D B
839
1992
Ⓗ

贈寄
平成 年 月 日
湯川洋司 氏

山村生活の変容と創造に関する民俗学的研究

湯川洋司

95004104

目　次

はじめに

序　章　民俗学における山をめぐる研究史

第一節　山民と山人……一

第二節　山人に関する研究……三

第三節　『山村生活の研究』の意義と課題……一三

第四節　山村の類型に関する研究……一八

第五節　山村民俗誌の作成と山村性の抽出……二一

第六節　山地民と平地民……二七

第七節　二類型の山民の抽出―移動性山民と定住性山民―……三二

第八節　山村の過疎化と民俗学……三九

第九節　山村の民俗変容研究の必要性―本論文の課題に代えて……四四

第一章　山の世界
第一節　山の領域……五九
第二節　恐ろしい山ノ神……六五
①多様な山ノ神像　六五　②キオロシと山ノ神　六七　③火入れの儀礼　七五
④播種にかかわる伝承　八二　⑤収穫の儀礼　八三　⑥焼畑農耕に伴う山ノ神の性格　九一
第二章　会津山村の民俗変容
第一節　会津地方の概観……一〇三
第二節　伊南村小塩の生活誌……一〇五
①小塩へ　一〇五　②主食と焼畑　一〇六　③伐木　一〇九　④狩りと漁　一一三
⑤山ノ神　一一六　⑥一年を二分する生活　一一七
第三節　ジジンサマ・お八日・山ノ神　―農耕儀礼の深層と変容―……一一八
①課題　一一八　②農耕の変容一一九　③去来するカミ　一二五　④農耕儀礼の深層と変容　一三四　⑤山ノ神の殖産呪力と「畑ノ神」　一三九
第四節　奥会津・布沢の生活変容……一四六
①布沢の概観　一四六　②生活の〈原型〉　一四八　③山村民俗文化の展開　一五六

第三章　五木村の暮らしと民俗変容
第一節　山の仕事と暮らし……一六七
①山ノ神と狩猟　一六七　②元山師の仕事と暮らし　一七六
第二節　焼畑のムラ……一八六
①三様の耕地　一八六　②コバとヤボ　一八七　③輪作方式からみた焼畑の諸類型　一八八　④経営方式からみた焼畑の諸類型　一九二　⑤ダンナ型にみる小作慣行　一九五　⑥出作　一九六　⑦茶の生産と販売　一九八　⑧コメガエ（米換え）　一九九
第三節　山へ登ったイネ……二〇〇
①常畑の性格　二〇〇　②水田化の動き　二〇一　③山へ登ったイネ　二〇三
第四章　椎葉村尾前の民俗変容
第一節　課題……二一三
第二節　生活領域の区分……二一五
①尾前地区の概観　二一五　②尾前の生活　二一七
第三節　山の世界とその変容……二二一
①山の自然を食べる　二二一　②狩猟　二二三　③焼畑　二二七　④山の世界の

変容　二三三
第四節　里の世界とその変容……二三五
①住居から　二三五　②祭祀空間としての里　二三七　③里の世界の変容　二四三
第五節　山から里へ……二四四
第五章　山の民俗変容と現代社会
第一節　自然観をめぐって……二四九
①課題　二四九　②『山に生かされた日々』―新潟県岩船郡朝日村奥三面の生活誌―　二五〇　③山民的自然観　二五四　④農民的自然観　二五七　⑤自然観の変容　二五九
第二節　山と里の関係性……二六三
①山の蔑視　二六三　②山中の一揆　二六六　③山と里の関係　二七〇　④山の過疎化　二七二　⑤水系をめぐる山と里の関係　二七四　⑥山と里と日本社会　二七八　⑦山の新しい動き　二八二
第六章　西四国山地・惣川の過疎化とむらおこし運動
第一節　惣川の〈山村性〉とその変容……二九〇
第二節　惣川地区の行政史……二九五

①惣川地区の形成　二九五　②小屋の編入とその位置付け　二九七　③野村町との合併とその評価　三〇〇
第三節　過疎化の進行……三〇三
①戸数と人口の減少　三〇三　②過疎化がもたらしたもの　三〇五
第四節　生業の変化……三〇八
①一農夫の語る山の生業史　三〇八　②生業の変化と暮らしの変容　三一八
第五節　里との交流の変容……三二一
①往還時代の交流　三二二　②峠を越えた交流―駄賃持ちの活動―　三二四
③山上から谷筋への移動　三二七　④山と里の交流の変容　三二九
第六節　過疎からのムラづくり……三三三
①過疎化の現実　三三三　②惣川自治振興会の発足　三三五　③「自在舎」の発足　三三七　④大野ケ原ブナ原生林伐採反対運動　三四五　⑤「自在舎」の可能性　三四八　⑥行政の役割　三五〇　⑦情報と人とネットワーク　三五四
終章　新たな山村創造への道　―山と里の共生社会へ向けて―
第一節　課題の整理……三六一
第二節　過疎化と山村の変貌……三七〇

①過疎化の要因—自立的経済の崩壊—　三七〇　②商品経済の浸透と共同体的性格の喪失　三七四

第二節　自律的山村像の基本構造 …… 三七九

①焼畑の意義とその再評価　三七九　②複合的生産構造と地域資源の循環的利用　三八二

第三節　山村の再生と創造 …… 三八七

①山村をめざす都市民　三八七　②山村と都市の連帯　三八九　③「第二の過疎化」のなかで　三九一　④各地の動向と地域圏のスケール　三九三　⑤適疎社会への道　三九七

参考文献

山村生活の変容と創造に関する民俗学的研究

日本文化を特色づけるうえで非常に多くの恩恵をヤマから享けながら、ヤマに住む人間に対しては周縁的な価値しかおかなかったことが、政治的にはヤマの人びとへの圧力や環境破壊などの契機となって、ヤマをますます住みづらくし、サトへの移住を繰り返させたのである。

……　坪井洋文『稲を選んだ日本人』

はじめに

本論文は、山と山の暮らしの意味を現代において再評価することを目的とする。その方法として山の民俗変容を手がかりとするのは、山の暮らしの変容に大きな作用を及ぼした里との関係性のなかで考察する必要を感じるからである。

山は、日本の文化や日本人の精神構造に深い影響を与え続けてきたに違いない。しかし、山をめぐる今日の状況は、そんな表現をするのが気恥ずかしくなるほどに活気がない。それほどまでに山の文化や勢力は衰微してしまったようにみえる。だが本当にそうなのだろうか。

たしかに今日、山といえば過疎化ということばに象徴されるように、衰退したイメージがまず思い浮かぶ。しかし、これまでに書かれた数多くの山の民俗誌は、山の暮らしが豊かで多様性に富んだものであることを教えている。その暮らしの内容が貧弱なものに見えるようになったということならば、まずはじめに、そのような変化を生じさせた原因を、山を見る側の立場をも含め、具体的な山村生活を通して考えてみるべきだろう。そこからは、その変化とおそらくは深く繋がっているはずの日本文化全体の変容について、山と里の関係を通して考える

ことも可能になるのではないかと思う。山が日本文化を育んだ原郷のひとつであるのならば、山の果たした役割を捉え直すことは、なかば病んでいる日本の現状を反省する意味からも重要な作業になると思う。

その際、山は現代人にとって死んだ過去の存在になっていない、という事実には注意しておくべきだろう。ふだんはあまり気にもしていない山の存在が、突如として鮮明な意識にのぼるということがある。おそらくそれは、意識下から聞こえるいわば原初的な生命記憶の叫びのようなものではないだろうか。

そのような意味で、次に紹介する新聞記事は忘れることのできないショックを私に与え続けている。

昭和四十八年九月十日付け『読売新聞』朝刊に、「古老、カスミと死す」と題した記事が掲載された。「息子三人を育て上げ　『さよなら』山ごもり」と、大きく見出しがつけられたその記事は、次のような内容を伝えていた。

茨城県日立市の国有林の沢の、ビニールや油紙で目張りした掘っ立て小屋の脇で、なかばミイラ化した老人の死体が、九日早朝発見された。その小屋は間口二メートル、奥行一メートル、高さ一・五メートルという小さなもので、小屋の前にある沢にはきれいに洗った炊事用のナベ・カマが置いてあり、小屋の中にはマサカリ・ノコギリをはじめ生活用具が並べられ、柱がわりの棒切れには電池式の柱時計がかかっていた。

警察の調べによると、この老人は六月末に山のふもとにある食料品店に、米十キロと干しうどん数袋を買いに来ていたが、これが食糧を仕入れた最後だったらしく、うどんの空き袋が小屋に残されていた。食糧を食べ尽くしたあと衰弱死したものとみられ、死後約一ヵ月と判断された。

この老人は、男手一つで息子三人を育てたあとは一人暮らしをし続けていたそうだが、ふだんから近所とのつきあいも薄く、子どもたちとも疎遠になっていたという。そのため警察では「自然死を選ぶ覚悟で人里離れた小屋住いをしていたのだろう」とみている、と報じている。

この記事には「老後に愛と福祉を」と題した社会学者のコメントが付されている。そこに、この事件を老人福祉の問題としてとらえた新聞社の報道視角が示されていよう。五日後に敬老の日を控えた時点での記事としては、そのような取り扱い方が一般的なのだろう。しかし、この記事が最初に筆者をとらえた感覚はそうしたものではなかった。

まず思い浮んだのは、「なぜこの老人は山へ入って死んだのだろうか」という、まことに素朴な疑問だった。警察が推測しているように「自然死」を選んだということならば、なぜその死に場所として人里離れた山が選ばれたのだろうか、また直ちに自殺せずにしばらく山の暮らしを送ったのはどうしてなのだろうか、そういう疑問が次々と浮んできた。

その疑問について、筆者は、日本人の間に潜在する山への思いが発露したものではないのか、と漠然と考えていた。そしてこの事件は、山の民俗への関心を芽生え始めさせていた当時の筆者を、さらに山に向けさせるように作用した。つまり、日本人あるいは日本文化にとって山はいかなる意味をもつものなのか、という大きな課題を投げかけたといってもよい事件であったのである。その疑問を解きたい一心で、以来いくつかの山村に足を運んではみたものの、このとき感じた疑問に答えることは今でもできそうにない。

ところで最近になって、上記の事件とよく似た事件が大阪府で起きたことを知った。平成元年二月二十七日付け『朝日新聞』朝刊は、次のように報じている。

「二十六日午後五時二十分ごろ、大阪府交野市森の山中に張られたテントの中で、母子三人が死んでいるのを通りかかった人が見つけ、枚方署に届けた。一酸化炭素中毒死で死後十日以上たっていた。テントの中には、燃え尽きた練炭の入った七輪が置いてあった。夫婦げんかの末に妻が子どもを連れて家出し、山中で暮らしていたらしい。」

三十四才になるこの母親は、二月二日に親類の同居をめぐって夫とけんかをし家出したというから、亡くなるまでおよそ二週間にわたって山にこもっていたことになる。「テント内には毛布、寝袋はなく、……昼は町で食事をし、夜テントに戻って寝泊りする生活をしていたらしい」という。

家出を決意するに至るほどの重大な理由が何であれ、その行き先が人気のない山中であったというのは、今日的なのか、それとも山中を一種のアジールと見たとされる「山林に交わる」とか「山野に入る」などと表現された歴史的行為の延長上に位置付けられるものなのだろうか〔1〕。どちらにしても、ここでも山は現実から緊急避難的に身を隠す場になっていた、といえよう。

この母子は不幸にして一酸化炭素中毒死したために、山の暮らしは二週間で終えたが、はたしていつまで山にこもり続けるつもりだったのだろうか。山ごもりを続けた姿勢は、夫に対するレジスタンスにほかならなかっただろうが、それが「厳密の御沙汰なくんば、名田畠を捨て、御百姓ら山林に交わる旨、各々起請の神水を呑み、

連署の状を捧ぐるところなり」〔2〕などといった、逃散、一揆と通いあうところがあるように見える点が注意される。

これに類した話は以前はもっと多かったものだろう。その意味で、柳田国男の『山の人生』は忘れることのできない著作である。その「三、凡人遁世のこと」では、次のようにこの問題を指摘している〔3〕。

人にはなおこれという理由がなくてふらふらと山に入って行く癖のようなものがあった。少なくとも今日の学問と推理だけでは説明することのできぬ人間の消滅、ことにはこの世の執着の多そうな若い人たちが、突如として山野に紛れこんでしまって、何をしているかも知れなくなることがあった。自分がこの小さな書物で説いてみたいと思うのは主としてこうした方面の出来事である。これが近いいろいろの民族の中にもおりおりは経験せられる現象であるのか。はたまた日本人ばかり特に、かつ頻繁に繰り返されねばならぬ事情があったのか。それすらも現在はなお明瞭でないのである。しかも我々の間には言わず語らず、時代時代に行われていた解釈があった。それがある程度まで人の平常の行為と考え方とを、左右していたことは立証することができる。我々の親たちの信仰生活にも、これと交渉する部分が若干はあった。しかも結局は今なお不可思議である以上、将来いずれかの学問がこの問題を管轄すべきことは確かである。棄てて顧みられなかったのはむしろ不当であると思う。

歴史学者であり民俗学者でもあった和歌森太郎は、『修験道史研究』のなかで「世俗を超えて新しい光明の境涯に浸ろうとする、いわゆる宗教的発心者の足が山林へと志向するのも無理はないわけである。このようなことは、宗教家といわれるほどのものではなくとも、つい近代にも例があったように、世の中に対して非常な忿懣を覚えたものが、いっそ死んでしまいたいとはいいつつも、そうたやすくは死を決しかねるものが、死なずに世間に背く手段として、普通の凡人にもまじめに採り用い行われがちなことなのである。」と、レジスタンスとしての性格をもつ山ごもりについて述べている〔4〕。

しかしそればかりではなく、注意してみると私たちの身の回りには、山に入る、山にこもる人びとがいくらでもいることに気づく。たとえば、プロ野球選手がキャンプイン前の自主トレ時に一人山ごもりをして自らを鍛えるという姿などは、毎年決まってテレビや新聞が報道しているおなじみのニュースである。ここでもなぜ山なのか、気になる。

山にこもることは、ひとつには世俗に対して背く姿勢を明らかにするためであっただろうし、その一方では何らかの力を得ることを期待する意味ももっていたと想像される。そうすると、日本人の思考に及ぼした山の意味には重大なものがあったと言うべきだろう。それが今日、山といえば低い、遅れた、といった第二次的な位置付けしか与えられないのが一般的風潮になったのは、どういうわけだろうか。そこから山に対する考え方に変遷があったことが明らかになるわけであるが、そのような変遷についていま一度考え直してみることは、日本の現状と将来を考えるうえで意義ある作業になるのではないか、と思える。

本論文では、山に展開された民俗文化の性格をさぐるとともに、その変容ぶりを描くことを通じて、山の意味と役割を捉え直し、そこから今後の進むべき方向を見定めてみることにしたい。

※

本論文は、序章を含めて大きく八つの文章から構成されている。序章では、民俗学において山の民俗がどのような関心と視角から追究されてきたのか振り返ることを通して、今日における山の民俗研究の課題について整理してみた。それは同時に、本論文の課題を述べることでもある。

第一章は、山の世界を人びとがどのような世界と見てきたか、民俗学的な現地調査の手法の範囲内で遡及できるいわば「原像」を、焼畑農耕に伴う山ノ神信仰を中心にして考えてみた文章である。山の世界が変容する前の姿・性格を示しておきたいと考えて、冒頭に置いた。

第二章から第四章までは、筆者が試みた現地調査により捉えた山の民俗変容の具体的な報告である。取り上げた地域は、会津山村と五木村、椎葉村の九州中央山地の二地域に過ぎないが、問題としたい点は出揃っていると思っている。

第五章は、山の民俗変容と現代社会との関係を考えてみた文章である。山の暮らしが現代に生きる私たちに発するメッセージの主要な部分は、その暮らしの質に対する警告だろうと考えられるので、ここではとくに自然観

の問題を中心に据えて、「里」の危うさを指摘し、山の再評価が必要であろうことを主張してみた。

第六章は、西四国山地の一山村である惣川における過疎進行の経緯と過疎化により惹起された問題点とを整理したうえで、現在進められている〝むらおこし〟の現状を報告した文章であり、これをうけて最後の終章では、そうした最近の〝むらおこし〟運動などがもちうる新たな山村像創造の可能性について、理論的に検討してみた。

註

（1）勝俣鎮夫『一揆』岩波新書、一九八二年。

（2）網野善彦『無縁・公界・楽』平凡社、一九七八年。

（3）柳田国男『山の人生』（『定本柳田国男集』第四巻所収、筑摩書房、一九六八年）。

（4）和歌森太郎『修験道史研究』平凡社（東洋文庫）、一九七二年（河出書房、一九四三年）。

序　章　民俗学における山をめぐる研究史

第一節　山民と山人

民俗学では山の人びとを山民と呼んでいる。しかし、その概念はそれほど明確ではない。たとえば『民俗学辞典』や『日本民俗事典』などを見ても、「山民」という用語は取り上げられていない。これに対して、「農民」や「漁民」は『民俗学辞典』に「農民」がないことを除けば、一項目としてあげられている。こうした奇妙な事態の背景には、山村の概念が明確に定義しにくいことと同様の理由が潜んでいるのではないかと思われる。

農村や漁村が住民の生業に基づく分類であるのに対し、山村は景観による分類だから、このような三つの村落類型の定立は論理的に矛盾する、と千葉徳爾が指摘しているが(1)、「山民」の概念を明確にしにくい理由もこれと共通するものだろう。すなわち、農民や漁民は農業や漁業という単一の生業を営むことを基本にして成立している概念であるのに対し、山民の生業は実に多様で、しかもいくつかの生業が複合しているのが通常であるた

めである。

だがそうであればこそ、山民の生業が多様である点は、山の人びとについて考える場合かなり重要な意味をもつはずである。この多様性は、山の人びとの生活舞台である山地の自然と資源が多様性に富むところから生じた、とまずは考えるべきだろうが、これは山の民俗文化を考えるうえで忘れることの許されない基本的な性格でもある〔2〕。

ところで、柳田国男は山民によく似た山人ということばも使っている。この二つの語は同じような響きをもつが、じつはニュアンスが微妙に異なっている。柳田が山人を先住民の子孫と仮定していたことについては次節でふれるが、この点も含めて、山人というときにはその背景に何らかの信仰的あるいは宗教的な世界が想定されていて、その世界に生きた人びとというふうに捉えられているのに対し、山民は広く山に生きた人びと、すなわち山の住民といった意味合いで使われているように読み取れる。

山人という用語は、山民とは異なり、『民俗学辞典』にも『日本民俗事典』にも取り上げられている。しかしその説明は多少違っている。『民俗学辞典』では、「原住民かと思われる異人の話も少なくはなく、彼等の多くは色が白く背が高く、顔が赤く裸体で、言語は通じないが凶暴な性質ではない」〔3〕、と記述されているように、柳田が当初描いていたような先住民の子孫と見る見方が若干残されている。一方、『日本民俗事典』では、「山人は身体つき言葉つきも一般とは違うので種族的にも違うと思われたものだが、そうではない」〔4〕、と述べて、種族的な違いはないと否定されている。この事実は、二つの辞・事典が刊行された間に、柳田が想定したような

山人観が否定されたことを示すものであり、今日、山の人びとや民俗文化について考える場合、山人の語にこめられていた特別な意味合いを考慮する必要はもはやない、と言ってよいだろう。したがって、山民は日本人のうちで山地に居住し、山地を利用して生活をたててきている人びとというふうに考えてよい。

第二節　山人に関する研究

民俗学的発想と旅との間には深い関係があるだろう。各地に旅を重ね、そこで得た感覚や見聞が、一方で蓄えられた種々の知識と触発し合い、さまざまなイメージが誘発されるといった経験が、民俗学的発想の核にあるように思われる。

このことは、柳田国男や折口信夫にしても決して例外ではなかった。彼らの旅の経験から生み出された民俗学的発想が、それ以後どのように展開されたか跡づけてみることは、あたかも推理小説を読むような興奮をかきたてることだろう。だが、そうした興味からだけでなく、彼らが民俗学上の巨人であるがゆえに、また必要な作業だとも言えるだろう。

彼らの学問を一口に民俗学と言い切ってしまえば同じようだが、実のところ、柳田と折口の学問的相貌には大きな隔たりがあるのではないだろうか。その両者の差違を際立たせながらも、どこかでお互いが触れ合っているような不思議な感興を抱かせる、そんな旅としてとくに印象深いと思うのは、三河伊良湖への柳田の旅と、折口

の志摩・熊野への旅である。

三河伊良湖への旅とは、明治三十一年（一八九八）、二十四才の夏の一月ほどにわたる伊良湖滞在をさしているが、そのときの経験が四年後に執筆された「遊海島記」に次のように書き残されている[5]。

小山の林より東、外海の岸は、昔より恋路が海、玉章の磯などといふ。涛高く飛沫霧と立ちて、物凄じき荒磯なり。打向ふ海は大灘の果も無く、沖を走る大船は目よりも高く、仰ぎて見るやうなる心地す。此渚伝ひに歩めば、心の留まるもの多し。或時は釣竿の長きに、糸の半附きたるを拾いぬ。又大いなる豆のやうなるものを拾い上げて里人に問へば、藻玉とて海草の実なりと答へぬ。嵐の次の日に行きしに、椰子の実一つ漂ひ寄りたり。打破りて見れば、梢を離れて久しからざるにや、白く生々としたるに、坐に南の島恋しくなりぬ。

あまりにも有名な椰子の実にまつわるエピソードの原風景である。「坐に南の島恋しくなりぬ」という想いが、はるかなる南の果てに父祖の国のありかを想起したというように理解されるものであり、またこのときの経験が、最晩年の『海上の道』にまで引継がれてきたと考えてよいのであれば、柳田の内部には日本民族形成論への関心が終始一貫して抱かれてきたと言ってよいだろう。浜辺に打ち寄せられた椰子の実一つから、はるかな海の彼方に日本人の起源を想定するという発想が得られたのならば、それは柳田が何よりも類まれな資質をそなえていた

ことを証明することがらであろう。

一方、折口信夫の志摩・熊野への旅は、二六歳の夏、すなわち明治四十五年（一九一二）の八月十三日から二十五日にかけてなされている。全集所載の年譜（三十一巻）によれば、その間山中で道に迷い、二日間絶食して彷徨するという苦しい旅であったという。そのときの経験は、「妣が國へ・常世へ」のなかで、次のように語られている〔6〕。

十年前、熊野に旅して、光充つ真昼の海に突き出た大王个崎の尽端に立った時、遥かな波路の果に、わが魂のふるさとのある様な気がしてならなかった。此をはかない詩人気どりの感傷と卑下する気には、今以てなれない。此は是、曾ては祖々の胸を煽り立てた懐郷心（のすたるぢい）の、間歇遺伝（あたゐずむ）として、現れたものではなからうか。

「遥かな波路の果に、わが魂のふるさとのある」という表現は、さきの柳田の発想とどこかで結び合う。どちらも海に出会う経験を通して、海の彼方に〈ふるさと〉を発見したわけである。一四年の歳月を隔てて、伊良湖岬と大王崎という伊勢の海を挟んだ指呼の間の地点に立った二人の間に同様の発想が沸き起こったことは、偶然では片付けることのできない不思議な感覚を呼び起こす。

ところがよく知られているように、柳田が民俗学的な研究の方向を鮮明に打ち出し始める明治末期においては、

彼の主要な関心は海ではなく、むしろ山に向かって注がれてきた。すなわち、明治四十二年には前年の九州講演旅行の途次立ち寄った椎葉村で聞いた猪狩りの故実についてまとめた『後狩詞記』を自家出版し(7)、その翌年には「外国に在る人々に此書を呈す」とわざわざ扉に記した『遠野物語』を世に送り出し(8)、さらにその翌年には「「イタカ」及び「サンカ」」を『人類学雑誌』に掲載する(9)、というように山民に焦点を絞った執筆活動を精力的に行なっていた。そしてこの後も山民や山人に関する論考は引き続き発表され続けるが、その研究の基本的姿勢は、いわば日本民族形成論の立場にあったと言ってよい。

柳田の山人に関するまとまった考え方を示すもっとも初期の文章は、明治四十二年の「天狗の話」(10)であろう。「日本の諸州の山中には明治の今日と雖も、まだ我々日本人と全然縁の無い一種の人類が住んでいる」と述べてから、「これは空想では無い」とわざわざ念を押している。そしてそれと覚しき山中を具体的に列挙し、「これ等の深山には神武東征の以前から住んで居た蛮民が、我々のために排斥せられ窮追せられて漸くのことで遁げ籠り、新来の文明民に対しいふべからざる畏怖と憎悪とを抱いて一切の交通を断って居る者が大分居るらしい」と、その歴史と現状を大胆に推測して見せている。

柳田の山人観がよく示されているのは、大正二年三月に雑誌『郷土研究』創刊号に載せた「山人外伝資料」である(11)。「拙者の信ずる所では、山人は此島国に昔繁栄して居た先住民の子孫である。」と書き起こして、まず自らの基本的見解を簡潔に表明している。この先住民を「彼らの種族」と呼び、一冊の史書もない彼らの歴史を「不倶戴天の敵の片割たる拙者の手に由って企てる」という決意を宣言しているが、その表現にはかなりの気

負いが感じられる。それは、おそらくは「どの筋からか山人の血を遺伝しているのかも知れぬ」という自覚などによるのではなく、いままでに関心を示しその歴史を追究してみようとする者が誰一人としてなかった山人の問題へ初めて接近しようとする学問的興奮によるものであったに相違ない。このときの柳田の視線は、非先住民の立場から山人に向けられていたに違いない(12)。

しかしその意気込みとは裏腹に、史料的制約はいかんともなしがたかったと見え、大正六年の『郷土研究』四巻十一号に掲載された最終稿では、「確実に近しと見ゆる史料のみに由って、今日の歴史家が書くやうな山人の歴史を書き得る時代は、いつに成っても到来しさうに思はれぬ。」と述べ、続けて「私は今存する限の史料に依り次の如く想像して居る。山人とは我々の祖先に逐はれて山地に入込んだ前住民の末である。」と、さきの「天狗の話」と同様の推測を繰り返す以上には進展しなかった。しかし、山人の生活は、「多くの便宜を侵入民族に奪わるるに及んで更に退歩した。殊に内外の圧迫が漂泊を余儀なくさせた為に、彼等は邑落群居の幸福を奪はれ、智力啓発のあらゆる手段を失った。而も配偶の要求は天性である故に、時には無理な方法を用ゐて平地人と雑婚し、縷々優等人種の感化を受けて潜かに敵国に帰化したものもあって、愈々つまらぬ者ばかりが元の状態に遺ることになった。其為に平地の人から往々野獣乃至は怪物と誤らるる場合が多かった。併し此群島の或部分、例へば駿遠甲信の境山などには、稍々大きなる集団があって、微弱なる社会交通も行はれたらしく、そんな地方には国語も保存せられ歴史も伝承せられて国土恢復の大業は企てぬ迄も、比較的強力なる反動心敵愾心が存して居たかも知れぬ」と、その末路をやや具体的に示している点が注意される。

同じ大正六年の日本歴史地理学会大会講演における手稿「山人考」（『山の人生』所収）においても、ほぼ同様の主張が見られ、「現在の我々日本国民が、数多の種族の混成だと云ふことは、実はまだ完全には立証せられたわけでも無いやうでありますが、私の研究はそれを既に動かぬ通説となったものとして、乃ち此を発足点と致します。」と述べるとともに、先住民を国つ神と呼んだのだ、と発言している。そしてこの「国津神が末二つに分れ、大半は里に下って常民に混同し、残りは山に入りまたは山に留まって、山人と呼ばれた。」と言うように、ここでも山人と里人との混同を推定する見解を示し、山人の辿った末路として、①帰順朝貢に伴う編貫、②討死、③自然の子孫断絶　④信仰界を通って却って新来の百姓を征服し、好条件を以て行く行く彼等と併合　⑤永い歳月の間に、人知れず土着し且つ混淆したもの（数では一番多い）　⑥旧状保持者（山中漂泊民）、という六つの場合を想定した。ここで注意されるのは、この時点ではまだ旧状を保持する一団が存在すると見ていたことであり、これを山中漂泊民と言っていることである。

柳田は、山人は後来の人々との戦闘の結果敗れて山に逃げ込んだ先住民の子孫だと見ていたわけで、その点では、平地人とは異なる人びとの存在を信じていたと言ってよい。しかし、平地人の間では、彼等は「一つには肌膚の色の赤いこと、二つには丈高く、殊に手足の長いことなどが、昔話の中に今も伝説せられます」(13)、と言うように、あたかも伝説の主人公の如き存在としてみなされることになっていた。そうした平地人の間の伝承だけを手がかりにして山人の歴史を再構成することは、柳田自らが嘆息したようにその意気込みとは大いに相違して至難のわざであったと言える。

その点はともかく、柳田の山人研究の立場は、これを歴史的実体として捉え、その知られざる歴史を明らかにするところにあった。その意味では歴史学的な発想と方法によろうとした研究であった。

一方、これも周知のとおり折口信夫もまた山人について言及しているが、折口の立場は柳田とはやや異なっていたと見られる。

昭和三年、雑誌『民俗芸術』創刊号に発表された「翁の発生」（全集第二巻所収）では、次のように述べている。

> 常世の国を、山中に想像するやうになつたのは、海岸の民が、山地に移住したからです。元来、山地の前住者の間に、さうした信仰はあつたかも知れませぬ。だが書物によつて見たところでは、海の神の性格・職分を、山の神にふり替へた部分が多いのです。
>
> 私は山の神人、即山人なるものを、こみ入つた事ながら、説かねばならなくなりました。（中略）山人とは、どうした部民でせうか。
>
> 私の仮説では、山の神に仕える神人だとするのです。

「翁の発生」は、島崎良によれば、「海のかなたの常世から来訪するまれびとが、季節を決めて山から訪れるまれびとへと転換していった道筋を考えた」ものとされる(14)。折口自身、「春来る鬼」のなかで、「古代日本

人の考へをつきつめてゆくと、私の申す所のまれ人といふのは、始終海から来てゐるのです。それが、だんだん平地の生活、或は山の生活、又は村落の生活が始って来ると、山からおりてくる山男・山姥、ひっくるめて言ふと、『山人』が考へ出されて来ました。」と述べており、まれびとは「家・土地の精霊と約束を切かへに来る」(15)のだと説明されている。

折口の民俗学研究の特色は、古代研究にあったと言ってよいであろう。その場合の「古代」が、「時代区分としての古代ではなく、いつの時代にも民衆生活の中に遍在する『古代的要素』を意味するものであり、その古代的要素の発見・追究こそが折口の関心の最も大きな対象であった」(16)ことは、すでによく知られている。こうした折口学の体系に位置付けられるまれびとは、歴史を物語るために用意されたというよりも、人と神との間の構造を説くための鍵概念と考えたほうが理解がしやすい(17)。

まれびとが、はじめ海の彼方から訪れる神として考えられ、のちに山から訪れる山人に変わったという指摘は、歴史的事実を語ったようにも受けとれるが、その主張の力点はまれびととしての山人に見られる構造に置かれており、これを山人史として把握するならば、その本質を見誤るおそれがあるように思われる。このように、一見歴史的遡及を試みているようでいて、その実、歴史を超えているといった性格が折口学には色濃く認められる。そこに折口学の基調があり、柳田学との差違にもなっているとみなせるだろう。

さきにふれた折口と柳田の旅における経験と発想にみられる相似性は、山人というこれまた同様の展開を示しながらも、そのアプローチの手法において決定的に異なりをみせた、と言えるのではないかと思う。それは両者

の方法論の差と言ってよいものであろうが、根本的には歴史に対する見方の相違に帰せられる。次に述べるような、柳田の山人史究明にかかる取組みの破綻も、ここに理由があったのではないだろうか。

明治末期から大正期前半にかけて精力的に発表されてきた柳田の一連の山人研究は、大正十五年にその総括的著作と目される『山の人生』を出版して終息したと言ってよいだろうが、ここでは山人＝先住民とする考えは見る影もなく大きく後退してしまっている。結局、柳田は山人＝先住民説を証明することはできなかったのである。

この点を捉えて、柳田は挫折したのだ、と谷川健一は言う。その挫折感ゆえに、「柳田の民俗学はそののち常民＝日本人の文化を強調することで、非・常民＝非・天孫民族への文化の関心を捨てた。山中を漂泊する民とそれにつながる底辺の人びとは彼の民俗学から一掃された」(18)のだ、と鋭く指摘する。柳田が深い挫折感を味わったかどうかは別にしても、山人＝先住民説を証明できなかったことは、いわゆる柳田民俗学の確立に向けての再出発を図る契機になったであろうし、同時に一つの転向を意味するものであったことは確かだろう。だが、柳田が日本民族形成論にかかわる関心まで捨て去ったかどうかは、このこととは自ずから別問題であった。

谷川と同様の指摘は永池健二によってもなされている(19)。永池によれば、柳田の山人研究には、山人を実在したものと見る視点と、「山の神秘や怪異現象を里人の〝山〟に対する信仰の問題として人々の心的体験の中で捉えていこうとする」「心意的視点」の二つの視点が存在し、初めはそれらが混在しつつも、やがて後者に傾いたという。すなわちこのときに柳田の視点は山から里へ下りたというのであり、その里人の側に立った心意的アプローチは、柳田が共同体を自覚的に発見するに及んで、自ら「現実科学としての柳田民俗学」の方法を獲得す

ることにつながったというのである。

柳田が「挫折」し「転向」したとする谷川の理解に対して、赤坂憲雄は異論を呈している。赤坂は、柳田が放棄したものは「山人の今日における実在性の命題」であり、「山人＝先住異族末裔説を捨ててはいない」と言い、山人から常民へと転換する柳田の思想の流れから捉えれば、そこには連続性と非連続性の両面を見ることができる、と述べている(20)。

そのところに、柳田のテキストを読みこむことにより赤坂が掘りあてた柳田山人論にかかわる主要な鉱脈が横たわっている。赤坂は柳田の内部に、農政学にむかいやがて実学としての民俗学を組織しようとした「経世済民」の志向と、黄泉の国やかくり世への憧れを語り山人研究へとおもむいた「他界願望」の志向の二つが存在したことを摑みだす。そしてその二つが大きな振幅をもちながらも柳田の思想の基底に共存し続けたことがその連続面を示しているのであり、柳田の内部で「他界願望」が影をひそめて「経世済民」の側面が浮上してきたことが、表層における山人論から常民論へという転換なのだと言う。

柳田内部の志向をめぐる理解の当否はひとまずおくとしても、常民をキー・タームとする民俗学が発想され、その体系化が推し進められていく一方で、山人をはじめとする非常民の民俗文化への視点は捨て去られていく。そのように整理して間違いでないだろう。しかし、対象としての山の民俗文化に対する関心はこの後もなお保持され続けられた。その場合、民俗学がどのような視点で山の民俗文化を見詰めてきたのか、以下に見ることにしたい。

第三節　『山村生活の研究』の意義と課題

大正十四年正月から八月まで『アサヒグラフ』に連載された「山の人生」（大正十五年単行本）の発表をもって、柳田の山人研究はいちおう終息した。その後は山人はもちろん、山に関する文章はほとんど見られなくなるが、昭和七年二月と四月に、『俚俗と民譚』に「山民語彙」を掲載し、そして同じ年の七月から十一月まで毎月『山林』に「山村語彙」を発表しているのが目につく程度である。「山民語彙」と「山村語彙」という、どちらも「語彙」である点が一九三〇年代前半とされる柳田民俗学の確立と関連して注目されるが、同時に「山民」から「山村」という変化が、山の民俗文化への視点の変化を物語るようで印象的である。

昭和八年十一月に発行された田中喜多見著『山村民俗誌』に柳田は序文を寄せ、「その諄々として説く所が、偶然にも国内の既に知られて居るものと合致し、更に隔絶した府県の隅々に於て、新たに観測せられ、又採録せられようとして居るものと、一々に相呼応し映発するらしいことが、少なからず我々を驚嘆せしめる。是は日本人が一つの種族、一つの文化団の属員である以上は、何等の奇妙で無いと言へば言はれるが、少なくとも現在この事業に携わるほどの者は、大概は是をさういふ風には思っていない。」と述べて、山村も同じ日本人の一居住区域とみる見方を示している。

そうして昭和九年五月から、柳田は木曜会メンバーの郷土生活研究所同人を指導して、「山村調査」事業を開

始した。正式には「日本僻陬諸村における郷党生活の資料蒐集調査」と名付けられたこの調査は、十二年四月までのまる三ヵ年にわたって行なわれ、第一年次（昭和九年）二一ヵ所、第二年次（昭和十年）一五ヵ所、第三年次（昭和十一年）一六ヵ所の計五二ヵ所の山村が選定され、百項目の質問事項を印刷した「採集手帖（正式には郷土生活研究採集手帖）」を持参して実地に調査した成果が集められた。それらの資料や調査研究の成果は、『山村生活調査第一回報告書』、『山村生活調査第二回報告書』(21)のほか、最終報告である『山村生活の研究』(22)にまとめられて刊行された。

この調査は、共通の調査項目による全国規模の同時現地調査という「嘗て試みられなかった新らたなる方法」(23)が初めて採用された点で、学史に残る画期的なできごとであった。その課題は、「村が一個の有機体として、命長く活きて来た生理を明らかにしよう」(24)とするところにあった、と柳田は述べている。つまり主要であったのは村の生理であって、山村の生理を問題にするわけではなかった。

調査に携行した昭和九年度の「採集手帖」の冒頭に印刷された趣意書(25)（年次により表現が多少違う）には、「村々にあたって見ますと、夫々特有のものを持合はしてゐて、丸々同じだと言ふ村はありますまいが、それを大きな眼で見ますと、必ずや、日本人として、争ふことの出来ない共通性のあることを、見出せるに違ひありません」、「……全国に亘り、就中最も良い特色を有する数十ヵ村を選定して、直接の採集に依てその比較研究を行ひ、今迄一向気付かなかった疑問から出発して、日本人特有の精神生活がどんな筋道を通って発達したかといふことを闡明し、今の世の中に最も必要な学問のために盡したいと思ひます」、と記されている。

調査地選定の根拠は、『山村生活の研究』巻末の「経過報告」によれば、「一府県一ケ所以上、互いに若干の距離を有して隔離され、且つ比較的交通機関に恵まれず、所謂世間との往来の制限せられた村落、然も従来生活調査の未だ試みられざる山村」という条件が考えられた。この基準は、言うならば古風を保っている村を念頭に置いたものであった。そこにも、この調査が「山村」とは言いながら山村生活の特色を明らかにするのを第一義とするのではなく、「今日古風と謂はれている村人の生活様式の中から日本人の精神生活の根原を探り出」(26)すことを狙ったものであったことが明らかになろう。

『山村生活の研究』が刊行された年の十一月には、新たに「採集手帖（沿海地方用）」が出され、「海村調査」と通称される「離島及び沿海諸村に於ける郷党生活の調査」が三年計画でスタートしている。その成果報告書である『海村生活の研究』(27)は、戦争の影響を受けて刊行が遅れ、戦後の昭和二十四年になってようやく江湖に出た。その序文「海村調査の前途」において柳田は、「均しく都会の文化中心から、隔絶して居るといふだけの理由を以て、山と海村とのフォクロアを、二つ一列に並べて見ようとしたことが、すでに我々の不用意であったかもしれない」という反省の弁を述べており、文化中心から遠い山と海の村が古風な民俗を伝えているだろうとの予想のもとに、これら二つの調査が実施されたことが読み取れる。

このように見てくると、「山村調査」は大正期における柳田の山人研究に見られた視点を継承するものではなかったとみなすべきであろう。ただし『昭和期山村の民俗変化』に収録された「山村調査」をめぐる座談会で大藤時彦が述べているように(28)、「採集手帖」の趣意書を書いたのは杉浦健一で柳田は関与していないこと(29)、

また調査地を柳田が選定したということならば、岩崎真幸や田中宣一が指摘するように(30)、山人に寄せる関心の延長上に「山村調査」があったとみることも可能であろう。

であるとしても、「海村調査の前途」において、島の民俗を見渡したのちに、「極東諸島の人種論は是からもなほ数十年、甲論乙駁をくり返すことかと思ふが、それを決するにもやはり海上特殊の法則と、其裏附となるべき島々のフォクロアとが、今のやうに各個別々で、綜合と比較を怠って居るやうではいけないのである。」と述べているように、山人研究の基本的立場となっていた、日本国民を多数種族の混成とみる見方は、海に焦点を定めた種族論の構想へ導かれたとも、山民に向けられたと同様の見方が海村・離島の人びとの上に重ね合わせられたとも、言うことができるだろう(31)。

また別に、伊良湖の海辺で椰子の実に出会った経験から生じた民俗学的発想が、山を経てついに海に展開するときを迎えたと表現することも可能かもしれない。そのおよそ三十年に及ぼうとする時間の流れのなかにあって、柳田は自らの立場を常に天孫族の側に置くことで一貫しており、種族論の対象がたとえ山から海へと変わろうとも、日本島への来住者としての自己認識は揺らぐところがなかった。その姿勢が晩年の壮大な『海上の道』の構想にまで継続したと考えるならば、山人研究に挫折したというのではなく、それを踏み台として柳田自身は大きく飛翔したと言い換えねばならないのかもしれない。

さて「山村調査」にかかわって、もう一つふれておくべきことがらがある。

柳田は『山村生活の研究』に「山立と山臥」を執筆し、山村は平地農村とは異なる特色ある生業が営まれると

ともに、その住民のパーソナリティにも固有のものが認められる社会であり、それゆえに政治的な弾圧も経験しなければならなかったことを指摘した。焼畑、狩猟に従うほか、大きな移動力をもつ轆轤師や木地師、世間師などの職業もみられて、「農業者と一致せぬ」「所謂乱世に適した」生活法則を有し、「可なり有利な条件の下に農民と対立して居た」社会であり、その気風は「正直・潔癖・剛気・片意地・執着・負けぎらひ・復讐心」に富んだものと見た。柳田は山の民が先住民の末だと証明できなくとも、彼らの生活ぶりや気性はこのように、平地農民とは大いに異なり対立するものであることを力をこめて説いている。

そして、山民研究の緊要とさらなる発展とを次のように叫んでいる。

> 曾て彼等に波打って居た血の流れは、さう容易には涸れ渇くものとも思はれない。それが混和しもしくは浸潤して、今日の所謂日本的なるものの、何れかの小さな局面に湧き漲って居らぬということを、保障し得る者は一人も無いのである。果してこれを跡づける史学の方法といふものが、未来にかけて永久に見出されないであろうか。自分たち　民俗学の学徒は、絶対にさうは信じていないのである。

坪井洋文は、この表現を柳田が日本人と日本文化の一元的構成を否定することに主眼を置き、山民の問題追究の意志を捨て去っていないと読む一方、昭和十二年という時代状況の中で、「日本的なもの」を暴くことの緊要を山民に仮託して呼びかけているのだと述べている(36)。「日本的なもの」として柳田が思い描いたものが何で

あったのかは、正確にはわからないが、日本人と日本文化の一元論的構成を否定していると見る坪井の主張は正しいだろう。

だが最終的には柳田は決定的に一元論的見方に傾いていく。それはいつからのことであり、またどのような理由からであったのか考えることは重要ではあるが、それは別に考えるべきテーマであろう。

第四節　山村の類型に関する研究

その後の民俗学的山村研究は、千葉徳爾によってリードされていった。千葉は、「居住地に焦点を定めた山村というものは、日本という国家の一部分を構成している住民社会といった概念の中に埋没してしまう」(33)として、山村を景観から規定することを拒み、柳田の言う山民社会を基本類型とする山地村落が山村であると概念規定した。その点で、柳田の山民・山村研究の継承をめざす立場に立っていた。

昭和二十九年十月に民俗学研究所が発行した『民俗学手帖』に、「とにかく一揆がおこってさわがしかった所は、山中でもかなりの生産力があって、経済的に平地と対抗できた土地らしく思われる」と述べ、「山立と山臥」における柳田の指摘と同様の理解を示すとともに、山民の気質について、『熊谷日記』などの山村の旧記に見られる、人を簡単に斬り殺すといった記事などをひきながら、「その考え方が、現在の日本人の中にも潜伏していないとは断言できない。『山立と山臥』の中で予見された山人の血は、たとえば第二次世界大戦や戦後のいわゆ

る『人命軽視』の風潮なるものと、全く無関係ではないように思う。」と記している(34)。これは、さきに坪井が指摘した「日本的なるもの」についての一つの理解のし方を示したものであるが、このように理解する千葉の立場は、「こうした山村人の心意面こそ、山村民俗の問題点である」(35)、とする山村研究の課題設定に支えられたものであった。

つまり、千葉の山村研究の課題は、柳田のいう山民社会を基本類型とする山村に見られる人びとの性格、パーソナリティーが、山地という居住空間、生活環境といかなる関係のもとに生み出され、継承され、日本人の形成に寄与していったのか、というところに絞られていたと言えよう。そこに地理学者でもある千葉の面目がよく示されていた。

千葉の山村研究がもつもう一つの特色は、山村史への関心にあった。その関心は、個別の山村の歴史を問題にするよりも、日本全体の枠組みにおける山村史の解明にあった。その山村史に関する仮説は『民俗学手帖』に示されたが、さらに『民俗と地域形成』においては、次のように述べられている(36)。

日本の山村の主要類型として、①狩猟、②林産、③焼畑耕作、を営む三つの村落を数え、これらが「山地の土地利用段階としては、自然物採取から人工育成への段階を系列的に示していると見られ」ることと、三類型がそれぞれ東北日本、中部日本、西南日本の外帯山地に互いに重なり合いながら分布することから、「この配列が、日本の山民生活の発達段階を平面的に示しているのではなかろうか」という仮説を提示した。

確かにそのように推測できそうに思われる点もある。しかしこうした考え方が成り立つためには、その前提と

して日本の山村が単一系列的な発展ないしは史的展開を示したと証明される必要があり、その実証はむずかしいと思われる。千葉自身が、その後この仮説を検証する方向をとっていないことも、暗にその困難さを示しているのではないかと思われる。

ところで、千葉に限らず、民俗学では民俗の変遷史を描くことを重要な仕事であるとする考え方がかなり強く見られる。その場合にとられる方法の第一歩は、民俗の類型化に置かれてきたと言ってよいだろうが、その傾向は山村研究の場合にも見られた。前記した千葉の三類型の定立も、これと無関係ではなかったであろう。

山村を類型化する作業は、千葉のほか石川純一郎によっても試みられている。石川は山村の生業を指標として、左のような五類型をたてたが(37)、最近では別に三つの類型に区分できるとする考え方も示している(38)。いずれにしても、石川の類型化は山村史究明の方向に向かうものではなく、日本の山村社会の地域型を求めるところに力点が置かれている。

＜石川の五類型＞

①焼畑を生業とする村（東北日本に分布）

②焼畑及び狩猟を専業とする村（主に西南日本に分布）

③林業を専業とする村（近畿・中部日本に分布）

④木工を専業とする村（近畿・中部日本及びその周辺に分布）

⑤炭焼を専業とする村（都市周辺に分布）

＜石川の三類型＞

①熊狩りをメルクマールとする狩猟社会―東北日本型

②植物を主とする自然物採食と林業をメルクマールとする採取・林業複合社会―中部日本型

③イモ（芋）を含む雑穀栽培と猪狩りをメルクマールとする焼畑農耕・狩猟複合社会―西南日本型

石川も指摘するように(39)、実態としての山村は多様性に富んでいた。その多様性を類型化を図りつつ整理する作業はもとより必要ではあるが、その類型化の先には明確な目標が据えられていなければならない。しかし、これまでの山村研究ではこれを欠いていたと言わねばならず、柳田の山人研究には存在した確固とした問題意識に代わりうる新たな課題の明確化こそが問われねばならない(40)。

第五節　山村民俗誌の作成と山村性の抽出

このような山村の類型化が図られる一方で、現実の山村の生活誌を綴る作業を通して、問題を発見していくという業績が積み上げられてきたことも忘れてはならない。そこには民俗学における民俗誌の方法にかかわる時代

的変化が投影され、同時にその影響を色濃く映しているのは当然だが(41)、各地山村の民俗誌の集積を通じて学問的課題が明確になってきたことも事実である。さきの田中喜多見『山村民俗誌』(42)もそうであるし、向山雅重『山村小記　正・続』(43)や高橋文太郎『山と人と生活』(44)などは、戦前における山村民俗誌・山村生活誌として貴重である。

さらに遡れば、早川孝太郎『三州横山話』(大正十年)(45)、川口孫治郎『飛騨の白川村』(昭和九年)(46)、楢木範行『日向馬関田の伝承』(昭和十二年)(47)、丹田二郎『越後三面村布部郷土誌』(昭和十三年)(48)、などをあげることができる。

昭和八年発行の『山村民俗誌』は、田中の生れ育った岩手県雫石村(現・雫石町)における山の生活を綴ったものだが、その冒頭で「私達山村農民の生活は、一半は山に交渉を有つ生活であり、一半は里の生活であると。即ち山村農民の生活は二大分野に分けて考へられる」、と生活感覚に基づきながら山村生活の本質にかかわる指摘をしていることが注目される。その二大分野は山と里にとどまらず、寒季の生活／暖季の生活、男の分野／女の分野、にも区分できるとしたうえで、本書は多様な山の暮らしのうち男の活躍する雪上の山生活を中心に扱ったに過ぎないと述べ、暗に山村の暮らしの多様性を示唆している。

『山村小記　正・続』は、信州伊那谷の出身でありその地で教師を務めながら伊那谷の民俗誌を終生綴り続けた向山の処女出版であるが、向山の民俗研究の姿勢がまたよく反映されてもいる。ともすれば見落してしまうような事実を丹念に記載し続けたものが、そのまま興味深い一篇の論文の体をなすような趣がある。それは伊那谷

の〈風土〉のなかで庶民生活史を捉えようとする確かな視点が自らの暮らしのなかに一体化して埋め込まれていたためだと思われる。だがそれだけでなく、たとえば「わらじ覚書」（『続山村小記』所収）のように深い観察と鋭い洞察に満ちた研究論文も収められており、民俗を誌すことがそのまま山村生活の真髄に迫る過程でもあったことが納得させられる。

たとえば、下伊那郡下の山畑に出作りをする習慣が見られた村落の女児が学校で用便をするに際して、小便を男子便所で大便を女子便所でと別々にする行動の背景に、山畑に担ぎ上げる下肥を軽くするために大便を小便とし分けるしつけが幼女に対してもなされたことを見抜いている向山の描写は、さりげない表現ながら平地とは異なる山びとの暮らしのひだを描き尽くした好例と言えるだろう(49)。

また、『三州横山話』、『飛騨の白川村』、『日向馬関田の伝承』、『越後三面村布部郷土誌』なども一地方、一村落の暮らしと民俗を誌している点で前記二書と共通しているが、高橋の『山と人と生活』は特定の地点に限った民俗を綴った内容ではなく、やや異なる趣を呈している。本書は、柳田国男の民俗の三分類に従い目に見える山の生活の記述から入り、耳による山の言葉と伝説を述べ、最後に山の人びとの信仰や俗信などの精神生活の記述に多くのページをさいているが、各地の民俗を並べ比較する叙述の方法を採用していることが注目される。その意味では単なる民俗誌ではなく、山の人びとの精神生活の特質を探ろうとする研究書だと言え、このような内容をもつ書物が刊行できるほどに、各地の山村民俗がこの時期には蓄積されていたことを示している。

また戦後になると、「山村調査」の際の「採集手帳」をもとにしてなった、大間知篤三『常陸高岡村民俗誌』

や桜田勝徳『美濃徳山村民俗誌』のほか、宮本常一『越前石徹白民俗誌』、今野圓輔『檜枝岐民俗誌』、最上孝敬『黒河内民俗誌』など、全国民俗誌叢書に含まれた著作(50)が刊行されるようになった。このシリーズは、柳田が「現実にはある限られた郷土に対象を置いていますが、やはりできるならば国の全体に通ずるものを、見定めようとする意図を抱いております」（「各地民俗誌の計画について」）(51)と記したように、個別の山村の民俗を描きながら同時に民俗学的課題とかかわる数多くの記述を包含していた点で、その後の民俗誌の一つの典型ともなった。それぞれ目次の立て方は多少異なるものの、対象とした山村の特質を摑んで提出しようとする態度は共通していたと言ってよい。そこに全国的見地から「比較綜合」（「各地民俗誌の計画について」）に至る段階に到達していたことが知れる。

なかでも特筆しておくべきことは、全国を歩きまわって多くの著作に結実させた宮本常一の業績である。宮本の民俗追求の旅は山村だけにとどまるものではなかったが、さきの『越前石徹白民俗誌』（昭和二十四年）をはじめ、『河内国滝畑左近熊太翁旧事談』（昭和十二年）、『吉野西奥民俗採訪録』（昭和十七年）などの詳細な民俗誌を残すとともに、旅を通じて得た見聞を土台にした山の民と文化に関する発言には貴重なものがある(52)。

たとえば、昭和四十二年（一九六七）十一月十日に、『民族学研究』の「山」特集号（三二巻四号）のために行なわれた座談会において、山地には平地と別の民の伝統があり、山と平野とのあいだで民族の断絶があるのではなかろうか、という注目すべき発言を試みている(53)。そうした発言は、豊富な旅の経験とその過程で得た膨大な見聞に支えられていたと見られる。

『越前石徹白民俗誌』は、宮本が八ツ目ウナギ売りの行商人が語ったホラに誘われて目指した福井県大野郡下の山村の暮らしを綴ったものだが、読みやすい文体と相まって出色の民俗誌となっている。そのなかで、宮本はこの地に興味をもった理由の一つに、村の組織に中世的なものが見られ中世社会の研究によい手がかりを与える点をあげている。クガイとよぶ公事を重んじシンガイとよぶ私事をできるだけ抑える生活態度や、古くには面倒になったり不都合があると渡りの人間や他所者を簡単に斬り殺してしまったという記述は、この山中に育まれた特有の世界をよく物語っている。

宮本はこの地で石徹白藤之助翁というよい語り手と巡り会っているが、同じようにして出会った一人の翁を二十回ほども訪ねて聞いた話をまとめたものが『河内国滝畑左近熊太翁旧事談』であった。それは、左近熊太翁が語る話の一つ一つを宮本が分類し、ていねいに綴り合わせたような体裁となっているが、とにかく膨大な資料が詰め込まれた。なお宮本は、よく旅をしたこの翁を世間師として位置付け、『忘れられた日本人』のなかに書きとどめてもいる(54)。

さらに、宗檜・天川・大塔・野迫川・十津川の五ヵ村にわたる民俗を記録した『吉野西奥民俗採訪録』はこれを凌ぐほどに膨大である。後にふれる「山中異界観念」について千葉徳爾が具体的に説明する際に、本書をテキストとして利用しているのも、豊富な内容を誇るゆえに可能になるのであり、今となっては失われた民俗を知るうえでも、貴重な著作となっている。

以上のような個別山村に目を据えた先学の仕事に学ぶとともに、その後も各地で生み出されているさまざまな

民俗誌、さらには市町村史誌編纂事業に伴って発刊されている民俗報告書なども採り入れながら、山村を全国的な視野から見渡し直すことにより、山村研究の課題を明確にし、研究を進める必要があるだろう(55)。

ところで、そうした各種の山村民俗誌の叙述に着目すると、そこには一種の「山村性」とでも言うべき共通する特色が浮かび上がってくる。この点を山村研究の一つの立場として積極的に主張したのも千葉徳爾であった。千葉の主張によれば、この「山村性」はどこでも同じように認められるわけではなく、所により濃淡が認められ、その濃淡を判定する主要な目安は「山中異界観念」にあるという。その「山中異界観念」とは、「山のなかを一般に人間世界とは別個の、野生動物や目にみえぬモノの跳梁する世界とみな」す山民の心意をさし、具体的には焼畑の木おろしの儀礼やジモライ、山の神に泊り場所を借りるという考え、山中の怪音・怪光、ヤマコトバなどになって表出されているという。そしてこの観念は、日本民族文化が山中に入るにしたがって、山地地域の構造特性が住民の信仰面に反映して起こした共同幻想に近いものであり、そのようなものの総体を山村性として把握するのだ、と千葉は言う(56)。

すなわちこの立場は抽象としての山村の把握をめざすことになる。言い換えれば日本文化全体における山村の位置付けを指向する考え方であるが、最近も変化はないようである(57)。千葉の山村民俗にかかわる業績には膨大なものがあり、なかでも狩猟伝承にかかわる研究が白眉であるが、狩猟が「人間と生態の類似した野獣の生命を奪うという行為であるという点で、日本人の生命観あるいは世界観の形成に重大な働らきをもっていた、その過程をうかがうことができるのではなかろうか」、といったところに向けられているように(58)、「山村人の心

意面こそ、山村民俗の問題点である」と言った千葉の問題関心の延長上にあり、こうした方向性が千葉の山村研究の基調であると言ってよいかもしれない。

山村性を問うことは、山村が山村たりうる特性を把握しようとする姿勢を堅持することにほかならないから、千葉がめざす方向は山村研究において大きな意義をもつだろう。だがこの立場のみでは、山村が山間地という居住環境のなかでどのような暮らしを営みながら歴史を刻んできたのか、具体的に明らかにすることはむずかしくなるだろう。方法が異なれば明らかになる成果も自ずと異なるから、千葉の言う立場以外にもさまざまな視点と方法とを用意することが、山村研究の進展につながるであろう。

第六節　山地民と平地民

山にかかわる民俗学の研究課題をあらためて考え直した場合、柳田の山人研究の視点を検証し直すことも課題の一つになるのではないだろうか。先住民の末裔と仮説する柳田の山人研究は破綻したと見るのが学史的整理としては常識的ではあろうが、一方にわが国の民族形成論や国家形成論を措定した場合に、破産した過去の産物として直ちに葬り去ってよいものかどうか、一定の留保が必要であると思われる。

そのように述べるのは、いわゆる「山村調査」の結果について、「山民の生活の特異性の如きものは証拠立てられなかった。これは特性が最早消失して終ったか、調査が粗漏であったかまだ明言できない」(59)という大藤

時彦の発言などに留意するだけでなく、たとえば宮本常一が、四国地方を空から眺めて水田地帯と畑地帯との間に断絶を発見したことから、わが国における山岳民の存在を推定するようになった(60)、と言っているように、山地と平地の間に民族的とは言えぬまでも種族的な違いに由来する社会文化的差違を意識させる事例が指摘されているからである。

宮本は畑作農民（山岳民）と水田耕作民とに類型化して、両者の間の差違と山岳民の特徴とその衰亡史を描くことによりその視点を強調しているが(61)、そうした視点は、古代における国家形成過程を考える場合においては、とくに重要になると思われる。

高取正男は、『神楽歌』のなかに、「大原や　せが井の清水　杓（ひさご）もて　鶏は鳴くとも　遊ぶ瀬を汲め　遊ぶ瀬を汲め」と、杓が採り物として歌われていることをあげ、そこに、杓は山民がもたらす山の象徴であり、古くから山民と農民との間に神秘的な交渉、交易があり、その神秘性は長く継承されたことを見て取る。ここに、山（山地）と里（平地）の間の対立と交渉の年久しいことが浮上するのだが、そうした山民の集団は、諸種族間の相互依存と交流、あるいは対立と抗争、さらには支配と被支配といった関係が交錯するなかで階級が発生し、政治的社会の形成と並行して民族社会が形成された、と高取が見る国家と民族の形成過程にあって、「在来の生活を維持しようとした種族たちの後裔とみることができる」という。そしてたとえば、吉野の国栖が、大和朝廷の部民となってもなお一方で、依然と独自の生活を続けて、その内面に平野部の定着農耕民と隔絶した世界を保持していたように、国土のいたるところの山間部に同様の狩猟採集種族が存在していたと見るのは架空の

論とはいえない、と結んでいる(62)。

そのような視点は、民俗学と歴史学とを結び合せる作業を必然的に求めることになるが、さらに日本という枠組みを越えて東アジア世界のなかで捉え直す必要も生じさせ、そうなれば民族学（文化人類学）の問題設定と絡んでくる。

大林太良は、日本の山民は生態学的ニッチを開発し、そのことにより平地農民などとの長期にわたる共存を可能にし、また大きな政治経済体系のなかに統合されてきたという基本的理解に立ち、その体系へのかかわり方により三つの類型を考えている。その第一は、平地民との接触がきわめて少ない消極的なかかわり方をするもの（サンカ・ポンなど）、第二は、第一の類型と反対の極にあり、体系にもっともよく統合されたもので、独自の境界維持機構をもたないかかわり方をするもの（大部分の山民）、第三は第一と第二の類型の中間にあり、自集団と他者とを区別する独自の境界維持機構をもつもので、マタギや木地屋などの特許状をもつ職業集団が相当する(63)。

この境界維持機構をもつ第三類型に注目して、竹村卓二は「過山榜」とか「評皇券牒」という山中移動許可証を伝える過山系ヤオ族と日本の木地屋とを比較している。木地屋が「由緒書」や「綸旨」などの特許状を携えて移動し木地物を製作したことはよく知られているが、そうした特許状によりながら木地屋集団の統合を図りつつ、定着農耕民との間に「共生」関係を維持してきた状況が、過山ヤオ族と重なり合うという(64)。

ここで竹村は、「「山地」対「平地」という相互補完的なエコロジーを背景にした」「共生」が重要な意味を

もつとして、「主民」と「客民」の概念を用いて考察する。「主民」たる漢民族と「客民」たる過山ヤオ族との間には時として争乱を生じるような事態があったものの、両者間の平衡が保たれたのは、「客民」の側が「主民の政治的宗主権を承認しながらも」(65)、自律的な社会体制を維持しようとする「境界維持機構」を設けてきたからであった、という。

こうした問題設定は、先に見た高取の古代における国家形成過程論などを考える場合に参考になるが、同時にわが国における「山地」と「平地」の関係史を考える上でも裨益するところがあろう(66)。ただし、佐々木高明が言うように(67)、過山ヤオ族と木地屋を同一の「客民」概念で捉えて比較することには若干の疑問が残る。この点について、松本光太郎は、ヤオ族は平地民とは民族的に相違するが、木地屋は全体社会における一つの生業形態に従う集団と理解されるとして否定的であるし(68)、大林も木地屋を「客民」と呼ぶのには問題がある、と言っている(69)。

松本は、こうした日本の山人の特徴として、「非常に古くから山人が国家によって統合され、一定の役割と山地生活の保証を与えられてきた」(70)ことをあげ、たとえば、応神天皇の時代に山守部が定められたことを例示する。その点で、日本の山人は政治権力的には早くから統一的国家体制の内部に取り込まれたと見るべきであろう。

だが、それももとをただせば、高取が想定したような種族的相違にまで帰せられるのかもしれないが、検証はむずかしい。宮本が推定したような山地民と平地民の存在が、種族的な違いに基づくのか、あるいはエコロジカ

ルな条件差に伴う文化的違いに基づくのかはなお検討の余地があるものの、いずれにせよ政治的文化的レベルにおいて優劣がつけられた体制のなかで両者が併存してきた点は共通すると見てよいだろう。その状況を竹村がいうように「共生」と呼ぶことができるとしても、その関係は当然、『延喜式』に見られる「践祚大嘗祭」のような服属儀礼を必要とするような緊張感の上に築かれていたはずである(71)。

たとえば、鈴木満男が日本の山人と台湾の高砂族との間に、①平地とは截然と異なる山地の生態学的条件に適した生業を営んでいた、②平地民とは異なる政治単位を形づくり、平地民が統一的政権の支配に服するようになると、やがて平定の手が伸びてくる、③平地民とは異なる文化を持っていた、という三点の併行関係を認めているが、台湾においては、山地民が襲って来そうな要所を警固する平地民の自衛組織として「勇隘線」が設けられたことを述べている。

さらに続けて、そのような状況が日本の古代にも存在しただろう、と鈴木は言い、柳田が「天狗の話」のなかに、「九州は殊に異人種の跋扈した地方であって、奈良朝の世まで肥前の基肄肥後の菊池豊後の大野等の深山に近き郡には城があった。皆所謂勇隘線であったのである」と、「勇隘線」の語を用いていることを指摘しているが(72)、この指摘はさまざまなことを想起させて印象深い。

わが国において山地民が存在したことは、少なくとも古代においては確認できる可能性があると思われる。その存在を明らかにすることは、国家形成過程を明らかにする作業とも連結される重要な課題となるはずである。そして「日本の海人や山民の文化は、その系譜においても、東アジアの諸民族と連なるものを持っていた」(73)、

と大林が言うとき、この課題の追求は、民俗学的方法を越えて歴史学や民族学をはじめとする関連諸学との連携を図りながら進める必要を再認識させられるのである。

第七節　二類型の山民の抽出ー移動性山民と定住性山民ー

さて民俗学においては、「山村調査」以後、山の民俗文化を山村という枠組みから追究する傾向が定着し、山村の類型化が図られながらも十分な進展を示しえなかったことは、第四節において述べたとおりである。その理由の一つは、山村自体がムラという固定した範域を基礎にして成立する概念であるために、山地という生態学的条件に規定されて成立する山間地村落の一般性を求める方向に研究が向かいがちで、山村にかかわる民俗学独自の視点が成立しにくいという、いわば根本的な問題が横たわっていたためと思われる。千葉が「山中異界観念」の存在を強調し続けていることも、こうした事態に陥ることを避け、民俗学上有意味な山村研究をめざそうとするためと推察される。

ところで、これまでの山村研究のなかでとくに関心が向けられてきた対象は、山の人びとの生業と、これに伴う山ノ神信仰を中心とする特色ある心意世界であったと言える。その場合、焼畑、狩猟、林業の三つが主要な仕事として取り上げられてきたが、他方、木地屋をはじめマタギ、サンカ、タタラなどの専業的職業集団についても注意が払われてきたことを忘れることはできない。その特色は、漂泊する民として把握されてきたところにあ

った。

木地屋について柳田は、「彼等は人に知られずに自由に飛んで居た」(74)と、その漂泊性を指摘しているが、柳田の漂泊生業者観についてはすでに橋本鉄男が分析考察を試みている(75)。橋本によれば、柳田は漂泊に高い関心を抱いていたが、結果的には「漂泊者を定住者（常民概念の主体）に対立させた」のだと見たうえで、しかし柳田は「もともと農民・非農民を二項対立的に考えて、さらにスケールの大きな概念把握を目途(ママ)していたと思われる」と述べている。木地屋の研究では知らぬ者のない橋本だが、木地屋をいかに位置付けるかについて思いを巡らせる一方、「漂泊生業者としての非農民（諸職諸道）の群のイメージを、定住生業者としての農民（従来の常民概念の核心）の群のイメージに対立させて問」う姿勢から、漂泊生業者論といった立場のあることを主張した。この立場から常民概念に漂泊生業者（非農民としての諸職諸道）と定住生業者（農民）とを含め、これらを二項対立的に見ていくことにより新たな日本民俗学の展開が期待できる、と述べている。

漂泊生業者を常民概念に加えることについてはかなり議論を尽くす必要があると思われるのでこの点はひとまずおくとしても、山の人びとに限って言えば、定住する山民に対して漂泊する山民を考え、山民を二類型として捉える視点を与えた論旨と評価することができよう。なぜなら、この橋本の考え方は従来の山村研究の枠組みから脱却する方向性を示したと言えようし、漂泊する山民を類型として定立することは山民の枠を越えて漁民などとも連なる問題設定が可能になると思われるからである(76)。

もちろん民俗学では早くから漂泊する山民の問題を取り上げ、その個別的成果もあげられてきた。しかし漂泊

性に焦点を絞り込んで問題とする姿勢は従来はそれほど目立ってはいなかったので、ここから新たな展開が期待できるかもしれない。最近、山民ということばにある種の積極的なイメージがこめられているように見受けられるのも、この漂泊性が民俗学を越えて隣接諸学との共通のテーマになりうるとの感触があるためであろう。

さてそれでは、この二類型の山民とはどのような対立の図式を示すのか、以下にみておくことにしよう。

試みに、第一節でもみた『民俗学辞典』（一九五一年刊）と『日本民俗事典』（一九七二年刊）を比較してみると（表1参照）、各項目についての説明には大きな違いはないが、『日本民俗事典』に林業者として山師、杣、樵、木挽が立項されるとともに、漂泊民の項目があげられていることが一つの特徴といえる。山民の系列に属する「漂泊民」としては、木地屋、またぎ、さんか、たたらの四者が示されている。

また諸職の項に分類されるものが多いことも特徴の一つに数えられよう。『民俗学辞典』では、またぎ、木地屋、さんか、たたらがこれにあたり、『日本民俗事典』ではこれらのほかに、山師、杣、樵、炭焼があげられているが、注意されるのは、さきに漂泊民として例示されていた四者がすべて諸職に含まれていることである。すなわち山民のなかで漂泊性が問題となるのは諸職（あるいは職人と言ってもよいかもしれない）であって、漂泊する山民はそのまま民俗学における諸職の問題に連なっていると言えるわけである。これはいまさら言うまでもないことではあるが、山民の研究にとっては重要になってくると思われる。

と言うのは、山民について考える場合、生活維持のためには定住することが望ましいと考えられる山民群（これをここでは仮に定住性山民と呼ぶ）と、生活維持のためには移動・漂泊することが求められる山民群（仮に移

表1　各項目の比較

『民俗学辞典』		『日本民俗事典』	
項　目	分類項目	項　目	分類項目
山　人	(山)	山　人	(方)(経・林)
山　村	(山)　(総)	山　村	(社・村)(経・林)
狩　猟	(山)	狩　猟	(経・狩)
ま た ぎ	(山)　(諸)	ま た ぎ	(経・狩，諸)
林　業	(山)		
		山　師	(経・林，諸)
		杣	(　〃　)
		樵	(　〃　)
木 地 屋	(山)　(諸)	木　挽	(経・林)
漆 か き	(山)	木 地 屋	(経・林，諸)
炭　焼	(山)	漆 か き	(経・林)
さ ん か	(山)　(諸)	炭　焼	(経・林，諸)
たたら師	(諸)	さ ん か	(　〃　)
		た た ら	(経・諸)
		漂 泊 民	(　〃　)

(山)…山村
(諸)…諸職
(総)…総論

(方)…方法論
(経)…経済伝承で，後に(狩)，(林)，(諸)とあるのは，狩猟，林業，諸職の略
(社・村)…社会伝承の村落

動性山民と呼ぶ）の二つの、異質と思える生活形態をもつ人びとが山地空間のなかで併存してきたことが指摘できるからである。

前述したことと合せて整理すれば、移動性山民はいわば工人集団的とでもいうような色彩を帯び、山の資源に依存して生活をたてる点では定住性山民と変わらないものの、彼らの特色は山の資源に依存すること以上に、むしろそれらを加工する点にあり、さらに交易をするところに第一の性格を求めることができよう。この性格が基本にあるゆえに移動的生活を選ばざるをえなかった、と言えるのではないだろうか。

これに対して定住性山民は、山地やその資源を利用して生活をたてることを基本にして、それ以上には生活様式を展開していないところにその特色があると言えよう。

ここに述べた移動性山民をさして大林太良は「特許状の集団」というまとめ方をしている(77)。たしかにそのとおりであり、この特許状も山中を渡世して歩くことの合法性、正当性を主張せざるをえなかった彼らの境遇から生み出された特徴にほかならなかったであろう。個別的には相違する点も多いだろうが、その基本に共通する性格が認められることは大きな特色である。

ところで民俗学ではこれまで、これら二様の山民を区別することなく山民として一括して扱ってきた。移動性山民と定住性山民の生活形態には異質なものがあり、その点では両者を峻別しながら考察を進めていくのが妥当だと思われる。しかしながらその一方で、移動性山民と定住性山民とを区分するポイントである定住・非定住ということが、山民を考える場合どれほど本質的な相違となるのか、実のところよくわかっていないという面も指

摘できる。したがって二とおりの山民を異質な存在として切り離すことなく、双方の関連性を明らかにする方向をとりながら全体として山民の問題を追究する姿勢を保つことが肝要だと思われる。

そのことを、一、山民の移動性、二、始祖伝承（職能祖神）または縁起書、三、信仰、の三点を取り上げて具体的に見ておくことにしよう。

まず第一点の移動性に関して、これが移動性山民だけに認められる特徴なのか考えてみたい。たとえばマタギを例にとると、マタギは移動性山民の系列に位置付けられてきたのだが、彼らは実際には集落を形成し、これを本拠地に定めて妻子を残し、一時的に集落を離れて移動するとともに狩猟や川漁を営んで収入を得て再び集落に戻るという回帰的移動を行なっていた。この点でサンカや木地屋の移動とはその質が異なっていたと言えよう。

逆に定住性山民の場合、たとえば白山麓で行なわれた焼畑のように季節的移動を伴う経営方式をとってきた例や、会津茅手と呼ばれる屋根葺きなどを見出すことができる。会津茅手はもっぱら冬を中心として関東方面へ出稼ぎに出たものだが、集落を一時的に離れて稼ぎに出て再び戻るというあり方は、前述のマタギの移動方式と共通する部分をもつと言える。

また彼ら会津の屋根葺きは、豊玉姫や鸕鷀草葺不合尊、海神の宮を屋の棟の守護神として祀ることなどを記した巻物を親方が代々受け継いで伝えており、この点は前記した第二点の問題とも関連する。幕末期の文書には、他郷へ出て戻らない者がでないように鑑札を手渡したという記載があるように(78)、定住民としての位置付けが統治上もなされていたわけだが、実のところは移動性山民と共通する要素を併せもっている。

会津山村においてはそのほか、本山とよぶ杣が巻物を伝承している事実がある。彼らの技術は曲尺一本で大川を跨ぐ橋さえ架けると形容されるほどに、周囲から賞賛と尊敬とを集めている。その巻物には職業祖神の縁起や伐採儀礼の作法などのほか、この巻物を伝世した本山の系譜（これは子弟関係の系譜を示すことになる）が記されていて、弟子が一人前になるときにこれを写して与えたものという。本山は上棟式の折には他人に見られないようにこれを僅かに開いて読んだと伝えられ、秘密性の高い性格をもっていた。こうした巻物を伝える本山はたしかに尊敬されてはいるものの専業者とのみ言い切ることはできず、一般の住民と変わらない村落生活を送っていたのである。

このように見てくると、第一点、第二点の問題はたんに移動性山民に限らず、定住性山民の側にも民俗として存在していたと見ることができよう。

次に、第三点の信仰についてふれておこう。

たとえば会津山民は出産や死の穢れをそれぞれサンピ、シニッピと言い、これを避けて山仕事を休む習わしが見られたが、彼らはシニッピよりもサンピが重く、これを忌む期間も長いと述べている。この点はタタラや鋳物師が祀る金屋子神にまつわる伝承、すなわち産の忌みを強調するのに対して死者を嫌わないといった伝承内容に近く、よく似た信仰的側面と言えよう。

熊本県五木村の人びとは焼畑、狩猟、林業を盛んに行ないながら山ノ神信仰を豊かに伝承してきた。この山ノ神信仰の具体的発現形態は生業によって異なる部分があり（具体的には三章を参照）、概括すれば山師の信ずる

山ノ神が樹木の霊のように考えられ具体的な感じを与えるのに対し、焼畑や狩猟に関する山ノ神はぼんやりとしていていまひとつ具体性に欠けるように見られる。

また各集落には山ノ神が祀られており、多くの場合、正月、五月、九月の十六日に祭りがもたれるが、この祭日は山師が五木に持ち込んだ知識ではないかと推測される。

以上の指摘はきわめて大雑把なものではあるけれども、さらに個別に分析を進めていくならば生業相互間の異同はより鮮明に浮かび上がるだろうと思われる。たとえば、山師は山中でサルということばを使うことを嫌う。これは山ことばを用いる感覚と通じていると見られるのだが、焼畑のキオロシの場合には逆にこれを喜ぶと言っている。このような例は案外多いのではないかと思われるのだが、そこまで定住性山民の民俗を掘り下げた成果は意外に少なく、これら二類型の山民の民俗を相互に比較し合いながら検討する必要性が意識されるわけである。

五木村の中心地頭地は一種「人種のるつぼ」といった表現が相応しいような所であり、さまざまな地方から炭焼、山師、商人、銅山鉱夫など多様な人びとが入り込み、そしてそのまま居ついた。ここでは「山師の財産はトビ一丁」とか「山師に嫁はやるな」といった山師に対する否定的な見方や、米を常食する山師を「山師は神さんかい天皇陛下の落とし子かい」といった特別視する評価が行なわれてきた。渡りの山師は実際にたくさん入ってきて彼らの多くは自らの実力を頼みにしてトビ一丁もって渡世していたらしいのだが、五木の農民たちからは怠け者とか一種無頼の輩のように見られていたふしがある。

しかしながら、こうした人びとともに五木谷の住民も伐木や流送などの仕事に携わってきた事実があり、この

ような両者の接触を通じて渡りの山師たちが伝えたことがらはかなり多かったのではないかと想像される。村の者のなかには米が食えるのが魅力で山師の世界に入る場合もあったようであり、こうした移動する人びとと定住する人びととの間の接触過程を通じて伝え合った機会が実はずいぶんと多くて、現在私たちが山の民俗として捉えているものの多くは、こんな成立のし方をしてきたのではないかとも思える。

したがって、一地域を対象にした分析的で詳細な民俗誌を作成することをとおして、両者の交流をダイナミックに捉えると同時に、焼畑や狩猟、林業といった山の生業に関して全国的視野からそれぞれの民俗を再整理してみることが必要になるのではないだろうか。その場合とくに求められるのは、それぞれを比較し合う場合の規準の設定であろう。先述の橋本鉄男が示した「農民と木地屋の生活体系の対立」に見られるような比較規準の明確化はさらに検討深化させなければならない。

こうした意識的な試みを実行し、継続していくことにより、二類型の山民の対比を通じて、たとえば坪井洋文が試案的見通しを提示したような(79)、山民（坪井にならえば畑作民）的世界の把握に至り、さらに農民的世界や海民的世界との対比の可能性も開かれるのではないかと思われ、やがては山民の民俗を国民文化のなかで位置付けることもできるようになるのではないだろうか。

第八節　山村の過疎化と民俗学

ところで、民俗学における山村研究の進展とは裏腹に、現実の山村は大きく変貌を遂げていった。山村の語がもともと昭和初期の恐慌期に疲弊した山間地村落を表現することばとしてジャーナリズムの世界から生まれたと言われているように(80)、従来の生活は経済的困窮を伴いながら変貌し、さらには崩壊を余儀なくされてきた。その極点は昭和三十年代後半から始まる日本の高度経済成長とともに著しく進行した過疎化現象にあった、と言ってよい。そして過疎化はやがて大都市を中心とする過密化と表裏一体をなすわが国の社会問題となった(81)。

過疎化の進行あるいは過疎社会の到来という現実が社会問題化してきた当時、民俗学の対応は鈍かった。だが、それは必ずしも民俗学だけのことではなかった。この時期に積極的に発言をしていたのは主としてマスコミであり、総じて学問の世界は急激な現実の進行を前に考えあぐねているような状態にあった。民俗学では、その資料を過疎化が現実に進行しつつあった地方農山漁村に多く求めてきたのであったから、過疎化の現象が出現したとしても、それは民俗学の資料収集の場が失われるといった資料論的レベルで問題になることはあっても、過疎化現象自体を民俗学の研究対象と見るところまでは認識が到達していなかったと言ってよいかもしれない。それは過疎化現象が現われる以前に、桜田勝徳が民俗の変貌という主として生活の近代化の進行との関連から、方法論の問題として発言した文章(82)などがむしろ積極的な部類に属していたことからも明らかであろう。

下って、過疎と銘打った文章としては、福島県下の阿武隈山地と会津の過疎村の民俗を綴った山口弥一郎『過疎村農民の原像』が一九七二年（昭和四十七年）に現われる(83)。これは過疎の進むムラの民俗を叙述した内容

ではあったが、「過疎」を民俗と絡めて意識していた点で、山口は一歩先を歩いていたと言えるだろう。それは山口が地理学の研究者でもあったことが関与していたかもしれない。しかし山口が後に、この著書のねらいについて、都市の陰画としての過疎村の民俗から「日本人の固有の生活とその心」を探り当て当時の日本の繁栄の実態と将来を見極めるところにおいた、と述べているように、過疎の現実に対して民俗学が正面から向き合う必要を説くまでには及んでいなかった(84)。また山口が指導的立場にあった会津民俗研究会も、昭和四十年代中頃に標題に「過疎」と銘打った民俗調査報告書を刊行しているが、これも珍しいことで注意される(85)。

その後、過疎化も鎮静化の兆しが見え、きびしい社会問題視する風潮も次第に下火になってきた頃、高桑守史が民俗の変容の観点から過疎化を論じた(86)。ここでは過疎化の一方に都市化をおいているところからも、日本社会の急激な変動、とくに地域社会に及ぼした影響の大きさを述べ、それが民俗変容の大きな因子として作用したことを説くところに力点が置かれていた。その意味では桜田勝徳の論旨の延長上にあったとも言えるが、しかし過疎化を民俗と関連して論じた点では稀有な文章となった。

それより早く、文化人類学者の米山俊直は『過疎社会』(87)を著して過疎現象の分析と過疎化に対する提言を試みた。その姿勢は、過疎が進む状況のなかでの発言として評価される。米山の基本的な問題意識は、過疎を日本の現代における文化変化の問題として把握するところにあり、これを応用人類学の一課題と位置付けて学問的な俎上に載せた点で功績があった。

『過疎社会』においては奈良県の大塔村が対象地として検討され、過疎化を促進した要因の一つとして山村の

人びとのもつ都市民的パーソナリティが指摘されていた点が注目される。すなわち、山村民のパーソナリティは平野の水田農耕民とは異なってむしろ都市生活者のそれに近く、都市的生活への適応が早かったことが人びとの流出を容易にしたのではないか、という仮説を米山は提示した。そして、過疎社会への提言を四点にわたって行ない、過疎社会の対極にあるのは適疎社会であろうとしたが、その具体的なイメージについてはなにも示されなかった(88)。

ところで坪井洋文は、これまで民俗研究の目的で調査された地域の多くが過疎地域に含まれていた事実を踏まえて、過疎は「日本民俗学の目的からすれば決して避けてよい現象ではなかったし、過疎を民俗学の問題として取り組んでいたら、今日の民俗学のありようはまた変っていたと考える」、と反省のことばを残している(89)。坪井の発言は、現代の日本社会における故郷認識のあり方を問いかけた論文のなかでなされたものであるが、めざましい経済発展と同時に社会や文化の均質化は日本の隅々にまで及び、日本全体がいわゆる故郷喪失者になりつつある今日、過疎地域に関する研究は、重い新たな意味をも帯びながら民俗学の課題として出現しつつあると言えよう。だが、現在もなお民俗学においては過疎化を正面から取り上げる研究はあまり見られない。

そのような研究状況のなかで、最近、松崎憲三が〝むらおこし〟などと関連させながら、地域社会形成論を論ずる立場から発言しているのが目立つ。たとえば、吉野山中の奈良県上北山村西原における集落移転とそれに伴う地域社会の再編成を取り扱った論文では、過疎化を促した要因と住民の行動を分析して、とくに道路敷設を契機として分散型居住からあらたに群居性居住を住民が選択して集落再編がなされたことを指摘している。松崎が

言うように、集落の再編が過疎対策として有効となるならば、この群居性志向の指摘は、過疎化の現実に対する民俗学的な作業により導き出された一つの解答ともなるだろう(90)。

とすれば、松崎の姿勢は現実科学的志向に支えられていると言ってよいだろうが、そうした傾向は、民俗学よりも地理学分野の研究に顕著である。たとえば、三井田圭右は、福島県檜枝岐村において認められる発展的様相を促した要因として行財政的要因と野外レクリエーション的要因を抽出し(91)、新潟県朝日村三面においては、山地資源の一つであるゼンマイ採取が住民の所得水準を高め、人口減少を緩慢にし、過疎化の抑止的効果をもつことを明らかにした(92)。また藤田佳久は、いわゆる過疎法などによる行政施策が山村地域の過疎対策に及ぼした効果を論じ、山村復興の兆しが見られることなどを論じている(93)。

山村の現実問題である過疎化と正面から向き合い、その解決の方途を見出そうとする志向は、民俗学においてもこれから強化されるべきだと思われるが、その意味でも地理学における問題意識から学ぶべきものは多いと言える。

その点でも、文化地理学者の松山利夫の研究視点は参考になると思われる(94)。松山は研究対象とする山村を近・現代の山村に限定し、「今日の山村の住民」を除外する。その態度は、前記したような地理学者の研究と異なり、今日の山村地域を考慮しない歴史的研究に偏っているように見える。しかし松山は、現在の山村が歴史的に一つの曲り角にあること、すなわち「もう一つ別の方向への脱皮を余儀なくされている」と認識し、「そうした状況にたちいたった」原因を山村が文化的伝統を急速にぬぐいさったところに求めて、「近・現代の山地住民

の経済生活を問い直そうとする」ことを研究課題に掲げている。したがって、問題意識としてはきわめて現実科学的発想に支えられた山村性追究を意図していると理解されるのであり、その課題と方法は民俗学ときわめて近い位置にあると言えるからである。

第九節　山村の民俗変容研究の必要性　―本論文の課題に代えて―

現伝承態から民俗学は出発するというテーゼに立った場合、山村研究の将来展望はまったく楽観できない。第七節で見た移動性山民が消滅したと言ってよい現状にあっては、過去に蓄積された民俗誌的資料に必然的に依拠しなければならないが、その場合、山民の性格を求めるといった静態的な研究に終始する恐れのあることは否定できない。

これとは異なり、山村の動態的把握を志向する研究が今後は必要になるだろうと思われる。山村に歴史があったことは揺るぎない事実だが、実際にその歴史を明らかにすることは容易ではない。第一に、「山民は近世の平和時代に入るに先だち、またその平和を確保する手段として、驚くべく大規模の殺戮を受けて居る」「この一種の廃虚の上に、再び築き上げられ」たと柳田が指摘したように(95)、山の社会は一大変革を経験したこと、次いで、このたびの戦争後に全国を襲った高度経済成長の波に洗われたことにより、さらに多くの部分を捨て去り、失い、あるいは破壊されたことが、山村の歴史を描く上での大いなる困難となってきた。

しかしながら山村生活の特色は、個別地域を取り扱ったいくつかの民俗誌のなかにこめられて、現在にまで伝えられてきた。こうした民俗誌をひもときながら、その地域がいかなる歴史を歩んできたのか省察することは、今日の民俗学的山村研究にとって緊要な課題の一つになるだろう。

郷土生活研究所同人が残した『採集手帖』をもとにしながらその五〇年後の変容を現地調査を踏まえて実証的に明らかにしようとした、成城大学民俗学研究所による「山村生活五十年　その文化変化の研究」は、その意味で大きな意義のある企画であった。その調査研究は、昭和五十九年（一九八四）から三年度にわたり合計二一ヵ村の追跡調査を実施し、三冊の調査報告書を発刊した(96)ほか、調査結果を踏まえた考察を『昭和期山村の民俗変化』として上梓して終了した(97)。

調査は「山村調査」の百項目にわたる調査項目と対応させた調査項目を新たに用意して実施され、人間と社会、人間と自然（生産）、人間と自然（消費生活）、人間と神（神まつり）、人間と神（俗信など）、外社会との交渉、に区分しながら五〇年後の変化を跡付けている。その意味では、表面に現われた民俗の消滅とか変化を指摘するだけにとどまる恐れもあるが、民俗変化の要因を個別の調査地に即して明らかにしようとしている姿勢が見られる点は評価してよいだろう。その姿勢は、『昭和期山村の民俗変化』において、民俗の消滅と持続の各要因を探ろうとする方向でさらに強化されている。したがって、そこから山村独自の民俗変化の相貌が立ち現われることを期待したいところだが、十分には達成されていない。それは本研究が抱える問題というよりも、山村の変化について深く考察するだけの理論的な用意が民俗学にはまだできていないという学問的限界によるものであろ

う。

山村の表層的な変化を追うことはたやすいが、求められるのはその変化の底流を日本社会の全体的動きのなかで捕捉することである。とくに昭和三十年代から急速に進行する山村の人口減少とそれに伴う地域生活の壊滅的打撃は、たんに生活の場がこわされていくというような生易しいものではなく、そこの住民にとっては生死をかけねばならないような苦渋に満ちた選択を突きつけられたできごとであった、という事実を忘れてはなるまい。

そしてそのことが、相対的に劣位に置かれてきた山村をさらに決定的に劣ったものと見る方向へ導いていくことになり、それが同時に日本社会を後戻りのききそうもない病理的状況へと落とし込んでいくという、決して目をそらすことのできない問題と根底において通じ合っていたことを思い返す必要があるだろう。

高度経済成長とそれに続く公害問題、さらに自然環境破壊と文化・社会的環境の破壊へとまっしぐらに突き進み、その一方でエコノミック・アニマルとか経済大国とか、あるいは膨張した経済力をめぐっての経済摩擦とか構造協議、さらには名画の買いあさりに見られるようなあり余るといわれる金の使い方をめぐって、諸外国からの非難を一身に受けねばならないような現在へと走り続けてきたことは、山村を直撃した社会的な大きなうねりとおそらくはどこか深いところで結びついているに違いない。そうした見方に立って、この何十年かの山村の変動を山村内部から捉えていく作業が民俗学のなかから生まれてきてもよいのではないかと思う。

そこから山村が本来的にはいったいどのような世界であり、またいかなる可能性を持ちうるのかを見出すことができるのではないか。世間では地方の時代に引き続くところの、一村一品運動などに代表される地方の活性化

を標榜する村おこし、町おこしが流行現象を呈しているが、それらがほんとうに力ある動きになるためには、わが住む所が過去においてあるいは現在において、どうして衰微の意識をいやというほど抱かねばならなかったのか、その根本のところを捉え返す必要があるのではないだろうか。そしてその根本が、自分たち自らの選択の失敗であったのか、はたまた外部の大きな勢力による人的資源を中心とする収奪と破壊活動によるものであったのか、明らかにするべきであろう。そうした問題設定が、山村研究の大きな課題として求められていると言えよう。

註

（1）千葉徳爾「山村」『日本民俗事典』弘文堂、一九七二年。

（2）この性格について、松山利夫は「いくつかの生業の組み合わせとその季節的推移が、アイデアルな山村のもつおおきな特色として描かれ得る」、と同様な指摘をしている（松山利夫『山村の文化地理学的研究』古今書院、一九八六年）。

（3）「山人」『民俗学辞典』（民俗学研究所編）東京堂、一九五一年。

（4）和歌森太郎「山人」『日本民俗事典』弘文堂、一九七二年。

（5）「遊海島記」『定本柳田国男集』（新装版）第二巻所収、筑摩書房、一九六八年。

（6）「妣が國へ・常世へ」『折口信夫全集』第二巻所収、中央公論社、一九五五年。

（7）「後狩詞記」『定本柳田国男集』（新装版）第二十七巻所収、筑摩書房、一九七〇年。
（8）「遠野物語」『定本柳田国男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房、一九六八年。
（9）「「イタカ」及び「サンカ」」『定本柳田国男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房、一九六八年。
（10）「天狗の話（「妖怪談義」）」『定本柳田国男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房、一九六八年。
（11）「山人外伝資料」『定本柳田国男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房、一九六八年。
（12）赤坂憲雄は『山の精神史―柳田国男の発生―』（小学館、一九九一年）のなかで柳田山人論の基底に「山人の血」に対する特別な意識が潜んでいることを重く見ている。そうした読み取りは永池健二（註19参照）にも共通するが、赤坂はその特別な意識を「幽冥教の隠れ信者として山や山人と交感するという柳田」（二六七頁）の重要な半面を示すものであるという。だが、山人を論ずるときには、「柳田はみずからを平地人（＝日本人）として同一化する立場を崩すことはなかった」（三二六頁）とみなしている。
（13）「山人考」『定本柳田国男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房、一九六八年。
（14）島崎良「翁・祝福」『折口信夫必携』（別冊國文学）学燈社、一九八七年。
（15）「春来る鬼」『折口信夫全集』第十五巻所収、中央公論社、一九五五年。
（16）西村亨「まれびと」『折口信夫事典』一三頁。大修館書店、一九八八年。
（17）宮田登は、鈴木満男が折口のマレビトから抽出した「神話としてのマレビト」と「歴史としてのマレビト」という二つのモデル（鈴木満男『マレビトの構造』三一書房、一九七四年）を組み直して「儀礼上の

マレビト」と「異人としてのマレビト」に分類した小松和彦の作業（小松和彦「視点・文化人類学—異人—」『国文学』三〇—一、一九八五年）を踏まえるところから、マレビトが「文化科学の領域の分析概念」になると見て、マレビトは「柳田の予想を越えて、被差別や天皇制に関わる課題に迫る武器となりつつある。折口のマレビトが、構造論的把握に十分耐える概念であったことを如実に物語っている」という理解を示している（「「まれびと」と祖霊」『言語』一六—一、大修館書店、一九八七年）。

(18) 谷川健一「山人と平地人」『現代思想』三—四、青土社、一九七五年。

(19) 永池健二「柳田民俗学における山人研究史の変容と展開」『柳田国男の学問形成』白鯨社、一九七五年（後藤総一郎編『柳田国男研究資料集成』第十九巻に再録。日本図書センター、一九八七年）。

(20) 赤坂憲雄前掲書（註11に同じ）。

(21) 昭和十年三月に『第一回報告書』、昭和十一年三月に『第二回報告書』が出た（いずれも比嘉春潮他編『山村海村民俗の研究』に収録。名著出版、一九八四年）。

(22) 柳田国男編『山村生活の研究』民間伝承の会、一九三七年。（国書刊行会、一九七五年。復刻版）なお、同人以外の手になる一四ヵ所のレポートも含み、結果的には六六ヵ所になった。

(23) 「趣意書」『昭和九年度郷土生活研究採集手帖』（前掲、比嘉春潮他編『山村海村民俗の研究』に収録）

(24) 柳田国男「採集事業の一画期」『山村生活調査第一回報告書』一九三五年。

(25) 郷土生活研究所発行（前掲、比嘉春潮他編『山村海村民俗の研究』に収録）。

(26) 「趣意書」『昭和十年度郷土生活研究採集手帖』（前掲、比嘉春潮他編『山村海村民俗の研究』に収録）

(27) 柳田国男編『海村生活の研究』日本民俗学会、一九四九年（国書刊行会、一九七五年。復刻版）。

(28) 成城大学民俗学研究所編『昭和期山村の民俗変化』名著出版、一九九〇年。

(29) ただし調査項目は柳田が原稿を書いたという（大藤時彦『日本民俗学史話』三一書房、一九九〇年。六三頁）。

(30) 岩崎真幸「柳田国男における＜山人＞をめぐる諸問題」『民俗学論叢』三号、相模民俗学会、一九八一年。田中宣一「山離れと山村民俗の現状」『思想』七九三号、岩波書店、一九九〇年。

(31) こうした理解は、大藤時彦が山村調査のねらいについて、「先生（柳田＝引用者註）は、我々日本人の性格の中に今日の我々自身の自覚せぬ或気質が伏在して居り、それが所謂山村の民の中に見出されるのではないか、つまり、町中に住んで居る者や平地の農民の表面には、最早認められない日本人が古くから持ち伝えて来た日本民族の基本的気質が、山民の中にならなお見出し得るのではないか、ということを考えて居られたのである。」と述べていることとも通じ合うだろう。そして、「特に山村として、農村とは根本的に異なる特質は認められなかった」ことが、柳田をして「我々の失望の記録」（「山立と山臥」）と言わしめたのだという（註29前掲書）。

(32) 坪井洋文「民俗学ー一つの視点の仮定ー」『神道考古学講座』第六巻、雄山閣、一九七三年。

(33) 千葉徳爾「山村の概念」『民俗と地域形成』風間書房、一九六六年。

(34) 千葉徳爾「山村民俗」『民俗学手帖』（民俗学研究所編）、古今書院、一九五四年。

(35) 註（33）に同じ。七五頁。

(36) 千葉徳爾「狩猟村落とその変質」『民俗と地域形成』風間書房、一九六六年。

(37) 石川純一郎「山村の村落形態」『国学院大学日本文化研究所紀要』第三十七輯、一九七六年。

(38) 石川純一郎「風土と民俗—中部日本山村における生活様式の展開とその特性—」『人類科学』三五（九学会連合）、一九八三年。

(39) 註（37）に同じ。

(40) 近・現代の山地住民の経済生活を問い直すことにより、急速に失われた山村の文化的伝統を明らかにする課題を掲げる立場から山地住民と山村の類型を考えた松山利夫のような研究は、そうした試みとして評価できるだろう（註（2）の文献に同じ）。

(41) 岩崎真幸・鈴木通大・松田精一郎・山本質素「民俗誌の系譜」『日本民俗学』一一三号、一九七七年。

(42) 田中喜多美『山村民俗誌』一誠社、一九三三年。

(43) 向山雅重『山村小記　正・続』山村書院、一九四一・一九四三年（復刻版、慶友社、一九七四年）。

(44) 高橋文太郎『山と人と生活』金星社、一九四三年。

(45) 早川孝太郎『三州横山話』郷土研究社、一九二一年（『日本民俗誌大系』第五巻所収、角川書店、一九七四年）。

(46) 川口孫治郎『飛騨の白川村』住伊書店、一九三四年（註45に同じ）。

(47) 檜木範行『日向馬関田の伝承』鹿児島民俗研究会、一九三七年（『日本民俗誌大系』第二巻所収、角川書店、一九七五年）。

(48) 丹田二郎『越後三面村布部郷土誌』（アチックミューゼアム彙報二二）、アチックミューゼアム、一九三八年（『日本常民生活資料叢書』第十一巻所収、三一書房、一九七三年）。

(49) 向山雅重「しつけ」『講座日本の民俗3　人生儀礼』所収、有精堂、一九七八年。なお、向山の仕事は『山国の生活誌（向山雅重著作集）』全五巻（新葉社、一九八八年）にまとめられている。

(50) 『常陸高岡村民俗誌』（刀江書院、一九五一年）、『美濃徳山村民俗誌』（刀江書院、一九五一年）、『越前石徹白民俗誌』（三省堂、一九四九年）、『檜枝岐民俗誌』（刀江書院、一九五一年）、『黒河内民俗誌』（刀江書院、一九五一年）。いずれも『日本民俗誌大系』（角川書店）に再録。

(51) 柳田国男「各地民俗誌の計画について」（全国民俗誌叢書に寄せた序文、一九四八年）。

(52) 『河内国滝畑左近熊太翁旧事談』（アチックミューゼアム彙報二三）アチックミューゼアム、一九三七年。『吉野西奥民俗採訪録』（アチックミューゼアムノート二〇）アチックミューゼアム、一九四二年（『宮本常一著作集』第三四巻、未来社、一九八九年）。（どちらも『日本常民生活資料叢書』第一九巻、三一書房、一九七三年に収録）。その他、『日本民衆史2　山に生きる人びと』（未来社、一九六四年）など。

(53) 詳細は「山と人間」（『民族学研究』三二巻四号、一九六八年）に述べられている。後に『日本民衆史2　山に生きる人びと』（前掲書）に収録。

(54) 宮本常一「世間師二」『忘れられた日本人』（宮本常一著作集10）未来社、一九七一年（岩波文庫版、一九八四年）。

(55) 最近、『日本民俗文化資料集成』（三一書房）の一巻として『山の民俗誌』（一九九一年）や『サンカとマタギ』（一九八九年）が編まれたが、このように先行研究を再編しながら問題の所在を確認し研究を進める姿勢がいっそう大切になるだろう。

(56) 千葉徳爾「山村の生態」『日本民俗学講座』第一巻、朝倉書店、一九七六年。

(57) 千葉徳爾「山の民俗」『日本民俗文化大系5　山民と海人』小学館、一九八三年。

(58) 千葉徳爾『狩猟伝承研究』風間書房、一九六九年。

(59) 註（29）前掲書。一五七頁。

(60) 註（53）に同じ。

(61) 註（53）に同じ。

(62) 高取正男「古代の山民について」『民間信仰史の研究』法蔵館、一九八二年。

(63) 大林太良「海と山に生きる人々」『日本民俗文化大系5　山民と海人』所収、小学館、一九八三年（大林太良『東と西　海と山』小学館、一九九〇年、に再録）。

(64) 竹村卓二「東アジアの山地型客民の社会組織」『日本民俗社会の形成と発展ーイエ・ムラ・ウジの源流を探るー』所収、山川出版社、一九八六年。

(65) 竹村卓二『ヤオ族の歴史と文化ー華南・東南アジア山地民族の社会人類学的研究ー』弘文堂、一九八一年。一〇三頁。

(66) この点で柳田が想定した山人の末路（「山人考」に示されている）について再検討してみる価値がある。

(67) 「討論ー「非定着的客民の社会構造」をめぐってー」（前掲『日本民俗社会の形成と発展ーイエ・ムラ・ウジの源流を探るー』所収）における発言。

(68) 松本光太郎「東アジアにおける山人文化」『日本の古代10　山人の生業』（大林太良編）所収、中央公論社、一九八七年。

(69) 註（63）に同じ。

(70) 註（68）に同じ。

(71) この点について、高取正男は単なる服属儀礼ではなく、両者が異質な性格をもつゆえに、その呪能が信じられた信仰的儀礼と見ることを強調する（註62の文献）。

(72) 鈴木満男「南の島の山人」『華麗島見聞記』思索社、一九七七年。

(73) 註（63）に同じ。

(74) 柳田国男「史料としての伝説」『定本柳田国男集第四巻』一九八頁。筑摩書房、一九六八年。

(75) 橋本鉄男「漂泊生業者論への視角」『日本民俗学』一二一号、一九七九年。
(76) 網野善彦『日本中世の非農業民と天皇』岩波書店、一九八四年。
(77) 註(63)に同じ。
(78) 石川純一郎編『田島町史　第四巻　民俗篇』福島県田島町、一九七七年。
(79) 坪井洋文『稲を選んだ日本人』未来社、一九八二年。
(80) 藤田佳久『日本の山村』地人書房、一九八一年。
(81) 今井幸彦編著『日本の過疎地帯』岩波新書、一九六八年。結城清吾『過密・過疎』三一書房、一九七〇年。
(82) 桜田勝徳「現代における民俗変貌への対処の立場から」『日本民俗学大系2』所収、平凡社、一九五八年。なお、桜田は過疎化現象が現われて以後に、過疎進行のもとで民俗が変貌していく様を記録することの学問的重要性を述べている(「近代化と民俗学」『日本民俗学講座』第五巻所収、朝倉書店、一九七六年)。
(83) 山口弥一郎『過疎村農民の原像』潮新書、一九七二年。
(84) 山口弥一郎「過疎村民俗資料の採集と保存」『会津の民俗』三号、会津民俗研究会発行、一九七三年。
(85) 『南会津・只見町過疎部落の民俗』只見町教育委員会、一九七一年。なお、山村ではなく島の過疎化を論じたものに、野口武徳(「小離島社会の村落生活と変化—トカラ列島臥蛇島—」『民族学研究』三二巻

二号、一九六七年）がある。

(86) 高桑守史「過疎と民俗の変貌」『日本民俗学概論』（福田アジオ・宮田登編）吉川弘文館、一九八三年。

(87) 米山俊直『過疎社会』ＮＨＫブックス、一九六九年。

(88) これより早く米山には日本のむらの文化変化を扱った一書（『日本のむらの百年』ＮＨＫブックス、一九六七年）があるが、そこでは過疎の問題にはまだ言及されていなかった。

(89) 坪井洋文「故郷の精神誌」『日本民俗文化大系12　現代と民俗』小学館、一九八六年。

(90) 松崎憲三「過疎化と地域社会の再編」『国立歴史民俗博物館研究報告』第十八集、同館、一九八八年（松崎憲三『現代社会と民俗』名著出版、一九九一年、に収載）。

(91) 三井田圭右「隔絶山村福島県檜枝岐村の変貌とその規定要因」『地理学評論』四五－一一、日本地理学会、一九七二年。

(92) 三井田圭右「東北日本奥地山村におけるゼンマイ生産の実態とその集落維持的意義」『地理学評論』四七－六、日本地理学会、一九七四年。

(93) 藤田佳久「Changes in Mountain Villages under the Policy of Development for Mountainous Areas of Japan」『愛知大学文学論叢』第九〇輯、愛知大学文学会発行、一九八九年。

(94) 註（2）の文献に同じ。

(95) 柳田国男「山立と山臥」『山村生活の研究』民間伝承の会、一九三七年（国書刊行会、一九七五年。復

刻版）。

（96）　成城大学民俗学研究所『山村生活50年　その文化変化の研究』（昭和59年度・昭和60年度・昭和61年度調査報告）、同所発行、一九八六・一九八七・一六八八年。

（97）　註（28）に同じ。

第一章　山の世界

第一節　山の領域

福島県南会津郡下郷町白岩で、炭焼をはじめ山の仕事をずっと続けてこられた老人（明治二十四年生れ）から、こんな話を聞いたことがある。

山で仕事をしていると、クチヤなどの小さな道具を落としてなくすことがある。そんなときは一所懸命に捜しても、小さいだけに見つけ出すのがなかなかむずかしい。捜して捜して、それでも見つからないときには、前を開けて自分のモノを出して見せるとすぐに見つかる、と言うのである。「不思議ですね」と応じれば、山ノ神様があれが大好きで、喜んで見つけてくれるのだ、と答える。その山ノ神にはこんないわれがあるそうだ。

むかし、いい娘がいた。それが病気になった。ライ病だったという。それで次第に顔の見栄えが悪くなってきた。親は困って、山へ捨てることにした。その娘は、しばらくは岩穴の下に巣をくって生きていたが、次第に姿

を消してしまった。それが山ノ神になった、のだという話であったが、女性である点が強調されているように思われる。

この男根を出して振るという行為は、正月のヤマイリ（山入り）という行事でもすることがあった。山入りとは、昆布やお頭付（小魚）のほか、小さく切った餅をつけたヤマイリと呼ぶ注連を、集落から山への入口の三辻になったところにある木に掛けて、一年間の身の安全を願った行事である。

山入りといわれる行事は、白岩にかぎらず全国的に見られ、とくに特殊な行事というわけではないが、その内容は所により多少異なっている。白岩の場合では、男根を露呈することがあり、そしてその場所が山の入口にあたる三辻であるところに特色がある。つまり場所性としては、里と山の境界が意識されているということであり、このことは境の場所と見られる辻がわざわざ選ばれていることにも示されていると言えよう。

ところで、日常生活の場で突如として自分の前をはだけてそれを振るような行為に及べば、おそらくはその神経を疑われる。しかしそうした行為がまったく異なことではなく、それどころかむしろ厳粛な意味を帯びて続けられてきたというのは、どういうことなのだろうか。

このような男根を露呈するという行為は、民俗社会のなかでは実はそれほど驚くべきことではなく、いくつかの報告がある。

たとえば、佐久間惇一による新潟県新発田市赤谷郷の狩猟習俗に関する報告には、マタギ祝イという儀礼が紹介されている(1)。これは、初めて猟に参加した者がその三日目に経験しなければならない、いわばマタギにな

るための通過儀礼の一つで、これを「マタギにかかる」といった。そのやり方は、次のようであった。

この日は、初マタギはじめ全員が裸になって垢離をとり、ダンナサマを拝みオオガタに着替える。まず山大将がメンパミとよぶ縄製の背負袋を頭にかぶり、蓑を裏返しにつけて下座にすわる。この山大将はタヨサマ（太夫・神官）と呼ばれる。いろりの上座にはマタギにかかる者が木の台に腰かけ、その足をいろりの中に立てた二本の股木に渡した横木にのせる。次に、マタギにかかる者のサッタテ（陰茎）のカリに、シナ皮のホソナ（細縄）を引くと締るヒッコグシという結び方で結び、炉の中につくったコシアブラの木の鳥居にホソナを通し、さらに自在鈎にかけた。そのホソナはボウジがもつ。こうして準備が整うと、山大将はヨモギの箸をメンパに入れた水で洗い、初マタギのサッタテを三回挟んで、「オオマラヤ　オオマラヤ　奥山のシシの子は頭を割られてグーランングーラン」と唱え、さらに「おびき出せ　おびき出せ」と言うと、ボウジはホソナを三回引いて、マタギ祝いは終る、という次第である。

行事終了後、マタギにかかった者は、箸を洗った水を飲ませられた。この日はオカラコをつくり、山ノ神にはなにもつけない白いものを三串供え、参列者もこれをいただき、再びダンナサマに参り、この日は休んだという。このような儀礼を経て、「初マタギは山ノ神の弟子となる」といわれ、このあと山大将は、山言葉をはじめシシヤマのすべてを教えるしきたりになっていたという。

以上のところから、マタギにかかることによってはじめて一人前の猟師として扱われるようになったことがよく分かるし、またこの儀礼が山ノ神を対象にしてなされてきたことも読み取れる。

このほかにもマタギにかけることがあったそうで、それは山ことばを使わなかったとか、禁忌を破った場合などで、さらには猟に恵まれないときにもしたそうである。猟に恵まれないときにするのは、山ノ神が好むからと説明されており、またマタギ祝いを経て「山ノ神の弟子になる」と言っていることをも考えあわせると、そもそも男根を露呈する行為は、山ノ神に対してなされてきたと見てよいのであろう。ここの山ノ神は女であると信じられており、「山でうせものをしたら、その場で自分の陽物を出して山の神にお願いすれば見つかると伝えてもいる。」(23)という。

ここから遠く離れた九州山地の五木・五家荘でも、相似たことが行なわれていた。

五木村入鴨のある老猟師から聞いた話では、入鴨にほど近い五家荘の久連子あたりでは大きなシシ（猪）がとれたときには、シシが倒れたその場ですぐに自分のものを出して握り、イセマツジョを歌ったという。これは仲間の猟師が駆けつける前に素早くすましてしまうべきことだったそうだが、入鴨でも実際にしたかどうかはよく分からないものの、そういう話は伝わっているという。ただし、イセマツジョがいったいどのようなものであるかは、よく分からなくなったということである。

こうした行為をするのは、山ノ神に猟を祈願する際に猟に恵まれたらそうすると約束したからだということだが、その根底には山ノ神がこのような行為を喜ぶとする思考があるのは明らかであろう。

では、なぜこのような一種奇異と見られる行為が行なわれ続けてきたのだろうか。

いま見た二例はどれも狩猟にかかわる場合であったが、五木村では、猟師ばかりではなく山師をはじめ、山仕

事をするときに仕事の小道具やライターなどの失せ物があった場合には男のものを出せばすぐに見つかると信じられていて、やはりこうした行為に及ぶというから、狩猟だけに限られるものではない。そうすると先の白岩の場合と同じになり、なぜ山中に限ってこのような行為が認められるのか、という点が問題になるであろう。

この問題を考える際のヒントは、男のものが山ノ神の好物であると考えられているという点にあるだろう。なぜ好物であるのかはひとまずおくとしても、山ノ神に対する強い意識がその背景にあることは明らかである。

白岩では、二月十二日をキゾロイとよび山ノ神祭りが行なわれてきた。すなわちこの日は山ノ神が木を数えることになっており、山へ入ると山ノ神が間違えて木の数に数えこんでしまうといわれて、山へ入ることが禁じられてきた。南会津郡伊南村小塩でも二月十二日は山ノ神の祭りになっているが、ここでは山ノ神が狩場に出るから山に入ってはならないといわれてきた。

山ノ神の祭日には山ノ神が山の中を支配し、自由に横行すると見る見方が形成され、山ノ神に障ることを避けてきたことを知ることができる。それは山ノ神を山中を治める神格として崇め恐れてきたことを示している。

この山ノ神が支配する世界であるからこそ、前述の男根露呈の行為も正当性を保ち得たと見ることができる。通常の生活世界のなかでは精神を疑われかねない行為も、山中であってみればごく当然の行為に逆転してしまうということであり、それが可能になるのは、山が里とは異なる世界として考えられてきたからである。言い換えれば、山は里とは異なる思考と論理を見ることができる一種の異界であり、その領域は山ノ神の存在によって象徴されてきたと言えよう。したがって、その領域を具体的に標示する場合に、山ノ神が祀られることがあったの

である。

伊南村小塩に祀られる山ノ神祠は、集落背後の山中へ通ずる道のムラはずれにあり、人びとは山への往来時にはこれに手を合わせたものという。また五木村や椎葉村では、シシがとれたときには集落近くに戻ったら、銃を天に向けて空砲を放つきまりになっている。これをヤタテと呼んだが、その場所が山と里との境目であることが注意される。

こうした儀礼は、異界である山へ入り、また出る際に必要とされる通過儀礼と見ることができる。そうした儀礼的手続きを経なければ山は近づくことのできない世界とみなされてきたわけである。

こうした事情は何も深い山中にあるムラに限られるわけではなかった。たとえば、伊豆諸島の一つ御蔵島では、トウゲノという所に山ノ神が祀ってあり、山に入るときにはおとなも子どももその附近の草を取ってその石の上に上げて行くことになっていて、それで子どもたちはこれを草祀り神様と呼んできた(3)。

御蔵島は周囲約一六キロメートル、標高八五〇・八メートル（御山）という小さな島で、かつては三宅島の属島とされてきた。したがって山中を一種の異界と見る考え方は、山の容量などの自然環境に影響されるものではなく、山という自然空間に対して人びとが抱いてきた観念の所産と見てよいであろう。

福田アジオはムラの領域を、ムラ、ノ、ヤマという三つの領域の同心円的構造として把握する考え方を示しているが(4)、これにならえば、ヤマは採取地としての領域であり山ノ神をもって象徴されてきた、ということになろう。基本的にはそれでよいのであろうが、山村においてはこのヤマの領域がもつ比重は農村とは違ってかな

り重かったと見るべきであろう〔5〕。そこに、山村としての民俗文化の特色が生み出されてきたといえよう。

マタギたちの間に顕著に認められる山ことばもそうした文脈において捉えられるべきであろうし、種々の儀礼や妖怪譚をはじめとする山中の怪異現象の伝承もまた同様に、山を里とは異なる世界と見る思考の産物に違いない。そして、そうした思考の及ぶ領域が明確に限定されてきたことに、大いに注目しておく必要があるだろう。

その限定された世界を、山の人びとはいったいどのような世界と考えてきたのか、全国的に行なわれてきた焼畑農耕とこれに伴う山ノ神像の分析を手がかりにして、次に見ていくことにしたい。

第二節　恐ろしい山ノ神

①多様な山ノ神像

日本の民間信仰のなかでももっとも普遍的なカミの一つに数えられる山ノ神の信仰はさまざまな事象を伴い、複雑な様相を見せている。このように多様な性格を示す山ノ神を、民俗学では〈農民のまつる山ノ神〉と〈山民のまつる山ノ神〉の二つに大きく分けて整理し、両者の関係を明らかにしようとしてきたが〔6〕、とくに両者の先後関係を明らかにすることに関心の多くを注いできた、と言ってよいだろう。

たとえば、井之口章次が「現在たどることのできるかぎりでは、山民のまつる山の神は、農民のまつる山の神の派生もしくは変形と認められる点が多い。」と述べているのは、農民山ノ神から山民山ノ神へという流れで把

握しようとする立場である(7)。いっぽうネリー・ナウマンのように、山民山ノ神から農民山ノ神へという逆の展開を想定する立場もある(8)。このように、生業形態の異なる農民と山民の間に信仰される山ノ神の性格に相違があることを認めつつも、歴史的な展開の方向に関しては反対の見解が提示されてきた。

こうした研究状況を一歩進めたのは、佐々木高明であった。佐々木は、「従来《山民の山ノ神》といわれるものを論ずる場合、多く引き合いに出されてきたのは、狩猟民ないしは狩猟者のまつる山ノ神であり、これと《農民のまつる山ノ神》を対置して、両者が別種の神であるといわれてきたわけである。生業形態がまったく異なる二つの生活類型に、それぞれ対応する二つのカミ信仰を対比すれば、その間にある種の不連続がみとめられることは当然であろう。」(9)との考え方に立ち、山民の生業と農耕との中間的形態を示す焼畑に注目し、焼畑に伴う山ノ神像を析出することがこの問題の解明に役立つと考えた。焼畑農耕民のまつる山ノ神が、狩猟者や林業者のまつる山ノ神と共通の特色をもつ一方、農耕神としての特色をもつところを捉えて、「焼畑農耕民のまつる山の神を中間項に挿入することによって、狩猟民のまつる山ノ神から焼畑民のまつる山ノ神をへて、平地農民のまつる山ノ神＝田ノ神への進化の図式を、画き出すことが可能になるのではなかろうか。」(10)と一応の結論を下した。

山ノ神信仰を山民のまつる山ノ神から農民のまつる山ノ神へ展開したと見るこの考え方は、焼畑を稲作以前の農耕形態と考える立場からはとくに支持されるだろう。しかし「中間項」だとされる焼畑農耕民のまつる山ノ神の性格は、まだ検討すべき余地のある問題だと言えるだろう。つまり、佐々木も指摘しているように(11)、山仕

事をする人びとがまつる山ノ神は恐ろしい荒ぶる性格をもつのに対し、農民のまつる山ノ神は祖霊的な性格をもつといわれ、両者の性格は大きく隔たっているのだが、狩猟や林業と平地農耕との中間的形態であるという焼畑農耕に伴う山ノ神が、いったいどちらの性格に近いのか、明らかになっていないということである。仮に狩猟↓焼畑農耕↓平地農耕という図式が描けるならば、それぞれにおける山ノ神の性格はどこかで一八〇度転換したはずである。いったいそれはどこであったのか明らかにする必要が残されているだろう。

佐々木は、焼畑農耕民のまつる山ノ神が狩猟者や林業者のまつる山ノ神と農民のまつる山ノ神それぞれの性格をあわせもつと述べている(12)から、おそらくは焼畑農耕の進展のなかで徐々にその性格に変化が生じたと考えているものと想像されるけれども、さらに突っ込んだ検討ができないものだろうか。

ここでは、焼畑耕作作業の各段階に伴う各地の儀礼(13)を手がかりにして、この問題を考えてみることにしたい。そのことを通じて、山の世界のイメージを捉えてみたい。

②キオロシと山ノ神

焼畑の造成は樹木の伐採から始められる。その方法は土地の条件により大がかりなものから簡単なものまでさまざま見られ、なかには山ノ神とまったく関係なく行なわれる場合もある。ここでは、日本の焼畑のなかでももっとも大がかりな伐採法だったと見られる、九州山地で行なわれたキオロシを中心に取り上げてみることにしたい。

まず熊本県球磨郡五木村の事例を見ることから始めよう(14)。

五木村高野では、キオロシにはさまざまな禁忌伝承が伴っていた。たとえば、妻が月経中にはキオロシをしてはいけない、キオロシ当日の一週間前からは身を清くして性交渉をもたない、葬式に出た場合は三日たたなければキオロシはしないなどで、キオロシに際し不浄を避けようとしたことが窺われる。ところが出産についてはとくに嫌わず、産後でも産前でもキオロシをしてさしつかえないとされていた。このほかに、山で口笛を吹いてはいけない、汁かけ飯を嫌うなどの禁忌も伝えているが、これらは単なる伝承というにとどまらず、キオロシをする者が汁かけ飯をしたら縁起が悪いといって実際に中止したというように、キオロシをする際の行動規範にもなっていた。

このような禁忌が伝承されてきた理由は現在でははっきりしない。ひとつにはキオロシが危険をともなう作業であるから慎みが要求されたと考えることもできるが、山ノ神とのかかわりを説く次のような伝承があるところから見れば、山ノ神信仰と関連させて理解するのが妥当と思われる。

たとえば、キオロシ唄を歌うのは、山ノ神にキオロシを手伝ってもらうためだという。また枝が横に伸びておろしにくい木に当たる場合は、その根元に御神酒（焼酎）と塩や米を樫や椿の葉に載せて供え、塩、米をその一帯に振りまいたという。これは杣山師の間に見られる山ノ神儀礼と共通する作法となっている。このほか、コバ一枚について幹を中断しない木を必ず一本は残すものとされていた。これと同じことは八原でも見られた。枝ぶりのよいものは山ノ神のためと称して残したり、御神酒をあげたと伝えている。

このような儀礼は、実は五木村の各地で見ることができた。出ル羽では御神酒を竹筒に入れて山ノ神に供え作業の安全を祈願したというし、平沢津や梶原でも類例が知られている。梶原については、「コバの上端の大きな赤松の根元に作業開始前に神酒を捧げ、作業をおこなう全員が山ノ神に祈ったが、その唱え言は忘れ去られている。」(15)という報告もある。

小椎葉では山に入るときにはドブロクをもって行き、山ノ神に供えて安全を祈願するとともに、自らも昼食時などに必ず飲んだという。また必ず火をたき、キオロシをする前に山ノ神に対してジョウガン（願かけ）をし、帰宅するときにはグワンボトキ（願ほどき）をして礼をし、ドブロクが余っていればそれを飲みほしてから戻った。キオロシ唄は歌うと作業の調子がよいので必ず歌ったが、これとは別に一日怪我がないように山ノ神に対して祈りをこめる唄もあったという。

以上に述べた事例をまとめれば、五木村のキオロシに伴う儀礼は、

①キオロシ唄が歌われた

②山ノ神に対して木が一本残された

③キオロシに際し山ノ神またはコバ地や木に御神酒を供えた

という三点に整理することができよう。以下、順にこれらの儀礼を検討してみることにしよう。

まずキオロシ唄から始めよう(16)。

平沢津では朝には「朝のウッタチウタ」を歌い、夕方にはこれと異なる唄を歌って帰ってきた。高野ではキオ

ロシ唄を歌うのは山ノ神にキオロシを手伝ってもらうためと言い、小椎葉ではこれを歌うと作業の調子がよいとしているから、キオロシ唄を歌うことで人びとは山ノ神の助力を得ようとしていた、と推測できそうである。

五木村に近い球磨郡多良木町槻木では、一日の作業の進行に合せてキオロシ唄を歌い、家に戻って縁側に腰掛けて茶を飲み、茶を神に盛りこぼしてから歌い収めたという。そして入浴後に山ノ神に感謝のお参りをすませ、それから酒盛りをしたものであった(17)。

倉田一郎の報告によれば、宮崎県米良山では、キオロシ唄は「朝の登り木の歌」、「昼の登り木の歌」、「晩のおり木の歌」、「木切りの歌」などに区分され、それぞれの歌いどきが定まっていたという(18)。これは先に見た平沢津の事例に近い印象を与えるが、「晩のおり木の歌」の一節に「ちからきりしてうちにぞかえる」と歌われる部分がある。チカラギリとは、キオロシがすんで木から下りたら鉈を三度だけ木の根元に打ち込むことだそうだが、キオロシに際して作法のあったことが分かる(19)。

また倉田は、宮崎県椎葉村ではキオロシがすむとシドリがたき火をしながらおろした木の方を向いて「山ノ神もどし」の唄を歌い、近くまで出迎えた女房たちと飲食を重ねて神を送り、一同はすべてシドリの家に帰り、片足は縁に片足は踏石に踏みかけていま戻ったという意味の唄を歌ったとも報告している。また頼まれて参加した者の家でも、椀に水と塩とを入れたシオユを笹につけて三度清めた家に夫を迎え入れていたという(20)。

倉田は、このチカラギリの作法は瀬戸内海などでフナタデが終わったときにタデ棒でオモカジを三度叩くと船霊様が船に還られるとする事例などと関係があると見て、叩くという作法によって鎮魂が行なわれたのであろう

とし、「力伐りによって山の神が木に還られるのである。「山の神もどし」の唄がこの時にうたわれるのは何よりの証左である。」という考え方を示した(21)。

キオロシ唄が単なる労働歌でなかったことは言うまでもないだろうが、そうするとこれを歌う目的は何だったのだろうか。前述の五木村における伝承などから見れば、おそらくはキオロシ唄を歌うことにより山ノ神の加護を得たいとする願いをこめたのだろう。「守り給えよ山ノ神」とキオロシ唄に歌われているのは(22)、その何よりの証拠だと言ってよいだろう。ではこの推定は、前記の第二点、山ノ神に木を残す儀礼においても同様に指摘できるだろうか。さらに検討を続けよう。

五木村に居住し早くから焼畑調査を進めてきた佐藤光昭は、キオロシ時に見られるセビについて注意を向け、「一日の最初に上った木の東向の芯と最後に上った木の西向の木の芯を残す。これを「セビ」という。山ノ神の「よりしろ」であろう。」と報告している(23)。セビの語は椎葉村にもあり、倉田一郎が「トッケン（梢）に至って一の枝を残して二の枝を伐りおろし乍ら「山の神にセビをたてまゐらす」と謡ひ」と報告しているが(24)、これは佐藤の報告例によく似ている。

このセビを残すという儀礼は、山ノ神に対して残すという点で、コバに木を一本残すという伝承と共通しており、おそらくは同根だと思われる。あるいはことばがすでに忘れ去られただけで、まったく同じことをさしているのかもしれない。

では、このセビは何のために残されるのだろうか。佐藤は依り代だろうとしているが、佐々木高明も「「せび」

というのは、高い木の梢のことで、焼畑耕地の中で一番高い木の梢は、枝下ろしをやらずに、山ノ神の依り代として残しておく。」(25)と同様の理解を示している。依り代とは「神霊のよりつくもの」(26)である。このセビが依り代であるならば、いったいどこから山ノ神がよりつくのだろうか。佐々木は「山のどこから来臨されるのかは、さだかでない。」(27)と述べている。もし焼畑にひらこうとする所にもともと山ノ神がいるならばわざわざよりつかせる必要はないと考えられるから、焼畑地以外から山ノ神は来臨することになるのだろう。はたしてそれはどこなのだろうか。

ところで、大分県玖珠郡萬年では山を焼きあるいは鍬を新たに入れるときに、地もらいという作法が行なわれた(28)また奈良県吉野郡天川村でも地もらいということばがあり、これは土地を畑にするときには一年前からこと思う所の四隅に杭を打ちシメをはっておくことを意味したという(29)。これらはセビがみられる九州中央山地の例ではないものの、焼畑用地は山ノ神からもらい受けねばならないという考え方を示している。したがってすなおに考えるならば、焼畑予定地には山ノ神がもともといると見るのが自然であり、そうすると、セビ＝山ノ神の依り代、と想定するのはむずかしくなる。

ではセビとは何だろうか。筆者は山ノ神の休み木だったのではないかと考える。すなわち山ノ神の支配する領域に人びとが入り込んで行って耕地化し、数年間耕作をする間退去していてもらう、いわば山ノ神の住まいとして残されたのではないだろうか。

そう考えると、御神酒を供えるという前記の第三点の儀礼は、山ノ神の加護を請い願うことを目的にしたので

はなく、山ノ神から土地や木を奪い取ることに対する許しを請い、その怒りを抑えることを主眼にしていたと見ることができる。

ところで五木村の山師は、伐るのがむずかしい木に当たるときには、御幣を切りタカンポー（竹筒）に御神酒を入れてこの木に供え、諸道具を立てかけ、しばらくそのまま放置しておいてからはじめて伐採に取りかかるという作法を伝えてきた。また山に入って小屋をかけて伐採に当たる場合は、山入りのときにその山でいちばん大きいと目される木を選定し、その根元にヨキ・ナタなどの諸道具を立てかけ、米、塩、御神酒を供えてからお祓いし無事を祈る。この木をカミギとか山ノ神の残し木とよび、山ノ神が山を巡ってやって来たときに雨や雪をよける休み木として残すのだとされてきた。伐採作業の際にはこのカミギに絶対にかけることのないようにしなければならなかったが、仮に倒す方向を誤ってこのカミギにかけてしまったときには、その木はもはや伐り倒すことはできず、そのまま残さなければならないとされていたそうで、カミギにかかったこの木をカケギと呼んでいた。

一般に、伐採に際して山師が行なう儀礼は山ノ神の加護を求めるものではなく、山ノ神から木を奪い取ることに対する詫びという意味合いが強い。杣の間によく知られているいわゆるトブサタテの儀礼も、木を伐った代わりにその切株に切り取った木の一枝を挿し立てるのだと説明されるから、このような考え方と同じものだろう。このカケギを伐ることができないとしたのは、山ノ神が伐ってはならない、あるいは取ってはならないという意志表示をしたと判断したからではなかったろうか。

ここに見た山師の山ノ神に対する考え方は、焼畑耕地に木を残すという行為と共通しているように思える。この考え方に従えば、キオロシ唄に歌われる「守り給えよ」ということばは、積極的に身の安全を守ってほしいというのではなく、災厄をもたらさないでほしいという意味に理解できるだろうし、チカラギリの作法は山ノ神を木に返すというよりも、新たな住み家に移行させるための儀礼だと見ることができるのではなかろうか。

石川純一郎は、高知県香美郡物部村の旧槇山村における焼畑儀礼を報告したなかで、伐採と開墾の順調なことを祈り山ノ神に木ならびに地を請う祭りであるというヤママツリについて、次のように述べている。

「山の神はちょっとした石にも木株にも宿っているといい、アニミズムが生きている。また山の神は山中のいたるところに座をたもっているという。特殊な形態をした事物とか特定の樹種と決っているわけではない。新たに森林を切り開こうとするとき、山の神の休息場として焼畑の一隅に数本の樹木またはその一画を残し、そこへ鎮める。ある樹木を卜して神霊を勧請し、その前に棚を結って祭る。この神木を中心とする祭場が禁伐の戒めに守られ伐採と火入れの繰り返しの過程でハヤシを形成していく。土地ないし森に宿る山の神は自然神で、侵害に対しては荒神的な性格を発揮して咎めだてをする。」(30)

ここに見られる山ノ神は焼畑造成にあたって加護してくれるような性格ではなく、荒い恐ろしい性格をもつと観念されていることがとくに注意される。それゆえ山ノ神の休息場として木や森の一画が残されることになるのであろう。ここに見られる山ノ神のあり方は、九州山地における場合と共通性を示しているように見える。すなわち、焼畑の伐採儀礼からうかがわれる山ノ神は、ときには荒く恐ろしい性格を発揮し、人びとが遠慮をしなけ

ればならぬような存在であったと言えよう。

③火入れの儀礼

樹木の伐採がすむと、次にはしばらく乾燥させた後に、火を入れて焼くことになる。この作業を一般に火入れと呼んでいるが、ここでは火入れに関する儀礼について考えてみたい。

五木村では、火入れをする際に山ノ神に対して定まった内容の唱え言をする場合が多く見られた。たとえば、田口では「山ン神さん他ンとこさん燃えていかんことを」とことばに出して願ったそうで、また火入れを共同してするときには一同が茶煎釜の前に集まり、釜に祀るオカマサマから山ノ神に対して「今日は火入るっで他に害せんでお願いします」と祈ってからしたという。鵞山では「火を入れますので悪くしないようお願いします」という趣旨のことばを述べてから火を入れ始め、大平では火の用心のために家の竈に御神酒を供えたという。竈に供えるのは、山中に祀られてある山ノ神まで遠くて出かけられないための便法だと説明されている。神酒を供える例は他に、八重、板木などでも知ることができる。このうち八重では火入れ前に供えるのに対し、板木では共同で火入れをしたその晩、各家の男たちが寄り集まって開く酒宴の冒頭に猪口についで山ノ神に供える習慣であった。

火入れに際し唱え言をしたり御神酒を供えたりする行為は、一般には火伏せを願うためと理解されてきた(31)。事実、鵞山では「悪くしないように」、田口では「他の所に燃えていかないことを」・「他に害せんで」という

部分が唱え言の要点であって、火事を避けようとする気持ちが見て取れる。また御神酒を供えることも山ノ神の加護を期待していると見ることができよう。

ところで、唱え言には前記とは異なる内容もあり、その唱え言は前項でのキオロシの検討結果と同じく、山ノ神の退去を請い願っていると解釈することができそうなのである。以下に述べることにしよう。

五木村の葛ノ八重では「虫けらのけー火を入れるぞー」と唱えてから火を入れ、九折瀬では「山ン神さん火入れますので虫けら逃げらしてたもれー」と唱えた。このように火入れに際して山に棲む動物たちの退去を要請する旨の唱え言は五木村以外でも知ることができる。高知県の『寺川郷談』には「飛ぶ虫は飛べ、這むしははうていね。ひこむ虫はひつこめ。さあさあ付よとて火をつける也。」と記されており(33)、同様に虫の退去を求めていることが知られる。

この種の唱え言を「防火の呪術」における＜焼きぶれ型＞として類型化した野本寛一は、「火によって焼き殺される小動物の身に思いをはせた焼畑農民の心のやさしさの現れであるが、それ以前に、小動物の死霊の祟りを怖れてのことでもあろう。」と理解している(33)。また山口貞夫は、この『寺川郷談』の事例(34)のほか九州山地におけるキオロシや岐阜県大野郡丹生川村・白川村の火入れに関する事例を踏まえて、山ノ神の支配下にあるところに人間が踏み込んで行くときにとられた儀礼的手続きの残存形態と見ることができ、それは山ノ神に退去を願うためであったのではないかという示唆に富む発言を残している(35)。さらに薩南の黒島でみられたハタケヤキの神楽をさして、「神楽奉納は火災安穏の御礼ばかりでなく、山を荒した御詫びの意もあろうと思ふ」(36)

と述べている。

宮崎県椎葉村尾前では、火入れ時には「ヤボ焼くけ青虫は逃げてくれー」といった唱え言のほか、「ただ今火を入れ申す　生き虫数々のいてたもれ　山ノ神さまものいてたもれ　火を入れ申す虫けらいたるまでのいてたもれ」というように言い、しばらくしてから火を入れるという仕方も行なわれた。このようにすると山の虫が一匹たりとも焼け死ぬことがないのだといわれる。ここでは山ノ神にまで退去を要請していることがとくに注意されよう。

徳島県東祖谷山村の火入れでは、次のようなことが行なわれていた。「焼くにさき立って、もしもその山に山の神をお祀りしてあったら、山の神は他のところへ移しておかねばならぬ。山の神は煙いのが非常に嫌いであるからだという。火は必ず上からつけるのだが、その時には「飛ぶ虫は飛んで逃げよ。這う虫は這うて逃げよ。」などと言うとか、もしも逃げおくれた蛇が焼け死んだりしてはいけないので、そもそも天竺の猿沢の池のこばたに　大蛇が一匹仰向けて、むけたたくれな　などの唱え言をする。大蛇は山の神のツカイヒメとも考えられているので怖れているわけである。焼畑の折に蛇を死なせたために、そのたたりをうけて家の者が病気になったなどという話も残っている。」（六七）

ここに見られる山ノ神は恐ろしい性格をもち、山ノ神の使わしめである大蛇を焼き殺してしまうとたたりをなして病気にさせるというのである。そしてその唱え言は火入れに際して山ノ神がたたらないように祈るためになされることが分かる。ここまで明瞭に表現されていなくとも、先にみた火入れに関する諸事例は、これと同じ性

格をもつ山ノ神に対してなされてきたものだとみなすことは不可能ではあるまい。

前出の椎葉村尾前では、火が荒れないようにするためにヤボの上縁部であるヨコガシラに御神酒や塩とともに女のヘコ（腰巻）を持参し、ヤボの大きさに合せて一～三枚ほど張り、その前で女の形を作り、「ただいまから火入れをいたし申すによって隣りの山々にも飛火のせんように　山ノ神さまのたまがらんこつお守りくださりゅうようよろしくお頼み申します」と唱えてから火を入れた。そして火が他に出そうなときには女の形を作り「ウナマの地蔵」と叫んで、火を抑えるようなしぐさをした。ウナマの地蔵というのは椎葉村に近い北郷村宇納間にある地蔵で、火伏せの霊験あらたかであるとされている(38)。ヘコは火入れをする当事者の家の女のものを用いるとされているが、その理由については、火の神がヘコを嫌うので火がたたないようになるとか、宇納間の地蔵が女なのでこれに因むのだ、などと説明されている。

ここで注意されるのは女の形といわれるもので、これは手の拇指を人差指と中指の間に差し込んで握り拳を作ったときの形をさしており、女を象徴するものである。この形を作り、火に対して威圧的に差し出すことにより火伏せの効果が期待されるのは、宇納間の地蔵が女だからということで説明ができるかもしれない。しかしこれにはもっと深い理由が潜んでいるように思われる。

これに関連して想い起こされるのは、澤田四郎作が問題を指摘したマノフイカである(39)。マノフイカとは椎葉村尾前でいう女の形に同じものだが、竈などの火が跳ね上がろうとするときにこの形を示して「山でのことを忘れたか」とか「山でのことを申そうか」と言って鎮めようとする例があることを紹介している(40)。もともと

指をさすこと自体が大変な呪力をもったことを多くの事例を挙げて示して、なぜ「山でのことを忘れたか」と言うことがこのような効果をもつのか知りたいものだとしながらも、とくに結論は示していない(41)。

しかしながら、このように拳を握ることが禁圧的効果をもつことは、多くの類例が存在することから見て認めてよいだろう。椎葉村の事例では宇納間の地蔵に強く付会してその効果のほどが説かれているものの、もともとはこのような形そのものが火を抑える効果があると考えられたものであろう。マノフイカを示しながら発することばは「山でのことを忘れたか」に限らないが、椎葉村の事例と併せ考えてみると、焼畑の火入れを行なったときにこのようにした名残りが、「山でのことを忘れたか」という唱え言になって伝承されていると考えてみることはできないだろうか。蛇を指差すとその指が腐るということは各地で言われ、そのためたとえば差したその指で輪を作り他の人の指で切ってもらう真似をすることなどは、筆者自身幼少期に経験しまだ記憶しているが、これも山ノ神を蛇で形象化する例があることを思いあわせると興味深い。

性急に結論を求めることには慎重でなければなるまいが、少なくとも椎葉村尾前の事例は火入れ時の火を抑え込むことが大切な要件であったことは認めてよいであろう。その場合、これは山ノ神に祈りその加護を求めるためになされたのではなく、むしろ火を入れることに対して山ノ神が示す怒りを抑え込もうとしたものと理解すべきではないだろうか。山ノ神を女だと見て、女を象徴する形を示してこれに対抗しようとしたものかもしれない。それはたとえば、道切りに際して大わらじをムラの入口にさげて、疫神の肝をつぶして侵入を防ごうとした考え方(42)と通ずるものだろう。

それでは、次に北の事例に目を転じてみよう。

新潟県岩船郡山北町では火入れをナギノヤキとよぶ。岩石ではまず家の山ノ神・火の神（古峯ケ原）に水・御神酒を供え、ナギノヤキに行くときには水と御神酒を持参して点火前にナギノ（焼畑）のウワグロ（上縁部）に一杯ずつかけ、火がもれないように祈った。下大蔵では火の神である古峯ケ原に供えた御神酒をスズに入れてナギノに持参し、ウワグロで手を合せ火の神さまにと念じて御神酒を一杯飲んでから点火し、焼け終えたら男たちが再びその場所に集まり、スズを立て無事に焼けた旨の報告を神にして御神酒を飲んだ。また板屋沢では、ナギノヤキに出かけたナカマ（仲間）のうちの主な者がナギノ近くの木の葉を一枚取り、これに指で水という字を書き土を掘って埋めた後、点火役の者が火がもれないようにその場所を拝んでから火をつけた。そのほか、節分の豆を撒いたり、塩を撒いたりするところも見られた(43)。

山北町の事例では山ノ神との顕著なかかわりは見られない。むしろ火伏せの神である古峯ケ原信仰の影響が大きく、火がもれるのを防ぐところに力点が置かれている。

同様のことは、白山麓の石川県白峰村に関する天野武の報告からも窺うことができる(44)。白峰村三ツ谷では火入れに出かけるときにフロ（戸棚）へ御神酒を供え、火入れに際しては山火事にならないようにカシラグロに御神酒を少量たらしたり、御幣のように白紙を四つ折りにしてアザギの頭を割ってはさんでハリの四隅に立てたという。大道谷では、火入れの朝、出作り小屋のジロのツボへ酒を少量まき、フロ（戸棚）へも御神酒をあげて出かけた。これはフロの神様は高いから山ノ神と考えられ、火の出ないように（類焼せぬように）祈願する作法

だという。またカシラグロへ塩や御神酒をまくこともある。河内谷ではカシラグロの焼き代のそばにメンパに入れた生米を供えてから火を入れるが、これが山ノ神に対する祈願か、火の神に祈願したものかはっきりとはしない、と天野は述べている。

これらの事例からも分かるように、火入れに際しては第一に火をもらさないように注意を払っていたことが指摘できよう。そのためにさまざまな儀礼が執り行なわれてきたと見ることができようが、山ノ神との関連からすれば、基本的には二とおりの理解が成り立つ。一つは山ノ神の加護により火がもれないように祈ること、もう一つは山ノ神にできるだけ障らないようにして火が荒れるのを防ごうとすることである。しかしこれらは一つことの裏表の関係をさすものに他ならないと言えよう。なぜなら、儀礼を執り行ない山ノ神に障ることがないように祈り火入れが無事に終えることは、山ノ神の加護を得たのと同じ結果を示していると判断されるからである。すなわちこれら二とおりの考え方は、焼畑における山ノ神を恐ろしい性格をもつと見るか、または加護を与える性格と見るか、その力点の置きどころの違いから生ずるものと言えるだろう。

とは言え、火がもれることを防ごうとしていることは、予定地以外の所に手を加えることを人々が恐れていることの裏返しの表現であろうから、本質的には山ノ神の支配する領分にむやみに侵入することをはばかる考え方が基になっているものであろう。その意味ではキオロシなどの伐採儀礼に関して検討した場合と同じく、山ノ神の退去を願いながら火入れをしようとの考え方を示していると見ておきたい。

すなわち、「地もらい」が山ノ神から焼畑を開くことの許しをあらかじめ得ようとした儀礼ならば、これ以外

の地に火を入れることは約束違反になるわけであり、それだけ厳重にする必要があったのだろうし、火入れに際して山に棲む動物たちの退去を求める唱え言がなされているのは、動物たちは山ノ神から許しを得ていない部分に属するものだったからだ、と理解することが可能になるだろう。

④播種にかかわる伝承

火入れがすむと引き続いて播種が行なわれる。ところが焼畑における播種についての儀礼はあまり知られていない。そのためここでは播種と関連するとみられる五木村の伝承を示す程度にとどめたい。

五木村八原では半夏生に播種する場合は、コバの一隅をハゲドンのために残しておかねばならいとされてきた。このハゲドンとはセコと同じものと思われる。セコとは尾根筋をホーイホーイと声を出して人の真似をしながら通るとされる。五木村では、山ン太郎と川ン太郎が半夏生や土用に入れ替わるといわれるが、セコはこれと同様なものと思われ山ノ神と一脈通じている。杣もコバサクをする者もこのセコが通る尾根筋に小屋を掛けたり、道具を置いてはいけないのだと説明している。したがってハゲドンにコバの一隅を残すのは、山ノ神の通り道を空けておくことを意味すると言えようか。

また梶原では作物の播種がすみ鍬ですべて打ち終えたときには、そこに転がっている石を拾い上げてそれで鍬を打った。これをウチグワと呼んだ。この儀礼の意味はよく分からないが、前出のチカラギリの作法とどこかで通じているように思える。もしそうならば、これは山ノ神戻しがなされたことになるから、焼畑伐採時における

山ノ神の観念と共通性を示すものといえよう。ハゲドンの例にしても山ノ神に対して空けたものならば、山ノ神に障ることがないようにと人びとはずいぶん遠慮をしているわけであり、山ノ神に親しさを見出すことはできないと言えよう。

⑤収穫の儀礼

播種がすめば、焼畑の作業は一段落ついて、それ以後のいわゆる中間管理作業はあまり認められず、収穫に至るのが一般的である。ここでは収穫に関する祭りや儀礼について見ることにしたい。

五木村梶原に「九人組の共有地」と呼ぶ九軒で共有する焼畑用地があり、そのうち空舎と一の股には共同で祀る山ノ神がある。一の股の山ノ神の祭りは現在では廃れたが、空舎では現在も十月亥の日に山ノ神の祭りがもたれているという。もとはサエ（山の中に作った作小屋）で行なわれ、回り順に定められた宿に各家から肴を持ち寄って飲食をしていた。祭りに先だちコバからとれたヒエで作った団子（シトギともいう）を祠に供え、そして互いに交換する習いであった。その団子はヒエのほか、アワ、ソバでも作った。

同じく吐合でも十月亥の日にコバサクをしている者がオハツホと呼ぶアワの団子を作り「山ン神さん二個供えます」と言って供えた。人びとは午前中に山ノ神の木の前に集合して祭りを行ない、午後から当番の家で酒を飲み歌った。

鷲山ではコバの収穫物を炊いたときには仏壇や神棚、大黒などに供え、これをサクハツホと呼んでいた。八重

でも同じくコバの初物を仏さん、神棚、エベス大黒に供え、同時に神棚を通じて山ノ神にもあげるとしている。大平ではコバの初物はすべて調理してから竈に供えた。竈に供えることにより山ノ神に供えたことになるという。瀬目ではコバの初物は家のなかの神仏に供えるものの、とくに山ノ神に供えることはなかった。

以上のように、五木村では焼畑作物の初物を山ノ神に供えたことが分かる。しかしその一方で、鳶山や瀬目のように焼畑の初物を供えはしても山ノ神には供えないという例もある。

椎葉村尾前では八朔（旧暦八月一日）にコバやソノ（屋敷まわりの畑）の初物を洗って一升桝に入れ、さらにテミ（箕）に入れてカマンドエ（竈）に供える。その数は二つとか四つの偶数が選ばれる。ここでも山ノ神に供えることはない。

このような初物を供える行為自体は、稲作や常畑作の場合にも同様に認めることができ、なにも焼畑独自の収穫儀礼ではない。だからこれは稲作や常畑作の影響によるもので、焼畑収穫儀礼の本来の姿ではないと見るべき可能性もあるし、瀬目や尾前のように山ノ神に供えない場合は、焼畑の収穫儀礼を山ノ神に対して執り行なうという考え方が認められないことになる。

空舎や吐合の山ノ神祭りで祭祀の直接の対象になっているのは祠や木に象徴された山ノ神で、焼畑をひらく際に認められた山にいる山ノ神ではない。すなわち、焼畑耕作開始当初に観念されている山ノ神とは異なった形で祀られている山ノ神に初物を供えているわけで、そこには首尾一貫した山ノ神像が認められない。もし焼畑に伴う山ノ神の観念が加護を与えてくれるという点で貫徹しているものならば、このような事態にはならないだろう。

すなわち、収穫儀礼のこのようなあり方は、後に変化した山ノ神の考え方が現れたものか、あるいは後に付加されたものであることを示唆するのではなかろうか(45)。

高知県の旧槇山村では、「ヤキバタでの刈り初めの時、まず小さい穂を三本ずつ刈り取り、『ハツオアゲ』とてその場において地神・荒神に供える。それから大きい穂を三本ないし五本ずつ刈り取り『ホバツ』とて小屋内の作エブスと作場の山の神に穂掛けをし収穫を感謝する。」(46)と石川純一郎が報告している。ここでも焼畑をひらくにあたって残された山ノ神の祭地であるハヤシにはホバツは捧げられないようである。山祭りを怠ったり正しく執り行なわなければ霊異あるいは怪我や死の災厄をもたらすという性格をもつ山ノ神とは異なり、この場合の山ノ神は農神として信仰されているという。すなわちここでは、焼畑農耕において祭祀対象となる山ノ神の性格がその初期段階と収穫段階では異なっていると見られる。

石川県白山麓にはナギカエシと呼ぶ注目すべき焼畑の収穫儀礼が行なわれていた。現在では廃れたものの、伊藤常次郎氏により昭和五十四年に復元された旧能美郡新丸村小原（閉村時は小松市小原町）のナギカエシに関して、橘礼吉が詳細に報告している(47)。

ナギカエシは十二月九日の山祭りの日やその前後の十二月上旬から中旬にかけ、個々の家単位で行なわれていた。全体はさまざまな儀礼群から構成される。橘は、これらを輪蔵作り・松飾りによる「神迎え」、燈りあげ・供物・御神酒・返し種・お勤め・ヨビシ・ツト引き等からなる「神人交歓」、受け種・燈りさげによる「神送り」の三段から成ると見た。ただしこの場合の神とは山ノ神をさす。それはナギカエシのなかで用いられるナギカエ

シの札に「山神」と記されているからである。この札は輪蔵や神棚に貼られ、そのことにより山ノ神の神座をしつらえたと解説されているが、伊藤氏が収集された札が二枚現存しているという。どちらにも「山神」と記され、さらに一方にはアワとヒエの穂と焼畑作業に用いる農具のマタイブリが、もう一方には焼畑の火入れ作業の模様が描かれており、ナギカエシが焼畑に関する儀礼であるとともに山ノ神を意識したものであることを窺わせる。焼畑の火入れ作業を描いた札には、焼畑の上部に一本伐り残した大木と御神酒を注いだタカジョウシ（竹銚子）もまた描かれている。これは五木村におけるセビを連想させ、ここでも焼畑の伐採・火入れに際して同様なことがなされた可能性を示唆している。

ナギカエシが収穫儀礼であるとみなされるのは、焼畑でできたアワやヒエその他の作物を輪蔵に挿し込んだり供え物をすること、また招待者が焼畑でとれたアワやヒエのお初穂を入れたオカツオ袋を持参し、ザシキの仏前に供えることなどによると思われる。また輪蔵の前には熊の雌雄の頭蓋骨一対を向き合わせて置く場合があるという。これについて橘は、純粋な焼畑儀礼か狩猟儀礼が習合したものか重要な問題だとしながらも、その判断を留保している。

しかし、焼畑と狩猟の要素が複合した儀礼等はいくつか知られている。たとえば、焼畑収穫祭的要素をもつように見られる椎葉村の椎葉神楽では、神楽殿の正面に施設した高天原にヒエなどの焼畑収穫物と同時に猪の頭を供えたり、神楽の初めに猪肉を用いた「まないた起こし」という儀礼が執り行なわれる。また同じ宮崎県の銀鏡神楽におけるシシトギリや鹿児島県の柴祭り、三信遠地方のシシうち神事などもこれに類するものであろう(48)。

---- 部分はゲヤ

図1　小原の民家の間取り(橘礼吉「白山麓の焼畑における収穫儀礼」．註47から一部省略して転載)．

これらの事例をも併せ考えるならば、単に焼畑儀礼とか狩猟儀礼と習合したとか見るのではなく、焼畑とか狩猟とかに細分化されえない未分化な「山」のカミとしての山ノ神に対する供犠を捧げる儀礼だと見た方が妥当するのではなかろうか。

ところで、ナギカエシは「オエとその奥部の田の字型の四つの部屋、計五つの部屋を使用する。オエの帯戸、デイ・ザシキ・カゲノマ・ネドコの戸障子を全部外して通し部屋に」(49)したところで行なわれる。このようにすることを「ヨツバシラ（四柱）にする」というそうだが、居住空間のほとんど全てを開放して行なわれるものの、その中心は輪蔵を作り据えるカゲノマだとされる。しかしこのカゲノマの反対側に位置して仏壇をもつザシキが儀礼上重要な役割を果たす場面をも見ることができる（図1参照）。

たとえば、カエシダネ（返し種）、カンダネ（神種）がその例である。返し種とは「お初穂を入れたオカツオ袋を持参した主婦の中より、親戚者五人が代表して、ザシキの仏前に袋を供え」(50)ることで、「これは昨年のナギカエシの際、もらい受けた種が「一粒百倍、千倍」になったことを先祖に感謝するので、仏壇の仏前に供えるのである。」(51)と説明されている。神種とは稗穂と粟穂をそれぞれ五種類ずつ束ねた計十束の束をいい、これは仏前に供えられ、終了後自分の家の焼畑の種にするものとされる。どちらも種を意識した儀礼であることが注意される。

また別に、返し種を持参した女衆は帰宅時には「山の神の持種」とよぶ輪蔵に挿したアワやヒエなどをもらい下げて行く習いで、これをウケダネ（受け種）という。これが翌年の返し種に連なるのだが、これは前記したよ

うに仏前に供えられるのである。返し種や神種が輪蔵ではなく仏前に供えられるのは、「土俗性の強いナギカエシの焼畑儀礼が、真宗信仰と習合して共存する」(532)ものとして、橘は理解しようとしている。

もちろんそのように理解することも可能だが、たとえばこれを、坪井洋文が摘出した種子の論理／土壌の論理(533)として対比的に捉えてみたらどうなるだろうか。この場合、種子の論理とは一般的には稲作農耕と捉えられるのだが、ここでは返し種・神種の儀礼を稲作農耕の影響を受けたものとして位置付けてみてはどうだろうか。これらの儀礼は種の意識が強調されるとともに、ザシキにある仏壇に対して行なわれるところから、先祖に供物をし感謝することにより家の永続性と種子の更新が同時に果されるとする思考の現われと見ることは不可能であろうか。

もしそのように見ることができるならば、ヨビシの最中に行なわれるツトヒキに濃厚に発現する生殖性も焼畑農耕本来のものではなく、稲作農耕の論理の影響を受けたものと見ることができないだろうか。ツトヒキはイサゴとよばれる少女と男衆とに分かれ、イサゴが仏壇を背にしてザシキに、男衆がオエにそれぞれ位置して引き合われる。つまり輪蔵が据えられるカゲノマでは行なわれないのだが、これも単なる偶然ではなく、稲作農耕の影響を受けているからだと見ることはできないものだろうか。

さらにもう一点、輪蔵に供える品物は七品と定められているという。これは「六つ作りの七返し」とか「六つ世話の七返し」ということばに示されているように、一回の火入れで六年間耕作するので六つより一つ多い七品を供えるのだと説明されるという。

そしてまた元来は焼畑で収穫した作物のなかから七品を選んでいたらしいという。このような説明をすなおに捉え、かつ想像をたくましくすると、本来ナギカエシとは毎年執行される儀礼ではなく、焼畑の最終作がすんだときに行なわれていたものではないかと推測できるのではないか。すなわち、六年間輪作をするから数え年七年に一度ずつ行なったということである。しかし、毎年次々に火入れを繰り返して行く場合には、この儀礼は毎年行なわれる可能性もあるだろう。

橘は、ナギカエシということばを「直訳すれば「ナギハタの返し」の意味であり、さらに説明的にすれば「焼畑の返礼または焼畑の豊作の御礼」という意味である」(54)と説明しているが、そうではなくむしろ直訳したそのまま、つまりナギハタを山ノ神に返す儀礼だと考えたらどうだろうか。山ノ神から借りたナギハタ耕地を自然に返すという区切りの意味をもつ点が、ナギカエシという儀礼の本来の意味だったのではないだろうか。

と言うのは、他方に数年に一度行なわれた焼畑儀礼と推察される祭祀儀礼が存在するからである。西中国山地の一角、山口県東部の玖珂郡北部地域を中心にみられる年祭（ねんさい）とよぶ数年（多くは数え年七年）に一度行なわれる祭祀儀礼がそれである。人びとはこの儀礼の祭祀対象である山ノ神を竜蛇として形象化し、恐ろしい性格をもつと考えてきた。この祭祀儀礼について、筆者はいくつかの事例を収集しその性格について考えてみたことがあり(55)、このような山ノ神像を育んだ民俗文化の背景には焼畑耕作が存在したのではないかと、現在のところは推定している。

もちろん年祭を焼畑儀礼だと言い切るだけの確定的な事実は見当らないのだが、このナギカエシとよく似た部

分を見ることもできる。たとえば、玖珂郡本郷村本郷八幡宮で行なわれる年祭では、長短さまざまな御幣多数を俵のなかに挿し立て、これを年祭棚とよぶ臨時に作られた棚に載せ、その前には山ノ神をかたどった藁蛇を併せて載せるのである。その様はナギカエシにおける輪蔵を髣髴とさせるものがある。印象だけで両者が結びつけられるというものではないが、もしナギカエシが本来的には数え年七年に一度行なわれたものならば、その関係はずっと相似たものになろう。その場合、年祭における山ノ神が恐ろしい性格をもつということは、ナギカエシにおける山ノ神の性格をさらに検討するうえでも示唆するところがあるのではないだろうか。

以上、ナギカエシをめぐって検討を加えてきたが、この儀礼は焼畑の収穫儀礼とのみ捉えるよりも、本来的には狩猟なども含めた山の暮らしに見られた原初的な山ノ神に関する祭祀儀礼として把握した方がよいのではなかろうか。その場合に想定される山ノ神は、きわめて原初的な未分化な性格であり、いわば山の自然そのものを象徴化したような存在として考えられたものと思われる。

さて、これまで収穫に関する儀礼を通して考察してきたところをまとめると、山ノ神に感謝するような焼畑独自の儀礼は認められないことがまず指摘できよう。すなわち、焼畑とか狩猟とかに明確に区分できるようないわば職能神的な山ノ神は存在せず、これらをすべて統一するような、逆に言えば未分化な状態の山ノ神が想定されていたのではないかということである。そして、親しみを感ずるよりも人びとからは畏怖される性格であったと推定される。五木村や旧槇山村の事例を見た際に、焼畑農耕の全過程を通じて一貫した山ノ神イメージが認められなかったということも、このような性格をもつ山ノ神が収穫儀礼の対象としてふさわしくないと考えられた結

果であろう。すなわち焼畑の本来的な山ノ神は農神としての性格は与えられていなかったのではないだろうか。したがって、焼畑の収穫祭と認められる儀礼が存在するとすれば、それは稲作や常畑作などの他の農耕形態からの影響を受けて成立し、後に付加されたことを推察してみるべきではないか。

これに関連してふれておきたいのは、次章二節で取扱っている会津地方のいわゆるお八日行事である。この行事は、二月八日と十二月八日にメカゴ（目籠）を竿の先に立て、この目籠の目により悪神を排除するとともに、この目を通り抜けられる善神だけを家に招じ入れようとする儀礼であるが、ここに登場する善神・悪神という二つのカミを、善神＝農神、悪神＝山ノ神として捉え直してみることができるように思われる。メカゴを立てることは邪視の一例であろう(56)が、メカゴを通り抜けることのできないカミは拒否されているわけであり、恐ろしい性格をもつものと言える。農神の観念が行き渡った段階では、本来的な性格をもつ山ノ神は人々にとって畏怖され拒まれる悪神とみなされる存在に化していたのではなかろうか。これをさらに突っ込んで考えれば、メカゴによって善神を選別して通しその加護を期待しようとするものではなく、邪悪なる性格を持つカミを拒否しようとすることが、お八日儀礼のもつ第一義ではなかっただろうか。それはことばを換えれば、山の論理と里の論理の対立として捉えることもできそうに思えるのだが、その背後には、実生活上の比重が山から里へと移行したという事実が存在していることは言うまでもない。

⑥焼畑農耕にともなう山ノ神の性格

これまで種々の焼畑農耕儀礼を通して山ノ神像の検討を続けてきたが、ここで一応のまとめをしておくことにしたい。

まず、焼畑農耕に伴う山ノ神は、焼畑耕作を守護する性格はもっていなかったことを指摘しておきたい。そこに見られる本来的な性格は恐ろしく人びとからは畏怖されるもので、それゆえにできるだけ敬遠したい存在であった。山ノ神がそのような性格をもつと見られたのは、焼畑農耕そのものがもつ性格によるものであった。つまり焼畑農耕は山の自然と人間との衝突にほかならなったからである。その意味では山の木々を伐採する杣や、動物を狩る狩猟者の間に抱かれた山ノ神像と近い性格を示すと言えるし、これらをも含めた形での未分化なカミの観念が抱かれていたものかもしれない。

このような恐ろしい性格が付与される契機として、山が死霊の棲み家であるとみる考え方も成り立つかもしれない(57)。しかしそれよりも、山そのものがもつ霊威に対して畏怖したものと見ておきたい。そのような霊威が満ち満ちた山地空間に入り込んで行かなければ山の生活は維持されえなかったわけであり、このような世界で目に見ることのできない霊威と共住・共生する手段は、これを祀り災厄が及ぶことを避けようとすること以外にはないと考えられたものではないだろうか。

小野重朗は「山の神の古形」という論文において奄美のカネサルやハネィーの行事を取り上げて、次のように述べている。

「カネサル、ハネィーの日は山や嶽の神が活動する日で、山の中ではもちろんだが、山を下って海に下りて魚

をとったり、里にも入ってくる。山や海や里でこの神に出会うことは極端に恐れられ、山や海の仕事に行かないのは言うまでもなく、この日は家に籠ってひっそりと過さねばならぬとされる。ここに見られる山ノ神、嶽の神の性格には、山での人々の生活を守護する神としての性格は全く見られず、ただ人々から畏怖されるだけ、ただ人々に災厄を加えるだけの神と言えるようである。（中略）このような山ノ神が、実は山の神の古い本来の性格であったのではあるまいか。人はいわば山への侵入者である。山に入って生活するということは山の神のものである獣を捕って食料にし、山の神のものである木を伐って利用することである。山の神がこれをよろこぶはずがない。人々の原初の山の神観は山のもつ超自然的なものへの畏れと、山に侵入する者のうしろめたい恐れとの混り合ったものであったにちがいない。それがカネサルの山の神信仰であるのだろう。」(58)

これは南九州の事例から導き出された見解ではあるが、このような山ノ神が古くは山にいると考えられたのではないだろうか。前節でみた男根を露呈するという行為も、こうした脈絡で捉えられることがらであろう。たとえば千葉徳爾は「女房と山の神」のなかで、「山中海上をとわず、俗界と異なった境涯に立ち入って活動する男には、性的生殖力とは異なった意味での活力・攻撃力の源泉として、男根を露呈する行為が認められる。」(59)と述べ、この種の行為は「狩猟・遠方漁撈（航海）・伐木などの行動に従事した集団」に保存されてきたが、これには生殖・性交の意味はほとんど認められない、としている(60)。

すなわちこのような行為がなされた背景には山に対する相応の観念が隠されていたはずであり、それは前に見たように畏怖されるべき超自然的存在が棲む世界に入り込むときに、逆にこちらも何ほどかの力を誇示しなけれ

ばならないという思考であったのではないだろうか。山とはこのような行為が必要とされる空間であり、その自然空間を支配するものが山ノ神だと考えられたのであろう。

このような山ノ神観に変化が生じるのは、千葉が指摘しているように農耕社会の登場によるものであろう(61)。その場合焼畑農耕の位置付けが問題になるが、いままで見てきたように焼畑農耕は狩猟や伐木などと同じく山中での生産活動であるとともに、同じ山ノ神観でくくることができるものであろう。国分直一が「山ノ神信仰には、旧石器ー縄文社会、狩猟ー焼畑系社会、穀作社会のそれぞれにかかわるもののあったことが考えられる。しかし穀作社会が出現すれば、他の古層の信仰が消えてしまうというものではなく、共存する非穀作的生業社会には、なお古層の信仰の持続がみられると考えてよいと思う。」と述べている(62)ことにも耳を傾けておきたい。

福井勝義は焼畑の再定義を試みた論文のなかで、焼畑は稲作や常畑作とは異なる原理をもつ農耕であると規定した(63)。それは焼畑農耕から稲作農耕へという発展図式としては捕捉できないことを意味するものであり、焼畑における山ノ神像を検討した限りでは、基本的には同様な指摘ができそうである。

冒頭に紹介した佐々木高明の仮説は大筋では正しいもののように考えられるが、少なくとも山ノ神の性格から見ていく限りでは焼畑と平地（稲作）農耕との間には断絶が認められる。にもかかわらず、もし焼畑農耕の山ノ神といわゆる農民山ノ神との間にある種の連続性が看取されるならば、それは稲作農耕の論理が焼畑農耕のとくに収穫儀礼に波及した結果であろうと考えておきたい。どのような過程を経て稲作農耕との接触がなされたか明らかに述べることはできないが、今後は恐ろしい性格をもつ山ノ神を視野に取り入れたなかで焼畑農耕における

山ノ神の性格を検証することと、稲作農耕と焼畑農耕との交渉の具体相について資料収集を図りつつ検討を進めていくことが必要になるだろう。

註

（1）佐久間惇一「赤谷郷の狩猟習俗」『民俗資料選集　狩猟習俗Ⅱ』（文化庁文化財保護部編）国土地理協会、一九七八年。

（2）註（1）に同じ。一五八頁。

（3）桜井徳太郎「東京都御蔵島」『離島生活の研究』日本民俗学会、一九六六年。拙稿「信仰」『御蔵島民俗資料緊急調査報告』東京都教育委員会、一九七五年。

（4）福田アジオ「村落領域論」『武蔵大学人文学会誌』第十二巻二号、一九八〇年（『日本村落の民俗的構造』弘文堂、一九八二年、に収載）。

（5）拙稿「山村」『民間信仰調査整理ハンドブック《上・理論編》』（圭室文雄他編）雄山閣、一九八七年。

（6）この間の学史的整理については、たとえば次のような文献がある。松崎憲三「山の神信仰の展開」『巡りのフォークロア』名著出版、一九八五年。

（7）井之口章次「農耕年中行事」『日本民俗学大系第7巻』平凡社、一九五九年。一四〇～一五一頁。

(8) Nelly Naumann:Yama-no-Kami－die japanische Berggottheit "Asian Folklore Studies" Vol.XX II(p. 133～366), XXIII－2(p. 49～199) 一九六三・一九六四年。

(9) 佐々木高明『稲作以前』NHKブックス、一九七一年。二五〇頁。

(10) 註(9)に同じ。二五一頁。

(11) 註(9)に同じ。二四五頁。

(12) 註(9)に同じ。二五一頁。

(13) ここで用いる儀礼に関するデータは、注記のない限り筆者自身の調査により得られたものである。

(14) ここでは五木村の儀礼をベースにして検討を進めていくが、その資料は「川辺川ダム建設に伴う文化財調査」の一環として行われた民俗調査において得られたものである(拙稿「農耕の形態とその特質」『五木村学術調査人文編』五木村、一九八七年)。なお、この資料は調査団として得られたものであり、筆者以外の調査員により得られたものも含まれていることを明記しておく。調査に際しては佐藤光昭先生から多くのご教示をいただいた。

(15) 佐々木高明『日本の焼畑』古今書院、一九七二年。三四〇頁。

(16) 熊本商科大学民俗学研究会『五木』同会、一九七二年。佐藤光昭「焼畑語彙」『五木村学術調査人文編』(前掲書)などを参照。

(17) 拙稿「熊本県下の焼畑採訪」『あしなか』第一九三輯、一六頁。一九八五年。

(18) 倉田一郎「日向の「木おろし唄」」『文学』八—一〇　一三一頁。一九四〇年。
(19) 註（18）に同じ。一三一頁。
(20) 註（18）に同じ。一三〇頁。倉田一郎「焼畑覚書」『ミネルヴァ』昭和十一年四月号、一一二〜一一三頁。
(21) 註（18）に同じ。一三一頁。
(22) 註（18）に同じ。一三二頁。「朝の登り木の歌」のなかに歌われている。
(23) 佐藤光昭「五木村の焼畑農業」『あらくさ』26　天草農業高校、一九七八年。
(24) 註（18）に同じ。一三〇頁。
(25) 註（9）に同じ。二四四頁。
(26) 西垣晴次「よりしろ」『日本民俗事典』弘文堂、一九七二年。七八九頁。
(27) 註（9）に同じ。二四四頁。
(28) 柳田国男・倉田一郎『分類山村語彙』国書刊行会、一九七五年。四七〜四八頁（ヂモラヒ）。
(29) 宮本常一『吉野西奥民俗採訪録』アティック・ミューゼアム、一九四二年。一六三頁。（『宮本常一著作集34』未来社、一九八九年。一六八頁。）
(30) 石川純一郎「焼畑農耕の生産儀礼」『日本民俗学』一六五　一九八六年。二八〜二九頁。
(31) たとえば次のような文献に示されている。野本寛一『焼畑民俗文化論』雄山閣、一九八四年。五二六〜

五三一頁。

(32) ここでは『日本庶民生活資料集成・第九巻』（三一書房、一九六九年、三五八頁）所収の中越本によった。これ以外の異本を実見することはできなかったが、註（34）に示すように異なる唱え言を記した文献も見られる。

(33) 註（31）の文献に同じ。五二七～五二八頁。

(34) 山口貞夫「焼畑と山の神」『地理と民俗』生活社、一九四四年。二二三～二二四頁。ここでは註（32）に示した文献とは異なる次のような唱え言が記されている。「山を焼くぞう、山の神も大蛇殿もごめになされー、はふ虫ははふてゆけ、飛ぶ虫は飛んでいね、引込む虫はひつこめ、あぶらをけそふけ、そふけそふけ、さあさあ焼けよ焼けよ」というものである。また佐々木高明『稲作以前』（註9）では「山をやくぞう、山をやくぞう、山の神も大蛇殿も　ごめなされ　ごめなされ」と引用されている。

(35) 註（34）の文献に同じ。二二二～二二五頁。

(36) 註（34）の文献に同じ。二二五頁。

(37) 徳島県三好郡東祖谷山村村誌編集委員会『東祖谷山村村誌』同委員会、一九七八年。七三三頁。

(38) 宮崎県銀鏡谷においても、宇納間地蔵が焼畑の火入れ時に信仰されている。註（31）の文献に同じ。一四頁。

(39) 澤田四郎作「マノフイカ考」『山でのことを忘れたか』自家版、一九六九年。

(40) 澤田四郎作「山でのことを忘れたか」前掲書所収　一三四～一三五頁。
(41) 註（40）に同じ。一三六頁。
(42) 柳田国男監修『民俗学辞典』（道切り）東京堂、一九五一年。五五七頁。
(43) 拙稿「焼畑」『山北町の民俗3』山北町教育委員会、一九八七年。
(44) 天野武「白山山麓の焼畑耕作と民具（二）」『民具マンスリー』六―五・六　一九七三年。二七～二八頁。
(45) 祠や木に象徴された山ノ神に初物を供えるのは、山まで遠いために便宜的にするとか、何らかの目標物が必要であるためになされたと考えることもできるかもしれないが、山ノ神に供えない例もみられることから、ここでは本文に述べたような考え方をとりたい。
(46) 註（30）に同じ。二七頁。
(47) 橘礼吉「白山麓の焼畑における収穫儀礼―能美郡新丸村小原のナギカエシ―」『加能民俗研究』八、一九八〇年。六八～八六頁。萩原秀三郎「焼畑の収穫祭」『聖峰冥郷　やま　日本人の現風景1』旺文社、一九八五年。一一四～一二〇頁。
(48) 註（31）の文献に同じ。四四八～五二六頁。
(49) 註（47）に同じ。七二頁。
(50) 註（47）に同じ。七八頁。

(51) 註（47）に同じ。七八頁。
(52) 註（47）に同じ。八四頁。
(53) 坪井洋文「日本人の農耕観」『稲を選んだ日本人』未来社、一九八二年。三一～三四頁。
(54) 註（47）に同じ。七〇頁。
(55) 拙稿「山口県下における〈年祭〉について」『山口大学教養部紀要』第20巻、一二三～一六九頁。一九八七年。
(56) 国分直一「呪術における眼－邪霊・邪視と避邪の手段」『季刊自然と文化』一九八六新春号　日本ナショナルトラスト、一九八五年。
(57) 山ノ神が恐ろしい性格をもつ理由を死霊との関連で理解しようとしているものに次のようなものがある。国分直一「蓋井島の山ノ神神事」『蓋井島山ノ神神事』下関市教育委員会、一九七二年。五三頁。
(58) 小野重朗「山の神の古形」『神々の原郷－南島の基層文化－』法政大学出版局、一九七七年。九二～九三頁。
(59) 千葉徳爾「女房と山の神－わが妻を山の神と崇める理由－」『女房と山の神』堺屋図書、一九八三年。一四四頁。
(60) 註（59）同じ。一四五頁。
(61) 註（59）に同じ。一四五～一五〇頁。

(62) 国分直一「基層的生活文化の構造」『日本民俗文化大系第一巻　風土と文化』小学館、一九八六年。二七八頁。

(63) 福井勝義「焼畑農耕の普遍性と進化—民俗生態学的視点から—」『日本民俗文化大系第五巻　山民と海人』小学館、一九八三年。とくに二六五頁。

第二章　会津山村の民俗変容

第一節　会津地方の概観

福島県の西部を占める会津地方は、四囲を山々がめぐり、その中心に盆地が開けている。東北部に吾妻連峰、北部に飯豊連峰があり、さらに御神楽岳（一三八六メートル）、浅草岳（一五八六メートル）、朝日岳（一六二四メートル）、駒ケ岳（二一三二メートル）、燧ケ岳（二三四六メートル）、黒岩山（二一六三メートル）、帝釈山（二、〇六〇メートル）、田代山（一九二六メートル）と高山がめぐり、南に那須山脈がある。まさに山に囲繞された地域と言えるが、多くの山村はそれら山間のおよそ四〇〇～六〇〇メートルの地に位置している。

こうした地形をもつ会津には古くからいくつもの峠が開かれ、また多くの街道が通じて、関東、越後、東北地方の諸文化との接触、交渉が保たれてきた。

関東文化は日光街道により山王峠を越えて田島へと流入した。また群馬県側からは沼田街道を経て、伊南川谷

筋のムラムラに伝えられたが、この谷筋には、六十里越え（小出―只見町田子倉）、八十里越え（三条市・加茂市―只見町叶津）を経た越後文化の流入も見られた。この両文化が接触し、またその境界をなす所として南郷村界があげられ、界を境にして伊南川谷筋は伊南と伊北とに分けられてきた。さらに中通り地方を経由した関東文化も入ってきていた。

越後文化は六十里越え、八十里越えのほかに、現在の西会津町を玄関口として阿賀野川の水運により阿賀野川・只見川谷筋のムラムラにも伝えられた。越後からは塩、乾魚などの海産物が主として移入され、会津からは小千谷縮の材料となる麻が送り出されていた。またそれ以上に、商人の往来など人の動きにも盛んなものが見られた。

東北文化との連絡はとくに米沢街道を通じて保たれていたようだが、このほか桧原湖を通り白布峠を越えて米沢に至るコースもあり、東北文化はこれら両道により米沢を経由して入ってきたとみることができる。

歴史的に見た場合に留意しておく必要があるのは、会津藩と天領である南山御蔵入りとに二分されていたことである。南山御蔵入りは、保科正之の入部（寛永二〇＝一六四三年）に際して天領とされ、その範囲は現在の南会津郡と大沼郡、河沼郡及び会津若松市、栃木県の一部を含むかなり広大なものであった。しかし実際は「御私領同然」（『会津若松市史』史料解説）というように、会津藩の預地とされていた。この御預け支配、直支配とが繰り返されてきたが、もちろん御蔵入りの人びとの生活がそのつど変わるわけではなかった。

さて、以上のような会津山村で営まれてきた生活を、まず南会津郡伊南村小塩を取り上げて見ておくことにし

山形県
福島市
土湯峠
二本松市
熱塩加納村
赤沢
大峠
日中
宇津野
米沢街道
板ノ沢
岩尾
村杉
喜多方市
檜原湖
小野川湖
秋元湖
北塩原村
山都町
鳥井峠
阿賀野川
高郷村
塩川町
磐梯町
会津坂下町
西会津町
河東村
猪苗代町
御神楽岳
(1386)
大久保
湯川村
新潟県
柳津町
新鶴村
北会津村
会津若松市
猪苗代湖
宮下
三島町
金山町
只見川
会津高田町
本郷町
日光街道
郡山市
八十里越
浅草岳
(1586)
六十里越
只見町
夕沢
吉尾
野尻
中向
昭和村
布沢
吉尾峠
太田(廃村)
伊南川
舟子
桑原
大芦
白岩
田子倉湖
谷地
福田
岩瀬郡
朝日岳
(1624)
界
駒止峠
下郷町
沼田
南郷村
桧沢川
田島町
小塩
荒海川
西白河郡
伊南村
街道
中山峠
桧枝岐川
舘岩村
貝原
山王峠
奥只見湖
(銀山湖)
駒ヶ岳
(2132)
檜枝岐村
田代山
(1926)
栃木県
▲燧ヶ岳
(2346)
帝釈山
(2060)
尾瀬沼
▲黒岩山
(2163)
N
0
10
20 km

図1　会津地方略図

よう。

第二節　伊南村小塩の生活誌

①小塩へ

南会津郡地方は山国会津のなかでもひときわ山深く、奥会津とも呼ばれる。この地方の政治経済の中心地は、かつて南会津郡役所が置かれ、また有名な祇園祭りの行なわれる田島町であった。

この町から国道二八九号線を西へ進むと駒止峠がある。治承四年（一一八〇）、源三位入道頼政が高倉以仁王を奉じて平家討伐の軍を起こしたものの挫折し、以仁王が越後に逃げのびようとしたときにこの峠を通られたが、その険しさに馬も歩みを止めたことからこう呼ばれるようになったと伝えられている。この峠を越えるといよいよ南会津郡西部地方に入り、西部地方の中心地南郷村山口は峠のふもとにあたる。しかし、今では隧道が抜けて車で簡単に走り過ぎることができ、この峠にまつわる由緒譚も忘れ去られてしまうかもしれない。

この山口から伊南川沿いに南に進むと伊南村古町に至る。小塩は伊南川をはさんで古町の対岸に南北に開けた五十数戸からなる集落である。

昭和四十八年七月に初めてこのムラを訪れたときのことは、今でもよく覚えている。道端の小川で洗い物をしていた少女が、「寄っていんぎゃれー」とか、「お茶飲んでいんぎゃれー」と、遠くから顔見知りの人に大きな

声で呼びかけた光景はとくに美しく、緑きれいな山々と重なり合って、深い印象として刻まれている。そんな人情の厚いのびやかなムラを、翌年三月には中山峠を越えて再び訪れてみた。

駒止峠は冬の間は積雪のために交通止になるので、もっぱら中山峠を越えることになっていた。ちょうどその日は雪が激しく降っており、小塩は屋根まで埋まるほどの雪のなかでひっそりとしていた。もはや夏のような明るさはなかったが、イロリを囲み、酒を勧めて再会を喜んでくれた人びとの気持は変わらずやさしく暖かかった。

そんな人との出会いが嬉しくて、またその年の夏にも訪れたのであったが、この三回にわたるつごう四十日ほどの間に見聞した小塩の山の暮らしを述べることにしたい。

②主食と焼畑

毎年正月四日、評定始めという行事が行なわれていた。その年初めて開かれるムラ総会のようなもので、前年の事業報告と決算報告及び本年の事業計画と予算編成が決められるほか、農事定めと屋根葺き無尽が決定された。農事定めは稲作作業日程を定めたもので、年ごとに日取りは多少変わるが、昭和十四年の記録を一例として掲げてみる。

三月二十一日　種子卸シ
四月二十三日　鍬入
五月　　二日　苗代〆

表1　小塩の耕地面積推移

区分 年次	田	畑	計	
文政2 (1819)	※	※	206石9斗4升　(本田) 52石7斗7升4合　(新田)	
明治4 (1871)	8町1反3畝24歩 110石9斗4升	19町　8畝28歩 96石9斗2升4合	27町2反2畝22歩 207石8斗6升4合	本田
	3町1反　24歩 32石6斗3升5合	5町7反4畝12歩 20石1斗3升9合	8町8反5畝6歩 52石7斗7升4合	新田
明治9 (1876)	15町　7畝22歩 141石6斗　6合	12町9反7畝28歩 ※	28町　5畝20歩 ※	
昭和49	12町8反　18歩	13町9反　3歩	26町7反　21歩	

文政2：「陸奥国会津郡小塩村宗門人別書上帳」
明治4：「高反別取調書上帳」
明治9：「地位等級併地価収穫取調帳」
昭和49：「小塩区民名簿」

六月　七日　刈敷始メ
六月　十二日　田植始メ
七月　四日　苗代刈敷始メ
九月　十四日　萩取り（山ノ口）
九月　二十日　葛葉取
十月　十日　萱刈

ところで小塩の耕地面積は、明治九年には田一五町七畝二二歩（石高一四一石六斗六合）、畑一二町九反七畝二八歩、計二八町五畝二〇歩だったが、明治三十五年に伊南川が氾濫し耕地が流出したため、昭和四十九年には田一二町八反一八歩、畑一三町九反三歩、計二六町七反二一歩となっている（表1参照）。小塩の立地する伊南川流域の水田率は南会津郡下ではもっとも高率を示すという条件下にありながらも、小塩の稲作経営規模は平地村とは比較にならないほど小さく、剰余を産み出すことは到底できなかったし、むしろ不足するほどであった。その補いを人びとは山に求めていた。それゆえ小塩は山村と認められる民俗文化を保持してきたと言える。

そのことは、たとえば小塩における食事によく表れている。朝飯（アサハン）、昼飯（チューハン）には、アワ・ヒエ・ダイコッパ（大根葉）などの混食をとり、夜飯（ヨーハン）にはコゴメ、シイナ、ソバなどでつくったダンゴやソバなどを食べたが、アワやソバは主としてカノとよばれる焼畑で栽培された。これに加えて、餅の材料となったトチノミ、救荒食料としてのシダミ（椎の実）、笹の実などは、すべて山野で採取されたものであ

った。こうした山の幸の採取も、食料確保のうえで欠くことのできない仕事であった。

いわゆる焼畑をカノというが、カノでできた作物もカノとかカノモノと呼ぶ。小塩では昭和三十年代の初めまでカノが見られたが、カノをやめてからは植林が進められた。当時は一度に一反歩くらい開くのが通例で、一年目にはソバ、二年目はアワ、三年目はアズキを作付けるのが一般的な輪作方式であった。

作業はまずカノカリから始められた。「白百合のつぼみが出るとカノカリの始め」といわれ、多くは家内労働力だけでムラの背後にある丸山の斜面をカノに開いたものであった。木の太いものは家に運んで燃木などにした。カノカリがすんで十日から二週間はよく日にあて十分に乾燥させてからカノヤキにとりかかるが、ふつう夏土用の頃になった。

カノヤキでもっとも注意を払ったのは、火をもらして火事を起こさないことであった。だから多くの人手が必要になり、他の家にスケ（手伝い）を頼むこともあったが、カノカリ同様、家内だけですますこともあった。

カノヤキをする所の四辺をそれぞれ幅二間くらいにわたって土を露呈させ、オガラを丸めた松明で焼き幅いっぱいに上部から火をつけ、焼き下ろすという方法がとられた。このとき下から火をつけると勢いよく燃え広がって表面しか焼けないし、また火事を出すことにもなる。しかし上から焼き下ろしても焼け残るのがあるのがふつうで、そのときには焼け残りをカノの中央に集めてもう一度焼く。これをノジビというが、このときにはもう火事になる気遣いはないため、風に気をつけることや決まった焼き方は見られなかった。

焼き終えた後に灰の厚い所から少ない所へ入れるなどの補正をするが、それでも地味の悪そうな所にはジュウ

ネやアズキを作ったものであった。カノヤキは暑い土用の頃にするため、涼しくなった夕方に行なうのがふつうであった。

カノヤキがすむとソバを一畝につき五～六合バラマキ（散播）し、その後は一切手を入れることはなかった。そうして遅くとも十月末までには収穫をした。平均一畝一斗の収量があったという。

二年目のカノには、五月初旬～中旬にアワを一畝五合くらい播種する。厚く播いてはいけないとされている。バラマキにする場合とウネをつくる場合があるが、アワはソバと違って間引いたり除草をするので、ウネをつくる方が後の作業は楽になった。稲刈がすんでから収穫し、一畝一斗～一斗五升の収穫があるという。アワは混食にして主食となるほか、酒、水飴にも使われた。

三年目はアズキを五月に播く。バラマキのほか二尺幅のウネをきるウネタテの二つの方法がとられた。一畝三合を播き、六月になってから三～四寸間隔に間引きをし、除草を二回ほど行なう。収量は一畝七～八升でマトオリでたたいて脱穀をした。

③伐　木

会津山村の冬は軒丈以上の雪に埋もれ、まるで眠っているかのようである。それだけに春を告げる頃は、何もかもが躍動する喜びに満ちているように感ぜられる。山の自然がムラの人びとに春を告げる知らせのひとつにユキシロがある。山々に積もった雪が少しずつ解け始め、濁った泥水が荒々しく白いしぶきをあげて伊南川を下る

のである。それでも奥山の雪はまだまだ悠然としていて、七月頃まで残り続ける。山の雪は山村の人びとにとってただ迷惑な存在だけだとは言い切れない。長い雪とのつきあいのなかから、ちゃんとそれを利用する術を心得ている。そんなもののひとつに伐木がある。

ほかの会津山村でも知られるように、小塩にも本山と呼ばれる人がいた。本山とはいわゆる杣の頭であり、木材の伐採に関しては卓抜なる技術と知識とを備えている。本山は複雑な理論などとは無縁のところで、サシガネ一つで伊南川をひとまたぎする立派な木橋を架けてしまったという。

この本山になるためには本山を師匠として三〜六年くらい弟子入りしなければならなかった。師匠から一人前として認められると巻物が伝授されることになっていた。この巻物は他人に見せることを憚るものだからなかなか実見することができずにいたが、只見町布沢でようやく見せてもらったことがあった。なかには山ノ神の祭り方などが中心に記されていたが、巻末にはこの巻物が誰から誰に手渡されたかが逐一示されている。初めは神が授けたことになっていて創作の跡がうかがえるが、途中からは実在したと思われる人名が並び信憑性が増してくる。この巻物は師子相伝の形をとっていることから、これをみれば本山の系譜を辿ることができる。

本山は伐木の仕事を請け負うと、早速、近郷近在の人びとを人夫に頼んで仕事に取りかかる。とくに大きな山を伐採する場合は山小屋をかけて泊り込みの仕事になった。小屋での生活は常に危険と背中合わせになっているため人夫の統率にはきびしいものがあったというが、人夫頭がその任にあたった。人夫たちは小屋の中央につくられたホド（イロリ）を中心にして各人の座を定めて小屋生活を送っていた。炊事はそれ専門の男が雇われた。

小屋生活の開始にあたっては、山初めといって一献傾けることになっていた。また本山は作業の安全と仕事の成就を祈って御幣を切り、小屋の中心たるタラノボセとよぶ柱に山ノ神を祀った。本山はもちろん人夫たちは毎朝この山ノ神を拝んで、一日の安全を祈った。毎月十二日は山ノ神祭りであり、当日は仕事をしない定めのため仕事に使う道具の手入れなどにあてた。

いよいよ伐木に取りかかるときには本山がヨキダテという儀礼を執り行なった。本山は人夫たちの前で木を伐り倒してみせ、その切株をヨキで三回叩き、倒した木の枝を折り取って切株に差し立てる。このあと祝い事がもたれたが、山初めが山小屋生活開始の祝いとすれば、これは仕事始めの祝いと言えようか。このヨキダテは、ヨキを立てて山ノ神に木を伐る許しを乞うことが原義だったのではないかと思われる。

伐木作業はふつう七人一組になって行なった。倒したい方向からヨキを入れてウケを切り、次に反対側からヨキを入れてコバをつくって倒すという方法がとられた。その後、倒した木から取った枝を一本切株に差し立て、柏手を三つ打つ。枝を折るときには倒した木の先に向かって右側を通ると決まっていたという。これはいわゆるトブサタテの儀礼だが、仕事の安全を願ってする儀礼だと理解されており、本来は幣束を用いるべきところを、いちいち作るのが面倒だから枝を使うのだと説明されている。

伐木作業には禁忌が多く付随していた。たとえば、「谷の三股、峰（そね）の二股」ということばがある。谷では三本、峰では二本に幹が分かれ、それぞれの太さ、長さがすべて対等であるものを山ノ神の木といい、伐ると身体がしびれるとか、天狗にどなられるなどするから、決して伐ってはならないとされてきた。こうした木は

実際にかなりあるもので、山ノ神の木として恐れられてきた。

伐り倒した木は頭が音頭をとるキャリに合わせて集められた。手前に木を引っぱることをサキダスといい、このとき「さいて来い」と号令を出す。木を転ばすことをカエスとかマクルといい、「かえして来い」、「まくって来い」と掛け声をかけた。

こうして伐採を続けて予定の半分が終えたときにはちょっとした祝いがもたれ、これをナカチョウバといった。

ところで、人夫の賃金の決め方には二通りあって、一つはジョウヨという日当・日雇い方式、二つはツボビキなどといい、ある程度の区画を任せる区切り請負方式であった。

予定の山をすべて伐り終えると山祭りが行なわれた。この祭りは山でする祝いで、バンダイモチをつくって山ノ神に供えた。これはキリタッコを臼代わりに、ヨキの背を杵代わりにしてウルチ米を搗いてつくった丸い餅で、山ノ神はこれをたいそう喜ぶという。しかし不思議なことにこの餅は里でつくろうとしてもうまくつくれないといわれている。

伐木の仕事がこうして終えると杣は山を下り、代わって出し人夫たちが一斉に山に入り木材を運び出す。その方法には、木材を山の斜面に敷き並べその上を滑らせるシュラダシ、適当にコバヨセをしヨツゾリで出すもの、さらに川に近い所では川をトメキリにして木材を貯め一度に出すテッポウなどの方法があった。どの方法をとるかは本山が山の地形等を勘案して金のかからないやりやすい方法を選ぶものであった。現在はバチゾリで出す方法が一般的である。

里に運ばれた木は、伊南川、只見川、阿賀野川を経て新潟まで流送されたが、小塩の人は只見まで送るのがふつうだった。この流送はユキシロの終わる頃の水かさが増したときにしたもので、これがすむといよいよ春の耕作の準備に取りかかった。ところが小塩でも新潟まで流送した人は僅かだがいて、新潟まで行って帰るとちょうど田植の頃になったという。

流送をするときには木材の両端に付けた一尺ほどのキバナにトノメをあけ、横十本くらい縦に三〜四本をフジヅルで結んでイカダを組み、この一連のイカダに二人が乗って川を下った。一日にはそれほど進むこともできず、伊南川沿いのムラごとに集められた材木を加えながら下ったものだった。いまではトラックが主役になりこうした姿は見ることはできなくなったが、荒々しいユキシロの流れを見ていると、いまは年老いた男たちの若き頃の逞しい姿が目に浮かぶようである。

④狩りと漁

狩りの対象となる獣はクマをはじめクラシシ（カモシカ）、テンボウ（テン）、ムジナ（タヌキ）、バンドリ（ムササビ）、イタチ、ヤマドリ、ウサギなどである。狩人を鉄砲ブチとかカリウドと呼んでいるが、狩りのみで生計を立てる人はいなかった。狩猟儀礼が伴うのはクマ猟だけで、またカモシカは法令で禁止されて以降とることができない。

ここではクマの捕獲について述べることにしよう。

捕獲技術の基本にあるのは個々の動物についての仔細な観察とそこから得た動物に関する豊富な知識であると思われる。たとえばクマとカモシカを比べて、クマは上へ逃げるが、カモシカは沢を下るという。この両者の習性の違いは、クマは尾根近くで待ち伏せしカモシカは沢に追い落とすというように、そのまま捕獲法の違いに結びついているのであり、彼らのもつ知識はきわめて現実的だと言える。

さて、山でクマの足跡や姿を発見したという知らせがムラに入ると、その山を熟知したバンチョーを中心に狩りの隊が臨時に編成され、山に入る。狩りの方法は巻狩りである。隊の親方は狩り場には出ず小屋で行をし、獲物を捕ることができるように山ノ神に祈りを捧げたという。その山がよく見渡せる扇の要のような所をカノバというが、そこに年寄が立ちセコ（勢子）の動きを指揮する。カノバから見えない所は間に人を立てて連絡をとり合った。またクマを山の上に追い上げていくので、テッペンには鉄砲をもった射手が陣取る。このテッペンから山の麓までの間にはヤリをもったセコが何人も立ち、クマを上へ上へと追い上げるのである。射手は持場を離れずにクマが近づくのをじいっと待ち続け、クマが来たらぐっと引きつけておいてから、満を持して月の輪めがけて射つ。だがクマがすなおにテッペンまで来るとはかぎらず、横にそれたりすることもあり、セコがヤリで突き仕留めることもあった。

この巻狩りの方法のほか、冬眠している穴から煙でいぶり出してヤリで突いたり、穴のなかへ入り込み眠っているクマの背中を蓑でこすって徐々に穴から追い出し、ヤリや鉄砲で仕留めるなどの、聞くだけでも恐ろしい方法があった反面、クマオソというひどくのんびりした罠を用いる方法もあった。クマオソにはほとんどかかるこ

とがなかったという。

捕ったクマを解体することをホゴスと言っている。ナタを尻から入れ首の方に向けて腹を裂き、次に四足を順々に剝いでいくが、頭は落とさず付けたままにした。このときノリ（血）を狩りに参加した者が回して飲んだというが、暖かいうちはうまいと言っている。山の神にはベロ（舌）を供える。クマの捕獲上重要な意味をもったクマノイは硬く黒光りするものが上質とされ、春先にとれたクマのそれがよいとされている。それは胆汁が十分に溜まっているからだと説明され、ブナドシといってブナをよく食べた年のクマノイは柔らかくて質が悪いという。

川漁は生業としては成立しえず、山の仕事をした者が多く川漁もしていたようである。対象魚種はユワナ（イワナ）、アユ、ヘエ（ハヤ）、カジカ、マスなどであった。

イワナは季節に関係なくいつでもとれ、ケバリを用いて釣る。アユは産卵のため上がる四月末〜七月と、産卵がすんで下る九〜十月にとれる。上がるときには多くはトモヅリでとり、下るときにはヤナ（簗）、ムチイなどの方法でとる。ムチイは水の落とし口にウツボ（筌）を仕掛ける漁法である。

ハヤは年中とれるが、八月初めの夜明けと夕方時分がえさ釣りにもっともよい。そのほか冬ではイシグラ、ユキモミなどの方法を用い、ハヤはもっとも頻繁に食卓に上がる魚である。カジカはウツボを堰堤の下などの水の落ちる下においてとる。カジカは油で唐揚げにするのがいちばんうまいという。マスは九月末〜十月初旬に投網でとっていたが、ダムができて以来めっきり上がって来なくなってしまった。

⑤山ノ神

小塩には山ノ神の祠がありムラ全体で祀られている。六月十二日がその祭日で、ムラ全戸が祠に参集しお神酒をあげ法印が祈禱をする。山仕事に従事する者はそのほかに、二月一日の山ノ神の朔日、二月十二日の山ノ神祭にも必ず参拝する。さらに熱心に信仰する者は毎月十二日の山ノ神の縁日にも参る。山ノ神祠のご神体は下半分ほどが欠けた板碑で、元徳三年（一三三一）九月と刻されている（元徳は三年八月に改元されているので正しくは元弘元年九月となるべきである）が、これがもともと山ノ神祠に伴ったものかどうかは不明である。この祠はカノをした山や、木材・山菜などが豊富にとれるいくつかの沢に通ずる道の山の入口にあたるところにある。ここを通って山へ入る折りにはこの祠に手を合わせ、仕事を終えて帰るときにはまたお参りがなされてきた。

狩猟や伐木に従う人びとの信ずる山ノ神イメージは、彼らの伝える禁忌伝承によく表れている。その主要なものは、出産と死のケガレを忌むところにある。山に入っているときに妻の出産や身内の死の知らせが届くと、すぐに山を下りねばならなかった。と言うのは、そうした出産や死のケガレが杣や狩人にも及び、その結果、本人や仲間が大けがをしたり、悪くすれば死に至ること、あるいは獲物がとれないなどの障りが出ると信じられているからである。

またお産のあった家の「火を食う」ことをサンピ、死者の出た家の「火を食う」ことをシニッピといい、サンピやシニッピを食った者は絶対に山へ入ってはいけないとされている。「火を食う」とはその家の火で調理され

図２　小塩の生業と年中儀礼

た食物を口にすることを言う。そして注意すべきはサンピはシニッピよりも悪いとされていることであり、お産のあった家の者は出産後二十一日目のオビヤアケまで山に入れないとするものの、死者が出た場合の忌みの期間はそれよりも短くなっている。つまり出産のケガレは死のそれよりも重大と考えられたためだろう。これとは別にケガビと呼ばれる日があり、この日に山へ入るとけがをするので行ってはいけないとされている。

山ノ神に対するこのような信仰は、山ノ神が山中での生業活動と密接に関連していることをよく示している。小塩における山中での諸活動にはカノ、伐木、狩猟、山菜採取等があるが、このうち伐木と狩猟についてだけサンピ、シニッピという禁忌伝承が伴い、カノ、山菜採取については特段の伝承がないことには深いわけが潜んでいるものと思われる。ここで次に、小塩の一年の生活リズムとの関連からその理由を求めてみたい。

⑥一年を二分する生活

小塩の一年間の生活は図2に示したように営まれてきた。ここから春から秋にかけて稲作やカノの農耕が、秋から冬を中心に春までは伐木や狩猟の行なわれてきたことが読み取れるだろう。言い換えれば、小塩の一年は農耕生活と山仕事生活の二つからなっていたと言えよう。このことは年中行事からも同様に指摘することができる。一方、山ノ神祭りは二月一日、二月十二日、六月十二日の三回もたれるが、六月十二日の祭りは前記したようにムラ全体で山ノ神祠を祀るのに対し、他の二つは山仕事に従う人びとのもつ祭りとなっている。二月十二日は山ノ神が狩り場に出る日だから山へ入ってはいけないと伝えているように、二月における二度の山ノ神祭りが山仕

事と深くかかわることが注意される。

山仕事が冬に集中し、また山ノ神祭りも冬に集中するというわけだが、これは偶然の一致というのではなく、山仕事が冬に行なわれてきたゆえに、それと深くかかわる山ノ神祭りも多くもたれるようになったと理解されるだろう。

山仕事が冬に多くなされるのは農耕が夏を中心に営まれるからだと見ることもできようが、むしろ伐木や狩猟が冬の自然をうまく利用することによって成り立ってきたところにその理由を求めることができるのではないかと思う。

このように山村にとっては所与としての山に適応していくなかで生活を存立させてきたところに山村の暮らしの本質があり、その意味で小塩は明らかに山村だと言うことができようが、いまではそうした性格が大きく崩れてきたと言わざるをえない。それが歴史の必然ということができるとしても、いま一度山村が山村として自律的に存立しうるような方途をさぐることも、山村研究の大きな課題になるべきだと思われる。あの美しい小塩の人びとの姿を思い起すとき、その思いがいっそう強く胸に迫ってくる。

第三節　ジチンサマ・お八日・山ノ神　―農耕儀礼の深層と変容―

①課題

小塩の一年の暮らしが春から秋にかけての農耕と冬を中心とする山仕事とが相互に補完し合って組み立てられた生業体系に沿いながら営まれてきたことは前節で見たとおりだが、このことはなにも小塩だけでなく、会津山村全体に共通する特色であったと言ってよい。山仕事が生業上かなり重要な地位を占めていたところに、山村たる所以があったのである。もちろん個々の村落に焦点を定めてその生業のあり方を仔細に眺め比較するならば、そこに自ずと相違する諸点を求めることはできるだろう。しかしここで重要なのは、相違を求めることではなく、農耕と山仕事という異なる性格をもつ二つの生業が併存し、しかもそれぞれが固有な儀礼の実修のうちに営まれてきたという事実である。

その固有の儀礼とは、山仕事については山ノ神信仰を基底にもつ諸儀礼をいうのであり、農耕に関してはさまざまな農耕儀礼をあげることができる。その場合、山仕事は山ノ神という単一のカミ観念を背景にしてなされてきたことは明らかだが、農耕儀礼に潜むカミの観念については分析・検討をしてみなければ明瞭にならない。本節では、そのカミ観念の析出を図り、さらにその変容について言及してみたい。

②農耕の変容

農耕儀礼を考察するにあたり、ここでは南会津郡下郷町白岩、同郡伊南村小塩、同郡只見町布沢、大沼郡昭和村大芦、耶麻郡熱塩加納村板ノ沢という五つの集落を主として取り上げていくことにする。地図（図1）に示したように、これら五集落は適当な地理的間隔をもって立地しており、会津山村の全体像を捉えるに適当と思われ

る。

まずはじめに、会津地方の代表的地誌の一つである『新編会津風土記』の記載を中心に藩政期における農耕の状況を確認しておこう〔1〕。『新編会津風土記』は保科正之が寛文年間（一六六一～七二）に山崎闇斎等に命じて撰ばせたものが松平容衆の時代に増訂されて成ったものである。その作成には統治的な意図があったと見られ記述が稲作に傾いているように思われるが、おおよそのことは分かる。

白岩の属した弥五島組は、「土地禾麦に宜く水田少し、又多く煙草を種て鬻出し、葛粉を製し蚕を養て生産の資とす」〔2〕と記されているが、寛文五年（一六六五）の「風土記南山弥五島組七箇村」にはより具体的に、「五穀菜蔬之類」として「早稲　糯稲　晩稲　大麦　小麦　大豆多　小豆　粟　稗　蕎麦　菜　大根　麻　タハコ多」が記され、「産業」としてとくに「桑在、蠶養ス」と記述されている〔3〕。それが文化四年（一八〇七）の「下郷四箇組風俗帳」には「男女稼方」としてたばこと蚕養があげられ、そのほか葛をつくることも記されており〔4〕、この間に大きな変化がなかったことを伝えている。

小塩の属した古町組は、「本郡の西偏にて尤深山幽谷なり、九月中旬より雪降り一丈五六尺積り四月上旬に漸く消え梅桜桃同時に花開く、春耕は平衍の地よりは二十日計遅き処あれども秋収は大抵同時なり」とされており、小塩村の項には「東は檜枝岐川に近く西は山に倚り南北田圃なり」と記され〔5〕、稲作の行なわれていたことが分かる。さらに詳しくは寛文五年（一六六五）の「伊南郷村々改帳」に、「五穀菜蔬乃類」として「早稲少　中稲多　糯稲少　大麦　小麦　大豆　小豆　粟　稗　蕎麦　菜　大根　芋　薥」とある〔6〕。

布沢の属した和泉田組の記載には「地面此辺の諸組に比すれば稍狭隘にて檜枝岐川の急流しばしば洪水あり、水道常ならず両岸の田圃を害す、村居大抵山麓に倚り往々土堤を築き水難を防ぐ、されども平地猶多く村民質朴にして専ら耕作を業とす、故に他に仰がずして米穀常に豊かなり、……布沢・口滝原・布沢等の諸村は布沢川を挟み最山間に住し別に一区の如し」(7)と見えるが、引用文の前段は現在の伊南川流域地域の記述であり、布沢の実態は後段のとおりで詳細はわからない。また古河古松軒の『東遊雑記』には「この辺別して冷気強く」「山道数多にて」など、山間のきびしい自然条件が書きしるされている(8)。布沢の鎮守若宮八幡宮にまつわってムギ栽培を禁止する禁忌伝承が見られるのも、こうした自然条件の反映と言えよう。

大芦は野尻組に属し、「大芦・両原・小野川等の村々其麓に住し、殊に深山なり、……然れども近郷の諸組に比すれば、稍平地ありて水田乏しからず、村民耕作を業とし、又麻を植えて余産とす」(9)と記されている。また『東遊雑記』には、前記の布沢から野尻（現・昭和村）に至るあたりの様相として、「とにもかくにも深山幽谷のみにして、たくさんなるものは良材・蕨・ぜんまい・独活・山芋ばかり」とあり、さらに「この辺の田畑は、何にても生ずべき所なれども、寒中雪深きゆえ諸品生じ難く、緒にする唐むしという麻にほぼ似たるものを作る」と書き残されている(10)。大芦や同村佐倉などにも布沢と同様のムギにかかわる作物禁忌伝承があり、全般に農耕生活には難渋したことが偲ばれる。

この唐むし（カラムシ）は現在では昭和村大芦でのみ織られる存在になったが、古くはかなり広い範囲で栽培され織られたことが分かる。布沢のカラムシは五郎丸などの名称で新潟県の小千谷方面に出されていたことは聞

取り調査でも確認できるほどで、これの栽培は近い頃までの生業になっていた。

いったいに繊維作物の栽培にはかなり力を入れたものらしく、この点は会津山村における特色の一つに数えてもよい。たとえば小塩では常畑のうち麻をつくる畑をとくにウォバタケといい、上畑をあてていたことが聞取りから分かっている。貞享二年（一六八五）の「会津郡郷村之品々書上ケ申帳　伊南古町組」に麻栽培の様子が示されており、とくに「麻切申時分ハ朝未明より出、昼ハ麻を切、日暮より夜ニ入迄菜を蒔申候ゆへ就中鬧ケ敷時節」としるされている(11)。

会津盆地の北方に位置する板ノ沢は木曽組に属したが、ここは「平衍の地少く耕耘に便悪ければ、多く堤を築き渓水を貯へ田地の養水とす、田畑多く五穀乏しからず」(12)と記されている。とは言え、板ノ沢は「山の半腹に住す」とあり、上記の記載がただちにあてはまるかどうかはにわかに判断できない(13)。

以上、『新編会津風土記』の記述を中心に農耕の様相を見てきたが、きびしい自然条件にありながらも稲作をはじめ多くの作物が作られてきたことがわかる。しかしながら、たとえば「五穀乏しからず」とあっても細かな具体的なところまでは分からない。とくに耕地のうち田がどのくらいあり、稲の生産力がどのくらいあったのかなどは知ることができず、それは別の資料によらねばならない。

小塩を例にとれば、表1のとおり、十七世紀中頃は田と畑の面積比はおおよそ三対四で畑が上回っていた。この傾向は明治四年においても同様である。しかし明治九年には四年時と比べて田が七町九反三畝二八歩増え、畑が一一町八反五畝一二歩減って、田が畑を上回るようになっている。これはおそらく畑が田に転換されたためと

表2　南会津郡下耕地面積　（大正元年）

種別 / 町村名	田	畑	計
田島町	239町3反5畝23歩	368町　4畝3歩	607町3反9畝26歩
旭田村	240町1反　27歩	429町1反3畝10歩	669町2反4畝7歩
長江村	42町7反2畝21歩	231町4反9畝18歩	274町2反2畝9歩
二川村	37町2反8畝19歩	162町9反　5歩	200町1反8畝24歩
楢原村	147町　5畝26歩	328町9反4畝22歩	476町　18歩
檜沢村	293町6反　1歩	122町5反2畝	416町1反2畝1歩
荒海村	187町5反5畝	299町2反9畝2歩	486町8反4畝2歩
舘岩村	76町8反2畝21歩	328町2反7畝20歩	405町1反　11歩
伊南村	128町　7畝25歩	146町4反5畝25歩	274町5反3畝20歩
大川村	14町3反3畝17歩	99町4反9畝27歩	113町8反3畝14歩
檜枝岐村	3反7畝19歩	85町　5畝27歩	85町4反3畝16歩
大宮村	151町8反4畝20歩	124町4反　19歩	276町2反5畝9歩
富田村	172町8反2畝26歩	89町1反2畝18歩	261町9反5畝14歩
小梁村	64町7反7畝24歩	45町2反3畝7歩	110町　1畝1歩
八幡村	67町　3畝28歩	119町　7畝	186町1反　28歩
布沢村	61町2反8畝6歩	73町7反1畝27歩	135町　3歩
朝日村	194町　9畝29歩	204町　5畝4歩	398町1反5畝3歩
伊北村	189町6反1畝12歩	293町6反3畝15歩	483町2反4畝27歩
計	2308町7反9畝14歩	3550町8反6畝9歩	5859町6反5畝23歩

推測される。それは白岩の区有文書である「明治二十八年地目変換地価取調書」に、畑地七反六畝一歩が田地五反二畝二四歩に変えられたという記載があり、同様の耕地変換が小塩でも行なわれたと推測されるからである。また昭和四十九年の田の面積が減少しているのは、明治三十五年に伊南川が氾濫し、小塩地内の耕地が大きく流失したことが主たる原因と思われる。小塩の耕地面積の推移を見る限りでは、畑が次第に減少して田に転換されていったと捉えることができるだろう。

この傾向は、『南会津郡誌』(14)所載の耕地面積（大正元年）にも同様に表われている（表2参照）。このことから大正年間には面積の上では畑が田よりも優越していたと言え、それは南会津郡だけでなく、会津山村全体に妥当する傾向だったと見られる。

このように田よりも畑が多く存在してきたのは、会津山村が山がちな地形をもち、冬の積雪が著しく寒冷であるなどのためだったと考えられる。また統計的な数字には表現されていないが、広く行なわれていたカノをも加えるならば、畑作優越型の農耕が主流になっていたことは十分に認められる。

この畑作優越型農耕が、その後どのように推移を遂げたのか、聞取り調査によってトレースしてみることにしよう。

小塩の耕地面積の推移についてはすでに見たとおりだが、白岩では前記のとおり明治中頃に畑の水田化が進んだものと見える。それまでは畑には主としてムギがつくられ、田は山裾の水のかかる所に僅かに開かれているだけだった。しかもその田は冷水がかかるために、水口付近にはヒエが植えられていた。

『昭和村の歴史』によると、明治二十年代の大芦の農家経営規模は田畑合せて一戸平均一町歩余で、全農家の三五・七％が八反歩未満の耕作面積しかもたず、米に不足をきたし、二四〇石移入していたとされる。また当時は農業技術の改良が進まず、品種も早稲は天保（一八三〇－一八四三）・弘化（一八四四－一八四七）の頃に入った白早稲、関山などを、晩稲は文化（一八〇四－一八一七）・文政（一八一八－一八二九）の頃に入った能登、虎ノ尾などをつくり続るという状況であったが、冷害を防ぐために早稲を多く栽培していたと記している(15)。

これは、当時は稲作がまだ不安定かつ後進的であったことを示していよう。

板ノ沢では、かつて畑にはムギを大量に作付けしてきたが、繭が商品作物化するに伴い、従来の山桑から里桑を使うようになり、畑に桑を植えるように変化した。このことが畑作そのものを変質させ、相対的に稲作中心型の農耕に転換させていった。昭和二十七～二十八年頃のことであった。

布沢については史料が乏しいが、ほぼ上記の様相に等しかったと思われる(16)。

このように、ムラにより時期的なズレを見せながらも、大筋では、明治中期から大正期にかけて畑作優越型農耕から稲作中心型農耕へ転換する萌芽がきざしていたと言ってよいだろう。そうして戦後しばらくしてからはまったく稲作中心型農耕に変わってしまった。大芦では昭和三十四～三十五年、同四十五～四十六年の二度にわたる耕地整理・基盤整備によって、はじめて反当三俵から八俵の収量をあげられる田を獲得することができたという。転換の芽は早くから現われていても、それが実を結ぶまでには長い年月をまた必要とした。

③去来するカミ

日本の農耕儀礼の中核には春と秋に去来する山ノ神＝田ノ神があると見る考え方はすでに定説化しているかのようだが、会津山村において去来するカミ観念が見られる農耕儀礼は、ジチンサマとお八日（オヨーカ）をあげることができる。ここではこれら両儀礼に伴うカミ観念の析出を図ることにするが、まず両儀礼の諸相を見たうえで、その意味について考えてみたい。

ジチンサマは、二月十日に天から下り、十月十日に天に還ると考えられている農神であり、藩政期の風俗帳には「地神」の字があてられているが、その性格については必ずしも明確ではない。いくつかの事例を見ておくことにしよう。

＜事例1＞　南会津郡下郷町白岩・ジチンサマ

二月九日の夜、坪ごとにまわり順の宿に集まって講事をする。これをジチンコといい、農作に関する種々の話をし合った。各家ではコメ粉でダンゴをつくり大神宮に供える。翌十日早朝に空臼を三回搗く。これをミッキギというが、この音を聞いてジチンサマが天から下りて来られるという。ジチンサマは「百姓の神」と考えられている。

十月九日に春と同じくジチンコを開き、ダンゴを一升枡に入れて供えて天に還るジチンサマに感謝する。

＜事例2＞　南会津郡伊南村小塩・ジチンサマ

二月十日に、コメまたはソバの粉でダンゴをつくり枡に入れて神棚にあげる。早朝に家の者が誰でもよいから空臼を三～四回搗く。去年の秋の収穫物を食べ尽くしたので今年もとらせてくださいと願う意味だという。「百姓の神」であるジチンサマはその空臼の音を聞いて天から下りてくるのだと説明されている。

十月十日に、ボタモチを一升枡に入れ、こんなにとれたという感謝をこめてエビス大黒に供える。だからこの日は空臼を搗かない。

＜事例３＞　南会津郡只見町布沢・ジチンサマ

二月十日にオカラク（粢＝しとぎ）をつくり、神々すべてにあげる。早朝、家の主人が搗いた空臼の音を聞き、ジチンサマが天から下りて来るといい、煙をたくとその煙に乗って来るともいう。ジチンサマは「百姓の神」といわれる。どこに下るかは暦の五行により異なるという。すなわち当日が土の日であれば土に下って穀類が、木の日であれば木に下り成物がよくできるとされる。同様に金は金が入る、火は火に用心、水は水害に注意というように占っていた。この春のジチンサマをクダリジチンといった。

十月十日にはソバをうって供える。ノボリジチンといい、早朝に煙をたてるとそれに乗り、ソバを伝わり天に還るという。

＜事例４＞　大沼郡昭和村大芦・ジチンサマ

二月十日の朝、空臼を搗くと杵の音を聞いたジチンサマが下りて来るという。米粉一升でやや大きめのダンゴをつくり、一升枡に入れて供えた。ジチンサマはその年の「土を守ってくれる神」だという。

十月十日にジチンサマは天に昇る。臼を搗かずに杵を立てておくとこれを伝わり天に還るという。春と同じくダンゴをつくるが、さらにソバもうつ。この日の天気で来年の天候が分かるといわれていた。

以上四つの事例を示したが、この儀礼の共通項として、

（1）春（二月十日）と秋（十月十日）に行なわれる、

（2）春に下り、秋に天に昇る、

（3）特定の食物（ダンゴ・オカラク・ソバ・ボタモチ）を神棚にあげる、

（4）春に空臼を搗く、

（5）ジチンサマは「百姓の神」など農神と意識されている、

という五点を指摘できようが、板ノ沢にはこれら五点を満たす儀礼はない。しかし二月十日、十月十日という期日に着目すると、次の儀礼が見られる。

＜事例5＞　耶麻郡熱塩加納村板ノ沢・ツボダンゴ／ムジナの結婚

米を精白する際にこぼれた屑米をとっておき、二月十日にこれでダンゴをつくる。これをツボダンゴといい、この日を百姓の始まりと言っている。

十月十日はムジナの結婚またはムシナの祝い事といわれ、ソバをうつ。

ムジナの結婚は、これだけでは意味が分からないが、次の同村赤沢の事例を参考にすると、だいぶ明瞭になってくる。

＜事例６＞　耶麻郡熱塩加納村赤沢・ムシナの祝い

ムシナとはコメ、ダイコン、ダイズ、アズキ、アワ、ソバの六品をいい、その祝いのことだが、これらを供えるわけではなく、アズキをふかし魚を買ってごちそうをつくる。

すなわち、ムジナの結婚とは収穫儀礼であり、ツボダンゴは農耕開始の儀礼だと見ることができ、その意味では春秋のジチンサマと共通する性格をもった儀礼だと言うことができよう。

では次に、お八日の諸相をみることにしよう。

＜事例７＞　南会津郡下郷町白岩・厄神よけ／ヒトツマナコの団十郎

二月八日は厄神よけといい、家の入口に目籠を吊す。

十二月八日にやってくるヒトツマナコの団十郎という一つ目の恐ろしい妖怪が家に入るのを防ぐために、目のたくさんある籠を入口に出して吊す。そして夜は絶対に外に出ない。

＜事例８＞　南会津郡伊南村小塩・厄神よけ／シワスヨーカ（師走八日）

二月八日に、メケイとよぶ目籠にナンバン（唐がらし）で目と口を、ニンニクで鼻をつけて顔をつくり表に吊す。朝は小豆飯を食べないうちは洗顔にさえも外に出てはならず、これを守らないと一年間病気になるという。

十二月八日はシワスヨーカといい、この日も厄神をよけるため二月八日と同じようにする。

＜事例９＞　南会津郡只見町布沢・二月八日／師走八日

二月七日の晩にトーシ（篩状の農具）またはスイノウ（水嚢）にナンバンをつけて顔をつくり門口に立てる。厄神よけだとされる。二月八日にはヨーカダンゴをつくる。

十二月八日にも同様のことをする。

＜事例10＞　大沼郡昭和村大芦・厄神よけ／厄神よけ

二月八日の朝には小豆ダンゴを食べる。このダンゴは人間の生肝だという。これを食べないうちは戸を開けられなかったし、他の家に行くこともできなかった。この日は悪疫（一説には腸チブスだという）・厄病の神が家を一軒一軒のぞいて歩くといわれるので、これを防ぐために七日の夕方に家の入口にメケイを一つ吊した。

十二月八日も厄神よけとされるが、この日は二月にやって来た厄神が各家をのぞいた結果を書きつけた帳面を道祖神に預けて行く。ところが道祖神はこの帳面を小正月のサイノカミ行事の火にくべて焼いてしまい、再び二月にやって来る厄神から人びとを守ってくれるといわれている。

＜事例11＞　耶麻郡熱塩加納村板ノ沢・モミドーシ／モミドーシ

十二月八日に天に昇った家の神々が天で金もうけをして、二月八日に帰ってくる。それで宵に竹棹の先にモミドーシをかけて立てておくと、善神はモミドーシの目を抜けてくるが、悪い神はくぐり抜けることができないといわれている。

神が天にあがる十二月八日にもモミドーシを木にかけて善神と悪神を選り分けるといわれている。

以上7から11までの事例をみると、板ノ沢の〈事例11〉が他とやや異なっていると言えるが、他の四地点に共通する特色は、次の四点に整理できる。

(1) 春（二月八日）と冬（十二月八日）に行なわれる、

(2) 恐ろしい神が来る、

(3) 門口に目籠などの標示物を掲げる、

(4) 小豆団子・小豆飯を食べる。

これらのうち(1)と(3)は板ノ沢の事例とも共通するが、もっとも異なっているのは訪れる神が恐ろしいだけでなく善神と悪神であり、目籠が神を撃退するためではなく善神と悪神とを選り分けるための呪具として機能していること、春秋去来する形式をとっている点である。しかし去来する点は大芦の事例と共通している。

このように見てくると、ジチンサマとお八日の儀礼は会津山村全体にわたって同じ内容をもつものではなく、基本的な点で共通性をもちながらも少しずつの差異を示して展開していると言える。

表3　ジチンサマとお八日

No.	調査地	儀礼	月日	供物	カミの観念	備考
1	北塩原村	八日メケイ	2・8 12・8	餅餅	神撰り	メケイを吊す 〃、空臼をつく
2	熱塩加納村 板ノ沉	モミドーシ	2・8 12・8	—	善神	モミドーシをかける 〃
3	熱塩加納村 赤沢	二月八日 師走八日	2・8 12・8	餅餅	善神	空臼をつく
4	西会津町	厄神ヨケ	2・8 12・8	草餅 〃	厄神	モミドウシを吊す 〃
5	高郷村	お八日様	2・8 12・8	餅餅	厄神・良い神 良い神	空臼をつく、モミトウシを吊す 〃
6	会津坂下町 洲走	お八日	2・8 12・8	餅 ノドクビリ餅	厄神	カゴを吊す 〃
7	会津坂下町 海老沢	お八日 神のぼり	2・8 12・8	餅	善神	モミドウシを吊す、空臼をつく
8	猪苗代湖北	神々くだり かご吊し	2・8 12・8	餅 餅	—	メカゴを吊す、空臼をつく カゴを吊す、空臼をつく
9	猪苗代湖南	かご吊し 神々ののぼる日	2・8 12・8	餅 餅	—	カゴを吊す、空臼をつく カゴを吊す、空臼をつく
10	会津若松市 舟子・桑原	お八日 地神さま	2・8 12・8 2・10 10・10	小豆団子 団子 大団子	厄神 —	カゴを吊す、神下り 〃、神のぼり 空臼をつく 〃
11	下郷町 白岩	厄神ヨケ ヒトツマナコの団十郎 ジチンサマ	2・8 12・8 2・10 10・10	団子 団子	厄神 百姓の神	メカゴを吊す 〃 空臼をつく
12	田島町	二月八日 師走八日 ジジンさま	2・8 12・8 2・10 10・10	小豆団子 小豆飯、ソバネリ 団子、ボタモチ	厄神 百姓の神	メカゴを吊す 空臼をつく
13	昭和村 大芦	厄神ヨケ ジチンサマ	2・8 12・8 2・10 10・10	小豆団子 団子・ソバ	厄病神 土を守る神	メケイをたてる 空臼をつく
14	舘岩村 貝原	メケイ八日 地神さま じじん待ち	2・8 12・8 2・10 10・10	小豆団子 餅	厄神	メカゴを吊す
15	舘岩村 貝原	二月八日 師走八日 ジジンサマ	2・8 12・8 2・10 10・10	練り餅 練り餅 小豆粉団子 団子	厄神 百姓の神	門口にサイノメを吊す 〃 空臼をつく
16	伊南村 小塩	厄神ヨケ 師走八日 ジチンサマ	2・8 12・8 2・10 10・10	小豆飯 小豆飯 団子 ボタモチ	厄神 百姓の神	メケイを吊す 〃 空臼をつく
17	伊南村 大桃	目げい八日 師走八日 地神ダゴ	2・8 12・8 2・10 10・10	小豆 団子 団子	厄神 —	ザルを吊す —
18	桧枝岐村	おしとげ八日 地神待ち	2・8 12・8 2・10 10・10	オシトゲ 〃 団子 〃	厄病神 土の神	メカゴ・フルイを出す 〃 空臼をつく
19	只見町 布沢	二月八日 師走八日 ジチンサマ	2・8 12・8 2・10 10・10	団子 〃 オカラク ソバ	厄神 百姓の神	スイノウを出す 空臼をつく、煙に乗る 〃

（資料は自調査のほかは、計の報告書に依り作成）

会津地方のお八日に関して多くの資料を収集し検討を加えた橋本武によれば、お八日の性格は、（1）厄神よけ、（2）神のぼり・神くだりにあり、前者は会津山間部に、後者は会津平坦部に顕著であるという。また神の送迎に際して空臼をつくことから、お八日とジチンサマとの間に共通性があることを示唆している(17)。

橋本のこの示唆にならいジチンサマとお八日とを一つにまとめて表化し（表3）比較すると、大雑把に見て会津若松市内（旧城下）より北の地域（表中の1～9）においては、（1）ジチンサマは存在しないが、お八日には、（2）春秋去来する神が訪れ、（3）空臼をつくこと、が確認できる。すなわち会津地方南部に広がるジチンサマの儀礼要素がお八日のなかに含まれていると見ることができる。

ところで、十二月八日と二月八日の儀礼を全国的に比較考察した山口貞夫は、この儀礼の要素を、①忌籠、②所有物を出さぬこと、③臭気をかがすこと、④目籠を出すこと、⑤一目小僧の来訪、という五点に分析したうえで、二月八日と東国の十二月八日はもともとは山ノ神の去来する日であったと一応の結論を下している(18)。その山ノ神が去来するという点に注目すれば、次の事例群は重要な意味を帯びてくる。

＜事例12＞　耶麻郡熱塩加納村宇津野

二月八日と十二月八日にはお八日が行なわれるが、二月には出雲から神がきて十二月に帰るという。同時に二月八日は山ノ神の日になっており、餅をついて山仕事を休む。

＜事例13＞　耶麻郡熱塩加納村赤沢

二月八日と十二月八日にはお八日が行なわれると同時に、二月八日は山ノ神が木を数える日であり、また天から下る日とされている。したがって木一本伐ってはならず、一戸から一人ずつが集まり酒を飲む。

＜事例14＞　猪苗代湖南地方

二月十日の山ノ神祭には浜坪、東岐、大久保、中野の笠ケ森そのほか各地で山ノ神に餅をついて祝う。二月九日は中野などでは山ノ神が木を数える日といって山仕事を休む(19)。

＜事例15＞　耶麻郡熱塩加納村日中

二月八日をジチン八日という。この日は「百姓の神」がお下りになるので空白でもつけといい、メカゴを立てる。十二月八日にこの神は天に上がるが、このときもメカゴを出す。

＜事例16＞　南会津郡檜枝岐村

二月九日の夜を宵地神といい山仕事を休み、翌十日には地神ダンゴをつくって供える。また十月は神々が留守になるものの地神様は残られるので、十月九日には冬山へのぼるといい冬山祭をする。これで地神様は山へ帰っていくという(20)。

＜事例17＞　猪苗代湖北地方

十月十日は山神祭である(21)。

このほかにも、二月八日に山ノ神講単位で、あるいは山ノ神講員が参加して行なう祭を橋本武が報告している(22)。

こうして見ると、二月八日と二月十日は山ノ神祭となっている場合が少なくなく、お八日やジチンサマの儀礼で去来するカミが「百姓の神」、「厄神」、「善神・悪神」などといわれている一方、下り来るカミを山ノ神だと見ていたことが推察される。だとすると、山ノ神が下ると考えられていた儀礼とは、本来的にはお八日であったのか、それともジチンサマであったのだろうか。

南会津郡南郷村谷地・福田では二月十日のジチンサマにおいて、メケイザルをかけ、入口の敷居にもぐさを置き、アズキダンゴをつくって出雲から下りられた地神さまに供えるという儀礼が行なわれてきたそうだが(23)、この内容はお八日とジチンサマの要素を合わせもっている。また〈事例15〉の熱塩加納村日中のジチン八日の内容も勘案すると、二つの儀礼の間には本質的差異がなかったと考えることも可能であり、ここではお八日とジチンサマは山ノ神が百姓の神（農神）として下ることにその意味があったと考えておきたい。お八日に顕著に表出されているカミのイメージが、片目で、病気などの災厄をもたらす、恐ろしい性格をもつ点も、山ノ神の一面を示しているのではないかと思われる(24)。

両儀礼の会津地方における大づかみな分布については先にふれたが、ジチンサマは栃木県にも分布して南に連なる分布の傾向を示している(25)。これは関東方面の影響を受けたものか、あるいは逆に関東方面に波及したものか判断できないものの、仮にその影響を受けていたとしてもそれを受け入れるだけの下地がもともとあったものではないだろうか。

山ノ神が下るとするならば、次には何の神として訪れたのかという点を問題にすべきであるが、農耕儀礼の深層をさぐることにより、この問題に接近してみることにしよう。

④農耕儀礼の深層と変容

現在知ることのできる農耕儀礼を体系づけているのはイネであるように見受けられる。しかしそう見るだけでは説明のつかいない部分があるのも事実である。農耕儀礼の端々にイネ以外の儀礼作物が登場してくることは、その最たることである。ここではこうした儀礼作物・食物を中心に検討し、農耕儀礼の深層に迫ってみたい。

まずはじめに、白岩、小塩、布沢、大芦、板ノ沢における農耕に関する儀礼に登場する作物・食物を見ることにする。表4はこれらを整理したものであり、これを見るとイネ（米）がしばしば現われることが目につくが、ほかにアワ、ヒエ、キビなどの雑穀、ソバ、マメ（大豆）、アズキ、ダイコン、サトイモ、蔬菜類が見られる。アワ、ヒエ、キビはおおむねイネと同様の栽培暦をもち、ソバ、マメ、アズキ、ダイコン、サトイモは年中行事のなかにしばしば登場するところから、農耕儀礼の体系を理解するうえで重視する必要があろう。

そこで、これらの作物が複数登場する儀礼、すなわち小正月、十五夜、十三夜、ジチンサマ（ムジナの結婚）の儀礼作物・食物を、表5のように白岩以下の五地区間で相互に比較してみると、現在ではイネが農耕儀礼の体系の中核になっているように見えるものの、その深層にはアワ、ソバ、マメ、サトイモなどの畑作物に基づく農耕の儀礼体系が浮かび上がってくるように思われる。さらに次のような事例はこの推定を補強することになるだ

表4.　農耕に関する儀礼における儀礼作物・食物

白岩		小塩		布沢		大芦		板ノ沢	
小正月	粟，ソバ，団子，餅，トウキビ，ナス，南瓜 etc.	モチ正月	団子，餅，稲，粟，桑，農具，etc.	小正月	団子(ソバ・米)，餅，粟，稗，黍，マメ，ナス，etc.	モチ正月	団子(ソバ・米)，大根，餅，稲，小豆ガユ，南瓜	小正月	稲，団子(米)，餅，粟，マメ，麻，南瓜
節分	ヤツカガシマメ	節分	ヤツカガシマメ	節分	ヤツカガシマメ	節分	田作りマメ	節分	田作りマメ
				イイデッコ	餅				
ジチンサマ	団子	ジチンサマ	団子(米，ソバ)	ジチンサマ	オカラク(粟)	ジチンサマ	団子(米)	(ツボ団子)	ツボ団子(米)
サナブリ	※	サナブリ	稲，餅	サナブリ	稲，餅	サナブリ	※		
				田植休み	※	サツキ休み	※	サナブリ	苗(稲)，餅
		ワセンドリ	稲初穂	初穂祝い	古穀				
十五夜	オシトゲ(※)，マメ，大根，里芋	十五夜	餅，マメ，南瓜，トウキビ	十五夜	餅，里芋，15様の作物(米，粟，黍，小豆，マメ等)	十五夜	餅，15様の作物(マメ，稲，粟，稗，里芋，等)	十五夜	餅，団子(米)マメ
		二百十日のメーマツリ	※			二百十日のマエマツリ	※		
カザヨケ	※	カザマツリ	※			二百十日	※		
						二百二十日	※		
ミセック	餅	ミクンチ	餅	ミクンチ	餅	ミセック	餅・オハギ	ミクンチ	餅
十三夜	オシトゲ(※)，マメ，大根，里芋	十三夜	餅，マメ，里芋，南瓜，トウキビ	十三夜	粟			十三夜	餅・団子(米)里芋
ジチンサマ	団子	ジチンサマ	ボタモチ	ジチンサマ	ソバ	ジチンサマ	団子(米)，ソバ	(ムジナの結婚)	ソバ，稲，粟，マメ，小豆，大根
				ワセドリ(他)	新穀				
				イイデッコ	餅				

表5　諸儀礼における作物分布

		稲	粟	ソバ	マメ	小豆	大根	里芋
小正月	白岩	○	○	○				
	小塩	○	○					
	布沢	○	○	○	○			
	大芦	○		○		○	○	
	板ノ沢	○	○		○			
十五夜	白岩	○			○		○	○
	小塩	○			○			
	布沢	○	○		○	○		○
	大芦	○	○		○			○
	板ノ沢	○			○			
十三夜	白岩	○			○		○	○
	小塩	○			○			○
	布沢		○					
	大芦							
	板ノ沢	○						○
ジチンサマ(ムジナの結婚)	白岩	○						
	小塩	○						
	布沢			○				
	大芦	○		○				
	板ノ沢	○	○	○	○	○	○	

ろう。

＜事例18＞　南会津郡田島町・ダンゴサシ

小正月の一月十四日には糝粉やソバ粉を木鉢でこねてからちぎり、さまざまな形のダンゴをつくるほか、アワボ（粟穂）、ヒエボ（稗穂）といい、そのものを象った大きなダンゴをその年の月の数ほどつくる。そしてこのダンゴは十七日の朝に、アワカリ（粟刈り）といってもぎとる(26)。

＜事例19＞　南会津郡下郷町白岩・サツキ／アワカリ

小正月の十四日にダンゴを各所にしつけることをサツキといい、十七日にサツキが終ったとして鎌で縄を切ってダンゴをとることをアワカリ（粟刈り）といっている。

＜事例20＞　檜枝岐村・ダンゴサシ

小正月にコメ粉でつくったダンゴを三、四個つけるほかは、ソバ、トウギミ（トウモロコシ）、アワ、キビなどでつくったダンゴを木の枝にさす。檜枝岐村はほとんど田のない村だった(27)。

＜事例21＞　舘岩村貝原・二月八日

いわゆるお八日をここでは二月八日と呼んでいるが、昔はそば（蕎麦）を通っても厄神に逢わ（粟）ないようにと、朝食にモチアワにソバ粉を混ぜてつくった練り餅を食べ、それから外出することになっていたという(28)。

＜事例22＞　会津若松市舟子、桑原・地神さま

二月十日のジチンサマの大団子はソバとアワでつくる(29)。

＜事例23＞　南会津郡只見町毘沙沢・十三夜

九月十三日の十三夜には作神だという十三夜様がアワの穂先から天に昇るという。

＜事例24＞　耶麻郡熱塩加納村岩尾・大根の年取り

十月十日を大根の年取りとか新ソバといい、新しいダイコンとソバを供える(30)。

＜事例25＞　耶麻郡西会津町・大根の年取り

十月十日を大根の年取りといい、マタガリ（二股）大根を大黒様に供えると大黒様がこのダイコンに金をはさんでくれるという。この日はダイコンが一晩で育つといわれ、十日を過ぎたら取ってもよいとされている(31)。

＜事例26＞　南会津郡田島町・菜大根の年取り

旧暦の十月十日は菜大根の年取りまたは年越しといい、田に入ることを忌む習わしとなっており、菜大根は年越しをさせてから取る(32)。

＜事例27＞　「貞享二年丑三月　郷村地方内定風俗帳　会津郡長江庄」・菜大根の年越

十日は菜大根の年越といって菜大根を食わないとされており(33)、「文化四年　風俗帳　下郷四箇組」には、菜の年越といい菜は食べず、また虫供養でもあり村じゅうが休む、とされている(34)。

＜事例28＞　耶麻郡北塩原村・むじなの嫁入り

十月十日をむじなの嫁入りといい、新ソバをうって神様にあげみんなで食べるほか、二股のダイコンを大黒様

に供える(36)。

〈事例29〉　耶麻郡高郷村・ムジナの祝言

十月十日をムジナの祝言といい、新ソバをうち窓を開けて神様に供える。一年中でソバがいちばんおいしい日で、ソバの王様の日という。また一晩でダイコンがのび、ダイコン畑に行ってはいけないとされているが、この日が過ぎればいつダイコンをとってもよい(36)。

以上に述べてきた白岩以下の五地区とその他の地区の事例を手がかりにして、イネ以外のアワ、ソバ、マメ、サトイモなどの畑作物に基づく農耕儀礼体系を再構成してみよう。

第一に、十五夜と十三夜から考えてみよう。ここでもっとも注目される儀礼作物はマメとサトイモである。十五夜について見れば五地区すべてでマメが、十三夜については三地区でサトイモが見られる。その一方で、十五夜にサトイモが、十三夜にマメが登場する地区も二、三あり混乱するが、会津地方では十五夜をマメ名月、十三夜をイモ名月と呼ぶ所が圧倒的に多いので、基本的には十五夜はマメ、十三夜はサトイモの収穫儀礼と意識されてきたと見るのが妥当だろう。だが、さらにアワが、十五夜については二地区で、十三夜に関しては布沢で儀礼作物となっている点も考慮しなくてはならないだろう。とくに〈事例23〉で見た毘沙沢の伝承のもつ意味は重いと思われる。

第二に、ジチンサマに関しては、ソバが注目される。とくに事例の24、28、29からは、十月十日が新しいソバ

を食べる機会と見られてきたと言えるだろうし、二月のジチンサマにおいてもソバが重要な位置を占めるのは前出の事例に示されているとおりである。さらに十月のジチンサマは、これまで見てきた事例が示すとおり、ダイコンにとっても意味をもつ儀礼であったと見られる。

以上についてまとめれば、十五夜（八月十五日）と十三夜（九月十三日）はマメとサトイモの収穫儀礼にあたり、十三夜からジチンサマ（十月十日）まではアワの収穫儀礼の期間であり、ジチンサマはソバとダイコンの収穫儀礼であったと推定できるのではなかろうか。また栽培暦から見れば、十五夜はアワの穂掛け儀礼であった可能性もあるが、いずれにしても栽培暦からはこの推定は無理がない、と言ってよい。

第三に、予祝の儀礼が重層する小正月について考えてみたい。小正月にはワラをイネに見立てて雪中に田植をする庭田植の行事が行なわれるが、同時にマメガラなどを使って畑作物の豊作模擬もなされてきた。また小正月の中心的行事であるダンゴサシに関して、木にさして飾りつけたダンゴを取り払う行為を小塩で稲刈りというようにこのダンゴをイネと見る所もある一方で、＜事例18＞の田島町や＜事例19＞の白岩などのように、アワカリといいアワと見る所もある。とくに白岩ではダンゴサシをサツキ（田植え）といい、取り去ることをアワカリ（粟刈り）といっていることに注意を払いたい。また前掲表5からは、小正月においてイネのほかにアワ、ソバなどが儀礼食物・作物として重要な役割を演じていたことが分かる。これは、畑作優越型農耕の段階にあってはアワやソバが重要な栽培作物であったことを示す名残りであろうと思える。ソバとアワがカノ（焼畑）の初年、二年目の標識的作物であったことにも留意しておきたい。

以上、十五夜、十三夜、ジチンサマ、小正月について検討してきたところから、かつて会津山村においては畑作物に伴う儀礼体系が存在した、と結論してよいだろう。そして稲作の浸透にしたがって次第に稲作儀礼化が進んだということだが、それがこのように完璧なまでに稲作儀礼化されたのは、稲作儀礼体系に先行した儀礼体系の中核が稲作儀礼化されやすい畑作物に基づくものだったからではないだろうか。つまり、イネの栽培暦とほぼ等しい栽培暦をもつ作物であるアワ、ヒエ、キビなどの雑穀が、深層の農耕儀礼を体系づける主力であったと考えてみたい。だが、いつ、どのように稲作儀礼化が進行したのかは明確にはならない。

とは言え、現在知ることのできる農耕儀礼すべてを上記の理解で律することはできないのも事実である。たとえば、サナブリなどは稲作固有の儀礼であったかもしれないし、ジチンサマはアワとはかかわりなくむしろソバと強く結びついた儀礼であった可能性もあるからだが、しかしそこまでの追究は現在ではきわめてむずかしいのもまた事実である。したがってここではあくまでも、アワやヒエは深層の農耕儀礼を体系づけていた主力であったと言うにとどめざるをえない。

そこで、かつての畑作優越型農耕の段階における農耕儀礼は、アワやヒエなどの雑穀に基本的に体系づけられながらもサトイモ、マメ、ソバ、ダイコンなどの作物に付随する儀礼も見られ、これらが一体となって一つの体系を構成していた、とまとめてみることができるだろう。

⑤山ノ神の殖産呪力と「畑ノ神」

会津山村における去来儀礼であるジチンサマやお八日のもつ儀礼的意味が山ノ神が春に下って百姓の神になるところにあることはすでに述べたとおりだが、ここでは、なぜ山ノ神が農神に転換できるのか、という点について考えておくことにしたい。

山ノ神がさまざまな性格を付与されていることはいまさら言うまでもないが、会津山村の人びとの間には、山ノ神は殖産呪力をもつカミだと見る見方が広く強く保たれてきたようであり、山ノ神に対して抱いてきたそのような基本的認識(37)が農神へ転換すると見る思考の形成に深くかかわっていたのではないかと推測される。たとえば、次のような事例が認められる。

＜事例30＞　南会津郡下郷町白岩

白岩では炭焼きが盛んであったが、その仕事中に山中で道具を紛失した場合には自らの男根を出して振ればすぐに見つかるとされてきた。また正月の山入りに際し、ヤマイリという幣を木にかけてからも同様の行為をすることがあった。こうすると女である山ノ神が喜ばれるからだと説明されている。

＜事例31＞　南会津郡下郷町白岩

難産のときには飼馬に鞍をつけて家から引き出した。そうして連れて歩いていると急に馬が立止まり前に進まなくなる。この状態をオンバ神さまが馬に乗られたといい家に戻るが、着いたときには子どもは無事に産まれているという。オンバ神さまは山ノ神と変わらないと考えられている。

＜事例32＞　耶麻郡西会津町大久保

お産のときには「オンバ様」の掛軸をかけたり、猪苗代にある「オンバ様」にお参りをしてお札を受け、願いをかけてくる。「オンバ様」は女の神だとも、山ノ神だとも、お産の神だともいわれている。難産のときには主人が馬を引っ張り出し、「オンバ様」を迎えに村下まで出かける。そしてまた戻ってくるのだが、このときに「オンバ様がきた」と妊婦に呼びかけるとよくなる(38)。

＜事例33＞　南会津郡伊南村小塩

妊婦は馬の手綱を絶対にまたぐものではない。またぐと「馬と同じく十二ヵ月子どもが腹のなかに入ったままだ」といわれている。

＜事例34＞　耶麻郡北塩原村

馬の手綱をまたぐと胎児が馬の子同様十二ヵ月腹のなかにいるという(39)。

＜事例35＞　猪苗代湖南地方

難産するから馬の手綱をまたがないといった(40)。

＜事例36＞　耶麻郡熱塩加納村

安産祈願のため関都のオンバ様に行くしきたりがある(41)。

＜事例37＞　耶麻郡高郷村

西会津町大久保にある山ノ神を縁神様といい、子どもに縁がありますようにと参った(42)。

以上、子どもの出産と山ノ神がかかわる伝承を拾ってきたが、小塩の〈事例33〉や、北塩原の〈事例34〉は白岩や大久保の事例（〈事例31〉、〈事例32〉）に近い形がもとあったことを推測させる。馬の手綱を跨ぐなという妊婦に課せられた禁忌は、出産を助ける山ノ神を産神としてもともと馬で迎えていた習俗と関係していたのではなかろうか。妊婦に関してのみの禁忌である点に注意したい。また「馬と同じく十二ヵ月腹のなかにいる」という伝承は、この地域の山ノ神が十二という数字と深くかかわること(43)も関与していたのでないだろうか。このように、難産というきわめて緊迫したむずかしい局面で山ノ神が最後の切札のようにして登場するのはまことに印象的である。おそらくは、山ノ神が出産をたやすくする何らかの強い呪力をもつと考えられていたからではないか。

ところで農耕の円滑な運営は豊かな殖産性の発現とイコールで結ばれる。その意味で小正月の予祝儀礼の実修は、農耕生活に重い意味をもったはずであり、その儀礼は次にあげる諸事例が示すように豊かな殖産性を発している。

〈事例38〉　南会津郡下郷町白岩

ダンゴサシに使うダンゴを煮た煮汁を、子どもに恵まれない女性に本人の気づかないうちにかけると子どもを授かるという。またサイノカミの行事で木に火をつけて焼いてできた炭を前の年に嫁いできた女性によくすりつ

けた。

ダンゴの煮汁で妊娠を促進しようとした例は、田島町南倉沢でもあったという(44)。

〈事例39〉　南会津郡伊南村小塩

ダンゴの煮汁を家のまわりに撒きながらツチンボウヒキと成木責めをした。成木責めではヤマナタ（山鉈）をもって成木を傷つけ、その切り口にダンゴの煮汁を注ぎ、よく成るように祈る。またオンベエというサイノカミと同様の行事に用いて焼けた木の炭を前年にやってきた嫁につけた。

ダンゴサシはさまざまな形のダンゴを多数つくり、これらを切り取った枝にさして豊かな実りの様を模擬的に表現する行事であるが、そのダンゴの煮汁に殖産呪力を認めていたことは推定してよいだろう。同様の性格が認められる事例は、南郷村(45)、会津若松市舟子(46)、西会津町(47)、田島町(48)、只見町石伏(49)、舘岩村(50)、猪苗代湖北地方(51)などでも知ることができる。

サイノカミやオンベエはいわゆる左義長の行事だが、その焼け残った木の炭をとくに前の年に来た嫁にすりつけることは、婚姻儀礼における嫁の尻を叩いて妊娠を促進させようとする発想と同列であろう。田島町滝ノ原ではサイノカミの小屋のなかに木で男根をつくり道祖神として祀り、これが完成すると子どもを望む人、ことに男

子を欲しい嫁たちがやって来て道祖神に祈願をこめるそうだが(152)、これもサイノカミの行事が殖産呪力を秘めるからであろう。このように、その年の稔り豊かなことを願う小正月の行事には農耕が順調に推移するための源泉ともいえる殖産呪力が横溢していたと言えよう。

それでは、あふれんばかりの殖産性に満ちた小正月の行事に山ノ神が関与することが実際あるだろうか。それは小塩のオンベエ行事に見られた。

＜事例40＞　南会津郡伊南村小塩

青年が各家を舞込んでまわる早乙女踊りが終えると、若衆頭（ワカイシュガシラ）を先頭にして、オンベエの心棒をとりに山へ行った。心棒は大小二本のマツ（松木）で、トリオイ（鳥追い）行事で各戸から集めてきた正月飾りなどをこれに巻きつける。小さなマツのオンベエをヨビオンベエといい、はじめにこれに火をつける。これから始まるという合図になり、人が集まると次に大きなマツのオオオンベエに明きの方角から火をつける。このとき二股になった木の棒の先に餅を刺して焼く。これをオゴクウとかオンベエといい、食べると風邪をひかないとか、煙に腹をあぶると腹病みしないなどの効能が説かれている。そしてこの煙に乗って年神様が帰るとか、明きの方へ煙がたつと豊作などといわれている。焼け終えたのちに先ほどの二股の棒でオンベエの心棒をつついて揺する。こうすると山ノ神が帰るのだとされ、これを山ノ神ケーシ（返し）という。明きの方角へ返すと世の中がよくなるというそうである。また若者は心棒を倒して雪の上を引き回すこともする。これをシンボウマーシ

というが(53)、さらには前の年に来た新嫁にオンベエの炭をつけたり、水をかけたり、雪をぶつけたりの行為に及んだという(54)。

よく聞いてみると、山ノ神は若者たちが山から引いてくるオンベエのマツについて里に来るのだという。その山ノ神はオンベエの行事がすむと山に返される。このオンベエ行事において、山ノ神は山と里の間を去来することになっていたのである。こうして山ノ神が迎えられるのは、小正月が殖産呪力を大いに高めなければならない機会になっており、山ノ神のもつ殖産呪力がどうしても必要であったからであろう。その思考は山ノ神が農耕開始期の春に下るとみる認識と共通するものだろう。すなわち農神として春に下るのは、殖産呪力をもつ山ノ神でなければならなかったのである。

このことを、かつては畑作優越型農耕が行なわれ、農耕儀礼の深層においては畑作物が中核にあるというこれまでの検討結果に照し合せてみるならば、山ノ神は単なる農神としてではなく、「畑ノ神」(55)として春に下ったと結論するのが適当と思われる。すなわち会津山村の農耕儀礼の深層には、山ノ神と「畑ノ神」との去来信仰が潜んでいるということである。

そうであったものが、稲作中心型農耕に次第に推移してくる過程で、「畑ノ神」はやがてより広いカテゴリーの「百姓の神」に変容したと見ることができよう。そのことは同時に、暮らしが山の恵みやその影響の圏内から遠ざかったことにほかならない。

次節では、南会津郡只見町布沢に焦点を定めて、その変容ぶりが抱えこんだことの意味について考えてみたい。

第四節　奥会津・布沢の生活変容

①布沢の概観

布沢は只見町の東北端に位置し、伊南川支流の布沢川に沿った最奥部の標高五〇〇メートルに立地する山村である。只見町は南会津郡の西北端にあり、越後山系に属する一五〇〇～一八〇〇メートルの高山連峰が聳え立ち、町の九割余が山地で占められている。新潟県に接する名だたる豪雪地帯であり、十二月初旬には雪が降り始め、積雪は平年で一八メートル以上に及び、雪解けは山間では五月になるという冬が長くきびしい気候である。

この布沢を筆者が初めて訪れたのは昭和四十七年（一九七二）夏のことであった。当時の行政上の布沢区は、大久保・町・大江・向（むかい）・浮島・田沢・夕沢・大田・毘沙沢という内部区分をもち、七八戸の家から構成されていたが、たんに布沢といえばそのうちの大久保・町・大江・向の四集落をさしていた。

当時の交通事情から言えば、伊南川河畔の小林を経由する道路が布沢への主要交通路となっていたが、夕沢を経由して吉尾峠を抜け大沼郡昭和村野尻に至る道や、松坂峠を越えて大沼郡金山町横田に通じる道も利用されていた。吉尾峠は古くから開発が進んでいたものと見え、天明八年（一一七八）幕府巡検使に随行して東北地方か

国土地理院5万分の1地形図
只見・小林・針生・宮下 1971年

図3　布沢周辺地図

ら北海道まで見聞したことがらをまとめた古川古松軒の『東遊雑記』には、巡検使一行が五月十九日に現在の伊南村古町を発ち、伊南川沿いに下り梁取（やなどり）を経て布沢に宿をとり、翌日は野尻に宿泊したと記してある。つまりこの吉尾峠を越えたに違いないのだが、梁取から布沢に至る間の様子は次のように書き残されている(56)。

「梁取と布沢の間悉く嶮山にて、馬はいうに及ばず、人の往来も自由ならざる嶮しき道なり。御巡検使御道ゆえ桟道を造れり、至って危うき道なり。高さおよそ百丈、麓へ谷川流れて桟道の間百三町余、他国になき道なり。心駭き目くるめき、肝を消す桟道なり。この辺道数多にて、樵夫の通う細道にて、何の詠めもなく、おもしろからぬ所なり。人足に出でし所のものを見るに、（中略）、米団子を丸焼きにして、それを七つも八つも細袋に入れ腰にさげ、短かき蓑を着し、長き鎌を横たえ、さしも嶮しき桟道を、もののかずとも思わぬ体にて走り廻る有様、誠に男々しく見えたり。」と記して、戦場に出せば役立つだろうと感想を述べている。そして興味深いのは、どんなに重い荷物でも背負うばかりで担うことをしないので、駕籠一挺に大勢が大いに汗をかいているという記述であり、その事態を見て「土地の風儀にて」「得手不得手というべし」と評しているが、山棲みの習慣をまざまざと見せつけている。

この吉尾峠を越えてはショッコアキンドとよばれる商人が往来していた。彼らは昭和村中向や三島町宮下に小店を構える商人で、砂糖、塩、昆布、缶詰などを馬の背に積んで吉尾峠を越え、夕沢まで運んだ。したがって夕沢には馬の宿をする家が一軒あったほか、馬をもつ者は請け負って買いに出ることもあった。

この峠麓の吉尾は昭和四十四年八月十二日に集中豪雨をうけ、これを機に木地師三軒が移転をして廃絶してしまった。また大田にも木地師が住んでいたがさらに古くに廃絶し、屋敷跡だけが残されている。

②生活の＜原型＞

さて大正元年（一九一二）の布沢村（明治二十二年に坂田村と本節で扱っている布沢に相当する布沢村が合併してできた村）の耕地面積は、田六一町二反八畝六歩、畑七三町七反一畝二七歩、計一三五町三歩であった(57)。この畑面積にはカノを含んでいないので、その分を加えれば畑が田をはるかに上回っていたはずであり、畑作中心の農耕が営まれていたと推測される。ところが、現在では畑の陸田化が進んだ結果、畑はわずかに家の周囲や道沿いに一畝くらいずつ散在するにすぎず、畑作の比重低下を如実に示している。

一方、布沢川の谷あいの最奥部にありながらも、稲作は早くから行なわれていたようであり、山ふところに抱かれるように川に沿って棚田をなしている。その多くはヒドロダと呼ばれる深田であり、昭和五十一年からはそれまで打捨てられていた水田の耕地整理工事が始まり、水田拡大化の方向がとられた。

布沢の農耕は、自給的な食糧生産に力点が置かれてきた。カノは戦前までは一戸平均二町歩も開くほどに盛んに行なわれており、三年ほど耕作をしたらあらした（アラス＝放棄する）が、地味がよい所は五・六～十年ほどもつくれるとされ、なかば常畑化していた。春に焼く春焼きカノと夏に焼くカノとがあったが、春焼きカノの方が骨が折れた。夏焼きのカノでは、一年目にソバをつくり、二年目にはアワ、大小豆を、三年目にも二年目とほ

ぼ同様の作物を連作を避けて作付けていた。春焼きカノにはとくに定まった輪作方式は見られなかったが、キビ、アワ、マメ、ジュウネンなどが作られた。

布沢の鎮守である若宮八幡宮の祭神は転んでムギ穂で目をついたので、氏子は遠慮してムギをつくらないという禁忌伝承を伝えている。実際、雪が深いのでつくろうとしてもうまくできないと人びとは口にしている。このムギをつくらない点は常畑作の特色の第一にあげられるが、これと並んでウォ（麻）の栽培が行なわれたことも重要であった。これは「五郎丸」という名の反物に織り上げて小千谷方面に出され、貴重な現金収入源の一つになっていた。麻織りをしていた頃には、ウォの水さらしのために通し苗代にしていたという。このほか、常畑ではサトイモ、甘藷、トウモロコシ、蔬菜、豆類などがつくられた。

ところが、イネの収量が耐冷品種の改良・普及(108)などにより増大してくるにしたがい、食糧生産に占める畑作物の比重は相対的に低下し始めた。すなわち畑作優越型農耕から稲作中心型農耕へ移行したと言えるが、この変化は山とのつながりを薄くする結果となった。たとえば、山中で行なわれてきたカノや食生活上にもった山の幸採取の意義を低下させ、結果としてカノの衰退・消滅、及び山菜・キノコ・木の実・ヤマイモなどの採取活動の縮小という事態を招いた。それは山との日常的な接触・交渉の機会が大きく失われたということであり、山とのつきあいなしに暮らすことができるようになることを意味していた。そういう意味で、この変化はまさに重大であったのであり、画期的な大変革であった。

かつての山の幸採取の一端を示せば、とくに注意を払っていたものはゼンマイ・ワラビなどの山菜、キノコ類、

トチノミなどの木の実、ゴンボッパ、ナガイモなどであったが、売り物になったのはゼンマイだけだったから、ほとんどが自給的食料として利用されたわけである。ゼンマイは茹でて乾燥させてから東京、大阪方面へ出された。トチノミは稲作終了後に採り、当座使うもの以外は叺に入れて保存し、不作のときの貯えに常に二〜三斗は確保していた。トチノミの皮をむくトチムキという用具の存在が、トチノミのもった重要性を無言のうちに語っている。そのほかシダミ（ナラノミ）も採取したが、味は一段落ちた。ゴンボッパは牛蒡の葉によく似た草で、モチ米にいれて搗くとクサモチになり、いつまでも保存ができるため旅行時の携行食となった。

こうした食料以外の方面でも生活上欠くことができなかった山の草木は多く、それらの採取には山の口とよぶ慣行が伴っていた。布沢では、堆肥にする草の採取にかかわるコエクサ山の口、牛馬の飼料となったクゾッパ（葛の葉）山の口・ハギ山の口、莫蓙などを作るのに用いたスゲ山の口、カヤ（萱）山の口などが定められていた。具体的にはコエクサのヨシクボ（地名）山の口などという具合に、場所ごとに山の口が設けられており、山の口があく当日は朝五時に弁当と鎌を手にして決められた場所に集合する。これをカマゾロイといい、全員が揃うと出発した。ただし人数に制限はなかったということで、ヒロートリ（日雇い）を頼んで行くこともできた。

山の口が設けられるのは共有林の場合であったが、この利用についても一定の慣行があった。たとえば、布沢は昭和十五年から只見村と合併する昭和三十年まで明和村に属していたために、その当時は明和村有で、後に布沢でつくった財産組合が管理するようになった山林を例にとれば、組合は当時六二戸からなっていたので「ろくにい組合」と別称していたが、この六二戸が旧戸（きゅうこ）であり、それ以後の増戸は新戸（しんこ）とされ、

両者の間には利用に関して大きな格差が設けられていた。すなわち旧戸が用益権はもちろん所有権ももつのに対し、新戸は用益権をもつだけで、しかもその用益権の上にも利用する際に支払う金が安いという違いがあった。薪を例にとれば、一タナ（一ツボともいい三尺長の薪を高さ六尺、幅六尺に積み上げたもの）単位でヤマデを払うことになっている。カノをつくる際も、柴をとるにも同様にヤマデがかかった。それらがどの場合も、旧戸が安くてすんだのである。この共有林は昭和四十二年から始められた林業構造改善事業の動きに伴って個人に分割することになった。山はますますかつての様相を維持しがたくなったのである。

次に山仕事について見れば、主として冬期に行なわれ、伐木と狩猟がその中核を占めた。

山仕事に関して注目されるのは本山である。本山の仕事は主として屋材の伐採と製材とにあったが、その活躍は冬に集中した。本山になるためには親方から盃を受けて弟子入りし、六〜七年本山のもとで修業を積むと巻き物が与えられて一人前となる。この巻き物は本山であることの象徴で、他人に見せるのを憚るなど、秘密性が高かった。

このほか戦時中には、枕木や鉄砲台の生産が盛んに行なわれた。それぞれ鉄道省・陸軍省の発注であったというが、枕木は山小屋をかけての泊り込みで夏も冬も行なわれた。鉄砲台は戦後は需要がなくなったので、一時期スポーツ用品メーカーと契約を結んでバット生産が試みられたが、適材がなく二年で中止され、その後は特定の木材製品生産は見られなくなった。総じて伐木の仕事は社会状況の変動に大きく左右されるものであった。

一方、狩猟ではクマがもっとも重視された。狩猟儀礼が見られたのもクマについてだけである。巻き狩りのほ

か穴からいぶし出す方法などがとられたが、いずれも春先の猟であった。クマがとれたときには、高い山に向かい年長者がチョウジュを二回してから「高天原のきちちに住める畜類に神風たてばここにとどまる」という唱え言を三回繰り返し、最後に「あんぴらおんけんそわか」と三度唱え、再び二回チョウジュをして終えた。そうして里に運び、皮をはぎ、その皮をクマの体に逆さまにかけてチョウジュをしてから臓物を取り出した。

こうした山仕事がもっている特徴の一つは、山ノ神信仰とかかわっていることである。山中での禁忌がきびしく守られ、山へ入ることを禁ずる日が存在し、山ノ神の祭りを行なうなどのなかに、その信仰が具体的に表出している。また農耕が自給的食糧生産の性格をもつとすれば、山仕事は現金収入源ないし農耕の補完的役割をになったといえ、両者が相互補完して一年間の生業体系を形成してきたわけである。かつての生業の様相は以上のように整理してみることができるが、山に依拠する度合いが次第に低下する傾向を辿ってきた。

では次に、生業とかかわりの深い主要な年中行事の内容を簡単に紹介しておこう。

山入り＝一月二日。家の男の数だけシメをつくり、屋敷の明きの方角にある木に吊す。

小正月＝一月十三日～十五日。団子さし、サクダテ、ツチンボウ、カセドリ、早乙女踊り、サイノカミなど、各種の農耕予祝儀礼が連続して執り行なわれる。

イイデッコ・山ノ神講＝二月一日～二日。一日にイイデッコ（飯豊講）、二日に山ノ神講をする。布沢のうち、大久保、町、大江、向が一まとまりになり、これを二分して一年交替で、一方が当元、他方が客となる。イイデ

ッコには「飯豊山神社」、山ノ神講には「山の神社」と書かれた掛け軸をかけ、講事をする。宿に女性はいてはならないとされ、宿の女性家族はよその家に泊まった。これは十一月一日〜二日にも行なわれる。

ジチンサマ＝二月十日。ジチンサマという「百姓の神」が下るので、早朝にその家の主人が空臼をつく。オカラク（粢のこと）をつくり、神々にあげ申す。

山祭り＝二月十六日。この日は山へ入ると災難にあうといい、山へ入らない。

サナブリ＝エベス大黒に苗と餅を供え、田植えで世話になった人を呼びごちそうする。このときに馬鍬を洗うので馬鍬洗いともいう。

初穂祝い＝夏土用。中の土用のうちに古穀でご飯をたき、家の神々、鎮守にあげ申して豊作を祈る。

十五夜＝八月十五日。家でとれた作物十五種と大きな十五夜餅のほか、イモ名月といい、葉のついた里芋一株を供える。

十三夜＝九月十三日。この日、アワの穂先から十三夜様が天に昇るという。十三夜様は作神だという。

カリアゲクンチ＝九月二十九日。九月の九日、十九日、二十九日を合わせてミックニチという。カリアゲノクンチの餅を食べてから神々は出雲へ出かけ、エベスサンだけが家に残っているという。

ジチンサマ＝十月十日。朝早く煙を出すと、ジチンサマがソバを伝わり、煙に乗って天に還るといわれる。

ワセドリ＝新穀をたき、鎮守・家の神々すべてにあげる。

ニワバシメイ・ツボハタキ＝翌年の五月頃まで食べる米の精白が終わり、蔵へしまうときに親類の子供を呼ん

でコメツキブルマイをする。

以上の年中行事を図に整理すると（図4）、夏から秋にかけて農耕に関する儀礼が、冬に山仕事に関する儀礼が行なわれていることが見て取れるだろう。これは実際の農耕暦とも一致しており、田植え終了の祝いであるサナブリのあと、イネの出穂を祝う初穂祝いがあり、その後順次、収穫儀礼が執り行なわれる。

収穫儀礼は十五夜からニワバシメイ・ツボハタキまで数多く見られるが、そのうち十五夜、十三夜、ジチンサマはその内容からみてイネだけでなく畑作物にもかかわる儀礼だと言えよう。このほかのカリアゲクンチ、ワセドリ、ニワバシメイ・ツボハタキはイネにかかわる収穫儀礼と言えるが、その儀礼執行集団に着目すると、次に述べるような興味深い事実が浮かび上がってくる。

まず初めに行なわれるカリアゲクンチとワセドリはイエ（家）の行事であり、次いで行なわれる精白完了の祝いであるニワバシメイ・ツボハタキはマキ単位で、とその集団規模が拡大している。マキとは姓を同じくするいわゆる本分家からなる親族集団である。大久保の管家マキ、大江の荒井マキ、向の山内マキのほか、夕沢には若林マキと大竹マキがあり、大田には梁取マキと管家マキが見られる。構成家数は多くはないが、上述のように多くのマキが存在している。収穫儀礼は一応ここで終局を迎えるが、実は最後にムラ全体が執行集団になるイイデッコ（飯豊講）が控えている。イイデッコは作神だとされており、その翌日の十一月二日に山ノ神講が引き続いてもたれるのである。

図４　布沢の年中儀礼の構成（旧暦）

図5　生業と年中儀礼の対応

すなわち、カリアゲクンチに始まる農耕収穫儀礼を順に見ていくと、その儀礼執行集団はイエ→マキ→ムラと次第に拡大し、ムラというこれ以上ない範囲にまで拡大された時点で農耕儀礼は終息し、その翌日に山ノ神講という山仕事にかかわる儀礼が執り行なわれる。いわばここを折目として、布沢の生活は農耕から山仕事へとムラ全体のレベルで転換されるのである。

十一月二日の山ノ神講は山仕事の開始を告げる儀礼であり、山仕事は二月の山ノ神講まで続けられる。そして二月十日のジチンサマを迎えて農耕生活の準備が始められ、十月十日の秋のジチンサマまで農耕生活が続く。したがってここから秋の山ノ神講が行なわれるまでの期間は、作物の扱き上げと並行して山仕事の準備期間として位置付けられ、さらに二月二日の山ノ神講から二月十日のジチンサマまでの間は山仕事から農耕へ転換するための移行期間とみなすことができるだろう（図5参照）。

このように、布沢の一年間の暮らしは年中行事の進行と深くかかわって営まれてきたことと、農耕と山仕事の二つの生活により原理づけられていたことが読み取れるのである。生業と年中行事との対応関係のなかに内在するこのような原理は、会津山村がもつ環境に適応すること、すなわち山と適合的に暮らすところから生み出されたと言えよう。言い換えれば、それは山のもつ意味に焦点を合わせつつ生業と年中行事を分析する作業の結果得られた論理であり、したがって山が山として生活上機能しているところにこそ見出されるものだと言えよう。だから時代の流れとともに山のもつ意味が変質した段階の生活からは摘出できないとも言え、その意味で前記の論理を会津山村の民俗文化がもついわば〈原型〉とみなすことにより、ここを原点としてその後の変容ぶりをトレ

ースすることが可能になるだろう。

③山村民俗文化の展開

まず布沢の生業の変遷を追うことにしよう。農耕は稲作技術の急速な進歩と、水田基盤整備などの土地改良事業の推進とが相俟って、畑作優越型農耕から稲作中心型農耕へと次第に移り変わった。一方、山仕事は著しく衰微した。炭焼きは需要が減ったことにより焼く者はもうほとんど見られず、伐木に関してもチェーン・ソーを使って作業をするようになり、本山のもつ技術に寄せられた尊敬や信頼、そして彼らがたたえていた神秘性は、もはや見られなくなった。狩猟は猟友会が組織され、鑑札をうけ、また禁猟区・猟期が設定されるというような制限が加えられるなかで行なわれるようになり、きびしい作法を守りながら続けられてきたかつての姿は消えてしまった。それは一種リクリエーションとして存在するかのようである。

こうした生業の変化は時の流れに伴い当然ありうることだが、山村はその変転が一段とめまぐるしかったようである。会津山村もやはり日本国を構成する一地域であり、それゆえ、国家全体の大きな時代潮流に巻き込まれることは避けられるべきはずもなかった。山村はその立地条件からして、いわゆる中央からは文化・時間距離的にはもっとも離れた所に位置しながらも、時代の影響はもっとも敏感に、また尖鋭的にこうむるところが多かった。

ところで、山仕事とともに存在してきた山ノ神信仰は、山仕事の衰微に呼応するように一種形骸化した形で展

開されている。狩猟における山ことばやさまざまな禁忌と山ノ神に対する敬虔な気持ちはかつての状態を保持できずに四散し、確実に消失していっている。また人に見せることを嫌ってきた本山の巻物も公開して憚らなくなった。それはそのことに従う者だけが知りうる秘密であったのであり、それが秘密とされてきたのは山ノ神に対する純粋な信仰心に裏打ちされていたからにほかならない。彼らの間に山ノ神信仰が維持され続けてきたのは、おそらくは山に対する心の底からの畏怖心のゆえであっただろう。この心が失われたとき、山が魑魅魍魎の世界であろうはずはない。ふだんの生活と何ら異ならない領域と化してしまった、と言うべきである。山は地形的には山であり続けるものの、心理的には日常生活領域の単なる延長でしかなくなってしまった。これは山に対する人びとの考え方の変化を示しており、山のもつ意味はかつてのそれではなくなったと言える。

このような山村の様相を「山村民俗文化の展開」と呼ぶことにしたい。いわゆる「山村らしさ」が山仕事に重点を置いて求められるなかで、現実には山仕事の比重が軽くなったとしても、それは山村民俗文化の衰退でも形骸化でもなく、やはり山村民俗文化の展開として捉えてみたい。山に視点をすえた場合、この立場をとる限りにおいて、「山村」のもつ歴史的な運動過程や今後の運動方向を見据えることができると思うからである。したがって会津山村は、農耕において積極的展開を、山仕事において消極的展開を示したのだと捉え直すことができるだろう。

そのような動きのなかで、山は会津山村の人びとにとって新たな障壁の一つとなって立ち現われてきた。その直接的な原因は山仕事の衰微に求められるが、そのことは冬期の仕事が失われたことと連動して、大きな問題を

導き出した。すなわち長い冬の間をほとんど働くことができず、そのため春から秋にかけての過重労働や冬期の出稼ぎなどの問題が派生してくる。冬の時間は無駄な時ではなく、まして冬の暮らしは確固とした存在意義をもっていたのだが、山村生活の変容がもたらした〈冬の空虚化〉は、雪に閉ざされる静かな時の流れをもはや桎梏としか感じさせないように変えていった。そして、この時を有効に過すいくつかの方策が考え出され実行に移された結果、いわゆる過疎化と直面することになった。過疎化がそのまま進行すれば、集落移転という深刻な問題に逢着する（図6参照）。

昭和四十四年八月十二日、布沢一帯は集中豪雨を受け、被害の大きかった一部集落は移転を余儀なくされた。当時一三戸あった夕沢からは二戸、同じく毘沙沢は七戸全戸、吉尾も五戸全戸が移転することになっていた(59)。

だが、集落移転の方針が行政当局から示された毘沙沢では二戸が残った。うち一戸は老婆だけの一人暮らしで、筆者が訪ねたときには、亡くなった夫を迎えるという小さな盆棚をしつらえて、冬は下の集落に移った息子たちと暮らすが、夏にはここにきて猫の額ほどの水田を耕しながら山の暮らしを続けるのが楽しいと語っていた。自らのムラを捨て去ることができなかったというわけだが、同じような例は耶麻郡熱塩加納村でも聞いた。板ノ沢の向かい山の中腹にある村杉は、村の方針により代替地を与えられ集団移転を決行したが、なかの一軒だけがとどまったという。

当時、進行していた過疎化の動きに対し、人びとが闘おうとしていたことは事実であった。具体的には、①道路の敷設・拡充、除雪の推進、②水田面積の拡大、③観光化、などの対策が目についた。それらはある程度の成

図6　会津山村の生活の変容　　（昭和50年頃の状況における分析）

果はあげているようでもあったが、その動きは山村を山間地農村に変えていこうとしているようにも見えた。

しばらく足が遠のいていた布沢を昭和六十年夏に訪れる機会があった。あれからおおよそ十年の時を経た布沢は、たしかに道路は広く美しくなったものの、さらに衰微した感じを漂わせているように見えた。その夏には、伊南村小塩や下郷町白岩も訪ねることができた。どちらも美しい道路が伸び、大きな橋が掛け換えられて、景観上の変化は目を見張るようだった。小塩に民宿が建ち鮎釣の客で賑わっていたのも大きな変化で驚いた。だが、その一方で、親しく訪問を重ねた家が家業不振のために夜逃げ同然にしていなくなった、というようなつらい話も聞かねばならなかった。いろいろな出来事があり、多方面にわたる変化が、これら小さな山村を襲ったことを知った。

いま山村に求められていることは、その立地条件である山地を生かす方策であろう。山間での水田耕作が平野におけるそれに及ぶわけがない。だから生産力において山村は劣ることになる。山地を有効に利用していくことが可能ならば、山村は山村としての自律的な存立基盤をもつことができる。そこから新たな山村民俗文化が展開されよう。初めて接した会津山村を前にして、筆者はこのように書いた。また、生活そのものがプラスの方向に考えられ、なされている以上、民俗もプラスに向かっているはずである。だから、会津における山村民俗文化が、かつての山村民俗文化の衰退、消滅という形で現われてこようと、それはやはり会津における山村民俗文化の新たなる展開を示したものと信ずる、とも書いた。

それから十年が過ぎた。会津山村の人びとがこの間、懸命に努力してきたことに対して何か発言するような気

持にはとてもなれないが、たとえば今日リゾート開発が山村地域を直撃し取り返しのつかない事態が進行しつつあるのを見ると、山村が存立できる自立的経済基盤を確保することの重要性がますます高まっていると痛感させられる。少なくともこの点だけはなお繰り返し強調しておいてよいだろうが、さらに現状では、経済的な基盤だけでなく、マチの思考様式に振り回されることのない山村ならではの自律的思想を確保する必要性がいよいよ緊急の課題になっていることを付け加えておかねばならない(60)。

註

(1) ここでは花見朔巳校訂の五巻本（雄山閣刊、一九六二年）を使用した。

(2) 註（1）に同じ。第二巻、一五五頁。

(3) 庄司吉之助編『会津風土記・風俗帳　巻一　寛文風土記』歴史春秋社、一九七九年、四七四頁。

(4) 庄司吉之助編『会津風土記・風俗帳　巻三　文化風俗帳』歴史春秋社、一九八〇年。一八八～一八九頁。

(5) 註（1）に同じ。第二巻、二頁・二三八頁。

(6) 註（4）に同じ。二五二頁。

(7) 註（1）に同じ。第二巻、一四七頁。

(8) 古河古松軒『東遊雑記』東洋文庫本、平凡社、一九六四年。

(9) 註（1）に同じ。第四巻、一一二頁。
(10) 註（8）に同じ。
(11) 庄司吉之助編『会津風土記・風俗帳　巻二　貞享風俗帳』歴史春秋社、一九七九年十一月。二〇六頁。
(12) 註（1）に同じ。第三巻、二六一頁。
(13) 註（1）に同じ。第三巻、二七二頁。
(14) 南会津郡役所編『南会津郡誌』一九一四年（名著出版、一九七二年）。
(15) 昭和村教育委員会編刊『昭和村の歴史』一九七三年。一四一頁。
(16) 只見町教育委員会編『図説会津只見の歴史』只見町、一九七〇年。
(17) 橋本武「お八日調査のまとめ」『会津の民俗』2号、会津民俗研究会、一九七二年。「山と里の事八日感覚ー会津地方の場合ー」『日本民俗学』九二号、一九七四年。
(18) 山口貞夫「十二月八日と二月八日（一）（二）」『旅と伝説』九ー一二・十ー二、一九三六・一九三七年。
(19) 橋本武『猪苗代湖南民俗誌・続編』猪苗代湖南民俗研究所刊、一九七一年。
(20) 今野円輔『檜枝岐民俗誌』刀江書院、一九五一年（『日本民俗誌大系』九巻所収　角川書店、一九七四年）。山口弥一郎『過疎村農民の原像』潮新書、一九七二年。
(21) 橋本武『猪苗代湖北民俗誌』猪苗代湖南民俗研究所刊、一九七三年。

(22) 橋本武「お八日調査のまとめ」『会津の民俗』2号、会津民俗研究会、一九七二年。

(23) 南郷村教育委員会編刊『奥会津南郷の民俗』　一九七一年。

(24) 山田隆治はインドの焼畑耕作民の間に、山をすみかとし慰撫しなければ病気をもたらすと考えられている恐ろしい山の神が存在することを指摘している（山田隆治「山の神と焼畑耕作ー中部インドの場合ー」『民族学からみた日本』所収、河出書房新社、一九七〇年）。わが国においてもそのような山の神は存在すると思われる（小野重朗「山の神の古形」『神々の原郷』所収　法政大学出版局、一九七七）。

(25) 東京教育大学民俗学研究会「栃木県矢板市長井寺山地区民俗調査概報」『むら』創刊号所収、一九七一年。

(26) 田島町史編纂委員会編（石川純一郎著）『田島町史・第四巻・民俗編』田島町刊、一九七七年。

(27) 今野円輔『檜枝岐民俗誌』刀江書院、一九五一年（『日本民俗誌大系』九巻所収、角川書店、一九七四年）。

(28) 石川純一郎『会津舘岩村民俗誌』舘岩村教育委員会刊、一九七四年。

(29) 会津民俗研究会編『大川ダム建設に伴う水没部落内の物件・習俗等の生活実態調査報告書ー舟子・桑原ー』会津若松市刊、一九七三年。

(30) 熱塩加納村史編纂委員会編『熱塩加納村史・第三巻』熱塩加納村刊、一九七八年。

(31) 福島県教育委員会編刊『西会津地方の民俗』一九六九年。

(32) 註（26）に同じ。
(33) 註（11）に同じ。二四〇頁。
(34) 註（4）に同じ。一九八頁。
(35) 会津民俗研究会・北塩原民俗誌刊行委員会編『裏磐梯北塩原の民俗』北塩原村刊、一九七七年。
(36) 国学院大学民俗研究会『民俗採訪』五一年度　同会刊、一九七七年。
(37) 拙論「南会津における山村民俗文化の研究」『日本民俗学』一〇二号、一九七五年。
(38) 註（31）に同じ。
(39) 註（35）に同じ。
(40) 註（19）に同じ。
(41) 註（30）に同じ。
(42) 註（36）に同じ。
(43) 山ノ神を十二様とよぶ所があるほか、十二日を祭日に選ぶ所が少なくない。
(44) 福島県史編纂委員会編『福島県史・民俗（1）』福島県、一九六四年。
(45) 註（23）に同じ。
(46) 註（29）に同じ。
(47) 註（31）に同じ。

(48) 註（26）に同じ。
(49) 山口弥一郎『過疎村農民の原像』潮新書、一九七二年。
(50) 註（28）に同じ。
(51) 註（21）に同じ。
(52) 註（26）に同じ。
(53) シンボウマーシのもつ意味については、シンボウを大地にすりつけることにより、山ノ神から与えられた殖産呪力を大地に付与することと考える可能性もあるように思う。
(54) 同様の事例は南郷村木伏において、一九七四年三月に増田昭子氏と共にした聞書き調査によっても確認された。
(55) 「畑ノ神」という民俗語彙があるのではなく、そのような性格のカミを表現するとなれば、このように言えるだろうというまでである。
(56) 註（8）に同じ。
(57) 註（14）に同じ。
(58) 水口には水がかかるためイネではなくヒエを植えていたという伝承がある。
(59) 只見町教育委員会『南会津・只見町過疎部落の民俗』同委員会刊、一九七一年。
(60) 鎌田慧『ドキュメント地方』（筑摩書房、一九九〇年）に収められた会津地方の三島町（大沼郡）につ

いてのルポ「桐の町の自治・三島町」は、そのことをとくに感得させてくれる。

第三章　五木村の暮らしと民俗変容

第一節　山の仕事と暮らし

①山ノ神と狩猟

「五木の子守唄」の里としてその名を知られた五木村は、いまその大半を湖底に沈めようとしている。南隣りの相良村藤田に建設されている川辺川ダム・サイトが完成すれば、役場・学校・郵便局・森林組合など村の中枢的機関のある中心地頭地地区を含む村の南半分が、水中に姿を消すことになる。

集落や道路は新たに山上に開かれる計画だというが、これを機に挙家離村する家が後を絶たないと伝えられている。そうなれば当然、縄文時代以来といわれる九州中央山地の一角に展開された山の暮らしぶりが永久に失われ、その痕跡をとどめることも困難になる。

五木村は、子守唄にも歌われたダンナ衆とナゴ衆という封建的身分秩序が見られた所としても著名である。そ

うした社会関係が生み出され、比較的最近まで維持されてきたのには種々の要因が複合していようが、基本的には三十三人という一握りのダンナ衆が村のほとんどの土地（林地）を独占的に所有していた点に求められる。具体的にはコバ、ヤボなどと呼称された焼畑用地をダンナ衆から借用しなければ、村人は事実上生活できなかったわけである。

一方、こうした農民とは別に、林産資源や銅鉱石を求めて外部から入り込んだ人びとも少なくなく、単純に古風をたたえた村などとは言い切れない側面も併せもっていた。だから当然、一口に五木村の民俗とはいっても錯綜・複合した部分が少なくなく、複雑な形成過程を経てきたのが事実である。

五木村では、「ジジン、コージン、ヤマノカミ」ということばがよく聞かれる。瀬目に住み焼畑や狩猟をしたという森下誠さん（明治四十四年生）は、ジジン（地神）は土地の神、コウジンは荒神、ヤマノカミは山ノ神だ、と説明している。まるで五木村の三大民俗神といった趣を呈するが、これらがときには人びとに祟りをなす恐ろしい性格をもつことは、いずれの神にもそうした類話が少なからず語られていることからも推測される。

ところで、ここにいう山ノ神は女性神であり、正、五、九月の各十六日の年三度、川の神と入れ替わる、と森下さんは解説する。山ノ神が女性神であり、川の神と交替するという伝承は五木村ではよく耳にする。これら二点は五木村における一般的山ノ神像を示していると言ってよいだろう。山ノ神は、山ではヤマンタロウ（山ん太郎）とかヤマワロ（山童）、川ではカワンタロウ（川ん太郎）とかガワッパ（河童）などと呼ばれているが、河童のイメージがその基本にあるらしい。

東陽村
六本杉山
(1149)
子別峠
泉
村
国見岳
(1031)
大通峠
端海野
平沢津
八重
久連子
白髪岳
(1244)
山口
白岩戸
坂本村
内谷
出ル羽
五木小川
鷲山
栗鶴
石楠越
内谷ダム
小椎葉
平瀬
五木
岳
高塚山
(1508)
大川
九折瀬
梶原
入鴨
高野
久領
八原
溝ノ口
頭地
元井谷
空舎
水上村
八原岳
(1150)
下梶原川
三方山
(1236)
板木
川辺川
下谷
山江村
一ノ股
仰烏帽子山
(1302)
宮目木
茶臼峠
大平
葛ノ八重
野々脇
瀬目
広貝山
(1187)
柳野越
相良村
須恵村
0
5 km
藤田

図1　五木村略図

ここで注意しておきたいのは、正、五、九月の十六日が五木村におけるもっともポピュラーな山ノ神祭りになっていることである。しかしこの祭日は、もともとは山師の連中が持ち伝えたものらしい。それだけ山師の影響力が大きかったということなのだろう。

ヤマンタロウとカワンタロウの交替時期は、森下さんの言っていた正月、五月、九月の年三度のほか、年四度の土用、毎月一日と十五日、太郎朔日（二月一日）、春秋彼岸の中日、夏土用の三日め、半夏生、梅雨明けの日など、人によりさまざまに伝承されている。そのあたりに山ノ神信仰の複雑な形成過程がしのばれるのだが、共通するのは季節の変わり目が意識されているように見られるところだ。

いつであれ山ノ神と川の神とが入れ替わる当日の夜明け前には山へも川へも行ってはいけないのだ、と森下さんは力をこめて言う。行けば山ノ神に出会って恐ろしい目に会うからである。ところが昔は、夜の明けきらないうちから仕事に出かけたものだから、ときには運悪くそんな場面に出食わす者もあったらしい。これを目にした者は病気になってやがては死ぬと言われていたそうだから、とても恐ろしい神と考えられていたのだろう。

入鴨に住み猪猟もよくした豊永寅蔵さん（明治四十年生）によれば、山のオバネ（尾根）を通って入れ替わるものという。川から山にかけて道のようなものがまっすぐ通っており、そこを上り下りするのだから、オバネには障害になるような何物も置いてはいけないという。このことはほかの多くの人たちからも同じように聞くことができる。そこに山小屋でも作ろうものなら小屋ごとガタガタと揺すられるとか、まんいち山仕事の道具を置いて戻るときにはオバネは避けねばならない、もしそこに置こうものならヤマンタロウが大きな音を立てて騒ぎ立

てるとか、とくに金物を嫌うなど、さまざまに言われている。

八原の吉松武男さん（明治三十九年生）の話では、ヤマンタロウは別名セコというそうで、半夏生にカワンタロウと交替するが、豊永さんの話のとおり独自の道を通るから、そこには罠をかけてはいけない、たとえかけても獲物はとれない、罠をどけてしまうこともあると、その威力のほどを説明する。このセコは決して人の目にふれることがないにもかかわらず、「ホーイホーイ」と人声をまねたり、山師が木を伐るような音をさせたりの悪戯もするという。こうした交替伝承は、猟師であろうと山師であろうと農民であろうと、異口同音に口にする。

ところで山ノ神はなぜ女性だと言えるのか、森下さんはこんな話を聞かせてくれた。

昔あったこわい話だ。ある猟師が山で火を焚いていたときのこと、寒そうにブルブルと震えたきれいな女の人が近づき、火にあたらせてほしいと頼んだ。ところが火にあたっているうちに、その女の人の乳房がみるみるふくれて大きくなり、ついにはその猟師に覆いかぶさるまでになった。驚いた男はその女に火を投げつけたが、それからというものさっぱり猟がなくなってしまった。実はこの女は山ノ神だったのだ、という話である。

この話はおそらく、すでに第一章でふれた、山中で失せものをしたときに男根を出してみせたとか、猟に恵まれたときにその場ですばやく男根を出して「イセマツジョ」を歌ったというような話とも、どこかで関係しているのだろう。

猟師の伝える山ノ神信仰でとくに注意されるのはオコゼの問題である。五木村でもこの話しを聞くことができる。

豊永さんは、オコゼという魚に紙を千枚だか百枚巻いておき、シシが一頭とれるたびに一枚ずつはぐということがあった、という話をしてくれた。そうすると猟に恵まれるといわれていたのだが、その理由は山ノ神がオコゼを好むからだという。一頭でも多くのシシを与えて一刻も早くオコゼを拝みたいという気持にさせるからだといわれる。九九頭めか、九九九頭めかまではうまくいったものの、最後の一頭で怪我をしたという話もあったらしい。

このようにオコゼをもつ人はオコゼツカイ（おこぜ使い）と呼ばれたが、その人の近くにはシシがほんとうによく寄ったものだから、昔の猟師は心からオコゼを欲しがったもので、この魚をぜひ手に入れてくれとアキンド（行商人）に頼む者が多かったが、手に入ることはまずなかった。豊永さんもおかしな顔のことを「オコゼのごたる」などとは言うけれど、実際はどんな魚か知らないし、見たこともないそうだ。

山ノ神とオコゼがかかわるという伝承は、かつての狩猟が狩猟信仰とともに営まれてきたことの一端を示すものだろう。「猟期が終るというと、二、三日してからシシは出てくるし、猟期に入るとその日から姿が見えなくなる。どうしてもあれだけは不思議だ。シシにはほんとうに山ノ神がついているのかもしれない。」とは、今はもう猟をやめてしまった豊永さんの述懐である。獲物を求めてやっきになっている人間の動きを一見、見透かしているかのようなシシの行動は、どこかのどかでユーモラスな感じさえ与えるが、猟師にしてみれば悔しさ半分不思議さ半分、なにか割切れないものが残るのは事実だろう。

次のようなタマシラベの伝承が猟師たちの間に根強く保持されてきたのも、こうしたシシの生態とかかわって

いたに違いない。

銃にこめる鉛弾は猟師自らが作るものだが、タマシラベとは、森下さんによれば、この鉛弾をいま一つ作った、いま二つ作った、というように残らず家のネコが数えていることを言うのだそうだ。ネコは魔だから数えるのだというのが森下さんの考えだが、そんなふうに思うようになったのには理由がある。こんな話があったという。

森下さんの近所に住んでいたお爺さんが、ある晩、ネタマチをしていたときのことである。ネタマチとは、山中の湿地になったネタ（ヌタ）場にシシがやって来て泥浴びをしては立木に体をこすりつけるネタスリの現場を襲うことである。お爺さんが銃を構えて待っていると異様に光るものが見えた。初めはコウモリかと思ったが、いや違う、魔物だと思った瞬間、引金をひいたが当らない。そこで、魔物ならこれだと、いつも用意していた鉄鍋の足を銃にこめて射つと、その光るものは血をふいて倒れた。そうしてよく見るとそれは我が家の飼いネコだった、という。夜の闇の中にネコの眼が光ったものらしい。

だからネコが見ている所で弾は作ってはいけない、とくにあまり太ったネコは恐ろしく、一貫目にもなるようなネコは魔物になることがあると言われている。またネコは主人が猟に行く場所をよく知っているとも猟師たちは言う。

この話に出て来た鉄鍋の足というのは、猟師たちが鉄鍋からもぎとって常に弾のケースにしのばせ、まさかの時に備えていたものである。森下さんによればこれは魔よけになるというし、豊永さんはこれならどんなに哮ったシシでも通るという。これは山ノ神と直接かかわる語り口にはなっていないものの、狩猟信仰の一端を示すこ

とがらであろう。

猟と山ノ神とのかかわりを言えば、まず出猟に際して山ノ神に参る習慣をあげることができる。たとえば森下さんは、正月、五、九月の十六日の山ノ神祭りに、山ノ神に一人で参って御神酒をあげるのを常としていたが、とくに猟解禁日である十一月十五日の前日には、瀬目で祭る山ノ神にお参りをし、「これから猟をしますので、とれましたときにはウチズーシ（脊髄の両側にある）を七切れ差し上げます。またとれないときには身の入ったヒメガイを差し上げます。」など、自分がこれと思うものの名をあげて猟のあることを祈願したという。豊永さんは、新年は正月四日の山の口明けがすんでから猟に出ることにしていたが、そのときには山ノ神に参り、御神酒を供え、鉄砲をうってあげた。また小浜の和泉優さん（明治二十八年生）も、シシカリをするときには山ノ神に参ったものだった、と語っていた。

だからシシが捕れたときに山ノ神にその旨の報告をするのは、いわば当然である。

シシを倒した後に、猟師が山ノ神に対して行なう儀礼は大きく三つに分けられる。一つはシシの尻尾を切り取ること、二つは集落近くにまで戻ったときにヤタテといって空砲を放つこと、三つは山ノ神にシシの体の一部を捧げることである。

シシの尻尾に山ノ神がついているという伝承は広く信じられている。この山ノ神がついている限りシシは死ぬことはないとされているから、シシを倒したらすぐにその尻尾を切り取るが、そうすることではじめてシシは手中にできるものと考えられている。この尻尾はイチバンヤ（一番矢）がもらうきまりになっている。

イチバンヤというのは、シシに一番初めに弾を射ち込んだ人をいう。この場合当りさえすればよいのであって、死ぬことがなくともイチバンヤの栄誉に輝き、そして上記の尻尾のほかにシシの頭が特別に与えられる。この尻尾は、昔は六～七歳頃までの子供の着物の衿（外側の真ん中の縫いしろの部分）に縫いつけておく習慣になっていた。そうするとマヨケになるといったもので、これをイチバンヤからもらいうけ、かつては誰でもそうして身につけていたものという。

ヤタテは人によってはヤマノカミとも言うそうだが、これは獲物があったときだけにするもので、山ノ神に獲物のあったことを報告し感謝する行為だと、一般的には理解されている。ヤタテをする場所は、豊永さんによればイチバンヤの家の近くに来たときというが、森下さんは集落近くに来たらすると言っている。いずれにしても山から出て、里に入るあたりでするものであるらしく、銃を持っている者全員が一発ずつ空に向けて射つ。これが鳴ると「ヤタテが鳴った」と言い、そのとき里にいた者もこれを聞きつけてから慌てて駆けつけても、肉一タマス（分け前の一単位）がもらえたこともあった。獲物の肉は猟に際会した者全員に平等に分配される慣行だが、それはシシを山ノ神からの授かり物とみる意識があったためかもしれない、と指摘する猟師もある。

しとめたシシは、通常、イチバンヤの家に運ばれて解体される。だから山ノ神に対する捧げ物もイチバンヤの家で行なわれるのがふつうである。前記したような森下さんが語るウチズーシというのは、シシ肉のうちでも最上の部分とされるが、豊永さんは脊髄のところのナガシダという部分の肉に切れ目を七つ入れて串に差し、山ノ神にほかう（捧げる）と言っている。その場所はイチバンヤの家のそばならどこでもよく、イチバンヤの者が

「シシをまたくれるように」願うことばを口にしながら、焼酎とともにあげた。この場合、人によっては肉でなく肝臓を七つに切り、竹串に差して山ノ神に供えることもある。多少の違いはあるものの、七つに切ったり、七つの切れ目を入れる点では共通している。

猟はいつもあるとは限らない。むしろ空振りに終わることの方が多いらしい。そんなときには、御神酒を持参して山ノ神に参って祈願をするものだった。そうして獲物がとれれば、またお礼参りに出かけていた。

また狩猟はとれるかどうかわからない、いわば不確定な要素が強いためか、猟師は縁起をかつぐことが多い。それは一種の禁忌伝承と言えるものだが、どこかで山ノ神と関係しているのかもしれない。たとえば、山に出かけるときや山にいるときにはサル（猿）の話をしてはいけない、さらにきびしい所ではサルということばさえ言ってはいけないという。話せば怪我をするからというのがその理由であり、「山の大将」、「山のあんちゃん」、「ムコウヤマ」などと言い換えをしなければならない忌言葉になっていた。

サルの語を口にしないのは山師も同様なのだが、興味深いのは、焼畑のキオロシをするときにはまったく気にしなかったし、むしろ木登り上手の猿にあやかる意味で歓迎したということである。サルということばを聞いただけでその場に道具を置き去りにして山を下りてしまうという猟師の感覚とはおよそかけ離れている点がおもしろいが、そうした違いはどこから生じたものなのだろうか。

また、猟に出かける前に誤ってご飯を転がしたら縁起が悪いとか、シシを捕りに出た途中でウサギを見つけてこれを捕るとその日一日シシは捕れないからと嫌われる。しかし、山へ行く途中で鳥を捕ることは「鳥の羽重ね」

といってむしろ喜ばれている。このあたりの猟師の微妙な感覚は、山ノ神信仰とのみ関連して形成されたものではないのだろうが、とにかく複雑なものがある。山の動物を狩るという行為が、猟師をそうした複雑な心境にさせるなかで続けられてきたことだけは事実である。

②元山師の仕事と暮らし

いまは故人になられたけれども、五木村の高野地区にお住まいだった久保田万吉さんからうかがった元山師の話は実に興味深いものだった。ここでは久保田さんの話を中心に、元山師の仕事と暮らしぶりの一端を述べることにしたい。

五木村では山で働く林業者を総称して山師という。仕事の種類により材木山師、木炭山師、なば山師に分けられる。元山師とはふつうは伐採と製材をする木材山師のことをいうのだが、久保田さんは自分のことを「三人役をこなしたサキヤマ」だと語っていた。三人役とはこの場合、コビキ（伐採）、ハツリ（製材）、ヤマダシ（搬出）の三つの仕事を言っているのであり、通常の元山師の仕事に加えて出し山師の仕事にも通じていたことを誇る気持が、サキヤマ（先山）という表現からうかがえるように思う。

明治二十七年生まれの久保田さんは、十五歳から山師への道を歩み始めた。山師をしていた父親の手伝いをしながらごく自然に仕事の要領を覚え、この仕事に進んだそうである。初めての仕事は、自分の家の裏山にたくさん茂っていたイチノキの伐採だったそうだが、その当時はほんとうに昼なお暗いほどにイチノキが繁茂し、そこ

を通るのは怖いほどだったという。このイチノキは三分板に挽いて下駄の歯にされた。

久保田さんが休む暇もないほど盛んに山師仕事に従ったのは、高野の家々の屋根が茅葺きからセメント瓦に変わる時だった。この時に合わせて柱替えや模様変えをする家が多くあり、その仕事をよく頼まれたからである。春になると動き回り始め、自家の仕事はしたくてもできないほど忙しく、「高野には手掛けていない家はない」という結果になった、とにこにこ楽しそうに話しておられた。

久保田さんは五木村頭地の上田さんというオヤカタ（親方）の下で杣頭（せんどう）をつとめたことがあった。親方とは山を買って木を伐採する事業主をいうが、五木の多くの山を手がけたのは人吉の高島さんという親方で、「高島さんが来てから五木の山をほとんど伐ってしまった」、と久保田さんは言う。それは大正七、八年から十二年頃までのことで、モミ、タブ、ケヤキ、トガ、ブナなど役に立つ木は何でも伐り出し、その跡に植林をすることはなかったという。地元の頭地には上田さんのほかに、高島さん以前に活躍した田山さんという親方がいたそうである。

事業をしようとする親方は大杣頭に仕事を請けさせ、日役（ひやく）を雇う。日役は山子（やまこ）とも呼ばれ、大多数は高野の経験ある人たちが雇われたが、なかには土佐などからやって来た人たちも含まれていた。二里、三里も遠方にある大きな一まとまりの山を伐り出すときは、大杣頭のもとには二〇人から二四、五人もの山子が働いていた。

また親方は一山に番頭一人を派遣した。番頭の資格はまず字の読み書きができるのが条件で、その日その日の

山師の働きぐあいを「何人星」と数えては記帳した。すなわち番頭は伐採事業の事務方の長という役どころで、その事務所をカンバ（勘場）といった。

事務方を統轄するのが番頭であれば、現場の総指揮者は大杣頭であった。この大杣頭の下に七、八人からなる丁場（ちょうば）がいくつかあった。丁場は作業現場の単位をさし、その長を丁場杣頭と呼んだ。丁場杣頭は、一週間から十日間くらい仕事ぶりを見て力量を見極めた大杣頭が、腕のたつこれと思う人物を選任していた。しかし、腕利きが丁場の数より多くいる場合には、その者たちに大杣頭のもとに寄り集ってもらい、全体で協議をして決めた。協議の経過や結果を踏まえて大杣頭が裁断すれば、誰もが納得したものだったという。

土佐から渡って来た山師のなかには、ときには大杣頭よりも腕のたつ者がいることがあり、その場合は丁場杣頭に頼んでいた。ときには土佐山師が大杣頭をつとめることもあったそうである。事実、土佐山師は五木に多数入って来ていたようで、こちらに住みついた人も少なくなかった。

丁場杣頭は山小屋（長屋ともいった）から仕事に出てから後、丁場での責任を負うものであった。丁場杣頭は山子から「杣頭さん」と呼ばれて注目される存在であったから、杣頭になりたいと望む者は多かった。他方、それなりの実力をそなえていなければ恥をかくこともあった。たとえば、平人夫がおじけづいて伐ることができないような危険な所にある木は丁場杣頭が伐るものとされていた。このような伐採のむずかしい木をとくに杣頭木と呼び、これを杣頭が伐らなければ平人夫からは軽蔑されることを覚悟しなければならなかった。

大杣頭は山に散在する各丁場を見てまわり、木材をどこへどのような方法で出すのがよいか、丁場杣頭と相談

図2　山師の組織

をした。その場合、もっとも経費がかからない方法を第一に考えたものであった。そのことは、ときおり番頭とともに親方のところに出かけて仕事の進捗状況を説明するなかで伝えていた。このとき、番頭は人夫の入りぐあいを報告した。

だから親方はふだんは山子と顔を合わせる機会はまずなかったのだが、正月、五月、九月の十六日の山ノ神祭りだけは、形ばかりの仕事をした後に親方が山ノ神に供え物をし、山師に酒を振舞ったものだったという。正月四日は仕事始めで、大杣頭の家に山子連中が集まり、また親方が酒をかかえてやって来て、一同揃って朝のうちに山ノ神の祠にお参りする習慣であった。なお大杣頭はこれに先立ち、正月二日にオヤカタのもとへ挨拶に出かけていた（図2参照）。

以上のような、大杣頭－丁場杣頭－山子という序列が明らかにつけられているのは、半年から一年もの長期間にわたる山の場合で、このような場合には小屋を掛けてそこで生活をした。だから山師たちは妻や子を家に残し、正月や盆くらいしか家に帰ることはなかった。そんな生活を見ている農民たちは、「百姓の娘は山師にやるな、財産はトビ一丁で、フサン（不参）が多くて怠け者」という評価をしていたのである。

小屋での生活は大杣頭が選任した小屋杣頭によって取りしきられていた。一日の仕事を終えて小屋に戻ってからは、誰でも小屋杣頭の指揮に従わねばならなかった。それは大杣頭とて同じことである。焼酎を飲んで喧嘩が起きれば、その止め役、押え役になるなど、小屋の秩序維持に腐心したわけである。しかし小屋杣頭だけではどうにも処置ができないという事態が生じたときには、丁場杣頭や大杣頭も加わって解決にあたった。それでもな

お聞き分けない者は小屋から追われた。

朝六時に山子を起こすことも小屋杣頭の仕事になっていた。小屋は二〇間×二間半くらいの細長い形をした建物で、中央に細長くユルリ（炉）が設けられ、その両側に置いた薪を枕にし、ユルリに頭を向けて寝たものだった。この薪をドエンといい、小屋杣頭がこのドエンをヨキ（斧）で叩いて起こしたわけで、これをドエンタタキと言っていた。

各自がやすむ座は、大杣頭が小屋の中央あたりを占める以外にはとくに定めがなかった。しかし平人夫のなかには夫婦者や子連れもおり、この者たちは米俵を切って吊りさげて間仕切りをして、別に寝ていた。なお夫婦ともに伐木に従事し、妻は主に細い木をさらったり枝打ちに従った。寝具や食事に使う茶碗は親方から賃借りし、その借料は賃金からすべて差し引かれた。

食事の炊事役には、カシキと呼ばれる者が専門に一人雇われた。このカシキの下に荒仕事があまりできないコガシキと呼ばれる者二名がつき、手助けをした。コガシキは夫婦連れなどを当てる場合が多く、ベントウを洗ったり、弁当を配ることがおもな仕事になっていた。ベントウとは曲げわっぱの容器で、これで食事をしたものであった。

山師の食べる飯は、一日に食べる量によって一合番、二合番、三合番、……、……、と定められていた。一人一日にふつう六合から七合の間であったが、なかには一升飯を食べる者もあった。この番数により一日の飯の値段が決まっていたのである。とは言え、たとえば一日に六合番と決めていても、やはり腹が減るものだったのだ

ろう。仕事を終えた山師たちは小屋に戻ると、カシキに「ニハチあるか」ときく。ニハチとは残り飯のことで、たとえば六合番の者が夕飯にニハチを一合付け加えれば、その日は七合番と計算された。

しかし、なかにはしまりやもいたのである。五木村久領（くりょう）に住んでいたある山師は、六合番がふつうのところを五合番ですまし、味噌一日一丁（百匁）のところを一丁で三、四日辛抱するという評判のしまりやだった。ある日、仕事を終えたこの山師がいつもの節約精神を発揮して、草鞋（わらじ）が傷むからと水たまりを避けて草の生えた所を選びながら歩いていると、運の悪いことに何かの糞を踏みつけてしまった。このとき以来このしまりや山師は「糞踏みじじい」とあだ名されてしまったという。

「山師の一升飯」とは各地で聞くことだが、山師の仕事がもつ魅力の一つは米飯が食べられたことにもあるらしく、「山師さんかい、神さんかい、天皇陛下の落とし子かい」という表現も、山師が米の飯を常食にしていたからだと、久保田さんは解説される。また大工の倍はあったという賃金の高さも山師の魅力になっていた。

元山師が仕事に用いる道具は一括してショドーグ（諸道具）と呼ばれるが、その種類はさまざまである。ノコと呼ばれる鋸には、ワキノコ、ヨコギリ、コシノコ、オガノコ、マドノコなど、ヨキ（斧）にはヒラヨキ、ハツリヨキなどがあり、そのほかにヤ、サシガネ、スミツボ、カスガイ、マンリキ、カギなどがあげられる。

ワキノコは周一丈くらいある大木を伐るときに用いた。このワキノコのハタテ（目立てのこと）ができるようになるまでは年数がかかった。前から見て歯がまっすぐになり、歯の上を木綿針がスゥーッと心地好く落ちるように立てるものであり、このようにできれば一人前のコビキといわれた。ワキノコの側面にバンジョウガネをあ

ててノコの具合をみる。凸凹があれば金敷の上にのせて叩き、透き間がないようになるまで調整をした。久保田さんのワキノコは人吉市の件（くだん）で作られたもので、「三上七郎右エ門」と銘が刻されている。この三上という人物は土佐から来たのだろうと、久保田さんは解説されている。

そのほかのノコにもそれぞれ特徴がある。コシノコ（腰鋸）は鞘に収めて腰にさげ、オガノコは木を挽くときに一人で使う。マドノコ（窓鋸）は鋸屑がマドにたまるように作られているので常にノコが材によく密着し、よく切れる。

ヒラヨキは木にウケギリするときなどに、ハツリヨキは木材をハツル（削る）ときに用いる。そのため刃の形に違いが見られる。ヒラヨキでもハツリヨキでも、ヨキの刃部には片面四本、他面三本の溝がつけられている。両面合わせて七本で、これをナナツメといい、マヨケ（魔よけ）のためにヨキに入れられているという。

この七という数と関係があるのかどうかわからないが、山師の間では七は縁起の悪い数だと考えられているという。だから七人で仕事をすることはなかったし、四人で仕事をすることも嫌っていた。

サシガネ（曲尺）はふつう尺五寸の長さとされるが、久保田さんのサシガネは二尺であった。そのほかに、二メートル近い長いサシガネもあるとのことである。サシガネは木材の石数（容量）を量るときに使う。まっすぐにしてささないと正しい数値が得られないので、そのさし方で番頭と山師が言い争ったものだった。

マンリキ（万力）は、大きな和釘の頭に鉄環をつけたような形をしたもので、木を返す際に木口に打ちつけて使った。カギはいわゆるトビクチのことで、長さ二メートルほどの、山師を象徴する道具といったところだ。カ

ギ一丁もっていれば山師はどこへ飛び込んで行っても仕事ができるといわれてきた。

山師は丁場に着くと必ず火を焚く。雨が激しいときには焚かないこともあるというが、それでも雨が小降りになれば大きな木積みを作り、一日中火を燃やす。火を焚くことは、たとえばカギやツルなどの道具類を調整する際に焼くので必要だとも言えるが、実用的な理由ばかりでもなかったようだ。

だから山師は簡単に火をつける方法を心得ていた。マツのフシを用いるのはその方法の一つで、マツの枝の付け根の腐ったものを見つけ出し、ヨキで細かく割るとマッチ一本で火がつき、まるでろうそくに火をつけるようによく燃える。これを火種として火を移す。マツのフシが三十センチメートルくらいあれば、一週間はもつという。またマツのフシに点火する前にクロモジの枯れ木に火をつけてからマツに移せば、必ず燃えるそうだ。また別にイノコシバの枝を細かくしてつける方法もあり、とくに箒のようになっている枝木はよく燃えたという。

周一丈もあるような大木はウケギリ七分、ノコで三分という見当で伐った。山師は倒す方向をにらんで木の前に立ち、体の側面にそって地面に筋を引いてもらう。そしてこの線にそい、ヒラヨキでウケギリを入れていく。次に反対側からノコを入れ、カナヤ二丁を打ち込み、ウケを切った方からノコの先が見えるまでカナヤで起こしながらノコをひく。このときカナヤが飛ぶと木は人の方にこけるので、慎重に進めた。ノコでひき進める際に、ツルといわれる木の両側方を残す。

倒すのがむずかしいと思われる木を伐るときには、久保田さんは御幣をきり、御神酒を入れたタカンポー（竹筒）とともに木に供え、ショドーグをしばらくの間そこに立てかけておき、作業の安全を祈ってから仕事にとり

かかった。こうした作法をするのは山ノ神と関係があるらしく、山師は山ノ神をよく信仰している。

一例をあげればカミギがある。これは山ノ神の残し木ともいわれ、半年もかかるような大きな山に入るときに神官を頼んで行う山入りの儀礼の際に選ばれる。その山で最大と思われる木を山ノ神の木と定め、その根元にヨキ、ナタ等の諸道具を立てかけ、米、塩、御神酒を柴の葉（タブやツバキの葉が多く使われた）に盛って供え、お祓いし、作業の安全を祈る。そして諸道具はそのまま二〇～三〇分間据えておき、ヨキイレをする。木にヨキを入れノコでひくが、この日は半日ほどで仕事を切り上げる。

このカミギは、大きいとはいっても上等の木は選ばず、カヅラが巻きついて枝や幹の曲っているものを残した。カミギと定めてからはいつも米、塩、御神酒を供え、その周辺には踏み込まないようにしていたが、一日の仕事が終えるときには、この木に祀った山ノ神に無事を感謝して手をあわせ礼をした。

これは山ノ神が雨や雪をよけるための休み木として残されるのだという。だから伐採するときにこのカミギに絶対にかからないように倒す方向をよく考え注意していたが、万一かかったときにはその木はカケギと呼ばれ、そのまま残すものとされていた。だからカミギにかかりそうな所にある木は杣頭が伐る杣頭木とされていた。

仕事も進んで一カクラ伐り尽くすと石（こく）あげになった。石あげとは、伐った木材にカネをさしてその容量をはかることで、どれだけの賃金がもらえるかがこれでわかることになった。

ところで伐採を始める前に自分が伐るべき所は山割りで決められているため、一本一本の木は似ていても誰が伐ったものか分かるようになっており、他の人が伐ったものと間違えることはない。山割りは境木をつけて山を

分けるのだが、どうしても良い所、悪い所が出るのは仕方がない。そこで、どの山をとるかはくじびきで決めることが多かった。親方が指示をして山割りをすることもあったが、どちらにするかと問われれば、くじびきを選ぶことが多かった。

カネサシの方法には、ナイトコザシとブビキの二通りがあった。ナイトコザシは木口の最短径を測る方法で、ブビキは木口を十文字にさして、その大きい数値から小さい数値を引きその数値分だけ木口の外縁から内側へ入った部分の径（長さ）を測る方法をいう。このときに用いる単位はカタ（肩）で、一カタ＝径五寸×長さ二間、とされる。

どちらの方法によるかは仕事を始める前に親方と人夫（山師）との間の交渉で決められ、一度決まればずっとそのさし方を用いることになっていた。カネサシには親方が立ち合う。番頭がカネをさし、その数値を読み上げる。ところが番頭はときどき少なく読み上げることがある。だからそばについて用心していなくてはならなかった。人夫はあらかじめ自分でカネをさしているから、五分も六分も少なく読み上げられたときには、さすがに番頭の持っているカネをはじき飛ばして抗議した。人夫は伐採すると皮を少しむき、そこに細かく鉛筆で何分何厘と書き込んでおくのだが、番頭はそうとは知らないから、「一尺二寸」とか「一尺五寸」などと声高らかに叫ぶものの、測り直せと迫られる。

それというのも、人夫には石あげのときの番頭が読み上げ記帳していくその瞬間がもっとも嬉しいときであるし、ほんの少しの誤差でも一週間もするうちには何石という違いが生じて損をするからである。それで細かく気

をつかっていた。

そこで、このときにアイヅケ（相づけ）という方法をとることもあった。これは親方側と伐採をした山師の双方が同時に測り、その数値を読み上げ、食い違えば山師のいう数値が記帳されるというものである。親方と山師の間に立つ立場にあった大杣頭は、カネサシのときには親方よりも山師の側に立ち、値の上げ下げで親方と喧嘩をしたものだったという。

石数を調べ記帳がすんだ木材には、親方の山子が木口に三つほど刻印を打っていく。墨壺につけては打つこの刻印は消えることがないので、たとえ流送の際に流れてしまっても誰の所有か分かるようになっていた。

刻印が打たれるとダシヤマ（出し山師）が搬出にとりかかることになった。

第二節　焼畑のムラ

①三様の耕地

五木村の耕地は住民自身が分類しているように、コバ・ヤボと呼ぶ焼畑、コヤシ・サイエンからなる常畑、そしてタンナカと呼ばれる田の三様に大きく区分できる。昭和二十七年五月一日施行の農家人口調査によれば、田三〇町、畑九四町、焼畑一八八町、林野二万三五一九町で（『村のすがた』〔1〕による）、焼畑がかなり重要な地位にあった。その点で五木村は焼畑のムラだったと言ってよい。

そのことは「五木の子守り唄」にも反映されている。哀調を帯びたメロディに歌いこまれた封建的風土は、隔絶山村ゆえの文化的後進性に由来するような性質ではなく、五木谷の山林をほぼ独占的に所有するダンナ層から土地を借り受けて焼畑用地を確保しなければ暮らせなかったという社会・経済的な構造によってもたらされてきた、と見られるからである(2)。

梶原地区の焼畑農耕について精細な調査・分析を行なった佐々木高明は、その特徴を、一、輪作形態の多様性、二、大規模な主穀生産型焼畑経営、三、経営の集約性、という三点に要約できると指摘して、九州山地中央部における典型例として位置付けることができると述べているが(3)、このような諸特徴をもつ焼畑農耕の維持・存続がダンナの優位性を保障していたともいえる。

ところが昭和三十八年に五木村を襲った大水害は、この村の社会構造と住民意識に一大変革を迫るきっかけとなった。水害は多くの災害復旧のための公共事業をもたらし、住民の多くはその工事労働者として働きに出て現金収入を得ることになった。この動きと軌を一にするようにして焼畑農耕が急速に衰退し終息に向かったことは、多くの住民が等しく認めていることがらであり、自給的色彩の濃い生活からの脱却は封建的社会関係が崩れてゆく端緒ともなった。焼畑農耕が五木村の生活にもった意味がいかに大きく重いものであったか、このことからも汲み取ることができる。

②コバとヤボ

焼畑はコバとかヤボと呼ばれてきた。いまではどちらも同じような意味で使われているが、本来は違う意味内容をもつことばであったようだ。ある人は「ヤボは灌木の生えている所を伐った場合をいい、大木の繁る所を下ざらえをしておいてからキオロシをして畑にしたものをコバという」と言い、別のある人は「秋伐り春焼きの焼畑をコバ、夏伐り夏焼きの焼畑をヤボという」と言っている。前者の場合は、自然林を伐り開いた場合をコバ、二次林を伐採した場合をヤボ、と区別する言い方であり、後者の言い方では、火入れ直前になってあわてて伐採するカツギリと呼ぶ方法による場合をヤボと見ることと同じになる。

まぎらわしい言い方になったが、自然林を焼畑に開く場合を想定するとカツギリの方法では乾燥期間が短くて不可能であるから、どちらも基本的には同じことを言っていると見てよい。ヤボの語はヤブ（藪）から派生したと推測されることからも、コバとヤボの違いは焼畑にする前の林相の違いによると考えておいてよいだろう。

これに関連してもう一点注意しておく必要のあることは、コバやヤボの語は焼畑耕地をさすのであって、焼畑耕作そのものはコバサクと言われてきたことである。ヤマシゴトという言い方もあったようだが、コバサクが一般的であった。

③輪作方式からみた焼畑の諸類型

焼畑にはどんな種類があったのかたずねると、初年次につくる作物名を頭につけた、ソバコバ、ムッコバ（ムギコバ）、アワコバ、ヒエコバ、ダイコンコバの五類型があげられるのがふつうである。それぞれ異なった特徴

表1　五木村の焼畑輪作方式

<table>
<tr><th>コバ型</th><th>1年次</th><th>2年次</th><th>3年次</th><th>4年次</th></tr>
<tr><td>ソバコバ</td><td>ソバ</td><td>アワ
ヒエ</td><td>ダイズ
アズキ</td><td>イモ
カライモ</td></tr>
<tr><td rowspan="2">ムギコバ</td><td rowspan="2">ムギ</td><td rowspan="2">アワ</td><td>ダイズ
アズキ</td><td>イモ
カライモ</td></tr>
<tr><td>キビ
イモ
カライモ</td><td>放棄</td></tr>
<tr><td rowspan="2">アワコバ</td><td rowspan="2">アワ</td><td>ダイズ
アズキ</td><td>イモ
カライモ</td><td rowspan="2">放棄</td></tr>
<tr><td>イモ
カライモ</td><td>ナンバ
マメ類</td></tr>
<tr><td rowspan="3">ヒエコバ</td><td rowspan="3">ヒエ</td><td>ヒエ</td><td>アズキ</td><td>ヒエ
アズキ</td></tr>
<tr><td>アズキ</td><td>イモ</td><td>ナンバ</td></tr>
<tr><td>イモ
カライモ</td><td colspan="2">放棄</td></tr>
</table>

のある輪作方式をもっている（表1参照）が、このうちダイコンコバは住居に近いところに小規模に造成され菜園的に利用される場合が多く、主穀栽培を主とする他の四種のコバとは性格が違っている。

五木村の焼畑はおおよそ三～四年輪作した後に放棄され、一定期間にわたり休閑するという方法により営まれてきた。輪作を休止して放棄することをアラスといい、そうなった焼畑をアラシコバと呼んできた。アラスとはただ耕作を放棄するというだけの消極的な意味ではなく、休閑させて林相の回復を図り地力の充実を期する積極的な意味をもつ行為で、その期間はおおよそ二十年をめどとしたが、条件により一〇～一五年と短かったり、三〇年という長期に及ぶ場合もあった。

輪作年数は地力の良否に左右され、短い場合も長い場合もあるが、ダイコンコバを除く上記四つのコバの輪作方式は表1に示したようになっている。このような輪作方式の違いのほかに、ソバコバは夏焼き型、ムギコバは秋焼き型、アワコバ・ヒエコバは春焼き型というように、その造成時期や立地条件の面でも違いを見せている。

しかしながら輪作方式は異なるものの、栽培作物からみれば、アワ、ヒエ、ソバなどの〈主穀〉と、アズキ、ダイズなどの〈マメ類〉、サトイモ、カライモ（甘藷）などの〈イモ類〉からなる三つの作物群が組合せられている点では共通性を示している。

ソバコバを例にとると、その輪作方式は〈ソバ〉→〈主穀〉→〈マメ類〉→〈イモ類〉というように一般型をまとめることができ、二年次の作物である〈主穀〉は主としてアワとヒエに二分されてきた。アワとヒエとを比較すると、日当りがよく地味もよい土地にはアワを、奥山とか寒い高い土地にヒエをつくるという違いが見られ

る。一般にソバは悪条件下であっても成育する作物であるから、ソバコバ地はヒゾイとよぶ日当りのあまり良くない土地や標高の高い土地に開くとする話が多く聞ける。そうするとソバコバは基本的にはアワの成育環境としては十分とは言えず、二年次にアワを作付ける場合に条件的には不都合が生じることになる。

アワを栽培できるチャンスは、ソバコバの二年次のほか、ムギコバの二年次、アワコバの初年次に限られる。アワコバは条件の好い土地を必要とするが、比較的低い所にあり日当りの好いそのような土地を確保することは農民には容易ではなかった。瀬目地区には共有地があったものの、それらは山の高みに位置しており、アワコバを開く場合はダンナの土地を借り受けねばならなかったという。借りれば当然、借料としての現物納とトウドとよぶ労働賦役に応じねばならなかった。だからアワコバ以外のソバコバやムギコバでのアワ栽培を重視する必要にも迫られたわけである。

ムギコバは土壌の深くよい所を選んで作られるので、二年次作のアワの成育条件にもかなっていると言える。だからムギコバの二年次作は一部ヒエが見られるものの圧倒的にアワが選択されているのは頷ける。ソバコバでアワの作付けが不足する場合、ムギコバの比重が高まったということである。

このように立地条件や造成時期が異なるいくつものコバ型を併存させ、たくみに組合せて焼畑経営を営んできた姿が見出される。

梶原地区では一～二年の焼畑をシンコバ、三年目以降のものをフルコバと呼んでいる。地力の減退を経験的に感じ取ったなかから生み出された表現である。一般的には二年目くらいまでのコバがもっともよいとみなされて

表 2　アト・シリの用語法

	2　年　次	3　年　次	4　年　次
ソ　バ　コ　バ	ソマアト (アワを作る)	アワジリ (アズキを作る)	アズキジリ (イモを作る)
ム　ギ　コ　バ	ムギアト (アワを作る)	アワジリ (アズキを作る)	アズキジリ (イモを作る)
大　根　コ　バ	大根ジリ (アズキを作る)	アズキジリ (イモを作る)	……

きたので、輪作される作物のなかでも一、二年目の栽培作物が重要視されていた、と見てよい。ソバコバ、ムギコバ、アワコバ、ヒエコバの輪作方式は、初年次または二年次に主穀を栽培し、それ以降はマメ類やイモ類を作付けるというパターンをもつ点で共通している。つまりシンコバには主穀を、フルコバにはアズキ・ダイズなどのマメ類をつくり地力の回復を図り、最後にイモ類をつくってアラスという方式が確立していたと見られる。

下谷地区では、ソマコバ（ソバのことをソマという場合もある）の二年次をソマアト、三年次をアワジリ、四年次をアズキジリと呼び習わしてきた。またムギコバの二年次をムギアト、三年次をアワジリ、四年次をアズキジリ、ダイコンコバの二年次をダイコンジリ、三年次をアズキジリと呼んできた。こうした用法を栽培作物とともに整理してみると表2のようになるが、ここから、主穀栽培をするコバ地は前年の作物名にアトをつけて呼び、マメ類やイモ類を栽培するコバ地は同様にシリをつけて区別してきたことがわかる。すなわち地力のある場合をアトといい、地力回復の必要がある場合をシリといって呼び分けてきたということだろうが、焼畑の地力について大きな関心を抱きながらコバサクを営んできたことが推測されるのである。

以上のように、三つの作物群を組み合せることとコバ地の地力を考慮すること、及びコバを造成する時期を選択するという三つの条件を組み合わせることによって、五つの異なる輪作方式をもつコバの類型ができ上がってきた。この類型は単なる知識ではなく、焼畑経営上のきわめて現実的な知恵となってきたところに、焼畑のムラとしての本領が発揮されている。

④経営方式からみた焼畑の諸類型

昭和二十三年の施業案（五木村発行『村のすがた』による）では、林野面積二万三五一九町歩のうち民有林が約八〇％、一万八七四〇町歩あり、このうち一万四七七〇町歩が村民有であり、その内訳は個人有九三八四町歩、共有林五三八五町歩余となっている。個人有のうち一八三町歩余は非農家の所有になっているので、これを差引いた九、二〇一町歩余が農家個人有の総面積にあたる。その内訳詳細は表3のとおりであり、さらに共有林五三八五町歩余の所有形態内訳は表4のとおりである。

個人有林の場合、三五八人のうち約五九％にあたる二一二人が一〇町歩未満の広さしか所有していない状態にあり、共有林の場合は二～三人で五町未満を共有するところに筆数がもっとも集中している。とくに五町未満の山林の筆数は一四七筆を数え、全体二五八筆の約五七％に達しており、個人有、共有を問わずその主体は狭小な山林にあった。

では農家一戸あたりがコバサクをするにはどのくらいの山林が必要だったのだろうか。五木村の焼畑に詳しい佐藤光昭は「焼畑を五年間使用し一五年を一周期とすれば一町五反の焼畑を保有する時焼畑利用山林三〇町歩を必要とし山林面積の何割かが焼畑適地であるから三〇町歩以下の山林をもっていたとしても十分とはいえ」ないと指摘している。ところがすでにみたように、個人有、共有あわせても三〇町歩の山林を保有する者は少ないわけで、「従って焼畑小作が慣行」するのだと述べている(4)。

焼畑小作の慣行は五木村では広く見られ、ダンナや村外地主から山林を借りていたが、ダンナから借りる場合

表3　個人有林の所有形態内訳表

所有面積規模 / 経営用地別区分	0－5町		5－10町		10－30町		30－60町		60－100町		100－150町		150－200町		200－300町		300－400町		400町以上		合計	
	人	町	人	町	人	町	人	町	人	町	人	町	人	町	人	町	人	町	人	町	人	町
0－3反	26	52.50	8	58.75	14	261.45	6	249.30	3	225.35	－	—	－	—	－	—	－	—	1	459.90	58	1,307.75
3－5反	68	111.10	19	141.50	27	519.45	12	493.75	5	392.60	4	485.15	－	—	2	477.00	－	—	－	—	137	2,620.55
5－10反	52	112.65	34	232.81	30	490.15	16	646.45	5	392.40	－	—	2	329.60	2	540.50	－	—	1	473.70	142	3,218.26
10－15反	3	5.30	2	18.70	5	110.65	3	117.05	1	65.60	2	240.30	2	326.80	－	—	－	—	2	1,157.50	20	2,041.90
15－20反	－	—	－	—	1	13.40	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	1	13.40
計	149	281.55	63	451.76	77	1,395.60	37	1,506.55	14	1,075.95	6	725.45	4	656.40	4	1,017.50	－	—	4	2,091.10	358	9,201.86

出典：『村のすがた』 49頁，表32。

表4　共有林の所有形態内訳表

所有面積規模 / 共有人員区分	0－5町		5－10町		10－30町		30－60町		60－100町		100－150町		150－200町		200－300町		300－400町		400町以上		合計	
	筆	町	筆	町	筆	町	筆	町	筆	町	筆	町	筆	町	筆	町	筆	町	筆	町	筆	町
2－3人	65	86.00	10	78.70	11	210.20	3	128.90	1	87.40	－	—	－	—	－	—	－	—	1	625.80	91	1,217.10
4－6人	38	59.50	7	42.70	16	296.80	9	394.30	3	231.10	－	—	1	168.00	－	—	－	—	1	873.40	75	2,065.80
7－10人	20	36.70	6	38.60	3	35.70	5	231.10	－	—	3	341.70	－	—	2	463.00	－	—	－	—	39	1,146.80
11－15人	13	25.30	4	31.70	4	89.80	4	155.40	1	62.20	3	350.90	－	—	－	—	－	—	－	—	29	715.30
16－20人	5	7.30	1	6.20	1	12.70	1	30.30	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	8	56.50
部落有	4	11.10	6	41.70	1	17.20	3	110.60	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	14	180.60
団体有	2	3.50	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	－	—	2	3.50
計	147	229.40	34	239.70	36	662.40	25	1,050.60	5	380.70	6	692.60	1	168.00	2	463.00	－	—	2	1,499.20	258	5,385.60

出典：『村のすがた』 49頁，表32。

が一般的であった。その場合、ふつうは自分の居住する地区のダンナに個人または何人か共同で借用を申し入れるが、耕作の便により地区外のダンナに願い出ることもあった。

これに対して、共有林を広くもつところではダンナに依存しなくてもコバサクが可能であって、たとえば五木全村の庄屋元が置かれてダンナがいなかった田口地区にはモヤイモチとよぶムラ全体で所有する共有林があった。そこではシュギヤボとよぶムラをあげて行なった共同経営と同時に、個人競争的に経営されるコバが見られた。シュギヤボは、モヤイモチ全体の三分の一から二分の一程度の広さが割当てられ、一度に一～二町歩をコバサクしたが、それに要する作業には各戸最低男女一名の出役が求められ、伐採から収穫まで一貫して共同作業でこなし、収穫もすべて平等分配という方式で営まれた。四年ほど輪作すると「もうかたらんで（仲間に入らない）」という者も出たが、その場合は希望者だけで続けた。モヤイモチのうちシュギヤボにしないところは農家個人の力量に応じてコバに開くことが認められていた。「早く伐った者がよか」といわれてきたように、コバ一枚限りとされた以外には何の規制もない自由競争であった。だから当然、作業の共同はせず収穫は個人のものになるという方式である。

また何人かで所有する共有林でコバサクをする場合は、権利のある者全員が参加する共同経営方式と、あらかじめ個人に割ってからコバサクをするワリコバ方式とが見られた。前者は作業一切を共同し収穫物を均分する方式であるが、その性格上、共有人数が少なくかつ各人が同等の権利を保持する共有林の場合によく見られた。ワリコバは割ってしまえば個人有林をコバサクすることと等しいから、その割り方が一番の問題になる。各個人に

等分に割るのだが、単純に面積を同じにすればよいわけではないからむずかしい。山の高い低い、地味の好い悪い、傾斜のきつい緩いなどの条件も考慮して平等に区分しておいてから、最後はくじびきで決めることが多かった。

梶原地区にある九人組とよぶ共有地を例にとると、人数分に等分した一単位をキリウチといい、このなかにサエ（出作小屋）も設けたが、この範囲内からとれたコバ収穫物はもちろんシイタケ、タケノコなどもすべてその個人のものになった。しかしキリウチ内にある木を伐って得た収入については九人のうちの一人分の権利、すなわち九分の一の権利しか認められていなかった。梶原地区のこの共有地はおよそ四〇町歩ほどあり各家が使うキリウチは初めから固定していたので、その点でワリコバとはいうものの、個人有に近い利用形態を示してきたのである。

以上、山林の所有形態をもとに焼畑の経営類型を概観してきたが、まとめると表5のようになるであろう。山林の所有形態は、①ダンナ有（村外地主はこの場合考えない）、②共有、③個人有、に大別でき、それぞれに共同経営と個人経営という二つの方式が認められた。したがって両者の要素を組み合わせることにより、これらの類型が生み出されたと見ることができよう。すなわちあるムラを考えた場合、いずれかの類型が優越することはあるものの、たとえばダンナ型、ワリコバ型、共同経営型という異なるいくつかの類型を複合させることにより、各家の焼畑経営が全体としてなされてきたことを知る。これは焼畑が広大な林地を必要とするという基本的な性格から帰結するものと思われる。さまざまな所有形態を示す山林に応じてさまざまな手段により焼畑用地を確保

表 5　コバ経営類型区分表

所有形態＼経営方式	個　人	共　同
ダンナ有	ダンナ型	
ムラ共有	個人競争型	シュギヤボ型
組共有	ワリコバ型	共同経営型
個人有	個人経営型	……

することを心がけていた人びとの姿がそこに見える。

⑤ダンナ型にみる小作慣行

ダンナから焼畑用地を借りようと思う者は、伐採時期が近づくと焼酎でもさげてダンナを訪ね、「〇〇の××をコバに貸してほしい」と申し出る。通常は以前コバサクをしたことのある所を願い出たから、山の字名と小名（こな）などを告げれば、その具体的な場所や状況、面積、条件、予想収量などがお互いに了解し合えたもので、とくに問題がなければダンナは応諾し、その場で持参した焼酎の口をあけて飲むものだった。ただし放棄して間もなかったり、前に別人がキリアケしたところなどは拒否することがあったというから、ダンナの所有地ではあるものの、どの土地はどの農家が使うというような用益権めいた慣行があったものかもしれない。借用の許可をもらうと、ダンナ家に対する無償労働提供であるトウドと収穫物の物納が義務づけられるきまりになっていた。トウドの日数や物納の量については貸借する土地の評価に従ってほぼ慣行が確立しており、お互いに了解しているのでそのつど云々することはなかった。またコバに出た茶を摘む段になったら再び挨拶に出向く場合もあった。

このように小作農家が直接貸与を願い出るほかに、ナゴと呼ばれる者がダンナに取り次ぐ場合もあった。たとえば、葛ノ八重、宮目木、大平の三集落からなる大久保地区ではダンナが頭地地区に居住しており、ダンナの山のミモリ（番人）をして家来だといわれるナゴシ（名子衆）がダンナとの間の仲介にあたった。したがってナゴは一般の農家よりも上格にありダンナとも親しいと言われ、そのことは寄合いの座席やナゴシツクリと呼ばれる

山がダンナから無償で与えられていたことなどに示されていた。ダンナ家にはニシャ・メロウといって、若い男女が住み込みの年季奉公に出る習慣が見られたが、ニシャ奉公を長年つとめた者にはナゴとして土地を分けた例が平瀬地区などにはあったので、このような関係からナゴは出たものかもしれない。ナゴ自身は必ずしも経済的に優位にあったのではなく、ダンナの庇護下に入りダンナのマネジャーのような役割を演じていたわけである。

コバサクの小作料とも言えるトウドや作物の現物納は、年間四、五日のトウド、収穫量の三分の一の現物納というあたりが標準的だったようだが、戦後すぐの出ル羽地区の記録によれば年間にトウド一四～五人ボシ（星）にも上る例が稀ではない。また逆に近年では負担すべき分の一部しか支払われていない事実が高野地区などに見られる〔5〕というから、これらはあらかじめ定められていたにしても、その履行はダンナと農家の間の力関係に左右される性質をもち、その力関係が時代により変動してきたことを示していると見ることができよう。なお不作の場合はその分をトウドでまかなうという例も見られた。

板木地区のダンナから土地を借りていた八原地区では、秋の彼岸の中日にダンナ夫婦が八原に出かけ、作の具合を検分するサクミの習慣が見られた。コバ地を借りている農家は山小屋に上がってダンナ夫婦を出迎え、サクミの後、そのうちの一軒に招いて一晩接待していた。ダンナ夫人は「ジハツホ（地初穂）をやってください」と、現物納の提供を促すことばを述べたという。

⑥出作

居住する集落から遠い山でコバサクをする場合、山小屋をかけ一時的に住居を離れて生活をする慣行が見られた。確認できる範囲内では、平野、栗鶴、久領、今村、白岩戸、梶原、八重、山口、出ル羽などの地区で行なわれていた。出ル羽地区ではカケサクといい、遠い所ではコバサク地に通うのに一時間半ほど時間がかかるので播種期や収穫期に年寄りが山小屋で暮らすことが昭和初期まで見られたほか、結婚した次三男が分家したような形で大通峠近くに住んだことがあったそうである。白岩戸地区では大通峠や端海野の下方に小屋を建て家族あげて移り住み、正月と盆を除いては本居に戻らない半定住的生活を送る者もあった。小屋に暮らす間も屋根萱切りなどのムラの共同作業のときには下りてきて、村落生活上の関係は維持していた。

梶原地区ではこうした建物をサエといい共有地のキリウチ内に設けられているが、小屋とは言えない本格的なつくりである。コバサクを盛んに行なっていた当時はムラのホンイエ（本家）よりもむしろサエに生活根拠があったという。ただし学齢期の子どもは世話役一人をつけてホンイエにとどめた。孫ができた老人夫婦はほとんどサエを本拠にし、繁忙期には若夫婦も泊まり込むという使い方が一般的であった。盆、正月（暮から小正月まで）、祭り（三月の春祈禱・六月の観音祭り・十一月の妙見さん）、ムラの共同作業、役場への用事などの際にサエから下りる程度であったが、これらの機会はサエの生活暦の目安になっていた。たとえば、ソバマキは盆前に終えてホンイエに戻るという具合だった。年寄りも七〇歳ほどになるとサエの暮らしに不安が多くなり、足の丈夫なうちにホンイエに戻り、代わって次の世代の夫婦がサエに上がり、そうして世代交替が図られてきた。

このような出作の慣行は、コバ地が遠くにあるためばかりではなく、隠居や次三男の分出を促す意味もあった

のではないかと思われる。世帯を重複させずに独立性を指向する考え方がその基底にあると見ることができるかもしれない。

⑦茶の生産と販売

コバサクは自給的性格が濃厚であったことは事実だが、もう一方でコバサクの生産物であるアズキ、ダイズ、茶、カジ（楮）などにより現金収入をもあげてきた。その意味ではコバサクは自給的主穀生産と商品作物生産にあったと言うこともできる。

商品作物のうちもっとも重視されたのは茶の生産であった。五木村ではコバサクの二年目あたりから茶が自生し、作物栽培が打ち切られてからも数年にわたり採取され続け、コバサクの目的が茶の採取にこそあったのではないかと思われるほどである。しかし山本正三が指摘するように[6]、「昭和十年頃までは、山茶はその生育の密な一部の焼畑に成育をゆるされるのみで、むしろ焼畑耕作の障害物として、根から刈り取られ、限られた範囲でしか利用されなかった」ものの、村内に茶工場がつくられ、製茶の機械化が進められるようになってから、茶園が造成されるようにもなった。

それ以前は各農家が日乾茶や釜煎茶を製造し、主として八代郡小川町の商人に売り渡し、盆の準備金にあてるほか年間の現金収入の多くをこれにより得ていた。日乾茶は生葉を少し煎った後に麻袋に入れて足で踏み、十分に日に当ててつくるもので、明治末期から大正初期頃までは主流であったが、色も味も悪かったという。その後、

五回ほど煎る釜煎茶の時代になった。この茶は仕上げてからシリゴマという茶箱や茶甕に入れて保存しておき、梅雨明け頃に買い付けにきた商人に売ったが、値が折合わないときはそのまま十一月までおいて正月用に売っていた。

農家では茶摘みから茶煎りまで自分のところでやり通したから、かなりの労働力を必要とした。ダンナ家はトウドをかけて人手を集められたが、ふつうの農家はそうはいかないから、夜明けとともに茶摘みに出て夜まで茶を煎るというかなりの過重労働を強いられた。しかしそれでも、なかには商人から前借りをする者もあるほどに貴重な現金収入源となっていた〔7〕。

⑧コメガエ（米換え）

カジ（楮）の皮やこれをすいた梶紙も貴重な現金収入となった。コバに植栽するほか自生するものを切って使ったが、自生したものは皮が薄いので後にはコバのほかコヤシ（常畑）に植栽するようになった。カジの販売代金は正月の準備にあてられたが、なかにはコメ（米）と物々交換することもあった。この慣行をとくにコメガエといった。その相手方は、たとえば葛の八重集落では球磨郡免田町や錦町方面へこちらから奉公に出て定着した人びとや奉公先などで、相良村四浦あたりまで双方が出向いて、梶紙一束を米六～七升と換えたという。

こうしたコメガエで盛んに交換されたのは、主としてアズキやダイズなどであった。その相手方は前述の梶と同じく、球磨盆地のうちカミアゲとよばれる深田村や免田村方面に住む縁故のある人びとで、その比率はアズキ

一升対コメ一升という等量交換が標準だったそうだが、ときにアズキが少量ですむこともあったという話である。モチゴメの場合は一対一だが、シャクノコメ（粳米）は一・二か一・五に対しアズキ一だった、という九折瀬地区のような例もあった。

こうした米作地帯との間の交換とは別に、行商人の持ってきた魚と換えたり村内の商店で焼酎と換えたほか、地元の商人や行商人等に売却する場合もあった。こうなるとアズキやダイズも換金作物となって、茶や梶と同じことになる。しかし岳地区などで言うように、茶と梶は売って現金を得るもの、ダイズとアズキは物々交換するものというように商品作物を分類するのが本来だったのではないかと思われる。その岳地区では戦時中はアズキやダイズが金代りになっていたという。コメガエということばに象徴されているように、交換の対象になったものが海産物を除いてはコメだけであった点は、何を示唆するのだろうか。

第三節　山へ登ったイネ

①常畑の性格

常畑はコヤシとサイエン（またはサエン）からなる。コヤシはコバに比較した場合、集落近くの低い位置にあって傾斜も小さく良質な土壌をもつ。したがって作物栽培上の管理が容易で大きな労働量を投下した集約的な栽培技術が見られる。一方のサイエンは集落内に取り込まれてダイコンや菜類を中心とする野菜が栽培され、文字

どおり菜園的利用が図られている。

一戸あたりコヤシは一～二反、サイエンは一～二畝ほどとされるように、コヤシを広くもつのがふつうである。両者をコバと比較すれば、コヤシはソバコバ、ムギコバ、アワコバ、ヒエコバに、サイエンはダイコンコバに比定できる性格をもつと言える。コヤシには、ムギ、甘藷、アワ、サトイモなどの自給的な食料がつくられ、さらに一部には商品作物栽培が見られるという点ではコバと基本的に一致しているが、ムギ類と陸稲の栽培ではコバをかなり上回っている点が目立ち、これが常畑の特徴の第一点に数えられる。

これとともに、ムギの栽培技術に見られるように、施肥や中間管理作業が手厚く施されること、条播法がとられること、間作が行なわれることなど、コバには見られない集約的栽培技術の存在を、第二の特徴に挙げうる。

ところでコヤシは一般に「ジダがよい」といわれ、コバよりも「サクがよい」とされている。そのためコヤシを借りるテマ（小作料）はコバの場合を上回る。そこに人びとが常畑をよい耕地だと認めてきた事実を見出すことができ、これを第三の特徴に数えることができよう。

コバサクが衰退し終息に向かう動きに伴い、常畑は栗畑や茶園、さらには水田に変えられていった。とくに、後述するように水田化が常畑の転換という形で推進されたのは、常畑をよい耕地と見た住民の認識に負うところが大きかったのではないかと思われる。

②水田化の動き

五木村の水田面積は表6のように推移してきた。明治八年（一八七五）から明治三十四年（一九〇一）までの間に四町七反余増えており、享保六年（一七二一）から明治八年までが六反余の増加であるから、この時期に急速に水田化が進んだことが分かる。さらに昭和二十五年には明治三十四年から二三町余増加しておよそ五倍近くにまでなっており、明治末期から昭和二〇年代頃までに多くの水田が造成されたと見ることができる。昭和二十七年現在の各地区の水田面積は表7のとおりだが、水田化の具体的な動きをもっとも多くの面積をもつ高野地区を中心に見ておくことにしたい。

高野地区における水田化の進行には、二つのできごとが大きな意味をもった。一つは昭和初め頃に「チッソ」が元井谷にダムをつくったことで、このときに水を引いて田が開かれた。二つは昭和三十八年の大水害により高野地区を流れる小川の流路が変わるとともに耕地が流失し、その代替地として水田が造成されたことである。

同地区の明治四十年生れの女性が語るところによれば、元井谷にダムがつくられる以前から集落西はずれの「山ノ神」集落に近いところに田があったという。水田化を熱心に進めたのは自分の親たちの世代で、ダンナをはじめとする地主から借りていたハタケを鍬で掘り篩でふるい、さらに石垣を積んで平らにするという骨の折れる個人的な仕事を積み重ねることにより実現したものであった。そうして農地解放により自分の土地になったものが、昭和三十八年の水害によって流失し、代替地を得て現在に至っているという。

頭地地区や溝の口地区では、戦前においてハタケを転換して水田化したという話だが、これにより食事内容が好転したと思い出を語る老人もあり、水田化の促進は配給米による米食化の動きとあるいは関係していたのかも

表 7　地区別水田面積
(昭 27.5.1 現在)

地区名	面　積
八　重	1・0・8・27
中　道	4・1・00
宮　園	3・2・5・14
平　野	2・5・1・22
山　口	1・0・00
出ル羽	7・4・28
上平瀬	7・7・17
栗　鶴	1・6・3・26
入　鴨	5・00
掛　橋	6・15
下平瀬	8・6・25
高　野	5・3・0・08
久　領	4・0・1・01
田　口	3・2・1・13
下　手	2・9・01
板　木	4・8・08
大　平	8・5・24
葛ノ八重	1・4・7・08
野々脇	4・2・07
小　浜	2・4・8・17
計	30・1・6・02

(単位：町，反，畝，歩)
出典：『村のすがた』
35 頁，表 25.

表 6　五木村の水田面積推移

年　次	町・反・畝・歩	資　料
享保 6 (1721)	1・5・7・24	諸郷地竈萬納物寄
明治 8 (1825)	1・6・3・21	五木村地誌
明治 34 (1901)	6・3・9・5	球磨郡五木村是
昭和 25 (1950)	29・4・3・—	村のすがた
昭和 27 (1952)	30・1・6・2	村のすがた
昭和 35 (1960)	33・—・6・29	1960 年世界農林業センサス

しれない。

五木村のいわゆる西の股の最奥部にある内谷地区では、昭和初期にはすでにある程度の水田はあったらしいが、その後も水がかりのよい土地をもつ者から順次水田を開いたという。水田がつくられ始めたのは、トリモチを製造するための水たまりに種を蒔いたのがきっかけで、阿蘇地方から耐冷品種を導入したというが、トリモチ製造という山村特有の仕事が稲作への踏み台になった点が興味深い。

葛の八重集落では明治時代中頃に五戸の家がまとまって野々脇地区のダンナから山を買い、そのうち傾斜の緩やかな部分を田に開いたという。広さは三反五畝あり、現在では二〇枚に区分され、一戸あたり四枚七畝をもつという。これはかなり早い時期における水田化例だが、当時はアワやキビが主食であったので水田にはモチゴメをつくったが、餅につけばすぐになくなるほどの収量しかなかったと伝えられている。

このように、時期にズレはあるものの、多くの地区で水田化がなされてきた。その場合、常畑を転換して水田にする例が多く見られた。その理由は、集落に近い位置にあり、傾斜が緩く平坦地にしやすく、また水路の開削が比較的容易であった、などの水田造成上の利点を常畑がもっていたためだろうが、同時に常畑をよい耕地とみる住民自身の認識も深いところで作用していたのではないかと思われる。

③山へ登ったイネ　—農耕の変容—

五木村の農耕は、主食糧生産を目的とした焼畑が昭和三十年代中頃に終息する一方、水田化の動きが強く現わ

れる、というように変容してきたと捉えてよいだろう。水田化の動きが新しい変化だとすれば、さしずめ水田面積の多い高野地区などはその代表格になろう。これに対していっさい水田をもたなかった地区もあり、九折瀬はその代表格となるだろう。高野が水田化を推進し、九折瀬が田をもたなかった理由の第一は、地理的条件に規制されたものだろう。だが、稲作の存在・非存在ということが、両地区の農耕の性格に影響を及ぼしているものか、ここで農耕儀礼を比較しながら確認しておきたい。

両地区の主要な農耕儀礼を表にまとめると（表8）、一見して共通する儀礼が多いことに気づく。九折瀬地区では畑作儀礼が顕著であるに対し、高野地区では稲作導入に伴う影響を受けて旧来の形がやや変化し稲作儀礼の色彩がやや濃くなっているように見受けられるものの、両者の儀礼の構造自体に大差はなく、両者ともに畑作に基礎をおく儀礼が基本にあると言える。

正月二日には九折瀬地区では山入り、山ノ口明けが行なわれる。朝うす暗いうちに、家の男の数だけ山から伐ってきたカシの木を、堂の前の庭に立て、ナタでこれを切るまねをする。これをキリハジメという。それからマキソメといって、アワとコメとを混ぜたものをそこに播き、カシの木を家へ運ぶ。その後、自分の畑へ出てツルノハ（ユズリハ）を立て鍬で二、三回うち、堂の前でしたと同様にマキソメをする。これをヤマイリと言ったが、山ノ口明けは十五歳から六十歳までの男子（現在は戸主）が堂に集まって持ち寄った煮しめなどで焼酎を飲み、年間行事を相談する行事である。

高野地区では正月二日にはクワイレ（鍬入れ）が行なわれる。暮のうちに山からとってきておいたツルノハを

表 8　九折瀬地区，高野地区の農耕儀礼

儀礼区分	九折瀬地区	高野地区
予祝儀礼	ヤマイリ 山ノ口開ケ	クワイレ
	ヤナギモチ	ヤナギモチ
播種儀礼	ウチアガリヤスミ	ウチアガリヤスミ
収穫儀礼	十五夜	十五夜
	十三夜	十三夜
	サクマツリ	
	亥の子祭り	亥の日

苗代に持っていき、鍬で打ってから立てるという行事で、田がなかった時代はサイエンでしていた。

山に入ってカシの木を伐り取ってくる行事は五木村では広く見られ、若木伐りと呼ぶ所が多い。九折瀬地区のヤマイリの前段はこれにあたり、後段は高野地区のクワイレと同様になっている。高野地区には若木伐りはなく、九折瀬地区でみられるキリソメ、マキソメの所作も見当らない。また高野地区ではクワイレをする場所が稲作化に伴いサイエンから苗代へ変わったが、九折瀬地区のヤマイリの儀礼は焼畑作業の手順を儀礼的になぞっているとみられ、この点で両者は大きく相違している。高野地区の儀礼に稲作化の影響が色濃いと言えるが、九折瀬地区でもアワと同時にコメを用いてマキソメをしているので、コメに対する指向性が入り込んでいるといえる。

もう一例、八月十五夜について見ておくことにしたい。両地区ともに旧暦のこの晩にイモ（サトイモ）、カライモ（サツマイモ）を一升桝に入れ月や神仏に供え、地区を二分して綱を引き、相撲をとる点はすべて一致している。ただ高野地区では昭和に入って稲作が開始されてからは、綱引きの綱を稲藁でつくるように変わっている。以前は当日の朝から若者たちが山に入って引いてきたマカヤを練って綱にしたという。九折瀬地区では戦後フジカズラのつるでつくるようになったともいうが、現在は稲藁を用いている。マカヤで綱をつくるのは、この儀礼が畑作系の収穫儀礼であり山と深い関係にあることを反映したものかもしれず、さらにそれが稲藁に変わったのは稲作化の影響によるものかもしれないが、イモやカライモが儀礼作物になっている点で、畑作儀礼としての性格に変化は生じていないとみてよいだろう。

このように稲作化の影響が看取されるとしても農耕儀礼の基本的性格に変化がないことは、稲作の導入は民俗

文化の決定的な変容をいまだもたらしていない、と考えてよいだろう。そうなると、焼畑の終息、水田化の推進という農耕の変容は、いったいどのように見るべきなのだろうか。

焼畑農耕を営む一方で、住民の間にコメ指向、稲作指向が胚胎したことは明らかだろう。水田化の動きやコメガエの慣行がそのことを物語っている。ところが、この指向性は、米食の普及などの食生活の変化により惹き起こされた食糧としてのコメ指向、稲作指向だったのであり、これで収入を得て生活の安定を期するという指向性ではなかった。山間に立地し耕地に乏しい五木村が稲作立村をめざすことは誰の目にも不可能に見える。したがってこの指向性は住民自身のなかに発生したと見るよりも、外部要因によったものと言えよう。

焼畑農耕を稲作農耕と比較した場合、キオロシや火入れなどの焼畑造成作業がかなり激しい労働であったことは間違いないが、耕地管理などに要する労働量は稲作農耕よりもむしろ少なかったと見られ、焼畑農耕は必ずしも苛酷な労働ではなかったと思われる。あるいは集約的な管理を必要とする稲作農耕の方がむしろ労働総量は多かったのかもしれない(8)。にもかかわらず、多くの人びとが稲作に目を向け、そちらの方向に歩んでいこうとした理由は何だったのだろうか。

梶原地区の焼畑経営に変化を与えた条件として、佐々木高明は、①雑穀食から米食への食習慣の転換、②現金収入源の増加を求める傾向の顕著化（たとえば山茶、シイタケ、タケノコの販売などに現われる）、③林業の発展による林業労働への雇用機会の増大（農家経営に占める労働収入の比重の増加）、の三点を指摘している(9)が、このような諸条件が絡み合うなかで稲作指向も現象したと考えられる。

葛の八重集落の下方にあった大平集落のある家では、神社のあるミヤンタニと呼ぶ谷の水を使って昭和十六年から田を開き始め、二反確保したところでコメの自給ができるようになったので、コバサクをやめて跡地に植林をしたという。コメの自給体制が確立したところで水田の拡大化を打ち切り、植林中心の経営に移行させて生活の安定化を求めたということだろう。また野々脇地区では水田であったところに栗を植える動きがあったが、それは米作よりも栗による現金収入を図る方がよいとの判断が働いていたからにほかならない。つまりコメが自給できさえすればそれ以上の水田は不要なのであり、現金収入を確保する暮らしの設計に腐心したわけである。

すなわち、何らかの現金収入が確保されコメを購入できるならば、さほど執着することのない稲作指向だったと言える。稲作が住民の生活を十分に支えることができない仕事である以上、その生産は自給以上に出るものではない。そしてそれは稲作にとどまらず、基本的には五木村の農耕全体に妥当する性格だったと言えようが、しかし焼畑が食料自給のほかに現金収入に結びつく商品作物生産を行なってきた点だけは別に見ておかねばならないだろう。

そこで、種々の要因により住民生活の改変が迫られたときに、人びとが選びとる道は、焼畑農耕がそなえていた二つの性格—食料自給と商品作物生産—を別の方向でいかに展開するかにかかっていたわけである。言い換えれば、急峻な山地に拠りながら暮らしてきた伝統をどう評価するかということだったのである。

ところで、明治以降の五木村における山林開発史は、佐藤光昭によれば、明治七年に人吉商人の資本によりナバ山仕込が出羽地区で始まり、十一年に豊後からナバ山師が雇い入れられてシイタケの人工栽培が行なわれるよ

うになり、さらに二十年代に始まった八代商人資本による山林開発に伴い日向山師、延岡山師が来入し、十五年頃から精練を開始した五木銅山に供給する木炭を焼くために豊後から山師が入り、二十五年頃には備長炭を焼く紀州山師が招かれ、さらに土佐、紀州の材木山師が入り込んで、製炭と木材伐採が盛んになっていった(10)、という。このような開発が進められるなかで、地山師として加わった五木谷の人びとも次第に腕を磨いていったことは、すでに述べたとおりである。

このような山林開発を中心にした村外資本の流入は、五木村の経済や社会に少しずつ変化を加えていった。その変化とは言い換えれば、山の価値が変容したということであり、焼畑・狩猟村落から林業村落への静かなる転換が見られたのであった。すなわち焼畑と狩猟に基礎を置く経済体制のなかで、ダンナとナゴ、あるいはダンナとヒャクショウという林地を媒介にした封建的身分秩序が形成、維持されてきたものが、林産資源の開発に伴い種々の山師や商人、駄賃付けなどの運搬業者などのいわゆるヨソモノが流入し、ジゴロとかオイヌキと呼ぶ生え抜きの人びとにより形づくられてきた固定的な社会関係をつき崩す端緒が開かれた。このような社会経済的な変化がダンナ層にも及んでいたことはもちろんである。

その変化を決定的にしたのが昭和三十八年の大水害の復旧に伴う大規模な土木工事であった。流失した家屋や道路、山津波に襲われた山林の復旧に投じられた公共投資は四年間で二億八四万三千円にのぼったという。そして多くの村びとがその工事人夫として働きに出て多くの現金を手に入れたのであった。この工事前の昭和三十五年には千人以上いた農業就業者が、三十九年には四九三人にまで激減している数字が、これが五木村にとって一

大事件であったことを如実に示している(11)。焼畑を基礎にした自給的経済体制から商品経済への離陸の完了といってもよい出来事だった。

焼畑耕地として利用されなくなった広大な林地では、森林組合を中心とした造林事業が大規模に行なわれるようになった。森林組合の設立が昭和十六年で、それから二〇年後の昭和三十六年には山林労務班が結成されたという(12)。サラリーマン的山林労働者の誕生である。

このような山林をめぐる経済的社会的変化を背景として、住民自身は林業を中心とした生活設計を選択するという解答を導き出したのである。その場合、林産資源により収入を確保する方向と山林労務者として現金収入を得る方向に大きくは分れるが、いずれにしてもヤマを商品化することにより暮らしをたてる道が選ばれたことに違いはない。その意味では焼畑経営が実質的に終息してもなお五木村は山地村落としての性格を失なうまいとしているかのようである。だからと言って、そのことがこの村の在来民俗の保持に通じていると言えるほど、事態は単純でないことも事実である。ヤマを商品化することは、すでに山村在来の暮らしの思考とは異質なものをその内部に含み込んでいるからである。

それに加えて、ダム建設によって村が消滅しかねないような将来予測が横行するような事態になったということは、どう考えてみても、住民自身の選択によるものとは信じられないのだが、これも仮に人びとの選び取った道だとしたら、人びとの思考回路のなかには自らの村を危機へと向かわせるような何か悪魔的なものが巣くっているとしか思えない。その悪魔的な何ものかは、おそらくはこの村本来の暮らしから生み出されたのではなく、

山の外から入り込んできたものに違いない。言ってみれば、それは山に登ったイネの魔力であったのかもしれない。

註

（1）五木村（佐藤光昭編）『村のすがた』　一九五三年。

（2）古家信平「焼畑経営と社会生活ーダンナとムラ人」『五木村学術調査・人文編』（五木村総合学術調査団編）所収、五木村役場、一九八七年。

（3）佐々木高明『日本の焼畑』古今書院　一九七二年。

（4）註（1）に同じ。五一頁。

（5）五木村『昭和五八年度川辺川ダム建設に伴う文化財等に関する調査報告書』　一九八四年。一八五～一九三頁。（柄木田康之執筆部分）

（6）山本正三「九州山地における山茶の利用形態ー熊本県五木地方の例」『地理学評論』三〇ー四、一九五七年。

（7）茶問屋はたんに茶を出買いするというにとどまらず、各農家に茶煎り用の釜を斡旋したり、製茶に関して大きな影響力をもった。

(8) 佐々木高明は焼畑の経営に投下される労働量について、資料的信憑度が必ずしも高くないとしながらも、ヒエ・アワ栽培に投下される労働量は常畑に比して少ないが、ソバや大小豆についてはほとんど差がないという。またとくに労働集約的な〈アラキ型〉の焼畑の事例まで考慮すると、焼畑に投下される労働量は常畑を上回るとも述べている。（註（3）の文献による。三〇五～三〇六頁）。とは言え、五木村においては焼畑に投下される労働量は稲作のそれを上回ることはなかったと思われる。

(9) 註（3）に同じ。三六三～三六五頁。

(10) 佐藤光昭「五木五家荘の山師」『暖帯林』7、熊本営林局発行、一九六七年。

(11) 脇本敬治「ダンナ社会の変化」『五木村学術調査・人文編』（五木村総合学術調査団編）所収　五木村役場、一九八七年。

(12) 註（11）に同じ。

N
三方山
1,578
清和村
高岳
1,563
椎矢峠
向坂山
1,684
五ケ瀬町
矢部町
白岩山
1,646
1,425
1,453
国見岳
1,739
霧立越
小屋ン場
1,513
1,443
泉村
上の小屋谷
雷坂
界谷
1,271
三方界
上の小屋
五勇山
1,644
400
200
1,000
900
700
ヤゴローギリ山
石堂屋
1,336
ボノ木の谷
赤木の谷
高砂土
小原
尾谷
1,321
津風谷
古塚の谷
寺床谷
寺床
尾前
1,200
滝
岩戸谷
アローピラ
向山
1,000
クランサコ谷
504
800
ゴーウー谷
600
梶株
日が暮
ウトノ谷
水無
●＝作小屋
0
1,000
2,000 m

図 1　尾前地区周辺地図

第四章　椎葉村尾前の民俗変容

第一節　課　題

椎葉村は古くは那須といい、那須大八郎と鶴富姫の悲恋物語に代表される平家落人の里として有名である。世に平家落人伝承を伝える所は数多いが、宮崎・熊本両県にまたがる九州中央山地もその伝承に色濃く染められている。前章で述べた五木村やその北に位置する五家荘（八代郡泉村）もまたそうである。地図を広げてみれば、五家荘から椎葉にかけて県境の山岳地帯を横断する一本の道が目にとまるだろう。地図には〈椎葉越〉と記されている。その道の落ち行く先は尾手納という、椎葉村の西端と言ってよい集落である。このあたりを向山と呼ぶが、そこから流れ下る水無川が耳川と合流するあたりから上流が尾前地区である。

椎葉越は追手がやって来た道でもあったという。尾手納（おてのう）の地名は追手を収めたところに由来するというし、その追手が放った矢が尾の前に落ちたので尾前と名付けたという地名起源伝承が説かれている。それ

は尾前の始まりといわれる六軒時代のことであったとも語られているが、山に咲くコブシや桜の花を遠討の兵の掲げる白旗と見間違えて覚悟の割腹をしたと伝えられる所もある。鶴富屋敷や陣屋敷にとどまらない広く深い落人伝説の浸透ぶりを見る思いがする。

本章では、この宮崎県東臼杵郡椎葉村尾前地区を取り上げて、その変容のあり方を読み取ってみることにしたい。前章で扱った五木村については行政村としての村全体を捉える記述を試みてきたが、ここでは椎葉村の一地区を取り上げることにより、より具体的に山の人びとの暮らしの変容に迫ってみたいと思う。それはある意味では民俗誌を描く作業と共通するところをもつと言えるだろう。民俗誌を描く方法が一つに絞られるものでない以上さまざまな描き方が可能だろうが、筆者は対象地域の住民がもつ価値観、生活に対する希望あるいは志向性など、すなわち住民が生活にどのように対処し、いかに判断を下しつつ暮らし続けているのかを読み取ろうとする姿勢を民俗誌に込めたいと望んでいる。

時代の変転のなかで民俗が変化することはごくあたりまえのこととしてありうるだろうが、その変化は言うまでもなく住民自身の判断によって選択され続けてきた結果にほかならないはずである。その判断の結果が民俗に表出されていると見ることができるならば、幾多の民俗を描き重ねることにより、そうしたもくろみも可能になるのではないだろうかと想像している。以下の文章は民俗誌を描いたつもりではないが、問題としてみたかった点は共通すると言ってよい。すなわち、尾前地区の人びとが培ってきた山の暮らしの特徴はどこにあり、それらの変容に人びとはどうかかわり、またその変容をどう見ているのか、ということである。

表1　椎葉村耕地面積の推移

年　　次	田	畑	焼　　畑	資　　料
1746(延享3)	2反余	49町6反余	492町2反余	日向国臼杵郡椎葉山村々様子大概書
	町 畝 歩	町 畝 歩	町	
明治初期	41.40.06	236.37.06		日向地誌
1931(昭和6)	216.80	379.00		昭和6村勢要覧
1937(〃 12)	245.70	433.20		〃 12 〃
1958(〃 33)	200.00	223.00		〃 33 〃
1963(〃 38)	218.00	215.00	100.00	〃 38 〃
1967(〃 42)	222.35	190.01		〃 42 〃
1970(〃 45)	227.00	184.00		〃 56 〃
1975(〃 50)	210.00	144.00		〃 56 〃
1980(〃 55)	300.00	182.00		〃 56 〃

第二節　生活領域の区分

①尾前地区の概観

椎葉村がそうであったように、尾前地区もまた焼畑農耕や狩猟をはじめ山村としての特色を色濃く保持してきたところである。しかしそのような特色は、今日では次第に稀薄になってきている。

尾前地区は、昭和五十八年五月一日現在で、人口二九〇人（男一四九人、女一四一人）、世帯数八九戸である。昭和五十五年世界農林業センサスによれば、田一四ヘクタール、畑八ヘクタール、原野三二九二ヘクタールで、経営耕地面積は、田一〇一四アール、畑二二〇アール、果樹園三〇アール、茶園一二アールとなっている。

昭和六十年の世界農林業センサスによれば、椎葉村の経営耕地面積は、田一七一ヘクタール、畑八〇ヘクタール、樹園地二九ヘクタールの計二八〇ヘクタールであり、五年前の同センサスの数字に比べて、田一一ヘクタール減、畑一八ヘクタール減、樹園地九ヘクタール増、計二〇ヘクタール減となっているが、尾前地区同様田の面積が畑を上回っている点に注意したい。

椎葉村の耕地面積の推移は表1のとおりだが、かつては焼畑が圧倒的に多く、次いで畑が田を上回る時代が続き、昭和三十三年から三十八年の間にかけて逆に田が畑を上回るようになっている。尾前地区についての詳細は分からないが、これと概ね同じ傾向をたどったものと推察されよう。

焼畑農耕が盛んに行なわれた時代の暮らしの様相は、『日向国臼杵郡椎葉山村村様子大概書』〔1〕（一七四六年）に次のように記されている。

稼ニ男女共ニ木ヲ伐、焼蒔ノ畑作ヲ専ニス、諸獣是ヲ喰スニヨリテ、夜夜番ヲスル、又ハ木ノ実ヲ拾ヒ、葛蕨ノ根ヲ掘リ糧トシ、畑茶ヲ取、渡世ノ助トス、冬雪深シ、男ハ熊羚羊猪鹿ヲ猟シ、其肉ハ食シ皮ハ売ル、女ハ布ヲ少少織、生綿不織、冬モ帷子ヲ上着トス、椎葉山ハ地面悪舗、土薄ニテ砂利カチ、却テ困窮ノ所也、寒ハ強ク暑ハ弱シ

この記述は、尾前地区のことを直接述べたものではないが、当時にあっては尾前地区もこれに似た状況であったものと推測される。

椎葉村は明治二十二年の町村制実施により、維新前の下福良、不土野、大河内、松尾の四つの村が合併して成立した。その際、旧村は大字とされ、尾前地区は不土野に属した。東西二七キロメートル、南北三三キロメートル、面積五三七・二九平方キロメートルに及ぶ広大な村域をもち、現在の行政上は役場庁舎がある上椎葉のほか、鹿野遊、仲塔、尾八重、尾向、不土野、栂尾、大河内、小崎、松尾の一〇区に区分されている。各区には区長と区長代理が置かれ、さらに内部組織として数戸～三〇戸ほどからなる組が適宜編成されて、それぞれ組長を置いている。

寺床へ
ツルノタイラ(鶴の平)へ
水無へ
耳
川
ツカゼ
(津風)
バンヤ
クワノキ
ヤブチ
イマムラ
(今村)
ハシノモト
(橋の元)
ホンムラ
(本村)
コバエ
スリ
ヒラソーヅ
オタニ
小原へ
N

図2　尾前地区本集落図

尾前地区は向山とともに尾向区を構成している。尾向区は面積九万六六二五アールで大河内区を僅かに上回っていちばん広く、世帯数は一七五戸（昭和五十八年現住人口調査）で三八五戸の上椎葉区、三一七戸の松尾区に次ぐ第三番めの区となっている。小学校は尾向小学校といい、尾前地区にある。だが日常的な生活範囲として機能するのは区よりも尾前、向山という単位である。神社も尾前と向山は別であり、当然祭りもそれぞれ独立して営まれている。尾前地区は林業関係の仕事で比較的早くから開けたところであり、また電燈も早くについた。現在でも集落規模のわりには商店や民宿なども多い。そのためか向山の人びとと尾前の人びととは多少気質などに違うところがあるのだという意識が、尾前の人びとのなかに認められるようである。

②尾前の生活

尾前地区は行政的には、尾向区一一組のうち、尾前下、尾前上、三方界、寺床、鶴ノ平、水無の六組からなっているが、集落景観上は図1に示したように五つの集落、すなわち尾前（尾前地区の中心的集落。便宜上以下では本集落とよぶ）、高砂土（たかさど）、寺床（てらとこ）、水無（みずなし）、小原（こばる）から現在は構成される、と見るのが自然である。とは言え、高砂土のように現在僅か二軒しかなく葬式その他の共同労働をその下方に立地する寺床と一体になって執り行なう例もあり、単純に割切れない部分もあるが、集落の地理的独立性からはやはり上記のように見るのが適当である。本集落といったのは景観上からは集落の境が明確でなくひと続きのようになっているからだが、さらに詳しく見れば、その内部は図2のように細分化される。

五つの集落のうち、高砂土、小原、水無はいずれも尾前の本集落を取り囲むような高所にあり、さらに「三つの宮元」と呼ばれる小祠が祀られるという共通する特徴をもっている。この小祠は、ジャーシャドノ（だいしゃ殿）とも呼ばれ、それぞれ御神体は異なるものの、現在では各集落内の旧家と見られる家がとくに祭祀及び管理に当たっている。いずれもかつては集落全体で祭祀がなされていたという。それぞれのジャーシャドノに関する祭祀内容は、表2のとおりである。

ところで、これらの三つの集落がもつ上記のような位置的特徴は、これらが三つの見張り所であったからだと説明されている。すなわち、外部からの侵入者があった場合には、この見張り所で捕えて本集落内のイマムラ（今村）と呼ぶ所に送り、評定をし、その結果処刑すべき者はツカゼ（津風＝もとは塚瀬であったといわれる）で処刑されたのだと伝えている。つまり、今村は裁判所、津風は刑場であったというのである。津風の名称は、「つつがなく風になった」というところから出ているのだと説明される。今村、津風は図2に示したとおり、本集落のなかの小区分地名である。この伝承をすなおに理解するならば、尾前の集落の範囲は、図3に示したとおり三つの宮元が存在する高砂土、水無、小原を結んだ三角形のなかに収まる範囲であると言えよう。

このことに関連して、本集落のホンムラ（本村）のある家では天狗さんを祀っていることが注意される。これはいわゆる棒術の一種で、その家では棒、刀、天狗さんの巻物を祀り、天狗さんの命日とよぶ正月四日にはとくに巻物を祀り、棒術の試技を行っていた。話によればこの家の先祖は武術にたけており、尾前地区北東の峠（白岩山）において外部から侵入する者の見張りに当たっていたといわれる。これらのことから、尾前地区では集落

表2　ジャーシャドノ祭祀内容

項　目	小　原	高　砂　土	水　無
祀る家	O・S家	O・T家	O・M家
神　体	ミカガミ（鏡）1面	キムク像(木像)男女各2体　鏡数面	キムク像5体
祠	木祠(隣りにサクダメシ)森のなかにある	木祠（隣に祇園）森のなかにある	木祠(境内にコンジン)森のなかにある
祀り手	O・S家が,中心になって小原全体で祀っていた．現在はO・S家のみ．	高砂土の何軒かで祀っていたが，現在はO・T家のみ．	水無全体の神で，O・M家が宮守になっている．
祭　日	冬祭りの前の晩(旧11/14)	冬祭り当日(旧11/15)祇園の祭日(旧6/15)にも	旧11/14から現在は新11/14
神の性格	家の先祖	?	水、土、木、火、萱の神，5体の木像がそれぞれを表わす．
祀り始めの伝承	O・S家の先祖という落武者が背負ってきた．	高千穂の方からO・T家の先祖のジュソー坊主がもってきた．	?
祭りのしかた	オミキ，ゴクウ(飯)，生米,水などを供える．ときには神楽子に祭りをしてもらうこともあった． 小原全体でしていた頃は，祠に参ってからO・S家で飲食をした．	柿，ゆずなどの初物とお頭付き，洗い米（米か粟か稗)，ごはん，オミキをあげ，半紙で作ったエリ紙を木像に着せる．同時に，山ノ神，コンジン，水神，稲荷に御幣をあげる．6月にはシメをつけ，きゅうり，玉ねぎ，鱒をあげる．洗い米以下の供物は11月と同じ．モノシリに一時来てもらって祀った．	木像に紙の着物を着せる．着物はO・M家当主が作る．ゴシイ他の供物を供える．祠に参り，O・M家でオミキアゲをする．O・M家の現在の当主の先代までは自ら祝詞をあげたが，現在ではしていない．

図３　尾前地区の生活領域区分

の内と外とがある程度明確に意識されていたことがうかがわれる。これを図化すれば図3に示したように、三角形内が集落内、その外側が集落外というように生活領域を区分することができよう。

この生活領域区分を他の民俗伝承から検討してみると、さらに興味深いことが浮かび上がってくる。それは、狩猟に際して唱える唱え言（イイク＝言い句という）の内容である。このイイクを伝承する人は現在では僅かに一人となってしまった。イイクには諏訪の祓い（2）、と呼ばれるもののほか、合わせて三種類が知られるが、ここではシシ（猪）を解体するときに唱える次のようなイイクに注目してみたい。

株頭をもって天大将軍殿に祀って参らせ申す
株ふた（1）をもっては奥山三郎殿に祀って参らせ申す
こひつぎあぶら（2）をもっては中山次郎殿に祀って参らせ申す
ふくじゅまめむら（3）をもっては山口太郎殿に祀って参らせ申す
奥山三郎殿も三三三人　中山次郎殿も三三三人　山口太郎殿も三三三人
合わせて九九九人のみやま（御山？深山？）の御神様にも祀って参らせ申す
おざさ山（4）のこうざき　上の小屋のこうざき　雷（かみなり）（5）門割（かどわり）（6）のこうざき　にも祀って参らせ申す
下のこうざき　上のこうざき（7）　中頃のこうざき（8）　只今のこうざき（9）　にも祀って参らせ申す

あろう谷から古越（ふるこえ）の間の木の根萱の根の下に祀り荒らしのこうざき殿にこりゅうし（小猟師）[10]の祀り手を差し上げ申すによって
三まる五まる七まる十三まる三十三まる百六つまるまでのやくごん（約言）を奉り申すによって
その上はのさり次第御授け下さりゅうよう御奉り申す

［注］　（1）株ふた＝尻尾　（2）こひつぎあぶら＝胴体の真ん中のこと　（3）ふくじゅまめむら＝内臓（心臓、肝臓）　（4）おざさ山＝尾前地区北にある山（日肥山のこと）　（5）雷＝おざさ山と上の小屋の境の地名　（6）門割＝おざさ山にある地名　（7）上のこうざき、下のこうざき＝尾前地区内にあるこうざき　（8）中頃のこうざき＝実際には存在しないとされる　（9）只今のこうざき＝イイクを伝える人の解説では、解体をしている所にもこうざきがいると考え、そのこうざきをさしているのではないかという。　（10）小猟師＝大猟師と小猟師の二系統の猟師がいるといわれる（後述）。

さて、ここで注意されるのは、①山を奥山、中山、山口の三つに分類していたらしいこと、②おざさ山、上の小屋、雷、門割、あろう谷、古越など、尾前地区の具体的な地名が挙げられ、それぞれに猟の神としてのこうざきの存在を認めていたように見られることである。これらの地名がさし示す範囲は、さきに見た三角形を示す領域の外側に広がっている。つまり、三角形を示す前者を集落内の日常活動範囲とすることができるならば、後者

表 3　里と山の区分表

区分	性格（民俗語）	内　　容
A	居住区	住居　田　ソノ（家まわりの畑）
	（郷中・ムラ）	神社　神祠　墓
B	生産活動区	焼畑（コバ，ヤボ）作小屋 狩猟（カリバ）伐木　炭焼
	（ヤマ）	採取（木の実　山菜） 採草　萱切（ノ）
C	生産活動区	焼畑（キオロシ唄をうたうような焼畑）
	（オクヤマ＝奥山）	狩猟（泊りがけの狩猟）

図 4　生活領域区分図

は山地を舞台にした生産活動領域と見ることができるのではなかろうか。ということになれば、山に囲まれた尾前地区とはいえ、そこには山と里の二つの世界が存在してきたということを意味すると言える。

これら二つの世界（領域）をここでは便宜的に里（サト）と山（ヤマ）と呼ぶことにする。両者の特徴を区分して示せば、表3のように整理することが可能であろう。A区は尾前地区の人びとが郷中（ごうちゅう）とかムラとよぶ範域に相当し、田やソノ（園）などの耕地が存在するものの、基本的には民家、神社、墓地などが見られる居住領域とみなすことができる。B区は山が広がり、焼畑、狩猟のほか山の幸の採取活動が見られた所で、生産活動領域と言える。さらにこのB区の外側にはB区よりもさらに奥山のC区を認めることができる。これらを模式的に示すと図4のようになる。

さて、それぞれはどのような世界であり、両者はいかなる関係として捉えられるのか、次に見ていくことにしよう。

第三節　山の世界とその変容

①山の自然を食べる

「毎日のように山の自然を食べた」ということばは、大正八年に尾前地区に生まれここで生き続けてきた女性から聞いたものである。尾前の人びとにとって、山がもつ意味をきわめて簡潔、適切に表わしたことばとして、

印象的である。

山は、焼畑、狩猟、自然物採取などの生産活動が行なわれた重要な領域であったが、この女性はかつての山とのかかわりが深かった生活を、次のように語ってくれた。

アロービラのクランサコの上の方で、作小屋を作ってヤボ（焼畑）をし、また牛馬を放牧した。五月頃に下にひいてきて農作業に使役し、六、七月頃にまた山に上げ、雪が降ってもそのままおいていた。牛は売ることもあった。なかには足を踏みはずしたりで死ぬ牛もあり、死んだ牛を見つけたら、何人かでさばいて食べた。また年取った牛もさばいて食べることがあった。牛は山で子どもをもつこともある。柵もない放し飼いであったから、ヤボのなかにも入り、作物を食べ荒らすこともあった。ウサギもヤボの作物（とくに大豆）を荒らすので、大豆をまいたクロには針金で作ったウサギワナをしかけ、三つも四つもテゴいっぱいにとって帰り、汁にしたり、おかゆにしたりして食べた。おかゆというのはヒエのズーシーで、このなかに野菜といっしょに入れて食べた。また秋にはキジを、冬には雪を利用してアットリという小さな鳥をそれぞれ罠をしかけてとった。アットリをとる罠はアンドンワナといい、馬の尻毛を利用したもので、一度に三つも四つもとれたという。これをいろりの灰をかきわけて焼いたり蒸したりしてから皮をはいで食べたが、うまかった。三月頃にはノビリがたくさん出るのでこれをとり、漬け物にしたり、ゆがいて食べた。しかし今は造林をしているので、ノビリも出なくなった。

また別の女性の話ではクリの実やカシの実を拾い、まんじゅうや団子を作ったという。クリは共有山で拾ったが、一年おきによく実ったという。拾ったクリは庭に広げ、昼は天日に夜は夜露にあててから、家のなかの栗棚

にたくわえていた。クリのできがよい年には栗まんじゅうを作り、神さまに上げたり先祖参りに持って行く餅の上に載せていた。カシの実は、拾ってから槌でうち臼でひいてから水につけて何日もさらして粉を得て、団子を作って食べた。

一方、山で食事をするときには作法があったという。たとえば、お茶を飲むときにはまず山ノ神に上げ申したし、また弁当を食べるときには桑木の枝や山吹、萱などで作った山箸を用い、食べ始めの一箸は山ノ神に捧げるものであった。この山箸はヤツメシ（チャオケに同じ。十五時頃の小食事）を食べるまでは包んでおき、これがすんでから折って捨てたという。山の世界では里とは異なる食事作法が見られ、これが山ノ神と関係して説かれているところに、山を里とは異なる空間として人びとが捉えていたことが読み取れる。

さて、このような自然利用のしかたからは、自然の恵みをすなおに受け入れ、自然に合わせた生き方を人びとがしてきたことが知られよう。このような人びとの態度は、基本的な生業であった狩猟や焼畑についても同じように見られるだろうか、次に見ていくことにしたい。

②狩猟

狩猟とくに猪猟はさまざまな儀礼を伴って行なわれてきた。それはその背後に狩猟信仰とでもいうべきものがあって、続けられてきたと見ることができるかもしれない。狩猟は言うまでもなく大きな危険を伴う仕事であり、また当たりはずれもある。狩猟がもつこのような性質が、狩猟儀礼を保持させる一つの要因であったかもしれな

い。猟師が伝えるさまざまな儀礼は、狩猟という行為が自然と人間とが対決をし、その結果人間に対して自然が動物を恵んでくれるというふうに人びとは考えていたのではなかったのかと思わせる。猟師の立場に立てば、この自然が、すなわちカミであったのではなかろうか。

尾前地区には、大猟師（オーリューシ）小猟師（コリューシ）という二人の猟師が登場する次のような話が伝えられている。大猟師と小猟師が猟の途中、山ノ神の出産に出会った。山ノ神が食物を乞うたが、大猟師は通り過ぎ、その後からやってきた小猟師はゴシイを食べさせた。このとき山ノ神に親切にした小猟師は、それから猟に授かるようになったという。

またこの小猟師は、猟師がオコゼをもつと猟に恵まれるという、次のような話にも関係して語られている。小猟師の妻は主人のとってきたシシ肉を売りに行くのを仕事にしていたが、いつも頭上に載せていたためにいつしか頭がはげてしまっていた。しかしそうとは気付かずにいた妻が、あるときいつものように肉を売りに出て、川に掛かる一本橋の上から水鏡に自分の顔を映してみたところ、頭がはげている。このことをひどく恥じた妻はそのまま身を投げてしまったという。そうしてこの妻がオコゼとなったためにオコゼの頭ははげているのだといわれる(3)。このため、後にオコゼマツリを始めるようになったのだという。

オコゼをもつ猟師が猟に恵まれるという話は各地で聞くことである。尾前地区でも、オコゼはどの猟師の家にもあったというものではないが、猟に出かける前にこれに願を込めてから行くという者もあった。オコゼは千枚の紙で包んであり、一頭とれるたびに紙を一枚ずつはぐという。しかし猪を千頭とると人間が生命を失うといわ

表4　サカメグリの説明

甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸		
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥

たとえば，6日が甲子の日で，7日が乙丑の日であるとすれば，6日から次の甲戌になるまでの10日間は子丑の間が入猟してはならないところである．そして，次の甲戌からの10日間は甲戌と乙亥の戌亥の方角が入猟禁止の方角になる．これは図に描くと反時計回りにその方角が移動していくので，逆巡りと称したものである．

れて、千頭はとれないしきたりになっていたそうで、ついにオコゼの正体を見ることはできないのだという。この話は千匹供養塚を想起させるが、シシをとりすぎることを自戒する定めであったと思われる。ここにも、自然の恵みを受けるという考え方が表われているように思われる。

あるベテラン猟師が教えてくれたサカメグリ（逆巡り）という考え方も、自然に対して過剰に働きかけることを自制しようとする配慮の一つと言える。これは、十干十二支を用いて猟に入ってはいけない方角を求めようとする方法であり、表4に示したように、甲（きのえ）と乙（きのと）がつく十二支の方角が十日間入猟禁止になるという。この知恵は驚くべきことに、現在の禁猟区の考え方と基本的には同じなのだが、それ以上に現実的で、すぐれたもののように思われる。このサカメグリを伝承する猟師は、たとえば川における網漁で、全面に網をはらず一部は魚の通路を確保しているのと同じことだろうと述べている。シシを倒したときや、その解体時には前述したようなイイクを述べるものとされてきていることも、獣の命を粗末にしてはならないとの考え方が表われたものと言えよう。

ところで、猟師たちは猟の神としてコウザキを厚く信仰してきた。このコウザキはイイクのなかにしばしば登場する。また本集落内には、上のコウザキ家、下のコウザキ家の二つのコウザキ家があった。猟師たちは、シシがとれると、その戻りには双方のコウザキに対して、「ただ今より上のコウザキキ殿に（下に対して上げる場合は下のコウザキとなる）ヤタテを撃って上げ申す。火の車に乗ってお上りなさってたもーり申せ。またとれるように」と言って銃を三発放ち、コウザキに猟を感謝した。また、解体してからは、心臓、肝臓、肺それぞれを三

切れずつ計九切れを串にさし、コウザキ家に肉とともに届け、コウザキに対する猟の報告を頼んでいた。コウザキ家ではコウザキに参り、その猟師の名を告げ、「〇〇師が猟がありましたが、この次はさらに大きなものが授かるようにお願いします」という旨のことばを述べ、その串を捧げていた。

椎葉村では、山で猟犬が死ぬと頭だけ出して土中に埋めるという埋葬法がとられ、その犬がやがてコウザキになるという伝承が広く認められる。人びとの解説によれば、コウザキは猟を授けてくれる神で、山ノ神に近いものと考えられているようであり、女の人が祀るのがよいという。それは山ノ神が女だから主人の妻が串（七切れじしという）をもって行くのがいちばん喜ばれるからだと説明されている。だから自分の妻を呼ぶときには、「うちのコウザキ殿」と言うそうである。これは猟師だけではなく、一般の人たちもそう言い、「〇〇のコウザキ殿が荒れる」といえば、「〇〇の家の奥さんが御機嫌が悪い」ということを意味するのだという。

またある猟師の家では、コウザキのほかに大黒さまに水を上げて猟のあることを祈り、猪がとれるとドージの炊事場に祀る大黒さまに猟を感謝する意味で、棒にくくった猪を大黒柱に下げるという。なお、この大黒さまは火の神の隣りに祀られている。

このように狩猟は人間の側が一方的にはたらきかけることで実現されるものではなく、動物（自然）と人間とが向き合ったところで、超自然的存在（カミなど）が媒介し導きつつなされる行為であるというふうに考えられてきたと見ることができよう。たとえば、罠に獣がかかるのは、獣の鼻先を引き尻を押して罠へと導いてくれるハナビキノミコト、シリオシノミコトが助けてくれるからだという猟師の伝承のなかに、この考え方を認めるこ

とができるように思える。また、猟に入るときには心のなかで猟があることを祈りつつ、シバガミと呼ぶ所では山ノ神に捧げる意味で、柴折りといい柴を手折って上げたり、山ノ神に捧げるためにオミキを持って行ったりするという行為がなされてきたことからも理解できよう。

狩猟習俗を通してうかがうことのできる人びとの思考の特徴は、①山は里と異なる世界であると考えられていること、②先に見た「山の自然を食べる」ということばとも関係しようが、山の自然をいわば一時的に「借りる」という態度が見られること、の二点をあげることができるように思える。この「借りる」という思考法が、人びとの山の世界の捉え方を端的に示すもののように思える。この点を、次に焼畑を検討することによりさらに見てみたい。

③焼　畑

ヤボ、コバなどといわれる焼畑は、山で行なわれた代表的な生産活動である。もとはヤボキリといい、コバサクの語は近頃になって使われ始めたという。またヤマザク（山作）という言い方もなされてきた。焼畑は昭和三十年代までよく行なわれた。焼畑をやめるようになったのは、日向—椎葉間に道路が抜け、それに伴って米が入ってくるようになってからのことであるという。米を一度も食べたことがないという人は、昭和の初め頃までにはけっこう多かったようである。

ヤボは、ソマヤボ、ヒエヤボのほか大根ヤボがあった。ヤボを伐る時期により、ナツ（夏）ヤボ、アキ（秋）

ヤボという区分もなされた。ソマヤボや大根ヤボはナツヤボに、ヒエヤボはアキヤボにあたる。尾前地区のうち、上ノ小屋、小屋ン場などではアキヤボを伐ったが、本集落に近いところではアキヤボはせず、またキオロシを伴うような大がかりな焼畑は、アキヤボを伐った所よりさらに奥山で行なわれた。

ソマヤボは五～六月頃に伐採し、その後焼いてすぐにソマ（ソバ）を播く。ただし、ヤボにスズ（竹）が多いタコーラという所と、ホーケとよぶスズ竹のない所では多少異なり、タコーラは秋のうちに伐り、明けて春か夏に焼いた。ソマを作ったあとの二年次をソマアトといいヒエを作り、三年次は大豆または小豆を作った。四年次は放棄するのが一般的だった。

また一年次のヤボをニイヤボ、二年次をヒエヤボ、三年次以降をフルヤボと呼ぶこともあった。とくに地味の関係で、三、四年めにダイズ、五、六年めにアズキなど連作することをキャーギャーシーと言っていた。フルヤボになると茶が出始め、六年めくらいから摘み始め、九年めくらいまでは摘んだ。放棄したヤボをアラセと言った。

ヒエヤボは七～八月に伐採し、そのままねかせて春から夏にかけて焼く。ヒエーアワー大豆ー小豆と四年作る。大根ヤボは五～六月に伐り、焼いてすぐに播種するが、大根は旧暦七月七日の七夕に播くものとされてきた。大根のあと大豆、小豆などを植えつけたが、二～三年で作はやめ後に植林をした。

ヤボヤキは男の人が中心になって行なった。ヤボの上縁部をヨコガシラ、左側をカマサキ（鎌先）、右側をカマデ（鎌手）という。火はカマサキ、カマデのそれぞれ中央あたりから放ち、ヨコガシラにまわして、そこから

下に焼き下ろすようにする。ヤボの中央部まで焼けたら下から火を放ってもよかった。焼け残らないようにすることが大変むずかしかった。焼け残ったものを焼くことをキザネヤキといった。火を入れるときにはオミキを持参し山ノ神に対して供えることもあった。また火事の防止には、女の人のヘコをヨコガシラに一～三枚ほど張ることがあった。延焼しそうなときには女の形を作って示しながら、ウナマの地蔵（ウナマの地蔵とは、北郷村宇納間にある火伏せの地蔵のこと）と叫ぶこともあった。女の形とは拇指を人差指と中指の間に差込んだ形をいう。また火を入れる前には「山の虫けらただ今から火を入れますからのいてたもれ」などと唱え、しばらくしてから火を入れたものであった。そうすれば虫が焼け死ぬことがないといった。

さて、焼畑用地には個人有地のほか、共有地があてられた。この共有地は六二戸持ちで、昭和二四年に権利を持っていた人たちの間で分割された。この六二戸のうちには滝の七軒の家も含まれていた。滝はすでにこのとき以前に尾前地区ではなくなっていたが、これをもって完全に尾前地区から分離されることになったという。

この共有地のうち、寺床、高砂土は石堂屋周辺を、小原は小原集落東側を、本集落はアロービラを、水無は水無集落周辺を、滝はアロービラ東側をそれぞれ焼畑用地として用いていた。

このうちアロービラでは、ヤボにするところはムギヤボと称し、実際は明治末頃に各家が使う土地を三町歩ずつ区分して焼畑を行なってきたという。一度に三反の広さのヤボを作り、四～五年作をして十五～六年休閑させる。ヤボ地として使われたのは三枚一町歩ほどで、残り二町歩は休閑させるという利用法であったという。これに対し、たとえば水無のように、誰に断ることも標示などをすることもなく誰がどこを伐ってもかまわないとい

う、自由な利用が見られたところもあった。他の者と同じところをヤボに伐るということはめったになかったが、同じように目星をつけていたときには共同で伐ることもあった。その場合は何もかも共同で行ない、収穫を均分するという方法がとられた。

アロービラのほか、上ノ小屋、小屋ン場では作小屋または作場小屋と呼ぶ小住居を作り、イリザクという出作り的な焼畑経営に従う慣行が見られた。その存在が確認された一九例は、図1に示したとおりである。アロービラでは三〜四坪の大きさで、三尺幅のイロリをもち、床は竹を敷き並べ、壁や屋根は萱でふき、横になることができる程度のものだったそうだが、本集落から三、四里も遠方の作小屋は九坪くらいの大きさをもち、栗の丸木の柱をシシカリカズラとよぶ特殊なカズラで縛って骨組みを作り、床にはワキノコでひいた板を敷き、屋根と壁はクルミの木の皮でふいたなかなか立派なつくりになっていた。

作小屋は焼畑作業用の小屋というだけではなく、本集落の家とは別に設けられた住居という性格を併せもっていた。その性格はおおよそ、①焼畑耕作の便宜のために作られた小屋　②老人の隠居家　③次三男の独立に際して作られる住居　④退転した家が再興を図り緊急避難的に作る住居　の四つに分類される。

たとえば、アロービラの作小屋にじいさん、ばあさんが泊りがけで出かけていた隠居家的利用の例をあげると、この場合、作小屋に泊りがけで出かけることを「とまり山に行く」と言っていた。冬は家にいて、春（二、三月）になると上がって小屋に入り、四月頃にヒエを、五月には大豆をまき、秋の収穫がすむと下りるという生活をした。そのほか下の家でお茶を摘むときには手伝いにきたり、祭り日には山から下りた。また逆に草取り時期など

忙しいときには下から手伝いに出かけた。

小屋は四～五枚敷き（四～五畳）くらいの大きさで、半間四方のジロがあり、湯を沸かすヤカンがかけてあった。お茶などを山ノ神にあげるといって茶腕に入れてあげたが、作小屋近くには水が出ないので、クランサコというところにあった大きな杉の下から出る水を五升樽で運んでいた。また家からトウキビ、ムギ、アズキなどの食糧をテゴに入れて運び上げていた。できた作物を下に運ぶときには、アロービラに放牧していた牛の背に載せて運び、倉に納めておいた。年寄りが秋に山から下りるときには、糯米を用いたササベロという粽のようなものを作小屋で作り、みやげにしてきたという。作小屋で問題になるのは水であった。水の出るところを水口といっていたが、近くに水口があれば樋を引いて一斗樽で受けた。近くにないところでは水場から運んでいた。だが山では不思議なことだが、水神幣を切って立てれば少しは水が出るものだともいわれていた。

共有地の使用はいたって寛大なもので、利用したい者はかってに好きなところを開いてよかったという。そのため新たな家を創設する余裕のない家の次、三男などにとっては、新家庭をもつのに都合がよかったし、また一度没落した家が退転してここで暮らしながら再興を期すということも可能であったわけである。つまり作小屋によるイリザクは、里の集落にとって安全弁的なはたらきを果たしていたといえよう。そのため尾前地区外から入ってきた人びとがここで家庭をもつことも可能になったのである。もちろんこの場合は尾前地区の娘と結婚した者など、何らか縁故関係がなければならなかったようである。

このような性格を共有地である山がもっていたことには注意すべきだろう。これは、桜田勝徳が『海の宗教』

のなかで述べている「困窮島」がもつ性格にきわめて近いと思われる〔4〕。桜田は、天草の困窮島、五島に近い大島の属島である宇々島、宇和島沖の日振島に対する御五神島などのほか、『全国民事慣例類聚』のなかに困窮島に等しいあるいは近い事例が、広島岡山から岐阜三重県の間に散見されるとして、次のようにまとめている。

滋賀県滋賀郡では困窮島に相当する場所を難渋町と言い、岡山県都窪郡では困窮島入りした人を山上りと言って、この場所を貧者育山ということがあるとも記している。この類聚（『全国民事慣例類聚』のこと＝引用者註）によると、私的な借財で身代潰れした場合には、親類組合の取り計らいにまかせた例が多いようであるが、年貢未進などの公借を主とした場合には、村役人がその財産を売却して公借に当て、潰れた者は村共有の荒れ地に掘立て小屋を建てて、再起する路が与えられていた所があった。しかし再起して再び村入りを許されても、一人前、一軒前の責任をもった資格を認められないのが通例で、村が年貢を納める連帯責任を負っていた江戸時代にできたやり方であったから、それも当然と言えるだろう。そこで一度山上りした者はいわば日陰者扱いにされたと言ってよい。けれども明治になり居住の移転や職業の選択が自由になり、広く世間を試みる路がひらけては難渋町などはたちまちなくなったのであろう。

ここに見られる性格は作小屋を存立させたところのものとある部分で重なるように思われる。すなわち公的なあるいは表向きの生活領域から一時的に退き、再びそこに立ち戻ることを可能にする余裕的空間とでも見ること

ができよう。このような空間が居住領域外である山に設けられてきたことは、山の世界がもつ大きな特徴の一つとなろう。また山が里とは決して無縁ではなく深く結びつき相互に依存しながら、尾前の暮らしが営まれてきたことを示していよう。

④山の世界の変容

生産活動領域である山は、昭和三十年代以降焼畑が消失していく動きに伴い、その様相を変えてきた。焼畑の終息、伝統的狩猟の後退、自然物採取の縮小などの一方、造林化が急速に進められている。これは、昭和二十四年に共有林が分割されたこと、及び国有林化が進み営林署が行なう分収林事業などへの従事という動きなどと呼応している。また同じく個人有地にも造林化の波は激しく押し寄せている。だが、近年は外国産材に価格面で太刀打ちできず、長引く林業不況はこの尾前地区でも無縁ではないようである。

この造林は、言うまでもなく人工的作業であり、いままで見てきたところの山の世界における「借りる」という思考法とは遠いところにある発想である。よくいわれるように、造林は孫子の代を考えなければできない仕事であろう。その経済的効果が現われるまでには多くの時間を要する。その意味では、すなわち時間観念としては、生産と消費とが毎年同じように繰り返される農耕（とくに稲作農耕）とは異なる性格をもつと言えよう。しかしながら造林に見られる思考法は、山の土地を借りるというものではなく、土地を区画しそのなかに必要量の苗を植え付け、下草刈りや間伐などの中間管理を行ないつつ大木に育て上げることをもくろむ点において、農耕とき

わめてよく似た性格をもつと言えよう。むしろ農耕における発想法が山に適用されたものが造林ではないかとさえ思われる。とくに戦後以降のわが国における造林法は皆伐人工造林が主流になってきたわけで、これはまさに農耕における思考法以外のなにものでもなく、これがもたらす弊害についてはすでに指摘されてきたところである〔5〕。すなわち、山がもつ自然条件を無視して平地におけるのと同じ思考方法を強引に山に持込みあてはめたところから、たとえば今日大きな問題になっている杉山崩壊などの緑の危機が叫ばれなければならない状況に至ったものと考えられる。

尾前地区の場合、山の生産活動領域としての性格は引き継がれながらも、①「借りる」という発想に基づく生業形態ではなくなったこと、②多様な生業が見られなくなり造林（林業）という単一の生業になったこと、の以上二点が山の世界における変容の大きな特徴として指摘できるであろう。

このこととも関連するが、山における生産に関する祭祀儀礼のありかたにも変容を認めることができる。かつては各生業に対応しつつそのつど臨時的になされてきたのに対し、現在ではたとえば山ノ神祭祀といえば、正月、五月、九月の一六日を祭日とするものが主体をなしている。こうした定期的祭祀は、外から林業者によって運び込まれてきたものではないかと考えるのだが、このような祭祀儀礼の定期化も本来の山がもっていた性格から大きく変わった点ではないかと思う。ついでに言えば、定期的な祭祀が発生するということは、祭祀を行なううえで何らかの目安が必要であったことを意味するものだろうから、このような祭祀を支持する母体が基本的に集団であること、すなわち集団秩序の産物として現われてきたと考えられる。

図5 S家住宅平面図

ウチニャー；日常用いる居室

サンゲンツボ；盆・正月などの特別なときに使う

シタハラ；夏に客がきたときなどに使う

コザ；通常あまり用いない物置がわり

この集団秩序は、山の世界よりも、むしろ次に述べる里の世界においてより顕著に認められる性格であろう。この点で、山の世界は大きく変容し、里の世界に近づきつつあるとみなしてよいのかもしれない。

第四節　里の世界とその変容

①住居から

生産活動領域である山に対し、里は基本的には居住領域だと言える。したがって、里の世界のあり方を知るためには、住居を見るところから始めるのが適切だろう。

さて、図5は尾前地区内のS家住宅の平面図である。この家は尾前地区内にごく普通に見られた民家の間取りを今に残しているといわれている。この点で、これを尾前地区の一般的民家とみなしてもよいだろう。この家は平入りの入母屋風住宅で、大きく四つの部分に分けることができる。

一つはドージと呼ばれる土間で、奥に炊事場をもつ。二つはウチニャーと呼ばれる居間で、三つはサンゲンツボというやや改まったときに用いられる部屋、四つはコザと呼ぶ物置代わりなどに使われる部屋である。そして、ウチニャーとサンゲンツボにはシタハラと呼ぶ部分が設けられていることが特徴的で、サンゲンツボとそのシタハラの間にはメクラジキと呼ばれる溝のない敷居がつけられている。

サンゲンツボはその広さが三間長あるところから名がついたもので、「幸不幸はサンゲンツボ」といわれるよ

うに、家のなかでもっとも公的な性格をもつ部屋である。たとえば、葬式の棺はサンゲンツボのヨコザに北枕にして西向きに寝かせ、サンゲンツボの真中から出棺する。また神楽の宿となったときにはサンゲンツボを神屋にしたり、寄合いの場になったり、多少遠慮を要する客を通したりする間として意識されている。この場合、メクラジキより上すなわちサンゲンツボに着座できるのは、ニホンザシ（二本差し＝格の高い人を意味する）に限られ、カマザシ（鎌差し＝刀の代わりに鎌をさすということで、一般の人を意味する）はシタハラに席を占めるものという暗黙のきまりがあったという。このメクラジキはすなわち、尾前地区におけるニホンザシとカマザシという二つの家格の存在を具体的に表示するものであったと言える。

サンゲンツボが公的な性格をもつ空間であるとすれば、その反対の私的空間はウチニャーとドージによって示されよう。とくにカマンドエが据えられているドージに、オカマサマ、火の神が、ウチニャーに作神とされるエベス大黒が祀られていることが注意される。これは、サンゲンツボないしはこれに近いところに仏壇や神棚が設けられていることと好一対をなしていると言えよう。とくにドージに祀られた火の神が家全体の火を守ると考えられていることは、私的空間におけるカミの性格を考える上で示唆的である。

またウチニャーには栗棚をはじめいくつかの棚がしつらえられ、ここに渋柿やクリ、トウキビなどの食糧を保管している点も注意される。さらに、テンジョウ（天井）と呼ぶ屋根裏には、雑穀や籾などを上げておくのが一般的な利用法であったという。すなわちウチニャーが食糧保管の空間であり、その隣りのドージが炊事場であったというわけであり、私的空間としての家は消費生活の場であったとみなせよう。その意味では食物の煮炊きを

表 5　尾前地区の年中行事

行　事　名	期　　日	行われる主要な場所
ヤバライ	12/30	家（カマド）
ススキハ	年末	〃
餅つき	12/28,30	〃
門松迎え	12/30	山　家
オードシ	大晦日	家（神棚）
若水くみ	1/1	〃（水場）
山入り	1/2	山　家
鍬の使い始め	1/2	田　ソノ
年始	1/4,5	各家
カリダテ	1/4	山
モロメギ	1/6	山　家
鬼火たき	1/7	特定の場所
ミャーダゴ	1/13	家
コノミヤ	1/13	〃
モグラウチ	1/14	〃（庭）
二十日正月	1/20	〃
農具作り	1月中	〃
太郎が朔白	2/1	〃
節分		〃
節供	3/3	〃
春祭り	3/15	神社
カザドキ	4/4,7/4	家
シャカオコシ	4/8	〃（カマド）
節供	5/5	〃
夏祭り	6/15	神社
厄神ドキ	6/16	家
クワハリャ	6/17頃	〃
ヤバライ	6/30	〃（カマド）
七夕	7/7	〃　畑　川
盆	7/13～16	〃（仏壇）　山（盆花）
墓踊り	7/14	初盆の家の墓
八朔	8/1	家
十五夜	8/15	〃（カマド）
クンチマツリ	9/9	〃
二十三夜	9/23	月待ちをする家
亥の日	10月亥日	家
冬祭り	11/15	神社　神楽宿
ご正忌	11/28	寺

したカマドが家の中心であったと見てよいかもしれない。火の神が家の神的性格を帯びていることも、その反映と見られよう。

次に、家のもつもう一つの重要な意味は、儀礼執行、祭祀の空間であったということである。試みにかつての年中行事（表5参照）を見れば、家がその執行場所である儀礼は数多い。なかでも、消費生活空間たる家と深くかかわる収穫儀礼においては、カマドが関与する場合が多い。

たとえば、八朔や十五夜、クンチマツリなどがその例である。八朔はヤボやソノでとれた作物の収穫感謝祭で、この時期にとれる初物、たとえばサトイモ、カライモ、トウキビなどを洗ってから一升枡に偶数個入れ、さらにこれをテミ（手箕）に入れてカマンドエに祀るという。十五夜もこれとほぼ同じで、作物（イモ、カライモ、ボーブラ＝南瓜、トウキビ、枝豆）とダゴ（団子）をテミに入れ、カマンドエに供える。この晩には、蓑や笠をつけて変装し、トウキビ、ナンキン、蜜蜂など、他人の物を盗んでもよいとされていた。カマンドエに上げた作物は十六日朝に下げた。綱引きをすることはなかったという。また十五夜にはカマンドエではなくドージに置いた臼の上に箕を載せ、供えるという家もあった。クンチマツリは九月九日で、アワやヒエの穂を菅の葉で結わえて、カマンドエに吊した。

このように収穫祭に際してカマンドエが意識されるのはどうしてなのか、やや別の角度から考えてみよう。

②祭祀空間としての里

穀物盗みのモチーフをもつ話の一つで、弘法大師が中国から戻るときに足の指にムギを隠して日本に持ち込んだという話が各地に伝えられている(6)。尾前地区でもある老女からこの話を聞くことができた。ただこの場合、他と違って興味深く思われるのは、弘法大師が麦粒を持ち込む際に、杖で打った犬が祟ったのでこれを祀ったが、これが犬神（イヌガミ）になり、同時に作神とされているという伝承になっていることである。つまり犬神は作神だというのだが、別にこんな伝承も語られている。かつて伊勢参りに出かけての帰りに、「作神さま請けんか」といわれて掛け軸を求めて来ることがあり、これが犬神になっているという内容である。

尾前地区内にも犬神を祀るといわれる家があるらしい。そしてその犬神はカマンドエに祀られているという話があった。そうだとすれば、犬神を媒介にしてカマンドエと作神とが結びつくことになる。そうすると収穫感謝祭の祭場として、カマンドエはむしろ適した場所ということになろう。

犬神の実態については詳しいことは分からない(7)。しかし断片的なことはいくつか知ることができた。犬神は何か欲しいものがあるとそれを持っている者にすぐにさわるといわれている。たとえば犬神を祀る家の人が他人をうらやんだり、「欲しかったなー」などとつぶやくだけでもすぐにとりつくという。だから分限者はこれを養っていても大して問題とはならないが、そうでない場合は具合が悪いことになる。ただ犬神がとりついたかどうかは、その人の様子が変わるのですぐに分かるという。仮りに犬神を祀る者がこれを祈ると、よそへ行って人を狂わせるという。とりつかれた方では口開きをさせるので、どこの犬神がやってきたのかが分かるし、そのことから何が理由でとりついたのかも推測できるという。犬神がとりつくと、蛇、虎、猫、犬などのいろいろの姿

態をとるというが、そのうち猫の姿がいちばん荒いという。しかし、このようなことは現在ではほとんど見られなくなったという。

犬神はトシマツリといって歳の晩に祀るらしい。姿が描かれた紙を紙で包み祀るらしいということだが、正確なところはわからない。犬神を祀ると家が栄えると一般にはいわれている。しかし実際には家が潰れかけたこともあるという。

ところで、とりついた犬神を放すにはモノシリ（行者とか験者、祈禱者ともよばれる）に頼まねばならなかった。その作法にも幾通りかあるのだろうが、一例をあげればシトギを一二個作り、ワラツトに入れ、これにフウリキをして（祈願をして）犬神を祀る家の方角にある木に提げて返すと、その場で治るという。このことから明らかなように、モノシリは犬神を統禦する能力をもつ呪者ということになろう。

モノシリの数は現在では椎葉村全体でも僅かなものになってしまったが、今でもたとえば子どもの夜泣きやつきものなどの他、人びとの需要はまだまだ多いようである。モノシリは方角をみたりもするが、病気治しがその主要な仕事であるとされる。今日では病院や医者がふえモノシリに頼ることも少なくなったのだろうが、かつてはとくに年寄りは何かあるとモノシリを訪ねたものだという。そのほか、モノシリは家建て、墓建て時の方角をみること、家祓いなどの家の祭祀に関すること、神楽（冬祭り）などムラの祭祀に関することなどにかかわって、その役割を果してきた。

このようにモノシリが担ってきたことがらは、神主の職分ときわめて近い内容をもっている。また墓建てにつ

いては寺と競合関係になるものである。しかし、尾前地区では神主や僧侶の誕生はそう古いことではなく、かつてはこれらにモノシリが幅広く関与していたらしい。冬祭りなどについてもかつては長老たちが祭祀の中心をなしたという。モノシリが関与したと見られる事項を現在のあり方と対比してみると、次のような相違が見出される（表6参照）。

家建てに際しては、モノシリはその方角を見定め、コンジン（屋敷地の神、荒神）のいる方角を避けて家を作るように処置するという。これに対し、神主が執り行なう地鎮祭では、家を建てる土地の四隅に御幣を、中央に柱を立てて祭壇を設け、酒、米、海菜、野菜、菓子、果物を供え、北、南、西、東の順に神主が祓いをして、土地の悪魔を鎮めるといい、このときに用いた御幣は家の基礎のなかに打ち込まれる。神主の祓いが強い力をもち、悪魔をはらいのけるということだが、いったいに神主は強い霊力を発揮すると考えられている。たとえば、前述のように作小屋付近に水が出ないときには水神幣を立てれば、必ず少しは水が出るものだなどといわれている。

次に墓の位置について、モノシリは前記の家建ての場合と同じく、方角をみて位置を定めるという。つまり、各家の墓所とは別に方角をみて、よい方角に当たる田畑などを埋葬場所に選定していたという。したがって、一つ家の墓でも各所に散在する結果になったので、のちに各家の墓は同じ場所にまとめるように寺が指導したという。出棺に際しても明きの方角から出すのがよいとし、たとえその方角に壁があってもこれを破ってまでしてそこから出したという、にわかには信じがたい話までである。

火の神は家の大切な神と考えられているが、火の神を若くするといって御神体を新しくすることは家が改まる

表 6　モノシリと神主・僧侶の対比

項　目	モ　ノ　シ　リ	神主または僧侶
犬神統禦	できる	できない
家建ての方角	コンジンのいる方角を判断し，その方角をさける	土地の悪魔を強力な祓いではらいのける
墓建ての方角	よい方角にかまわず墓を作る 出棺時に壁を破って出すこともあった	後の供養を考えて1区画に納めるように指導
火の神	白紙のみで5体作る	白紙と赤紙で3体作る
病気治療	願立てをする 祈禱をして治す	……

ことになった。この火の神は通常は木箱に入れられ御簾がかけてあるが、このご神体の作り方が神主とモノシリとでは異なる。モノシリは白紙のみを使って五体作るに対し、神主は白紙と赤紙とを用いて三体作る。しかしその形には大差がないようである。

病気とくに家人が大病にかかったときにはグワン（願）立てをして、神楽のときに願成就をしてもらうように神楽の祝子に申し込むのだが、この願立てをモノシリにしてもらうととくに効果があると信じられている。現在では願成就の祈禱は神主が行うようになっている。

いま見てきた祭祀に関することがらは、里の世界がもつ一つの特色ではないかと思う。すなわち、山が生産活動領域であり、里が消費生活の場であることはすでに見たが、里において祭祀儀礼を執り行なうことが、山における生産の円滑な遂行を可能にするという関係にあったのではなかろうか。このことがもっともよく示されているのは神楽である。

椎葉村には神楽が豊富に伝承されているが、尾前地区でも神楽を伝え、現在では十二月の土曜日から日曜日にかけて行なわれる冬祭りに演じられている。尾前地区に伝承されている神楽は、板起し、安永、御高屋詞、御垂止、一神楽、大神神楽、花の手、扇の手、幣の手、しめほめ、森の上、森の下、地割上、地割下、地固め、生魂殿、手力、鎮寿神楽、かんしん、オキエ・ごつ天王、稲荷、芝引、日月の舞、火の神神楽、という二四の演目からなり、これが夕刻から明朝まで夜を徹して演じ続けられる。いちいちの演目の内容は別に譲るが(8)、ここで注意しておきたいことは次の諸点である。

①高天ケ原には種籾が入った俵が供えられる。これをハクマイといい、今は米だが古くはヒエであったと思われること。またこれを実際に種籾として利用すること。

②高天ケ原にはシシ（猪）の生首を猟師が献ずること。

③初めに板起しが行なわれ、シシを解体し、これを焼いてまたは生のまま人びとがいただくこと。

④「生魂殿」では、人びとが生魂殿から一夜酒を授かり、狂喜乱舞すること。

⑤火の神舞のあと、神楽宿を提供した家の火の神を若くすること。その際にカマドにアワ、豆腐などを供えること。

高天ケ原とは、神楽を舞う御神屋正面に施設された数々の供物を供えた場所である。ここに捧げられた俵は供物のなかでも最重要な穀物を示すものと見られる。それがヒエであった時代があったということは、焼畑の作物がかつて重要であったことを無言のうちに語っている。

また「生魂殿」では、多くの願人が次々に現われて、尾前地区の家数、人数、その他来歴と暮らしの現状を述べてお宝を授けて欲しいとことばを尽くして願い上げる。そうして何人もの人が入れ替わって口上を述べた末に、ついに「災難は一週間前に知らせる、大難は小難に逃れるように」のことばが添えられて、氏子に授けられる。そして氏子たちは喜びに我を忘れたかのように興奮し、ひととき狂喜乱舞し続けるのである。宝を授かることは来るべき年の安寧が約束されたわけである。

このような諸点に注目すれば、尾前神楽に示される意味は、第一に焼畑及び狩猟を基盤とした上に神楽が構成

数字は継承順を示す。
△は同一人物。

図６　神主の系譜

されているらしいこと、第二に神楽を行なうことで世界が一新され、新しい力が付与されるように見られること、の二点に要約することが可能になるであろう。すなわち山の世界を反映した構成をもつ神楽が里で演じられるのは、山の世界と里の世界とが分離できるものではなく、分かちがたく結びついているということを如実に示すものだとみなせよう。そしてその神楽はかつては氏子総代や神主などではなく、長老を中心にモノシリも関与して行なわれていたと見られるのである。つまり山の世界を映し出している神楽は元来はモノシリの側に属し、現在では神主の手に移ったと見ることができるだろう。

③里の世界の変容

尾前地区における神主の系譜は図6に示したとおりで、その歴史は必ずしも古いとは言えない。しかし今日、神楽に神主が深く関与するということは、神主の力が祭祀的空間である里のなかで強大になっていることを示していよう。そのことは同時にモノシリの力が弱まったことを示している。これを象徴的に見るならば、山の世界が里の世界のなかで稀薄になり、両者の関係が遠くなっていることを意味するものだろう。このように祭祀空間という側面から見た里の世界の変容は、消費的空間として規定されうる側面においても生産活動（とくに稲作）の比重が次第に強まりつつある動きと、軌を一にするものと言えよう。

田は大正時代から昭和二十年前後にかけてふえ続け、昭和三十五年頃からは逆に減ったという。田を作る作業を田掘りといい、田を作ろうとする者は何年も前から河原から石を運んで準備をし、職人を雇って石垣を積んだ。

稲を作り始めた当初は、勝手がわからず経験者に尋ねながらしたもので、段取りも悪く、田植えをしてほどなく穂が出てしまうというような試行錯誤の連続であったという。

稲は在来種を作っていたが、昭和三十四、五年頃から農林十七号が入り、近年ではコシヒカリなどが入ってきている。在来種のなかで目につくのは、カバシコとよぶ赤くて香りのよいものであった。カバシコは早稲で病気に比較的弱く、種替えをすると一、二年はよくできるものの、三、四年するとだめになり、それ以後は種替えも効果がなくなったという。ツヅ（粒）が大きく穂も大きいが、収量は少ない。味はよかったという人が多い。このカバシコ以後に農林十七号が入った。これはカバシコよりも熟し方がさらに二週間ほど早く、収量は三割増しくらいになったが、味は落ちた。この十七号が出てから米を一年食いできるようになった家も出始め、この頃からヤマザクがなくなってきた。つまり、外来品種が導入され、稲の収量が上がるようになってから、ヤマザクは消え始めたということになる。

第五節　山から里へ

山と里それぞれがもつ性格はかなり異質なものがあるように思われる。だからといって、両者は決して対立するものではなく、異質であるがゆえに相互に補完しあって、一つの民俗世界を形作ってきたと見られる。これが山村の民俗文化がもつ一つの特色と言うことができよう。

表 7　里と山の対照表

	A	B（C）
旧	住　居	焼　畑（アワ，ヒエ，トウキビ）
	墓　地　　火の神	狩　猟
	神　社	自然物採取（食糧，生活資材）
	（稲作＝カバシコ）	作小屋　　山ノ神祭祀儀礼
		〈借りる〉
新	水田稲作（農林17号）	造　林　　（弱　化）
	（コメ）	
	居　住　＝　不　在	
	〈所有・管理〉	

ところで、これらの山と里が織りなす民俗世界の構図はいかなるものであろうか。この構図が明らかにされるならば、人びとが自らが属する世界をどのように認識してきたのか、という問題に接近することができるのではなかろうか。そのためには、山と里という空間軸に加えて、新たに時間軸を設定して考えてみることが必要となろう。この場合、時間軸といっても問題を考えるうえでできるだけ単純化するため、山の世界の大きな転換期であったと思われる昭和三十年代を境として、それ以前とそれ以後に分けてみようと思う。このようにして整理したものが表7である（A、Bはともに図4と同じく、Aは里、Bは山を意味する。なおここではCはBと基本的に変わらないと考えられるので省略した。また「旧」は昭和三十年代以前、「新」は同以後をおおよそ示している）。

まず、旧時代における様相を見てみよう。空間的特徴としては、Aは居住、消費、（定期的）祭祀空間としての性格を、Bは生産空間としての性格を第一にもつといえる。ただし、Bにおいても居住（作小屋）、祭祀（山ノ神）という性格は見出されるが、Aほど顕著ではない。この時代においてとくに注意されるのは、AとBとが性格を異にしながらも、深く結びあって一つの世界を形成していたことである。この場合、両者を結びつける媒介者は、火の神（カマド）であったと思われる。そのことは火の神をめぐってなされたいくつかの農耕収穫儀礼、狩猟儀礼、神楽の火の神舞などに表現されてきた。火の神が祀られる家のカマンドエは、その意味でいわば里における山への入り口であった。この回路（通路）が健全に確保されている限り、山と里とが分離することのない暮らし、すなわち山村生活が維持されてきたと見られる。

次に新時代に目を転じてみよう。旧時代に比較して大きく変わった点は、Ａの世界に生産（稲作）が付け加わったことであり、Ｂにおける生産が単一化してその性格が薄弱になったことである。言い換えれば、この時代ではＢの世界が失われ、Ａの世界だけになってしまったのである。そうなれば当然のことだが、ＡとＢとの結びつきはなくなり、Ａばかりが肥大化することになった。したがって、尾前地区における民俗世界は「旧Ｂ」主体から「新Ａ」主体へと移ったと見てよいだろう。すなわち山から里へと転移したことを示しており、同時に山の世界が失なわれてしまったことを物語っている。

以上に述べてきた山と里の世界の性格を対比的に整理すれば、表８のようにまとめることができよう。ここから、山村が示す性格の特徴を求めるとすれば、当たり前のことのようだが、山に依存し、山をよく知り、山をよく利用して暮らしをたててきたこと、この姿勢が貫かれたところに営まれた暮らしのなかにこそ、それは見出されると言えよう。

里の論理とでもいうのだろうか、すなわち、稲作に示される単一性と、その豊穣を期すために行われる神主（神道）による定期的祭祀と、集団秩序に従うところに見出されるすべてを所有し管理しようとする思考法、これらが現在の山村を覆っているのである。この変化は、もちろん時代の流れということもあろうが、住民一人ひとりの判断と選択とが幾重にも折り重なって導かれたものであろう。

上ノ小屋には焼畑を行なわなくなった今もなお、山の生活を送りながら住み続けている人がいるという。何ケ月かごとに山を下りてくるその人を見つめる目はさまざまである。なかにはこのご時世に多少変わっていると見

表 8　里と山の対比

指　標	里	山
耕　地	田　ソノ	ヤ　ボ
農耕の主体	稲　作	焼　畑
作　物	コ　メ	畑作物
生業の性格	単一性	多様性
祭祀儀礼のあり方	定期的	随時的
祭祀の主体	神　主	モノシリ
思考法	所有・管理	借りる

る見方もある。そう遠くない過去に自らも同じように営んでいた暮らしを、今はやや奇異な目で見るという、この人びとの思考の急転回が、何よりも雄弁に現代の山村に充満する人びとの価値観の拠り所を語ってくれているように思える。

限りなく里に近づく山。いやすでに山は里のなかを通り過ぎ、はるかなところに去ってしまったのかもしれない。経済的には必ずしも恵まれていたとは言えなかったかつての多様な暮らしぶりが単一的性格に絞り込まれ、自然からの恩恵を借り受けていた生活が所有し管理しながら暮らしをたてる方向に変わってきた今、この山のムラが私たちに語り、そして教えてくれることは多い。その語りに耳を澄ますことは、とくに山を忘れた人びとにとってより必要とされる時代にあるように思える。

註

（1）　石川恒太郎編『椎葉村史』椎葉村役場、一九六〇年。一五四～一五五頁。

（2）　柳田国男「後狩詞記」『定本柳田国男集』二十七巻所収、筑摩書房）に取り上げられている「諏訪のはらい」とほぼ同じ内容。

（3）　オコゼの体は凸凹がはげしく、実際にはオコゼの頭がはげているとは見えないが、猟師の間ではこのように伝承されている点に注意したい。オコゼを実見した猟師はいないようである。

（4）桜田勝徳「流人の島・困窮島」『海の宗教』淡交社、一九七〇年。八一～九一頁。

（5）たとえば、四手井綱英『日本の森林』（中央公論社、一九七四年）など参照。

（6）大林太良『稲作の神話』（弘文堂、一九七三年）の「第五章東アジアにおける穀物盗みモチーフ」のなかの「麦盗みと犬」（三二二～三三一頁）において、茨城県から鹿児島県まで、三七例の資料が挙げられている。

（7）犬神について話すことは今でもはばかられているようで、誰しも口は固い。そのため詳しいことは何も分かっていない。断片的なことがらを寄せ集めたにすぎない。

（8）渡辺伸夫「尾前神楽」『椎葉村神楽調査報告書第一集』椎葉村教育委員会、一九八二年。五七～六〇頁。石川純一郎「日向山地畑作農村における村落祭祀」『国立歴史民俗博物館研究報告』第十八集、国立歴史民俗博物館、一九八八年。二九七～三四〇頁。

図1　日本列島史の区分（坪井：1984）

風土類型との対応
- 1．自然的風土……採取，狩猟，漁撈
- 2．選択的風土……焼畑，採取，狩猟，漁撈
- 3．管理的風土
  - 神話　水田稲作，定畑，焼畑，……採取，狩猟，漁撈，加工，
  - 歴史　諸職，諸道，交易
- 4．造成的風土……工場，市場，商店，水田稲作，定畑，焼畑，採取，狩猟，漁撈

それぞれの風土類型は次のように説明されている．

【自然的風土】＝「狩猟とか採取とか漁撈といったような，全く自然が恵んでくれるものを人間が採取していく」

【選択的風土】＝「自然的風土に焼畑という粗放的な農業が加わった」

【管理的風土】＝「水田稲作が始まった」

【造成的風土】＝「近現代において到達した一つの風土」

第五章　山の民俗変容と現代社会

第一節　自然観をめぐって

①課　題

およそ〈自然観〉などといったものを的確に捉えるのは容易なことではない。それは問題自体のもつややこしさにもよるのだが、その際にとる方法や視角によっては結論が変わりうるような問題だからでもある。しかしはっきりしているのは、従来よく見られたような一部の知識人たちが保持する〈自然観〉についてではなく、大部分をしめる庶民層の〈自然観〉をこそ問題にすべきだということであり(1)、また自然とのかかわりあいの具体相に目を向ける必要があるということである。

その場合、坪井洋文が提示した風土類型の試論（図1参照）は参考になる(2)。この図式は従来の時代区分による歴史像を風土類型を規準にして見直すことを意図して提示されたのだが、ことばを換えれば生産様式を基軸

におき、自然と人間とのかかわりあいの深さに応じて風土の類型化を図ったものと言える。ここで注意したいことは、生産様式のありかたが自然と人間との関係を捉えるうえで重要な指標の一つになりうるという点である。

私たちは生産様式の発展に伴い自然の拘束性から離れ、次第にこれを自らの制御下におくという過程を経ながら今日を迎えている。その意味では、今日ほど自然との関係が稀薄化し、また曖昧になった時代はなかったと言え、このことがよくいわれるような現代人の＜自然観＞の貧しさを招来したのかもしれないし、自然の破壊をさらに推し進めている原因であるのかもしれない。

ところで自然との関係から見たわが国の生産様式のありかたは大きく、山の生産、海の生産、農耕、の三つに区分するのが適当であろう。日本列島は四周を海に囲まれ、その中央を脊梁山脈が走り、これを水源とする中小の急流河川が沖積地を形成し、これらが一体となって国土を形づくってきたわけだが、このような山、海、里という地形上の区分が、上記三つの異なる生産様式を成立させたと言えるからである。以下では山の生産と農耕に従った人びとの間に形成されてきた＜自然観＞の特徴を分析し、対比してみたい。それはいわば山と里の関係を考える第一歩に当たる。

②『山に生かされた日々』　―新潟県岩船郡朝日村奥三面の生活誌―

新潟県岩船郡朝日村に奥三面（おくみおもて）という集落があった。ダム建設のために昭和六十年秋に閉村式を挙行して廃村になった。しかしこの山村の生活は『山に生かされた日々』と題する映画と書物に記録され(3)、

私たちに山村の生活がいかなるものであったかを伝えてくれている。

奥三面にはムラの戸数を二八戸に抑えるいわゆる戸数制限が長らく行なわれてきた。二八戸が山の生活を維持できる最大限の戸数だったわけである。この戸数制限が解除されたのは、大正期から開始されたゼンマイの採取・販売による現金収入の道が開かれて以後のことであった。

ここには生活上とくに重要な、①オソバ、②ドウバ、③スゲバ、という三つの基本的権利があった。そしてこれらの権利をもっていたのは、かつての二八戸にほぼ限定されていた。すなわちこれらの権利をもつことがこの山の生活を営むうえで欠くことのできない条件だったわけである。

オソバとは、オソとよぶクマ捕獲用の罠を仕掛ける場所をいう。クマは尾根に上がり移動する習性をもつので、オソバには尾根の平坦部のカタとよばれる部分のできるだけ狭い所が選ばれた。この罠はクマが仕掛けに触れると重しが落ちて圧死させるという原理によるもので、オス（押す）がなまってオソになったともいわれる。したがってオソバの権利の存在は、動物を狩ること、すなわち狩猟が奥三面において重要な生産活動の一つになっていたことを示している。

このオソバになぞらえて言えば、ドウバは川漁の重要性を示すものである。ドウとはいわゆる筌（うけ）のことで、川の罠と言ってよいものである。これを仕掛ける各家固有の場所が決められており、それをドウバといった。

三番目のスゲバは「菅場」で、生活用品の材料となったスゲを採取する場所の権利をさしている。したがって

スゲバの存在が示す生活上の意義は、山野の草木を採取して生活に利用してきたという点に求めることができる。

このような三つの権利の存在に象徴されるように、奥三面の生活の特徴は基本的には自然物採取により支えられてきた点にあった。自然との共生を図りながら営んできたこのような生活のなかで、奥三面のヤマブト（山人）(4)たちに抱かれた＜自然観＞の特色とはどのようなものであろうか、狩猟の具体相のなかから捉えてみよう。

奥三面における狩猟対象大型獣の代表は、カモシカとクマであった。ただしカモシカは特別天然記念物に指定されて以来いっさい禁猟となったので、近年はもっぱらクマに限定されてきた。大型獣狩猟に見られる大きな特徴は、①組織だった集団猟を行なう、②きびしい狩猟作法が伴う、③狩猟儀礼が見られる、という諸点にあり、今日のレジャーとしての狩猟とは根本的に異なっていた。

ここでは、きびしい戒律と作法を伴い年に一回だけ行なうことのできたスノヤマと呼ばれる伝統的カモシカ猟を取り上げてみたい。スノヤマのもつ第一の特色はそのきびしさにあるが、その他に統制的組織やさまざまな禁忌の存在などを挙げることができる。

すなわちこの組織は年齢原理に基く厳格な階層秩序の見られたことが特徴で、フジカを頭として以下ナガラ、オオマタギ、ホウジョウ、シノボ、コマタギと呼ばれるそれぞれ異なる役割をもつ者から構成されていた。最年長者があたるフジカは山ノ神の代理者といわれ猟仲間に対して絶対的権力をもつ反面、誰よりも早く起床し夜は皆が眠ってから沢で水垢離をして猟が授かることを祈念しなければならかった。山ノ神の代理者といわれる所以である。

またさまざまな禁忌があった。たとえば山ことばの使用が義務づけられたり、鉄砲の使用が禁じられ槍が許されるのみだった。山ことばとは里で通常用いることばの使用を避けて別に言い換えることばで、たとえば槍をナメ、熊をナベ、米をクサなどというが、これを知らなければ山に入ることはできないし、誤って里ことばを使った場合には雪中で垢離をとるようにフジカから命じられる。逆に山ことばは里で使ってはならないから、これの修得は容易ではなかった。この山ことばの存在から、猟師の間では山と里の間に明確な境界が意識され、両者を異なる世界だとみる空間認識がなされていたことを認めうる。

その他、瀬戸物を持って行ってはいけない、手拭いを使ってはいけない、歌を歌ったり大声をあげてはいけない、等々の禁忌が守られてきたが、その理由は山ノ神が嫌うからだと説明されている。つまり猟師たちは山ノ神を強く意識しながら狩猟を続けてきたわけである。

猟師たちは窮屈な制限が加えられたスノヤマを行なう一方で、サルヤマとよばれるスノヤマとは比較にならないほど制限も緩やかで年に何回も行なうことができるカモシカ猟を考え出し、実行してきた。これは山に生きる者が案出した生活上の便法と言えようが、サルヤマ成立の背景には山ノ神に対する畏怖の念が強く関与していたと見られる。

またクマの狩猟儀礼として、捕獲したクマの心臓にナイフで十字の切れ目を入れるホナビラキ、左足肉を串に七切れずつさして行なう七串焼きの唱えなどが知られる。これは山ノ神に「私たちは山の戒律を守り猟をしました。これからも作法に従って猟をしますからまた猟を授けて下さい。」という報告と感謝をするものという。山

ノ神信仰を考慮することなしにこれらの儀礼がもつ意味を理解することはできない。

このように山ノ神信仰が深くかかわるところで狩猟が続けられてきた点にこそ、猟師の〈自然観〉が表出していると思われる。すなわち狩猟は集落からもっとも遠方の自然林地帯で行なわれるが、ここは山ノ神の支配する空間だと認めてきたことを物語っている。山ことばの使用やさまざまな禁忌の存在がそのことを示す何よりの証拠である。

ところでホナビラキがもつ儀礼的意味は、山ノ神の支配下にあったクマ（＝自然物）を人間の手のなかに移行させるための手続きにあったと見られるが、このような猟師の考え方は、奥三面ばかりではなく各地の狩猟儀礼においても確認できる。たとえばすでに述べたように九州山地の五木村や椎葉村では、猪をしとめると直ちにそのしっぽをナイフで切り取るが、その行為は、猪のしっぽには山ノ神が乗っておりこれを切らないうちはたとえ倒れてもまた生返ってしまう恐れがあるからだ、と説明されている。つまり、山ノ神を猪から完全に分離することによりはじめて人間の手中に収めることができるというわけである。したがって、山ノ神のいる空間こそが猟師の考える〈自然〉の世界だとみなされよう。ではこの〈自然〉とはどのように把握されるものだろうか。

③山民的自然観

中川重年は樹木の方言に着目した研究を通して、次のような興味深い試論を提示している(6)。まず森林をブナ帯と照葉樹帯、自然林と二次林に区分し、これらを組み合わせてブナ帯自然林、ブナ帯二次林、照葉樹帯自然

図２　植生の同心円配列模式図(中川：1984).

林、照葉樹帯二次林の四つの森林タイプを設定した上で、それぞれの森林を構成する特徴的樹種の方言を神奈川県と滋賀県で収集し、両者の比較を試みた。その結果、ブナ帯にしても照葉樹帯にしても、自然林と二次林の間には対照的な特徴が確認された。

すなわち自然林の場合は、方言名があまり存在せず標準和名と一致するが、二次林の場合は方言名が豊富で標準和名と一致しないし、また神奈川県と滋賀県という地域による差も大きいという。つまりこれは二次林の樹種の分類がきわめて詳細になされていることを意味するが、このような結果が得られたのは人びとが二次林においてさまざまな活動を活発に行ない二次林とより深いつきあいをしてきたからであり、逆に自然林に対して人びとは積極的なはたらきかけをしてこなかったことを示している、というのである。

中川はまた奥三面の人びとの生活と植生との関係についての模式図（図2）を描いて(6)、人間の諸活動と植生との関係を示すモデルを提示している。すなわち集落からの距離と自然への干渉のしかたには相関関係が認められ、距離が遠いほど干渉の程度は低く、もっとも遠方にある自然林では山菜採取や少量の樹木の散発的伐採のほか、狩猟がなされる程度であったという。

ここで注意されるのは、この自然林における生産活動には山ノ神の存在を前提にした儀礼が伴うことである。狩猟については前述したとおりだが、木材を伐採した切株に切り倒した木の一枝を折り取って差し立てるトブサタテなどと呼ばれる儀礼はその一例である。

このように儀礼が実修されてきたのは、この世界が山ノ神の支配する領域であると人びとが認めていたからに

ほかならない。儀礼ぬきにかかる行為はなしがたいと考えられてきたことは事実であり、そこに山民が抱いてきた〈自然観〉を看取することができる。すなわち〈自然〉とは、人間の干渉がほとんど及ばない山ノ神が支配する空間なのである。このような山民の自然認識の根底には、山を里とは異なる心意のはたらく空間とみる見方、すなわち〈異界観〉が作用していると見られる。それは〈自然〉に対して行動上も心理的にも一定の距離を保ちながら関係を維持してきたことを示している。

ところでこの〈異界観〉は山民ばかりではなく、漁民の間にも見ることができる。たとえば、さまざまな漁業形態をとる漁民集団を整理した高桑守（守史）の研究(7)によれば、漁民は「あみ漁民」「つり漁民」「あま漁民」「つき漁民」に類型化されるが、各類型漁民の保持する「心意的世界の根拠」と「信仰対象」に着目すると、漁民の〈異界観〉は水平的異界と垂直的異界に二分され、これらはエビスと竜神で象徴することができる。どちらも人間の活動の及びがたかった海域をさしたものであり、これは山民の場合における自然林と共通する性格を示している。したがって漁民の「自然観」も大きくは山民のそれと共通すると考えられ、山民的自然観の範疇に含めてよいと思われる。

漁民の「自然観」が山民的自然観にくくられるということは、山民と漁民の生産活動が基本的には採取的活動におかれてきたことに由来するものであろう。それはさきの坪井の風土類型に対応させれば、自然的風土に該当するものである(8)。したがって山民的自然観はわが国におけるもっとも原初的自然観を示したものであり、そしてそれは自然と人間との間に適当な距離が保たれた関係として発現しているのである。

④農民的自然観

では農民の保持する〈自然観〉とはどのようなものであろうか。この問題を考える場合重要になるのは農民の間に広く認められる田ノ神の観念で、とりわけこれが春と秋に山ノ神と交替するという「田ノ神去来伝承」の構造と、このような観念を支えてきた基盤にある。

稲作の推移を見守り豊穣をもたらす性格をもつとされてきた田ノ神の観念は多くの地方で知ることができる。ところが不思議なことに、田ノ神の具体的なイメージは一部の地域を除き明確ではない。たとえば鹿児島県下では田ノ神は女性でもあり同時に男性でもあるという田ノ神石像などに具体化されているが、むしろこのような例は珍しい。

後ほど取り上げるアンケート調査の実施地域である山形県米沢市を中心とする置賜地方は典型的な稲単作地帯だが、ここでは旧暦四月十七日に仲間を誘い合ってごちそうをもって山に上がり終日楽しむ「高い山」行事が行なわれてきた。このときに山ノ神が山から下って田ノ神になると伝承されてきたが、田ノ神のイメージは判然とはしない(9)。ただ去来伝承があるのみである。

こうした伝承を全国的に見ていくと、このカミの名は田ノ神にかぎらず農神、作神、亥子（いのこ）神などさまざまである。しかし民俗学の定説に従えば、さまざまな呼称をもつこれらの神々は基本的に共通した性格をもち、その基本は「祖霊」にあると考えられている。「祖霊」とは、家の死者霊が子孫からの供養を受け続けた結

果清まり、カミに近い存在になったものである。田ノ神が山ノ神と交替するという伝承は、言い換えれば山に憩う「祖霊」が稲作作業開始時期になると田ノ神となって里に下ることをさしたものであり、山ノ神とはいうものの山民の言うそれとは異なり、「祖霊」にほかならないと考えられている。ここで「祖霊」が山ノ神と呼ばれるわけは、山中他界観の存在で説明されるのである。

たとえば、『民俗学辞典』の次の記述はそのような考え方を示す一例である。「家に祭られる神は家族の幸福を守る神徳をもっているが、これは子孫の血食をうける代々の祖先神に外ならない。耕作の利益を保証する作神の祭も同じ願望に繋がっていた。田の神と祖先の神とは一致すべき性格があった。祖霊もまた祭のときに来りのぞむ神であったが、山こそはその久遠の安住地と信ぜられていたのである。」(10)

それでは具体例を見ることにしよう。新潟県岩船郡山北町における田ノ神の去来伝承をそれぞれ立地条件を異にする山熊田、中継、浜新保の三集落について見れば、図3のように表わすことができる(11)。山熊田は山間地、浜新保は海辺、中継は平地でもなくさりとて山熊田ほどの山間地でもない、いわば中間的な所に立地しており、この立地条件の違いが去来伝承に少しずつの差を生み出している。

山熊田では、田ノ神は二月十六日に天から家にやってきてしばらく留まり、五月十六日に田に出て九月十六日に家に戻り十一月十六日に天に還る。中継でも田ノ神は同様に循環するが、その期日が異なり、順に三月十六日、四月十六日、十月十六日、十一月十六日となっている。すなわち両者は基本的には同じ構造をもち、立地条件の違いによる気候差がそれぞれの期日の差をもたらしている、と見られる。しかし浜新保では、三月十六日に山か

図3　山北町の去来伝承(さんぽく研究会：1985).

図4　田ノ神去来伝承模式図

表1　山民的自然観と農民的自然観の対比

区分 指標	山民的自然観	農民的自然観
生業形態	狩猟(漁撈)・採取	農耕(栽培)
生業の性格	採取	生産(増殖)
カミ観念	カミ(自然)	祖霊(人為)
異界	奥山(奥海)	山・海
自然との交渉	畏怖・適応	賛仰・開発

ら田にやってきて十一月十六日に山に還るという。山熊田と中継の場合は去来の中継的な場として家を経由するのに対して、浜新保の場合は山と田の間を去来するのみで構造的な違いを見せている。そしてこの構造的差違のなかにこそ田ノ神去来伝承を支える原点が隠されているのである。

それは図4のような二つの模式図を描くことで理解することができる。山熊田や中継は程度の差こそあれいずれも周囲を山がめぐっている。これに対して海辺の浜新保では山ははるか遠方に望見するのみであり、山との位置関係に違いが見られる。その一方で、田ノ神が天やはるかな山などの集落から遠く離れた彼方から下り来ると想定している点では共通している。つまり田ノ神は人びとの生活圏から離れた所からやって来るのであり、この思考が田ノ神去来伝承を成立させている原点にある。

その意味では、生活圏から遠い自然林に〈自然〉を感じてきた山民的自然観とも共通するようだが、両者が決定的に異なるのは、その〈遠い所〉に対する見方、意識のあり方である。山民的自然観ではこれを〈異界〉と見て自らの生活圏とは不連続の地帯としたが、稲作農民の場合は連続したきわめて親和的な地帯として認識してきたのである。それは何よりも、田ノ神を「祖霊」と見て自己と「祖霊」とを結びつける心理的一体観によりもたらされるのである。

⑤自然観の変容　—山・海／里、そしてマチ—

以上にみてきた山民的自然観と農民的自然観をまとめて整理すると、表1のようになる。生産活動からみた両

者の大きな相違は、山民が自然の産物を採取することを基本とするのに対して、農民は土を耕し種を播き作物を育てふやすことに力点をおいている点にある。

その場合自然の捉え方が異なるのは十分うなずける。すなわち山民の場合、自然は自分たちに幸をもたらしてくれるものだが、それはきわめて不安定な要素を含み自分たちの思う通りにはならないものとして捉えられる。これに対して農民の場合は、自分たちの努力次第で生産は必ず伸びるものであり、はたらきかけをすればするだけこれに答えてくれるものと把握される。ここから、人間が手をかけていない未開地があれば、これを開拓・開発して自らの生活に有利に利用しようとする発想が生まれる。仮にこのような事態に山民が直面したときには、山ノ神に対する畏怖の念が歯止めとして作用して抑えられてしまうが、農民はその畏怖すべき対象をもたないから、開発は際限なく推し進められる可能性をもつことになる。

このように農民の間には、土地を開発し土地所有を拡大し、生産量の増大を図ることで幸福を追求しようとする論理が見られる。その場合、〈自然〉は畏敬の対象とされるのではなく、開発の対象とみなされることになる。だから〈自然〉を認知したにしても、自己との関係は意識の上でも行動の上でも距離のないものとなる。この点に山民的自然観とは異なる農民的自然観の特徴を見ることができるのではないだろうか。

そうした農民的自然観が近年の農業技術の革新や農村の都市化現象などの農業を取り巻く大きな変貌のなかで、どのように変容しているのか捉える目的で実施したアンケート調査の結果の概略を述べてみたい。

アンケート調査は、典型的稲作農村地帯である山形県置賜地方、とりわけ米沢市を中心に、小学生、中学生、

高校生、成人に分けて実施し、寄せられた回答はさらに農家と非農家とに区分して集計した。農家と非農家とに区分したのは、非農家のほとんどがサラリーマンなどの都市的生活をおくる人たちであり、生活様式の違いが自然の捉え方の差となって表われるのかどうか、確認しようとしたためである。アンケート調査結果の詳細な分析結果と集計表はここでは省くが、農家と非農家との間に見られた顕著な相違を列挙すれば、次のようである。

①農家の成人の人びとが＜自然＞と聞いて思い浮ぶことばの第1位は「山」で、非農家では「みどり」である。

②農家の成人の人びとは、非農家の人びとや未成年者層とは異なって、「水田」「畑」などに＜自然＞を感じる者が多い。

③稲作が＜自然＞の保護に役立っていると考えている人の割合は、農家の成人がもっとも高い。

④自分の周囲の環境に関して、農家は「現状維持型」、非農家は「現状変革型」と分けられそうである。

⑤望ましい理想的生活は自然豊かな環境のなかで便利で快適な暮らしをすることと考える点では、農家、非農家の間に違いはない。

⑥農薬や化学肥料の使用は常識化し、その使用には問題を感じながらもやむをえないとする態度が、農家、非農家を問わず支配的である。ただ、この問題を深刻に受け止めているのは農家である。

⑦伝統的民俗行事の経験率、実修率は農家の方が高い。

この結果を整理すると、土の生活を離れたいわば都市的生活をおくる人々の間からは、＜自然＞に関する具体的知識やイメージが薄れているように感じられる。いい換えれば、＜自然＞の捉え方が観念的になってきている

ように思われる。〈自然〉と聞いて思い浮ぶことばの第一位が「みどり」であることはその一例と思われる。農家の人々は「山」を第一位に挙げたが、置賜盆地においてはどこを見ても目に入る自然景観は山なのである。農作業をしながらもっとも親しみをもって見てきたのがこの山なのだと言える。しかし同じ農家にしても、中学生、高校生では「みどり」が第一位となって非農家の場合と同様の結果を示したことも注意する必要があろう。

このような観念的な「自然観」はまた未成年者の回答全般に認められる傾向と言える。たとえば「水田」や「畑」の耕地に自然を感じないと回答した者が、別の質問で自分の居住地周辺が自然豊かだと回答した理由として田が多いためと述べていることなどは、その最たるものであり、この混乱ぶりが今日の「自然観」のありようを明示しているように思える。このような傾向は、あるいは学校における環境教育が作用した面があるかもしれないが、やはり〈自然〉との接触機会の減少がそのもっとも大きな原因ではないかと想像される。

坪井が提示した風土類型にあてはめて考えるならば、私たちは自然的風土に始まり、選択的風土、管理的風土を経て、今日の造成的風土に到達したわけである。そしてまた、いままで見てきたようにそれぞれの風土類型に見合う〈自然観〉を形成しながら歩んできたことも事実であろう。ところがいま見たように、土との接触を離れたところに形成された造成的風土にあっては、もはや〈自然〉をすなおに感じ取る感性が失われかけていると言える。すなわち自らの実感、実験を通して形成されるべき〈自然観〉が成立する基盤そのものを喪失しつつあるわけであり、言うならば〈自然観〉のない時代に入ったのかもしれない。今後私たちはどのような道を歩むのか、軽視できない状況にあるのではなかろうか。

第二節　山と里の関係性

①山の蔑視

五木村にビャァドンという民話が語り継がれてきた。

むかしあるところにビャァドンという庄屋がおった。あるとき殿様から〝茶の実〟を二俵持って来いというおふれが出た。ところがその年はひとつも茶の実がとれていなかったので、困った村びとはビャァドンのところに相談に行った。するとビャァドンはすました顔で「心配することはない」という。それでも殿様からの命令だと心配する村びとに向かって、「心配するな」と繰り返していた。明くる日、俵のなかにお爺さんとお婆さんを入れて馬に載せて出かけ殿様の前に進んだ。殿様から「茶の実は持ってきたか」とたずねられたビャァドンは、俵のなかからお爺さんとお婆さんを引き出して、「はい持って参りました。これが私の村で一番の茶のみでございます。朝から晩までお茶をのんでおります。」と答えたという。殿様は驚いて、「そうではない、茶の実のことだ」と何度も言ったけれども、ビャァドンは知らぬ顔で、「はい茶のみはこれたち二人でございます」というものだから、殿様も閉口してしまった、という話である。(12)

このビャァドンは、地元の五木村では庄屋を務めた木野兵衛という実在の人物だと思っている人が少なくない。そして村内の溝ノ口にその墓があるとも言っている。だが、ビャァということばは、「在郷んびゃぁ」（田舎者）などというときのビャァと同じで、「輩」に相当するという解説もあり、一段見下した者を呼ぶときに使う表現のようであった。五木の村人は人吉城下の町ん衆からは、五木んびゃぁと呼ばれていたが、そのようにビャァをつけて呼ばれた村は、球磨郡では五木村のほかは山田村（現・山江村の一部）があっただけだという(13)。

先の話のほかにも、殿様から〝きのこ〟をもって来いと言われて雑木の苗（木の子）を持って行ったり(14)、〝ジュウゼンカヅラ（ノウゼンカヅラ）〟の皮をはいで出せという命令に対して、十善という名の老人を連れて行って、「わしぁまぁだこの年になるまじ人間のつらの皮だけははいだ経験がござり申さん。どうかそちらの方で十善がつらの皮が入用でござればはいでみゃぁして下され」と応じた(15)、というような話が伝えられている。

このように町の者が五木の人びとを軽く見る風潮があったなかで、権力者の殿様やその周囲の人びとの見下した態度やからかいを、頓智をきかして逆にやり込めてしまうところにこの民話の真髄があるだろうが、その一方で、ビャァドンは数々の失敗を重ねる笑話の主人公としても語られている。頓智話という点では、人吉から球磨川を下った河口の八代市に伝わる有名な彦市話と同様だとも言えようが、同じ頓智話でありながらどこかが大きく違っているように思われてならない。彦市の話は、頓智でやり込める相手が天狗やキツネであるのだが、ビャァドンの場合は権力者である殿様に対して頓智が発揮されている。そのあたりにビャァドンの話が五木村で語り継がれてきた理由も隠されているように思える。

五木谷の人びとにとってビャアドンは、相良の殿様を頂点とする人吉盆地に暮らす人びととも臆することなく堂々と渡りあえたヒーローだったわけである。彼らがビャアドンの頓智に快哉を叫びつつこの話を語り継いできたのは、山に暮らす自分たちを常にさげすむように見ていた平地人の視線に対するひそかな反発と抵抗のゆえであったに違いない。

山の者が低く見られ軽くあしらわれたのはなにも球磨地方だけではない。隣の椎葉村でもそれは同じように見られた。それも藩政時代の話というのではなく、ごく近い頃まで見られたのである。

たとえば、戦中から戦後にかけて椎葉村に何度か足を運び、その見聞を記した野間吉夫の『椎葉の山民』には、次のような記述がある(16)。

椎葉はかつて幕府の直領で人吉藩の預かり地になって肥後国球磨郡に属したこともあって、物資も球磨の方からはいっており、人の往来も球磨との間に多かったのも当然である。また馬見原の町は阿蘇の南側の裾野にあって、江戸から明治・大正にかけて肥後と日向をつなぐ起点として栄え、問屋や店屋なども多かった。いまでもそれを物語るように、海鼠壁の大きな家が二、三軒、老体をさらしているのが見かけられる。

上椎葉の那須銀造さんは、若いときよく駄賃つけに行ったそうで、当時を追懐して次のように語った。

「駄賃つけは馬を二頭ひいて米や塩・酒・醤油をうせぇいった。よく宿を借り出せなかったよ。自分だけならまだええが、馬の宿を借り出せねぇほどつらいものはなかったがね。わけをいうても奈須のボウか、椎

葉のものかと、まるでシシ猿のようにいいよった。途中の子供にまでセセラレタ（からかわれた）よ」

またこんな記述もある。お盆には富高や細島あたりから、素麺や線香・蠟燭などをもって行商人がやってきたが、やって来ると草鞋をぬいで足袋などをジロで十分あぶってから、行李を横においてものを言ったという。それほどに土地のものは軽蔑されていたともいう、と野間は書き留めている。そのほか悪徳・非礼な塩売りがついには家をとりつぶしたり、挽き臼や鍋まで巻上げて行ったこともあるらしい。

このように、山に暮らす人びとが山の外の人びとから軽くあしらわれるのはなぜなのだろうか。この問題について考えてみよう。

②山中の一揆

椎葉が「近世の平和時代に入るに先だち、又その平和を確保する手段として、驚くべく大規模の殺戮を受け」たという柳田の指摘（「山立と山臥」）についてはすでにふれたが、それは元和五年（一六一九）に起こった椎葉山一揆をさしている。この椎葉山一揆と相前後して、慶長十九年（一六一四）には北山一揆が、元和六年（一六二〇）には祖谷山一揆が起こっている。いずれも山岳地帯での事件であり、これら一連とも言ってよい一揆に共通する特徴として、福田アジオは次の四点を整理している(1)。

（1）土豪層と百姓の両者を含んだ地域全体の反抗としての性格をもった

（2）刀槍さらには鉄砲をもち、使っての武力衝突を繰り返した
（3）一揆の鎮圧は討伐軍を派遣して武力行使によって達成された
（4）一揆側が敗退し、大量殺戮が伴っている

椎葉山一揆を記録した史料は『徳川実紀』がほとんど唯一である。その記録は一揆鎮圧側の筆によるものであるから、事実をどの程度反映しているのか疑わしい部分もあるだろうが、その記述により一揆の展開を追ってみれば、概略、次のようである。

ことの発端は椎葉山中の内紛と言ってよい性格のものだったが、それがひとたび江戸に訴えられると、急な展開を見せ始める。元和五年七月二十八日に阿部正之、大久保忠成に対して椎葉山中の凶徒を鎮むべしと命令が下り、八月一日には伏見を出発、七日に鶴崎に到着、ここから使いをたてるが返事がないために、十四日に人吉城に入り、かなり強い調子の書状を出す。その脅迫的書状に動揺した一揆勢は、三十余名が十八日に人吉城に出向いたものの、そのうち一九名が殺害され、五日後の二十三日には人吉城を出て進撃が開始された。その結果、一揆勢は敗退した。しかもそれは、幕府軍により二百人がその場で吟味もなく殺されるという悲惨な敗北であった。『徳川実紀』が伝える当時の椎葉の人口が千人余であるから、おおよそ五分の一の命が奪われるという大量殺戮が繰り広げられたわけである。

その模様を伝える文章のなかで、椎葉山の人びとは「土人」、その中心的人物は「酋長」と記述されていることは、福田も記しているように幕府側がこの山の住民を見下し差別視していたことを如実に示している。

椎葉山一揆をはじめ、北山、祖谷山の一揆においても同様の大殺戮がなぜ山岳勢力に向かって加えられなければならなかったのか。福田は、これらの一揆は徳政や年貢減免を要求する土一揆ではなく、また天正年間に瀕発した検地反対一揆とも違う性格をもち、これを平定することが当時の体制にとっては重要な意味をもっていたことを指摘している。ではその重要な意味とは何か。福田の理解では、支配体制が山村の独自性を否定して、石高制のなかに完全に組み込むための武力行使だったのだ、という。家康や秀忠が直接指示を与えていたところにもその重要性が現われていたという。

すなわち、「石高制とは社会的富を米の生産力に集約して表示し、それによって全国を統一的に把握する体制であり、それは「現実に稲作をしない畑や屋敷までも米の生産量を認定して石高表示するものであった」から、言うならばコメが絶対的な価値をもつ社会だということになろう。そういう社会体制が整えられつつある時点で、これらの山岳地帯の一揆は起こったわけである。したがって、「慶長・元和期の山村一揆は稲作社会に基盤を置く幕藩体制社会と非稲作社会の最終的な対決であった」のであり、石高制の外に存在する社会の抹殺こそが、その狙いだったのである。それから以後、山村は「辺境と位置付けられ、後進地とみなされることが当然のこととなってしまった」と福田は結論している。

福田論文に従いながら椎葉山一揆をはじめとする近世初頭の山岳地帯で発生した一揆の性格と位置付けを見てきたが、それはいわば中世的世界の終焉でもあった。中世には栄えていた山の暮らしが、近世という時代には適合しなくなっていた、ということでもあろう。このような中世的山民の性格が変質、崩壊していくさまについて、

千葉徳爾は次のように述べている(18)。

山民は伐木・箕作・木地師・漆工・鉱山師・たたら・炭焼・狩人・鷹匠・修験等々の山地資源を利用して平地人の要望をみたすいわゆる諸職に従う人びとが多く、彼らは多少とも移動性をもつから、軽量でしかも価値の高いものを持ち歩いた。その極端な場合が芸能や信仰などの無形の文化であり、それらは中世の社会では平地の農民から価値あるものとして喜んで迎えられたが、近世の平地人がその価値を認めなくなると、山民の立場は弱まって山を出て平地の社会にまじり在来の誇りを捨てねばならなくもなった。いわば近世では敗者の立場にあったといってよい、という。

中世には勢いをもった独自の文化が、近世ではほとんど無化されてしまう。そのような事態は歴史のなかには繰り返し生起してきたことがらであり、いわば時代の自然の流れと言ってもよい。ただ、いま問題になるのは、そうした歴史のなかで近世においては山民を敗者の立場にあるものとしてみなすという事態が同時に発生したことであり、そうした見方が山の人びとやその暮らしを一段劣ったものと見る固定観念の形成を助長したと見られることである。

つまり、椎葉山中の人びとを里の人びとが軽く見たのも、ビャードンの話を五木の人びとが語り継いできたことも、すべてこうした山に対する一種の蔑視がその根本にあったからに違いない。そしてここに、日本社会のなかに漲っている山と里の関係性の原点がある、と言えよう。

③山と里の関係

このような山と里の示す関係を文化的次元で追究する視点は、柳田国男の山人論や折口信夫のマレビト論にも示されていたが、民俗学の立場でこの点をより強調したのは坪井洋文である。坪井は、ヤマとサトと両者の接点たるサカイとの関係を多くの具体的民俗事象によりながら読み解く作業を重ねて、次のような貴重な発言を残している(19)。

すなわち、ヤマとサトは異質な価値をになって対立関係に立つが、その契機は、現実の生産の豊穣なり幸福をうみだすための特定の期待の上に立った異原理の神話的対立によるのであるという。そのためヤマに入ればサトとは異なる論理に支配された儀礼を執り行なうことをとおしてヤマでの豊穣が期待される。しかしヤマとサトの対立は永久に続くものではなく、ヤマから下りてサトに入るところの両義的空間であるサカイ空間において行なわれる儀礼的手続きによって両者の対立は解消され、さらに連帯する、という。対立は対立のままあるのではなく、両者の連帯のための前提となるのである。それが現実の世界における特定の期待の実現を導くわけである。

その場合注意すべきは、「このような習俗を支えている要因は、主体の側にヤマとサトとが対立関係に思考されていることが条件となる。一方の思考によって支配されている場合は、対立関係でなくいずれかの服従という形をとる」という坪井の指摘である。続けて「山村はヤマとサトのふたつの部分から成り立っているのがふつうである」と述べ、「そこでヤマがサトと対立せず、サトがヤマを支配し優越化した場合はどうかが問題となる。実はこのような村が日本には多いのである。このことは、単に人間の生活空間がサトに依存するようになったと

か、生産基盤の転換によるとかいった表層的現象変化の問題ではなく、日本民俗文化が内包する世界観の多元性という問題を提起してくると考える」と、きわめて重要な問題を提起したのである。

以上の坪井論文の要約から明らかなように、山と里の関係を検討する場合、山と里は二重の意味を帯びている。本節でいままで取り上げてきたのは、平地としての里と山地としての山の関係であった。ところが山地としての山はまた、内部的にヤマとサトに区分することができるのであり、坪井が主として関係性を論じてきたのは後者の場合、すなわち山村内部におけるヤマとサトであったのである。この発想は、いわゆる「山村調査」で桜田勝徳が調査に訪れた岐阜県揖斐郡旧徳山村の報告から得られたものであった。

ここまで述べれば、前章において取り扱ってきた椎葉村尾前の民俗変容を捉える際の視点が坪井の発想に導かれたものであることは、いまさら言うまでもないだろう。尾前は、坪井が問題を掲げた「サトがヤマを支配し優越化した場合」を検証するに好適な地であったと言えようが、坪井が戒めたような「表層的現象変化の問題」の域を出ておらず、不十分であるのもまたすでに明らかであろう。

だが、繰り返すようなことになるかもしれないが、山が里に近づく場合、山村内部ではヤマとサトの対立が失われていくところに端を発していることは指摘おいてよい。もう少し補足すれば、対立が認められるのは両者が異質な存在であり、かつその存在を十全に主張できるほどに機能していなければならない、ということである。そうした対立を前提にして山村は山村として存続しえたわけである。ところが、尾前をはじめとして大方の山村では、ヤマのもつ意義が一方的に矮小化され、サトばかりが肥大化することになった。そのヤマが変容を来した

段階にあっては、サトもまたいままでと同じサトでありえないのは明白であり、その場合サトに平地としての里が入り込むことになるわけである。

一方、里と山との関係を見れば、いままで見てきたようなサトとヤマと同じく、連帯を前提とした対立関係を維持してきたわけである。両者は対立するがゆえに存続しえたのである。そこには対立することが連帯・共生を生む条件になるという一般則を認めてもよいだろう。しかし、ヤマが一方的にその意義を失った場合に山を襲う変化の特徴は、サトを通じて里が山に侵入してくるというように捉えることができる。それは山と里の対立の消滅であり、山と里の連帯により実現されてきた世界の滅亡である。坪井の言い方に即せば、「日本民俗文化が内包する世界観の多元性」の喪失となろう。

④山の過疎化

中世的世界から近世的社会に移行するに際して、山と里の対立は雲散霧消したと言ってもよい。少なくとも表層的には、両者の間に緊張関係を結ぶという事態はなくなった。しかし、そのような情勢のなかで、山の人びとは山の自然によりながら旧来の暮らしを営み続けてきた事実を忘れ去ることはできまい。もはや里と対立しうるほどの勢力を持ち得なかったとしても、山の自然に基礎をおいた暮らしが見られた点においては、里との異質性を細々ながらも保持してきたのだと言えよう。

ところが、昭和三十年代を中心として外部から山村を襲った、いわば第二の大きな変転は、山の暮らしをつい

に抹殺したと言ってもよい。それが昭和三十年代であると見るのは、全国の山村において焼畑農耕を中心として山に依拠した在来の仕事が、この時期にことごとく消滅していったからにほかならない。それが高度経済成長への助走期であるのは、決して偶然の一致ではないだろう。

もちろんこれ以前においても山の仕事は徐々に、しかも確実に消えてはいた。『山村生活の研究』が報告するところでは、狩猟や木挽業が変貌を遂げるとともに、屋根板割（コケラヤ）、臼造り、木地屋、紙すき、松脂かき、ハゼの実とり、モチハギ（とりもち）、灰焼き、煙硝つくり、タタラモノ、麻栽培、酒造り、駄賃もち、などが失われた職業として列挙されている。山地の資源による山村特有といってもよい数々の仕事が失われていったということは、山の暮らしの存在意義そのものが薄弱になっていくことに等しかった。

椎葉村の人口は、戦後の国勢調査によれば、そのピークは昭和三十五年（一九六〇）の一万八七九人であり、昭和六十年（一九八五）には五一三一人にまで減っている。昭和三十五年の指数を一〇〇としたとき、昭和六十年は四七であり、二五年の間に半分以下になったわけだが、ピーク時から五年後の昭和四十年は八八五四人、指数八一であり、わずか五年間に約二割の減少を見せている。五年ごとの数字で見れば、この期間が群を抜いて大きく減少している。そうした事態はなにも椎葉村だけのことではなく、およそ全国的な趨勢だったと言ってよく、それが昭和四十五年の「過疎地域対策緊急措置法」の制定に結びついたのは、いまさら言うまでもないであろう。

昭和四十五年から十年間の時限立法を繰り返して制定され続けてきたいわゆる過疎法は、平成二年（一九九〇）から第三次過疎法の時代に入った。過疎地域を規定する具体的な条件は法律により多少異なっているが、掲げら

れた対策に大きな変化は見られない。すなわち過疎からの脱出の方向は、①交通通信連絡の確保、②種々の施設整備と医療の確保、③産業振興と安定的雇用の増大、④地域社会の再編成、の四点に絞られている。ここに挙げられた行政的諸施策は一様に、平地に比して劣っている、あるいは不足している部分の充足をめざすものだと言える。それは言い換えれば、山村生活の平地化を促進させることである。平地と基本的に条件が異なる山地に平地並みの規準をあてはめることは、山村に対する平地世界の押しつけ以外のなにものでもない。過疎法制定以来二〇年にわたって行なわれてきた過疎対策が実を結ぶこともなく(20)、さらに一〇年間延長されることになったのは、山の暮らしの平地化がいかにむずかしいかを暗に示してもいるのだろう。地域社会の再編成という名のもとに強行される山村廃村化の方向は、いわば平地化困難な地域に対する行政的最終処分のようにも見える。

こうした過疎地に対する行政の姿勢を支えている論理は、言うまでもなく行政効率を挙げる点にあろう。だが、そうした効率性だけで山地社会を現実に抹殺してよいものだろうか。平地にとって山地がまったく無用の長物であるのならば、それも致し方ないかもしれないが、事実はまったく逆なのであるから、事態は深刻である。たとえば、水の問題ひとつとってみても、水の大消費者たる里は山の存在なしには生きてゆくことができないという事実は、そのことを如実に示している。

⑤水系をめぐる山と里の関係

一本の水系をめぐる山（上流）と里（下流）の関係性から利水と治水の現実を見直したときに、里が山に一方

的に依存し、あるいは搾取するというアンバラスな姿が浮かび上がってくる。たとえば長野県木曽郡大桑村では、関西電力の発電所を八つも抱えて村の税収入の半分を得たかわりに木曾川の流れを失ってしまった(21)というのは、何か尋常ならざるものを感じさせる。

これは極端な例であるとしても、一般的には山間部に大きなダムを築き洪水調節も兼ねながら、一定の水を下流部で利用するという方法がとられているが、それは明治中期に出現したいわゆる高水工事の思想に基づいている。すなわち水を一滴も漏らさず下流部に導き、もって洪水の発生も防ぐという発想によるものであり、それは近代以前の低水工事に代わって近代以降の主流となってきた。その代表的構築物がダムである。

しかし、水源の涵養及び洪水防御の点からはダムによるよりも森林に依存する方が信頼性も高く、現実的であるという指摘もある(22)。ダムは土砂流入という現象をさけることはできず、峻泄をせずそのまま放置すればダム湖底は高くなり、遠からずその機能を失う。建設に多くの経費を必要とし、その維持にまた恒常的な投資をし続けなければならない。加えて、貯水量の大きいダムの場合には、たとえばマグニチュード六・四という大地震を起こし二〇〇名にも及ぶ死者を出したインドのコイナダムのように災害発生の危険性まで指摘されている。現に黒部ダムではマグニチュード四以下の微小地震ではあるものの、貯水水位と地震発生とが関係あるとする報告がなされているという(23)。

ダム建設の負の側面はそれだけにとどまらない。ダムは例外なく山間地を選んでつくられ、その結果、多くの山村をその底に沈めてきた。また現に建設が進められ、これから沈む運命に置かれているところもある。それが

下流域を占有する社会の暮らしや生命や財産などを守るためであったとしても、営々と築き上げられてきた上流域の人びとの暮らしそのものを剝奪してしまうことは、どこか理不尽な気がしてならない。

建設計画が進んでいる五木村・相良村の川辺川ダムにしても、計画発表以来おおよそ二〇年近くの反対闘争があったのであり、そして裁判闘争に和解してからは村を後にする者が少なくないという現実がある。一つのダムの出現が一つの山の村をかき消しかねない事態がそこにある。現実に地図上から消えた村もある。先にもふれた岐阜県旧徳山村は、貯水容量が約六・六億立方メートルという日本一を誇るダム建設のために水没することになり、昭和六十二年（一九八七）に廃村となった。その建設計画が持ち上がったのが昭和三十二年だそうだから、おおよそ三十年にわたり、村の人びとは我が身の置かれた立場について不安を抱き続けたことになる。この村の消え行く姿をカメラに収め続けた村民の増山たづ子さんは、自らの写真集『ありがとう徳山村』の冒頭で「みなさまへ」と題して、村を去るにあたってのメッセージをこうしめくくっている(24)。

……何百年も御先祖様が血と汗で築き上げて下さった大事なふるさとが、わずか二、三年で石垣が崩れるように、ガラガラと音をたてて崩れ、消えて行くのを胸を痛ませながら、皆で泣きながら見て来まして、皆で村を出ました。私たちは今、馴れない所に移住して皆さんと仲良くして頂いております。けれど移住地での生活再建と、土地不案内のストレスとで、ダムは目に見えない心の傷で、三年間の中にわずか人口約一六〇〇人のうち五十人くらいが亡くなり、三分の二は病院通いをしています。私たちはこのような悲しみを抱

いて村を出ましたが、私たちが望むのは、下流の人達が少しでも徳山村のために、こんなに幸せになれて嬉しいなー、と言って喜んで下さることです。そうでないと私達は三十年も苦しみ、またこれからもどれだけ不安な思いをするか分りません。村から出て来た人は、皆、村を恋しがり、村に帰りたいと言っています。でもこれも「国策」で仕方がありません。その時その時に与えられた運命の中から少しでも幸せを見つけて、皆仲良く少しでも幸せになりますように夢と希望を失わず頑張りたいと思います。

新潟県岩船郡朝日村の奥三面の集落も、県営ダムの建設に伴い全戸水没することになり、昭和六十年（一九八五）秋に閉村式を挙行して地図上から消えることになった。その山の暮らしを収めた民族文化映像研究所製作の映画『山に生かされた日々』のラスト・シーンで、かつてのカモシカ猟であるスノヤマの狩猟装束に身を固めて先祖がしたと同じように雪山を登って行った高橋源右ヱ門さんは、「いいって言うしかねえな。やっぱり山はいいな。山、山、山、……いまさらここを離れるというとな、幾多の山の恩恵、心の支え、自分も山に教えられてきたし、オレは山しかねえな」、とつぶやいていた。耳の底深くに沈んで行くことばである。

どちらもふるさとを捨てねばならない者の真実のことばだけに強く胸を打つ。だが、そのことばを「仕方がないのだ」と感傷的、情緒的にのみ受け止めることだけはしたくないように思う。それは本当に「仕方がない」ことなのかどうか、まだまだ考えてみなければならないことがらのように思えるからである。増山さんが「仕方がない」と思うのは、それが「国策」だったからではないのだろうか。徳山村や奥三面の人びとは、ダム建設の必

要性をはたしてどこまで納得していたのだろうか。

山には山の暮らしがあった。それは、しかし、山の中だけで完結する性質のものではなかったはずである。日々山に入り込み、そこを舞台にして暮らしをたててきた人びとの営みが上流部にあったからこそ、下流域は水の危険を回避しながらその恵みを受けることができたのでなかったか。すなわち一つの水系に沿って繰り広げられた暮らしは、それ自体一つの運命共同体めいたものであったということだろう。

それがいまはどうだろうか。若者を中心に多くの人びとが山を下り、結果として山を守り育てる労働力は絶対的に不足し、また確実に老齢化している。その結果、手入れの行届かない人工林が増えている。それは木材が商品としての価値を失うばかりではなく、山崩れなどを誘発する原因ともなっていることはすでによく指摘されている。つまり、山の荒廃は里の危機をも招きかねないという関係に置き換えられつつある。加えて、山に入りこれを維持管理する人たちの姿は確実に少なくなっているのだから、よほどの大転換がないかぎり、やがてはその姿はかき消えてしまうかもしれない。そのとき、つまり里だけになった日本はいったいどうするつもりなのだろうか。

⑥山と里と日本社会

山林崩壊とも言える日本の現状を招いたのは、山林労働そのものに魅力が感じられなくなった状況が出現してきたからであろう。間伐をすればするほど赤字になる現状で、山を守れと主張すること自体が無理である。たし

かに山林は経済財にとどまるものでなく、国土保全といった意味合いも強い。だからこそ、山林を経済原理だけで捉える発想はしてはいけないのだろう。その意味では国土のおおよそ二〇％を占める国有林を管理する林野庁や営林署が独立採算制を強いられるという経済優先の思想のもとで動かなければならない運命にあることも大いに問題になるだろう。国有林もまた経済的観点からしか捉えられていないわけである。

その一方で、全世界の木材輸入量のおよそ四分の一を、森林が国土のおおよそ七割をおおう日本が占めているという事実は、いったい何を語っているのだろうか。国産木材よりも安いからという理由で、熱帯雨林をはじめとして、地球の森林資源を食い尽くそうとしているのが日本である。その経済第一主義の姿勢はこれまでにもずいぶんと国際的批判を浴びてきたにもかかわらず、いまだやむことはないように見える。

ここで、水系をめぐる山と里の関係性を整理してみよう。日本の現状を捉え将来を考えた場合、森林の再生を図らねばならないのは明らかだろう。そのためには山に働く人びとを呼び戻さなくてはならない。さらにそのためにはそこで暮らしが成り立つ条件を確保しなければならない。つまり経済的に自立できなければならず、そのためには木材需要が喚起される必要がある。それが結果として、健全な森林を育てることになり、同時に水をつくり貯え、山を守ることになり、下流域の里とも良好な関係を結ぶことができる。それは国土の保全を実現し、さらに外国からの資源収奪に歯止めをかけることになる。単純ながらこんな図式が描ける。おそらくは多くの人がすぐにでも描ける図式に違いない。それが分かっておりながら実現できないところに、日本の病理があるのではないのだろうか。

現実の問題に戻ろう。山から人が消えるのは都市を中心とする里が魅力的に見えることもあろう。だがそればかりではないのではないか。むしろ筆者には、里の論理が山から人びとをひきずり下ろしたように見える。里が山を軽視していたことがその根本にあるかと思うが、直接的には経済と効率優先の社会が山の社会を侵食し、無化し、そして日本全体をかたわにしてきたのではなかったか。とすれば、そこには自らの論理の正当性を信じてやまない狭隘な精神が宿っており、それは異質性を強力に排除しようとする思考ともどこかで通底しているように思われる。そしてまたその精神は山に対してだけ向けられたわけではなかったのであろう。

桜田勝徳は、現代的問題に対する民俗学の取り組みを真剣に考え続けてきた数少ない民俗学者の一人だが、過疎地域の民俗を調査することの意義と重要性にふれたあとに続けて、こんなことばを残している(25)。

> また日常はおだやかで礼儀正しく勤勉であったにかかわらず、時に阿修羅のように飛躍する激しさをひめた日本人の気質ともいうべきものは、その血や肉に求められるべきものではなくて、町や村での内と外とを強く意識したふるさとの生活の中で育まれてきたものではなかろうかと思ってきたが、とすると、下剋上の世におどり出て時流を作った人たちも、対外戦争で壮烈だった勇士も、また今日闊歩する猛烈社員たちも、その多くはおだやかで小さい、山や川や海に囲まれたふるさとの中で育まれたものではなかったか。ところがそのふるさとが変貌、荒廃して、ひめられた爆発力を育てた場も民俗も失われていくとすると、日本人なるものはどうなるのか、その先のことには触れられないが、少なくとも過疎進行という千載一遇の中の、民

俗の推移を追跡してみる責任を、次代の人たちに対してわれわれは持たねばならないと思う。

戦時下において武力侵略を繰り返し、また平和時にあっては経済的進出をもってエコノミック・アニマルなどと批判を浴びた日本人の対外意識が、山や川や海に囲まれた〝ふるさと〟で育まれたという指摘にはドキッとさせられるが、それは山の世界に対して向けられてきた視線と重なり合うもののように思われてならない。柳田国男が「山立と山臥」のなかで「日本的なるもの」と言ったものは、じつは異質なるものに対してときに激しく攻撃を加える私たちの内なる性向をさしていたのではなかったろうか。桜田の文章は、そう述べているように思われてならない。

柳田は民俗学は「反省の学」でなければならないと言った。だが、およそ日本人は反省を快しとしないように見える。明治九年から二十六年間東京大学のお雇い教師を務めて「日本の近代医学の父」ともいわれるエルウィン・ベルツは、その日記のなかで、日本国民はヨーロッパが文化発展に要した五百年たっぷりの期間を飛び越えて、十九世紀の全成果を即座に、しかも一時にわが物にしようとしているが、その大跳躍はむしろ「死の跳躍」と言うべきだ、と述べている。また不思議なことに、現代の日本人は自分自身の過去については何も知りたいとは思わず、それどころか教養ある人たちはそれを恥じてさえおり、日本の歴史について質問すると「われわれには歴史はない、われわれの歴史は今から始まる」と答えた、とも述べている。そんな日本人の態度をベルツは、「新日本の人々にとっては常に、自己の古い文化の真に合理的なものよりも、どんなに不合理でも新しい制度を

ほめてもらう方が、はるかに大きい関心事なのです」と、核心をついたことばで書き残している(28)。

ベルツが見抜いた日本人のこの精神は、今日においてもなおあてはまるところがあるのではないだろうか。山の暮らしは古めかしく見えたにしても、「真に合理的なもの」の最右翼に位置付けられるように思える。どう合理的であるのか、それは一口に言えば、基本的には、自然に適応しながら再生産可能な資源の循環的利用が図られ、無駄のない生活が展開しているところにある。したがって地球環境への配慮なくしては明日が保障されなくなった今日にあっては、むしろ最先端をいくべきライフ・スタイルの一つに挙げられてよいように思われる。現代に生きる私たちは山の暮らしをいま一度見直し、そこから学び直さなければならないことが数多くあるのではないだろうか。

⑦山の新しい動き

その意味で、里からの経済的攻勢のなかで窒息寸前だった山村自体が自ら息を吹き返すべく活発に動き始めていることは評価すべきだろう。

たとえば椎葉村を見てみよう。椎葉村は昭和五十八年（一九八三）三月十一日に徳島県東祖谷山村と姉妹村盟約を結んだ。盟約書には、「東祖谷山村と椎葉村は古い歴史と美しい自然に育まれ平家落人伝説と秘境の地を同じくする両村が友好と親善を深め、相提携して産業、経済、教育文化の向上をはかり、相互互恵のもとに、理想郷の建設と興隆を念願し、ここに住民の総意に基づき姉妹村として提携し盟約することを宣言する。」と両村長、

両議長の名のもとに記されている。昭和六十年（一九八五）の平家八百年祭りを期して、ひえつき節日本一大会、椎葉シンポジウムを開催し、翌昭和六十一年（一九八六）十一月七日には、姉妹村の東祖谷山村のほか、奈良県十津川村、熊本県泉村の四ケ村が参加した第一回日本秘境サミットが、秘境・人間・未来をテーマにして開催された。このサミットにはさらに富山県上平村、栃木県栗山村、熊本県五木村・水上村、宮崎県西米良村、諸塚村、南郷村など十六町村、四〇〇名が参加した。その後さらに多くの秘境の村が加わって続けられている。その同じ年には焼畑継承をめざす若者グループ平家焼畑継承会が発足し、足元から学び直す動きが生まれている。そして同時に椎葉神楽をはじめとする村の文化情報と山の産物を村外の人びとに届ける会員制の「焼畑ふるさとの会」が誕生した。

五木村も子守歌にゆかりの深い全国の町村に呼びかけて、昭和六十一年（一九八六）に第一回子守歌まつりを開催し、さらに平成二年（一九九〇）には「五木の子守唄に伴う彫刻コンクール」を実施して全国から多くの作品を集めた。そうしたイベント自体が五木村のこれからとどう結びついてくるのかはよく分からないが、自らの足元を掘り返すところから再出発しようとする姿勢は大切だと思う。

わが村の有形無形の資源を最大限に生かして、村の自律性を損わずに村の外の世界と連帯していく。自らの特性を発揮しながら生きる道を探っていこうとしているわけだが、その道のりは必ずしも平坦ではないだろう。経済的な自立が重要であることは明らかだが、それよりも先祖を含めて自分たちが続けてきた山の暮らしの本質（合理性）をよく理解し、それに揺るぎない自信と誇りをもつことが何よりも肝心なことになるのではないか。

その点で、たとえば筆者がいま深い関心をもって注視している西四国山地の山峡にある惣川（愛媛県東宇和郡野村町）の動きは示唆的であるかもしれない。惣川は千メートルを越える四国カルスト大野ケ原のふもとにあって、一年の出生児が数人というような過疎地である。ここは四国でももっとも多くの茅葺き民家が残るところともいわれているが、その多くは無人の空き家で、倒壊寸前という家も少なくない。その空き家を惣川の宝物として位置付けた若者たちが、仕事の合間をぬって自らの手で改修作業を続け、昭和六十二年（一九八七）九月二十日に〈自在舎〉という名の宿泊施設としてオープンさせた。以来、多くの人びとがこの山里を訪れ、〈自在舎〉に宿り、ムラの人びとと交流を重ねている。そこには自分たちの先祖が残したもののなかに潜む現代ではなかなか手に入れることができなくなってしまった、真に合理的で同時に人間的な思想を感じとり、それを誇りに思う精神が満ちているのである。それゆえに〈自在舎〉は、次章で述べるように惣川における〝むらおこし〟運動の主要拠点ともなっているのである。

豊かで美しい山里に、自由に暮らしの夢を実現する喜びを享受できるのは、そこに踏みとどまり続ける人たちだけに与えられた特権である。その特権を手にした人たちはまた同時に、里との関係性を新たに構築し直すことによって、日本の行く末にも大きな影響を与えうる人たちになるに違いない。

註

（1）千葉徳爾はこのような点をとらえて、「いやしくも日本人の自然観と称する以上は、平々凡々たる大部分の日本人を含めた共通の見解が示されていなくてはなるまい。エリートのみの自然観であってはならないのである。」と、その方法の本質を指摘している（千葉徳爾「日本人の自然観」『狩猟伝承研究後編』四一三頁、風間書房、一九七七年）。

（2）坪井洋文「歴史学と民俗学」『列島の文化史』1号、日本エディタースクール出版部、一九八四年。五七～五八頁。

（3）「山に生かされた日々」刊行委員会『山に生かされた日々』一九八四年。民族文化映像研究所製作『山に生かされた日々』（一六㎜映画）、一九八四年。田口洋美『越後三面山人記』農文協、一九九二年。

（4）ヤマプトとは奥三面でもとくに山に精通した人をさす尊称である。

（5）中川重年「森林と人間—樹木の語る世界—」『あるくみるきく』二〇三号、日本観光文化研究所、一九八四年。

（6）註（5）に同じ。

（7）高桑守「伝統的漁民の類型化に向けて—漁村民俗研究への一試論—」『国立歴史民俗博物館研究報告』第四集、国立歴史民俗博物館、一九八四年。

（8）山民は焼畑も行なってきたから選択的風土に該当するが、ここでは採取的活動に重点をおいて、自然的風土とみた。

(9) 置賜民俗学会編『置賜の庶民生活（一）－四季の行事－』（財）農村文化研究所発行、一九八四年。
(10) 『民俗学辞典』（「田の神」）東京堂、一九五一年。
(11) 筑波大学さんぼく研究会『山北町の民俗1年中行事』山北町教育委員会、一九八五年。
(12) 上村てる緒『挽歌五木の子守唄』エコセン発行、一九七三年。
(13) 註（12）に同じ。
(14) 註（12）に同じ。
(15) 荒木精之編『肥後の民話』未来社、一九六〇年。
(16) 野間吉夫『椎葉の山民』慶友社、一九七〇年。
(17) 福田アジオ「近世初期山村一揆論－北山・椎葉山・祖谷山－」『国立歴史民俗博物館研究報告』第十八集、国立歴史民俗博物館、一九八八年。以下、椎葉山一揆の様相はこの文献によりみていく。
(18) 千葉徳爾「山の民俗」『日本民俗文化大系5　山民と海人』小学館、一九八三年。
(19) 坪井洋文「山と里の民俗学」『稲を選んだ日本人』未来社、一九八二年。
(20) 人口減少が鈍化するなどある程度の効果があったことは否定しないが、その一方で廃村化が進行している状況は、全体としてみれば効果があったとは言えないのではないか。
(21) 『朝日新聞』一九八九年三月二十日付け朝刊記事（列島ズームアップ）による。
(22) 富山和子『水と緑と土』中公新書、一九七四年。

(23) 高橋裕『水と人間の文化史』（ＮＨＫ市民大学テキスト）一九八五年。
(24) 増山たづ子『ありがとう徳山村』影書房、一九八七年。
(25) 桜田勝徳「『近代化』と民俗学」『日本民俗学講座』第５巻（和歌森太郎編集）、朝倉書店、一九七六年。
(26) トク・ベルツ編『ベルツの日記　上・下』岩波文庫（菅沼竜太郎訳）、一九七九年。

これまでの各章では、山の民俗世界がもつ豊かな多様性を〈山村性〉として捉え、その〈山村性〉が時代の進展のなかで大きく変容を遂げ、あるいは喪失を余儀なくされてきた日本社会の現実を、会津山村、五木・椎葉の九州山地のムラに確認をし、さらにそのように山村が単色化してしまって本来の輝きを失っている事態が都市を含めた日本の里社会の危機とも直結している構図を指摘した。

今後の日本の進路を考えた場合、山村の再生は山村固有の問題という地平をこえて重大な意味をもつ時代に至ったと言わざるをえない。言い換えれば、里と山との対立的な連帯の具体像を描く作業が緊急の課題になっているわけであり、山村社会は〈山村死〉という自らの崩壊を予測させる現実を眼前にして再生に向けて立ち上がり始めたものの、一方の里社会は滅びの予感さえ感じとることもなく山の世界の動きを遠く眺めているのが現実の姿である。そのことが〈日本死〉に至らせる可能性だって否定はできない。

このような問題意識から、本章では愛媛県東宇和郡野村町惣川における〈山村性〉崩壊の過程と「自在舎」を

中心にした再生に向ける住民の試みをトレースし、さらに次章では山村と里社会とが連帯・共生することのできる今後の具体的な方向性について理論的な考察を進めることにしたい。

第一節　惣川の〈山村性〉とその変容

四国山地の西部、愛媛県と高知県が県境を接する標高一一〇〇～一四〇〇メートルの地帯に大野ケ原と呼ぶカルスト高原がある。高知県側は日本最後の清流といわれる四万十川（渡川）の源流域にあたる高岡郡檮原町の山村地帯で、とくに宮本常一著「土佐源氏」の舞台として民俗学の世界を越えて著名な地域でもある〔1〕。これから述べようとする惣川（そうがわ）はその大野ケ原の西麓にあたる。

惣川地区は野村町の東端部を占め、南北約四キロメートル、東西約一五キロメートルの細長い形をした、五四・九〇平方キロメートルの面積をもつ山地地域である。大野ケ原は、惣川東端の東経一三二度五〇分、北緯三三度二八分にあり、ブナの原生林が残る観光地であると同時に、酪農と高原野菜栽培が盛んに行なわれる所でもある。

惣川は、次に述べるような民俗伝承が今に伝えられているところから見ても、豊かな〈山村性〉を保持してきた地域であることは間違いなく、その民俗世界はいわば四国山地西部山村の一典型を示していると思われる（図1の地図参照）。

小田町
五十崎町
寒台山
895.3
吹ヶ峠
笹ヶ峠
雨乞山
1213.1
小田町
日除
横通
北平
泉ヶ峠
見取峠
川崎
龍馬脱藩の道
神納
河辺村
河都
榎木峠
大旗山
1184.1
たくみ峠
榎
ぜにわら峠
山鳥坂
小松
柳谷村
熊の坂
三ヶ峠
大野ヶ原
植松
西上
寺上
宮ノ成
大和
橡谷
惣津
惣川
通
韮ヶ峠
大窪
三島
伊予の地
肱川町
棟ヶ峠
藤の内
ほどん峠
中津
龍徳
雨包山
知野
1111.4
椿原町
鍵山
うるじり峠
小振
焼棟峠
(峰)
城川町

図 1. 惣川略地図

〈ヤマイヌの矢袋と粟穂盗み〉

宮ノ成は惣川でももっとも開発の早かった集落の一つといわれている。そのある家にはヤマイヌの皮をはいでつくったという矢袋が伝えられ、「山之大神」として祀られている。その由来は次のように語られている。

弓の達人であったこの家の数代前の先祖が、あるとき山からヤマイヌの子を拾ってきた。連れ戻ったのは大きく育てて矢袋にしようと考えたからで、実際に殺して皮を剝ぎ矢袋をつくった。そして宝物のように大事にしていた。

一方、この家の向かいにあった村境の尾根筋で旅の六部か遍路と覚しき男が畑の粟を穂刈りして盗み逃げたことがあった。これを見つけた先祖は家の蔵に上がって弓を引いた。村境の手前で倒せばこちらで始末をしなければならないから、向うの村に踏み込んだそのときに射ってやろうと尾根の窪みに狙いを定めて待ち構えた。そして盗人が坂を下ってまさに村境を越えようとしたときにその首めがけて矢を放った。矢はその男の目を射ぬき、男は死んだ。

その窪みはエノギガドー（榎木峠）という峠だった。男の倒れた傍らに石を集めてイシグロを盛り、男は葬り祀られ、以来そこはイラズになった。イラズというのは禁足地で、そうした場所は山の所々にあり、どんな木も伐ってはいけない、鍬一本、鎌一本入れてもいけないといわれ、入るとさわりがあると恐れられている。

その男は、死にぎわに「わしを殺した者は三代めくらになれ」と呪ったという。そのことば通り、その家の主

人はその後三代続けて片目になってしまった。その男のたたりかと恐れてみてもらったところ、ヤマイヌの神を八幡大菩薩として祀れという判示が出たので、さきの矢袋をショーネ（性根）に山ノ神（オオヤマノカミ＝大山之神）として祀ることになった、という話である。

＜節季の餅搗きにくるヤマンバ＞

正月が近づき、餅をつく二十八日になるときまって、「手伝いはいらんか」とたずねてくる老婆があった。来ると家の者が「手伝ってくれ」とも言わぬさきから、持参した前掛けをしめ、慣れた態度で仕事にかかるのが常だった。ありがたいような話なのだが、実はこの家の者たちはそのあまりにきたならしい風体を内心嫌っていた。

ある年のこと、あの婆さんはもうご免だと餅つきを一日早めてすませてしまった。そうとは知らない老婆はいつもと変わらず次の日にやって来た。「来たぞ、もう着いた」と言いながら入って来た老婆を、家の者は「それなら荷物をおろしてくれや」と迎えたものの、そのきたない荷物を天井に上げてしまった。やがて餅つきが終えたことを悟った老婆が「それじゃ帰るか」と荷物をおろそうとしたところ、荷が破けて中味がバラバラと落ちた。見ればそこにはたくさんの小判が散らばっていた。

実は、このきたならしい老婆はヤマンバで、この家の者たちがどういう根性であるかを見るためにやって来たものだったらしい。この後、この家の運は尽きたと伝えられている。

＜女中に化けて仕返しにきたヤマンバ＞

これは惣川のある家の先祖にまつわる話である。

あるとき、御用筒を預る身分であったその先祖が山へシシ（猪）をとりに出かけた。すぐに一頭とれた上首尾に勇んで猟を続けたが、それからはいっこうに捕れず、ひと休みと腰を下ろした。すると突然ヤマジイが現われて、とったシシを焼いてくれと催促する。こわくてたまらず、早速に焼いて食わせると、見る見るうちに全部たいらげてしまった。なおもくれと目の前に手を差し出すので、ここぞとばかりに鉄砲を射つと、大きな音をたててヤマジイはそこに倒れた。

その翌日、すばらしい美女が「女中はいらないか」とその家を訪ねてきた。あまりの美しさに警戒心が沸き起こり、とっさに「背中向きに川を飛び渡ればやとおう」と言うと、すぐさま後ろ向きになってわけもなくやってのけたので、ただごとではないと、これを射った。すると大きな老婆の姿に変わって、その場に倒れた。

それからというもの家のなかが毎晩、ズルズル、ズルズルと眠れないほどにうるさくなった。判じてもらったところ、山でやられた旦那のヤマジイの仕返しにきて返り討ちにあったヤマンバのしわざだと出た。そこでこれを祀ったところ、ようやくズルズルの騒動はおさまったものの、その後その家はずいぶんと貧乏をするはめになったという話である。

右の話のように、この辺りにはヤマンバやヤマジイの話が数多く伝えられており、とくに惣川の北隣の河辺村

ではヤマジイが、こちらではヤマンバがよく活躍したとも語られている。

さて、このように山の民俗が豊かに伝承されてきたのは、当地が山の暮らしを多様に展開させてきたことによる。たとえば、名だたる和蠟生産地であった内子町へ出して蠟の原料となったハゼの実の採取や、和紙の原料となった三椏の栽培、焼畑、狩猟、伐木などのさまざまな山の仕事が活発に行なわれてきたし、天神に残る築後一六〇年はたつと見られる桁行一二間、梁間五間半という壮大な旧庄屋土居家〈2〉の存在は、そのような山の生産や暮らしをぬきにしては語れないだろう。

しかし、この地もまた高度経済成長と軌を一にするようにして雪崩現象的な地域崩壊の現実に見舞われてしまった。今日では山村的生業は後退し、稲作をはじめ、きゅうり、いんげん、しいたけ、栗などの栽培が行なわれているが、専業農家は減少の傾向にあり、兼業化、過疎化が進行している。それとともに〈山村性〉も次第に薄らぎ、失われてきた。

平成三年（一九九一）三月現在、惣川地区の人口は一〇八三人、戸数は三九三戸を数えるが、最近十年間においても三七二人、五五戸が減少（一九八二年の指数を一〇〇とするとき、一九九一年はそれぞれ七四・四、八七・七）するという大変な過疎化傾向がなお続いている。とくに新生児数は一桁とその低下が著しく、地域の再生・振興計画が大きな課題となっている。

①惣川地区の形成

現在の惣川地区は野村町の東部を占め連続一体化した地域と見られるが、藩政期には宇和島藩に属した旧惣川村と大洲藩に属した旧小屋村に二分され、近代を迎えても両者の独自な歩みは昭和十八年に小屋地区が惣川村に編入されるまで続いた。その歴史的事情が惣川と小屋の間の風俗・習慣やことばなどに多少の違いを生んだ、と見られている〔4〕。

宇和島藩の伊達家は仙台伊達家の流れをくむことはよく知られているが、旧領内に残る鹿踊りはその影響を強く受けた民俗芸能として今日まで伝承されている〔5〕。旧惣川村の船渡の森三島神社の秋祭りに奉納される八鹿踊りもその系統に属するが、大洲藩に属した旧小屋村の二つの神社（鉾の森三島神社、港の森三島神社）には鹿踊りは見られない。一方、県下に広く分布し伊予地方の代表的祭礼行事になっている牛鬼は、両旧村いずれの神社の秋祭りにも登場しているように、これら二つの祭礼芸能行事は両旧村間の共通性と差違性を際立たせている。しかし、日常的な生活自体には大した相違は生じていなかったと見てよいだろう。

旧惣川村は宇和島藩の山奥組に属し、相川（総川とも）と表記されていた。生活は苦しかったとみえ、寛文八年（一六六八）一月二十七日に総川村百姓三六軒が出奔するという逃散騒動が起きている〔6〕。この騒動を契機にして、同年春に白髭村（現・野村町）庄屋であった土居又兵衛通政が総川村の庄屋を命じられ移転してきた。

土居氏は伊予の豪族河野氏の後裔とされる苗字帯刀御免の家柄で、通政は野村組代官を勤めていた(7)。惣川に移ってからは明治維新により庄屋が廃止されるまで、十代二百年間にわたり一貫して惣川の庄屋を勤め続けた。

このように長期にわたり一つの家系が一つの村の庄屋を勤め続けることはきわめて珍しかった。昭和三十五年に惣川地区を訪れて地理学的調査を実施した相馬正胤は、「このような庄屋筋豪農は近世的な商業資本家としての性格をもつもので、中世的な領主的豪農の系譜をひくものではな」く、祖谷地方の豪農とは異なるとし、さらに地位の交替もあった庄屋が明治維新をこえてその当時まで村の有力者として存続しているのは珍しい、と思うと感想を述べている(8)。

庄屋土居氏の支配はおおむね無難であったようで、文政十三年（一八三〇）九月三日には、百姓一揆が激発するなか庄屋支配の徹底と一揆の防止の功により、他村の六名の庄屋とともに藩主より表賞されている。ただし、当地方が天明七年（一七八七）の飢饉により困窮した翌年の天明八年四月二十八日には、惣川村西組、寺組、稲谷組の百姓が徒党し七十一人が大洲藩領五十崎古田村へ逃散するという騒動が発生している。このとき宇和島藩は大洲藩と協力し、一同を五月六日に帰村させ、さらに二年後の寛政二年（一七九〇）十二月三日に首謀者二名を日振島、戸島へそれぞれ流罪にして決着を図っている(9)。

ところで、惣川は一時、天和二年（一六八二）から二〇年ほどにわたり、上村と下村に分村したことがあった。その際、上村の庄屋はそのままで、下村庄屋は小庄屋とされ、その庄屋所が知野に置かれたが、元禄十六年（一七〇三）には合村してもとの惣川村に復した。しかしそれ以後は、惣川の下部（舟戸川下流域）を下村、上部を

上村とよぶ呼称が慣用化され、その習慣は昭和十八年に小屋地区が編入されるまで続いた。すなわち小屋編入後は、下村を舟戸、上村を中央（小屋と下村の中間に位置するため）に改称し、これに小屋を加えて、惣川は三地区に区分されることになった。

その区分は当時の人びとの日常生活圏を反映したものでもあり、たとえば小学校は、小屋が編入した昭和十八年当時、舟戸国民学校、惣川国民学校、惣川国民学校小屋分教場（昭和二十年一月一日付けで小松国民学校となる）の三校がそれぞれの地区に設置されていたように、各地区は独自な自治的地域を形成してきたと言える。

②小屋の編入とその位置付け

ところで、基本的には以上のように言うことはできるのだが、注意しておくべきことは、旧小屋村の辿った複雑な歩みと、それゆえに背負うことになった小屋地区(10)の複雑な住民感情についてである。

藩政期に大洲藩に属した旧小屋村は庄屋も小刻みに交替し、かなりの変動を見せている。庄屋所は日浦に残るものの、その家系は早くにこの地から絶えており、詳細は不明に帰している。

明治維新直後、維新に寄せた期待がはずれたとの住民感情が各地で爆発した際、当地もそうした騒動に消極的ながらも加担する歴史を経験した。その際、惣川が明治三年の野村騒動に加わったのに対し、小屋は翌年に起きた大洲騒動に参加したように、藩政期の政治的枠組みのなかで行動していた。

明治五年の大小区制の実施にもその傾向は表われており、惣川村が現在の城川町方面と共に四大区二小区に編

成されたのに対し、小屋村は現肱川町・河辺村方面の九大区四小区に加えられた。その二年後の大小区制改正にあたっては、惣川村と小屋村は中津村（現肱川町の一部）とともに十二大区五小区を構成し、初めて行政上の統一を見た。

だが、その体制も明治十一年の郡区町村編成法公布に伴い解体され、もとの惣川村、小屋村、中津村に復し、さらに明治二十二年の市町村制施行により、惣川村はそのままであったが、小屋村は北平・川上（いずれも現・河辺村）と共に浮穴村をつくり、役場を神納（現・河辺村）に置き、小屋はその一大字となった。

以後、小屋は浮穴村の建設に努めたものの、役場から地理的に遠いなどの不便を常に意識するところとなり、明治四十二年には東浮穴村建設を掲げた独立運動を起こし、村政の混乱を招くような事態も引き起こした。この事態に対し、浮穴村は小屋に村有林を造成したり、村内の小学校の名目統合などの手を打ち、村の体制維持に腐心した。

ところが、大正十四年に惣川村の台と小屋地区の色納との間に道路が開通し、さらに翌年左岸線（林道向河成線、馬車が通うようになった）の開通を見ると、小屋と惣川間の経済的結びつきが一段と深まり、小屋の住民の惣川合併希望が強まった。昭和二年、浮穴村議会は小屋の惣川合併促進運動への協力を決め、惣川村長も小屋総代の申入れに誠意ある回答をしたものの、合併は実現しなかった。

再び合併の動きが活発化したのは昭和十五年からで、時局がら戦力増強を図るための行政簡素化の国策に沿った県の町村合併の動きに乗って、昭和十八年四月一日をもって合併が実現した。

表１．惣川地区沿革史

	旧惣川村	旧小屋村	河辺村
明治　５年 （大小区制）	４大区２小区 遊子谷、野井川、嘉喜屋、男河内、坂石、田穂。	９大区４小区 茗荷谷、中井谷、山鳥坂、植松、橡谷、中津、横山、宮谷、川崎、川上、北平。	
明治　７年 （大小区制改正）	12大区 惣川村、小屋村、中津村		９大区
明治１１年 （郡区町村編成法）	惣川村	小屋村	山鳥坂村、中村・橡谷・植松、川崎・宮谷・横山、
明治１８年			川崎村五か村戸長役場
明治２３年 （市町村制）		浮穴村 （北平村、川上村合併）	山鳥坂村、奥南村
明治４２年		東浮穴村独立運動 （小屋）	河辺村 （山鳥坂村、奥南村合併）
昭和１８年	惣　川　村		河辺村（４月１日） （北平、川上を合併編入） 肱川村（４月２９日） （宇和川村、大谷村と合併）
昭和２６年			河辺村 （分離独立）
昭和３０年	野　村　町 （野村町外４村と合併）		
現　　在			

＊大正14年　台－色納間道路開通
　大正15年　左岸線開通

このような小屋の行政上の歩みは、小屋住民の間に当時の惣川村に対する特殊な感情を育む契機ともなったと見られる。その住民感情はさらに昭和三十年二月一日に行なわれた惣川村の野村町合併を経て、一段と複雑なものになった（表1参照）。

地図を開いて見れば明らかなように、惣川地区は野村町の東部にはみ出したように細長くその位置を占めている。町役場惣川支所のある三島から大字野村に所在する町役場までは直線距離でも二十キロメートル近くを測る。あたかも盲腸のような存在である。その惣川地区において小屋はまた東はずれに位置している。つまり、野村町における辺境の惣川地区という構図の上に、小屋の場合は惣川地区における辺境の小屋という構図が重なってくる。言い換えれば、小屋は昭和十八年の惣川村との合併と昭和三十年の野村町との合併という二度の合併を通して二重に辺境のレッテルを貼られることになったのである。

野村町は現在では珍しい小選挙区制の町議会議員選挙制度を敷いている。現在、小屋を含む惣川が議員定数二名の一選挙区となっているが、近年では小屋から議員候補が立つことはない。適当な人物が見当たらないというよりも、当選可能な票数を確保できるほどの有権者がいないことが、その大きな理由である。

小屋の歴史を振り返っても分かるように、小屋は近代以降ほとんど独立した自治体を構成した経験をもたない。そのことが、より大きな行政機構への依存を望む住民意識を形成してきた面が窺われる。その傾向は惣川のなかでもっとも高齢化と人口減少が進んだ地区となった近年とくに顕著になり、何事もうまくいかないのは議員がしっかりやってくれないからだ、ということばとなって多くの人の口からすぐに洩れるようになったところにも示

されている。

ここに、小屋の抱える問題が集約されているが、それは惣川にとっても大同小異の事態なのである。その点を次に、野村町との合併をめぐる動きと、現時点での住民の評価のなかに見ておきたい。

③野村町との合併とその評価

昭和二十八年九月一日、町村合併促進法が公布され、明治以来もっとも大規模な町村合併・新市設立が全国的に行なわれることになった。惣川村の野村町との合併もこの法に沿うところが大きかったが、その経緯について『惣川誌』は次のように記している(11)。

昭和二十八（一九五三）年九月、町村合併促進法が衆参両院を通過した。政府はこの法に基づく町村合併の具体的目標を人口八、〇〇〇未満の町村数を三分の一に減ずることにおいたので、人口三、四〇〇余の惣川村は他町村と合併せねばならぬことになった。昭和二十九（一九五四）年三月三十一日宇和町外四ケ村と遊子川村外とが合併を実現し、六月三十日には野村・渓筋・中筋・貝吹の四ケ町村間に周知郷合併促進協議会が生れ、八月二十一日には横林村の約半分がこれに加盟し、残り半分は肱川村への合併希望を表明した。村の議会は内外の情勢、将来の見通し等について検討を加えた結果、九月十三日周知郷町村合併協議会へ参加を申込むことを決議した。同協議会は、関係町村毎に住民に諮った上でこの申出を受入れた。惣川村民の

大部分の者はこの経過を歓迎した。

おおよそ以上のような経過を辿って野村町との合併に至ったのだが、この記述による限り、合併に踏み切った大きな理由は町村合併促進法による国策にあったように推測され(12)、惣川村政が合併を促進しなければならないような問題を抱えていたとは考えられない。

実際に、その当時の惣川村の状況を振り返ってみると、戦後の昭和二十二年四月一日に舟戸・惣川・小松の各国民学校が小学校に改称され、同時に惣川中学校が誕生、四月十日には公選による初代村長が誕生し、翌年五月二十三日には役場が三島に移転、同二十四年には惣川中学校と惣川直営診療所が竣工し、診療所二階に役場が設けられるなど、戦後の新生惣川建設に着実に向かっていた。さらに二十五年には、新築の惣川中学校が台風により半壊する事態があったものの、大野ケ原開拓地に入植が開始され、翌年には小松小学校の新築、惣川中学校の復旧、バスの定期運行開始などがあり、二十七年には大野ケ原に小中学校の分校が開設されるとともに、惣川村教育委員会が発足して、一段と村の機能強化が図られつつあった。

また、この頃には三椏や木材の好景気にも支えられて村内の経済状態が良好で、民家の新築や改築も進み、戦前の水準を越える生活状態にまでなっていたというから、住民自身のなかには村の現状に不安や不満を抱く部分は少なかったと思われる。

合併時に村長を務めた故石井嘉蔵氏の家族の語るところによれば、合併は是か否かと、この最後の村長は生き

てある間、自問し続けていた、という。そこに、合併の決断を下すことの容易でなかったことが窺われるし、また逡巡や苦渋もあったのだと推測される。

そのゆえか、合併から三十余年を経た今日、惣川の人びとの間に、合併に対する悔みに似た声が漏れるようになっている。その裏には、合併により惣川自身が潤うことがなかったという苦い思いも潜んでいるし、何よりも人口の減少、高齢化が進み、活力が低下してしまったという事実がある。

人びとの繰り言のなかによく登場する話題は、北隣の河辺村と惣川との比較である。とくに竹下内閣時代に全国に配られた「ふるさと創生資金」をめぐっては、さまざまな感慨が述べられた。すなわち、自分たちも惣川村のままであったならば、一億円を手にすることができたのだ、という感想は多くの人びとが語った。

河辺村は、町村合併促進法に基づく全国的合併ブームのなかにあって合併をすることなく、今日に至っている。その面積は、五三・三七平方キロメートルで惣川地区の五四・九〇平方キロメートルとほぼ同じでありながら、今日も一個の自治村として存続していることが惣川の住民の羨望を集め、それゆえに河辺村との比較論に拍車がかかってもいる。

河辺村は、明治四十二年に奥南村と山鳥坂村が合併してまず成立し、時局の要請により昭和十八年に惣川村に編入した小屋を除いた浮穴村を編入（四月一日）し、その直後（四月二十九日）に宇和川村と大谷村と合併して肱川村を形成したが、戦後になってから分離独立運動を起こし、昭和二十六年一月一日にもとの河辺村に復して現在に至っている（表1参照）。

河辺村が町村合併促進法による合併を志向しなかった背景にこの肱川村からの分村運動直後という事情があったであろうことや、その後も惣川同様に人口減少が招来されていることを認めたとしても、小村ながら自治体として存続している事実が、野村町へ合併し広域的行政機構のなかで住民サービスが低下したと認める惣川住民にとって羨ましく見えているという現実は記憶に留められるべきだろう。

第三節　過疎化の進行

①戸数と人口の減少

宇和島藩の租税台帳というべき『大成郡録』によれば、元禄九年（一六九六）の惣川（小屋を含まない）の世帯数は三四五戸、男八九二人、女七八四人、計一六七六人と記録されている(13)。その後、明治、大正、さらには昭和に入っても世帯数、人口ともに大きな変動を見せてはいなかった。

昭和十八年の小屋編入時の惣川村は、五五三戸、二六二三人（内、小屋は一六六戸、七六六人）となった。戦後になると、世帯数、人口ともに上昇に転じ、昭和三十二年には七六五戸、三八一八人を数えるまでになった。世帯数、人口ともに昭和十八年のおおよそ一・四倍を数えた。ところが、この年をピークに以後は世帯数、人口ともに減少し始め、昭和四十二年には人口が昭和十八年の小屋編入時を下回り、二年後の昭和四十四年には世帯数がそれに並んだ。

その後も減少傾向は止まる気配を見せず、平成三年（一九九一）には三九三戸、一〇八二人までに減少してしまった。これは、『大成郡録』の数字を実質的には下回っている。

世帯数及び人口が減少に転ずる昭和三十年代からの変動ぶりを五年ごとにみれば、次のようになる。（（　）内は五年ごとの区切りの各初年次を一〇〇としたときの指数）

・昭和三〇～三五年　世帯数　二四増（一〇三）　人口　七九減（九八）
・昭和三五～四〇年　世帯数　八九減（八九）　人口　七四二減（七九）
・昭和四〇～四五年　世帯数　一〇七減（八三）　人口　五九一減（七九）
・昭和四五～五〇年　世帯数　五三減（九〇）　人口　四六五減（七九）
・昭和五〇～五五年　世帯数　三六減（九三）　人口　二四〇減（八六）
・昭和五五～六〇年　世帯数　一五減（九七）　人口　一五二減（九〇）
・昭和六〇～平成二年　世帯数　三九減（九一）　人口　二二〇減（八四）

これから見れば、世帯数は昭和三十五年から昭和四十五年の間に、人口は昭和三十五年から同五十年の間に著しく減少したと見られる。昭和五十年代に入ると世帯数、人口ともに減少傾向は鈍化するが、昭和六十年以降、再び減少に拍車がかかり始めており、今後どのように推移するか、予断を許さない。

表２．惣川地区の世帯数と人口の推移

年次		世帯数	男	女	総数	1世帯人数	備考
元禄 9年	(1696)	345	892	784	1676	4.86	『大成郡録』
明治20年末	(1887)	315			1822	5.50	＊1（以下同じ）
24	(1891)	331			1842	5.56	
30	(1897)	360			1935	5.38	
35	(1902)	363			2069	5.70	
40年4月末	(1907)	384	1103	1003	2106	5.48	＊2（以下同じ）
45	(1912)	394	1099	1036	2135	5.42	
大正 5	(1916)	402	1040	1013	2053	5.11	
10	(1921)	394	991	956	1947	4.94	
15	(1926)	403	1015	908	1923	4.77	
昭和 5	(1930)	406	1018	1042	2060	5.07	
10	(1935)	373	845	878	1723	4.62	
15	(1940)	373	944	952	1896	5.08	
20	(1945)	557	1301	1436	2737	4.91	(昭和18年小屋編入)
25年4月1日	(1950)	671	1673	1676	3349	4.99	
30	(1955)	699	1821	1786	3607	5.16	＊3(本年野村町合併)
35	(1960)	723	1765	1763	3528	4.88	＊3（以下同じ）
40	(1965)	647	1399	1387	2786	4.31	
45	(1970)	540	1066	1129	2195	4.06	
50	(1975)	487	832	898	1730	3.55	
55	(1980)	451	729	761	1490	3.30	
60	(1985)	436	666	672	1338	3.06	
平成 2	(1990)	397	538	580	1118	2.82	＊4

＊1. 東宇和郡地理歴史参考諸表による旧惣川の分

＊2. 学校一覧表

＊3. 惣川公民館資料

＊4. 野村町役場資料

ところで、さらに注意しておくべきことは、このような減少傾向のなかで一世帯当りの人数がきわめて少なくなってしまったことである（表2参照）。

『大成郡録』記載の数字からは、一世帯に四・八六人が数えられ、明治に入ると五・五人前後を、大正期から昭和三十年代頃までは五・〇人前後を維持してきたが、それ以降は減少の一途をたどり、昭和四十年代後半には三人台となり、平成に入ると遂に三人を割っている。平成三年には二・七五人にまで減った。

このような数字が物語るのは、惣川では現在もはや家庭の体裁をとる家がきわめて少数になっている、という事実である。そのことが地域の協同や連帯を維持することを困難にしていると見られる。

過疎化とは単に人口が減少することではなく、人口減少に伴い従前のような地域の生活が維持できなくなる現象、すなわち地域崩壊の危険性を招きかねないことを意味することを(14)、いまさらながらに感じないではいられない。

②過疎化がもたらしたもの

惣川の人口のピークが昭和三十二年（一九五七）にあり、その直後に激減したことは、全国的な高度経済成長に伴う過疎化現象の枠内で捉えられることがらであり、したがって惣川もまたこの時期には他の多くの山村と同様の軌跡を辿ったのだと理解してよいだろう。

ところで、「適疎」ということばがあるように(15)、人口減少自体は直ちに悪いことと決めつけられるべき筋

合にはない。その当時の農山漁村は余剰人口を抱えていたのであり、その部分を吸収する意味での都市産業の吸引力は、農山漁村にとってはむしろ安全弁として機能した部分もあっただろう。ところが、都市へ若年労働力を提供し続けてきた農山漁村が、ついにその後継者になるべき人間までも都市に送り出す現実と直面したときに、この都市と田舎の関係は、都市での過密問題と表裏の関係をなす社会問題となったわけである(16)。

惣川においては、失われたものは人間だけではなかった。この頃には、実に多くのものが変容し、同時に失われていった。それは惣川の長い歴史のなかで培われてきた惣川の暮らしぶりそのものであった。たとえば、惣川を貫流する舟戸川の水であり、大野ケ原の森であり、伝統的な生業活動であり、それらを支えてきた伝統的思考の様式などである。今になって思えば、それらは人を失うこと以上にかけがえのない損失であった、とも言える。

舟戸川には上鍋淵、下鍋淵、牛淵、コゴリ淵、マス淵、マサカリ淵、西海寺淵など、いくつもの淵があった。昭和三十年代までは、そこから大きな魚がとれ、アメゴ(ヤマメ)も多くいた。子どもが怖気付いてしまうほどの豊かな水量が流域全体に溢れ、そして水も清らかであった。

舟戸川上流域にはカワノリが生息している。昭和二十九年に植物学者八木繁一氏が発見したもので、愛媛県内ではここ以外には生息は確認されていない。小屋ではかつては食用にしていた人もあったが、増水時に水の濁りが目立つようになった昭和四十年頃から少なくなり、一時は絶滅したのではないかともいわれた。しかし、昭和五十九年に野村中学校の理科教諭河野一男氏が、羅漢穴下の鬼清水から下流二キロメートルだけに分布するのを発見し、生息が確認された。大野ケ原のブナなど広葉樹の伐採により土砂が流れ込むようになったために減少し

たものと考えられているという(17)。

そのブナの森は、大野ケ原の開拓に伴って多く伐採された。大野ケ原は日露戦争直後に陸軍演習場、大正末期には営林署の植林地、太平洋戦争中には軍馬の放牧場になったが、戦後になってからは開拓地となった。昭和二十一年から五年間の実験を経て二十五年から入植が開始された。入植者は数々の辛酸をなめ、延べ一二〇戸がこの地を踏んだものの、どん底の昭和三十五年を経た昭和三十八年現在で三九戸の農家が酪農中心の経営をめざしていた。現在では酪農経営も軌道に乗り、後継者も育ち、惣川の中では恵まれた生活状態に到達している。

昭和三十七年に大野ケ原を訪れた相馬正胤は、当時のムラは昭和二十七、二十八年に入植した二一戸が中堅となっていたと記し、さらに「集落の周縁部は悉く耕地化されている。国有林であった頃の森林はすっかり伐りひらかれて耕地となり、源氏駄場山嶺のふもとに取り残された林地の一部が防風林として利用されているのみである。森がほしい。開拓民は森林を伐り過ぎたことを反省している」(18)と、記している。

舟戸川の濁りが近年ひどくなったという声がよく聞かれるようになった。ブナなどの原生林伐採の影響もあるが、大野ケ原の酪農家が排出する乳牛の糞尿によるという見方もなされている。カルスト地形であってみれば、それは地下に浸透し、濾過されることなく直接河川に流れ込む。今日、惣川の大きな環境問題になりつつある。

大野ケ原の開発が舟戸川の水質悪化を招いたとすれば、水量を奪ったのは宇和水電の設置した発電所（現四国電力）であった。惣川地内には、船渡発電所（大正十五年竣工）とその下流に惣川発電所（大正十三年竣工）の二つがある。船渡発電所で使われた水は舟戸川に戻されることなく、県道に沿って走る長さ四九〇〇メートルに

及ぶ水路に導かれて惣川発電所で使われ、その水はさらに横林発電所へと向かう水路に送られている。

すなわち、この二つの発電所は、大きな淵をいくつもつくり、大魚や大鰻を養い、人びとに安息や遊びを提供してきた舟戸川の水を奪ってしまったのである。因みに、惣川に電気が通じたのは大正十四年であったが、伊予之地、平野、小屋は戦後の二十二年まで待たねばならなかった。大野ケ原はさらに遅れて二十九年であった。

昭和三十年代に起きた時代的変化の中で大きかったのは、それまでの暮らしを支えてきた生業と生業構造が変容し、また失われたことであった。その詳細は、次に暮らしの変容を述べるなかでふれるが、その要点は焼畑農業を中心とした多様な山の仕事とそれらが巧みに組み合わせられてきた山の生業における複合システムが崩れて、林業一辺倒になってしまったことに尽きる。言い換えれば、それは〈山村性〉の喪失と同義でもある。

そしてそうした事態が招いたより重大な問題は、それまでの暮らしについて負の評価しか下せない風潮を生むことにつながった、伝統的価値観を否定する住民自身の意識変化であった。

第四節　生業の変化

①一農夫の語る山の生業史

ここでは、惣川のもった山の〈多様性〉がいかなるものであり、そしてそれはどのように変容してきたかを確認しておきたい。まずは、惣川に大正八年（一九一九）に生まれ、この地で生きてきた一農夫の語りに耳を傾け

ることから始めたい。

＜仕事の移り変わり＞

私の子ども時分では、百姓家の仕事といえば雑地や荒れ所を切替畑にしたり、焼畑（ヤキバタ、ヒラキ、サクバなどという）にしてもっている者が偉い方でした。その焼いた所にイモやトウキビをつくるんですが、私らの前の代ではコキビ、アワ、ヒエなどをつくっていたようです。

切替畑をやって耕作をして、その後は永久作はできないからミツマタやコウゾを植えて生計を立てたんです。だから春の仕事といったら、ミツマタやコウゾを切ることでした。そして秋はハゼを採ったり、ホゼ（ヒガンバナ）の根を掘ったりしました。ホゼの根は紙すきのときに繊維をとかしたなかに入れたものです。ところが戦争に追われ始めてからは紙では駄目だということで、松根油を採るようになりました。三島に松根油をとる小さな工場がありました。戦争中はコメ・ムギは兵隊に送り、イモでもデンプンのとれるところは全部供出して、くずイモばかり食べていました。

それが私たちの時代になって、昭和二十年くらいからミツマタも少なくなりました。昭和二十四、五年頃から森林組合を中心に植林をして森林にしました。植林補助があってスギ、ヒノキ、クヌギを植えて、山が変わってしまいました。山は冬は白く、夏は青く、ミツマタの花が咲く春は美しい黄色だったのが、いつも黒い山に変わってしまいました。そのスギやヒノキもいまでは外材に押されて駄目になってクヌギを植えていますが、このク

ヌギがシイタケ原木になっています。

今の時代は百姓ではやっていけません。私の家の若い者はキュウリ専門でやっています。五月頃から秋口までその仕事が続きます。その間、朝の五時頃から採り始めて八時頃まで続け、十一時には出荷、晩は十一時頃まで箱作りや選別をして、昼は寝ているという生活で、一日に六〇～七〇箱出荷しています。それが雨が降っても毎日のことですから容易じゃありません。ですからヘヤ（隠居）の私たちもできることは手伝ってやっています。コメもそうですし、クリ畑の下刈りも私たちがみてやらないと駄目です。四月にキュウリの床をつくり、五月に苗をたてて植え、七月～九月に出荷し、その後九月からクリが落ち始めるのでこれを拾い、やがて稲刈りが始まり脱穀がすむとシイタケの原木を切り、種入れをすると春になるという具合に一年がまわっています。

惣川ではキュウリの栽培は昭和六十年前後から、クリは昭和四十年前後から現金収入になるものとして農協の指導があって本格的になりました。その前は出稼ぎが盛んでした。昭和三十年代から多くなって、昭和四十四、五年までは私も大阪方面へ出かけて、電気の鉄塔を建てる仕事や高速道路建設、隧道工事などをした経験があります。今でも三十人くらいは出かける者があるんじゃないでしょうか(19)。出稼ぎがふえたのは、ミツマタをやめた後に植林をしたものの、養蚕や煙草栽培といった程度で仕事がなくなったからです。

＜山が黒くなる前の仕事＞

山が変わったのは植林をしてからです。その前はいろいろな仕事がありました。たとえば、木を伐る仕事、炭

表3．惣川生業史年表　（『惣川史』による）

1750年代　とうもろこしが入る。
明治中期　小麦の移出が行われるようになり、小麦の焼畑栽培が盛んになった。この頃大麦（げら麦）にかわり裸麦（調整容易）が栽培される。
明治中期　みつまたが入ってきた。
明治21年　（山桑飼育で、各戸の繭生産量も一〆で自家消費の状態から）養蚕近代化が始まる、大窪、台、西、寺組が先鞭をつけ、順次広まる。
明治23年　市町村制実施、旧惣川村はそのまま新惣川村に、４月１日、旧小屋村は北平・川上とともに新浮穴村の大字小屋となった。役場は神納に置いた。

＜明治中期以後になると、雑穀・木材・木炭・こうぞ・みつまた・はぜ・まゆ　・しゅろ皮等の売上高が伸びると共に、農家の購買力も伸びるようになった。反物・日用雑貨品・酒・たばこ等を売る店や、まんじゅう屋、飲食店・仲買人の泊る宿屋等が天神・通・色納の望台等に生まれるようになった。＞

明治26年　村役場ヤナギサワに新築移転。昭和２４年の三島移転まで。
明治30年　焼畑適地では雑穀を２斗、３斗植える者は珍しくない。中には１俵以上植える者も。この頃、50俵以上の雑穀をつくる者は少なくなかった。なかには100 俵売る者もあった。
明治30年頃　小屋の養蚕近代化
明治30年頃　雑穀生産の増加に伴い、その運搬に要する馬が増加して明治末期までは100頭内外馬が中央と小屋の下部でいるようになった。
明治32年　山脇一男村長、農工銀行家から資金を借り入れて笠松その他に50haの村有林造林を始めた。
明治35年　惣川郵便局、天神に開局（惣川、遊子川、小屋の集配事務）。
明治38年　７月、タキイ種病会社が種苗カタログを農家に配り始めてから、栽培そ菜の種類が多彩になった。
明治末期　みつまた、養蚕が盛んになり麦作は圧迫を受ける。
明治末期　みつまた栽培急速にのびる。
大正期　こうぞの収穫減る。

＜大正期になるとみつまたと繭の売上高が著しく上昇し、農家の収入、購買力一段と伸びた。＞

大正５年頃　惣川製紙株式会社が惣川中学校（三島）の位置に創設。３年足らずで廃業。
大正８年　宇和水電株式会社、惣川発電所建設着工（大正１３年竣工）。
大正末期　苗代の元肥に化学肥料を用い始めた（小屋の下部へ改良苗代導入後）。
大正末期　惣川、浮穴両村は共に販売用のくり栽培を奨励し、栽培を試みる者が出た。
大正末期　通の山本欣造、大久保の鈴元佐十郎、大分県の古手川良之進が協同で小屋奥部で大規模栽培し、大阪市場に送る（大正12年には250 〆出荷）。
大正14年　菊池善光は三島の将来性に着眼して家を建てた。
大正14年　船渡発電所建設着工（大正１５年竣工）。
大正14年　惣川の殆どの家に電燈がつく（伊予之地、平野、小屋は昭和22年実現）。
大正14年　色納台組間の道路開通、小屋は惣川との経済的結びつきを強める。
大正15年　８月３１日、左岸線開通。小屋・惣川間の経済的つながり一段と深まり、その結果、惣川への合併希望強まる。
大正15年　左岸線開通により従来の鹿野川・硯・五十崎・小田町等との流通が途絶した。

大正15年　左岸線・右岸線開通により馬が減り牛になった。
昭和初期　養蚕不振で麦作復興。
昭和初期　造林投資金をもつ者もあり、造林ブームになる。
昭和４年　浅川六八太は菊池善光のすすめで三島初の店を開いた。
昭和５年　郷土の養蚕最盛期。
昭和７年　下部へくりたまばちに強い品種（ガンネ）が導入された（知野の上田京太郎）
昭和７年　県道横林・小田町線３２８間を開削（昭和８年残り３３６間の開削着工、同９年貫通＝左岸線に代る動脈表玄関道路の登場）。
昭和９年　左岸線・右岸線開通により馬が減り牛になった。
昭和９年　右岸線が開通すると、内子・大洲・長浜との間にも流通の道が開けた。
昭和10年　かわとに市場創設（郡家畜評価委員黒田源三郎の管理）。
昭和12年　動力脱穀機、動力籾摺り機が惣川産業組合利用部に設備される。
昭和12年　産業組合も購買・販売の事業を開始。
昭和12年　栄の山本徳重が喜多郡御祓村の北表の道端で稲穂を三本入手（育てて徳重稲となり、小屋から北平にかけて広く普及）。
昭和12年　日華事変勃発、戦後の木材需要で乱伐進む。
昭和18年　４月１日、大字小屋、惣川村に編入（新惣川村戸数553 、うち小屋166 、人口2623、うち小屋766 ）。北平と川上は河辺村に合併。
昭和21年　かわとの家畜市場惣川村に移管。
昭和23年　５月２３日、惣川役場三島へ移転。（この頃から中心が天神から三島へ移る）
昭和24～28年　みつまた栽培の黄金時代、多くの現金収入。
昭和26年　臨時造林措置法、郷土にはかつてない植林ブームが起った。
昭和26年　７月15日、宇和島自動車、惣川線の運行開始（坂石－三島間）。
昭和28年　うんか退治の石油が薬剤（DDT,BHC ）に変り完全駆除可能になった。
昭和29年　みつまた暴落を始める、木材暴騰でみつまた栽培地に植林進む。
昭和30年　２月10日、野村、渓筋、中筋、貝吹、横林と合併、野村町になる。
昭和30年　耕耘に機械力導入（稲谷東の松井正信、以前は牛耕、まれに馬耕）。
昭和32年　苗代にビニールを覆う方法導入。
昭和33年　郡内東部９農協はくりの共同出荷を開始。
昭和33年　かわとの家畜市場桃ケ市に移転。
昭和33年　10月13日、初めて乳牛導入。
昭和34年　麦販売額（1402000 円）米販売額（1260000円）を上回る。それ以降、養蚕の復興きざし、栗の作付面積ののび、出稼ぎ増加などの影響をうけ、昭和37年の豪雪による打撃で作付け者はほとんどなかった。
昭和34年　宮成の古手川茂明と稲谷東の本門武男が近代的乾燥設備をした。
昭和34年　惣川支所公民館落成。
昭和35年頃　水田除草剤使用。
昭和36年　たばこ耕作者が広がる傾向にある。
昭和36年　８月11日、宇和島バス惣川・野村間直通運行開始。
昭和37年　野村農協惣川支所開設。
昭和37年　大野ケ原のみのわせ大根作付け面積が50haにも及んだ。
昭和37年　くりの販売金額2100000 円でみつまたに次ぐ。
昭和38年　３月末日、耕運機47台に達する
昭和40年頃　家畜市場惣川家畜商組合管理。

焼き、ハゼとり、ホゼとり、焼畑とミツマタ・コウゾの栽培、そしてこれらの運搬にあたった馬車ひきなどでした。

しかし、今では山仕事を主にしている人はいません。農業のかたわらにする人はいて、私の息子も頼まれて木を伐りに行くことがあります。道具はチェーン・ソーで、ウケを切ってツノ（ツリ）を残して倒すという方法です。私は機械ではなくて、三尺ノコ（鋸）でモミの木を倒したことがあります。そのほかにも、遠い山の中に小屋を建てて二ヵ月くらい泊まって木を伐ったことがあります。

炭焼き専門という人は昭和四十年くらいまではいたでしょう。それからは電気製品に押されて、炭焼きはなくなりました。だいいちヤマがなくなりましたし、クヌギはシイタケ原木にするというので炭などにできない。そういえば、ここでシイタケ栽培が始まったのは昭和十年頃だったと思います。豊後から古手川さんという人が小屋（小松）にやって来て、そしてここに来ました。ナタの先で傷をつけるだけの芽入れという方法で、クヌギに盛んにやり始めたのは昭和三十年くらいからじゃなかったろうかと思います（表3の「生業関係史年表」参照）。

炭を焼いた跡には植林が進んで、今では二四～五年生が主でしょうか。家から通うのに便利のよい山はサクバになりますが、そうでない所は植林が多くなりました。私が学校に通う時分に遠足に出かけた雨包山の方はもう植林してありました。そんな所は今はヒネヤマです。植林して四〇～五〇年たった山をそう言います。ヒネンドと言えば経験の豊かな人を言うのと同じです。ミツマタを植えていた跡にもスギを植林しましたが、それも三五年くらいたっているでしょう。惣川は土質がよいので成長が早く、そのため木理が粗いんです。

ミツマタやコウゾはヤキバタ（焼畑）を利用して栽培したもので、戦前が盛んでしたが(80)、昭和四十四～五年頃までは多少はやっていたでしょう。冬から春、つまり十二月に入ってから四月までの仕事で、現金収入になっていました。コウゾ（カジ）は毎年切れるんですが、ミツマタは三年目にしか切れないんです。

一度にミツマタ六ワくらいを牛につけて家に運び、釜で蒸して皮をはぐんですが、これが大変な仕事です。ヒヨーニンという人を頼んだり、ミツマタをつくっている人の間でお互いに助け合うイイレなどで人手を集めて、朝五時から晩の十時頃までかかりました。乾燥させたミツマタの皮は川のなかにつけて、ヘグリ器でへぎ、そして川に入れてアク抜きをして干してカチカチにしたものを三貫、五貫のマル（丸＝束のこと）にして製紙工場へ出しましたが、多い家で一〇〇マル、少ない家で三〇～四〇マルほど出していました。良い品は造幣局から買いに来たほか仲買人もありましたが、ほとんど農協取り扱いでした。戦争中はミツマタなどは抜かせて食糧生産に向かい、戦後はスギ、ヒノキなどの植林のほか、クリなどを植えるようになりました。

ミツマタを紙にすくのは、惣川ではあまりやっていませんでした。一時、現在の役場支所の上に紙すき屋があったのですが、長くは続きませんでした（表3参照）。山からホゼを採るホゼ掘りは昭和二十四、五年くらいまで現金収入になっていました。一貫目単位で製紙関係の問屋や五十崎の方から買い手が来ていました。仲買の世話をする人もあって、そこへホゼが集められ、牛の背に鞍をして二四〇～二五〇キログラムもかるわせて（背負わせて）ウネ（尾根）越しをして出していました。左岸線が通ると馬車で出すようになって、ウネ越しがなくなったんです。それで馬車ひきもけっこういました。

そのように駄賃持ちや馬車引きが活躍をしたので、牛や馬の世話をするバクロウ（博労）さんが多かったんです。中には女博労もいました。惣川で月に一回牛市が開かれて、城川町や河辺村、高知の方から来ていました。一人で三頭くらい買うのもいまして、そんな人は一頭を先に追い、あとの二頭は綱を引いて連れていきました。また、子どもや女房など子分を連れて来る人もありました。値段の交渉というのは袖の中で手を握ってやるんです。そして手を打つと売買交渉成立というわけです。この牛市場は村役場がやっていたもので、惣川家畜市場といいました。責任者がいて許可を受けねばならず、二〜三％の経費をとられました（表３参照）。

ホゼ採りと並んでハゼを採るのも現金収入になりました。ハゼ採りというのは、木に上がってするのですが、手が届かないところを採るにはハゼ綱、ハゼトリカギなどの道具を使いました。採ったハゼの実は径七〇センチメートル、深さ一メートルくらいあるハゼカゴに入れて、これが一杯になるとハゼ綱をつけて下げてハゼ俵に移し替え、空になったハゼカゴをまた上げて、というように繰り返して採ったものです。どういうわけかハゼの近くにはホゼがあるんです。ハゼというのはまけます。とくにあおいときはひどい。だから実だけになった十一月から十二月に採るんですが、それでも用心に頬かぶりをして、そしてハゼ採り唄を歌って採ったものです。

ハゼは五十崎や内子からハゼカイさんというアキンド（商人）が買いに来ていました。

何貫と契約をしておいて前金をもらい、納品してからまた残金をもらっていました。ハゼ畑はハゼだけを植えていたもので、一本の木から五〇〜六〇貫もとれるようなものがありました。これがミツマタ畑に変わり、そして植林をしてスギ山になったのです。

＜焼畑と食糧＞

食糧をつくるといったら、焼畑が多かったんです。それも時代により変化してきていますが、もとは三年くらい作をしたようです。その当時の焼畑というのは、シシ（猪）にやられることも多かったそうです。いまでも虫よけのためにワラを木綿で巻いたカッコというものをいぶすことがありますが、夜間あれと同じ物を畑の四隅に提げてシシを追ったそうです。カッコの中には馬の足の爪や人の抜け毛などを入れたという話で、これをオドセと言いました。案山子のこともオドセというんです。

でも、私たちの知っている焼畑というのは、ミツマタの栽培とか植林と関係のあるようなものでした。たとえば、初めミツマタを植えて一年ほど作をしてイモやトウキビを植えたり、一～二年作ったらスギ、ヒノキ、クヌギなどの植林をするというものです。なかには良い所は永久耕作地とすることもあって、そういうときは登記をします。そんな所は傾斜がナルイ（緩い）所で、傾斜が十五度くらいもあるサガシイ（急な）所は植林をしたり、ミツマタをつくるのがふつうでした。ミツマタは一四～五年は作ったもので、その間にスギを植えたりしました。スギが大きくなればミツマタはやめるわけです。焼畑は小さなものは三畝くらいから六～七反ほどの大きなものがありましたが、だいたい三反くらいのところです。

五月頃までの春に火を入れてつくるものをハルヤマ（春山）、秋につくる畑をナツヤマ（夏山）といいます。ハルヤマにはキビ（トウモロコシ）、イモ、ダイズ、アズキ、コキビ、アワ、ミツマタなどを、ナツヤマにはソ

バ、コムギ、オオムギなどをつくりました。

焼畑にはキビ（トウキビともいう）をよく作りましたが、これは点播するんです。その播く所をアゴといい、キビは焼畑の上から横に一列アゴをつけて、次第に下に下がっていきますが、イモの場合は違って下の方にウネを作ります。それはイモが重くて上まで運び上げるのが大変だからです。そして水が流れやすいようにタテウネにするんです。リュウキュウ（サツマイモ）は水はけのよい所が合っているのですが、一枚の畑といっても傾斜がありますから、下の方が土が深くて「サクの太りがよい」のです。だから肥料分を欲しがるものを下に作ります。この畑の裾をコジリといいます。「肥えている、やせている」ということばを使ったり、作物の重さのないものは上に作れ、などと言われています。

私の父の代ではクマヤマワセという品種のキビをつくっていました。私もこれをつくりましたが、その前にどんな品種をつくっていたかはよく分かりません。これはやわらかいうちは甘くておいしいものです。四～五月に種を落として、五月から六月にかけての田植が終了してからイチバンジューリ（一番除草）をします。だいたい葉が五、六枚になった頃です。その後、田のイチバンジューリ、そしてキビのニバンナカ（二番除草と根寄せ）をして、盆すぎに田の二回目の除草、十月の入りにキビの収穫、十月に稲刈りをして二十日頃まではイナギ（稲木）にかけて十一月に脱穀という具合に仕事を案配しておりました。今では九月のお彼岸前あたりがクリの収穫の最盛期で、その後稲刈りになるんですが、言えば昔のキビにクリが代わったということでしょうか。

キビは多い家では四斗俵で四〇俵もつくっていました。サヤをとってホボロに入れて帰るんですが、部屋の中

に山ができたようにいっぱいになります。うもれるというのか、つまり熱をもってくるので早速むいてしまいます。しかしそれが大変で、イイレをするときもあります。皮をむいたキビを二つ握って両方からむいた皮を重ね合せて、これを六～八段積み上げて一つにまとめます。これを一ワ（把）と言っていますが、元気な家ではもっと大きな束をこしらえます。これを柱を立て横に桁を一五段ほども入れたトウキビイナギに架けます。雨の当たらない日の当たるノキヒラに二〇〇～三〇〇パ（把）も干すわけです。家の大きい所では五〇〇把くらいにもなります。

こうしておいて、必要なときにニワ（土間）にムシロを敷いてさらにムシロでまわりを囲み、棒で叩いてツヅ（粒）にします。表裏返して叩いてから、今度はカリサワ（唐竿）で打ってツヅに仕上げます。だいたい一把のキビで五升のツヅがあるものです。そのマルツヅをヒキウスで挽いてコメと炊いたキビゴハンや、挽いて細かい粉になったハナゴにイリコや干し大根などを入れて湯でねったハナゴネリなどにして食べました。ハナゴネリクイといって、キビやアワも食べられない人はハナゴネリを食べたものでした。また、オチラシとかハッタイコとか言っていますが、キビを細かい粉にしたものに砂糖を混ぜたものもよく食べました。これはお茶やお湯で練って食べてもいいんです。これやリュウキュウイモが主食でした。そして戦後になってから白米が主食になってきました。

田は昔からあったんですが、「コメ作りのコメ食べず」で、病人にオカユをつくってやるぐらいでした。それでも、正月三が日、盆、祭り、節供、法事などにはチンチマンマといって、白いご飯を炊いてもらうのを喜んだ

ものでした。またソバやウドンもごちそうでした。

コメは今は機械化され肥料を入れるので反当一〇俵の上の収量があるでしょうか。以前は牛ですいて緑肥を入れるというやり方でしたから今の半作もなかったでしょうか、おそらく四、五俵でよい方だったでしょう。昔は品種も在来ばかりで、せいぜい早稲と晩稲とを分けていた程度でした。現在では、農林二十二号、ヒメイク、日本晴、コシヒカリ、ササニシキなどをつくっています。二十二号は六～七％ぐらいじゃないかと思いますが、私はこの辺では一番うまいし、適しているコメだと思います。これは中稲で一穂に一五〇～一七〇粒ついて倒伏しやすく、肥料七～八分でつくります。惣川の冷たい水、日照、気象条件に合うのは二十二号だけだと私は思います。コシヒカリやササニシキは水が冷たくてここには合わないように思います。

ウルチ米をシャクノコメといいますが、在来では旭というのがありました。在来といいましても、新しく入ってきても他の種が混じり合ってしばらくすると在来になってしまうんです。ほかの品種として覚えているのは、ビゼンマイというのがありました。におい米で匂いが強い。私の父の代にはつくったのでしょうか。それから早稲のカメジもありましたが、どちらも収量は少なかったですね。それから赤いコメがありました。うまくはないです。殻が柔らかくてツヅが細長い、そしてむいてみると赤いというものです。見つけると穂引きして抜いてしまいます。

モチ米ではヨゴレモチとかシロモチというのがあります。ヨゴレモチは籾が赤みがかっていますが、コメは白くてねばい餅になります。餅といえば、コメのほか、アワ、コキビ、トウキビ、タカキビなどでつくりました。

どれもネバシといってモチゴメを入れるんです。これが固める力になりますが、コメだけの餅というのはなかなかつくれませんでした。

そのほか、リュウキュウイモとかリュウキュウといったサツマイモ（甘藷）やサトイモ、馬鈴薯、ツクリイモなどのイモ類をよく食べました。サツマイモはイモモチ、ヒガシイモ、イモアメ、カンコロなど、さまざまに工夫、加工して食べました。サトイモにはタケノコイモ、ヤツガシラ（アカイモ）、オオイモ、コイモなど何種類かありましたし、この系統でしょうが、茎を食うツユイモもあります。ツクリイモはヤマイモの系統です。山にあるのはジネンジョといっています。サツマイモやコイモはイモツボという貯蔵穴に保存しました。

味噌や醤油はもとは自家製で、その頃は醤油の実は牛のえさにしましたが、今ではつくるより買う方が得だということになりました。だけど味は昔の方がいいし、それに家ごとの味がありました。それは塩加減とか、ムギやダイズの割合とかで主婦が決めていたんです。そのほか豆腐やコンニャクも家でつくりました。でも、海産物は買うか、物々交換するしかありませんでした。

②生業の変化と暮らしの変容

「晩秋の頃、惣川を訪れた人はよく上浮穴郡へ来たような気がすると言っていた。黄かっ色の美しいとうもろこしのいなきが目につくからである。上浮穴郡は全国的なとうもろこしの生産地であるが、上浮穴郡と地続きの郷土の風土は、上浮穴郡のそれに近いのである」(21)、と『惣川誌』は記している。主食となったキビの実りの

風景は、惣川の原風景のひとつに挙げてよいだろう。その風景が生み出された理由について、『惣川誌』は続けて、「粗放栽培にたえ、高冷地畑作にも焼畑にもむき、地力維持作物である大豆や小豆との混作もできて、郷土の風土によくあう作物だからである」(注)と説明している。

青壮年期の深い谷を刻む山々の斜面に暮らしを立ててきた惣川にあっては、焼畑を中心にすえた多種類の農作物をつくる経営方式がとられて来たのは当然であった。そうした生活の基本的性格が、上記の景観や風景を生み出してきた。

ところが、農夫の語りで確認したように、その山が大きく様相を変えるところから、惣川の暮らしは質的な変容を遂げ始めた。山が冬は白く、夏は青く、そしてミツマタの花が咲く春は美しい黄色に染まっていたのは、山がさまざまに利用されてきたことを示している。それが年中黒くなったのは針葉樹中心の造林が進められたからだが、それは同時に山の多面的活用を放棄したことを意味する。

「生業関係史年表」(表3)の昭和二十九年に、「みつまた暴落を始める、木材暴騰でみつまた栽培地に植林進む」とあるのは、その象徴的意味を帯びている。三椏をはじめ楮などの製紙原料となる植物の栽培が、惣川ばかりではなく多くの焼畑山村で行なわれてきたのは、この仕事が冬季に集中してなされるために、焼畑経営上の労働力配分と対立しなかったこともその理由の一つだが、さらには焼畑における作物栽培とその後の休閑を繰り返す長期の利用システムが相補的関係を結んでいたからであった。言い換えれば、楮や三椏栽培は焼畑経営システムに合致していたのである。この焼畑がもつ性格は焼畑跡地に植林をする場合にもうまく適合して、焼畑耕作

が植林の地拵えの役割を果たすことになり、高度に集約的な、それでいて掠奪的でない焼畑・植林複合経営を可能にした。その実例は惣川においても見出すことができるが、全国的に著名なのは吉野林業の「密植・多間伐・長伐期」と圧縮的に表現される林業システムをあげることができる(23)。また焼畑農業から優良な林業地に転換していった地方も数多い(24)。

この時期、すなわち昭和三十年代から、惣川では焼畑を中心にした複合的な山地経営が衰退してくる。昭和三十年代にはなおも三椏栽培は行なわれ、焼畑も僅かながら続ける者があった。しかし、この時期が惣川の生業史上の大転換期であったことは間違いない。

また昭和三十年代に入ると、農業技術に種々の変化が出現した。たとえば、耕運機による耕起、ビニールをはる苗代、除草剤の使用開始などであり、その特徴は機械力と化学製品の導入にあったとまとめられる。そしてそれらを購入することにより必然的に商品経済の浸透が見られたのも、この時期の特徴的変化の一つに数えうる。すなわち農業生産は、より現金収入源の確保をめざす体質へ移行することになったわけである。

この大転換は、第五章における椎葉村尾前の事例で見たように、山の自然を「借りる」思考から「所有・管理する」思考・行動様式への転換でもあった。

たとえば、惣川では大正末期に販売用のクリ栽培が奨励され、昭和三十七年に「くりの販売金額がみつまたに次いだ」（表3の「生業関係史年表」）ように、この頃から農協の推奨もあってクリ栽培が盛んになってきた。それ以前の大正の終り頃（一九二〇年代）までは、秋になると山のいたる所に野生の芝ぐりと呼ぶクリがたくさ

ん落ち、粒は小さいながら味は格別で、しかもどこで拾ってもまず叱られる心配がなかったから、子供達がクリ拾いを自由に楽しんでいた。その野生ぐりも、左岸線開通後に鉄道の枕木用に乱伐されるようになったので、秋の山の風情は急に乏しくなった、と『惣川誌』は記している(26)。その感慨は、この地の伝統的な暮らしを熟知して成長した人間の実感であっただろう。つまり、クリは昭和に入って採取物から栽培物へと変化したわけであり、それは食糧としてのクリから商品としてのクリへと変質することでもあった。

その変化は、山の木々についても同様にあてはまる。つまり、終戦直後に薪にされていた松がパルプ材用に高価に売れるようになるとともに、昭和初期の造林ブーム時代に植えたスギやヒノキがようやく伐採期に入り、多くの現金を手にした人びとは植林にその資本を投じ、植林ブームが招来されたというが(27)、山は資本投下の対象地、すなわち金の成る木とみなされるようになったわけである。それが黒い山の登場であった。ここにおいて山は文字どおり多様な彩りを失うに至った。

ところで、この時期におけるもう一つの大転換は、惣川が外の社会とより密接な関係を結ぶようになったことである。それは道の開発と交通運輸手段の革新とに深く結びついていた。

次にこの変化について具体的に見ておくことにしたい。

第五節　里との交流の変容

①往還時代の交流

山岳地帯の斜面に点在する惣川の集落では、他地域との往来にはもっぱら「とう」と呼んだ峠を越える道が利用されてきた。幕末維新史上に大きな名を遺す坂本龍馬が文久二年（一八六二）三月に土佐藩を脱藩した折りには、檮原村の宮野関を破った後、人目を避けるように韮ケ峠を越えて伊予の地に足を踏み入れて、この惣川をかすめるように現在の河辺村に出てから肱川を下り、長浜から回路三田尻に渡り下関に至ったとされている(288)。山岳地帯を縫うようにして峠が結ぶこうした道は、役人や庄屋層の目を逃れねばならなかったであろう龍馬にとっては都合がよかったのだろう。こうした峠越えの道は、この地方の人びとが往還時代に利用した生活道で、現在のような谷底を走る道路に変わるまで主要なルートになっていた。

ところで、往還利用時代の惣川には、おおよそ六つのルートが開かれていた（『惣川誌』による。図1参照）。

①棟峠を越えて、横林、硯、鹿野川方面に至るルート

②熊の坂、三ケ峠、たくみ峠、榎木峠を経て北平（河辺村）、五十崎、小田方面に至るルート

③大野ケ原を抜けて柳谷、久万方面へ至るルート

④韮ケ峠、ほどん峠などを越えて土佐方面へ至るルート

⑤うるじり峠、焼棟（峰）峠を越えて遊子谷へ至るルート

⑥小振を経て坂石へ至るルート

これら往還は、大正十五年八月三十一日にいわゆる左岸線（正式には林道向河成線といった）が開通するまで

盛んに利用された、もっぱら人と牛馬に頼る道であった。左岸線開通後、自転車や荷馬車が走るようになったが、自動車の登場は昭和九年に現在の県道にあたる右岸線が開通するまで待たねばならなかった。

このような交通事情下の生活は自給度が高く、外へ買物に出かけることは珍しかったものの、ちょっとした買物は鹿野川（肱川町）へ、遠くは大洲へ足を運んだ。いまでは何ごとにつけ野村へ出て用を足すことが多くなっているから、これは大きな変化である。すなわち、かつては北の方へ向けていた顔を西へ向けるようになったわけであり、この変化は交通路の転換によるところが大きかった。

かつて惣川へものを運び込んで来て、人びとに強い印象を与え今でも記憶されている人たちは、イリコウリとかイリコヤサンと呼ばれたイリコの行商人や、反物や糸を持ち運んだ呉服屋などである。イリコヤサンは主として宇和島方面の海岸地帯からやって来たが、それも大正時代までのことだったというから、おそらくは左岸線の開通に伴って姿を消したものだろう。

彼らはその名のとおりイリコを商ったものだが、海草類も持って来た。現金での販売は少なく、米や小豆、鶏卵と物々交換をすることが多かったから、鶏卵は砂を入れた箱に埋めて冷所に保存する習慣で、イリコウリは卵を透かして腐っていないか確かめてから交換していた。

呉服屋は春と秋の二回は必ず来たもので、ときに三～四回も来ることがあった。松山から五十崎、北平（河辺村）、小屋を経て惣川へやって来た。商品は縞物の伊予絣が多く、糸は買ってから機で縞に織った。

一方、惣川からは木材やハゼの実、三椏、紙漉きに使ったホゼなどの山の産物が出た。

②峠を越えた交流　―駄賃持ちの活動―

こうした物資を牛馬の背を利用して運んだ仕事は駄賃持ち（ダチンモチ）といわれ、現金収入源となっていた。農家が副業でするほか専業にする者もあったが、どちらもダチンモチサンと呼ばれた。木材伐採の現場から道路まで木材を運び出したり、造り酒屋に酒の樽買いに行くなど、その仕事の内容はさまざまであった。

木材は、往還利用時代は駄賃持ちが硯（現・肱川町）まで運んだが、左岸線開通以後は坂石（現・野村町）あるいは鹿野川まで馬車で出すようになった。そしてそこでイカダに組んでイカダシ（筏師。川師ともいう）が肱川の流れにのせて長浜まで送った。杉丸の長さは九尺九寸、一三尺二寸に決められていたが、イカダで出す際に穴をあけてカズラを通す余裕をもたせるために、実際は一〇尺五寸、一四尺の長さになっていた。土地をあまり持たない人たちのなかには、このカズラ（フジカズラ）を山からとって稼ぎにする者もあった。現在のように植林をしていない雑木林であってみれば、どこに遠慮もせずにとることができた。

一回に一〇〇サヤ載せるのが標準で、これは六〇貫ほどの重さになった。サヤという単位は才のことで、たとえば一四尺の木材の場合、末口とって二寸のものは二×二＝四才となり、末口三寸のものは三×三＝九才、四寸のものは四×四＝一六才、四寸五分は四×五＝二〇才となる。これで、一〇尺ものは、×〇・七三（一四尺の七割三分）と計算した。こうして計量することをサヤオコシといった。

ハゼは硯へ出し、そこから内子へ送られた。紙漉きに使ったホゼ（ヒガンバナ）の根も、俵に入れて硯へ出し

ていた。硯へ通ずる往還は山の上の方を通っていて、硯までもって行って戻るのが駄賃持ち一人役の仕事となっていた。ハゼ俵（わらで編んだもの）は一つ二〇貫あり、これを馬につけると後ろからは前が見えないほど大きくなったので、後ろから綱の持ちぐあいを加減して馬を追った。

駄賃持ちの仕事は一人でする者もあれば、ヒキコを雇ってする者もあった。ヒキコに雇われたのは外に働き口を求められないような成人前の農家の次三男などで、親方の家のインキョ（隠居屋）などに寝泊りをした。

駄賃持ちは朝早くに出て夜にならなければ戻らない暮らしだった。外へ仕事に出ている間、親方の妻は牛が履くクツ（ワラジ）の材料になる稲藁をそぐって湿し柔らかく打ったり、トウキビを臼で挽いた飼料を準備しておくなど一家をあげての仕事になっていた。仕事を終えて戻った駄賃持ちたちも、夕食をすませると土間に敷いたムシロに腰を下ろしてクツを作り、妻はなおもトウキビを挽く毎日が繰り返された。つまりは、牛のワラグツとハミ（飼料）の準備に忙しかったということである。

そして荷を運んだ駄賃持ちたちの休憩に欠くことのできなかった場所が峠の茶屋であった。惣川から河辺村や硯へ越える峠のムネント（棟ケ峠）は、かつてはムネントマチと呼ばれるほどのにぎわいを見せ、商店や民家が数多く軒を並べていた。現在では道路改修が進んで数軒残る民家や堂がかつての面影をわずかにとどめるだけで往時の勢いは見る影もないが、この近在ではムネントのほか、小田町へ越す笹ケ峠、五十崎町へ出る泉ケ峠などにも、昭和二十年頃までは茶屋があった。

ムネントマチといわれた棟ケ峠は、道の両側に家が建ち並び、その一角にバンジョーとよぶ牛の市が開かれる

場所もあった。お堂の脇には広場があり、綱かけの松といわれた大きな五本松があった。ここは惣川から硯へ荷を運ぶ駄賃持ちの通路にあたっていたので、日に三〇頭は出る賑わいを見せ、まんじゅうや焼酎を売る飲食店が七軒あったほか、洋品屋、鍛冶屋、散髪屋、さらには骨つぎまでが営業し、峠を往来する人々の需要に応じたほか、わざわざ峠へ上って利用する住民も少なくなかった。まさにマチになっていたのである。この峠の名物はその作り手の名を冠した幾種類もの饅頭で、その味を競い合った。

その峠を少し下がった所にお大師さんの水と呼ぶ年中涸れることのない上等な井戸があり、飲食店の主人の仕事といえばそこから水を運び上げることだったそうだが、「雑木一本水一石」ということばが伝えられているように、峠周辺をおおっていた雑木林がこの井戸の豊かさを支えていた。だがその水は、はげ山になった今では乏しくなってしまった。その雑木林のゆえか、この周辺には山犬や猿が出没して、人間に危害を加えることもあったという。雑木林のなかに出現した峠のマチの様子がしのばれる。

棟ケ峠を惣川側へ下った中津の舟戸川べりにある大正十三年完成の惣川発電所の建設に用いられたセメントは、この棟ケ峠を越えて運ばれた。それは当時、惣川側に道がなかったためであったが、このときにたくさんの物資と人がこの峠を越え、もっともにぎわった頃だった。その二年後の大正十五年には左岸線が惣川に入り、次第にこの道が利用されるようになって、材木の運搬で繁盛したというムネントマチも昭和初期頃からはだんだんとすたれ始めた。もともと峠を通過する客目当てにできたマチだからと、人びとはこの峠の性格を説明している。

河辺村の北西の五十崎町との境にある泉ケ峠や耳取峠（見取峠）にも茶屋があってにぎわいを見せ、人びとが

「茶屋の松」と呼んだ松があって野つつじがきれいで、三軒の茶屋のほか大きな店や宿屋もあったと伝えられる。ここもムネントと同じくマチといわれてきた。この峠は繭や三椏など、惣川と河辺の物産が出て行く所にあたり、五十崎、内子へ通じ、さらには肱川を下ると長浜へも開かれていた。松山には耳取峠を越えて行った。

山の高みを走っていた往還が谷筋の道路に交通路の主役の座を奪われて、峠道は人びとの暮らしから次第に姿を消してしまったが、そのことは交通運輸手段の発達と無縁ではなかったし、同時に惣川の人びとの暮らしにも影響を与えずにはおかなかった。

③山上から谷筋への移動

その影響の一つは、惣川の中心地が天神から三島へ移ったことであった。その動きは昭和初年から現われつつあったが、大正十五年の左岸線の開通により、いわゆる往還道の利用から惣川が一歩踏み出したことが契機となった。この開通は、従来の人力や畜力に頼る少量運搬から馬車の利用開始による大量運搬へと転換させた。さらに昭和九年には右岸線（現県道）の開通により、自動車の導入に至った。

これら両道は従来の峠越えの道とは異なり、左岸線は山腹を、右岸線は谷底を走るようになった。その結果、従来の交通上の結節点であり物資の集散地でもあった硯や鹿野川、五十崎へつながるよりも、河成、坂石、野村方面との交流が活発になってきた。惣川へバスが入ったのは昭和二十六年七月からで、その二、三年後にはオートバイやオート三輪、軽四輪車などが普及し始め、昭和三十一、二年にはタクシーが登場、三十二年にはトラッ

クによる運送業を始める者も出た。

このように交通事情が変容するなかで、役場が三島へ移転した二十三年頃からは、三島が名実ともに惣川の中心地の座についた。それは高みの広い場所から谷底へと人びとが移ることでもあり、高地に古くから開けてきた集落を消滅させたり、人家を減らすなどの現象を招いた。

たとえば、高樽（標高約七〇〇メートル）である。高樽は羅漢穴の北東にあって現在でもブナをはじめ豊かな自然林を残すなかに、きゃくぜん峠を経て小田町に通ずる道沿いに成立した集落で、昭和四十年頃には八戸を数えた。田はなく、人びとは焼畑にキビやダイズ、アズキをつくり、その跡地に植林することを暮らしの中心にすえてきた。集落に沿って流れる川向いにお宮があり、集落のなかほどにはお大師堂をもっていたが、現在では廃屋としいたけ乾燥小屋が残るだけである。

また、高知県境にあって土佐との交通の要衝ともなっていた伊予之地（標高約七五〇メートル）は昭和四十年頃にはまだ六戸を擁する集落であったのが、今は僅かに二戸（それも冬には下に下ってしまう）にまで減って集落消滅一歩手前の状態になっている。昭和三十五年夏に伊予之地を訪れた相馬正胤の報告によれば、終戦後は十九戸あったものが、当時は八戸（うち一戸は隠居）で、日雇いに出ている三戸を除き土地所有面積は広く、とくに一〇〇町歩以上の山林をもつY家とM家は年々一町歩以上の切替畑を造成し、なかには土佐にまで出作する者があったという。また「山をおりた部落のはずれに拡声機がとりつけてあって村の行事などが伝達される仕組みになっている。呼び出しを受けると約二粁の山路を街道筋までおりて用を足してくる」(208)、という生活のひと

こまを綴っている。その街道筋が三島集落である。

④山と里の交流の変容

交通路の発達はまた人びとのマチとの交通を容易にしたが、そのことは同時にマチの思考様式に馴染むことでもあった。人びとが惣川からどんな風にして旅に出て、何を感じどう見てきたのか、二人の女性の経験を記してみたい。

小屋（小松）に住んでいた明治三十七年生まれの女性が、大正十五年に兄とおばと兄嫁の四人で八十八箇所巡りをしたときの話である。兄がその前年に伝染病にかかり、その治癒を祈ってこめた願のほどきに参ったものであった。旧暦の一月十五日に小屋をたち、逆まわりのコースを辿りながら遍路道を歩き、木賃宿に泊まり、四五日間かかって巡った。その道中にさまざまな見聞をしたが、土佐にまわったときに子どもがたらいに乗って遊んでいたこと、また二へんめの米だといって担いでいたこと、足摺岬が笹原だったこと、そして讃岐も笹原だったこと、徳島の町も小さかったこと、などが記憶に残っていると、六〇年以上の昔を思い出しながら語った。

次は、昭和十年代の戦時中に病気になった父親の祈禱のために一人で出石寺（長浜町）に参った女性の経験である。出石寺は長浜から三里、大洲からも三里、八幡浜からも三里という三市町の境界が接する山の頂上にある寺で、和尚が四、五人いた。そのときには戦勝祈願の参拝に来る青年たちも多く、参拝を終えた三人の屈強な青年が坂を下って来るのに出会ったが、恐ろしかった、そのときほど人間が恐ろしいと思ったことはなかった、と

語った。

つまり、大正期から昭和の初期にかけては、外に出れば世間の恐ろしさや珍しさが実感されていた時代であった。当然、交通機関も未発達で、交流も限られていた。町へ出て行くとすれば、こうした信仰的（宗教的）な要請による場合がまだ多く、実利的な必要による旅は一般的ではなかった。

そういう時代であってみれば、外社会との交通・交流も今日とはずいぶんと異なり、軽侮の念をもって迎えられる場合もあった。たとえば、『惣川誌』の次の記述は、そうした当時の事情を物語るものであろう(30)。

養蚕の近代化から最盛期を迎えるまでに四十年を要したが、その間には品種の改良や養蚕技術は進んだものの、繭の取引方法は旧態依然であった。つまり、繭取引は繭の出来頃を見計らってやって来る仲買人との場当たり式の庭先商いが主であったから、仲買人が来なかったり、仲買人との商談が成立しなかったときには、馬につけて夜の間に鹿野川・平岡・五十崎まで行って売って帰らねばならない悲哀も味わった。鹿野川・平岡・五十崎でも売れなかったときには遠く大洲まで足を伸ばして行く者も珍しくはなかった。

商品経済と貨幣経済が浸入するなかで、現金を得るために苦労をした人びとの様子がしのばれる。そうした事態が進行するなかで、惣川に暮らす人びとの間に、金に価値を見いだす考え方が急速に浸透していったと推測される。次に示す、明治四十四年生まれの小松在住の男性の若い日の経験は、その事情をよく伝えている。

その老人は小田町で生まれた。生後三ヵ月で父親が死亡、途方にくれた母親は生家のあった小屋に戻り再婚した。しかし、まもなくその母親も死亡したので、その義理の父親の世話になったものの、学校にもやってはくれなかった。またいろいろ気まずいことも重なったので、十三才のときについにおじの家を頼って出た。そのおじは小屋の川久保に居住して商売をしていた。その頃（大正末期）、ミツマタの栽培がはやってきたので、二十才の徴兵検査までに自力で毎年二万本、計六万本のミツマタを植えようと決心し、その仕事に励んだ。それまでには子守奉公や丁稚奉公に他家に上がり、作仕事をしながら土地を借りては刈り開きながらミツマタを植えた。

二年目のミツマタを植えていたときに、経済的には恵まれていた友人がウドを取りながら、こう言った。「お前はそんな所に畑をつくっているが、大風が吹けば倒れて元も子もなくなる。今このウド一貫目を坂石までもって行けば高く売れる。」それを聞いてたいそう気落ちしてしばらく悩んで仕事に手がつかなかった。だが、「ああ言うのは親も兄弟もある身でのことだから」と自らを慰めてまた仕事を再開、結果的には七、八万本を植え終えた。

徴兵検査を経て兵役から戻ると、これらのミツマタを蒸して皮をとって売った。初めて蒸したそのときに一二〇円の収入があった。その当時は百円札が容易にこわれない時代であったから、そんな大金が得られたことが嬉しくてたまらなかったという。ちょうどその頃、あの友人は近所からレインコートを盗んだことが発覚し、さらにはその後、珍しかった自転車を宇和町で盗んで警察に捕まり投獄されてしまった。そのことを聞いて、あのとき自分もウドをとって遊んでいたら、この金は手にすることがなかったであろうと思うと涙がポロポロ流れて仕

方がなかった、と涙ながらに語った。

この老人の若き日の体験は、昭和初期にあって、次第に山の資源や恵みに基礎を置く暮らしが軽視され、金稼ぎに関心が高まる時代相を反映しているだろう。言い換えれば、それまでの暮らしが低く見られて、外の社会と経済的に直結することで暮らしを立てる方向性が芽をふき始めていたということであり、里の暮らしや論理が山の伝統的暮らしよりも優位にたつようになってきたことの証左となろう。

そうした生活感覚は、昭和三十年代にいたって日本国中が高度経済成長の道を歩むなかで、金取り主体の生活指向をいっそう助長するように作用することになったわけである。それが、すでに一農夫の語りでも見たように、ミツマタがなくなったあとに植林をして山の仕事を解消してしまったために当面の生計のかてに出稼ぎをする者が多くなった事実と符合する。あるいは、公共事業としての土木作業に出て日銭を稼ぐ人びとの増加にもつながった。

現在、惣川には土木建設会社が二社あり、毎日忙しく働いている。その仕事の多くは町発注の道路工事などであるが、惣川外の仕事に出る者もある。それらの仕事に従事している主婦も少なくない。その場合、わが家に農地がありながら夕食に用いる野菜さえも農協の売店やスーパーで求めて帰宅し、インスタント食品による夕食をあたふたと調えている暮らしの現実がある。すなわち、山の民がマチの労働者と同様の生活を送るようになっているわけであり、そのほうが簡単で現実的だという計算がそこにはある。

いま山村の抱える根深い病弊の一つがここに凝縮されている。そうしながら、仕事がない、収入がないと嘆き

表 4. 惣川の農家数の変動 （「世界農林業センサス」） （単位：戸）

年　次	昭 25	昭 35	昭 40	昭 45	昭 50	昭 55	昭 60
農　家　数	549	521	449	394	348	331	308
（増減）		- 28	- 72	- 55	- 46	- 17	- 23
（％）		(- 5.1)	(-13.8)	(-12.2)	(-11.6)	(- 4.9)	(- 6.9)
専業農家数	320	185	47	64	60	60	81
（増減）		-135	-138	+ 17	- 4	+ 0	+ 21
（％）		(-42.2)	(-74.6)	(+36.1)	(- 6.3)	(+ 0.0)	(+ 3.5)
第１種兼業農家数	186	234	239	201	128	97	74
（増減）		+ 48	+ 5	- 38	- 73	- 31	- 17
（％）		(+25.8)	(+ 2.1)	(-15.9)	(-36.3)	(-24.2)	(-17.5)
第２種兼業農家数	43	102	163	129	160	174	153
（増減）		+ 59	+ 61	- 34	+ 31	+ 14	- 19
（％）		(+137.0)	(+59.8)	(-20.9)	(+24.0)	(+ 8.8)	(-10.9)

を訴え続けている。そこにも大きな病いが生じている。山村の生活を基盤の異なる都市生活と同じ基準で比較してみても意味がないし、そもそも比較すること自体が無意味である。山村では食物や燃料などの生活物資が自給できるなど、都市にはない側面があるのであり、その部分を放棄しておいて、消費都市と同じようになんでも金で購おうとする発想の誤りこそが問われねばならない。そのような問いかけが必要になったことこそが、里の論理に侵された山の病の特徴的症状だと言ってよい。ここで問題を山村に暮らす人びとに限れば、この病を自覚し、その回復を図ることがまず第一にすべきことがらになるはずであり、山村の地域再生への試みはここから出発する必要があるだろう。

第六節　過疎からのムラづくり

①過疎化の現実

惣川における過疎化の進行についてはすでに述べたが、ここでは過疎進行下での農家数の変動について見ることから始めたい。

「世界農林業センサス」によれば、惣川における農家数は戦後の昭和二十五年から昭和六十年までの三十五年間にわたり一貫して減少している（表4参照）。その減少は昭和三十五年から四十年にかけてがもっとも激しく、その後十年間はやや緩んだものの、それでも一割以上の高い減少率を示していた。それが昭和五十年以降は緩や

かな減少傾向に転じて今日に至っている。

ところが、農家数は一貫して減少しているものの、専業農家と兼業農家に区分してみれば、別の様相が現われてくる。すなわち、専業農家については昭和三十五年以前から急激な減少傾向が見られ、とくに昭和三十五年から四十年の間に雪崩をうったように姿を消し、その後は横ばいからやや微増に転じている。ただし、この微増傾向を直ちに農家（農業）復活と判断することは、兼業農家が定年退職などにより専業農家に逆戻りをする事例が近年認められていることからも、慎重を要しよう。

一方、兼業農家は専業農家と逆の方向に推移したと言える。第一種兼業農家は昭和四十年までは増えたもののそれ以後は長期低落傾向を示し、なかでも昭和四十五年から五十年にかけてもっとも大きく減っている。これに対し第二種兼業農家は増加基調にあるものの、昭和四十年から四十五年及び同五十五年から六十年にかけて減少しているのが目立つ。

以上から農家数は戦後一貫して減少していると言えるが、高度経済成長期前は専業農家が兼業農家化する時代であり、高度経済成長初期の昭和四十年頃までは専業農家の崩壊現象に見舞われた時期であった、とまとめることができる。それ以後は、多少の揺り戻しがありながらも減少傾向を辿り、昭和五十年からはほぼ現在の水準に到達していたと見てよい。言い換えれば、昭和五十年代以降の惣川は停滞感が漂う状態になっていたということであり、そのことが次に述べるような惣川の住民自身による地域振興・活性化を求める動きを促したと見ることもできる。

②惣川自治振興会の発足

前述のような状況のなかで、昭和五十年十二月に「惣川自治振興会」と呼ぶ新たな組織が誕生した。その目的は、「惣川地区の振興を図る総合的拠点にして、地区内の各機関団体の連絡調整を図り、各役員及びリーダーの相互研鑽に資すると共に地区内の重要問題を審議決定し、開発推進することを目的とする」、と会規約に謳われている。また組織は、常任委員会のほか、総務文教部会、農林生産部会、商工建設部会、観光開発部会から構成され、たとえば常任委員会が町議会議員（二名）、教育委員（一名）、役場支所長、農協支所長、郵便局長、森林組合支所長、各区長、各部会長、農協代表理事、森林組合代表理事、農業委員代表の役職者からなっていることからも分かるように、いわば「官製」といってよい組織であった。

同様にその他の部会もさまざまな組織代表者や役職者が名を連ねて構成されており、その内実はいわば親睦団体に等しく、したがって事業自体も不活発で、住民の期待に敏速に応えうるような機動性は持ち合せていなかった、と言ってよい。別名「むらおこし会議」と呼ぶ惣川自治振興会がいかなる経緯で設立されたのか、詳細ははっきりしないが、実効のあがらなかったことだけは明らかである。

試みにその活動の一端を昭和六十二年度の事業報告に見れば、

・明日の農林業と集落を考える集い開催（一回、四月）

・プール建設に伴う視察（一回、五月）

・町長陳情（三回、六・八・十二月）
・役員会（三回、六・七・十一月）
・地区民プール地鎮祭（七月）
・盆踊り大会打合せ会（七月）
・総会（一回、七月）
・地区代表者等合同会議（一回、七月）
・盆踊り大会（八月）
・総務文教部会（四回、八、九、九、十二月）
・地区民体育祭（十月）
・地方祭（神社祭礼）（十一月）
・相撲大会（十一月）
・地区民運動会（十一月）
・集落リーダー研修委員会（十一月）
・商工建設部会（十一月）
・むらおこし塾（三回、十一、十二、二月）
・農林部会役員会及び地区農林業を考える会（十二月）

・宇和島自動車バス減便防止運動（看板立て）（十二月）

というような状況であり、地区民の親睦を図ることを第一にし、その他行政への要望・陳情と対策を講ずるところに重点が置かれてきたと言える。

人口減少と高齢化が進むなかで、総花的な組織構成をとった結果、役職をいくつも兼務する人も現われ、昼は仕事、夜は寄合いと休む間もないといった声も聞かれる始末であった。言うならば、このような大きな図体をもつ組織からは、実質的な〝むらおこし〟の動きは生じなかったのであり、そこに「惣川自治振興会」の試みから学ぶべき教訓もあると言える。

③「自在舎」の発足

惣川自治振興会発足から十年を経過した昭和六十年（一九八五）十二月に、惣川出身の一人の人物（以下T氏とする）が病気の療養のために首都圏での暮らしをたたんで帰還した。大学で美術を学び、研究集団を組織し、さらには方向を転じて、昭和五十二年（一九七七）には有機農産物を消費者に直接届けることを業務とする神奈川県下の某供給センターの所長に就任した経歴の持ち主である。

一年間の病院通いの末に健康を回復したT氏は、昭和六十二年（一九八七）春に実家の隣に残された廃屋を一枚の油絵に描いた。その行為を通して、今は廃屋となって残る多くの茅葺き民家の活用・保存を図ろうとする発想が生まれた。有機農法に深くかかわった経験をもつT氏にとっては、ごく自然な着想であったのかもしれない。

そのことを彼自身は、後に次のように記している(31)。

今は廃屋であっても、その素材は数代に渡る労苦によって育てられ、その土地とかかわりの深い人々の共働によって建てられた家である。日々の生活の中で大切にされ磨きあげられてきた茅葺きの家は、主無き後も、風雪とともに変わりゆく姿の奥に、そこに生きた家族やまわりの人々の様々な思いを包み込みながら、土に還る瞬間まで自らにかかわりのある物語をリアルに語り続けているのである。

それは、日頃からT氏が好んで使っていることば「ゲニウス・ロキ（GENIUS LOCI）＝地霊」を、廃屋のなかに見出したことにほかならなかったのだろう。すなわち、廃屋の再発見がこれから述べようとする「自在舎」の活動のきっかけの一つをつくったということであり、廃屋のなかに「地霊」を発見したことがこの古民家再生の活動の支柱にもなったのである。

「自在舎」の活動が始まるにあたっては、一度は都会に出て舞戻って来た若者がふるさとの将来に危機意識を抱き始めていたという別の要因も介在していた。そこには当然、形ばかりで実効のあがらない「惣川自治振興会」を中心とする既存の動きに対するもどかしさもあっただろう。そうした気運とT氏の発想とが混じり合いながら、一軒の廃屋を再生させる具体的な動きが誕生した。それが、昭和六十二年（一九八七）五月十五日の「自在舎」創立であり、次のような若者七名が加わっていた。

Yさん（男・自動車工・昭和三十年生、代表）
Fさん（男・鉄工所工員・昭和三十三年生、財政担当）
Nさん（男・自動車工・昭和二十九年生、企画担当）
Iさん（男・大工・昭和三十三年生、設備担当）
Uさん（男・土木会社勤務・昭和三十五年生、環境担当）
Eさん（男・土木会社勤務・昭和三十四年生、環境担当）
Mさん（女・郵便局員・昭和二十九年生、衛生担当・Nさんの妻）

そしてその年の秋（九月二十日）には、自ら手を加えて修復を図った廃屋を〈自在舎〉と命名し宿泊施設としてオープンさせるのだが、そのオープニング・セレモニーの案内状には次のようなことばが盛られていた。

このカヤブキ屋根の『自在舎』が、惣川地域の子どもたちからお年寄りまでの交流の場、ご婦人による健康を造り支える手作りの伝統食や、安全で良質な農産物についての自主的な研究会などのカルチャーセンターとして、ふる里を遠くはなれても、こよなく惣川を愛しつづけて頂いている都会のみなさんの憩いの家として、また企業や大学などの若者たちの文化活動のロッヂとして自在にご利用ください。

（中　略）　夢は大きく、そしてその第一歩はやはり地域に根ざして、このスバラシイ惣川の自然、文化、歴史、そして先輩のみなさんから徹底的に学ぶことからはじめます。惣川をどこよりも愛し、その発展を願

う私たちは、地域の発展の可能性がこの惣川の中にあると考えるからです。惣川の良さを再発見、継承することが私たち若い世代の責務でもあると思います。

このカヤブキ屋根の家も、私たちが発見した惣川の宝ものの第一号であるとも言えます。『地下資源』の宝庫惣川を探索し、スバラシイ原石を発掘練磨して、地域の発展に少しでも貢献できるよう奮闘してまいります。

このように記せば、「自在舎」は整然とした組織体であるように見えるだろうが、実は創立当初は自分たちが進むべき方向さえもしかとは見定めることのできない状態にあった。その頃から〈自在舎〉がオープンするまでの動きをT氏がまとめた「自在舎のあゆみ」から摘記すれば、次のようであった(30)。

・一九八七年（昭和六十二年）

五・一五　自在舎創立

六・一一　大分市の画家グループと交流（画家グループYさん宅へ宿泊）

六・一一　宇和島市の独身女性によるイベント企画集団「奇祭屋」が自在舎改修現場を見学

七・二五　自在舎Tシャツのイラストを描いたイラストレーター夫妻と交流

八・一二　自在舎Tシャツを制作した松山市のN氏一家と交流

八・一二　朝日新聞中四国版コラムに「自在舎」の紹介記事掲載
九・初旬　テレビ愛媛の取材。一週間放映される。
九・二〇　自在舎オープン。テレビ、新聞などによる取材多数。

この間、ともすれば目的を見失いがちになりそうなメンバーを発奮させることにT氏は気を配ってきた。それが「トンボタル」と名付けたキャラクターを配した自在舎Tシャツの制作・販売であり、惣川外の人びとを招いて交流を重ねることであった。そのTシャツは、一九八七年九月四日付けの『愛媛新聞』に「村おこしTシャツ」のふれこみで「Tシャツの販売を始めた」と報じられ、また同年八月三十日付けの『愛媛新聞』では「わらぶき廃屋へどうぞ」と題して〈自在舎〉が大きく紹介された。

ちなみにこのトンボタルとはトンボとゲンジボタルの合成生物（語）であり、次のように説明されている。

住みか＝山紫水明の里のかやぶきの家。
分布＝愛媛県東宇和郡野村町惣川地区。
動き＝二足歩行ができる。最近小群でも活発に活動。強い光を出す場合もあるが、群がバラバラになると光は弱くなる。
季節＝野村町惣川地区で年中活動。

鳴き声＝時々奇声を発する。

習性＝生活環境が厳しくなっても、辺境の大地から逃げ出さないで、自分の栄養となり、地域を豊かに変革する力のあるエサを自分自身や惣川地域の中に発見しようと、はいずりまわったり、あがいたりする習性がある。

T氏自身によるこのトンボタル・キャラクターの解説内容が自在舎に集う若者への励ましを意図していたことは明白だが、さらにはなかなか地元から理解者・協力者を得られなかった当時のT氏自らを鼓舞することばであったことも間違いない。そのような情勢のなかで、T氏は巧みにマスメディアを利用していくのだが、それは彼の基本戦略の一つでもあった。すなわち、マスメディアにより繰り返し報道されることを通じて、廃屋を再活用して地域をみつめ直すことの意義を惣川の人びとに周知させることと、その活動の定着を図ることを狙ったのであった。それは成功を収めはしたが、一方では住民のひそやかな反発を買った。

ここに、こうした活動を進めるときにはらみがちな問題点の一つを見出すことができる。地域活動に住民の自覚的努力を欠くことができないのは明らかだが、さらに適切な人（リーダー）の存在が必須であることを思えば、地域住民のなかに生じるこうしたあつれきは軽視できない問題になる。しかし、その後も彼の姿勢は変わることはなかった。

ところで実際に〈自在舎〉の修復を進め、宿泊施設としてオープンさせてからはその管理運営をしてきた「自在舎」の若者たちは、どのような気持であったのだろうか。彼らが当時綴った文章をいくつか見ておくことにしたい(333)。

【Yさん】

過疎化の激しい惣川において、時代の流れをただ眺めているだけでは、ちょっぴり寂しいような気がする。一人では出来ないことでも、何人かが集まれば、夢も希望も湧いてくるし、それが成功へと繋がってくると思う。若者が全然いないわけでもないのだから知恵を絞って、自分たちで出来ることをやってみようと、茅葺きの家の改修に取組んだ。

ゆったりとした、たたずまい……囲炉裏であぐらをかいているだけでも、心がなごんでくる。田舎育ちの俺たちでも、そんな気持になるのだから、都会のひとたちに利用してもらうようになれば、どんな反響を呼ぶだろうか?少し不安だが、胸の内はわくわくである。

この茅葺きの家をさまざまな交流の場にしたい。この家での交流活動を通して、惣川のスバラシイ自然と惣川人のこころをできるだけ多くのひとたちに知ってもらい、活力のあふれる村づくりにも積極的に貢献したい。

【Fさん】

ぼくが自在舎の創立に参加したのは、過疎化が進むとともに若者も少なくなり、寂れるばかりの惣川に活気を取り戻したかったから。

八月（一九八七）には、ぼくも一児の父親になる。しかし、今年も今のところ惣川の出生児は四人という少なさで、子どもの教育や地域の将来のことを考えると心配だ。むかしのように子どもや若者がたくさんいる惣川を、同じおもいのひとと力をあわせて建設していきたい。

これからやりたいことは、ハイキングと宿泊が楽しめる場所をつくり、茅葺きの家の囲炉裏を囲んで、多くのひとと語り合いたい。

【Nさん】

惣川を離れて町に出て行った人たちや故郷が無い人たちが、何時でも自由に帰れる「ふるさとの家」をつくりたい。昔ながらの生活用品を収集、展示した自在舎の家で、いろんな人と出あい、いろんな話をしてみたい。

【Iさん】

惣川ぜんたいにイキイキとした「和」をひろげたい。そして、これまでのイメージを一新した快適な［茅葺きの家］に都会のひとたちにも住んでもらえるようにしたい。

惣川に活気を取り戻すこと、そして都会をはじめ多くの人びとと交流することを、＜自在舎＞を足場にして実

現したいという思いが強く表明されている。しかもその思いは自地域への失望や都会への憧れから出ているのではなく、自らの足場である惣川に対する強い愛着に支えられているのである。

さらに、イメージを一新した快適な「茅葺きの家」の創造にまで意欲を見せているIさんのことばからは、都市社会へ向けて新たな提言をする意気込みまで感じ取ることができる。そこから窺える姿勢は、一言で言えば、自らの地域にある真に価値あるものを再認識していくことであり、次に述べる松山営林署による大野ケ原のブナ原生林伐採に反対するキャンペーン運動を「自在舎」一同が展開したことも、そうした姿勢の帰結の一つと言えるだろう。

④大野ケ原ブナ原生林伐採反対運動

大野ケ原にあった多くの原生林が陸軍の演習地設置や戦後の開拓入植などにより失われたことはすでに述べた。大野ケ原周辺にはチョウのアイノミドリシジミをはじめ、学術上価値の高い貴重な生物種の存在が知られており(34)、小屋山ブナ保護林（一・八八ヘクタール）と小田深山ブナ保護林（六・六〇ヘクタール）の二つの保護区が設定されている。そしてそれ以外の地域のブナ林については、年次を定めた伐採事業が松山営林署により逐次進められてきた。

ところが、昭和六十三年（一九八八）の小屋山二ヵ所と高樽山の計三ヵ所の伐採計画に対して野村町が中止を求める事態が発生した。同年六月二十四日付けの『愛媛新聞』や『朝日新聞』は、大野ケ原の住民が六月になっ

てから町に伐採中止を求める意見を提出し、町長は同月二十一日に松山営林署長に口頭で中止を申し入れ、同二十三日開催の町議会における質問に対して保全する方針を答弁したと報じている。

『野村町議会だより』（第四七号、昭和六十三年七月十八日発行）によれば、惣川選出の兵頭安博町議が「この自然林の伐採は絶対許すべきではない」と質問し、山崎厳町長は「この原生林をこのままの姿で守り、次の世代に引継ぐことが義務である」と答えている。その議会記事と並べて「生きよう自然と共に」と題する特集を組み、この伐採に反対する旨の町議三名の意見を掲載しているように、町当局・議会ともに一致して反対の態度を明らかにしていた。

六月三十日には町長・議長をはじめ十名の町関係者が松山営林署を訪れ、伐採中止を文書で申し入れることになった、と六月二十五日付け『愛媛新聞』は報じ、その日の社説では「大野ケ原のブナ原生林を残そう」と主張するなど、マスコミも伐採反対の声を大きくしていった。

こうした事態のなかで地元大野ケ原では「四国カルスト・大野ケ原高原のブナを守る会」（黒河高茂代表）を組織し、八月には伐採中止を求める要望書への賛同署名集めなどを展開した。

その署名活動に呼応して「自在舎」のメンバーは独自のビラを作成し、伐採中止を求める署名簿を用意して署名集めの活動を繰り広げた。B五判両面印刷の手製ビラには「ブナ林の悲鳴を聞いて下さい。やがては子孫の悲痛な叫び声にかわるのです。」と大書され、さらに「伐採されようとしているブナの原生林を私たち一人一人の小さな声を大きく結集してなんとしてでも守らなければなりません。お願いします。私たちは原生林伐採を即刻

中止してもらうための署名運動を始めました。ご協力をお願い致します。自在舎一同」とその決意がしるされてあった。

ところが、町は県の仲介で営林署と話し合った結果、九月十三日に営林署と予定の半分を伐採するということで合意をしてしまった。九月十四日付け『愛媛新聞』によれば、合意事項は次のとおりである。

①高樽山約二ヘクタール（ブナ比率一七％）は当初計画通りシイタケ原木用のナラ・シデなどを抜き切りする。ブナは原木にならないので切らない。跡地は天然更新とする。

②小屋山約四ヘクタール（同三〇％）は地元の強い要望（水源かん養や観光的理由）を踏まえ当面伐採を見合せる。

③小屋山約五ヘクタール（同三〇％）は渓流保全のため必要な箇所を残し、人工林の成育に適する約三・四ヘクタールを伐採する

④来年度以降の小屋山の計画については来年二月の施業計画審議会で決定する。

大野ケ原の「ブナを守る会」ではこの合意を不服として、十月三日に日本自然保護協会や愛媛の山を守る会、小田深山の自然を考える会などの支援団体関係者とともに、林野庁長官宛ての伐採中止要望書を松山営林署長に手渡した。さらに有志により同月十五、十六日の両日にわたり「ブナの森のこと知ってますか？」と銘打った「郷土の自然と生活を考えるつどい」を大野ケ原で開催した。十五日には「自在舎」が意見発表する場も用意されたフリー・トークが行なわれ、翌十六日午後にはギタリストを招いてブナの森でミニ・コンサートが開かれ、

多くの人びとが参集した。

また『愛媛新聞』は九月十五日付けの社説で、この合意を「裏切られたようなやりきれない思いがする」と書き出し、林野庁が「森の番人的役割から材木会社的な立場に身を落としていいものだろうか」、と林野行政の早急な見直しを提言した。

このように全県的な広がりと高まりをみせたブナ原生林伐採に反対する運動において、「自在舎」はその中心にあったわけではなかった。しかし、いままでそうした運動自体にまったくかかわったこともなく関心も乏しかった若者たちが、自分たちのメッセージをこめたビラをつくり、署名活動を進めるなどの役割を果したことは画期的なできごとであったと言ってよい。そのように変貌したのは、「自在舎」の日頃の活動とそれを通じた多くの人びととの交流により彼ら自身が惣川のもつ価値をはっきりと自覚したことにほかならかった。

結局、この年の原生林伐採は遅延し、高樽山を除いて実行されぬままに冬を迎え、ついに積雪のため断念せざるを得ない事態となって幕を閉じた。

⑤「自在舎」の可能性

筆者が「自在舎」と出会ったのは、茅葺き民家を懸命に修復していた昭和六十二年（一九八七）八月二十三日であった。T氏との出会いも同じときであった。それ以来、毎年惣川を二度、三度と訪問し、惣川の民俗について知ることに努めながら、この地の〝むらおこし〟運動をみつめてきた。

この数年の間における惣川の変化は著しい。もっとも大きく変わった点は、人びとが明るくなったことだ。経済的に豊かになったわけでもなく、人口流出に歯止めがかかったわけでもないのだが、全体に元気になった感じを受けるようになった。とくに高齢者の人たちの表情が生き生きとしてきた。

初めて訪れた頃は、住民は経済第一の思考が強く、いずれ将来は松山近郊に土地を求め惣川を後にすることを競い合うような風であった。事実、他人に対するねたみや陰に隠れた中傷などが横行している状態だ、と住民から直接聞かされたこともある。それがどれほど真実であったのかは軽々に判断することはできないが、いまではそうした雰囲気が感じられないことだけは確かである。

T氏も同様な変化を感ずると言い、その理由を次のように解説する。

外からやって来て〈自在舎〉に宿泊している人たちが惣川のムラを歩く。また惣川の店でさまざまな買物をしたり、ガソリンを入れたりする。そこで収入があがるだけでなく、また人びとと会話がはずむ。そうした刺激が惣川だけの狭い人間関係のなかでは解消されない、あるいは実現されない個々人のさまざまな思いを満たしていく。とくに何度も足を運んで来る人たちが現われてきたことが自信に繋がっている。その人たちが若い人である場合は、自信がまた一段と大きくなっている。事実、そうした交流を通じて積極的に変わって、海外旅行にまで出かけて行くようになった老夫婦もある、というのである。

T氏の解説は日々の暮らしの経験に基づいているから、事実そうなのだろう。〈自在舎〉がもたらした波及効果と言ってよいのもしれない。さきに述べたブナ原生林伐採反対運動にしても、いわば「自在舎」の影響の産物

と言えなくもない。「ブナを守る会」代表の黒河高茂氏によれば、地元の大野ケ原では水資源の枯渇を恐れて昭和五十一年（一九七六）から地区民が一致して伐採阻止運動を続けてきたものの、営林署の伐採作業は止むことがなかったという。それが、一二年たった昭和六十三年（一九八八）になってようやく大きな動きとなって結実したのは、その一年前にスタートした「自在舎」が掲げた地域資源の掘り起こし・再評価の気運が住民意識を微妙に変革させていたためとも考えられるからである。

すなわち、ブナの森も廃屋も惣川固有の貴重な資源であり財産だと見る思考が浸透してきたということであり、そこに「自在舎」のような外部導入型でない地域資源の活用という手法による活性化の意義や豊かな可能性が見出されるだろう。だが、その場合においても、今日にあっては行政の果たす役割や援助の重要性を認識しておく必要があることは、次に述べるように、惣川においても変わりない。

⑥行政の役割

昭和三十年に野村町に合併して以来、惣川の行政の中心になってきたのは町役場惣川支所である。住民はこれを「役場」と呼んでいる。その支所長は、いわば旧惣川村の村長の立場に当たる。事実、支所長は行政職の頂点にあり、公民館長と保育園長を兼務し、さらに惣川自治振興会の事務局長職も引き受け、小学校長、中学校長、郵便局長、農協支所長などとともに、惣川の中心的指導者の立場にある。だが、町役場の職制上は一職員にすぎず、大きな行政権限が委ねられているわけではないから、旧村長とは比べることすら気の毒なほどの立場に置か

れているのが真実である。

私が初めて惣川を訪れた昭和六十二年（一九八七）当時、支所は支所長以下四名（一名は保健婦）の職員で運営されていた。職員はいずれも惣川出身者であった。平成元年（一九八九）四月に人事異動が行なわれ、支所長は本庁の係長へ転出、新支所長には支所職員が昇任、欠員一名を臨時職員で補うことになった。

ところが、翌平成二年（一九九〇）四月に再度人事異動があり、支所長は本庁の戸籍係に転出し、新支所長には本庁の課長補佐の職にあった職員（K氏とする）が志望して就任した。また同時に職員一名が増員され、支所長以下五名の体制となった。惣川の住民ではなく単身赴任を余儀なくされるK氏がなぜ惣川支所勤務を望んだのか詳細は知らないが、この人事異動は間もなく惣川の人びとから歓んで迎えられた。その理由は、K氏が真剣に惣川のことを考え積極的に行動してくれるからであった。

たとえば、赴任三ヵ月めに地区住民に労力奉仕を呼びかけ、自らは予算を工面し住民と一緒になって〈自在舎〉の敷地内にバーベキュー広場を整備した事業があげられる。かねてから惣川にとって重要な存在とK氏が考えていた「自在舎」が、実は発足三年目（一九八九年）の秋頃から停滞現象を見せ始めて解散さえ話題にするようになった状況を憂慮して、メンバーを励ますことを狙ったという。この作業は新聞にも報道され、「自在舎」がここから再出発するきっかけをつかむことができたのは事実であった。

今日では何ごとにつけ行政が地域のリーダーシップを握らなければならない事態が生じている。とくに惣川のように人的資源が乏しくなってしまった過疎地にあってはなおさらである。ただし行政の力にも限界があり、ま

たそのことは住民もよく承知している。だからこそ住民の先頭に立ってくれる行政マンに対しては高い評価を与えたくなるのだと思われる。そこに＜人を得る＞ことの重要性が指摘できる。

K氏自身は多くを語らないが、惣川が好きで赴任を望んだと言う人もある。野村町全体の活性化は惣川にかかっている、そこに魅力を見出したのではないかと見る人もある。それはどうであれ、K氏自身が惣川に自分をかけている姿勢は誰の目にも見て取れる。

折りしも、K氏の就任に合せたかのように、それまで十分に機能していなかった惣川自治振興会の動きがにわかに活発になり、さまざまな事業が動き出した。自在舎のバーベキュー広場整備がすんだ後、十月には惣川のユズやキュウリ、クリなどの特産物を郵便で直送する＜惣川ふるさと便＞が始まった。この事業は惣川自治振興会・公民館・郵便局・農協支所が参加して結成した「惣川ふるさと便実行委員会」により運営され、十月の第一便一五〇個発送後、十二月に第二便、翌年六月、十月、十二月、平成四年三月と、現在第六便まで継続されて、発送数も着実に増えている。

また近年明らかになった坂本龍馬の脱藩ルート上にあって龍馬が飲んだという男水周辺の観光施設整備事業が一段と進捗した。さらに、この年には整備と並行して＜良心市＞と名付けた農産物や手作りの食品などの無人販売施設が設置された。これはK氏のアイデアというが、その後県道沿いにその数を増やして現在では惣川一円に設けられ、よく利用されている。地元住民の利用もあるが、大野ケ原観光客が車を止めて買い求めたり、＜自在舎＞利用者に重宝がられている。いままではやむなく捨てることもあった農産物が簡単に金に代わるしくみが好

評を博している。

またこの良心市の延長上に位置付けることができるかもしれないが、農家の人たちが自家消費用に栽培している野菜や山草、花などを野村町の中心街に毎週土曜日に運び、市価の半値近くで売りさばく＜惣川百姓百品健康広場＞が、平成三年（一九九一）四月末に開始された。これはかつて有機農産物にかかわる仕事をしていたＴ氏の発案と準備により始められたが、その主体は実質的には主婦たちでつくる「百姓百品健康広場の会」という会員数十名を擁する組織が担うようになり、四月から十月末までの半年間に約四百万円を売り上げた。

金額的にはまだまだとも言えるが、一人で一回に三万円近く売上げる者もあり、また毎週数百人の主婦たちが訪れるほどの盛況を呈するなど、将来が望める事業だと思われる。新聞やテレビでも報道され、九月二十八日には松山市内までトラック三台に野菜や栗などを満載して出張販売する実績もつくった。

＜ふるさと便＞や＜良心市＞、さらには＜百姓百品健康広場＞は現段階ではいわば副収入を獲得するための試みということができるが、別に惣川の自立的経済確立をめざす動きもある。一つは林業自立を図ることであり、野村町森林組合の指導を受けながら積極的な間伐促進運動が展開されている。二つは栽培好適地とされるトルコギキョウの生産地化をめざす試みであり、東宇和農業改良普及所の指導を得ながら試験栽培に着手した。

この試験栽培は町の「花き生産振興事業」の一環として取り組まれているが、惣川が山間地にあって昼夜の温度差が大きく、また高齢者でもできる仕事をという理由で惣川支所が提唱したもので、若い職員一名を平成二年（一九九〇）の夏一ヵ月間長野県内の生産地へ研修派遣するとともに、愛好家らの「パステルキキョウの会」を

組織し、平成三年（一九九一）三月に一万六千本の苗を支所職員と会員らで定植して試験をスタートさせた。

こうした事業が次々に打ち出され進められてきたことが、平成二年（一九九〇）からの大きな変化だと言ってよい。そこに今日の地域リーダーとしての行政の果たす役割の大きさと可能性が示されている。しかし、事業を起こし実施していく際に行政は大きな力を発揮できるものの、事業企画の段階で求められるアイデアは惣川支所という小所帯の行政事業所だけの力では不足しがちであることははっきりしている。その点を惣川ではどう乗り越えようとしているのか、次に見ていくことにしたい。

⑦情報と人とネットワーク

惣川には惣川ファンとでも呼ぶべき人びとがやって来る。松山市の工業高校教員で民家研究家のI先生は大きな旧庄屋家の魅力にとりつかれ、すでに十年以上にわたり惣川に通い続けている。いまでは廃屋を改修してここに暮らすことを真剣に考えるまでになっている。

そのI先生と支所長のK氏とが相談し、惣川の魅力や資源を再認識する試みとして、「惣川再発見シンポジウム」が企画され、平成三年（一九九一）一月二十日に惣川自治振興会の主催により実現した。このシンポジウムは、惣川に通い詰めて来る人びとを招いて惣川の魅力や将来についての意見・提言を述べてもらい、惣川の人びとと将来の方向性を探ろうとする試みであった。

I先生をはじめ、M先生（植物生態学者）、P先生（言語学者）、J氏（町森林組合長）、I氏（農業改良普

及所員）などのほか筆者も加わり、地元からは二百名ほどが参加した。そこではさまざまなプランが出された。その詳細は省くが、前述の間伐促進運動やトルコギキョウ栽培などのほか、惣川総合調査の実施、さらにはドイツの市民を招いての民泊交流まで提案された。討論では仕事が乏しく高齢化が進む現実のきびしさを訴えるほか、身近なところから力を合せてふるさとを築く必要性を説く発言など、さまざまな意見が率直に表明された。

これらの提案のうち、間伐促進やトルコギキョウ栽培についてはこのシンポジウム以前から具体化に向けて動き始めており、シンポジウムの場での発言は住民に対する啓発を主として狙ったものであった。K氏はすでにその方針を定めて森林組合長のJ氏や農業改良普及員のI氏に相談して事業化に取り組んでいた。だから、シンポジウムのパネリストとしての彼らの登場は、その延長上にあったわけである。

シンポジウムの席上でI先生が実現への協力を願い出たドイツのキール市民を惣川に招いて交流する企画は、直ちに実行委員会が組織され、半年後の六月三十日から七月一日にかけて三十三人のドイツ市民を迎えて交流を実現させた。歓迎会場には住民三百人ほどが参集、二十戸が民泊を受け入れた。

この国際交流は、I先生が「フレンドシップ・フォース・オブ・愛媛」というホームステイを通じて国際交流を図る民間団体の副会長を務めていた関係で実現したものだが、その過程では惣川を紹介するパンフレットが東京の広告代理店勤務を切り上げてUターンし家業を手伝うIさんにより製作された。豊富な惣川の写真と英語・ドイツ語・日本語による解説のついたパンフレットは好評を得た。その外国語訳はシンポジウムに参加した言語学者のP先生が担当し、当日は惣川にやって来て通訳も務めた。

この試みはさまざまな効果を惣川に与えた。計画の当初段階では、民泊の受け入れに際して食べ物は合うのか、トイレは大丈夫かなど、さまざまな不安が渦巻いていたという。しかしその年の夏に、筆者は、思い出の写真を示しながらホーム・ステイをしてよかった、楽しかった、やればできるものだ、と語って聞かせる多くの人びとに出会った。そこには無事に大役を果し終えた安堵感も窺えれば、惣川の暮らしも国際的に通じるという確かな手ごたえを感じ取った喜びが溢れているようでもあった。そしてホーム・ステイを受け入れた人びとのなかからはドイツへ再会に出かける人たちまで出現した。

このような種々の試みが実施に移され、大きな成果を収めてきたのは、住民自身の熱心な取り組みによるのではあるが、背後にまわって支える行政（支所）の力を見落すことはできない。その行政のはたらきかけに押されるようにして、惣川自治振興会の活動も活発になってきたことは、注目に価する。現在では、会長、副会長（二名）、各公民館分館長（五名）、町会議員（二名）からなる役員会により事業計画を立案し、常任委員会で検討して推進するという方式が定着している。

また、惣川にやって来る実にさまざまな人びとのネットワークの形成と活用も行政（支所）が担っている重要な仕事の一つである。もちろん行政だけでなく、T氏などの民間の力も大きく、そうした人と人との出会いから質の高い情報がもたらされることがあり、今後はさらに外部との交流を盛んにし、人と情報のネットワークの強化拡充が図られようとしている。

以上、この数年間における惣川の〝むらおこし〟の動向について述べてきたが、ここでは二つの点を強調して

きた。一つは〝むらおこし〟の動きをリードする人材の必要性についてであり、二つはそれをサポートし、ときにはリードする行政の役割の重要性についてである。この二点が重要であることは、すでに過疎化の進行が著しかった当時から指摘されてきたし(335)、今日においても変わりがない(336)。したがって、ムラづくり、地域づくりの条件は、第一に人を得ることにあり、第二にその人を支える組織の充実を図ることが肝要だと言え、この点で、現在進行中の惣川の〝むらおこし〟運動はそれらの条件を満たしていると判断してよいだろう。

だが、さらに人と組織に加えて、第三の条件として、その人と組織が共有しうる具体的な理念ないしは思想の構築を数える必要がある。そしてそれは山村の未来像を描くことにほかならないから、もっとも基本的な条件ともなる。では、そのような思想とはどのようなものであろうか、次章においてこれまでの考察を踏まえながら検討してみることにしたい。

註

(1) 宮本常一『忘れられた日本人』(宮本常一著作集10)未来社、一九七一年(岩波文庫版、一九八四年)。

(2) 犬伏武彦『民家ロマンチック街道』井上書院、一九八九年。

(3) 以下の叙述に当たっては、『惣川誌』(惣川誌編さん委員会編・野村公民館惣川支館発行、一九六五年)を参考にした。

（4）『惣川誌』四三頁。
（5）東北地方のことばとの類似を窺わせるような表現法が高齢者の尊敬的表現のなかに見出される。
（6）西園寺源透『東宇和郡沿革史』（復刻）野村町史談会、一九八四年（初版一九三四年）。
（7）註（6）に同じ。
（8）相馬正胤『伊予の山村』松菊堂、一九七三年。
（9）註（6）に同じ。一八八頁。
（10）現在の行政上では小松となっているが、ここでは旧村名の小屋と表記することにする。
（11）『惣川誌』一〇三頁。
（12）昭和三十年二月十日の惣川村閉村式における石井村長の式辞でもこの点が強調されている（『惣川誌』八二～八三頁）。
（13）近代史文庫宇和島研究会『大成郡録』同会発行、一九七六年。
（14）今井幸彦編著『日本の過疎地帯』岩波新書、一九六八年。
（15）米山俊直『過疎社会』ＮＨＫブックス、一九六九年。
（16）結城清吾『過密と過疎』三一書房、一九七〇年。
（17）『愛媛新聞』平成二年十月二十八日付け記事（無印文化財44）。
（18）註（8）に同じ。

(19) 出稼ぎ農家は「一九七〇年世界農林業センサス」では一二〇戸、同一九八〇年では二五戸となっている。
(20) 『惣川誌』には昭和二十四～二十八年が黄金期とある。
(21) 『惣川誌』一四〇頁。
(22) 『惣川誌』一四一頁。
(23) 泉英二「「吉野林業」の発展過程に学ぶ」『森林社会学宣言』（内山節編著）有斐閣選書、一九八九年。
(24) 村尾行一『新版山村のルネサンス』都市文化社、一九八六年。六五頁。なお、この間の事情を、『惣川誌』では、「大正期にみつまた栽培がのびた原因＝みつまた栽培に多くの労力を要する季節が他の作物栽培では比較的農閑期にあたっていることと、これまでに焼畑、雑穀栽培、みつまた植付け、植林をかみあわす実に巧妙な営農方式が既に完成していたこと」と述べている。
(25) 昭和三十七では、二八〇〇㌧、一一二〇万円の販売金額があった。
(26) 『惣川誌』一四七頁。
(27) 『惣川誌』一六五頁。
(28) 村上恒夫『龍馬脱藩の道を探る』新人物往来社、一九八九年。
(29) 註（8）に同じ。
(30) 『惣川誌』一五六頁。
(31) 『ジ・アース』十二号、サムシング編集発行、一九九〇年。

(32) 「パンフレット『自在舎』」
(33) 「パンフレット『自在舎』」
(34) 愛媛県立博物館編『四国カルストとその周辺の自然』愛媛自然科学教室発行、一九八九年。
(35) 『日本の過疎地帯』（註14）では過疎は現代のペストだと象徴的に表現しながらも、この荒廃のさなかにあって、「独裁のそしりを多少受けようとも、きわめてエネルギッシュで確信にみちた〝民間人〟のリーダーがいる」ところに光明を見る思いがするとし、さらに「これに町村などの機構が結び付けばなお強い」と結んでいる。
(36) たとえば、『地域を創る知恵』（学陽書房、一九九一年）において編著者の橋本徹は、「地域づくりに共通して見られることは、活動そのものが個性的であり、自主的・主体的であるとともに、それが運動であるために、その核となり、ときにリーダーシップを発揮する「人」がいることである」（序七頁）と「人」の必要性を述べ、林宜嗣は、地域の自立的発展のためにみたすべき条件として、第一に「ヒト」をあげ、次いで、「カネ」、地方の主体性が発揮できる「シクミ」、「個性化」、そして「地域理念」や「地域目標」の明確化の五点を数えており、「ヒト」に関しては地域リーダーを支える住民や地域団体が必要であり、しかも各階層に広範囲にわたることが望ましいと主張している（「魅力ある地域づくりの提案」同書所収）。

終　章　新たな山村創造への道　—山と里の共生社会へ向けて—

第一節　課題の整理

山村には歴史があった。たとえその歴史に明らかになっていない部分があり、また「山村」の語が昭和初期の不況期に疲弊した山間地域をさすことばとしてジャーナリズムの世界に誕生したものであるとしても、山地に古くから人びとの暮らしが開け、時代の変転に応じて変容し続けてきたことはまぎれもない事実である。

日本の古代から現在に至るまでに山地社会が辿った歴史を平地社会との関係から振り返ってみた場合、そこには四つの大きな転換点が指摘できるのではないだろうか。すなわち、第一に古代における国家形成期、第二に近世の石高制成立期、第三に明治政府による官有林（国有林）の創設期、そして第四に昭和の高度成長期である。

日本の古代国家の成立については耶馬台国をはじめ未解明の問題も残されているが、さまざまな種族が日本列島上に群居し独自の文化を誇っていた状況が、大和朝廷のもとに政治的に統合されたことは間違いないだろう。

それが外からの呼称である「倭」の国から、独自な民族と文化の主体となる「日本」を創出する過程でもあったであろう。だが、旧来の諸種族のうち山地に勢力をはった種族は平地政権に服属しながらもなお独自の文化と立場とを保持し続けた。後世に名を残した国樔や土蜘蛛はそうした一群の人びとであったと見られる〔1〕。

だがここで注意すべきは、彼らは朝廷に服属するものの一方的に支配を受けるだけではなく、平地社会とは異なる文化をもつがゆえに平地政権と拮抗する力を持ちえたと見られることである。柳田國男が追究を試みた山人論の内実は、このような古代社会を念頭においたものと見られる。柳田はついにその実証を果たせずに終えるが、この課題は国家形成をめぐる問題と絡んでなお残されていると言えよう。

その一方で柳田は、古代において平地人が山岳勢力に対して加えた軍事・政治的攻勢と同様の動きを近世への過渡期のなかに見出していた〔2〕。それが江戸時代初期に発生した椎葉山、祖谷山、北山などの一揆に対して徳川政権の中枢が直接に指揮を執った軍事的制圧の事件であった〔3〕。これらの一揆鎮圧がもった意味についてはすでに第五章でふれたが、そこから明らかになるのは、中世までにおいては山岳地帯には平地とは異なる文化が栄え、それゆえに平地社会と対抗しうる有力な社会が形成されてきたことである。

たとえば、古代から中世にかけて絶大な勢力を誇った山岳仏教などはその代表的事例であるが、さらには修験、鉱山師、木地屋、猟師をはじめ種々の山の資源を加工しながら平地社会に提供し続けた山地特有の仕事の数々が、そうした繁栄を支えていたのであった。それらが中世までの時代は持続していたのであり、山地社会と平地社会の勢力とは拮抗しつつ共存していたと言える〔4〕。

ところが、第二期の石高制成立期になると様相が違ってくる。石高制はコメという単一の指標のもとに富の全てを換算する制度であるから、多様な自然に即して暮らしながら多様な価値基準を育んできた山地の生活は必然的にこれと対立・衝突することになったし、またコメの生産と無縁でもあったから一転してその価値を失いもした。さらに平地社会が山地社会の産物を必要としない時代に突入していた事情も重なり、山地の生活がもった意義は著しく低下せざるをえなかった。

生産力至上主義を基調とする石高制のもとでは、相対的に生産力の劣る山地社会は甚大な打撃を蒙り、歴史の表舞台から退場してしまったが、それでもなお自然環境に適応した生活様式を保持し続けてきた点では、第一期における暮らしの原則を踏襲していたと見られよう。

次いで、日本が近代国家建設を目標に掲げた明治時代に入ってから山地社会を襲った第一の変化は、その有力な生産基盤であった林野に関する国家的規制が開始されたことである。明治四年に官林規則が、翌五年には官林払い下げ規則が制定され、そして同九年に官民有区分が開始された(5)。これにより従来の村持山としての確証が得られなければ官有林に編入されることになり林野の国有化が進められたが、一方では官林になっても入会権は保証されていた。

ところが、明治三十二年に森林経営の確立を唱える国有林野法が制定されると入会権は解消し、国有林野特別経営事業が開始されるようになった(6)。もちろん一方には民有林も存続していたが、たとえば山の七合目以上の伐採は自由とその特権を誇ってきたとされる木地屋の活動(7)は大幅に制限を受ける事態となり、また炭を焼

いて生計を維持してきた人びとは官有林の払い下げ手続が要求されるようになった。

明治の時代を迎える以前からすでに貨幣経済・商品経済は山村地域にまで及び、種々の特有産物を商品化することにより平地世界と繋がりを維持してきた。そのことは明治時代に入っても基本的には変化しなかったとしてよいだろうが、先に述べた木地屋のように、中央集権的な制度が行き届きそれらが徹底してくるにしたがい、山地資源の自由な利用は次第に窮屈にならざるをえなかった。

とは言え、この第三期においても多様な山地資源をさまざまに利用することを原則として山村生活が成立していたことを思えば、前の時期と共通する暮らしの特質を認めることが可能になるであろう。つまり、制度的には種々の規制が山村を直撃し、生活内容の縮小を余儀なくされた部分があったとしても、山村に生きた人びとの暮らしの基本は変わることがなかったわけである。

ところが、第四期にあたる高度成長期の変容は山村生活の根底まで揺るがした点できわだって異質である。根底まで揺るがしたとは、それまで見ることのできた自然に基礎を置いた生活様式が破却されたことにほかならず、その異質性を生じさせたところが、日本の今日の危機的状況を招来した要因と直接に結びついている。したがって、この第四期の変容を問うことがきわめて重要な現代的課題となるわけであり、本論文においてこれまで取り扱ってきた各地山村の民俗変容をめぐる分析・考察は、この課題に答えようとする試みであった。そこのところを整理しておけば、次のようである。

第一章においては、焼畑農耕に伴う山ノ神信仰を手がかりにして民俗学的手法により遡及できる山の暮らしの

いわば「原像」を確認した。山に拠りながら暮らすことは一面では山の自然と衝突することであるから、その衝突をできるだけ回避するように人びとは山の自然の規則性に適応しながら生きる姿勢を暮らしの基本に据えてきた。その姿勢が山の暮らしの原点にあったのだが、その原点が次第に見失われたことが山村生活の変容の本質だったと言っても過言ではない。

では、その原点を見失わせた要因は何であったのだろうか。

会津山村においては、春から秋にかけての自給的農耕と冬を中心にした伐木や狩猟などの山仕事とを相互補完的に組み合わせた年間の生業体系がつくられてきた。ところが、冬の暮らしを支えてきた山仕事の価値が次第に失われて冬の期間が空虚化したところから、従来の生活形態が崩れ始めた。その経済的空隙をいかにして埋めるか、その選択を迫られたときに、人びとは稲作の拡大と出稼ぎとにその活路を求めたのであった。もっとも焼畑のほか常畑や水田など多彩な耕地に種々の作物を栽培する複合的な畑作優越型の農耕から水稲栽培に依存する稲作中心型の農耕へと転換する動きはすでに生じ、徐々に進行していたのであったが、昭和三十年代になって焼畑農耕が終息したことがその転換を決定的にした。しかもそれは農耕様式の転換にとどまらず、山のムラにおける山の意味を矮小化する結果をもたらした。したがって、言うならばその選択は、山村の特質を放棄することであり、脱山村化への道を歩むことでもあった。

そうした脱山村化の方向は会津山村だけに見られた事情ではなく、およそ全国的な趨勢であった。それがちょうど高度成長期と重なり合い、山村からは若年層を中心に多数の人びとが都市をめがけて出郷してしまい、過疎

化現象が生じた。過疎化現象発生の時期は地域的に多少のズレがあったものの、現象自体は共通して至る所に見られた。

過疎化現象が発生した理由は、直接的には経済上の必要から都市労働に従うべく都市に移住する者が増大したところに求められるだろうが、さらには山村に生きる人びとが自らの暮らしの場としてきた山の価値を過小にしか評価できなくなっていた意識変化も関与していただろう。すなわち山仕事の必要性が薄れて山に入る機会が減少し、その結果、山に対する意識が変化して、山を無価値なもの、さらにはやっかいなものと捉える思考様式が広がっていたのであった。だから山を去り里をめざすことに、ためらいや後ろめたさを感ずることは、それほどなかったのである。

そのような時代状況が山村をあとにして里へ下る決断を人びとに促し、過疎現象を生じさせたとも言える。だが当時そうしなければ山村の人びとが生きて行けなかったかどうかは、また別の問題である。なぜならば、山村に暮らしてきた人びとの心のうちに、都市をはじめとする里に対する羨望の念が成長していたと見られるからである。

ここに山と里の関係が浮上する。この課題については、九州中央山地の五木村と椎葉村の民俗社会が変容を遂げた過程を、里との関係を中心に分析・考察してみた。

五木村は大規模・集約的な主穀生産型の焼畑農耕を生活基盤としてきたが、他方では林業や鉱山に関係する山師たちが外部から入り込んでおり、単に焼畑のムラとのみ言い切れない社会を形成してきた。だがそうだとして

も、五木社会の大きな特色となってきたのは、やはり焼畑用地の貸借を通じて確認され続けてきた村内山林地主とその小作者との封建的な身分秩序にあった。さらに地頭と呼ばれるその山林地主が三十三人と少数でありながら、村内のほとんどの林野を手中にしていたことが、両者の関係をさらに強固にしてきたという構造も見逃すことはできない。

逆に言えば、そうした社会秩序が五木村の山村生活の特質を持続させてきたとも見られるのだが、その体制は昭和三十八年に同村を襲った大水害を契機にして急激に崩壊した。その理由は、直接的にはその水害復旧工事が現金収入の道を開き焼畑農耕からの離脱を促進したことに求められるけれども、その兆しは、それより早くに五木村内部に胚胎していた。

その動きは明治時代に入ってまもなく開始された外部資本による山林開発から始まったと見てよい。それまでもっぱら焼畑耕作に利用されてきた広大な林野が、まったく異なった労働形態を出現させるとともに現金収入源ともなったことによる。

とくに大きな資本をもつ親方が木材伐採を進めるにしたがい、多くの山師たちが五木谷に入り込んできた。そのなかには各地を腕一本で渡り歩く渡り山師も含まれており新しい技術や知識を伝えたが、同時に彼らが米飯を常食にしていたことは五木村の人びとを驚かせたに違いない。山師に対しては低く評価する風潮が定着していたにもかかわらず、米食が魅力で地元からも山師の世界に飛び込む者が出たという事実のなかにそのことは十分に示されている。

このようにして里を経て山に入り込んできた人びととの接触・交流が、五木村における生活と人びとの意識を変えた。コメ志向はその端的な現われであり、それが焼畑のムラであった五木村で起きた民俗変容の特徴だと言ってもよい。そうした変容が確実に進んだ時点で大水害は生じたのであり、それを突破口として焼畑のムラの伝統は終末を迎えるに至った。

焼畑農耕を放棄した人びとは、それでもなお林野に拠って生きざるをえなかった。山村であってみればそれは当然で、人びとは次なる選択として林業をめざした。だがそれは従来の方法とは異なり、造林を中心にした森林組合主導のサラリーマン的林業労働者のムラを出現させた。表面的には山村の暮らしが継続しているようでいて、その内実は山を商品化して生計をたてるところにあったから、そこにはすでに在来の山の論理を見出せないまでに変質してしまった山のムラが見られるだけであった。

そうした事情は五木村に近い椎葉村尾前においても確認できる。稲作が進出するとともに、焼畑のムラを維持してきた共有林が個人に分割され焼畑が急速に衰えたことに象徴されるように、山のムラの特質を支えてきた基本要素が失われ、それとともに山を見る人びとの目もすっかり変わってしまった。

すなわち、山の自然の恵みであるさまざまな資源を「借りる」ことにより成立してきた暮らしぶりが、山を重視せずに耕地を「所有し管理する」ことによって生きる暮らしへと転換した。そして「所有し管理する」という里の思考の産物はこの山のムラの人びとの意識に深く入り込んでしまい、山を遠く眺める目を成長させたのであった。そこに里との関係が想起されるのだが、ただそうした思考様式がこの山のムラにおける暮らしの思想とし

て受容されたのは、なによりも人びとがこれを一様に支持したからにほかならない。そしてその時期がここでも昭和三十年代であったことは、全国の山村に与えた高度成長の影響がいかに大きかったかを如実に物語ってもいる。

かくして山村は、自然を畏敬し自然に適応して生きるというこれまでの暮らしの原理を捨て去り、里の思考に同化吸収されるという、かつて経験したことのないまったく異質な変容を遂げた。だが、この時期には日本社会全体もいわば革命的な生活変容に襲われたのであるから、山村生活の変容は山村内部の変動のみによりもたらされたわけでなく、里や都市社会との接触・交流が大きく作用していたと見なければなるまい。それが過密・過疎問題の発生とも結びついていた。

その問題の根は里と山の間に結ばれる関係が均衡を失い、生産効率を重視する経済優先の里の論理を優位と見る常識が日本全体に行き渡っていたところに求められる。裏返して言えば、近世期以降に形成された山地社会を劣視する風潮が両者のバランスを失調させてきたのである。少数勢力と化した山地社会に対して向けられ続けた視線は、今日なお残りあるいは新たに生じつつある、さまざまな少数者に対する差別的視線とも重なり合うと言える。それは現代の日本が抱える重篤な社会的病いである。その意味においても、今後の進むべき方向に思いを巡らすとき、山と里のバランスがとれた全体社会を構築することが重要な課題にならざるをえない。

山村は自らの滅びの予感に脅えながらも再生へ向けた懸命な努力を始めている。全国各地で進められている〝むらおこし〟や〝地域づくり〟の運動はその代表的な動きであり、その一事例を第六章において取り上げ、その

可能性と今後の方向性を検討してみた。

繰り返すようだが、山村生活を支えた原点は自然の多様性に適応しながら多様な内容をもつ暮らしを築き上げてきたところにある。またそこにこそ里の暮らしとの質的差違もあり、その違いをきちんとわきまえ保持する姿勢が山村生活の再生へ向かう可能性を生み出すのである。なぜならば、そもそも山村生活の崩壊は自らがめざした里化の動きが生じさせたほころびから始まっているからである。言うならば、「借りる」思想の今日的復権が求められているのであり、それをいかなる形で実現するかに山村生活の未来はかかっている。

したがって今後に残された課題は、山村自身がどのような将来像を描くかということと、山村の対極に位置する都市社会とどのような関係を創出し維持していくのかに絞られる。そしてこの課題の追究は、それまでとは異質な変容を遂げた第四期における山村生活の変容の過程とその意味を再検討するところから始めるのが適当であり、以下に述べてみることにしたい。

第二節　過疎化と山村の変貌

①過疎化の要因　―自立的経済の崩壊―

過疎化が著しく進行していた当時に出版された今井幸彦編著『日本の過疎地帯』は、過疎出現の要因として、とくに経済構造に力点を置きながら、①高度成長に伴う産業構造の変化と人手不足の深刻化、②高度成長による

産業間や地域間の所得格差の増大（①の就業構造の変化と裏腹な関係にある）、③林業の衰退とくに燃料革命による薪炭生産の不振（主として山村に関係する）、④交通網やマス・メディアの発達による都市との距離の短縮化、の四点を指摘したが、そこには過疎化を日本の経済構造の変動、とりわけ高度経済成長の影響と見る視点がすえられていた。そして各地の具体的なルポルタージュを踏まえながら、過疎化がもたらした問題として、①老人問題、②医療問題、③教育問題、④防災と女性化問題、の四点を整理した(8)。それらは、過疎化が進む地域の社会問題が、老人や女性、そして子どもなどのいわゆる生活弱者に集約的に現われてきたことを物語っている。

地理学者の藤田佳久は、山村の過疎現象は高度経済成長に伴う労働力需要によって人口が減少して引き起こされたのではなく、むしろその背景には、薪炭需要の大幅な減少、米価政策の変更と減反政策、そして外材輸入量の増大に伴う国内材生産の不振など、山村地域の経済的基盤の弱体化により、「多様な経済的基盤が地域的にまとまりをもちつつ跛行的に崩壊していったこと」が関与していたと見ている。だから山村の再生策は、たんに都市的施設を建設することではなく、経済的基盤の確立にこそあると主張する(9)。

山村の経済的基盤が高度経済成長期を通して弱体化し、自立的経済を確保できなくなったことが、過疎化を促した大きな要因になっていたことは事実だろう。惣川ではこの時期、「仕事がなくなった」から京阪神方面への出稼ぎに出たと人びとが語っていたし、会津山村においても従来の会津茅手とは異なる建設関係の出稼ぎが多くなっていた。だが山村が直面したそうした事態は、山村自体にとってはどのような意味をもったのだろうか。

この点に関して、労働論を論ずる哲学者の内山節は興味深い洞察を試みている。すなわち、山村が経験した戦

争期と高度成長期という近年の二つの危機のうち、高度成長期の危機がそれほど意識されないのは、食糧危機をもたらすこともなく、逆にテレビや自動車なども入りこみ商品経済的には発展したかにみえる面があったからでもある。だがそれは、実は都市経済の拡張の外輪で日雇仕事や長期出稼ぎに出て、いわば高度成長期の労働力不足に寄生して収入を得てきたからであり、言うならば村は寄生的な経済体制に陥り、山村経済はほとんど崩壊していたのである。だから本質的にはきわめて深い危機だったのだ、と言う(10)。

そして、そのように深い危機を迎えた理由について、山や川がもつ自然の力と結びついたさまざまな複合的労働と生産に従うことで成立していた山村の経済が、都市型の商品経済が形成されはじめたときに、それに対抗しうるだけの山村型の経済構造をつくることができなかったためであり、さらには山村が国全体の経済活動のなかで不要なものになり始めていたこと、すなわち守るべき自立経済、再生産体制が失われていたことを重くみる姿勢を示している(11)。

過疎化現象が山村を激しく襲ったのは、高度経済成長の影響とも言えるが、より本質的には、多様性を特質とした山村の仕事（内山は複合的労働と言う）が商品経済と出会っときに、その特質を保持できずに多様性を基盤とした山村生活様式が成り立たなくなったためだ、と言えよう。

松山利夫も、「こうした山村は、平地の水田稲作農村との拮抗のなかで、次第にスペクトラム spectrum の幅を狭め、経済体系を単純化していった。それはとりもなおさず、生業の単純化への動きであり、究極的には山村経済体系の崩壊へとつながることを意味した」、と同様の理解を示している(12)。

ここにムラが自律的に存立する上でもつ自立的経済の重みをかみしめることができる。

そのような一九六〇年代に起こった山村の経済的変動について、経済学者の室田武は次のように言う(13)。

木炭を焼いて現金収入が得られて食物などはほぼ自給して何とか生活していた人たちが、あっという間に石油が普及すると、炭に対する需要がなくなるから、仕方なく炭焼きをやめる。やむなくやめた人と、たいへんきつい仕事だからやめた人といろいろと直接の理由はあると思うが、結果としては、炭焼きで生活できなくなったわけだから、そこでいったん失業しているわけで、生業の手段を失っているわけである。（中略）一九六〇年以降、日本経済のなかで、そういう意味での失業、従来の生業の手段をどんどん失っていく人たちがたくさん出てきた。そういう意味では、高度成長のおかげで失業した人というのはいっぱいいるというふうに思ったほうが、むしろ正しいわけである

この「高度成長のおかげで失業した人というのはいっぱいいる」という記述は、惣川や会津山村の人びとが高度経済成長期に、「仕事がなくなった」と言いながら出稼ぎに励んでいた事実と重なり合う。それは、恐らく当時の日本の山村全体を覆っていた状況であったと思われる。

では、「仕事がなくなった」という一見捉えどころのない事態の真相とは、どのようなことであったのだろうか。

②商品経済の浸透と共同体的性格の喪失

そこで予想されることは、山村の従来の構造そのものに大きな改変が加えられていたのではなかったか、ということである。たとえば、「〝労働の近代化〟とムラの現在」と副題のついた筑波大学さんぽく研究会による新潟県岩船郡山北町のレポートを取り上げてみよう。

その執筆者の一人である岩本通弥は、若者が故郷を離れる理由に「仕事がない」と言っていることを取り上げて、「仕事がない」ことの実態を主として山林利用の民俗を手がかりに分析し、「現金収入の道がないのでも、いわゆる事務労働的な職場が少ないというのでもなく、現実的にする仕事がないのである。一年を労働についやすだけの作業が農山村にはないのである」、と結論している(14)。

そして岩本は同時に、従来の自然環境を多元的に活用する生業形態は多くの人数を必要とし仕事を分担協力するほか、そこで得られる富を広く多くの者に分配するシステムでもあったことを明らかにしている。だから、「仕事がなくなった」ことは、たんに人びとが「失業」してしまったのではなく、むしろ富を共有するシステムが崩壊してしまったところにその本質があったのだと言え、いわば共同体的性格の崩壊こそが、この時期の山村が経験した大きな変動であったとみなしうる。

成城大学民俗学研究所による「山村生活五〇年　その文化変化の研究」を終えて、田中宣一は、高度経済成長が山村に及ぼした影響として、ムラから互助協同の気風や慣行が消えようとしていることと、家の求心力の衰え

の二つを数えあげたが、これも同様の脈絡で捉えることができるだろう(15)。

すなわち、山林や耕地さらには漁場などの生業の場と、そこでの労働を共有しながら暮らしを営んできた共同体に商品経済が入り込んできたときには、そうした「共」のシステムを突き崩すような変容を迫られたわけである。しかもその事情は山村や日本だけに限らなかった。

たとえば、ヤップ島において〈パパラギ〉(16)が島に押し寄せようとしている状況を、老酋長ガヤンの嘆きを通じて描写する多辺田政弘のレポートはそうした事情をよく物語っている(17)。

労働力が商品化してきて、ガヤンは「お金がなくても家が建ったのに、さびしいことだ」とつぶやくが、アメリカの教育を受けて帰ってきた若者たちは、「雇用」という形で賃金の支払われる職場を求める。仕事に就くことはそうした職場で働くことだと学校教育で教えられ、そう信じて帰るからであり、そうした若者はすでに村のなかで身の置きどころを見出せなくなっている、と多辺田はヤップ島における労働の現状を指摘してから、

> だが、村の生活を基本的に支えているのは、賃金を支払われる職場ではなく、生業としての魚採りやヤシの木・タロイモの栽培である。島によっては機織りなどの副業が加わることもある。そのようにして、ヤップの人たちは自分自身の力で生きてきた。域内交易はあっても、それは基本的に必要な物の交換であり、友好である。

と、その「共」的暮らしを語り、さらにこう言う。

土地や海という自然環境は個人の所有ではなく、村びとのあいだで先祖から子孫へ引き継ぐ預りものであるという意識が秘められている。また、この共的空間の利用は、無償の恵みとして共同体のすべての成員に開かれているからこそ、共同体のルールにしたがって資源枯渇からまぬがれてきたのである。

そうした共同体的所有と利用のルールが認められる生活上の資源を多辺田はコモンズと呼び、地球環境に敏感であることを要求される今日にあっては、＜コモンズの経済学＞を欠くことはできないという主張をそこに籠めようとしている(18)。

この「共」的暮らしのシステムを内山節にならって、①自然と自然の交通、②自然と人間との交通、③人間と人間との交通、の三つの相互交通（関係）として捉え直せば(19)、山村の生活はこれらの交通（関係）を損わない労働によって支えられるところに成立してきたとみなすことができる。そして、山の多様な自然と多様に交通するために多労働型・多技能型であった山村の労働は、林野の国有林化と高度成長期という日本社会における二つのできごとを転換点として(20)、山の自然条件を活用した仕事の喪失と、さらに山村で暮らす必然性の喪失を伴いながら変質してしまったのであった。それは同時に、山村と山の自然の荒廃と山村の人びとの精神の衰退をも意味していた。だからこそ山村は危機と直面しなければならなかったのだし、その危機は都市にも共通して現

代日本の危機となって現われるわけである(21)。

ところで、四国地方における山村集落組織の変貌の様相を、集落の共同体的性格や商品経済の浸透度を指標にしながら分析した地理学者の篠原重則の研究によれば、一般的には、商品経済が早く浸透した山村や都市近郊山村では共同体的性格が弱く社会組織が解体されやすいが、逆に商品経済の浸透が遅くまた都市から遠隔地にある山村集落では共同体的性格は強く社会組織は維持温存される傾向がある、と指摘できるという(22)。ただし、こうした共同体的性格の強さは、一方的に離村を促進したり抑制したりする要因にはならないという。それよりもむしろ、廃村化を促すのは「地元の資源」を有効に活用できるか否かにかかっており、その活用に地道な努力を重ねようとする住民の多い集落ほど安定していること(23)、外部から莫大な資本を導入した大規模開発が経済効果をもつとは限らないこと(24)を明らかにしている。それは、よい意味での共同体的特色が発揮された山村集落ほど過疎化とは無縁に存続していくことを教えていよう。

そのことからすれば、藤田佳久が批判するように、「農林業の経済的基盤の確立を目指したものではなかった」いわゆる過疎法による行政投資が、中心地への学校統合や山村センターなどの建設により諸機能の一点集中立地化を促し、同時に旧来の集落の核を奪って地区格差を広げもし、結果として「既存の生活圏の枠組の崩壊や人口流出」というような事態を招いたのも当然であった。そのことがさらに集落再編事業へと連なったものの、肝腎な移転者の就業機会さえ十分に準備できずに効果があがらず失敗したのは、「都市側の発想によって過疎山村を僻地とみなし」て、「諸公共施設の建設による局地的な都市的環境整備に求めた」初期過疎地域政策が誤ってい

たためだ、と藤田はきびしく指摘する(25)。

言い換えれば、山村が山村として存立しえた原理である暮らしの多様性といわゆる共同体的な住民の協力関係を維持しうる環境の整備こそが、過疎対策の要諦と認識されるべきであり、かつての自律的な山村像を時代に即応した形で樹立し直すことが新たな山村創造の原点になるはずである。

したがって以下には、その原点となりうる山村像を、かつての山村生活のなかに再び探り出すことにしたい。そしてその試みは、かつての山村の人びとが暮らしの暗黙の前提として受容し、結果としてムラの自律性を維持するうえで大きな役割を果した、いわば「共同体の意志」とでも言うべき不文律に代わり、現代において共有可能な新たな思想を求める作業ともなるはずである(26)。

そしてこの際、ダム建設によって水没することになった岐阜県徳山村の暮らしにふれて、内山節がもらしたことばを想起しておきたい。内山は、村を滅ぼしてしまったのは誰かと問う一方で、こう言う。

「村人自身の手で村に活力を呼び戻そうとする努力は、ひとつもおこなわれないままに二十五年が過ぎたのである。どうせ村を出るのだという気持が、家の改修も田畑の整備も停止させ、昔の焼畑の斜面は雑木林になって、植林もおこなわれないままに、山からも里からも人間の労働の痕跡が消えていった。幽霊たちの里のような、実在感のない村が生まれていった」と。そして、村を滅ぼしたのは、ダム計画でも、戦後の森林伐採でも、高度成長期の街への幻想でもなく、最終的には「やはり村人だったのだと思うしかないのである。山や川や田畑に人の労働が生きつづけないかぎり、村は滅ぶしかないからである」と結ぶ(27)。

この指摘は村人にとってはつらく重い。不当と思う者もあるかもしれない。それでもなお、この指摘は深い意味をもつ。村人として村の機能維持に力を尽くさなくなったとき、すなわちそのように働くことの意義や必要が見失われてしまったとき、村は自ら崩壊するしかない、ということになるからである。

第三節　自律的山村像の基本構造

①焼畑の意義とその再評価

焼畑を現代にいかす「焼畑ふるさとの会」が椎葉村に誕生し、「平家焼畑継承会」に若者たちが集い活動していることはすでに述べた。その動きは村内の向山に暮らす指導者の椎葉秀行氏が昭和六十二年（一九八七）に宮崎日日新聞社会賞を受けるなどの大きな社会的反響を呼び起した。また目下、「焼畑資料館」の建設が尾向区に進められてもいる。さらには長年にわたり同氏のもとへ通い続ける農学者の藤原宏志が、焼畑農耕にはこれからの農業技術のあり方に関する大きな啓示をうけると述べているように、焼畑再評価の行動に注目する研究者も少なくない(288)。

またそれより早く昭和五十九年（一九八四）には、椎葉村などに約七千ヘクタールの山林を持つ日向市の造林会社が、焼畑農耕により広葉樹の育成を図る実験を行なった。その社長は、広葉樹は水害を防ぐこと、成長は遅いが材質が良く林家の収入が多くなること、焼畑と絡めることで作物生産が可能で農家負担が軽減されたり造林

地に雑草が生えないなどをあげ、「林業不況のいまこそ、百年の計を立て、林業の再興をはかる」と、実験の意図を説明していた(29)。

この実験を理論的に支えた村尾行一は、焼畑農耕のもつ意義について、

一つには、焼畑を森林資源増殖の方法として考えており、二つには、焼畑により食糧さらには工芸原料の生産を行うことにより、食糧等の生産の場が拡大され、したがってその生産が量的に増大するとともに、その生産物の質が良いから、食糧生産等の質量両面の同時発展が焼畑によって実行されると考えている。

総じていえば森林生態系の集約的多面的活用であり、そのことがわが国の農山村と多くの発展途上国の活性化に役立つと考えるのである。

と述べている(30)。

この表現ではわかりにくいところもあるが、要するにアグロフォレストリー（農業と林業の生産複合）の確立が山村資源の原点とも言える「森林生態系」の集約的多面的活用を図る具体的方法になると認識しているわけであり、焼畑農耕はその中核的位置を占めるというのである。

焼畑農耕といえば、稲作以前の農耕形態とみて「粗放的」とか「原始的」と形容されるのが一般的であった。しかしそうした見方が一面的であり、また誤りでもあることが近年指摘されるようになってきた。たとえば福井

勝義は、焼畑経営がそのシステム内に休閑期を含みこむ点を重視して、「焼畑は植生の遷移を利用した土地の循環農耕だ」とその本質を規定している(31)。この休閑期間をおきながら林地を循環的に利用するシステムが、焼畑農耕の非掠奪的性格を支えてきたと言える。

そのことは、四国山地の焼畑経営に関する緻密な地理学的研究を進めた相馬正胤によっても早くに指摘されていた。相馬は、焼畑経営は山地の開拓が進展してゆく過程で辺境地域に成立した林野経営の一方式と考えられるとしたうえで、「四国の焼畑経営は原始的農業の残存種として理解するのは正しくない。山地開拓の進展に応じ、開拓前線地帯の自然環境に適応した一つの生産体系として把握することができるのではなかろうか」と結論している(32)。つまり、山地という自然環境に適応した生産体系であったことが、山村ならではの生活を支える主要な基盤の一つになってきたわけである。

ここに、山村における焼畑農業を再評価する原点が潜んでいる。すなわち、焼畑農耕経営が示す基本的な特徴は、一つは休閑期間を設定することで果たされる資源の循環的利用方式にあり、二つは数年間にわたる作物栽培とやや長期に及ぶ三椏や茶栽培、植林などの複合的生産体系をもつ点にある。さらに自給的側面と商品生産的側面とを包摂している点を第三の特徴に数えることもできるだろう。そしてこの第三点は山村の生業経済全体にかかわる特質と言ってもよい。

すでに述べたことではあるが、五木村において焼畑耕地の地力減退の程度を示す「アト」「シリ」の用語法が伝承されてきたことは（第三章参照）、地力を掠奪する行為が焼畑農耕と基本的に相容れないことを示している。

また焼畑耕地がもつ作物栽培上の諸条件に応じて種々の輪作方式が組み立てられてきたことも同様に理解されるのであり、惣川において見られた三椏栽培やスギなどの植林と結びついた焼畑の形式は農林生産複合の特色をよく示している。そこに焼畑経営の基本形を認めることできる。

したがって焼畑農耕がもつ現代的意義を見出すとすれば、それは山村がもつ多様な資源の循環的利用を図る複合生産方式であることと、その経営を軸にすることにより山村の自律性を保持することができるという見通しが得られるところにあるだろう。村尾の表現にならえば、「森林生態系」を損ねない形の生産活動だということになる。だから当然、そこに生産効率性の視点を持ち込んでは経営そのものが成立しないことになる。その点が里の世界の生産様式と決定的に異なることになる。

②複合的生産構造と地域資源の循環的利用

焼畑が全国的に終息するのはおおよそ昭和三十年代であったが、その消滅過程は資源と生産活動の多様性に基礎を置く山の論理が里の論理に次第に置き換えられていく過程でもあった。そのことはすでに椎葉村尾前の民俗変容を捉えるなかで見てきた。その変容以前の焼畑を中心とする複合的生産構造が各地の山村に成立していた時代は、言い換えれば一年中間断なく仕事が営まれ続けていたことを意味している。一年を費やすだけの仕事量が一連の仕事の体系のもとに用意されてきたのである。

たとえば、会津山村においては、春から秋にかけて農耕生活が営まれ、雪に深く閉ざされる冬には、積雪をう

まく利用する技術を駆使した狩猟や伐木などの生産活動が展開されてきた。また同時に、春から秋の農耕生活に用いる農具等を準備する仕事や会津茅手などの出稼ぎも見られた。そこには文字どおり休む間もない仕事の年間暦が完成されていたのであり、人びとは季節の条件に応じた仕事に従いながら暮らしてきたのであった。

季節に相応した年間労働リズムの存在は惣川にも同様に確認できるが、むしろこれは全国の山村に共通した性格だったと見るのが正しいだろう。そうした暮らしは山のもつ資源の豊かさと、その豊かさから生産物をつくり出した山の人びとの知恵と努力の所産であり、別のことばで言えば、雑労働性という労働に支えられてきたものであった(33)。だから、昭和三十年代を中心に進行した山の変容は、「山村では単一の職業によって生活がなりたつようになったときに衰退がまっていたと思える」(34)、という内山節の指摘とも重なり合う。

すでに分析した椎葉村尾前の事例に即して言えば、その事態は里の論理への急速な傾斜を意味し、山の社会がもった独自性を放棄することでもあった。それはすなわち、森林生態系に基礎を置く生産複合構造の破綻を意味するのであるから、その生産複合構造の今日的復興が山村再生を握る鍵の一つになるはずである(35)。

そうした山村の森林生態系をそれ自身の内在的論理によって高度に開発することをめざす生産複合として、村尾行一が「緑のコンビーナート」構想を提唱している。この構想は、森林生態系を舞台とする農林業・水畜産業を基層とし、同時にそれらの産物を原材料とする諸加工部門を結合させた生産複合だと説明されている。基本的には森林生態系を損うことなくもてる潜在能力を最大限に引き出すことにより循環的資源利用を図ろうとする試みである。

そのめざすべき方向として、①各種生産の四次元的複合、②各種生産技術の有機的結合、③低エネルギー・原料少消費型・リサイクル型の生産、④生産対象植物の無限的拡大、の四点をあげているが、緑の〈コンビナート〉と名付ける所以はとくに②にあり、ある生産物やさらには廃棄物が他の生産のための原材料となり、またある物の生産が同時に他の物の生産にもなって、他の物の生産に好ましい環境を形成するような関係を結んで成立するところに求められている。その全体構造は、たとえば「蕎麦コンビナート」や「梅干コンビナート」などの部分モデルが集合総合されたところに出現するのであると言う(36)。

この構想は地域内資源を無駄なく有効に使おうとするところから発想されているが、それゆえに資源の多様性と量的拡大を実現することになり、結果として地域内自給力を高め、経済的外部依存を少なくする効果を生む可能性をもつ。この点で次に見るような「地域自給経済」の考え方と共通性をもつと言える。

ここでは、多辺田政弘が藤森昭、桝潟俊子、久保田裕子の三名の研究者とともに三ヵ所の過疎地を調査対象地に選んで実施した共同研究の成果を見ることにするが、その研究の出発点には「都市は農山漁村に優越する存在ではなく、農山漁村の自給力に依拠してはじめて存在しうる」と見る基本的認識がある(37)。

その場合、〈フロー〉と〈ストック〉という二つの対比的概念を通じて把握する方法がとられている。ただしそれらの概念は、〈フロー〉が財貨、サービス（もの）と貨幣・信用（かね）の流れや流量を表わし、資源や資本の在量や貯量を〈ストック〉と見る標準的経済学の概念とは若干異なる立場から捉え直されている。そこにこの共同研究がもつ特徴の一つが現われているが、その立場からは、前述の基本的認識は「都市は基本的に〈フロ

ーVの経済によって成立しているが、長期的には農山漁村の＜ストックV＞の経済に支えられることなしには成立しない」という表現に置き換えられもする(38)。

すなわち、エントロピー増大の法則（熱力学第二法則）に従い、人間の経済生活の永続性を追求する長期的視点に立てば、真の＜ストックV＞とは農林業を支えるエコシステムのもつ更新力をいうのが適切であり、いわゆる生産力が真の＜ストックV＞の再生能力を超えて増大すると＜ストックV＞のもつ真の＜生産力V＞枯渇に向かい、＜フローV＞の流速と流量の極大化は＜ストックV＞の極小化、すなわち砂漠化をもたらす、という理解に端的に示されている。そして、地球的規模で「砂漠化」が進行している危機的状況にある現代にあっては、こうした視点による問題設定が重要であることを説く(39)。

その成果報告書の記述で印象的なのは、その＜ストックV＞の枯渇化が進行するのは一様に昭和三十年代であると指摘されていることである。それが印象的なのは、＜ストックV＞の枯渇化が過疎化現象を招来した日本社会の変動と根底において通じ合っていると見られるからである。

愛媛県明浜町狩浜における農家の生計構造を分析した藤森昭は、昭和三十年代前半までは地域特有の水土を基盤にして地域のストックを最大限に活かした生産と生活が営まれ、現金依存はまだ大きくなく、また農業収入も実に多彩をきわめていたが、その後、米・麦・野菜・生鮮魚介類などの自給が減退することにより、農家の現金消費支出が大きく増大したことを指摘している。その動きは、残る二つの調査対象地である奥出雲や和歌山県那智勝浦町の山村においても共通しているのであり、昭和三十年代後半には自給的生計構造の崩壊が決定的になっ

て、現金支出の増加が加速されたという(40)。

それはたとえば、耕運機の普及による有畜複合経営の崩壊、プロパンガス導入による薪炭の需要減、醤油や豆腐の自家製造の放棄などの現象となって現われ、さらには結的労働慣行の消滅に伴う労働の商品化といった変化も見られるようになった。そうした変化は、当然、近代的な「所有」の概念ではくくりきれない入会地の変質や消滅という事態にまで及んでいたわけであり、そのことを桝潟俊子が報告している(41)。

つまり、昭和三十年代前半頃までの日本には地域資源の循環的利用を図ることで成り立つ生活が営まれていたのであり、その生活様式は今日の資源を収奪する一方の工業社会の論理を超えうるもう一つの具体的な社会像を提示していると主張されているのである。

このような主張は、一九六〇年頃の水準までマイナス成長するのがよいと見る室田の主張とも共鳴し合うだろう(42)。

マイナス成長の提言はかなり急進的ではあるが、その根底には、人類の文明はそのような成長の限界に関する根本的な問いかけを必要とするほどに危い状態になっていると見る事実認識があり、そこから自然と人間とを疎外せずに持続可能な自立的地域経済の様式を追求する営みへの転換を説くのが趣旨であろう。たしかに、そうした論調に全面的に賛成はしないまでも関心を抱く人びとが確実に増えていることが、現在の山村の〝むらおこし〟運動を支える底流と連絡し合っていることも否定できない。そのことは日本社会に潜在する危機意識の一つの表出だと見てもよいだろう。

以上のところから、現代における自律的山村を構築するうえで人びとに共有されるべき思想とは、たとえば焼畑農業に見られたように資源や労働を共有しながら資源を掠奪しない循環的利用を図るところにあると言えるだろう。具体的には「地域自給経済」や、「緑のコンビナート」構想などに示される循環的複合生産方式の確立にあるだろう。

ただしここで留意されるべきは、山村が本来的には自給自足的経済が成り立たず、山村の共同体的社会を超えたやや広い交易圏・生活圏を必要とすることである(43)。それはすでに焼畑農耕経営がもつ特質を述べたところでふれたように、山村の経済体制が自給的側面と同時に商品生産的側面を欠くことがなかった事実となって示されてもいる。したがって、「緑のコンビナート」構想を掲げる村尾が、地域自給の先に生産物の流通がはたす重要性を説き、それを踏まえた自足的な地域生存圏を提唱していることは、いわば当然だとも言える(44)。この山村がもつ性格は、都市をも含めた外部社会との交流の重要性をいやでも意識させるものであり、次の検討課題としてみたい。

第四節　山村の再生と創造

①　山村をめざす都市民

奈良県の大峰山中にある天川村が、都市に暮らす若者の間で人気を呼んでいるという。村内の天河辨財天社で

は「浄化される」感じを受けると瞑想にふける者も見られ、アーティストの間では「テンカワ行ったか」という言葉がよく交わされ、東京からヘリコプターで往復する芸能人や音楽家もあるほどだという(45)。

これは、現代の複雑で多忙な都市生活を送るなかで疲弊した都市民が、自らの活性化を人影まばらな山村において実現しようとする行動の現われなのであろう。それだけ山村が隠れた能力を秘めて、現代日本社会のなかで確かな位置を占めている一例と見ることができるが、見方を変えれば現代都市の癒しの装置として山村が位置付けられようとしている世相を映しているとも言える。そうした都市中心の山村観が、いわゆるリゾート法（総合保養地域整備法、昭和六十二年六月九日法律第七十一号）に伴う開発型のリゾート計画を推進する原動力とも連繋しているだろう。

都市と山村の交流という古くて新しい課題を掲げた場合、こうしたリゾート計画がいびつな形態であることは歴然としているが、たとえば、近年着実に増加している山村留学という、都市に住む子どもたちが一定期間過疎化の進んだ山村に暮らして地元の学校に通学する形態も(46)、都市生活のなかで失われた自然との接触や簡素な暮らしの体験に力点が置かれているように、都市の側が山村に強く依存している点では、そうしたリゾート開発計画と本質的には違わないと言える。

たとえば、平成三年度に福岡県八女郡星野村の全寮制「星野自然の家」から仁田原小学校へ一年間通った一〇人の子どもたちは、星野村は夜が暗くて、そのぶん月や星がきれいだった、星野村には自然の音がたくさんあった、星野村には遊ぶ所が多くて、川でカニを初めてとった、などの感想を語っているという(47)。そうした体験

が意義なしとはいえないし、受入れる山村側の子どもたちに自信が出てきたなどの効果があるとしても、山村留学を生み出した直接の動機である過疎化の防止にどれだけ実効が上がるか不透明であるだけに(48)、都市と山村との本質的な交流を組織するにはまだ力不足であろう。

しかしながら、山村留学の試みが増加しているという事実は、山村生活が都市生活者にとっても十分に意義をもつことを証明していると同時に、山村と都市の双方が互いを必要として求め合う地盤が存在することを示してもいる。

②山村と都市の連帯

それは、言い換えれば、山と里とが真の共生関係を結ぶことが、都市をも含めた現代日本社会を救う道にも通じていることを暗示している。そして実際にそうした試みは近年増加しつつある。以下には、山村を構成する基本的要件である森をめぐって山と里とが結び合おうとしている具体例を見ておくことにしたい。

宮城県の気仙沼湾でカキの養殖をする業者たちが、湾内の水質汚染が進みカキ養殖に翳りを生じた事態を憂慮して、平成元年（一九八九）九月からクマノミズキ二〇本を湾背後の岩手県室根村の森に植え、「牡蠣（かき）の森」と名付ける運動を始めた。山の人びとは「海の人たちが山に感謝し、植樹してくれるなんて初めてで、うれしい」と感謝しているという(49)。なお、同様の事例は、北海道の厚岸においてもかつて見られた(50)。

漁民のこうした行動は、自分たちの生産・生活環境維持という現実的な要請に基づいてはいるが、水系の上流

域と下流域に住む人びとが一体となって森をつくる運動を生み出している点で注目に価する。その動きはやがてたんなる漁業者の立場を超えて、下流部に暮らす生活者としての幅広い見地に立った本質的な森林育成論へ転換していく可能性も秘めているからである。

事実、新聞報道によれば、気仙沼市の南隣の志津川町では平成元年（一九八九）十二月に、約三〇〇ヘクタールの森林の伐採を禁じて、水資源の確保や森と海の環境保全をめざす「不伐の森」構想を打ち出したという(51)。そうした試みは林野庁による「森林整備協定」制度の創設にも現われている。これは水不足や洪水を防ぐため、河川の上流域にある森林を保護、整備する資金を下流域にある自治体や企業が出資する制度であり、出資額は自治体や森林の規模にもよるが年間数千万円から十億円程度になる見込みだという(52)。

また、群馬県高崎市は水資源を確保するために上流の倉淵村の村有林に植林し、森林組合作業員退職積立金にも資金を拠出しているし、東京都小平市は姉妹縁組をしている北海道小平町の国有林で市と市民有志が費用を負担し地元の森林組合の作業によりトドマツを育てる森をつくっているなど、都市と山村が協力して森づくりをしている事例がある(53)。

そのほか、森林オーナー制の導入は自治体をはじめ営林署でも始められているが、たんなるふるさと体験の域を超えて山と里が相互に支え合うシステムの具体化を図ることが、こうした動きの今後の命運を握ると思われる。

昭和三十九年（一九六四）に廃村になった富山県上新川郡大山町小原の地に、一〇年後の昭和四十九年夏に誕生した「草刈り十字軍」の運動は全国的に有名だが、造林地の下草を刈るという単純で労苦に満ちた仕事に、毎

年多くの若者が全国から、そして今では海外からもやって来るという事実は、山が現代の暮らしに大きな刺激と教示を与えてくれる存在であることを物語るものだろう(54)。

ただしそのような事例において、都市が山村へ接近する契機が都市生活に部分的に生じた危機感に発している点は、なお都市の論理を山村へ一方的に押し付けることに終始していると見られる。相互の交流を図る上で大切なことは、山村の独自性を保証し自立を促すところにこそあるはずだから、その関係はさらに深化、充実、発展させられねばならないだろう。

つまり、心情的に山村にひかれるとか、実利的に山村にかかわるといった一線を超えて、山村には里の世界が学び続けに足るものが存在しているという認識が、その出発点にすえられるべきである。そこから実りある両者の共生関係が生まれることが期待される。その場合の「共生」とは、山と里が相互に異なる特性を十分に認識し尊重しつつ対等な関係を結ぶことにより、両者の特性のさらなる発展を促進できるような交流関係をさすことになる(55)。

③「第二の過疎化」のなかで

ところで、このような試みが見られる一方で、近年再び過疎化傾向が強まっている事実には注目しておかなければならない。

厚生省が平成二年（一九九〇）三月末現在の全国の住民基本台帳をもとに五年前と比較した数字によれば、地

方を中心に一六の道府県で人口が減少し、厚生省は「第二の過疎化」が始まったと見ているし(56)、翌年五月発行の『過疎対策の現況（過疎白書）』はこれを裏付けるように、全国一一四三市町村の過疎地域における人口減少率が一九八五年から九〇年にかけては五・五％と前の五年間の三・六％を上回り、減少傾向が強まったことを報じている。

また九州地区に限れば、次のような調査結果がある。たとえば、一九九〇年の世界農林業センサスの一環として九州農政局が行なった調査によれば、過去一〇年間に共同農作業や年中行事などムラの機能が失われた集落は七二八に上り(57)、一九九〇年の国勢調査速報をもとに福岡経済同友会が一九八五年の国勢調査結果と比較したところでは、九州の全市町村の四分の三にあたる三九七市町村で人口減少が見られたという(58)。また、宮崎県西都市寒川のように国の集落再編事業に乗って廃村になった所もある(59)。

このように再び動き始めた過疎化現象を前にして、自治体では結婚・出産・転入奨励金を出したり、宅地を提供するなどの人口増加策を練っているが(60)、決定的な有効策とはなっていない。それどころか、一九九〇年の「人口動態統計」によれば、戦後初めて自然増がマイナスに転じる事態が高知県で起き、同様の現象は今後着実に広がると見られている(61)。

「第二の過疎化」現象は、日本全体の出生率が低下している社会状況などの影響もあるだろうが、これまで過疎地域が努力してきた過疎脱却の対策が十分には実を結ばなかったことを反映しているのだろう。これは過疎問題が山村をはじめとする過疎地域だけの自助努力では解決に限界があることを示しており、都市をはじめとする

里からの援助が必要になっていることを窺わせる。そしてそのことは、すでに述べたように都市が山村の癒しを必要とするほどに病んでいる現状にあっては都市の緊急の課題になったとも言える。

④各地の動向と地域圏のスケール

山村が自らの努力で再生をめざす場合、山村の独自な地域資源の循環的利用を図った仕事を数多く創出していくことの重要性については前述した。その具体的な形が、たとえば「緑のコンビナート」構想が標榜する生産複合構造をもつ自立的経済の構築にあることもすでに述べた。たしかに思想としてはその通りだが、現実には種々の懸案が待ち構えているのが真実である。たとえば、個々の生産複合は各家の範囲内で実現できるとしても、その販売や流通さらには大規模事業に伴う資金準備など、個々の家のレベルを超えて考えねばならない問題が控えているからである。

篠原重則は、四国地方の過疎地域の変貌に考察をめぐらせた結果、過疎地域は豊かな資源や安価な土地と労働力に恵まれているから、これらを活用して活力に満ちた生活を実現するのがもっとも望ましい姿であり、外部資本の導入によりそれは可能になると結論する。だがその一方で、過疎地域は市場から遠いという立地条件の悪さ、開発資本の不足などのマイナス要因を抱えていることを指摘している(62)。このことは山村地域にもそのままあてはまるだろう。

そうした事情が、たとえばリゾート法のような大規模開発事業による地域開発を促す下地ともなるのだろうが、

その手法が真に自律的山村像を結ぶことにはなりにくい(63)以上、地域内部の努力により実現を図る方向性を選ぶほうが賢明だろう。

その意味からも、たとえば国や県などの補助金交付の受け皿となりうる地域的な組織体が必要になるが、現実的には既存の森林組合や農協などの公的色彩を帯びる組織の活用、活性化が重要な課題となる(64)。

山村地域において森林組合が果たす役割の重要性に注目した藤田佳久は、熊本県球磨村森林組合や静岡県竜山森林組合の活動に関する研究を進めて、次のように述べている。球磨村森林組合の場合は、「地域を総体として認識し、林業・木材生産を核にして地域をシステム化した組織力こそ十分に評価されるべきであり、すぐれた指導者もそのようななかで生み出され」、竜山森林組合の場合は、「山林所有者と対立する山林労働組合を労務班に組織化し、村内での造林・伐採事業は森林組合へ依託する原則を確立した点が画期的であった。それは同時に組合自体が主体的な活動から避けられなくなったことでもある」、とその秘訣を摘出している(65)。

また、既存の公的組織とは別個に事業に取り組む集団が各地の山村に輩出してもいる。たとえば、年間二万立方メートルにのぼる原木を集荷販売して開設後三年間で熊野原木市場を軌道にのせた三重県熊野市内の林業家で構成する「熊野林研グループ」、五名の集団による磨丸太の生産・販売・育林から「天竜みがき丸太加工共同組合」の結成にまで進んだ静岡県天竜市の「ＫＯＳＵＭＯ銘木研究会」をはじめ、木工品生産と取り組む高知県大川村「木星会」・島根県匹見町「匹見裏作グループ」・山口県美川町「ウッドビレッジ」など、数多くなってきている(66)。

こうしたグループとは別に、自治体が挙げて森林の育成保護を図りつつ林業を振興する動きも目立つ。一九八五年に「照葉樹林都市を宣言」した宮崎県綾町をはじめ、宮崎県では森林文化都市をめざす「フォレストピア構想」が進行中であるし、熊本県小国町では「悠木の里」づくりが進められ、島根県出雲市では世界最大の木造ドームという「出雲ドーム」が木材復権を図る市の方針のもと建設中である(67)。

このように山村再生の志を掲げて励んでいる集団は各地に存在し、今後もさまざまな集団が誕生するだろうが、そうした集団が形成される場合の適正な地域スケールについて考慮しておく必要があるだろう。

そのように考えるのは、たとえば惣川において、今になって野村町との合併に関する疑念にも似た思いが語られるようになったことを想起するからである。したがってこの問題は、自立的地域経済の確立を求める場合に、地域の構造も含めてその適正規模をどう設定するのか、というように置き換えることもできる。

たとえば、米山俊直は過疎社会の対極に適疎社会を構想したことがあったが、その適疎社会の実態は不明確なままであった(68)。その米山は、近年、盆地を中心とした地域社会が一つの単位体として日本文化に重要な位置を占めると見る小盆地宇宙論を発表している(69)。それは、あるいは適疎社会の実態的把握をめざすものであるのかもしれないが、現実に〝むらおこし〟運動が日本各地で活発に進められている情勢下にあっては、その具体的イメージを着実に描く作業が進められるべきだろう。

すでに見たように、村尾は「緑のコンビナート」構想を実現する過程において生産物の流通の問題を重く見るところから、地域圏の具体的設計にかかわる試案を提起している。すなわち、その流通の結節点にマチを据え、

そのマチとムラとの連合それ自体が物と労働をめぐる一つの地域的市場圏となり、一応自足的な地域生存圏に相当すると見る。そしてまた、この構図は「中央」との交易によってようやく成立している「地方」という構図に対するアンチテーゼでもあるとされている。しかし、それが具体的にどのような範囲に及びいかなる地域構造をもつのかは明示されていない(70)。

民俗学にあってこうした問題に積極的に取り組んでいる松崎憲三は、米山俊直の適疎社会論や小盆地宇宙論、柳田国男の『都市と農村』に示された地方分権の考え方などを踏まえながら、具体的な地域社会形成の必要を説いている。その基本には地方中小都市を核にした地方分権社会を形成する方向性を据え、地域の生活資源と人材を活用して地場産業をおこし、ムラやマチが役割分担をしながら地域の特性を見極めつつ地域再編を図ることが地域活性化につながる可能性をもつことを示唆している(71)。

松崎は、他方で大都市の一地域である東京・銀座の地域おこしについても検討を加えており(72)、山村だけにとどまらない広い視野に立った地域社会形成論の立論を意図している。地場産業という用語を用いているところからすれば(73)、松崎は山村の〝むらおこし〟が全国的なネットワークに乗ることで達成されると考えているのであろうから、この見地から問題を山村地域社会に絞れば、地場産業の創出とマチや都市との連携が〝むらおこし〟の重要な課題として浮上することになるだろう。

山村をはじめ今日の地域おこしを考えた場合に重要になるのは、地域資源の循環的利用を基本にした自立的経済を確保することであり、その経済的交流を中心にして独自な地域社会を形成することにある。そうした指向性

が有効だと判断されるのは、都市と山村あるいは中央と地方という対立的構図をさけて通ることできない日本社会の現状においては、少なくとも山村地域の破壊を促進する恐れが認められないためである。

その点で、地場産業の創出により地域振興を図りマチをはじめとする他地域との連携をめざす方向は、広域的な市場経済のなかに必然的に組み込まれる恐れをもっており、そのことが自立的経済の確立と抵触する可能性をはらむことは考慮しておかねばならない。したがって、地場産業よりもむしろ地域産業(74)の多様化を図りながら、住民の日常生活圏を第一の市場とする方向が考えられてもよいだろう。そうした比較的小規模な地域圏が連結し国土全体にわたるネットワークを結ぶなかから、地域経済の発展形としての地場産業が生み出されることが期待されるだろう。それが、想像するに、米山が言った適疎社会の一つの型として提出できるのではないだろうか。

その意味で、山村と都市との共生関係を考えた場合、経済以外の交流をどのように確保するのか、という点についても思いをめぐらせておかねばならないだろう。最後に再び惣川に立ち戻り、適疎社会の実現の方途について考えて、締めくくることにしたい。

⑤適疎社会への道

惣川の〝むらおこし〟は始まったばかりであり、まだまだ経済的な自立を図る方策を練り続けねばならないだろう。現在端緒を開き始めたばかりの「百姓百品健康広場」や「良心市」などは経済的自立というにはまだ及ば

ない状態ではあるものの、地域自給的形態をとりながらマチと結んだ広域的交易（交流）圏を形成し、そのなかで自らのムラの役割と将来像を確定しようとしており、基本的な方向は見誤ってはいないだろう。さらに「百姓百品健康広場」がその範囲を拡大して松山市まで視野に収め得る潜在能力を持つ点は、将来的な発展の可能性をも期待させる。また、試験栽培が進められているトルコギキョウに関しては、今後の販売流通経路を考えたときに、マチを超えてさらに大きな需要の見込める都市との連携を視野に収めておくことが重要になるだろう。

その一方で住みよい生活環境づくりをめざした行動計画の立案が進められつつある。その中心にあるのは惣川支所と支所からの依頼を受けたT氏である。それはいわば〈惣川公民館方式〉とでも呼びうる機動性あふれる事業推進の手法である。

たとえば、男水の開発製品化を狙って作成した資料のなかで、T氏は「夢をかたちに」と訴える。男水は全国に三百万人のファンをもつといわれる坂本龍馬が土佐藩脱藩の折りに惣川地区内の小屋で喉の渇きをいやしたと伝えられる清澄な湧水である。その成分分析結果によれば、現在大手食品メーカーが市販しているミネラルウォーターと比べて、カルシウムの含有率が高いという特徴をもっている。カルシウムの含有率が高い河水が流れる地域ほど脳卒中、心疾患、がんなどの死亡率が低いという研究結果もある(75)から、健康食品ブームの続くなかでは貴重なセールス・ポイントになる。こうした特性と龍馬の知名度の高さを挺子にして、「男水」の商標登録がすでになされている(76)。惣川の「男水」ブランドが、全国に流通する日が近づいているわけであり、つい先頃までは夢にも見なかった新しい事態が着実に進行しているのである(77)。

その「男水」の製造販売と並んで、＜夢づくり基金＞、＜惣川トロロの森づくり事務局＞、＜惣川カントリー・ニュー・ライフ相談室＞、＜山のくらしデザイン工房＞、を設置するなど、T氏はさらなる夢を描き加える。それは絵に描いた夢のような印象を与えるが、たんなる夢ではない。それらは「男水」を育むブナの森や清澄な空気と惣川の美しい風土を保全することにも通じているからであり、そのことが実現できてはじめて「男水」の水質も保全され商品としての価値をもつこともできるのである。つまり、「男水」の開発は網の目状に連鎖する暮らしのさまざまな部面を有機的に結びつけ、惣川の活性化に向けた突破口の一つになるわけである。

惣川の〝むらおこし〟運動の導火線となった＜自在舎＞は、平成三年（一九九一）五月からの半年間に一八五人の人びとが利用した。その数はまだ少ないかもしれないが、なかにはニュージーランドからわざわざ訪ねて来て一週間滞在し、惣川周辺を歩き回った人もあったように、それだけ惣川の地が魅力をもつことを示している。その魅力には、山村の豊かな自然資源をはじめ歴史的文化的遺産などの目に見えるものばかりではなく、目に見えないものも含まれている。たとえば、古くからお遍路さんを迎え続けた「お接待」の豊かな心もその一つに数えられよう。

惣川支所では、旧庄屋家のほか空き家になっている古民家を積極的に改修して企業や学校のセミナー・ハウスとして利用する計画を進めている。さらにその場で特産品を生かした季節の料理と素朴な「お接待」の心で里の人びとを迎え、交流を図ることも考えられている。

これからもなおアイデアを生み出さねばならないのはもちろんだが、むしろ重要な問題は、こうした有形無形

の地域資源をどのような精神で生かしていくかにある。その場合、惣川の人びとが日々の暮らしの中で自らの喜びを最大限に追求することを基本精神にして、その精神に沿った営みを模索していくことのなかに、適疎社会へ至る道筋も見えてくることになると思われる。それはいかにして自らの生の充実を図るか、その方向性を探ることでもある。したがって、〝むらおこし〟とはたんに人口が増加するとか、経済活動が活発化するといった次元で捉えられるのではなく、山村の住民が自らの生活に喜びを感じ、誇りをもつことができる地域社会の形成をめざす運動と規定することができよう。

以上に見てきたところから、むらおこし運動を進める上での要点と思われる点を列挙すれば、①資源の確保、②情報の入手、③外部ネットワークの形成、がとりわけ重要になると思われる。①の資源には有形無形の地域資源のほか、人材も含まれるが、それらの確保のためには、総合的な地域調査や長期的ビジョンに立った人材養成を図る郷土教育などの実践が考慮されるだろう。また全国的な動静に目配りをする情報収集とそれを適切に判断する能力をもった人材の養成、また情報を入手するシステムとネットワークの構築は欠くことができないだろう。それが②と③にかかわる。さらに、開かれた自由な組織運営を心がけることを、住民の積極的参加を促す意味でも忘れることはできないが、そのことからすれば、〝むらおこし〟運動の主体となる地域のスケールを大きくし過ぎない配慮が必要となるだろう。

新たな山村を創造するといっても、昨日までの生活が精算されてしまうものでないことは言うまでもない。何代かにわたり山に住み、山の自然と向き合いながら暮らしを立ててきた人びとの歴史と知恵と経験に学ぶ姿勢が

基本になることは間違いない。そこからしか新たな明日を創造することはできないとも言えるだろう。だから手短かに言ってしまえば、昨日までを読み直しながら今日を考え、そして明日を創るということになる。その行為自体は何も決して目新しいことではなく、今までの暮らしの基本そのものだったと言ってよい。同時にそれは、民俗学の基本的方法とも通じていることに注意したい。すなわち「反省」ということだが、そこにこの種の課題に民俗学が積極的にかかわる必要性と潜在力を認めることができる。

ただ、今の時点で、そうした行為のなかに何か新たなことがらを見出そうとすれば、それはそうした試みが現代日本社会に対する強い危機感によって支えられているという自覚であろう。その自覚に基づいているかぎり、山村は死ぬことはないし、蘇生も可能になるだろう。したがって、山村社会の将来を考えることは、この点で日本の現状に対する反省とさらなる創造とも深くかかわる課題なのである。

註

（1）　國分直一『日本文化の古層』第一書房、一九九二年。

（2）　柳田國男「山立と山臥」『山村生活の研究』民間伝承の会、一九三七年（国書刊行会、一九七五年）。

（3）　福田アジオ「近世初期山村一揆論—北山・椎葉山・祖谷山—」『国立歴史民俗博物館研究報告』第十八集、一九八八年。

(4) 千葉徳爾「山の民俗」『日本民俗文化大系5　山民と海人』小学館、一九八三年。
(5) 四手井綱英『日本の森林』中公新書、一九七四年。
(6) 日本弁護士連合会公害対策・環境保全委員会編『森林の明日を考える』有斐閣選書、一九九一年。
(7) 宮本常一「木地屋の生活」『日本民衆史2　山に生きた人々』未来社、一九六四年。
(8) 今井幸彦『日本の過疎地帯』岩波新書、一九六八年。
(9) 藤田佳久『日本の山村』地人書房、一九八一年、二四六頁。
(10) 内山節『山里の釣りから』日本経済評論社、一九八〇年、二四〇頁。
(11) 前掲書。二六四頁、二七三頁。
(12) 松山利夫『山村の文化地理学的研究』古今書院、一九八六年。二一頁。
(13) 室田武『水土の経済学』紀伊国屋書店、一九八二年、（福武文庫版、一九九一年、一一九頁）。
(14) 筑波大学さんぼく研究会「山林と鮭漁のムラ・新潟県山北町―〝労働の近代化〟とムラの現在―」『春秋生活学』三号、小学館、一九八八年。
(15) 田中宣一「山離れと山村民俗の現状」『思想』七九三号、岩波書店、一九九〇年。
(16) サモア語で「空を打ち破って来た人」を意味しヨーロッパ人をさすという（岡崎照雄訳『パパラギ』立風書房、一九八一年）が、ここでは近代化という仮面をつけた異邦人とされている。
(17) 多辺田政弘「〈パパラギ〉の経済学とコモンズの危機」『コモンズの経済学』学陽書房、一九九〇。

(18) 多辺田自身は「水土学派とよばれる室田武、広義の経済学をめざした玉野井芳郎、アジアの地域経済のあり方を脱商品化の方向で模索している中村尚司、農業における自給経済の重要性を説いた守田志郎、共同体の根拠を生態学・経済人類学・歴史学から明らかにしようとしている大崎正治」などの考えとふれあうことを示唆しているが（多辺田政弘ほか『地域自給と農の論理』学陽書房、一九八七年、二七頁）、もともと物理学の概念であるエントロピーの概念をとりいれて人間の経済活動をエントロピー増大の法則により捉える立場に立つ経済学者の視角（これを生命系の経済学派と呼ぶことができるかもしれない）とともに重なり合うといえる。

(19) 内山節『自然・労働・協同社会の理論』農文協、一九八九年（もと『農村文化運動』一一〇号、農文協、一九八八年）。

(20) 内山節「現代思想のフィールドとしての森林」『森林社会学宣言』（内山節編著）所収、有斐閣選書、一九八九年。

(21) 内山節『自然と労働』、農文協、一九八六年。

(22) 篠原重則『過疎地域の変貌と山村の動向』、古今書院、一九九一年。（「集落の変貌過程からみた四国地方の山村の地域性」）

(23) 註(15)に同じ（「農民離村における共同体的性格の機能」）。

(24) 註(15)に同じ（「過疎地域における大規模農地開発事業の意義」）。

(25) 註(2)に同じ、二五〇～二五一頁。

(26) それが今は失われてしまったから、昨今流行語のようになっているアイデンティティーなどの耳慣れなかったことばを意識的に用いなければならなくなったとも考えられる。

(27) 註(14)に同じ、九一～九二頁。

(28) 『焼畑ルネッサンス―継承会の発会に寄せて』（焼畑ふるさとの会事務局発行パンフレット）には、焼畑の継承と現代的意義を主張する研究者の文章が掲載されている。

(29) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九八四・一〇・八付け夕刊記事。

(30) 村尾行一『新版山村のルネサンス』、都市文化社、一九八六年。

(31) 福井勝義「焼畑農耕の普遍性と進化」『日本民俗文化大系5　山民と海人』所収、小学館、一九八三年、二六五頁。

(32) 相馬正胤「四国山岳地方における焼畑経営の地域構造」『愛媛大学紀要（社会科学）』第四巻一号、一九六二。

(33) 竹内静子「森林・山村の労働社会学」『森林社会学宣言』（内山節編著）所収、有斐閣選書、一九八九年。

(34) 註(3)に同じ、二六五頁。

(35) そうした変容後の山村においても確かに形の上では農業と林業の複合経営が見られはするが、その林業

が農業的な栽培林業である点は問題になる。生産複合構造を支える論理が複眼的な視点を許容する思考様式にこそ重点があることを思い返さねばならない。つまりは多元的論理の確立と尊重にある。

(36) 村尾行一『人間・森林系の経済学』都市文化社、一九八三年。

(37) 多辺田政弘・藤森昭・桝潟俊子・久保田裕子『地域自給と農の論理』学陽書房、一九八七年。

(38) 多辺田政弘「地域自給の現在的意義」前掲書所収。

(39) 註(31)に同じ。

(40) 藤森昭「生計構造の変容ーストックからフローへー」前掲書所収。

(41) 桝潟俊子「入会ー資源の永続的活用ー」前掲書所収。

(42) 『水土の経済学』のなかで、室田は、「一九六〇年くらいを境にして、日本の経済成長というのは、人間社会にとって望ましくないものをたくさんつくったり、あるいはそこから出てくる廃物の処理のための成長という形に変ってきた。筆者は、もうこのあたりで、経済成長はむしろ、しばらくの間、マイナスにしたほうがいいのではないか、と考えている。その場合に、（中略）お金で測られる国民所得水準は下げて、その一方で自給・自営的な経済活動を全国の各地域で活発にしていく、というのがここでのマイナス成長の意味である。（中略）そういう意味では、おそらく人間の快適な生活として、一九六〇年ぐらいの状態でも何も困ることはないわけで、むしろそのあたりまでマイナス成長することが、ものごとを考える場合の一つの目安になるであろう。」（註(6)に同じ、一二六頁）という。また室田には、『マイナス成

長の経済学』（農文協、一九八七年）もある。

(43) 註(3)に同じ、二四一～二四二頁。

(44) 註(29)に同じ。

(45) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九九一・一二・九付け朝刊記事（アナザーワールド）。

(46) 山村留学は昭和五十一年（一九七六）に長野県八坂村で開始され、一五年後の平成二年（一九九〇）四月までに二七道府県七九校にまで増え、同年十一月現在全国で約四七〇名の児童生徒が学んでおり、平成三年度からはさらに五校がこの制度を開設する予定で、全国で五三校が募集をする（『全国の山村留学紹介と親と子の留学の手引』全国山村留学協会／財団法人育てる会発行）というように、増加傾向にある。

(47) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九九二・二・二付け、第二地方版記事。

(48) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九八七・五・一七付け社説。

(49) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九九〇・九・三付け朝刊記事。

(50) 橋本克彦『森に訊け』講談社、一九九〇年。

(51) 註(42)に同じ。

(52) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九九〇・一一・四付け朝刊記事。

(53) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九八六・四・一二付け社説。

(54) 足立原貢・野口伸『山へ入って草を刈ろう』朝日新聞社、一九九一年。

(55) 坪井洋文は、異質なものが出会ったときの文化接触のあり方に関し、民俗社会から六つのモデルを抽出しているが、交流の過程が「理想的文化接触のありかた」と述べている（『稲を選んだ日本人』未来社、一九八二年、一六一頁）。

(56) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九九〇・一〇・一二付け夕刊記事。

(57) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九九一・一・五付け朝刊記事。

(58) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九九一・一・二三付け朝刊記事。

(52) 宮崎日日新聞社報道部ふるさと取材班『ふるさとを忘れた都市への手紙』農文協、一九九〇年。

(60) 『朝日新聞』（西部本社発行）一九九〇・二・二四付け記事、一九九一・六・二〇付け記事など。

(61) 『毎日新聞』一九九一・六・七付け朝刊記事。

(62) 註(15)に同じ（「過疎地域の再開発と集落再編成の課題」）。

(63) たとえば日弁連はリゾート開発のもたらす悪影響をさける法的規制を強化するために「環境保全法」の制定を求めている（『朝日新聞』一九九一・一一・一三付け朝刊記事）。

(64) 註(15)に同じ（「森林組合の活動と山村の再編成」）。

(65) 註(2)に同じ、二六四～二六五頁。

(66) 岩水豊『山村が大好きです』清文社、一九八七年。

(67) 毎日新聞特集版編集部『ニッポン虫瞰図』農文協、一九九〇年。

(68) 米山俊直『過疎社会』ＮＨＫブックス、一九六九年。
(69) 米山俊直『日本文化と小盆地宇宙』岩波書店、一九八九年。
(70) 註(29)に同じ。
(71) 松崎憲三『現代社会と民俗』名著出版、一九九一年。
(72) 松崎憲三「「地域おこし」としての「銀座まつり」」『成城大学文芸学部創設三五周年記念論集』所収、一九八九年、（前掲書に収載）。
(73) 地場産業について、清成忠男は次のように規定している。「地場産業とは、地域の特産品である消費財を全国市場ないしは外国市場に供給する産業である」（「まちづくり・まちづくりの核としての地場産業」『ジュリスト増刊総合特集９』有斐閣、一九七七年）。
(74) 地域産業について、清成忠男は次のように規定している。「地域市場を対象に消費財を供給する産業である」（前掲論文）。
(75) 一九九一年一一月五日に開催された日本陸水学会における小林純・岡山大学名誉教授の研究発表。（『日本経済新聞』一九九一・一一・七付け記事。
(76) 平成三年十二月十八日出願、出願番号三－一三一九〇〇。
(77) 『坂本龍馬脱藩の道　男水　開発研究資料』（一九九二年）。しかし、大手食品メーカーでも水の販売は赤字経営を余儀なくされている状況であり、この事業を採算ベースに乗せることは困難が伴うことも事

実である。ただし、山形県西川町のように「月山自然水」のブランドで売出し黒字を生んで〝むらおこし〟に結びつけて成功している例（『日本経済新聞』一九九一・一〇・二八付け記事）もあるから、可能性はないとはいえない。

参考文献

会津民俗研究会（編）
一九七三　『大川ダム建設に伴う水没部落内の物件・習俗等の生活実態調査報告書—舟子・桑原—』会津若松市刊。

会津民俗研究会・北塩原民俗誌刊行委員会（編）
一九七七　『裏磐梯北塩原の民俗』北塩原村刊。

赤坂憲雄
一九九一　『山の精神史—柳田国男の発生—』小学館。

足立原貢・野口伸
一九九一　『山へ入って草を刈ろう』朝日新聞社。

熱塩加納村史編纂委員会（編）
一九七八　『熱塩加納村史・第三巻』熱塩加納村刊。

天野　武
一九七三　「白山山麓の焼畑耕作と民具（二）」『民具マンスリー』六―五・六。
網野善彦
一九七八　『無縁・公界・楽』平凡社。
一九八四　『日本中世の非農業民と天皇』岩波書店。
荒木精之（編）
一九六〇　『肥後の民話』未来社。
池田弥三郎・大藤時彦・牧田茂・和歌森太郎（編集）
一九七四　『日本民俗誌大系』第五巻、角川書店。
一九七四　『日本民俗誌大系』第七巻、角川書店。
一九七五　『日本民俗誌大系』第二巻、角川書店。
一九七五　『日本民俗誌大系』第六巻、角川書店。
石川恒太郎（編）
一九六〇　『椎葉村史』椎葉村役場発行。
石川純一郎

一九七四　『会津舘岩村民俗誌』舘岩村教育委員会刊。
一九七六　「山村の村落形態」『国学院大学日本文化研究所紀要』第三十七輯。
一九七七　『田島町史　第四巻　民俗篇』福島県田島町刊。
一九八三　「風土と民俗ー中部日本山村における生活様式の展開とその特性ー」『人類科学』三五（九学会連合）。
一九八六　「焼畑農耕の生産儀礼」『日本民俗学』一六五。
一九八八　「日向山地畑作農村における村落祭祀」『国立歴史民俗博物館研究報告』第十八集。

泉　英二
一九八九　「「吉野林業」の発展過程に学ぶ」『森林社会学宣言』（内山節編著）、有斐閣選書。

五木村
一九五三　『村のすがた』（佐藤光昭編）、五木村発行。
一九八四　『昭和五八年度川辺川ダム建設に伴う文化財等に関する調査報告書』五木村。

五木村総合学術調査団
一九八七　『五木村学術調査・人文編』五木村役場。

犬伏武彦
一九八九　『民家ロマンチック街道ー伊予路ー』井上書院。

井之口章次
一九五九　「農耕年中行事」『日本民俗学大系7』平凡社。
今井幸彦（編著）
一九六八　『日本の過疎地帯』岩波新書。
岩崎真幸
一九八一　「柳田国男における〈山人〉をめぐる諸問題」『民俗学論叢』三号、相模民俗学会。
岩崎真幸・鈴木通大・松田精一郎・山本質素
一九七七　「民俗誌の系譜」『日本民俗学』一一三。
岩水　豊
一九八七　『山村が大好きです』清文社。
内山　節
一九八〇　『山里の釣りから』日本経済評論社。
一九八六　『自然と労働』農文協。
一九八九　『自然・労働・協同社会の理論』農文協。
一九八九　「現代思想のフィールドとしての森林」『森林社会学宣言』（内山節編著）所収、有斐閣選書。
愛媛県立博物館（編）

一九八九　『四国カルストとその周辺の自然』愛媛県自然科学教室発行。
置賜民俗学会（編）
一九八四　『置賜の庶民生活（一）—四季の行事—』（財）農村文化研究所発行。
大藤時彦
一九九〇　『日本民俗学史話』三一書房。
大塚民俗学会
一九七二　『日本民俗事典』弘文堂。
大林太良
一九七三　『稲作の神話』　弘文堂
一九八三　「海と山に生きる人々」『日本民俗文化大系5　山民と海人』所収、小学館。
一九九〇　『東と西　海と山』小学館。
大間知篤三
一九五一　『常陸高岡村民俗誌』刀江書院。
岡崎照雄（訳）
一九八一　『パパラギ』立風書房。
小野重朗

一九七七　『神々の原郷』法政大学出版局。
折口信夫
一九五五　「妣が國へ・常世へ」『折口信夫全集』第二巻所収、中央公論社。
一九五五　「春来る鬼」『折口信夫全集第』十五巻所収、中央公論社。
勝俣鎮夫
一九八二　『一揆』岩波新書。
鎌田　慧
一九九〇　『ドキュメント地方』筑摩書房。
上村てる緒
一九七三　『挽歌五木の子守唄』エコセン発行。
川口孫治郎
一九三四　『飛騨の白川村』住伊書店。
清成忠男
一九七七　「まちづくり・むらづくりの核としての地場産業」『ジュリスト増刊総合特集9』有斐閣。
近代史文庫宇和島研究会
一九七六　『大成郡録』同会発行。

熊本商科大学民俗学研究会
一九七二　『五木』同会発行。
倉田一郎
一九三六　「焼畑覚書」『ミネルヴァ』昭和十一年四月号。
一九四〇　「日向の「木おろし唄」」『文学』八—一〇。
後藤総一郎（編）
一九八七　『柳田国男研究資料集成』第十九巻、日本図書センター。
国学院大学民俗研究会
一九七七　『民俗採訪』五十一年度、同会刊。
国分直一
一九七二　「蓋井島の山ノ神神事」『蓋井島山ノ神神事』下関市教育委員会。
一九八五　「呪術における眼—邪霊・邪視と避邪の手段」『季刊自然と文化』一九八六新春号、日本ナショナルトラスト。
一九八六　「基層的生活文化の構造」『日本民俗文化大系1　風土と文化』小学館。
一九九二　『日本文化の古層』第一書房。
小松和彦

一九八五　「視点・文化人類学―異人―」『国文学』三〇―一。
今野円輔
一九五一　『檜枝岐民俗誌』刀江書院。
西園寺源秀
一九三四　『東宇和郡沿革史』（復刻一九八四年）野村町史談会。
佐久間惇一
一九七六　「赤谷郷の狩猟習俗」『民俗資料選集　狩猟習俗Ⅱ』（文化庁文化財保護部編）国土地理協会。
桜井徳太郎
一九六六　「東京都御蔵島」『離島生活の研究』日本民俗学会。
桜田勝徳
一九五一　『美濃徳山村民俗誌』刀江書院。
一九五八　「現代における民俗変貌への対処の立場から」『日本民俗学大系2』所収、平凡社。
一九七〇　『海の宗教』淡交社。
一九七六　「「近代化」と民俗学」『日本民俗学講座5』所収、朝倉書店。
佐々木高明
一九七一　『稲作以前』ＮＨＫブックス。

一九七二　『日本の焼畑』古今書院。

佐藤光昭

一九六七　「五木五家荘の山師」『暖帯林』七月号、熊本営林局発行。

一九七八　「五木村の焼畑農業」『あらくさ』26　天草農業高校。

一九八七　「焼畑語彙」『五木村学術調査・人文編』（五木村総合学術調査団編）五木村役場。

澤田四郎作

一九六九　「マノフイカ考」『山でのことを忘れたか』自家版。

四手井綱英

一九七四　『日本の森林』中公新書。

篠原重則

一九九一　『過疎地域の変貌と山村の動向』古今書院。

島崎　良

一九八七　「翁・祝福」『折口信夫必携』（別冊國文学）学燈社。

庄司吉之助（編）

一九七九　『会津風土記・風俗帳　巻一　寛文風土記』歴史春秋社。

一九七九　『会津風土記・風俗帳　巻二　貞享風俗帳』歴史春秋社。

一九八〇　『会津風土記・風俗帳　巻三　文化風俗帳』歴史春秋社。
昭和村教育委員会（編）
一九七三　『昭和村の歴史』昭和村教育委員会刊。
鈴木満男
一九七四　『マレビトの構造』三一書房。
一九七七　『華麗島見聞記』思索社。
成城大学民俗学研究所
一九八六　『山村生活50年　その文化変化の研究』（昭和59年度調査報告）成城大学民俗学研究所発行。
一九八七　『山村生活50年　その文化変化の研究』（昭和60年度調査報告）成城大学民俗学研究所発行。
一九八八　『山村生活50年　その文化変化の研究』（昭和61年度調査報告）成城大学民俗学研究所発行。
一九九〇　『昭和期山村の民俗変化』名著出版。
全国山村留学協会
一九九〇　『全国の山村留学紹介と親と子の留学の手引』（財）育てる会発行。
惣川誌編さん委員会（編）
一九六五　『惣川誌』野村公民館惣川支館発行。
相馬正胤

一九六二　「四国山岳地方における焼畑経営の地域構造」『愛媛大学紀要（社会科学）』第四巻一号。
一九七三　『伊予の山村』松菊堂。

高桑守史（守）
一九八三　「過疎と民俗の変貌」『日本民俗学概論』（福田アジオ・宮田登編）吉川弘文館。
一九八四　「伝統的漁民の類型化に向けて—漁村民俗研究への一試論—」『国立歴史民俗博物館研究報告』第四集。

高取正男
一九八二　『民間信仰史の研究』法蔵館。

高橋文太郎
一九四三　『山と人と生活』金星社。

高橋裕
一九八五　『水と人間の文化史』（ＮＨＫ市民大学テキスト）

田口洋美
一九九二　『越後三面山人記』農文協。

竹内静子
一九八九　「森林・山村の労働社会学」『森林社会学宣言』（内山節編著）所収、有斐閣選書。

竹村卓二
一九八一　『ヤオ族の歴史と文化ー華南・東南アジア山地民族の社会人類学的研究ー』弘文堂。
竹村卓二（編）
一九八六　『日本民俗社会の形成と発展ーイエ・ムラ・ウジの源流を探るー』山川出版社。
只見町教育委員会編
一九七〇　『図説会津只見の歴史』只見町。
一九七一　『南会津・只見町過疎部落の民俗』只見町教育委員会刊。
橘　礼吉
一九八〇　「白山麓の焼畑における収穫儀礼ー能美郡新丸村小原のナギカエシー」『加能民俗研究』八。
田中喜多美
一九三三　『山村民俗誌』一誠社。
田中宣一
一九九〇　「山離れと山村民俗の現状」『思想』七九三、岩波書店。
谷川健一
一九七五　「山人と平地人」『現代思想』三ー四、青土社。
谷川健一（編）

一九八九　『サンカとマタギ　日本民俗文化資料集成1』三一書房。
一九九一　『山の民俗誌　日本民俗文化資料集成2』三一書房。

多辺田政弘
一九九〇　『コモンズの経済学』学陽書房。

多辺田政弘・藤森昭・桝潟俊子・久保田裕子
一九八七　『地域自給と農の論理』学陽書房。

玉田　隆
一九九〇　「ムラの再生」『ジ・アース』一二号、サムシング発行。

丹田二郎
一九三八　『越後三面村布部郷土誌』（アチックミューゼアム彙報二二）、アチックミューゼアム（『日本常民生活資料叢書』第十一巻所収、三一書房、一九七三年に収録）。

千葉徳爾
一九五四　「山村民俗」『民俗学手帖』（民俗学研究所編）、古今書院。
一九六六　『民俗と地域形成』風間書房。
一九六九　『狩猟伝承研究』風間書房。
一九七六　「山村の生態」『日本民俗学講座1』朝倉書店。

一九七七　『狩猟伝承研究後編』、風間書房。
一九八三　「山の民俗」『日本民俗文化大系5　山民と海人』小学館。
一九八三　『女房と山の神』堺屋図書、一九八三年。
筑波大学さんぽく研究会
一九八五　『山北町の民俗1　年中行事』山北町教育委員会。
一九八八　「山林と鮭漁のムラ・新潟県山北町ー〝労働の近代化〟とムラの現在ー」『春秋生活学』三号、小学館。
坪井洋文
一九七三　「民俗学ー一つの視点の仮定」『神道考古学講座』第六巻、雄山閣。
一九八二　『稲を選んだ日本人』未来社。
一九八四　「歴史学と民俗学」『列島の文化史』1号、日本エディタースクール出版部。
一九八六　「故郷の精神誌」『日本民俗文化大系12　現代と民俗』所収、小学館。
東京教育大学民俗学研究会
一九七一　「栃木県矢板市長井寺山地区民俗調査概報」『むら』創刊号、同会刊。
徳島県三好郡東祖谷山村村誌編集委員会
一九七八　『東祖谷山村村誌』同委員会。

トク・ベルツ（編）
一九七九　『ベルツの日記　上・下』岩波文庫（菅沼竜太郎訳）。
富山和子
一九七四　『水と緑と土』中公新書。
永池健二
一九七五　「柳田民俗学における山人研究史の変容と展開」『柳田国男の学問形成』所収、白鯨社。
中川重年
一九八四　「森林と人間—樹木の語る世界—」『あるくみるきく』二〇三号、日本観光文化研究所。
楢木範行
一九三七　『日向馬関田の伝承』鹿児島民俗研究会。
南郷村教育委員会（編）
一九七一　『奥会津南郷の民俗』同委員会刊。
西村　亨（編）
一九八八　『折口信夫事典』大修館書店。
日本弁護士連合会公害対策・環境保全委員会（編）
一九九一　『森林の明日を考える』有斐閣選書。

ネリー・ナウマン（Nelly Naumann）
一九六三　「Yama-no-Kami－die japanische Berggottheit」『Asian Folklore Studies』XXII。
一九六四　「Yama-no-Kami－die japanische Berggottheit」『Asian Folklore Studies』XXIII－2。
野口武徳
一九六七　「小離島社会の村落生活と変化－トカラ列島臥蛇島－」『民族学研究』三二－二。
野間吉夫
一九七〇　『椎葉の山民』慶友社。
野本寛一
一九八四　『焼畑民俗文化論』雄山閣。
萩原秀三郎
一九八五　「焼畑の収穫祭」『聖峰冥郷　やま　日本人の現風景1』旺文社。
橋本克彦
一九九〇　『森に訊け』講談社。
橋本　武
一九七一　『猪苗代湖南民俗誌・続編』猪苗代湖南民俗研究所刊。
一九七二　「お八日調査のまとめ」『会津の民俗』2号、会津民俗研究会。

一九七三　『猪苗代湖北民俗誌』猪苗代湖南民俗研究所刊。
一九七四　「山と里の事八日感覚—会津地方の場合—」『日本民俗学』九二。
橋本鉄男
一九七九　「漂泊生業者論への視角」『日本民俗学』一二一。
橋本　徹（編著）
一九九一　『地域を創る知恵』学陽書房。
花見朔巳（校訂）
一九六二　『新編会津風土記』五巻本、雄山閣刊。
早川孝太郎
一九七二　『三州横山話』郷土研究社。
林　宣嗣
一九九一　「魅力ある地域づくりの提案」『地域を創る知恵』（橋本徹編著）所収、学陽書房。
比嘉春潮・大間知篤三・柳田國男・守随一（編）
一九八四　『山村海村民俗の研究』名著出版。
平山敏治郎・竹内利美・原田伴彦（編）
一九六九　「寺川郷談」『日本庶民生活資料集成』第九巻、三一書房。

福井勝義
一九八三　「焼畑農耕の普遍性と進化ー民俗生態学的視点からー」『日本民俗文化大系5　山民と海人』所収、小学館。
福島県教育委員会（編）
一九六九　『西会津地方の民俗』同委員会刊。
福島県史編纂委員会
一九六四　『福島県史・民俗（1）』福島県。
福田アジオ
一九八二　『日本村落の民俗的構造』弘文堂。
一九八八　「近世初期山村一揆論ー北山・椎葉山・祖谷山ー」『国立歴史民俗博物館研究報告』第十八集。
藤田佳久
一九八一　『日本の山村』地人書房。
一九八九　「Chnges in Mountain Villages under the Policy of Development for Mountainous Areas of Japan」『愛知大学文学論叢』第九〇輯、愛知大学文学会発行。
藤森　昭
一九八七　「生計構造の変容ーストックからフローへー」『地域自給と農の論理』（多辺田政弘ほか）所収、

学陽書房。

古家信平

一九八七　「焼畑経営と社会生活―ダンナとムラ人」『五木村学術調査・人文編』（五木村総合学術調査団編）所収、五木村役場。

古河古松軒

一九六四　『東遊雑記』平凡社（東洋文庫）。

毎日新聞特集版編集部

一九九〇　『ニッポン虫瞰図』農文協。

桝潟俊子

一九八七　「入会―資源の永続的活用―」『地域自給と農の論理』（多辺田政弘ほか）所収、学陽書房。

増山たづ子

一九八七　『ありがとう徳山村』影書房。

松崎憲三

一九八五　『巡りのフォークロア』名著出版。

一九九一　『現代社会と民俗』名著出版。

松本光太郎

一九八七　「東アジアにおける山人文化」『日本の古代10　山人の生業』（大林太良編）所収、中央公論社。

松山利夫

一九八六　『山村の文化地理学的研究』古今書院。

三井田圭右

一九七二　「隔絶山村福島県檜枝岐村の変貌とその規定要因」『地理学評論』四五―一一、日本地理学会。

一九七四　「東北日本奥地山村におけるゼンマイ生産の実態とその集落維持的意義」『地理学評論』四七―六、日本地理学会。

南会津郡役所（編）

一九一四　『南会津郡誌』（名著出版、一九七二年復刻）。

宮崎日日新聞社報道部ふるさと取材班

一九九〇　『ふるさとを忘れた都市への手紙』農文協。

宮田　登

一九八七　「「まれびと」と祖霊」『言語』一六―一、大修館書店。

宮本常一

一九三七　『河内国滝畑左近熊太翁旧事談』（アチックミューゼアム彙報二三）アチックミューゼアム。（『日本常民生活資料叢書』第一九巻、三一書房、一九七三年に収録）。

一九四二　『吉野西奥民俗採訪録』（アチックミューゼアムノート二〇）アチックミューゼアム（『日本常民生活資料叢書』第一九巻、三一書房、一九七三年。『宮本常一著作集』第三四巻、未来社、一九八九年に収録）。
一九四九　『越前石徹白民俗誌』三省堂。
一九六四　『日本民衆史2　山に生きる人びと』未来社。
一九六八　「山と人間」『民族学研究』三二―四。
一九七一　『忘れられた日本人』（宮本常一著作集10）未来社（岩波文庫版、一九八四年）。

民族文化映像研究所（製作）
一九八四　『山に生かされた日々』（一六㎜映画）。

民俗学研究所（編）
一九五一　『民俗学辞典』（柳田國男監修）東京堂。

向山雅重
一九四一　『山村小記』山村書院（復刻版、慶友社、一九七四年）。
一九四三　『続・山村小記』山村書院（復刻版、慶友社、一九七四年）。
一九七八　『講座日本の民俗3　人生儀礼』所収、有精堂。
一九八八　『山国の生活誌（向山雅重著作集）』全五巻、新葉社。

村尾行一
一九八三　『人間・森林系の経済学』都市文化社。
一九八六　『新版山村のルネサンス』都市文化社。
村上恒夫
一九八九　『龍馬脱藩の道を探る』新人物往来社。
室田　武
一九八二　『水土の経済学』紀伊国屋書店（福武文庫版、一九九一年）。
一九八七　『マイナス成長の経済学』農文協。
最上孝敬
一九五一　『黒河内民俗誌』刀江書院。
焼畑ふるさとの会事務局
一九八六　『焼畑ルネッサンス―継承会の発会に寄せて』同会事務局発行。
柳田國男
一九三五　「採集事業の一画期」『山村生活調査第一回報告書』（大間知篤三編集兼発行）所収。
一九三七　「山立と山臥」『山村生活の研究』所収、民間伝承の会（国書刊行会、一九七五年復刻）。
一九四八　「各地民俗誌の計画について」（全国民俗誌叢書に寄せた序文）。

一九六八　「遊海島記」『定本柳田國男集』（新装版）第二巻所収、筑摩書房。
一九六八　「山の人生」『定本柳田國男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房。
一九六八　「「イタカ」及び「サンカ」」『定本柳田國男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房。
一九六八　「天狗の話」（『妖怪談義』）『定本柳田國男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房。
一九六八　「山人外伝資料」『定本柳田國男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房。
一九六八　「山人考」『定本柳田國男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房。
一九六八　「史料としての伝説」『定本柳田國男集』（新装版）第四巻所収、筑摩書房。
一九七〇　「後狩詞記」『定本柳田國男集』（新装版）第二十七巻所収、筑摩書房。

柳田国男・倉田一郎
一九四一　『分類山村語彙』信濃教育会（国書刊行会、一九七五年復刻）。

柳田国男（編）
一九三七　『山村生活の研究』民間伝承の会（国書刊行会、一九七五年復刻）。
一九四九　『海村生活の研究』日本民俗学会（国書刊行会、一九七五年復刻）。

山口貞夫
一九三六　「十二月八日と二月八日（一）」『旅と伝説』九―一二。
一九三七　「十二月八日と二月八日（二）」『旅と伝説』十―二。

一九四四　『地理と民俗』生活社。

山口弥一郎

一九七二　『過疎村農民の原像』潮新書。

一九七三　「過疎村民俗資料の採集と保存」『会津の民俗』三号、会津民俗研究会発行。

山田隆治

一九七〇　「山の神と焼畑耕作ー中部インドの場合ー」『民族学からみた日本』所収、河出書房新社。

「山に生かされた日々」刊行委員会

一九八四　『山に生かされた日々』同会刊。

山本正三

一九五七　「九州山地における山茶の利用形態ー熊本県五木地方の例」『地理学評論』三〇ー四、日本地理学会。

結城清吾

一九七〇　『過密・過疎』三一書房。

湯川洋司

一九七五　「信仰」『御蔵島民俗資料緊急調査報告』東京都教育委員会。

一九七五　「南会津における山村民俗文化の研究」『日本民俗学』一〇二。

一九八五　「熊本県下の焼畑採訪」『あしなか』第一九三輯、山村民俗の会。
一九八七　「山口県下における〈年祭〉について」『山口大学教養部紀要』第20巻。
一九八七　「焼畑」『山北町の民俗3』山北町教育委員会。
一九八七　「農耕の形態とその特質」『五木村学術調査・人文編』（五木村総合学術調査団編）所収、五木村役場。
一九八七　「山村」『民間信仰調査整理ハンドブック《上・理論編》』（圭室文雄他編）所収、雄山閣。

米山俊直
一九六七　『日本のむらの百年』ＮＨＫブックス。
一九六九　『過疎社会』ＮＨＫブックス。
一九八九　『日本文化と小盆地宇宙』岩波書店。

和歌森太郎
一九四三　『修験道史研究』河出書房（東洋文庫、一九七二年）。

脇本敬治
一九八七　「ダンナ社会の変化」『五木村学術調査・人文編』（五木村総合学術調査団編）所収、五木村役場。

渡辺伸夫

一九八二　「尾前神楽」『椎葉村神楽調査報告書第一集』椎葉村教育委員会。