

発表タイムテーブル (10月14日) ()内は座長

会場(教場)	A (301)	B (302)	C (303)	D (304)	E (305)	F (306)
10:00~10:25	A-1 増野高司 (阿部友紀)	B-1 遊佐順和 (古家晴美)	C-1 田中亜純 (及川祥平)	D-1 村田典生 (土居浩)	E-1 矢島妙子 (内田忠賢)	F-1 荒一能 (八木透)
10:30~10:55	A-2 三好周平 (阿部友紀)	B-2 甘靖超 (古家晴美)	C-2 前田一舟 (及川祥平)	D-2 古谷野洋子 (土居浩)	E-2 華雪梅 (内田忠賢)	F-2 尾曲香織 (八木透)
11:00~11:25	A-3 早坂優子 (飯島康夫)	B-3 卯田宗平 (池田哲夫)	C-3 福寛美 (保坂達雄)	D-3 加藤正春 (徳丸亜木)	E-3 秋野淳一 (阿南透)	F-3 樋田竜男 (板橋春夫)
11:30~11:55	A-4 立柳聡 (飯島康夫)	B-4 西川桂史 (池田哲夫)	C-4 伊藤茜 (保坂達雄)	D-4 越智郁乃 (徳丸亜木)	E-4 (発表辞退)	F-4 鈴木慶一 (板橋春夫)
12:00~13:00	(昼食)					
13:00~13:25	A-5 渡部鮎美 (八木橋伸浩)	B-5 後藤康人 (卯田宗平)	C-5 松山由布子 (鈴木昂太)	D-5 岡田真帆 (八木康幸)	E-5 市東真一 (小林忠雄)	F-5 柴田千賀子 (牧野眞一)
13:30~13:55	A-6 玉井里奈 (八木橋伸浩)	B-6 三津山智香 (卯田宗平)	C-6 石山奏美 (鈴木昂太)	D-6 渡邊直登 (八木康幸)	E-6 石川俊介 (小林忠雄)	F-6 湯川洋史 (牧野眞一)
14:00~14:25	A-7 吉村風 (橋本章)	B-7 中山正典 (伊東久之)	C-7 加藤基樹 (鈴木昂太)	D-7 森謙二 鈴木岩弓 山田慎也 土居浩 (~16:00)	E-7 谷部真吾 中里亮平 菊田祥子 阿南透 内田忠賢 (~16:00)	F-7 池田貴夫 (牧野眞一)
14:30~14:55	A-8 岩野邦康 (橋本章)	B-8 黒田迪子 (伊東久之)	C-8 中村琢 (岩鼻通明)			F-8 今野善伸 (加藤紫識)
15:00~15:25	A-9 澤井真代 (加賀谷真梨)	B-9 岡田伊代 (武士田忠)	C-9 横田慶一 (岩鼻通明)			F-9 伊藤ひろみ (加藤紫識)
15:30~15:55	A-10 阿利よし乃 (加賀谷真梨)	B-10 渡部圭一 (武士田忠)	C-10 小池淳一 (岩鼻通明)			F-10 板橋春夫 (伊賀みどり)

G (312)	H (202)	I (203)	J (205)	K (206)	L (210)
G-1 羽田野 京 (小野寺節子)	H-1 宮平盛晃 (武井基晃)	I-1 加賀谷真梨 (島村恭則)	J-1 川松あかり (岸本昌良)	K-1 橋本好史 (常光徹)	
G-2 清水亨桐 (小野寺節子)	H-2 田中久美子 (武井基晃)	I-2 川森博司 (島村恭則)	J-2 佐藤 匠 (岸本昌良)	K-2 橘 弘文 (常光徹)	
G-3 山村恭子 (大石泰夫)	H-3 市川秀之 (菊田祥子)	I-3 田村和彦 (俵木悟)	J-3 高安淳一 (松田睦彦)	K-3 角南聡一郎 (小池淳一)	
G-4 大江 篤 (大石泰夫)	H-4 鈴木英恵 (菊田祥子)	I-4 雷 婷 (俵木悟)	J-4 山本芳美 (松田睦彦)	K-4 武井基晃 (小池淳一)	
					ドイツ・ポスターセッション (211外側)
G-5 小林兆太 (市川秀之)	H-5 伊賀みどり (鈴木明子)	I-5 池谷和信 (小川直之)	J-5 山下裕作 (松崎憲三)	K-5 阿部宇洋 (平井芽阿里)	日独国際 シンポジウム (~17:00)
G-6 小野寺佑紀 (市川秀之)	H-6 林 春伽 (鈴木明子)	I-6 川野和昭 (小川直之)	J-6 東城義則 (松崎憲三)	K-6 及川 高 (平井芽阿里)	
G-7 木谷悠人 (市川秀之)	H-7 田村義也 加藤秀雄 広川英一郎 三村宜敬 (~16:00)	I-7 伊藤 敏 (由谷裕哉)	J-7 趙 歆 (松崎憲三)	K-7 渡邊欣雄 山内健太朗 関口知誠 荒井浩幸 (~16:00)	
G-8 澤田洋子 (飯島吉晴)		I-8 岸本昌良 (由谷裕哉)	J-8 樽井由紀 (越智郁乃)		
G-9 金田久璋 (飯島吉晴)		I-9 川出康博 (谷口貢)	J-9 平井芽阿里 (越智郁乃)		
G-10 田中宣一 (飯島吉晴)		I-10 由谷裕哉 (谷口貢)	J-10 森田真也 (越智郁乃)		

A 会場

- A-1 10:00～10:25 増野高司（総合研究大学院大学・客員研究員）
東北地方における芋煮の地域性—広瀬川（仙台市）の事例から—
- A-2 10:30～10:55 三好周平（大森 海苔のふるさと館）
「丁場」から見た海苔生産者の相互扶助組織
- A-3 11:00～11:25 早坂優子（多賀城市教育委員会）
集落の移転と人々のつながりの変化について
—宮城県多賀城市における海軍工廠建設に伴う集落移転の事例から—
- A-4 11:30～11:55 立柳 聡（福島県立医科大学）
位牌分けと村落構造—山梨県東部地域の事例をめぐる考察—
- 昼食休憩
- A-5 13:00～13:25 渡部鮎美（放送大学非常勤講師）
過疎高齢化地域での中学卒業後の進路問題—新潟県十日町市松代を事例に—
- A-6 13:30～13:55 玉井里奈（成城大学大学院）
圃場未整備地域における「農」の役割—環境保全や家の関係維持に注目して—
- A-7 14:00～14:25 吉村 風（国立国会図書館）
二つの「生活改善」と民俗
—滋賀の飯券（はんけん）制度と生活改善規約の改正をめぐる—
- A-8 14:30～14:55 岩野邦康（新潟市新津鉄道資料館）
地域社会における農業機械史の展開と民俗誌
—歩行型トラクター・自脱型コンバインの普及を事例として—
- A-9 15:00～15:25 澤井真代（日本学術振興会特別研究員）
沖縄石垣島南部地域におけるツカサのつながり
- A-10 15:30～15:55 阿利よし乃（沖縄県）
沖縄県波照間島のユイマール—サトウキビ収穫作業にみる人びとのつながり—

B会場

- B-1 10:00～10:25 遊佐順和（札幌国際大学短期大学部）
昆布文化の継承意義と課題
- B-2 10:30～10:55 甘 靖超（名古屋大学）
趣味的養蜂と專業養蜂の特徴の比較—養蜂現場の問題解決にむけて—
- B-3 11:00～11:25 卯田宗平（国立民族学博物館・総合研究大学院大学）
ウ類に対する働きかけの違いとその要因—日本と中国の鵜飼をめぐる事例から—
- B-4 11:30～11:55 西川桂史（NPO 法人 郷土のことわざネットワーク）
浜名湖沿岸の集落におけるボラの価値—静岡県湖西市入出の事例に注目して—
- 昼食休憩
- B-5 13:00～13:25 後藤康人（日本カメ自然誌研究会）
国内における養亀経営の変遷—日本で2番目に古い養亀場の事例を中心に—
- B-6 13:30～13:55 三津山智香（筑波大学大学院生）
「家畜を飼養する」という選択—青森県十和田市の畜産農家に着目して—
- B-7 14:00～14:25 中山正典（静岡県）
「農業用水の民俗」を考える—農業用水の管理と創設者を神に祀り上げる心意—
- B-8 14:30～14:55 黒田迪子（國學院大學研究開発推進機構）
現在の野鍛冶の製品と顧客対応
- B-9 15:00～15:25 岡田伊代（荒川区立荒川ふるさと文化館）
「工場町」の模索—東京都鞆し革製造の地域を事例に—
- B-10 15:30～15:55 渡部圭一（琵琶湖博物館）
「はげ山」と村の資源管理—近江国南津田村の共有山を事例に—

C会場

- C-1 10:00～10:25 田中亜純（國學院大學大学院修士課程）
平将門をめぐる信仰と伝承
- C-2 10:30～10:55 前田一舟（うるま市立海の文化資料館）
沖縄の墓における辟邪の信仰
- C-3 11:00～11:25 福 寛美（法政大学沖縄文化研究所）
シャーマン霊能論—琉球・沖縄—
- C-4 11:30～11:55 伊藤 茜（筑波大学大学院）
半俗半聖と「専業」宗教者—群馬県利根沼田地域のハウエンを事例として—
- 昼食休憩
- C-5 13:00～13:25 松山由布子（日本学術振興会特別研究員（PD））
奥三河の疫神祭祀—山内地区鍵取り屋敷所蔵文献を中心に—
- C-6 13:30～13:55 石山奏美（國學院大學大学院）
天神講の展開—山形県鶴岡市と新潟県燕市の天神講を例として—
- C-7 14:00～14:25 加藤基樹（富山県 [立山博物館]）
「立山信仰」と立山講—信仰の管理者と信者の近世・近代—
- C-8 14:30～14:55 中村 琢（福岡大学）
近世後期英彦山派里修験の地位—唐津を事例に—
- C-9 15:00～15:25 横田慶一（筑波大学大学院生）
天台宗玄清法流僧侶による荒神祓い廻檀法要に見る、「盲僧の歴史」の解釈と実践
—福岡県糟屋郡篠栗町妙音寺の事例から—
- C-10 15:30～15:55 小池淳一（東京都）
東方朔の民俗—陰陽道の民俗態—

D 会場

- D-1 10:00～10:25 村田典生（佛教大学）
墓石を削る願懸け—削られる義賊達の墓石—
- D-2 10:30～10:55 古谷野洋子（神奈川大学日本常民文化研究所）
沖縄県多良間島の葬墓制について—植松明石の報告以降の葬墓制の変化—
- D-3 11:00～11:25 加藤正春（ノートルダム清心女子大学非常勤講師）
近代沖縄の墓制の変容について
- D-4 11:30～11:55 越智郁乃（立教大学）
郷友会墓地の60年—沖縄本島都市移住者団体の墓祭祀を例に—
- 昼食休憩
- D-5 13:00～13:25 岡田真帆（筑波大学非常勤職員）
両墓制埋葬地の石塔分析にみる「美德」の発生と墓地管理システム
—香川県観音寺市の事例から—
- D-6 13:30～13:55 渡邊直登（宮城県）
代替墓地への墓の移転による移転住民間の関係の変化
—八ッ場ダム水没地域・川原湯の事例から—
- D-7 14:00～16:00 グループ発表
現代日本における墓の無縁化への対応（代表 土居浩）
1. 森 謙二（茨城キリスト教大学）
無縁墳墓改葬制度と〈改葬公告〉のデータからわかること
 2. 鈴木岩弓（東北大学）
永代供養墓の誕生とその展開
 3. 山田慎也（国立歴史民俗博物館）
現代における改葬と合葬式共同墓—和歌山県古座川流域の事例から—
 4. 土居 浩（ものづくり大学）
大阪七墓巡り復活プロジェクトの民俗学的考察

E 会場

- E-1 10:00～10:25 矢島妙子（明治大学 法と社会科学研究所）
祭りの中の「イベント性」—「かごしま春祭 大ハンヤ」と「おぎおんさあ」—
- E-2 10:30～10:55 華 雪梅（神奈川大学大学院）
「熊野徐福万燈祭」の形成と変遷の一考察
- E-3 11:00～11:25 秋野淳一（國學院大學研究開発推進機構客員研究員）
現代「天下祭」に関する予備的考察—神田祭と山王祭の都市祝祭論へ向けて—
- E-4 11:30～11:55 （発表辞退）

昼食休憩

- E-5 13:00～13:25 市東真一（神奈川大学大学院）
都市部の祭礼における青年組織の再編成—熊谷うちわ祭の祇園会を事例に—
- E-6 13:30～13:55 石川俊介（追手門学院大学社会学部専任講師）
物の調達から考える伝統的行事—平成28年諏訪大社御柱祭を事例として—
- E-7 14:00～16:00 グループ発表
都市祭礼における「競技化」の民俗学的研究（代表 阿南透）
1. 谷部真吾（山口大学）
「競技化」概念の可能性—森の祭りと伏木曳山祭を事例として—
 2. 中里亮平（多摩）
都市祭礼における「競技化」に関する民俗学的研究
—角館のお祭りにおける本番の変化と曖昧なルール（規範）—
 3. 菊田祥子（成城大学大学院）
灘のけんか祭りにおける勝敗
 4. 阿南 透（江戸川大学）
青森ねぶた祭における審査とその影響
 5. 内田忠賢（奈良女子大学）
「よさこい系」イベント祭りの競技化

F 会場

- F-1 10:00～10:25 荒 一能（茨城県）
休み日慣行の現在—茨城県取手市を事例に—
- F-2 10:30～10:55 尾曲香織（北海道博物館）
北海道における新郎新婦の披露と「結婚祝賀会」—足寄郡陸別町の事例から—
- F-3 11:00～11:25 樋田竜男（たかやまそふと）
阿知女作法と泣き女
- F-4 11:30～11:55 鈴木慶一（國學院大學大学院）
魂呼びと臨死体験
- 昼食休憩
- F-5 13:00～13:25 柴田千賀子（國學院大學大学院生）
七夕の人形飾りについて
- F-6 13:30～13:55 湯川洋史（山口県）
八代・芦北の七夕綱について
- F-7 14:00～14:25 池田貴夫（北海道博物館）
節分で落花生を撒くことについて
- F-8 14:30～14:55 今野善伸（宇都宮大学院 博士課程）
現代における葬送の変容について
—終活ツアー・エンディング産業展などの終活ビジネスをとおして—
- F-9 15:00～15:25 伊藤ひろみ（愛知大学国際問題研究所客員研究員）
「孝」のかけらを拾いあつめる
—沖縄平安座島・比嘉島の長寿祝いを事例として—
- F-10 15:30～15:55 板橋春夫（日本工業大学）
産屋研究の現状と課題、そして将来—5年ぶりの伊吹島デーベヤ調査から—

G会場

- G-1 10:00～10:25 羽田野 京（筑波大学大学院生）
「踊り捨て」から「固定」へ—姫島盆踊りにみる踊りの原則がゆらぐとき—
- G-2 10:30～10:55 清水亨桐（サニーパレス四谷壺番館）
民俗芸能の再生と発展—江戸川区葛西のおしゃらく行事を事例として—
- G-3 11:00～11:25 山村恭子（千葉県）
安房地方における御船の祭りと御船歌の今
- G-4 11:30～11:55 大江 篤（園田学園女子大学）
民俗芸能の伝播と定着—兵庫県美方郡香美町の「三番叟」を中心に—
- 昼食休憩
- G-5 13:00～13:25 小林兆太（神奈川大学 大学院生）
コガネグモクモ合戦における飼育の手法
—鹿児島県始良市加治木町のフィールドワークから—
- G-6 13:30～13:55 小野寺佑紀（神奈川大学大学院）
三浦半島における海難者供養—横須賀市・三浦市の事例を中心に—
- G-7 14:00～14:25 木谷悠人（國學院大學大学院生）
道切り行事の研究
- G-8 14:30～14:55 澤田洋子（愛知学院大学院生）
神社と椿—成立の背景—
- G-9 15:00～15:25 金田久璋（福井民俗の会）
越前地方における田の神像の図像学的分類
- G-10 15:30～15:55 田中宣一（神奈川県）
田の神としてのエビス、そして大黒

H 会場

H-1 10:00～10:25 宮平盛晃（琉球大学 島嶼地域科学研究所）
沖縄県先島諸島における祭司としての祝女と巫女の境界領域
—櫻井徳太郎の提起した「祝女化」と「巫女化」の検証—

H-2 10:30～10:55 田中久美子（福岡工業大学）
地域社会における信仰の担い手とジェンダー

H-3 11:00～11:25 市川秀之（滋賀県立大学）
若狭漁村における女性祭祀と村落組織

H-4 11:30～11:55 鈴木英恵（群馬パース大学非常勤講師）
食にみる女性の活躍と生きがい—群馬県川場村を事例に—

昼食休憩

H-5 13:00～13:25 伊賀みどり（帝京平成大学非常勤講師）
助産院出産とジェンダー—「産婆」の夫からの聞き書き—

H-6 13:30～13:55 林 春伽（日本女子大学大学院生）
現代における月経の呼称

H-7 14:00～16:00 グループ発表
南方熊楠と日本民俗学の黎明（代表 田村義也）
1. 田村義也（成城大学非常勤講師）
『南方二書』と柳田国男
2. 加藤秀雄（成城大学民俗学研究所）
南方熊楠・高木敏雄往復書簡における「フォークローアソサイチー組織の計画」
3. 広川英一郎（東京都）
南方熊楠の聞き書き
4. 三村宜敬（市立市川歴史博物館）
大正期における本山桂川の与那国島調査—新出資料『落日草紙』について—

I 会場

- I-1 10:00～10:25 加賀谷真梨（新潟大学）
What is folk art?
- I-2 10:30～10:55 川森博司（神戸女子大学文学部）
コミュニティと民俗文化の表象—アメリカ民俗学との対話から—
- I-3 11:00～11:25 田村和彦（福岡大学）
民俗学からハワイの日系人墓地を考える～その1
- I-4 11:30～11:55 雷 婷（東京大学大学院生）
誰が「相続人」なのか
—中国・金山農民画の事例からみる担い手グループの重層性—
- 昼食休憩
- I-5 13:00～13:25 池谷和信（国立民族学博物館）
佐々木高明の世界 その1—五木村からみた日本の焼畑—
- I-6 13:30～13:55 川野和昭（鹿児島県）
佐々木高明の世界 その2—フィールドの視向—
- I-7 14:00～14:25 伊藤 敏（東京都）
民俗事象の構造主義的解釈と社会心理学的解釈
—柳田國男の「内と外」を巡って—
- I-8 14:30～14:55 岸本昌良（東京都品川区の住人）
日本民俗学会と民間伝承の会と日本民俗協会—柳田の微笑みの理由—
- I-9 15:00～15:25 川出康博（愛知県）
艦内神社と地域との結び付き—軽巡洋艦由良を例に—
- I-10 15:30～15:55 由谷裕哉（小松短期大学）
柳田國男と靖国神社

J会場

- J-1 10:00～10:25 川松あかり（東京大学大学院生）
体験のない炭鉱を語り伝えること—福岡県の旧産炭地、筑豊の事例から—
- J-2 10:30～10:55 佐藤 匠（東北学院大学大学院生）
近代における「史跡」整備と孝子の顕彰—奥州白石噺の再評価とその後の展開—
- J-3 11:00～11:25 高安淳一（大麻博物館）
麻の葉模様とは—21世紀に生き残る大麻という文化—
- J-4 11:30～11:55 山本芳美（都留文科大学）
神戸におけるイレズミと彫師
—オックスフォード大学ピットリバース博物館収蔵資料より—
- 昼食休憩
- J-5 13:00～13:25 山下裕作（熊本大学）
民俗学の技術とは何か？—モバイル型地域博物館 GIS 開発過程における考察—
- J-6 13:30～13:55 東城義則（国立民族学博物館外来研究員）
鹿守とは何か—奈良公園における保護動物管理職の成立と展開—
- J-7 14:00～14:25 趙 歆（名古屋大学大学院生）
無形文化遺産における公共性についての研究
—中国・甘肅省の河西宝巻を事例として—
- J-8 14:30～14:55 樽井由紀（奈良女子大学）
古さの創造—温泉の祭りを読み解く—
- J-9 15:00～15:25 平井芽阿里（中部大学）
変えてはならないもの、変わりゆくもの
—現代沖縄の村落祭祀の変容と正当化の倫理—
- J-10 15:30～15:55 森田真也（筑紫女学園大学）
沖縄観光における「文化」の活用の展開と現状

K会場

K-1 10:00～10:25 橋本好史（伊勢民俗学会）

海外の盃状穴について

K-2 10:30～10:55 橋 弘文（大阪観光大学）

源頼政の鶴退治説話の受容について

K-3 11:00～11:25 角南聡一郎（公益財団法人元興寺文化財研究所）

墓上構築物の記憶—「奈良県風俗誌」の記録を中心として—

K-4 11:30～11:55 武井基晃（筑波大学）

暦冊子への書き込み—1年間の予定・記録とその蓄積—

昼食休憩

K-5 13:00～13:25 阿部宇洋（山形大学 学術研究院 講師）

軍事郵便の資料性と従軍日誌の整合性とその活用に関して

—山形県飯豊町添川を事例に—

K-6 13:30～13:55 及川 高（沖縄県）

大正5年奄美大島における村落火災と義捐—宇検村阿室の事例—

K-7 14:00～16:00 グループ発表

観光と地域と実践のはざま—長野県小諸市を事例に—（代表 関口知誠）

1. 渡邊欣雄（東京都立大学名誉教授）

調査意図と調査地紹介

2. 山内健太郎（首都大学東京 博士後期課程）

民俗誌の実践と地域社会との相互関係性についての考察

—『菱野調査報告書』作成プロセスを事例として—

3. 関口知誠（神奈川大学大学院）

報告書の記述は誰がみとめるか？—菱野調査報告書を事例に—

4. 荒井浩幸（成城大学大学院文学研究科）

小諸の観光への取り組みと菱野地域

東北地方における芋煮の地域性 —広瀬川（仙台市）の事例から—

増野 高司（総合研究大学院大学・客員研究員）

芋煮会は、青森県を除く東北地方で広くおこなわれる年中行事のひとつで、秋にサトイモを使った鍋料理を作り、これを集団で食する行事である。ひとことに東北地方の芋煮といっても、その具材や味付けはさまざまである。例えば、仙台市で一般的に食される芋煮は、豚肉とサトイモを味噌を使って味付けしたものであるのに対し、山形市で一般的に食される芋煮は牛肉とサトイモを醤油を使って味付けしたものとされている。芋煮会は、東北地方の河川敷などで、市民の方々によって楽しまれてきた活動であるが、芋煮会の観察をもとにした報告は限られている。

本報告の目的は、広瀬川で行われる芋煮会の観察を通じ、その活動の実態を把握することである。さらに本事例の観察結果を、筆者がおこなった馬見ヶ崎川（山形市）および荒川（福島市）における芋煮会の観察結果と比較することから、広瀬川でおこなわれる芋煮の特徴、および現在東北地方でおこなわれている芋煮について、その地域性の考察を試みる。

現地調査は広瀬川の牛越橋周辺の河川敷でおこなった。牛越橋の周辺は仙台駅から自転車でもアクセス可能で、公共トイレが設置されており、仙台市の住民が気軽に利用できる河川敷である。調査は2015年10月の第1週、第2週、第3週の各週末に実施した。具体的には牛越橋周辺を訪問し、芋煮会をするグループの数、グループの構成員数、位置、事前の場所取りの状況、などを記録した。また、芋煮会の準備をしている方々へのインタビューを実施し、グループの属性、芋煮の具材や味付けなどについて聞いた。インタビューをするなかで、2015年9月の豪雨の影響により、河川敷が例年よりも荒れていること、例年ならば車でアクセス可能な場所に徒歩でしかアクセスできなくなっていることなどから、2015年の広瀬川河川敷は、芋煮会をするにあたって良い状況ではないとの意見があった。2015年に調査地で芋煮を楽しんだ人は、例年と比べて若干少なかった可能性がある。

調査の結果、芋煮会をしていたグループの属性は、大学生のグループをはじめとして、会社の親しい友人、会社の行事としての集団、趣味の仲間、など多様だった。夜間を通じた場所取りが確認できたが、その多くが大学生のグループだった。夜間を通じた場所取りが行われことがあるものの、大学生のグループの場合、場所が足りないのではなく、夜間を通じた場所取り活動そのものを楽しんでいる者も多いようだった。

料理としての芋煮を見てみると、「豚肉+味噌」の芋煮が多いものの、ひとつのグループが複数の鍋を作る場合、一方を「豚肉+味噌」、もう一方を「牛肉+醤油」にする事例が確認できた。広瀬川でおこなわれる芋煮会では、「豚肉+味噌」の芋煮が食される一方で、「牛肉+醤油」の芋煮も食されていた。ただし、広瀬川の芋煮会における「牛肉+醤油」の芋煮について、その具材を詳しく見てみると、野菜が多く利用されるなど、山形市の芋煮よりも多様な具材が利用されるようである。このような芋煮は「山形市型の芋煮」であるが、仙台の人びとによってアレンジされた芋煮といえる。

現代における芋煮の地域性を考える場合には、肉の種類そして味付けに用いるおもな調味料に加えて、芋煮に利用する具材の詳細を細かく見てゆくことが必要である。

「丁場」から見た海苔生産者の相互扶助組織

三好 周平（大森 海苔のふるさと館）

海苔養殖は享保年間に、品川から大森にかけての沿岸部で盛んになったとされる。また、江戸時代後期にはその養殖技術が伝播し、太平洋岸の各地に新たな海苔生産地を生みだした。そして、漁業権放棄が決定し、最後の海苔採りを行った昭和 38 年春までの約 300 年間、東京は海苔の一大生産地であった。

当時、大森の海苔漁業者は漁業協同組合に所属していたが、その下に中間組織として「丁場」とよばれる組織を作り、海苔養殖を行っていた。大田区内では糶谷・羽田といった地域でも海苔養殖を行っていたが、それらの地域では協業化は行われていたものの、組織だったものは聞かれない。

丁場での共同作業については、漁場配分のほか、操業資金の調達、資材の共同購入、漁業協同組合の運営といった海苔養殖に関わる事柄がある。また、豊漁祈願のための神事、オフシーズンの慰安旅行、冠婚葬祭の扶助といった生活面での事柄にも関係しており、不安定な海苔漁家の地域生活において、大きな役割を果たしてきた。

丁場は居住地域を単位とし、そこで生活している海苔漁業者を構成員とした組織であった。そのため、頭に地域名をつけて呼ばれていた。戦前は、元々の漁場を維持するため、丁場の新設を極力回避した。分家も増え、地域内に居住できない場合も出てきたが、その際も分家は本家の丁場に所属することとした。しかし、戦後になると丁場数はそのまま構成員が増え、丁場内での意思疎通に支障が出始め、また漁場配分上の問題から、丁場の分割が始まり、昭和 38 年には 42 丁場が存在した。

大森で丁場を維持した理由として、海苔漁業者数が非常に多かったことが挙げられる。昭和 38 年の海苔養殖終了時、大田区で約 2,000 軒の海苔漁家があったとされ、そのうち約 1,000 軒が大森にあった。そのため、漁場配分も組合が各漁家に直接配分するよりも、中間組織である丁場がある方が円滑であったためである。

昭和 38 年以降も、丁場としての交流は続き、旅行会や年末年始会などが丁場内で行われていた。しかし現在は高齢化に伴い、その関係は希薄化している。それでも、ふるさと館の活動においては、かつての丁場の仲間同士で協力し合うというつながりが垣間見える。

集落の移転と人々のつながりの変化について —宮城県多賀城市における海軍工廠建設に伴う集落移転の事例から—

早坂 優子（多賀城市教育委員会）

本発表では、集落の移転と移転先での人々の関係性について、アジア・太平洋戦争時に大規模な集落移転が行われた宮城県多賀城市の二つの地域の事例を用いて報告を行う。

多賀城市は、宮城県のほぼ中央に位置し、仙台市の中心部から北東約 10km の距離にある。本市では、アジア・太平洋戦争末期の昭和 18 年に多賀城海軍工廠が開庁し、昭和 17 年からこれに伴う大規模な集落移転が行なわれた。多賀城海軍工廠は、敷地面積 4961600 m²に 2024 棟の建物が建つ大規模なものであり、これらの中でも、火工部と機銃部の建設予定地にあった笠神と八幡の沖地区では、159 戸が移転の対象となった。海軍省に土地を買収された住民は、集団移転用地に家屋を移築させたり、新たに土地を購入したりして他所へと移って行った。

八幡の沖区は、中谷地・宮内・原の三つの集落で成り立っており、同地区の住民の大部分は、同じ八幡の中に設けられた集団移転用地へと家屋を移転させた。沖区の人々の特徴としては、移転前の集落の関係性を強く意識し、三つの集落ごとに相互扶助組織である契約講を組織したり、従来からそれぞれの集落で信仰されていた神仏の祭祀を行うという点が挙げられる。

一方、笠神の住民は、大部分が集団移転用地へと移転した沖区とは異なり、元々所有していた自らの土地に移転したり、新たに近隣に土地を購入したりする事例が多く聞かれた。集団移転用地に移った事例もあるが、購入した土地に移転する家が多かったため、沖区のように決められた範囲の中に旧集落の住民が集住するというかたちにはならなかった。笠神の人々の特徴としては、移転前の旧笠神を故郷として強く意識する一方、移転後の新たな人々との関係性を作り出すという一面が挙げられる。鎮守の神である仁和多利神社の祭祀を旧笠神地区の人々が中心となって執り行ったり、故郷の暮らしを記述した冊子の編集なども行われたが、移転先で隣近所になった家々との関係性を基盤として新たに契約講を組織するという動きも目立った。

現在、沖区の三つの集落で組織している契約講をはじめとしたいくつかの講や祭祀は存続しているが、世代が移り変わるにつれ、その内実にも変化が生じている。また、笠神においても、仁和多利神社の祭祀は継続しているものの、移転前の関係性を軸にした組織や祭祀はみられなくなった。本報告では、移転から数十年が経過した現在でも、移転前の関係性が意識され、それが生活の一端に現れることを報告するとともに、二つの地域における移転後の人々の関係性の差にも触れ、考察を加えたい。

位牌分けと村落構造 —山梨県東部地域の事例をめぐる考察—

立柳 聡（福島県立医科大学）

位牌分けとは、「一人の死者に対して複数の位牌を作り、複数のまつり手に分ける慣習。一般には親が死亡した時に子供の数分の位牌を作り、子供全員に位牌を分ける形態をさすが、死者の親族や近隣、知人などに戒名を記した紙位牌を配る形も広い意味ではこの中に含まれる。主な分布範囲は、静岡県東部から山梨・長野・群馬・栃木・茨城・福島県南部までの中部・北関東一帯と利島などで、位牌を分ける際にはさまざまな儀礼の手続きを伴う…」(『日本民俗大辞典』上、吉川弘文館、p.126、1999年)と紹介されるオヤシマイ(親終い:「栃木・茨城・福島・山梨などの各県で、親の葬儀、およびその執行を子供たち全員の責務とする一連の儀礼の手続き…」、『日本民俗大辞典』上、吉川弘文館、p.287、1999年)の一種である。こうした研究史に示唆されるように、以前から、丹波山村や上野原市といった山梨県の東端地域にも、位牌分けの慣わしの分布が知られていたが、それに隣接する小菅村にも、概ね村全域に分布していると思われることを、発表者は近年の調査によって確認した。固有な特色をめぐり、現在、細部に及ぶ検討を進めているところであるが、最も集約的な調査を行った小永田(小菅村を構成する八つの地区の一つ。現存する実質的な戸数は、2015年9月現在、31戸とみられる。財産保有や小作経験、麦栽培の有無などの生業実態に照らすと、微妙に経済的な家格差があったとみられるが、全体的には、山間過疎地に位置する伝統的に零細ではあるが、共同性の強い穀類を中心とした畑作農村と集約できよう。)における世帯調査のデータからは、これまで以下のような特色がわかってきている。

- ① 分与される位牌は、紙で作られている。小菅村の多くの家が檀家となっている宝生寺にその雛形があり、物故者が出ると、その家の要望を受けて、住職が必要な数だけ雛形の紙に戒名を書き入れ、作られてきた。宝生寺は臨済宗の寺であり、宗派の教えと矛盾がないのか気になるところであるが、在地の古くからの慣わしと檀家の意向を尊重し、協力してきたとみられる。
- ② これまでの調査で明らかになった最古の紙位牌は、世帯番号22で祀られていた明治8年のものである。世帯番号61にも明治時代のものであることから、おそらくこの慣行の起源は、少なくとも江戸時代まで遡ることができるとみられる。
- ③ 紙位牌を祀る方法は、大きく分けて二つの方法が確認される。より古くから行われていたのは、無地の位牌の形をした板に、次々と他家から分与された位牌を重ねて貼り付け、仏壇の一角で管理する方法である。もう一つは、仏壇の壁に直接貼り付けるもので、「紙位牌は仏壇に向かって右側の壁に貼るもの。左側は自分の家のもの。」との伝承もある。
- ④ 紙位牌を分与するのは、嫁や婿になったり、独立等の事情で家を出た故人のキョウダイと子どものようなものであるが、「ほしい人に配ります。」と伝える家もある。なお、「両養子(夫婦養子)となって家を出た子どもには配らない。」との伝承もある。
- ⑤ 紙位牌を祀る期間に決まりはなく、その家の代々の先祖の位牌同様、永久に祀られる。

こうした特色が生み出されてきた背景には何があるのだろうか。小永田のデータを踏まえて考察すると、村落構造(村落全体の社会構造)との相関が伺われる。その概要を報告する。

過疎高齢化地域での中学卒業後の進路問題 —新潟県十日町市松代を事例に—

渡部 鮎美 (放送大学非常勤講師)

本発表では教育機会の格差が指摘されている過疎高齢化地域において、中学卒業後から就職に至るまでの進路選択の過程で、生徒が希望と異なる進路を歩んでいく社会的背景を明らかにする。高等教育の拡充に反して、大学・短大への進学に関する地域格差が昨今、議論の的となっている。過疎高齢化地域においては少子化の進行とともに学校の統廃合が進み、教育の質の維持とともに高等教育機関への進学率の向上が喫緊の課題となっている。

本発表で扱う新潟県十日町市は 2017 年度の大学・短大への進学率（現役）が 31.0%（新潟県統計課 2018「学校基本調査結果報告書」）と全国平均値の 54.8%（文部科学省 2018「平成 29 年度学校基本調査」）に比べ、著しく低い地域である。しかし、大学・短大への進学を妨げているのは地域の学力差だけではない。先行研究では統計的な検討のもと、大学・短大への進学率の地域格差の背景には時代ごとに特質があり、かつ大学・短大の収容率、保護者の学歴や所得など様々な要因が関係していることを明らかにしている。また、ライフヒストリーを活用し、特定の地域での生徒の進路を追跡した研究では、地域の社会構造や価値観といった社会的背景が生徒の進路選択に影響を与えてきたことを指摘している。

そこで、発表者は 1970～2000 年代に松代地域から中学校に通った生徒の卒業後の進路を統計的に把握し、合わせて保護者や生徒、教育機関といった各方面からの聞き取り調査を行った。本発表では、調査で明らかになった年代ごとの進路指導の方針や教育上の問題などを示し、その上で個別具体的な事例から生徒が希望とは異なる進路を選ぶことになる社会的背景について論じる。

本発表で事例とする松代地域は 2005 年に近隣の 4 つの自治体とともに十日町市に合併した。2007 年の十日町市総合計画では、少子化によって小規模化や複式学級化が進み、学校規模の適正化が必要となっているため、小中学校の統廃合を推進することを明記している。十日町市での小中学校の統廃合は 2007 年から始まり、松代地域では 2014 年に小学校 2 校が閉校になり、小中学校ともに 1 学区となった。その結果、松代地域の児童の大半は松代小学校、松代中学校（小中一貫教育）へと進学し、一部が新潟大学教育学部附属長岡小・中学校や十日町市立の特別支援学校へ進学している。中学校卒業後は市内の十日町高等学校、十日町総合高等学校、松代高等学校、川西高等学校（平成 29 年度閉校）への進学者が多い。また、少数ではあるが、長岡市などの他市町村の高等学校へ進学する生徒もいる。松代地域には学習塾はなく、家庭教師や隣駅の十日町駅前の学習塾を利用する家庭もあるが、経済上の理由から利用できない家庭もある。こうした都市部に比べ、進学に不利な教育環境の中でも希望する進路を歩むことができる生徒とできない生徒がいる。

調査では 1970～80 年代には職業観や本家・分家問題、1990 年以降は不登校問題などが進路選択に影響を与えていたことが分かっている。また、現在まで続く進路選択上の課題として、地域からの要望によって生徒が自身の希望よりも家業継承を優先せざるを得ないという問題も明らかになった。本発表では、こうした問題の背後にある社会背景がどのように変化したのかを明らかにし、過疎高齢化地域での生き方の選択について論じる。

圃場未整備地域における「農」の役割 —環境保全や家の関係維持に注目して—

玉井 里奈（成城大学大学院）

本報告の目的は、圃場整備を選択しなかった地域で「農」が果たす役割について明らかにすることである。そのために、それぞれの家が「農」を営む事由および、家同士の関係と「農」とがどのように影響し合っているかを検討する。

本報告で取り上げるのは、千葉県館山市神余の事例である。昭和 30 年代に館山市が主導した土地改良事業などに基いて周辺の集落が圃場整備を進めるなかで、神余地域の住民たちはそれを行わず不定形な農地での耕作を現在まで続けている。こうした地形的特徴に加え、平成 22 年時点で専業農家が 16%、兼業農家が 32%、自給的農家が 52%存在し〔農林統計協会編 2012〕、専業農家以外の家も連携した農業用水や農地管理などが行われている。

平成 11 年施行の「食料・農業・農村基本法」を契機に、日本の農政は従来の食料生産を中心としたものから転換した。ここでは国土保全や水質涵養、レクリエーションなど多面的機能の発揮が農業の重要な機能として強調されている。農業の担い手確保と耕作放棄の防止なども、重要な課題となっている。

昨今の民俗学における農業に関する研究としては、「複合生業論」の提唱や周縁的な生業への注目、生産・流通段階での協業についての研究〔和田 2012〕などがある。特に「農」は、経済活動としての「農業」をも含んだ「自然と関わる生業」という広い概念として、民俗学のみならず他分野でも注目されている〔安室 2008、尾関ほか編 2011、柘瀨ほか編 2014〕。

神余のような環境において持続的な農地利用を行うためには、まずそれぞれの農家や地域にとっての生産や農地管理の意義を詳らかにすることが重要であると考えられる。神余で圃場整備が進まなかった理由の一つに、当該地域では農業が主たる産業にはなりえないという認識のもと、多額の費用をかけて整備することに住民たちが否定的であったことが挙げられる。

小規模かつ未整備という圃場環境が、農作業の内容を制約する面はある。しかし、こうしたなかでも兼業あるいは換金を目的としない「農」が続けられてきたのは、他に現金収入を得る方法を持ちながら、家族内での役割分担、作業の受委託をするなどの方法がとられているからである。作業の受委託や農作物の消費先とは、その農家が地域で暮らすなかで培ってきたつきあいが基盤となっている。また、家族内での役割分担や作業の受委託については、農業用機械の所有状況が関係していることがいえる。農業を主たる生計維持手段としない地域ではあるが、耕作放棄が進行すれば地域全体の環境維持に悪影響を及ぼすことが懸念される。「農」という、換金が主目的ではないかたちの活動が、こうした地域での農地の利用継続を支える役割を果たしているのである。

尾関周二ほか編 2011 『〈農〉と共生の思想—〈農〉の復権の哲学的探求—』農林統計出版

柘瀨俊子ほか編 2014 『食と農の社会学—生命と地域の視点から—』ミネルヴァ書房

農林統計協会編 2012 「農林水産省 2010 年世界農林業センサス 農業集落カード 千葉県館山市 神余」農林統計協会

安室知 2008 『「遊び仕事」としての農』『農業および園芸』83 巻 1 号 養賢堂

和田健 2012 『協業と社会の民俗学—協同労働慣行の現代民俗誌的研究』学術出版会

二つの「生活改善」と民俗 —滋賀の飯券（はんけん）制度と生活改善規約の改正をめぐって—

吉村 風（国立国会図書館）

滋賀県内の村落を調査していると、各ムラの自治組織（区・自治会）によって発行された「生活改善規約」と呼ばれる規約が、公民館や各家に貼ってあるのを見受けることができる。こうした規約からは、冠婚葬祭の食事や贈答品を、自治組織が〈生活改善〉として現在でも規制をしていること、また、現在でも規則の見直しがたびたび図られている状況が読みとれる。

従来の生活改善あるいは生活改善運動の研究では、生活改善における官側の政策とその評価を行うものが中心であり、いずれも生活改善運動は過去のものであるという視点が強かった。また、「国家レベルでの動員やナショナリズムに巻き込まれた人々」（葛西映吏子 2015 『生活改善とはなにか』）といった生活改善に関与する多様なアクターの視点をとらえる研究もあるが、基本的に「民」側、あるいは「民俗」からの研究は、報告レベルにとどまっていた少なく、あっても個人や家における生活改善の動向を扱ったものが中心となっていた。

本発表では、生活改善について、政府や当局が主体となって行った「生活改善運動」と、そこから発展し、村落自治や運営のための民俗事象となった〈生活改善〉の二つがあることを示し、特に後者について、滋賀の飯券制度と生活改善規約の改正を題材として、ムラがどのように生活改善を受容したか、現在の民俗事象として〈生活改善〉がムラにおいてどのような意義を持っているかを明らかにするものである。

飯券制度とは、冠婚葬祭の際に集落の自治会が発行する「飯券」「切符」と呼ばれるチケットを自治会から購入し、葬式のフレ（死亡通知）や贈答品などに使用し、その後、自治会費などと相殺する制度である。この制度が始まった正確な由来、時期については不明であるが、最も古い記録では大正期の香典帳にその記録が見られることから、近代に入ってから、村落の自治会が効率的に住民から集金をする方法として、また住民内で贈答での冗費節約、均一化を図るために、「生活改善運動」の一つの方法として広まったものと思われる。

この制度は現在でも湖北一帯の複数の集落で行われているが、その中の一つ、米原市世継集落では、自治会が「飯券」と呼ばれる券を集落の住民に発行している。世継では飯券は、毎年の自治会費と相殺する、あるいは集落の全戸がもっている飯券の銀行口座に貯金が可能となっており、昭和 40 年代に公民館の建設や集落内の道路舗装などを行った際には、飯券の費用を公民館建設や道路の舗装に充てるなど、集落運営の重要な資金源としていた。

一方、平成 19 年の「生活改善規約」の改訂の際には、飯券の廃止も含めた見直しも提案されたが、廃止には至らず、集落内における〈生活改善〉の重要な要素として飯券のさらなる利用促進の文言が規約に入れられることとなった。

こうした「生活改善規約」改定の議論の経過や飯券への住民の認識の変化は、〈生活改善〉が民俗において過去のものではないことを示しており、〈生活改善〉がムラのなかで不断に継続される問題だからこそ、時代時代の状況に応じてずっとアップデートされてきたと捉えるべきだと考えられる。

地域社会における農業機械史の展開と民俗誌 — 歩行型トラクター・自脱型コンバインの普及を事例として —

岩野 邦康（新潟市新津鉄道資料館）

◇ 課題 — 「直近の過去」を更新する

トラクターやコンバインに代表される農業機械が 20 世紀後半の日本の農業を一変させ、農村社会を大きく変革させたことは多くの人の知るところである。

稲作では、20 世紀前半から多くの地域で脱穀調整作業などに農業機械が導入された。岡山県や石川県などの先進地域では、第二次世界大戦以前から耕耘機の導入が試みられた。第二次世界大戦後、食糧増産政策のもと、農政官僚、技術者、農業指導者、農家などが稲作の各作業の機械化を試みた。これらの試行錯誤の末、稲作の機械化が現在につながる体系として確立されたのは、乗用トラクター、田植機、自脱型コンバインなどが急速に普及した 1960 年代後半である。

日本の民俗学の発展とこれら農業機械の導入は、やや屈折した関係にある。民俗学は、これらの農業機械の導入によって大きく変化する“以前”の社会を記録する社会的役割を期待され、また多くの民俗学者は、変化によって失われつつある民俗に関心を持ち調査研究の対象としてきた。

稲作の機械化が体系化され、約半世紀が過ぎようとしているにもかかわらず、農業機械が組み込まれたのちの民俗社会についての関心は散発的である。一例を挙げれば、1970 年代以降に自治体が設立した歴史系博物館の稲作の展示の多くは、機械化以前の姿を取り上げるにとどまっている。いわゆる“現代”の展示は、唐突に農村を離れ、都市化・郊外化にともなう社会問題や特徴的な消費文化、さらには文化資源としての民俗を紹介していることが多い。

博物館の展示に象徴されるように、民俗社会を描き、受け手に伝える役割を期待されている広義の民俗誌は、地域の伝統的な農村社会を描くという役割は果たしたとしても、現代を生きる多くの人びとにとっての直近の過去を考える機会を提供できていないのではないか。

◇ 発表内容 — 民俗学の立場から農業機械史を整理し、枠組み・課題を共有する

本発表では、上述の課題意識のもと、農村社会の「直近の過去」を更新するために、まず民俗学の立場から農業機械史を整理することを試みる。

日本の農業機械の発展は、直線的で分かりやすいものではない。食糧政策、農業関係の法整備などの農業政策、新技術の発明・移入・改良などメーカーの動向、地域における農業指導者の動向、各農家の思惑などが絡みあい、複雑な経緯を経て発展してきた。

本発表では

1. 1950 年代後半に普及したメリー・ティラーなどの歩行型トラクター
2. 1960 年代末期に技術的に確立し、爆発的に普及した自脱型コンバイン

の 2 つの事例について、上述のさまざまな当事者の思惑と動向を整理する。さらに発表者が知る新潟県内の農業機械をめぐる地域ごとの事例についても紹介する。

これらを踏まえ、農家それぞれが農業機械を所有する形態、兼業の一般化など現代日本の農村社会の特徴の背景にある民俗について考えてみたい。さらに、直近の過去を把握するためのいくつかの視座、枠組みを提示し、課題を共有したい。

沖縄石垣島南部地域におけるツカサのつながり

澤井 真代（日本学術振興会特別研究員）

沖縄で地域の宗教文化の中核を担う女性神役について、従来の多くの研究では、個々の村落社会における位置・役割や系譜の問題が解明されてきた。これに対し本発表では、女性神役の村落を越えたつながりに着目し、八重山地域の事例を報告する。

琉球王国時代に王族の聞得大君を頂点として島々、村々の末端の女性神役に至るまで張り巡らされていた祭祀組織を見ると、沖縄本島地域では隣接する2～複数の村落の「根神」を束ねてより上位の組織へつなげる「ノロ」が存在していた。津波高志による、4つの村落を祭祀範域とするノロとそのもとに束ねられる女性神役の、個々の年中祭祀への関与に着目した民俗誌からは、女性神役の村落を越えた活動を確認することができる〔津波 2001〕。沖縄本島地域では、女性神役の村落を越えたつながりの根拠が、歴史的な祭祀制度のうえにあったと言える。ただし、津波の民俗誌は1960年代末～1970年代前半の調査資料をもとにしており、今日の祭祀への調査からでは、村落以上のレベルの祭祀儀礼のあり方を十分に確認するのは難しいということである。

一方、宮古・八重山の先島地域では、琉球王国時代の祭祀組織において、宮古・八重山それぞれを統括する一名ずつの「大阿母」のもとに、個々の村落の女性神役たちが直接に束ねられていた。すなわち、沖縄本島の「ノロ」にあたる役職は先島地域にはおかれず、制度上、個々の「ツカサ」等の女性神役がそれぞれに大阿母につながっていたことになる。本発表ではまず、八重山諸島石垣島南部の字大川に建つ美崎御嶽を主祭場とする八重山の阿母への調査から、現職の大阿母と八重山の個々の村落のツカサたちのつながりのありようについて報告する。

次に、琉球王国時代の制度に由来する祭祀組織の枠組みにとどまらず、現代における、八重山のツカサたちの集落を越えたつながりについて見ていきたい。

発表者が確認しているのは、ユタ的職能者の呼びかけによって、石垣島南部地域を中心とする複数の村落のツカサが参集して祈願を行なう事例である。本発表では、沖縄本島のユタ的職能者からの呼びかけによって複数の村落からのツカサたちが集まり於茂登岳の聖地において舞踊と祈願を行なった事例と、石垣島のユタ的職能者による呼びかけによって崎枝の御神崎に神を降ろす際に複数の村落のツカサが参集した事例について、詳細を報告する。

また上記の事例とやや性格が異なるが、かつて伊原間においてツカサを務めていた女性が、退任後、移住先の大浜において別の「ヒキ」によってツカサを務めている事例や、箏曲の習い事を通じて異なる村落のツカサ同士が知り合った事例など、村落を越えてツカサが活動し接触する様々な事例を挙げる。

人々の村落を越えての就業、結婚、移住が普通となり、村落を越える範囲で日常生活を営む人が大多数となっている現代の八重山社会において、従来、村落共同体の枠組みで祭祀儀礼に従事してきた八重山のツカサはどのように活動しているのか。本発表ではその実像を捉える研究の端緒をつかむことを目指す。

- ◆引用文献 津波高志 2001「羽地中部一年中祭祀の民俗誌」名護市史編さん委員会編『名護市史・本編9 民俗I 民俗誌』pp.431-506

沖縄県波照間島のユイマール —サトウキビ収穫作業にみる人びとのつながり—

阿利 よし乃（沖縄県）

本発表では波照間島における共同労働の事例から農家をめぐるとのつながりについて考えてみたい。波照間島の基幹作物はサトウキビである。島で栽培されるサトウキビは島内の製糖工場に黒糖に製造され、出荷されている。波照間島のサトウキビ栽培では整地や植え付け、肥培管理まで農家ごとに機械を用いて作業が行われている。しかし、収穫作業（以下、キビ刈り）ではどうしても手作業が必要とされている。そのため、農家が個別に作業を行うには人手が足りず、クミ（組）とよばれる共同労働組織によって収穫が行われている。

クミは1962年の中型製糖工場導入時に組織された。クミ結成のもととなったのは戦前の隣組である。波照間島の人びとはクミによる共同労働を「ユイマール」とよんでいる。波照間島のユイマールは労働の対価を労働で返すものではない。クミごとにメンバーの年齢や性別に応じた時給設定がなされ、クミ長の管理の下で労働時間に応じた賃金が支払われている。

従来の研究ではそのような波照間島のユイマールを「賃金制ユイマール」とよび、沖縄における戦後型の相互扶助組織として位置づけ、その経済的機能を明らかにするための分析がなされてきた。波照間島のクミは相互扶助組織として島の経済を支えており、そのしくみは他の小規模離島農業に応用可能であることが指摘されている（仲地・仲松2002、宮西2005）。そのなかでは波照間島が抱える今後の課題として、高齢化や担い手不足があげられている。

その指摘のとおり、現在の波照間島の農家は高齢化と担い手不足という問題に直面している。しかしその一方で、黒糖の製造量は天候や工場の建て替えなどに左右されながらも一定量が維持されている。また、ユイマールのしくみ自体にも大きな変化はみられない。すなわち、社会変化による担い手不足という現状とユイマールのしくみにズレが生じており、そのズレによって農家は葛藤を抱えているのである。その葛藤の解消のために、各農家は植え付け面積の調節や援農ヘルパーとよばれる島外からの労働者の雇用、クミの再編やクミからの離脱といった種々の対策を講じている。結成当初のクミは地縁によって組織されていた。しかし、現在のクミは必ずしも地縁によってのみ存在しているわけではないのである。そのような実態を一つのクミの事例から紹介したい。

本発表で取り上げるクミは7戸の農家を基盤として構成されている。そのメンバーは、援農ヘルパーの雇用によって耕地面積の拡大に成功した農家、また同じく援農ヘルパーを雇うことによって自身は収穫作業に参加せずに他の農作業を行う農家、生活の拠点を北海道に置きながら雪が降り始める頃に島にキビ刈りにやってくる援農ヘルパー、さらには愛媛県でみかん収穫アルバイトを終えたあとに南下して波照間島でキビ刈りをする援農ヘルパーなどである。そのような人びとによるクミの労働時間の記録をもとに、波照間島の農家をめぐるとのつながりについて考えてみたい。それらの作業の積み重ねによって、人びとが生きる手段として共同労働を選択している様子を捉えてみたい。

昆布文化の継承意義と課題

遊佐 順和（札幌国際大学短期大学部）

本発表の目的は、北海道の昆布が日本各地で伝統文化を支えるために重要な一役を担い、昆布を用いた豊かな郷土料理や地域特有の食文化を各地で育てていることに注目し、昆布文化を継承させることの意義やそのための諸課題を明らかにするとともに、今後の具体的な昆布普及策を考察検討することにある。本発表では、これまでの調査報告（2016年日本地理学会秋季学術大会）で示した内容を踏まえ、その後明らかになった内容や昆布普及のため具体的に実践した昆布産地の体験バスツアー、プロの料理人から学ぶ昆布の料理教室（6品種）などの事例紹介も加えながら、さらに考察を加えて発表するものである。

北海道は、日本国内で生産される昆布の9割以上を生産し、その主な食用の昆布として真昆布、利尻昆布、羅臼昆布、日高昆布、長昆布及び細目昆布等6品種が採取されている。これらの昆布は生育環境の違いから品種により形状や食味が異なり、出荷先や調理用途の違いなどの特長があるが、この品種別の違いや調理用途の特長は産地及び消費地において、一般的にあまり理解されていない。北海道は日本一の昆布生産量を有するが、その主な利用は「だし」によるもので消費量はあまり多くない。さらに、産地では自分たちが生産した昆布が何処にどのように流通、消費されているかを詳しく理解されていない場合もある。また、市場において若年者を中心に共稼ぎによるライフスタイルの変化や食生活の多様化に伴い外食が増え、昆布等でだしを取り調理に手間をかけた料理が食卓に上る機会が減り、需要の減少をもたらしている。さらに、北海道では昆布の生産量が年々減少しており、この背景には天候による影響や生育環境の変化をはじめ、漁期における昆布の採取から出荷に至るまで漁業者に作業上の数多くの労苦がある。地域によっては漁業者の高齢化や後継者不足による担い手確保が困難となり、安定供給にも影を落としている。

一方、2013年12月には、日本人の伝統的な食文化である「和食；自然を尊重する日本人の心を表現した伝統的な社会習慣」が、ユネスコ（国際連合教育科学文化機関 UNESCO）の無形文化遺産に登録されたことにより、和食やそのベースとなる「だし」の魅力が国内外で再認識されつつあり、和食もしくは日本料理店が増加している。和食のベースの一つとなる昆布だしは、だしに含まれる「うま味」が食材のもつ本来の味を引き立て、だしを利かせた調理により健康的な食生活を実現させることが、欧米からも注目を集めている。さらに、2017年6月より公布・施行された文化芸術基本法では、生活文化の例示として「食文化」が明記されたことで、今後は生活文化の振興を図るための取り組みが見込まれる。

これらを踏まえ、産地においては昆布が重要な地域資源であることの再認識を図り、地域への矜持を形成することにより産地の活性化を企図する必要がある。消費地では、昆布がもつ有益な食成分や効能などを伝え、昆布による出汁とりなど手間をかけた調理法が健康的な食生活の営みを普及させ、「食」とおした家族の絆や地域のコミュニティを育み、豊かな地域文化を創造、継承させる力を有することの認識につなげられる。これらの営みの中で、昆布が地域の伝統文化を継承するために重要な一役を担う地域資源であることを再認識させることができ、昆布を用いた食文化の継承意義を見つめ直すための好機を迎えているといえる。

趣味的養蜂と專業養蜂の特徴の比較 —養蜂現場の問題解決にむけて—

甘 靖超 (名古屋大学)

日本における養蜂は、千年以上の歴史をもつとされる野生種であるニホンミツバチの自然養蜂と、明治期にアメリカ経由でもたらされたセイヨウミツバチの人工養蜂が併存している。現在では專業養蜂家は主にセイヨウミツバチを飼育し、趣味として養蜂を楽しむ人はニホンミツバチを飼育することが多い。セイヨウミツバチは家畜とされ、その飼育技術の規格化がかなり進んでおり、ほぼ確立したと考えられている。それに対してニホンミツバチの養蜂は、統一的な技術が確立されておらず、蜂群の獲得から飼育や蜜の採集に至っては地域性や養蜂家個人の工夫が多くみられる。こうした養蜂活動における人と自然（ハチ・地域の自然環境）、人と人（養蜂家同士・養蜂家と地域住民）との関わりのうちに形成される民俗は多様である。

近年、日本における養蜂は蜜源植物の減少や高齢化にともなう養蜂家の減少、農薬被害、病虫害など、様々な問題に直面している。そのなかニホンミツバチの飼育においてはアカリダニ被害などによる飼育群の急激な減少が大きな問題だという。また自分の養蜂スタイルに相応しい巣箱や管理方法の選択など飼育方法を決めるための知識や経験の習得にも経験年数の短い趣味的養蜂家から困惑の声があがっている。

筆者は 2017 年より総合地球環境学研究所の研究員とともに日本の養蜂、とくに①ニホンミツバチがどのように飼育されているか、②その飼育者が「養蜂」という暮らしをどのように営んでいるかを調査している。これまでは長野県南部の伊那谷の山間地域と京都を中心に都市部で養蜂家への聞き取り調査を 9 回行った。そして養蜂関連の全国的研究会や地域の養蜂愛好団体が主催する勉強会において養蜂に関するアンケート調査を 5 回実施し、養蜂の状況（飼育場所、ミツバチ群数、巣箱の形態、養蜂技術の習得など）に加え、養蜂者とハチ・近隣の人々・地域社会との関わり等を問い、全国の專業・兼業養蜂家、趣味的養蜂家から有効回答 345 部を回収した（有効回答率 70.2%）。その結果、專業養蜂家と趣味的養蜂家では、飼育方法、ハチミツ生産量や利用のほか、ミツバチに対する意識にも差があることなどがわかってきた。本発表は趣味的養蜂と專業養蜂の特徴を比較したうえ、養蜂家のハチ・養蜂に対する意識がその養蜂用具・飼育方法の選択や養蜂技術に関する情報の共有にいかに関与しているかを探求し、養蜂現場の問題解決にむけて養蜂家とハチとの関係性のあり方を検討する。

注：本研究は総合地球環境学研究所、平成 29 年度若手研究者支援経費（グループ）の助成を受けたものであり（研究課題：Assessing localized rural & urban socio-ecological beekeeping potential）、本発表は同研究所の SPIEGELBERG, Maximilian 氏（研究代表者）、RUPPRECHT, Christoph. D. D.氏、真貝理香氏との共同研究の成果である。

主な参考文献：

1. SPIEGELBERG, Maximilian、RUPPRECHT, Christoph. D. D、真貝理香、甘靖超「養蜂に関するアンケート」、総合地球環境学研究所、2017年。
2. 甘靖超「ニホンミツバチの養蜂の現状と課題——飼育者と養蜂技術の習得・共有を中心に」、日本生活学会第 45 回研究発表大会（慶応義塾大学湘南藤沢キャンパス）、2018 年。

ウ類に対する働きかけの違いとその要因 —日本と中国の鵜飼をめぐる事例から—

卯田 宗平 (国立民族学博物館・総合研究大学院大学)

本発表の目的は、日本と中国における鵜飼を対象として、日中両国の鵜匠（鵜飼い漁師）たちによるウ類への働きかけの違いとその要因を検討するものである。

鵜飼とは、魚食性の鳥類であるウ類（ウミウやカワウ）を利用して魚を捕る漁法である。現在、鵜飼は日本と中国という限られた地域でのみおこなわれている。ただ、ひとことで鵜飼といっても、地域により漁法や操業場所、漁船の構造、漁獲魚種などに違いがみられる。なかでもウ類に対する働きかけに関しては以下のような違いがある。

日本の鵜飼では、茨城県日立市十王町の海岸壁で捕獲された野生のウミウ（*Phalacrocorax capillatus*）が利用されている。ウミウの多くは、毎年4月ごろになると南の越冬地から本州中部以北の沿岸域まで繁殖のために移動する。その後、秋の10月ごろになると本州以南に冬鳥として渡り、岸壁や岩礁の多い沿岸域で生息する。日立市十王町のウ捕り師たちは、毎年群れをなして季節移動を繰り返すウミウが海岸壁に飛来したところを捕獲する。そして、彼らは、捕獲したウミウを鵜籠に入れ、各地の鵜匠宅まで送る。各地の鵜匠たちは日立市で捕獲され、鵜籠で送られてきた野生のウミウを飼い馴らしているのである。

一方、中国の鵜飼では、各地の鵜飼い漁師たちが自宅などで繁殖させたカワウ（*P. carbo sinensis*）が利用されている。各地の漁師たちは、カワウの繁殖期になると飼育するつがいに巣材を与え、そこで巣造りをさせる。つがいは8-10日ほどかけて巣造りをした後、2-3日に一個のペースで卵を産み続ける。その後、漁師たちは、つがいが産み落とした卵を取りだし、雌のニワトリに抱かせる。そして、孵化日が近い卵を育雛箱のなかに移し、そこで孵化させる。孵化後、漁師たちはみずからで給餌をおこない、雛を育てて、漁で利用する。中国の鵜飼い漁師たちは、長年カワウの人工繁殖を続けているのである。

このように、日本と中国の鵜飼ではウ類の生殖に介入するかどうかという点で大きな違いがある。一般に、家畜動物とは「その生殖（reproduction）がヒトの管理（control）下にある動物」（野澤 1987:66）とされる。この定義にしたがうと、中国の鵜飼で利用されるカワウは家畜動物である。一方、日本の鵜飼のウミウは野生の個体を人間が飼い馴らしているだけなので馴化動物とよぶことができる。すなわち、中国ではカワウをドメスティケートしているが、日本ではおもに野生のウミウが使われ続けてきた。では、中国から日本まで分布する鵜飼のなかで、なぜウ類の人工繁殖という点が地域によって異なるのであろうか。本発表では、野生のウ類の捕獲作業や繁殖方法などの調査結果を踏まえ、ウ類への働きかけの違いがみられる要因を検討してみたい。

【参考文献】

野澤謙（1987）「家畜化の生物学的意義」福井勝義・谷泰編『牧畜文化の原像—生態・社会・歴史』pp.63-107, 東京:日本放送出版協会。

浜名湖沿岸の集落におけるボラの価値 —静岡県湖西市入出の事例に注目して—

西川 桂史 (NPO 法人 郷土のことわざネットワーク)

本報告は、浜名湖西岸に位置する静岡県湖西市入出(旧入出村)の住民が、浜名湖沿岸の大部分からボラに関する食習俗が消えた今でも、ボラを特別な魚として位置づけている理由の考察を中心に、浜名湖の漁業形態と食習俗の関係性について論じる。東海地方においては、下魚として利用されるボラとハレの食事として重宝されるボラが混在しているという。日常化したボラは、概して、高級魚から大衆魚、そして非食用となっていく過程を踏み、日常化せずに儀礼食として利用されるボラは、流通量の制限によって生み出されるという(小早川 2015)。

ボラ漁を主産業の一つとしてきた浜名湖沿岸の諸集落においても、小早川の指摘は的を射ているといえる。ただ、神饌としてボラを利用する事例に分類している浜松市西区村櫛町においては、ボラを日常食としていたことが明らかになっているので、儀礼食としてのボラの性質には検討する余地がある。入出においては、神饌としてボラを利用しないが、ハレとケの二項対立とは別の位相において、ボラを重要な位置においている状況がある。現在のボラに対する評価は軒並み低く、入出を除き、非食用と見做している集落が多い。同じ湖西市においても、新所原あるいは鷺津の辺りから、「ボラなんか下魚食わん」という声が多くなっていく。この傾向は遠州灘に近づくほど強くなるようである。

ボラが入出において特別な魚であるとされているのは、単なる食用としての価値だけではなく、所与的な価値の影響が大きいと考えられる。入出は、徳川家にボラを献上していたことから、寛永年中には地先水面の漁業特権を与えられ、独占的に漁を行う「留川」などの権利を有していたとされる。漁法は、六帖網と呼称される地引網であったが、六帖網は湖底の藻草を採ってしまうなどの弊害もあり、他集落との軋轢を生じさせやすくした。六帖網は入出が漁業特権を失った明治初期に姿を消す。その代わりに現れたのが、施網の一種である罟目網であった。この漁法は、ボラの跳ねて逃げる習性を利用したものである。罟目網は、昭和五年六月一日昭和天皇巡幸の際に披露され、天覧罟目網として世間に注目を浴びるようになった。天覧罟目網の翌年から戦前までの間は、罟目網自体が祭事のような扱いを受け、湖面は方々から集まった観光客に食物や土産を売る船で混雑していたという。戦後の混乱と漁業の機械化により、罟目網は昭和三十年に廃絶し、それに伴い浜名湖のボラ漁も衰退していくが、入出の漁師は刺網によるボラ漁を細々と続けている。依頼に応じて他の地区に出向いて漁をしていることから、食用としての商品価値がボラになくなったとはいえ、ボラ漁の技術自体に対する需要は失われていないことが窺える。

以上のことから、現在においても入出地区の住民がボラに特別な価値を認めている理由は、単なる食用としての価値に依拠するだけではなく、ボラ漁の歴史や技術に対する評価といった付加価値によるところが大きい、ということができようであろう。

【参考文献】

小早川道子 2015「西三河平野部の『祭り魚』—ボラの地位と利用の変化について—」『中京大学文学会論叢』第1号

国内における養鰻経営の変遷 —日本で2番目に古い養鰻場の事例を中心に—

後藤 康人（日本カメ自然誌研究会）

スッポン（鰻、和名：ニホンスッポン、学名：*Pelodiscus sinensis*）は、爬虫綱カメ目スッポン科スッポン属に分類される淡水棲のカメである。その生活のほとんどを河川や湖池などの水中で過ごすことに加え、臆病で神経質な性質も相まって、実際の姿を見かけることは稀な生きものと言えよう。しかし、その一方、古くは縄文時代の貝塚（例えば粟津湖底遺跡など）からの出土に始まり、今日に至るまで、連綿と食利用を続けてきた歴史があり、慣用句「月と鰻」などでも馴染み深い生きものである。

もともとは野生動物であるスッポンを養殖しようとする試みは、江戸時代末期に砂村（現・東京都江東区南砂）の川魚商「鮒五」で始められた。これが創業明治12（1879）年以来、現在でも業界トップブランドと評される株式会社服部中村養鰻場（現・静岡県浜松市）のルーツである。片や西日本では、明治29（1896）年創業の福田養鰻場（鳥取県鳥取市）が最も古く、本発表ではこれを「日本で2番目に古い養鰻場」として取り上げる。

福田養鰻場創業者である福田源衛（1881-1953）は、養鰻と養鰻を手掛け「浜名湖養殖業の祖」と称せられる服部中村養鰻場創業者の服部倉治郎（1853-1920）に教えを乞い、さらに独自に工夫を重ねて自らの養鰻経営を軌道に乗せた。発表者は今回、福田養鰻場3代目にあたる福田泰昌（1931-2016）から聞き取り調査を行い、120余年にわたる養鰻経営とその業界の変遷を明らかにすることを目指した。稼業の隆盛と食糧事情改善への寄与を志した明治・大正期。海外産スッポンの流入とレジャーブーム到来による接待文化の激変（お座敷からゴルフへ）が起こった戦前・戦後。新参の参入が相次いだバブル期とその後の業界全体の衰退。これら大きな潮流の中で、最小ユニットである家族のみで一世紀以上も経営を続けられた要因は、豊かで恵まれた自然環境にある養殖池を所有すること、海外産個体を導入せず国内自家繁殖にこだわった露地養殖法、マーケットを通さない高級割烹店への直販にあった。

なお、春夏に活動させ、秋冬に冬眠させるという、自然のサイクルに従った露地養殖をおこなう場合、スッポンは孵化から出荷可能なサイズに成長するまで3～5年の期間を要する（つまり常に複数年分の半製品を在庫として抱えている）。養鰻経営は概ねこのような商品回転率の低さが基底にあるため、個人経営の割合が高く、家族労働によってそれらが維持されていることが類推された。

「家畜を飼養する」という選択 —青森県十和田市の畜産農家に着目して—

三津山 智香（筑波大学大学院生）

本発表では、高度経済成長期前後を通して、家畜飼養に対する考え方がどのように変化したのか、そして、家畜を飼養する家が減少していく中で家畜飼養を継続した人々は、どのような選択を行ってきたのかを、青森県十和田市を事例として明らかにする。本発表では、人に生殖や出産などを管理され、収入を得るために飼養される動物を「家畜」、専業・兼業を問わず収入を得るために家畜を飼養する家を「畜産農家」と表記する。

馬や牛を始めとした家畜飼養に着目した研究は、歴史学や社会学など様々な分野で行われてきた。民俗学においても厚い蓄積があり、これまでの研究により、牛馬の飼養方法や使用方法、牛馬を介した人々のつながりなどが明らかにされている。民俗学において主な研究の対象となってきたのは、いわゆる高度経済成長期以前の家畜飼養であり、「多くの家で飼養されていた家畜」であった。一方で、高度経済成長期以降の家畜飼養に対する研究は決して多くない。高度経済成長期を経て、家畜を飼養する家は大きく減少し、畜産農家などの限られた家が飼養するようになった。また、家畜の用途や飼養方法などにも大きな変化が起こっている。

調査地である十和田市においても、高度経済成長期を経て、家畜飼養に大きな変化がみられる。十和田市は古来の馬産地であり、現在は牛と豚の飼養が中心に行われている畜産の盛んな市である。かつては多くの家で馬が飼養されており、農耕や運搬を始めとした様々な用途に利用され、重要な収入源でもあった。しかし、農業用機械の普及などにより馬の役割が減少し、それと時を同じくして、馬を飼養する家は減少していった。発表者はこれまでの研究において、十和田市の家畜飼養の変遷過程、即ち、馬から牛・豚への転換がどのようになされてきたのかを明らかにした。しかし、①家畜飼養に対する当地の人々の考え方の変化を明らかにしていない、②家畜飼養を継続した人々に着目していない、という2つの課題がある。これらの課題を解決するため、本発表で着目するのは、多くの家が家畜を飼養していた時代から、限られた家が飼養するようになった時代への過渡期であり、この時代に家畜飼養を継続した人々である。この時代を通して、家畜飼養に対する考え方はどのように変化したのか。そして、家畜を飼養する家が減少していく中で、なぜ、「家畜を飼養する」という選択がなされたのか。青森県十和田市を事例として、これらの間に答えていく。

本発表の構成として、まず、十和田市における高度経済成長期前後、特に十和田市での家畜飼養が大きく変化した昭和30～50年代の概況を、新聞記事や行政資料などから示す。続いて、この時期に家畜飼養を継続した人々に着目する。この時期に「家畜を飼養する」選択をし、専業及び兼業で畜産業を営む人々を数名取り上げ、なぜ「家畜を飼養する」という選択を行ったのか、を明らかにすることを目指す。最後に、本発表のまとめとして、高度経済成長期を経ての家畜飼養に対する考え方の変化を明らかにする。そして、現代の畜産農家がどのような選択の下に成立していったのかを検討したい。

「農業用水の民俗」を考える —農業用水の管理と創設者を神に祀り上げる心意—

中山 正典（静岡県）

地域における農業用水の歴史が自治体史、農業土木学会、農林水産省の事業等で記録が取られ、報告される機会が多い。近世史の中で創設からの用水路の変遷が、近代では規模拡大等の歴史が、歴史文書、絵図等を利用して描かれてきている。しかし、実際に農民、地域の人々がどのようにして水不足を解消するために農業用水を創設し、管理してきたかは読み取れないものが多い。そして、人々はその受益地として恩恵を得、水がもたらされることへの感謝の気持ちをどのように持っていたのだろうか、という点はなかなか見えてこない。ここでは静岡県の遠州平野の中央を流れる大河川、天竜川の下流域の農業用水の管理とそこで展開される民俗、特に信仰の領域である、開設者を組織挙げて神に祀り上げる人々の心意を取り上げる。

遠州平野の天竜川下流域では、左岸に寺谷用水、磐田用水が引かれ、右岸には浜名用水、三方原用水が引かれ、巨大な農業用水のネットワークが構築されている。寺谷用水は、天正16年(1588)に着工、天正18年に竣工した。天竜川左岸の水田を天竜川の水で潤すために開削されたものである。江戸時代、2万石、73カ村にわたり、これを「井組」と呼んでいた。明治24年に町村組合を組織し、寺谷用水組合の設立となった。そして現在では用水全体の管理体系としては、工業用水、農業用水路は共有財産として県企業局、下流部は土地改良区が行っており、末端用水路は更に組合を組織し、細部の管理に当たっている。

寺谷用水について創設直後の記録はないが、天保2年(1831)に書かれた由緒、用水の推移の伝聞の記録である「寺谷用水旧記書」があり、そこには寺谷用水は平野重定により創設されたと記されている。この平野重定が寺谷用水・二万石用水の創設者として、水神として現在でも祀られ、遠州大念仏の供養の対象ともなっている。

『新磐田用水誌』（平成14年刊）には、神として祀られた小山村（現在の袋井市小山）名主の大場九左衛門の話が載っている。ここは現在では寺谷用水の受益地であるが、常に水不足で困る地域であった。大場は小山を流れる太田川の左岸に堰樋を設け、村の水田に水を引くため用水路を掘った。その報恩のため、現在でも8月16日には井塚尊供養塔前で供養祭が行われる。

金原明善は天竜川の治水事業で全国的にも著名な人物である。天竜川右岸下流域において明善は、近代に治水事業を展開することで地域の農業、林業振興に多大な功績を残した者として人々には記憶されている。天竜川から取水し右岸、現在の浜松市城南側に農業用水を引くことを想い描いたと語られ、治水治山そして農業用水の恩恵に浴した人々は、水源の佐久間の山林内に金原明善神社を建て、金原の墓がある浜松市妙恩寺では毎年明善祭が行われる。

日本民俗学は、その地域において民衆の心意を聞き取り調査等によって記録することで、民衆の文化史、精神史を具体的に描くことができる研究方法である。天竜川下流域の農業用水では、近世から現代にかけて農民が組織を編成して農業用水を管理し、そしてそこには農業用水の神、水源の神を創出し、感謝の供養を繰り返してきた。農業用水の歴史および今後を語るとき、民俗学が果たすことができる役割の一つは、農業用水の受益者として神に祀り上げて創設者に報恩する農民の心意を記録することにある。それは農業用水の歴史を語るとき不可欠なものである。

現在の野鍛冶の製品と顧客対応

黒田 迪子（國學院大學研究開発推進機構）

本発表では、4代前から現代に至るまで営業を続けている、徳島県のある野鍛冶の製作品目から、製品や発注者への対応などについての変化を分析してみたい。

野鍛冶についての研究は、消滅への危惧を抱きながら進められ、その技術伝承が多数書き留められてきた（佐藤 1979、朝岡 1984、1998、香月 1986）。

しかし、減少傾向ではあるものの、現代でも営業を続ける野鍛冶は存在し、そうした野鍛冶を対象にした研究も存在する。たとえば、齋藤貴之は秋田県下をフィールドに、野鍛冶の生存に不可欠な要素として、「生じた変化を活用し、利用する」「新たな営業基盤を獲得する」「野鍛冶本来の役割を果たす」という3つを提示した（齋藤 2005）。また、日本全国の野鍛冶を取材したかくまつとむは、野鍛冶は鉄の悩み事になんでも答えてきた「島の診療所」のような存在であること、廉価な鉄のオーダーメイド品を製作してくれることが魅力であると述べた（かくま 2007）。こうした研究の中で、野鍛冶の取り扱うものもはや農具だけでなくなくなったことについて触れられている。しかし、その詳細については不明な点が多かった。

そこで、ある鍛冶屋の現在の製作品目を確認することとした。すると、従来作られてきた農具の他に、新しい道具が生み出されていることが確認できた。また、客からの依頼に柔軟に対応していることが確認できた。

この鍛冶屋では、県下や日本各地からの注文以外に、世界各地からの注文もある。野鍛冶が製作する道具というものが、今まで野鍛冶を知らなかった人にとっては大きな魅力であり、人気を集めている。この背景には、鍛冶屋自らの普及活動のほか、メディアでの紹介やロコミがあった。

この鍛冶屋では、先行研究で多く取り上げられているような伝統的な技法は、確認することができなかった。しかし、素材が変わっても、道具の細部に、長期にわたって心地よく使用してもらうためのしくみが伝承されており、それが継続的な注文を獲得できるひとつの理由となっている。

参考文献

朝岡康二『鍛冶の民俗技術』慶友社、1984

『野鍛冶』法政大学出版局、1998 他

かくまつとむ『日本鍛冶紀行—鉄の匠を訪ね歩く』ワールドフォトプレス、2007

香月節子、洋一郎『むらの鍛冶屋』平凡社、1986

齋藤貴之「野鍛冶の生存戦略—秋田県における現在の野鍛冶の生存に向けた対応—」『文化人類学』70/1、2005

佐藤次郎『鋏と農鍛冶』産業技術センター、1979

「工場町」の模索 —東京都練し革製造の地域を事例に—

岡田 伊代（荒川区立荒川ふるさと文化館）

市街地にある中小規模の工場である「町工場」を取り巻く研究は、宇田哲雄（宇田 2012）や中島順子（中島 2017）などにより地域における慣行や社会関係が注視されている。それ以前にも複数の自治体史の民俗の項目において、工場のある地域の生活が記録されてきた（東京都荒川区教育委員会 1999 など）。

「町工場」の多くは、家族経営・世襲制であり各家族の中小規模の家業として成立する。経営者の自宅を兼ねていることも多く、時には職工たちの居住空間を併設してきた。また、近隣工場と分業して製品製造をするため、町工場のある地域は関連工場・工房や町工場で働く職工たちの家が分けられることなく張り巡らされ、工場を取り巻く人々の住まう空間として成立してきた（宇田 2008）。

近年になり工場が減少しその跡地に住宅が建設されると、工場のある生活を理解しがたい新しい住民と工場関係者との間に騒音や臭気などを巡って問題が増加している。この5年間ほどに東大阪市「住工共生のまちづくり条例」のような、自治体が住宅と工場との「共生」を合言葉とし非工場労働者の居住者に理解を求める動向もあるが、そのような政策をとっている地域は限られており、このような課題は工場関係者の人々によって解決の糸口が模索され続けている。

本報告で調査対象とする明治時代中期より練し革を製造してきた東京都城東地区の「工場町」では、地域を「工場町」と呼び認識する工場関係者である住民や経営者たちが、同様の課題に直面している。従来工場関係者以外の往来が少なく、大半が皮革産業に関わる人やその他の地域内の工場で働く人々のみで形成されてきた当地域も、工場の空き地に多くの分譲住宅や大型マンションが立ち並び、工場と関係のない住民が短期間に急増した。以前より、地域外の人々からは当該地域の生活は理解され難く、近隣地域との関係を模索していたが、近年は生活を共有してきた地域内で類似した課題と対峙している。本報告では、どのように工場に関係する住民や職工たちが新たな住民や近隣地区の住民に自己の家業や生活を伝え、地域での暮らしを存続させようと模索しているのかを報告する。そして、近代工業を存続させようとする地域における家業の存続について検討する。

【参考文献】

- 宇田 哲雄 2008 「町工場」、『日本の民俗 11 物づくりと技』、pp. 188-285、吉川弘文館
宇田 哲雄 2012 「産業と地域社会秩序 埼玉県川口市を例として」、『民俗学論叢』(27)、pp. 67-80、相模民俗学会
東京都荒川区教育委員会 1999 『荒川（旧三河島）の民俗』 荒川ふるさと文化館
中島 順子 2017 「手縫い製靴業の製造工程と職人社会の関係 近代産業の研究にむけて」、『日本民俗学』(291)、pp. 1-29、日本民俗学会

「はげ山」と村の資源管理 —近江国南津田村の共有山を事例に—

渡部 圭一（琵琶湖博物館）

問題の所在 わが国の林業史の研究では前近代の森林被覆率の高さが強調され、とくに近世中～後期に発達したスギなどの育成林業が注目を集めてきた [タットマン 1998 など]。

一方、これに再考を迫るものに、最近の近世史による草山・はげ山研究の成果がある [水本 2003 など]。これによると近世～高度経済成長期以前の近畿地方では、村の山の多くは柴山や草山、はげ山といった、低植生～無植生の状態であったとされる。

このように山林の実態が大幅に見直されているなかで、日本の村の資源管理の仕組みの分析を得意としてきた民俗学などの諸分野には、まだ目立った応答がみられない。

ここで取り上げる近江国（滋賀県）では、早くから村による緻密な資源管理が行われてきた。一方で近世の近江でも、とくに南部の村々の山は高い木をほとんど欠く景観であった。資源の共同管理の仕組みと資源の枯渇という実態は、いかに整合的に理解すればよいのであろうか。

事例一村の植生史 この報告では近江国蒲生郡南津田村（現、滋賀県近江八幡市南津田町）の共有山を取り上げる。昭和戦前期のことを知る話者への聞き取りと南津田町共有文書の調査に基づき、植生の維持管理に村がどのような役割を果たしたか（果たしえなかったか）を考察する。

高度経済成長期以前の南津田の共有山の植生とその利用には、つぎのような変遷があった。

(1) 聞き取りによれば、昭和戦前期の共有山はアカマツに覆われていた。南津田では冬に「山行き」という共同労働（アカマツの伐採と均等配分）が行われた。山を5区分し、5組が輪番で伐採する仕組みであった。林内ではマツタケを多産したため、その入札利用も盛んに行われた。

(2) 一方で絵図等によると、明治初年までの共有山は大部分が地肌の露出したはげ山であった。聞き取りでも、山行きは昭和初期にはまだ行われておらず（マツタケ山の入札が活発化するのも大正期以降である）、アカマツ植生が回復した後の新しいルールであることが判明した。

(3) 山行きではアカマツの更新は考慮されず、植生は減退し、昭和30年代に皆伐に至った。

考察 南津田の「山行き」は、資材の配分のルールではあっても、植生維持のルールとはいえない。わずか30年ほどで山を伐り尽くしてしまった事実は、村の資源管理がときには場当たりの、村の植生はごく短いサイクルで悪化・枯渇しうるものであったことを示している。

一方で注目されるのは、燃料に対する強い消費制限（節約）の考え方である。伝統的の火葬地域であった南津田では、人が亡くなるとアカマツを1本伐ることが許された。日常の燃料は稲藁で、割り木を使えるのは葬式と正月くらいであったという（建築材などは対岸の湖西から移入される）。不安定な低植生環境を前にして、在地の木材に依存しない生活様式が形成されていたのである。

従来の村落構造のモデルでは、山林の存在とその利用は所与のものとして組み込まれてきたが、これは理想の姿である。資源が「ある」状況を暗黙の前提としないことで、“安定的で持続的な資源管理”に代わる、“不安定で一過性の資源管理”の実態が浮き彫りになる。

文献 コンラッド・タットマン 1998『日本人はどのように森をつくってきたのか』築地書館、水本邦彦 2003『草山の語る近世』山川出版社

平将門をめぐる信仰と伝承

田中 亜純（國學院大學大学院修士課程）

東京都千代田区大手町の平将門の首塚には現在でもご利益を求めた参拝客が数多く見られ、その一方、首塚をむやみに動かそうとすると祟りがあるなどという噂が伝えられている。また、江戸の総鎮守である神田明神では明治初期に一度祭神から摂社に遷座されたが、1984年に再び本殿に奉祀され、現在でも人々から厚く信仰されている。

本発表では、平将門をめぐる信仰と伝承が現在に至るまでどのような変遷をしてきたのか、東京都千代田区大手町に所在する将門首塚への信仰と伝承を中心に検討する。

平将門の乱で知られる平安時代中期の人物、平将門には首の伝説や鉄身伝説、祭祀伝承など、様々な伝承が残されているが、その中でも特に平将門の首もしくは首塚や、平将門の祟りにまつわる伝承に注目し、東京都千代田区大手町の首塚を中心にして、平将門に関する伝承と平将門への信仰がどのように変化してきたのか、それらの伝説・伝承が語られる時代や情報媒体によってそれぞれどのような特徴が見られるのか確認していきたい。

まず、近世までには平将門の伝承は軍記物の中で多く語られている。『平治物語』・『北條五代記』・『前太平記』などでは、その身体から切り離された将門の首が笑ったり飛んだりするという話や、将門の怨霊によって天地怪異が起こったという話が、将門の弱点について詠んだ歌と合わせて語られている例が多い。また、将門の怨霊を鎮める為に神社に祀ったというものも見られた。

近代以降となると、東京都千代田区大手町の将門の首塚に関する新聞記事が多数見られる。

明治期には塚の整備や供養に関する記事がほとんどだったが、1923年に起きた関東大震災以降、大蔵省の仮庁舎がかつての塚の土地に建てられる事になった後、塚にまつわる祟り騒ぎの記事が見られるようになった。その後も GHQ による塚の土地をモータープールに整備するための工事や大手町の再開発などが行われるたびに祟りの騒ぎが起こりさかんに記事にされた。

これは、大蔵省や GHQ などのように、多大な権力を持つものが被害の対象になったことでメディアに大きく取り上げられ、それが現在へと続く大手町の将門の首塚のたたり伝承の増幅という現象となったと考えられる。

そして 1976年に平将門を主人公とした NHK 大河ドラマ『風と雲と虹と』が放送されると、将門への信仰や大手町の首塚を取り巻く環境に変化が見られ、将門への信仰が厚くなってきたことが注目される。さらに大河ドラマから 8年後の 1984年に、ドラマをきっかけに将門遷座の声が高まり、かつて明治維新期の 1874年に明治天皇の行幸にあたって、平将門が朝敵であるとして、当時の政府の意向でそのときの神田明神の摂社に遷座されたが、あらためて神田明神の祭神へと遷座されて現在に至っている。

平将門信仰は、各時代の変動の中でさまざまなきっかけにより祟りの騒ぎを引き起こしながらも、そのような祟りを起こすほどの霊験のある神として現在も信仰され続けている。このような伝承と変遷の動態に注目することから、平将門信仰の分析をさらに深めていきたい。

沖縄の墓における辟邪の信仰

前田 一舟（うるま市立海の文化資料館）

沖縄県下では、墓の調査及び緊急の発掘が土地開発や都市計画によって、盛んになりつつある。それらの調査は、文化財保護法に基づく記録の保存を前提とし、県市町村の自治体が近年取り組んでいる。約143万人の沖縄県では、その本島の中南部で全体の82.8%を占める約119万人の人口が集中していることから、那覇市や浦添市、沖縄市、宜野湾市等の発掘の事例が極めて目立つ。1980年を境に1990年以降急激に考古学的な発掘調査が始められ、とりわけ近世から近代にかけての墓が対象となった。そのなかでも墓の玄室等で発見されている豚の頭骨は、民俗学においても極めて興味深い資料である。民俗学側の視点にたった玉木順彦は、浦添市伊祖の入め御拝領墓で発見された豚の頭骨について「墓大工が墓落成式の前夜に墓室で行う儀礼で、『墓を使用する人が多く出ないように』（死者が出ないように）との意を込めた墓大工だけに伝わる儀礼であるが、近年この儀礼は途絶えている」等と興味深い見解を示している〔玉木 1996 : 31〕。

そこで、今回は沖縄県下の発掘の成果をふまえ、『蔡家家憲』等の基本的な史料から王府官人層の習俗を把握し、現行民俗の事例を整理・分析することで、その共通性を見出したい。そして、哺乳類四足動物の頭骨を供物または儀礼で使用する背景には、どういった文化的特徴があるかを探ってみた。

これまで発掘調査報告書が発刊された那覇市のナカダカリヤマの古墓群やナーチャー毛古墓群、安謝西原古墓群の9例、浦添市の伊祖入め御拝領墓や内間西原近世墓群Ⅲ等を含む12例、宜野湾市の宇地泊西原丘陵古墓群の1例、北谷町の上勢頭古墓群の1例、沖縄市の森根竹之花古墓群の1例、うるま市の古我知原内古墓と伊波公園内古墓の2例、合計26例を分析した結果、18～19世紀を中心に豚の頭骨が墓の玄室内や墓庭等で外側の方向を向きながら出土している。なかには17世紀でも豚の下顎骨が出土している点から鑑みると、沖縄県における豚を辟邪とする信仰は17世紀から始まったと推測できる。

以上の発掘調査の事例で明らかになった点と近世史料や現行民俗の事例で比較し、分析すると、ひとつの文化的特徴がみえてくる。それは近世史料で知られる『蔡家家憲（四本堂家礼）』や『嘉徳堂規模帳』に墓の造営とその儀礼で豚の供物が紹介されている点からも、近世琉球にとって欠かせない供物であった。ただし、現行民俗では豚の頭骨以外にもタコノキ科の葉やヤドカリの貝殻もみられる。豚と植物の葉、貝殻が共通する点は、先が尖がった形状をもつ。その形状を魔よけとする信仰は墓の事例だけでなく、シマクサラシの行事でも確認できる。その行事では豚の頭骨や血等を村の出入口に設置する事例や牛の骨や血をさらす事例がみられる点からしても、先が尖がった形状に文化的特徴を見出せる。

豚等の頭骨を辟邪とする信仰、その形状が鉤となる信仰が弥生時代の西日本を中心にみられると明らかにした春成秀爾〔春成 1993〕の研究は非常に興味深く、同様な信仰の痕跡が沖縄県内の出土例にもみられる。しかしながら、その事例と近世以降の習俗とはかけ離れた時代の差はある。沖縄において豚を辟邪とする民間伝承は明らかに近世の産物であるが、先史時代においても大陸または西日本からの影響を何度も受けていたであろう。

シャーマン霊能論

—琉球・沖縄—

福 寛美 (法政大学沖縄文化研究所)

琉球・沖縄では歴史的に男性よりも女性の霊力が優位であり、神霊に近いのは女性である。1623年に最終編纂された『おもろさうし』のおモロ（神歌）には神女の霊能の高さを表現するセダカコ（精高子）という語がある。その語は現代のシャーマン、ユタの霊能を表現するサーダカウマリと同義である、と筆者は考える。琉球の国家祭祀の神女はオモロ語辞書という性格を持つ『混効験集』によると弁才天とみなされていた。オモロにも霊能高い神女の降臨を謡ったものが多い。

オモロ語のセダカコで最も用例が多いのは最高神女職の「聞得大君」に対応する「鳴響むセダカコ」である。この対応はく美称辞の対応 きこへ・とよむ>とく身分と霊能が高いことの対応大君・セダカコ>である。大君は王族の高級神女職であり、セダカコは霊能高いお方である。高級神女達はオモロでは霊力豊かな天上他界から地上に降臨し、祭祀行為を行って国王に霊力を奉る。神女は弁才天、あるいは天女のように天上と地上を往還できる、とされていたのである。

一方、現代沖縄の土俗シャーマニズムの担い手にユタがいる。ユタはユタになるべき資質をもって生まれてくるとされ、その資質のことを「サーダカン（ウ）マリ」という。この語を辞典は「霊力の高い生まれ。霊力の優れている生まれ。また、霊の作用を感じやすい素質を持っている人のことをいう。（中略）カミンチュ（神人）といわれるノロ・根神・クディ・物知り・ユタなどはすべて、サーダカンマリをしている」と定義する。この「サーダカンマリ」のサーは私見ではオモロ語のセダカコのセと同様である。オモロ語には前掲のセダカコのほかに霊力を意味するセがある。セ軍、セ百は軍勢につくセで、強力な軍勢を意味する。また、用例は少ないが、「セを遣る」という例もある。セが霊能と霊力を共に意味するなら、自身の霊能から霊力を発する、というシャーマンとして最も原初的なあり方が表現されている、ということができる。

そしてかつて奄美群島で行われていた仮親儀礼のクレに関わり、シェ（一）という語がある。クレとは仮親のことで子供が病気がちの場合、「親とシェがあわない」と見なされ、仮親が立てられる。仮親は〇という干支なら子とシェがあう、というユタや易者の指示によって集落の中の子が丈夫に育っている夫婦から選ばれる。仮親は子と仮の親子の縁を結ぶ儀礼をする。そうすると子は丈夫になる、という。シェは他に神役選定の際に易者に「何の干支の人が神役とシェがあうか」と尋ねた、という事例がある。また二回結婚し、夫と離死別した女性がユタに「あなたはシェが高いから夫とシェがあわない、やがて夫婦別れするだろう」と言われた、という事例もある。

またユタが述べるには「シェーは男女を問わず、すべての人間にある」、「神高い女性、たとえばこのカミサマのように巫女としての霊能のすぐれた女性が母となっても、子供とシェーがあわないことが多い」、「シェーは天の神様しかわからないことである」ということである。このようにシェーはすべての人間にあるが、女性、特に神高い女性に顕著にみられる霊能である。神高い女性と子供のシェーがあいにくい、ということにそれがあらわれている。つまり、母性と巫女的な聖性は両立しがたく、平穏で安定した生活と聖性も両立しがたい、ということである。

オモロ語のセダカコのセ、ユタのサーダカンマリのサー、そして奄美の仮親儀礼のシェは神霊と関わる人の霊能を表現する語なのである。

半俗半聖と「専業」宗教者 —群馬県利根沼田地域のハウエンを事例として—

伊藤 茜（筑波大学大学院）

本発表では、群馬県利根沼田地域におけるハウエンサマ（法印様）と呼ばれる民間宗教者について取り上げる。ハウエンとは、いわゆる近世における里修験であり、明治の修験道廃止令以降その数を大きく減らしながらも、複数のハウエンが利根沼田地域でその活動を継続している。彼らは修験者でありながら山岳修行や荒行は行わず、地域社会における祈祷師・呪術師としての活動を主としており、半俗半聖の宗教者として農業とハウエン業の兼業で長らく生計を立ててきた。

そうした中で、本発表で取り上げる群馬県利根郡月夜野町の三重院は、現住職の代になって以降、従来のハウエン達が重視してこなかった山岳修行や荒行に熱心に取り組むようになっていった。現在、三重院は農業との兼業で営まれる半俗半聖の宗教者を辞めて、専業の宗教者として生計を立てるまでになり、関東都市圏の人々から修験道体験の道場として新たな需要を得るに至っている。現代社会における三重院の修験寺院としての活動については、既に群馬県内の修験道の研究をまとめた『山伏の地方史—群馬の修験道—』の中で佐藤喜久一郎による報告が見られ、三重院を現在でも積極的に活動を続ける数少ない修験寺院の1つとして取り上げ、肯定的な評価を与えている〔佐藤 2017〕。佐藤の報告は、「修験道寺院」という視点から捉えた三重院の一面であり、本発表においては「ハウエン」という民間宗教者を基軸に据えて、三重院の修験化・専業化について目を向けた。

利根沼田地域の基幹産業であった養蚕業の衰退による地域社会の生活の変化から、ハウエン達とその信徒達の関係は、徐々に弱体化しつつある。そうした中で、三重院のハウエンが、地域社会に根ざした半俗半聖の祈祷師から、修験者としての性格を強めていき、専業の宗教者へと転向したことは、ハウエンという宗教者の新たな展開として捉えられる。本発表では、三重院のハウエンが、修験道に熱心に向き合い、農業などの兼業を辞めて宗教者として生計を立てるようになっていった過程を詳細におうことで、地域社会に根ざす祈祷師であった三重院の生活や宗教者としての性格が、どのような過程で変わっていったかを明らかにしたいと考える。

またその一方で、三重院が修験化・専業化していったことは、決して三重院だけの問題にとどまるものではない。三重院の周辺には、複数のハウエンが現存しており、三重院の宗教活動はそうした他のハウエンとの協力や競合といった関係性の中で保たれてきた。また、三重院が修験化・専業化したことは、従来三重院を支えてきた信徒達との関係にも大きな変化をもたらしつつある。そうした三重院を取り巻く信徒達や他のハウエンとの関係が、三重院の修験化や専業化の中で、どのように変わっていったかも含めて三重院の動向を捉えていきたい。

参考文献

佐藤喜久一郎 2017「第三章 近現代の修験道」久保康顕・佐藤喜久一郎・時枝務『山伏の地方史—群馬の修験道—』みやま文庫

奥三河の疫神祭祀 —山内地区鍵取り屋敷所蔵文献を中心に—

松山 由布子（日本学術振興会特別研究員（PD））

愛知県奥三河地域は、神楽や田楽をはじめとする豊かな民俗文化が伝えられることで、広く知られている。特に、花祭りや花祭りに先行して行われたとされる大神楽は、大正末年にはじまる早川孝太郎と折口信夫による調査研究を発端として、民俗学の黎明期より多くの研究の蓄積がある。また花祭りや大神楽に内在する複層的な信仰は、民俗学に留まらず、芸能史、仏教史、修験道史、文学などの多領域の研究者の注目を集めてきた。

花祭りを執り行う人々の中でも、神事を中心となる花太夫（花禰宜、宮太夫、大禰宜／副禰宜、鍵取り／幣取り）は、神事によって舞庭に示現する神仏と集落の人々との間を取り持つ、花祭りの信仰を司る存在である。その役は、地区ごとに一戸または二戸の特定の家によって主に世襲で務められ、平素から生活の中の様々な“まじない”を取り扱い、地域の人々の助けとなってきた。花太夫の家（神楽屋敷・禰宜屋敷）には、花祭りでの使用に限定されない中世末期以来の宗教文献が伝えられており、奥三河地域の多様な信仰上の営みを現在に伝えている。

本発表は、こうした花太夫の家に伝えられた宗教文献をもとに、奥三河地域独自の信仰の有り様をあきらかにしようとするものである。事例として取り上げるのは、豊根村山内地区の鍵取り屋敷・禰原家である。山内地区では、鍵取りの禰原家と幣取りの林家を中心に、花祭りをはじめとする地域の様々な信仰・儀礼が行われてきた。禰原家には大神楽の最古の次第書である『御神楽日記』（天正期・写）が伝えられており、これまでも多くの研究者が注目してきたが、花祭りや大神楽以外の所蔵文献については、その多くが未だ知られていない。

本発表では、現在は豊根村教育委員会によって管理されている禰原家所蔵文献（禰原大六家文書）のうち、疫神祭祀に関わる祭文を中心に取り上げる。病を鎮めるために疫神を祀る習俗は、現実の利益を目的とすることから、地域の信仰の有り様を見出す上で大きな指標となると考える。奥三河地域には花太夫の家を中心に、『牛頭天王五段式』や『牛頭天王嶋渡り祭文』などの中世の津島信仰に由来する祭文が広く伝来している。その中でも禰原家には、『御歳徳神祭文』をはじめとする、奥三河地域独自の信仰内容が盛り込まれた祭文が伝えられており、また祭文の脇書きなどには、それらを用いた病人祈祷の儀礼実修のための注記が残されている。

本発表の目的は、こうした禰原家に伝えられた疫神祭祀の祭文の分析を通して、山内地区における疫神信仰の特徴を明らかにすること、そして、禰原家や林家が執り行ってきた儀礼実践のあり方から、鍵取り屋敷・幣取り屋敷が地域の中で果たしてきた信仰上の役割について示すことである。これらを通して、現在は聞き取ることでできない過去の信仰・習俗の有り様や、奥三河地域の豊かな宗教文化をより広い視野の許で捉え直すことを目指す。

天神講の展開 —山形県鶴岡市と新潟県燕市の天神講を例として—

石山 奏美（國學院大學大学院）

菅原道真は天神様として各地の天満宮に祀られており、また民間でもその信仰の展開が見える。天神講とは命日である月の25日に行われる天満宮の天神祭、また民間では子どもが天満宮に集まって紙の旗を奉納したり、各家庭で道真の掛軸を飾り子供たちが学業成就を祈ったりする。今日では町おこしとして取り組む地域があり、その事例として山形県鶴岡市と新潟県燕市を取り上げ、天神講が地域の中でどのように継承されているか検討する。

鶴岡市の天満宮の祭りである天神祭は、別名「化けものまつり」として知られていて、この祭りは民間で構成する天神祭実行委員会が主催している。毎年5月25日に老若男女の別なく派手な花模様の長襦袢に角帯を締め、手拭いと編笠で顔を隠し、徳利と盃を手にした化けものが登場し、多くの観光客を集めている。この祭りは明治時代から継承されていることは確かで、その由来は、近年では道真公が大宰府に配流された時、公を慕う人々が姿を変え、顔を隠し密かに酒を酌み交わして別れを惜しんだと説明されるなど、新たな来歴が付与されている。また、天神様ゆかりの行列「天神はんくねり」が平成9年から行われ、道真公が大宰府に配流された数え年57歳にあやかって、公募で選定された57歳の男性が道真公役を務める。行列中に2回和歌が詠吟され、その歌が書かれた短冊を地域の学校の代表である子供たちに手渡しをする。平成30年には新たに高校生が作成した、道真公の絵を描いた大絵馬型山車が導入された。他にも地域の子供たちがダンスの披露をしたり、親子で仮装してパレードに参加したりする場も設けられている。祭りの由來說明だけでなく、道真公を表現するイベントが次々と付加されている。

燕市は、2月25日に家庭で道真公の掛軸を飾り学問成就等の祈願をする風習があったが、この行事の衰退傾向のなかで、平成23年には燕市長から新たな天神講の取り組みが提案され、行事化が図られた。「春を呼び込む天神講」と再解釈をし、全面的に天神講の砂糖菓子をPRして天神講の再興を図っている。また掛軸を持っていない家庭や子供たちに塗り絵の「道真くんキット」を市のホームページに掲載し、簡易的に行えるような工夫をしている。各幼稚園では伝統的な天神講に加え、道真公の話や似顔絵を書くなど新しい取り組みが行われている。

鶴岡市は民間を主体とし明治時代からある「化けものまつり」を継承しながら新しい天神祭の展開をしているのに対し、燕市は行政が主体となり、簡易的な天神講や菓子を中心とし、新たな天神講が再興されようとしている。

方向性は異なるが、鶴岡市と燕市は、ともに道真公や天神講への新たな由来や行事を創り出すことで天神祭・天神講の次世代を担う子供たちが積極的に参加できるような取り組みが行われている。こうした近年の動向を捉えながら、その恣意性を検討する。

「立山信仰」と立山講 —信仰の管理者と信者の近世・近代—

加藤 基樹（富山県 [立山博物館]

富山県東部、北アルプスに連なる立山連峰には、主峰「雄山」（標高 3,003m）の頂上に、立山の神（伊弉諾と天手力男の二柱）を祀る雄山神社峰本社、そしてその山麓、芦峯寺と岩峯寺（いずれも集落の名称）には、その遙拝殿となる雄山神社が 2 社位置している。古くから神仏が止住する山としてひろく信仰され、立山もまた前近代においては、神仏習合の山として「立山権現」を祀り、その二柱の本地は阿弥陀如来と不動明王とされ、また山中の地獄谷は京都に住まう貴族や僧侶らにも知られるなど、わが国でも屈指の山伏修行の行場・霊場であった。他にも地藏菩薩、観音菩薩、勢至菩薩のほか数多の仏像が安置され、立山山中の複数の場で説話・伝承などを語り、いわゆる「立山曼荼羅」の世界を形成した。この宗教的世界観とそれに対する信仰を「立山信仰」と呼んでいる。

明治維新期の神仏分離によって、「立山信仰」の世界観も大きく転換した。前近代には「立山信仰」は、芦峯寺と岩峯寺に、それぞれ複数軒の宿坊を営む僧徒らによって仏教的に管理してきたので、思想的転換が迫られたことは「大きなダメージ」を受けることになったという。

本発表では、このダメージを受けた「立山信仰」について、従来、特に宿坊家の子孫たちの間で語られてきた伝承に取材し、組み立ててきた「立山信仰」研究が一面的であったという研究史上の問題点を指摘した上で、立山から遠く離れた地における「立山信仰」と関係する講（立山講）の事例から、「立山信仰」を支えた人びとの精神生活の一端を考察してみたいと思う。神仏分離という思想的改変を迫られた立山信仰の管理者側と、立山信仰を精神的拠り所の一つとした信者側の精神の両面を読み取ることによって、人々の精神生活の新たな側面が見えてくるだろう。

取り上げる予定の事例は次の通りである。まず、近世に立山衆徒（立山宿坊の僧徒）らは、「檀那場」と称する場で「立山曼荼羅」を用いた絵解き唱導を伴う廻檀配札を行い「立山信仰」を弘めたが、これによって三河・尾張に講が形成された事例。また、「三禅定」という立山・富士山・白山を一度に巡礼するという不定期な習俗があり、この旅に出立する際、集落を超えた講的な見舞いや餞別の記録がいくつか残っている。たとえば安政 2 年 6 月 2 日の『三轉(マ)定見舞受納帳』には、三禅定の三山のほかに日光・江戸・鎌倉・江ノ島へも参詣・物見に出かけた旅に際し、見舞いとして、銭（青銅）やもち米のほかに、うどんやそうめんが多数寄せられている。見舞い件数が一番多いそうめんは合計 141 把にのぼる。そして 900 文が「下向御酒料」として寄せられ、これは巡礼者が帰着した際の酒迎えの費用である。この帳面によれば、緒川新田の戸田万助（菱五郎、年齢 50 歳）ら 4 人の三禅定巡礼に、近隣の佐布里村、緒川村、村木村、原村、新町などの集落の人々が見舞いに参加しており、村を越えた信仰的つながりがうかがわれて興味深い。

また、明治 13 年に結成された「立山講社」が前近代の檀那場を継承した事例や、神仏分離によって立山岩峯寺から銅造阿弥陀如来立像が譲渡されたことを機として始まったとされる富山県氷見市論田集落の「立山権現講」（村御講）の事例、さらに新潟県十日町大慶院を核とする講の事例なども紹介し、立山講の多様性についても言及したい。

近世後期英彦山派里修験の地位 —唐津を事例に—

中村 琢（福岡大学）

宮本袈裟雄は、近世になって地域社会に定住した修験を里修験と名付け、民間信仰に深くかかわった存在として積極的に評価した。それ以降、とくに近世修験の研究に影響を与え続けている。この宮本の近世の里修験への着目は大いに評価すべきであるが、いくつかの問題点をも残した。本報告に関わるものでは、まず、里修験の民間宗教者的側面を強調しすぎていること、次に里修験を下級の宗教者と見なしていること、そして事例が東日本に偏っていることが挙げられる。ここでは、こうした問題点を踏まえて、九州は唐津の、江戸時代後期の里修験をとりあげ、その社会階層を中心に、その位置づけを再検討する。

江戸時代の唐津では、神社を支配する「宮守」が見られる。「宮守」には、主に社家や英彦山派と当山派の修験が就き、わずかに真言宗や曹洞宗、浄土宗の寺院もみられる。修験の「宮守」は、史料に「宮司」や、法会を主宰する「法主」とも記され、現在で言えば神社の宮司と祈祷僧侶を合わせたような存在であったと考えられる。神社にも護摩堂が見え、そこに不動明王を祀っている。

里修験は「宮守」に就くにあたって、他の山伏の神社や氏子、檀那を買収した。たとえば呼子村の龍泉坊は、買収によって複数の神社の「宮守」を務めた。里修験は、こうして得た神社を拠点にしながら、個人を対象に、生業に関わる祈祷や病気治しの祈祷を行った。

唐津の里修験は、こうした個人を対象にした祈祷のほかにも注目すべき活動として、村や藩の祈祷を行った。村の祈祷は庄屋から依頼され、雨乞いや流行病の祈祷を行った。流行病の祈祷においては、死者も出る危険な現場に出向いて祈祷を執行せねばならなかった。

藩の祈祷については、日常的なものと緊急性の高いものがみられた。日常的なものは、藩主の武運長久や国家安全、五穀成就の祈祷があった。緊急性の高いものは、天候異変、異国船到来の際の祈祷があった。いずれも藩内の修験が1ヶ所に集められ、そこに唐津藩の重役たる家老をはじめ藩の役人や、大庄屋や庄屋といった村役人が詰め、二夜三日ほどかけてなされた。

それでは、このように村や藩の祈祷を担った里修験は、唐津藩内ではどのような社会階層にあったのであろうか。これについては、まず、唐津藩内で藩主に謁見できる御目見得以上の里修験が複数存在した。そして、里修験の縁組を見てみると、士分や村役人など、高い社会階層の者と縁組を行っていた。明治維新以降においては、彼らは還俗をしたが零落したわけではなく、たとえば神職のほか学校教員、県議、医師などと、地域の名士として活躍してきた者も少なくなかった。

一方で、民間信仰の側面はどうであろうか。この点については、当該地域は、豊臣秀吉によって改易された松浦党の波多三河守やその遺臣の祟り、「岸岳末孫」がつとに知られる。こうした祟りは、修験が担う祈祷に関わることのように考えられるが、旧修験はほとんど関わらず、拝み屋といった民間の祈祷師や、近代になって民間の祈祷師から発展し開山した、比較的新しい祈祷寺が担っている。

天台宗玄清法流僧侶による荒神祓い廻檀法要に見る、「盲僧の歴史」の解釈と実践 —福岡県糟屋郡篠栗町妙音寺の事例から—

横田 慶一（筑波大学大学院生）

天台宗玄清法流は、臨江山成就院（福岡県福岡市南区）を本寺とし、明治40（1907）年に成立した天台宗の伝承法流の一派である。中世から近世にかけて、九州を中心に、「盲僧」、「地神盲僧」などと称される盲目の宗教職能者が活動していた。彼らは琵琶を弾じて経文を読誦しながら檀家を回り、地神祭や竈祓い（荒神祓い）、豊作祈願などの農耕と結びついた加持祈祷に従事する民俗信仰の担い手であり、地方の権門寺院のもとで盲僧座を形成し、宗教活動を営んだ。盲僧座は明治期の諸改革による解体を経て、起源伝承の差異から玄清法流と常楽院法流の二派に分かれ、天台宗教団内に組織化、独立した。玄清法流は福岡県、大分県、熊本県、佐賀県、長崎県、島根県、山口県に分布する。寺院数は統括寺院を含め34か寺であり、うち14か寺が非法人寺院である。なお、平成30年（2018）年現在、玄清法流に所属している僧侶は全員が晴眼である。

現在の玄清法流寺院が営む宗教活動は、法流經典の編纂や、一時は廃絶寸前に至った琵琶弹奏技術の再興、各地域に伝わる技術、知識や儀礼の次第の伝法など、各地域・各寺院がもつ「盲僧」としての歴史を「法流」として統合・編成する試みの結実であり、なおかつ、天台宗の制式に則る得度や本山との関係構築など、いわゆる「天台本派」を強く意識したものでもある。玄清法流の宗教活動は、天台宗という伝統教団の一派としてのアイデンティティを持ちつつ、かつて盲僧が担った地域に根差す宗教活動の継承者としての出自を、各地の寺院ないし僧侶が個々に解釈しながら構築したものといえるだろう。本発表では、このような視点に基づき、福岡県糟屋郡篠栗町の妙音寺を対象に、以下の事例を分析する。

往時の盲僧の活動を伝える宗教活動として、荒神祓い（荒神祭）の廻檀法要がある。現在の玄清法流寺院で廻檀法要を行う寺院は極めて少なく、福岡県と長崎県の数か寺に限られる。こうした状況の中で、妙音寺の現住職は先代から継いだ技術や筑前琵琶の大家から教導を受けた琵琶弹奏などをういつつ、山村の農家や都市化した住宅などの場で柔軟に対応しながら琵琶付法要を行っている。住職は「荒神檀家」と称される信者と事前の日程調整のうえで法要に赴く。荒神祓いは三座から構成され、天台宗の一般的な經典を載せた『台宗課誦』、玄清法流で行われる儀礼の次第や経文をまとめた『台玄課誦』を軸に、先代の次第と住職によるアレンジを加えて修法される。一方で、荒神檀家によって荒神の性格や祭壇に供えられる供物に関する伝承は様々であり、住職の執り行う祭祀によって荒神信仰の内容が規定されることはない。

荒神祓いは「先代の見様見真似」と語られる住職の研鑽を経て、法流ないし自房に伝わる歴史的な文脈を僧侶自身が時々で解釈しながら営まれる、「盲僧の歴史」の実践の一つの在り方といえよう。妙音寺で行われる荒神祓いは、往時の盲僧行の復元ではなく、玄清法流僧侶による「盲僧の歴史」の解釈を経て修法される一つの仏教儀礼である。

これらの事例をもとに、本発表では、法流と僧侶自身によって解釈され、実践される「盲僧の歴史」への検討を足掛かりとして、儀礼に内包される歴史性の捉え方、歴史実践の在り方を提示したい。

東方朔の民俗 —陰陽道の民俗態—

小池 淳一（東京都）

古代中国における陰陽思想や五行説を基盤に道教や仏教の影響を受けて日本で成立した呪術的な宗教体系としての陰陽道は、民俗文化のなかでどのような位置を占め、どういった影響関係や受容の様相を呈するのだろうか。発表者は陰陽道の民俗的な展開を究明すべく、その方法論的な検討も意識しながら、調査研究を続けてきた。ここでは貞享3（1686）年刊の『吉凶占東方朔秘傳置文』をめぐる問題を改めて3つの視座からとりあげてみたい。

1 版本の成立

まず問題となるのは版本以前の年記を有する「東方朔」の写本が散見されることで、これらと版本の内容とを比較検討する必要がある。近年、見出された「東方朔」は、陰陽道の知識を記した写本のなかの記事であり、その書物は修験の蔵書であった〔小池 2017〕。ここから、「東方朔」と名づけられた知識は、中世から列島社会に書写のかたちで、受け継がれており、貞享3年に版本として装いを改めたということがうかがえる。

2 写本の展開

また、版本をそのまま写したいわゆる刊写本が多く伝存しているだけではなく、版本にない記事が付け加えられている例も少なくないことにも注意すべきである〔小池 1999、2011〕が、そうした書写態度を導いた社会的条件として、飢饉があることに注目したい〔小池 2003〕。干支による天候、豊凶の予測は、一方で飢饉や凶作に対する自衛という側面を持っていた。

3 伝承の形成

さらに、「東方朔」はどのようにして生まれたか、に関する伝承が存在する。これは庚申講に際して不思議なものを食べたことによって異例の長寿を得ることになったとする八百比丘尼伝説のバリエーションであり、主人公の名を東方朔に置き換えたものである。こうした置き換えがいかんして可能になったのか、また、この置き換えが意味することは何なのか、改めて考えてみる必要があるだろう。

以上から『東方朔秘傳置文』は近世の陰陽道書というだけではなく、民俗としては長寿伝承と結びつき、文字文化との接点を保ちつつ、多様な姿を呈してきたといえる。そしてその様相にこそ、陰陽道の民俗態とでもいべき姿を見出すことができ、陰陽道が伝承世界に果たした役割をうかがうことができるのではないだろうか。

【参考文献】

小池淳一 1999「東方朔目耕—近世陰陽道書の読書態様とその意義—」『人文社会論叢（人文科学篇）』3：1-14／同 2003「「東方朔」の発生—飢饉と文字—」『地方史研究』53(4)：49-52／同 2004「陰陽道書—書物の享受から追う社会—」鵜飼政志ほか編『歴史をよむ』東京大学出版会：196-199／同 2011『陰陽道の歴史民俗学的研究』角川学芸出版／同 2015「読書と民俗」若尾政希編『シリーズ〈本の文化史〉3・書籍文化とその基底』平凡社：265-289／同 2017「甲斐の「東方朔」—宝蔵院本『陰陽雑書抜書』（仮題）から—」『西郊民俗』240：30-32／橋本萬平 2000「江戸物理書（三）『東方朔秘伝置文』『安部晴明物語天文之巻秘伝四』」自刊

墓石を削る願懸け —削られる義賊達の墓石—

村田 典生 (佛教大学)

昭和18(1943)年に京都の田中緑紅が『京都神仏願懸重宝記』を世に送っている。文化年間に江戸で『江戸神仏願懸重宝記』と大坂で『神社仏閣願懸重宝記』が刊行されており、それに興味を惹かれた田中が昭和18年当時の京都の願懸けスポットを50ヶ所セレクトしたものである。

その中に墓に願懸けをする項目が3か所ある。減酒の願として「天野屋利兵衛」、肺病平癒の願として「弘法大師母御」、盗癖除の願として「石川五右衛門」である。

その方法はいずれの場合もかなり特殊である。天野屋利兵衛は彼の墓の供え水を持ち帰り酒飲みの酒に混ぜるとやがて酒の量が減っていくというものである。弘法大師母御は彼女の墓前で肺病に苦しむ人の肌着を焼き、その灰を水にといて飲ませるとよいそうだ。石川五右衛門は彼の墓を削って盗み癖のある人物に服用させればその癖がたちどころに平癒するというものである。いずれの墓も現存しており、特に石川五右衛門の墓は風化してはいるものの、確かに削られたような跡も見て取ることができる。

こうした赤の他人の墓に詣でるという行為が願懸けとして認識され、中でも墓石を削ることが願懸けの対象になることで、調べ始めると「鼠小僧次郎吉」や「森の石松」、「清水の次郎長」、「国定忠治」らの墓石が削られていることが確認できた。実在しているか否かはともかく、時代もかけ離れてはいるが彼らは義賊あるいはアウトサイダーという括り方ができることは確かである。

「鼠小僧次郎吉」の墓は東京・両国の回向院の境内にあり、現在でも墓石を削る人が後を絶たない。彼の墓石を細かく削り取り身に着けていると金運が向上するというものである。本来の墓石の前に欠き石がありそれを削るのである。

『墨田区史』には「墓石を欠き財布や袂に入れておけば、金回りが良くなる、あるいは持病が治るとも言われ、成就した人々の奉納した欠き石は数年ごとに建て替えられ続け、現在までに数百基にも及んでいる」とある。

さらに『京都神仏願懸重宝記』では五右衛門の項に「東京の鼠小僧の墓と同じ事を云ってゐる」とも書いてある。昭和18年には盗癖除の利生があったこともうかがえるのである。

本発表ではこうした事例の現況を紹介し、一見罰当たりにも思えるような行為がいつ頃から行われているのか検討する。また、どうしてこうした行為が願懸けになり得るのか、地元ではどのように受け入れられているのかということ考察してみたい。

沖縄県多良間島の葬墓制について —植松明石の報告以降の葬墓制の変化—

古谷野 洋子（神奈川県立大学日本常民文化研究所）

沖縄県宮古地方多良間島（以下、多良間と記す）は宮古地方と八重山地方の中間に位置する孤島である。同島の葬墓制については植松明石「多良間島の葬墓制」（1992）で報告されている。本発表は植松の報告以降の同島の葬墓制の変化について述べ、若干の考察を加えるものである。

まず、植松の述べた多良間の葬墓制の主な特徴を記す。

1. 「霊魂に関しては洗練された儀礼装置があるのに対して、墓の骨に対してはあまり見るべきものはない」と述べる。その理由を以下のように述べている（下線部は筆者）
 - ・納棺の際、墓室がすでにいっぱいの際は、一番奥の棺を片付け、他の棺を順次奥にずらして出入り口のそばに場所を作る。この時片づけられる棺の骨はたいていは墓室の奥の隅に寄せるだけである。これをマカシという¹。
 - ・四十九日は死者と生者の別れの日であり、カムカカリトを呼んだ。以後、百日、一年、三年、七年、十三年と故人の命日を家で祀るが墓には行かない。
 - ・霊魂に関しては様々な儀礼装置がある。一例として、死後三十三年以降、位牌に祀られていた死者を天に挙げる儀礼が行われる。この後の死者は特別な香炉で拝まれるウブタテガナシとなり、以後、死者儀礼の対象とはならない。
2. 1と関係することであるが、「多良間では一定期間に義務としての洗骨は行わない」という。しかし、洗骨について以下のように述べている。
 - ・洗骨の例はあるが、一般にはやらない特別の行為であると考えられている。洗骨する場合（その数は非常に少ない）は、甕はマカシた骨の所に置くのみで以後そのままになる。
 - ・慣習的に追葬者があれば墓の奥に死骨が集積され、年中行事において（ジュールクニチ、盆）人々から拝まれていることから、消極的ながら二次的処理と考えることもできるだろう。
 - ・四十九日以降の骨のシンボルとしての機能は弱い。死者、先祖に対する個性、系譜の永続性、正当性の希求はそれほど強くないからである。しかし、骨観そのものが洗骨のようなより明確な二次的処理行為を追加させる可能性を内蔵しているとみることができよう。
3. 現在使用されている代表的な墓は堀込横穴墓であり、墓は共有墓が多い。

現在の多良間では、島外の医療機関で最後を迎え火葬に付されることが多くなった。そのため、島外から帰ってくる霊魂を招く〈ツブブリ案内〉が重要視されるようになったが、これは（霊魂に関する洗練された儀礼装置）の一例といえよう。そして、現在でも特別な場合を除いて墓に行く習慣はないことから、〈墓の骨に対する儀礼装置〉はないといえよう。稀に洗骨が行われたことはあった。その主な理由は共有墓における〈死者に対する個性の希求〉からであった。現在では新しく家墓を建てることもあり、共有墓から家墓への志向が見られる。

¹ 名嘉真宜勝はこれを洗骨習俗と捉えたが、洗骨を「浄め」的行為と考える酒井卯作はこの事例を洗骨とは見做していない。

近代沖縄の墓制の変容について

加藤 正春（ノートルダム清心女子大学非常勤講師）

沖縄県の墓制は、現在は火葬の定着にともない異なる形態が生じているが、伝統的には、第一次葬墓（シルヒラシ墓）と第二次葬墓（納骨墓）という二種の墓から構成されてきた。かつて、この二種の墓は別々の場所に設けられることが多く、また、地域性や歴史性、環境上の条件等に由来する大きな差異をもっていた。

一方、琉球王国下に出現し、士族層に取り入れられた破風墓と亀甲墓は、第一次葬墓と第二次葬墓を一つの墓室内に組み込み併置する構造をもっていた。この併置型の墓室構造は、一つの墓で複葬を完了させることを可能にするとともに、死者の葬送システムを洗骨銘書改葬という一定の形式に整えるものでもあった。この葬法は、王国時代に地方にも少しずつ広まっていったが、王国後の時代に、破風墓と亀甲墓の一般への普及によって、広く各地域で取り入れられるようになった。その結果、かつての沖縄の葬送・墓制にみられた多様性は、その多くが洗骨銘書改葬習俗へと収斂し、墓制の上でも、併置型の墓ないし墓の併置型的利用が盛んになった。

また、王国は一七世紀以降、王府に系図座を設けて士族層の系図を管理し、その筋目を正す政策をとった。この政策は、士族層の間に祖先祭祀をともなう父系直系家族の整備をうながすものであった。そのような家族を仮に家と呼ぶならば、この政策に込められた家の理念は、やがて百姓身分の間にも少しずつ浸透しはじめた。その動きは墓制に影響を与え、自家の死者を自家で葬り代々管理する、追葬墓としての家墓・一家墓への指向や、祖先を共通にする集団で死者を葬る門中墓への指向を生んだ。それは王国後の時代に明確な形で顕在化し、家墓や門中墓、あるいは複数の家が共同で用いる寄合墓・模合墓などとして、石材やコンクリート等の資材を用いた、堅固な構築物としての墓の築造が進められた。その動きは二〇世紀後半にさらに加速し、現在は、何らかの形で、永続的構築物としての墓（追葬墓）を持つ家はかなりの数に達するものと思われる。

この発表では、近代沖縄の墓制のこのような変容をいくつかの観点から検討するために、次の表に示す墓の分類を用いて、若干の議論を試みたい。

表 墓の分類

環境利用型	崖葬墓： 洞穴墓／岩陰墓
	樹林葬墓： つり下げ型／木下墓／柱上安置型
人工構築型	掘込墓： 破風墓・亀甲墓・平葺墓／壁龕墓／掘込墓／屋根付掘込墓
	埋葬・半埋葬墓： 半埋葬墓／埋葬墓
	平地墓： 野家墓／石積み墓／木造家形墓／石積み家形墓／石積み囲い墓／家形墓・破風墓／亀甲墓／塔式墓・石塔墓／箱形墓／家形小墓

郷友会墓地の 60 年 —沖繩本島都市移住者団体の墓祭祀を例に—

越智 郁乃 (立教大学)

本発表は、沖縄県那覇市に 1954 年に設立された奥郷友会共同墓地を例に、移住者団体の墓地とそこで行われる墓祭祀の変容を通じて、都市に暮らす地方出身者の祖先祭祀の現在の様相や特徴について論じたい。

奥郷友会は、国頭村奥の集落からの移住者・出稼ぎ者によってその前身である奥人会を経て、1951 年に結成された移住者団体である。奥では 1906 年に共同店を設立し、木材や茶等の農山村資源を船で直接中部に運び、取引していた (宮城悦生 2008 「共同店のあゆみ」『創立百周年記念誌』奥共同店)。那覇に奥部落共同店の出張所があったことから、そこが奥から那覇に出た人々と出身村を結ぶ拠点として機能していた (石原昌家 1985 『郷友会社会』ひるぎ社)。戦後、中南部で増加した米軍基地建設や基地関連産業の労働需要から、奥からの移住者が増加し、相互扶助のため郷友会結成に至った。1990 年代には 1400 人以上 (320 世帯) にまで増加したが、2012 年現在は 900 人 (200 世帯) である。

郷友会設立と時期を同じくして、共同墓地建設の機運が高まり、1954 年に墓地組合設立、墓地の用地取得、模合による資金積み立て、組合員の労働奉仕を経て、那覇市識名に郷友会共同墓地が完成した (在那覇奥郷友会 2012 『創立 60 周年記念誌 郷愁』)。3 棟の長屋形式の家型墳墓 (コンクリート製で集団ごとに仕切られている) を 16 集団 (主に奥で同じ墓を利用していた集団で、必ずしも親族関係はない) が利用している。また 1 基は郷友会墓として、郷友会員の不慮の死に供していたが、後に廃止された。1963 年には童墓を増設し、83 年には 30 周年を記念した石碑を建立した。こうした「機能強化」の反面、80 年代の会員増加に伴い、独自で墓を購入する会員が増加したことから、ほぼ同義であった郷友会と墓組合は分離する。会員数の増大期は、同時に郷友会墓地からの離脱の契機でもあった。

祭祀の変化に関しては、郷友会墓地設立を機に清明祭が始まった。清明祭のない奥では十六日祭 (旧暦一月一六日に行われる墓祭祀) が行われていたが、その移行については移住者一世から不満の声が漏れた。引き続き十六日祭の懇談会と同日開催の組合役員会は行われたが、参加者が減ったことから 1984 年を最後に十六日は各家庭で行うことになった。一方で清明祭は多くの組合員で賑わった。清明祭は期日が 4 月第二日曜と定められたことから、平日の可能性もある十六日より組合員が集まりやすい。同時に墓地で定期総会も開催され、会計報告や役員選出がなされる会則が敷かれた。しかし近年、総会が開催できない事態に直面している。開始時間は定められているものの集団により墓地集合時間は異なり、また滞在時間もかつては数時間だったが、今年の報告者の参与観察ではせいぜい 20~30 分程度に短縮されている。聞き取りによると、墓前での共食後は上位世代の家等に集まって過ごすという。これは、車社会化と識名周辺の駐車場不足が、墓への長期滞在を難しくしていることに加えて、清明祭の主体の意識が、郷友会墓地から各集団内の家族集団 (2~3 世代、平均 7~8 人) へと移行している可能性が考えられる。見目の賑わいは変わらずとも、内実は郷友会墓地としての性格が失われつつあるのだ。本報告では、こうした状況が先々の墳墓改修を難しくする可能性についても検討したい。

両墓制埋葬地の石塔分析にみる「美德」の発生と墓地管理システム —香川県観音寺市の事例から—

岡田 真帆（筑波大学非常勤職員）

本発表は、香川県観音寺市内の両墓制を調査対象とし、昭和中期に火葬が導入されたことにより、これまで土葬時代には村落において忌避され、非日常的な空間として放置されていた埋葬墓地（サンマイ）がどのような変貌をとげ、どのように日常的な空間へと組みこまれ、地元の人びと自身によって管理されるようになったのか、その墓地管理システムを明らかにすることを目的とする。

この目的を達成するため、本発表では埋葬墓地の石塔造立化を分析し、埋葬墓地の変化の実態を明らかにする。埋葬墓地（サンマイ）では、昭和中期に火葬が導入されることで遺骸から遺骨へと形式が変化し、その処理のために、あたらしくカロート付き石塔が造立されるようになった。

以上の石塔分析により、これまで放置されて各々の所有が曖昧だった入会制管理の状態から、やがてコンクリート製の外柵によって、家ごとに区分された土地所有が明確な状態へと変化していくことを指摘する。

そして、家ごとに所有が明確になった埋葬墓地（サンマイ）は、オガミイシと呼ばれ、本来は墓印であった自然石に色花を飾って「祀る」ようになり、新しくたてられた家墓に対して日常的に墓参りが行われるようになる。村落内において埋葬墓地（サンマイ）の意味付けは変化し、放置されて忌避の対象であった非日常的空間にあった墓地から、日常的空間のなかにある「見られる」墓（ハカ）へと変化していった。

火葬導入による石塔造立によって、埋葬墓地（サンマイ）は村落の人びとの視線をひきつけるような「見られる」墓へと変貌をとげた。

この埋葬墓地に対する村落における位置付けの変化は、「つねに埋葬墓地にある家のハカを祀る＝良い行い（美德）」であるという新たな評価基準の対象となっていく。つまり「日常的に墓参りをしてハカをきれいな状態に維持しておく」ことが「良い家」であるという意識が生まれたといえる。この村落内における「美德」の発生は、これまで放置されていた埋葬墓地（サンマイ）を日常的な墓参りの対象へと組み込んでいった。この「美德」の発生は、土葬時代に忌避されていた埋葬墓地に対して、村落内におけるあらたな墓地管理のシステムを生みだし、支える原動力となっていることを明らかにする。

代替墓地への墓の移転による移転住民間の関係の変化 —八ッ場ダム水没地域・川原湯の事例から—

渡邊 直登（宮城県）

本研究は、八ッ場ダム建設計画により水没地域となった、群馬県吾妻郡長野原町川原湯を調査地とし、代替墓地への墓の移転が、移転住民間の関係にどのような影響をもたらしたか、変化させたかを明らかにすることを課題とする。

八ッ場ダムは、群馬県吾妻郡長野原町（利根川水系吾妻川）において建設中の多目的ダムであり、工期（完成予定年度）は平成31（2019）年度を予定している。吾妻川は、群馬県西部を流れる川であり、利根川水系第一次支川である。流長76.2キロメートル、流域面積は1,366平方キロメートルに及ぶ。八ッ場ダムの建設計画は、計画発表当初より地元の根強い反対運動が展開され、なかなか進展しなかったが、平成19（2007）年度から水没地域住民の代替地への移転が始まった。また、ダム建設によって移転前の墓地も水没することとなり、移転先に代替墓地が造成された。代替墓地は代替地内の打越、上湯原の二か所に造成され、平成20年頃から分譲が開始された。平成30（2018）年4月現在で41区画ある。

移転前の川原湯において、墓地は川原湯内に点在し、それらはマケ（1）、あるいは家ごとに所有、利用されていた。墓地内における各家の墓域は明確でなく、自家の墳墓が密集する範囲を自家の墓域と認識するという曖昧なものであった。また、移転前は先祖代々墓は少なく、夫婦単位、あるいは個人で埋葬され、石塔を建立しており、川原湯において火葬が普及し始めるのは昭和30～40年代であるが、火葬が普及してからも移転直前まで基本的には変わらなかった。

一方、移転後の川原湯においては、前述のとおり墓地は二か所の代替墓地が造成され、平成30（2018）年4月現在で41区画ある。代替墓地内の各家の区画はそれぞれが希望する場所を購入し、また各区画の石塔が背中合わせに並ぶ公園墓地となった。さらに、移転によって先祖代々墓が急激に普及し、ほぼすべての家が先祖代々墓を建立することとなった。

以上、川原湯における移転前後の墓地の変化について概括したが、こうした変化は単に墓地空間が変化したにとどまらず、移転住民間の関係に変化をもたらしたように思われる。具体的には、墓地にみられる移転住民間の関係は、マケを中心とした親族関係よりも、個々人の関係が重視されるよう変化したようにみられるのである。発表ではなぜこのような変化が起こったのか、その要因について移転によって変化した墓地空間、そして、その中での墓参という行動から考察したい。

<注>

（1）マケとは、本分家など系譜関係のある家によって構成される集団であるが、さらに家の手伝いをしてきた奉公人の家などが含まれることもある。姓が同じであっても、マケは複数存在し、家々の系譜的なつながりがある場合に同じマケに属することになる。

グループ発表 現代日本における墓の無縁化への対応

森 謙二（茨城キリスト教大学）・鈴木岩弓（東北大学）

山田慎也（国立歴史民俗博物館）・土居 浩（代表、ものづくり大学）

このグループ発表は、山田慎也を研究代表とする科研費基盤研究（B）「現代日本における死者儀礼のゆくえ：生者と死者の共同性の構築をめざして」（JESP 科研費 JP16H03534）による共同研究（以下、山田科研）における成果報告の一部である。この共同研究は、直接的には鈴木岩弓を研究代表とする「わが国葬送墓制の現代的变化に関する実証的研究：〈個〉と〈群〉の相克」（21320016）および「現代日本の葬送墓制をめぐる〈個〉と〈群〉の相克：東日本大震災を見据えて」（24320016）による共同研究（以下、鈴木科研）を引き継ぐものである。鈴木科研でも山田科研でも、基本的には、近年の日本における葬送墓制の変容を把握・理解するために、前近代から近代への変化も射程に入れ、議論を重ねているところである。以前の鈴木科研において、イエやムラそして葬儀産業という〈群〉と、それに対峙する〈個〉との関係を分析する過程で、従来の、また現在のドミナントな〈群〉とはやや異なる、緩やかな共同性による慰霊・供養の諸実践が、研究関心として浮上してきた。それを踏まえ山田科研では、共同体や社会関係の「ヒト」と、墓や位牌・遺影など「モノ」との関係を通して、現在生成しつつある新たな共同性をとらえることで、人びとの死生観の変遷を考察することを目的としている。このグループ発表では、無縁化した墓という「モノ」に注目し、それへの対応としての「ヒト」の諸実践を手がかりに、「個人化」が進んだ次段階の問題として、葬送墓制の変容を把握することを試みる。

個々の報告内容については個別要旨を参照願うとして、以下では大枠としての位置付けを示す。

森謙二は、無縁墳墓という「モノ」に対する現行の改葬制度に注目し、その公告を集めて全国的動向を把握・分析することで、制度そのものの問題性に踏み込み検討する。

鈴木は、永代供養墓という「モノ」を手がかりに、かつて柳田國男が模索しつつも未完に終わった課題である、イエに代わる群とは何かについて検討する。

森・鈴木の両名が比較的マクロな視点からの報告であるのに対し、山田は村落部の、土居浩は都市部の、それぞれミクロな視点からの報告となる。

山田は、自身が継続調査している和歌山県古座川流域地域における墳墓の改葬と合葬式共同墓の設置実態を報告し、死者祭祀の変容について検討する。

土居は、大阪七墓巡り復活プロジェクト（かつての七墓の跡地を巡るまち歩き）について、その宗教的側面のみならず歴史実践の側面からも検討する。

なお山田科研全体の成果報告としては、2018年12月15日（土）・16日（日）の両日、早稲田大学の大隈大講堂を会場に、国立歴史民俗博物館の歴博フォーラム「死者と生者の共同性：葬送墓制の再構築をめざして」として開催する予定である（詳細は報告当日に紹介予定）。このグループ発表は、そのプレ報告となることも、念頭に置いている。

末尾に、かつて日本民俗学が対象としてきた葬送墓制と、現在の新聞雑誌を賑わす「新たな」葬送墓制との、その間をきちんと架橋する議論を将来的に希望する方々に、今回のグループ発表さらには年末開催の歴博フォーラムへ参集いただきたいことを、特記しておく。

（文責・土居 浩）

無縁墳墓改葬制度と〈改葬公告〉のデータからわかること

森 謙二 (茨城キリスト教大学)

無縁改葬は、「改葬」の1つの形態であり、その特殊な形態である。もともと、江戸時代に改葬という慣習・制度が存在したかどうかは疑わしく、近代の墓地埋葬法（明治17年の墓地及埋葬取締規則）には改葬という制度が規定されていなかった。また、改葬は刑法上の墳墓発掘罪に問われる可能性もあり、明治時代の法施行後も行政（東京府）は改葬を簡単に容認しなかった。改葬が容認されるようになるのは、都市計画（市区設計）が進む中で墓地の移転の必要性が生じたこと、しかもその場合にも個別的な墳墓ではなく墓地全部を移転する時に、改葬を容認した。明治30年前後のことである（なお、「元寺院境内共葬墓地改葬規則」ができるのは明治44年〔1911〕）。そして、墓地移転の過程で大量の無縁墳墓が存在することを行政が理解したときに、無縁墳墓の改葬も制度化されるようになる。寺院の要請により個別的な墳墓の無縁改葬が制度化されるのは、それからしばらくたった昭和7年〔1932〕のことである。つまり、「改葬」という制度は、資本主義の展開と〈家〉制度の矛盾の狭間で生まれてきた、日本固有の異質な制度であったのかも知れない。

近年、少子化の中で無縁墳墓が増加し、無縁改葬が増えているともっともらしく論じる傾向にある。それは、一面においては正しい指摘であるとしても、一面では乱暴な整理である。これまで、無縁改葬制度は、昭和7年の制度化に始まり、昭和23年の改正、平成11年の改正と大きな改正を2度経験していた。この過程は無縁改葬手続きの簡素化のプロセスであった。しかし、制度の簡素化は、持続可能な墓地経営のために必要なことであったとしても、墓地使用者が能動的にこの制度を利用することはない、墓地経営者の立場にたった制度設計であった。

平成11年の改正により、無縁墳墓の改葬は官報にその工事内容が掲載されることになり、無縁改葬の状況が把握できるようになった。この公告に基づいて、無縁墳墓改葬の内容をデータ化した。改葬公告は、開始から数年は増加傾向にあるにせよ、年度によるでこぼこがあるにせよ、最近では200~300件で横ばい傾向にある。その傾向は次のようなものである。

①無縁改葬を行っている事例のなかで、全体の25%以上が「公共工事等」を原因としたものであり、すべての無縁改葬が「墓地整備」のために行われている訳ではない。②無縁墳墓の改葬には、墓地整備や公共工事以外にも、墓地の移転や墓地の廃止さらに寺院の工事や廃止等多様な要因が含まれており、無縁墳墓の改葬制度が多様に利用されている。③無縁墳墓の改葬には「大都市部」とそれ以外の地域では大きな違いがあり、「大都市部」では、「墓地整備」が頻繁に行われている。④「大都市部」以外の地域では、「公共工事等」による無縁改葬の割合が高く、「墓地整備」の割合が低い。⑤墓地の状況に対応して、無縁改葬の内容には地域的な特徴がある。

無縁改葬制度は、永代として販売された墓地使用権を事実上有名無実なものにした制度であるが、他方では無縁改葬のハードルを設けることにより、墓地経営者に安易な改葬を制限する制度としても機能している。このことを踏まえた上で、この制度のあり方について考えたい。

永代供養墓の誕生とその展開

鈴木 岩弓 (東北大学)

家といふ群がもし本とうに崩れてしまふものならば、其代りとなって再び出現するものは、
 どんな群であらうか (柳田國男「社会科教育と民間伝承」『民間伝承』12-7、1948年)

『先祖の話』(1946年)では<イエの永続>を声高に叫んでいた柳田は、以後その主張を捨て、
 <イエの寿命>を主張しながら戦後日本におけるイエに代わる群を模索していた(鈴木:1994)。
 そこでは「ドシ」「友だち」など同齡感覚集団を候補としたが、結論が出る前に彼は鬼籍に入った。

わが国の“弔い文化”では、身近に「死者」が出た場合、そのイエの系譜と関連する「子孫」が中心
 となって<遺体処理>や<魂の救済>に対応することが、近年までの慣行であった。勿論、地
 域の相互扶助組織や葬祭業者、僧侶が担当する部分はあるにしても、「死者」と対峙するのは「子
 孫」が担うべき基本的役割と考えられてきた。しかし近年の日本では、柳田の予想通り、<イエ
 の「死者」は「子孫」が祀る>という慣行の基盤にある「先祖」／「子孫」関係が破綻しつつあ
 る。戦後民法からイエが消えたことで<制度としてのイエ>が消滅し、また戦後になっても継続
 してきた<意識としてのイエ>も、戦後73年経つうちに希薄化の一途を辿ってきたからである。
 その結果頭を擡げてきたのは、イエ亡き時代、イエに代わって誰が「死者」の面倒を見るのか？
 という、まさに、かつて柳田が、戦後間もなくから探究しつつも未完に終わった課題である。

本発表では、この課題を近頃の墓制においてしばしば見られる、「永代供養墓」を手掛かりに考
 えてみたい。その際留意すべきは、わが国の“弔い文化”では、葬儀・埋葬後の「死者」は「子孫」
 による法事や年中行事を繰り返す中で面倒を見られたが、トムライアゲ以降には個別「死者」へ
 の対応機会は無くなり、そのイエの「先祖」として一括して祀られてきた慣行である。民俗学の
 世界で良く言われる、「祖霊への融合」といったイメージであろう。かかる流れからは、一言で「死
 者」と言っても、固有名詞で個別具体的に対峙される段階と、「先祖」という集合名詞で複数の死
 者をまとめ上げて対峙される段階の二種あることが明らかになる。ここでジャンケレヴィッチの
 「死の類型」に触発されて「死者の類型」をするなら、“弔い文化”の対象となる「死者」は、ま
 ずは「生者」からみて“想い”のある「二人称の死者」となる。とはいえ死後の経過時間や対面経験
 の有無の点から、上記のように「二人称の死者」の幅は大きいことが明らかである。そこで固有
 名詞で個別に対峙される「死者」を狭義の「二人称の死者」とし、それと「三人称の死者」の間
 に、例えば父親の曾祖父のように“想い”はあるが対面経験の無い、いわば「二人称」以下だが「三
 人称」以上の死者を「二・五人称の死者」と定位したい。本発表では、現実に見られるさまざまな
 「永代供養墓」に祀られる人々の籬を、「二・五人称の死者」として検討することにしたい。

[参考文献]

鈴木岩弓 1994 「戦後における柳田國男の『祖先祭祀』観」、『東北大学文学部研究年報』第43
 号、pp.183-214

鈴木岩弓 2018 『『2・5人称の死者』—“死者の記憶”のメカニズム—』、鈴木岩弓・磯前順一・
 佐藤弘夫編『〈死者/生者〉論—傾聴・鎮魂・翻訳—』ペリかん社、pp.145-181

鈴木岩弓 2018 「死者を忘れない “死者の記憶”保持のメカニズム」、鈴木岩弓・森謙二編『現代
 日本の葬送と墓制 イエ亡き時代の死者のゆくえ』吉川弘文館、pp.150-168

現代における改葬と合葬式共同墓 —和歌山県古座川流域の事例から—

山田 慎也 (国立歴史民俗博物館)

本報告は、村落部における墳墓の改葬と合葬式共同墓の設置の実態を通して、地域社会における死者祭祀の変容について検討することを目的としている。1990 年代以降、葬送墓制に関して大きな変容が生じ、それにもなつて関係する研究も蓄積されてきた。とくに従来の家を基盤とした墳墓の代替となる新たな葬法、例えば散骨や樹木葬、また合葬式共同墓など、祭祀承継の必要のない葬法や墓制が増加し、その検討も重ねられている。さらにそのような葬法をとるために、新たに亡くなった人だけでなく、家墓の改葬もすすんでいった。こうした状況の下で、地域社会の動向はどのようになっているのか、とくに改葬や合葬式共同墓の設置が進んでいる状況では、地域社会において死の観念がどのように変わっていくのか、地域のモノグラフの作成が必要と考える。

本報告で事例として取り上げるのは、報告者が長期にわたって調査を継続している和歌山県古座川流域の地域で、行政的には東牟婁郡古座川町と旧古座町（現在の串本町）である。この地域は、古座川流域として経済的にも文化的にも日常、密接な関係があり、現在でもその状況はさほど変わっておらず、墓制の動向を見る上でも適していると考えられる。

古座川町、旧古座町には、祈願寺院である重畳山神王寺を除くと、古座川町に 35 ヶ寺、旧古座町に 14 ヶ寺の合計 49 ヶ寺の寺院がある。そのうち住職が住んでいる寺院は、古座川町が 4 ヶ寺、旧古座町が 5 ヶ寺のみである。

過疎化が進行していくなかで、現地に在住しなくとも親族等に墳墓の管理を依頼し寺檀関係を維持する家や、墓を改葬して在住する地に新たに墳墓を設ける家など、墳墓の所有者が不明で連絡が取れない無縁墳墓はあまりなかった。親族や地域の人目もあるので、基本的に放置されることはなく、維持が困難になると、改葬して墓石を撤去し更地になっていることが多い。しかし、次第に過疎化が進行するとともに、この地域に在住する人々も高齢化によって、親族の墓はもちろん、自家の墓も維持が困難になっていく。

こうしておもに 2000 年代以降、住職のいる寺院を中心に合葬式の共同墓の設置が進み、現在住職のいる 9 ヶ寺では、今年末までにすべての寺院で、合葬式共同墓もしくは共同納骨堂が設置されることとなった。さらに、無住寺院においても地元檀家を中心となり、合葬式共同墓を設置、もしくは建設、計画中である寺院もあり、この地域では合葬式共同墓の設置がひとつの流行となっている。

こうした合葬式共同墓の設置は、その後の地域において、当初、意図した目的以外の状況も展開させることとなり、地域の墓制と死者に対する観念を変えつつある。本報告では、改葬の状況、合葬式共同墓の形態、埋蔵者、寺院、檀家など、さまざまな観点から、墓制をめぐる地域の実態を捉え、死の文化の変容を検討していきたい。

大阪七墓巡り復活プロジェクトの民俗学的考察

土居 浩（ものづくり大学）

近世大坂の周辺に位置した複数の墓所を、夏の盆期間に巡る習俗であった七墓巡り（あるいは、七墓参り）について、かつて報告者は、近世京都との対比で言及したことがある〔拙稿「場所と物語」『人文地理』48、また「京師五三昧」再考『桃山歴史・地理』34〕。近年この七墓巡りに関連し、きわめて注目すべき現象が生じていることを報告し、若干の考察を試みたい。

ここで取り上げる「大阪七墓巡り復活プロジェクト」は、陸奥賢（むつ・さとし）氏が Facebook 上で呼びかけ、集まった人々によって七墓の跡地を巡る「まち歩き」である。2011年8月15日が最初で、それ以降、日程こそ固定されないものの毎年8月上旬から中旬（盆期間）に開催され、2018年8月で8回目となった。一日（一晚）での開催もあったが、ここ数回は3日間に分割して実施されている。

興味深いのは、七墓跡地として巡る場所の設定である。たとえば2018年における Facebook 上の告知では、第一夜が西梅田駅に集合して梅田・南濱・葭原へ、第二夜が京橋駅に集合して蒲生・真田山陸軍墓地・小橋へ、第三夜が動物園前駅に集合して鳶田・釜ヶ崎夏祭り・千日へ、と案内されている。真田山陸軍墓地と釜ヶ崎夏祭りが加えられている点は注目されやすいが、それ以上に興味深いのは、大阪市設の北霊園（長柄、1874年開設）と南霊園（阿倍野、1974年開設）が、コースに含まれていない点である。これは遺体・遺骨との距離感覚が関係すると推測される。

陸奥氏がこのプロジェクトに寄せる想いについては、2013年に執筆された「弱者へのコンパッション：宗教と観光の交差点」（『サリュ・スピリチュアル』7、應典院）からうかがうことができる。この文章で陸奥氏は、かつての七墓巡りについて書かれた文献を引用・紹介しつつ「有縁者（家族、親戚）の墓を参るだけの近代の盂蘭盆会とは、だいぶ異なった様相であったことが感じ取れる」と指摘し、近世大坂の「都市性」や「無縁性」について言及しつつ、「この無縁性こそが都市の都市たる基礎条件」「みんな同じような無縁の存在であるからこそ、お互いに供養しあおうという慈悲の発想が誕生するといえないだろうか？」と、七墓巡りが発生した社会状況についての見解を示している。この社会状況が（七墓巡りの発生時期だけでなく）戦後日本のそれとリンクしている、と明記している陸奥氏は、この点を、まち歩きの現場でもしばしば繰り返し言及している。報告者は、無縁であるがゆえに繋がりうる、とするこの理屈こそが、現在の生者である参加者と、一見すると関係性が皆無である（七墓跡地から連想される）死者とを結びつける重要なアイデアであると考え、その一方で、陸奥氏が七墓巡りの「隠された意味付け」として「豊臣方の慰霊・供養」を読み込む点も、見逃すことはできない。このプロジェクトを担う人びとが誰になるか、との将来性にも関わると予想される点であり、報告当日に深めて論議したい。

なおプロジェクトの公式ページ <https://www.facebook.com/osaka7haka/> には、陸奥氏による情報告知はもちろんのこと、陸奥氏および参加者が撮影し投稿した当日の画像、そして陸奥氏が配布したレジュメなど、あらゆる情報が集約されている。このグループ発表のテーマに直接関わるわけではないが、現在進行中の歴史実践を支える情報インフラの問題として付記しておきたい。

祭りの中の「イベント性」 —「かごしま春祭 大ハンヤ」と「おぎおんさぁ」—

矢島 妙子（明治大学 法と社会科学研究所）

鹿児島で毎年4月下旬に開催される「かごしま春祭 大ハンヤ」は、鳴子を手に持ち、地元の民謡を取り入れ、「ハンヤヨイヤサー」の掛け声を入れて踊る「よさこい系」の祭りである。桜島と鹿児島湾(錦江湾)を望むウォーターフロントパークをメイン会場とし、市内約10カ所の会場で100団体以上の踊り子が演舞する。平成30年は明治維新150周年ということで、祭りのテーマを「今こそよびおこせ 薩摩いっだましい チェストー!」とし、その企画として、前夜祭で薩摩、土佐、尾張、会津の各「よさこい」関係者が集まってシンポジウムが開催された。また、従前のチームに加え、薩摩連・長州連・土佐連・肥前連という薩長土肥の連が作られ、会場には、紋の入った「薩摩藩」「長州藩」「土佐藩」「肥前藩」「会津藩」「尾張藩」の幟旗が飾られた。さらに、ガイドブックには明治維新についての説明も載せられた。

一方、7月下旬に開催される「おぎおんさぁ」は京都の祇園祭に因んで始まったもので、京都の八坂神社を勧請した鹿児島八坂神社の祭りである。始まりは定かではないが、江戸元禄時代からといわれる。鹿児島の繁華街天文館を中心に約2.5キロメートルに渡り、約3千人の参加者による御神幸行列、神輿が練り歩く。平成24年7月に鹿児島市より無形民俗文化財に指定されている。

「かごしま春祭 大ハンヤ」には回数表記がない。それは「かごしま春祭」として始まる以前、平成13年から6年間、「おぎおんさぁ」の行列の前や後に「よさこい」の踊りを披露していた時期があり、それをどう扱うかで意見が一致していないからである。「おぎおんさぁ」は祇園傘・大鉾を掌や額の上に載せる妙技や、御所車、稚児花籠、頭の上に大きな桶を載せた十二戴女(じゅうにかんめ)のような珍しいものも見られるのであるが、行列がすぐに終わってしまい、観客の数がそれほど多くなかった。それを活性化するために、行列の前後に「よさこい」の踊りを披露したところ、踊りのときだけ観客が増加した。そのうちに、独立した別の祭りにしてはどうかとの声があがり、平成19年から今の「かごしま春祭」になったという経緯がある。

「祭り」と「イベント」の違いは神の祭祀の有無である。「祭り」の多くは、ほぼ同じことを繰り返す確認作業であり、そうすることで神と信者の結束を高めてきた。多くの観客や経済的効果を期待することは第一目的ではないと考えられる。しかし、「祭り」であっても、まったく同じものの繰り返しだけでは、刺激や情報がこれほど多い現代では飽きられてしまう。

「よさこい」には多様性と変化があり、それが従来の祭りにインパクトを与えて活性化させる。同様に、イベントである「よさこい」も、平成30年の「かごしま春祭 大ハンヤ」における明治維新150周年企画のように、毎年同じものではなく、何かのイベント(出来事)と絡めることで起こる変化、つまりアクセントというものが必要である。それが、祭りを継続させる力となり、祭りが自分たちのものとなっていく。祭りの中に「イベント性」を加えることは、祭りそれ自体の持続可能性に繋がるのである。

「熊野徐福万燈祭」の形成と変遷の一考察

華 雪梅（神奈川大学大学院）

和歌山県新宮市には、往古から徐福伝説がある。地元の住民たちは、2200年前渡来したと言われる徐福一行の遺徳を偲ぶために、毎年様々な記念活動を行っている。「熊野徐福万燈祭」はその代表的な一つとして、昭和38（1963）年、正式に始まった。2018年現在まで、既に56回行われている。「熊野徐福万燈祭」は、当初、「徐福祭花火大会」として開催された。その後、新宮仏教会の協力を得て、現在の「徐福供養式典」と翌日の「花火大会」からなる行事になった。

「徐福供養式典」は、徐福公園で小規模に行われている。新宮市の職員、中日両国の徐福に関心を持つ人々（研究者と少数の新宮市民など）、中国の徐福子孫などが参加する。一方、翌日の花火大会は、毎年約5万人が参加する大規模な大会である。当日、徐福と当年亡くなった新宮市民の魂を慰める祭事を行った後、約5千発の花火が打ち上げられる。

夏の風物詩として日本全国に伝承されてきた花火大会は、江戸時代ころから定着したと考えられる。当時の花火大会は、鎮魂また悪霊退散の目的を持って行われていた。しかし、時代の移り変わりにより、その目的も変化する。新宮市で行われる花火大会も現在のように地元の夏の風物詩となり、死者の魂を慰めるばかりでなく、市民の日常生活を豊かにするものとなっている。

筆者は、昭和38（1963）年当初から地元の『紀南新聞』に掲載された「熊野徐福万燈祭」に関する新聞記事を収集して分析を試みた。すると、当該行事はその仕組みをはじめ、参加者と目的などに変化があることが分かった。このような変化を誘発した原因は中日両国の政治状況であり、さらに祭りの組織者の意図とも関わりがある。万燈祭の変遷は、中日関係が市民生活に与えた影響を反映し、一般市民の考え方の変化を表している。

「熊野徐福万燈祭」は56年の歴史を持ち、徐福伝説に関心を持つ人々をはじめ、一般市民も参加できるような行事になった。万燈祭は、徐福の遺徳を記念するために行われる祭祀活動だけではない。地元の風土に融合し、当年亡くなった新宮市民を悼む慰霊祭もその重要な行事として含んでいる。

本論文では、「熊野徐福万燈祭」の発端を振り返り、その形成過程を整理し、56年間の変遷のプロセスとその背景を検討する。「熊野徐福万燈祭」の変遷を引き起こした契機とその変化の過程を探ることが、本研究の目的である。万燈祭の変化は、時代の要請に合わせて地元の住民によって引き起こされた。したがって、万燈祭の変化から地元住民の徐福伝説に対する伝承の熱情と、彼らによって取捨選択された変化も推測できると考えられる。

参考文献

- いき一郎 1996 『徐福集団渡来と古代日本』 三一書房
梅野光興 2000 「解釈の技法・記憶の技法」『記憶する民俗社会』 人文書院
遠志保 2004 『徐福論——いまを生きる伝説』 新典社
羽田武栄・広岡純 2000 『真説「徐福伝説」』 三五館
山本紀綱 1979 『日本に生きる徐福の伝承』 謙光社

現代「天下祭」に関する予備的考察 —神田祭と山王祭の都市祝祭論へ向けて—

秋野 淳一（國學院大學研究開発推進機構客員研究員）

近年、都市の祭りが大きな賑わいをみせている。特に、大都市の伝統的な神社祭礼である京都の祇園祭、大阪の天神祭、東京の「天下祭」（神田祭と山王祭）などが、多くの観客と参加者を動員して盛んに行われている。

神田祭では、神田神社（神田明神）への神輿宮入や「おまつり広場」（秋葉原中央通りの連合渡御）などで賑わいをみせる。また、山王祭の下町連合渡御では、日本橋のクライマックスに多くの観客が訪れる。日本橋の中ほど（神田神社と日枝神社の氏子境）に神田神社側の日本橋（室町一丁目会・本町一丁目町会）の人たちが高張提灯を掲げ、神輿の行く手を遮るパフォーマンスがなされる中、日枝神社側の下町連合の担ぎ手たちは、神輿を高く上げる「サシ」をして大きな盛り上がりを見せる。現代「天下祭」から、都市祝祭の1コマをみることができるのである。

しかしながら、神田祭や山王祭といった歴史ある大都市の神社祭礼が、なぜ現代の都市空間の中で盛んに行われているのであろうか。都市化や情報化といった社会変動によって伝統的な祭りが衰退する印象を持つかもしれないが、眼前で起こっていることはその逆なのである。この事実をどのように捉えればよいのであろうか。

そこで、論者はまず、先行研究が複数存在し、先行研究との比較に基づく実証的な調査研究が可能な「天下祭」の1つである神田祭を対象として、戦後地域社会の変容と都市祭りの視点から、都市祝祭としての神田祭の考察を試みた。

その結果、現代の神田祭が賑わいを形成する要因として考えられる5つの特徴（要素）が明らかとなった。すなわち、①「都市祝祭と町内の祭りの複合構造」、②「結集のための核の存在」、③「個人の活躍（人的要因）」、④「企業の参加」、⑤「非日常化するイベント」である。そして、この5つの特徴を中心に都市祝祭としての神田祭を、「神田祭モデル」（「神田祭にみる都市祝祭モデル」）としてまとめ、他の都市祭りとの比較検討の土台を提示した〔秋野 2018a〕。

本報告では、この「神田祭モデル」をベースとして、今度は、都市祝祭としての山王祭について、平成30（2018）年の山王祭の実態を踏まえ、下町連合を中心に予備的に考察し、現代「天下祭」に関する都市祝祭論へ向けた起点を提示する。

既に、「神田祭モデル」の①の特徴については、山王祭の下町連合においてもみられることを明らかにしている〔秋野 2018b〕が、他の特徴についても検討する。

なお、論者は、宗教学・宗教社会学の立場から、「社会変動と祭り（神社）」を主たるテーマとして調査研究を進めているため、民俗学にとっても、「社会変動と民俗」のテーマに関わる内容と考えている。

参考文献

秋野淳一 2018a 『神田祭の都市祝祭論—戦後地域社会の変容と都市祭り—』岩田書院

秋野淳一 2018b 「現代に生きる山王祭・下町連合の魅力—都市祝祭と町内の祭りの複合構造—」『平成三十年山王祭』日枝神社下町連合

(発表辞退)

E
会場

都市部の祭礼における青年組織の再編成

—熊谷うちわ祭の祇園会ぎおんかいを事例に—

市東 真一（神奈川大学大学院）

本発表は、熊谷うちわ祭の青年組織である祇園会ぎおんかいの成立過程と彼らをめぐる祭礼内の他の役職との関係について報告を行う。埼玉県熊谷市で開催される熊谷うちわ祭は、毎年7月20～22日の3日間開催される山車7基、屋台5基の計12基が市街地を巡行する祇園祭系の祭礼である。この熊谷うちわ祭は、かつては祭礼資金を提供する各町内の旦那衆である総代と、資金をもらって祭礼を実行する鳶が中心になって祭礼が運営されていた。その中で、近年の熊谷うちわ祭では、新たに祇園会などの青年組織が積極的に祭礼の運営に関与する。

祇園会が成立する以前は、各町内では若連と呼称される人びとが存在した。彼らには、祭礼における役割はほとんどなく、非組織的で祭礼の運営にほとんど関わることはなかった。それから1930～40年にかけて、若連にお囃子会の指導という役割が付加していき、各町内の若連から祇園会として再編成される。その後も、年々祇園会の祭礼内での役割はお囃子の指導以外の役割も増加していき、祭礼の運営にも直接携わることになる。従来の熊谷うちわ祭では、総代（旦那衆）と鳶とは雇用関係が成立しており、祭礼期間中に活動する鳶には現在でも必ず手間賃が交付されている。その一方で、祇園会をはじめとする若連組織にはほとんど収入がなく自ら寄付金を徴収しなければならなかった。そのために、祭典地域内で祇園会と鳶の間でご祝儀をめぐる一種の縄張り争いが起きる問題が発生している。

民俗学では、早期から若者連が青年団に編成される過程について研究が行われてきた。それらの研究は村落社会における青年組織に注目したもので、本発表で報告を行う都市部の祭礼における若連組織を対象としているものではなかった。また、都市部の祭礼における青年組織については、YOSAKOIソーランなどで新たに創設された青年組織が対象であり、過去の青年集団との連続性を対象とするものではない。その他にも関東周辺の都市部の祭礼に見られる旦那衆と鳶の関係性の研究においても、祭礼における若者の関わりについて言及されることはほとんどなかった。このように、都市部の祭礼における青年集団の再編成や他の役職との関係性を対象とする研究はほとんど行われていなかったことが指摘できる。若連から祇園会に再編成された要因については、①熊谷囃子の誕生、②鳶の手間賃制度をめぐる環境の変化、③熊谷うちわ祭の観光化の3点がある。これらは、祭礼の観光化とともに、熊谷うちわ祭で伝統的な総代（旦那衆）と鳶との関係性の変化したことが影響している。

以上の点を踏まえて、本発表では若連が組織化されて祇園会へと成立する過程とともに旦那衆と鳶との関係性について考察を行う。

物の調達から考える伝統的行事 —平成 28 年諏訪大社御柱祭を事例として—

石川 俊介（追手門学院大学社会学部専任講師）

本研究は、代替が難しい希少な物の獲得に対する調査から、伝統的行事について考えるものである。本発表では、その事例となる、平成 28 年諏訪大社上社御柱祭の御柱用材の調達について報告し、予備的な考察を行うことを目的とする。

6 年に一度、寅と申の年に行われる諏訪大社御柱祭は、諏訪大社上社・下社 4 宮の境内に立つ御柱 16 本を更新する式年造営祭である。御柱用材となるのは樹齢 100 年以上の天然の樅であり、特定の山林から調達されてきた。しかし、上社の伝統的調達地である、八ヶ岳山麓の御小屋山（諏訪大社社有林）からは用材の確保が難しく、平成 4 年（1992）を最後に調達できていない。平成 10 年（1998）以降、3 回の御柱祭では、それぞれ代替地からの調達となり、その度諏訪大社や氏子組織のトップである大総代会は、用材の伐採に関する儀礼の変更などの対応を行ってきた。

平成 28 年（2016）は、諏訪地域（諏訪郡）の西側に隣接する上伊那郡辰野町の横川国有林が代替地となった。これまでとは異なり、見立て行事（用材の選定）から用材の搬送にいたる一連のプロセスに大きな変化が見られた。主なものに、①見立て行事と伐採式への参加者が限定されたこと、②伐採の時期と担当者が変更されたこと、③伐採後の用材の安置期間、④搬送ルート策定に対応した「決まりごと」の創出が挙げられる。

①は、国有林内の活動に関する規制によるもので、他の代替地でも見られたが、今回はさらに厳しく役員以外の氏子がほぼ参加できないほどであった。②と③は伐採時期の前倒しによるものである。これまでは、開催年の 2 月 15 日に御柱の担当をくじで決定する抽籤式が行われた後、祭り直前の 3 月中旬～下旬に、伐採式と搬送が行われていた。各御柱用材の伐採はその御柱を担当する地区の氏子によって担われていた（注：実際の伐採は、伝統的な伐採奉仕者である茅野市玉川区神之原の山作（やまつくり）衆が行っている）。しかしながら、今回の代替地は冬季間の伐採と搬出作業が困難な積雪の多い山林であったため、前年の秋に伐採が前倒しされた。伐採の担当については、8 つの地区に各 1 本ずつの用材が割り当てられた。氏子たちは自分たちが担当するかどうかわからない用材の伐採式に臨むことになった。また、これまでは長くて 10 数日間程度だった用材の安置期間が、約 6 か月間となった。しかし、担当が 2 月 15 日まで決まらないため、8 本全ての御柱の特徴を知る必要性が生まれた。他方で、安置場所が一時的に観光地化するという状況も生まれた。④のルートの策定においては、用材搬送に関する「決まりごと」が生み出されたほか、搬送ルートにあたった集落では用材を歓迎するイベントも行われた。

今回の横川国有林を含め、代替地での用材調達が行われている最大の理由は、御柱になるに足る樅の用材を入手することであると考えられる。すなわち、御柱はこれまで通りの大きなものでなくてはならず、入手のためには調達場所は問わないという方針が平成 10 年以降続いている、ということになる。このような方針は御小屋山での調達という「伝統性」を覆しかねないものであると言える。しかし、現在の状況は「本来の伝統」に回帰するために必要不可欠な準備期間であるとも考えられる。代替地での調達は「御小屋山を休ませること」と同義であり、一時的に「伝統」の順守を部分的に留保するという実践として考えることも可能ではないだろうか。

グループ発表 都市祭礼における「競技化」の民俗学的研究

阿南 透 (代表、江戸川大学)・内田忠賢 (奈良女子大学)

菊田祥子 (成城大学大学院)・中里亮平 (多摩)・谷部真吾 (山口大学)

本グループ発表は、現代日本の都市祭礼の特徴を、「競技化」という概念を導入することにより描き出そうとするものである。都市祭礼研究は、菌田稔、中村孚美、米山俊直らの研究を嚆矢として1960年代後半～70年代前半に始まり、以降数多く蓄積されてきた。その中には、現在の研究にも影響をおよぼす、優れた視点・論点も存在する。これらをさらに鍛え上げ、都市祭礼研究を発展させていくことも、もちろん有意義であろう。だが、今回はそうした研究の展開を踏まえた上で、新たな視点から都市祭礼を捉え直すことにより、研究の可能性を模索したい。

議論を始めるにあたり、「祭礼の競技化」を暫定的に、祭礼の中で見られる競い合いが何らかのルール(規範)にもとづいて遂行されるようになった状態を指すものとする。ここでいう「何らかのルール」とは、明文化されているか否かに関わらず、競い合いのあり方(対戦型か採点型かといったような競い合いの様態、さらには勝敗の基準など)を規定するものであり、また、そうした競い合いの際に、ときとして発生してしまう「暴力」を抑制し、参加者たちが安心して楽しめるよう導くものでもある。この程度の定義では不備が多いことも重々承知しているが、さしあたり、ここから出発してみることにしたい。

ところで、都市祭礼とは、非日常性が発現する「ハレ」の場である。そこでは、神輿や山車、行燈などの衝突が人目を引き、喧嘩祭の異名で知られるに至っているものも各地にある。このような都市祭礼においては、往々にして、力と力とのぶつかり合いを統御する一定の決まりごとが見られる。他方、都市祭礼の中には、参加団体の踊りや作品の出来映えを審査員が審査し、得点を数値化して優劣を競う、いわば採点競技化したものも存在する。ここでは参加団体間の競争が加熱した際に、参加者に優劣を納得させる手段として、主観的評価ではなく数値で客観化する審査システムが確立している。本グループ発表では、前者の例として、森の祭り(静岡県森町)、伏木曳山祭(富山県高岡市)、角館のお祭り(秋田県仙北市)、灘のけんか祭り(兵庫県姫路市)などを、また後者の例として、よさこい祭り(高知県高知市)、YOSAKOI ソーラン祭り(北海道札幌市)、青森ねぶた祭(青森県青森市)などを取り上げる。それによって、都市祭礼が競技化したことの意義や功罪、さらにはこの概念の有効性などについて言及することになるだろう。

もちろん、ここで取り上げる都市祭礼が競技化した時期や事情、さらにはその浸透度にも差があることは言うまでもない。しかし、都市祭礼が現代社会の中で非日常性を発現する場であり続けているならば、一定の枠内でのみ熱狂的な非日常(ハレ)の状況の発現を許容する手段として、ルール(規範)がそれなりに機能しているとみなすことができるものと思われる。だからこそ、競技化という概念を用いて分析を試みることで、現代社会における都市祭礼の、さらには現代社会そのものの特徴を明らかにすることにつながるのではないかと考えている。

「競技化」概念の可能性 —森の祭りと伏木曳山祭を事例として—

谷部 真吾 (山口大学)

本発表では、静岡県周智郡森町で行われる森の祭りと、富山県高岡市の伏木曳山祭を事例として、「競技化」という概念の可能性について検討したい。

森の祭りも伏木曳山祭も、けんか祭りと呼ばれ、かつては事件・事故の絶えない荒々しい祭りとして知られていた。例えば、森の祭りは、参加者たちのけんかが頻繁に発生したため、終戦直後より警察・行政・学校などの外部諸機関から、暴力的・不法的・非教育的な祭りであると批判された。このため、森の祭り側は、当時の運営機関を中心に祭りをより穏やかものとするために、さまざまな対策を講じたものの、ほとんど効果は上がらなかった。そうした中、不幸にして、1969年(昭和44)には警察官殴打事件が、1973年には2件の死亡事故が起きてしまう。事態を重く見た一部の関係者たちは、改革委員会を立ち上げ、森の祭りの改革に乗り出した。彼らの努力は最終的に実を結び、ようやく森の祭りはけんか祭りからの脱却を果たすことができた。なお、このときの改革のあり方は、「森の祭り祭典規約」として明文化されることとなった。

一方、伏木曳山祭は、重さ8tもある山車と山車をぶつけ合う、「かっちゃ」が最大の見せ場である。かつて、かっちゃは、山車の巡行中に突然発生するものであったらしい。そのためか、死亡事故も何度か起きている。こうした祭りのありようを、警察やマス・メディアは厳しく批判し、とりわけ1960年代に入ると警察はかっちゃをやめるよう、関係者たちに強く迫った。だが、彼らは警察の圧力に屈せず、かっちゃを続けてきた。とはいえ、現在のかっちゃは、巡行中に突然開始されるようなことはなく、それが行われる時間、場所、さらには対戦相手も事前に決められている。こうした変化は、1960年代を通じて起こったといわれており、その結果、かっちゃはどことなく秩序だったものになったという。

以上のように、両祭礼とも、日本の高度経済成長期にあたる1960年代～70年代前半に脱「暴力」化していった。祭礼のそうした変化を、「競技化」として捉えることが、果たしてできるのだろうか。また、仮にそのように捉えることができたとして、「競技化」という概念を用いることで、どのような可能性が開けるのであろうか。本発表では、これらの点について考察を試みたい。

都市祭礼における「競技化」に関する民俗学的研究 —角館のお祭りにおける本番の変化と曖昧なルール（規範）—

中里 亮平（多摩）

本発表は、「祭礼の競技化」について角館のお祭りを事例に考察することを目的とする。「祭礼の競技化」とは、「祭礼の中で見られる競い合いが何らかのルール（規範）にもとづいて遂行されるようになった状態」をさすものとする。また、本発表は、グループ発表全体の中では、伝統的な祭礼の中で「祭礼の競技化」が進展していない、妨げられている事例として位置づけられる。

とりあげるのは、秋田県仙北市角館で9月7・8・9日にかけて行われる角館鎮守神明社と薬師堂の祭礼、角館のお祭りである。角館のお祭りは、400年以上の歴史を持つとされ、毎年20万人の観光客を集める祭礼である。18基の山車が運行され、本番といわれる山車同士のぶつけ合いで有名な祭礼であり、国の重要無形民俗文化財の指定を受けている。

角館のお祭りの山車は、祭礼の期間中に神明社、薬師堂へ参拝するほか、佐竹上覧、観光ぶつけなどの目的を達成しながら、角館の町中を運行する。角館の町中は道幅が狭く山車が向かい合うとどちらかが道を譲らなければ交差することができない。そこで行われるのが交渉であり、ここで決着がつかないと本番が始まることとなる。

本番の形態は時代ごとに大きく変化しているが、現在の本番は4トンを超える山車が正面からぶつかりあい、相手を押しのけ、払いのけようとする大変に迫力あるものである。数時間に渡って続けられる本番では、自分たちの山車の特性や参加している人数、周辺の環境などに応じた様々な戦術が駆使され、また山車自体も毎年改良が加えられている。

行為としての本番は大変に迫力のあるものであり、観光用のポスターなどにも用いられる他、参加する若者にとっても重要な楽しみとなっている。外部的にも内部的にも角館のお祭りを代表するものとして扱われているのである。一方でこの本番は山車同士がぶつかり合うという点で危険を伴う行為であり、またこれがあることで山車を収める時間が遅くなり、道路使用許可などの面からも制限を受けることとなる。ここから内部的にも外部的にもルール（規範）を作る必要性が生まれるのである。

本発表では、まず本番の時代的な変遷を整理することで、角館のお祭りの本番が現在持っている意味について考察する。ついで、昭和60年に作成され、近年復刊された『角館の祭典』という祭礼に関する文字化されたルール（規範）をとりあげる。これは、当時の角館の長老格の人々への聞き書きを元に作成されたものであり、交渉における口上から、張番の作成、山車の動かし方まで詳細に記載されており、現在でも様々な場面で参照されている。しかし、この中には本番に関する記述はなく、またこのルール（規範）の解釈や用法を自らに引き付け、有利になるように利用するのは交渉の基本となっている。

本発表では、角館のお祭りにおける本番の意味と曖昧なルール（規範）としての『角館の祭典』という2点を分析し、明確で厳密なルール（規範）が必要であるはずの角館のお祭りにおけるルール（規範）の曖昧さについて論じることで「祭礼の競技化」という概念の有効性について考察するものである。

灘のけんか祭りにおける勝敗

菊田 祥子（成城大学大学院）

兵庫県姫路市白浜町で毎年10月14日・15日に開催される松原八幡神社秋季例大祭は、灘のけんか祭りの通称で知られている。この祭礼は、松原八幡神社およびその数百メートル先にあるお旅山を中心として行われる。祭礼のみどころは、屋台と神輿の迫力のある練りである。松原八幡神社の氏子域である旧7村（東山、木場、松原、八家、妻鹿、宇佐崎、中村）は屋台を1台ずつ所有しており、各村が屋台を運行する。神輿練りは、7年に1度の練番に当たった村が3台の神社神輿で行う。

屋台練りと神輿練りの中でも、複数台が練り合わせて競い合いを行うときに、祭礼の熱狂は最高潮になる。屋台の競い合いは、屋台合わせと呼ばれ、各村の屋台が横に並び接触し合って練り続けるものである。神輿の競い合いは、3台の神輿を激しくぶつけ合い大破させるもので、神輿ぶつけと呼ばれる。屋台合わせと神輿ぶつけは、神社の拝殿前と、お旅山の麓の2つの広場で行われる。2つの広場にはそれぞれ数万人を収容可能な栈敷が設けられている。氏子域の各家庭では、可能な限り事前に栈敷の権利を得ておいて、日中から日暮れ以降まで屋台や神輿の競い合いを栈敷で観戦するのが常である。つまり、この地域において、屋台合わせと神輿ぶつけへの注目度は非常に高い。

屋台合わせと神輿ぶつけの2つの競い合いの勝敗は、いずれかの屋台または神輿が地面についた時点で決まる。地面についた屋台・神輿が負けということになる。勝った方は勝ち名乗りを上げる。このように、勝敗はわかりやすく決まる。しかし、屋台合わせも神輿ぶつけも砂埃の舞い上がる広場にて行われるため、観客からは勝敗の鍵となる細かい動きが非常に見えにくい。

本発表では、まず、屋台合わせと神輿ぶつけのそれぞれについて、①勝敗はどのような動きによって導かれるのか、②担ぎ手側の持つ勝敗に関わる要素を提示する。これにより、この祭礼における競い合いの勝敗の論理が明らかになる。その上で、村同士の競い合いである屋台合わせに焦点を当て、屋台合わせの過程や勝敗はどのように日常と関わっているかに触れる。そして、灘のけんか祭りにおける競い合いのあり方と受容のされ方から、都市祭礼研究において「祭礼の競技化」を分析概念とする意義を論じたい。

青森ねぶた祭における審査とその影響

阿南 透 (江戸川大学)

青森ねぶた祭とは、毎年8月2日から7日まで、青森県青森市で開催される祭礼である。大灯笼であるねぶた（現在は22台）と囃子方、それに自由参加できるハネトがセットになった運行が行われる。

ねぶたは「眠り流し」の習俗に由来するとされ、毎年新しく作られ、終了後には廃棄される。この点は基本的には現在も変わらないが、戦後はねぶたを「作品」として評価する動きが出て来た。制作の専門家「ねぶた師」に制作を依頼する風潮が一般化するとともに、出来栄を評価する審査と表彰の仕組みが作られ、精緻化するとともに、1980年代には受賞作品が観光パンフレットに掲載されるなど、受賞作品の記録が残るようになった。そして『青森ねぶた誌』（2000年初版刊行）には戦後全作品のリストが掲載された。

審査方法には変遷があるが、1995年から、主催団体、報道機関、有識者、公募市民などからなる審査員約30名程度がそれぞれ採点する方式になった。審査員は、ねぶた本体、囃子、運行・跳人の3部門について100点満点で採点し、事務局がねぶた本体60%、囃子15%、運行・跳人25%の比率で集計し、順位を決める。賞は時期により異なるが、現在は総合賞として1位から5位までが受賞する。このほか部門賞として、制作者賞、囃子賞、運行・跳人賞がある。この結果、団体の優劣が数値で表現されるという、いわば採点競技としての一面を持つ。

受賞の主なメリットは、上位入賞すると7日夜の海上運行に参加でき、また2011年以降は展示施設「ワラッセ」に1年間展示される。この栄誉を目指して参加団体はしのぎを削る。得点に占めるねぶた本体の比率が高いことから、優秀作品を作るねぶた師に依頼が集中する傾向も見られる。また、得点向上のためさまざまな工夫が行われている。さらに、優れたねぶた師に「ねぶた名人」の称号を贈る仕組みがあり、過去に6人が受賞しているが、審査制度の確立とともに、授与の基準が審査制度と結び付けられた。

審査制度が確立した結果、高評価の作品は模倣や再現されるなど、その作風が流行し、受賞ねぶたの歴史がねぶたの「美術史」を形成するに至った。影響は町内会が独自に作る地域ねぶたや、津軽地方の他地域のねぶたにも及んでいる。

このように、ねぶたの評価、特に芸術性を評価する傾向が精緻化したこと背景には、1980年代にハネトの暴力が「カラスハネト」として問題化した影響が見られる。主催者はカラスハネト対策として、迷惑行為防止条例（2001、青森県）を制定して警察力で制圧するとともに、青森ねぶた保存伝承条例（2001、青森市）により、市民が保存伝承の義務を負うことを宣言した。芸術性を評価し称揚する方向を強調することで、暴力性を排除する根拠としていったものと考えられる。

「よさこい系」イベント祭りの競技化

内田 忠賢 (奈良女子大学)

オーソドックスな民俗学的研究は伝統的祭礼、神事としての祭礼を対象としてきた。しかし、現在では、都市、流行、現代などを「現代民俗」として研究対象に含める。したがって、市民祭などのイベント祭りを研究対象とすることに異論はなからう。

今回は、グループ研究発表として、「都市祭礼」における「競技化」に焦点を当てた。私が担当するのは「よさこい系」祭り。自分自身が30年近く、参与観察（踊り子、スタッフ、イベント運営、審査員ほか）を続けてきたイベント祭りである。本発表は、諸資料および聞き取りだけでなく、審査員や踊り子、チームスタッフなどでの経験・実感も加味する。

さて、鳴子を両手に持ち集団で踊りを競演する「よさこい系」祭りは、1954年に高知市で市民祭として出発し、1992年の札幌市での模倣（「YOSAKOI ソーラン祭り」）をきっかけに、全国各地（800ヶ所以上）、さらに世界各地に伝播した、一説には、踊り子は200万人以上いるというイベント群である。まず、「本家」よさこい祭り（高知）の競技化を辿ってみたい。

【第1期 1954～1976年】地域の戦後復興、商店街の活性化を目的に始まったよさこい祭りは当初、さほど競技化を志向していない。審査は参加団体の貢献度と努力を表彰する意味合いが強かった。せいぜい、踊り子たち各自が「正調」を競い合う程度だった。

【第2期 1976～1990年】国内や海外での「日本の祭り」イベントに出場する中で、踊りや音楽は自由にアレンジできるようになった。この時期、アレンジの妙、オリジナルな振付、音楽、衣装を競い合う雰囲気が醸成された。ただ、コンテストに舵を切るかは一進一退、市民祭の色彩を維持しながらも、観光資源としての「見せる」演出を模索した。

【第3期 1991～1997年】1980年代を通じた踊りの変化、「踊り子隊」の変質が、よさこい祭りを「競技化」に向かわせた。1991年に始まる前夜祭でコンテスト審査が始まる。競技化に拍車を掛けたのが、札幌 YOSAKOI ソーラン祭りの開始（1992年）とその全国的影響力である。YOSAKOI ソーラン祭りは当初から、コンテストとしてスタートする。

【第4期 1998年～現在】本祭の審査・表彰では、優秀団体、準優秀団体…ではなく、大賞、金賞、銀賞…とコンテスト色を明確にした。1999年には、札幌 YOSAKOI ソーラン祭りを意識し、最初からコンテスト形式による全国大会を始めた。いずれも、踊りや音楽などの審査による得点集計によるコンテストである。

発表当日は、札幌 YOSAKOI ソーラン祭りおよび全国各地のよさこい系祭り、YOSAKOI-SORAN ブラジル大会での競技化にも触れ、都市祭礼における「競技化」の意味、都市祭礼研究に「競技化」という視点を導入する意義を論じたいと思う。

文献 阿南透(2000)「審査と表彰」『青森ねぶた誌』青森市

内田編(2003)『よさこい YOSAKOI 学リーディングス』開成出版

内田(1999)「都市の新しい祭りと民俗学」『日本民俗学』220

内田(2004)「現代日本におけるダンスフェスティバルの展開」『舞踊学』27

内田(2008)「よさこい系イベントがもつ都市祝祭の宿命」『都市問題』99-1

休み日慣行の現在 —茨城県取手市を事例に—

荒 一能 (茨城県)

民俗学では、庶民生活における休日について休み日として研究の対象としてきた。これまでの先行研究から休み日は単に身体を休める労働休養ではなく、物忌みを中心であり、行事を行なうハレの日であったことが指摘されている。また、臨時に設けられる休み日の存在や休み日であるにも関わらず働いた者に対しての罰則、一方で休み日に禁止される労働と許容される労働があること、休み日を執行する者と要求する者の存在、共同的な休み日と個人的な休み日の存在などが初期から指摘されている。また、休み日自体も、年中行事を中心としたものから労働休養日を主眼とした休みへと変化し、あわせて休み日への意識も行事を行なうというよりは、日々の疲れを回復させる目的などの農家の要請に沿ったものへ変化したことを酒井淳や田中宣一が指摘している[酒井 1975][田中 1992]。また、田中は罰則などを設けて厳しく休み日が設定されている理由について、他の人が働いている状況下で買物や遊びに出かけることへの非難を回避し、自由に行動できる日を設ける必要があり、そのために休み日を設けて共同秩序の維持を図ろうとしたためであると指摘している[田中 1992]。

このような共同秩序の維持を保っていた休み日慣行は、新暦や祝祭日、週休制の庶民生活への浸透、農業の機械化や賃労働の普及といった生業の変化、そしてそのような産業構造や社会構造および価値観の変化によって消滅していく。

本報告で事例とする茨城県取手市における休み日慣行も現代に至る過程で大きく変化が生じている。かつては市内の多くの地域では自分たちで休み日を設定し、行事や労働休養にあてていた。また、休み日を破った者への罰則・制裁も行なわれていた。しかし、現在では調査地域における休み日慣行はほとんどの地域で消滅し、休み日慣行を行なわないどころかその存在自体を知らない話者も多い。

そのような状況下において、現在でも年間にホリサライ、サナブリ、アキイワイといった3つの行事を設定している集落が存在している。各行事では、午前中に用水路や水田の整備などを行ない、午後は懇親会と称して午前中に作業を行なったメンバーで直会を行なっている。また、別の集落では、平成29年(2017)までサナブリイワイの日を集落の総代が設定し、回覧を回して個々人宅で行なうような措置をとっていた。

本報告では、茨城県取手市内の2つの集落で行なわれている／行なわれていた休み日慣行について報告し、なぜ現在においても休み日慣行をするのか／休み日慣行を止めたのか、その点を踏まえて現代における休み日慣行について検討していく。

【参考文献一覧】

- 酒井淳 1975 「農村の休み日についての考察—会津における類型と変容」『福島の民俗』3
田中宣一 1992 『年中行事の研究』桜楓社

北海道における新郎新婦の披露と「結婚祝賀会」 —足寄郡陸別町の事例から—

尾曲 香織（北海道博物館）

現在北海道内において、結婚に伴う新郎新婦の披露は会費制の祝賀会形式で行われることが一般的である。明治期以降を中心に本州以南から移住してきた人々の人生儀礼は、昭和 30 年代まで母村のものを継承してきたと報告されている〔宮良ほか 1998〕。現在につながるような会費制の祝賀会は、昭和 30 年代に至り、各地で推進された生活改善運動の影響によって定着したとされる〔小田嶋 1997〕。

本発表で対象とする北海道足寄郡陸別町は、十勝地方の内陸の町である。陸別町では少なくとも昭和 46（1971）年以降、新郎新婦の披露を「結婚祝賀会」と呼ばれる会で行っている例がある〔尾曲 2018〕。ここでの昭和 46 年から昭和 55（1980）年までの 10 年間の結婚祝賀会は、新郎新婦の知人・友人らが「発起人」として、町内の公共施設を利用し、町内外の関係者および媒酌人、新郎新婦の両親、そして新郎新婦を招いて催された。祝賀会はほとんどが会費制であり、参会者に配布される「席次表」には、あらかじめ会費の領収書が印刷されていた。また、招かれる町内外の関係者は、200 名を超えることは珍しくなく、300 名近くに及ぶこともあった。

このような披露のあり方に影響を与えたとされる生活改善運動について、陸別町では、大正 13（1924）年に陸別村生活改善会が発足し〔陸別町役場広報広聴町史編さん室編 1994〕、昭和 28（1953）年には陸別地区婦人会が新生活運動の推進のために活動している。いずれの会でもこれまでのあり方を合理化するとして実践項目を挙げており、新郎新婦の披露について両者に共通していたのは、招待客の人数の縮小であった。しかしながら、上記のように昭和 46 年以降は 200～300 名もの人々が参会していることから、昭和 30 年代に新たに実践項目が設定されたか、招待客を減らすよりも大人数が参加し会費を集めて行う「結婚祝賀会」の方が合理的であると考えられ、切り替わっていったと推測される。

本発表では、陸別町における会費制祝賀会以前の婚姻儀礼について報告するとともに、その後の「結婚祝賀会」との関連について検討する。また、祝賀会が開催されるようになった経緯や、町内の人々にどのように受け止められたかについても報告する。

なお、本発表は北海道博物館で継続中の研究プロジェクト「戦前・戦中・戦後における道民生活の変遷に関する聞き書き調査」による成果を含んでいる。

【参考文献】

- 小田嶋政子 1997 「生活改善運動と婚姻・葬送儀礼の変化—北海道伊達市の事例から」『日本民俗学』210
- 尾曲香織 2018 「北海道陸別町における結婚披露と会費制祝賀会—昭和 46 年から 55 年の事例をもとに—」『女性と経験』第 43 号
- 宮良高弘・萩中美枝・小田嶋政子 1998 『北の生活文庫 第四巻 北海道の家族と人の一生』北海道
- 陸別町役場広報広聴町史編さん室編 1994 『陸別町史』陸別町

阿知女作法と泣き女

樋田 竜男 (たかやまそふと)

阿知女作法とは、「阿知女」「於々々々」「於介」という一連のフレーズからなる神楽歌の一種である。起源は古く、例えば『年中行事秘抄』には「あちめ(一度) おおお(三度)」から始まる八首の鎮魂歌が記され、末尾に十を数える共通点などからも『先代旧事本紀』に名高い死者蘇生の呪文との関係が伴信友などにより指摘される。「阿知女」、「於々々々」、「於介」がそれぞれ何を意味するか定説はないが、大勢の説は『古語拾遺』に「天鈿女命の遺跡なり」と記される鎮魂祭との関連の中で、すなわち岩戸神話と絡めて解釈される。たとえば「阿知女」については、これを鈿女とする説(一条兼良、賀茂真淵、八束清貫)、奏でられる吾妻琴とする説(本居大平)、猿女や鈿女と並ぶ巫女の名とする説(本田安次、川出清彦)、朝鮮語で少女を意味する阿只とする説(上田正昭)などがある。異説として阿曇とする説(折口信夫、西角井正慶)、阿智祝とする説(小野祖教)も有力である。また「於々々々」についても、これを笑う声とする説(一条兼良)、警蹕とする説(賀茂真淵)、鳴き声とする説(本居大平)、応答とする説(折口信夫、本田安次、小野祖教、上田正昭)、アナタフトという誉め詞とする説(川出清彦)などがある。「於介」については、鈿女が手にする飫憩とする説(一条兼良)、鎮魂祭で巫が杵で撞く宇気槽とする説(本居大平)、間投詞の一種とする説(本田安次、上田正昭)などがある。本研究では、民俗学者の分析する「泣き女」こそが「阿知女」の語源とする新解釈を提案し、従來說同様、鎮魂祭の文脈の中での説明を試みる。

そもそも泣き女とは哭女とも呼び、葬式に際し職業的に泣く女性である。朝鮮・中国など東アジアに分布する民俗であり、日本にも海岸地帯に点々と分布していたが、一九六〇年代には見られなくなった。古くは『日本書紀』の欽明天皇、皇極天皇、天智天皇、天武天皇などの葬礼にも「哭泣」や「発哭り」として記される。天智天皇については「三遍挙哀」と記される。多くの研究者は哭女の原因が招魂であると説明する(西岡弘、井之口章次、八木透、古川のり子)。たとえば古川は「泣き叫ぶことによってあの世との間に通路を開き、まれに魂を呼び戻すこともある」とする。また西岡は古代中国の葬礼に関し、『儀礼』の「聲すること三たび、啓すること三たびし、命じて哭せしむ」についても、死者への「よびかけ」と解く。

『日本書紀』では新嘗後に亡くなった天稚彦の葬儀に際し、雀が春女となりミソサザイが哭女となり、『古事記』では雀が碓女となり雉が哭女となった。この碓女は岩戸神話の鈿女と同義と考える説もあり(松岡静雄、谷川健一)、ならば碓女と並び記される哭女もまた岩戸神話に登場しても不自然ではなく、同様に哭女が鎮魂祭に登場しても不自然ではない。鎮魂祭の原義を招魂ととらえるならば(松前健、肥後和男、本田安次、萩原秀三郎)、同じく招魂を原義とする哭女が鎮魂祭に同席することは合理的であり、たとえば古川が唱えるように「泣き叫ぶことによってあの世との間に通路を開く」観念があるならば、死者蘇生を願う鎮魂祭に「哭女」が無いことの方が却って不自然とも思われる。

以上を鑑み本研究では、鎮魂歌に登場する正体不明の「阿知女」こそが哭女と考え、三度繰り返される「おおお」とは哭女の泣き声と考え、阿知女作法を説明する。

魂呼びと臨死体験

鈴木 慶一（國學院大學大学院）

魂呼びとは、人間が生死の境に臨んだ状態を、霊魂が身体から遊離することにより死亡の危機に見舞われていると考え、その遊離した魂を身体に呼び返すため、大声でその人の名を呼ぶなどして、蘇らせようとする呪術である。戦前までは各地にみられた習俗だが現在では消滅してしまっている。これまでの研究では事例不足で憶測の見解が多く不十分であったが、発表者は1,000近くの事例をもとに2012年の年会での発表やその後の論文で実態を明らかにしていった。

今回の発表は魂呼びと関連する事象として、いわゆる「臨死体験」を取り上げ、そこで語られる「蘇り譚」の実態を示しその特色を明らかにしたい。臨死体験は人が事故や病気により生死の境に陥ったのち、意識が回復し生死境の神秘的な体験を蘇り譚として語ることがある。こうした体験談については古くから一部の人には知られてはいたが、近年アメリカのキューブラー・ロスやレイモンド・A、ムーディ・J rの研究が注目を浴び、欧米の国々で研究が進められた。日本では立花隆が取り組み、1991年には『臨死体験』上・下を著している。

この臨死体験に対しては、なぜそのような事が起こるのか、来世はあるのか、といった自然科学とオカルト的な対立に注目が集まっているが、他にも様々な課題を含んでいる。その一つは生死の境にみられる臨死体験と蘇りを図る魂呼びとは密接な関連があると考えられることである。魂呼び習俗がみられる地域には生死の境から蘇った「蘇り譚」がかなり残されている。

臨死からの蘇り譚は、臨死についてはある種の良い気分になる点は共通してみられるが、アメリカではトンネルの中を通る体験譚が多い一方、日本ではこれは少ない。また、宗教的な光との出会いがアメリカでは多くみられるが、日本ではこうした体験譚はあまり見られないなど日米では差異がある。立花隆はマスコミ活用など強力な情報収集力をもとに約250の事例を集め、『臨死体験』では現代の日本型臨死体験像を手堅く浮かび上がらせて論じている。しかし、その内容を詳細に見て行くと日本の臨死体験はお花畑、三途の川などが多く登場し、これは海外では全くと言っていいほど見られない。さらに特に注目すべきは「呼ばれて」戻ってくる事例がみられる点である。外国では調査対象項目にもならないほど少なく、立花氏もこの項目についてはあまり注意を払っていないが、これは死を巡る霊魂観からいえば重要なポイントといえよう。最も問題とされることの多い霊魂の体外離脱については、日本においては魂呼び習俗と密接な関連を持つことはいうまでもなく、魂呼びと臨死体験は、一連の観念に基づくと考えられる。

これまで臨死体験の研究は医学、心理学、宗教学など各分野で行われてきているが、その多くが少ない事例での研究で、他は外国の事例を頼りにしている。本発表は全国の「魂呼びの実態」、及び市町村誌などから収録した「蘇り譚」約100例をもとに、検討を行う。

七夕の人形飾りについて

柴田 千賀子（國學院大學大学院生）

七夕の民俗行事では、七夕飾りに人形を用いる事例が、長野県松本地方、新潟県糸魚川市、兵庫県姫路市、熊本県芦北町など各地に見られる。七夕でもっとも一般的なのは竹笹に短冊を飾る行事であるが、他にマコモや藁で馬を作る地域、着物を飾る地域、舟を作る地域、灯籠を作って流す地域などがある。これらの七夕飾りの中で、本発表では、とくに人形を飾る事例について、それらをどのように位置づけることができるのかという問題について考察する。

歴史的に見ると、七夕の人形飾りが最初に文献に登場するのは、天野信景（1663-1733）『塩尻』（1700年代初頭）の「初秋七夕、町々繩を以て家と家との軒にかけ、路を横切りてこれをはり、末に木にて人形をいとおろそかに作りて紙衣をきせいくつとなく彼繩につりおく事、城下皆おなし」という記事である。それに次ぐのは、菅江真澄（1754-1829）の「委寧能中路」（1783）「六日より、軒はに方なる木にて、めおのかたしろを造りて糸にて曳きはへてけり」と、「来目路の橋」（1784）「女の童、竹のさえだに糸ひきはへて、ささやかなる男女のかたしろをいくらともなうかけならべたるに」という記事である。信州では家と家の軒に繩をかけて道路の上に張り渡し、それに木の人形に紙の着物を着せて吊るして飾る習俗があったことが記されている。

一方、民俗事例を見ると、文献にみえる長野県松本地方では現在も七夕に人形が飾られている。それは各家の軒先に人形を吊るすもので、文献に伝えられる飾り方とは少し異なっている。長野県内では松本地方に限らず、長野市、北安曇郡、佐久市などに紙製や布製の人形に着物を着せるなどして飾る事例がある。長野県外の事例では、富山県黒部市、新潟県糸魚川市の七夕にも人形を飾る事例が見られる。糸魚川市の事例は集落の道を横切って布製の人形を飾っている。天野信景や菅江真澄が信州松本地方で記録した七夕の飾り方は、現在新潟県糸魚川市で見える事ができる。その一方で、西日本の事例を見てみると、まとまった分布は確認できず、兵庫県姫路市や熊本県芦北地方などに点在している。このような東西に遠く離れて点在している事実は何を意味しているのか、その伝承の発信している意味を読み解くことは、民俗学にとって重要な課題である。

発表者は2017年7月、長野県松本地方、新潟県糸魚川市根知での調査を行ない、2018年8月には熊本県芦北町から八代市で現地調査を行なった。芦北町域から八代市域の事例では、藁製の人形や馬、牛馬の履物などを吊るすという事例が多いが、そのうち下白木では色紙の着物も飾られていると報告されている。現在ではそれはすでにみられなくなっていたが、遠く離れた山間部の高地の集落である上原^{うわばる}では、藁人形ではなく色紙で作られた人形が数体、いまでも飾られていた。この上原の色紙人形は、長野県松本市の七夕の人形に非常によく似たものであった。

七夕の人形の伝承地はこのように東西に遠く離れて各地に点在しているのであるが、その七夕の人形の伝承の背景にあるものとして注目されるのが、七夕の着物の伝承である。七夕に着物を作って飾るとか貸すという事例は、東北地方の岩手県下から九州地方の鹿児島県下まで、中央の京都市域も含めて広く数多く伝承されている。井原西鶴『好色五人女』に「七夕に貸し小袖」とあるのは、周知のとおりである。それらは、ふつうに言われているような乞巧奠からの影響ではなく、古くからの水辺の機織津女の伝承につながるものと考えられる。そしてそのうちとくに人形が飾られるのには、折口信夫のいう「吉事祓え」の意味があったものと考えられる。

八代・芦北の七夕綱について

湯川 洋史（山口県）

本報告は熊本県八代市および同県芦北町において、現在も伝承されている七夕行事について報告するものである。本報告で扱う七夕行事は、かつては八代市・芦北町の30地区以上で行われていた旧暦七夕の行事である。旧暦7月6日に青年たちが縋った綱を集落の川の上に渡し、そこに稲藁でつくった人形や草履などを懸けた。現在も行われているのは八代市で1地区、芦北町で4地区の計5地区のみとなっている。

当該地域の七夕綱を対象とした先行研究として奥野広隆による論文（注1）がある。この論文中で奥野は30の事例を挙げ、七夕綱が八代・芦北町に偏在するという分布的特徴と、七夕綱という行事がもつ意味についての検討を行っている。その結果、七夕綱は星合い伝説、乞巧奠、農耕儀礼的神祭およびそれに付随する防災儀礼、盆行事などが複合した習俗であり、元々は「村落レベルで行う農耕儀礼的神祭が本来の姿」であったと述べている。

本報告では奥野論文のほかに八代・芦北の七夕綱に関するまとまった論考が見られなかったことから、奥野論文をゼロ地点として調査を行った。そのため、本報告では現在の行事の状況とその伝承について報告し、以下2点について検討した。

第一に奥野による調査当時と現在を比較し、その変化を具体的に明らかにした。結果、奥野が調査した当時には聞き取れた伝承のいくつかが現在はずでに確認できないこと、奥野が七夕綱行事すべてに共通のものだと指摘した参加者と綱をかける位置などに、一部ではあるが異なるところがあることなどが明らかとなった。

第二に、奥野が述べている伝承の内容と、今回私の調査で得ることのできた内容とにいくつかの違いがあったため、それらを踏まえて奥野論文で指摘された八代・芦北の七夕綱行事の意味について再検討した。結果、奥野の指摘した七夕綱にいくつかの行事の要素が取り込まれているという七夕綱の複合的な性格は指摘できるが、奥野が結論とした「村落レベルで行う農耕儀礼的神祭が本来の姿」という指摘は、現在の七夕綱の行事の実際と伝承を見る限りにおいては結論とすることが難しいという結論に達した。

なお、本報告で扱う七夕行事は、「八代・芦北の七夕綱」として平成27年3月2日付で国の記録作成等の措置を講ずべき無形の民俗文化財に選定され、八代市・芦北町は国庫補助事業（民俗文化財調査事業）を活用し、平成28年から平成31年にかけて調査事業を行っている。

この調査事業は、①行事の現状についての記録保存、②行事に関する伝承についての調査を行うことを目的に行われている。本報告者は、この調査の調査員を委嘱され、現在も調査事業に従事している。本報告は両市町から許可を得て、この調査で得られた成果の一部を踏まえて行うものである。

注1 奥野広隆「七夕の綱張り行事——熊本県南部の特殊な分布——」『日本民俗学』151号

節分で落花生を撒くことについて

池田 貴夫（北海道博物館）

発表者が節分で落花生を撒くことについて調べるようになってから、約20年が経つ。研究を始めたきっかけは、発表者が北海道の博物館に勤め、毎年1月中下旬頃になると、主にマスコミの方々から「なぜ、北海道では節分で落花生を撒くのか？」という質問を受けるようになったからと記憶している。発表者自身が節分で落花生を撒くことについてよく知らなかったこと、さらには、質問に対して明確な回答ができないでいたもどかしさが、この研究を継続させてきた。そして、ほぼ毎年、1月末から2月3日頃にかけて、全国各地で小売店における節分豆の販売状況の現認調査、およびそれらを購入する人びとからの聞き書き調査を繰り返してきた。

本発表では、①節分で撒く豆は大豆か落花生か、②落花生に代わっていったのはいつからか、③落花生を撒く理由は何か、という3点について情報を集約し、中間的な報告としたい。

まず、①と②についてであるが、北海道と新潟県、長野県北部では落花生が相当に優勢であり、かつ落花生に代わっていった時期が全国において早い地域と位置づけられそうである。聞き書きのなかでは、昭和20年代後半頃からすでに落花生を撒き始めたという人もいたが、概ね昭和30年代頃から落花生を撒くようになったという記憶が非常に多い。東北各県では、都市部を中心に落花生が優勢であり、主に昭和40年代頃から落花生を撒くようになったという記憶が多い。東日本ではこのような傾向にある。一方、東日本におけるこのような状況との関係は依然不明であるが、九州南部（特に、鹿児島県、宮崎県、熊本県）でも落花生が相当に優勢であり、昭和40年代ないしはそれ以前から落花生が撒かれるようになったという記憶が語られる。そして、現在においては、九州北部や山口県などでも、落花生を撒く家が多くなってきている。

反対に、大豆が優勢なのは、関東、中部、近畿、中国、四国である。関東や近畿といった日本列島の中心部ではなかなか落花生に変わっていかない。そして、その外側の北海道と東北、中部北部、九州などで、落花生が好んで撒かれるようになったという現象が、浮き彫りになる。

次に、③の落花生を撒く理由については、北海道、東北、新潟の人びとに聞くと、概ね3点に集約される。1つには、殻つきなので、食べて清潔であること。2つには、殻つき落花生は大豆より大きいから、片づけやすいこと。3つには、炒り大豆よりおいしく柔らかいので、子供も喜び、お年寄りの歯にもやさしいということである。

ただし、特に②と③について聞き書きから得られた情報については、但し書きを要する。つまり、聞き書きで得られる情報は、「いつ頃からだったかなあ」「～だからではないか？」といった改めて推し測るようにして導き出されるものがほとんどであり、大豆をやめ落花生を選択するに至った当時の事情や主体的な理由を明確に語れる人はほとんどいないからである。反対に言えば、大豆から落花生への変化は、それくらい低意識下で進んでいったのかもしれない。

まだ調査を行っていない地域は残されているものの、大豆から落花生への変化の状況を示す地図は、概ね描くことはできた。しかし、この現象の全体像を明らかにする過程において、依然として突き詰められていない疑問点が多い。本発表では、これまでの調査のなかでわいてきた疑問の数々や、今後の展望についても、報告する。

現代における葬送の変容について —終活ツアー・エンディング産業展などの終活ビジネスをとおして—

今野 善伸 (宇都宮大学院 博士課程)

葬送を取り巻く一連の業者関係を「エンディング産業」と位置づけて述べた。繰り返すと、エンディング産業は消費者のニーズを汲み取り、これまでの相互扶助制度で得たノウハウを更に生かして商品化に結びつけ成長してきた。このようにエンディング産業が力を伸ばしていった理由を山田慎也(2007)は、①時間の効率化②空間的な効率化③実践の効率④社会的な効率化の4点にわたって分析・考察している。また、田中大介(2017)は、葬祭業者(葬儀業)がケア産業として進化していることやイノベーションしていることを述べている。すなわち葬儀代行業から脱皮してエンディングライフデザインの総合プロデューサーとしてのサービスを提供するようになったことである。IT技術も積極的に取り入れられている。

他方、意識付けの面から分析した先行研究として、森謙二(2014)は葬送儀礼が「個人化」していることを指摘、同様に中筋由紀子(2006)は、「共同体の中の死、系譜の連続性の中の死」から自己決定する「わたしの死」が成立する時代であることを述べている。社会学の立場から井上治代(2003)は、家族構成の変動と少子化の問題を取り上げ、墓守り・墓継承者の不在につながっていると指摘している。

このような先行研究を確認するため商業的な終活イベントに参加した。第一に旅行大手会社が毎月している12の終活講座と終活ツアー見学会に参加して、「家族葬」「直葬」「樹木葬・納骨堂・永代供養墓・合葬墓」「自然葬(散骨)」を視察した。また、「家族葬」をメインに行う大手スーパーの説明会にも参加、関東大手の葬祭業の会員となり、紹介されるイベントに参加しながら、葬式の中核を担う「葬祭ディレクター」との交流を深めた。また、2015年からは終活に関する展示会「エンディング産業展」が東京ビッグサイトで開催され、これに参加し「終活ビジネス」の実状と将来を探った。産業展の展示・講演内容には現代の葬送の傾向が端的にあらわれている。

上記の最新事情にはいくつかの共通点がみられる。まず葬儀が小規模と簡素化の傾向にあること、意識づけの面から死の個人化が進んでいること、先祖祭祀の観点から非継承墓(無縁墓)の回避がみられることを述べる。発表ではこれらの傾向が、終活ツアー・講座、家族葬イベント、エンディング産業展に如何に反映されているかを紹介したい。

井上治代(2003)『墓と家族の変容』、岩波書店

田中大介(2017)『葬儀業のエスノグラフィ』、東京大学出版会

中筋由紀子(2006)『死の文化の比較社会学』、梓出版

森謙二(2014)『墓と葬送のゆくえ』、吉川弘文館

山田慎也(2007)『現代日本の死と葬儀』、東京大学出版会

「孝」のかけらを拾いあつめる —沖繩平安座島・比嘉島の長寿祝いを事例として—

伊藤 ひろみ（愛知大学国際問題研究所客員研究員）

沖繩は、近世琉球王府時代に、閩人が集団移住した那覇久米村の出身者が政治や学問の指導者として貢献した。この時代には、学問のみならず、倫理、宗教など文化様式も輸入し、特に儒教については、「孝」の規範が祖先崇拜というタテ社会構造の中でよく受け入れられた（沖繩県 1975：21-23）。儒教的な「孝」の観念では、祖先・親・子は生命の連続としてとらえられ、親の養い、喪葬儀礼、祖先祭祀は子の三つの重要なつとめとして重要視される（加地 1990：53）。そこで王府が人民の教化のため布達したのが『御教条』であった。

『御教条』の条文には、「人間の道は孝行である」、「一門は骨肉一体の筋であるから人間関係を大事にする」、「八十歳以上の老人は世上の宝物と心得て大切にする」などと説かれ、今に続く「孝」の観念や、長寿祝いの原点ともいえる思想が強く反映されている。この時代には、このような儒教的徳目を立派に実践した者へ褒賞がおこなわれた。褒賞理由として、「百歳長寿」、「孝行」、「守貞節（貞節を守り夫亡き後も夫のかわりに義父母を養老するなど）、兄弟援助（兄弟への友愛をもつ）」などの儒教的項目があり、「孝行」は圧倒的多数を占めた。『御教条』は、明治初まで学校の教科書として利用され、士族階層から百姓層にまで広く普及したといわれている。

このような「孝」の観念が背景にある長寿祝い、八十八歳の「トーカチ」や、九十七歳の「カジマーヤー」は、沖繩各地で大々的にパレードがおこなわれ、マスメディアでも大きく報道されている。「子孫繁栄」、「祝宴の盛大さ、参加者の多さ」、「あやかりの強調」などへの言及が報道の特徴であり、出席者が進んで長寿者から盃を受け、握手し、身体に触れる「あやかり」は、長寿者のもつある種の靈的な呪力に対する信仰ととらえる者もいる（片多 1996：27-43）。

平安座島では九十九歳の「ガージバール」という長寿祝いが村全体の行事「ムラゴト」としておこなわれている。「トーカチ過ぎたら老人は仙人になる、その後は健康祈願もやらないから。」といった言説もあり、ある種の靈的な呪力に対する信仰が、仙人という言葉にのこっている。

また、比嘉島の「トーカチ」には、前夜におこなう「ミーグアヨー」という仮葬儀の習俗が残っていて、仏壇で健康祈願をした後、長寿者を西枕に寝かせ、足は膝を立て（沖繩の棺（クアンチバコ）は膝を立てる）、顔を白いハンカチのようなもので覆う。手は胸の前で組んで、身体にはバサージン（芭蕉の葉で編んだ着物）の着物を上から掛ける。その周りを子孫が囲み、息子が「ミーグアヨー・ミーグアヨー・ミーグアヨー（目をさまして）」と三回泣き真似をして言ったら起き上がって、「生き返った」ことになって、三味線をしてカチャーシーをやる。「子孫の栄えのための儀式」だからやらなければならないと長寿者はいつている。

本発表では、このような平安座島の「ガージバール」と比嘉島の「トーカチ」の長寿祝いを事例に、現代の沖繩の「孝」の精神世界に足を踏み入れ、その言説のかけらを拾い集めながら、「あやかり」や「ミーグアヨー」などの習俗について考察を試みる。

参考文献 沖繩県 1975『沖繩県史』第五卷各論編四文化上 巖南堂書店

加地伸行 1990「孝経の漢代における思想的地位」『日本中國學會報』42

片多 順 1996「沖繩における長寿儀礼の研究」『福岡大学総合研究所報』182

産屋研究の現状と課題、そして将来 —5年ぶりの伊吹島デーベヤ調査から—

板橋 春夫（日本工業大学）

本発表は、産屋民俗の研究史を振り返り、調査の現場から産屋研究の現状と課題、ひいては将来について論究することを目的とする。事例研究として、香川県伊吹島の「デーベヤ」（「出部屋」「伊吹産院」「共同産室」とも表記される）を取り上げる。私自身の調査体験を振り返り、産屋の本質は何であったのか、現場調査で得た資料を分析しながら概念化することも視野に入りたい。私は産屋研究のため、2011年8月から2013年12月まで断続的に伊吹島を訪れた。最後の渡島から5年ぶり、初渡島から8年目となる本年8月に伊吹島を再訪する機会を得た。8年前の調査事例と比較検討しながら産屋研究の現状と問題点を明らかにしてみたいと考えている。

伊吹島のデーベヤを実際に見て学界に紹介したのは、アチックミュージアム編『瀬戸内海島嶼巡訪記』（1940年）である。その成果を参照して、大藤ゆきは『児やらひ』（三国書房、1944年）で「讃州の伊吹島の共同産室はその設備の良いのと多人数を一時に入れる程の建物とで著名であります。今ではむしろ産院とでも名付くべき程の新式の装ひをこらしてゐます」と述べている。また瀬川清子は、論文「産屋について」の中で「瀬戸内海の島々には割合に産屋の古風が残つて居て、香川県下の伊吹島のそれ等は、早くから注意せられて居る。本島北岸の中腹に、海を見下して立つた出部屋は、今は立派な産院になつて居るが、三十年前までは、三坪位の土間で、その土間に部屋が六つあり、室々に竈があつて産婦が自炊して居つた。今でも産婦は、出産の翌日頃、自分で児を抱いて此処に行くが、室入りの日を撰むので、日が良ければ出産当日でも急な坂を登つて行くと云ふ事である。」と紹介している（『日本民俗学のために』第9輯、1948年）。

2人の女性民俗学者は、デーベヤを実際に見ていなかった。たとえば6室あるから多人数収容できるが、ただ部屋があるだけで設備らしいものは無く新式とは言えない、などである。伊吹島のデーベヤに関しては、伏見祐子『近代日本における出産と産屋—香川県伊吹島の出部屋の存続と閉鎖—』（勁草書房、2016年）で詳細を明らかにし、産屋研究の高い水準を示した。デーベヤの設立経緯と利用の実態、それを支えた助産婦の活躍をリアルに描く。デーベヤ終焉期の個人々の心理にまで及び、デーベヤ存続のメカニズムを実証的に研究の俎上に上げた功績は大きい。伊吹産院の設立経緯や産院化の動向は詳細を尽くしているが、デーベヤの室内空間やデーベヤ入り儀礼には関心が向いていないようである。

そこで私は、再訪の中心テーマをデーベヤの室内空間の利用実態と儀礼習俗の変化にフォーカスしてみた。伊吹島のデーベヤ利用は、昭和45年5月が最後とされ、利用した女性は昭和16年生まれ（77歳）である。今回、5年ぶりにその女性にお会いすることができた。彼女は当時流行していた島外の産婦人科医院での出産を予定していたが、急きょデーベヤで出産することになり、島に残った1人の助産婦に取り上げてもらった。産後1週間ほどデーベヤで過ごしただけの経験である。産婦が1人だけであったこと、ムカデが出たことなど、居心地が悪かったので早々に戻ったと語っていた。当然、デーベヤ入り儀礼などは実施していない。

「踊り捨て」から「固定」へ —姫島盆踊りにみる踊りの原則がゆらぐとき—

羽田野 京（筑波大学大学院生）

芸能に変化をもたらす外的要因は、文化財指定や観光での利用・行政の介入などが指摘され、同時にその際に生じる担い手にとっての葛藤なども取り上げられて来た。本発表の目的は、盆踊りが文化財・観光利用の対象として意識されたことを契機にもたらされた変更注目し、「固定」化を迫られた踊りとそうでない踊りが両立する中で行われた変更が踊りにおける原則にどのようにゆらぎをもたらしたのか明らかにするものである。変更とその過程では目的の異なる行政・地域の担い手の関係性が強く反映される。担い手である島民の多くが行政に関わる島嶼社会において、その関係性がどのようなものであるのか考えてみたい。

本発表の対象となる大分県姫島村の盆踊りでは、6つの地区でそれぞれ構成された踊り手集団が、各地区1ヶ所ずつ設けられた踊り場を巡り、踊りを披露していく。3日間で披露される踊りの種類は全体で20を超える。こうした踊りは、「踊り捨て」ていくもの——踊りは決まりきったものでなく太鼓とボンアシ（簡単なステップ）を軸に毎年新たに創作されるその年限りのものであり、それが踊りの原則であった。また盆踊り当日に即興的に登場し、下世話な格好や行為で人々を笑わせるアバレボーも盆踊りの重要な要素であった。通常は「踊り捨て」られていく踊りだが、好評であったものが翌年もしくは数年後に再演され、さらに良い評価を得たものが再演を繰り返すうちに、定着していった。もちろんすべての踊りがこのようになったのではなく、「踊り捨て」られていく踊りが多くをしめた。定着した踊りは伝統踊り、その他の踊りは創作踊りと呼び分けられていった。ただし、定着しても踊りそのものの変更は許容されていた。

姫島盆踊りにとっての転機は昭和40年代である。万国博覧会での舞台参加など盆踊りを島の外で披露する機会が増した。同時期、島内で文化財指定への動きがあり、昭和46年に3つ、昭和50年に1つの踊りが村指定無形民俗文化財に指定された。これにより、指定された踊りは「保存会の踊り」と呼ばれて区別され、毎年盆踊りで披露しなければならなくなった。文化財指定は、姫島盆踊りにおいて「踊り捨て」ることのできない「固定」された踊りを生み出し、同時に行政による踊りの管理（踊りの申請制度導入）も行われるようになった。これは指定された踊り以外の「固定」化をまねいた。また、メディアによって取り上げられたことや観光客が訪れるようになったことで、観客を意識するようになり、行政により下世話なものは規制されていった。こうした規制は、島民にとって楽しみが奪われることであり、アバレボー的行為を懐かしむことが頻繁に行われ、行為の規制が「観光盆」になったことに起因することも島民に共有されている。しかし盆踊りの変更の際に島民は排除されていたわけではなかったのではないだろうか。

当日の発表では、まず姫島盆踊りにおける踊りの原則のゆらぎとゆらぎをもたらした過程について論述し島嶼社会における行政と担い手の関係性を明らかにするとともに盆を変えたとして語られる対象についても考えてみたい。

民俗芸能の再生と発展 —江戸川区葛西のおしゃらく行事を事例として—

清水 亨桐（サニーパレス四谷壺番館）

発表者は、某大学院の修士課程で民俗学を専攻し、修了後も介護職等をしながら、西郊民俗談話会等に参加し、研究を継続してきた。ライフワーク的なテーマとして、大島建彦先生が中心になり、編集した川崎市民ミュージアム編集・発行2004『川崎の民間信仰』の不動尊信仰の關係の事例16ヶ所を全部聞き書きして、川崎の不動尊信仰の概要を明らかにすること、東京及び神奈川のおしゃらく及び類似行事が現在も伝承されている地域10ヶ所を全部聞き書きして、東京及び神奈川の踊りの伝承の現況を明らかにすることを目標にしてきた。金子哲也2012「粉屋踊りの伝承の現況 —山王下と東京都を事例に—」公益財団法人多摩市文化振興財団（パルテノン多摩）『多摩くらしの調査団 民俗調査報告書 第二集 下落合・山王下の生活と伝承』では、東京都で現在も踊りが行われている事例として、多摩市山王下、町田市根岸、青梅市小曾木、清瀬市中里、江戸川区葛西、板橋区徳丸、赤塚大門、大島町等を挙げている。藤本秀康2016「おしゃらく」年間『藝能』第22号抜き刷りでは、神奈川の事例は、三浦市南下浦町菊名、川崎市宮前区土橋、横須賀市長居がある。今回の発表では、後者を取り上げる。前回の仏教大学の大会では、東京都南多摩地域周辺に事例を絞り、町田市根岸及び多摩市山王下、廃絶した八王子市南大沢、川崎市麻生区栗木の事例から聞き書きした踊りの伝承の現況を発表した。今回はその続編として、江戸川区葛西の事例に焦点を絞る。具体的におしゃらくというのは、芝居形式で行われる踊りで、セリフを言う段物と、セリフのない手踊りの二つに大別される。お寺の法会や、地域の念仏講などの仏教的な行事に歌われる小念仏に口説唄や数え唄や高大寺崩しなどのいろいろな芸能や踊りが組み合わさり、飴屋の行商やごぜなどの遊行者などが広め、都内や埼玉、千葉、神奈川などに広まり、祭りや縁日、祝宴に演じられたもので、地域によって、類似の踊りのことを万作踊り、万作芝居、手踊り、小念仏、おしゃらく、のほほん踊り、中山節、粉屋踊り、おいとこ節、白枳粉屋踊り、粉屋踊り、よかよかあめや等いろいろな呼び名がある。藤本の同論考では、先行研究として、宮尾しげを1968『日本の民俗芸能』鹿島研究所出版会、三隅治雄1974『さすらいの人の芸能史』NHK、1977「東京の四季を彩る行事」『毎日グラフ』、佐藤高1994『民俗芸能〔二〕 ふるさと東京』朝文社、2012「ジャパニーズ・ウィズダム」月刊誌『ソトコト』、藤本秀康2104『おしゃらく』イースト・プレスがある。葛西の踊りに関しては、江戸川区の教育委員会の『江戸川区の文化財(5)』(1988)、同書(6) (1989)、同書(7) (1990)、同書(10) (1994)、『江戸川区の文化財』(1994)、文化財行政によるものがある。それらによると、江戸川最下流両岸地方に伝承された芸能で、昭和四八年に都の無形民俗芸能に指定。おしゃらくは、おしゃれをするという意からついた。「新川地曳」「高砂」「木更津」など30の演目がある。「新川地曳」は、新川筋で伝承された祝儀歌で、千葉にも広まった。長唄や邦楽の師範の藤本秀康氏は、少年時代を葛西で過ごし、踊りを見ていた。大人になってから、踊りの重要性を説き、地域に復活を呼びかけ、踊りを再生させ、保存会の会長も勤める。各地の類似の踊りの研究もし、浦安の踊りも再興させた。研究史では踊りの概要を述べたものばかりだが、本発表では、藤本氏からの聞き書きを基に、踊りの再生と発展への焦点を中心とする。

安房地方における御船の祭りとお船歌の今

山村 恭子 (千葉県)

船型の山車の巡行とそれに伴う御船歌は全国各地でみられる。北茨城市教育委員会が平成 24 年度に実施した「船を曳く祭り・御囃子・御船歌の現況調査」によると「船をかたどった創造物や船そのものを曳く祭礼や行事」は 44 都道府県で 301 ヶ所の回答があり、「御船歌」は 32 都道府県で 81 ヶ所の事例が報告されている。そのうち、千葉県では船を使う祭りは 5 ヶ所 (勝浦市、市原市、鴨川市 2 ヶ所、大網白里町)、御船歌は 1 ヶ所 (勝浦市) の事例が報告されているが、安房地方 (館山市、南房総市、鋸南町、鴨川市) の事例は少ない。近年、御船歌の文化財指定や御船の指定申請が行われるなかで調査が進んでいる。本発表では、安房地方における御船の祭りと御船歌について現状を中心に報告する。

安房地方では船型の山車を「御船」と呼ぶことが多い。館山市の御船は、柏崎、新井、相浜、船形、新宿の 5 ヶ所にあり、各々の祭りで曳きまわされる。御船歌が伝承されているのは柏崎・新井・相浜の 3 ヶ所であるが、現在も上演が続けられているのは、柏崎と新井の 2 ヶ所である。御船の巡行とは別に柏崎ではオビシヤ、新井では初午の際にも歌われている。かつては船形にも御船歌があったとされているが歌詞等は残されていない。新宿には御船歌の伝承はない。相浜では 10 年前に御船の曳きまわしが取りやめられ、御船歌も歌われなくなったが、調査・撮影を進める中で、地元の機運が高まり平成 30 年の祭りで披露された。

南房総市の御船は北浜、岡本、和田の 3 ヶ所にあり、鋸南町の御船は竜島にある。鴨川市では総合調査報告書で報告されているとおり、太海、天津谷の 2 ヶ所でみられる。御船歌は南房総市、鴨川市では確認されていないが、鋸南町では竜島に今も伝えられている。以上の通り、現在、安房地方において御船は 11 ヶ所、御船歌は 4 ヶ所で確認することができる。まだ調査は途中であり今後も他の地域から追加報告があると思われるが、全国的に見ても安房地方は船を使う祭りや御船歌を伝える地区が多く、海に囲まれたこの地域の祭礼文化の特徴のひとつであるといえる。

なお、柏崎や新井は館山の祭りに、船形では浜三町が船形の祭りに、新宿はやわたんまち (八幡の祭り) に御船が出祭する。これらの祭りは、各町内が神輿、山車、屋台を出祭する寄り合い祭りである。神輿、山車、屋台、御船の巡行が青年によって今も盛んに行われている一方で、御船歌は高齢化が進み、また中心となって継承してきた歌い手が亡くなることにより今後の継承が危ぶまれている。

御船歌は基本的に口承で伝えられてきたため、今では歌うことができない曲目もある。地元からの要望もあり、個人や博物館等でカセットテープやビデオテープに記録されたものを集めるとともに現状を記録するため、平成 30 年度に館山市教育委員会では「館山市の御船歌」の映像記録作成事業を実施している。映像記録を作成する中で、継承方法としての記録音声の利用や、撮影を契機とした御船歌の復活がみられた。本発表では現状の報告とともに、御船歌の継承方法のひとつとしての映像記録の可能性を検討する。

参考文献

北茨城市教育委員会編『常陸大津の御船祭 総合調査報告書』2015、p302-303、324-346

民俗芸能の伝播と定着 —兵庫県美方郡香美町の「三番叟」を中心に—

大江 篤（園田学園女子大学）

兵庫県美方郡香美町では、香住区内の6カ所、一日市、香住、森、下浜、訓谷、沖浦、小代区内の1カ所、新屋の計7カ所で三番叟が伝承され、毎年10月に行われる秋祭りにおいて奉納されている。2017年度に兵庫県指定無形民俗文化財に指定された。「三番叟（サンバソウともサンバンソウともいう）」は、能で翁と称される「式三番」のことである。

それぞれの三番叟は独自の芸態をもつが、7カ所に共通する特色はつぎのとおりである。

- ①踏子の三役は少年が勤めている。
- ②千歳が面箱持を兼ねている。
- ③翁の謡は地謡がする。
- ④囃子にカゲ（拍子木）が加わる。
- ⑤踏子が化粧をする。
- ⑥芝居堂で行われる。

香住区（旧香住町）の6カ所は、能の式三番の次第にのっとっているが、④⑤については歌舞伎の影響を受けているものと思われる。また、小代区（旧美方町）新屋は「寿式三番叟」と称しているように歌舞伎をまねたものである。

この7カ所のほか廃絶したものとして、出石郡但東町久畑（現豊岡市）、香住町長井（現、香美町）、竹野町宇日（現、豊岡市）が報告されている。この3カ所を加えると、但馬の海岸部を中心に祭礼行事に組み込まれて三番叟が伝承されてきたことが理解できる。

香美町の三番叟に関する歴史的な記録として古い紀年を持つものとしては、一日市に元禄9年（1696）の面がある。これらの資料から、旧香住町の三番叟は、その起源は明らかにすることはできないが、18世紀には複数の箇所で行われていたことが確認できる。

また、兵庫県下の三番叟は、当該地域を除くと丹波地域（丹波市、篠山市に5カ所）に分布している。さらに、但馬海岸に隣接する京都府丹後地区（17カ所）にも集中的に分布がみられる。

本報告では、香美町域に伝承されている「三番叟」がどのような契機で定着したかについて、検討を加えたい。

【参考文献】

- ・喜多慶治『兵庫県民俗芸能誌』（錦正社、1977）
- ・徳山喜重『但馬の民俗芸能』（但馬文化協会、2003）
- ・兵庫県民俗芸能調査会編『ひょうごの民俗芸能』（神戸新聞総合出版センター、1998）
- ・兵庫県歴史文化遺産活用活性化実行委員会編『但馬の民俗芸能Ⅱ ダンジリと三番叟』（2017）
- ・『兵庫探検 民俗編』（神戸新聞出版センター、1971）



コガネグモクモ合戦における飼育の手法 —鹿児島県始良市加治木町のフィールドワークから—

小林 兆太（神奈川大学 大学院生）

クモの一種を闘わせる遊びの文化は、日本列島において太平洋側を中心として広く分布していることが先行研究にて明らかにされている。発表者はこれまで、この文化（先行研究にならい、以下「クモ合戦」）について、現在においても行われている現場へのフィールドワークを中心として調査・研究を行ってきた。本発表では、このクモ合戦について、コガネグモという種のクモを用いる事例として鹿児島県始良市加治木町のものを中心にとりあげ、中でも闘わせるためにクモの飼育がどのような手法で行われているのかについて述べていく。

クモ合戦に用いられるクモの種類は地域や時期によって様々に変化するのだが、中でも多く用いられるのがコガネグモのメスである。加治木町においてもこの種のクモが用いられ、「ヒモシ棒」と呼ばれるセイタカアワダチソウの茎を乾燥させた棒の上で二人の対戦者が一匹ずつクモを出し合って闘わせる遊びが、「加治木町 くも合戦大会」というイベントの形式をとって毎年六月の第三日曜日に行われている。

この「大会」において、好成績をおさめる参加者は家族での参加であることが多い。その理由として、より強いクモを手に入れるための飼育方法の工夫がある。可能な限り多くのコガネグモの個体を育て、その中から大会へ参加させるにふさわしいクモを選び出すために、庭木、室内、ベランダなどを飼育場として改造する。家の中の共有スペースを用いたこのような飼育方法には、家族全体が関わっていく形となるようである。大会に出場する家族のメンバーはそれぞれ、飼育場の中から手持ちのクモを選び出し、試合に臨むこととなる。飼育場が大掛かりなものであっても、クモを隔離したり、運搬したりするための虫かごのような道具もまた用いられる。多くの場合、ネットで作られた袋に骨組みを設けた円筒形の容器で、手作りの他に、干物を作るためのネットをそのまま利用している場合も見られる。大会当日は参加者がこのような容器に出場させるクモを入れて持ち寄ることとなる。

採集されてきたクモは飼育の中で、より大会へ出場させるにふさわしく育て上げられていく。その育成の手法は参加者それぞれによって様々に工夫が為されている。エサの与え方を例にとってみると、一部の参加者は特定の種のコガネムシのみをエサとして限定することで一回あたりのエサの分量を計算しやすくする、といった手法を用いている。ある参加者はこのコガネムシを集める作業が最も大事だと語るほどであり、コガネムシを用いる飼育方法以外にも、適切なエサの与え方は強いクモを入手するために多くの場合で重視される要素のひとつとなる。

加治木町におけるクモ合戦では、強いクモを手に入れるための工夫は他の大会参加者に知られないように秘密にされるものだとされている。しかしクモの飼育等について、以上に述べたような手法から大きく逸脱したものを行う参加者は基本的に見られない。現在、クモ合戦の手法の伝承の一端は、最も多くの参加者が集まる「加治木町 くも合戦大会」というイベントの場で、他の参加者の様子を観察したり、雑談の端々から読み取る中で為されているのではないだろうか。

参考文献

川名興 斉藤慎一郎『クモの合戦 虫の民俗誌』1985年 未来社

三浦半島における海難者供養 —横須賀市・三浦市の事例を中心に—

小野寺 佑紀（神奈川県立大学大学院）

神奈川県南東部に位置する三浦半島の沿岸地域には、ハマセガキ（浜施餓鬼）と呼ばれる海難者供養の習俗が広く分布している。

ハマセガキは、8月の盆期間中ないしは、その前後の週にかけて三浦半島各地の漁港や浜辺で行われている。現在では、盆行事のひとつとして捉えられているが、既に廃絶している地域もあり、その祭祀の形態や実態については分からないことが多い。具体的な事例としては、『新横須賀市史』別篇民俗（2013）などに記載がみられる。

報告者は、これまで横須賀市と三浦市の東京湾側と、逗子市や葉山町などの相模湾側の沿岸地域で調査を行ない、同じ半島内においても地域によってさまざまな傾向や差異があることが分かった。

たとえば、三浦市の金田・松輪では、みうら漁協が主体となっており、先祖をはじめ海難者（水死者・溺死者）や魚類を供養すると同時に、豊漁や航海安全などを祈願する意味合いが強くみられる。また、三崎では漁業従事者や水産関係者を主とした「海上殉難者慰霊祭」が行われている。

一方、横須賀市の浦賀・鴨居などでは、ハマセガキの主体を自治会組織が担っており、ワカイシュ（若衆）などが準備を行なっている。その供養の対象も海難者をはじめ戦没者や引揚げ者、関東大震災などの災害死者など、地縁などに限らず供養が行われている。

また、観光協会が主体となっている事例もみられ、横須賀市三笠公園で行われる「横須賀流灯会」や、葉山町森戸海岸で行われる「浜施餓鬼・灯籠流し」のように、信仰的な意味合いよりも、観光的なイベント要素を含んでいる形態もみられる。

このような三浦半島における地域的な特異性に注目しながら、本報告では、横須賀市と三浦市の東京湾に面した地域の事例から、海難者供養の諸相について考察を試みる。

また、当該地域の近現代の歴史的な背景も鑑みつつ、相模湾と東京湾に面する地域のそれぞれの特徴について伊豆半島や房総半島との関係性についても取り挙げたい。

道切り行事の研究

木谷 悠人（國學院大學大学院生）

一つの地域の境界を示す指標には、様々なものがある。地理的な特徴として、橋や峠道、辻等が挙げられるが、そうした場所には、例えば橋姫伝説のような伝承が残されており、その一地点に他者を排斥する境界としての意義を見出していた事が理解されるのである。一方で形を持ったものにその区画を守らせる事も同様に行われていた。あるいはそうした事物が必ずしもある地域同士の境ではない場所に存在する場合もあるが、それはその研究対象の広い機能と歴史的な変遷を表すものとして、また注目すべき点である。代表的なものとして、塞の神、藁人形、勧請吊、関ノ札等が存在し、場合によっては、虫追いや綱引き、獅子舞のように行事のうちに境界が意識される事もある。こうした行事は一方で豊穰儀礼や通過儀礼と結びついていることも多い。勿論行事によって残されたものが一年を通して境を示し続ける場合は、前者と同じく恒常的に見られるものとなる。その中でも藁もしくは、麦によって縄われた綱、草鞋、又は神札を挟んだ木々によって、境界を表す行事をまとめて「道切り」と総称している。境を占める役割以外に幅広い機能を持つ塞の神、道祖神と比較して、総称としての名前に表れている通り、まさしく自分と他者の地域を画分する事に特化している一方で、その形態は国内に様々な形で存在している。今回発表する内容はその中でも主に関東地方、特に埼玉県に広く分布している「フセギ」と呼ばれる行事についてである。草鞋や神札を挟んだ竹を境界に吊るしておくこの行事は、埼玉のほぼ全域に分布しているものの、その先行研究の蓄積は少なく、いくつかの事例は平成6年から8年まで、埼玉県教育委員会が主体となって、行った調査をもとにした『埼玉の祭り・行事』にまとめられている他、その後個々の研究者がそれぞれの事例の現在進行状況を発表している。

民俗学の境界に対する研究は、柳田國男が『石神問答』の中で、「ソコ」「ソ」「スク」と言った語を持つ様々な神仏から隔絶という意味を見出し、それが境を限り、村に害をなす存在を追い払うものであったことを指摘したことから始まっている。その後柳田の境界に対する注目は、石、木、踊り、宗教者、賽の河原へと関係していく。一方で民俗学の中では、その後、村落研究と並行して境界に対する関心が高まっていった。注目すべきは、原田敏明の昭和三十二年の「村の境」である。ここで原田は今までの村同士の境という考えから、「部落の地理的または空間的に中央というのとは別に、部落に通ずる道の村境のところが社会生活の中心となる」という考えを新たに導き出した。こうした指摘は、交通網が発達し、幹線道路がほとんどの村落を貫通している現在、ますます重要性を増してきていると考えられる。個別の事象に対する研究もその各々の対象に則して実際の地域に於いて、現在、行事そのものがどういった変化を遂げているかも又一つ注目すべき問題である。交通網が発達し、気軽に外部へと出掛ける事の出来るようになった現在、地域の境が持つ意義はどのように変化してきたか、そこで行われる道切り行事の内容が地域社会の中でどういった形で残り続けてきたのか。フセギと呼ばれる行事に於いてもその変遷は欠くべからざるものだと考えられる。今回は主体の減少、交通路の変化といった外的な変化がどのような影響を与えているか、その概観を示したいと考えている。

神社と椿 —成立の背景—

澤田 洋子（愛知学院大学院生）

日本各地に分布するヤブツバキは日本原産である。このツバキが神社名で登場するのは『大安寺伽藍縁起流記資財帳』（747）に「椿社」と見えるのが最初である。これにより、ツバキ社は少なくとも1300年余の歴史があることがわかる。全国に「ツバキ」と発音する神社が分布しているが、「椿」の字ばかりではなく、「都波岐」の「都波」の字を冠する神社も存在する。この発表は両社の違いを、成立の背景から明らかにすることを目的としたものである。なお「ツバキ社」とは、様々な「ツバキ」と発音する神社の総称とした。

各地のツバキ社の総数は不明としか言えない。それは、ツバキ社を文献や地図で見つけ出向いて行っても、すでに合祀されて別名になっていることもあり、逆に正式名はツバキ社でなくとも、通称で「椿さん」と呼んでいるうちに、正式名になっている場合もあるからである。本稿に取り上げるツバキ社は、基本的に自治体史に載る規模で、ツバキの音が先頭に発音する34社を対象とした。このうち「椿」の字を冠する神社が28社、「都波」という字が6社あり、2つの系統があることが判明した。多数派は椿の木に関係することがほとんどであるが、「都波」の字がつく神社に注目すべき特徴が見つかった。この神社の代表といえる三重県鈴鹿市の「都波岐神社（正式名：都波岐奈加等神社）」は、同じ鈴鹿市に鎮座する「椿大神社」と直線で15キロと離れてはいない。両社は共に延喜式内社であり、都波岐神社は鈴鹿川の河口側に、椿大神社はその川上に鎮座している。都波岐神社の祭神は猿田彦神と中筒男神で、社宝として古くから伝わる文書（『勢州河曲郡中戸村神社記』）を有しており、ここには「景行天皇が三韓征伐の際、皇軍が海上で危機になり、猿田彦神と中筒男神が登場して賊を排した」ことがドラマチックに描写されている。猿田彦は両系統のツバキ社に祭神として祀られるが、中筒男は都波岐神社のみで、さらに中筒男は航海神を祀る住吉社の祭神である。以上のように都波岐神社は鎮座地の立地と文書に載る伝承から、「津・波」に関係する神社であることが明らかであった。また他には文書こそないが、鳥取市の「都波奈弥神社」は大河の前の船着き場に鎮座している。その他の例には、都波岐神社にちなんで同名に改名した神社が1社、分霊を得て同じく都波岐神社に改名した神社が1社ある。また、「海柘榴市」に関係する「都波只知上神社」が都波奈弥神社と同じ市内にあり、あと1社は不明ながら、銚子市の犬吠埼まで直線1.9キロの高台にあることから、海運の安全か道しるべが背景にあると推測される。

以上のように両系統のツバキ社の違いは「椿」か「津・波」かが主なる背景であった。だが注意したい違いを付け加えたい。「都波」のつく神社に鈴鹿の都波岐神社を倣ったり、分霊を受けた神社があることである。これはある時期の都波岐神社の影響力を示したのではないかと考えられる。「椿」の字を冠する神社に、勧請して成立したという神社は見当たらない。

越前地方における田の神像の図像学的分類

金田 久璋（福井民俗の会）

民俗信仰の対象である霊験あらたかとされる民俗神を、さまざまな工夫を凝らして表現し、じかに目に見えるものにはいかにするかは、時代の変遷や風土性をぬきにして語る事は出来ない。

福井県は若越二国、すなわち今から150年前の明治一五年に若狭国と越前国を合せて成立したが、その風土性によって両地方の民俗の違いが際立っている。たとえば、一九世紀初頭に、江戸幕府の祐筆、屋代太郎弘賢が記した『校註諸国風俗問状答』の「若狭小浜風俗問状答」の五月の条には、「此月、田植附かはりたる事是なし、さびらきさのぼりの事」として次の記事がある。吉日を選び、和布・豆・あらひ米を藪の葉に包んで供え、明方を向いて豊作を祈念。苗を三株ほど植えて飲酒し遊ぶ。」「一村不残田を植終りて後、庄屋より日を定め、田の神をまつる（以下略）」とあり、田の神祭りは近年までささやかに行われていたものの、なぜか信仰の対象となる肝心の田の神の小祠や神像は若狭全域には皆無に等しい。その理由はなぜか明確にはなっていない。

一方、穀倉地帯が広がる越前地方は俗信を排斥してきた名だたる真宗王国とされながらも、比較的田の神信仰は重視され、各地で熱心に豊作感謝の田の神祭りが営まれてきた。所によっては田の神を「アイノカミ」とか「アイバサマ」などと呼び、その祭りを「アイノコト」「アイバマツリ」とも呼称した。奥能登のアエノコトとは違い、祀り場には「アイノキ」と呼ばれる神樹（樺・榎・杉）や小祠、石造の神像（笏谷石製）が祀られている。特に神像については鹿児島、宮崎県に比しても越前地方に特有のものと考えられ、以下の通りこれまで多様な図像があることが判明した。

- (1) 越前市余田（旧武生市）＊南出・中出の田の神（木祠中に稲穂と鎌を持った田の神が狐の背に乗っている）＊ サツキバナのお堂の田の神（稲荷の翁型）
- (2) 同・北府 不動堂の中に薩摩型の田の神を祀る（由来不明）。
- (3) 同・白崎 アイノカミの田の神（文化五年若連中による奉納の石祠中に木造の田の神）
- (4) あわら市中川（旧金津町） アエノキサシと呼ぶお堂の中に石像あり。
- (5) 同北潟 湧水地に木造の祠があり、双体道祖神型の「愛之御神（田の神）」二体を用水の神として祀る。
- (6) 坂井市島 春日神社境内にアイバサマ（合葉神社）と呼ばれる石祠があり、鎌と稲束、箕を持ったアイバサマを祀る。（他にも散見するが省略）

多様な形状、図像から、当地方における田の神祭りの諸相を分類し、類型化を試みたい。

田の神としてのエビス、そして大黒

田中 宣一（神奈川県）

エビス（漢字表記では恵比須・夷・胡・戎・蛭子など）を神として祀る信仰は、南西諸島を除く日本列島各地に普くゆきわたっている。それも、所によっては漁業神として、所によっては商業神、さらには農業神というように、祀る人によってさまざまな霊威が感得されているのである。わが国の代表的な民俗神と言ってよいであろう。

語義としては異俗の人びとというほどのエビスが、なぜさまざまな霊威を認められ、神として広く全国にゆきわたっていったのか。これまでいろいろ研究されているが、不分明な点はまだ少なくない。エビスはすでに平安末期の文献に神として登場しており、商業神（市神）であったり漁業神として信じられていたようであるが、室町時代の福神信仰の高まりのなか、現在の西宮神社（兵庫県西宮市）のエビス神が七福神の一つに数えられた結果、京畿を中心に一気に広まっていった。農業神とされるようになった契機と時期は明らかでないが、農業神としての広まりは漁業神・商業神としてよりも遅く、江戸時代前中期以降、西宮神社の神札が主として東日本に広く頒布されるようになってからだろうと思われる。

これまで西宮神社では、寛文7年（1667）、幕府より社殿の修復料に充てる目的のもと、東国において、同社のエビス、田の神、神馬という三種の神札を独占的に頒布する権利が認められたと言ってきた。またその後の、同社の頒布人（エビス願人など）と他のいろいろな神札頒布人との間のエビス神札の頒布権争いの裁判においても、このことは幕府によって確認されてきたという。そして近年、同社によって、『西宮神社御社用日記』（清文堂）（平成30年8月現在、第3巻<享保13年分まで刊行>）、『近世諸国えびす御神影頒布関係史料集』（西宮神社）（現在、2冊刊行）が次々にまとめられ、このことは多くの人によって確認されるにいたっている。

ではなぜ、鯛を抱き釣竿を持って笑ってござるエビス像（このような農業神らしくない形は江戸時代も現代も基本的に同じようである）の神札頒布によって、エビスが東国各地において農業神として信じられるにいたったのであろうか。そして現在、農業神としてのエビスが大黒と並んで祀られることの多いのはなぜか。その理由の一端を聞いていただくのが、本発表の目的である。

エビスと一緒に頒布した田の神の神札との混乱や、農家にとっての福神は五穀豊穡をもたらす農業神において他にはないという考えも、確かに一因をなしていると思われる。と同時に、元来、足に障害を持つとされてきた西宮のエビス神（その理由は難しくここでは問わない）と、各地の田の神がしばしば目・耳・足などに障害を持つという伝承との類似性、さらには田の神は夫婦神だとする伝承と各地でのエビス・大黒並祀とには何らかの関連性が認められないか等を述べて田の神としてのエビス発生を考え、ご批評をお願いしたい。

沖縄県先島諸島における祭司としての祝女と巫女の境界領域 —櫻井徳太郎の提起した「祝女化」と「巫女化」の検証—

宮平 盛晃 (琉球大学 島嶼地域科学研究所)

琉球諸島における村落レベルの儀礼の祈願は、主にノロやニガミ、ツカサなどと呼ばれるような女性神役によって執り行われてきた。しかし、戦後 70 年以上が経ち、琉球諸島における祭司の形態は村落によっては、後継者の不在などの理由により大きく変化した。

これまで沖縄の祭司神役の研究は、神役の役割や任期、就任過程、祭司組織、継承法等に焦点が当てられてきた。その中で櫻井徳太郎は、ノロやツカサといった村落の神女をノロイズム、ユタやムヌシリといった巫女をユタイズムと捉え、両者の交差領域の存在と研究対象としての重要性、そして、両者を異なるものと区別して捉えようとする従来の研究の傾向を問題視した。ノロイズムとユタイズムの交差領域とは具体的には、家庭や個人の祭祀的な依頼に対応する巫女が村落レベルの祭事を司るという現象、あるいはその逆に、村落レベルの神女が家庭や個人の祭祀的依頼に対応する現象を指す(以下、前者を祝女化、後者を巫女化で統一)。櫻井の指摘については、具体的な事例に基づいた検証や問題点が指摘されてきたが、広域的な調査と分析に基づく検証と、普遍性や地域的特性の解明は課題として残されてきたと考える。

本発表は、2002～2017 年の間に実施してきた琉球諸島全域での悉皆調査で確認した事例群の中から、とくに先島諸島に焦点を当て、巫女の祝女化と祝女の巫女化という櫻井徳太郎の指摘を実証的に検証するものである。

まず、先島諸島全域での悉皆調査の結果、宮古 85、八重山 29 の計 114 村落で、村落レベルの祭司に関するデータを収集してきた。分析の結果、事例群は、①公的祝女 (65 例)、②祝女 (16 例)、③男性神役 (2 例)、④村落の役員 (10 例)、⑤一般の人々 (3 例)、⑥巫女 (2 例) の 6 つに整理できる(祭司が変化したという村落については、変化前の祭司をカウントした)。

祭司で最も多かったのが、主にツカサと呼ばれる①であった。両諸島ともに最多の類型で、全体の 8 割弱を占めている (109 例中 84 例)。祝女と巫女という 2 つの領域の起源や変遷は別として、主に戦前(伝承で遡ることができる往時)及び調査時は、村落レベルの祭司という場では、祝女と巫女は明らかに区分され、祝女化を示唆する現象は希少 (2 例) であった。

次に、従来の祭司が変化したという 38 例(宮古 33、八重山 5 例)を分析した結果、13 パターンに分けることができ、①や②といった祝女から④ (8 例) や⑤ (14 例) という一般の人々への変化が最多であった。櫻井の指摘する祝女化の実例は、宮古諸島にわずか 1 例のみであった。櫻井の指摘した祝女の巫女化の実例として、個人や家庭レベルの祭祀的依頼に、村落レベルの祈願を主務とする祝女が応じる例は宮古のみならず、八重山でも確認することができた。

以上、先島諸島での悉皆調査に基づく祭司の類型化と変化例の分析から、祝女化と巫女化という櫻井の指摘の検証を試みてきた。その結果、巫女化は宮古と八重山の両諸島に確認できたものの、祝女化は宮古のみという地域的特性がみられ、その数は希少であることが分かった。さらに、先島諸島における祝女と巫女の間では、とくに巫女から向かって祝女側に明確な境界が存在し、祝女化の実例が希少であることや村人たちの承認が不可欠であることが示すように、巫女化と祝女化の越境の難易度は一様ではなく、祝女化の方が極めて高いことが明らかになった。

地域社会における信仰の担い手とジェンダー

田中 久美子（福岡工業大学）

本発表の目的は、地域社会の中での信仰や宗教の担い手が女性である事例に注目することで、そのような状況がどのようにして成り立つのかを明らかにすることである。

民俗学においてジェンダーの視点が不在であることを早い時期から指摘してきたのは、靄理恵子である。靄は祭りの役割分担、農家における家成員の役割分担、村落社会の運営の在り方など、民俗の担い手や社会集団のメンバーたちが持つ社会的役割のほとんどが、ジェンダーに基づき配分されていること、それを民俗学者が自明視してきたことを問題にした（靄 2005 46）。

本発表に関連する信仰や宗教の分野においても、「男は公的領域」、「女は私的領域」にあることが認識されてきた。「家」においては、「オオヤケの側面にかかわる家の神の祭祀では、家長が中心となり、女性はその補佐的な役割を果たし、対してワタクシにかかわる神々の日常的な祭祀は、家の主婦がそれを司る傾向もみられる」とする（徳丸 2008 193）。そこでの女性は、「嫁」や「主婦」であり、「家や家族を守るべき主婦」であるという見方が強調され（徳丸 2002）、そこには女性の霊的能力（優位性）が存在することが肯定されてきた（徳丸 2008 192-193）。

こうした民俗学の研究に対して石井研士は、宗教性が男性よりも女性に強くあらわれていることを世論調査等から明らかにするが、その理由を女性が神棚等の掃除、供え物をするといった性別分業のあり方から説明する。その結果、その延長線上に拝むといった宗教行為があるというのである（石井 2007 19-20）。しかし、女性は元々家事の一環として、これらをこなしていただけであつたはずである。それがどのようなきっかけや経験を経ることで、女性の中に宗教意識を生み出していくのかは、石井の研究では明らかにされていない。これに対して発表者は、女性は寺の中での性別分業や当番を通して寺と関わるようになるが、それだけでは宗教意識を生み出すには不十分であること、宗教的作法を身につけることは、家の中での女性の立場の再編が関わるとした（田中 2009）。本発表もこれらの研究の延長線上にある。

本発表で事例とするのは、地域社会の中で行われてきた宗教的行事や役割についてである。それらは、男女のどちらが担い手になってもよいような性格のものでありながら、その担い手が女性に偏っている。また、女性が役割を担っていたのに、ある時期から男性が担うなど、その役割分担が変化することもある。そうした性別分業はどのようにして形成され、それが信仰することにつながっているのかを本発表では明らかにする。

参考文献

- 石井研士 2007 『データブック 現代日本人の宗教 増補改訂版』新曜社
 田中久美子 2009 「寺院における男女の役割と女性の信仰心の醸成」『福岡工業大学環境科学研究所所報』3
 靄理恵子 2005 「日本民俗学とフェミニズム」『山陰民俗研究』10
 徳丸亜木 2002 『「森神信仰」の歴史民俗学的研究』東京堂出版
 徳丸亜木 2008 「家と神々の祀り」『日本の民俗 5 家の民俗文化誌』吉川弘文館

若狭漁村における女性祭祀と村落組織

市川 秀之 (滋賀県立大学)

若狭地方では各集落でホーリ、ネギなどと呼ばれる当屋制による男性の役職者が主体となった神社祭祀がおこなわれており、錦耕三の研究を先駆けとし、多くの研究、調査報告が出されてきた。しかしながらそのなかで女性が中心となった神社祭祀が行われてきたことについては、金田久璋に短い報告がある以外はほとんど注目が払われていない。若狭の小規模漁村においては、神社祭祀のみならず共有地や漁業などの利益分配も、当屋制などある種の平等原理によって行われていることが一つの特色と思われるが、これらはいずれも男性が主体となったものである。これに対して当地域において女性の伝統的な社会組織がどのような構成上の特色をもつのかを神社祭祀を中心に考察することを本発表の目的としたい。

小浜市犬熊には、ミヤバサンという女性の役が複数（現在は 2 名）いて、正月のジンジをはじめとして女の節句、男の節句、豆の節句、秋祭りなどの行事において、御供の調製などを担当し、神事においても、本殿の横に座り、太鼓を叩くなど重要な役割を果たしている。犬熊にはネギという男性が家順で務める役割があり、禰宜も御供の準備などを務めるが、ミヤバサンは毎年交代するネギを指導する役割を果たしている。ミヤバサンは 60 を過ぎた女性が務める役であるが必ずしも世襲というわけではない。犬熊は家数が 13 軒と固定されており、ムラの役やムラタと呼ばれる共有田の耕作も毎年当番制でまわる村落であるが、そのなかでこのミヤバサンは年齢とある種の資質を基準に高齢の女性が務めるという点で特色がある。

また小浜市西小川では数年前に廃止される以前にはミコと呼ばれる女性の役があり、年に 3 回ある神社の祭りにおいて、御供を供えたり祝詞を唱えたりする役割を果たしていた。西小川ではかつては特定の家柄 7 軒が主として神社祭祀にかかわっていたがミコはこの家のやはり 60 歳を超えた女性が務めていた。犬熊と同様にネギが当番でまわり御供の調製にあっていたがミコが指導的立場にあったという。

若狭の女性に関連する民俗としてはウブゴヤの問題が古くから議論されてきた。犬熊も西小川も昭和 30 年代まではウブゴヤで出産や産後の静養などがおこなわれてきた地区である。このウブゴヤの問題も含めて、当日は当地域における女性の社会組織が男性の組織とは別の構成原理をもっていたことを提示したい。

錦耕三 2005『若狭路の祭りと芸能』岩田書院

金田久璋 2007『あどろがたり 若狭と越前の民俗世界』福井新聞社

食にみる女性の活躍と生きがい —群馬県川場村を事例に—

鈴木 英恵（群馬パース大学非常勤講師）

近年、あらゆる生活の場面で高齢者の活躍が目覚ましい。急速に高齢化が進む中で医療技術も進歩し、人が「年齢を重ねる」ということが特別なことではなく、ごく当たり前のようになり、それぞれの高齢者が自分のできる範囲内で社会とかかわりを持つ努力をしはじめている [宮田ほか編 2000]。

本発表では、とくに高齢の女性に焦点をあて、生きがいをテーマに女性が活躍する「場」について取り上げたい。私は、群馬県利根郡川場村で民俗調査を進めている。川場村には平成8年（1996）に、道の駅に登録した「田園プラザ川場」がある。田園プラザの中心で、地元の農産物を取り扱うファーマーズマーケットは、前年の平成7年より営業を開始した [三田 2012]。平成30年（2018）4月時点の生産者登録者数は298人で、年齢層は30代半ばから90歳である。生産者は、自家で収穫した新鮮な果物（ブルーベリー、リンゴ、プラムほか）や野菜（ウド、フキノトウ、キュウリ、枝豆、トマト、白菜など旬の野菜）を家で袋詰めにし、毎朝道の駅に自ら搬入する。農作物の値段は、道の駅が事前に調べた近隣の農作物販売所の販売価格を分類して一覧に掲示しているので、生産者はそれらの値段を参考にしながら商品の値段を決定する。そしてバーコードラベルシールを袋に貼り、農作物ごとの商品棚に並べる。棚の位置は早いもの順のため、生産者は営業開始時間の1時間半前には並ぶ。午前7時半ごろには搬入口が開く。夏にキュウリやナスを出荷する82歳の女性は「この季節は何を出そうか、つぎは何の野菜を作ろうか。いろいろ考えるのが面白い。外へ出れば皆に会えるし、田プラ（道の駅田園プラザの略）に行くのが楽しい。頭も使うから良い刺激になる」と話す。農作物を搬入すると、毎日決まった時間に田プラから4回ほど（昼と午後、夕方など個人の希望に沿う）、生産者の携帯にメールが届く。内容は、売上の金額と、農作物の売れた数と残りの数を知らせてくれる。生産者はこのメールをみて品物を追加するかを検討する。川場村では、80歳を過ぎた人が慣れた手つきで、携帯電話を操る。手作りの農作物を出す人の表情をみると、生き活きとしており、生きがいにもつながっているようである。このほかにも、川場村門前地区では門前の女性たちが集まって農作物を販売する「姫の家」がある。地域の女性たちは、食を通してさまざまな活動をしている。こうした事例から、女性たちの生きがいと農作物を販売する「場」が地域の人たちにとってどのような機能を果たしているのか考えてみたい。

参考文献

宮田登・森謙二・網野房子編 2000 『老熟の力』早稲田大学出版部

三田育雄 2012 『道の駅「田園プラザ川場」の20年—川場村のむらづくりをけん引する—』上毛新聞社

助産院出産とジェンダー —「産婆」の夫からの聞き書き—

伊賀 みどり（帝京平成大学非常勤講師）

現在、ほとんどの子どもが病院か診療所で生まれており、助産院で生まれる子どもは 1%弱に減少した。お産を扱う開業助産師の減少と高齢化も進んでいる。度重なる医療法改正の影響も大きい。助産院研究は急務である。『助産院・助産師資料目録』（2018 年、国立歴史民俗博物館）は、その成果の一つである。

報告者は、関西地方の S 市（現在人口 45 万人）にある C 助産院（1970 年に助産師 C さんが開設、2007 年まで入院助産）において、2001 年から断続的に 28 回、実地調査を行った。そして、助産師 C さん、その夫 H さん、入院中の女性から話を伺った。H さんは、1974 年に会社を早期退職した後、C さんと共に助産院を運営してきた。本報告では、H さんからの聞き書きをもとに、助産院の出産文化について、ジェンダーの視点を交えて考察する。そもそも助産師は、産婆規則（1899 年）以来、法律によって女性に限定されている。また、助産院の業務は、助産師業務（助産、授乳指導・沐浴など）のほかは、炊事・洗濯・掃除などの家事労働であるため、職員は一般的に女性である。男性職員（夫）の立場から助産院出産を考察する研究は貴重である。

H さん（1929 年、九州地方生まれ）は、高度経済成長期に、お金儲けのために、関西地方の鉄鋼業の工場勤務の会社員となった。実兄がその会社に勤めていたからである。その後、H さんが病気を患い診療所に入院した時、その診療所の産婦人科に勤めていた C さんと出会い、1954 年に結婚した。1957 年に長男、1960 年に長女を得て、社宅で生活した。C さんが専業主婦であった 2 年間ほどは、H さんは「ワンマン」な亭主閑白であったと語る。鉄鋼業は花形産業であったため待遇も良かったという。だが、C さんが産婦人科勤務を再開させると、H さんは工場勤務をしながら、炊事全般と C さん留守中の子守りを引き受けた。専業主婦の多い社宅において、ジェンダー意識を切り替えるのは大変だったと H さんは語る。

助産院開設（1970 年）後も、H さんは、工場勤務を続けたが、1974 年に 40 歳代半ばで退職した。胃潰瘍を患っていたこともあり、鉄鋼業の不況による早期退職に応じたのである。そして、夫婦で助産院を運営するようになった。「男は仕事、女は家庭」という時代であったため、夫が家にいることは近所の人に驚かれたという。だが、H さんは、25 年間工場に勤務し、退職金の上乗せも得ることができたと主張する。

助産院では、H さんは炊事全般を担当した。また、お産で入院すれば、産婦に対し実の娘のように親身に接した。それは、助産院で働き始めて初めて、女性たちが大変な思いをして出産することを知ったからだという。産婦の夫にも、お産に立ち会うよう勧めてきた。そして、H さんもお産に立ち会い、C さんの助産業務を支えた。また、「嫁いびり」をする姑に対しても、産婦の味方となった。そして、退院後も、産婦やその家族を長く見守った。

H さんは、産婦たちにとって「父」のような存在であろうとした。また、H さんは、「主夫」かつ有能な「助手」として熟練助産師 C さんを支えたのである。

現代における月経の呼称

林 春伽（日本女子大学大学院生）

【研究目的】月経の呼称の実態をアンケート調査により把握し、現代における月経の呼称の事例を集め、どのような要素を月経の呼称に反映させているか、なぜその呼称を使うのかを本調査により明らかにする。また、日本文化内のケガレや不浄といった感覚が月経の呼称事例から見つけることが出来るか否かも明らかにする。

【研究方法・内容】本調査は楽天インサイト（旧楽天リサーチ）にアンケートを委託した。調査対象者は全国の男女比 100 : 100 の 200 人で年齢は 20 代とし、無記名式選択式アンケート調査を行った。調査質問は 3 問で「問 1 : あなたが知っている月経の呼称をすべてお答えください(いくつでも)」「問 2 : あなたが日常生活で使用する月経の呼称をすべてお答えください(いくつでも)」「問 3 : 前問でお答えのように、あなたが月経を別名で呼ぶ理由を教えてください(いくつでも)」である。選択式回答を設定する際、問 1、問 2 の要素として「生理」「初潮（最初の月経、初経）」「古典的な呼称」「代名詞」「女の子・乙女」「来訪者」「天体」「体調不良」「経血・出血」「食べ物」「生殖能力」「民俗学的呼称」に分け、問 3 の要素では「自明的選択」「月経＝ポジティブ」「月経＝ネガティブ」「月経＝不浄・タブー」に分け、回答を設定した。

【結果・分析】詳細は発表時に説明する。問 1 の結果ではどの要素にも一定の回答があったが、特に多かった要素が「生理」「初潮」「女の子・乙女」であり、両性共に「生理」「女の子の日」が優位に多かった。問 2 の結果では「生理」「女の子・乙女」「代名詞」が多く、普段使用する月経の呼称では「生理」が多かった。問 3 では両性共に「周囲がそう呼んでいるから」「そう呼ぶのが普通だと思っているから」といった「自明的選択」の回答が多かった。

【考察】現在の月経の呼称は、月経に対する不浄観を意識したものから変化し、多種多様な呼称が生み出されている。本研究結果では、最も使用される月経の呼称が「生理」「女の子の日」といったもので、「周囲がそう呼んでいて、そう呼ぶのが普通であると思っているから」が使用理由であると明らかになった。「生理」は「生理痛」「生理休暇」という言葉で使用され、「女の子の日」はテレビコマーシャル等で使用されている。さらに使用理由は自明的選択である。したがって、月経に対して明確な不浄観を持つため「月経」という言葉を使用しない、多種多様な呼称を生み出して秘匿性を高めているということではなく、周囲が使用しているから自分も使用する、メディアで呼ばれているから自分もそう呼ぶという無意識的、自明的選択の結果だと考える。

【今後の課題】今回は調査結果からわかる単純な考察のみの言及に留まっている。そのため、根本的に様々な呼称を生み出す心理などを言語学や心理学の研究を参考に考察を深める。その際には各要素で分類し考察を進めることが妥当であると考え。

【参考文献】楽天インサイト <https://member.insight.rakuten.co.jp/>

榎垣實 1977 『日本の忌みことば』岩崎美術社

鈴木明子 2013 「月経の名称—現代の月経—」『跡見学園女子大学文学部紀要』

48 跡見学園女子大学文学部 pp.133-146

グループ発表 南方熊楠と日本民俗学の黎明

田村義也（代表、成城大学非常勤講師）・広川英一郎（東京都）
三村宜敬（市立市川歴史博物館）・加藤秀雄（成城大学民俗学研究所）

本グループ発表は、日本民俗学史のなかの南方熊楠の位置を共通の関心とする。

南方熊楠（1867-1941）は、比較科学史・比較説話学と生物学を中心とする複数の領域で、日英両言語で論考を発表し、また膨大な生物研究資料をのこした学者である。1887年から1900年までの間、米英を遊学してすごした南方が、研究ノートの公刊を英語ではじめたのはイギリス滞在中の1893年で、帰国後の1904年からは日本でも学術誌への投稿をはじめた。イギリス時代に彼が着手していた比較文献研究には、東西文化圏間での説話類型の類似や影響関係（さまよえるユダヤ人説話など）や、民間信仰における類似性（神・仏・聖者などの遺した手印足跡など）の比較研究など、民俗学の一分野となる領域の問題がすでに含まれていた。

民俗学が独立の学問分野として確立されていなかった明治40年代、柳田と南方はそれぞれの関心から、『東京人類学会雑誌』など関連各領域の学術誌に論文を発表しており、互いの論考も眼にしていた。1911（明治44）年、「山の神とヨコゼ」という民間伝承の主題を両者がともに取り上げたことが契機となって、直接の文通がはじまる。柳田より一年年少のドイツ文学者高木敏雄（1876-1922）を含めた三者間の通信による濃密な議論は、やがて1913年の『郷土研究』誌をもたらした。南方は常連寄稿者として、独自の文献研究と紀南の民俗採集によって、この雑誌による日本の民俗学の成長に一定の貢献をすることとなる。

この『郷土研究』誌が1917年にいったん刊行を終えて以降、各地方で民俗学を主題とした定期刊行物がうまれると、南方はそれらへの活発な寄稿を続け、黎明期における日本民俗学の中で一定の存在感を持つようになる。南方が寄贈を受け、また寄稿した、そうした各地方の民俗学系刊行物が南方旧蔵書のなかにも多数現存しているが、そのように交流をもった民俗学系出版者のなかには、本山豊治（桂川）や岡茂雄のように、大正末の1926年に至って南方の雑誌論考を単行本に編纂する人物も現れた。結果として生前には3点だけ出版された彼の雑誌論文集が、こうした経緯のものだったことが、広範な研究領域に関心をもった南方熊楠を、とくに民俗学者として記憶させることになったと思われる。

和歌山県田辺市の旧南方邸にのこされた南方熊楠の研究資料は、2005年までに『南方熊楠邸蔵書目録』『同 資料目録』が刊行され、2006年発足の南方熊楠顕彰館に移管されたことで、はじめて研究的に活用出来るものとなった。本グループ発表の参加者4名は、それぞれの関心から、南方熊楠旧蔵一次資料を参照し、公刊されている南方熊楠の著作や書簡の背景の研究を進めている。本発表は、現時点でのその成果をご報告し、ご批判を仰ぐものである。

『南方二書』と柳田国男

田村 義也（成城大学非常勤講師）

本発表では、柳田国男と南方熊楠の研究交渉の一面を、明治末から昭和初年までに日本民俗学が形作られていった過程の文脈のなかで考察したい。

柳田国男が『石神問答』と『遠野物語』を刊行した1910年、日本ではまだ民俗学を主題とする学術定期刊行物はなく、柳田も、イギリス滞在中に英語で民俗学的主題の論考を公刊していた南方も、日本語著作は『東京人類学会雑誌』など隣接領域の雑誌にしか舞台がなかった。そうした状況で、この年までに両者は、自分の関心と重なる領域の研究者として互いを意識していた。1911年、「山の神とヲコゼ魚」という民俗的習俗と民間説話の主題を両者がともに取り上げたことで、直接の通信がはじまり、こののち数年間、往復書簡によって濃密な議論が交わされることとなった。『郷土研究』という民俗学研究誌がうまれたことは、その直接の結果だが、また南方熊楠が非学術系雑誌の一般読者へ向けた著述をするようになったのは柳田からの慫慂によるものだったし、他方『山島民譚集』としてまとまっていくこの時期の柳田の日本伝説研究には、南方からの直接間接の影響が色濃い。

その両者の交流のはじまりを象徴するのが、柳田国男からの強い勧めによって南方が執筆した、紀南の自然生態系保全を訴える意見書『南方二書』（1911年）である。この時期の南方の最大の関心は、政府による神社合祀政策が地域の自然と社会に与える打撃を食い止めることであり、南方は高級官僚だった柳田の行政的影響力を恃みと考えた。他方柳田は、英語圏で公刊実績のある研究者南方熊楠が、日本の民俗学にも貢献してくれることを期待しており、南方を社会運動から民俗研究の世界へ引き戻したかった。両者の思惑のねじれのなかでうまれたこの意見書は、神社林の自然生態系と神社を中心とする地域社会というふたつの問題意識が重なり合った南方の主要著作のひとつとなった。

大正年間を通じて南方が日英両語で書き続けた多数の短文研究ノートは、個々の資料調査・事例収集と、地域・時代・文化の境界を越えた類似事例の観察に関心を集中させたものが多く、その点で彼の日英両語の論考は基本的性格が同一である。多彩な文献を自由に参照するそれらの論考は、今日の読者にとっても興味深い指摘を多く含むが、それらを大理論へと結実していく展望や意図は、不思議なほど南方には希薄だった。

昭和初年に至って、柳田国男が口承文芸研究と方言研究の双方で理論体系を作り上げようとしていった時期に、柳田の雑誌論考に対して南方が批判的な反応の投書をした小事例がある（「蜀黍に就て」および「虎杖をゴンパチということ」）。「方言圏論」形成期の柳田へ宛てたこれらの短文投稿にあらわれた、南方と柳田それぞれの「民俗学」の指向性のずれには、両者の通信から『南方二書』がうまれた明治末年から一貫するものがある。「博物学者」という古い呼称を付されることも多い南方熊楠が実践を継続していた採集・報告が、柳田国男と重なり合いつつも異なる知的枠組みのものであったことと、それが柳田の民俗学形成のかたわらにあって変化してはいかなかったことの意味を考察してみたい。

南方熊楠・高木敏雄往復書簡における「フォークローアソサイチー組織の計画」

加藤 秀雄（成城大学民俗学研究所）

20世紀初頭は日本における民俗学の揺籃期として位置づけられるが、この時期に行われた南方熊楠と柳田国男の交流は、その後、確定していく民俗学の方向性において、極めて重要な意味を持っている。柳田が南方に最初の書簡を送ったのは、1911年3月であり、その後1926年6月まで交信が続くが、このうち第1書簡から第131書簡までは清書され、「南方来書」と題する写本全10冊が現存する（成城大学民俗学研究所蔵）。柳田は自らの研究の重要な参照先として、「南方来書」を利用しており、明らかにその影響下にあると思われる論考も数多く存在する。

この南方と柳田の往復書簡は、1976年に刊行された飯倉照平編『柳田国男・南方熊楠往復書簡集』によって、広く一般に読まれるものとなったが、これとほぼ同時期に南方が、『郷土研究』誌における柳田の共同編集者であった高木敏雄と書簡のやり取りをしていたことは、従来の民俗学史において、ほとんど注目されてこなかった。これは高木から南方に宛てた書簡が、2001年になって新たに発見されたことにもよるが、その内容は当時の「民俗学」の状況を窺い知る上で極めて興味深い内容となっている〔飯倉編 2003〕。近年は説話研究の文脈において、この南方と高木の交流に注目する研究の蓄積も進んでいるが〔飯倉 2013、杉山 2017〕、本発表では、両者の交流を民俗学史に、どのように位置づければよいかということについて議論していきたい。

南方－高木の往復書簡は、南方－柳田の往復書簡と同様、その話題が多岐に渡っているが、今回は特に Folklore Society、すなわち「民俗学会」の設立に関わる内容に注目する。これは、当時「民俗学」をどのようなものとして南方と高木が認識していたのかを知ることにつながり、更に同時期に民俗学の研究団体を構想していた柳田と、どのような面で思想的な一致、あるいは異同がみられるのかを明らかにするものとなるだろう。

1912年1月に、南方が柳田に宛てて書いた手紙には、「わが国にも独立して俚俗学 Folklore Society の建立ありたきことに候」とあり、柳田から「フォルクローアの学会は今年は打ち立て申すよう、乏しき有力者を説きおり候」（同年2月9日付）という返答がなされている。これに対し南方は、刊行後間もない『大英類典』第11版の第10巻「folklore」の項目を翻訳しながら、イギリスにおける「フォルクローアの範囲」を紹介しているが、同年3月には高木から「目下小生等発起人の一人として日本民俗学会（Verein für die japanische Volks- und Heimatkunde）即ちフォークローアソサイチー組織の計画にて、会の成立後間もなく雑誌発行致す積に御座候」という来信があり、その研究対象となる範囲の草案が示されている。これに対して南方は修正案を提示しているが、こうした南方－柳田、南方－高木、柳田－高木の三者間の交流によって、当時の民俗学は輪郭を定めていったといえよう。本発表では、この「フォークローアソサイチー組織の計画」の内容と、その後の経緯を具体的に明らかにし、日本民俗学の出発点を措定することを試みる。

参考文献

- 飯倉照平編 2003 「南方熊楠・高木敏雄往復書簡」『熊楠研究』5
飯倉照平 2013 『南方熊楠の説話学』 勉誠出版
杉山和也 2017 『南方熊楠と説話学』 平凡社

南方熊楠の聞き書き

広川 英一郎（東京都）

南方熊楠が銭湯で聞き書きを行っていたことは、よく知られている。これは『南方熊楠全集』（1972年 平凡社）に収められた柳田國男宛の書簡に記された次の一文によって。

「田舎の下等宿にとまり、いろりの側に臥し、またちょっとした小市なら、銭湯に行き長入りし、雑多の人にあうて話をきくが、かかる話一番多く聞き出す法に候。（中略）教育ある輩の話は、書籍で読んだことを加え入れるゆえ、その地のことをきくにたよりになり申さず候」安宿や銭湯の客に話を聞くのが土地のことを知るのに一番便利であり、書物からの知識が混入しなくてよい、という訳である。聞き書き調査の経験があれば頷ける提言であろう。

火の燃える囲炉裏端で土地の話者から聞き書きを行うというイメージは、後の時代のフィールドワークの情景としてオーソドックスなものであるが、それを銭湯で行うというのは、少しイメージし辛いかもしれない。今日の我々が、民俗学が試行錯誤のうちに磨き上げてきた聞き書きの技術と体験を駆使してそれを行うのであればともかく、この書簡が書かれたのが大正3年6月2日であるという点を考慮すれば、これがいかに先進的な営為であったかがわかるはずである。聞き書きの場は、聞き手の中にある程度の調査項目が網羅的にあり、またそれを包括するような調査地の情報を持っていなければ成立してくれない。当時、交通不便な遠隔の地にありながら日常的に聞き書きを行って報告することのできる研究者は国内にはほぼ存在しなかったに違いない。

南方が柳田の求めに応じて様々な見聞を書き送っていた事、また説話研究に関する踏み込んだやりとりについては飯倉照平の指摘するところである〔飯倉 2013〕。本発表では、『郷土研究』の創刊前後において、南方がどのような問題意識をもって聞き書きに臨んでいたのか、またどのような成果を柳田および各種の発表媒体へ提供していたのかを具体的に明らかにする。主として南方が居住していた和歌山県田辺市における抜書ノートの中から、南方自ら「随聞録」と題した大正2年7月から翌年5月頃までの3万字以上に及ぶ聞き書きノートを扱う。同書については中瀬喜陽によって何度かその存在が紹介されてきた〔中瀬 1994〕。

また、この時期に柳田は南方に「民俗学の手引き書」となるものの執筆を依頼していた。往復書簡の中で南方は生活上の余力の無さから困難であるとし、結局それが形になることはなかったが、南方はこの「手引き書」の構想を後年まで持ち続け、研究協力者である雑賀貞次郎と共著による出版を画策することになる。この点も、未公刊資料を用いて南方の構想していた民俗というものがあるのか、それが柳田らの民俗学とどのように乖離していくのか明らかにしたい。

- | | | | |
|------|-------|------|--|
| 参考文献 | 飯倉照平編 | 1976 | 『柳田國男南方熊楠往復書簡集』平凡社 |
| | 中瀬喜陽 | 1994 | 「南方熊楠ノート（1）田辺抜書と『随聞録』
『フォークロア』1 本阿弥書店 |
| | 飯倉照平 | 2006 | 『南方熊楠 鼻のごとく黙坐しおる』 |
| | | 2013 | 『南方熊楠の説話学』 |

大正期における本山桂川の与那国島調査 —新出資料『落日草紙』について—

三村 宜敬（市立市川歴史博物館）

本山桂川（以下、本山）は、南方熊楠（以下、南方）、柳田國男（以下、柳田）らとほぼ同じ時代を生きた人物である。氏が民俗学に大きく関わっていたのは、第二次世界大戦以前であり、戦後は金石文研究へと転向したため、これまでその来歴や書誌などは殆ど明らかにされていない人物であった。そうした本山に関して研究業績をまとめたものに、元市立市川歴史博物館 学芸員の小泉みち子氏が研究を行なった「本山桂川—その生涯と書誌—」（平成8年度 『市川歴史博物館年報』第15号 1998）が挙げられ、近年では、拙稿「本山桂川の足跡を探る」（平成27年度 『市川歴史博物館館報』2017）があり、来歴や未発表資料などの所在が明らかになってきている。

本山の主たる活動として本発表では与那国島の調査を取り上げる前にまず本山が南方、柳田とどのような関係があったのかについて述べる。

まず南方とでは、大正9年から本山の出生地長崎において、創刊した趣味と民俗研究の雑誌『土の鈴』に南方は積極的に投稿を行っており、それらは本山の出版プロデュースによって、大正15年に初の単行本であるところの『南方閑話』（閑話叢書 第1冊目）として出版された。さらに南方とは本山は自身のおかれた状態などを書簡によって打ち明けているなどの交流を行っていたことが南方熊楠顕彰館所蔵の南方熊楠宛 本山桂川書簡から明らかとなった。

次に柳田とは長崎在住時代の『土の鈴』にも会員として名を連ねている。そして本山の上京後の市川町（現千葉県市川市）在住時代にも交流を持っていた。特に本山は、本発表におけるところの沖縄から与那国までの調査で得た写真を柳田國男の『海南小記』（1925 大岡山書店）に沖縄本島などの写真12枚を提供し、自身の調査報告である『與那國島圖誌』を大正14年（1923）に爐邊叢書（郷土研究社）の一冊として出版した他、一部の研究会などの取りまとめも行っていたようである。その他にも本山は、佐々木喜善や中山太郎にも出版プロデュースを行うなど、精力的に調査・研究を行ない、様々な研究者と交流を行っていた。

本山の特筆して取り上げられる調査研究に、大正期における与那国島の調査がある。この調査は、関東大震災直後の大正12年（1923）10月から、翌大正13年（1924）の2月末までの西日本、中国四国、九州、沖縄への調査旅行を行なった本山の成果の一端であり、先に述べた『與那國島圖誌』となっているが、本山がどのような経路、日程をとったかなどは明らかになっていなかった。そのため、本発表では、日本民俗学黎明期における本山と南方、柳田との交流についてふれるとともに、新出資料であるところの本山桂川著『落日草紙』（謄写版印刷 大正13年4月）で明らかとなった本山の調査経路詳細について述べ、これまで明らかにされていなかった本山の大正期における調査について述べる。

What is folk art?

加賀谷 真梨 (新潟大学)

本発表は、米国において folk art がどのようなモノや営為として考えられているのか、Museum of International Folk Art (以下、MOIFA と示す) における展示と英語文献を通じて暫定的な見取り図を描く。folk art が必ずしも審美性で価値づけられるようなものではないことを示し、日本の博物館の民俗展示の可能性を広げたい。

発表者は2018年6月1日から13日までアメリカ、ニューメキシコ州サンタフェで開催された夏期民俗学研修会に参加した。本研修会はアメリカ民俗学会が主催し、現地におけるカウンターパートはMOIFAの学芸員、元館長らが担った。folk art を冠した博物館は米国内に3館あるが、MOIFAはそのうちの1つで1953年にシカゴ出身の富裕者 Florence Dibell Bartlett (1881-1954) によって創設された。同館は常設展示室1、企画展示室3、そして2010年に新設された“良心のギャラリー”とで構成されている。とりわけ、ギャラリーはfolk art を脅かす社会問題について当事者、支援者、来館者、学芸員等でインターラクティブに展示を作り上げていく先駆的な試みとして民俗学会や人類学会から高く評価されている。また、学芸員 (Curatorial Staff) 5名のうち4名が女性であることもあり、企画展及びギャラリーの展示は極めてジェンダーセンシティブで、フェミニズム精神に溢れていた。展示に政治的メッセージが照射されている点に、米国で期待される博物館の役割を垣間見ることができよう。

いま一つMOIFAで印象的であったのは、標題と同じタイトルでfolk art とは何かを来館者に問うコーナーが地下の収蔵庫前に設置されていたことである。「folk art に唯一の定義があるわけではない」との断り書きのもと、「folk art とは〇〇なアートだと言える」と、様々な見立てが列挙されていた。さらに同コーナーには、資料の展示と共にそれがfolk art であるか否かに関する研究者や学芸員のコメントが添えられており、専門家でも見解が分かれることを明示していた。

これらの斬新なMOIFAの展示は、改めて発表者をfolk art とは何かという問いに駆り立てた。そこで本発表では、MOIFAの展示と英語文献を通じてfolk art の暫定的な見取り図を描き、日本における民俗資料の位置づけとの相違を明らかにする。コミュニティと博物館との協働が求められる現在、folk art はさらに新しい意味合いを帯びている。例えば、あるアーティストは「folk art は人と話さなくてはならず、それによってfolkがfolk art になるのだ」と述べる。また、MOIFAのギャラリーの責任者は「我々はthe art of the folk より the folk in the art に焦点を当てている。」と述べる (Seriff & C. Bol 2017 : 115)。こうした民俗学の「存在論的転回」とでも言える認識や実践に目を配りながら、日本の博物館の民俗展示の可能性を検討したい。

(参照文献)

- Seriff, Suzanne & C. Bol, Marsha. 2017 “Folk Art and Social change in an American Museum” In: C. Kurt Dewhurst & Patricia Hall & Charlie Seemann (eds.) *Folklife and Museums: Twenty-First Century Perspectives*, Rowman & Littlefield, pp.107-129.
- Crown, Carol & Rivers, Cheryl. 2013 *Folk Art*, The University of North Carolina Press.

コミュニティと民俗文化の表象 —アメリカ民俗学との対話から—

川森 博司 (神戸女子大学文学部)

2017～2019年の3年間にわたって日・米・中の民俗学会合同でサマー・フォークロア・インスティテュート(夏期民俗学研修会)が開催されている。発表者は2017年7月の中国・内モンゴル自治区のハイラルでの「農村民俗の持続と変化」をテーマとする研修会と、2018年6月のアメリカ合衆国ニューメキシコ州サンタフェでの「コミュニティは、その民俗伝統をどのように外部に表現するか」をテーマとする研修会に参加した。両者とも、三つの民俗学会から様々な属性を持つ研究者が参加し、英語を公用語として発表と討論をおこなった。その過程をふりかえって、日本民俗学の研究成果を日本語を母語としない聴衆と共有していくために、どのような接点が考えられるか、そして、そのような迂回路を経ることが日本における民俗学研究にどのような効果をもたらすかを、コミュニティと民俗文化の捉え方を軸にして検討してみたい。

日本民俗学の研究史においては、民俗文化を伝承する集団は、「伝承母体」という術語を用いて、地域的に区切られた固定的な実体として把握される傾向が強かった。それに対して、アメリカ民俗学においては、民俗文化の伝承にかかわる集団をより流動的なものとして捉え、民俗文化の伝承に対しても、その創造的な側面に注目する傾向がある。この問題について、アメリカの民俗学者ドロシー・ノイズの「集団(Group)」という論考をもとにして、日本民俗学の先入観を超えて、よりフリーハンドな形で伝承と集団の関係を考えてみたい(対話の接点として、本発表ではコミュニティという術語を使用する)。

次に、民俗文化を表現として捉えていく研究枠組みについて検討を進めたい。発表者は昔話の語り観光の場において地域イメージの表現、そして自己表現の側面を強めている点について研究を進めてきたが、アメリカ民俗学においては、観光の場を含めて、コミュニティ(のメンバー)が民俗文化を外部に表現する側面についての研究が進んでいる。この方面については、表現形式そのものについての研究が必要であるが、日本民俗学においてはあまり焦点化されておらず、研究の枠組みも確立されていないので、アメリカ民俗学から学ぶべきことは多いと思われる。今回は、コミュニティにおける個人の実践をどのように捉えるかという側面に焦点を当てて、日本の事例をどのような分析枠組みで語るができるかを検討したい。そこでは、個人がより大きな社会からの拘束を受けながらも、様々な要素を組み合わせながら表現をつくりだしていく側面が観察されるはずである。その微妙なニュアンスを捉えていくために、フィールドワークが必要とされる。具体的には、岩手県遠野の状況を事例として、コミュニティと民俗文化の表象の関係をどのように語るかを、マリリン・アイヴィーの研究を批判的に検討しながら考察し、地域文化の表象の鍵のひとつとして方言の再構築と活用について検討を進めたい。

サマー・フォークロア・インスティテュートにおいては、立場や研究枠組みの違いはもちろん実感されたが、英語というクッションを置くことで議論がかみ合う側面も大いに見受けられた。その際にコミュニケーションの窓口となったのが、コミュニティをはじめとする「概念」である。この発表は、日本語と英語のそのような往還運動の一環として構想している。

民俗学からハワイの日系人墓地を考える～その1

田村 和彦 (福岡大学)

本発表は、アメリカ合衆国ハワイ州オアフ島の日系人墓地について、報告を行うものである。本発表は、大きく分けて2つの関心を背景としている。

一つ目は、日本からハワイへの移民は、1868年の官約移民に始まり、契約移民時期を経て、排日移民法まで続く。近年も、断続的に移民が続いており、その結果、ハワイ州は全米で日本人移民の最も多い州となっている。しかし、ハワイの、多民族社会状況下での日本人・日系人の墓地の研究は少なく、日本民俗学ではこれまで十分な報告がほとんどなされてこなかった。これは、墓制に大きな関心を向けてきた日本民俗学の状況をみれば不思議な現象といえることができるが、その理由として、日本民俗学における国外の事象への関心の希薄さを示している、と思われる。

二つ目は、上記の問題と関係して、これまでのハワイにおける日本人・日系人墓地の先行研究は、たとえば墓地の管理者、専門家である Nanette Napoleon Purnell の研究(1993、1998)や、文化人類学者である後藤明の研究(2004)などがあるが、民俗学者による研究ではない。また、この空隙には、アメリカ合衆国の学的枠組みも関係している、と思われる。ハワイでは、Folklore は、口頭芸術として理解される傾向があり、たとえば、「Obake」、1950年代後半に新聞を通じて広く知られるようになった「Mujina」などは、現地の Folklorist である Glen Gran の著作により広く知られているが、これらは、あくまで体験談、怪談として oral な領域で対象化されている。

他方で、HPで発信される日本的な文脈では、日本人移民・日系人の墓地について、「日本から墓石を取り寄せる」、墓石を「日本の方向を向くように北向きに建てる」など、望郷のイメージへと結びつけた興味深い“Folklore”が生み出され続けている(市村:2009)。

以上の背景に基づき、本発表では、両国の民俗学的枠組みの空隙の問題を指摘し、ハワイにおける日本人・日系人墓地の報告をおこなう。具体的には、プランテーション時代の墓地、公設「日本人墓地」、私立「日本人墓地」を事例としてとりあげ、今回は、技術と条件、創造性の点から、1) 幼児の埋葬、2) 墓石の形態(とくに、日本人石工移民と、沖縄式墓地の影響)、3) 中国系墓地、その他墓地と照らし合わせた場合に顕著となる「自然」石への執着を中心に報告する。

(参考文献)

市村佐登美

2009 「Long Tail World: ハワイの日系人のお墓」(最終確認:2018/8/8)

<https://longtailworld.blogspot.com/2009/05/japanese-tombstones-in-hawaii.html>

後藤明

2004 「日系人の墓」『ハワイ研究への招待』関西学院大学出版会

Nanette Napoleon Purnell

1993 “Oriental and Polynesian Cemetery Traditions in Hawaiian Islands” Richard Meyer(ed), Ethnicity and the American Cemetery, Bowling Green State University Popular Press.

1998 O’ahu Cemetery; Burial Ground & Historic Site, O’ahu Cemetery Association.

誰が「相続人」なのか —中国・金山農民画の事例からみる担い手グループの重層性—

雷 婷（東京大学大学院生）

本発表は、現代におけるローカル文化の「担い手グループ」のあり方について、中国上海市金山区の中洪村を中心地域として実践されているローカル芸術「金山農民画」を事例に考察するものである。

民俗学において、研究対象となる文化の実践者は、往々にして個人ではなく、複数の担い手によって構成されたグループである。しかし、現在では、そのような「担い手グループ」の範囲とあり方は、かならずしも自明なものや固定的なものではなく、ときには重層的・動的な様相を呈している。その点は近年の研究においてもしばしば指摘されてきた〔たとえば飯田 2013、松井 2018〕。その背景には、文化資源を対象とする観光開発の進行や、文化財・文化遺産などの概念をめぐる文化行政の動きがある。

本発表で取り扱う金山農民画は 1970 年代にプロパガンダ芸術として創出され、そして地域社会の変化にともない、商品化・土産物化などの変容を経て、2007 年にはさらに「上海市級非物質文化遺産」と認定された。こうしたなか、その芸術の実践を担う「金山農民画家」というグループのあり方も変わってきた。とくに、行政によって、「代表性传承人（代表的な伝承者）」の指定、教育活動、新しい画家の養成などの措置を通じて、画家グループに対する意識的な再構築が行われてきた。それは非物質文化遺産がこれからも受け継がれるための行為である。そして、2007 年以前から制作活動に携わってきた中堅画家たちも積極的にそのような再構築に協力している。こうしてみると、金山農民画の担い手グループの構造はかなり開放的だといえる。

しかし、中堅画家たちの言説や、制作・販売の実態を考察してみると、従来の地縁・親縁・血縁などの人間関係により規定される、いわゆる「伝統的なグループ」の存在がみえてくる。そのあり方と行政が想定した担い手グループのあり方はかならずしも一致しない。たとえば、もっとも活動的な画家の一人は、政府からの「传承人」指定を受けていない。また、画家たちは、自らの家族や親せきの作品を「金山農民画」としてアトリエで販売・展示しているが、学生の作品に関してはそうしない。こうした開放性と閉鎖性が併存するような二重の構造は、中堅画家たちと行政などの外部アクターとのかけひきによる産物だと考えられる。

実際、金山農民画のようなローカル芸術のあり方は、つねに社会状況変化に応じて動的に変わっていく。また、その生産と実践は、観光客などの外部アクターも含めて、担い手グループ内外の協働によって行われている。担い手グループ内部の重層的な構造を解明することは、そのような複雑な状況を描き出すための一歩となる。

参考文献：飯田 卓 2013「文化遺産を受け継ぐコミュニティのあたらしいかたち：機関研究：「マテリアリティの人間学」領域 文化遺産の人類学—グローバル・システムにおけるコミュニティとマテリアリティ（2013-2015）」『民博通信』141；松岡 薫 2018「民俗芸能の担い手をめぐる現代民俗学の課題」『現代民俗学研究』10

佐々木高明の世界 その1 —五木村からみた日本の焼畑—

池谷 和信（国立民族学博物館）

国立民族学博物館・元館長佐々木高明氏は、『日本の焼畑』（1972）の著者として知られている。この本は、日本の焼畑の技術様式と土地利用という2つの枠組みから、1950年代の焼畑の分布や面積を統計資料から復元すると同時に国内の山村での現地調査による成果を示す。国立民族学博物館では、1960年当時、佐々木氏が撮影した写真を整理することから、熊本県五木村の焼畑についての写真データベースを公開している。ここでは、彼の写真資料を利用することによって明らかになった焼畑に関する知見を紹介することを目的とする。同時に、日本の焼畑文化を考えるうえで五木村の事例の意義について考察する。五木村は、標高1000mの高さの山々に取り囲まれていて、九州山地の中央部に位置する。平成16年（2004）の人口は1531人を示す（湯川2007）。その結果は、以下のとおりである。

1. 調査方法：1960年夏の五木村調査は、数人の大学生とともに京都市内を出発して熊本県人吉市までは列車、そこから五木村中心部まではバスが利用された。その後、下梶原までは徒歩、その小学校で自炊をしながら泊まれた。そして、そこから徒歩で移動して梶原集落において主として焼畑調査を行った。

2. 本村の景観：梶原では、氏神、山の神、地蔵、唐申塔などの集落内の景観を観察すると同時に、当時のA氏とB氏の世帯の状況に焦点を当てている。とりわけ、地主の家に残るトウド（焼畑地借用地代の奉仕作業）の星取りの文書を見つけて、焼畑に用いる道具である下草刈りのカマ、伐採用のナタを観察している。B氏の家の周囲にサトイモやトウモロコシの畑が広がる点も興味深い。

3. 「出づくり小屋」での焼畑：3月初めから11月末、村人の多くは本村から徒歩で1時間かかる「出づくり小屋」で寝起きして焼畑の作業に従事する。A氏の場合は空舎地区、B氏の場合は一の股谷である。まず、A氏の小屋の周囲にサトイモやトウモロコシの畑が広がる。B氏の場合には乾燥小屋（椎茸用）とヒエグラ、茶畑がみられる。また、木を渡るための竿（キオロシザオ、約5mの長さ）がマダケを選定してつくられ、竿にはツグと呼ばれる鉤が取り付けられる。そして、木の枝を切り落とすために木に登る。高木の照葉樹は、木を倒さずに枝をおろして焼くことになる。さらに、竿を利用して次の木に移動するところが興味深い。焼畑地では火入れが行われたあとに、アワ、ヒエ、ソバ、キビ、アズキ、お茶などが栽培される。焼畑地にサトイモがつくられる場合もある。

以上のように五木村梶原集落の焼畑は、キオロシザオの利用技術、サトイモやお茶の栽培など、国内の他の地域の焼畑と比べて特徴的である。日本の山地文化論や照葉樹林文化論のなかでの五木村の焼畑研究の意義について考察する。

佐々木高明の世界 その2 —フィールドの視向—

川野 和昭 (鹿児島県)

『日本の焼畑』(古今書院 昭和 47 年)を著した佐々木高明は、焼畑調査のため 1958 年から 1960 年にかけて熊本県五木村梶原集落を訪れ、さらに 1970 年と 1971 年にも再度調査を行い、約 10 年間の変化を追っている。また、1962 年、1971 年から 1973 年、1979 年、1991 年、1998 年には沖縄を訪れている。特に、1962 年の調査は国頭地方の焼畑を目的としたものである。さらに、1975 年には奄美諸島を訪問している。

こうした、フィールドで記録された佐々木高明の写真資料が、その他の国内地域やアジア各地での記録写真と共に、国立民族学博物館に寄贈され、この度公開されることになった。発表者は、同館の池谷和信教授の計らいで、冒頭の部分の解説に関わる機会を与えていただいた。本発表では、それらの写真記録のいくつかから、佐々木高明がフィールドでカメラのファインダーをとおして、何を視、何を考えようとしていたのか。その眼差しの向こうに、やがて展開していく佐々木の膨大な学問の世界の兆しを探ってみたい。そして、フィールドの持つ魅力の一端に触れてみたい

まず、五木村の記録から見てみたい。佐々木一行は、立命館大学に集合し、夜行列車で熊本経由で人吉に入り、バスで五木村の中心地である頭地に到り、そこから梶原へ入っている。滞在中は、梶原集落の下の小学校の一角を借りて、宿泊、自炊の生活をしながら調査を行っている。

梶原の焼畑写真で先ず目立つのは、キオロシとキオロシザオとツグ(カギ)の作り方である。これは、佐々木が焼畑のモデル・原型と考えた「極相林」の枝下しを見ようとしていると言え、木が枯れて立つ焼畑地の写真がそれを示している。しかし、写されている森は、極相林ではなく、再生した所謂二次林の林相である。

そして、この写真群で数的に最も多いのが、稗、粟、お茶、里芋、小豆などの混植の姿である。特に、里芋に至っては焼畑地以外のコナ(常畑)にも目を向けている。以後の焼畑と里芋への関心の萌芽とみてよい。さらに、焼畑の作物と土壌の関係にも強い関心を示している。また、出作り小屋、穀物蔵などの焼き畑施設と生活にも熱い眼差しを向けている。照葉樹林文化論の生業的基盤として焼畑、里芋、雑穀を考えていく出発点を見る写真群である。

そして、沖縄の記録では、焼畑と薩摩芋と猪垣が挙げられる。さらに、奄美と共通して水田稲作と水芋の並行栽培にも強い関心を示している。これは、里芋と同じく佐々木の農耕論の根幹を支える根拠をなすものである。また、物質文化への関心も強い。これは、奄美の調査を通しても同様に言える。特に、アサリグイとヘラは、奄美の調査を含めてその形態と機能の把握に努めている。やがて、アサリグイが焼畑、ヘラが常畑という論を展開する素地になったと考えられる。

これらの写真群は、その時期、その現場で佐々木が視た事実であり、それが契機となってやがて議論が立ち上がっていったことを示している。正しくフィールドでの視向の確かさを示してくれているのである。そのフィールドノートとの突合の時期の来るのが期待される。フィールド学としての民俗学にも大いなる示唆を与えてくれる写真群となろう。

民俗事象の構造主義的解釈と社会心理学的解釈 —柳田國男の「内と外」を巡って—

伊藤 敏（東京都）

1. 「内と外」の観念を巡る柳田國男の見解

柳田國男は『日本の祭』において、我が国の信仰の変遷の過程を「内の神」と「外の神」の融合の過程とみる「一つの仮定説」を提示している。このような柳田の視点は、『日本の祭』や『神道と民俗学』、『氏神と氏子』、さらには「日本における内と外の観念」と題した小文等、柳田の著作の随所にみられる。柳田のこの「内と外」の視点は、社会心理学における「内集団」と「外集団」の概念と基本的に同じ発想に基づいたものであるとみることができる。

2. 「内と外」の視点の初出

柳田の「内と外」の視点の明示的な記述は、柳田の中期の著作である『山の人生』にみられる。柳田は同書において、「日本の現在の村の信仰には、根原に新旧の二系統があった」としている。永池健二はこの『山の人生』を「柳田民俗学の方法論的転換の大きな画期」となった著作であり、柳田に「里人たちの心の内側から見る視点」をもたらしたと評している。永池の言う「方法論的転換」は、それまでの柳田の関心が「山人」や「先住民」に対するいわば「人類学的関心」であったのに対し、『山の人生』以降の柳田の関心が「社会心理学」や「心意現象」等の「心理学的関心」に移行したものであると解することができる。

3. 「内と外」の構造主義的解釈

民俗事象を「内と外」で解釈する視点は、柳田のみならず、民俗事象の構造主義的な解釈においてもしばしばみられる。すなわち、雨宮裕子は「異類婚の論理構造」において「内と外」を「斯界（内）と他界（外）の力の拮抗関係に通底する論理」の構造として捉え、上野千鶴子は「柳田の〈里人 - 山人〉二元説」を「柳田の〈内 - 外〉二元説」の一環とみなしている。

4. 民俗事象の構造主義的解釈と社会心理学的解釈

上記のように、民俗事象の「内と外」による解釈は、構造主義的解釈としても、また社会心理学的解釈としても成立する。この両者の解釈の相同性の論理的必然性の有無を探ると、構造主義の理論的支柱である「記号論」と社会心理学の方法論の一つである「ゲーム理論」との間の関連性を指摘することができる。

5. まとめ

民俗事象は構造主義や社会心理学、さらには精神分析学や認知科学・生物学等の多様な学問による絶え間ない解釈の更新を許容する資料として有効である。柳田の主張した「心意現象」の解明を最終目的とする「民俗学」は、現代科学の知見を援用し、人間の普遍的な心性を解明するために不可欠の学問として価値がある。

日本民俗学会と民間伝承の会と日本民俗協会 —柳田の微笑みの理由—

岸本 昌良（東京都品川区の住人）

現在の日本民俗学会（第二次）の前身は民間伝承の会であったことは日本民俗学会のHPにも掲載され、周知のことであろう。そこには日本民俗学会の「前身は、1935年（昭和10年）に柳田國男の還暦を機に開催された民俗学講習会に参集した、全国の研究者の要望によって結成された「民間伝承の会」です。第二次世界大戦後の新しい社会的な動向に対処するために、学会の名称を改めました」とある。ここには、HPという制約のためか、名称の変更が簡単に済んでしまったかのように記載されているが、実態はそうではなかった。

その場にいた鎌田久子によれば、昭和24年3月1日、民間伝承の会の役員会で、学術会議に出ていた堀一郎が、「会」という名称は不利だからと変更を提案した。75歳の会長柳田は、民間伝承の会の名称は昭和10年から使い、何が不都合なのかと日本民俗学会への改称を拒否した。そのとき、折口信夫が柳田に時代の趨勢に従うことも必要ではないでしょうか述べると、「民間伝承の会を自分がどんな思いで育ててきたか、君なんか僕に僕の気持ちを分かってたまるか」と柳田が立ち上がりて怒りをあらわに反論し、折口も立ち上がり、「一番良くわかっております」と静に答え、柳田は二階に上がってしまい、折口が「これで民俗学会は生まれました」と述べた。折口に促されて鎌田が二階に行くと、柳田はやさしい表情をしていたという（『民俗的世界の探求』p35）。煙草をくゆらせ笑みをうかべていたと聞いたこともある。怒りから直後の笑みはなぜだろうか。なぜ、態度が急変したのだろうか。柳田が執着した民間伝承の会を探ろう。

柳田が昭和10年に還暦を迎えるので、弟子たちがお祝いの会を計画したところ、柳田が固辞し、中身のある会にして欲しいとの要望が出て、弟子たちは日本民俗学講習会を計画し、昭和10年7月31日から8月6日まで、日本青年館で開催された（平成28年年会に関連発表）。大藤時彦が司会をし、折口信夫などが講演した。8月3日、柳田は自宅に「講習会の参加者を60人ほど自宅に招く。この時に全国的な連絡組織の結成と、雑誌刊行が決定された」（『別冊柳田國男伝』p45）という。9月3日には柳田宅で「民間伝承の会」の初会合が開催され、機関紙『民間伝承』は9月18日に第1号、翌月には2号が刊行され、民間伝承の会は順調に発展してゆく。

日本民俗学講習会を契機に結成された組織ならば「日本民俗学」との名称が付されるのが当然と思えるが、そうはならなかった。何故だろうかと思いが、これまでの民俗学研究史ではあまり検討されてこなかった。残念なことである。結論からいうと、日本民俗協会が存在していたためである。昭和9年秋、日本文化連盟の松本学の肝入りで民俗学者、民俗芸術の研究者、愛好家約50名が集まり、懇談会を催した。その席上で、此を機会に同志の大同団結を計り、研究の実を挙げるような会を組織しようと相談が纏まり、創立準備委員として、折口信夫、小寺融吉など7名が選ばれ、日本民俗協会が結成され、昭和10年6月には第1回例会、8月には『日本民俗』第1号が刊行された。第1号には折口が「民俗研究の意義」との巻頭論文を載せ、小寺融吉、西角井正慶、大藤時彦、菊池山哉、桜田勝徳の文章が掲載された（昭和13年に消滅）。先に、日本民俗を標榜する組織が存在して、活動しているのに、後発組織は類似名称を採用するわけにはいかないだろう。日本民俗協会が民間伝承の会を生んだともいえる。詳細は口頭発表に譲る。

艦内神社と地域との結び付き —軽巡洋艦由良を例に—

川出 康博 (愛知県)

本発表では軽巡洋艦由良を例として由良の艦内神社と地域との結び付きを考えたい。艦内神社とはおおよそ日露戦争の頃より、艦の武運長久や航海守護等の目的のために艦の守護神とでもいふべき存在として、各艦艇内に勧請された神社である。

艦内神社を専門に扱った論考は2014年に刊行された久野潤氏の『帝国海軍と艦内神社』のみである。軍と神社という点では靖国神社や各地の護国神社が広く研究がなされてきているのに対し、艦内神社に関しては久野氏が論をまとめるまでは一部の好事家が調べる程度であった。同書では艦内神社の始まりから各艦艇の勧請元の神社が幅広く調査され、網羅的にまとめられている。しかし、刊行された段階では不明だった勧請元の神社について、その後の調査で新たに突き止めている事例もあり、調査不足な点も見受けられる。また、勧請元の神社を多数あきらかにしているが、艦内神社勧請元の神社のある地域とその艦との結び付きについて取り上げられていない。

海軍は艦の名称を旧国名、山川、天候、気象、月の異名などをその由来としていた。そのため、艦内神社の勧請元として選ばれた神社はその名称に縁のある神社が選ばれることが多い。例えば戦艦長門は長門国の一宮である住吉神社、重巡洋艦愛宕は京都市愛宕山を名称の由来としているので愛宕神社、軽巡洋艦多摩は多摩川を名称の由来としているため、多摩川の流域である武蔵国の一宮である大國魂神社という具合である。

以上のように、多数艦内神社の勧請元の神社が判明している中で、今発表では地域との結び付きがよくわかる例として、1922年に進水した長良型軽巡洋艦由良とその艦内神社の勧請元である京都府宮津市の由良神社との関係を取り上げる。由良神社は由良に艦内神社として勧請された後、郷社、府社と昇格しており、その際の昇格書類と由良の艦内で発行された「ゆら新聞」に艦と地域との結び付きが読み取れる。これらの資料を中心に艦と艦内神社勧請元の神社のある地域との結び付きを示し、両者の関係性をあきらかにしていく。

柳田國男と靖国神社

由谷 裕哉（小松短期大学）

報告者は直近一年余り、柳田國男の神社観を個別のテキストに即して考察してきた*。その結果、①柳田の神社観は時期によって揺れ動いている、②いわゆる国家神道については、どちらかといえばそれに肯定的であった、などの点を導いた。

* 由谷「柳田國男『神道私見』における神社観の再検討」、『神道宗教』250・251, 2018

-- 「柳田國男『神道と民俗学』における神社祭祀論の再検討」、『民俗学論叢』33, 2018

本報告はこれらの延長上に、柳田の靖国神社に関わる言説を検討する。というのも、報告者はとくに②の知見を踏まえて、『先祖の話』(1946)の戦死者祭祀論が靖国神社を否定している、という解釈が斯界でしばしばなされることに、違和感を禁じ得ないからである。こうした解釈は、分析者側の靖国神社に対する価値判断を柳田のテキスト、若しくは柳田という斯界の権威に投影させた言説ではないか、とさえ疑いたくなる。

先行する『先祖の話』読解においては、同作の最終パート81「二つの実際問題」における“国と府県”にある“晴の祭場”を巡るくだりが、柳田が靖国神社を否定視したものと解釈される傾向にあった。しかし、このパートでは、戦死者を“晴の祭場”ではなく“家々の骨肉相依るの情”で祭祀するには？、と議論が直前の80「七生報国」から急転していると報告者には思える。

本全体のタイトルに“先祖”が付いている通り前半の正月・盆の考察がされる辺りまでは、“御先祖様”（家の初代）になるには、という枠組で、戦死者がその条件を満たしていないことの周辺が考察される。ところが後半、とくに64「死の親しさ」辺りから、柳田が戦時中に発表した「特攻精神をはぐくむ者」や「山臥と語りもの」に極めて近接した、死・あの世・幽冥道（平田篤胤に言及）・霊山・巫女による口寄せなどが議論されるようになり、視点が家や先祖から、個としての死へと微妙にずれる。こうした死に関する考察が80「七生報国」へと続くと考えられるので、柳田は戦死者が“国の神”（76「願ほどき」）として公的に祀られ、招魂されることを、むしろ歓迎していたと解釈することも形式論理的にありうるのではないだろうか。

本報告の目的は、このような路線で『先祖の話』の新たな読解を行うことを目指すのではなく、上記の着眼を踏まえつつ、以下の2点において柳田が靖国神社に親和的であったのではないか、という仮説を検討することにある。

一つは、オンラインを中心とする一種の都市伝説であろうが、占領下の靖国神社が昭和22年（1947）7月から始めた“みたま祭”を、柳田國男のサジェスションによるとする言説である。

今一つはその前年、『先祖の話』が1946年4月に上梓された3ヶ月後の7月に、柳田が実際に靖国神社に招かれて講演「氏神と氏子に就いて」を行っていることである（「氏神と氏子」と改題された講演録が、1947年11月刊の『氏神と氏子』に所収）。これは、靖国神社が占領軍によって廃止される可能性があった時期（『神道指令と戦後の神道』, 76頁）に開催された、3日間にわたる“靖国文化講座”であった。なお、これは柳田の靖国神社における唯一の講演ではない。

講演録「氏神と氏子」は占領軍の検閲が知られている。しかし、冒頭で愛国・憂国の精神を讃え、固有信仰と関連させて民間の敬神が持続していると語るなど、柳田はむしろ占領軍を挑発するかのようこの講演を始めており、検閲はその結果であったと考えるべきだろう。

体験のない炭鉱を語り伝えること —福岡県の旧産炭地、筑豊の事例から—

川松 あかり（東京大学大学院生）

歴史叙述をめぐる議論において、歴史物語理論が提起した歴史家による「物語」としての歴史という視点から、物語の成立以前の、そして物語の成立を支える、歴史家自身の「経験」へと関心の移行が起こっている [Frank Ankersmit 2005 *Sublime Historical Experience*]。今日、歴史に関わろうとする学問は、それを叙述し語る主体が歴史と「出会う」経験の在り様を問われるのだ。「普通の人」（本発表ではアカデミックな歴史学者・歴史の専門書を書くような人物以外の人々を「普通の人」と呼ぶ）が主体となり自らの日常を歴史的に捉えられるようになることを志してきた民俗学にもまた、人々が歴史に「出会う」経験をより詳細に捉えていくことが求められる。

ここで、実際に社会の中で「普通の人」たちが歴史に出会い、語り伝えていく実践に目を向けると、歴史叙述をめぐる議論で焦点化される、歴史家（ここでは歴史を語る主体である「普通の人」）自身が過去と直接接触するような経験（歴史経験）とは、本当に過去との接触の経験であると言えるのかについて再考する必要を迫られる。人々が歴史を学び、歴史語り／叙述の主体になっていく時、その人は実際には何に出会っているのだろうか。過去に「出会う」経験というよりも、歴史を学ぶことを通して今を生きる人や、自身を取り巻く日常の意識化されていなかった側面に「出会う」経験こそが、それを語り伝えたい・語り伝えなければならないと人々に感じさせ、歴史語り／叙述の成立を支えるのではないだろうか。本発表はこの問いに、聞き書きや参与観察により具体的な歴史伝承の現場を捉えてきた民俗学の立場から、一つの分析を試みるものである。

特に本発表は、「普通の人」が歴史を学ぶ場として重要な学校教育現場に焦点をあてる。そして、教員による教材づくりという、「普通の人」の歴史実践を取り上げる。かつて日本最大の石炭産出地でもあった福岡県筑豊のある自治体では、2016年度に始まった小学校教員による地元教材づくりの一部として、炭鉱を題材とする教材づくりが進められてきた。発表者は、2016年度から教材づくりのための聞き取りや会議に可能な限り参加し、参与観察によってこの過程を調査してきた。本発表では、炭鉱の教材づくりを担当することになった4人の教員のうち、年配の教員の助けを借りて教材づくりに初めて参加した20代の教員2人に着目する。人権教育の枠組みの中で実施された本プロジェクトにおいて、当初炭鉱を学校で学ぶことの意味が分からなかったという2人は、炭鉱労働当事者や地元有識者に対する聞き取り、そして、教材づくりチームでの議論を通して、「そこに差別がある」ということに出会っていった。一方、彼らの教材づくりの過程では、聞き取りをした炭鉱労働者たちの過去の経験そのものは、時として補助的な位置に後退していった。さらに、この過程では発表者も炭鉱を研究する大学院生として意見を求められ、教員たちからの応答を受けながら、炭鉱の歴史に対する地域住民としての教員たちの思いに「出会う」ことになった。教員たちと発表者は、この過程を通して得た自らの「出会い」の経験をもとに、炭鉱を学校で学ぶ意味を言語化し、自分が語り伝えたい／伝えるべき歴史物語を成立させていったのだ。

「普通の人」が歴史と「出会い」、それを語り伝える主体となっていく経験の内実を検討することは、過去を通して現在を知り、未来を構想することを志向してきた民俗学における歴史叙述、民俗学者による語りの生成過程を反省的にとらえる視点を構築する手がかりともなるであろう。

近代における「史跡」整備と孝子の顕彰 —奥州白石噺の再評価とその後の展開—

佐藤 匠（東北学院大学大学院生）

本報告では、近代の地域における歴史やそれに関する史跡がどのように見出され、顕彰活動が展開されていったのか、また、そこで見出された歴史や史跡と地域の人々がどのような関係を築いていったのか、ということについて考えていきたい。

本報告では、現在の宮城県白石市に伝えられている「奥州白石噺」と呼ばれる近世に起こったとされる宮城野・信夫という姉妹による仇討話について取り上げる。この「奥州白石噺」は近世においては『奥州仙台女敵討』などの題名の写本や絵本が存在する。また、「碁太平記白石噺」という歌舞伎や浄瑠璃の演目の題材となり、多くの錦絵が描かれている。その他にも「奥州白石噺」を題材とした「団七踊り」と呼ばれる民俗芸能も日本各地に広まっている。

近代になると、「奥州白石噺」の登場人物である宮城野・信夫姉妹は物語の舞台である宮城県白石町及び大鷹沢村（現白石市）において、親孝行を成した人物、つまり孝子、孝女として取り上げられた。それにより地域の有力者や姉妹と関係のあるとされる寺院などを中心とする様々な人々たちによって顕彰活動が展開され、仇討話に関する場所が史跡・旧蹟として整えられていった。そして、大正15年（1926）4月には顕彰活動の結果として、仇討話に関する場所の近くに姉妹たちを祀った孝子堂と呼ばれる堂宇が建設される。その後、この堂宇は孝子堂碑と呼ばれる石碑の建設や姉妹の仇討から三百年を記念した宮城野信夫三百年祭の開催など、白石町における「奥州白石噺」に関する様々な活動が展開される場所としての意味を担っていくこととなった。

特に昭和14年（1939）に開催された宮城野信夫三百年祭は、「奥州白石噺」に関する活動のなかでも大規模なもので、それに伴い様々な活動が展開される。ここでは、宮城野・信夫姉妹を孝子の文脈で捉えた教育の面だけではなく、様々な文脈において活動の広がりを見ることができる。そして、それらの活動の結果として、この祭典を通して多くの記念物が孝子堂の周辺に造られた。それにより、孝子堂の周辺が「奥州白石噺」に関して、まとまりを持った空間として形成されていった。

史跡や記念物、それらに関する顕彰活動に関する研究は近年盛んに行われてきている。これらに関する研究について見てみると、それらは地域（郷土）と国家、ローカルとナショナルとの関係のなかで論じられてきたものがほとんどであり、該当地域と別な地域やコミュニティとの関係や、その関係による該当地域への影響などについて論じたものは少ない。また、このような史跡や記念物、顕彰活動に関する研究では、それらを通じた歴史意識や目的などに関する議論はされているが、史跡や記念物などの場所そのものとそれが存在する地域の人々との関係性について取り上げたものは少ない。

これらを踏まえて、本報告では、その時代における社会的背景や時代の変化を基盤としつつも、活動を展開する人々の個人的なつながりや話題を共有することのできる他地域やコミュニティとの関係に注目し、そこでどのような関係が生まれ、活動が展開される地域にどのような影響が及ぼされるのかということについて見ていきたい。

麻の葉模様とは —21世紀に生き残る大麻という文化—

高安 淳一（大麻博物館）

いま「麻」は、昭和37年に制定された「家庭用品品質表示法」という法律によって、外来種の「リネン（和名：亜麻、アマ科）」と「ラミー（和名：苧麻、イラクサ科）」に限ると定義されています。その他に、輸入されるさまざまな植物繊維も同様に「麻」と呼ばれ、現在「麻」として流通する植物原料は100種類を超え、今も増え続けています。

一方で、かつての日本において「麻」という言葉は、「大麻」を直接指しており、「日本人の営みを支えてきた農作物」のことです。古い文献の中で「麻」と書かれているものは、もちろん「大麻」を意味します。通常は「あさ」、「お」と呼ばれ学術的な記述や、あらためて敬意を込める際に「大麻」（音読みで「たいま」、訓読みで「おおぬさ」と呼びました。もともと「大麻」という言葉は民間ではあまり使われていませんでした。しかし現在は科の違う植物であるにも関わらず、それらを一括りに「麻」とする用語の混乱から日本に昔からある「麻」を指したい場合「大麻」という言葉を使わざるを得ません。また1960年代以降のヒッピーカルチャーの流行後、向精神作用をもたらす薬物の「マリファナ」のイメージから「大麻」という言葉に忌避感があることも混乱を助長しています。

これらの問題から、祭りの装束や葬送儀礼など様々な場で使われてきた「麻」が曖昧模糊とした単なる素材として認識され、なぜそこに大麻が使われているのかといった意味の考察が進まずにいます。

大麻は、出産の際に臍の緒を結ぶ糸として用いられ、赤ん坊の産着に「麻の葉」模様を用い、人名地名に「麻」を用い、かつて婚礼の長持ちを結わえる縄に用いられ、棺桶をつす「トラヅナ」に用いられ、繊維を剥いだ茎は、いまでも盆の迎え火・送り火や精霊馬に使われています。神道の考えによれば清めを行うツールに、塩と麻（大麻）があります。伊勢神宮の式年遷宮などにみられる「木綿鬘」など大麻の繊維を身につける習わしは、入念に清められている証しとして用いられています。

生まれてから死んでのちまで役に立ち、宗教儀礼の重要な品として用いられる大麻は日本人の感性の深いところに根ざしています。東京麻布中学高校校歌のなかには真っ直ぐな生き方の象徴として大麻が使われています。歌詞の中に「麻の葉かざしにさして」とありますが、不思議な力の宿る貴重な植物として考えられていたことがよく伺えます。そのような大麻に対する強い思いが、衣服文様として成立するのは必然だったのかも知れません。「麻の葉」模様は鎌倉時代初期から存在しています。仏像や仏教建築に多くみられ、衣服に用いられるようになった時代は定かではありません。謎の多い文様で、日本で独自に発展したものと考えられます。江戸時代中期に爆発的な流行を迎えた「麻の葉」模様は、現在様々な工業製品、食品や清涼飲料水のラベルに使われるなど、独自に発展し深く私たちの身の回りに浸透しています。

「営みを支える農作物」としての大麻は身近に少なくなりましたが、その記憶が薄れながらしぶとく生き残り発展する「麻の葉」模様を考察することで、昔の人たちの祈りや願いを次世代へ繋ぐことができると考えます。

神戸におけるイレズミと彫師 —オックスフォード大学ピットリバーズ博物館収蔵資料より—

山本 芳美 (都留文科大学)

1884 年に開館したイギリスのオックスフォード大学ピットリバーズ博物館は、2009 年にリニューアルした。この際、ボディアートに関する展示コーナーを 2 階に設けたが、改装は 1960 年代に手を入れた展示を 1901 年当時に戻すもので、身体装飾研究に力を入れていた時代の展示が蘇った。身体装飾の展示は、永久的装飾、一時的装飾、人生儀礼から構成されている。博物館サイトは展示構成と連動しており、各収蔵品情報ページもある。

さて、同博物館には、1906(明治 39)年 8 月に神戸でウィリアム・ゴーランド(William Gowland)により神戸で収集されたイレズミの下絵数点が収蔵されている。下絵の一部は複製されて展示され、サイトでも全体を象徴するデザインとして用いられている。2017 年 9 月に報告者は、同博物館にてこの下絵を調査した。

戦前の日本のイレズミの下絵は個人蔵のほか、報告者が知る公的機関の所蔵としては長崎歴史文化博物館と平野政吉美術財団が運営する秋田県立美術館の 2 件のみである。本発表ではこの外国所蔵資料について報告するとともに、資料が収集された背景として 20 世紀初頭の神戸におけるイレズミと彫師、外国人旅行客の関係について考察する。

参考文献

Christine M. E. Guth 2004 *Longfellow's Tattoos: Tourism, Collecting, And Japan*. University of Washington Press.

ヨセフ・コジェンスキー 鈴木文彦訳 1985 『明治のジャポンスコーボヘミア教育総監の日本観察記』サイマル出版 (Josef Kořenský 1893-4 *Cesta kolem světa: Brémy, N. York, Spojené státy, Havajsko, Japonsko, Čína, Hol. Indie, Ceylon, Egypt.*)

山本芳美 2016 「日本の彫師はいつから認められてきたのか」

『インターネットマガジン SYNODOS』<http://synodos.jp/culture/17323>

Hui Wang 2017 “*The ‘Bodyscape’: Performing Cultural Encounters in Costumes and tattoos in treaty Port Japan*”. *Global Histories: A Student Journal* Vol.3, No.1 : 85 - 107

参考 web

Pitt Rivers Museum Body Arts. <http://web.prm.ox.ac.uk/bodyarts/>(公式・アクセス日 2018.5.30)

※本発表は、「明治期・大正期・昭和期に国内外で活動した彫師に関する実証的研究」(科学研究費補助金・基盤研究 C 2012 年-2017 年)、科研費新学術領域研究 No. 18H04202 「トランスカルチャー状況下における顔身体学の構築—多文化をつなぐ顔と身体表現—」(2018 年 - 2019 年) の助成を受けました。記して感謝します。

民俗学の技術とは何か？ —モバイル型地域博物館 GIS 開発過程における考察—

山下 裕作（熊本大学）

1. モバイル型地域博物館 GIS システム（以下 MMG）の開発の契機と経緯

MMG 研究開発は、地域振興等に対する民俗調査の役割・効果に鑑み、スマートフォンやタブレットといった新たな道具（デバイス）を用い、自由に民俗誌を編纂し共有し、改訂できるシステムの構築を目指し実施された。現在は PC 版の MMG とスマホ・タブレット版の iMMG を β 版として作成し、試験的に運用してきた。その概要は、通常の画像・動画は勿論、360度画像や 3D モデリングを活用し、臨場感のある閲覧が可能であるとともに、文章ファイル・表計算ファイル等多様なファイルの搭載ができるモバイル型の地理情報システムであり、スマホを扱うことが出来れば地域住民自らが編修できるものである。

2. 熊本地震における MMG 関係技術の成果

この MMG・iMMG 開発中（2年目の4月）に、熊本地震が発生した。近年頻発する大きな災害に対し、民俗学者が如何にして復興に貢献できるのか、阪神淡路以来の重要な課題であるが、我々は本 MMG 開発において手元にあったいくつかの技術を用い、軽微なものではあるけれども具体的な貢献と、地域復興への活用に向けて多少の準備をすることができた。

①MMG 開発のベースである農地管理・自治防災用 GIS システム（Vims）を用い、阿蘇市の農地台帳データを搭載した農地被害調査用 GIS を県と市の担当者に提供した。

②阿蘇市内大規模陥没が発生した農地において UAV による 3D モデリングを行い、併せてコンタ図（標高図）、圃場断面図を作成し、復旧のためには大規模圃場整備が必要であることを可視化した。このデータは「創造的復興にかかる住民説明会」等で用いられた。

③同様に益城町福原・杉堂・堂園地区に露出する布田川断層の細密 3D モデリングを実施し、完成品を益城町役場教育委員会に提供した。本データは断層の国指定天然記念物化において有効に活用された。特に文化財保護法改正を前に活用可能性を示す資料として使われた。

④地震後の南阿蘇村・西原村における県・市町村指定文化財の全てを iMMG を用い記録し、保存した（現地作業は熊本大学文学部の学生だった田中壺による）。現在までに西原村からの文化財写真データの提供要請に応えている。

3. MMG 開発の後継課題の顛末 —民俗学の技術とは何か？—

これらの諸活動を行う上で、熊本大学民俗学研究室を名乗ってきたのであるが、その都度、特に①②に於いては多くの説明を要した。結局、農業農村工学会から報告者への要請より始まった活動でもあるため、農業土木技術者という扱いで現場入りしていた。どれも科研費にてそろえた手段で有り、その科研費の申請枠は文化人類学（民俗学）であったわけであるが、民俗学としての災害復興支援というのは非常に理解しにくいことであるようだ。しかし、それは民俗学徒自身にとっても同様なのだろう。学問そのものが持つ技術に対する認識が、現状における分析としても、将来に向けた開発としても、本学問領域には無いように見える。この領域で言われる学術的展望という言葉は、おそらく他学問領域とは意味を同じくしない。他学問と被災地というフィールドを共通にする限り、民俗学は自身の学問の持つ技術について考え、議論すべきと考える。

鹿守とは何か —奈良公園における保護動物管理職の成立と展開—

東城 義則（国立民族学博物館外来研究員）

本報告では、奈良公園とその周辺を中心に活動してきた保護動物管理職「鹿守」を取り上げ、職業としての鹿守の成立、現在までの経緯、現在の活動を報告する。

本報告で扱う鹿守とは、保護動物のニホンジカ（以下、シカ）の治療や死体処理を担ってきた現業職を指している。1891（明治 24）年、シカの保護団体である春日神鹿保護会の設立時に鹿守は設置され、1990年代まで職名として残存していた。現在では職名変更により鹿守の名称は失われたものの、その職務内容は（一財）奈良の鹿愛護会事業課（以下、愛護会事業課）によって継承されている。

従来まで鹿守は、①民俗学による「神鹿」成立の要因や背景の研究、②歴史学による奈良の都市構造の研究、③動物学や行政によるシカの調査研究、以上の3点から紹介されてきた。①は、生物としてのニホンジカが春日大社境内地や旧奈良町近辺に歴史的に棲息している理由と背景、ならびに信仰の形成に伴って生じた習俗を扱う研究にあたる〔赤田 2003〕。②は、旧奈良町の都市機能を研究するなかでシカの死体処理の実相や人身事故防止を目的とした「鹿の角きり」の解明である〔水谷 2005, 幡鎌 2010〕。③は、鹿守がシカの治療や解剖、事故や被害の予防・対策といった現場作業に従事してきた描写である。このうち①と②では、鹿守は、江戸期の都市奈良においてシカの介抱や死体処理を担う者として取り上げられている。③では、鹿守または愛護会事業課は、奈良公園とその周辺でシカへの対処を担う現場作業員として、あるいは試料を提供する研究補助者として紹介されている。

以上のような整理のもと、本報告では歴史資料の検証・インタビュー調査・参与観察により、主に明治期から現在に至る鹿守の活動の変遷を整理する。そのうえで、保護動物管理職としての鹿守の特徴を検討する。

参考文献

- 赤田光男 2003 「春日社神鹿考」『日本文化史研究』35:1-22
幡鎌一弘 2010 「神鹿の誕生から角切りへ」奈良の鹿愛護会監修『奈良の鹿 「鹿の国」のはじめの本』京阪奈情報教育出版 pp. 103-170
水谷友紀 2005 「近世奈良町と興福寺—死鹿処理からみた—」『洛北史学』7:45-69

無形文化遺産における公共性についての研究 —中国・甘肅省の河西宝巻を事例として—

趙 歆 (名古屋大学大学院生)

2003年以來、中国では、ユネスコに由来する無形文化遺産(中国語で「非物質文化遺産」)の概念が普及し、政府は伝統文化を保護・継承するための制度を整備してきた。しかし、今日、非物質文化遺産の継承や保存は様々な課題を抱えている。中国の学界においても、非物質文化遺産の状況を記録し、意味解釈し、価値判断する研究方法についていろいろと議論されている。

本報告では、中国甘肅省の無形文化遺産である河西宝巻に注目し、その継承と保存の状況を現地調査に基づいて検討する。宝巻とは、中国の明清時代(14世紀-18世紀)に流行した宗教芸能の台本であり、甘肅省の西部地域に伝わる宝巻は河西宝巻と呼ばれている。この地域の住民たちは宝巻を書き写す、また、民間の芸能人(いわゆる「念巻人」)は宝巻を歌う伝統がある。2008年、張掖市における河西宝巻は国家級「非物質文化遺産」項目に認定された。これまで、河西宝巻に関する研究は、主に宝巻のテキストを分析する文学の分野で多く行われてきた。一方、無形文化遺産としての宝巻の伝承実態や文化政策との関係についてはさほど明らかになっていない。そのため、報告者は2017年と2018年に2回にわたって甘肅省張掖市花寨村にて現地調査を行った。張掖市の都市部および周辺地域で河西宝巻を伝承している場所は、この花寨村のみである。

報告ではまず、河西宝巻の背景を紹介し、その上で河西宝巻の継承の状況を説明する。宝巻の保存には、伝承者、地方政府の役人、学者、地元住民など様々な人々が関わっており、それぞれの実践に注目した。まず、2017年に調査したときには、保存や継承のあり方をめぐる複雑な状況が明らかになった。河西宝巻は非物質文化遺産として地方政府の文化部門で管理されるようになったが、市の文化館では資金と役人が不足している。また数少ない伝承者は、非物質文化遺産の実際の政策に必ずしも満足しているわけではなかった。さらに、一般の村人にとって河西宝巻の保護は距離感があり、あまり関心がないようであった。しかし、2018年に再び現地調査を行ったときには、この状況に大きな変化が見られた。特に、宝巻の担い手をはじめとする関係者たちの河西宝巻に対する態度がより積極的になっていた。その理由として、伝承者の自宅で河西宝巻のイベント「河西宝巻家庭式念唱活動」が開催された影響が考えられる。このイベントでは、数十人の学者(文学・民俗学)と張掖市の官僚たちが花寨村へ赴き、大勢の村人たちが見守る中、伝承者が学者とともに河西宝巻を昔ながらのやり方で歌い、その伝統を祝った。主催者は、河西宝巻の保存を願う地元の知識人であった。このようなイベントは、伝承者や現地住民たちのローカル・アイデンティティを支え、伝統文化の継承にむけてより積極的な参加を促すこととなったと考えられる。

以上の事例は、非物質文化遺産の継承と公共性の関係について示唆を与えてくれるであろう。すなわち、河西宝巻を公共の文化遺産としてとらえ、イベントを通じて継承を広めるうえでの地元の伝承者・住民・学者・役人の協働関係である。政府と民間の双方向から「非遺」に関する実践を把握することにより、従来の二項対立な見方を乗り越える可能性があると考えられる。

古さの創造 —温泉の祭りを読み解く—

樽井 由紀 (奈良女子大学)

多くの温泉地には湧き出す湯の守り神として温泉神社や温泉寺があり、泉源の近くに薬師如来を祀る薬師堂が置かれている。江戸時代まで温泉地は病気療養を目的とする湯治場であり、人々は病気治癒を願って薬師堂に手を合わせた。温泉発見伝説には薬師のお告げによって温泉が発見されたというものも多く、温泉と薬師の関係は古い。発表者の調査では江戸時代、明治時代、そして昭和になってもなお、温泉が湧き出した時には薬師が祀られ続け、温泉発見に関わった薬師如来への感謝、温泉資源そのものを感謝する祭りが現在も全国各地で行われている。

温泉地での催事は、温泉そのものが信仰対象となっている例はごく少なく、病気平癒や疾病治癒を求めて始まった薬師如来信仰が、古くから存在した湯治場で始まり、その儀式などが起源となったものと考えられている。

日本における催事は、神仏への信仰そのもの、生産活動（農耕漁業）に取り組むにあたっての平安と豊作・大漁への祈願と感謝、またさまざまな祈願・祈念などを目的として始まったものと考えられる。やがて時代とともに「地域催事」としての性格も加わり、やがて祭事と催事とが混合するようになった事例が多くみられようになる。

温泉地における祭りも、薬師信仰や病気平癒に関わる民間信仰に起源をもつが、開湯伝説や湯浴みに関する説話を元に始まった行事が加わり、やがては他地からの訪問客の増加を目指した行事が考案されるなどして、さまざまな形へと変容していったとされている。

温泉地における祭りがどのように変容してきたかを理解するためには、祭りの成立から現在に至るまでの歴史的過程を詳細に分析し変容に影響を与えた条件ならびに社会的背景を把握することが必要となる。変容の経緯を明確にすることによって、日本人の生活意識とくに価値観の変化を探る手がかりを得られるものと考えている。

本発表では温泉地の歴史と祭りの成立から現在までの変容を明らかにし、どのような社会的な出来事、潮流の影響を受け、どのような要素が容易に消え、どのような要素が根強く残ったのかを実際の祭りに基づいて判別し、その理由について考えたい。本発表によって日本人の生活意識、特に価値観の変化を明らかにできると予想される。

参考文献

- 神崎宣武 (1988) 「温泉信仰と祭り」 (神崎宣武・山本鉦太郎監修『温泉大百科』 I、ぎょうせい)
- 樽井由紀 (2013) 「温泉地における薬師堂の管理—松之山温泉の事例—」 『温泉地域研究』 第 21 号
日本温泉地域学会
- 樽井由紀 (2018) 「江戸中期の温泉旅行案内—東京国立博物館蔵古地図より」 『歴史学部論集』 第 8 号 佛教大学

変えてはならないもの、変わりゆくもの —現代沖縄の村落祭祀の変容と正当化の倫理—

平井 芽阿里 (中部大学)

本来変えてはならないものが、なぜ変わりゆくのか。本発表では、現代沖縄の村落祭祀が意図的に改変されたり、やむを得ず変化していく変容の過程に生じる矛盾について、正当化の倫理から考察することを目的とする。

これまで南西諸島の多くの地域では、村落の神々に関する伝統は「決して変えてはならない」ものであるとされ、特に意図的な「改変」を加えることを禁忌とする共同体の強い規範が働いてきた。ここでの村落の神々に関する伝統とは、神々が宿る御嶽（うたき）や拝所などの聖域、御嶽で行う村落単位の儀礼である村落祭祀、担い手である神役が所属する祭祀組織に関する事柄のことである。いずれも、本来は「決して変えてはならない」と地域住民たちによって認識されてきた。それは「過去（理念的な〈始原〉）から伝えられている状態のままに維持されねばならないとする〈始原遵守理念〉」が働いているためである〔島村 1993 : 103〕。

実際には村落の神々に関する伝統は、1609年の薩摩の侵略、1879年の琉球処分、1945年のアメリカの軍事占領や宗教観念の変化、村落共同体意識の衰退という宗教的社会的要素が大きく作用し、変容を繰り返している〔宮城 1979 : 483-490〕。そして今もなお、南西諸島の村落祭祀は変容の真っ只中にある。つまり、「始原遵守理念」を提唱した島村も指摘するように、伝統を守ろうとする理念に対し、村落の神々に関する「始原遵守理念」は、常に改変される可能性も持ちあわせているのである〔島村 1993 : 112〕。

これまで、特に村落祭祀の変容を扱った研究では、特定の地域を対象とし、何が変わり何が変わらないのか、といった点を明らかにするために、歴史的資料や現在の状況を比較し、変容過程について記述してきた。しかし、変容過程の中には、意図的に変化させたもの、意図したわけではなくやむを得ず変化したもの、など、複数の次元の変化があるため、全てを一括りに捉えようとすると、個々に異なる次元での意味を喪失してしまう恐れがある。さらに従来の研究では、本来変えてはならないものが、なぜ変化を繰り返しているのか、また改変を正当的なものとして提示するための正当化の倫理や、変化に対するバルネラビリティを統制している力とは一体何か、という点については、議論が不十分であると言わざるをえない。

そのため、本発表では、まず村落祭祀の変容過程を①改変＝祭祀の存続のための能動的な「意図的变化」、②変化＝意図したわけではなくやむを得ない変化であるが、意識している受動的变化、③無意識的变化＝変わったことを意識していない変化の3つに区別し、本来変えてはならないものが、なぜ変化や改変を繰り返しているのか、について考察する。

〈参考文献〉

- 島村恭則 1993「民間巫者の神話的世界と村落祭祀体系の改変—宮古島狩俣の事例—」『日本民俗学』194 日本民俗学会
 宮城栄昌 1979『沖縄のノロの研究』吉川弘文館

沖縄観光における「文化」の活用の展開と現状

森田 真也（筑紫女学園大学）

民俗学において、1990年代以降、観光と地域社会の関わりが研究の俎上にあがるようになった。社会的影響、地域振興、さらには民俗芸能の活用等について研究がなされてきた。観光という外部からの経済的圧力、行政からの働きかけに対して、地域社会の人々がどのように思考し、実践しているのかを、その関係性を含め捉えてきたのである。ここでいう観光とは、自由時間における一時的日常生活圏外への場所の移動を伴った、楽しみのための遊び、休養、体験、学習、消費等を含む一連の行動である。本発表において考えたいのは、沖縄観光において「文化」がどのように観光の素材とされてきたのか、現在されているのかについてである。本発表では沖縄観光史を概観しながら、「文化」が観光の素材とされてきた経緯、その特徴を検討する。

沖縄県の入域観光客数は、2017年、約939万人と過去最大になった。沖縄観光の萌芽は、1885年、大阪商船が大阪沖縄線の定期航路を開始したことにはじまる。第二次世界大戦後、沖縄はアメリカ統治下に入り、日本本土からの渡航が制限された。その後、戦跡巡礼、ショッピングを目的とした観光客が沖縄を訪れるようになる。沖縄観光の転換期となったのは、1972年の沖縄の施政権返還（本土復帰）、1975年の沖縄国際海洋博覧会である。以後、新たに「海」が観光の素材として認知されていく。さらに、1990年代以降、沖縄観光に変化が起きる。バブル経済下、沖縄の歴史への注目が進み、マスメディア全体で取り上げられるようになる。これら一連の流れを「沖縄ブーム」という。そして、独自の歴史を前面に押し出した文化観光が脚光を浴びるようになる。この頃から沖縄のポピュラー文化、人々の生活世界への関心が示されるようになった。

沖縄ブームと観光化の流れの中で、日常生活も多様な沖縄（琉球）文化の一側面として商品化されていくことになった。生業のための民具、民家、食材等がモチーフ化される。人々の台所であった市場に観光客が向かうようになる。魔除けのシーサー、妖怪のキジムナーはキャラクター化され多様な商品となった。観光施設では、エイサー、獅子舞、琉球舞踊、島唄等の様々な芸能が定期的に演じられている。近年では、宗教的領域も癒しと結びつき観光の対象になっている。

このような流れは、沖縄の独自の「文化」が観光という文脈で、日本との違いとして「発見」され、沖縄イメージとともに消費の対象とされていく過程であったといえる。沖縄と日本の関係性は必ずしも対等ではなく、その歴史には常に政治性が内在してきた。はたしてそれは、一方的なまなざしによる「文化」の商品化という収奪であったのか。本発表では、沖縄観光史における「文化」の活用の位相を検証し、近代以降の沖縄と日本との関係性の変化、沖縄の人々自身による自文化の捉え方について、考察を進めたい。

〈参考文献〉

阿南 透 2018「民俗学における観光研究の現状と課題」『日本民俗学』293

森田真也 2003「フォークロリズムとツーリズム：民俗学における観光研究」『日本民俗学』236

森田真也 2015「地域を演出する」福田アジオ他編『はじめて学ぶ民俗学』ミネルヴァ書房

海外の盃状穴について

橋本 好史（伊勢民俗学会）

平成29年10月24日～11月7日まで北京中央民族大学の張亜沙教授によって中国岩画研究センターの「中国凹穴岩画研究中日韓国際フォーラム」と調査旅行に招待され、参加した。

中国では習近平首相の打ち出した「一帯一路」政策によって、文化面でも国際的に連携して行こうという政策に力を入れている。連雲港市での国際学会では「2017年連雲港凹石岩画国際研究フォーラムおよびシルクロード岩画研究討論会」との名称がつけられていた。全世界には125ヶ国に凹穴（日本で盃状穴という）岩画があるとのこと、昨年オーストラリアとアメリカの学者が招聘されて国際学会が開催され、オーストラリアではアボリジニーによって、アメリカではインディアンなどの原住民たちによって穿たれ描かれている遺跡があるとのことや、来年にはヨーロッパの学者を招聘する予定であるとのことを聞く。

2017年は、韓国からは高麗大学の趙胤宰教授と朴大在教授、嘉耕考古研究所の呉圭珍所長が招待されていた。日本代表として私が招待されて「日本の盃状穴について」を発表した。

10月26日は、湖北省随州の昨年発見された盃状穴や岩画を調査しに行く。

28日・29日は河南省南陽市の方城岩画、鴨河工区岩画を調査した。30日は、蓮花温泉国際ホテルで南陽鴨河凹穴岩画検討会が開催された。私が日本の盃状穴について発表した後、南京師範大学院生の金安妮、河北師範大学院生の李曼、北京中央民族大学院生の張曉霞が発表。張亜沙教授、湯惠生教授、河南省文物考古研究院の楊文旺副院長が補足説明や感想などを述べた。

31日連雲港市の將軍崖と蜘蛛山岩画、11月1日は大伊山・獅子山の岩画調査に行く。2日は、連雲港市博物館で中日韓研究者による国際学会が開催された。外国研究者としては私が一番に発表し、その後、4人の院生の発表があり、午後四川大学の李教授が「北方岩画とシルクロード」について、高麗大学の趙胤宰教授と朴大在教授が「韓国の岩刻画」について発表した。四川大学の李教授の「北方岩画とシルクロード」や広西博物館の肖波研究員の「シベリア凹穴岩画の年代及び相関関係」、聊城大学の曲楓教授の「エスキモーの穿った岩画」、内蒙古博物院のテリコンバヤリ研究員の「一帯一路視野の蒙古高原の岩画研究」の発表が興味深かった。

海外で新たに発見した盃状穴は、ピースボートの世界一周旅行で見つけた盃状穴について発表する。台湾九份の金瓜石神社旧跡の石段、ギリシャのパルテノン神殿の石段やバルコニー、マルタ島の巨石神殿ハジャールイム神殿とムナイドラ神殿、フランスのモンサンミッシェル石段踊り場の岩、ペルー・クスコのサントドミンゴ教会の太陽の神殿の盃状穴について報告する。

2018年1月16～23日のエジプト旅行で発見した盃状穴について。クフ王ピラミッド、ナイル河沿いのコム・オンボ神殿、エフドのホルス神殿14個の2列並列の盃状穴や円柱基壇や壁、カルナック神殿の参道脇のテラスやスフィンクス像と円柱・城壁、ルクソール神殿の参道のスフィンクス像や円柱の盃状穴など多数発見する。

友人からチベットとネパールの盃状穴の資料をもらう。ネパールのパダンのシバ寺院や仏塔基壇、バクタプルのダットラヤ寺院の基壇・井戸枠、カトマンズの寺院の基壇に盃状穴があった。チベットでは、ポタラ宮殿への参道の石段や広場の石碑の基壇や碑面に盃状穴が穿たれていた。

源頼政の鶴退治説話の受容について

橋 弘文 (大阪観光大学)

この発表は、福井県小浜市矢代に伝わる、源頼政の鶴退治伝説の意味を考察することを目的にしている。

2017年5月27日から29日にかけて矢代の観音堂の開帳儀礼がおこなわれた。NHKのクルーがこの開帳儀礼を撮影していた。観音堂につめていた矢代の老人が、NHKの取材にたいして、矢代に伝わる、つぎのような源頼政の鶴退治伝説を語った。頼政は、矢代の観音の靈験によって鶴を退治した。頼政は、そのお礼として内外海半島の土地の一部を矢代の観音堂に奉納した、という。

頼政や鶴の伝説は日本列島のあちこちに伝えられ、空間的な広がりをもっている。いっぽうで、それらの伝説の多くは、『平家物語』における源頼政の鶴退治説話とかかわり、時間的な深さをもつ。

頼政・鶴伝説と『平家物語』の頼政・鶴説話の関連について、つぎのような5通りの生成過程を推測することができる。

- 1 : [『平家物語』の頼政・鶴説話]→[頼政・鶴伝説]
- 2 : [『平家物語』の頼政・鶴説話]→[頼政・鶴伝説]→[『平家物語』の頼政・鶴説話]
- 3 : [頼政・鶴伝説]→[『平家物語』の頼政・鶴説話]
- 4 : [頼政・鶴伝説]→[『平家物語』の頼政・鶴説話]→[頼政・鶴伝説]
- 5 : [『平家物語』の頼政・鶴説話]→//[頼政・鶴伝説]→

『平家物語』以後の謡曲、古浄瑠璃、そして浮世絵などにおける頼政・鶴説話の浸透からすれば、頼政・鶴伝説と『平家物語』の頼政・鶴説話が、まったく関連なくそれぞれ別個に生成したとする5番目の可能性は低い。

いったい、どのような集団が伝達したのだろうか。巫女たちだろうか。念仏聖たちだろうか。あるいは源頼政の鶴退治説話を演じる芸能者か。それとも、鋳物師集団だろうか。伝達集団の姿は、ぼんやりしている。

柳田国男は、頼政・鶴伝説は、巫女などの民間宗教者たちが神を祀った場所の記憶であると推測した(「頼政の墓」)。しかし、なぜ人びとは、それらを記憶しなければならなかったのだろうか。

矢代の頼政・鶴伝説では、矢代の観音が頼政と鶴を媒介する。矢代の頼政・鶴伝説は、また、矢代の観音と天皇のむすびつきを強調する。矢代の観音堂は勅願所になり、勅使が来訪したと伝えられている。そのため、矢代の観音堂は菊の紋をもつ。矢代の頼政・鶴伝説では、頼政の鶴退治の功績によって、外面山の土地が矢代の観音に奉納される。じっさいに外面山に矢代の土地が所有されてきた。そして矢代の頼政・鶴伝説は、稲富浦から矢代浦への地域名変更の由来となる。

矢代の頼政・鶴伝説は、『平家物語』の頼政・鶴説話をたくみに受容しながら、矢代と外部との関係の変化を織り込めてきたと考えられる。

墓上構築物の記憶

—「奈良県風俗誌」の記録を中心として—

角南 聡一郎（公益財団法人元興寺文化財研究所）

墓標造立の前に、遺体埋葬地の上に設置されるものを墓上構築物、墓上施設という。こうした墓上構築物は火葬の増加などにより現在ではほとんど見られなくなった。本研究では、「奈良県風俗誌」に絵と文字で記録された墓上構築物を抽出し検討を試みる。奈良県では断片的な墓上構築物の報告はあるものの、「奈良県風俗誌」のようにまとまったものは認められず、資料的価値が高いと考えられる。

「奈良県風俗誌」とは、1926年に奈良県師範学校教諭・高田十郎を中心として、奈良県全域の市町村単位で、日常生活に関する聞き書きを実施した成果資料群のことである(安井 2011)。これまでこれら資料を活用した研究には、方言(中井編 1998)、出産育児習俗(安井編 2011)、瓦の生産と流通(角南 2013)などがある。しかしながらこれら資料が積極的に活用されているとは言い難い状況にある。

「奈良県風俗誌」には、質問項目として第二類に「冠婚葬祭并ニ其他ノ内祝」があり、この中の「三葬 ろ葬送 (10)墓」に、細分項目として以下のようなものがあげられている。甲 埋棺後墳墓ノ処理、乙 建碑、丙 墓域ノ状態、丁 墓地ノ洒掃修理、戊 墓地ノ所在集合状態、己 檀那寺ト墓地トノ関係、庚 其他。更に乙は「子 木碑、丑 石碑、寅 碑銘」の細分が示されている。例えば、「風俗志調査書上磯紀城郡耳成大福香久山村之部」の「甲 埋棺後墳墓ノ処理」項には「俗称巢」と「忌垣」が図示されている。また「奈良県風俗志記載事項調真菅村金橋村天満村新沢村」の「甲 埋棺後墳墓ノ処理」項には、「土饅頭 其上ニ「もがり」又は竹垣ヲ繞ラス」とありこれらが図示されている。こうした記載と図は、現在は廃れてしまった墓上構築物そのものと呼称についての貴重な記録である。これらを抜粋し比較検討を試みることで、当時の奈良県下における墓上構築物の全体像を把握することが可能となろう。現在は対象物の写真が重視され、多くの写真記録があるが、1926年前後の墓上構築物については写真は無く、「奈良県風俗誌」に残された挿図のみがその形態等を知る手掛かりである。これらをその後の民俗誌の記録等と比較することは、その資料的位置付けをするという意味で肝要であろう。

墓上構築物の研究は、柳田国男によって着手され深化されたといっても過言ではない(柳田 1929)。柳田は、「埋葬直後の墓じるし、乃至は様々の設備」について各地の事例を紹介した(柳田編 1937)。同じく墓上の「屋型形」を「喪屋・霊屋」として概観した。柳田の類型は現在まで継承され一般化している(新谷・関沢編 2005)。以来、墓上構築物に関する研究は、新谷尚紀(新谷 1975)、土井卓司(土井 1979)、五来重(五来 1992a、五来 1992b)、奥村隆彦(奥村 1997、奥村 2014)、岩田重則(岩田 2003、岩田 2006)らによってなされてきた。この他に山崎亮の隠岐におけるスヤに関する調査研究は注目される(山崎 2001、山崎 2005、山崎 2015)。山崎は過去に報告・記録されたスヤの図、写真を研究史の一環として取り上げていることは重要である。これは本研究で試みたことと同様の手法である。山崎の手法を用いて、各地における過去から現在までの基本情報をデータベースすることが、墓上構築物を再検討する上で必要となろう。

暦冊子への書き込み — 1年間の予定・記録とその蓄積 —

武井 基晃（筑波大学）

日常生活で使用されている暦冊子（1年間の暦(新暦・旧暦)が刷られた冊子。今日も寺社から配布されたり市販されたりしているものをここではこう称する）を資料に、そこに何が、何のために書き込まれ、それがどのような意味を有し、いかに活用されているかを考察する。及川高は一定の形式性で繰り返される一連なりの運動・ルーチンについて、繰り返しゆえに可能となるフィードバックとその生産力を指摘した上で、それを民俗学がいかに生かしてこなかったか批判した〔及川高 2010「来たるべき日の民俗学—ルーチン・フィードバック・スケール—」『現代民俗学研究』2〕。本発表では日常生活の場における、毎年の予定の把握と記録、その蓄積を検証する。

暦への書き込みについては既に指摘・報告されている。「その年にあった出来事、事件などを暦に記録していく。日記を書く際に暦をその用紙に使うやり方は古代から現代まで継続してきた」といい、例えば『明治廿九年略本暦』（福島県双葉町廣田家資料）の表紙には「三陸海嘯被害多」と書き込まれている〔国立歴史民俗博物館 2018年特集展示「お化け暦と略縁起—くらしのなかの文字文化—」：小池淳一〕。書く行為と書かれたものについて、川島秀一は書き言葉に見出される「その地域、その職業に特徴的な語彙」で「『書く』ということによって自己を客観視するようときに頻繁に使用される言葉、それらが民俗語彙としても語られながらも、非常に意味のある言葉として、書き言葉の文脈のなかに価値づけられて使用されている」ものを「民俗書記」と称し重視する〔川島秀一 2017「聞き書きの現場と「民俗書記」」『日本民俗学会第894回談話会 現代におけるフィールドワークの可能性—民俗学の認識形成の場を問う—』（配付資料）〕。

文字で書き伝えられた資料について着目すべき点として次が挙げられる。①資料が書き始められた契機、②資料のモノとしての特徴、③書記様式、④保管方法など取り扱われ方、⑤書き留められている知識・情報、⑥いかに利活用・参照され人々の思考や行動に影響するか〔川島 2017前掲、武井基晃 2013「系図と子孫—琉球王府士族の家譜の今日における意義—」『日本民俗学』275〕。民俗学のフィールドワークにおいては、書かれた当時を知る資料として用いるだけでなく、それが当時そして後にいかに活用されているのかを重視したい。

本発表では、調査地（岩手県北上市）のある家庭で活用されてきた暦冊子（1997～2009年の13冊の『郷土暦』）を束にして、所有者の男性（1933年生～2009年没）が毎年いかに活用していたか、書き込みを通して分析する。あわせて、所有者の死後も数年間は、家族が遺された13冊の暦冊子の書き込みを参照していたことを報告する。

この暦冊子の表紙・本文への書き込みを分類すると、A：旧暦で行う祭礼の新暦における日付の確認、B：命日・年忌供養等の予定の確認、C：その年の逝去の記録、D：その他記録（火災・事故、旅行・イベント、記念など）があり、そこには暦という性格上からも、未来志向の予定（A、B）と、過去志向の記録（C、D）が、暦冊子の束というかたちで蓄積されていた。

軍事郵便の資料性と従軍日誌の整合性とその活用に関して —山形県飯豊町添川を事例に—

阿部 宇洋（山形大学 学術研究院 講師）

戦後73年を迎え、戦中体験者が高齢になり戦中体験者の口承資料も得にくくなっている。現在存命の戦中体験者は太平洋戦争末期の生活体験が中心となり、比較的生活のゆとりがあった日中戦争期の生活体験はほとんど聞くことが出来ない。

NHKを中心とした戦争証言アーカイブスでは戦場の証言や、戦災時の証言は手厚いものの、地方の戦中の日常生活に関しては手が回っていない印象である。戦争証言の中心は戦場、戦災の証言であり、生活証言への視点は少ない印象を持つ。一方で、長編アニメ映画、TBS テレビ日曜劇場『この世界の片隅に』は戦中生活を扱い、数々の賞を受賞し、人気を博している。民衆史の空白をどう埋めるかという課題に対してフィクションを用いて応じた一事例であろう。

戦中の生活記録、資料に関しては、NHK 朝の連続テレビドラマ『とと姉ちゃん』（2016）で話題になった、花森安治（※作中では花山伊佐次と記載）『暮しの手帖 96 特集 戦争中の暮しの記録』（1968）において全国的な資料収集が行われた。「その戦争は一九四一年（昭和十六年）十二月八日にはじまり、一九四五年（昭和二十年）八月十五日に終わった」とされ、「この記録は、ひろく読者から募集したものなかから、えらんだものである。応募総数千七百三六篇（中略）しかも、その多くが、あきらかに、はじめて原稿用紙に字を書いた、と思われるものであった。」

このように戦争期における日常生活の実態は当時記録がなされれば残っていた可能性があるものの、「その戦争のあいだ、ただ黙々と歯を食いしばって生きた人たち（中略）具体的なことはどの時代の、どこの戦争でもほとんど、残されていない。」（※暮しの手帖編『戦争中の暮しの記録保存版』（1980））と不透明な部分や、地域別個別事例の小ささもあり、口承記録の未採集などもあり、地域史研究において戦中生活を再現することは非常に難しい状況にある。

その中で、軍事郵便は、戦意高揚という崇高な目的があったとされるが、庶民が戦地とつながることの出来る唯一の手段でもあった。半公文書的な性格を持つ一次資料である。しかしながら、歴史資料として注目されるのは、『山形・戦没兵士の手紙』（1981）からであり、資料として認知されてから37年の経過でしかない。軍事郵便は本来、往復書簡として成立する資料であるが、戦地から日本国内への手紙が多く残っている傾向にあるものの、戦地へ送った手紙は国内ではまともな発見されることが少ない（※新井勝紘「『軍事郵便文化』の形成とその歴史力」『郵政資料館 研究紀要 第2号』（2011））。

今回の報告では、山形県飯豊町添川で発見された軍事郵便を資料として、軍事郵便にどの程度の生活形態や思想が書かれていたのかを抽出し、臨時郵便取締令（S16）の影響を受けたのかどうかを分析する。また、同資料群において「(仮) 従軍日記」も存在する。飯豊町添川の軍事郵便の宛先と考えられる人物が書き記した従軍日記であり、その資料との整合性と、当時の戦地、もしくは戦地以外の事象がどの程度記載されており、日記において重要な事象と書き記す上で重要な事柄を抽出出来るかどうか考察し、その戦中資料類の活用に関して一事例を報告する。

大正 5 年奄美大島における村落火災と義捐 —宇検村阿室の事例—

及川 高 (沖縄県)

大正 5 年 (1916 年) 1 月 6 日、鹿児島県奄美大島南部に位置する宇検村阿室にて、集落を全焼する火災が発生した。当時の阿室は戸数 138 戸、人口 834 名 (男 407、恩納 427) で成っていた。主な産業は農業および漁撈で、特にカツオ漁の拡大を進めていた時期にあたる。藁葺き屋根であったことに加え、冬の北風にあおられたことで集落の 132 戸が焼け、死者こそ 1 名しか出さなかったものの、集落はほぼ壊滅というべき窮状に陥った。本報告はこの火災、およびそれに続く復興支援や互助の記録を事例とし、近代日本にとっての「周縁」地域における義捐の実態と特徴について検討する。この火災については、義捐金の収支や配分に関する資料が断片的ながら残されており、地元の郷土史家によって公刊もされている (山畑直三 1992『集落郷土史資料 宇検村阿室』私家版)。本報告はこれらの資料に基づいて議論を進める。

この火災に対応する過程について、本報告では主に 3 つのポイントに即して検討を行う。第一には、住民の動員を含めた行政の対応に関してである。阿室が属する宇検村は、災害の直後より復興支援に関与し、周辺住民を動員しての「小屋掛け」すなわち簡易な仮設住宅の建設や、食糧支援を行っている。ただこれらの支援は、家族の構成員の違いなどにより、世帯を単位として均質に行うことは出来ないことから、集落が仲立ちして調整しなくてはならない。行政の支援を、阿室集落がどのように調整し対応したのかをまずは見ていく。

第二には、義捐の範囲と配分の問題である。阿室には火災に対する義援金が寄せられ、これは三次にわたって集計と配分が行われている。この会計に関しては断片的に資料が残されているが、特に義捐金が寄せられた範囲に関しては一定の傾向が見出される。他方でその使用もまた、阿室が主体となって用途と配分を決めており、そこからは集落の論理というべき自律的な判断が浮かび上がってくる。

第三には、この火災に伴って行われた供犠の問題である。記録では災害処理が一段落した時点で、火災に対する宗教的措置として牛の供犠が行われている。こうした供犠は奄美の民俗として近世史料の『南島雑話』にも記録があるが、興味深いのはこの阿室の供犠の費用が、義捐金から支出されているという点である。こうした事例からは、在来の民俗文化と近代的な義捐金のシステムとの結合が見出されてくる。

近代日本において、災害や危機への支援が、対面的関係を越えたナショナルな共同性を生み出す契機となってきたことには、すでに先行研究の指摘するところである (北原糸子 1998『磐梯山噴火』吉川弘文館、山口睦 2012『贈答の近代』東北大学出版会)。本報告はこれらの主張を基本的には是認するものであるが、ここにみる事例では、義捐の範囲がほぼ奄美に留まることもあり、ナショナルなスケールとは異なる共同性の感覚の働きが確認される。義捐金の用途に動物供犠が含まれていることと合わせ、奄美という日本の「周縁」において、民俗を土壌にいかなる共同性が近代に発生していたのかを明らかにしたい。

グループ発表 観光と地域と実践のはざま
—長野県小諸市を事例に—

関口知誠（代表、神奈川大学大学院）・荒井浩幸（成城大学大学院文学研究科）
山内健太郎（首都大学東京博士後期課程）・渡邊欣雄（東京都立大学名誉教授）

本報告の基になるデータは、2017年3月と5月に刊行された菱野調査報告書である。発表者もこの報告書を作成するために、調査や執筆を行ったものである。今回は、それぞれの立場から観光と地域と実践に関する発表を行う。

まず荒井は、菱野区の住民たちと行政やNPO法人の関係について考察を行う。荒井は、菱野の地区の人々が行政やNPO法人に対して、反発しているわけではないことに注目する。しかし、一方で住民は保守的で、地域を観光と結びつけることで活性化を図ろうとする意識は低いといえる。実際、菱野区には農林水産省による日本棚田百選に選ばれた棚田があり、また温泉宿も点在するが、これまでも菱野区が観光に力を入れてきたとはいえない。むしろNPO法人や行政の里山資源の活用の思惑とは一線を画している様子が見える。ここから荒井は、住民が両者に対し、「柔軟な姿勢」をとっていることが、今の地域を維持している一因になっていることを論じる。このような状況から荒井は観光を介し、行政、NPO法人と地域住民の関係性について考察を行う。

関口は報告書の記述について、考察を行う。関口は、報告書の記述を基にして誰の知識が地域の人々にとって正統性を持ちえるかということ論じる。このような問題が浮かんだ背景には、報告書の記述に関して話者以外の地域の人々から訂正を求められる箇所が存在した。何故このようなことがおきたのかを渡邊欣雄が指摘した民俗知識論を手がかりとして分析を行う。従来の渡邊が指摘した知識論は、沖縄の神役を対象としているために知識における権威論であった。そのために、権力や権威との関係性について論じられなかった。しかし、菱野の事例を見ることによって権力や権威について具体的な事例を基に論じることができると思われる。このような状況から関口は、記述から地域と執筆者の関係性や地域における権威や権力について考えていく。

山内は、この調査当初から報告書が完成するまでのズレについて事例を交えて考察を行う。NPO町並み研究会は、「まちおこし」のきっかけとして民俗学的視点より当該地区を調査した上で、観光客を呼び込む手掛かりを求めていた。しかし、この当初の目的はそれぞれの要望のずれにより、当初の委託を受けた「まちおこし」を目的とする報告書から、より地元への要望に則した地域還元を目的とする報告書へと変容していった。この動きに注目して山内は、一連の報告書の作成のプロセスと変容について調査地及びその背後にあるアクターに着目しながら、報告書の作成が調査地にもたらす影響とその可能性を問う。

渡邊は、今回の調査がどのようなものであったかについて説明を行う。

調査意図と調査地紹介

渡邊 欣雄（東京都立大学名誉教授）

私が今回の調査以前に中国人研究者の麻国慶と共に行った 2002 年の家制度に関する調査がある。この調査から得たデータを基に、麻国慶は日本の同族と中国の宗族を比較した「家」の再構成：中国における宗族の組織とその復興：日本の同族との比較」を執筆している。この他にも学生を連れて調査を行った。しかし、これ等の調査で得たデータを地域に還元することは出来なかった。

本発表の基になった調査を行ったきっかけは、2015年12月にNPO法人町並み研究会の代表のAさんから小諸市菱野区に関する調査の依頼がきたことであった。依頼をされたときに、町並み研究会側が調査テーマとして提示してきたものは「山間集落・菱野の四季の暮らし調査」であった。

その後の流れは以下のようなものである。2016年3月に町並み研究会と菱野区の人たちと調査を行う側である私と関口知誠が調査内容や日程について話し合う。4月に調査メンバーであった荒井浩幸・大淵幹生・関口知誠・高松広貴・山内健太郎で話し合いを行う。5月初旬に一回目の調査を行う。このときに、町並み研究会が主催する菱野地区に関する案内のツアーに参加する。また、町並み研究会と調査地側の関係者と我々が調査から得られたデータを基に菱野地区を観光化するにあたって、調査地を観光地として案内する際の課題や特徴について話し合いを行う。8月下旬～9月初旬に二回目の調査を行う。以前に得たデータを基に今後の調査内容について、どのような調査を行うかを調査地の側の人々と話し合う。また、この調査では、小諸市の観光政策などについても行政のヒアリングを行う。この2回の調査で集めたデータから、2017年3月と5月に『菱野調査報告書』を刊行する。報告書は、菱野地区の特徴や町並み研究会から要望があった水利や信仰物などや小諸市の観光事業における菱野地区の位置付けなどについて記述を行う。3月に完成したものを持っていたところ調査地側から、執筆内容に関して訂正がされる。また、5月に我々が調査地側の関係者に対して、菱野区公民館で報告書に関する話し合いを行う。8月に山内・荒井・関口などが菱野地区の盆の参与観察を行う。ここで、この指摘を受けて訂正したものを再び調査地へ持っていく。この出来に納得をした調査地の人たちが当初の予定にはなかった報告書の全戸配布を決定する。このような流れからこの調査は現在、民俗学や文化人類学などで盛んに指摘されている調査地への地域還元を行うということがある程度は、成功したものであると指摘できる。このような行為をできるようになった要因は、民俗誌を執筆する側と調査地域の関係性を築くことができたからである。

次に、地区の基本情報を記述する。菱野区は小諸市街地(相生町区)からほぼ北北西の一角を占めており、東に中沢川、西に深澤川が流れて区の境とし、北は標高 2,000m の高峰高原から南は標高 740m の字堀尾田南部に及ぶ山麓地域であり、小諸市の中でも広域を占める地区である。菱野区は、65歳以上の人口が平成27年(2015)で309人(男性144人、女性165人)を占め、高齢化率は35.6%となっている。

民俗誌の実践と地域社会との相互関係性についての考察 —『菱野調査報告書』作成プロセスを事例として—

山内 健太郎（首都大学東京 博士後期課程）

本発表では、当該地区で実施した調査に基づいた『菱野調査報告書』(2017)の作成プロセス及其の特質の変容について着目し、その背景にある複数のアクターによる要望との間に生じた差異について考察をおこなう。

調査計画は渡邊欣雄氏がNPO法人「小諸町並み研究会」の委託を受けたことより開始された。委託された内容は「山間集落・菱野の四季の暮らし調査～交流プログラムの提案づくり～」であった。さらに、発表者を含めた5名が加わり計6名の共同調査となった。調査期間は2016年夏季に本調査を実施し報告書の作成をおこなった。2016年夏季に本調査を実施し、報告書の作成を受けて2017年3月に当該地区において住民たちを交えた発表会を実施した。当初はインターネット上でのみ公開されるに留まったが、2017年8月に開催された盆行事の調査や区民祭への参与観察を通じて、区長の判断により全戸に配布されることとなった。

長野県小諸市菱野区は、小諸市街地(相生町区)からほぼ北西の一角を占めており、東に中沢川、西に深澤川が流れて区の境とし、北はおよそ2,000mの高峰高原から南は約740mの字堀尾田南部に及ぶ南面した山麓地域であり、小諸市の中でも広域を占める地区である。菱野区は、湯沢(小姓を含む)、板沢、中之久保、西久保からなるが、集会所を単位として見ると、中之久保が下村、中村、入村に分かれ、湯沢、板沢、下村、中村、入村、西久保の6地区からなっている。かつては、高峰神社、健功神社、山の神神社、天神社などがある他に道祖神や如意輪観音等の祠が多数存在する。また、同族組織であるクルワが存在し、このクルワをもとにしたカロウトウと呼ばれる同族墓も存在する。これらに関連する各行事が存続する一方で、既に廃止・消滅したものも多い。

こうした中、自治会を中心とした住民たちの要望は生活の記述と記述の正確性に重きを置いていたといえる。一方、NPO法人小諸町並み研究会は「まちおこし」のきっかけとして民俗学的視点を利用し、観光客を呼び込む手がかりを求めていたように思える。それぞれの要望の差異により、報告書は当初の計画と比べてより地域住民に即したものとその特質を変容していったといえる。調査と報告書をめぐる一連のプロセスとその特質の変容について考察し、民俗誌(家)の実践と地域住民やその他のアクターとの相互的な影響について再考をおこないたい。

報告書の記述は誰がみとめるか？ —菱野調査報告書を事例に—

関口 知誠（神奈川大学大学院）

本報告の基になるデータは、2017年3月と5月に刊行された菱野調査報告書である。この報告書は、渡邊欣雄が小諸町並み研究会のX氏から委託を受けて調査を実施した。このときに受けた調査のテーマは、「山間集落・菱野の四季の暮らし調査～交流プログラムの提案づくり」であった。このテーマを基に小諸市菱野区の調査目的・対象・方法に関する調査を行ったものをまとめたものである。本発表は、この報告書における問題点を論じる。

この報告は、誰の知識が正統なものであるかが問われるときに存在する問題点について論じる。この問題が浮かんだ背景には、菱野報告書の記述に関して話者以外の地域の人々から訂正を求められる箇所が存在したことがあった。この問題を分析するには民俗知識論を巡る議論が有効であると発表者は考える。民俗知識論については渡邊欣雄が研究を行っている。渡邊は沖縄県東村の神歌事例から、神歌の内容が変化しているにも関わらず伝承されていると地域の人々に認識されていることから、「形式を学習して、そののち出来ればその内容を知ることが重要であり、公開されない神歌の意味内容は、永遠に〈伝承〉されずにすむ〈中略〉神歌の存在意義は神歌唱和儀礼というコミュニティへのプレゼンテーションそのもの—渡邊 2004—」と論じている。また渡邊は、知識を資源化することの困難さについても指摘をしている。渡邊は知識を観光資源や無形文化財の対象と認定されるときに「知識」は、ときの政治経済状況や権力、あるいは個人の学習の仕方や戦略によって、たえず変化する性質を持っているのである。したがって「神歌」を資源化しようと企画する者は、変化している歌謡知識の、いつの何を「資源化」するのか、その戦略に戸惑うことになる—渡邊 2007—の問題点が存在することを指摘している。これらのことから渡邊は、沖縄の「神歌」において資源化で重要な「持続性」として存在したのは、「神歌」の知識ではなく歌うという「行為の形式」であったと指摘している。ここで、資源化のプロセスにおいて知識よりも行為自体が重要であることを論じている。

しかし、渡邊が指摘した知識の正誤に関する「行為の形式」論は、沖縄の神役を対象としているために知識における権威論が中心に論じられている。また、対象となっているものが神歌という芸能であるために行為自体が知識より重要なものとなっていることや最終的な知識の権威が神役となってしまっている。そのために、権力や権威との関係性やそこに付随するだれの知識が正統であるかということについて具体的に論じられることがなかった。そこで本発表では、執筆するときに問題となった箇所から民俗知識に潜む権力と権威について論じることを目的とする。

参考文献

渡邊欣雄二〇〇四『民俗知識論の課題 沖縄の知識人類学【第2版】』凱風社

二〇〇七「資源にならない知識について」クリスチャン・ダニエルス編『知識資源の陰と陽 資源人類学 03』

小諸の観光への取り組みと菱野地域

荒井 浩幸 (成城大学大学院文学研究科)

本発表では、観光的な視点から当該地域を概観し、観光に力を入れようとしている行政や NPO 法人と住民の姿勢について検討していきたい。

浅間山南西麓の長野県小諸市は昭和時代の後半、島崎藤村の文学ファンが訪れ、駅に近い小諸城址の「懐古園」とともに観光都市の様相を呈し、にぎわいをみせる。しかし、時代とともに藤村ファンは減少し、さらに平成に入ると新幹線が小諸を通らなかったため鉄道の利便性を失い、中心市街地は衰退していく。これまでの「観光ブランド」が低下した格好といえる。また旅行の形態もバブル経済が破綻すると、それまでの物見遊山的な旅行から自然・健康志向、体験型の旅行へと転換していった。そのようななか小諸市では、旧北国街道の町並みの整備が NPO 法人を中心に進められ、また、自然・健康志向に伴い、浅間山周辺のトレッキングを行政側が積極的にピーアールするなど、新しい「観光ブランド」を見出そうとしていく。

本発表対象地の菱野区は市の北西部、標高約 500~2000m の広範囲にわたる中山間地域に位置する。もとは林業が盛んだったが、昭和 40 年代以降、外材が輸入されると林業は急速に廃れていった。菱野区は他の地域同様に少子高齢化の問題を抱えている。しかし、自給作物を栽培している家が多く、区を中心部から市街地までは 4 km ほどで、市内に勤めている (勤めていた) 人も少なくない。国道 18 号線や上信越道小諸インターにも近く、「限界集落」とはいえない状況である。市が策定した「小諸市総合計画」のなかで、菱野区を含む大里地区の将来像を「大里地区は、学びと交流の郷づくり」と定めている [小諸市 2016 70]。市の観光担当職員は、菱野区の今後の観光について、「農業や林業体験などの体験と、菱野温泉とを組み合わせしていくことも考えられ、たとえば、菱野区を学生の農業、林業、棚田体験など、交流の 1 つの起点にできないか」と語る。

和田健は『行政と民俗』を二項対立的な見方、もっと大きくいえば支配側と被支配側という概念に硬直化しない見方を意識する必要もあろう」と指摘している [和田 2010 65~66]。里山風景の中山間地域を観光と結びつけようとする NPO 法人の考えと、旅行者との交流・体験の場にしようとする行政の方針があるなかで、実際にその地域に暮らす人たちの姿勢に注目したい。

菱野区の住民たちは必ずしも行政や NPO 法人に対して、反発しているわけではない。住民はどちらかというとな保守的で、地域を観光と結びつけることで活性化を図ろうとする意識は低いといえる。実際、菱野区には農林水産省による日本棚田百選に選ばれた棚田があり、また温泉宿も点在するが、これまでも菱野区が観光に力を入れてきたとはいえない。むしろ NPO 法人や行政の里山資源の活用の思惑とは一線を画している様子がうかがえる。両者に対し、住民の「柔軟な姿勢」が、今の地域を維持している一因になっているといえる。

以上のように本発表では観光を介し、行政、NPO 法人と地域住民の関係性について考えていく。

《参考文献》

小諸市 2016 『小諸市総合計画 第 5 次基本構想【平成 28 年 3 月議会提出版】』

和田健 2010 「社会 民俗学は社会から何を見るのか?—場と個人をめぐる方法的態度—」『日本民俗学』第 262 号 日本民俗学会