

祭りの習得と実践

——子どもによる準備過程を中心に——

川村 清志

はじめに

これまで、民俗学とその周辺領域においては、膨大な祭り、ないしは祭礼研究が行われてきた。現在、広義の祭りにかかわる研究は、村落部の「祭り」から、都市部の「祭礼」研究、さらには「イベント」研究へとシフトしていきつつあるかにもえる。しかし、このような研究の進捗のなかで、民俗学が丹念に行ってきた村落部の祭りについては、いくつかの重要な点が十分に論じられないままに、ややステレオタイプな視座が定着しつつあるかにもえる。本稿は、祭り研究が積み残してきた課題を再考し、祭りをその社会的な実践のなかで捕捉する試みである。

そこで以下の議論では、祭りの実践において更新される共同体と同一性の形成に関する問題を取り扱う。これまでの祭り研究では、共同性の形成過程やそこに主体が同一化する過程に十分な注意を払ってきたとは言いがたかった。初期の研究では、共同体（伝

承母体やムラ)は所与の存在と位置づけられ、その再生産過程が注目されてきた。だが、都市部の祭礼に研究対象が移行してからは、むしろ集団の流動性が強調されている。個人が抱く帰属意識についても、信仰や観念に還元された議論から、個別に祭りに参与する自由な主体像へと議論はスライドしている。しかし、両者の位置づけを結びつける十分な議論はいまだ行われていない。同時にこれらの祭り研究では、既存の組織が発する資料や個々人の表層的な言説を考察の中心に据え、祭りの現場に関する綿密な記述を怠ってきたという側面もみられる。以下では、能登半島の地域社会に継承される祭りを事例として、これらの課題に答えていきたいと考える。

一 祭り研究の課題

一九七〇年代以後、多くの領域にわたって、都市祭礼を対象とした研究が盛んとなった。これらの研究は、それ以前の民俗学や宗教学が中心として行ってきた祭り研究とは、その方法論と対象の両面で差異化されていた。まず、祭礼研究は、それまでの研究が何らかの形で「歴史」的な起源や通時的変遷の解明を目指したのに対して、共時的な研究を強調し、実証的なフィールドワークにもとづいて祭礼の「機能」や「構造」の理解を目指した。第二点目に、これらの研究は、その研究対象の中心を都市にすえ、現代の都市社会を理解するための道筋として都市祭礼に注目する傾向がある。

こうして日本を代表する祭礼が、こぞって調査対象となり、それらの成果は、実証的な構造主義的機能主義的研究を中心に、構造主義や象徴論的な解釈、コスモロジー論の導入

によってモデル化されてきた〔阿南 一九八三、有末 一九八三、松平 一九八三、一九九〇、森田 一九九〇、中村 一九七二、米山 一九七四、一九七九、一九八六、和崎 一九九六〕。もちろん、これらの諸研究の成果とそこに残された課題の全てを詳細に議論することは不可能である。ただ、その大きな成果の一つは、民俗学を中心とした祭り研究においては歴史的にも構造的にも二義的とされてきた祭礼的側面（見せる祭り）に注目することで、祭りの全体的な枠組みを考察することが可能となった点である。さらに都市祭礼の特質上、それらを担う行為者とその背景となる共同体についてのより動態的なモデルを析出してきたことも重視する必要がある。それは、共同体によって執行される祭りという前提から、祭りによって表象される共同体という位置づけへの認識の転換を示唆するものでもあった。

また、近年、何人かの研究者が重視するのは、祭りを担う共同体ではなく、そこに主体的に参与する個々の行為者である〔内田 一九九九、中野 二〇〇三〕。彼らは参加者が個々の動機にもとづいて祭りに加わり、場合によっては新たに行事を創造していく過程に注目する。それら主体的な振る舞いが可能となるとき、祭りは伝統的な形式や權威の表象から脱し、個々人の自由な参加に対して開かれた解放の場所と措定される。こうして研究者たちは、歴史性を持たないイベントやスポーツ、盛り場へと「祭り研究」のフィールドを拡張していった〔内田 一九九二、一九九四、阿南 一九九七、橋爪 一九九七〕。

本稿は、しかし、このような研究の流れを、そのまま延長するものではない。以下の議論が射程に入れるのは、これまでの研究が十分な検証を経ないままに置き去りにして

きたいいくつかの課題である。^{*1}そして、本論では、かつての民俗学が主な対象としてきた村落部の祭りを調査と検証の対象としている。

最初に本論では、祭り研究が十分な議論を経ないままに使用してきた祭りをおこなう集団の位置づけについて議論を提起する。研究分野では祭りから祭礼、そして、イベントへと既存の研究対象をスライドし、新たなフィールドと理論的な展開をもたらしてきた印象を受ける。だが、その一方で、研究から取り残された対象の位置づけは静態的で、先行研究の視点を踏襲することが多い。つまり、祭礼やイベントの研究が都市の動態性と創造性を強調する反面、村落部の祭りや伝統的都市祭礼については、その経済的基盤や担い手の社会的紐帯、宗教的観念に関する静態的なモデルが適用され続けた。祭礼組織のフレキシビリティや人間関係の多様性が強調される背後には、^{*2}暗黙のうちに地縁、血縁によって維持される無時間的でステティックな村落共同体が想定されている。このような「共同体」のイメージを転換することから、祭り研究の展開を測る必要がある。だが、現実の祭り研究では、そのような共同性がより希薄となる集団——フレキシブルな「連」やサッカーのサポーターなど——が研究対象となっていく、集団の輪郭を問い直す議論はほとんどみられない。祭り研究は集団の共同性に対する視点を欠落させていったのである。

第二点目に既存の研究が、ほとんど考察の中心に据えてこなかった祭りの実践の特質を議論する。ここでの「実践」とは、社会的に構成され、慣習的に行われてきた諸行為であり、身体のを投入して営まれる人間の行動の諸相である。これまでの議論では、しばしば、祭りを支える経済的な基盤や社会構造、様々な象徴による威信の表象などが

*1 もちろん、祭礼研究の問題点は本稿が検証する課題に留まらない。記号論的な理解における動態的なモデルの欠如、祭りに表象される権力作用や社会的（国家的）制度への視座の不備、メディアとの連関を検証する視座の希薄さ、などを指摘しておくことが、とりあえず必要とされる。とりわけ、社会構造の反映や文化記号論的な分析が抱える静態的な視点は、祭礼が本来的に抱え持つダイナミズムを十分に理解できない。

*2 また、今日、しばしば研究者たちは、現代的なイベントを対比するなかで、現実の伝統的な祭りの衰退を指摘する「小松編一九九七、内田二〇〇三」。だが、そのような「現実」を指摘する前に、これまでの研究者たちが構築してきた祭りのモデルを再考し、「衰退」しつつある現実の祭りとのズレをみる必要があるのではないだろうか。

議論の焦点となっていた。ここで実践に注目するのは、そのような「下部構造」や象徴、さらには信仰ではなく、祭りの現場における人々の行為とその動機に迫りたいと考えるからである。もちろん、人々の語りや言説もそのような実践の一部として捉えられる。ただし、本稿では、「祭りの場における言説」と「祭りについての言説」は、当面、区分して考える〔橋本 一九九五〕。

既存の研究では、しばしば、人々の祭りについての言説が所与のものとみなされたり、それ自体が議論の最終的な検証対象となっていた。しかし、人々が実際に行っていることと語っていることが一致しているかどうかは、きわめて重要な問題である。例えば、祭りの作法や規範について熱心に語る話者がいるとする。その当人が、祭りの現場では、自らが語った規範を逸脱する状況を想定してみよう。そのような場合、研究者は語り手が規範を破ったと捉えるだろうか。あるいは、実際には規範は存在せず、先の語りは個人的な独白だったと捉えるだろうか。そのどちらもあまりにナイーブな判断であることは明白である。だが、近年の研究では、そもそも、逸脱と思われる実践があったかどうかの綿密な参与観察すら報告されないことが多い。よって、本稿では、人々が祭りの現場で何を行い、また何を語るかに着目する。彼らの実践的特質を明らかにしたうえで始めて、祭りについての諸言説、祭りへの眼差しの問題を議論していくことが可能であると考ええる。

第三点目は、近年の研究者が取り上げる主体の立場性を再検証する。すでに記した個人の問題は、祭りと生活史という問題系〔松平 一九九〇、中野 二〇〇三〕や、主体の自由な意志にもとづく、能動的な参加のあり方〔内田 一九九九〕として対象化され

てきた。それは、社会に従属するだけの機能主義的なモデルからの脱却を目指すものといえる。ただ、ここで析出された能動性や主体性は、過度に西洋近代的な「個人」像が投影されているようにみえる。その「個人」は、反省的な意識をもって社会から自立し、究極的には社会を変革し、創造する主体と考えられている。おそらく、その変革する主体の背景には、権力者の抑圧に対して抵抗の拠点と措定された「民衆」のイメージが横たわっている。

しかし、アルチュセールやフリーコーを引くまでもなく、主体とは社会的な制度や権力作用と不可分の存在ではないだろうか。自由な意志を体现する個人の主体性も、実際には、社会的に規定された存在にすぎない。それらは、多くの場合、権力によって呼びかけられることで生み出された主体でもある。そのような主体化の場として、儀礼の場が構築されてきたという視座は、すでに多くの研究者が共有するところである。「ブロック一九九四、田辺編 一九八九」。

ここで注目したいのは、個人が集団へと帰属していく過程に他ならない^{＊3}。祭りの現場では、個々人が、各々の立場から積極的に関与し、多様な実践を行っている。彼らは時に軋轢や衝突を引き起こすこともあれば、相乗的な協働のもとに祭りを盛り上げていくこともある。このような率先して祭りを実践する主体はどのようにして構築されるのか、問われる必要がある。

祭り研究の多くは、伝統や慣習の遵守、社会集団への帰属を前提とする立場と自由意志をもつ個人による創造性を強調する立場に引き裂かれているようにみえる。だが、たとえ一時的にせよ、個が集団に包摂されるメカニズムを問うことは、ほとんど行われて

* 3

しかし、このような権力作用の網の目に閉ざされた主体を析出することも本稿の目的ではない。ただ、権力を巡る議論については、共同体についての最終的な位置付けと同じく、本稿が提示した一次資料のみから結論付けることはできない。これらの問題は、祭りの現場で生起している様々な実践や、そこで改めて大きな意味を持つ人々の言説の諸相を見たくて議論していかねばならない。

* 4

例えば、民俗学や宗教学における境界的な存在としての子供のイメージがある。つまり、子供はしばしば境界的な存在としてイメージされるため、神聖なものと位置づけられる。祭りに先立つ物忌みやミソギを経て身体を清浄な状態にして、神に奉仕する存在という役割を持ったというのが、民俗学における子供と祭りの基本的な立場である。しかし、このような位置付けは、端的に言って不十分である。深層心理学が持ち出されることもあるこの種の議論では、祭りを含めた社会的な実践の多くが、信仰、ないしは、神というブラックボックスへと還元され、検証されることはない。

いない。主体は、どのようにして共同的な枠組みに向かいあうのか、また、それらが、一定の持続力を示し、研究者から見て慣習的なものにみえるのは、どのような状況であるのか、もう一度問われて然るべきである。

以上の課題に答えるために、本稿では、祭りそのものではなく、祭りの準備過程に注目する。また、このような個々の「主体」の形成過程を照射するために、祭りに携わる子供たちの実践を中心に参与観察にもとづいた事例を紹介する。既存の祭り研究において、このような準備過程や子どもたちについての記述は、ほとんど注目されてこなかった。数少ない報告例も、子供の神聖性や境界性に注目した議論か、社会組織への編入過程についての議論にほぼ収斂する^{*4}。前者では、子供たちの諸実践は、祭りを支える信仰や観念へと還元される。後者では、子供が社会の成員となる過程は、社会構造を強化し、再生産される過程と同義に扱われる^{*5}。だが、これらの立場から祭りの実践とそれらが孕む揺らぎやズレを問い直す議論を展開することは、難しいといわざるをえない。

二 芸能の習得と実践共同体論

前節で示したように、近年の祭祀研究では、祭りに関与する主体への関心から、その語りや積極的な参与に関心が向けられてきた。だが、そこで抜け落ちていったのは、祭りの共同的、社会的な側面に他ならない。個人と社会という二分法に陥らずに祭り研究に社会的な側面を再考する契機が必要とされている。ここで注目されるのが、主に民俗芸能や古典芸能の習得過程に関する一連の研究である「福島編 一九九五、俵木 一九

* 5

また、子供たちの社会化を促がす装置として、準備期間と周辺の作業の存在を指摘するのは、和崎春日である。彼は、五山の送り火の執行に関わる組織において、中学生までの子ども達が「準会員」として周辺の立場から組織に加入することを報告している〔和崎 一九九六〕。このような視点は、本論で紹介した実践共同体に関わる議論とも呼応する。また、このような文脈において、これらの大人への移行期が、子供を社会化させる通過儀礼的な役割をもつことを指摘することは難しいことではない。けれども、和崎が対象となる集団をヒエラルキカルな構造をもった実体的な存在として描き、「伝統」を集団の属性として、アブリオリに指定していることには、疑義を挟まざるをえない。また、与えられた作業を受動的にこなすことが、アイデンティティの形成に至るかどうかも吟味すべき問題である。

九七、笹原 二〇〇三」。それらの理論的な支柱である福島正人は、ブルデューのハビトゥス論から発達心理学におけるヴィコッキーのZPD (Zone of Proximal development、発達の最近接領域) 理論、そして、レイブ・ウェンガーのLDP (legitimate peripheral participation、正統的周辺参加) 理論へと議論を進めていく[福島編 一九九五]。それらは人間の慣習的な振る舞いや何らかの技能の修得の過程に注目しつつ、集団と個の動態的なインタラクションを明らかにしようとするものであった。これらの議論を踏まえながら、民俗芸能や古典芸能における習得過程の特質を検証する議論が行われている。

そもそも、ブルデューのハビトゥス概念は、レヴィストロース的な「主知主義」とサルトル的な「現象学」の止揚として提示されていた[ブルデュー 一九八八]。人間の実践とは、主体が世界に働きかける投機的な企てではない。また、人間の精神のなかにインプットされた構造の遵守でもない。それらは、慣習的に習得された行為の鋳型によって方向付けを受けつつ、その都度その都度の状況に合わせた実践を行っていると考えられる。このような行為の鋳型こそが、ハビトゥスである。それは、主体が社会化していく過程で様々なリソースを通して学びとり、反復的に学習していくことによって構築される。また、これらのハビトゥスは、特定の社会集団に共有されており、その集団に帰属した次世代は新たな実践のなかでハビトゥスを構造化していくと考えられる[ブルデュー 一九八八]。

このようなハビトゥスをより民族誌的な記述に即して捉え直そうとしたときに展開されるのが、「正統的周辺参加」と「実践共同体」という概念である。レイブとウェンガー

は、伝統的な社会に多く見られる徒弟制のモデルからこれらの概念を析出する。彼らによれば、個人は何らかの共同体に参加するに際して、その周辺のな位置から出発する。そこで共同体になかば暗黙のうちに共有されている知識や情報を、状況に合わせた自らの実践を通して獲得していき、徐々に共同体の中心的な位置に移行していく〔レイブ・ウエンガー 一九九六、Wenger 1999〕。

LPP理論に注目するのは、民俗芸能研究者だけではない。文化人類学者の田辺繁治も、LPP理論を「ハビトゥスを前提とするのではなく、行為者の相互行為から組み立てられたモデル」〔田辺 二〇〇三 一〇四〕と捉える。彼は「ハビトゥスの概念では、行為者がモノや言葉をいかに操作しながら実践をうみだすかという、いわば能動的な関係は説明はされない」〔田辺 二〇〇三 一一九〕と述べ、その内実が明らかにされないハビトゥス概念を補完するものとして、実践共同体論を提示している。

もっとも、これら肯定的な評価と同時にLPP理論については、その一元的なアイデンティティの構築過程や、権力論への視点の希薄さ、共同体に対するロマンティズムの残滓を批判する研究者も多い〔福島 二〇〇一、田辺 二〇〇二、二〇〇三、田中 二〇〇二、高村 二〇〇三〕。むしろ、本稿では、祭りの技能の習得と実践についての綿密な記述を支持する研究として、LPP理論を参照することにした。このモデルが照射した実践についての記述を重視しながら、具体的な祭りの事例の地平から、その限界についても再検討することにした。

三 調査地と祭りの概要

本稿では、石川県鳳至郡門前町皆月（現輪島市皆月）の山王祭りを考察の対象とする。^{*6} 祭りは、皆月にある日吉神社の夏祭りとして毎年、八月一日、一日に行われる。この時期には、盆を兼ねて都会から戻ってくる人々も数多い。祭礼の起源は明確ではないが、近世末期には神輿や曳山の車輪の寄進を示す文書や神輿の寄進を示す文書が残っている所から、遅くともその時期には、現在の祭りに近い形態が整っていたと考えられる。

皆月を含む七浦地区は一八八九年、鳳至郡七浦村として成立し、一九五四年の町村合併に際して門前町に編入され、さらに二〇〇六年からは門前町が輪島市に編入されて現在に至る。地区は門前町の西北部に位置する。丘陵地が多いが、日本海に面している海岸部にはわずかに平地が開けている。その皆月湾沿いに広がる皆月は約一四〇軒、同じ湾の向かいに位置する五十洲は約四〇軒の戸数を数える。それ以外の百成大各間や鶴山、矢徳、中谷内などは、戸数が一〇軒から二〇軒ほどの小規模な集落である。皆月の集落は海岸に沿って南北に細く広がり、西町、本町、川南に分かれている。規模としては地区で一番大きく、二〇〇三年現在、世帯数一六四、人口三五九人となっている。この村を見下ろす小高い丘の上には、日吉神社が鎮座する。日吉神社は、山王権現を祀るかつての七浦村の村社であった。祭りの際には、境内や宮に登る坂が祭りの主要な舞台になるだけでなく、祭りの準備に関わる諸々の作業も、主にこの場所で行われる。

山王祭りで中心的な行事は、村落内を回るヤマ引きと神輿の行列である。一〇日の午

^{*6} 調査者は、一九九〇年に始めてこの地域を訪れ、一九九四年から本格的な調査を始めた。山王祭りには一九九四年に始めて参加したのち、一九九七年からは毎年、祭りの前後一〇日間から二週間は、七浦に滞在して参与観察を継続している。この間、筆者は、子どもたちの祭りの準備に関わるとともに青年会の役員の仕事にも関わり、二〇〇一年からは祭りの期間中、役員として祭りの運営に参加している。現在は、祭り期間中は青年会の役員として、祭りの運営に携わっている。

前九時すぎ、宵祭りは始まる。それに先立って子供たちが「ヤマ引きにでてくんせっし」と言って村落の中を回る。このとき、舟形の二段式になったヤマには、シタヤマに小学生が乗り込んで鉦や小太鼓、横笛を演じ、タカヤマに中学生が上がって、竹の上げ下げなどの仕事をこなしていく。ヤマを引くのは主に青年会のOBである壮年層の男性である。

ヤマは午前中に村落の北側を移動し、休憩を挟んだ午後五時から、村落の南側を回る。その後、海岸道路でヤマ全体に提灯を灯し、村の中心部の海岸近くに設置された御^カ飯屋⁺まで引かれていく。この提灯を点灯したヤマの姿は、山王祭りのなかでもっとも有名なシーンの一つとなっている。一方、神輿の行列は、午後四時すぎに神社を出発し、ヤマと同じ経路で村落内を巡る。この間、御神体にゆかりのある岩と井戸に対しての神事が行われる。途中でヤマの行列に追いついた神輿の行列は、そのまま一つの行列となり、午後八時すぎに御飯屋に入る。御飯屋では神輿入りの前に、御幣キリコのお向かえと馬駆けの神事が行われる。

翌日の本祭りでは、午前中に御飯屋へのお参りが行われ、ヤマ引きは午後から始まる。一時間遅れて、神輿の行列も御飯屋を出発する。ヤマと神輿は主に村落の中心部を巡ったあと神社に戻る。村の中を回る際には「ヤマ揺らし」が行われ、オオテブリによるヤマの方向転換も行われる。「ヤマ揺らし」は、タカヤマの前に青年会員たちが出張り、「ヤッサー、ヤッサー」とかけ声を上げながら、ヤマの上で暴れることを指す。一方、オオテブリは、テコの原理でヤマの方向を変える太い木の棒のことである。それを車軸にあてがい、青年会員たちが力をかけて回すことで、ヤマの方向が修正される。こうし

て宮の坂を上りきり、神社の境内でもう一度馬駆けが行われる。このあと、御飯屋と同じく神輿が宮と鳥居の間を三往復して宮に納まり、祭りは終了する。

この山王祭りでは、祭り当日の一週間前からその準備が始まる。準備に携わる組織は大まかに三つに分かれる。まず子供会があり、皆月の小学四年生から中学三年までの少年男子によって構成される。次に青年会がある。これは中学卒業後、三七才までの男性が所属する。最後の班は地理的な区分である。既述したように皆月は集落の北から西町、本町、川南（デムラ）の三つの地区に分かれて各々の班を構成しており、これが毎年交代で祭りの準備に携わっている。

ただし、祭りの準備の大半は子供会と青年会によって行われる。班の仕事が実質的には九日に集中しているのに対して、子供会と地元在住の青年会員は、四日から休みなく作業をこなしていかねばならない。さらに祭り前日から宵祭りの朝にかけて、子供たちはほぼ徹夜で準備を行う。約二〇年前まで彼らは、祭りの準備のために神社の拝殿に泊りこみで作業を行っていた。次節では、この子供たちによる準備期間の様子を中心に報告する。

四 祭りの準備期間

ここで紹介する資料は、主に一九九七年度の調査に基づくものである。表1は、当時の子供会の構成であり、表2は準備の概略を示したものである。ヤマの準備に関する仕事は、ほぼ、子供たちと青年会（実際には地元在住の青年会役員）が行っていることに

表1 皆月子供会

	1997年度 皆月子供会
(中3)	5
(中1)	5
(小5)	2
(小4)	4
(小3)	1

*7
記述を単純化するために「子供会」という呼称を使ったが、皆月全体において組織された「子供会」というものは存在しない。ただ、かつては本町、西町、川南のそれぞれに子供会が組織され、盆のキリコ作りを行っていた。

表2 子供会作業表

日程	準備	内容	作業場所	参加人数
4日	奉灯の木枠洗い	・日吉神社拝殿から奉灯の木枠を海岸まで持っていき、そこで去年の和紙や糊、そして汚れを洗う。海水で洗ったあと、真水で塩気を取り、神社に持っていき、干しておく。	皆月川 (本町)	不明
5日	三縄編み	・ヤマに使われる三縄を編む作業。三つ縄に編む前の段階までは、小学生が、実際に三縄に編むのは、中学生が担当。三縄は30本必要とされる	神社境内	(小、中) 13
	ハタと吹流しの点検 申子の点検	・それぞれ、きれいなもの、補修の必要なもの、傷んで使えないものに分けていき、補修の必要なものは、小学生に家にもたせて、直してもらおう。 ・申子も同様(ただしこちらは捨てない)	神社境内	(小、中) 13~14
6日	(三縄の続き) 提灯の補修 藁縄切り	・提灯を選別し、傷みのひどい提灯のパーツの一部を切り取って、他の提灯の補修に使う。 ・市販の藁縄を適当な長さ(約2.5m)に切っていく	神社境内	(小、中) 15
7日	武者人形の移動(細)竹切り 提灯の砂詰め 藁縄巻き ナットウ	・当番の班へヤマに飾る人形を持っていく ・鶴山にヤマ飾りの幕を通すための竹を切りに行く ・提灯の底に砂を入れる作業 ・約2.5mの藁縄を23の輪にして縛る ・上記の巻き縄を芯としてコイルのように縄を巻いていく⇒竹に巻きつけ提灯を飾るのに用いるもの	鶴山 浜(川南) 神社境内	(中) 3 (小) 5 (小、中) 15
8日	ヤマ組立て	・図1参照	神社境内	(小、中) 17
9日	ヤマ竹の切りそろえ、 竹の加工 申子の飾り付け	・ヤマに飾る竹をヤマのダシ竹、右側に飾る竹、左側に飾る竹ごとに長さをそろえて、切っていく。 ・切った竹を使ってオシメ(引縄)を止める杭に巻く竹板を作る。 ・ヤマの側面を飾るアテの葉に申子を飾りつける	神社境内	(小、中) 16
10日 (夜中)	銭型、ダシ竹、 左右の竹の飾りつけ	・ダシ竹とヤマ竹にそれぞれ、吹流しとハタをつけていく。その他、ヤマの飾りに関する細かな仕事。	神社境内	(中) 6



図1 バンナラシ

なる。なかでも子供たちは、八月四日から、毎日、午前九時すぎより神社の境内に集まり、準備作業に従事する。特に中学三年生は、タイショウと呼ばれ、準備全体の統轄や備品、消耗品の購入、青年会からの指示の伝達などの様々な役割を担っている。また、準備期間中の午後五時から、バンナラシが行われる。これは、祭りの経路を鉦と小太鼓を叩き、横笛を吹きながら、巡回するものである。鉦と小太鼓を木の棒に括りつけて肩に担ぐ子供たちを中心に、横笛をもった者がその後ろから付いていく(図1参照)。

子供たちの準備への参与は、祭りに対する情緒的な側面に対して決定的な影響力を与える。彼らはこの期間を共有することで、祭り

そのものに参加するよりもはるかに多くの経験をつむことになる。このことによって、祭りのなかでの自らの立場やその位置づけ、さらには祭りを支えようとする動機そのものが醸成されていくと考えていい。ここでは、これらの活動が実際にどのようなものであるのかを、参与観察からえられた事例を交えながら整理する。

準備過程では、年齢によって、ある程度段階的な技能の習得が行われる。ごく初期の段階（小学四、五年）では、任される仕事は限られており、比較的単純な作業が多い。

ミツナワのモトを結う行程、提灯の砂入れと修繕、ヤマに飾る申子の点検、吹き流しやハタの竹への結びつけなどがそれにあたる。これらの作業は刃物なども使わず、比較的簡単に安全な作業である。小学六年から中学生になると、刃物を使った作業や、やや技能を必要とする作業を受け持つ。切縄、竹切など、鎌やノコギリを使った作業の他、ミツナワの仕上げ、ナットウを巻く過程もこの段階で習得していく。さらに中学三年はタイショウとして、仕事全体の運行を把握し、後輩を指導する立場となる。仕事の順序から全体的な進行状況、作業で作らねばならない道具類の数量は、彼らがその場その場で想起し、微調整を行いながら実行する。また、場合によって彼らは、青年会や地区との連携によってなされる仕事（竹飾りや人形の運搬）に従事しなければならない。このような作業は、祭りを全体的に把握し、自らの役割を自覚する契機となる。

作業の大半は日吉神社の境内で行われる。この習得の場所は、ある程度自発的な空間として設定されている。このような場所では、作業を行うこと自体に個々人のあいだで濃淡がある。作業時間は、朝の九時からと決まっていますが、必ず遅れて来る子供がいる。作業の最中に笛を吹く子供も入れれば、鉦をならす者もいる。鎌を使った作業の最中です

ら、その嫌でチャンバラを始める者までいる。しかし、さすがに祭りと全く関係のないゲームなどをしている小学生は、タイショウたちに叱られる。

この準備の場では、作業についての予備的な知識の教授はあまり存在しない。また、特定の作業の順序ややり方が間違っけていても、年長者がそれを指摘したり、修正を指示したりすることは少ない。指示は時間的に余裕のない場合や、やり直しの手間がきわめて大きいものに限られる。また、彼らが作業のやり方や順序を教えるのは、基本的には後輩が教えを乞いに来た場合である。ミツナワの仕上げ、ナットウ、あるいはヤマの組立などは、タイショウを中心とした年長者が、下の年齢の者に教えるケースがある。ただし、それらの技能の伝達も、基本的には同世代によって行われる。年長者から習ったあとは、同学年の者同士が、お互いの作業やできあがったものをみて評価したり——難癖つける方が多いが——、手順を尋ねたりする。年長者は作業に関してあまり関与せず、子供たちは、半ば放任状態にある。先程の作業に従事する者に濃淡がでてくるのも、このような背景によるところが大きい。

五 準備の諸相

次に、これらの準備作業のうちで主な作業の具体的な手順を紹介する。

ミツナワ編み：最初の、そして、もっとも手間のかかる仕事がこのミツナワ編みである。ミツナワは、ヤマのヒキコダシという飾りの部分を本体と結びつけるため、丈夫なものではなければならない。この作業の基本は小学生が中心となり、中学生はその指導に

あたるとともに仕上げを行う。作業は四日の午後から始められ、五日、年によっては六日の午前中までこの作業が続けられる。ミツナワは、以下のような手順で作られる。

(一) 市販の七ミリの紐を八ヒロの長さに切る。一ヒロは、両手を左右に伸ばした長ささとされ、実際には、一〇メートルを越えている。個々人の幅によってばらつきはあるが、実際の長さは、大抵中学生にみてもらう。(二) 紐の一方を壁や柱の止め金に固定し、もう一方を横笛や太鼓のバチに結びつけて、右回りにぐるぐる回していく。(三) 良く回してから、紐の真ん中の所でたるませないように二つ折りにする。紐の真ん中を固定するときには補助の者が必要となる。(四) 壁の部分で紐が互いにねじれあう。ねじれた紐の端を結びつける、もう一方は完全にねじらないで少し隙間を作る。(五) その隙間に再びバチを通し、もう一方を壁や柱に固定して今度は左回りに回していく。(六) 回し終えたら、もう一度強く引っ張り、ねじれが均等になるようにしてから、紐を下ろして結び目を切る。



図2 ミツナワ

こうしてできた紐をミツナワのモトと呼ぶ。モトを三本合わせる三編の作業は、大抵中学生が行う。編み終わったミツナワは、結び目を糸で縛り完成させる(図2参照)。ヤマに使うミツナワは約三〇本必要なので、そのもととな

る紐は九〇本作ることになる。ほぼ、毎年、タイショウたちは、小学生に一〇〇本作るように指示している。^{*8}ところで、この作業の行程は、近年になって確立したものである。一九八〇年代のある時期まで、手で紐を回していたという。しかし、それでは能率があがらないので、手近にあった太鼓のバチと廃物である提灯の底を利用して、このような作業の仕方が確立されてきたという。

面幕用の竹切り：面幕用の竹を切る作業は中学生が行う。六日の午前中、ないしは午後に行われることが多い。面幕は、商店の暖簾のように、ヤマの前後に四枚ずつ飾りつけられる。この面幕を通す径一・五センチほどの竹を切りだし、適当な大きさに切り揃える。切り出すのは、竹というよりも笹に属し、七浦のあちこちの畑や藪の際に自生している。

ここでは、笹がどこに生えているかを知っているタイショウが、数人の子供を連れていくことが多い。タイショウは、これまでの経験で、どの辺りに笹が多く生えているのか、それらが幕を吊るすのに適した太さであるかを知っている。これまでの調査では、約一キロはなれた五十洲の畑の側に二度、距離はほぼ同じだが、やや丘陵をあがった所に位置する鶴山の神社の裏に一度、笹切りの作業に同行した。いずれも一輪車を倉庫から持ち出し、竹の運搬に利用している。それ以前には、神社の周囲で笹を調達していたこともあるという。実際、少し細めの笹なら、神社の裏手に広がる畑の際にも自生している。しかし、タイショウたちは、もっとしっかりした笹を求める。それらの笹では細くてヤマが巡行している最中に折れてしまうという。^{*9}

藁縄とナットウ：藁縄の作成は、小学生の仕事であるが、その基本的なやり方は中学

^{*8} 一九九四年段階では四三本のミツナワが作られていた。本数は徐々に減り、現在のように約三〇本になったと考えられる。子供たちの減少による労働力の低下と経験的な適性値を記憶してきたことの両方が考えられる。

^{*9} 二〇〇三年の調査において、彼ら自身が意図的なこだわりを示したことがある。この面幕用の笹のかわりに畑でツル作物用に市販されているプラスチックの竹状の棒を使っているどうかという話があった。そのとき、準備に来ていた中学生のGは、「ありや、揺れ方が違う」といって、棒を使うことを拒否した。それはかつて青年会の役員が語った言葉であり、また、試しにそれを使った様子をGが実見した記憶によるものでもあるらしい。プラスチックの棒では、真っ直ぐすぎてヤマが進む時の「面幕の揺れ方が単調になるのだという。

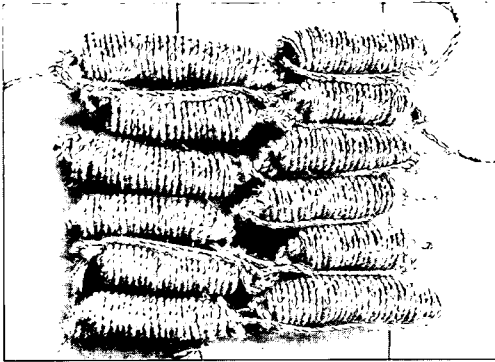


図3 ナットウ

生たちが指導する。作業は藁縄を適当な長さに切りそろえることから始まる。これらの藁縄はタカヤマで竹を結んで固定するのに使う。切った縄は、一方の端を手で持ちながら、ひじに引っかけて、三、四回巻いて輪を作り、その端を解けないように結んでおく。この作業自体は単純だが、小学生は二の腕が短いため、なかなか作業がはかどらない。また、結び方が分ならず、何回も教えてもらおう小学生も多い。この単純な作業自体も毎年、スムーズにいかないことがわかる。

また、この藁縄を何本用意するかも、年によって相当のばらつきがある。近年では、ほぼ一五〇本前後になってきたが、かつては二三〇本以上作られた年もあった。これも

前年の経験で、祭りの最中に藁縄がなくなったとをタイショウウたちが思い起こした場合に、予備を含めて多めに作ることが選択されるためだろう。

藁縄では、もう一つナットウと呼ぶものを作っていく。これは普通の藁縄よりもはるかに長い。

ナットウは、宵祭りの夜、ヤマの上の竹ごしに巻きつけて、提灯を飾るのに使われる。毎年祭りで、ヤマのうえに四段から五段の提灯の列ができる。左右合わせると一〇個前後のナットウが必要となる(図3参照)。作り方は、途中までは短い藁縄と同じで、肘と手の平の間を三、四度回す。次にそれをたわませずに芯として、ちょうどコイ

ルを巻くように縄を巻き付けていく。端まで来ると逆さまに重ねて巻いていき、それを四回、すなわち二往復する。巻いているうちに縄が緩みやすいので、それなりの慣れと腕力が必要である。作業はタイショウを中心に中学生が作る。中学一年生が作ったナットウの形状をタイショウが注意することもあった。ナットウという名称は、完成した形が、納豆の入った藁包みに似ているからである。また、これを実際に使うのは、青年会の若手メンバー（高校生や二〇才前後）であり、緩んだナットウは、彼らの批判の対象となるので、作り手の中学生たちも真剣である。

ヤマの組立：ヤマの組立は、八月八日の午後に行われる。準備のなかでも一番重要な作業である。この作業の大半は中学生が行い、小学生は、車軸と車輪の内側に潤滑油としてグリスを塗るのに参加するだけである。実際に相当な腕力が必要であり、危険も伴うためである。小学生たちはグリス塗りが終われば帰る子供もいるくらいであるが、タイショウを中心とした中学生は、この仕事に対して特別の思いを持っている。

ヤマの組立は、倉庫からヤマの各パーツ運び出す所から始まる。それらを拝殿前の所定の位置に置いていくが、この場所は、毎年決まっている。これらの置き方は、ヤマが完成したときの位置にあわせて、動かしやすいようにしてある。パーツは、ヤマの本体になる部分が四三本、車軸二本、車輪四本、大テブリ（曳山の仮組立が終了した後、車輪止めとして前後に置かれる）二本である。それぞれのパーツには、前右、中左といった場所が書き込んである。ちなみにヤマの素材は、車輪と車軸以外はアテの木、車輪と車軸はケヤキで作られている。

作業では、まず、四つの車輪を据え、その車軸にグリスを塗っていく。この作業は基

本的にいやがられ、年長者は小学生がするように仕向ける。もっとも、近年では、小学生の数が減少し、中学生がこの作業を行うことも多い。また、グリスを塗る際には使えなくなったハタの布が、雑巾代わりに使われることが多い。グリスを塗り終わるとヤマの組立が始まる。最初にヤマの土台部になる車輪に車軸を挿入する。巨大な車輪のため、何人かが、車輪を立てた状態に保ち、車軸を少し浮かせるようにして挿入する。年によって、車軸のグリスを塗った部分に藁を通して、持ち上げ、車輪に通した年もある。そこから、様々なパーツを順に組みこんでいくのだが、そこではいくつもの困難が待っている。仮にこの過程がスムーズに運んだ場合が、図4に記したように①から⑮の行程になる。ところが、この行程は、調査者自身が複数回のヤマの組立に参加し、それらをノートに取っていた結果、明らかにしたものであり、実際に組立を行う中学生たち（高校生が手伝うこともある）が共有している知識ではない。実際、この組立では、ほぼ毎年、何度かの手順の間違いややり直しが生じる。

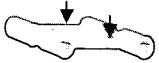
事例一 ヤマの組立（一九九七年八月八日）。作業は午後二時一五分頃から始まった。ヤマは、⑤の段階までは、順調に進んでいた。車軸を入れた段階では、「ソラツ、エイヤーエイヤー」と叫びながら、車輪を前後に動かすこともしている。しかし、⑦のあとに斜めの柱を入れて作業を進めたため、⑧の柱を据えることができなくなった。そこで、もう一度斜めの柱を抜いてから縦柱を入れる。こうして作業が進んだが、⑬の段階で後ろの柱がはまらなくなった。順序を間違えたわけではないのだが、ヤマ全体のズレのためにパーツとパーツが合わなくなっていたようである。このとき、ヤマの後ろ側では、



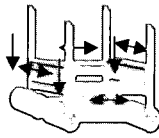
① 前後の車輪に車軸を通す。



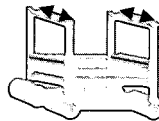
② 前後の車輪に横柱を通す。



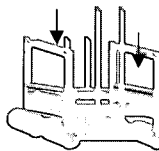
③ 両方の車輪の外側を柱で固定する。



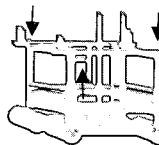
④ 車輪の外側の四隅に仮に柱を立てる（しっかりと固定しない）。これらの柱の両横に3本ずつ、前後は2本ずつ横柱（板）をあてがう。図では、右側がマユヤマ、奥が山の出入り口となる。



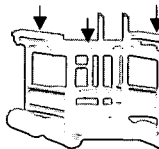
⑤ ④の柱の上部に横柱を左右に据える。



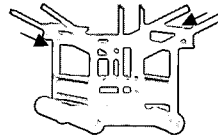
⑥ ⑤の前後をつなぐ中横柱の中央付近に左右二本ずつ柱を立てる。ただし左右では高さが違い、前に向かって右側が高い。



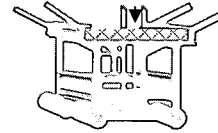
⑦ ④の縦柱の上に前後をつなぐ横柱を据え、⑥の左側の柱2本をつなげる。



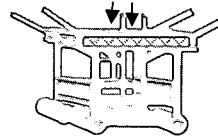
⑧ ⑦と並行の横柱を中央に据えてから、⑦の突起部分に左右を結ぶ横柱を、それぞれ据える



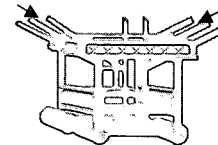
⑨ ヤマの舟形を形作るための柱を上から入れ、⑥の柱に指しこむ



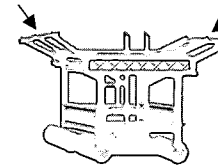
⑩ ⑦の手前城の石垣を模った模様の板をはめこむ



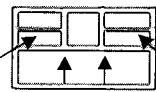
⑪ ⑩を固定するためにその上に横柱を据え、それと並行な横柱を中央に据える



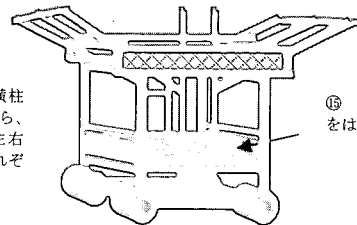
⑫ ⑨と並行な斜めの柱を⑧の間にそれぞれ据える



⑬ ⑨と⑫をつなげる横柱を据える。これは場所も不安定なので、ヤマの下からオオテブリで叩いて固定する。



⑭ タカヤマの細かなパーツを取り付ける



⑮ シタヤマの底板をはめ込み、完成

図4 ヤマ組立て図

ヤマの上にA(中三)が上がり、下からB(中一)とC(中三)が作業を行っていたが、前の作業しているD(中一)やBに柱の入れ方を聞いていた。それでも柱ははまらず、結局、⑩の横柱をはずして、ヤマを固定しなおすことになった。この段階ですでに組み立て始めてから二時間が過ぎており、ヤマの下にいた何人かは疲れてやる気をなくしていた。木槌をもってタカヤマに「Aが、「ええわいね、これが祭りじゃ」と周りに声をかけ、みんなはしぶしながら、はずした柱を下から支えていた。ヤマが完成したのは、四時五〇分過ぎで、所要時間は二時間三五分である。

ヤマがようやくできあがったところ、青年会役員と会長がやってくる。昨日貼っていた奉灯の和紙の乾き具合を見たあとでヤマを見に来た。私が側で聞いているとヤマで間違っている所を指摘している。④の部分で前ヤマの幅の広い板の裏表が逆様になっているという。ヤマのパーツには場所を示す墨書きしてあるが、ヤマが完成したときには、前からその墨書きがみえていないといけないということであった。

一九九七年度の場合、大きく二度にわたり組立の失敗があった。これ以外にも④の段階で呼吸が合わずに何度もやり直したり、小さな間違いや停滞は数多く生じたりしている。また、一九九九年度的場合は、そもそも、車輪の向きを間違えて置いていた。③の行程まで進んだ段階でそれに気づき、最初からやり直した。また、⑩の段階で、横柱が入らずに前後でヤマを叩いて形を修正し、柱を立て直すことを行った。さらに、この年は、最後の上のパーツの組み合わせに迷い、本数が足りないと考えたタイショウたちは、もう一度、倉庫を捜すことになった。結果として本数はあっており、はめこむ場所の数

を勘違いしていただけであった。

事例にも示したように作業行程は間違えなくても、前後左右の柱のズレが累積していき、パーツが上手くはまらない場合もある。特に④では、四本の柱を先に入れてしまうと横柱を入れることができなくなる。そこで、前後の横柱（一枚は、板）を各三本、左右の横柱を二本、用意した状態で、縦柱を車軸部分にはめこんでいく。車軸にはめると同時に、縦柱に横柱をジョイントさせるのである。これらの作業は、子供たちほぼ全員で、前後左右に位置どり、呼吸を合わせて行う必要がある。

さらにヤマがある程度、形を成してくると、ヤマの上で作業を行うものと、下で作業を続けるものに分かれることになる。特に⑫や⑬の段階は、ヤマにパーツを指し込んだだけの状態のため、ヤマの上での作業は不安定になる。そこで、木槌やテブリで叩きながら下からパーツをはめこむ補助をする。その時も、木がはずれないように支えるタカヤマの者と下から木を押し叩く者との呼吸が必要とされる。また、このような作業の時に、彼らはしばしば、かけ声を掛け合う。重い柱を動かすときなどは、「ヤレコラサー、ノオッ」などと誰かが叫ぶ。これらは祭りの場面で、オオテブリを使ってヤマの方向を変える時に使われる掛け声が用いられている（図5参照）。

竹の切りそろえ：竹はハタや吹き流しを括りつけて、ヤマの上に飾り付ける。一九七〇年代以前は、隣村のどつめおおかくま百成大角間に子供たち自身が竹を切りだしに行っていた。現在では、九日の早朝、青年会の役員たちが、同じ七浦の山沿いの村落までトラックで取りに行く。そこで竹とともにヤマを飾るアテの葉も積み込み、神社まで運ぶ。これらの竹とアテの葉は、地域の森林組合に委託して、予め切り出してもらってある。

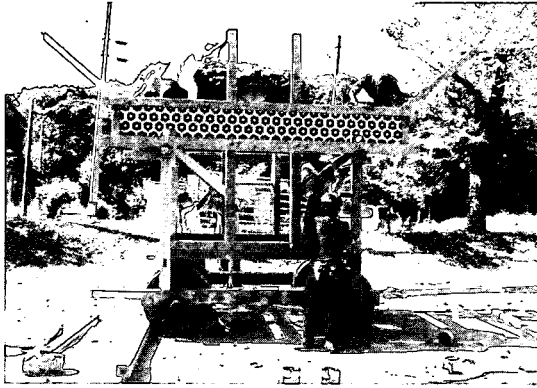


図5 ヤマタテ

竹の切りそろえは九日の午前から始まる。まず、竹のなかで葉振りの良いものと悪いもの、幹の太いものと細いものに分ける。この段階で飾りに使えない竹も選別する。使えない竹とは、極端に葉が落ちた竹や途中で曲がった竹である。これらは、曳山の滑り止めに巻きつける竹板に加工されたり、ヤマの上部の足場を取りつける際の材料に利用される。葉振りが良く幹の太い竹はダシダケに使われ、その他の竹はハタダケに使われる。また、適度な太さを持つまっすぐな竹は、ゼニガタに用いられる。これら三種類（実際には五種類）の竹は用途ごとに、処理の仕方が変わってくる。それぞれの用途と作業手順を以下に見ていこう。

既述したようにダシダケは、幹の太く、葉振りの良い竹が選ばれる。太さが一目瞭然のものはよいが、なかには判断に迷う竹もある。そんなとき、子供たちは、自分で竹の下部を握り、その感触でダシダケかハタダケかを決める。なかには、本殿にもたれかけていた竹を起こし、その全体的な重量感から判断することもあった。ダシダケはあまり下枝をはつらず、葉を残しておく。これらの竹は、飾りつけの際に、ヤマの前後に斜めに据える。これを適当な長さに揃えるが、この作業の段階で、節のすぐ下を切る。ダシダケは、ヤマのうえで斜めに固定するため、

根元を踏みつけると折れやすい。それを防ぐために節が一番下になるように切っておく。ただ、後述するハタダケとは切る位置が異なるため、他の竹と区別する目印にもなる。

竹の長さを決めるときに子供たちは、独得の方法を用いる。彼らは、まず目線で竹の長さを決めようとする。だが、判断に迷うと、すでに仮組みしてあるヤマの上に竹を横倒しに乗せる。彼らは竹の前後が、どのくらいヤマからはみ出しているかで、長さを判断する。しかし、それが一メートルとか八〇センチといった具体的な長さを想定しているわけではない。そんな具体的な数値を覚えるくらいなら、全体を何メートルと決めておけば済む話である。実際、はみ出た部分を具体的な単位で答えられる者はいなかった。

彼らの行為は、祭りの現場で体感している竹の長さとの参照に他ならない。祭りの最中に彼らが繰り返し行う竹を横倒しにした状況を想起するために、竹をヤマに載せる。身体的に馴染んできた竹とヤマと自己との距離感を思い起こしながら、竹の長さを判断するわけである。その感覚は、個々人によって微妙にずれているため、それぞれが意見を言い合うなかで、実際の長さは決定されていく。

竹を切り終わると、そこには、二枚の吹き流しと一枚のハタを括りつける。これらの作業は、小学生の仕事になる。ダシダケに取りつける吹き流しは、鯉幟の上に飾られるものと同じ形状で、五色の細い布を円形の輪に取りつけて作っている。一方、ハタは、幅二五センチ、長さが一、五メートルほどの布で、赤、黄、青、緑、桃色のものがある。これらは、子供の誕生や進学、結婚などに合わせて寄進される。

なお、ヤマではダシダケの長さが左右で異なる。進行方向に向かって右側のダシダケが少し短く、左側の竹を少し長く切りそろえる。この長さのズレは、約二節分と言われ

ることもあるが、実際に竹をヤマに立てて計ることが多い。このダシダケはヤマの前後左右に三から四本ずつ取りつけられる。そのため、出発の段階で最低二本、場合によっては一六本のダシダケが必要になる。この本数は、年によって変わる。前後ともに四本つけるときもあれば、前が三本で後ろが四本という年もある。毎年の竹の良し悪しによって差がでるが、基本的に子供たち（だけでなくヤマ飾りを行う大人たちも）は、より多くの竹を立てようとする傾向がある。

次にヤマの左右に立てるハタダケがある。こちらもヤマの左右で据える高さが違うため、長さを変えて揃えておく必要がある。ダシダケと同じく右側のハタダケが少し短く、左側の竹を少し長く切りそろえる。設置する本数も左右で異なり、右が一三本、左が九本（ただし、このうちの一本は、後述するゼニガタになるので、実質は八本）となる。

これらのハタダケは、最初に竹の下方の枝をはつていく。次に竹の上部の端を切り落とす。さらにヤマで計った一定の長さに合わせて、竹を切りそろえる。その際にダシダケと区別するために節の下を少し残して切り落とす。個人差があるが、だいたい一〇センチ前後を余らせる。また、竹の高さを揃えるために、もう一度、上部を切り落とすこともある。これらの竹には、一本につき三枚のハタをつけていく。

最後にゼニガタがある。これは進行方向に向かって左側のハタダケの中心に立てられる。既述したようにゼニガタは適度な太さが必要とされる。毎年、中学生たちは、自分がゼニガタになる竹を選ぶとする。最初に「これはゼニガタやろっ」と決めても、別の候補が見つけだされる。結果として、選ばれたゼニガタは、取りあえず他の竹と分けられ、作業は最後に回される。九日の夕方、場合によっては深夜に行われることもある。

作業を行うのは、タイショウウたち、年長者である。

ゼニガタという名称は、直径三〇センチほどの寛永通宝をかたどった飾りに由来する。この飾りは、約二メートルの黒い木の棒と一体となっている。作業では、竹の下部をゼニガタの木の棒と同じ長さだけ切り落とす。そこに細くなっている棒の先端部を竹のなかに挿入する。竹はこのゼニガタの太さに合わないといけない。太すぎてもゼニガタの棒が上手くはまらず、細すぎると竹が割れてしまう。また、挿入部分に竹の節がきても、竹が割れてしまうことがある。タイショウウの一人は、棒を挿入して、少し竹にひびが入るくらいがちょうどいいと語る。ある程度挿入したうえで、竹の周囲を糸で巻きつけ、はずれないようにすれば完成である。このゼニガタには、特別の紫色のハタが飾られる。他のハタとは材質も異なり、一見して高価なものであることがわかる。この旗は、他の旗とは別の箱に収められており、現在、使われているものは、近年寄進されたものである。

以上の竹は、吹き流しやハタを括ったあとに拝殿に立て掛けておくが、その位置もほぼ、決まっている。ダシダケは拝殿の前面にハタダケは側面におかれる。また、短い竹は拝殿に向かって左側に、長いタケは右側に固められる。そして、ゼニガタは一〇日の早朝には拝殿の正面に置かれることが多い(図6参照)。¹⁰

また、ハタダケ、ダシダケともに、予備の分も作る必要がある。予備の分とは、ヤマの運行中に折れた竹と交換するためのものである。結果として、ダシダケは、左右各々一二から一五本ずつが作られ、ハタダケも、各々二〇本から二五本ずつが作られる。補助の竹が置かれるのは宮下の坂、西町の海岸道路沿い、川南の端の三ヶ所である。本数

* 10
元タイショウウであるH(高二)によれば、このゼニガタをヤマ飾りに来た会長がみて、「今年のゼニガタはりりしいかどうかみる」とのことである。子どもたちの仕事の成果の象徴として、このゼニガタが宮の正面に置かれているという意味合いがあるということになる。もちろん、その位置づけは流動的であるが、一時的にせよ、ゼニガタについての理解が成立することで、青年会と子どもたちの共有されたレパートリーが祭りの現場で構築されていることにな

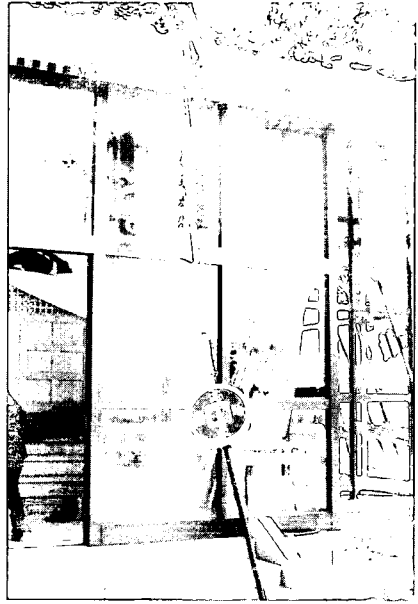


図6 ゼニガタ

最初の「ヤマ揺らし」を終えて、竹を立て直す場所にあたる。さらに宮下の坂は、本祭りの日に、神社に戻る途中で、再び竹を立てる場所である。

六 実践における模倣と差異化

ここでは、前節で紹介した祭りの準備過程の特質について整理しておきたい。準備の習得過程は、社会的な関係やモノを含んだ環境と複雑に結びついており、その結節として各々の身体がある。準備の行程はある程度決まっているが、個々の作業についてのマニュアルは存在しない。実際の作業は、子供たち自身の記憶に依存した身体感覚によって成立している。

をカウント始めた一九七
年ごろは、ダシダケとハタ
ダケを各四本ずつ、計八本
をこれらの三ヶ所に配置し
ていた。ただ、近年では各
種類のタケを一本ずつ、計
四本を配置する年が多い。
西町は、宵祭りの午前中に
ヤマが休止する場所であり、
川南は同じ宵祭りの午後、

祭りを体感することは、言葉による注意や批判、文字情報として伝達される知識などよりもはるかに深い経験をもたらす。竹の選別において、その太さや長さを触った感触や重量感で決めることはその現われである。重量のあるヤマのパーツをジョイント部分にどのくらいの力で押せばいいのか、どの角度から挿入すればうまくはまるのか、これらの知識も人に教えられただけでわかるものではない。ミツナワのモトの仕上げも同様である。彼らはマメと呼ばれるほつれができないように、注意深く引っ張ってハリを与える作業を行う。しかし、モトは引っ張りすぎると切れてしまう。その微妙な力のかけ具合は、誰かに教えられるものではなく、自分の経験のなかで体得するしかない。

しかし、そこに言葉が介在しないわけではない。後輩への指図や指導や準備の段取りの相談では、多くの会話が交わされる。ただ、実際の作業において特徴的なのは、その言葉がしばしばモノや五感と直接的にシンクロする擬音語や擬態語を伴っている点である。ここで用いられた言葉自体が、身体化されたものといえる。ミツナワのモトを作る際のバチは、「もっとブーンと回して」と言われ、二つ折りの段階では紐の真中で持つ者に「ブーンと張って」と指示される。また、祭り本番で使われる言葉がそのまま使用されることもある。竹やヤマなどの重いモノを運ぶ際には、彼らはしばしば、「エイヤーエイヤー」と囃したてる。また、二人以上が呼吸を合わせて作業する場合には、「ヤレッコラサー、ノウー」という掛け声をかけることもある。それは大テブリを使ってヤマを方向転換する場面で、若手の青年会員によって発せられる掛け声に他ならない。さらに祭りを通じて使われる言葉として「海側、山側」といった表現がある。これは、村のある場所に位置した場合に山の方角か海の方角を示すもので、左や右という表現

の代わりに用いられる。二人以上が向かい合って作業していて、どちらかにモノを移動するときに「これを海側によせて」とか、「竹を山側に二本立てて」などと使われる。仮に左右の表現を使うと向かい合った者では、方向が逆様になり判断に迷う。「海側、山側」とは自分が作業している空間を把握していれば、すぐに対応できる言葉なのである。作業の場を含めた村落空間そのものが、子供たちの身体感覚に取りこまれていくこともできる。

このような身体感覚は、その五感を通じて想起される祭りについてのレパトリーを共有する契機となる。言い換えれば、自分で体得しなれない技能は、それが達成されることによって、祭りについての共通の感覚を子供たちに喚起しているともいえる。ここで重要な点は、作業を修得し、遂行する際には、身体と密接に結びついているモノや場所、言葉が大きな役割を果たしているということである。子供たちは、自分たちが作ったモノを参照しあうことで、それらの感覚の共有を確認する。葉縄の結び方、ナットウの形状、切られた竹などは、参照し交渉するための重要な資源である。つまり、五感を通じてモノとの相互作用のなから、子供たちは、自分たちと同世代の横の紐帯を形成する契機をえることになる。

モノと人の相互作用は、作業の現場における横の紐帯を生み出すだけではない。そこでは、モノを介した世代や立場を越えたつながりが想起されることにもなる。例えば、提灯の場合、小学生が最初に浜で砂を積める作業を行う。それは点灯した提灯が揺れなため重しの役割をする。年によっては部分的に破れた提灯の補修を子どもたちが行うこともある。これらを宵祭りの夜に点火するのは、中学生や高校生である。彼らはそ

の現場で、小学生たちが適切に砂を入れていかどうかに気付くことになる。提灯の点灯の場面で使われるものとしてナットウもある。それらは提灯を取りつけるためにタカヤマの竹の幹を一回り巻きながら、竹の端から端まで通していく、迅速に竹に巻くためには、コンパクトで緩みのないナットウが必要とされる。ナットウは単にその形状だけでなく、その機能面からも、年長者の評価の対象となる。それは、高校生や青年会員によるタイショウたちの評価という側面ももっている。さらにこれらのナットウが平行に巻かれて、提灯を結びつけやすいかどうかは、ヤマを下から見守る青年会の役員たちによって指摘されることになる。

ミツナワも見栄えの良さだけが問題になるわけではない。実際、このミツナワでつなぎとめるヒキコダシは黒塗りでヤマの外側を飾る重要なパーツである、だが、それ以上に重要な点は、それが、ヤマの一番外側の部分であるということである。「ヤマ揺らし」の際、若衆が暴れたり、ヤマが揺れてはじき飛ばれそうになったとき、横倒しにした竹やヒキコダシが最後の足場になって踏みとどまることができる。瞬間的にはあれ、体重を支える強度が、このミツナワには求められる。ヤマ揺らしを経験した若手の青年会員たちは、そのことを実感として知っている。また、ヒキコダシまで押し出された彼らの姿を、中学生たちは何度も目の当りしている。結果として、ミツナワの強度は自分たちを守るものであるという感覚を、彼らは内在化していると考えられる。

これらのモノは、小学生から青年会までの人間関係を横断し、祭りという実践を遂行する「場」を形成している。このようなモノを介した結びつきは、制度的に割拠されるようにみえる祭りの各組織が、具体的な地平で結節することを示している。それらは作

業の指示や命令によって遂行される言説レベルでの社会関係の表明と同様に、あるいはより基底的に、人々の立場や同一性に深く関わっている。

ところで、人々の共同性と同一性の議論に移る前に準備過程の別の側面についても指摘しておく必要がある。モノを含めた環境との相互交渉のなかで、作業の習得のためのきわめて重要な実践が生起する。それが、様々なレベルで現れる模倣と差異化である。

準備の習得の場合は、幾重にも重なった模倣によって成立している。まず、作業のやり方や手順そのものを見様見真似で行うレベルでの模倣がある。あるいは、年長者が、言葉で説明を行いながら、いくつかの行程を見せることで、子供たちがそれを真似ることもある。堤灯に入れる砂の量、わら縄の長さなどは、機械的に年長者の行った量を反復することが多い。次に自分自身のなかで手順や出来上がった範型を反芻し、試行錯誤を繰り返しながら模倣する場合がある。少し器用な小学生が、ナットウの作り方を、年長者の作業を参照しながら覚えていく場合がこれにあたる。もちろん、見ただけで上手くいくことは少ない。実際の作業で失敗し行き詰まることを通して、新たにやり方を尋ね、自分自身の工夫を加味する。先に記した世代を越えて紐帯を構成するモノの特質がここでも確認できる。確かに年長者が作ったモノを年少者が真似ることは頻繁に行われる。その一方で、これらの完成物は、年長者の評価の対象にもなる。むしろ、彼らは、できあがったモノから、後輩の作業の批判をすることが多い。結び方が甘い。ナットウが弛んでいる。もっと、竹の枝をはつらないといけない、など、彼らは一端、完了したようにみえるモノから遡行して、子供たちの手順や仕事内容を批判する。

さらにこのような実際の作業とは異なったレベルでの模倣も行われる。それは、この

準備の空間が、祭りの本番の模倣になりうるということである。例えば、面幕用の笹の切りだしでは、笹を載せてきた一輪車をヤマに見立てる場面がみられた。中学生たちは、神社の坂を上りきって、神社にあがってくると竹を乗せた一輪車を「エイヤー、エイヤー」と騒ぎながら、速度を上げる。宮の前で降りせばいい笹を、そのまま宮の左奥の道を進み、境内を一周して、ようやく拝殿の前まで到着した。そのコースは、準備期間に行われるパンナラシで鉦と小太鼓の一行が最初と最後に回るコースであり、祭りの当日は、ヤマと神輿の行列が回るコースでもある。

上記の事例でもみられるが、それが模倣であるのか、準備作業や祭りの一環であるのかが判別しにくい場合もある。それは身体の五感、視覚や聴覚、嗅覚とも結びつきながら、祭りそのものの想起させる実践といえる。例えば、聴覚では子供たち自身が演奏する横笛や小太鼓を指摘できる。それらは、しばしば準備に飽きた子供たちが、境内や拝殿のなかで演奏するものである。これらは、準備期間中に続けられるパンナラシの練習でもある。よって、たとえ作業をサポートしても、笛や太鼓を叩いている分には、年長者が彼らを叱ることはありえない。それどころか、笛の演目のなかでやや複雑な「祇園ばやし」を上手く吹けない小学生に、タイシヨウの一人が吹き方を教えることさえあった。彼ら自身も、パンナラシの鉦と小太鼓のリズムを教えているうちに、宮を一周してしまふことさえある。それは指導として模範を示したものか、自らの楽しみの結果であるかさえ曖昧である。また、タイシヨウたちが、小太鼓ではなく、宮のなかの大大鼓を演奏する場合もある。祭りでは二人一組で太鼓が演じられるのだが、中学生には十分に太鼓を打てる者もあり、本番さながらの音が響き渡ることも珍しくない。^{*11}これらは、準備

*11
嗅覚では、次のような事例がある。
一九九八年の八月六日である。初めて宮の倉庫を開けて道具類を取りに入ったときのことである。倉庫の中は、かび臭さや埃の匂いとともに、御神酒を配る木樽のすえたような匂いや、ヤマに染み付いたグリスの匂いが、渾然となっていた。それらを匂った瞬間に倉庫に最初に入ったCは、「おー、祭りの匂いやぞっ」と声をあげた。彼は、当初の目的である提灯が入った箱がある二階にはあがらず、ヤマの部品の一番外側に置いてあったオオテブリの棒に座り込み、「よーし御神酒やぞ」と私に向かって手招きをした。その姿は、祭りのヤマ曳きの休憩の際、オオテブリをヤマの後ろに据えて、配られた御神酒を飲む姿に他ならない。その場所は、オシミ（ヤマを後ろから引張ってバランスを取る綱）を持ち、オオテブリで方向を転換し、ヤマ揺らしては一番前を陣取る若手の青年会の姿、そのものである。

作業自体を修得するための模倣からは逸脱した、過剰な模倣であると捉えることができる。

このような模倣の最たるものが、祭りの「ヤマ揺らし」の再現である。

事例二「ヤマ揺らし」の模倣（一九九七年八月七日）。竹切りが終わり、一段落する。小学生たちの多くは各々の家に昼食を食べに戻った。しばらくすると、Dが、ビデオを持ってきてくれという。拝殿の横の倉庫にいてみると、倉庫の二階へあがる階段に中学生たちが上って盛り上がっている。幅1mほどの階段に二人ずつならんで順番に立っている。一番上の段にいるEとAは、先程切り落とした笹の細い枝をもって揺らしている。この階段には、都合七人の中学生が列を作り、それぞれ、前の者のズボンのベルトを握り締めている。一方、階段の下では、F（中三）が、どこから持ってきたのか扇を取り出し、音頭取りの準備している。「川村さん、祭りするからビデオにとってくれ」とBが言う。「ヤーレー」と扇を持ったFが歌い出す。祭りの音頭取りを務めるようである。「ここは藻浦か通りヶ浜か、」とケヤリで最もよく歌われ歌詞を歌い始める。「ヤットコセーヨーイヤーナ」とタカヤマに見立てた階段の上の者達が返す。「お六倒しがなつかしやー、そーら、ドットコノドットコセーコラッ」と言えば、一斉に「エイヤッ、エイヤッ、エイヤッ、エイヤッ」とはやし出す。一番上の二人は、手を上げながら、盛んに竹を揺らしている。一段落すると今度は、G（中一）が音頭取りを変わって、もう一度、「ドットセ」がやられた。

この様子は、祭りのなかでもっとも盛り上がる「ヤマ揺らし」の場面の模倣に他ならない。事例にも記したようにそれは、いくつもの「見立て」によって構成されている。道具立ては偶発的だが、かなり細かい。そもそも、その階段の傾斜を彼らはタカヤマに見立てている。実際の祭りでは、計四ヶ所、この「ヤマ揺らし」が行われる場所がある。そのうちの三ヶ所では、竹を倒した状態で青年会員たちが暴れるが、本祭りで宮の下の坂を上るときには、タイショウたちがタカヤマに出張ってヤマを揺らす。階段の上で揺らしていた笹は、その際にタカヤマに飾られたダシダケを模している。それらは面幕に通すための笹を加工して余った部分である。

また、彼らの動作一つ一つも本番の様々な立場の者の姿を模倣する。音頭取りが歌う「ドットセ」は、祭りのなかでヤマを曳き始める合図となる。その音頭取りが、自らを指示する扇もこの場面に登場する。また、「ヤマ揺らし」では、前の者のベルトを掴んで放さないように厳しく指導される。先頭の者が勢いでヤマから落ちないためである。階段で騒いだ場合、ベルトを引っ張れば上から落ちてくる危険もありうる。だが、彼らは祭りの場と同じスタイルを演じてみせた。さらにひとしきり暴れたあとに何人かが、オーオーと叫んで、両手を上げてクロスさせる仕草をした。これは、ヤマの運行をとりしきる役員たちの見立てである。ヤマの進路がずれたり、坂道で上りきらずに、一端ヤマを止めるとき、役員はこのような合図で引き手たちを制止する。ヤマの動き始めから、ヤマ揺らし、そして、その停止まで、彼らは、一連の流れのなかでヤマの運行に関わる人々の姿を演じ、その現場を再現していたわけである。

準備の習得をめぐって、もう一つ重要な問題がある。ここで行われる実践が、文字通

りの反復ではなく、微細なズレや差異を常に伴っているということである。祭りの準備が、毎年、基本的には同じ作業の反復であることは間違いない。そこで課せられた仕事の内容とそれを処理するための資源は、有限でルーティン化している。にもかかわらず、各々の行為者にこのような変革が起こり得るのは、少なくとも三重の差異が反復することによる。

まず、差異化の背景には、組織的な教授が行われず、知識の円滑な伝達がなされないことが要因の一つである^{*12}。放任的な作業の場における技能や知識の消極的な伝授が、結果として反復の失敗を招いている。次に集団自体が確実に毎年更新され、個々の行為者にとっては、毎年異なった立場で準備過程に望む必要があることも指摘できる。ただ、このような変化は、それほど目だったものではなく、比較的緩やかな変化が確認できるくらいである。さらに三番目に準備に関わる様々なモノを含めた環境の変化に対応するなかで生じる差異化が発生する。面幕用の竹は、適当な太さのものを求めて、毎年、とりにいく場所を変えることが多く、結果として、一輪車を使用したり、投入する人数が変わったりする。また、ヤマの一部が破損し、新調した場合には、寸法の微妙なずれやもたらあった柱のクセのために接合部にはまりにくいこともある。これらは、模倣による技能の伝達が十分に行われていないという点で、過小な模倣であるということもできる。

これらの行為は、一面では、作業の中断であり、停滞に他ならない。本来なら、準備作業を修得し、日程内に迅速に完了することが、子供たちにとっての優先事項のほずである。仮に作業手順をマニュアル化したり、各自の立場や役割を固定すれば、作業の能

*12
教授の放任やまとまりのなささえ、自発を促がすための「機能」であると言えないことはない。だが、そのような用語の拡大解釈が妥当であるかどうかは、別に新たな議論を記す必要がある、それ日本の文化人類学や民俗学という閉域における「機能」という用語の用い方を根底から変える必要性を示唆するだろう。

率化は簡単に達成できるだろう。それは教授のシステムを貫徹した近代的な学校教育と対比させるまでもなく、改善されるべき事態にみえる。しかし、このような知識の偏りや情報の不行き届き、モノとの相互交渉の必要性が、子供たちの新たな実践を導き出している側面もある。藁縄の本数、竹の長さの測り方など、その時々に応じて子どもたちは、身近にある資源を利用しながら、微細ながらもイノベティブな実践を行っている。場合によって彼らは、ミツナワの作り方のように素材の変化に対応して、ありあわせの道具を用いて、新たな技能が考案することさえある。さらにヤマの組立では、自らの創意と周囲との協調が同時に経験される。彼らが作業のなかで困難に直面した場合には、協働のなかでそれぞれの立場を意識しながら、新たな工夫を行っている。^{*13} おそらく、模倣を中心とした準備期間が、子どもたちの主体形成や共同性の形成において、重要な役割を果たしているのではないだろうか。次節では、これらの問題について整理していくことにする。

七 祭祀における個と共同体

これまで、祭りの準備期間に関わる主要な技能とその場における特質をみてきた。これらの事例について、最初に提示した三つの問題系に即して整理してみたい。

村落共同体において継承される静態的な祭りのイメージが、この準備期間を見るだけで、全く異なったものであることは容易に観察できる。ここでの共同体とは、一つの完結した構造を最初からもっていない。従来の研究者ならば、この準備に携わる「子供会」

*13 これを子供ゆえに規則や伝承が十全に継承されていない、と捉えるべきではない。この問題は、地域の斑が行うヤマのネジんカケ（綱でヤマの各部分を固定する作業）における技能や、宵祭りと本祭りの早朝に青年会役員が中心になって行うヤマ飾りの場面を検証することで、より広い見通しをえることができると考える。

を村落の祭祀組織のサブユニットとしてツリー状の存在として理解していた。確かに「皆月に住む一〇才から一五才の男子」というまとまりは、村落の祭祀組織の一部分として、共同体の内側に位置づけられる。子供会全体としては、他の班や青年会と同じく一定の仕事割り当てられており、集団の役割と境界は明示的である。しかし、準備過程では、明示的に分節化された組織とは異なったまとまりが生み出される。個々の作業を実施、修正、完了するのは、より微細で状況に応じたまとまりである。それらは同年の者同士であったり、親戚の者や近所の者であったりする。ここで重要なことは、各々のまとまりが生起する要因は、時々状況や対処すべき作業に即したものであるという点である。

このようなまとまりの特質として、流動性と冗長性を指摘することができる。流動性とは、このまとまりが、一つの作業を通して輪郭を形成し、作業の終了によってその輪郭が解消されることを示している。ヤマの組立や竹切において見られたように、集団の規模が時々必要に応じて変化し、それに対応して指揮をとる者と仕事を遂行するものが分担されることもあった。このような臨機応変なまとまりのあり方は、従来の共同体の枠組みでは捉えることができない。一方、冗長性とは、事例にみたような子供たちの祭りへの濃淡のある参与の仕方を示している。彼らは機械的に作業に従事するどころか、様々な場面で無駄な行為や遊びにしかみえない行動にでることが多い。参加する個々人によっても、作業への従事の仕方は様々である。期間中、決められた時間に集合する子供はむしろ少数派であった。すでに記したように作業をせずに笛を吹いたり、太鼓を叩いたりする者もいる。準備の仕事に消極的な者も存在することは間違いない。

このような冗長性をもった集団を祭りのサブユニットと捉え、全体をツリー構造と位置づけることに問題がある。^{*14} 濃淡のある複数のまとまりが、常に錯綜し、重なり合うことで、明示的な集団が研究者にみえていと捉えた方が現実在即している。^{*15} 確かなことは、ここでの「共同体」のイメージが、既存の地縁、血縁にもとづいた社会構造に則った共同体とは大きく異なるということである。もちろん、伝統や規則を遵守し、反復する共同体と、その内側に共有される強固なコスモロジーや価値観といったものを見出すことも不適切である。すでに指摘してきた作業に関する知識や情報の伝達の曖昧さを思い起こせばいい。具体的な作業内容すら伝承されない環境において、より観念的で複雑なコスモロジーをどのように共有することができるようだろうか。これらの点は、社会構造やコスモロジーに直結したものととして祭りの機能や構造、象徴を論じる議論には、大きな限界があることを確認するものである。

この緩やかなまとまりは、そこで構築される主体の性格とも重なってくる。それは、おそらく、LPP理論が描き出す一元的なアイデンティティの形成に対しても、異質な側面を孕むことになる。だが、その議論に至る前に、準備の実践から導き出される主体の動機付けとそこで共有されるレパトリーの特質について考える。

準備過程では、周辺のな作業に従事しつつ、徐々に専門的な技能を習得していく過程をみる事ができた。そこでは、小学生、中学生、さらにタイショウという年齢順の立場の違いと役割分担がある。作業は、年齢の低い者から高い者へ、単純から複雑へ、単独から協働へ、部分的な参加から全体的な参加へと移る。それは、一見したところ、LPP理論が指摘した状況が、かなり忠実に再現されていることがわかる。これらの作業

* 14
かつての宮座レベルでの祭り研究などにもこの傾向は見られたし、都市祭礼やイベント研究において、観察対象となる地域や集団が作成した組織図を、何の疑いもなく提示している多くの研究を想起すれば、私の批判の意図が少しは伝わるだろう。

* 15
付け加えておくと、これらのまとまりは、しばしば、実際の祭りの場面におけるユニットとしても活躍することになる。ただし、祭りの現場という時空に拘束されない関係が、流動的なつながりにもかかわらず、なぜ維持され、再現されるのか、この問題については、稿を改めて検討する必要がある。

は、また、見様見真似の模倣を中心として成立している。ここでは文脈に応じた比喩的な言いまわしや身振りによって、感覚的に体得されることが多い。これらの模倣の実践にもいくつかの階梯があることは指摘しておいた。その模倣の諸相を整理するときに明らかになかったのが、模倣の過小と過剰という側面である。

「過剰」で紹介したが、本来の作業を逸脱して行われる、祭りの仕草や祭りの現場そのものの模倣であった。しかし、状況によって、それは逸脱かどうか、判断に迷うこともある。祭りの掛け声を用いて重い車軸などを運ぶ場合、その声は準備の場面でもお互いの呼吸を合わせる効果をもっている。おそらく逸脱か、逸脱でないかを明確にカテゴライズすることはできない。そこで重視されるのは、祭りと準備との連続性であり、準備そのものを比喩的に祭りの空間へと移行させる彼ら自身の企てであると捉えられる。先に記したように子どもたちは、モノを介した言葉や身振りを通して、祭りの空間を演じる。逆に言えば、これらの比喩に効果をもたせるものとして、このような余剰な模倣が喚起されると考えることもできる。さらに、一端、共有された資源——力を合わせる合言葉や、身振り、制作されたモノ——は、別の文脈においても、協働を促す資源として利用されることになる。流動的なまとまりが、突然、活性化し、祭りの現場でユニットを形成するのは、このような資源が喚起されることによる。^{*16}

一方、過小な模倣では、本来、行われるべき実践が伝達されず、作業内容が十分に継承されていない。これも準備作業においては、停滞をもたらす要因にみえる。しかし、模倣の過小による反復の失敗は、自分自身による反省的な試行を促すことになる。すでに述べた環境や立場によるズレもそこで作用する。こうして、彼らは、模倣を中心とし

* 16

一九九八年の準備の際、元青年会長が、ヤマ立てに参加する——それは、「指導」といった類では決してない——ことがあった。元会長は大きな木槌を多用して、ヤマの木組みを固定していった。その際、彼は子供たちに「くらわせ」という言葉を何度も用いた。「ほれ、そっちの柱をこれで上からくらわせ」とか、「おい、横柱も両横を同時にくらわせ」といった具合である。木槌をつかって柱を叩いて固定しろ、というほどの意味なのだろうが、それが子供たちにはおおいに受けたようである。以後の準備の中でも、何かの拍子に「くらわせ」や「くらわずぞ」といった言葉が、中学生を中心とした子供たちの中で繰り返され、準備の場を活性化させていた。

た行為のなかで、祭りへの動機づけを養うとともに、そこに積極的に参与し、自らの創意を加味した実践を行うことを経験する。

では、この準備期間を通して醸成される主体とは、どのように位置づけられるだろうか。それは、近年の祭り研究者が主張するような創造的な営みに参与する自立した主体だろうか。これまでみたように子供たちが、祭りに対して自由で創造的な振り舞いを行っていることと位置づけることは困難である。彼らは、祭りの内容を積極的に変化させたり、新たな要素を創造しようとしているわけではない。むしろ、彼らは過去の祭りを想起し、その記憶に従って準備を進めてきた。また、青年会の役員や村内の年長者が、彼らに指導を行う場合も、これまでのやり方を基準にすることが多い（これもできあがったモノに対する批判として現れることが多いが）。こうして、子供たちは、自らの意識においても、また、実際にできあがるモノにおいても、新たな創造を行うという意図はない。

だが、彼らは伝統を遵守しているわけではない。ここにハビトゥスを巡る議論に対する一つの回答がある。彼らが慣習的な実践を行いながら、それらを転調しうるのは、彼ら自身の模倣にもとづいた実践が、それが過小であれ過剰あれ、そのままのかたちでは反復され得ないという点にある。だが、このような冗長性を持つからこそ、彼らは、祭りを連続的なものとして想起するレパトリーを構築し、自らが実践のなかで主体的に試行する意識を醸成していく。

このような主体の形成は、実践共同体が描く、周辺から始まって、徐々に中心へと向かっていく同心円構造とも異なることを指摘しておく必要がある。すでに述べたように彼らは、慣習的な行為とみなされるものを行うなかで、自らの創意を折り込んでいく。

同時にそのような場が、ある程度の緩やかな営みであり、状況によっては、多少の逸脱も許されることを知っていく。つまり、彼らは、伝統的なやり方に沿うべきであるという言説に従いながら、それらを自らの状況に合わせて変化させる術も同時に学んでいる。すなわち、タイショウの命令や青年会の指図に従うべきであっても、必ずそれに遵守する必要はないことが体得される。子供たちは、青年会員たちの指図や命令に逆らうことではない。だが、その一方で、それらを受け流したり、適当に誤魔化したりすることもあるわけである。先程、祭りについての連続性が想起されることを指摘した。しかし、現実の祭りやその準備においては、しばしば相異なる指示やかたて経験したことのない状況によって、その不連続な側面が露になることがある。そのような不連続な側面を、うまく交わしつつ、自らの実践を遂行するすべもまた、このような緩やかな営みにおいて実現可能となるのである。

その際に重要な要素は、主体を取り巻く環境に配置されたモノとの相互交渉と、それによってレバトリを喚起する際の比喩的な世界の構築のあり方である。祭りのなかでも、酔っ払った若手の青年会員たちが、オオテブリが出された途端、そこにくらいつきヤマを動かすシーンにしばしば出会った。ほとんど反射的ともみえるモノとの連関をみると、主体が社会的な権力作用によってのみ構築されると捉えることが不十分であることがわかる。人はモノや情報を含めた環境のなかに位置付けられ、その相互作用のなかで自らを更新している。それはコスモロジーや規範、象徴といった静態的なものではなく、断続的でありながら、常に生起し更新される可能性を孕んでいる。

こうして彼らは、彼ら自身の個々の「中心」を描くことが可能になる。すなわち、祭

りのなかでの自らの位置^{ポジション}、行いたいパフォーマンスには個々人のなかでズレが生じる。もちろん、この同一性の「中心」も緩やかなまとまりとして共有されてはいるが、それが目指すべき唯一の方向性でないことは確かである。そこから彼らは、祭りの現場においても多様な役割分担とその意義についての言説を構築していく。祭りのなかには、それぞれの場面で重要と考えられる立場や役割がある。方向転換に使うオオテブリを押さえるモト、ヤマ揺らしの際のタカヤマの最前列などがそれにあたる。このような複数の立場を演じたり、加わろうとしたりする意識は、重層的な「中心」を子供たちが体得していくなかで形成されていく。その先には、祭りの音頭取り、テブリといったスペシャリストを担う動機や彼らの祭りにおける位置づけについての考察へと結びついていくに違いない。

おわりに

これまで祭りの準備期間に焦点を当てて、実践のなかで更新される主体の位置づけを中心にみてきた。これまでの議論から、今後の課題と指針についていくつか触れておく。本稿で十分に検討できなかったのは、祭り全体でモノと情報と人との連関が、どのような共同性を形成しているかという点である。それは、ここで提示した事例が準備期間における子供たちの作業に焦点をあてたために生じた限界である。だが、このようなミクロな実践についての参与観察の記述がなければ、モノとの相互性や流動的な共同性を理解することはできなかっただろう。これらの問題については、子供会以外に祭

りを構成する青年会、区長と組親たち、あるいは人足たちの立場性と相互の関係について検証するなかで明らかにしていきたいと考える。

また、祭りにおける言葉と行為との関係についても再考する必要がある。これまで断片的に紹介してきた事例についても、言語行為論的な視点からの再検証が必要である。同時に祭りの場で交わされる詩的な言語やケヤリなどの歌詞を考慮に入れることで、言葉による祭りの時空の構築過程を検証することができるだろう。

さらにこれらを統合する課題として、祭りについての様々な言説の所在を吟味しながら、もう一度、祭りを巡る諸実践について検討する必要がある。祭りについての言説は、多くの立場の者から発せられており、それらは祭りの運営や組織の構成とも密接に結びついている。祭りの諸相を検証し、祭りを表象する様々なメディアを踏査することで、これらの課題に答えていくことができると考えている。

阿南透 一九八三「鞍馬火祭り―三元的構成の祭礼」『季刊人類学』一四―三、二六―

六九

一九八六「『歴史を再現する』祭礼」『慶応義塾大学大学院者秋学研究紀要』

二六

一九九七「伝統的祭りの変貌と新たな祭りの創造」『祭りとイベント』小松和

彦編

有末賢 一九八三「都市祭礼の重層的構造：佃・月島の祭祀組織の事例研究」『社会学

評論』三三(四)、三七―六一

内田忠賢

一九九二「都市と祭り―高知「よさこい祭り」へのアプローチ―」『高知大学教育学部研究報告、第二部』四五、一一―一五

一九九四「地域イベントの社会と空間（高知「よさこい祭り」へのアプローチ―）」『高知大学教育学部研究報告、第二部』四七、一一―一四

一九九九「都市の新しい祭り」と民俗学―高知「よさこい祭り」を手掛かりに―

『日本民俗学』二二八 三三―四二

二〇〇三「祭り―暮らしの中の祭り」と地域への展開―『暮らしの中の民俗学？一年』新谷尚紀、波平恵美子、湯川洋司編、吉川弘文館

小松和彦編

一九九七『祭りとイベント』小学館

高村光太郎

一九九三「状況論的アプローチ」における学習概念の検討―正統的周辺参加 (legitimate peripheral participation) 概念を中心として―『東京大学教育学部紀要』三二 二六五―二七三

田辺繁治

二〇〇二「序章」田辺繁治、松田素二編『日常実践のエスノグラフィ―語り・コミュニティ・アイデンティティ』世界思想社

二〇〇三『生き方的人类学―実践とは何か』講談社

田辺繁治編

一九八九『人類学的認識の冒険―イデオロギーとプラクティス』同文館出版

田中雅一

二〇〇二「主体からエージェントのコミュニティへ―日常実践への視座―」田辺繁治、松田素二編『日常実践のエスノグラフィ―語り・コミュニティ・アイデンティティ』世界思想社

アイデンティティ』世界思想社

中村孚美

一九七二「都市と祭り―川越祭りをめぐって」『現代諸民族の宗教と文化』社

会人類学的研究：古野清人教授古稀記念論文集』古野清人教授古稀記念会編、
社会思想社

一九七二「秩父祭り―都市の祭りの社会人類学」『季刊人類学』三一―四

中野紀和

一九九六「都市祭礼における流動層―小倉祇園太鼓を事例として―」二〇五

二〇〇三「民俗学におけるライフヒストリーの課題と意義」『日本民俗学』二
三四

橋本裕之

一九九五「民俗芸能」における言説と身体」『身体の構築学―社会的学習過程
としての身体技法』福島正人編、ひつじ書房

橋爪紳也

一九九七「盛り場と猥雑さのゆくえ」小松和彦編『祭りといイベント』小学館

俵木悟

一九九七「民俗芸能の実践と文化財保護政策―備中神楽の事例から」『民俗
芸能研究』二五 四二―六三

福島正人

二〇〇一「状況・行為・内省」茂呂雄二編『実践のエスノグラフィ』金子書
房

福島正人編

一九九五「身体の構築学―社会的学習過程としての身体技法」ひつじ書房

松平誠

一九八三「祭りの文化―都市がつくる生活文化の形」有斐閣

一九九〇「都市祝祭の社会学」有斐閣

森田三郎

一九九〇「祭りの文化人類学」世界思想社

米山俊直

一九七四「祇園祭」中央公論社

一九七九「天神祭」中央公論社

一九八六「都市と祭りの文化人類学」河出書房新社

和崎春日 一九九六『大文字についての文化人類学的研究』刀水書房

ブルデュ、P. 一九八八『実践感覚1』今村仁司、港道隆訳、みすず書房

レイヴ、J、ウェンガー、E. 一九九三『状況に埋め込まれた学習―正統的周辺参加』佐

伯胖訳、産業図書

ブロック、M. 一九九四『祝福から暴力へ―儀礼における歴史とイデオロギー』田辺繁

治、秋津元輝訳、法政大学出版

Wenger, E. 一九九九 *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*

Cambridge University Press

※本稿は、平成二二年度国内留学研修における研究成果の一部である。