衰えかかつていた「共同労働の愉快さ」は彼らによって復活したものと柳田は見ていた〔柳田 一九九八（一九三二） 五七八〕。この一文を読む限り柳田は未来に対して楽観的である。

翻つて別の箇所では、「是非とも復古を望むかと問はれると、即座に勿論と答へることは、如何なる保守派にも少し困難になつて来て居る。つまりは無差別に只新しいものを、片端から讚嘆してはいけないといふだけである」と述べており、変化を受け入れながらも「前代の経験」を問い、それを受容する際の判断材料にする必要性を示唆している〔前掲註 六〇四〕。そこで民俗学の存在意義が増してくるのであるが、私たちはその蓄積を十分なものとし、そこから深い判断を重ねて、今の時代を生きているだろうか。この問いに自信を持って答えられる者はそう多くないだろう。そのような意味で、私たちは未だ「病み且つ貧しい」といえるのかもしれない<sup>二四</sup>。しかし、その課題に正面から向き合った時、現代における民俗学の新たな地平が切り拓かれることも、また疑い得ないのである。

以上、本章では柳田が生活世界の自治のあり方を伝承をとおして考えることに、その可能性を見出していたことを確認した。【第一部 伝承概念再考】の各章における議論は、伝承の学史・理論研究として位置づけられるが、以下では、そのポイントを整理し、第二部、第三部の内容とどのように接続されるか述べておきたい。

まず現在、批判されている伝承概念には、過去から現在にかけての通時的同一性の規定が埋め込まれており、それは伝承の「変化」よりも「持続」に注目する民俗学の対象認識に少なからぬ影響を与えてきた。しかし、柳田の『民間伝承論』は、伝承の変化に焦点を当てており、その変化をとおして生活世界の「歴史」を描くことに、その目的は置かれていた。

「変化」から「持続」へという伝承の認識論的な変質は、戦後民俗学／民族学の基層文化



論、民族性論に影響を受けて生じたものだが、このような通時的同一性、不変性のニュアンスを持つ伝承概念は民俗学の研究領域を狭めてしまった。ここで今後の民俗学が取り得る選択肢は、伝承概念を放棄し現代の社会状況に適合する新たな研究対象を設定するか、あるいはその問題点を克服する新たな伝承概念を打ち立てるかだろう。本研究でここまで進めてきた議論は後者を志向するものだが、伝承は決して静態的な存在ではなく、その持続と変化の間にはダイナミズムが存在する。【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】では、具体的な事例をとおして、その持続と変化の認識論的な対立を乗り越える伝承観を示したい。

第一部の議論におけるもう一つのポイントは、本章で示した生活世界の自治を伝承から考えるというものである。それは、「システムによる生活世界の植民地化」が進行する近代の時代状況の中で生活世界の自律性を、いかに確保するかという問題意識と深く結びついているものであった。『明治大正史世相篇』で柳田が論じている、自治精神の涵養による「中央集権主義の相対化」、「新事物に対する理解」は、伝承を基点とするものなのである。このような「伝承と自治の関係」を踏まえて【第三部 現代社会と伝承】では、伝承の変化から私たちが生きる時代状況を描き出すとともに、伝承の持つ現代的な可能性を論じる。

## 注

(一) 移住・交流推進機構、地域おこし協力隊の活動については、(一般財団法人移住・交流推進機構、[online.fju-jon.jp/](http://online.fju-jon.jp/))を参照のこと。

(二) (佐藤きよあき、[online:articles/d/92462/](https://online.articles/d/92462/))の記事内容による。

(三) 前掲註二の記事に対する反応は「Twitter」などで確認でき、「若者の移住に田舎の常識が立ちふさがっている」、「因習に凝り固まった限界集落」といった声が散見される。

Twitter [<https://twitter.com/?lang=ja>]における「自治体が理解していない『移住支援』の問題点」の検索結果を参照されたい。(二〇一七年四月三〇日確認)

(四) 前掲注二参照。

(五) ここで岩本は近代社会で確立されたはずの市民的公共性の破壊を「生活世界の植民地化」と捉えているが、近代的な市民的公共性の徹底は伝承の破壊を伴うものであること、またハーバーマスのコミュニケーション概念が「理性」に基づくものとして位置づけられていることを鑑みた場合、柳田や有賀が見ていた生活と、ハーバーマスの見ていた生活には質的な違いが存在すると思われる。この問題については第八章でも触れる。

(六) 近代復興の定義は「川島 二〇一七 八七」に詳しく、▽事業主体は地方でありながら政府・官僚が主導▽開発を前提とし、迅速性をよしとする▽標準型の政府の事業メニューで事業ありきの発想等がその特徴として挙げられている。

(七) 東日本大震災の被災地で生じたショック・ドクトリン的な現象については、「古川 二〇一五」を参照されたい。

(八) この文章は、『柳田國男全集』第一卷(一九九九)に収録されている「農政学」から引用したが、本書は講義録であるため刊記がない。そのため執筆刊行の時期を物語る情報が存在しないため、発行年月の確定が困難である。定本書誌では一九〇二年ごろとされているが、ここでは全集解題における佐藤健二の分析に従った。

(九) 柳田の同時代人である人類学者のマルセル・モースも協同組合に強い関心を持っており、その運動に関わっていた。モースは協同組合が当初の目的を離れて変質する現象について、「ブタペスト会議における協同組合運動」(一九〇四)というパンフレットの中で次のように述べている。これは柳田が指摘する産業組合の失敗と同じ現象だといえるだろう。

農業関係者、反動、司祭は協同組合を通して農民組織を：乗っ取り、この解放の手段を保護後見の手段と化す。：農村協同組合は、小農のひっ迫した必要を満たすことで、資本制の所有体制を有利にする「モース研究会 二〇一一 八四」。

(一〇) 同様の観点による議論として内山節の共同体論が挙げられる。内山によると日本の地域社会は、「死者」その地域をつくっていった先輩たちと生者がともにある世界として認識される」ものであり、「子孫が影響を受けるかもしれないから」、「自分のことだけではなく、自分の死後もうまくいくように考えながら行動する」規範が存在した。内山の議論に即せば、自然環境と伝承に支えられている共同体は、過去にそこを生きた人々、これから生まれて来る人々とも共有される存在なのである「内山 二〇一五 一一二、一二二」。

(一一) 例えば「橋川 一九六八」など。山下紘一郎は柳田のこのような思想がエドマンド・バーク流の保守主義の影響下にあったと指摘している「山下 一九八八 三二二」。

(一二) 近年、柳田の青年期における文学活動や、その後の農政学、民俗学の底流にクロポトキン流のアナキズムが存在する可能性が指摘されている。その是非は今後の研究課題だが、筆者は一定の蓋然性を持った議論であると見ている「桂・木藤 二〇一七」。

(一三) 松崎憲三は、「柳田は新たな問題に出くわした時、(a)右へならへ主義、(b)書物から学ぶ、(c)前代の経験を眼中に置く、の三つをあげ、(c)の持つ意味を強調している。そして我々も前代の経験を眼中に置き、古いものと新しいものとの狭間で揺れ動きながら、未来に向けて解決策を見出して行く努力をしなければならない」と今後の民俗学のあり方について述べている「松崎 二〇一二 九八」。

(一四) 『明治大正史相篇』の結語である。柳田の民俗学が「公民教育」を大きな柱にしていたことは、多くの論者が指摘しているが「大塚 二〇〇七、室井 二〇一〇、杉本 二〇一一」、それは、自らの身の回りで起きる様々な出来事に対して、「よく疑い又よく判断して、一旦是と信ずれば之を実行するだけの、個人の力といふものを養ふこと」を目的とする「柳田 一九九八(一九三一) 六〇八」。「歴史」はその判断材料であり、生活の「自治」を守る基点だといえる。しかし「我々は公民として病み且つ貧しい」とされていることからわかるように、柳田にとってもその目標は未完のものとして存在し続けていた。

## 第二部

伝承の仕組みと動態をめぐる考察



## 第四章 役割交替と伝承の相関性

### ―主婦権とトウヤのワタシ儀礼周辺から

はじめに

【第一部 伝承概念再考】では、伝承概念の問題点と可能性を学史・理論面から検討した。その問題点とは端的にいえば、「持続」に偏った伝承認識のことである。しかし伝承概念はもともと、その持続ではなく「変化」に着目するためのものであり、「書かれなかった歴史Ⅱ史外史」の叙述を目的とするものであった。ここからは、伝承に変化を見る視点から持続を見る視点への認識論的転換があったことが理解される。このことを踏まえて、【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】では、具体的な事例をとおして伝承の持続と変化の動態を見ていき、この両者が実は対立する問題系ではないことを示す。その上で、伝承の動態を把握する分析視角がいかなるものであるかを論じたい。本章ではその導入として、特定の個人、集団が行う「役割」の交替を取り上げ、それと伝承の関わりを考察する。

本章の議論が念頭に置いているのは、いわゆる構造機能主義の社会理論である。一九七〇年代以降の民俗学で主要な位置を占めた地域民俗学と伝承母体論は、その強い影響下にあったが、ラドクリフ・ブラウンは、構造機能主義の基本的な視点を次のように述べている。

社会学の基本的な理論的問題の一つは、社会の継続性の性質という問題である。社会生活の形態における継続性は構造的継続性に依存しており、それは人々相互間の関係における配置の中での一種の継続性である。∴社会構造は王と家臣の関係、あるいは夫と妻の関係といったような制度的に統制され、規定された関係における人々の配置であると定義し、組織という語を諸活動の配置をさすものとして用いることである。∴一つの組織の中では、各人は役割 (role) を有しているといってもよいかもしれない。それ故、もし我々が構造体系を取り扱っている場合には、我々は社会的地位の体系とかかわり合い、組織を取り扱う場合には役割の体系とかかわり合うといってもよいであろう [ラドクリフ・ブラウン 二〇〇二(一九五二) 一七〜一九]。

ここでは社会の継続性が社会構造の継続性に依拠するとされており、それは「役割の体系」である組織と不可分の関係を有している。そしてこのような「役割の体系」の維持が、伝承と深く結びついているというのが本章の論点だが、役割と伝承の関係については、瀬川清子の『婚姻覚書』(一九五七)に収録されている「主婦権の譲り渡し」という一文が示唆に富んでいる。瀬川は一家の主婦が、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。国家の援助や藩侯の援助を期待する事が出来なかった前代の民家の生活にあっては、一家の生計を繰りまわして支えていくことは、非常に厳しい責務で、国政にも比べられるべき家政であったのである。しかもこのナベヤの主は物質的に栄養の調整係であったばかりではなく、禁忌に基く火の清浄、食物の清浄を保って家族を病魔悪運から防ぐ精神的な役割もふくまれていた〔瀬川 二〇〇六（一九五七） 一三四〕（二）。

この一文において注目されるのは、主婦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、食物の清浄を保って家族を病魔悪運から防ぐ精神的な役割」が、ある個人から次にその役割を担う個人に引き継がれ、イエ内部でそれが維持されてきたことが窺い知れる点である。そしてその役割には、様々な生活、信仰に関わる知識や行為が付随しており、それが役割とともに伝承されてきたと仮定できるのである。本章では、このような役割の交替と伝承の相関性を「ワタシ」と呼ばれる民俗語彙、儀礼に注目しながら見ていくことにしたい。

## 第一節 役割交替について

### 一 役割交替と伝承

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で期待される。その典型はイエやムラなどの社会集団に見出されるが、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ユアルのように明文化されることもあるが、多くの場合が不文律で、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ない場合、その役割を担う人間が為すべき事柄は、社会や共同体で暗黙裡に意識されているという意味で、当該社会の文化や伝承として見なされる可能性を十分に有している。

問題は、この役割が特定の個人から別の個人へと引き継がれる際に、その内容を観察者や当事者がどのように認識するかという点である。役割を担う人間に期待される立ち振る舞いが、前任者のそれと一致するものとして認識されるとき、ある社会集団の文化や伝承が通時的な連続性を持って「伝わっている」とする類推が作動すると考えられるのである。従来民俗学において役割は主要な概念として用いられてこなかったが、筆者は伝承の仕組みと動態を考える上で有効性を持つと考える。以下では、社会学における役割に関する議論を整理し、民俗学においてこれをどのように活用できるか論じておきたい。

### 二 役割概念と社会科学

アーヴィング・ゴフマンの整理によれば役割概念の定式化は、ラルフ・リントンなどによる文化人類学の伝統から生じたもので、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」だったとされる「ゴフマン 一九八五（一九六一）八五」。社会学における役割概念の理論的枠組みは、ジョージ・ミードの社会心理学的な相互作用論の影響下にあり「ミード 一九七三（一九三四）」、のちにパーソンズ／シルスなどによって体系化された「パーソンズ／シルス 一九六〇（一九五三）」。ゴフマン自身も自らの議論の中心概念としてこれを用いており、いかに役割概念が、当時の社会学で重要な位置を占めていたかが窺い知れる<sup>(1)</sup>。

ラルフ・ダーレンドルフは、『ホモ・ソシオロジクス―役割と自由』（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「ダーレンドルフ 一九七三（一九五八） 一四」、具体的に役割概念がどのように定義されているのか確認すると、これが伝承と深く関わるものであることが明らかになる。

役割概念の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、社会とは制度化された「役割の体系」だとされる「栗岡 一九九三 七」。近代的な家族を例にとれば、そこには祖父母、父親、母親、子供といった役割が存在し、会社などであれば社長、部長、課長、係長といった役割の体系が存在する。問題は役割と個人がどのような関係を持つのかという点であるが、これは社会と個人の関係という古典的な問いと接続されるものだといえよう。ここでは、『社会学小辞典「新版増補版」』（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、相互作用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〔濱嶋ほか編 二〇〇五 二五〇〕。

この相互行為によって生じる「反復性、規範性、持続性」は、当該社会の伝承の特徴として捉えられる可能性を十分に持っている。実際に和歌森太郎や平山和彦が伝承の特徴として挙げたのは、この「反復性、規範性、持続性」であり〔平山 一九九二 四八〜五七〕、驚くべき一致を見せている。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、役割期待の影響を受けながら、それに見合った行動をとっていると見なされるのである。

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動し、社会関係を構築しているとする「ホモ・ソシオロジクスⅡ社会学的人間」観、あるいは構造機能主義的な人間観を前提にしている点が特徴的である。しかし、このような個の主体性や創造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し<sup>(2)</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「新版増補版」』における「役割」の解説を見てお

きたい。

ただし、役割の考え方としては、一定の型どりされた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〔濱嶋ほか編 二〇〇五 五九八〕。

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、本研究の第一章と第二章で触れた「人間中心のアプローチ」や「行為論的伝承論」の研究と重なる部分がある。社会学においては、アルフレッド・シュッツの現象学的社会学やバーガー／ルックマンの議論〔シュッツ 一九八〇（一九七〇）、バーガー／ルックマン 二〇〇三（一九六六）、ハロルド・ガーフィンケルのエスノメソドロジーなどが〔ガーフィンケル他 一九八七（一九八六）〕、日常的な個人の発話や行為などから、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る。

ここまで社会と個人の関係を論じる分析視角として「役割」が主に社会学の領域で用いられてきたことを確認した。ここで筆者が伝承研究の課題として取り上げたいのが、儀礼的に行われる「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〔四〕、特定の集団や組織の役割交替に際して行われる儀礼については、民俗学による多くの調査成果がある。役割交替に関する議論を行う上で、具体的にそれがどのようになされてきたのか見ていくことは、本章が目的とする議論を展開する上で基礎的な作業となるだろう。

## 第二節 ワタシの儀礼

### 一 主婦権とワタシ儀礼

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、仕事の引き継ぎや、ゲームにおける親と子の交替などが、その典型例である。しかし伝承と密接に関係していると想定されるものを挙げるとすれば、社会伝承として民俗学の研究対象とされてきたイエやムラにおける個人や集団の役割と、その世代間における交替を事例とするのが適当だろう。そのようなものとして最初に取り上げたいのが、主婦権の「ワタシ」儀礼である。

「ワタシ」とは、何らかの役割や、それに付随する権利が譲渡されることを表す民俗語彙である。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、筆者も実際に調査地で耳にしたことがある〔五〕。この民俗語彙は、「あそこのイエ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会話の中で使用されることもあるが、特定の儀礼を指す名詞的用法も存在し、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。このようなものを本章では、「ワタシ儀礼」と呼ぶ。



主婦権のワタシ儀礼として最も一般的なのは、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モノであることは、早くから柳田国男によって次のような指摘がなされていた。

杓子を女房の徽章とすることは理由もあれば実例もある。杓子は即ち食物分配の唯一の機関である。嫁に杓子を渡すということは、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(柳田 一九九八(一九四四) 一六六)。

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>(六)</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分析を試みているが(瀬川 二〇〇六(一九五七) 二二九～二三六)、以下ではこの瀬川の整理に依拠しながら、具体的に何がワタシの対象とされていたのか見ていく。なお、これと対応する民俗語彙も『総合日本民俗語彙』(一九五六)の項目から引用したので、こちらもあわせて参照されたい(七)。

◆杓子(オカタヲユズル、カカユズリ、シャクシクビヲワタス、シャクシワタシ、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「もう年をとったから杓子を渡す。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ゃい」と嫁に告げ、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るが、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であり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ったりするなよ」などと注意したと伝わっている。

◆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、マスヲアテガウ）  
杓子以外にも、米櫃やその鍵、枡、鍋蓋が主婦権の象徴とされ、これを譲渡する儀礼も多数存在する。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（現・三豊市）でも「枡ヲアテガウ」、「コガビツヲワタス」という。即ち、ここで主婦権を象徴しているモノは、枡、米櫃（コガビツ、キシネバコ）、米櫃の鍵であることが理解される。ただし実際にこれらが姑から嫁へと儀礼的に譲渡されていたかは不明で、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もある。『総合日本民俗語彙』の「マスヲアテガウ」の項目によると、主婦権が姑から嫁に譲られる時期は不定で、いつまでも枡を持ち歩く婆さんなどもあったという。

逆にかなり儀礼的なものとして、青森県五戸の「エヌシワタシ」の例が挙げられる。これは杓子渡しと同様、年末か年始の時期に行われる儀礼で、姑が枡に若干の金を入れて嫁に渡した。エヌシは主婦を指す言葉で「家の主」の意である。長男の嫁は「跡取りエヌシ」などと呼ばれたが、沖縄の山原地方でも主婦はエンヌシと呼ばれている。

◆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。東北地方一帯でも祖先祭祀を司るものを「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譲渡される主婦権の一部であるといえよう。沖縄では主婦権と強く結びついたものに火の神（ヒヌカン）への祭祀がある。これを家の主人や嫁、娘が行うことはないが、主婦権に付随する火の管理の問題と結びついたものだと考えられる。

◆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など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が異なるものとして、青森県五戸の「センタクワタシ」の例が挙げられる。嫁は嫁入り後、三年間ほど夫の衣類の世話まで姑の指図で行い、衣櫃にも自由に手をつけることはできなかった。夫の衣類をつくろう布片から糸まで姑から貰って使い、「汝<sup>んが</sup>やれ」と言われるまで夫の衣類の管理も許されなかったのである。つまり衣類管理の権限も主婦権の範疇に含まれていたことが窺い知れる。

ここまで取り上げた「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」などであると整理できる。姑から嫁へと主婦権が譲渡される際の役割期待は、過去→現在という時間軸においても持続性を持ったものと見なせるだろう。

しかし、その役割期待に応える実際の行為までもが固定的なものであったとはいえない。例えば柳田が『明治大正史世相篇』で触れているように、衣服・食料が「購入されるもの」や「個々人の嗜好により選択されるもの」に変化したことは〔柳田 一九九八（一九三二）三五四、三九一〕、主婦と衣食の関係を変化させた<sup>(1)</sup>。そのような意味で特定の時代状況下で、いかに伝承が変化したのかという観点から役割期待についても考えなくてはならないのである。瀬川が福島県会津盆地青木村（現・福島市）の古老から聞いた次のような話は、このことを裏付けるものだろう。

私は世話渡ししたから、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、今日はなに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（※筆者註：身上、財産の意）なくしねえべえ（瀬川 二〇〇六（一九五七） 二二六）。

この古老は財産が無くなるようなことさえなければ、その方法は嫁の自由だと述べている。これは伝承が必要に応じてその内実を改変させる余地を持つことを示しているといえるだろう。

## 二 トウヤのワタシ儀礼

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力を加え」るものであるとしている〔福田 一九八二 一六〕<sup>(2)</sup>。この一文にも「交替」という言葉が見えるが、福田が具体的な伝承母体として想定していたのは、『番と衆』（一九九七）で取り上げているようなムラ、あるいはその内部の氏神祭祀組織であった。なかでも既往の研究蓄積が豊富であった宮座の例を数多く引いている〔福田 一九九七 九七〜一五〕。福田は宮座を「特定の地域社会において、その社会を守護する神仏を一座して祀るために、地域社会の成員のなかの一定の資格を有する男子を定員制を設けて組織したもの」と定義した上で、次のように述べている。

この場合の特定の地域社会とは、基本的にはムラ（村落）でありマチである。それを

守護する神仏とはムラやマチの鎮守・氏神あるいはそれと同じ機能を果たしている仏堂である。したがって、宮座の範疇に、村落内の特定の集団のみで祀る同族神や近隣神の祭祀組織は含まない〔福田 二〇一八 一二四〕。

宮座は関東地方、東海地方にも存在するが、近畿地方に集中的に見られ、それは十人衆、五人衆といった衆組織によって運営される。例えば、滋賀県八日市市の蛇溝町では、ムラの祭祀を担う人々を十人衆と呼び、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）」として祭礼の中心になるのである。

このカンヌシのような、氏神祭祀で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非常に多い（写真1、2）。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、家筋によって固定されている場合もある（〇〇）。なお、トウヤはもともと「頭屋」だったが、交替制をとるようになって「当屋」の当て字がなされるようになったとする説がある〔肥後 一九四一 三〇七〕。以下の記述においても当屋、頭屋行事、頭宿、頭渡しなど「トウ」に関する様々な表記が登場するが、参照した資料に従うかたちで記述を行ったものであることをあらかじめ断っておく。

このようなトウヤや衆組織によって運営される伝承母体の存続が、伝承の持続とどのように関わることか見ていくため、まずは関沢まゆみが報告している代表的なトウヤ行事のオコナイを取り上げたい。

#### ◆オコナイ

毎年、滋賀県水口町北内貴で一月二四日に行われる。午前四時頃、十人衆が飯を盛ったお



写真1：トウヤの家に設えられる臨時の神棚

※三重県度会郡南伊勢町、2017年7月筆者撮影



写真2：トウワタシの儀礼

※茨城県河原町、2017年1月筆者撮影

椀を持って寺の本堂に集まり、当屋が作った汁物とひじきの白あえを食べる。その後、太鼓の知らせで村中の男が飯を持って寺に集合する。この日は太鼓の下は縁起が悪いといって、皆が先を争って上へ座った。そして九時頃、地藏堂で神主が祝詞をあげ、月行事が神主の尻を棒でつくと皆が口々に「ダイジョウ」と言いながら、ダイジョウのバイ（※筆者注・直径三センチメートル、長さ二〇センチメートルの下半分だけ皮をむいた生木。各自で用意する）で床や柱を叩く。その後、大餅を役家の戸数分に切りわけ、花びら餅一二枚も十人衆、神社、寺で分けた。現在は簡略化されており、十人衆、当屋、区长、社寺総代が参るだけとなっている。また過去のオコナイでは、村人が集合するので寄合も持たれ、神事以外の村落運営に関する話し合いが行われた〔関沢 二〇〇三 三三〕。

この行事に見られる「神主の尻を棒でつつく」、「皆で『ダイジョウ』と言いながら床や柱を叩く」などの行為は、伝承として対象化される性質を持つている。もし十人衆という組織と当屋、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、このような行為自体を目にすることはできない。「神主の尻を『ダイジョウ』と言いながら叩くという行為」伝承を私たちが目にすることができるのは、「十人衆・当屋」伝承母体」が存在するからであるという議論が成り立つのである。これに加えて、「当屋は精進潔斎を行わなくてはならない」といった「規範」も伝承の範疇に含まれるだろう。しかし伝承母体が存続していても、儀礼の内容を細かく見ていくと、「行為」や「規範」にも変化が生じているのは明らかである。参加者の減少や寄合の消滅などは、その端的な例だろう。

以下では、全国のトウヤのワタシ儀礼を整理し、それに伴う伝承の持続と変化の実態を確認する。トウヤのワタシ儀礼は多様な事例が存在するので、その全てを網羅することはできないが、ここでも「渡されるモノ」に注目し、いくつかの事例を見ていくことにする。

#### ◆ 鍵（オカゲサマノワタシ、カギワタシ）

トウヤのワタシ儀礼において神社の鍵が前任のトウヤから後任のトウヤに渡される例は非常に多い。先ほどオコナイについて見た北内貴でも、かつては二月四日に「天神鍵渡し」という行事が行われていた。神社の鍵がそのままご神体として奉斎される例も多く、ここでは中村羊一郎が報告している静岡県三ヶ日町津ヶ崎の城山神社で二月二一日に行われる「ニンノーマツリ（人皇、仁皇祭）」の事例を取り上げる。

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」と称する神社の鍵、禰宜番の氏名を記した帳面が納められた箱、および「白山神社禰宜番奉職箱」と墨書されたもう一つの箱を一年間、自宅の床の間で保管し、これがニンノーマツリの日に後任の禰宜番に引き継がれる。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、ワタシ儀礼が行われる。床の間を背にして左手に禰宜番、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



写真3：トウヤ宅で保管される面をつける少年

※三重県度会郡南伊勢町、2017年7月筆者撮影

◆面（メンオクリ）  
 毎年、五月一日（現在は三、四日）に行われる博多松囃子の翌日に、次の当番町へ面と付属品を渡す儀式をメンワタシといった。口に紙を啜えて受け渡しをする。当屋が祭礼で用いる面を保管する例は、三重県度会郡南伊勢町で現在も見られ、この面は年頭に行われる「お頭行事」で当屋の家の子供がつけるものである（写真3）。

◆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儀礼を中

◆種粩（タネワタシ）（二）  
 島根県隠岐の五箇村久見（現・隠岐の島町）では、春秋に牛頭天王祭を行い、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、祭りの当日、前任のトウヤは後任のトウヤに一斗入りの粩俵を渡す。このワタシ儀礼をタネワタシといった。

◆木製の柿（ジンジウケ）  
 先ほどオコナイについて見た北内貴の北部にある東近江市三津屋にも、「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ある。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が、これも一年交替の役職である。

ジンジウケは、戦前まで旧九月九日の節句に行われていたが、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、新しくジンジウケをする七人が集まってカキノトウのワタシ儀礼が執り行われる。「カキノトウを一年間無事にお預かり致しました。お改めください」と述べ、前任のカンヌシがカキノトウを差し出し、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す」といって引き継ぐ。なお当該地域における氏神祭祀、村落行事を実質的に運営するのは社守である〔関沢 二〇〇〇 五六、一九二〜一九三〕。



写真4：オビシヤのカンヌシの引継ぎ

※千葉県成田市奈土、2016年2月筆者撮影

心に見てきたが、視点を変えてワタシ儀礼の象徴性を示す事例をいくつか取り上げたい。

石川県鳳至郡鶴川ではトウワタシの儀礼の際に前任のトウヤが用意した餅に対し、後任のトウヤや一座の名代が儀礼的に悪口をいうことが知られていた。やがて神職が間に入って調停をすることで落ち着くが、この儀式を経てトウヤのワタシ儀礼が完了する。

この他に後任のトウヤがワタシ自体を儀礼的に拒否する例も存在する。福井県敦賀市刀根の気比神社におけるトウワタシでは、前任のトウヤが「来年のトウヤを引き受けてください」といっても後任のトウヤは「いやいやそれがな

んども……」といって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、トウヤのワタシ儀礼が完了する(二)。

ここまで見てきた事例は西日本の例が多かったが、トウワタシの儀礼は関東のオビシヤ行事でも見られる。千葉県成田市奈土では、氏子名を記したオニツキ(御日記)と呼ばれる文書が、オビシヤのトウヤにあたるカンヌシ(宮主)によって後任者へと引き継がれる(三)。このワタシ儀礼が行われる場所は村境の三又路であり、後任のカンヌシは儀式の間、一言も発してはならないなど、様々な象徴的行為を伴う行事となっている(写真4)。

以上、具体的なトウヤのワタシ儀礼を見てきたが、ここでなされる役割交替によって、地域社会の祭祀組織が維持され、年中行事としての祭りは持続してきたといえよう。しかし、オコナイやジンジウケの例で確認したように、具体的な祭りの中身や日程、参加者の構成などには変化が認められる。以下では、このような伝承の持続と変化の関係を議論し、本章の結論を示しておきたい。

### 第三節 伝承母体と伝承の変化

トウヤ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」というものがあり、それは現在でもこの役割を担うイエや個人に課せられたものだといえる。だが具体的な行為のレベルでは、主婦権の場合と同様、変化の可能性が常に胚胎していた。例えばトウヤは、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ていた。とりわけ「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。

しかし渡部圭一の研究によると、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時は、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、人々の語りにおいては過去の厳しい規範が現在は緩んでいるという認識が示されるが、肉食自体が稀であった過去の時代状況を鑑みれば、現在はむしろその拘束力が強まっていると考えることができる（渡部 二〇〇八）。

つまりワタシ儀礼によって役割交替がなされたとしても、その役割に付随する行為までもが持続性を持って伝承されているとはいえないケースが存在するのである。役割の体系である「組織の構成」を維持しながらも時代状況に応じた多様な実践が、そこには見出される。

さらに「組織の構成」についても、それが過去から現在に至るまで存続し、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ころでない。例えば、近代以降の氏神祭祀組織に大きな影響を与えたものとして明治・大正期に行われた神社合祀がある。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、「すなわち村人が直接に奉仕したのも、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（原田 一九七六 一八三〜一八四）。伝承母体の組織構成も不変のものではあり得ないことを、原田は早い段階で指摘していたのである。

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見ておきたい<sup>二四</sup>。新谷は蒲生正男が提唱した「当屋制村落」の概念の有効性に疑義を投げかけている。蒲生の議論において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が村落そのものの性質を指すような術語として流用してしまったことだと新谷は述べる（新谷 二〇〇四 五三、二四三、二四八）。

当屋の役割交替の原理、すなわち順送りでムラの人々がトウヤを務める／家筋でトウヤが決まる、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なすことの欠点は、その内実における歴史の変遷への視野が失われてしまふことである。新谷は実際の調査データに基づき<sup>二五</sup>、村落・祭祀組織の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役割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、蒲生が平等原理の働く地域のサンプルとして対象化したフィールド（奈良県奈良市都祁吐山町）でも過去には、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（前掲書 二八〇）。この事実が、類型論的な村落把握の問題を示すとともに、歴史的な変遷を視野におさめて伝承を把握する必要性を示唆するものだとはいえるだろう。



## 小括

以上、本章では、役割交替の儀礼である「ウタシ」を事例としながら、個人や集団がどのように伝承を行ってきたのか確認した。ここで明らかにしたのは、役割交替によって伝承母体が存続したとしても、伝承には常に変化の可能性が胚胎している点である。それは伝承母体の「組織の構成」や「規範」であっても例外ではない。

伝承母体は「超世代的な存在」とされ、「少しずつ交替しながらも続いていくもの」とされてきた。また「民俗とは超世代的に存在している社会組織が一定の規制力を持って保持させている事象」とされるが〔福田 一九八二 六〕、本章の議論に照らせば、このような伝承母体、民俗観は再検討される必要があるだろう。

福田アジオは伝承母体の規範などの諸現象によって、「その母体におけるその前の世代あるいはさらにその前の時点の事象も知ることが出来る」と指摘しているが〔福田 一九八四 二五九〕、<sup>(一)</sup>には伝承の「持続」している部分に注目し、そこから過去を再構成する方法が示されている<sup>(二)</sup>。すなわち伝承の「変化」をとおして、過去から現在に至る「歴史」の再構成を試みた柳田のものとは異質な方法論が、<sup>(三)</sup>では提示されているといえるだろう。

しかし、本研究で主張したいのは、伝承の変化はその持続と対立しないということである。本章で取り上げたトウヤの肉食禁忌をめぐる規範の変化や、平等主義的な役割交替への変化、参加者の縮小や日程の変更などは、実は祭りそのものを持続させるためのものである。このことは伝承の持続と変化という対立的な図式が、そもそも問題含みのものであることを暗示している。次章では、伝承の当事者が伝承の持続に対する明確な意識を持っていることに注目し、それが何を要因として生じるのかを考察する。その上で、この意識と伝承の変化が共存している状況をとおして、「伝承を維持するために変化させる」実践がフィールドに存在することを明らかにする。

## 注

(一) ナベヤは岐阜県揖斐郡徳山村（現・揖斐川町）で、囲炉裏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。

(二) ゴフマンは従来の構造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」の概念を提唱した。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かたち作る根拠にあると考えていた〔ゴフマン 一九八五（一九六一） 一六一～一七二〕。

(三) 本研究の第一章第三節における議論も参照されたい。

(四) 熊野純彦は、廣松渉が「役割理論の再構築のために」で展開した議論を、「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として評価している〔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交替を指すものであり、本章で扱う通時性を持った役割交替とは性格が異なる。

(五) 愛媛県今治市越智大島など。なお当該地域の家督相続に関する研究に「松田 二〇一」がある。

(六) 石田英一郎も『婦人朝日』(一九四八年一月号)に「西洋の鍵と日本の杓子」というエッセイを寄稿しているが、体系的に研究を行ったわけではない[石田 一九四八 一一〇―一一一]。

(七) 『総合日本民俗語彙』の内容を電子化した国立歴史民俗博物館の「民俗語彙」データベースを利用し、ワタシ儀礼に関わる民俗語彙の抽出を行った。(国立歴史民俗博物館、[online: db\\_param](#)) 参照。

(八) 例えば柳田は衣料と主婦の関係の変化について次のような見解を示している。

家々の婦女の勤労が、今とは全く異なる評価法に支配せられていた時代には、彼等は其生涯の記念塔を刻むような情熱を以て、神と男たちの衣を織るべく、一線づゝの芋を繋いで居たのであるが、之を市場に託するやうになれば、其価は確に骨折に償はなかつた。新たなる衣料はこれに比べると、実にかしい程得やすかつたのである。だから麻しか産しない寒い山国でも、次第に麻作を手控へて木綿古著を買ひ、又は古綿を買ひ入れて打ち直させ、それから買綿の荷がまはるやうになって、終にめい／＼の機道具を忘れるに至つた：〔柳田 一九九八(一九三二) 三五四〕。

(九) 福田の伝承母体の位置づけは、以下のラドクリフ・ブラウンの議論と非常によく似ている。伝承母体論が構造機能主義の影響下にあることを端的に示しているといえよう。

(※筆者注：社会構造を)構成している単位である人員は、時代とともに変化していくのであるが、分子を構成成分とする人体は、その分子が絶えず変化しているにもかかわらず、構成の継続性を保持しているわけである。それとちょうど同じように、構造の継続性というものが存在する。…そしてあらゆる関係はその中で人々が他の人々との相互活動において行う行為が、規範、規則あるいは模範となる型によって統御されるという関係である。…人々は、自分がこうした規範に従って行為するように期待されていること、および他の人々も当然同じようにするはずであると期待してさしつかえないということを知っている〔ラドクリフ・ブラウン 二〇〇二(一九五二) 一七―一八〕。

(一〇) 三重県志摩郡長岡村畔蛸(現・鳥羽市)では、家田家が毎年決まってトウヤを務め、他家に回すことはなかったという。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。

(一一) 以下の「種粃」、「面」、「その他」の事例は、『総合日本民俗語彙』の項目内容によ

る。(国立歴史民俗博物館 online: db\_param) 参照。

(一一) 気比神社の秋祭りは敦賀市の無形民俗文化財に指定されている。(敦賀市 online: tonekehijinja\_1-3.html) 参照。

(一二) 奈土のオビシヤ行事については、「加藤 二〇一六」を参照のこと。なおオニツキの資料的な特徴は「金子 二〇一八」に詳しい。

(一四) 民俗学における宮座研究は、福田の『番と衆』に顕著なように類型論的にこれを把握して、東日本、西日本の村落構造の違いや個別村落の地域性を描き出すとする志向性を持っていた。宮座の類型については、「福田 二〇一八 一二五～一二六」を参照のこと。

(一五) 新谷が調査し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行われた。都祁吐山町は蒲生が一九五一年と一九七八年の二度にわたって調査を行った地域である。

(一六) ラドクリフブラウンは、構造機能主義の研究が、「歴史」をどのように扱うのかという点について次のように述べている。

ある歴史解釈が受け入れられるかどうかということは歴史記録が十分あるか、またそれが信頼しうるものであるかどうかということにかかっている。…人類学を歴史研究の一種だと考えている人類学者たちは、推論と想像とに陥り、「疑似歴史的」もしくは「疑似因果関係的」解釈を發明しているのである。…このような推測は無益であるばかりでなく、無益よりさらに悪いものであるということである。このことは決して歴史的解释を拒否することを意味するのではなくて、まったくその反対なのである〔ラドクリフブラウン 二〇〇二(一九五二) 八〕。

ラドクリフブラウンは当時の人類学者の多くが無文字社会を扱ってきたことを念頭におき、このような批判を行っているが、福田の伝承母体論では、そこで再構成される「歴史」の証拠としての文字資料が重視されている。したがって福田の「歴史民俗学」が再構成する「歴史」は、単純な推測や想像ではなく歴史学的手法に則ったものだといえよう。そのような意味で、ここでなされている批判は福田の民俗学にはあたらぬ。しかし、文字資料の内容と連続性を持つものとして現在の伝承を扱うことは、その「持続」に偏重したものであり、現代的な「変化」を後景化させる。この「変化」の後景化が、集団や個人の実践、そして「近代」を民俗学の主題から遠ざけたと筆者は考えている。



## 第五章 伝承意識と伝承の変化―芸予諸島・鵜島の氏神祭祀を事例に

はじめに

前章では、役割交替と伝承の関係を見ながら、どのように伝承母体が維持され、同時に伝承の変化が起きるかを論じた。取り上げた事例は全国各地のものであったが、本章ではインテンシブな視点で特定のフィールドを分析し、伝承の持続と変化の問題を考えたい。

この章では伝承が変化するにもかかわらず、なぜ伝承の当事者は自らの行為や知識に対して「伝わっている」という意識を持っているのかということに注目する。このような意識を、以下では「伝承意識」と呼ぶことにするが、伝承意識と伝承の変化が共存するのは、この両者が対立するものではなく、むしろ伝承には変化が不可欠の要素であることを示唆している。本章では、前章でも取り上げたトウヤを中心とする氏神祭祀を、愛媛県今治市の鵜島・宇佐八幡社の事例から見えていくことで、この問題について考察する(一)。

現在、日本国内には、大小あわせて約八万社の神社が存在するといわれている。しかし私たちにとって最も身近な神社といえよ、やはり自らが生活する土地に鎮守する神、すなわち氏神、産土神の社であるといえよう。このような地域の氏神社は、全国的な知名度をもつ大社と比べた場合、小社といえるかもしれない(二)。しかし日常生活におけるその存在の大きさを鑑みれば、この小社に対する信仰こそが、人々にとってかけがえのない意味を持つものとすべきである。

鵜島・宇佐八幡社も、このような地域の氏神社の一つだが、本社である大分県の宇佐神宮と直接的な接点は有していない。そのためこの神社では、本社の宇佐神宮で行われる神事とはおよそ異なる神祭が行われており、その祭祀組織も専門的な神職を中心とするものではなく、島民による自治的なものとなっている。

このような日本の地域社会における自治的な祭祀組織の研究は、肥後和男や柳田国男の議論を嚆矢とし(肥後 一九四一、柳田 一九九九(一九四八)、和歌森太郎、萩原龍夫、原田敏明らによって深められてきた(和歌森 一九八〇(一九五〇)、萩原 一九六二、原田 一九七五)。主としてその関心は、神祭に見られる氏神と氏子の関係、および氏子組織の歴史の変遷を追求することに向けられており、その歴史志向が看取される。しかし現在は、この祭祀組織が持つ現在の意義や、儀礼を行う人々の具体的な行為に注目した議論もなされており(関沢 二〇〇〇、真野 二〇一〇)、民俗学だけでなく環境社会学などの分野からのアプローチもある(合田 二〇一〇)。

研究的にこれを整理すれば、氏神祭祀の歴史性を主題とする研究から、現在の課題としてこれを取り上げる研究への展開として位置づけられるだろう。本章でも現在行われている氏神祭祀の事例を取り上げて議論を進めるが、同時に「歴史」の問題を扱うことにもなる。ただし、これは過去の氏神祭祀のあり方を再構成するためのものではない。この章で

扱うのは、過去と現在に連続性を見出す伝承者達の「歴史」に対する意識であり、それがどのようなようにして生じるのかという問題である。本章では、鵜島・宇佐八幡社の氏神祭祀に対する伝承意識が、「テクストの蓄積」と「血縁／地縁意識」によって生じることを明らかにし、その上で伝承の持続と変化の認識論的な対立を乗り越えるような、新たな伝承観を示していきたい。

## 第一節 芸予諸島・鵜島の概要

### 一 鵜島の生業

瀬戸内海の芸予諸島・鵜島は、越智大島と伯方島の間位置し、近隣には村上海賊の拠点として有名な能島が存在する(図1・2、写真1)。二〇〇五年に行なわれた今治市と越智郡一ヶ町村の合併により、鵜島は現在、今治市に属しているが、それ以前には越智郡宮窪町の行政区域に含まれていた。総面積は〇・七六km<sup>2</sup>、人口は二一人である(二〇一七年八月時点)。

鵜島の生産活動については野本寛一による一九九八年の調査報告があり(「野本 一九九八」)、当時と変わらず現在もその中心は農業(畑作)である<sup>三〇</sup>。過去には、島内の耕作地だけで島の人口を養うことができなかったため、大島の戸代にある畑まで百姓伝馬と呼ばれる農船で赴き、農作業を行っていた。これを「渡り作」といったが、これとは逆に、伯方島

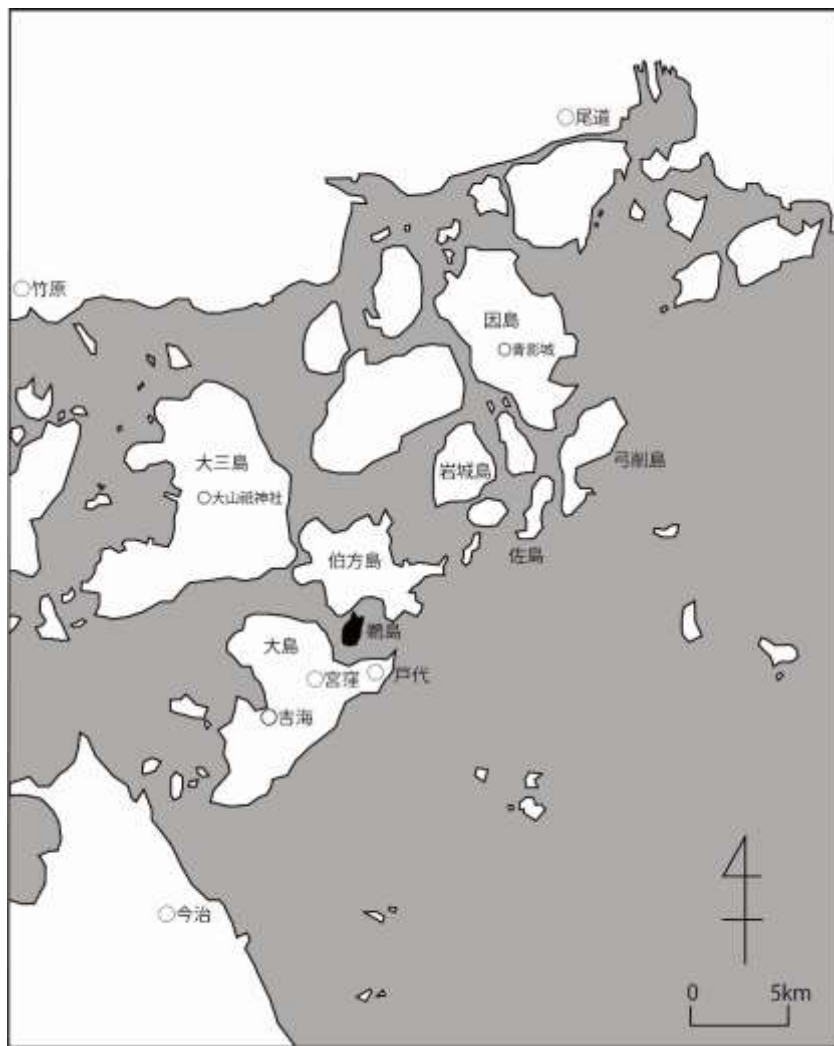


図1：芸予諸島と鵜島の位置

※国土地理院地図をもとに辻本侑生氏作成



写真1：大島のカレイ山から望む鵜島

※2015年筆者撮影  
 海の水夫を輩出する地域だったことが史料から確認され、このことが当該地域の経済を支える大きな要因になっていたと考えられている〔宮窪町教育委員会 一九九四 一六〇〕。近代以降は農閑期の出稼ぎ（杜氏など）や、船乗りとして北九州などで働く人も多かった（織田泰寿氏談）。

鵜島・宇佐八幡社には、寄進者の居住地と名

## 二 島外における労働

鵜島は近世に「嶋方随一の水子浦」として近

海の水夫を輩出する地域だったことが史料か

らも確認され、このことが当該地域の経済を支

える大きな要因になっていたと考えられてい

る〔宮窪町教育委員会 一九九四 一六〇〕。近

代以降は農閑期の出稼ぎ（杜氏など）や、船乗

りとして北九州などで働く人も多かった（織田

泰寿氏談）。

島民はいなかったという<sup>(五)</sup>。こうした鵜島の島内、あるいは近隣地域で行なわれる生産活動以外に、島の人々にとって重要な意味を持っていたのは遠隔地における就業と移住だが、これについては後述する。

中世後期には、和船の建造も盛んだっただけでなく、小浜と呼ばれる集落には村上海賊時代の造船所跡が存在する。ここでは明治・大正期にも造船所が稼働していたとされ、小浜で技術を身につけた船大工達は全国各地の造船所で活躍した。幕末に今治藩で造船技術を学んだ福羅友治郎という人物がこの造船所を開いたと伝わるが、この職工が開いた会社の中には、コンテナ船やタンカーを建造する大企業に成長した例も存在する〔矢野 一九九〇 三二四～三二五、福羅 二〇〇七 四七〕。

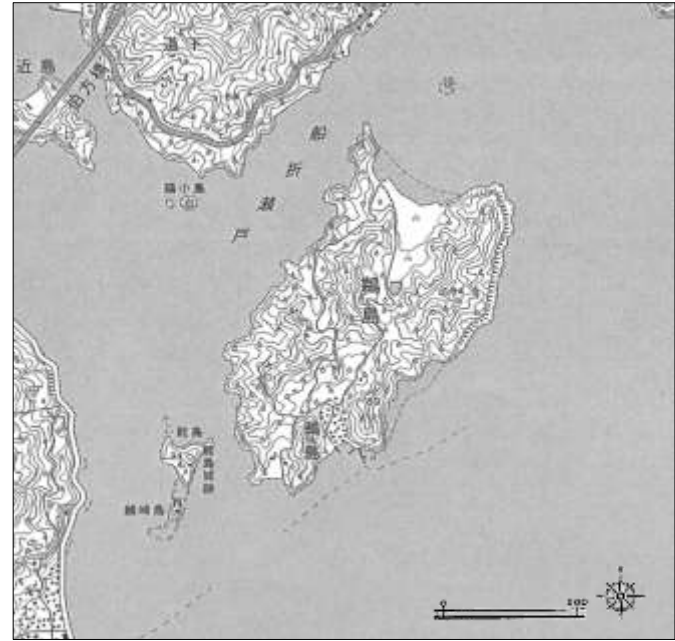


図2：愛媛県今治市鵜島

の住民が鵜島で渡り作を行っていた例もあり<sup>(四)</sup>、鵜島の生活が近隣の島々と緊密な関係を持つものであったことが窺い知れる。

昭和三〇年代以前には、甘藷、

麦、除虫菊、タバコ、餅用の黍、

蕎麦などが栽培されていたが、

近年はミカン、伊予柑が生産の

中心で、島内の耕作地は自家消

費用の蔬菜園を除くと、ほとん

ど柑橘類の樹が植えられている。

島の周囲は海に囲まれている

が、漁業を生業の中心とする

※国土地理院 1:25000 地形図「木浦」より筆者作成



写真2：鵜島・宇佐八幡社の玉垣

※2010年筆者撮影



写真3：鵜島・宇佐八幡社

※2010年筆者撮影

前を刻んだ玉垣があり（写真2）、大阪市、新居浜市のほか、若松市、戸畑市（※ともに現在の北九州市）など島外在住の出身者が寄進したものであることが確認できる。この玉垣は「皇紀二六〇〇年」を祝って建立したもので、一九四〇年に建てられたことが分かるが、鵜島出身の島外生活者が、どのような職種の仕事に就いていたのかという点については、大島の郷土史家・矢野勝明による次の報告が参考になる。

旧藩時代、今治藩の造船所で十五年の年季を約束して弟子入りした、鵜島の福羅友治さんがいた。：お礼奉公をすませた時、主人から島方一円の造船支配権を与えられた。郷里、鵜島の水軍造船所あとに船場を開いて、たくさんの弟子を養成した。：弟子の一人に、織田久之助氏がいる。同氏は、船の積み荷が、九州から阪神への石炭輸送に利用されるものが多いことに気付いた。そして、石炭積出し港の九州の若松で、造船所を経営した〔矢野 一九九〇 三二五〕。

この内容から鵜島出身の島外生活者が、海運、造船など海上交通に関わる仕事に就いていたことが理解されよう。実際に、北九州には鵜島出身の人物が設立した海運会社が現在も操業しており（六）、聞き取りからも住民の多くが、各地で海運、造船業に携わった経験を持つことが明らかになっている〔木下・門馬 二〇一五〕。また野本の報告にも、日本とニューギーランド間を航海しながら海運業を営んでいた人物の語りが収録されており、このような職種への就業が、鵜島の経済活動の中で大きな比重を占めていたことを裏づけるものとなっている〔野本 一九九八 五〇〕。

筆者が聞いた話によると、貨物船などに乗っていた鵜島出身の人々は、故郷の姿を一目見たくて標準航路の来島海峡を通らず、わざわざ鵜島沖を通過したらしい。そして故郷の沖に



表1：宇佐八幡社の合祀神社

神社名	祭神
山神明神	大山津見神
荒神社	荒神
国玉神社	国魂の神
金毘羅神社	大物主神(大国主神)
橋本神社	田道間守命
大尾明神社	大蛇

◆大尾明神社

鵜島の大尾明神社に関する縁起は、三輪山説話系の異類婚姻譚の形式をとっている。

昔、肥前の国に美しい娘が住んでおり、その娘のもとに夜な夜な通ってくる侍がいた。侍が身分を明かさないので娘は不審に思い、その

三 鵜島の信仰と伝説

鵜島の住民の姓は、織田（おりた）と福羅（ふくら）の二つだけで（七）、住民は、島から約一〇キロメートル北東に位置する佐島（上島町）の西方寺（臨済宗東福寺派）を檀那寺としている。これはあとで見ると、住民達の始祖である織田治郎左衛門信義と福羅弥三右エ門が佐島から移住してきたことによる。佐島は二〇〇四年の市町村合併以前には越智郡弓削町に属していたが、このような歴史的経緯から鵜島に関する記述は、『宮窪町誌』（一九九四）と『弓削町誌』（一九八六）の両方の自治体史に登場する。

鵜島の人々の信仰を集める氏神社は、写真3の宇佐八幡社である。『愛媛県神社誌』（一九七四）によると延長九（九三二）年に大分の宇佐神宮から勧請したものとされ、当時の「初祈禱守護札」が存在したという（※現存せず）〔愛媛県神社庁 一九七四〕。延長元（九二二）年に、河野伊予守が奉勅によって計一八社の宇佐八幡社を勧請したとする縁起が、松山市北条の宇佐八幡社に伝わっている。そのうちの二社であった可能性もあるが、正確なところは定かでない。祭神は品陀和氣命（応神天皇、八幡神）、三女神（宗像三女神）、息長帯比賣命（神功皇后）となっており、本社の祭神と一致している（八）。

この神社に関わる確実な年代がわかる史料は、鳥居に刻まれた「文政十三（一八三〇）年庚寅三月吉日」の造立銘と、同年、拝殿に奉納された俳句の掲額である〔福羅 二〇〇七 一八〕。境内には、表1で示した祭神が合祀されており、合祀は一九〇九年の神社合祀令に伴って行われた。これらの祭神には次のような伝説が伝わっている。

差し掛かると畑仕事をしている両親に気づいてもらうため汽笛を鳴らし、それを聞いた親たちは、畑仕事の手を休めて息子の無事を祈り大きく手を振ったという。乗組員が船長になると、もう少し融通が利くようになり、目的港に着くまでの間、時間があれば鵜島沖に錨を下ろして上陸した。そのわずかな時間で両親に近況を報告し、墓参りを済ませたあと郷土料理を持って再び旅立ったという（織田啓志氏談）。

最近では、広島や大阪、松山、千葉などの都市部に居住し、長期休暇や祭りの際に帰郷する例が増えているが、当該地域では島外における就業・移住も、生活の中で欠かせない意味を持つものであったことが理解されよう。

襟元に針を通して別れたあと、糸を辿って、あとを追うことにした。娘が侍に追いつくと侍はこう言った。「私は人間ではなく山中に住むものだ。貴女は男の子を妊娠し、その子は源平合戦で大功を挙げるだろう。しかし、私は貴女の縫い付けた針が肝まで達している。もう長くはないだろう。すると侍は大蛇に変身し、涙を流して息絶えた。娘は深く嘆き悲しんだが無事に子供を産み、その子供は予言通り源平合戦で大活躍した。尾形三郎維義と呼ばれる武将がこれである。維義はその武功で肥前国一五万石の城主となった(九)。

これと同様の話は、『平家物語』巻八の「緒環」にあり、類似した説話は『古事記』、『肥前国風土記』、『今昔物語集』などにも見られる。天正期(一六世紀)に村上家の家臣として鶴島に居住した小浜・中山・大谷の三奉行が(一〇)、肥前尾形家の家臣団出身であったことから(一一)、これを氏神として勧請したとされており、現在も大尾明神を祀る「小祭」が毎年六月に行われる「宮窪町教育委員会 一九九四 一五六〜一五八」。

#### ◆国玉神社

鶴島の北東部にある「長鼻」という岬に小さな祠跡がある。明治初期にここから石棺が発掘され、中には二振りの刀剣が納められていた。これを大三島の大山祇神社に持参して祈禱したところ、神官の勧めで「国玉神社」として祀ることになった。霊験あらたかであると評判になり、日露戦争前後には島外からも参詣者が押し寄せ、講組織まで存在したという。

願い事があまりによく叶うのでご神体が盗まれたが、盗んだ者は病に苦しみ、人に頼んでこれを返却しようとした。しかし頼まれた者もその途上で体が震えはじめ、ご神体を海に投じてしまったという。そのため、この二振りの剣は現存しない(「宮窪町教育委員会 一九九三 一一一」)。

#### ◆橘本神社

戦後の蜜柑ブームによって、鶴島でも和歌山県下津町で蜜柑の神として祀られていた「橘本神社」を勧請した(「福羅 二〇〇七 四〇」)。

宇佐八幡社に合祀されている神社以外には鶴島港の近くに存在し、現在は石塔のみとなっている福島神社と、度重なる火災に対して火伏せを祈願し、一九八一年に再建された愛宕神社がある。愛宕神社の祭りは毎年一二月一日に行われる。

仏教については、既に触れたように島民全員が佐島の西方寺を檀那寺としている。現在の集会所の隣にある堂宇の本尊阿弥陀如来像は、明和九(一七七二)年に西方寺一一代篤岩寔和尚が上京した際、当時の織田家四代目当主であった権四郎が依頼して迎えたもので、それ以後、島の氏仏として信仰を集めている。文政二(一八一九)年に、ここを「西方寺休足所」

表2：鵜島の旧跡

遺跡名	概要
造船所跡	村上海賊時代に、小浜源右衛門という船奉行が居を構えたことから、小浜という地名が鵜島に残ったといわれている。屋敷跡地近くの海岸岩礁に繋船などに使われたと見られる柱穴跡が存在する。
古井戸(小浜屋敷跡)	小浜屋敷跡に存在する石積みの古井戸。
大谷代官屋敷跡	小浜・中山氏と共に鵜島を拠点としていた大谷氏の代官屋敷跡には、船溜に使用されたとみられる波止の遺構が存在する。
中山繁右衛門兵糧奉行屋敷跡	宇佐八幡社の西側に中山という地名の場所に蜜柑畑がある。中山氏の屋敷跡であると伝えられている。
荒神堂	鵜島の西に位置する荒神堂跡から、大瓶が出土したという伝説がある。この瓶を取って海で洗ったところ、大三島周辺の海域まで海が真っ赤になった。朝鮮・中国から持ち帰った朱肉だったのではないかといわれている。瓶は水瓶として用いていたが、慶応年間に割れてしまったと伝えられる。

とする願いが聞き入れられ、西方寺から訪れた僧侶がこの場所で休息を取ったと伝わっている〔宮窪町教育委員会 一九九三 一〇八、福羅 二〇〇七 四〇〕。

#### 四 鵜島の歴史

鵜島の歴史を扱った文献は、『宮窪町誌』(一九九四)、『弓削町誌』(一九八六)、『鵜島地誌』(年代不明)、矢野勝明『宮窪むかしむかし』(一九九〇)、福羅逸己『鵜島―歴史と文化』(二〇〇七)などがある。これらの文献が、鵜島の歴史を記述する際に参照した資料は明らかでない場合もあるが、次章で取り上げる古記録『家系日記』(安政二年自序、個人宅蔵)の内容に大幅に依拠したものであると考えられる。以下では、これらの資料に基づき、鵜島の歴史的な概況を示しておきたい。

#### (1) 織田・福羅家入植以前

鵜島という地名の由来は諸説あるが康応元(一三八九)年、足利義満が厳島神社を参詣した折、朝鮮国王から献上された鵜のつがいを村上氏に下賜し、それを鵜島で放ったところ大いに繁殖したため、この地名がついたと伝わっている。また、佐島⇨左島に対する鵜島⇨右島であると説もある。

文献資料に鵜島(宇島)の地名が現れるのは、一八世紀中期に入ってからで、『今治拾遺』に収められた寛延二(一七四九)年の史料に、「戸代鵜島往古下弓削村佐島村之支配ニ而在之候」とある。このことから過去には、鵜島が佐島の支配に属していたことがわかるだろう。鵜島には、村上海賊にまつわる遺構がいくつか存在し、織田・福羅家入植以前の島の状況を窺い知ることができる。

表2の内容からわかるように、鵜島の旧跡は、この地が中世末期に村上海賊の重要拠点であったことを示している。先に触れた大尾明神の縁起に登場した小浜・中山・大谷の三奉行と関わるものが多いが、小早川隆景の攻撃による天正一五(一五八七)年の能島落城により(※下記引用資料では長曾我部氏となっている)、鵜島は無人数島化してしまった。その経緯を『家系日記』は、以下のように伝えている。

村上落城にて鵜島住居の小浜源右衛門、中山繁右衛門、大谷弥左衛門、主人と共に家

断絶せり、その余船手、小者に到るまで長曾我部せんぎ厳しく八方へ散乱せり、かくて村上の残徒の者共鵜島在居の者は残らず村上左京進吉任の家人なれば主人と共に家断絶して島内田畑多くありといへども人なき所となりもとの山とぞなりにけり〔『家系日記』二二丁裏〜二三丁裏〕

小浜、中山、大谷氏が鵜島を去った後、島を管理下においた佐島から山番として福羅長三郎なる人物が派遣されることになる。このことが現在に至る織田・福羅両家の鵜島入植のきっかけとなるのであった。

## (2) 織田・福羅家の鵜島入植

### ◆佐島の鵜島支配と山番・福羅長三郎

天正一五（一五八七）年、因島・青影城主の村上佐衛門は海賊への規制を強める豊臣秀吉の迫害を逃れ、佐島の福羅地区に身を隠した。この時、地名をとって福羅姓を名乗るようになったとされる。文佐衛門の子孫である長三郎は、能島落城によつて無人島化した鵜島で山番を務めていたが、当時の佐島には現在の鵜島・織田家の始祖となる織田信義が居住していた。この信義と長三郎の父である福羅弥三エ門が、長三郎の手引きで鵜島に移住したことにより、彼らが鵜島の織田・福羅両家における始祖になったと伝わっている。

### ◆織田治郎佐衛門信義について

織田信義は、織田信長の末孫と伝わり（二二）、本能寺の変の後、伊勢・神戸城主であった一柳直盛のもとに身を寄せていた。寛永一三（一六三六）年、一柳家は伊勢から伊予・西条へと国替えを命じられるが、『家系日記』に「寛永十三年冬に至り伊予西条へ国替仰付けられ一家残らず御供して伊予西条へと志給う」とあるので、信義もこの時、伊予国に渡ったと推測される（『家系日記』七丁表）。

一柳直盛はこの国替の途中で亡くなってしまい、所領は三人の息子に分割された。伊予西条を治めたのは嫡子の直重だったが、直重も正保二（一六四五）年に、四八歳の若さで亡くなり、直重の長男・直興が跡を継ぐ。しかし直興は内政を怠り放蕩の限りを尽くしたため、信義は諫言したが聞き入れられず、承応元（一六五二）年に西条藩を出走した。信義は出走後、しばらく岩城島の門野五郎兵衛という人物のもとに身を寄せたが、佐島村で相応の家屋敷と田畑が売りに出されたという話を聞き、佐島に移住することを決意する。

### ◆佐島から鵜島への移住

信義が佐島から鵜島へと移住することになった経緯については、やや矛盾のある話が伝わっている。以下ではその矛盾点にも留意しながら、この話を見ておきたい。

岩城島の門野五郎兵衛の取り持ちで佐島に住むことになった信義は、福羅弥三エ門いう

者と親しくしていた。弥三エ門は鵜島で山番をしている長三郎の父親だったが、長三郎は鵜島が、「纒わすかの家数にて、田畑ハ作り余り、薪等ハたき余」るほどであるとして信義に移住を強く勧めた。このような長三郎の提案の背景には、鵜島の土地がすでに信義のものとして公認されていた次のような事情があるとされる。

一 然るに寛永十二年三月十日、今治城主なる藤堂宮内小輔公大嶋獅子狩被成候、尤巻狩にて大嶋ハ勿論伯方上嶋迄、十五才より六十才迄宗門にて出べしと、御触有けれハ、村中の者共鳶口又ハ竹槍抔思ひ思ひの多しものを持行しに、人々信義へ慰ミ旁御出可然と進めけれハ、勇氣の信義なれハ、参るべしと半弓の名人にて先半弓を持行し也、然るに御狩の節御本陣へ攻寄しに、猪御前へ真一文字に馳来りしが、多勢の中を飛び越へ逃走る所、治郎左衛門信義幸ひ成哉其所に居合し、半弓にて只一矢にて射倒けれハ、御前の御目に留り御喜悦不斜、早速御呼出し有て、村所姓名御尋有て、則御盃下され御褒美として宇嶋を下され難有御請申（『家系日記』一四丁表〜一五丁表）

ここには、寛永一二（一六三五）年に藤堂宮内小輔（高吉）の主催による大島の猪鹿狩で信義が大活躍し、その褒美として「宇嶋（鵜島）」を拝領したと記されている。しかし既に見たように信義は、寛永一三（一六三六）年に一柳家の国替に従って伊勢神戸から伊予西条に移住した事になっていたので、その一年前の寛永一二年に信義が佐島に住んでいたとなると話の辻褄が合わない。おそらく異なる内容の話が習合された結果、このような記述がなされたと見るべきだろう。

こういった資料的問題もあるため、実際にどのような経緯で織田・福羅氏の鵜島入植が行われたのか確実なことはいえない。しかし参照した資料では、総じて明暦元（二六五五）年、信義の長男が成人して妻を迎えたのを契機に入植が行われたとされている。墓石に記された年代や織田家三代目「組頭 三代 権四郎」の名が見える寛延二（一七四九）年の文書資料が『家系日記』に書写されていることを鑑みると、少なくとも一七世紀末から一八世紀中ごろには、現在の織田・福羅両家の先祖となる人々が鵜島に居住していたことは間違いないといつてよいだろう。

### （3）織田・福羅家入植後の鵜島

織田・福羅家入植後の鵜島について『家系日記』は、次のように伝えている。

一 元禄二年巳二月に田畑御検地入畝高相宛り候而、大嶋附宮窪村支配に相成、治郎左衛門儀代々組頭役被仰付候（『家系日記』三二丁表）

ここでは元禄二（一六八九）年の検地で、鵜島が佐島の支配から「大嶋附宮窪村支配」に移ったと記されている。しかし、その六〇年後の寛延二（一七四九）年には、仁江村（現・吉海町）大庄屋の支配に移っており、その経緯を『家系日記』は以下のように伝えている。

一 当所者数年宮窪村之支配ニて有之候処に、諸事万事無理非道かさなり、其上宮窪の組頭共権四郎をあなどり候故、権四郎色々と工面をめぐらし、戸代組頭伝七を引連て郡方役人衆に届ケ、内談ニ及び候而、御役所へ罷出、御上右之段委細に御歎窺申上候得者、御聞届ケ被遊候而、御取斗被遊宮窪村と帳面分ケ、別村に戸代宇嶋と一村ニ被仰付、代々大嶋大庄屋支配と相究候、権四郎組頭役従御上被仰付難有仕合に候、寛延二年巳十一月十五日に相究

戸代宇嶋支配 仁江村大庄屋 野間治良左衛門

組頭 権四郎

『家系日記』三三三丁表〜三三三丁裏

権四郎は織田家の三代目当主にあたる人物だが（三三三）、宮窪村の組頭が「権四郎をあなど」ったため、戸代の組頭・伝七と共に宮窪村の支配から離脱することを役所に申し出た。それが認められたと、この資料には書かれているが、年貢の取り立てをめぐると対立が原因とされている。その後も鵜島の支配権は、宝暦三（一七五三）年に仁江村から弓削村に移り、宝暦一二（一七六二）年には再び弓削村から仁江村に戻るなど安定しなかった（宮窪町教育委員会 一九九四 一五九）。いつ頃まで仁江村による鵜島支配が続いたか定かでないが、近代の「宮窪町地誌取調書」（一八八〇）に「元戸代・鵜島・宮窪ノ三村タリキ、維新以来合併シテ宮窪村一村トナル」とあることや、一八六九年の「新田畑野取帳」という資料の内容から明治維新直後に宮窪村の行政区域に入ったと考えられる（宮窪町教育委員会 一九九四 一五九、一〇三五）。

以上、鵜島の生産活動、伝説・信仰、歴史について見ていったが、次節では本章の主題である鵜島・宇佐八幡社の神祭の特徴を見ていきたい。

## 第二節 鵜島・宇佐八幡社の神祭

### 一 氏神と氏子の関係と一年の神祭

鵜島・宇佐八幡社の創建年代は、縁起に従えば延長九（九三二）年だが、織田・福羅両家が佐島から入植した際に、佐島の八幡社を勧請したとする説もある（弓削町教育委員会 一九八六 八一）。筆者の見解では、織田・福羅両家の入植以前に鵜島が村上海賊の拠点であったことから、中世には八幡神ではなく大尾明神が主祭神として祀られており、両家の入植によって主祭神が八幡神に変わったと考えている。

ここで注意しておきたいのは、このような神社の創建にまつわる縁起や祭神の性格が、

人々の日常的な信仰において、さほど重視されるものではないという点である。八幡神は武神、託宣の神といった性格を強調される神であるが〔飯沼 二〇一四〕、鵜島の人々はそのような神としてこの氏神を認識していない。先祖の代から島の生活を守護する神と考えて関わり続けているのである。この点については、原田敏明による次のような指摘が参考になるだろう。

村人は村の神を祭り、これを氏神といたり、また産土神ともいうが、それも今日のところでは祭神がいろいろになっており、祭神によって神社の性質も違ったもののように見えている。しかしこの祭神の種類はむしろ歴史的なものであり、それも古いところでは、その地方の荘園そのほかの所領関係によるものである。…これら祭神の差別も、今日、氏神や産土神としては、ほとんど意味がないものとなっている。いずれもひとしく氏神で、村の鎮守の神という以上になんらの意識もない。つまりこれは鎮座の最初から神の性格によって選ばれたものでなく、主として政治的關係によったものであるからである。

したがっていまも昔も変わりなく、それぞれの村の守護神であって、神そのものに個性があるのではない〔原田 一九七五 二五六～二五七〕。

このような「村の守護神＝氏神・産土神」に対する神祭は、各々の神社によって細かな違いはあっても、その多くは地域社会の人々、すなわち氏子を中心とする祭祀組織によって担われてきた。鵜島でも島の住民や出身者を中心に、一二月の愛宕神社祭、一月の初祈禱、六月と八月の国玉神社祭、一〇月の大祭が執り行われる。

これらのうち一二月の愛宕神社祭以外は宇佐八幡社で行われるが、六月と八月の小祭で祭祀の対象となるのは、合祀されている国玉神社と大尾明神社である。この大尾明神社の祭りに関わる伝説は、過去の鵜島の神祭のあり方を示唆するものとなっている。

過去には、六月の祭りも一〇月の大祭のように、御当おとうなどもあって、村中寄合い、社へは諸人参詣して賑わしい祭礼が行われた。水不足のある年の祭日に参詣を行わず田

植えを皆で行ったところ、当元とうもとの主人が昼に家に帰ると、家の中で大小の蛇が何千匹も這いまわっていた。驚いた主人は、村中にこのことを伝え、評議をおこなったところ、ある老人が「今は水不自由の田植えのため大尾明神の祭日を忘れ、昔のしきたりを崩してしまった。これまさしく大尾明神のたたりで、今日御当元の家に不思議が現れたのである。今から村中残らず、田植をやめ、一人も残らず参詣し、祭礼をなおざりにし御当まで怠った事をおわび申し上げよう。」と言い、話がまとまった。その後、当元の家

帰ると蛇は一匹もいなくなっており、一同は大尾明神のお祭りを改めて行った〔矢野一九九〇 九五〕。

この伝説に登場する「御当」や「当元」は、祭祀組織の役割や行事を指す言葉である。現在も一〇月に行われる鶴島の大祭では、毎年、「当家」、「当組」と呼ばれる役割を担う人々が島民から選ばれ神祭を司っているが、以下では、この当家と当組の組織、および一〇月に行われる大祭の内容を確認していきたい。

## 二 鶴島・宇佐八幡社の大祭と当家・当組

### (1) 当家・当組を中心とした神事

愛媛県下の神社祭祀の特徴について『愛媛県史 民俗 上』（一九八三）は、次のように述べている。

愛媛県下の祭祀習俗において特徴的な分布を示すものの一つに頭屋制がある。トウヤ・トウモトを中心とする多分に中世的要素を具備した祭祀形態である。：頭屋制を地域神社の祭祀を執行するための祭祀組織であると把握し、その中で中心的役割を果たす特定の家および個人、地域をトウヤ・トウニン・トウモトという対応図式で考えるならば、その分布は西日本を中心としてある程度限定されたものとなってくる。

愛媛県下においても同様で、その分布は、周桑郡・越智郡を中心とする高縄半島東部から芸予諸島の地域に集中偏在してみられるという傾向が認められるのである。そして、この地域を中心とする県下の頭屋制は、地縁集団としての氏子、または同族団が自分たちの奉斎する神社の祭祀を当番制で実施するための祭祀組織である場合が一般的

であるが、その組織をトウグミ・トウグミ連中などと称し、そのうちの一軒をトウヤ・トウモトとして祭祀の中心的役割を委ねるのである〔愛媛県史編さん委員会 一九八三 六七七〕。

このような祭祀組織を有する地域として鶴島も例外ではない（写真4）。一年間の神事は、当家・当組が中心になって担い、その中で行われる様々な行事は、他地域のものと同通性が認められる。今治市越智郡地域では、氏神祭祀組織をオオトウと称し、これに対して末社以下のものをコトウないし単にオトウ・オトウサンと呼んで区別する場合がある。オオトウ、コトウ

写真4：2017年の鶴島における神事日程表と当

### 家、当組の神事分担表 ※2017年筆者撮影



で祭祀を担うトウヤは神職を補佐して祭事の準備や神饌の調理を行い、トウグミの賄いをなす。トウヤの任期は原則一年で、祭りの終了時に翌年のトウヤを選定し、交替の儀式であるトウワタシを行うのが一般的である〔前掲書 六七八〕。

鶴島では、秋の大祭の役職を決定する行事をオオトウと呼んでいる。先に見た大尾明神にまつわる伝説では、「御当〓オトウ」と表記されているが、引用した『愛媛県史』の内容に従えば、大尾明神が宇佐八幡社の末社扱いであったためオオトウではなく、オトウという言葉が用いられたと考えることもできなくはない。残念ながら鶴島で厳密にオオトウとオトウが区別されていたかは不明だが、オオトウが存在し、オトウが確認されない現状は、近年の鶴島における当家と当組が、宇佐八幡社だけでなく合祀された神々の祭祀も執り行っていることと関連している可能性がある。

当元という言葉も現在の鶴島では聞かれない。しかしこの言葉が大尾明神の伝説にあるように過去には用いられていたとすれば、鶴島の「トウヤ」は、もともと異なる意味を持っていたことになる。歴史的に鶴島と深い関わりを持つ佐島の八幡社では、祭祀が終わると籤によって次年度の一五名の「トウヤ」が氏子から選ばれ、大祭が近づくとそのなかから、更に一名の「トウモト」が選出される。つまり佐島の場合、トウヤは祭祀集団を指す言葉で、その代表がトウモトとされているのである〔前掲書 六八六〕。この場合、鶴島という当家／当組の区別が、佐島のトウモト／トウヤの区別と対応することになる。実際にトウモトという言葉が鶴島に存在したかは、オトウの場合と同じく確証はないが、鶴島では当家と当元が併用（混同）されていたか、あるいは佐島のように別の役割を指す言葉として用いられていた可能性が指摘できる。このことは、祭祀組織と儀礼の変化に関わる問題なので十分に注意しておく必要がある（一四）。

## （2）大祭までの流れと当家の役割交替

鶴島・宇佐八幡社の大祭は、当家を中心とする当組が担っているが、その大まかな流れは以下の通りである〔福羅 二〇〇七 三二一～三二六〕。

### ◆しめきり

その年の当家・当組で大注連縄や、本殿、合祀神社、愛宕、福島神社にかける注連縄、菰などを作り、それぞれ飾りつけを行う。現在は住民が少なくなったため、当家・当組だけでなく、島の人々全員でこれを行い、各戸から一名ずつ参加することが義務づけられている。瀬戸内海の周辺地域でも祭りが近づくこと、シメオロシという行事で注連縄の飾りつけが行われる。例えば、大三島上浦町甘崎では、二〇戸程度を単位とするその年のトウグミが、例祭の二週間前の旧暦八月一日に、神社やトウヤ宅のシメオロシを行う。シメオロシが行われるのは神社、水源地、トウヤ宅の井戸、表口などで、この時に幟も一緒に立てる〔愛媛県史



写真5：大当で用いるほら貝

※2010年筆者撮影



写真6：大祭にあわせて立てられた幟

※2018年織田健太郎氏撮影

編さん委員会 一九八三 六八一」。

#### ◆大当

大当では、籤を引いて新しい当家・当組を決める。当組の構成員を決める「惣籤」を行うのは三年に一度で、向こう三年の当組がここで決まる。ただしこの中から毎年、選ばれる当家の任期は一年間である。

大当の日は、その年の当家・当組がごちそうを作り、島の人たちを呼んで接待を行う。この時、天保八（一八三七）年以来、代々の当家が持ち伝えてきた「ほら貝」を吹いて島民に接待の準備が出来たことを知らせたという（写真5）。この日には獅子舞も奉納された。

鶴島の当組は約一〇戸の家で編成されているが、当家は一年間務めた後、次の年の当家に引き継がれる。もともと当組は八戸からなっていたが、平成に入ってから島民が高齢化したことなどにより、負担軽減のため一〇戸に増やした<sup>二五</sup>。

#### ◆幟立てと神輿

各所の幟立て（写真6）、幕張り、提灯の飾りつけ、神輿のモンジ締め（※担ぎ棒に神輿を載せて固定すること）、拝殿の電燈設置などが行われる。神輿は一九〇二年に氏子から五〇銭〜八〇銭の寄付金を集めて購入したが、二〇〇三年以降は神輿の担ぎ手がいないため、より小さな子供神輿を担ぐようになった。この子供神輿は、一九五三年に松山の神具店から八万円で購入したもので、今治まで特別船で受け取りにいったという。子供神輿に奉載されていたご神体は、大山祇神社から勧請した大山津見命である。



写真7：鶺鴒の家々を回る神輿

※2018年織田健太郎氏撮影

◆大祭当日  
大祭は毎年一〇月一〇、一一日に行われていたが、現在はそれに近い日曜日に行われる。当日、神輿の担ぎ手が公民館に集まり、酒盛りをしたあと宇佐八幡社へと向かう。その後、神輿にご神体の入魂が行われ「宮出し」となる。過去には、福島神社が神輿の御旅所となっていたので権伝馬船に神輿を載せて福島神社まで赴き、祈祷を行った。その後、機帆船や農船、貨物船などに神輿を載せて宮窪瀬戸や戸代沖まで御旅が行われたという。御旅は、島の役員宅やお神酒取りの要請があった家でも行われ（写真7）、祈祷がなされたあと、飲酒とともに

にその家を賑やかにして厄をはらう（二六）。

#### ◆当家の引き継ぎと人名簿

当家の交替に際して前任の当家から後任の当家へと引き継がれるのは、大当の際に用いるほら貝や、歴代の当家、当組の人名簿が納められた箱である。いわゆるトウワタシの儀式である。人名簿には、二年分の当組と次の年の当家の名前が書かれており、神事の供物や必要経費などに関する細かい記載がなされている。また当家、当組の心得、注連きりの際に取り決めも書かれており、次節で確認するトウモン、オトウモンなどと呼ばれる文書の形式を取っている点が興味深い。

以上が、鶺鴒・宇佐八幡社における当屋制の祭祀組織と大祭の概要である。次節では、ここまで見てきた内容をもとに、鶺鴒の神祭における「伝承意識」について考察を行う。

### 第三節 氏神祭祀と伝承意識

#### 一 テクストの蓄積と伝承意識

村落社会の氏神祭祀組織とそれによって担われる神祭は、数ある伝承と目されるトピックの中でも、特に歴史性を持つものとして注目を集めてきた。このことは前節で触れた『愛媛県史』の「多分に中世的要素を具備した祭祀形態」という一文からも理解されよう。このような対象認識を可能にしているのは、人名簿のような当屋制祭祀と関わるテキスト、すなわちトウヤ文書と呼ばれるものである。各地の氏神祭祀組織に伝わるトウヤ文書は、神祭がいつ、どのようにして行われていたかを知るための格好の材料とされてきたのである。

愛媛県下の最も古いトウヤ文書は、大永六（一五二六）年のもので、東予市北条・鶴岡八



写真 8 : 鶴島の当屋宅で保管される人名簿

※2010年筆者撮影

幡宮に伝わっていた「予洲道前周敷郡北条郷八幡宮八月廿八日御頭文事」である。祭祀組織の役職や祭りに要する物品などが書かれていたというが原本は伝存せず、当屋制による神祭も現在の鶴岡八幡宮では行われていない。現存するトウヤ文書で最も古いのは、今治市別宮町の別宮大山祇神社の慶長九(一六〇四)年の御頭帳で、この神社では今も当屋制による祭祀が行われている(愛知県史編さん委員会 一九八三 六八二~六八三)。即ちこの神社では、中世末期から地域の氏子達による神祭が行われてきたことが歴史的事実として確認されるのである。このようにトウヤ文書の特徴を整理すると以下のようになるだろう。

- ① 年ごとに更新される。よって各時代の神祭や村落の状況を知ることができる史料的价值を有する。
- ② トウワタシの儀礼によって毎年、トウヤ宅に保管され蓄積されていく。
- ③ 内容のフォーマットがほとんど変わらない。
- ④ 神祭で行うべき事柄や組織構成のマニュアルとして機能する。

①で示した史料的价值は、あくまでも歴史家や民俗学者にとってのものだが、トウヤ文書は神祭を行う当事者にとっても重要な意味を持っている。この点については、以下の一文が参考になるだろう。

トウヤ祭祀の規約や行事の内容、あるいはトウヤの連名記などを総称してトウモン・オトウモン・オトウチョウウなどと呼び、これを殊に重要視することが多い。また、みだりに他見を許さず、その保管には厳重をきわめるところもあって、色あせた古い頭文書は、神社を中心とする祭祀集団統合の象徴的存在とさえなっているのである(愛媛県史編さん委員会 一九八三 六七八)。

当屋は、トウヤ文書が納められた箱や神社の鍵、その他諸々の「祭祀集団統合の象徴的存在」を在任期間中、家の床の間などで厳重に保管する。これは氏神祭祀組織を有する地域であれば全国的に見られ、鶴島では「宇佐八幡宮当屋・当組人名簿」(写真8)とホラ貝、神社の鍵などがこれに相当する(一七)。

トウヤ文書が「祭祀集団統合の象徴的存在」と見なされるのは、②で見たような「テクス

トの蓄積」という性質による大きい。先祖の名前が記され、その手で作成、蓄積されてきたトウヤ文書は、氏神祭祀の過去と現在をつなぐ象徴性を帯びたモノとなり、人々の通時的な伝承意識を喚起するのである。

さらに③と④で示した二つの特徴も伝承意識と深く関わっている。マニュアルの規範的側面と、これに関連したテキストのフォーマットは、当組の構成員や神饌、神祭の日取りといった個別の要素が変化したとしても、その構造自体は一定しており、神事のあり方を今に伝えている。

鵜島でも毎年トウヤ文書が作成されるが、神事の過去と現在における時間的・空間的なつながりが、ここでもトウヤ文書を媒介にして喚起される。鵜島の場合、古いトウヤ文書は失われているが、その作成と大祭が毎年行われ、トウワタシによってそれが引き継がれる限り、伝承意識は生成され続けるのである。

以上、氏神祭祀の伝承意識がトウヤ文書という「テキストの蓄積」によって生じることを論じた。しかし氏神祭祀に対する伝承意識を生み出す要因はこれだけではない。以下では、氏神祭祀を行う人々の「通時的な関係性」に注目し、それを明らかにしたい。

## 二 伝承意識と血縁／地縁

### (1) 氏神祭祀の歴史的研究

氏神祭祀の研究キーワードとされてきたものに、「氏」と「縁」がある。その研究視角は、主として歴史的な氏神祭祀の変質に焦点をあてたものであった。柳田国男は『万葉集』の時代から存在する古語の「氏人」を例に挙げながら、「氏」という言葉が元来、どのような意味を持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。

氏人という語の本来の意味は、神と氏を同じゅうする人々、すなわち神の御血筋の者ということであった。…氏という日本語の語源は今も確かに知られないけれども、少なくとも皇室は常に八十ヤセウジヒヒ氏人よりも上にましまし、氏はおそらく臣属ということを意味していた。しかも実質においては、その氏々が小さな氏神の祭に奉仕するのと、皇室が伊勢の神宮を御祭なされるのと、規模の大小の差以外には、別に何の変りもなかった。名は異なりといえども、先祖を祭るといふ信仰は、上下を一貫して同じであった〔柳田一九九九（一九四八） 二四六～二四七〕。

ここでは氏神祭祀が、本来は血縁（族縁）に規定される祖先祭祀であったとされている。確かに古代の豪族は様々な神を祖神として祀り、朝廷における自らの職掌の正当性の根拠としてきた。建御雷神を祀る藤原氏や布刀玉命を祀る齋部氏など、その事例は枚挙に暇がない。しかし中世以降の政治・社会状況の変化に伴い、氏神と氏子の関係は大きく変質するこ

とになる。この変質を膨大な史料を用いて実証的に示したのが萩原龍夫である<sup>(二)</sup>。萩原は、『中世祭祀組織の研究』(一九六二)において中世末期から近世初頭にかけて起きた次のような「氏子」の変質について述べている。

氏子は近世初頭には地域的結合としての惣村に密着するものとして認められはじめた。すなわち、伝統的な「氏人」が退潮し、かわって「氏子」が正面に出て来る段階に入ったのである。この氏人↓氏子の過程は、単なることばの変化でなく、当時の社会構造の変化を背景としているといわねばならない。すなわち、近世初頭には一般に小農民の進出が目立ち<sup>(三)</sup>。惣村結合はまさにそうした動きを活発化させる舞台でもあった。氏子の概念は前に述べたように信仰上のものであった。それが氏人に代る地位に固まり得たのは、社会全般に小農民的な階層の進出という背景を有していたからである〔萩原一九六二 四二六～四二七〕。

萩原は、地縁的な惣村結合の論理が「伝統的な氏人」、すなわち血縁原理によつて神を奉斎する「氏人」の論理にとつて代わり、地縁に基づく「氏子」が顕在化したと結論づけている。そしてその要因を小農民階層の社会進出に求めているが、伊藤幹治はこのような「血縁から地縁へ」という図式が、進化主義的な人類学の影響下にあったと指摘している〔伊藤一九八八 二二三〕。

これに対し、全く逆の「地縁から血縁へ」という変化の過程が、神と人との関係の歴史的展開において優越する論理であつたと主張する原田敏明の議論がある。原田は、氏神を以下のように定義している。

氏神はもともと、これを祀るものが血縁集団であると否とにかかわらないが、少なくとも地縁的に結合されたものでなくてはならない。地縁的集団を基盤として、そこに祀られるものである〔原田 一九七五 一四三～一四四〕。

原田は、氏人の「氏」が意味する血縁的・族縁的なつながりも、「今日というような血縁関係を意味するかどうかは、少なからず問題がある」とし、「この点は、氏神という場合にも同様であつて、これを祀るものすべてが同族であるとは限らない。ただ少なくとも同族という意識を持ったものであるということができる。それに対して実際的には地縁的集団であるといわねばならない」と地縁を基点にしながら、時間の推移と共に醸成される「同族という意識」が、氏神祭祀に血縁の論理が入り込む要因になつたと指摘している〔前掲書 一四七〕。以上の所論を整理した上で原田は、次のように自らの主張をまとめている。



写真9：福羅家の家系図 ※2010年筆者撮影

このような鶴島の人々の「同族という意識」は、氏神祭祀の通時性に対する認識、すなわち伝承意識を生じさせるものとして機能している。写真10は、鶴島・宇佐八幡社の玉垣に掘られた織田家と福羅家の家紋だが、この写真からも、織田・福羅両家の人々が血縁関係を有する自集団の神として宇佐八幡社を祀っていることが理解されよう。すなわち織田・福羅両家の人々にとって宇佐八幡社は、「祖先以来祀ってきた神」であり、先祖と

田家と福羅家は、地縁集団であると同時に婚姻関係を有する血縁集団でもあるといえるのだ。『日本民俗大辞典』の「地縁」の項目には、「近隣の間で婚姻が繰り返されれば、小集落的な規模で一種の血縁集団に似たものが形成される。こうした意味では地縁は血縁によって表現される」とあるが「小川 二〇〇〇」、鶴島の両家の関係は、この定義を裏付けている。実際に、鶴島の人々はことあるごとに、「この島の人たちは先祖を辿れば皆、親戚筋にあたる」と述べる。

## (2) 鶴島の人々の「血縁」と伝承意識

鶴島・宇佐八幡社は、織田・福羅両家の人々によって奉斎されているが、両家の家系図を見ると(写真9)、織田・福羅両家は婚姻をしばしば行っていたことがわかる(三〇)。つまり織

しかるに同族団体の結合が強くなり、かつその地縁的性格が弱くなってくると、おのずから氏神についての地縁的条件も薄らぎ、それに引きかえて、主として血縁的なものとなってくる。同一血縁集団の守護神であったものが、さらに氏神としてもとから密接な関係にあるものとして、祖先以来祀ってきた神が、なかには祖神として祀るようになってくる。それも特に血縁的な祖先神とするようになる。氏神に対する氏子という語には、正にそうした内容が含まれている(「前掲書 一四七〜一四八」)。

特定の地域に存在する親族集団を、民俗学ではマキ、イットウ、シンルイなどと呼ぶが(九)、このような集団が地域を「先祖代々住んできた土地」であると認識している場合、氏神祭祀は地縁という横のつながりだけでなく、時間的推移によって形成される縦のつながり、すなわち血縁を意識した集団の手によって担われていくのは必然的な帰結である。ここで本章の関心と関わるのは、原田が述べている「同族という意識」を持つ人々によって、「祖先以来祀ってきた神」として氏神が認識されることで生じる伝承意識である。以下では鶴島の人々の「縁」に注目し、この問題を検討する。



写真10：宇佐八幡社の玉垣に彫られた織田家（左）と福羅家（右）の家紋

「同じ場で」、「同じように」神祭を行う対象とされているのである。このような氏神に対する意識を島から出た人々も共有していたことは、第一節で触れた鶴島出身者と見られる人々が寄進した玉垣の存在からも理解される。聞き取り調査でも、鶴島出身の船主達は、大祭にあわせて荷役の予定を調整し、鶴島沖に一、二日錨を下して乗組員と祭りに参加したという話が聞かれた（織田啓志氏談）。島を離れても、自らのルーツである集団と土地の神に対する信仰が維持されていたことがわかるだろう。

※2010年筆者撮影

鶴島の人々にとって八幡神は祖先神ではないが、原田がいう「同一血縁集団の守護神」であることは明らかである。そして鶴島の人と人、人と神の関係は共時的なものだけでなく、通時的な性格を持つものであることに注意したい。鶴島の氏神祭祀は今を生きる人々が共に行うものであると同時に、過去の先祖達とも共有されているのである。このような通時的、共時的な関係性（血縁／地縁）による伝承の共有が、伝承意識を生むのである。

以上、鶴島の氏神祭祀における伝承意識が血縁／地縁という人々の関係性を基盤にして生じていることを確認した。鶴島の人々の血縁／地縁は、「先祖を辿れば皆親戚筋にあたる」という言葉からも理解されるように漠然と意識されるものだが、このゆるやかなイメージが、織田・福羅両家の人々を共時と通時の領域で結びつけ、伝承としての氏神祭祀を成り立たせるのである。

### 三 伝承意識と伝承の変化の共存

ここまで鶴島の氏神祭祀における伝承意識が、トウヤ文書の「テクストの蓄積」と「血縁／地縁」という通時的、共時的な関係性によって生じていることを見ていった。それは伝承の「持続」に対する明確な意識として立ち現れる。しかし過去と現在の鶴島の氏神祭祀を比較すると、そこには様々な変化が認められる。以下では、このような伝承意識と伝承の変化の共存をどのように捉えればよいか考察し、本章の結論を示す。

まず確認したいのは、鶴島の人々が過去と現在の氏神祭祀に通時性を見出す際の「過去」が、歴史学の対象とするそれとは異質なものだという点である。ここでは、その違いを意識した井之口章次の『伝承と創造』（一九七七）における議論を引いておきたい。

一口に「昔」というが、これには歴史概念としての過去を表す場合と、理念上の過去



を示す場合とがある。研究者自身が、両者を混同するようでは話にならないが、二つは別のものだから混同すべきでないなどといって、すましていられる段階ではない。事実において混乱しているものを、どうしてかき分けるか、また歴史概念の今と昔と、理念上の昔との関わり合いを、キメこまかく、しかも事実に則っておさえて行くことが、これからの大きな課題になってくるのである〔井之口 一九七七 一四〕。

伝承意識における過去は、ここでいう「理念上の過去」である。井之口は同書で伝承の持続と変化にフォーカスした議論を行っているが、それは過去の報告書にあった民俗事象が現在も存在するか否かという点に注目するものであった(二二)。本研究はこれと異なり、伝承者の意識下における伝承の持続と実際の伝承の変化に注目するが、鶴島の氏神祭祀においては、次のような伝承の変化を指摘できる。

まず当組の組織構成が、ここ数年で何度も変化していることが確認される。もともと当組は三組存在したが、現在は二組であり、その人数は一〇人であった。しかし、最近は人口の減少で八人になり(二〇一七年時点)、近年は少人数で行うには負担が大きいの理由で、全ての家を当組として扱い、当家はクジ引きで決めるという案も持ち上がっている。また長期的なスパンで見ると、明治期の神社合祀によって一つの当組が複数の神祭を掛け持ちするようになった可能性があり、それは鶴島における当家、当組のあり方を大きく変質させるものだったと推測される(第二節一項参照)。これは伝承を維持するための集団適応といえるだろう。

次に大祭の際に宮出しする神輿が二〇〇三年以降、子供神輿に変更され、その担ぎ手も最近、鶴島出身者以外の人間が加わっている。二〇一七年の大祭では七名が交替で神輿を担ぎ島内を巡行したが、そのうち二名は筆者と島外に婚出した女性の夫であった。二〇一六年と二〇一八年にも鶴島出身者の知人や、たまたま島を訪れた旅行者が神輿の担ぎ手として参加している。また祭りの日程や実行される時間も変更されている。過去の大祭ではなかなか神輿が宮入りせず、二日にわたって行われた年もあったというが、現在は一日で終了する。これらは伝承を維持するための個別適応といえるものでだろう。

こうした様々な変化が生じているにも関わらず、伝承意識が存在し続けるのは、伝承の持続と変化を対立的な図式で捉えることの困難を示しているといえよう。そこで筆者が伝承意識と伝承の変化の共存を考える際に提示したいのが、「伝承を維持するために変化させる」という視点である(二二)。

伝承の持続している部分への注目が、民俗学の対象認識を狭めてしまう問題は、本研究で繰り返し述べたとおりだが、本章で見てきたように具体的なフィールドの事例においては、それを維持させるための様々な変化が生じている。伝承意識は、過去から現在にかけて生じた様々な変化を含み込む「通時態」としての伝承」全体に対するものだといえよう。伝承意識の観点から見えてくるのは、伝承の持続と変化は対立せず、伝承を維持するためには集団、

個別の適応による変化が不可欠の要素であるということである。そしてその変化に焦点を当てることで伝承の動態と、その背後にある時代状況を描き出すことが、伝承研究の主題として浮かび上がってくるのである<sup>(111)</sup>。

## 小括

本章では、鵜島・宇佐八幡社の氏神祭祀を事例としながら、それを担う人々の伝承意識と伝承の変化を見ていった。鵜島の氏神祭祀における伝承意識は、トウヤ文書の「テキストの蓄積」と、この島に住む人々の「血縁／地縁」という通時的、共時的な関係性によって喚起されるものだったが、この二つの要素は、民俗学者の伝承に対する認識も規定するものだったといえる。過去、現在を通じた血縁的關係を有する人々が、テキストに記されている組織の構成や規範を現在も「同じ場で」、「同じように」再現し、それがトウワタシの儀礼によって維持される様は、民俗学者の伝承に対するまなざしにも強く作用したと考えられるだろう。だからこそ歴史民俗学的な社会伝承研究は、伝承母体が持ち伝えている文字資料と人々の関係性を重視してきたのである。

しかしその持続、あるいは残存に偏重した伝承観は、伝承の変化を軽視することにつながっていた。伝承の変化は伝承の衰微や縮小の兆しとされ、伝承研究の主題から遠のいていったのである。このような視点を相対化するために本章では、「テキストの蓄積」と「血縁／地縁」の要素が、あくまでも伝承意識を生じさせるものであることを示そうとした。

伝承意識は伝承の持続に対する意識だが、実際の伝承には様々な変化が認められる。しかし、この変化と伝承の持続は対立するものではない。鵜島で現在も宇佐八幡社の神祭が行われているのは、その内実を固定化せずに変化させてきたからなのである。仮に過去の神祭のあり方を遵守し続けていたら、その維持は困難なものとなったに違いないだろう。

既往の伝承研究は、人々ができる限り伝承を変化させずに持ち伝えてきたという伝承観、あるいは人間観を前提にしてきた。確かに人々は伝承を持続させようとしてきた。しかし、それは伝承を変化させないことによってではなく、変化させることによってなされてきたのである。このように考えた時、再び伝承の変化を主題とする研究のあり方を検討する必要があるだろう。次章ではこのような研究において、どのような視点が必要になるかを、鵜島の人々の「世代交代」に伴う伝承の変化をとおして考えていきたい。

## 注

(一) 本章ではトウヤを、その制度を指す場合は「当屋制」と記し、鵜島における役職を指す場合は、フィールドの表記に従って「当家」と記す。

(二) 参考までに、『日本国語大辞典』(二〇〇二)における「小社」の説明を引用しておく。

神社の等級の一つ。古くは大社に対していい、明治維新以後の神社制度では、官幣社と国幣社の社を各々三等に分かった第三の神社。／小さな神社。

(三) 一八八〇年ごろに編纂された『伊豫國越智郡地誌』には、「鵜島（一二宇島ト書ス）大島ノ内宮窪村ニ属す。：人家三十六戸、人口百八拾八人、男九十人、女九拾八人、其地稻蕃薯ニ宜シ、民農ヲ業トス」とあるので、近代の初頭には、鵜島で稲作が行なわれていたことが分かる（『今治郷土史編さん委員会 一九八八 七四』）。

(四) 〔野本 一九九八 四六〕 参照。野本の報告に登場する伯方島の住民は、鵜島出身の織田清一氏（一九一五年生）という人物だが、同氏は伯方島へ移住した後も、鵜島の土地の耕作を一九九〇年まで続けた。

(五) 二〇一五年に鵜島を訪れたライターの斎藤潤によれば、現在の島民の生活費の大部分は船員年金、国民年金等で賄われているという。斎藤のルポは鵜島の現状を具体的に理解する一助となる〔斎藤 二〇一五〕。

(六) 『愛媛県人名大事典』には、北九州・織田船舶の社長である織田文也氏の名前が掲載されている〔愛媛新聞社 一九八七〕。

(七) 墓石の表記や家系図には小田、福良という表記がなされている場合があり、一定しない。宛て字による表記が可変的であったことによると考えられる。

(八) 愛媛県神社庁のホームページには、祭神に三女神が含まれておらず、かわりに帯中日子命（※仲哀天皇。神功皇后の夫であり応神天皇の父にあたる）が祀られていることになっている（愛媛県神社庁、[online.jp=1491](http://online.jp=1491)）。また、明治一三（一八八〇）年に書かれた「宮窪町地誌取調書」にも三女神は含まれておらず、帯中日子命の名が見える。しかし「明治四三年郷土誌」には、三女神の名が見えるため、明治四二年の神社合祀に伴い、祭神の再編が行われたと推測される。〔宮窪町教育委員会 一九九四 二八九〕 参照。

(九) 鵜島に伝わる古記録『家系日記』の二五丁裏～二八丁裏の内容を筆者が現代語訳した。(一〇) 小浜、中山、大谷は鵜島の地名にもなっている。三奉行の奉行所が置かれていたと伝わるが、これが小・中・大を頭文字にしていることから本来は、この島に人が住み始めた際に便宜的に設けられた地名だったと推測される。小山由氏のご教示による。

(一一) 歴史上の人物である「緒方三郎惟栄」の本貫地は、宇佐神宮の荘園であった豊後国緒方荘（大分県豊後大野市・旧緒方町）で、肥前国ではない。また緒方惟栄（尾形三郎）が活躍した時代も一二世紀後半であり、村上海賊が鵜島周辺の海域で活躍した時代と四世紀の隔たりがある。したがって鵜島の伝説は、伝承の過程で改変が加えられたものと見るべきだろう。

(一二) 織田信長の子孫と称する人々が住む地域は、柳田国男も『南島旅行見聞記』（一九二〇）で大分県南部の例を引いて注目している〔柳田 二〇〇九（一九二〇） 一九〕。

(一三) 第三節三項の鵜島の氏仏に関するくだりで登場した織田家四代目当主の権四郎と

は別人である。織田家の歴代当主は、第六章の図1を参照されたい。

(二四) トウヤ、トウニンの「トウ」に関する表記は、「頭」、「当」などが宛てられ一定しない。肥後和男は、本来、祭りで指導的な役割を担う特定の家や個人を「頭屋」、「頭人」としていたものが、交替制をとるようになってから「当家」、「当人」に変化したと説いている〔肥後 一九四一 三〇七〕。これに対し原田敏明は、「当家と頭屋と、その起源において果たしていずれが正しいかは簡単に解釈することの出来ない問題である」とし結論を保留しているが、「その任務の内容が指導的なものであるところ」から「頭」の字が宛てられ、「その任務を担当する方法」によって「当」という字が宛てられたであろうとする見解は肥後のものと一致している〔原田 一九七五 一三二〕。

(二五) 近年は島内の戸数の減少により八戸に戻している。

(二六) いわゆるサカムカエと呼ばれるものだろう。〔愛知県史編さん委員会 一九八三 六八二〜六八三〕参照。

(二七) 本研究の第四章第二節における「トウヤのワタシ儀礼」の事例も参照されたい。

(二八) 氏神祭祀の研究史を整理した伊藤幹治によると、萩原の研究によって氏神祭祀の歴史的发展に関する議論は、「一応の結実」を見たとされる〔伊藤 一九八八〕。

(二九) 愛媛県下においては「イトトウ」一統」が一般的である。

(二〇) 鶴島には織田・福羅両家の家系図が存在するが、その筆跡と文体が類似していることから、同一人物が作成したものと考えられる。成立年代は、福羅家本家の一〇代目当主である福羅善治氏の代まで記述が存在することや、一九四二年に亡くなった男性の記事などが見えることから、これ以降の時代に書かれたものであることがわかる。織田家の家系図は天保一三(一八四二)年に早世した子どもの記事を最後に、それ以降の記載がないため、両家の家系図を作成した人物は、織田家よりも福羅家に近い人物であった可能性が高い。

(二一) 具体的な調査は、一九六六年に栃木県安蘇郡田沼町野上地区(現・佐野市)で行われた。旧野上村は、一九三五年の全国山村調査で倉田一郎、鈴木堂二が調査を行った地域である。井之口は、山村調査から三〇年を経て、どのような民俗事象が持続、変化しているのか明らかにすることを試みた〔井之口 一九七七 一七〜二四〕。

(二二) 島村恭則は、本研究の第二章に収録した「伝承概念の脱／再構築のために」に対する批評の中で、『伝承』とは、変化を含み込んだものであり、〈伝承／創造〉とか、〈変わるもの／変わるもの〉といった単純な二項対立は成り立たない」という筆者の主張を紹介している〔島村 二〇一三 一一二〕、このような二項対立を乗り越えるものとして、「伝承を維持するために変化させる」という視点が必要となる。

(二三) 武井基晃は、「祭祀を続けるために―沖縄の祖先祭祀における代行者と禁忌の容認」(二〇一一)と題する論文で、沖縄の土族系門中の祖先祭祀・位牌継承を事例としながら、人々が「持続可能な範囲内の多少の、ときに大幅な改変を受け入れつつ、伝承を継続する工夫」を行ってきたと指摘している〔武井 二〇一一 一〇〕。この論文は、「伝承を維持す

るために変化させる「実践を具体的に示しているといえるが、その変化の背景にある時代状況Ⅱ現代へのまなざしと理論構築の不備が渡邊欣雄に批判されている「渡邊 二〇一三」。

ここで渡邊が求めているのは、①伝承をめぐる理論構築、②伝承の変化から特定の時代状況を描き出すことだが、この二つの課題は本研究の課題と一致するものである。



## 第六章 伝承の仕組みと動態をめぐる考察

### ― 鵜島における「歴史」の構成

#### はじめに

前章では、鵜島の氏神祭祀における伝承意識と伝承の変化をとおして、「伝承を維持するために変化させる」という観点を示した。その上で伝承の変化を主題とする分析視角を構築する必要を述べたが、本章では伝承の変化の要因と、その動態を捉える視点について、鵜島の人々の「世代交代」を事例としながら考察する。

現在の鵜島では過疎・高齢化が、この島にゆかりを持つ人々の共通課題となっており、最近は地域活性化のための環境整備やイベントの開催、出版物の刊行などが相次いで行われている<sup>(1)</sup>。そこで重要な要素として立ち現れてきたのが、前章で触れたこの島の「歴史」である。あらためて本研究の「歴史」の位置づけを述べておくが、それは通常の歴史学が対象とする事実としての過去ではなく、鵜島の人々が主体的に持ち伝えてきた過去、すなわち伝承を意味する<sup>(2)</sup>。

ここではその「歴史」の定義を明確にするため、集合的記憶論の観点を参照しておきたい。イヤル・ベン・アリは、集合的記憶研究の祖であるモーリス・アルヴァックスが、「社会集団の心理から切り離された普遍的かつ客観的な事実である歴史と、空間と時間で境界を画されている集団の持続的努力にもとづく集合的記憶を区別すべきであると主張した」と指摘しているが「ベン・アリ 二〇一〇 八」、本章で言及する「歴史」も基本的には後者の意味で用いている<sup>(3)</sup>。

近年の民俗学でも、人々が過去をどのように歴史化するかという問題が注目を集めているが<sup>(4)</sup>、本章で鵜島の「歴史」をとおして見ていくのは、そこにどのような伝承の仕組みが見出されるかという点であり、伝承の動態性が立ち現れる契機を把握することである。

#### 第一節 伝承の仕組みと動態をめぐる先行研究

伝承が静態的存在として扱われることになった経緯については、「第二章 伝承概念の脱／再構築のために」で学史・理論面から検討したが、この論考でなされなかったフィールドにおける実際の伝承、伝承行為を実証的に分析する必要性が島村恭則によつて指摘された<sup>(5)</sup>（島村 二〇一三）。島村は沖縄県宮古島狩俣（現・宮古島市平良狩俣）における神役女性の世代交代が、当該地域の祭神に関する伝承の変化に、どのような影響を及ぼしたのかわらかにしており<sup>(6)</sup>（島村 一九九四）、今後の伝承研究では、このような具体的事例によつて、伝承の「しくみ」を示すことが重要になると主張している。これと同様の指摘は鈴木正崇によつてもなされ、伝承を「民俗知の地平」に埋め戻して考察することの重要性が示されたが

〔鈴木 二〇一四〕、本章で試みる分析は、これらの議論に促されてのものである。

それでは具体的に伝承の仕組みや動態をフィールドから分析した先行研究に、どのようなものがあるのだろうか。その先駆的な取り組みが主に民俗芸能研究の分野でなされたことについては、第二章第二節でも触れたが、近年の研究では特に大石泰夫と川島秀一のモノグラフが注目される。大石と川島は伝承概念を積極的に用いて研究を行っているが、大石は伝承概念との関連で過去の民俗芸能研究が、その〈もともとの形〉や〈本来の意味〉を抽出することに拘泥し、そこから〈日本文化の全体像〉などを論じる志向性を持っていたことを批判している〔大石 二〇〇七 一〇一八〕。その上で現在の伝承の変化を把握する視座への転換を主張しているが、このような立場による大石の研究は、伝承を動態的に把握する基本的な視座を提供してくれるものだといえよう。

これに対して川島は漁撈技術や口承文芸、呪術の実態を、「伝える（伝わる）こととは何か」という問題意識から具体的に描き出し〔川島 二〇一一、二〇一二〕、追込み漁の技術伝承を例に挙げて、「それを選択する人々の価値観やそれまで蓄積してきた関連技術の影響など様々な要因」があると指摘している。そして「それは単なる模倣ではなく、人々が主体的に選択してきた結果」であると論じているが〔川島 二〇一一 一一〕、この川島の議論にも伝承を動態的に捉えようとする視角が働いていることが理解されよう。

こうした議論の中でも、特に本章の関心と関わるものとして徳丸亞木による一連の研究が挙げられる。徳丸は森神・屋敷神にまつわる伝承の再構成過程を事例としながら、「伝承者の内面における伝承の領域と体験の領域の統合とその言語表現」が口頭伝承であるとす定義を示しているが〔徳丸 二〇一三 一七〕、本章で見えていく鶴島の「歴史」にも顕著にそのような面が見出される。そこからは伝承の領域と体験の領域が接合される過程、そしてそれが再び伝承化され体験されるといふ再構成のダイナミズムが確認されるのである。

本章の問題意識と関わる先行研究は以上のようなものだが、以下のような流れで議論を進めていきたい。まず次節で鶴島の「歴史」を記した古記録『家系日記』の内容を見ていく。つづく第三節では、その成立と伝承の過程を分析し、鶴島の人々がどのような状況下で伝承を見出してきたのか、また現在、見出しているのかということを整理する。第四節では結論として、これらの分析から得られた知見をもとに、伝承の仕組みと動態を描き出す分析視角がどのようなものなのかを示していく。

## 第二節 鶴島の「歴史」

### 一 古記録『家系日記』について

現在、鶴島に住む島民の姓は、織田（おりた）と福羅（ふくら）の二つで占められており、両家の先祖は、織田信長と因島村上家に縁のある人物だと伝わっている。そして両家の先祖が鶴島に住むようになった経緯について地元では、以下のように説明している。



鵜島は天正から明暦元年まで約五十〜七十年間無人の島であったが当時は佐島村の支配に属していたので佐島から福羅長三郎なる者が島の番人として住んでいた。寛永十二年三月、藤堂高吉・今治藩主が大島で猪狩りを催したときに鵜島織田家の開祖・織田信義が猪を射止めその褒美に藩主より鵜島の領有を許され同じく佐島に住んでいた鵜島福羅家の開祖・福羅弥三右エ門と一緒に明暦元年三月佐島から鵜島に入植したのである。その後、織田信義は一緒に入植した福羅弥三右エ門と島の番人として先に鵜島に住んでいた弥三右エ門の息子「福羅長三郎」と三人で荒れた鵜島の開発に当たったのである〔福羅 二〇〇七 四〕。

このような鵜島の開拓に関わる「歴史」が伝承された背景を考える際に重要なのが、島に伝わる古記録『家系日記』である。『家系日記』の存在は、鵜島や大島でも知られていたが、本格的な調査はこれまでなされておらず、わずかに『今治郷土史 資料編 近世三』（一九八八）の「今治市域及び旧今治藩域に残る近世文書について」という文章の中で、「『織田旧歴家系日記』（寛永十三〜安政五）一冊 村方史料としても貴重、その他については未調査」と若干触れられているに過ぎない〔今治郷土史編さん委員会 一九八八 一〇二一〜一〇二二〕。しかし大島の村上海賊ミュージアムにそのデジタルデータが保管されており、本章では、これを利用するかたちで分析を進めていくことにする〔五〕。

本資料は全一冊、総丁数一四四の和綴じ本で、題簽の外題と内題に「家系日記」とある。大きさは縦二二×横一六センチメートルで、料紙は和紙、体裁は四つ目綴じの縦帳である。奥付はないが、巻首の「自序」に「安政二乙卯青陽旧記写之」とあり〔七〕、「七十一翁壽徳軒信友書」、「小田屋清兵衛什物」と見えることなどを重要な書誌情報として挙げる事ができる（写真1）。自序に続き鵜島織田家の始祖・治郎左衛門信義が仕えたとされる伊予西条藩一柳家の分限帳「一柳監物殿家中控」が収録されているが〔七〕、その文中に「織田治良左衛門信義大名格御客分御賄料五百石無役家老中相談預也」と記されており、この資料を編集した人物の自家の資格を強調したい意図が読み取れる。六丁表からは、鵜島織田家の初代である治郎左衛門信義から四代目・権四郎までの時代に起きた様々な出来事が記されているが、鵜島や織田家に伝わる伝承から古文書の写しと思われれるものまで、その内容は多岐にわたる。なお『家系日記』に登場する



写真1：『家系日記』自序

鵜島織田家の歴代当主と関連する人物については図1を参照されたい〔八〕。

二 伝承・文書の編集と「日記」の結合

本資料の伝来を考える際に注目すべきは、六一丁表にある「是ヨリ隠居之日記」と記されている箇所である（写

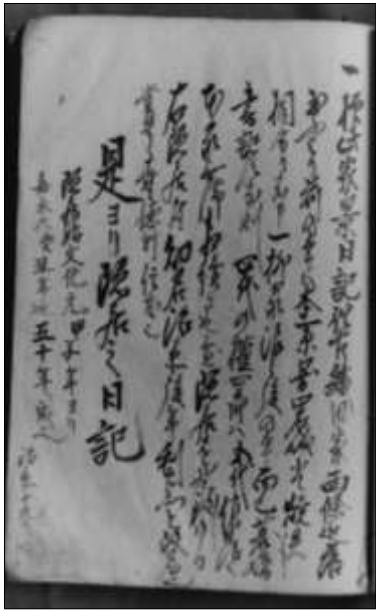


写真2：「隠居之日記」冒頭部

「隠居之日記」には、享和三（一八〇三）年から嘉永五（一八五二）年までの約五十年間に起きた全国各地の事件や、鶴島の人々の耕作地である大島・戸代山の権利関係に関する証文の写しなどが記されており、「隠居之日記」の最後に当たる八九丁裏には、「織

田家系日記」と表記する。

（一八〇四）年に一九歳であった治兵衛（利右衛門）も「自序」が書かれた安政二（一八五五）年には七一歳になっていたので、「七十一翁壽徳軒信友書」という記述と合致する。小田屋清兵衛については、「小田屋利右衛門壽徳軒信友子 一 小田屋清兵衛」と九二丁表にあるので、利右衛門が編集した本資料を息子の清兵衛が受け継いだことが分かるだろう（九）。「隠居之日記」の冒頭には「是ヨリ隠居付治兵衛の日記と成」と書かれているので、これが四代目・権四郎の筆によるものではなく、利右衛門が書いたものであることが分かる。それ以前の記述は、権四郎が織田家の本家に伝わっていた文書を「書写」したものであるとされるが、これらのことから本資料が初代・治郎左衛門から四代目・権四郎の時代までの出来事を記した「家系日記」と、利右衛門が書いた「隠居之日記」を組み合わせたかたちで編集された書物であることが理解されよう。なお、以下では本資料の全体を指す場合は二重括弧で「家系日記」とし、その前半部に収録されている資料を指す場合は、一重括弧で「家系日記」と表記する。

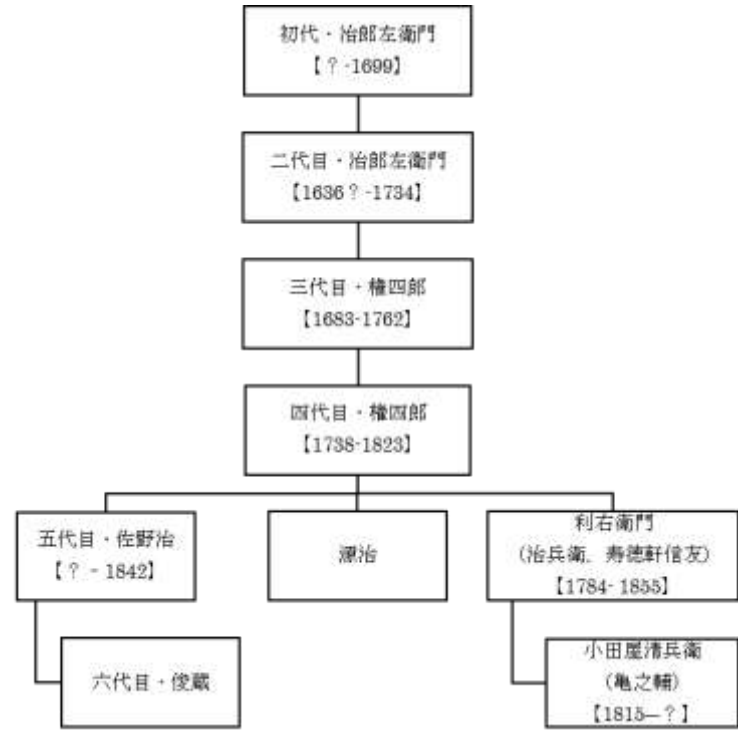


図1：織田家歴代当主と利右衛門、清兵衛親子

真2）。この隠居を行った人物は織田家四代目当主の権四郎であり、権四郎は長男の佐野治に家督を譲ったあと、一九才になる三男・治兵衛を連れて今治で隠居生活に入った。「隠居始文化元年甲子年ヨリ嘉永六癸丑年迄五十年二成也 治兵衛十九才」と「是ヨリ隠居之日記」と書かれたあとにあるが、この治兵衛こそが前節で触れた「自序」の著者・壽徳軒信友である。治兵衛は壽徳軒信友と名乗る以前に利右衛門と改名しているが、文化元

田鶴島明暦元未年ヨリ嘉永六丑年迄年数二百年也」とある。すなわち「家系日記」と「隠居之日記」を合わせて、ちょうど二百年間の鶴島と織田家の「歴史」が『家系日記』には記されているのである。

本資料には、それ以後の記事も存在し、慶應二（一八六六）年までのものを見出すことができる。外国船の来航や彗星の飛来、地震・津波の記録など、当時の社会を揺るがす大事件について記されており、猛威を奮った「コロリ」の流行に関する代官所の触書の写しも見られる。後半部は非常に雑多な性質の情報が記されているが、これらの記述は清兵衛によるものと判断してよいだろう。本章ではこれを便宜上、「小田屋清兵衛の日記」と呼ぶことにする。利右衛門と清兵衛親子が、このような全国各地の情報を得ることができたのは、文政四（一八二一）年に権四郎、利右衛門親子の隠居家が今治城下宝町に引越し、清兵衛もまた嘉永五（一八五二）年から今治城下風早町に住んでいたためであると考えられる（六九丁裏、九二丁表）。

### 三 『家系日記』の具体的内容

以下では『家系日記』の性質をより詳しく知るため、その具体的な内容を見ておきたい。表1は本資料の前半部にあたる「家系日記」の内容だが、一見して明らかかなように基本的には編年体による歴史叙述が採用されている。その記述は寛永一三（一六三六）年に鶴島織田家の始祖・治郎左衛門信義が仕えたこととされる伊勢神戸一柳家の伊予西条への国替えから始まるが、これに同行したことが発端となり織田家は福羅家とともに鶴島で定住することになるのである。一六丁裏～二三丁裏にはそれ以前の鶴島に関わる伝承、すなわち村上海賊時代の伝説や出来事が記されているが、鶴島で現在も祀られている宇佐八幡社、大尾明神社の由緒が二五丁表～三〇丁裏には見える。この大尾明神社の由緒は典型的な蛇婿入説話で尾形三郎の活躍なども記されているが、恐らく織田、福羅両家が入植する以前に島で祀られていた神であろう（一〇）。

本章では、織田家と福羅家の始祖の事績が記されている六丁表～一六丁表と二三丁裏～二四丁裏を「鶴島の始祖たちの事績」とし、その間の一六丁裏～二三丁裏、二五丁裏～三〇丁裏に挿話的に記述されている伝説や出来事を「村上海賊時代」として位置づけておく。二代目・治郎左衛門に関する記述は三〇丁裏～三二丁表までと非常に短く、以後は三代目・権四郎、四代目・権四郎の時代の内容に移行する。ここで注目されるのが、恐らく先行するテキストが存在したと思われる証文類の「写し」や、各年代の出来事を記した「記録」がその内容の多くを占めはじめることである。例えば、三三丁表～三五丁裏には、寛延二（一七四九）年に鶴島が宮窪村の支配から離脱した際の記録である「宮窪村之内戸臺鶴島別村ニ被仰附候御書附之写」が収録されており、三六丁裏からは再び四代目・権四郎の事績や島内に健

表1：「家系日記」に記された年代と記述内容

丁数	年表	内容	備考
6才～14才	<ul style="list-style-type: none"> <li>寛永13(1636)年:伊勢神戸の一柳家が伊予西条に国替【史実】</li> <li>承応元(1652)年:織田治郎左衛門信義、一柳家を出奔</li> <li>寛文5(1665)年:一柳家改易【史実】</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>一柳家時代の織田治郎左衛門信義</li> <li>一柳家の転封と監物直興の悪政</li> <li>治郎左衛門による監物への諫言と出奔</li> <li>治郎左衛門、岩城島の門野五郎兵衛のもとへ</li> <li>治郎左衛門、佐島へ移住</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>岩城島の門野家に預けていた織田家の武具、系図が焼失。</li> <li>一柳家の菩提寺「福武村常福寺」にあったとされる治郎左衛門の墓。</li> </ul>
14才～15才	<ul style="list-style-type: none"> <li>寛永12(1635)年:今治藩主藤堂高吉が大島で猪狩</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>治郎左衛門の猪狩への参加と大活躍により鶴島を拝領</li> </ul>	
15才～16ウ		<ul style="list-style-type: none"> <li>佐島村支配地の鶴島に派遣されていた山番の長三郎</li> <li>長三郎、治郎左衛門に鶴島への移住を勧める</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>長三郎は福羅家の始祖・弥三右衛門の息子。</li> </ul>
16ウ～18才		<ul style="list-style-type: none"> <li>村上海賊時代の鶴島</li> <li>大谷、中山、小浜の三奉行と地名伝承</li> </ul>	
18才～22ウ		<ul style="list-style-type: none"> <li>足利将軍による宮島征伐と村上海賊の恭順</li> <li>足利将軍が下賜した鶴の繁殖と島名の由来</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>史実では足利義満が元中6(1389)年、南朝勢力牽制の為に宮島を参詣。</li> <li>鶴島はもともと福島と呼ばれていた。島内の福島神社はその名残である。</li> </ul>
22ウ～23ウ	<ul style="list-style-type: none"> <li>天正15(1587)年:伊予河野氏と村上海賊が滅亡【史実】</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>鶴島が無人島化</li> </ul>	
23ウ～24ウ	<ul style="list-style-type: none"> <li>明暦元(1655)年:織田・福羅両家が鶴島に入植</li> </ul>		
24ウ	<ul style="list-style-type: none"> <li>寛永12(1635)年:藤堂家の伊賀転封と松平定房の今治藩主着任【史実】</li> </ul>		
25才・ウ		<ul style="list-style-type: none"> <li>佐島・宇佐八幡社の由緒と鶴島への勧請</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>佐島の入植者が豊前国出身者であったため宇佐八幡社を祀った。これが鶴島でも祀られた。</li> </ul>
25ウ～30ウ		<ul style="list-style-type: none"> <li>大尾明神社の由緒と崇り</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>宇佐八幡社の勧請以前、村上海賊時代の鶴島には大尾明神が祀られていた。</li> </ul>
30ウ～31才		<ul style="list-style-type: none"> <li>治郎左衛門の死と二代目・治郎左衛門による家督相続</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>左禰山親音堂には二代目・治郎左衛門の揮毫した額があったとされる。</li> </ul>
31ウ～32ウ	<ul style="list-style-type: none"> <li>元禄2(1689)年:検地があり鶴島は宮窪村支配に</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>二代目・治郎左衛門の三男・権四郎が家督相続</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>二代目・治郎左衛門は長男と折り合いが悪く、尾道で船頭をしていた三男の権四郎を呼び戻し、家督を譲った。</li> </ul>
33才～35ウ	<ul style="list-style-type: none"> <li>享保17(1732)年:鶴島が宮窪村支配から離脱</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>「宮窪村之内戸臺鶴島別村二被仰附候御書附之写」を掲載</li> </ul>	
36才・ウ	<ul style="list-style-type: none"> <li>宝暦2(1752)年</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>家の新築、災害、村支配の交替などの記録</li> </ul>	
36ウ～41才	<ul style="list-style-type: none"> <li>宝暦12(1762)年</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>若年時代の四代目・権四郎(幼名・万助)の仏教への関心</li> <li>四代目・権四郎の霊夢と役所による島民削減の難題</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>安永元(1772)年の鶴島の家数は「古株十三軒、新株三軒増、ノ十六軒」との記載がある。</li> </ul>
41才～43才		<ul style="list-style-type: none"> <li>四代目・権四郎の大病と阿弥陀如来への帰依</li> </ul>	
43才～44ウ	<ul style="list-style-type: none"> <li>明和9(1772)年:島内に阿弥陀堂を建立【現存】</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>四代目・権四郎が再び霊夢を見たことで阿弥陀像を勧請</li> </ul>	
44ウ～45才	<ul style="list-style-type: none"> <li>安永8(1779)年</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>田浦新田の開発に関する届け出の写し</li> </ul>	
45ウ～48才	<ul style="list-style-type: none"> <li>寛政7(1795)年</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>西の鼻、比丘尼岩に関わる出来事と伝承</li> </ul>	
48ウ～51才	<ul style="list-style-type: none"> <li>安永10(1781)年</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>「鶴島山野間治兵衛へ御徳之御書附之写」を掲載</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>野間治兵衛は当時、鶴島が所属していたに江村の庄屋。</li> </ul>
51ウ～56才	<ul style="list-style-type: none"> <li>寛政元(1789)年～享和3(1803)年</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>家の新築、災害、権四郎の退役願い等の記録</li> </ul>	
56ウ～57ウ		<ul style="list-style-type: none"> <li>四代目・権四郎の子供達と五代目・佐野治への家督相続</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>天保14(1843)年の島民の数は「男百六拾三人、女百六十九人、ノ三百三十二人也」とある。</li> </ul>
58才～60才	<ul style="list-style-type: none"> <li>天明8(1788)年</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>田浦沖で発生した越前国籍船の遭難記録</li> </ul>	

表2：『家系日記』全体の構成

丁数	内容	著者	編者	鶴島織田家の当主	年代
1ウ～2ウ	自序	利右衛門	利右衛門 清兵衛	六代目・俊蔵	安政2(1855)年
3才～5ウ	一柳監物殿家中控			初代・治郎左衛門	
6才～60ウ	家系日記	四代目・権四郎 利右衛門		初代・治郎左衛門	寛永13(1636)年 ～文化元(1804)年
				二代目・治郎左衛門	
				三代目・権四郎	
				四代目・権四郎	
61才～91ウ	隠居之日記	利右衛門	五代目・佐野治	文化元(1804)年 ～嘉永5(1852)年	
92才～142ウ	小田屋清兵衛の日記	清兵衛	六代目・俊蔵	嘉永5(1852)年 ～慶應2(1866)年	
143才～144ウ	自序等の書き損じ				

つ阿弥陀堂の由来などが記されているが、四四丁裏く四五丁表、五一丁裏く五六丁表などにも「写し」や「記録」が散見され、「家系日記」の終盤には鶴島田浦沖で発生した越前国籍船の遭難記録の写しが収録されている(二二)。

以降は、四代目・権四郎の隠居とともに今治へと引越した利右衛門(治兵衛)の「隠居之日記」となるが、次節では『家系日記』がこのような構成をとるに至った理由を、本資料に記載されている情報の質的な違いに注目しながら考察していきたい。

### 第三節 鶴島の「歴史」にみる伝承の実態

#### 一 編著者の関係性と歴史叙述への影響

表2は、『家系日記』全体の構成と編著者をまとめたものである。前節でも触れたように自序には利右衛門と清兵衛の名が見えるので、この二人が本資料の編著者であることが分かるが、その著者としても一人の重要な人物が利右衛門の父、四代目・権四郎である。四代目・権四郎は宝暦二(一七五二)年に三代目・権四郎の死にもなつて家督を相続するが、「家系日記」の後半部と「隠居之日記」の前半部には写真3(六三丁表)のように、「四代権四郎書」と端書された記述が頻出するようになる。更にこの写真3で注目されるのは、「四代権四郎書」と書かれたあとの記述が権四郎の直筆である可能性が高い点である。ここに書かれている内容は、

大島で現在も行われている「島四国」と呼ばれる巡礼に関するものだが、直前の記事と筆跡が異なり、よく見ると別の紙に書かれたものを切り取って貼り付けたものであることが分かる(二二)。即ち、利右衛門が「家系日記」と「隠居之日記」を編集する過程で四代目・権四郎が記した直筆資料をそのまま転用し、その記述に組み込んだのである。

利右衛門が書写ではなく貼り付けを行った意図は不明だが、ひとまずここからは、本資料の歴史叙述が利右衛門を中心とするものであり、その周囲に四代目・権四郎、息子の清兵衛が位置づけられることが理解されよう。四代目・権四郎の事績は利右衛門と親子であるといふその関係性から、伝聞と体験が入り混じったものとなっているが、それ以前の初代から三代目に至るまでの鶴島の「歴史」は権四郎からの伝聞、あるいは書かれたものを参照したと思われる。これを図示すると図2のようになるが、利右衛門の祖父にあたる三代目・権四郎は利右衛門と同時代を生きていないため、お互いの記憶・経験の共有がなされていない(二

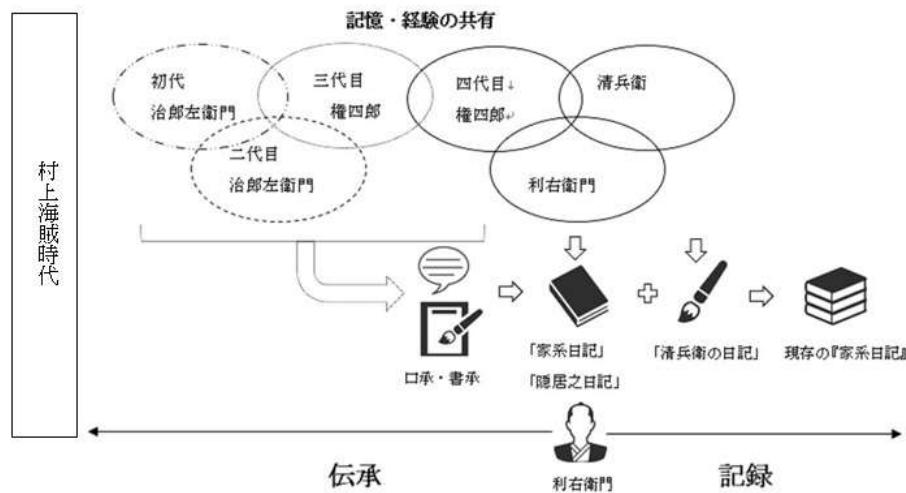


図2：利右衛門から見た鶴島の「歴史」と『家系日記』

田国男の以下のような指摘を参照しておきたい。

四、ここでは近代以前の「書写」に関する柳田国男の以下のような指摘を参照しておきたい。

二）年から慶応二（一八六六）年までと非常に短い期間のものであるにも関わらず、総丁数が五〇丁となっており、「家系日記」に次ぐ分量となっている。これは「清兵衛の日記」の主な内容が全国各地の災害や米相場などに関する詳しい情報を書き写した「スクラップブック」のような性格を持ったためであるが、

## 二 「家系日記」「隠居之日記」「清兵衛の日記」の比較

利右衛門の筆による「隠居之日記」「清兵衛の日記」は総丁数三〇丁で、「家系日記」の約半分の分量である。しかし「家系日記」が寛永一三（一六三六）年から文化元（一八〇四）年までの約百七十年間の出来事を記しているのに対し、「隠居之日記」には文化元（一八〇四）年から嘉永五（一八五二）年までの約五十年間の出来事が記されており、短い期間の出来事を多くの紙数を割いて記述していることがわかる。

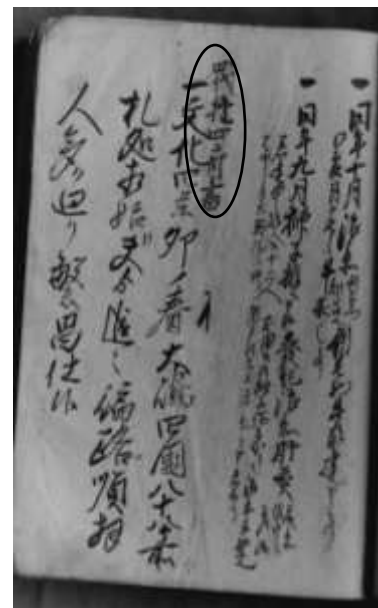


写真3：「四代権四郎書」注記

三。その事績については四代目・権四郎からの口伝え、書き伝えの情報に頼らざるを得ないのである。さらにそれ以前の二代目・治郎左衛門の事績は四代目・権四郎もほとんど把握していなかったためか、極めて少ない情報量の記述に留まっている。

しかし、初代・治郎左衛門と村上海

懇意の老人に大変な分量の、「かき物」をして居る者があった。始めてからもう三十年にもなるといふので、ゆかしく思つて借り出してみると、全部が新聞の又写しばかりであつた。新聞の記事だとも無論馬鹿にはならない。…たゞ問題になるのは之を公然と書写して置くことが、果して我々のいふ書籍といふものの定義に、包含せられようかどうかである。

ところが新聞と名の付くものが、未だこの世の中に現出しなかつた時代には、実質の略これと同じいものが主要なる著述の題材であつた。…明治以来の新聞を書写した人は愚かであつたかも知れぬが、古い時代の著書では、さういふものが次第に勝利を得ようとして居る〔柳田 一九九八（一九三三） 三五三〕。

柳田がいうように大量に印刷された明治期以降の新聞を書き写すことに大きな意味は無いかもれないが、それ以前の社会状況においては、これに類する様々な情報を書き留めておくことが「主要なる著述の題材」であつた。利右衛門と清兵衛は「家系日記」との連続性を持たせるかたちでこのような記録を書き足していったのである。しかし「隠居之日記」には鶴島との関係性を示唆する内容が散見されるのに対し、「清兵衛の日記」にはほとんど見出すことができない。代わりに全国的なニュースが取り上げられているが、このような情報の質的な違いが「家系日記」、「隠居之日記」、「清兵衛の日記」の情報量の差にも影響を与えているのである。ここからはローカルな伝承や知識から徐々に空間的な広がりを持った情報へと知的関心が向かう近世末期の人々の意識のあり様を垣間見ることができよう（五）。

以上が『家系日記』の構成に関する分析である。本資料をとおして見えてくるのは、過去や出来事を、どの時点で把握するかによつてその叙述内容に顕著な「濃淡」が生じることだといえる。この濃淡をめぐる問題は、次節であらためて詳論するが、その議論に入る前に現在の鶴島の人々が、『家系日記』に記されている「歴史」をどのように受容し持ち伝えていのかということ、いくつかの事例をとおして見ていくことにしたい。

### 三 鶴島の「歴史」をめぐる現状

以下では、鶴島の人々が自分たちの住む土地と先祖達に関する「歴史」をどのように受容しているのかを示唆する三つの事例を取り上げる。事例1は織田、福羅両家の始祖の墓と関わるものであり、事例2は、近年までの『家系日記』の管理に関わる問題である。そして事例3では、最近の鶴島における地域おこし活動の中で、どのようにその「歴史」の活用がなされているのかということについて見ておきたい。

## 事例1・鵜島の祖先祭祀と伝承の発現

写真4は鵜島島内の墓地の様子を撮影したものである。鵜島で古いと思われる墓石は三基現存しており、①「織田治良左衛門【元禄二二（一六九九）年没】」のもの、②「織田佐野治【天保一三（一八四二）年没】」のもの、最後に③「福良弥三右エ門【元禄一六（一七〇三）年没】」のものである。

これらはいずれも夫婦墓で、刻まれている最も古い年代は、③の弥三右エ門の妻の没年を記した「元禄八乙亥六月廿三日 同人室」になる。逆に最も新しい年代は、②の佐野治の妻の没年と考えられる「安政四年丁巳九月六日」であるが、佐野治は鵜島織田家本家の五代目当主にあたる人物である（図1参照）。

それでは、この三基の墓は、一体いつごろ建てられたもののだろうか。普通に考えれば、それぞれの墓石に刻まれた没年と近い年代に建てられたとすべきだが、筆者は、三基の形状（笠付墓）と形式（夫婦墓）、刻まれた文字の書式が一致していることから、その全てが同時期に建立されたものであると推測している。この仮説を裏付けるものとして、写真4のように①の初代・治郎左衛門の墓と②の五代目・佐野治の墓が隣接して建てられていることが挙げられる（さ。二）四代目の墓は現存せず、織田家本家の先祖代々墓に祀られているが、これは②の織田家五代目の夫婦墓が建立される際に、併せて①の初代・治郎左衛門の墓が建立されたためだと考えられるのである。

さらに重要なのは、③の福羅家初代・弥三右エ門の墓もこの時に建てられた可能性が高い点である。福羅家の夫婦墓は一基だけとなっており、織田家のようなかたちで、この墓の隣に当時の福羅家本家における家督相続者の墓は建っていない。つまり②の五代目・佐野治の夫婦墓が建立された際に、織田家だけでなく福羅家の始祖の墓も合わせて建立されたと考えられるのである。鵜島における両家の強い絆を示す事例だといえるが、これらの墓が建て



写真4：隣接する織田家初代・治郎左衛門と五代目・佐野治の墓。奥には福羅家初代の墓もある。

※2010年筆者撮影

られたと考えられる安政年間には『家系日記』も成立しており、鵜島で両家の始祖を顕彰し、あらためてその伝承に目を向ける状況があったと推測されよう。現在の鵜島では「五代目」として「墓を建てる」という話が聞かれるが（さ。一）、①～③の墓が建立された際に、このような伝承が確立した可能性は十分にある。

この事例で特に注目すべきは、鵜島の「歴史」において両家の始祖には他の先祖達よりも特別な意味づけが与えられており、後世になってもその墓が新たに建立されるような事態が生じたという点である。そして現在も彼岸や盆の時期など折に触れて島民達がこれら



の墓の掃苔を行っており、信仰の対象となっているのである。

## 事例2…氏神祭祀組織と『家系日記』の共有

鵜島の氏神である宇佐八幡社の祭祀組織である当組の代表は当家と呼ばれるが、その一年間の在任期間中に鍵と法螺貝を保管していた(第五章・写真5参照)。鵜島の当家と当組は、祭りの打ち合わせや日取りの決定、タユウと呼ばれる神職との交渉や接待、祭りに必要な飲食物の準備といった様々な仕事を担当し、八人の人数で編成されている(二〇)。

鍵は神事の際にご神体を引き出すため不可欠のものであり、法螺貝は当当自营と呼ばれる当組と当家を決める会合などで島民への周知を行うために用いられてきた。箱書には天保八(一八三七)年の墨書があり、古くから鵜島に伝わる共有物であったことが理解される。この他に、祭祀における取り決めや神饌、名簿などが記された書類を収めた箱を当家宅で保管するが、過去には『家系日記』もこれに含まれていたという話が現地では聞かれる。

当家と当組の引継ぎは一〇月の例大祭が終わったあと、公民館に関係者が集まって行われる。その年の当家が次年度の当家に御神酒を注ぎ、「ひとつよろしくお願いします」と口上を述べたあと、先述の関係書類、法螺貝、鍵などが渡される(小山 二〇一五 二一―二二)。

氏神祭祀組織のトウワタシ儀礼による役割交替と、それに伴うモノの共有が様々な伝承と、その意識形成に深く関わっている点については第四章と第五章で論じたが、こうした地域社会内の伝承意識を喚起する象徴性を帯びたモノとして、近年まで『家系日記』も位置づけられていたことが分かるだろう。

## 事例3…伝承の再発見と現代における活用

二〇一五年一月に鵜島を訪れたフリーライターの斎藤潤は、「ますます寂しくなっているはずの鵜島が、とても活気づいていた」と『季刊しま』に寄稿したルポルタージュで述べており、「魅力の掘り起こしが進む急流に囲まれた史跡の島」と位置づけている(斎藤 二〇一五 一〇六)。斎藤がそのような「活気」を感じた理由は、当時リフォーム中であった港の待合所や島内各所に備えられた道標、鵜島の歴史をまとめた小冊子などを目にしたからであるが、道標の設置や小冊子の刊行は島内在住の福羅逸己氏がほとんど独力で行ったものである。しかし、こうした地道な活動を積み重ねていく過程で、大島のNPO法人「能島の里」や島外在住の鵜島にゆかりがある若い世代の人々の協力が得られるようになり、二〇一五年三月には鵜島でサイクリングイベントが行われ、翌年には二〇〇人近い参加者が集うコンサートイベントが開催されることになった。これらのイベントに合わせて鵜島の歴史や文化を取り上げた調査報告書『鵜島風土記』(二〇一五)が来島者に配布されたが、このような一連の動きの中で鵜島に伝わる伝承の「掘り起こし」も進み、それを地域おこしと結びつける動きも活発化しつつあるのである。



写真5：警固鼻に建てられた見張小屋

写真5は、二〇一六年のイベント前に鶴島の警固鼻(ケイゴバナ)に建てられた「見張小屋」である。この小屋が建てられた小浜地区には村上海賊時代の造船所跡や古井戸が存在し、この場所で行く船を見張っていたのではないかと現地では伝わっているが、地元紙『愛媛新聞』の記事「鶴島の新名所へ住民ら汗―絶景一望やぐら建設中」も、この見張小屋を紹介しており、以下のような内容となっている。

※2016年筆者撮影

鶴島の住民も島に人を呼びたいと願っている。：やぐらを造っているのは、村上海賊が接近する船を監視した場所との伝承もある「警固鼻(けいごばな)」。能島や宮窪の町を一望する絶景を楽しんでもらうため、福羅さんと島出身の織田啓志さん(58)らが1年前からこつこつと作業を進めている。3月には警固鼻でイベントを開催予定とか。「それまでには完成させんといかんなあ」。鶴島が多くのお客でにぎわう様子を想像しながら、福羅さんたちの作業は続く(『愛媛新聞』二〇一六年一月六日付)。

先述のように三月に行われたイベントには二〇〇人近い参加者が警固鼻に集まり、大盛況のうちにイベントは終了した。イベントでは、事例2で触れた法螺貝の音に合わせて村上海賊に扮した島民達による和船の「潮切り」パフォーマンスなども行われたが、現在は、村上海賊ゆかりの島、その子孫が住む島として、鶴島の伝承に注目が集まる状況にあることが理解されよう。

以上が鶴島の人々が現在、その「歴史」をどのように受容し持ち伝えているのかを示す事例である。これらの事例に共通しているのは、村上海賊時代や始祖に関わる伝承は、現在も「濃い」ものとして認識される状況にあるということだろう。これは『家系日記』における記述の濃淡と同様の伝承の仕組みの発現によるものだと言えはいるが、次節ではこの点について掘り下げた分析を行い、本章の結論を示していきたい。

#### 第四節 伝承の仕組みと動態をめぐる考察

##### 一 伝承の通時性と共時性

以下では鶴島の「歴史」とその受容をめぐる事例を念頭に置きながら、伝承の仕組みと動態について考察を行う。その前提として、まず触れておきたいのが通時性と共時性という伝承と深く関わると思われる概念についてである。意外にもこれまでその関係性について

は等閑に付されてきたきらいがあるが、その理由の一つとして民俗学における構造機能主義の導入という問題が挙げられよう。第四章でも伝承母体論を例しながら民俗学における構造機能主義の影響を見てきたが、その定義を確認すると伝承の研究において、なぜ変化や動態が主題となりえなかったのが自ずと理解される。ここでは、『文化人類学事典』（一九八七）の「機能主義」の項目を参照しておきたい。

① 推論に基づく人類史の再構成を放棄し、かわりに特定社会に現地調査に赴き、参与観察を通して克明な記述・分析を行う。

② 社会や文化を構成する諸要素は相互に関連しながら1つの有機的統合体を形づくっているのだから、それらの起源や経緯を辿ることは必ずしも必要ではない。それよりある時点で各要素が互いにどう関連しながら1つのシステムを形成し、全体の中でどのような役割を果たしているのかを探ることこそが重要である。すなわち、通時的（歴史的）ではなく、共時的に機能を明らかにすることこそが、文化人類学、社会人類学の目的である〔田中 一九八七 一九六〕<sup>(10)</sup>。

このようなスタンスによって特定の地域社会の伝承を対象化する場合、それは必然的に共時的なものとならざるを得ない。こうして通時態としての伝承の変化や動態の問題が民俗誌、民俗学の後景に退くことになるが、この一連の流れが伝承を静態的存在として取り扱うことにもつながり、その固定化を招いたといえよう。

しかし実際の伝承は共時態であるとともに通時態でもあるという二面性を持ち、通時態としてのそれは、過去―現在―未来という時間のなかで不断に変化する。その変化を民俗の「衰微」や「消滅」といった言葉で片づけるのであれば、それはあるべき姿の「本来の伝承」というものを無意識に想定しているからであり、変化をノイズとして捨象する機制が働いていることを示しているのである<sup>(11)</sup>。

民俗学はこのような視点から脱却し、ノイズとされてきた変化に焦点を当てた新たな理論構築を図らなくてはならない。そのためには通時的な視点に立って伝承が構築されてきた過程、それが受容される仕組みのモデルを提示することが必要だが、鶴島の「歴史」は、その構築と受容が、一定の傾向性を持ってなされてきた（いる）ことを示している。

## 二 鶴島の「歴史」にみる「民俗学的原史」

哲学者の田島節夫は、「歴史を見わたすと、有意義な日付が密集して小刻みに現れるような時期があるし、まるで何事も起こっていないかのような、空白の多い時代もある」と述べているが〔田島 二〇一一 九三〕、通時態として伝承を捉えた場合に注目されるのが、鶴島の「歴史」にも見出されるその「濃淡」である。現在の鶴島でも村上海賊にまつわる伝説や始祖たちの事績は、墓所や祭礼、イベント、見張り小屋に関する事例からも分かるとおり、

「濃い」ものとして意識されている。ところが二代目以降の時代に起きた出来事は、ほとんど認識されていない。それは四代目・権四郎や利右衛門、清兵衛の存在についても同様である。

翻って『家系日記』の場合はどうか。村上海賊時代や始祖たちの活躍は、やはり現在と同様、強く意識されている。だが二代目、三代目の事績については、前節で見たような編著者との関係性が影響するかたちで、わずかしか触れられていない。そして現在と異なるのは、四代目・権四郎と利右衛門の経験した出来事が「濃い」ものとして記述されていることである。つまり『家系日記』が編集された当時は「濃い」ものであった直近の過去や、編著者自身の経験が、現在は「淡い」ものに変化していることが確認されるのである。この違いがどのような仕組みによって生じたのかを考えていくことは、必然的に伝承の動態を明らかにすることにつながるだろう。

冒頭で示した田島の議論によると、「一般に現代に近くなればなるほど、日付は小刻みに密集して、年誌や日誌が意味をもつ傾向を示す」とされる〔前掲書 九三〕。これは鵜島の「歴史」に照らしても十分に納得のいく指摘だといえるが、問題は村上海賊時代や始祖たちの事績が古いものであるにも関わらず、逆に現在も「濃い」ものとして意識されている点である。この問題を考える際に参考となるのが、徳丸亞木が提示している「前生活上の時間領域」という観点である。

徳丸は屋敷神にまつわる口頭伝承の創出、再構成過程を分析し、伝承者が家に帰属する以前の時間領域を常に意識しながら、現在の出来事とそれを結びつけて伝承を創出してきたことを見出し、その時間領域を「前生活上の時間領域」と呼んでいる〔徳丸 二〇一三 一七―一八〕。鵜島の事例に照らした場合、この「前生活上の時間領域」に近いものとして位置づけられるのが、村上海賊時代や始祖たちの事績であることが分かるだろう。

ただし、この「前生活上の時間領域」は、特定の個人が家という単位の集団に帰属する以前に起きた直近の過去をも含む時間領域を指すものであるため、鵜島で「濃い」ものとして意識されている時間領域に指定すると若干の齟齬が生じる。そこで本研究では、新たにこのような時間領域を指す言葉として「民俗学的原史」の概念を設定しておきたい。

「原史」とは、歴史学・考古学などで先史時代から有史時代に入る過渡期に位置づけられる時間領域で、『日本史大事典』（一九九三）によると以下のような定義がなされている。

史書という意味で「歴史」をとらえるとき、同時代の文献の存在しない時代を先史時代、存在する時代を歴史時代と呼び、その過渡的時代、つまり同時代文献が量的に少なく内容的におぼろげな時代を原史時代と呼ぶことがある。…英語の proto history の訳だが、英語ではむしろ early history と呼ぶものが多く、ドイツ語の Frühgeschichte に対応する〔佐原 一九九三 一二七〇〕（三三）。

民俗学のフィールドでも記録の存在する時間領域と、それが存在しない時間領域があり、ちやうどその中間に口承などによって伝えられてきた領域が存在する。これを本節では「民俗学的原史」と呼んでいるが、ここで「民俗学的」という言葉を用いるのは、歴史学・考古学の場合、原史が弥生時代や古墳時代など特定の時代区分を指す言葉であるため、これと区別する必要があるためである。

この民俗学的原史が歴史学・考古学のそれと異なるのは、歴史叙述の文脈によって原史に設定されるものは多様であり、また鶴島の事例が示すように他の時間領域と異なる厚みを持ったものとして人々に受容される点である。すなわち過去、現在、そして未来の様々な出来事の中で、民俗学的原史が繰り返し参照されるといふ、その仕組みが、これを「濃い」ものとして人々に意識させることにつながっているのである。この問題は、有馬道子による以下のような記憶論とも関わるといえよう。

自ら経験したことは身体知であり、具体的な場と結びつき、感情のこもった記憶として深く保持される傾向がある。それに対して、経験の積みかさねのないことは、いわゆる頭だけの知識という単なる概念（類像性と指標性という奥行きを欠いた単なる象徴性）であり、そのために忘れられやすい。…単に本で読んだり他人から聞いたりして知っているだけのこと、いわゆる「単なる知識」は、記憶の表層にとどまり、容易に忘れ去られることになる〔有馬 二〇二二 一一九〕。

これは、あくまでも個人を単位とした忘却と記憶に関する議論であるが、集団が歴史的に経験・記憶する出来事と伝承の関係を考える上でも示唆に富む指摘だといえる。この出来事と伝承の関係は伝承の変化という問題と密接に関わるが、最後にその関係性について論じ、今後の伝承研究の橋頭堡としておきたい。

### 三 出来事と伝承の関係性、その動態

鶴島の「歴史」をめぐる現在の状況からも察することができるように、時間の流れに伴って過去の出来事は「薄い」ものに変化する。これに対して民俗学的原史に位置づけられるものは「濃い」ものとして現在も様々な出来事と関連づけられながら発露している。これを既往の分析視角から見っていく場合、出来事の一回性と伝承の反復性という対比によって議論する向きもあるだろう<sup>(三三)</sup>。平山和彦は伝承の特徴として反復性、持続性、規範性などを挙げており、個性的、特殊のかつ一回性が強い体験談や世間話などの違いについて述べている〔平山 一九九二 四四〇五六〕。これは体験談や世間話が出来事を伝えるものであるため、その一回性に基づく定義といえるだろう。

しかし、この対比には問題があると筆者は考える。なぜなら私たちは諸々の出来事とおしてしか、伝承を把握できないからである。したがって出来事と伝承を峻別する視点には、

先に触れた伝承の変化をノイズとして捨象する（＝一回性を捨象する）機制が働いているのであるが、実はその出来事にこそ伝承の動態を把握する鍵がある。過去と現在の伝承を比較する時、変化は必ず出来事のかたちをとって現れるが、その出来事が一回限りのものなのか、あるいは未来にも再び発現することが予測される性質のものなのか見極めることが、伝承の変化を特定するためには必要となるだろう。今後の伝承研究においては、この「出来事としての伝承」という観点から事例の蓄積を進め、その背景にある時代的・社会的要因を明らかにすることが重要になる。

もちろん『家系日記』の大部分を占める「写し」や「記録」の内容のように、現在の出来事と結びつかない出来事も確実に存在する。それらの多くが現在の鶴島の人々に意識されていないのは、これが特定の時間領域に固定されたものだからだといえよう。民俗学的原史に存在する諸々の事象は、現在の出来事と結びつくことよって初めて伝承として発現する。これに対して、その結びつきを持たない出来事は、それを具体的に記憶、経験した個人や集団が世代交代することにより、簡単に「濃い」ものから「薄い」ものへと変化するものである。このことは先に引用した有馬の議論で述べられているとおりである。

こういった世代交代が歴史叙述とその受容に与える影響を窺い知る上で、『家系日記』に現れている記述の偏りは頗る示唆的である。民俗学的原史に位置づけられる村上海賊時代や鶴島の始祖たちの事績が「濃い」ものとして、この資料に描かれていることは、これまで繰り返し述べたとおりである。そして現在も、その民俗学的原史は鶴島の人々の日常、非日常の様々な場面で参照されることにより「濃い」ものとして認識され続けているのである。

『家系日記』には、この民俗学的原始と同程度の厚さを持つて四代目・権四郎、利右衛門の時代の出来事が記されていた。これは両者が同時代を生き、その具体的な経験・記憶を共有していたためであるが、それを共有することが可能な世代は、普通は二世代、長く見積もっても三世代に限られる。利右衛門が生まれた時、既に三代目・権四郎は亡くなっていたため、『家系日記』のなかで経験・記憶の共有がなされているのは二世代だけであるが、その共有がなされなかった時代の出来事が極めて茫漠とした内容とならざるを得ないのは、私たち自身の経験に照らしても理解される普遍的な仕組みによるものだといえよう（二四）。

## 小括

以上、本章では芸予諸島・鶴島の「歴史」について、当該地域に伝わる『家系日記』の内容を分析し、現在、どのようにその受容がなされているのかということについて見ていった。その上で、そこにもどのような伝承の仕組みと動態を見出すことができるのかということを中心に論じたが、本章で明らかになったことをあらためて整理すると、以下のようになる。

まず『家系日記』においても、現在においても強く意識されている「歴史」は、村上海賊時代や始祖の事績に関するものであった。それは「民俗学的原史」として位置づけられるものであり、現在も様々な出来事と関連づけられ繰り返し参照されている。それ故に、これら

は鶴島の「歴史」の中でも「濃い」ものとして意識され続けているが、それとは逆に時間の流れに伴って「淡い」ものへと変化するような「歴史」も存在する。

『家系日記』には、二代目、三代目の時代の出来事はほとんど記されていない。これは本資料の主な編者である利右衛門との関係性によるものであり、具体的経験の共有がなされていないことに、その要因を求めることができる。代わりに父親の四代目・権四郎と自らが経験・記憶した出来事について厚い記述を行っているが、これも現在の鶴島で意識されるものとはなっていない。その理由は、そこに記されている内容が民俗学的原史と結びつかない特定の時間領域に固定された出来事だからなのである。そして現在の人々が、その出来事を具体性を持った経験・記憶として共有していないことも、その変化を生じさせる大きな要因になっている。

この出来事をめぐる経験と記憶の共有、そして忘却に関する問題のなかで、特に重要なのは、具体性を持った経験と記憶の共有は二〜三世の間でしかなされないという点である。このことは『家系日記』の構成、内容が雄弁に物語っているが、世代が変わることによって、それも徐々に「淡い」ものに変化する。本章では、このような仕組みの普遍性を指摘したが、こうした経験・記憶の共有と忘却をめぐる機制については、他の事例と比較することによって、更に精度の高いモデルを提示することが可能となるだろう<sup>(二五)</sup>。また本章では伝承と出来事の関係性、出来事における民俗学的原史の参照という問題を伝承の動態と結びつけて議論する方向性を示したが、これらについても、新たな事例を分析する際の分析視点として用いることができる<sup>(二六)</sup>と考える。

以上、【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】では、具体的な事例をとおして伝承の持続と変化の実態を見ていきながら、従来とは異なる伝承観と、その動態を把握する分析視点を提示することを試みた。第四章では、構造機能主義の社会学論を意識しながら特定の個人、集団の役割交替に注目し、役割交替によって伝承母体が維持されたとしても、伝承自体は常に変化する可能性を持つことを確認した。これを受けて第五章では、鶴島の氏神祭祀における伝承意識が、「テキストの蓄積」と「血縁／地縁」という要素によって生じていることを論じ、伝承意識と伝承の変化が共存する状況をとおして「伝承を維持するために変化させる」という伝承観を提示した。そして本章では、鶴島の人々が持ち伝えてきた「歴史」を事例としながら「民俗学的原史の参照」、「伝承の濃淡」、「出来事としての伝承」といった伝承の動態を把握するための分析視点を示した。

第二部における各章の議論は、序章で示した「③ 伝承の動態性を具体的事例から示し、この概念の位置づけを明確にする」という課題に対するアプローチであり、伝承の動態をフィールドの内側で考察したものと総括できる。しかし伝承研究においては、その動態の内的要因だけでなく、外的要因を主題とした議論も併せて行う必要がある。その外的要因について考えることは、私たちが生きる時代の特徴を描き出し、現代社会における伝承の持つ可能性を示すことにつながるだろう。【第三部 現代社会と伝承】では、伝承の変化から私たち

が生きる時代状況を描き出し、伝承にいかなる現代的な可能性があるのかを論じていく。

## 注

(一) 例えば二〇一四年五月には鶴島のフェリー待合所を改装した「鶴島カフェ」がオープンし、島内外の人々の交流の場として活用されている。また村上海賊時代の遺構である警護鼻(ケイゴバナ)が展望台として整備され、二〇一六年三月にはそこでイベントが行われた(本章第三節参照)。出版物については、福羅逸己『鶴島―歴史と文化』(二〇〇七)、鶴島歴史民俗研究会編『鶴島風土記』(二〇一五)などが刊行されている。これらはいずれも、鶴島の島民やゆかりのある人々が主体となって行っており、現在も継続的に活動が続けられている。詳しくは鶴島カフェ facebook ページなどを参照のこと(鶴島カフェ、online: ushimacafe)。

(二) 歴史学者の保莉実は、「歴史学者におよそ限定された活動である歴史研究や、学校の授業などよりもはるかに多様な、人々が歴史に触れる広範な諸行為をさす術語」として「歴史実践 (historical practice)」の概念を提唱している[保莉 二〇〇四]。また鹿島徹は、人々が過去の事象に自覚的に関わりながらその受容、変奏を遂行することを、マルティン・ハイデガーの術語に倣い「伝承」と呼んでいるが[鹿島 二〇〇六]、保莉、鹿島の議論に従えば、伝承は歴史実践の一種、あるいはその結果だといえよう。

(三) アルヴアックスの集合的記憶論については金瑛の議論なども参照のこと[金 二〇一七]。

(四) 最近のまとまった研究成果として室井康成、及川祥平らの研究が挙げられる[室井 二〇一五、及川 二〇一七]。また無文字社会における人類学的研究ではあるが、大場千景が行っているエチオピア・ボラナ社会における口承史の再編成過程の分析は本章の議論と大きく重なるものだといえよう[大場 二〇一三]。なおマルク・オジェによる以下のような発言を参照すれば、これらの研究がまさに「エスノヒストリー」に包含されるものであることが理解される。

「エスノヒストリー」という用語のもとで民族学者たちが提唱したのは、対象民族の歴史そのものを研究することではなく、その民族が歴史を捉える捉え方を理解することだった。より正確に言えば、その民族が自分たちの歴史についてみずからいっている認識のあり方を理解することだった[オジェ 二〇〇二―二〇一四]。

(五) 原本は現在、鶴島の個人宅蔵。翻刻は福川一徳、加藤秀雄、小山由の三名で行った。翻刻文は『鶴島歴史民俗研究会編 二〇一五 六一―八三』に収録されている。なおデジタルデータの閲覧は、村上海賊ミュージアムの田中謙学芸員に便宜を図っていただいた。

(六) 青陽は一月を指す。

(七) 一柳家は寛文五(一六六五)年に改易されており、当主の直興は加賀に配流された。



『家系日記』に収録されているものと比較できる一柳家の分限帳は、現在のところ見つからない。

(八) 生没年は織田家の菩提寺である佐島・西方寺の過去帳と『家系日記』の記述に従った。  
(九) 六〇丁裏に「隠居内 幼名亀之輔生 後年小田屋清兵衛と号 文化十二年乙亥四月二十二日誕生也」とあるので、清兵衛は一八一五年の生まれで、利右衛門が三十歳の時の子供であることが分かる。

(一〇) 第五章第一節「三 鵜島の伝説と信仰」参照。なお本章の先行研究として取り上げた「島村 一九九四 七七〜八四」には、宮古島狩俣の始祖神話として伝わる蛇婿入説話が取り上げられている。

(一一) 白石尚寛は、瀬戸内海の「海難処理における手続きや積荷処理についてはあまり詳しくは紹介されていない」とし、越智島の難船処理、積荷処分事例を紹介している「白石二〇〇九」。二次史料であるが、「家系日記」に収録されている越前国籍船の遭難記録も、この研究分野の発展に寄与するところがあるだろう。

(一二) この他に「貼り付け」が確認されるのは四か所で、いずれも「四代権四郎書」の端書がある。

(一三) 図1における織田家歴代当主の生没年を参照のこと。利右衛門は三代目・権四郎が亡くなってから二十二年後に生まれている。

(一四) 工藤宣は仙台藩士の大槻磐溪が天保七(一八三六)年から二十五年間かけて作成し続けた『積塵成山』(全二冊)という「スクラップブック」の分析を行っている。大槻は清兵衛とほぼ同時代人だが、『積塵成山』の内容は漢詩、和歌、地図、暦、広告、番付、博物、奇談など多岐にわたる。このような情報の収集と記録を幕末の地方知識人が好んで行っていたことを示す好例といえよう(「工藤 一九八九」)。

(一五) 柳田は「地方の写本」の民俗学的な価値を判断する際の指標として、以下のようなことを述べている。

中央の学風にかぶれて所謂伊勢貞丈、大塚嘉樹などを珍重している人は、概して土地の現象に冷淡である。：地方にあつて地方の事に触れぬような写本ならば、大体に於て安く其価を見積つても失敗は無い。それが私たちの今までの尺度であり、又其裏から地方学者の地方研究を軽んじた理由でもあつた(柳田 一九九八(一九三三) 三六三)。

この指摘に従えば、『家系日記』で最も価値が高いのは前半部の「家系日記」ということになるが、本資料の独自性は、段階的にローカルな情報から全国的な情報への移行が世代とリンクするかたちでなされている点にある。時代状況や執筆者の立場が取り扱う情報の質にも影響を及ぼすことを端的に示しているという意味で、「隠居之日記」と「清兵衛の日記」

の存在も「家系日記」と同様に重要である。

(一六) 鶴島では昭和五〇年代まで土葬が行われており、墓はいずれも個人墓であったという。その後、先祖代々墓への移行がなされ墓地の整理も行われたが、治郎左衛門と佐野治の夫婦墓は現在と同様の状態で建っていたものと推測される。

(一七) 福羅逸己氏のご教示による。二〇一五年三月一五日聞き取り。

(一八) 第五章第三節「三 伝承意識と伝承の変化の共存」参照。

(一九) 第一章第二節「二 伝承母体論とその問題点」、第四章第二節「二 トウヤのワタシ儀礼」参照。

(二〇) 二〇〇九年に丸善から刊行された『文化人類学事典』においても機能主義の項目が立てられているが、そこでは人類学と歴史学が表裏一体の関係にあることを指摘したレヴィ・ストロース、エヴァンズ・プリチャードらによる機能主義批判について触れられている〔西澤 二〇〇九 七三六〕。

(二一) 序章第二節「二 伝承の縮小」と「三 伝承の文化財化」における議論も参照のこと。

(二二) 『国史大辞典』(一九八四)では、「原史」がドイツ語の *Urgeschichte* に対応するとされているが、*Urgeschichte* は歴史哲学、特にベンヤミンの議論におけるキーワードで、「原史」の他に「根源的歴史」、「根源の歴史」などと訳される。この「根源的歴史」が民俗学の対象である「歴史」と親和性を持つ点については、第二章第三節で指摘を行った。

(二三) 普通、人文科学の中で出来事と対置されるのは「構造」であるが〔小林ほか編 二〇〇〇〕、本章ではあえて、これを伝承と対置して議論を行っている。構造と歴史、構造と出来事の対比は古典的な研究視角の一つであるが、筆者は構造と伝承の関係を意識した議論を今後、進めていく必要があると考える。

(二四) このような世代間の伝承の共有と変化の問題に注目した議論が、井之口章次の『伝承と創造』(一九七七)の第一章「今と昔」でなされている〔井之口 一九七七〕。「変わりにくいもの」と「変わりやすいもの」という分析視角を用いている点や、個別具体的な「出来事」を焦点化していない点などが本研究の関心と異なるが、その違いを理解する上でも有益な議論なので参照されたい。

(二五) 本章の第一節で取り上げた島村恭則の論文では、ある特定の時期に行われた祭神の変更という「出来事」が、神役の世代交代によって忘却され、「昔のまま(始原のまま)」祭祀が行われていると認識される事態が生じた例を提示している〔島村 一九九四〕。この事例は伝承における出来事、出来事の伝承化という、その動態性を考える上で示唆的である。

## 第三部

### 現代社会と伝承



## 第七章 伝承の変化に見る高度経済成長期

### ―千葉県浦安市の事例から

はじめに

【第三部 現代社会と伝承】では、存在／行為としての伝承の変化をとおして私たちが生きる時代状況を描き出し、その中で伝承にいかなる可能性があるかを考える。本章ではその導入として、日本の生活世界のあり方を劇的に変質させた高度経済成長期について見ていきたい。本章で取り上げる事例は、生活世界の伝承が公害や開発といった外部からもたらされる要因によって変質し、それが地域社会の「経済自治」（第一章第二節第一項参照）を縮小させるものであったことを明らかにするだろう。本章では高度経済成長期に「経済の外部化」が急速に進み、「経済自治の縮小」が起きたことを具体的に示す。つづく第八章では、この経済の外部化と深く関わる「システムによる生活世界の植民地化」について議論を行い、その上で第九章では、伝承が生活世界の自律性<sup>11</sup>自治の回復に、どのような役割を果たすのかということ論じる。

民俗学における高度経済成長期の研究は比較的新しく、二〇〇〇年代後半を嚆矢とするものである。その研究を主導した関沢まゆみは、二〇一一年の論文「高度経済成長と生活変化」の中で、「日本民俗学において、一九五〇年代半ばから七〇年代半ばにかけての高度経済成長の時代を経て、人びとの生活がどのように変化したかを直接対象とした研究はまだ多くはない」と述べており、その要因として「戦後日本民俗学が主な研究対象としてきたのが、変化よりも継承、都市の新しい生活よりも農山漁村の伝統的な生活であったこと」を挙げている（関沢 二〇一一 一五八）。このような反省から関沢は、二〇一〇年代に入ってからも継続して高度経済成長期をテーマとする共同研究に取り組んでいるが<sup>12</sup>、この時代を民俗学が取り扱う場合は、「数値的裏付け」を重視する必要性を説いており、その上で「生活感覚などのソフト面も入れた変遷の追跡」を行うことに民俗学独自の視点があると主張している（関沢 二〇一八 四〇五）。本章ではこの指摘を踏まえ、必要と思われる数値データを示しながら、それとあわせて伝承の変化を見ていくことにより、高度経済成長期の時代状況を描き出すことを試みる。

高度経済成長期の始まりは一九五〇年代半ばに指定されるのが一般的だが<sup>13</sup>、日本経済がいわゆる岩戸景気に入る一九五八年の四月一日、千葉県東葛飾郡浦安町（現・浦安市）で異変が起きていた。漁師たちはいつものように江戸川を下って漁や観光客相手の商売のために東京湾へと出かけたが、この日は普段と川の様子が違い、得体の知れない黒濁色の水が大量に流れ込んでいたのである。

のちに「浦安事件」、「黒い水事件」と呼ばれるこの公害事件は、高度経済成長期の浦安に

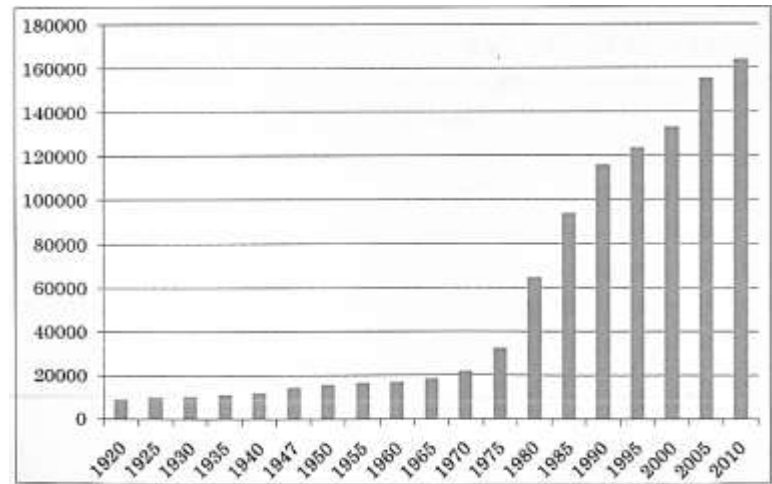


図1：浦安の総人口推移

※『浦安市史』（浦安市 1999）p.50 及び国勢調査をもとに筆者作成

おける生活変化の幕開けを告げるものとなった。公害による環境汚染、それに伴う漁業権の放棄と漁場の埋め立て、新住民の流入と都市化、わずか二十年ほどの期間に起きたこれら一連の出来事が、高度経済成長期以前と以後のこの街の様子を全く異なるものにしていったのである。

この時代の浦安で起きたことを見ていくことは、単なる地域研究という枠に収まらない意義を持つことになるだろう。なぜなら高度経済成長期に起きた浦安の生活世界の改編は、公害、開発、産業構造の変化といった当時の日本社会全体を特徴づける様々な要素と不可分の関係にあるからである。そして、その時代状況を伝承の変化から描き出し、そこから私たちの暮らしのあり方を考えることは、「歴史」をとおして現在を理解するという、民俗学の目的とも合致したものとなるのである。

## 第一節 本章のフィールド

### 一 千葉県浦安市の概要

本章のフィールドである千葉県浦安市は、一九八一年に旧東葛飾郡浦安町が市制を施行したことによって誕生した街である。一般的には東京デイズニールランドが立地することによって知られており、東京都心部へのアクセスの良さから昭和五〇年代以降、ベッドタウンとして急速に都市化が進んだ。しかし高度経済成長長期以前の浦安は、東京湾沿岸部でも有数の漁師町として栄えており、このことは「浦安」という地名が、漁浦の安泰を祈願して初代浦安村長・新井甚左衛門に命名されたと伝わることから窺い知れる（浦安町誌編纂委員会 一九六九 五）<sup>③</sup>。浦安村は、一八八九年に近世村である堀江、猫実、当代島の三村が合併して成立したもので、一九〇九年の町制施行により浦安町となった。

明治以前の当該地域の状況を示す史料は断片的なものしか残っていないが、既に中世にはこの地域に人が居住していたとされており、日蓮宗大本山法華経寺（市川市）に伝わる応永二四（一四一七）年の「日英寺等支配注文」<sup>④</sup>には、現在の猫実地区を指すと思われる「猫真」という地名の記載がある（中尾 一九六八 一七四〜一七五）。当時の浦安は八幡荘に属しており、現在の法華経寺にあたる法花寺・本妙寺の支配を受ける荘園であった。

幕藩体制下においては天領として江戸幕府の直轄地となり、江戸に魚貝類を供給する半

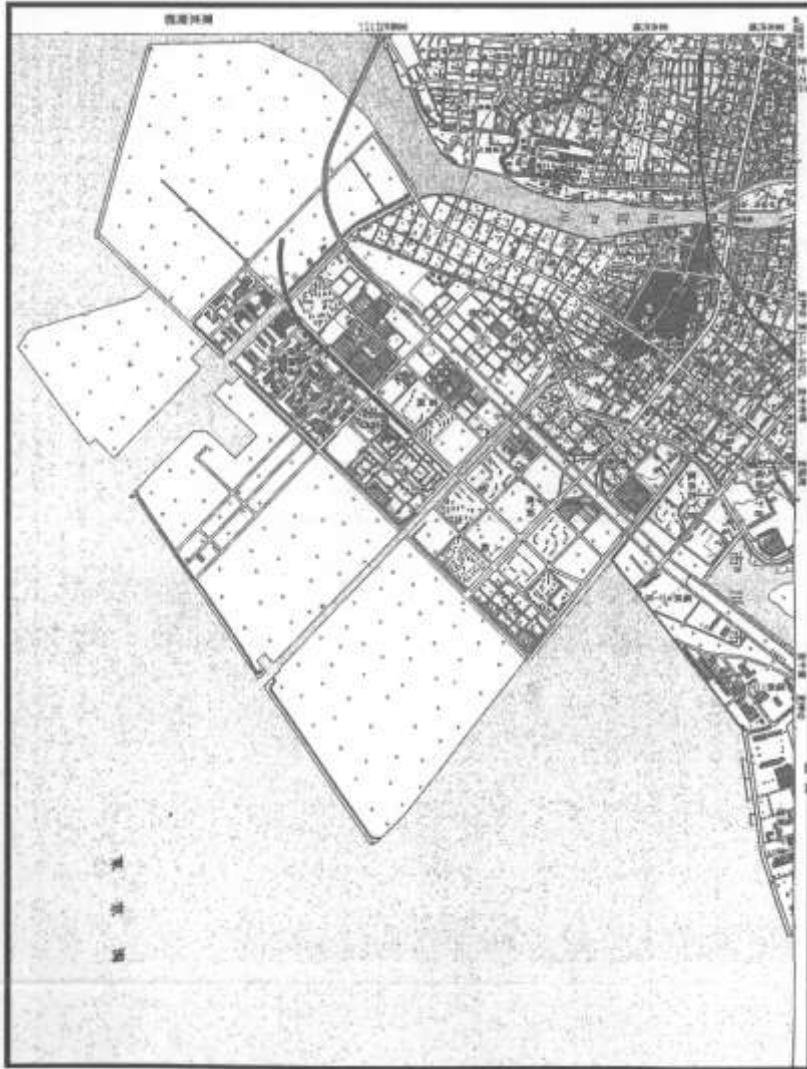


図3：埋め立て開発後の浦安

※昭和56（1981）年国土地理院発行の地図より浦安町域部をトレース

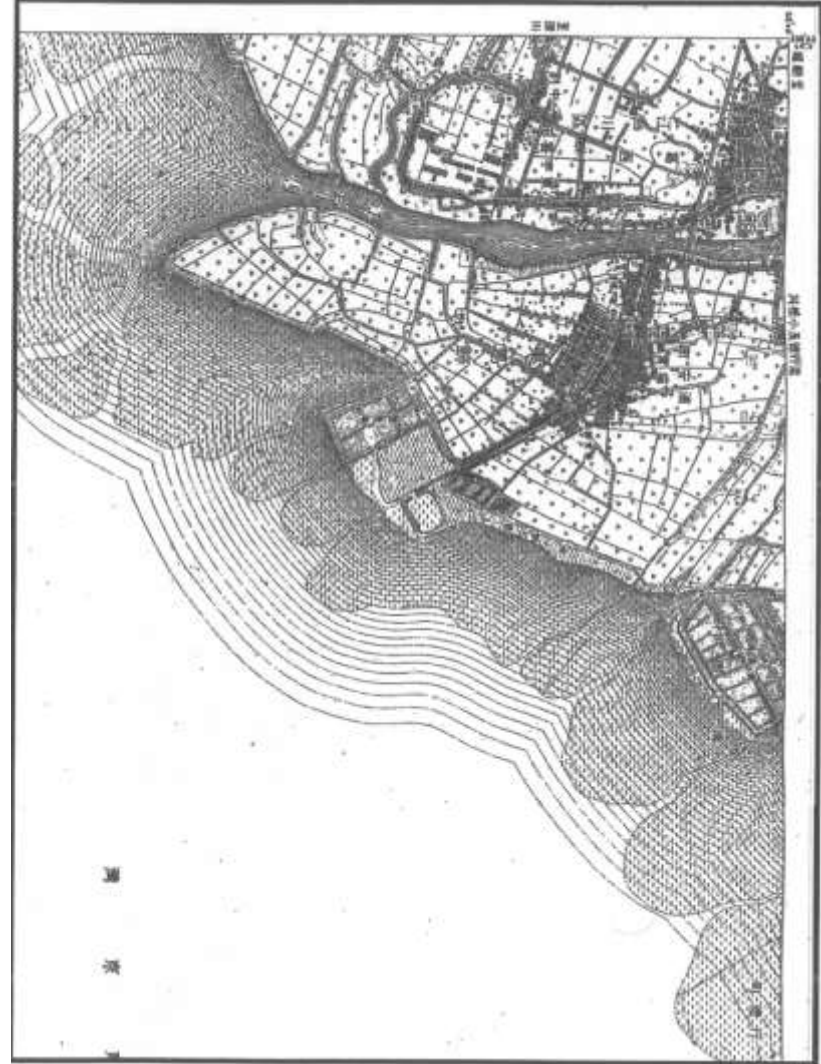


図2：埋め立て開発前の浦安

※昭和22（1947）年国土地理院発行の地図より浦安町域部をトレース

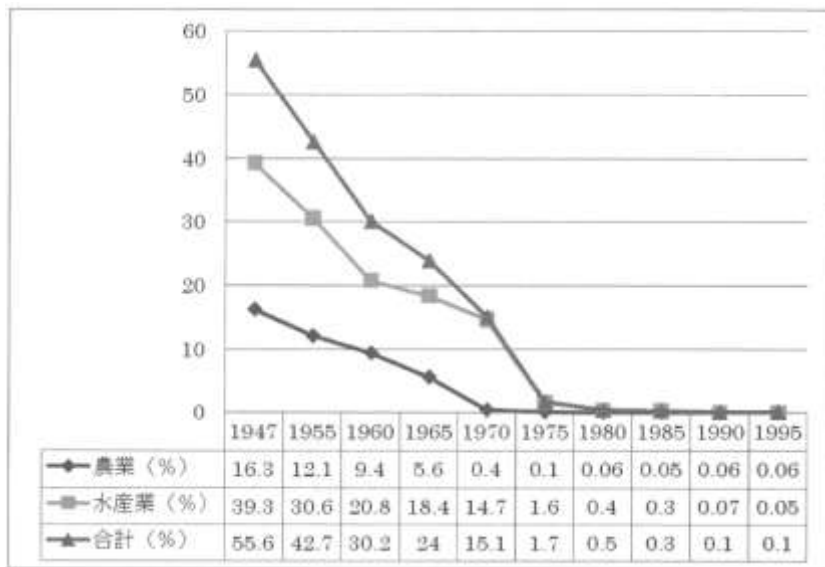


図4：浦安における第一次産業従事者の総人口に占める割合

※『浦安市史—まちづくり編』(浦安市 1999) p.339の図表をもとに筆者作成

埋め立て開発以前の浦安町の面積は四・四三km<sup>2</sup>となっており、そのうち農地が一・八一km<sup>2</sup>を占めている(一九五六年時点)しかし埋め立てが完了した一九七一年の耕地面積は、わずか六九m<sup>2</sup>に激減しており、このことから高度経済成長期を経て、いかに浦安の人々の生活が変化したのか窺い知ることができる(浦安町誌編纂委員会 一九七四 六六、一四二)。

表2は浦安の第一次産業従事者の割合の推移を示すものだが、太平洋戦争直後の浦安町では半数以上の人々がこれに従事し、そのうち四割近くが水産業に携わっていたことがわかる。しかし、高度経済成長期にあたる一九五五年から一九七〇年に

農半漁の漁村として発達した。このことは天明二(一七八二)年に船橋村との間で起きた漁場の入会権を巡る訴訟(蛎内事件)を伝える史料などからも確認することができる(浦安町誌編纂委員会 一九六九 二五一〜二五三)。

しかし浦安は東京湾に面する低地帯に位置するため水害に遭うことが多く、猫実の地名は高波が堤防に植えられた松の木の「根越さね」という言葉から来しているとする伝説も伝わっている。また堀江地区の清滝山宝城院には、寛政三(一七九一)年に起きた水害を伝える史料も現存するが(四)、三村ともたびたびの高波の被害で離散を余儀なくされ、当該地域の発展を妨げる要因になっていた(前掲書 三〜四)。

人口動態については、明治期の三村合併の際に五九四六人であったものが、町制施行時には八四七五人となっており(前掲書 三)、その後も緩やかな増加傾向を示していたものが、昭和五〇年代に入ると急激な伸びを見せるようになる。表1のグラフが示すように、一九七〇年代階には二万一八八〇人であった人口が、現在はその約八倍の一七万九七八人となっている(二〇二〇年三月末日時点)。このような爆発的な人口増加を可能にしたのは、農地の宅地化と海浜部の埋め立て開発である。一九六四年に始まった海浜部の埋め立てにより、現在の市域は以前の約四倍(二七・二九km<sup>2</sup>)にまで膨れ上がった。

図1、2は、戦後間もない一九四七年と一九八一年の市制施行時に国土地理院によって発行された浦安の地図である。この二つの地図からも、その変化を容易に読みとることができよう。



表 1 : 昭和 27 (1952) 年の水産資源の水揚げ高

	漁船数(艘)	漁獲高(貫)	金額(円)
魚類	31,648	177,908	37,795,315
貝類	45,023	3,746,927	61,724,848
海苔	35,260	20,645,560枚	56,126,660

※『浦安年鑑(昭和 28 年度)』(浦安中学校社会科研究部 1953) より

けて徐々にその割合は減少し、現在はほぼ〇%になっている。  
 ここまで見てきたような浦安における産業構造と人々の生活変化を検討するために、以下では高度経済成長期以前の浦安で、どのような生活が営まれていたのかを、浦安の基幹産業であった水産業周辺の状況から確認しておきたい。

## 二 海と生業

高度経済成長期以前の浦安の生活は、豊かな海の自然環境によってもたらされる水産資源によって支えられており、特に貝類と海苔の養殖が盛んに行われていた。表3は、一九五二年の浦安における水産資源の水揚げ高を示すものだが、ここに記されている数値からも貝と海苔による収益が魚類のそれを上回っていることが読み取れる。

貝の養殖は明治末年頃から主にアサリを主体として始められ、のちにハマグリの養殖も行われるようになった。またアオヤギ、シジミなども重要な収入源だったという。海苔の養殖は一八八六年に、葛西、深川、浦安の有志が、一万五千坪にわたる海浜地帯の使用権を取得したことに端を発するとされる。その後、失敗を繰り返しながら、一九〇八年には大森につぐ海苔養殖場に成長したが「浦安町誌 編纂委員会 一九七四 一七一」、貝と海苔の養殖がいかに浦安の生活と密接な結びつきを持つものであったのかを偲ばせるのが、写真1、2である。

写真1は、浦安の市街地中央部を流れる境川の様子だが、海苔の摘み取りや貝まき(貝の採取)を行う「べか舟」が繫留されており、川全体を埋め尽くしているのがわかる。写真2は、海で採取された貝の身をむく女性たちの姿で、貝むきはムキミ屋と呼ばれる専門業者に委託されており、その労働力は漁師の嫁や年寄、娘子供まで、この街に住む女性たちによつて担われていた。浦安では、女性にも現金収入の道が開かれており、男性以上の稼ぎをもたらすこともあったことから「かかあ天下」といわれていたと伝わる(五)。

幼いころから貝むきの技術を身につけ、時として貝をむけることが結婚の条件とされていた。農村から嫁いで貝がむけなかったり、娘時代に東京に出ていて貝むきが下手だったりすると肩身の狭い思いをしたという「佐藤 一九九五 九二」。

浦安の漁民の多くは貝と海苔養殖に携わっていたが、そのみで生計を成り立たせていた例は少ない「菅野 一九九四 七七」。かつての浦安町漁業組合、浦安第一漁業組合に所属していた九一〇名を対象にしたアンケ



写真 1 : 町の中央部を流れる境川の様子

※浦安市郷土博物館提供

ト調査（一九九二年実施）によると、漁業関係者で海苔養殖に携わっていた比率は八八・二％となっており、貝漁は大まき（四人一組で船上からウインチで海底を曳き、貝を採取する漁法）が六六・四％、腰まき（腰まで海につかって素足で歩きながら貝を採取する漁法）が六九％となっている。この数値からも浦安の漁民が、貝と海苔の養殖を専業としていなかったことが理解されよう。筆者の聞き取り調査でも稲作、ボテ（行商）、観光漁業（船宿）などを海苔養殖以外の収入源としている例が多かったが、これは海苔の収穫が冬季（十一月下旬～三月ごろ）に限定されるため、夏季に他の生業に従事していたことによる。無論その組み合わせは家や時代によって異なるが「前掲書 七九」、写真3は、このような浦安の生業複合を端的に示す独特の土地利用法である。一〇月末ごろになると収穫の終わった田では、土盛りがされ海苔干し台が組み立てられた。田を持たない家では、冬季の間のみ場所を借りて海苔を干したが、浦安の田にびっしりと並ぶ海苔干し台は冬の風物詩だったという。このような土地利用法は、田が農耕のためだけに利用されるのではなく、海苔養殖とも関わる場であったことを示している。このことから浦安の生活が複合的な生業によって営まれていたことが理解されるだろう。

### 三 海の汚染と埋め立て

ここまで見てきたように高度経済成長期以前の浦安の生活は、海の自然環境と密接なつながりを持っていた。しかし一九五八年に起こったある事件を境に、浦安の人々と海との関係は急速に変質していくことになる。その出来事は、当時の日本における社会状況を直截に反映するものであった。

高度経済成長期における経済政策の中心的なブレンであった下村治は、経済成長の原動力に「民間企業の設備投資」を置いたが<sup>(六)</sup>、その設備投資が引き金となって起きたのが「黒い水事件」である。この事件は、海と不可分のものとして営まれていた浦安の生活に大



写真2：貝剥きをする女性  
※浦安市郷土博物館提供（1956）



写真3：稲刈り後の田で海苔干し用の台簀を組み立てる漁民 ※浦安市郷土博物館提供（1956）

きな衝撃を与えることになった。

黒い水事件は、本州製紙（現・王子製紙）江戸川工場がSCP（セミケミカルパルプ）ドラムバーガーという新鋭機械を導入したことに端を発する公害事件である（七）。本州製紙は一九五七年に、より一層の増産体制を確立すべく総額一億円という巨額の投資を行ってこの設備を導入したが、SCP製造の際に生じる廃液「黒い水」が江戸川を流れ、浦安の海に流入しはじめた。黒い水として排出される廃液の量は一日で四四トンにのぼり、本格的な操業が始まった四月の段階から、すぐに浦安の漁民達の生活に影響を及ぼしはじめる。浦安で船宿を経営していた男性（一九二五年生まれ）は、当時の状況を次のように振り返っている。

最初に気付いたのは、貝採りに行った帰り。江戸川をのぼって行ったら、真っ黒な水が流れてきていて、「あれっ？今日の水は今までと違うぞ」と。「これは、ただの水じゃないぞ。こんな水じゃ、魚捕っても食えないぞ」と皆でいいながら、陸にあがった。うちは、船宿で投網をしていたんだ。お客さんを船で一日遊ばせて、採った魚を船の上で料理して食べてもらったり、酒を飲んでもらったりする商売。投網は、採れた魚をその場で客に食べさせるから、水にはとても神経を使うだよ。魚だけじゃなく、茶碗も洗うし。だから、これは大変だということ、すぐに漁業組合に話して、どこで流しているのか探して交渉して欲しいと、頼みに行ったよ（浦安市郷土博物館編 二〇〇八 八）。

黒い水による被害は深刻で、江戸川河口域の三平（現・舞浜地区）では、稚貝がほぼ全滅、成貝の約九〇％が死滅した。成魚もほとんど姿を消し、この年の漁獲量は前年（一九五七年）の三万二一五三トンから、二万六一四トンと三割以上も減少している（浦安調査研究グループ



資料1：漁民と機動隊の衝突を伝える『毎日新聞』

※昭和33（1958）年6月11日付

浦 一九七一 一一）（八）。事態を重く見た浦安の漁業関係者は、行政を巻き込みながら本州製紙側と何度も接触を試みるが誠意ある対応が見られず、六月には工場に漁民が大挙して押し寄せ機動隊と衝突し、大規模な乱闘事件に発展する事態を招くことになった（資料1）。この事件の後、世論の後押しもあって漁民たちは本州製紙側から補償を得ることになり、

国会でも公害に対する法整備が議論されることになった<sup>(九)</sup>。しかし、その後も東京湾の汚染は拡がり続け、漁業の先行きに不安を抱く漁師も多かったという。

このような状況下で、黒い水事件から一年後の一九五九年、水面下で東京湾の埋め立て計画が着々と進行しつつあった。この計画を推進したのは三井不動産と京成電鉄、千葉県などが合同で出資して立ち上げたオリエンタルランドという会社である<sup>(一〇)</sup>。埋め立て計画の骨子は、都心の住宅問題を解消するための宅地開発、流通業務用地の整備、および大遊園地の開園であった。

一九六〇年七月、浦安町は、「大三角洲」と呼ばれるデルタ地帯を、オリエンタルランドに売却するが、この大三角洲は黒い水事件の際に最も被害が深刻だった江戸川河口域に広がる干潟地帯で、現在の東京ディズニーランドが立地する舞浜地区に相当する。この決定に伴い、同年八月、町議会で漁業権の一部放棄が可決され、一九六一年三月に県から漁協側に通達がなされた。その際に補償として漁協側に支払われた代価は、現金と埋め立て後の土地の所有権である<sup>(一一)</sup>。

この時期の東京湾内湾における貝類採取や海苔養殖の収益は下降傾向にあり、一九六三年の海苔養殖をめぐる状況は史上最悪となった。その損失額は千葉県だけで約五一億円に上ったが〔若林 二〇〇〇〕三  
四三、原因は工場廃水による慢性的な海洋汚染や廃油被害、また異常発生したプランクトンの死骸による赤潮や青潮の流入などである。徐々に減り続ける漁獲量は、漁民の不安を更にかきたて補償をめぐる動きが活発化した〔前掲書 三四四〕。それと並行するかたちで、一九六七年から翌年にかけては浦安の漁協自体が漁業権の全面放棄を促進する立場をとるようになり、計画が遅々として進まない埋め立て計画の推進を自ら進んで千葉県知事に陳情している〔資料二〕。

漁民の苦しい漁家経済の中からこれら人為的、自然的災害の防止、漁場の改善施策の実施はとても覚束なきことである。…当局は漁民の犠牲に対し早期埋立促進の責任があるものと考えられます。…将来ありうる全面放棄に伴う補償に一縷の望みを託し活路を見出すべく耐え忍んでいます。…  
(略)

一九六八年三月

両漁協総代全員

海苔製造組合長

沖貝捲組合員代表

#### 資料2：千葉県知事に対して浦安の漁民が提出した陳情書（1968）

この陳情書からは、生活の基盤である海の自然環境が開発によって汚染されていく中で、漁民達が「一縷の望み」を託して

表2：浦安の海苔養殖

名称	時期	内容
種分け	9月大潮の日の干潮時	海苔莖を立てる場所の割り当てを抽選で行う。
莖立て	秋の彼岸頃、あるいは節分から225日を過ぎない間。	海苔棚場に莖を立てていく。同じ莖を長期間使うと、海苔のつきが悪くなるという。
種つけ	9月20日ごろ	莖を海苔の胞子がかもつとも付着しやすい「十万坪」と呼ばれる海域に2週間から4週間立てておき、その後移植させる。
乾場づくり	10月末ごろ～11月	海苔の乾場を田につくる。海苔乾場は風があまり強く当たらず、日の当たる場所が好まれた。
ごみ取り	11月	海苔の発育の障害となる藻などについたごみ、藻などをとる。
海苔採り	11月下旬～3月	莖を立ててから40日ほど過ぎると、海苔の発芽を見ることが出来る。これを秋芽と呼び、新海苔として珍重される。正月入って採れるものは冬至芽、つぎに採れる物を寒芽という。海苔の採取は干潮時の水の少ないときに、べか船（海苔採り船）を操って採るが、これには熟練を要したという。
乾海苔	11月下旬～3月	採ってきた生海苔は裁断され海苔費の上で真水と共に攪拌される。この水を切ったあと（海苔すき）、乾場で3、4時間乾かすことで海苔ができあがる。
出荷	11月下旬～3月	戦前は番船に積まれ東京の海苔問屋に出荷された。
莖抜き	3月下旬	海苔採りが終わると万力を使って莖抜きを行う。

※『浦安町誌・上』（浦安町誌編集委員会 1969）pp.109-112の記載をもとに筆者作成

この語りからも浦安の海を生業の場としていた人々が、専門的な漁を営むことで年間を通じて生活していたのではないことが理解されよう。本節で最初に取り上げるのは、このような生業の場で培われてきた技術伝承である。特にここでは浦安における「伝統

三月から八月いっぱいにはアサリ、ハマグリ。九月から十一月半ばは鵜縄漁。十一月半ばから、海苔のしたくだが、九月から「彼岸つばり」といって、夏から並行して始まっていた。竹用意したり。昔は寒かったので、海苔は十一月中からとれるから、終わりも早かった。二月には、伸びてしまつて、悪くなるから。冷凍のものでないので、二月いっぱいまで、片づけてしまふ。早く海苔を終わりにして、アサリをとりに行った方が、手つとり早いから。〔浦安市郷土博物館編 二〇〇九 一一〇〕。

いたものが「補償」であったとことが窺われるだろう。そしてその希望通り、補償は給付されることになり、一九七一年七月二六日をもつて浦安の漁業権は全面的に放棄されることになるのである。

こうして「漁の町・浦安」の歴史は幕を閉じたが、この一連の出来事はちょうど高度経済成長期と重なる時期に起きたものであり、当時の時代状況を理解する上で示唆に富むものとなっている。

## 第二節 浦安の伝承

### 一 海苔養殖と投網の技術

前節で見たように埋め立て開発以前の浦安では多様な生業が営まれ、これを巧みに組み合わせることで人々は生計を成り立たせていた。農地を持つ家の場合、農業を専業としていた例もあるが、ほとんどの場合が半農半漁で、農業の合間に海産物の行商に出かけ、農閑期には海苔養殖や貝まきを行うといった具合に複合的な様相を呈している。また農地を持たず専ら海での働きの従事していた漁民たちにしても、季節ごとに異なる生業に携わっていた点では変わりがない。例えば一九三二年生まれの漁師の男性は、年間の仕事内容について次のように語っている。



写真6：機械化した海苔の乾燥と選別

※2014年筆者撮影（市川市）  
 浦安で海苔養殖が現在も行われていけば、同じような変化が生じたことだろう。以上のことから浦安の海苔養殖が絶え間ない変化を経て存在していたこ

縮された<sup>(一三)</sup>。この時期の海苔養殖の方法は「ベタ流し」と呼ばれるもので、一九六九年に導入された最新技術だったという。その後、出荷に向けた乾燥作業と選別が行われるが、現在も海苔養殖を行っている市川市では、収穫したその日のうちに乾燥と選別、そして製品化までの一連の作業を大型の機械で一気に済ませることができるようになっている（写真6）。仮



写真5：海苔の種をつける網

※2014年筆者撮影（市川市）

は、ナラ、カシ、マテガシ、ケヤキなどの木が用いられていたが、一九一六、一九一七年ごろから竹のものに変化したといわれている。さらに昭和期に入ると網が普及したことで竹篋も使われなくなった（写真5）。種つけも大正期から徐々に他地域の種つけ場で行われるようになり、君津や五井などの上総地方や東北の気仙沼まで海苔養殖を行う漁民たちは出かけていったとされる「菅野 一九九四 七八」。交通、流通の発達がその変化に大きな影響を与えるものであったことが窺い知れる。また海苔摘みの方法も、以前はべか舟の上から冬の海中に手をつ突つ込み直接採取していたものが、漁業権全面放棄の直前に機械化され、長時間かかっていた作業も一〇〜二〇分に短



写真4：べか舟による海苔養殖作業

※浦安市郷土博物館提供

文化」として現在、保存活動が行われている海苔養殖と投網の技術に注目し、その概要を確認しておきたい<sup>(一四)</sup>。  
 まず海苔養殖は、その作業の大半が冬季に限定されるため、浦安の人々の多くが冬の仕事としてこれに携わっていた（写真4）。表4は、その大まかな作業の流れをまとめたものだが、ここで注意しておきたいのは、これら一連の作業が毎年、同じように繰り返されてきたわけではなく、特定の時代における変化の一次的な段階を示すものに過ぎないということである。例えば海苔篋<sup>ひ</sup>も海苔養殖が始まった初期に

とが理解される〔浦安市史編さん委員会 一九九九 二一九〕。

ここまで見てきた変化は技術的なものだが、変化はこうした部分だけで生起するものではない。そもそも浦安で海苔養殖が開始されたのは、一八九八年に千葉水産会から認可が下りた後のことで〔浦安町誌編纂委員会 一九六九 一〇八〕、それ以前の浦安の海苔養殖場はアジ藻・ニラ藻などの藻場であったといわれている〔尾上 二〇〇九 一二七〕。つまり浦安の海苔づくりは、最後にこれが行われた一九七四年までの七十年間ほどの期間のものであり<sup>(二四)</sup>、この生業が浦安の生活に組み込まれたこと自体が、近代における新しい変化の一つだったのである<sup>(二五)</sup>。

近代以降の浦安の生業技術の中でも、漁法の一つである投網<sup>とあみ</sup>は海苔養殖と同様、それがいかに変化を経て存在している(いた)ものなのかを理解する上で好個の事例だといえる。以下は、ある投網師(一九二九年生まれ)の男性の語りである。

投網も、お客さんが来る前には魚とって商売したらしい(※筆者注…遊漁としてではなく、漁法の一つとしての投網を指すと思われる)。その時分は、たくさんとれたんじゃないの。魚をとるためだけの投網の時代もあったようだ、親の代だけど。お客さんのないときには、「今日はいいな」という日には、魚とりだけに出たこともある。俺の代になると、投網は、お客さんに見せるものになった。料金が決まっているじゃない。一艘いくらで。漁獲高ではなくて。昔は、六人の客を乗せた。定員はなかったけど、小さいからそれ以上載せられなかった。人数ではなくて、「一回一槽いくら」だった。網でとるだけじゃなくて、とれた魚をさばいて料理をする。天ぷら揚げたりするのも、自然に覚えちゃう〔浦安市郷土博物館編 二〇〇九 一一〇〕。

浦安の投網は細川流と呼ばれ、「細川の政」なる人物が幕末期に伝えたものとされている。この投網師の男性は、細川の政から指導を受けた先祖から数えて五代目に当たる技術伝承者で、他の投網師もこの技術を学ぶことによって夏場に浦安を訪れる観光客相手の遊漁を行っていた。

投網は水深の浅い場所で行われるため、遠浅の浦安の海は格好の漁場であり、最盛期には一日に三〇番から四〇番ほどの投網を打ったという〔浦安市郷土博物館編 一九九六 三二〕。漁の方法は一隻の船に二人が乗り、一人が舵子として櫓を漕いで、他の一人が水面に網を投げる。その網を水中の魚に被せ、徐々に引き上げてメナダ、セイゴ、イナ、ボラなどを捕獲するが、これには技術の熟練を要し、習得するまで少なくとも三、四年はかかった〔浦安町誌編纂委員会編 一九六九 一二二〕。最初から網を打てるわけではなく、投網師の家の子供は舵子として船に乗り始める。「家の仕事がそういうことをやっている」と、『やれやれ』と言われなくても、自然にやってしまう」というように家業としてその技術は伝えられていた



写真7：投網船

※浦安市郷土博物館提供

が、小学校高学年になると親以外の投網師からその技術を習ったという〔浦安市郷土博物館編 二〇〇九一一〇〕。

投網の練習は陸上で行うこともあったが、網や錘が傷むため江戸川などに船を出して行うことの方が多かった。網がある程度上手く広がるようになると、時々親の船でも網を投げられるようになるが、一八歳になるころには一人でも投げていたという。

投網の方法には「二つ取り」と「すくい取り」の二種類があり、浦安のものは「すくい取り」である。これは、細川の政の出身地である熊本の投網が「すくい取り」であることに由来し、現在も有明海や不知火海ではこの漁法が行われている。



写真8：投網船で舟遊びを楽しむ様子

※浦安市郷土博物館提供

先の語りにもあったように、浦安の投網はもともと漁法の一つに過ぎなかったものが、徐々に観光と結びつき遊漁に変化したものである。いつごろからこのような変化が生じたのか定かでないが、一九一九年に江東区の高橋から浦安への通船が運航し始めたことで、都内から潮干狩りや釣りに訪れる観光客が増加したため、船宿を開業する漁師が増えたと推測される。このことは一九二五年に、一二名の投網師によって投網組合が結成されていることから窺い知ることができよう〔浦安市郷土博物館編 一九九六 三二〕。当時、江戸川で盛んだった屋形船に代表される遊漁の中で、投網はパフォーマンスとして活かされることになったのである（写真7、8）（二六）。

遊漁としての投網は夏期の仕事とされ、投網師も冬には海苔養殖を行った。だが後述するように、海の埋め立て開発と漁業権の放棄に伴い投網師も転業を余儀なくされ、現在の浦安で投網や海苔養殖は生業と関わる技術としてではなく、浦安の「伝統文化」として郷土博物館や市民ボランティアなどによる保存活動が行われている。ここでは投網の講習会が月の第一、第三日曜日に開催されるが、講師の元投網師が「本当は船でやりたい」と語るように、水上でこの技術を披露する機会は、以下で取り上げる「水神祭り」のようなイベントなどに限られている。この水神祭りも近年、復活したものであり、その一時的な中断は、海の埋め立て開発の影響によるものであった。



表3：浦安漁民の年中行事

時期	名称	内容
1月2日	乗り初め	仕事初めの日で、漁師は船にお神酒とお供え、おさんご（洗米）をあげ、船を恵方に向けて出す真似をする。
1月4日	初浜	その年初めて海に出て漁をする日で、その日にかせいだ金は神棚にあげ、神に感謝する。
6月巳の日	水神祭り	伝馬船の上でお神楽を舞い、十数隻の船が列をなして境川を下り海に出る。「竜宮のほんぎ」のところに、先端に枝葉を残した杉のほんぎを立て、神職が稚貝を養殖場にまいて、海の神様に豊漁を祈り、また海で死んだ人の供養をする。夜は氏神様の境内で、お神楽やいろいろな演芸などが奉納される。
7月25日	鵜縄のりおき	鵜縄の仕事始めの日で、清瀧神社にお神楽を奉納し、その年の大漁を祈願する。この日は網元は乗り子達を呼んでご馳走をする。
7月	地引きのりおき	船に乗り子が乗って江戸川尻まで往復し豊漁を祈る。
10月	貝供養	貝類組合の主催によって行う。当日は船に僧侶が乗り、えまっか尻に角塔婆を立て、お経をあげて貝の供養をする。
11月	水祭り	海苔製造組合の主催によって行われる。役員が数隻の船に分乗し、境川を下だつて、竜宮様のほんぎのところで神職が祝詞をあげ、悪水のため海苔が腐らないように水の清浄を祈願する。また氏神さまにお神楽が奉納される。
11月	またぼうあげ	海苔の築立てが終わると、はた餅のあんのように海苔が筥に真っ黒につくようにとはた餅をつくり、神前にあげてから家族の者が食べる。



写真9：水神祭り

※浦安市郷土博物館提供

りとされ、漁師が主体となつて行つていた(写真9)。貝の種つけが終わったところ、漁業組合の主催で海苔や貝などの各組合が船を出し、先頭の船にはお囃子と町内堀江地区に鎮座する清瀧神社の神主を乗せ、あとに続く船には一〇人ほどの漁師が乗りこむ。沖の高洲(※現在は埋め立てられている)にある「竜宮様」まで境川を下って赴き、そこに上だけ葉のついた杉の木「ボンギ」を立てる。ボンギは漁場におけるアテの目印とされ(二七)、竜宮様の周囲には古いボンギが何本も立っていたという(写真10、11)。ボンギを立てる際には、水難者供養や豊漁祈願を行い、稚貝や酒を海にまいたとされるが、これらの儀式がひととおり完了すると陸にあがって宴会となる。町長や町会議員も参

※『浦安町誌 上』(浦安町 1969) p.131の記載をもとに筆者作成

## 二 水神祭り

浦安における埋め立て開発以前の年中行事や信仰に関する報告書を見てみると、そこには漁師町ならではのものと、他地域と共通性を持つものが混在していることがわかる。例えば、『浦安町誌』(一九六九)に記載されている漁民の年中行事は表5のようなものだが、これらが先に見た浦安の生業と深く関わるものであることが理解されよう。しかし浦安の年中行事や講は、基本的に他地域のそれと多くの共通性を有しており、オビシヤのような千葉県内で多く見られる行事や、広域に分布する富士講、庚申講、三山講など数多くの講組織が存在していたことが確認されている。これらのうち本節で特に取り上げるのは、近年になって一時的に復活した水神祭り、現在も行われている庚申講行事である。



写真12：浦安囃子睦会による正月の門付芸

※浦安市郷土博物館提供

浦安囃子の始まりは、一九四七年に芸事好きの漁師が、江戸川対岸の葛西囃子を習いに行ったことに端を発するとされる。翌年の一九四八年には保存会の前身である浦安囃子睦会が結成され、徐々に各地の祭礼にも参加するようになった。その後、里神楽や獅子舞などの意匠を取り入れ、成人式や結婚式などに招かれることもあったという〔浦安郷土博物館 一九九七四〕。一九七五年に浦安囃子は市の無形民俗文化財に指定され、二〇〇〇年に浦安囃子保存会に団体名称を変更しているが、浦安囃子は水神祭りの際に船上で披露されるなど、この祭りの重要な役回りを担ってきた。そして水神祭りが中断していた時期には、その他の地域のイベントなどに活躍の場を広げ、お囃子コンクールや海外公演に参加している。高度経済成長期を経て水神祭りが一時的に中断しても、浦安囃子はむしろその活動を活発化させていたのである〔九〕。現在の浦安の「伝統行事」を担う存在として、浦安囃子保存



写真11：浦安市漁業記念公園のボンギを

模したモニュメント ※2019年筆者撮影

浦安遊漁船協同組合、浦安沖漁組合、浦安細川流投網保存会などである。更に二〇一七年にもこの祭りが行われたが、これを中心になって実施した浦安囃子保存会の活動は現在も活発で、水神祭り以外にも正月三日に市内各地で行われていた門付芸を復活させている(写真12)。



写真10：竜宮のボンギを拝む漁業関係者

※浦安市郷土博物館提供

加し、一時は本州製紙の関係者も招待されることがあったという〔宮内 二〇〇九 一八六〕。この水神祭りがいつごろ始まったものであるかは定かでないが、行われなくなった時期ははっきりしている。すなわち一九七一年の漁業権全面放棄に伴い漁業組合が解散したことで、この祭りも執り行われなくなったのである。その他の年中行事もこれを主体的に担っていた海苔や貝の製造組合の解散、漁業関係者の転業によって途絶している。

ところが他の年中行事と異なり、この水神祭りは、一九九七年六月に二十五年ぶりに復活した。この祭りを行ったのは、浦安漁業生産組合、浦安囃子保存会、

会の存在感は増しているが、この他にも高度経済成長期以前から現在まで浦安に伝わる行事が存在する。以下では、近世に爆発的な流行を見せた庚申講について見ておきたい。

### 三 庚申講

浦安の庚申講は、市内猫実地区の庚申堂を拠点としながら毎月二五日に行われている。正徳五（一七一五）年建立とされる庚申塔（市指定有形文化財）も現存するが（写真13）、講中で決めた世話人の宿で参加者が一夜を明かす一般的な庚申信仰とは、やや趣を異にしている（110）。

現在の庚申講は三名の世話人を中心に運営されており、「命日」である二五日に庚申堂を開いて参拝者が訪れるのを待つ。参拝者は一千〜二千円程の賽銭をあげ真言を唱えていくが、その際に記帳を行い「お供物」と称して世話人から菓子と清酒をもらう。過去には参拝者に対する「護摩焚き」も行われ、病氣平癒を願う修法などもあったというが、現在は行われていない。戦前には「庚申様のオビシヤ」という行事も存在し、一月の適当な日に講中の家からヤドを選んで皆で飲食を行ったが、これも現在は途絶している。一時期は庚申講の日に露店が多数出て大変な賑わいを見せたという。現在の参拝者は、基本的にこの街に古くから住んでいる「信仰心の篤い」人たちで、「これから皆が歳をとっていく中でどうなっていくかわからない」と世話人の一人は語るが、「埋め立て開発で特に（※筆者注…庚申講は）影響を受けたとは思わない」とし、毎月、参拝に訪れる住民と親睦を深めている。このような地域社会のつながりが保たれたことで現在も浦安の庚申講は維持されているが、「最近の人はあんまり信心みたいなものがない」ため、徐々に参拝者は減りつつある。庚申講の場合、水神祭りのようにその存在自体が高度経済成長期を経た後に消滅するようなことはなかったが、この世話人の話からもわかるように浦安の庚申講も様々な変化を経ており、現在もその最中にあることが理解されよう。そして庚申講をひとたび離れば、埋め立て開発の影響を個々の生活で受けた点は、この世話人たちにしても変わりはない。



写真13：庚申塔

※2010年筆者撮影

筆者が聞き取りを行った世話人の男性は、父親の代から庚申堂の堂守を務めた人物で、家業は祖父の代から漁師であった。生まれも育ちも浦安で、父親にならって漁師の道を選んだという。過去には水神祭りにも参加し、冬の海苔養殖も行ったが、漁場の埋め立てでその生活は一変した。何が一番この時代に変わったかという筆者の問いかけに対し、男性は「やっぱり転職かな」と答えたが、漁業権の放棄後は市内の病院に勤務したという。海苔養殖や水神祭りを行うことはそれ以降なくなったが、庚申講には参加しつづけた。漁業権の放棄と転職については、「漁業はその日暮らしだし、（※筆者注…病院勤務になつて）退職金

ももらえたからよかったと思う」と自らの経験を振り返ったが、当時の漁民たちの意識もおむね埋め立てに賛成だったという。

以上、浦安の伝承について海苔養殖、投網、水神祭り、庚申講の事例を取り上げて確認したが、以下では、これらに携わってきた浦安の人々の生活が、高度経済成長期以降どのように変化したのか検討していく。

### 第三節 伝承の変化に見る浦安の高度経済成長期

#### 一 人々の語りに見る環境の変化

前節で見た事例のうち、庚申講を除く三つのものは漁業権の放棄と同時に途絶している。また庚申講の参加者も日常生活における海とのつながりが無くなったことにより転業を余儀なくされ、海苔養殖や水神祭りを行わなくなっていた。本節では、このような生活変化をとおして当時の時代状況について考えるが、特にここでは二〇〇九年に浦安市郷土博物館で資料化が行われた旧住民への聞き取り調査の分析を行い、これにアプローチする(二二)。その導入として、まず東京湾の汚染に関する以下のような語りを参照しておきたい。

本州製紙事件の前に、(東京湾の)埋め立てで水が汚れてきて少しずつ魚がとれなくなっていたのは、事実。初めに打撃を受けたのは、貝まきをはじめ、投網、張網、打背の人たちだった。とれないことはないが、水揚げ量が少ないから、漁期と別の時期に、どこかへ働きに行ったりした。：今思うと、魚がとれなくなってきたのは、東京湾の埋め立てが始まってからだと思うが、本州製紙事件がおこるころには、もう海はダメだと少しずつ自分たちも感じていたと思う。そんななかで、本州製紙の事件があって、「もうこれはダメだ」というあきらめに似た気持ちになっていった。事件のあと、「もう水が、海が、もとのとおりに直っても、魚、貝はとれなくなってしまっだろう」というふうに、漁師さんはみんな少しずつ、差はあっても感じていたと思う。もちろん、一番肝心な海苔もしかりだった〔浦安市郷土博物館編 二〇〇九 一七七〕。

これは築地市場で仲卸業を営んでいた人物(一九二八年生まれ)の語りだが、このような考えは、当時の浦安漁民の間で共有されていたものらしく、「本州製紙のことは別にして、年々水が悪くなるばかりで、一人しかない倅に漁師をやらせるつもりはなかった」、「(昭和)二十年代後半かな。東京の生活排水だよね。その影響で、(海苔の)育ちが悪い。中味がとけたり。三十年代半ばごろからそういう話が出て、『最近、ダメダメ』と言い始めた記憶がある。第一期埋め立てのときも、こういうことがあったので承知したんじゃないか」といった語りも得られている〔前掲書 二五、一一三〕。

こうした状況にあって黒い水事件が漁民にもたらした精神的な影響は、かなり大きなものだったと推測されるが、特に投網船で遊漁を行う船宿の関係者にとって、この事件は深刻

な事態をもたらすものであった。これは投網船が捕獲した魚を船の上でそのまま調理して利用客に供出するという、この商売の独特のスタイルによるものである。舵子をしていた男性（一九二九年生まれ）は、「お客さんは船で見てて、汚いからね。一回行ったら、もう来ない。噂が流れちゃう。来ればお客さんは一日の料金っていうのは、払っていくんですけどね。それ見ちゃうと、『水がきれいになるまで、見合わせようか』ってことになっちゃう」と当時の状況を振り返り、水質汚染によって船宿の利用客が減少していたことを示唆している〔前掲書 四六〕。

前節で投網技術の習得に関する語りを参照した投網師の男性は、一九六二年に漁業権の一部放棄が決定した際にも、「別に反対する気もなかったね。これも流れかな、というあきらめもあって。強烈に反対するような人もなかった」とし、高度経済成長期の時代状況に言及しながら、以下のように当時の心境を振り返っている。

もう先行きはたいしたことはないなという気持ちはあった。（漁業でこのままやっていくのは難しいなという雰囲気は）多少あった。それがどうのこうのと。それだけの力もないし。いろいろなニュースも入ってくるでしょう。その当時の国の政策というのは、産業がちょうど盛んなときでしょう。漁師をつぶして商売を發展させるといふ。漁師なんて、眼中になかったんだよね、国の政策には。工業、工業と。高度成長時代に入るところだったから〔前掲書 九〕。

黒い水事件の際に乱闘に加わったこの男性も、少しずつ漁業の先行きに不安を抱いていたことが窺い知れる。転業を決意したのは、一九七一年の漁業権全面放棄に伴うものであった。

早くあきらめたか、遅くあきらめたかの違いじゃないかな。全面放棄とともに、うちはやめたから。残っている人より、早くあきらめた。水が悪くなってお客さんがつかないだろうっていうこともあるし、時代の流れで、いろんな娯楽ができてきた。投網が盛んでやってた時分には、あんまり娯楽がなかった。だから年々、だんだんお客さんが少なくなってくる。漁業権も放棄するようになった。先行き細くなっちゃうものね。いい悪いが、極端になるわけじゃない。徐々に、徐々に、なっていくから。浦安の漁師がダメになったのは、漁業権を放棄したのが一番の原因ではないか。…一部放棄をやって、少しずつ、少しずつあきらめムードになって、いよいよ全面放棄ということになった。一部放棄のとき、「このままではダメかもしれないぞ」と、真剣に考えるようになった。本州製紙のときには、そこまでいくとは思っていなかった。やはり埋め立てが、一番効いたんじゃないの〔前掲書 九〕。



答えており（残りの四八％は「生活費」と答えている）、補償金を元手とした投資を行っていることがわかる。浦安の場合も、このような将来的に利益を生み出す不動産や新規事業に資金を投下するか、あるいは家屋の新改築等に使途する例が多かったと考えられる。

最も就業者数の多かった清掃関係の仕事については、次のような元漁師（一九三三年生まれ）の語りがあるので参照しておきたい。

東京都のゴミ戦争で、人数がいるというので、東京都の仕事をするはずだった。どうせ、浦安だって必要な仕事ではあるし、「転業対策で、浦安町が頭を痛めている」と、そういう話がでてきたんですよ〔浦安市郷土博物館編 二〇〇九 一二二〕。

この語りからは当時、社会問題となりつつあった都心のゴミ問題を解決するために行政の側で元漁民たちに対し都の清掃業を斡旋していたことを窺い知ることができる<sup>二四</sup>。この話者は、「全面放棄の金をみんな使って」自ら浦安で清掃会社を立ち上げたが、多くは友人のツテや町役場の紹介などで都の職員として採用されていたという。

前節で取り上げた投網師の男性は、「投網のときの天ぶらの経験」を活かして補償金を元手に食堂を開き十年ほど働いたが、息子が他の商売を始めることになったので店舗を譲り、自分は住宅公団に入って七〇歳になるまで警備員として勤務した。これも友人の紹介によるものだったが、本人は投網をやめたことについて、「漁師は、終いのころは悪かったからお蔭さまで、子供も育てられたし」と述懐している〔前掲書 一二〕。

漁業権を放棄し補償金を得たことで、浦安の漁民たちは新たな生活への一歩を踏み出したが、本項で見えてきたように、その多くは漁師時代とは全く異なる職種に就くことになった。本章冒頭で示した表2のグラフが示すように、既に一九七〇年段階で浦安の水産業関係者は一四・七％となっており、全面放棄後の一九七五年には一・六％と激減している。この期間に、ほとんどの浦安の漁師が漁をやめてしまったことが見て取れるが、ちょうどこの時期が生活と結びついた海苔養殖や投網などを目にするようになってきた最後の時代だったといえよう。海と人々の関わりが開発と転業という二つの契機によって変質し、高度経済成長期以前と以後の浦安の生活を全く異なるものにしていったのである。

## 小括

本章では、浦安の伝承と生活の変化をとおして高度経済成長期の時代状況を描いてきた。そこから見えてきたのは、この時代を生きた人々が、個人の経験として全く異なる環境を生き、状況に応じて様々な仕事に従事してきたということである。そしてそのような環境と生活に深く結びついていた浦安の伝承は姿を消し、文化財指定を受けるなどして「伝統文化」となっていた。このような変化は、人々の内発的な動機や要求によるものではなく、公害や開発、産業構造の変化などに伴って生じた外発的なものであったといえる<sup>二五</sup>。

この「外発的な変化」について考える際に、鶴見和子の近代化論は示唆に富む。鶴見は師であったマリオン・リーヴィの近代化論を参照しながら次のように述べている。

工業化とは、生産の過程において非動物性エネルギー（石炭・石油・原子力等の動力）の動物性エネルギー（人間および家畜の労力）に対する比率が高まり、それによって道具（機械）の効率が增加することである。そして、工業化が進行することによって社会全体における変化の総体を近代化とよぶ〔鶴見 一九九八（一九七六） 一七六〕。

ここでいわれていることは、高度経済成長期の浦安で起きたことにそのまま当てはまる。浦安の第一次産業で必要とされたのは、周囲の自然環境に働きかける「動物性エネルギー」だったが、そのような環境は開発によって消失し、代わって工場や都市的なニュータウン、遊園地といった「非動物性エネルギー」に依存する空間が出現した。この二つのエネルギーの使用量によって、社会は「比較的近代化されない社会」と「比較的近代化された社会」に区別されるというが、高度経済成長期の浦安で起きたことは、まさに前者から後者への移行であったといえるだろう。

鶴見は、このような変化の図式を「単系発展の図式」と呼び、柳田国男が『明治大正史世相篇』（一九三二）で示した近代化論と比較しながら、柳田のものを「多系発展の図式」と呼んでいる。そして後者を積極的に評価するが、この鶴見の考えに従えば単系発展の図式はあくまでも多系発展の一つのタイプに過ぎない<sup>二六</sup>。確かに柳田の生きた時代の近代化は、地域やトピックによるグラデーションがあり、その差異をとおして柳田は「歴史」を描こうとした。だが柳田の生きた時代と高度経済成長期が異なるのは、単系発展の図式にあてはまるような変化が短期間で様々な場所において同時進行したことである。そしてそれは本章の事例に顕著なように、過去との連続性を持った内発的変化ではなく、非連続的な外発的変化であった。このような高度経済成長期以前と以後の生活変化の質的な違いを意識して、民俗学の「近代化」論はなされるべきだろう。

「比較的近代化された社会」にはいくつの特徴があるが、とりわけ本章の内容と関わるのは「自給自足性の低下」、「一般化された交換の手段（貨幣制度）と商品の取引市場の確立」、「人間のものの考え方、行動の仕方、人間関係の変化」などである<sup>二七</sup>。これらは本章の冒頭で触れた「経済自治の縮小」、「経済の外部化」と重なるものだといえる。私たちが生きる現代社会は、これらの変化を経て成立したが、次章では、こうした現代社会の諸特徴を意識しながら、それが私たちの生活にいかなる問題を生じさせているのかを、あらためて伝承が生活世界の中で果たしていた役割を考えていく。

## 注

（一）関沢まゆみ編『国立歴史民俗博物館研究報告第一九一集―高度経済成長期とその前後



における葬送墓制の習俗の変化に関する調査研究」(二〇一五)、『国立歴史民俗博物館研究報告第二〇七集―高度経済成長と地域社会の変化』(二〇一八)など。

(二) 本研究の序章における注(一七)を参照されたい。

(三) 一説には、日本を「浦安の国」と称した『日本書紀』の記述から引用したものもいわれている。なお戦前の浦安の生活を伝えるものに、作家の山本周五郎が記した「青べか日記」(一九二八～一九二九)がある。また『青べか物語』(一九六四)も小説ではあるが、当時の浦安の人々の暮らしをイメージする上で参考になる(山本 一九六四、一九八五)。

(四) この史料は、宝城院で行われていた加持土砂会の際に仏餉を盛ったという桶の底に記されていたもので、高波により多数の死者が出たため五昼夜の間、加持土砂会を挙行したという内容のものである(浦安町誌編纂委員会 一九六九 一三三)。

(五) 筆者の聞き取りでは、いくら浦安で貝むきによる現金収入の道があったといっても、女性の収入が男性のそれを上回ることはなかったとされる。話者の生業や時代によって状況が異なる可能性を考慮すべきだろう。

(六) いわゆる下村治の「乗数分析理論」は、『民間設備投資純額…国民総生産(GNP)増額Ⅱ一・一・一』を基本的な仮説としている(下村 二〇〇九(一九六〇) 一七)。実際にこの仮説で提示された関係式は、一九五五年から一九六一年の重化学工業分野の設備投資額と国民総生産増加額の比率にほぼ一致しており、政府主導で民間企業の設備投資を推奨する理論的支柱になった(影浦 二〇一〇 一二五～一二六)。

(七) 本州製紙は、GHQの対日占領政策の一環として策定した「過度経済力集中排除法」の公布に伴い、旧王子製紙が苫小牧製紙、十條製紙、本州製紙に解体されたことで一九四九年に誕生した製紙会社である。約半世紀の営業を行った後に一九九六年、新王子製紙と合併した(本州製紙社史編さん室 一九六六 一～八、王子製紙株式会社 二〇〇一 四八四～四八六)。

(八) なお海苔養殖は時期が外れたため大きな被害はなかった。

(九) この事件を契機とし、日本で初めて成立した公害対策法である「水質保全法(公共用水域の水質の保全に関する法律)」、「工場排水規制法(工場排水等の規制に関する法律)」が一九五八年一月二五日に交付された。

(一〇) オリエンタルランドは、現在、東京デイズニーリゾートを経営・運営する会社として知られている。

(一一) 支払われた金額は総額で七億二六四五万円、土地は一六万六千坪(約〇・五五km<sup>2</sup>)である(若林 二〇〇〇 三四一)。

(一二) 浦安市では、有形民俗文化財として「海苔生産用具一式」(一九七八年指定)、市無形文化財として「浦安の細川流投網」(一九九六年指定)が登録されているが、これは存在としての伝承が文化財化したことを示しているといえよう。

(一三) 具体的には海中にパイプを打ち込み、これに引き網をつけて海苔網につなぐという

方法である。この方法が導入されたことにより、潮の干満にかかわらず網が海面に浮くため、海苔柵は必要なくなった。

(一四) 漁業権の全面放棄は一九七一年であるが、その後三年間は、短期免許というかたちで、海苔の養殖が続いた。

(一五) 海苔の利用は、もともと天然海苔の採取に限られていたが、近世に入って大森近辺の漁民が魚を獲るために建てた簀に海苔がつくことを発見し、これがきっかけとなって養殖が始まった。詳しくは「宮下 二〇〇三 一六九〜一八二」を参照のこと。

(一六) 江戸川を遊覧する屋形船の船宿は、「あみ幸」、「あみ貞」など投網を行っていた時代の屋号を用いるところが多く、近年はこうした船宿を中心に、投網技術の復活や保存をめぐる動きが活発化している。江戸投網保存会のホームページなどを参照のこと(江戸投網保存会、[online.toamii](http://online.toamii))。また大石始が『奥東京人に会いに行く』(二〇一九)の中で、遊漁文化と投網の関係を整理しており、江戸投網保存会会長の小島智彦氏へのインタビューを行っているので、こちらも参照されたい[大石 二〇一九 九六〜一一六]。

(一七) アテとは沿岸漁民や地乗りの船乗りが、みずからの航行する位置や漁場の場所を確認するために用いた方法である。山や沿岸の煙突、灯台、高木など目につきやすいものを標識Ⅱアテにして船の位置や漁場を把握した[小川 二〇〇〇]。

(一八) 浦安囃子が市の無形民俗文化財に指定された一九七五年に、浦安囃子睦会は「第六回全関東祭ばやしコンクール」で優勝し、高松宮杯を受賞している。また一九八九年には、スペインのマドリッドで行われた「ジャパンフェスティバル89」にも参加しており、その活動を活発化させていたことが窺われる。

(一九) 浦安囃子の他にも浦安の代表的な民俗芸能として「浦安のお洒落踊り」がある。お洒落とは中山踊り、または馬鹿唄と呼ばれる郷土芸能で、上総、下総、武蔵、常陸、相模等の地域で近世期に盛んだったものである。各地で名称が異なり、その起源は念仏踊りにあるとされるが、浦安のものは一九五〇年ごろに、ほぼ忘れ去られようとしていた。これを三味線奏者である藤本誘丈、藤本秀康氏が復活させようと活動し、一九七二年に浦安町お洒落保存会を有志一五名と結成した。一九七四年には県の無形民俗文化財に登録され、現在では踊り手の指導が間に合わないほどにまで会は成長している[浦安町誌編纂委員会 一九六九 三二五、浦安郷土博物館 一九九七 二〜四]。

(二〇) 猫実の庚申講が成立した時期は諸説あり、庚申塔に隣接する看板によると、これが建立された正徳五年には既に庚申講が存在していたと説明されている。これに対し『浦安町誌』では、その成立が明治初年ごろとされている[浦安町誌編纂委員会 一九六九 八〇]。なお本項における庚申講の調査データは二〇一〇年時点のものである。

(二一) この調査は、市民ボランティア「浦安・聞き書き隊」が浦安市郷土博物館において断続的に実施したもので、主として二〇〇八年段階の資料である。主な語り手は浦安市郷土博物館において、投網や海苔づくりの技術伝承活動に携わっている「もやいの会」のメンバ

―で、総勢四〇名の語りが収集された。その成果は、『浦安市郷土博物館調査報告 第五集 ハマン記憶を明日へ』（二〇〇九）に収録されている。

（二二）「前田 一九九九 二二八、若林 二〇〇〇 三五五」、「漁業補償金かすめ取る―暴力団員がトバク開帳」『朝日新聞』一九七四年四月三〇日付夕刊）なども参照のこと。

（二三）千葉県における補償金追跡調査委員会『漁業権放棄以後における補償漁民の生活変化と補償金の使途に関する調査報告書』（千葉大学教育学部社会学研究室、一九七〇）を参照。

（二四）東京都の「ごみ戦争」については「中村 二〇一一」を参照のこと。

（二五）関沢まゆみは、高度経済成長期における生活変化について、「基本的に政治と経済、政策と資本がリードした生活変化であり、村や町的生活現場からの内発的な動機や要求によって起こった変化ではなかった」と述べている（「関沢 二〇一一 一七五」）。

（二六）鶴見は単系発展の図式では、各社会がどれだけアメリカに代表される「近代化された社会」に近づいているかという序列は明確になるが、さまざまな社会の工業化の多様性を理解できないと指摘している。しかしこの類型を近代化の普遍型ではなく、あくまでも「西欧近代に固有の型」であると見れば、それと比較して他の社会が、どのように共通した、または異質のパターンを辿るかが明らかにできるとしている（「鶴見 一九九八（一九九一）二一一」）。

（二七）鶴見がリーヴィの議論を引きながら挙げる「比較的近代化された社会」の特徴は以下の七つである。

- ① 社会内の各単位組織（たとえば、農村・都市、工場、行政機構、裁判所、軍隊、学校、病院、娯楽施設等）間に分業が促進され、役割が専門化される。
- ② したがって、それらの各単位組織の自給自足性は低下する。
- ③ 各単位組織は大型化する。
- ④ 行政機構に限らず、あらゆる分野での単位組織は官僚制度化する。家族と友人仲間をのぞいて、すべての私的な集団でさえも、官僚制度化をまぬがれることはできない。
- ⑤ 各単位組織の相互依存性の増加と大型化と、官僚制度化は、権力の集中を強化しやすい。∴家族もまた、全般的な権力集中の傾向のなかにまきこまれる。
- ⑥ 一般化された交換の手段（貨幣制度）と商品の取引市場が確立する。
- ⑦ 人間のものの考え方、行動の仕方、および人間関係に変化がおこる。

七つ目の特徴については、非合理主義から合理主義へ、個別主義から普遍主義へ、集団主義から個人主義への推移などが挙げられているが、これらも前者を前近代、後者を近代とする単系発展の図式を反映したものであることが理解される（「鶴見 一九九八（一九九一）

二一〇」）。



## 第八章 システムと伝承―平成の市町村合併を事例に

はじめに

前章では、浦安の伝承の変化をとおして高度経済成長期の時代状況を描き出すことを試みた。私たちの暮らしは、この時期の社会変動を経た後のものであり、そこで生じた様々な現象に基礎づけられている。本章では、このような現代社会を特徴づける「システム」の問題について「平成の市町村合併」を事例としながら考察し、その上で伝承が生活世界の中で果たしてきた役割を明確にする。ここで伝承と関わるキーワードとして挙げておきたいのが、「自治」である。民俗学における伝承研究の目的が「歴史」と「自治」であることについては、第一部の議論で述べたとおりだが、小島孝夫は、「地域とは何か」という問いを設定した上で、そこに見出される自治について以下のように述べている。

地域は、空間や数量で捉えられるものではなく、そこに暮らす人たちが創り出した関係性を前提にしている。その関係性とは、ともに暮らしていきたい、ともに生きていきたいという願いであり、それは互いの生存を保証しあうものである。そして、その前提となるのは、当該地域において、長い時間をかけて見出された資源の存在であり、それを利用した産業であり、それらが創り出した歴史と文化の存在である。これらの関係性のなかに当該地域の仕事や労働が発生し、それに根差した生活が形成されてきたのである。…こうした関係性が共有されることで、生活集団や生産集団が形成され、自治的な生活空間である地域が存立しているのである〔小島 二〇一五 三三七〕。

ここで小島が述べている「関係性」は、共時的なものであると同時に通時的なものでもあるといえるだろう。そしてその共有が「自治的な生活空間である地域」を形成するとすれば、伝承と自治が深く関わる問題系であるという見取り図が得られる。しかし、こうした地域社会の関係性と自治は現代において大きく変質しつつある。その要因となっているのが先ほど述べたシステムだが、本章における議論では、現代社会の「システムによる生活世界の植民地化」が新自由主義とともに進行しており、地域社会の自治が高度経済成長期以上に脅かされている状況にあることを明らかにする。

システムと新自由主義がどのようなものなのかという点については、後ほど詳しく見ていくことにし、まずは平成の市町村合併が地域社会に与えた影響を端的に示すエピソードを二つ取り上げておきたい。以下は、二〇〇五年に四つの市町村が合併して誕生した九州中央部のある自治体に勤めた経験を持つ男性から筆者が直接、耳にした話である。

道に雪が積もると役場に連絡して塩カリ（塩化カルシウム）を撒いてもらうよ。で

表1：平成の市町村合併件数と合併協議会設置数

年	合併件数	合併協議会設置数
1999	1	4
2000	2	7
2001	3	6
2002	6	142
2003	30	213
2004	215	219
2005	325	2
2006	12	0

出典【今井 2008：11】

も色んなところに撒くやろ。すぐ無くなるんよね。そういう時は、役場の方で「〇〇ちゃんことにブル（ブルドーザー）あったやろ。いま仕事ねえやろうし、ちよっと出してもらおうえ」っち応援、頼んでくれよった。そうすると、すぐ終わる。でも合併のあと、支所に来た人達は他所の人が多かったけん、連絡入れても「塩カリが無くなりまして」とかいってすぐに電話切っちゃう。知らん人にブルドーザー出してくれっち頼めんやろうけど、やっぱり困るわな<sup>(一)</sup>。

このエピソードは些細なものだが、地域社会の人々の関係性が変化したことにより、何が起きたのかということを考える上で参考になるだろう。

これとは対照的な事例をもう一つ見ておきたい。先述の自治体が合併された二〇〇五年に、青森県八戸市と三戸郡南郷村の二つの自治体でも合併が行われた。八戸市博物館は県下でも屈指の規模を誇り、充実した展示、研究活動を行っていたが、南郷村の歴史民俗資料館は人員、予算の不足といった問題を抱えていた。しかし合併後は八戸市博物館との連携で行き届いた運営・管理が可能となり、二〇一四年四月には、リニューアルオープンを行うなど、その活動を活性化させている<sup>(二)</sup>。行政レベルでは合併が行われたことにより、ポジティブな結果も得られたことが理解されるが、一つ目の事例のように個々の生活世界で、何らかの問題が生じていた可能性も考慮する必要があるだろう。

このように平成の市町村合併は、二〇〇〇年代に行われた行政改革の中でも地域社会に大きな影響をもたらすものであったが、合併を実施するか否かをめぐって様々な角度から議論が行われた合併前の状況と比較すると、その効果、反省点を合併後に検証した例は意外と少ない<sup>(三)</sup>。特に生活・文化に関する問題は、先に触れた小島の議論が収録されている『平成の市町村合併と地域社会の暮らし―関係性の民俗学』（二〇一五）を除くと、十分な蓄積があるとはいえないのが現状である<sup>(四)</sup>。

以上の点を踏まえて、本章では平成の市町村合併が、地域社会の自治と伝承にどのような影響をもたらしたのか論じていくが、まずは平成の市町村合併の背景を確認しておく。

## 第一節 平成の市町村合併と新自由主義

### 一 平成の市町村合併の背景

表1は平成の市町村合併の件数、および合併協議会の設置数を示したもののだが<sup>(五)</sup>、この資料からは二〇〇二年以降に全国各地で合併に関する議論が活発化し、それが二〇〇四年から二〇〇五年にかけて加速度的に現実化したことがわかる。

行政学者の今井照は、二〇〇二年九月下旬に自民党地方

行政調査会の「地方自治に関する検討プロジェクトチームの中間報告案」が報道されたこと、および同年一月一日、地方政治調査会第十回専門小委員会に会議資料として「今後の基礎自治体のあり方について」（通称・西尾私案）が提出された時期が<sup>(六)</sup>、全国の自治体が合併に向けて走り出すタイミングと重なることを指摘しており、国政、特に総務省内部における市町村合併推進の動きに拍車をかけたと分析している。またその間接的な背景として二〇〇一年から二〇〇四年にかけて行われた地方交付税交付金の削減があったという指摘は重要だろう〔今井 二〇〇八 一一〕。

市町村合併が推進される上で、とりわけ重要な役割を担った人物は地方制度調査会委員会の委員に就任した政治家の野中廣務である<sup>(七)</sup>。野中自身が「私は分権に際して強く合併推進を唱えました」と述べているように、その旗振り役として強い影響力を持っていたが、野中はインタビューの中で地方交付税について次のような見解を示している。

ちよつとイヤミを言うたんですよ。交付税で楽しんでる、とね。弱小町村ほど過疎債とか、いろんな厚みのある交付税をつけて、元利補給してやって。そのままやれるような、そういう安住感を与えている、と。これが一番の間違いである、と<sup>(八)</sup>。

この発言は当時の小泉政権が推進していた三位一体改革、すなわち「国庫補助負担金の廃止・縮減」、「税財源の移譲」、「地方交付税の一体的な見直し」と連動するものであるといえる。しかし当初の予想を遙かに上回るかたちで合併が進んだ状況に対し、二〇〇六年には次のような反省の弁が見られるようになった。

ところが私は今になって、やや、やりすぎたと思っています。後悔しています。  
：（※筆者注・自治体数が）今では一八〇〇まできて、なお法律が切れてからも合併が進んでいこうとしているのです。これはもう三位一体の改革など地方切り捨ての財政が進んだために、小さな市町村が自分たちだけでは生きていけない状態に追い込まれて、やむを得ず合併していくという姿にまでなってきたということです。

小泉内閣の一番悪い点は、やはり地方自治を根底から崩してしまったことだと私は思っています。そこが格差社会をつくる最大の要因だったと思っています〔野中 二〇〇六 一一三〕。

実際に「市町村の合併の特例に関する法律（旧・合併特例法）」が失効した二〇〇五年三月三十一日以降も年間一〇件弱の件数の合併が各地で実施されることになった<sup>(九)</sup>。新たに制定された「市町村の合併の特例等に関する法律（新・合併特例法）」で合併特例債は廃止されたが<sup>(一〇)</sup>、合併推進債の起債、合併交付税の急減緩和といった優遇措置が盛り込まれていたため、その後も合併が続いたと表向きは見る事ができる。しかし野中がいうように二〇

〇〇年代前半に行われた地方交付税の縮小が「弱小町村」の財政に影を落とすことになり、合併という選択肢を選ばざるを得なくなったというのが実情だろう(二一)。

## 二 新自由主義と自治のゆくえ

三位一体改革にもなう規制緩和、小さな政府への移行といった行政改革は、郵政民営化、そして大規模な市町村合併などの政策として現実化することになる。これらを読み解く上で鍵になるのが新自由主義、いわゆるネオリベラリズムと呼ばれる思想的潮流である。ネオリベラリズムの歴史的展開を整理したデヴィッド・ハーヴェイは、一九七〇年代末から八〇年代初頭のマーガレット・サッチャー、ロナルド・レーガン政権の誕生をその画期として措定し(二二)、次のようにその特徴を述べている。

新自由主義とは何よりも強力な私的所有権、自由市場、自由貿易を特徴とする制度的枠組みの範囲内で個々人の企業活動の自由とその能力とが無制約に発揮されることによつて人類の富と福利が最も増大する、と主張する政治経済的実践の理論である。国家の役割は、こうした実践にふさわしい制度的枠組みを創出し維持することである(「ハーヴェイ 二〇〇七 一〇」)。

新自由主義の根底には計画経済的な旧来の政策、社会体制を放棄・解体し、市場原理主義へと移行することで富の増大が図られるとする考えがある。しかし、それは国家が担うべき役割と責任(特に富の再分配)の履行を停滞させ、それを地域や個人の「自己責任」へとすり替えるような構造、言説を生起させることにもなった。そして民俗学者の米田実が指摘するように、平成の市町村合併は『自己決定』『自己責任』を基調とした新自由主義的な政策」であり(「米田 二〇〇六 一〇〇」)、分権を標榜しつつ、その実態が地方や社会的弱者の切り捨てにもつながりかねない危険性を孕むものだったのである。

またハーヴェイは、新自由主義化のプロセスが多くの「創造的破壊」を引き起こすとし、破壊されるものとして「旧来の制度的枠組みや諸権力に対してだけでなく、分業や社会関係、福祉制度、技術構成、ライフスタイルや思考様式、性と生殖に関する諸行為、土地への帰属意識、心的習慣」などを挙げている(「ハーヴェイ 二〇〇七 一二」)。これらは本研究の主題である伝承と換言できるものだろう。

ハーヴェイがただの破壊ではなく創造的破壊といっているのは、新自由主義的なリストラクチュアリングが、冒頭の八戸市の事例のようにポジティブな効果をもたらす場合もあるからだと考えられる。しかしそこで破壊されるものが、地域や個人にとつて極めて重い価値や機能を有する可能性は否定できない。新自由主義の最大の欠陥は、これがマクロ経済学に由来する「政治経済的実践の理論」として提示されたため、貨幣価値に換算することができない伝承の価値を全く考慮しない点にある。



本研究で繰り返し述べたように、筆者は地域社会の伝承と自治は深く関わるものだと考えているが、市町村合併が自治に及ぼす影響については批判的な見解を示す論者が多い。たとえば結城登美雄は次のように述べている。

農山漁村をたずねれば、古老たちから「昔は道路でも橋でも学校だって、村のみんなに必要なものは、みんなの力を持ち寄って自分達でやったものさ」と語られる。公が地域の主役ではなく、私の集まりが共同して地域を支える、それが村の自治だった。その自治を行政にゆだね、自分たちは金稼ぎに専念してしまった。そのツケが回ってきたのだと、現下の市町村合併を受け止める人々。本来は自分たちがやっていたことを外部に依存することをサービシ化社会というが、私たちは都市に暮らそうと村に暮らそうと、効率主義の名のもとに、外部依存の体質を身につけ過ぎてしまっているのかもしれない。「結城 二〇〇六 二九」。

この「外部依存の体質」については、山村の過疎化について論じる岩崎正弥も「内発力、自治力が殺がれ、一致協力して事態に当たれなくなってしまった現実こそ、山村経済の最大の問題である」と指摘し、「信頼、相互扶助、ネットワーク等のソーシャルキャピタル」の破壊にその要因を求めている（岩崎 二〇〇六 四四）。これらは全て伝承の破壊、失調と結びつけて考えられる事態だといえよう。新自由主義の浸透は自治の停滞というかたちで、それを急速に進行させていったのである。それでは、このような問題をもたらす市町村合併に対し、地域社会を基点としながら研究を行ってきた民俗学者は、どのような批判、提言を行ってきたのだろうか。

## 第二節 民俗学の立場から

### 一 民俗学者は市町村合併をどう見たのか

日本民俗学の成立に大きな影響を与えた南方熊楠の社会運動として有名なものに、明治政府が推進した神社合祀への反対運動がある（二三）。しかし南方が当時の市町村合併に対しても同様に反対意見を表明していたことはあまり知られていない。近年、雲藤等がその分析を行ったことにより「雲藤 二〇〇九」、南方がなぜそのような行動を取るに至ったのか、その理由の一端が明らかになったが、南方の市町村合併に対する認識は、それが地域社会の伝承にもたらす影響を考える上で示唆的である。

南方が具体的な反対意見を表明したのは（二四）、一九一六年から一九二四年にかけて取り沙汰された和歌山県の田辺・湊・西ノ谷三町村の合併、および昭和十年代の田辺町、新庄村の合併問題である（南方 一九七三a、一九七三c）（二五）。後者の合併について述べた以下の一文は、市町村合併に対する南方の考えを端的に表わすものだといえよう。

しかるに、この春夏の際まで、この新庄村を田辺町へ合併すべし、と県庁よりの勧告一再ならず。…瘦せても肥えても一村は一村なり。すでに自治の一群団をなす上は、むやみに他町村の威力を迎合屈服すべきにあらず。みだりに威嚇を加えらるれば、村社を奉じて一同討ち死にするのが自治の精神なり（このことは一昨日の『大毎』紙に蘇峰先生が旨く述べある。）町村おのおのその特性あり事歴あれば、他の都合よきままに勧められたからって、妄りに輕挙合同すべきにあらず〔南方 一九七三c 一八四〕。

雲藤は、南方が市町村合併に批判的だった理由について、大正年間の反対意見における結論部の「しかして、今回新聞紙に見及ぶごとき突飛偏頗なる町村合併を挙行されては、せつかく保存の途立ち行なわれおる科学上の貴重品や古蹟名勝は、例の通り何の心得なき者に売り飛ばされ、あるいは全滅、あるいは大破に及び、小生は行き懸かり上、またまたこれを抗争せざるを得ぬこととなるべし」という言葉を引き〔南方 一九七三a 一六六〕、自然史・歴史・民俗の資料（Ⅱ「科学上の貴重品や古蹟名勝」）の破壊が進むことを懸念していたためだと説明している（雲藤 二〇〇九 六八）。その背景には、これと同時期に行われた神社合祀の苦い経験があったと推測されるだろう。確かに南方が反対意見を表明するに至った直接の動機は、自らの研究対象である植物や粘菌、民俗資料が官吏や行政の勝手な都合で滅失してしまうことへの強い反発であったといえるが、先に引用した文章からも看取されるように、市町村合併が地域社会の自治を阻害し、その発展になんら結びつかないことを予見していたことも大きな要因だったと見られる。

鶴見和子は、このような南方の社会運動の核心に、「確固とした自治の思想が潜んでいる」と指摘しながら、次のように述べる。

明治初年以來、すでに町村合併は進行していたから、厳密に「自然村」にかえれ、ということとはできない。しかし、南方の考えでは、経済的にも行政的にも自立してきた歴史をもつ最小限度の地域を、自治の単位として残したほうがよい。発展のための事業をおこす場合は、併合―それは大きいものが小さいものを支配し搾取することになりがちである―よりも、自立しながら住民の意志により、事に即して、協同しあうのがよい、という意見である〔鶴見 一九九八（一九八〇） 三五九〕。

本研究の第三章で柳田国男の自治論を検討したが、南方にも柳田と同じ問題意識があったことが見てとれよう。鶴見は、柳田の「自治農政」（一九〇六）という小文にも市町村合併への批判的意識が見られることを指摘しており、それが「自治の名の下での自治の破壊であること」、「政府の補助金政策が、農民の依存心を助長」することへの警鐘であったと述べている〔柳田 二〇〇六（一九〇六）、鶴見 一九九八（一九七六） 二四四〕（二六）。

南方と柳田以外に明治～昭和期の市町村合併に対して、具体的な批判を行っている民俗

学者は管見の範囲では見当たらなかったが<sup>(二七)</sup>、平成の市町村合併については地名研究の立場から谷川健一が厳しい批判を行っている〔谷川 二〇一a、二〇一b、二〇一c〕。谷川は「日本全国で推し進められてきた安易な『地名の抹殺』『意味不明の新地名』について、私はこれまで抗議の意を表明し、小さな地名の持つ意味の大きさを訴えてきた」として、平成の市町村合併を次のように断罪する。

特例による財政面での優遇を受けたいがために、合併に飛びつく日本の行政の当事者はあまりにも低次元であるといわざるをえない。目先のカネに走り失うものの大きさにも気づいていない、恐るべき鈍感さだ。なぜ日本を愛する団体が抗議活動をおこさないのか不思議なくらいの愚挙である〔谷川 二〇一b 三一一〕。

谷川は自らの古代研究の重要な資料として地名を扱っていたことから、市町村合併による地名の改変、消失に危機感を持ったと見られるが<sup>(二八)</sup>、南方、谷川両者の共通点として、自らの研究対象が失われることへの強い反発が挙げられるだろう。しかし、それは単なる個人的な価値の次元に留まるものではなく、それらが地域や人々の生活においてこそ重要な意味を持つとする認識が根底にはあったのではないだろうか。民俗学の立場性を考える上で、この両者が市町村合併に対してとったスタンスから学ぶべきところは大きい。

## 二 平成の市町村合併から伝承を考える

福田アジオは、「民俗の伝承母体は支配や行政の単位ではなく、それとは区別される地域社会であるムラ」であるとした上で、これを「人々が互いに面識関係があり、生活と生産のさまざまな互助関係を形成し、さらに地域として共同することで各家の生活・生産の条件を維持発展させる」志向性を持つものだとしている〔福田 二〇〇六 三〕。つまり行政単位である市町村とは異なるものとしての「伝承母体ムラ」の存在がここでは主張されているのだが、福田の認識では、そのようなムラが持つ自治力は市町村合併によって失われることになった。

一九五五年を中心とした市町村合併は、人々の広域合併への抵抗感を弱め、あきらめの観念を植え付けたものと思われる。共通の地理的条件もなく、住民の間には一体感もなく、ただ地図上に広がる一定範囲を線引きして決められたような市町村を行政単位と考えることが当たり前になった〔福田 二〇〇六 一五〕。

さらに福田は、平成の市町村合併についても自治の停滞と絡めて次のように論じている。

現在急激な勢いで進行している「平成の大合併」はさらに広域の市町村をつくり出す

ことを目指している。それは車社会・情報化社会に対応した効率的な行財政運営を目指すものであり、合併特例債に示されるような給を用いての強引な中央からの施策によって実施されている。そこには住民自治という観点はほとんど見られないと言って良い。合併促進の過程には人々の地域生活を基礎とした自治への関心は低い〔前掲書 一五〕。

南方や福田の議論からは、市町村合併を民俗学者が論じる際に共通して浮上するキーワードが「自治」であることが見えてくるだろう。すでに述べたように筆者は自治が正常に機能するための最も重要な要素は、トップダウン式の政策や財政支援などではなく、過去―現在を通して蓄積された知識、関係性、日常的なコミュニケーション、すなわち存在／行為としての伝承であると考ええる。しかし新自由主義を背景とする平成の市町村合併は資本(資源)や労働力の流動化を促し、生活の場に蓄積されてきた伝承の機能を破壊、失調させている。畢竟、自治は後退し地域社会の更なる「外部依存の体質」に拍車をかけることになるというだろう。

福田は、「明治町村制の市町村は、住民が徒歩あるいは自転車で行き来できる範囲であり、そこに共同性の範囲があり、社会関係での共同性も形成された」として、その後、拡大の一端を辿る行政範囲としての市町村との違いを指摘している〔前掲書 一五〕。この「徒歩、あるいは自転車で行き来できる範囲」という「共同性の条件」は伝承と自治の条件を考える上でも極めて重要な観点だといえよう。広域化した行政範囲としての市町村を維持するためには制度、法、行政機構といった「文字の力」を背景とするシステムによる統治が不可欠だが、日常的にコミュニケーションを行うことが可能な範囲の統治、現代風の言葉でいえばガバナンスは、それらへの依存度は極めて少ない。前項で引用した鶴見の議論の中でも、「自治の単位としての地域は小さい方がよい」とされるが〔鶴見 一九九八(一九八〇) 三五九〕、システムへの依存度という点から見れば行政区域としての市町村とは比べものにならないと考えられる。そして、それをシステムの代わりに下支えているものが伝承なのである。しかし、すでに論じたように近年の新自由主義の浸透は、伝承の破壊、失調と「外部依存の体質」を極端なカタチで進行させている。このような状況が地方の疲弊、自治の停滞を招いているとすれば、システムと伝承の関係性をあらためて問い直し、伝承とはそもそもどのような存在なのかということについて、理論的な観点から論じなくてはならないだろう。

### 第三節 システムと伝承の関係性

#### 一 システムが伝承にもたらす影響

現代社会において「伝承と自治の関係」を議論すべきだと筆者が主張する理由は、ユルゲン・ハーバーマスが論じた「システムによる生活世界の植民地化」が、近現代の時代状況に

おける最も大きな問題だと考えるためである。国家や行政の主導による大規模な市町村合併も一種の「生活世界の植民地化」として捉えることができるが、まずここでは、生活世界とは何かということを、あらためて確認しておきたい。

現象学に起源を持つ生活世界 (Lebenswelt) の概念は、社会学、人類学、民俗学などフィールドワークを研究の基礎におく学問分野にも導入され、とりわけアルフレッド・シュッツの議論は、その対象認識における枠組みを提供するものとして参照されてきた。シュッツは生活世界を次のように定義している。

「日常生活の世界」とは、われわれが生まれるはるか以前から存在し、他の人々、つまり、われわれの祖先達によって秩序ある世界として経験され解釈されてきた間主観的な世界であり、また、今、われわれの経験と解釈の所与として与えられているような世界である。したがって、この世界についてのどのような解釈も、「手もちの知識」という、この世界についてこれまで蓄積されて準拠枠として働くようになった経験、つまりわれわれ自身の経験やわれわれが両親や教師から受けついで経験にもとづいている「シュッツ 一九八〇 二八」。

この一文からは生活世界が「手持ちの知識」、「この世界についてこれまで蓄積されて準拠枠として働くようになった経験」によって構成されていること、あるいはそれらが生活世界を基盤とするものであることが理解されよう。筆者はこのような知識と経験を「存在としての伝承」と同義のものと考える。しかし、このような生活世界と伝承のあり方は、ハーバーマスがシステムと呼ぶものによって大きく変質することになった。

ハーバーマスは、複雑化したコミュニケーション行為を円滑化するために急速に発達した国家や貨幣、マスメディアなどの支配的システムが、日常的なコミュニケーション行為の場、すなわち生活世界に侵入し植民地化していると論じる (ハーバーマス 一九八七)。ハーバーマスのこのような議論は首尾一貫しており、様々な著作に見出されるものだが、生活世界へのシステムの闖入という事態を考慮する際に、「昔からのさまざま問題」が分化し、それに対処する方法が専門家に独占される過程と照らし合わせて、次のように述べている。

マクス・ヴェーバーが見ていたこうした分化、つまり、学問〔科学〕、道徳、芸術への理性の分化は、これら諸領域が、専門家によって取り扱われ、自律的なものになる過程なのだが、また同時にこれらの諸領域が伝統の流れから切断されてしまったことも意味している。すなわち、日常の生活実践における解釈の積み重ねで自生的に継承されていく伝統から切り離されてしまったのである (ハーバーマス 二〇〇〇 二二五) 二九。

専門分化したシステムが生活世界に与える最も大きな弊害は、計量的に把握されるような単純な基準によってコミュニケーション行為がなされる事態が生じ、自己と他者のあいだにある間主観的な世界の複雑性が縮減されてしまうこと<sup>二〇〇</sup>、および専門家システムによる社会構築の専制に歯止めが効かなくなることである。

## 二 システムに抗する伝承

このような状況を近代に生じた生活世界の危機として受け止めた場合、システムと伝承の対称性を回復する試みは重要な意味を持つことになる。ハーバーマスは生活世界から離床したシステムを「再接続」させる必要性について以下のように述べている。

モデルネの文化と日常の生活実践とを―つまり、生き生きとした伝統を必要とするが、単なる伝統主義によっては貧困化せざるを得ない日常の生活実践とを―各側面において精密に再接続することがうまく行くためには、社会の近代化をもこれまでとは異なつた、非資本主義的な方向へ導くことが必要であり、また、生活世界がそれ自身の中から経済的および行政的行為システムの自己運動を制限しうる諸制度を生み出し得ねばならない〔ハーバーマス 二〇〇〇 三九―四〇〕<sup>二〇一</sup>。

ハーバーマスはシステムに対抗する基点として、理性に基づいたコミュニケーション行為の場である公共圏の創出にその可能性を見出している。しかし小田亮は公共圏が、「生活世界での権力関係や利害関係や役割をいったん括弧にいった、生活世界の外にあるものである」とし、「レヴィイストロースは、そのような西欧近代の理性や主体を疑っており、貨幣や国家やマスメディアに媒介された『真正さのない水準』の社会に包摂されてもお残る『真正さの水準』の社会の対面関係の維持と創出に希望を求めている」と論じている〔小田二〇〇一 三五―三六〕。小田は生活世界とシステムの関係性について、「生活世界とは、人がそこで生まれ、他人とさまざまな関係を結び、〈顔〉のみえる関係とその連鎖からなる場を生き、死んでいく世界である」、「システムはけっして世界ではない。このシステムを、ミシェル・フーコーに倣って規律化の『装置』と呼んでもいいだろうが、システム≡装置のみを生きる人間などいない」と述べているが〔前掲書 二〇〕、これらの議論からは、システムのみを生きるでもなく、かといってシステムと完全に無縁のまま生きるわけでもない現代の人間存在を取り巻く込み入った状況が浮かび上がってくる。民俗学においては、システムと生活世界を二項対立的に捉えず、生活世界に軸足を据えながら、それがシステムに取り込まれていく様子を冷静に見つめつつ、同時にそれをうまく利用、あるいは改変しようとする生活世界の側の実践に注目しなくてはならないだろう。

システムは生活世界の伝承を解体し社会の合理化、効率化を推し進めようとするが、生活

世界にとってそれが不合理、非効率的である場合は、システムを生活世界の合理性に適合的なものにしようとすると考えられる。翻ってシステムはその生活世界の合理性、効率性をフールドバックするという相関性も見られるだろう。

現代における生活世界のあり方を問うことは、市場経済、科学技術、法、官僚制、教育制度、マスメディアといった様々なシステムに囲繞された状況のなかで、なおも存在し続ける〈顔〉のみえる関係とその連鎖について考えていくことになる。つまりシステムの影響下にありながらも、生活世界で維持され続けている「もののやりかた」、すなわち伝承を基点とした自治の空間を創出するための議論に接続されることになるのである。それは「単なる伝統主義」ではなく、生活の場に根ざした「伝承主義」とでも呼ばれるものでなくてはならない。

## 小括

ハーバーマスは、「生活世界がそれ自身の中から経済的および行政的行為システムの自己運動を制限しうる諸制度」を生み出すことの必要性を訴えたが、それは新たに創造されるものであるというよりも、すでに／＼つねに存在する伝承との連続性から立ち現れるものとすべきである。システムと生活世界の対称性を回復する基点として「理性」にもとづくコミュニケーション行為の場である公共圏を生活世界に創出すべきだとするハーバーマスの議論は、伝承から解き放たれた「自立した個人」が社会の担い手になるという市民社会論と大筋では変わらない議論である（第一章三節参照）。筆者は伝承から自由になることは、逆にシステムと生活世界の非対称性を拡大することにつながり、理性ではなく伝承、あるいは伝承行為が生み出す通時的、共時的な共同性こそが、システムと生活世界の対称性を回復させると考えている（二二）。

内山節は、市町村合併が地域社会にもたらす影響を考察する際に、「地域」と「自治」の概念の再検討を試みているが、内山の自治論において特に重要なのは、それが人間だけではなく自然や神、そして死者を交えてなされるものであったことを指摘している点である（内山 二〇一三 一七七〜一八〇）。このような神・人・自然、そして死者達は、シュッツや小田がいうところの、「われわれが生まれるはるか以前から存在する世界」、「祖先達によって秩序ある世界として経験され解釈されてきた間主観的な世界」、そして「人がそこで生まれ、他人とさまざまな関係を結び、〈顔〉のみえる関係とその連鎖からなる場を生き、死んでいく世界」、すなわち生活世界の存在者である。システムと新自由主義はこれらの存在者をほとんど考慮していないが、私たちの生活世界が死者達の手で作られてきたものであるということ、そして私たちが死者となったあとでも存在し続ける事実の重みを、私たちは今一度、思い出すべきだろう。

本章で見てきた民俗学者たちの議論からも知れるように、平成の市町村合併は、それとは逆行するような動きであり、人々の自治力を損なうものであったといわざるを得ない。そし

て真の意味での地域の再生と分権を目指すのであれば、伝承を再活性化し生活者自身の手で生活空間を統治していくこと、すなわち自治の空間を作り上げていくことが必要不可欠なのである。

以上、本章では平成の市町村合併を事例としながら、現代社会におけるシステムと伝承の関係論じた。ここでの重要なポイントは、新自由主義的な政治・経済のあり方が生活世界に多大な影響を及ぼしており、それが地域社会の伝承と深く結びついた自治の力を大きく削いでいる点である。このことは逆説的に伝承が自治を支える機能を多分に有していたことを示しているといえるだろう。そして、ハーバーマスが「経済的及び行政的行為システムの自己運動」を制限する基点を生活世界の実践に見出していたことをあらためて振り返ると、システムによる生活世界の植民地化を克服する鍵は、伝承と自治の再活性化に求められることになる。次章では、その再活性化の萌芽となりうる事例を、東日本大震災の被災地から見ていくことで、現代社会において伝承が持つ可能性を明らかにする。

## 注

(一) この男性(一九四七年生まれ)は、一九九七年から二〇〇五年までの八年間、当該地域で勤務した経験を持つ。

(二) 八戸市博物館主事兼学芸員の小林力氏のご教示による。なお南郷村は地域自治区・八戸市南郷区として八戸市と行政機能・権限の分掌を行っている。

(三) 合併前に平成の市町村合併の問題点を詳細に検討した例として〔小原編 二〇〇三〕がある。また平成の市町村合併が実施された時期とその直後に発表された論文、書籍については、「今井 二〇〇八 二五三」が詳しい。しかし今井は平成の市町村合併をめぐる研究が「まだ不十分」だと指摘しており、市町村合併の反省点や問題点を各自治レベルで歴史的観点から検証する必要性を説いている。なお近年のまとまった研究成果に〔室崎・幸田編 二〇一三、庄司編 二〇一四〕がある。

(四) 本書は、柳田国男が主導した全国山村調査(一九三四～一九三七)と全国海村調査(一九三七～一九三九)の調査対象地から一二の調査地を選定し、平成の大合併後に追跡調査を行った成果である。山村・海村調査の調査地では、一九八六年以降、成城大学民俗学研究所による追跡調査が断続的に行われている。

(五) 「合併協議会設置数」は最終的に合併が成立した協議会の設置数である。このほか、一九九九年三月末以前に五件ある。

(六) 国際基督教大学教授・西尾勝が提出したことからこのように呼ばれる。全文は(全国町村会、[online:nishio\\_shian.pdf](https://online.nishio-shian.pdf))で閲覧が可能である。

(七) 平成の市町村合併において野中が果たした役割について詳しくは、「菅沼 二〇〇五 七九～九〇、今井 二〇〇八 一六～一七」を参照のこと。

(八) 二〇〇五年八月九日の菅沼栄一郎によるインタビューでの発言〔菅沼 二〇〇五 八



(九)二〇〇七年、一一件。二〇〇八年、一一件。二〇〇九年、九件。二〇一〇年、一九件。二〇一一年、六件。

(一〇)合併特例債とは合併後の十年間に発行できる地方債のことで、合併に関わる事業費の九五%に充てることができる。そのうち七割は国庫負担となるが、合併市町村振興基金とともに平成の市町村合併の起爆剤となった。総務省自治行政局市町村課「合併特例債の考え方」参照(合併デジタルアーカイブ、[online:tokurei.pdf](http://online.tokurei.pdf))。

(一一)ただしこの発言は野中と小泉純一郎元首相の対立を背景にしたもので、合併の失敗を内閣の責任に転嫁する側面があったとする見方もある〔今井 二〇〇八 一七〕。

(一二)渡部治は日本における新自由主義の浸透が、世界的な流れから見ると極めて遅れて開始されたものであると分析しており、その「本格的な遂行は、小泉政権にいたってはじめて可能であった」としている。詳しくは〔渡部 二〇〇七 二九六～二九九〕参照。

(一三)神社合祀は明治政府の神社政策により、一八七一年から始められた。複数の神社の祭神を一つの神社に合祀させるか、もしくは一つの神社の境内社にまとめて遷座させ、その他の神社を廃することにより数を減らすというものである。南方が住んでいた和歌山県では一九〇六年から始められ、合祀が中止される一九二〇年までに、二九二三の神社が整理統合され四四〇前後にまで減少している。南方は神社合祀によって土着の信仰・習俗が毀損され、また神社林が伐採されることで固有の生態系が破壊されてしまうことを憂い、一九〇七年から神社合祀反対運動を起こした。南方が粘菌の採集地として利用していた猿神祠が合祀され粘菌採集ができなくなったことが、合祀反対運動の直接的な引き金であったという。

(一四)このほかにも南方が市町村合併を批判した文章として、一九三〇年四月に『紀伊毎日新聞』に掲載された「南方熊楠翁の書簡」がある〔南方 一九七三b〕。

(一五)田辺・湊・西ノ谷三町村の合併は一九二四年に実現し、田辺町と新庄村の合併は南方没後の一九五四年に実施された。

(一六)ただし柳田は、『明治大正史世相篇』(一九三二)の「第五章 故郷異郷」において、市町村合併の結果を「大体に於て好かった」とした上で、その弊害についても検証しており、南方よりニュートラルな立場であったことが確認できる〔柳田 一九九八(一九三二) 四四〇～四四一〕。ここでも「自治農政」と同じく、歴史的来歴が異なる地域を、行政の指示で無理に合併することで生じる歪みへの言及が見られる。

(一七)福田アジオの整理によると、「市町村合併と民俗という問題設定は必ずしも古くから意識されるべき課題ではなかった」とされ、『日本民俗学』二四五号(二〇〇六)の市町村合併特集号が組まれたことにより、「はじめて市町村合併という地域の広域的編成とそれに伴う行政の力が民俗に無関係ではないという認識が登場した」とされる〔福田 二〇〇六 五～六〕。ただし歴史経済学者の岩本由輝は、戦後に実施された市町村合併に対して「私は高度経済成長期の過疎問題の根本的原因の一つは、この法律(※筆者注:新市町村建設促進

法、一九五六年施行)で強行された市町村合併の結果、地方での中央集権化が進行したことにあるとみる」と批判を加えている〔岩本 一九七八 四八〕。

(一八) 松田香代子も平成の大合併の重要な論点として「地名の問題」を挙げており、民俗学者の立場から「周知の地名がなくなってしまうと、いったいそれがどこの民俗なのか皆目見当もつかなくなってしまう。せめて集落名あるいは村落名を残す手立ては講じた方がいいと考える」と主張している〔松田 二〇〇六 六五〜六六〕。なお市町村合併に伴う地名の改変、消失をめぐるのは〔菅原 二〇〇五 一〇〜四〇、片岡 二〇〇五〕が参考になる。

(一九) 引用文では原典における tradition を「伝統」と訳しているが、本研究の議論の内容に則せば「伝承」と訳するのが適切だろう。

(二〇) 現象学における生活世界の概念が、客観性を標榜する物理学の登場以前の世界認識を回復するために提示されたものであることを鑑みると〔フッサール 一九九五〕、生活世界の分析において重要になってくるのは、一般性を持つような客観的指標ではなく、単独性を持つような間主観的な世界のありかたを記述する民族誌的な手法だといえるだろう。

(二一) 前掲注(一九) 参照。

(二二) 第三章第一節でも触れたように、岩本通弥は生活世界を「文化的に伝承され言語的に組織された解釈範型のストックの貯蔵庫」であると述べながら、生活世界の植民地化を「市民的公共性が構造的に脅かされ崩壊しつつある状況」と位置づけている。前者の理解は筆者と重なるが、後者の生活世界の植民地化については見解が異なる。詳しくは第三章の注(五)を参照されたい。

## 第九章 伝承と自治の再生に向けて

### ―震災被災地における中間集団と相互扶助

はじめに

前章では、現代のシステムが地域社会にもたらす問題について、平成の市町村合併を事例としながら論じた。ここでは新自由主義的な政治・経済の論理が生活世界を侵食し、その自律性を脅かすことが明らかになったが、このような事態は現代の様々な場面で見出される。例えば関根康正は、「ネオリベリズムは合理化・効率化・リスク化のランキング競争を通じて社会的再帰性を強化することで、グローバルスタンダードに標準化させるという徹底した一元化を推し進める思潮である」とし、それが現代の「分裂社会」を生む要因になったと論じている。ここで分裂しているのは、システムをコントロールする力を持つ「少数の支配中心」と、その影響下にある「大多数の人々」である〔関根 二〇一八 二二～二三〕。その上で関根は、このような一元化に抗する想像力／創造力が、「他者の力の繰り込みという協働を通じて受動を能動へと逆転」する人々の生活を営む力にある可能性を論じているが〔前掲書 二八〕、本章では、この「他者の力の折り込みによる協働」と「受動を能動へと逆転する力」が伝承の重要な特徴であることを示したい。

その具体例として取り上げるのは、二〇一一年に発生した東日本大震災の被災地における人々の生活再建に向けた取り組みである。被災地では地震と津波、そして原発事故によって、生活の基盤となる有形・無形のあらゆるものが被害を受けた。そして失われたそれらの再建に向けた取り組みは現在も継続中である（二〇二〇年五月時点）。その最も大きな主体は国であり、最も小さな主体は個人だといえよう。そしてその間にも、様々な規模の主体が存在するが、このような多様な主体の存在を念頭に置いて、本章では生活世界に軸足を据えた復興を「下からの復興」と位置づけ、外部からもたらされる「上からの復興」と区別して議論を進めていきたい（二）。まずは、その復興の違いについて考えるために、東日本大震災の発生後に、どのような「上からの復興」が構想されたのか確認していく。

### 第一節 創造的復興と被災地の現状

#### 一 新自由主義と「創造的復興」

東日本大震災の発生後に盛んに用いられた言葉に、「創造的復興」がある。この言葉は、阪神・淡路大震災の際に当時の兵庫県知事が用いたものだが、これは災害を契機として、「一気に産業構造の高度化を図る基盤をつくる」ことを意図するものであった〔岡田 二〇一二 一四八〕。阪神・淡路大震災の被災地では、その具現化として神戸空港や新長田再開発ビルなどが建設されたが、こうしたハード事業を優先する「創造的復興」は、震災以前の暮らし

を再建する「復旧」とは異なるベクトルを持つものだといえる<sup>(11)</sup>。

しかし「創造的」というプラスのイメージを持つ言葉の背後には、「安価になった被災地の土地や資源を、資本が公権力の力も活用して取得・集積し、それを新たな蓄積の手段とする」という、いわゆる「ショック・ドクトリン（惨事便乗型資本主義）」の論理が見え隠れしている（前掲書 一四八、クライン 二〇一一）。このような危機的状況に乗じて合理化、効率化を推し進め、経済的利益を生み出そうとする発想は、小泉政権の新自由主義的な政策ブレーンであった竹中平蔵による次のような発言からも見て取れる。

農業や水産業では、震災前と同じように復元するのが難しい地域もある。この際、一気に市町村の合併を進めて、強力な自治体をつくる必要がある。仙台に復興本部を設置して、道州制に踏み込むのが理想的だ。…全体状況が良くなるためには、クールな目による構想力が必要だ。だからこそ「痛み超えてやっていこう」と指導者が発信しなくてはならない<sup>(12)</sup>。

ここでも「市町村の合併」に言及されていることが注目されるが、経済学者の岡田知弘は、このような竹中の発言に対し、『痛み』を伴うのは誰か。太平洋岸の津波被災者であり、原発事故によって無理やり住み慣れた地域から引き離された福島被災者ではないのか。…TPPや道州制、構造改革の推進を基調にした現状の復興策は、被災者と被災地の傷口を押し広げ、貧困と格差、流民化を加速するだけのものである」と批判を加えている（岡田 二〇一二 一五一）。前章で見たような、新自由主義的な「システムによる生活世界の植民地化」が、東日本大震災の被災地でも進行する可能性があったことが理解されるよう<sup>(13)</sup>。

実際に震災後の被災地では、「創造的復興」の旗印のもと、様々な規制緩和が実行された。基幹産業である水産業についても「水産業復興特区」が設けられ、外部の民間企業の参入が促されることになったが<sup>(14)</sup>、宮城県漁業協同組合十三浜支所の佐藤清吾運営委員長は、二〇一八年に行われたインタビューで次のように述べている。

漁業権は本来、資源管理をして漁業を営み、漁村で暮らしていく人びとのためにあるものです。漁業をしなくなれば、割り当てられた権利はいったん手放す形になりますし、権利自体に金銭価値はありません。今後、水産特区構想が一般化するようなことがあれば、宮城の事例のように更新時期が来ても、参入企業は漁業権を失うことはなく、他の企業に渡すときには金銭交換できるようになる可能性も否定できません。さらに最終的には漁業権は証券化され、投機対象として自由に売買できるようになる恐れまで出てきます。私たちの共有財産であり、いのちの源でもある海の「切り売り」が許されていいはずがないのです<sup>(15)</sup>。

このように震災後に進化した「上からの復興」は、システムと分かちがたく結びついた外部の復興主体の介入を促し、それ以前に営まれていた生活の場の自律性を縮小させる志向性を持っていたのである。

## 二 復興の主体をめぐって

東日本大震災の発生後、緊急性の高い被災者救援やインフラの確保などは、自衛隊や国内外の様々な組織による支援によって進められ、被災地の公的機関、そして被災者自身が果たす役割も大きかった。

しかし震災から一定期間が経過すると、地域社会や住民が復興の担い手として果たす役割は縮小していくことになる。その要因として、現代のシステムを復旧・維持する能力が、地域という範囲を大きく超えてしまっていることが挙げられるだろう。ここでは「復興」のプロセスにおいて、被災地でどのような現象が進行したのか確認しておきたい。

評論家の宮崎学は、東日本大震災から三年が経過した二〇一四年の段階で、阪神・淡路大震災と比較しても復興が遅れている現状があるとし、その基本的要因として被災した自治体が復旧・復興に回せる人的・物的リソースを有していないことを挙げている。さらに国の側が、「市町村がだめなら国がやればいい、地域の中小企業がだめなら中央の大企業がやればいい」というスタンスであることの問題性を指摘しているが、過去の災害時には地元の木業者や地域住民が、住宅や道路などのハード面の再建にも真っ先に携わっていた〔宮崎二〇一四 二六六〕。しかし、地域社会の疲弊とシステム化された現代の社会状況においてそれは困難であり、「上からの復興」における関与の度合いは相対的に小さなものとなってしまったのである。こうした問題は、文化人類学者の竹沢尚一郎も指摘しており、「住民の意向を重視するという政府や市町村のかけ声とは裏腹に…なぜ、住民はまちづくりの主役の座から降ろされてしまったのか。彼らにかわっていかなるメカニズムや制度が復興まちづくりを主導しており、そこにはどんな問題が生じているのか」と述べた上で、「専門性」を盾にした情報開示の不徹底や、国や県による画一的な復興プランを遵守しようとする行政の姿勢を批判している〔竹沢 二〇一三 一九二、二四二～二五〇〕。

さらに竹沢は、岩手県釜石市における大型ショッピングモール誘致を事例として挙げながら、先に見たような新自由主義的なショック・ドクトリンが被災地で進行しつつあることを指摘し、それが地域経済の再活性化につながらず、むしろ大きな打撃を与える可能性に警鐘を鳴らしている〔前掲書 二五二～二五五〕。

こうした問題を抱えた状態で被災地の「上からの復興」は進行し、現在は震災以前の暮らしとは全く異なる、「新しい生活」を営まざるを得ない生活環境が出現することになったのである。



写真1：被災地における大規模な嵩上げ工事

※岩手県陸前高田市、2015年筆者撮影

三 被災地の現状

二〇二〇年に入り、東日本大震災の発生から九年という時間が経過した。政府は二〇二一年三月までとしていた「復興・創生期間」を更に一〇年間延長する方針を固めており、被災地における生活再建は現在も進行中である。その過程で、大規模な嵩上げ工事や防潮堤、復興道路の建設が行われたが(写真1)、こうした大型公共事業は二〇年度でほぼ完了するため、二一年度以降の事業数は大幅に減ると報道されている(七)。またまちづくりを支えていた復興交付金や税制優遇、規制緩和も事業が絞り込まれ、縮小される見通しである。



写真2：大手ゼネコンが建設中の災害公営住宅

※宮城県気仙沼市、2015年筆者撮影

復興庁の発表によると二〇二〇年一月の段階で、災害公営住宅は計画の九九・七%(二九五五戸)、高台移転、嵩上げ工事後に建設した宅地も計画の九九%(一八〇五三戸)が完成している(写真2)。しかし福島県を中心に、現在も避難者数は約四七〇〇〇人にのぼり、岩手、宮城、福島三県の人口は震災前と比較して三〇万人以上も減少した。県内でも沿岸部から盛岡、仙台、郡山などの都市部に人口流出が生じたため、新たに完成した公営住宅や復興住宅への入居も想定を下回る状況となっており、嵩上げた土地にも空き地が目立つ(八)。

日本放送協会が二〇二〇年に三県の被災者二〇〇〇人に対して行ったアンケート調査では、「地域経済が震災の影響を脱した」と回答した割合は一七・七%に留まっており、阪神・淡路大震災の一〇年後に実施したアンケート調査の五二・六%を大きく下回る結果となった(九)。このアンケート結果に対しては、経済面の「復興」の実感の低さだけでなく、自分を「被災者」だと感じている多くの人々が、「地域の活動がもとに戻った」と考えていないことが注目されており、次のような被災者の声が紹介されている。

ハード面での整備は一定の展望が開ける情勢になったと判断できる。一方、震災の影響により減少した人口や縮小した地域経済そして、破壊された地域コミュニティーは、

元に戻らない状況が続いており、見通しは極めて暗いと言わざるをえない（岩手県宮古市七〇代男性）。

こうした声に対して、このアンケート結果を分析した社会心理学者の木村玲欧は、「復興には『地域の経済』や『地域のつながり』が重要な要素だというソフト面の課題は、ハード面の復興が進んだこの震災九年というタイミングだからこそ、はつきりと数字に表れた」と指摘しており、「個人への支援だけでなく、コミュニティへの支援というアプローチに重点を置く必要がある」だと述べている（10）。

それでは具体的に「地域の活動が元に戻る」とは、どのようなことを指すのだろうか。次節では、この問題について考えるために、過去の被災地で、どのような「地域の活動」や「地域のつながり」が存在していたのか見ていくことにしたい。

## 第二節 地域社会の自律性

### 一 普請と建設

前節で宮崎が指摘していたように、過去の災害復旧には地域内の土木業者や住民が、ハード面の再建にも深く関わっていた。この「再建」のあり方を考える際に参考になるのが、「普請」と「建設」という一見、同じ意味を有する言葉の根本的な違いである。「普請」は元々仏教語で、『岩波仏教辞典』（一九八九）によると以下のような説明がなされている。

普く人々に請うて、寺の堂塔建築などの労働に共同で従事してもらうこと。転じて広く、建築、修理の意に用いられるようになった。禅寺などで修行者全員が一斉に労役に従うことを（普請作務）という〔中村ほか編 一九八九 六九一〕。

民俗語彙においても、「フシン」は「フシンカゴ」、「フシンギモノ」、「フシンコウ（普請講、祖谷山地方に分布）」、「フシンダ（普請田）」、「フシンドリ」といった言葉で各地に伝承されていた。いずれも地域社会における家屋の新築や屋根葺き、水路の清掃など相互扶助的な労働を指す言葉として用いられている（11）。こうした民俗語彙が示すように過去の地域社会においては、生活上、必要なインフラを整備する際には、相互扶助的な活動が当たり前のものとして行われていたのである。そして災害からの復旧においても、このような相互扶助の果たした役割は大きなものだったと考えられるだろう。しかし、こうした地域社会を主体とする「普請」も、近代以降は専門家の設計したプランに基づく「建設」にシフトし、被災地の「復興」も「建設」の主体が主導することになった。

日本の地域社会におけるユイ、モヤイ、テツダイなどの相互扶助的な慣行、制度の研究を行った恩田守雄は、それらを公助、共助、自助の三つのタイプに分けているが、「普請」は地域住民を主体とする点で共益を志向するものであり、「建設」は行政や個人を主体とする

表 1: 「助」行為の主体と客体

「助」領域と「益」志向	主体	客体
「公」領域 「公益」志向	行政(国、自治体) 公助—公的支援	公民(国民、県民、市町村民) 公助—公的援助
「共」領域 「共益」志向	地域内外の住民 互助—相互支援 共助—共同支援	地域内外の住民 互助—相互援助 共助—共同援助
「私」領域 「私益」志向	個人 私助—私的支援 自助—自己支援	個人 私助—私的援助 自助—自己援助

【恩田 2006: 17】より

点で公益、私益を志向するものとして位置づけられる(表1)。そして、この「普請」と「建設」の決定的な違いは、自らが生きる生活世界に人々が能動的に働きかけることができるか否かという点にある。「普請」では、人々が自らの力で生活世界に働きかける余地が大きい、「建設」の場合、外部の主体の行為に対する受動的な存在になるのである。

現在、被災者が感じている「地域の活動」や「地域のつながり」が元に戻らないという無力感、この奪われた生活に対する能動性を取り戻せざることを示しているのではないだろうか。迅速な生活再建が重要であったことは論を俟たないが、そのために行われた「上からの復興」が、被災地、被災者を長期間にわたって外部からの「支援」や「復興」を待ち続ける受動的な存在としてしまうような側面があったことは否めない。

したがって、今後のソフト面の復興における最大の課題は、いかにして生活世界に対する人々の能動性を回復させるかという点に収斂されることになるだろう。それは、「下からの復興」のあり方を考えることと同義であるが、その主体は個人という単位では小さすぎ、国家という単位では大きすぎる。すなわちその中間に位置する「中間集団」にフォーカスしたものである。

## 二 中間集団

中間集団とは近年、社会学、人類学等で再評価されつつあるエミール・デュルケームに由来する概念であり(二)、次のように定義される。

個人および第一次集団と国家ないし全体社会との間にあつて、両者を媒介している自発的結社や職業集団のことをいう。これら社会の中間的レベルに位置して媒介機能を果たす諸集団は、近代の多元的社会を支える構造的基盤を形成すると同時に、エリートの一方面的な権力の行使を防止し、デモクラシーを維持していくうえで大きな役割を果たす(三)。

デュルケームが中間集団に注目した理由は、一九世紀末の欧州で増加した自殺等の社会現象が、中間集団の解体と密接に関わるものであることを見出したからであった。とりわけ「個人の自由」を標榜するフランス革命以降のフランスや新教国で、なぜ自殺率が高いのか



という問題を分析している。フランスでは、「個人の自由」を阻害するものとして旧来の中間集団が次々と解体される状況が存在しており、翻って新教国では、神と個人の直接的な関係を重視するプロテスタントの教義と、その教義がもたらす帰結としての教会機能の弱体化が生じていた。デュルケームは『自殺論』(一九〇七)で、次のように述べている。

宗教が人々を自己破壊への欲求から守ってくれるのは、宗教が一種独特の論理で人格尊重を説くからではなく、宗教がひとつの社会だからなのである。…教義や儀式についての区々たる事柄は、さしあたり重要ではない。肝心なことは、もともと教義や儀式は、自殺を抑止するにたりる強力な集合的生活をはぐくむような性質をもっているということである。そして、プロテスタントの教会が、他の教会ほど自殺の抑止作用をもたない理由は、それが他の教会ほどこの緊密性をもっていないことにもとめられる〔デュルケーム 一九〇五(一九〇七) 一九七〕。

ここでは教会という中間集団が、自殺のような(個人化)に伴う社会現象の抑止力となることが指摘されている。筆者は日本におけるこのような宗教的・中間集団として、第五章で取り上げたような血縁・地縁を基盤とする氏神祭祀組織や講などを挙げるができるが、桜井徳太郎は講を「信仰的機能を持つ講」、「社会的機能を持つ講」、「経済的機能を持つ講」の三種類に分類しており、これらはいずれも中間集団が持つ重要な側面を示すものとなっている〔桜井 一九八八〕。このような諸機能を持つ中間集団は、地域社会の日常・非日常の様々な状況に対処する「共助」の基点となり、その構成員間の相互扶助に基づく自治を支えるものとして存在していた。

こうした中間集団の再生が、今後の被災地におけるソフト面の復興において重要な意味を持つことになるというのが本章の論点である。そして、その中間集団は過去との連続性を持つものと、新たに創出されるものの二つのパターンに分けられることになるだろう。そこで以下では、まず被災地における過去との連続性を持った中間集団の例として「契約講」を取り上げ、それが人々の生活の中でどのような機能を果たしていた(いる)のか確認する。

### 三 契約講について

契約講とは、宮城県・岩手県などの東日本大震災で大きな被害を受けた地域に分布する地縁的、互助的共同組織である。古いものは江戸時代にまでさかのぼり、五人組制度の遺制とみなす視点もあるが、その性質は様々であり、村落的自治組織を担う村契約から特定の目標をもつ契約まで様々な形態がある〔松本 一九九九〕。契約講の多くは葬式のテツダイや屋根の葺き替えの際のユイ(労力交換)など、先ほど見たような「共助」の基点となっており、近年は大場あやが地域社会の葬儀において果たす役割に注目した研究を精力的に行っている。



写真3：契約会の共有林であることを示す看板

る〔大場 二〇一八〕。

更に契約講の重要な機能の一つに共有林の維持と管理が挙げられる(写真3)。この共有林は、契約講のメンバーが家を新築する時や自然災害によって失われた家屋を再建する際に、木材を伐り出して使用するためのものであった。また伐り出した木材を販売し、その収益を分配することも行うが、今日では郷土芸能を保存する伝承母体としての性格を持つものも存在する(二四)。契約講の研究において特に注目されてきたのは、福武直が提唱した村落社会における「同族結合」と「講組結合」の違い、「東北型農村」、「西南型農村」という村落類型論を検証する材料と

してであった(福武 一九四九)。東北型農村は血縁による同族結合を基盤とし、西南型農村は地縁による講組結合を基盤とするという福武の仮説に地縁的な結合原理を持つ契約講はあてはまらないため、その内実に注目が集まったのである(二五)。こうした契約講の組織原理と機能に注目した研究は桜井徳太郎も行っており、桜井は村落と講の関係を論じる際に以下のような見解を示している。ここでなされている議論から契約講の特徴を概ね理解することができるだろう。

都会から眼を転じて農山漁村を眺めて行くと、講と村落生活の関係がいつそう深くつながっていることに気づく。わが国の村落社会では、部落共同体などの運営をムラ寄合(このムラは今日の行政区単位でいうと、小字・区にあたる)という自治的協議形式で行なう所が多い。この寄合での話し合いによって部落の道普請・共有地の管理処分・氏神社祭礼の執行・屋根葺萱の利用など共同体全体の行事が進められる。そのムラ寄合が講寄合である場合が少なくないのである。一部落・一区内の全体が伊勢講・契約講・庚申講など一つの講組織で包まれている所では、その講寄合の席上でムラの行政事項が同時に協議されるという仕組みである〔桜井 一九八八 八〕。

契約講は、部落の立法機関でもあり、また司法・行政運営上の諸機能をも併せもつ重要な自治的政治機関であるというべきだろう〔前掲書 一五六〕。

これらは講と地域自治の関係を論じたものだが、近年もその現代的な意義に注目する研究の蓄積が進んでいる〔今井ほか 二〇一八、伊藤ほか 二〇一九〕。以下では、ここまで確認した契約講の社会的機能を、具体的な事例をとおして見ていくことにしたい。

#### 四 契約講と相互扶助

前項で見たように契約講の機能は、①葬式の運営・手伝い、②屋根葺き、新築、修築の手伝いといった共同作業、③共有地、共有林の管理、④用水路、道路の管理などが挙げられる。また資金や共有財産（膳椀、座布団、押切、萱葺など）の貸し出しを行う例も存在するが、②、これらの機能の全てを契約講のみが担うわけではない。地域によっては同族組織や念仏講が葬儀を行う場合もあれば、共有地の管理は他の団体が担うケースもある。筆者が調査を行った宮城県気仙沼市本吉地域の平磯地区では、③の機能を平磯地上権組合という団体が担っている。

平磯地上権組合は、大谷地区に住む住民のほとんどが所属する団体で、一九二四年二月の大谷村村会議においてなされた「大正拾参年ヨリ向フ式百年間地上権ヲ平磯部落民ニ付与スルコト」、「地内ニ在ル樹木全部ヲ平磯部落民住民ニ無償交付スルコト」、「秣及肥料採取地トシテ大正拾参年ヨリ向フ式百年間地上権ヲ平磯部落民住民ニ付与スルコト」などの取り決めに従い、大谷地区の森林管理を担う主体となった（本吉町誌編纂委員会 一九八二 一一九〇）。組合では、組合員が家を建てる際の建材を提供したり、木を伐採した際の利益配分を行うが、プールした収益を他の用途に回すこともあり、地域の電話線敷設・水道設置に際しては、この資金から多額の投資を行った。また集会所建設の際にも出資がなされたというが、東日本大震災でこの集会所も流出している（加藤 二〇一三 八二）。

大谷地区から少し離れた小泉地区では、この植林事業を契約会が担っており、この他に夜警・合同御年始会・貯穀・消防などを行っていた。東洋大学民俗学研究会の調査報告書『小泉の民俗』（一九八二）によると、「相互扶助」の項目には、ユイツコ（農繁期の労力交換）、葬式の手伝い、念仏講、結婚式の手伝い、頼母子、家普請・屋根葺き、郷倉、もらい風呂、

共同井戸、共同財産の管理などが挙げられているが（東洋大学民俗研究会 一九八二 四九～五二）、現在の契約会が中心となっていくのは、先述の植林事業、および葬祭場と共同墓地の管理などである（写真4）。

大谷と小泉の比較から見えてくるのは、特定の地域で相互扶助や資源管理を行う主体には多様性があるが、地域内で果たす役割自体には共通性が認められる点だろう。地域において個人の力では対処できない様々な事柄を、「共助」の力で処理する主体として人々は多様な中間集団を創出、維持してきたのである。

明治期以降に各地で契約講、あるいはそれに類



写真4：小泉地区の契約会が管理する葬祭場

※宮城県気仙沼市本吉町、2018年筆者撮影

する中間集団が東北地方の広域にわたって形成されたことは、木材に対する需要の高まりと山林の公有化を背景とし、それを「借り受け」、収益を分配する主体が必要とされたことによる。したがって、これらはいくまでも近代の産物だが<sup>(二七)</sup>、それは「公」に編入された土地や資源を「共」の管理下に置きなおす地域社会の自律性の現れであり、システムと生活世界の対称性を回復するための実践であったと見なせる。そして、そのような生活の場に対する能動性こそが、現在の被災地の「下からの復興」において求められているといえよう。

次節では、このような地域社会の自律性の再生の萌芽と考えられる事例を取り上げ、それが「伝承と自治の関係」という本研究のテーマと、どのように関わるのか論じていきたい。

### 第三節 伝承と自治の再生の萌芽

#### 一 非常時に発現する相互扶助

一九三四年から一九三九年に柳田国男の主導で行われた全国山村調査と全国海村調査の質問項目には、地域社会の相互扶助に関わるものが存在する。例えば、昭和一一(一九三六)年度の山村調査では、以下のような問いが設定されている。

- 20 村の人等が互に共同して作業するのはどんな場合ですか。
- 21 村の人が手傳ひに行ったり、助けに行ったりするのはどんな場合ですか。
- 22 火事、變死その他災難にあつた場合には郷黨はどんな風に援助しますか。
- 23 共有の山野、田畑、河沼等には、何か定つた利用の慣行がありますか。
- 24 共有財産の収益處分はどの様にしますか。

このうち22番の質問は海村調査の際に、「30 津波、難破、火災その他の災難に、郷黨はどんな風に援助しますか」という内容に変更されており、岩手県九戸郡宇部村(現・久慈市)で調査を行った大島正行は、「津波のあとでは村中出来る限りのことをしてすべての点で被害者を援け、その協力によって復興。一軒だけの災難の場合でも村中総がかりで助力する」と報告している<sup>(二八)</sup>。

ここで言及されている津波は、明治三陸地震(一八九六)、昭和三陸地震(一九三三)の時に発生したものを指すと考えられるが、ここからは過去の災害復旧において地域社会の相互扶助が極めて重要な意味を持つものであったことが理解されよう。それでは東日本大震災の後に地域社会内部で、どのような相互扶助的状況が生じたのだろうか。以下では筆者の聞き取り調査をもとに、その実態を見ていきたい<sup>(二九)</sup>。

#### ◆本吉地域蔵内・及川洋氏(縫製工場オイカワデニム経営)からの聞き取り

及川洋氏は本吉地域の蔵内で縫製工場を経営しているが、工場は高台にあつたため津波の被害を免れた。幹線道路の橋が落ちたため蔵内は陸の孤島と化し、その後、一五〇人近い

人々が工場に逃げてきたという。指定避難所ではなかったが、それらの人々を受け入れ、この日は皆で夜を明かした。また寸断された道路からはコンビニや飲料品会社のトラックが逃げてきて、積荷の食料品を避難者に分配したという。

震災直後とはかく情報が欲しかったが、電気が寸断されたため、五時間の山道を越えて本吉総合支所まで行き、徐々に周辺地域の被害状況が分かるようになった。蔵内でもどのような対応を取るか協議する必要が生じたが、集会所も被災していたため、寺を一時的な話し合いの場として利用したという。

工場は避難場所としてしばらく機能したが、「避難所は一つの国のようなもので、ルール作りが不可欠だった」と及川氏は語る。避難所内の役割分担は特に重要で、女性は支援物資の仕分け、男性は瓦礫の撤去を主な仕事とした。また工場も生産の遅れを取り戻すため、四月から操業を再開した。一〇〇人近い避難者がまだいたが、できるだけ「普通の生活」をすることを心がけたという。気仙沼では震災後、七五パーセントの人々が職を失ったが、工場では被災者の雇用を確保するため、就職希望者を正社員として募ることにした。

この蔵内の事例が示すように、震災直後にはレベッカ・ソルニットが「災害ユートピア」と呼ぶような状況が生じていたことがわかる（「ソルニット 二〇一〇」）。及川氏の工場では困難な状況にある人々を分け隔てなく受け入れ、資源の分配がなされた。またそのような状況においては、皆で「話し合う」ことが不可欠の要素であったことが集会所と寺をめぐるエピソードから理解されるだろう。そこでなされたルール作り、役割分担をもとにした自治と相互扶助は、必要に迫られて生じたものであるとはいえ、生活の場に対する能動性という問題を考える上で示唆に富むものである。

このような災害直後に外部の支援が得られない状況下で、被災者自身による相互扶助が発現する事例は、東日本大震災以外の災害でも見出されるが、それは外部からの支援や公的な援助が行き届くまでの一時的なものに過ぎないという見方もある。しかし蔵内では、これまで交流の無かった人々が震災と避難生活の経験を共有したことにより、新たな関係性が生じた。震災以前には、及川氏の工場に勤める人々と沿岸部で漁を行う漁師たちはほとんど交流が無かったが、現在は、漁師達が立ち上げた水産会社と及川氏の工場で地域活性化のための新製品開発を共同で行っている。震災を機に蔵内では新たな中間集団が形成されはじめているのである（「今関 二〇一八 九〇〜一一五」）。

## 二 地域の再編をめぐる課題

蔵内では新たな中間集団が生まれつつあるが、気仙沼には震災以前に存在した中間集団をいかにして再生させるかという課題に取り組んでいる地域も存在する。これは本章の第一節で見た、「地域の活動」や「地域のつながり」の再構築という問題と関わるものだといえよう。以下は、津波により甚大な被害を被った気仙沼市階上地区の事例である。



写真5：階上の仮設住宅

※宮城県気仙沼市階上中学校、2015年筆者撮影



写真6：復興住宅の宅地造成の様子

宮城県気仙沼市長磯地区、2015年筆者撮影

◆気仙沼市階上地域…清原正臣氏（琴平神社宮司・元教員）からの聞き取り

階上は、気仙沼市内でも特に津波の被害が大きかった地域である。階上には四四九世帯の家族が住んでいたが、三一五世帯の家が流出した。聞き取りを行った二〇一五年八月までに戻ってきたのは、わずか二〇世帯という状況で、七〇軒あったワカメ養殖家も三〇軒にまで減少している。蔵内と同様に、階上でも地域住民の交流の場であった自治会館が流出したが、新築のコミュニティセンターが新しい自治会館となった。広域の自治会を作れば助成金が多く支給されることから、コミュニティセンターもその資金で建造することになったが、細かいところまで行き届いた活動ができるのが課題である。「七〇〇〇軒の単位であれば、なんとかまとめることができるが、それ以上となると難しいのではないかと階上の氏神社・琴平神社の宮司である清原正臣氏は語る。自治会は六つの小字それぞれに存在していたが、震災によって多くの住民が家を失ったため、その再編が必要な状況である。

階上の多くの被災者は同地区の学校内に建てられた仮設住宅で避難生活を送り、その後、復興住宅へと移転した（写真5、6）。復興住宅には親戚、友人など元々、何らかの関係がある人達が集まって住む傾向にある。また階上以外の地区からも、そのような知己との縁を頼って復興住宅に入居する人も少なくない。志津川・歌津（南三陸町）など遠方からの移住者もいる。

復興住宅への移転が完了した後も、多くの課題が山積している。例えば階上に隣接する長磯には、三五〇世帯が移住することになるため、急激な人口増加が生じた。三分の一が旧住民、三分の二が新住民という人口構成になるが、今後、地域社会の再編がどのように進むかは不透明な状況である。復興住宅の敷地内には以前存在した部落間の境界が存在し、その境界に即して自治会が編成されていたが、その単位を今後も継続するか否かが議論されている。

る。また住民の転居に伴い中学校の合併が行われるが、地域社会の核であった学校が失われることが、そのつながりを希薄にするのではないかと清原氏は危惧している。

清原氏の話からも分かるように、今後の階上では、震災前と同じかたちで地域社会の再建を行うことができないため、いかにして新しい中間集団を作るかが鍵になっている。それは蔵内の事例のように、震災前との連続性を持つものではなく、新たに創出されるものだが、そのようにして生まれた中間集団が将来的な自治の「伝承母体」になる可能性は十分にありうるだろう。階上の状況は決して樂觀できるものではないが、このような状況だからこそ、「地域の活動」、「地域のつながり」の原点に立ち帰り、その創出のあり方が模索されているのである。

階上でも震災直後には災害ユートピア的な状況が生じ、地域の人々の「共助」の力で難局を凌いだ(二〇)、その後、「公」や外部の復興主体による支援や大規模な公共事業がはじまり、その状況は終息していった。ここまで見てきた被災地の課題は、その次のフェーズで顕在化したものだが、小田亮は「災害ユートピアが終わる時」(二〇一八)という論考の中で、人々の相互扶助が非常時において一時的に発現するものではなく、平時においても基底的なものとして存在する可能性を指摘し、次のように述べている。

しかし、それ(※筆者注：災害ユートピア)はただ終焉しただけなのだろうか。それとも、それは何かの「敷居」を越えて、生活世界の脱植民地化という方向へ向けた創発性をもたらすものだという可能性はあるのだろうか。：今回の東日本大震災に関しては、明らかな惨事便乗型資本主義(ショック・ドクトリン)も見られ、ネオリベリズムによるシステムの再構築と生活世界の防御とのせめぎ合いのゆくえはまだわからない〔小田 二〇一八 四八四〜四八五〕

小田がいうように、今後の被災地でシステムと生活世界の対称性が回復するか否かを判断するのは時期尚早だろう。しかし「下からの復興」において、それが最も重要なテーマであることに変わりはない。その可能性を考えるため、以下では、あらためて過去との連続性を持つ中間集団である小泉の契約会が、震災後にどのような機能を果たしたのか見ながら、「伝承の可能性を示す」という本研究の課題に対する結論を示していく。

### 三 伝承と共助

小泉は在、町、浜の三つの地域に分かれており、それぞれの地域には更に小さな単位の「ブラク」が存在する。以下では浜地区の契約会について詳しく見ていきたい。

浜には蔵内、歌生、今朝磯、下二十一、上二十一の五つのブラクがあり、それぞれのブラクには小契約会が存在する。浜全体の契約会は小泉浜区連合契約会と呼ばれ、小契約を統括

する役割を担っている。二〇一八年度の浜区連合契約会の事業計画案は次のようなものだが、この内容から現在の契約会が地域社会の中でのどのような機能を果たしているかが理解されよう（二二）。

平成30年度事業計画（案）について

このことについて、下記のとおり定めて行います。

平成30年6月30日 小泉浜区連合契約会 会長

本会の会則第3条に掲げる事業を基本としながら小泉浜地域の復興を目指すものとする。

1. 会員の親睦を図ること（新年会・総会）
2. 会員の不時災害に対する救援を行うこと。
  - ① 小泉浜全域にわたる災害時（低気圧・地震・津波等）の場合は、各地区の小契約会と協議し、「地区小契約会」が主体性をもって、救援や復旧活動を行うものとする。
  - ② 各地区内の災害時（火災・水害・水難等）の場合は、各地区小契約会が主体性をもって救援や復旧活動を実施し、当該連合契約会が支援する。（ただし、水難等による浜清めは連合契約会が実施し、当該地区小契約会が支援するものとする。）
3. 農林漁業の振興に関すること。
4. 生活改善並びに文化の向上に関すること。
5. 市有部分林・牧野林収益金の管理及び活用（配分含む）に関すること。
  - （1）市有部分林・牧野林収益金の配分
6. その他、総会及び役員会において必要と認められたこと。
  - （1）役員会の開催 随時
  - （2）浜区葬祭場並びに墓地の維持管理に関すること。

資料1 平成30年度小泉浜区連合契約会事業計画案

ここからは現在の契約会が、「小泉浜地域の復興を目指す」ことを第一の目的として掲げ、小契約会が中心となって「会員の不時災害に対する救援」を行っていることが分かる。水難死者が出た際の浜清めや墓地、葬祭場の管理を行う主体が連合契約会であることも注目されるが、震災後の契約会は被災者支援を重要課題として位置づけることになった。現在、契約会では浜区地域復興基金を設立し、被災者に対する経済支援も行っているが、その趣旨説



明文には、「東日本大震災により甚大な被害を被った小泉浜区地域の復興を図るため、本契約会並びに各地区契約会（小契約）所有の財産である部分林及び牧野林を処分し、地域の復興に役立てる」と明記されている。また特記事項として次のようなことが述べられている。

東日本大震災により甚大な被害を受けて、現在、その再建に地域をあげて取り組んでいます。このような状況から立ち直り、震災前のような状態を取り戻すまでには、あと何年掛かるか、先が見えない状態であります。本契約会では、この基金をもとに小泉浜区地域の復興と発展を進めたいと考えており、当分の間は、本契約会として会員世帯への負担金等の徴収を求めないことに致します。

東日本大震災によって小泉では全一八四五棟のうち、その七割の一〇八棟が全壊する被害を受けた。二〇一六年の世帯数は一四九六世帯となっているが、住民の多くは震災後、仮設住宅で暮らし、最近になってようやく高台や復興住宅への引越しが完了している。契約会はその間も活動を続けており、被災者支援を中心に様々な協議を行う場として機能し続けた。

浜地区には契約会の他に振興会と呼ばれる自治会にあたる組織が存在し、防潮堤の建設やガレキ撤去の調整は振興会が行っている。しかし振興会と契約会のメンバーは重複しており、契約会の会長が振興会で会長代理を務めるなど密接なつながりを持っている。歴史的に契約会は振興会よりも古い組織だが、行政との関係を取り持つ中間集団として、振興会にその機能を分化させているのである。契約会と振興会は、現在も浜区の復興と自治を担う組織として機能しており、地域社会の重要な意思決定の場として存続し続けているといえるだろう。

この小泉の事例を本章の関心と照らした場合、どのようなことがいえるだろうか。川島秀一は、東日本大震災によって被災した三陸沿岸地域の復興において、地域社会の共同性が果たした役割について、次のようなことを述べている。

東日本大震災で壊滅的な被害を受けた三陸沿岸の集落は、目に見えるかたちでの住居や集落がほとんど失われたところが多い。しかし、集落にあった目に見えない住民同士の結びつきまでが流出したわけではなく、むしろその関係性を基盤にして、震災直後の対応や復興を始めたところが多く、社会自体が失われたわけではなかった（川島 二〇一七 五六～五七）<sup>(111)</sup>。

ここで川島が述べていることは、小泉の契約会にもあてはまる。そして特に重要なのは、震災以前から存在する中間集団、すなわち「集落にあった目に見えない住民同士の結びつき」によって復興における地域社会の自律性が保たれたことだろう。この結びつき、あるいは結

びつきが維持してきた「共助」を、本研究では伝承として位置づけたい。地域民俗学は、地域が伝承を保持するものであると考えてきたが、本節の事例が示すように、それとは逆の関係も成り立つのである。すなわち地域社会は伝承によって維持されてきた（いる）といえるのだ。

被災地の中間集団には震災前と連続性を持つものと新たに創出されるものの二つがあることは既に述べたが、震災以前から存在する中間集団も新たに創出される中間集団も、未来の地域社会における共助の「伝承母体」になる可能性を持っている（写真7）。そしてそのような伝承母体は、現代的な「公」と「私」の論理に囲い込まれた生活世界を、自律性を持った「共」の場に創り変える基点になるというのが、本章の結論である（三三〇）。

### 小括

以上、本章では東日本大震災の被災地における生活再建に向けた取り組みを見ながら、伝承が現代、そして未来において持つ可能性を示すことを試みた。伝承研究が生活世界の「自治」のあり方を問うためのものであることは、本研究で繰り返し述べたとおりだが、システムと生活世界の非対称性が拡大し続ける現代において、この問いが持つ重要性はさらに増している。

本章の冒頭で伝承には、「他者の力の折り込みによる協働」と「受動を能動へと逆転する力」が備わっている可能性があるとした。本章で取り上げた中間集団と共助の事例は、「他者の力の折り込みによる協働」であり、システムに対する「受動を能動へと逆転する」力を持つものであったといえるだろう。そして本章では、このような中間集団を伝承母体と位置づけて、そこでなされる共助を伝承として見る視点を提起した。これらを再生することが、



写真7：「なつかしい未来へ」と書かれたプレハブが建つ嵩上げ工事現場 ※宮城県南三陸町、2016年筆者撮影



写真8：仮設住宅敷地内の畑 ※2015年筆者撮影

「生活世界の植民地化」が進行する現代社会のブレイクスルーになりうると筆者は考えるが、最後にこれと関連するエピソードを取り上げて、本章の結びにかえたい。

写真8は、気仙沼市のある仮設住宅で筆者が二〇一五年に撮影した写真だが、この仮設住宅に入居している住民達は、ここがあくまでも仮住まいの公有地であるにも関わらず、自家消費用の作物栽培を始めた(写真8)。「今年のキュウリは全部ここで作ったものでまかなうことができたよ」と入居者の一人は語ってくれたが、収穫した野菜は仮設住宅の住民全員で分配したという。このような地域の結びつきと相互扶助は震災以前の生活の中で当たり前存在していたが、この些細な出来事に伝承をとおして生活世界を「共」の場に変えていく人々の能動性を見出すことができないだろうか。この力を抑圧するのではなく、活性化させる方向に「外部の力」が転化されたとき、はじめて「真の復興」への道筋が見えてくるはずである。

## 注

(一) 木村周平は人類学における災害研究を整理しながら、人類学者が「上からの」、「画一的」な復興・開発によって、かえって人々の生活に悪影響が出ることへの危機感を抱いてきたとし、そのような一元的な復興のあり方と、現地の個別状況のズレを描く研究の蓄積を進めてきたと述べている(木村 二〇一三 一二二～一二三)。本章の議論も基本的には、このような問題意識を共有するものである。

(二) 東日本大震災の直後に経済同友会が発表した「東日本大震災からの復興に向けて(第2次緊急アピール)」(二〇一一年四月六日)にも、「復興の基本理念」として、「震災からの『復興』は震災前の状況に『復旧』させることではない。まさに、新しい日本を創生するというビジョンの下に、新しい東北を創生していく必要がある」と述べられている(経済同友会『online: 110406a.pdf』)。

(三) 『信濃毎日新聞』二〇一一年四月二二日付の記事による。

(四) この竹中の発言は、規制緩和を推し進め、巨大資本を持つ外部の民間企業の復興への参入を促したい政財界や、復興に関わる利益誘導を図りたいアメリカの思惑と一致するものだったとされる。日本の政財界による復興構想策定の背後に、アメリカの保守系シンクタンクCSIS(戦略国際問題研究所、Center for Strategic and International Studies)の関与があった点については、平野健の論文に詳しい(平野 二〇一七)。

(五) 二〇一一年二月の施工された東日本大震災復興特別区域法に基づくもので、二〇一三年に宮城県石巻市桃浦が復興特区に認定された。復興特区では、民間の経営体が地元漁協と同列で漁業権を得ることができ、漁協に参加しなくても民間経営体は漁業を行うことができる。このことによつてどのような現象が生じたのかということについては、龍崎孝の研究を参照されたい(龍崎 二〇一四)。

(六) (生活クラブ、online: detail.html?NTC=0000053171) 参照。

- (七)「復興庁、二〇三〇年度まで延長 政府が閣議決定」『朝日新聞』二〇一九年二月二〇日(朝日新聞`online:ASMDM778HMDMULZU02F.html)。
- (八)「人口三四万人流出、避難なお四万人超 東日本大震災九年」『朝日新聞』二〇二〇年三月一日(朝日新聞`online:ASN3B62L9N36UTTL03M.html)。
- (九)「9年たっても復興しない、被災者2000人の『復興カレンダー』」二〇二〇年三月四日(NHK`online:10012311741000.html)。
- (一〇)前掲注(九)参照。
- (一一)(民俗語彙データベース`online:/searchrd.pl)参照。
- (一二)例えば二〇〇六年には『文化人類学』誌上で「中間集団の問題系」と題する特集が組まれた。中間集団論の学史・理論の概要は、「真島 二〇〇六」に詳しい。
- (一三)『社会学小辞典(新版増補版)』(二〇〇五)の「中間集団」の項目より引用(濱嶋ほか編 二〇〇五 四三二〜四三三)。
- (一四)例えば宮城県南三陸町波伝谷地区の契約講の例が挙げられる。波伝谷の契約講については、一九九五年に放送されたNHKの『ふるさとの伝承』の「祈りの浜・南三陸―契約講を支える暮らしと祭り」が過去の契約講のあり方を知る上で参考になる。また、震災の直前とその後の波伝谷の暮らしを映像作品として残した我妻和樹の『波伝谷に生きる人びと』(二〇一六)、『願いと揺らぎ』(二〇一九)は、被災地の映像民俗誌として貴重な記録となっている。
- (一五)ただし、東北型農村と西南型農村の置換可能性は福武も留意しており、櫻井徳太郎もそのことを指摘している(「櫻井 一九八八 四〇〜四一」。また岡山卓矢による一連の研究は、契約講と村落を同一視する見方や、契約講内における同族の問題を再検討しているのを参照されたい(「岡山 二〇〇九、二〇一三」)。
- (一六)松崎憲三の調査によると、宮城県南部の白石市福岡蔵本尾篋おへらの契約会では、現在、①会員及びその家族の葬儀の執行、②財産の運営・管理、③会員相互の親睦に関する事項、④その他目的達成のために必要と認められる事項、といった目的が掲げられており、「葬儀の相互扶助組織といった趣き強い」とされ、これも昭和四〇年代から五〇年代にかけて、その機能を葬儀社にとって代わられるかたちになっているという。なおこの契約会には『釜場六尺』、『契約会記事録』などの資料が伝存している(「松崎 二〇〇八 三〜八」)。
- (一七)近代における植林事業の収益は大きなもので、契約会への加入金の高騰を招いた。新住民や零細の家庭は契約会に入会できず、新たに小契約を立ち上げた事例も多く見られる。福田アジオは、植林事業が経済的な意味を持つてくるのは「明治後半以降」であると述べた上で、村落そのものとしての契約が、一定の財産を共有する団体として新住民や新しい家に対して閉鎖的な性格を持つに至ったと指摘しており、それが次のような現象を生じさせたと論じている。

植林した木が大きくなり、富が蓄積されればされるほど、契約は変質して行くことになる。そして、村落内部における新旧の家の対立が激化して行く。それをやわらげるために作られたのが小契約であり、その新旧両方の契約の連合の上に部落会を乗せることで村落を平和を維持しているのである〔福田 一九八二 二八三〕。

(二八) 成城大学民俗学研究所が、二〇一四年にデジタルデータ化した「海村／離島採集手帖データベース」を参照した。

(二九) 以下の及川洋氏と清原正臣氏からの聞き取りの内容は、二〇一八年八月二三日～三日に小田亮、村松彰子と同行して実施した調査による。小田、村松の論考は〔小田 二〇一八、村松 二〇一八〕を参照されたい。また及川洋氏の縫製工場の設立経緯と被災直後の状況、そして現状については、今関信子の著作が参考になる〔今関 二〇一八〕。

(三〇) 清原氏は震災の発生直後から日記をつけており、その日記の分析を村松彰子が行っているので参照のこと〔村松 二〇一八〕。なお琴平神社には守随一が全国海村調査の際に訪れており、海での遭難者の対応について聞き書きを行っている。

(三一) 小泉浜区連合契約会の資料については、二〇一九年三月に実施した調査で契約会の副会長である鈴木幸志氏の立ち合いのもと閲覧する機会を得た。

(三二) 川島は、宮城県南三陸町歌津の契約会が東日本大震災の発生後、どのような対応をとったのかということについて報告を行っており、更に防潮堤の建設に関わる意思決定がいかなる社会的背景を要因にして集落毎に異なるかを分析している。本章の問題意識と直接関わる論考なので参照されたい〔川島 二〇一八〕。

(三三) 現代社会の生活世界の荒廃を、「空間のスラム化」として論じる篠原雅武は、「他者との交流媒体である、共有の生活形式といったものが危機に陥っている。問題なのは人間関係が内実を喪失し、疎外されたものになったという意味での過度な虚構化というのではなく、関係性の支えとなる媒体自体が衰微しているということである」と述べた上で〔篠原 二〇一一 一五四〕、「ドウルーズⅡガタリの「領土化Ⅱ空間を触発し生成変化を引き起こしていく行為」の議論を参照しながら次のように述べている。

場所の領有は、何よりもまず生きていくための空間を自らの意志で切り開いていくことである。だがそれは、ただ物理的な意味での空間を事実として占拠することだけではない。そこを自分たちの手で住むことのできる空間へと変えていこうとすることである。∴場所の領有は、さらに、政治的行為である。∴受動的に救済されるのを待ち受けるのではなく、実際の能動的な行為者として認められることを求めている抵抗である

〔前掲書 一八〇〕。

この篠原の「領土化」に関する議論は、システムと生活世界の対称性を回復させるために

何が必要なのかという、本研究の議論に大きな示唆を与えてくれる。生活世界を「自分たちの空間」へと取り戻すことは、自治の空間を創造することと同義であり、それは伝承を基点とするもの、あるいは伝承の基点を作り出すことと不可分の関係にある。

## 終章 本研究のまとめと今後の課題

### はじめに

本研究では、民俗学の研究対象とされてきた伝承概念の問題点と可能性を明らかにし、この概念を民俗学の有効な分析視角として再生させるための議論を行った。そのために必要な課題を序章で示したが、あらためてその内容を確認すると以下のようなようになる。

- ① 伝承概念が、動態的概念から静態的概念に変質した背景を明らかにする。
- ② 伝承概念がどのような問題意識によって提示された概念なのかを検討し、その現代的意義を論じる。
- ③ 伝承の動態性を具体的事例から示し、この概念の位置づけを明確にする。
- ④ 伝承の変化をとおして私たちを取り巻く時代状況を描き出し、その中で伝承にいかなる可能性があるかを示す。

以下では、この四つの課題に対して各章でどのような議論を行い、何が明らかになったのかを整理しながら、本研究の結論と今後の課題を示していく。

### 第一節 伝承概念の問題点と可能性

#### 一 伝承の静態的把握と動態的把握

【第一部 伝承概念再考】では三つの章を設けて、伝承概念の問題点と可能性を論じた。伝承概念の問題点とは端的にいうと、この概念が含意する過去と現在における通時的同一性の規定である。「第一章 伝承をめぐる研究史」では、伝承概念の成立と展開を整理し、近年の「新しい民俗学」を模索する動きの中で、この規定を持つ伝承概念への批判がなされていることを確認した。これは通時的同一性を持った伝承を主な対象とする研究視角では、時代の変化とともに民俗学の領域が縮小し、結果的に学問としての存在意義を失うことになりかねないという危機感を背景としている。また伝承母体論の中で不可視化されてきた「個」に注目する必要性も指摘されており、伝承概念が孕む様々な問題点が浮き彫りになっている。

しかし、こうした批判は伝承概念の通時的同一性を所与の前提としており、なぜこの概念が静態的概念として扱われるようになったのかという問題を等閑視している。果たして、このような伝承の概念規定は動かしがたいものなのだろうか。この疑問を出発点とし、「第二章 伝承概念の脱／再構築のために」では、伝承が静態的概念に変質した背景を明らかにする①の課題に取り組んだ。

その結果、戦後の民俗学で盛んに議論された日本人の「民族性」や「基層文化」を解明す

るといふ問題意識が、伝承概念に通時的同一性の規定が埋め込まれていく上で、多大な影響を与えるものであったことが判明した。民族性論において伝承は、日本人が古来から持ち伝えてきた「変わりにくいもの」として定位され、日本、あるいは日本人の連続性を担保する不変性を持った静態的存在と見なされるようになっていったのである。

しかし、伝承を民俗学の基礎概念に位置づけた柳田国男の『民間伝承論』を参照すると、伝承研究の目的は、その「変化」をとおして当時の歴史学が顧みなかった人々の生活変遷、すなわち「史外史」を描くことにあり、伝承を「変化しにくいもの」として見るような視点は明確に否定されていた。つまり伝承は、もともと動態的概念として提示されたものが、戦後民俗学の学術的潮流の中で静態的概念に変質していったのである。本章では、このような静態的概念に変質した伝承概念をあらためて動態的概念として位置づけなおすために、「フイールド」生活世界の伝承」の実態を見ていく必要性があることを論じた。

## 二 伝承研究の問題意識と可能性

第二章では、「伝承概念がどのような問題意識によって提示された概念なのかを検討し、その現代的意義を論じる」という②の課題にも取り組み、伝承の変化をとおして描き出す「歴史」が持つ可能性を、柳田と歴史哲学の伝承論を参照するかたちで示すことを試みた。

ここでは柳田の「史外史」とヴァルター・ベンヤミンの「根源的歴史 (Urgeschichte)」の親和性を指摘し、近代化の過程で周縁化された「経験の伝播能力」、「経験を交換させる能力」、すなわち伝承の力を活性化することが、近代の時代状況を超克する可能性を持つことを確認した。ベンヤミンが「歴史哲学テーゼ」の中で述べている「伝統＝伝承作用 (Überlieferung) を制圧しようとしている体制順応主義 (コンフォーリズム) の手からそれを新たに奪取することが、いつの時代にも試みられなければならない」という言葉は、現代においても、伝承の力と意味を問いつけることの重要性を私たちに訴えかけている。

「第三章 伝承研究の現代的課題―柳田国男による自治論の再検討」は、従来の伝承研究が看過してきた伝承の可能性について、生活世界の「自治」と関連づけて議論を行った。近代以降の生活世界は、ユルゲン・ハーバーマスが「システム」と呼ぶものへの依存度を増しており、それは現在も進行中である。こうした「システムによる生活世界の植民地化」がもたらす弊害は、システムに対する生活世界の自律性が損なわれ、計量的に把握されるような単純な基準でコミュニケーション行為がなされる事態が生じ、専門分化したシステムによる社会構築の専制に歯止めが効かなくなることである。

このような状況を相対化し、システムと生活世界の対称性を回復させるためには、伝承と自治の力を再活性化させることが必要である。本章では、このような問題意識が柳田の伝承論の核にあることを示した。柳田は農政官僚時代に経済的自由主義への批判を行っているが、それは人々の伝承と自治に対する注目へと展開することになる。そしてその観点は、新自由主義と呼ばれる政治・経済の論理が席卷する今日において、柳田が生きた時代以上に大



表1：第二部と第三部の各章で議論した主な存在／行為としての伝承

	存在としての伝承	行為としての伝承	システム
第4章	全国のトウヤ制祭祀組織、主婦権、規範	役割交替	
第5章	鶴島の氏神祭祀、氏神祭祀組織	トウヤ文書の蓄積、血縁・地縁集団内のトウワタシ	
第6章	鶴島の“歴史”	世代交代と『家系日記』の編集、参照	
第7章	浦安の生業技術、祭り、芸能、講	(行政による文化財指定と「伝統文化」化)	市場経済、科学技術、法、官僚制、教育制度、マスメディア
第8章	地域社会の通時的な関係性、〈顔〉の見える関係における相互扶助的慣行	通時的、共時的に行われる生活世界のコミュニケーション、自治	
第9章	震災被災地の相互扶助的慣行、中間集団、「受動を能動へと逆転」する共同性	「他者の力の繰り込みという協働」、自治	

きな意味を持つことになるのである。以上のような伝承の現代的意義をめぐる議論は、【第三部 現代社会と伝承】における各章の内容へと接続されるものになっている。

## 第二節 伝承の仕組みと動態性

### 一 集団・社会の維持と伝承の変化

【第一部 伝承概念再考】では、静態的概念に変質した伝承をあらためて動態的概念として位置づけなおすために、「フィールドⅡ生活世界の伝承」の実態を見ていく必要性を示した。これを受けて【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】では、③の「伝承の動態性を具体的事例から示し、この概念の位置づけを明確にする」という課題に三つの章を設けてアプローチした。各章のキーワードは、「役割」、「伝承意識」、「世代交代」である。

「第四章 役割交替と伝承の相関性―主婦権とトウヤのワタシ儀礼周辺から」では、構造機能主義の理論と、その影響下にある伝承母体論を意識しながら、伝承行為が特定の集団・社会の維持といかなる関係を持つのか、「トウワタシ」と呼ばれる民俗語彙に注目して議論した。本章で示したように、集団と社会は役割の体系としての側面を持ち、人々はそれを維持するため、定期的に役割の交替を行っている。そしてその役割を担う個人に期待される行為や規範は、通時的に人々が共有する伝承として見なすことが可能である。しかし、具体的な役割交替と人々の行為や規範のあり方を見ていくと、そこには常に変化の可能性が胚胎していることが確認される。また伝承の変化は行為や規範だけでなく、役割や組織の構成自体にも見出されるものであった。

従来の伝承研究においては、伝承の持続と変化を対立的な図式で捉えるのが一般的だったが、本章の事例が示すように、伝承とそれを担う集団を維持するためには、変化が不可欠の要素なのである。これは今までと異なる観点で伝承を捉えなおす必要性を示唆するものだが、第五章では伝承の当事者が、伝承が変化しているにもかかわらず、その持続に対する明確な意識を有していることに注目し、それが何を要因として生じているのかを論じた。

## 二 伝承意識と伝承の変化

「第五章 伝承意識と伝承の変化―芸予諸島・鵜島の氏神祭祀を事例に」では、伝承が変化しているにもかかわらず、伝承の当事者が自らの行為や知識に対して「伝わっている」という意識を持つ点に注目し、このような意識が生じる要因を考察した。本章では、このような意識を「伝承意識」と呼んだが、具体的な事例として取り上げた芸予諸島・鵜島の氏神祭祀では、毎年作成されるトウヤ文書と呼ばれる「テキストの蓄積」と、この島に住む人々の「血縁／地縁」という関係性が伝承意識を喚起するものであることを明らかにした。ここで注意しておきたいのは、これらの要素が、民俗学者の「伝承認識」も規定してきた点である。血縁／地縁という時空間における連続性を持った関係を有する人々が、テキストに記されている組織の構成や規範を現在も「同じ場で」、「同じように」再現する様は、民俗学者の伝承に対する通時的同一性の認識にも強く作用したといえるだろう。

しかし鵜島の氏神祭祀の実態をよく見ると、その内実は変化し続けている。このような伝承意識と伝承の変化が共存する事態から導き出される結論は、人々が「伝承を維持するために変化させる」実践を繰り返しているというものである。本章では、こうした実践にともなう伝承の動態性を示すために、その通時的同一性ではなく通時の変化を捉えるための視座を確立する必要性を指摘した。

## 三 世代交代と出来事への着目

「第六章 伝承の仕組みと動態をめぐる考察―鵜島における「歴史」の構成」では、第五章に引き続き鵜島の事例を取り上げ、この島の「歴史」がどのようなようにして伝えられたのか見ながら、伝承の動態性を捉えるための分析視角を議論した。

鵜島には、島民の先祖が入植した一七世紀後半から幕末期に至るまでの様々な出来事を記した古記録『家系日記』が伝存している。この資料は、鵜島の人々の先祖が二百年以上にわたって書き継いできたものだが、その記述内容には「濃淡」が存在し、これが『家系日記』の編著者の「世代交代」と深く関わるものであることが明らかになった。また『家系日記』に記されている「歴史」と、現在の鵜島の人々が認識する「歴史」には、共通性と差異が認められるが、こうした伝承の濃淡と差異は、その動態性を直截に反映している。

この章では、「濃い」として通時的に共有される伝承を、「民俗学的原史」と位置づけ、それがいかなる個別具体的な状況、すなわち「出来事」の中で立ち現れるのか捉える視点を示した。従来の民俗学において伝承と出来事は、反復性を持った伝承と一回性を持った出来事というかたちで対立するものとして把握されてきたが、これは伝承の変化を捨象する（＝一回性を捨象する）機制によるものであり、伝承を静態的なものとして捉える視点と不可分に結びついている。本章ではこのような視点を批判し、「出来事としての伝承」に注目する

必要性を説いた。伝承の変化は必ず出来事のかたちをとって現れるが、それを伝承の衰微や消滅の兆し、あるいはノイズとして切り捨てるのではなく、むしろそのノイズに注目することで、伝承の変化とその要因を明らかにすることができるようになる。

以上、第二部では伝承の仕組みと動態性を具体的事例から示し、それを捉える分析視角を論じた。しかし伝承研究においては、その動態の内的要因だけでなく外的要因についても見なくてはならない。この外的要因と伝承の関係を考えるのが、第三部の主題である。

### 第三節 近現代状況下における伝承

#### 一 伝承の変化に見る近代化

【第三部 現代社会と伝承】では、高度経済成長期、平成の市町村合併、東日本大震災を三つの章に分けて取り上げ、④の「伝承の変化をとおして私たちを取り巻く時代状況を描き出し、その中で伝承にいかなる可能性があるかを示す」という課題に取り組んだ。

「第七章 伝承の変化に見る高度経済成長―千葉県浦安市の事例から」では、千葉県浦安市における高度経済成長期の生活変化を取り上げ、生業、年中心事、信仰に関わる伝承の変化をとおして当時の時代状況を描き出すことを試みた。高度経済成長期以前の浦安では、周囲に広がる遠浅の海と干潟の自然環境を利用した生業が営まれており、独自の漁法も伝わっていた。しかし高度経済成長期に発生した公害とその後の埋め立て開発は、その持続を困難にし、これと関わる年中心事や信仰も途絶した。このことは伝承が人間同士の関係性によってのみ維持されるものではなく、周囲の環境と密接に関わる生産活動を基盤とするものであることを示しているといえよう。そして高度経済成長期を特徴づける産業構造の変化によって浦安の人々は新たな仕事に就き、浦安の伝承は文化財指定を受けるなどして、「伝統文化」になっていく。このような伝承の変化は、わずか一世代の間に生じたものであり、第二部で見たようなフィールドの内部における「役割交替」や「世代交代」による伝承の変化とは異質なものである。

本章では、伝承の変化をとおして「近代化」の特徴を見ていったが、私たちの生活世界は、このような近代の社会変動によって基礎づけられている。それを端的に表す言葉が、第三章でも取り上げた「システムによる生活世界の植民地化」だが、第八章では、システムと伝承の関係性を見ながら、伝承が生活世界の中で果たしてきた（いる）機能を明確にする議論を行った。

#### 二 システムと伝承の関係性

「第八章 システムと伝承―平成の市町村合併を事例に」では、二〇〇〇年代に実施された平成の市町村合併を事例としながらシステムと伝承の関係性を議論し、存在／行為としての伝承が生活世界の中で果たしてきた機能を論じた。本章のキーワードは「自治」である。これは地域社会の多様な存在の通時的、共時的な「関係性」を基盤とし、伝承と深く結びつ

いたものである。このような関係性を変質させたのが、市場経済、科学技術、法、官僚制、教育制度、マスメディアなどの近代を特徴づける様々なシステムだが、それは伝承が果たしていた機能にとつてかわるかたちで生活世界に浸透していった。

これは逆説的に伝承が生活世界の自律性を支えるものであったことを示している。平成の市町村合併が地域社会に与えた影響から見えてくるのは、外部からもたらされるシステムの論理が、地域社会の伝承と自治の力を削ぐものとなり、その「外部依存の体質」に拍車をかけていることであつた。

このような現象に対する批判は、過去の民俗学者たちも行っていたことを本章では確認した。そして第三章でも指摘したように、「システムによる生活世界の植民地化」の弊害と、それをいかにして乗り越えるかという問題は、新自由主義的な政治・経済の論理が席卷する今日においてこそ問われるべき課題となつている。ハーバーマスは、システムと生活世界の対称性を回復する基点として、「経済的及び行政的行為システムの自己運動」を制限する生活世界の実践の重要性を指摘しているが、その実践は伝承と自治の再活性化というかたちでなされるものなのである。

### 三 現代における伝承の可能性

「第九章 伝承と自治の再生に向けて―震災被災地における中間集団と相互扶助」では、システムと生活世界の対称性を回復させる伝承と自治の再活性化の萌芽を、東日本大震災の被災地である宮城県気仙沼市の事例をとおして示し、「現代社会における伝承の持つ可能性を明らかにする」という本研究の最後の課題に取り組んだ。

本章の冒頭では、被災地における「上からの復興」を取り上げ、それが地域社会の自律性を脅かすものになつている可能性を指摘した。そして住宅やインフラの再建が一段落した現在も、現地の人々は「地域の活動」や「地域のつながり」が元に戻らないという意識を有していることを確認した。

しかしここでいわれている「地域の活動」や「地域のつながり」とはいかなるものなのだろうか。本章では、それを具体的に理解するため東北地方で広域に分布する契約講(会)の事例を取り上げた。契約講は、地域の資源管理や相互扶助的な活動を担ってきた自治的な社会組織である。

こうした社会組織は、社会学の術語で中間集団と呼ばれてきたもので、それは国家のような「公」の存在と、個人のような「私」の存在の中間にあるものとして位置づけられる。すなわち人々が再生を求めるコミュニティ、あるいは地域といった「共」の領域に存在するもので、現在の被災地では、このような中間集団の再生が大きな課題となつているのである。

本章では震災以前から存在する中間集団と、新たに創造、再生しつつある中間集団の事例を示し、それが伝承と自治の再生と深く結びつくものであることを見ていった。そしてそれはシステムに囲繞された生活世界への能動性を取り戻すことに繋がっている。伝承は生活

の場に対する能動性を生むものであり、システムと生活世界の対称性を回復させる。これが本研究で明らかにした、現代社会における伝承の持つ可能性である。

以上、本研究の課題に対して各章でどのような議論を行ったのか整理した。以下ではこれらの議論を敷衍しながら本研究の結論を示し、今後の課題について述べる。

## 第四節 本研究の結論

### 一 伝承の動態への注目

本節では本研究の内容に即すかたちで伝承研究の視座と目的、そして可能性についての結論を示していきたい。まず伝承研究の基本となる視座は、「伝承の動態への注目」である。伝承概念の問題点はその通時的同一性の規定にあり、これが伝承を静態的概念として扱うことにつながっていたことは、本研究で繰り返し述べたとおりである。本研究では、静態的概念に変質した伝承を動態的概念として位置づけなおす議論を行ったが、そのポイントは、人々が存在としての伝承を過去から変えることなく持ち伝えてきたという視点を転換し、「伝承を維持するために変化させる」実践を繰り返してきたことに着目することである。これは伝承を静態的な資料（存在）と見なしてフィールドの特徴や過去を再構成する方法から、動態的存在としての伝承を素材にして生活世界の過去から現在に至る「歴史」を描き出す方法への転換と言い換えられる。

本研究では、そのような「歴史」を描く分析視角として、伝承行為と関わる役割、伝承意識、世代交代などの概念を提示した。フィールドの伝承を見ていく際には、まずその内部の役割に注目し、その交替（伝承行為）によってどのように伝承（存在としての伝承）が維持されているのかを確認する必要がある。しかし、このような役割交替によって当該集団・社会が維持されたとしても、伝承が変わることなく存在し続けることはありえない。伝承は特定の社会・時代状況とフィールドの個別の事情に影響を受けながら常に変化し続ける。

このような伝承の変化は出来事のかたちをとって現れる。従来の民俗学は、一回性を持った出来事と反復性、持続性を持った伝承を区別してきたが、本研究では「出来事としての伝承」という観点を示し、その背後にある変化の要因を明らかにすべきだと論じた。伝承の動態性を把握する鍵は、伝承の「持続」と「変化」、あるいは「伝承」と「出来事」を対立するものとせず、この両者が不可分の関係にあることを意識化することである。

動態的な存在としての伝承は生身の人間と、その集まりである集団が担っており、それは内的、外的要因の影響を受けて常に動き続けている。伝承を人間や集団から切り離して静態的な資料として抽出する方法は、あたかも自然界の生物を標本化するようなものであり、その動態性（生態）が主題化されない。これに対して伝承行為は、「伝承を変化させる」ことを包含しており、その動態性こそが「伝承による歴史叙述」の基点となるのである<sup>111)</sup>。

## 二 歴史と自治の主題化

本研究では、伝承研究の目的が「歴史」と「自治」であることを示した。前項で述べたように、存在としての伝承は常に変化し続けており、その変化から見えてくるのは、ミクロな生活世界の歴史である。その歴史を描くことは、生活変化のポジティブな面とネガティブな面を浮き彫りにするが、島村恭則は、このような歴史に対する理解が持つ効用を次のように述べている。

(※筆者注…柳田国男の民俗学では) 人びとの生世界において生み出され、生きられ てきた言葉、芸術、情動、信仰、人と自然のかかわり、生活上の創意工夫、女性の日常、子供たちの文化的創造性といった人文的な要素が、社会の構造的変動の中でどのような変化しているのか、あるいは社会の構造的変動の中で、それらのうち捨て去るべきものは何で、残すべきものは何か、また新たに取り入れるべきものは何かが論じられ、また残すべきものと新たに取り入れるべきものとをどのように組み合わせる未来に向かつてゆくべきか、が問われた〔島村 二〇一九 五〕。

ここで述べられているように、伝承の変化をとおして描かれる歴史は、それ自体が目的ではなく、「捨て去るべきもの」と「残すべきもの」、そして「新たに取り入れるべきもの」を私たちが考えるための素材である。それは、「社会の構造的変動」に対する生活世界の自律性を確保するための知識を供給する「内発的な学」としての民俗学の性格とも深く関わっているといえよう。伝承をとおして過去から現在に至る生活世界の歴史を理解することは、私たちがこれからのように生きるべきなのかという、未来の世界のあり方を考えることにつながっている。そしてそれは、社会構造の変化に対する生活世界の自律性、すなわち「自治」を担保するものになるというのが、伝承研究が「歴史」を描くことを目指す理由なのである。

伝承は、上位の世代から下位の世代に伝えられる知識や経験、あるいはそれを伝える行為といった定義だけでは見えてこない、「書かれなかった歴史の叙述」と「生活世界の自律性の確保」という問題意識を持つ概念であることを本研究は明らかにした。以上のことから、伝承研究は生活世界の「歴史」を描き出すことによって、未来の「自治」のあり方を考える目的を持つものであると結論づけることができる。

## 三 システムと生活世界の対称性を回復する伝承

本研究で明らかにした存在／行為としての伝承の持つ可能性は、これがシステムと生活世界の対称性を回復する力を持つというものである。私たちが生きる現代社会の最大の問題は、新自由主義的な政治・経済の論理と深く結びついたシステムが生活世界を侵食し、人々の「外部依存の体質」に拍車をかけていることである。これによって、私たちはシステ

ムに対して受動的存在となり、自らの力で生活世界に働きかける能動性を失っている。

ここでは、このようなシステムの弊害とそれを乗り越える存在について論じている大窪一志の『自治社会の原像』(二〇一四)の議論を参照しておきたい。大窪は西部邁とソースティン・ヴェブレンの議論を引きながら、産業社会の問題として「競合の心性」、「消費者の心性」、「満悦ないし無関心」の発生を挙げている(大窪 二〇一四 九五〜九六)。これらは、本研究で論じたシステムがもたらす「外部依存の体質」と深く結びついたものといえるだろう。

これに対し大窪は、「競合の心性」に「親心性向」を、「消費者の心性」に「製作者本能」を、そして「満悦ないし無関心」に「無為の好奇心」を対置して、それらを次のように定義している(前掲書 八七〜九〇)。

1. 親心性向：…親が子を思う気持ちのようなもので、次世代の存続、発展のためにみずからの行動を配慮あるものにしよとするとする本能的な性向。
2. 製作者本能：…疎外された労働(Labor)ではなく自発的な仕事(work)において発現するもので、「善い仕事」が成立しうる条件の探求へ、という志向性を持つ。これは人間の創造性の発露であり、生きる上で必要な共同生活を維持していく上で不可欠な要素とされる。
3. 無為の好奇心：…日常の中に「彩り」を見出す、あるいは与えるような心性。

大窪は、これらが「(※筆者注…人々を) 圧服しようとしてくる負の制度・文化」を乗り越える原動力になるとし、「新自由主義の究極的市場原理主義にもとづいて徹底した掠奪的文化(とヴェブレンならいいうであろうもの)に直面しているわれわれが、いま採るべき」ものだと述べる(前掲書 九六)。

それでは、この三つの「負の制度・文化」を乗り越える原動力を発現させるものとは何だろうか。本研究では伝承が生活世界に対する能動性を回復させる力を持つものであることを明らかにした。そして伝承による自治は、死者やこれから生まれてくる他者への配慮、すなわち世代間倫理と関わるものであることを指摘したが(三)、これらことから先に挙げた三つの「負の制度・文化」を乗り越える原動力を発露させるものが、伝承に他ならないことが理解されよう(四)。

以上のことから本研究では、伝承をシステムと生活世界の対称性を回復させる根源的存在／行為であると結論する。それは負の制度＝システムによって受け身の存在となった私たちの生きる力を「他者の力の繰り込みという協働」によって再生し、「受動を能動へと逆転」する共同性の場を生み出していく(五)。伝承と自治の再生は、過去と現在、そして未来の多様な存在をつなぎあわせ、私たちの生きる力と生活世界に対する能動性を回復させるという極めて現代的な意義を持つ実践なのである。

## 第五節 伝承研究の今後の課題

以上、本研究の結論を示したが、最後に今後の伝承研究を発展的に展開するための課題を提示しておきたい。

### 一 現代民俗学との関係

本研究の序章でも触れたように、近年は新たな民俗学のあり方をめぐる議論が活発化しており、その文脈で伝承概念は厳しい批判に晒されている。しかし、そこで提示される新たな概念や方法と伝承研究は相容れないものなのだろうか。ここでは最近、注目を集めているヴァナキュラー概念と伝承概念の親和性を指摘し、今後の民俗学における伝承研究の位置づけと、そこで果たす役割について述べておく。

近年の民俗学における理論研究をリードする島村恭則は、柳田の民俗学が、民間伝承そのものの探求を目指すものではなく、人々の生活世界のあり方を社会変動との関りの中で捉えるものとして構想していたと指摘している〔島村 二〇一八 一七〕。島村は、そのような研究を〈社会変動―生世界〉研究と呼んでいるが、それは「社会の構造的変動の中で、人びとの生世界がそれにどのように対応しているかを、生世界において生み出され、生きられる具体的な経験・知識・表現の動態を分析することで明らかにしよう」とするものだとされる〔前掲書 二二〕<sup>(6)</sup>。このような〈社会変動―生世界〉研究は、日本独自の「現代民俗学」の展開に寄与するものとされているが、その構築に向けて、最近、参照されはじめているものに、アメリカ民俗学のヴァナキュラー概念がある。ヴァナキュラーの語義は、主に「言語」と「土着性」によって特徴づけられ、日本語では名詞、形容詞として「土地言葉」、「地方語」、「俗語」、「土地特有」等の言葉に翻訳される。しかし英語圏の民俗学では、これにとどまらないニュアンスを持つものとして用いられており、アメリカでは「フォークロア」の語が含意する「過去の遺物や文化的後進性といった負のニュアンス」を払拭するため、これに代わって提示されたと小長谷英代は指摘している〔小長谷 二〇一六 一五〕。

本研究では、伝承の通時的同一性の概念規定を批判的に検討したが、フォークロアの語が含意する「過去の遺物」や「文化的後進性」といった負のニュアンスを払拭するためにヴァナキュラー概念の導入を目指す現代民俗学の問題意識と、本研究のそれは共通しているといえるだろう。

さらにヴァナキュラー概念を細かく検討すると、この概念が本研究で示した伝承概念と極めて近い意味内容を持つものであることが明らかになる。以下は、イヴァン・イリイチが『シャドウ・ワーク』(一九八二)の中で示しているヴァナキュラーの定義である。

ヴァナキュラーというのは、「根づいていること」と「居住」を意味するインドーゲルマン語系のことばに由来する。ラテン語としての *vernaculum* は、家で育て、家で紡



いだ、自家産、自家製のもののすべてにかんして使用されたのであり、交換形式によって入手したものと対立する。…すなわちそれは、生活のあらゆる局面に埋め込まれている互酬制の型に由来する人間の暮らしであって、交換や上からの配分に由来する人間の暮らしとは区別されるものである〔イリイチ 二〇〇五（一九八一） 一二七〕。

ここで重要なのはヴァナキュラーが、「交換や上からの配分に由来する人間の暮らしとは区別されるもの」とされている点である。本研究で行った議論を敷衍すれば、そのような「上からの配分」はシステムと結びついたものであり、翻ってヴァナキュラーは生活世界で自生的に維持、生成されてきた有形、無形の存在を指す。すなわちこれは伝承と換言できるものだろう。

したがって、近年の新しい民俗学の研究対象、方法論を模索する動きと伝承研究は対立しないと筆者は考える。今後の伝承研究の課題は、現代民俗学の議論とどのように協働することができるのか、あるいは相違点があるのかを明らかにし、民俗学全体の理論研究を活性化させることにあるといえるだろう。

## 二 共の民俗学へ

本研究では伝承の現代的意義をめぐって、それが過去、現在、未来の多様な存在をつなぎ、システムによって損なわれた生活世界の自律性を回復する力を持つものであると結論づけた。以下では、歴史社会学者の山之内靖が、今後の人文社会科学に求められる知のあり方について述べた文章を引きながら、今後の伝承研究、引いては民俗学の課題がどのような点にあるのか議論して結びにかえたい。

山之内は現代社会における人文社会科学のあり方が、「自分自身の日常生活に立ち入った自己批判的検討とならずにはいない」とした上で〔山之内 二〇一五 三八四〕、テッサ・モリススズスキの議論を引用しながら次のように述べている。

「エピステーマー」とは、「分析をこととし、明晰であり、理知的で、理論的で、専門化された知識であって、普遍妥当性を必要とする」。これに対して「テクネー」は「全体的（ホーリスティック）で、明確でなく暗示によって伝えることがしばしばであり、実践的でパーソナルな知識」である。それはまた、「眼、手、ハートを必要とし、論理的な推論だけではなく、伝統や直感から引き出されるものであって、普遍性請求をかかげはしない」。…「テクネーにもとづいた小さな知識体系の強みは、主に、周囲の相対的に小さなコスモスの内部での相互関係についての深い認識と、予知不可能なもの、不規則なもの、不確かなものへの感受性とに見ることができる」〔前掲書 三八八～三八九〕。

山之内は、このテクネーの知が、「われわれの日常生活を批判的に再構築するにあたって不可欠な知の型である」と指摘した上で、『小さなコスモス』は、同時に、そこでの数々の生命の交流を共有することによってバーチャル化した人工的空間では生じえない身体的触れ合いの空間を我々に取り戻す場でもある」と主張する〔前掲書 三八九〜三九〇〕。

民俗学者であれば、この眼、手、ハートを必要とし、伝統や直感から引き出される実践的な知が伝承に他ならないことに気づくだろう。そして「日常生活に立ち入った自己批判的検討」とは、まさに民俗学がその初発の段階から有していた問題意識ではなかったのか。

このような研究を進めていくにあたって意識すべきは、本研究でも繰り返し述べてきたように、システムによって人間や生活世界の自律性は損なわれているという紛れもない事実である。しかし、だからといって人間存在にとつての伝承と自治は決して消滅したわけではない。支配的なシステムの中で、なおも存在する「もののやりかた」として〔小田 二〇〇一〕、システムに覆われた生活世界を「固有の場所」へと取り戻す、あるいは変えていく作用を持つというのが、伝承と自治に対する本研究の結論だった。このような「固有の場所」を生み出す伝承の力を更に多くの事例をとおして示すことが、今後の伝承研究の大きな課題である。

システムは公有と私有という近代的な所有観に基づき、生活世界の空間とモノを振り分ける。しかし実際には、その境界を侵犯するような空間やモノへの「働きかけ」を人々は常に行ってきた。こうした働きかけは、疎外された空間とモノを「固有の場所」へと取り戻すが、そこに見出されるのは、公／私という区別では捉えきれない「共 (common) の論理」である。この共の論理は、地域内の相互扶助や共有財のありかたに端的に現れているが、死者やこれから生まれて来る人々に対する世代間倫理にも内在している。

以上のことから、伝承研究の新たな展開のために、地域社会の共時的、通時的次元に見出される共の論理に注目した「共の民俗学」を提唱したい。共の民俗学は、多様な存在が共に生きる生活世界の「関係性」に焦点を当てたものとなる。繰り返しになるが、その関係性は共時的次元だけでなく通時的次元にも注目したものでなくてはならない。また、「人間中心のアプローチ」を採用するのではなく、周囲の自然環境やモノ、神などの存在をも念頭に置いた研究が志向されることになる。

生活世界は、そこに生きる人間だけでなく、地域外の人々、動植物、モノ、先祖、神など多様な存在との関係性によって構成されている。その関係性を双方向的ものとして描き出すことは、伝承と自治を人間同士の関係性によってのみ捉える視点から解放することにもつながるだろう。従来の伝承論や自治論は、人間同士の関係性からこれを見ていくことに重きを置き過ぎたきらいがあるが、先祖や自然、そして未来の存在に促されて、人間が「受動的な主体」となる可能性があることに、今後の伝承研究は注目する必要がある〔七〕。こうした多様な存在との関係性を念頭に置いた新たな伝承、自治観を提示することに目標を置き、共の民俗学と新たな伝承研究は展開していくことになる。

## 注

(一) 第二章第三節の議論を参照のこと。  
(二) 近年、新谷尚紀は「民俗伝承学 traditionology : the study of traditions」の確立に向けた議論を行っており、「伝承とは tradition であり過去から現在への運動 movement である」と述べている〔新谷 二〇一八 五〕。その上で伝承に関する研究には次のような側面があるとする。

伝承分析学には必然的に「変遷論」と「伝承論」という二つの側面をもつのが特徴である。transition (変遷) と tradition (伝承) の両者に注目するのである。その「伝承論」には、広義の「伝承論」と狭義の「伝承論」とがある。広義の「伝承論」は狭義の「伝承論」と「変遷論」との二つを含むものである。狭義の「伝承論」は継承論の意味だと考えられやすいが、その継承論という語はあえて使わない。なぜなら、継承論では伝承という運動の中の取捨選択をめぐる複雑な力学関係という動態論的な重要な問題への意味が失われてしまうからである〔前掲書 六〕。

この議論から明らかなように新谷の伝承観は、その変化、動態を意識したものとなっている。そしてその変化を抽出する方法として、柳田以来の比較研究法の復権を主張しているが、近年は比較研究法の可能性を論じる研究の蓄積も進んでおり、その理論的深化が期待される状況にある〔関沢 二〇一八、室井 二〇一九〕。民俗伝承学と本研究で示した伝承論は、その動態性を視野に収め、「歴史」を主題化している点で共通性を有しているといえよう。ただし新谷が「狭義の伝承論」において変遷論と伝承論を区別し、伝承論においては「長い歴史の中にも伝え続けられている、変わりにくいしくみ」を提示することに目的を置く点は、本研究と立場が異なる〔新谷 二〇一八 六〕。本研究はあくまでも、伝承と変遷は不可分のものであり、伝承の変化⇨変遷論を主題化すべきであるとする議論を行った。

(三) 第三章第二節、第八章小括参照。

(四) 大窪はヴェブレンの論じる「本能」が、反射的な行動を起こさせる「内性」とは異なるものであるとし、次のように論じている。

知性的な選択が何度も同じかたちでおこなわれていくと「習慣」(habit) になる。だから、反省、顧慮、適応といった知性の働きが、本能が働くうえで大きな役割を果たす。

この点が動物の本能と大きく異なる人間の本能がもつ特質なのである〔大窪 二〇一

四 九〇〕。

このように述べた上で、習慣の累積が慣習や慣例、先入観、行為原則などへと展開し、最

終的に制度を構築することになるとしているが、ここで重要なのは、もともと地続きだった習慣と制度が分離し、前者を後者が圧迫するような事態が生じる点である。この問題は、まさしく本研究で論じたシステムと伝承の関係に関わるものだといえよう。詳しくは、「前掲書 九〇〜九三」を参照されたい。

(五)「他者の力の繰り込みによる協働」と「受動を能動へと逆転する力」については、第九章参照。なお、柳田国男は『都市と農村』（一九二九）において、都市人が農村から学ぶべき「二つの経験」として以下のようなものをあげている。これが生活世界に対する人々の能動性と深く関わるものであることが理解されよう。

- ① 勤労を快楽に化する術、即ち豊熟の歓喜とも名くべきもの。
- ② 智慮ある消費の改善を以て、尚生存を安定にする道が幾らもあるということ。
- ③ 土地其他の天然の恩沢を、人間の幸福と結びつける方法。

柳田は②について「近頃ではその変動が殊に激しく、しかも全部を中央の指導に仰がうとする故に、殆ど判断の当否を覚る違も無い」としており、③を「特に大切な一点」であると述べている〔柳田 一九九八（一九二九） 一三三九〕。

(六) 島村は、「社会変動―生世界」研究としての民俗学は、あくまでも柳田の民俗学であり、その後、異なるタイプの民俗学が展開していったと述べている。しかし、これらのタイプの民俗学と〈社会変動―生世界〉研究としての民俗学は、相互に乗り入れ可能であり、「その知的営為は、全て民俗学の名のもとに統合可能である」とされる〔島村 二〇一八 一一〕。

(六) 島村は民俗学を次のように定義しているが、伝承を生活世界の自律性を回復する存在とみなし、システムに覆われた現代社会を超克する可能性を見いだそうとした本研究の立場と、大きく重なるものであることが理解される。

民俗学とは、一八世紀ドイツの対啓蒙主義、対覇権主義の社会的文脈の中で形成され、その後、ヨーロッパはもとより、世界各地に拡散し、それぞれの地において独自に発展したディシプリンで、〈啓蒙主義的な立場や覇権・普遍・主流・中心とされる社会的位相〉とは異なる次元で展開する人間の生を、〈啓蒙主義的な立場や覇権・普遍・主流・中心とされる社会的位相〉と〈それらとは異なる次元〉との間の関係性も含めて内在的に理解することにより、〈啓蒙主義的な立場や覇権・普遍・主流・中心とされる社会的位相〉の側の基準によって形成された知識体系を相対化し、超克する知見を生み出す学問である〔島村 二〇一九 四〕。

(七)「受動的な主体」という観点は、植田今日子の議論に倣ったものである。植田は、中越地震によって被災した新潟県旧山古志村の山村集落である檜木の人々が、自らの土地に対する「継続的な働きかけによる領域維持」を行い、「檜木の時間体系に従いながら半ば受

動的に働く主体」と化すことで、全村避難後も「先祖の土地」を守る営みを続けてきたことを明らかにした。これは決して伝承が人間の主体性や創造性と対立するものではなく、生活の場に対する能動性を発現させるものであることを示している〔植田 二〇一六 一二一〜一二二〕。



## 参考文献

### 序章 本研究の問題意識と課題

- 浅井良夫 二〇一〇「日本の高度経済成長の特徴」『高度経済成長と生活革命』吉川弘文館
- 伊藤幹治 一九九八「解題 民間伝承論」『柳田國男全集』八 筑摩書房
- 岩本通弥 二〇一八「珍奇なるものから平凡なものへ―柳田國男における民俗学と民族学の位相」『超域文化科学紀要』一三二
- 岩本通弥編 二〇〇七『ふるさと資源化と民俗学』吉川弘文館
- 岩本通弥・菅豊・中村淳編 二〇一二『民俗学の可能性を拓く―野の学問とアカデミズム』青弓社
- 大藤時彦 一九八〇「あとがき」『民間伝承論』伝統と現代社
- 門田岳久・室井康成編 二〇一四『へ』に引き合う民俗学』森話社
- クリフオード、ジェイムズ 二〇〇三『文化の窮状―二十世紀の民族誌、文学、芸術』人文書院
- 桜田勝徳 一九七六『近代化』と民俗学』『桜田勝徳著作集』五 名著出版
- 佐藤健二 一九九九「近代化」『日本民俗大辞典 上』吉川弘文館
- 島村恭則 二〇〇二「近代」『新しい民俗学へ―野の学問のためのレッスン26』せりか書房
- ―― 二〇一〇『へ生きる方法』の民俗誌―朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究』関西学院大学出版会
- 菅豊 二〇〇八『American Folklore (アメリカ民俗学)と日本民俗学 (Japanese Folklore)の対照―民俗学は変わらねばならない』『日本民俗学』二五六
- ―― 二〇〇九「民俗学の陳腐化―使えない民俗学用語と概念」『現代民俗学研究』一
- ―― 二〇一二「民俗学の悲劇―アカデミック民俗学の世界史的展望から」『東洋文化』九三
- ―― 二〇一三『「新しい野の学問」の時代へ―知識生産と社会実践をつなぐために』岩波書店
- 田中宣二 二〇一七『柳田國男・伝承の「発見」』岩田書院
- 谷口貢 一九九八「特集・シンポジウム『近代』と民俗」『日本民俗学』二二五
- 千葉徳爾 一九九八「今は昔ではないのだよ」『柳田國男全集』五、月報4 筑摩書房
- 塚原伸治 二〇一四『老舗の伝統と〈近代〉―家業経営のエスノグラフィ―』吉川弘文館
- 中岡成文 二〇一八『増補・ハーバースマス―コミュニケーション的行為』筑摩書房
- 中田英樹 二〇一八『復興に抗する』経験を生きる』『復興に抗する―地域開発の経験と東日本大震災後の日本』有志社
- ハーバースマス、ユルゲン 一九八七『コミュニケーション的行為の理論(下)』未来社

—— 二〇〇〇『近代―未完のプロジェクト』未来社  
濱嶋朗ほか編 二〇〇五『社会学小辞典〔新版増補版〕』有斐閣  
俵木悟 二〇一八『文化財／文化遺産としての民俗芸能―無形文化遺産時代の研究と保護』  
勉誠出版

福田アジオ 二〇〇九『日本の民俗学―「野」の学問の二〇〇年』吉川弘文館  
福田アジオ・菅豊・塚原伸治 二〇一二『二〇世紀民俗学』を乗り越える―私たちは福田  
アジオとの討論から何を学ぶか?』岩田書院  
松崎憲三編 一九九八『近代庶民生活の展開―くにの政策と民俗』三一書房  
柳田国男 一九九八(一九二八)『青年と学問』『柳田國男全集』四 筑摩書房  
—— 一九九八(一九三二)『明治大正史世相篇』『柳田國男全集』五 筑摩書房  
—— 一九九八(一九三四)『民間伝承論』『柳田國男全集』八 筑摩書房  
—— 二〇〇四(一九四七)『現代科学といふこと』『柳田國男全集』三一 筑摩書房  
山下晋司 一九九九『バリ―観光人類学のレッスン』東京大学出版会  
吉田集而 一九八七『エティック・エシック』『文化人類学事典』弘文堂  
渡邊欣雄 二〇〇四『民俗知識論の課題―沖縄の知識人類学』凱風社

## オンライン文献

現代民俗学会―本会の設立趣旨 [http://gendaiminzoku.com/about\\_us.html](http://gendaiminzoku.com/about_us.html) (2018.7.10)  
文部科学省―我が国の文教施策 (平成五年度)  
[http://www.mext.go.jp/b\\_menu/hakusho/html/hpad199301/hpad199301\\_2\\_055.html](http://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/hpad199301/hpad199301_2_055.html)  
(2019.5.3)  
文部科学省―平成十一年度 我が国の文教施策  
[http://www.mext.go.jp/b\\_menu/hakusho/html/hpad199901/hpad199901\\_2\\_216.html](http://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/hpad199901/hpad199901_2_216.html)  
(2019.5.3)  
GARAGE SALE―講義「地域をどう捉えるか」小田亮  
<http://d.hatena.ne.jp/araiken/20151102/1446413717> (2019.5.3)

## 【第一部 伝承概念再考】

### 第一章 伝承をめぐる研究史

家永三郎 一九七八『新日本史 改訂版』三省堂  
猪瀬浩平 二〇一五『むらと原発―窪川原発計画をもみ消した四万十の人びと』農文協  
岩本通弥 一九九八『民俗学と『民俗文化財』とのあいだ―文化財保護法における『民俗』  
をめぐる問題点』『國學院雑誌』九九(一一)

遠藤新之助「徳川期に於ける『村共同体』の組成―本百姓身分を中心に」『史学雑誌』六四

(一一)



- 及川祥平・ゲーラット、クリスチャン 二〇一八「ドイツ語圏民俗学の日常学化をめぐつて  
—その経緯と意義」『日常と文化』六
- 大石泰夫 二〇〇七『芸能の〈伝承現場〉論—若者たちの民俗学びの共同体』ひつじ書房
- 大窪一志 二〇一四『自治社会の原像』花伝社
- 加藤秀雄 二〇一三「ことばと草木虫魚—民俗学的方法としての考証再考」『神・人・自然』  
三
- 二〇一七「柳田国男と教育勅語」『日本民俗学』二一九一
- 門田岳久 二〇一四「民俗から人間へ」『へ』に引き合う民俗学』森話社
- 金子祥之 二〇一八「オビシヤとオニツキ儀礼—千葉県印旛郡栄町酒直」『オビシヤ文書の  
世界—関東の村の祭り』岩田書院
- 島村恭則 二〇一九「現代民俗学」『文化人類学と現代民俗学』風響社
- シュツツ、アルフレッド 一九八〇（一九七〇）『現象学的社会学』紀伊国屋書店
- 杉山和也 二〇一七「高木敏雄の〈文献学〉—近代日本における〈文献学〉受容の一側面」  
『日本文学』二月号
- 関沢まゆみ 二〇〇一「村落研究と民俗学」『日本民俗学』二二七
- 高木敏雄 一九一三「郷土研究の本領」『郷土研究』一（二）
- 田澤晴子 二〇一八『吉野作造と柳田国男—大正デモクラシーが生んだ「在野の精神」』ミ  
ネルヴァ書房
- 田中宣一 二〇〇九「伝承」の全体像理解に向けて」『日本常民文化紀要』二七
- 谷口陽子 二〇一四「村落研究の再考—同質化に抗する個人の生活史」『へ』に引き合う民  
俗学』森話社
- 中里亮平 二〇一〇「変更からみる祭礼の現代的情况—東京都府中市大国魂神社くらやみ  
祭の事例から」『日本民俗学』二六一
- 永原慶二 二〇〇一（一九五五）『日本封建社会論』東京大学出版会
- 濱嶋朗ほか編 二〇〇五『社会学小辞典（新版増補版）』有斐閣
- 平山和彦 一九九二『伝承と慣習の論理』吉川弘文館
- 二〇〇〇「民間伝承」『日本民俗大辞典』吉川弘文館
- 福島真人編 一九九五『身体構築学』ひつじ書房
- 福田アジオ 一九八二『日本村落の民俗的構造』弘文堂
- 一九八四『日本民俗学方法序説—柳田国男と民俗学』弘文堂
- 二〇〇六「市町村合併と伝承母体—その歴史的展開」『日本民俗学』二四五
- 二〇〇九『日本の民俗学—「野」の学問の二〇〇年』吉川弘文館
- 松崎憲三 二〇一二「二つのモノの狭間で—柳田民俗学がめざしたもの」『現代思想』四〇  
（一一）
- 松田素二 二〇〇九『日常人類学宣言！—生活世界の深層へ／から』世界思想社

宮田登編 一九九二『柳田國男対談集』筑摩書房

安井眞奈美 二〇〇二「村(ムラ)」『新しい民俗学のために―野の学問のためのレッスン2  
6』せりか書房

柳田国男 一九九八(一九二九)「都市と農村」『柳田國男全集』四 筑摩書房

—— 一九九八(一九三四)「民間伝承論」『柳田國男全集』八 筑摩書房

—— 一九九八(一九三五)「郷土生活の研究法」『柳田國男全集』八 筑摩書房

—— 一九九八(一九四四)「史料としての伝説」『柳田國男全集』一四 筑摩書房

—— 二〇〇〇(一九一八)「神道私見」『柳田國男全集』二五 筑摩書房

柳田国男・関敬吾 二〇〇一(一九四二)『日本民俗学入門』名著出版

山本質素 二〇〇〇「伝承母体」『日本民俗大辞典』吉川弘文館

湯川洋司 一九九八「伝承母体論とムラの現在」『日本民俗学』二一六

レイヴ、ジーン／ウエンガー、エティエンヌ 一九九三(一九九二)『状況に埋め込まれた  
学習―正統的周辺参加』産業図書

## 第二章 伝承概念の脱／再構築のために

石田英一郎 一九五〇『民族学の基本問題』北隆館

伊藤幹治 二〇〇二『柳田国男と文化ナシヨナリズム』岩波書店

—— 二〇〇六『日本人の人類学的自画像―柳田国男と日本文化論再考』筑摩書房

岩竹美加子(編訳) 一九九六『民俗学の政治性―アメリカ民俗学一〇〇年目の省察から』  
未来社

岩本通弥 二〇〇六「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論―柳田葬制論の解釈を事例  
にして」『国立歴史民俗博物館研究報告』一三二一

及川高 二〇一〇「来たるべき日の民俗学―ルーチン・フィードバック・スケール」『現代  
民俗学研究』二

大月隆寛 一九八六「常民・民俗・伝承―開かれた民俗学へ向けての理論的考察」『常民文  
化』九

折口信夫 一九六七(一九三四)「民間伝承」『折口信夫全集』二五 中央公論社

鹿島徹 二〇〇六『可能性としての歴史―越境する物語り理論』岩波書店

門田岳久 二〇一一「生の全体的記述は可能か―空間・文脈・民族誌」『現代民俗学研究』  
三

川島秀一 二〇一一『魚を狩る民俗―海を生きる技』三弥井書店

川村湊 一九九六『大東亜民俗学』の虚実』講談社

菊池暁 二〇〇一『柳田國男と民俗学の近代―奥能登のアエノコトの二十世紀』吉川弘文館

小池淳一 二〇〇〇「伝承」『新しい民俗学へ』せりか書房

小林康正 一九九五「伝承の解剖学―その二重性をめぐって」『身体構築学』ひつじ書房

- 河野眞 二〇〇五『ドイツ民俗学とナチズム』創土社
- 桜井徳太郎 一九五七「日本史研究との関連」『日本民俗学』四(二)
- 島村恭則 二〇一〇『〈生きる方法〉の民俗誌―朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究』関西学院大学出版会
- 新谷尚紀 二〇一一『民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学び直す』吉川弘文館
- 真野俊和 二〇〇九『日本民俗学原論―人文学のためのレッスン』吉川弘文館
- 関敬吾 一九五八「日本民俗学の歴史」『日本民俗学大系』二 平凡社
- 田中宣一 二〇〇九『伝承』の全体像理解に向けて『日本常民文化紀要』二七
- ハイデガー、マルティン 一九九四(一九二七)『存在と時間』筑摩書房
- バウジンガー、ヘルマン 二〇〇一(一九六一)「科学技術世界のなかの民俗文化」『文明 21 別冊』
- 野家啓一 二〇〇五『物語の哲学』岩波書店
- 畑村洋太郎 二〇〇六『技術の伝え方』講談社
- 平山和彦 一九九二『伝承と慣習の論理』吉川弘文館
- ―― 二〇〇〇『伝承』『日本民俗大辞典』吉川弘文館
- 福田アジオ 一九八二『日本村落の民俗的構造』弘文堂
- ―― 一九八四『日本民俗学方法序説―柳田国男と民俗学』弘文堂
- ベンヤミン、ヴァルター 一九九五(一九四〇)「歴史の概念について」『ベンヤミン・コレクション』一
- 前川智子 二〇〇九「民俗学の差異化に関する一考察―他領域との対話を通して」『現代民俗学研究』一
- 三田村佳子 一九九八『川口鑄物業の技術と伝承』聖学院大学出版部
- 務台理作 一九四〇『表現と論理』弘文堂
- ―― 二〇〇〇(一九三九)『社会存在の論理』燈影社
- 村井紀 二〇〇四(一九九二)『南島イデオロギーの発生―柳田国男と植民地主義』岩波書店
- 柳田国男 一九九八(一九三四)「民間伝承論」『柳田国男全集』八 筑摩書房
- 山口麻太郎 一九七四(一九三九)「民俗資料と村の性格」『山口麻太郎著作集』三 侠成出版社
- レイヴ、ジーン／ウエンガー、エティエンヌ 一九九三(一九九二)『状況に埋め込まれた学習―正統的周辺参加』産業図書
- 和歌森太郎 一九五八「歴史学との関係から」『日本民俗学研究体系』二 平凡社
- ―― 一九七二「民間伝承」『日本民俗事典』弘文堂
- ―― 一九八一(一九四七)「日本民俗学概説」『和歌森太郎著作集』九 弘文堂
- 渡辺欣雄 二〇〇四『民俗知識論の課題―沖縄の知識人類学』凱風社

### 第三章 伝承研究の現代的課題―柳田国男による自治論の再検討

- 岩本通弥 二〇一二「民俗学と実践性をめぐる諸問題―『野の学問』とアカデミズム」『民俗学の可能性を拓く―「野の学問」とアカデミズム』青弓社
- 牛島盛光 一九九三『日本民俗学の源流―柳田国男と椎葉村』岩崎美術社
- 内山節 二〇一五『増補 共同体の基礎理論』農文協
- 大塚英志 二〇〇七『公民の民俗学』作品社
- 柄谷行人 二〇一四『遊動論―柳田国男と山人』文藝春秋
- 川島秀一 二〇一七『海と生きる作法―漁師から学ぶ災害観』富山房インターナショナル  
クライン、ナオミ 二〇一七(二〇〇七)『ショック・ドクトリン(上・下)―惨事便乗型  
資本主義の正体を暴く』岩波書店
- 桂秀実・木藤亮太 二〇一七『アナキスト民俗学―尊皇の官僚・柳田国男』筑摩書房
- 杉本仁 二〇一七『柳田国男と学校教育―教科書をめぐる諸問題』梶社
- ハーヴェイ、デヴィッド 二〇〇七(二〇〇五)『新自由主義―その歴史的展開と現在』作品社
- ハーバーマス、ユルゲン 一九八七(一九八二)『コミュニケーション的行為の理論(下)』未来社
- 橋川文三 一九六八『近代日本政治思想の諸相』未来社
- 古川美穂 二〇一五『東北ショック・ドクトリン』岩波書店
- 松崎憲三 二〇二二「二つのモノの狭間で―柳田民俗学がめざしたもの」『現代思想』四〇  
(一一二)
- 室井康成 二〇一〇『柳田国男の民俗学構想』森話社
- モース研究会 二〇一七『マルセル・モースの世界』平凡社
- 柳田国男 一九九九(一九〇四?)「農政学」『柳田国男全集』一 筑摩書房
- ―― 一九九九(一九〇九)「農業政策学」『柳田国男全集』一 筑摩書房
- ―― 一九九八(一九二九)「都市と農村」『柳田国男全集』四 筑摩書房
- ―― 一九九八(一九三二)「明治大正史世相篇」『柳田国男全集』五 筑摩書房
- 山下紘一郎 一九八八「第五章 官僚時代」『柳田国男伝』三二書房

### オンライン文献

- 一般財団法人移住・交流推進機構―ニッポン移住・交流ナビ JOIN ―田舎暮らしを応援します  
<https://www.jtu-join.jp/> (2017.4.30)
- 佐藤きよあき―自治体が理解していない「移住支援」の問題点  
<https://news.allabout.co.jp/articles/d/92462/> (2017.4.30)

## 【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】

### 第四章 役割交替と伝承の相関性―主婦権とトウヤのワタシ儀礼周辺から

- 石田英一郎 一九四八「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』(一九四八年一月号)『朝日新聞社』
- ガーフィンケル、ハロルドほか 一九八七(一九八六)『エスノメソドロロジー―社会学的思考の解体』せりか書房
- 加藤秀雄 二〇一六「奈土のオビシヤ(千葉県成田市奈土)」『市川のオビシヤとオビシヤ文書』市川市
- 金子祥之 二〇一八「オビシヤとオニツキ儀礼―千葉県印旛郡栄町酒直」『オビシヤ文書の世界―関東の村の祭り』岩田書院
- 栗岡幹英 一九九三『役割行為の社会学』世界思想社
- ゴフマン、アーヴィング 一九八五(一九六一)『出会い―相互行為の社会学』誠心書房
- シュッツ、アルフレッド 一九八〇(一九七〇)『現象学的社会学』紀伊国屋書店
- 新谷尚紀 二〇〇四『柳田民俗学の継承と発展―その視点と方法』吉川弘文館
- 瀬川清子 二〇〇六(一九五七)『婚姻覚書』講談社
- 関沢まゆみ 二〇〇〇『宮座と老人の民俗学』吉川弘文館
- ダーレンドルフ、ラルフ 一九七三(一九五八)『ホモ・ソシオロジクス―役割と自由』ミネルヴァ書房
- 中村羊一郎 一九九四「遠江における宮座とその特徴」『静岡県史研究』一〇
- バーガー、ピーター・L/ルックマン、トーマス 二〇〇三(一九六六)『現実の社会的構成―知識社会学論考』新曜社
- パーソンズ、タルコット/シルス、エドワード(編) 一九六〇(一九五三)『行為の総合理論をめざして』日本評論社
- 濱嶋朗ほか編 二〇〇五『社会学小辞典〔新版増補版〕』有斐閣
- 原田敏明 一九七六『村祭と座』中央公論社
- 肥後和男 一九四一『宮座の研究』弘文堂
- 廣松渉 一九九六「役割理論の再構築のために」『廣松渉著作集』五 岩波書店
- 福田アジオ 一九八二『日本民俗学方法序説―柳田国男と民俗学』弘文堂
- ―― 一九九七『番と衆―日本社会の東と西』吉川弘文館
- ―― 二〇〇二『民俗に学んで六〇年―純粹培養民俗学徒の悪戦苦闘』大河書房
- 松田睦彦 二〇一一「家を継ぐのは権利か義務か?―今治市宮窪町の家継承に見る選定相続」『宮窪で考えた』瀬戸内民俗調査団
- ミード、ジョージ・H 一九七三(一九三四)『精神・自我・社会』青木書店
- 柳田国男 一九九八(一九三二)「明治大正史世相篇」『柳田国男全集』五 筑摩書房
- ―― 一九九八(一九四四)「史料としての伝説」『柳田国男全集』一四 筑摩書房

ラドクリフブラウン、アルフレッド 二〇〇二(一九五二)『未開社会における構造と機能』新泉社

渡部圭一 二〇〇八「神事と禁忌の高度経済成長―近江における宮座の戦後史分析」『生活学論叢』一三

#### オンライン文献

国立歴史民俗博物館―民俗語彙データベースの検索  
[https://www.rekinaku.ac.jp/up.cgi/login.pl?p=param/goi/db\\_param](https://www.rekinaku.ac.jp/up.cgi/login.pl?p=param/goi/db_param) (2019.5.5)

敦賀市―みんなの文化財 第24～26回 刀根・気比神社の秋祭り (1) ～ (3)  
[https://www.city.tsuruga.lg.jp/smph/sightseeing/culture/minnanobunkazai/konekehiji\\_njya\\_1-3.html](https://www.city.tsuruga.lg.jp/smph/sightseeing/culture/minnanobunkazai/konekehiji_njya_1-3.html)(2020.3.30)

#### 第五章 伝承意識と伝承の変化―芸予諸島・鵜島の氏神祭祀を事例に

飯沼賢司 二〇一四『八幡神とはなにか』角川書店

伊藤幹治 一九八八『宗教と社会構造』弘文堂

井之口章次 一九七七『伝承と創造―民俗学の眼』弘文堂

今治郷土史編さん委員会 一九八八『今治郷土史 資料編 近世三』今治郷土史編さん委員会

愛媛県史編さん委員会編 一九八三『愛媛県史 民俗 上』愛媛県愛媛県神社庁編 一九七四『愛媛県神社誌』愛媛県神社庁

愛媛新聞社 一九八七『愛媛県人名辞典』愛媛新聞社

小川正恭 二〇〇〇「地縁」『日本民俗大辞典 下』吉川弘文館

木下靖子・門馬一平 二〇一五「海を渡った鵜島の人たちの話」『鵜島風土記』鵜島歴史民俗研究会

合田博子 二〇一〇『宮座と当屋の環境人類学』風響社

斎藤潤 二〇一五「瀬戸内海の今を歩く 鵜島」『しま』二四一

島村恭則 二〇一三「批評 加藤論文へのコメント」『現代民俗学研究』五

真野純子 二〇一〇『宮座祭祀儀礼論―座と頭役の歴史民俗学的研究』岩田書院

武井基晃 二〇一二「祭祀を続けるために―沖繩の祖先祭祀における代行者と禁忌の変容」『現代民俗学研究』五

関沢まゆみ 二〇〇〇『宮座と老人の民俗学』吉川弘文館

野本寛一 一九九八「西瀬戸島嶼巡航記」『民俗文化』一〇

萩原龍夫 一九六二『中世祭祀組織の研究』吉川弘文館

原田敏明 一九七五『村の祭祀』中央公論社

肥後和男 一九四一『宮座の研究』弘文堂

- 福羅逸己 二〇〇七『鵜島―歴史と文化』私家版  
宮窪町教育委員会編 一九九三『文化財散歩』宮窪町  
―― 一九九四『宮窪町誌』宮窪町  
柳田国男 一九九九（一九四八）「氏神と氏子」『柳田国男全集』一六 筑摩書房  
―― 二〇〇九（一九二〇）『南島旅行見聞記』森話社  
矢野勝明 一九九〇『宮窪むかしむかし』私家版  
弓削町教育委員会編 一九八六『弓削町誌』弓削町  
和歌森太郎 一九八〇（一九五〇）「中世祭祀協同体の研究」『和歌森太郎著作集』一 弘文堂

渡邊欣雄 二〇一三「批評 武井論文へのコメント」『現代民俗学研究』五

## オンライン記事

愛媛県神社庁―神社を検索 <http://ehime-jinjacho.jp/jinja/?p=1491> (2020.4.2)

## 第六章 伝承の仕組みと動態をめぐる考察―鵜島における「歴史」の構成

- 有馬道子 二〇一二『もの忘れと記憶の記号論』岩波書店  
井之口章次 一九七七『伝承と創造―民俗学の眼』弘文堂  
今治郷土史編さん委員会 一九八八『今治郷土史 資料編 近世三』今治郷土史編さん委員会  
鵜島歴史民俗研究会編 二〇一五『鵜島風土記』鵜島歴史民俗研究会  
及川祥平 二〇一七『偉人崇拜の民俗学』勉誠出版  
大石泰夫 二〇〇七『芸能の〈伝承現場〉論―若者たちの民俗的学びの共同体』ひつじ書房  
大場千景 二〇一三「無文字社会における『歴史』の構造―エチオピア南部ボラナにおける口頭年代史を事例として」『文化人類学』七八（一）  
オジエ、マルク 二〇〇二『同時代世界の人類学』藤原書店  
鹿島徹 二〇〇六『可能性としての歴史―越境する物語り理論』岩波書店  
川島秀一 二〇一一『魚を狩る民俗―海を生きる技』三弥井書店  
―― 二〇一二「漁師の呪術観―気仙沼市小々汐、尾形栄七翁の伝承」『国立歴史民俗博物館研究報告』一七四  
金瑛 二〇一二「集合的記憶概念の再考―アルヴァックスの再評価をめぐって」『フォーラム現代社会学』一一  
工藤宣 一九八九『江戸文人のスクラップブック』新潮社  
小林康夫・松浦寿輝編 二〇〇〇『表象―構造と出来事』東京大学出版会  
小山由 二〇一五「鵜島の民俗」『鵜島風土記』鵜島歴史民俗研究会  
斎藤潤 二〇一五「瀬戸内海の今を歩く 鵜島」『季刊しま』二四一

佐原真 一九九三「原史時代」『日本史大事典』平凡社

島村恭則 一九九四「民間巫者の神話的世界と村落祭祀体系の改変―宮古島狩俣の事例」『日本民俗学』一九四

―― 二〇一三「加藤論文へのコメント」『現代民俗学研究』五

白石尚寛 二〇〇九「松山藩越智島における難船処理と積荷処分について」『近世伊予越智島地域における流動する人・物・情報』京都府立大学

鈴木正崇 二〇一四「伝承を持続させるものとは何か―比婆荒神神楽の場合」『国立歴史民俗博物館研究報告』一八六

田島節夫 二〇一〇（一九六八）「歴史と構造」『読解レヴィーストローズ』青弓社

田中真砂子 一九八七「機能主義」『文化人類学事典』弘文堂

徳丸亞木 二〇一三「口頭伝承の動態的把握についての試論」『現代民俗学研究』五

西澤治彦 二〇〇九「機能主義」『文化人類学事典』丸善

平山和彦 一九九二『伝承と慣習の論理』吉川弘文館

福羅逸己 二〇〇七『鵜島―歴史と文化』私家版

ベン・アリ、イヤル 二〇一〇「戦争体験の社会的記憶と語り」『戦争記憶論―忘却、変容そして継承』昭和堂

保莉実 二〇〇四『ラディカル・オーラル・ヒストリー―オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』御茶の水書房

室井康成 二〇一五『首塚・胴塚・千人塚―日本人は敗者とどう向きあってきたのか』洋泉社

柳田国男 一九九八（一九三三）「退読書歴」『柳田国男全集』七 筑摩書房

## オンライン文献

鵜島カフェーホーム <https://www.facebook.com/ushimacafe/> (2017.4.7)

## 【第三部 近現代的状況と伝承】

第七章 伝承の変化に見る高度経済成長―千葉県浦安市の事例から

逸見友紀恵 二〇〇九『光』と『陰』―曲げられた漁民の人生』『変わりゆく浦安と21の

想い』立教大学社会学部・桜井ゼミ

浦安市教育委員会編 一九九六『浦安の民俗―社会組織・年中行事・信仰』浦安市教育委員会

浦安市郷土博物館編 一九九六『浦安の投網師』浦安市郷土博物館

―― 一九九七『浦安の伝統芸能』浦安市郷土博物館

―― 二〇〇八『おらんハマんゆくえ―浦安・黒い水事件から50年』浦安

市郷土博物館



- 二〇〇九『浦安市郷土博物館調査報告―ハマん記憶を明日へ』五 浦安市郷土博物館
- 浦安市史編さん委員会 一九九九『浦安市史・生活編』浦安市
- 浦安中学校社会科研究部 一九五三『浦安年鑑』浦安中学校
- 浦安調査研究グループ 一九七一「東京湾埋立に伴う地域の変貌―浦安町のケーススタディ―『地域開発』八二
- 浦安町誌編纂委員会編 一九六九『浦安町誌・上』浦安町  
—— 一九七四『浦安町誌・下』浦安町
- 王子製紙株式会社 二〇〇一『王子製紙社史 合併各社編』王子製紙社史編纂所
- 大石始 二〇一九『奥東京人に会いに行く』晶文社
- 小川徹太郎 二〇〇〇「山あて」『日本民俗大辞典 下』吉川弘文館
- 尾上一明 二〇〇九「明治四一年『東京湾漁場図』を読む」「東京湾漁場図」を読み解き、東京湾のいまを考える会
- 影浦順子 二〇一〇「下村治経済理論の一考察―経済成長と金融調整のあり方をめぐって」『Core ethics』六
- 菅野剛宏 一九九四「海苔製造家の生業複合―千葉県浦安市を事例として」『常民文化』一七
- 佐藤照美 一九九五「貝の町浦安―千葉県浦安市における調査報告」『民俗学論叢』一〇
- 下村治 二〇〇九（一九六〇）『日本経済成長論』中央公論社
- 関沢まゆみ 二〇一一「高度経済成長と生活変化―第6展示『現代』のテーマから」『国立歴史民俗博物館研究報告』一七一
- 二〇一八「共同研究の概要」『国立歴史民俗博物館研究報告』二〇七
- 鶴見和子 一九九八（一九七六）「われらのうちなる原始人―柳田国男を軸にして近代化論を考え直す」『鶴見和子曼茶羅Ⅳ 土の巻』藤原書店
- 一九九八（一九九二）「国際比較における個別性と普遍性―柳田国男とマリオン・リーヴイ」『鶴見和子曼茶羅Ⅳ 土の巻』藤原書店
- 中尾堯 一九六八『中山法華寺史料』吉川弘文館
- 中村政則 二〇一一「美濃部都政と「東京」み戦争」『国立歴史民俗博物館研究報告』一七一
- 本州製紙社史編さん室 一九六六『本州製紙社史』本州製紙
- 前田智幸 一九九九『いのちがけの陳情書』創英社
- 宮内聡美 二〇〇九「女性からみる浦安」『変わりゆく浦安と21の想い』立教大学社会学部・桜井ゼミ
- 宮下章 二〇〇三『海苔』法政大学出版局
- 山本周五郎 一九六四『青べか物語』新潮社

—— 一九八五『小説の効用・青べか日記』新潮社

若林敬子 二〇〇〇『東京湾の環境問題史』有斐閣

## オンライン文献

江戸投網保存会―ホーム <http://www.edoyakatabune.com/toami/> (2018.3.26)

## 第八章 システムと伝承―平成の市町村合併を事例に

今井照 二〇〇八『平成の大合併』の政治学』公人社

岩崎正弥 二〇〇六「現代山村経済と過疎―三遠南信の現実から」『日本民俗学』二四五

岩本由輝 一九七八『柳田国男の共同体論』御茶の水書房

内山節 二〇一三「地域・自治概念の再検討」『市町村合併による防災力空洞化―東日本大

震災で露呈した弊害』ミネルヴァ書房

雲藤等 二〇〇九「田辺・湊・西ノ谷三町村合併問題と南方熊楠」『社会学論集』一三

小田亮 二〇〇一「生活世界の植民地化に抗するために―横断性としての『民衆的なもの』

再論」『日本常民文化紀要』二二

片岡正人 二〇〇五『市町村合併で「地名」を殺すな』洋泉社

小島孝夫 二〇一五「町村合併と地域社会のくらし」『平成の大合併と地域社会のくらし―

関係性の民俗学』明石書店

小原隆治偏 二〇〇三『これでいいのか平成の大合併』コモンズ

シュッツ、アルフレッド 一九八〇『現象学的社会学』紀伊国屋書店

庄司俊作編 二〇一四『市町村合併と村の再編―その歴史的变化と連続性』農山漁村文化協  
会

菅沼栄一郎 二〇〇五『村が消えた―平成大合併とは何だったのか』祥伝社

谷川健一 二〇一〇 a 「新地名は安易すぎないか」『谷川健一全集』一五 富山房インター  
ナショナル

ナショナル

—— 二〇一〇 b 「地名『大虐殺』の愚笨」『谷川健一全集』一五 富山房インターナ  
ショナル

ショナル

—— 二〇一〇 c 「平成の大合併の功罪」『谷川健一全集』一五 富山房インターナシ  
ョナル

ョナル

鶴見和子 一九九八（一九七六）「われらのうちなる原始人―柳田国男を軸にして近代化論

を考え直す」『鶴見和子曼茶羅Ⅳ 土の巻』藤原書店

—— 一九九八（一九八〇）「自治思想の系譜」『鶴見和子曼茶羅Ⅴ 水の巻』藤原書店

野中廣務 二〇〇六「蜷川革新京都府政との対峙」『都市問題』九七（一一）

ハーヴェイ、デヴィッド 二〇〇七『新自由主義―その歴史的展開と現在』作品社

ハーバーマス、ユルゲン 一九八七『コミュニケーション的行為の理論（下）』未来社

- 二〇〇〇『近代―未完のプロジェクト』岩波書店
- 福田アジオ 二〇〇六「市町村合併と伝承母体―その歴史的展開」『日本民俗学』二四五
- フッサール、エドムント 一九九五『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社
- 松田香代子 二〇〇六『伊豆の国市』とはどこか―大合併と民俗の本質』『日本民俗学』二四五
- 南方熊楠 一九七三 a 「田辺町湊村合併に関し池松本県知事に贈れる南方先生の意見書」『南方熊楠全集』六 平凡社
- 一九七三 b 「南方熊楠翁の書簡」『南方熊楠全集』六 平凡社
- 一九七三 c 「新庄村合併について」『南方熊楠全集』六 平凡社
- 室崎益樹・幸田雅治編 二〇一三『市町村合併による防災力空洞化―東日本大震災で露呈した弊害』ミネルヴァ書房
- 柳田国男 一九九八（一九三二）「明治大正史世相篇」『柳田國男全集』五 筑摩書房
- 二〇〇六（一九〇六）「自治農政」『柳田國男全集』二三 筑摩書房
- 結城登美雄 二〇〇六「市町村合併の現在―合併で村はどうなるのか」『日本民俗学』二四五
- 米田実 二〇〇六「市町村合併と民俗―滋賀県を事例として」『日本民俗学』二四五
- 渡部治 二〇〇七「日本の新自由主義―ハーヴェイ『新自由主義』に寄せて」『新自由主義―その歴史的展開と現在』作品社

#### オンライン文献

- 全国町村会―今後の基礎的自治体のあり方について（私案）  
[http://www.zck.or.jp/activities/h141112/mishio\\_shian.pdf](http://www.zck.or.jp/activities/h141112/mishio_shian.pdf) (2018.3.27)
- 合併デジタルアーカイブ―合併特例債の考え方  
<http://www.gappei-archive.soumu.go.jp/db/02ao/2-17oi/state/tokurei.pdf> (2018.3.27)

#### 第九章 伝承と自治の再生に向けて―震災被災地における中間集団と相互扶助

- 伊藤幸男ほか 二〇一九「宮城県大崎市鬼首地区の開発と契約講による資源管理の展開」『国立歴史民俗博物館研究報告』二一五
- 今井良広ほか 二〇一八「合併旧町のレジリエンス―南三陸町歌津地区を事例に」『経営と情報―静岡県立大学・経営情報学部研究紀要』三〇（二）
- 今関信子 二〇一八『デニムさん―気仙沼・オイカワデニムが作る復興のジーンズ』佼成出版社
- 大場あや 二〇一八「地域社会と葬儀の互助組織―農村と町場の契約講の比較から」『宗教と社会』二四
- 岡田知弘 二〇一三『創造的復興』論の批判的検討』『現代思想』四〇（四）

岡山卓矢 二〇〇九『ムラ』なき契約講―民俗学における地域観の再検討』『アジア文化史研究』九

―― 二〇一三「同族と契約講についての若干の考察」『アジア文化史研究』一三

恩田守雄 二〇〇六『互助社会論―ユイ、モヤイ、テツダイの民俗社会学』世界思想社

小田亮 二〇一八「災害ユートピアが終わるとき―ストリートを（コモン）にするということ―」『ストリート人類学―方法と理論の実践的展開』風響社

加藤秀雄 二〇一三「解説 三浦家のモノにみる本吉地域の生活文化―津波のあとに興された家」『東日本大震災と気仙沼の生活変化』国立歴史民俗博物館

川島秀一 二〇一八『海と生きる作法―漁師から学ぶ災害観』富山房インターナショナル

木村周平 二〇一三『震災の公共人類学―揺れとともに生きるトルコの人びと』世界思想社  
クライン、ナオミ 二〇一七（二〇〇七）『ショック・ドクトリン（上・下）―惨事便乗型資本主義の正体を暴く』岩波書店

桜井徳太郎 一九八八『講集団の研究（桜井徳太郎著作集1）』吉川弘文館

篠原雅武 二〇一七『空間のために―偏在化するスラム的世界のなかで』以文社

関根康正 二〇一八「ストリート人類学という挑戦」『ストリート人類学―方法と理論の実践的展開』風響社

ソルニット、レベッカ 二〇一〇『災害ユートピア』亜紀書房

竹沢尚一郎 二〇一三『被災後を生きる―吉里吉里・大槌・釜石奮闘記』中央公論新社  
デュルケム、エミール 一九八五（一九九七）『自殺論』中央公論社

東洋大学民俗研究会 一九八二『小泉の民俗』東洋大学民俗研究会

中村元ほか編 一九八九『岩波 仏教辞典』岩波書店

濱嶋朗ほか編 二〇〇五『社会学小辞典〔新版増補版〕』有斐閣

平野健 二〇一七『C S I Sと震災復興構想―日本版ショック・ドクトリンの構図―』『現代思想』四〇（四）

福武直 一九四九『日本農村の社会的性格』東京大学出版会

福田アジオ 一九八二『日本村落の民俗的構造』弘文堂

真島一郎 二〇〇六「中間集団論―社会的なるものの起点から回帰へ」『文化人類学』七一（一）

松崎憲三 二〇〇八「自治組織」『宮城県白石市福岡蔵本尾篭の民俗』成城大学

松本誠一 一九九九「契約講」『日本民俗大辞典 上』吉川弘文館

宮崎学 二〇一四『談合文化―日本を支えてきたもの』祥伝社

村松彰子 二〇一八「生まれ育った地域で生きる―清原正臣氏による東日本大震災の記録にみえる日々の関わり」『ストリート人類学―方法と理論の実践的展開』風響社

本吉町誌編纂委員会 一九八二『本吉町誌』本吉町

龍崎孝 二〇一四「漁業権の形成と宮城県水産業復興特区政策―東日本大震災を契機とす

る漁民と公権力をめぐって』『国際文化研究紀要』二一

## オンライン文献

朝日新聞―復興庁、2030年度まで延長 政府が閣議決定

<https://digital.asahi.com/articles/ASMDM778HMDMULZU02F.html> (2020.5.1)

朝日新聞―人口34万人流出、避難なお4万人超 東日本大震災9年

<https://digital.asahi.com/articles/ASN3B62L9N36UTTL03M.html> (2020.5.1)

NHK―9年たっても復興しない―被災者2000人の「復興カレンダー」

<https://www3.nhk.or.jp/news/html/20200304/k10012311741000.html> (2020.5.1)

経済同友会―東日本大震災からの復興に向けて〈第2次緊急アピール〉

<https://www.doyukai.or.jp/policyproposals/articles/2011/pdf/110406a.pdf> (2020.4.30)

生活クラブ―民間企業への「漁業権」開放に思う

<https://seikatsclub.coop/news/detail.html?NTC=0000053171> (2020.4.30)

民俗語彙データベース

<https://www.rekihaku.ac.jp/up/cgi/searchrd.pl> (2018.3.27)

## 終章 本研究のまとめと今後の課題

イリイチ、イヴァン 二〇〇五(一九八一)『シャドウ・ワーカー―生活のあり方を問う』岩波書店

植田今日子 二〇一六『存続の岐路に立つむら―ダム・災害・限界集落の先に』昭和堂

大窪一志 二〇一四『自治社会の原像』花伝社

小田亮 二〇〇一「生活世界の植民地化に抗するために―横断性としての『民衆的なもの』

再論』『日本常民文化紀要』二二

小長谷英代 二〇一六『ヴァナキュラー―民俗学の超領域的視点』『日本民俗学』二八五

島村恭則 二〇一八「民俗学とは何か―多様な姿と一貫する視点」『現代民俗学のフィールド』吉川弘文館

―― 二〇一九「民俗学とはいかなる学問か」『日常と文化』七

新谷尚紀 二〇一八「民俗伝承学の視点と方法」『民俗伝承学の視点と方法―新しい歴史学

への招待』吉川弘文館

関沢まゆみ 二〇一八「比較研究法の有効性―時差ある変化…その研究実践例から」『民俗

伝承学の視点と方法―新しい歴史学への招待』吉川弘文館

室井康成 二〇一九「重出立証法の可能性―福田アジオ理論の誤謬的受容とその影響に関

連させて」『柳田国男以後・民俗学の再生に向けて―アカデミズムと野の学の緊張』梶社

柳田国男 一九九八(一九二九)「都市と農村」『柳田国男全集』四 筑摩書房

山之内靖 二〇一五『総力戦体制』筑摩書房

## 初出一覧

序章 書き下ろし(※「はじめに」のみ「伝承母体論再考―共の民俗学のために」『柳田国男以後・民俗学の再生に向けて』二〇一九、梶社による)

### 【第一部 伝承概念再考】

第一章 「はじめに」と「第二節一項」は「柳田国男の伝承観と自治論―現代民俗論の課題」『民俗的世界の位相―変容・生成・再編』二〇一八、慶友社による。「第二節二項」と「第三節」は「伝承母体論再考―共の民俗学のために」『柳田国男以後・民俗学の再生に向けて』二〇一九、梶社による。その他は書き下ろし。

第二章 「伝承概念の脱／再構築のために」『現代民俗学研究』四、二〇二二

第三章 「柳田国男の伝承観と自治論―現代民俗論の課題」『民俗的世界の位相―変容・生成・再編』二〇一八、慶友社

### 【第二部 伝承の仕組みと動態をめぐる考察】

第四章 「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」『常民文化』三三、二〇一〇

第五章 「氏神祭祀の場と伝承意識の生成―鶺鴒島・宇佐八幡社の事例から」『宮窪で考えた』二〇一一

第六章 「芸予諸島・鶺鴒島における“歴史”の構成―伝承の仕組みと動態をめぐる考察」『日本民俗学』二九二、二〇一七

### 【第三部 現代社会と伝承】

第七章 「東京湾沿岸部の大規模開発に伴う生活変化―高度経済成長期の浦安を事例に」『国立歴史民俗博物館研究報告』一七一、二〇一一

第八章 「合併に対するまなざしの過去と現在―システムと伝承の関係性を問う」『平成の大合併と地域社会のくらし―関係性の民俗学』二〇一五、明石書店

第九章 「震災被災地における中間集団と相互扶助―伝承と自治の再生に向けて」『成城文藝』二四〇、二〇一七

終章 書き下ろし(※「第五節二項」のみ「伝承母体論再考―共の民俗学のために」『柳田国男以後・民俗学の再生に向けて』二〇一九、梶社による)