

【論文】

災いと山の神

—大正期の手紙資料にみる変わりゆく檜枝岐—

金子 祥 之

1. 繰り返された山の神祭祀

本論の目的は、定められた祭日に祭祀を執行したにもかかわらず、何ゆえに同じ祭祀が三度も繰り返されることとなったのかを、手紙資料の分析を通じて明らかにすることにある。すなわち本論では、一見例外的な事象にしか見えない「臨時の祭祀」の検討を通じて、この地域の山の神祭祀の特徴を検討していきたい。

本論でとりあげる福島県檜枝岐村は、南会津地方の西端に位置する「小さな村」である。日本社会では町村合併が繰り返されてきたが、檜枝岐村は、江戸期の村（近世村）の範囲を保ったまま現在に至っている。人口は600名ほどであり、「小さな村g7サミット」の東北地区の代表である。このサミットは、「小さな村」が100年後も生き残るために知恵を補い合うために作られたもので、北海道、東北、関東、近畿、四国、中国、九州の7つの地区から、最も人口の少ない自治体が集まり構成される。

檜枝岐村のある会津地方には、近世地誌として名高い『新編会津風土記』が残されている。『新編会津風土記』は、文化6（1809）年に完成した会津藩による官撰地誌である。編纂にあたっては、地元の知識人層（郷頭・名主・神官・僧侶）たちに、その土地の地誌を書き上げさせた。すぐれた地誌は、それらの情報をもとに編纂された。

『新編会津風土記』の記述からは、檜枝岐村が山がちな会津地方にあって、とくに山深い地域に位置することが見てとることができる。

この村は深山の奥にあって、四方には高山がそびえたっている。朝夕日光は隠れ、寒気は激しく、雪も早く降る。土地は広いがやせており麦さえ熟さない。ただ蕎麦を植えて糧としている。だが〔旧暦〕5月になっても霜が降りることがあって、実りのない年も少なくない。それゆえに、もっぱら小羽板〔黒檜で作られた高級材〕を割って生業としている。〔檜枝岐村は、〕古町組〔会津藩の支配の単位で、23村で構成された組〕西南のはずれの村落で、四方とも3里余り〔約11.8km〕の隘路を通らなければ隣村に出ることはできない。2つとない幽僻の地である。周囲の山中に黒檜が多いため、檜枝岐という村名になった¹⁾。

このように『新編会津風土記』は、この村の周囲の自然環境を描写し、それがいかに厳しいものであるかを説いている。高山に囲まれた檜枝岐村は、水田稲作はもちろん、麦の栽培も難しい。やせた土地にも適応する蕎麦でさえ、冷害にあって収穫できないことも多かったと記す。「2つとない幽僻の地」として檜枝岐村を描く『風土記』の「まなざし」は、のちにさかんに用いられる「秘境・檜枝岐」の「まなざし」〔関礼子2014〕を先取りするかのようである。

農業には適さない厳しい自然環境にあって、村びとたちは、山仕事を生業としてきた。地元では山仕事で生きる男たちをヤモード（山人）と呼んでいる。先に記されていた小羽板生産などの林業

に加え、クマを中心とした狩猟、山奥の沢でのイワナやマスなどの漁撈、山菜やキノコの採集など、厳しい自然環境とつきあいながら生活を営んできた。

いわば山に生きる檜枝岐村にあって、とくに熱心に祀られてきたのが、本論で検討する山の神である。檜枝岐の山の神信仰は、多岐に及んでいる。これまで残されてきた歴史史料や民俗誌を整理すると、①村全体で祭祀するもの、②若者組が祭祀するもの、③狩猟者だけが祭祀するもの、④山に入る際に祭祀するものなどがある²⁾。

このうち、本論で扱うのは、②若者組による山の神祭祀であり、地元では山の神講と呼ばれる行事である。この行事はすでに絶えおり、行事が最後に行なわれたのは、1970年ごろであったという。山の神講は、『檜枝岐村史』[1970]をはじめ、早川孝太郎[1939=1978]、今野円輔[1951=1974]、山口弥一郎[1964]などの民俗誌にもとりあげられている。詳細はあとで検討するが、これらの記述内容は共通点が多い。山の神講は、若者たちが担い手となり、正月と秋の二度、歌や踊りをともなって、たいへん賑やかに行なわれていたことが記録されている。

しかし一方で、本論で記述してゆく山の神講をめぐる「臨時の祭祀」の姿は、そこには記されていない。すなわち、民俗学者たちが記したのは、山の神をめぐる「平時の祭祀」の姿であり、山の神講が何度も繰り返されるという「臨時の祭祀」の姿は、そこにはあらわれてはこない。

対して本論では、手紙という村人自身の記述によって、山の神講の「臨時の祭祀」の姿を描いていくことになる。結論を先取りするならば、檜枝岐の山の神祭祀には、このような「臨時の祭祀」が、組み込まれていたことを示していくことになる。

2. 故郷と出郷者をつなぐ手紙

2.1. 手紙が書かれた背景

本論で分析の対象としたのは、星富次氏から星数三郎氏へあてられた私信である。二人は兄弟であり、この手紙は兄の富次氏から弟の数三郎氏へ認められた。手紙が書かれた当時、数三郎氏は当時の檜枝岐村民としてはまだ珍しい、東京近郊での生活を送っていた。もちろん当時の檜枝岐でも、出稼ぎというかたちで関東で生活する村民もいた。しかし、数三郎氏のそれは、高等学校・大学へと進学するための出郷であったという点で特徴的である。

現在残されている手紙は6通ある。大正10(1921)年から大正12(1923)年にかけてのものである。本論ではこれらすべてに言及するのではなく、このうち1通(以下、「手紙」とする)をとりあげ、内容の内在的理解を目指しながら分析していく。残念ながらこの「手紙」は、封筒の宛名書きが失われており、消印が存在しない。ただ年代を特定する材料として、封筒と本文にはそれぞれ新暦・旧暦の日付が記載されている。封筒には「三月六日」とあり、本文中には、「旧正月十八日夜十二時半」とある。

これらの情報と、数三郎氏が郷里を離れていた時期を勘案すると、「手紙」は、大正12(1923)年に書かれたものと考えることができる。新暦の1923年3月6日は、旧暦1923年1月19日である。日付は完全に一致しているわけではないが、本文が深夜に書かれたために、1日のズレが生じたと考えられる。

2.2. 「手紙」の全文

本論ではまず、「手紙」の全文を示し、そのうえで内容理解へと進みたい。以下、原文を尊重し翻刻したが、改行と句読点は筆者の判断で付した。

[封筒]

(表) はがれ

(裏)「 南会津郡松枝岐村
星富吉従
三月六日 」

[本文]

一筆啓上いたします。

過日懐中時計修膳(繕)の為、書留小包にて御頼申しました。もう届いた事と存じます。その内容に一寸申上し、今年めでたき歳を迎へたるを御知らせ申しました。その通り正月と云ふ月もなかば過ぎ家内親類には至つて健康体(風邪)で風だに引もせず、別してふ自由も感ず事なく暖き春を待ち暮し居りますから、只は此礼だけ御安心下さい。

昨日あたり清一氏より村内の情報ありて御承知かは知れませんが、今年と云年に「入つてからは、」村一般としては随分別の変わり事累々ありて、その内情を聞せ申上ませう。

まづ正月一日は無事にて只天候の雨降りの為、羽織等の濡る位にて廻礼も終り、翌二日も何等々な事なく、只厄落しとかで諸方の家で振舞あり。三日は不浄とかで何事も皆せずに休み。

四日は青年会あり。又在郷軍人会あり。夜は青年共の御山之神講あり。名義のみか何ら信心の風は見せない講加入者二十五名の多数にて、宿丸や方、酌か何かの故を以而、処女等六名斗りたのみで、酒貳斗を飲み尽さんとのめよさわけよおどれなどとそれは大へんの賑やかさ。何れも曲芸上手で八木ぶしからやぎ踊り、神楽芸までやつたとき。予めの夕食ニばんでいを搗きてエードシーをするおふきを、盛一・清一の二人ツキのトタン頭をかすりて血潮になり、その場ニ驚きたのか倒れた。全快二週間を費す見込みなるその通りもう快した、それで村人か云ふ。其位の事でな安かつた、孫八氏のおまつ様はカレ葉になつた、けちであつたなど、云つた。

五日は大吉日で弥四郎ノ下宮祝があつた。その他厄落の又次・幸一も振舞した。家中招(呼)ばれた。六日弥四郎・正三郎古峯代参ニ往つた。五日の日に下田の人ヲ春木切にいつて猿の足あと見つけて、

大いにあととめにいつて倉蔵の転び出して、春中やくのけがをされた事は申上たつけか。川衣の岩醫を招いて目下療養中だ。けがの場所か見通川であつた為そりで引付くる故、村中総出のさはきであつた。

春初めて此人なけが人できたのも山之神様の祟りではないか、思へば山之神講でもけが人か出来た。昔よりない事であるから、今一度山之神講のやり直しをするがよいとの話がひろまつて、七日の日に行つた。是も元の青年共がやつたが又女共まで二三人はたのんだそうだ。例の芸もやつて盛大たつたそうだ。

八日は女共の地藏講であつた。七日の夜中に下田のおみせは女子名(初恵)を産した。母子共に丈夫であるが産を初めたのは六日からで中々六ヶ敷かつたが、産婆とも云ふ湯ノ花のおときがきて居つた為にととても助かつたとの事である。

九日下田(甚石衛門)の伊南の父が死去した。組中の世話で棺箱も造つてそう式もやつたが、ほうずもたのまづ埋めた。十日、十一日、十二日は何と云ふ別段もなかつた。只十二日から大雪降りとなつて春木切りに困つて居た。

十三日も続いてふつた。此日見通川へ杓子ぶちに行つて居つた小一・幸徳・岩次郎三人は帰宅の途、見通沢の大かつらの木の下つて弥一の杉の処まで来た時に、上ノ方よりエーが来りて、三人を埋めんとした。幸徳は幸に埋められずつき出されてしまつた。小一はうづめられたけれ共、先達(サキバ)に來た故か沢山の中にならず、やうやうなからも出て、岩次郎の行をさがしたけれと見当らず、声もなくしてもう死せし者かと斗り、驚乱して助を求めに番やまではせ付て、先一番と現場にかけつけ、我と又八第二にかけつけ、それからそれからと人は村中総出となり、大さわぎとなつた。

暮るの中天候も先見へずの吹雪であつた。兄か判断雪(ユキ)の來た具合また小一氏が出た処等より判じて、皆はほる先はサホを次而つき廻りしに、四尺程の中より体のあるをつきあて直ちにほつて掘り出し(マツ)しも、最ふ息絶て死に至つた。けれ共兄は

軍隊生活の勇者として人工呼吸を施行し中にはクマノキを口ニふくめるやら呼返すやらの大手当、人工呼吸の甲斐ありて、三十分の後、此世の人にもどつた。一同の喜び且つ家人の喜び何れ斗りか、本人も助かりしかと夢の如くらしかつた。担架も造りて岩次郎宅ニ持ち付け、療養中なり。目下歩行する程までに[なった]。

十四日小空あし。昨日岩次郎氏の危より助かりし為、村中さわがした為、組々に酒壺升宛出して組日待をやつた。昨夜の出来事よりして山ニ居る者をそれぞれ心配で玉らない。順也の湯出の沢ニ一人で杓子ぶち、昨日か今日か帰る筈の人その他狩場にもいつていたがと何れの人も慄えて心配して居る。順や宅では夜も六々寝ずとの事。それはおじん産を初めて夜の中に男子を産んだ。

朝ニ至りて番やのおとも何かけちな者を見たとして一層の心配で、角太郎は山(湯出ノ沢)へ見と、けに支度をしておしかけた。喜八・升ヲ、三人は雪をこいていつた処が山の小やには居らんないとの事で大さわぎになつた。是こそ村中総出。あしこしの立つものは皆探しニいつた。

エーハ小やより下ノ方にも、上の方にも沢山来た。いつでもくるところ故、道行を小やより少し上へいつて、下ノ平よりそねにかけての道行との山人達の話によりて、隊を分けてほつた処か、川向吉作氏か掘り出した。それから昨日と同じ様、種々の手術を尽したけれ共、七尺余の雪の中に長時間埋められたもの故、とうとう生きかへらす死んでしまつた。

小やからは朝げになつて出られたとの事、それは小やの中にもまた火気があつた。飯もろくにしみなかつた。又順弥のふところにはもちが凍らずにあつたとの事。それではおとも何かけちなものを見た時かと想像し居る。ほうづをたのみて、十七日そう式した。ほうづの話によると御寺へもきた、又内川の親類方へも来たつたとの話で、女子供は(氣味)きびを悪かつて居る。

何れにせよ今年の春は不事斗り故、此山仕事を村では山か一番大切と云ので、今日十八日に

何の血も引かづけかれも無い者同志で山之神講を三度目にやり直し、寂然之□□出講者村五十名斗り、内川の法院を招いて山清めもするとの事で、村送人足で迎へにいつたがあすあたりでも法院は来る筈か。家では出講せず在家中で大祭りをした。はんだいもついで、シ、汁の馳走もあつた。

死と生の比は生四死二なり。生れはおたね男子十五日に、ふゆのか十七日に何れも母子共に丈夫である。徳文氏は伝吾方へたみのがむこに正月のせはに行くそうだ。

其他□□出来ず、私の(勤め)努めの会社も全月が半期決算期で何かとせわしい様である。何もかも私がやりますので、収入支出も皆やりますのでそれから伊南の会社ノ責任技術者退任の為、兼ムの技術者である故去る九・十日・十一日当方へ出張せられ、送別会や慰労金まで差上て、此三月中に郷里にかへらるゝとの事なり。技術者を失ふの心細し。然し我会社位の電気会社に於ては、相当の経験さへある者なれば技術者為る可き故、近日中に其資格を受く可き準取りをいたし申ました。何れその時は又申上ます。先は村内の情況概略申上げました。またまた申上ませう。

終りに御身御大切の程、祈り上ます。

旧正月十八日夜十二時半

□□□

世二灯光の下にて

星富次郎

横浜にある弟数三郎様へ

新聞も雑誌もとつて居る故、社会の様子もどうかゞはるゝぜ

2.3. 「手紙」の概要

本節では、つづく分析の前提とするために、前節で提示した「手紙」の概要を整理しておきたい。

「手紙」が書かれた意図は、故郷を遠く離れて住む弟へ、「村の変事」を伝えようとする事にあつた。簡単な挨拶に続いて、「村一般としては随分別の変り事累々ありて、その内情を聞せ申上ませう」という記述から「手紙」が始まってい

るのは、そのことを端的に示している。また「村の変事」を伝える目的があることから、大正12(1923)年の正月に起きたさまざまな出来事を事細かに記している特徴がある。

「手紙」には2つの画期がある。言い換えると、この年には、大きく2つの「村の変事」があった。第一に、1月4日・5日に続いた「変事」である。4日は山の神講の場で、2人の若者がけがをした。「トタン頭をかすりて血潮になり、その場ニ驚きたのか倒れた」とある。5日には、「春木切」に行った村びとが「春中やくのけがをされた」。けがをした場所が集落からは離れた「見通川」であり、そりで搬送するため、「村中総出のさはきであつた」。前者は「全快二週間を費す」ものですでに回復し、後者は「目下療養中」である。

第二に、13日・15日と続いた「変事」の「エー(雪崩)」である。13日の「エー」は、「見通沢の大かつらの木の下つて弥一の杉の処まできた時に、上ノ方よりエーが来りて、三人を埋めんとした」ものであった。このうち1人が生き埋めになり、息絶えていたというが、奇跡的に「此世の人にもどつた」。

15日の「エー」は、前兆があった。ある人が「何かけちな者[引用者注:不吉なもの]を見た」と一層の心配になり、山仕事をしているはずの人を訪ねた。すると、山小屋には姿が見えず、「エーハ小やより下ノ方にも、上の方にも沢山来ていた。やがて村中総出で掘り出すが、残念ながら、「七尺余の雪の中に長時間埋められたもの故、とうとう生きかへらす死んでしまった」。現場の小屋は、「火気があつた。飯もろくにしみなかつた。又順弥のふところにはもちが凍らずにあつたとの事」であった。

このような「村の変事」に、山の神への祭祀がどのように関わってくるのか、以下に検討していこう。

3. 「手紙」にみる正月行事と山の神講

3.1. 正月行事

本章では、「手紙」の内容を、檜枝岐村を対象に書かれた多くの民俗誌の内容と対照させることで、内在的に理解していきたい。はじめに、正月行事を民俗誌のそれと照らし合わせてみよう。

図1は、「手紙」の記述と民俗誌の記述とを比較して作成した。基本的には、いずれも共通性の高い内容となっていることがわかる。細かな行事の内容については、各民俗誌あたっていただきたいが、「手紙」の場合、つぎのような特徴が見いだせる。

すなわち、「村の変事」を伝えようとした「手紙」では、家の年中行事である「家例」ではなく、村で執り行なわれるフォーマルな意味をもった正月行事についての記述が多い。家ごとの行事である若水汲みや棚さがし、遊びあげ、七草粥、ダゴサシなどは描かれませんが、村全体にかかわる山の神講、古峰ヶ原代参、地藏講などが描かれている。

そのうち、やはり際立っているのは、山の神をめぐる祭祀——山の神講——が繰り返された点である。民俗誌の記述を見るに、こうした事態は、極めて例外的な事象のように思われるが、それをどのように理解したらよいのだろうか。

3.2. 山の神講

ではつぎに、山の神講の記述を照らし合わせてみよう。檜枝岐村に多く残された民俗誌には、山の神講はしばしばとりあげられている。それらの記述を整理したうえで、「手紙」の記述を比較していきたい。

はじめに、早川孝太郎[1939=1978]をとりあげよう。その記述は簡素である。「山の神講で、年二回祭祀を行ふ。時季は正月と十月であるが、日時は一定せぬ。その日組の者が宿に寄合ひ祭祀をする。以前は女性は一切加へなかつたが、近年は食事の世話等に、女性が参加する」[同:436]とあるに過ぎない。

	手紙に記された行事 1923年	『檜枝岐民俗誌』 1951年	『桧枝岐村史』 1970年	『檜枝岐村の民俗』 2016年
1月1日	回礼	若水・湯殿初め・御年始 山入り・古峰ヶ原籤引き 山入り	若水・朝湯・お参り・山 参り・回礼	若水・年始挨拶・山参り
2日	厄落とし			山参り
3日	不浄のため休み		御棚探し	
4日	青年会・在郷軍人会 山の神講	厄落とし・仕事始め 山の神講	厄落とし・山の神講	厄落とし
5日	下宮祝・春木切り	厄落とし	厄落とし	厄落とし
6日	古峰代参	厄落とし	厄落とし	厄落とし
7日	山の神講	遊びあげ・七日粥	遊び上げ	遊びあげ・七日粥
8日	地藏講			
11日		この日までに若木迎え、 ダンゴサシ		
13日			望の正月・ダンゴをさす	
14日	組日待	長虫をする		仕事休み・ダゴサシ
15日		モチ・セーの神祭り	仏拝み・歳の神	仕事休み・ダゴサシ セーの神
16日		デーセー日		仕事休み・ダゴサシ
17日			山止め	
18日	山の神講・山清め (記載ここまで)			
20日		二十日正月・恵比寿講	二十日正月・恵比寿講	二十日正月・恵比寿講
21日			伊勢講	伊勢講
23日		春日待ち		
24日		春日待ち		春日待
2月1日			次郎のツイタチ	次郎の一日

* 行事の表記は原著者のそれに従った。上記の資料を参照し筆者作成

図 1：檜枝岐の年中行事

つぎに、今野円輔による『檜枝岐村民俗誌』の記述を示そう。先取りするならば、この内容が、つづく研究に大きな影響を与えている。

山神講は春秋の二度あるが、春は旧正月の四日、秋は恵比寿講のころで一定していない。これは宵と朝の二度に行われる。山神講には二名の代参を籤で定め、宵と朝の二度に鎮守の山神に代参を立てる。この時の籤は黒檜を削って作った割り箸に、名前を書いたり神を挟んで引く。この山神講に参加する者は十八、九歳から三十歳ぐらいまでの青年全部。着席

の席順はたとえ最年少者であっても代参に決まった者が最上座である。宿は大抵は村長の家である。宿には山ノ神の掛け図をかけ、終夜お燈明をあげておく。青年たちはバンデー餅を搗き、御神酒をのむ。山ノ神講は、若者たちにとっては一年じゅうで最も楽しみな日であり、夜を徹して歌い踊る。またこの夜は血の穢れのない完全な処女だけが酌に出る資格がある。男の方は既婚者も出るが、女は、全くの未婚者の処女だけである。もちろん、ヒの悪い（死者の出た）者は出席できない。翌朝は飯を食う [今野 1951 = 1974: 57-58]。

つづいて、山口弥一郎のそれを示そう。山口は「この項〔引用者注：山の神講を含む年中行事の記述をさす〕は今野円輔著の『檜枝岐民俗誌』（昭和二十六年七月刀江書院刊）によるところが多い」〔山口 1970: 203〕と断ったうえで、つぎのように記述している。

山の神講。山の神講には一八、九歳から三〇歳くらいまでの男は全部加入する。もちろん若連中とは会員が重複しても意味が全く違う。講ごととは春秋二回やるが春は正月四日ごろ、秋は十二月十七日などにやったこともあるが日はきまっていない。十一月一日の山の神祭りともちがう。村長の家などがおもに宿になり、食べ物は持ち寄り、山の神の掛け軸をかけ、終夜お燈明をあへて、ばんでい餅をつき酒を飲んで踊り楽しむ。これにはいろいろの儀式があったようである。膳の着席は年齢順であるが、宵と朝に二度代参者が二名、鎮守の山の神にたつので、最幼年者でも最上座につく。これをきめるには黒ひのきを削ってつくった割りばしに名前を書いた紙をはさんで置いて、くじでひかせる。山の神はけがれを忌むというので、未婚の生娘だけがこのおしゃくにでたという〔同：205〕。

山口の記述のうち、意味がとりづらいのは、講員（山の神講の担い手）が若連中と重複しているも意味が全く違うと指摘している部分である。これ以上の説明がないため、推測するほかないが、おそらくつぎのような意味であろう。すなわち、山の神講と若連中（現在の青年団）は、メンバーシップが共通している。しかし、山の神講は若連中の行事として行なわれているものではなく、村の祭祀を若連中が代表して行なっているという点で「意味が全く違う」との指摘であろう。

最後に、『檜枝岐村史』の記述を見よう。

本村は山仕事が生計の基盤になっているの

で山之神様の信仰は厚い。山之神講はだいたい青年がやった。だいたい三〇歳以前十五歳以上くらいで、出る人数は三〇名前後で、正月四日ごろ秋は収穫の終わった九月三十日ごろで年によって少し日の違うこともある。

青年の集まりで銭と米を掛けそろえる。これも世話人があって世話をする。夕方集まって宴会を始める。宴席はたいいて年齢順に座って飲む。歌をうたう者おどりをおどる者などあってにぎやかに行なわれた。翌朝も集まってお昼前までくらい酒をくみかわした。バンダイ（うる米で作る餅）を夕飯にした。残りの一部をヒシ形に切り、各自三切れぐらい持ち帰った。現在では行なわれていない〔檜枝岐村 1970: 378〕。

以上の記述から、山の神講がつぎのような行事であったことがわかる³⁾。①山の神講は、青年たちによって担われた。②春と秋の二度あり、春は正月4日と、秋は収穫により変わるが10月ごろ行なった。③宿を決め、その家に講員が集まる。④宵に代参者を「カミ迎え」向かわせ、鎮守社の境内にある山の神を参る。⑤講の座順は年齢順であるが、代参者は最上座につく。⑥山の神の掛け軸を掛け、終夜、燈明をあげ「カミ祀り」をする。⑦バンデー餅をつき、山の神へ供える。⑧「神賑わい」は、若者たちによる歌や踊りで、はなやかに行なわれる。⑨女性たちがお酌に参加する。⑩若者たちにとっては、1年中で最も楽しみな日であった。⑪朝になると、再び代参者を「カミ送り」に向かわせる。⑫バンデー餅を下げて各自持ち帰る。⑬1970年までには途絶えてしまった。

このように山の神講については、多くの民俗誌でふれられており、豊富な記述がある。にもかかわらず、「手紙」にある山の神講が繰り返し行なわれることについては何も言及されていない。すなわち、冒頭にもふれたように、民俗誌に記述されていたのは山の神講の、いわば「平時の祭祀」であり、「手紙」に記されたような「臨時の祭祀」

についての言及はないことがわかる。

では、「手紙」の記述は、やはり例外的な事態でしかないのだろうか。確かなことは、「村の変事」への対応が山の神祭祀と結びついていることである。そこで「村の変事」の中身、とりわけ大きな出来事である「エー（雪崩）」と祭祀の関係を、以下に詳しく検討していきたい。

4. 雪崩と山の人生

4.1. 村での生活と雪崩

この村に生きる人びとが雪崩に苦しめられていたことは、志村俊司の手による『山人の賦』にもあらわれている。『山人の賦』は、山人たちの生活史を記録したすぐれた地域資料である。とりわけ、平野與三郎氏〔明治30（1897）年生〕の生活史には、雪崩に関する語りが豊富である。その語りに注目しよう。

ナダレにやられた人はいる。狩り場は雪のある時季だから、みんなナダレには注意しただよ。檜枝岐の人は、昔っからナダレにはひどい目に遭ってるから、ここら、ナダレの巢みてえ〔な〕とこだから、昔からナダレではよほど死んでるから、ナダレには注意した。狩りしる人は、みんな朝にナダレよけのマジナイして出た。オラ、オジイサンに習ったから、朝に唱えて出たから、なんのこともない、危ねえ目にも遭わなかった〔志村 1985: 146〕。

語りからは、檜枝岐は「ナダレの巢」であり、その被害に苦しめられたこと。冬から春にかけて山で狩猟を行なう山人たちは、とくに雪崩に対して気をつけていたこと。さらに、雪崩への対応策として、呪い歌が伝承されていたことがわかる。與三郎氏は、呪い歌についてつぎのように語る。

…山へ入って、小屋に泊まって〔引用者

注：狩猟は狩り小屋に寝泊まりして行なわれる〕、朝げに小屋を出る前に、無事を神様をお願いするだ。ナダレに遭わねえように、ケガしねえように、神様拜むだ。小屋に幣束作ってまつってあるから、みんなその方に向けて、大将〔引用者注：狩猟者たちが作る狩り組のリーダーを指す〕が、「チハヤフル峰ノ白雪落ツルトモ トマスノミユキノホドラ シバシトドメン」と唱える。そうして出れば、ナダレが落ちても人に障ないだ。人より外れて、わきへ落ちてゆくだ。これは毎朝かならずやったな〔志村 1985: 127〕⁴⁾。

じつは與三郎氏が語った呪い歌とほぼ同様の内容が、金子総平によって記録されている。金子は、檜枝岐での狩猟を調査するなかで、『諸事記』という書物を目にする。『諸事記』は、「四六版の洋紙の雑記帳に雑然と六、七枚に涉つて筆にて書いたものです。筆者は檜枝岐村の前村長故星愛三郎氏で明治二十八年頃に書いたらしい。内容は狩場祭りの時の祈りの詞と真言が主」〔金子 1937（= 2012）: 385〕であったという。愛三郎氏は、狩り場で大将をつとめていた人物で、山での祭祀についても深く知っていなければならず、詳細に記録しておく必要があったのだろう。

『諸事記』には、「千早振る嶽の白雪落るとも斗ますの御雪のほどをしばし止とめん」〔同：384〕という呪い歌があったことを、金子は記している。彼はまた、近隣地域の狩猟秘伝書についても調査しており、そこにも呪い歌の類例を見出すことができる。近隣地域の旧伊北村田子倉の「狩の巻物」には、「へ 千早振峯ノ白雪ヲツルトモ山祇御行柱ハシバシトドメン」〔同：409〕の呪い歌が記されていた。檜枝岐の周辺地域では、この呪い歌が用いられていたことがわかる。とくに田子倉の場合には、それが山の神へ向けられたものであることが明白である。

ここで確認しておきたいことは、つぎの事実である。「ナダレの巢」である檜枝岐で生きてゆく

ためには、雪崩とつきあわざるをえなかった。そうであるから、とくに冬山・春山に分け入っていく山人たちは、身をもってその危険性を感じながら、雪崩への認識を深めてきた。かつて狩り組のリーダーとなる人物は、雪崩への呪術的な対応策も身に付けておく必要があり、雪崩除けの呪い歌を伝承していた。それほどに、この村の人びとにとって、雪崩は身近な存在であったのである。

4.2. 雪崩への認識

そのうえで、「手紙」に記された「エー」とは、いかなる雪崩であるのかを検討していきたい。檜枝岐の山人たちの雪崩認識について検討した野田岳仁〔野田 2014; 2016〕は、「人びとは雪崩が恐ろしいものであるけれども、『雪崩のくる日はわかるので、危険を回避することができる』と断言する」〔野田 2016: 58〕ことに注目しながら、人びとの雪崩を回避するための地元の知恵を記述する。

野田はフォークタームに注目し、人びとの知る雪崩の類型を図2のように整理する。「ボホ」と「ミゾケ」が表層雪崩、「ジソコナダレ」が全層雪崩であり、これら全部を「ナデ」と呼んでいる。「ボホ」は、「獵師にとってもっともおっかない存在」〔同：60〕である。「音もなく、…水を流したように煙をまきあげ、スピードをあげて雪崩れてくる。そのスピードは時速200kmともいわれる」〔同〕。対して、「ミゾケ」はその名の通り、水気を含んでいるため重く、速度は遅い。また木々に引っかかって止まりやすいという。

ところが興味深いことに、「手紙」に記された「エー」は、野田による分析にはあらわれてはいない。じつは現在、檜枝岐では、「エー」という言葉はあまり使われていない。そのため、檜枝岐において「エー」と「ボホ」との違いについて聞き取りを行なっても、共通見解が得られなかった。その解釈には、人によって大きな揺れがあった⁵⁾。

そこで、『山人の賦』に採録された、明治生まれの山人たちの語りに注目しよう。平野與三郎氏は、檜枝岐で起きた不幸な事故について、以下のように語っている。いずれも多くの人命が失われてしまったものである。おそらく、ここに見られる「アイ」を、「手紙」では「エー」と記したのだろう⁶⁾。

獵師では、オラが生まれねえうちだなあ、藤原の方さカモシカ狩りに行って、帰りしま(帰る途中)、皮を背負って帰ってきた人が、沢でボホにやられた、四人。正月前(旧正月、新暦では二月初め)、キリンテの池ノ平のちょっと上だ。あすこボホの来るところだ。いい獵師が何人もやられただから〔志村 1985: 146-7〕⁷⁾。

…近頃では、バンドリおちちに行って、帰りしま、村に着いてっから、あの今の公園の入口の駐車場で、ボホにやられて、五人で行って四人死んだ。…一人だけ助かった。…正月(旧)で、アイ(表層ナダレ)の季節だ。あの時、夜になって降って、本当に山になっていたが、その明日、家の見える所でや

種類	フォークターム (民俗語彙)	雪質	速度	発生頻度	危険度	
表層雪崩	ナデ (雪崩)	ボホ	乾燥した雪 (粉雪)	速い	年に数回	高い
		ミゾケ	湿った雪	遅い	数年に1度	やや低い
全層雪崩	ジソコナダレ (地底雪崩)	凍った雪	遅い	数年に1度	やや低い	

野田〔2016:60〕を修正し筆者作成

図2：山人の雪崩認識

られた〔志村 1985: 147: 傍点引用者〕。

山人たちの聞き取りをした志村は、「ボホ」「アイ」、いずれに対しても、「表層ナダレ」という注記を付している。またその発生時期からしても、どちらも「冬から春にかけて乾いた雪が引き起こす表層雪崩」と見てよいだろう。ただ、與三郎氏自身は、雪崩について語りながら、「ボホ」と「アイ」の両方を用いている。この記述だけでは、その差異がはっきりと認識できないが、何らかの使い分けがありそうである。すなわち、かつて檜枝岐では、「冬から春にかけて乾いた雪が引き起こす危険な表層雪崩」を2つに分節化していたようなのである。

これら2つの違いについて、平野信之氏は、あくまで自分の解釈だと断ったうえで、つぎのように語った。『「ボホ」と「エー」はいずれも『冬から春にかけて乾いた雪が引き起こす危険な表層雪崩』という意味では共通している。私たちの年代では、昭和40～60年代に起きた大規模な表層雪崩（下大戸沢・上大戸沢・中学校）を『ボホ』と呼んだ。それに対して、『エー』は、『ボホ』に比べて局所的で狭い範囲での雪崩を指しているようだ。近年は『ボホ』という言葉が多く使われる。今の若者は『エー』という言葉を知らない者もあり、こちらは使われない昔言葉になったのだと思う」と。

すなわち、この指摘にしたがえば、「手紙」に記された「エー」とは、狭い範囲で起きる「冬から春にかけて乾いた雪が引き起こす危険な表層雪崩」であり、ときには村人たちの命を奪う危険な雪崩であったのである。

そのうえで、大正12（1923）年当時、雪崩に巻き込まれる事故があった際に、どのように対応していたのかを詳しく見ておきたい。13日、15日の「エー」はどちらも「村中総出」で対応にあたった。「あしこしの立つものは皆探しニいつた」。雪山では、「皆はほる先はサホを次而つき廻りしに、四尺程の中より体のあるをつきあて直ちにほ

つて掘り出ししも」とあるように、棒を雪にさして行方不明者を捜索した。筆者の聞き取りによると、このような場合、持って出かけたのは、普段は農作物を乾燥させるはざ掛けに使っている竹であった。

行方不明者が発見できた場合には、掘り出して救命措置がとられた。「兄は軍隊生活の勇者として人工呼吸を施行し中にはクマノキを口ニふくめるやら呼返すやらの大手当、人工呼吸の甲斐ありて、三十分の後、此世の人にもどつた」。つまり、この時には、軍隊生活に学んだ近代的な救命方法と、死にかけた者の口に熊の胆を含ませるという伝統的な山人たちの対応方法との両方が試みられたことがわかる。

村中総出の捜索となった場合には、迷惑をかけた家を中心となって日待講を行なった。「危より助かりし為、村中さわがした為、組々に酒壺升宛出して組日待をやつた」とある通り、救助された家から各組に酒を1升振る舞い、それぞれの組で日待講を催した。また残念ながら、死者が出た場合には、「ほうづをたのみて、十七日そう式した」とあるように、僧侶を招いて葬儀を行なった。檜枝岐村には、庵があるのみで寺院はなく、したがって僧侶もいない。交通の途絶した雪の中を、隣接地域からわざわざ僧侶を招いて葬儀を行なったわけである。これは9日の記述にあるように、天寿を全うして亡くなった人を、「組中の世話で棺箱も造つてそう式もやつたが、ほうづもたのまづ埋めた」のとは対照的である。

これらの記述からわかることをまとめよう。たしかに野田の指摘するように、檜枝岐の山人たちは、雪崩について深い認識をもっている。そのことによって、「毎年複数の雪崩が発生しているにもかかわらず、本村内で戦後一人の死者もだしていない」〔野田 2014: 62〕。

しかし、「手紙」に見られるように、かつて村びとの多くが、雪深い冬山・春山で山仕事に携わっていた時代には、集落から離れた場所で、不幸にして雪崩に巻き込まれていたことも事実であ

る。それゆえ、搜索方法やその後の対応までもが、キチンと準備されていたことが「手紙」からは見てとれる。

そうした対応策を培ってきた、当時の檜枝岐の人びとにとってさえ、この年のように短期間に山にかかわる「村の変事」が続いたことは、やはり特異なことであった。それゆえに、「山之神様の祟りではないか」という解釈が出てくるわけである。祭祀が繰り返されたのは、まず何よりも、こうした山にかかわる「村の変事」の続発が原因であるといえよう。

5. 変わりゆく大正期の檜枝岐

5.1. 山の神信仰の零落

ここまで見てきたことからわかるように、山の神の「臨時の祭祀」が繰り返された理由は、雪崩被害を中心とした「村の変事」にあった。この「村の変事」が、「山之神様の祟りではないか」と認識され、山の神への「臨時の祭祀」へとつながるのである。

ここで注意深く検討したいことがある。それは、当時の人びとが、「ハザード [引用者注：本論でいう災害のこと] が『神の業』と考えられた時代」[ガルシア＝アコスタ 2006: 72] を生きていたのかということである。より丁寧に述べるなら、山の神にすぎるといふ村びとたちの対応を、「生計の極めて大きな部分を山に依存しているので山の神に関する信仰は非常に強く保持されている」[今野 1951 (=1974): 48] 結果だと、単純に解釈してよいのかということである。

じつは、明治30年代生まれの山人たちは、正反対の理解をしている。すなわち、この時期には、山の神への祭祀が崩れてしまったと語っているのである。平野惣吉氏は言う。

昔の人はよくよく山の神様信仰しただ。山さ入るにも、山へ入ってからも、神様祀って、いろいろマツリというをやっただ。幣束つ

くって神様拝んだり、なかなか山さ入っても難しかっただ。オラ二十七、八で本格的に狩り場始めたから [引用者注：明治33 (1900) 年生]、あんまり自分で覚えがねえだ。オラ始める前ぐれえから、あんまりやんなくなったなあ、大正の終り頃までだべ、昭和になつてからは山の神様拝む人なんどあんまりなかつたなあ [志村 1984: 151：傍点引用者]。

まったく同じ指摘を平野與三郎氏も行なっている。

昔、やっかいだった、狩り場は。十六歳ではじめて狩り場に出た [引用者注：話者は明治30 (1897) 年生] 頃は、とてもやっかいだった。テエショウ (大将) だの、タカジカリ (副大将) だの、ブンジだのってのがあって、神様まつって、いろいろやかましいキマリがあった。山へ入ってもいろいろ面倒だった。あれ大正までだったな、昭和になつてからは、大将もなにも、なくなつてしまった。

大将あつた頃は、獵師はみんな大将について組つくってやった、クマ狩りとカモシカ狩りは。…大将できる人、何人もいなかった、三人ぐれえだ。山よく知ってて、狩りが上手で、マツリができねえと大将にはなれねえだ。大将は幣束 (御幣・ぬさ) つくって、いろいろマツリやって、山さ行けばみんな指図して、いろいろきめるだ [志村 1985: 111：傍点引用者]。

狩り場のマツリやったりして、いろいろのことやかましかったの、大正の半ばぐれえまでだったな、そのうち、だんだんいい加減になつて、昭和になつてからはやる人なかつたなあ。ブガキやナダレよけのマジナイぐれえはやったが [志村 1985: 134-5：傍点引用者]。

ふたりの語りは、深く山の神に信心した山人た

ちの間でも、大正期には祭祀が大きく崩れていったことを示している。かつて狩猟を行なうためには、たんに獲物を捕獲するだけではなく、山の神にかかわる様々な祭祀を執り行なう必要があった。狩り組の大將となるには、自然を深く知っていて、狩猟の技術があり、加えて祭祀に長けたものでなくてはならなかった。「神事」であるから、そこには、「やかましいキマリ」が存在していた。

ところが、大正時代に入ると、猟の技術・組織が大きく変わっていった。その結果、大正半ばには、山の神への祭祀や儀礼は、「あまりやらないもの」、「いい加減」になっていったのである。わずかに、獣除けの儀礼と雪崩除けの呪い歌が残されたに過ぎないという。

もっともここでの語りは、山人たちの祀る山の神祭祀であって、本論の対象とする若者たちの山の神講とは、直接的な関係はないものである。しかし、つぎに示すように、若者たちの間でも、山の神への向き合い方は大きく変わっていたと見てよいだろう。むしろ若者たちの方に、より一層大きな変化があったと見ることができそうである。

5.2. 山の神講の変容

若者たち山の神講でも、劇的な変化が生じていた。それは「手紙」に見るように、女性たちが参加していることである。「手紙」には、つぎのように記されていた。「夜は青年共の御山之神講あり。名義のみか何ら信心の風は見せない講加入者二十五名の多数にて、宿丸や方、酌か何かの故を以而、処女等六名斗りたのみて、酒式斗を飲み尽さんとめよさわげよおどれなどとそれは大へんの賑やかさ、何れも曲芸上手で八木ぶしからやぎ踊り、神楽芸までやつたとき」。

講に参加した若者たちに対し、「名義のみか何ら信心の風は見せない」と批判的なまなざしが向けられた理由は、女性たちを参加させたことが大きいだろう。早川が、山の神講には、「以前は女性は一切加へなかつたが、近年は食事の世話等に、女性が参加する」[1939=1978: 436]と書いたよ

うに、女性たちの参加は大きな変化であった。

というのも、かつては山の神祭祀の場にはもちろん、山にかかわる生業の場に女性を近づけることは、タブーであったからである。この点について、山口弥一郎は、「ヒ（火）を忌む」という観点から、つぎのように指摘する。「忌む最も強いものは火で、しにっぴは死火、さんびは産火で、ここでは産火より死火を忌んだ。火を食うといって、家族に不幸や出産があればもちろん狩りには出なかったし、そのような家で飲食をしたり、立ち寄ることも忌んだ」[山口 1964: 192]。さらに『桧枝岐村史』でも、「妻も月経中は決して神詣りせず、狩に出る男はそうした女に手を触れない。…月経をはちべいと呼んで、妻がはちべいの期間中は夫は遠山の狩猟に出ない」[檜枝岐村 1970: 385]と記している。

だがこの時すでに、山の神講は、「神事」としての意味を弱め、「神賑わい」を中心としたものへと変容していた。それゆえ、宴席の場に女性たちを加えようと若者たちは考えたのである。もっとも若者たち自身も、女性たちの参加をタブーとしてきたことは理解している。そこで、「未婚の女性」に限定することで、自分たちの要望をかなえながら、タブーである「産の穢れ」を犯さずにするという方策を練ったのであろう。

この点に関して、興味深いのは以下の記述である。「けが人できたのも山之神様の祟りではないか、思へば山之神講でもけが人が出来た。昔よりない事であるから、今一度山之神講のやり直しをするがよいとの話がひろまつ」た段階でも、若者たちは、女性たちを同席させて二度目の祭祀を執行した。「是も元の青年共がやつたが又女共まで二三人はたのんだそうだ、例の芸もやつて盛大たつたそうだ」と記されている通りである。

つまり、「山之神様の祟りではないか」という考えが、村内に広まった段階でも、若者たちは、その村人たちの意見に誠実に応えようとはしなかったことがわかる。むしろ、そうした声をうまく利用しつつ、もう一度、「若者たちにとっては

一年じゅうで最も楽しみな日」[今野 1951 (= 1974): 57-58]を行なうことができる喜び方が、「手紙」からは透けて見える。あくまで山の神講は、「神賑わい」として行なわれているからである。

しかし、二度の雪崩の被害を経由し、死者が出る事態になると、「神賑わい」は否定され、「神事」が前面に出てくることになる。「何れにせよ今年の春は不事斗り故、此山仕事をす村では山か一番大切と云ので、今日十八日に何の血も引かづけかれも無い者同志で山之神講を三度目にやり直」すことになるのである。「寂然」という表現からもわかるように、三度目にいたって、歌や踊りも、そしてお酌をする女性たちもいない、いわば昔ながらの山の神講が執り行なわれたのである。

つまり、祭祀が繰り返される背景には、若者たち以外の村びとたちから、祭祀が「昔ながらにきちんと執行されていない」という批判があったことがわかる。若者たちの山の神講では、「神事」を軽視し、「神賑わい」に軸をおくようになっていくこと、それに伴って女性たちが参加するようになったことへの批判であろう。祭祀が繰り返される背景には、このような祭祀への人びとの態度の変化があったわけである。

では、ここまで検討してきた、山の神を繰り返して祀るといふ「臨時の祭祀」は、あくまで例外的な事象にすぎないのだろうか。

おそらくそうではない。早川は、かつて檜枝岐において「マツリナホシ」という祭祀方法があったことを指摘している。いわく、「マツリナホシ」とは、「山で凶変のあった場合に、最初から行事を遣り直すを云う」[早川 1939=1978: 427]。ただし、それがいったいどのような内容のものであるのかは不明である。それ以降の民俗誌でも、この言葉が採録されることはあっても、その内容については記述されることはなかった。

つまり、本論で検討してきた度重なる祭祀はまさに、山での凶事が続いた場合に、神を祀り直すというマツリナホシの実例であったのである。

もっとも早川の指摘は山人たちの祀る山の神に対しての記述である。だが、この年のように、村全体にかかわる「村の変事」が山で続いた場合には、村を代表して執り行なわれた若者たちの山の神祭祀へと、マツリナホシが適用されていったと考えられるのである。

6. 結論

本論の目的は、定められた祭日に祭祀を執行したにもかかわらず、何ゆえに同じ祭祀が三度も繰り返されることとなったのかを、手紙資料の分析を通じて明らかにすることにあった。

これらの分析から明らかになったのは、度重なる災いを祟りと解釈し、山の神講を繰り返した人びとの姿である。この年は正月だというのに、山の神講の席や春木切りでの怪我、さらに雪崩により二度にわたって村人が生き埋めになる事故が生じた。しかも、人命が失われた生き埋め事故では好ましくない予兆を感じとった人があり、それが現実のものになっていた。山にかかわる変異が繰り返されるにつれ、人びとはそれを祟りとして認識するようになり、祭祀を繰り返していたのであった。すなわち、ここに示してきた「臨時の祭祀」は、かつて村人たちが行っていたという、「山で凶変のあった場合に、最初から行事を遣り直す」[早川 1939=1978: 427] マツリナホシ（祀り直し）の実例であった。

檜枝岐村のある南会津地方の山の神信仰について、佐々木長生は、「南会津地方では山での生業を主とした山の神信仰が篤く、会津平坦部には農耕とのかかわりからの山の神信仰がみられる」[佐々木長生 2004: 106]と指摘した。見てきたように、檜枝岐の場合には、前者の山民による山の神信仰が中心となってきた。また佐々木高明は、山民のまつる山の神は、畏怖すべき存在として見られ、農民のまつる山の神が親和的存在であることと対比的に位置付けられるという [佐々木高明 2005: 50]。その意味では、マツリナホシという

祭祀形態も、山の神への畏怖の念のあらわれととらえることができるかもしれない。

本論の指摘から、あるいは、ただひたすらに山の神を信心する「秘境・檜枝岐」の人びとを想像するかもしれない。しかし、「手紙」に記された内容は、そのような解釈を拒否する。「手紙」の記述はむしろ、大正期になると、山の神講は厳粛な「神事」としての要素を薄めていたことを示している。この時期の山の神講は、「神賑わい」が中心となり、若者たちによる宴席といつてよいものになっていた。かつては禁忌であった、女性たちが講の席に加わるという事態さえ生じていた。祭祀が繰り返されるのは、そうした時代の変化のなかであった。

ではなぜ、「神事」が厳粛さを失いかけていたにもかかわらず、祭祀が繰り返されたのだろうか。後藤晴子〔2009〕は、現代を生きる私たちが日常的に使いこなしている「知識」とは、科学的／非科学的あるいは、理性的／非理性的といった枠組みで割り切れるものではないという。そのうえで、「どんなに理性的な行動をとっていたとしても、『もしかしたら』や『かもしれない』といったような思考が…存在し、その存在を、たとえそれらがどんなに非科学的で非理性的なものであったとしても真っ向から否定することは難しい」〔同：47〕と、「知識」の複雑さを指摘している。

当時の檜枝岐の人びとも、変事が繰り返され、それ以前とは異なる（正式ではない）祭祀が行なわれたことで、「もしかしたら…、それが山の神の祟りではないか」という思考が働き、マツリナオシへと向かっていったのであろう。つまり、「村の変事」のみならず、大正時代に入って、山の神祭祀が崩れつつあったことが、さらなる祭祀の契機となっていたのである。そうして三度目の祭祀に至っては、「神賑わい」が後退し、女性たちや「けかれ」のあるものたちは除かれた。「神事」を軸とするかつての祭祀へと引き戻された。

本論で示してきたのは、＜近代的なもの＞と＜伝統的なもの＞との間でゆらぐ、檜枝岐の人びと

の姿である。大正期の檜枝岐は、すでに「原始的な生活」が続く「桃源境」〔今野 1951=1974〕などではなかった。村の電力会社によって電灯が付き、新聞や雑誌を通じて全体社会を知ることができ、進学のために東京近郊に家族が移り住むという近代的なライフスタイルを享受しつつあった。そうした時代の流れのなかで、これまで人びとが培ってきた文化とあらたな価値観とがせめぎあっていた。それが山の神をめぐる祭祀の場にも立ち現われてた。

山の神に対する信心は、時代とともに変化しながらも、今なお地下水脈のように流れつづけている。

注

- 1) 原文は以下の通り。「此村深山の奥に住し高山四方に峙ち朝夕日光を隠し寒気烈しく雪早く降り、土地広けれども瘠薄にして麦に熟せず、只蕎麦を植て余糧の資とす、されども五月猶霜を降すことありて実らざるの年亦少からず、故に専ら小羽板を割て生産とす、此組西南の村落此に窮り四方三里余の險隘を経ざれば隣村に出ることを得ず、雙なき幽僻の地なり、此邊の山中に黒檜多き故村名とす」〔伊南村 2000: 1041〕。
- 2) 檜枝岐の山の神信仰については、②③に関心が集中しており、それ以外の①、④については、ほとんど描かれてこなかった。これら2つに絞って、簡単に解説をしておきたい。①は、かつて山の神として祭祀されていた鎮守神を指している。現在ではいわゆる鎮守様となっており、必ずしも山の神とはみられていないが、『風土記』のもととなる、いわゆる「享和三年の書上げ」には、以下のように記されている。「一、山神社 …当所ハ往古御用小羽板都而山業渡世仕候儀、山元ニ而鎮守同様前々々祭来申候事御神体木像但素作ニ御座候、古伝ニ当所開始之山人之所刻と申伝古物ニ御座候事」〔檜枝岐村文書 1146、福島県立歴史資料館寄託資料〕とある。つまり、鎮守神と呼ばれているのは山の神で、しかもこの村を開いた山人の刻んだ木造が、神体であるとの言い伝えであったことがわかる。④は、本村と出作り小屋とのいわば「二重

の村」で生活してきた檜枝岐において、出作り地に入る際に山祭りが行なわれていた。これは山入りにあたって、周囲を耕作する仲間たちが山の神を祀るものであった〔金子2016〕。また、村から山に入る道々に山の神が祭祀されており、山に入る際には村びとたちはいまでも、手を合わせてから入っている。これについては十分な報告がない。

- 3) 以下でいう「神事」「神賑」「カミ迎え」「カミ祀り」「カミ送り」といった概念については、森田〔2015〕の整理に依拠している。その内容を端的に言えば、日本の祭は、本来、神にかかわる「神事」である〔同：36〕。「神事」は、「カミ迎え」「カミ祀り」「カミ送り」の「基本構造」〔同〕をもっている。しかし一方で、「神事」には、「乱痴気騒ぎ」とも受けとることのできる「ヒトの楽しみが巧みに織り込まれる」〔同〕。このような「神事」に伴う「集団的放楽行事」を「かみにぎわい神賑行事」〔同〕と森田は名付けている。もっとも森田の「かみにぎわい神賑行事」論はフィールドとなった関西地方の事例を軸としているため、だんじり地車や神輿などに向けられていく。対して本論では、「歌や踊り」がその具体的内容である。また読者の読みやすさを考慮して、「神賑わい」と表記した。
- 4) 雪崩除けの呪い歌には、別のものもあったと與三郎氏は語っている。「ナダレよけのマジナイ、オラ、家のオジイサンから習ったから、『チハヤフル……』だったが、別のこと言う人もあっただよ。『コノタビ(旅)ハ ヌサ(幣)モトリアエズ タケム山 モミジノ錦 神ノマニマニ』って唱えて、『アビラオンケンソワカ』をやる人もいた。惣吉さんそうだった。これ百人一首の歌だなあ」〔志村1985:135〕。
- 5) あえて意見を求めると、「表層雪崩と全層雪崩の違いではないか」という意見や、「『エー』は昔の人たちが使った古い言い方で、『ボホ』の方が新しい言い方ではないか」という意見、それに「どちらも同じものを指している」などの意見があった。ただし、後述する「かつての山人たちの用法」を見てみると、いずれも表層雪崩を指しており、同じ人が2つを使い分けている。そのため、本論では、表層雪崩の2つの類型として、「ボホ」と「エー」とらえた。
- 6) 三瓶達雄〔1998〕は、南会津地方の雪崩災害と地

域の対応について記述した。そのなかで、文化4(1807)年に成立した『風俗帳』に、「アイ」と「ナデ」という2つの雪崩が説明されていることにふれている。ここで注目したいのは、「アイ」である。『風俗帳』に記された「アイ」は、「冬から春にかけて乾いた雪が引き起こす表層雪崩」のことを意味している。音もなく流れ下るため、危険な雪崩であることを強調している。この「アイ」について、三瓶は、つぎのように指摘する。「アイは只見地方の方言ではイイとよんでいるが文書ではアイと記述されている」〔同：22〕。すなわち、「手紙」に記された「エー」は、この地方で「アイ」と書かれたり、「イイ」と呼ばれてきたものであろう。

- 7) 惣吉氏も同じ事件について、4人がボホにやられたと語っている。「昔、檜枝岐の方では、水上の奥の方の藤原さ、カモシカ狩り来てっから、たくさんとって、肉はみんな投げてすてて、皮だけ干して背負って来たからな。その時は四人で藤原へいってから帰りしま、こっち(尾瀬・奥只見の方)から越して行って、キリンテというこの沢、峰づたいに降りれば間違いなかったものを、ここまで、はあ峰通って降りて来たから、危ねえとこは通り越したから、こんだ沢下るべえと、とても風でも強かったんでねえかな、沢に降りたところが、奥の方からボホが来てっから、四人ぜんぶ埋められてしまった」〔志村1984:93:傍点引用者〕。

参考文献

- ガルシア＝アコスタ、バージニア、2006、「災害の歴史的研究」ホフマン&オリヴァー＝スミス編(若林佳史訳)『災害の人類学—カタストロフィと文化』明石書店。
- 後藤晴子、2009、「民俗の思考法—『とわかっている、でもやはり』を端緒に」『日本民俗学』(260)、35-65。
- 早川孝太郎、1939、「福島縣南會津郡檜枝岐村探訪記」『民族学研究』5(5)、550-597(のちに、川崎隆章編、1978、『尾瀬と桧枝岐』木耳社所収)。
- 檜枝岐村、1970、『桧枝岐村史』檜枝岐村。
- 伊南村史編さん委員会編、2000、『伊南村史 第五巻資料編四(文献編)』伊南村。
- 金子祥之、2016、「生業—出作りと畑小屋での生活」檜

- 檜枝岐村民俗誌編さん委員会編『(檜枝岐村文化財調査報告書第3集) 檜枝岐村の民俗』檜枝岐村。
- 金子総平, 1937, 『(アチツクミュージアムノート第13) 南会津北魚沼地方に於ける熊狩雑記』アチツクミュージアム (のちに, 谷川健一・大和岩雄編, 2012, 『民衆史の遺産 I 山の漂泊民—サンカ・マタギ・木地屋』大和書房所収)。
- 今野円輔, 1951, 『檜枝岐民俗誌』刀江書院 (のちに, 池田弥三郎ほか編, 1974, 『日本民俗誌大系 第9巻 (東北)』角川書店所収)。
- 森田玲, 2015, 『日本の祭と神賑—京都・摂河泉の祭具から読み解く祈りのかたち』創元社。
- 野田岳仁, 2014, 「雪崩常習地住民の雪崩予測の技能—福島県檜枝岐村の雪崩災害史」『生活文化史』(66), 48-64。
- , 2016, 「災害史—雪崩への対応」檜枝岐村民俗誌編さん委員会編『(檜枝岐村文化財調査報告書第3集) 檜枝岐村の民俗』檜枝岐村。
- 三瓶達雄, 1998, 「雪の災害」『会津の民俗』(28), 20-25。
- 佐々木高明, 2005, 『山の神と日本人—山の神信仰から探る日本の基層文化』洋泉社。
- 佐々木長生, 2004, 「会津の山の神信仰—南会津地方を中心に」『東北学』(10), 104-115。
- 関礼子, 2014, 「尾瀬・檜枝岐という「秘境」の変容—映像でみる保護と観光のまなざし」『応用社会学研究』(56), 93-107。
- 志村俊司, 1984, 『山人の賦 I 尾瀬・奥只見の猟師とケモノたち—平野惣吉』白日社。
- , 1985, 『山人の賦 II 尾瀬に生きた最後の猟師—平野與三郎』白日社。
- 鳥越皓之, 2016, 「年中行事」檜枝岐村民俗誌編さん委員会編『(檜枝岐村文化財調査報告書第3集) 檜枝岐村の民俗』檜枝岐村。
- 山口弥一郎, 1964, 「会津檜枝岐村民俗誌」『福島県史 第23巻各論編9 民俗1』福島県。

謝辞

本論の執筆にあたっては、星数三郎氏の御子息・平野和彦氏より、手紙資料の閲覧・撮影に際してご協力をいただいた。またその内容理解のために、星甫氏、平野郁文氏、平野信之氏など村内の多くの方にご教示いただいた。記して感謝を述べたい。