

民俗芸能研究における「地域」

橋本裕之

- 一 はじめに
- 二 民俗芸能の地域差と地域性
- 三 民俗芸能の分布と伝播
- 四 民俗芸能の伝播と変容
- 五 構成される「地域」
- 六 おわりに

論文要旨

本稿の目的は民俗芸能研究が「地域」をいかなるものとして理解しているのか、その消息を検証するところにある。こうした関心に沿って民俗学という地域性論をとりあげたばあい、ある奇妙な偏向に気づかされることになる。民俗芸能研究はいかなる脈絡からも、地域差と地域性を主要な課題として位置づけていないのである。それは筆者のみたところ、民俗芸能の地域差がしばしば伝播によってもたらされた結果として十全に説明されてしまうからであった。民俗芸能はどうやら地域性論にふさわしくない、つまり地域性に規定されにくい対象であるらしい。

しかしながら、伝播が民俗芸能の地域差をもたらすものだととしても、自然的な伝播のみをもって民俗芸能の諸相を説明してしまっていないものか。ひとたび民俗芸能の芸能史的位相を視野におさめたら、民俗芸能が組織的な伝播によって当該地域にもたらされた消息を無視するわけにはいかないはずである。した

がって、民俗芸能の地域的位相はむしろ芸能の祖型を指標として用いる試みによって浮かびあがる、いわば変容の諸相にこそとめられなければならないかった。

そのばあい、「地域」は必ずしも個々の民俗社会にかぎらない。「地域」は対象の持つ性格にそくしながら、あくまでも可変的に設定されて然るべきなのである。というのも、民俗芸能にまつわる「地域」は民俗芸能に対する人々の熱情によって構成される可能性を持っている。「地域」はじつのところ、人々の熱情によってもたらされた結果のひとつでしかなかったのかもしれない。こうした視座は演者や演技の実際から「地域」を問いたおすものであり、あらかじめ「地域」を前提してしまう発想を根本的に転換させる契機たりうるものである。しかも、民俗芸能の地域性がそこから得られるものだとしたら、地域性論じたい批判的に検討もしくは再編されなければならないように思われる。

一 はじめに

民俗芸能研究といってみたとこで、いうまでもなく特定の構想にうながされているわけではない。しかしながら、それはいかなるものであったとしても、現地調査という方法にどこかしら規定されているから、通俗的な用法でいう「地域」、つまり任意に策定された地表の範囲にかかわらずを得ないはずである。こうした「地域」は民俗芸能研究にとって、あらためて検討する余地もないぐらい自明な何ものか、なのかもしれない。そのせいだろうか、「地域」じたいを原理的に主題化した成果もきわめて少ないのだが、こうした事態は民俗芸能研究の「地域」に対する入射角をやや制限してしまっているように思われる。

民俗芸能研究は「地域」をいかなるものとして理解しているのだろうか。たとえば、民俗学者であり地理学者でもある千葉徳爾は民俗芸能と「地域」のかかわりをめぐって、その今日の状況が「村落社会を母体としながら、現代の母体の構造変動の中で、民俗的芸能は表出の面でも、受容の面でも、その機能を消失しつつある」ところに認められる消息を指摘したのち、「民俗芸能の成立母体をはなれての維持は、特殊な条件、とくに社会的な安定感と連帯感によって、芸術的価値観をみたされない場合には、きわめて困難である」と⁽¹⁾いっている。以下に引用しておいたのは、千葉がその視座に立脚しながら民俗芸能と「地域」のかかわりを定位した箇所である。

新しい分野をひらいて地域社会の基礎構造に芸能が定着するか、またはその事象本来の機能を果す場合のみに、それは生き残りうるのである。したがって、本来の機能をも果しえず、新しい分野をひらいて社会の構造変化に適応することもできないとなれば、民俗芸能の消滅は、惜しくてもやむを得ないことである。⁽²⁾

本稿では千葉の所説を最も基本的な視座のひとつとして銘記しつつも、関連する従来の成果に導かれながら、民俗芸能研究における「地域」を主題化する試みの可能性と不可能性をいささかなりとも指摘しておきたい。その結果として、民俗芸能研究があつたかかってきた対象の、きわめて特異な性格に規定された方法が浮かびあがるものと思われる。再び書きつけておかなければならない。民俗芸能研究は「地域」をいかなるものとして理解しているのだろうか。こうした問いはじつのところ、民俗芸能研究の認識論的前提にも深くかかわっているはずである。

二 民俗芸能の地域差と地域性

民俗芸能研究の「地域」に対する入射角を測定するばあい、まずはひとつの手がかりとして文化人類学や民俗学の領域でなされてきた地域性論を参照しておきたい。こうした関心に導かれた一連の成果を概観することによって、民俗芸能の持つ特異な性格がおのずから定位されるように思うからである。しかしながら、地域性論はきわめて複雑に錯綜しており、けっして見解を共有しているわけではない。そのため地域性論の

今日の状況を要約するのはむずかしいが、幸いにも岩本通弥ならびに松崎憲三が試みている。⁽³⁾ いずれも民俗学の立場から発言したもので、注意して読まなければならないところもある。両者の所説じたい看過しがたい差異をしめしているのだが、ここではさしあたって岩本の所説に大きく依拠しながら、地域性論をつぎの二系統に大別したい。

ひとつは「日本文化の地域性」といった、全国的次元の地域区分論もしくは地域類型論である。こうした立場は「文化要素(特定項目)の地域分布や地域的差異を、「地域性」と認識したものであり、主に文化人類学の研究者に、こうした解釈が多い。⁽⁴⁾ いっぽう、民俗学者が一般に思い浮かべる地域性は地域的性格、つまり「個々の民俗事象(文化要素)の地域差をもたらしている、その地域の性格、具体的にいえば、その地域の自然環境や社会的・経済的条件、さらには歴史的要因等の複合的な構造⁽⁵⁾」とでもいべきものである。岩本の所説は基本的に同意するものであったが、ひとつだけ付言するならば、前者にいう地域性論はむしろ全国的次元で得られた地域差を前提しながら日本文化や日本社会を典型的に理解する方法論として理解されるべきではないだろうか。⁽⁶⁾

二系統の地域性論はどちらにしても、指標として選択された諸事象の地域差を前提しながら地域性を抽出しようとするものである。しかしながら、岩本も指摘するように、地域性という術語の理解のみならず、目的じたいも大きく異なっている。⁽⁷⁾ どうやら異なった地域性論が混乱かつ併存しているのが、残念ながら実情であるらしい。個々の地域性論からして再考しなければならぬ課題を多く残している現在、二系統の地域

性論を安易に関連づける短絡は慎まなければならないようである。⁽⁸⁾

ところで、かくも錯綜した地域性論の今日の状況を視野におさめつつも、筆者の関心はいささか異なったところにある。すなわち、ふたつの地域性論がどちらも民俗芸能を主要な対象にとりあげてこなかった、その消息に大きな注意をはらっておきたいのである。じっさい、民俗芸能の地域差と地域性にかかわる活発な論議は、まったくといっていいぐらいなされていない。従来の民俗芸能研究はいかなる脈絡からも、地域性を検討すべき主要な課題として位置づけていないのである。

たとえば、近年になって地域性論(地域類型論)を発展させて文化領域論を提唱している大林太良は、社会組織に偏っていた従来の研究動向に若干の疑義を呈したのち、「文化領域設定のための指標の選定においては、自然環境の影響をうけ易く、また伝播し易い、物質文化の諸要素、たとえば民家形式などが適当である⁽⁹⁾」としている。当然ながら民俗芸能は主要な指標としてあげられていない。

いっぽう、地域的性格を抽出する地域性論にあっても、民俗芸能をあつかった試みはきわめて少ない。もっとも、こちらの地域性論は地域差から地域性を抽出する方法を十分に検討していないせいにか、一般的にいうても地域差を指摘するところで終わってしまいがちであった。諸事象の地域差を地域性として理解するばあいすら、けっして少なくなかったのである。⁽¹⁰⁾ 地域性という術語が通俗的な脈絡で濫用されてきた消息の一端がしのばれようが、それにしても民俗芸能を指標として用いながら地域性を抽出する試みじたい皆無に近いのはいささか奇妙であった。

こうした状況をとりあげ、民俗芸能研究が理論的に大きく遅れていたからであるとしてかたづけしてしまってもよさそうだが、あながちそればかりでもないように思われる。それはもしかしたら、対象として選ばれた民俗芸能にたいにあらかじめ埋めこまれてある性格に起因していたのではないだろうか。しかしながら、真相を詮索する試みはしばらく措いて、以下では後者の地域性論につらなる民俗芸能研究の稀有な成果を概観しておきたい。

地域性論の脈絡に沿って民俗芸能の地域差を最初に主題化したのは、管見の範囲でいうならば倉田正邦である。倉田は三重県下に数多く伝承されているカンコ踊のうち九十六例を対象にしながら、「民俗芸能の地域差とその基盤」と題した論考を発表している⁽¹¹⁾。もっとも、この論考はカンコ踊の分布状況から浮かびあがる地域的差異を羅列する試みに終始しており、「その基盤」といいながら地域差をもたらした要因を積極的に解明しようとはしていない。こうした特徴は民俗学における地域性論の一般的傾向を忠実に反映しているようにも思われるのだが、ともかく「その基盤」にかかわる箇所を紹介する。

こういったように地域によって、カンコ踊の地域差が県内に見られるけれども、それは種々の意味を持つ基礎の上に発展し成長して来たものであろう。あるいは農耕儀礼の一つとして厄神を鎮送し、厄神の恐れをはずめるために勧請して祭るために踊ったり、仮装や仮面をつけて踊ったり、風流踊の源をかもしたすために、太鼓やカッポを腹につけ、背には幣束を付け、踊り狂い、二重にも三重にも輪

をなしているいろいろの趣向をこらしているものや、雨乞を願うために踊りくるうさまは、シャーマニズムの呪術と同じとも考えられる⁽¹²⁾。

こうした概括的な論述だけでは、倉田の目的がカンコ踊の地域差から地域性を抽出する試みにあったのか、それとも地域差の発見にたいにであったのか、あまりよくわからない。一見しただけでは、カンコ踊の地域差をいわゆる民間信仰のみに還元してしまふ、いささか乱暴な説明であるように感じられる。しかしながら、通俗的な地域性論に対しておかねから批判的な発言をおこなってきた千葉は、倉田の論考を糸口にしながらつぎのように述べていた。

たとえば、このような地域性にもとづく地方差の例として地踊り念仏系統の民俗芸能カンコ踊りが考えられる。伊勢地方では津や松坂にかなりいちじるしいが、これに対して鈴鹿市三日月市や松坂市法田などには、念仏和讃はあってもカンコ踊りはおこなわれなかったという。これは一種の補償作用に近い現象らしく、同一機能をもつ芸能の一方が存在する社会では、他の系統は排撃されるわけである。いかなる文化形態をとりいれても自由であるという場合をのぞいては、このような地域社会自体の文化的充足ないし防禦作用が、新しい文化の流入を阻止する力となる点をも考慮しなくてはなるまい⁽¹³⁾。

倉田がはたして地域差から地域性を抽出する構想を持っていたのかどうかは問わないとしても、倉田の論考から地域性を抽出するさいに前提しなければならぬ課題を導き出す千葉の所説には、傾聴すべきところが多く含まれている。しかしながら、それはむしろ民俗芸能を指標とし

て用いながら地域性を抽出する試みにまつわる困難を暗示していたのかもしれない。前掲した箇所が続けて千葉の述べるところはどうであったか。

要するに、地域性とは、対象地域を等質にみたしている特性的組織であり、その他については認められない要因である。これはきわめて具体的である点でスケールとしては広い範囲には及び得ない場合が多いが、研究者が注意しておかなくてはならない点は、地域性は必ずしもその地域の自然的要素のみによって、また諸地域構成要素の単独作用のみによって形成されるものとは限らないことである。このような検討からいえることは、民俗の地域差の発見やその理解は、比較的容易であり、利用手つずきも公式的に伝播などの作用を前提として簡単におこなうことができる。しかしながら、これを地域性の作用として立証することは、きわめて困難な場合が少なくない⁽¹⁴⁾ということである。

この指摘は残念ながら、倉田の論考にもあてはまってしまふように思われる。地域差の発見こそなされているが、それを地域性の作用として立証することに成功しているわけではないからである。こうした構図ならば、同じく民俗芸能（獅子舞）を指標として用いながら加賀と能登における民俗の地域差を指摘した長岡博男の論考⁽¹⁵⁾にもうかがわれる。といっても、長岡の論考は複数の指標を設定、そのひとつとして民俗芸能を位置づけるものである。すなわち、「能登の「ゲンゾ詣り」「ヨボシゴ」の習俗を述べて、能登に在って加賀に無いもの、獅子舞の様式を述べて

能登と加賀で形態が全く異なるものの例を挙げ⁽¹⁶⁾るのであった。

あらためて強調するまでもなからうが、長岡の論考は民俗芸能の地域差だけを主題化したものではない。そのために、加賀と能登における民俗の地域差を指摘する所説は、一定の説得力を感じさせるものになっている。しかしながら、それが何によってもたらされたのかを検討する手続きとしては、結語にあたる以下の箇所が多少なりとも該当するばかりである。

それらの習俗の境が、一条の、大海川あたりを境界としている点に特に強調したのである。（中略）かの大海川を境として、加賀と能登には判然と区別さるべき習俗を指摘し得るに反し、山を隔てた能登と越中ではかなり相似た習俗を持つていることである。能登と越中との交流には荒山峠や氷見越（万葉の志平路）、或は石動山越や論田越など、かなり困難な山路の往来を必要とせねばならぬが、それにも係らず自然を仲介とした人文の交流には山より川がはるかに障害したとはいえないだろうか。⁽¹⁷⁾

一読したところ、民俗の地域差から地域性を抽出する試みをめざしていたようにも感じられるのだが、前掲した千葉の所説にたちもどるまでもない、これではいささか単純な環境決定論として批判されてもやむを得ないのではないだろうか。だからといって、筆者はその可能性をも否定しているわけではない。長岡の所説は原理的にみればあい、十分ありうるものである。批判されなければならないのは、地域差をもたらす諸要因を検討する手続きを省略して、いきなり印象批評よろしく自然環境

を持ち出す短絡なのであった。地域差をもたらした要因は自然環境のみならず、やはりさまざまに想定されて然るべきであったはずである。千葉はいう。

民俗の地方差の成立には、さまざまな原因が理論的には予想される。あるいは一方の住民の歴史的活動が他方のそれとは異なっていたとか、その民俗がよって立つ資源の存否とか、または社会構造に差異があるとか。また、民俗を形成した文化系統が異なる伝播経路を辿った場合もあろうし、地方的な行政指導のちがいが重要な因子の一つとなっている。したがって、民俗の地方差は、簡単ないわゆる地域性の言葉で片づけることはできないことになり、地方差と地域性とを同一視することは正しくない。⁽¹⁸⁾

千葉は概念の定義に正確を期するために、ここで地方差という術語を用いているが、地域差に代替しても大過ないのではなからうか。いずれにしても、民俗芸能の地域差をあつかう倉田と長岡の論考は、結局のところ地域差から地域性を抽出する試みにまつわる困難の一端を少しめしてしまっただけである。こうした事態は民俗学における地域性論の全域に通底しているようにも思われるが、本稿では我田引水になってしまいかもしれない危険を承知しながらも、そのような困難が民俗芸能を指標として用いた試みをつうじて顕在化してきたところに注意しておきたい。というのも、民俗芸能はその存在形態からして、民俗学における地域性論の根幹にかかわる重要な課題を暗示しているように感じられるからである。それはけっして地域性論の方法的困難にのみ還元されるべ

きものではない。

再び、倉田の論考を受けながら展開されていた千葉の所説をみていただきたい。ここでは民俗の地域差が地域性の作用としてよりも、むしろ伝播などの作用として説明されてしまう、少なくともその可能性が示唆されていたのではなかったか。しかも、こうした構図は民俗芸能に最もよくわがわかれるものであった。くわしくは後述したいが、民俗芸能の地域差は多くのばあい、伝播によってもたらされた結果として十全に説明されてしまうのである。民俗芸能はどうやら地域性論にあまりふさわしくない、つまり地域性に規定されにくい対象であるらしい。かくして、以下の論述は民俗芸能の地域差をもたらす伝播を主題化するために費やされなければならない。

三 民俗芸能の分布と伝播

地域差をもたらす諸要因のうち、伝播は地域性のような「地域」に内在するとされる要因ではなく、むしろ外在する要因に相当している。すなわち、地域性が「地域」じたいに内在する要因によって地域差を説明する原理だとしたら、伝播は地域の外部からもたらされる要因によって地域差を説明する原理なのである。したがって、両者は本来ならば相いれないはずであり、どちらも対象の持つ性格にそくしながら十分に検討されて然るべきであった。

ところで、伝播は民俗学の領域できわめて早くから主題化されていた。

というよりも、民俗学はそもそも伝播を前提することによって、その方法を組織してきたようにすら思われる。いわゆる重出立証法および圏論である。両者については関連する論考も数多く発表されているので、ここではくわしくたちいらないが、本稿の脈絡に沿ってまとめらば、大略つぎのようになるだろうか。

重出立証法は民俗事象の諸形態を比較して、その変遷もしくは歴史を説明しようとする方法である。このばあい地域差は時代差として理解されているが、新旧を判断する基準が設定されなければ話にならない。かくして、圏論が絶大な効用を発揮するわけである。圏論は柳田国男の「蝸牛考」⁽²⁰⁾で主張された方言圏論にはじまり、のち民俗圏論（文化圏論）として拡大された。方言圏論は周知のように、方言が近畿地方を中心にして同心円を描きながら分布するところから、その外側により古いものが伝播して分布しているとした仮説である。

柳田は対象を方言に限定していたが、いっぽうでは民俗事象一般をも同じ論調で説明しているから、どうやらみずからも民俗圏論の効用を認めていたものと思われる。民俗圏論はやはり周知のように、民俗事象が文化の中心から同心円を描きながら分布するばあい、その外側により古いものが伝播して分布しているというものである。

以上、いささか煩瑣になってしまったが、圏論は地域差を時代差に置換するために用意された仮説であり、けっして地域性に収斂されるべきものではなかった。地域性論はこうした仮説を批判するところから生み出された異質な原理なのである。かくして、ここでも千葉の核心をつ

いた所説が参照されなければならない。

いま、地方差をもつある種の民俗事象がとりあげられたとして、それらをこの民俗の発達段階の諸相とみなし、これらの対比によってこの民間伝承の時間的な変遷順序を求めようとする方法が、多くの民俗学者によって試みられ成果をあげています。この方法では、地方差はその土地ごとの構造的な差異、つまり地域性によるものとはみなされていないわけです。したがって、この土地による差異を地域性と認めようとする立場と、これまで民俗学者が行ってきた時代差を地方差に投影して、時間順序を復原しようとする試みとは方法的に衝突するわけです。⁽²¹⁾

しかしながら、両者を折衷する試みもないわけではない。小野重朗は南九州の民俗事象を対象にしながら独自の民俗圏論を展開、しかも地域性論を包含する所説を提示している。いささか迂回してしまいが、まずは小野によって抽出された二種類の圏、単層同心圏構造と重層同心圏構造の概略をみておきたい。小野はいう。

共に同心圏の中心がその民俗文化の中心地で、ここから周辺に民俗が伝播することによってこの構造が作られた点は共通している。しかしこの文化の中心は前者の場合は新しい文化を創造する強力なエネルギーをもっており、その新しい文化が古い文化を変えながら伝播するのに対して、後者の場合は文化の中心を保持するだけのエネルギーしかなく、周辺には本質的なものを失いながら形骸的なものになりながら伝播してゆく。前者は外圏により古い形、内圏に新

しい形という配列をしており、後者は外圏にこわれた形、内圏によ
り完全な形という配列をしている。⁽²²⁾

小野の所説にしたがうならば、一般にいう周圏論は単層同心圏構造、
つまり民俗が発展する過程で形成された周圏に該当する。しかしながら、
南九州では単層同心圏構造をしめす事例は少数である。むしろ後者の重
層同心圏構造、つまり民俗が消失する過程で形成された周圏が多くみら
れるらしい。その当否は措くとしても、小野は別の論考で民俗周圏論か
ら地域性を抽出する方法の可能性をしめしている。すなわち、「ある地
域に民俗の周圏構造が見られるときは、その周圏の内側の民俗はその地
域に発生した独自の文化であり」、「地域性に応じて創造された」⁽²³⁾独自の
文化であるというのである。小野は明言していないが、こうした所説は
二種類の周圏に共通してあてはまるものと思われる。

しかも、小野は同じ論考で「相当に広い、一つの民俗分布圏の中で、
地域により機能や性格などに顕著な変異がみられる場合には、その変異
にはその地域性が現われている可能性がある」⁽²⁴⁾とも「ある地域に限って
存在している、または欠如している民俗を、民俗地図を描くことによっ
て、幾つかみつけたし、それらを総合的に考えて地域性を求める」⁽²⁵⁾とも
述べている。いうまでもなく、地域差が地域性によってもたらされてい
る可能性については否定されるべきものではない。⁽²⁶⁾しかしながら、千葉も
指摘しているように、地域差から地域性を抽出するさいに前提しなけれ
ばならない諸条件を等閑視しているくらいがあるのは、はたしていかか
なものであろうか。⁽²⁷⁾

小野は地域性を民俗周圏論のみならず、民俗地図から浮かびあがる民
俗分布圏からも抽出しうるものとして位置づけているようだが、それだ
けでは通俗的な地域性論の範囲を出ていないように思われる。⁽²⁸⁾小野の所
説は独自の民俗周圏論からしても、やはり民俗分布圏を描きながら民俗
事象の諸形態を比較して、その変遷もしくは歴史を解明しようとする方
法として定位されて然るべきであった。

そろそろ話題を民俗芸能にもどさなければならぬ。民俗周圏論を民
俗芸能に適用した論考は、筆者のみどころ存在しない。おそらく典型
的な周圏を描き出してくれる民俗芸能がみつからなかったものと思われ
るが、民俗地図にしめされた地域差を時代差に置換して民俗芸能が変遷
していった過程を解読する論考ならば、けっして少なくない。小野が比
較的初期に発表した論考「太鼓踊小論」⁽²⁹⁾は、その代表的な成果ではない
だろうか。民俗地図を用いながら地域差を操作する過程は省略して、少
しばかり長くなってしまいが、結論だけ引用しておきたい。

——古く、薩摩、大隅に広く水神祭が行われて、その時に鉦、太鼓
を用いる踊が行われた。水神祭は旧五月の田植前後に水神を迎える
願立と、旧八月の頃に仕事を終えた水神を送る願ほどきと二度そ
れ以外にも、雨乞や虫害除けにも水神祭が行われ、その度に太鼓踊
が行われた。この頃の太鼓踊は水神の踊で、水神に代つて部落の子
供、青年が神として踊ることであり、それを囲んで部落の人々も踊
るものであつた。この古い形が、大隅の肝属平野の水神祭を代表と
して、その他にも点々と残っている。——さて、その後、薩摩の

川内川の流域地方で、部落の開拓先祖、その他の偉大な祖霊的なものを旧七月に祀り、その時に太鼓踊が踊られるようになった。水神と祖霊との関係は、水神——稲作の神——虫害除けの神——虫害をおこさせる御霊——祖霊といいた経路をもつて関連したものかと思われる。祖霊祭が旧の七月であるということは水神祭の五月と八月との中間という意味をもつたものであろう（盆にもそういう意味があるのかも知れない）。この祖霊祭型の太鼓踊は圏をひろげてゆきながら、やがて祖霊祭から南方神社への奉納ということに振り変つて行つた。虫害を統御する御霊的な祖霊から、虫を除ける威力ある武神南方神社に信仰の移る事情があつたものであろう。このようにして南方神社に踊る太鼓踊の広い圏が現在あるが、その中央部には今も祖霊祭型の圏がはつきり残っている。⁽³⁰⁾

筆者は残念ながら、かくして民間信仰に収斂される結論の当否を判断する能力を持っていない。しかしながら、本稿の関心からいって、地域差を時代差に置換して太鼓踊が変遷していった過程を解説する小野の説がどうやら限定された「地域」における自然的な伝播を前提しているらしい情報は、いささか気にかかるところである。こうした事情は独自の民俗圏論にもあてはまるものと思われる。小野は別の論考で伝播の形式として、本質伝播と形骸伝播の二種類を抽出している。⁽³¹⁾前者は単層同心圏構造、後者は重層同心圏構造に対応しているが、どちらにしても限定された「地域」における自然的な伝播が想定されているのではないだろうか。

こうした傾向は民俗学のみならず、民俗芸能研究の領域でもしばしばうかがわれるところであつた。すなわち、民俗芸能の伝播はまずもって自然的な伝播として理解されがちであつたように思われるのである。その典型をしめす論考にしてもけつして少なくないが、ここでは代表的な論考として小島美子・小柴はるみ・半谷宜子の「利根川流域の三匹シン舞の音楽的系譜——楽器の分布を中心に——」⁽³²⁾、ならびに三隅治雄の「小地域における民俗芸能の伝播と分布——長野県飯田地方の練り獅子を中心に——」⁽³³⁾をあげておきたい。

小島ほかの論考は利根川流域に分布する多数の三匹獅子舞を音楽学の立場から調査研究、「このシン舞の本来の姿を変えたり、こわしたりしてゆくモメントを考え、さまざまな要素の中で変化し易い要素と変化しにくい要素を区別し、そこからオリジナルな形を探りだして、全体の系譜を求めよう」と⁽³⁴⁾したものの。伝播を主題化しているわけではないが、太鼓・笛・ササラの分布状況から利根川流域における地域差を指摘している。地域差をもたらしした要因はくわしく検討されていないものの、その文意から判断して、三匹獅子舞がそもそも利根川流域という限定された「地域」で自然的に伝播したものである可能性を想定しているらしい。小島はいう。

まずひじょうに重要な問題は、この三匹シン舞という芸能は、どこか他の土地で完成されたものがこの地に伝わってきたのではなく、むしろ関東地方、つまり広い意味のこの流域周辺で現在の形に完成されたのではなからうか。⁽³⁵⁾

三匹獅子舞の形式を利根川流域で形成されたものとみなす所説は、芸能史研究と民俗芸能研究を統合する視座を持った山路興造の論考⁽³⁶⁾によって、今日もはや修正を余儀なくしてしまった感がある。しかしながら、それでも依然として評価しうる余地を十分に残しているはずである。そのためにはいまでもなく、こうした所説をまったく異なる脈絡に置換する試みがもとめられようが、煩瑣になってしまいそうなので、山路の所説を紹介する箇所であらためて論述したい。

いっぽう、三隅の論考は長野県飯田地方に数多く伝承されている練り獅子を対象にしながら、練り獅子が自然的に伝播していった消息を具体的に跡づけている。限定された「地域」における民俗芸能の伝播を本格的に主題化したものとして、高く評価されて然るべきであるように思われる。三隅は練り獅子がしめす伝播の諸相をくわしく検討して、以下のように要約している。

- ① 練り獅子の大きな源流は高森町大島山瑠璃寺の舞楽系の獅子舞である。
- ② 明治十年、大島山のものが高森山牛牧へ伝播（大島山伝承者福田伊作などが伝授。ただし囃子の手を変えて教える）。
- ③ 明治二十年ころ、大島山のものが飯田市上殿岡へ移る（福田伊作が上殿岡の後藤家へ養子にいったため）。以後、上殿岡を基点に、飯田市下殿岡・北方・羽場・鼎町一色などに伝播（伊作が教える）。
- ④ 大正九年、牛牧のものが飯田市東野へ（飯田大宮諏訪神社のお練

り祭りへの参加。お練りの華麗をきそうために、練り獅子の形をまなぶところ、他にもあり）。

- ⑤ 年月不詳（江戸末期か）大島山のものが高森町下市田へ（宇天王が松王・梅王・桜丸に変わる。王の連想か）。さらに下市田から座光寺へ（松王・梅王・桜丸は同じ。下市田・座光寺共、地狂言がさかん）。

- ⑥ 年月不詳（江戸末期か）大島山の影響が高森町駒場へ及ぶ。駒場には大神楽の影響もあり、オカメ・ヒョットコが活躍。駒場のものが、高森町新田・松川町大島名古・上大島・上新井・豊丘村河野・鼎町中平などへ伝播。

- ⑦ 喬木村阿島に別系の練り獅子。大神楽の要素が強く、伝承過程で練り獅子となる。喬木村大和知・小川・伊久間・下氏乗・富田・飯田市駄科南平・竜江一区などへも伝播⁽³⁷⁾。

三隅はこうした伝播の諸相に導かれつつ、「いま一つ意外に思ったのは、われわれがみて比較的古い伝承をもつと思われる獅子舞が、下伊那の場合、伝播の波紋のまきおこったのが、近々百年になるかならずの明治の初年で、その波紋がひろがり、そして落ちついたのが、大正ももう後半になってのことだという点である⁽³⁸⁾」という。しかも、それは流行とでもいべき様相を呈していたらしいのである。かくして、三隅はつぎの結論に到達している。

民俗芸能は、信仰を第一の依りどころに伝承されるというが、しかしそれはあくまで芸能が生活の中にくい入る一過程であって、究極

には、芸能を芸能として享受する美の情熱が芸能の生氣ある展開を可能にする。飯田周辺の獅子が、かつて活況を呈したのもそのためであり、そしていま、芸能の消滅がうわさされているのも、その情熱の失われつつあることが最大の原因である。⁽³⁹⁾

民俗芸能にまつわる今日的課題は措くとしても、民俗芸能の伝播を民俗芸能に対する熱情によってうながされたものとして説明する三隅の所説には、民俗芸能の持つ特異な性格の一端がしめされている。こうした視座は本稿の関心にとってもきわめて有益であり、くわしく後述しなければならぬが、ここでは自然的な伝播の諸相が描かれているところにのみ注意しておきたい。

じっさい、民俗芸能に二、三の事例しか伝承されていないものは比較的少なく、限定された「地域」に集中して分布しているものがきわめて多い。⁽⁴⁰⁾したがって、民俗芸能はいかにも限定された「地域」で自然的に伝播したかのように思われがちである。つぎに紹介する三隅治雄の所説は、そのような印象を端的に表現したものと見て興味深い。

まず——仮に、私なりあなたなりが、ある地方の、ある村の神楽を見たとする。初めての経験だからすべて珍しく、感激する。つぎに隣の村へいく。ここにも神楽があり、なかなかおもしろい。が、何かしら前のものに形が似ているような気がする。そこでまた隣りへいく。これも似ていた。またつぎへ……こうしていくつか見ていくうちに、どの神楽も、表面的には「村特有」を主張するが、基本的な形はみな共通していることに気がつく。⁽⁴¹⁾

民俗芸能を指標として用いた地域性論の発想にしても、もしかしたらこうした印象にうながされていたのかもしれない。しかしながら、同時に自然的な伝播を想定せしめたとしても、けっして不思議ではなかった。それは三隅の実証的な試みにもよくしめされるように、けっしてまちがっているわけではない。じじつ自然的な伝播によってあらしめられている事例は少なくないのである。しかしだからといって、民俗芸能の諸相をそのような伝播によってのみ説明してしまうのはいかがなものだろうか。

たとえば、三隅のある論考に「日本の文化は昔からきわめて融通無碍に全国各地を流通し、芸能に限っていても、よその土地のものがこちらに流れ、こちらのものがひろく各地に伝播される例は数多く、そして、ある土地で生れた芸能が一生その土地だけで終わるといふ例はまったくないといつてよかつた⁽⁴²⁾」という表現がある。そこには民俗芸能を指標として用いる地域性論の不可能性ははからずも示唆されているが、にもかかわらずどこかしら誤謬の存在を感じさせる。ここではその典型をしめす類例として、西角井正大の所説を参照しておきたい。西角井は民俗芸能の分布圏に対する関心を強調しながら、つぎのように述べている。

民俗芸能は、芸能が歴史のなかで運命的な生存をしいられている以上主體的に行為することができない存在ですからたいへんに植物的な存在だと思えます。そして実際に植物的な伝播の仕方をしてきたように思われるのです。⁽⁴³⁾

そして、植物的な伝播の可能性として具体的な事例をあげながら、(1)

「風媒的なもので種子が風に乗って運ばれるように比較的広範囲に拡がっているもの」、(2)「鳳仙花のように実が爆けて種子を飛ばすもので比較的分布の狭いもの」、(3)「鳥媒のように思わぬところに糞とともに種子を落としている」もの、(4)「移植型・接木型とでもいったらよい」もの、(5)「地下茎的伝播とでもいったらよい」もの、のつごう五種を列記している。植物の比喩が適切かどうかはしばらく措くとしても、民俗芸能がこうした植物的伝播を前提しながら独自の文化圏を形成しているという所説は、一般論としてみたばあい看過しがたい問題をはらむものである⁽⁴⁴⁾。

西角井が植物の比喩を持ち出したのは、民俗芸能を一般に自然的な伝播によってあらしめられたものとして理解しているからではないだろうか。といっても、西日本の太鼓踊りや東日本の風流獅子舞に代表される(1)、関東地方の万作踊りや万作芝居に代表されるという(2)は、いずれも前掲した諸論考によっていささかなりとも実証される⁽⁴⁵⁾ところであり、共感しうる余地もないわけではない。しかしながら、「種子によらない伝播」であるとされる(3)と(4)にあげられた地舞楽や地延年は、植物の比喩によって十全に説明しうるものとも思われない。西角井みずからも「地方の主要な神社に中央から伝わったのです⁽⁴⁶⁾」といひながら、国家権力の所在を感じさせるかくも組織的な伝播を植物の比喩に溶解させてしまう所説は、やはり批判的に検討されて然るべきであった。

それよりも、民俗芸能の分布と伝播を原理的に主題化した試みとして最も高く評価されなければならないのは、植木行宣の論考「民俗芸能分

布試論——丹後における風流踊をめぐって——」である。植木はこの論考で、民俗芸能を「時々展開した具体的な芸能を民俗という同一空間に折りたたんで現在に伝え残す⁽⁴⁸⁾」ものとして定位している。すなわち、民俗芸能はあくまでも歴史の所産なのであり、「そうであるかぎり、それは歴史の変遷をまぬがれないのであり、その変遷には、大ざっぱにいつて芸能の史的展開がそのままに投影しているであろう⁽⁴⁹⁾」とみるのである。

かくして、民俗芸能を芸能史の脈絡に位置づける、いわば「民俗芸能の時代性を追求し相対的年代を明らかにする編年的考察」⁽⁵⁰⁾がもとめられる。植木はそのために、やはり民俗芸能がしばしば限定された「地域」に集中して分布している消息に注目しながらも、一転こう述べる。

そこではまず面としてそれを把握し、面を資料化する作業が必要である。その作業は第一に分布の状況に応じて地域のまとまり、圏域を措定し、第二に圏域ごとのタイプを抽出し(典型化)、そのうえで、第三に他タイプとの比較検討を行うという、段階的検討を要請するとされよう。とともにもまたそこで、個々における差異をみる視角が問われるのである。その差異こそ、その圏域が伝来のタイプのどの部分を選択し何を捨てた(加えた)かを語るものであり、一方ではまた芸能文化の時代的層位を反映するものとして多くの示唆を含むであろう。それは端に芸能史に民俗芸能を位置づけてゆくにとどまらず、それを地域文化としておさえ直す視角をも与えてくれるはずである。分布を論じる意味もそこに⁽⁵¹⁾ある。

こうした視座に立脚した植木は、丹後地方に集中して分布している風流踊をその芸能から花踊・座歌・笹ばやし・扇踊・姫踊という五つの圏域に類型化している。そして、踊子(名称・役の有無)・太鼓の使用法・棒振を指標として設定する試みをとおして、つぎに引用する中間的な総括を導き出すのである。

そこで明らかなことは、まず第一に、共通点に注目すればそれぞれの類型がある風流踊に集約されるけれども、それはあくまであるに止り、丹後における風流踊を説明することにはならないことである。第二に差異に留意するならば、それが民俗芸能を地域文化として捉えそれを編年的に考察する方法となしうることである。それはたぶん、つぎのように言い換えることもできるはずである。すなわち、圏域に示される芸能の諸類型は、地域に流布した芸能文化の痕跡であり、文化の層位を示すものにはかならない。そしてそれは、それぞれの伝来径路をうかがわせるとともに、またそれぞれの歴史的位相を物語るのである。そして、さらに、個々の伝承における異質的要素はそうした比較重出の作業によって、失われた文化の波をもわれわれに提示する⁽⁵²⁾。

しかしながら、ひとつだけ注意しておきたい。ここで植木の関心はもっぱら民俗芸能の分布にむけられているが、じつのところ芸能史研究の成果に裏づけられていたのではなかったか。植木は民俗芸能の特徴的な分布状況、つまり民俗芸能がしばしば限定された「地域」に集中して分布している消息から出発しながらも、それを芸能史がおのずから描き出

す動態的構造の一環として理解しているように感じられるのである。

したがって、前掲してきた諸論考にみられたような、あらかじめ自然的な伝播を前提する視座は、植木によって注意深く回避されている。そこにはむしろ、自然的な伝播をも組織的な伝播に連結させながら理解する動態的芸能史の可能性が示唆されているのではないだろうか。⁽⁵³⁾筆者としては、こうした植木の所説をもって民俗芸能の分布と伝播にまつわる最も基本的かつ包括的な視座とみなしたい。西角井の列記した伝播の諸相に含まれていた(4)や(5)にしても、本来ならばそのような視座によって評価されなければならなかったのである。

あらためて強調するまでもなからうが、植木の主要な目的は民俗芸能の編年的考察にあった。にもかかわらず、植木が各圏域の類型を比較する試みから浮かびあがる地域差に注目して、「その差異こそ、その圏域が伝来のタイプのどの部分を選択し何を捨てた(加えた)かを語るものであり、一方ではまた芸能文化の時代的層位を反映するもの」といっているところは、民俗芸能研究における「地域」を主題化するさいにも有益な指針を提供しているはずであった。

しかし残念ながら、植木は歴史的所産と地域文化というふたつの位相が相互にどうかかわるものなのか、はっきり説明していない。したがって、両者の関係を検討するためには、民俗芸能を自然的な伝播のみならず、組織的な伝播によってあらしめられたものとして理解する視座が新しく要請されて然るべきであった。その結果としてようやく、民俗芸能が限定された「地域」で変容していった諸相をも十全に照射しうるもの

と思われる。民俗芸能の伝播と変容が主題化されなければならない所以である。

四 民俗芸能の伝播と変容

ところで、民俗芸能の各圏域における類型を比較する試みから浮かびあがる差異、つまり地域差に注目する植木の所説はみずからも論述しているように、民俗学という重出立証法や周圏論の発想に通底していながら、そこから欠落した部分を補填するものであるように思われる。「民俗芸能の研究にあっても、これらの方法は大きな成果をあげている」⁽⁵⁴⁾かどうか、それには前述してきた研究史からいっても疑義を呈したいところであるが、ともかく植木が重出立証法や周圏論の効用と限界にふれている箇所を紹介したい。

しかしそれらは、ややもすると、所を隔ててみる資料の類似点・共通点をとらえるのに急で、より古い形態を追い「原」タイプを求める方向に傾いた。その結果、資料のもつ差等は捨象され、「原」タイプがいかにして現在形に至ったかを問う視角を欠落した。それは一種の「古代論」に埋没してしまったのである。たとえば、風流踊がかげ踊の形態をもちそれは疫神等の鎮送のスタイルでもあるという指摘は大切だが、その追求はつまるところ、風流踊を無限定な過去に溶解するものであり、それがなぜに東北では鹿踊となり西日本では太鼓踊になったかといった、それぞれの芸能史的意義は何ら解

明できないのである。／しかし重出立証法は、民俗芸能の編年の考察にとって有効である。編年の考察の目的は地域文化としての民俗芸能の特色を明らかにし、民俗芸能を芸能史に位置づけてゆくところにある。われわれは、類似点にのみ留意し「原」タイプの検討にとどまるのではなく、類型抽出の作業にあわせて差等のもつ意味を問うことで、それが可能であると考えるのである。⁽⁵⁵⁾

かなり長くなってしまったが、ここには重出立証法や周圏論の発想を批判的に継承する可能性の所在がしめされている。すなわち、植木はこうした発想によって得られる類型のみならず、あわせて差異にも注目することによって、民俗芸能の編年の考察に貢献しようとしているのである。しかしながら、植木の所説に沿って重出立証法や周圏論を読みなおすためには、まずもってそこに前提されているものと思われる自然的な伝播じたいを批判的に検討しなければならない。というのは、植木の所説じたい芸能史がおのずから描き出す動態的構造を視野におさめたものであり、けっして自然的な伝播を前提していないからである。以下、そうした傾向がとりわけ強くうかがわれる民俗周圏論を対象にしながら、いささか論述しておきたい。

民俗周圏論は以前からしばしば、しかもさまざまな角度から批判されてきており、もはや命脈を完全に絶たれてしまったようにも思われる。そのうち本稿でしばしば参照してきた千葉の所説は最も重要かつ根本的な批判のひとつであり、本稿の関心にとってもきわめて興味深いものであった。千葉は民俗事象の周圏的分布にふれて、つぎのように述べてい

る。

これを一言でいえば、単純な文化事象の隣接性伝播ではなく、歴史的に形成された地域の構造が受けとめたもの、または形成してゆくものとしての民俗事象であって、その分布が巨視的に周囲的なのは、地域構造そのものが巨視的に周囲的だからという考え方なのである。これをもう少し詳しく説明すると、日本の国土は周囲を広い海洋にへだてられて、比較的最近まで恒常的な対外交通が量的に無視できない程度であった。したがって、民俗の形成にあずかる要素はほとんど国土内部の条件に依存し、殊に国家という組織が及ぼした作用は、他の民族文化や国家権力の波及がほとんどなかったもので、相対的により強力であり、地域の構造化に及ぼす影響は無視できない。⁽⁵⁶⁾

かくして、千葉は「方言・信仰事象・経済活動などにみられる京阪地方を核とした求心的分布」を「文化伝播では説明できず、このような国家権力による国土の地域的組織化のあらわれ」として定位する。そのばあい、とりわけ「国家の行政や司法と関連の深い地域社会の制度や組織、あるいは宮中の暦制や諸行事の影響が濃厚な祭祀や年中行事」⁽⁵⁷⁾をあげているのは民俗学の認識論的前提を転換させる契機としても興味深い、いずれにしても「いくつかの民俗事象に周囲的分布が見られるのは、日本国民の組織化過程が周囲的に行われたことを反映するものであると考⁽⁵⁸⁾える」というのである。

千葉の所説にはいつもながら、傾聴すべきところが多々含まれている。しかしながら、逐一ふれるわけにもいかなないので、あくまでも本稿の関

心に沿って変奏しておきたい。千葉のいう「単純な文化事象の隣接性伝播」は自然的な伝播にあたらぬだろうか。また、「国家権力による国土の地域的組織化」を想定するためには、そのような過程をもたらず組織的な伝播が前提されなければならない。だから千葉の所説をとりあげて、民俗事象の周囲的分布を説明するさいにあらかじめ自然的な伝播を前提する発想に異議をさしはさみながら、国家権力に深くかかわる組織的な伝播の可能性を強調したものととして評価しても、けっして大きくまちがっていないはずである。

こうした権力論的視座は民俗周囲論が普及する過程ですっかり希釈かつ看却されてしまったが、じつのところ柳田の方言周囲論に最もよくしめされている。柳田は同心円の中心を近畿地方、とりわけ京阪においているから、⁽⁵⁹⁾当然ながら文化の中心であり国家権力の中枢でもある、いわば中央を重視していたものと思われる。柳田はみずから明言しなかったにもかかわらず、方言の周囲的分布を中央から地方へ伝播した結果として説明していた、少なくともそう考えられるのである。⁽⁶⁰⁾

しかしながら、そのばあいにあっても自然的な伝播が前提されているのはいささか奇妙である。というのも、福田アジオが鋭く指摘しているように、そこには「中央で発生した文化が各地に波及して行くときに、それに対応した各地方が選択したり、拒否したり、あるいは変化させたりしたという視点がない」、しかも「民俗が特定の地域に分布することの意味、理由を明らかにしようとする視点がない」⁽⁶¹⁾のである。いったいそこにはいかなるイデオロギーが隠されているのだろうか。

福田はその消息にもふれている。すなわち、「以上の視点の欠如は、歴史は結局中央の都市で展開するものであり、地方はそれを受動的に受け入れるものという前提にたっていることを示」しており、それが「地方の主体性、創造性をまったく無視した立場」であるという。そして、柳田が「民俗学研究の比較の基準として周囲論を強調することによって、結果的には彼は民俗学の理念に反する立場に立ってしまった」とすら述べるのである。福田の批判はきわめて正当なものであり、反駁する余地を残していないように思われる。したがって、筆者としては福田の批判を念頭におきながらも、あらためて同じく権力論的視座の可能性を強調していた千葉の所説を参照するところにおもむきたい。

千葉は民俗事象の周囲の分布を国家権力に深くかわるものとして説明していたが、だからといって問題の所在を国家権力に還元してしまっているわけではない。むしろ「具体的な個々の民俗事象がどのような過程で住民にうけいられるかが明らかでなく、さまざまに異なるはずのうけいれる側の条件が無視されて、中心から周辺へという文化の一方的流動が前提となっていることも疑問である」と述べている⁽⁶³⁾。前掲した箇所にあった「歴史的に形成された地域の構造が受けとめたもの、または形成してゆくものとしての民俗事象」という表現は、まさしくこうした問いの所産なのであった。そこにはおそらく、民俗事象の周囲の分布と国家権力の関係を動態的かつ相互規定的に理解する視座がしめされている。

といっても、同じ箇所「国家権力もまた、その政治中心からの距離

に対応して、地域社会にその行政力を浸透させてゆくからである」といっているのは、いささか通俗的かつ単純の誹りを免れないように思われる。「日本国民の組織化過程が周囲的に行われた」という仮説にしても、鳥瞰すればそう感じられるのかもしれないが、結果として組織的な伝播の諸相を自然的な伝播から類推して単純化したものとも受けとられかねない。その実態はけっして、千葉の提示した単純明快な仮説におさまってしまうようなものではないはずである。

筆者としては千葉の所説を貫流している視座、つまり民俗事象の周囲の分布と国家権力の関係を動態的かつ相互規定的に理解する視座の持つ批判力をこそ評価したい。もはや誤読の領域に踏み出しているのかもしれないが、じじつそれは民俗周囲論のみならず、民俗事象の分布や伝播にまつわる所説一般に対する批判力をも十分に感じさせてくれるのである。たとえば、千葉は萩原竜夫ほかの調査研究に導かれながら、多くのばあ。い何の疑いもなく当該地域に深く関連づけられる信仰をも「国家権力による国土の地域的組織化」にそくして説明している。

中世の中ごろから、畿内の荘園が変質し始め、新しい郷村制がその地域社会として発達普及するとともに、そこには社会の中核的な神社として氏神と呼ばれるものが成長し、地域社会の住民を氏子として組織する動きが拡まってゆく。信仰というものは、隣村で信じているからこの村でも信じようといった隣接地刺激で伝播するものではない。したがって、氏神・氏子の組織が民間に拡まってゆく過程には、それを受け入れる地域社会の体制、つまり郷村制の発展、意

識的な信仰の宣伝組織者としての神主層の活動、さらにこうした動きを助けた戦国の領主達の政策などが結びついたことは、萩原が明らかにしたところである。近畿地方を中核として分布する宮座という特殊な祭祀組織も、このような背景において神事頭役を支持後援する役割をもって生まれ、それが固定していったものではないだろうか。氏神・氏子觀念の地域社会化には、吉田神道が思想的に果たした役割が重視され、また、伊勢御師のような皇室と国家を背景とする伝道者が、地域社会相互の結合原理としての信仰の具体化に大きな力となったようである。⁽⁶⁵⁾

かなり長い引用になってしまったのは、民俗事象の周圈的分布を説明する方法の可能性を模索するために有益だから、ではない。千葉は続いて伊勢信仰の周圈的分布を概観、前述した「日本国民の組織化過程が周圈的に行われたことを反映するものである」という仮説を導き出しているのだが、正直いってこうした所説じたいに筆者の主要な関心がむけられているわけではなかった。

ここに引用した箇所には、民俗事象と国家権力の関係を動態的かつ相互規定的に理解する視座に立脚した具体的な実践がしめされている。したがって、むしろ民間信仰を絶対視してきた民俗学⁽⁶⁶⁾に認識論的転換をうながすきわめて重要な契機として読まれるべきなのではないだろうか。今日、こうした視座は残念ながら一般的に支持されているものではない。しかしながら、近年では日本祭礼史を構想する福原敏男によって実証的な試みが深められつつあるから、千葉の視座が復権される時期もけっし

て遠くないかもしれない。

ようやく植木の所説を正當に評価するための、必要かつ十分な条件が出そろったらしい。植木が民俗芸能の各圏域における類型を比較する試みから浮かびあがる地域差に注目したのは、単純に自然的な伝播を前提していた周圏論のように「より古い形態を追い「原」タイプを求める」ためではなかった。それはむしろ「原」タイプがいかにして現在形に至ったかを問う」ためであり、各圏域が何を選擇して何を拒否したかという消息を知るためでもあったのである。

こうした視座は結果として、まさしく福田のいう「中央で発生した文化が各地に波及して行くときに、それに対応した各地方が選擇したり、拒否したり、あるいは変化させたりしたという視点」とも響きあう。福田の所説にしてもやはり周圏論をあつかったものであり、必ずしも民俗芸能の分布と伝播を主題化する植木の所説に対応しているわけではなかったが、問題の所在を発見する契機として使いまわしても罰はあたらないはずである。

あらためて植木の所説を定位しておきたい。それは民俗芸能の地域差を指標として用いながら、芸能が各圏域に伝播して定着した消息にしめされる歴史的位相、および各圏域が芸能を取捨選択もしくは変形加工した消息にしめされる地域的位相を説明する試みであり、まずもって民俗芸能と国家権力の動態的かつ相互規定的な関係を視野におさめた動態的芸能史の構想として読まれて然るべきであった。そのためにはあらためて強調するまでもなからうが、植木みずからは明言していなかったにも

かわらず、芸能が組織的な伝播によって当該地域にもたらされた消息を想定しておかなければならなかったわけである。以上、植木の所説は民俗芸能の地域差を過不足なく説明するための、最も良心的な方法の可能性をしめているものと思われる。

ところで、こうした視座を共有しながらも実証的に根拠づけるものとして、何をおいても山路興造の所説をとりあげなければならぬ。それは民俗芸能研究における「地域」を再考するための、きわめて有益な手がかりを提供しており、筆者にとっても看過しがたい里程標のひとつである。山路はいう。

ここで一つはっきりさせておかねばならぬのは、一般に民俗芸能はもともと地方に育った芸能が今日に伝承されているかの如き錯覚がある点である。確かにその伝承地独自の色付けがなされ、工夫がこらされる場合が多いのだが、その本来の基本となる芸能がその土地で育つことはめったにない。多くの場合は中央で育った芸能が、地方に伝播して定着し、長い年月をかけての伝承の間に崩れたり、その土地独自の工夫が加わるので、根本からその土地独自の独創を有する芸能は、めったにないといってもよいのである。⁽⁶⁸⁾

誤解しないほしい。山路は「もともと地方に育った」芸能の存在じたいを否定しているわけではない。山路の所説はあくまでも「一般に日本芸能史に登場する芸能のある部分は、地方において発生し成長した芸能が中央に進出して洗練され、舞台芸能として大成したものと」という図式を描く論⁽⁶⁹⁾、つまり「日本芸能の根幹を民間に発生し伝承された芸能に

求めようとする風潮⁽⁶⁹⁾」に対する批判として提示されているのであり、したがって民俗芸能研究に認識論的転換をうながす契機たりうるものなのである。山路はこう続けている。

しかし私はこの道筋には多くの疑問をもっている。一つは現在残っている民俗芸能の大部分が、バリエーションとしてその土地の特色を備えたものがあつたとしても、根幹においては一度中央で流行した芸能が地方に伝播し、それが定着して地域色を濃くしたものであることがあげられる。二つ目は戦国時代など政治的にも地方勢力が力をもって中央の文化に大きく影響を与えた時代にあつても、上洛して来る多くの芸能団の多くは、もともと中央で発達した芸能の再上洛であつて、もしそれらのうちに庶民の創造力をみようとすると、それは基本とされるような芸能においてではなく、そのバリエーションであるように思う。⁽⁷⁰⁾

こうした視座は前掲した千葉や福原の所説にもみられるものであり、限定された「地域」における自然的な伝播のみをもって民俗芸能の伝播を説明してしまふ風潮に対する批判としてもきわめて有効である。じつさい、山路は芸能が伝播する経路を以下のように整理している。すなわち、(1)古代国家の権力や大社寺の威勢を背景に地方伝播をみた芸能、(2)荘園制を背景として伝播した芸能、(3)地方大寺院の創建により伝播した芸能、(4)下級宗教者の地方定着化により伝播した芸能、(5)中世後期の惣村結合集団が自ら取込んで発展させた芸能、(6)専業宗教者の回遊によって伝播した芸能、(7)商業的舞臺芸能の民俗芸能化⁽⁷¹⁾、の七つである。

山路の所説は個々の可能性を検討する試みをも含むものである。しかも、山路はけっして机上の空論に終始していない。多岐にわたる対象をあつかう実証的な試みをおして提示されていたから、そこにはもはや反論する余地すら残されていないように思われる。いづれにしても、民俗芸能が多くのはあい組織的な伝播によって当該地域にもたらされたものであった消息は、民俗芸能研究に認識論的転換をうながす決定的な契機としてひろく共有されて然るべきではないだろうか。今日、自然的な伝播のみを前提しながら、民俗芸能をすべからず当該地域に還元してしまふわけにはいかないのである。それだけではない。山路の所説は結果として、民俗芸能研究における「地域」をはっきり浮かびあがらせてくれるはずである。ともかくその骨格のみ紹介しておきたい。

以上、芸能史との関連において、芸能の地方伝播（民俗芸能化）という視点で、わが国の民俗芸能をみたわけであるが、もちろんこの七つの伝播方法以外で地方定着をみたものも多いはずである。またその地方独自の風土が独創的な芸能を生み、あまり他に伝播することなく現在に伝承された例も少しはあるがなかったわけではない。それらの中にこそ常民が秘めた真の創造力の秘密がこめられているかもしれないが、民俗芸能を素材に考えるかぎり、常民の知恵は無からの創造よりも、受入れた基本を風土の中にさまざまに変化させる能力がより顕著であったといえそうである。⁽⁷³⁾

こうした所説には少なからず異論が出されるものと思われる。曰く、それでは民俗や民衆の能力を過少評価しているのではないか。しかしな

がら、山路の目的はあくまでも、民俗や民衆にもたれかかって何もかもその所産として説明してきた民俗芸能研究の偏向を修正するところにおかれているのであり、けっして民俗や民衆の能力を軽視しているわけではない。いささか突飛な印象をもたらすかもしれないが、山路はむしろ民俗芸能研究における「地域」を主題化する方法の可能性をしめしていたのではないだろうか。

本来、民俗芸能研究の一つの目的は、なぜその地方に特異な民俗芸能が育ったかという民俗的背景を解明することにあるはずであるが、当面の私の興味は、その芸能の成立と伝播にある。民俗芸能の本質を、その土地の民衆が生んだ芸能として捕らえるのではなく、中央の芸能が、地方に伝播して変容したものと考えるからである。その変容のありかたに、民衆の心の在り様や、美の意識を探らうと思うのである。⁽⁷⁴⁾

民俗の行事や芸能の大部分は、それぞれの土地で工夫されたわけではない。中央で花開いた文化が、地方に伝播し、定着したものにはかならない。しかしその定着の過程で、その土地で生まれた心意伝承や文化が反映され、中央からの文化をそれぞれに変容させるのである。原形をしっかりと知ったうえで、変容の独自性を探るのが民俗学の一つの方法ではないだろうか。⁽⁷⁵⁾

ひとまず芸能の祖型を抽出しておき、その祖型を指標として用いながら民俗社会における変容の諸相を測定、そこに民俗や民衆の心性を解説

する。すなわち、変容した部分に地域的位相をみる、というわけである。こうした所説は民俗学や民俗芸能研究の効用と限界を正しく認識しており、民俗芸能研究における「地域」を主題化する方法としてもきわめて妥当なものであるように思われる。といっても、山路の主要な関心は目下のところ芸能の祖型を抽出する試みにむけられており、残念ながら民俗社会における変容の諸相を描き出す段階に到達していないらしい。山路がみずからいう「民俗学の一つの方法」をどう実践するつもりなのか、その構想をぜひ知りたいものである。⁽⁷⁶⁾

ひとつだけ付言しておきたい。前掲した所説のうち、前者は三匹獅子舞をあつかった論考から引用したものであり、したがって三匹獅子舞の形式を利根川流域で形成されたものとみなしていた小島ほかの論考を大きく修正する契機たりうるはずである。すなわち、小島ほかの論考はむしろ三匹獅子舞が組織的な伝播によって利根川流域にもたらされた以降、その一帯を自然的に伝播した結果として生じた変容の諸相をあつかったものであり、そのように読まれなければならないのである。一次的な伝播の結果としてみられた二次的な伝播、といったらわかりやすいだろうか。事情は三隅や西角井の論考にあつてもまったく変わらない。前節でみてきた諸論考を十分に評価するためにも、こうした脈絡に置換しつつも定位しなおしたいのだが、はたしていかなるものであろうか。

筆者の関心もじつのところ、山路の所説を受けとめたものにほかならない。筆者はかつて中世の祭礼芸能に淵源していながら今日でも福井県の若狭地方に伝承されている王の舞をとりあげ、若干の論考を発表して

いる。そこでは山路にならない、ひとまず王の舞の芸能史的位相を解明する試みをおして祖型を抽出した。⁽⁷⁷⁾ 本稿ではくわしくふれるわけにもいかないで、関心の所在のみ紹介したい。

この場合の主たる関心は、王の舞がある地域に受容された時に如何なる変容を体験したのか、その過程を具体的に検証することにある。それは、ある地域において王の舞がどのように存在し得たのか、そしてどのような意味を与えられていったのかを跡づける試みである、⁽⁷⁸⁾ と言ひ換えてもよい。但し、それぞれの変容を見定めるためには、分母に相当する王の舞の総量を把握せねばならないだろう。個々に独自の論理を有する地域の中で王の舞が変容してゆくプロセスをつかみ出すためには、共通の前提として、王の舞なるものの理解が欠かせないと思うのである。⁽⁷⁹⁾

かくして、筆者の関心は王の舞の祖型を指標として用いながら、個々の民俗社会における王の舞を照射するところにおもむいた。すなわち、王の舞が民俗社会に伝播して定着した結果として、どう変容していったのかを測定、その消息に個々の民俗社会における論理を発見しようとしたわけである。⁽⁸⁰⁾ やはりくわしく紹介するわけにはいかないが、王の舞に体现されているものと思われる民俗的世界観の構造を分析する試みが、その具体的な実践であった。その中心を構成する論考の冒頭、筆者はつぎのような視座をしめしている。山路の所説を反芻しているだけかもしれないが、あらためて書きつけておかなければならない。

従来、民俗芸能は民俗の心性が直接的に具象化したものであるとす

る認識が、ややもすれば無批判に共有される場合が多かったように思う。勿論、純粹に民俗から自生した芸能の存在は可能性として否定できないが、本稿ではア・プリオリに設定されたこの種のイデオロギーには少なくとも従わない。しばしば歴史的事実に離反しながらも、それを隠蔽し抑圧的に機能する危険を孕んだ言説は、民俗芸能研究にとって必ずしも有益には働かないと考える。／但し、ある

芸能が伝播した結果として民俗芸能を把握する理解は、決して民俗を過少評価する姿勢には繋がらないとあらかじめ明言しておかねばならない。芸能の形式自体は外部から挿入されたとしても、それが未だ無定形な民俗的心性に明確なかたちを与えていった点は特に強調されて良いだろう。やがてかたちは、ある地域に受容された時に、地域の要請に応えるべく様々に変形かつ意味づけされていく。だから、その変容の度合を芸能という身体的な表現の中に探ってみることで、逆にある地域に潜在する民俗的心性がリアルに浮かび上がってくるのではないか。別の言い方をすれば、民俗芸能をある地域の抱える独自の論理が身体化され投影されたテキストとして読む視点が成立し得ると考えるのである。⁽⁸⁰⁾

といっても、筆者の試みはあくまでも個々の民俗社会における王の舞を対象にこなされたものであり、「地域」をいささか固定的に理解していたきらいがないわけでもない。しかしながら、こうした試みは個々の民俗社会のみならず、植木のいう圏域を単位としてなされてもいはずである。⁽⁸¹⁾じつさい、筆者の論考にしても山路の所説の延長線上にあり

ながら、変容をあつかうさいには植木の所説から触発されたところが少なくなかったのである。

以上、若干まわりくどく論述してきたが、民俗芸能研究における「地域」を主題化するためには、まずもって民俗芸能の伝播と変容に注目しなければならなかった。その結果として、限定された「地域」における自然的な伝播が二次的なものであった消息が浮かびあがってきたように思われる。にもかかわらず、従来の民俗芸能研究は多くのばあい、民俗芸能をそのような二次的な伝播のみによってあらしめられたものとみなす錯誤を犯していたのではないだろうか。

しかしながら、限定された「地域」における自然的な伝播があくまで二次的なものであった消息は、民俗芸能研究にとって必ずしも嘆かわしいものではない。それはじつのところ民俗芸能における変容の諸相に深くかかわっており、民俗芸能の地域的位相をしめしていたからである。したがって、本節で論述してきたのは、民俗芸能の地域的位相を解明する試みにむかう手前であって、ぜひとも処理しておかなければならない課題の所在なのであった。こうした試みに一定の成功をもたらすために、芸能の祖型を指標として用いながら変容の諸相を照射する方法が益するところは、やはりきわめて大きいように思われる。

五 構成される「地域」

ようやく民俗芸能研究における「地域」を主題化するためにもとめら

れるべき、いわば足腰がきまってきたようである。それでは前述してきた課題をぐりぬけた以降、民俗芸能の地域的位相を説明する試みとして、いかなる具体的な実践がありうるものであろうか。ここでいささか唐突かつ余談めくかもしれないが、「地域」の範囲をどう設定するのかという問いを念頭におきながら、かつて宮田登が提唱した地域民俗学の視座にも一言ふれておきたい。宮田は地域民俗学の構想について、つぎのように述べている。

これは限定された地域社会に展開する民俗の分析にあたるわけで、当該地域に関するモノグラフを完成させて、これを軸として、民間伝承の諸タイプをからみ合わせて記述するもの、別言すると、郷土の輪郭を明確にさせ、郷土文化の型を析出することを目的としている。この場合、民俗を構造的にとらえるか、歴史的にとらえるのかはまだ判然としていないが、民俗誌に記述される場合は、まず構造的に把握される民俗の型を指摘できるかどうかが焦点になることと考えられる。これはむしろ非歴史的な実態としてとらえられるわけだが、その観点はむしろ民俗学上の操作としては当然のことである、あえて否定する必要もない。重要なことは、これを次の段階でどのような方法で、歴史的に再構成すべきかという点である。⁽⁸²⁾

宮田の所説は方法の可能性を提言したものとどまっておき、正直な話そこには文意をよくつかめない箇所もないわけでもない。さしずめ筆者の試みは「民俗を構造的にとらえる」ものに含まれるのかもしれないが、その栄誉はともかくとしても、である。民俗誌の作成を主要な目的

とみなす地域民俗学は、はたして「地域」をいかなるものとして設定しようというのだろうか。

筆者は、民俗誌の作成が、郷土研究としての民俗学の主要目的だと考え、地方史研究との協力により、これを地域民俗学として位置づける必要性を考えるものだが、その場合民俗誌の対象地域の設定が、何よりも重要であると考える。それは単純な行政村、あるいは自然村だけで割り切れるものではない。予想外に民俗が有機的関連をもつて結びつく地域圏の存在があるようだ。⁽⁸³⁾

いわゆる地域民俗学的発想は大月隆寛によって近年きびしくも同情的な論調で批判される場所であったが、本稿ではひとまず「地域」の範囲を可変的に設定しうるものとして理解する視座を評価しておきたい。しかも、宮田はその可能性をしめす好例をあげ、「具体的に一つは、精神的軸の存在を予想しての神社祭祀圏であり、それもたんに村の鎮守の氏神祭祀圏で規制される以上の広がりも予想されている」、「次には、経済的軸にあたる生業構造のあり様からの規制される地表であり、これは現実にくいつかの民俗儀礼を特徴づけていることが指摘される」というのである。⁽⁸⁴⁾

民俗芸能研究の領域ではしつこく述べてきたように、その手前において芸能史の動態的な構造を視野におさめておかなければならなかったが、だからといって宮田の所説がしめす可能性じたいをも無視してしまいうけにはいかない。じっさい、民俗芸能研究は筆者の試みを含めて、ややもすれば「地域」を単位として組織されてきたように感じられなくもな

いから、「地域」を可変的に設定する宮田の所説に触発されるべきところもけっして少なくないはずである。こうした視座は民俗芸能研究の領域にもわずかながらうかがわれる。あらためて三隅の所説を参照していただきたい。

三隅が練り獅子をあつかうさいに長野県伊那地方を「地域」として設定したのは、いうまでもなくその一带に練り獅子舞が集中的に分布するからであった。しかしながら、そのような事態をうながした第一の要因として、三隅は練り獅子に対する人々の熱情をあげていたのである。すなわち、きわめて挑発的な態度をもって、「民俗芸能は、信仰を第一の依りどころに伝承されるというが、しかしそれはあくまで芸能が生活の中にくい入る一過程であって、究極には、芸能を芸能として享受する美の情熱が芸能の生氣ある展開を可能にする」と書きつけていたのである。こうした所説は筆者のみるところ、あらかじめ「地域」を前提してしまふ発想を根本的に転換させる契機を含むものである。

考えてもみたい。ここには民俗芸能の持つ特異な性格、つまり人々の熱情を喚起するという性格が十分に描き出されている。そのばあい、「地域」は民俗芸能に対する人々の熱情によって構成されるものであり、もはや結果のひとつでしかない。とりわけ三隅があげる「個人の力」や「異常人物⁽⁸⁶⁾」という問題系は、「地域」を単位として組織されがちであった民俗芸能研究を相対化して、まったく異なる地平に拉致してしまいかねない。三隅はいう。

民謡にせよ、民俗的な舞踊にせよ、それらの維持・伝承にあたった

のは、村なら村、部落なら部落といった地域共同体全員であるとするのが通説だが、しかし実際には、住民全部がつねに同等の芸能伝承の能力や情熱をもっていたとは、いえない。かならずその中には、花田植の歌大工に似た、抜群の才能をもつ者、情熱をもつ者がいて、それが煽動して、部落の芸能を活気あるものにしたのである。だから、そうした者のいない所では、芸能は急速に冷却し、伝承を枯渇させてしまふ⁽⁸⁷⁾。

民俗芸能が地域的制約を逸脱してしまふ位相を持っているのだとしたら、「地域」は民俗芸能研究にとって事後的な説明の範囲に属しており、したがってあくまでも二次的な関心にすぎないはずである。本来ならばむしろ、民俗芸能を上演する当事者やその演技における実際を問う視座が要請されて然るべきだったのでないだろうか。たとえば、山路も民俗芸能という術語の概念にふれながら、民俗芸能の性格についてこう述べている。

この用語が使い出された最初の頃は、民俗芸術とか郷土舞踊とか呼ばれ、その後郷土芸能という用語を経て民俗芸能といわれるようになった。その背後に郷土という言葉が用いられたように、一つには中央にある以外の芸能というニュアンスがあったことは確かであろう。しかしそういう地域性より、民俗芸能の芸能的特色の第一は、その演者にあるといつてよい。すなわち、現在職業芸能者により舞台芸能として確立している以外の伝承芸能という定義ができる。その大部分は、常民自身が演じる芸能で、芸能が同じでも、専門芸能

者が演じる歌舞伎は民俗芸能ではないが、常民が祭礼などの場で演じれば民俗芸能といってもよいのである。⁽⁸⁸⁾

山路のいう地域性は残念ながら、通俗的な用法の範囲を出ていないが、民俗芸能の特異な性格を演者にもとめているところに注目したい。民俗芸能研究における「地域」にしても、じつのところそのような地平から照射されるべき主題であったのかもしれない。演者や演技の実際から「地域」を問いなおす試みは決して多くないが、近年になって発表された森尻純夫と久保田裕道の論考がどちらも早池峰の山伏神楽をあつかいながら、こうした試みに着手している。⁽⁸⁹⁾

じっさい、早池峰の山伏神楽はその存在形態からして、演者や演技の実際と「地域」のかかわりを彷彿とさせてくれる。代表的な民俗芸能としてあまりにもよく知られているから、あらためて概要を紹介する必要もなからうが、ひとつだけふれておかなければならない。すなわち、両者ともくわしく論述しているように、早池峰の山伏神楽はかつて巡業という上演形態を採用しており、山伏神楽に対する人々の熱情がその「巡演域」⁽⁹⁰⁾に表象されていた可能性をも想定せしめるのである。「地域」はこのばあい、あらかじめゆるぎなく存在するものではない。それはむしろ巡業する行為によって構成される何ものか、なのであった。

とりわけ久保田の論考は「具体的に芸能と地域とのどのような関連を見ることよって、民俗芸能の地域性を捉えることが可能になるだろうか」と問いかけながら、「まず芸能を規制する(あるいはその逆)とはどのような領域を指すのか、その枠の設定について山伏神楽を例として考

えてみ」⁽⁹¹⁾るものである。題して「山伏神楽をめぐる地域——早池峰演を中心として——」。したがって、久保田は山伏神楽をめぐる「地域」を設定する可能性のひとつとして、巡業にまつわる「地域」を想定していたわけである。

こうした視座は演者や演技の実際から「地域」を問いなおすものであり、しかもあらかじめ「地域」を前提してしまふ発想を根本的に転換させる契機を含むものとしてきわめて興味深い。久保田は「民俗芸能にとっての地域性もそこから出てくるのではないだろうか」と⁽⁹²⁾いっているが、もしもそうだとしたら従来の地域性論じたいからして批判的に検討もしくは再編されなければならないはずである。もうひとつだけ別の論考もみておきたい。久保田は山路の論考を参照しながら、まずもって山伏神楽の芸能史的位相を視野におさめている。

例えば、本稿では山伏神楽を扱うが、山伏神楽の祖形は中央にあって、それが中世期に東北地方に運ばれてきたものだ⁽⁹³⁾とされる。そして中央から伝播されてきたものが、その土地に根づく過程で様々なアレンジが加わり、いくつもの系統が成立する。日本海側では番楽⁽⁹⁴⁾というのも、その表れであらう。

といっても、久保田の関心はけっして山伏神楽の芸能史的位相にむけられていない。むしろ「その山伏神楽を得たムラ毎の個別的な変化であり、その変化を通して産み出された芸能とそのムラの民俗との結びつきを探ること」⁽⁹⁵⁾をめざすのである。こうした視座は前述した筆者の試みにも通底するものであったが、その具体的な実践を民俗芸能研究の領域に

もとめるのは今日でも結構むずかしいから、⁽⁹⁶⁾いくら強調しても強調しすぎるものでもない。

しかしながら、久保田にはぜひとも変容の諸相を個々の民俗社会にのみとめた筆者の試みを批判的に超克してもらわなければならない。芸能とムラの民俗のかかわりをあつかっているつもりでも、巡業する山伏神楽に対する人々の熱情は久保田をムラの外部に拉致するのみならず、やがて民俗芸能研究における「地域」という逆説的な問いの所在をしめてくれるように思われるからである。

六 おわりに

民俗芸能研究における「地域」を主題化するために、縷々述べてきた迂回路が多すぎて論述がいささか錯綜してしまったかもしれないが、結果としてかくも困難な問いの所在が浮かびあがってきたのではないだろうか。奇しくも山路はこう述べていた。

民俗の諸伝承の中で、一見もつとも具体性を持つと考えられやすい芸能伝承が、その表現の多様性ゆえに、また芸能自身が多分に民俗以外の要素を持つものであるがゆえに、民俗学的方法による研究が遅れていることを告白せねばならない。⁽⁹⁷⁾

いささか批判めいた山路の告白にしても、本稿が論述してきた民俗芸能の特異な性格に根ざしている。すなわち、「その表現の多様性」は民俗芸能が人々の熱情を喚起するものであった消息をしめしており、「民

俗以外の要素」は民俗芸能が芸能史的位相を持っていた消息をしめしているように思われるのである。したがって、というべきだろうか。民俗芸能研究における「地域」を主題化するばあいであっても、まずもってこうした消息を視野におさめなければならなかったわけである。本稿に終幕をもたらすべく、以下にその付置連関を要約しておきたい。

民俗芸能研究の「地域」に対する入射角を測定するために民俗学でいう地域性論をとりあげたばあい、ある奇妙な偏向に気づかされることになる。民俗芸能研究はいかなる脈絡からも、地域差と地域性を主要な課題として位置づけていないのである。それは筆者のみどころ、民俗芸能の地域差がしばしば伝播によってもたらされた結果として十全に説明されてしまうからであった。民俗芸能はどうやら地域性論にふさわしくない、つまり地域性に規定されにくい対象であるらしい。

しかしながら、伝播が民俗芸能の地域差をもたらすものだとしても、自然的な伝播のみをもって民俗芸能の諸相を説明してしまっていないものか。ひとたび民俗芸能の芸能史的位相を視野におさめたら、民俗芸能が組織的な伝播によって当該地域にもたらされたものであった消息を無視するわけにはいかないはずである。したがって、民俗芸能の地域的位相はむしろ芸能の祖型を指標として用いる試みによって浮かびあがる、いわば変容の諸相にこそもとめられなければならないかった。

そのばあい、「地域」は必ずしも個々の民俗社会にかぎらない。「地域」は対象の持つ性格にそくしながら、あくまでも可変的に設定されて然るべきなのである。というのも、民俗芸能にまつわる「地域」は民俗芸能

に対する人々の熱情によって構成される可能性を持っている。「地域」はじつのところ、人々の熱情によってもたらされた結果のひとつでしかなかったのかもしれない。こうした祝座は演者や演技の実際から「地域」を問いなおすものであり、あらかじめ「地域」を前提してしまう発想を根本的に転換させる契機たりうるものである。しかも、民俗芸能の地域性がそこから得られるものだとしたら、地域性論じたい批判的に検討もしくは再編されなければならないように思われるのだが、はたしていかなるものであろうか。

かくして、本稿は冒頭に紹介した千葉の所説に回帰せざるを得ない。

「民俗芸能の成立母体をはなれての維持は、特殊な条件、とくに社会的な安定と連帯感によって芸術的価値観をみたまされない場合には、きわめて困難である」という千葉の逆説的な表現は、民俗芸能の持つ特異な性格のひとつをよく暗示しており、かつ民俗芸能研究における「地域」を主観化する試みの可能性と不可能性を予言していたのかもしれないのである。

註

- (1) 千葉徳爾『民俗と地域形成』、風間書房、一九六六年、三五頁。
- (2) 同書、三八頁。
- (3) 岩本通弥「解説」『千葉徳爾著作選集』3 (民俗の地域的展開)、東京堂出版、一九八八年、ならびに松崎憲三「民俗学における地域性研究の予備的考察」『民俗学の進展と課題』、国書刊行会、一九九〇年。
- (4) 岩本通弥、前掲論文、三三五頁。
- (5) 同論文、三三六頁。
- (6) たとえば、上野和男「地域性研究における類型論と領域論」『日本民俗

社会の基礎構造』、ぎょうせい、一九九二年、三頁、には「日本社会ないし日本文化の地域性研究(地域性論)とは、日本の社会・文化の地域的な多様性を前提としながら、これを単一のものとしてではなく、いくつかの類型(理念型)や領域を設定して理解しようとする研究の方法論であり、「単なる各地域ごとの個別的な地域的特性を問題とする研究ではなく、日本社会ないし文化の全体的な地域的構造を考察する研究である」とされている。

- (7) 岩本通弥、前掲論文、三三五—三三七頁、参照。

(8) 松崎憲三、前掲論文、七〇一頁、には「『文化人類学の大雑把な文化領域設定による演繹的方法』対『民俗学の帰納的方法による緻密な重ね合わせ区分』」という、露骨な党派的表現がみられる。地域区分の規模にのみ注目して描かれた図式じたいにも疑義を呈したいところであるが、こうした図式を提示しておきながら、「しかし、地域区分の目的が、複雑極まる対象地域を等質部分で区分けすることによって、容易かつ客観的にアプローチを可能にするためのものであるとするならば、文化人類学の方法から学ぶべき点も少なからずあるように思われる」と続けているのはいかにも奇妙である。地域区分の技術論を梃子にしながら二系統の地域性論を連帯させようとする松崎の所説は、両者が異なった目的を持っている研究史的事実から眼をそむけて問題を矮小化するものであり、筆者としてはとうてい承服しがたい。

- (9) 大林太良「日本文化の地域性をめぐって——文化領域設定のための予備的考察——」『列島の文化史』1、日本エディタースタール出版部、一九八四年、二〇五頁。

(10) たとえば、千葉徳爾「民俗の地域差と地域性」『日本歴史論究』考古学・民俗学編、文雅堂銀行研究社、一九六四年、八八—八九頁、を参照された。

- (11) 倉田正邦「民俗芸能の地域差とその基盤——三重県下におけるカンコ踊の伝承について——」『日本民俗学会報』第三三号、日本民俗学会、一九六四年。
- (12) 同論文、四五—四六頁。
- (13) 千葉徳爾『民俗と地域形成』、一一〇頁。
- (14) 同書、一一〇—一一一頁。

- (15) 長岡博男「民俗の地域差——加賀と能登の場合——」『日本民俗学会報』第一七号、日本民俗学会、一九六一年。
- (16) 同論文、四頁。
- (17) 同論文、四頁。
- (18) 千葉徳爾、前掲書、一一六頁。
- (19) 重出立証法および周圏論はそれだけで研究史が成立するぐらい、いままでもしばしば論議されてきた。その一部始終を網羅するのは至難のわざなので、さしあたって最も高い水準をしめすものと思われる論考として、福田アジオ「重出立証法と民俗学」および「方言周圏論と民俗学」『日本民俗学方法序説』弘文堂、一九八四年、をあげておきたい。
- (20) 柳田国男「蝸牛考」『定本柳田国男集』第十八巻、筑摩書房、一九六九年。
- (21) 千葉徳爾『地域と伝承』、大明堂、一九七〇年、一六三頁。なお余談になってしまいが、この箇所をそっくり写したとしか思われない表現が、松崎憲三、前掲論文、七〇二—七〇三頁、にみられる。細部にいたる両者の酷似はいったいどうしたわけなのだろうか、はなはだ疑問である。
- (22) 小野重朗「農耕儀礼の研究」、弘文堂、一九七〇年、一二頁。これも余談になってしまいが、やはり松崎憲三、前掲論文、七〇三—七〇四頁、には、小野の『農耕儀礼の研究』における同じ箇所が引用されている。「らしい」のだが、ありうべからざる変更がなされている。すなわち、松崎は小野の表現を一部改変、しかも関連する前後の文章を適宜つなぎあわせて、どこにもない文章を創作しているのである。小野の所説を要約したものと紹介するのならばまだしも、原文を引用者のつごうによって損ないながら引用文の体裁を持たせて掲載しているのは、倫理的にみてもけつして許されるべき態度ではない。注(6)や注(19)ともあわせて、松崎の論考には看過しがたい問題が多々含まれているように思われる。
- (23) 小野重朗「民俗地図による地域研究」『日本民俗学』第一二二号、一九七九年、日本民俗学会、三七頁。
- (24) 同論文、三八頁。
- (25) 同論文、四〇頁。
- (26) たとえば、千葉徳爾「民俗学における地域性の問題」『人類科学』第15集(日本の地域性・島—佐渡Ⅲ)、新生社、一九六三年、九一頁、には「地域差の存在がみとめられれば、そこには地域性のちがいがあがる可能性がある」とある。あわせて、同「民俗の地域差と地域性」、九二—九五頁、にのる「従来の民俗学における地域性の取扱い」をも参照されたい。
- (27) 同「民俗と地域形成」、一一九—一二〇頁、参照。
- (28) 事例研究としては、小野重朗『南九州の民俗文化』、法政大学出版社、一九九〇年、のⅢ「南九州の地域性」に数篇の論考が収録されている。そのうち、民俗芸能を指標として用いた論考にソライイをあつかった「草葺り神と地域性」、八月踊りをあつかった「童神・水神・祖霊と地域性」ほかがあるが、いずれも地域性論としては不十分であるように思われる。
- (29) 小野重朗「太鼓踊小論」『日本民俗学会報』第一七号、日本民俗学会、一九六一年。こうした視座に立脚しながら民俗芸能が変遷していった過程を解説する試みとしては、同『農耕儀礼の研究』に数篇の論考が収録されている。すなわち、棒踊りをあつかった「柴祭と打植祭」、田の神舞をあつかった「石像田の神」ほかである。しかしながら、いずれもいくつか設定された指標のひとつとして民俗芸能をとりあげるものであり、民俗芸能のみをあつかつてはいてるわけではない。
- (30) 同「太鼓踊小論」、三〇頁。
- (31) 同「民俗分布の同心圏構造について」『現代日本民俗学』Ⅱ、三一書房、参照。
- (32) 小島美子・小柴はるみ・半谷宣子「利根川流域の三匹シン舞の音楽的系譜——楽器の分布を中心に——」『人類科学』第21集、九学会連合、一九六九年。
- (33) 三隅治雄「小地域における民俗芸能の伝播と分布——長野県飯田地方の練り獅子を中心に——」『芸能の科学』5(芸能論考Ⅱ)、平凡社、一九七四年。
- (34) 小島美子・小柴はるみ・半谷宣子、前掲論文、一九一頁。
- (35) 同論文、二〇六頁。
- (36) 山路興造「三匹獅子舞の成立」『民俗芸能研究』第三号、民俗芸能学会、一九八六年。
- (37) 三隅治雄、前掲論文、五六頁。
- (38) 同論文、五六—五七頁。
- (39) 同論文、六四頁。

- (40) たとえば、植木行宣「民俗芸能分布試論——丹後における風流踊をめぐって——」『芸能史研究』第五十四号、藝能史研究会、一九七六年、二六頁、を参照されたい。
- (41) 三隅治雄『芸能史の民俗的研究』、東京堂出版、一九七六年、一六頁。
- (42) 同「日本民俗芸能系譜——神楽・田楽・風流——」『日本の民謡と民俗芸能』、音楽之友社、一九六七年、一九二頁。
- (43) 西角井正大『民俗芸能入門』、文研出版、八二頁。
- (44) 同書、八二—八四頁、参照。
- (45) 同書、八三頁。
- (46) 同書、八三頁。
- (47) 植木行宣、前掲論文。
- (48) 同論文、三頁。
- (49) 同論文、四頁。
- (50) 同論文、三頁。
- (51) 同論文、六頁。
- (52) 同論文、一二—一三頁。
- (53) こうした推測は、同「田楽の分布と特色」『京都の田楽調査報告書』、京都府教育委員会、一九七八年、によって裏づけられるところである。
- (54) 同「民俗芸能分布試論——丹後における風流踊をめぐって——」、四頁。
- (55) 同論文、四頁。
- (56) 千葉徳爾「民俗の周圈的構造」『千葉徳爾著作選集』1 (民俗学方法論の課題)、東京堂出版、一九八八年、三〇五頁。
- (57) 同論文、三〇五頁。
- (58) 同論文、三〇七頁。
- (59) 柳田国男、前掲論文、ならびに千葉徳爾「民俗周圈論の展開」『千葉徳爾著作選集』1 (民俗学方法論の課題)、二九六頁、参照。
- (60) 福田アジオ「方言周圈論と民俗学」、一九四—一九八頁、参照。
- (61) 同論文、一九七頁。
- (62) 同論文、一九八頁。あわせて、同「政治と民俗——民俗学の反省——」『日本民俗の伝統と創造』、弘文堂、一九八八年、をも参照されたい。
- (63) 千葉徳爾「民俗の周圈的構造」、三〇四頁。
- (64) 同論文、三〇五頁。
- (65) 同論文、三〇六—三〇七頁。
- (66) たとえば、真野俊和「民間信仰論から民俗宗教論へ——仏教民俗論の前提として——」『日本遊行宗教論』、吉川弘文館、一九九一年、を参照されたい。
- (67) たとえば、福原敏男「祭礼を飾るもの——一つ物の成立と伝播——」『国立歴史民俗博物館研究報告』第四六集、国立歴史民俗博物館、一九九三年、ならびに同「神幸の列見——御旅所の一考察——」『日本民俗学』第一九二号、日本民俗学会、一九九三年、を参照されたい。
- (68) 山路興造「芸能伝承」『日本民俗学』、弘文堂、一九八四年、一七四—一七五頁。
- (69) 同論文、一八五頁。
- (70) 同論文、一八五頁。
- (71) 同論文、一八六—一九九頁、参照。
- (72) いちいち紹介しないが、比較的近年に発表された山路の論考ならばどれでもかまわない、ぜひとも参照されたい。
- (73) 山路、前掲論文、一九九—二〇〇頁。
- (74) 同「三匹獅子舞の成立」、六五頁。
- (75) 同「修正会の変容と地方伝播」『大系／仏教と日本人』7 (芸能と鎮魂)、春秋社、一九八八年、九二—九三頁。
- (76) その一端ならば、同「私にとつての民俗芸能研究の現在」『正しい民俗芸能研究』第〇号、ひつじ書房、一九九一年、に示められている。
- (77) 橋本裕之「王の舞の成立と展開」『芸能史研究』第一〇二号、藝能史研究会、一九八八年、参照。
- (78) 同論文、二頁。
- (79) 同「演じられる現実——王の舞をめぐる民俗の変容の一考察——」『国立歴史民俗博物館研究報告』第二一集、国立歴史民俗博物館、一九八九年、参照。
- (80) 同論文、二頁。
- (81) こうした関心に沿って、筆者は目下のところ「王の舞の分布と特色——若狭地方を中心にして——」と題した論考を構想している。
- (82) 宮田登「日本民俗学と郷土研究」『新版日本の民俗学』、講談社、一九八五年、一四一頁。

- (83) 同論文、一四一—一四二頁。
- (84) 大月隆寛「現地調査という神話——民俗学的「経験」主義のありかについて——」『らく』第一号、都市のフォークロアの会、一九八七年、参照。
- (85) 宮田登、前掲論文、一五〇頁。
- (86) 三隅治雄『芸能史の民俗的研究』、四〇—四二頁。筆者もこうした関心に沿って、まもなく「民俗」と「芸能」と題した論考を発表する予定である。
- (87) 同書、四〇頁。
- (88) 山路興造「芸能伝承」、一七一頁。
- (89) 森尻純夫「ヤマの戯人——早池峰岳神楽小国誠吉をモデルとして——」『民俗芸能研究』第五号、民俗芸能学会、一九八七年、同「弟子座」の形成——地域の宗教感性と芸能への身体動機——、『民俗芸能研究』第十一号、民俗芸能学会、一九九〇年、ならびに久保田裕道「山伏神楽をめぐる地域——早池峰大償を中心として——」、『芸能』第三十三巻第六号、芸能発行所、一九九一年、同「山伏神楽の芸能伝承と民俗」、『民俗芸能研究』第十五号、民俗芸能学会、一九九二年、参照。山伏神楽の演者や演技について「地域」の心性がうかがわれる情報は、とりわけ森尻の論考に詳しい。
- (90) 森尻純夫「弟子座」の形成——地域の宗教感性と芸能への身体動機——、『二七頁。
- (91) 久保田裕道「山伏神楽をめぐる地域——早池峰大償を中心として——」、一七一—一八頁。
- (92) 同論文、二三頁。
- (93) 山路興造「山伏神楽・番楽の源流」、『民俗芸能研究』第六号、民俗芸能学会、一九八七年、参照。
- (94) 久保田裕道「山伏神楽の芸能伝承と民俗」、一四頁。
- (95) 同論文、一四頁。
- (96) 久保田裕道「山伏神楽をめぐる地域——早池峰大償を中心として——」、一七頁、参照。
- (97) 山路興造「芸能伝承」、二〇〇頁。

〔付記〕 本稿を作成する過程で、植木行宣・福田アジオ・牛島史彦・小川徹太

郎・笹原亮二の諸氏から有益かつ丁寧な教示を得た。深く謝意を表したい。

〔追記〕 脱稿後、本稿の関心に沿ってぜひとも言及しなければならなかった論考をいくつか発見した。というよりも、失念していたのである。まずは筆者の不明を恥じて非礼を詫言なければならぬが、ともかく以下に紹介しておきたい。すなわち、(1)池田弥三郎「信州遠山の霜月祭り」『芸能』、岩崎美術社、一九六六年、(2)下野敏見「考察——民俗芸能の伝播と変容について」、『九州の民俗芸能』、未来社、一九八〇年、(3)渡辺伸夫「民俗芸能」、『民俗研究ハンドブック』、吉川弘文館、一九七八年、ほかである。幸いにも本稿の趣旨に大きな変更を要求するものではなかったが、いずれも民俗芸能研究における「地域」を主題化するさいに、きわめて重要な手がかりを提供する論考であった。とりわけ(2)は民俗芸能の伝播と変容を多角的に主題化したもの、(3)は関連する成果を概観したものであり、研究史的な視座からも読みなおすべき内容を十二分に持っている。本稿を補遺するためにも、あらためて論述したい。

(国立歴史民俗博物館民俗研究部)

“Region” in Studies on Folk Performing Arts

HASHIMOTO Hiroyuki

This paper aims to examine how studies on folk performing arts have understood “region”. When dealing with the study of regional character in folklore studies in line with this interest, we come to notice a strange inclination. Studies on folk performing arts do not rank regional variation and regional character as important subjects from any context at all. In my opinion, this is because the regional variation of folk performing arts is fully explained as being a result often brought about by diffusion. Folk performing arts seem to be an object that is not suitable for the study of regional character, in other words, it is not easily regulated by regional character.

However, even admitting that diffusion brings regional variation in folk performing arts, I wonder if the various aspects of folk performing arts can be explained solely by natural diffusion. Once the historical aspect of folk performing arts is brought into the field of vision, one cannot neglect the circumstances in which folk performing arts were brought into the region through organized diffusion. It follows that the regional phase of folk performing arts should have been sought, as it were, in the various aspects of transformation that become apparent in an attempt using the original pattern of the performing arts as an index.

In this case, “region” is not necessarily limited to an individual folk society. The “region” should above all else be set variably, based on the character under consideration. This is because where folk performing arts are concerned, a “region” can be constituted by the people’s passion towards the folk performing arts. In fact, a “region” might have been nothing more than one of the results brought about by the people’s passion. This viewpoint questions once more “region” based on actual performers and performances, and it can be an opportunity to change fundamentally the concept that presuppose the “region”. In addition, if the regional character of folk performing arts can be obtained from this, I consider that the study of regional character itself should be critically examined, or re-constructed.