

民俗芸能における真正性と伝承方法に対する一考察

—「おわら風の盆」のフォークロリズム的解釈を通じて—

田 邊 元 *

TANABE Gen

A Study on the Authenticity and Traditional Method in Folk Entertainment

An Interpretation of the Folklorism of "Owara Kaze no Bon"

This paper makes explicit the authenticity and functions for maintaining the traditions of one traditional folk entertainment group. The folk entertainment is "Owara Kaze no Bon" of Yatsuo Town, Toyama Prefecture.

Folk entertainment has been very successful as a tourist attraction. The traditions are carried on by a preservation society organization in the town. The problem for the preservation society is that it is short of successors, but it works hard to conduct activities that are rooted in the people of Yatsuo Town themselves. On the other hand, there is another group, which split off from the preservation society due to opposition to changes in the traditions. This group calls its own traditions "an original model." They claim authenticity by refining the performance. Importance is placed on *hin* (quality of performance) in the skill examinations, and this acts as the function for maintaining the quality of performances. The group consists of people from all over Japan who are not from one locality, as are the preservation society. However, they are accepted as a preservation society by residents living in Yatsuo Town and by tourists. It is necessary to carry out research on folk entertainment by taking a fresh look at what we mean by regional characteristics.

キーワード：民俗芸能 フォークロリズム 真正性 観光資源 おわら風の盆

はじめに

日本には数々の民俗芸能⁽¹⁾が伝承されており、その中でも盆に行われる「盆踊り」は全国的

* 早稲田大学大学院スポーツ科学研究科

に見られる芸能である。盆踊りは、本来この世に帰ってくる精霊を迎え、また送り出す風習の中で発した神送りの行事の一種であるとされる〔仲井ほか編 1981: 412-413〕。しかし、一方では娯楽的面を強調することにより、観光という文脈で行われている盆踊りも多く存在していることは知られているとおりである。例えば、徳島県の「阿波踊り」や秋田県の「西馬音内の盆踊り」などはその代表的なものといえる。本研究で対象とする「おわら風の盆」も観光という文脈でみた時に大きく成功した民俗芸能といえる。これらの民俗芸能は「地域のアイデンティティを再構成するための文化的シンボル」〔橋本 2000: 69-80〕として、戦略的に行政や産業と結びつくことにより、自分たちのローカリティ（地域性）に結びつけているといえよう。また、観光資源としての利用や、それらの利用から再構成されることにより文化財として認知され、その伝承を後世に残すために積極的に保存しようとする動きは多くの地域で見られることである。特に、日本においては早い段階から無形文化財や無形民俗文化財の保護の取り組みが行われており、近年では前述したような観光という側面や、「文化的シンボル」としての機能的側面に関心が集まり、保存・活用を図る動きがある。また、近年ではユネスコによる無形文化遺産登録の動きもあり、無形文化の保存や保護といった動きは今後も続くものと考えられる。このような文化財保護政策は、保護を行うことにより対象である民俗芸能の観光資源的価値を保障しているともいえよう〔俵木 1997: 42-63〕。

このような行政等の観光資源としての利用や文化財保護といった、いわば外部からの操作により脱文脈化され再構成されるような現状において、その影響や結果として現れる変化を考察していく研究が多く生まれてきている。1960年代からドイツ民俗学のハンス・モーザーやヘルマン・パウジンガーにより提唱された「フォークロリズム」という概念は、ある民俗がその地域を離れ、別の文脈で行われることにより二次的な意味を得ていくような状況を説明する語であるという〔河野 2003: 3-19〕。俵木によれば、「ある現象がフォークロリズムであると捉えることは、その現象を、非本質的として排除することなく、民俗学の視野に引き出すための手続きとして有効」〔俵木 2009: 83〕であるという。そして同時に、「それまで意図的に退けられたり等閑視されてきた二次的な民俗のあり方を主題化するという点での有効性を認めたとしても、「それもまた民俗である」と言ったところで、ではその現象が具体的にどのように成立し、どのように人々に受け入れられ、実践されているかについては、やはり個別の民俗誌的な調査と考察が必要とされるはずなのである」〔俵木 2009: 83〕と指摘する。

本論文では、前述したフォークロリズム的な状況において、中心的に伝承活動を行う保存会と考え方の違いから別組織として伝承活動をするを選んだ事例を対象として扱う。この分裂は、技術伝承を巡る考え方の違いから生まれたものである。このような無形文化の伝承を巡る問題に対して、大島は「誰が変化を意識するかという、変化を認識する者の問題」として取り上げている。具体的には、「当事者が意識する場合と、（中略）先輩・古老などの経験者が意識する場合、（中略）第三者により変化が意識され問題とされるような場合」〔大島 2008: 66〕があるという。変化や変容は、多くの場合、誰かが指摘することで初めて表面化する問題である。もちろんその指摘は、現在のコンテクストに依存し指摘する側が持つ過去のイメージと比較することにより表面化する。これは無形であるが故に起こる現象であるといえるが、このことを問題とした場面にはしばしば遭遇する。特に「先例に固執しがちな先輩・古老と、新しく祭りを引き継ぐ若者たちの間で、起こる問題」〔大島 2008: 66〕は多いといえる。本論文が対象とする事例は、このような実践者内での変化・変容の指摘を発端としたものである。

本論文で扱うおわら風の盆は、現在の富山県富山市八尾町に伝わる盆踊りを含む年中行事であり、毎年9月1～3日に開催され、この期間に20万人以上の観光客が訪れるといわれる。2012年にも26万人の観光客が訪れており〔『北日本新聞』2012年9月4日〕、現在でも盛況な様子が伺える。おわら風の盆行事は、「富山県民謡越中八尾おわら保存会」（以下、保存会とする）とその傘下にある11町の保存会により伝承されている。

これまでおわら風の盆を扱う先行研究のほとんどは、保存会やその傘下の町単位の保存会の活動を扱ったものであり、その観光化が進む中での伝承活動や担い手たちの葛藤といった現象に多くの実績があるといえる。谷口は住民の持つ「町流し」と「舞台踊り」（第2章にて後述）への意識の違いから、「おわら風の盆のオーセンティシティ（真正性）は、町流しなどに見られる、「地域・演じ手が楽しむ」おわら風の盆にある」〔谷口ほか2007: 36〕としている。同じく、長尾洋子の観光客と保存会の踊り手たちの関係性を論じた論文においても、「観光客に背を向け、侵入を許さない」「演者自身によるハレ空間の実現」がなされていることが指摘されている〔長尾2000: 63〕。しかしその一方で、保存会の行うおわら風の盆伝承とは意図を別にした団体による伝承も行われている。現在のおわら風の盆は観光という文脈において担い手たちも様々に分化しており、町による保存会の活動だけに伝承が集約されているわけではない。この状況はまさに、前述したフォークロリズム的な状況と言えるが、それでは別団体を組織し伝承を行う者たちにとっての真正性とはいったい何だろうか。本論文はおわら風の盆を対象に、保存会とは別組織である「越中八尾おわら道場」での伝承をみる。そして、彼らがどのように真正性を語り、またどのような機能を作ることによってその伝承が維持されているのかを明らかにする。

ただし先に断っておくが、本論文においてどちらに伝承の正統性があるかということについて議論を行うつもりはない。なぜならば、伝承の正統性とは当事者が語る伝統との連続性により保証されるものである。つまり、当事者が語る伝統の内容により、いくらでも「本物」を語ることが出来るといえる。そのため、だれが「本物」であるかという議論を行ったところで、それは無用な対立を生むだけになるからである。

本論文は、第1章でおわら風の盆の概要と現状を先行研究や現地資料を交え論じる。第2章では、保存会とは別の伝承を行う「おわら道場」という組織について、フィールドワークで得た情報を交えつつ論じる。そして、第3章で結論を述べる。

なお、以下本論文内において、年中行事のことを表す場合は「おわら風の盆」、踊りのことを表す場合は「おわら踊り」と表記する。本文中で特に断りがない場合、著者が2012年8月31日～9月4日までに行ったフィールドワークにおけるインタビューや、後日に行った手紙や電話を用いたインタビューをもとにしたインフォーマントの語りとする。また、本フィールドワークにおいては、特に質問紙を用いるような調査法は取らず、その場で質問を行うことでインフォーマントから情報を得た。

1. 保存会を中心とした伝承と活動

本章ではおわら風の盆の成立を述べ、その後、現在の保存会でどのような伝承や活動が行われているかをみていく。

（１）おわら風の盆概略

おわら風の盆とはこれまでも述べてきたように盆踊りを中心とした年中行事であり、現在「風の盆」と一般的に呼ばれる時期に行われる。盆踊りは踊り手と地方と呼ばれる、唄や囃子などの伴奏を行う楽器隊で構成されている。地方は、唄い手、囃子、三味線、胡弓、太鼓の５つのパートから構成される。この地方の演奏に合わせて踊り手が踊り練り歩く。元来は、台風除去を祈る風神鎮魂の意味が込められていたとされる〔越中八尾観光協会 2010: 14-15; 仲井ほか編 1981: 60〕。

おわら風の盆は、その起源がいつ頃かははっきりしない。公式ガイドや『八尾町史』〔八尾町史編纂委員会編 1967〕などでは『越中婦負郡志』〔富山縣婦負郡役所編 1909〕を参考にしており、「おわら節の起源は、(中略) 三日三晩歌舞音曲無礼講の賑わいで街を練り歩いたのが始まり」〔越中八尾観光協会 2010: 14〕とされるが、この記録にある元禄年間にはいま伝わるような踊りは行われていなかったようだ⁽²⁾。おわら節に現在のような踊りが付いたのは明治期からで、1911年に松永由太郎らにより即興で踊られたものを起源としている〔富山県民謡越中八尾おわら保存会 2009: 1〕。この時の踊り手は八尾町内の鏡町の芸者たちであり、今のように一般の町民が踊っていたわけではない。その後、1913年に北陸線が直江津まで開通した際の富山県主催のイベントにて「豊年踊り」が踊られた。この踊りは、江尻せき（生没年不詳）らにより、1911年に踊られた踊りを改良したものであった〔北日本新聞社 2004〕。その後、1924年に「民謡おわら研究会」、1929年に「越中八尾民謡おわら保存会」が結成される。この「越中八尾民謡おわら保存会」が現在の保存会である「富山県越中民謡おわら保存会」のもととなった組織である。この研究会の理事や保存会の初代会長に就任したのが医師の川崎順次である〔越中八尾観光協会 2010: 21〕。川崎は、それまでは芸者たちの踊りとされていたおわら風の盆を自分の娘たちに踊らせることにより、町の一般の娘たちが参加出来るようにした〔鏡町公民館建設委員会記念誌編集委員会編 2005: 35〕。1928年には、それまでの卑猥な表現が含まれていたおわらの歌詞を変え、さらに1929年には、東京三越で行われた富山県特産展への出場を期に、舞踊家である若柳吉三郎（1891-1940）に踊りの振り付けを依頼した。こうして新たに創作された歌詞が「新作おわら」で、踊りが「新踊り」である。「新踊り」は、「男踊り」と「女踊り」の２種がある〔北日本新聞社 2004: 126-127, 143〕。以降は、「豊年踊り」と「新踊り」を基本として伝承されるようになった〔越中八尾観光協会 2010: 26-30〕。これが現在のおわら風の盆行事の基盤となっている。以後、この踊りをもとに町毎に独自化を図っていく。

現在行われているおわら踊りは、以下の３つのシーンに大別出来る。

まずは、「町流し」という練り歩きがある。町流しは本来昼間から行われているが、観光客が押し寄せるようになってからは、観光客の減る深夜になってから住民たちが思い思いに「夜流し」を行うようになった。だが、現在では夜流しを目標に訪れる観光客も多くいる。現在行われる町流しは、予め決められた時間に行われるものであり、その点からは一種の観光客向けのイベントとして行われているともいえる。

次に「輪踊り」がある。これは、地方を囲むように踊り手が輪を作り踊るものである。この「輪踊り」には、各町の演技者のみで行うものと、観光客も交じって行うものと２種類ある。主に後者は夜の１０時以降に行われる。このことは公式ガイドマップにも書かれており、「輪踊り」への観光客の参加は公式的に認められている〔おわら風の盆行事運営委員会 2012: 8〕。

最後に、「舞台踊り」がある。「舞台踊り」は、男踊り、女踊り、豊年踊りの組み合わせを各町が創意工夫を凝らし体系的に行うものである。舞台は、演舞場、各町の特設ステージ等で見ることが出来る。演舞場は有料の場所と無料の場所があり、特に有料会場である八尾小学校グラウンドにて行われる演舞場の指定席チケットは、毎年販売後短時間で売り切れが出るほどの人気である〔竹内編 2009: 130〕。

以上を見ても分かるように、おわら風の盆とは創作当初から観光を目的に現在まで伝承されている側面があるといえる。次に、観光資源としての側面を見ていく。

（2）観光資源としてのおわら風の盆

前述した通り、おわら風の盆は観光資源として期待される芸能である。観光庁を中心として日本が観光立国を目指していることは周知の通りであろうが⁽³⁾、富山県はその下で「元気とやま観光振興条例」を制定し（富山県条例第61号、2008年12月22日施行）⁽⁴⁾、観光振興を県全体で推進している。おわら風の盆自体が観光資源として活用されるようになったのは1950年代からのことで、この時から観光客誘致のための工夫がなされるようになったという〔竹内 2010: 87〕。その工夫もあってか、富山県の観光資源として「旅行会社が過去3年間での観光ルートに設定した観光地としては、「立山黒部アルペンルート」「おわら風の盆」「宇奈月温泉」「五箇山の合掌造り」「黒部溪谷」などが上位」〔長尾治明 2009: 115〕であり、富山県の観光資源として芸能では唯一の上位入りをしており、現在でも富山県における観光資源として期待されていることは間違いない。では、具体的にどのような工夫がなされているか見てみよう。

まず、「前夜祭」について述べる。前述のとおり、おわら風の盆の行事日程は9月1～3日の3日間であるが、3日目は町の人達が楽しむために設けられた日であったという。しかし、その3日目にも観光客が集中してきたため、前夜祭が行われるようになった〔竹内編 2009: 97-98〕。これは1982年から開始されており、8月20～30日の10日間に渡って1日1町ずつ観光会館での演舞と「町流し」を行う〔富山県民謡越中八尾おわら保存会 2009: 3〕。しかし、近年ではこの前夜祭期にも多くの観光客が訪れるようになってきており、富山大学文化人類学研究室の報告書では「町民たちの娯楽としての祭りの特色が薄れていくことにつながっている」という指摘がされる〔竹内編 2009: 98〕。

次に、「踊り方教室」の存在を挙げる。「踊り方教室」は観光客向けにおわら風の盆の踊り方を教える場で、おわら風の盆行事内においていくつかの場所で開催される。この「踊り方教室」は有料の場所と無料の場所があり、それぞれ各町の人々によって行われる。「踊り方教室」ではもともと簡単な所作である「豊年踊り」を観光客に教授している。この教室で「豊年踊り」を覚えることで、気軽に観光客も「輪踊り」に参加することが出来るようになる。観光客も踊ることが出来る「輪踊り」への参加は観光協会も保存会も積極的である〔越中八尾観光協会 2010: 32-33; 竹内編 2009: 139〕。

また、おわら風の盆行事期間外におけるイベントも行っている。その代表的なものに「風の盆ステージ」がある。これは、年間を通じて越中八尾観光会館にて毎月第2・4土曜日に行われる、おわら風の盆を再現したステージショーのようなものである。このステージでは、保存会の人々がステージに上がり、おわら踊りを披露し、またそれらの解説も行う。そこではおわら風の盆が持つイメージに合わせた演出もされている。もちろんこのステージは、期間外にも観光客を誘致しようという狙いから行われている。ここには年中行事としての意味は薄れ、観光資源としての

側面が前景化されているといえるだろう。

富山県には、高岡御車山祭の御車山行事や滑川のネブタ流しといった重要無形民俗文化財を始め、行政から文化財指定を受けた民俗文化は多く存在するが、前述したように観光資源として注目されているのはおわら風の盆である。観光協会はその宣伝に様々なメディアを利用しており、HPはもちろん、Facebook、twitterといったSNSの利用も行っている⁽⁵⁾。おわら風の盆は、これまで見てきたように由来を江戸時代に求めるものの、その成立は大正～昭和期といえる。また社会変化に応じて内容も変化しながら町の人々に定着していった。そして現在では、町だけではなく県を代表する観光資源としても定着しているといえる。

（３）保存会による伝承と活動

おわら風の盆は、「おわら風の盆 行事運営委員会」により運営される。この委員会は、八尾町商工会、越中八尾観光協会、富山市八尾総合行政センター農林商工課から構成されている。踊り手や地方は「富山県民謡越中八尾おわら保存会」の11支部の保存会（福島、天満町、下新町、今町、西町、東町、鏡町、上新町、諏訪町、西新町、東新町）に所属している。この保存会を本部とし11支部の代表から本部は構成されているが、そこには上下関係はなく、練習やおわら風の盆の準備は各支部が自主的に行うようだ〔竹内編 2009: 95〕。

保存会は、「心と技を演技といった見える形に変え、「富山県民謡越中おわら」の保存・育成」を目的として活動を行う⁽⁶⁾。おわら風の盆の練習は、本部温習会、支部温習会により行われている。本部温習会で統一化されたものを習い、支部温習会では町ごとに独自化したものを習う。指導は演技指導部が行う。演技指導部とは、踊り手ならば現役を引退した人が基本的には行うが、近年では担い手不足の問題から現役でも指導部にまわることもあるようだ。地方の場合は、各楽器に対して数名ずつ指導者がおり、その指導者を中心に行っている〔竹内編 2009: 102-105〕。また、八尾小学校においておわら踊りの指導が行われており、幼少の頃より踊りに親しませることで、次代の担い手の育成を行っている⁽⁷⁾。以上のように、おわら風の盆の指導は、基本となる部分が本部温習会により指導され、それぞれの町ごとの特色は支部温習会で教えられる。

前節で述べたとおり、保存会はおわら風の盆の期間、および期間外においても、舞台踊りや踊り方教室を始めとした観光客向けのイベントを行う。しかし、これらの活動の拡大に反して、八尾町全体では少子化による担い手不足の問題が浮上している。例えば、観光協会からの依頼で露店を営業していた町内の人「ステージ（舞台踊りのこと）の演舞があるので町流しが手薄になる。止めた方がいい」（括弧内は著者による補足）と著者に語った。実際に、現在の八尾町の旧八尾町の人口は富山市と合併された2005年から見ても減少している。特に、おわら風の盆で踊り手になれる25歳以下の人口増減を見ると、緩やかに減少している⁽⁸⁾。現在は東京に住む八尾出身の女性は踊り手として小学校のステージに参加していた。彼女は25歳ということで参加していたが、実際の年齢は30歳であった。人数が足りないステージが終わり次第、仕事もあるので東京に戻ると話していた。また、飲み物を販売していた夫婦は「娘が市内に引っ越したが、孫が戻ってきて町流しに参加している」と話していた。一方で、市内で話を伺った女性（50代前半）は「幼少期に学校で習ったけれど、もうほとんど覚えていないし、市内に引っ越してからは参加することがなくなった」と話していた。このような、「町から離れてしまってから参加していない」という語りは他にも数名から聞くことが出来た。以上のように、町外に引っ越した人々で

も、元々町内に住んでいた人たちは担い手不足の問題を意識し、おわら風の盆行事への参加を積極的に行っているように見受けられるが、一方、町外出身で小中学校において踊り方を受動的に習うことがあった人々は、参加に対しては消極的であるといえる。また、著者が参与観察を行った2012年の、八尾小学校のグラウンドで行われた「おわら演舞会」（以下、演舞会）では、特に初日である9月1日の当日券は雨天にも関わらず開場前に売り切れるほど人気であったが、町によって出演者数に大きな差があり、そのステージを見るだけでも少子化している地域が分かるほどの差があった。

このように、保存会は観光資源としての期待からも様々なイベントを展開しているといえる。そしてその中でも、観光資源として利用されるだけでなく、その状況の中で新たに自ら伝統を創り出している。谷口によると、「守り続けられている伝統は、踊りの形ではなく、地域が主体的に創造していくことにある」といい、「従来からのコミュニティに根ざした、町流しでの踊りと、増加した観光客に対応するためのパフォーマンスを使い分けしながら、自らの伝統を守ってきた」[谷口・古池・山口 2007: 36]という指摘がされており、ここに「自分たちの文化やアイデンティティを主体的に創造し実践する可能性」[葛野 2011: 173]が見られるといえよう。だが、現実の問題として少子化による担い手不足が起きており、その問題と向き合いながらも、あくまでも八尾という地域における伝承を行っているといえる。

しかし先に述べたとおり、これらの伝承に対して、意見の相違から保存会から独立をし、別団体として伝承する団体が存在する。その団体は、保存会の伝承とはまったく違う点に真正性を見出し、その伝承の正統性を主張している。次章ではその団体における伝承について論じる。

2. おわら道場

本章では、保存会の伝承に対して異を唱え、別の伝承を行う団体である「越中八尾おわら道場」（以下、おわら道場とする）における伝承を見ていく。

（1）おわら道場概略

旧八尾町の今町には聞名寺という寺が存在する。この寺では、1961年まで境内で保存会による舞台踊りが行われていたが、増加した観光客が収容できなくなり舞台踊りの場は八尾小学校のグラウンドへ移行した。では、現在では何も行われていないかということそうではない。現在では、おわら道場という団体が演舞を行っている。

おわら道場は1985年に設立された。結成当初は「越中おわら保存研修道場」という名称であったが、1989年に現在の名称に変更した⁽⁹⁾。その設立理由として第3代会長である庵進（以下、庵とする）は以下のように語る。

「おわら」をきちんと芸事として捉えて取組んできた人達が「今のおわらは唄も三味線も踊りも少し崩れてきた。このままでは人気だけで中身が伴わないおわらになってしまう」とそれぞれに憂いを持ち始めたこと。さらに、昭和30年代から続いた民謡ブームも50年代に入ってから急激に陰りが見られるようになった中、越中おわらだけは人気が高く、他の民謡に物足りなくなった全国の「本物志向」の人達が「越中おわら」を目指してだんだんと増えて来

たことです。此等に応えるべく、長老、若手で色々と構想を重ねて旗揚げをしました⁽¹⁰⁾。

また、おわら道場の後見人として多く関わり、民謡評論家という立場にあり、自らを「民謡の守門者」と呼ぶ竹内勉（以下、竹内とする）は「保存会内でベテランの域にまで年齢が進んできた達人と呼べる人々が、指導等に関して厳しく口をはさむことから、保存会内の中堅層により保存会から追い出された。そのような人々が発起人になり道場が誕生した」と語る。また、「越中八尾おわら道場」は、「八尾」の「らしさ」を技術で守り伝えようとする集団なのである」ともいう。

おわら道場は、現在会員数 200 名を超える「おわら風の盆」の愛好団体である。前述の語りからも分かる通り、結成時は保存会における古老的立場のメンバーで構成されていた。しかし、おわら道場のメンバーは、現在ではその構成メンバーには八尾町の人間は 1 人もおらず、富山県内外の人間により構成されているという。しかし、実際のところは指導者層には保存会出身の指導者もあり、完全に八尾町の人間が存在していない訳ではないようであるが、多くは八尾町外の人々により構成される。保存会のように八尾町出身でなければ参加出来ない、といったことはなく、また踊り手は 25 歳までといった年齢制限も行われていない。著者がインタビューしたおわら道場に所属する年配の女性の踊り手は、富山市内に生まれ住む人物であった。この女性は「富山県に生まれたから、おわらをやってみたかったの。でも、保存会は町の人じゃないとやらせてくれないでしょ。それに年齢制限もあるから…あたしのような、お婆さんはもう踊らせてくれないじゃない」と語る。おわら道場へは、富山県はもちろん、近隣の石川、そして大阪、九州地方、東京からも参加者があるそうだ。竹内は、「地元の人たちが、自分たちの手で守り育てるのが理想である。しかし、今日の日本列島は経済中心のため、人々は都市部に集中している。そのため、名曲はあれど、支える人々の数に限界が生じてきている。それならば、生活の場所がたとえ地元でなくても、その唄を守り育てる気持ちのある人なら、地元の人々が守ろうとしている「らしさ」をそこなうことなく伝承する一員に加わる時代に入ったと考えられないだろうか」という考えを示している。また、おわら道場はおわら風の盆行事以外の時期にも国内外で演舞を行うことにも積極的であり、前述した踊り手の女性は「中尊寺で踊ったりした」と言っていた。

おわら道場の趣旨として、庵は「なぜ民謡の団体に「道場」と付けたかは、《地元の人であろうと県外の人であろうと、民謡（唄、楽器、踊りほか）の経験が深かろうが浅かろうが、また老若男女を問わず門戸を開き、ただ技量の進歩上達を基準に審査を行い、段位を取得してもらう》という趣旨からです。このことを発足時から全く変わることなく「越中八尾おわら道場」の根幹としています⁽¹¹⁾と述べており、技術を向上させながら伝承を行うスタンスを掲げている。一方で、聞名寺の住職であり、竹内と同様におわら道場に対して意見できる立場にある霧野雅磨（以下、霧野とする）によると、以前おわら風の盆の時に聞名寺の境内を貸すことに対して、保存会や観光協会に「なぜ、我々とは別の団体を作って踊りを行うのか」という非難を受けたことがあったという。それに対して霧野は「ある程度のおわらの変化は仕方ないことであるが、その変化が大きく起きないようにするのが保存会の仕事ではないのか。保存会は伝承を守っているのか」といった内容の反論をしたところ、保存会から「実践していない者に何が分かるか」という批判を受けたそうだ。この件から、霧野は「おわら道場のような、本来の型を守って伝承していく団体の支援を行う」ことを決めたようだ。この霧野の語りには、「本来の型」といった正統性の主張と、伝承への変化の指摘が見られる。同時に、保存会には「本来の型」が存在していないことも指摘しているといえよう。霧野は竹内同様に実践者ではないが、八尾町に生まれ聞名寺の

住職として住居している。ここで霧野の言う「本来の型」というのは、霧野自身が持つおわら風の盆に対するイメージから創られたものであるといえよう。しかし、霧野は前述した審査会で評価を行うこともあり、また道場の人々にも意見する立場にあるようであり、この彼が語る「本来の型」は道場の伝承に影響を与えている可能性も考えられる。また竹内は「町の人間は娯楽でやっているが、我々は練習を重ねている」と語っている。庵も「明治生まれの方々から引き継いだ「おわらに対する熱い思いと理念」を大切にしながら、人や時代がどのように変わろうとも常に「真の越中おわら」を目指してこの輪を上げて行きたいと願っています」と語っている。これらの語りからも保存会のおわら伝承と対比させることで差異化を図っていることがうかがえる。

このように、おわら道場は自らの伝承を「本来の型」や「真の越中おわら」といい、保存会で行われる伝承に対して異を唱えた活動を行っている。これは冒頭でも述べた大島による変化・変容に対する指摘にあった、「先例に固執しがちな先輩・古者と、新しく祭りを引き継ぐ若者たちの間で、起こる問題」に端を発し、さらに「第三者により変化が意識され問題とされ」[大島2008:66] たことにより分裂した具体的な事例といえる。

では、「本来の型」や「真の越中おわら」と自らの伝承を称する、伝統に対する正統性はどのような機能により維持されているのだろうか。それが、次節で紹介する技能審査会や資格認定制度、そして「品」という観点である。

（2）技能審査会と「品」

おわら道場では年2回の一般公開で行われる技能審査会を行って資格認定している。この審査会は公開で実施されており、会員でない者でも見学が出来る。この審査は、演舞が終わるとその場で審査員による講評が行われる。前述した竹内は、おわら風の盆の実践者ではないものの審査員として加わっており、その審査は「辛口である」とおわら道場のメンバーは語っていた。資格は、初段（1級、2級）、中段（1級、2級、3級）、上段（1級、2級、3級）、準師範、師範代、師範、上師範の12段階があり、その上に名人がある。おわら道場ではこの審査会で評価の高い者が、おわら風の盆の時に聞名寺での踊りに参加でき、評価の低い者は参加が出来ないということである。

技能審査会は、おわら道場で日頃から指導を受け練習をしてきた成果を見せる場といえるが、ここでの審査では踊りが終わり次第、その場で厳しい講評が行われるようだ。特に竹内の審査は厳しいと霧野は語っており、「本人は踊りをやらないけれども、細かい点、例えば右肩があがっているとか、そういった動作の細かい点まで指摘する」という。霧野はその指導に対して、「的確であり、的を射ている。単なる観光や町興しのイベントに流れがちな全国の民謡を、正しく次代に伝えたいと志していच्छる」と称賛していた。

そのような講評を行う竹内や霧野は、おわら道場のおわら踊りに対して、次のような語りをしている。それは、「保存会のおわらには「品」がない。おわら道場には「品」を求めている」という語りである。ここで、彼らは「品」というおわら道場独自の観点を持ち込んでいる。霧野は「「品」良く踊ることを目指してくださいと道場の人の前で言っているけれども、私も「品」が何か分からない。ただ、保存会で行われている踊りに「品」は感じない」とも述べており「品」という言葉を漠然と捉えているが、そこには保存会との違いを求める視点が存在していることが分かる。また、竹内と霧野には「品」に対してある程度の共通認識があるようにも語るときには伺えた。竹内は「（おわら道場の）洗練された踊りには上品さがあり、自分たちこそ正統な継承者

である」という。

以上のように、道場の「後見人」といわれ技能審査会の審査員も務める人物たちの語りを分析すると、「品」という曖昧な観点がおわら道場において大きな意味を持つ評価尺度として存在していることが分かる。「保存会で行われている踊りに「品」は感じない」と霧野が語るように、「品」はおわら道場において保存会の伝承との差別化を行うための評価尺度として存在している。同時に、この「品」を追求することがおわら踊りを洗練させることになり、「本来の型」という正統な伝承へとつながると、彼らの中では認識されているようである。

（３）おわら道場のおわら風の盆

本節では、おわら風の盆の時に、おわら道場がどのような活動を行っているかをみていく。

おわら風の盆行事の３日間、聞名寺の境内では無料で踊り方教室や舞台踊りなどの演舞が行われていた。踊り方教室は多くの観光客が集まっており、保存会の行っていた踊り方教室と比べても人数において遜色がないほどである。踊り方教室の後には境内での「輪踊り」が行われ、踊りを覚えた観光客も交じって行われていた。そして、司会によって行われている踊りの動作の意味等の説明も行われていた。ここに集まっていた観光客のほとんどは、この場所でやっているからという理由で集まっており、聞名寺と町で行われている保存会の行うおわら風の盆との違いを意識していなかった。聞名寺は八尾町内でも中心部に位置しており、自然と観光客も集まる位置に存在する。観光協会のスタッフなどは聞名寺のことを知らない場合も見られ、町で配布されている地図などにも聞名寺のことは一切書かれていない。

聞名寺で行われるおわら風の盆には、保存会の行うおわら風の盆行事と比較した時に大きな違いがある。それは仏教との関連である。聞名寺は浄土真宗本願寺派に属する寺院であり、９月３日に聞名寺の本堂内で「風の盆法要」という行事が行われる。「風の盆法要」は、霧野の「（風の盆を）単なる民謡の集いではなく、宗派を超えて共にご先祖のご苦勞を偲び、有り難く感謝申し上げよう」という趣旨により集まった「風の盆講中」のメンバーにより構成される。この構成員は、富山、石川、大阪、愛知、福岡、長崎といった府県から集まっており、おわら道場もこの趣旨に賛同し、共に「風の盆法要」を執り行っている。

この行事はこれまで述べてきた境内で行われる踊りとは違い、講堂内で仏像の前で行事が執り行われる。1000 円の拝観料を払えば一般観光客でも見学することが出来るが、法要のため写真撮影は禁止されており観光目的では行われていない。そのため講堂は締め切った状態で行われる。ここでは読経や、霧野、竹内らの話があった後に、おわら道場のオリジナルである供養の踊りが演舞される。「風の盆法要」は 1994 年から行われており⁽¹²⁾、おわら道場に関わる中心的な人物がこの頃に何名か亡くなったことから始まったという。また、阪神・淡路大震災（1995 年 1 月 17 日）による被災者への慰霊の意味もあるという。おわら道場の男性の踊り手は「亡くなった人たちへの供養の意味で行っているのです。なので、写真撮影は禁止です。自分の知り合いの葬式に見ず知らずの人が来て写真を撮ったら嫌でしょう」と語っていた。「風の盆法要」では、おわら道場のオリジナルの振付である踊りが行われていた。この踊りも含め、「風の盆法要」という新たな創造が行われている。

一方で霧野は「風の盆」という名称を巡り、以下のように説明する。以下、2012 年の「風の盆法要」において配布された小冊子から引用を行う。この冊子内において霧野は、飛騨地方における養蚕業を生業とする家の盆が 8 月 15 日に出来ず遅れて行っていたことを説明し、そこに「先

祖への感謝」が込められていたことを説明している。そして、それに続けて以下の解説が行われている。

「盆」という語は「墓参行為」の他に、古来「共同で休む」という意味を含みます。おわらもかつては「回り盆」と呼ばれておりました。故にこの行事（風の盆）を開設して、「風封じ」や引いては「豊作祈願」と説明するのは、正しい解釈ではありません。何故なら「鎮め」を目的とするなら、それは「盆」ではなく「祭り」というのが筋だからです。

したがって、この「風の盆」は当寺が古く飛騨を通りこの地に入った時、この風習を持ち込んだのでしょうか、（中略）この言葉の底にはご先祖様に対する、暖かく深い感謝と尊敬の思いが込められていたのです〔霧野 2012〕。

前述したように、保存会や観光協会では「風の盆」という言葉やおわら風の盆の持つ本来の意味を「風神鎮魂」としている。霧野によれば、この「風神鎮魂」や「豊作祈願」は、メディアが広めたものだという。上記の小冊子において、霧野はこれまでの伝統との連続性を語りつつも、「先祖への感謝」を持ち出し付加することで、メディアに対して、さらに加えればメディアの主張を利用している保存会や観光協会に対して、正統性や真正性の主張を行っているといえる。

以上のどの語りにおいても、おわら道場の人々は、おわら風の盆行事に対して伝統を感じ、正統な伝承を行っていくことを目指していることが分かる。おわら道場の主張する正統性とは、洗練された芸を継承していくことであり、その状態を保つための機能として、技能審査会と資格認定制度を設けている。その審査では「品」という新たな独自の観点をういた伝承を行っている。しかし、これらの主張は保存会の伝承との間にズレを生じさせている。

3. 結論

本論文では、おわら風の盆行事をフォークロリズム的な状況と捉え、先行研究において検討されることのなかったおわら道場を取り上げ、彼らが主張する真正性とは何かを見てきた。そして、その伝承を維持するための機能とはどのようなものであるかを明らかにすることを目的として論じてきた。

現在、保存会では少子化の影響から担い手不足が問題となっている。それでも、八尾に生まれた人々はおわら風の盆に伝統を意識し、八尾出身者たちの手でその伝承を続けている。また県や観光協会といった行政は伝統というイデオロギーのもとに観光資源として利用していこうとしているが、保存会の人々は観光資源と消費されるだけではなく主体的な創造を行っている。つまり、保存会におけるおわら風の盆の真正性とは、先行研究が指摘する通り「「地域・演じ手が楽しむ」おわら風の盆」ということになるであろう。

一方おわら道場では、保存会での伝承に異を唱え正統性を主張し新たな伝統の文脈を作り伝承を行っている。その主張は、保存会での伝承には「本物」の芸が伝承されていないとし、自分たちにこそ「本来の型」が伝承されているというものである。そしてその技法に「品」を求め、おわら道場独自の観点から技術の洗練化を図っている。この技術の洗練化に彼らの真正性があった。

もちろん、保存会においても技術は追求されており、自分たちが受け継いできた伝承を維持し

ようとしているだろう。しかし保存会の伝承には、誕生当初から持っていた観光資源としての側面が存在しており、彼らは常にその側面を捨て去ることは出来ないでいる。一方のおわら道場は、あくまでも技術向上という点のみを追求しており、保存会の伝承が持っていた観光資源の側面は分化した時に切り捨てたともいえる。いわば、おわら道場の技術向上は、脱観光資源化を図っているとも捉えることが出来るだろう。このような状況は、おわら道場は聞名寺において演舞を行うが、彼らはあくまでも「風の盆法要」と洗練された演舞の披露のためのステージとして、おわら風の盆という空間を利用している、ということからも明らかであろう。

また、民俗芸能について語られる時に付随する「地域」、もしくは「地域性」⁽¹³⁾といった概念も、おわら道場のような事例から問い直すことが出来るのではないだろうか。足立は岐阜県で伝承される「郡上おどり」を事例にした研究において、観光化された「正調郡上おどり」に対して、「昔の“たのしみある”盆踊り」を地元民たちが標榜し、新たな「郡上おどり」を作り上げる、観光化とは異なる伝統文化継承に対して「ノスタルジック・セルフ」と名付けた〔足立 2004: 42-58〕。おわら道場もノスタルジック・セルフと類似の状況下で生まれているが、あくまでも足立の事例においては、地元民による伝承に焦点が当てられている。だが、おわら道場は構成員に地域出身者を含まずに伝承活動を展開している。そして、おわら風の盆を見に来た観光客たちにより、保存会との差別化がなされずに「おわら風の盆」として認識されている。この状況は、橋本が「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つ」〔橋本 2006: 218〕と指摘している通り、技術向上による真正性を示すことにより「地域」を超えた正統性を主張しているとも捉えられるだろう。

以上のように、おわら道場は技術向上を彼らの真正性として語っていることが明らかになった。だが、折口信夫は「見せ物の対象になる芸が芸能である。当然、芸術的な高さを持って来れば、それは芸能ではなくなってう」〔池田 1972: 26〕と述べ、この折口の考え方を引き継いだ池田は「民俗芸能とは何かというならば、民間に存続する芸能、および芸能的事象を民俗のひとつとしてとらえ、民俗学の対象としてこれをみようとする時の名」〔池田 1972: 34〕という。折口・池田の論に沿えば、おわら道場の行っている技術向上は、もはや民俗芸能ではないことになるかもしれない。もちろん、本論文はそのような考え方を脱するためにフォークロリズム概念を用いたわけであるが、ではおわら道場のような状況はどう捉えたら良いだろうか。多くの民俗芸能が観光資源として期待される中で、技術向上により独自の伝承を示す本事例のような分化は、少なからず様々な民俗芸能の伝承において表れる可能性があるとして著者は考える。おわら道場のような事例は民俗芸能ではない、ということによって無視する訳にはいかないのではないだろうか。このような事例をつぶさに調査・分析することは、民俗学が持つ現在の問題である保存や伝統とは何かという問題を捉えなおすことにもつながるだろう。残念ながら、本論文ではこの問いの答えを示すまでには至らなかったため、今後の課題としたい。

註

- (1) 民俗芸能の定義は様々な議論が行われている。特にこれまでの研究において、「神」や「信仰」との関わりが薄い芸能を研究対象として扱わずにきたことに対する指摘は多い〔小松 1999: 9-10; 山路 1999: 103〕。本論文ではそのような信仰との関わりについては特に言及をしない。そのため、三隅治雄が述べる「一民族の範囲内において、各地域社会の住民が、みずからの手で伝承してきた演劇・舞踊・音楽、およびそれに類する行動の伝承を、広く「民俗芸能」と総称、(中

- 略)「民俗芸能」の場合は、その民族の芸能の中でも特に「民俗」として伝承されてきた芸能をさす」[三隅 1981: 24] という定義をもとに議論を行う。
- (2) 長尾洋子の研究によると、「大正二年共進会はとりわけ重要なインパクトを与えた。なぜなら、これを機に従来歌謡としてのみ存在していた越中おわら節に舞踊の要素が付け加えられたからである」[長尾洋子 2009: 4] とあり、1913 年以前には踊りが付随していなかったことが指摘されている。
 - (3) 観光庁 <http://www.mlit.go.jp/kankocho/about/index.html> 参照 (2013 年 6 月 9 日最終閲覧)。
 - (4) 富山県庁 http://www.pref.toyama.jp/sections/1103/reiki_int/reiki_honbun/ai00113061.html 参照 (2013 年 6 月 9 日最終閲覧)。
 - (5) 越中八尾観光協会 twitter ページ <https://twitter.com/e820kk>、越中八尾観光協会 Facebook ページ <http://www.facebook.com/pages/%E8%B6%8A%E4%B8%AD%E5%85%AB%E5%B0%BE%E8%A6%B3%E5%85%89%E5%8D%94%E4%BC%9A/383035008399676>、越中八尾観光協会 <http://www.yatsuo.net/kankou/> 参照 (2013 年 6 月 9 日最終閲覧)。
 - (6) おわら道場 <http://www.owarahozonkai.jp/index.html> 内参照 (2013 年 10 月 11 日最終閲覧)。
 - (7) おわら道場 <http://www.owarahozonkai.jp/index.html> 内参照 (2013 年 10 月 11 日最終閲覧)。
 - (8) <http://www.city.toyama.toyama.jp/kikakukanribu/johotokeika/tokei/zinkosuii/toyamashijinkodotai.html> 掲載データを参考にした (2012 年 9 月 14 日最終閲覧)。現在は削除されている。
 - (9) おわら道場 <http://www.owara-dojyo.com/> 内、おわら道場の歴史参照 (2013 年 6 月 9 日最終閲覧)。
 - (10) おわら道場 <http://www.owara-dojyo.com/> 内、庵コメント参照 (2013 年 6 月 9 日最終閲覧)。
 - (11) おわら道場 <http://www.owara-dojyo.com/> 内、庵コメント参照 (2013 年 6 月 9 日最終閲覧)。
 - (12) 講堂内でインタビューを行った道場のメンバーである中年男性によると 1992 年から行っているという話であったが、おわら道場の HP によると 1994 年から行っている、とある。<http://www.owara-dojyo.com/> 内、道場の歴史を参照 (2013 年 6 月 9 日最終閲覧)。
 - (13) 橋本は、「[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」[橋本 2006: 218] と述べている。これは民俗芸能について説明するときに、前提として「地域」というものが存在していると考えがちになっている状況に対する指摘である。しかし、実際は本論文中でもあるように、「地域」とは伝承する人々が存在して初めて前景化されるといえる。よって、本論文では、「地域」とは、「伝承している人々が存在している場」という程度に定義しておく。

文献

- 足立重和 2004 「ノスタルジーを通じた伝統文化の継承—岐阜県郡上市八幡町の郡上おどりの事例から」『環境社会学研究』10
- 池田弥三郎 1972 『芸能と民俗学 (民俗民芸双書 71)』岩崎美術社
- 越中八尾観光協会 2010 『越中八尾おわら風の盆公式ガイドブック』越中八尾観光協会
- 大島暁雄 2008 「無形文化財の「変化」を考える—特に文化財指定との関連で」『無形文化遺産研究報告』2
- 大塚民俗学会編 1994 『【縮刷版】日本民俗事典』弘文堂
- おわら風の盆行事運営委員会 2012 『平成 24 年ガイドマップ 越中八尾おわら風の盆九月一日～三日』
- 鏡町公民館建設委員会記念誌編集部委員会編 2005 『八尾町鏡町公民館建築記念誌 鏡町のあゆみ』
- 鏡町公民館建設委員会記念誌編集部委員会
- 北日本新聞社 2004 『越中八尾おわら風の盆』北日本新聞社

- 霧野雅磨 2012『聞名寺「風の盆」』現地配布冊子
- 葛野浩昭 2011「文化の客体化—文化をめぐる権力の行使」山下晋司編『観光学キーワード』有斐閣
- クリフォード, J. 2003『文化の窮状—二十世紀の民族誌、文学、芸術』人文書院
- 河野 眞 2003「フォークロリズムの生成風景—概念の原産地への探訪から」『日本民俗学』236
- 小松和彦 1999「芸術と娯楽の民俗」小松和彦・野本寛一編『芸術と娯楽の民俗（講座日本の民俗学 8）』雄山閣出版
- 竹内 潔 2010「富山市八尾の民俗芸能「おわら」の伝統と観光化」『地域生活学研究』1
- 竹内 潔編 2009『富山県八尾町の祭と観光—伝統と現在を生きる人々（地域社会の文化人類学的調査 18）』富山大学人文学部文化人類学研究室
- 谷口知司・古池嘉和・山口沙奈恵 2007「観光地における「真正性」とは何か—おわら風の盆を事例として」『岐阜女子大学文化情報研究』8（6）
- 富山縣婦負郡役所編 1909『越中婦負郡志』富山縣婦負郡役所
- 富山県民謡越中八尾おわら保存会 2009『越中おわら』富山県民謡越中八尾おわら保存会
- 仲井幸二郎・西角井正大・三隅治雄編 1981『民俗芸能辞典』東京堂出版
- 長尾治明 2009「富山県観光の現状と今後の観光振興」『富山国際大学現代社会学部紀要』1
- 長尾洋子 2000「酔芙蓉のひそやかな抵抗「おわら風の盆」にみるポスト観光」『国際交流』89
- 長尾洋子 2002「民俗芸能の祭典「おわら風の盆」が立ち現われるとき—イメージの政治経済学を素描する」『和光大学表現学部紀要』3
- 長尾洋子 2009「地域芸能の改造と博覧会的空間—越中おわら節の振付をめぐって」『人文地理』61（3）
- 橋本裕之 2000「民俗芸能の再創造と再想像—民俗芸能に係る行政の多様化を通して」香月洋一郎・赤田光男編『民俗研究の課題（講座日本の民俗学 10）』雄山閣出版
- 橋本裕之 2006『民俗芸能研究という神話』森話社
- 俵木 悟 1997「民俗芸能の実践と文化財保護政策—備中神楽の実践から」『民俗芸能研究』25
- 俵木 悟 2009「民俗芸能の「現在」から何を学ぶか」『現代民俗学研究』1
- 福田アジオほか編 1999『日本民俗大辞典 上』吉川弘文館
- 森田真也 2003「フォークロリズムとツーリズム」『日本民俗学』236
- 三隅治雄 1981「概説」仲井幸二郎・西角井正大・三隅治雄編『民俗芸能辞典』東京堂出版
- 八尾町史編纂委員会編 1967『八尾町史』八尾町
- 山路興造 1999「「芸能」の機能と類型」小松和彦・野本寛一編『芸術と娯楽の民俗（講座日本の民俗学 8）』雄山閣出版