

## ホモ・フォークロリカスのゆくえ

### —講義録「民俗学概説」第4講—

## Where Have All the “Homo Folkloricus” Gone?

### Introduction to Japanese Folklore (4)

真野俊和

SHINNO Toshikazu

This paper aims to discuss some words that construct folklore studies as principal concepts. Folk customs are made and performed by common people, who pass on their customs from generation to generation. Japanese folklore studies have called these common people *johmin* or *denshohsha* (successor) and their behavior, that is, passing on customs, *denshoh* (succession).

In the early days of folklore studies, *johmin* were not thought of as intellectual people who could not read and write. So folklore was nonverbal or had no literal culture, for example primitive agriculture or folk tales and so on. But when researchers of folklore studies have been concerned with higher culture or wider themes, they have to deal with a lot of highly educated people. Furthermore in present days, there are few people who cannot read and write. And so the extent of this concept has become vague.

A *denshohsha* is a successor of a culture, and also an informant of folk customs. Researchers have tried to find better informants and to get a lot of excellent information about folklores. So the best *denshohsha* for a researcher is a person who has a lot of passed down folk customs and performs them exactly in daily life. But actually, there is no person who does so. All people behave according to their own life situations, own needs and own lifestyles. Therefore the concept of *denshohsha* has lost reality in this real world.

In this paper this writer advocates to call the human type for our folklore studies “homo folkloricus”, which is suggested by a word “homo oeconomicus” in the science of economics. The homo folkloricus is characterized by two attributes that contrast with each other. First, he thinks out many ideas or trials to make his life rich. On another occasion he is supported by administrative services or economic systems. So his lifestyle and life customs are not constant, and change slowly or rapidly. Second, he learns and performs

the lifestyle and life customs from his former generation faithfully. So his culture does not change easily for a long time. Between these two vectors, the folk culture of homo folkloricus makes its appearance very complicatedly in this our world, but it has come to have various and abundant aspects.

キーワード (Key Words) : 常民 (common people) 伝承 (succession) 伝承者 (successor) ミクロ分析 (micro analysis) ホモ・フォークロリカス (homo folkloricus)

### ミクロレベルのまなざし

前回の講義は、「ミクロ民俗学」ということばがでてきたところでおわかりました。そのことばをめぐる議論は次にゆずるといいましたので、今回の講義はそれがテーマになります。

ある社会的な現象を学問の立場から考えてみようとしたとき、一般には二つの方向が可能です。一つはその現象が描く全体の姿を、できる限りそのまま写しとっていこうとする視点です。そしてもう一つは反対に、その現象を生み出している最も小さな単位のところまで降りてゆき、そこから現象が組み立てられてくる仕組みをみつけだすことによって全体の姿を考えていこうとする立場です。前者をマクロ分析、後者をミクロ分析ということがあります。このマクロ／ミクロという二つの方向性を、最も意識的かつ効果的に使い分けてきたのは経済学かもしれません。いっぽうには、社会全体の統計的なデータにのっとって大きな考察を行うマクロ経済学と、他方には、経済行動の最小単位である個人、家計、企業などの相互関係から経済というものの仕組みを考えていこうとするミクロ経済学が、視点を交錯させながらそれぞれ発達してきました。この場合のミクロ経済学とは、しばしば誤解されることがあるように、単に狭い地域や集団での経済学をさしているのではありません。経済主体の最小単位から組み立てられてくる経済学を意味しているということに注意をはらっておいてください。それと同じ考え方で、社会学の分野でもマクロ社会学／ミクロ社会学と、二つのカテゴリーにわけてみようとする向き<sup>2</sup>もあります。

1 本稿は第1講～第3講(真野2006a, 2006b, 2007)に続くものである。筆者が現在勤務する筑波大学では、第一学群人文学類において、おもに1, 2年次生を対象とする講義「民俗学概説」(この授業は第二学群比較文化学類において「民俗学概説(文化人類学Ⅱ)」と呼ばれている)を開講している。人文学類には考古学・民俗学専攻内に「民俗学・文化人類学コース」が設定されている。「民俗学概説」はそのなかでの入門的科目であるといえる。いうまでもなく民俗学を専攻しようとする学生たちにとっては必修科目であり、その後いくつかの専門科目を受講したのち、毎年10人台の学生たちがこの領域で卒業論文を書いている。本稿は筆者のこの講義にもとづいたものである。すなわち、2006年度およびそれに先立つ毎年5月ごろ、実際に教場で行われた第4回目の講義録に多少の手を加えたもので、これに脚注として若干の説明を補足した。ただし文章化の段階で考察の深まったところもあり、その部分に関しては講義録そのままといえない。

2 富永健一は、社会学全体をこうした考え方でデザインしようとしている(富永1986, 1995)が、主要な社会学辞典類に見出し語としてとりあげられておらず、社会学界ではあまり一般的といえないように見受けられる。

この二つの方向性を民俗学のなかで考えたら、どういう様相が見えてくるのでしょうか。一言でいうならば、日本の民俗学が探し求めてきたのはマクロレベルの理論にほかなりませんでした。重出立証法という名で呼ばれることの多い民俗事象の変遷理論であったり、地理的分布であったり、あるいは歴史状況との関わりであったりと、日本列島を地合として描く大模様だったのです。つまり民俗学の関心は、あくまで民俗事象そのもののほうにありました。

けれどもいっぽうで面白いことに日本民俗学という学問は、民俗というものがこの世の中に存在する、その最先端にいるのはいったい誰なのか、というミクロレベルの議論にもなかなか大きな関心をもち続けてきたのです。その人間というのは、「常民」とか「伝承者」という名で呼ばれました。簡単にいえば、常民とは「普通の人々」、伝承者というのは「受けついでゆく人々」といったところでしょうか。

### 常民と呼ばれる人々

それら二つのことばのなかでも、より重要だったのは「常民」のほうで、民俗学の入門書や辞書類にはかならずその語義が説かれています。日本語の「常民」ということば自体はそれなりの意味と歴史をもっていますが、それとは別に民俗学が学問としての体裁を意識し始めたころ、「常民」はつぎのように説明されました。

常民：柳田国男は「民間伝承論」において、インテリゲンチヤすなわち有識階級といわれるものを除いて、その残りのものが持っている古風な伝承が民間伝承であると説き、常民を知識人に対せしめている。教養のある知識人が論理的・反省的な思考様式をもつものに対して、常民が前論理的・連想的な思考様式をとり、模倣的保守的な生活態度をもつところの無識層であるということは否定することができない。こうして概念的には常民を規定することは困難を感じないが、現実はその範囲を規定することは必ずしも容易ではない。(柳田1951)

要するに近代的な学校教育、それもかなり高度な教育とはあまり縁のない人々、半世紀以上もむかしの社会にあって、「庶民」ということばでひとくくりにされてきたような人々の姿がこれにあたるのだろうという“気分”がここから伝わってきます。ですからあくまでイメージとしてはわからないわけではないけれども、一方では「……否定することができない」とか「……必ずしも容易ではない」などという表現が連発されていて、何か大変及び腰な印象をうけてしまいます。実際、常民とは何かという問題はやがてデッドロックにのりあげてしまうのですが、ともあれすこしこの概念の内容をおいかけてみましょう。

それからほぼ20年後の辞典では「一応の目安としては、直接生産にたずさわって来ているものが常民であるという考え方はなりたつ」(和歌森1972a)といわれています。ここでもあいかわらず「……考え方はなりたつ」などとやはり腰のすわらない表現ではあるものの、もうすこし具体的な社会層として描かれることになりました。しかしそれにもかかわらず、議論は混迷の度をふかめるばかりだったのです。

「常民」概念の理解については研究史上に大きく二つの流れがありました。二つといってもバラ

ンスは圧倒的にかたよっておりまして、議論のほとんどは現実に存在する人間のなかのある社会層としてとらえようというものです。問題はその社会層をどのように設定するかで、はじめはごく素朴に農山漁民とっていればすんだのですが、民俗学の関心が広がっていくと次第に常民という言葉に託そうとする範囲も広くならざるをえませんでした。たとえばひな祭りや端午の節句といった文化事象に関心が及べば必然的により上の社会層を視野にいれる必要がでてきますし、都市民俗を対象にするならば都市住民も常民とよばなければならなくなります。あるいは日本人論とか日本文化の起源などに向かって考察を試みるならば、日本人全体が常民ということになりかねません。そのようにして具体的な常民像は次第に見えなくなっていき、今日ではもはや、正面から「常民」という言葉を口にすることもためられるような状況になってしまったのです。こうして、常民を社会層として規定しようとする試みは挫折しました<sup>3</sup>。

ところがそれに対して意外な発想の転換があったのです。それがもう一つの常民論—といっても圧倒的に少数派ですが—の流れです。その考え方では、常民とは一定の社会階層をさすのではなく、ある文化的な様相をさす概念なのだとしました。常民とは「常の民」というよりはむしろ「民の常」と理解すべきなのだというのです（竹田1967）。つまり人間の生活文化は常と非常の両要素からなっており、その常を対象として研究するのが民俗学の独自のあり方だというのがこの考え方です。常の民を民の常と倒置させて読み解こうというのはいかに何でも、と考える向きがあるかもしれません。素直に読めばいっほうはある人々をさす言葉だととれるし、もういっほうは人々の何かある状態をさす言葉だからです。しかし私はこれを決して無理な理屈だとは思いません。いうところの「民の常」を日々生きる常民を考察の対象にすべきだと言ったとき、そこに常民という具体的な人間は存在しません<sup>4</sup>。民俗という文化事象を生み出すべく理論的に作り上げられた、ある模型のような人間モデルにすぎないのです。したがって「民の常」といおうが「常の民」といおうが、人間としての実体はすこしも備えていないのですから、いっこうにかまわないというわけなのです。

ちなみにこうした人間モデルを想定することによって理論を作り上げていこうとする試みは、はるかに早い手本が経済学にありました。近代経済学の基礎にはホモ・エコノミカス（homo oeconomicus = 経済人）という人間類型が前提されているといえます。経済学の対象になる経済現象はこのホモ・エコノミカスの経済行動によって作り上げられているとするのです。そしてホモ・エコノミカスは二つの属性から成り立っています。

3 ここで筆者が「挫折」と表現したのは、分析道具として常民概念を規定することに関してのことである。研究史的には柳田の意図にさかのぼって、近世本百姓を指す概念であったとする福田アジオのような主張（福田1984）もありえよう。しかしその場合、近世の民俗事象に対してならばともかく、現在目の民俗に対して何ら有効性を持たないのはいうまでもないことである。

4 竹田聴州はつぎのように述べる。「『常民』は民俗学の基礎概念であると同時にその独自の対象領域を指す主体概念であって、『常民』の客体化された現象形態が民間伝承に外ならない」と（竹田1967 p.37）。そして「常民」概念は文化概念であって階級概念でないということは「周知の規定」（竹田1967 p.38）であると断言し、一定の社会階層ではないことを自明視するところから論を出発させようとするのである。実際この時点で多くの民俗学者たちが依拠していた柳田国男自身が、すでにあるところでは「常民」と「庶民」とを区別して、「常民には畏れおおい話ですが皇室の方々も入っておいでになる。普通としてやっておられたことなんです」と述べてもいるのである（柳田1957 p.179）。

1. いかなる時にも自分の利益が最大となるように行動し、選択すること。
2. その際に、他者の利益や感情に一切左右されず、あくまで合理的であること。

けれども現実の社会にこのように徹頭徹尾利己的な人間がいるはずはないし、あたかもそのような属性を持つことを人間に求めているかのような経済学は現実的でなく不道德ですらある、という種類の批判が常にあびせられてきました。しかし今日の講義の最初に、経済行為の最小単位の行動から理論を組み立てていこうとする経済学をミクロ経済学という、ということを紹介しました。じつはホモ・エコノミカスとはまさしくその経済行為の最小単位であり、さまざまな経済現象の発生装置にほかならないといえわかりやすいでしょうか。ですから社会的な実体としてはある個人であるほかに、家計であったり企業であったりしてもいっこうにさしつかえないのです。そこからさらに進んで、ホモ・エコノミカスとホモ・エコノミカスが作り出す経済行為とは同等だという言い方もできるでしょう。さきほどの「常の民」であろうが「民の常」であろうがかまわない、というのはこのような理屈にほかなりません。学問の言葉においてモデルというのは、モデル自体の自律的な運動や行動が作り出すものと等しい概念なのです<sup>5</sup>。

常民に関するさきの二番目の説はあまりに意外な発想であったためか、ほとんど議論が深められずに終わりました。しかしこの考え方によってじつは、「民俗を生み出していくモデルとしての人間」という考え方にたどりついたのだと理解することもできるでしょう。私はそれを、さきのホモ・エコノミカスにならって、ホモ・フォークロリカス (homo folkloricus = 民俗人) と呼んでみようと考えてみました。それが今回の講義タイトルの由来です。

### 伝承者とと呼ばれる人々

そうするところで、民俗学はもう一つの人間概念をもっていたことに私たちは思いいたります。それは「伝承者」とよばれてきました。そしてこちらのほうはいまだに健在な概念で、調査の現場でもしばしば耳にすることができるでしょう。

伝承という言葉はこれまでの講義で頻繁に使われてきました。民俗を伝承するという行為が民俗学の根幹にありますから、伝承者とともにきわめて重要な概念です。いまここで「伝承」とは簡単に「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によって受け継いでいく行為」(平山2000) という規定にしたがっておくことにしておきます。この規定にも議論の余地はあるのですが、ひとことで言ってしまうと「真似る」ことにほかなりません。それよりもいま考えてみたいのは「伝承者」のほうです。これも標準的な辞典で語義をみておくことにしましょう。

5 このほか社会学分野においてはR. ダーレンドルフのホモ・ソシオロジカス (homo sociologicus) がよく知られている。ダーレンドルフはホモ・ソシオロジカスという概念を、「個人と社会の接点に存在し、それは、社会的に前もって形成されている役割の担い手としての人間である」と規定する (ダーレンドルフ1959 [1973] p.14)。すなわちダーレンドルフによれば、人はホモ・ソシオロジカスとして社会から与えられた役割を果たすことにより、社会というものを作り上げていくのだと主張するのである。この考え方は社会学における役割理論という理論分野につながっていく。

伝承者：語意は、民間伝承を保持している者というだけであるが、実際にはたいていそれをよく心得ている者を指す。民俗調査では、話者・インフォーマントに面接して聞き取りを行うことが中心となるので、よい伝承者を得られるか否かが調査そのものの成否を決定する。よい伝承者とはいわゆる古老・物識りとは必ずしも一致しない。まず、年齢については、年を取りすぎて記憶が曖昧になっていたり、耳が遠くなっていたりしたのでは、話者に適さない。比較的若くても両親や祖父母に伝承者型の人がおりにそれから民間伝承をよく受けついでいる場合もある。また、物識りで、村の故事来歴を知っているとしても、それらが書物の上の知識ならば伝承者とはいえない。郷土史家とか郷土研究家などには、こうした文字による物識りが少なくない。(中略) いわゆる村の生え抜きでなく中年に他村から嫁入り・婿入りしてきたり、他郷に長く出稼ぎに行っていたりした者の伝承にはやはり断絶が認められる。(和歌森1972b)

ここで最初に確認しておかなければならないことは、伝承者と常民という概念が位置している場所の違いです。常民は民俗の担い手として想定された抽象的な存在であって、あくまで理論レベルでの人間モデルにすぎません。それにたいして伝承者とは上の文章にあったように、どこまでも具体的な、いまそこに存在する生身の人間のことです。民俗学者は調査にあたって、実際にそこで生活している人々のなかからどのようにして調査対象者を選び出したらよいか、その基準を示したのがこの文章でした。

ところで、ふつう民俗学では世論調査のような無作為抽出といったことはしません。多くの場合、私たちが知りたいのは民俗的な事実であり情報であるわけですから、上に書かれているように、そのことについてよく知っている人を探すというのが、最初に行われる大事な作業になるのは当然です。しかし一方で、こうした見方が優先してしまったことにより、伝承者の人となり即して民俗のあり方を考えるという機会を失ってしまうことになったのもたしかでした。つまり、このことを知っているのはAさんのほか数人に限られるようだが、それでもこの地域の民俗とみなしてよいのか。Bさんの説明とCさんの説明との間にみられるずれには、何か意味があるのだろうか。Dさんのようにたくさん物事を知っていることは、その人たちが社会のなかで生活していくことにとってどのような効果なり影響なりがあるのか。Eさんへの聞き取り調査からある民俗宗教の姿が明らかにされたとして、はたしてEさん自身はその民俗宗教を信じているといえるのか。Fさんが自分の人生をとおして我がものにしたさまざまな民俗は、いつどのようにして獲得したものなのだろうか。こんな問いはいくらでも考えられますが、伝承者を、たんに民俗情報の提供者と位置づけているかぎり、答えはでるはずもありません。というよりそのような問いへの発想そのものがあり得ないでしょう。この問題はあとでもう一度考えることにします。

民俗学者の宮本常一は、民俗調査の長い経験を通して出会った大勢の人々の印象深いパーソナリティについて、じつにさまざまなことを語っています。

例1 文字を知らない者と、文字を知る者との間にはあきらかに大きな差が見られた。文字を知らない人たちの伝承は多くの場合耳からきいたことをそのまま覚え、これを伝承しようとした。余程の作為のない限り、内容を変更しようとする意志は少なく、かりにそういうもののある人は伝承者にはならなかったものである。つまり伝承者として適さなかったから、人もそれをき

いて信じまた伝えようとする意志はとぼしかった。その話していることが真実であっても古くから伝えられていることと、その人の話が大きくくいちがっているときには、村人はそれを信じようとしなかったものである。そして信じられるもののみが伝承せられていく。(宮本1973 pp.198-199)

例2 できるだけよい老人に会ってみることが大切である。そういう人たちは祖先から受けついできた知識に私見を加えない。その知識を公のものと考えているからである。年の若い人たちにはとかく私見が加わり、議論が多くなる。それは一個の意見としては通用するが伝承資料としては採り難い。ことになまはんな考え方で、自分ばかりが新しくなったような口調で、村の封建性を非難するのなどは、一つの世相としての価値を認める程度のもので伝承的価値は乏しい。(宮本1968 p. 260)

例3 文字に縁のうすい人たちは、自分をまもり、自分のしなければならぬことは誠実にはたし、また隣人を愛し、どこかに底ぬけの明るいところをもっており、また共通して時間の観念に乏しかった。とにかく話をしても、一緒に何かをしても区切のつくということが少なかった。「今何時だ」などと聞くことは絶対になかった。女の方から「飯だ」といえば「そうか」といって食い、日が暮れば「暗くなった」という程度である。ただ朝だけは滅法に早い。(宮本1973 p.205)

最初の文章は、民俗社会においてどのような人物が民俗を伝承する者としての役割をはたしているか、ということについての観察、二番目は民俗調査にあたってどのような人物がよりよき伝承者であり、同時に話者－民俗情報を提供してくれる人のことを民俗学では一般に話者とかインフォーマント（情報提供者）と呼んでいます－としてふさわしいかということに関する見解を述べています。さらに三番目の文章は、かつて民俗的な社会のなかで典型的に見られた人物像というものの、宮本常一のみから見た描写です<sup>6</sup>。このように民俗学における伝承者像は三つのレベルで語ることが可能です。この三つのレベルは本来別々のものですが、ともすれば混同されがちなのも事実でしょう。実際、宮本常一の上の記述からは、三つのレベルを峻別しようとしている様子はみえません。

この混同から生じる問題は、少なくとも二つあります。その一つは、調査対象をこのような基準で選別するというところに、民俗学としてどのような合理的根拠を想定すればよいのか、という問題です。どのような社会事象であれ、世の中にはさまざまな立場や態度というものがあるはずで、あることを好む人もいれば好まない人もいる、良しと考える人もいればそうでない人もいる、知っている人もいれば知らない人もいる、という具合にです。ふつうマクロな社会調査というものは、そうした調査対象者の選り好みをするということをしません。さまざまな立場や態度の絡み合いのうえで社会というものは作り上げられているからです。ですからここで考えられる理由はただ一つ、民俗学が話者に求めていたのは民俗事象に関する情報だけだったから、ということにほかなりませ

6 真野純子は、このような描写をとおして宮本がとらえた人間像を、「話者の『ものがたさ』や『私見を加えない』態度とは、まさしく村落共同体に生きる人間の姿でもあった」と総括した（真野純子2000 p.57）。この見解を前提とするならば、人間の生存のためにはたす村落共同体の役割が小さくなりつつある現代社会において、民俗学がもつちうる人間像はまったくことになったものにならざるをえないであろう。

ん。民俗に関するより良質な情報を手にいれたいからこそ調査者の選別をしてきたと考えれば、それはそれで納得のいくことでしょう。ただそのことは裏返せば、民俗学が知りたいのは民俗事象そのものに関する情報だったのであって、その民俗を伝承してきた人間自身ではなかったということが、再度確認できるだけのことでもあるでしょう。民俗学が常民という存在を重んじてきたわりに、その概念をめぐる論議が中途半端に終わってしまった理由は、そんなところに求められるのかも知れません。

二つめは、話者という存在の理想化からやってくる現実とのずれです。宮本によって描かれた話者の描写からうける第一の印象は、あまりの類型性ではないでしょうか。とりわけ例3の老人などは典型的であるどころか、どう見ても現実感さえ失っています。つまり実際の生活というものは、決してこのように営まれるものではないのではないかと。耳から聞いたことだけでなくいろいろな回路をとって知識は入ってくるものでしょうし、移り変わる現実にあわせて内容を変更するという試みは常に必要であるでしょう。そしてそのため、ときには自分の思うことを率直に語り大いに議論をするということもあるでしょう。宮本がそのことを知らなかったはずはないのですが、話者の姿をこのように理念型として述べるときに、現実の姿はきれいさっぱり姿を消してしまいます。そして現れるのはひたすら伝承に忠実で、受けついだことをそのまま次の世代に伝えていくことだけを生き甲斐にしているかのような人間像だったのです。宮本が実際に触れることのあった大勢の人物たちから宮本が受けたであろう衝撃はともかくとして、このように表現されてしまうと、人々が自分自身の生活を作り上げていくための切実な営みさえも、総ぐるみ否定されただけで終わってしまうという危惧さえもたざるをえません。

宮本が描いたような人間像がさらに純化されて、さきの辞典にあったような描写になってしまったのはすでに見たとおりです。あたかも伝承によってのみ生き、伝承のためにのみ生きる人間。それはもはやモデルと呼んでよいような人間像です。先に述べたように、私はそれをホモ・フォークロリカスと呼ぶことにしました。といってもそこで終わってしまったのでは、ただ否定するだけのためにこの名称を与えることになってしまい、少しも生産的になりません。むしろ従来の「伝承者」とはことなる人間モデルとして、この概念を少々修正する必要があると考えています。その作業をつぎに試みることにしましょう。

## 民俗を作りかえる人々

前項でみたことをもう一度まとめてみましょう。従来の民俗学において理想的な伝承者＝ホモ・フォークロリカスの条件として考えられてきたのは、つぎの2点だったということになります。

1. 限られた社会のなかでの生活歴をもち、その社会のなかでの生活手法やスタイルに習熟していること。
2. 民俗を変化させることなく受けつぎ、次世代に伝えようとする強い意思を持っていること。

いうまでもなくそれは民俗学が理想として想定してきた伝承というものであったでしょう。閉じられた世界のなかで人々の生活や社会が十分に習熟し、一定の均衡状態にあるとき、民俗はそれ



以上変化する必要がなくなります。そんな社会のなかでこそ、忠実な伝承は行われることになるはずです。昔から伝えられてきたものの良さを忘れてはならない、としばしば語られる世間一般の価値観になかば寄り添うようにして、民俗学の価値観も作られてきた面があるのは否定できません。

しかし上のような前提のもとに伝承者という人間像を規定するのはあまりにも窮屈です。そのようなことは現実の世界のなかではあり得ないといったほうがよいでしょう。実際、民俗学は正反対の事態にたいして、それに劣らないほどの関心を持ち続けてきました。また人々は自分自身の生活そのものである民俗にたいして、そのように受け身でなく、もっと積極的に関わり、必要とあれば遠慮なくそれに手を加えてきたのです。

まずマクロレベルで民俗の多様性とは、それぞれ民俗学という学問を成り立たせる根本的事実とあってよいでしょう。「所変われば品変わる」という素朴なことわざは、ごく普通の現象として人々に認識されてきました。そしてそこに何らかの秩序や構造を見出そうとしたところに、民俗学の出発点があったのです。それらを変化の順序に並べなおすことができるという仮定は、民俗学の標準的な理論として、のちに「重出立証法」という名前と呼ばれるようになりました。ですからこの事態とは、いわば民俗学にとっての生命線さえありました。なぜそんな多数の変異型が出現したのかということ自体に関して民俗学はあまり考察をふかめてきたとはいえませんでした。しかしそれを「起源が異なる」とか「どこからか伝播してきた」といったふうに説明するのではないがぎり<sup>7</sup>、民俗自体に何らかの変化がおこったとして説明するしかないでしょう。そしてもしそれを変化の結果とみなすならば、民俗は決して忠実には伝承されないということになります。

それではミクロレベルにおいて、つまり個々の人々は民俗とか伝承にたいしてどのように受け入れられたり立ち向かったりしてきたのでしょうか。考えられることの第一は、人間は伝承されてきたことに忠実にしたがっているばかりでは生活していけるはずがないという、きわめて単純な事実です。とりわけ暮らしを成り立たせる最低条件である種々のなりわいの面で、それは顕著であるでしょう。なりわいの技術を受けつぐということは、そのなりわいのためのマニュアルを伝授されるということとはまったく別のことです。長期にわたって生活の基盤が変わらないとしても、自然を相手にしたなりわいならば必ず冷害だの病虫害だのといった不測の事態はやってくるでしょう。人をとりまく自然環境だって一定ではありませんから、去年まで使えた漁場が今年は使いものにならなくなったということがおこるかもしれませぬ。新しい素材や技術の導入に、消費者の移り気に、そして何よりも景気の浮沈にたいしてどのような選択をすべきか、などなど、伝承されたマニュアルに書かれていないことが、世の中には山ほどあります。そのなかには伝承された民俗の応用問題として解決できることはたしかにあるかも知れませんが、もちろんそうとばかりは言えないはずで、つまり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るとき、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言いかねるところがあるというのが、ここから見えてくる一つの大きな問題です。

7 もちろんある地理範囲における変異型の存在は、起源の異なる民俗の独立発生や他の場所からの伝播によっても説明できることはいうまでもない。文化人類学における伝播主義は、そうした複数の変異型の分布を説明するための理論であった。

第二は、少し長い歴史的経過のなかでの話です。個人であれ社会であれ、ものごとは必ず変化します。個人はいつでも、その人の成長に応じて変わります。いっぽう社会の変化も個人のなかには何らかの変化をもたらす要因としてはたります。この場合の変化は、社会と個人のどちらかといっぼうだけの要因でおこるわけではありません。何かある技術を伝えられたとして、それができるようになるまでにはそれなりの時間を必要とするでしょうし、なぜそのことをしなければならないかということにもその時々事情があるでしょう。ある時にしたことと20年後にしていることとでは、たとえ同じことをしているように見えたとしても、その人にとっての意味も社会的な意義も、まったく変わらないということはありません。むかし伝えられる側だった人が20年後には伝える立場に移っているはずで。まだ娘だった女性も、20年後には子供を何人も育てあげ、人生の円熟期に入っていることでしょう。あるいは時代が進めば人の感覚もかわり、20年前なら人々がごく普通に行っていたことが今は通用しなくなります。生活をささえる技術はおおかれすくなかれ日進月歩ですから、早い遅いの違いはあっても確実にかわっていきます。つまり人の生涯であれ時代の流れであれ、何一つ不易ということはありません。そうした前提にたつて、民俗の伝承ということも考えていかなければなりません。

さらに第三に、これらと少し異なった角度からも、人々は民俗に対して働きかけをおこなってきました。この場合は多くの研究者が感覚的に、これこそ民俗というものの本質的属性だと考えているかも知れない分だけ、問題は複雑かもしれません。

たとえばさまざまな民具にまつわる、おもしろい見立てがあります。今は普段あまり使われることがなくなりましたが、柄杓という道具があります。水を汲んだり飲んだりするための道具です。しかしどこかの神社で、底の抜けた柄杓がたくさん奉納されているのを見かけたことはないでしょうか。これは底抜け柄杓とって、たいいていの場合安産を祈願する人々が奉納していったものです。つまり水のとおりがよいように、お産がとどこおりなくすむというまじないなのです。あるいはすこし古い例ですが、東日本の農村では十二月八日とか二月八日、庭先の竹竿に目のあらい大きな籠をかかげるといふ風習がありました。この日には一つ目の大入道がでるといふ言い伝えがあり、それならばと粗い目で編んだ、目のたくさんある目籠でその化け物をおどかさうというわけです。柄杓にしる目籠にしる、それ自体は単に日常生活に必要な道具にすぎませんが、それにたいして思いもよらない角度からの意味づけが行われ、民俗というものをつくりあげていく事例です。

また別の例をあげてみましょう。たとえば巡礼の納札に関する習俗があります。納札とは納経札ともいい、巡礼が札所に参拝したとき、そのしるしとして納めていく小さな紙の札－昔は木の札でした－のことです。もともと巡礼とは、定められた寺院に参拝して経典を納めていくこと－納経といひます－が作法とされてきました。それが次第に簡略化されて、仏前で経を読み上げることが納経のかわりになり、そのしるしとして納札をおさめるようになります。さらに簡略になれば、仏前で本尊の名を読み上げるだけで、やはり納札をおさめます。こうなれば納札の奉納はほとんど納経のかわりになったと言ってよいでしょう。また納札には自分の名前をかきますから、名刺のかわりにもなります。一夜の宿というお布施をいただいたときなど、名刺代わりに納札を一枚おいていきます。宿泊はあくまでお布施ですから、これに対する代価は払いません。道筋でお金や食べ物・飲み

物などのお布施－お接待と言います－をいただいても同様です。ところがこのあたりで、納札の扱いが本来のものから変わってくるのです。たとえば四国遍路の場合、巡礼－ふつうお遍路さんとよばれます－は四国霊場を開いたとされる弘法大師と一体のものとなみなされますので、お遍路さんからもらった納札は弘法大師からいただいたものと信じられることとなります。ですからその納札はたいへんに御利益があるものとされ、家の門口に魔除けとして貼ったり、台所の柱に貼って火除け札としたりします。小さくちぎって水と一緒に飲めば、それは簡単な病気直しのまじない札です。さらにもうすこし大がかりな習俗もあります。四国地方の各地では春彼岸のころ、どこの村でも競い合うように遍路道の端に村中で出て行って、お遍路さんたちにお接待をします。数日後には、お遍路さんからもらった納札がたいそうな分量になりますので、それを縄のより目にはさみこみ、村に入っていく道の上に張りわたすのです。こうした習俗を一般に道切りといい、四国以外の土地でもしばしばこの風習を伝えてきました。ただ巡礼の納札がそれに利用されるのは四国特有の習わしであり、反対に巡礼習俗の側からみれば本来の作法からは考えられないような風習だということになります。

今この時点でこれらの民俗だけをとりあげるのなら、昔の風習は大切にしなければならないといい、昔から伝えられた風習を忠実に伝承する人々の姿しか見えないかもしれません。しかしこれらは、いつの頃かわからない昔、どこの誰ともわからない人々がそれを考えだし、どこかから伝わってきた新奇な風習を受け入れた人々がいたということになります。そんな視点で今現在を見直すならば、これと同じ事があちこちで起こっているに違いない、ということにも思い至るでしょう。ですから民俗が忠実に伝承されているように見えるのは、忠実に伝承されているものだけを見ているからにすぎないのだ、ということに私たちは思い至らなければならないはずなのです。

### それでも伝承は存在する

前項では民俗が変化していく必然性、民俗を変化させていく人々のありようについて考えてみました。こんどはそれと正反対の立場にたってみましょう。つまりそれにもかかわらずききに規定したような、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いう話です。

今日の私たちの社会では多くの文化が、ここでいう伝承とは別の方法により、時間をこえ世代をこえ伝達されていきます。最たるものとして学校や職場が行う教育があります。学校教育はいうまでもないことですが、職場教育がはたす役割も忘れてはなりません。そのうち学校教育は最も組織的かつ大規模なシステムであり、また最も成功した伝達手法といえましょう。かつて親から子へ、そして孫へとつたえられてきた生活上の知識や技能の伝達のうちかなりの部分は、すでに学校や職場での教育に移管されました。さらには公共機関やマス・メディアなどのデータ・ベース的部門も、知識の伝達という意味では同様の役割を担っています。現代社会においてこれらの伝達手段を無視して文化を作り上げていくということは、もはや考えられません。

それにもかかわらず、人間は伝承という世代間伝達の手法を完全に捨て去ることはできないはずです。なぜかというもっとも簡単で説得力のある理由は、何かあることを次世代に伝えようとする

とき、他の手法がそのすべてを覆うことはありえないということです。たとえば専門の教育制度をもちえないマイナーな生業に関しては、依然として親から子への伝承が大きな役割をはたしつづけるをえないでしょう<sup>8</sup>。それよりはるかに重要なのは、日常の立ち居ふるまいなど、民俗文化のもっとも基盤的な部分に関する伝承です。それらの世代間伝達のすべてを学校に求めるのはどうして無理な話でしょう。なにしろ、そうした基礎的な文化は個人の日記など日常生活のなかで作られる諸記録にさえとどめられることが少ないというのが、民俗学という学問が成立する際の大きな根拠になったくらいなのです。つまり社会だとか経済だとか、形を変えることはあっても、この世の中から決して消滅することがないように、民俗もまた人間の世界に存在し続けるにちがいないという単純な事実もしくは確信です。

問題は、家庭や地域社会など昔から民俗の担い手とされてきた小さな社会がおこなっている伝承と、学校や職場などによって担われているさまざまな教育との境界線にあるような文化要素の世代間伝達です。たとえば日常生活の規範や道徳を誰が伝えあるいは教えるのか、という点について、現代社会は深刻な迷いのなかにあります。学校やマス・メディアがそれを担いきれないならば、家族や地域社会ということになるのでしょうか、それは教育というよりは伝承という体ものになるにちがいません。しかし一方で地域社会がかつて持っていたような伝承＝教育の力を取り戻すことができるかどうか、ということに関してかなり難しい時代に移ってきたというのも事実です。

それに対して多くのものが学校や職場の手にゆだねられるようになったいまでも、あえて伝承という手法が選択される領域があります。伝統芸能のような文化的活動の領域、あるいは文化や生業が家業として維持されているような領域がそれです。能や歌舞伎、茶道、華道といった伝統芸能の世界には家元といった制度があって、特定の芸能が特定の家に伝承される技芸として維持されているのはよく知られたとおりです。宗教の世界でも村落神社・村落寺院の場合には、司祭にあたるものが家業としてその職分を受け継ぐということがごく普通に行われています。この場合には、司祭者としての職能はそれなりの養成機関で習得されるものの、実際の神社や寺院の経営に関しては、家業として親から子へと伝承される部分が多くを占めることになります。

考えてみたいのは、ここであえて伝承という手法を選択することにどんな必然性やメリットがあるのか、またそれを選択することによってどんな状況が生まれるのか、といったことです。いくつか考えられることをあげてみることにしましょう。なおそこでもう一つ注意しておかなければならないのは、伝承は何も民俗という文化事象にのみ特有というわけではないということです。したがってこれからの話のなかには、しばしば民俗とはみなしがたい領域の例示がでてくることになるでしょう。もっともそれは民俗とは何かという規定の問題に帰ったとき、また興味深い問題提起になるかもしれません<sup>9</sup>。

8 もちろん日本においても、職人となるために他の職人のもとで修行するといった風習がなかったわけではない。しかしヨーロッパにおけるようなマイスターを頂点とする手工業者の組合制度を持たなかった日本にあって、そうした徒弟としての技能習得の機会が多分に恣意的であった。そのため親から子への技術の伝承は大きな役割をはたしてきたといえる。

9 近年、警察官の養成に関してあえて「伝承」という用語を用いる場面がある。たとえば千葉県では「警察を退職した者が在職中培った各部門（総務及び警務を除く。）にかかる豊富な知識、技能を職員に伝承し、

さてその第一は、技能の完成度の問題です。いくつもの世代を重ねて作り上げられてきた知識や技能は、それなりに高い完成度をもってしていると想定できます<sup>10</sup>。たとえば何代にもわたった鍛冶屋の場合でしたら、近在の農地の状況を熟知し、それぞれの要求に応じた鋏を作り出すことができるようになっていることでしょう。村落に定住した宗教者の場合でしたら、村人たちの信仰状況に通暁し、また村落社会と自分自身の司祭者としての姿勢との距離の取り方などについて、重要なノウハウが蓄積されているはずで

第二は習得のための効率の問題です。民俗は一定の型となり、その型によって習得されていくことがあります。なぜそのようにするのかという理由を問うよりも、それはまず身体に刻み込まれてゆきます。ということは、以後身体に刻み込まれた型を再現すればよいことになり、身体的心理的エネルギーの消費を比較的安くおさえられることになるでしょう。

このことについていまさしあたり効率性というメリットをあげてしまいましたが、それは必ずしも否定的な意味合いでの型どおりということばかりをさしてはいないということにも注意をはらっておかなければなりません。さきほど私は、伝承とは要するに真似ることなのだといいましたが、真似ることは日本の伝統芸能においてはしばしばきわめて重要な学習方法とされてきました。いやおうなしに一定の型を真似るところから出発し、そのうえに自分なりの工夫をつけ加えていくこと<sup>11</sup>、それ自体は世界共通のカリキュラムかもしれません。しかし自分なりの工夫という点に関して

---

もって実務能力の向上を図ろう」(千葉県1999)とする目的で「千葉県警察伝承官制度」という制度が制定されている。千葉県は一例に過ぎず、今日では全国の警察において同様の制度が導入されているとあってよい。警察官の職務には多くのノウハウが蓄積されており、若い警察官への伝授は重要な職能教育となっているにちがいない。ただ一般にそれは日常的に職務を遂行するなかで、いわば自然に行われるはずのものであろう。それをあえてこのような制度をもうけるにいたったのは、ごく通常の職能教育さえもが職の現場においてうまく機能しなくなったという現実に対応したものである。この制度の表向きの目的は、2007年ごろを起点に大量の定年退職者が見込まれるという事態に備えての対策であるという。しかし職能教育が機能不全を起こしつつあるという事態は、将来の大量退職では説明できない。むしろ今日の職業選択の流動化などを想定すべきではなからうか。このほかにも職業現場において、伝承ということを強く意識する場面は、今日少なからず存在する。蒸気機関車の運転技能の伝承などもその一例であろう。各地でしばしば見られる蒸気機関車の復活運行は、この技能伝承と観光との連携である。そうは言っても直接にはすでに必要なくなった技能に関するものであるから、さきの現に必要とされる技能に関する警察伝承官制度とはやや事情が異なるといわなければならない。いずれにせよこれらは従来の民俗という枠組みとはやや異なる場面における伝承の例であるといえるかもしれない。しかし類似の事態は、これまで民俗学がみずからの領分と考えてきた手職の世界においても同様なのであるから、そのときには何を民俗学の対象とするかという問題ともかかわってくることになるであろう。

10 もっとも日本の伝統芸能の場合、完成とは必ずしも超絶技巧という意味での高い技巧ということを意味しないかも知れない。しかし芸能とは常に演者と観客との共同作業という面があるから、芸の完成度とは両者の相互了解のなかでの双方の高い満足感への到達といえる。

11 歌舞伎義太夫の太夫、竹本葵太夫はウェブサイト上の芸談で次のように述べている。「なぞるということにもいろいろ段階があると思います。表面をなぞるにとどまらず、表面にあらわれない精神をなぞる、ということになりますと、また、深いものがございます。『先人の跡を求めず、先人の求むるところを求むる』ということが申されますが、表面にあらわれていることを幾度もなぞるうちに、その内面的なものをなぞることができるように…なればよろしいのですが、往々にしてうわべだけなぞって終わってしまいがちです。つまり空洞化したものが残る。伝統芸能は『なぞる』芸能でもありますので、よくよく心して、先人のご工夫をなぞらせていただかねばと反省する次第です」(竹本online「なぞる」)。ここでは真似るという言葉も見られるが、芸談としてはむしろ「なぞる」という表現が多用される。いずれにせよ、表面上の型をなぞる(真似る)ところから出発して芸の深奥に迫るというカリキュラムの存在がうかがえる。

きわめて禁欲的であることが、日本の伝統文化にとって一つの大きな特色とされてきたことは、しばしば指摘されることです。

ですからこの身体に刻み込まれていく型のなかには、じつは物理的身体だけでなく、考え方の型というものを含めてよいかもしれません。つまり自然に考え方のスタイルというものが身につっていくということでもあるでしょう。山伏の修行－山伏の宗教、つまり修験道は民俗学にとってたいへん関心を集めてきた研究対象です－においてはさまざまな苦行が科せられますが、その一々の教理的な意義について、職業的な修験者や研究者に対してならともかく、アマチュアの修行者に対しては詳しく説かれることもありません。修行者はただひたすら科せられた修行をまっとうすることに集中するだけです。しかしそのことによって修験道が理想とする身体と精神とがおのずとできあがっていくのです。それがどのような意義をもっているのか、ということについてはその後の理解にまわされればよいのです。

三番目に指摘したいのは、文化的社会的強制力との関係です。民俗学が対象としてきた伝承とは、家庭や地域社会のなかで行われる伝達です。ですからそれは生活のなかで行われるというのが普通になります。家族や隣人たちとの生活のなかで長期にわたり、また全人格的な接触をとおして実践される伝承行為は、ほとんど選択の余地がない学習カリキュラムといえましょう。そのため伝承される内容が、その人の人格や知識、技術等の全般におよぶ一種の鑄型として、きわめて強い力で働きかけてくることになるのです。

さきほど、なぜ伝承という手法が選択されるのか、というふうに言いましたが、それはあくまで結果からみた問題設定です。ミクロレベルでは多くの場合、伝承という行為に強制力をとまいません。その力にはしばしば「伝統」という名がつけられることがあります。しかしそこまで明確な意思や価値観の表明に達しないまでも、地域社会にとって「昔からこうやっていた」という基準はいわば標準的な強制力の源といってさしつかえありません。この強制力とは価値観と言いかえることもできましょう。人々がどのような価値観を共有し、あるいはそれらを選択してきたか、ということが民俗学の解くべきテーマであったということができるとのことです。

## ホモ・フォークロリカスのゆくえ

今回の講義では、「常民」、「伝承者」、「伝承」という、民俗学にとって基本的な三つの概念について考えてきました。どの概念についても、求めてきた理念が先行しすぎるあまり、論理性に欠けるばかりでなく、現実からもかけ離れすぎるというきらいがあったように思います。それでも民俗というものがこの世の中にどのようにして存在しているのか、またその民俗とかその民俗を伝える伝承という行為をとおして、民俗学という学問がどのように人間社会の文化を考えようとしてきたか、少しずつ見えてきたのではないのでしょうか。それをもっとはっきりとしたものにするために、民俗学において理論的かつ現実的に想定しうる人間像＝ホモ・フォークロリカス－これまで検討してきた常民や伝承者という概念の修正版になります－を、あらためて整理しておくことにしましょう。次の2点にまとめてみます。

1. 人間社会のなかで民俗を伝承し、創造し、実践している主体をホモ・フォークロリカス（民俗人）と呼ぶことにする。
2. ホモ・フォークロリカスは、忠実にそれを伝承しようとするベクトルと、何らかの変更を加えようとするベクトルと、二つの力関係のなかに存在している。

第一点に関しては、この概念が抽象的かつ理論的に想定される人間モデルであって、この言葉でもってより望ましい調査対象者を指し示そうとするものではない、ということをおたたび強調しておかなければなりません。さらに言えば、民俗の抽象的主体をこの名で呼ぼうとしているのですから、それはかならずしも個人ではあるとは限りません。家族だとか、ときには村落社会など、内部にきわめて緊密な人間的結合があるような小規模社会もまた民俗の主体となりえます。なぜならそこでは個人の民俗的意思や行為が直接その社会に及んでいると想定できるからです。もちろん村落社会ぐらいの大きさになるとそれなりに利害が錯綜したりして、常に一枚岩であるとは限りません。それをホモ・フォークロリカスといえるのは、かなり限られた局面になることでしょう。

そのうえで第二点に述べたことから導かれるホモ・フォークロリカスの属性について、もうすこしくわしく検討してみます。

ホモ・フォークロリカスには幅がある 社会調査というものの基本に立ち返るならば、すべての人間は調査対象者としての資格をもっているはずで、何かを知っていれば知っているなりに、知らなければ知らないなりにどんなテーマであれ、地球の裏側のことについて尋ねられているのでもない限り、何らかの態度をもっているにちがいないからです。さきほどの検討で、保持され実践されている民俗には、人それぞれに偏差があるはずだということがわかりました。当然、複数のインフォーマントから返ってくる回答には幅があります。そこで、できるだけ良質な回答を選び出し、それらをつきあわせてうえて標準的な姿を再構成するというのが、これまでの普通の処理でした。しかしいわば平均値を求めるような方法が、はたしてどこまで現実を見すえたことになるのでしょうか。まかりまちがうと、そうして再構成された民俗像は、その社会においてだれによっても行われていなかったという事態さえ想定できないわけではありません。たとえば今この講義を聞いている90人ほどのクラス全員の身長や体重をはかったとき、平均値どおりの身長や体重、さらにはその両方をそなえている学生がどれほどいるだろうか、ということを考えてみてください。それゆえこの言葉に現実性をすこしでも盛り込もうとするならば、民俗というものを単一のスタンダードではなく、ある幅のひろがりとしてとらえるのでなければならぬのです。

人間はよほど特殊な状況にあるのでないかぎり、先人の民俗を維持するために生きているわけではありません。伝承されたことや学んだことを基礎にしながらも、その時その場の状況だとか条件だとか好みなどにしたがって、あるやり方をそのつど選び取ったり作り上げたりするのです。ですからその人をとりまく民俗に従わなかったからといって、せいぜい少々変わり者と見られるくらいで、制裁をうけるなどということまではいかないでしょう。しかし一方で、さきほども言ったように民俗とか伝承は一定の強制力－文化とはおしなべてそういうものですが－を持っていますから、ある限度以上に離れることには自他の抵抗もはたらくはずで、あまりに極端な逸脱の場合に

は村八分とよばれるような制裁を受けることがあるかもしれません。そうした遠心力と求心力のバランスのうえで、その人の行動は落ち着くことになるにちがいないのです。マクロレベルでいうならば、ある土地にみられる民俗の姿はある幅のなかに分布するという形をとることになるはずですが、もちろんここで「ある幅」というのは、民俗のありかたを数値化できるわけではありませんから、比喩的な表現です。ともあれホモ・フォークロリカスとはある幅をもったうえでの「伝承者」であるといえるのです。

ホモ・フォークロリカスには複数の選択肢がある さきほど、人間は伝承を維持するために生きていくわけではないと言いました。それと同じように、人間は伝承だけで生きていくわけではないということも言えるはずですが。つまり人間は何かを決めるにあたって、方法にしろ目的にしろ、いくつかの選択肢をもっているのです。前にも言ったようにその人は、その中から伝承されたことを選ぶかもしれないけれど、選ばないということもできるわけです。ですから問題は、人々はそれらの選択肢をどこからどのようにして探し出してくるかということです。具体的な例をみていくことにしましょう。

今から50年ほど前、まだ地方では出産にあたって助産婦さんの介助がようやく普及しようとしていたころの話です。赤ん坊を産もうという女性たちは、家庭のなかで数々のタブーに取り囲まれておりました。とりわけやかましかったのが食事に関するタブーだったようです。近代産科学を修めた助産婦さんたちはその状況をなんとか改善しようと日夜つとめておりました。機会さえあれば、妊娠中も産後も母親にとって栄養は何よりも大事なもののなだから、できるだけ何でも食べさせるように、とりわけ魚とか肉—まだ牛や豚の肉を普段食べるほど普及はしていなかったのも、実質的には魚になります—をたくさん食べさせるようにという助言をするのでした。しかし古くからの習慣にしたがって、芋は毒だ、タラは血を汚す、卵もだめだなどと言い、近所からそういったものを見舞いにもらっても家族が食べるだけで、当の妊産婦さんの口にはいっこうにまわっていかないというありさまだったといえます。そんななかである女性は、家族のみなが留守にしているとき、家の2階にあがっていったそうです。この地方では産婦さんが2階にのぼるどころか、産後も20日あまりの間、産室にあてられていた部屋から外にでることさえいましめられていたのです。2階に行こうとしたのは、そこにたくさんの干し柿がつるされていたのを知っていたからでした。そのとき彼女はこう考えたそうです。「町の人たちはみんな2階に昇り降りしたって何ともないんだから、私も行ってみよう」と。そして2階から柿を10個ばかりもってきて食べてみました。一日目は何ともない。そこで二日目には15個もってきて食べてみました。それでも何ともない。そこで次の日からはざるにいっぱいもってきて、たくさん食べてしまった、というのです（上越市史専門委員会民俗部会1999 pp.344-345）。

この土地の一連の習俗には、登場する人々による選択の場面がいくつかみられました。一つは近所の人、二つめは家族の人—この場合は姑さんでした—、三つめは狂言の「附子」<sup>よす</sup>を彷彿とさせるおもしろいエピソードを聞かせてくれた当の産婦さんの選択です。近所の人というのは同じ土地の人ですから当然、見舞いの品がどう処分されるのかよく知っていたはずでしょう。それにもかかわらずその人は見舞いを持って行ったのです。ということはおそらく産婦さんというより、見舞い



を持って行くという行為それ自体のほうに重要な意義をみとめたからなのでしょう。では家族の人たちはどうでしょうか。じつは家族の人の選択も揺れ動いていた形跡があります。というのは衛生と栄養のことを重視する助産婦さんからの助言は、衛生面では比較的すなおにうけいれられていたというからです。それだけ食べ物に関するタブーは恐ろしいものと考えられていたのでしょうか。また子供を産むために里帰りしていた実の娘にたいするのと、息子の嫁にたいするのでは、対処のしかたが違うことがあったともいいます。しかしこれも姑-嫁というよくある図式だけでは解釈できない、対世間的な配慮というものを想定してみてもよいのではないかと、私は考えています。そしてもっとも興味深い選択は当のご本人のものです。「町の人たちはみんな……」という、2階にのぼることを正当化した理由づけは、このタブーがこの土地に限られているということを皆が知っており、それにもかかわらずそれは厳重に守らなければならないことだと考えられていた、ということを表しています。絶海の孤島に住んでいるのでもないかぎり、自分たちのもの以外の文化が世の中にはあるのだということは認識されていると考える方が、よりありうる想定ですが、そのうえでなお人々は自分たちの流儀=民俗を選択しているのだということも分かります。そしてこのとき彼女は、2階にのぼっていくことを決断したのです。もう一つの選択がなされた瞬間でした。この決断がまちがっていなかったのは、結果がみごとに証明してくれたといえます。

この場合は、正確には一つの民俗が乗り越えられたという事例でしたが、もちろん同時に新しい何らかの民俗が生まれたという可能性もしめしてくれます。ともあれ民俗は何らの前提もなくただそこに置かれているということは決してなく、人々それぞれの選択とともに存在するのだということを読み取ってもらえればと思うのです。

また別の状況をみていきましょう。経済システムの変化は社会構造にも大きな変化を促し、今日では農業の大部分を兼業農家が担うようになってきました。したがって農村社会のあり方も大きく変貌し、生産組織としての農村という側面に、もう昔日の面影はありません。ところで農村ではかつて仕事をともにするばかりでなく、休日もともにしていました。村が定めた休日を農休日といいますが、それは単に休んでよい日というだけでなく、農業を含む一切の仕事を休まなければならない日でもあったのです。しかし兼業化の進行とともに、村としての休日はもうほとんど姿を消しています。休祭日が農休日と重なったときどうしようもないからです。ですがその消滅の過程にも、村としてのさまざまな選択や選択のための議論がありました。大別すれば選択は二つにわかれ、その一つはどちらかといえば単純です。兼業の家が大半を占めるようになり、休祭日に支障なく仕事をしたいという声が、村の伝統を圧倒したためでした。ただその時期や、直接のきっかけがさまざまであったのはいうまでもありません。そしてもう一つは少々複雑な理由です。じつをいえばすべての仕事が禁止されたのかといえば、かならずしもそうではありませんでした。雨が降ったので干してあった野菜をとりこむといったことはもちろん禁止されません。また勤務が定職になってしまえば、それも禁止するわけにはいきません。そこで問題は定職ともいえないようなパートタイムの仕事でした。役所や会社勤めがよいのなら、ある程度定期的な土木工事作業員の仕事はどうか、それならもっと臨時的な田植えなどの賃取り仕事はどうか、といった問題が際限なしにでてくるようになりました。その一々にたいして判断をせまられるとしたら、いつか必ず基準がぶれる日がやっ

てきてしまいます。とどのつまり、その村では農休日という定めそのものをやめてしまおう、ということになってしまったのでした（上越市史専門委員会民俗部会1999 p.553）。

例にあげたこの地域での副業といえば、早い時代ならば冬の間の出稼ぎでした。多くは東京とか関東にでかけていたので、もちろん農休日の規制はしようもありません（第1期）。それが1950年代から1960年代になると、近くの町にも土木会社や建築会社が出てきて、パートタイムの仕事が発生します（第2期）。さらにもっとあとになるといよいよ役所や会社に勤務するフルタイムのサラリーマンが農家のなかでも主流になってきました（第3期）。農休日消滅の第一のタイプは、第3期におこったできごとでしたが、第二のタイプは第2期から第3期への移行期におこったことだと考えられるでしょう。

ここでとりあげたのは、社会構造の変化に対応しようとするホモ・フォークロリカスとしての村落社会の選択でした。そして地域社会の選択内容に違いはなかったとしても、そこに至る道筋には微妙な違いがありうるということがこのエピソードから理解できることと思います。

ホモ・フォークロリカスは社会的に規定される　ここで民俗という領域を一時はなれて、今日人間がどんな社会のなかで生きているのか、生きていけるのかということを考えてみましょう。人里離れた山間であって、だれにも知られることなくひっそりと息づいている村、などというものがもはや存在しないのはいまでもありません。いっぽう、いかなる近隣社会にも属さず、ただ自分だけで生きているかのように見える生き方はすでに現実のものとなっています。もっとも、誰にもたよらず自分一人だけで生きている、という考え方はかなり気の早い思いこみで、実際には行政サービスや経済システム、マス・メディアなどが、人々の生活を根本のところをサポートしていることを見落としてはなりません。その意味で歴史上、現代社会ほど一人だけで生きていくことがむずかしくなった時代はないのだといったほうがはるかに正確でしょう。そして現代では、孤立した社会—むしろこれは理論上の想定にすぎません—と大都市との間に、無数といってよいほどの社会様式が、そして生活スタイルが存在しているのです。

これまでの話ですでに推測がついているかと思いますが、抽象的人間としてのホモ・フォークロリカスが現実社会に姿を現すその現し方は、その社会によって、その時代によってさまざまな姿があります。村の解体のみならず家族の解体さえもが人々の口の端にのぼってくるようになった現代では、伝承者としての家族や村落の維持は少しずつ難しくなっているといつてよいでしょう。個人の場合にはどうでしょうか。人は常に創造的であり挑戦的であれという価値観で追い立てられているような今日の社会において、個人がどのように存在できるかということは、民俗学的観点からきわめて複雑です。そもそも世代間の文化伝達手法、という伝承という言葉の規定にしても、今日その世代間伝達がどれほど十分に機能しているかという現実を考えると、この概念の内容もまた再考をせまられることになるでしょう。というより実際には、たとえばうわさ話に対する関心などにおいて対象にされているのは、もうすでに世代内部での伝承—むしろ伝播という言葉で呼ばれるべきですが—というべきです。

それでは民俗は—ということは民俗学も—早晩消滅することになるのだろうか。わたしはそれほど悲観的ではありません。というよりそのような想定は非論理的だと考えています。なぜなら人間

はホモ・フォークロリカスであることをやめることができないからです。人は伝承に頼るかどうかを選ぶことはできますが、民俗に対してはそうではありません。社会や経済と同じく、民俗は所与としてそこに存在し、人はこの中で生き方を選ぶだけなのです。もちろん時代の変化とともに、かつてあった習俗は、あるいは消滅しあるいは変化するでしょう。けれども総体として変わっていくのは、ホモ・フォークロリカスとしての生存様式にすぎないということなのです。

民俗学は伝承文化を研究する学問だとよく言われます。しかしそれはまちがいです。仮にまちがいでないにしても、大きな誤解を招きます。なぜなら伝承文化は伝承文化だけで存在することはけっしてないからです。伝承という現象自体がさまざまなバリエーションをもつうえに、私たちは世代をこえて文化を伝達するためにいくつもの手法をもち、伝承はその一つにすぎません。伝承するということの文化的社会的意義も、それ以外の手法との関係で変わってきます。つまりこの世の中から伝承文化だけをとりだすことができるという前提自体がなりたたないのです。そうである以上、たとえ民俗学が伝承にどれほど関心をもち、その意義を重くみようと、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でしょう。すなわち人々は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、作り出していくのか、それを記述することこそが民俗学にとって主要な課題なのです<sup>12</sup>。

### 文献およびWebpage

上越市史専門委員会民俗部会1999『桑取谷民俗誌』新潟県上越市

真野純子2000「語り手の変化と民俗学－桑取谷の民俗調査をとおして－」上越市史専門委員会編『上越市史研究』5

真野俊和2006a「人文学の基本システム－講義録『民俗学概説』第1講－」筑波大学地域研究研究科編『地域研究』26

真野俊和2006b「フィールドの発見－講義録『民俗学概説』第2講－」筑波大学地域研究研究科編『地域研究』27

真野俊和2007「民俗学のデザイン－講義録『民俗学概説』第3講－」筑波大学人文社会科学研究所編『歴史・人類学専攻編』歴史・人類

ダーレンドルフ1959[1973]『ホモ・ソシオロジカス－役割と自由－』（橋本和幸訳）ミネルヴァ書

12 物理学のように、事物の最小単位であるアトムの振る舞いから世界の一切を論理的に演繹しようと考え、実際にそのようにしようとする思想は、ヨーロッパにおけるギリシア以来の知の方法であった。近代経済学におけるマイクロモデルの理論もその系譜につながるものであり、いわば人間の営為に関する数学・物理学の試みであったということもできよう。ただその場合にもう一つ前提とされなければならないのは、それらアトムの振る舞いの徹底した合理性である。その点で本稿が主張するホモ・フォークロリカスは決定的に異なる。なぜならそれはしばしば相反するベクトルの作用をうける存在であり、本質的に矛盾を内包する概念だからである。その意味で民俗学は決して一意的に構成されつくすことはない。むしろそうしたホモ・フォークロリカスみずからの矛盾をどのように克服するかを描くことが、民俗学という学問における究極の目標になるのである。

## 房

竹田聰州1967「常民という概念について－日本民俗学の批判の批判によせて－」日本民俗学会編『日本民俗学会会報』49（引用は、野口武徳・宮田登・福田アジオ編1975『現代日本民俗学Ⅱ』三一書房、による）

千葉県1999「千葉県警察伝承官運用要項の制定について（平成11年3月16日例規（教）第6号警察本部長）」（引用は千葉県警察onlineで公表された文書による）

富永健一1986『社会学原理』岩波書店

富永健一1995『社会学講義』中央公論社（中公新書）

平山和彦2000「伝承」福田アジオほか1999-2000（下巻）

福田アジオ1984『日本民俗学方法序説』弘文堂

福田アジオほか1999-2000（新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄を加えた共編）『日本民俗大辞典』吉川弘文館

宮本常一1968「あるいて来た道」『宮本常一著作集1 民俗学への道』未来社

宮本常一1973「文字をもつ伝承者」『宮本常一著作集10 忘れられた日本人』未来社

柳田国男（監修）民俗学研究所（編）1951『民俗学辞典』東京堂

柳田国男1957「日本文化の伝統について」（柳田国男，山室静，本多秋五，杉森久英，荒正人による座談会）（引用は1965『民俗学について 第二柳田國雄対談集』筑摩書房、による）

和歌森太郎1972a「常民」大塚民俗学会編『日本民俗事典』弘文堂

和歌森太郎1972b「伝承者」大塚民俗学会編『日本民俗事典』弘文堂

竹本葵太夫online「なぞる」<http://www6.ocn.ne.jp/~aoidayu/tsunehigoro.htm#nazoru> アクセス日：2006.11.14

千葉県警察online

<http://www.police.pref.chiba.jp/information/orders/pdfs/keimu/h110316.pdf> アクセス日：2006.11.14

## 補注

本文，脚注および文末の「文献およびWebpage」においてonlineとあるのは，インターネット・ウェブページを指している。ウェブページの性格上，随時変更や消滅ということもありうるので，筆者が成稿以前，最後にアクセスしたURLと日付を記しておくことにした。