

早稲田大学審査学位論文

博士（スポーツ科学）

芸能武術のエスノグラフィー

The ethnography of “Folk Entertainment Martial Arts”

2015年1月

早稲田大学大学院 スポーツ科学研究科

田邊 元

TANABE, Gen

研究指導教員： 寒川 恒夫 教授

<目次>

序論	・・・p.1
1. 問題の所在	・・・p.1
2. 先行研究の検討	・・・p.5
3. 流派武術由来といわれる民俗芸能	・・・p.9
4. 語彙規定	・・・p.13
4.1. 武術と流派武術	・・・p.13
4.2. 伝承	・・・p.14
4.3. 演武と演舞	・・・p.16
5. 研究方法と論文構成	・・・p.17
第1部 神道香取流のエスノグラフィー	・・・p.19
序章	
1. 問題の所在	・・・p.19
2. 調査対象について	・・・p.20
2.1. 神道香取流	・・・p.20
2.2. 文化財指定と現在までのあゆみ	・・・p.22
2.3. 年中行事としての神道香取流	・・・p.26
第1章 伝承に対する意識の分析—「武術」観を巡る語りを中心に—	・・・p.30
1.1. 「武術」という認識—さいたま博と宗家訪問—	・・・p.31
1.2. 神道香取流とは何か—それぞれの持つ「武術」観—	・・・p.35
1.2.1. 保存会会員の認識と瀧澤とAの評価	・・・p.35
1.2.2. 瀧澤の「剣術」観	・・・p.37
1.2.3. 指導者Aの「古伝」	・・・p.40
1.3. 技法の復興	・・・p.42
1.4. 許容される変容	・・・p.49
1.5. まとめ	・・・p.51

第2章 神道香取流の歴史—近世から文化財指定まで—	・・・p.52
2.1. 神道香取流概要	・・・p.55
2.1.1. 埼玉県下における武術伝承	・・・p.55
2.1.2. 近世村落における上川原地区	・・・p.59
2.1.3. 神道香取流由来と伝系	・・・p.61
2.2. 神道香取流の特色	・・・p.65
2.2.1. 神道香取流の技法	・・・p.65
2.2.2. 呪術的機能	・・・p.66
2.3. 神道香取流と村落社会	・・・p.68
2.3.1. 村落社会への加入	・・・p.69
2.3.2. 村落社会における神道香取流	・・・p.72
2.3.3. 外部からみた神道香取流	・・・p.74
2.4. 神道香取流の近代	・・・p.76
2.4.1. 明治期以降の上川原	・・・p.76
2.4.2. 明治期以降の神道香取流	・・・p.77
2.5. まとめ	・・・p.81
第2部 芸能武術—流派武術にみられる「芸能的性格」に対する考察—	・・・p.83
序章	・・・p.83
第3章 「武道」・「古武道」概念の形成—なぜ「芸能的性格」は排除されたのか—	・・・p.86
3.1. 「武道」概念の誕生	・・・p.86
3.2. 「古武道」概念の誕生	・・・p.90
3.3. 近世における武士による武術伝承	・・・p.94
3.4. 農民武術	・・・p.97
3.5. まとめ	・・・p.104
第4章 民俗芸能研究と武術	・・・p.105
4.1. 「民俗」概念と「常民」概念	・・・p.108

4.2. 「民俗芸能」概念の検討	・・・p.111
4.3. 民俗芸能の分類法	・・・p.117
4.4. まとめ	・・・p.124
第5章 「芸能武術」概念	・・・p.125
5.1. 折口信夫の「芸能」概念	・・・p.126
5.2. 「芸能的性格」と「芸能武術」概念の定義	・・・p.129
5.3. 芸能武術の分布	・・・p.132
5.3.1. 滝尻棒ささら	・・・p.138
5.3.2. 原馬室の棒術	・・・p.139
5.3.3. 三島の棒術	・・・p.142
5.3.4. 棒の手	・・・p.144
5.3.5. 加賀獅子舞の棒ふり	・・・p.150
5.3.6. 田山花踊りの棒振り	・・・p.154
5.3.7. 山北の棒踊り	・・・p.154
5.3.8. 薩摩の棒踊り	・・・p.155
5.4. まとめ	・・・p.158
第6章 「芸能的性格」の検討—長谷川流棒術と「棒振り」の比較を事例として—	・・・p.159
6.1. 長谷川流棒術	・・・p.160
6.1.1. 長谷川流棒術の歴史	・・・p.161
6.1.2. 長谷川流棒術の技法	・・・p.168
6.2. 田山花踊りにおける「棒振り」	・・・p.171
6.2.1. 田山花踊り概要	・・・p.171
6.2.2. 柳生藩と田山地区	・・・p.173
6.2.3. 棒振り	・・・p.174
6.3. 身体技法の比較	・・・p.178
6.4. 分析結果	・・・p.181
6.5. まとめ	・・・p.182

結論	・・・p.184
1. 流派武術由来といわれる民俗芸能の実態	・・・p.184
2. 芸能武術概念	・・・p.187
3. 総括と問題提起	・・・p.190

引用参考文献一覧

序論・結論引用参考文献一覧	・・・p.193
第1部 引用参考文献一覧	・・・p.196
第2部 引用参考文献一覧	・・・p.200

謝辞	・・・p.208
-----------	----------

<表・図・写真>

● 表

表 1. 『神文之事』発行年一覧	・・・p.65
表 2. 芸能武術の分布表	・・・p.133
表 3. 長谷川流と棒振りの技法比較	・・・p.179

● 図

図 1. 熊谷市小島地区の位置	・・・p.21
図 2. 香取神道流による「大霞」	・・・p.44
図 3. 天真正伝香取神刀流による「大霞」	・・・p.44

● 写真

写真 1. 千葉県君津市三島の棒術	・・・p.2
写真 2. 祭礼で行われる神道香取流	・・・p.20
写真 3. 祭礼時に設置される祭壇	・・・p.28
写真 4. 神道香取流の「かすめる」	・・・p.44

写真 5. 「遣の方」による「かぶる」	・・・p.45
写真 6. 柄を用いる技法①	・・・p.45
写真 7. 柄を用いる技法②	・・・p.46
写真 8. 「下づけ」における小手を斬る技法①	・・・p.46
写真 9. 「下づけ」における小手を斬る技法②	・・・p.47
写真 10. 「下づけ」における小手を斬る技法③	・・・p.47
写真 11. 「下づけ」における小手を斬る技法④	・・・p.48
写真 12. 長谷川家所蔵の『天逆鉾之巻』	・・・p.164
写真 13. 『柳生の里』に掲載される『天逆鉾之巻』	・・・p.164
写真 14. 長谷川流で使用される小太刀	・・・p.171
写真 15. 諏訪神社境内における祭礼の様子	・・・p.169
写真 16. 入端行列の様子	・・・p.175
写真 17. 棒振り役の少年	・・・p.175

◆ 凡例

本研究では、史・資料の引用に際しては以下の基準に従った。

- ① 「」で括られた引用文内及び文献名内の括弧は、一般的には二重括弧『』で表記されることが多いが、「」で括ることとした。
- ② 中略は、(中略)で示した。
- ③ 史料引用に際し、原史料が旧字体、旧仮名遣いを用いていた場合、史料をより正確に記述・反映させるためにママとした。
- ④ 引用文献は、初出時には、著作であれば「著者名, タイトル, 出版社, 年, ページ」、投稿論文であれば「著者名, 論文タイトル, 雑誌名, 年, ページ」、雑誌記事であれば「著者名, 論文タイトル, 雑誌名, 出版社, 年, ページ」とした。再度引用した場合は、いずれも「著者名(苗字), 年, ページ」と表記した。
- ⑤ 引用文献一覧は、部ごとに作り巻末に掲載した。
- ⑥ 引用HPについては、注内で最終閲覧日を示し、URLは巻末の引用参考文献一覧に示した。
- ⑦ 年代の表記については、「西暦(和暦)」で表記し、二度目以降は西暦のみを表記した。この点に関しては、章内で完結し、次章からは前章で既出の年号も「西暦(和暦)」で振りなおした。

序論

1. 問題の所在

本研究の目的は、流派武術由来といわれる民俗芸能により提起される問題とは何かを示し、その提起された問題が武道研究史上、どのように位置付くかを明らかにすることである。

この目的のために、本研究では2つの課題に取り組む。第1に、流派武術由来といわれる民俗芸能を対象にエスノグラフィーを描き、その実態を明らかにしていく。第2に、得られた事例の実態から、そのような民俗芸能が武道研究において周縁として扱われてきた事実を先行研究から明らかにしていき、そこから武術研究として、どのような問題を提起するのかを述べていきたい。これらの作業を通じ、近代に成立し現在まで用いられる「武道」¹概念の相対化も行われるであろう。

日本には様々な民俗芸能が伝承されるが、その中には手に武器を持ち行われる民俗芸能が多く存在する。この様な手に物を持つ民俗芸能の中には、本研究が対象とするような流派武術由来といわれる民俗芸能がある。流派武術由来といわれる民俗芸能は、主として民俗学を中心とした研究者たちにより、その由来として流派武術があることが明らかにされているものである。この点については後述する。

ところで、著者はそのような民俗芸能を初めて観た時、いわゆる「古武道」と呼ばれるものと何ら変わらないのではないかと、という感想を持った。そこでは、1対1で武器もしくは徒手による攻防を示す形²が演武されているのだ。また、一方では写真1で示すような、真剣を用いて竹を斬るような形も演武されている。一般に古武道でも演武大会等で形の演

¹ 後に検討していくが、本研究では「武道」、「古武道」、「武術」という言葉を文脈によって使い分ける。語彙規定、および第3章において詳細は述べるが、武道や古武道という言葉には恣意性があるために、本研究では武道や古武道、武芸などを総称した場合に、「武術」の語を用いて論じていく。

² 「かた」には、「形」と「型」の2つがある。本研究では、武術演武や舞踊演舞で行われる、例えば攻防の様子を再現したものを「形」の字で表し、その武術や芸能の流派全体を支配するようなルールを「型」の字で示すこととする。



写真 1. 流派武術由来といわれる民俗芸能である、千葉県君津市三島の棒術(2011年著者撮影)

武が行われる。また居合術では、据え物斬りと呼ばれるような、竹や畳等を斬る演武も行っているのを観る。これらの演武は、先に挙げた民俗芸能で行われる演武と行為自体は同様のものである、と著者には感じられた。しかしそのような民俗芸能は、管見の限りであるが、武道研究領域においては、2、3の研究を除き、ほとんど研究対象とされていない。第2部で詳述するが、流派武術由来といわれ

る民俗芸能は、あくまでも民俗芸能であり、民俗芸能研究において研究対象としてされてきたのである。では、なぜ武道研究では、流派武術由来といわれるような民俗芸能は研究対象とされてこなかったのであろうか。実は、このような状況の背景には、近代において武道や古武道という語が今日的な意味で成立した時、そこに含まれないものとして積極的に排除し、人々の記憶からそのような武術様式の存在を風化させたことが影響している。詳述は第3章において行うが、このような認識の問題があり、現在の武道研究においても扱われてこなかったのである。以上から、今一度目的を繰り返すことになるが、本研究では流派武術由来といわれる民俗芸能を武術として扱うことで、武術を対象とする研究においてどのような問題を提起することが出来るかを示していく。

ところで、武道とはどのようなものであるか。今日的な使用のされ方について確認しておきたい。武道は、2012年に中学校体育においてダンスと共に必修科目となった。文部科学省(以下、文科省とする)のHPでは、「武道・ダンス必修化」の目的内で、「武道は、武技、武術などから発生した我が国固有の文化」³と説明している。また、武道史研究者らにより作られた学術的な武道事典である『日本史小百科<武道>』において、武道史研究者である二木謙一は、武道を以下のように説明する。

「武道」という言葉は、現在では一般的に言えば、弓道、剣道、柔道、合気道のような、日本において発達をとげた武術の総称として用いている。そして、この武道に属する種目は、他のスポーツ種目とは異なり、競技的な優劣、勝敗よりも、心技体といったような技芸に加えて形や心構えまでも重んじる点で、これを日

³ 文部科学省HP内、「武道・ダンス必修化」より。最終閲覧2014.9.30。

本的な伝統文化の一つとして位置付けている。」⁴

文科省や『日本史小百科〈武道〉』における武道の説明を見ても分かるように、武道とは日本の「固有の文化」、もしくは「伝統文化」として捉えられている。一方、日本における武道統括団体である「日本武道協議会」が掲げる「武道憲章」⁵には以下のように「武道」が説明される。

「武道は、日本古来の尚武の精神に由来し、長い歴史と社会の変遷を経て、術から道に発展した伝統文化である。かつて武道は、心技一如の教えに則り、礼を修め、技を磨き、身体を鍛え、心胆を錬る修業道・鍛錬法として洗練され発展してきた。このような武道の特性は今日に継承され、旺盛な活力と清新な気風の源泉として日本人の人格形成に少なからざる役割を果たしている。」⁶

やはり、ここでも「伝統文化」として捉えられている。また続く武道憲章の「(目的) 第一条」には、「武道は、武技による心身の鍛錬を通じて人格を磨き、識見を高め、有為の人物

⁴ 二木謙一、「武道とは何か 1 「武道」の語義とその発達」、二木謙一・加藤寛・入江康平 共編、『日本史小百科〈武道〉』，東京堂出版，1994，p.10.

⁵ 「武道憲章」とは、「日本武道協議会」により 1987 年に示された「武道の新たな発展を期し、基本的な指針」である。これは、武道が「世界各国に普及し、国際的にも強い関心が寄せられている。我々は、単なる技術の修練や勝敗の結果にのみおぼれず、武道の真髄から逸脱することのないよう自省するとともに、このような日本の伝統文化を維持・発展させるよう努力しなければならない。」という問題意識のもとに示されたもので、武道を「心技体を一体として鍛え、人格を磨き、道徳心を高め、礼節を尊重する態度を養う、国家、社会の平和と繁栄に寄与する人間形成の道」として示す。「日本武道協議会」は日本の武道団体の統一組織として 1977 年に設立されたもので、「全日本剣道連盟」、「全日本柔道連盟」、「全日本弓道連盟」、「日本相撲連盟」、「全日本空手道連盟」、「合気会」、「少林寺拳法連盟」、「全日本なぎなた連盟」、「全日本銃剣道連盟」、そして「日本武道館」が加盟しており、事実上、現在の日本における武道事業に大きく関わる連盟により組織されているといえよう [一正孝、「武道憲章 92 武道界の現状とその行方」，二木謙一・加藤寛・入江康平 共編，1994，pp.220-222.][日本武道館HP内、「武道憲章」、最終閲覧 2014.8.1].

⁶ ー，1994，p.222.

を育成することを目的とする。」⁷とも書かれる。ところで、このような日本の「伝統文化」といわれる武道であるが、二木の説明や武道憲章を見て分かる通り、その説明に際し、ある点が強調される。それは、武道とは競技でありながらも、他のスポーツとの相違として「人間形成」の役割を持つという点である（以下、このような役割を「教育的側面」とする）⁸。確かに武術伝書を見れば、そこには仏教や道教、儒教といった東洋的思想を援用した心法⁹が書かれる。著者自身も剣道、なぎなた、また剣術、居合、棒術などの古武道を稽古してきたが、そこでは技術のみではなく、それに付随した教育的側面と関連付けた指導が行われていた。学校教育において必修化が行われた背景にも、このような教育的側面が期待されているのであろうと推察される¹⁰。そして、このような側面は、伝統的な日本の人間形成の方法として、一般にも漠然と受け入れられているのではないかと著者は思う。

一方、古武道とは今日的な意味で、どのように考えられているのか。古武道という語は、近年では健康との関連でメディア等でも取り上げられることから知名度は上がっているように感じるが、武道ほどには一般的ではないかもしれない。『日本史小百科<武道>』では、全日本剣道連盟事務局次長であり剣道家の森田譲が次のように説明している。

「現代武道が、古武道を源流としながらも、一定のルールのもとで、主として勝敗を争う競技となっているのに対し、古武道は、概ね明治時代以前に必殺の技として生まれた武技を、それぞれの流儀のもとで独特な形として大切にながく継承して来た古流と考えられよう。従って古武道には、当然のことながら流祖達が苦心の結果創始した技術が脈々と伝承されて来ているが、そこには長い歴史のなかで思想的にも、行動・表現様式においても、また信仰や教育法などにも日本の伝

⁷ —, 1994, p.222

⁸ もちろん、このような教育的側面は何も武道に限って強調されることではない。例えば、高校野球において制定される「学生野球憲章」では「教育の一環としての野球」とされている[中村哲也, 『学生野球憲章とはなにか 自治から見る日本野球史』, 青弓社, 2010, pp.141-145.]。ここで問題にしたいのは、武道が「他のスポーツとは違う」といった視点と、その違いとして提示される教育的側面が前面に押し出され説明される状況そのものである。

⁹ ここでは、近世武術伝書にみられる精神性に対する伝承を「心法」と表現した。

¹⁰ 当然のことながら、文科省や武道憲章において示される説明の背後には政治的な意図が存在しており、その点に対して注意を払う必要がある。

統・文化が色濃く残存しているのである。」¹¹

森田は、古武道を「武道の重要な一領域として、広い意味で国民の教育に寄与し得るものとしなければならない」¹²とも述べており、日本の「文化遺産」として保存する必要性を示す。このような古武道に対する論調は他にも見られ、例えば日本古武道振興会会長を務め、自身も根岸流手裏剣術の5代宗家であった齊藤聰は「日本の誇るべき伝統文化財」と述べ¹³、(財)日本武道館日本古武道協会理事長である臼井日出男も「わが国の貴重な文化財であり精神的支柱」とし、加えて「その技法の修練を通じて心身を練磨し、豊かな人間形成を目指す道」と述べている¹⁴。それぞれの立場からの発言であるが、いずれにせよ、「伝統文化」という認識がされており、保存対象とみなされている。そして、臼井の説明にあるように、武道同様に「人間形成を目指す道」という認識も示される。

以上のように、今日的な意味において、武道とは二木が説明するように「一般的にいえば、弓道、剣道、柔道、合気道のような、日本において発達をとげた武術の総称」として認識されており、そこには教育的側面や伝統文化であるといった認識が付随するといえる。一方で、古武道は森田が説明する「概ね明治時代以前に必殺の技として生まれた武技を、それぞれの流儀のもとで独特な形として大切にながく継承して来た古流」という説明が、一先ずは一般的ではないだろうか。そして古武道においても、やはり教育的側面や伝統文化といった語が関連して説明される。このように、武道や古武道には伝統文化や教育的側面が伴うことが説明されるのであるが、先に挙げた流派武術由来といわれる民俗芸能は含まれるのであろうかと考えると、いずれにおいても言及されていないことが分かる。やはり、そこには武道や古武道という語を巡る認識の問題が見え隠れする。以上のように、本研究では、武道研究において扱われない周縁部を明らかにすることで、冒頭で示した研究目的の達成を目指すものである。

2. 先行研究の検討

本論に先立ち、先行研究の検討を行う。ただし、本研究は第2部において、流派武術由

¹¹ 森田譲, 「古武道の保存 91 貴重な文化遺産としての武道」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994, p.216.

¹² 森田, 1994, p.216.

¹³ 齊藤聰, 「挨拶」, 日本古武道振興会 編, 『日本古武道振興会創立七十五周年記念大会 流儀解説書』, 日本古武道振興会, 2010, p.3.

¹⁴ 臼井日出男, 「お祝いのことば」, 日本古武道振興会 編, 『日本古武道振興会創立七十五周年記念大会 流儀解説書』, 日本古武道振興会, 2010, p.6.

来といわれる民俗芸能に関わる各研究領域の先行研究の検討を行った上で概念定義を行うため、それらは第2部の各章に譲る。そのため、本節では本研究が大きく関わる武道研究領域内の、人文学的な研究の研究史を概観するととどめる。そのような研究史は武術史研究¹⁵を専門とする榎本鐘司が簡潔にまとめており、本節ではそれを参考にしつつ、どのような研究があったのかをみていきたい¹⁶。

武道研究は、戦後に大きく発展した分野といえる。武道研究を主導する日本武道学会の成立は1968（昭和四十三）年であるが、武術の研究に関しては体育史や芸能史といった領域によって行われていた。芸能史研究者である西山松之助は『家元の研究』において、近世における流派武術の伝承を扱っている。また、体育史研究者の今村嘉雄は『十九世紀における日本体育の研究』において、近世における武芸教育について取り上げている。一方、武道史研究者である渡辺一郎は『幕末関東剣術英名録の研究』において、多くの近世武術の研究が主として武士における武術伝承を扱う中で、幕末期の関東村落において様々な身分により剣術伝承がなされていた可能性を示した¹⁷。西山の研究については第3章で、渡辺の研究については第2章にて触れる。

日本武道学会誕生以後を見ていくと、武術伝書などの史・資料の収集が杉江正敏や中村民雄といった研究者たちにより行われ、その膨大な蓄積がまとめられて出版されている。また、そのような史・資料の分析をもとにした研究として、中林信二や大保木輝雄による「実戦的認識」に基づく研究がある。これは武術における精神性の問題を扱ったものであり、武術における身体思想を取り扱う。また、前出の渡辺の研究を引き継いだ、近世における武士以外の階級により行われた武術の研究も、80年代～90年代中盤まで活発に行われた。この研究は榎本が主として牽引してきたが、90年代後半以降にはあまり行われなくなった。それらの研究については本研究に直接関わるため第2章や第3章で取り扱う。近世以前の武術研究では、スポーツ人類学者である寒川恒夫による、平安期の宮廷年中行事である相撲の研究や、中世史を専門とする高橋昌明による、同じく宮廷における弓を用い

¹⁵ 榎本は自身の論文において武道史ではなく、武術史にするべきである、といった発言を行っており[榎本鐘司、「剣道における『掛声』の史的研究—『武道史から武術史へ』のための序説—」、『スポーツ史研究』第4号, 1990]、著者も榎本の意見に賛同するために「武術史」とした。

¹⁶ 榎本鐘司、「武道学研究入門 —戦後における武道学の人文学的研究の視点から—」, 創文企画 編, 『現代スポーツ評論』第21号, 2009, pp.120-127.

¹⁷ 渡辺一郎, 『幕末関東剣術英名録の研究』, 渡辺書店, 1967

る年中行事に関する研究がある。寒川の研究では、相撲節と呼ばれる時節に宮廷で行われる相撲が、天皇統治のための文化装置として機能していたことが指摘される¹⁸。高橋の研究では、宮廷の弓術は従来「遊興の武」というような「遊び」として捉えられていたが、実際は社会、政治構造から捉えると、武術と呪術の融合した「辟邪の武」が成立していたことを指摘する¹⁹。寒川と高橋の研究は平安期における武術の社会制度的傾向とその機能について考察したものであるが、このような視点は従来の武道研究にはなかったものであり、「武の全体像を構造的に捉える手がかり」²⁰を武道研究に提供した。

また榎本は触れていないが、近代における武道・武術についての研究も多く存在する。スポーツ史、剣道史を中心に扱うスポーツ社会学者の坂上康博は、明治・大正・昭和と最大の規模を誇る武道団体であった大日本武徳会（以下、武徳会とする）の研究を通して、近代日本において武道がどのように社会的に機能したか、そのイデオロギー性について明らかにしている²¹。坂上は武徳会の研究を多く行っており、その研究成果は第3章で触れる。また、柔道を中心に武道史研究を行う中嶋哲也は、近代において誕生した「古武道」という語について、その誕生の背景を多くの史料を用いて丹念に記述している²²。中嶋による研究成果も、本研究においては重要であり、第3章で扱う。一方、社会史や民衆史を専門とする高津勝は、明治初期に各地で起きた民衆蜂起において撃剣や柔術、相撲といった武術が、民衆たちが結束する際に役立ち、また直接的な武力として力を発揮したことを指摘する²³。この時期の民衆による武術に関しては、長谷川昇²⁴や森山軍治郎²⁵などの民衆史を専門とする人々により、その社会における機能が明らかにされている。

一方で、武道史に民俗学的な視点を持ち込んだ黒木俊弘は、「古く「修羅場」と称した攻

¹⁸ 寒川恒夫、『遊びの歴史民族学』，明和出版，2003，pp.173-202.

¹⁹ 高橋昌明、『武士の成立 武士像の創出』，東京大学出版会，1999，pp.189-207.

²⁰ 榎本，2009，p.125.

²¹ 坂上康博，「大日本武徳会の成立過程と構造：1895～1904年」，『福島大学行政社会学会』，1989，pp.59-112.

²² 中嶋哲也，「対抗文化としての古武道-松本学による古武道提唱と日本古武道振興会の活動を中心に-」，『スポーツ人類学研究』第12号，2010

²³ 高津勝，「民衆スポーツ史の可能性：伝統と近代を問う」，『体育学研究』第55号，2010，pp.313-332.

²⁴ 長谷川昇，『博徒と自由民権』，中公新書，1977

²⁵ 森山軍治郎，『民衆蜂起と祭り 秩父事件と伝統文化』，筑摩書房，1981

撃防禦の場は、人対人の間にのみ成したもののだけを武道の原型として」²⁶良いのか、という視点から、修験道と武術の関係について指摘している。黒木は流派武術伝書にみられる信仰的な記述に修験道との関わりが指摘できるという。武術と修験道との関わりについては、民俗学側からも對馬陽一郎により指摘がされている²⁷。對馬は流派武術の流祖たちの流派創立に関する伝説を多く分析し、そこに神的な力により技法を授かったという「夢想・神伝伝承」が存在していることから、流祖たちが宗教者と未区分であり、またそのような「夢想・神伝伝承」を受け入れるような土壌も存在していたことを指摘する。黒木や對馬の研究は、武術と信仰、呪術といったものが未区分であったことを示しており、先に挙げた寒川や高橋の研究とも親近性を持ったものである。

ところで、前述した文科省や武道憲章などの武道の定義には、武道の教育的側面が強調され、そのために「他のスポーツ種目とは異なる」といった見解が見られた。そのような武道概念の定義については、戦後武道研究者の間でも様々な議論が繰り広げられた。その論争については、武道論を専門とし自身も合気道を行う志々田文明によりまとめられているため、多くは説明しないが簡単に背景だけ触れておく²⁸。武道は、戦後GHQの民主主義政策によりその実施がなかなか認められず、特に剣道は名称の使用も許されず、「撓競技」という名称で行っていた時期もあった。このような中、武道は戦後「競技スポーツ」として復活し、現在まで行われてきた²⁹。しかし、先の武道の説明を見ても分かる通り、武道はスポーツではない、という論調は多く存在していた。志々田が「今日まで武道界にはスポーツ性を忌避し一線を画そうとする根強い層があり、そのような層は「近代武士道精神を武道と一体のものとして信奉」していると喝破するように、彼らは武道と「武士道」を同一視することによってスポーツとしては認めなかった³⁰。先に挙げた、武道憲章をはじめとした武道の説明において教育的側面が強調されるのも、このような背景の存在が影響し

²⁶ 黒木俊弘、「武道理念の修験道的把握—武道論再構成の試みとして—」、『武道学研究』第15号第1巻, 1982, pp.1-6.

²⁷ 對馬陽一郎、「日本武術の黎明と「夢想神伝」について」、『歴史民俗資料学研究』第14号, 2009, pp123-149.

²⁸ 志々田文明、「道としての武道 スポーツとしての武道—二つの伝統と武道の現代化論の貧困」、『体育科教育』一月号, 大修館書店, 1984, pp.43-46.

²⁹ 植原吉男、「苦難の途を歩んだ剣道界」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, p.210.

³⁰ 志々田, 1984, p.44.

ていると考えられる。例えば、剣道の技術論について研究する木寺英史は、竹刀を日本刀の代わりであるとする「日本刀代用論」が剣道界には根強く残り、「剣道の目的を「人間形成」であるとするならば、その「精神性」の支柱は「日本刀」であるとされてきました。「日本刀」を取り扱うことで受けつがれてきた「精神性」こそ、スポーツにはない剣道の特性であろうとする考え方³¹であることを指摘する。志々田の論稿は1984年のものであり、木寺の著作は2014年のものであるが、30年経過しても未だに「スポーツ」であるかどうかという論争は存在しているのである。そして、そこには「人間形成」や「武士道」といった語により、その違いを強調しようとする意図が存在する。このような議論の原点には、近代に武道概念が形成され始めた時までに遡れる。この点は本研究にとっても重要な点であるため、第3章において詳細な検討を行う。

一方で、このような武道という語を巡る議論は、現在ではグローバル化という視点からも議論されるようになってきている。国際的に剣道や柔道、合気道などが行われる中、武道という語がどのように定義されるか。グローバルな文化として伝播される一方で、ローカルな文脈においても行われる武道をどのように捉えていくか、といった議論も行われている³²³³。

以上、武術に関する研究を、武道研究領域の学説史に沿って補足しながら追ってきた。日本の武術について武道研究が明らかにしてきたものは多岐に渡る。しかしその一方で、本研究で対象とするような、流派武術由来といわれる民俗芸能を対象にした研究は存在しないのである。

3. 流派武術由来といわれる民俗芸能

日本には全国的に様々な民俗芸能が伝承されている。民俗芸能は主として民俗学が扱う対象の一つであるが、盆踊り、獅子舞、舞台芸能、田植え踊り、民謡など各地に存在する様々な種類の芸能を含むものである。これらの具体的な芸能は、民俗芸能という名称とともに一般に馴染みがあるものであろう。このような民俗芸能の中には、刀や棒、鎌などの武器を用いる芸能が存在する。

³¹ 木寺英史、『「身体」と「竹刀」から考える剣道論 日本刀を超えて』，スキージャーナル株式会社，2014，p.18.

³² 坂上康博 編，『海を渡った柔術と柔道 日本武道のダイナミズム』，青弓社，2010

³³ 日本武道学会，「第45回大会国際シンポジウム『武道の捉え方 一世界の動向一』」，『武道学研究』第45号第3巻，2013

すでに度々言及しているように、本研究では流派武術由来といわれる民俗芸能を対象とする。前述のように流派武術由来といわれる民俗芸能は、民俗学や民俗芸能研究といった領域の研究者たちにより研究されてきた。つまり、流派武術由来であることは、そのような領域の研究者たちにより明らかにされてきたのである。もっとも、流派武術由来といわれる民俗芸能を総括的に扱う研究論文が存在するわけではないが、個々の事例において、「〇〇流を由来とする」といった記述は多くみられる。例えば、第6章で扱う「棒振り」は「長谷川流棒術」由来といわれ、薩摩地方に広く分布する「棒踊り」は、その起源が「示現流」か「浅山一連流」であるとされる³⁴。そのために、著者はそれらを「流派武術由来」の民俗芸能と便宜的に定めた。それら個別の事例については後に第5章において紹介していくために、ここでは触れない。本節では、民俗学に関連する事典・辞典において、武器や武術に関わる用語がどのように説明されているかを示す。

民俗学の総合的な事典を目指し大塚民俗学会により編纂された『【縮刷版】日本民俗事典』には、武術に関わる項目として「武道」および「棒の手」がある。この両項目を執筆したのは、教育心理学を専門とし明治大学で教鞭を執っていた小笠原清信である。彼は弓術、礼法等を伝承する小笠原流の第30代目でもあり、武術に関する研究を多く行っていた。また日本武道学会創立の前後に行われた、1967年の日本体育学会における「体育史専門分科会」シンポジウムにおいても発表をしている³⁵。まず、「武道」について見ていきたい。

「もとは武技・武術・武芸などといい、戦闘にかんする技法のことであるが、明治中期以後、柔術を柔道と改称したのに倣って、精神修養の面を重視した武道という表現に改まった。古くは弓馬の道といい、弓術・馬術を中心としたが、江戸時代になるころ多種多様となり、武芸百般などという語が行われた。封建身分の固定に伴い、武術は武士身分に特有のものとされ、それ以外の身分には原則として禁じられる傾きがあった。ただ幕末動揺の世相の中で、百姓・町人でも武術を習得する者が急にふえた。もっともはじめから棒術（棒の手）だけは農民らの間で広く行われ、祭礼などにその妙技を競うことが多かった。」³⁶

³⁴ 下野敏見、『鹿児島島の棒踊り』，南方新社，2009，p. 194.

³⁵ 小笠原清信，「武道の流派（家元制度）について」，日本体育学会 編，『体育の科学』第17号，体育の科学社，1967，pp.656-658.

³⁶ 小笠原清忠，「武道」，大塚民俗学会，『【縮刷版】日本民俗事典』，1994，p.622.

ここでは、特に流派形成された武術との関連は述べられていない。この説明からは、幕末から武士以外の身分によって武術が始められたが、実は「棒術（棒の手）だけ」はそれ以前から行われていた、と説明される。では、「棒術（棒の手）」とは何か。小笠原は、「棒の手」を次のように説明する。

「棒術ともいう。棒を武器として行う武術。（中略）、江戸時代においては、武士以外は武術の稽古が禁止され、表面上の武術禁止は、民間に棒の手を潜在的に保持させた。ことに、神事としての棒の手奉納は盛んで、その稽古のためには棒術練磨の機会を十分に与えられた。現在は愛知県などに残り、多くの流派がある。武術の奥義を表面では舞踊として表現し、裏には武術の気合いが伝承されているといえよう」³⁷

実際、「棒の手」とは愛知県内に多く伝承される個別の民俗芸能を指す語であり、棒術と必ずしも同一のものではない。小笠原は「江戸時代において」行われた「武士以外」の武術として、「棒の手」を説明する。加えて、「多くの流派がある」や「武術の奥義」といった語から、小笠原が「棒の手」のにおいても、「奥義」のようなものを伝承する「流派」が想定されていることが分かる。

このように『【縮刷版】日本民俗事典』では「武道」や「棒の手」が説明されるが、編集が民俗学の専門家たちであっても、小笠原自身は武術家であり民俗学を専門としておらず、その記述は武道研究に偏ったものであるといえる。なぜなら民俗芸能研究では、各民俗芸能の調査報告においては流派武術由来であることが説明されるが、流派武術との関連について詳しく検討されることは少ないためである。この点に関しては第4章で詳述していく。ここでは、一先ず武器を用いる民俗芸能についてどのようなものであるか、その概観を示しておきたい。

まず武器を用いる民俗芸能について、どのようなものがあるのか概観しておきたい。民俗芸能の分類法はいくつか存在するが³⁸、民俗芸能研究領域では、このような武器も含めた手に持つ道具を「採物」と呼ぶ。採物とは、「神楽など神事舞踊の時に舞人が手にとる物」

³⁷ 小笠原清忠、「棒の手」、大塚民俗学会、『【縮刷版】日本民俗事典』、1994、p.650.

³⁸ 民俗芸能の分類法については、第4章において検討する。本節では、一先ず説明のための便宜上、三隅治雄の分類法に随って名称を用いている。三隅の分類法についても第4章で取り扱う。

³⁹を指すが、そこに剣や棒などが含まれる。このような採物には以下のような意味が含まれる。

「鎮魂の呪術に必要な道具であり、それによって神の資格、素性を示し、持つ者には依代的性格が発揮される。(中略)、これら採物には二つの性格が考えられる。一つは手草^{たぐさ}としてもの忌みのしるしになる植物(榊・篠・杓・葛)と、ほんらいの鎮魂の呪物としての採物(弊・杖・弓・剣・鉾)とに分けられるが、採物と手草の相違は厳密には決めがたい。民間の神事舞踊にも採物は多く用いられ、中でも榊や弊を持つ舞は広く見られる。(中略)、また採物としての弓や鉾などは悪霊退散をはかる呪物として用いられ、(中略)、田遊系統にはエブリを始め、農具を象徴した物が舞踊に用いられるが、それらもやはり一種の鎮魂の道具とみてよい。扇・鈴などに至ってはもっともポピュラーな採物といえるが、その出発は鎮魂のためにあったと考えられる。」⁴⁰

この説明にあるように、採物には呪術的性格が投影されており、鎮魂や悪霊退散といった意味から用いられる。このような採物を用いる芸能で、特に武器を用いるものをいくつか挙げていくと、「採物神楽」や「念仏踊」、「獅子踊」、「採物踊」、また演劇的に行われる「郷土歌舞伎」などでも演目によっては武器が用いられる。

採物神楽では、剣を持ち舞う「剣の舞」と呼ばれるような芸能があるが、ここで用いられる武器には、先の採物の説明にあるような悪霊退散などの鎮魂の呪物の意味がある⁴¹。また、「念仏踊」に含まれる「剣舞」⁴²でも、太刀が用いられ激しい舞が行われる。この剣舞

³⁹ 西垣晴次、「採り物」、大塚民俗学会、『縮刷版』日本民俗事典』、弘文堂、1994、p.510.

⁴⁰ 仲井幸二郎・西角井正大・三隅治雄 編、1981、pp.317-318.

⁴¹ 仲井幸二郎・西角井正大・三隅治雄 編、1981、pp.317-318.

⁴² 「剣舞」には、「けんばい」と「けんぶ」の2つの呼び方がある。これは別々のものであり、民俗芸能として扱われるのは「けんばい」である。「けんぶ」については、民俗芸能として取り扱われるのを管見の限りみたことがないが、これは近代以降に誕生した「剣詩舞」などと呼ばれる舞踊に含まれるものであると考えられる。剣詩舞は、近世末期に生まれた武術家日比野雷風という人物により、明治期に武術流派をもとに創始されたといわれ、現在は「神刀流」という名称で「剣舞道」として行われるようだ[「神刀流」HP を参照。最終閲覧 2014.10.4.]。現状では、これ以上の情報が得られないため言及出来ないが、本

は岩手・宮城に多く分布し、「鬼剣舞」、「念仏剣舞」、「鎧剣舞」、「囃子剣舞」などの名称で呼ばれる⁴³。「獅子踊」は、一般にも獅子舞として親しまれるものであるが、ここでも武器は登場する。獅子舞において真剣が用いられる事例もあり、「災難を真剣で切り払」うために用いられる⁴⁴。また、獅子舞には「棒使い」・「棒遣い」などといわれる付属芸能があるが、この「棒使い」は流派武術由来といわれることが多く、場合によっては獅子舞よりも大きく取り扱われていることもある。具体的には第1部第3章で検討していきたい。

採物踊には「ささら」⁴⁵を用いるような踊りも含まれるが、武器を用いる芸能も多く含まれている。そして、本研究が対象とするような流派武術由来といわれるような芸能が多く含まれる。例えば、後に取り扱う「棒の手」と呼ばれる愛知県に広く分布する芸能や、「棒踊」とよばれる芸能には、流派武術を由来とする伝承がなされている。また、鳥取県にいくつか伝承がある雨乞い祈願のための芸能「因幡傘踊」は名称の通り傘を用いる踊りで、「因幡大津絵くすし」・「浪速節（忠臣蔵）」などの曲目に合わせて踊られるが、その踊りは明治期に「剣道の型などを取り入れ改良」したものであるという⁴⁶。

以上のように、民俗芸能において武器が用いられることは多くあり、そこに流派武術を由来とするようなものも含まれるのである。

4. 語彙規定

本節では、本研究において頻繁に使用される用語について規定を行う。

4.1. 武術と流派武術

本研究では、武術、武道という語の使い分けを行う。武道という語は第3章において詳述するように、近代において誕生した語である。そして、武道という語の定義を巡る議論

研究ではこのような「けんぷ」が対象として扱われてこなかった事実も批判的に検討していきたいと考えている。

⁴³ 仲井幸二郎・西角井正大・三隅治雄 編, 1981, pp.175-176.

⁴⁴ 仲井幸二郎・西角井正大・三隅治雄 編, 1981, p.320.

⁴⁵ ささらは、すり合わせることで音を出す楽器であり、「純粋な楽器というよりは、宗教的な意味が強い」[仲井幸二郎・西角井正大・三隅治雄 編, 1981, p.200.]といわれる。先端を細かく割った竹などを用いる。様々な民俗芸能に登場する。

⁴⁶ 仲井幸二郎・西角井正大・三隅治雄 編, 1981, pp.42-43.

は現在でも決着がついておらず、はっきりとしていない⁴⁷。そのため、本研究では武道という語を文脈に合わせて用い、武術という語を基本的には使用していく。なお本研究で用いる武術とは、剣道、柔道などの「現代武道」と呼ばれるものから、古武道も含め、日本で行われる武術の総称として用いることとする。武道の定義については第3章において検討していく。

一方、すでに頻繁に使用しているが、「流派武術」という語も使用する。管見の限りではあるが、流派武術という語を用いた研究は見られない⁴⁸。本研究では、流派形成された武術という意味で、この流派武術という語を用いる。つまり、流派武術と用いる際には流派形成されていないような武術は含まないものとする。武道研究においては、本研究でいう流派武術と同様の意味で「武術流派」という語を用いるが⁴⁹、この語順が示すのは武術を伝承する”流派一般”であると考えるのが適当である。一方で、流派形成された武術一般を指し示すならば、流派武術という語を用いるのが適当である。武術そのものの性格を検討することを主目的とする本研究では、流派的性格を有する武術を示す語としては、武術流派よりも流派武術を用いるべきだと考える。

4.2. 伝承

本研究では、「伝承」、「相伝」、「伝授」という用語を多く用いる。また、「武術伝承」と

⁴⁷ 武道という語の定義は武道研究領域においても度々議論されている。2013年日本武道学会の第45回大会における国際シンポジウムは『武道の捉え方 ―世界の動向―』というテーマで行われた。そのシンポジウムに登壇した日本武道学会会長である百鬼史訓は「残念ながらまだ文言として「武道とはかくあるべし」という定義や概念についてクリアに説明できかねています」[日本武道学会, 2013, p.216.]と発言している。この発言をみても分かる通り、現在においても武道概念の定義が困難であり、また様々に使用されている現実が現れているように感じる。

⁴⁸ ただし「流派武道」という語が、武道論研究者であり、自身も合気道を行った富木謙治により使用されている[富木謙治, 「流派武道と競技武道一家元制武道の現代化について」, 早稲田大学教育学部, 『學術研究―人文科学・社会科学篇―』第16号, 1967]。しかし、これまで述べてきたように「武道」という語について、本研究ではその恣意性を考慮して使用するため、富木の「流派武道」という語の使用は避けた。

⁴⁹ 榎本鐘司, 「一流一藩武術流派形成に関する一考察―養勇流伝書形成にみられる儒学の影響―」, 『南山大学紀要「アカデミア」自然科学・保健体育編』第2巻, 1984

という言葉も頻出する。これらの用語は伝承と同様の意味で使用していく。本研究では伝承という語を、民俗学者である平山和彦が示す「伝承」概念により定義づけたい。以下、平山が示す「伝承」を概観していく。

伝承という語は一般においても使用される語であるが、特に民俗学においての使用が多く、主要な概念であるといえる。平山は論稿「伝承の理論的考察」において、民俗学領域ではこれまで「民俗の「民」や民間伝承の「民間」の意味するところについては」熱心に議論されてきたが、「かんじんの伝承という概念それ自体については理論的考察が等閑に付されてきた」ことを取り上げ、伝承の定義を巡り考察を行った⁵⁰。民俗学では、第4章において詳しくみていくように、「常民」や「民俗」といった概念が存在しており、長らくそこに含まれないものに対して意識的にしろ、無意識的にしろ、検討をせずにきた過去がある。本研究が対象とするような武術は、その対象とされないものの1つである。なぜなら、民俗学が扱うのは「基層文化」⁵¹であり、武術のようなものは「上層文化」に含まれると考えられていたためである。平山はそのような基層文化においてみられるとされていた「伝承」に対して、問い直しを行う。

平山は本論者において、民俗学の創始者である柳田國男、またその民俗学を発展させた和歌森太郎や、哲学者である務台理作の伝承論を批判的に検討し、宗教学者・民俗学者であるミルチャ・エリアーデの「反復論」を援用し、伝承の定義について検討している。その定義は、後に出版された『日本民俗大辞典』において、やはり平山により以下のように示される。

「文化の時間的な移動を意味する概念。文化の空間的な移動を意味する伝播に対する語。すなわち広義には、上位の世代が語る言葉、または上位世代が示す動作・所作を、下位の世代が聴くか見ることで受け継いでいく行為のこと。(中略)、一方、狭義の伝承は型を伴う。すなわち何らかの事柄が世代を越えて繰り返されて

⁵⁰ 平山和彦, 「伝承の理論的考察」, 『伝承と慣習の理論』, 吉川弘文堂, 1992, pp. 21-63.

⁵¹ 基層文化とは、「文明化の進んだ国または民族の文化には、上下二層の文化が形成される」とする理論のもとで主張されるもので、ドイツの民俗学者ハンス・ナウマンにより提唱された。ナウマンの理論を取り入れた日本においては「上層文化が個性的、独創的、一回的であるのに対し、下層もしくは基層文化は集団的、類型的、複数生起的ないし継続的な文化」とされる[平山和彦, 「基層文化」, 福田アジオ・神田より子・新谷尚紀・中込睦子・湯川洋司・渡邊欣雄 編, 『日本民俗大辞典 下』, 吉川弘文館, 1999, p.463.]。

いくことによって型が形成され、その型が伝承されていくこととなる。」⁵²

この説明に随いつつ武術の世界をみても、武術の伝承は、基本的には師から弟子へ、示される形を模倣することで伝承が成立していく。平山は、古典芸能や伝統芸能、民俗芸能、そして「伝統的武道」の伝承についても言及しており、それらの伝承を以下のように説明する。

「彼らの技芸や精神は基本的には伝承という形で伝達継承されてきたのである。いいかえれば、個々人の個性的部分を除く技芸や精神の基本部分は、伝承によって成り立っているのだともいえよう。それは口頭伝承とともに、動作伝承という形がとられる。師匠は時には弟子の手を取って教授することもあるし、弟子は師匠の動作や所作を見よう見真似で学習したり、時には弟子が師匠の技芸を秘かに盗むことで継承する方法もとられてきた。この世界では師匠が弟子よりも年少者であることもあるが、大局的にみれば上位の世代から下位の世代への伝承が主要な機能をはたしているものであり、その意味では伝承文化としての要素を多分に有しているのである。」⁵³

つまり、従来は上層文化として扱われていた武術も、基層文化において行われる方法と同様に行われており、伝承文化として扱われるとされている。以上、平山の諸説に随い、伝承という語を概観してきたが、武術について多く扱う本研究においても、伝承という語は平山の定義に随い用いるのが妥当であると考ええる。

4.3. 演武と演舞

「えんぶ」という語には、「演武」と「演舞」がある。本研究では「演武」の字を用いる。『大辞林 第二版』では、「演舞」は「①舞を練習すること。②舞を舞って多くの人に見せること」とある、一方の「演武」は「①武芸を練習すること。②武芸を演じて多くの人に見せること」とある⁵⁴。つまり舞であるか、武術であるかという対象による使い分けがされ

⁵² 平山和彦, 「伝承」, 福田アジオ・神田より子・新谷尚紀・中込睦子・湯川洋司・渡邊欣雄 編, 『日本民俗大辞典 下』, 吉川弘文館, 2000, p.164.

⁵³ 平山, 1992, p.35.

⁵⁴ 松村明・三省堂編修所 編, 『大辞林 第二版』, 三省堂, 1995, p.293.

る。使用例を見ていくと、民俗芸能研究においては「舞う」という語から「演舞」を用いるケースが多い。本研究では、舞踊一般には「演舞」の字を充てることとするが、本研究の対象とするような流派武術由来といわれる民俗芸能には「演武」の字を充てる。その理由としては、そのような民俗芸能は「民俗芸能」としてカテゴライズされるが、本研究ではそれらを武術と捉え分析していくため、「演武」の字が適当であると考えられるためである。

5. 研究方法と論文構成

本研究では、研究方法として文献研究とフィールドワークを採用した。また、その理論的枠組みとして、民俗学、スポーツ人類学、文化人類学、歴史学の諸概念や分析方法を用いている。具体的な手法については、後述する史・資料の分析と現地調査を行った。以下に論文構成と合わせて説明を行う。

第1部では、「神道香取流」と呼ばれる埼玉県熊谷市に伝承される民俗芸能を対象に、エスノグラフィーを描く。第1部の目的は、流派武術由来といわれる民俗芸能を対象に、その実態を描くことにある。神道香取流は、市指定無形民俗文化財であり、年2回行われる祭礼において演武される。その伝承には地域社会という文脈において意味がある機能を含みつつ、一方で保存会会員たちにより「武術である」という意識のもと、伝承される。すなわち、民俗としての性格も持ちつつも、担い手たちの意識の上には「武術である」という考え方がみられる。このような対象に対して、第1章では担い手の持つ「武術である」という意識が、どのような意識であるのかを明らかにしていく。その上で、神道香取流とはどのようなものであるか、その歴史を検討することで明らかにしていく。

第2部では、第1部で得られた流派武術由来といわれる民俗芸能の実態をもとに、何故これまでの武道研究において対象とされてこなかったのか、またそのような民俗芸能は武術研究において、どのような問題提起をすることが出来るかを検討していく。第3章では、武道概念や古武道概念の成立を検討していく。第4章では、民俗芸能を研究対象とする民俗学や民俗芸能研究といった領域において、武術がどのような対象であるのかを明らかにしていく。第5章では、第3章と第4章の検討を通じ、流派武術由来といわれる民俗芸能とはどのような性格を持つものであるか改めて検討し、「芸能武術」という語を用いて概念化する。また、芸能武術といえるような民俗芸能がどの程度伝承されるか、どのような伝承があるかも検討する。第6章では、芸能武術概念を用いて、実際に伝承される「棒振り」と呼ばれる芸能の分析を行う。ここでは、棒振りのもととなったといわれる「長谷川流棒術」との比較分析を通じて、どのような変容がなされているかを明らかにしていく。

以上の第1部および第2部での考察を踏まえ、最後に結論を述べる。なお、本研究では以下に挙げる史・資料を用いた。

(1) 史料

本研究では、第1部および第2部第6章において史料を用いた。具体的には、対象武術の伝書として伝承されるものや、調査対象の伝承地域の村落史料等である。それらは引用史料として、巻末の文献リストと共に掲載した。

また、それぞれの史料の所在については文献リストに示した。しかし、ほとんどの史料は、すでに何処で発見されたものであったか分からない場合が多く、史料批判を行うことが困難である場合がほとんどである。そのため、本研究ではそれらの史料に記されるものを言説として捉え、そこから論を構築していくこととする。

(2) 文献資料

本研究では、第2部においては先行研究の検討が重要事項であり、ここでは武道研究、民俗学、民俗芸能研究、日本芸能史研究、演劇学等の先行研究を多く扱う。第2部第3章・第4章・第5章がそれらの章である。一方、地方誌や民俗芸能調査報告書類も多く用いている。第1部第1章・第2章、第2部第5章・第6章で主として用いた。

(3) フィールドワークによる聞き取り

本研究では第1部および第2部第6章はフィールドワークで得られた聞き取りや、そこで行われる身体技法の記録から分析を行っている。各対象の調査期間は該当章において示す。

なお本研究において特に断りがない場合については、著者がインフォーマントから得た情報をもとに記述したものとする。

第 1 部

神道香取流のエスノグラフィー

序章

1. 問題の所在

第 1 部では「上川原神道香取流棒術」（以下、神道香取流とする）を対象に、流派武術由来といわれる民俗芸能とは、いったいどのような民俗芸能であるのか、その実態を明らかにしていく。

序論で述べたように、流派武術由来といわれる民俗芸能について実際の報告があるが、その実態はどのようなものであるか。第 1 部の対象である神道香取流は、熊谷市小島にある上川原と呼ばれる地域において伝承され、年 2 回行われる祭礼において演武される。神道香取流は 1958(昭和三十三年)年に市指定の無形民俗文化財として登録され、「年中行事」、「棒術」とされ現在まで伝承されている。神道香取流は文化財として年 2 回、祭礼において演武されるのであるが、彼らは自分たちの行うものを「武術である」と説明する。確かに武術であるように著者も感じるが、同時にその説明される由来にはいくつかの違和感を得た。以下で説明するように神道香取流には、武術の技法はもちろんのこと、通過儀礼的行為の存在や、過去の伝承にみられる呪術的側面の存在など、その伝承は多岐に渡っているといえる。しかし担い手たちがいうように武術であった場合、上に挙げたような伝承が存在するのは珍しいように著者は感じた。そこで、まず第 1 章では、神道香取流の担い手たちが、その伝承に対して持つ「武術である」という認識について明らかにしていく。また、第 2 章では、著者が違和感とした伝承を、歴史を再構成することで検討していく。これらの作業を通じて、神道香取流の実態を追いたい。

なお、第 1 部では聞き取りによる情報と文献資料による情報を組み合わせることで、神道香取流のエスノグラフィーを描く。特に、保存会会長である瀧澤彪氏（以下、瀧澤とする）、保存会において中心的に技法指導を行う A 氏（以下、A とする）の聞き取りの情報は本研究において重要となる。その他、保存会会員の方たちの語りも適宜使用していく。

2. 調査対象について

各章に入る前に、先行研究を参考に本研究が対象とする神道香取流や調査地について、簡単に説明していく。

2.1. 神道香取流

神道香取流は熊谷市小島の上川原地区に伝承されるもので、1958年に市指定の無形民俗文化財となった。その伝承は「上川原神道香取流棒術保存会」（以下、保存会とする）により行われており、担い手は全員保存会に所属する。神道香取流は熊谷市指定の無形民俗文化財としては第一号であり、その指定前後に作られた、市に關係する書籍において文化財として紹介される。この



写真 2. 祭礼で行われる神道香取流（2013年4月著者撮影）

説明は現在においてもあまり変化することなく、神道香取流の説明として「通説」となっている。以下は、市のHPにおいての示される説明である。

「上川原神道香取流棒術 【市指定文化財 小島】

「神道香取流棒術」と呼ばれる棒術で、室町時代に盛んに行われていたものが、上川原地区の相続人に伝授され今日まで伝えられてきました。表裏24手からなり、春と夏の年2回、表12手のみ演武が行われ、裏12手は秘事とされています。」

1

また、1964（昭和三十九）年に熊谷市史編纂委員会によって作成された『熊谷市史 後編』においては以下のように説明される。

「通常行われる棒術は毎年春三月二十一日、秋七月二十一日の祭礼日に香取社の神前でやる。上川原には香取社なく毎年年輪番で四乃至五軒宛当番を定め、うち一戸を借用して斎室を設け、神を祭り神酒神餅を供える。神礼には全部落民神前

¹ 閲覧時には「更新日 2012年3月29日」とあった。[熊谷市HPより。2014年9月10日最終閲覧]

に集まり、指南済みの相続人によって、棒術の表十二手、裏手十二手中、表十二手のみ演技公開される。裏十二手は誰も拝見することは許されない。演技は二人受け使い長さ三尺の櫛の木刀を持ち、刺子の白衣、紺の袴に禪姿で演じ誠に勇壮なものである。棒使いの奉仕が終ると饗宴となり、和合談笑して尽きない。宴後当番は毎戸に神札神酒を配分し、家内安全を祈念する。(中略)、祭礼には神官立ちあわず、総て部落民のみにて行う。」²

上記の説明にあるように、神道香取流とは上川原において「香取社」に対して行われる祭礼、これを地元では「香取様」と呼ぶが、その「香取様」で奉納演武されるものである。その伝承者は「相続人」といわれ、伝承する形は表裏 24 手あり、そのうち表 12 手のみが祭礼で行われる。裏手 12 手は、後に詳述するが「剣術伝授」により伝授された者ののみが知りえるもので、一般にはその形名すら教えられないことはない。祭礼は春と夏の二度行われる。また第 2 章で詳述するが、神道香取流は「中津川又右衛門」という人物により近世中期に上川原に伝承されたこと、長男限定の伝承が 1980 年代ごろまで行われていたことも追記しておく。

神道香取流は、現在の熊谷市小島の「上川原」と呼ばれる地域に伝承される。東京の新宿から 70km ほど離れており、電車で約 2 時間、車で 1 時間半ほどの場所である。熊谷は中山道の宿場町として名が知られるが、その熊谷宿から、さらに 3km ほど離れた場所が上



図 1：熊谷市小島地区の位置。両図ともに黒線で囲まれた部分が小島であり、上川原地区は小島内の西部である。(GoogleMaps を基に著者が作成)

川原地区である。小島は近世には「小島(小嶋とも)村」と呼ばれたが、そのうち一部が上川原であった。歴史遷移と共にその所属等が移り変わるため、各時代の状況については必要に応じて、その都度行っていく。

現在では地域内を上越新幹線の線路が通過し、住宅も増えてきたというが、田んぼが多く見られる。ごく近くを荒川が流れており、地下水が豊富であり関東平野では米

² 熊谷市史編纂委員会 編、『熊谷市史 後編』，埼玉県熊谷市，1964，p.296.

の生産量が比較的多い。江戸期の熊谷周辺では新田開発が積極的に行われており、米は一体で産出されていた³。上川原地区も周辺地域同様に米農家が多かったようである。

2014(平成二十六)年9月1日の時点で、小島の人口は855名であり、世帯数は364世帯である。上川原地区に絞れば数は減るが、このうち「香取様」の祭礼に参加するのは「保存会の主旨に賛同する者」であるため、必ずしも上川原地区の住民すべてではない。そのため、担い手の数は住民数よりもさらに少なくなる。

2.2. 文化財指定と現在までのあゆみ

神道香取流は1958年に文化財指定を受け、それ以降保存会により活動が行われている。この指定以前は、市による刊行物などに神道香取流に関する記事は管見の限りにおいて見られない。よって、本論に入る前に、文化財指定以降の保存会の活動について示しておく。

冒頭でも述べたように、神道香取流は1958年に熊谷市指定の無形民俗文化財⁴となった。無形民俗文化財の登録は神道香取流が熊谷市では初であった。この時、古宮神社で行われる獅子舞も同時に指定されるが、『熊谷市史』におけるこの獅子舞の説明は一行だけであり、由来についてほとんど分かっていなかったことが伺われる⁵。それと比較すると、神道香取流は由来等ははっきりとしており、市指定の文化財として外される理由もなかったのではないだろうか。

ただ、神道香取流が文化財として指定された理由については、実は明確とはいえない。『熊谷市文化財台帳』(以下、台帳とする)は、熊谷市教育委員会により市指定文化財について詳細や指定理由を記載しているものである。その「No.142」には神道香取流についての記載がある。それによれば、その指定理由は明確ではなく、また内容も誤植や誤字が多く一部判別がつかない文字が含まれるものの、『香取流由来記』⁶の内容を中心に由来や習俗を記

³ 熊谷市史編纂委員会, 1964, p.58.

⁴ 神道香取流は指定当時、熊谷市教育委員会により作られた指定理由書である『熊谷市文化財台帳』においては「無形民俗資料」とされている。一方、『熊谷市史 後編』では「無形文化財」となっており[熊谷市史編纂委員会 編, 『熊谷市史 後編』, 埼玉県熊谷市, 1964, p.296.], 現在熊谷市の公式の記述では「無形民俗文化財」とされる[熊谷デジタルミュージアムHP内, 2014.2.3 最終閲覧]。これは国の文化財保護法での表記に倣って変更しているためだと考えられる。本研究では「無形民俗文化財」に統一して記述する。

⁵ 熊谷市史編纂委員会 編, 1964, p.297.

⁶ これは恐らく誤記であると考えられる。『台帳』には、「明 24 ○○○○氏写本(○は読

している⁷。その内容は、前述した『熊谷市史 後編』のものとは大きな違いはない。いずれにせよ、これを期に神道香取流は無形民俗文化財となった。しかし、いくつかの変化も起こった。まず、第一に名称が「神道香取流棒術」とされたのである。後にみていくが、神道香取流は指定以前に「棒術」とされたことはなく、「剣術」か「剣道」であった。そのため、その保存会は「上川原神道香取流棒術保存会」と名称を冠した。この変更については第1章において触れたい。第二の変更点は、その運営組織が保存会となったことである。それまでは定まった組織により伝承がされていた訳ではなかったが、指定と共に保存会が誕生することとなった。もちろん、その構成メンバーは変わらないが、伝承活動は保存の名のもとに行われることとなった。そして第三の変更点は、この時から神道香取流には文化財の側面が加えられたことである。つまり、先の保存会の結成とも関わるが、「文化財」としてその伝承を保存することになったのである。そして、無形民俗文化財として「年中行事」という記載もされるようになった。つまり、神道香取流には「棒術」、「年中行事」、「無形民俗文化財」の3つの新たな面が付加され、その運営は保存会によって行われることになった⁸。

めず)」とあるが、保存会の所持する伝書類にそのような名称はない。恐らく1881年に書かれた『香取流剣術由来記』のことであろうと考えられる。

⁷ 熊谷市教育委員会の文化財担当の話では、この当時の指定に関わった人物は不明であり、存命ではないと考えられる、ということである。一方別の聞き取りでは、神道香取流に関わる人物が職員、もしくは関係者におり、そのために調査がすでに済んでおり妥当であったために指定が行われた、ともいう。また、『熊谷市史 後編』には各文化財保護審議委員および調査委員の担当について記載されるが、そこには「無形民俗文化財」の担当に当たる委員のみ記されておらず、誰が担当したのか明らかではない[熊谷市史編纂委員会, 1964, p.272.]。いずれにせよ、どの様な経緯で指定されたかは現状では分からない。

⁸ 保存会という形態は、現在では一般的にも馴染みがあると思われるが、その誕生はそれほど古いものではない。無形文化に対して保存会による伝承という考え方が一般的に浸透し始めるのは、文化財保護法により無形文化財・無形民俗文化財という制度が誕生した時にその文化財を団体として登録するために生まれた方法であり、せいぜいこの半世紀くらいに広まったものである。俵木によれば、当時の文化財保護法では、「保存者は自然人に限る」という原則があり無形文化財の指定には「保持者の認定が「手続きとして必要」であること」[俵木悟, 「民俗芸能の伝承組織についての一試論—「保存会」という組織のあり方について—」, 独立行政法人文化財研究所 東京文化財研究所, 『無形民俗文化財の保存・活用

『熊谷市史 後編』によれば、市史が発行された当時の、神道香取流を伝承していた家は「四十三戸」とある⁹。この「四十三戸」は上川原地区の家で構成されていた。戸数で表しているのは、その伝承が長男に限定されていたためであろう。つまり次男以降は加入できないため、親子での加入はあっても、「イエ」という単位でその加入が考えられていたのではないだろうか。保存会では古老や年長者により指導がされており、保存会会長も指導的立場にある相続人ではあるが「家元」のような存在ではない。あくまでも保存会の代表として事務的な手続き等を行うだけである、という。保存会結成後、1967（昭和四十二）年には戦後二度目の剣術伝授を行っているが、この時も25名の新たな相続人を生んでいる。この時期は市が主催する「郷土芸能大会」への出場もしている。なお、一度目は1950年に行われており、このことについては第1章、第2章で触れたい。1963（昭和三十八）

に関する調査研究報告書』, 2011, pp.62-63.]が定められており、「「必ず個人名を挙げて」保持者を認定しなければならなかった」ため、保存団体を保持者として認定することが出来なかった。ただ、地方行政に対して、1957年（昭和三十二）に文化財保護委員会事務局無形文化課が示したとされる「都道府県における民俗芸能指定等の参考草案」[俵木悟, 「文化財としての民俗芸能—その経緯と課題—」, 『藝能史研究』第160号, 2003, pp.55-59.]では、基本的には地方行政において指定される「民俗芸能」も、国の文化財保護法と同様の範疇に入るとしながらも、「演者が少数であればその複数の者を保持者（代表者）として認定し、多数であればその者らを構成員とする保存会を組織して、保持者（代表者）の代表を認定するという方法を紹介している」[俵木, 2011, p.64.]といい、ここに保存会による文化財認定という考え方の広まりがあったようだ。保存会というシステムは一見すると以前の伝承組織がそのまま移行したかのようにも見える。しかしそこには様々な役割や規則、さらには文化財保護法等の制度との関連もあり単純に移行するということにはならない。俵木も指摘しているように、例えば、これまでは伝承組織の成員ではなく氏子として関わっていたような人でも、伝承組織に対して意見を出せるようになるようなこともある。また、会長等に直接的には関係ない、地方議員が就任するようなこともあるだろう[俵木, 2011, p.75.]。加えて文化財として指定されたことが、自らの行為への反省をも促進し、担い手たちがその伝承内容を改めて捉えなおすことも起こりうる。つまり、文化財指定と保存会の結成は伝承組織の大きな変化であり、そこを中心にどのように伝承組織の変遷が起こり、現在に至っているかを追う必要があると考えるのである。

⁹ 熊谷市史編纂委員会 編, 1964, p.296.

年の文献には 1960、61、62 年に行なわれた大会への出場が記録されるが¹⁰、現在の相続人の古者たちは、若い頃にもっと参加した記憶があるとも話す。熊谷市指定の無形民俗文化財の第 1 号として、市からの要請が多くあったことは予想できるだろう。

しかし、保存会は徐々にその構成員の減少に悩むようになる。保存会は、現在でも上川原地区の人々で結成されている。だが、80 年代には以前のように「上川原の長男」に限定した伝承は出来なくなってきた。瀧澤によれば「上川原地区の住民は増加しているものの、それは別の土地から移住してきた人たちであり、神道香取流に対して興味を持つことがない」という。加えて「興味を持ってもらえたとしても、定期的な稽古への参加が難しい人が多い。野球の方がいいんですよ」ともいう。剣術伝授に関してみていくと、1967（昭和四十二）年の次に行われたのは、1983（昭和五十八）年であり、この時は 25 名の新たな相続人を生んでいる。実はこの時には「上川原の長男」という決まりは変更されていた。後に保存会会長となる富田茂雄は 1989（昭和六十四）年に発行された『熊谷市郷土文化会誌』第 43 号への投稿文「上川原の棒術について」において、以下のように述べる。

「時代の変遷により農家の長男も（新門人）殆ど務め人となり、祭典に参加することが困難になってきたので、棒術保存会規約を改正し、四月は第二日曜日、七月は、第三日曜日とし、農家の長男とあるのを、趣旨に賛同する者と改正し、多数の地区住民の参加協力をいたゞいている。」¹¹

この富田の記述で注目する点は、「趣旨に賛同する者」ならば保存会に参加することが出来るようになった点と、参加者の減少から祭礼の期日が週末に固定されたことである。いずれも相続人の減少への対策であろう。しかし、このような規約改正は担い手の不足に歯止めを掛けられたとはいえない。1983 年には 25 名の新たな相続人を生んだ剣術伝授も、2003（平成十五）年には 8 名と 1 桁であった。実際のところ、保存会のメンバーは上川原地区の住民以外に加入していない。そこには祭礼を行う際の「当番」の構成が関わるため次節で説明するが、いずれにせよ、担い手不足は保存会が現在抱える重要な問題である。なお、現在の保存会には全部で 52 名が所属する。

一方で、このような担い手不足の中で、担い手たち自らの手により、その技法や歴史に関しての調査が開始される。1980（昭和五十五）年に、当時指導的立場にあった田中岩夫

¹⁰ 日下部朝一郎、『新編 熊谷風土記稿』，国書刊行会，1963，p.165.

¹¹ 富田茂雄，「上川原の棒術について」，『熊谷市郷土文化会誌』第 43 号，1989，p.69.

により『神道香取流秘伝』という、裏十二手の解説書が図入りで作られた。このような技法の解説が行われるのは、現存する文献を見る限りでは1856（安政三）年以來である。特に明治以降には書かれた技法に関する史料は現存していないため、近世以來に作られたことになる。また、2006年に瀧澤により『上川原神道香取流剣術極意秘伝書』も作成された。これは表十二手について詳細に技法が書かれたものであり、現存史料で表十二手の技法が解説されたのは初である。また、技術向上を目的にして、1996（平成八）年に「裏手練習会」を、2003年には「後継者育成練習会」を行っている。この活動は現在では毎年行われるようになっているという。この一連の活動については第1章で触れていく。いずれにせよ、担い手不足の現実、彼らに技法の記録を促すようになったといえる。そこには、保存会の活動目的である、保存と伝承が意識されているともいえよう。

次に祭礼に伴う種々の民俗的要素を見ていく。

2.3. 年中行事としての神道香取流

本節では、年中行事として神道香取流の演武が行われる、上川原の祭礼、通称「香取様」について記述していく。この祭礼は、文化財登録後、一度も行われなかったことはなかったという聞き取りを得ている。祭礼の習俗に関して、その記述がされるようになったのも文化財登録以後である。そのような祭礼にまつわる習俗について記述されるようになったのは、文化財登録の時からである。そのため必要であればそれらの記述を用いつつ、現在行われる祭礼について著者の聞き取りや参与から記述していく。

保存会の活動期間は、主として「香取様」への年2回の奉納とその準備期間にあたる期間である。年2回の奉納は、現在4月第2日曜日および7月第3日曜日に行われる¹²。

¹² この日付に関しては、文献により相違が見られるため、ここで確認しておきたい。1859（安政六）年に書かれた『神道香取流極意剣道書』には「三月廿一日 六月廿一日祭礼日ト定置」と書かれており、1942（昭和十七）年に書かれた『香取流剣道指南建設記念考』においても「以テ祭典ヲ一年二回四月廿一日七月廿一日大祭を定メ」とある。一方で、台帳には「年々春三月二十一日、秋七月二十一日を祭礼日とする」とある。恐らくこれは旧暦と新暦を混ぜて記述したための誤記であろうと考えられるが、文化財指定の前後に出された文献のほとんどが、「春三月二十一日、秋七月二十一日を祭礼日とする」としているために、1942年以降に祭礼日が変更された可能性もある。また、『熊谷市史調査報告書 民俗編（第一集）年中行事』には、「昭和30年頃迄、春の祭—3月21日、夏の祭—7月21日であった」[熊谷市立図書館、『熊谷市史調査報告書 民俗編（第一集）年中行事』、熊谷

現在は、この期間以外にも活動が行われるが（第1章で後述）、保存会にとってもっとも重要な期間は「香取様」の時期である。

神道香取流は武術であると同時に年中行事として行われるものであり、それに伴う準備がある。この準備は「当番」によって行われる。この当番は五軒組により運営され、毎年交代していく。瀧澤の説明によれば、五軒組は、基本的には自分が住む家の周辺で組まれる。この五軒組は「自治会」により管轄される。上川原は近世から続く「有力な家」があり、基本的にはこの「有力な家」を中心として村政を行っていた（第2章で後述）。例えば、瀧澤の家は「割元名主」だったので、「割元」と呼ばれる。分家が生まれる時は、このような「本家」を中心にして周辺に「分家」が生まれていた¹³。そのため、五軒組も本家と分家による組み合わせも多くあったという。しかし、住民の増加によりこのような組まれ方がされなくなってきている、と瀧澤はいう。現在の五軒組は必ずしも五家で組まれている訳ではなく、引越等により軒数が増加する等により、やむを得ず6軒で組むといったこともあるようだ。また、場合によっては離れた家で組むこともあるという。この五軒組は上川原だけで組まれるのではなく、小島地区を基準にしている。そのため、必ずしも五軒組全員が保存会の活動に関わるとは限らない。この当番のシステムが担い手の増加に多少なりとも影響しているのかもしれない。ともあれ、「香取様」の祭礼は当番により仕切られ運営される。2014年の祭礼で次年度の当番長になる人物は「やっぱり緊張しますよ。色々な段取り、ミスは出来ませんので」と、その役目への重圧があることを話していた。

前述したように上川原には香取社が存在しない。そのため、香取社は当番宅に祭壇を設けることで設営されていた。その習慣も衰退し、現在では「上川原自治集会場」（以下、集会場とする）に祭壇を設けて執り行われる。集会場は1980年中頃から利用されているという。集会場は、20畳ほどの長方形の部屋と、8畳ほどの控え間、調理場で構成される。当番は2～3月の「良い日取り」を決め、都合の良い2名で千葉県香取市に鎮座する香取

市立図書館, 2005, p.196.]とあるが、1964年に発行された『熊谷市史』における神道香取流の説明では「三月二十一日、秋七月二十一日」とされており[熊谷市史編纂委員会, 1964, p.296.], 昭和30年以降も同じ日付で行っていることが分かるため、恐らく『熊谷市史調査報告書 民俗編（第一集）年中行事』の記述は間違いであろう。いずれにせよ、前節で述べたように、担い手不足の影響から80年代には現在の日程で行われていた。

¹³ 瀧澤の話では、「分家を生むには最低田畑を3反渡す必要があった」ので、滅多に分家が生まれることはなかった、という。これがいつの時代を指しているのか分からないが、そのような共通の理解が上川原にあった可能性もある。



写真 3. 祭礼時に設置される祭壇。中央に香取神宮の御札が置かれる（2013年著者撮影）

神宮に相続人たちの代理として御札を請けに行く。そして、祭礼前日の晩から集会場の20畳ほどの部屋の床の間に「香取社」を設ける。この祭壇に受けてきた御札を供えることで「香取社」は完成する（写真3）。

祭礼当日は、朝9時過ぎから「ふれ太鼓」により、上川原の人々が「香取社」に集まる。祭礼当日、集会場の入り口では祝儀を受け付けている。この祝儀に金額の規定はないようだ。保存会は文化財指定を受けているものの行政からの支援は少なく、このような地域からの支援により活動が出来るということである。

人々が集まると、まず神前にて保存会長を筆頭にし礼拝を行う。その後、神道香取流の演武が神前で人々が見守る中で行われる。演武は一組ずつ、表十二手を一通り行う。この演武の合間では来賓の挨拶などが行われる。当祭礼は神官を招くことも、神官役に扮する

者もおらず、当番の中から代表者がその祭礼進行も行う。演武者の装束は、瀧澤によれば、1945年以前は「三尺の太刀、白刺子、紺袴、襷姿」で奉納が行われていたが、現在は「紺の稽古着、紺袴、鉢巻姿」となったという。これらの道具類は人数分用意されている訳ではないようで、演武が終わる毎に隣室で着替えて次の演武者に渡しているようである。演武は通常奇数組が出るが、最後の組は表十二手のあとに「納め太刀」と呼ばれる形を行い、演武を終了し、二礼二拍手一礼をして祭礼は終わる。

この演武が終り次第、その場に机が出され、料理と酒が準備され「直会」となる。直会は、まず初めに保存会長による簡単な挨拶があり、全員で御神酒を飲み開始される。この直会時に準備された神酒には厄除けの効果があるといわれる。このような考え方は、前述した神道香取流の伝書類に呪術的效果が付加されるという考え方と同様のものといえよう。直会は1時間半～2時間ほど行われる。料理は、以前はすべて手作りだったというが、現在はお弁当と、持ち寄りの惣菜等である。集会場には、祭壇が設置される部屋の脇に調理部屋があり、そこでは祭礼の前から祭礼中も通して、当番宅の女性たちが直会のための料理や酒の準備を進めている。そのため、当番の女性たちは奉納演武を見ることは出来ない。そして、直会中には香取神宮から請けてきた御札が配られる。

この直会では普通、地域のことなどが話し合われるが、現在では著者のような外部の者

にまで参加が許される。来賓として参加するのは、県会議員、市議会議員、JA職員といった人々が多い¹⁴。彼らは来賓として、全員の前で挨拶を行うのが恒例となっている。議員はいわば行政側の人間であり、文化財として指定する側の人間といえ、その保存活動状況を示す必要が保存会にはある。瀧澤も「文化財として支援してもらっているので」と話す。また、それらの来賓に加え、著者のような研究者が訪れていたこともあった¹⁵。直会では様々なことが話されるが、やはりここでも担い手不足の話題が多く持ちあがる。確かに、著者が参加した「香取様」での祭礼のほとんどの演武において古老と呼ばれるような年齢の会員が演武をしており、2名ほど若手がいるが、なかなか祭礼にも練習にも参加出来ないのが実状のようだ。「保存会でも何とかしたいと思っているが、その解決方法も見出せない。そのようなジレンマがある」と保存会会員である古老の1人が話していた。一方、瀧澤は著者に対してこうも話した。

「後継者がいないことには本当に頭を悩ませています。確かに祭礼は続けられるのですが、後まで続くか。文化財として伝承する必要がありますし。」

もちろん、瀧澤は止めるつもりはない、という。しかし、このように神道香取流は担い手不足が現実的な問題となり、それは保存会の間で共有される問題となっている。

以上のように、神道香取流は上川原において「年中行事」として、年2回の祭礼で演武される。ところで、「年中行事」として行われる神道香取流であるが、流派を名乗るように、いわゆる流派武術であるようにもみえる。しかし、一方では祭礼との関わりの中でも行われるように、その形態は、いわゆる「武道」や「古武道」と呼ばれるものとは違うようにも感じられる。では、いったい神道香取流とは何なのであろうか。

¹⁴ 2011年7月、2012年4月、7月、2013年4月、7月、2014年4月、7月の祭礼に参加したが、いずれも議員数名が来賓として訪れていた。

¹⁵ 2013年7月の祭礼において「大学教授」と呼ばれている人物が参加していた。また、2014年1月出版された武術雑誌『月刊秘伝』2月号において、神道香取流の記事が書かれたが、その記者も2013年頃から祭礼に参加するようになったと記憶している。

第 1 章

担い手たちの持つ伝承に対する意識の分析

—「武術」観を巡る語りを中心に—

はじめに

本章では、神道香取流に対して、その担い手たちがどのような意識を持ち、その伝承を行っているかを明らかにしていく。

序章で示したように、神道香取流は上川原地区において祭礼として行われる無形民俗文化財である、とされる。しかし、流派名が付くことから分かる通り、流派武術由来といわれる民俗芸能である。では、このような民俗芸能はどのような意識のもとに行われるのであろうか。

ところで、保存会の人々に話を聞くと必ず、ある説明を受ける。それは、神道香取流は「武術である」という説明である。これは多くの保存会会員から聞かれる説であるが、序章で挙げた文献資料においてそのような表現は見られない。一方、2014年に武術雑誌、『月刊秘伝』2月号において、神道香取流は特集を組まれ紹介された。そこでも、「あくまでも武術として」といった表現が見られ、その内容も武術として紹介される¹。しかし、このような表現は、序章において示した『熊谷市史 後編』の説明においては見られず、民俗的な説明に終始している。実は、このような「武術である」という認識は80年代後半から90年代前半に強く意識されたものである。では「武術である」とは、いったいどのようなことを指しているのか。

本章では、まずこの「武術である」という意識が生まれた経緯を明らかにしていく。その上で、この「武術である」という語の示す意味を聞き取りから明らかにしていきたい。

¹ 相楽英一、「上川原神道香取流棒術」, BAB ジャパン, 『月刊秘伝』302号, BAB ジャパン, 2014, pp.98-102.

1.1. 「武術」という認識—さいたま博と宗家訪問—

神道香取流は、文化財指定と共に熊谷市に関連するいくつかの書籍において登場するようになる。もちろん、そこでは市を代表する文化財として登場する。ただし、その記述内容は概ね同様の内容であるといえる。神道香取流の由来については、『熊谷市史 後編』に載るものを第1部序章において示したが、他の文献においてもその説明に差はほとんど見られない。要約すれば、神道香取流は「棒術」であり、年に2回行われる「香取様」の祭礼時に演武されるものであること、その祭礼に伴う習俗、神道香取流にまつわる伝承である。これらの文献は、1959年に書かれた飯田包一による「神道香取流棒術」を基にしている可能性が高い。飯田は戦中から神道香取流において指導的な位置にいた人物である。郷土史家である小池幹衛により1960年に書かれた『大麻生郷土誌稿』も、飯田によるものとその内容に大差がない²。この時期の記述にみられる傾向は、「香取様」への祭礼時における習俗の説明に重点が置かれていることである。いずれも「棒術」として説明するものの、あまり武術として強調された説明はなされない。

ところが、そのような意識が変わる出来事を80年代後半に経験する。それは、「'88さいたま博覧会」（以下、さいたま博とする）への出場である。さいたま博は、1988（昭和六十三）年3月19日～5月29日まで埼玉県熊谷市で、埼玉県の主催で行われた地方博覧会で、いわゆる万国博覧会とは無関係である。このさいたま博では、「'88さいたま博記念＜古武道の演武と講演の会＞」（以下、演武会とする）という催し物が行われた。これは同じく熊谷市にキャンパスを置く立正大学により企画・実行されたものである。演武会は名前が示す通り、古武道の演武および研究者による講演が行われるもので、さいたま博開催期間である1988年4月3日の午前10時30分～13時まで行われた³。演武会には古武道として、埼玉で発展した「神道無念流」、「甲源一刀流」、また今では多くの競技人口を有する合気道⁴が出演したが、それに並び神道香取流も出演した。各流派は約20分の演武を行ったという。また、この催しはすでに同年2月から、朝日、読売、毎日、埼玉の各新聞社を通じ、報道されていたといい、当日は「約千人」の観客が訪れたことを朝日新聞が報道したとされる⁵。保存会に残る当時の写真を見ると、この演武会では当時の保存

² 小池は独自に聞き取りを行っていたと考えられるが、恐らく飯田にも多くの聞き取りをしていたのではないだろうか。いずれも当時の様子を知る人物がいらないため明確ではない。

³ 安達秀夫、「'88さいたま博記念＜古武道の演武と講演の会＞について」、立正大学北埼玉地域研究センター、『立正大学北埼玉地域研究センター年報』第12号、1988、p.22.

⁴ さいたま博では、合気道の最大会派である「公益財団法人合気会」による演武が行われた。

⁵ 安達、1988、p.22.

会会長、滝沢悦一をはじめとした総勢 10 名が演武を行ったことがわかる。序章で触れたとおり、神道香取流は民俗芸能大会での演武を過去に数回経験しているため、普段の稽古や祭礼と違う条件で行うことは初めてではない。しかし、そのような民俗芸能と並び出場するものとは扱いが違っていた。つまり、神道香取流は「古武道」として扱われたのである。

この演武会を主導したのは立正大学教授、大森宜昌である。大森は近世武術伝書にみられる思想研究を専門としており、自身も剣道を行う。演武会の様子を伝える『立正大学北埼玉地域研究センター年報 第 12 号』によれば、演武に先立ち大森による講演が行われた。演目は「古武道の姿と心—活人剣に生きる—」と題されており、約 2 ページ分の要旨が同書には載る。この要旨では、前半部分において古武道と呼ばれる武術の成立を述べ、「神道流」、「陰流」、「中条流」について簡単に説明する。後半部では、「古武道は、単に戦場で敵を制する技を、現代に伝えているのではない」とし、古武道の持つ「技を最高度に自在に発揮させる根源となる心境」について、「新陰流」の「活人剣」の思想について解説する⁶。以下、引用する。

「対立するもののどちらへも固執する気持ちを捨て去り、何事にもとらわれない自由自在な心（これを本心や無心と呼んでいるが、仏教の解脱の境地に通ずる心境である）と、この心と実際の技をつなぎ、精神的攻めとなる「気」の働きによって、相手を働かせ、その動きに随って自在に勝ちを制する（懸待表裏は一隅を守らず）の心法であるという。（中略）、剣（武道）の修練を積むことによって、解脱の心や、人間性を陶冶する精神が養われていくといえようが、この心と技の一致（気剣体一致）の理想的姿は、後代の各流派に伝承されて現代に至っている。本日、演武をして頂く三つの流派の剣士達に「活人剣」の心技が見られることであろう。」⁷

大森は、古武道には技法と共に「心法」があり、技法と心法が一致するところに「理想的姿」があり、それらは古武道に伝承され現代に至っているという。そして、その「理想的姿」を、演武会に出演した流派に見られるはずである、と説明する。

続けて、神道香取流の紹介文も引用する。こちらは誰の手により書かれたものかは記さ

⁶ 大森宜昌、「古武道の姿と心—活人剣に生きる—」，立正大学北埼玉地域研究センター，『立正大学北埼玉地域研究センター年報』第 12 号，1988，p.7-9.

⁷ 大森，1988，p.8.

れていないが、大森が執筆していないとしても、目は通したものであろうと想像される。

「この武術は、熊谷市内の上川原（大字小島）の地に、元禄のころから伝承しているものであるが、実際は棒でなく剣術である。その由来は史料不十分ではっきりしないが、中津川又右衛門（～1692）という武士が甲州より秩父山地を越えてこの地にある全昌寺（臨濟宗）に身を寄せ、付近の男衆に指南したのがその始まりという。（中略）、尚、この香取流は天真正伝香取神道流の系統であろうが、それとの心技の関連は今のところ未詳である。」⁸

この紹介文をみて分かる通り、神道香取流についてそれ以前に外部から表象されたものとは、その視点が少し違っている。すなわち、神道香取流は祭礼や年中行事ではなく、「武術」として紹介されているのである。つまり、流派武術として神道香取流を取り扱っているのである。そして、この紹介文には重要な一言が書かれる。それは「この香取流は天真正伝香取神道流の系統であろうが、それとの心技の関連は今のところ未詳である」の一文である。紹介文にもある通り、中津川が伝承した以外に、中津川の素性を初めとしてほとんど不明である神道香取流が、「天真正伝香取神道流の系統」であろうと示されたのである。もしかしら、大森自身からも「天真正伝香取神道流」（以下、神道流とする）の存在を知らされたかもしれない。いずれにせよ、保存会は神道香取流の源流であろうとされる神道流との関連を示唆された。

そして、さいたま博での演武会の経験は、彼らに次の行動を起こさせた。その行動とは1992（平成四）年2月24日に行った、香取神道流宗家訪問である。この日、保存会の代表者7名は香取神道流の道程を伝える香取神道流二十代目、飯篠修理亮快貞（以下、飯篠とする）、および師範であり実質の指導者である大竹利典（以下、大竹）の両氏のもとを訪れた⁹。この訪問時のメンバーには現会長である瀧澤も含まれていた。彼らは飯篠と大竹

⁸ 著者不明、「古武道演武における各流派と演者について」、立正大学北埼玉地域研究センター、『立正大学北埼玉地域研究センター年報』第12号, 1988, p.23.

⁹ 神道流については第2章で触れるのでここでは説明しないが、飯篠家と大竹については触れておく。飯篠家は香取神道流の創始者、飯篠長威斎家直以降、飯篠家により香取において継承されており現在20代を数える。大竹は、神道流師範であった林弥左衛門家清の弟子であり、飯篠と共に1960（昭和三十五）年に千葉県により無形文化財の指定を受けた[横瀬知行, 『日本の古武道』, 財団法人日本武道館, 2001, pp.12-24.]

に保存会に残る伝書のうち、裏十二手について図解の載る『香取流』（1811年）、神道香取流の由来が書かれる『神道香取流極意剣道書』（1859年）、田口惣右衛門本匡により主として由来が書かれた『香取流剣術由来記』（1882年）の3点を示し、その上で伝承される形を演武した。それを見た飯篠・大竹の両名は、確かに神道流で間違いない、と答えたという。つまり神道香取流は、神道流の「宗家」から、「神道流である」という御墨付を得たのである。

この時の気持ちを瀧澤は「凄く嬉しかったですね。やっぱり自分たちのやっているものは何なのか、その源流に近づいたと思った」と著者に語った。つまり、この御墨付は、さいたま博以来の「神道香取流は武術である」という意識をより明確にもしたといえる。加えて、瀧澤の「源流」を求める気持ちを高めた。瀧澤はその後も「源流」を探すために、上川原の古文書の解読を続ける。もともと国語教師であったが古文書を読むのを苦手としていたといい、そのために地域の古文書読解サークルにも参加するようになったという。同時に、彼は神道香取流の技法を記録する作業も開始する。そして完成したのが、2006年に作成された『上川原神道香取流剣術極意秘伝書』（以下、本研究では瀧澤表伝書と呼称する）である。これは表十二手を練習する際に使用できるように、瀧澤により作成されたものである。実は、表について解説されたものは、現存する伝書類では初めてのものである。保存会ではいくつかの伝書などの古文書類を補完するが、表の技法について詳述されたものは、現在のところ出てきてはいない。この瀧澤表伝書は稽古時に使用するための、いわば教科書として使用されることを目的に作られた。その背景には、保存会会員からの要望があったという。この要望について詳細までは分からないが、「稽古の際に見やすいものがあつた方が分かりやすい、という希望があつたため」であると聞く。また、瀧澤にも「正しい伝承」を行う必要がある、という気持ちがあつたという。この「正しい伝承」については後述する。また裏手についても、現在瀧澤が新たな伝書を作成している（以下、本研究では瀧澤裏伝書と呼称する）。瀧澤裏伝書も、やはり瀧澤表伝書同様に、稽古中に使用することを目的に作成されている。

以上のように、神道香取流は保存会が掲げるように、その主たる目的は保存・伝承であり、その保存活動は重要視されているといえる。特に、担い手不足が意識され始めた80年代から現在まで、最重要課題といえる。ただ、そのような保存活動を行っていく中で、彼らの意識には変化が現れたといえる。それは「武術である」という意識である。もちろん、それ以前も「武術である」という意識は存在していたかもしれない。ただ、その後の文化財指定以降に外部から表象される神道香取流は、「文化財」や「年中行事」であった。少な

くとも「武術である」と外部からいわれることは、さいたま博や宗家訪問の時まではなかったのである。つまり、この一連の外部からの表象により、保存会の人々は神道香取流を「武術」として再解釈し、認識を新たにしたのである。

1.2. 神道香取流とは何か—それぞれの持つ「武術」観—

では、このような「武術である」という認識にある、「武術」とは何を指しているのだろうか。以下、まずは保存会会員について検討する。次に、保存会において積極的に活動を行う、保存会会長である瀧澤、そして技法に関して指導的立場にあるAの持つ「武術」という語に対する認識を明らかにしていきたい。

1.2.1. 保存会会員の認識と瀧澤とAの評価

神道香取流はさいたま博、宗家訪問による神道流としての承認といった一連の活動を通じ、「武術である」という意識を強く持つようになった。実際、著者が調査を行う中で保存会会員たちのほとんどが、神道香取流は祭礼として行われていたことを説明しながらも、しかし「武術である」という点を強調して説明する¹⁰。しかし、ほとんどの保存会会員たちは「武術である」と語るものの、では「武術」とは何かを問うと、「武術である」という言葉が指す内容までは説明できない。それは、実際の演武について見ても分かる。著者が観てきた演武も人によっては不慣れな様子で行っており、手順を追うことに必死であるような者もあった。本来祭礼では、保存会により選抜された者だけが演武することが許される。つまりある程度実力があると保存会で見なされた者が演武出来る。しかし現在では担い手の減少も相まって、祭礼に出席できる人間が減少しており、必ずしも実力者を出せるような状況ではないという。奉納へ向けた稽古は、それぞれ3月と6月から毎週日曜に行われる。特に祭礼の前日までの6日間は毎夜練習が行われる。また「後継者育成練習会」と呼ばれる稽古会も行われており、これも祭礼のない期間に10日行われる。この育成会は週に1度行われるため、2か月ほど行われることになる。加えて、現在は埼玉県と熊谷市が共同で年一回行う「地域伝統芸能今昔物語」への参加もしており、これが11月にあるために、その前にも2か月ほど稽古を行うという。そのため年間を通じて週1回の稽古を半年くらいは行っていることになる。しかし、この稽古にもなかなか人が集まらないといい、その

¹⁰ もちろんこのような説明は、外部の人間である著者を意識したものであってもいえる。外部の人間に対して、神道香取流が「武術である」ことを表象することは、保存会全体に支配的に働いているともいえる。

ために形の手順すら覚えられない会員も多い、と瀧澤は漏らす。つまり、祭礼での演武者が必ずしも実力を備えた人物ではないということの背景には、必ずしも十分な練習が行われている訳ではないことがある。ある会員は「手順を覚えるのも大変ですが、それよりも個々の動作が持つ意味が分からない」と著者に話した。Aによれば、このような状況は1990年代くらいから現れるようになったといい、「個性ということにして、個人個人の癖を大目に見ていた。だから技法が乱れた」のだという。つまり、これらの説明を組み合わせれば、「個々の動作が持つ意味が分からない」という状況は、「個性」を認めることによって生まれたということになる。

Aは2014年夏の祭礼時に、著者に対して以下のように話した。彼はこの年の祭礼では、身体の具合が悪いために演武を行わなかった。そのため、見る側として祭礼を見守った。

「自分の事のように緊張したね。だって、出来ない人が多いんだからさ。人数集めるのも大変でさ。だから、会長が最後に出たろう。人が足りないんだよな。」

Aは指導の時から厳しいと、保存会会員はいう。例えば、教員として剣道部の顧問を長年務めていたという会員に対しても、「本当にそれで剣道をやっていたのか。そんなんじゃ駄目だよ」と厳しい指導を行っているという。また祭礼の演武に対しても、「前日に少し褒めたら、本番駄目なんだよなあ…損したなあ」など、冗談も交えつつではあるが、その演武に対する評価は厳しい。そして、「なるべく、しっかりした古伝の形を見せたいね」とも語る。このように、彼は祭礼において「古伝の形」を見せることを望む。

また、瀧澤とAの会話にもそのような傾向がみられる。

A「今日はどうなるかと思っていたけど良かったよ。議員さんも「やっぱり会長は違うね」と褒めていたよ。」

瀧澤「ははは、昨日の夜はまったく（形を）思い出せなかったもんなー。今日は5年ぶりくらいに祭礼で演武したんですよ。なんとか出来た。」

A「やっぱりね、腰の高さと斬る動作がしっかりしている。腰が低く取れるのはなかなか出来ない人が多いからね。割元の演武なら、まだまだ何年も見せられるよ」

Aの「割元の演武なら、まだまだ何年も見せられるよ」という発言からも、祭礼において

演武を行うこと自体が重視されており、ここでは「斬る動作がしっかりしている」、「腰が低く取れる」等、「古伝」として求められる姿の演武が出来ることが重要になっている。そして、このような演武を出来ることが、内部からは望まれているのである。

1.2.2. 瀧澤の「剣術」観

本項では会長である瀧澤の「武術」観についてみていきたい。彼は前述したように、宗家訪問により神道流と認められたことを喜んでいて、そしてその再解釈により、「武術である」という意識を持ち、その意識のもとに保存会運営に携わる。彼は「武術」という語を、特に「剣術」という語で説明する。それは「剣術」という語に以下でみていくような拘りがあるためであるが、聞き取りの中で「武術」と同様の意味で使用しているという確認が取れたため、本項では瀧澤の表現に倣って「剣術」とする。

瀧澤は、1927（昭和二）年に上川原の割元名主、瀧澤家に長男として生まれた。第2章で詳述するが、瀧澤家は近世において上川原を代表する家の1つであり、「割元名主」と呼ばれる村役人の家柄であった。上川原には、「瀧澤家（滝沢も同様）」が何家か存在するが、それらは瀧澤の家から出た家である。父、瀧澤和一も上川原で神道香取流を伝承する人物の一人であった。彼は小・中学校時代に剣道を習っており、当時の師範は「国土館大学出身の厳しい人物であった」という。神道香取流を始めたのは20歳前後であったといい、1950年の『神文之事』が提出された時に新たな相続人となった。瀧澤は中学校の教員として国語を教授していたが、その間も神道香取流の相続人として活動していた。ただ、現在関わるような積極的な参加ではなかったともいう。そして担い手不足がはっきりと表れ始めた頃には、保存会内でも中心的な人物として活動するようになり、1992年の神道流宗家訪問にも参加している。同時に、上川原に伝わる神道香取流にまつわる伝書の整理も始めた。これらの活動の集大成が瀧澤表伝書である。

瀧澤は、青年期に剣道の稽古を熱心にやっていたこともあり、神道香取流についても積極的に「剣術」と意識した指導を行っている。彼は、特に「棒術」という名称を用いることに対して反対しており、「剣術」としたいという気持ちが強い。

第1部序章において述べたように、神道香取流は文化財指定時に「棒術」という名称で登録され現在に至っている。この点に関して、瀧澤は「戦後直後のGHQを意識した名称変更」だったのではないかという。確かに剣道の名称は、1952（昭和二十七年）年にサンフランシスコ講和条約により占領軍が解散し、その後10月に全日本剣道連盟が結成されてから使用の再開が始まり、その名称の使用は「国家主義」や「軍国主義」への回帰を危惧さ

れ認められなかった¹¹。このような背景があるが、1952年4月に熊谷市が発行した『熊谷のあゆみ』によれば、熊谷市体育協会は1946（昭和二十一）年に結成されたが、1952年の時点で協会内に柔道、弓道、相撲の部はあるものの剣道部はまだ存在していなかった。この時期の、埼玉県での剣道の動きをみてみると、「撓競技連盟」が1950（昭和二十五）年に誕生し、その熊谷支部が置かれたがその活動は「同志」によるものとされ、その稽古場も自宅道場において行われている、とある¹²。神道香取流が指定文化財となるのは1958年のことであり、「剣道」や「剣術」といった名称の使用が避けられる時期ではないと推測される。しかし、事実として「剣術」や「剣道」の名称は使用されなかったのである¹³。以上のことから、現在瀧澤は登録名称の変更を主張している。

ところで、何故瀧澤は「剣術」という語に拘るのか。「剣術」とはどういうものを指すのかを聞いてみたところ、瀧澤は木刀を持ち動作を示しながら、以下のように説明した。

「剣術は決闘です。剣道とか武道はスポーツですよ。面を打つわけですし。でも剣術の動作というのは、相手を斬る動作で、相手に迫る勢いがあると思うんです。つまり、目指すフォームがあるんです」

瀧澤は、学生時代に厳しい剣道の指導を受けていたと語るが、その厳しかった剣道よりも、さらに「相手に迫る勢い」を「剣術」に求めている。さらに、「目指すフォーム」があり、そこに到達することで「相手に迫る勢い」を持つ「剣術」となる、と瀧澤は説明する。ま

¹¹ 植原吉朗、「戦後の武道 88 苦難の途を歩んだ剣道界」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994, pp.210-211.

¹² 熊谷市史編纂委員会 編, 『市制施行二十周年記念 熊谷のあゆみ』, 熊谷市役所, 1952, pp.61-63.

¹³ 一方で、上川原の人々の間で言われる神道香取流の通称は「棒遣い」、さらにそれが訛り「棒づけえ」であり、定着している。神道香取流の文化財としての呼称は「棒術」であり、「棒遣い」ではない。「棒遣い」、もしくは「棒使い」という名称は、獅子舞等の民俗芸能に付随する棒術に対する呼称として全国的に多く使われているものである。瀧澤によれば、「棒づけえ」は戦前から言っていた、という。そうになると、「棒術」という名称は「棒づけえ」から生まれた可能性もあるが、それならば「棒遣い」とならなかった理由が分からない。文化財登録以前の史料上において、「棒」という名詞が登場することは管見の限りなかった。

た「民俗芸能大会等への出場も行っているが芸能と考えるか」とも聞いたが、「芸能ではないですね。やはり武術です。剣術です」と答えた。しかし、瀧澤は以下のように続ける。

「それが最近の人には分からないみたいで。とにかく、木刀や竹刀を持ったことがない者が多い。そこから教える必要があるんです。だから、剣術であるということはいくら話しても伝わらないです。」

つまり、武道も含めた経験者ではない人達には、木刀や竹刀の使い方も分からないため、瀧澤がいう「打つ」のではない、「斬る」動作を備える「目指すフォーム」の違いは伝わらず、その違いの背景にある「相手に迫る勢い」は到底理解されないのである。

瀧澤の持つこのもどかしい気持ちは、瀧澤表伝書や、現在作成中の瀧澤裏伝書にも反映されている。これらの瀧澤による伝書類は、稽古の際に使用しやすいように作られているが、同時に技術の保存も兼ねているという。特に瀧澤裏伝書は、上川原に現存する裏に関する記述や図解が載るものと比較する中で作られており、ここでは「より古い形」の再現が目指されている、という。著者は外部の人間であるため、その伝書の内容を具体的に知ることは出来ないが、瀧澤は次のように著者に説明してくれた。

「古い伝書と（戦後に書かれた伝書）を比較すると面白いんですよ。例えば、小太刀を使う形や柔術の形がある。それと、古い伝書には細かい説明も書かれている。そこには、我々の時代になるまでに少しずつ忘れられたり、変わっていったりしたものがあ（括弧内は著者による補足）」

瀧澤は、現在の自分たちが行っている伝承には「少しずつ忘れられたり、変わっていったりしたもの」があるという。そして、それを補足するために「古い伝書」にあるものを原点とし、その技術に近づけるようにしようとしている。そのために、現代版の伝書を作成しているのである。

以上、瀧澤の神道香取流に対する認識をまとめると以下のようにいえよう。瀧澤は自らが学生時代に習得した剣道との比較を行うことで、神道香取流を説明する。すなわち剣道は「スポーツ」であり、「剣術」とは「決闘」である。その違いとして「剣道は打つ」動作であるのに対して、「剣術」の動作は「斬る動作」であり、「相手に迫る勢いがある」と説明する。この説明の思考には、武道を「スポーツ」化したものであると見ることにより、「剣

術」を「決闘」と捉える図式を看取することが出来る。この「決闘」を瀧澤は「相手に迫る勢い」と表現している。これは武術が持つ殺傷を目的とした技法を想定していると考えられる。しかし、そこで説明される「斬る動作」というものは現在においてはほとんどの者が未経験の動作であり、あくまでも想像上でしかない。しかし、その未経験の動作に対して、「古い伝書」に載る技法を持ち出すことで補完を行う。つまり、「斬る動作」が実態として存在していたであろうと想像される過去において書かれた伝書を用いることで、経験することの出来ない動作の説明をしているのである。

では、なぜこのような動作を求めるのか。それを明らかにするために、瀧澤と共に保存会を牽引する、指導者的立場にあるAの語りをみていきたい。

1.2.3. 指導者Aの「古伝」

Aは、先の祭礼における評価をみても分かるように、保存会会員の演武に対する評価は辛口である。では、Aはどのような演武を望んでいるのか。

Aは上川原の「有力な家」の分家にあたる家に生まれた。長年、自衛隊隊員として勤務していたが、在職期間に「ある古武道流派宗家の息子」と知り合い、その武術を修行した。また同時に剣道と居合も行い、有段者である。彼は幼少期から上川原の古老たちの演武を見て育ち、自身も彼らから指導を受けた。Aは現在の神道香取流について、直会の時に次のように語った。

「今日は、本当はもっといい演武が見せられたら良かったんだけどな。これでも10～20年前に比べたら良くなってきたんだよ。割元（瀧澤のこと）が頑張ってるから。伝書を見て、昔の形、古伝に近づけるように努力したんだ。俺が若い時の人たちは巧かったよ。特に戦争へ行った人は知ってる。1つ1つの動作の意味が分かっている。斬ったことがあるんだね（括弧内は著者による補足）」

また、この次のようにも説明した。

「20年前くらいから個性として出来ていない状態でも認めていた。これでは保存が出来なくなってしまう。それで古文書を頼りに、もとの形に戻し始めたんだよ」

Aは、過去に自身がみてきた神道香取流に「古伝」を求める。それは祭礼での演武の評価

で示した、「古伝の形を見せたい」という彼の発言からも分かる。彼は、その当時の古者を「戦争」へ行ったために、神道香取流の技法が持つ「1つ1つの動作の意味」を知っていたという。なぜなら、彼らは戦争中に「斬ったことがある」ためであるという。そして、20年前の神道香取流では、そのような動作の持つ意味への理解が徐々にされなくなり、その結果、「出来ていない状態」を「個性」として認めるようになってしまった。それを徐々に瀧澤主導のもとに、「伝書」に書かれた「昔の形」に戻している、という。

このような語りは、過去に見た戦争を経験した古者たちの演武を美化し、その演武と現在の演武を対置させることで、「源流」や「始源」といったものを求める、一種のノスタルジックな語りといえよう。そして、そのような「古伝」から離れていく神道香取流の現在の姿は、保存・継承を活動目的にする保存会としては忌々しきことといえる、かもしれない。本来、無形文化が変容していくのは無形である故に当然のことであり、その保存とは伝承の継続という意味合いで用いられるといえる。しかし変容が指摘される時、それは過去との対比の上で行われるのであり、場合によっては変えてはいけないという考えが生まれてくることもあろう。そして、その中で過去の姿が美化され、そのために「真正性」が語られることもある¹⁴。本研究の主旨は伝承の正統性の検証にはないので、そこへの議論は行わない。本研究の関心は、そのようなノスタルジックな語りにみられる過去の姿の追及が、現在の技法にどのような影響があるかである。すなわち、担い手たちがどういう行動をとったか、である。具体的には、Aが著者に話してくれた「古伝」とはどのようなものであるか、また何故「古伝」を求めるのか、といった、彼らの行う神道香取流の再解釈と結果が重要になってくる。

Aの語りからも分かるように、彼らは技法に対して「古伝」という、始源のようなものを求めているといえる。それは序章でみてきたように、神道香取流の歴史においても彼らが求めていたのと同様のものである。Aの発言をみても分かる通り、「個性」を尊重した技法では「保存」にはならないと考えており、「保存」するためには「古伝」である必要があると考えていることが分かる。そして、このような指導をもとに行われるAの指導は、「厳しい」と保存会会員の人々はいうが、それでもその必要性を感じていると、いずれの保存会会員もが語る。つまり、彼らが「古伝」を求める理由とは、「保存」のために必要である、という意識があるためなのである。そして彼らのいう「保存」とは、より古い、「古伝」に近い形が理想とされているといえる。

¹⁴ 田邊元, 「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—」, 『現代民俗学研究』第6号, 2014

以上のように、指導的立場にあるAは、自身が若い頃に見た、「戦争へいった」人たちの演武にあり、それこそが「古伝」の姿であるとしている。そして、20年前に「個性」として認められ、そのまま現在まで続いている神道香取流の技法では保存にはならないという思考がみられる。そして、この思考の根本には「武術である」という意識があるといえる。

では、瀧澤やAの「武術である」という意識は、実際の神道香取流が持つ技法に対して、どのように働いているであろうか。

1.3. 技法の復興

では、瀧澤やAの「武術である」という認識は神道香取流の技法において、どのように機能しているのか。本節では現在伝承される神道香取流の技法とその稽古がどのように行われているかをみていく。

現在の神道香取流が伝承する表十二手の名は、以下のとおりである。

- 一、おんまき 二、とう棒 三、ぬけ 四、つばづめ 五、おとし 六、上づけ
- 七、けんのまき 八、ごか 九、ひざ 十、下づけ 十一、中づけ 十二、上づけ

祭礼では、これら十二手を連続で行い一つの演武となる。一手に3つ以上の攻防が含まれるため、十二手すべて通すとかなり長い形となる。いわゆる「打太刀」と「仕太刀」による組太刀の形式であり、「遣の方」（つかいのかた）と「請の方」（うけのかた）の2名で行う。個々の形の終わりは、下段でお互いに太刀を合わせることで示すが、下段で合わせたところから巻き上げる技もあり、やはり一目みただけでは、どこからどこまでが一手であるか判別がつかない。また祭礼時は集会場内で行うため、空間はそれほど広くなく狭い中で演武を行う。また、発声の仕方が特殊であり、「ヒャッ」、「ヨイツ」、「トウヒャッ」という気合の発し方をする。この発声には何かしらの意味が含まれている可能性はあるが、現時点では発声にまつわる由来は残っていない。

裏十二手については秘伝とされていることに変わりなく、現在でも相続人以外にその形を見せることはない。また、普段も裏手を稽古することは滅多にないという。そのため、現在指導的立場にあるAによれば、担い手の減少と共に裏手を使える人物は減っていったという。また、Aの話では祭礼で行われる表十二手は、本来真剣を用いて行っていたという。真剣を用いる演武はAの若い頃には行われていたが、今ではやらなくなったという。

ところで前述したように、神道香取流は神道流の末流であろうことは大森により可能性が指摘され、その技法の類似性は神道流宗家にも認められている。また、冒頭で示した武道雑誌『秘伝』においても、その類似性は写真により示される。では、どの様な点に類似点がみられるか。神道香取流の技法は、手首や膝の関節部を斬る技法が多くみられる点に特徴がある。形の構成の大部分は手首を斬る技法であり、そこに正面斬りと膝を狙った下段の斬りが組み込まれる。このような手首を斬る技法は神道流にもみられるが、Aによれば、「戦国時代の甲冑を着けた状態を想定しており、甲冑の隙間がある関節部を狙うため」という。以下、いくつか特徴的な技法をみていきたい。

- ・ かすめる（写真 4 参照）

これは神道香取流の形では多く出てくる「かすめる」と呼ばれる構えである。神道流では「大霞の構え」と呼ばれる構えがあるが、この構えと類似する（図 2, 3 参照）。Aは、この「かすめる」という構えは「兜をかぶった状態を想定している」と説明する。「兜があるために剣道の上段のような振りかぶり方が出来ないため、顔前で構える」という。

- ・ かぶる（写真 5 参照）

これは「かぶる」と呼ばれる体勢であり、身を守りつつ、捌いて斬ることが出来る体勢である。神道流では、「表之太刀四カ條」のうちの「八神之太刀」においてこのような捌き方を行うと、相楽は『月刊秘伝』において説明している¹⁵。

- ・ 柄を用いる技法（写真 6～7 参照）

これは 8 手目の「ごか」を初めとした形でみられる技法である。太刀の柄の部分を用いるもので、「ごか」では「遣の方」が正面を斬ってくる時に、「請の方」が柄でその斬り込みを止める。

- ・ 小手を斬る技法（写真 8～11 参照）

この技法は神道香取流の形の大部分を占めているといえる。前述したように、これは甲冑の隙間である関節を狙うもので、手首を狙う。表からも裏からも、どちらからも斬るが、すべて押し斬るようにする。写真は「下づけ」の形で示されるものである。

¹⁵ 相楽, 2014, p.100.



写真 4. 神道香取流の「かすめる」(2014年保存会による撮影。保存会提供)



図 2. 香取神道流による「大霞」(出典: 歴史群像編集部 編, 『日本の剣術』, 学習研究社, 2005, p.15. より加工して転載)



図 3. 天真正伝香取神刀流による「大霞」(出典: 椎木宗道, 『天真正伝香取神刀流』, BAB ジャパン, 2012, p.35. より加工して転載)



写真 5. 「遣の方」(右) による「かぶる」(2014 年保存会による撮影。保存会提供)



写真 6. 柄を用いる技法①: 「遣の方」(右) が脇構えから正面を斬るのに対し、「請の方」(左) が太刀の柄を使い防ぐ。(2014 年保存会による撮影。保存会提供)



写真 7. 柄を用いる技法②：「請の方」(左)は後退しながら上段に振りかぶり、正面に対して斬り下ろす。(2014年保存会による撮影。保存会提供)



写真 8. 「下づけ」における小手を斬る技法①：互いに正面を斬り結んだところ。(2014年保存会による撮影。保存会提供)



写真 9. 「下づけ」における小手を斬る技法②：その状態から「遣の方」は太刀を抜く。(2014年保存会による撮影。保存会提供)



写真 10. 「下づけ」における小手を斬る技法③：そして「請の方」の右手首に対して、「遣の方」が下から突き上げる。(2014年保存会による撮影。保存会提供)



写真 11. 「下づけ」における小手を斬る技法④：「遣の方」はさらに押し斬ってくる（2014年保存会による撮影。保存会提供）

以上のように神道香取流には、その技法としていくつかの特徴的な技法がみられる。そして、その技法には神道流の技法と類似性があるようにみえるものもある。1992年の宗家訪問ではこれらの技法を示すことで、神道流との関連を認められたのである。

ところで、先に述べたように、ほとんどの保存会会員は「個々の動作が持つ意味が分からない」という。この発言から分かるように、現在の伝承者の大部分は動作の持つ意味を理解していない。これはAの言葉を借りれば、「個性」として認めてきた結果として、そのような知識が失われたのであろうと推測される。つまり、これは流派武術が持つ理合が失われたということであろう。そのような状況に対して、Aは自身の持つ武術経験を活かす。Aは具体的に技法を示しながら著者に説明する。

「例えば、下段を斬る技法があるけど、あれは、ここ（と言いながら、膝関節の側面を示し）を斬るんだよね。ここには大きい血管があるから、ここを斬れば相手は動けなくなる。そういう、技法にあった意味が、いまの人たちには分からなくなっちゃったんだよね。（括弧内は著者による補足）」

この説明に加え、Aは自身が習得した流派武術との比較をしながら、神道香取流の技法を

補完する形で説明を行っていた。つまり、Aはこれまでに得てきた流派武術の知識を、神道香取流の技法に生かしているのである。彼は神道香取流の持っていたであろう理合を、他の流派武術の経験から復活させているのだ。もちろん、そこには瀧澤により解読された伝書類に書かれる、過去の知識、すなわち「古伝の形」の知識も活用されている。

以上のように、瀧澤とAは神道香取流に本来あったとされる「古伝」の技法に近づけるために、伝書に書かれる情報と、Aが持つ古武道や居合の知識や経験を用い、保存会での指導を行い、「後世への伝承」を行う。このような一連の活動には、技法の保存というよりも、技法の「復活」や「復興」という言葉の方が適当であると考えられる。つまり、文化保存という言葉が持つ「保存＝不変」というイメージの中では、改良や進歩は保存から外れてしまうが、復活や復興といった、より古いものを追求するという活動は保存の主旨からは外れない、という意識があるのではないかと考えられる。もちろん「古伝」といわれるような姿は、俵木がいうように「幾重にも解釈を施された、「そうであると信じられている過去」と考えるべき」¹⁶姿であろう。しかし一見すると、「復興」は過去の美化された姿へと戻す作業のように見え、その姿が保存会で承認されているために許されるのである。

1.4. 許容される変容

「武術である」という意識のもとに、技法の「復興」が目指される神道香取流であるが、一方で、「武術である」という点を意識した上で、場にに合わせて柔軟に対応する面も見られる。それは、神道香取流が祭礼以外の公開された場において演武される場合である。

瀧澤は祭礼以外での演武についても話してくれた。保存会はここ数年、「埼玉県で開催される武道大会」（以下、埼玉武道大会とする）への参加を要請されているという。そして保存会はその話を、まだ時期ではないといい、断っているという。なぜ断るのか。瀧澤によれば、この埼玉武道大会は、剣道の試合を中心に、居合や古武道の演武が行われるものであるという。瀧澤ら保存会の有志は、一度その大会を見学しに行ったという。そして、「これには出られないな、と思いました。（他の出場者と比べて）恥ずかしいですね。（括弧内は著者による補足）」と感想を述べる。では、どのような点が恥ずかしいかと問うと以下のように答えた。

¹⁶ 俵木悟、「民俗芸能の変化についての一考察」、独立行政法人文化財研究所東京文化財研究所、『民俗芸能の上演目的や上演場所に関する調査報告書』、独立行政法人文化財研究所東京文化財研究所芸能部、2006、p.16.

「剣道の人たちはね、服装や礼とか、そういう部分が整っているんですよ。それが私たちにはない。服装とか、武道のようにしっかりとしないと。恥ずかしいですね。もちろん、技術面でももう少ししっかりさせたいけど、それよりも服装もしっかりしたものにしたら出られる」

そして、「もちろん参加したい」という。つまり瀧澤の言によれば、今の神道香取流は、「服装」や「礼」といった面が整っていないために「恥ずかしい」と感じ、埼玉武道大会には出場できないというのだ。そして参加したいという意志を示すことから分かるように、どのように「服装」や「礼」を取り入れるか検討しているという。そこでは、やはり経験者であるAが、どのように行うかを考えているという。この埼玉武道大会を巡る発言からは、その大会に訪れているであろう、剣道や古武道を行っている人々の視線を意識し、そこに沿う形を取り入れようとしていることが分かる。

そこで著者は別の質問を試みた。保存会では、過去に民俗芸能大会への参加を行っている上に、現在でも埼玉県や熊谷市の教育委員会が中心になり行われる「地域伝統芸能今昔物語」（以下、今昔物語とする）への出場をしている。では、このような民俗芸能大会への出場に対して、抵抗はないのであろうか。瀧澤は、ない、と答え、以下のように続けた。

「今昔物語の場合は、他の伝統芸能も出てくるし、芸能の大会なので気にはならないですね。今昔物語では、祭礼とは違って、表十二手を連続してはならず、一本ずつに別けて、形の解説を行いながら演武しているんです。そうじゃないと、お客さんも分からないでしょう」

つまり、今昔物語では、想定される他の出場者や観客が武術経験者ではないため、埼玉武道大会で感じるような服装や礼などへの意識は必要ではなく、そのために「恥ずかしい」といった気持も生まれないのである。加えて、そこでの演武も祭礼とは違い、観客へ配慮した「解説」入りのものである。ただ、瀧澤によれば「一本一本バラバラに演武する、ということが意外と皆できない。つまり、形を理解していないから出来ないんでしょうね」といい、一本一本別けて行う練習を今昔物語の前には行うという。つまり今昔物語という、恐らく武術に対して理解が少ない、と瀧澤が考える観客に対して、その観客の視線を意識することで、祭礼の時とは別の演武を行っているのである。そして、そのための稽古も行っているのである。

以上のように、神道香取流はその演武が行われる場に合わせて、その演武内容に違いを持たせている。ただし、その違いは技法面においてではなく、服装や礼法といった部分に限定される。

1.5. まとめ

本章では、流派武術由来といわれる民俗芸能として、熊谷市小島の上川原地区に伝承される神道香取流を対象に、その担い手たちがどのような意識を持って伝承を行っているかを明らかにしてきた。

神道香取流の担い手たちは「武術である」という意識のもとに、神道香取流の伝承を行う。このような意識は、80年代後半以降、さいたま博や神道流の宗家訪問により生まれたものであった。ところで、保存会会員たちは「武術である」と著者に対して説明してくれるが、では「武術」とは何か、と問われた時にその説明を行うことが出来ない。また、「個々の動作の持つ意味が分からない」という声も聞かれた。

一方で、保存会の活動を牽引する瀧澤やAは、「武術」という語に対して明確な答えを示す。瀧澤は青年期に経験した、厳しい師範による「剣道」を「スポーツ」と表現し、そうではない「決闘」である「剣術」を指向する。また、Aは自身が持つ古武道などの経験から、「古伝」というより古い形こそが、武術であると考えている。そして、神道香取流の失われたとされる理合の復興を、自身の持つ流派武術の知識から行っていく。もちろん、瀧澤自身は流派武術の経験はないはずであるが、古文書に書かれる知識やAの助けを借り、その復興を目指すのである。

以上のように、瀧澤とAは、神道香取流の技法復興を行う中で、「古武道」化を目指そうとしているといえよう。服装や礼法を武道の様式に合わせようとするのも、「古武道」化を目指す上では問題にならないのであろう。また芸能大会において技法を解説するのも、「武術である」という認識を外部に示す機会として存在していると考えられる。このように、神道香取流において担い手たちが持つ「武術である」という意識は、「古武道」化を志向していると考えられる。

第2章

神道香取流の歴史

—近世から文化財指定まで—

はじめに

第2章では、神道香取流の、近世から文化財指定までの活動について検証していく。

第1章で見てきたように、保存会には、神道香取流とは「武術である」という意識があった。特に、その保存会を牽引する瀧澤とAには、自身の経験から生み出された「武術」観が存在しており、その認識のもとに神道香取流の技法を「復興」させようとしている。そして、その「復興」の指向として「古伝」を目指しており、いわば「古武道」化ともいえるような行動をとっているのである。しかし、彼らの聞き取りを行う中で著者はある疑問を持った。それは、果たして神道香取流とは「古武道」なのであろうか、ということである。序章において示したように、神道香取流は流派武術のように形を伝承するが、そもそも祭礼において伝承される上に、剣術伝授といわれる儀礼的行為、長男を限定に伝承されてきた状況など、その行われ方は、後に挙げる先行研究でいわれるような流派武術の伝承とは異質に感じられるのである。果たして、神道香取流とはどのような流派武術であったのか。本章では、著者が感じた異質を、近世から文化財指定されるまでの歴史を検討しながら明らかにしていきたい。

本章では、まず近世から明治初期あたりまでの神道香取流をみていくが、それに際して伝承組織に着目していく。神道香取流を伝承組織に着目する理由は以下である。後に詳しく検討していくが、日本において武術伝承は流派組織により伝承されてきている。それは武士であろうが、それ以外の身分であろうが、担い手に関係なく流派名を冠し、師と弟子の関係が作られ一つの流派組織を形成する。つまり、そこでは身分制度による上下関係は存在せず、師弟という関係が成立する。しかし結論を先取りすることになるが、神道香取流の場合は流派名を名乗りながらも、従来の先行研究で言われてきた「完全相伝形式」¹や

¹ 西山松之助、『家元の研究』，吉川弘文堂，1982，p. 44.

「家元制度的なシステム」²とも違う独自の方法を取って伝承している。つまり、先行研究が示してきたような伝承組織の見方では捉えきれない部分を持っているのである。そのため、本章では先行研究で言われるような流派武術の組織形態を押さえながらも、それらとはまた違った伝承組織像を捉えるために、神道香取流の伝承組織に着目した考察を行っていくのである。

本論に先立ち、江戸時代の武術伝承についても検討しておきたい。近世の流派武術の伝承組織に関して芸能史研究者である西山松之助は、武士による武術伝承において、他の芸道のような「家元制度」が成立せず、完全相伝形式であったために多くの流派に分化発達したことを指摘している³。西山は「武家社会に成立した家元」と題して分析しているように、武家社会における武術伝承に焦点を当てて論じている。幕府やその支配下にあった諸藩における軍事的な制約が存在したために、「表面的に公然と一般民衆に武術相伝することが許されず、そのために名取制度が成立しなかった」⁴ために、その他の芸道と同様の発展が起り得なかったとしている。

一方、主として武士が職能として習得するものと認識される武術であるが、近世においては身分制度の流動化と共に武士以外の身分の人々にも行われていたことが明らかにされている。西山の研究で明らかにされた武士による武術伝承が、他の身分においてどのように行われたか。そのような視点から行われた研究は、武道史を専門とする渡辺一郎⁵を始め、高橋敏⁶、和田哲也⁷、数馬広二⁸といった研究者たちにより行われてきた。それらの研究でも、特に武士以外の身分において行われた武術伝承を多くの史料から明らかにしたのが、武術史を専門とする榎本鐘司による一連の研究である。前述したように西山は武士以外の身分においては武術伝承が行われていなかったことを指摘しているが、これに対して榎本

² 榎本鐘司、「北信濃における無雙直傳流の伝承について：江戸時代村落の武術と『境界性』」、『スポーツ史研究』第7号、1994、p. 22.

³ 西山、1982、pp.258-290.

⁴ 西山、1982、p. 290.

⁵ 渡辺一郎、『幕末関東剣術英名録の研究』、渡辺書店、1967

⁶ 高橋敏、『近世村落生活文化史序説 上野国原之郷村の研究』、未来社、1990

⁷ 和田哲也、「武田家の私塾神全塾について—その武芸教育を中心に—」、『日本の教育史学』第35号、1992

⁸ 数馬広二、「八王子千人同心における武芸—大平真鏡流を中心として—」、『武道学研究』第25巻、1992

の研究はその点に対して批判的に検討を加えている。すなわち、榎本は西山が明らかにした武士による武術伝承とは別の、農民や町民といった身分の人々による武術伝承に対して「農民武術」⁹という語を用いて説明するのである。

榎本は、近世における北信濃の村落武術伝承を明らかにしている。それによれば、北信濃村落で伝承された無雙直傳流は、その地域に多く住んでいた松代藩の在郷足軽によって伝承されていた¹⁰。榎本は論文の中で、武士の行う武術との相違を以下の6点で指摘する。

- ① 士農工商の身分制度では捉えられないような「境界身分」の人々により行われていたこと
- ② 「境界身分」の人々の職業教育として武術修練が行われていたこと
- ③ 密教的な色彩（印の結び方、加持祈祷方法など）が濃く、かつ日常的な生活に結びついた技法が伝承されていたこと
- ④ 村落の若者組に類似した多様な社会的機能が付加されていたこと
- ⑤ 芸道における家元制度と同様に「取立師匠」が存在していたこと
- ⑥ 担い手たちは、俳諧、謡曲、押花等の遊芸文化の領域に近いものとして意識されており、「スポーツ」として行われていた可能性があること

榎本が挙げた諸点はいずれも近世の武士が行う武術伝承では見られない特徴である。榎本は「村落で行われた武術は、武士社会に弘流した近世的武術とは明らかに異質であり、村落社会の生活や文化に即して多様で可變的な性格を持っていた」¹¹と述べる¹²。

⁹ 榎本鐘司・和田哲也、「近世村落における武術史研究の現状と課題」、渡邊一郎先生古稀記念論集刊行会編『武道文化の研究』，第一書房，1995，p.138.

¹⁰ このような武士とも農民ともいえないような境界的な部分にいる者たちを、榎本・和田は「境界身分」と呼称している[榎本鐘司・和田哲也，1995]。「境界身分」については第2部において触れる。

¹¹ 榎本，1994，p.35.

¹² 榎本の一連の研究の背景には以下の問題意識があったと考えられる。すなわち、「近代的武道理念、およびそれに基づいた『武道』史研究の成果による武道の歴史叙述がいかに片手落ちであるかを明らかにするうえで」[榎本鐘司，「剣道における『掛声』の史的研究—『武道史から武術史へ』のための序説—」，『スポーツ史研究』第4号，1990，p.13.]、近世村落における武術研究が必要であるという問題意識である。近代に西久保や大日本武徳

しかし、その後これらの重要な指摘があったにも関わらず、武道研究領域において村落における武術伝承研究は進まなかった。榎本らの研究により武士以外の階級が武術伝承を行っていたのは明らかであるが、では実際にどのような伝承を行っていたのか、またそのような伝承は近代化により「武道」が登場した後にどのように伝承されていたのか。日本の武術史において重要と考えられるいくつかの課題が未解決のままなのである。

ところで、序章で示したように神道香取流は、現在は熊谷市指定の無形民俗文化財であり、その時から「年中行事」とされ伝承されてきた。このように現在では文化財と年中行事としての側面を持つ神道香取流であり、また第1章で見てきたように「武術である」という意識が強くなっている。それは、もちろんそれ以前、すなわち神道香取流が上川原に伝承された近世においては、地域と密接に関わりながら伝承される剣術流派であったことも影響している。本章ではこの神道香取流を対象に、史料が残る近世中期から近代までを、史料とフィールドワークで得た聞き取りを用いて考察を行う。

2.1. 神道香取流概要

本節では神道香取流がどのような流派であったかを検討していく。前述したように、村落においては武士の伝承とは違った農民武術伝承が行われていた。そして、関東地域ではそのような武術伝承の事例を多くみることができる。神道香取流も、このような地域において近世中期から伝承が始まったという。そこで、まず初めに近世における、現在の埼玉周辺を中心とした関東周辺における武術伝承について見ていく。また、上川原という地域が近世においてどのような地域であったかも先に述べておく。その後、神道香取流がどのような流派であったかを検討していく。

2.1.1. 埼玉県下における武術伝承

近世の関東平野は幕府の中心地である江戸を有し、幕府直轄地である天領も存在し、さらに多くの小藩を抱える地域であった。また、多くの農民流派武術が存在していた地域でもあった。

高橋は、北関東のいくつかの村落における剣術の伝承を明らかにしている。それによれ

会により形成された「武道」概念が恣意的に形成されてきたことは、本研究でも述べてきた。榎本[1990]は副題として『『武道史から武術史へ』のための序説』と付されているが、このように恣意性を持って誕生した「武道」を相対化する必要性を感じていたのではないかと考えられる。

ば、近世の北関東では「馬庭念流」、「本間念流」、「法神流」、「源流」といった流派の伝承が行われていた¹³。うち、馬庭念流は現在も群馬県下にて古武道として伝承が行われる流派である。いずれの流派も、その伝書類内では苗字を冠した者たちが登場するが、公式には武士として認められた者たちではなく、農民であった¹⁴。例えば、馬庭念流は代々樋口家により伝承され現在に至るが、樋口姓は公式に名乗れた苗字ではない。樋口家は、その家系を武士に求めるが、近世においての身分は農民であった。そしてこのような農民の師の元へ、大名家や旗本の子弟たちが弟子として入門していた¹⁵。また、博徒のようなヤクザ者も門弟に存在していた。彼らに限らず、徒党を組むことは幕府にとっては反権力として映り危険な存在となるだろう。そのため、幕府は度々、武士以外の身分による武術稽古の禁止や若者組等の集団化に対する禁令を出している。しかし一方で、幕府は農民の帯刀を完全に禁止していたわけではなく、郷土や在郷足軽のような者たちには「吟味」¹⁶として帯刀を許しており、また武士以外の身分における脇差の所持も認めていた¹⁷。このような帯刀が許され、武術稽古が禁止されつつも続けられた背景には、もちろん共同体の自衛の意味は大いにあると考えられるが、榎本の指摘したように、そもそも村落の生活様式と結びついた武術伝承があったためでもあろうと考えられる。

次に、熊谷市を抱える現在の埼玉県周辺の武術伝承状況について、先行研究をみていく。埼玉県下の武術伝承を明らかにしたのは山本邦夫である。彼は体育史の中でも陸上競技を専門としていたが、それとは別に埼玉県下における流派武術の研究を生涯において行っていた。山本は、『皇国武術英名録』¹⁸を中心に埼玉県下の剣術流派や剣術家を整理し、実際に現地調査を行い、得られた膨大な資料から埼玉県における武術史を描いた。それによれば、埼玉県下における近世中期から幕末にかけての主要剣術流派は、「甲源一刀流」、「神道無念流」、「柳剛流」、「馬庭念流」、「奥山念流」、「小野派一刀流」、「北辰一刀流」、「真之真

¹³ 高橋敏、「幕藩制下村落における「武」の伝承—農民剣術の虚と実」、『季刊日本思想史』第29号、1987、p.59.

¹⁴ 高橋、1990、pp.257-282.

¹⁵ 高橋敏、『国定忠治の時代—読み書きと剣術—』、ちくま文庫、2012、pp.238-248

¹⁶ 高橋は、「百姓の帯刀を禁止する一方で百姓身分内の一部にはこれを許可する」ことを、「いわゆる帯刀「吟味」と説明しており、ここではそれに倣った[高橋、2012、pp.255-256.]。

¹⁷ 藤木、2005

¹⁸ 山本が用いたのは、新井朝定編刊により1889年に作られた「英名録」である。

石川流」、「直心影流」、「神武一刀流」、「天然理心流」であった¹⁹。これらの流派は、前述したように師弟共に農民であることが多かったようである。埼玉県下で特に弟子を多く持っていたのは甲源一刀流と神道無念流であったが、やはりその基盤は農村にあった²⁰。これらの流派の活動は近世末期、すなわち幕末へ向かうにつれてピークを迎えるが、山本は、村落においてそのような武術が盛行するようになっていった理由として、豊富な事例と共に以下の8点を挙げる。

- (1) 幕藩体制の確立期に天領や旗本領の陣屋支配が廃止されたため、武士の存在性が薄くなるにおよんで、農民の治安維持や取り締りなどが、主として村役人を中心とする村落共同体の任務とされたこと。
- (2) 武士階級の財政的窮乏は、彼らの土風の頹廃を生み、身分制度の破綻をみるにいたったこと。
- (3) 農民をはじめ村落の支配階級になっている者に、武士の身分から帰農した者が多く、家系の面で一種のプライドを持つ者が多かったこと。
- (4) 江戸時代中期頃から有力者による土地の集積がはじまり、地主や富裕な商人などの有力者が、農耕や商売以外の余業に力をさく余裕が生じたこと。
- (5) 本県が江戸に隣接しているために、武家奉公や商家への奉公などで、江戸に住む機会が多いことや、江戸の道場への入門者が多くなって、自然に武家の生活様式を真似るようになってきたこと。
- (6) 江戸には全国から多くの有名武芸者が集まるので、自分の研鑽した武技を競い名声を挙げる機会が多かったこと。
- (7) 江戸中期以降になると農民の階層分化が激しくなり、百姓一揆が頻発しだしたが、とくに富農や豪商を対象とする「打ち毀し」が増大しだしたので、これに対する自衛手段を考ずる必要があったこと。
- (8) 幕末には農民が農業以外で身を立てようとする気風が濃厚になったこと。²¹

これをみていくと、冒頭で示したように、武士階級における武術伝承とはだいぶ違う面も伺える。例えば、山本は村落特有の道場経営として「一定の束修（月謝）はなく、いずれ

¹⁹ 山本邦夫、『埼玉武芸帳』、さいたま出版会、1981、p.33-56.

²⁰ 山本、1981、pp.86-93.

²¹ 山本、1981、pp.86-92.

も私財を投じて、多くの門弟の指導と育成にあたった」とし、例えば甲源一刀流の野口愛之助の道場においては、門弟の家の収穫物が月謝替わりであったこと等を挙げている²²。渡辺によれば、江戸の有名道場では目録や免許といった段階へ進むためには多くの資金を必要としており²³、それと比較をすれば野口愛之助の道場は村落に合わせた経営を行っていたといえよう。

一方で江戸中期以降、豪農層を中心とした農民身分の者たちが、文化的活動の一環として武術稽古を行っていたことも明らかにされている。山本は以下のように説明する。

「武蔵国の武術の指導者の多くは、農業を生業として大地に生きる人たちであるが、これらの指導者たちも単に武技に卓越しているだけでなく、教養や学問の面でも多くの門人をリードする学識を身につけていることが、必要とされた。要するに文武両道に精通していることが、武術の指導者としての地位を一層高からしめた」²⁴

彼らは、儒教といった教養や学識として絵画、俳諧、華、和算といったものを一緒に習得しており、武術もそのような文化的活動の一環として行っていたという。このような現象は近世の多摩地域においても行われていた。近世の在村文化史を研究した杉仁によれば、近世の村落では「文化活動」として、「俳諧・和歌・漢詩文・絵画・茶道・花道・和算・算額・剣術・日記・地誌・災害記録・一揆記録・寺子屋・私塾・筆子塚・墓誌など」²⁵が存在していたという。これらの担い手のほとんどは、「村役人層とよばれる上層の農民で、農業・村役のほか地主。醸造・仲買商などいわゆる豪農経営を行うものが多い」²⁶という。多摩の村落では、1838年（天保九）から1844年（天保十五）までの間に「豪農武術習得運動」と杉が呼ぶような現象が起きている。これは、豪農層、すなわち村役人層の家柄に属する者たちが、多摩地区に一大勢力を持っていた「天然理心流」に多く入門してきた一連の動きを指している。杉はこの「運動」の原因として、「中・下層農の世直し的な動き」への対

²² 山本, 1981, pp.86-89.

²³ 渡辺, 1967, p.72.

²⁴ 山本, 1981, p.94.

²⁵ 杉仁, 『近世の地域と在村文化—技術と商品と風雅の交流—』, 吉川弘文堂, 2001, p.14.

²⁶ 杉, 2001, p.2.

応があったという²⁷。この杉の指摘は山本の指摘（7）と同様の理由といえる。

冒頭で示したが、榎本も⑥で文化活動として武術稽古が行われていた点に着目している。このような文化的活動を行っていた農民は、いずれも豪農と言えなくとも、ある程度の蓄えがあり生活に余裕がある農民層であった点も注目する点であろう。榎本の研究では在郷足軽であったが、やはり境界身分の人々であり、山本や杉の指摘に出てくるのも郷土などを含む豪農階層も含まれていた。

一方、武術を行っていたのは、上記のような文化活動的に行われる流派武術だけではないと著者は考えている。序論において示したように武器を用いる民俗芸能の存在は多くあり、その中には武術流派由来といわれるものもある。埼玉県下には、そのような民俗芸能の伝承が多く存在する。特に、関東地方には獅子舞と共に「棒使い」と呼ばれる棒術が付随する事例が多いのである。埼玉県下であれば、「中妻の棒術」、「原馬室の棒術」など54か所で「棒使い」の事例は見られる。もちろん、すべてが流派武術と呼べるような形態であったかはわからない。しかし、中妻の棒術は「新香取流」と呼ばれるように、そのような流派武術が存在していた可能性がある。このような民俗芸能も含めると、数多くの武術伝承が村落で行われていたといえよう。

以上のように、近世の関東地域において村落では確かに武術を行っていたようである。そして、そこでは榎本が指摘するように武士階級が行っていた武術伝承とは別の、農民の武術伝承が行われていたようである。

2.1.2. 近世村落における上川原地区

近世の関東は、天領、複数の藩領、多数の旗本領や寺社領が存在し細かく分割されており、村によっては一村が複数の所領地に分割されていることもあった²⁸。それらの領地はそれぞれ、藩であれば藩のルールにおいて、天領は幕府により差配されていたが、旗本領などは知行高の低い旗本が多く、また旗本は江戸に在住しているため、その所領地は年貢収取の対象としてしか把握されず、村内の治安維持に関しては村落の自治に依存していた。そのため治安維持は困難であり、結果として博徒の横行が頻発するようになる²⁹。

²⁷ 杉, 2001, pp.259-273.

²⁸ 埼玉警察史編さん委員会, 『埼玉警察史』, 埼玉県警察本部, 1974, pp.35-70.

²⁹ このような状況の中で、幕府は1805年（文化二）に、支配領地の別なく踏み込むことが出来る「関東取締り出役」、いわゆる八州廻りを設置する。とはいえ、やはり取り締まれるものでもなく、村の自治体的性格は明治維新まで変わることはなかった[木村礎, 『近世

では、村落の自治はどのように行われていたか。それは、村政の執行機関として村役人を配置することにより行われていた。村役人は、名主、組頭、百姓代で、通称これらを総称して「村方三役」という。組頭の下には村の構成単位である「組」が置かれ、その中で五人組が組まれた。名主は、庄屋・肝煎などとも呼ばれるが、彼らは領主による許可制であり、近世初期には中世以来の在地有力農民の系譜をひくような家が世襲制で行っていたが、徐々に固定化は緩んでいったという。しかし誰でもなれるというものではなく、村内の有力農民になることが多かったという。名主の仕事は、年貢収納、帳簿の作成、治安維持、他村との折衝など行政全般を行っていた。組頭は名主の下にあり、村内の組を統括する役目を持ち、名主の補佐としても動く。組頭もある程度の家柄を持つ家から出されることが多かったようだ。組頭は複数人いることが多く、組頭の下にある組の年貢収納などを行うため、組レベルでみた時の名主と同じ仕事をしているといえよう。これらに対して、百姓代は村目付・横目などともいわれるが、名主や組頭の不正がないか等、一般百姓の代表者であった。彼らは、名主や組頭との間で仲介者として調整役を行っていた。五人組は、村内の小規模な近隣組織であり、年貢の責任や、村内の治安維持などを連帯で負わされていた。以上のように、村落の自治は名主—組頭—五人組という形で行われていたといえる³⁰。これに加え、大庄屋や割元名主と呼ばれる役割もあった。これは、例えば旗本は複数の村を領地としていることが多く、それは必ずしも隣接した土地ではない場合もあり、それらの土地の年貢を、村を超えて一括して収納するために置いた役割である³¹。このように近世村落では、村落に住む百姓たちにより自治が行われていた。

では、上川原はどのような村落であったのであろうか。序章で述べたように、上川原地区は小島という地域の一部である。近世においてもそれは変わらず、上川原が含まれていたのは小島村であった。近世の小島は大里郡に属し、当初熊谷一帯を納めていた忍藩領であったが、寛永の頃（1624～1645年）から水野伊豆守の知行となった。そして、その後天領になったが、1698年（元禄十一）から旗本竹内銀之丞（五郎左衛門）と奥津左京の采地となり、明治維新まで竹内家、奥津家両家が差配した³²。後述するが、神道香取流が伝播されたのは17世紀後期であり、その伝承活動のほとんどは旗本領時代である。この時期の小島村の戸数は、文化・文政期に組まれた武蔵国の地誌『新編武蔵風土記稿』によれ

の村』，教育社，1980〕。

³⁰ 木村，1980，pp.97-103.

³¹ 木村，1980，pp.104-105.

³² 熊谷市史編纂委員会 編，『熊谷市史 前編』，埼玉県熊谷市，1963，pp.314-315.

ば70余戸といわれる³³。序章で示したが、上川原には、現在でも大きな土地や屋敷を持つ家が何軒かあり、それらの家が近世から続く「名家」とされる。そして、村方三役になっていた家は今でもその当時の役職名を付されて呼ばれている。例えば、名主であった飯田家は「名主」と呼ばれ、大庄屋にあたる割元名主を勤めた瀧澤家は「割元」と呼ばれる³⁴。これは、それらの家から分家が多く出ており、飯田家も瀧澤家も上川原には多く存在するため、それら分家と区別する意味で今でも呼ばれている。また五人組も存在しており、上川原では「五軒組」と呼ばれるが、この五軒組により現在も祭礼が執り行われることは序章にも記したとおりである。

2.1.3. 神道香取流由来と伝系

神道香取流が上川原に伝承されたのはいつ頃かはっきりしないが、伝承したのは「中津川又右衛門」（以下、中津川とする）という人物である。1859（安政六）年の奥書を持つ『神道香取流極意剣道書』には以下の記述がある。

「此由来ヲ尋ルニ或時中津川又右衛門ト云者江都武家ニ出仕イタシ此流儀修練イタシ村中江指南シ其時々相伝致来…」³⁵

この記録によれば、中津川は何らかの理由により江戸での武家奉公を辞めて上川原に現れたことが読み取れる。ただ一方で、甲府方面から秩父を抜けて上川原へ到達したという伝承も存在しており、彼がどこから現れたかは分からない³⁶。中津川がどのような出自で何故上川原に現れたのかは不明であるが、彼が上川原で臨終の時を迎えたことは分かっている。当地にある全昌寺の過去帳によれば、中津川は1692（元禄五）年に当地で没したことが記されている。さらに上川原に移住した際に伴っていた両親がそれぞれ1661（万治四）年（母）と1681（延宝九）年（父）に当地で没していることから、移住は1661年以前であると考えられている³⁷。以上から、神道香取流は17世紀中期～後期に上川原にもたら

³³ 間宮士信 編、『新編武蔵風土記稿 第11巻』，雄山閣，1957

³⁴ 瀧澤彪，「大里郡小嶋村割元名主瀧澤家文章について」、『熊谷市郷土文化会誌』第43号，1989，pp.29-34.

³⁵ 著者不明，『神道香取流極意剣道書』，1859

³⁶ 小池幹衛，「中津川又右衛門」，『熊谷市郷土文化会誌』第35号，1980，p.63.

³⁷ 小池，1980，p.63.

されたと考えられる。そして、それ以後上川原で伝承が行われるようになった。

神道香取流は、現在も伝承される神道流に連なる流派と考えられていることは第1章で触れた。神道流は日本の剣術流派の中でも最古のものといわれる総合武術の流派であり、飯篠長威齊家直（1387-1488）により創始された³⁸。現在の千葉県香取を中心に伝承されているもので、松本備前守、塚原ト伝といった多くの流派武術創始者に学ばれたために分派も多い³⁹。神道流自体は代々飯篠家により伝承されており現在も香取の地で伝承されている。総合武術であったため剣術だけでなく、槍、薙刀の武器類から築城術やト占のようなものまで幅広い教授科目を持つ。中津川がいつ頃、誰に神道香取流の相伝を受けたかは不明であるが、前出の『神道香取流極意剣道書』の冒頭には「天真正 天文四年 飯篠入道」とあり、神道流の流れを汲む流派であることが伺われる。「天文四年」とあるが、この年号を中津川が伝授を受けた年であるとする全昌寺の過去帳にある没年と辻褃が合わない。中津川の両親が死亡した年月も記録されていることから、中津川が生きた時代は全昌寺の過去帳にある通りであろうと考えられる。よって、「天文四年」の表記は中津川が所持していた伝書が作成された時で、それが数代して中津川へ伝授された、つまり譲り巻物であったと考えるのが妥当だろう。なお、中津川が所持していた伝書は現存しておらず、全昌寺が火災に遭った際に消失した、某所へ貸与した際に返らなかった等、諸説いわれている⁴⁰。

中津川により当地にもたらされた神道香取流は、その後の伝承者の系譜が詳らかではない。しかし、「剣術伝授」と呼ばれる儀式（後述）の際に「相続人」（神道香取流では担い手のことをこのように呼称する。以後本研究においても担い手、門弟といった語は相続人とする）たちにより血判の上で差し出される『神文之事』という名称の文章が13点残っており、そこには指導者の名が記されており、系譜を窺い知ることが出来る。例えば、伝承される『神文之事』の内最古のものである1800（寛政十二）年の記録には、指導者として「田口藤右衛門」の名が書かれている。一方、1881（明治十四）年に書かれた『香取流剣術由来記』は神道香取流の相続人であった「田口惣左衛門本匡」、通称「八十八翁」により書かれたものであるが、そこには指導者について以下のように書かれている。八十八翁

³⁸ 加藤寛，「神道流・陰流・一刀流 16 乱世に生まれた剣術の流祖」，二木謙一・加藤寛・入江康平 共編，『日本史小百科〈武道〉』，東京堂出版，1994，pp.43-44.

³⁹ 入江康平，「付録 代表的流派の分流分派図」，二木謙一・加藤寛・入江康平 共編，『日本史小百科〈武道〉』，東京堂出版，1994，p.249.

⁴⁰ 熊谷市編纂委員会，『熊谷市史 後編』，埼玉県熊谷市，1964，p.297.

は誰にこの剣術を習ったのか。彼は「余も老人二伝種ヲ請ケ候」⁴¹と書いており、八十八翁の師匠は老人であることが記されているだけで姓名までは書かれていない。このようなことは別の文章においても見られる。1896年（明治二十九）に書かれた『約定証』⁴²（詳細は後述）においても、この文章の宛先は「香取流剣法教校御中」となっており、特定の人物の名称は書かれない。瀧澤によれば、「私が始めたころも先生がいたわけではなく、村落の年長者から習った」という。また、この年長者は複数人いたという。

以上を踏まえると、少なくとも瀧澤が神道香取流を始めた1950年（昭和二十五）前後の時点では、宗家のような指導者を頂点とした伝承は行われておらず、村の年長者から教授されるような伝承方法を取っていたようである。このことから憶測すると、八十八翁の師が老人であったという記述も、村落の年長者から教授を受けた、と捉えることも出来る。つまり、神道香取流では師範や免許所持者といった流派内での権威者が指導するのではなく、年長者（老人）が指導的立場に立つような伝授を行っていたと考えられる。すなわち『神文之事』に記される指導者も、いわゆる「家元」のような立場ではなく流派組織内における年長者だったのではないだろうか。

次に相続人についてみていく。『香取流剣術由来記』によれば「右流儀伝授到其家々相続人江相伝江次男成ハ不教他村ヨリ養子二来リ候而モ是ヲ伝…」とある。すなわち、「他村からの養子を含めた、上川原に居住する長男」に限定された伝授を行っていたことが分かる。この長男に限定された伝授は厳格に守られており、例えば村落内で分家を出した場合、その家の長男を加入させるためには許可がなければならなかった。前出の『約定証』は「滝澤和平」およびその父「滝澤清吉」から、「香取流剣法教授」へ出されたものである。

「一 私義今般神道香取流剣法修行二付門人入相願候へ共未夕上川原へ居住シー戸ヲ構タルハ義二無之候二付将来当字へ誓而一戸ヲ構へ居住可致候間右間人入御許可相願度為後日入置事為依テ如件 上川原滝沢清吉次男
瀧澤和平

一 右瀧沢和平義門人入御許可相成候上■前父■戴ノ当地居住義■拓者引受急度實行可致候為後日保証致置候為依テ如件 右父保証人
明治二拾九年八月二十七日 瀧澤清吉 印

⁴¹ 田口惣左衛門本匡、『香取流剣術由来記』, 1881

⁴² 瀧澤和平・瀧澤清吉、『約定証』, 1896

一部読めない箇所もあるが、大意は以下であろう。この『約定証』では、執筆者の一人である「滝澤和平」は、神道香取流剣法の修行を行うために門人に入れてもらいたいが、まだ上川原に居住していない。しかし、将来必ず上川原に住み一戸を構え住むため修業を許可して欲しい、というものである。そして、その保証人として父「瀧澤清吉」からも一筆添えられている。ここからも分かる通り長男限定の伝授は厳格に守られており、加えて上川原で一家を将来成す者は神道香取流の修練を行っておく必要がある、という認識があったことが伺える⁴⁴。

前述した『神文之事』の13点中10点は明治以降のもので、明治以降も伝承活動が活発に行われていたことが伺われる。表1は現存する『神文之事』の発行年、および、そこに記されている門弟数をまとめたものである。血判は1917（大正六）年に書かれた『神文之事』を最後に行われなくなるが、『神文之事』を提出する決まりは現在まで続いている。また神道香取流は太平洋戦争中も活動を行っており、例えば1937（昭和十二）年に出征軍人への祈願として奉納を行っていた記録もある。そして戦中を通じて稽古は行われ、戦後すぐの時期である1950（昭和二十五）年に新たな相続人を迎え活動を再開している（後述）。このような継続的な活動からか、1958（昭和三十三年）11月3日に熊谷市指定無形民俗文化財となり、それと同時に保存会が結成された。以降、保存会を中心として伝承活動が行われている。

⁴³ 瀧澤和平・瀧澤清吉, 1896

⁴⁴ なお、この瀧澤和平と瀧澤清吉は、現保存会会長の瀧澤の家の分家にあたる家であるという。また、この『約定証』は、保存会が持つ「開けてはならない」といわれていた箱の中にあつたものであるが、なぜその箱に入っていたのか等、この文章の扱いについては不明な点が多い。

表 1. 『神文之事』発行年一覧（瀧澤資料[1999]を基に作成）

発行年	名称	相続人数
1800（寛政十二）年	神文の事	16名
1865（慶応元）年	敬白神文之事	14名
1874（明治七）年	敬白神文之事	8名
1882（明治十四）年	神文之事	15名
1896（明治十九）年	敬白神文之事	15名
1909（明治四十二）年	敬白神文之事	16名
1917（大正六）年	敬白神文之事	19名
1932（昭和七）年	敬白神文之事	22名
1950（昭和二十五）年	敬白神文之事	29名
1967（昭和四十二）年	敬白神文之事	25名
1983（昭和五十八）年	敬白神文之事	24名
2003（平成十五）年	敬白神文之事	8名

2.2. 神道香取流の特色

2.1 で述べた通り、神道香取流は伝承者である中津川以降の伝承がはっきりとしないが、村落における「老人」、すなわち年長者による伝授が行われ、武術伝承が行われてきた。

では、神道香取流とはどのような武術伝承を行う流派だったのだろうか。本節では、その伝承内容を検討していく。

2.2.1. 神道香取流の技法

現在の神道香取流は、第 1 章で示したように表十二手、裏十二手の合計二十四手を伝承する。1800（寛政十二年）年に書かれた『神文の事』には裏十二手の解説があり、裏の数はこの時から十二本であることが分かる。また 1859（安政六）年の奥付がある『神道香取流表太刀』には表十二手の名称が出ており、手数は少なくとも幕末くらいから表十二手、裏十二手であるようだ。しかし、『香取流剣術由来記』によれば「武蔵国大里郡小島村字上川原二香取流剣術柔術槍術長刀奥義迄有」とあるため、古くは剣術以外にも柔術、槍術、薙刀術といった技法も伝承されていた可能性があるが、現在は伝承されていない。また後述する「四方がため」は個別の形として存在しているわけではなく、この表十二手を「村

の四方で奉納演舞する」という意味で使用される。具体的な技法については次章以降で扱っていく。

『香取流剣術由来記』には「是は稽古の度表裏は巨細に張紙に書出し候」とあり、表と裏の形名は稽古場に貼り出された上で稽古が行われていた。裏十二手は秘伝とされており、現在でも伝承者以外にその形を見せることは行われておらず、伝承の時以外に行われることはない。裏の形には柔術のような形、小太刀を用いる形も含まれていると聞いているが、著者は示す術を持たない。だが、表の形が太刀だけの形であるのに対して、裏の形は太刀以外の武器術も含んでおり、応用的な位置づけであったことが伺える。加えて、裏の形はある段階に達した時に指南されるため、ここに教授段階が存在していたことも確認できる。

2.2.2. 呪術的機能

2.2.1.では武術的な技法面に着目してみた。しかし、神道香取流の技法は武術として用いられるだけではなかった。本節では、神道香取流が人々にどのように認識され、用いられてきたかをみていく。

前出の1859（安政六）年発行『神道香取流極意剣道書』は著者が不明であるが、神道香取流の由来について詳しく記されている。その中に以下の一文がある。上川原の「香取社」に対する祭礼の伝来について以下のように記される。

「経津主尊ト申奉ルハ香取神宮ト崇下総国香取郡鎮座是剣術始將軍神也依而悪事
災難疫病除給ル故二尊祭也」

つまり「経津主尊」とは「下総」の「香取神宮」を指しており、「香取神宮」は「剣術」をはじめとした「軍神」であり、その恩恵として、「悪事災難疫病」を除けることが出来るために、この祭礼は「尊祭」として行われていたという。さらに加えて、「三月廿一日 六月廿一日祭礼日ト定置信心無懈怠剣道執行仕」とあり、祭礼として日にちが定められており、そこで「剣道」を行うことが指定されている⁴⁵。ただ、仔のように定められてはいるが、上川原には「香取社」は存在せず、過去の記録にも「香取社」が存在していたというものは存在しない。現在の祭礼でも、当番を決め、その人物が香取神宮から御札を請け、それを祭壇に祭ることで仮宮として行うが、このような習慣があることから、過去においても

⁴⁵ ここでいう「剣道」は、その前に「剣術」と出てきている箇所もあるが、文脈からみてもその使い分けはなされていないと考えて良いだろう。

「香取社」は存在していなかったと考えて良いだろう。そのため、上川原に「香取社」があったために神道香取流に祭礼において奉納されるようになったのではなく、そもそも神道香取流が上川原に伝承される以前から祭礼が付随していたとっていいだろう⁴⁶。加えて、祭礼における神道香取流の奉納演舞は、「悪事災難疫病」を除けるために機能していることが分かる。すなわち、呪術的な効能があることが信じられていると考えられる。これを、呪術的側面としておこう。

では、このような呪術的側面は祭礼以外にどのような時に効果を発揮したのか。『香取流剣術由来記』には以下の事例が記されている。これは神道香取流の伝書にまつわる話である。

「(ある村で) 腸寒流行ニて難儀之処彼方ヨリ信心仕度ニて右ハ村方大切之守成ヲ箱借遣シ、先方ニてハ右箱押開キ守リ袋等押開不残到タル様子其中ニて思当リし書類引抜き其村方へ残し候様子…」(括弧内は著者による補足)

ある村にて「腸寒」が流行って難儀しており、そのために伝書が入った箱を貸したところ、先方で箱を開封し中身で思い当たる書類を抜き取り返却してきたようである、ということだ。これは伝書の所在にまつわる説話であるが、一方で別のことも示している。つまり、神道香取流の伝書自体に「腸寒」を避ける力が備わっており、その力は村落外にも知られていたのである。また類似の事例として以下のものもある。

⁴⁶ 神道香取流では、他の武術流派同様に入門に際して「起請文」が作られることもあった。神道香取流の起請文は、現在のところ 1859 年（安政六）に作られたものしか残ってはいないが、そこには以下のように記されている。すなわち、「親子雖為兄弟他見他言不許強誹謗者惣而…」とあり、以下日本国中の神々の名が続き神罰が下るといふ。このような起請文は多くの流派において見られるものであると同時に、様々な共同体においても見られるものでありその内容にあまり違いはない[和歌森太郎, 『中世協同体の研究』, 弘文堂, 1950][高橋敏, 2012, pp.248-252.]。ただ、列挙される神々の最後には「別而下総国香取大神宮」とあり、唯一特定の神社名を挙げており香取神宮との結びつきや信仰を強調している。武術起請文において、特定の神の名を挙げるような事例はいくつか見られるものであり、その場合、その流派に関わる神の名を示すことが多い[石岡久夫, 『兵法者の生活』, 雄山閣出版, 1981, pp.40-68.]

「嘗て全昌寺が久しく無住であった時、棒術の極意書を保管していた組頭某なる者、或時誓を破って巻物の蓋を取ったところ、その年に疫病が流行した。村人は神罰として驚いて早速臨時祭典を挙げ、部落の四周にそれぞれ「四方かため」を行ったので神威は忍ちあらわれて難をのがれたという。」⁴⁷

この話は『熊谷市史』に載るもので出典は明記されていないが、上川原ではよく聞かれる説話である。この話の中では、第一に極意書の入れ物も含めて何かしらの力があるという点、第二に「四方かため」なる奉納の形態が存在しており、奉納演舞することで神威を得ることが出来る点に着目したい。つまり、伝書やそこにまつわる箱には呪術的機能が付加されており、行われる技法にも神秘的な力が備わっていると認識されていたのである。これらの逸話と『神道香取流極意剣道書』の冒頭の一文からも、この武術には呪術的効能があると信じられていたといえよう。このことは榎本の指摘にある、③密教的な色彩（印の結び方、加持祈祷方法など）が濃く、かつ日常的な生活に結びついた技法が伝承されていたこと、と同様の類のものと言えるだろう。つまり、上川原の人々は殺傷技法としての武術を自分たちに合わせた形で再生産し、日常的な生活と結びつけて行っていたのである。

このように、神道香取流は武家である中津川により上川原に伝承されたが、その伝承には西山が指摘するような武家の武術伝承とは違った面もみられるのである。ここでは祭礼として行われる武術の姿があり、伝承される形だけでなく、その伝書にまで呪術的な機能が付加されていると信じられていた。

2.3. 神道香取流と村落社会

これまで見てきたように、神道香取流の伝承は武術技法としてだけでなく、災厄を避けるような、一種の呪術的側面を持つものとしても認識されていた。それは、職能的に習得するような武士による武術認識とは違う、上川原の人々によって日常と結び付けて再生産されたものである。

冒頭で述べたが、西山によれば武士により行われていた武術伝承において、芸道のような「家元制度」は成立しなかった。しかし、武士以外の階級においては、その伝承地域内において家元制度に類似した伝承組織により活動が行われていた。では、神道香取流の場合はどうであろうか。2.1 で検討してきたように、いわゆる師弟関係は神道香取流では結ばれないようだ。ここでは年長者により神道香取流の伝授はされているのである。では、そ

⁴⁷ 熊谷市史編纂委員会, 1964, p.297.

のような組織はどのようなものであろうか。本節では、神道香取流の伝承組織について見ていく。

2.3.1. 村落社会への加入

神道香取流では、2つの通過儀礼が存在する。第1の儀礼とは、いわゆる入門である。そして、第2の儀礼は、「裏」の形を修練する段階で行われる。以下、この2つの儀礼を見てみよう。

『香取流剣術由来記』には入門に関して、以下の文面が記される。

「他村ヨリ養子二来り候而モ是ヲ伝■七日正心ニ到シ伝書拜見致ス事ニ定置候事、余モ老人ニ伝授ヲ請ケ候、都合六度迄拜見道場江罷出候（■は読めず）」

「余モ老人ニ伝授ヲ請ケ候」についてはすでに前述しているが、その前後の文に入門に際して行われる儀礼的な習慣が記されている。ここでは以下の2点に注目する。1つ目は、養子の者は入門するまでに7日の時間を要することである。『香取流剣術由来記』には7日間時間を置く理由は記されていないため、他村出身の者を含めた養子に限定して7日間時間を置く必要があったことしか分からない⁴⁸。もう1点、注目した点は伝書が教本のように使用されることである。このような伝書の使用は、他の流派武術と比べ稀なことであるといえる。伝書はある段階に達した時に師から弟子に渡される一種の証明書のようなものであり、そこには権威付けの意味も含まれている⁴⁹。もちろん、自流の技法について書かれた物も存在するものの、そこには自流の秘術が書かれているわけであり、軽々しく扱われるものではなかった。しかし、神道香取流では稽古を始める前に伝書を読ませる。つまり伝書には証明書としての機能はもちろんあるかもしれないが、前述した呪術的機能に加え、教本としての機能が持たされていたといえる。この時にどの伝書を見ていたのかは分から

⁴⁸ 類似の事例を示すものとして、『日本武道大系 第三巻 剣術(三)』に載る「飯篠盛繁」により書かれた『新当流兵法書』がある。それによれば、「兵法五躰口伝、時清浄到七日有起請文、可秘々々」[今村嘉雄、『日本武道大系 第三巻 剣術(三)』, 同朋舎出版, 1982, p.15.]とあり、7日間清浄になるための時を置いて起請文を書くことが記される。管見の限り、他にこのような内容が見られるものは見つからない。しかし同じ神道流だけに、関連があるのかもしれない。

⁴⁹ 西山, 1982, pp.34-35.

ないが、現存する史料の中には手順について詳細に書かれたものもあるため、そのような伝書が使用されていたのであろうと推察できる。

前述したように神道香取流では初めに表十二手と呼ばれる形を修練するが、その段階が過ぎると「10年に一度の剣術伝授」（以下、剣術伝授とする）と呼ばれる儀式が行われる。瀧澤によれば、この時に「新門弟の誓い」として前述した『神文之事』が作られる。剣術伝授が10年毎に行われるといわれる由来は不明である。2.1.3で示した表1を見る限り、現存する『神文之事』の年代からは10年に一度の間隔で行われていたことはない。この儀礼が行われるタイミングがいつであるのかは何にも記されていないが、常に数名は剣術伝授を受けているため、ある程度的人数が揃った時に剣術伝授が行われていたのではないかと考えられる。

剣術伝授の時にどのような儀礼が行われるか、詳細に記された一次史料は存在しないものの、その方法は聞き取りや市史等から伺い知ることが出来る。剣術伝授で伝授されるのは、前述したように裏の形であり、この形は公開されないものであり、その点からいえば秘伝である。そのため、「他見すると神罰忍ち下る」とされ「村人は恐れて」修行を行っている場に近づかないという⁵⁰。また「道場は、土蔵の中にシメ縄を張り、香取大神の前で、十四日間、古老（師範格）の指南により」⁵¹行われるという。つまり、関係者以外には見られないような特別に作り出した空間において、ある期間を設けて稽古が行われるということである⁵²。剣術伝授が近年でもっとも盛大に行われたのは1950年のことである。会長である瀧澤はこの時に相続人となったといい、その当時の盛大な様子を以下のように話す。すなわち、「伝授に続いて、村中挙げて伝授を祝う大祭が行われた。急拵えの屋台で村中をねり歩き、毎戸に紅白の餅が振る舞われ終日祭り気分包まれた」と語る⁵³。この様子から、新たな相続人の加入は村をあげた祭礼と同様に祝われるものであったことが分かる。つまり剣術伝授と相続人の誕生とは、一般的な流派武術への入門という意味以上に重視されて

⁵⁰ 富田茂雄、「上川原の棒術について」、『熊谷市郷土文化会誌』第43号、1989、p.69.

⁵¹ 富田、1989、p.69.

⁵² なお、現在の剣術伝授は集会場で行われる。また剣術伝授は「まず全昌寺に於て、心経を拝誦し、古老（師範格）の演ずる棒術を合わせて、六度拝見」[富田、1993、p.101.]した後に行われる。この一連の儀礼は『香取流剣術由来記』で田口惣左衛門本匡が説明するものと似ているが、全昌寺で心経を拝誦する点に相違がある。また古老の演武を六度拝見する点は田口惣左衛門本匡の故事に倣ったということだろうか。

⁵³ 2013年4月25日および、2014年5月28日に行った瀧澤への聞き取りから

いたのではないかと考える。剣術伝授では伝授自体も重要であるが、さらに重要視されていたのはこの剣術伝授を通過することで、新たな相続人が誕生したことなのではないかと考えられる。

では、なぜ新たな相続人の誕生は重視されるのか。それは、この相続人という名称から推察できるのではないか。すなわち、伝承者たちが相続人と呼ばれるのは、長子として家の存続を担うという意味を含んでいたためであると考えられる。神道香取流は養子を含めるものの、長男に限定された伝承をしており、その決まりが厳格に存在していたことは『約定証』からも分かる。彼らは、将来的に家の存続に関わる人物になる可能性は非常に高い。家の存続を担うということは、すなわち村落組織を担う人員になるということであり、新たな相続人の誕生とは将来的に村落組織を担う「一人前」の人物が誕生したことを意味していると考えられる。そのために祭礼同様の「大祭」が行われ祝われるのではないだろうか。

この状況に類似したものとして「若者組」⁵⁴が挙げられる。例えば若者組への加入は成人の儀と同様に考えられることもあるが、この加入時に祝いが行われることもある⁵⁵。残念ながら、上川原の若者組に関する文章や、神道香取流が若者組組織と密接に関わっていたこ

⁵⁴ 民俗学者、福田アジオによれば、若者組には以下の役割があるという。すなわち、「ムラの労働力の担い手」、「ムラの警防、消防あるいは災害救助への出勤」、「ムラの労働統制」、「祭礼行事の執行」、「娯楽的事業の実行」、「婚姻の統制」であり、「これら諸機能全体を包む若者組最大の機能が、男子をムラの成員として生活して行けるように一人前に仕立てあげる教育的機能」[福田アジオ, 「社会伝承」, 赤田光男・天野武・福田晃・福田アジオ・宮田登・山路興造 共著, 『日本民俗学』, 弘文堂入門双書, 1984, p.38.]である。また民俗学者、赤田光男によれば、若者組が行うような作業は一人前と認められたために果たせるものであるという[赤田光男 1984 「儀礼伝承」, 赤田光男・天野武・福田晃・福田アジオ・宮田登・山路興造 共著, 『日本民俗学』, 弘文堂入門双書, 1984, p.95.]. 若者組については民俗学や近世の村落研究において多くの研究蓄積がある。特に、平山和彦の『合本 青年集団史研究序説』は近世から近代まで、通史的に若者組や青年団といった組織を、膨大な先行研究を参照しつつ、民俗学・歴史学の立場から分析している[平山和彦, 『合本 青年集団史研究序説』, 1988, 新泉社]

⁵⁵ 平山和彦, 「青年集団史研究序説 上巻」, 平山和彦『合本 青年集団史研究序説』, 新泉社, 1988a, p. 22-29.

とを表す史料は見つかっていない⁵⁶。ただ剣術伝授を「一人前」の人物の誕生と捉えると、若者組のような組織との類似性も少なからず考えられるのではないだろうか。冒頭で示した通り、榎本は若者組と同様の社会的機能が流派武術に付加されることを指摘している。榎本は、「無雙直傳流」の起請文に書かれる内容が「村落の若者組の定書などの内容の一部重なるところがある」⁵⁷ことから、若者組と同じく多様な社会的機能を備えていたことを指摘する。福田は村落における「一人前」を「単にムラの中に居住する一人としてではなく、ムラの構成員としての一人前であり、家の代表者＝戸主になること」⁵⁸としている。もちろん、若者組である、とはこの程度の史料ではいえない。しかし、これらの先行研究の指摘を踏まえると、「一人前」を生み出すという考え方が神道香取流にもあるのではないかと考える。そしてそれは榎本が指摘するように、多様な社会的機能の一つとして神道香取流に組み込まれているのではないか。

以上のように考えると、神道香取流の習得が上川原の村落における「一人前」の要素とされていた、ということはいえるのではないかと考える。

2.3.2. 村落社会における神道香取流

2.3.1.で述べたように、神道香取流への加入は上川原における「一人前」として認められるための要素である可能性がみられる。加えて神道香取流という組織は、村落共同体で運

⁵⁶ 例えば、神道香取流が長男に限定されて伝承されていた状況は、福田がいう「長男単独加入制」の若者組と同様に、長男が重視される傾向、すなわち長男以外の加入を認めない、もしくは次男以降は扱いが違ふといったことと同義である可能性がある[福田アジオ, 『日本村落の民俗的構造』, 弘文堂, 1982, p.127.]. しかし、一方で若者組に多くみられる加入と脱退に関する年齢の制限は、神道香取流には見られない。ただし、瀧澤によれば自身が加入したのは「成人前後のことであり、旧制中学に通っていた時にはまだ神道香取流はやらせてもらえなかった。周りもだいたい同じくらいの年齢だった」と話す。瀧澤の加入した年齢は現在の成人くらいであり、近代化における学校制度の誕生とそれによる成人に対する観念の変化が影響している可能性も考えられるが、概ね成人と共に加入するという意識があったと考えていいのではないか。一方で、前述したように老人による指導が行われている点から、年齢による脱退はないことが分かる。そのため、若者組と同様と見るためにはいささか史料的に難しいと考える。

⁵⁷ 榎本, 1994, p.32.

⁵⁸ 福田, 1982, p.129.

営される組織と密接な関わりを持ち活動が行われていた可能性がある。それは、次にあげる史料から分かる。

1856（安政三）年に「曲輪惣代」から「壱組三人」へ宛てられた『議定一札之事』⁵⁹には、以下に挙げる稽古における注意事項が述べられる。

「議定一札之事

- 一 稽古場二おみて酒食其外喧嘩口論決而不可致事
- 一 稽古場江鉢巻二而決而出入不可致事
- 一 稽古場所二おみて親子兄弟二て者手合不可致事
- 一 夜分稽古人内江参り候節酒食之義決而不可致事
- 一 香取大神宮様江納物之義ハ其時二随江可見斗事
- 一 右稽古満願之節御神酒之義ハ惣曲輪中人二付四文懸りヲ取集メ其余之義ハ決而不可買調事

右一書之通り取極メ議定いたし候上ハ此後稽古相立候節急度相守可申候

為後日之議定一札致置候処仍而如件

安政三辰年七月

曲輪惣代二而 壱組三人宛 代印」

この議定の行われた背景は不明ながら、「曲輪惣代」という人物から「右一書之通り取極メ議定いたし候上ハ此後稽古相立候節急度相守可申候」と稽古を行う際に守ることが言い渡されている。ではどのようなことが述べられているかといえ、それは稽古と関連させていくつかの取決めが述べられているが、いずれも技術に直接関わるのではなく、生活と結びついた決め事、つまりは共同体における規則といえる内容である。例えば、稽古場における飲食や喧嘩口論の禁止などは他の流派武術でも見られるものの⁶⁰、変わったものでは

⁵⁹ 曲輪惣代、『議定一札之事』, 1856

⁶⁰ 高木によれば、愛知県名古屋市で伝承される「源氏天流」に残されている文書『源氏天流掟之事』には以下の内容が記載されているという。すなわち「注目すべきは、武術鍛錬につきものの定めの方で、親孝行を勧め、喧嘩口論や博打、飲酒を禁ずるといった、村落共同体の成年男子への訓戒が含まれていること」[高木勇夫、「<棒の手>源氏天流をめぐる一共同体の生と死一」、船井廣則・松本芳明・三井悦子・竹谷和之 編著、『スポーツ学の冒険 スポーツを読み解く「知」とは』, 黎明書房, 2009, p.83.]とあり、『議定一札之

稽古場へ鉢巻をして出入りしないこと⁶¹といったものから、「香取様」への信仰に関わる決まりや、「右稽古満願之節」とは恐らく剣術伝授の際に行われる「大祭」であろうが、その決まり等、上川原の生活に密着した内容が記されている。このような規則を、剣術伝授を通じて村の成員であり家の長男である相続人たちに教え込んでいたのである。『議定一札之事』にあるいずれの条項も、技術習得から誕生したものとは考えにくい。

つまり神道香取流では技術だけではなく、将来村落を担っていく成員として身につけるべきことも同時に教授されていたと考えられる。実際、この『議定一札之事』は「曲輪惣代」から「壺組三人」に宛てられている。「曲輪惣代」がどのような役職であるかは現状では不明であるが、「曲輪惣代」という名称は村落組織レベルの役職であると考えられ⁶²、武術伝承とは本来ならば関わりがないような立場の者であろう。『議定一札之事』とはそのような立場の人物から出された書状であるといえよう。つまり、神道香取流においてはその伝承組織が村落組織と一部で共有されていたと考えられる。

以上のように、神道香取流の稽古では実際の技法のみならず、村落において若者に指導されるような規範も稽古と関連付けて教授されていた。そのような規範が教えられる背景には、やはり「一人前」とされる人物には必要であったためであろう。そして、そこには村落共同体と武術伝承組織との密接な関わり合いがあることが指摘出来る。

2.3.3. 外部からみた神道香取流

では神道香取流は流派武術として認識されていたのだろうか。ここでは、外部、すなわち他流からどのように見られていたのかを考えていく。

武術修行記録のことを「英名録」というが、19世紀中に出版された英名録である、『伊予史談会文庫蔵 撃剣試合覚帳』⁶³、『諸国巡歴日録』⁶⁴、『武術英名録』⁶⁵、『皇国八州武

事』でいわれることと類似のものが見られる。

⁶¹ なお、現在の祭礼時の演舞者の服装は鉢巻を締めたものであり、稽古と祭礼を区別していた可能性もある。

⁶² 現状では、上川原における村役人に関わる史料において「曲輪惣代」という名称が用いられた事例は他にはみられない。

⁶³ 原本の著者不明、作成期は文化年間と考えられる[榎本鐘司編、『資料・近世農民の武術(一) 伊予史談会文庫蔵「撃剣試合覚帳」』, 私家版, 1991, pp.3-7]。

⁶⁴ 佐賀藩士で「鉄人流」の牟田文之助高惇による英名録である。安政年間に書かれたもので、牟田は旅で熊谷宿の辺りにも来ている[森鉄三、『随筆百花苑 第十三巻 地誌篇』, 中央

術姓名記』⁶⁶、『皇国武術英名録』⁶⁷には、神道香取流の名称は見られない。また、『上武武術英名録』⁶⁸を参照した山本によれば、当時上川原が所属していた「大麻生村」では、1894年には神道無念流の道場があったようであるが、やはり神道香取流は掲載されていない。以上の6点の英名録にはいずれも神道香取流の名称は記されておらず、武術家に認知されていなかった可能性があるといえよう。このことからどのようなことが考えられるか。

これまでのいくつかの史料からは武術としての機能だけではなく、様々な側面を神道香取流に見ることが出来た。つまり、神道香取流とは武術でありながら、呪術、祭礼、村落組織としての側面を持つ曖昧で多様な側面を持っていたのである。民俗学者である平山和彦は「典型的な民俗はこれらの三要素（伝承、慣習、民間信仰・俗信）からなるものとみなしうる」⁶⁹と示しているが、神道香取流とはまさに、これらの要素を持った「民俗」であったといえるだろう。榎本は、このような多様性を「領域の間をゆれ動く『境界的』なもの」⁷⁰と呼んでいるが、まさに一つの領域に収まらない様々な解釈が担い手たちによって行われていたのである。また、長男限定の伝承や祭りという限られた空間でしか行われなかったことも考慮すると、そこには秘匿性が存在しており他所の者に知られるようなことはなかったのではないだろうか。すなわち、武術として外部に認知されるような存在ではな

公論社, 1979]。

⁶⁵ 「北辰一刀流」の真田玉川および、「無双刀流」の江川英山により、1860年（万延元）により編集された英名録である[渡辺一郎, 『幕末関東剣術英名録の研究』, 渡辺書店, 1967, p.28]。

⁶⁶ 新井朝定により1887年（明治二十）に出版された英名録である。新井朝定とは江川英山の別名であるようだ[渡辺, 1967, p.28.]。本書は、中村の論文において示されるものを参照した[中村民雄, 「幕末関東剣術流派伝播形態の研究(1)」, 『福島大学教育学部論集』第61号, 1996]。

⁶⁷ 新井朝定により1888年（明治二十一）に出版された英名録である。渡辺一郎[1967]に収録。

⁶⁸ 秩父郡横瀬村で「気楽流」の「第十五代を継承した」本橋万作忠義により1893（明治二十六）年に出版された[山本, 1981, pp.172-175]。原本は示されないものの、そこに記される、流派名、剣術家名、住所が山本[1981]内に示される。

⁶⁹ 平山和彦, 「民俗」, 福田アジオ・神田より子・新谷尚紀・中込睦子・湯川洋司・渡邊欣雄 編, 『日本民俗大辞典 下』, 吉川弘文館, 2000, pp.638-639.

⁷⁰ 榎本, 1994, p.34.

かった可能性がある。加えて、英名録の性格から近世末期以降の武者修業とは、多くの場合、撃剣を行う修行であったといえる。つまり、撃剣を行っていないならば武術家が訪れない可能性は多分にあり、当然英名録には記される対象ともなりえないだろう。神道香取流は「剣道」の名称を使用することはあっても、その内容は形を中心としたものであり、面や小手を用いる撃剣は行っていない。あくまでも推論の域を出ないが、榎本が農民武術の特徴として挙げている「公開性」は撃剣を伴う村落武術伝承においては考えられるが、神道香取流の場合は公開的に行われるようなことも少なかったのではないかと考えられる。

2.4. 神道香取流の近代

前節までにみてきたように、神道香取流は民俗として上川原で伝承されてきた。このような性格は、明治維新やそれ以降の近代化の中でどのようになっていったか。まず上川原という地域における明治維新後の変遷をみていきたい。

2.4.1. 明治期以降の上川原

前章で記したように、上川原は小島村の一部として近世を過ごしてきた。しかし、明治政府の誕生後、その所属は様々に変わる。まず、小島村は、1868（明治元年）年には武蔵県、1889（明治二年）年には大宮県と変遷していく。この時期の日本は、「政府の直轄地である府県と、藩との二元的な統治の単位から構成されて」おり、「府、藩、県という三つの統治単位が混在」していた⁷¹。この時期は「府藩県三治制期」と呼ばれる。この時期は府や県という新たな名称が出現しただけで、実質的な統治空間の分割に変化はなかったようだ。府や県が付された地域は幕府の直轄領や新政府により召し上げられた地等であった⁷²。前章で述べたように、現在の埼玉県周辺は藩、旗本、寺社、幕府により複雑に分割されて統治されていたが、小島村も旗本領だったために武蔵県や大宮県といった県に割り当てられたのであろう。このような状況を変化させたのが1871（明治四）年の「廃藩置県」である。これは、藩をなくし府県に統一するだけでなく、府県を一定の範囲に揃えることが目的にあった。こうした統合を経て、現在の都道府県の境界に近いものが完成するのが1876（明治九）年である。この年までに小島村も様々な県の所属となる。1872（明治五）年には浦和県、同年11月に入間県、この入間県が群馬県と統合され1874（明治七）年

⁷¹ 松沢裕作、『町村合併から生まれた日本近代 明治の経験』，講談社，2013，p.54.

⁷² 松沢，2013，pp.54-55.

に熊谷県となり、最終的には 1877（明治十）年に埼玉県へと編入された⁷³。また小島村は、1889（明治二十二）年に近隣の村々である大麻生村、広瀬村、武体村、川原明戸村と合併され、大麻生村となった⁷⁴。

この間の人口の増減について見ていくと、1968（明治元）年に 84 戸 430 人⁷⁵、1978（明治十一）年に 84 戸 430 人⁷⁶、1889（明治二十二）年に 83 戸 510 名⁷⁷と、戸数はほとんど増減がないが、人口は大麻生村に合併される時には増加している。戸数が 1 戸減少しているにも関わらず、80 人も増加している点からこの情報の真偽が不明であるが、しかし明治中期までの小島村の人口は 500 名前後であったことが分かる。近世末期には 70 戸といわれていたので、戸数のみ見れば近世から明治にかけて増加もみられる。当然、上川原に限ればさらに減少するだろう。

小島村の人々の主な職業は、明治になっても農業であったようだ。1880（明治十三）年の記録では、農家戸数 84 戸とあるため小島村全戸が農家であったようである。農業従事者は 340 名で米、大麦を中心に生産していた。また酒造業もあったようで、これは名主であった「飯田家」の分家が明治になってから開業したという聞き取りを得ている。なお、この分家の「飯田家」からは後に神道香取流の指導的立場になる人物を輩出する家となる。

以上のように、明治となってからの上川原はその所属が変わるものの、農家を中心とする構成に変化がなかったようだ。そして、地域の所属もこの時期に定められた区割りに基づき現在に至っている。

2.4.2. 明治期以降の神道香取流

明治を迎え、神道香取流の活動に変化があったのであろうか。前章で示した表 3.をみると、『神文之事』の発行は明治期に入ってからでも減少することはない。新たな相続人の数も、1874（明治七）年は一桁であるが、それ以外は 15 名を下回ることもなく、だいたい 10 年間隔で行われていることが分かる。つまり、上川原で「一人前」と考えられる相続人は定期的に誕生していたことになる。前述した「瀧澤清吉・和平」親子による『約定証』は

⁷³ 熊谷市史編纂委員会、『熊谷市史 前編』，埼玉県熊谷市，1963，p.70.

⁷⁴ 塩田高雄，「大麻生の字地名稿」，『熊谷市郷土文化会誌』第 43 号，1989，p.4.

⁷⁵ 田村五郎，「人口統計から見た大麻生」，『熊谷市郷土文化会誌』第 43 号，1989，pp.95-96.

⁷⁶ 熊谷市史編纂委員会，1963，p.344.

⁷⁷ 田村五郎，1989，pp.95-96.

1896（明治二十九）年のものであるが、この『約定証』が存在することからも通過儀礼的な側面は明治以降も生きていたといえよう。

ただし、明治期になってからの技法の解説や伝書類は、田口惣左衛門本匡による『香取流剣術由来記』以外は太平洋戦争後になるまで存在しない。『香取流剣術由来記』も技術に関する話題よりも、その由来に関する話題を中心に扱ったものであり、技術や形についてはあまり触れられていない。

ところで、明治政府は発足後に「旧弊一洗」とし、興行的に行われる芸能や寺社での祭礼を取り締まっていた⁷⁸。熊谷県においても、「素人及稼業ノ者打交リ無願角力手踊等不相成」（1876年11月9日通達）、「県郷村社以下年中例祭式撰定頒布」（1877年7月30日通達）等、様々な規制を行っていた⁷⁹。これらの規制には政府による芸能を利用した大教宣布の意図が存在しているが⁸⁰、これらの規制による影響を受けたような記録は見つかっていない。香取社を持たない神道香取流の祭礼は行政に認知されるようなものではなかったのかもしれない⁸¹。

いずれにせよ、神道香取流はその伝承を明治に入っても続け、それは大正期になっても継続的に行われていた⁸²。そして恐らく、その民俗としての性格は継続されていたと考えら

⁷⁸ 橋本今祐、『明治国家の芸能政策と地域社会』，日本経済評論社，2011

⁷⁹ 埼玉県教育委員会 編，『埼玉県史料叢書 7（上）』，埼玉県，2006

⁸⁰ 上田正昭，「大教宣布と芸能の動向」，『藝能史研究』第22号，1968，pp.6-7.

⁸¹ 他方、流派武術由来といわれる民俗芸能である「棒の手」は、1873年（明治六）に県令により禁止され1878年（明治十一）までその県令は継続されたという〔高木勇夫，「＜棒の手＞源氏天流をめぐって―共同体の生と死―」，船井廣則・松本芳明・三井悦子・竹谷和之 編著『スポーツ学の冒険 スポーツを読み解く「知」とは』，黎明書房，2009，p.82.〕。

⁸² 先に触れた通り、祭礼に関わる県令などの影響は現状では明らかに出来ない。一般に祭礼組織は若者組により運営されることが多いが、近世から継続された若者組は、明治中期から大正初期にかけて、「青年会」といった青年組織へと改変されていく。このような青年会の、ごく初期に結成されたものの目的は、多くが「夜間や農閑期を利用して行う「夜学会」」であった。このような青年会は、読み書きや算術といった日常生活に必要な能力の向上をはかる組織であった〔佐竹智子，「明治期における青年団の生成と展開」，『広島大学大学院教育学研究科紀要』第三部第60号，2011，pp.84-85.〕。埼玉県下でみていくと、1889（明治二十二）年に大里郡花園村に「通俗談話会」なるものが結成されており、この辺りから青年組織が結成されてきたようだ〔埼玉県教育委員会 編，『埼玉県教育史 第四巻〕，

れる。聞き取りによれば 1930 年代までは祭礼時に神酒を配る習慣が残っていたという。これは、祭礼時にその当番が準備した神酒を直会が行われている間に、各戸を廻り配る習慣のことである。配布する行為は 1930 年代に行われなくなり、直会の場で配られるようになった。このような面にも民俗として神道香取流が地域に根付いた状況で行われていた状況が現れているといえよう。

『神文之事』は 1932（昭和七）年に提出されたのを最後に、戦後まで見られない。しかし、神道香取流が活動を止めた訳ではなかった。神道香取流は戦争色が強まる 1930 年代後半から太平洋戦争中でも継続的に活動を続けるのである。1937（昭和十二）年に書かれた『祈願文』は、出征軍人や外在郷軍人に対する祈願のために奉納演武を行ったという記録である。この『祈願文』には相続人が連名の上で祈願のために奉納演武を行う旨が書かれる。この記録からも、近代以降も、その災厄除けとしての呪術的側面への信仰は続いていることが見て取れる。民俗学者宮本常一が「共同体を、強固にするように働いたものは信仰であった」⁸³と述べるように、神道香取流を通して戦争に向かう中での共同体の一体が図られていたのかもしれない。だが、そのような状況において行われるほどに上川原において特別な民俗として意識されていたということでもあろう。また、このような祈願は 1942（昭和十七）年にも行われた。そして、そこには神道香取流の持つ強かさが見られる。1942 年の祭礼時に書かれた『香取流剣道指南建設記念考』⁸⁴には以下の文章が書かれる。

埼玉県教育委員会, 1971, p.767]。その後、日清・日露の戦争を挟み、1905（明治三十八）年に「普通学務局長」の名で地方長官に対して、地方青年団の誘掖指導およびその設置奨励について文部省としての初の通牒を発した[平山和彦,「青年集団史研究序説 下巻」、『合本 青年集団史研究序説』、新泉社, 1988b, p.14.]。それを受け 1906（明治三十九）年には埼玉県から、青年団体をして有益な活動を指せるよう指示が通達された[埼玉県教育委員会 編, 1971, pp.767-768.]。上川原に青年団が現れるのは 1910（明治四十三年）1 月のことである[小池幹衛,「大麻生教育の変遷」、『熊谷市郷土文化会誌』第 43 号, 1989, p.51.]。この青年会が神道香取流を行うことを目的に含めていたかは明らかにすることが出来ないが、神道香取流は青年だけの構成員ではなかったので恐らくは関わりはなかったであろう。青年団は戦後まで継続されるが、1926（昭和二年）生まれである瀧澤は、青年団として神道香取流に関わったことはない、と話しているため関わりは無かったのではないかと考えられる。

⁸³ 宮本常一,「村共同体」,『宮本常一著作集 13』, 未来社, 1973, p.144.

⁸⁴ 著者不明,『香取流剣道指南建設記念考』, 1942

「本字二傳ハル香取流劍道ハ護国身守ノ基ニシテ是ガ流儀ヲ永代ニ傳ヘ以テ其ノ徳ヲ受クル者ナリ以テ祭典ヲ一年ニ回四月廿一日七月廿一日大祭を定メ七月二十日蟻螂大祭ヲ行ヒヒタスラ武道ノ修行ヲナス是ヲ發起者一同ノ念願トスル所ナリ」

この文章は当時のカレンダーの裏に書かれたものであり、1枚目に上記の文章が、2枚目に發起者15名の名が記される。「蟻螂大祭」という『香取流劍道指南建設記念考』以外では見られない語も登場し、また短い文章であるが、以下の2文に注目したい。まず、「香取流劍道ハ護国身守ノ基」の一文である。「護国身守ノ基」とあり、「身守」は護身といった意味であろうか。つまり、「護国」と身を守るための「基」となる「劍道」であると主張するのである。この「身守」には、災厄除けとしての意味も当然含まれるだろう。加えて神道香取流の伝承を「護国」のレベルまで持ち上げている点も、戦時を思わせる表現である。また「祭典ヲ一年ニ回、(中略)、ヒタスラ武道ノ修行ヲナス是ヲ發起者一同ノ念願トスル所ナリ」の文も強かさが見られる。祭礼を行う理由として、「ヒタスラ武道ノ修行ヲナス」ことを「發起者一同ノ念願」として行う、という理由づけを行っている。これまで明らかにしてきたように神道香取流は民俗として存在していたが、ここでは戦時下という時代背景を逆手に取ったかのように「武道の修行祈願」という理由を付けることで祭礼を行うことに正当性を持たせているのである。

瀧澤の話によれば、当時青年だった彼は戦時下でも神道香取流の稽古が庭先で行われていたのをよく見た、という。これらのことは、神道香取流の持つ強かさと同時に、「民俗」として地域と密着している状況は近代を経ても変わることが無かったことを示していると考えられる。例えば、第2部で扱う愛知県に多く分布する「棒の手」は、戦時下に多くの地域で奉納演武の中止や、場合によっては伝承も途絶えるようなこともあったという。また第7章で扱う「田山花踊り」も大正期を最後に雨乞いの意義や戦時の混乱を理由に中絶した。このように戦時下ではその活動を停止せざるを得ない状況に陥る祭礼や民俗芸能があるが、神道香取流の場合はそのような状況においても伝承活動を継続したのである。そして、戦争が終わり戦後5年経過した1950年(昭和二十五)、神道香取流は剣術伝授を行う。そして、29名の新たな相続人を生んだこの剣術伝授後に、瀧澤が「私が覚えている範囲において一番盛大な」臨時大祭が行われたのである。もちろん、この時も長男のみに伝授するという限定は存在しており、未だに通過儀礼として上川原の「一人前」の相続人を生み出す機能と見なされていたといえよう。

以上のように、近世から明治維新を経て太平洋戦争後に到るまで、神道香取流は上川原という共同体に即した形での伝承が行われ続けていたのである。そして、戦後5年でありながら、剣術伝授の際に臨時大祭が起きるほどに盛り上がりを見せる民俗として伝承されていた神道香取流は、1958年11月、熊谷市指定の無形民俗文化財の第1号となったのである。

2.5. まとめ

本章では、神道香取流の近世における活動を、伝承組織を中心に検討してきた。また、近世以降から文化財指定までの歴史についても検討してきた。その検討は史料的制約もあり、神道香取流の起源を含め不十分といえるが、それでも以下のことが明らかに出来たであろう。

神道香取流は17世紀後半に上川原に伝承された。史料的制約から1800年以降の活動を追うことしか出来ないが、19世紀の神道香取流は上川原という地域に密着した伝承を行っていた。神道香取流の担い手たちは相続人と呼ばれ、流派の権威者を頂点とするような指導方法ではなく、年長者が教授を行う形態を取っていた。伝承内容について見ていくと、武術技法としてはもちろん、その技法は呪術的効果を持つとも考えられており、流派の存在自体が疫病等の厄除けの手段としても認識されていた。厄除けのために行う祭礼には、娯楽の面もあったであろう。そして、その伝承組織では、技術だけでなく村落における規範のようなものまでも教えられていた。これらの要素を考える際、従来の師弟関係の上で成立する「完全相伝制」や「家元制度」的な流派武術像では理解するのが難しい。つまり神道香取流の場合は、そこに加入し修練を行うことで上川原における「一人前」の相続人となれると考えられていたという点が重要であり、諸要素は「一人前」になるために身に付けるためのものであるといえよう。そして、このような多様な機能が付されていた神道香取流とは、流派武術でありながらも、上川原に欠くことの出来ない「民俗」であったのではないかと考えられる。

また神道香取流は、明治以降もその伝承組織や構成員に大きな変化はなかった。上川原の長男のみに古老から伝授されるという性格は維持され、上川原における「一人前」を育てる機能は維持されていた。一方で、その信仰面に対する期待も残っており、太平洋戦争前後には祈願と称して演武を行っている。さらに、その演武を行う時には「武道の修行」と称して祭礼を催しており、強かさすら窺わせるのである。やはり民俗として上川原に伝承されてきていたといえよう。そのため、1950年という戦争後にも剣術伝授を行い、新

たな相続人を生んでいる。

しかし、このような「一人前」を育てる機能を含んだ民俗としての神道香取流は、現在では失われてしまっているといえよう。それは瀧澤の次の発言からも分かる。瀧澤は「私が若い頃は庭先や畑で稽古しているのがよく見られました。今では誰もやらないですね」という。すなわち、娯楽として神道香取流が行われていたことを示しているのであろう。他の面をみても、時代変化により、上川原における「一人前」を育てることや、呪術的機能の必要性が感じられなくなったこともあろう。何よりも保存会の最重要事項である担い手不足の問題の前では、そのような「民俗」としての面は不要になるのかもしれない。保存会における主たる目的は、神道香取流の保存・伝承であるため、民俗的な側面を保存することは、現状においてはその活動を困難にさせることとなろう。もっとも、本章で明らかにしてきた諸機能は、恐らくもうほとんどの人々が忘却しているであろう。そして、その中で武術的面にフォーカスし、「古武道」化していっているといえよう。

ところで、本章の目的は、「古武道」化を目指す神道香取流に対して著者が感じた、異質さを明らかにすることにあつた。このように神道香取流の伝承をみていくと、それは「完全相伝形式」でもなく、「家元制度」でもない、別の形態であつた。そして、このような実態を明らかにした研究は、武道研究領域においてみられないのである。恐らく、神道香取流の伝承は、榎本らが行ってきた「農民武術」の研究に連なるはずである。しかし、神道香取流は現在も伝承されるものであり、「農民武術」のような過去の伝承ではない。では何であるかと問う時、確かに「古武道」と呼ばれる武術と類似しているようにも感じられるが、「民俗」として行われていた過去や、師弟関係が存在しない形態をみると、そこには相違も認められるのである。では、そもそも「古武道」とは何であろうか。そしてこの問いの延長上には、なぜ武道研究では、神道香取流のような周縁の武術、つまり本研究の対象である流派武術由来といわれる民俗芸能は扱われないのか、という問題が存在する。これらの問は第2部で扱っていきたい。

第 2 部

芸能武術

一流派武術にみられる「芸能的性格」に対する考察―

序章

問題の所在

第 2 部では、流派武術由来といわれる民俗芸能が、武術研究に対してどのような問題を提起することが出来るかを示すことを目的とする。またその過程において、流派武術由来といわれる民俗芸能を「芸能武術」という語で概念規定し、用いていく。

第 1 部で検討してきたように、神道香取流は祭礼として上川原の人々に伝承されながらも、「武術である」という認識のもとに再解釈され、失われた理合を古武道の知識により復興させようとしている。ただ、神道香取流の歴史を再検討していくと、確かに武術としての面もあるが、それ以外にも上川原の「一人前」を育てるような機能を持っており、まさに「民俗」として伝承されていた。しかし、それらの機能は時代遷移と共に後景化し、また伝承母体が保存会となることで、「保存・伝承」が目的となり、その技法に偏重する傾向がみられるようになったといえる。その中で「武術である」という認識が機能し、技法の「復興」が行われているのである。

ところで、著者が第 1 部で明らかにしたように、流派武術由来といわれる民俗芸能からは、これまでの武道研究が見落としてきたような側面を拾い上げる可能性を持つ。「古武道」化を目指す動きや、村落社会における「民俗」として行われる武術の存在など、これまでの武道研究が取り扱ってこなかった視点を提供できる可能性を秘めている。しかし、序論で述べてきたように、そのような民俗芸能は研究対象とされてこなかった。神道香取流は、上川原という地域社会においては伝統文化であり、歴史をみると教育的側面も持っている。もし武道という語に、教育的側面や伝統文化といった要素が含まれる必要があるのであれば、神道香取流は検討するに足り得る対象ではないだろうか。また、武道や古武道という語を用いないまでも、武術として扱っていいのではないか。

このような疑問に対し、著者は次のように考えた。つまり、武道・古武道という言葉に

は、何かしらその範囲を決める要素が存在しているのではないだろうか。そのような要素として、著者は流派武術由来といわれる民俗芸能が行われる場に着目する。つまり、祭礼のような公開された場において行われるために、流派武術由来といわれる民俗芸能は武道や古武道に含まれない、という扱いをされているのではないかと考えた。確かに、武道や古武道も、競技大会や演武大会という公開された場において行われる。しかし、同じ公開される場であっても何かしらの違いがある、と考えられているのではないだろうか。

ところで、流派武術の持つ形の稽古は、「型の繰り返しを通じてそれを体得し、さらに型を離れて自由な個性豊かな技を創造していくところに価値が」¹あるとされるが、その目的はあくまでも殺傷を目的とすることにある。しかし、そのような公開された場において行われる演武について、著者は次のように考える。例えば武道大会や古武道大会といった場で演武が行われることを考えた場合、そこでの演武には観客が伴われており、演武者もそれらの視線を感じることはあるはずである。そのような状況下で人が武術を行う場合、そこには殺傷やそれに伴う心法とは別の、「より良く見せたい」といった気持が生まれるのではないだろうか。少なくとも著者は演武大会等に臨む際、そのような気持ちを少なからず持った経験がある。つまり「見る/見られる」²といった関係性が存在する中で武術が行われる場合、殺傷を目的とした技法とは違った目的を持った技法、すなわち観客を意識した上で行う技法が示されるのではないかと考えられる。しかし、そのような視点から武道や武術を捉える研究を管見の限りにおいてみたことがない³。例えば、明治期に盛行する「撃剣興行」に対して武道史研究者である杉江正敏は、「時代の徒花としながらも、武術の命脈を

¹ 前林清和、「稽古 94 型の修行を通じて古を稽える」、二木謙一・加藤寛・入江康平 共編、『日本史小百科〈武道〉』、東京堂出版、1994、p.229。

² 「見る/見られる」関係性とは、民俗芸能研究者橋本裕之が示すものである[橋本裕之、「芸能の条件—「招かれざる客」再考—」、『芸能』第35巻第2号、芸能発行所、1993]。このことについては第5章において詳述していく。

³ 本研究はあくまでも、日本における武術を対象として研究を進めるものであり、海外の武術は含んでいない。その理由は、冒頭で示したように武道概念の相対化が念頭にあり、あくまでも武道研究における議論の延長上に、本研究の議論も位置付けたいと考えているためである。海外の武術を対象としたもので、本研究の関心に近い研究としてスポーツ人類学者である馬晟の論文を挙げておきたい。馬の論文では、観光資源として活用される武術の創造が考察されている[馬晟、「苗族伝統武術」の創造—湖南省湘西土家族苗族自治州勾良村を例として—」、『スポーツ人類学研究』第12号、2010]。

保ち、大衆化・競技化に貢献した」⁴と積極的な評価を行っているが、このような評価を杉江が行った背景には興行的に行われる武術に対して消極的な捉え方がされていた過去があるためであろう。そして、このような「見る/見られる」といった関係性が想起されるために、流派武術由来といわれる民俗芸能は研究対象とされなかったのではないだろうか。

以上のような考えに基づき、第2部では各章において以下のことに取り組む。まず第3章においてこれまでの武道研究における流派武術由来といわれる民俗芸能の位置づけを検討する。ここでは、近代における「武道」・「古武道」概念の誕生、近世における流派武術伝承や農民武術について述べ、そこから検討を行う。第4章では、流派武術由来といわれる民俗芸能が、民俗学や民俗芸能研究においてどのような位置づけにあるのかを考察する。ここでは、民俗学や民俗芸能研究において、どのような対象が扱われてきたのかの検討を行い、課題に取り組む。第5章では、第3章、第4章の検討から、流派武術由来といわれる民俗芸能とはどのようなものであるか、定義づけを目的とする。その過程で「芸能的性格」を検討し、「芸能武術」という用語を定義し、分析概念として提示する。また芸能武術といえるようなものが、現在の日本にどの程度存在するかを、地方誌等を用いて概観していく。そして第7章では、そのような芸能武術と呼べるような伝承の中から、京都府南山城村に伝承される「棒振り」と呼ばれる芸能を対象に、その「芸能的性格」を検討していく。ここでは、「棒振り」のもととなったといわれる「長谷川流棒術」との比較検討を通じ、「芸能的性格」の実態を明らかにしていく。

⁴ 杉江正敏, 「撃剣興行 73 角舩同様東西を分ち縦覧致させ候」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994, pp.178-179.

第3章

「武道」・「古武道」概念の形成

—なぜ「芸能的性格」は排除されたのか—

はじめに

本章の目的は、なぜ、これまでの武道研究では、流派武術由来といわれる民俗芸能が研究対象とされなかったのか、その理由を明らかにすることにある。

武道という語は国際的に剣道や柔道等の大会が行われていることから分かるように、世界的に広まり使用される語であるといえる。また武道という語が示す対象として、剣道や柔道を中心に、空手や合気道、弓道などその存在は一般にも知られているだろう。一方、武道だけではなく古武道も、たとえその内容に詳しくなくとも、今では一般にまで認知されるものになりつつあろう。ただ序論において述べたように、それらの武道や古武道のカテゴリーの中に、本研究の対象とする流派武術由来といわれる民俗芸能が含まれているのを、管見の限りではみたことがない。また武道研究に目を転じた時、流派武術由来といわれる民俗芸能を正面から取り扱うようなものはほとんど見当たらない。

では流派武術由来といわれる民俗芸能は、なぜ武道研究において扱われなかったのだろうか。その背景には、近代に発生した「武道」や「古武道」といった概念の成立が関連している。そこで、本章では現在の武道研究者が依拠している武道という概念はどのように成立したのか、また同様に古武道概念はどのように成立したのかを検討する。さらに近世における武士が行っていた武術伝承や、武士以外における武術伝承について先行研究に拠りながら検討していく。そしてこうした検討を通じて武道研究における、流派武術由来といわれる民俗芸能の位置づけを考察する。

3.1. 「武道」概念の誕生

武道という語自体は『吾妻鏡』にて使われたのが初出であるといわれるが¹、今日言われるような武道の使用がされ始めたのは近代以降、大正期に入ってからであり、当時の警視

¹ 中村民雄、『剣道事典-技術と文化の歴史-』，島津書房，1994，p.13.

總監であり、のちに大日本武徳会(以下、武徳会)副会長となる西久保弘道(1863-1930)によってである。

西久保は、1863(文久三)年に佐賀藩士の家に生まれた。1879(明治十二)年に司法省法学校(後の東京大学法学部)に入学、その後1897(明治三十)年には内務省所属となり、1900(明治三十三)年には山梨県の内務部長に就任する。彼は、東京帝国大学時代には「直心影流」の榊原健吉に師事し、山梨県内務部長時代には、「無刀流」剣術の香川善次郎に出会い、無刀流の稽古をしていた。その後、1910(明治四十三)年には福島県知事、1914(大正三)年には北海道長官、1915(大正四)年には警視總監、1916(大正五)年には貴族院議員、1926(大正十五)年には東京市長、と官僚として様々な役職を歴任し、1930(昭和五)年に没している。武徳会の副会長となるのは1919(大正八)年で、死の直前の1930年7月まで副会長を続ける²。

ここで簡単に武徳会について説明を加えておく³。武徳会は、1895(明治二十八)年に結成された武術団体である。発足当初は京都を中心に武術大会等を行うことで、「和魂ノ美」、すなわち「武徳」を涵養することを目的として結成された。1896年以降、各府県に支部を設置することで全国規模の団体へとようになっていくが、それと同時に会員数は年々爆発的に増加し、1905(明治三十八)年には100万人を突破したという。その背景には、「日清から日露の戦争に至る間の国民武士道の鼓吹にみられる民族意識の高揚、(中略)、各府県の警察機構が利用されたこと」⁴が挙げられる。武徳会は太平洋戦争終了後にGHQにより解散させられるまで、戦前における唯一の武術の専門的指導者養成学校である「武術専門学校」を設立する等、武術振興を担っていた日本最大の武術振興団体といえよう。

では西久保が武道概念を提唱し、その主導のもとに武徳会が武道という語を広めていったのはどのような時期であったか。西久保が武道の語を使用し始めるのは、福島知事となり武徳会福島県支部長となった時からである。この時期の武徳会内部では度々「風紀の乱れ」が指摘されていた。1906(明治三十九)年に、山口県武徳会教士である二宮久により

² 牛島栄治、『西久保弘道の一生』, 春風館, 1969, pp.14-15.

³ 武徳会の成立過程に関しては、体育・スポーツ史、剣道史が専門である坂上康博が「大日本武徳会の成立過程と構造」において詳しく論じている[坂上康博, 「大日本武徳会の成立過程と構造」, 福島大学行政社会学会編, 『行政社会論集』, 1989, pp.59-112.]. そのため、その成立に関わる詳しい経緯についてはそちらを参考にして頂きたい。

⁴ 杉江正敏, 「大日本武徳会 79 形の制定と武専指導者の養成」、二木謙一・入江康平・加藤寛 共編, 『日本史小百科 武道』, 1994, p.190.

執筆された「演武服装に関する建議」では、「近時見聞する所に依れば間々剣道の何ものたるを知らず奇異なる風裁を装ひ恬として顧みざるものあり、(中略)、自ら姿勢を破り道場の神聖を保たず武徳の本旨に悖るものあり大いに注意すべきことゝ信ず」⁵と、「近時」における剣道の服装に関して批判がされている。

武道史が専門である中嶋哲也によれば、このような風紀に対する見直しの視野が生まれたのは日露戦争後であるという。このような風紀への指摘は、「礼儀、服装、試合態度の乱れ」についてされているというが、武徳会が誕生する以前に礼儀作法を重視する者は柔道の創始者である嘉納治五郎のみであったという⁶。むしろ、「文明化の過程にあることを強く意識していた武徳会以前の政府関係者において武術は好ま」れておらず、旧弊とされていた⁷。しかし、日清・日露戦争での勝利後、日本人の精神的支柱が内外から求められるようになった。そして、その中で 1900 (明治三十三年) 年に新渡戸稲造により書かれた『武士道』や、それを受けた東京帝国大学の井上哲次郎による「国民道徳」の喧伝が行われ、そうした背景の中で武術や、武徳会における「武徳」も「武士道精神」を含むものとして認識されるようになったという⁸。つまり、このような武士道精神の台頭が、前述したような風紀を見直す視野の背景にあった。

一方で、武徳会は明治初期に行われていた「撃剣興行」のような興行的に行われる武術に対しても厳しく対応した。1908 (明治四十一年) 年 5 月 9 日の常議員議事録を見ると、以下のように武術興行を行った者たちに対しての処分が行われている。すなわち、「左記ノ者ハ新京極ニ於テ剣術ヲ興行シソノ非ヲ悛メサルニ依リ會員ヲ除名スルコト。」とあり、5 名の武徳会「正會員」が除名された。その後、武徳会では「武術ヲ興行ト爲ス者ハ本會ノ主旨ニ背クヲ以テ退念ヲ促シ若シ肯セサル時ハ規則第十三条ニ依リ除名スル事」と決められた⁹。また、1910 (明治四十三年) 年には年齢詐称を行い大会で勝利するという不正が大会において行われ、同じように除名が行われた。このような、勝利至上主義的な姿勢にも武徳会の目指す目的からかけ離れたものと見られていたのである。もちろん、武徳会はこのような状況になる以前から、風紀の乱れに対して対策を打っていた。例えば、試合を見

⁵ 二宮久, 「演武服装に関する建議」, 『武徳誌』, 第 1 篇第 2 号, 武徳誌発行所, 1906, p.72.

⁶ 中嶋哲也, 『武道のスポーツ化言説とその系譜: 近代日本の武道概念史』, 早稲田大学審査学位論文, 2011, p.85.

⁷ 中嶋, 2011, p.85.

⁸ 中嶋, 2011, pp.67-82.

⁹ 中村民雄 編, 『大日本武徳会研究資料集成 第三巻』, 本の友社, 2005, pp.5-6.

物する者の態度を定めた「一般參觀人心得」や、試合を行う者の態度について定めた「武術禮式心得」といったものを定めることで、武徳会の目指す武術像の実現を試みたのである¹⁰。しかし、そのような対策を打ったにも関わらず、前述したような除名事件が起きる等、風紀に関する状況は武徳会の目指す方向とはかけ離れていたのである。

西久保が武道という語を提唱し始めたのは、まさにこのような時期であった。具体的に見ていこう。西久保は、1914（大正三）年に東京府の警察練習所において「武道講話」と題される講演を行った。そこで西久保は、それまで一般においても使用されていた武術という語を武道とし、旧来までの武術との違いを主張している。以下、引用する。

「武の名稱に付ての私の考は術と云ふ無意義な語を去り、道と云ふ武道の精神に適った高尚なる語を用ひて剣道と呼び又柔道武道と稱し以て世間一般の通弊たる技術とか勝負とか云ふ勸念を取り拂つて、武道本來の目的たる體を鍛え膽を練ると云ふことを心懸くる様に希望したいのである。」¹¹

ここから見ても分かる通り西久保は、武術に対して「世間一般」が持つ「技術とか勝負」といったイメージを排除し、「武道」という語に変更することで、その目的を身体や胆力を鍛錬することへと移行させることを意図している。またこのような「武道」の奨励と同時に、明治期に行われていた「興行的撃剣」や稽古を娯樂的に行うことを否定している¹²。この点は後述する。

この西久保が唱える武道論は、彼が武徳会副会長となった1919（大正八）年1月以降、武徳会を中心に使用が始まる。1919年8月、武徳会は諸規定中にある武術という語を始め、剣術、柔術、弓術等の言葉を、武道といったように「術」から「道」に変更した。以下、引用する。

「本會ハ創立當初ヨリ武道の名稱ヲ世ノ套語ニ任セ劍術、柔術、弓術ト稱シ綜合ノ場合ハ武術ト稱シ、（中略）、來リタルモ術ノ字ヲ以テシテハ形而下ノ技術ニ遍シ最モ尊重スヘキ棋道ノ真髓タル其ノ精神ヲ逸スルノ虞アリトシ劍道柔道弓道其

¹⁰ 中嶋, 2011, pp.87-97.

¹¹ 西久保弘道, 「武道講話（二）」, 警察協会 編, 『警察協会雑誌』第172号, 警察協会, 1914, p.18.

¹² 西久保, 1914, pp.19-28.

ノ綜合ノ場合ニハ武道ト改稱スルコトニ決シタル」¹³

その後、この武道という語は学校教育においても 1926（大正十五）年の「学校体操教授要目改正」により剣道や柔道という名称の変更がされることにより広まった。そして 1931（昭和六）年には剣道・柔道は中等学校において必修化される。1931（昭和六）年に出された「文部省訓令第 1 号」によれば「剣道及柔道ガ我が國固有ノ武道ニシテ、質實剛健ナル國民精神ヲ涵養シ心身ヲ鍛鍊スルニ適切ナルヲ認メタルガ爲」¹⁴に必修化された。これを見れば分かる通り、「武道」は「國民精神ヲ涵養」するものと考えられている。すなわち、学校教育における体育・スポーツの思想善導動向を受け、「國民精神」と結びついてこの語が使用されるようになった¹⁵。同時に「剣道及柔道ガ我が國固有ノ武道ニシテ」の一文から分かるように、武道概念はここに定着したといえる。

3.2. 「古武道」概念の誕生

1920 年代後半から 1930 年代にかけては、武道のスポーツイベント化が進んだ時代とされ、外来スポーツと同一視されるような状況も生まれた。学生による対抗試合が行われ、観客たちもスポーツ観戦として対抗試合を観るようになった¹⁶。こうした状況を背景として「古武道」という語が登場することになる。

古武道という語は「日本古武道振興会」（1935 年設立）が主唱した語である。古武道振興会の発起人である貴族院議員、松本学（1887-1974）は、1934（昭和九）年に行われた天覧試合を観覧した時に、「柔道にしても剣道にしても其無作法なること、卑怯なこと恐惶に堪えぬものがあつた」¹⁷と日記に記している。また、松本と共に古武道振興会を牽引した、のちの古武道振興会幹事であり、「馬庭念流」の川内鐵三郎も以下のように述べる。

「今日の武道が、其の技に於て末技に流れ其の精神に於て墮落せりとは、識者の等しく口にする所であるが、本春五月の天覧試合を拜観せる者は、異口同音に此

¹³ 中村民雄 編、『大日本武徳会研究資料集成 第四巻』，本の友社，2005，pp.91-92.

¹⁴ 相川仁童 編、『文部省法令年纂 昭和六年版 上』，大空社，1994，p.4.

¹⁵ 中嶋哲也，「対抗文化としての古武道-松本学による古武道提唱と日本古武道振興会の活動を中心に-」，『スポーツ人類学研究』第 12 号，2010，pp.53-54.

¹⁶ 中嶋，2011，pp.147-162.

¹⁷ 伊藤隆・広瀬順皓，『松本学日記』，山川出版社，1995，p.65.

の叫びなしてゐる。(中略)、今日の審判規定に基く勝負は剣術の一面であつて全部ではない。審判規定による勝負の一面を全部なるかの如く誤診して勝負にのみ捉はれる結果、剣道の全面に基本をなす原理原則を没却することゝなる。延いて如上の如き醜態を暴露するのである。今日の柔道界の場合にも同様のことが言い得ると思ふ。今日こそ眞の武道に立ち返へらなければ、遂に日本の正しい武道は廢り、眞の武術は滅してしまふであらう。」¹⁸

川内は、「今日」の武道を、「審判規定に基く勝負」に偏っていることと批判し、そのような面が剣道のすべてであると勘違いをし、勝負を追求することは「原理原則を没却すること」となると嘆き、このようなままでは「眞の武術」が廢れてしまうという。つまり、競技的に行われ、その勝敗にのみ焦点が置かれるような武道のあり方を批判するのである。そして、このような考えを持つ者たちを中心に、「現代武道の弊風を擧げ、古武道振興の必要に力説せられたるに對し、武道家交々起つて共鳴し之が振興の爲に有力なる團體の實現を要望する所となり、會名を「日本古武道振興會」と稍することを決定」¹⁹した。以上のような状況から日本古武道振興會が誕生し、古武道という語が定着し形成されていったのである。実際に、古武道振興會誕生後に開催された「流祖祭並古武道各流型大會」という大会が開かれ、全国から40流派ほどが集まり演武を行った。この大会には觀衆約2500人が集まったといい、これを皮切りに演武大会や、小中学校への古武道の普及等を行うようになる²⁰。

ところで松本は西久保とは違い、武道実践者ではなかつた。彼は、1886(明治十九)年に岡山で生まれ、第六高等学校を経て1907(明治四十)年に東京帝国大学に入学、1911(明治四十四)年に法科大学政治学科を卒業、その後内務省に入省した。第六高等学校時代に柔道を行っていたが、その時に怪我を負っており、そのために大学の頃から足が悪く、武道の実践から離れていた。彼は、入省後、1925(大正十四)年に内務省神社局長、1926(大正十五)年には静岡県知事、1927(昭和二)年には鹿児島県知事、1931(昭和六)年には社会局長、1932(昭和七)年には警備局長、1934(昭和九)年には貴族院議員と、

¹⁸ 川内鐵三郎、「日本武道と念流の奥義」、山本三生、『改造』、改造社、1934、p.147.

¹⁹ 日本古武道振興會、『日本古武道振興會概要』、国立国会図書館憲政資料室松本学文章所蔵504、1939、p.1.

²⁰ 中嶋、2010、pp.61-65.

様々なポストを歴任する²¹。松本は警備局長時代に「共産党弾圧、思想対策、急進ファシズム運動などの内偵偵察などを積極的に行った」というが、そのような「弾圧だけでは思想対策に限界がある」と考えていたという²²。そして、そのような思想対策として、古武道の復権による克服を求めた。

松本は古武道に対して「我々は今日此の古い武技に接する時、何ともいひ難い尊い精神に打たれる」²³と述べているが、前述したように彼は実践者ではなかった。すなわち見る側であった。しかし、見る側の視点から、以下のような発言をしている。

「今日一般に行はれてゐる武道といふものが、動もすると技の末に走り、或は單なる勝敗にのみ拘泥するの傾向があるやに見受けられ、所謂スポーツ化して、武道の真髓たる精神が、漸次廃れつゝあるのではなからうか」²⁴

ここでは、「今日」行われる武道に対して、スポーツと同一視している現状があり、その状況を嘆いている。また、こうも述べる。

「武道の精神に徹するには古武道の型の修行から入る外はなく、依つて以て日本精神の真髓を掴むことが出来る、(中略)、日本の武道は唯勝負を争ふものでもなければ、體育、競技でもありません、(中略)、然るに近時往々にして此の祖先傳來の尊い武道が、勝負を争ふ運動、競技に墮し、或は單純に體育の目的として考へられるのではなからうか」²⁵

このように「勝負を争ふ運動、競技」へと「尊い武道」が墮落していき體育と考えられるようになっていくことへも批判する。さらにこのような状況を日本社会全般の問題として、以下のように指摘する。

²¹ 中嶋, 2011, p.338.

²² 中嶋, 2011, p.339.

²³ 川内鐵三郎, 『日本武道流祖傳』, 日本古武道振興会, 1935, p.2.

²⁴ 川内, 1935, p.1.

²⁵ 松本学, 「日本古武道の眞精神 一建國祭全國古武道各派型大會に於て一」, 『雄辯』, 第28巻第3号, 大日本雄辯會講談社, 1937, p.327.

「固より斯かる傾向は、獨り武道に於てのみあらずして、我が國社會の各方面について、同様のことがいひ得らるゝのであつて、我が民族が三千年來傳承し來つた尊いものが、我々國民一般の精神の中より澆刺たる力を喪つて、徒らに形骸を止めるに過ぎざるように見受けらるる」²⁶

このように、松本は武道の衰退は武道のみの問題ではなく、「我が國社會の各方面」についても同様にいえるとし、古来より受け継がれてきたとされる「尊いもの」が失われるとしている。このような一連の松本の発言を受け中嶋は、「古武道は（当時スポーツ化していた剣道や柔道といった）武道への対抗文化として、正当な国民文化へと再編成が試みられた（括弧内、著者による補足）」²⁷ことを指摘している。つまり、これら一連の発言には、武道がスポーツ化していると主張する一方で、「祖先傳來の尊い武道」といった発言にみられる通り、伝統の正当性も同時に主張しているということである。そして、日本社会全般の退廃を古武道の復権により克服しようとしたのである。

以上のように、古武道は武道を近代（西洋）文化の位置へと押し上げ、自らは伝統の位置を確保するという二項対立的な図式を形成する概念なのである。そして中嶋により、武道の競技化に対して批判的に用いられる形で古武道概念が生まれたことが明らかにされた。松本による古武道の復権の背景にある意図には、1930年代における日本社会の思想統制を行おうとする思考がみられる。そして、そこで示された古武道とは、スポーツ化を軸にすることで武道との違いを示す「対抗文化」²⁸であったのである。

このような古武道概念が作り上げたイメージは、現在まで引き継がれているといえる。実際古武道は、現在においても剣道や柔道といった武道に対して、別の流れとして語られることが多い。著者自身も実践者として古武道のある流派の伝承に関わるが、やはり「剣道などのスポーツと違い実戦なのだから」といった文脈内で古武道が語られる場面に多々遭遇する。ここでは「実戦」という言葉が、スポーツという競技に対立する言葉として使用されている。つまり今日の武術諸流の実践者の間でも競技化された武道とは異なることを実践しているという意識は強いのである。

²⁶ 川内, 1935, p.2.

²⁷ 中嶋, 2010, p.70.

²⁸ 中嶋, 2010, p.70.

3.3. 近世における武士による武術伝承

ここまで武道や古武道といった概念が近代に成立したことを述べてきたが、それではそのような武道や古武道と呼ばれるようになった前近代までの武術とはどのようなものであったか。

一般に知られるように、近世社会には「士農工商」と区分されるような身分制度が存在しており、その中で武術は武士により職能として相伝されてきたと考えられてきた。そして、近世ではそのような武術は流派として形成されていった。芸能史研究家、西山松之助によれば、近世には「家元」が最も盛行したときであり、そのような家元による「家元制度」が諸芸において形成されたという。西山は家元の持つ「家父長的権力」について、カール・マンハイムの『権力論』内の「機能的権力論」を引いたあとに「家元家父長的権力は、法律や警察力によって合法的に保障されている近代的な社会的権力ではない、(中略)、あくまで私的な制度として、私的な規範によって統制されている社会として結晶したものである」²⁹と説明する。そして、この「家父長的権力」は、「原則的にいって、技能の絶対的優位性」はあるものの、「家元を家元たらしめておくための条件」として「秘伝の型が、すべて家元によって統制されて」おり、「この型の統制力を独占」する際に力を発揮していたという。そのような力のもとで、全国的な家元制度が「芸道」において成立した³⁰。しかし、西山はこのような家元制度は茶、華、俳諧といった芸道においては成立したが、武術において同様には成立しなかったという。

「剣道のごとき、あるいは槍術のごときものが、型の統制という点において、それが不可能であったため、すなわち、各大名の独立国であった藩を超越した武術の統一的勢力を結集することは、江戸時代には許されることではなかったから、全国的に恒久的な型の統制をなしうる強大な家元は、このような技能分野にはついに誕生しなかったのである。」³¹

加えて、家元は秘伝や秘技といった権威的な技術の相伝権を保持し再生産を図ることで収入を確保していたが、流派武術の場合は、その権利も含め相伝していたために中央集権的な家元制度が成立しなかったのである。西山はこのような伝承形態を「完全相伝形式」と

²⁹ 西山松之助、『家元の研究』，吉川弘文館，1982，pp.22-23.

³⁰ 西山，1982，pp. 24-30.

³¹ 西山，1982，p. 30.

呼んでいる³²。

ところで、このような制度下のもとに行われていた武術諸流派の担い手と考えられている武士たちは、なぜ武術を行っていたのか。江戸時代初期は、当然それ以前の戦乱の時代を意識した時代であったといえよう。しかし、西山も指摘するように「寛永末から正保頃に及ぶと、ようやく緩急的な平和時代到来の見通しができるようになり」³³、その中で流派が確立されていく。その後、元禄期を迎え「停滞期」を迎えた西山はいい、その特徴を以下のように示す。すなわち、「武術の実技優劣よりは、武士の道に関する儒教的教学が重視されて、極端な精神主義に墮落していった」という³⁴。いわゆる、武断政治から文治政治への移行に伴い、その担い手である武士たちへの儒教思想への教化が行われる時期である。

この移行に伴い、武士たちも武術を行う意味が変化していったことが、いくつかの先行研究で指摘される。例えば、剣道を中心にした武術史研究者である榎本鐘司は、大給松平家の剣術指南役として正徳年間に採用された「安丸家」が必要とされた理由として、「単なる武術家ではなく、武士の教化の一翼を担うことのできる伝授制度・組織を持った武術師範家を必要とするようになった」³⁵ことを指摘する。また、同時期に成立した流派武術³⁶においても、総合武術的性格を示す「兵法」を使用せずに、例えば「雖井蛙流平法」や「平常無敵流平法」というように「平法」の字を充て、「平常における修養を強調し」、「武術実践者としての独自性」を保持しながら、「儒学的思惟方法を基盤」とした流派武術が登場したことも指摘している³⁷。つまり、社会の要求に合わせて流派武術の教義も変化したということは、そこに入門してくる者たちも当然のことながら、その要求を持った者たちであるといえよう。また、実務的な面における意味合いの変化も指摘される。

近世史が専門である歴史学者横山輝樹によれば、徳川吉宗の将軍職就任後（在職 1716～1745 年）に作られた「惣領番入制度」に関わる書付に、その選考基準として以下の条件が記されるという。すなわち、「当主が役職に就いている旗本家の惣領の中から、日頃の

³² 西山, 1982, pp. 277-278.

³³ 西山, 1982, pp. 272-273.

³⁴ 西山, 1982, pp. 280-281.

³⁵ 榎本鐘司, 「一流一藩武術流派形成に関する一考察—養勇流伝書形成にみられる儒学の影響—」, 『南山大学紀要「アカデミア」自然科学・保健体育編』第2巻, 1984, p. 27.

³⁶ 榎本は「武術流派」を該当論文内で使用するが、特に定義されていないため、本研究内では「流派武術」とした。

³⁷ 榎本, 1984, pp. 28.

行状・人柄、武芸出精、学問出精の者を番入させる」という記述である。しかし、「学問出精を理由として番入する惣領は皆無」で、「日頃の行状や人柄などは優劣をつけにくいものである」というため、「武芸への取り組み方が実質的には唯一の番入基準」となっていたという³⁸。いわば、就職試験課題として武術が課されていたといえる。具体的には、「弓術、馬術、槍術、剣術」の吟味が行われたといい³⁹、実際に合格者と不合格者がいたようで、家禄や家柄により合格が左右されている様子はなく、例えば家柄で加入が決まっても武芸鍛錬を行う必要があり、武芸を身につけた人物を登用する傾向が見られるという⁴⁰。すなわち、ここに武士の職能としての武術の存在が見られるのである。横山は以下の指摘をする。

「武士が武芸を身につけておくべきであるということは、惣領番入制度導入以前にも通念としては存在したであろう。しかしそれに対する制度的な裏打ちが無い以上、当人の心掛けに左右されるものであったと言わざるを得ない。これに対し、その素養（武芸）の習熟度が番入に関係するという同制度導入後には、実利を伴うものとして、強い影響を及ぼしたものと推察される。」⁴¹

以上のように、武士により行われていた近世の武術伝承では、完全相伝のもと多数の流派武術を生み出しながら継承されていったのである。

このような職能として、そして教化手段としての武士たちが身に着けていった武術は、17世紀後半以降、徐々にその教義が細分化する傾向があったという⁴²。確かに横山の指摘するような実力による「惣領番入制度」も存在したわけだが、その一方で武術を習得していれば良いというような思考が武士たちの間に存在していた。西山は「秘伝書類の形式化・細分化」がされてきたことを示し、その形式化の一例として金銭で武術の免許が得られていた実態を指摘する⁴³。つまり、「職能として武術をみにつける」という状況を、免許を保

³⁸ 横山輝樹、「惣領番入制度、その成立と意義」、『日本研究』第45号、2012、pp.54-55.

³⁹ 横山、2012、p.55.

⁴⁰ 横山、2012、pp. 74-80.

⁴¹ 横山、2012、p.109.

⁴² 魚住孝至、「武道の歴史とその精神 概説」、国際武道大学 武道・スポーツ研究所『武道論集Ⅰ——武道の歴史とその精神（増補版）』、国際武道大学 武道・スポーツ研究所、2010、p.14.

⁴³ 西山、1982、pp. 280-284.

持っているという事実により保障するために金銭で解決していた、ということである。このような状況は「秘技の細分化と相伝段階の重層化」も生み出し、より権威的な状況を生み出していった。もちろん、このような状況に対して幕府は黙っていたわけではない。例えば老中松平定信はその老中時代（1787～1790 年代初頭）に武術奨励を繰り返し行った。また各藩に文武教育を行う藩校の設置が行われるようにもなる⁴⁴。それと同時に 18 世紀中頃から華美化が進んだ武術から、徐々に実用的な武術が行われるようになる。すなわち「撃剣」の誕生である。形稽古中心であった剣術流派に対して、竹刀や防具の改良・発展・普及により打ち合いが可能な稽古が行われるようになったのである。このような稽古方法を取り入れた「直心影流」や「中西派一刀流」、「北辰一刀流」、「神道無念流」、「鏡心明智流」といった流派武術はこの時期に爆発的に流行し、藩校においても教授されるようになった。このような竹刀や防具の開発による撃剣の興隆は、流派武術同士の試合をより頻繁に可能としたため流派間の交流も同時に可能にした⁴⁵。しかし、流派武術の伝承は、根本的には「完全相伝形式」であることに変わりはなかった⁴⁶。撃剣の興隆は流派間での試合を活発にしたが、それは鍛錬法の 1 つとして存在しており、武術伝承という場面においては「完全相伝形式」であったのである。

以上のように、西山の一連の「家元制度」に関する研究は、流派武術の伝承のあり方を明らかにした。ところで、西山は流派武術において他の芸道にみられるような「名取制度」が普及しなかった理由として、「表面的に公然と一般民衆に武術相伝をすることが許されず、そのためそこに名取制度が成立しえなかった」⁴⁷と述べる。すなわち、流派武術の担い手たちは、基本的には武士であったことを示す。しかし、第 2 章でみてきたように、武術は武士以外の階級においても伝承されていたことが明らかにされている。次に、武士以外の身分がどのような武術伝承を行っていたのかを、今一度確認しておきたい。

3.4. 農民武術

武士により近世に行われていた武術伝承は武士の職能として存在しており、一般にも浸

⁴⁴ 入江康平、「諸藩の武芸教育 59 藩校・師家道場」、二木謙一・加藤寛・入江康平 共編、『日本史小百科〈武道〉』、東京堂出版、pp.147-148.

⁴⁵ 二木謙一、「幕末の武術 62 近世武術の真価問われた動乱期」、二木謙一・加藤寛・入江康平 共編、『日本史小百科〈武道〉』、東京堂出版、pp.153-154.

⁴⁶ 西山、1982、p.285.

⁴⁷ 西山、1982、p.290.

透している「武術＝武士の専有物」といった図式に当てはまるものであるといえよう。しかし、本当に武士による武術伝承のみが近世に行われていたのであろうか。実際そのようなことはなく、近世村落において武術は他の身分の者たちにも行われていた。では、なぜ「武術＝武士の専有物」という図式が一般に流布しているのだろうか。

日本民俗学を創った柳田國男（1875-1962）は、『日本の祭り』で近代以前には武士は武芸に励む一方、「農民は武芸の必要がないから、学問だけのために若い日を費やす余裕があった」⁴⁸と述べていた。これは1941（昭和十六）年に東京帝国大学でなされた講義の一コマで述べられたものであるが、明治期に生まれ、自身も中学生の時分に「天神真楊流」柔術の道場に通っていた柳田にあって、武芸は農村で行われるものではないと考えていたのである。この柳田のように、武術は本来武士の専有物であったかのような認識は、今日でも一般に流布されている。

このような認識の根底にあるのは、近世の農民たちが豊臣秀吉により行われた刀狩によって非武装となり、武士以外の階級は武器を所持していないという通念が存在しているからであることは疑いがないだろう。しかし、このような通念は日本中世史が専門の藤木久志により否定されている。藤木は、徳川幕府はそれ以前の豊臣政権において行われた刀狩令を継承するような法令やその実施は事実として行っておらず、農民に対する帯刀禁止令は、その外見的身分識別のための規制であったことを明らかにしている。加えて、帯刀禁止令は農民や町民による脇差の所持は禁止しておらず、刀狩による武器の完全な没収は行われなかったために村落に多くの武器が残されていた事実があり、よって丸腰の農民というイメージは間違っていることを指摘する⁴⁹。また民俗学者である福田アジオの研究では、近江地域における村落同士の争いにおいて農民たちにより、自衛のために多くの武器が持ち出され武力により問題解決が行われていたことが明らかにされている⁵⁰。近世村落部に多くの武器が存在していた事実は、他にも藤木の論を受けて、肥後および豊前における大名権力と百姓の武具を巡る関係を論じた吉村豊雄の研究でも明らかにされている⁵¹。

このように近世村落においては、武器が存在していたのである。そして、そのような武器の存在は、同時にそれらの武器の使用、すなわち武術伝承をも存在させていた。では、

⁴⁸ 柳田國男、『日本の祭り』，角川学芸出版部，2013，p.16.

⁴⁹ 藤木久志、『刀狩り—武器を封印した民衆—』，岩波書店，2005

⁵⁰ 福田アジオ、『戦う村の民俗誌』，[財]歴史民俗博物館振興会，2003，pp.50-78.

⁵¹ 吉村豊雄，「近世農村社会と武具をめぐる覚書」，頼祺一先生退官記念編集刊行会 編『近世近代の地域社会と文化』，清文堂出版株式会社，2004，pp.97-117.

村落で行われていた武術とはどのようなものであったか。そのような視点から行われた研究をみていきたい。藤木の研究を踏まえた上で、民衆教育史研究者の高橋敏は、農民たちが「農民剣術」と呼べるような剣術の伝承を行っていたことを、北関東周辺に残る史料から実証的に明らかにしている。そこでは、公には百姓であるために苗字は持たないような者たちも姓を名乗り、一般的に行われる武術伝承のように血判を行い門弟として稽古に励んでいたことが明らかにされている⁵²。例えば、現在も古武道流派として群馬県にて伝承される馬庭念流は、数百年に渡り代々樋口家により伝承されるが、樋口家は公の身分としては百姓であり、樋口姓が公的記録において記載されることはない。しかし、馬庭念流の伝承者として地域に代々住まい剣術の伝承を行い、旗本や藩の家臣たちを弟子として教授していた⁵³。

また民衆史を専門とする森山軍治郎によれば、1884（明治十七）年に秩父を中心に起きた「秩父事件」において、秩父困民党として参加した農民たちは剣術や柔術を身に着けていたことが、寺社に残る奉納額から分かるという⁵⁴。奉納額は秩父事件前後に多く行われているが、それ以前、すなわち幕末期のものも存在している。秩父一帯は現在も伝承される、逸見太四郎義年創始による「甲源一刀流」が流布していたため、農民たちも多く剣術修行を行っていたという。この逸見家も代々農家であり、前述した樋口家同様の立場であったといえよう⁵⁵。

では、農村における武術伝承はどのような内容を持っていたのだろうか。その伝承内容に関しても文献史料から具体的に検証したのが榎本・和田の研究である。榎本・和田の研究によると、「見物を許すような公開性のある、極めておおらかな「試合（仕合）」が至るところで行われていたことが明らかになり、同時にそれは、秘密性・非公開を原則とした武士を基盤とする近世流派武術とは次元を異にした、農民の生活様式としての伝承的な武術」⁵⁶が存在していたことが明らかにされている。これらの武術について、榎本らは「農民武術」と呼んでいるが、その担い手である人々に関して「当時の村落には農民以外にも実

⁵² 高橋敏、「近世村落と農民剣術」、『近世村落生活文化史序説 上野国原之郷村の研究』、未来社、1990、pp.257-282.

⁵³ 高橋敏、『国定忠治の時代 読み書きと剣術』、筑摩書房、2012、pp.236-272.

⁵⁴ 森山軍治郎、『民衆蜂起と祭り 秩父事件と伝統文化』、筑摩書房、1981、p.86.

⁵⁵ 山本邦夫、『埼玉武芸帳 江戸時代から明治へ』、さいたま出版会、1981、pp.33-36.

⁵⁶ 榎本鐘司・和田哲也、「近世村落における武術史研究の現状と課題」、渡邊一郎先生古稀記念論集刊行会 編、『武道文化の研究』、1995、p136.

に様々な身分の人々が存在した」ことも指摘している。すなわち、「これらの人々（村落に住む下級武士（陪臣）や奉公人、郷土や浪人など）は、身分としては農民ではないが、生活実態としては農民と区別できないようなものも多く、その意味では近世的ないわゆる武士階級にも含めることもできない。したがって彼らは武士と農民の「境界身分」とでもいうべき人々だった（括弧内は著者補足）」⁵⁷としている。つまり、前述した馬庭念流の樋口家や甲源一刀流の逸見家はまさにこの境界身分であり、農民武術の一事例といえる⁵⁸。

これらの農民武術は、「意味的にいまだ未分化のまま、自衛のための武技修練、呪術の一様式、民俗芸能、遊芸・スポーツなどとして多義的に行われていた。（中略）そして、村落の慣行的営みとして行われ、公開的なもの」⁵⁹を伝承していた。第2章でも見てきたが、榎本は江戸時代における北信濃に伝承された無雙直傳流の研究において、「村落に行われた武術は、（中略）、呪術的な部分を温存した、中世的な総合武術であり、村落社会の生活や文化に即して多様で可變的な性格を持っていた」⁶⁰ことを指摘している。つまり、近代化以前の武術とは多様性を持った伝承を有していたといえる。そして、これこそが冒頭で主張した、武術をもとにした民俗芸能が伝承される主要な歴史的前提となっていくと考えられるのである。つまり、このような形態で村落部に伝承されていた武術は、馬庭念流や甲源一刀流のような流派武術として伝承が続くものもあるが、その一方で民俗芸能として伝承をされるようなものも存在するといえる。

⁵⁷ 榎本・和田, 1995, p.138.

⁵⁸ このような武術の存在は、特殊なことという訳ではない。例えば、秩父困民党についての映画を作成した映画監督、藤林伸治が映画を作成する際に行った聞き取りには以下のような内容が含まれていた。甲源一刀流と共に困民党参加者が多く身に付けていた「気楽流柔術」では、柔術を中心に様々な武器術を含むだけでなく、山谷歩行術、忍術と呼ばれる読心術、跳躍術、接骨術、指圧術なども含んでいた。そして、それを伝承する者たちは山間で農業を営む者たちであり、「激しい山地の労働に耐える訓練」や「市での手うち（商取引）やバクチの勝負どころにのぞんで、相手を読む心得、負けない術」「骨折や腰痛症」の治療など、「山村の人々には欠かせない存在」となっていたという[藤林伸治, 「火の谷」, 中沢市朗 編, 『秩父困民党に生きた人びと』, 現代史出版会, 1977, pp.91-92.]。つまり、これも山村農民により武術が再生産された例といえ、まさに生活に密着した武術であったことがいえよう。

⁵⁹ 榎本・和田, 1995, pp.143-144.

⁶⁰ 榎本, 1994, p.35.

しかし、このような歴史的実態は先の柳田の発言にみられるように昭和期には忘却されていたのである。では、これらの農民武術の持つ多義的な伝承の実態が忘れられていく過程はどこにあったか。その一つは前出した西久保の主張と、その西久保により主導された武徳会によると考えられる。武徳会により、武術は武道へと名称改称されるが、それに至るまでの西久保の発言内で、学校や村落で娯楽的に行われる武術は痛烈なまでに批判されている。その一部を紹介する。西久保は、稽古は「神聖犯すべからざるもの」であることを述べた後に以下のように続ける。

「世間の實際は之に反して稽古をしながら笑つたり嘲つたり其他不眞面目なる態度をして居る者が多い甚だ以て不都合な次第である、(中略)、稽古をやる者は全く村芝居か宮相撲でもやつて居る様な考を有つて居るし、又見て居る者は丁度観世物でも見物して居る様な心掛の者が多いのは甚だ以て遺憾な次第である。(中略)、種種の餘興に入れられて而も藝妓の手踊なんかと並べて書いてあると云ふに至つては言語道断實に怪しからぬ事である、單に餘興の中に入れるのが己に不都合千萬なるに拘はらず、尚且藝妓の手踊なんかと同一視すると云ふに至つては、武道を侮辱すること之より甚だしきはないのであって、眞に慨嘆の至りに堪えぬ次第である、私は之を見る毎に立腹せざるを得ないのである。(中略)、稽古を見て居る者が、之れは本當のやり方かは知らぬけれども、一向に面白味がない杯と言つて居る、即ち結局やる人も見る人も人に面白味を有たせたいと云ふ事を考えて居るのである、甚しいのになると田舎杯では行司をとつてやつて居るものさへある。元來稽古が面白い様では實にたまつたものではない、斯様の考は私のハケ間敷言ふ道場は神聖侵す可らずと云ふ考と正反對である。(中略)、要するに武道の神聖を保持する爲めには、劍柔何れも餘興的興行的にやると云ふ弊に陥らない様に努めなければならぬ。」⁶¹

西久保は、稽古中に笑ったりする行為を不眞面目な態度とし、そのような人間が多いことを不都合であるという。そして、そのような態度が「村芝居か宮相撲」をやるのと同じ考え方であり、見る側も見世物を見るかのようなことに遺憾を示す。またその「武道」の行われ方も、「藝妓の手踊」と並列に扱われ、同一視されることを侮辱としている。彼は見る側の問題も指摘し、「面白味」の有無で「武道」を見ることを批判し、「神聖侵す可ら

⁶¹ 西久保, 1915, pp.7-9.

ずと云ふ考」と正反対であり、このような状況を改善するには「剣柔何れも餘興的興行的」に行うようになってはならないという。坂上は、この西久保の発言を受け、「武道を農村娯楽として楽しんだり、稽古を面白く改良したりすることを、武道の『神聖』さを犯すものとして否定している。(中略)、民衆の要求を基盤とした武道の文化的発展の多様性を否定する」⁶²のものであることを指摘している。

西久保の発言は、恐らく明治期に行われていた撃剣興行のような興行的に行われる武術に対する批判を含んでいたであろうと考えられる。事実、西久保のこの発言がなされる少し前に地域単位で出現しはじめる青年団体では、撃剣が行われている事例を見ることが出来る。例えば、埼玉県では1906(明治三十九)年に県から「風儀ノ矯正、知徳ノ啓発、体格ノ改良其他各種公益事業ノ帮助等ヲ目的スル各種青年団体ノ設置」⁶³する旨が通達された。そして結成された「入間青年会」において、1910(明治四十三)年に作られた「入間青年会規則」には以下の記述が見られる。そこでは、「第一条 本会ハ本村青年ノ親睦ヲ厚クシ風紀ノ振肅知徳ノ修養体育ノ奨励其他各種公共事業ニ尽励スルヲ以テ目的トス」と述べた後、その第五条において「一 角力撃剣柔術其他体育上有益ナル会合ヲ催ス事」と示される⁶⁴。会則内にもあるように、青年団体の結成目的は、青年の「紀ノ振肅知徳ノ修養体育ノ奨励」であり、「角力撃剣柔術」は「体育」として行われている。青年団体の結成背景には、日清・日露戦争後の農村疲弊を乗り越えるための「地方改良運動」があり、そのための公共事業に対する青年たちの労働力への期待がありそのための「体育」であろう⁶⁵。しかし、そこで行われる「撃剣」は西久保の望むようなものではないと考えられる。同じく入間において1911(明治四十四)年に結成された「入間郡西部連合青年会」の発足時の様子が1911年4月11日の『埼玉新報』に載る。その日行われた「撃剣」は、「余興的運動会」として、「フットボール、綱引」等と共に、「各思ひ思ひの場処に集合」し行われたようで、「互に技術の競争あり」、「仲にも豊岡青年会の撃剣試合ひ最も衆目の目を」引いたようである。そして、定刻が来ると会員は全員集合し、やがて会長である「繁田」が「勇

⁶² 坂上康博, 「1910・20年代における大日本武徳会」, 一橋大学大学院社会学研究科博士課程単位修得論文, 1987, p.45.

⁶³ 埼玉県教育委員会, 『埼玉県教育史 第四巻』, 埼玉県教育委員会, 1971, pp. 767-769.

⁶⁴ 埼玉県教育委員会, 1971, pp. 767-769.

⁶⁵ 田中治彦, 『学校外教育論』, 学陽書房, 1991, pp. 85-86.

壮なる剣客の服装を以て中央に進み」、天皇と青年会の万歳三唱を行い解散した⁶⁶。このように「撃剣」は、すでに一般において「余興的」に他のスポーツと共に行われていたのである。

西久保は前述したように武術という語を武道とし奨励を行ったが、同時に興行的な面や娯楽として行われている状況を見てそれらを否定した。坂上が指摘する「民衆の要求を基盤とした武道の文化的発展の多様性」や、農民武術が持っていた多様な伝承を構成する娯楽の側面を強烈に否定したのである。それは次の事例からも分かる。西久保率いる武徳会は、1925（大正十四）年に行われる予定だった「第二回明治神宮競技大会」における剣道大会を、「武道を他のスポーツと同列に「運動競技」とみなすことは許しがたいこと」であり、また「入場料つまり木戸銭を観客から徴集するという提案に同意することはできない」上に、「試合の勝敗を張り出すことや拍手を認めることも、実に許しがたい」⁶⁷という理由によりボイコットしている。つまり、西久保がいう「余興的興行的」な状況とは、観戦に金銭が伴うことや勝敗が重視され、観客による評価が行われるような状況を指しており、演武者や観客の態度に対して求められていたと考えられる。

一方、古武道という概念は農民武術の存在そのものを積極的に忘却させたのである。松本は、1937（昭和十二）年2月に行われた「紀元節奉祝全国古武道型大会」における講演において、古武道の意義について「如何なる場合でも神前に奉納するのでありまして、人に見物させるものではありません。神慮を慰め奉り神様に奉納する意味合いでありますから、諸君も其のつもりで神様のおそばで陪観するお気持ちであつてほしいのであります」⁶⁸と述べている。つまり、「演武は見世物ではなく奉納するために実施されていることを強調」⁶⁹し、古武道から見世物的な性格を除こうとしたのである。さらに古武道という概念には武術を武士の専有物とする意味が込められており、農村での武術伝承の歴史を忘却させる効果を発揮したと考えられる。それは『日本武道流祖傳』内の「序」において松本が述べるところからも分かる。すなわち、「往時封建時代に在つては、武技は武士階級のみが独占して居り、百姓、町人等一般の者は之に親しむといふことが出来なかつた。」⁷⁰というのであ

⁶⁶ 埼玉県、『新編埼玉県史 資料編 19 近代・現代 1 政治・行政 1』, 埼玉県, 1983, p.844.

⁶⁷ 坂上康博, 「剣道の近代化とその底流—三本勝負を中心に—」, 中村敏雄 編, 『スポーツ文化論シリーズ⑨ 日本文化の独自性』, 創文企画, 1998, pp.178-179.

⁶⁸ 松本, 1937, p.327.

⁶⁹ 中嶋, 2010, p.63.

⁷⁰ 川内, 1935, p. 1.

る。もちろん、農民武術の存在はこれまで示してきた通りであり、農民武術として行われてきた馬庭念流などは古武道振興会において演武されていた。しかし松本はあくまでも武士の専有物であったという歴史を提示していたのである。

3.5. まとめ

「武道」概念や「古武道」概念は、近代という時代で生まれ、その社会的背景の中で形成された概念であるといえる。しかし、それらの概念により、近世まで伝承されてきていた武術の持つ多様性は否定されたのである。序章で示した「武道憲章」における武道とは、まさに西久保が示した武道概念をそのまま継承しているといえる。さらに繰り返すが、古武道をやる者たちの中には、「剣道などのスポーツと違い実戦なのだから」といった文脈で自らの実践を語る傾向も見られ、武道への対抗概念としての古武道という図式は今でも変わらないのである。この語りは、第1章でみた瀧澤の語りと同質のものであろう。そして、武道・古武道共に見世物的に行われる状況の武術を排除した上で形成されてきたので点も注目したい。本章でみた通り、武道・古武道概念は、流派武術が持っていた娯楽的性格や見世物的性格を忘却させるだけの効果があったであろう。現在でも、そのような諸性格は武道という語の意味を考えた時に連想されない。このことが、武道研究領域においても引き継がれているために、本研究の対象とするような流派武術由来といわれる民俗芸能を対象とした研究が少ないのではないだろうか。農民武術や神道香取流が示す武術の姿が目新しく映るのも、そのような流派武術の姿を我々が忘却したために新しく見えるのであろう。

この様な状況を踏まえ、本研究では流派武術由来といわれる民俗芸能を対象とすることで、榎本らにより明らかにされた武術の多様で可変的な性格を、明治期以降の民俗状況の中に見出していく。それによって、スポーツ化を中軸とした武道の正当性をめぐる議論に回収されない武術の存在意義を提示し、特に武道・古武道といった概念が放逐してきた農民武術の娯乐的、見世物的な性格（以下、これを「芸能的性格」と称する）を掘りあげることができると考えられる。

第4章

民俗芸能研究と武術

はじめに

第3章で見てきた通り、本研究が対象とするような流派武術由来といわれる民俗芸能は、武道研究において対象とされることがほとんどなかった。その背景には、近代化と共に現れた「武道」概念が、いずれも近世に存在した身分制度における武士による武術伝承との連続性を強調して形成されたからである。また、「武道」のスポーツ化を軸にすることで誕生した「古武道」においても、同様に武士身分による武術伝承との連続性を強調する。しかし、そのような「武道」・「古武道」概念からは漏れるような武術伝承が近世において存在していたことも、榎本らの研究成果から明らかにされているのである。本研究ではそのような「農民武術」の現在の姿を、流派武術由来といわれる民俗芸能からくみ取っていくことを目的としている。

では、民俗芸能を取り扱う研究領域においては、流派武術由来といわれる民俗芸能はどのような対象として見られているのであろうか。次に挙げるのは、仲井幸二郎・西角井正大・三隅治雄といった民俗芸能研究を代表する研究者たちが中心となり作られた『民俗芸能辞典』における「棒術」の解説である。

「棒を振り、あるいは突いたり打ち合わせたりするわざのこと。悪魔払い、地固めなどの宗教的意図で行われるものと、心身の鍛錬に行なうもの、武術調練のためにするものなどがある。棒を悪魔払いなどに用いることには、元来、正月の門松の如く、神霊の依る威力ある木を手にして突いたり払ったりすれば、悪気が退散し正気が将来すると考えられた。(中略)、こうした宗教的性格から、棒の先端に弊や紙花を飾ることが行われ、綾棒・花棒などの類が生まれ、これが花取踊、太刀踊のような紙花を装飾的に使う芸能を生む素地となった。一方、呪術的性格を持つ棒の作法は修験道に取り入れられていちだんと複雑化し、祈祷的要素や修験的要素を加えつつ、神楽の一芸として新たな展開をみせるようになった。(中略)、また一方、棒を武器としてその修練にはげみ、また青少年の心身鍛錬にこれを活

用することも昔から行われ、(中略)、さまざまの流儀が生まれた。」¹

ここでは「棒術」の説明として、「宗教的意図で行われるもの」、「心身の鍛錬に行なうもの」、「武術調練のためにするもの」の3つが挙げられている。この説明からも分かるように、民俗芸能研究では「棒術」の意として武術修練のみではなく、信仰的な側面にも着目しており、そのような視点から武術一般についても捉えられている可能性がある。次に挙げるのは、第6章で詳しくみていく、「田山花踊り」とよばれる民俗芸能に関する調査報告書から抜粋したものである。これは、芸能史を専門とする水原渭江により執筆されたものである。詳しい検討は第6章で行うとして、一先ず示しておく。

「それは天狗流棒術であったことは、道化とともに天狗がいることによっても十分想像されることで、たとい、長谷川流とはいえ、棒振り、払い棒、といったものとの関連を考えてゆくと、こうした疑問は解決出来るはずで、山伏という、いわば似てもつかぬ要素が混入したと考えるよりは、むしろ、修験者の棒術の影響を受けた柳生藩の長谷川流がそもそも天狗流であったと解すべきかと思われる。」²

「天狗流」という語は史料にみられるものではなく、おそらく水原のオリジナルであろう。水原は「長谷川流」が修験道の影響を受けた棒術であるために、祭礼にもそのような要素が混入したと説明する。修験道は心身鍛錬の1つであると同時に、信仰と未分化であることは先行研究を挙げて指摘するまでもないだろう。つまり、水原は「長谷川流」にそのような信仰的な面を見ているといえる。

もう一例示しておく。次に引用する文は、先に挙げた『民俗芸能辞典』の編者にも名を連ねる民俗芸能研究者、三隅治雄が薩摩地方一帯に広がりを見せる「棒踊り」について、『日本民俗学大系 9』において書いたものである。「棒踊り」については第5章で扱う。

「鹿児島県一帯には棒を打ち合わせる踊りがあって棒踊りという、村の二歳にせを中

¹ 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, 1981, pp. 403-404.

² 水原渭江, 「京都府相楽郡南山城村田山の花踊りについての考察」, 『芸能史研究』第四十五号, 1974, pp.54-72.

心とした一団が白鉢巻・たすきがけの扮装で、二列から四列を作って六尺棒をたがいに激しく打合せる。(中略)、島津藩主が領民の志気を鼓舞するために行わせた踊りとか、いろいろいうが、形の上では高知県下に流布する太刀踊りなどと共通していて、単に一地方の武術芸ではなかったのである。(中略)、おそらく、太刀などを単に武器としてはみないで、一種の呪器とし、これを打ち合わせることによって悪霊の退散をはかったのではないか。長野県下伊那郡阿南町新野の雪祭りでは三匹の鬼が出て反閨を踏みながら、槌とまさかりを長時間打合せるが、これは悪霊を鎮めるための動作で、これが終ると祭りが完成するといっている。おそらくこのような心意がもとにあって太刀踊り・棒踊りなどが流布したのだろう。」

3

三隅の説明では、武器は呪器として用いられ、打合せる行為は「悪霊の退散」と説明される。さらに、これら武器を打ち合わせるものの流布も、「悪霊の退散」の心意があったためであるとしている。この説明にも呪術という神的な力を、物を打合せる行為に託すことで、そこで行われる行為を武術ではなく信仰的なものとして扱う思考が見られる。このように、流派武術由来といわれる民俗芸能には、信仰的側面をみる傾向が多く存在するのである。確かに、第1部でみてきた神道香取流には災厄除けといった呪術的機能がもたされていたが、では神道香取流がそれだけの意味で行われていたかということ、第1部で明らかにしてきた内容からは納得できない点もある。

民俗芸能は柳田國男によって民俗学の研究対象とされ、以後、民俗芸能研究や芸能史研究、演劇研究、舞踊研究といった領域でも研究対象とされてきた。そもそも、流派武術由来とは、そのような領域により調査され、研究報告や論文、地方行政の史誌等として提出されたものである。つまり各研究領域における問題系のもとに、民俗芸能は理解されてきているはずである。よって民俗芸能を対象とする各領域において、民俗芸能という言葉がどの様に定義づけられ、理解されてきたのかを検討する作業が必要になるだろう。

本章では、民俗学や民俗芸能研究、芸能史研究において、民俗芸能という語がどのように使用されているかを先行研究から検討することが目的である。それらの検討を通じ、武術という対象をどのように諸領域が扱ってきたのかを明らかにしていく。第3章でも示したように、日本における民俗学を創始した柳田は「農民は武術をやらない」と主張してい

³ 三隅治雄, 「風流」, 大間知篤三・岡正雄・桜田勝徳・関敬吾・最上孝敬 編, 『日本民俗学大系 9 芸能と娯楽』, 平凡社, 1958, pp.160-162.

た。後に見ていく先行研究で詳細は示すが、柳田のいう「常民」概念は、「ごく普通の百姓」を「常民」としており、その考えに従えば、民俗学において武術は研究対象になり得ないと柳田は考えていたのではないだろうか。しかし、著者は榎本のいうような「農民武術」の伝承は「民俗」としても取り扱えるはずであり、対象であると考え。以上の考えのもとに、民俗芸能を取り扱う研究領域における武術の扱いを検討していきたい。

4.1. 「民俗」概念と「常民」概念

民俗芸能研究における武術を検討する前に、民俗芸能研究の親学問である民俗学における「民俗」や「常民」という概念について確認したい。『日本民俗大辞典 下』において、民俗学者である平山和彦は以下のように民俗を説明する。少し長くなるが引用する。

「一般的には、民衆の習わしとか民間の風俗・習慣などという意味で用いられる。
(中略)、民俗を伝承とか伝承文化と同義とする見解もあるが、上層文化にも伝承や伝承文化の要素はあるので、民俗は上層文化ではなく、基層文化を形成する基本的な要素として捉える方法が妥当である。民俗は、生活文化のうちの伝承、すなわち先祖代々受け継がれてきた部分と深く関連しているのである。民俗を民間伝承ないし伝承と同義とすることは、民俗が習わしという意味でも用いられてきた事実からも、また理論的にも不十分であり、民俗を伝承と慣習の複合体と捉えることがより合理的である。(中略)、典型的な民俗はこれらの三要素(伝承、慣習、民間信仰・俗信)からなるものとみなしうる。これらはかつては互いに複合していたに違いなかろう。けれども現代においては、こうした三要素を備えた事象のみを民俗だとして概念規定するのは、もはや狭義に過ぎる。民間信仰や俗信は根強い伝承性をもつとはいえ、反面では合理的観念の普及により急速に消滅していくことは、箸や昔話の例からも明らかである。それゆえ、少なくとも民俗を伝承と慣習の複合体と捉えることがより有効なのである。」⁴

長いため一部省略はしたが、平山の説明は学説史も踏まえた上で定義を行っており、的確に説明していると考え⁵。もともと国史に対する批判的視点から生まれた民俗学は、史的

⁴ 平山和彦、「民俗」、福田アジオ・神田より子・新谷尚紀・中込睦子・湯川洋司・渡邊欣雄 編、『日本民俗大辞典 下』、吉川弘文館、2000、pp.638-639.

⁵ なお、「民俗」や「伝承」の理論的な考察は、平山和彦による『伝承と慣習の理論』[吉川

研究で扱われる文字資料よりも民俗を対象として研究される。また、平山がいうように、当初は上層文化と基層文化という、2つの文化層に別け、基層文化において人々が伝承するような事象を対象としてきた。そのとき、その民俗の担い手を表す語として、柳田によって使用されたのが常民である。

常民概念は、柳田によってはっきりと定義されることがなく使用されていた。そして、その使用する時期により定義が変化していることが指摘されている⁶。例えば、『郷土生活の研究法』の中では、柳田により「ごく普通の百姓」とされ基本的に文字を媒介しない伝承を行うような生活を営む者とされていた⁷。しかし、1950年代には「常民には恐れおおい話ですが皇室の方々も入っておいでになる。普通としてやっておられたことなんです」⁸といい、1930年代での社会層としての使用方法とは異なる見解を見せている。現在では常民というと、多くは民俗学者である竹田聴洲により主張された「国民の中に常民とそうでない人間とがあるのではなく、生活文化の中に常民的な面とそうでない面とが区分されるのであるのは明らかである。『常の民』よりはむしろ『民の常』の意であり、人間の種類ではなくして文化の種類である」⁹という論を受け文化概念として用いられるが、研究者によっては「大衆」や「民衆」と同様の意味で用いられる場合もある。本研究は武術伝承を追うものであり民俗学の常民概念の変遷を追うものではないため、これ以上言及しない。いずれにせよ、ここで述べておきたいのは、初期の民俗学は民俗や常民といった概念に依拠するためか、「有文字階級と、「諸道・諸職」の非定着民」をその研究対象に含んでいない¹⁰。よって伝書の授受を通じた伝承を行う武術諸流の担い手は常民概念から排除され、彼らが行う武術もまた対象とされることが少なかったのではないかと考える。

それは、柳田の次に挙げる発言からも伺える。柳田は自身が立ち上げた民俗学には芸能が含まれないと考えていた。民俗芸能学者、本田安次によると柳田は「芸能の文字は用い

弘文堂, 1992]において考察されているため、そちらを参考にして頂きたい。

⁶ 鳥越皓之, 『柳田民俗学のフィロソフィー』, 東京大学出版, 2002, pp.119-152

⁷ 柳田國男, 『郷土生活の研究法』, 筑摩書房, 1935

⁸ 柳田國男・荒正人, 「日本文化の伝統について」, 柳田國男, 『民俗学について—第二柳田國男対談集』, 筑摩書房, 1965, p.179.

⁹ 竹田聴洲, 「常民という概念について—民俗学批判の批判によせて」, 『民俗学会報』49号, 1967, p.4.

¹⁰ 野口武徳・宮田登・福田アジオ, 「民俗学の意義と目的」, 上野和男・高桑守史・野村純一・福田アジオ・宮田登 編『民俗研究ハンドブック』, 吉川弘文館, 1978, pp.1-3.

られず、技藝とおっしゃっておられ」たようで、その理由として「藝能についている語感が、言葉に対して非常に敏感であられる先生には多分、少々広すぎるためであろう」¹¹としている。本人がどのように考えていたかという、ラジオ放送で次のように述べていた。

「芸能はわたしは民間伝承じゃないといったような意見を、実は持っているんです。なるほど民間に伝わってることは伝わってるけど、家元があるし、間違ったものがあつたら上からすぐに差し止められたり、破門もときによるとされるんだから」¹²

このような理由から、柳田がいう民俗学には「芸能」は含まないという。しかし、柳田自身、いわゆる「民俗芸能」について取り扱うことはあり、それまでもが民俗学の対象として取り入れられないとは考えていなかっただろう¹³。この発言にも見られる通り、柳田は「家元制度」を有する「芸能」を民俗学の範疇に含めておらず、武術についても同様に、「家元」との関係の上で研究対象としなかったかも知れない。確かに、祭における弓術競技を対象とした娯楽に関して柳田は言及を行っているが¹⁴、あくまでもその娯楽の基底にある信仰を追うものであり、信仰以外の側面をみていないと批判的に捉えることもできる¹⁵。そして、このような偏りのある分析が、「民間信仰や俗信は根強い伝承性をもつとはいえ、反面では合理的観念の普及により急速に消滅」していくたという平山の危惧につながっている。

以上のことをまとめると、従来の民俗学は信仰と関わるような伝承を対象とする傾向が

¹¹ 本田安次、『日本の民俗藝能』，朝日新聞社，1960，p.41.

¹² 寺田太郎，「面影を偲ぶ一折口信夫」構成者として，『短歌』臨時増刊号，角川書店，1973，pp.324-327.

¹³ 柳田の監修による『民俗学辞典』には「民間芸能」という項目が存在するように、「民俗芸能」を対象とはしている。しかし、「宗教的起原を持つ物が多く、今もその色彩が濃い」と説明するように、信仰的側面を強調しているといえよう[民俗学研究所編，1951,pp.572-575.]。

¹⁴ 柳田國男，『日本の祭』，角川ソフィア文庫，2013，pp.130-133.

¹⁵ 柳田民俗学に対して、様々な民間伝承に対して信仰という面に特化した追及を行うことに対する批判は多く存在する。例えば、香川雅信[「遊びと娯楽」，赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・野本寛一・福田アジオ 編，『講座日本の民俗学 8 芸術と娯楽の民俗』，雄山閣出版株式会社，1999，pp.183-186]などが挙げられる。

強かったといえるだろう。民俗芸能研究においても同様の視点が共有されている可能性がある。

4.2. 「民俗芸能」とは何か―「民俗芸能」概念の検討

前節で検討したように、民俗という語には少なからず信仰的側面を重視する傾向が見取れた。本章冒頭において見た水原の調査報告書についても、そのような民俗に依拠した分析であったというならば、その視点の所在について理解することは出来よう。しかし、それは民俗芸能とした時にも同様であろうか。すなわち、民俗芸能研究といわれるような領域においても同様に民俗芸能を考えているのか。芸能ではなく、民俗芸能という語を設定するからには、少なくとも芸能とは区別され、民俗と結合することで理解される「民俗芸能」という語にも定義があるはずである。本節では、民俗芸能の定義について検討していく。

今では一般的な語として定着している民俗芸能という語は、1952年に「民俗芸能の会」が立ち上げられたときから研究者により使われ始めたという¹⁶。ただ民俗芸能という語は、誕生から長らくその定義が曖昧なまま使用されていたようである。芸能史研究者である池田彌三郎は、1972年の著作『芸能と民俗学』において、「おそらく今日ではまだ、民俗芸能という語を耳にして、思い浮かべることがらは、人それぞれによって、かなり違っているはずであって、はたして誰も彼も同じだろうか、という不安を持たざるをえない」¹⁷と述べているが、使用が始まり20年ほど経っていても研究者内での相違があったことが伺われる。本節で民俗芸能の定義を確認していく理由も実はそこにある。つまり、定義がはっきりしないのである。その後もその定義は研究者ごとに違うまま使用されており、90年代に

¹⁶ 今日「民俗芸能」と人々に呼ばれるような芸能は、これ以前だと「郷土芸能」、「郷土舞踊」などと呼ばれていた[三隅治雄、「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、1981、pp.24-26.]。一方、池田によれば、芸能史研究者である折口信夫は1947年に「民俗芸能の春」という文章を発表しているようだが、その使用は積極的なものではなかったという[池田、1972、p.8.]。そのため、1952年以前から使用例はあったということであるが、その積極的な利用は「民俗芸能の会」成立後といえよう。また、柳田が監修した『民俗学事典』において「民俗芸能」にあたるのは「民間芸能」であり[民俗学研究所編、『民俗学辞典』、東京堂出版、1951、pp.572-575.]、これらのことから1952年以降に定着していったと考えられる。

¹⁷ 池田彌三郎、『芸能と民俗学』、岩崎美術社、1972、pp.9-10.

入り、その反省が民俗芸能研究者である橋本裕之や大石泰夫、山路興造らを中心に行われた¹⁸。特に橋本による一連の研究¹⁹は民俗芸能研究領域における研究を網羅的に扱い、民俗芸能の定義を確認しており参考になる。そのため、橋本の研究を参考にしつつ、各研究者の民俗芸能の定義を確認していきたい²⁰。

まず民俗芸能の定義を確認しておきたい。以下に示すのは『民俗芸能辞典』における定

¹⁸ 大石や山路の論稿は次の著作における論稿がまとまっていると考えられる。[大石泰夫「芸能の二面性（神事性と娯楽性）」、赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・野本寛一・福田アジオ 編、『講座日本の民俗学 8 芸術と娯楽の民俗』、雄山閣出版株式会社、1999, pp.110-125.], [山路興造, 「『芸能』の機能と類型」、赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・野本寛一・福田アジオ 編, 『講座日本の民俗学 8 芸術と娯楽の民俗』, 雄山閣出版株式会社, 1999, pp.95-109.]

¹⁹ 橋本の一連の研究は以下の著作に含まれる。[橋本裕之, 『民俗芸能研究と言う神話』, 森和社, 2006]

²⁰ 民俗芸能を対象とするような研究者たちがどのようなそれぞれどのような視座から研究を行っていたか、橋本は以下のように大まかに分類する[橋本裕之, 「「民俗」と「芸能」—いわゆる「民俗芸能」を記述する方法・序説』, 『民俗芸能研究と言う神話』, 森和社, 2006, pp.250-280.]. 第1に民俗学者、折口信夫やその弟子たちにより構成される「民俗学的研究の視座」を持つグループである。このグループを三隅は「慶応・國學院派」と呼ばれる。このグループの視座は後程触れていくが、前節でみてきた柳田民俗学の関心の延長にある。第2に、「美学的研究の視座」を持つグループがある。これは演劇学や、舞踊研究と呼ばれるような領域も含まれるグループである。三隅はこのグループを「早稲田派」といっているが、それは演劇学を牽引した坪内逍遙や、その弟子、小寺融吉が早稲田大学を中心に活動したためである。小寺の興味関心は「「民俗芸能」に「芸能美」を発見する試みに向けられていた」といい、それに続く研究者たちも「芸能美」に目が向けられていた、という。第3のグループは「芸能史研究の視座」を持つグループである。ここには、戦後芸能史研究を立ち上げた林屋辰三郎を中心とした人々が入る。「芸能史研究の視座」を持つグループは歴史学の中で芸能史を描くため、芸能や民俗芸能に対して、史料により示される実際から定義を行う。民俗芸能研究とはこのような視座を持つ人びとにより行われてきたといえるが、実際は複数の視座にまたいでいることが多い。そのため必ずしも一つの視座から捉えた研究ばかりであるわけではない。一先ず、このようなグループ別けが出来るという程度に抑えておきたい。

義である。これは、編者の1人である三隅治雄によるものである。

「一民族の範囲内において、各地域社会の住民が、自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」と総称したい。
(中略)、民俗芸能は、各地域社会において、だれその創作といったものではなく、その社会における前代から受け継いだ習慣として、住民一般が毎年繰り返している芸能の類を意味することになろう。」²¹

三隅は別の場所でも以下のような定義を行う。

「民俗芸能は、ごくおおざっぱに言って、民間に久しく伝承され、いまも民間に行われている芸能の謂である。したがって、この名称は、厳密に言えば、能とか歌舞伎とかいったある特定の芸能様式に対して与えられたものではなく、その能や歌舞伎なども含めたさまざまな芸能の、ある時期における“状況”および、その状況の中でつくられた“性格”に対して与えられたものである。だから、かつて民俗芸能であったものも、いまは民俗芸能でなく、また、かつて舞台芸術として君臨していたものでも、いまは民俗芸能にもどったというものも、相当あるわけだ。」²²

この三隅の定義は漠然としており、定義とするには不確実に感じる。橋本によれば、三隅は「「民俗芸能」という術語に一定の範囲を設定することで、そこに含まれる曖昧さを取り除こう」としており、「多くの民俗芸能研究者があまりにもこのことばについて無自覚である実情」の中で評価できる、という²³。しかし、橋本は以下のように続ける。

「三隅の言説は、すべて三隅が対象としてあらかじめ選別したところの「民俗芸能」において共通する性格を記述することにのみ向けられており、「民俗芸能」の定義を試みる際に作用する欲望の所在を明示しようとはしていないからである。

²¹ 三隅, 1981, p.24.

²² 三隅治雄, 「民俗芸能の種類」, 『日本民俗芸能概論』, 東京堂出版, 1972, p.55.

²³ 橋本裕之, 「これは「民俗芸能」ではない」, 『民俗芸能研究と言う神話』, 森和社, 2006, p.23.

(中略)、つまり三隅は、あたかも「民俗芸能」の定義を試みているかのようでありながら、じつは三隅じしんが作りあげた「民俗芸能」のイメージを追認しているにすぎない。」²⁴

このような定義は、民俗芸能研究者の第一人者といわれた本田安次においても同様であった。

「民俗芸能は、民間芸能、郷土芸能とも呼ばれる。民間に於いて、また郷土に於いて、祭礼、み霊祭り等に、言わば民俗行事としてとり行われる芸能ということである。民俗芸能は、周知のように、もと信仰の庭に発し、或いは信仰の庭にとり入れられて伝承されてきたもので、内容が古風になり、詞章が難解になっても、多くの場合敢て改めることはせず、そのままを伝承することを原則としてきた」²⁵

よもや、本田の場合は定義もしていない。橋本は多くの民俗芸能研究者による定義や、民俗芸能の分類法や文献目録を見ていくなかで、「なぜか排除される領域」の存在を指摘する。それは具体的には「ストリップ、サーカス、見世物、大衆演劇、浪曲、河内音頭、女相撲」などである。これらの「排除される領域」は、「郷土」、「地方」、「伝統」、「素朴」、「古風」、「始源」といったイデオロギーを期待される「民俗芸能」とは「あまりにも異質な肌触り」であるために、「民俗芸能」ではない、とされるという²⁶。つまり、そのような「期待されるイデオロギー」に見合うものが「民俗芸能」なのであり、民俗芸能研究において対象とされてきたのである。

さて、ここまで橋本による民俗芸能の定義を巡る議論をみてきたが、前節において見てきた民俗概念が重視してきた「信仰」も、このイデオロギーに含まれるといえよう。先に挙げた本田による民俗芸能の定義に見られるように、「信仰」を含むことが民俗芸能を定義付けるかのように述べられている。このような定義は別の研究者にもみられることである。民俗芸能研究者である西角井正大は、民俗芸能を以下のように示す。

「日本の民俗芸能というのは、日本という自然環境のもとに生きてきた日本人の

²⁴ 橋本, 2006, p. 23.

²⁵ 本田安次, 「概説」, 本田安次編, 『講座日本の民俗 8 芸能』, 有精堂, 1979, p.1.

²⁶ 橋本, 2006, p.35.

信仰的な精神生活の、文化的な表出（心意伝承）として行われてきた芸能で、それが固有の生活のなかで、生活の古典として善なるしきたり（周期伝承）であり、受け継ぐべき生活経験（行動伝承）であるがゆえに、民俗として認識される芸能」

27

西角井の定義では生活との関わりにおいて民俗芸能が説明される。しかし、その生活とは「信仰的な精神生活」という前提として存在していることを示しており、これも信仰的側面との関連の基で民俗芸能を定義づけようとする思考がみられる。

ところで、本節冒頭において民俗芸能の定義について、「人それぞれによって、かなり違っているはずであって、はたして誰も彼も同じだろうか」と述べる部分を引用した池田はどのように「民俗芸能」を定義するか。

「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ときの名であって、それは、そういうよりも、民間芸能、もしくは芸能伝承というほうが、いっそうふさわしいであろう。

右について、「民俗学の対象としてみる」ということは、こだわりを持つ人びとが多いかもしれない。美学的にもとらえられるではないか、社会史的にもとらえられるではないか、という反論が聞かれそうだからである。しかし、芸能、特に民俗芸能と称せられているものは、それらのとらえ方では、完全ではないのである。存続の様相そのものが、民俗そのものであるものが多いために、民俗学による考察によらなければ、包容することが十分にはできないのである。」²⁸

池田は「民俗学の対象としてこれをみようとするときの名」を「民俗芸能」と呼び、方法論により規定される概念と捉えている。つまり、「民俗学の対象」となるような「芸能」は何でも入るということになる。すなわち、本田、西角井に見られるような信仰的側面を重視するような定義づけは行っていない。もっとも池田の場合は、橋本が「具体的な事例研究は折口の圧倒的な影響かにあったように見受けられる。そのためか、必ずしも池田じしんの理論的な枠組みに忠実ではないばかりか、ときにはそれを裏切っているばあいさえあ

²⁷ 西角井正大、『民俗芸能入門』、文研出版、1979、p.62

²⁸ 池田、1972、p.32.

る」²⁹と指摘するように、そこには師である折口の目指した「古代学的なアプローチ」³⁰によって「民俗芸能の向こう側に、懸命に「古代」や「始源」のイメージを透かしみようとしていた」ようだ。そのため、「芸能」について以下のように述べる。

「芸能を、発生、継続、展開、変化の相においてとらえようとする態度であって、はじめに、単なる動作と行動とがある。芸能の発生点は、追い詰めればそこまでいくであろう。しかしこれを継続するためには、時をおいてくりかえされなければならない、そのためにはその動作なりは、信仰的、宗教的意味を持ったものでなければならなかった。そういう、くりかえされ、継続された信仰的宗教的動作や行動が芸能化してくる。」³¹

この池田の発言では「はじめに、単なる動作と行動がある」としているが、やはり「信仰的、宗教的意味を持ったものでなければならなかった」と述べるように、そこに信仰的側面を求めているのである。このように「民俗芸能」が捉えられているために、冒頭で示した水原の調査報告書のような記述も生まれるのではないだろうか。

もっとも、このような信仰的側面を重要視する姿勢には、民俗学内部からも批判があったのである。次には挙げるのは、民俗学者である下野敏見の指摘である。

「芸能報告をよんでわからないのは、芸能をかんたんにしるしたあとすぐ、「神」がどうか、「鎮魂」の云々という記述があることである。神ならぬ身がどうしてすぐ神をみ、またシャーマンならぬ普通人がなぜ鎮魂の事情をすばやくさとするのであろうか。神や鎮魂は報告の最後にのべてもよいようにおもう。」³²

下野は「もっと民俗学的に、まともに芸能と取り組むべきだといおうとしている」³³と述べるように、「民俗学的」な研究を指向している。例えば、第5章において下野の具体的研究

²⁹ 橋本, 2006, p.38.

³⁰ 橋本, 2006, p.37.

³¹ 池田, 1972, p.44.

³² 下野敏見, 「民俗芸能研究でおもうこと」, 『さつま路の民俗学』, 丸山学芸図書, 1991, p. 195.

³³ 下野敏見, 1991, p.195.

成果には触れるが、そこで扱う「棒踊り」の研究でも「その芸能の原郷ともいべき成立地においては生業、歌謡、信仰、武術など多方面と深く結びついていることがわかり、それらとの関係の解明なくして芸能の真の解明はない」³⁴と述べており、「民俗学的」な研究の中身として、その多様な面に着目する必要性を示している。この点は、池田の「民俗芸能」の定義と同様でありつつも、実際には信仰的側面に重点を置いた視点とは区別されるところで、前述のような批判にも頷ける³⁵。また、前節で挙げた平山の民俗概念とも親近性がある。

橋本が明らかにしたように、「民俗芸能」とは様々な「イデオロギー」を介在させることで浮かび上がってくる領域であったのであり、そのために定義もはっきりしないものであったのだ。そして、前節で見てきたように信仰的側面を重視する諸説が多くあり、そのような諸説が疑われることがなく、実際の調査報告書に現れたのではないだろうか。

4.3. 民俗芸能の分類法

前節までに見てきたように、「民俗芸能」とは橋本のいう「イデオロギー」を介在させることで示される領域であった。つまり、実際に民俗芸能とされているものは、そのような選別のもとに選ばれたものであるといえる。

ところで、民俗芸能は実状として、非常に多くの数があり（つまり、それだけ研究者た

³⁴ 下野, 1991, p.198.

³⁵ この信仰的側面を重視する傾向に対する批判は何も下野から出ているだけではない。例えば、民俗芸能研究者である大石泰夫は「(民俗) 芸能には神事性と娯楽性の二面性（括弧内著者による補足）」があるが、「芸能を芸能史的もしくは民俗学的に研究しようとする視線には、「神事から娯楽」という図式が想定されがちであったということである。つまり、併存するのではなく、史的展開としてこの二つの性格を位置づける傾向がある」ことを指摘し、「神事性のない芸能」が等閑視されてきたことを指摘する[大石泰夫「芸能の二面性（神事性と娯楽性）」、赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・野本寛一・福田アジオ 編, 『講座日本の民俗学 8 芸術と娯楽の民俗』, 雄山閣出版株式会社, 1999, p.110.]。また山路は信仰を含まない芸能を取り扱わない民俗学に対して批判し、信仰面に偏った研究関心のために、それ以外の側面を捉えきれていないことを指摘している[山路興造, 「『芸能』の機能と類型」、赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・野本寛一・福田アジオ 編, 『講座日本の民俗学 8 芸術と娯楽の民俗』, 雄山閣出版株式会社, 1999, p.103.]。

ちにより「民俗芸能」として発掘された、ということでもある)、その分類法がいくつか考案されている。このような分類法は、橋本が指摘するように、選別された民俗芸能から共通する性格を抽出し分類したものである。冒頭で示した三隅の「棒踊り」の説明も、「風流」という項目内で「綾踊り」として説明されていた。本節ではいくつかの分類法において、流派武術由来といわれる民俗芸能がどのように分類されているかを確認していきたい。なお、分類法は、本田安次、三隅治雄、池田彌三郎³⁶、郡司正勝、宮尾しげお³⁷、西角井正大³⁸などが作っているが、このうち主流になっているのは、本田安次の分類法と、それを発展的に展開した三隅治雄の分類法であろう。そのため、本節ではこの2つの分類法を一先ず見ておけば問題ないを考える。加えて、武術を「武術芸」として分類した郡司の分類法も検討しておく。

まずは本田による分類法³⁹を検討していこう。本田の分類法は、現在でも文化財保護法において「無形民俗文化財」として指定される文化財の分類において用いられている。本田自身、この分類法を何度か改訂しているが、概ね以下のように別けられる。

一、「神楽」

- ①巫女神楽、②出雲流の神楽、③伊勢流の神楽、④獅子神楽・太神楽

二、「田楽」

- ①予祝行事、②御田植神事

三、「風流」

- ①太鼓踊・一人獅子舞、②念仏踊・盆踊、③小歌踊、④綾踊・奴踊など、⑤つくりもの風流、⑥練風流、⑦動物風流

四、「語り物・祝福芸」

五、「外来脈、或いはその要素を含むもの」

- ①伎楽系、②舞楽系、③散楽系、④能、⑤人形芝居、⑥歌舞伎芝居

本田は民俗芸能の研究だけではなく、その能力を買われ、国の文化財保護審議委員として

³⁶ 池田彌三郎、『日本人の生活全集 7 日本人の芸能』，岩崎書店，1957

³⁷ 宮尾しげお、『芸能民俗学』，伝統と現代社，1975

³⁸ 西角井正大，1979

³⁹ 本田，1960

文化財保存政策にも関わっていたため⁴⁰、この分類法はそのような文化財行政との関わりの中で生まれ考案されたものであったと考えられる。冒頭で示した三隅の説明は、本田の分類に従って概説されたものである⁴¹。本田の分類では、流派武術由来といわれる民俗芸能の多くは、「風流」に分類される。本田は、「風流」について「大勢の者のたずさわる華やかな舞踊は、田囃子から出た太鼓踊り系統のものを除けば、神送りの群舞に出るといってよいであろう。(中略)、神送りには傘鉾が出ることが多い。これをとりまいて、多くの者が、やはり鉦、太鼓をはやしつ狂うのである。」⁴²と説明しているが、今一つ「風流」とは何か説明できているとはいえない。続く三隅は以下のように「風流」を説明する。

「風流という語の意味は時代によってかなり流動がある。もとは中国から来た語でフウリュウと発音し、みやびやかと訓じていたのが、しだいにフリュウと訛って、意匠をほどこした作り物の意に解するようになった。ところがそういう作り物を祇園会などの祭礼に出すことから、祭りの練り衆の派手な仮面や装束をもそういうようになり、つぎには風流を身につけた祭りの練り衆・踊り子たちのする動作—囃子に乗って大同を練る道行ぶりや、辻・門口・庭で行う踊りなど—をも風流の語で呼ぶようになった。(中略)

ただ、風流ということばには「意匠化された」という語感が根本にあるのだから、(中略)、芸能といえ、もともと行動の意匠化されたものなのだから、人が神に扮したり、神態を行ったりすること自体、広く風流とっていいことになる。つまり、風流という語は、特定のある芸能の種目郡をさすというより、芸能のある時の状態をいい表わす語なので、これを、田遊びなどに対する種目名として固定させることはむづかしい。」⁴³

つまり、三隅の説明に従えば、「意匠化」された状態であれば「風流」なのであり、されてなければ(どのような状態が「意匠化」されていないとするかは分からないが)、「風流」

⁴⁰ 1949(昭和二十四)年から文化財保護審議委員会専門委員となり、1973(昭和四十八)年には同会芸能部会長となった[松尾恒一、「本田安次の方法と思想」、民俗芸能研究会/第一民俗芸能学会編、『課題としての民俗芸能研究』, 1993, p.67.]

⁴¹ 三隅, 1958, p.129.

⁴² 本田, 1958, p.6.

⁴³ 三隅, 1958, pp.127-128.

ではなくなるということになる。この「風流」の下位分類の中で、流派武術由来といわれる民俗芸能は、「獅子舞」と「綾踊り」に多く含まれる。第3章で詳述するが「獅子舞」には「棒使い」などと呼ばれる付属芸能があり、これが流派武術由来であることが多い。一方の「綾踊り」は三隅によると「ものを綾に打ち合せる踊り」⁴⁴と説明される。それに続く説明は本章冒頭で示した通りである。どちらにせよ、その分類において流派武術由来であるようなことは影響しないことが分かる。

そして、この本田の分類法を発展させたのが、『民俗芸能辞典』でも使用されている三隅の分類法である。三隅の分類は、基本的には本田の分類法を踏襲しているが、先の本田の分類に上位項目が加わり、項目も細分化される。うち、流派武術由来といわれる「民俗芸能」は第一類に含まれる。以下、上位分類の3つと、第一類の分類を示す⁴⁵。

第一類＝民間伝承としての状況と性格を今日に保持してきた芸能

第二類＝舞台芸術の様式・技法をまなび、それを民間伝承としての状況の中で特殊に発展させた芸能で、しかも、本流となる舞台芸術が、別に現存するもの

第三類＝民間の生活の中に伝承されている芸能だが、民俗的な要素が薄いもの

演劇・舞踊部門

第一類

1 神楽芸

①採物神楽、②湯立神楽、③獅子神楽、④神楽芸雑、⑤神楽芸一般

2 田楽芸

①田遊、②田植踊り、③田植神事・囃田、④田楽、⑤田楽雑芸、⑥田楽芸一般

3 風流芸

①念仏芸、②太鼓踊、③獅子踊、④小歌踊、⑤盆踊、⑥採物踊、⑦仮装踊、⑧練り物、⑨風流雑芸、⑩風流芸一般

4 巡遊芸

5 祭人形芸

①神人形、②からくり人形

⁴⁴ 三隅, 1958, p.160.

⁴⁵ 三隅, 1981, pp.27-29.

三隅の分類法はより細分化され、用いる語も本田の分類法よりも増加している⁴⁶。いずれにせよ、流派武術由来といわれる民俗芸能は多く「風流芸」に含まれ、「獅子踊」や「採物踊」に含まれる。「採物踊」とは「綾竹・棒・太刀・傘などの採物を誇示して踊る集団舞踊」と説明される。ここでは「採物」を用いることが分類される条件になっており、本田の分類法を進めた分類になったといえる。冒頭で示したが『民俗芸能辞典』には「棒術」の項目もあるため、武術が民俗芸能の中に存在すること自体は認識されているようだ。しかし、やはり冒頭で示したことであるが、その関心は信仰的側面にあるといえる。

以上のような分類法が取られる中で、流派武術由来といわれる民俗芸能を独自に分類したのが、歌舞伎を中心的対象として芸能史研究を行った郡司正勝である。郡司は1957年に書かれた著作『郷土芸能』で、その分類法を説明している⁴⁷。この分類法は「学者がその本質論によってのみ区別する方法でなく、一般にも親しみやすく、かつわかりよいことを第一の目安に」⁴⁸作られたが、あまり受け入れられることがなかったのか、この分類法が一般も含めて使用された形跡は管見の限り見られない。この分類法において郡司は「採物踊」のうち、武器を持ち行われる芸能を「武技の踊り」と分類している。ここでは、「風流のなかから武技が風流化をおびて踊りとなったもの」⁴⁹と簡単に説明しているだけで、分類の基準は明確ではない。しかし、その後1990年に国立劇場において行われていた「民俗芸能公演」において、この「武技の踊り」が特集されたことがあった。この時に作られた小冊

⁴⁶ 三隅の分類法に対して民俗芸能、芸能史研究者である山路興造は以下の指摘をする。

「この三つの分類は、かならずしも芸態において共通性があるのではなく、その芸能の上演目的に共通基盤のあるもの（神楽）、その発生基盤に共通性のあるもの（田楽）、表現手段に共通性のあるもの（風流）と、分類の基盤を一つにはしていない。本来分類はその基盤を共通させた上で選別するのであろうが、その点でまずこの分類が現実に即した便宜的なものであることを前提とせねばならないであろう。」[山路興造,「芸能伝承」,赤田光男・天野武・野口武徳・福田晃・福田アジオ・宮田登・山路興造 共著,『日本民俗学』,弘文堂,1984,p.177.]

山路の指摘するように、三隅の分類法には分類基盤が複数存在する。このことは、前節において示した橋本の批判にあるように、三隅自身の「民俗芸能」概念が、彼が選別した民俗芸能に即した形で定義されていることと関連しているといえよう。

⁴⁷ 郡司正勝,『郷土芸能』,創元社,1957

⁴⁸ 郡司,1957,p.35.

⁴⁹ 郡司,1957,p.60.

子『国立劇場第五十九回民俗芸能公演 武技の踊り』内で、編集者⁵⁰や郡司は「武技の踊り」について解説する⁵¹。この小冊子は冒頭で以下のような解説が行われている。

「武器をもちいたわが国の民俗芸能を見ると、戦勝祈願とか戦意高揚のためとか実戦に結び付くものがまずないと言ってよい。実戦に結び付くような戦闘模擬舞踊は性格的にみて古代の軍事部族の久米舞、吉志舞、楯節舞、隼人舞ぐらいではなかったかと思われる。

外国の武器の芸能には戦闘模擬舞踊があるようだが、日本の場合は非常に信仰的で、多く悪魔祓いや清めのために行われているのである。相手を倒すという武器の性格を信仰的に敷衍して専ら祭祀的呪術の領域に引き込んだのである。」⁵²

この一連の解説には、民俗芸能研究における信仰的側面を重視した傾向が非常に強く表れているといえよう。一方、それに続く郡司の小論は、冒頭の解説と比較すると審美的な視点が多く見られる。そのため、冒頭の文章は郡司が執筆したものではないと考えられる。1957年以降、郡司が執筆したものの中に「武技の踊り」について詳述した論稿は管見の限りにおいてみられないため、「武技の踊り一般」と題されたこの小論から、郡司の分類をみていきたい。

「武器を採っておどる踊りでも、日本では、大きく、神楽系・武術芸・風流系の3つに分けることができるのではないかとおもう。

日本の民間の神楽でも、山伏神楽、備中神楽、出雲神楽、高千穂神楽、土佐神楽など、いずれも剣の舞、鉾の舞、太刀の舞、弓の舞などが、かならず始まりの部分で行われるものである。これを戦闘舞踊とみるのはかならずしも当を得ない。

神楽のこうした武技の舞は、目に見えない邪鬼や悪魔の障碍を切り払う呪術的行

⁵⁰ この小冊子の編集は「事業部宣伝課」となっており、具体的に名が記されない。しかし、冒頭では研究史を踏まえた解説が書かれており、背景知識を持った人物によるものであると考えられる。その後続く郡司の文章とはその学問的立場に違いがあるように考えられるので、別の人物によるものであると著者は考える。なお、制作担当には民俗芸能研究者、西角井正大の名が見られる。

⁵¹ 国立劇場、『国立劇場第五十九回民俗芸能講演 武技の踊り』，国立劇場，1990

⁵² 国立劇場，1990，p.1

為としての舞踊である。(中略)

別に戦闘舞踊から出た武術の舞踊は、士気を鼓舞するということから集団の踊りが特色で、呪術舞踊としての神楽の巫覡の舞が、一人でも舞うのとはやはり性質がちがう。(中略)、それらが、儀式化され様式化されたものが、舞楽の武舞の「太平楽」各種の「破陣楽」などである。(中略)

民俗舞踊の「棒踊」などは、棒術と関係のある武技風のもの、やはり風流化したものがあり、前者は「棒の手」とか「棒術」などといい、悪霊退散や地固めの意味がある。」⁵³

引用部に使用されている「戦闘舞踊」や⁵⁴、一部文章の意図が取れない部分があるのだが、郡司は武器を用いる民俗芸能に対して、3つの分類を行っている。すなわち、「神楽系・武術芸・風流系」である。もっとも個々の定義はなく、その後の文章でもこの3分類を用いて説明を行っていない。また、この3分類は、根本的には本田や三隅の分類と同様に分けられているのではないかと考えられる。すなわち、山路が三隅の分類法を「その芸能の上演目的に共通基盤のあるもの(神楽)、その発生基盤に共通性のあるもの(田楽)、表現手段に共通性のあるもの(風流)」⁵⁵と批判したものを援用すれば、「武術芸」とは発生基盤が武術である、ということを示しているのではないかと考えられる。しかし、そのように考えると、流派武術由来とされる民俗芸能の多くが「風流」に分類される本田、三隅の分類法とは、明らかに違う分類方法を用いているといえる。発生が武術である、という点は他の研究者には重視されなかった点であるといえよう。つまり、信仰の中で論じられることが多い中で、流派武術を視点に持つ分類を行っているといえる。そして、本研究の対象とする流派武術由来といわれる民俗芸能とは、まさに郡司のいう「武術芸」と一致しそうである。ただ、これは郡司が説明のために分類を行ったものであり、これ以上の議論がされることはなく現在に至っている。そのため郡司が「武術芸」をどのように考えていたか、

⁵³ 郡司正勝, 「武技の踊り一般」, 国立劇場事業部宣伝課 編, 『国立劇場第五十九回民俗芸能公演 武技の踊り』, 国立劇場, 1990, p.4.

⁵⁴ 郡司は芸能史研究者であるが、歌舞伎を研究対象としており、「早稲田派」と呼ばれる演劇学や舞踊研究に活動の場を持っていた。そのためか、「民俗芸能」という語ではなく、「民俗舞踊」の語を充てている。この郡司が用いる「民俗舞踊」概念の検討は本研究の目的から外れるため行わないため、今後の課題としておきたい。

⁵⁵ 山路, 1984, p.177.

また芸能との結びつきをどう考えていたのかは、この引用からでは伺い知れないが、少なくとも流派武術由来といわれる民俗芸能について、信仰的側面以外も考慮にいれていたのではないかと考えられる。

4.4. まとめ

本章では、流派武術由来といわれる民俗芸能が、民俗芸能を対象とする領域においてどのように扱われてきたのかを検討してきた。冒頭で示した通り、民俗芸能を検証する視点には信仰的側面を重視する傾向がみられたが、それは民俗芸能と呼ばれるもの自体が、橋本の指摘するような「始源」・「古風」・「伝統」・「素朴」・「美」、そして著者はここに「信仰」も含まれると考えているが、これらの「イデオロギー」を前提とすることで定義される領域だったためである。つまり、そのような一群がなければ「民俗芸能」として研究の対象とされることはなく、また研究対象としてもそのような一群への検討がなされる傾向があったといえる。本章冒頭において示した流派武術由来といわれる民俗芸能の説明においても、信仰面への記述が大半を示しているのも、そのような要素がなければ研究として認められなかった学問領域全体の傾向があったためではないかと予想される。そして、平山や下野が指摘するように、信仰面だけではなく複合的に「民俗」を考えた上で民俗芸能を捉える必要性があることも示している。もちろん、これらの先行研究の指摘は武道研究においても同様に考えていいただろう。つまり、武道・古武道といった概念に含まれないものを「武道ではない」、「古武道ではない」とせず、様々な可能性のもとに検討する必要があるといえる。

それでは、流派武術由来といわれる民俗芸能とは、いったいどのような武術といえるであろうか。次章では、第3章、第4章での検討を基に、改めて流派武術由来といわれる民俗芸能について検討していく。

第5章

「芸能的性格」の検討と「芸能武術」概念規定

はじめに

第3章と第4章では、流派武術由来といわれる民俗芸能が、武道研究や民俗学、民俗芸能研究等の領域においてどのように扱われてきたのかを検討してきた。

第3章でみてきたように、日本の武術を対象とした研究を行う武道研究領域においては、現在では支配的な概念となっている「武道」概念や、それに対抗する形で誕生した「古武道」概念のいずれにおいても、「娯楽的見世物的性格」＝「芸能的性格」を否定した上で形成されてきていた。このような「武道」概念の恣意性に対しては、80～90年代に榎本らの「農民武術」の研究により批判的な検討をされてきたが、その後進んだとはいえない。このような背景を持つために、本研究で対象とする、流派武術由来といわれる民俗芸能も対象とはなかなかされずにきたのではないかと考えられる。

一方、民俗芸能を対象としてきた民俗芸能研究領域では、「民俗芸能」という語が定義されずに使用されており、そこでいわれる「民俗芸能」とは、橋本が指摘するような「イデオロギー」を介在させることで示される領域であったことが明らかにされていた。流派武術由来といわれる民俗芸能は、従来信仰的側面を重視した分析が行われる傾向が多くあったが、そのような傾向も橋本のいう「イデオロギー」の1つであろう。すなわち、信仰的な側面を説明すれば、それで「民俗芸能」が説明される、という図式が存在していたともいえる。実は、この信仰的な側面に対する武道研究領域の蓄積はほとんどないため、民俗芸能研究の蓄積は武道研究においても十分利用できるはずであるが、一方では民俗学内部からも指摘されるように、信仰面だけではなく複合的に「民俗」を捉えた上で「芸能」や「民俗芸能」を捉える必要性があることも示している。本研究は流派武術由来といわれる民俗芸能の信仰や呪術的性格のみならず、「芸能的性格」にも光を当てるものである。そのような「芸能的性格」が武術伝承において持つ意味機能の解明は、武術文化の多様性を再検討する手がかりとなるはずである。

本章ではここまでの検討から、流派武術由来といわれる民俗芸能とはどのようなものであるかを再検討し、その指標を挙げていく。ただ、そのためには第3章において設定した「芸

能的性格」について検討を行う必要があるだろう。また、「芸能」についても考察する必要がある。その検討の上で流派武術由来といわれる「民俗芸能」に対して、「芸能武術」という語を用いて概念化を試みる。また、定義された芸能武術概念を用いて、序論において示した武器を用いる民俗芸能の中から、芸能武術と呼べるようなものはどの程度存在するのかを文献資料を用いることで示していく。

5.1. 折口信夫の「芸能」概念

戦後芸能史研究を立ち上げた林屋辰三郎は、文献資料に見られる「芸能」や「芸術」の使われ方を検討し、「藝能はすべての藝といわれるものに對して個人が主體的に保有する力をさしていたが、やがてはその個人によって創造された対象物を指すようになった。」¹と説明する。林屋と並び芸能史研究を牽引した西山松之助が、近世における武士階級の武術伝承について明らかにしたことは第1章で示した。その西山は、「芸能」については言及していないが、「芸」について「芸とは、肉体を用いて、踊ったり、演じたり、画いたり、嗅いだり、味わったり、話したり、弾いたり、等々、体の全体または一部をはたらかすことによって、文化価値を創りだすとか、または再創造するとかをする、そのはたらきをいう」²と述べる。また林屋の弟子である芸能史研究者、守屋毅は、「芸」（「藝」も含む）と「能」の成立から「芸能」の語義を、「その人その人の身にそなわった「芸」すなわち「わざ」にかかわる能力」³という意味であったことを示す。また、守屋は以下のような指摘も行っている。

「今日われわれがスポーツと見なしているものの多くが、その前史に芸能としての時代をもっていたことは、すでに周知のことからであろう。現在なお芸能として存在している競戯は、主として民間祭式習俗と結びついた部分において濃厚であるが、一方、何々道などという呼称を与えられた武術は、本来の実技的性格を失ってより芸能の世界に接近しつつあるともいえる。近代スポーツと称されるものについても、われわれはこれを無意識下に、芸能同様に享受していることだっ

¹ 林屋辰三郎、『中世藝能史の研究』，岩波書店，1960，p.24.

² 西山松之助，「近世芸道思想の特質とその展開」，西山松之助・渡辺一郎・郡司正勝 共著，『近世芸道論』，岩波書店，1972，pp.585-586.

³ 守屋毅，「芸能とは何か」，芸能史研究会編，『日本芸能史1 原始・古代』，法政大学出版，1981，p.35.

であるので、むしろそのような視点からスポーツを見直すこともできよう。」⁴

このように、守屋は見る側の意識により「芸能」同様になりうることを示している。つまり、史料から定義される「芸能」については「その人その人の身にそなわった「芸」すなわち「わざ」にかかわる能力」と示されるが、守屋の指摘どおり、芸能と呼ばれるものには見る側との関係性が生じているといえる。

では、「芸能」とはどう定義するか。次に民俗学者、折口信夫の「芸能」概念を検討したい。折口は、柳田國男の弟子でありながら、その「芸能」に対する考え方は柳田とは大きく違う。第4章で示したように、柳田は民俗学の範疇に「芸能」を含めなかったが、折口は「芸能」を中心に民俗学を構築していった。折口も芸能の発生に対して信仰的側面をみるが、「芸能」概念定義に関しては柳田民俗学とは違い、そのような制約に縛られずに行っている。以下、折口の「芸能」概念をみていこう。

折口は柳田とは違った視点の民俗学を展開する中で、通時的な時代変遷を追うような芸能史とは違った、独特な「発生論」⁵的な日本芸能史を展開する⁶。そして、その中で「芸能」を以下のように定義している。1950年に書かれた「日本芸能史序説」における定義付けの部分引用する。

「藝能とは、一口に言つて、どう定義したらよいか。演劇と類似してはみるが、演劇と言ふ程純然たるものではない。つまり、見せ物と言へば、總べてのものが含まれるであらう。歴史的に或程度遡つてみても、それで差支へはない様である。
(中略)、見せ物を意味する藝能と言ふ語は、高い位置の人にも低い階級の人にも、廣く世間一般に用ゐられてゐた。(中略)、藝能と言ふものは、かう言ふ漠然とし

⁴ 守屋, 1981, p.64.

⁵ 橋本裕之, 2006, p. 276.

⁶ 折口は「日本芸能史序説」の冒頭にて「藝能其自身の性質から言つて、藝能史と言ふものを、所謂歴史の形に、時代々々に變つて行く姿を組織して記述することは、出來そうにない。つまり、藝能史と言ふ名稱自身に問題がある。従つて此話は、歴史觀の上から日本の藝能を見るのではなく、日本の藝能にどんな形があるか、其運命の話に終始する事にならう。」[折口信夫, 「日本芸能史序説」, 折口博士記念會 編, 『折口信夫全集 第十七巻』, 1956, p.1.]と述べる。

た廣範圍に亙るものを含んでみると考へていたゞきたい。」⁷

つまり、折口の「芸能」概念とは、「見せ物」であれば何でも「芸能」になりうるというものである。折口は「見せ物の対象になる藝が芸能である。(中略)、今日では全くすぼうつと考へられてゐる相撲すら、完全に芸能として考へる事が出来る。勿論、輕業・手品の類に到るまでも、芸能と言ふ中に入れて考へられてゐるものとみて良い。」⁸とし、スポーツであっても「見せ物」として行われているので「芸能」であるともいう。また、こうも説明する。

「日本の芸能といふものは、もとは芸能としての形をもつてゐなかつたものが、繰り返して行はれてゐるうちに、だんだん藝能化して來ました。即、それは我々が考へる藝能とは非常に遠いものでありますが、次第にさういふものがいくらか出て來て、これが藝能だと見られるやうになつてから、吾々の藝能觀が出來たといふことであります。」⁹

つまり折口は、もとは芸能ではないものが、繰り返されることにより芸能になっていき、そのようなものがいくつかが集まることによって「芸能」であるといわれる類型が生まれたと説明する。この折口の一連の説明に対して橋本は、「折口がそのような連続的かつ反復的な過程を想定しうるのは、芸能を「見る/見られる」関係によって規定される表現として定位していたからに他ならない」¹⁰と指摘する。つまり、橋本のいう「見る/見られる」関係に沿っていえば、折口がいう「見せ物」とは、「見る/見られる」という関係性が成立している状況であり、これを「芸能」と定義しているといえる。すなわち、「芸能」とは「見る/見られる」の関係性が成立する中で行われるもの全て、といえる。これは、信仰的な側面を中心的関心に扱ってきた柳田民俗学の捉える「芸能」とは大きく異なるといえよう。折口は「芸能」の定義には信仰の有無は含んでいないのである。実際、折口は「芸能」の発生について多く

⁷ 折口信夫、「日本藝能史序説」, 折口博士記念會 編, 『折口信夫全集 第十七巻』, 1956, pp.2-3.

⁸ 折口, 1956, p.3.

⁹ 折口信夫、「日本藝能史六講」, 折口博士記念會 編, 『折口信夫全集 第十七巻』, 1956, p.401.

¹⁰ 橋本裕之、「芸能の条件—「招かれざる客」再考—」, 『芸能』第35巻第2号, 芸能発行所, 1993, p.15.

研究を行っており、その発生の検証においては橋本のいう「イデオロギー」である「始源」や信仰的側面を重視している¹¹。しかし、その定義においては「見る/見られる」という関係性のみが「芸能」を成立させるとしている。本研究で用いる「芸能」概念も、第4章での検討も踏まえた上で、信仰的側面も含めた諸条件に制約を受けない位置で定義したい。そのため、この折口が定義する「芸能」概念を基にして、「芸能的性格」を検討していきたい。

5.2. 「芸能的性格」と「芸能武術」概念の定義

第3章においてみてきたように、西久保による「武道」概念も、松本による「古武道」概念も、武術を娯楽的に、見世物的に行うことを禁止する。著者はこの「娯楽的見世物的性格」を「芸能的性格」と第3章で称したが、その検討を行っていない。本節ではその検討を行っていく。

西久保が否定した「芸能的性格」が発揮される状況とは、観戦に金銭が伴うことや勝敗が重視され、観客による評価が行われるような状況を指しており、演武者や観客の態度に対して求められていたと考えられる。流派武術由来といわれる民俗芸能が行われる場も、「村芝

¹¹ その点においては愛弟子である池田彌三郎と同様である。しかし、池田の場合は折口の「芸能」概念を継承しつつ、その「芸能」にも信仰的側面を求めているのである。池田彌三郎は以下のように「芸能」を説明する。「藝能は、まず第一に「民俗」である、という考え方である。もし藝術という語を使って、藝能という語を説明するならば、藝能とは、いわば「民俗的藝術」である。しかし、民俗的な藝術というのは、語自身に矛盾がある。藝術は、個性的なものであって、實は民俗的なものとは、背馳するからである。藝能は、民俗として傳承せられているから藝能なのであって、どの藝能も、すべて民俗以外には出ない。一歩でもそれからふみ出せば、すでにそれは藝術である。」[池田彌三郎, 『芸能』, 岩崎美術社, 1966, pp.34-35.]。池田はこの主張に続き、「芸術」にはない信仰的な側面が「芸能」には付随すると主張する。このような池田の見解に対して、林屋は以下のように批判を行っている。「藝能には、それに本来含められた語義があるのであり、藝能＝民俗と考えるのは、むしろ藝能の現在の在り方をそのまま、藝能の意義に移した考え方といえる。(中略)、わたくしは藝能一般が信仰的制約をもっているという考え方には従いがたいそれが現實の姿であるにしても、信仰的制約にとらわれない藝能が歴史的には明らかに存在しているし、将来においてもそれをそだてあげることがむしろたいせつであろう。」[林屋, 1960, p.22.]。池田はその後自らの意見を軌道修正していくが、やはり民俗との関わりの中で芸能を論じる視点を崩さなかった。

居か宮相撲」、「藝妓の手踊」と同様に考えていたのではないかと考えられる。そのため、祭礼において行われるための奉納という状況になるとはいえ、恐らく「武道」・「古武道」の視点からでは認められないものであったのではないだろうか。

では、まず、本研究における「民俗芸能」の定義として、どの定義を用いるかを考える必要がある。流派武術由来といわれる民俗芸能は、民俗学者たちにより選別された「民俗芸能」であることは間違いない。ただ、第4章でみてきたように、「民俗芸能」の定義はそれぞれの研究領域における対象に対する興味によって設定されているためか、適当なものがみられない。そこで前節で検討した、折口信夫の「芸能」概念に立ち戻りたい。折口は、「芸能」を「見せ物と言へば、總べてのものが含まれるであらう。歴史的に或程度遡つてみても、それで差支へはない様である。」と述べているように、見世物であればすべて含まれるとしていた。つまり折口の芸能概念では、橋本がいう「見る/見られる」関係の中にあるものは、すべて「芸能」であるとされる。そして、橋本はこの視点を「民俗芸能」を定義する際に援用する¹²。橋本は、文化人類学者福島真人の論も援用しながら¹³、以下のように論じる。

「切迫した生存感覚に依存する儀礼と観客の評価を内在する芸能という両極の、いわば中間に存在する可変的な領域であるということが出来る。そもそも儀礼は意味論的に沈黙している場であり、当事者の中心的な関心は細則を間違いなく厳守しているかどうかにある。一方、芸能は「見る/見られる」関係を前提した意味論的かつ審美論的な場であり、当事者の中心的な関心は演技をうまく達成しているかどうかにあった。そして、個々の「民俗芸能」を構成するいくつかの変数が、儀礼に近いか芸能に近いかを決定するのである。」¹⁴

橋本は、「芸能」と「儀礼」とを対置させ、その演じ手が行為を遂行する際の意識の違いに着目することで「民俗芸能」を説明している。すなわち、「儀礼」とは手順通りに行っているかどうかを重視するものであり、一方で「芸能」は「見る/見られる」関係を前提として、

¹² 橋本, 1993, p10-16.

¹³ 橋本の援用した福島論稿は以下のものである。[福島真人, 「儀礼から芸能へ—あるいは見られる身体の構築」, 福島真人 編, 『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, 1995]

¹⁴ 橋本裕之, 「「民俗芸能」における言説と身体」, 福島真人 編, 『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, 1995, p.144.

演じ手が審美的、意味論的な関心のもとに芸を遂行するものである、とする。そして、このような対置される二項の中で可変的な領域として存在しているのが「民俗芸能」であると説明するのである。民俗芸能研究者である大石泰夫は、橋本の指摘に対して、「従来の漠然と「儀礼から芸能へ」と展開されるイメージを芸能の始源からの史的変遷に描いていた視点に対して、「第三者の視点」「見る/見られる」という概念でこの境界を明確にした」¹⁵としている。このように橋本は、「民俗芸能」概念を、彼が「イデオロギー」的と批判した一連の民俗学的な定義から解放する。そして、この「第三者の視点」という概念は、第3章で見えてきた西久保により否定された「芸能的性格」に関連する要因であるといえ、公開された場で行われる流派武術由来といわれる民俗芸能を考える上で重要な指摘であると考えられる。

以上の諸説を基に、「芸能的性格」を検討していく。「武道」においては、行為者と観客の意識が問題になっていた。すなわち、面白味を持たせるような行動や演武者が「演技をうまく達成しているかどうか」と意識するといった、「第三者の視点」を意識したような行為が伴うものは、武道ではない、とされていたのである。当然のことながら、それをベースにして対抗的に誕生した「古武道」においても、「芸能的性格」は同様に否定される存在となる。つまり、「芸能的性格」とは「見る/見られる」という関係性の中で、「第三者の視点」を意識したときに現れる性格」と定義することが出来る。そして、榎本らが明らかにしてきた「農民武術」の持っていた多様性こそが「芸能的性格」を含むものであるといえ、これこそが流派武術由来といわれる民俗芸能が持つ特徴的性格といえよう。

では、「芸能的性格」を有する流派武術由来といわれる民俗芸能は、武道・古武道といかに差別化されるか。武道・古武道の源流とされる流派武術は自流の技を他流に攻略されないために秘匿するのが常であるが、流派武術由来といわれる民俗芸能は祭礼という地域住民に開かれた空間で行われる。加えて、武道や古武道においてはあくまでも相対する2名の間で「理合」が成立して攻防が発生する。そして、そのような理合を含んだ形はその流派を特徴づける技法の集大成といえる。しかし流派武術由来といわれる民俗芸能では、周囲に観衆が集まるような公開された場において行われるため、そのような攻防による「理合」よりも「第三者の視点」を意識した動作が組み込まれ、形を構成する可能性がある。すなわち、観衆＝「第三者の視線」を意識して形を演武するため、流派武術が持っていた殺傷を目的とした「理合」は必要とされなくなり、重要視されなくなるはずである。また、もともと存在していた理合が「第三者の視点」によって変容していく可能性があるという点も重要である。

以上の特徴をまとめると、流派武術由来といわれる民俗芸能を武術として捉える場合、「流

¹⁵ 大石, 1999, pp.114-115.

派武術を基としながら「芸能的性格」を持つ武術」といい表わすことが出来るだろう。そして、このような武術を本論文ではこれ以降「芸能武術」という語で表し、概念として用いていく。勿論、芸能武術という実態が存在するわけではない。芸能武術とは、流派武術にみられる芸能的性格を分析する際に用いる概念である。つまり、武道・古武道概念が排除した流派武術の持つ芸能的性格を掘り出す概念である。

なお、流派武術由来の民俗芸能に範囲を限定する理由としては、あくまでも武道研究に芸能武術を位置付け、議論の拡散を防ぐためである。武道・古武道概念は、近世に行われていた流派武術の伝承との連続性を主張するが、芸能武術のようにその「選別」から外れたものが存在する。つまり芸能武術概念の援用は、武道・古武道ではない、とされた武術を捨てることで、武術を対象とする領域にどのような新たな視座を展開できるかを検討していくことを狙いとして持つ。

また、現在の沖縄県、すなわち琉球に伝承されるものも、本研究における芸能武術からは外す。琉球には空手の形に類似している舞踊や、のちに検討する薩摩の「棒踊り」と類似する芸能が存在するということがいわれている。恐らく、それらも芸能武術といえるかもしれない。しかし、一方で琉球の武術は大陸、すなわち中国などからの影響があることも指摘されている。そのため、本研究で定義する流派武術の範疇を超えてしまう。この点は本研究で定義される芸能武術概念の限界といえる。以上の理由から、芸能武術は、あくまでも流派武術を基にしたものを対象とするのである。

5.3. 芸能武術の分布

では、芸能武術と呼べるような武術はどの程度の数の伝承があるのか。改めて冒頭で示した武器を用いる民俗芸能について見ていきたい。以下の表.1 で示したものは、芸能武術概念の指標に沿って、武器を用いる民俗芸能から芸能武術といえるものに絞り整理したものである。また、「加賀獅子舞」や「棒の手」等は多くの流派、保存会が存在するため、そのすべてを記すのは困難であるため一括して表記している。行政により公開されるもの（地方誌や行政HPなど）を用いているため、都道府県別に北から南へ序列した。表中の名称は、文化財登録されているものにはその名称を用いた。文化財に指定されていないものも、行政が使用する名称を使用した。伝承地域については、本研究を行っている2014年現在のものをなるべく用いるようにした。

表 2. 芸能武術の分布表（地方誌等を参考に作成）

名称	所在	概略
秋田		
阿仁前田獅子踊り	北秋田市森吉地区	棒振り。「八つ払い」と呼ばれる。棒術。地域で行われる獅子舞に付属。県指定無形民俗文化財。
常州下御供佐々楽	能代市扇田道地	棒遣い。棒術と鎌術。道開神社に奉納される獅子舞に付属。県指定無形民俗文化財。
福島		
滝尻棒ささら	いわき市泉町	棒ささら。大圓鏡無双流、日野流、山田流、難波流、新刀流を合わせたものといわれる。諏訪神社に奉納される。獅子舞保存会の連合で、「いわきの獅子舞」として市指定無形民俗文化財。
平・中平窪の三匹獅子舞	いわき市平中平窪	棒術。剣術、棒術、薙刀術、鎖鎌術などがある。流派名不明。北野神社に奉納される獅子舞に付属。獅子舞保存会の連合で、「いわきの獅子舞」として市指定無形民俗文化財。
高坂の獅子舞	いわき市高坂	草棒。剣術、棒術がある。流派名不明。住吉神社に奉納される獅子舞に付属。獅子舞保存会の連合で、「いわきの獅子舞」として市指定無形民俗文化財。
栃木		
木の杖術	下都賀郡都賀町木	杖術。小天狗流といわれる。表裏 48 手の形がある。木八幡宮に奉納される。県指定無形民俗文化財。
群馬		
上三林のささら	館林市上三林町	棒術。柳生新陰流といわれる。21 本の形がある。雷電神社に奉納される獅子舞に付属。市指定重要無形民俗文化財。
埼玉		
神道香取流棒術	熊谷市上川原地区	剣術。表裏 24 手の形がある。香取社を設けて奉納される。市指定無形民俗文化財。
原馬室の獅子舞・棒術	鴻巣市原馬室	棒術。33 の形がある。地域の 1 寺 4 社に奉納演舞される。県指定無形民俗文化財。
小針領家のささら獅子舞	桶川市小針領家	棒遣い。流派名不明。氷川諏訪神社に奉納される獅子舞に付属。
岩崎のささら獅子舞	所沢市山口	棒術。瑞岩寺に奉納される獅子舞に付属。市指定無形民俗文化財。

氷川神社の獅子舞	比企郡川島町北園部	棒使い。間庭念流といわれ 26 通の形がある。氷川神社に奉納される獅子舞に付属。
下手子林の獅子舞	羽生市下手子林	棒術。流派名不明。棒対木刀の形がある。豊武神社および観音堂に奉納される獅子舞に付属。
桑崎三神社の獅子舞	羽生市桑崎	棒術。流派名不明。太刀対太刀の形がある。桑崎三神社に奉納される獅子舞に付属。
尾崎の獅子舞	羽生市尾崎	棒術。流派名不明。棒、太刀、傘、扇子等ある。鷲神社に奉納される獅子舞に付属。市指定無形民俗文化財。
中妻の獅子舞	久喜市鷲宮町中妻	棒術。新香取流（鹿島流とも）といわれる。太刀対棒の形がある。市指定無形民俗文化財。
小谷の獅子舞	鴻巣市吹上町大芦	棒術。流派名不明。15 以上の形がある。日枝神社に奉納される獅子舞に付属。市指定無形民俗文化財。
広田のささら	鴻巣市広田	棒術。一刀流花棒といわれる。20 通りの形がある。鷲栖神社に奉納される獅子舞に付属。市指定無形民俗文化財。
下中条の獅子舞	行田市下中条	棒遣い。流派名不明。治子神社にて奉納される獅子舞に付属。県指定無形民俗文化財。
野々宮神社の獅子舞	日高市野々宮	棒使い。棒術。野々宮神社に伝わる獅子舞に付属。市指定無形民俗文化財。
上谷ヶ貫の獅子舞	入間市上谷ヶ貫	棒使い。棒術、剣術を含む。八幡神社と西光院に奉納される獅子舞に付属。
千葉		
三島の棒術と羯鼓舞	君津市宿原	棒術。新当流、朝山一伝流、田原流の 3 流派。三島神社に奉納される。県指定無形民俗文化財。
下根獅子舞・棒剣術	野田市木間ヶ瀬字下根	剣術、棒術、鎌術、居合術。流派名不明。12 種の形がある。下根香取神社に奉納される。市指定無形民俗文化財。
ぱっぱか獅子舞	野田市清水	棒術と居合術。流派名不明。県指定無形民俗文化財。
東京		
瀬戸岡獅子舞	あきる野市瀬戸岡	棒術。天然理心流といわれる。神明社に奉納される獅子舞に付属。市指定無形民俗文化財。
尾崎獅子舞	あきる野市菅生	棒術。宝蔵院流棒術と天然理心流の折衷といわれる。宝蔵寺境内で奉納される獅子舞に付属。市指定無形民俗文化財。
西戸倉棒使い	あきる野市西戸倉	棒使い。棒術、柔術などがある。流派名不明。市指定無形民俗文化財。

獅子舞	立川市柴崎町	棒使い。棒術、剣術などがある。流派名不明。諏訪神社に奉納される獅子舞に付属する。市指定無形民俗文化財。
新潟		
仮山伏の棒遣い	妙高市	棒使い。棒術、剣術、薙刀術がある。流派名不明。22種の形がある。関山神社に奉納される。県指定無形民俗文化財。
石川		
加賀獅子舞	金沢市周辺	棒ふり。金沢市を中心に、100か所ほどの地域で伝承。現在伝承される流派は17流ほどある。各保存会で連合保存会を結成しており、加賀獅子舞として市指定無形民俗文化財。
福井		
太刀振り	福井県大飯郡高浜町	太刀振り。流派名不明。剣術、槍術、棒術、薙刀術、傘など登場する武器も多い。高浜七年祭において演武される。高浜七年祭が県指定無形民俗文化財。
岐阜		
無二流	多治見市諏訪町小木	棒の手。剣術、棒術、薙刀術などがある。愛知県尾張旭市に同名の流派が伝承される。諏訪神社に奉納される。県指定重要無形民俗文化財。
愛知		
棒の手	尾張、三河地方に分布	棒の手。剣術、棒術、鎌術、鎖鎌術、薙刀術、槍術、柔術等がある。県内で70か所ほどの伝承が存在する。現在伝承される流派は17流ほどといわれる。それぞれの地域の寺社に対して奉納される。県、市、町の各行政において文化財指定されている。
京都		
太刀振り	舞鶴市など	太刀振り。流派名不明。京都府丹後および丹波地方に多く伝承される。太刀、棒、薙刀などがある。吉原の太刀振りは府指定無形民俗文化財。
田山花踊り	相楽郡南山城村田山	棒使い。長谷川流棒術といわれる。「田山の花踊り」は京都府指定無形民俗文化財。
兵庫		
赤野の太刀振り	兵庫県豊岡市但東町	太刀振り。流派名不明。隣接する京都府の丹後地方から伝承されたという。
岡山		

志呂神社と多自枯鴨神社の棒遣い	御津郡建部町田地子	棒遣い。棒術。竹内流といわれる。建部町内全6社に奉納される。
高知		
山北の棒踊り	香南市香我美町山北	棒踊り。棒術。小栗正流を基に、荒木流や浅山流が加えられる。浅上王子宮に奉納される。県指定無形民俗文化財。
立山神社の棒術・獅子舞	香南市野市町土居	棒術。流派名不明。山北の棒踊りと類似するという。立山神社に奉納される。
橋上のねり・棒術	宿毛市橋上町	棒術。流派名不明。鶴神社に奉納される。
佐賀		
市川为天衝舞浮立	佐賀市富士町大字市川	棒使い。吉保花見流といわれる。棒対太刀の形がある。諏訪神社に奉納される天衝舞浮立に付属。県指定重要無形民俗文化財。
災拂	佐賀県三養基郡基山町	災拂。棒術。48手の形がある。荒穂神社に奉納される。
長崎		
大島の流儀	平戸市大島	流儀。天下新無双(夢想)流・大山引大流、天下新無相流、真刀(神道)流、大山引大流、天下新無相流、真刀流、天下新無相(双)流が地区ごとに継承される。須古踊と共に町内を巡る。市指定無形民俗文化財。
熊本		
棒踊り	水俣市、人吉市など	棒踊り。流派は不明。県南部に多く存在する。薩摩から伝承されたといわれる。
大分		
新要流	臼杵市吉小野	棒術。鳥越神社で奉納。市指定無形民俗文化財。
風流杖踊り	臼杵市大字東神野	杖踊。荒川流という。県指定無形民俗文化財。
久知良棒術	豊後大野市三重町大字内田	棒術。御道流といわれる。久知良神社に奉納。町指定無形文化財。
小倉木棒術	豊後大野市大野町	棒術。上津神社に奉納。
竹内流	豊後大野市	棒術。大野町と三重町に伝承される模様。
鞍馬流	豊後大野市犬飼町	棒術。自見流であるという。西寒田神社に奉納。隣接する臼杵市御霊園地区と合同で西寒多神社に奉納。
鞍馬流棒術	大分市	棒術。現在では小学校でも伝承される。豊後大野にもあるように鞍馬流は他にも何か所か伝承されるようだ。
宮崎		

棒術	西臼杵郡高千穂町	棒術。新陰流、戸田当流、神影流の棒術が伝承されている。棒術として、町指定無形民俗文化財。
心影無雙太車流	西臼杵郡五ヶ瀬町	棒術、剣術を含む。鞍岡祇園神社に奉納される。
棒踊り	西都市東米良中尾,小林 市細野3区山中,宮崎県 小林市須木など	棒踊り。示現流といわれる。県内に多く存在する。各地域の神社に奉納される。
鹿児島		
棒踊り	県内全域	棒踊り。浅山一連流と示現流の2系統がある。県内に多く存在する。各地域の神社に奉納される。市町村単位で無形民俗文化財登録されている。

では、芸能武術は具体的にどのような伝承があるのか。以下、いくつかの事例について文献資料を基に、そこでどのように芸能武術がどのように報告されているかを見ていきたい。ただ、その前にいくつか民俗芸能について説明を加えておく。

民俗芸能は、基本的にはその地域で呼ばれている名称で登録される。しかし、例えば、第1部で扱った「神道香取流」は説明したように、古文書などの諸史料では剣術とされるが、文化財登録の時に「棒術」という名称になり、以後「棒術」を冠するようになった。また第4章の冒頭において民俗芸能研究で用いられる「棒術」の説明を示したが、「棒術」という名称を使用しているからといって、棒術だけを伝承しているとは限らない。むしろ、ほとんどの場合、棒術だけではなく剣術や柔術を伴う。これは愛知県に広く分布する「棒の手」と呼ばれる民俗芸能も同様である。つまり、以下の説明において「棒術」という名称が用いられているからといえ、そこで伝承される内容は棒術に限定されたものではない。

また芸能武術と呼べるものは、民俗芸能の付属芸能として伝承されるものも多々ある。民俗芸能は多くの場合、複数の要素から構成されている。そのような、複数の要素の中に流派武術由来の芸能が存在する。第2章でも説明したが、代表的なものに、獅子舞が挙げられる。獅子舞は一般にも馴染みがある民俗芸能であろうが、獅子舞にも様々な形態があり、獅子舞と一括りにいっても内実は様々である。しかし、その内実の様々な獅子舞には、付属芸能として「棒使い」等と呼ばれる武術が含まれていることが多い。例えば、埼玉県下において行われる獅子舞では54か所で「棒使い」と呼ばれるような付属芸能があることが確認できる¹⁶。もちろん、それらすべてが芸能武術と呼べるような伝承であるかどうかは、実際に事例を見る必要があるだろう。従来、「棒使い」のような芸能は付属芸能として扱われるこ

¹⁶ 埼玉県教育委員会, 『埼玉の獅子舞』, 埼玉県教育委員会, 1970

とが多く、調査報告書等においても深く触れられることがあまりなかったといえる。

以下、いくつかの芸能武術と呼べる民俗芸能を、表 2 同様に都道府県別に北から順にみていきたい。

5.3.1. 滝尻棒ささら

現在の福島県いわき市の辺りには、獅子舞に「草棒」という芸能が付属する。古者たちは「ささら」と呼ぶ地域もあるようだが、このうち由来が明らかであるのが泉町滝尻の諏訪神社を中心に行われる「滝尻棒ささら」と呼ばれる民俗芸能である。この滝尻棒ささらは 9 月の中旬に奉納される¹⁷。

滝尻棒ささらは、流派名を「大円鏡無双流」という。『福島県史』によれば、塚原ト伝の高弟であった吉田喜三郎が滝尻に住み、その後その伝を受けた吉田桑七が 1778(安永七)年に棒術を農民たちに指導したのが始まりという¹⁸。民俗学者である山口彌一郎によれば、彼の著した「磐城の獅子舞資料」という報告書が『民族学研究』に掲載された 1939 年の時点で、吉田桑七より数えて 7 代目の吉田伯太郎が師匠として教授しており、先代である吉田岩吉も「吉田静雲齋」を名乗り健在であったという¹⁹。また、「相傳の流は大圓鏡無双流、日野流、山田流、難波流、新刀流等であると言ふ」²⁰とあり、池田が調査した頃には様々な流派が混成していたようで、現在はそのうち相伝される巻物に附されている大円鏡無双流の名を使用しているのであろう。吉田家による大円鏡無双流の相伝は他村の者にも行っていたようであり、周辺地域において行われる草棒に同様の形が伝承されていたようだ。山口の報告書には、1879(明治十一)年に吉田伯太郎に対して、吉田岩吉から相伝された伝書のうち 1 巻が覆刻されているが、それを見る限り、ある程度の段階も存在し、「中極印」や「極印」といったものも見られることから、流派武術の体裁を備え伝承されていた様子が伺える。現在では「滝尻棒ささら保存会」と「滝尻青年会」により祭礼は担われているが、師匠は吉田家の後を継いだ山崎家の人間が務めているという²¹。

¹⁷ 磐城地方には「草棒」が付属する獅子舞が多く存在していたといい、高野町の内郷地区の鹿島神社に奉納される獅子舞では、「鹿島一刀流」と「無双流」の棒術が付属するという[懸田弘訓, 『ふくしまの民俗芸能』, 福島中央テレビ, 1977, p.168.]。

¹⁸ 福島県, 『福島県史 第 23 巻 各論編 9 民俗 1』, 福島県, 1964, p. 611.

¹⁹ 山口彌一郎, 「磐城の獅子舞資料」, 『民族学研究』第 5 号, 1939, p. 622.

²⁰ 山口, 1939, p.623.

²¹ いわき市史編さん委員会, 『いわき市史・第七巻 民俗』, いわき市, 1971, p. 429.

祭礼において行われる形の構成を見ていくと、「大円鏡無双流十五番」と「難波流十本続き」と名付けられる2つの項目に別けられ、それぞれ形が行われる。ここに流派が混成していた痕跡が認められるが、「大円鏡無双流十五番」では六尺棒、木刀、白刃（真剣）、術手（十手）、鎖鎌、薙刀を用い、「難波流十本続き」では六尺棒と木刀を使用した形が行われる。また、柔術のように相手を投げる形も組み込まれる。これらの演目に加えて子どもたちによる「花棒」も加わる²²。これは男子の場合は木刀対木刀、女子の場合は薙刀対薙刀となっている²³。ただし、『いわき市史・第七巻 民俗』に載る祭礼で行われる形名と、山口の報告書で翻刻された巻物に載る形名がまったく一致しないので、祭礼時は伝書でいわれる形ではない祭礼用の形をやっていたのであろうか。この点は文献からでは明らかに出来ない。しかし、もしも武術形と祭礼形が存在する場合、それは武術とはまた違う要素、すなわち「芸能的性格」を帯びた形である可能性がある。

これらの演武は神社の境内や青年会長宅などで行われるが、特に境内での演武には観客として「舞を熟知した古老も大勢いて、出来が悪かったり、手落ちがあると「所望」の声がかか」²⁴ることもあるという。また山口によれば、滝尻棒ささらと獅子舞は交互に演技が行われるといい、加えて「猿若」と呼ばれる一種の道化役もあり、この役が演武をする時に観客たちを笑わせたりして盛り上げるようだ²⁵。つまり、合間に獅子舞や道化を混ぜることで演出を行っており、観客を意識した演目の並びが存在することを伺わせる。

5.3.2. 原馬室の棒術

埼玉県鴻巣市原馬室には、「原馬室の獅子舞・棒術」と呼ばれる民俗芸能が伝承され、そこには34本の形を持つ棒術が伝承される。棒術は8月18日に近い日曜日に、原馬室地区にある観音堂および4つの神社に対して奉納される祭礼において行われる。この「原馬室の獅子舞・棒術」は、1962（昭和三十七）年に県指定の無形文化財となり、文化財保護法の改正により1979（昭和五十四）年に県指定無形民俗文化財となった。

鴻巣市は中山道の第七の宿場町であり、原馬室はその中山道からもすぐの場所に位置する。原馬室は、江戸時代初めは天領であり後に旗本領となるが、1802（享和二）年に再び天領になり明治に至った。明治期の記録では畑作が産業の中心であり、農業中心の村落であった

²² いわき市史編さん委員会, 1971, pp. 427-428.

²³ 山口, 1939, p.623.

²⁴ いわき市史編さん委員会, 1971, p. 427.

²⁵ 山口, 1939, pp.632-637.

ことが伺える。このような村落において「原馬室の獅子舞・棒術」はどのように機能したか。『埼玉県民俗芸能調査報告書第四集 原馬室の獅子舞・棒術』（以下、『調査報告書』とする）によれば、原馬室では6つある小字を中心に人々の認識があり、この小字の氏子が所属する神社が4つ存在し、「小字の人々の帰属意識を醸成するシンボル」²⁶となっているという。つまり、この4つの神社を中心に地区が成立している。字には別々に講組織が存在していたようで、それなりに独立性が高いものであったようだ。そして、それらの小字を統一するために存在していた要素の一つに「原馬室の獅子舞・棒術」があるという²⁷。つまり、原馬室をあげて、獅子舞と棒術を各字に存在する神社と観音堂において奉納演武することで統一が図られていた。このような地域に根付いた伝承は近代を経ても続いた。戦前には1916（大正五）年に靖国神社において奉納を行う等、その活動は外部でも行われていた。1936（昭和十一）年から1946（昭和二十一）年までは祭典自体は行われなかったようだが、稽古は途絶えなかったようで1947（昭和二十二）年には祭典は復活した。しかし、1950年代後半から高度経済成長により原馬室へ外部から移住してくる人々も増えるが、獅子舞と棒術への関心は低く、その存続が低調になってきた。そのため祭りの日程を減らす等を行い、加えて1975（昭和五十）年には「原馬室獅子舞棒術保存会」が組織され、保存に賛同するものにより継承されることとなった。

では、原馬室の棒術とはどのようなものであろうか。棒術は「棒方」と呼ばれる人々により行われるが、その行う棒術について、ほとんど詳細は分からないようだ。名称も不明であるが、『調査報告書』によれば以下の由来があるという。

「かつて名主金子源右衛門宅に「棒の始之事解」、「棒の解」という古文書が伝えられていたとのことで、それによると、この棒術は宮本武蔵の二刀流、佐々木厳流の龍高流、柳生十兵衛の神陰流の三法を型どったものという。この古文書は現存しておらず詳細は不明である。」²⁸

この由来通りならば3流派を折衷したものであるが、『調査報告書』が示すように古文書類

²⁶ 埼玉県立民俗文化センター、『埼玉県民俗芸能調査報告書第四集 原馬室の獅子舞・棒術』、埼玉県立民俗文化センター、1985、p. 9.

²⁷ 埼玉県立民俗文化センター、1985、p. 9.

²⁸ 埼玉県立民俗文化センター、1985、p.16.

の消失により由来は詳らかではない。原馬室の棒術には、34本の形が伝承される²⁹。また、この34本以外に「四方固め」という、真剣を手にして行う場の「浄め」や「祓い」を意味する形が1本存在する。

『調査報告書』では、形の演武される順番を表で示した後、以下の4点を指摘している。

- ① 棒の演技はその年によって順序や演目に若干の変更があるものの、すでにこの表に示した通りである。
- ② この表の演技の順位は必ずしも演技内容の難易度順でもなくまた、演技者の年齢順でもない。
- ③ 演目の配列には、見る者を意識した演出的な工夫がほどこされている。
- ④ 演目には、「型」を披露するものに力点が置かれたものと「物語り」を表現するため演劇的な動きを示すものがある。³⁰

この指摘の通りであれば、原馬室の棒術は祭典における観客を意識した演出を中心に演武が組まれているといえる。

また、個々の形には難易度が設定されており、加入年数に応じて演武できる形と、年数には関係なく演武できる形が存在するようだ。西山が明らかにしたように、流派武術は権威形成の意味で、目録や免許といった段階を設けており、もちろんそれらの習得には実力が伴うことが良いのであろうが、そこには一定の修行年数や、時には金銭により授与されることも

²⁹ 埼玉県下、比企郡川島町大字北園部の氷川神社に奉納される獅子舞にも「棒使い」が付属する。その棒使いは「間庭念流」といい、26本の形が伝承される。この26本の形名中17本が原馬室の棒術と名称が一致し、加えて一致しない形名も類似的なもの（漢字違いや、ほとんど名称が同様である等）も存在している[埼玉県教育委員会, 1970, p.73]。この2つの地域は比較的近いこともあり、同じ流派を基にしている可能性が考えられる。また第1部で示したが、埼玉県下には「念流」が伝播していたため間庭念流の可能性はありえる。ただし、古武道として現在も伝承される馬庭念流の伝承する技法とは一切一致しない。そのため、近隣に流布していた馬庭念流の名に仮託した可能性もある。ただし、形名が一致するような棒術が2地域に伝承されていることから、何かしらの棒術流派が存在していたのではないかと考える。

³⁰ 埼玉県立民俗文化センター, 1985, pp.113-114.

ある等、様々な要因がはらむ³¹。しかし、原馬室の棒術では七歳で加入するのが一般的であるようだが、その時からの加入年数により序列が決まることが伺える。『調査報告書』では「演技者の加入年数つまり経験差が反映している」³²とするが、加入年数が経験を表すものと認識されている。例えば、原馬室の棒術で難易度が高いとされる形は真剣を用いるが、その形は「親方」と呼ばれる「棒方」内の指導者的ポジションの者が行う。もちろん、親方は加入年数が長い人物が務めている。

『調査報告書』によれば、演目の並び方の傾向は以下のようになっている。初めに「四方固め」による儀礼的な雰囲気を作られ、次に子どもによる形が行われる。その後、難易度が高く迫力がある形が行われ、また難易度の低い形が続き、その後ストーリー性のある形が行われる。ストーリー性がある形では、如何に滑稽に演じるかが重要であるといい、この形により観客は沸く。このような組み合わせの繰り返しがあり、終盤になると「親方」による「真剣」を用いた形が行われる³³。また、祭典ではこれらの形すべてに解説が行われるため、内容が分からない観客でも楽しめるようになっているという。

行われる形について見ていくと、使用される武器は、木刀、真剣、棒の3種類であり、形を分類すると、2名で対人により行うもの、4名で時に向かい合う相手を変えつつ行うもの、1名で行う居合に似たもの、の3種類に分別できる。この中にストーリー性を持たせた形が3本あり、例えば暗闇で小太刀を探し打ち合うようなもので、「暗闇」を演出するために演技性が重要になるという。また、真剣を用いる「虎走り」という形は、二度上空に太刀を投げ落下してくるものを片手で取るというものであり、難易度が高く「親方」のみが演武を行える形である。

以上のように、原馬室の棒術は、詳細は不明であるが流派武術を由来としながらも、行われている形は第三者の視点を多く意識しているといえ、武術的な理合は後景化し、演出がなされ伝承されているといえよう。

5.3.3. 三島の棒術

「三島の棒術」は、現在の千葉県君津市三島に伝承される民俗芸能である。この地区の三島神社において毎年9月の祭礼で、「鞆鼓舞」と呼ばれる獅子舞と共に奉納演武される。この「鞆鼓舞」と共に、1962（昭和三十七）年に県指定無形民俗文化財となっている。

³¹ 西山, 1982, pp. 281.

³² 埼玉県立民俗文化センター, 1985, p.114.

³³ 埼玉県立民俗文化センター, 1985, pp.115-116.

三島神社の祭礼では、豊英、宿原、奥米、旅名の各地区の氏子による演武が行われる。この棒術は豊英地区に伝承された「新当流丸橋派」に、奥米地区に伝承された「朝山一伝流」³⁴、宿原地区に伝承された「田原流」、「蓮見流」など「諸流派の混在する中で、それぞれの流儀が守られてきたが、長い年月の間にいろいろな流儀が混じって、今日の棒術の形となった」³⁵ようだ。また、「棒の継承は、流儀の秘密を守るということで、各地区とも長男に限るという伝統がかなり厳格に守られてきた。一度選ばれたものは、家系として継承し、その相続人であることになっていた」³⁶といい、その伝承が長男限定であり一子相伝に近い形であったことが伺われる。現在では、この地区ごとに「棒術保存会」が結成され維持継承を行っているが、『君津市史 民俗編』によると長男を限定とした伝承は市史が作成された1998年まで続けられていたようだ³⁷。前述したように時代変遷の中で流儀が混然としたようであるが、現在でも地区ごとに継承する流儀名を名乗る。

三島の棒術では、各流派によって違いはあるものの、木刀、六尺棒、鎌、真剣、青竹、薙刀、扇子など様々な武器術が伝承される。動作には、足元を連続で薙いでくるのに対して跳躍してかわすものや、青竹と真剣による「大散の術」と呼ばれる形は、真剣で青竹を切り落とすものであり、見どころとして注目される。これは序論において示したものである。また「薙刀の虎切」という形は、虎を斬る様子を表現しているといい、形に物語を持たせていることが伺われる。すなわち、演劇的な要素が加えられているといえよう。

三島の棒術は、境内に設けられた四本の竹にシメ縄を張り巡らした場において行われる。この演武場には審判役が立ち、演武ごとに塩を蒔き、場を清める。演武は初めに小学生が登場し、徐々に中学生、高校生、青年、年配者と行われる³⁸。このような場の設定にも、芸能的性格を生む機能があることが考えられる。

³⁴ 「新当流丸橋派」の由来は不明ながら、名称から塚原ト伝高幹が創始した「新当流」の分派の可能性が考えられる。同様に、「朝山一伝流」も、浅山（朝山）一伝斎重農創始の「浅山（朝山）一伝流」であろうか。現状では、その関連を示せるような史料が存在しないため、これ以上の言及は出来ない。

³⁵ 君津市市史編さん委員会、『君津市史 民俗編』，千葉県君津市，1998，p.441.

³⁶ 君津市市史編さん委員会，1998，p. 441.

³⁷ 君津市市史編さん委員会，1998，p. 442.

³⁸ 君津市市史編さん委員会，1998，p. 442.

5.3.4. 棒の手

愛知県には広く「棒の手」と呼ばれる民俗芸能が伝承される。この棒の手は農民により行われていたといわれ、「馬の塔」(「おまんとう」とも)と呼ばれる献馬と共に行われており、その献馬の警固役であったという説も存在する³⁹。棒の手は尾張、三河の境を中心に県内70か所以上で伝承されており、また岐阜県多治見市小木地区にも伝承がある。その流派数は17流派にものぼり⁴⁰、流派名は同じであっても地区によって伝承される内容に相違があることもあるため、流派は伝承地域の数だけあると考えても良いだろう。

愛知県文化財保護審議会委員を務めた鬼頭秀明によれば、棒の手は、現在では棒の手という名称で統一されているが文献史料の限りでは1810(文化七)年に初出であり、それ以前は「棒」や「棒打物」の名称で呼ばれているという⁴¹。棒の手は、いずれの地域においても村落において伝承が行われており、担い手も農民が多数を占めていたという。その指導的立場に立つ人物も、農民だけではなく「境界身分」のような人物により継承された例もある。例えば、尾張旭市に伝承される棒の手の内、「無二流」、「直心我流」、「直師夢想東軍流」、「東軍流」の4流は近世の伝承者に修験道に関わる者がおり、その色を強く残していたといわれる⁴²。伝承組織についてはその流派毎に様々であるが、多くの棒の手はその担い手が農民たちであったため村落により継承されており、かつ馬の塔との関わりもあり、その伝承母体として「若者組」が行っていた場合もみられるようだ⁴³。

また一方で、三河周辺に多く伝承される「鎌田流」は、免許皆伝を1783(天明三)年に得た深田佐兵満孫により当地に伝承されるようになったが、これ以降現在まで深田家により伝承されており、「三河地方鎌田流の宗家」となり「全盛期には百を超える村々に奥義を伝授した」⁴⁴といわれており、地域において「家元制度」のような組織編成が取られていた

³⁹ 愛知県教育委員会、『愛知県文化財調査報告書第55集 愛知の民俗芸能—昭和61～63年度 愛知県民俗芸能総合調査報告書一』，愛知県教育委員会，1989，p.25. およびpp.116-123.

⁴⁰ 愛知県教育委員会，1989，pp.21-61.

⁴¹ 鬼頭秀明，「棒の手」，国立劇場，『武技の踊り』，国立劇場，1991，p.10.

⁴² 尾張旭市誌編さん委員会，『尾張旭市誌 文化財編』，尾張旭市役所，1971 (b)，pp.505-572.

⁴³ 尾張旭市誌編さん委員会，『尾張旭市誌』，尾張旭市役所，1971 (a)，p.269.

⁴⁴ 豊田市棒の手保存会，『棒の系譜「衰退から復興、そして未来へ」』，豊田の棒の手県指定50周年記念事業実行委員会，2008，pp.2-9.

ようである⁴⁵。棒の手も免許制度であり、各人の熟達度合に合わせ、流派ごとに免許の段階が設定されている。つまり鎌田流の場合、免許を得る場合は免許発行権がある深田家入門し稽古し、その免許を得た人物が自分の住む村落において伝授をしていたのであろうと推察される。

前述した通り、棒の手は馬の塔と共に奉納されていたが、その奉納する場は村落の神社における祭礼に限定されず、より広い信仰圏を持つ寺社においても行われていた。この時には、「合宿」(「合属」や「加宿」とも。以下、「合宿」に統一する)と呼ばれる、多くの村々による連合で馬の塔が奉納される。この合宿による奉納先として知られるのは、熱田神宮、龍泉寺、猿投神社の3つである。現在でも奉納が行われているのは猿投神社のみである。本項の冒頭において、棒の手は馬の塔と共に奉納されていた、という説を示したが、実際はこの合宿の際に多くの棒の手の警固が就いたために前述の言説が生まれたともいわれており、現在では馬の塔を必ずしも伴っていない場合もあるようだ⁴⁶。

棒の手は多くの流派が存在しており、伝承される形や技法、武器の種類まで、その地域によって様々である。ただ、いずれの流派においても棒、刀(真剣および木刀)、薙刀、槍、鎖鎌は見られ、十手や傘、扇子を用いるところもある。形は対人による二人一組のものだけでなく、二対一の三人一組によるものや四人一組、場合によっては多数対一のものも存在する⁴⁷。また前述した尾張旭市の無二流では、明治維新になるまで修験道の信仰と共に棒の手伝承が行われてきたため、技法にも修験道に関わる呪術的性格を備えた技法が多く含まれているという⁴⁸。棒の手の形は、多くの流派で木刀を用いる形を「表」とし、通称「キレモノ」と称する真剣を用いる形を「裏」と称する⁴⁹。『尾張旭市誌』によれば、この「キレモノ」と呼ばれる形が登場したのは近代以降であるという。以下、引用する。

「祭礼と結びついた棒の手は、近世後期から幕末にかけて、運営の主体が修験者

⁴⁵ 同様に、豊田市石楠町に伝承される「起倒流」においても1866(慶応二)年に免許を受けた4名が、それ以後三河地方における「宗家」となり、近隣村落の村民200名あまりに免許を発行したようだ[県無形文化財指定30周年記念事業実行委員会、『愛知県無形民俗文化財指定30周年記念 棒の手起倒流のあゆみ』,豊田市石楠棒の手保存会,1987,p.3.]。

⁴⁶ 愛知県教育委員会,1989,p.116.

⁴⁷ 愛知県教育委員会,1989,p.116.

⁴⁸ 尾張旭市誌編さん委員会,1971(b),pp.588-593.

⁴⁹ 愛知県教育委員会,1989,p.116.

から村落共同体の手に移り、それは祭礼の奉納のみを意識した祭礼棒とでも称すべきものとなる。したがって修験道的な色彩は薄れ、武術的な色彩のみが残る。さらに、非宗教人である農民がすべての演技を行うようになると、棒の手は奉納よりも観衆を意識して、しだいに芸能化する」⁵⁰

「市内の各流派は、明治になっても、そのまま存続するが、演技の内容が大きく変化する。いわゆる「キレモノ」と称される槍・長刀・鎌（長柄鎌および手鎌）・剣（真剣と称する）・鎖鎌などや、十手・鍋蓋・法螺貝・櫓などの道具類が使用されるようになるとともに、それまでの演目に無かった演技も登場し、いわゆる花棒時代になる。」⁵¹

「花棒は、神社に奉納するとはいうものの、多分に観衆の目を意識した見せる棒である。観衆の側からすれば、祭りの余興という見かたが、しだいに強くなる。」

52

「花棒の出現は、棒の手の余興化を、いっそう進め、戦前には、鋤を持って出てくる「本朝二十四孝たけのこ堀り」とか、火縄銃を持って出てくる「忠臣蔵五段目」などと称するものまで登場した。これらの演技のみられた時代は、村芝居が隆盛をきわめた時期と一致している。」⁵³

これらの記述から分かるように、明治期以降に修験道との関わりが後景化し、祭礼部分にフォーカスされることにより、次第に観客を意識した演技性を伴った形が増えてきたのである。「本朝二十四孝たけのこ堀り」や「忠臣蔵五段目」が行われた戦前がいつ頃を指すのか具体的に示されていないものの、そのような演目が存在していたこと自体が近世からの伝承の変容として注目できる点であろう。これは、三島の棒術にも見られた演劇的な要素といえる。フランス政治社会史や身体文化史を専門とする高木勇夫も、以下のように指摘する。

⁵⁰ 尾張旭市誌編さん委員会, 1971 (b), p. 546.

⁵¹ 尾張旭市誌編さん委員会, 1971 (b), p. 578.

⁵² 尾張旭市誌編さん委員会, 1971 (b), p. 579.

⁵³ 尾張旭市誌編さん委員会, 1971 (b), p. 262.

「警固の行列の火縄銃も含め、刀や槍など正真正銘の武器がことさらに〈棒の手〉演技の前面に押し出されてくるのは、幕末から明治初期にかけてである、(中略)、そこから再度、時間軸が回転し、国家建設と対外侵略に活用された農村部の青年会が〈棒の手〉振興の中心となって、火縄銃の一斉射撃、それに刀と棒による立ち回りの人気が復活した。」⁵⁴

『尾張旭市誌』において「棒の手は奉納よりも観衆を意識して、しだいに芸能化する」と指摘される「芸能化」は、具体的に説明されていないために判断が難しいが、「観衆を意識」した変容とはまさに芸能武術の持つ「芸能的性格」と一致する。また高木がいうように、社会背景として、「棒の手」に真剣を始めとした「キレモノ」のようなものが導入される前提が存在しており、それを良しとする観る側の視点も存在していたのであろう。つまり、ここに現在行われる棒の手に到る歴史的な前提が存在していたことを示している。

このような変容を迎えた棒の手は近代に入り青年団体により伝承が続くものの、太平洋戦争を前に多くの場所で行われなくなり、戦後に起こる文化財保護⁵⁵に関する各行政政策との

⁵⁴ 高木勇夫、「〈棒の手〉源氏天流をめぐって—共同体の生と死—」, 船井廣則・松本芳明・三井悦子・竹谷和之 編著『スポーツ学の冒険 スポーツを読み解く「知」とは』, 黎明書房, 2009, p. 82.

⁵⁵ 文化財保護法は、1950（昭和二十五）年に制定された法律であるが、無形の文化に対しては 1954（昭和二十九）年の法改正で今ある制度の原型が完成した。文化財保護法に関しては、社会法学者の林迪廣による「文化財保護法研究序説—歴史的文化環境権の法理を求めて—」[林迪廣, 「文化財保護法研究序説—歴史的文化環境権の法理を求めて—」, 『法政研究』第 46 号, 1980, pp. 453-476.]および、文化庁文化財部伝統文化課文化財調査官である菊池健策の「日本の無形民俗文化財の保護」[菊池健策, 「日本の無形民俗文化財の保護」, 『第 30 回文化財の保存・修復に関する国際研究集会報告書 無形文化遺産の保護—国際的協力と日本の役割—』, 2008, pp. 81-85.]で一通りまとめられている。ただし、本文中の文化財保護法とは、国レベルのものだけではなく、都道府県・区市町村レベルのものも含まれている。地方行政における文化財保護は、国の文化財保護法成立後にそれぞれ整備していったと考えられる。地方行政レベルでの文化財保護に関しては、民俗学者である俵木悟による「文化財としての民俗芸能—その経緯と課題—」[俵木悟, 「文化財としての民俗芸能—その経緯と課題—」, 『芸能史研究』160, 2003.]がもっともまとまった論稿だと考えられる。

関連において復活が行われていった。例えば、豊田市の棒の手が愛知県指定民俗文化財に登録されて50周年時に作られた記念誌『棒の系譜 「衰退から復興、そして未来へ」』（以下、記念誌とする）は、豊田市内の各棒の手保存会がそれぞれの保存会史を寄稿しているが、多くの保存会が「文化財指定」に向け稽古に励んだことを書いている。別地区の指定が決まったと聞けば「指定を受けるため競って技術の修練に励んだ」⁵⁶とあり、文化財制度が伝承復活を促す一要因として働いていたことが分かる。

このような伝承の復興に伴い、前述した棒の手の一連の技法はどのように認識されていたか。この復活時に「四郷下古屋棒の手保存会」に参加した小倉康市という人物の寄稿文が記念誌に載るが、その中に形の練習に関して書かれたものがあるため、以下抜粋する。

「福岡の小父さんの話で子供心にも印象的だったのは、藤牧検藤流は鎌田流や見当流などの武術的要素の強い、荒っぽい棒の手ではなく、踊りに近い、もっと様式化された優雅なもんなんだということでした。練習を始めてしばらくして猿投神社祭礼に参加し、鎌田流などの棒の手を実際に見ると、(中略)、これは凄まじいもので、(中略)、見せ場十分のクンフー映画を見るような印象がありました。」

「ちょっと考えてみても唐傘が薙刀に勝つわけではないだろうと思いますが、そこは演出というか、棒の手の思想というか、一見弱いものが勝つという筋書きがありました、(中略)、最後は弱者が勝つという爽快感が、筋書きに組み込まれていたことは確かだと思います。」

「修司君(相方)は長物を持ち、僕は唐傘や小太刀という役回りでしたが、修司君にしょっちゅう「俺は思い切り打つし、振り回すからな。ちゃんと受けろよ」と言われていました。長物が思い切り憎々しげに振り回されれば、最後に弱者が勝つという結末が効果的になるという、子供なりに演出のポイントを心得ていたんだなとおかしい気がします。(括弧内は著者による注)」⁵⁷

寄稿した小倉康市は当時小学生だったようだが、彼が語るように棒の手の演武には、武術の持つ理合とは別の、「筋書き」といった演劇的要素が組み込まれており、それがある程度担

⁵⁶ 豊田市棒の手保存会, 2008, p.13.

⁵⁷ 豊田市棒の手保存会, 2008, p.28.

い手たちの間で共有されていた様子がみられる。また、流派によって「武術的要素の強い、荒っぽい棒の手」や、「踊りに近い、もっと様式化された優雅」な棒の手であるといったイメージが存在しており、それも共有されていたようだ。そして、その中で小倉康市がいうような、自ら「演出のポイント」を心得て演武していたのである。つまり「第三者の視点」を意識し、かつ流派内部に存在する、その流派の持つ「イメージ」を表象することが演武目的に組み込まれているのである。これは、まさしく「芸能的性格」であるといえよう。

高木は以下の指摘もする。すなわち、「源氏天流では試技の終わりに「コリャ、ナント」という締め掛声が交わされる。掛け声は相手との呼吸をはかり、次の段階へ進むための符牒ともなり、観衆には見どころと演技の終了を教える役割を果たす。いずれにせよ、相手の隙をつく実戦では、あまり用いられない行動である。」⁵⁸という。このような掛け声は、尾張旭市に伝承される「無二流」、「直心我流」、「直師夢想東軍流」、「東軍流」も「ナント」「ナントー」が演技の終了の場合のかけ声⁵⁹として用いられるようだ。掛け声について意味を伝承する流派と消失している流派があるようだが、現在では「各流派ともに、それぞれの演技進行上の約束を含んで気合いを、使い分けている」⁶⁰という。掛け声があることが実戦的であるかどうかは別の問題であるが、掛け声をかけることで、その演武の終了を示すという、演出の一部として利用されるようになっていることが分かる。

棒の手のほとんどは、県もしくは区市町村指定の無形民俗文化財に指定されており、その効果もあってか、様々な場で演武されてきた。例えば、応援が風物詩的に扱われる「都市対抗野球」において、1981（昭和五十六）年の「国鉄名古屋」の応援として棒の手の演武が行われている⁶¹。また、「足助近岡棒の手保存会」における過去の活動記録を観ると、1965（昭和四十）年に開催された大阪万博会場の一つ、大阪球場において行われた「全国武道祭」なるイベントへの参加を始め、各種博覧会、テレビ番組や民俗芸能大会、観光広報アトラクション等、様々なイベントにおいて演武が行われている⁶²。このような状況下で演武される場合、第三者の視点を意識した演出が加えられる可能性は大いにありえる。そして、やはりこのような場では流派武術の持つ理合は意識されなくなるだろう。

以上のように、棒の手は少なくとも明治維新後に近代を迎える時点で、「キレモノ」を中

⁵⁸ 高木, 2009, p.85.

⁵⁹ 尾張旭市誌編さん委員会, 1971 (b), p.263.

⁶⁰ 尾張旭市誌編さん委員会, 1971 (b), p.263.

⁶¹ 日本野球連盟 編, 『都市対抗野球大会 60 年史』, 毎日新聞社, 1990, 巻頭写真内

⁶² 豊田市棒の手保存会, 2008, pp. 59-60.

心とした形が行われるようになる前提として、「観客を意識」したような「芸能的性格」を含んでいた。これが太平洋戦争を挟み一時的に行われなくなったものの、文化財政策の中で復活し、文化財となることにより、地域を超えたより多くの人々の前で行われる機会を得ながら伝承されているといえる。このような中で行われることで、「芸能的性格」は醸成されていったと考えられる。

5.3.5. 加賀獅子舞の棒ふり

石川県には多く獅子舞が伝承されるが、その中でも金沢市を中心にした県西側に分布される、通称「獅子殺し」の獅子舞が存在する。この獅子舞の獅子の多くは、長大であり大人数で獅子を構成するが、この時、この獅子に対峙する役を「棒ふり」といい、様々な武器を用いて獅子に挑み、最終的にこの獅子を退治する、というものである。挑むものは1名とは限らず、2名、3名の場合もあり、もっとも多いところでは7名の場合もあるという。この加賀や能登の民俗について広く研究を行った民俗学研究者の小倉學によれば、「獅子に向かって戦いをいどむものを棒ふりという。シャンガンという毛頭をかぶり、刺子じゅばんに裁付袴・白足袋姿で棒や薙刀・太刀などを執り、一人あるいは数人が獅子に向かっていどむのである」⁶³と説明する。

棒ふりは起源がいつ頃かははっきりしないようだが、1857（安政四）年の記録に棒ふりを行っていたことが記されているようであり、近世末期には行っていたようだ⁶⁴。県下には多く獅子舞が伝承されるが、このような芸態を持つ獅子舞は「加賀獅子」と呼ばれ、1965（昭和四十）年に金沢市指定の無形民俗文化財となった。獅子舞は町毎にあり、各町に保存会があり、その上に町合同による「加賀獅子保存協会」が設立される。獅子舞は町の祭礼時に氏子の家々を回りそこでこの獅子舞を演武する他、現在では「金沢百万石まつり」などのイベントにおいても演武を行っている⁶⁵。

「棒ふり」は「各種武芸の型を芸能化したものだった。棒術・剣術・薙刀をはじめ柔術・居捕り、クサリ鎌・縄術などを応用したのである。これらの武芸にはそれぞれ流派がある。

⁶³ 小倉學，「加賀獅子舞」，小倉學，『加賀・能登の民俗 小倉學著作集 <第2巻>民俗芸能』，瑞木書房，2005(a)，p. 119.

⁶⁴ 小倉學，「加賀獅子舞の棒ふり考—半兵衛流とその伝播を中心に—」，小倉學，『加賀・能登の民俗 小倉學著作集 <第2巻>民俗芸能』，瑞木書房，2005(c)，p. 133.

⁶⁵ 「金沢百万石まつり」HP参照，最終閲覧2014.8.19

したがって棒振りにも異なる流派が生じた⁶⁶といい、複数の流派が存在する。代表的な流派として「土方流」と「半兵衛流」があり、その他「天神真揚流」、「柳川流」など 15 流派ほどが現存するという⁶⁷。

このうち代表的な流派である土方流は、金沢に道場を構えていた土方常輔、土方惣右衛門、土方常総ら土方家の人間により、近世末期から明治期に創始された流派である。土方家は元々、加賀藩藩校「経武館」の武術師範であり「心鏡流薙刀鎌」、「袖岡流棒術」、「伯州流無拍子流棒術」等を教えていたが、これを基にして土方流の棒ふりを創始し、町民や農民に教えていたという⁶⁸。

一方の半兵衛流は、同じく金沢に道場を構えていた町田半兵衛により、やはり近世末期から明治にかけて弘められた流派である。町田半兵衛は、「水野一伝流剣術」、「袖岡流棒術」、「無拍子流柔術」を中心に、薙刀、居合、鎖鎌を教えていたが、獅子舞に注目し、そのための棒ふりを考案して伝授したそうである。町田半兵衛は農民であったが道場経営に優れたために急速に普及したようで、優れた門弟には棒ふりのみならず、武術の免許も与えていたようである。また棒ふりの入門者には「ワタリトンボの袴」と呼ばれる、流派を示す特別な袴の着用を許したようで、その魅力に魅かれ、祭礼前には入門して免許を得ようとするものが多かったという⁶⁹。半兵衛流の事例は、町田半兵衛を中心に「家元制度」が形成されていたようで興味深い。加えて、町田半兵衛は師の 1 人である「金沢藩士永山藤七郎従り撃剣ノ術ヲ受ケ」⁷⁰とあり、自身の道場でも「撃剣をはじめ武芸一般を教導し」⁷¹ていたという。また、

⁶⁶ 小倉, 2005(a), p.121.

⁶⁷ 加能民俗の会, 『石川県の獅子舞 獅子舞緊急調査報告書』, 石川県教育委員会, 1986, pp. 225-226.

⁶⁸ 小倉學, 「加賀獅子舞の棒ふりの宗家土方氏—その伝承と家系とを中心として—」, 小倉學, 『加賀・能登の民俗 小倉學著作集 <第2巻> 民俗芸能』, 瑞木書房, 2005(b), pp.161-185.

⁶⁹ 小倉, 2005(c), pp. 131-160.

⁷⁰ これは、金沢市本多町にある石浦神社境内に建つ「振武町田翁寿蔵碑」に書かれた文章の一部である。これは「明治三十二年の建立で、同二十五年六月藤田維正の手になる半兵衛の略伝（漢文）がしるされている」ものである。これらは小倉[2005(c)]に翻刻されている。[小倉, 2005(c), pp.137-138.]

⁷¹ 小倉, 2005(c), p. 141.

「伝承によれば、獅子舞の棒ふりは撃剣の余技的なものだった」⁷²というように武術道場と並行して棒ふりを伝承しており、様々な形態の武術を弟子のニーズに合わせて伝授しており、この点も興味深い。

土方流にしても半兵衛流にしても、いずれも武術を専門とする流派であったが、同時に獅子舞で行う「棒ふり」を考案し教授していたところに、この「棒ふり」の流派の発生に特徴があるといえよう。このようなことは、加賀獅子の流派でも行われており、例えば「天神真揚流」も、柔術流派として全国的な広まりがみられる「天神真楊流」⁷³の伝授をうけた田村他一郎が、半兵衛流や土方流を折衷し自身の習得した武術を組み合わせ天神真揚流としたものであった⁷⁴。つまり、「棒ふり」は獅子舞のために武術をもとに創作したものであり、武術の伝授とは別に、いわば住み分けて教授されていたことになる。

ところで、実際に棒ふりがどのように行われるかという、小倉によればその演武には一定の「作法」が存在するという。以下、引用する。

「初めに道具係が執り物の棒や太刀などを獅子の前方の地上に置く。棒ふりがおもむろに進み出て蹲踞して一礼、執り物を手にすると再び一礼し、立ちあがってグルリと四方をまわり、獅子に向かって構え、ヤァーッと鋭い気合いをかけると、これに応じて獅子の懸帯前がヨーッと叫ぶ。それより一進一退して獅子に対する。(中略)、かくて数分後、棒ふりは突進して獅子の直前でヨイヤァーッと叫んで打つ。その瞬間に、獅子はダラリと下段に頭を下げる。めでたく獅子を仕とめたのである。人びとは歓声をあげる。棒ふりは静かに執りものを地上に置いて退く。」⁷⁵

これは「一人棒」の場合であり、「二人棒」や「三人棒」の場合は、最初の作法は同様で、

⁷² 小倉, 2005(c), p. 141.

⁷³ 「天真真楊流」は、近世後期に磯又右衛門正足により創始された流派である。磯又右衛門正足は「楊心流」および、「真之神道流」を学び、そこから新流を建てた。柔道の創始者である嘉納治五郎も、この「天真真楊流」を学んでいる[藤堂良明, 「起倒流・楊心流柔術 58 江戸時代中期の柔術の発展」, 二木謙一・入江康平・加藤寛 共編, 『日本史小百科 武道』, 東京堂出版, 1994, p. 146.]。

⁷⁴ 小倉學, 「加賀獅子舞の実態—田村氏の天神真揚流を中心として—」, 小倉學, 『加賀・能登の民俗 小倉學著作集 <第2巻> 民俗芸能』, 瑞木書房, 2005(d), pp. 186-218.

⁷⁵ 小倉, 2005(a), p.121.

そこから2人、ないし3人による演武が行われ、最後に揃って獅子に向かいとどめをさす、という構成になっている。過去には青年が中心になり行ってきたようであるが、現在では構成員の中心は少年・少女に移行しつつあるようだ。前述したように棒ふりには様々な流派が存在するが、多くの流派で棒、太刀、薙刀、十手、鎌、杖、槍、柔術から尺八、傘等もあるといい、総合武術のように多くの武器術を含む演武が行われる⁷⁶。

個々の流派による芸態の違いは詳細に記されないため不明であるが、小倉の説明では、前述した天神真揚流は、二代目を継いだ田村武雄が「渋川流剣詩舞の宗家であったので、その剣詩舞の演技が棒ふりの型にも影響を与えたようである」といい、その演武は「テンポがゆったりして間をとるような場面、あるいは所作に見せ場をつくって格好よさを示すがごときポーズ、あるいはシャンガンを二度もふりかぶり、太刀をことさらに大きく振りまわす所作」などがあり、「演出的効果を勘案した新しい棒ふり」といえるようだ⁷⁷。一方、半兵衛流を伝承する石川郡鶴来町の棒ふりでは、近隣の棒ふりの影響から「昭和の初期に趣向をこらして五人棒」を始めたといい、さらに「鶴来の町内が勧めるあまり」それを発展させて「七人棒」を行っていたこともあったようだ。この七人棒は「七人の侍にあやかっただけで昭和四十二年頃まで」おこなっていたようだが、これは「あくまでも余興であり本道ではない」と考案者は考えていたようだ⁷⁸。この発言には、新たに創始したものを「余興」とし、そうではない「本道」が棒ふりに存在することが示唆されている。棒ふりの場合は、そもそもの発生が演劇的に行われる獅子舞へ組み込むために作られたものである。しかし、そのように「芸能的性格」を根本に備えているものでも、「本道」から外れるような工夫を行うことは規制されるようだ。

前述の「本道」が何を意味するかは文脈からでは分からない。しかし、もとの流派を重視する傾向は他地区でもあるようだ。例えば、磯部町という地区では「伝統の型がくずれたという古老の指摘」により、天神真揚流の田村武雄を招いて教習を受けたという。一方で、北間町という地区では「変転の流れにまかせて今では天神真揚流というよりも北間流になったといわれている」ようだ⁷⁹。これは変容を巡る問題であり、身体技法の伝承において、間々問題となることではある。しかし、「芸能的性格」として見る場合、伝統を守るか、変容を受け入れるか、という、この2つの分かれ目に「第三者の視点」が介在していることが分

⁷⁶ 加能民俗の会, 1986, p. 228.

⁷⁷ 小倉, 2005(a), pp.126-127.

⁷⁸ 小倉, 2005(b), p. 153.

⁷⁹ 小倉, 2005(d), p.217.

かる。つまり、「伝統」といわれるような形を演武するか、北間町のように自ら工夫を加えた形を演武するかという、如何に第三者に対してみせるか、という問題とみることが出来る。

棒ふりの場合、流派武術で伝承される技法が、獅子との対決という演劇的な構成において行われることから、初めから「第三者の視点」を意識したうえで取り入れているといえる。つまり、獅子舞における形を創作する時点で、そこでは武術的な理合は優先されなくなったはずである。

5.3.6. 田山花踊りの棒振り

京都府南山城村の田山地区には「田山花踊り」と呼ばれる民俗芸能が伝承される。田山花踊りは京都府指定の無形民俗文化財であり、現在も田山地区に鎮座する諏訪神社に奉納される。その田山花踊りの役割の1つに「棒振り」と呼ばれるものがある。この棒振りは「長谷川流棒術」といわれており、「入端」と呼ばれる行列内においてその形を演武する。

なお、本事例については第4章において詳細に検討していく。

5.3.7. 山北の棒踊り

高知県香南市香我美町山北には、「棒踊り」と呼ばれるものが伝承される。これは「山北の棒踊り」と呼ばれ、山北に鎮座する浅上王子宮における秋祭りで奉納演武される。1963（昭和三十八）年に県指定の無形民俗文化財になっている。

山北の棒踊りは、「小栗正流」⁸⁰をもとに、時代経過とともに「荒木流」⁸¹、「浅山流」⁸²

⁸⁰ 「小栗流」は小栗正信創始の武術流派で、剣術、組内術、棒術等を含んだ。土佐には、小倉正信の弟子である朝比奈可朝が伝えた。「山北の棒踊り」は、土佐藩士「苅谷又右衛門」によりもたらされたという[高木哲夫, 『土佐の芸能』, 財団法人高知市文化振興事業団, 1986, p. 99.]。

⁸¹ 「荒木流」は、荒木夢仁斎源秀繩により創始された武術流派で、捕手術や小具足術を中心に、剣術、棒術、鎖鎌術、居合術等を含む武術流派のことであろうと考えられる。「山北の棒踊り」へは、1805(文化二)年に「花山某」なる人物が持ち込んだという[高木, 1986, p. 99.]。

⁸² この「浅山流」も、「浅山一伝流」であろうかと予想されるが、資料では詳細が示されないため分からない。「山北の棒踊り」には、文政年間に越後高田の矢田又八郎なる人物が伝えたという[高木, 1986, pp. 99-100.]。

が加えられているという⁸³。高知県下には「棒打ち」や「棒練り」と呼ばれるものもあるが、それらにはこのような流派に関する由来は付属しないようだ。「山北の棒踊り」は、2つの場面に別けることが出来る。1つ目は、総勢20名で行われる「本棒」で、これは20名が二組に別れ相対し、騎馬を作り集団で打ち合うものである。この形は打ち合う場面もあるが、騎馬状態から輪型になる等、構図が変化していく。この本棒は集団戦闘の模擬演習としての機能とも捉えることも出来ようが、様々な構図に変化して行われる様は武術的な理合よりも、構図という見た目を意識したものともいえよう。2つ目は「小棒」（「子棒」、「個棒」とも）といい、こちらは2名で形を演武する。棒対棒の形であり、跳躍を含む激しいものであるようだ。一方、観客を楽しませるような形もあり、「ヨータンボー」と呼ばれる形では、徳利を持って酒を飲み酔った状態を演じながら演武を行うものである⁸⁴。このような形に演劇的な要素がみられるのではないだろうか。なお、山北の棒踊りも、観光物産展や民俗芸能大会、テレビ放送等に出演し演武している⁸⁵。

このように山北の棒踊りには、相対した上で行う形の演武もあるが、一方で観客たちの視線を意識した上で作られる、本棒のような集団演武や小棒における「ヨータンボー」のような形も同時に行われている。

5.3.8. 薩摩の棒踊り

「棒踊り」は薩摩地方を中心に南九州に多く見られる芸能であるが、同名の芸能は高知県や沖縄県にも存在する。『民俗芸能辞典』によれば、「若者組と芸能とが心身鍛錬の目的で緊密に結びつき、そこへ武芸の棒術の様式が色濃く取り入れられているものをいう。鹿児島地方では、男が成年に達するとヘコ祝・二才祝などといって禪をつけてもらい、同時に若者組の組織に入って太鼓踊や棒踊を修練する、(中略)、日常ではこの踊りを雨乞いや田植祭などの芸能として用いる習慣があった。」⁸⁶と説明される。民俗学者で、九州地方の民俗を多く研究した下野敏見は、「近世の稲作系歌謡と、修験道系の棒術とはらいの呪術、さらに稲作のための大地蘇生の呪術とが一体化して芸能化したのが棒踊りである」⁸⁷という。ただ、著

⁸³ 高木, 1986, pp. 99-100.

⁸⁴ 高木, 1986, pp. 99-100.

⁸⁵ 橋詰延寿 編, 『山北の棒踊り』, 高知県香美郡香我美町教育委員会, 1963, p.16

⁸⁶ 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, 1981, pp. 401-402..

⁸⁷ 下野敏見, 『さつま路の民俗学』, 丸山学芸図書, 1991, pp.202-203.

作『鹿児島の棒踊り』の冒頭において、「愛知県や高知県には、やはり棒術や棒芸があって、棒を激しく打合せる芸能がある。これをどう考えるか、問題であるが、(中略)、これらは棒術や太刀踊りに属し、鹿児島の棒踊りとはちがうようである。」⁸⁸とも述べており、薩摩に分布する棒踊りは地域的な独自性があるように考えているため、先に示した下野の棒踊りの説明は薩摩地域限定と考えていだろう。以下、下野の一連の研究を参照しながら、薩摩の棒踊りについて検討していく。

棒踊りは地域により様々な編成でその演武が行われるが、複数人で隊列を組み入れ替わりながら打ち合うもの、相対し2人1組で演武を行うもの等、いくつかに分類することが出来る。その芸態は「リズムカルな歌の調子とそれに合わせた激しい棒の動き、ときどき入る元気のよい踊り子たちの囃子、カチッカチッと打ち合う棒の音、二列縦隊で四人がらみで打ち合い、あるいは三列縦隊で六人がらみで、前後左右の者と打ち合い、防ぎ、また攻めるという動作」⁸⁹をとともなうものである。棒踊りには、単に棒踊りと呼ばれるものも多いが、他に「虚無僧踊り」や「鎌ン手」、「笹踊り」、「錫杖踊り」、「浅山」、「白木ウチワケ」、「坊主踊り」等、伝承される地域によって名称が異なるが、現在ではいずれも神社の境内において祭礼等で行われる。棒踊りでは、三尺棒と六尺棒を用いて演武を行うのが基本であるが、中には鎌、薙刀、小太刀、尺八といったものを使用する地域もある。

下野は棒踊りの特徴の一つとして、「棒踊りの振りは、棒術浅山流や示現流の手と共通点が多く、一般に激しい棒使いである。」⁹⁰と指摘する。この指摘にあるように、棒振りは「浅山流」⁹¹や「示現流」⁹²を基に成立しているといわれる。鹿児島県伊佐市には流派武術とし

⁸⁸ 下野敏見、『鹿児島の棒踊り』，南方新社，2009，p. 3.

⁸⁹ 下野，2009，p.3.

⁹⁰ 下野，1980，p.213.

⁹¹ 「浅山流」はこれまでも本文に何度か登場したが、「浅山一伝流」であろうと推察される。伊佐市では「浅山一連流」と言われているが、浅山一伝流が時代経過と共にそのように呼ばれるようになったのではないだろうか。本文にもあるように、この浅山一連流は「児島家」を中心に伝承を行っていた。その稽古は「門を閉ざして他郷人や女には絶対に見られないようにして」行われていたといい、公開的には行われていなかったようだ。しかし、一方では「棒踊り」として取り入れられていることから、公開される技術とされない技術に別れていたのではないだろうかと推察される。浅山一連流では、棒術を中心に、紐術、縄、剣術、柔術を伝承する[下野，2009，p.194.]。

⁹² 示現流は東郷重位により創始された剣術流派で、薩摩藩において藩外不出とされ大いに

て、浅山流や示現流が伝承されており、棒踊りにはこの2つの流派の形によく似た動作が含まれるという。下野は、具体的に先に挙げた2つの流派武術の形と、棒振りの形の比較を行っている。例えば、「浅山」と呼ばれる鹿児島県鶴田町や伊佐市に伝承される棒踊りでは、六尺棒と三尺棒による2人で相対して行う形を演武する。目を突く技や脛を払う技、それらの攻撃に対する受け等あり、これは「浅山一連流の一つで、大口市（現、伊佐市）針持の児島家を中心とする棒秘術集団によって伝承されてきた（括弧内は著者補足）」⁹³という。また、棒の握り方に関しても「棒術は正手握りであるほどホン棒（棒術のこと）に近く、逆手握りが多いほど、芸能化しているわけである。（括弧内は著者による注）」⁹⁴といい、その動作の違いにも着目し指摘を行う。このように棒踊りは、農民武術として行われていた武術が現在において民俗芸能として伝承されている事例であろう。

下野が「一対一の棒術の段階は、いかに激しく立ちまわっても武術であり、棒技にほかならないが、複数対複数で、それも列で相対し、同時に動作をくりひろげ、歌にのせて演じた時、それは棒術から芸能へと止揚されたのである。」⁹⁵と指摘するように、薩摩地方に伝播される棒踊りは確かに流派武術をもとに「芸能化」したようである。前述したように、下野は、棒踊りは、「近世の稲作系歌謡」、「修験道系の棒術とはらいの呪術」、「稲作のための大地蘇生の呪術」の一带化したものが「芸能化」したとしているが⁹⁶、複数人により行われる棒振りは、棒術の形が稲作歌謡や呪術の要素が加わることで複数人による集団演武となり、武術の持つ理合を後退させたのではないかと考えられる。また、一対一で行うような棒踊りでも、棒の持ち手が「正手」から「逆手」になっているという指摘は、より簡略化し、やりやすく改変したためではないかと考えられる。

流行った[加藤寛, 「示現流剣術（諸流派の発展5） 33 渾身の初太刀、猛烈果敢な薩摩剣術」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994, pp.85-86.]. 伊佐市大口^{たばる}田原には、「関ヶ原の合戦以後、北郷加賀守三久が都城から薩摩川内平佐へ転封した時、北郷氏の飛地である針持に中村氏等が遣わされ、それがついにのち半農半士の姿で土着し」て伝播したとされる[下見, 2009, p.195.]。

⁹³ 下見, 2009, p.219.

⁹⁴ 下野, 2009, pp.220-221.

⁹⁵ 下野, 2009, p.224.

⁹⁶ 下野, 1991, pp.202-203.

5.4. まとめ

本章では、これまでの章で行ってきた検討を踏まえ、流派武術由来といわれる民俗芸能がどのようなものであるかを改めて整理し「芸能的性格」を検討し、その上で流派武術由来といわれる民俗芸能を、芸能武術という語を用いて概念化した。そして、序論で示した武器を用いる民俗芸能の内、芸能武術と呼べるようなものがどれくらい存在しているか、文献資料をもとに示してきた。

文献資料内に見られる芸能武術と呼べるような伝承事例をいくつか示したが、文献からだけでも多くの伝承があることが分かる。このことは、榎本のいう農民武術のような伝承が非常に多く行われていたことを示すことにもなる。そして、そのような武術伝承においては、芸能武術概念において定義したように、「芸能的性格」による形や工夫が見られた。

棒の手では「キレモノ」といった真剣を用いる形を行う頻度が観客を意識することで多くなったといわれる。また形に対しても演劇的な要素が加わり、演武者たちもその演劇的な内容を理解し行っている。そのような形は奉納の場だけでなく、万博の会場や民俗芸能大会、はてや都市対抗野球の試合において応援団として登場するのである。演劇的な内容が付加された形は山北の棒踊りや原馬室の棒術にも見られた。これは他の事例でもみられることであり、加賀獅子ではそもそも獅子殺しという、演劇的に組まれる芸能に対して武術の技法が導入されている。

原馬室の棒術では、難易度の高い形や演劇的内容の形を行う順番、つまり演目順までも観客を意識して構成している。最初に儀礼的な四方固めが行われ、その後子どもによる演武があり、大人による勢いのある形、演劇性の高い形、また勢いのある形…というように、観客を飽きさせないように構成されている。そして、最後に実力者とされる「親方」による真剣を用いた形が披露されるという演目の並びは、徐々に最後に向かって盛り上げていくような構成になっているといえよう。また、最後に行われる真剣を用いる形も、刀を宙に投げてキャッチするという、一読して武術的な理合とは離れた形であること推測できるものであった。

以上のように、芸能武術と呼べるような武術は、日本に多く伝承されていることが分かる。そして、ここでみてきた事例のいずれにおいても武術としての意味だけでなく祭礼において行われており、農民武術の持つ多様性の一形態としての姿が現在に残ったということであろう。そして、それらの芸能武術は、そこに集まる観客たちを意識し、観客たちに合わせる形で技法や演目を構成させていっているといえる。では、具体的にどのように技法は変えられていくのか。もともと存在していた武術の持つ理合はどこまで変化し、意識されていくのであろうか。次章では、著者が具体的に調査した事例をみていきたい。

第6章

「芸能的性格」の検討

—長谷川流棒術と「棒振り」の比較を事例として—

はじめに

第6章では、芸能武術の具体的伝承事例として京都府相楽郡南山城村の田山地区に伝承される民俗芸能「田山花踊り」内の「棒振り」を対象に、芸能的性格の検討を行っていく。

第5章では先行研究や調査報告書を用いて、芸能武術概念の事例として適当と考えられる事例を挙げ、説明を行った。そこで示してきた事例は、いずれも祭礼という公開的な空間により演舞されるものであり、いずれも観客を伴うものである。加えて、原馬室の棒術や棒の手においては、その状況に積極的に適合させ、第三者の視点を考慮した上で形やその演目が構成されていることが確認出来た。本章では、著者自身が実際に行ったフィールドワークを基に、具体的に芸能的性格がどのようなもので、どのように伝承されるかを明らかにしていく。加えて、基となった武術との比較を通じ、その形がどのように変容したかを明らかにしていく。この作業を通じ、その変容から芸能的性格を明らかにしていく。

本章で取り扱う棒振りは、民俗芸能全体を構成する中の一部として伝承されるものであり、過去に武術がその民俗芸能に加えられたために現在の姿がある、といわれている。そして、この「棒振り」のもととなった流派「長谷川流棒術」は現在も古武道として、ごく近い地域において伝承されている。しかし後に詳しく見ていくが、この2つの伝承には、現在まったく交流がなく、それは恐らく1世紀以上前に途絶え、別々に伝承されるようになったのである。近世における長谷川流は武士階級により行われた武術ではなく、村落に住む農民たちが担い手の武術であったと考えられる。つまり、農民武術として行われていた長谷川流が、現在において古武道として伝承される長谷川流と、民俗芸能として伝承される棒振りに分化した例ともいえる。このように双方ともに現在まで伝承されるようなケースは稀であり、その点から考えて事例の妥当性があると考ええる。

以下、長谷川流棒術、田山花踊りについてそれぞれ概略を述べ、そこから武術流派である長谷川流棒術と棒振りを、実際の調査で得られた情報から質的に分析していく。なお、

長谷川流棒術は2004（平成十六）年から2014（平成二十六）年までに、田山花踊りは2009年から2012年までに著者が行った参与観察とフィールドワークで得られた情報をもとに分析を行う。

また本論文内では以下、長谷川流とした場合は現代において組織化された中で伝承される以前の武術流派を指し、長谷川流棒術とした場合は現在古武道として伝承されるものを、棒振りとした場合には田山花踊り内での一役割を指すものとする。

6.1. 長谷川流棒術

本節では長谷川流棒術について、その歴史と伝承について述べていく。

長谷川流棒術は、現在も奈良市柳生町（以下、柳生町とする）に伝わる棒術の流派である¹。冒頭で述べたように長谷川流は武士階級による伝承ではなく、農民による伝承が行われていたと担い手たちは考えており、それが事実であれば農民武術といえる。長谷川流に関しては、現存する史料もほとんどないため、その成立や伝承解明に関して制約が多く、これまでも『柳生村史』をはじめとした、いくつかの柳生町に関する書籍において簡単に扱われる程度であった。またその扱われる内容は起源に着目されたものが多く、伝聞や伝説のような内容を扱うことが多いために曖昧であることも指摘できる。もちろん、現状でも新たな史料が見つかった訳ではないため歴史叙述の困難さに関しては変わらない。ただし、近代以降に関しては、現宗家である長谷川秀子氏（以下、長谷川とする）からの聞き取りや、その弟子たちによる記録を用いることでその補完は可能である。本章では「棒振り」における伝承の芸能的性格を明らかにしていくことが目的となるが、そのための比較材料となる長谷川流について、その史的変遷を明らかにしておく必要があるといえよう。

そのため長谷川流棒術について、長谷川家の持つ史料に加えて聞き取りで得られた情報や、長谷川の弟子たちが書いた文章を用いて史的変遷を追い、加えて現在伝承される長谷川流の技法についても記述していく。

¹ 武術流派において、使用する棒の長さは流派により様々であるが、ほとんどの流派では木製の棒を使用する。棒術の流派は「香取神道流」や「竹之内流」といった総合武術流派に併伝されていることも多くあり、また剣術や柔術といった他の武器術から発生した「神道夢想流」や「無比無敵流」といった流派では杖術といい、その流派の主の武器術として稽古されている。

6.1.1. 長谷川流棒術の歴史

長谷川流は、柳生町に代々住むという長谷川家が伝承する棒術の流派である。長谷川流は正式には「長谷川真刀流」という名であるが、一般的には長谷川流と呼ばれている。その伝承は、柳生を中心に大和一国山城半国に及んでいたと言われているが²、1903（明治三十六）年に作られた『長谷川真刀流入門向別人名簿』という、いわゆる門徒帳によれば、現在の奈良市街、南山城の櫟本、和束、湯船という、柳生からごく近い地域に伝承されていたことが分かる³。

柳生町は、近世には柳生家により治められていた土地である。柳生家による支配は十四世紀からといわれ、その時から地名である「柳生」を名乗るようになった。柳生家の名が世に知られるようになったのは16世紀のことである。当時の当主であった柳生石舟斎宗厳（1527-1606年。以下、宗厳とする）は、「新陰流」創始者である上泉伊勢守信綱に師事し、印可を受け、のちに「柳生新陰流」を創始した。そして徳川家康に剣技を披露することで認められ、宗厳の四男であった柳生宗矩（以下、宗矩とする）を将軍家師範として採用させることに成功する。宗矩は初代柳生藩主として後に認められ、以後、柳生家は柳生藩主として、また将軍家師範として幕末まで続く。現在の柳生は山間部の集落であり、近世を通じて柳生藩も一万石程度の小藩であった。しかし、歴代当主が将軍家師範という立場であったことや、例えば二代藩主である柳生十兵衛三厳が近世では講談、現代では時代劇や小説等で人気ある武術家であることから、「剣聖の里」として観光地として訪れる人が多く、また武道関係者、特に剣道の合宿場として利用されることが多い。

長谷川流は、その柳生において伝承された武術である。長谷川流の流祖は、長谷川家の先祖である長谷川金右衛門武英（生没年不詳。以下、武英とする）という人物である。長谷川家に現在も残る巻物『天逆鉾之巻』には、武英および長谷川流の由来が以下のように記される。

「実に和州柳生の地は古但州勅吏宗矩公居住の所にして、君臣共に新陰流の剣術を励む事今の世に至る迄で英雄の名を得たる者少なからず。是に依て此地に居しむる者、四民老若共に武術に心を用る事実に、勸学院の雀めは蒙求を囀る云い類中に何て此地古へより伝へし棒有て諸戸是をそこととしならえり。然といへ共、流传年を経て異端実にも岐い斗をにかせり。実に長谷川氏武英と云者有。其身農

² 柳生村史編集委員会、『村史 柳生のさと』，奈良市柳生区連合自治会，1961，p.135

³ 著者不明、『長谷川真刀流入門向別人名簿』，1903

家に生れて朝夕いとまなき身たりといへ共、幼稚の時より武術好み家業を勤るの餘力萬事を投うつて此道に心を用る。実に年有すてにして遍く諸術に・有名其妙手を得たり。就中此棒の世に功有事を信じ、かつ、此道のすたれる事をなげいて広く諸流の奥秘を探り求め多年修練の功に依てついに此一流を中興する事を得たり。」⁴

すなわち、柳生では宗矩以来、君臣共に新陰流劍術の修練が盛んであり名声を得た者も多かった。そのため、柳生では身分を超え武術修練を行う者は多かった。その中に棒術があったが、時を経てその伝承には異端も多くなった。そんな時に長谷川家の武英が、幼少期より農事の合間に家伝の棒術を修行し、諸流を研究した。そして、この修練した棒術が世のためになると感じ、その技術が廃れることがないようにさらに修練を積み、奥秘を得て、ついに中興することに成功した、ということである。『天逆鉾之巻』は「兵部郷法印靈照」という人物により書かれたものであり成立年は不明である。ここで重要な点は、柳生では身分階級に関係なく武術が行われていたことと、柳生には武英が中興する以前から棒術伝承が存在していたこと、そしてその棒術を武英が中興した、ということである。

だが一方で、奈良県の昔話としても記録される以下のものでは、武英により中興される以前の棒術は、長谷川家に伝承されたものであったことがいわれる。それによると、「鞍馬兵法に源流とするといわれ、常盤御前が吉野から京都に向かう途中、産けづき大柳生で牛若丸を生み、その世話を長谷川氏がしたので、その礼に牛若丸が鞍馬で教えたもの」⁵という。義経伝説や、その延長から天狗や山伏に関連する武術由来の伝承は多く存在し、長谷川流にまつわる義経伝説の真偽も分からない⁶。この昔話と同類の話は長谷川家でも伝えら

⁴ 兵部郷法印靈照、『天逆鉾之巻』，成立年不明

⁵ 山田熊夫，『柳生の里』，関西印刷株式会社，1971，pp.72-73.

⁶ 武道史研究者の石岡久夫によれば、「如何なる人間もいざというときは弱い動物であるから、人間以上に超能力をもつ神仏に頼ることになり、それは武術家も同様であるため「武芸における秘術開発の名人物語」には、「人里離れた深山に籠ったり、靈験あらたかな神仏に祈念して、夢に秘伝を授かった」等の話が付随するという。例えば、「鹿嶋・香取神宮」や「鎌倉鶴岡八幡宮」、「大宰府天満宮」などの寺社に祈願してそのような靈験を得る物語は、様々な流派に見られる[石岡久夫，『兵法者の生活』，雄山閣出版，1981，pp. 24-39.]。また歴史民俗学の對馬陽一郎によれば、石岡のいうような「名人物語」には「超自然的な現象によって武術の技が伝承される」という一定の型が存在しており、これを對馬は「夢

れており、棒術の由来として語られる。また、長谷川家の床の間には『奥之院』と『大摩利支天大現明王』と題される掛け軸が飾られ、長谷川家で信仰されている。

武英の生没年は不明であり、長谷川家に伝承される『天逆鉾之巻』の発行年も不詳であることはすでに記した。だが、『柳生の里』を書いた郷土史家である山田熊夫は、『天逆鉾之巻』成立に関して、「延享元甲子歳（一七四四）長谷川武英嫡子授興武俊」と記している。山田が参考にした『天逆鉾之巻』の件に関しては後述するとして、先に武英がいつの時代の人物であるかを考えると、長谷川が1920（大正九）年の生まれで11代目になる事も含め、恐らく18世紀前半の人物であろうと予想される。長谷川の弟子である無津呂弘之（以下、無津呂とする）は、長谷川の話と家系図を参考に現在までの長谷川流の系譜を以下のように示す⁷。

武英（初代）—金右衛門（二代）—金右衛門（三代）—金右衛門（四代）—金右衛門（五代）—金右衛門（六代）—又四郎（七代）—金七郎（八代）—定吉（九代）—金次（十代）—秀子（十一代）

この系譜を見て分かる通り、二代～六代の名は通称である「金右衛門」のみ判明している⁸。

想神伝」の伝説」と呼ぶが、このような「夢想神伝」の伝説」を、受け入れられる土壌が存在していたという[對馬陽一郎, 「日本武術の黎明と「夢想神伝」について」, 『歴史民俗資料学研究』第十四号, 2009, pp. 123-149.]。對馬の説に則れば、長谷川流棒術に付随する義経伝説も、義経やそこに付随する鞍馬信仰などの伝説と武術が結びつくと考えられていた土壌が存在しており、そのこと自体に人々は疑問を抱くこともなかったのではないだろうか。

⁷ 無津呂弘之, 「長谷川流棒術について」, 濱田雅彦 編, 『撃剣藝術』創刊第一号, 文武館出版, 2005, p.1.

⁸ 一方、流派の系譜に関して『柳生のさと』には以下の記述がある。すなわち、「江戸末期に長谷川金右衛門という人物がいて、棒をよく使ったという。事蹟はわからない。金右衛門には又十郎という子があり、又十郎に金右衛門という子があった。二代目金右衛門また棒を使い、(中略)、金右衛門は明治二四年(1891)に歿した。」[柳生村史編纂委員会, 1961, pp. 134-135]という。無津呂の示した長谷川家の系譜内の「又四郎」は1891(明治二十四)年に没している。以上から、無津呂の系譜と比較していくと、『柳生のさと』で示された「又十郎」は七代「又四郎」のことで、その子「金右衛門」は八代「金七郎」

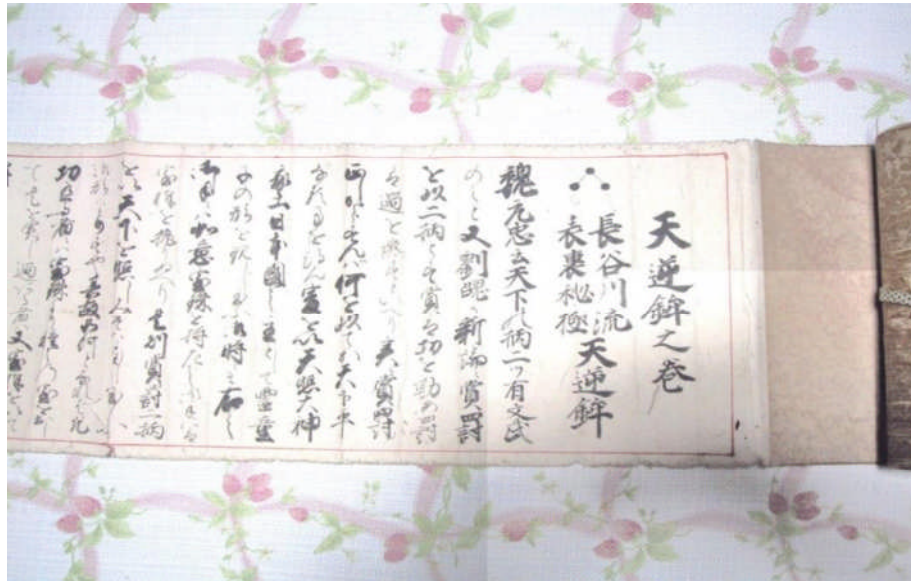


写真 12. 長谷川家所蔵の『天逆鉾之巻』（2004 年著者撮影）

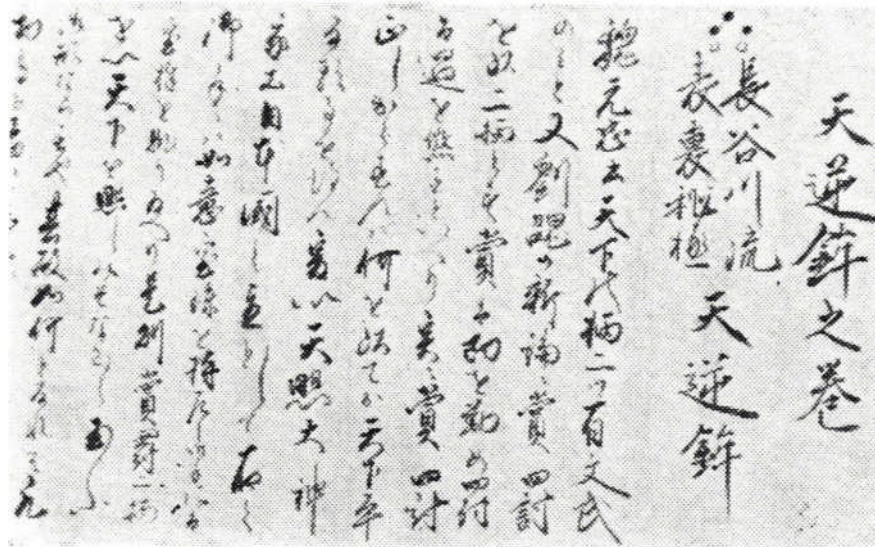


写真 13. 『柳生の里』に掲載される『天逆鉾之巻』（出典：山田, 1971, p.72 より転載）

「金右衛門」は長谷川家の家長が名乗る通称であったようで、八代の「金七郎」までは名
 のことであろうか。いずれにせよ、長谷川流の歴代の継承者に関しては史料が少なく、多
 くは言及出来ない。

乗っていたようだ。また、いわゆる「一子相伝」の流派であり、代々長谷川家が継承して今日に到るといふ。

ところで山田が参考にした『天逆鉾之巻』は、「延享元甲子歳（一七四四）長谷川武英嫡子授興武俊と書かれた『長谷川流表裏極秘天逆鉾の巻』⁹というものであり、そこから分かるように二代は「武俊」という人物であるようだ。しかし、この山田が参照した『天逆鉾の巻』は、現在長谷川家に伝承されているものとは別のものであるようで、長谷川家の所持する『天逆鉾之巻』には「長谷川武英嫡子授興武俊」ということは書かれていない。山田が参考にした『天逆鉾の巻』の字体も、明らかに長谷川家に残る『天逆鉾之巻』とは違う（写真 12 および写真 13 参照）。山田の参考にした『天逆鉾の巻』は現在所在が不明であるため、これ以上確認をすることは出来ない。

また、長谷川家がどのような家であったかは明らかではない。長谷川の話によれば、「長谷川家は代々が大きな農家」であったという。前述した『天逆鉾之巻』の記述にもあるように武英は農民であり、加えて 1878（明治十一）年に作られた「戸籍簿」に登録される旧士族にも長谷川姓は記されていないため¹⁰、近世～現在まで柳生において農業を営む家だったのであろうと考えられる。つまり、郷土や在郷足軽といった境界身分ではなかったようだ。『天逆鉾之巻』では「長谷川氏の」と書かれるが、公的には長谷川姓は名乗っていないのではないだろうか¹¹。

次に近代以降、長谷川流がどのような伝承を辿ってきたかをみていく。現継承者である長谷川の父にあたる長谷川金次（1885（明治十八）年-1963（昭和三十八）年。以下、金次とする）は、長谷川定吉（1856（安政三）年-1907（明治四十）年）の長男として 1885（明治十八）年に生まれた。農家として生業を行う一方、柳生村の村会議員を勤めたこともあった¹²。加えて、幼少期から家伝であった長谷川流を修行し、同時に旧柳生藩士で

⁹ 山田, 1971, pp.71-72

¹⁰ 柳生村史編集委員会, 1961

¹¹ 柳生藩の藩政や領内の生活に関しては多く明らかにされていない。これは史料数が少ないことが原因であると考えられる。長谷川家が住む「柳生下村」に関する村方文書等も管見の限り見つかっておらず、長谷川家がどのような家であったのかを明らかに出来なかった理由の一つである。

¹² 金次が村会議員を行っていたのは、1924 年（大正十三）～1928 年（昭和三）、および 1936（昭和十一）～1939（昭和十四）年であった[柳生村史編集委員会, 折込ページ内より]

あった杉岡正房から柳生新陰流の目録も得た。剣道にも熱心であり、戦前には「柳生剣聖会」の設立にも尽力したという。また無津呂の話によれば、「(長谷川から)東京で行われた「古武道演武大会」にも出場したという話を聞いたが、いつ頃のことかは特定できない(括弧内は著者による補足)」という¹³。金次には長男であり、長谷川流の後継者でもあった長谷川金隆(1914(大正三)年-1940(昭和十五年)年。以下、金隆とする)がいたが、太平洋戦争で戦死してしまった。そのため、兄と共に稽古を行っていた現在の伝承者である長谷川が流派の命脈を保っている。長谷川によれば、金隆は柳生新陰流も稽古していたようであるが、長谷川は長谷川流のみを稽古していたという。また太平洋戦争時は、竹槍訓練の代りに長谷川流を金次が指導する下に婦人会が稽古していた、ともいう。この指導は金次が行っていたようだ。金次は金隆が戦死した時に長谷川流の伝承は自分で最後になると考えていたようで、彼の死後、『天逆鉾之巻』をはじめとした秘伝書類の存在に家族は気づいたようだ。長谷川に対しても、「なぜ男に生まれてこなかったか」と悔やんだといい、男子による一子相伝を望んでいたことが伺われる。だが一方で、金次の代には長谷川家外の者でも免許皆伝を得た者もあり、隣村である大柳生村の峰田英次はその一人である。その他に免許がどの程度発行されたかは明らかではないが、柳生を中心とした流派の伝承基盤は金次の代までは残っていたと考えられる。

金次の後を継承した長谷川は、長谷川流の修練を続けた。父の死後はほとんど単独で稽古をしていたというため、長谷川の時には柳生を中心とした伝承基盤は失われていたと考えられる。しかし、1971(昭和四十六)年には「柳生婦人会」でも稽古が行われるようになり¹⁴、指導しつつ自らも研究を行うようになる。そこへ現れたのが、東京で空手をやっていた山岸十氏(以下、山岸とする)である。山岸は空手の合宿で偶然柳生を訪れ、人づてに棒術をする人がいることを聞き長谷川と出会った、という。その後、山岸は長谷川の弟子となり、東京から通い長谷川流の修練を続けた。山岸は「女流空手古武道協会」なる会を主宰しており、そこで長谷川流の演武や、長谷川流を基にした「棍刀術」なるものを演武していたようだ¹⁵。山岸自身は興味を持った周囲の人々に長谷川流を教えていたようだが、長谷川流の稽古会や団体を結成することもなかったようだ。一方、長谷川の話では、婦人会の活動もいつ頃からか続かなくなり、また長谷川は一人で稽古をするようになったという。

¹³ 2006年8月に行った無津呂に対する聞き取りから

¹⁴ 山岸十、『人間 長谷川流棒術』, 山岸十, 1980, pp. 25-26.

¹⁵ 山岸, 1980, pp. 54-55.

その後 1990 年代になり長谷川の弟子となったのが、無津呂である。無津呂は教員を行う傍ら、複数の武道や古武道を熱心に稽古していた。その頃、長谷川家では長谷川以降に長谷川流を伝承する者がおらず、また継続して稽古を行っている弟子も、山岸以降には無津呂しかいない状況であった。そのため、無津呂は伝承の危機を感じたようだ。無津呂は何とか伝承を続けようと考え、無津呂の後に長谷川の弟子となった 2 名の仲間を中心に稽古を行っていたが、2008 年 4 月 29 日にこれを会として発足させることにした。長谷川からの「長谷川流棒術直門の会であり、その名称には、「中興の祖 長谷川金右衛門武英」の名前を使ってほしい」という意向もあり、会の名は「武英会」とされた。武英会では「長谷川流棒術（正式名称長谷川真刀流）を継承・保存し、後世に長く伝承することを目的とする。」¹⁶とその結成目的を示す。また、これまで長谷川の指導では明確に決められていなかった伝授の段階が、「長谷川流棒術 修行階梯」として 6 段階に別けられ、それぞれの段階で修行できる形や、その段階に至るまでの年数も定められた。さらに、これまで長谷川流では決まりが無かった礼法や服装に関する決まり、「公式の場」¹⁷での演武が出来る者についても、この段階によって決められる等、組織としての統制を整えた上で稽古を行っている。

以上のように、長谷川流は、柳生において伝承されていた棒術を基に 17 世紀中ごろ長谷川武英により中興されたものである。そして長谷川流は一子相伝のもと、長谷川家において金次の代までは柳生を中心とした地域において伝承されていた。しかし、その死後、現在の伝承者である長谷川の時にはその基盤は失われていたといえよう。長谷川の代には「柳生婦人会」や山岸といった弟子たちを得るものの、そこから拡大はほとんどなく、その意味では柳生を離れることなく、長谷川家から離れた場において伝承が生まれるようなことはなかったといえる。そして現在では武英会が結成され、継承と保存を目的に組織化された下で、古武道として伝承が行われるようになった¹⁸。

¹⁶ 長谷川流棒術武英会,作成による「長谷川流棒術武英会 会則」から引用

¹⁷ ただし、「公式の場」というのがどのような場を想定しているか分からない。この点について師範を勤める S は「古武道大会のような大会での演武」と話していたが、どのような「古武道大会」を想定しているのかは分からない。

¹⁸ 長谷川への聞き取りにおいて、長谷川は武道や古武道を別のものとして考えている様子は伺われなかった。長谷川の認識では、剣道も長谷川流も同じ武術として考えていたのではないかと考えられる。そのため、「古武道」として伝承をするようになったのは「武英会」による組織的な継承・保存を考え始めてからとあってよいだろう。

6.1.2. 長谷川流棒術の技法

次に長谷川流棒術の実際の技法についてみていく。

棒術は前述したように棒を用いた武術であり、その長さや棒の上下の違いなく攻防が出来ることを特徴とする。では、長谷川流棒術ではどのような技法が伝承されているか。

・ 長谷川流棒術の形

現在の長谷川流棒術が伝承する形は 18 本である。長谷川流棒術には稽古段階として、「表」、「変化十種二十本」¹⁹という段階がある。「表」が 8 本、「変化十種二十本」が 10 本の形が伝承されている。しかし、伝書類を見ると実際はもっと多くの形が存在していたことが分かる。また「極秘」と呼ばれる、いわゆる「秘伝」の形も 2 本あるが「唯授一人の極秘」であり、金隆が授けられたために長谷川は受けておらず、こちらも実態は不明である。失われた形に関して名称は分かっているが、実態を知ることが出来ない。以下、現在伝承されている形名を挙げる。

「表」

水引 引棒 辻固 腰巻 下座 かけぬけ（3 種あり） 小手返し 眼つぶし

「変化十種二十本」

車輪（2 種あり） 波乱（2 種あり） 横雲 日月（8 種あり） 破軍 虎乱 獅子 臥龍 飛龍 天逆鉾（2 種あり）

この中で、「水引」の形は長谷川流棒術における基本として、もっとも重視される形として存在する。長谷川によれば、「昔は 1～2 年はこの形しかやらせてもらえなかった」ということであり、自身ももっとも多く稽古した形であると語る。水引の形は、他の形が個々の状況に対応するような形であるのに対して、長谷川流棒術の技法を習得するための形であるようだ。すなわち、棒の操作、打法、急所の位置、間合い、体捌き、後述する流派独自の技法である「かすく」等、この形を通じて習得していくように組み立てられているといえる。

水引が基本技であるのに対して、「表」の他の形は相手の動きに対応する形である。例え

¹⁹ 「変化十種二十本」は、近年無津呂により復元された形である。この形の手順は『天逆鉾之巻』に記されており、「表」の動作の組み合わせにより再現されることから、長谷川が無津呂に復元したものを教授することを許可した。

ば「引棒」は斬り込んでくる相手に対して後退して捌く方法を、「辻固」は視界が悪い状況での進行の方法を、「下座」は着座した状態からの攻防を、といったように様々な状況を想定した形である。「変化十種二十本」はさらに応用的に、相手の攻撃への対応を教える。

長谷川流棒術では、「表」の形の稽古の方法として、「一人棒」、「二人棒」、「棒対小太刀」の3つの方法が存在する。一人棒は、自分の足元に円を描きその円から体が出ないように1人で稽古をする方法である。円の中から体を出さないようにすることで、体捌きの技術を習得することを目的に行われていると考えられる。前述の「水引」以外の形は、相手の動きに対応する形であるため、形を開始する位置から大きく移動するものが多い。しかし、「水引」の場合はほとんど移動しないため、この足元に円を描く方法は「水引」のためにある稽古法といえる。二人棒は、「表」の形を2人で向かい合い行う方法である。お互い向き合い行うことで、間合いや打点といった技術の習得を目指していると考えられる。「表」の形は棒同士でも稽古出来るようになっているが、多くは太刀を想定した形であることが伺われる。しかし、この二人棒では相手に太刀を立てることはほとんどなく、名称の通り棒同士で行う。一方、「棒対小太刀」は、棒を弟子が、小太刀を師が持ち行う。これは一人棒や二人棒で稽古をしてきた者に対して、その出来を師が実際に相手をする事で確認する時に行われる。なぜ、小太刀を使用するかは不明であるが、より実戦的な間合いや呼吸などといった技術の習得を目指す。小太刀は攻撃することなく、棒の攻撃を受けることに徹するが、受けながら間合いや打ちの正確さを確認していく。

なお、長谷川流では技法に対して発声は行わない。そのため、打突は無声で行う。また前述したように、長谷川流には礼法は存在していなかったが、武英会では活動の関係から礼法が定められるようになった。

・ 長谷川流棒術の技法

長谷川流棒術独自の技法として、特に以下の技法が挙げられる。

(1) かずく

「かずく」という技法は、端から端まで両端が使える棒という武器ならではの使い方であろう。他流の棒術でも見ることがあるが、長谷川流棒術においては特に修練するように言われている。

技法としては、棒を背面に回し、一瞬相手から棒が見えなくする。相手側から見ると、棒は体に隠れているために見得ず、どこを打たれるのか分からないため脅威といえる。「か

ずく」は、身の捌き、棒の扱いを修練していなければ出来るものではなく、その習得は容易ではないと言える。初心の者がなかなか出来ない動作でもある。稽古では「かずいて打つ」等のように使われる。

(2) 構え

長谷川流棒術でいう「構え」は、いわゆる技の始まりに行う構えとは違い、技の最後、あるいは、ある区切りの部分で行う行為を「構え」という。他流でいう残心や、剣術でいう納刀と似た意味合いで行われる。他の動作時よりも腰を落とすようにいわれる。

また、この「構え」から「回して小手」と表現される小手打ちへの展開も行われる。

・ 長谷川流棒術で使用される道具

次に道具について記す。長谷川流では、『天逆鉾之巻』に使用する棒に関する記述がある。それによると、「当流にては其の人の長短に依りて一定せず。唯棒の両端を握りて一尋有者を用ゆ。ふとさも其の人の力量に依る定まらずといへ共大方八分なり。木は白樫吉、赤樫はさくし枇杷柎等の類を好も有るとも軽故に不宜。」とあり、使用する棒はそれぞれの体型に依存する。また特徴として、真中から両端に向けて細くなっている。



写真 14. 長谷川流で使用される小太刀
(2004年著者撮影)

その他にも使用する小太刀の鐔にあたる部分も特徴的であるが、その制作方法については言及されていない。

以上のように、長谷川流では基本とされる形である水引の習得が重要視されており、この形の習得後に応用的な形を教授されていくといえる。また、「かずく」や「構え」といった基本技が存在し、水引を通じて運足法や体捌きを習得していく中で、長谷川流の習得を目指していく。

長谷川家で創始され柳生を中心とした近隣地域の範囲内において伝承が行われてきた。だが、それらの地域には長谷川流が相伝されてきた痕跡は今のところ皆無といえる。だが、その長谷川流が組み込まれたといわれている祭礼がある。それが次節で説明する田山花踊りである。

6.2. 田山花踊りにおける「棒振り」

本節では、京都府相楽郡南山城村の田山地区に伝承される民俗芸能田山花踊りと、その中の一役割である棒振りについて、その伝承を明らかにしていきたい。

田山花踊りは雨乞いの儀式であり、現在では京都府指定の無形民俗文化財として知られている。この田山地区は旧柳生藩領内であり、この祭礼には柳生藩の関わりも濃いという²⁰。その関わりの一つとして、長谷川流の関わりがあるといわれる。すなわち、棒振りという役割が長谷川流をもとにしている、というのである。しかし、長谷川流と田山花踊りとの関わりを指摘出来るような史料は今のところ出てきてはいない。つまり、それは伝説といったレベルでの話でしかない。前述した明治期の門徒帳『長谷川真刀流入門向別人名簿』には田山地区の門弟は記されていないため、田山地区と長谷川流との関わりは恐らくそれ以前のことであろうと考えられる。そのため、史料から考えた場合、果たして「棒振り」は長谷川流を由来とするか、明らかではないのである。

そこで、本節ではまず田山花踊りの成立や柳生藩との関わりを見ていく。そして、次に「棒振り」にまつわる言説をみていきたい。

6.2.1. 田山花踊り概要



写真 15. 諏訪神社境内における祭礼の様子
(2009年著者撮影)

南山城村田山地区は、村内の最南端に位置する。南山城村は京都府唯一の村であり、人口 3005 人、1257 世帯が暮らす²¹。主産業は農林業であり、茶の生産地として知られる。『南山城村史 本文編』によれば、1884（明治十七）年の田山地区の主産業は農業だったということで、現在と主産業の変化はないといえよう²²。そのため干ばつなどの天災は近世から関心事の一つになっていたのであろう。対象とする田山花踊

²⁰ 祭礼時に配られる現地資料[南山城村田山花踊り保存会編、2009]等、保存会による祭礼の説明では柳生藩との関わりに触れられる。これは後述する水原による調査報告書を引用しているためであると考えられる。

²¹ 南山城村役場HP内、2014年7月31日のデータを参照した。最終閲覧 2014.8.6.

²² 南山城村史編さん委員会、『南山城村史 本文編』，南山城村，2002, pp. 72-73

りは雨乞いの儀式として行われていたものである。

田山花踊りは、南山城村田山区に残る雨乞いの願掛けと返礼の踊りで、毎年11月3日に田山区に鎮座する諏訪神社に対して奉納される。『高山ダム水没地区調査報告書-民俗・民家-』によると、田山花踊りの起源はではない²³。村に残る古い床几は、1773（安永二）年の飢饉の年に行われた花踊りの際に使用されたものという由緒があり、また1794（寛政六）年に使用された唄本が残ることから、この時代にはすでに存在していたとしている。つまり、現在のように毎年諏訪神社の祭礼で行われていた訳ではないのである。これは、「花踊り」は当地における雨乞い儀式の最終段階の名称で、その前に13段階の儀式があるため²⁴、その儀式のうち雨が降れば次の段階は行われぬ。そのため花踊りはなかなか行われぬ儀式であり、いわば雨が降らない時の切り札とも言うべき最終手段であった。

田山花踊りは太平洋戦争を前に行われなくなりその後中断されていたが、1963（昭和三十八）年に復活し「田山花踊り保存会」（以下、保存会とする）が結成される。この中断される前、最後に雨乞いのための踊りが行われたのは1924（大正十三）年である。この時行われたのは、花踊りの前段階である「ササ踊り」であった。このササ踊りは、装飾が花踊りと違うだけで、行う踊りの内容は花踊りと同じものである。その後、1938（昭和十三年）年には第10段階である「フリカケ踊り」をしかけた²⁵ようだが、以後は花踊りをはじめとした雨乞いの儀式は、戦争や雨乞いの必要性などから行われることがなくなった。

1963年の復活時に中心となったのは、1924年のササ踊りを経験した古老たちであった。田山花踊りは、これらの古老たちの記憶を頼りに伝承を復興させた。復活した田山花踊りは雨乞いとしてではなく、地域に伝承された民俗芸能として復活をした。その後、1978（昭和五十三）年に「南山城村指定無形民俗文化財」となり、さらに1984（昭和五十九）年に「京都府指定無形民俗文化財」となった。復活した田山花踊りは諏訪神社の例大祭と

²³ 京都府教育委員会、『高山ダム水没地区調査報告書-民俗・民家-』，京都府教育委員会，1966，pp.40-42.

²⁴ 「花踊り」の前にある12段は、①コモリの願、②青物願、③百灯明、④千灯明、⑤大灯籠、⑥キリコ籠り、⑦山灯籠、⑧臨時大祭、⑨ソウイサメ、⑩フリカケ踊り、⑪カンコ踊り、⑫ササ踊り、とあり、これでも雨が降らない場合に「花踊り」が行われる。ただし、この順番も一応の決まりであって、どの段階の願いをかけるかはその都度、区長や組長によって決められるようだ[京都府教育委員会，1966，pp.40-41.]。

²⁵ 京都府教育委員会，1966，p.42.

して11月3日に行われるものであり²⁶、最終段階である花踊りを再現したものであり、以前のような12段階の願掛けと返礼は行わない²⁷。また、その行われる意味合いも、雨乞いと返礼という戦前に行っていた理由とは異なり、諏訪神社の例大祭として行われる。

田山地区の氏神として祀られる諏訪神社は、「神社内に有った三本の大杉より、5～600年前より祭られていたのは確実」²⁸というが、その成立は詳らかではない。近世は九頭大明神という名称であり隣接する観音寺と共同運営されていたが、明治維新において社寺分離が行われ、1871（明治四）年に諏訪神社と名称を変えた²⁹。『南山城村史』によれば、この諏訪神社には「宮本座」、「中間座」、「九日座」と呼ばれる宮座組織があり祭祀組織として機能するが、田山花踊りはこの宮座とは関係なく運営されるという。しかし、田山花踊りは「本来は長男のみが参加した」³⁰と記述もあるため、本当に宮座との関係がないとは言いきれないのではないだろうか。現在では記述にある通り宮座とは関係なく、田山地区の住民により行われている。

6.2.2. 柳生藩と田山地区

前述したように、田山地区は近世では柳生藩領であった。田山地区は石高550石であり、1万石前後の小藩であった柳生藩において、重要な土地といえよう。加えて、柳生街道と伊賀街道が交わる接点でもあるため、要所として重要であったはずだ。柳生藩には「郷土制度」があり、田山地区には近世初期に郷土が24名いた。以下、『玉栄拾遺』に記される1637

²⁶ 復活後、1998（平成十）年までは10月17日奉納されていた。この日付変更は、担い手たちが祭礼へ参加しやすいようにするための配慮から変更が行われたということである[南山城村田山花踊り保存会、2009 現地配布資料より]。

²⁷ 現在の花踊りは以下の行程で行われる。正午過ぎから「旧田山小学校」校庭で保存会長の挨拶後に「花踊り」が始まる。ここでは「愛宕踊り」の一部が踊られ、その後行列が組まれ、「旧田山小学校」から「諏訪神社」まで300mほど進行する。この行列は「入端」と呼ばれるが、「入端」については本文で後述する。行列が神社に到着すると、保存会長挨拶や来賓祝辞等があり、その後、神夫持による口上があり踊りが舞われる[南山城村史編さん委員会、『南山城村史 資料編』，南山城村，2002，pp.383-385.]。

²⁸ 南山城村田山花踊り保存会、『南山城村文化財指定民俗芸能 田山花踊り 二十周年記念会誌』，南山城村，1982，pp.16-17。

²⁹ 南山城村田山花踊り保存会、1982，pp.16-17。

³⁰ 南山城村史編さん委員会、2002，p.383。

(寛永十四)年の記録を引用する。

「寛永十四丁丑年、台聴達し封邑之内山城国相楽郡田山村南北両大河原村之郷士ヲ軍用ノ為高拾石宛行ヲ賜ヒ、亦柳生邑ノ百姓ヲシテ弓炮ノ術ヲ修煉セシメ、于今二至退転無キ。」³¹

この時に登用されたのは近世以前から土地に住む由来を持つ、小領主だった者たちであった。郷士たちは、10石の知行に加え扶持米の支給や百姓夫役も免除される等の優遇を受けていたが、その後藩財政の逼迫から1693(元禄六)年および1719(享保四)年に相次いで扶持米が減額され、知行高10石の名目は容認されるということになった³²。先に挙げた宮座組織の一つである「九日座」は、このような郷士による宮座であったようだ。

一方で、このような郷士の中には藩の役人として採用される者もいた。田山在住の郷士であった有野権右衛門は近世末期の人物であるが、「徒歩頭」まで出世している。田山花踊りは有野家の庭に集まり、そこで踊りが始まっていたといい、有野家が田山地区内において有力な家であったことが伺える。

田山花踊りには後述する「入端」という行列が組まれる。この行列には柳生藩に関わる役割として「警固の武士」役が2名就く。この警固の武士が柳生藩士であるという史料的な裏付けは存在しないが、保存会ではそのように説明がされており流布されている。このような柳生藩との関わりとの中で棒振りも登場するのである。

6.2.3. 棒振り

前述したように、田山花踊りでは「入端」という名の行列が組まれる。これは、「旧田山小学校」から諏訪神社までの300mの道のりをゆっくり行進するものである。入端には様々な役割があり、花踊りを踊る踊り手たちも行列内で舞ながら前進する。この行列の進行は、「入端太鼓」と呼ばれる大太鼓がありこれを女装した4人の少年が交代で叩き、そのリズムで進行する。また、そのリズムに合わせて「ササラ」役と呼ばれるササラを手にした幼児たちが「ヤァーハァ」と掛け声をかけながら進む。

³¹ 今村嘉雄、『改訂史料 柳生新陰流 上巻』, 新人物往来社, 1995, p.73.

³² 南山城村史編さん委員会, 2002, pp.226-228.



写真 16. 入端行列の様子。写真は「山伏」役。法螺貝を吹く。(2009年著者撮影)



写真 17. 棒振り役の少年。この年は 10 名ほどで構成されていた。(2009年著者撮影)

このような入端の中に、本章で対象となる棒振りという役割が組み込まれているのである。棒振りは、入端内のみ登場する役割であり、旧田山小学校や諏訪神社内における一連の踊りが行われる場においては登場しない。つまり、行列のためだけに登場する役割である。

棒振り役を担うのは、小学校高学年（4～6年）と中学生である³³。彼らはこの行列の中で、「稽古儀姿で6尺棒を持ち、柳生藩の長谷川流の棒術の型をしながら」³⁴進んでいく。彼らもササウ役と同様に「ヤァーハァ」のかけ声を行う。

さて、この「柳生藩の長谷川流の棒術の型」を入端で行う棒振り役であるが、その由来ははっきりしない。「柳生藩の長谷川流の棒術の型」といわれるが、それは伝承で残るのみであり、特に記録されることではない。つまり、本当に長谷川流であるかどうかは明らかではないのである。前出した1903年に作られた『長谷川真刀流入門向別人名簿』には田山地区の門弟は記されていないため、仮に棒振りが行う形が長谷川流だとした場合、少なくとも1903年以前の弟子であろう。どちらにせよ、棒振りが長谷川流であるのかどうか、現状では史料的な裏付けは困難である。

ところで、第4章でも示したが、芸能史研究家の水原渭江は田山花踊りに棒振りが組み込まれている点に関して以下のような考察を行っている。今一度、引用する。

「田山の花踊りが何時の頃誰によって伝えられたか、という問題は十分に解明することが出来ないけれども、大和下市の丹生地区のいとま踊りの雨乞い踊りやら大柳生の太鼓踊り、島ヶ原村や信楽町の太鼓踊りなどを総合的に調査研究すれば、そうした一連の文化が柳生から街路沿いに伝播していったものとする考え方が生じてくる。そうした文化とは内容的にもすこぶる異なる棒術が伝えられているのは、現在も伝えられている柳生の里の武術であって、同藩の関係から伝えられているものと思われる。それは天狗流棒術であったことは、道化とともに天狗がいることによって十分想像されることで、たとい、長谷川流とはいえ、棒振り、払い棒、といったものとの関連を考えてゆくと、こうした疑問は解決出来るはずで、山伏という、いわば似てもつかぬ要素が混入したと考えるよりは、むしろ、

³³ 以前は成人男子のみで構成されていた、といわれているが、1924（大正十三）年に行われた「ササ踊り」における「入端」を撮影した写真には「棒振り」が写っており、そこでこの役を担っているのは明らかに少年であった。そのため、この「以前」というのはいつ頃を指しているのか分からない。この点に関しては調査を行った2009年の時点で、復活以前の事を知っている人物が存命ではなく、確認することが出来なかった。

また、2002（平成十四）年に「棒振り」役に女子の加入が認められた。これは、田山花踊りへの参加者が減少しているために取られた策で、田山地区の少子化が背景にある。

³⁴ 京都府教育委員会, 1966, p.43.

修験者の棒術の影響を受けた柳生藩の長谷川流がそもそも天狗流であったと解すべきかと思われる。」³⁵

これまで述べてきたように、長谷川流には修験道的な技法の伝承がなく、水原がいう天狗流棒術とはいったい何を指すのか、その検証は不十分であるといえよう。棒振りの動作には、三隅のというような物を打合せることによる呪術的な身体動作は含まれていない³⁶。また多義的な伝承内容の根本は修験道にあるかもしれないが、その影響が祭礼にまで及んでいるという考え方は安易であろう。本祭礼における長谷川流の役割は祭礼における警護に留まっているように見受けられ、慣例的に山伏、信仰、呪術という語と武術を結びつけることは危険ではないだろうか。

では、棒振りはどのように指導されているのだろうか。棒振りは他の役割同様に、その指導を行う師匠がおり、その者によって指導が行われる。師匠は過去に棒振り役を担った者で中年の人が担当する。任期に決まりはないようで、ある程度の年数は継続して師匠として指導するようだ。著者が2009年に調査を行った時点では、棒振りの師匠は田山花踊り復活後、現在で6代目であった。復活時の1963年には、1924年に行われた最後の花踊りを幼少時に経験した、その当時の古老が棒振りの指導も行ってた。一方、祭礼に復活時から関わる現在の古老によると、1963年の復活当時の棒振り指導者は4人であったが、途中から指導者は1人になった。また復活後の何代目かの指導者が南山城村唯一の剣道師範であった人物であり、技法面で掛け声を行うというのはこの人物の指導から付随されたのではないかと、という内容の発言も得られた。

この棒振りの稽古は、祭礼の1か月前ほどから行われるようになる。前述したように、棒振りは小学校高学年から中学生の男女が担う。棒振りの師匠は、指導する上で苦労している点について次のように語る。

「(技術の指導は)そんなに難しくない。ただ、元気がない、と。掛声の中で声が小さい、と毎年私も注意受けてまして。ま、出来るだけ大きな声で掛声をかけてもらおうと努力してるんですけども。どうしても恥ずかしがったり。特に中学校、中学生になると恥ずかしがって大きな声が出ない、と。」

³⁵ 水原, 1974, pp.54-72.

³⁶ 三隅, 1958, pp.160-162.

掛け声とは前述した「ヤーハア」の声のことで、この点に関しては祭礼当日にも「もっと声を出して」という指導を指導者が行っている場面が見られた。

一方、棒振り役を担う子どもたちはどう受け取るか。インタビューを行った子どもたちは全員、「田山に生まれたからやっている」「お父さんもやっていたらしい」等、その土地に生まれたということを行う理由として示す。やはり中学生は、師匠が話すように積極的に参加する気持ちはあまりないようで「仕方なくやっている」との声も聞かれた。また、棒振りの役割がどのようなものであるか尋ねると、「武道の形らしい。けど、よく知らない」ということで、その由来は認識されているものの、「武道の形」であるという意識は弱いようだ。同時に、師匠も「長谷川流棒術の型」であることや武道であることは、特に強調して指導している訳ではないようだ。

ところで、この棒振りで行われる「長谷川流棒術の型」とは何か。現在行われている棒振りは「長谷川流棒術の型」と言われるが、その名称は伝わっていない。そして、その行われている「長谷川流棒術の型」は、個々の動作が曖昧であり、全体的に簡略化された印象を受けるものである。しかし、その動作を注視すると、長谷川流棒術で基本技として教えられる水引の形の前半部分と非常によく似ている。形の行い方を見ると、2列に並び対人せずに行っているため一人棒を基に構成されているのではないかと考えられる。だが、いくつか水引と異なる部分もあり、例えば振りかぶって正面を打つ動作が含まれており、それは形容するならば剣道の面打ちのような所作にみえる。動作に関しては次節で具体的に見ていきたい。

一方、使用される道具について目を向けると、棒振りで使用する棒には六角棒が使われていた。これは、特に個人に合わせて作られているわけではないようであり、市販されているものようだ。棒以外の使用道具はなかった。

6.3. 身体技法の比較

前述した通り、長谷川流と「棒振り」は共通と考えられる形を伝承している。本節では、この2つの身体技法を比較し、変容した内容を吟味していく。表3は、長谷川流棒術と棒振りを7つの動作に別け、比較したものである。表内の左にある番号(①～⑦)は場面に付けた番号である。以下、類似点と相違点を項目ごとに比較していく。

表 3. 長谷川流と棒振りの技法比較（フィールドワークから得られた情報をもとに作成）

	長谷川流	棒振り
始め①	正面を向き、棒は左体側に、下から 7:3 ほどの位置を左手で持つ。	体ごと右を向き、その向きで正面に棒の中ほどを持つ。右手が上で左手が下にくる両手持ちである。
②	正面から来る敵に対して、右手で棒尻を取り、小手打ち。	正面に対して、棒を突き入れる。
③	小手返し	小手返し
④	体側に回し、敵の肩を左→右と回し打ち。	頭上（もしくは顔面？）で左右の手を入れ換えつつ、左→右と打つ。
⑤	右打ちを行うパターンと行わないパターンあり。	右打ちをもう 1 度行う。
⑥	「かすい」で、眉間を打つ。	振りかぶりながら、左右の手を入れ換えつつ正面打ち。この時、左→右と前に進みながら「えい」と掛け声をして打つ。
終わり⑦	構え	構え

・ ①～②

長谷川流棒術と「棒振り」の大きな違いの 1 つが、この始まりの場面である。前述したように、長谷川流においては「構え」というのは最後に取りの形を指すため、他流でいうような形の構えという呼び方はないのだが、今回は便宜的に形の始まりを「水引の構え」と呼ぶ。

長谷川流における「水引の構え」は、正対しこちらに迫る相手に対して、間合いに入ると直ちに下から小手を打つ。

一方、棒振りにおいては、正面に対して右を向いた状態で始め、棒を突き入れるような動作を行う。突き入れる位置は小手くらいの高さであるが、どこを狙っているのか不明である。

・ ③

長谷川流棒術では、②の小手打ちから「小手返し」という技を行う。小手返しは②の小手打ちの際に、下から小手を打つのに対して、棒を回転させることで今度は上から小手を打つ。

棒振りでも小手返しと似た動作を行っているが、小手ではない位置まで振り下ろしている。つまり、どこを打っているのか曖昧である。

・ ④～⑤

この部分では、相手の肩を左右から打つ。長谷川は、この肩に対する打撃方法を2種、著者に対して示した³⁷。1つ目は「回して打つ」打法、2つ目は「棒を引いて、いっばいと打つ」打法である。また、その後にもう1度肩を打つのか打たないかも、著者の体験ではその時々により違っていた。長谷川自身が若い頃に練習するために書かれたメモには、肩をもう1度打つと書かれていたが、自身が慣れ自然に出るのは打たないパターンであった。

一方、棒振りにおいては決まってもう1度肩を打っており、この部分に関してはもう1度肩を打つパターンが古来のやり方であったのであろうと考えられる。

・ ⑥

長谷川流では「かすく」を行い、眉間を打つ。

一方、棒振りにおいては「かすく」技法はなかった。棒振りでは、剣道のような振りかぶり方をして、大きく一步踏み込みながら正面を打っていた。また、「ヤァーハァ」という掛け声もあった。この掛け声は、ササラ役と棒振り役のみが行う。ササラ役の子どもたちも、「ヤァーハァ」の掛け声を行う際には、両手に持ったササラを振りかぶり正面に打ち下ろす動作を行っており、その動作だけが異質にも映る。すなわち、前述した聞き取りにおいて、この掛け声が剣道師範により追加された可能性が語られたことや、子どもたちが担う役のみで行われることも考慮すると、後から追加された可能性も十分考えられるのではないだろうか。

前述した通り、長谷川流において掛け声を行うことはまったくない。棒振りでは、この時に掛け声を行うことで、行列内の別の役割と動作を協調させている。

³⁷ 2005年8月の聞き取りより

・ ⑦

長谷川流棒術における「構え」という行為については前述した。この部分は概ね同様である。

・ 運足について

長谷川流においては、一人棒で稽古をするときに、基本的には自分の周辺に円を描き、その円から出ないように、足の出し引きを行い形の修練をする。これは、体裁きを習得するための稽古法であることは前述した通りだ。

一方棒振りにおいては、行列として行進しながら演舞することもあり、基本的には進行しながら演舞を行う。しかし、要所ではその場で足の出し引きを行っており、運足に関して曖昧になっていることが伺われる。また、この進行や動作は他の役割と協調しており、太鼓や法螺貝の音に合わせている。

以上が、長谷川流棒術の水引と棒振りの動作に現れる身体技法の比較である。

相違点を挙げると、流派の特徴的技法の消失、打突点の曖昧さ、動作のタイミングを背景で鳴る太鼓やほら貝に合わせている、⑦の打ちに合わせて発声を行う、運足法等の違いがみられた。

6.4. 分析結果

6.3 で行った長谷川流棒術の水引と棒振りの身体技法にある相違点を比較することで、芸能武術の持つ芸能的性格を検討していきたい³⁸。

³⁸ もちろん、祭礼における役目であるため信仰との関連も存在するだろう。「あくまでも神様に対する五穀豊穡祈願が背景にある」という点は、聞き取り時にも多く聞かれた。田山花踊りの「棒振り」は、その演舞を直接奉納するわけではないが、花踊りとの関係の中に存在しており、その点から信仰に関わるといえる。ただし、本事例においてはそのような信仰面を直接的に意識した行為は見られなかった。また、師匠が指導する際にも動作と信仰の関わりについて強調した指導を行ってはいなかった。民俗芸能研究では、物を打合せる行為や交差させる行為は呪術的行為となることがいわれていることは前述してきた通りであるが、「棒振り」は一人形であり打ち合わせるような所作はない。武道研究においても、榎本[榎本鐘司, 「剣道における『掛声』の史的研究—「武道史から武術史へ」のための序説」, 『スポーツ史研究』第4巻, 1991, pp.1-14]や黒木[黒木俊弘, 「武道理念の修験道

田山花踊りにおける棒振りでは、他の行列内の役割と協調し動作を行い、行列の一体感を演出していたといえる。もちろん、このことは行列による行進という行為がある程度統一され進むことを期待されているためであり、そこでは第三者の視点を意識しているためといえるだろう。これは観客である第三者はもちろん、他の演目とともに行列の中に組み込まれ行進を成功させることも、他の演目からの第三者の視点が作用しているといえよう。もちろん、行列という状態自体がすでに見られる対象として存在しており、棒振りの担い手たちは、外部と内部、両方に対して見せることになる。つまり、そこでは武術の形が持つ理合はもはや後景し、芸能武術として持っている別の要素が台頭してきたといえる。つまり、このような行列内での演舞ではどこを狙って打突をするというような対人を意識した想定は必要ではなく、そのために打突点が曖昧になっていったと考えられる。また、掛け声に連動する形で複雑で習得が困難な流派固有の技法は取り除かれ、簡単な動作にされていた。これも、「かすく」という対人において有効である動作よりも、より統一が可能で単純な「振りかぶって正面を打つ」動作の方が、統一性が重要である行列においてより効果的であろう。

これらの動作や掛け声といったものは、剣道からの影響が可能性として窺えた。もし仮に剣道からの影響であった場合、武道の身体技法を取り入れる柔軟さを芸能武術が備えていることを顕著に表しているといえるだろう。これは「武道」・「古武道」概念の持つ当為性に疎外された人々には見出すことが困難な柔軟さといえるのではないだろうか。そこには、近代や伝統といった二元論に捉われない発想が垣間見られ、これこそが芸能武術の持つ多義性の要因ではないかと考える。

6.5. まとめ

本章では、田山花踊りにおける一役割である棒振りを芸能武術と見なし、基となった武術流派、長谷川流の現在の伝承と比較することでその変容を分析し、そこから芸能的性格を明らかにすることを試みた。その結果、以下の点が明らかになったといえる。

的把握—武道論再構成の試みとして—, 『武道学研究』第15巻1号, 1982, pp. 1-6.] が掛声と呪術の関係を論じているが、本事例の場合は呪術的な点での祭礼との関わりよりも、あくまでも行列の警固としての点での祭礼との結びつきが強いのではないかと考えられる。前述した水原の修験道を由来とする見解は、この観点からも再考が必要であると考える。榎本や黒木の指摘は非常に重要であるが、本事例からは信仰や呪術的な性格と身体動作の関係性に関わるような結果を見出すには至らなかったといえる。

長谷川流は、17世紀中期に柳生藩領内に住む農民、長谷川金右衛門武英によって創始された棒術を主体とする流派であり、柳生を中心とした地域において伝承されてきた。この長谷川流を由来とするものが、南山城村田山に伝承される田山花踊りにおける棒振りとして伝承される。この棒振りが長谷川流であることは史料から明らかにすることは出来ないが、その行われている形は長谷川流において行われる形である水引と多く共通していたため、棒振りは伝承でいわれる通り長谷川流であると考えられる。この2つの水引を比較すると、流派の特徴的技法の消失、打突点の曖昧さ、動作のタイミングを背景で鳴る太鼓やほら貝に合わせている、打ちに合わせて発声を行う、運足法等の相違が見られた。これらの相違から考えると、棒振りは行列において行われるため、ある程度統一されていることを期待されていることが要因として考えられた。つまり、第三者の視点を意識しているためといえる。そして、その意識は形の持つ対人を意識した理合よりも、協調した動作を優先するのである。そのために、流派の持つ独自の技法や打突点は曖昧になり、より簡単な動作へと変容していったと考えられるのである。さらに、剣道からの影響が考えられる動作など、芸能武術の持つ柔軟性も垣間見られる。つまり、芸能武術では、「武道」や「古武道」といった概念が持つ当為性に捉われない工夫が行われており、第三者を意識し様々に考えられる工夫が行われるのである。これは、「棒の手」において「キレモノ」などの真剣が用いられることや、「三島の棒術」において青竹を真剣で斬り落とすこと、「原馬室の棒術」において演舞される形の順番に観客への意識が多分に含まれること等、観客に訴えかけるような演舞が行われることから同様に考えられよう。

棒振りでは、武術由来であるということは、そこまで強く意識されていない。もちろん、彼らは棒振りが長谷川流由来であることは承知している。確かに知識として「長谷川流棒術の型」をやっていることは知っているが、それを武術であるという意識の下に教授が行われていなかった。つまり、長谷川流由来であるという伝承は、田山花踊りの歴史的連続性を強調するために機能しているが、それが棒振りの演舞にまでは影響を与えているとはいえないのである。この点は「古武道」化を指向する神道香取流とは違っている。

以上のように、芸能武術概念を通して事例をみることにより、これまでの武道・古武道概念では掬いきれなかったような武術伝承の存在を明らかに出来たといえよう。特に、「第三者の視点」を意識した形の創造は、殺傷や鍛錬、勝負といった目的を持つ武道・古武道とは別の発想からであり、芸能武術独自の発想ともいえる。また、同時にそのような発想を示す場として芸能武術が機能しているとも考えられる。

結論

本研究の目的は、流派武術由来といわれる民俗芸能により提起される問題とは何かを示し、その提起された問題が武道研究史上、どのように位置付くかを明らかにすることであった。このような目的をたて研究を進めてきた背景には、著者の持つ1つの問題意識があったためである。それは、流派武術由来といわれる民俗芸能が存在する中で、そのような民俗芸能が武道研究において対象とされてこなかったことである。流派武術由来といわれる民俗芸能は、民俗芸能として各地域社会において伝承され、祭礼等において演武される。このような民俗芸能を観た時に、その演武が古武道のそれと変わることがないのではないかと著者は感じた。しかし、そのような民俗芸能は研究対象として扱われることがなかった。それは何故であるか、このことが本研究の出発点としてある。そして、上記の目的のために、第1部では流派武術由来といわれる民俗芸能の実態を明らかにし、第2部ではそのような民俗芸能が排除されてきた理由を探った。その上で芸能武術として概念化し、冒頭の研究目的を明らかにしてきた。以下、各部のまとめをし、その上で本研究で明らかになったことを述べていく。

1. 流派武術由来といわれる民俗芸能の実態

第1部では、流派武術由来といわれる民俗芸能の実態を、熊谷市の上川原地区に伝承される神道香取流を対象として、そのエスノグラフィーを描くことで明らかにしようとした。神道香取流は市指定の無形民俗文化財として存在し、上川原で年2回行われる祭礼において演武される。そのように行われる神道香取流は、担い手たちにより「武術である」と説明される。

第1章では、この「武術である」とはいったいどのような認識であるのかについて探ってきた。その上で、以下のことを明らかに出来たといえる。

神道香取流は「武術である」という認識は、現在保存会全体で共有されるものである。その発生は、1988年のさいたま博と、その後1992年に行った神道流宗家訪問によるものであるといえる。文化財指定以後、神道香取流は地方誌等において「年中行事」や「祭礼」として紹介されてきた。ところが、さいたま博や宗家訪問において、神道香取流と「武術」として扱われたのである。もちろん、近世から続く神道香取流は武術として伝承され

てきていたであろうが、その点よりも無形民俗文化財として、年中行事や祭礼といった面に焦点が当てられていたといえる。しかし、一連の「武術である」という外部からの認識は、彼らに神道香取流を再解釈する機会を与えたといえよう。

ところで、神道香取流は1980年代から担い手不足が起きており、その伝承を後世に残すために様々な記録を作っていた。しかし、一方で練習不足であったり、技法に対する不理解に対して「個性」として認めてきた過去があり、その結果として、個々の技法が持つ意味、すなわち理合が失われた、と指導者であるAは話す。そのためか、保存会会員のほとんどは「武術である」と語るものの、その指し示す内容について問うと答えることは出来ない。そのような状況において、保存会会長である瀧澤とAは、それぞれの持つ経験や能力を活かし、技法の「復興」を行っている。

瀧澤は伝書類から技法の復活を目指す。彼は、神道香取流は「剣術」であるといい、その「剣術」とは自身が青年期に行っていた厳しい「剣道」の稽古を超えた、「決闘」であると説明する。瀧澤は「剣道」における面打ちと、「剣術」における「斬る」動作の違いを説明し、そのような「斬る」動作を神道香取流の技法の中に目指すのである。彼はこのような「武術」観のもと、伝書類に書かれる過去の技法を解読し、失われた過去の技法を「復興」する。一方、Aは自身がこれまで行ってきた古武道と居合の経験を活かし、保存会会員たちに指導を行う。彼は、個々の動作が持つ失われた理合を、自身がやっていた古武道の中に発見し、その説明を援用することで、神道香取流の技法を「復興」するのである。もちろん、その「復興」作業では、瀧澤による伝書から得られた知識と、Aによる実技が相乗的に活かされているといえる。このような一連の「復興」作業を、著者は「古武道」化と表現した。つまり、「復興」された技法は、過去に神道香取流が持っていたであろう技法であり、それはあくまでも想像のものでしかない。そして、その想像の方向性として使用されるのは、Aの経験したことのある古武道であり、その古武道に近づけているといえる。

では、神道香取流とは古武道なのであろうか。第1部の目的は流派武術由来といわれる民俗芸能の実態を明らかにしていくことにあった。そのため、第2章では、古武道であるかどうかは一先ず脇に置き、まずその歴史を検証していくことを目指した。

ところで、神道香取流の歴史を検証していく中で、いくつか違和感になる点が初めから存在していた。それは、まず特定の師匠の存在が見られないこと、次に上川原の長男に限定した伝授が行われていたこと、さらに剣術伝授や災厄払いの機能があったとされること、などである。これらは「完全相伝形式」や、「農民武術」論でいう「家元制度的」な伝承と

も違う、また別のあり方なのではないか、そのように感じた。このような視点から神道香取流の歴史を再検証していくと、流祖である中津川の来歴など根本部分に関しては史料的制約から検討出来なかったが、以下の点については明らかに出来たといえる。

まず、神道香取流は師匠と弟子といった関係、すなわち流派の権威者を頂点とするような指導方法ではなく、年長者が若者へ教授を行う形態を取っていた。伝承内容について見ていくと、武術技法はもちろん、その技法は災厄払いとして呪術的効果を持つとも考えられており、流派の存在自体が疫病等の厄除けの手段としても認識されていた。その厄除けのために行う祭礼には、娯楽の面もあったであろう。また、その伝承組織では、技術だけでなく村落における規範のようなものまでも教授されていた。そして、その構成員は上川原の長男に限定され、次男以降には教授されることがなかった。その理由としては、彼らが相続人と呼ばれることから分かる。つまり、上川原の構成員、すなわち各戸の家主になる者にのみ神道香取流は伝承されるものであったと考えられる。そのために、通過儀礼として剣術伝授が行われ、それを終えることで新たな「相続人」が生まれる、とされたのである。つまり神道香取流においては、そこに加入し修練を行うことで上川原における「一人前」の相続人となれると考えられていたという点が重要であり、諸要素は「一人前」になるために身に付けるためのものであったといえよう。そして、このような多様な機能が付されていた神道香取流とは、流派武術でありながらも、より重要な点は上川原に欠くことの出来ない「民俗」であったのではないかと考えられる。このような機能と構造は、少なくとも近世末期から明治初期には確立されていたといえる。

神道香取流は、明治以降もその伝承組織や構成員に大きな変化はなかったようである。上川原の長男のみに古老から伝授されるという教授形態は変わらず、上川原における「一人前」を育てる機能は近代を経ても、未だに機能していた。一方で、その呪術的側面に対する期待も残り、太平洋戦争直前には在外郷軍人への祈願と称して演武を行っている。さらに、戦時下でもその演武を行う時には「武道の修行」と称して祭礼を催しており、そこには強かさすら感じられる。このように行われるのも、やはり民俗として上川原に伝承されていたためではないか。そして、そのような意識があったからこそ、1950年という戦後すぐの状況下においても剣術伝授を行い、新たな相続人を生んだのであろう。しかし、このような「一人前」を育てる機能を含んだ民俗としての神道香取流は、現在では後景化したといえよう。そのような諸機能の中から武術としての面がフォーカスされ、先の「古武道」化が行われているといえる。

このように、神道香取流の歴史には、これまでの武道研究が描いてきた武道史とはまた

違った、村落における武術伝承の新たな局面がみられるのである。また、現在の神道香取流における「古武道」化も、武術文化を扱う上では無視できない事態ではないだろうか。以上の点から、第 1 部では、流派武術由来といわれる民俗芸能実態を明らかにし、また対象としての有効性を示せたのではないかと考えられる。

2. 芸能武術概念

第 2 部では、第 1 部において明らかになった流派武術由来といわれる民俗芸能が、なぜ学問的研究対象とならないのかを検討した。またその検討から、改めて流派武術由来といわれる民俗芸能とはどのようなものであるかを検討し、「芸能武術」という語を用いて概念化した。そして、その芸能武術概念を用い、個々の事例を分析した時に、武術研究としてどのような問題を提起できるか検討してきた。

ところで第 1 部での検討を踏まえて、著者は流派武術由来といわれる民俗芸能が、何故武道研究において取り扱われなかったのかについて序章において仮説をたてた。すなわち、武道研究では、観客を伴うような、すなわち「見る/見られる」関係において行われることを前提とする武術であるために、武道・古武道として認識されないようになったのではないかと。そして、この仮説のもとに考察を進めた。

第 3 章では、武道研究領域において、なぜ流派武術由来といわれる民俗芸能が研究対象に含まれないのかを検討するために、武道および古武道という語の成立に着目し、検討を進めた。今日用いられる武道という語の使用が始まるのは大正・昭和初期であり、西久保弘道と、彼が牽引する大日本武徳会により定着させられた。西久保は、武術という語に対して「世間一般」が持つ「技術とか勝負」というイメージを排除し、本来の目的であるとされる身体や胆力の鍛錬へ移行するために武道という語を使用し始める。それと同時に、武道においては、やる側も観る側も態度が重要であるとし、「餘興的興行的」に行われるような武術の存在を否定した。このように誕生した武道概念は学校教育への浸透と共に一般にも広まっていくが、同時に他のスポーツ同様に享受されるようになる。そのような中で、古武道という語は誕生した。古武道という語は、古武道振興会やその主導を行った松本學らにより使用されるようになった。彼らは勝敗のみに偏る「スポーツ化」した武道の現状を嘆き、形を重視するような近世の流派武術に「武道の真髓たる精神」を求め、これを古武道とした。このように誕生した古武道も、武道同様に見世物的に行われる状況を否定する。著者の序章においてたてた仮説は、まさにこのような状況と接続する。著者は、このような娯乐的、見世物的な性格に注目し、これを「芸能的性格」とした。このような「芸

能的性格」は、近世において武士以外の階級により行われていた武術伝承に存在していたことが明らかにされている。近世村落における武術伝承は、担い手である人々の生活様式に合わせて多義的に行われており、公開性を伴うような祭礼や、日常的な娯楽としても享受されていた。これは第1部でみてきた神道香取流の伝承からも明らかであろう。武道や古武道という語は、近世村落の流派武術が持っていた多様性を否定した上で誕生した、といえる。このような認識は現代まで引き継がれているといえ、そのためにこれまでの武道研究において、本研究が対象とするような民俗芸能は研究対象となりえなかったと考えられる。

第4章では、流派武術由来といわれる民俗芸能が研究対象としてきた、民俗学を中心とした研究領域において、武術とはどのような対象として見られてきたかを検討してきた。民俗学や民俗芸能研究領域においては、武術やそれに関連する語は多く信仰的側面と関連付けられて説明される。それは、柳田國男により創始された民俗学が常民や、その基層文化に存在する信仰に興味関心を寄せていたためである。そのため、民俗学をもとに出発した民俗芸能研究においても、本研究の対象とするような民俗芸能において、流派武術由来であることは言及するものの、その関連について具体的な検討は行われることが少なく、むしろ安易に信仰的側面に直結させ、その発生を説明することが少なくないのである。その背景には、民俗芸能という語が実態をもとに説明される語であることにも関連する。つまり、その様な実態の中に民俗芸能研究者たちは、「始源」・「古風」・「伝統」・「素朴」・「美」・「信仰」といった、橋本が「イデオロギー」と呼ぶような一群を想起しており、それらがみられない様な領域は、「民俗芸能」とされなかったのである。確かに、郡司正勝による民俗芸能の分類や、下野敏見による「棒踊り」の研究などの流派武術との関連を検討するものもみられる。しかし、それでも流派武術との関連について、積極的に検討した研究が少ないのは間違いないだろう。

第5章では、第3章と第4章での検討を踏まえて、流派武術由来といわれる民俗芸能を概念規定することを目標に検討してきた。そのために、まず第3章で定めた「芸能的性格」を検討した。本研究では、「芸能的性格」の検討を行うために、折口信夫の「藝能」概念を援用し展開される、橋本裕之の「見る/見られる」関係性に着目した。橋本は民俗芸能を定義する際に「芸能」と「儀礼」とを対置させ、その演じ手が行為を遂行する際の意識の違いにより説明する。すなわち、「儀礼」とは手順通りに行っているかどうかを重視するものであり、一方で「芸能」は「見る/見られる」関係を前提として、演じ手が審美的、意味論的な関心のもとに芸を遂行するものである、とする。そして、このような対置される二項

の中で可変的な領域として存在しているのが「民俗芸能」であると説明するのである。この橋本の定義は、大石泰夫がいうように、観客という「第三者の視点」への意識により定義されており、第4章で見てきた民俗芸能の定義に見られるような信仰的側面を対象としたものとは違った視点を提供しているといえる。また、第3章で見てきた、武道・古武道概念が排除してきた見世物的性格とも合致する。本研究では、これらの先行研究を援用することで、「芸能的性格」を「見る/見られる」という関係性の中で、「第三者の視点」を意識したときに現れる性格」とした。その上で、流派武術由来といわれる民俗芸能を武術として分析した場合、「流派武術を基としながら、「芸能的性格」を持った武術」といえるだろう。そして、このような要素を持つ武術を「芸能武術」という用語で示し、概念化した。第5章では、この芸能武術概念を基に、改めて武器を用いる民俗芸能をみていき、芸能武術と呼べるような事例を文献資料や行政の文化財情報をもとに選別し、いくつかの事例は文献資料をもとに検討してみた。それらの事例には演劇的に行われる形や、真剣を用い緊迫感を持たせた形など、観客を意識した上での工夫が行われていた。それらの形は、流派武術において行われる形の持つ、殺傷を目的とした理合とは別の、観客に対してどのように見せるかといった目的のもとに工夫されているといえよう。

第6章では、京都府南山城村において行われる民俗芸能「田山花踊り」内にある「棒振り」と呼ばれる芸能を対象に、フィールドワークを行い、その「芸能的性格」を検討した。棒振りは、その由来を現在も奈良県柳生町に古武道として伝承される「長谷川流棒術」としている。この長谷川流棒術に伝承される「水引」と呼ばれる形と、棒振りにおいて行われる形の手順は同様であり、同様の形であろうと推定された。そのため、その比較から棒振りの持つ「芸能的性格」を明らかにしていくことを試みた。その結果、以下のような相違がみられた。流派の特徴的技法の消失、打突点の曖昧さ、動作のタイミングを背景で鳴る太鼓やほら貝や、他の役割の動作に合わせている、打ちに合わせて発声を行う、運足法等の相違が見られた。これらの相違から考えると、棒振りの演武は他の役割と共に行列を組み進行しながら行われるため、行列内でのそれらの役割との協調が期待されていることが影響していると考えられる。つまりその意識は、形の持つ対人を想定した理合よりも、協調した動作を優先することに向いているのである。そのために、長谷川流の持つ独自の技法や打突点は曖昧になり、より簡単な動作へと変容していったと考えられる。加えて、棒振りの動作には剣道からの影響が考えられる動作の導入もみられ、芸能武術の持つ柔軟性も垣間見られる。つまり芸能武術では、武道や古武道といった概念が持つ当為性に捉われない柔軟な工夫が行われているといえる。

以上のように、第2部では、武術流派由来といわれる民俗芸能が行われる場に現れる「見る/見られる」関係に着目し、芸能武術という分析概念を定義した。そして、芸能武術概念を用いて流派武術由来といわれる民俗芸能をみていくことで、そこで行われる技法において、殺傷を目的とした工夫ではなく、観客たちの評価を考慮した工夫が行われていることを明らかに出来たといえよう。

3. 総括と問題提起

第1部と第2部で明らかにしたことから、どのような問題提起を行うことが出来るか。問題提起と今後の課題を示し、本研究を終えたい。

本研究により、流派武術由来といわれる民俗芸能の、対象としての有効性を示すことが出来たであろうと考えている。第1部の対象である神道香取流の伝承は、武術伝承について再考する契機になりえるだろう。恐らく、村落における武術伝承は、近世においてはそれぞれの社会構造によって様々に展開されてきたはずである。榎本の明らかにした境界身分による「農民武術」の伝承は、あくまでも1事例であろう。神道香取流の場合、その伝承に撃剣を含んでいた形跡がみられない。そのために英名録にも示されなかったのだろうと推測しているが、そのような撃剣を含まないような武術伝承は、その村落に限定された閉じた空間において行われていたのではないかと推測している。つまり他流との交流もなく、その村落内でのみ完結していたのである。長男を限定に伝承し、裏の形に関しては現代まで非公開である点からも、公開性が限定されていたといえる。近世末期から近代、そして現在にかけての撃剣、そして剣道の興隆は、その研究の多さをみても武道研究では重要視されており、その発生や発展の検討は1つの課題であろう。しかし、一方でその結果として忘却された武術もあるのである。すべての流派が撃剣を行ったわけではあるまい。そして、このような武術伝承は恐らく、日本全体に存在していたはずである。今後、より多くの研究がなされることで、近世村落や、そしてその後の民衆における武術伝承の実態は明らかに出来るはずである。

また、神道香取流の「古武道」化は、古武道と呼ばれる流派の発生についても一考させる。第3章で古武道振興会の発生をみてきたが、現在古武道と呼ばれ伝承される流派は、古武道振興会の誕生、そしてそれ以降に古武道と認識されるようになったはずである。つまり「古武道」と呼ばれるものの中には、神道香取流のように「古武道」化した流派武術もあるのではないだろうか。このようなことは現在でも、いやむしろ現在の方が多く起こり得るだろう。現在では、古武道の統括団体は、日本古武道協会をはじめ、古武道振興会

以外にも多く存在する。そのような中で、古武道が伝統文化として認知され一般にも広まる中で、ニーズに合わせて自らの伝承を再解釈している武術も存在するはずである。このような担い手たちの動態も武術研究は汲み取る必要があるだろう。そのような研究では、民俗学やスポーツ人類学といった学問領域による研究手法が有効であろうということは、本研究によっても示せたと考えている。

一方、芸能武術概念による「芸能的性格」の検討から、武道概念の問い直しを提起できよう。西久保以降、武道から放逐された流派武術由来といわれる民俗芸能は、長らくの間、武道ではないものとして学問的研究対象から外された。しかし、そのような民俗芸能には、武術の持つ一様式が含まれていると同時に、民衆により伝承されることにより、殺傷を目的としない、別の意図が組み込まれた可能性があることもわかってきた。これは、現在のスポーツ化した武道や、そこに対抗する形で伝承される古武道とはまた違う武術伝承の在り方であり、これまでの武道研究にはなかった視点を一つ示すことが出来たと考えている。そして、芸能武術概念は、古武道においても有効性を示す可能性がある。民俗学を専門とする對馬陽一郎による研究ノート「古流剣術の稽古における諸作法の事例」には、以下の記述がある。これは「A流拳法」という総合武術の流派に関するものである。

「A流には多くの技があるが、現在では失伝してしまった技も多くあるとのことだ。演武会などに出ればA流を知らない人々にも知ってもらえるというメリットがあるが、演武会前にはどうしてもそれに向けた稽古が多くなる。そうすると、自然派手で見栄えの良い技の稽古が多くなり、稽古できない技が出てきてしまう。現在伝えられている技は、元の数の半分ほどにもなっている、とのことである。」¹

對馬のこの記述は、技法の失伝という状況を説明したものであるが、それと同時に、演武会への出場により「自然派手で見栄えの良い技の稽古が多く」なったという興味深い事実も示されている。このような事実は、まさに「芸能的性格」によるものであろう。演武会という観客を前にした場において行われるからこそ、「派手で見栄えの良い技」を行うようになるのである。このことから分かるように、古武道にも「芸能的性格」はみられるのではないだろうか。そして、すでに古武道においても、芸能武術として分析できるような

¹ 對馬陽一郎、「古流剣術の稽古における諸作法の事例」、『歴史民俗資料学研究』第12号, 2007, p.96.

工夫が行われているのではないだろうか。加えて、前述した「古武道」化を指向する動きも、このような古武道にみられる「芸術的性格」の存在からも検討できるのではないだろうか。本研究では、この問いに対して答えるだけの用意はないため、この点は今後の課題としたい。

以上、これらの提起によって本研究の目指していた武道概念の相対化は、一先ず果たせたのではないかと考えている。本研究で取り扱った武術流派由来といわれる民俗芸能の伝承は、まだまだ多く残っている。また、民俗芸能以外にも芸能武術といえるような伝承は存在する可能性もある。

伝統文化として継承する中で、その伝統をどのように新しい状況に接続していくか、芸能武術の持つ「芸術的性格」とは、このような現在的問題を目前とした時に立ち現れる現象でもある。国際化社会において、伝統文化が観光資源をはじめとした様々な文脈で活用される中、我が国固有の文化とされる武術においても、様々な可能性について考えていく必要があるのではないだろうか。

序論・結論引用参考文献一覧

<引用参考文献一覧>

- ・ 植原吉男, 「苦難の途を歩んだ剣道界」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994
- ・ 臼井日出男, 「お祝いのことば」, 日本古武道振興会 編, 『日本古武道振興会創立七十五周年記念大会 流儀解説書』, 日本古武道振興会, 2010
- ・ 榎本鐘司, 「一流一藩武術流派形成に関する一考察—養勇流伝書形成にみられる儒学の影響—」, 『南山大学紀要「アカデミア」自然科学・保健体育編』第2巻, 1984
- ・ 榎本鐘司, 「剣道における『掛声』の史的研究—『武道史から武術史へ』のための序説—」, 『スポーツ史研究』第4号, 1990
- ・ 榎本鐘司, 「武道学研究入門 一戦後における武道学の人文学的研究の視点から—」, 創文企画 編, 『現代スポーツ評論』第21号, 2009
- ・ 大塚民俗学会, 『【縮刷版】 日本民俗事典』, 弘文堂, 1994
- ・ 小笠原清信, 「武道の流派（家元制度）について」, 日本体育学会 編, 『体育の科学』第17号, 体育の科学社, 1967
- ・ 小笠原清忠, 「武道」, 大塚民俗学会, 『【縮刷版】 日本民俗事典』, 1994
- ・ 小笠原清忠, 「棒の手」, 大塚民俗学会, 『【縮刷版】 日本民俗事典』, 1994
- ・ 木寺英史, 『「身体」と「竹刀」から考える剣道論 日本刀を超えて』, スキージャーナル株式会社, 2014
- ・ 黒木俊弘, 「武道理念の修験道的把握—武道論再構成の試みとして—」, 『武道学研究』第15号第1巻, 1982
- ・ 高津勝, 「民衆スポーツ史の可能性: 伝統と近代を問う」, 『体育学研究』第55号, 2010
- ・ 齊藤聰, 「挨拶」, 日本古武道振興会 編, 『日本古武道振興会創立七十五周年記念大会 流儀解説書』, 日本古武道振興会, 2010
- ・ 坂上康博, 「大日本武徳会の成立過程と構造: 1895~1904年」, 『福島大学行政社会学会』, 1989
- ・ 志々田文明, 「道としての武道 スポーツとしての武道—二つの伝統と武道の現代化論の貧困」, 『体育科教育』一月号, 大修館書店, 1984
- ・ 下野敏見, 『鹿児島島の棒踊り』, 南方新社, 2009
- ・ 寒川恒夫, 『遊びの歴史民族学』, 明和出版, 2003
- ・ 高橋昌明, 『武士の成立 武士像の創出』, 東京大学出版会, 1999

- ・ 對馬陽一郎, 「古流剣術の稽古における諸作法の事例」, 『歴史民俗資料学研究』第 12 号, 2007
- ・ 對馬陽一郎, 「日本武術の黎明と「夢想神伝」について」, 『歴史民俗資料学研究』第 14 号, 2009
- ・ 富木謙治, 「流派武道と競技武道一家元制武道の現代化について一」, 早稲田大学教育学部, 『學術研究—人文科学・社会科学篇—』第 16 号, 1967
- ・ 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, 1981
- ・ 中嶋哲也, 「対抗文化としての古武道-松本学による古武道提唱と日本古武道振興会の活動を中心に-」, 『スポーツ人類学研究』第 12 号, 2010
- ・ 中村哲也, 『学生野球憲章とはなにか 自治から見る日本野球史』, 青弓社, 2010
- ・ 西垣晴次, 「採り物」, 大塚民俗学会, 『【縮刷版】 日本民俗事典』, 弘文堂, 1994
- ・ 橋本裕之, 「芸能の条件—「招かれざる客」再考—」, 『芸能』第 35 巻第 2 号, 芸能発行所, 1993
- ・ 一正孝, 「武道憲章 92 武道界の現状とその行方」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 1994
- ・ 長谷川昇, 『博徒と自由民権』, 中公新書, 1977
- ・ 平山和彦, 「伝承の理論的考察」, 『伝承と慣習の理論』, 吉川弘文堂, 1992
- ・ 平山和彦, 「基層文化」, 福田アジオ・神田より子・新谷尚紀・中込睦子・湯川洋司・渡邊欣雄 編, 『日本民俗大辞典 下』, 吉川弘文館, 1999
- ・ 平山和彦, 「伝承」, 福田アジオ・神田より子・新谷尚紀・中込睦子・湯川洋司・渡邊欣雄 編, 『日本民俗大辞典 下』, 吉川弘文館, 2000
- ・ 二木謙一, 「武道とは何か 1 「武道」の語義とその発達」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994
- ・ 日本武道学会, 「第 45 回大会国際シンポジウム『武道の捉え方 —世界の動向—』」, 『武道学研究』第 45 号第 3 巻, 2013
- ・ 松村明・三省堂編修所 編, 『大辞林 第二版』, 三省堂, 1995
- ・ 森田讓, 「古武道の保存 91 貴重な文化遺産としての武道」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994, p.216.
- ・ 森山軍治郎, 『民衆蜂起と祭り 秩父事件と伝統文化』, 筑摩書房, 1981
- ・ 渡辺一郎, 『幕末関東剣術英名録の研究』, 渡辺書店, 1967

<引用参考HP一覧>

- 「神刀流」HP: <http://www.shintoryu.jp/>
- 「日本武道館」HP:
<http://www.nipponbudokan.or.jp/shinkoujigyou/kenshou.html>
- 「文部科学省」HP:
http://www.mext.go.jp/a_menu/sports/jyujitsu/1330882.htm

第1部 引用参考文献一覧

<引用参考文献一覧>

- ・ 赤田光男 1984「儀礼伝承」、赤田光男・天野武・福田晃・福田アジオ・宮田登・山路興造 共著、『日本民俗学』，弘文堂入門双書，1984
- ・ 安達秀夫，「'88 さいたま博記念<古武道の演武と講演の会>について」，立正大学北埼玉地域研究センター，『立正大学北埼玉地域研究センター年報』第12号，1988
- ・ 石岡久夫，『兵法者の生活』，雄山閣出版，1981
- ・ 今村嘉雄，『日本武道大系 第三巻 剣術（三）』，同朋舎出版，1982
- ・ 入江康平，「付録 代表的流派の分流分派図」，二木謙一・加藤寛・入江康平 共編，『日本史小百科〈武道〉』，東京堂出版，1994
- ・ 上田正昭，「大教宣布と芸能の動向」，『藝能史研究』第22号，1968
- ・ 植原吉朗，「戦後の武道 88 苦難の途を歩んだ剣道界」，二木謙一・加藤寛・入江康平 共編，『日本史小百科〈武道〉』，東京堂出版，1994
- ・ 榎本鐘司，「剣道における『掛声』の史的研究—『武道史から武術史へ』のための序説—」，『スポーツ史研究』第4号，1990
- ・ 榎本鐘司編，『資料・近世農民の武術（一） 伊予史談会文庫蔵「撃剣試合覚帳」』，私家版，1991
- ・ 榎本鐘司，「北信濃における無雙直傳流の伝承について：江戸時代村落の武術と『境界性』」，『スポーツ史研究』第7号，1994
- ・ 榎本鐘司・和田哲也，「近世村落における武術史研究の現状と課題」，渡邊一郎先生古稀記念論集刊行会編『武道文化の研究』，第一書房，1995
- ・ 大島暁雄，「無形民俗文化財の「変化」を考える—特に文化財指定との関連で—」，独立行政法人国立文化財機構東京文化財研究所 編，『無形文化遺産研究報告』第2号，2008
- ・ 大森宣昌，「古武道の姿と心—活人剣に生きる—」，立正大学北埼玉地域研究センター，『立正大学北埼玉地域研究センター年報』第12号，1988
- ・ 数馬広二，「八王子千人同心における武芸—大平真鏡流を中心として—」，『武道学研究』第25巻，1992
- ・ 加藤寛，「神道流・陰流・一刀流 16 乱世に生まれた剣術の流祖」，二木謙一・加藤寛・入江康平 共編，『日本史小百科〈武道〉』，東京堂出版，1994
- ・ 木村礎，『近世の村』，教育社，1980
- ・ 熊谷市立図書館，『熊谷市史調査報告書 民俗編（第一集）年中行事』，熊谷市立図書館，2005
- ・ 熊谷市史編纂委員会 編，『市制施行二十周年記念 熊谷のあゆみ』，熊谷市役所，1952
- ・ 熊谷市史編纂委員会 編，『熊谷市史 前編』，埼玉県熊谷市，1963
- ・ 熊谷市史編纂委員会 編，『熊谷市史 後編』，埼玉県熊谷市，1964

- ・ 小池幹衛, 「中津川又右衛門」, 『熊谷市郷土文化会誌』第 35 号, 1980
- ・ 小池幹衛, 「大麻生教育の変遷」, 『熊谷市郷土文化会誌』第 43 号, 1989
- ・ 埼玉県教育委員会 編, 『埼玉県教育史 第四巻』, 埼玉県教育委員会, 1971
- ・ 埼玉県教育委員会 編, 『埼玉県史料叢書 7 (上)』, 埼玉県, 2006
- ・ 埼玉警察史編さん委員会, 『埼玉県警察史』, 埼玉県警察本部, 1974
- ・ 相楽英一, 「上川原神道香取流棒術」, BAB ジャパン, 『月刊秘伝』302 号, BAB ジャパン, 2014
- ・ 佐竹智子, 「明治期における青年団の生成と展開」, 『広島大学大学院教育学研究科紀要』第三部第 60 号, 2011
- ・ 椎木宗道, 『天真正伝香取神刀流』, BAB ジャパン, 2012
- ・ 塩田高雄, 「大麻生の字地名稿」, 『熊谷市郷土文化会誌』第 43 号, 1989
- ・ 杉仁, 『近世の地域と在村文化—技術と商品と風雅の交流—』, 吉川弘文堂, 2001
- ・ 高木勇夫, 「<棒の手>源氏天流をめぐって—共同体の生と死—」, 船井廣則・松本芳明・三井悦子・竹谷和之 編著, 『スポーツ学の冒険 スポーツを読み解く「知」とは』, 黎明書房, 2009
- ・ 橋本今祐, 『明治国家の芸能政策と地域社会』, 日本経済評論社, 2011
- ・ 高橋敏, 「幕藩制下村落における「武」の伝承—農民剣術の虚と実」, 『季刊日本思想史』第 29 号, 1987
- ・ 高橋敏, 『近世村落生活文化史序説 上野国原之郷村の研究』, 未来社, 1990
- ・ 瀧澤彪, 「大里郡小嶋村割元名主瀧澤家文章について」, 『熊谷市郷土文化会誌』第 43 号, 1989
- ・ 田邊元, 「民俗芸能における真正性と伝承方法に対する—考察—「おわら風の盆」のフォークロリズム的解釈を通じて—」, 『現代民俗学研究』第 6 号, 2014
- ・ 田村五郎, 「人口統計から見た大麻生」, 『熊谷市郷土文化会誌』第 43 号, 1989
- ・ 執筆者不明, 「古武道演武における各流派と演者について」, 立正大学北埼玉地域研究センター, 『立正大学北埼玉地域研究センター年報』第 12 号, 1988
- ・ 富田茂雄, 「上川原の棒術について」, 『熊谷市郷土文化会誌』第 43 号, 1989
- ・ 富田茂雄, 「上川原の棒術」, 『熊谷市郷土文化会誌』第 48 号, 1993
- ・ 中村民雄, 「幕末関東剣術流派伝播形態の研究(1)」, 『福島大学教育学部論集』第 61 号, 1996
- ・ 西山松之助, 『家元の研究』, 吉川弘文堂, 1982
- ・ 日下部朝一郎, 『新編 熊谷風土記稿』, 国書刊行会, 1963
- ・ 俵木悟, 「文化財としての民俗芸能—その経緯と課題—」, 『藝能史研究』第 160 号, 2003
- ・ 俵木悟, 「民俗芸能の変化についての—考察—」, 独立行政法人文化財研究所東京文化財研究所, 『民俗芸能の上演目的や上演場所に関する調査報告書』, 独立行政法人文化財

研究所東京文化財研究所芸能部, 2006

- ・ 俵木悟, 「民俗芸能の伝承組織についての一試論—「保存会」という組織のあり方について—, 独立行政法人文化財研究所 東京文化財研究所, 『無形民俗文化財の保存・活用に関する調査研究報告書』, 2011
- ・ 平山和彦, 「青年集団史研究序説 上巻」, 平山和彦『合本 青年集団史研究序説』, 新泉社, 1988a
- ・ 平山和彦, 「青年集団史研究序説 下巻」, 『合本 青年集団史研究序説』, 新泉社, 1988b
- ・ 福田アジオ, 『日本村落の民俗的構造』, 弘文堂, 1982
- ・ 福田アジオ, 「社会伝承」, 赤田光男・天野武・福田晃・福田アジオ・宮田登・山路興造 共著, 『日本民俗学』, 弘文堂入門双書, 1984
- ・ 松沢裕作, 『町村合併から生まれた日本近代 明治の経験』, 講談社, 2013
- ・ 間宮士信 編, 『新編武蔵風土記稿 第11巻』, 雄山閣, 1957
- ・ 宮本常一, 「村共同体」, 『宮本常一著作集 13』, 未来社, 1973
- ・ 森鉄三, 『随筆百花苑 第十三巻 地誌篇』, 中央公論社, 1979
- ・ 山本邦夫, 『埼玉武芸帳』, さいたま出版会, 1981
- ・ 横瀬知行, 『日本の古武道』, 財団法人日本武道館, 2001
- ・ 歴史群像編集部 編, 『日本の剣術』, 学習研究社, 2005
- ・ 和歌森太郎, 『中世協同体の研究』, 弘文堂, 1950
- ・ 和田哲也, 「武田家の私塾神全塾について—その武芸教育を中心に—」, 『日本の教育史学』 第35号, 1992
- ・ 渡辺一郎, 『幕末関東剣術英名録の研究』, 渡辺書店, 1967

<参考ホームページ一覧>

- ・ 熊谷市 HP: <http://www.city.kumagaya.lg.jp/>
- ・ 熊谷デジタルミュージアム HP: <http://www.kumagaya-bunkazai.jp/museum/>

<引用参考史・資料>

- ・ 熊谷市教育委員会編, 『台帳』, 1958, 複写資料, 熊谷市教育委員会蔵
- ・ 曲輪惣代, 『議定一札之事』, 1856, 複写史料, 保存会蔵
- ・ 瀧澤和平・瀧澤清吉, 『約定証』, 1896, 複写史料, 保存会蔵
- ・ 瀧澤彪, 『上川原の神道香取流剣術の歴史』, 2004, 現物
- ・ 瀧澤彪, 『上川原神道香取流剣術極秘伝書』, 2006, 瀧澤彪家蔵
- ・ 瀧澤彪, 『上川原神道香取流剣術の源流について』, 2009, 現物
- ・ 田口惣左衛門本匡, 『香取流剣術由来記』, 1981, 保存会蔵
- ・ 著者不明, 『神文の事』, 1800, 保存会蔵

- 著者不明, 『神道香取流表太刀』, 1859, 保存会蔵
- 著者不明, 『神道香取流極意劍道書』, 1859, 保存会蔵
- 著者不明, 『敬白神文之事』, 1865, 保存会蔵
- 著者不明, 『敬白神文之事』, 1874, 保存会蔵
- 著者不明, 『神文之事』, 1882, 保存会蔵
- 著者不明, 『敬白神文之事』, 1892, 保存会蔵
- 著者不明, 『敬白神文之事』, 1909, 保存会蔵
- 著者不明, 『敬白神文之事』, 1917, 保存会蔵
- 著者不明, 『敬白神文之事』, 1932, 保存会蔵
- 著者不明, 『祈願文』, 1937, 保存会蔵
- 著者不明, 『香取流劍道指南建設記念考』, 1942, 複写史料, 瀧澤彪家蔵
- 著者不明, 『敬白神文之事』, 1950, 保存会蔵
- 著者不明, 『敬白神文之事』, 1967, 保存会蔵
- 著者不明, 『敬白神文之事』, 1983, 保存会蔵
- 著者不明, 『敬白神文之事』, 2003, 保存会蔵

第2部 引用参考文献一覧

<引用参考文献一覧>

- ・ 相川仁童 編, 『文部省法令年纂 昭和六年版 上』, 大空社, 1994
- ・ 愛知県教育委員会, 『愛知県文化財調査報告書第55集 愛知の民俗芸能—昭和61～63年度 愛知県民俗芸能総合調査報告書一』, 愛知県教育委員会, 1989
- ・ 秋川市史編纂委員会 編, 『秋川市史附編』, 秋川市, 1983
- ・ 池田彌三郎, 『日本人の生活全集 7 日本人の芸能』, 岩崎書店, 1957
- ・ 池田彌三郎, 『芸能』, 岩崎美術社, 1966
- ・ 池田彌三郎, 『芸能と民俗学』, 岩崎美術社, 1972
- ・ 石井浩一, 「小木棒の手の身体技法」, 『愛媛大学教育学部保健体育紀要』第3巻, 2000
- ・ 石岡久夫, 『兵法者の生活』, 雄山閣出版, 1981
- ・ 伊藤隆・広瀬順皓, 『松本学日記』, 山川出版社, 1995
- ・ 犬飼町誌刊行会, 『犬飼町誌』, 大塚辰雄, 1977
- ・ 入江康平, 「諸藩の武芸教育 59 藩校・師家道場」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994
- ・ 今村嘉雄, 『改訂史料 柳生新陰流 上巻』, 新人物往来社, 1995
- ・ いわき市史編さん委員会, 『いわき市史・第七巻 民俗』, いわき市, 1971
- ・ 魚住孝至, 「武道の歴史とその精神 概説」, 国際武道大学 武道・スポーツ研究所『武道論集Ⅰ——武道の歴史とその精神(増補版)』, 国際武道大学 武道・スポーツ研究所, 2010
- ・ 牛島栄治, 『西久保弘道の一生』, 春風館, 1969
- ・ 榎本鐘司, 「一流一藩武術流派形成に関する一考察—養勇流伝書形成にみられる儒学の影響—」, 『南山大学紀要「アカデミア」自然科学・保健体育編』第2巻, 1984
- ・ 榎本鐘司, 「剣道における『掛声』の史的研究—「武道史から武術史へ」のための序説」, 『スポーツ史研究』第4巻, 1991
- ・ 榎本鐘司・和田哲也, 「近世村落における武術史研究の現状と課題」, 渡邊一郎先生古稀記念論集刊行会 編, 『武道文化の研究』, 1995
- ・ 大石泰夫「芸能の二面性(神事性と娯楽性)」, 赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・野本寛一・福田アジオ 編, 『講座日本の民俗学 8 芸術と娯楽の民俗』, 雄山閣出版株式会社, 1999
- ・ 小倉學, 「加賀獅子舞」, 小倉學, 『加賀・能登の民俗 小倉學著作集 <第2巻>民俗

芸能』，瑞木書房，2005(a)

- 小倉學，「加賀獅子舞の棒ふりの宗家土方氏—その伝承と家系とを中心として—」，小倉學，『加賀・能登の民俗 小倉學著作集 <第2巻>民俗芸能』，瑞木書房，2005(b)
- 小倉學，「加賀獅子舞の棒ふり考—半兵衛流とその伝播を中心に—」，小倉學，『加賀・能登の民俗 小倉學著作集 <第2巻>民俗芸能』，瑞木書房，2005(c)
- 小倉學，「加賀獅子舞の実態—田村氏の天神真揚流を中心として—」，小倉學，『加賀・能登の民俗 小倉學著作集 <第2巻>民俗芸能』，瑞木書房，2005(d)
- 尾張旭市誌編さん委員会，『尾張旭市誌』，尾張旭市役所，1971 (a)
- 尾張旭市誌編さん委員会，『尾張旭市誌 文化財編』，尾張旭市役所，1971 (b)
- 折口信夫，「日本藝能史序説」，折口博士記念會 編，『折口信夫全集 第十七巻』，1956
- 折口信夫，「日本藝能史六講」，折口博士記念會 編，『折口信夫全集 第十七巻』，1956
- 香川雅信，「遊びと娯楽」，赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・野本寛一・福田アジオ 編『講座日本の民俗学 8 芸術と娯楽の民俗』，雄山閣出版株式会社，1999
- 加藤寛，「示現流剣術（諸流派の発展 5） 33 渾身の初太刀、猛烈果敢な薩摩剣術」，二木謙一・加藤寛・入江康平 共編，『日本史小百科 <武道>』，東京堂出版，1994
- 加能民俗の会，『石川県の獅子舞 獅子舞緊急調査報告書』，石川県教育委員会，1986
- 川内鐵三郎，「日本武道と念流の奥義」，山本三生，『改造』，改造社，1934
- 川内鐵三郎，『日本武道流祖傳』，日本古武道振興会，1935
- 菊池健策，「日本の無形民俗文化財の保護」，『第 30 回文化財の保存・修復に関する国際研究集会報告書 無形文化遺産の保護—国際的協力と日本の役割—』，2008
- 鬼頭秀明，「棒の手」，国立劇場，『武技の踊り』，国立劇場，1991
- 君津市市史編さん委員会，『君津市史 民俗編』，千葉県君津市，1998
- 京都府教育委員会，『高山ダム水没地区調査報告書-民俗・民家-』，京都府教育委員会，1966
- 草野日出男，『写真でつづる 伝承・いわきの獅子舞』，はましん企画，1979
- 黒木俊弘，「武道理念の修験道的把握—武道論再構成の試みとして—」，『武道学研究』第 15 巻 1 号，1982
- 郡司正勝，『郷土芸能』，創元社，1957
- 郡司正勝，「武技の踊り一般」，国立劇場事業部宣伝課 編，『国立劇場第五十九回民俗芸能公演 武技の踊り』，国立劇場，1990

- ・ 県無形文化財指定 30 周年記念事業実行委員会, 『愛知県無形民俗文化財指定 30 周年記念 棒の手起倒流のあゆみ』, 豊田市石楠棒の手保存会, 1987
- ・ 五ヶ瀬町 編, 『五ヶ瀬町史』, 宮崎県西臼杵郡五ヶ瀬町五ヶ瀬町役場 (総務課), 1981
- ・ 国立劇場, 『国立劇場第五十九回民俗芸能講演 武技の踊り』, 国立劇場, 1990
- ・ 懸田弘訓, 『ふくしまの民俗芸能』, 福島中央テレビ, 1977
- ・ 埼玉県, 『新編埼玉県史 資料編 19 近代・現代 1 政治・行政 1』, 埼玉県, 1983
- ・ 埼玉県教育委員会, 『埼玉の獅子舞』, 埼玉県教育委員会, 1970
- ・ 埼玉県教育委員会, 『埼玉県教育史 第四巻』, 埼玉県教育委員会, 1971
- ・ 埼玉県立民俗文化センター, 『民俗芸能プログラム 第 10 号』, 埼玉県民俗文化センター, 1983
- ・ 埼玉県民俗文化センター, 『民俗芸能公演プログラム 第 69 号』, 埼玉県民俗文化センター, 1995
- ・ 埼玉県立民俗文化センター, 『埼玉県民俗芸能調査報告書第四集 原馬室の獅子舞・棒術』, 埼玉県立民俗文化センター, 1985
- ・ 坂上康博, 「1910・20 年代における大日本武徳会」, 一橋大学大学院社会学研究科博士課程単位修得論文, 1987
- ・ 坂上康博, 「大日本武徳会の成立過程と構造」, 福島大学行政社会学会編, 『行政社会論集』, 1989
- ・ 坂上康博, 「剣道の近代化とその底流—三本勝負を中心に—」, 中村敏雄 編, 『スポーツ文化論シリーズ⑨ 日本文化の独自性』, 創文企画, 1998
- ・ 下野敏見, 『南九州の民俗芸能』, 未来社, 1980
- ・ 下野敏見, 「民俗芸能研究でおもうこと」, 『民俗芸能研究』 第四号, 民俗芸能学会, 1986
- ・ 下野敏見, 『さつま路の民俗学』, 丸山学芸図書, 1991
- ・ 下野敏見, 『鹿児島島の棒踊り』, 南方新社, 2009
- ・ 杉江正敏, 「撃剣興行 73 角舩同様東西を分ち縦覧致させ候」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994
- ・ 杉江正敏, 「大日本武徳会 79 形の制定と武専指導者の養成」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994
- ・ 高木勇夫, 「〈棒の手〉源氏天流をめぐって—共同体の生と死—」, 船井廣則・松本芳明・三井悦子・竹谷和之 編著『スポーツ学の冒険 スポーツを読み解く「知」とは』,

黎明書房, 2009

- 高木哲夫, 『土佐の芸能』, 財団法人高知市文化振興事業団, 1986
- 高橋敏, 「近世村落と農民剣術」, 『近世村落生活文化史序説 上野国原之郷村の研究』, 未來社, 1990
- 高橋敏, 『国定忠治の時代 読み書きと剣術』, 筑摩書房, 2012
- 竹田聰洲, 「常民という概念について—民俗学批判の批判によせて」, 『民俗学会報』 49号, 1967
- 立川市史編纂委員会 編, 『立川市史 下巻』, 立川市, 1969
- 館林市教育委員会文化振興課 編集, 『上三林のささら』, 館林市教育委員会文化振興課, 1985
- 田中治彦, 『学校外教育論』, 学陽書房, 1991
- 都賀町史編さん委員会, 『都賀町史 民俗編』, 都賀町, 1989
- 對馬陽一郎, 「日本武術の黎明と「夢想神伝」について」, 『歴史民俗資料学研究』 第十四号, 2009
- 寺田太郎, 「「面影を偲ぶ—折口信夫」構成者として」, 『短歌』臨時増刊号, 角川書店, 1973
- 藤堂良明, 「起倒流・楊心流柔術 58 江戸時代中期の柔術の発展」, 二木謙一・入江康平・加藤寛 共編, 『日本史小百科 武道』, 東京堂出版, 1994
- 豊田市棒の手保存会, 『棒の系譜 「衰退から復興、そして未来へ」』, 豊田の棒の手県指定 50 周年記念事業実行委員会, 2008
- 鳥越皓之, 『柳田民俗学のフィロソフィー』, 東京大学出版, 2002
- 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, 1981
- 中嶋哲也, 「対抗文化としての古武道—松本学による古武道提唱と日本古武道振興会の活動を中心に—」, 『スポーツ人類学研究』 第 12 号, 2010
- 中嶋哲也, 『武道のスポーツ化言説とその系譜：近代日本の武道概念史』, 早稲田大学審査学位論文, 2011
- 中村民雄, 『剣道事典—技術と文化の歴史—』, 島津書房, 1994
- 中村民雄 編, 『大日本武徳会研究資料集成 第三巻』, 本の友社, 2005
- 中村民雄 編, 『大日本武徳会研究資料集成 第四巻』, 本の友社, 2005
- 西角井正大, 『民俗芸能入門』, 文研出版, 1979
- 西久保弘道, 「武道講話（二）」, 『警察協会雑誌』, 第 172 号, 1914

- 西山松之助, 「近世芸道思想の特質とその展開」, 西山松之助・渡辺一郎・郡司正勝 共著, 『近世芸道論』, 岩波書店, 1972
- 西山松之助, 『家元の研究』, 吉川弘文館, 1982
- 二宮久, 「演武服装に関する建議」, 『武徳誌』, 第一篇第二号, 武徳誌発行所, 1906
- 日本古武道振興会, 『日本古武道振興会概要』, 国立国会図書館憲政資料室松本学文章所蔵 504, 1939
- 日本野球連盟 編, 『都市対抗野球大会 60 年史』, 毎日新聞社, 1990
- 野口武徳・宮田登・福田アジオ, 「民俗学の意義と目的」, 上野和男・高桑守史・野村純一・福田アジオ・宮田登 編『民俗研究ハンドブック』, 吉川弘文館, 1978
- 橋詰延寿 編, 『山北の棒踊り』, 高知県香美郡香我美町教育委員会, 1963
- 橋本裕之, 「芸能の条件―「招かれざる客」再考―」, 『芸能』第 35 巻第 2 号, 芸能発行所, 1993
- 橋本裕之, 「「民俗芸能」における言説と身体」, 福島真人 編, 『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, 1995
- 橋本裕之, 『民俗芸能研究と言う神話』, 森和社, 2006
- 林迪廣, 「文化財保護法研究序説―歴史的文化環境権の法理を求めて―」, 『法政研究』第 46 号, 1980
- 林屋辰三郎, 『中世藝能史の研究』, 岩波書店, 1960
- 俵木悟, 「文化財としての民俗芸能―その経緯と課題―」, 『芸能史研究』160, 2003
- 平山和彦, 『伝承と慣習の理論』, 吉川弘文堂, 1992
- 平山和彦, 「基層文化」, 福田アジオ・神田より子・新谷尚紀・中込睦子・湯川洋司・渡邊欣雄 編, 『日本民俗大辞典 下』, 吉川弘文館, 1999
- 平山和彦, 「民俗」, 福田アジオ・神田より子・新谷尚紀・中込睦子・湯川洋司・渡邊欣雄 編, 『日本民俗大辞典 下』, 吉川弘文館, 2000
- 福島県, 『福島県史 第 23 巻 各論編 9 民俗 1』, 福島県, 1964
- 福島真人, 「儀礼から芸能へ―あるいは見られる身体の構築」, 福島真人 編, 『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, 1995
- 福田アジオ, 『戦う村の民俗誌』, [財]歴史民俗博物館振興会, 2003
- 藤木久志, 『刀狩り―武器を封印した民衆―』, 岩波書店, 2005
- 藤林伸治, 「火の谷」, 中沢市朗 編, 『秩父困民党に生きた人びと』, 現代史出版会, 1977

- 二木謙一, 「幕末の武術 62 近世武術の真価問われた動乱期」, 二木謙一・加藤寛・入江康平 共編, 『日本史小百科〈武道〉』, 東京堂出版, 1994
- 本田安次, 『圖録 日本の民俗藝能』, 朝日新聞社, 1960
- 本田安次, 「概説」, 本田安次編, 『講座日本の民俗 8 芸能』, 有精堂, 1979
- 馬晟, 「「苗族伝統武術」の創造—湖南省湘西土家族苗族自治州勾良村を例として—」, 『スポーツ人類学研究』第12号, 2010
- 松尾恒一, 「本田安次の方法と思想」, 民俗芸能研究会/第一民俗芸能学会編, 『課題としての民俗芸能研究』, 1993
- 松本学, 「日本古武道の眞精神 —建國祭全國古武道各派型大會に於て—」, 『雄辯』, 第28巻第3号, 大日本雄辯會講談社, 1937
- 三隅治雄, 「風流」, 大間知篤三・岡正雄・桜田勝徳・関敬吾・最上孝敬 編, 『日本民俗学大系 9 芸能と娯楽』, 平凡社, 1958
- 三隅治雄, 「民俗芸能の種類」, 『日本民俗芸能概論』, 東京堂出版, 1972
- 三隅治雄, 「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, 1981
- 基山町史編纂委員会, 『基山町史』, 基山町教育委員会, 1971
- 南山城村史編さん委員会, 『南山城村史 本文編』, 南山城村, 2002
- 南山城村史編さん委員会, 『南山城村史 資料編』, 南山城村, 2002
- 南山城村田山花踊り保存会, 『南山城村文化財指定民俗芸能 田山花踊り 二十周年記念会誌』, 南山城村, 1982
- 宮尾しげお, 『芸能民俗学』, 伝統と現代社, 1975
- 民俗学研究所編, 『民俗学辞典』, 東京堂出版, 1951
- 水原渭江, 「京都府相楽郡南山城村田山の花踊りに関する考察」, 『芸能史研究』第四十五号, 1974
- 無津呂弘之, 「長谷川流棒術について」, 濱田雅彦 編, 『撃剣藝術』創刊第一号, 文武館出版, 2005
- 守屋毅, 「芸能とは何か」, 芸能史研究会編, 『日本芸能史1 原始・古代』, 法政大学出版, 1981
- 森山軍治郎, 『民衆蜂起と祭り 秩父事件と伝統文化』, 筑摩書房, 1981
- 柳生村史編集委員会, 『村史 柳生のさと』, 奈良市柳生区連合自治会, 1961
- 柳田國男, 『郷土生活の研究法』, 筑摩書房, 1935

- 柳田國男, 『日本の祭』, 角川学芸出版部, 2013
- 柳田國男・荒正人, 「日本文化の伝統について」, 柳田國男, 『民俗学について—第二柳田國男対談集』、筑摩書房, 1965
- 山岸十, 『人間 長谷川流棒術』, 山岸十, 1980
- 山口彌一郎, 「磐城の獅子舞資料」, 『民族學研究』第5号, 1939
- 山路興造, 「芸能伝承」, 赤田光男・天野武・野口武徳・福田晃・福田アジオ・宮田登・山路興造 共著, 『日本民俗学』, 弘文堂, 1984
- 山路興造, 「『芸能』の機能と類型」, 赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・野本寛一・福田アジオ 編, 『講座日本の民俗学 8 芸術と娯楽の民俗』, 雄山閣出版株式会社, 1999
- 山本邦夫, 『埼玉武芸帳 江戸時代から明治へ』, さいたま出版会, 1981
- 吉村豊雄, 「近世農村社会と武具をめぐる覚書」, 頼祺一先生退官記念編集刊行会 編『近世近代の地域社会と文化』, 清文堂出版株式会社, 2004

<参考ホームページ一覧>

- 「あきる野市」HP: <http://www.city.akiruno.tokyo.jp/0000001910.html>
- 「大分市立吉野小学校」HP: <http://www.oct-net.ne.jp/~yosino-1/index.htm>
- 「岡山市」HP: http://www.city.okayama.jp/kitaku/takebe/takebe_00298.html
- 「金沢百万石まつり」HP: <http://100mangoku.net/index.html>
- 「北秋田市」HP:
<http://www.city.kitaakita.akita.jp/kankou/event/summer/sisi.html>
- 「香南市」HP: <http://www.city.kochi-konan.lg.jp/>
- 「ごかせ観光協会」HP:
- 「佐賀県」HP: http://www.pref.saga.lg.jp/web/data_ken_minzoku02.html
- 「宿毛市立宿毛歴史館」HP:
<http://www.city.sukumo.kochi.jp/sbc/history/maturi/m008.html>
- 「高千穂町」HP: <http://www.komisen.net/heritage.htm>
- 「所沢市」HP: <https://www.city.tokorozawa.saitama.jp/index.html>
- 「能代市」HP: <http://www.city.noshiro.akita.jp/c.html?seq=5536>
- 「野田市」HP: <http://www.city.noda.chiba.jp/index.html>
- 「南山城村役場」HP: <http://www.vill.minamiyamashiro.lg.jp/>

- 「平戸市」HP:
http://www.city.hirado.nagasaki.jp/city/info/prev.asp?fol_id=11815
- 「豊後大野市神楽会館」HP:
<http://www.bungo-ohno.jp/kagura/tradition/boujutsu.html>

<引用参考史・資料>

- 著者不明, 『長谷川真刀流入門向別人名簿』, 1903, 複写史料, 長谷川家蔵
- 長谷川流棒術武英会, 『長谷川流棒術武英会 会則』, 2008
- 兵部郷法印靈照, 『天逆鉾之巻』, 成立年不明, 複写史料, 長谷川家蔵
- 南山城村田山花踊り保存会、2009, 現地配布資料

謝辞

本論文を執筆するにあたり、多くの方々からご指導、ご協力を頂きました。この場を借りて感謝の意を述べたいと思います。

指導教官として普段から様々な指導頂いた、早稲田大学スポーツ科学学術院教授の寒川恒夫先生に心から感謝いたします。2012年に早稲田大学スポーツ科学研究科の博士課程に入学する際、理系から文系に転向し、学問的な作法も分からないまま主張していた「芸能武術」論に対して興味を示して頂き、そのテーマで研究として学術的に一先ず認められるレベルにまで指導して頂いたことを大変嬉しく思います。また、先生の研究への姿勢からは多く学ぶことがあり、今後も自身の研究生活において活かしていきたいと思っております。

早稲田大学スポーツ科学学術院教授の志々田文明先生、友添秀則先生には、ご多忙の中、副査としてのご指導を頂き感謝しております。志々田先生には、博論提出後にも研究内容だけに留まらず、論文執筆や研究姿勢について、友添先生にはお忙しい身にも関わらず、普段から学内でもお声掛け頂き、大変有り難く思っております。

一橋大学社会学研究科教授の坂上康博先生、鹿児島大学教育学部講師であり研究室OBである中嶋哲也先生、滋賀県立琵琶湖博物館研究員の渡部圭一先生には、研究手法に加え、各章を執筆する際、その内容について多くご指導頂きました。坂上先生にはゼミへの参加を許して頂き、そこで歴史学的手法を、中嶋先生からは歴史学およびスポーツ人類学的手法を、渡部先生からは民俗学的手法を教授頂きました。また、私の『スポーツ人類学研究』に掲載された原著論文に対して興味をお持ち頂き、多くのコメントをくださった追手門学院大学特別教授の橋本裕之先生には、ご指導だけでなく著作を贈呈頂きました。ありがとうございます。

そして、大学院博士課程において様々な面でご指導、ご助力頂いた方々にも感謝いたします。研究室OB・OGの、四国大学生生活科学部講師の細谷洋子先生、早稲田大学スポーツ科学学術院助手の小木曾航平先生の御二人には、私の博論の校訂に多くの時間を割いて頂き、本当に感謝しております。また、普段から公私ともにお世話になっている早稲田大学スポーツ科学学術院教授の杉山千鶴先生、石井昌幸先生、助教の池本淳一先生、上智大学保健体育研究室講師で研究室OBの瀬戸邦弘先生、博論執筆に激励頂いた、国際医療福祉大学大学院保健医療分野講師の磯野真穂先生、早稲田大学高等研究所助教の牛山美穂先

生、電気通信大学総合文化講座准教授の佐藤賢一先生、筑波大学体育専門学群准教授の深澤浩洋先生、桜美林大学リベラルアーツ群准教授の岡田万里子先生、寒川ゼミの皆様、志々田ゼミOBの工藤龍太さん、研究の話を聞いてくれた博士課程同期で友添ゼミの岡田悠祐さん、一橋大学坂上ゼミの富田幸祐さんを初めとした皆様、どうもありがとうございました。

最後に、普段から研究に対する支援をしてくれている両親、祖母、妹夫婦に深く感謝します。どうもありがとうございました。

2015年1月6日

田邊 元