

口承される文化と声のトポス —念仏講の口承性と身体性の交感—

佐 幸 信 介*

1. はじめに

長野県木曾町の川上正沢地区⁽¹⁾では、念仏講が毎年三月の彼岸日に催される。融通念仏、なかでも六斎念仏の形式をもつ念仏講である。この地区では、今からおよそ三〇〇年前の享保年間（一七〇〇年代のはじめ）には行われていたとされる。全国的にみれば融通念仏や踊り念仏が開催されている事例は各地にあるが、寺院が何らかの形で媒介となったり、保存会や祭礼の行事として定着している場合が多く、集落を主体とした念仏講が、少なくとも三〇〇年にわたって口承され、今なお残っている事例は稀だと言えるだろう。木曾地域に限ってみた場合でも、かつては近隣の上松町の吉野念仏や、旧開田村（現木曾町）の末川念仏、旧檜川村（現塩尻市）の羽淵念仏、旧三岳村（現木曾町）の三岳念仏などがあったが、現在では途絶えており、唯一残っているのが川上正沢の念仏講のみとなっている。

融通念仏は、よく知られているように、平安時代の比叡山の学僧であった良忍（一〇七三—一一三二）が開創した天台本覚思想にまでさかのぼることができる。融通念仏は、人びとが集まって南無阿弥陀仏を唱えることが、いわゆる一即多、他即一の関係、すなわち相互に利益（りやく）を与え合う／もらい合う関係を形成するという特徴を有している。寺院の僧侶が唱えるお経とは異なり、民衆レベルで広がった念仏である。

良忍に端を発する融通念仏は、およそ九〇〇年の歴史をもつものであるが、川上正沢地区の念仏講については、実際にいつ頃始まったのかについては確証的な史料がない。六斎念仏の形式を持つことを考えると、鎌倉期以降であることは類推できるが、百万遍念仏の数珠回しに用いられる大きな数珠に結びつけられている木札に「享保五年」（一七二〇年）と記されていることから、先にも述べたように少なくともおよそ三〇〇年前に行われていたことについては判明している。

川上正沢地区の念仏講は、現在では宗教的様相は後退し、集落の大切な年中儀礼行事のひとつとなっている。木曾町の無形民俗文化財に指定されたこと、つまり文化財という性質を帯びている点も、宗教性の色合いが薄れていることの証左と見なすこともできる。こうした傾向に鑑みたとき、念仏講というひとつの口承文化の保存をめぐる課題があることも事実である。もちろん、希少な伝統的な文化を保存するということは肯定されこそすれ、決して否定されるべきことがらではないが、こうした課題は川上正沢地区に住む人びとの当事者性なくしては考えられない問題である。

周知のように、文化を保存することをめぐっては、さまざまな言説——学問的なレベルから、政策や観光、建築、アートなど広範にわたって——が生み出されており、学際的とも言うべき問題領域が形成されている。しかし、ここで考えたいのは、文化として保存すべきか否かという問題では

*さこう しんすけ 日本大学法学部 教授

なく、今なお残りつつけているという事実の方である。文化を保存することと、文化が残っていることとの間には、文化をどのようにとらえるのかという認識において大きく異なり、日常生活と文化との関係においても、この関係自体が日常生活のなかにあるのか、それとも切り離されたもの同士の関係なのかという点で決定的な違いが生じることになる。

本稿では、前者の立場、すなわち日常生活と文化との関係が日常生活にあるという視点から、現在でも引き継がれている希少な念仏講を通して、宗教儀礼的な「口承文化が口承されること」が提示する問題にアプローチする。

まず、口承文化の口承性の問題を柳田国男の口承文芸論を手掛かりにして考える。そして、ひとつの共同体において声が引き継がれる口承性の特質について、信仰と身体に関するピエール・ブルデューの議論を補助線にして検討する。閉じられた社会関係である共同体と宗教的儀礼との関係は再生産の問題でもある。さらに、川上正沢地区で行ったインタビュー調査をふまえ、この地区に独特な集落の時間の構造と念仏講との関係を考察してみたいと思う。先取りして言うならば、川上正沢の念仏講は現在残っているが、口承そのものが継続したわけではなかった。口承の断絶を経験し、口承の様式も変容している。断絶と変容を経ながらも残っていることは、一見すると相反する事態のように思われるだろう。だが、相反するような断層が私たちの社会が経験してきた一つの社会変容のプロセスにほかならない。先述した言いかたをトレースしなおすならば、日常生活と念仏講との関係が日常生活のなかで変容してきたのである。

2. 近代への境界面での口承性のあやうさと時間的バイアス

ある口承文化が「残っていること」と、それを「保存すること」とは、口承文化の「口承性」をめぐって違いがより一層際立つことになる。念仏講は口承文化の一つである。このとき、口承されなければ残らない文化としてある。この表現は同義反復でしかないのだが、それはひとつには口承文化が「声」の文化という特徴を有しているからである。たしかに、口承文化の「声」は形を持たず口に出して語られた瞬間に目の前から消えてなくなるものではある。だが、そのように考えたとしても、「声」の特性に着目した視点だけでは正確さを欠いており、十分とはいえない。残るか残らないかをメディアの次元に還元して考えてしまうと、ある困難な方法論的問題に直面することになるからだ。重要なのは、口承文化の声は形を持たず消えてなくなるのではなくて、口承文化において声が引き継がれて、声が残るという点にある。

念仏講の場合その儀礼はどのように残るのか、あるいはどのように声が残るのだろうか。ひとつには、相反するよう思われるが、実は書承性にかかわる問題である。厳密に言えば、川上正沢地区の融通念仏や六斎念仏はオングが言うような「声の文化」ではない。オングは、「声」と「文字」とを対比させたが、実際には念仏講には『念仏帖』のような一種の教本があり、書承性と口承性の二つの側面をそもそも有している儀礼である。

口承文化の口承性と書承性については、柳田国男が口承文芸を論じるなかですでに指摘したことがらであった。柳田は、口承文芸の la littérature orale には littérature と orale との間に語義矛盾を孕んでいることを指摘したうえで、この語義矛盾を孕んだ言葉の新規性が、それまで書かれたものに偏重して捉えられていた文芸とは別の文芸、「口で語り耳で聴いて、空に伝はるもの」の存在を指し示す名称であると述べる。⁽³⁾ oral に「口頭」や「口述」ではなく、「口承」という訳語をあて

たところに柳田の方法的意識が込められている。兵藤裕己が言うように、「^{オーラル・リテラチュア}口承文芸なる語が、ほんらい通常の文学研究の相対化を意図した造語であったこと、それは既成の文学史にくみこまれる以前に、そこに、ある不協和音をひびかせるべくえられた、きわめて方法的なターム」であり、「口承文芸を主題化しつつあった当時の柳田が、いっぽうで^{フォークロア}民間伝承（民俗）の学の組織化・体系化」を企てており、民間伝承の一領域として口承文芸を位置づけようとするものであった。⁽⁴⁾

柳田は、「我邦には限らず、この口承の文芸が孤立していた国、即ちその隣に在る手承眼承の本格文芸と、手を繋いで歩いて居なかった国などは一つも無い」と言い、暗唱されたものを筆録する場合を考えても、漫談などの話芸が何らかの書籍の読書にもとづいている点においても、「口承文芸」と「手承眼承の文芸」とは切り離すことはできないことを指摘する。⁽⁵⁾

しかし、柳田が「口承文芸とは何か」を書いた一九三〇年代の昭和のはじめに見ていたのは、切り離すことができない口承と書承との分離が加速していく事態であった。「我々は単に各時代の横断面に於て、或種の文芸が口頭に伝承せられて居るために、今日は集拾がやゝ六つかしく、他の若干のものは記録を以て保存せられてある結果、比較的いつでも手にし易くなつて居ることを知るのみ」であると述べる。⁽⁶⁾口承性と書承性とは密接に結びついているとしても、口承文芸の方は収集が難しく、若干の記録にたよるしかない。柳田はしばしば幽かという表現をするが、幽かな痕跡としてしか看取できない口承文芸の断片を「口碑」と呼び、採集のムーブメントに向った。そして、このような民間伝承や採集についての一連の方法意識は、近代への境界面において抱かれるものであった。

断片的存在の幽かなものへのアプローチは、つねにそれを脅かす近代化の何らかの圧力を受けるあやうさのなかでしか成立しない。例えば、「口承文芸」と「手承眼承の文芸」は本来的には切り離せないとしても、印刷というテクノロジーは、両者を分断させる方へと向かわせる。

柳田は、当時目まぐるしく発達している印刷というテクノロジーについて次のように言う。「印刷といふ事業は社会文化の上に、怖ろしい程の大きな変革を齎して居る。以前双方がほゞ歩調をそろへて、各自の持場を進んで居たものが、瞬く間に両者その勢力を隔絶してしまつた。必ずしも智識の欲求が急に片方に偏傾したのでは無くして、たゞ或るものが特に与えられ易くなつたのである。（中略）だから文学が当初字で書くことを条件としたといふの故を以て、其研究の対象を是までのよう様に、眼の前に伝はつて居る文献に限らうとする不利益は、今日に於て殊に忍び難くなつて居るのである。」⁽⁷⁾

そして、口承文芸を脅かす近代化のテクノロジーは、印刷と密接に関係する言語の問題とも無縁ではない。柳田は「唱えごと」について論述するなかで次のように言っている。「我邦の唱へごとは信仰の変化によって、今日既に其数が非常に少なくなつて居る。（中略）本来の唱へごとには、無意識の誤伝はまゝまるが、兎に角に定まった形を具へて誰にでも聴かしめ、それを又必要な折にのみ繰り返して居る点は、頗る我々が想像して居る神話など、いふものと近い。しかも現存のものは、何れもいつの間にか古代の表現法を改めて、近代の国語に依らふとして居る。」⁽⁸⁾

こうした柳田の方法論的認識は、社会の実定性のレベルである断層を抱え込んでいる。口承文芸（文化）を対象にしたとき、社会の実定性に対して通常の実証主義的方法をそのまま適用できないからである。口承文芸は、すでになくなったものとしてあるか、なくなりつつあるものとしてある。口碑として採集に向かったとしても、近代への境界面ではすでに近代的テクノロジー（メディアや言語）によって何らかの影響を受けている。口承文芸の歴史性は、近代的なテクノロジーの影

響をうける環境のもとで、断片として残っている記録や史料から推論的に想像力を働かせるしかなく、いわばアブダクション的思考の範囲を出ることができない。つまり、口承文芸はつねに共時性の次元に引き戻されてしまうのである。ただし、このことは、歴史について考慮しないということではない。むしろその逆である。口承文化は、歴史とともにあるがゆえに、歴史のなかに退き隠れてしまうからだ。⁽⁹⁾

こうした口承文化の共時性と通時性との関係、つまり通時的なものなのに共時的にしか触れることができないという問題を、念仏講にそくしながらあらためて、口承性そのものや、口承性と身体性との位相から考えてみよう。

川上正沢地区の念仏講は、口承性と書承性（手承眼承）の二つの側面を有している。書承性は、念仏講が宗教的儀礼であることや、先述したように良忍にまでさかのぼることができる仏教的教義や原理を有していることを考えると、儀礼の規範性が言説化されることは必然的な結実だと言えることができるだろう。

しかしそれでもなお融通念仏や六斎念仏を口承文化とみなすことができるのは、書承性はひとつのテキストとして物質的形態を纏った形では残り続けるが、このテキスト自体では念仏は生きられた文化としては残り続けることはできない、というシンプルな事実によっている。ただし、このテキストの次元は、融通念仏の布教と広がり考えたとき決して無視できるものではないことも事実である。

融通念仏は音楽的であると言われる。唱えることと歌うことが一体となった音楽性が、広範囲な布教と人びとの生活世界に救済の声として浸透する原動力となったこともよく知られている歴史的な事実である。例えば、仏教民俗学の嚆矢の研究者である五来重は、「融通念仏は一つの宗派でも学派でもなく、一種の宗教運動で、名帳に名をつらねて同志となり、ともに念仏を唱えるものは、その功德を融通して、現当二世の莫大な利益を得られるとの主張にすぎない」と言う。⁽¹⁰⁾

融通念仏は一種の宗教運動であるという指摘は、融通念仏の音楽性、詠唱の特質と呼応している。一方で、「主張にすぎない」とは強めの表現であるが、ここには「六斎念仏」との対比が含意されていると思われる。「六斎念仏」は、融通念仏が大衆化、芸能化していくなかで、鎌倉時代末期に仏教の教えに戻る事が唱えられた戒律や形式化が指向された念仏である。歴史的史料、つまりテキストとして残っているのは六斎念仏が多いと言われるのも、仏教的教義の言説化があらためて行われたからである。つまり、六斎念仏はテキストそのものが布教の広がりを可能にする原動力ともなっていたと推察できるのである。

このことは、融通念仏や六斎念仏の「声」と「テキスト」がともに布教の広がりの原動力であったと仮定できるものだ。しかし、テキストがあったとしても、先にも述べたようにそれだけでは念仏講にはならない。それは、テキストと声が分離していたとか、単純に一体となっているというのとも異なる。伝承の様式が異なるからだ。対比的に言うならば、原理的には口承文化において、書承性は口承を必要とするが、口承性は書かれたテキストを必ずしも必要としないからである。あるいは、テキストがあったとしても、どのように声に出して表現するのかはテキストには書かれていないし、忠実に声に出して表現される必然性はないからである。

このことを別の角度からとらえなおすならば、書承は、流通や市場と同じく空間的な広がりとも相関する。つまり空間的なバイアスがある伝承様式である。それに対して口承は、人と人との直接的

なかかわりを必要とする。つまり相互主観的な関係がベースにあり、この相互主観性が成立するためには、場所に根ざした時間が必要となる。つまり時間的なバイアスがある伝承様式である。

このとき、私たちが問わなければならないのは、口承文化が残っていることについて、はたして口承性や書承性をメディアの次元（声とテキストの物質的形態）で、両者の違いを考慮せずには考えることができないという問題である。残り続けるという意味では、口承や書承は同義ではある。しかし、三〇〇年以上にわたって、ひとつの集落のなかで宗教的儀礼として持続し、声が残っているのは、時間的バイアスの方の問題なのである。

3. 口承性と身体性との交叉——再生産の問題

口承文化が継続している条件について次のように別の形で問い直してみることもできる。「誰が、どのように文化を残してきた」のか、あるいは、「誰が、どのように保存する」のかというという主体の問題である。前者は川上正沢地区に住む人びとと答えることができるが、後者についてはその主体の輪郭がぼやけてしまう。この場合の保存する主体の多くは、行政や何らかの財団、大学機関とそれらに付随する博物館ということになるだろうが、このとき文化は公共化されるという回路を経ることになる。

文化が公共化されることは、文化が所有関係に置かれること意味する。⁽¹¹⁾確かに川上正沢地区で行われている念仏講は、川上正沢に住む人びとのものである。しかし、このときのものは、決して物ではない。念仏講は宗教的儀礼であり、行為そのものを指しているからである。だから、念仏講は厳密には川上正沢地区に住む人びとの所有物ではない。行為を所有し、それを物化することはそもそもできないのである。

さらに、「誰が口承するのか」を考えるならば、保存の場合、その主体はきわめて曖昧になり、結局のところ川上正沢地区の人びとに帰着してしまう。念仏講の口承は川上正沢に固有な技法であるからだ。口承はどちらの場合でも川上正沢という集落の固有性に回帰してしまう。もちろん何らかの記録媒体に記録、保存することはできるが、それはあくまでも表象されたものであって、文化を「いま・ここ」の可塑的な時間の一回性として表出する口承の原理、すなわち口承の口承性そのものを保存することはできない。

口承文化は、とりわけ念仏講は、その行為が共有されている共同体のなかで、共同体とともに口承されるものであり、そして口承は共同体に所属する成員の、上の世代から下の世代へと行われるものである。口承という行為は共同体の時間軸のなかでしか実現することができない。そして、共同体のなかで口承性が持続するためには、そこに住む人びとの身体が共在していなければならない。

この身体が共在する関係について、共同体の上の世代から下の世代に口承するという関係からあらためて考えみると、口承文化の特質が浮かび上がる。実際に川上正沢では、念仏を「申す」と表現するが、とりわけ融通念仏は先にも述べたように、独特の節回し（メロディー）やリズムとともに唱えられる。この念仏講のなかのひとつに「四辺」という曲目がある。そこで唱謡されるのは、以下のような「なむあみだ」という言葉の繰り返しである。⁽¹²⁾

- ン オー—な—むあ—み—インだ—
- ン アー—な—むあ—み—インだ—
- ン ぶ—つ— ン むあ—み—インだ—

このような言葉を覚えたからといって、すぐに四辺の念仏を唱えられるわけではない。節まわし、リズム、声の出し方…身体を一種の楽器にしなければ、念仏は肉声とならない。仏教のお経のように、僧侶という専門家が、特異な場所で特殊な訓練を受けて習得する読経とは異なり、いわば普通の人びとが念仏を、まるで僧侶のように習得するのである。しかし、この共同体には仏教の専門家はいる。習得した年長者が、次の世代の若者に口承・口伝で伝えていくのである。

このような音楽性に富んだ念仏は、書きつけられた言葉だけでは口伝することができるものではない。それは、言葉を節回しやリズムに乗せるのとも異なるし、反対に節回しやリズムを言葉にあてはめることとも違う。両者は声として一体となっている。この一体となっている音楽のような声の状態が口承文化の口承性であり、口承とは、念仏＝音楽そのものを習得することである。

柳田国男は、口承文芸（文化）を「耳の文芸」と言ったが、ここで含意されていたのは、「口」で唱えたり、語ったり、あるいは歌ったりする者は、同時に聴く主体、「耳」の主体でもあるということである。⁽¹³⁾ 何の記録媒体もない時代、念仏は唱える主体と聴く主体とが入れ替わりながら、上の世代から下の世代へと伝授されるものであった。

口承文化の口承性とは、あらためて次のように言うことができるだろう。念仏の口承場面は、唱える＝聴く主体が、「いま、ここ」に共在することであり、言葉・節回し・リズムが交叉する声の交響空間に身を置くことである。念仏講の融通念仏においては、唱えると歌、語りと歌は融合している。だから、音楽性が高い。口承性とは、身体の共在と交叉が作り出す交響性のことでもあり、音楽とコミュニケーションが限りなく近似している世界であると言えるだろう。

川上正沢の念仏講では、農閑期にあたる冬の時期、夕飯を食べたあとに近隣の師匠の家に行って念仏を教わったという。念仏を教わるのは、十代の後半、「そろそろ、覚える頃だね」と言われる年齢だという。それは、共同体のなかで長男が一人前となっていくための規範的な通過儀礼であった。囲炉裏端を挟んで対面に座り、師匠が唱え、弟子が聴く。今度は弟子が唱え、師匠が聴く。こうした過程を繰り返しながら、念仏が身体化されていく。

インタビュー調査では、次のような逸話を聞くことができる。

師匠の家に行って、囲炉裏端で師匠が申した（唱えた）念仏を一回聞いて、覚えてやってみると、それを繰り返すのです。夜中の一時までやることもあったといます。昔は燃料の薪は貴重だったので、囲炉裏で暖を取りながらやったといます。その家のお母さんが、ものがない時代だったのに煮物などの夜食を出してくれたりしたそうです。

しかし、一回聞いただけでは自分でできるわけではないですね。そこで繰り返し、繰り返しやるんですが、なかなか頭のなかに入ってこなくて、もう覚えられんもんで、だんだんと頭が真っ白になってきて、そうすると、囲炉裏の火がだんだん遠くに小さく見えてくるようになるんだそうです。そうしたら、隣の部屋に寝ていたその家の子どもの方が覚えてしまったということもあったといます。

こんな経験談を年配の方が、もう亡くなってしまった方ですが、以前話してくれました。振り返れば笑い話にもなるのですが、その時は長男が覚えなければならないというプレッシャーがあったから、余計に覚えるのが大変だったかもしれません。

（インタビュー調査：2025年10月26日より）

囲炉裏端を中心とした家屋が、交響空間へと変わっていったにちがいない。そのように空間のエーテルが変換したことは想像にかたくない。口承性とは、こうした交響空間に身をおき、身体性が象徴的レベルで交叉することを意味していると言うことができるだろう。しばしば演劇において舞台役者は、台詞を覚えるのではなく、台詞を入れるという言いかたをするが、このことと同様に、念仏の習得も言葉・節回し・リズムを身体の中に入れて、比喩的に言うならば身体の中に入れて忘れるのである。⁽¹⁴⁾一度身体の中に入れた者が相互主観的に向かい合った時、自然と念仏は表出され、共鳴することができる。そして重要なのは、こうした一連の相互主観的な関係は、集落の共同主観的な固有の場所性において成立するということであろう。この時、念仏は、文字としての言葉からも、意味のコードからも隔たって身体の次元で未分化な記号の状態に置かれているとも考えられる。そして、相互に向かい合った時、未分化な記号が声として表出・表現される。

ブルデューは、このような伝承される知の習得について次のように言う。「身体によって学ばれるものは、人が自由にできる知のように所有する何ものかではなくて、人格と一体となった何ものかである。このことは無文字社会の中で特に見られる。そこでは、伝承知は身体化された状態のみ生きつづけることができるからである。知はそれを運ぶ身体から決して分離されず、特別に知を呼び起こす一種の身体訓練 *gymnastique* による以外には再構成できない。」と述べ、さらにこの *gymnastique* を、日常的な実践性の位相から次のように指摘する。「ひとつの集団と象徴的に構造化された環境が専門家も特別の教育機会もなしに匿名の拡散した教育活動を行う限りでは、実践的習熟を定義するモードゥス・オペランディ *modus operandi* の根本は言説のレベルに達することなしに実践の中で、実践状態で伝達される。ひとは「モデル」を模擬するのではなくて、他人の行為を模擬する。身体のヘクシスは直接に運動神経に訴える。」⁽¹⁵⁾

共同体の換喩としての念仏講

念仏講の口承性は、凝集性が高いひとつの社会（＝共同体）の再生産構造と一体となっている。共同体に所属する上の世代から下の世代に口伝されることは、共同体の規範であり、共同体を維持していくことでもあった。つまり、念仏は覚えなければならないものであった。しかし、それは制度化された掟のような拘束性としてあるというよりも、共同体の中での生の営みを引き継ぐことそのものであったといえよう。

だが、私たちが誤ってはならないのは、共同体において念仏講がある切迫性、生きていくための切実さのなかで行われていたということである。現代の生活様式や豊かさのスケールにもとづいて、念仏講が作り出す言葉・節回し・リズムの象徴構造に何らかの価値充足性を見いだすとしても、このスケールからすれば、念仏講が行われていた、とくに近世の時代は圧倒的に貧しい。念仏講に駆り立てていた社会的、経済的条件は現代のスケールでは測定できないほど、むしろ現代のスケールとは次元を異にしたシベリアなものであった。⁽¹⁷⁾

宮島潤子は、近世に全国的に広がった善光寺の融通念仏信仰について、その中心人物であった等順（善光寺の聖・大勧進別当七十九世、一七四二—一八〇四）の軌跡を論じるなかで、近世のこの時代を次のように指摘している。「天明や食うや食わずで八、九年」の傷跡が尾を引く社会情勢の不穏な時期で、一揆や暴動が各地に起こっていた。僻地の農山村、漁民たちは死と向かい合って暮らす日々であったと推察される。⁽¹⁸⁾天明の飢饉、浅間山の大噴火、島原雲仙岳の大噴火や津波、疫

病の流行などの混迷の時代のなかで、等順は「生身の弥陀」として、開帳するために全国を遊行する。

こうした近世の天明や寛政の時代のなかで、融通念仏は民衆に受容されていく。それは、「良忍の思想が内包する一即多、多即一の融通念仏の原理は、民衆の生活における相互扶助の共同体の原理に合致し、神仏混淆の民間信仰の中で、宗派を超えて受容されていく。受容されるさいの媒体となったのが念仏芸能すなわち歌う融通念仏、踊る融通念仏であった。民間における融通念仏信仰は、大勢で念仏を唱え、念仏の回数を融通し合って現当二世の莫大な功德を得ようとするものであったが、一方数量の信仰である融通念仏は、多数者の多数作善（さぜん）による勧進の原理となり、民衆の寺・善光寺は融通念仏の勧進方式によって「生身の弥陀」の信者を、全国的に獲得していった⁽¹⁹⁾」のである。

善光寺の等順は木曾の街道に立ち寄ったという記録はあるものの、川上正沢地区の念仏講が、等順との直接的関係や影響関係があったかは定かではない。しかし、川上正沢の念仏講がおよそ三〇〇年前には行われていたことを考えるならば、混迷する社会状況を等順と同時代的に共有していたことは確かであろうと思われる。

宮島が指摘しているように、融通念仏が原理的に民衆の生活における相互扶助の原理に合致するのだとすれば、念仏講という口承文化の口承性は、共同体のなかでの横のつながりを可能にすると考えることができる。大きな数珠を大広間で人々が念仏を唱えながら回す百万遍念仏を考えれば、口承性の横の原理を自ずと理解することができるだろう。この儀礼は、数珠を回しながら念仏＝声も回しているのである。そして、数珠の輪が、共同体の輪郭を表象している。その意味では、数珠の輪は共同体というひとつの社会の形の換喩なのであり、念仏＝声の輪を通して共同体を経験的に触覚し、実感できる儀礼的経験であったにちがいない。

そして数珠がつなく声の輪は、唱える主体＝聴く主体の輪でもあり、口の主体と耳の主体が相互に入れ替わりながらつながる、相互主観的な関係世界である。数珠を回すという儀礼的な身体技法が、相互主観的な関係を可能にしている。そして、大きな数珠の輪は、そこに念仏が共鳴する音響空間を立ち上げる。口承性とは、このような集合的なレベルにおいても、共同体の集合的身体に書き込まれ、相互主観的な集合性を産出するエートスであり、ハビトゥスだと言うことができるだろう。

念ずることと弱い身体

念仏講は、世代間で引き継がれること、そして相互扶助と融合していく関係をつくることを可能にする。重要なのは、唱えること・念ずることは、行為そのものとしてあることにある。たしかに、念仏講が垂直的な社会関係と水平的な社会関係を形成するという象徴構造を有している、と解釈し記述することができるが、こうした構造の客観化はあくまで事後的に、観察者の客観化＝対象化の産物でしかない。唱える・念ずるという行為のなかでは、念仏は、象徴構造を有しているというような認識やその言説化とはまったく無縁に行われる。象徴構造を実践しているというような言い方も誤謬をふくんでしまう。念仏の唱謡は行為の再帰的特質を有していないからだ。唱える・念ずるという行為あるいは実践は、行為のなかでしか実現しないのである。ある意味で、人びとを念仏のなかに埋没させるのである。

あらためて、ブルデューの指摘を引用してみよう。ブルデューは、信仰の実践性について、「実践的信仰は「魂の状態」ではないし、ましてや制度化された教義体や学説への一種の決断的同意（「信仰」）でもなくて、こう言ってよければ身体^レの状態である。本源的ドクサは、実践の中でハビトゥスとそれがはめ込まれている界との間に確立される直接的同意の関係であり、実践感覚によって獲得される、世界を自明なものとして生きる沈黙の経験である」と言う。⁽²⁰⁾

このブルデューの指摘は、信仰という行為ないし実践が再生産の問題であるということを示唆している。再生産は、端的には社会関係が再生産されることを指すが、それは社会関係を維持ないし保守的な方向へ向かわせる。そして、社会関係を同質性へと向かわせることでもある。なぜなら、先述したような近世の念仏講の切実さを考えたとき、共同体をとりまき、外部から侵入する得体のしれない災いや恐怖に対して、利益^{りやく}を内側で共有しようとする、ウチとソトとの境界再画定行為でもあるからだ。

だが、再生産はもっと別の次元、身体にかかわる次元でも作用する。共同体の再生産にとっては、この次元の方がより本質的である。信仰と身体が一体となった状態とは、行為や実践そのものが再生産されることを指している。より正確には、行為や実践を産出する原理そのものを再生産する。ブルデューは、その原理をハビトゥスとして概念化した^が、ハビトゥスはその当該の社会が歩んできた歴史の産物であり「個人的・集合的実践を、歴史が産み出した図式に沿って生産する。それは過去の経験の能動的な現前を保証する。それらの過去の経験は、各々の組織体に知覚・思考・行為の図式という形で沈殿し、どんな明確な規則よりも、顕在的などんな規範よりも間違いなく、実践相互の符合と、時間の推移の中での実践の恒久性を保とうとする傾向をもっている⁽²¹⁾」ものである。

このようなハビトゥスの再生産のメカニズムを、念仏講の場面であらためて考えてみよう。念仏講は、言葉・節回し・リズムといった口承性が上の世代から下の世代に口伝、口承されるものであった。とりわけ融通念仏の場合は、音楽性を有しているから、身体はある深度をもつことになる。念仏の習得は、身体の奥行きのなかで可能となる。比喩的に言えば、念仏は身体の奥の方に浸み込んでいくのである。

この身体の状態は、いわば受け身、受け入れる身体であり、むしろ弱い身体、非力な身体でなくてはならない。おそらく、そうしなければ唱える・念ずる身体へと変わることができない。共同体で一人前になるとは、このように身体が変わること、あるいは身体を変幻させる身体技法を身につけることの別の言いようである。あえて付言するならば、このような身体の変化は近代主義的な意味での成長ではない。

そして、次のようにも言うことができるだろう。口承文化の口承性は、ハビトゥスとほぼ同義である。口承性は、融通念仏の念仏を唱え・歌い・念ずることを産出する原理であり、この原理が共同体によって引き継がれてきたからだ。念仏講は、その共同体が維持され、存立していくために欠くことのできない行事であり、念仏講の口承性は、共同体の秩序を維持していくための原理のひとつである。念仏を身につけることは、共同体が要請する生きるための行為・知覚・身体図式を身につけることでもある。

さらに、融通念仏の一即多、多即一という原理が共同体の相補扶助と親和性が高いことを考えるならば、共同体が培ってきた集合的なハビトゥスの同質性と、融通念仏が求めるようなハビトゥス

との間に、何らかの同質性や類似性、あるいは相同性があると推察できるだろう。こうした特徴をふまえるならば、再生産の問題は社会秩序とそこで生きる身体とが、ハビトゥスを媒介にして、つまり口承性を媒介にして、象徴的に統合されることを指している。口承文化の口承性が、縦のつながりと横のつながりという社会関係を可能にするのだとすれば、口承性はハビトゥスと同じように、共同体が再生産されるための共同体の集合的な行為・知覚・身体図式の産出原理だと言うことができるだろう。

外部から侵入してくる得体のしれない災いや恐怖は、端的に病や死として自らの身体を直接脅かすものである。念仏を唱え・念ずることは、混迷な状態を鎮め、自らの身体を防御し、守ろうとすることを意味している。身体の危機は、家＝家族の危機であり、共同体の危機である。身体－家－共同体の関係の危機でもある。だから、身体を守ること、身体と共同体の関係を防御することは、共同体の象徴的秩序を回復しようとする事へと必然的に結びついていく。しかし、それはソトに対して攻撃することでウチを守ろうとする事ではない。念仏講という口承文化を担う遂行的な身体は、受動的で非力で、弱い身体である。そうでなければ、唱えると聴く、口と耳が相互に入れ替わる、念仏講の相互主観的な共同性の輪は形成されないのである。

4. 口承の断絶の危機と継続

現代において念仏講は宗教的強度を持っていない。にもかかわらず、川上正沢の念仏講は残り続けている。三月の彼岸に行われる念仏講の儀式では、公民館に二〇名ほどの住民が集まり、小桂成人さんが唱謡する融通念仏（六斎念仏）と鉦を鳴らす伴奏者によって儀式が行われる。一通り終わったあと、大きな数珠を皆で持ち、数珠を回しながら百万遍念仏を唱える。

以前は、融通念仏を旧暦の二月一五日の釈迦涅槃の日に行い、百万遍念仏を田植え前の五月に行っていたが、現在では三月二三日に合わせてやるようになった。一九六〇年代半ばの昭和四〇年頃までは、当番の家で開催していたが、それも公民館が完成してからは公民館で行っている。かつては、念仏講は朝から昼を挟んで夕方まで一日がかりの行事だった。一連の行事がすべて終わると、酒宴・踊り・手品大会・歌など当番となった家で供宴を開いていた。

現在では、念仏講で念仏を唱謡するのは小桂さんのみである。小桂さんは、一九八〇年代の二〇代後半から三〇代にかけて、録音されていたテープを聴いて独学で覚えた。この覚え方は、従来の念仏講の口承からすると異例の方法である。しかしながら、小桂さんが覚えなければ、川上正沢の念仏講は二一世紀を待たずに絶えてしまっていた。

実は、念仏講の念仏が録音されたのは、偶然の産物であった。本稿でも何度か言及している仏教民俗学が専門の宮島潤子は、一九七六年、川上正沢地区の念仏講の調査を行った際に念仏を録音し、そのコピーを当時の木曽福島町に寄贈している。小桂さんが覚えるときに用いたのは、この録音テープのコピーである。おそらく、宮島が調査をしていなかったら、川上正沢の念仏講が学問的な研究書にまとめられることはなかったし、記録媒体に残されることはなかった。

小桂さんは、「川上正沢に、むかしからの貴重な念仏講がある。しかし、若い世代で念仏を唱えることができる人はいない。せっかく宮島先生が録音してくれたものがあるから、自分が覚えてみよう」とその時のことを語る。当時、小桂さんは木曽福島役場に勤務していたが、自宅へ帰ってからテープを繰り返し聴いて覚えたという。時々、集落の年配者に覚えた念仏を聴いてもらい、おさ

らいすることはあったというのが基本的には、テープによる独学である。師匠の家に行って口承・口伝で覚えていた旧来の方法とは違う、新しい口承の様式である。しかし、小桂さんはテープではじめて念仏を聴いたのではない。子どもの頃から、念仏講の行事には参加していたから声は身体の中かに記憶されている。念仏講のハビトゥスは身体化されていたからこそ、テープの声に口承性の原理を聴き取ったのである。

一九七六年に宮島が調査した際には、川上正沢の念仏講の曲をいくつも唱えることができる人が何人もおり、そうした人びとが念仏講を司っていた。宮島の『信濃の聖と木食行者』には、調査の時の写真が掲載されている。念仏を唱える五人の人物が写っているが、ここに写っている人たちの生まれた年は、(聞き取り調査の際に確認したところ) 明治四〇年前後や大正の終わりの頃である。西暦でいえば、一九〇〇年から一九二〇年代生まれの世代である。実際には、この世代が川上正沢で、口承・口伝で念仏を覚えた最後の世代であった。

そして、この世代は、第二次世界大戦・太平洋戦争に兵士として出征していた世代である⁽²²⁾。この世代は、念仏講を覚えなければならない年齢の時に徴兵されたため、覚えたのは比較的遅く戦争から帰ってきてからだという。戦争から帰って来ても、一年や二年で数ある念仏をすべて覚えることはできない。昭和三〇年代、一九六〇年前後まで、この戦争世代が囲炉裏端で口伝で受け継いでいたという。

しかしその後、この戦争世代から次の世代には口承で引き継がれることはなかった。小桂さんが一人、テープを聴きながら覚えただけだった。なぜ、口承・口伝がこの世代で途絶えてしまったのか、残念ながらこの世代はすでに亡くなっているか、一〇〇歳を超えた高齢のため話を聞くことができない。おそらく、昭和三〇年代の後半以降、さまざま次元でさまざまなことが変わり、念仏講を覚えることを可能にするような生活様式ではなくなったということだけは確実に言えるだろう。それは、念仏講を引き継ぐ若い世代だけでなく、伝える上の世代でも生じた変化だっただろうと思われる。

木曾地域の他の地域では、戦争を契機に念仏講が途絶えてしまったケースがある。念仏講では、どこの地域でも半径五寸ほどの大きさの鉦を使用する。戦争の際に他の地域ではこの鉦が徴収されたが、川上正沢地区では各家で隠し持ち、鉦が奪われることを免れたという。川上正沢地区だけが免れた本当のところの事情は定かではないが、鉦の徴収を免れたことで、川上正沢地区では、戦争が終わった直後に念仏講を再開することができ、戦争を経験した世代が口承・口伝で覚えることができた。

口承・口伝が復活し、念仏講がもとどおりに行われることは、戦争に翻弄され、徴兵によって空洞化した共同体を取り戻すための重要な儀礼となったにちがいない。そして、戦後、長らくこの世代が念仏講を執り行っていた。一九八〇年代の後半、この戦争世代はすでに六〇代から八〇代の年齢に達していたが、この時期、途切れそうになりそうな念仏講を、小桂さんと録音テープが繋いだのである。

5. 集落の「講」を中心とした暦と時間のトポス

口承性は、共同体の再生産のかなめとなるものであり、両者は離れがたく結びついていた。逆の言いかたをするならば、口承性が途絶えることは、再生産メカニズムの機能が何らかの不全を起こ

すことを意味する。だが、実際には、そんなに単純な因果関係で説明できるものではない。あらためて、川上正沢地区に即して問題の所在を整理しておきたい。念仏講の口承・口伝は、戦争世代を境に戦後途絶えてしまった。しかし、念仏講は今なお継続している。人から人への直接的な口承性の縦のつながりは途絶えたが、横のつながりは今なお継続している。⁽²³⁾

直接的な口承・口伝の縦のつながりが途絶えたとき、おそらく共同体は旧来のようなかたちで共同体として再生産されるものではなくなったと考えられる。共同体がなくなったのではなく、社会の実定的な水準で旧来の共同体がその地位を失ったのである。長男が覚え、引き継がなければならなかった念仏講の口承・口伝が、優先的な事項ではなくなったことを考えると、現在では共同体はかつてのような規範的な輪郭を持ちえなくなったことを意味している。

長男が念仏講を引き継ぐ社会は、端的に家制度と地縁や血縁にもとづく共同体の社会である。念仏講が社会的再生産の媒介項であったこの共同体は、家を単位とする家連合的な結合の社会であった。有賀喜左衛門がかつて指摘していたように、家連合は、武士の一族一党、本家末家の同族団、婚姻関係や各種の講などにまでおよぶものであり、互助的な役割や、いわゆる生活保障の役割を担っていた。⁽²⁴⁾だが、近代化や都市化のなかで、家を単位とした相互扶助と生活保障の自助・共助システムは、徐々に、そして確実に変化していくことになる。

社会学の領域では、少なくとも一九六〇年代までは農村社会学や村落社会学の分野で「講」は、まだ研究対象としてその位置を有していた。桜井徳太郎によれば、明治以降、参拝や代参のような宗教的な講が観光的色彩を帯び、寺社崇敬の要素はしだいに忘れ去られ娯楽のための流行してきたものの、講の原理は現代の団体や結社の組織化や運営の手法として用いられていたという。⁽²⁵⁾そして、とりわけ農村においては、戦後の民主化のなかで政治体制は変わったとしても、家連合の互助的な機能が農村の村落の生活を支えていたのである。

講はそもそも多様で、多彩な種類を持っている。一九六〇年代にはまだ多数の講が日本全国各地でその機能を発揮していた。桜井が述べているように、講はその成立の当初において明らかに宗教的信仰的機能を発揮していたが、その宗教的機能は後退し、田の神や山の神などの在来の伝統的な民俗信仰、あるいは産土神・氏神の氏子の氏神講・宮座講・先祖講、霊山名社へ参拝する参拝講・代参講など、元来は宗教的であったものが変貌をとげている。さらに、寺院内の金融講に源を發した頼母子講・無尽講のような経済講も出現してきた。ほかにも、農村社会や漁村社会のモヤイ講やユイ講のように地縁性にもとづくもの、馬持ち・牛持の交通業者による馬頭観音講・蒼前講・祇園講など多様に講が結成されてきた。「政治・社会・経済・職業・社交・娯楽など人間生活の機能する面に触れて講の結成」⁽²⁶⁾なされていたのである。

現在、桜井がここで挙げていたような講は、私たちの社会からほとんど姿を消している。ところが、現代においても、川上正沢地区はこの講が集落の生活構造となっている。本稿では、これまで念仏講に注目して議論してきたが、このほかにも多彩な講がこの川上正沢地区では営まれ、集落の年間のカレンダーは、講を中心に作られている。

表は、川上正沢地区の年間の寄り合いや行事、祭礼のスケジュールを整理したものである。

川上正沢地区 年間の寄り合い・祭礼などの暦（平成20年〔2008年〕頃の状況）

月 日	行 事	参 集	内 容	当番	現在
1月1日	新年会	全戸	新年のあいさつ。一日講、八日講の掛け軸を掛けて、重箱一段持ち寄り。不幸があったところは欠	2戸	※1
1月20日	二十日講	全戸	地区内の打ち合わせ 伊勢、津島、秋葉、諏訪、御嶽の掛け軸を出して参拝する。酒3升を飲む。当番が準備	1戸	※2
2月1日	一日講	川上9戸	当番の家に集まる。水無瀬様、六角様の掛け軸に参拝し酒2升。当番が準備。川上は、昔から10戸だったが、平成に1戸減となった。	1戸	※3
2月8日	八日講	正沢8戸	八幡様。地区内の打ち合わせ。適宜に飲む。	1戸	※4
2月10日	川正奥生産森林組合総会		地域の森林育成を目的にする生産組合の総会、役員が準備して懇親会。	役員	※5
2月20日	二十日講	全戸	同前	1戸	
2月25日	伊勢代参	全戸	17戸の積立金により伊勢神宮外宮、津島神社、秋葉神社を参拝し、お札を配布。津島、秋葉は郵便取り寄せもある。当番はくじ引き。	4戸	有志
3月1日	一日講	川上9戸	同前	1戸	
3月8日	八日講	正沢8戸	同前	1戸	
3月10日	豊川講	全戸	豊川講は旧暦1月最初の午の日（初午）。当番がお札を用意して配る。以前は有志の集まりで町部からも来ていたという。	1戸	×
3月15日	二十三夜講	全戸	二十三夜の月待。二十三夜様は旧暦1月23日に実施。地区内の子供もみんなが集まるお祭り。おはたきを供える	2戸	×
3月23日	念仏講	全戸	子供の春休みにみんなが集まって念仏と数珠回しを行う。	2戸	
4月1日	一日講	川上9戸	同前	1戸	
4月8日	八日講	正沢8戸	同前	1戸	
4月20日	二十日講	全戸	同前	1戸	
4月25日	諏訪代参	全戸	積立はなし。諏訪大社を参拝しお札を配る。	4戸	×
5月2日	伽藍様祭	川上9戸 住人全員	地区内の氏神様に神主がきて祭礼を行う。各戸重箱2段持ち寄り。役場等からお客も来る。親、子どもともに集まる。	1戸	
5月3日	八幡様祭	正沢7戸 住人全員	地区の集会所に神主がきて祭礼を行う。役場、森林管理署、事業者等招待者あり。親、子どもともに集まる。	1戸	
5月20日	20日講	全戸	同前	1戸	
6月1日	一日講	川上9戸	同前	1戸	
6月8日	八日講	正沢7戸	同前	1戸	
6月20日	二十日講	全戸	同前	1戸	
7月1日	一日講	川上9戸	同前	1戸	
7月8日	八日講	正沢7戸	同前	1戸	
7月15日	津島神社祭	全戸	祇園祭、朝は津島様境内の掃除を行い夕方からお祭り、重箱1段持ち寄り	2戸	
7月25日	山仕事	組合員16戸	共有山林の下草刈り作業他 慰労会を行った。	役員	×
8月1日	一日講	川上9戸	同前	1戸	

8月8日	八日講	正沢7戸	同前	1戸	
8月20日	二十日講	全戸	同前	1戸	
9月1日	二百十日	川上9戸	1日だが二百十日の無災害を祈って行う。5升	1戸	
9月8日	八日講	正沢7戸	同前	1戸	
9月20日	二十日講	全戸	同前	1戸	
10月1日	一日講	川上9戸	同前	1戸	
10月8日	八日講	正沢7戸	同前	1戸	
10月20日	二十日講	全戸	同前	1戸	
10月25日	山仕事	組合員16戸	所有山林のヒノキの手入れ、間伐、枝打ち他、慰労会	役員	×
11月1日	一日講	川上9戸	同前	1戸	
11月8日	八日講	正沢7戸	同前	1戸	
11月23日	収穫祭	全戸	1年の収穫を祝う。一家総出で地域住民が集まる。役場、農協など招待者あり。重箱1段持ち寄り。親、子どもともに集まる。	2戸	持寄無
12月1日	一日講	川上9戸	同前	1戸	
12月8日	八日講	正沢7戸	同前	1戸	
12月20日	二十日講	全戸	同前	1戸	

(小桂成人さんから提供された資料 [2025年10月] をもとに作成)

- ※1 コロナ感染期以降は、高齢化、若者の減少により規模縮小となっている。各戸重箱持ち寄りはなく、オードブル、サンドイッチなど。
- ※2 現在、二十日講は行政連絡などを行い、飲食を行っていない。
- ※3 現在、一日講は奇数月、公民館にて開催。
- ※4 現在、八日講は適宜連絡により開催。
- ※5 森林組合の総会は実施しているが、7月25日、10月25日の山仕事・森林作業は高齢化により2024年から行っていない。

この表をみると、一月一日の新年会からはじまり、各月の一日は川上地区の八戸の「一日講」、各月八日は正沢地区の「八日講」、各月二〇日は、川上正沢全体の「二十日講」と決められ、三月には「二十三夜講」と「念仏講」、五月には「伽藍様祭」と「八幡様祭」、七月の津島神社祭、十一月の収穫祭が行われ、以前は伊勢神宮、津島神社、秋葉神社、諏訪大社、豊川稲荷への参拝講や代参講が行われていた。

かつては料理を重箱に詰めて各家から持ち寄り、「酒を二升まで飲む」決まり事のなかで行われる酒宴も頻繁にあったが、現在では簡素化や負担を減らす工夫がなされたり、一日講や八日講もその回数が減っている。しかし、この講にそって集落の寄り合いや祭りが行われ、生活の構造とリズムが今なお生きられている。このカレンダーは、集落の時間なのである。

一日講は、川上地区の氏神である「伽藍様」の講であり、八日講は正沢地区の「八幡様」を中心にした講である。両者ともに、それぞれの集落が形成された歴史を物語る象徴的場所、鎮守の社である。集落の空間は、伽藍様と八幡様を中心にした象徴的空間である。この鎮守の社が、集落の「生活－歴史」の物語の依り代となっている。そして、一日講、八日講、二〇日講という「暦」の象徴的な時間構造は、鎮守の社を中心とした象徴的な空間構造と、集落の地理的で地勢的な空間で

重なり合っている。

共同体が社会の実定的水準でその地位を失ってもなお、念仏講が続けられているのは、この表が示しているような、時間構造、具体的には「暦」と密接にかかわっている。内田隆三は近代化を経験する以前の社会と工業社会と比較して、次のように指摘している。「近代の工業化社会と対立する一つの比較モデルとして農耕的な象徴経済を設定することができる。この場合、農耕的な象徴経済というのは、自然の季節とともに営まれ、「暦」という観念装置を生みだし、可塑的で循環する時間性のなかに人びとの生を展開するものである。それはまた、人びとのエネルギーの過剰を農事のリズムのなかでうまく消尽＝処理するシステムでもあり、基本的には祭祀の構造を通じて組織化⁽²⁷⁾されている。」

自然の季節とともにある可塑的で循環的な時間は、計量可能で直線的に等間隔で連続的に進むような抽象的な時間ではない。時間の流れは「自然」の側にあり、「暦」として刻まれているのは集落の具象的な時間である。それに対して、工業的な産業社会の抽象的な時間は、生産の論理にもとづいている。富を生産し、蓄積し、その余剰分をさらに生産に投入するという自己準拠的に循環する資本制の経済を形成している。そこで目指されているのは、「成長」という空虚な言説であり、その成長と歩調を合わせるように編制される無駄のない目的合理的な時間のスケールである。

このような資本制のなかでは、生産の論理に適用するように身体は馴致され、生産の論理に適応するような強い身体が要請される。抽象的な時間のもとでは、身体はつねに何らかのテンションを持ち続ける状態に置かれているために、念仏講のように身体が変幻するというような身体の奥行きは、文字通り潜在的なという意味でのヴァーチャルなものとして潜在化していく。抽象的時間のもとでは、時間は労働と余暇に分節化され、労働する身体にこの時間構造が配分される。その意味では念仏講は余暇に配置されることになる。

だが、これまでみてきたように川上正沢地区では、抽象的な時間と背中合わせになるような、講を中心とした象徴的な集落の時間が流れている。言うまでもなく、この地区に暮らす人びとの多くは普段は仕事や学校に通っており、産業的な時間のなかで生活している。だが、口承文化としての念仏講の口承性が可能にするのは、後者の集落の時間の方である。そこには、合理的で無駄を排するような生産の論理にはない過剰や放逸さがある。それは、念仏講のあとに催されていた盛大な酒宴が端的に物語っている。実は、近世のなかで念仏講が人びとに受け入れられていった際に、この放逸さが重要であった。というのも、「近世の民衆が、強固な幕藩体制のレジームから逃れることのできた唯一の機会が、まつりとか講であった」からだ。⁽²⁸⁾つまり、支配体制のもとで人びとの身体は奪われていたのであり、念仏講は身体を奪いかえす儀礼でもあったと考えることができる。そして、幕藩体制が崩壊し近代を向かえたとしても、事態は別の次元へ新たな身体の変容と主体化を強いられながら移行していくことになった。だとすれば、象徴的な経済は、決して近世に限定されるものではなく、自然とのかかわりのなかで、相互扶助と放逸が可能となる自助－共助システムであるのだ。

だから、口承文化は守るべきものとしてだけあるのではなく、念仏講のような口承文化に私たち自身が守られるべきものとしてある。念仏講が映し出しているのは、現代におけるトポスであり、時間を生きることの可能性のありかである。

- (1) 川上正沢地区は、木曾町の八沢川沿いにある集落である。木曾川の支流で、八沢川は、木曾駒ヶ岳から連なる中央アルプスの山間に源流をもつ。木曾福島駅から八沢川沿いにおよそ4kmほど上流に上がっていった場所に、住宅が点在して立っている。川上地区に九軒、正沢地区に八軒、合計一七軒の世帯数からなる集落である。川上正沢の歴史は古く、中山道ができる前の木曾古道筋に形成された。
- (2) 川上正沢地区の小桂成人さんと原敏明さんへの聞き取り調査は、2025年10月26日、川上正沢公民館で行われた。方法は、半構造化インタビュー。参加者は、佐幸と佐幸研究室の学生8名。
- (3) 柳田国男「口承文芸とは何か」、『柳田国男全集 第十六巻』筑摩書房、1999年、p.384。
- (4) 兵藤裕己「口承文学総論」『岩波講座 日本文学史 第16巻 口承文学 I』岩波書店、1997年、pp.3-4。
- (5) 柳田、前掲書、p.386。
- (6) 柳田、前掲書、p.387。
- (7) 柳田、前掲書、p.387。
- (8) 柳田、前掲書、p.407。
- (9) 口承文化の歴史性、あるいは通時性について物語の時間構造からの議論がある。例えば、昔話の場合「むかし、むかし」で始まり、「あったげな」と締めくくられるが、「あったげな」は物語の完結を指すのではなく、次の話へ接続していく接続表現である。そして、この「むかし、むかし」とは、具体的になんらかの時代を指示対象としているのではない。口承文化の歴史性は、この「むかし、むかし…あったげな」の歴史的現在の語りの方にある。
- (10) 五来重「融通念仏、および大念仏および六斎念仏」、『大谷大学研究報 第十四』。
- (11) 文化は本来的には所有することはできない。このように言うと、著作権や特許権のように文化は財として所有の対象であるという反論が考えられる。だが、こうした権利論は、文化を保護しているよりも、それを生産し作り出した作家や音楽家など、文化生産者の方を保護している。しかし、それでもなお、私たちの近代社会は文化を財として所有することが可能になっている。ここでは、文化と所有の問題について論じる余裕はないが、少なくとも口承文化は、その発生や広がり考えたとき、所有にはなじまない文化であると言うことができる。
- (12) 宮島潤子『信濃の聖と木食行者』1983年、角川書店は、詳細な実証研究にもとづいて川上正沢の念仏講の念仏が五線譜に翻訳されて採録されている。
- (13) 佐藤健二「「はなし」と現代」『岩波講座 日本文学史第17巻 口承文学2・アイヌ文学』岩波書店、1997年を参照のこと。
- (14) インタビュー調査では、次ような話も聞くことができる。「大正生まれの年配者に自分が覚えた念仏を聴いてもらい、一緒に合わせたところ、ピシッと合うんです。当時、その方たちは七〇歳を越えていましたが、完ぺきに歌えるんですね。それは、とてもうれしい経験でした。」
- (15) ここで言う実践とは、フランス語の *pratique* のことであり、意識、意図的な *praxis* ではない。ブルデューは、*pratique* と *praxis* を明確に区別して用いている。
- (16) ブルデュー P., 『実践感覚1』、今村仁司・港道隆訳、みすず書房、1988年、pp.117-119。また、引用にあたって、適宜訳語を変更している。
- (17) インタビュー調査で、小桂さんは念仏を覚える過程で次のようなことを実感したと言う。「釈迦の本地という曲があるのですが、これはお釈迦様のことを歌っています。お釈迦様は世の中のいいところのお坊ちゃん、世の中のことはあまり知らんだ人です。城のなかにはいたお釈迦さんが外に出たら、大勢が飢餓

で死んでいく。それ見てびっくりして修行に出て行くんです。この「釈迦の本地」を覚えたとき、これは手塚治虫が『ブッタ』で描いていると重なるところが多くて、当時、二〇代の後半ですけど私自身びっくりしたんです。家には『ブッタ』があって、子どもの頃漫画として読んでいただけなんですけど、「釈迦の本地」を覚えたとき、念仏と漫画とが急に結びついたんです。」

- (18) 宮島、前掲書、p.108。
- (19) 宮島、前掲書、p.2。
- (20) ブルデュー、前掲書、pp.109-110。
- (21) ブルデュー、前掲書、p.86。
- (22) 川上正沢の念仏講は、これまで二度途切れてしまう危機を経験している。一度目は戦争、二度目は新型コロナウイルスパンデミック時期である。新型コロナの時は、大人数ではなく数人だけ集まって継続していた。
- (23) 実はこのことは、川上正沢地区の念仏講に参加したり、調査に行くなかで経験的に感じることも呼応している。社会学的に言えば、もはや「共同体」という言いかたはなじまないが、かといってコミュニティという言いかたも同様になじまない。さしあたり集落という言葉を用いるしかないのだが、それは川上正沢地区が歴史性と場所性の強度を感じるからである。
- (24) 有賀喜左衛門『有賀喜左衛門著作集 IX 家と親分子分』（第二版）未来社、2001年、p.132。
- (25) 桜井徳太郎『講集団成立過程の研究』吉川弘文館、1962年、p.9。
- (26) 桜井、前掲書、pp.586-587。
- (27) 内田隆三『消費社会と権力』岩波書店、1987年、p.217。
- (28) 桜井、前掲書、pp.4-5。