

# 長老制についての再検討

## 近江・下笠の事例から

A Reconsideration of *Chyourou* System (Gerontocracy):  
On the Case of Shimogasa, Ohmi

### 橋本章

はじめに

①長老制に関する研究史

②近江における長老

③草津市下笠町のオトナ（老長）の事例

④オトナと祭礼

⑤下笠のオトナの特色

おわりに

#### 【論文要旨】

本論では、これまで比較的曖昧に使用されてきた長老制という概念について、まずその研究史を紐解くことによって曖昧さが生み出された要因を探ると共に、長老制に関する事例を取り上げてその再検討を試みるものである。

長老制の概念については、マックス・ウェーバーによって構築された理論の翻訳に置く場合と、実際のフィールドから得られた経験に基づく場合との、2つの用法に大きく分類されるものと思われるが、両者の間には根本的な論理の乖離の見られることが指摘されており、この2つの長老制に対する解釈が提示されるに至った研究の系譜にその原因があると見られる。ここで興味深いのは、事例研究を中心に日本における長老制のあり様を導き出した研究では、ほとんどの場合において近江（滋賀県）の事例が用いられてきたという点である。それ故に、長老制に関するフィールドからの検証を進めるためには、近江という研究対象を見つめなおす必要が生じる。そこで本論では、滋賀県草津市下笠町のオトナの事例を取り上げる。

下笠のオトナは、その中では年齢秩序による順位が明確であり、特に最高齢のホンオトナは祭祀の中で象徴的な役割を果たす。しかしながら「村」全体を見渡すならば、そこには年齢階梯的なシステムは見られない。オトナは祭祀のポイントとなる場面では象徴性の執行を求められるが、それは関連する地域全体を統べる存在としてではない。

これまでフィールドでの資料より提示されてきた長老に関するシステムの考証は、ウェーバーの示した長老制とも相俟って錯綜した論展開を見せてきた。ここで問題があるとすればそれは、民俗学及びそれに類する手法をとった研究が、己が論を補強せんがために不用意に他分野の言葉を引用した点にあるのではないだろうか。

キーワード：長老制，近江，宮座，芸能変遷，擬似性

## はじめに

“長老”という言葉に対しては、これまで「年老いた者の敬称」という一般に指し示される意味以上に、様々な分野の研究者によって多様な解釈が付与されてきた。殊に社会学や民俗学、あるいは人類学といった分野では、長老の存在は単に年長者であるというだけではなく、彼等の所属する社会を統べるシステムのひとつとしても理解され、長老の果たす機能的な側面についての議論が取り沙汰されてきた。

主にこれらの分野におけるこれまでの研究史を概観し、長老の社会における機能について語る場合には、“長老制”という概念について触れねばならないと思われるのだが、この言葉については、現在大きく2通りの用法があるように見受けられる。

近年に刊行された『事典家族』にも、長老制についての項目が2つ掲載されている。一方は住谷一彦の手によるもので、但書きには(マックス・ウェーバー)と書かれ、他方の関沢まゆみの長老制についての記述には(民俗)と見える。住谷による長老制の説明は、ウェーバーによる支配の3類型(合法的・伝統的・カリスマ的)の理解に準じ、長老制を伝統的支配の一形態に属するものと定式化した考え方に則っている。しかし関沢による規定では、長老制が「村人男子全員を年齢順に序列づけた頂点に長老をおき、長老に氏神社の祭祀および村落運営に関する権限を認める制度」と位置付けられる。

両者は、その基軸を、構築された理論の翻訳に置く場合と、実際のフィールドから得られた経験に基づく場合とに分類されるものと思われるが、文面を見る限りでは、関沢の記述に村落構造論や村落社会における年齢階梯制に関する研究などの成果が考慮された痕跡が見えるだけで、たとえば長老制の根拠となる長老の権威という点については、両者の説明に際立った相違は見られない。問題は、この2つの長老制に対する解釈が提示されるに至った研究の系譜にあるものと考えられる。

### ①……………長老制に関する研究史

日本の事例が長老制という概念を交えて検討されたのは、主に宮座についての研究が盛んに行われていた場面であろう。例えば原田敏明は、宮座の歴史的変遷過程を考慮し、村の変遷や発展に伴ってその社会関係が変化してゆくと、宮座など従来からの制度の下では現実的な対応ができず、それを伝統的なものとして経営してゆくようになるとし、更にそれらを維持してゆくために、理解や説明といった作業が重要度を増してくると説く。そしてその作業を遂行し得る有識者の役割が重きを為しはじめ、「それには年功とか仕来りに対する有識ということで、年長者、長い生活経験を持った老年者が重要な役割を果たすことになる。こうして発展したのが長老の制度である」として、長老による祭政執行の制度が、社会の変化によって生成された可能性について述べている[原田敏明 1976]。

また原田敏丸は、中世期の近江国菅浦村の宿老制度などを類例として「長老制度と呼ばれるべき年齢階層的な秩序」の存在について検証している。氏は史料から抽出できる長老の制度が、村とし

て決定や契約をする際に保証を与える役割を担っていたものと分析し、しかしながら今日の長老には古式儀礼上以外の機能は見られず、「中世において見られたような村を代表し村内統制の主導権を掌握している状態から、神事・宗教の部面に限られる現状へと変化している」として、中世史料と現行事例とを結ぶ近世期の長老制度の動向を検証する必要性についても説く[原田敏丸 1983]。

こうして主に史料の歴史的分析の中から提示された長老制という概念を、現行の宮座事例に則して研究したのが高橋統一である。高橋は宮座を形成する基本的要素として「株座と村座、年齢階梯＝長老制、当家および双分組織」の3点を挙げ、殊に年齢階梯制こそが宮座が形成される最も重要な条件と認識する。そして、宮座の構成員が最年長者を頂点とする年齢秩序によって明確に体系化されている例を捉えて、「著しく年長者（長老）の比重が高いから、いわば一種の長老制（gerontocracy）とみてよいかと思う」と述べる。ただここで高橋は、社会人類学ないしは民族学における「年齢階梯制」の概念が、必ずしも長老の存在に比重を置いた分析を提示してこなかった事から、これと一線を画する意味において、また宮座の機能が神事儀礼に集中するという認識に立って「祭祀長老制（ritual gerontocracy）」という言葉を用いる。

しかしながら高橋は「年齢階梯はその原理から、当然、究極の権威が最年長者に至るから、長老階梯が支配するかたちとなり、いわば長老制となる」とも述べており、自身の示した祭祀長老制の概念が、ウェーバーの提示以降用いられる「長老制（gerontocracy）」の考え方に限りなく近いものであるとの認識を示している[高橋 1978]。高橋の言説は、現行事例の分析と自身の仮説との融合の中から生み出されたものと推察されるが、その成果は結果的に後の宮座分析に大きな影響を及ぼし、この分野においては「祭祀長老制」という言葉だけが独歩して取り扱われることとなる。

その後福田アジオが、関東地方の“番”に対する近畿地方の“衆”という独自の村落構造分析法の中で長老制について触れ、滋賀県下の2事例の分析から、この“衆”の組織を「家を単位に組織化しておらず、個人を年齢の序列によって組織している」ことと「年長者が年齢順に就任する」こととを以って「長老制である」と位置付ける。ただ福田は、近畿の“衆”の事例の特徴を「衆の成員全員が集合して合議しつつ運営する点にある」とも述べており、長老権威の所以や採決・決定権のあり様等については具体的に言及していない[福田 1990]。

さて、近年「長老」というタームに主に民俗学の分野から最も積極的に取り組んできたのは前述の関沢まゆみであろう。その成果は著書『宮座と老人の民俗』に結実しているのだが、興味深いことに、関沢はこの著書を含めたこれまでの論考の中で、「長老制」という言葉を積極的にはほとんど使用していない<sup>(1)</sup>。

関沢の長老に対する考察は、これに関する氏の最初の論考以降ほぼ一貫している。同論文の中で関沢は、近江の事例から、村の最年長者（論の流れから見て男性と思われる）がただ一人だけ「長老」という特別の地位に就けることを“発見”する。そして村における「長老」の持つ意味について次のように述べる。

長老の地位につけば、誰でもその言葉は「神」の言葉として、村人が尊重するようになるのである。要するに、長老になることは、老人の世界の時間を凝縮し、老人と神との交流を具現化することである。その長老自身が他の村人にとっては、神そのもののように見えるのである。

[関沢 1986]

関沢の論旨は「近畿地方村落の長老は、命ある限り宮座祭祀を行い、神役としての役割を果たすとともに、宮座における年齢秩序を管理し、毎年の祭礼のたびに新生児に年玉（生命力）を与える役割をもっている。それは年齢を重ねて長寿の生命力をもつ者だけができる役目である」[関沢 1998]という言説と共に長老の機能「神との交流」論へと結び付けられてゆくのだが、冒頭に紹介した同氏の記述にも見られる通り、関沢は村落の最年長者にこうした機能が付与される体制を「長老制」と位置付けている。

では、関沢と併記して「長老制」を説いた住谷一彦は、これに対して他にどのような認識を示しているのだろうか。住谷は比較的早い段階から、宮座の事例に対してウェーバーの長老制概念と照らし合わせた考察を試みている。まず宮座の構成原理について住谷は、「成員の資格は、その人間が成年式を通過することによって与えられ、それによって座入りしたものは一人前の人間と公認されるわけで、以後年齢による区別はないのが原則」と述べ、この点において宮座が年齢階梯制とはやや異なる原理によって成り立つものとの見通しを立てている。そしてこの年齢階梯とは異なる原理を、住谷は「世代感覚」という言葉で表現して、「世代感覚の滲透している社会での家の本末関係でなく年齢の老若が支配の楨杵として役立たせられるとき、そこにマックス・ウェーバーのいうあの「長老制」Gerontkratis が形成されていく」と述べて、ウェーバーが伝統的支配を論理立ててゆく中で、原始的家父長制と長老制とを執拗なまでに区別しようとした所以に理解を示している[住谷 1970]。

こうした宮座事例を介在させた長老制の議論について、近年「長老制」の概念そのものに対する視点からこの動向を検証した研究者に池田昭がいる。池田の立場は、先に述べた住谷のそれと等しく、ウェーバーの挙げる伝統的支配の第1次類型に範疇される長老制の概念に即し、宮座などの村落の事例に対して論を展開させるというものである。先ず池田は「長老制の祭祀共同体を日本に見出すとすると、いはゆる宮座（ここでは定義しない）のある存在は、これに相当する」と、宮座への自身の研究視角を示し、以下村落における「長老」の機能について、次のように述べている。

最年長者の宗教権威は、当該祭祀共同体の「政治経験」と「祭祀経験」を最も多くもっているために、あり得る宗教権威である。このような「経験」を最多にもち得るのは、通常、経験的な伝統の支配する当該村落共同体と祭祀共同体では最年長者であるので、この宗教権威は宗教的政治的「年齢カリスマ」ゆえの宗教権威と云えよう[池田 1999]

このように池田の視点は、村落共同体のあらゆる場面において長老の宿し得る権威の所以に注がれている。そして長老の役割を祭祀のみに限った高橋の説に疑問を呈し、また「祭祀共同体の中心的祭祀執行者」である一年神主（年番神主）の存在についても触れ、その役職に就いた者が帯びる「宗教権威」が、村落共同体内の宗教的地位と役割に限定され、かつこれが一時的に得た宗教的役割と地位とを、祭祀の場面において行使するものと説く。

また、長老制に対して池田は、最年長者が宗教的政治的「経験」（＝年齢カリスマ）によって獲得する宗教権威の発動であり、その宗教権威の根拠は「ウェーバーの云う神聖な知識の精通者のカリスマ」に求められるべきであるとの認識を示しており[池田 1999]、関沢の「神との交流」論を真っ向から否定する。

池田による論展開の全てを是とするには問題点も多く残りそうではあるが、少なくとも氏によっ

で指摘された高橋や関沢との見解の相違は、長老制に対するそれぞれの考え方が全く相容れぬ別のものであるとの認識を世に示した点において重要であろう。両者による事例の捉え方の最大の相違は、長老制が展開される根幹に年齢秩序を据えるか否かによるようであるが、その意味において福田の見解は高橋や関沢のそれに近い立場に立つものと位置付けることが出来ようし、住谷のそれは池田の見解へと連なるものと思われる。

単純に「長老制」というタームをウェーバーのそれに合致させた場合、殊に関沢の見解はその論理の方向性から逸脱したものとして取り扱われかねないのだが、民俗学の立場からその研究成果を見ると、この学問がフィールドで得られる資料を元に論を導き出すという手法をとる以上、高橋や関沢、そして福田らの見解を無視することはできない。長老制に関する机上の論理とフィールドから導き出される資料の分析結果との乖離については、更なる検討を要する問題であろう。

## ②……………近江における長老

長老制に関する研究史を整理する過程において見られる、もうひとつの興味深い傾向として、長老制についてのこれまでの論考のポイントとなった研究では、ほぼ全てにおいて近江（滋賀県）の事例が用いられてきたという事が挙げられるものと思う。

原田敏丸は伊香郡西浅井町菅浦に伝残する中世史料を中心に近江の宿老（長老）制度について述べ[原田敏丸 1983]、福田アジオは同じく菅浦や甲賀郡水口町北内貴等の事例より“衆”と呼ぶべき組織の定義づけをおこない[福田 1990, 1997]、関沢まゆみは福田と同じ水口町北内貴に加えて八日市市三津屋の事例から村落における長老の役割についての検証を試みる[関沢 1986, 1991]。そして高橋統一は、祭祀長老制を論として定義づけた著書の中で、甲賀郡信楽町多羅尾や大津市伊香立南庄町など実に10地域もの近江の事例を取り上げている[高橋 1978]。関沢は後に奈良県奈良市奈良阪町や三重県名張市黒田といった近江以外の地域の事例も調査して取り上げているが[関沢 1993, 1997]、基本的には近江での事例の検討結果から得られた論を当てはめる形で分析処理がなされていると見受けられる。

ここで取り上げたそれぞれの研究は、湖北・湖南・湖東・湖西と地域の違いこそあれ、一様に“近江”というフィールドから採取された資料を基に、長老制に関する論を展開させている。

原田敏丸は、自身で「長老制度」を語る際には「近江の村には」との限定符をつけて述べており、史料の残存状況如何によって研究対象が定まってきた事をうかがわせる。しかしながら“何故フィールドが近江なのか”という事由について、明確に示された論考は少ない。殊に福田と関沢の研究ではこれに関する説明の過程を経ずに“近江イコール近畿”と拡大的に捉える傾向すら一部に見られる。唯一高橋統一が、調査地域に近江を選択した理由について、次のように述べている。

これには調査上の便宜ということの他に、いくつかの理由がある。第一に、肥後博士が当初、生の資料を得られた滋賀県下の宮座は、三〇数年後の今日、どのような状況にあるものか、これをできるだけ把握することから出発するのが最も素直で、かつ当然なすべきことである（中略）第二に、好都合なことに、前述の『近江における宮座の研究』には、昭和一〇年（1935）当時の滋賀県下の宮座のリストと分布図が掲載されているから、これを元にしてひとまず予備

的広域調査を試み、その結果にもとづいて、若干の然るべき宮座を選定し、それらに対し集中調査を試みよう、と思ったからである[高橋 1978]

ここで触れられている「肥後博士」の資料とは、文中にも示された『近江に於ける宮座の研究』や、それに引き続く『宮座の研究』等を著し、宮座研究の先鞭をなした肥後和男の業績を指すが[肥後 1938, 1941]、肥後の為した研究については、高橋に限らず先述の研究者ほぼ全てが触れており、影響の大きさがうかがえる。近江が宮座分析の中心的フィールドのひとつとされるに至った背景には、肥後の研究や資料がその先行研究として提示されていたことと無関係ではない様である。

高橋は一連の考察の締め括りに、研究対象を近江以外の地域にも広げ、なおかつ時代的な遡及の必要性を示唆してはいるが、掲げられた祭祀長老制の理論そのものは基本的に近江の事例によって構築され、この後そこからの論の伸展は見られなかった。結局、日本における長老制の研究は、事例分析をベースとした場合においては、少なからず近江というフィールドから得られたデータに左右されてきたようである。

近江の事例が典型的な宮座のあり方を示すものであればそれで良いのだが、ここで問題となるのは、逆に近江の事例が他の近隣の諸事例に比して特殊であった場合である。実際、他地域の宮座などのあり様を概観し、それらと近江の事例とを単純に比較した場合、その可能性は大いにあるのではないかと筆者は現在考えている。

つまり、長老制の事例より研究を考えるにあたり必要となってくるのは、研究史の整理であると共に近江というフィールドそのものの再検討という事になる。そこで本論では、長老制に関する研究の検証を試みるため、滋賀県草津市下笠町の事例を取り上げて論じてみようと思う。下笠町を対象フィールドとして選定する理由は、まず第一に近江の宮座事例として比較的著名であるという事で、そして更には、オトナ<sup>(2)</sup>(老長)とよばれる長老による制度が祭祀の面で顕著に見られるという2点からである。

### ③……………草津市下笠町のオトナ(老長)の事例

滋賀県草津市下笠町には、町内の北側に鎮座する老杉神社を祀る八つの座が構成されている。地元ではこれらをヤムラ(八村)と呼び、それぞれが殿村・細男村・王之村・獅子村・鉾之村・天王村・十禅師村・今村という呼称を持つ。以下、これらを一般の村落と区別するために「村」と記載する。下笠町内の集落は、馬場・下出・井之元・市場・松原・北出・寺内・南出・小屋場・小屋場浜、そして新興住宅地の松陽台の11の字から成り立っており、それぞれの地区が集会所を設けて寄合を開くなど各個に単位を構成している。しかしながらこの八つの「村」は、こうした地域的な単位とは概念を全く異にするという特色を持つ。

図1は「八村」の1つである「十禅師村」と「天王村」に所属する家の、下笠集落内における分布状況を概略的に表したものである。図に示されたように各「村」の構成員は、多少の集住は認められるものの、字を越えた広範な地域に居住している事がうかがえよう。

「八村」による祭祀の行われた形跡は、神社に伝わる神事勤記録の文献史料によって中世期にまで遡る事が出来る。例えば応永十二年(1405)の史料には「一、三月三日御祭礼御幸次第」として

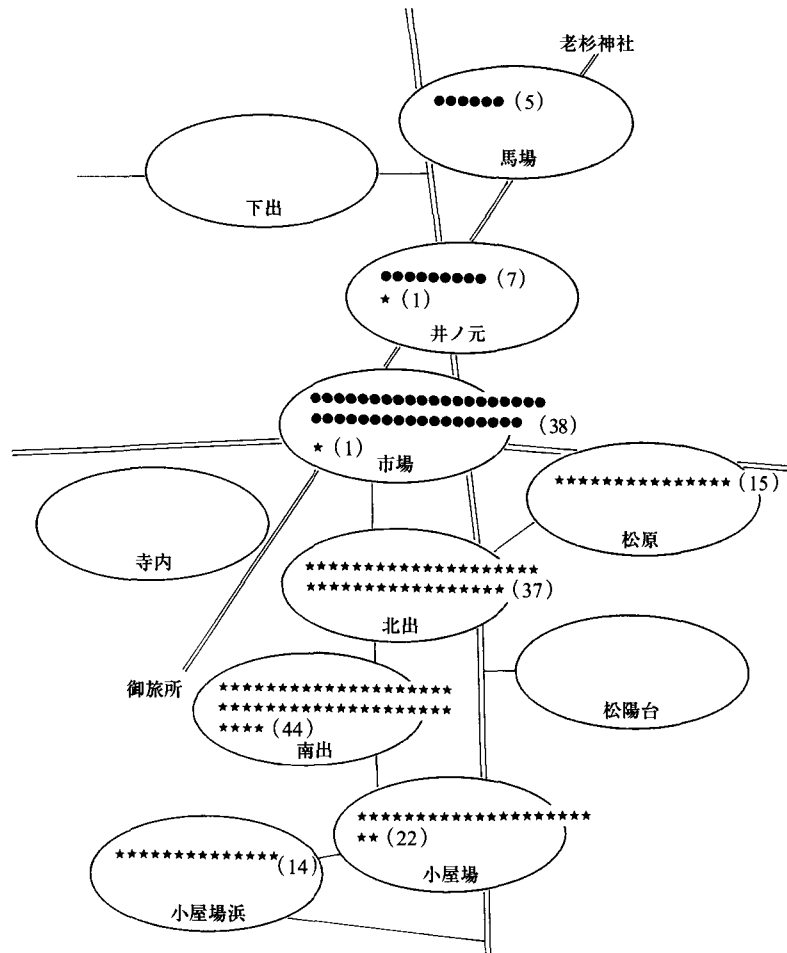


図1 下笠村内字界概略図

●・・・「天王村」に所属する家数 ★・・・「十禅師村」に所属する家数

「行事一番本村二番細男村三番王村四番獅子村五番御幣村六番駕輿丁村七番駕輿丁村八番今村」との記述が見られ、<sup>(4)</sup>「村」の名称に多少の違いこそあれ、当時の下笠に現在の「八村」につながる様相のあった事がうかがい知れる。それぞれの村はその名称から、殿村が在地の有力者層であった殿原衆を指し、細男・王・獅子の各村はこの地に付属した芸能民もしくは祭礼に芸能を勤仕する役割を担い、銚之村（中世では御幣村）は銚や御幣を持参する役、そして天王村と十禅師村は、中世期の名称が駕輿丁村であった事から考えて、牛頭天王社（老杉神社の主祭神で、明治の神仏分離以前の名称）と十禅師社（同じく老杉神社祭神）のそれぞれの神輿を昇く役目を持っていた事が想定されている。そして今村は、八つの座の最後に位置付けられているところから見て、最も新しく分立した「村」と考えられよう。<sup>(5)</sup>

現在の下笠町では、町内で姻戚関係にある家同士の場合、同じ「村」に所属する例が多いようであり、場合によっては各人の居住地と所属地域との関係が、「村」のあり方に牽引される形で決定されている。そして例年2月に執り行われる「エトエト行事」では、それぞれの「村」に8年に1度、殿村→細男村→王之村→獅子村→銚之村→天王村→十禅師村→今村、の不変の順番で当番が

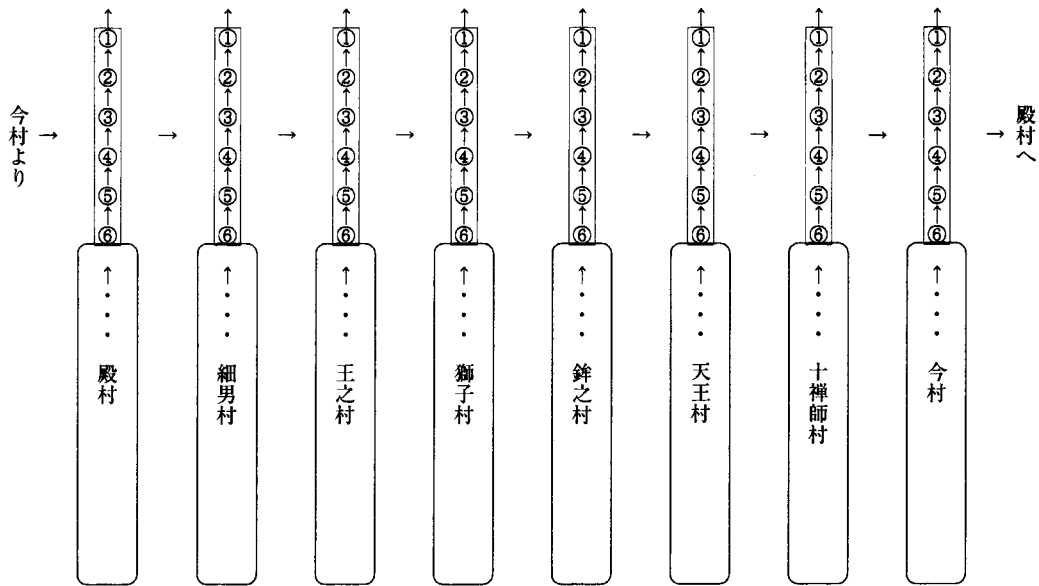


図2 「村」及びオトナ（老長）の関連図式

□内はオトナ（六人衆） ～番号は①から順にホンオトナ，②がワキオトナを示す～

回る。

そしてそれぞれの「村」には、更に6名の長老衆によって構成されるオトナ（老長）の組織がある。このオトナは「村」において年齢の最も高い男子から順番に6人が選定され、特に最年長者をホンオトナ（本老長）次をワキオトナ（脇老長）と呼ぶ。このオトナ組織は常時6名で構成されており、死亡などの理由によって欠員が生じた場合には、オトナ経験者以外の男子の中で最も年齢の高い者が新しくメンバに加えられる。またホンオトナになった者は、下笠町内の八つの「村」が1年交代で順番に務めてゆくエトエト行事のジンジモト（神事元）を無事勤め終えたとホンオトナを退き、次の者にホンオトナの席次を譲ってオトナの組織から抜ける（図2参照）。「エトエト行事」の当番は8年間で1度回ってくるものであり、またホンオトナになれるのはオトナ加入後6年かかるということもあって、ホンオトナを無事に務め終えるのは下笠町では大変な慶事とされる。

オトナについての史料の初出は、八村のそれよりもかなり下るが、天明七年（1788）の史料に「伝御」と記して「おとな」と仮名を振った記述が見られる。これが現状の事例の如く長老衆を指すものかは不明であるが、祭礼を差配したと思われる「会合六人衆」といった記述は中世期の史料にも見られる事から、何らかの関係性は想起される。

#### ④……………オトナと祭礼

「村」にエトエト行事の順番が巡ってくると、その時点での「村」のホンオトナ、およびホンオトナの家が「神事元」と呼ばれるようになり、行事の準備などの一切はこの神事元の家で進められる。

行事は、毎年2月10日に神事元の家にお杉神社の神主がやって来てお祓をする「内清め」の儀





写真1 御供つきにて小豆飯の蒸し上がりを確認するオトナとワキオトナ

(1995年2月14日撮影)

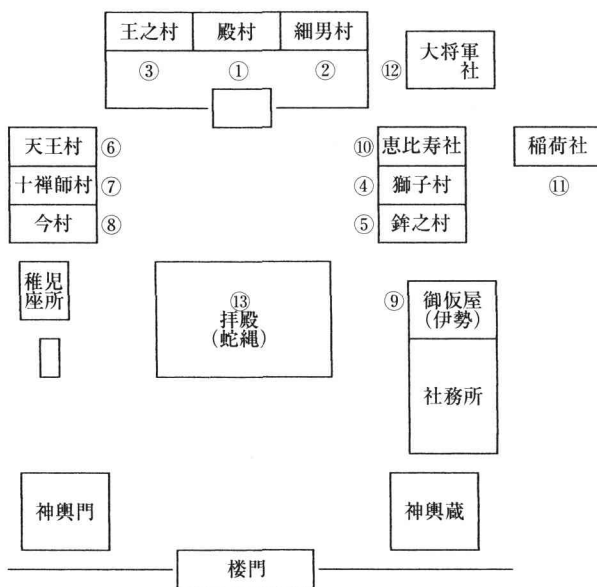


図3 老杉神社殿配置図

番号は供え物をする順番をあらわす

式から始まる。その翌日には当番の「村」の者達が神社の鳥居に掛ける蛇繩を縫い、また供物を包むコモを藁を編んで作る。翌12日には神社へのお供え物の準備を行い、宵宮となる2月14日の早朝には、「御供つき」と呼ばれる小豆ご飯の搗き上げが行われる。この日には6人のオトナ達が全て神事元の家を集い上座に座り、ホンオトナとワキオトナの2人が小豆飯の蒸し上がりなどを確認して御供つきの始めを許すといった役割を担う(写真1参照)。

明けて2月15日、前日までに準備した供物を老杉神社に収めに行く社参が行われる。午前5時に神事元の家集まったオトナ達「村」の人は、御供や膳などを持って老杉神社へと出発。社参の行列はホンオトナを先頭に、鋤持・御幣・御苧桶・粕酒肴・御供・御膳・蛇繩・道具類の順に続く。このうち鋤持はホンオト

ナが、また御幣はワキオトナがそれぞれ持つ決まりとなっている。

境内に到着した一行は、先ずオトナ達が本殿から順に参拝し、続いて決められた順番に従って次に供物をそれぞれの「村」の祠やその他の社に供え(図3参照)、全てのお供え物が終ると人々は一旦帰宅して、午前7時に再び老杉神社に集まって拜殿に安置しておいた蛇繩を老杉神社の鳥居に

かける。この作業が終わる頃になると、当番以外の七つの「村」のホンオトナとワキオトナとが神社に訪れて、拝殿の決められた位置に座ってゆく。この際には当番の「村」ホンオトナとワキオトナも席につき、以下の差配は残る4名の当番「村」のオトナ達に委ねられる。当番「村」の人は、供えておいた供物を各祠から順番に下げ、それぞれの「村」オトナ2人の前に、その「村」に該当する供物を置いてゆく。この際拝殿に上がることができるのは、神主の他は各「村」のホンオトナとワキオトナ、当番「村」のオトナだけであり、拝殿の上で供物の配分などをするのもオトナに限られる。

全ての準備が整った午前10時頃からエトエト神事が行われる（写真2参照）。神主が祝詞を上げ、当番「村」のホンオトナとワキオトナ以外のオトナ1人が代表して口上を述べた後、各「村」のオトナ達の間で盃が交わされる。これら一連の儀式が終ると、オトナ達はそれぞれに分け与えられた御供などのお供え物を持って帰宅する。

エトエト行事が終って後、3月26日には当番「村」の人の手によって、神事元の家の前に「お地盤」と呼ばれる土壇が築かれる。これは高さ4尺、底辺の奥行き4尺、同幅7尺、頂辺の奥行き3尺3寸、同幅6尺6寸の大きなもので、壇の前には更に神主の座る小型の壇が据えられる。

お地盤が作り上げられている頃、ホンオトナとワキオトナは神主と共に昨年の神事元の家を訪ね、その家の前に築かれたままになっている前年度のお地盤から、重箱にふた盛り程の砂をもらい受ける。これは「砂迎えの行事」と呼ばれており、この後ホンオトナとワキオトナ、そして前年度の神事元を務めた元ホンオトナとが互いに盃を交わす。

ホンオトナとワキオトナはこの砂を持ち帰ると、新しく築き上げられたお地盤の上に、正面に向



写真2 エトエト神事。各「村」のホンオトナとワキオトナは決められた位置に着座する  
(2000年2月15日撮影)



写真3 お地盤つきにてホンオトナとワキオトナが砂迎えの行事を執り行なう

(1995年3月26日撮影)

かって右側にホンオトナが、左側にワキオトナがそれぞれ砂盛りを作り、そこに前年度のお地盤から持ち帰った砂をかける(写真3参照)。そしてそこに長さ5尺の竹を立て、榊の葉と御幣とを括り付ける。この日築かれたお地盤は、5月の祭礼の稚児である「お馬の神さん」を決定する為の神籤を引く場所として重要な役割を果たす。お馬の神さんは中世的なヒトツモノの残存事例として知られているものだが、4月1日に執り行われる籤引きの作法は、最初に神主が下笠町内に住む3歳から7歳までの男児の名前を記した籤を作り、これを白米と共にお地盤に供え、これを御幣に吸い付けさせる事によって引く。引き上げられた籤は当番「村」のワキオトナが扇で受け、それをホンオトナが開いて読み上げて人々に神意を知らしめる。

老杉神社の例大祭は毎年5月3日に執り行われ、これには2基の神輿の他、サンヤレと呼ばれる風流踊りが付属しているのが特色である。この祭礼に関しては「村」の理念はほとんど機能せず、下笠町内の11の字がそれぞれに神輿の舁き手やサンヤレの踊り手などを分担して出す。ただその年のエトエト行事を務めた「村」のオトナ達が、2月14日の社参の折と同じ様な出で立ちで、神輿と踊りによる祭礼の行列に往路にのみ供奉する。渡御行列は、神社から御旅所への道を途中何か所かで踊りを披露しながら往復する。そして神輿が神社に還御した後、最後にサンヤレの連中だけは神事元の家まで推参して踊りを披露する。<sup>(6)</sup>

翌日はゴエン(後恵賑)で、神事元を勤め終えたホンオトナはこの日をもってオトナを外れる。昭和15年(1940)に井上頼寿が著した『京都古習志』の「栗太郡笠縫村下笠の老杉神社」の記述には、この日に「御注連上の神楽」と「引渡の神楽」が執り行われ、その後で「禰宜太鼓を打ち傳御(おとな)扇を開いて舞ひ、萬歳樂、初世樂と申す」ことが載せられている。現在でもオトナが扇を持って「万歳樂、初世樂」と唱える儀礼は残されている。

## ⑤……………下笠のオトナの特徴

これまで見てきた下笠のオトナは、八つの「村」全てに共通して組織されている。そしてオトナが各「村」のホンオトナを経験していない最長老以下、年齢順に6名のメンバーによって構成されている事も同じである。オトナ衆6名の構成には、ホンオトナを頂点としてワキオトナ以下へという明確な年齢による序列づけがなされており、エトエト行事やお馬の神さんの決定などによって、ホンオトナはその象徴性を更に増す事になる。

しかしながら6名のオトナ以外の「村」の構成員には、それぞれが各自の「村」に所属しているという事実の他には、年齢秩序による位置付けはなされない。例えば十禅師村には全部で134軒が所属しており、これは八つの「村」の中でも最大規模を誇るのであるが、これら全ての家ないしは家を代表する人物に対し、年齢順による序列の設定は全く行われていない。これは他の「村」についても同様で、つまり6名のオトナ以外には、自らの「村」の内における年齢の順位が明確に意識されておらず、従ってそれぞれの年代による役割分担という年齢階梯的な概念は、下笠のエトエト行事に関しては希薄である。

オトナ及び「村」の立場からこれまで述べてきた事例を見た場合、エトエト行事から老杉神社の祭礼に至る過程は、ほぼ一連のものとして捉え得ると考えられるが、「村」としての祭祀儀礼は「お地盤」を築き上げることによって終了する。そしてその後の神輿御渡やサンヤレ等の祭礼は執行の中心を字及び下笠町全体へと移行させ、ホンオトナ達のみが最後まで「村」を引きずる形で祭りに関与する。しかしながらホンオトナにしても、5月の祭礼においては祭祀執行の主導的役割を神輿とサンヤレに、そして“神”に関わる役割はお馬の神さんにそれぞれ譲っており、実質的には神役の託宣を受ける事によって使命を果たし終えていると見ても良い。そうした意味では、オトナは神事元として「村」の祭祀と字単位の祭祀との紐帯をなしていると結論づけることも出来よう。しかしながら、こうした分析はあくまでも現在の視点に立った結果であり、「村」やオトナといった存在が、現状に至るまでの間いかなる変遷を辿ってきたのかという点にも言及する必要があるだろう。

先にも述べたように下笠の八村は、文献史料やその名称に中世的な世界観の中で形成されたと思われる痕跡が見られる。特に細男村や王之村や獅子村といった呼称は、中世期に各地の荘園等で執り行われた祭祀を媒介として伝播したとされる、細男舞や王の舞、そして獅子の芸能といった中世的な芸能を奉納する集団を髣髴とさせるとの指摘もある<sup>(7)</sup>。一方、現在の祭礼の芸能として執り行われるサンヤレについては、主に近世初頭に流行した囃し言葉にその端を発するとの説が有力であることから、下笠では、祭礼に演じられる芸能が中世から近世へと時代が移り変わる過程で変化し、次第に中世的芸能からサンヤレへと移り変わっていったものと想定される<sup>(8)</sup>。しかしながら本来中世的な存在であった八村が現在までも名称として保持されつづけている事から見て、下笠の祭祀組織は前代の遺制を近世的状況に読み替える形での再編成が為されたものと考えられる。

さて、そこで問題となるのはオトナの存在である。下笠のオトナは史料上の初出こそ江戸後期に限られるが、神事元というオトナの果たす役割について考えを巡らせれば、中世の史料にも祭祀の

舗設的役割を担う者の記述が幾つか見られる。これと近世史料上見られる「おとな（伝御）」、さらには現行事例のホンオトナとを直結させることは難しいであろうが、下笠の祭礼における同値的な存在としては考証できるのではあるまいか。

聞き取り調査で追える数十年の範囲の中でも、下笠の祭祀儀礼は相応の変化を遂げている。それは単に時代と共に消滅してゆくといった類の変化ではなく、むしろ前代のシステムを現状に合致させるために、その解釈を変更させている場合が多い。オトナの存在も、そうした読み替え作業の中で、幾多の変遷を遂げつつも現在まで伝達継承されてきたもので、つまり現行の下笠のオトナの事例は、祭祀儀礼の中で非常に象徴的に位置付けられたのである。しかしながらその象徴性の背景には、前代のオトナの様相が再構成された結果であるという擬似的な側面が隠されてきたとも言えよう。

## おわりに

以上、滋賀県草津市下笠町の事例を中心に、祭祀儀礼とそれに関わるオトナと呼ばれる長老の制度について検証を試みた。ではここで、再び長老制に関する検討に戻りたいと思う。

現状において聞き取り調査で採取し得る下笠の事例では、オトナと呼ばれる6人の長老が祭祀儀礼の中で重要な役割を果たす。オトナの間には明確な年齢秩序が存在し、「村」の最年長者であるホンオトナには、神事元として様々な象徴的な権威が付与される。この意味において下笠のオトナの組織は、高橋統一の唱える祭祀における長老制のシステムを持つものと思われる。しかしながら年齢階梯制という観点から「村」全体を捉えることは、6人のオトナ達の他に年齢による秩序が全く形成されていない点から、かなり難しいと言わざるを得ない。確かに下笠には全集落を通観する年齢集団が無い訳ではなく、例えば祭礼におけるサンヤレの奉納は児童層がつとめ、2基の神輿の<sup>(9)</sup> 舁き手については、十数年前まで下笠町を南北に分けて結成された若衆中によって担われていた。しかしこれらは何れも「村」の論理とは違う形で形成されたものであり、オトナへと続く年齢階梯と同列に取り扱うことは出来ない。各「村」のオトナを分析するにあたり、敢えて述べるとすればそれはむしろ、住谷一彦の言う「世代感覚」に近い存在であると言えるのではあるまいか。

実際、近江におけるオトナ（長老）の事例を概観すれば、村人男子全員が明確に年齢によって序列づけられる例よりも、オトナの前後やある一定の年齢時期でのみ階梯秩序が保たれる場合が多いようにも思われる。<sup>(10)</sup> 下笠のオトナの事例が特例であるといった可能性は完全には拭えないが、年齢階梯制を近江における長老制概念の根本に据えることには疑念を差し挟む余地がありそうである。

そもそも、村人の男子の全てが年齢の秩序の元に統率される、という論理が村落全体を統べるためには、何よりも村人全員が対等の立場にあって、等しく祭祀に参加できる権利を保持せねばならない事が大前提となると思われるのだが、果たして現在調査し得るような祭祀の事例が、古来連続と培われてきたのであろうか。現状で聞き取り可能な範囲においてですら、本家分家の違いによる差異や高持ち百姓であるか否かの区別は、明確な記憶と共に話者の語りとして採取することができているのか、あるいは年齢階梯制の仮説に基づいて日本のそれに当てはめようとしているのか[池田 1999]と述べて疑問を呈しているが、これに関しては筆者も見解を同じくする。フィールド

から得られた資料にのみ“語らせて”しまい、時代による変遷の可能性に注意を払わない姿勢は危ういではあるまいか。

この点に関しては、関沢の提示した「年齢の輪」の論理についても同様の事が言えよう。近江の村落の秩序が必ずしも年齢階梯の概念に拠らない事が示された段階において既に、村落の中で最も年齢を重ねた長老が、最年長者として村人の年齢を統べるという考え方は成り立ち難くなったと思われるのだが、さらに近江の場合、下笠の「村」のように長老が一定の役割を勤め終えるとその座を退くという事例も実はしばしば見られる<sup>(11)</sup>。

確かに下笠の十禅師村の場合では、構成戸数が130軒を超えるため、ホンオトナになるのは「村」の中の最高齢者である場合がほとんどである。しかしながら、例えば同じ下笠の「村」でも、構成戸数が55軒とやや少ない殿村の場合では、オトナを勤める者が他の「村」に比して多少は若年層となり、必然的にホンオトナという祭祀儀礼において重きを為す者よりも、更に年長の者が「村」には何名か存在することとなる。彼らを「村」的に既に死んだ存在と見なす事はたやすいが、全く同じ条件を要しながら構成戸数によって長老の位置付けに差異が生じるというのであれば、極端な話、更に戸数の少ない単位が想定されれば、その集落の長老はかなりの若年層によって占められる場合も起こり得よう。こうした種々の状況をかながみても、長老を基点とする普遍的なシステムというものが存在し、且つそれが近江の村落祭祀を統括する典型例と断言することは難しいのではないだろうか。

さて、最後に“近江”というフィールドについてであるが、これについて論を進めるには他地域との比較を含めた更なる検討が必要になるものと思われる。ただ長老制の議論の中で位置付けられた近江の各事例は、肥後和男の『近江に於ける宮座の研究』の成果を脱却できぬまま、そこに収められた資料の全てが無批判に宮座と捉えられ、更にはその中から長老制について論が形成されてしまった結果、近江の村落は長老制によって成り立つかのような論考が導き出されたものと推察する。

実のところ、宮座と呼ばれる事例について、民俗学を含むいかなる分野からもこれまで統一的な見解が出された形跡はない<sup>(12)</sup>。研究者達は筆者を含め漠然とした形で「宮座」なる文言を使用しているのが現状で、先にも述べたが、例えば近江と大和と和泉とでは、宮座と呼ばれる事例のあり様は微妙に異なるという。長老制という言葉ひとつにしてもそうであるが、事例をベースにその分析を進める研究者達は、これまで非常に安易に便利なタームを消費してきてしまったのではあるまいか。事例そのものの調査と蓄積は今後も必要な作業ではあるが、その分析を試みる際には、細心の注意が求められるものと、自戒の念を込めて思う。

## 注

(1)——関沢は別項で長老制について「人類学のジェロントクラシー (gerontocracy 老人支配, 老人政治) とは異なり、長老の権威が氏神社を中心とする村落祭祀に顕著なことが特徴であり、中世の宮座組織の発達とともに形を整えていったものといえる」[関沢 1996]とも述べており、氏が意図的に同音異義語な「長老制」の論理を想定しようとした可能性もうかがわれる。

(2)——下笠のオトナについて地元では主に「老長」の文字を充てるが、長老制に関する汎用的な検討を試みるため、本稿では基本的に片仮名表記で統一する。

(3)——「天王村」所属の家数については、『草津市史』第1巻所収の資料を参照した。

(4)——本論で引用した老杉神社の史料は、主に喜多慶治の論考[喜多 1964]所収の翻刻に拠った。

- (5)——「八村」の由来に関しては、『草津市史』第1巻第四節の「村の生活と文化」に詳説されている。
- (6)——下笠における一連の祭祀の詳細については、拙稿[橋本章 1995]を参照のこと。
- (7)——山路興造は、中世の大社寺が自らの支配する荘園の精神的紐帯として鎮守社を創建して祭祀を執り行なわせたとし、そこでは中央の祭礼形態が持ち込まれる場合が多かったとのべる。そしてその時代の代表的祭礼芸能である巫女舞・田楽舞・王の舞・獅子舞・細男などがセットとなり、荘域に伝播した可能性を示唆している。[山路 1978]
- (8)——例えば橋本裕之は「新しい文化が湖東に流入する過程で、旧態依然を思わせる王の舞が捨てられていった可能性はきわめて大きいはずである」[橋本裕之 1997]と述べている。
- (9)——現在の下笠町では、若衆中（後に青年会）は解散されて存在しない。
- (10)——滋賀県下のオトナ等に関する最新の網羅的な報告については、『滋賀県の祭礼行事—滋賀県祭礼行事実態調査報告書—』（1995年 滋賀県教育委員会）や『滋賀県の民俗芸能—滋賀県民俗芸能緊急調査報告書—』（1998年 滋賀県教育委員会）等を参照のこと。
- (11)——註10に同じ。
- (12)——宮座研究の現状については『宮座研究会大会1999資料集〈宮座〉概念を考える—データベース化にむけて—』（1999年 宮座研究会）等を参照されたい。

### 参考文献

- 青盛 透 1986 「民族芸能における囃子物の様式—サンヤレ・ケンケト・踊子・笹囃子—」『民俗芸能研究』3
- 池田 昭 1999 『ウェーバーの日本近代化論と宗教—宗教と政治の視座から—』岩田書院
- 井上頼寿 1940 『京都古習志』館友神職会（1988年に臨川書店より復刻）
- 喜多慶治 1964 「滋賀県草津市下笠町の宮座と同所老杉神社の神事について」『近畿民俗』34
- 草津市役所 1981 『草津市史』1
- 滋賀県教育委員会 1995 「滋賀県の祭礼行事—滋賀県祭礼行事実態調査報告書—」
- 1998 『滋賀県の民俗芸能—滋賀県民俗芸能緊急調査報告書—』
- 住谷一彦 1970 「日本的心性の祖型を求めて—ひとつの随想・ケルン通信」『民族学からみた日本—岡正雄教授古稀記念論文集—』河出書房新社
- 1996 「長老制1（マックス・ウェーバー）」『事典家族』弘文堂
- 関沢まゆみ 1986 「『村の年齢』をさずける者—近江における長老と『座人帳』—」『日本民俗学』174
- 1991 「寄合における長老の意義—近江・三津屋の事例を通して—」『日本民俗学』188
- 1993 「『外氏子』と『内氏子』—三重県名張市黒田・勝手神社の氏子組織と祭祀—」『日本民俗学』194
- 1996 「長老制2（民俗）」『事典家族』弘文堂
- 1997 「宮座における年齢秩序と老いの意味の変化—奈良阪の老中の分析から—」『日本民俗学』212
- 1998 「老いと社会：年齢の輪の発見」『生・老・死・日本人の人生観—内からの眼・外からの眼—』国立歴史民俗博物館国際シンポジウム
- 2000 「宮座と老人の民俗」吉川弘文館
- 高橋統一 1978 『宮座の構造と変化—祭祀長老制の社会人類学的研究—』未来社
- 橋本章 1995 「『古習志』その後（五）—滋賀県草津市下笠町のエトエト行事—」『京都民俗』13
- 橋本裕之 1997 『王の舞の民俗学的研究』ひつじ書房
- 原田敏明 1976 『村祭りと座』中央公論社
- 原田敏丸 1983 『近江村落の経済と社会』山川出版社
- 肥後和男 1938 『近江に於ける宮座の研究』東京文理科大学（1973年臨川書店より復刻）
- 1941 『宮座の研究』弘文堂書房
- 福田アジオ 1990 「可能性としてのムラ社会—労働と情報の民俗—」青弓社
- 1997 「番と衆—日本社会の東と西—」吉川弘文館
- 山路興造 1978 「荘園鎮守社における祭祀と芸能—若狭三方郡を中心として—」『芸能史研究』60

（佛教大学総合研究所）

（2001年2月28日 審査終了受理）

## A Reconsideration of *Chyourou* System (Gerontocracy): On the Case of Shimogasa, Ohmi

HASHIMOTO Akira

The term *Chyourou* System has been used rather ambiguously in Japan. This paper searches the reason of this ambiguity through a historical study of the *Chyourou* System studies, and tries to reconsider the term with actual examples of *Chyourou* System.

The concept of Japanese *Chyourou* System is generally grouped into two; one is the translation of the theory developed by Max Weber, and the other is based on the experiences gained in actual fieldwork. It has been pointed out that these two kinds of concept are fundamentally disparate. The root of this problem seems to lie in a succession of studies which has come to present two different interpretation of the gerontocracy system. Interestingly, most of the researches which have dealt with Japanese *Chyourou* System centering case studies, have used the examples in Ohmi (Shiga Prefecture). Then it becomes necessary to reconsider the research object Ohmi in order to verify the *Chyourou* System through fieldwork. Thus this paper takes an example of *Otona* in Shimogasa, Kusatsu City in Shiga Prefecture.

The ranking order of *Otonas* in Shimogasa is strictly clear on seniority, and especially the eldest, *Hon-otona*, plays a symbolic role in the festival rites. However, when we take a look of the whole 「村」, there is no seniority system. *Otona* is supposed to execute a symbolic role on important scenes of festivals, but it is not because he is in the position to generalize the whole community.

The historical investigation on the *Chyourou* System presented through fieldwork materials has showed complicated development of the theory, combined with the existence of the gerontocracy advocated by Weber. If we dare to point out the root of this problem, the main cause is that folkloric studies and related similar researches have carelessly quoted a term of another study field in order to reinforce their own theory.

**key words:** gerontocracy, Ohmi, Miyaza, transit of the performing arts, similarities

---