

『日本民俗学』第一四七号 括刷 二〇〇六年八月

身体と社会の結節点としての民俗芸能

俵木

悟

身体と社会の結節点としての民俗芸能

俵木悟

一はじめに—基礎情報の共有システムの現状

この研究動向を執筆するにあたっては、編集委員会より、執筆者固有の論点や視角を明確にした上で、取り上げるべき論考を選択して論ずべしとの依頼を受けている。したがつて本稿では、筆者が担当する期間（二〇〇三年一月から二〇〇五年一二月まで）に刊行された論考・著作について、網羅的に、かつ平等に紹介するという姿勢はとつていないうことを予めお断りしておきたい。あくまでこの期間における論考・著作のうち、筆者の管見の範囲にあり、かつ筆者自身の関心に照らして興味を引かれたものに基づいた動向論であることを甘受いただきたいと思う。

しかしながら、我々がこうして膨大な先行研究を取捨選択して自らの思考を形成し、また同じく膨大な事例から特定の民俗事象に出会い、それを担う人々との対話を通して論を叩き上げていくという民俗学にとつての基本的な研究手法が、研究資料や研究対象についての網羅的な基礎情報の共有システムによつて成り立つてゐるということは、忘れて良いはずがない。民俗芸能研究においては、この期間にこうした情報共有のための大きな仕事がなされており、まずはこれを紹介しておきたい。

ひとつは、民俗芸能学会・民俗芸能研究文献目録編集委員会による『民俗芸能研究文献目録』の刊行である。同書は、民俗芸能学会が科学的研究費助成金を得て行つた「民俗芸能研究文献データベース」の作成作業の成果であり、データ

ターベース本体は現在もアップデートされ、いずれ誰もが簡便に利用できるような形での公開が考えられている。民俗芸能学会では、これまで毎年の研究文献目録が『民俗芸能研究』誌上で公開されてきたが、それは渡辺伸夫をはじめとして、久保田裕道・茂木栄・橋本裕之といった研究者個人の仕事の成果として実現されていた側面が強かつた。同様に、同データベースの基礎となつた『演劇学』一七号所収の「民俗芸能研究文献目録」も、やはり石井一躬・山路興造・渡辺伸夫によつて成された仕事である。本来このようないきめ細かい基礎情報のデータベース化は、学会等の組織的な活動によつて実現されるべきであり、今後この文献データベースがそのように実現されることを願うものである。

もうひとつ基礎情報共有の例として、文化庁が一九八九年より継続して行つてゐる民俗芸能緊急調査の報告書が一般書籍として刊行されたことがある〔三隅・大島・吉田編 一二〇〇四 以下順次刊行中〕。民俗芸能緊急調査に関しては、継続中あるいは未着手の都道府県もあるが、一九九一年から現在までに三七都道府県の報告書が刊行されている。これらの報告書には、これまであまり報告のなされていなかつた民俗芸能の詳細調査報告（といつても各二～六頁程度の基礎情報である）とともに、各都道府県でなされた民俗芸能の悉皆調査結果の一覧が掲載されている。多い県では千件以上の事例を報告しており、少なくともどのような民俗芸能が、いつ、どこで行われているのかを知る上では、もつとも網羅的なデータベースとして、その利用価値はきわめて高い。しかし残念なことに、この報告書は発行部数が少ないために、かねてより利用の便の悪さが指摘されていた〔福持 一二〇〇一〕。その意味でこれが一般的に購入できるようになつた意義は大きい。ただし基本的にはすでに刊行されている調査報告書のリプリントであるにもかかわらず価格が高いこと、現状では全都道府県を網羅していないことなど、残念に思われる点もある。⁽²⁾

このようないきめ細かい行政的な調査の成果は、本来誰もが平等に、かつ簡易に参照できるのが望ましいことは言うまでもない。その意味で、印刷された報告書を一定部数配布するのみというこれまでのやり方が、最良とは言えないはずである。その先駆的な試みとして、例えば滋賀県教育委員会では、過去に作成した文化財調査報告書（民俗文化財に限らない）の大部分をすでに電子化しているという〔東京文化財研究所芸能部 一二〇〇四〕。将来的にはこれを一般的に利用できるよう、ネット上での公開までを視野に入れているというが、一方で、著作権者に対する配慮や、公開システムの

構築にかかる費用、二次利用の許可／制限の線引きなど、クリアしなければならない問題は多い⁽³⁾。こうした情報共有システムの構築については、行政機関や民間データバンクに頼るだけでなく、積極的に学会として提言・対応を行るべきだろう。

なお民俗芸能の都道府県別の網羅的研究という点に関しては、「一九六〇～八〇年代に七都県分が刊行された後しばらく続刊が止まっていた、錦正社の都道府県民俗芸能誌のシリーズに、新たに『徳島県民俗芸能誌』の一冊が加わったことを喜ぶ民俗芸能研究者は多いだろう（檜二〇〇四）。分量・内容ともにこれほど充実したシリーズは他になく、今後も続刊が届けられるのを期待したい。

二 民俗芸能の社会的な意味づけ——フォーカロリズムの先へ

さて、ここから本題に入つていきたいが、近年の民俗芸能研究の主潮は、文化財や観光資源といった、現代社会において民俗芸能に与えられる意味づけとそれに応じた実践をめぐる考察であつたといつて間違いないだろう。例えば二〇〇五年の日本民俗学会第五七回年会では、K会場の一般発表のほぼ全てが、民俗芸能・祭礼・行事等と観光や文化政策の関係をテーマとする発表で占められていた。おそらく今後数年のあいだ、民俗芸能に関わる最大のトピックは、ユネスコが制定し最近発効することとなつた「無形文化遺産の保護に関する条約」をめぐる議論になつていくであろうが、これについては別に研究動向が論じられるとのことで、ここでは詳述しない。

特定の社会状況下での民俗芸能の意味づけという点において、筆者が興味を引かれた論文が、金子直樹「勝ち抜く行事——翼賛文化運動における祭礼行事・民俗芸能の『活用』」である。金子はその中で、戦時体制下の大政翼賛会文化部が主導した翼賛文化運動において、地域文化・農村文化の振興の一環として、祭礼や民俗芸能が「健全娯楽」の一つと位置付けられ奨励されたことを紹介している〔金子二〇〇三〕。金子が例にとつた青森県の場合では、日中戦争勃発の頃に自肅していった各地の盆踊りやねぶた等が、翼賛文化運動が浸透した一九四三～四四年頃に復活している。

ただしそれは単なる復活ではなく、祭礼を行う名目として、五穀豊穣・無病息災といった祈願に加えて、武運長久・必勝祈願・英靈供養等の目的が付与されている。その一方で享楽的色彩の排除、費用の節約や旧暦の撤廃等、戦時下にふさわしい簡素化された形態が求められたという。すなわちこれは祭礼や民俗芸能を、大戦下という時局に合った特定の目的のために再創造する運動であったといえよう。

筆者自身も、岡山県の備中神楽のフィールドワークの中で、戦時体制下において「日本建国の思想を国民に織込むには、我が郷土人の親しみをもつ備中神楽にしくものはなく、今日決戦体制の下我が郷土備中に於ては戦時下息吹く黄金時代とも云うべく盛んである」と紹介する記事を見付けて驚いたことがある〔片桐 一九四三〕（漢字の旧字体は新字体に統一した。以下同）。というのも、それまでは、戦時に多くの民俗芸能が自粛され、兵役による男性人口の低下等もあり、民俗芸能の伝承は危機的状況を迎えたというのが一般的な認識であつたからである。しかもその記事は「今後は旧に復し神官が指導し野卑な部分は是正し、しかも決戦色を多分に盛り込んだ上品なものとし、真に地方芸術として誇り得るものとすべく真摯な努力が続けられてゐる」と結ばれており、この場合も、単に以前の神楽との連続や伝統色そのものを称揚するだけでなく、金子の例と同様、ある部分では時局に適応するよう積極的に作り替えることも奨励されていることがわかる。

金子論文の意義としては、まず地域の伝統文化、とりわけ祭礼や民俗芸能等の派手で印象効果の強い文化表現が、近代国家の正統性や一体性を保証するものと意味づけられ、かつその権威を示威的に表す装置として利用されてきたという、しばしば指摘されるナショナリズムと民俗文化の親和性を、きわめて明示的に表す例であるということが挙げられよう。またより実践的な面で、金子がこうした戦中の運動を、地域の文化を「正しく・伝統ある・健全な」ものと規定し、保存・振興（活用）を目指したという意味で、戦後の文化財保護の思想に繋がるものであると位置付けている点も重要である。⁽¹⁾当然これは第一点とも関わるもので、地域の伝統的な文化を、愛国心・愛郷心を喚起・涵養するための表象として護るべきものとする思想の系譜として読むことは確かに可能である。

しかし一方で、筆者自身が先に紹介した備中神楽の記事を読んだときに抱いた疑問に、金子論文は答えてくれてい

ない。というのも、そこに記述されているのは民俗芸能や祭礼を大局から意味づける施政者や地方の知識層やメディアの言説であつて、実際に民俗芸能や祭礼の担い手がどれほどのリアリティをもつてそうした意味づけを受け入れていたか、どの程度その意を汲んで彼らの実践を行つていたかを問うという視点を欠いているのである。実際に先述の備中神楽の記事を読んで、当時すでに活動していた何人かの太夫に話を聞いてみても、戦時下の神楽に彼らが特別な意味を見いだしていったという記憶は聞かれなかつた。⁽⁵⁾同じことは、金子が戦時の状況と現在の文化財保護の思想に連続を見いだしていることについても言えるだろう。果たして彼らは、知識層の意図したように、彼らが身をもつて伝える芸能や祭礼が「古き良きもの」と考えたから祭りを復活させたのだろうか。それどころか当の知識層ですら、一方でその伝統や健全さを称揚しながら、他方で多くの時局に合わない点があることを認め、それを改良することを目指していた。こうした知識層自体が抱える自己矛盾は、逆に伝統的な文化を保存・振興しようという思想そのものが、状況に応じて可塑的にその意味内容を変えて使われる文化の意味づけのリソースの一つと考えるべきものであることを示唆している。これらの状況依存性やそれに対応する活動の個別具体性を捨象して、民俗文化を利用するという一点を指摘してフォーカロリズムの一語のもとに收めてしまふ段階はすでに過ぎている。筆者としては、もちろん金子の述べるような社会状況があつたことは認めた上で、それに伝承者がどのように巻き込まれ、あるいは抗いながら彼らの実践を形作り、民俗芸能や祭礼を伝えてきたのかを問い合わせることこそ、民俗学という立場からナショナリズム的状況を論じるのにふさわしい態度であると思うし、状況を単に学術研究の対象として捉えるだけではなく、当事者たちの願いと、調査者としての自分の立場性を踏まえて、状況にどのように対峙できるかと自問することも必要であると考える。その意味で、金子が開いた問題の地平に、民俗学の立場から我々が検討すべき余地は多く残されている。

三 民俗芸能の伝承を支える個人の活動

中村茂子の『奥三河の花祭り』は、おそらく最も著名な民俗芸能の一つであり、すでに新たな知見を加える余地すら無いと思われていた花祭という対象に取り組んだ意欲作であり、本稿が扱う期間に著された民俗芸能のモノグラフとして重要な仕事である〔中村 一〇〇三〕。中村は同書において、とりわけ古典的民俗芸能誌として知られる早川孝太郎の『花祭』が等閑視してしまった、伝承地によって濃淡がありながら、廢仏毀釈をきっかけとして神道化が進行した明治維新以後の花祭の伝承過程を主題化している。同書については、前回の研究動向で松尾恒一が、その担当期間外ながら紹介しているので〔松尾 一〇〇四〕、ここでは内容については詳述しない。筆者自身は、明治以後現代に至るまで、決して順風満帆とは言えない状況下で、人々が何を拠り所にこの膨大な祭儀をともなう民俗芸能を伝えてきたのか、また、他地区の祭礼に岡田ひつたり、個別の祈願のために花祭を奉じる小林（花祭伝承地の一つ）の「出花」の実践や、地区ごとの宗教指導者の交流、さらにそれを基盤としながら各々の権威獲得のためにそれぞれ個性的な花祭の様式を作り上げていった様子などを知ることができ、知識として得るところは多かつた。また、東栄町の花祭会館の存在や、東栄フェスティバルというイベント、東京花祭の実践というように、現代においても個別的な実践が全体的な花祭の伝承を動かす一要因となっていることも理解される。だが、このようにすでに十分に論じられたと単純に思っていた花祭という主題に新たな展開の可能性をもたらしてくれたことに意義を認める一方、どこか漠とした感を随所に残されたという思いも正直に告白しておく。それはおそらく、事実として興味深い具体的な出来事や活動を記述しながら、中村自身がそれについてどのように理解し、またどのように評価するのかという表明を徹底して避けていると見受けられることによる。この中村の態度は、次に述べる調査・記述の方法論と関わることであるようと思われる所以で、まずそちらについて述べておく。

同書について筆者が惹かれたのは、その内容以上に、中村が調査の対象としての花祭と取り組む際の態度、およびそれを反映させた記述の方法である。端的に言うと、中村の記述は民俗芸能を描く手法としては異例と言えるほど、

個人を中心にはじめ、花祭の伝承過程が、各地区におけるコア・アクターと言うべき固有名をもつ人々の活動として、具体的に、活き活きと描かれている。このような観点は、前章の金子論文で見られた「上からの視点」を補うものとして理解されよう。それがともすれば、松尾が指摘するように、著者の感情移入が過多な表現となつていて、これが散見されることは認めるが、本来は分析概念であるはずの地域共同体というような伝承母体を実体化し、それが自律的なシステムとして半ばオートマチックに伝承を進行させるというような捉え方が困難である近代以降の民俗の伝承過程の描き方として、有効なものと評価できる。

それだけに、今述べたような調査地とそこに生きる人々に対する接し方が、著者自身が見聞した内容を独自に理解し、評価して読者に呈示するという態度を鈍らせてはいるようと思われるのは惜しいことである。おそらく中村は、長期にわたる交流があつてはじめて聞き出すことのできた地域の人々の体験に共感し、また圧倒されて、自らの解釈をそこに加えることを差し出がましく感じたのだろう。その感覚は確かに理解できるものの、一読者として著作に接するのみで、著者と同等の体験を共有しない我々にとっては、あちこちに含みを残されたまま頁を閉じなければならず、物足りないと思うのも正直なところである。著者自身がそこに記された近代以後の花祭の変遷をどう理解しているのかという点が明確であれば、それを補助線として、読者もまた対象に向かう態度を明確にできるはずである。

なお、中村の著作そのものについて問うわけではないが、個人の実践や体験を研究の題材として取り扱う際には、「ここまで」を「どのように」記述できる（すべきである）のかについての見識が大きく問われることになる。確かに個別的な実践を、できるかぎり具体的に記述することは、研究上求められることがあるが、それが人のプライバシーに触れる可能性も有することは自覚されなければならない。個人情報保護が法制化されるまでにいたった現在、調査対象とのラポールのあり方や民俗誌記述にまつわる責任という問題は、繰り返し問われなければならないだろう。⁽⁶⁾

四 舞に向かう視線

ところでこの中村の著作だけでなく、この三年間には、長らく民俗芸能の宝庫といわれ、数々の古典的研究を生んできた三信遠地域（三河・信濃・遠江、すなわち現在の愛知・長野・静岡県境に当たる）の民俗芸能を取り上げた注目すべき成果がいくつか発表されている。²⁾ある意味ではこの事実自体、従来型の民俗芸能研究が一段落し、新たなフェーズに入りつつあることを示しているのかもしれない。

その中でも注目すべき成果として、井上隆弘の『霜月神楽の祝祭樂』を取り上げるべきであろう。井上は、三信遠地域の湯立てをともなう霜月の神楽、中村が取り上げた愛知県奥三河の花祭をはじめ、長野県遠山郷の霜月祭や、天龍村坂部の冬祭などを主たる調査対象として、とくに舞という身体技法の構成を論じている〔井上一二〇〇四〕。

井上は、自身の研究の方法論を声高には語っていない。しかし、筆者はとりわけ同書の第一部に表れている方法論は、従来の民俗芸能研究に一つの局面を開くものとして評価されるべきだろうと思う。それは井上のシンプルな説明を借りれば以下のようなものである。

とりわけ祭の中軸をなしている舞については、非言語的表象という、その固有の性格から、解釈のアприオリが避けられなかつた。そのため、今日一部に芸態研究を軽視する傾向がみられる。それゆえ、民俗学は舞の芸態にたいする方法をもたなければならぬ。神楽舞の分析には、対象の特質に即した構造分析の方法が求められる。こうした舞の構造分析は、神楽がつくりあげている内的世界を解明する基礎である。本書第一部は、このような課題にたいする筆者の解答である〔井上一二〇〇四一〇〕。

「対象の特質」というのは、おそらく舞が特定の時間・空間において展開される秩序立った身体の動きによる表現であるということを指しているだろう。ただし同書の分析のユニークな点は、我々が一般的に形式的行為を、何かを意味する「所作」として記述したり、所与として構造化されている空間に当てはめられるものと考えがちであるのに對し、井上は動作そのものが空間を構造化すると考えている点である。例えば井上が花祭の舞を特徴づける特殊な舞

といい、分析の鍵となる「入り目」の空間とは、対向する演者がお互いに自分の座から中間点に舞い寄つていき、その後回転してそこから離れていくという一連の動作によつて可視化されるのであつて、はじめから「入り目」という空間が、全体的な空間構造のスキーム上に定まつてゐるのではない、という具合である。

しかし中村と井上の著作を並べたときに、同時に著された、同じ対象（花祭）を描いたモノグラフが、かくも対照的であることに驚かされる。我々はこれを、民俗芸能研究の多様な展開として歓迎すべきか、それとも明確な方法論をもたないがゆえの拡散として嘆くべきだらうか。中村が伝承者の個別的な活動を、明治維新による廢仏毀釈から、戦後のダム建設による強制的離村に代表されるような社会の動態と平行して記述するのに対し、井上は、舞といふ、見方を変えれば究極的に具体的・個人的な所産であるはずの身体技法を、抽象的な空間図に再現される位置どり（○や□等の記号）や動きの軌跡（矢印）として記し、パターンの集積として分析している。それはパターンであつて、誰が演じているものか、いつ演じられたものかといった状況的な記述をほとんど付与されていない。さらにはそれらのパターンが、あるときは遠く離れた別の神楽の事例（椎葉神楽や隱岐島後の久見神楽等）のパターンと比較されたり、井上の頭の中で様々な操作を加えられて他の舞のパターンと照合されたりする。井上が舞という身体の動きを埋め込んでいくのは、ダイナミックな社会というコンテクストではなく、舞という身体の動き 자체が作り出す（と井上が主張する）構造的空間、つまりコスモロジーの体系内である。その意味で、この第一部の表題が「舞の宇宙」であることは、まったく内容をよく表している。⁽⁸⁾

しかし、だからこそ逆の手続きを行つた場合、それでも井上の図式は有効だらうかと敢えて問うてみたい。つまり、動きのパターン図や、枠囲みされた舞の動作の記述（この工夫は読み手に対して親切である）に、状況的な記述を与えていくとする。ある年の舞の動作と、次の年の舞の動作は異ならないだらうか。舞手が熟練して上達したら、舞手が変わつたら、稽古の師匠が変わつたら、時間が短縮されて舞が省略されたら、花宿が変更になつて舞処の空間に別の制約がもたらされたら…。とくに中村の著作の後では、井上が記述の対象としている現代の舞をとりまく環境が、戦前の、あるいは近代以前の舞のそれと同じであるとはどうていい考えにくい。そもそも井上が呈示する構造的空间の

図は、前述したように、ある動作があつてはじめて可視化されるものであつたはずである。にもかかわらず、一度そのパターンが抽出されると、井上はそれをあたかも超歴史的・論理的なものとして扱つているように見受けられる。舞はあきらかに歴史的な産物であつて、伝承地ごとの芸態の相違も、井上が行うような抽象的な論理操作の結果としてよりも、伝承過程のなかでの偶発的な出来事や、舞人ごとの個性の集積、社会環境への適応などの結果として現れるものと考える方が蓋然性が高いはずである。たしかに舞という身体の動きには秩序があるよう見え、これまであまり注意が向けられることがなかつたそれを正面から取り上げたことは大いに評価されるべきである。ただし筆者の考へでは、舞の秩序は、例えば物理的な空間の制約のなかでスムーズに動きを進行させるという、よりキネマティックな要因が核にあり、また毎年の舞は基本的に「今まで通り」に行われるべしという慣習的な力学によつて規定されながらも、諸々の外的要因によつて絶えず揺さぶりをかけられ、それを取り込みながら更新されていくといふセカンド・サイバネティクス的な過程によつて形成されるものである。⁽⁹⁾ したがつて、井上の言うようにこれまで民俗芸能研究が芸態に対する方法論をもたなかつたのであれば、最も必要とされるのはこの動態的な舞の構築過程のミクロな記述ではないかと思われる。

五 芸能する身体の再配分

こうした舞の構築過程のミクロな考察の手がかりとなる研究として、菅原和孝・藤田隆則・細馬宏通「民俗芸能の継承における身体資源の再配分」を取り上げてみたい（菅原・藤田・細馬 二〇〇五）。興味深いことに、これもまた事例としては三信遠地域の民俗芸能である、静岡県水窪町（現浜松市）の西浦田楽を対象としている。

「身体資源」という用語は民俗芸能研究者には耳慣れないものだろう。同論文が掲載された『文化人類学』誌の特集「文化のリソースとしての身体」の序として、菅原和孝は、資源とは複数の人間にとつて有用な「良き事／物」のことであると定義している〔菅原 二〇〇五〕。そして、身体の資源性は「身体を対象化する力と身体がそれ自身を超

え出ようとする運動とのあいだに生じる弁証法的な緊張関係」のなかで捉えられる必要があるとする。つまり、身体には外部から意味づけられたり、ときには物として利用されたりする側面と、物としての身体そのものや、その身体でもつてなされる行為が、内部的機構によつて維持・継承・展開されていくという側面があり、その相互的な関係性のなかで身体という「物」や身体を用いてなされる「事」が形成されるという意味であろう。また菅原は、資源が資源たるには複数の人間のあいだで利用する／されるという関係性が存在することを前提と考えており、それは「ことばが通じる」と想定される他者たちの集合である「コミュニケーション域」を単位として成立する。民俗芸能の伝承の場合は、同じコミュニケーション域の内部にある熟練者から初心者へ、無形の属性としての技法が受け渡され、繰り返される。それが「舞を神さまに奉納する」といった文化的な表象または象徴的観念と結合するとき、その人々にとって「良き事」として、民俗芸能する身体とその技法は資源性を獲得する。ここで注意したいのは、このコミュニケーション域の地平は共時的に広がっているだけではなく、「潜在的な仲間」としての未来や、記憶や語りを媒介として繋がっている過去に対しても、つまり歴史的な通時の軸にも広がっていると考えられている点である。とりわけ民俗芸能の「伝承」を問題とするとき、この通時的な身体資源の配分という視点が重要となるだろう。

こうした菅原の定式化を経て、西浦田樂の伝承を分析したのが菅原・藤田・細馬論文である。同論文においては、身体資源の再配分という主題に対し、具体的にふたつの事象が考察の対象となる。一つは、西浦田樂という事例においてとくに顕著に問題となる、舞の担当者の変遷という事象である。というのも、西浦田樂の演目は、儀礼的性格の強い「地能」（三三番）と、芸能的性格の強い「はね能」（一二番）に分けられるが、このうち「地能」については、能衆と呼ばれる人々のそれぞれの家において、父から長男へ世襲で伝えられるという慣習を有していることが言われてきた。この事実自体は多くの民俗芸能研究者に知られているが、「世襲であること」に意味を見いだすあまり、現実に「誰」によって舞が引き継がれているかが実証的に論じられることはなかつた。しかし菅原らは、その慣習を原則としつつも、地域の事情（住民の離村等）や、能衆各家や各人の個別事情によつて原則に変更を加えなければならなくなる事態に目を向ける。彼らが文献記録と現在の觀察によつて追跡した結果をみると、本来二四軒であるはずの能

衆のうち、九軒が現在消失しており、また家の消失によらずとも、役の割り当ては想像以上に変更されていることがある。

もう一つの分析の対象となる事象は、実際に身体資源としての芸能を伝えるという行為そのものに見られるコミュニケーションの様態（練習におけるやりとり）と、そのやりとりを基礎づける関係性の基盤である。練習の場面では、様々なに特徴的なコミュニケーションの様態が観察される。例えば初心者が年長者の芸を「見て覚える」場面では、それぞれの身体の位置関係、所作を教える際に見られる「身ぶり」（指示的な動き）や「動作」（非意図的な動き）、さらに練習場の空間構造と、それを祭礼の舞の場に合わせていく認知的作業などが取り上げられている。コミュニケーションの様態というと、我々はすぐに会話分析を思い浮かべるのであるが、ここでは上記のような、身体的・認知的なコミュニケーションまでが分析の視野に入れられている。

このような練習の場面を通して、能衆個々の役割によって、獲得する（している）知識や技能に差があるということが明らかになる。いや、むしろその不均一な知識や技能の配分自体が、毎年の練習のやりとりの蓄積のなかで徐々に形成されたと見るべきであろう。同論文における練習場面の記述は、「誰」が「誰」に「どのように」指示や助言を与えていたのか、また与えられた側が「どのように」反応しているかを克明に描写している。西浦田楽の場合、すでに述べたように舞の一つ一つが能衆の家間の分業によって配分されており、これも知識や技能の不均一の要因の一つであることは間違いないが、実際の知識や技能のかたよりは、慣習的な規範から想定されるところとは一致しない。菅原らの観察によれば、現在、知識や技能の配分の主要な結節点となっているのは、本来は世襲制の局外にあつた本堂別当の二名であるという。この不均一は、練習のやりとりにおける知識の応酬のなかで、芸の卓越をひとつの中の源泉として形成されているのである。しばしば指導者のあいだでも意見が食い違う場面があるが、それを調整するやりとりには、関与する者それぞの立場性や個性がかいま見える。身体資源としての知識や技能は、このような立場性や個性を反映させて絶えず更新されながら再配分されるのである。

この再配分の過程を見るならば、常に同一の様式をもつて知識や技能が繰り返し体現されると考えることは難しい。その意味で、菅原・藤田・細馬論文は井上によつては記されていない側面に光を当てる。民俗芸能の舞という身体資源は、ある程度自己規定的な制度を前提としながらも、その制度を状況に合わせて調整し、多数の人間の相互的コミュニケーションという交渉によって更新されて再配分される。前章で取り上げた井上の研究は、この歴史的・社会的な構築過程を等閑視しているために、その分析手法は魅力的であるものの、その結果呈示される舞そのものが作り出す秩序が、現実から遊離した思弁的なものに思われてしまう。したがつて井上の行つたような舞という身体技法の緻密な分析に、偶発的な出来事、社会的な動態という背景、伝承者それぞの個性、知識・技能の洗練の過程といった、菅原らの考察が中心的に扱つている変動的な属性を加味した上で、舞という身体技法のバリエーションの展開生成を記述し、それを相互に比較することが、具体的な分析の一つの可能性として考えられる。それは民俗芸能の伝承といふ活動が、ルーティンワーク的に一定の様式の身体技法を狭義に再生産する閉じたサイクルとして描かれるものではないということを意味するとともに、各地に伝承される種々多様な民俗芸能の事例を、起源論や伝播論とは異なる、身体的な構成の特徴から再定位するという、新たな系譜・展開論にもつながるはずである。

六 民俗芸能を伝承する楽しさ

ところで菅原・藤田・細馬の論文は、確かに西浦田樂という民俗芸能の一事例における身体資源の再配分の様態を描いており、さまざまな展開の萌芽を示してはいるものの、同論文のなかで民俗芸能の伝承における身体資源の再配分の一般的な特徴やメカニズムが呈示されているわけではない。副題にもあるとおりそれは一つの試論であつて、他事例への適用・応用の可能性や比較検討はこれからも必要とされるだろう。その中で、最終章「討論」では、これまで民俗芸能の伝承過程の検討においてあまり注視されてこなかつた二つの特徴が示唆されている。一つは、芸能的性格が強い「はね能」だけでなく、儀礼的性格が強いと考えられる「地能」の伝承においても、身体技法の卓越、すな

わち芸の洗練の度合いが、再配分の関係性において支配力を得るための資源のひとつとなつてゐるという点である。いうのも、たとえ儀礼的な演目であつても、練習の場面で目指されるのは上手になることであり、上手とされる者がやりとりの関係性において支配力をもつからである。もう一つとして、同論文では練習のやりとりに見いだされる特徴として「楽しさ」に注目する。端的に言つて、様々な困難や苦労を含んだとしても、結局皆が練習をやり通し何らかの知識や技能を獲得していくのは、それが「楽しいから」にほかならないと言うのである。

この民俗芸能の伝承過程に見られる「楽しさ」を主題化した研究として、迫俊道「芸北神楽におけるフロー」がある。著者の迫は、広島県の芸北神楽を事例として取り上げて、芸の習得・修練の過程における楽しさの感覚を分析している〔迫 二〇〇三a〕。⁽¹⁰⁾ 迫は、心理学者チクセントミハイの楽しさの分析概念である「フロー」を取り入れる。フローとは、ある自己目的的な活動を行うものが経験する「行為に没入している時に人が感じる包括的感覚」のことである。チクセントミハイによれば、フローの経験は、実際に行う活動において、自らの技能水準と行為の挑戦水準のレベルが適合した状態のときに得られるものであり、挑戦水準が高すぎる場合は「不安」を、また技能水準が高すぎる場合は「退屈」を感じる。この概念は様々に応用可能であり、例えば学校教育において、個々の能力に合わせた挑戦課題を設定することで、授業を「楽しめる」ようにするといった応用が理解しやすいだろう。しかしこの理論は、行為者の感覚を主たる対象とする心理学研究の領域にあり、活動する際の社会性や環境との協応関係などの分析が弱く、また経験の深化や複雑化という動態的視点を欠いている。そこで迫は認知科学のアフォーダンス理論およびボルグマンによる「命じてくる実在」という概念を援用する。アフォーダンスとは環境が動物（人）に提供するもの（情報）であるが、もちろん環境が特定の意図をもつて人に何かをアフォードするわけではなく、人が環境に働きかけることによって知覚されるものである。また、ボルグマンの「命じてくる実在」とは、「思ひどおりになる実在」と対比的な関係にある概念で、人に緊張を強い、努力すること、能動的に関わることを命じてくるものである。この二つを組み合わせ、迫は神楽の稽古の環境（ともに修練を積む仲間や、必要とされるさまざまなものなどを含む）について次のように論じる。

神楽の稽古において、事実、舞手や樂人は修練の過程でさまざまな努力目標をアフォードされる。この環境からアフォードされた情報を知覚者としての舞人と樂人が発見、獲得し、環境との関係を洗練して、行為者と環境がより高次の協応状態になることが求められる〔迫 二〇〇三 二五〇〕。

そして、環境からアフォードされる課題に挑戦し、自分の技能水準をそれに合わせられるようになるなら、そこに「楽しさ」というフローの経験を得ることができる。さらに、迫は「環境からのアフォード—能力の向上—フローの経験—（待つ）—新たなアフォーダンスの知覚」という階梯状のモデルによって、フロー体験の深化と能力の向上が同調することを示唆する。

追論文における「楽しさ」は、一見すると菅原・藤田・細馬論文の「楽しさ」と何も接点がないように思われるかもしれない。しかし菅原らは、練習という共同作業に参加する能衆それぞれの個性が偶有的変数として関与し、予測を超えた出来事の展開を生み出すことを、楽しさの自然発生の契機と捉えているようである。これは迫のいう、環境としての他者によってアフォードされる課題に挑み続けることによってフロー体験が深化し、個別的に能力を高めていく（差異化）と同時に他者との調和を図る（統合化）というパラドクス的な過程の描写として読むことも可能であると筆者は考える。そうであるなら、伝承過程における楽しさとは、単に練習に積極的に参加するという態度をモチベートするものとしてだけでなく、身体技法そのものに播さぶりをかけ、新たな様式に展開させる契機としても捉えられるはずである。

この伝承過程における楽しさの感得という論点は、大きな発展可能性を秘めている。おそらく民俗芸能の伝承過程に参加したことがあるものは、誰もがそこにある種の楽しさがあることを認めるだろう。菅原・藤田・細馬論文が示唆するように、熟練者（とはすなわちより上位の知識や技能をもつもののことである）とのコミュニケーションによって学習者が上達への意志を持ち、それに近づくための挑戦を行うことによって、たとえ儀礼的性格の強い種類の民俗芸能であっても、芸を洗練させようという開かれたサイクルが形成される。しばしば指摘される、効用や機能を求める儀礼か／美や洗練を求める芸能かという単純な民俗芸能の二元的な性格付けは、このような伝承過程に見られる樂

しさへの着目によって乗り越えられる可能性がある。

ただし、そのために一つクリアすべき課題と筆者が考える点についても指摘しておきたい。それは、楽しさが感得されるのは、伝承過程に継続的に参加し、その関係性にある程度適応した段階においてであると思われる事である。ところが多くの民俗芸能の事例において、伝承過程への参加は、ある属性を備えた者にとって義務的・規範的なものである。この言わば強制的な参加要請が、どのようなメカニズムによって楽しさの感得という良き過程に移行していくのか、それを実現させる制度や環境のあり方と、個人の経験の深化の過程を考察することは、学問的な課題として興味深いだけでなく、現実に後継者のリクルートメントに腐心する多くの民俗芸能集団にとって実践的な意義をもつものになるはずである。

七 民俗芸能と学校教育—相補的な取り組みは可能か？

ここで一つ現実的な課題について触れてみたい。筆者がこの三年間にあつた民俗芸能の社会的な意味づけと地域における伝承という二つの問題の位相が交差する場として注意を向けているのが、民俗芸能を学校教育に取り入れようという動きである。周知の通り、文部科学省は二〇〇二年の新学習指導要領の実施にともない「総合的な学習の時間」を新たに設けた。新学習指導要領は、ゆとりある教育と「生きる力」の育成をねらいとするが、その象徴が「総合的な学習の時間」である。これは「地域や学校、児童の実態等に応じて、横断的・総合的な学習や児童の興味・関心等に基づく学習など創意工夫を生かした教育活動を行う」もので、①自ら学び、自ら考える力を育成すること、②学び方や調べ方を身に付けること、③各教科・道徳・特別活動で身に付けた知識や技能を相互に関連付け、学習や生活に生かすこと、をねらいとしている〔小学校学習指導要領および中学校学習指導要領〕。文科省ではこの総合的な学習の時間を、小学校では三年生以上から週当たり三時間程度、中学校では週当たり二～四時間程度設けることを定めている。とくにその内容は、体験的・問題解決的な学習や、地域との連携を積極的に進めることが奨励され、学校ごとに

独自のカリキュラムを形成することが求められる。この「総合的な学習の時間」の課題として、地域の伝統的な文化であり、体験にも向く民俗芸能が注目を集めたのである。もちろん、民俗芸能は「総合的な学習の時間」の課題というだけでなく、例えば社会科における「地域に残る文化財や年中行事」、あるいは音楽科における「我が国の音楽」や「郷土の音楽」など、教科の内容としても位置付けられており、こうした学習指導要領の求めるところが一致して、学校教育からの民俗芸能への取り組みがにわかに浮上してきたのであろう。

この取り組みの指針的役割を果たすものとして、二〇〇三年に『民俗芸能で広がる子どもの世界』という報告書が刊行された〔『民俗芸能で広がる子どもの世界』編集委員会 二〇〇三〕。同書には、学校教育に民俗芸能を取り込むことの意義やねらい、具体的な取り組みのための指針、および全国からの先駆的な取り組みについての実践事例などが収められている。とりわけ意義やねらいについては、原則として前出の学習指導要領の定めるところに則つたもので、地域の民俗芸能を知り、それを体験することで、子どもたちの「生きる力」や「郷土を愛する心」が養われ、それが「表現する力」や「地域社会の形成者としての姿勢・能力」に結びつくものと考えられている。

このような意義やねらいが意図するところについての議論は様々であろう。まさに現在、愛国心・愛郷心の扱いを焦点とした教育基本法改正の議論が国政レベルでかまびすしくなっており、それと無縁ではいられない。こうした議論は民俗芸能ひとつの中でも、「伝統的な、地域の文化」を対象と規定してきた学問として、民俗学全体がいかに相対すべきかを迫られる問題だろう。前述した金子論文の扱う問題状況の現代的バリエーションと言えそうであるが、そこでも述べたように、筆者としては、いきなり上段の議論を構えるよりも、実践レベルにみられる齟齬や葛藤を注視し、地域の事情を踏まえてその克服を目指すことにこそ民俗学という学問ができる貢献があると考える。

例えば先述の報告書で、永松敦は「伝統芸能伝承に学校がかかわる難しさ」を指摘している〔『民俗芸能で広がる子どもの世界』編集委員会 二〇〇三 一三六—一三九〕。永松は例として、芸能の伝承区域と校区とが一致せず、どの地区的どの芸能を生徒たちに教えるのかが定まらないこと、また必ずしも現在の学校教員やPTAの親たちが地域の民俗芸能を良く知っているとは限らないこと、さらに学校が主体になると継承者の年齢が限られ、伝統文化の継承

といいながら、学年制に基づく部分的な年齢集団を形成してしまう恐れなどを挙げている。こうした指摘はどれも容易に具体例を想像できるものであり、他にも、性別／ジェンダーの問題（例・青年組の芸能を女性児童も体験すべきか）、共同体内における役割／格差の問題（例・座や株や世襲によって伝えられる芸能を平等に体験させられるか）、生徒の文化的背景の多様性の問題（例・転入児童や外国籍児童にとって「郷土の文化」がもつ意味とは）といった問題が浮かび上がってくるだろう。

また筆者は、学校教育への民俗芸能の取り込みが、当の民俗芸能の継承までも視野に入れたものなのか、それともあくまで学習の素材としてなのかという点において、学校側と地域の側に認識の齟齬があるよう見受けられることも問題であると考えている。前の永松の指摘する困難も、そもそも学校をある程度伝承の基盤たり得ると考えての指摘であろう。筆者はこの点について、かつて教師と民俗芸能指導者を対象としたセミナーで質問したことがある。実践現場からはその齟齬に悩む率直な経験も聞くことができたが、全体的には、この場合の民俗芸能は学校教育の素材であり、総合的学習の教材と考えられる様々な例の「ワンオブゼム」であるという答えであった〔社団法人全日本郷土芸能協会二〇〇五〕。だが民俗学という立場からこの問題を見る場合、では地域にとってこの活動の意義やメリットはどこにあるのかと問わざるをえない。

学校で民俗芸能を教えること自体が問題であるとは筆者は考えていない。筆者が良く知る岡山県の備中神楽の事例では、昭和四十年代から学校のクラブ活動として神楽を教える実践が行われており、現在では新たに太夫になる者の多くが、学校のクラブを入口として伝承過程に参加している。クラブ活動であるゆえ参加は自発的で、全員が同じ學習段階を踏む必要はないので、學習機会の不平等という問題もほとんど生じない。それでも、女性部員がどれだけ修練しても祭礼の舞台で演じられるわけではないし、小・中・高と進学するにつれ指導者が変わってしまうという問題もある。だがこれらは学校特有の問題というよりも、現代の社会状況下では不可避なことである。かつてのように、少年期から一人の太夫に弟子入りして修練するという学び方は、たとえ学校組織と離れてても成立しにくいだろう。女性部員たちも、祭りの神楽に女性が舞うことはできないことを了解した上で入部してきており、その意味でこの規範

を受け入れている。そのためそうした児童たちの努力が報われる場が用意されており、例えば児童だけで行う子ども神楽の上演は盛んで、女性児童たちも参加している。これは選択クラブ活動という特別活動・課外活動の枠内であるからこそ可能となることであり、こうした入口を通つて、本格的に太夫を目指す者は、中学卒業から高校卒業の間に、どこかの神楽社中に属して稽古を積むことになる。クラブで指導していた太夫が、見込みのある者を自分の社中に誘うこともあり、クラブと社中の間にはある程度の連続性が確保されている。

確かに学校と民俗芸能の伝承現場にはさまざまな性格や制度的な相容れなさがあるとはいっても、現代における、とくに若年層を想定した伝承を考える上で、学校との折り合いという問題は避けて通ることはできない。そのためには、学校と地域や伝承現場とのあいだに開かれた回路を設けて、学校で行う実践が、地域の伝承にとつても益あるものとなるように、民俗芸能研究の側からも提言をすべきである。その一つの方策として、菅原らや迫の例のように、伝承現場にみられる特質を考察し、学校においてもできるだけその環境が実現できるように働きかけるのは意義あることだろう。こうした視点を持たず、学校という制度の常識を相対化することもなしに、安易に民俗芸能を取り入れることを称揚するようでは、民俗芸能の教材化という新たな文化資源化の問題状況を容認し、伝承現場にも不本意な変化をもたらす結果となるだけである。

二〇〇六年一月には、文部科学大臣から「総合的な学習の時間」を見直す必要があるとの発言もあるなど、現行の学習指導要領の先行きは不透明である。導入からたった数年で見直しが求められる制度に、少なくとも数十年を単位に伝承されてきた民俗芸能がよりかかることの怖さは確かにある。それでも、民俗芸能が学校のなかに場を占めるのであれば、その先にある地域の実践に少しでも接続されるような開かれた場であるべきだろうと筆者は考えている。そのための検討は今後の大変な課題である。

八 民俗芸能研究でたどりつきたい場所

本稿は、近年の民俗芸能研究の成果のいくつかを取り上げながら、筆者なりに今後取り得る民俗芸能研究の視座を探求してきた。この三年間に著された幾つかの優れた研究から、民俗芸能や祭礼に向けられた社会的意味づけの可塑性、伝承を支える個人の活動とその背景としての社会の動態、身体技法としての舞の構成とその伝え方にみられる特質、そして民俗芸能の伝え方に大きな変化を与える可能性のある現実的な課題などが浮かび上がってきた。こうした状況を踏まえて、筆者は今後民俗芸能研究が進むべき一方を、社会と身体を切り結ぶ、一つの結節点として民俗芸能の実践を捉え、とくにそのミクロな構築過程に注目して記述を重ねることで、従来の起源論・系譜論・伝播論・意味論等とは異なる、「社会的に構築された身体技法の様式およびその構築過程の研究」として定式化できるのではないかと考える。それは同時に、現代において民俗芸能を伝承するという活動のよつて立つ基盤を明らかにするための基礎作業にもなるはずである。

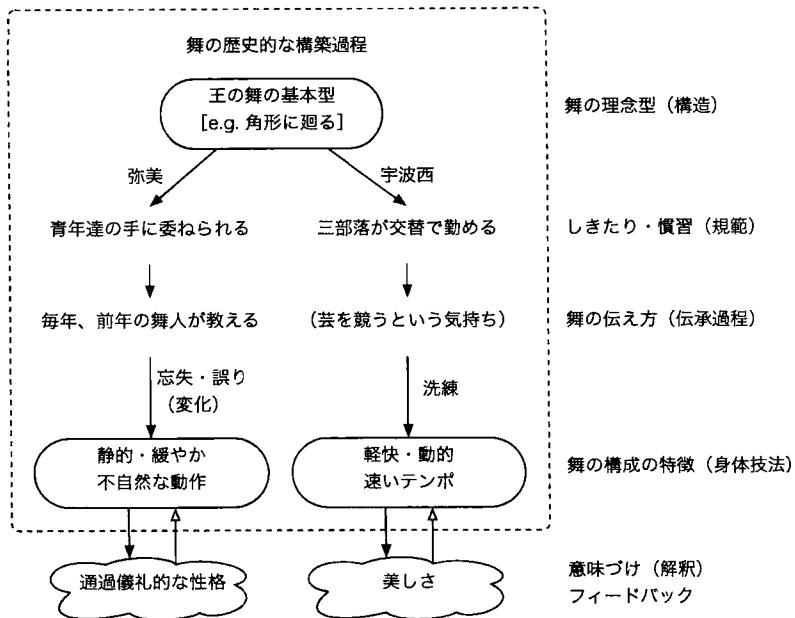
こうした目論見は、もちろん筆者一人のものではない。それどころか、もしかしたら民俗芸能研究の黎明期から潜伏的に受け継がれてきたのかもしれない。そう思わせる著書が錦耕三『若狭路の祭りと芸能』である〔錦二〇〇五〕。錦耕三は明治四十年生まれ、國學院大学で折口信夫に師事して芸能史研究を志し、朝日新聞の記者として勤めながら、戦中から若狭路の祭礼芸能、とくに王の舞の調査を昭和三十六年に亡くなるまで継続して行つた研究者である。その來歴や業績は同書の解説である橋本裕之「民俗芸能研究がたどりついたかつた場所」を参照されたい〔橋本二〇〇五〕。その解説で橋本が熱っぽく紹介している錦の調査研究の方法は、現代の民俗芸能研究に照らしても大いに評価されるべきものである。橋本の解説は、錦（の遺稿）という膨大な課題を受け止め、それを橋本自身の研究態度に引きつけて紹介しており、両者の思想が融解したかのような文章になつてゐる。人によつては我田引水的と感じるかもしれないが、そこで述べられている方法論は、橋本が錦の遺稿を読み込み、そこに埋め込まれている錦の王の舞に向けるまなざしを再構成することで呈示されたものと理解するべきだろう。民俗学の方法論とは、本来そのように、

対象に向かう態度やまなざしが記述から滲み出るものとしてあつたはずである。さしあたりここでは、橋本の解説を補助線として、錦が王の舞という民俗芸能を理解するためにとつた方法論を検討してみたい。そのときに注目するのは、橋本が錦の視座を評していう次のような言葉である。

こうした所説は弥美神社の王の舞に関する身体的基礎と社会的基礎、つまり王の舞を形成する内在的な諸条件と王の舞を規定する外在的な諸条件が相互交渉する様態を主題化しているともいえるだろう〔橋本 二〇〇五 一七〕。言うまでもなくこれは、筆者が本稿において述べてきた「身体と社会の結節点としての民俗芸能」という視座を取りするものである。おそらく錦の著作に向かい合つたとき、まず誰もが驚くのは、同書の別冊として付けられた「王の舞 舞踊譜」に端的に表れているような、舞という身体技法に対する微に入り細をうがつような徹底したリアリズム的把握の態度であろう。橋本や、同じく編者である垣東敏博も述べるように、ビデオというツールの無い時代にこれだけの作業を成す執念には驚嘆させられるが、むしろ方法論的にはこれが単に舞の詳細記述で満足されていないことに注目すべきである。錦は「芸能採集で一番大切なことは、ある芸能がどうした社会を背景にして育成され伝承されてきたかということである。(中略)つまり村の産業と構造の変遷を知ることである。その変遷につれて祭りの様式も変遷し、芸能も変化しているとみてよい」〔錦 二〇〇五 三七〕等と述べて、舞をとりまく環境とその変遷に、舞そのものに向ける以上の注意を促している。

例えば錦の次のような記述は、舞という身体技法の構成、その歴史的な構築過程、社会的な意味づけを統合するといふ観点が表れているように筆者には思われる。やや長くなるが引用して説明してみよう。

宇波西の舞と弥美的舞とは、やはり王の舞のうちでも代表的なものであらう。そして双方とも角型に廻る点が一致してゐる。しかし宇波西の動作の軽快で動的で速い拍子であるのに対し、弥美的動作は莊重であり、静的でテンポの緩やかな舞である。この点では全く対蹠的な舞だと言へる。それだけに、宇波西の舞の動的で軽快な芸は、芸能を楽しむ見物人にとっては弥美的舞よりも面白味のあることは事実である。やや憶測になるけれど、宇波西の舞が海山、大藪、金山の三部落が交替で勤めてゐるために自然芸を競はうとする気持ちが起つて来る筈で、これが



宇波西の舞を芸の面で洗練させたのではなからうかと考へられる。その点では、弓美の舞は久しく麻生の部落の青年達の手に委ねられた為に、どうしても退廃的に陥りやすい欠点がある。舞の传授は前年の舞人による習はしで、本年の舞人は昨年の舞人から、昨年の舞人は一昨年の舞人から、一昨年の舞人は一昨々年の舞人からといふやうにつぎつぎに人がたち変つて舞を伝承して来た訳である。年々に、村人達も気がつかないのであるが、部分々々には舞の手が忘れられたり、誤られたりして、全般的には舞の型を保つてゐるもの、テンポは変化し、十年も経てば驚くほどにちがつた舞になる、かう話してくれた村人もあつた。部分的に芸の忘失があつたところから、むしろ不自然な動作とさへ思はれる芸があつて、祭礼が終つてから一週間ばかりは、舞人は身体の節ぶしが痛んで便所にも行けないほど苦しむと言つてゐる。それでもなほ今日まで伝承されて来たのは信仰の力であつた（錦二〇〇五九三一九四）。

一見何ともない記述と思われるかも知れないが、ここに記された様々な問題の位相を整理してみると、上のようないくつかの問題が浮き彫りとなる。同じ王の舞の代表的事例と考

えられる宇波西と弥美の舞の相違の記述に、これだけの問題の位相が埋め込まれているのであり、その位相間を自在に往還する錦の思考の柔軟さこそ我々が見習うべき点である。錦には、橋本が言うように、民俗芸能の芸を形成している内在律を明らかにし、他の事例との比較検討を通して、演技の構成の普遍的なモデルを明らかにしようという意図があつたはずである。弥美と宇波西の舞の比較はその一步であるが、この点で言えば本稿でも取り上げた井上の方法などもそうした志向を持つている。しかし同時に錦は、様式のモデル化を目指すのであればむしろ障害になるはずの、舞を構築する過程のダイナミズム、それを背景的に支える社会の変化、さらに外部的な意味づけのフィードバックなどにも同じように目を向ける。これらはどれも变数として舞の構築に関与するものであり、結果としてもたらされる舞の様式は変異をともなうものとなる。そもそも先の文章では、弥美と宇波西の舞の特徴の相違そのものが、一連の変動的要因によつてもたらされた（王の舞の理念型からの）変異として語られていたのである。橋本の解説によれば、錦はこうした舞の記述の手法を、王の舞の諸事例に限らず、他種の民俗芸能にも用いて実験していたという。だとするならば錦が思い描いていたのは、単なる舞の様式や構造の比較ではなく、より高次の、舞の動態的生成モデルだったはずである。

このように錦の構想は壮大なものと思えるが、ある程度のタームでの継続的かつミクロな観察と、ほとんど無限と思える外的な要因を丁寧に検証していくことが必要となるその方法を、数多い民俗芸能の事例それぞれについて適用するのは、たつた一人の研究者にとっては無謀な試みだつたとも言えよう。しかし我々はいま、錦の時代とは比較にならない研究の蓄積と、利用可能なツールを持つていている。その恩恵を受けて、できるだけ多くの民俗芸能の事例について、それぞれの社会的構築過程のミクロな観察と記述を積み重ねていくことで、その方法論を受け継ぎ発展させていくことができるはずである。舞という身体技法が「どんなもの」であるのかというだけでなく、「どのように」そうなつたのかを問うということは、これからどうなつっていくのかという見通しをたて、現在民俗芸能の伝承が直面している課題や困難をどう理解し、対処していくべきであるのかを考えること、そして変動的要因の一つとして伝承に影響を与える調査者としての我々の関わり方を自覚することと表裏一体である。

そもそも民俗芸能とは、「民俗」と「芸能」という二つの相反する性格がせめぎ合い、相互規定的な関係におかれている特異な位相を指すものであると論じたのは、錦の紹介者である橋本であつた〔橋本 一九九三〕^[1]。橋本の同稿における論旨は、「民俗学」と「美学」という視座の相剋を描くことにあつた。近年の研究成果を踏まえて、いま我々はこれを「社会」と「身体」の相互規定的な関係と読み直すことが求められているのだと筆者は感じている。そのために、この相互規定の力学が展開されている場、すなわち身体技法としての芸能の生成のプロセス（ミクロには稽古や練習の過程、マクロにはその歴史的変遷）の理解に近づくこと、さらにはそれを現実の課題に応用可能なものとして叩き上げていくこと、これが筆者にとっての「民俗芸能研究でたどりつきたい場所」である。

〈注〉

- (1) 現時点では報告書が刊行されていないのは、東京、山梨、愛知、大阪、奈良、和歌山、島根、広島、高知の九都府県。うち和歌山県・大阪府は調査を実施しているが、その他都府県は調査自体が未着手である。
- (2) 刊行予定の二二二巻には、山梨・奈良・大阪・高知の府県の報告は含まれていない。また、民俗芸能緊急調査報告書が刊行されていなかつた東京・神奈川・愛知・和歌山・島根・広島の都県については、それ以前に刊行された県別の調査報告書が收められる予定となつていて。(3) 二〇〇四年に紹介された時点で、滋賀県の場合、一四三六冊の文化財調査報告書（うち民俗文化財関係が九四冊）が電子化済み・公開準備中であるという。著作者全員の許諾が得られたもののみ公開の対象となるそうであるが、財政事情によりまだ実現には至っていない。
- (4) 最近の精力的な仕事のなかで岩本通弥は、地方に正しき「伝統」があり、それが本来は進歩や発展という含意をもつ言葉であった「文化」と結合し、賞揚される対象となるのは、この大政翼賛会の地方文化運動の活動と連動したものであると主張している〔岩本 二〇〇四、二〇〇六〕。筆者には、地方の文化（と後に言われるもの）を評価する視点が戦中に生まれたとは一概に言えないと思われるが、地方に対する評価の「政治的な」ターニングポイントであつたという指摘は傾聴に値しよう。
- (5) ただし筆者が話を聞いた太夫はみな、当時若年であつたということは差し引く必要があるかもしれない。

- (6) 民俗芸能の実践にまつわる権利については、別の文脈でも問題化されはじめている。たとえばユネスコの無形文化遺産保護条約は、世界知的所有権機関（W I P O）による知的財産保護の国際的規範作りの動きと密接に関連している。国際的な知的財産政策では、伝統的知識 Traditional Knowledge: TK&伝統的文化表現Traditional Cultural Expressions: TCEs (あるいはフォーワード Expressions of Folklore: EoF) などの保護も視野に入れられている。これと民俗芸能の関係については、最近、西郷由布子によつて初めて取り上げられたが「西郷 1100六」、その検討はまだ端緒についたばかりである。
- (7) 本文で紹介するもの以外では、「東栄町誌」「伝統芸能編」も今後の花祭研究の基本文献となるであろう〔東栄町誌編集委員会 1100四〕。
- (8) なお、この三年間に刊行されたものとして、長く民俗芸能や祭祀のコスモロジー研究を主導した鈴木正崇の『祭祀と空間のコスモロジー』がある。同書は鈴木がこれまで発表してきたコスモロジー研究の成果のうち、対馬と沖縄（南西諸島）をフィールドとしたものの集成であり、初出は一九七〇年代のものにまで遡る。鈴木の論

考の多くは、とりわけ村落（集落）の空間構造を、儀礼（祭祀）や神話伝承とともにあわせて、意味論的（象徴論的）に解き明かしている〔鈴木 1100四〕。それと比較して、井上のそれは芸能の舞処という局所的な空間に対象を限定し、あくまで舞という身体技法の構成を問題とするものであつて、コスモロジー研究とはいながら、（ときどき不用意な意味的注釈が加わることははあるが）舞に意味を見いだすことは主眼に置かれていません。井上がしばしば「空間秩序」という言葉に「コスモロジー」とルビを打つているのもその表れと思われる。

こうしたことを考えると、鈴木が井上の著書を評して「やや古風なコスモロジー研究」と述べているのは少々残念である〔鈴木 1100五〕。非言語的表象（井上）である舞の、非意味論的な構造分析として、開かれた可能性を指摘しても良かつたのではないか。ただし井上も、第二部「祭儀の森」において、神楽祭祀の儀礼的側面や、文書に残された祭文の分析を行うにしたがつて、意味論に踏み込んでしまう。その意味で、筆者には方法論的に第一部がより魅力的に映る。

(9) 筆者がこのように考えるもとになつてゐるのは、福島真人によるルーティンワークについての考察である。例

えば福島は次のように言う。

ルー・ティンは、ある特定の核を中心として、複雑に振動している。(中略)この振動は、いい換えれば、「ミクロの事件」と呼びかえることもできる。(中略)この核となる活動からの振動の幅が拡大するにつれ、そこにはミクロの事件が起り、その事件が、また新たな活動を誘発することになる(福島二〇〇一三五)。

ただし、民俗芸能のような儀礼的な性格ももつ事象の場合、一方にある「今までどおり」の秩序を維持しようという規範性の力を無視することはできない。とくに実際の身体技法が多少変化しようとも、意識上のネガティブ・フィードバックが変化を知覚させないという側面があるとも考えられ、この点については筆者も十分な理解を得られていない。本稿で述べるような舞の構築過程を問題にするには、我々自身のシステム論的理解をいつそう洗練させることが求められるだろう。

(10)

フロー理論の民俗芸能への応用については、すでに小林香代の東京のエイサーを事例とした研究がある(小林一九九七)。小林は必ずしも芸能の伝承という通時的な問題を扱ったわけではないが、同論文でもフローの経験の深化、および感覚の共有範囲の拡大などを経て再生産さ

れる「芸能する共同体」の姿が描かれている。

(11)

学校教育への民俗芸能の取り入れという問題に関しては、民俗音楽学の分野においてある程度の検討が行われている。二〇〇一年に刊行された『民俗音楽の底力』には、学校における民俗芸能への取り組み例が多く紹介されている(日本民俗音楽学会編二〇〇一)。またこの三年間にても、この問題を扱った論考が出されているが(e.g. 石塚二〇〇四、藤田二〇〇四)、やはり学校教育という制度を前提として、民俗芸能を文字通り「取り入れる」という視点に終始しているよう思われる。地域との連携という点に関しては加藤富美子が論じているが、事例個々の性格まで加味した具体的な連携のあり方の検討は十分とはいえない(加藤二〇〇三)。一方で、民俗芸能を学校教育に取り入れることによって「教え方」が変化するということを、民俗芸能の現場と学校という社会制度の性格の相違をふまえて、西郷由布子が論じている(西郷二〇〇二)。

(12)

筆者が知る限りでは、昭和四五年に成羽小学校神楽クラブによる演舞の記録がある(俵木一九九九)。

(13)

現在、クラブ活動・部活動は中・高の学習指導要領の規定範囲から外れている。

(14) 本稿脱稿間際に、ここで参照した論文を含む橋本の『民俗能研究』という神話が届けられた（橋本二〇〇六）。民俗能研究方法論のまとまった著作としては三隅治雄『日本民俗芸能概論』以来のものと、良く（三隅一九七八）、また民俗能研究という制度化された学問の様式を相対化したうえで方法論的な主張を行つたものとしては唯一といつても過言ではないだろう。届けられた時点では本稿の論旨はほぼ固まっており、また筆者の担当期間からも外れるので詳述は避けるが、今後の民俗能研究の多くが同書の方法論を参考し、その乗り越えを目指す里程碑となるのは間違いない。

参考文献

- 石塚真子 二〇〇四 「学習材としての民俗芸能の太鼓のとり上げ方について」『民俗音楽研究』一九
井上隆弘 二〇〇四 「霜月神樂の祝祭学」 岩田書院
岩本通弥 二〇〇四 「文化の『伝統』化—国際化と民俗学の立場—」『文化政策・伝統文化産業とフォーカロリズム—「民俗文化」活用と地域おこしの諸問題—』（平成一三—一五年度科学研究費補助金・基盤研究B（1）研究成果報告書）
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』一二二
片桐ゝ泉 一九四三 「我が建国の思想 戰時下息吹く備中 神楽」『汎岡山』一八一八 岡山県人社
加藤富美子 二〇〇三 「民俗芸能の指導における地域と学校の連携のあり方」『民俗音楽研究』二八
金子直樹 二〇〇三 「勝ち抜く行事—翼賛文化運動における祭礼行事・民俗芸能の「活用」」『郷土—表象と実践—「郷土」研究会編 嵐城野書院
小林香代 一九九七 「東京エイサー・シンカにおけるエイサーの『経験』—『演技の民俗誌』への試みとして—」『民俗芸能研究』二四
西郷由布子 二〇〇二 「芸の考え方・覚え方—学校的社会と芸能」『演劇学論集・日本演劇学会紀要』四〇
西郷由布子 二〇〇六 「民俗芸能の流通—黒川さんさ踊り」と文化の著作権をめぐる問題—」『民俗芸能研究』四〇
迫俊道 二〇〇三a 「芸北神樂におけるフロー」「フロー理論の展開」 今村浩明・浅川希洋志編 世界思想社
迫俊道 二〇〇三b 「フロー体験の社会学的研究—スポーツと芸道に注目して—」（広島市立大学大学院国際学研究科国際学専攻・博士学位論文）

- 社団法人全日本郷土芸能協会編 二〇〇五 「教師（小・中・高・特・幼保）と民俗芸能指導者のための第一回『伝統文化研修セミナー』報告書—民俗芸能で広がる子どもの世界—」
- 菅原和孝 二〇〇五 「身体資源」とは何か—特集への序—
- 菅原和孝 二〇〇五 「身体資源」—報告書—
- 社団法人全日本郷土芸能協会 二〇〇五 「身体資源」—報告書—
- 『文化人類学』七〇一二
- 菅原和孝・藤田隆則・細馬宏通 一〇〇五 「民俗芸能の継承における身体資源の再配分—西浦田樂からの試論—」
- 鈴木正崇 二〇〇四 「祭祀と空間のコスモロジー—対馬と沖縄—」
- 鈴木正崇 二〇〇五 「書誌紹介 井上隆弘著 霜月神楽の祝祭学」
- 東栄町誌編集委員会編 二〇〇四 「東栄町誌「伝統芸能編」」
- 北設楽郡東栄町 二〇〇五 「第六回民俗芸能研究協議会報告書—民俗芸能に関する情報の発信と共有—」
- 東京文化財研究所芸能部編 二〇〇四 「東京文化財研究所芸能部編 二〇〇三 「奥三河の花祭り—明治以後の変遷と継承—」 岩田書院
- I) 橋本裕之・垣東敏博編 岩田書院
- 日本民俗音楽学会編 二〇〇一 「民俗音楽の底力—群馬県モデルを中心に—」 勉誠出版
- 橋本裕之 一九九三 「民俗」と「芸能」—いわゆる「民俗芸能」を記述する方法・序説」
- 『国立歴史民俗博物館研究報告』五一
- 橋本裕之 二〇〇五 「民俗芸能研究がたどりついたかった場所—錦耕三の方法と思想—」「若狭路の祭りと芸能」(錦耕三遺稿集I)
- 橋本裕之 二〇〇六 「民俗芸能研究という神話」 森話社
- 檜 瑛司 二〇〇四 「徳島県民俗芸能誌」 皆川学編 錦正社
- 福持昌之 二〇〇一 「都道府県別民俗芸能緊急調査の現状と課題—民俗芸能の全国的データベースとして—」『芸能史研究』一五五
- 俵木 悟 一九九九 「備中神楽の現代史」『千葉大学社会文化科学研究』三
- 福島真人 二〇〇一 「暗黙知の解剖—認知と社会のインター・フェイス」 金子書房
- 藤田加代 二〇〇四 「民俗芸能の教材としての可能性を考える—京都中堂寺六斎念仏を例として—」『音楽教育実践

ジャーナル』二一一

松尾恒一 二〇〇四 「芸能」二十一世紀に「民俗芸能」研究
は可能か?」『日本民俗学』一三九

三隅治雄 一九七八 『日本民俗芸能概論』

東京堂出版

三隅治雄・大島暁雄・吉田純子編 二〇〇四 「関東地方の民
俗芸能」（栃木県の民俗芸能・栃木県教育委員会編、群馬

県の民俗芸能・群馬県教育委員会編）日本の民俗芸能調査報
告書集成4 海路書院

民俗芸能学会民俗芸能研究文献目録編集委員会編 二〇〇四

『民俗芸能研究文献目録』 岩田書院

『民俗芸能で広がる子どもの世界』編集委員会編 二〇〇三

『民俗芸能で広がる子どもの世界―学校における体験学習
の学習素材として取り入れるために』（文化庁平成一四年度
「地域の伝統的な芸能等の活用のあり方に関する調査研
究」報告書） 社団法人全日本郷土芸能協会