

民俗誌叙述の方法

—講義録「民俗学概説」第6講—

Description for Ethnographies

Introduction to Japanese Folklore (6)

真野俊和

SHINNO Toshikazu

At The University of Tsukuba, I give lectures on “Introduction to Japanese Folklore” to undergraduate students. This paper is a transcript based on my lectures.

Scholars of folklore studies have many opportunities to write ethnographies after their fieldwork. Some ethnographies are books about histories published by local-governments. I tried to classify them according to their describing style and find out every peculiarity.

1. Description to Interpret : Many readers generally want to know every historical characteristic or, at a time, historical uniqueness of their villages, towns or cities. This interpretation is a purpose that cannot be bypassed, because such books are published by using people's tax. So the writers must try to make its hidden historical roots clear to answer readers' expectations.
2. Description to Analyze : Some scholars who are influenced by sociology or social anthropology or other social sciences are more analytical. They do not research one custom or organization itself, but do it relating to many other customs or organizations. They think there are no people or organizations which do not have relations with other people or organizations. So their research and writing are analytical but sometimes complicated.
3. Description to give a picture : A few writers begin to attempt descriptions of matters and things in detail as if he or she paints a miniature or takes a photograph. For instance, by one writer, eight pages were spent to describe just a scene that firewood lit up on a fireplace, flames flared up gradually and then a house filled with smoke. In another book, the writer wrote how and when villagers learn other house names, family names, of their village, how and in what opportunities they use those names very

closely and concretely. We can say this style is in the newest trend.

Thus there are some styles to describe ethnographies. But the most difficult and important problem is common. It is a balance between individuality and universality, because researchers can know only matters and things in their limited field through their fieldwork.

キーワード (Key Words) : 民俗誌 (ethnography) 自治体史 (history of local-government) 解説 (interpretation) 構造機能主義 (structural-functionalism) 描写 (giving a picture)

I. 「民俗誌」は何のために

民俗学という学問の領分は大きく二つに分かれます。一つは民俗誌といって、限られたある地域における民俗調査を通して得られた民俗事象に関する記述を本旨とした文章、もう一つはそうした民俗データに基づいて何らかの学問的主張を試みる文章です。後者をなんと呼んだらよいかというと、はっきりした呼び方はありません。たとえば地理学でしたら地誌学と系統地理学という二つの部門があると一般にはいわれていますが、上であげたせまい意味での民俗学とはいわば地理学における系統地理学に相当するものです。反対に民俗誌にあたるものでしたら、地理学における地誌のほか、生物学では動物誌とか植物誌といったものもあります。また文化人類学(民族学)でも民族誌とよんでいます。少々困るのは、民俗誌の場合、適切な英語名がないことかも知れません。民族誌でしたらethnographyと呼びますが、ethno-とは人種とか民族といった意味のことばですから、そのまま民俗誌にあてはめるのはやや抵抗があります。それでも一般的にはやはりethnographyと呼ぶしかないのでしょうか。いずれにせよ、民俗誌とは民俗学のフィールドワーク、つまり民俗調査にいちばん近いところにある学問的著作であるのはまちがいありません。

ところで社会調査には一般に量的調査と質的調査があるといわれます。量的調査はむしろ統計的社会調査といったほうが分かりやすいかも知れません。交通量調査とか選挙の投票行動などのように、大規模な事象を対象に、その全体像を量として把握しようとするための調査をさします。また世論調査のように質問紙を使用したアンケートも、量的把握を目的とするかぎり一般には大規模な調査になります。ただ小規模社会を対象にすることの多い民俗学では、ほとんどこれが行なわれることはないといってよいでしょう。

それにたいして民俗学で行なわれる調査は一般に質的調査に属するとされ、個別のインタビューとか、人の行動を直接に観察したり調査者自身がその行為に直接参加したりしてみる参与観察を主たる方法とします。民俗誌とは、こうして得られた民俗事象に関するさまざまな一次情報を主体とした記述集のことです。ただし上記のような質的現地調査にもとづいたデータばかりでなく、文書・記録や金石文、民具など現地に存在する諸資料が利用されることもたいへんに多く、さらに過去に実施された民俗誌データが引用されることもまれではありません。

ただきょうの講義¹の目的は、そうした調査をどのように行なうかということではありません。どんな方法にせよ、それらがどのように記述されているのかということ、さまざまな記述のスタイルに即して考えてみようというわけです。

では民俗誌は誰が書き、誰が読むのでしょうか。まず書き手のほうから簡単に考えておくことにしましょう。書き手といえばもちろん民俗学の研究者や、民俗学の周辺にいる人びとにはちがいがありませんが、どのような立場で、となるとさまざまです。

前にもはなしたように、初期の民俗誌は最初から最後まで一人の調査者によって書かれました。しかし今日そのような民俗誌はあまり多くは書かれません。20世紀のはじめごろには、文化人類学(民族学)者が独自の視点で対象とする小社会に関する民族誌をものし、その革新的な視点が文化人類学そのものを大きく揺り動かした、といった著作がいくつも登場しました(マリノフスキー1922, ラドクリフ=ブラウン1922など)。しかし今日、民俗学の研究者たちの意欲はさきほど述べた狭義の意味での民俗学的論文に向かっていくばかりで、民俗誌の執筆にはあまり情熱がないように見えます。といってもそれは無理からぬことで、かつて民俗誌の対象になったようなまとまりのある、そして機能的な地域社会というものが今日ほとんど存在しなくなっているのですから。

そして今日ほとんどの民俗誌は共同製作になっています。あるときには目的をともにする研究者の集団が一つの民俗誌のために集まり、またあるときには大学での授業の一環として民俗誌を作ります。このときの分担はたいいていの場合、民俗事象そのものの分野分けになっていることが多いといえましょう。どんなふうに分けるかは、第3講「民俗学のデザイン」を思い出して下さい。地方に居住する民俗学研究者や大学の研究者集団が手がけるものは研究そのものが目的となりますが、学生が作るものはもちろん授業の一環としての意味をもちます。今日圧倒的に多いのはその後者のほうではないでしょうか。

また上記の民俗誌と形のうえでは似ていますが、似て非なるものが自治体史です。この場合には、都道府県や市町村が自らの歴史を描こうという企画がまずあり、それにあわせて調査スタッフを集める、という順序で作業がすすむことになるという点で、通常の民俗誌と異なる性格をもっているからです。最近では自治体史のうちに民俗編と称するものが一冊、ときには数冊が独立して入るとい形のものが増えてきました。また本編としての民俗編にさきだつ形で、上に述べたような体裁の民俗誌が刊行されることも少なくありません。もう一つ自治体史が他の民俗誌と大きく異なっているのは、調査地域の広がりです。他の民俗誌では普通、一つの村落²—大字とか字と呼ばれる範

1 本稿は第1講～第5講(真野2006a, 2006b, 2007a, 2007b, 2008)に続くものである。筆者が現在勤務する筑波大学では、人文文化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」(この授業は同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・民俗学主専攻内に「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、2007年度およびそれに先立つ毎年4～6月ごろ、実際に教場で行われた講義録を基本としながらもそれを大幅に敷衍し、さらに脚注として若干の説明を補足した。

圏です—やごくせまい町場集落を対象地として選びます。しかし自治体史はその性格上、その自治体全体を対象範囲としなければなりません。小さな町や村でしたら、そこに含まれる地域社会の数も知れたものですが、都道府県となると、その広がりや民俗誌的記述をどう折れ合わせるかという点で、執筆者たちはたいへんな苦勞をすることになるでしょう。自治体史ではこれまでの民俗誌が積み上げてきた制作上のノウハウとは別の工夫が必要になるため、そこに大きな特徴がでてくるといふことにもなるのです。

きょうの講義でいう民俗誌とは、じつはこの自治体史を想定しています。そのうえで、その自治体史としての民俗誌をいったい誰が読むのかということも考えておきましょう。

自治体史において第一に想定される読者とは、いうまでもなくその自治体の住民です。自分の住んでいる土地がどのような歴史を経て今日に至ったのか、そして民俗編の場合でしたら、自分たちの生活がどんな民俗文化からなっているのか、そんな内容を読むことになります。ただ民俗編についてもう少し書き足しておくならば、今日でも多分、私たちの生活は文化とは別物と見なされているとあってよいでしょう。文化とは能や歌舞伎や工芸や、そしてそれらを生み出す人間国宝と呼ばれる人たちのものであって、生活は文化と呼ばれるに値しないのだと。だから民俗が文化の仲間入りをし、自治体史のなかにそれなりの場所を占めるようになったのは、そんなに古いことではありませんでした。

そこでもう一つ重要な点を指摘しておきましょう。民俗編に書かれた記述は何とも言えないパラドクスに満ちています。歴史編のほうでしたら、歴史とはよほど身近な過去でないかぎり、すでに終わってしまった過去であり、だれもそれを体験した人はいません。いいかえれば自治体史の歴史編—考古編を含めて—には、要するに自分たちの知らないことが書かれているのです。ですからここで多くの読者は、それなりの充足感を得ることが可能になります。しかし自治体史民俗編の場合はどうでしょうか。民俗学の調査は、基本的にはその土地の上で営まれている生活を素材にして行なわれます。ですから調査対象も、基本的にはその土地に生きている人びとということになります。つまり民俗調査によって得られたデータとは、そもそも誰かが知っていたり実践していたりすることですので、誰もが知らないでいたことが見つかったなどということはありません。

そうはいっても、時には例外があります。たとえば第一に、同じ市町村とはいえ、町場に生まれ育った人びとと、山間部や農漁村地帯のいわゆる在に生まれ育った人びとのあいだには経験したことに大きな違いがあるので、それぞれの間で知らない生活習慣はたくさんあります。第二に、若い人びとはふつう、民俗学が得意としているひと昔ふた昔まえの時代のさまざまな風習にはうといものです。第三に、日時を同じくしてどこでもいっせいに行なわれるような年中行事になりますと、そもそもその日には自分自身がそれを行なわなければならないわけですから、となりの村のことも正確には知らないということがおこります。いっぽう、もし遠く離れた土地の人がその本を手にと

2 日本の民俗学において、従来、ムラとカタカナで表記されてきた地域社会のことである。「村」と漢字表記をすると自治体としての村とまぎらわしい、という理由でカタカナ表記が定着してきた。個別分析法という方法概念のもとにおいて最も重視されてきた社会的単位である。

る機会があったとしたなら、異境のめずらしい行事や習俗に関する記述を読むことになるでしょう。けれども反対に、遠く離れた異境なのに自分のところにも同じような慣行があるじゃないかということになるかも知れません。

そんなふうにして未知の何かを発見させられるということがあるかも知れませんが、基本的には民俗調査に新しい事実の発見というものはないのだといえましょう。こんなパラドキシカルな関係は博物館においてもしばしばおこります。博物館の民俗展示のコーナーに行くと、民具と称して古い農具を展示していることが一種の定番になっていますが、それを見て、博物館とは「『うちの納屋にある農機具を展示』する場所なのか」(野中online³)といった程度の悪口ならいつでもたたけることになるのです。

こんな悩ましい状況のもとで、ではいったい、民俗誌というものに何を書くことができるのでしょうか。あるいは民俗誌に何が期待されていると受け止めたらよいのでしょうか。

従来考えられてきたことの第一は、記録の作成もしくは記録による保存です。自治体史に限らず民俗誌の伝統的な記述スタイルは、一時代かそれ以上の昔の生活習俗を記述するということにありました。ある自治体史では「この編で記述の対象とした年代は、明治・大正・昭和であり、特に明治末から大正時代に重点をおいた」(佐野市史1975 凡例)とか、また別の自治体史は「本書の記述は、主に明治から昭和期を対象としている」(麻生町史2001凡例)というふうに宣言しています⁴。つまりこれら自治体史の出版時からさかのぼること、前者では60～70年、後者ではそれよりもっと昔の事象を掘り起こし記述することを目的としていたということになります。実際、ある年代から下の若い人たちが、それ以上の年代の人たちが持っている習俗や生活感覚にうといということは、もう少し時間がたてば必ず忘れ去られるであろうという推測がなりたちます。民俗学や民俗誌の目的がそうした古い習俗の記録や保存にあるというわけでは必ずしもありませんが、いっぽうでそうした期待があるのも間違いのない事実でしょう。民俗誌を書く側にとっても、「いま眼前の古い習俗が消え去ってしまわないうちに……」という焦燥が強い動機となっていた時代が確かにあったのです⁵。

そうはいっても大きな問題はやはり残らざるをえないでしょう。一つ目には実際問題として、個人の記憶にたよってそこまでさかのぼることが可能かどうか、事象によっては不可能でもないでしょうが、それほど精密なデータが得られるとは期待できません。あるいは、記憶そのものがその後の情報や経験によって作られてしまうという現象もよく知られています。それにもかかわらず、記憶をさかのぼることに熱中するあまり、現在をどう記述するか、という問題がともすればおろそか

3 山梨県甲府市議会議員、野中一二が新潟県を視察した2004年5月、新潟県立歴史博物館に立ち寄った際の感想である。民俗学その他の研究者ではなく、したがって博物館の一享受者としての感想と位置づけてよいかと考えられる。民俗展示に対する、素朴ではあるが根本的な問題提起と受け止めることもできよう。

4 編集方針がこのように表明されていることと、実際の調査・執筆方針がどうであるかということとは、一般的には区別されてもよいだろう。しかしそれはあくまで情状酌量の問題であって、原則の妥当性の問題ではない、という点で批判の余地がある。

5 民俗学が伝承という現象を手がかりに文化や社会を考えていこうとする目標を持つ限り、「現在」を語る際にも何らかの形で過去への言及が不可欠である。

になりがちなのも事実でした。記録保存という原則に徹するならば、より新しい時代の情報のほうが質量ともにゆたかであるはずですから、記憶の限界にいどむよりは、直近の過去から現在にむかって集中するほうが、より生産的だともいえます。

二つ目は、はるかに根源的な諸問題です。たとえば、何かあることがらを事実として記載することはそもそも可能なかどうか、ということを考えてみましょう。というのは、事実とは単にあることがあったかなかったか、というレベルだけで記述することができるわけではないからです。およそすべての物事は一とりわけ物事の意味あいは一ほかの物事との関係のなかで存在するものです。食事のときには箸を用いる、といったごくあたりまえの生活技法にしても、スプーンやナイフ、フォーク、あるいは手づかみといった他の食事技法があるのかないか、それぞれの頻度はどうか、どのような場面で使い分けられるのか、といったことに踏み込んだとき、その意味あいはけっして一色にはなりません。ですから「この土地では食事のときに箸を用いる」といっただけでは、その習俗のごくわずかの側面しか述べたことにならないのです。それではその習俗に関して、どこまで周辺への視線を広げていけばよいのか、それは際限なく難しい問題になってしまうことでしょう。

民俗調査をめぐるこのような根源的な問いかけは、近年さまざまな形でなげかけられるようになってきました。へたをすると、フィールドワークそれ自体に対して否定的な言辭をひきだしてしまうことさえまれではないようです⁶。それでもやはりフィールドに出て行くこと、それを記述することは民俗学にとって不可欠であると、ほとんどの民俗学者たちは考えているといってよいでしょう。この問題にこれ以上は踏み込みませんが、民俗誌にとって考えておかなければならない深い問題が、じつはいくつもあるということだけは認識しておいて下さい。

II 解説する叙述

以上のことをひとまず念頭においたうえで、民俗誌叙述のいくつかの方法について具体的にみていくことにしましょう。

最初にとりあげる事例は、鹿児島県鹿児島郡十島村一屋久島と奄美群島の間点に在するいわゆる

6 たとえば菊池暁の『「フィールドワーク」という言葉は、自らのディシプリンを他から弁別しようとする人類学者たちによって一しばしばその内実の差異や多様性を問われるままに一念仏の如く唱え続けられていく』(菊池2003 pp.357-358)とか、浅羽通明の「所詮は、ほかならぬ『自分(たち)』の知的嗜好にかなった、見たいと思うものだけを選びぬいて見ているだけ、ようするに、大衆だの、異民族だの、前近代だの、異形な宗教だの、アウトローだのヘロマンチックにも投影された、この『自分』の願望しか見てはいないのである」(浅羽2000 p.228)といった主張を想起することができる。フィールドワークへのこのような省察あるいは相対化は、近年いわゆるポスト・モダニズムの風潮のなかでしきりに試みられるようになってきた。浅羽の発言はものごとの一面を肥大化させただけの粗雑な断罪でしかないが、菊池のそれは多少なりとも、フィールドワークへの根源的な議論がなされないことへのいらだちから出発しているようにとれなくもない。ただしより正確に言えば、大きな政治的社会的状況を文化人類学のフィールドワークではとらえきれない点を指摘するという文脈で発せられたものである。しかし根源的と言うならば、もう一方で、それでもなぜフィールドワークは求められているのか、という観点からの議論もなされなければならないはずである。

吐喝喇列島の島々です一の『十島村誌』（十島村誌1995）に見られる記述です。全体は「概観」「歴史」「民俗文化」「行政」の4編にわかれており、ここで検討するのはもちろん「第三編 民俗文化」の叙述です⁷。

少々長くなりますが、まずは一部を引用してみましょう。

悪石島のネガミ様は、旧東村の海ぎわにそそり立つ小高い山で、ピロウ樹が茂る聖地である。ピロウ樹林の中には、高さ85㍎・横幅122㍎ほどのコバの宮が見える。骨組みだけ小木を用い、屋根と壁はピロウの葉で葺いたもので、中には石軀をおき、杯や酒瓶を供えてある。この宮は、毎年霜月祭りのときに造りかえ、祭りは旧暦12月のヒチゲー（日違い）に行なう。ヒチゲーは古い節替り行事であり、吐喝喇各島で今も実修されている。このことと、今は途絶えてしまった海人村落の東村の地に右のネガミヤマがあることや、悪石島のネーシの祝詞中の「根神ヤヨモイ、サスカサの御子、乙姫じょう」の語を重ね合わせると、まず〈古層・海・巫女〉の指標が浮かんでくる。さらに、ヤヨモイは八重盛であるが、クバの八重森を意味し、サスカサは差笠で、琉球ではノロより上級の「きみ」階層の神女（『おもろさうし辞典』）であること、ネガミは沖縄ではニツチュ（根人）を宗教的に補佐する司祭巫女であり、ともにニーヤー（根家）すなわち本家筋の出であることを考えると、〈琉球〉の指標をも加えねばなるまい。しかし、根神山の「根」は岩根、根の国などの語があるように古いヤマト語であり、いずれも大地にちなむ語である。したがって、琉球巫俗に連なるこの〈琉球〉指標は単なる沖縄文化でなくてヤマト文化圏の古層に通ずるものであるとせねばならない。

悪石島では、古い民俗をもつ東村と現村落とがかつて併立していたが、ヤマト的色彩の強い先進村落の現村落に対抗し切れず、ついに移住合併したのである。それは数代以前というから200年ばかり前のことであろうか。しかし、それまで長く続いた古層の民俗文化の力は強く、その祭場、祭祀方法ともに現村落のなかに継承され、生き続けているのである。根神山は、海人的性格の村落民の本家筋のシャーマンであるネーシが、大地にしっかりと根をおろしてそびえるその根っこの所に生い茂るピロウ樹林のなかで一年の節替りを希って忌み籠る、吐喝喇列島第一の祭場であった。（十島村誌1995 p.915）⁸

ここは「自然の聖地」と題する一節のなかの記述で悪石島のネガミ山について記述している二つの段落です。中ほどにあるネーシというのはこの地方の巫女のことと、その人が唱える祝詞のなかにくだんの文言があるということが述べられているわけです。

一読してきわめて特徴的なことは、この文章の前半部がネガミ様なる神に関する描写、第一段落の中ほどから後半部がその解釈にあてられていることでしょう。むしろその解釈部分のほうが手厚いくらいなことは、分量の配分にあらわれています。

そしてその解釈にもさまざまなレベルがあります。もっとも低いレベルはカタカナ書きにされた現地のことばに漢字をあてるという操作でしょう。このことによって、方言—民俗学ではふつう民

7 以下、他の民俗誌においても、引用にあたって若干表記法を変えたところがある。

8 下野敏見執筆。

俗語彙とよびますが—で語られたその土地だけの習俗に、一定の普遍性が与えられることとなります。そこからいくつかの中間段階を経て、最後にはヤマト文化圏と琉球文化圏が重層するありさまを悪石島の民俗のなかに見いだそうとする最高レベルの解釈に到達するというわけです。

民俗語彙をカタカナ書きにするのにはいくつか理由が考えられます。あてべき漢字が見あたらない場合、推測できる漢字が複数あって、そのどれが最も妥当なのかが必ずしも明確でない場合、あてべき漢字は推測できるが標準的な読み方と異なる読み方がなされるので、そのことを表現したい場合などなどです。このような考え方においてカタカナで表記するという手法は、どの場合も、いわばやむをえないという選択にすぎませんでした。

しかし民俗学という学問は、むしろもっと方法的な意味あいでも民俗語彙を重視してきたのです。その土地の人のびとがごくふつうに使用する名前や表現にもの考え方や文化の特色があらわれてくると考え、そのような意味あいでもとらえる現地の言葉を、民俗学は民俗語彙と名づけました。カタカナ表記はそれが民俗語彙であるということの表現にはかなりません。ですからさきほど民俗語彙とは方言のことだととれるような言い方をしましたが、厳密には正しくありません。現地の言葉を単に方言としてとらえるならば、他の方言や標準語との間に一対一の対応関係を前提としておいてかまわないこととなります。しかし民俗語彙という概念に意味とか表現まで含めるとしたなら、言葉の体系の異同として理解される可能性がでてきます。むしろ民俗語彙という概念の導入が求めていたのは、その土地その土地における言語の意味体系—さらには思考の体系—を再構成するところにあったと言うべきなのです。

とはいっても民俗語彙もまた日本語である以上、それぞれは他の方言や標準語に翻訳が可能でしょう。一般にはカタカナ表記した民俗語彙を漢字表記—あるいは標準語表記—したならばどうなるか、ということのカッコ書きで補足し、読解の助けにするという記述法がとられるのが普通です。しかしさきの引用にあらわれる漢字表記の補足はたんなる読解の補助といった意味あいをはるかにこえているように思えるのです。

その最初が十二月のヒチゲーにあてられた「日違い」です。この文字をあてることによってヒチゲーは「古い節替わりの行事」であるという一般化が行われ、さらにそこからいくつかの手続きを経て〈古層・海・巫女〉という指標を導きだすことになりました。ヤヨモイについても同様で、「八重盛」「八重森」をあてることによって、こちらからはニツチュ⇒根人、ニーヤー⇒根家という読み替えとあわせて〈琉球〉という指標が導きだされるのだというのです。さらに根神山の「根」に別の方向から注目することによってヤマト文化圏の古層までも引き出すことになりました。こう

9 しかしながらこのような初発の理想は、民俗学において十分な成果につながったとはいいがたい。とりよによって、インフォーマントの語るすべての言葉は民俗語彙としての資格をもっているはずであるのに、実際に調査者の興味をひいたごく一部の言葉のみが民俗語彙としてあつかわれ、機械的にカタカナ表記がなされたにすぎなかったからである。ただ意味体系という考え方とは別に、民俗事象の分布というマクロな視点からの成果がないわけではなかった。柳田国男の有名な『蝸牛考』（柳田1930）である。民俗語彙がある文化の中心地から同心円状に広がりながら分布するという理論（もしくは仮説）はのちに周囲論という述語で定式化されることになった。といってもほかに顕著な成功例は数少なく、周囲論の適用範囲はさほど広がることもなかった。

してこれら一連の作業は漢字への単なる置き換えではなく、その土地での方言から普遍的な観念への普遍化がはかられる最初の手続きにほかならなかったということがわかります。

そしてさらに上記の引用を含む「概観」や「歴史」編で再三強調されるのは、この十島村、つまり吐喝喇列島がヤマト（本土）文化圏と琉球文化圏のあわいに位置するということです。近世期には島津氏が吐喝喇を直轄支配しておりますので、両文化のあわいといいながらも、その二つの関係は決して対等ではありません。つまり「吐喝喇の文化は基層は琉球文化によりつよく連なり、上層はヤマト文化によりつよくつながっているといえよう」（十島村誌1995 p.794）というふうに位置づけられるのです。

この一文がたどりついた結論は読者にとって、とりわけその地域の読者にとって実にめざましいものとして映るに違いありません。なにしろこの文化をささえている当事者たちにこの壮大な図柄が直接見えることは、おそらくないのでしょうから。したがってこの結論は、この種の民俗誌が提供できる最良のものだといえます。少なくとも、読むものにこの上ない充足感をもたらしてくれることでしょう。

ここで誤解のないようにことわっておかなければなりません。読者が求めている充足感とは、ここでみてきたような、その文化の古層を抽出するような叙述に限られるわけではありません。また吐喝喇列島の文化的ルーツを『十島村誌』のように描くことが理論的に正しいのかどうかということも、当面はいま議論している問題の外にあります。ただその文化の歴史的由来が、率直な疑問として多くの読者に求められるテーマであることは、多くの場合で想像できることに違いありません。とりわけ自治体史のように地域住民の税金でまかなわれる民俗誌は、いやおうなしに地域住民の関心に応えなければならないという要請を背負っていますので、こうした叙述法が一定の説得力をもつことは確かだと考えられるのです。

Ⅲ 自治体史のパラドクス—行政と民俗—

ところで民俗学者たちが民俗誌を書こうというとき、民俗文化全体のとらえかたには、見落とすわけにいかない大きな特色の見られることがしばしばあります。それは民俗と行政との距離のとりかたとでもいったらよいでしょうか、もっと端的に行政との間に意識的に距離を置く姿勢とでもいったらよいでしょうか、民俗文化が生み出されている社会と行政が作り出す社会とは異質のものであるという強い姿勢です。したがって自治体史としての民俗誌にそのような姿勢が持ち込まれたとき、その基本的制約との間には抜き差しならぬパラドクスを内包することにならざるをえません。

ここでなぜこのようなことを言い始めたかということ、さきほどの『十島村誌』に叙述される基本テーマは文化の古層という概念であったからです。社会の表層に現れる行政体のはるか下方には古層としての文化のルーツが隠されており、民俗誌を編むということはその古層を見いだすことにあるのだ、というメッセージをこの自治体史が強く主張しているように読みとれるのです。

このことについてたとえば三重県『四日市市史』は、冒頭でつぎのように述べています。

民俗というものは市の境界という行政的な区分によって規定されない……。市史の一卷だから

とって、市域内の民俗事象にのみに完結させていたのでは、その民俗の意味は明らかにならない。同様の民俗事象がどのような広がりをもって分布しているかを明らかにすることで、その民俗の意味も分かってくることが多い。市域で見られる民俗は市の境界を越えてどのような地域にまで広がっているのか、またどこからは異なる姿に変わるのかという点に注意した。四日市の民俗を理解するためには、北は桑名、南は鈴鹿や津までは当然のことながら視野に入っていなければならない。また民俗によっては、伊勢湾を挟んだ対岸の知多半島や渥美半島の民俗との異同も考慮しなければならないし、鈴鹿山地を越えた西側の近江の民俗との共通性にも注意する必要がある。(四日市市1995 pp. 9-10)¹⁰

『四日市市史』ではこの一文にさきだって、「この広い市域において多様な民俗が形成され、伝承されてきた……。伊勢湾の海岸部と鈴鹿山地の山麓部とでは当然ながら民俗に相違があるであろうし、また朝明川流域とも呼ぶべき北部と内部川流域の南部では相違が予想される」(四日市市1995 p. 9)とも述べています。つまりある民俗事象はそれぞれ固有の分布域をもっており、それは市域の広がりかたとは重ならないということです。

市町村史よりも範囲が広がる都道府県史のレベルでも、同じ事は当然言えることになります。たとえば『千葉県の歴史』(千葉県史1999)では民俗事象の地理的分布に大きな関心をはらっていて、そのことをテーマに全体を組み立てていこうとする姿勢で貫かれているほどです。県を単位に作られたこの民俗誌は、全体を「房総民俗の地域差」「民俗の広がり地域形成」という二つのテーマに即して構成しました。そのうえで前者では個別の民俗の地域分布を明らかにし、後者ではその結果をふまえて千葉県全体の民俗分布域のありかたや、古代にさかのぼる上総、下総、安房三国の地域区分と民俗分布との関係、さらには日本列島全体を見わたしたときの千葉県民俗の位置づけなど包括的に検討したのです。少なくともこの部分に関する限り、ここでは千葉県という大枠にはしたがうものの、千葉県内の行政区分はまったく考慮されていません。

このように「行政的なエリアと民俗の分布とは別ものである」という考え方が出てくるのは、考えてみれば当然かも知れません。たとえば何か地理的条件に規定される民俗でしたら、地理環境が異なれば民俗事象のあらわれかたも当然異なってくることになります。簡単に変えることのできない地理的制約に比べれば、たかだか100年から数十年ほどの歴史しかもたない自治体が民俗文化のありかたに及ぼすことのできる影響は、かなり限定されたものにならざるをえないからです。では地理環境が同じならば、そこに現れる民俗的な現象も同じになるのか、ということになると話は別でしょう。なぜ類似の民俗が共通して見られる民俗の分布域ができるのか、という問いは存外にむずかしいものになりそうです。まして千葉県ほどの広さになれば、地理的条件の相違だけで民俗の違いや分布域の形成を説明することはできません。分布域といえるほどの広さのなかにはさまざまな歴史や地理環境があるはずでしょう。そうした地域ごとのさまざまな違いをこえて、類似性をもつ民俗事象がある広がりのおさまって一定の分布域を形作る理由を考え出すのはかなりむずかしいと想像されるからです。さまざまな要素がからみあって分布域という現象を生み出すのだ、

10 福田アジオ執筆。

というほかはないのかも知れません。率直に言って日本の一日本に限られたことではないのかも知れませんが一民俗学は、民俗の分布ということがらに大きな関心をはらってきたわりには、それがなぜどのようにして生じるのかということを深く考えようとしてきた形跡はないように思えるのです。

ただそれよりも私がここで疑問に思うのは、さまざまな要因が民俗の分布域を形成するのだと考えたとき、そこからことさらに政治とか行政という要因をはずそうとするのはなぜなのか、ということなのです。

さきほどの『千葉県の歴史』では、民俗分布のさまざまなタイプを抽出していますが、そのなかでしばしば登場するのが、旧三国一古代の律令制のもとで設置された下総、上総、安房の三国一という要素を含んだ分布でした。ここではまず下総型、上総型、安房型という分布形態が抽出されますが、それよりも顕著なのが南北二分布型であるといえます。その南北型はさらに三つのタイプにわかれ、第一は旧上総の北限付近を境界とするもの、第二は上総と安房の国境地帯に境界があらわれるもの、第三が上総地方のなかに南北の境界があるもの、となるといい、ここでも律令の国が登場してくるのです（千葉県史1999第6章）¹¹。このほかにもいろいろな分布型の設定が試みられますが、ひとまずそれはおいておきましょう¹²。はるか古代に作られた国というエリアが、なぜ近世から近代に形をなしてきたと考えられる民俗事象の分布に影をおとすのか、ということについては、やはり何の考察もされていません。ともかく所与の事実としてそれが認められるというだけです。

行政と民俗の関係について、ここまでの議論で注意をはらってきたのは地理的な広がりだけでした。しかしこのほかにも両者の関連が見いだされる場面というのは少なくないはずで。たとえば地域社会における生活機構や、農業・漁業をはじめとする生業のありかたなどは行政ときわめて密接な関係をもっているのが普通です。しかし自治体史を含む多くの民俗誌叙述において、その点に深い注意を払うことはさほど多くはないというのが実情なのです。

もっともそのことこそが民俗学という学問の特色なのだ主張する立場もありうるでしょう。行政のおよぼす影響が生活のすみずみに行きわたるような現代こそ、こうした視点は必要かつ貴重だともいえます。しかしそれでも考えてみれば、さきほどの律令制下の国というエリアこそ政治＝行政が作りだした地域の大枠でありました。またここまでの検討で触れることになかった江戸時代の領国制や明治～大正期にわたって変遷してきた市町村制もまた行政が民俗に与える大枠にほかなりませんでした。そのことを考えるならば、今日の社会を叙述するにあたって行政の役割に対して相当程度に関心をはらうほうが、論理上はより整合的であるのではないかと思うのです。

そこでこの節を終わるにあたって、話をすこしだけ戻します。さきほどの『十島村誌』では、しきりに大和と琉球へのいわば両属性を強調されておりました。そのことの当否はともかくとして、このような認識方法が成立する根拠の一つが、民俗分布の行政からの独立というパラダイムがある

11 第6章は、小川直之、入江英弥、和田健の分担執筆である。

12 同書では県内に限定される民俗分布のほか、県境をこえるそれについても触れている。この場合には陸続きや海を介した移動が想定される事象のほか、東日本と西日本という大きな地域区分に即したものを想定しているようである。これらの場合、行政機構が影を落とすようなことはないことはもちろんである。

ことはまちがいありません。ただ『四日市市史』や『千葉県の歴史』における叙述との大きな違いは、表面にあらわれた民俗の単なる分布ではなく、その古層という概念にまで踏み込んでそれを主張するところにあったといえることができるのでしょう。

IV 分析する叙述

『十島村誌』の特色が、各事象の解釈や解説を積極的に行なっているところにあるのはすでに見たとおりです。ところがそのさきの特色としてもう一つ、その解釈を導きだす枠組みはあくまで外部にあったということも指摘できるように思います。すなわちこの民俗誌の執筆者はすでに大和（日本本土、特に九州）と琉球（沖縄）にまたがる広い地域で研究を行っており、そこで得られた見解を十島村の事例にあてはめた結果として、この島の民俗文化の重層性が導きだされているのです。

このようなものの見方に対して、調査対象地そのものの内部に切り込んでいくという方法に徹底し、記述していくという書き方もあります。そのことを自覚的に行なった初期の民俗誌＝自治体史として千葉県『成田市史』（成田市史1982）¹³をとりあげてみることにしましょう。具体的にみていくのは「村のつきあい」という節です。

この成田市にかぎったことではありませんが、とりわけ旧来からの村落社会には「つきあい」とよばれる社会関係と社会的行為があり、つきあいの場面に応じてさまざまな名前で呼ばれることがあります。成田市の農村地帯の場合には、よく耳にするつきあいとしてつぎの9通りを数えることができますといえます。

- ①イチマケの付合（本家と分家の付合）
- ②シンセキ付合（ムラシンセキ、ソトシンセキ、イットーシンセキなど、シンセキも細かく分類されている）
- ③カマス（吠）付合（ホンガマス、ハンガマスといった二種類の付合がある）
- ④ケイヤク（契約）の付合
- ⑤ナンドの付合
- ⑥リョードナリの付合
- ⑦クルワ付合
- ⑧ムラ（ブラク）付合
- ⑨仲人付合

しかしこの9通りはどこの村にもすべてがそろっているわけでも、その内容が同じになるわけでもありません。たとえばMクルワという地域社会で実際に聞き取ることができたのはつぎの7通りでした。内容と一緒にそれをたしかめておきましょう。

〔イチマケの付合〕イチマケと呼ばれる家のグループがある。イチマケとは本家と分家の関係を認

13 以下の該当部分はすべて斎藤修平の執筆になる。

知しあった家関係で、同姓の家集団である。

〔カマス付合〕カマス仲と呼ばれる家関係の上で展開する付合。カマス仲間は地縁、血縁その他の契機を媒介にして形成される。付合の内容は米の贈答とハタラキシユ（働衆）と呼ばれる労働援助である。

〔ムラシンセキの付合〕お互いの家のジャンボン（葬式）をつつがなくとり行なうための付合である。「お互いに死水をとる付合」だといわれている。

〔クルワ付合〕向山グルワの14戸はクルワ付合と呼ばれる近隣組の付合を行なっている。クルワが葬式の互助的な役割を持っているので、葬式組としての付合が主であるが、日常生活のなかでよく顔を出す付合である。

〔仲人の付合〕「仲人に損をかけてはならない」という観念が強く、仲人とは一代に限ってはカマス付合をする。また通過儀礼では7歳のオビトキまで「仲人付合」と称して非常に濃密な付合をする。

〔リョードナリ付合〕それぞれの家はリョードナリと称して特定の家とあらゆる場面で深い付合をする。

そのうえで出産と育児、結婚、葬式などにあたって、具体的にどのような付合が顔をだしてくるかを列挙します。たとえば出産・育児の場合、お産見舞いにはクルワ、リョードナリ、イチマケ、ムラシンセキ、ヨソシンセキ、トリアゲバーサンからお祝儀と餅米1升がお茶とともに重箱に入れて届けられ、当家からは赤飯が配られるとか、ヒモトキの際にはクルワ、ケイヤク、ムラシンセキ、リョードナリがカゴモチやオビトキモチを搗くのに協力し、ヒモトキの当日にクルワにはアンコロモチ、カマス仲、ケイヤク、リョードナリにはシロコモチが贈られる、といった具合です。

さらに念を入れて、カマス付合、ケイヤク付合、リョードナリ付合が生活のどんな場面で登場してくるのか、といったことにも目をむけます。これも地域ごとにその内容は同じでないのですが、カマス仲の構造、カマス仲の範囲、カマス付合の内容、カマス仲の新陳代謝について、詳しく事例が挙げられました。ある集落の場合、カマス仲の構造はつぎのようであると記述されています。

それぞれに家ごとでカマス仲の相手は異なっているのでカマス仲は定型的な家集団としては把握できない。また、各家が関係しているカマス仲の家数も家の事情に応じて幅がある。例えば家を創設して間もないシntax（分家の意味）の家では、カマス仲をまだ持っていないというところもある。向山グルワでは最高14戸の相手とカマス仲の関係にある家からわずか4戸とのみカマス仲の関係になっている家までカマス仲の保有個数の幅は大きいようである。

さて、カマス仲となっている家同士の間にはどのような関係があるだろうか。家関係の内容に注目してみるとまずイチマケ、ムラシンセキといった血縁的な関係が反映している。同じイチマケに属する家同士や、ムラシンセキの関係にある家同士はカマス仲となっている。また、リョードナリといった地縁関係、あるいは仲人関係（仲人をしてあげた、あるいは仲人をしてもらった）といった社会的な関係もまたカマス仲として包みこまれている。（成田市史1982 pp.150-151）

同様の分析はこのあとケイヤクやリョードナリ付合などでも行なわれます。さらに成田空港建設に際して生じたある村落の移転にともなう付合の変化・再編についてもふれるのですが、これにつ

いては割愛しましょう。

このように紹介してみると、さきの『十島村誌』における叙述方法と大変に異なっていることが読みとれるでしょう。第一に『成田市史』では、つきあいという民俗事象—もっと一般的に民俗全般といってしまうてもよいと思いますが—一に関して、それと類似する地域における事例だとか一般的な姿だとかを参照するということがあまりみられません。あくまでこの成田市におけるその事象の姿を記述することに徹底しようとする姿勢がみてとれるようです。また第二には、ある民俗事象の由来とか起源を説明するというかいうことを重要な目的としていないようにも見えます。この二つの特徴をもう少し抽象的なことばを使って説明するならば、民俗学の方法に関する二つの方法論に対応しているといえます。すなわち一つは個別分析法、二つ目は構造機能分析です。

個別分析法とは1970年代に提唱された民俗学の研究方法です。それまでのスタンダードな研究方法が比較研究とか重出立証法といって、民俗事象の類型化と変遷順序の推定を主眼としていたのに対し、それが伝承されている地域社会のなかで把握し理解しようとする考え方といってよいでしょう。この考え方と言葉を提唱した福田アジオさんの文章を二つ、直接に引用しておきましょう。

民俗をそれが伝承されている地域において調査分析し、民俗の存在する意味と歴史的性格を伝承母体および伝承地域において明らかにすることが民俗学の主要な方法とされなければならない。(福田1974 p.175)

あるべき民俗学は伝承母体において相互関連して伝承されている民俗事象を分析し、歴史的展開過程についての仮説を提示する個別分析法を方法とすべきである。(福田1976 p.108)

このように個別分析法の究極の目標は、当該地域の歴史的展開過程の解明にあります。その前段階として民俗事象の詳細な記録が必要になるというふうに民俗調査を位置づけることになり。ただしさらに現時点での記述から、その地域に残存する歴史資料にある程度まで積極的に踏み込んでいくことも少なくありません。

もっとも個別分析法という用語は、その提言当初における意味あいが歴史的展開過程の解明にあったのですが、その後のうけとめかたとしてはそのままであったとは必ずしも言えないところもあります。やや拡散した使い方のほうが普通になったともいえますが、具体的にどのようにして歴史を明らかにするか、あるいは歴史との関わりを述べるかということについては、また別の機会に譲ることにしましょう。

ともあれここまで一般的な話であって、ここに見た『成田市史』の叙述は歴史的様相には触れていないので、福田さんが最初に提唱した意味あいで個別分析法には必ずしもつながっていかないのはあきらかだといえましょう。むしろ次にのべる構造機能分析を意識した調査だといったほうがよいかも知れません。

その構造機能分析とは、学問的な立場を構造機能主義ということがあり、むしろ文化人類学や社会学など隣接する学問分野からの影響をうけたものです。もっとも構造も機能もその意味するところは、長い研究史があった分、きわめて複雑で、ときにはあいまいであるうえに、民俗学においてはそれらの概念そのものに関する立ち入った議論がほとんどなされてきませんでした。ただ『成田市史』におけるつぎのような記述は構造機能分析の思考法にもとづくものと言えましょう。

ムラはそこに住む人たちにとって大切な空間である。この生活空間には様々な慣行が秩序正しく詰っている人びとはムラの規範に従って生活していれば極端な不便さを感じることはない。「ムラのお付合はいろいろとうるさくて大変だ」という人がいる。なるほど外部から見れば複雑そうに見えるので仕方がない。「あっち（実家）とずいぶん違うから夫の両親に聞きながらお付合をしている」という嫁の言葉ともよく出会う。これも、そのムラの付合慣行を十分に知っていないのだから仕方がないことであろう。

ムラに生まれ育った、いわゆる生^{はえぬ}抜きの村人たちからは「ムラの付合は難しい」といった溜息まじりの言葉は聞かれない。日々の生活をおくるムラでの付合が、頭を悩ますほど難しかったら、安穩とした生活はおくれないし、能率の悪いいわば住みにくい社会に身を委せねばならず、健康で快適な生活はおくれないはずである。

外部からなかなか見えにくいのであるが、ムラにはそのムラ固有の交際のシステムがある。家と家を取り結んでいる関係とはほぼ同じぐらいの種類^{しゅるい}の付合がムラにはあるがそれぞれの付合は、場面場面でうまく組み合わせあって発現しており、決して種類の違う付合が競合したり反撥し合うようなことはないのである。（成田市史1982 pp.138-139）

ここでは構造とか機能とかではなくシステムという用語が使われているのですが、いくつかの要素が組み合わせられ相互に関連しながら、全体としてある事態を生み出していること、そして住民たちの必要を充足しているとみなしていると考えれば、構造機能分析もシステム分析もそれほど異なった方向をむいているわけではありません。ですからこれをシステム分析ではなく、民俗学がより親しみをもってきた構造機能分析という用語で特徴づけるのは何のさしつかえもないことになりましょう。

そのうえで『成田市史』にあらわれた方法は、つきあいという事象を多角的に分析し記述しようとしていることがわかります。最初に成田市全域の調査を通して得られた「付合」とよばれる事象が列挙されます。その後の記述に必要なアイテムのリストを作成したということになるのでしょうか。しかし個々の地域社会にはそうして列挙されたアイテムのすべてが存在するわけではありません。一例としてある一つのクルワに見いだされたアイテムとその意味内容が次に確認されます。そのうえで叙述されるのは二つのことでした。一つは人生の折り目となる諸行事にあたって、どのようなつきあい関係が登場し機能しているか、です。特に葬式は一般に民俗社会にとってもっとも重要な行事の一つですから、その場面々に機能する付合関係は多岐にわたらざるをえません。そして二つ目はさきほど列挙した付合が、具体的にどのような構造をもち、どんな場面で機能するかということに関する記述です。この二つ目のことについては、カマス付合、ケイヤク、リョードナリに関して詳細な検討がなされました。本来ならばこれらすべての検討を一つの地域社会を舞台にして行なわなければならないところですが、本書でとりあげたのはそれぞれに異なっています。これは市史という民俗誌の性格上やむをえないというべきでしょう。

構造機能分析やシステム論の一つの特徴は、歴史を語らないことです。ここで論じられるのはあくまでその構造がどのように働くかということであって、どのようにして成り立ったかとかどのような起源をもっているか、ということではありません。機能を語るときに時間という要素が入りこ

んでくるのは、あくまで事象を生み出し動かしていく変数の一つとしてにすぎないのであって、構造そのものが変化してしまう歴史ではないのです。それは現在を語るほどに精密な構造を過去にさかのぼって記述することが不可能であるということが、一つの理由としてあげられるでしょう。ですから構造が変化する歴史を語りうるのは、ただか今現在おこっていること、そしてこれからおこるかもしれない変化に限られます。『成田市史』ではこの点について、さきほど紹介したように、成田空港の建設にともなうできごとをめぐって語ろうとしていました。

さてこの節の最後に、これらの叙述法のもう一つの特徴について話しておきましょう。個別分析法に関しては「個別地域の調査と、個別地域から導きだされる民俗学理論研究とを統一しようとする」（渡邊1999）のものであるといわれるように、調査それ自体が研究と直結するという特徴につながります。個別分析的記述や構造機能論的記述は、そこから考察や分析という性格をもう少し強めていくともう、一つの論文といった様相を示すようになってしまうかもしれません。その場合、フィールドワークを方法とする学問においてはモノグラフ¹⁴と呼ばれることが多くなるように思います。つまり民俗誌と論文とはなめらかにつながっているということができるといえるのです。

V 描写する叙述

まず、新潟県中里村の自治体史（中里村史1989）に載せられた、次のような文章を読んでみましょう。

マッチ以前の発火具は、いうまでもなく、ヒウチイシとヒウチガネである。前者は河原で拾い、後者は鍛冶屋に打たせる。両者を打ち合わせて出た火花が、ヒウチバコに詰めたホクチに落ちて、小さな火種ができる。それを、ツケギのイワに移せばよい。葎沢では、ケヤキの炭を自分で作ってホクチに使った。白羽毛のホクチは、朽ちたアカマツの根またはアワガラを炭にしたものであった。マッチが普及してからも、腰のズッキレ（煙草入れ）から刻み煙草をつまみ出して煙管につめ、かちかちと器用に火を起こして、ズッキレに付いているホクチイレというタカゾット（竹筒）のホクチに落とし、それで一服する老人の姿が、野外ではよく見受けられた。葎沢では、カマガンサマの御神体を新しく作ると、切り火をしてこれを清めていた。

（中略）

薪の燃やし方は、白羽毛の例で述べる。まず、ジロの嫁の座であるニワジロと姑の座であるバサジロの境から、節があって割ろうにも割れない太い薪を一本、斜めに差し出す。そして、その反対側のヨコザとヤマジロとの境からはボヨを差し出して、この太い薪に凭せ掛け、両者がジロに対して常に対角線をなすようにして焚いてゆく。この太い薪は、コロといわれる。こういう割れない木は、このようにして少しずつ燃やす以外に焚くすべがない。ツクロウのが遅

14 モノグラフ (monograph) ということばの辞書的意味は「一つの問題を詳細に取り扱った研究論文」（『広辞苑』）といったところにあるが、社会学や文化人類学においてはある個人や社会を多角的に調査・分析したレポートを指示するという使い方が多くなる傾向にある。すなわちモノグラフとは論文とレポート—この場合は民俗誌—の中間に位置する学術的文章といえるのである。

れてボヨが燃え尽きてしまっても、コロの方をフキダケでちょっと吹けば、またすぐに火を起すことができる。ボヨは、丈が六尺もあるので、鉋でコナシ（短くし）てからジロにくべる。

（中略）

ボヨが勢いよく燃えると、上昇する煙と一緒に、真っ赤な、火の粉の大きなものも舞い上がる。これを、堀之内ではホソクラとっているが、吹き抜けになっているソラまで上っていったのでは、失火の虞がある。それで、このムラでは、箱の蓋を下へ向けたような形のものをジロの上に吊っておいて、ホソクラを受け止めた。これを、ケブリゲーシと呼んでいた。（中里村史1989 pp.787-789）¹⁵

どうでしょうか。この民俗誌では、冬になって雪に埋もれた家のなかで、いろりに火を起こし煙が舞い上がり、人びとが暖をとる、ただそれだけの経過を、ここに引用した文章を含めてなんと8ページにわたって綴ってゆくのです。煙と一緒に舞い上がる火の粉にさえもホソクラという名前がついているという事実、それをまた地元の人からきちんと聞き取っているという筆者の周到さは、感動的とさえいってよいくらいです。調査と叙述にみられる緻密さは、絵画になぞらえるならばさしずめ細密画とかスーパーリアリズムといったところでしょうか。

そこでこの細密画を思わせる微細な描写が、民俗誌の場合にどんな意味をもつことになるのか、少し考えをめぐらして見ましょう。細密画そのものについて、ある人はつぎのように言っています。

これはやってみるとわかるのですが普段はいかにものを見ていないかということと、描くことでだんだんとそれが見えてきて、見えてくるとまたよくも描けるという目と手の相乗効果を実感できるでしょう。始めからものがよく見えているわけではありません。こちらが目と手を最大限に使って働きかけることで、だんだん見えてくるのです。（田嶋online）¹⁶

細密画とかスーパーリアリズム絵画というジャンルの絵画は写真と見まがうような微細な描写に最も大きな特色があるといつてよいのですが、それだったら写真をとればすむことではないか、という疑問がただちに生じてくるに違いありません。たしかに写真は目の前にあるものを、なんの苦もなしにやすやすと再現してくれる手段です。それにもかかわらず両者は決して同じではありません。その決定的な違いを（芸術論には一切立ち入らずに）一つだけあげるとするならば、描き手が認識しないもの、あるいは描かないものは、けっして画面に登場しないというきわめて単純な事実でしょう。

そんなことを頭においたうえでさきほどの民俗誌の叙述を読み返してみると、描写するということの意味するところがよくわかるにちがいません。私たちはふつうだったら空中をただよう火の粉に名前があるかもしれないなどと考えもしないでしょうし、したがってその名前をたずねてみ

15 多田滋執筆。

16 この文章は「特定非営利活動法人芸術環境支援機構の会」が経営する美術学校「美学校」における「細密画教場」という授業案内の一節である。

ようという気にさえならないだろうと思うからです。問題はですから、そのようにふつうだったらあり得ないような問いというものがどのようにして聞き手のなかに起こってくるのか、ということになります。民俗誌にとって、細密画に対する写真と同じ位置関係にあるものを想定してみるならば、たとえば映画をあげることができるかも知れません。しかし映画は決して写真とは同じものにはならないでしょう。ここで私は撮影所のセットで撮影される映画を考えているのですが、この種の映画が写し取れるのは、つまるところ監督がそのようにしようと考えてそこに置いたものに限られるはずで、仮にある家庭の茶の間の場面ならば、テーブルの位置もテレビの置き場所も、時計が柱にかかっているかないかも、そのテーブルのどこに家族の誰が座るのかも、それら一切を決めることができるのは監督だけです。反対に画面のなかのどこに何があり、人びとがそこでどのようにふるまっているか—それを描写する、といってもよいですが—は、すべて監督がそのことを認識しているか、知っているかということだけにかかっているのです。そう考えてみると、民俗誌を書くという作業は、映画の撮影となんとよく似ていることかと思いはしないでしょうか。つまり書き手の主観を一切排除した客観的で忠実な描写などというものは決してありえず、それはただひとえに書き手の主観—といってわかりにくければ、書き手の認識能力—にかかっているのです。

さきほど引用した『中里村史』のような叙述スタイルは、じつのところ今日それほど一般的ではありません。この書き手のたぐいまれな描写能力—それは同時に認識能力でもあります—があってはじめて可能になることでした。しかしいささか特異なこの叙述スタイルと、前節でみたような今日一般的に見られる叙述スタイルとの間にさまざまなバリエーションを見いだすことは十分に可能です。

ここで私の講義の第3講「民俗学のデザイン」（真野2007a）を思い出して下さい。そこで私は、民俗学の研究視点が制度・儀礼から個の営みへ、そこからさらに個別の営みへと展開・深化してきた、といった意味のことを話しました。そのことは民俗学そのものだけでなく、民俗誌に関しても同様に言えるだろうと思うのです。

たとえば次のような叙述を読んでみて下さい。

屋号がどこに住む人まで通じるかといえば、当然そこにはつきあいの広さによる個人差がでてくる。現在、屋号を使うことのある地域では、自分の住む部落内の屋号しか知らない人が大半である。しかし、大正生れの人になれば、桑取地区、谷浜地区、春日地区藤巻のように、自分が学んだ小学校区の範囲までの屋号を知っている人もかなりいる。桑取地区、谷浜地区では、青年会活動が小学校卒業後もその範囲で行なわれていたことで、より一層屋号が刷り込まれたと思える。

（中略）

屋号は家族の日常会話のなかで使われてきたから、子どものころから慣れ親しんでいたものであり、小学生になれば部落内の屋号を知っていた。親はよその子の名前を覚えていなくても、屋号をつけて「コウジヤのうちで遊んできた」などと表現されれば、すぐ理解できたのである。しかし、部落から離れて生活するようになると、屋号の認識も薄れていく。関東の専門学校で学ぶ桑取谷中桑取の青年は、部落内の屋号を判別できても、自分の口から出てくる屋号は三分

の一に満たないという。(上越市史2003 pp.507-508)¹⁷

屋号とは名字とは別に、個々の家々を区別するために使用する名前のことです。同族による同じ名字が同一地域内に複数あるとき、屋号によってそれらを区別することができることとなりますが、同姓の家々の併存が屋号成立の起源になるかといえば、必ずしもそうではないかもしれません。なぜなら同姓の家々がほとんどない場合にも屋号はしばしば使われているからです。このように屋号の起源について確たる説があるわけではありませんが、とにかく屋号はごく一般的にみられる事象であり、したがって多くの民俗誌でも屋号に関する記述はごくふつうのことといえます。ただ多くの民俗誌における屋号の記述は、その地域社会にどのような命名方法があるか、ということに集中する傾向があるように思われます。つまり屋号の名称分類がほとんどであり、そこでとどまっているとってよいでしょう。

またある民俗学辞典に見られる屋号の説明では、やはり屋号を命名の由来によって11種ほどに分類しました。位置・方角によるもの、地形によるもの、家の格式や職分を示すもの、家の新旧や本文家によるもの、などなどがあげられるといえます。そのうえで屋号を調べることにより「村落の発展過程や家々の関係秩序をうかがい知ることができる」(宇田2000)としています。民俗誌ではこうしたところまで分析されることはあまりありませんが、一般的に屋号の記述は、村落社会の歴史とか構造の解明に資するという目標を想定しているといつてよさそうに考えられます。

ともかくも屋号は地域社会において一種の制度として存在します。そして制度というものはいわば抽象的な約束事にすぎませんから、具体的になんらかの様相をもって現実化されなければなりません。しかし民俗誌の記述はこれまでともすれば、制度そのものを描いてことたれりとされてきた面がありました。それに対してさきほど引用した屋号に関する記述は、そうした制度がどのようにして現実の事象となり、あるいは運用されているか、というところに主たる関心をいれているように読めます。村に生まれ育った人びとは、たぶん子どものころは屋号と無縁に成長したでしょう。それがなんらかの過程を経て屋号の使用を身につけてきたに違いありません。それは人によって立場によってことなっていたことでしょう。それに加えて、屋号は日常生活のどんな場面で使われるものなのか、といった関心のもちかたもあるでしょう。面白いことにかなり広い範囲で家々の屋号を知っている人も少なくないようです。もし屋号というものが、自分たちが属する地域社会の家々を、姓とは別に識別する手段だとするならば、他村の屋号は何の意味もないことになるはずで、とすると、さきほど述べた屋号成立の契機への疑問とは別の角度から疑問が提示されることになるでしょう。

おなじ自治体史からもう一つ別の叙述を例示してみます。こちらは神社の祭りについて書かれた節の一部で、「家業としての神職」という文章です。このくだりでは専業の神職と兼業神職の二人が素材になっていますが、そのうち専業の神職さんが自分と神主としての仕事との関わり方について、みずから語っています。

神社の石段の改修とか神楽殿などの寄附金とかお金が絡むことが大変。神社の会計は氏子総

17 真野純子執筆。

代さんがやってくれていて、神社の決めごとは町内の寄り合いのときとか祭りの後とかに集まって決めている。ただ、自分が宮司になったときに3人いる氏子総代が一斉に世代交代という形で40歳前後の若い人に代わってくれた。世代が近いので話しがしやすく、感謝している。自分になってから父との祭式の違いをいう人がいても自分はこう習ってきたんで、ということはもちろんと言って自分の形でやっている。だけど、神主風吹かせないというか、我がでないようにしている。地域の行事には一市民として参加しても、お祭りのときには神主なんだという意識を強く持って、氏子の人に信用・信頼してもらうことを大切にしているので気が抜けない。宮司として人前に出るのは早いけどいずれは親は亡くなるし、60になって宮司になるより、30代で宮司になったことは、良かったのかもしれないと思う。こうして振り返ると、氏子まわりも父の亡くなる最後の年について行って飾り付けを覚えたりしながら、父の後ろ姿を見て育ったんだと思う。(上越市史2003 pp.496-497)¹⁸

そもそもこれまでの民俗学において、職業的な神職はほとんど関心の外にいました。民俗学が主たる関心を向けたのは、もっぱら一年間主などといって氏子のなかから指名をうけて一年間だけつとめる臨時的な神主一ですからもちろん職業的な神主ではありません—だったといっただけでしょう。その神主が村落神社の司祭者であることをこえた職能に踏み込んでいるということでもあれば別ですが、この場合はそういうわけでもありません。そうしたごくありふれた神主という存在を、この民俗誌では家業経営者という視点からとりあげているところに特色があるといえます。

民俗学において職業をとりあげるとき、多くは二つの特色をもっていたと思います。一つはそれがいわゆる第一次産業かせいぜい第二次産業に分類される家内産業であること、もう一つは家に代々伝わる家業であることです。農業や漁業はその典型的な職業であったといえるでしょう。それに対して僧侶や神主などの宗教者は、地域社会に帰属している限り家業としてその職業が代々伝えられていくことが大多数なのですが、従来の民俗学は宗教者に対して家業という性格づけをすることにかなり強いためらいをもっていたように思えます。民間信仰とか民俗宗教といいながらも、宗教者という存在を家業とわりきること、近代的な感覚から無意識に抵抗していたということなのかもしれません。上の文章はそうしたためらいから一歩踏み出し、家業としての神主が地域社会のなかで生きていくには何が必要なのかということ率直に問い直してみようという発想からでてきたのではないのでしょうか。すなわちこれもまた先の屋号の記述と同じく、村落神社の神職という制度的存在がどのような社会的行為を通して現実化しているのか、ということのある特定の神職の述懐を通して描いてみたということになります。

ところで二番目の神職の話は、ある特定の個人にスポットをあてているという点で、ライフヒストリーと名づけられるジャンルとつながってきます。ライフヒストリーの英語原文はlife historyですが、これを日本語に訳せば、生活史と人生史—むしろ個人史と訳されることが普通です—との二通りがあります。生活史とは文字どおり生活の歴史ということですから、そう考えてしまえば特別な方法やスタイルはともなわなくてもよいことになります。しかしこの述語から私たちがふつう思

18 武内朋廣執筆。

い浮かべるのは後者のほうでしょう。辞典の表現を借りるならば「個人の一生（人生）を個性記述的アプローチによって描いていく」（有末1993a）というものをさします。同じ辞典では、ここで描かれる個人は「類型的側面と個人的側面とを共に含みこんでいる」というふうの特徴づけられています。このようなライフストーリーの方法は主として社会学において開発されたもので、20世紀のはじめごろから多くの研究が生まれ、1960年代には日本にも導入されるようになりました。その後、ライフストーリーとかオーラルヒストリーなどさまざまなバリエーションを生みながら、社会科学や人文科学に市民権をもとうとしているところだといえましょう。

ライフストーリーはフィールドワークをもとにする民俗学の研究者たちも大いに関心をよせ、民俗誌においてもその手法をとりこんだ叙述が試みられるようになってきました。神奈川県の大和市の『大和市史』（大和市1996）はその一例かと思われます。この民俗誌では全体を3編にわけて構成し、第1編を「暮しの心」、第2編を「暮しの伝承」、第3編を「暮しの変化」としました。その第1編を、市域に生きて暮らしてきた個人の個性的な生き方のなかに民俗を見ようとしているとし、つぎのようにその意図を述べています。

従来からも市町村史民俗編のなかでも、個人史とかライフストーリーという形で、個人の生活史を描くことは行われてきたが、それは主として優れた技術をもった職人や特別な経験をした宗教者であることが多かったし、記述内容もその人々の行動の軌跡を跡づけるものであった。それに対しここでは、ごく普通に暮らしてきた農家の人々に重点を置いてその人生を振り返ってもらい、その生き方を記述した。それは外に現れた行為のみでなく、内面的な感覚や感情も把握しようとしている。喜怒哀楽をもって暮らしてきたその全体をとらえて、その中から大和らしい生き方を考えようとしたものである。（大和市1996 p.10）¹⁹

この第1編「暮しの心」はおおよそ80ページにわたっていますから、この種の叙述法を採用した自治体史のなかでもかなり多くをさいているといえ、みずから書いているように、今までの他の市町村では採用されなかった独自の組み立てであることはまちがいないといえましょう。しかしその具体的な記述がどのようであったかということ、それがどのように効果をあげていると言えるかということについて考察する時間はもうありませんので、やむをえず割愛することにします。

また一般論として、民俗学におけるライフストーリーはどれほどの成功をおさめたかということになると、これも手放しで高い評価を与えることができるとは、残念ながら言いかねるというところが現実かもしれません。その問題に関する検討も別の機会に譲らざるをえません。

VI 個性記述と普遍性記述のあわいで

以上、さまざまな民俗誌のスタイルを三つにわけて考察してみました。もちろんこれ以外にもさまざまなバリエーションがありえますし、そこから論じられることも多岐にわたります。しかしこれら三つのスタイルを通してどんなことが見えてくるだろうか、ということを簡単にまとめて講義

19 福田アジオ執筆。

を終わることにしましょう。

さて今回の話の論点とはつまるところ、民俗誌において個性記述と普遍性記述という二つのベクトルのバランスをどのようにとるか、ということではなかったかと思えます。あるいはもうすこし分かりやすく、見えるものの記述と見えないものの記述の折り合い、と表現することができるかもしれません。ともかくそれらのことをめぐって、さまざまな立場とか主張があり、それがさまざまなスタイルを生み出してきたといえるように思います。

最初にあげた「解説する記述」というスタイルにおいて重視されたのは、その土地の民俗（＝個性）を、もっと大きな文化環境（＝普遍性）のどこにおさめたらよいのかということでした。もちろんその大きな文化環境なるものがどのようなものであるか、ということが問題になりますが、それは直接には描かれませんが、あくまで吐喝喇列島という限られた地域の民俗を描くことがこの民俗誌に課せられた任務なものですから、吐喝喇列島の外にある文化にそれほどのエネルギーも紙幅もさけるわけではないのです。そのかわり著者の長年の研究から得られた知見—それは一般に理論と呼ばれ、一定の普遍性を獲得していると思なされます—が参照されます。自治体史の主たる読者であるその地域の住民は、自分たちが日ごろなじんでいる、したがって何の変哲もない行為がどのような文化的脈絡のもとにあるのを、きわめて鮮明なかたちで理解することになるでしょう。それは他の地域に暮らしている読者たちにとってもほぼ同じです。また研究者たちでしたら、そのような記述をとおして、その著者が主張している理論がどのようにして成り立つのかということを知ることができ、その理論に対して自分なりの評価を下すことになるでしょう。

二番目の「分析する記述」であげた例ではどうでしょうか。このスタイルでは「歴史」という目に見えない要素を示すわけではなく、土地の人々が行っている行為それ自体について、人々の証言に依拠しながら記述しているのですから、基本的に目新しことはないともいえます。にもかかわらず読者に提示しうることがあるとするならば、それはどんなことでしょうか。

第一に、土地の住民と調査者のあいだにおこる情報格差です。あたりまえといえばあたりまえですが、住民はその土地にある自分たちの文化のすべてを知ることはありません。文化や民俗のあらわれかたは人それぞれに異なっているでしょうし、場所によって違うのも当然です。それに対して調査者は、多くの場所をたずね、多くの人にあつて、多くのことを知ります。ですから土地の人々はそうした民俗誌を通して、自分たちの民俗についてさえじつに多くを知ることになるでしょう。もっともそれだけでしたら、知らないことを知りえたとか、情報格差などと仰々しいことばで語るというほどのことではないかもしれません。ただもし仮に、調査者が知り得たすべてのことを土地の人も同様に知っている、ということをお前提に何かある理論が作られてしまったとするならば、それは重大な誤解に基づくあやまりというほかはないことになります。その危険があるということを、読むものは十分に心得ておかなければなりません。

もう一つはもっと本質的なことです。先ほどの『成田市史』に記述されたつきあいの例にもどしましょう。この地域に住む家々はそれぞれに、本家・分家、近隣、地縁、血縁などさまざまな契機で結びつく家々をもっています。そのような社会関係の範疇を成田市の人びとは、イチマケ、シンセキ、カマス仲、ケイヤク、リョードナリなどなどと呼んでいました。これらはかなりの程度に安

定した関係で、そうした家々の集合はそれぞれにある構造をつくっていると言えます。このなかで人びとは、どんな時に誰にたいしてどんなふうにするべきか、それぞれの社会関係がどんな仕組みをもっていて、どんなときに必要とされるのか、等々をよく理解しており、したがって私たちの質問に応じてくわしく説明することができます。聞き手はそうやって説明されたことを、できるだけまちがいのないように書き記していきます。それが叙述の第一段階です。

しかし『成田市史』の書き手としての関心はここで終わりませんでした。人びとは自分の社会のなかでごく普通にふるまい、難なくそれらの関係を別々のものとして使い分けているようにみえました。しかし書き手には、なぜそんなことがなんの苦もなしにできるのか、ということが不思議でならなかったのです。じっさいよその土地からここに婚入してきた女性たちにこれらの関係は複雑きわまりないので、周囲の家々との間でなすべき習俗を身につけるには大変な苦勞をとまうものであったくらいなのです。その疑問に対する書き手の答えは、地域社会というものを、つきあいを実現するための交際システムだと考えることでした。地域社会は住民のさまざまな必要を満たすためにさまざまなシステムをもっているものです—ただしこの点について書き手は直接には述べておりませんが、その一つに「つきあい」があると考えたのです。つまり地域社会で生きていくためには日常的なつきあいが必要不可欠であり、その習熟にかなりのエネルギーを投入することは当然だと認識されていた、という仮説がここでの書き手の視点となりました。

住民にとって、こうした習俗の全体をシステムとしてとらえる視点はないといったほうが自然でしょう。人びとはその時その時の場面に応じて、むかしから伝わってきた生活上の知恵を働かせているにすぎないのであって、地域社会がそのためのシステムをもっているなどと考える必要はないからです。むしろ外部の人間で、しかも当事者になるわけでもない書き手であるからこそ、そのような突き放した見方—客観的と言いかえられます—ができるに違いありません。

そこからさらに書き手には、システムを作り上げている内部の構造もまた見えてきました。つまりたった一つの関係だけでそのシステムは組み立てられているのではなく、そのなかに地縁や血縁などさまざまな社会関係のそれぞれが作りだしている構造があり、さらにそれらの複合体として組み立てられているということです。考えてみれば地域社会というのは大変に狭い社会ですから、だれか一人をとりあげても、その人はイチマケの人であったり、シンセキであったり、さらにはケイヤク関係にある人であったり、というように、複数の社会関係が錯綜しているものです。そうした複雑な社会関係をどのように使い分けるか、ということに住民自身は何の苦もなくやっていますが、外部の書き手にとってはいちいち分析してみなければ理解できないのがふつうでしょう。

こんなふうには総合的な視点と分析的な視点との両方から描くことによって、書き手はこの社会がどのように作られているかをようやく理解できるにちがひありません。それは同時に、当事者の理解とは別の客観的普遍的な理解の方法を手に入れたということにほかならないのです。すなわち分析する叙述とは、構造とその構造の上ではたらく機能²⁰を発見することであり、以上に述べたような書き手の理解の仕方を記述する方法ともいえるのです。

では最後に「描写する叙述」です。個性記述と普遍性記述という論点から考えてみようとするとき、この描写法はもっとも難しい問題をかかえてしまいます。最初にそのことを説明しましょう。

ここでは二つの民俗誌を例にとりあげてみましたが、じつをいえばその目指すところと、それにとりあう課題は正反対の方向を向いているといつてもよいかもしれません。はじめの『中里村史』の場合、そこにみられる叙述方法を他の民俗誌でも維持できるのかということを考えてみてください。いろいろの薪に火がついて燃え上がって家のなかに煙が充満していくというありさまは、どの土地をとりあげてみたところで変わりがあるわけではないでしょう。つまりこの細密画のような描写は、徹底した事実の記述ではあるのですが、それはけっして個性の記述にはならず、むしろはじめからどこでも見られる一般的な記述にならざるをえないのです。ですからこのような叙述スタイルから、経験科学として不可欠な個別のデータをどのように見いだしていくことができるのか、という問題が浮上してきてしまいます。

いっぽう『上越市史』にみられる二つの叙述は、あきらかに一般性のほうは向いていません。できるかぎり個別の事例描写に徹底しようとしているかのように見えます。ですから誰かが屋号をどのように学びとろうが、神主さんが父親に対してどのような思いを持とうが、それはその人だけの問題にすぎないと言われてしまえばそのとおりには違いないのです。したがってここに生ずる問題は、個々の事例の提示からどのようにして普遍性を見とおす視点への経路をみつけてくることができるのか、ということになることでしょう。

そういうことを確認したうえで、ではどういう対処の方法がありうるかということを考えてみなければなりません。後者の『上越市史』の場合でしたら、かなり明確に姿勢は打ち出されていたように思います。それは同時に社会をみることでした。単に屋号を覚えていたとか身につけたとかいうだけでなく、屋号による家の指示がどのような場面でなされ、それが家族や社会の生活のなかでどのような意味を持つのか、ということに対する関心が、屋号に関する叙述のもう一つの柱になっていました。また神主さんの個人史的描写においても同様でした。その神主さんは父親の姿を参照枠組みとしながらも、いっぽうで自分は今日の状況のなかでどのようにふるまっていべきか、ということへの深い省察がなされていたように思います。

描写に際しての、このような視点は確実にその射程を伸ばしてくれるにちがいません。人があることをめぐって他の人に働きかけると、それをうけた反作用があり、というふうにして人びとの行為とか、行為の集合体である習俗というものは作られていくのでしょうか。さらには社会それ自体もそうしたやりとりの延長上に形成されるのです。ただ個人史的叙述のなかに社会という要素をどのように組み込んでいくかという問題は、それほどたやすくはありません。そもそも個人史を生

20 機能という日本語を英語にもどすならばfunctionという。そしてfunctionのもう一つの日本語訳は関数である。であるならば機能という概念を、関数概念を利用して再定義することができるはずであろう。現代的に数学における関数とは写像 (map) の一種とみなされる。写像とは二つの集合があったとき、一方の集合の元 (要素) に他方の集合の元を対応させる対応関係をいう。そして写像の二つの集合が数であるとき、それを関数と呼ぶ。このような考え方にしたがえば、構造機能分析における機能とは、①構造と当該の社会や文化に含まれるあらゆる事象との対応、あるいは②ある構造から別の構造への対応関係、というふうに定義できるであろう。徳安彰が機能という概念について「狭義には、システム全体について設定された目的に対する貢献」、「広義には、要素や下位システムの作用を、他の要素や下位システムについて設定される目的に対する貢献」(徳安1993)と定義したのは、上記の①および②にそれぞれ相当するといえよう。

活史とかlife historyという用語で学問のなかに取り入れたのは、さきほども言ったように社会学でした。したがってこの手法に関する議論も、民俗学よりは社会学において進んでいます。そこにはたとえば三角測量的手法²¹、雪ダルマ式手法²²、羅生門式手法²³などが提唱されているといいますが、それらの方法を含めた民俗誌の叙述法についての検討がなされなければならないのです。

ではもう一つの『中里村史』でみたような細密画の手法においては、一般論としてどのような可能性があるでしょうか。じつのところこちらに関して、私にもよい考えがありません。ただここで思いおこすことができたのは、柳田国男の『明治大正史 世相編』でした。この本のなかで柳田は、民衆の生活のなかに木綿とか紙障子などが入ってきたとき、単に生活の手法がかわったというだけでなく、人の触感だと色彩感覚にどんな影響があったのか、といったことにまで注意をはらった一文があります。つまり時代の違いといった要素を加えることによって、単なる細密画としての驚きを超える普遍性の獲得が可能になるかもしれません。せっかく屋内の描写を読んだばかりですので、やはり屋内の変化について書いたものを例にとることにしましょう。商品経済の浸透により、ごくふつうの農家でも紙の障子をそなえることができるようになったという指摘に続く文章です。

家が明るくなったといふことは、予想以上の色々の結果を齎した。第一には壁や天井の薄ぎたなさが眼について、知らず知らずに之を見よくしようといふ心持の起こつて来たことである。障子に日の影の一ぱいに指す光は、初めて経験した者には偉大な印象であつたに相違ない。ちやうど同じ頃から勝手元の食器類に、白く輝くものが追々に入つてきたことは、必ず相映発する所があつたらうと思ふ。所謂白木の合子の清いのは最初の一度だけであつた。始めて染まったものは永久のしみになって残つた。粗末でも塗物の拭うて元にかへるものを農家が使はうとしたのも同じ刺激からであらう。(柳田1931 pp.77-78) ²⁴

庶民の生活上の変化は、火というものをめぐっても大きくかわったのはもちろんです。石油がはいり、ガスがはいり、さらにそこに電気という熱源が加わってくることにより、生活手法はかわってきます。それがどうかかわったのかは人により場所によってももちろん違いますから、そこに土地の個性が現われ、他との比較が可能になるでしょう。普遍性の表現への一つの道筋です。またそれだ

-
- 21 特定の対象を研究するのに、多元的な方法を利用する調査方法論上の戦略形態、とされる(桜井厚1993)。
 22 最初にインタビューした人から次に彼の友人に、さらにまた友人にとインタビューの輪を広げていって、雪だるまを作っていくようにして、ライフ・ストーリーを重ねあわせていきやりかた、と解説される。ただし単なる事実の積み重ねでなく、そこから釈迦構造的諸関係の規則性を抽出しようとしている点が強調される(有末1993b)。
 23 家族の各構成員の長い詳しい自伝を通して、その家族を各メンバー一人ひとりの目を通してとらえるアプローチとされる。家族生活における同一の事件を、個人個人の立場から独自に説明するという個人生活的調査手法である点に特徴があるとされる(有末1993c)。
 24 この文章が民俗誌叙述という目的をもっていたわけではなかったのは周知のとおりであるが、同様の方向での関心はたとえば『木綿以前の事』(柳田1939)などにおいてもしばしば主題化されるところであった。そればかりでなく初期の民俗学者たちの間にも、ある程度の広がりをもってうかがえる傾向であったようにさえ思える。このように繊細な感性のあり方にまで書き手の関心を向けることが、今日のきわめて機能的な民俗誌においてどこまで可能なのか、といわれれば大きな限界を感じざるをえない。しかしそれだからこそ民俗誌表現の一つの方向として、試みられる価値があるのではないかと考えたいのである。

けでなく、生活感覚はどのようにかわってきたのかということに関しても、書き手の感性をとぎすますことによって何かが表示できるかも知れません。民俗という概念のなかに感覚とか心情とかいったレベルのものまで含まれるのならば、民俗誌にそうした叙述があってもよいのだろうと、私は思います。それは書き手の感性にかかってくるからです、私自身にさえそんな能力があるとはとうてい思えませんが、いっぼうで民俗誌の叙述に限りない可能性が生まれてくるにちがいないと私は考えているのです。

文献およびWebpage

- 麻生町史編さん委員会2001『麻生町史』茨城県行方郡麻生町（現行方市）
- 有末賢1993a「生活史」森岡清美ほか編『新社会学辞典』有斐閣
- 有末賢1993b「雪ダルマ式手法」森岡清美ほか編『新社会学辞典』有斐閣
- 有末賢1993c「羅生門式手法」森岡清美ほか編『新社会学辞典』有斐閣
- 宇田哲雄2000「屋号」福田アジオほか編『日本民俗大辞典 下』吉川弘文館
- 菊池暁2003「帝国の『不在』：日本の植民地人類学をめぐる覚書」山本有造編『帝国の研究：原理・類型・関係』名古屋大学出版会
- 桜井厚1993「三角測量的手法」森岡清美ほか編『新社会学辞典』有斐閣
- 佐野市史編さん委員会1975『佐野市史』栃木県佐野市
- 上越市史編さん委員会2003『上越市史 通史編7 民俗』新潟県上越市
- 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
<https://www.tulips.tsukuba.ac.jp/dspace/handle/2241/13896>
- 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
<https://www.tulips.tsukuba.ac.jp/dspace/handle/2241/13888>
- 真野俊和2007a「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科歴史・人類学専攻『歴史人類』35
<https://www.tulips.tsukuba.ac.jp/dspace/handle/2241/88697>
- 真野俊和2007b「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—」筑波大学地域研究研究科編『地域研究』28
<https://www.tulips.tsukuba.ac.jp/dspace/handle/2241/91404>
- 真野俊和2008『「定義する」ことは可能か—講義録『民俗学概説』第5講—」筑波大学人文社会科学研究科歴史・人類学専攻『歴史人類』36
<https://www.tulips.tsukuba.ac.jp/dspace/handle/2241/98486>
- 千葉県史料研究財団1999『千葉県の歴史 別編 民俗 I（総論）』千葉県

- 徳安彰1993「機能」森岡清美ほか編『新社会学辞典』有斐閣
- 十島村誌編集委員会1995『十島村誌』鹿児島県鹿児島郡十島村
- 中里村史専門委員会1989『中里村史』新潟県中魚沼郡中里村（現十日町市）史編さん委員会
- 成田市史編さん委員会1982『成田市史 民俗編』千葉県成田市
- 福田アジオ1974「民俗学における比較の役割」日本民俗学会編『日本民俗学』91（福田1984『日本民俗学方法論序説』（弘文堂）の第2篇第2章「重出立証法」の一部として再録された。引用はこの福田1984によった）
- 福田アジオ1976「民俗学」児玉幸多・林英夫・芳賀登編『地方史の思想と課題』柏書房（福田1984『日本民俗学方法論序説』（弘文堂）の第1篇第4章「民俗学の方法と地方史」に再録された。引用はこの福田1984によった）
- 柳田国男1930『蝸牛考』刀江書院（『底本柳田国男集』18筑摩書房）
- 柳田国男1931『明治大正史 世相編』朝日新聞社（引用は、1967年平凡社版（東洋文庫）による）
- 柳田国男1939『本綿以前の事』創元社
- 大和市1996『大和市史 8（下） 別編 民俗』神奈川県大和市
- 四日市市1995『四日市市史 第5巻 史料編民俗』三重県四日市市
- 渡邊欣雄1999「個別分析法」福田アジオほか編『日本民俗大辞典 上』吉川弘文館
- マリノフスキーMalinowski 1922 “Argonauts of the Western Pacific”（泉靖一編訳1967『西大西洋の遠洋航海者』『世界の名著（59）マリノフスキー／レヴィ＝ストロース』中央公論社）
- ラドクリフ＝ブラウンRadcliffe-Brown 1922 “The Andaman Islanders”
- 田嶋 徹online：<http://www.bigakko.jp/saimitsu.htm> 最新アクセス：2007/11/26
- 野中一二online：<http://www.nonaka12.com/gikai/hokuriku2004-3.htm> 最新アクセス：2007/11/26