

雪国民俗

(第 32 号)



竿 燈

雪 国 民 俗 館

(ノースアジア大学・総合研究センター内)

竿 燈

秋田の竿燈は、昭和五十五年国の重要無形民俗文化に指定されている。明治の中頃までは、ネムリ（ネブリ）流しとよばれていた。大若がもつ竿燈は、灯籠四六個、全長一二メートル、重さ五〇～六〇キロにも及ぶ。

写真はノースアジア大学の竿燈演技の様子。竿の先端には、ご幣が結ばれている。

雪 国 民 俗 （第三十二号）

はじめに

「雪国民俗（第三十二号）」は、四編の論文と雪国民俗館の活動報告で構成されている。ご投稿下さった齊藤壽胤氏は、昨年のシティカレッジ（ノースアジア大学総合研究センター）主催、雪国民俗館の講演とパネルディスカッション）でパネラーとしてご発表いただいた方です。また石郷岡千鶴子氏は、雪国民俗館が本年の高杉祭―大学祭で行った「塩づくり体験」の講師を努めていただいた方です。また平辰彦氏は、雪国民俗館・館長代理の立場から「地域における大学博物館の課題と展望」と題した論文を寄せている。雪国民俗館が博物館法に明記された登録博物館になるための施策、そして将来展望を論じたものである。他に鎌田幸男の論文がある。

活動報告では、イベントとして塩づくりを行ったことが紹介されている（準備と方法は後掲の活動報告参

照）。本年の高杉祭は、ノースアジア大学となって最初の大学祭であり、雪国民俗館では「古代の塩づくり体験をしよう」ということで参加した。

江戸期の秋田の沿岸は、北は八森・岩館から南は小砂川に至るまで、ほとんどの地域で塩づくりがなされていた。そして製塩方法は、藻塩焼法や海水直煮法などもあったと考えられるが、揚浜式塩田法が多かったように思われる。こうした塩づくりを体験することとした。講師は石郷岡千鶴子氏にお願いした。用具及び素材の準備から塩がで上がるまでのご指導に篤く感謝申し上げますところである。

今後ともこうした活動をしながら、また地域社会との連携を深めて参りたいと考えている。よろしくご支援・ご援助をお願い申し上げますところである。

目次

民俗と観光

―ナマハゲ行事から―

鎌田 幸男

「山酒（やまざけ）」という山ノ神講の考察

齊藤 壽胤

シトギの系譜

―米・粥・飯・餅をつなぐもの―

石郷岡千鶴子

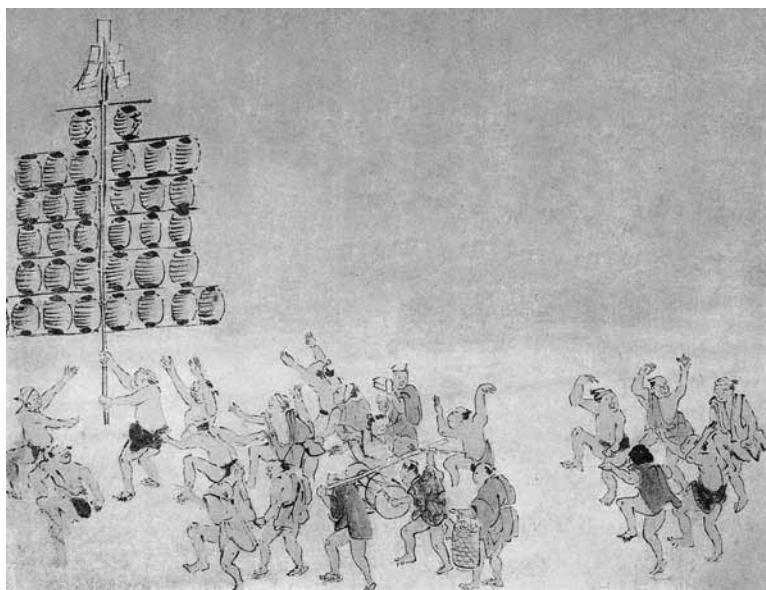
地域における大学博物館の課題と展望

―ミュージアムのエデュテイメントをめぐる―

平 辰彦

活動報告

編集後記



眠り流し
「秋田風俗問状答」より

民俗と観光

― ナマハゲ行事から ―

鎌田 幸男

はじめに

年越の晩、厳めしい仮面をつけ手に出刃包丁や手桶をもち「ウオー ウオー 泣ぐ子はいねがあ」と雄叫びを上げて各家々に来訪するナマハゲ行事は、情報化の波にも乗り全国的に知られている。男鹿市の各集落に古くから継承されてきた習俗であり、生活文化として形成されたものである。

民俗は暮らしの一部であり本来見せるためのものではないが、現代の社会は観光をぬきにして考えられないことからすると、民俗にも観光と関わりをもつところがあるといえよう。こうした意味でナマハゲもまた観光と結びつくことになる。

男鹿市では、観光振興策の柱の一つにナマハゲ行事を上げている。換言するとナマハゲ行事を通じて男鹿の観光振興をはかり、地域の活性化、経済効果を高めようというものである。生活文化として形成されたナ

マハゲは、男鹿の観光資源の一翼を担うことになるのである。これまでも男鹿市では早くからナマハゲと観光を関連させた取りくみをしてきている。例えばナマハゲ踊り（昭和三十六年）、ナマハゲ柴燈祭り（昭和三十九年）、ナマハゲ太鼓（昭和五十年）、創作民謡「ナマハゲ口説」^{（とく）}（平成三年）などがある。またナマハゲ館の建設（平成七年）があり、平成十九年には、男鹿総合観光案内所並びに男鹿温泉交流会館・五風も建設された。こうして観光振興を目ざしたナマハゲの里づくり事業は着実に進行している。

またナマハゲ館に隣接する真山伝承館（平成三年）では、真山地区に伝わるナマハゲ行事を再現している。観光客が対象であるが、地区に伝わる習俗を再現したものでナマハゲ行事を理解する上では意義のあるものといえる。更に男鹿市観光協会が主催する「ナマハゲ伝導士認定試験」がある。平成十六年に始まりこれまで四回実施（平成十八年）している。男鹿の観

光を視野に入れた事業であるが、ナマハゲ行事を深く理解し、ナマハゲを通じた観光のサポーター的役割が期待されているものである。

本稿では、民俗と観光の視点からナマハゲ伝導士認定試験との関わり、真山伝承館でのナマハゲ行事再現の意義、そしてナマハゲ口説について考察したものである。

1. ナマハゲ伝導士認定試験のこと

男鹿に伝わる年越の晩のナマハゲは、その風体が異様、行動は威圧的で横暴、そして子供たちを脅かすことから野蛮な行事として誤解されることがある。これはナマハゲ行事がきちんと理解されていないことから生ずるものといえる。またマスコミなどの報道も、ナマハゲの行動ばかりを追いかけるため子供の戒めが強調されるあまり行事の本質が薄れてしまう。そのため様々な批判も出てくるのである。

また社会の変革に伴い生活の合理化、近代化により村の暮らしが大きく変わった。行事に対する人々の意識も変容してきている。行事が簡素化されているものそのあらわれであるが、ナマハゲ行事にも影響していることは確かである。その行事がもつ本質が薄れるところに批判される要因がある。ナマハゲに扮する者、迎える側は、ナマハゲ行事が継承されてきた意義を再

確認する必要がある。

こうした事情からナマハゲを正しく理解（認識）すること、そして保存と継承の意識を高揚し習俗としてのナマハゲの普及、サポーター的役割ができること、更に男鹿の観光振興に結びつくことなどを目標に掲げてナマハゲ伝導士認定試験を実施することとした。

さて実際に募集をしてみると、表が示すように県外からの応募が顕著であることがわかる。

第一回と二回は県内、男鹿市とも多かったが、三回、四回と回を追うごとに減少している。中でも地元の男鹿市の応募者が極端に少ないのが気にかかる。この要因は、おそらく「ナマハゲ行事は知っているから」ということであろう。私はむしろ「男鹿市在住者にこそ応募してほしい」と考えている。その理由は講義内容にある。すなわち男鹿の風土、ナマハゲの由来や伝説、語源と持物、ミノ・ケラ・ケデのこと、各地区の面の特徴、菅江真澄の記録と挿絵が意味すること、ナマハゲを迎える家の意識と態度などである。このようにナマハゲ習俗を深く探る内容になっているのである。

実は男鹿市に在住しているが、講習を受けないで直接認定試験に臨んだ方が複数いる。試験は記述主体であるが、ほとんど書いていない。すなわちナマハゲのしぐさや雄叫び、それに問答の一部分は知っている

人 数

地域	第 1 回	第 2 回	第 3 回	第 4 回
北 海 道	0	1	2	2
男 鹿 市	26	21	10	3
秋 田 県	33	43	15	25
東 北 他	4	1	8	9
埼 玉 県	1	2	12	4
東 京 都	10	29	10	20
神 奈 川 県	6	6	4	11
関 東 他	6	4	6	8
北 信 越	1	2	2	0
東海・近畿	3	2	4	7
近 畿 以 西	1	1	3	1
合 計	91	112	76	90

秋田県の数値は、男鹿市を除く受験者数
第 4 回は、申込者の人数より算出

が、ナマハゲが肩から腰のところに下げている小笠とその意味は全くわからない。またケデや切り餅に宿る霊力について具体的な説明ができていない。更にナマハゲの語源や由来、迎える側の意識などについてもわからない状態である。要するに威圧的で横暴な言動をするナマハゲ、仮面とケデ（ケラとする地区もある）

をつけたナマハゲの様相を見て、ナマハゲを知っているというのである。

またはじめてナマハゲに扮した若者（男鹿市）がいた^②。茶髪の会社員（二十才）である。一般的に仮面をつけると気持が高ぶり、自然に力も湧き出て怖いものがいなくなる心境になるというが、彼は「面が重いつス、そして寒いッス」といったという。またウオーという雄叫びは、腹の底からしぼり出すように唸るといだが、彼のそれは遠慮がちであつたので、「元氣ねぞ、頑張れコラ」と先輩たちに叱咤激励されながら各家々を来訪したという。「笑顔で迎える老夫婦とナマハゲの取り合わせが現代的な情景として目に焼き付いた」とある。そして行事も佳境にさしかかったところ威風が備わり「パワー全開、最高ッス」といったという。

この事例は、ナマハゲを知っているはずの若者が、体験を通じてナマハゲ行事を知ることになる。そして他方では、ナマハゲに関する基礎的な知識をきちんと身につけることも忘れてはならない要素であるといえよう。ナマハゲ伝導士認定試験の意義もここに見出すことができるのである。

第四回ナマハゲ伝導士認定試験応募者の動機・所感についてみると、およそ次のようなことがわかる^③。

(1) 動機について（上位三位まで）

・ナマハゲ行事の知識を深めたい、正しく理解したい
(四四%)

・習俗・文化に関心がある(三八・九%)

・ナマハゲ行事に魅力を感じる(六・七%)

またこの「魅力を感じた」ということについて、更に具体的にみると次のようなことがわかる。

・不思議な魅力を感じる

・ナマハゲ伝承館(真山伝承館)で実物を見て虜になった

・大晦日にふさわしい行事・感動します

・ナマハゲの虜になった

・柴燈祭りで魅せられた

・行事がすばらしいと感じた

参考までに「その他五・六%」がある。その主なものとして次のようなことがある。

・思い出づくり・男鹿に興味がある

・話の種づくり・伝導士になりたい

・資格を増やしたい

このようにナマハゲとその行事への魅力、また男鹿半島への関心の高さが伺われる。

次にどのような方法でこの伝導士認定試験を知ったかという点、インターネットが断然多く四七・八%、次いで知人、家族が二〇%、TVや新聞が七・八%、書籍六・七%の順となっている。また年齢構成では、

二十代が三六・五%と最も多く、次いで三十代が二六・八%、四十代が一八・一%と続く。男女比では、男性が六八・四%と多い。こうした参加者の中には、大学生や教員などもかなりいる。民俗学を専攻している学生であったり、教員のそれは文化への関心や研究の他に児童・生徒への文化学習の素材のための参加であることも推知されるところである。いずれにしても八割を越える者が、ナマハゲ習俗や文化に関心があり、ナマハゲを正しく理解しその行事の知識を深めたいとしていることがわかる。ナマハゲ伝導士認定のための講習は、こうしたことを考慮したプログラムづくりが大切なのである。

こうして第四回まで三百六十三名のナマハゲ伝導士が誕生、全国にその輪が広がっている。この伝導士たちは、その後具体的にどのような活動をされているか不詳である。それで伝導士を核とした仮称ナマハゲ学会を組織してはどうだろうかということである。毎年一回男鹿市を会場にして様々な角度から情報交換や各自のナマハゲ観、研究成果等を自由に発表する場があると、ナマハゲ理解が更に深まるものと期待できる。またそれを希望している伝導士、他に関心のある方々がいるのではないだろうか。このことは、伝導士の目的にあるように男鹿の観光振興のサポーター的役割の一つともなると思うのである。

2. ナマハゲ行事再現が意味すること

真山伝承館では、ナマハゲ行事を「見る・知る・体感する」⁽⁴⁾という観点から、真山地区に伝統的に継承されているナマハゲを再現している。

伝承館は、男鹿地域に伝わる萱葺きの曲家を真山神社傍に移築したものである。(こうした萱葺きの民家は、秋田県内に昭和三十―四十年代まで存続していた。)神棚・仏壇そして囲炉裏のある居間がその舞台となる。行事の再現に先だって五―六分程度、男鹿地域―真山地区に伝わるナマハゲ習俗について概要の説明がある。

さて威圧的で横暴な言動はナマハゲに共通するが、その様相は地区により異なる。例えば仮面の形や素材、持物、ケデの素材などである。真山地区では面が角がなく手には何も持たなかった(現在はナマハゲ台帳をもつ)。それでも他地区のナマハゲと同格な振る舞いをして恐れられている。来訪すると正装した主人が迎えねぎらいの言葉をかけ、座敷(居間)へ案内してお膳を供し饗応と歓待をする。この時主人との間に問答がある。例えば村が平穩無事であること、豊作・豊漁であること、天候占いをするなど一連の予祝をする。その後持参した大福帳を広げて子供の訓育や家族健康、嫁と姑の確執、仕事のことなどが話題となる。要するに悪霊払いと福神来訪、そして恐いイメージを

植えつけて次の家へ移動することになる。この時に献餅(切り餅を渡す―ナマハゲ餅)をして来年の訪問を約束するのである。このようにナマハゲ行事は、単純な行動と問答のくり返しであり、また迎える側では饗応と歓待をすることから、一度見聞するとその様相など概要がわかるのである。

さて習俗としてのナマハゲと観光ナマハゲとの相違は、年越の晩が、常時見られるかの差はあるとしても、前者のそれは少なくとも見せるためのものではなく、村人の暮らしの中で脈々と継承されてきたものであり、暮らしの中に定着した生活文化なのである。それだけに暮らしと密接になつていて、暮らしが刻み込まれている。そして村の平穩無事と村人の暮らしを守護してくれる神が宿るお山の信仰とも深く結びついているのである。男鹿に生まれ育った者は、一生に一度はお山掛けをする習慣があるのも、こうしたところに要因がある。ナマハゲは、このお山の信仰と深く関わっているのである。ナマハゲには村人(里人)の生活観・人生観があるとされるのもそのためである。ナマハゲの言動と様相、そして迎える側の意識と態度には、そうしたものが反映されている。「ナマハゲが来ないと正月を迎えた気分になれない」というのは、村人のお山に対する意識のあらわれでもある。ナマハゲに類した真似ごとではできても、それは真のナマハゲ

ではないと評されるのもそのためである^⑤。ナマハゲ行事の根底には、こうした村人の暮らしの想いがある。だからこそ長い間継承されてきたのである。ナマハゲ行事の意義もここにあるといえる。

真山伝承館でのナマハゲ行事の再現は、観光客を対象としたものであるが、萱葺き屋根の曲屋が舞台であり、農家の構造・間取り（土間―一部板敷に改良、内廐、台所、大黒柱、大囲炉裏、襖・障子、神仏の間）など古い民家の様子が実感できる。また行事は観光客を意識して問答の一部に笑いを誘うような工夫もこうしているが、全体的には真山地区に伝わるナマハゲ行事を忠実に再現している。そこからナマハゲ（ナマハゲに扮している者）と迎える側の意識も読みとれる。

ところで行事の内容が簡略化されたり、粗野に見える言動ばかりが強調されると様々に誤解を生ずる要因となる。例えばお膳を供したものがテーブルになり、しかもおつまみ程度のものだけであったり、お神酒がビールやウイスキーに代っている場合もある。ナマハゲもまたまっすぐ居間に行き、訓戒と称して子供たちを大声でどなり泣かせて帰るなどである。この行事を見る者にとっては、厳めしい様相をして、ただ粗野で暴れているとしか思えない。また映像にしてもナマハゲばかりを追いかけるため、ナマハゲの行動は見えてもナマハゲ理解まではつながらない。もうすこし迎え

る側の態度、意識がわかるような伝え方をするとナマハゲの行動が理解できるようになると思うのである。ナマハゲ行事のどこに視点を置いた映像かにより、その理解にもかなりの温度差が出ることになる。

真山伝承館でのナマハゲ行事再現は、年越の晩、真山地区に伝わる伝統的なナマハゲ行事を意識してのものであり、内容も簡素化されることなく古くから伝えられている通りに行われている。それはナマハゲ行事理解のための基礎となるものである。ここにその意義があるといえよう。

今後の検討課題とすれば、観光客の目的とも関連するが、例えば解説をもう少し詳しくするとか、仮面・持物・ケデなどを異にするナマハゲを取りあげるとか、最も厳めしい様相のナマハゲを考えることも一つの方法ではないだろうか。このことは、他地区との比較が可能な上に、その地区のものがより明確になってくるのである。それはまたナマハゲ行事を深く知ることに通じるからである。

3. ナマハゲ口説のこと

男鹿市、男鹿市教育委員会では、ナマハゲ民謡として「ナマハゲ口説」を創作（平成三年）した^⑥。作詞設定の主眼とするところは、これまでのナマハゲには暴れる・厳めしいなど怖いイメージがあるが「怒るこ

とは愛情の表現」という考え方で、慈みをもった人間味のあるナマハゲ（鬼）へ変身させている内容である。次はその詞であるが、一般に知られていないこともあり紹介する。

ウオー ウオー

泣く子 いねがぁ ウオー ウオー

泣く子 いねがぁ ウオー ウオー

男鹿のナマハゲ よく見てござれ

どこか哀しいあの声 身振

ナマハゲ鬼に尋ねてみれば

こんな話に こんな節

一、里の娘にナマハゲ鬼が

ひと目惚れして真山を下る

日毎夜毎に能登山 椿

想い託して夫婦の契

二、やがて可愛い童ができる

どんなに童が悪戯をしても 腕白しても

鬼は怒らず 笑うて見てた

三、その子は悪戯 腕白すぎて

七つの春に溺れて死んだ

一度でいいから怒ってほしかった

涙の声でいいました

四、ワシが怒って お前が戻りや

砂の数だけ怒りましょう

せめて束の間 波の上に

可愛い笑顔 ああ見せとくれ

五、鬼に金棒 似あいもするが

鬼に涙は似あわせぬ

入道崎から男鹿三山の

滝にうたれて涙の供養

六、鬼はそれから童を見れば

放っておけずに怒って吠える

泣く子 いねがと ナマハゲ鬼が

雪の山から下りてくる夜

雪の山から下りてくる夜

さてナマハゲ口説は、ナマハゲ踊り、ナマハゲ太鼓に続く第三作にあたる。その意図するところは、男鹿の観光化を意識すると同時にすでに創作されている前二者に加えて、「郷土愛を培う心を助長して、ナマハゲ行事の保存継承に結びつけよう」というものである。

この作詞の主眼とするところはすでに触れているが「泣く子はいねがぁ」と雄叫びをするのは、歌詞から次のように読みとれる。すなわち童が悪戯や腕白をしても気に止めず注意もしないできたところ、七才の春に海に溺れて死んでしまった。その時童は、一度でもいいから怒ってほしかったと涙声で言ったという。それからナマハゲ鬼は、童をみるとほおっておけずに雄

叫びをして、雪の山から下りてくるのだというのである。まさしく怖いナマハゲから愛情のあるナマハゲへ変身したことになる。これを普及させるためにテープを市内の学校、公民館、芸術文化の団体などに配布するとしている。

ところでこれまでのナマハゲには、恐いというイメージが濃厚に残っている。古老は「昔のナマハゲはほんとうに怖かったなあ。今思い出してもそうだ」という。自分たちでさえそう思っているのだから、「子供たちは、それは言葉でいい表せないほどの怖さを感じていたものだ」という。明治の断片的な史料からもわかる。また隠れているところが見つかる、「気の弱い子供は一時気を失うことさえ珍しくない」「半狂乱になってしまふ伝承がある」⁽⁸⁾などである。

現在はどうかというと、子供たちはナマハゲを怖がらない。そして親もまた訓育のためと称して傍らに一緒にいて、実際にナマハゲを見せている。そして厳しく戒めを受けながらお神酒みきをついだりしている。言うまでもなくナマハゲもまたそうした事を心得ているのである。まさしく怖いナマハゲから子供の訓育を考える現代版ナマハゲの姿がそこにある。この意味では、ナマハゲ口説のナマハゲに通じるところがある。

さてこのナマハゲ口説をどのように普及・活用を図るかという指摘がある。録音したテープを学校や公民

館、文化団体等へ配布するというが、それをいかに活用するかが課題なのである。このことはナマハゲ行事の活性化にも関連する。少子高齢化現象が進む現代の社会にあり、各集落とも若者が不足、ナマハゲに扮する者がいなくなり、行事を休止するところも出てきている。こうしたことも含めてナマハゲ行事を今後も継続するためには、どのようなことが考えられるのであろうか。このことについてナマハゲ伝導士認定試験の受講者は、次のような意見を述べている。

- ・ 男鹿の自然や歴史、伝統を良く理解し、子供から大人まで巻きこんで継承することが必要である。
 - ・ ナマハゲ伝導士講座も取り組みの一つといえる。
 - ・ 小学校などで郷土学習としても十分に学習させる場を作り、ナマハゲと男鹿の関わりを十分に理解させることが大切と思う。
 - ・ 幼い頃からナマハゲは自分の地域のものだという意識をもてる機会を多くする。
 - ・ 文化伝承は、地域の教育、文化の継承の点からも教育委員会などが積極的に動き、子供たちへの教育はもちろん伝統文化の継承・存続そして財産を守って行くという姿勢が大切と思う。
 - ・ 全国の大学の講義などで取り上げる。
 - ・ 行政と市民の一体となった対応が必要でないか。
- 中学でも認定講座のような内容、ナマハゲの作法

を教えることが必要。

・例えば周辺の村が合同して行事を行うなどして継続してはどうか。

以上のような指摘を基盤にしながら私は次のように考えている。すなわち①男鹿の風土とそこに暮らしてきた里人の歴史・文化を知る。②真山・本山は、古来修験信仰の霊場として知られており、村の安寧と暮らしを守護してくれる神の存在―お山の信仰を篤くしてきた。里人にとってお山は、まさしく生きるための精神源であつたのである。こうしたことを根底にして、手作業時代の農山漁村の里人の心情がまず語られなければならない。

次に年の変わり目に福神が遠方から来訪し、悪霊を払い福をもたらすという考え方がある。これとお山との関わりから伝えられたナマハゲ習俗が、修験信仰の影響を受けていわゆるナマハゲ文化を形成してきたということである。

こうして代々継承されてきたナマハゲ行事は、子供たちの戒め、そして嫁や贅に対しても厳しく接してきた。それは村の安寧と暮らしを守護するというばかりでなく、男鹿に暮らす人々に生きる力、暮らしの知恵を与えてくれたものである。ナマハゲ行事の根底にこうした村人の思想がある。だからこそ継承されてきたのである。しかし現代の社会になるや合理化・都市化

ということからお山の信仰が薄れ、衰退してきている。ナマハゲ行事がもつ意義を忘れてはならないのである。

また最近各種イベントやPR等でどこにでもナマハゲが出現している。このことについてどう思うか、同様に伝導士試験の受講者に尋ねたところ、次のような意見が述べられた。

- ・情報化社会に入り誤解を受けるような情報になつてはならない。
- ・男鹿の観光振興に大きく貢献している。
- ・簡素化されてリアリティーが失われてしまい、表面的で偏ったイメージを一般に押しつけている。
- ・うわべだけを見て決めつける事は、本質を見失うことになる。誤った解釈をするようなPRは避けなければならない。
- ・誤ったイメージを植えつけないためにも、ナマハゲのガイドラインをつくってはどうか。
- ・郷土学習という点からPRは必要である。そしてナマハゲの伝説・由来などについても理解を深めさせることが大切である。
- ・ナマハゲが各種のイベントやPRで各地の人々に伝わることは、より多くの人を知ってもらう点で良いことだと思う。ただしその情報が正確であること大切である。

さてナマハゲは、男鹿の観光振興策の一つとしての使命をもっている。そうしたことからPRやイベントは、郷土学習の上でも、またより多くの方々から知ってもらうためにも必要なことである。ただし情報が正確でないとせっかくのPRやイベントも誤解を与えてしまうことになる。例えばテレビでナマハゲ行事が放映された場合、ナマハゲの言動ばかりを追いかけると、その本質が何かわからなくなってしまう。「子供を泣かせている」「いじめている」とばかり受けとられてしまう。そして「野蛮な行事」とか「子供が可愛想」などと評されるのである。ナマハゲ行事とは何か、その視点をおさえたものでないと見る人に対して正確に伝わらないことになる。

観光ナマハゲのむずかしさもここにある。観光を意識するあまり言動が粗野になったり、過激な行爲をしたり、また行事の内容が簡略化されたりすると、単に横暴で威圧的な言動のくり返しの行事というイメージになってしまう。こうした点からも真山伝承館のナマハゲ再現は、大きな意義があるといえる。

ナマハゲ口説は、観光振興を意識した創作であるが、しかしその根底には古くから継承されてきたナマハゲ行事の意味を認識することが重要である。そうした理解があるからこそナマハゲ口説は、郷土愛を培う心を助長することが可能であるし、ナマハゲ行事の保

存、継承とも結びつくものと思う。つまり郷土学習のための学校教材になったり、様々な文化団体や社会活動に用いられる意義もここに見い出すことができる。

おわりに

男鹿といえばナマハゲというように、ナマハゲは男鹿の代名詞的存在となっている。そして昭和五十三年に国の重要無形民俗文化財に指定された。男鹿市ではこの無形民俗文化財を観光振興に役立てようとしたのである。

年越の晩は、男鹿の全集落（村）でナマハゲ行事があつた。現在は先だちがいて前もって来訪の許可を得ているが、古い頃は原則的に全戸来訪であつた。つまり全戸来訪から現在のように許可制に変わったことになる。またナマハゲの構成員も青年会から町内有志へ、そしてPTA有志へと変遷してきた。来訪の目的は「子供のいる家」つまり子供が対象になっているのである。迎える側は許可制をとっているが、それだけ来訪を断る家が増加していることを示している。その理由は子供がいらない、家が傷つくなどというが、中にはナマハゲ膳などを準備する煩わしさがあるからという理由もある。

一九六〇年代の高度経済成長の波が農村の隅々まで

浸透した結果、村が変革し、村の暮らしが変わった。それは民俗にも影響を及ぼすことになる。仕事は手作業から機械化の時代となり、合理的・能率的になった。そして余剰労働力は兼業へと向かった。こうして村の暮らしが 바뀌り、人々の暮らしへの意識も変化した。例えばお山（真山・本山）の信仰は、村人の暮らしと密接に関わりがあったし、ナマハゲもまたこの信仰と深く結びついていたのである。しかし暮らしの変化と共に里人のお山への意識も変容している。それは「ナマハゲの来訪を断る」などナマハゲ行事へも影響しているのである。

民俗は人々の暮らしの一部であり、その事象には暮らしが語り語られている。そこには村人の人生観や生活観が刻みこまれている。こうしたことからすると民俗は、本来観光客を前にして見せることを目的としたものでないことがわかる。しかし現代の社会では、観光ということを避けて通ることは不可能な状況にある。しかも観光の語源には、民衆の暮らしを観光という意味が含まれているという。つまり民俗と観光は接点をもっていることがわかる。

ナマハゲは、男鹿市を構成する全集落で行われる行事（各集落ごとに行われる）である。しかも集落ごとに仮面の形相、持物、装束、言動などに微妙な違いがある。これを観光客にどのように伝えるかという問題

がある。このことについては、どこかの集落で行われているものを模倣的に再現するののも一つの方法であると思う。こうした意味で真山伝承館のそれは、的を得たものといえよう。ナマハゲ伝導士は、ナマハゲに関する講習を受け基礎的な知識を身につけていることから、ナマハゲの普及と観光振興のサポーター的な役割が果たせるものと期待されている。またナマハゲ口説の活用では、先に触れたようにナマハゲの基礎的な学習をする必要があると思う。こうしたことから郷土学習としてナマハゲ文化を探り、郷土愛を培う態度を養うことである。それがナマハゲという無形民俗文化財の保存・継承に結びつくものと考えられる。

観光客は、他地域の異文化を見聞し、また様々な文化と比較しながら改めて自分たちの文化や生活様式を考えたり、探求するものである。観光ナマハゲと称して雄叫びをして、威圧的で横暴な言動をくり返すばかりでは、その行事の根底にあるナマハゲ文化の理解とはならないのである。

ナマハゲ行事の視点から「民俗と観光」を述べたが、考慮しなければならない様々な問題や課題もある。例えば、観光客を受け入れる側の地域住民は、どのような意識をもち、どのように対応するか。また観光は、地域社会にどのような影響を及ぼすかなどは、そうした課題の一つといえよう。

註

- (1) ナマハゲ伝導士認定者地域別人数集計（男鹿市観光協会、No 9644、P 1）
- (2) 杉「ナマハゲ誕生」（秋田サキガケタ刊、1月9日）
- (3) ナマハゲ伝導士認定者地域別人数集計（注①に同じ）
- (4) ナマハゲ館・男鹿真山伝承館 パンフレット
- (5) 「をがさべり」（『定本柳田国男集』（第2巻）筑摩書房昭和53年11月5日）男鹿のナマハゲは本来信仰に固い基礎をもった風習である……復活させようとしても形式ばかり真似たのでは……前代を理解したものにはならぬ……
- (6) 男鹿ナマハゲ口説 制作 男鹿市・男鹿市教育委員会、作詞 元木すみお、作曲・編曲原田直之、歌唱 原田直之（力セットテープ） おが（平成3年11月15日）
- (7) 広報おが（平成3年12月15日）
- (8) 「男鹿のナマハゲ考」（秋田経済法科大学短期大学部『論叢』（67号）拙稿 2001年3月 P 15）



真山地区のナマハゲの1コマ

「山酒（やまざけ）」という山ノ神講の考察

齊藤 壽胤

序

山ノ神の信仰はこれまで多くの研究に委ねられてきたが、その神格については多様性があるとされ、複雑で本源に辿りつくものはみられないできている。多くの神の信仰の根源を探るときにしばしば抛り所してきた記紀神話よれば、既に知られる如く神名を明らかにして載せられている「大山津見神」「大山祇命」こそが山ノ神とされてはいるものの、神格を特色づけて語っているものではない。だが多くの民間信仰上ではどうかといえは全国各地の広い範囲で信じられている神であることは確かだが、果たして神格が一樣に理解されているとはいえない。そのことでは民俗の事象として実態を深く探れば探るほど複雑で広範な人びとから信仰されてきた、ということと括るしかないようにも思われる。

これまでの研究のなかでも、ネリー・ナウマン女史が相当数の資料の渉獵によって論じた『山の神』（野村伸一他訳／1994・10／言叢社）で、山ノ神の神

格については到底その起源を単一のものとは認めがたい、というほどだが、山ノ神を狩獵に關わつてその有無をなす事を司る神として、山民の信仰が源泉となつてゐることを指摘した。やがて、山民が信仰する山ノ神信仰の起源を栽培民俗文化に位置づけて、祖靈信仰と結びついた觀念を保つて、山ノ神が田ノ神、そして植生神へと展開する契機となるのだと解している。

尤も、山ノ神が、農耕神とする田ノ神との關連を指摘したのは柳田國男であるが、『山島民譚集』⁽¹⁾において、それは農民が信仰する山ノ神が、春に田に降りて田ノ神となり、やがて秋に收穫が終わつて再び山に戻り山ノ神になるといふ、全国的に展開されてきた信仰傳承に基づき、山ノ神と田ノ神の一致を述べるものであった。やがて、この山ノ神・田ノ神一致説は、祖靈、氏神の淨化現象とその去來、祭祀の原理から田ノ神が先祖の靈であり、農民の山ノ神もまたそのことから一年に兩度の、春來て冬に戻るという一定の去來日があつて、山ノ神祭、山ノ神講の祭日となつてゐるのだ、という。要するに、死靈が時間の経過とともに清

められて昇華し、高所に着くことにおいて、その先祖神と農民の信仰において展開される春秋の去来においてもや、田ノ神、山ノ神と軌を一にする信仰を探りあてたのであった。この場合、神々の多岐的な機能に統一性や、原初を求める点で、祖霊信仰を神觀念の基底において考えた点では成功したかにみえる。

確かに山岳霊場の発生を祖霊祭祀のいき着くところ⁽²⁾としたり、山地を死者の埋葬地とする古習をみてとり、山が死霊の集まるところである⁽³⁾という指摘によれば、それを山ノ神信仰において祖霊と結びつく要素があつたのだ、ということとは否定できない。しかし、ナウマン女史がいう如く、祖霊と山ノ神の關係が、山ノ神の信仰のひとつの大事な成分に違いないが、それは一部分であつて、山中の森のなかに留まっている死霊や祖霊をめぐる思考は、山ノ神信仰の多くの部分に影響を与えたにしても、祖霊が即ち山ノ神という同一性を論じられるほどに徹底したわけではないのであり、山ノ神信仰が「山ノ神をいついかなる所でも祖霊の本質として解釈することはまったく不可能である」と、真つ向から否定するところにも、この問題の深刻さがあるだろう。

それでも依然と山ノ神が田ノ神と同一視された去来伝承を基とすることにおいて、マタギなどの狩猟民や山樵などを主とした山民の祀る山ノ神とは、この農耕

民の信仰する山ノ神とは、性格や信仰が異なる山ノ神の存在があるのだとみなすことは否定できない。さらには木匠に関わる人びとも山ノ神信仰を保ち、漁撈民にもまた山ノ神信仰が存在するなどから、いずれにしても生業の推移によつた信仰的性格が特出してきたのだ、と考えられている⁽⁴⁾。農民が信仰する山ノ神は、春秋に山と里を去来すると考えられて、山ノ神を農神として招き下ろし、豊饒を予祝する儀礼をみるような神格がある一方、狩猟や山樵を職掌とする山民の信仰する山ノ神は山に常在する自然神に近い性格を有していて、そこには祖霊観や農神の觀念は希薄とされるのは避け難い。また、漁村民の山ノ神信仰は沿岸漁業において乗船の位置を確認したり、漁場を的確に位置づけるために山を重要な目標とすること⁽⁵⁾や、山にかかる雲や傍観できる山の風景の色などで天候を予知するなどから、山への敬仰と畏怖からしても山ノ神信仰に通じて、篤く崇められている。このように生業を主体としてみた山ノ神は事実上の信仰がそれぞれに異なることだけは明確になるであろう。

これら諸要素を保つ山ノ神が、生業の推移した過程においてもたらされた信仰乃至神格があることみなせば、そこに段階的な進化があるということも成り立つだろう。だが、狩猟民の祀る山ノ神と農民の祀る山ノ神の存在を認めたにしても、生業のまったく異なる生

活類型に対応する神の信仰を対比した時には、不連続を否めないことから、その狭間に稲作以前の焼き畑農耕文化の起源からの焼き畑農民が祀る山ノ神が段階的な橋渡しとなっているのではないか⁽⁶⁾という見解も提示されるのである。

だとしても、山ノ神が去来して農耕神として信仰される、いわゆる農民の山ノ神の信仰が明確にされたとは思われない。なぜならば、多様な生活場面に複雑極まりない山ノ神の神格が顕現されているにもかかわらず、それを段階的進化を遂げて最後に田ノ神として農耕神格に落ち着いたというには、余りにも短絡過ぎるからである。山からの恩恵を得ることに主たる生業を営み、山に居住地を依存してきた山民の祀る山ノ神が、獵師・マタギなどの信仰するものと、樵夫・木挽き・木地師などの信仰するものと、金堀の信仰する山ノ神とは、山を生業生活の基底と為してはいても、生業の成立先後関係においても哉、同一の神格として信仰されてきたとは考えられない。結局、生業のあり方において、それに見合う異なる山ノ神の神格を見出すことは容易いにしても、汎神的な一箇の神格をもつ神として単一なる系譜をもとに展開したとは捉え難いであろう。これに対し、山ノ神の起源からの系譜をたどるという方途から視点を变えて、むしろ山ノ神信仰の地域実態からして、再検討することも必要という⁽⁷⁾意

見は実に傾聴に値すると思われる。

改めて問うならば、ここで農民が信仰してきたとされる山ノ神においては、春に山から里に下って田ノ神となり、秋の収穫が済むと山に帰って山ノ神となり、山と里との間を去来するのが特徴とされるという農耕神的性格を論うことによって山ノ神即田ノ神であると言い得るのだろうか。

『秋田紀麗』（文化元年序文⁽⁸⁾）には、「十二月十二日。山神を祭る、家々餅梁（もちしとぎ）して是に備ふ。中にも山かたの人はとり分け祭る事也」とか、『風俗問状答』（年月不詳・推定文化十二年頃⁽⁹⁾）に、「十二月。十二日は山神祭。金銀銅の山師、大工、石工、檜物師など祝ふ事にて、神供は梁を十二備ふる也。農家も木こり、炭やく事なし候ゆえ、戸毎に祭る事に候。皿むすびといふをして、それへもの居て供る。」「山神の祭等は、禰宜、修験など招き候にはなく、打寄て酒のみ、もの食ふて祝ふ事に候」というように、少なくとも秋田では一般農民が祭る山ノ神は、山ノ神の年取り、お年越しといった十二月十二日のみの一度であることが多い。尤も秋田においても山を望めない土地はないといってよいほど山に恵まれていて、純然たる農地のみ地域は殆ど少ない。そうした点では山ノ神と何らかの接する山ノ神信仰がとけ込んでいたとしても、疑う余地はない。それで以て、田草川（現秋

田市雄和）では十二月十一日が山ノ神講・山ノ神の年取りといって、山ノ神の祭りの日だといひ、普通の農家では餅をついて、床の間に鉈、鋸、鉋などの山仕事の道具を上げて山ノ神を拝む⁽¹⁰⁾、のであったし、男鹿半島（現男鹿市）のほぼ全域では、十二月十二日の日はお焼き餅を作つて神棚に供えて山ノ神を拝むということのみが、山神祭りの中心としてきた⁽¹¹⁾。なおそれにして、『秋田民俗語彙事典』に収載された山ノ神信仰の民俗伝承をみれば、山ノ神と田ノ神の去来伝承があり、羽後町（現雄勝郡羽後町）では二月十六日に山ノ神が戻り、十七日に田ノ神となり、十月十六日に田ノ神が戻り、十七日には山ノ神になつてくるといふ恰も山ノ神・田ノ神交替説を伝えるなど、同様な秋田県内一六カ所の例があげられている⁽¹²⁾。このようなことから、依然として農民における山ノ神信仰に、仮に山ノ神に田ノ神としての神格があるとしても、山に帰る田ノ神において山ノ神そのものが山で田ノ神の神格を保持することがあったのかは、疑問となる。端に去来伝承の民俗事象だけを取り上げていうならば、これまでいふようなところから決してはずれていないが、それだけが山ノ神の神格だと位置づけられることだけは尚疑問があるといえる。

下飯島の山酒

下飯島の山ノ神講は結構以来から純農家の若者による信仰講中であつた。

秋田市下飯島は土崎湊の北にあたり、集落住居地は砂丘地帯に位置して、その北にはさらに新城川が南西方向に流れていて日本海に注ぐ。飯島の初見は、文禄五年（1596）の秋田実季知行状にある飯島村である⁽¹³⁾から、既にそれ以前からの村の成立があつたと考えられる。近世では、『秋田風土記』（文化十二年1895）⁽¹⁴⁾にみえるように、一三〇戸、七九四石余りで、田水は新城川によつていた。鎮守は稻荷神社、神明社であつたが、今は合祀して飯島神社と改称された。現在は近郊農村の新しい街住宅地化の傾向により、かつての集落は住宅が密集してほとんど地続きになつてしまつている。下飯島の東は未だ田が広がり、最も近い里山に袴越山（70・9 ㍎）があるが、そこまで直線で約3 ㍎。一円はすべて平野の水田であるように、集落が水田に隣接していた文字通りの純農村であつた。飯島はこのように大半が近年までは農業を主とする生業の生活を送つてきたが、高度成長時代を経るに従ひ農家は激減している。それでも、今日においてもこの地では山ノ神講中が維持されてきているのである。

下飯島の山ノ神講中では、かつての集落を形成して

いた家々によつた講中員からなるという、謂わばその講員から逆に古い集落の構成員が大体想定できるということがある。現在、講員となつてゐるのは下飯島地域に住する、いわゆるかつての集落の家であることと、父親がいる者とされ、二十歳から数え年で四十二歳の男子に限られるというように、今日でも講員となるにはかなり限定されている。この条件を満たす者であれば、二十歳になると元日から講に加入することになる。平成七年では三六人、平成十年には三三人となつてゐた。何故に父親の健在が条件とされ得ることなのかは判然としないものの、案するに、父親が亡くなるとその子が若年にかかわらず戸主を務めることになるから、その時点で若者とはいえないからと考えられたのでなからうか。つまり、二十歳が初入講だとしても四十二歳になるまでの間に父親が死亡すればその時点で退講となる。二十歳をして講中にカタル（入る）という条件は一種の成年式にあたるものであつたろうか。それにしても、明治の頃は十六歳からカタルのであつたというが、その後この山ノ神講中が山酒（やまざけ）という盛大な酒宴が伴つことが講の特徴であるとしてゐることを考慮すれば、飲酒の可能な年齢に達した二十歳というのも理解できないわけではない。戦前は兵隊検査に懸かる者が一人前としてみられた時代もあり、それが二十歳という成人に充てられて

きたともされる。それ故の、若者による山ノ神講中が結成されてゐるといえよう。

さて、この山ノ神講中はかつては十月二十三日が講中の開かれる日であつたが、今は十一月二十三日前後の日曜日におこなわれている。講会開催日の一週間ぐらい前には総会を開き、山頭（やまがしら）、副頭、役員（若干名）を決め、新講中員などと顔を合わせし、その年の講会の日時や、会費などを決める。山頭というのは講を代表して、実にその権威があるとされる役員だが、山頭にヒ（忌み）が罹ると、直ちに副頭が代行するとして、講を束ねる役目は下ろされる。そのため山頭には一番年長者がなることが一般的とされてきた。勿論、父親が死去すればそのまま退講することになる外、山ノ神の信仰により山ノ神様が一番嫌つとされるお産があつた家では、役付け以外でも一年間を講中に関わることができない。講中の維持経費には会費の外にヤマザケダ（山酒田）またはワゲモノダ（若者田）と呼ばれる神饌田が三反歩ほどあり、こゝで作られる米で経費の一部が賄われている。ヤマザケダは古くは溝田（谷地田）を講中員で次第に開拓して四反歩ほどにしたというが、地域開発などによつて失われて現在のようになり、今では小作をしてもらひ二俵の田徳米（でんとくまい）を得るのみである。

山ノ神講中に加ふるには一定の条件があることは

前述の通りだが、初めて加入したものはハツヤマ（初山）といわれた。ハツヤマでは必ず一升飯を喰うことが儀式となっていたもので、皿鉢（サハチ）に一升のご飯をへうで漬して餅状したものに味噌だけをつけて食べるのである。一升飯も喰えないならば一人前とみなされない、ということがあったためだという。

講会は年一回の十一月二十三日前後の日曜日に開かれるが、この日の午前から、先ず講中の神宿にあたるトウメ（当前・自宅）に山頭、副頭、役員、肴揚（魚上げ・さかなあげ）の、所謂役付の者が集まる。そしてこれらの者で講会の仕度を調えることになる。肴揚という役は、元来は山ノ神様に供える魚を用意したり、直会の肴を準備するというもので、今では総務、会計にあたる者をいう伝統的な役であるとされる。肴揚人は前日からお供物に米・酒・魚（キンキン）・昆布・大根・山芋・牛蒡・白菜・果物・菓子・塩などを買い出ししておき、さらにオシロモチ（黍餅）を作り、用意しておく。昔はこの前日にウラツカイといつて講会開催のツケ（通知）を廻すこともしたというが、今はない。当日にはまた念を入れて迎えるツケを廻すこともなされたという。ともかくそうして、講会の午前にはトウメ宿の床の間に山ノ神の神影掛軸を掲げ、御室（神殿）を安置して、供物を飾りつける。この間に注連縄を緋い、御室に張り廻す。

講会にあたって立てる幟などはないが、およそ次のものが講中の什物としてきた。

御室 木造神棚神殿様

（神明大麻・御幣が納められている）

神影掛軸 紙本彩色軸装・蘭溪写 1殿

掛軸納箱 箱書き・昭和三十年十一月十七日 1箱

／山頭保坂茂吉

講帳 半紙縦二折仮綴・文久三年／

山神講中覚帳／甲子二月 1冊

半紙縦二折仮綴・山神講中名簿 1冊

年次収支決算書綴 各年次毎冊

これらは宿で一年間保管をして、順次宿廻りをするものである。このうち、山ノ神の神影掛軸は女神像で、雲に乗り、右手に斧を立て持ち、左には宝珠を胸高にして掲げ持つ姿を現し、最も尊重されてきたひとつである。掛軸に紀年名はないが、全体からして近代の製作にかかるものと推定される。この神影によるように、講中で祀る山ノ神というのは女神だということを明確にしている。神影掛軸とは別にして、講中では一般に山ノ神が女神であるということと、ミダグナシ女（醜女）といわれて、その顔はオコゼみたいだと譬えられる。皆からは女振りの悪さから、男のひとが持てなすと大変悦ぶものである。だから祭りをして悦ば

せるのだという。そうした山ノ神というのは実は作神であつて、稲の豊作を守護してくれる神様と信じられてきたのである。だから、ここでも女人禁制の風があり、講中に女性が入ることができないことはもとより、講の儀礼に絶対関わることでもない。ただし、

直会による酒肴はかかせないことから女性の助力が必要として、それに携わることは必要不可欠となつていた。要するに裏方にだけは女性が関わつてもいいのだという。ただ、講そのものや、講会儀礼に女性が関わることを忌むのは山ノ神の信仰からきていると説明されている。それは山ノ神がそもそも女性を嫌うためだとされ、お産もそうであるが、女性そのものを避けることに反すれば、忽ちに不作になると信じられていた。山ノ神の性別に関しては、秋田県では圧倒的に女神と信じられていることが多く、神名を大山祇神としながらも女神ということもみられ、『秋田県民俗分布図』⁽¹⁷⁾によつても一〇一地域のうち七九地域が女神とし、男神は一九地域、男神または夫婦神というのが三地域にわたつていいるから、圧倒的に女神とみなされていることが判る。山ノ神の性別について女神とすることを子細に検討することによつて、その神格の相当部分が判つてくるのだらうと予測される。ともかく、下飯島山ノ神講中でもこの女神であるということが強く意識されていることは確かである。そのうえで

は山ノ神は山ノ神であることを意味し、所謂純然たる田ノ神であるという認識がここにはみられないことに改めて注目されるだらう。つまり山ノ神が田ノ神と神態を替えるという信仰が、ここでは明確に表出されていないのである。

講会の開催は大抵午後一時からである。三々五々宿に集まる講員の服装には制約はないが、親類縁者に不幸があつたり、家にお産があると講会の参加は取り止めするという。一年の間にはトウメ宿に忌みが罹ることも考えられるが、その場合には相談により代理宿を充てることになるといったが、これまでにそのような例がみられなかった。なお、ここでは、ご祝儀（結婚）の忌み事はないという。

やがて、時刻になると講会が開催されるが、予め依頼しておいた飯島神社の宮司による祭式祈祷がなされる。祭式は修祓、大祓詞・祝詞奏上、拝礼となる。始めに御幣を大根を輪切りにしたものに立てて祀る。そうして祭式祈祷が終わるとトウオトシ（当前落とし）という儀式をこの神前でおこなうことになる。トウオトシには当前、肴揚の二役を採るが、次の年のトウメ（当前）を神籤で決めるというものである。トウオトシは最初にトウメの候補者3人（講中名簿によるほぼ順番制）⁽¹⁸⁾が神前に出て、半紙を小さく切つたものに候補者の氏名を記入し、それを名前が見えないように

してさらに小さく折り畳み、お盆の上にのせる。候補者3者はこれを前にして神前に拝礼をしたのち、山頭が山ノ神の御幣を神前から取り出し、その神籤のうえを撫でるようにして翳す。そうして、折り畳まれた紙の一枚だけが御幣に吸い寄せられるようにして付いたならば、その折り畳まれたままの紙を大きな器（鉢・どんぶりなど）に素早く落とす。これがトウメの当たり神籤となる。やがて器に神酒が並々と注がれて、神籤の紙が自然と広がり氏名が見えるようになるが、山頭は遺された神籤の氏名を先ず読み上げて、二人の外れを確認する。最後に器のなかの名を見て唱えらると、その者がトウ（当）が落とされたといつて、そこで恭しくその神酒を飲み干すことになる。こうして神籤によるトウメが決定するのである。トウメがこのような神籤によつて決められる、即ち神意判断とされることによつて大変な名誉とされ、さらにトウメがあたるとその家では後先三年は作がよくなるという信仰があつた。だから、誰しもトウメを一度は取りたいものだといわれたとおり、山頭役以上に尊重されるぐらいである。トウメに次いでは、肴揚も3人の候補から同じ方法で神籤によつて決定せられていく。この後、そうしてトウメにあつた者は、直ちに自家の親に報告することになる。このように山ノ神講でおこなわれている神籤によるトウメオトシが、神宿にあたる当前を決め

ることにあるが、古式による神社祭礼の頭人撰びに似て可成り厳選された神人にあたる立場が彷彿されてくる。これが農村の山ノ神信仰の特別なものであつたとしても、山ノ神信仰に通底している信仰儀礼の靈性と神威が顕されているようにも思われるのである。

トウメオトシが終わると講中は皆で、かつてこの村境であつたところに祀られてきた山ノ神塔に参拝にくことになる。山ノ神塔は高さ約四尺ほどの大きな自然石で、それに

文政六癸未稔 飯島村

山 神 塔

十月吉祥日 若者中

と刻まれているもので、石碑の入り口には鳥居が建てられている。鳥居に注連縄を張り、山ノ神塔にも注連縄を廻らして、塔の前に神酒・オシロモチ・塩を供える。そして山頭にあわせて講中員一同が拝礼をするのである。この参拝が終わると、お供えした神酒を戴き、オゴフとしてオシロモチ、塩を少しづつ頒けて戴く。山神塔が祀られている場所は辻道となつていて、今では住宅が周囲に満遍なくあるものの、ここにくつかの庚申碑がみえることから、やはりかつての村境であることが知られるのである。山ノ神塔の参拝の往還において、途中で村人に会つと必ずお神酒を振る舞うこともなされていた。また講中の所管とされるこの

山神塔の外に、飯島神社の境内にも一基の山ノ神碑があるが、それには正月の神社参詣時に銘々で拜んでくただけであるという。

山ノ神塔の参拝の後には、宿にもどつて盛大な酒宴が催される。講会の儀式はともかく直会や酒宴では酒の量は可成りのものといわれる。それが、特に酒を多く呑むことが必定だというものも、この山ノ神講の別名を山酒（やまざけ）とか山酒講といつて、トウメオトシによるトウメにあたつた者が神籤の入つた大きな器で注がれた一升到近い酒を飲み干したり、また祝宴による酒を呑むことを強制させられるなどによるとみられるが、山ノ神による酒という意味もうかがえる。明治の頃には酒はドロク（濁酒）であつたが次第に清酒に変わったものとみえ、さらにお膳料理には二の膳がつくという豪華な時代もあつた。何時の頃からかジョメという所謂骨酒（コツザケ・魚を焼いて酒を浸したもの）が振る舞われるのも恒例となつてきた。ジョメが出されるまでは講会が終わらないといわれるほど、この講には酒がつきものとされている。

以前では大きい山酒、小さい山酒の二つの山酒講があつたという。大きい山酒とは長男によるもので、小さい山酒はオンチャ（次男以下）たちの講であつた。小さい山酒では脇宿をとつて山ノ神講に真似て酒宴を開くが、酒が不足するとホンパという本物の山ノ神講

中（大きい山酒）に酒をもらいに来るものだったとされるほど、この山ノ神講中ではやはり酒が主となるものであつた。

ところで、トウメ渡し式というものもあり、これは酒宴の中間におこなわれる。トウメ渡しは新トウメに決したものゝに当前役を渡すことになる。この時も神前に新頭前と古頭前がまず対座し、その脇に古頭前には山頭が着き、新頭前には副山頭が着く。この間に神酒・オシロモチ・塩が用意され、最初に山頭の頭前渡しの挨拶があり、次に盃事をする。盃は古頭前、山頭、新頭前、副山頭の順に戴く。次にオシロモチ、塩を同じく順に戴く。これが終わると、肴揚げの渡し式ということになる。儀式はトウメ渡しとまったく同様に進められるのである。

一年の一回の講会であるが、こうした厳格な儀式が終わらない限り講会も終了することはない。講員も都合がない限りにおいて講会に参加するが、全て終了する頃は夜半となることもしばしばという。

下飯島山ノ神講はこの秋におこなわれる講会と、春におこなわれる講中の二回があつた。しかし、昭和元年から秋の一回とすることとなつた。それ以前の大正期にも稲作が不良のために何度となく中止をしていることが「山神講中覚帳」に記録されている。昭和元年には決定的となり、「大旱害ノ為メ收穫甚ダシク減ジ生

活二一 大影響ヲ受ケ随ツテ戸主会ノ協議ニ依リ部落内全部ノ講中並ニ無尽講ノ如キモノハ全部一時中止スルコトニ定メ當講中モ其ノ影響ヲ受ケ中止セリ但シ當講中ハ例年春秋二実施シ来タルモ生活ノ改善上春ノ一回ヲ廢シ秋一回実施スルコトニ決定セリ随ツテ春宿ノ補助スベキモノヲ秋ニ加ヘ秋ハ講中員一同飲ム酒ハ全部宿ノ負担トスルコトニ決定セリ」として、これ以来秋の講会だけが引き継がれてきた。しかし、この講では秋の講会でトウメが決まると、実際の宿の交替には二月九日が充てられているのである。これを宿渡しというが、宿渡しの日はかつて春の講会がおこなわれていた日であつた。つまり、かつては春秋の二回の講会であつた名残を留めているのである。宿渡しの日は、まず古頭前宿に山頭をはじめ、副山頭、役員、肴揚げ集まり、山ノ神の御室を拝した後ここで祝宴をする。その後適当な時刻を見計らつて山ノ神のご神体の安置されている御室を古頭前が背負い、その他講の什物を携えて新頭前宿に皆が送っていく。新頭前宿では新肴揚げもいて、御室が床の間に安置されると、ここで再び祝宴がなされる。こうして事実上の宿替えとなり新頭前宿ではこの山ノ神の御室を一年間祀ることになる。

この講がいつ頃に結講されたのかは不明であるが、山神塔にみえる紀年名は文政六年（1823）十月で、しかも若者中によつたと刻されているから、既にこの頃

は山ノ神講中があつたと思われる。講帳ではそれにあう古いものはないのだが、文久三年（1863）の紀年名⁽¹⁹⁾があることから近世後期にはこの農村でも山ノ神が信仰されていたとみられる。そこでこの山ノ神講で信仰されてきた山ノ神の神格とは一体どんなものだろうか。山ノ神講の講員も含めてこの地域の一般農家では、十二月十二日を十二山ノ神を祭る日として、オシロモチ（黍餅）を作つて供えて拜んだという。十二山ノ神も下飯島山ノ神講中で祀る山ノ神というのも、一年の豊作の神として信じられている。人びとは、山ノ神は山ノ神であつて、山ノ神への作神としての信仰はもつていても、決して田ノ神であるとはいっていない。田ノ神というのはまた異なると考えていたのである。確かに、山ノ神講中では春秋の二回とする講会があつたにしても、そこに山ノ神と田ノ神の交替の信仰はみられないのである。山ノ神、田ノ神の交替信仰の伝承が途絶えてしまつたのかは、俄に判断はできないが、少なくとも現在の記録や口碑にも上っていない。

このことはネリー・ナウマン女史が、果たして山ノ神と田ノ神が交替するのかという疑問を提示したことに類似する見解だが、田ノ神がどこでも同一の起源と特色を持つ神でないことを明確にしたうえで、山ノ神と関係する田ノ神が収穫後に山に帰るという信仰は、もともと山中の畑の庇護者であつた山ノ神自身であつた

ろうと結論するように、「山ノ神が交替するという信仰には、ある決まった時期（正月や盆のころ、あるいは収穫後）に生きている者の家を訪れる神々ないし祖霊としての、いわゆるマレビト信仰に由来すると考えられたばかりか、山の神は祖霊そのものであると確信されるに至った」⁽²⁰⁾のだという如く、山ノ神が年神と同一視される方向に限って強い影響を及ぼした信仰であるという。この見解に首肯できることは今のところ強いものがある。

地域山ノ神の信仰

このように下飯島山ノ神講の山酒を子細にみてきたが、どうも山ノ神信仰にあつて儀礼化された祭祀集団が農民の間に展開されてきた、謂わば山ノ神本来の狩猟採集民文化を、栽培植生民文化へと移行させていったように考えられることである。

かつて、下飯島山ノ神講中であつた人びとの話では、外旭川・神田・笹岡（いずれも現秋田市）にも山ノ神講中があり、一様に山酒をしたといっている。その民俗伝承をあげると、例えば岩城（現秋田市下新城）である。岩城の山酒では山ノ神を祭る講といったもので、秋の稲作収穫後の初冬に催されたという。詳細は「若者と山酒―秋田市下新城岩城―」⁽²¹⁾による

が、下飯島山ノ神講と異なるところがいくつかみられ、神籤によるトウオトシなどの儀礼はないものの、講中員は十五歳から三十五、六歳までの若者男子であつた。講中宿は若者いる大きな家とか初嫁の家などが充てられて、大がかりな酒宴を開くことが中心とされたようである。勿論、ここでも山ノ神を祭る儀式はなされるが、講の要となる山頭選びや、新加入講員に対する儀礼に注目がなされる。山ノ神講が下飯島山ノ神講と同じように徹底的に、強制的な飲酒をとまなうことのもので山酒の言葉の意味もわかつてくるだろう。岩城の山酒では、ムンジリ（むじり・刺し子の上衣）を着ることによるハレの儀式に臨むことであつた。十五歳の男若勢は必ずこの山酒に加わることが、村人からの一人前と認められることでもあつたから、年齢階梯による通過儀礼ともなっていたとみられる。初山にあたる山酒の仲間入りには三つの儀礼的慣行があつたと報告されている。ひとつは、飯器椀に立てた箸が隠れるまでに盛られたご飯を残さず喰うこと、または大きな握り飯一二個を食べること。ふたつ目は、大盃に並々注がれた酒を二杯飲まなければならぬこと。三つ目にはどんな唄でも一二曲歌うこと、であつた。この半ば強制的な仕来りを経ることが講中員の加入儀礼でもあるが、それを山頭が見届けて、遂行できなかった場合には別の儀礼を経なければならな

かった。一種罰則にも値するというのがてろりん舞であつた。てろりん舞というのは、裸にしたうえで男根に馬のオモツナ（面綱）の様なものをつけて、未婚女性に引つ張らせるというのである。縄の長さは六尺で、裸の男は攜り粉木棒を担ぎながら、掛け声にあわせてお膳の周りを一二回廻る。

岩城のてろりん舞は、マタギ習俗のクライドリと極めて似ている。根子（現北秋田市阿仁町）では、熊を獲ったときに山小屋でおこなう古式の作法とされ、マタギたちが円座に並び、最年少者を選んでその者の力毛（男根）を露呈させ、勃起したら燃え木のままを麻緒にて吊り下げ、左右に振る。若者は股間の熱さに耐えきれずだんだん股を広げて熱いのと煙いのに苦しむものだという。やがて潮時をみてスカリ（マタギ棟梁）の発声で一同がオホホと手を打って哄笑する。これを山の神様ア喜ぶといい、この作法を別にクライシ（クライスル）という²³⁾、のだとされる。この男根露呈を山ノ神が大変歡び、豊獵の御礼に献げられたものだということ、その若者が一人前のマタギとして認められるということもあるとされていた。ほかにもサゲフリといったことがあり、初マタギ（初めて獲物を獲った者）のカクライワイ、スッポウマイなど²³⁾、秋田では海上においても岩城のてろりん舞と同じようなトガノマイ（戸賀の舞）²⁴⁾といわれることがあつ

た。いずれにしても男根露呈にともなう山ノ神信仰に由来した儀礼として派生したと思われるほどのものがあつた。さらに、この驚異的な力として山ノ神が授けてくれるとされるのは動植物だけではない。山で失せ物をしたときに男根露呈をして願いの詞をすれば忽ち発見するという民俗事象は数多く報告されてきた通りといえよう。千葉徳爾氏は『女房と山の神』において、これらの多くの事例を実証的に考察し、男根露呈の意味で生殖をうながすということは後世的であるとして、むしろ山ノ神信仰は狩獵、漁撈社会の遺風であることを論じた。

もうひとつ、佐藤健助氏の「若者と山酒」の報告によれば、上小友（現秋田市新城市）の山酒での初講入りでは、初若者を裸にして堰のなかに入れ込むということした、という。ここでの講が開かれるのは初冬であるから可成り寒いが、山頭の指示に従つて堰に入ることを強制され、拒絶する素振りをするならば強制的に即時投げ込まれるなどした。堰に水がない場合には桶に水を汲んでその水を掛けて、まさに水垢離をさせるといふものであつた。山ノ神信仰においてはしばしばこつした水垢離の清めが課せられることがみられる。能代市谷地では十二月十二日の山ノ神祭において、若者で祀る山ノ神であるが、数年前まで男の子どもも加わつて集落の堤で水垢離をとつた²⁵⁾とされる。

また、昭和四十年頃までは新加入者と厄年の者は水垢離をして講に加わるものであった、というのが比立内（現北秋田市阿仁町）山ノ神講中だ²⁶⁾。それまでは唱え詞も伝えられていて、厳重におこなわれていたらしい。いずれも山ノ神の信仰上からきた儀礼とみられよう。岩手県湯田町湯の沢では旧暦十二月十二日山ノ神社でヨゴモリ（夜籠り）がおこなわれていた。夕方、神社に男の人たちが集まり、お供物をして参拝した後、全員が素肌となり神前の囲炉裏を囲み多に飲み食いをして、その間に雪垢離をしては暖をとる、夜通しこれを繰り返すものであったという。雪垢離は素肌で雪の上を転げ回るもので、その厳しい寒さは想像以上の過酷といわれた。雪垢離を女はみてはいけなといったが、その有り様をみるのは女神の山ノ神だけで、山ノ神は多に飲ぶからだといわれた。しかし、ここでの雪垢離はあまりにも過酷だったために大正年代には水垢離に変更された²⁷⁾。

このような山ノ神祭りにおいて注目され得ることは儀礼としての水垢離のあり方である。水垢離をするのだから勿論裸であるというまでもないのだが、山ノ神の好むところとする儀礼としてみれば、そこからは一体何がいえるのだろうか。雪垢離、水垢離においては山ノ神を信奉する狩猟民としてのマタギの間でもみられるが、その多くは忌みの罹った場合とか、何らかの

制裁に課せられた、いわば罰則としてのことであった。例えば、玉川（現仙北市田沢湖町）マタギでは、山で里言葉を使うと三間イタチ潜りという、深雪を素肌で三間も潜らされることや、罰として垢離を取らせるにはワツパ（曲げ物）で冷水を頭から一二回かける²⁸⁾、とされた。それは、山ノ神祭における水垢離とはかなり意味的差異が生じるのだが、根子マタギでは山小屋に山神宮を祀っているが、山小屋にまず着くと必ず水垢離をとって身を清め、鍋の真ん中のご飯で餅をこしらえて山ノ神様に供えるというのである。同じ根子マタギでは熊舞というのやったとされる、熊舞は初マタギのものを丸裸にして皮ひとつを着せて熊に見立てて、その初マタギが扮した熊を他のマタギたちが槍とした木の枝で突くという²⁹⁾ものである。下飯島山ノ神講中でいう初山の若者が受けなければならぬ一升飯を喰うなどという加入儀礼の過酷さは、狩猟民の信じる山ノ神信仰ときわめて類似することが判る。サンゾクダマリもそうである。初マタギの若者に対してサンゾクダマリという厳しい垢離を経なければならぬことが課せられる³⁰⁾ことは、これもまた加入儀礼にあたると思われる。

このように、少し煩雑な民俗事象をみてきたが畢竟、山ノ神信仰は山そのものと深い関連を持つ狩猟民の捧持する山ノ神と、山酒による山ノ神を捧持する農

耕民との信仰の間には共通する民俗事象が多くみえ、山ノ神の神格においても隔たりがほとんどみられないということになる。而かすれば、実際の山民（狩獵者も含めて）の信ずる山ノ神と山酒講による山ノ神の神格や信仰を一元化できるであろうか。

跋

山酒のおこなわれる山ノ神講においては、必ずしも山ノ神が田ノ神と同一の神とはみなされていないことが明らかである。それでも、依然と各地では根強い山ノ神が田ノ神と交替するという信仰が遺されているのも事実である。谷地新田（現横手市雄物川町）もその一例だが、二月十六日に山ノ神が山から下りて田ノ神に替わるといわれるので、餅を搗いて枍のなかに切った藁を敷き、五合餅をあげて今年の豊作を祈願したといい、そして十月十六日には田ノ神様が山にゆき山ノ神となる日で、お田ノ神様が出掛けるときは足跡を隠していくのだとして、前夜から荒れて雪を降らしていった、とされた⁽³¹⁾。このことから、交替するといっても神の足跡を消すということはどういうことであつたろうか。檜山（現能代市）では正月の飴市に降りてくるといふ山ノ神が、足跡を消すためにその往復には必ず吹雪になる、というなどの、神の出現と同時に足

跡を隠す各地での民俗伝承も豊かである。それらから考えるならば、靈威に伴う出現を雪という山の象徴的な自然現象に委ねて物語つたのだらうとも思われる。そこに山ノ神の去来の本質のひとつがあるように考えられる。

山の民ではなく一般農家でも正月二日に若木迎えというのがあり、これはその年の初めに近くの山に入る初山入りでもあり、そこから木の枝を少し採ってくるということだった。そうして迎えた若木は囲炉裏で焚いてあたと若返るとか、年中無病息災に過ごせるのだとされた。若木迎えは、ひとつには山ノ神の靈力を身体に取り入れることの儀式であらうと考えられるが、必ずしもここに農耕的な信仰を伺うことはできない。また、正月に山ノ神のノサ掛けという行事も広い範囲でみられる民俗伝承だが、藁でつくられたノサではあるにしても、そのノサを掛けて手向ける山ノ神に対して作神的な信仰は希薄だからである。

むしろ、認められるとすれば、山の分水嶺から下る水が野や里、田に注がれ、その水は水蒸気として空にのぼり、山に雨や雪を堆積させ、それがまた水となつて里に下るといふ、循環によつたのであらう、まさに自然神的神格である。山ノ神の出現に雪が伴い、足跡を消すということも、こうした範囲のなかでみることはできないだらうか。

ところで、山酒をおこなってきた山ノ神講中においては、ほとんどが狩猟者の文化のひとつでもある強烈な山ノ神信仰とともにするところが甚だ多いことは指摘してきた通りである。そして、他の農民の山ノ神でも狩猟民俗に存有する山ノ神信仰を断片的でありながらも保持しているからして、そこに両者の連関は連続的な神信仰の進化とか変容をみるべきではないだろう。あくまでも山ノ神が田ノ神と成り得るとしたのは農耕者側からであり、山ノ神の根源とみなされる山の民側からの山ノ神が田ノ神となることはないといえる。山酒という山ノ神信仰からみれば、酒がきわめて中心的存在となっていることから、酒という文化において狩猟民俗と農耕民俗との融合がはかられ、山にはみられない稲（米）よる酒を媒介にして山ノ神信仰が展開されたといえよう。そこに、必ずしも春秋の山ノ神田ノ神の交替説をもたらす必要性は認められなかったのではなからうか。

下飯島山ノ神講にみられるように、稲作の豊凶を司るという信仰においてこそは純然たる稲作の神としての田ノ神であってもいいのであるが、山ノ神が替わって稲作の豊穰たる信仰を担ってきたということは、山と農民の本質的な信仰が結びついていたからだという外にない。つまるところ、山ノ神の神格に山が保つ絶大なる豊穰への信仰があることは当然として、

それに垂下して農民の間に入り込んだ山ノ神信仰には、田ノ神ではなく植生繁茂の豊穰文化としての信仰を明瞭にした、いわば豊穰神的なものに外ならないのではなからうか、と思量される。だから山ノ神講中が豊穰の証しとしての酒を讃えるような儀礼としての山酒となり得た、と捉えることも可能であらうと思う。

註

- (1) 柳田國男『増補山島民譚集』東洋文庫137／昭和四十四年四月／平凡社。
- (2) 五来重『山の宗教―修験道』自然と人間シリーズ三／昭和四十五年／淡交社。
- (3) 堀一郎『民間信仰』／昭和二十六年／岩波書店
- (4) 鈴木昭英氏は、「山の神と里神」（桜井徳太郎編『信仰・講座日本の民俗七／昭和五十四年七月／有精堂』）において、生業のあり方によって、それに従事する人たちの信仰する神の性格付けがなされるという立場から、生業の変化によって当然神觀念に移動が生ずるといい、山民といっても、生業や生活形態はいろいろみられ、山間奥地であっても農耕が普及している実態に、同一地域における山ノ神信仰の質的变化、変遷が当然考えられる、と指摘する。この跡付けとして、農耕を主体とする生産段階に到達する以前には山ノ神が祖霊であるという觀念はなく、祖霊以前に獵師たちによって崇拜され

た動物の主あるいは女王としての山ノ神が存在した（ネリー・ナウマン）ことや、狩猟文化の名残をとどめる山の生活神の祭りである柴祭が、稲作儀礼の田遊びと類似する打植祭に移った可能性があると、山ノ神儀礼がその地域の生活の変遷に応じて変化したのだろう（小野重朗）とすること。また、例えば能登のアエノコトの古型としての山を祭場とする山民の祭る山ノ神祭りを推測して、山ノ神祭りが機能を失って田ノ神祭りに変遷したとみた（野原潔）ことを採り上げている。これらからしても多様さは否めないだろう。

- (5) 石川純一郎稿「やまのかみ（山の神）」（福田アジオ他編『日本民俗大辞典』下巻／平成十二年四月／吉川弘文館）。

- (6) 佐々木高明「稲作以前」NHKブックス147／昭和四十八年十一月／日本放送出版協会。

- (7) 大湯卓治氏は「青森県における山の神信仰―岩木山に鎮まる伝説の女神をめぐる―」（『研究紀要』第1号／2002・3／東北芸術工科大学東北文化センター）で、ネリー・ナウマンの「通説再検討」論を引きだして、地域実態の山ノ神信仰を再検討し、各時代の中でみられる文化接触という現象を視野に入れた分析が必要とされることを指摘する。

- (8) 人見藤寧（蕉雨）著、今村義孝監修『新秋田叢書』（四）／昭和四十六年九月／歴史図書社、所収。

- (9) 那珂道博・淀川盛品稿とされる「羽州秋田風俗問状答」。今村義孝監修『新秋田叢書』（四）／昭和四十六年九月／歴史図

書社、所収。

- (10) 齊藤壽胤稿「雄和の年中行事」（『年中行事』雄和の文化財集第八集／昭和六十二年三月／雄和町教育委員会）。

- (11) 筆者、平成三年十二月調査採集による。男鹿半島は周囲は皆漁村であるが、内陸部の集落には田畑が今でもみられて、農業を主とした生活もあった。漁村でもこの日に山ノ神を祭るのは同じで、加茂青砂では「十二日は山ノ神の祭日で、シロ餅を作る。大きいシロ餅一個と、小さいシロ餅一個（閏年は二個）作り、山ノ神に供える。またオヤキ二〇・三〇個ほど作り家族でわけて食べる。（男鹿市史編さん委員会編『男鹿の民俗』男鹿市史民俗調査報告書／平成五年三月／男鹿市）とある。

- (12) 稲雄次編『秋田民俗語彙事典』／1990・7／無明舎出版。協和町・二ツ井町・阿仁町・平鹿町・大曲市・湯沢市・雄勝町・十文字町・岩城町・仁賀保町・鳥海町（2）・小阿仁村（2）・雄物川町・東成瀬村・井川町・羽後町があり、このうち十二月十二日が祭日として一番多いとしている。

- (13) 「秋田藩家蔵文書」によるとしている（下中邦彦編『秋田県の地名』日本歴史地名大系第五巻／1980・6／平凡社）。

- (14) 淀川盛品（秋田藩士）の編著、今村義孝監修『新秋田叢書』（15）／昭和四十七年八月／歴史図書社、所収。

- (15) オシロモチというのは山ノ神の供物としてなくてはならないものとされている。五合くらいの糯米を一晚潤かして、搗

り鉢で潰し、餅状にして固めたものである。オシロモチというのは山では欠かせない食料だとされるものだ。というのは山では水が確保されるのは限られ、特に高い山だとうまく飯が炊けないことから、そのためにオシロモチは必需品とされる、というのであった。

(16) ニツ井町仁鮎新町（現能代市ニツ井町）の仁鮎大当前山神講では祭神を大山祇神として、生産を司る女性神と伝えているという。また河辺町田尻（現秋田市河辺）の田尻部落山酒（おみき）会でも同じく大山祇神を祭るとしながらも、山を司る神で気性の荒い女神であるという。山酒会での神影掛軸は明らかに女神像であるが、この神が大山祇神という（秋田県教育委員会編『秋田県の年中行事』『秋田県文化財調査報告書第157集／昭和六十二年三月／秋田県教育委員会』）。

(17) 秋田県教育委員会編『秋田県民俗分布図―緊急民俗資料分布調査報告書―』秋田県文化財調査報告書第66号／昭和五十四年三月／秋田県教育委員会。

(18) この候補者3名というのは、講中名簿に記載されたほぼ順番に3名ずつあがるものだが、3人のうちで一人は古当（ふるとう）というかつてのトウメや着揚げにあたった者が入り、2名は新当（しんとう）という未経験者が候補となるようにされてきた。しかし、昔には古当といえれば先祖代々の家柄、本家格の者とされ、新当は別家として別れた家の者であったともいう。『山神講中覚帳』（下飯島山神講中蔵）によれば、「明治二十八年度」より、「新分家之者同年より当前へ加入致すべ

く」、但し若者人惣中極め御馳走相成り候際の約定なり但し新家の者十力年以上相成り候節は当前に加入し候事に被定候」とあるようにみれば、講中に加わるには制限されていたが、やがて、新家、別家等は新当といわれて、当前にあたることでできたのはこの頃から考えられる。

(19) ただし、講帳による文久三年は「甲子」ではなく「癸亥」でなければならぬが、講帳には「申戌年帳面失ひ候に付無抛子とし二月九日善太郎宅ニ而改め」とみえ、その後は順次慶応、明治の元号がしるされている。恐らく「甲子」は元治元年とし、講帳の最初のみにみえる「癸亥十月二十三日当前万九郎」は天保十三年（1842）のことであったとみれば辻褄が合う。いずれにしても「改め」以降の記事に、慶応三年、明治元年の紀年名が明確であるから、文久という近世末期以前の結講中には違いない。

(20) ネリー・ナウマン『山の神』（野村伸一他訳／1994・10／言叢社）181p。

(21) 佐藤健助稿「若者と山酒―秋田市下新城岩城―」『西郊民俗』第一六五号／平成十年十二月／西郊民俗談話会。

(22) 現北秋田市阿仁町根子。早川孝太郎「秋田マタギの山詞その他」『早川孝太郎全集』第四巻／昭和四十九年／未来社、所収。

(23) サゲフリは武藤鐵城『秋田マタギ聞書』（常民文化叢書四／昭和五十二年四月／慶友社）に収録された。カクライワイは手倉（現雄勝郡東成瀬村）のマタギによるものであ

る（千葉徳爾『女房と山の神』／1983・8／堺屋書店）。

スッポウマイは岩手県雫石町の杣夫による伝承であった（高橋喜平『みちのくの山の神』／平成三年九月／岩手日報社）。

高橋喜平は同書で、山ノ神は山の全てのものを産み、山の全てのことを司る女神であり、そのことを深く信じているマタギや杣夫たちが、山ノ神に男根をお見せして、身の安全を祈願し、豊猟を感謝するのは、原始的社会の当然の発想である。そのことを何の違和感もなく受け継がれてきたものに違いはない、と述べている。

- (24) 佐渡の古老の記録として、北前船が戸賀（現男鹿市）の沖にさしかかると、そこは無風状態になることが多く船の操行が止まるとされ、そこでおこなわれたのが戸賀の舞であったという。戸賀の舞は、若い男（主に炊）を素裸にして陰茎に細縄を縛り付けて、それを船のなかで曳き廻るといったものだった。男根露呈をして真山・本山の神にお見せするものと解されていたらしい（男鹿市教育委員会編『男鹿半島―その自然・歴史・民俗』／平成十年三月／男鹿市教育委員会）。真山・本山はお山と呼ばれ、山ノ神でもあると信仰されてきている。

- (25) 平成十三年十一月、筆者調査。筆者稿「村・町の神々」（能代市史編さん委員会編『能代市史特別編民俗』平成十六年十月／能代市）所収。

- (26) 秋田県教育委員会編『秋田県の年中行事』秋田県文化財調査報告書第157集／昭和六十二年三月／秋田県教育委員会

- (27) 高橋喜平『みちのくの山の神』／平成三年九月／岩手日報社。

- (28) 武藤鐵城『秋田マタギ聞書』常民文化叢書 四／昭和五十二年四月／慶友社。

- (29) 武藤鐵城『秋田マタギ聞書』常民文化叢書 四／昭和五十二年四月／慶友社。

- (30) 武藤鐵城『秋田マタギ聞書』常民文化叢書 四／昭和五十二年四月／慶友社。

- (31) 播磨弘宣『むらの歳時記』常民叢書第6巻／1982・4／日本経済評論社。

「山酒（やまざけ）」という山ノ神講の考察



山ノ神の神影



講会の祭式



神籤によるトウメ落し



下飯島の山ノ神石碑



新トウメが落された山酒を飲む

シトギの系譜

—米・粥・飯・餅をつなぐもの—

石郷岡 千鶴子

要旨

餅の原型であろうとされるシトギは山の神への女性禁忌を象徴する神饌であるが、シトギの前提として穀物保存の方法としての粉化があり、粉として保存し練り物として食用とする食習のあつたことを堅果類のアク抜き法（水さらし法）との関連から示したい。また、多産の山の神は女との火の共有を嫌悪するように理解されている。山の豊饒を保証し、イエに富と安全をもたらず山の神は、イエでは産火と女を嫌うが、産屋という他屋では女の産を助ける産神として降臨し、火の共有を厭わない。山の神が産神として降臨し、出産を助ける理由をそこに求めて考察したい。

キーワード

シトギ・生シトギ・粉餅・十二山の神・産神・シダ

ミスツトギ・木の実食

粥（固粥・汁粥）・飯（強飯・姫飯）・餅と粉餅

臼と杵・焼き米・粳摺り・餅搗き・粒食・粉食・産

屋・産火・産の忌み

一 シトギ餅の製法と民俗的な特徴

シトギという粉餅があるが、これが非常に不思議な性格の食物であつて、シトギの中でも代表的な「山の神のシトギ」は、出産可能な年齢の女であれば、手を触れることも出来ない神聖な神への供え物（神饌）とされている。この厳重な女性禁忌は「山の神の女嫌い」や「山の神は嫉妬深い」ことを理由として、現在でも多くのムラやイエに残っている。

シトギと女の関係

山の神祭りでは「触れてはいけない、食べてもいいけ

ない」とされているシトギであるが、筆者が本県事例を調べた限りでは老女であれば、作っても良い、お供えをしても良いとされていた。焼いたシトギはイエの長男や跡取りだけが食べるという事例が多く、これは基本的に女は食べないという禁忌の言い換えであると考ええる。

この禁忌は、妊娠を含む出産という行為が山の神の性格と大きく関わるからであって、女嫌いの神でありながら、出産を助ける産神でもあるという複雑な性格を成り立たせる理由の根幹を示すものとなる。禁忌にしろ、助力にしろ、いずれにしても山の神は「出産可能な女」と無関係であることは出来ない。

シトギの製法と食習

シトギについて記述すると、食生活の中や民俗行事の中でシトギは様々な形態をとって登場している。本稿で単にシトギと記述した場合は、山の神への神饌のシトギとしてご理解いただきたい。その他のシトギについては、その都度必要な註記をしておく。

・シトギの製法及び調理法（本県旧由利郡西目町湯保地区）

旧暦十二月十二日、朝から米を洗って水に浸けておく。米は糯米でも粳米でも良い。筆者にシトギ作りを見せてくれたイエでは糯米を使用していた。夕方にな

ると、水切りをして臼に入れ、横杵で搗いて湿った粉状になると、臼の中に直接湯を入れて、少し冷まして手でこねる。丸く餅の形に固まったら、横杵で少し搗く。平らな容器にできたシトギを入れ、手で小さく干切って丸餅を作る。

・シトギの食習

シトギ餅を御敷に並べて、イエの男（主に長男）や老女が山の神の掛け軸にお供えする。後日下げられたシトギ餅は焼いて男だけが食べる。粉餅は固くなるのが早いので、焼いたり、蒸したりして食べる。砂糖や醤油も付ける。シトネル（練る）餅なので、シトギというと聞いた。ナマダンゴ・オカラコ・シロコモチ・シラコモチとも呼ばれる。調査地区での「山の神」の掛け軸は磐石座様に立つ女神像であったが、中に太平山三吉信仰を受けた山人を描いたものもあった。全て紙本で、昔に歳の市などで求めてきたものをずっと下けているイエが多かった。

シトギに関わる女性禁忌の例

で述べた通り、女はシトギを作ったり食べたりすることはできないとされている。しかし、実際にはそのイエの姑がシトギを搗く時の手伝いをしているから、決して女性だから、シトギ作りができない、山の神が女全てを嫌うからということでもない。

実は年齢からして妊娠出産可能な女は山の神から嫌われるという理由で、シトギ作りに参加できず、シトギを食べることもできない。姑の年齢であれば妊娠出産からは遠いと思われる、シトギに近づくこともできない。女の立場を二分して考えられていることと、食物を作ることやお供えを神と共食することから遠ざけられていることからして、山の神は女というよりも「出産できる女」との共食を避けられているのだらう。この事について岩手県北部での豆シトギを例にして、女性禁忌の意味を探ってみよう。

「古来から十一個の豆しとぎを供える習わしがあった。山の神の弱点は山火事であるため、熱湯を使うが火を使わないで出来る本来のしとぎが供えられたのであらう。次のような言い伝えがある。

山の神は十二の枝が張ったミズキの上の十二人の子だくさんの神で、お供えを怠ると十二人の子供を産まされ、育児に苦労するといふ。また、供物の豆しとぎを女子は食べない慣習があるが、それは女子が食べると山の神の怒りにふれ、やはり十二人の子を産まされるからだといふ。」^(註1)

子沢山の神様というのは大黒様や大師講のオデシコとも共通するが、「山の神が女を嫌いだからシトギを喰わせない」というよりも「シトギを喰うと山の神と同じく子沢山になる」という意味合いの方が強く出て

いる。

もう少し禁忌の対象を絞ってみると、妊娠は結果としての出産を予定させるために、山の神に嫌われたのだらうし、出産しない女も嫌悪の対象としていない。詰まるところは、山の神は「イエの産の火」との共食を拒否されるのである。

山の神祭り以外でのシトギ

新旧どちらかの十二月十二日の山の神祭りの神饌として知られるシトギであるが、何も山の神祭りに限って用いられる訳ではない。この場合はシトギ餅というよりも米の粉の汁のようなもので、随分と水分の多いのが特徴である。

オシロイヌリ：主に小正月の行事として実施される。昨年中にムラに嫁に来たり、婿入りした者のイエにムラの若者達が押しかけ、「オシロイヌリモウス」などと言って、嫁や婿にシトギ汁を塗るのである。早く子を産むようにとのまじないの意味もあり、またムラへの入会儀式の一種ということもできる。⁽¹⁾

オサッキイワイ：これは田植え時の行事で早乙女達が田植えをしていると、通りすがりの男をねらってわざと田の泥を付け、オサッキイワイと称した。田植え

時に限って容認されていた行事である。次第に変化してその日一日男女を問わず、シトギ汁を顔に塗られ、「稲の花咲いた」として喜ぶようになってきた。

泥付け祭りや墨塗り祭りも同様であるが、この時期早乙女は男よりも一段と田の神に近い存在となっているから、田植えを寿いで予祝の行事を行うのである。⁽²⁾

○盆のアラレコ…シトギ汁であつたり、吸水させた米粒であつたりするが、盆の墓参りの際に、墓の周囲の霰が降つたようにシトギ汁等を撒き散らすことである。最近は墓所が汚れるのでやらないイエが多いという。施餓鬼供養の一種である。⁽³⁾

シトギが細工餅や菓子に変化した事例―山神講のぶと・高野神社のぶとひねり―

本県では「山の神の神饌」として知られるシトギであるが、他県では山の神への神饌であつても、シトギを様々に加工して神饌とする事例がある。ここでは滋賀県愛知郡の事例を挙げる。この事例については『滋賀の食事』から引用した。^(註2)

・愛知郡東小椋村黄和田の日枝神社の山の神講、敬宮団子。

正月三日の山の神講の神事。一月二日、各家から神主宅に女子一人ずつが出て、石臼で米を粉にす

る。これを若衆が蒸して搗き、ひよどり、橋綱、猿、亀、いのしし、うさぎ、ぶと、信濃犬、びわの葉、菊座、臼、ひもの結び、狎などの形を作る。

これを「狎つくり」と呼ぶ。油で揚げて箱に納めて封をし、神主宅で夜を徹して番をする。翌三日に神主と氏子総代によって日枝神社神前に供えられる。神事終了後、箱の封が解かれ、団子は氏子に分配される(三三三頁)

・同郡高野村の高野神社。一月二日、八人の諸人(神事を行う人)が米の粉を練つて蒸し、へびや鳥、ぶとなどを形づくり、油で揚げて神前に供えている。「ぶとひねり」と呼んでいる。(中略)遣唐使が唐から伝えた、日本最古の菓子と言われる。(三三三頁)

山の神講であれば、祀るのは山の神であるし、高野神社の祭神狩場明神にしても山の神に近い御柱である。一月二日は、本県や東北地方では「山の神のノサ打ち」として、山の神の行事が行われている。このぶとひねりは内容からして十二月の山の神祭りのシトギ供えと同様であるが、細工餅や調理法など、完全にムラや神社の祭礼になっていることがわかる。本県の山の神のシトギが素朴に見えるのはより原型に近いことが理由なのか、今後の課題としたい。

二 米の調理や保存におけるシトギの位置

現在では少なくなつたろうが、ムラのイエでは大正月・小正月とも臼と杵で餅を搗いて、正月の神霊に供えた。また、およそのムラには「田の神山の神春秋来」への信仰が根付いており、大切な山の神になぜ、餅や米ではなく、シトギという米の加工品を供えなければならぬのか。その疑問が残っている。

一般的に米を食品化する場合には、澱粉アミロース組成に注目して、β澱粉が水分を含み加熱されて、α化し、α澱粉となつたときに初めて消化吸収が可能になる。糯米でも粳米でも十分に吸水させて、澱粉が糊化する加熱方法も工夫されてきたのである。

米を含む穀類の調理において湯吹き法⁽⁴⁾があり、またそれに関連した穀物・雑穀の調理法として湯取り法⁽⁵⁾という調理法があるが、これら穀物調理の基本として「湯で練ることで糊化・食用化させる」技法が生きているのがシトギ調理であると考ええる。

米調理のバリエーション

現代では飯といえど、粳米を吸水させた後、鍋釜で過熱して調理したもの⁽⁶⁾を指し、粥と言えど、粳米を飯と同様に吸水させた後、飯の場合よりもかなり多めの水を加えてゆっくりと加熱したものを指す。粥⁽⁷⁾は

飯よりも米の粒そのものを含む水分が多く、消化が早い。粥を病人食に用いることは一般的であるが、さらに近畿地方では木綿袋に番茶等を入れて茶粥を日常の朝食とすることもある。

現代の飯と粥と餅の関係や位置付けが歴史的に不变のものであつたかどうか。主に弥生期を米作の成立期と考えて考察すると、当初からの呼び方も内容も調理法も現代のそれとは異なることが多い。これは、「糯米・粳米」2種の穀物⁽⁸⁾、そして「蒸す・炊く・煮る・練る」という調理法が組み合わされて、日常食や行事食を構成してきたからである。

さらに雑穀の調理法がカテ飯炊飯⁽⁹⁾として混在し、整理が難しいが、どこにシトギという粉餅の生まれる必要性があつたのか、山の神信仰を意識しながら進めていこう。

米調理の歴史的変遷

「貧窮問答歌」に飯を蒸す甑の描写があり、糯米を蒸して食用としていたことが知れるが、この時代には甑という高度な「蒸し」用具が出現していたのだろう。蒸し米として、「おこわ」と日常的に呼ばれる糯米を蒸したものの代表的な存在は赤飯である。また、黒飯と呼ばれる白いさざげ豆等の入った不祝儀に用意されるものも、おこわの一種である。この呼び方も強

飯をこわめしと呼ぶことに由来するが、これは強飯の女性語である。コワイという言葉は固いと同義であるから、おこわは固い飯になる。これに対して柔らかい飯ということでは粳米を今日のように炊いたものを姫飯（ひめいい）と呼び、飯という調理品が主に姫飯を指すように変化してきた。

。「焼く・蒸す・煮る」という米の調理法

調理法を考察する際には、それぞれの調理法に適した用具や工夫が見られなければならない。調理用具の側面からすると、第一に「焼く」という加熱調理が最も簡単であり、次に土器を用いて「煮る」ことがある。

米を蒸す

「蒸す」方法は甑と共に成立したように思われるが、実際には甑状の用具は米作の成立とは時代的に遠く離れたところにあるだろう。蒸す用具がなければ米を調理できないこともない。米を笹葉に包んだり、土器の底に笹葉を敷き詰めたりして、水を適宜加えて蒸し煮とすることである。実際、ジャポニカ種の糯米はデンブン系アミロースの組成が緻密なため、煮たり炊いたりすると湯の中に溶け出してしまふ。だから、互いの粘着性をもとに堅い強飯が蒸して作られるのである。

米を焼く

現在、多くの湿地遺跡から籾付きの焼き米や籾跡痕跡付きの土器が出土しているが、土器を用いて焼き米を作ることは可能である。直接、土器内で籾のまま焼く（炒る）ことが出来、吸水させて「焼く」ともできる。タイでよく見られる「竹飯」^(註3)とインドのパーチドライス（ポップコーン化）が焼き米調理として挙げられる。（表1参照）米を構成する澱粉系アミロースは生米ではβ澱粉で、吸水して加熱することでα化する。このα澱粉でない人間は消化吸収が出来ない。だから焼き米といっても加工過程に必ずα化の工程が組み込まれていなければならない。しかし、玄米や白米を土器内でそのまま加熱しても、内部の水分が不足しているため、α化は難しい。

しかし、籾のままであれば（穂の青い内に刈り取るウメヤ米などの場合は特にそうであるが）、籾とその内部に玄米以上の水分を含むため、食用に適した澱粉に加工することができる。インドでも砂を用いて同様の焼き米を作る技術のあることを中尾佐助が『料理の起源』で指摘している^(註4)。「米の煮方・炊き方」については註4～6を参照。

粉食と粒食の並立（調理と保存の点から）

「飯を炊く」というと大抵の人は、米を研ぎ、吸水

させてから火加減を考慮しつつ、沸騰させて火を止め、蒸らすという作業を思い出す。これが、ジャポニカ種の粘性を活かし、日本人の飯に対する思考を方向付けたことの詳述は省くが、前述のようにしなければ飯は炊けないものと思っていると考え違いをする。
 。雑穀の湯立て法と米の炊き干し法の分離
 ヒエやアワ等の雑穀は基本的に湯立て法で調理される。米もこの湯立て法で調理されてもよいわけであるが、なぜか炊き干し法で炊きあげている余裕のない時にやむを得ず年配の方が試みられるだけである。まず、雑穀の湯立て法について説明してみよう。
 ・ヒエ等の穀物を洗っておく。吸水の必要はない。
 ・鍋釜に湯を沸かして沸騰させる。そこへ穀物を均一に入れる。

糯米・粳米による調理法と食品の分類 (表1)

米の種類	調理法	食品
糠米（粒状）	洗う→吸水→蒸す	強飯（おこわ）・赤米飯
	洗う→吸水→豆色付け・蒸す	赤飯（おこわ）
	洗う→吸水→豆入れ・蒸す	黒飯（おこわ）
	洗う→吸水→具入れ→蒸す	栗おこわ等
	洗う→吸水→笹で巻く・蒸す	笹巻き・チマキ・アクヌキ
餅米（粉状）	洗う→吸水→蒸す→練る	搗き餅
粳米・糯米（粒状）	洗う→吸水→水切り→煮る	小豆飯・巻き寿司
	茹ごと土器内で焼く	焼き米
	米を洗う→吸水→焼く	パーチト・ライス
粳米・糯米（粉状）	挽く→湯で練る→焼く	生シトギ・焼きシトギ
粳米（粒状）	洗う→吸水→水切り→煮る	飯（姫飯）＝固粥・粥＝汁粥
	洗う→吸水→豆入れ→煮る	小豆飯・小豆粥
	炊く→練る	鍋すり餅・ボタ餅
粳米（粉状）	洗う→吸水→挽く	粉として保存
	挽く→湯で練る	生シトギ
	挽く→湯で練る→焼く	焼きシトギ
	挽く→湯で練る→笹で巻く→蒸す・煮る	笹モチ
	挽く→湯で練る→煮る	団子・新粉餅
	挽く→湯に溶く	粥・酢粥

・そのまま煮えるまで加熱する。

・蓋をして蒸らしておく。

これは「炊く」よりも「煮る」を中心とした穀物の加熱調理ということが出来る。米の湯立て法が主な調理法にならなかったのは、表中にある「粥」の存在が理由であるらしい。平安時代の文献に「汁粥」とあって、これが現在の粥であり、固粥というものが飯にあたる。固粥が姫飯と呼ぶ名が変化して現在の飯にいたるという説がある。

弥生時代にほぼ成立したであろう米食は、当初粥として成立したとする説であるが、これは土器の成立や煮沸の機能について考えると、弥生後期には土器を利用している粥料理が為されていたのだろう。弥生後期以前にも米栽培の痕跡は確認出来るし、また縄文期においても穀物炭化物や粃の炭化物が出土遺物の中から検出されることがあるが、粥調理以前のことであるから、焼き米を調理していたことも考慮しておきたい。

(註5)

実際、粥を調理する際には米に十分な吸水が必要で、粥は米の吸水と粥自体の水分が十分であれば、弱火で長時間煮込む調理ができる。調理用の土器の性能に即した調理方法ともいえる。粥調理の可能性をさらに裏付けるのは、食材が玄米であったことで、玄米を粥に調理するためには長時間吸水させ、さらにゆっくり

りと煮込む必要がある。玄米の粥を調理するには土器でも十分であつたろう。

実際は、私達は飯を炊く際に十分に吸水させることを心がけ、家庭での電気炊飯器もそのように製造されている。湯立て法は急に飯を炊く必要に迫られ、やむを得ず採用する調理法であり、湯立てのような調理法で飯の炊きあがることを知らない人も多いだろう。

粥そのものは運搬や携行に不便な汁であるから、粥から飯へと水分を飛ばしつつ、十分に糊化させるために蒸らす時間が必要であつた。強火で炊きあげる飯のために、より焼成温度の高い土器や金属製の鍋釜の出現が必要であつたろうから、粥から飯への移行にはそれなりの社会的な背景が整備されてきたことも考えておきたい。

○粉食の必要性

弥生以降、米栽培が普及して粥や飯といった米の調理品も出土・検出されるようになってきたが、イエやムラの食料調達が水田での米栽培に集約したという訳ではない。先土器時代や縄文期の狩猟・栽培の文化は穀物栽培に先行しつつ、収穫した固果類をどう長時間保存するかという課題があつた。数万年前からの食料保存の技術は、次第に発達し乾燥・塩蔵・初歩的な発酵に至っていた。この保存技術を生かして米だけではなく、雑穀類や豆類も搗り潰しや叩きつぶしにより乾

燥を目的として粉化を図ったものである。その理由としては、縄文以降の木の実食やあく抜きのための叩きつぶし・水さらしの技術が定着していたことである。

木の実食の技術は根茎類の無毒化やあく抜きにも見られるが、食用可能が前提となっており、穀物の場合は、食糧不足に備えるための保存を第一に考え、第二に再度食品化する際に簡便であることを考慮したであろう。つまり、保存してある粉を湯で練ったり、湯に溶いたりするのは、食料が極端に不足している状況下にあるためである。

穀物を粉にするにはサドルカーン・ロータリーカーン⁽¹⁰⁾などの用具が必要であったが、縄文期のカーンは摺り石であったり、叩き石であったりする。

三 シトギの製法と堅果類の水さらし法について

シトギを米の粉餅と思うのは、山の神のシトギ餅が知られているためで、米粉以外にも粉の材料次第で様々なシトギが出来上がるが、本稿では、そうした加工や調理のバリエーションを紹介することを目的としている。

ここでシトギの材料としてシダミ（ドングリ類）を

提示するのは、考古学の方面から昨今指摘されている縄文期からの水さらし製法が山の文化（あるいは山の神の文化）として成立してきたことを神饌であるシトギに託して示したいと考えたからである。

各種のシトギ（練り物）

様々な穀物や豆類を材料としたシトギである。著者はこれを「保存性を高めた粉食の一形態」とし、根茎澱粉の食用を含め救荒食としての役割が非常に大きかったことを指摘したい。人は様々な植物の部位を水さらしやあく抜き等の技術を駆使して、食用化に成功した。これは常時食糧不足にさらされていたためであり、水さらし等を繰り返せば「食えぬものも食えるようになる」からである。

食用可能な粉（澱粉が多い）に加工すれば、湿度に注意して乾燥状態を保つことで粒状の穀物や生の根茎類などよりも、保存性は高い。穀物は基本的に種子であり、根茎類はほぼ球根と地下茎であるから、温度と湿度によって発芽・腐敗する。粉にはこうした変化がなく、安定した保存食として管理ができる。また、湯で練ることによって簡単に糊化するので調理が簡単である。基本的に無味の練り物（練り餅）に次第に豆を混ぜたり、つけ汁を工夫して食用とする場合なども見られるようになってきた。

以下に各種のシトギの例と食習を挙げる。

シトギはその呼び方はともかく、シダミを水さらしして粉にしシダミ粉を練った物を本来の形とする。現在のシトギは吸水させた米を搗いて粉にし、それを湯水で練ったものをいうが、シダミの水さらしの過程で粉になったものを食用にするときに水分を加えたものをシダミモチという。(岩手県久慈地方)^(註6)

湯水や味噌汁で練って食べるといいうが、原型としては水で練るだけの食品である。そば切りの原型そばがきがそば粉を湯で練るだけの調理であるのと同様に、湯で練った物の汁気の多寡でそれは粥となり、またシトギとなる。中国では穀物の粉(とうもろこし粉や小麦粉)を湯で練るだけの料理が存在する。鹿児島県では「そば団子」といえば、そば粉と芋粉を練り合わせた物で、団子は汁物として食べることが多い。小麦粉を練って丸い団子状にしたり、細長く切ってうどんのようにしたのも、みな団子汁と呼ぶ。^(註7)

シダミストギのこと

シダミは渋味の意味と思っていたが、下の味という意でシダミと呼ぶらしい。本県でもシダミ餅という救荒食があったが、岩手県久慈地方では、シダミ餅をシダミストギ(シトギ)と呼ぶ。餅とシトギとシダミは密接な関係があるらしい。

・しとねもの 粒のままで炊いてもまずいくず米や、粃(しいな)米を粉にひき、熱湯でしとねて(こねて)から煮て、臼で搗き直してしだもち(粃もち)にし、柔かいうちに食べたり、のしておいて切り餅にし、焼いて食べ、ごはんの補いにする。主に冬から春にかけて食べる。春先に摘んで干しておいたよもぎを入れて搗くこともある。春秋の彼岸、五月節句、十二の山の神などには、うるち米の粉、もち米の粉を半々ずつ混ぜてしとね、団子や笹の葉巻き、焼きもちなどをつくり、神仏に供える。行事食としての利用が多い。あんぶらもよくしとねる材料にしている。^(註8)

・しだもち(味噌汁に入れることもある) 二番米は約三俵近くもあるので、これをまた少し目の細かい通し(ふるい)でふるい分ける。通しに通った粒の細かいものは臼ではたいて粉にし、熱湯でしとねて直径五寸、厚さ一寸ぐらいの丸い形にして中に穴をあけ、熱湯でゆでる。中まで火が通り、浮き上がるようになってからすくい上げて臼に入れ、干したよもぎを水に入れてゆで直し、細かく刻んだものを加え、杵でよく搗く。そのまま、きな粉をつけてすぐ食べたり、切りもちにして焼いたりして食べる。^(註9)

木の実食の工夫―堅果類の水さらし法―

一概にシダミ・ドングリ・堅果といって多くの種類

食用堅果類の概略 ……種子食（表 2）

堅 果 の 種 類	シブ・アクの程度	食用化の方法
クリ	渋皮を除けばほとんどシブはない	外皮ごと焼いたり煮たりする。澱粉質に富む。生食可。加熱食可。保存はピットか砂穴。
クルミ	ほとんどシブはない	果実部分を土中で腐敗させる。種子を割る。生食ができる。脂肪分に富む。生食可。加熱食可。
シイ類 チイガシ スダジイ マテバシイ	少しシブ味がある。	採集後、貯蔵穴にて水漬けをして虫殺し。乾燥後皮むき。そのまま、あるいは摺り石でつきくずして食用とする。生食可。加熱食可。保存はピット内部。
カシ類 アカガシ アラカシ	シブ味を感じる。	採集後、貯蔵穴にて水漬けをして虫殺し。乾燥後、皮むきをして水さらし。そのまま食用、あるいは摺り石にてつきくずして食用とする。生食可。加熱食可。
クヌギ類 クヌギ カシワ	シブ味がある。	採集後、貯蔵穴にて水漬けをして虫殺し。乾燥後、皮むきをして煮沸。そのままかあるいは摺り石にて潰して水さらし。加熱食可。
ナラ類 コナラ ミズナラ	かなりシブ味を感じる。	採取後、貯蔵穴にて水漬けをして虫殺し。乾燥後、皮むきをして煮沸、摺り石にてつきくずし。水さらし。加熱食可。ピット保存。
トチノキノミ	強いシブ味を感じる	採集後、貯蔵穴にて水漬け。虫殺し。乾燥。叩き石で皮むき。煮沸後、摺り石にてペースト状に摺る。数回の水さらしと乾燥を経て食用とする。

の木の実があり、また地域による植生の差異もあり、縄文期と現代との気候変動も考慮しなければならないが、本稿ではどういった水さらし法の工程が必要かという点に絞って表を作成した。

四 穀物類の粉食文化―臼と杵を視点として―

シトギの材料（米を含む穀物や豆類、堅果類）を吸水後、臼と杵で搗き、やや水分を含んだ粉状態にする。保存の際は天日で乾燥させて布袋に入れ、囲炉裏の火棚のような乾燥した場所に保管しておく。乾燥が十分でないと黴が生えたり、部分的に固まったりしてしまう。粉からすぐにシトギにする場合は臼の中の粉に湯水を入れて練る。

杵で搗くこともあるが、練るだけで十分に餅という食物の形を形成している。ここで取り上げるのは粉食における臼と杵の役割である。

臼と杵の役割

臼や杵には様々な種類があつて、一般的な餅つきのイメージから浮かぶのは「木の臼と横杵」であるが、その他にも石臼・挽き臼・堅杵がある。餅つき以前に臼と杵には穀物や豆類を搗り潰して粉状にする役割があり、その背景にあるものは農具としての臼と杵であ

り、調理用具としてのそれである。

臼と杵は餅搗きのイメージが強い農具であるが、農家にとつては非常に重要なかつ多様な働きをしてくれる農具であつて、小正月に鎌・鍬・竈等と同様に農具の餅を供えられる。中国の農家でも旧正月には農具に吉兆のお札を貼る。餅が如何に重要な儀礼食とはいつても、儀礼食の餅で農民は生活しているのではないから、やはり生産に関わる道具として臼と杵を考えなくてはならない。食物の生産・採集・取得が十分に可能になって初めて、儀礼食や行事食というものが成立する。シトギが臼と杵で製粉されるところから始まることは、粉餅が餅米の「搗き餅」の原型とされることの根拠の一つであろう。

臼と杵の歴史について

先ず、臼の方から見てみると、材質からして石と木とがある。この違いは単に利用できる素材に恵まれたというようなものではなく、加工する食材の固さや乾燥の度合いによって方向付けられる。縄文期に多く遺物として検出される摺り石は、平面状の石器と丸い石器とが組み合わさつて食品加工に利用されるものであるが、両方とも非常に滑らかに加工されたものがほとんどである。丸石の方は人間の片手の指を広げて十分に握める大きさでこれは比較的固い食材を押し潰した

り、叩いて潰したり、摺り潰したりすることで水さらしと共に堅果類の食用を可能にした技術の一つである。この摺り石も使用している内に磨耗して中央が窪んでくる。そうした場合、裏面を使用し始めることがあり、両面共に磨耗した部位をもつ摺り石は珍しくない。使用方法の概略を分類すると以下のようになる。

- ・ 押し潰す……クリなどの比較的外皮の柔かいもの
- ・ 叩き潰す……クルミなど外皮の堅牢なもの
- ・ 摺り潰す……トチノミなどの水さらし処理が必要なもの

それぞれの食材や用途によってこれらの方法が組み合わさって利用されたものであろう。この摺り石は現在でもインドやスリランカの家庭で日常的に利用されている。これらの国々では日常的な食事に香辛料を多用する料理が多いが、スパイスが原型のまま家庭内で保存されていることが多い。多くの香辛料は小粒で固く、摺り潰すことで香りや味が出現するから、現在でもこの摺り石はインド等での大切な調理用具となっているのである。

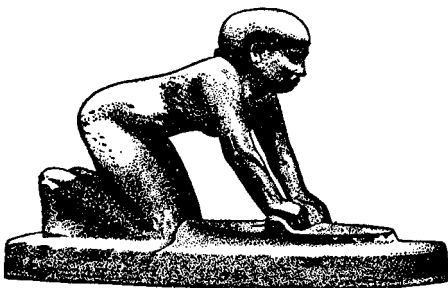
料理毎に使用する香辛料が違っているので、一回の食事で数回摺り石を用いることとなる。スリランカで使用されている摺り石は長方形で周囲に縁があり、摺り潰した香辛料が無駄にならないようになっていた。また手に持つ石も丸石ではなく、楕円形の円筒状をしてお

り、香辛料を効率的に摺り潰すよう工夫されていた。また、摺り潰し面が広いので、複数の香辛料を混合してその料理に合った味付けができることも特徴の一つである。

この香辛料を摺り石で摺り潰すことを「スパイスを挽く」と表現しているが、この「摺り潰し」が「挽く」とされることは興味深い。

臼と杵の原型である摺り石が挽き臼に変化して、もはや香辛料は少なくとも日本や欧米では「挽く」ものとなったのである。粒胡椒を挽く、あるいはベツパーミルなどの言葉がそれを示している。

この摺り石が長年使用されて中央部分が窪むと、丁度「馬の鞍」の形容をとるので摺り石そのものをサドル・カーンと呼ぶことがある。ミルよりも古い形態の道具であることは確かである。紀元前エジプトにもこのサドル・カーンがあることを中尾佐助が『栽培植物と農耕の起源』で記



第四〇図

述しているので、引用する。

「第四〇図はサドル・カーンで製粉をしているところである。手まわしの石うす（ハンド・ロータリー・カーン）がエジプトになかったのはふしぎなくらいだ。」^{註10}

ここでは摺り石が製粉（ムギ）の道具となっている。摺り石はこうして食料調達の為に利用され、その後より使いやすく効率的に作業の出来る用具として変化していく訳であるが、ここでサドル・カーンとロータリー・カーンの中間の様式をもっている道具が残っている。漢方薬を粉末にするための薬研である。下部は溝を有する摺り石であり、上部は接触部が回転するハンド・ロータリーとなっている。この漢方薬の製造器は当然中国から渡来したものであるが、薬品の配合にのみ、サドルの形が残ったということは、薬品配合は少量の漢方薬を処方する医療の作業で、混合分量の正確さを期することもあつて薬研が利用され続けたたのである。

○石臼・木の臼・縦杵・横杵

弥生期を主とする米栽培において摺り石は臼と杵という形態に変化していく。それも石臼は製粉用挽き臼へ、そして木臼と木の杵が登場したのは稲作の収穫作業においてこれらの道具が必要であつたからである。ここでは杵は縦杵である。稲粳という脱穀と若干の精

米作業が必要な食用植物のために木製品の臼と杵は用いられたのである。摺り石などの石製品では粳摺り時に穀物の受ける力が大きすぎて米が砕けるため、うまく粳摺りのできる木臼と堅杵を用いたものだろう。中尾の前掲書では第二十六図の注釈として「インド、ビルマ国境のトリブラ・ヒルの焼畑農耕民のオカボの米つき。モミズリと精臼と一工程でやっている。このようなタゲネはサバンナ農耕文化地帯の全ての地域で、点々と残存している。」^{註11}と記述しているから、弥生期の人々も粳摺りと精臼を同時にこなしていた可能性もある。また、臼と杵の関係から「米搗き」は妥当な表現であろうが、脱穀を「粳摺り」というのは臼杵以前に摺り石という摺る道具があつて、食品を摺っていた名残ではないかと考える。現代でも粳摺りという言葉を用いる農家があるから、摺り石の伝統は成立以降連続してきたと思われる。

また、十三夜や十五夜という名月の行事も佐々木高明によると「照葉樹林帯文化複合」とされているが、米粉や小麦粉団子の性格や製法からすればサバンナ農耕の麦作文化が中国から渡来したものかと考えられ、「月兔が堅杵で餅を搗いている」等は、二羽の兔は向かい合つて堅杵を持ち、振り上げたりもしているから、これは餅を搗いているよりも粳摺りをしていることか。月兔は仏教説話と関連し、常蛾に仕えるという

中国道教における神話的動物になっており、月兎という思考が中国より渡来したことは確かであるが、この兎が豎杵をもって臼の中を搗くというのはサバンナより中国へ伝来した麦作の影響であろう。

二羽の兎は収穫作業をしているのである。これを民俗的な語彙で解釈すると農耕予祝という。予祝というのは、今後の生産活動が順当に運ぶことを予想し、結果を予め行為として実行してみせることである。日本の小正月のノワタウエやナルキセナ、トリオイ、カマクラなどの行事はほとんどが稲作に關与した予祝行事といふことができる。

ではこの月見はどんな性格の行事であるかといふと、旧八月十五日、同九月十三日の実施日と豎杵と臼を見れば、二期作・二毛作を含む麦作の予祝行事といふことができる。但し、儀礼食にサトイモ等の根茎植物が見られることから、根茎栽培（イモの文化）と麦栽培（雑穀の文化）とが日本で融合した行事の一つであるかもしれないと考える。

○ 臼と杵の組み合わせについて

- ・ 石臼と横杵（槌）
- ・ 石臼上下（溝なし・溝あり）… ハンド・ロータリー・カーン
- ・ 石臼上下（溝あり）… 大型で主に牛が牽く
- ・ 木臼（杯型）と豎杵… 人間が立つて物を搗く

・ 木臼（樽型）と豎杵… 人力が水車動力

民俗芸能番楽の「四人餅つき」など

・ 木臼（樽型）と横

杵… 人間が立つて物を搗く 餅を練ってから搗く

カラウス（唐臼）

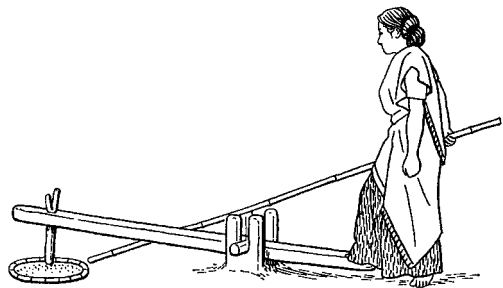
インドのカラウス

インドの米食はこの方法でモミズリ、精白を同時にやる。ベンガル語でこの装置を「デンキ」と呼んでいる。

カラウスの作業は屋内作業である。

（註12）

・ 石臼と片手に持てる小さめの横杵（木槌）の組み合わせは、石臼を摺り石の台部分と考えた様な使い方をされている。滋賀県湖北部菅浦ではご講汁（呉汁）を作るために、茹でた大豆を叩いて潰すなど比較的小さい食材をさらに柔らかくペースト状にする為に使用している。この石臼はインドの摺り石とは異なり、円形で内側に緩い傾斜のついた縁がある。一部分に窪み



が見られるのは木の実などの転がりやすい食料を安定させて木槌や石で叩いて外皮を剥いたり、種子核を割ったりするためと思われる。

・当初のロータリー・カーンとしての石臼は挽き臼とも言われる。穀物を粉状にする装置で回転する面積が摺り石よりも大きいため、効率的に製粉ができる。中心に心棒を入れて持ち手は外縁を下りた所に付ける。

穀物がこぼれないために外縁部を設け、臼上部だけに穀物を入れる穴を開けておく。臼上部のみでもかなりの重量があるため、持ち手を中心よりもよい周辺に設けて、天秤の要領でより少ない力で多くの運動が得られるように工夫してある。溝の役割は、固い食材も少ない力で粉碎し、粉状にすること、製粉された粉の粒がより細かく仕上がることで、それに製粉後、粉が内部に詰まらず、スムーズに臼の外へ出て行くことである。挽き臼も麦作・雑穀文化の産み出した道具であり、中国からの渡来品と考えられるが、中国ではもはや家畜に牽かせる大型の挽き臼へと移行し、家畜のいない農家のみが人力で臼を回している。

しかし、いくら臼に工夫があっても、人力では覚束ない食用植物もあり、その代表が沖縄等でのサトウキビである。サトウキビの場合、非常に繊維が多く、また固い。糖液を含んではいるが、植物全体に占める割合が低い。果汁を絞るような訳にはいかない。サ

トウキビから糖液（キビ原液）を絞るのは、大型の挽き臼であり、動力は水牛であった。

この水牛のロータリー・カーンも現代では専ら観光用であり、実際の黒砂糖工場では原液を絞ることも機械化されている。

挽き目の工夫も現在まで続くため、上下で単純に交差する挽き目からより効率的な製粉ができる為に上下で挽き目を組み合わせて回転しやすくするなど変化してきた。挽き目の変化は摺り鉢の内側の挽き目と類似している。

日本に家畜を動力とする大型の挽き臼が成立しなかったのは、中国と異なり粉食の文化が米の粒食文化の傍流に過ぎなかったことが理由として挙げられる。沖縄の場合はサトウキビという植物の特殊性が大きく、さらに人頭税等に見られるように薩摩藩と清国の両国支配による中国文化移入の速さも関係しているだろう。

初摺り用具としての臼と杵

・木臼（杯型）と豎杵は前述の「十五夜の月兎」における臼と杵である。杯型の臼は容積が小さく、そこに殻付きの雑穀や穂麦や稲粃等を入れて脱穀と精米を同時に行うことは記述した。図版にあるインドのカラウスーデンキもモミズリと精臼を同時に行っている。

図版の足踏みカラウスで注目されることは、搗いている米が少量であることで、女性が竿で米をかき混ぜながら、足を使って搗いている。足踏み式は杵を手で持つよりも労力が少なく、搗き上がる時間も少なくて済む。これはどういふことかというところ、毎日あるいは毎食毎に米の脱穀と精白をしているということである。実際インドやスリランカの米食地域では米は粃のまま保存しておき、食べる時に搗くという形態を採っている。

このことから、杯型の臼は臼に少量の米を入れても容積の半分ほどには届く。そこを豎杵で粃ごと搗くのである。インドのカラウスは粃を平面的に皿状の容器に入れたので、足で踏むには労力がかからないが、粃や玄米は相互に攪拌されて粃摺りや精白が可能なのであるから、図版の女性は竹竿を持って攪拌の頻度を補っているのである。杯型の場合、少量の穀物でも豎杵で穀物の中心に搗くことで穀物全体に上下の攪拌運動が起き、粃摺りと精白が、少量であっても同時に出来るということになる。そのための杯型の臼であり豎杵であるので、搗く時に立つた姿勢をとることから、作業の高さと安定性を考えて裾広がりの形になっている。さらに穀物を搗く作業が終わると、粃殻をより分ける風選に掛けるために、軽い容器（箕や笊）に入れ替える必要があるが、この杯型の臼は風選用の容器に

入れ易い。これが大きな樽型であれば、毎日の粃摺りや精白に余分な労力が生ずる。

五 山の神が粉餅を神饌とするところ — 女性禁忌の見直し —

十二山の神は一度に十二人の子を産み育てるという伝承はごく一般的であるが、この十二は月の数である。正月に箕の中に「ミタマノモチ・ミタマノママ・ミタマノカブ」等を並べるのは一年間の生業とイエの保護を正月の神霊や祖霊に祈るのであることから、山の神は十二人の子供を産んで一年間山を支配し、ヒトに山の幸を振る舞うのである。

また、山の神は子供好きという伝承も多い。岩手県の伝説では山道に迷った子供たちは、山姥の家で暖かく保護され、飯や汁を振る舞われ、風に乘せられるとあつという間に親元へ送り届けられている。赤子や子供をさらって喰うような恐ろしい姿は、山の神が恐ろしい存在となつてからのことであろう。

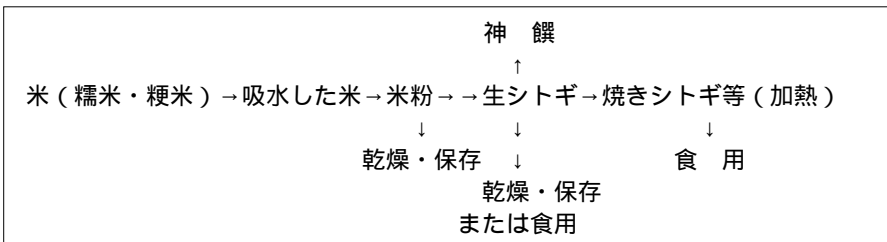
東北地方の山の神について

山の神は山の全てを支配する神であるから、闇雲に「男が好き」だの「山仕事の男達を保護する」わけではない。自分に逆らう男、とくにマタギ集団の非服従には過酷な罰を与える。狩猟集団の規律の厳格さは相

多産の山の神は、1年間山にいて山仕事をする男達を保護し、幸を提供する豊かな女神である。しかし、山の仕事（特に狩猟）は危険を伴い、男の集団内での地位や規律が重視されることとなり、ルールを破った者には集団として容赦ない懲罰が必要であつた。このため「山の神の怒りを買つた」として職能集団の神として君臨させるようになったのである。さらに、山の産物は全てが山の神の所有物であるという考え方があつた。これも当然の思考であつて、ヒトが植物を栽培するのは里であるからヒトは山においては、山岳でも谷川でも森林でも獲得できた鳥獣や採集できた木の實・山菜・草などすべてが、山の神の授け物である。だから山の神の機嫌を損ねぬように男達は注意を払つてゐる。

粉餅の特性

シトギを作る場合は、粉にしてすぐにシトギにするのであれば搗いた臼の中に湯水を入れて練る。その後臼で搗くこともあるが、練っただけで十分にシトギの



形をし、生シトギと呼んでい
る。

生シトギの製法において注目しなければならぬのは、農具としての臼の杵の役割である。

一概に臼と杵といっても様々な種類があつて、一般的な餅搗きからイメージされるのは木製樽型臼と横杵であるが、その他にも石臼や挽き臼・杯型臼、竖杵があり、餅搗き以外・餅搗き以前にも臼と杵には穀物や豆類を搗り潰して粉状・ペースト状にする役割があつた。それは粳擲りや精米作業の農具としての臼と杵を基本としながら、調理用具の機能も併用させたといふことである。

臼と杵は、農家にとつては非常に重要な農具であるから、餅は重要な儀礼食であるが、やはり臼と杵は農業生産、特に穀物の生産に不可欠の道具としてそ

の歴史や農耕文化における位置を確認しておかなければならない。シトギが臼と杵で製粉されるところから調理が始まることは、この粉餅が今日一般的な糯米を蒸して練って、さらに搗いた搗き餅の原型とされることの根拠の一つだろう。⁽¹¹⁾

練り物と粥―粥の汁とは何か―

本県で小正月に調理される粥の汁をケノコ・キャノコ・ケノシル等呼ぶ。色々と野菜を入れた汁気の多いもので、新潟県のノツペ汁に似ている。粥の汁については食の文化の観点から様々な意味づけがなされているが、ここではケの食事の汁という考え方を基本として、「粥の汁」の粥というのは固粥・粉粥であって、この粥と呼ばれるものが練り物としてケの食事の主食となった場合、つけ汁が必要であったことは前述のとおりである。練り物としての粥を味付けする為に調味料兼汁物として「粥の汁」が必要であったのであり、それいぜんはヘソビモチ⁽¹²⁾やヒツツミ⁽¹³⁾、シダミストツギにしても味噌や醤油、嘗め物を共にしたのであり、それがつけ汁となり、具を多くしてお菜を兼用するようになったものではないかと考える。

粥という言葉から汁粥のみを考え、小正月の粥（小豆粥も）と汁物を前提としていてはキャノコの意味は不明のままである。汁粥から離れて練り物のケの食事

と解釈したほうが妥当な部分が多い。

田と山を去来する神・しない山の神

「田の神山の神去来」については、基本的に水田を所有するムラの思考により山の神像が変化したものである。ムラで水田稲作をして命を繋ぐ者たちにとって、山から流れる河川の用水は山の神の持ち物であるから、田へ水を引く時は必ず山の神の許しが必要であるから、その為に豊かな生産力を象徴する山の神をムラへ、水田へ降臨させ、そこで稲作をスタートさせる。豊かな実りを得て刈り取りの少し前、田は水を落とし用水を必要としなくなる。刈り上げと共に田の神は山の神に変じて山へお帰りになる。

本来が山の神として一年を通じて山を掌っていた神が、半年田の神となればその間山は神を失うかという、そうでもなく年間を通して山中に鎮座し、男女を問わず山仕事の人々を守護される山の神もみられる。ここでは滋賀県の二つの祭礼を通して山の神の女性禁忌を見直したい。

・事例1 滋賀県栗太郡金勝村山砥山の山の神祭り
祭礼は四月一日～七日。当番は四人（戸主又は長男に限る）で、祭りの期間中は食事も家族に共にせず、精進潔斎して神に奉仕する。祭りの六日目、三股に雄松と、二股の雌松を各二本ずつと、藤を切りに山へ行

く。これを「こしらえの宿」で、木の頭にあたる部分に白紙をあてがって顔を描き、男女の山の神を重ね合わせる。藤の皮でもつこを二つ編む。六日目の夜、雌雄一組の山の神をもつこにのせ、「まつる宿」へ遷座する。これを神の嫁入りと呼んでいる。二組の山の神を台上に安置したのち、紅白の鏡餅（上が紅色、下が白）やお神酒を供える。夜中の一時頃、再び山の神をもつこにのせ、二カ所の山の神の神樹の所へ移し、そこで男神を下に置き、女神を手にとって性交のしぐさをし、五穀豊穡と子孫繁栄を祈る。七日目の昼には、次年度の当番四人とともに、鏡もちで作ったぜんざいを会食し、祭りの行事を終わる。（『聞き書き 滋賀の食事』三一九頁）

・事例2 滋賀県高島郡今津町北生見、南生見各白山（しらやま）の祭り

十月九日の「しら祭り」 地元では節句と言う。

若狭湾でとれた体長三尺から五尺の塩漬けのしいらを、当屋（神主当番宅）で、神主、区長、当屋の親戚らが見守るなか、羽織はかま姿に白だすきを掛けた料理人が真菜箸と包丁で刺身（切り身にして五〇〜六〇枚）にする。これが終わると、大杓子で半ば（飯器）に盛られた赤飯をすくい、一升升の底を抜いた形の木製の杓に詰めて、ふたで押さえて形を整える。これをきよもり（清盛 供盛とも書く）といい、切り身と一

緒に器に盛って神前に供える。一方、お供えが作られている間、当屋の庭では、女性（南生見では男性）が、臼に入れたうるち米の洗米を、歌をうたいながら豎杵で搗き、長さ二寸位に細長く丸めてしときもちを作り、これも神前に供える。

祭りが終了すると、参詣者全員に刺身、赤飯、白モチが配られる。起源は江戸時代に、山の仕事の安全と五穀の豊饒を祈願して海産物を氏神に奉納したのが始まりとされ、以前は、この日の為に当屋で仕込んだ濁酒も神前に供えた。この地区は若狭から京都への鯖街道沿いの集落で、しいらが選定された理由は、秋にとれる魚で姿が大きく（村人全員が食べれるように）、かつ安価なためである。（『前掲同書』三一八〜九頁）

事例1の祭礼の特徴は山の神が男女一対とされ、山の女神が多くの子を産むように、ムラの五穀豊穡も祈願されることである。また二組の男女神が二カ所の山の神の神樹の下に置かれることは、境界神的な要素も見られる。県内でも比内町などの県北部では男女一対の道祖神を祭礼に祀ったり、最後にはムラ境の崖から放り投げる所もある。

事例2の祭礼についてはイエの祭りを当屋制度の成立と共に、ムラの祭りと変化させそこにムラの鎮守社である白山神社が信仰の核を担うように成長したもの

だろう。白山信仰とシラヤマ・シロヤマについては本稿では触れない。

祭礼の当初には「山の神」ではなく、氏神を祀っていたことから、シトギモチへの女性禁忌が弱く、地域を別にしてシトギモチを作るといって程度で済んでいる。

本県において特に中山間地において山の神の女性禁忌が強固であることは事実であるが、シトギモチにおける女性禁忌は縄文期以降の木の実食に端を発する粉食の文化に基づくものであり、「山の文化」にシトギ（粉餅）が属することで女性禁忌がより強固に形成されたものかと思われるが、他県ではこの女性禁忌は比較的緩やかである。シダミ粉と糯米の粉との間に随分と距離があるのだろうかと考えた。

山の神祭りのシトギを女が喰うと、そのイエ内部は共食による忌みを避けようがないのではないだろうか。女が産屋に籠もり、別火とすることはイエを産の忌みから守る事と同様に産婦を産屋に籠もらせ、清浄な別火の状態にしておくから、山の神が産神として降臨されることが可能となるのだろう。

【註】

(1) オシノイヌリ 小正月や田植え時（サツキ）に多く全国的

に見られる。行事で、サツキの場合は「稲の花が咲いた」として豊作を予祝することが多い。

(2) サツキイワイ 注1と同様に見知らぬ人にでも米の汁を塗ることが、サツキ時の早乙女達に見られ、その後田の泥を塗る泥付け祭りに変化した場合もある。

(3) アラレコ 本県横手市大雄村では、墓参りに際して洗米を携え、墓の周囲に撒いて霰が降ったようだと云っていた。墓や周囲が汚れるので撒くイエも少なくなった。

(4) 湯炊き法 鍋釜の水を沸騰させ、そこに洗っただけの穀物を入れて急激な加熱により「煮る・茹でる」調理法である。米もこの方法で短時間に煮上げることができる。

(5) 湯取り法 東南アジアに広く分布している飯の炊き方で、米が糊化してきたら、澱粉質を含んだ水分を捨てて炊きあげする方法である。この調理法は長粒米のモチ種には適しているとされる。東北地方でも麦飯や稗飯、カチ飯などを炊く際に途中で水分を捨てることがある。

(6) 炊き干し法 米に十分に吸水させて炊きあげ、蒸らす方法、現在日本では、白米はほとんどがこの方法で飯に調理されている。

(7) 粥 このばあいは汁粥として理解されたい。汁粥に似たものに雑炊があるが、これは米の調理法としては「煮返し」にあたるので、飯の調理となるから、汁粥としては記述しない。

(8) 粳米・糯米（インディカ種・ジャポニカ種） コメの原種オリザ・サテイバからミレット栽培植物として進化和気候・

地域への適応を繰り返すことで、ヒトの嗜好と相俟って澱粉組成や粒種の形態が多様化している。

- (9) カテ飯と湯取り法 カテとは糧のことで、米の増量材として麦や稗、大根などを共に炊き込んだ（炊きあがりに入れることもあるが）主食のことで、飯が炊けた後に混ぜる混ぜ飯やのせ飯とは異なる。

- (10) カーン 木の実や穀物、豆類などを搗り潰してペースト状にしたり、粉に挽いたりする道具で、上下に動くのがサドル・カーン。回転するのがロータリー・カーンである。日本の挽き臼はロータリー・カーンの部類に入る。

- (11) 中尾佐助は『料理の起源』（昭和五十三年 日本放送協会）において滋賀県小野神社のシトギ祭りを提示し、祭礼の神饌としてのシトギが団子や餅に加熱調理されることを記している。二十六～二十八頁。

- (12) ヒカンバナの根茎から粉砕と水さらしによって毒性を除き、乾燥させた粉を湯で練った餅で、救荒食の一つ。醤油や味噌を付けて食べる。ヘソビとは黒っぽい色から由来したのか、ヒナグリ餅のようにヘソらしきものが付いているからなのか、疑問である。ヘソビ餅については植松黎『毒草を食べてみた』（平成十九年 文春新書）を参考とした。

- (13) 小麦粉を練って汁物に入れたもの。団子汁やホウトウに同様であるが、シトギと同様に湯で練って主食とし、汁を付けて食べていたものが煮られるようになった可能性が高い。

【引註】

- 註1 『なにやとやら・岩手県北地方の伝統食を探る』昭和五十八年 なにやとやら編集委員会 十四頁

- 註2 『日本の食生活全集 聞き書き 滋賀の食事』

- 一九九一年 農山村文化協会

- 註3 中尾佐助『料理の起源』昭和五十三年 日本放送協会

- 二十四～二十六頁

- 註4 註3に同じ 三十六～三十七頁

- 註5 『水辺と森と縄文人』（国立歴史民俗博物館・東北歴史博物館・新潟県立博物館

- 平成十七年 二水辺の生活 木の実と水場 四低湿地遺跡から見た縄文文化 下宅部遺跡の植物利用）参照

- 註6 註1の三十三～三十五頁参照

- 註7 『新・命の食紀行』（やすや 平成十六年 百九十二～百九十三頁）参照

- 註8 『日本の食生活全集5 聞き書き 秋田の食事』昭和六十一年 三十三～三十四頁

- 註9 註8に同じ 三十五～三十六頁

- 註10 中尾佐助『栽培植物と農耕の起源』昭和五十八年 岩波新書 百六十五頁

- 註11 註10に同じ 百十頁

- 註12 註10に同じ 百十五頁

地域における大学博物館の課題と展望

—ミュージアムのエデュテイメントをめぐって—

平 辰 彦

はじめに

雪国民俗館は、平成十七（二〇〇五）年四月、学内に総合研究センターが設置され、その組織のひとつに位置づけられ、現在に至っている。

この雪国民俗館は、当初、「雪国民俗研究所付属民俗館」と呼ばれ、昭和三十六（一九六一）年に雪国民俗文化の研究施設として開設された。その前年には、本学に「雪国民俗研究所」が発足しており、その付属施設としての「民俗博物館」の提唱が、すでに昭和三十五（一九六〇）年におこなわれていた。

研究誌『雪国民俗』は、第一号を昭和三十八（一九六三）年十月に発行以来、本号で第三十二号を迎える。途中、十年を越える休刊が続き、鎌田幸男館長時代に同第三十号を復刊して今日まで、順調に毎年、刊行され、講演とパネルディスカッションによる公開講座も定期的におこなわれている。そして来年一月に

は、「観光と民俗を考える」と題した公開講座も予定されている。

来年四月には、本学の法学部に観光学科が開設される予定であり、「観光と民俗」というテーマは、秋田県の地域社会の中で今後、一層、注目され、調査・研究がおこなわれていくものと考えられる。

雪国民俗館では、こうした「観光と民俗」のテーマを今後も本学と提携した市町村と協力しながら、追究し、大学と地域を結ぶ生涯学習機関としての役割を果たしていきたいと考えている。そして地域社会における活性化装置となるような「民俗博物館」に雪国民俗館が発展していく努力を惜しまないつもりである。

雪国民俗館は、民俗学の学問大系に則って収集された雪国の民俗資料を保存・管理する保管施設であると同時に、学内の教育研究を支援する基盤施設であり、かつまた先端的な情報や知識を発信する戦略的施設でなければならない。

欧米の先進諸国の主だった大学には、必ずといっていいほど「大学博物館」(University Museum)が付設されている^①。例えば、世界最初の「大学博物館」は、英国のオックスフォード大学のアッシュモolean博物館(一六八三)である。

日本の「大学博物館」のルーツは、明治十七(一八八四)年に創られた札幌農学校付属博物館だといわれている^②。現在の北海道大学総合博物館である。次に古いのが秋田大学付属鉱業博物館である。これは、明治四十三(一九一〇)年創立の秋田鉱山専門学校標本陳列室がその前身だといわれている。一方、私立大学では、早稲田大学坪内博士記念演劇博物館(一九二八)が、古い伝統をもつ博物館である。この演劇博物館は、「演博」(えんぱく)の愛称で親しまれ、昭和三(一九二八)年十月、坪内逍遙の古稀と『シエークスピヤ全集』(四十巻)を記念して各界有志の協賛により建設された。

逍遙は、演劇の成立を文化人類学的に深く根本的に研究するために、世界の古今東西の演劇を一貫して比較研究することが必要と考え、そのような資料を一ヶ所に集めて比較対照し、調査・研究できる演劇博物館の設立を切望していた。その逍遙の設立の理念に基づき、現在、「演博」は、広く演劇研究者をはじめ、一般の演劇愛好者にも閲覧が自由にできるようになって

いる^③。この博物館の大きな特色は、その建物が、シエイクスピア時代の劇場をほぼかたどって設計され、建物自体がひとつの演劇資料になっていることである。特に博物館の正面にある舞台では、シエイクスピアの翻訳作品が上演され、実際に劇場の舞台としての機能も果たしている。

本学の雪国民俗館でも、この「演博」のように雪国民俗の成立を文化人類学的に深く根本的に研究し、世界の古今東西の雪国の民俗を一貫して比較研究することが必要であると思う。そのためには、県内の雪国における民俗資料の収集ばかりでなく、東北全域の雪国の民俗資料を収集し、比較対照し、調査・研究する必要がある。

さらに目を世界に向けた時、グローバルな視点からアジアやヨーロッパの雪国の民俗資料の収集も今後、必要になってくるだろう。

本論文は、そうしたグローバルな視点も取り入れながら、ローカルな地域における「大学博物館」の課題と展望を博物館の「エデュテイメント」(edutainment)をめぐって考察する。

一 博物館のさまざまな分類

博物館は、二十一世紀の現代においては、多様化されており、その範囲を確定することは容易なことではない。そこでまず、「博物館」の定義を辞書的にみてみると、「各種の資料を収集・保存・展示・研究するための施設もしくは機関」ということになる⁴⁾。このような定義は、概ね昭和二十六（一九五一）年に公布された「博物館法」による博物館の定義に類似している。

「博物館法」の第二条では、博物館とは、「歴史、芸術、民俗、産業、自然科学等に関する資料を収集し、保管（育成を含む）し、展示して教育的配慮の下に一般公衆の利用に供し、その教養、調査研究、レクリエーション等に資するために必要な事業を行い、あわせてこれらの資料に関する調査研究をすることを目的とする機関」と定義されている。つまり博物館は、各種資料の「収集・保管」、「展示・教育」、「調査・研究」という三つの内在的機能を有する機関ということができる。

「博物館法」の第三条には、博物館の目的を達成するためになすべき事業内容が明記されている。第一になすべきことは、「実物、標本、模写、模型、文献、

図表、写真、フィルム、レコード等の博物館資料を豊富に収集し、保管し、及び展示すること」（第一号）である。そして第二号には、「分館を設置し、又は博物館資料を当該博物館外で展示すること」が明記されており、移動展の必要性も規定されている。

ついで第三号では、「一般公衆に対して、博物館資料の利用に関し必要な説明、助言、指導等を行い、又は研究室、実験室、工作室、図書室等を設置してこれを利用させること」が明記されている。

また第七号では、「博物館資料に関する講演会、講習会、映写会、研究会等を主催し、及びその開催を援助すること」とある。ここでは、一般公衆を一方的な教育対象としてではなく、一般公衆自身による自主的で主体的な自己学習の場を保証し、援助することが明確に規定されている。

さらに「博物館資料に関する専門的、技術的な調査研究を行うこと」（第四号）や「博物館資料の保管及び展示等に関する技術的研究を行うこと」（第五号）など、博物館における調査・研究機能の重要性が規定されている。

なお「博物館法」では、「博物館資料に関する案内書、解説書、目録、図録、年報、調査研究の報告書等を作成、及び頒布すること」（第六号）や「当該博物館の所在地又はその周辺にある文化財保護法の適用を

受ける文化財について、解説書又は目録を作成する等、一般公衆の当該文化財の利用の便を図ること」(第八号)など、広報機能の必要性も規定されている。

その上、他の博物館や「同一の目的を有する国の施設等と緊密に連絡し、協力し、その活動を援助すること」(第九号)など他の機関との協力・連携の必要性が明記されている。

最後に「博物館は、その事業を行うに当っては、土地の事情を考慮し、国民の実生活の向上に資し、更に学校教育を援助しうるようにも留意しなければならない」(第十号二項)とあり、博物館は、何よりも「国民の実生活の向上」を目ざすことが明確に規定されている。

博物館は、制度上、「登録博物館」、「博物館に相当する施設」、「博物館類似施設」に区分される。そのうち、「博物館法」で運営が厳密に条件づけられているのは、「登録博物館」のみである。

「博物館法」の適用を受ける「登録博物館」になるためには、先ずはじめに、博物館設置申請者は、申請書を都道府県教育委員会に提出しなければならぬ。ただし、設置申請ができるのは、地方公共団体、民法第三十四条の法人、宗教法人、または法令で定めるその他の法人でなければならない。したがって個人

や任意団体は、博物館の設置申請ができないしくみになっている。

都道府県教育委員会は、設置申請書を受けつけた後に、認可要件の審査を行う。認可の要件は、博物館の目的を達するに必要な、「資料の整備」、「館長・学芸員及び職員の確保」、「建物及び土地の確保」、「開館日数(一年間に百五十日以上)の充足」などである。

都道府県教育委員会は、審査の結果、認可を行う場合には、博物館登録原簿に記載すると共に申請者に通知することが義務づけられている。それによって「登録博物館」が誕生するのである。

私立博物館の場合には、「登録博物館」として認可されれば、所得税、相続税、固定資産税など税制上の優遇措置を受けられるようになる。

「博物館相当施設」は、「博物館法」の第二十九条に規定がある。その設置にあたっては、「必要な資料を整備していること」、「必要な専用の施設及び設備を有すること」、「学芸員に相当する職員がいること」、「一般公衆の利用のために当該施設及び設備を公開すること」、「一年を通じて百日以上開館していること」の五項目の指定要件を満たし、国立施設以外は都道府県教育委員会の指定を受ける必要がある。この指定要件は、「登録博物館」の登録要件に

準じたものである。平成九（一九九七）に「博物館相当施設」の指定を受けたのは、全国で二百五十七館あり、そのうち大学付属のものは、二十六館である^⑤。

博物館には、このように「博物館法」による分類があるが、「博物館法」の対象にならないものは、便宜上、「博物館類似施設」と分類される。

また博物館は、この「博物館法による分類」の他に、さまざまな基準に基づいて分類することが可能である。例えば、(1)「資料の種類による分類」、(2)「資料の展示場所による分類」、(3)「設立主体による分類」、(4)「博物館の機能による分類」などに分類することが可能である。

(1) 「資料の種類による分類」

この分類では、次の三つに博物館を大別することができる。

「総合博物館」

…人文科学及び自然科学の両分野にわたる資料を、総合的な立場から扱う博物館。

「自然系博物館」

…自然界を構成している事物もしくはその変遷に関する資料または科学技術の基本原理も

しくはその歴史に関する最新の成果を示す資料を扱う博物館。

「人文系博物館」

…考古、歴史、民俗、造型、美術などの人間の生活及び文化に関する資料を扱う博物館。

(2) 「資料の展示場所による分類」

「屋内展示型博物館」

…収集した資料を室内で展示している博物館。

「屋外展示型博物館」

…家屋、彫刻、船舶など大型資料を屋外で展示している博物館。

「現地保存型博物館」

…資料を現地で保存し、展示している博物館。

(3) 「設立主体による分類」

設立主体（管理者）を基準にしてみると、次の三つに博物館を大別することができる。

「国立博物館」

…文部省などの各省庁が所管する博物館。

「公立博物館」… 地方自治体が設立管理する博物館。

「私立博物館」… 財団法人、宗教法人、企業などが設立する博物館。

(4) 「博物館の機能による分類」

資料の「収集・保管」、「展示・教育」、「調査・研究」という博物館の三つの機能や博物館の目的を基準にした分類も可能である。

「全機能型博物館」… 資料の「収集・保管」、「展示・教育」、「調査・研究」のいずれにも偏ることなく、すべてがバランスよく機能している博物館。

「保存機能重視型博物館」… 新資料の収集よりも既存資料の保存に重点をおく博物館。

「教育機能重視型博物館」… 利用者に対する教育普及活動を重視する博物館。

「研究機能重視型博物館」… 調査・研究機能を重視する博物館で、「大学博

物館」などは、この型の博物館である。

「レクリエーション機能重視型博物館」… 「博物館法」に明記された博物館の目的の一つである利用者のレクリエーション活動に役だつことを重視した博物館。

以上のようにさまざまな基準にもとづいた分類が博物館では可能であるが、こうした分類に照らして雪国民俗館をみると、本学の雪国民俗館は、「博物館法」による分類では、その対象とならないため、便宜上、「博物館類似施設」といえる。

また資料の種類の点では、雪国の「民俗」に関する資料を扱うため「人文系」の「民俗博物館」であり、資料の展示は、室内で展示しているので、「屋内展示型博物館」といえる。そして設立主体は、学校法人であるため、「私立博物館」であり、大学付属の「大学博物館」であるため、機能の点からは、「研究機能重視型博物館」だといえる。ただし地域社会に開かれた「大学博物館」であるためには、利用者に対する教育普及活動も怠ってはならない。

二 大学博物館とミュージアム・シアター

日本では、大学付属の「大学博物館」は、一般的に
なじみが薄い⁶⁾が、欧米諸国では、重要な役割を果たし
ている。

東京大学総合研究博物館の西野嘉章によると、米国
では、一千百五十七校ある大学のうちで、博物館を有
する大学は、五百二十六校であり、博物館の総館数
は、七百九十四館であり、英国では、百十七大学のう
ち五十一校が博物館を有しており、博物館の総館数
は、百二十六館にのぼるとい⁷⁾う。こうした欧米諸国
の「大学博物館」は、学術資料の「収集・保管」、学
術資料による「教育・研究の支援」、「研究成果の公
開」などを主要な役割としている他、市民に対する
「展示の公開」、「ボランティア制度の導入」、「公開講
座の開催」、「友の会組織の推進」などをおこなってい
る。

それに対して日本では、資料館を含めても国公立大
学で、四十九館であり、私立大学でも四十九館にすぎ
ない。米国や英国では、共に全大学のうちの四割強が
大学付属の「大学博物館」を有しているのに対して、
日本では、「大学博物館」が、きわめて未発達な状態
にあるといわざるを得ない。

日本の「大学博物館」は、「展示の一般公開」など
がなされていて、現実には大学そのものが閉鎖的な
形で存在しているため、入館者数がきわめて少ないの
が一般的である。そのために市民に開かれた活発な博
物館活動が展開されていないのが実情である。

本学の雪国民俗館も毎年、入館者数が増加してきて
いるが、まだその数は少ない。

入館者を増加させるために各博物館は、さまざまな
手法を用いているが、現在、「大学博物館」を活性化
させる新しい手法として注目されているのが、
「ミュージアム・シアター」(Museum theatre)の試
みである。「ミュージアム・シアター」とは、博物館
内でおこなわれる「演劇」であり、「展示を解説する
一つの手段」である⁸⁾。この「ミュージアム・シア
ター」では、展示に関するテーマが題材にされたもの
を俳優が演じ、その上演を通して来館者の展示への理
解を深めることが目的とされている。

米国における「ミュージアム・シアター」の始まり
は、昭和三十六(一九六一)年、マサチューセッツ州
のオールド・スタンプリッジ・ヴィレッジ歴史博物館
であるといわれ、その後、ミネソタ科学博物館、シカ
ゴ産業科学館などで盛んにおこなわれ、現在では、米
国の百以上の博物館で「ミュージアム・シアター」の
試みがなされている。例えば、ボストン科学博物館で

は、平成六（一九九四）年に「泥炭地のある一日」を描いた『泥炭掘り夫の娘』（一九九三）が上演された。ここでは、この作品を取り上げ、「ミュージアム・シアター」がいかなるものかを考えてみたい。

ボストン科学博物館では、「泥炭地の不思議」と題された企画展が催されており、そのイベントとして『泥炭掘り夫の娘』と題された上演がおこなわれた。観客は、展示を見ながら、「泥炭地」のユニークな自然史にふれる。会場には、本物に似せた泥炭の土手が作られ、その上にあがってみることができる。この土手の背後には、泥炭地を模した風景の絵が壁面一杯に描かれている。泥炭の土手の真前には、ベンチが置かれ、数人の観客はそこで休息している。そこへ一人の女性が通り過ぎ、靴を脱ぎ、それを展示ケースの中に入れる。その女性の素足は、茶色く汚れている。突然、泥炭の土手に明るい照明が当てられ、音楽が鳴り始める。すると、この女性は、ベンチに腰掛けている観客に向かって強い訛りのある言葉で呼びかける。『泥炭掘り夫の娘』の上演が開始されたのである。彼女は、歌を歌ったり、踊りを踊ったり、観客を楽しませ、泥炭地の子供たちが信じているという「ブギー・マン」（Boogie Man）というお化けの話をする。それから彼女は、泥炭地の風景のすばらしさを観客に語りかけ、また歌い始める。曲の最後に照明が徐々に暗く

なり、真っ暗になって上演は終了する。観客は拍手喝采をする。泥炭掘り夫の娘を演じた女性（役者）が質問等があったら、お答えしますと観客に話かけると、何人かは、彼女に話しかけ、他の観客は、客席を立ちあがり、引き続き、企画展を観覧する。これが、ボストン科学博物館でおこなわれた「ミュージアム・シアター」の上演風景である。

「ミュージアム・シアター」では、博物館は、劇場となる。観客は、役者の語るセリフをはじめ歌や踊りを通して博物館に展示されている「モノ」が実際に利用されていた時代を追体験するのである。その時代を再現した舞台を博物館で観ることによって観客は、そこに展示されている「モノ」の意味付けと面白さを味わうのである。この意味で「演劇」（ドラマ）は、単なる娯楽ではなく、教育的機能を有した展示を解説する有効なひとつの手段となるのである。

このボストン科学博物館で上演された「ミュージアム・シアター」の試みは、大学と地域社会をつなぐ「場」としての「大学博物館」でも、展示資料を解説する有効な手段であり、そこでは、役者の肉体を通して「生きた歴史」が観客に直接、語られるのである。カリフォルニア大学バークレー校のローレンス科学館で上演された「ミュージアム・シアター」では、台本を必要としない「即興劇」とゲームを使って科学の

テーマがわかりやすく観客に伝えられた。

また「ミュージアム・シアター」では、台本のある「演劇」(ドラマ)や台本のない「即興劇」の他に、人形を用いた「人形劇」などのスタイルもある。人形にもさまざまな種類があり、糸あやつり人形の「マリオネット」や影人形の「シャドー・パペット」、役者が中に入った「着ぐるみ人形」などがある。

さらにそれぞれの地方で語り継がれている民話や伝説を「民俗博物館」などで観客に紹介する場合、最も有効な手段は、語り部による「ストーリーテリング」(語り)である。またこの「ストーリーテリング」は、ある芸術作品の歴史的背景や文化的背景も説明でき、し、恐竜の骨などについても同様に説明できる。このように「ストーリーテリング」は、いろいろな形をとることが可能である。

実物の資料を使って「ストーリーテリング」をおこない、展示してある資料を観客に見てもらおうという「語り」の構造は、物語の内容に観客の関心をひきつけながら、彼らに「ストーリーテリング」の楽しみを同時に味わってもらえる仕組みになっている。

「ミュージアム・シアター」は、このようにさまざまなスタイルをもっているが、基本的には、観客参加型の「演劇」(ドラマ)である。そのため舞台の役者と客席の観客の交流は、幕によって舞台と客席

を隔てる近代劇場での上演と異なり、きわめて密接で双方向的におこなわれる。

「演劇」(ドラマ)と「教育」が結合した「ミュージアム・シアター」の試みは、米国や英国では盛んにおこなわれているが、日本では、早稲田大学の「演劇」の資料を専門に扱う「大学博物館」である。「演博」の舞台を用いてシェイクスピア劇などが上演されている。こうした「大学博物館」の建物を用いた「演博」の上演は、日本における「ミュージアム・シアター」の先駆的なものである。

本学の雪国民俗館には、雪国の民俗資料としてさまざまな「ふくべ」(覆面)や「さんぺ」(わら製の長靴)などが所蔵されているが、それらの民俗資料を用いた「ミュージアム・シアター」の上演が行われれば、雪国の昔の生活様式を広く一般の人々に楽しく、理解してもらえるのではないかと思われる。

「大学博物館」は、今後、それぞれの地域社会の中で研究面だけでなく、展示や教育研究支援などの面においても、先導的な役割を果たしていくことだろう。そして「ミュージアム・シアター」の試みは、「大学博物館」を活性化させる新しい手法として今後一層、注目されていくものと思われる。

三 地域社会とエコミュージアム

地域社会の中で博物館は、さまざまな役割を果たすことが期待されている。例えば、日本の地域社会は、これまで地域の進歩や開発にばかり重点を置き、地域の歴史や伝統文化に対してはあまり注意を払わずにきた。そのために貴重な地域の歴史や伝統文化は、時代と共に衰退し、人々の記憶から消えていったものが少なくない。が、一度喪失した地域の歴史や伝統文化を取り戻すことはきわめて困難である。

博物館は、今後、そうした地域の歴史や伝統文化を記憶にとどめておくための装置として機能することが期待されている。地域社会の「記憶の装置」としての博物館は、必然的に歴史や伝統文化を次世代に伝えていくための「伝達装置」としても機能し得るのである。

また博物館が魅力あるものならば、それは、「集客装置」ともなつて地域社会の振興にも重要な役割を果たし得るだろう。この「集客力」は、博物館にとつては、重要な評価基準のひとつである。

もちろん博物館の「集客力」は、ディズニーランドのようなテーマパークのそれと同一視すべきではない。が、博物館は、楽しみながら学ぶ「エデュテイン

メント」な場所でないといけない。

現在、「エンターテインメント」(entertainment)的要素を多く取り入れ、大人も子供も一日中楽しめるような工夫がなされている「野外博物館」が、全国的に多くなつてきたが、「野外博物館」は、テーマパークの「エンターテインメント」性を追従するのではなく、楽しみながら、学ぶことができるより質の高い「エデュテインメント」性を追求すべきである。

今、全国各地の地域で博物館を核とした新しいまちづくりの動きが広がりがつつあるが、その原動力となつたのが、「エコミュージアム」(Ecomuseum)と呼ばれる地域の固有資源を発展的に活用したまちづくりの考え方である。そもそも「エコミュージアム」とは、「エコロジー」(Ecology)と「ミュージアム」(Museum)からなる造語で、「環境と人間との関わりを探る博物館」として一九六〇年代後半の仏蘭西で誕生し、世界各地に広がっていったのである。

現在、仏蘭西には、五十ヶ所以上の「エコミュージアム」があるといわれている。

この「エコミュージアム」は、新しい博物館のコンセプトであり、従来型の博物館とは、次の三つの点で異なっている。

「エコミュージアム」の目的は、「当該地域社会」

の発展に寄与すること。

「エコミュージアム」では、資料は、遺産として位置づけられ、現地における「保存・展示」が重要であるため、原則として「収集」が否定されていること。

「エコミュージアム」は、「住民の参加・運営」を原則とし、行政と住民の「二重入力システム」を採用した管理・運営組織であること。

「エコミュージアム」は、このように行政と住民が一体となって発想し、形成し、運営していく「地域博物館」とみなすことができる。

また「エコミュージアム」の基本構造は、次のようなものである。

(1) 「テリトリー」(境界領域)

「エコミュージアム」では、資料の現地保存が原則になっているので、対象となる資料の分散範囲を「境界領域」と定め、その区域内を「テリトリー」(Territory)と呼んでいる。

(2) 「コア・ミュージアム」(中核博物館)

「エコミュージアム」の「テリトリー」には、「コア」(核)もしくは「コア・ミュージアム」と呼ばれる本部的機能を果たす施設がある。

(3) 「サテライト・ミュージアム」(衛星博物館)

「テリトリー」内における地域特性を代表する遺産のことを「サテライト」(Satellite)もしくは「サテライト・ミュージアム」(Satellite Museum)と呼んでいる。「サテライト」となる地域遺産は、現地保存が原則なので、移動させたり、一ヶ所に集めたりすることができない。したがって愛知県の明治村のように、文化財に指定されているような建造物を一ヶ所に集めて展示している博物館は、「エコミュージアム」ではなく、「オープンエア・ミュージアム」(Open-air Museum: 野外博物館)と呼ばれている。

また一つの「テリトリー」内に複数の「サテライト」が分散しているので、「サテライト・ミュージアム」は、「分散型博物館」とも呼ばれている。

さらに「サテライト」こそ「エコミュージアム」の生きた展示場になるので、各「サテライト」の開発方法などに工夫を凝らすことが重要になる。

(4) 「発見の小径」(Discovery Trail)

自然遺産や文化遺産や産業遺産などに基づく「サテライト」は、「テリトリー」内の野外に散在している場合が多い。それらの「サテライト」を安全かつ効率よく巡るための小径のことを「発見の小径」(Discovery Trail)と呼んでいる。

「エコミュージアム」は、近年、日本においても地域振興のための新たな方策として、その理念と方法が注目され、各地で七十を超える構想が展開されている。日本においてこの「エコミュージアム」の概念の導入と研究が、本格化し始めるのは、一九八〇年代後半のことであった。

さらに全国の市町村自治体の中で「エコミュージアム」への本格的取り組みが開始されるのは、一九九〇年代に入ってからである。欧米の諸国に較べると、十数年遅れているが、すでにいくつかのまちでは「エコミュージアム」の構想が着実に実現され始めている。こうした「エコミュージアム」の取り組みを「地域まるごと博物館」などと呼んでいる地域もある。つまりこれは、地域全体をまるごと博物館と見立てて、地域の魅力を発見し、それをまちづくりに活かしていくための仕組みといえるものである。したがって一つの博物館だけが存在しているわけではない。各地域に

は、小さな博物館的施設や活動拠点が存在していたり、場合によっては、中核施設が、点在する各施設(サテライト)とが有機的に結びつき、全体として機能させると共に、その運営を住民主体でおこなうものである。

山形県の朝日町には、平成元(一九八九)年に結成されたNPO(特定非営利活動)法人による「朝日町エコミュージアム協会」がある。この朝日町は、かなり早い段階から「エコミュージアム」の思想を取り入れ、まちづくりをおこなってきた地域であり、それは、平成三(一九九一)年から開始された。この年には、「朝日町エコミュージアム基本構想」がまとめられた。それによれば、朝日町にとっての「エコミュージアム」活動とは、「楽しい生活環境観」の具現化であり、まち固有の生活を楽しみつつ、まちについて学び、誇りをもって生活していこうとするライフスタイルの確立であった。これは、国内で「エコミュージアム」が本格的に始められた初期のモデルと言ってもよいものである。

このまちのスローガンは、「まちは大きな博物館」であり、このまちは、「地球にやさしいまち」宣言をした。そこで、まず自然の恵みを与える空気に感謝するために「空気神社」を建立した。そこでは、地球環境デーにあたる六月五日を「空気の日」と定め、その

日には、毎年、「空まつり」と称する自然環境との調和を大切にしたいイベントを実施している。

またまちを知り、地域の魅力を活用する方法として地域資源のわかるガイドブックを作成し、「エコ・ツアー」の企画・開催もおこなっている。このまちでは、地域に点在する歴史遺産・自然遺産・産業遺産等を活かしたサテライト（町の宝もの）環境を順次発展させると共に、それらのサテライトに訪れる人たちを案内する案内人を「エコミュージアム・ガイド」と称し、その養成を目的とした「エコミュージアム・ガイドの会」などが設立されている。

平成十二（二〇〇〇）年六月には、まちづくりの拠点施設として「エコミュージアム・コアセンター 創造館」をオープンさせた。ここは、「文化会館」の機能、「中央公民館」の機能、「図書館」の機能、「エコミュージアム・コアセンター」の機能の四つを合わせもつ複合文化施設であり、まちの文化センターとして運営がなされている。このように朝日町は、自然を核としながら、都会にない良さをそこに住む住人たち自身で再発見し、まちにきた人々にやさしくつづぎを与えるような環境を提供し続けている。

この朝日町の事例でも明らかのように、「エコミュージアム」は地域振興において重要な役割を果たしつつある。そこでは、地域住民自身が「エコミュー

ジウム」の諸活動に参加し、それによって地域の文化や自然の魅力を再発見し、再創造しなければならぬ。そのような住民参加による「エコミュージアム」が軌道に乗るならば、地域文化の振興、住民のアイデンティティの形成、雇用創出、観光収入、産業振興などに貢献することができ、地域全体が活性化される可能性があるのである。

四 エコツーリズムと男鹿のナマハゲ伝説

「エコミュージアム」は、外国から導入された新しい博物館のあり方であり、まだ日本において確たる位置づけがなされていないが、各地で日本型ともいえる「エコミュージアム」の確立に向けて試行錯誤がなされている。本学の雪国民俗館においても「観光と民俗」というテーマを探りながら、この「エコミュージアム」にも取り組んでみたいと考えている。

「観光」という側面から、民俗を考え、環境を考えてみると、環境にやさしい「エコツーリズム」(Ecotourism: ecological tourism)というものが、「エコミュージアム」に対応して注目される。これは、「環境観光」と訳されることもあるが、「環境調和型観光」とも訳され、「自然環境の保全を強く意識した観光活

動」をさす⁽⁸⁾。その対象となる場所は、調査研究され、持続された自然地ということになる。一般的な概念としては、手つかずの自然地、原始的自然、研究・保護された自然地といった表現での自然地を対象とすることがほとんどである。

二十一世紀は、「地域の時代」であるといわれているが、この「地域の時代」においては、地域住民がその「資源の価値」の再認識をし、旅行者が「資源の価値」と「保護・保全」などのあり方を認識することが大切である。この「資源の価値」の認識では、当然、地元住民の価値観と旅行者の価値観の相違が存在する。そしてその価値観の相違は、「エコツーリズム」への認識の相違でもある。例えば、ナマハゲの里として知られる「男鹿」の景観は、貴重な文化財であり、「エコツーリズム」としての「資源の価値」もある。特に男鹿の本山にある赤神神社には、「赤神」の謂われと漢の武帝の伝承が記された「本山縁起別伝」があり、そこには、中国の道教の思想的影響も認められる。

またこの赤神神社には、この縁起の内容を曼荼羅ふうにした「漢武帝飛来之図」と呼ばれる掛物一軸が伝えられている⁽⁹⁾。この画像には、中国の南宋や元の絵画の技法が認められ、中国の招来物ともいわれている。こうしたことから ナマハゲの源流には、「赤

神」の信仰から中国の道教などの思想が色濃く反映されていることが確認できる⁽¹⁰⁾。

この「赤神」は漢の武帝の飛来伝説と結びつけられ、現在、男鹿では、漢の武帝に舞を見せたと伝えられる「舞台嶋」が現存している⁽¹¹⁾。ここを「武帝嶋」と称することもある。

奇岩の多い男鹿には、こうした伝説の他に ナマハゲの起源と直接関連して語られるものがあり、特に鬼が造った石段⁽¹²⁾や逆木の伝説は、「五社堂」にまつわる伝説としてよく知られている。この伝説では、鬼は乱暴で恐ろしい存在として描かれ、その鬼の祟りをおそれて村人は、神として「五社堂」にこの鬼を「赤神」と共に祀ったのである。そして「五社堂」の祀られた鬼は、人に乱暴を働く存在から、怠け者を諷め、子供らに訓戒を与える祖霊の性格を有した鬼神に変容するのである。このように男鹿の景観が、ナマハゲの伝説を存在感のあるものに行っているのである。そのためこうした価値ある景観の環境を破壊することなく、男鹿の観光振興をおこなうには、何よりも男鹿の地域住民と観光客の間の「コミュニケーション」をはかることが大切である。そして両者には、「資源の価値」やその保全のあり方などの知識と方法を含めた「エコツーリズム」の共通の認識をもつことが必要である。

「エコツーリズム」は、基本的にゆとりのある滞在型の観光であり、それを目的別に分類すると、次の五つに大別することができる。

- (1) 「自然観察型」…「ホエール（鯨）ウォッチング」や「バードウォッチング」などの自然観察を目的としたもの。
- (2) 「環境・経済型」…「植樹」や「ボランティア学習」などを目的にしたもの。
- (3) 「冒険・行動型」…「モンゴル乗馬ツアー」などを目的としたもの。
- (4) 「非日常・追体験型」…インディアンなどの「先住民族の生活体験」などを目的としたもの。
- (5) 「生活文化型」…「農作業」や「里山伐採体験」などを目的としたもの。

男鹿において ナマハゲ の「エコツーリズム」を実践しようとする、(4)「非日常・追体験型」を目的としたものが考えられる。男鹿の本山は、修験者が活動した「お山」として知られ、平安時代から「天台密教系修験道場」であったと考えられている。そうした男鹿の「お山」の文化や歴史を、九九九段の石段を登って「五社堂」を参拝し、体験的に学び、ナマハゲの伝説を育てた男鹿の「お山」の生活文化を観光

客は追体験するのである。

一方、真山神社のある真山では、男鹿にまつわる歴史や民俗を研究する日本海域文化研究所が、平成二（一九九〇）年に設立された。そして平成八（一九九六）年には、藁薺き民家が、真山神社境内に移築され、「男鹿真山伝承館」と命名された。そこでは、真山地区の ナマハゲ の民俗行事が、観光客のために再現される。この実演を通して観光客は、男鹿の「お山」の生活文化を追体験することができるのである。

さらに平成十一（一九九九）年には、この「真山伝承館」に隣接して「ナマハゲ館」が建設された。そこには、真山地区をはじめ、男鹿における各地区のさまざまな ナマハゲ 面が一堂に展示され、平成十六（二〇〇四）年には、その展示されている仮面を中心とした写真集『ナマハゲ―その面と習俗』が、日本海域文化研究所編・発行で刊行された。なおこの写真集が刊行された年には、男鹿市観光協会が、ナマハゲを正しく理解してもらい、その行事における民俗伝統の継承と発展のために「ナマハゲ伝導士認定試験」が実施された。この伝導士の資格をもつ者は、すでに三百人を越しており、この資格をもつ者を中心に ナマハゲ の民俗を多角的に研究する「ナマハゲ学会」を設立しようとする動きすらある¹⁰⁾。

おわりに

男鹿の ナマハゲ 行事は、菅江真澄の活躍した江戸時代から伝統的な秋田の民俗行事であり、同時に現在、二十一世紀の観光資源として地域経済を活性化する、新しい時代の「観光文化」として注目されている。

真山神社境内にある「ナマハゲ館」を「エコミュージアム」の「コア」(核)として考え、その「ナマハゲ館」を本部的機能を果たす施設とする。そして赤神神社のある本山の「五社堂」などを男鹿における地域の特性を代表する遺産と考え、「サテライト」とみなし、男鹿市全体を分散型博物館とする。この「サテライト」には、その見学や観察に危険が伴うこともあるので、何よりも安全管理の徹底が求められるが、この「サテライト」こそ「エコミュージアム」の生きた展示場となるので、各「サテライト」の開設方法や内容には、充分に工夫を凝らすことが重要である。

私は、この「エコミュージアム」の考えを導入し、男鹿半島全体をまるごと博物館と捉え、地元住民の参加をもって「ナマハゲ・エコミュージアム」の構想を実践していきたいと考えている。

以上、本稿で考察したように博物館の世界は、現在、多様化が進み、グローバルな課題とローカ

ルな課題の両面において重要性を増しつつある。特に環境問題は、グローバルな課題として今日クロージアップされ、取り上げられているが、ローカルな課題としても環境の問題は重要である。そしてこうした課題解決に対して先導的な役割を果たすのが、各地の「大学博物館」なのである。

本学の雪国民俗館は、雪国の民俗を総合的に探究する東北唯一の博物館であり、その歴史も四年後には、開館五十年を迎える。その記念すべき年を迎えるまで所蔵する民俗資料の充実をはかり、「博物館法」に明記された「登録博物館」として認可される博物館になるように今後も一層努力していきたいと考えている。

註

- (1) 西野嘉章『大学博物館―理念と実践と将来と』、東京大学出版会、一九九六年十一月、ii頁。
- (2) 千地万造・木下達造「ひろがる日本のミュージアム―みんなで育て楽しむ文化の時代―」、晃洋書房、二〇〇七年三月、六十二頁。
- (3) 荒井良雄・大場建治・川崎淳之助編『シェイクスピア大事典』、日本図書センター、二〇〇二年十月、八百十八 八百十九頁参照。
- (4) 石森秀三『博物館概論―ミュージアムの多様な世界』、放

送大学教育振興会、一九九九年三月、十一頁。

(5) 石森、前掲書、十六頁。

(6) 西野、前掲書、iii頁。

(7) キヤサリン・ヒューズ（安井亮・松本栄寿・小浜清子訳）

『ミュージアム・シアター 博物館を活性化させる新しい手

法』、玉川大学出版部、二〇〇五年九月、十一頁。

(8) 葛野浩昭「エコツーリズム」、『観光学事典』、同文館出版、

一九九七年十二月、十一頁。

(9) 写真1参照。

(10) 写真2参照。

(11) 平辰彦「男鹿のナマハゲにおける仮面の源流考―摩多羅神

と外来芸能の影響をめぐって―」、『民俗芸能研究』、第三十五

号、民俗芸能学会、二〇〇二年九月、五十八頁。

(12) 写真3参照。

(13) 平辰彦「秋田の民俗行事と観光文化の比較研究―文化人類

学的視点を通しての ナマハゲ まつり―」、『日本国際観光

学会論文集』、第十四号、日本国際観光学会、二〇〇七年三

月、三十四 四十頁参照。

参考文献

荒井良雄・大場建治・川崎淳之助『シェイクスピア
大事典』、日本図書センター、二〇〇二年十月。

石森秀三『博物館概論―ミュージアムの多様な世界

―』、放送大学教育振興会、一九九九年三月。

キヤサリン・ヒューズ（安井亮・松本栄寿・小浜清

子訳）『ミュージアム・シアター 博物館を活性化さ

せる新しい手法』、玉川大学出版部、二〇〇五年九

月。

千地万造・木下達造『ひろがる日本のミュージアム

―みんなで育て楽しむ文化の時代―』、晃洋書房、二

〇〇七年三月。

西野嘉章『大学博物館―理念と実践と将来と』、東

京大学出版会、一九九六年十一月。

長谷川政弘編著『観光学事典』、同文館出版、一九

九七年十二月。

平辰彦「男鹿のナマハゲにおける仮面の源流考―摩

多羅神と外来芸能の影響をめぐって―」、『民俗芸能研

究』、第三十五号、民俗芸能学会、二〇〇二年九月。

平辰彦「秋田の民俗行事と観光文化の比較研究―文

化人類学的視点を通しての ナマハゲ まつり―」、

『日本国際観光学会論文集』、第十四号、日本国際観

光学会、二〇〇七年三月。



写真2「舞台嶋」(「武帝嶋」)



写真1「漢武帝飛来之図」
(赤神社所蔵)



写真3「鬼伝説の石段」

活動報告（平成十八年四月一日～八月三十一日）

○平成十九年度 雪国民俗館所員・地域情報協力会議（五月十八日）。十九年度の活動計画（大学祭の協力について、民具収集の協力について、萱葺き民家の見学について、その他）

○平成十九年度 雪国民俗館研究所員会議（五月二十四日）。案件一、平成十八年度の活動報告。二、平成十九年度の活動計画について（第一回地域情報協力員との会議開催、大学祭での雪国民俗館開館について、民具の収集について、「雪国民俗」（第三十二号）の発刊について）三、その他 総合研究センター主催の公開講座（予定）について、秋田県民俗学会について

○高杉祭（六月三十日～七月一日）―大学祭への参加。（別項参照）

○雪国民俗館 入館者

県・市の観光課の方々 十三名

高杉祭 二日間 五十一名

その他の入館者 二名

入館者数 六十六名（四月一日～八月三十一日）

高杉祭（大学祭）に参加

雪国民俗館では、「古代の塩作り体験」（七月一日）をすることで高杉祭へ参加しました。

講師 石郷岡千鶴子先生

（秋田県民俗学会 事務局長）

協力 ノースアジア大学総合研究センター職員、

学生支援課職員

体験活動に参加 ノースアジア大学学生（鈴木達郎先生のゼミ学生）秋田栄養短期大学学生（有志）

実施要領は以下の通りです。

期日 七月一日（日）十二時（準備は十時三十分）～十三時です。

テーブルA：「古代の塩作りから江戸期の製塩まで」

体験 「縄文期の塩焚きを再現しよう」…三人ほど

直煮法

材料と自然塩の特徴	製塩方法
海水（男鹿にて6ノ30採取） 。1リットルの海水からどの程度の量が採取できるかな。 。天然の二ガリを含んだミネラル豊富な塩ができます。この塩の保存については吸水性	・土器に海水を入れ、弱火で煮る。 塩分が濃くなってきたら、海水を追加する。 ・しばらく煮詰めた後、海水の量を確認して自然乾燥させ

が高いので、十分に乾燥させてから、湿気の少ない所に保管することが大事です。	蒸発させる。 ・土器の内側に付着した塩の塊を竹へらなどで削って、平皿などに広げ、さらに乾燥させる。
--	--

体験活動 縄文以降のもう一つの塩焚きを再現しよう。
…三人ほど

藻焼き法

材料と特徴	製塩方法
海水（男鹿にて6ノ30採取） 海草（ホンダワラ・アマモ） アマモの別名リユウグウノオトメノモトユイノキリハズシ 藻塩焼きは直煮よりも手間がかからず、比較的多量の塩が得られることから、古代の製塩技術の中では、長く用いられてきた方法です。	・土器の底に竹簀や小石を敷き詰め、海草を入れる。自然乾燥させ、さらに海水を満遍なく振りかけて、海草に塩分を付着させる。 ・数回作業を繰り返して塩気を強める。 ・海藻ごと直火にて焼き、塩灰を作る。 ・この塩灰を海水で溶かして更に土器などの容器で煮詰める。 ・上部に溜まった塩を竹へらでこそげ取って、天日で乾燥させる。

テーブルB「江戸期の製塩技法について学ぼう」

体験活動 ミニ揚げ浜式塩田で塩を作ろう
……二人ほど

材料と塩田セット	製塩方法
海水（男鹿にて6ノ30採取） 砂（洗浄済み）	・プラスチックのミニ容器に砂を敷き詰める。海水を均等に撒く。 ・浜引きをする（浜引き法五種類）。 ・乾いたら砂を沼井（ぬい）に入れ、上から海水を掛けて、海水で砂についた塩分を溶く。 ・濃い塩水を釜で煮て、塩を作る。

用具

用意するもの（石郷岡）……七輪・練炭・炭・コン

ロ・カセットコンロ・コンロ用ボンベ・土鍋・アルミ鍋・アルミホイール・うちわ・ミニ扇風機・和紙・漏斗・容器各種・見本用縄文土器・延長コード・日よけ用パラソル1器

材料（石郷岡）……海水20リットル3缶

焚き付け1束・着火剤・木炭・芋や野菜少々

揭示物……タイトル「古代の塩作りを体験しよう」

諸札……体験 縄文期の塩焚きを体験しよう

体験 もう一つの塩焚きを体験しよう

体験 ミニ浜揚げ式塩田で塩を作ろう。

参加する学生さんへ

・火おこしの作業と用具の設定がありますので、十時三十分までに雪国民俗館前に集合してください。持参するものは軍手・エプロン・三角巾です。作業に入る前に十分に手を洗って消毒してください。石器で野菜を切る作業もあります。素手で石器にさわるとけがをする可能性がありますので、必ず軍手をして作業をしてください。



塩作りへ挑戦

寄贈民具

餅搗きの石臼 一個 村越謙一様
 (雪国民俗館では、民具収集をしています。特に食
 に関するもの、子供の玩具に関したものを中心に考え
 ています。是非ご一報下さい)



石臼

(上) 直径44cm
 (下) 直径39cm
 (高) 40.5cm



展示室の1コマ(雪国民俗館)

編集後記

・ 「雪国民俗（第三十二号）」は、本年度より十月刊行となった。前号は「村の変革と民俗」をテーマとした講演とパネルディスカッションの内容を中心に構成した。本号は、短期間での原稿募集であったので、テーマを設けずに自由研究とした。その結果、齊藤壽胤氏、石郷岡千鶴子氏、そして平辰彦氏の三氏、それに鎌田幸男が原稿を寄せた。三氏にはご多用のところ、しかも短期間にもかかわらずご執筆を賜り厚く御礼を申し上げるところである。

・ 「日本民俗学」（二百三十六号）は、フォークロリズムの特集号となっている。民俗は、もともと観光客に見せることを目的としたものではないが、現代の社会は観光をぬきにしては考えられないことからすると、民俗もまた観光との接点をもつ部分がある。

・ 来年一月のシテイカレッジ（ノースアジア大学総合研究センター主催）では、雪国民俗館として「民俗と観光」をテーマに講演会とパネルディスカッションを計画している。多数のご参加を期待している。

・ 本年度四月以降 雪国民俗館の資料紹介をしたいと考えていたが、まだ実現できずにいる。十一月以降スタートする用意をしている。民俗に関心を寄せていただければ幸いです。

（編集一同）

執筆者紹介

(掲載順)

鎌田 幸男

ノースアジア大学
総合研究センター教授
雪国民俗館 名誉館長

齊藤 壽胤

秋田県民俗学会 副会長

石郷岡 千鶴子

秋田県民俗学会 事務局長

平 辰彦

秋田栄養短期大学准教授
雪国民俗館 館長代理

編集委員

佐々木 久吾 橋元 志保

写真協力

ノースアジア大学理事長室(広報)
同 総合研究センター

編集協力

保坂 頼子 相原 恵

雪国民俗 第三十二号

平成十九年十月二十六日 印刷
平成十九年十月三十一日 発行

編集 雪国民俗館
(ノースアジア大学総合研究センター内)
発行 ノースアジア大学
〒〇一〇一八五一五
秋田市下北手桜字守沢四六一一

TEL 〇一八八三六六五九二
FAX 〇一八八三六六五三〇
印刷 秋田情報プリント
〒〇一〇一〇九六二
秋田市八橋大畑二丁目五十三〇

TEL 〇一八八三六六四八
FAX 〇一八八三六三二二三九