

論
文
了

● 伝承を読む

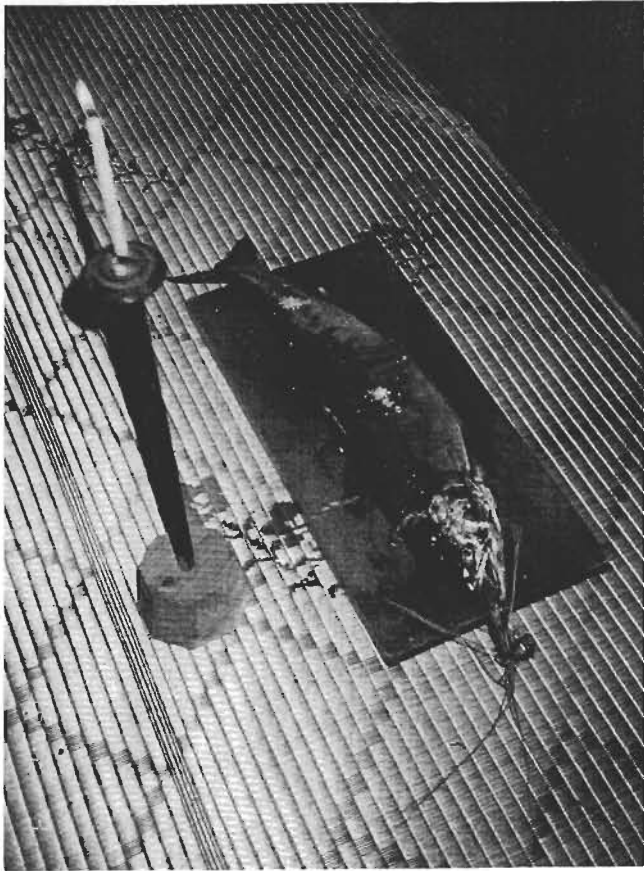
鮭をめぐる民俗的世界

— 北方文化に見られる死と再生のモデル —

菅

豊

(民俗学)



エビス様に供えられたハツナ

はじめに

人間の日々の営為のなかで、その生活を根底から支えてきたのは、紛れもなく食糧獲得の活動、すなわち生計活動である。我々の祖先は、生きる糧を得るために多くの労力を投下し、多岐にわたる技術を適合させてきた。そして、それは進歩という流れのもとに現実的な体系を形作り、実用的「近代科学」へと昇華されていった。

一方、我々はその体系とは相容れない非現実的な体系——信仰——も持っている。これは、人々の生活の中で育まれてきたものであり、なおかつその生活を支えるものでもあった。現代においてそれは、「近代科学」との非整合性より形而上の片隅にと押しこまれ、あるときは迷信として看過されることもある。しかし、現代人の我々の目には非現実、あるいは非合理としか映らない「信仰」の世界も、かつては観念的な正当性を備え、規範として人間の活動、ひいては生命までも強く支配していたのである。

人間にとって必要不可欠な糧を得るための活動は、「科学」と「信仰」によって裏付けられた行為であり、両者を分かちがたくその活動の本質を理解する上で必ずしも重要だとは思えない。むしろ、「科学」にしる「信仰」にしる、

民俗学においても、北方文化の影響の問題を論じたものはそれほど多いとは言えないが、本論では、日本の民俗に北方的な要素が垣間見られる点に着目し、北方文化と類似する世界観を抽出することも目標の一つとしている。

一 北方文化における初鮭儀礼

北方文化と鮭の緊密な関係を、鮭の肌に嗅ぐのは流水に閉ざされた北の異族の国の匂いである」と、谷川健一は表現した¹⁾。まさに鮭は、北に生きる人々の文化を理解するための重要な指標であり、日本で鮭の文化について考察される際も、頻繁に北の文化の影響が取沙汰される²⁾。

北方民族(北米インディアン、アイヌなどは、様々な動植物の中に自立的な靈魂の存在を認め、深い崇敬の念を抱いていた。それには、その文化における自然に対する思考、想像力などが反影されていて興味深い。すべての動植物は擬人化され、その靈魂は尊ばれる。そして、そこには生きるものたちを支配する超自然的な「主」——王、所有者、主人、支配者、守護者、親分など——の姿を見出すことができる。それはあたかも全個体の源泉、あるいは起源のように考えられており、その力は驚くほど強大である。人々は、「主」に対し祈り、様々なタブーや儀式を執り行なうこと

それらは人々の直面した多様な事象を把握し、それに対応するための説明体系にほかならないことをまず確認し、両者が不分明であった時代が長く続いたことを思い起こすべきであろう。本論では、何よりも基本であった生計活動に関する儀礼や、神話の分析を通して、その活動自体を支持し、制御した構造的な世界観を解き明かすことを目的としている。題材としては、まず北太平洋岸一帯で行なわれている鮭漁、およびそれに付随する儀礼、神話を取り上げる。また、その南端部に位置する東北日本の状況も、同様の視角でとらえてみる。

近年、日本において徐々にではあるが、北方文化に対する関心もたれるようになってきた。これまで日本列島における歴史や文化の問題は、どちらかといえば南方への視点をもつて検討されることが多かった。日本人の糧として、長年にわたって人々の生活を支えてきた稲や、日本人の宗教として精神文化に莫大な影響を及ぼした仏教など、南、あるいは西のアジア大陸から伝播されたとする文物は、枚挙にいとまがない。日本全体を見わたしたとき、相対的にやはり西、南からの影響が強いといえる。しかし、もう少しミクロに日本文化をとらえようとするならば、局地的に、地域的に見られる文化の若干の差異を無視して通りすぎることはできないであろう。

によって、その支配する動植物を分与されていた。

北太平洋沿岸のインディアンにとって、鮭は重要な食糧であり、それは非農耕地域に高度な文化複合体が形成された大きな要因となっている。この鮭に対しても、人々は他の動植物同様、それらを支配する超自然的な「主」の存在を認めていた。沿岸南部では、水平線のかたの海中に人間の姿をした鮭が村を作って住んでおり、鮭の「主」——首長として語られる——が彼らを統率しているという信仰が一般的に伝承されていた。北米インディアンの神話中には、この鮭の人々とその住む世界が以下のように語られている。

事例1 (Simshian族)

「我々人間の世界は平坦で、その周りは大きな海に囲まれている。春の鮭は、いくつもの国を越えて我々の世界にやって来る。

ポプラの木の葉が川面に落ちると、これは鮭の人々のための「鮭」とその姿を変える。春になると、鮭の首長は、鮭の人々を代表してその葉が落ちていくかどうか、言いかえれば「鮭」がいるかどうかを確かめに川へ上ってくる。彼は「鮭」を見つけると自分の世界へと戻り、他の仲間たちを率いて我々人間の世界へとやって来る。」³⁾

したがって、人々は漁期の最初に捕れた鮭を首長と見なし、多くの鮭を導いてくれるようにこれを厚く遇し、榮譽を与える儀礼を執り行なう。この儀礼こそが初鮭儀礼 (First salmon ceremony) である。

北方地域の初鮭儀礼に関する研究は、古くはフレーザー J. G. Frazer まで遡る。彼は全世界的な資料を用い、動物霊の再生観について論じる中で北米インディアンやアイヌの初鮭儀礼についてふれている。彼は、事実上不滅の霊の理論による生命の解釈を、人々が単に人間だけでなく、生あるすべての存在にまで適用するとし、人間と同様に動物が肉体の死後も生存して、動物の形をとって再生する霊を持っていると指摘した。そして、北米インディアンたちが獲物の骨、普通彼らの食べる動物の骨を尊ぶのは、骨が保存されたる場合、やがてそれは肉をまとしてその動物が再び生きてくるという信仰が存在するためだとしている(4)。

フレーザー以後、ボアズ F. Boas (5) がアメリカの人類学者によって北米インディアン民族誌が蓄積される中、ガンサー E. Gunther は初鮭儀礼について詳細に検討している。彼女はこの儀礼が熊祭や、ペリーの収穫祭と複合性を持つている点を指摘し、鮭地帯 (Salmon Area) における入ると、他のシャーマンたちが華美な盛装をしてやってくる。

中では、鮭が大きな西洋杉の板の上に置かれており、シャーマンはその周りを四回練り歩く。その間に歌い手が自分の席に着く。漁師の格好をしたシャーマンは、二人の年老いた女のシャーマンに鮭を切ってもらう。この間、他の者たちは事の成り行きを、沈黙の中見守るだけである。女シャーマンは、ムラサキイガイのナイフを手にとり、鮭を尊称で呼びながら切る。切り方は、まず頭を切り放し、次に尾を壊さないように切り放す。腹側に沿ってナイフを入れ、内臓を取り除く。このとき、石や金属性のナイフの使用は、雷雨や不幸をもたらす原因となるので、禁止されている。

このような複雑な手順の一つ一つが、来訪者である鮭に対して敬意を表しており、普段は使用しないような道具 (ムラサキイガイのナイフなど) や尊称を用いる事は、鮭に対する賛辞を明確に示しているといえよう。

初鮭は丁寧扱われた後、その身を黒く焼いて食べたり、また骨や皮などを川に流したりすることが、北米インディアンで一般的に行なわれている。

Kwakwaka'nan 族において銀鮭が初めて捕られると、漁師の妻はわざわざ岸までその鮭を迎えに行く。彼女はそれを家

儀礼要素の歴史的借用に注目した。そしてこの儀礼は北方地域に広く広がる、霊魂の再生観と緊密に関連すると考えた(6)。

一方、スウェージー S. L. Swezey やハイザー R. F. Heizer らは生態人類学的な側面から分析し、遡河性の魚類を基本とする漁業経済へ適応するために、この儀礼が機能的メカニズムとなつて表出していると述べている。これは要するに、この儀礼が、一、資源保護に役立っており、二、労働効率を高め、三、分配の平等性を保つ働きを持っているということである(7)。

さて、北米インディアンでは、初鮭は人間の首長に対すると同様に丁寧に取り扱われた。Tsimshian 族では、初鮭が捕らえられると四人の年老いたシャーマンを漁場へと招く。シャーマンは西洋杉の樹皮のマットや鳥のダウン、黄土、その他諸々の儀礼に使用する道具を持つてくる。彼らはマットを漁場に広げ、その一人が漁師の衣服をまとい、右手にガラガラ(鳴り物)、左手に鷺の羽を持つ。

他のシャーマンは鮭をマットの上に置き、四隅から包んで、村人とともに首長の家へと運ぶ。その際漁師の格好をしたシャーマンは、行列の先頭でガラガラを鳴らし鷺の羽を振りながら、歩んでいく。汚れていると見なされる若者は、その行列の沿道から遠ざけられる。行列が首長の家に

に持つて行く前に、四匹の鮭を岸に並べて祈りを捧げ、フイッシュナイフで頭と尾を切り取る。次に、持つてきた火箸をよく焼いて、これを眼に突き刺し鮭を縛りつける。そして家に持つて帰り、火のそばに置いて眼が黒く焼けたところで家族全員で食べる。これはできるだけ早く食べたほうが良いとされ、もしこれが一晚中家の中に置かれていたならば、銀鮭がもうやって来ないとされている。客にご馳走することもある。身の全部を食べ終えると、漁師の妻は残った骨や皮を拾いあげ、フードマットに包んで川に流す。この骨や皮を川に流すという行為はいったい何を意味しているのだろうか。それは次に紹介する Haida 族に伝わる神話を見ることによつて理解できよう。

事例2 (Haida 族)

「ある一人の少年が鮭の国へとやつて来た。そこで彼は食べるものを探していると、鮭の人々にその鮭の子供を食べることを命ぜられた。彼はその命令に従って、食べるために鮭の子供を殺した後、すべての骨を注意深く丁寧に流す。川へ投げ込んだ。すると驚いたことに、鮭の子供たちは再び生き返った。」(8)

この神話には、鮭の骨が川に戻されることにより、再び

生命を付与され、肉がつき血のかよった鮭へと戻っていくという、いわゆる再生の論理が明確な形で反映されている。骨や皮は換喩的表象として肉体と結びついており、したがってこの骨や皮を流す行為は、肉体自身を流す行為と見ても差し支えないであろう。そしてこの肉体が川に流されることによって靈魂と統合され、再び鮭の生命体が復活するのである。

この神話に明示される再生の論理は、初鮭儀礼だけではなく北米インディアンの日常生活における骨や皮の取り扱いをも規定している。鮭の再生の妨害は、遡上量の減少にもつながるわけである。そのため常日頃から、食べ残した骨や皮を大事にため込み、丁寧に取り扱って、漁期の最後には再び鮭となって戻ってくるように川へ流していたのである。日々、プラグマティックな目的で、観念上の再生がスムーズに行なわれるよう注意を怠らなかつたといえる。

初鮭儀礼を中心に見られる、骨など肉体を表象するものを川に流すというこの行為は、再生の論理に則って肉体と靈魂を統合させるための、「生の儀礼」である。

二 鮭の死と再生の論理

このような鮭の再生を願う初鮭儀礼は、アイヌにおいてなく、その背後に存在する神に対して儀礼を行使しているのである。

アイヌにとって熊は、これをKamuiと呼ぶように直接神と結びつけられているが、鮭に関してはそれ自身の中に神が存在するのではない。山での獲物の代表である鹿が、獲物を支配する神の袋の中に入っているように、鮭も魚を支配するKamuiの握っている袋の中にあると考えられている。そのKamuiが鮭を袋から出す(遡上)を意のままに調整するのである。これは次に紹介するユーカラ(アイヌの神謡)に詳しい。

事例3(北海道アイヌ)

「……天国の鹿の神や魚の神が、今日まで鹿を出さず魚を出さなかつた理由は、人間たちが鹿を捕る時に木で鹿の頭をたたき、皮を剥ぐと鹿の頭をそのまま山の木原に捨て置き、魚をとると腐れ木で鮭の頭をたたいて殺すので、鹿どもは、裸で泣きながら鹿の神の許に帰り、魚どもは腐れ木をくわえて魚の神の許へ帰る。鹿の神、魚の神は怒って相談をし、鹿を出さず魚を出さなかつたのであった。がこののち人間たちが鹿でも魚でもいねいに取扱うという事なら鹿も出す魚も出すであろう、と鹿の神と魚の神が言ったという事を詳しく申し立てた。私はそれを聞いてから川

も行なわれていた。アイヌにとって鮭は、鹿などとともに食糧のうちに重要な地位を占めていた。それ故鮭のことをKamui(chep(神の魚)とかSipe(真の魚などと呼んで、他の魚とは区別している)。

十勝川流域のアイヌでは、鮭漁が始まると各Kotan(ラ)の初漁者は、その獲物を首長に贈る。初漁の鮭は、この場合もその他各家で行なわれる場合も、まずその家の火のKamui(神に捧げた後、家長がInau(削り掛け)を削るMa-kini(小刀)で儀礼的に刃を入れてから調理する。各自は鮭の下顎骨を保存しておいて、それを特別なInauに縛りつけて川へ流す⁹⁾。この肉体を代表すると思われる下顎骨を川へ流す行為は、北米インディアンの行なわれている骨や皮を流す行為と同じように、肉体と靈魂を統合させ、再び蘇らせるという意味を持っていると考えることができよう。アイヌが下顎骨と共に流すInauは靈魂の送り返し(10)の儀礼的装置であり、彼らはそれを「舟の役をなすもの」¹⁰⁾と認識しているのである。

北米インディアンのような、鮭の世界を支配する鮭の首長が存在するという考え方はアイヌにはほとんど見受けられない。その代わりに鮭を支配し、その遡上を統御するものとして魚を支配するKamuiが信じられている。そしてアイヌは鮭そのものに対して儀礼で語りかけているのではガラスの若者に讃辞を呈して、見ると本当に人間たちは鹿や魚を粗末に取扱ったのであった。それから、以後は、決してそんな事をしない様に人間たちに、眠りの時、夢の中に教えてやったら、人間たちも悪かつたという事に気が付き、それからは幣の様に魚をとる道具を美しく作りきれで魚をとると、鹿の頭もきれいに飾って祭る、それで魚たちは、よろこんで美しい御幣をくわえて魚の神のもとに行き、鹿たちはよろこんで新しく月代をして鹿の神のもとに立ち帰る。それを鹿の神や魚の神はよろこんで沢山、魚を出し、沢山、鹿を出した。人間たちは、今はもうなんの困る事もひもじい事もなく暮している……」⁽¹¹⁾

このユーカラにも先にあげたTsimshian族の神話同様、鮭の統御者と鮭の住む世界が写し出されている。鮭は神が人間世界に遣わす使者であり、人間と神との交流をとりもつものとして描かれている。

このユーカラには腐れた木で鮭の頭をたたき、その結果Kamuiが怒って鮭を遡らせないようにするシーンが見られたが、実際、日常的にも鮭の頭を腐れ木でたたきことはもちろん、その他有り合わせの木片や石ころでたたきことも鮭の遡上の妨げになるということで禁止されている。通常、鮭の頭をたたき絶命させる時は、Isapakini(その頭

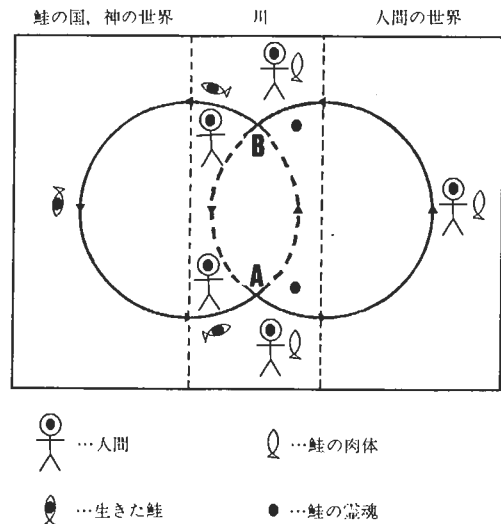


図1 蛙の死と再生のモデル

を打つ木と呼ばれる Inau と類似した、特別な打頭棒が使用される。その際、「Inau kor, inau kor 幣をお持ち、幣をお持ち」という呪言を唱えながらたく¹²。筆者はかつてこの行為を「死の儀礼」と位置付けたことがある¹³。

そこでは、日常の漁撈活動の中に頻繁に見られる、蛙を Isapakikuni で殴り殺す行為は、蛙の靈魂と肉体を分離し、食糧として有益な肉体を人間の世界へ、そして残された靈魂をそれを支配する神の世界へと移行させるための呪的意味を持つ儀礼としてとらえた。そして神の交換財として表

再び戻ってくるという生物学的な真実である。それによって我々は、子孫を残すために力をふりしぼって川を遡り、産卵を終えるについに力尽きて死んでしまうという、劇的な蛙の姿をイメージすることが多い。また、広大な海から自分の生れた故郷へと、惑うことなく帰ってくる感動的な蛙の姿をイメージすることもある。

しかし、科学的な合理性をもった知識が人口に膾炙する以前において、毎年ある特定の時期に巨大な魚がどつと押し寄せるといふ現象を人々はどのようにイメージできたであろうか。当然、数年もの間、蛙が広大な大海原を駆け回るといふことは想像だにできなかったことである。人々にとって蛙の回帰は、一年サイクルで表われる神秘的な奇瑞であったといえる。それによって、人間世界と対置される蛙の住む異界を想定し、そこを支配する神の存在を認められたのである。そして、蛙の死と再生の論理のもとに生活が維持されていたのである。

この永遠の循環系が乱されない限り、蛙は人々の糧としてあり続けることができるわけで、数多くのタブーがこれを守っていた。これはもちろん観念的なものであり、近代の科学的な根拠には基づいていない。たとえそのタブーが、生態学的な論理に適合していたとしても、それは結果論的な無意識の適合であり、観念性と科学性がたまたま矛盾し

現された Inau としての Isapakikuni は、肉体と靈魂を分離する呪具であり、靈魂を送り返すための儀礼的な装置だといふことがわかった。北米インディアンにおいて、打頭棒は入念な細工をほどこされ、人、神などの姿が巧みに表現されていることから、その棒の呪的な在り方の共通性が理解されよう。

さて、この靈魂と肉体を分離させる「死の儀礼」は、先に述べた初蛙儀礼に見られる靈魂と肉体を統合させる「生の儀礼」とは正反対の意味を持つているが、しかし、両者が対となって図1のような蛙の死と再生のモデルを構成している。具体的に説明すると、まずA点は「死の儀礼」の展開される場——日常の漁撈活動の場である——で、ここでは人間が蛙を捕らえこれを撲殺し——靈魂と肉体の分離——蛙の肉体のみを人間の世界へと持ちこむ。B点は「生の儀礼」の展開される場——初蛙儀礼など——で、ここでは蛙の肉体の表象を川に流し——靈魂と肉体の統合——蛙が再び生命体として蘇り、もといた自分の世界へと帰っていく。このような永遠に繰り返かえされる閉じた循環論理の上に、蛙を基盤とする人々の生活は成立していたのである。我々は蛙の遡上、回帰について現代的な、科学的な知識をもって理解している。それは蛙が産卵のため川を遡上し、孵化した稚魚は海へと下って四—五年外洋を回遊した後、

なかったにすぎないのである。初蛙儀礼が現実には蛙を再生産するほど、北方の自然には包容力があつたといえよう。

日本において、この初蛙儀礼の研究はほとんどなされていない。初蛙儀礼の行なわれたとする報告も少なく、体系だった分析は皆無に等しい。しかし、報告例、研究例の少ないことは、実際にその儀礼が行なわれる度合いが少なかつたことを、必ずしも意味するわけではなからう。筆者の調べたかぎりでも山形県を中心として、新潟、秋田など東北日本海側で、この儀礼が行なわれていたことを確認している。だが、そのほとんどは現状では形骸化しており、その細部にわたる情報は、かなりとらえ難いものとなっている。次に、筆者の確認できた資料のうち、最も体系だった新潟県岩船郡山北町^{山北}の事例を中心に考察してみる。

三 日本における初蛙儀礼

新潟県岩船郡山北町は、新潟県の最北端に位置し、山形と県境を接している。この町の北部には、大川という清流が山峰の谷間をぬうようにして、日本海に注ぎこんでいる。ここ大川では、コドと呼ばれる自給的、個人的で、小規模な蛙漁が展開されている。

大川の蛙儀礼は、コドハジメ、ハツナギリ、カギアライ

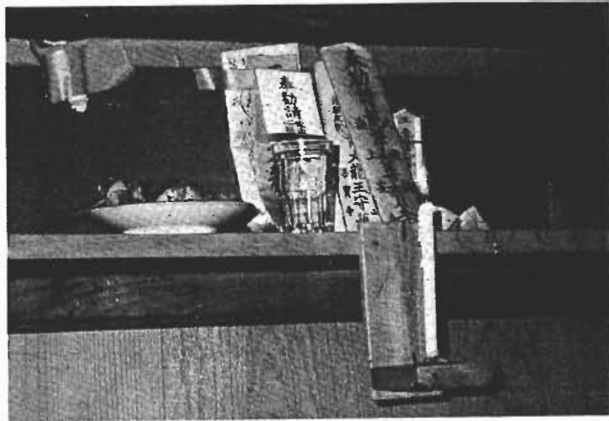


写真1 コド小屋のエビス様



写真3 ハツナの返礼の柿



写真2 ハツナをムラ内に配る

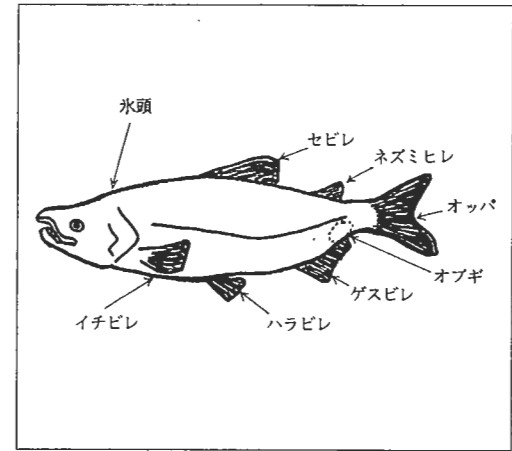


図2 鮭の各部の名称

の三つに大別できる。コドハジメは、漁期の口あけに行なわれる前漁儀礼で、カギアライは漁期の終了時に行なわれる終漁儀礼である。そして残るハツナギリこそが、ここで問題としている初鮭儀礼である。ハツナとは、漁期に入つて最初に捕れた鮭のことで、この初漁を祝う儀礼をハツナギリと呼び、大川の鮭儀礼のうち最も重要なものとされる。この儀礼は、ムラ、そして漁師ごとに若干の違いを見せる。以下、代表的な事例をいくつか紹介しよう(14)。

事例4(山北町塔ノ下)

とれた鮭は、いつでもまず最初にコド小屋(漁小屋のこと)に祀つてある、エビス様の神棚に供え(写真1)、そして家に持つて帰つて再び家のエビス様に供える。ハツナの供え方は、俎の上に、鮭の腹をエビス様の神棚のほうへ向け、頭を向かつて右に向けて置く。そして頭、腹、オッパ(尾)の三か所に米粒をそれぞれ七、五、三粒ずつ置いていく。翌日の朝、それを調理するが、昔は鮭を三枚におろし身だけをさいの目状に細かく切つて、味噌仕立ての汁にした。これをイラジルという。これは家族全員で食べる以外に、集落全体に配った。ただし、鮭のイチビレ(胸鰭)という部位は調理後三たびエビス様に供えなおして家の主人が食べる。かなりの量なので、各家に配られるイラジルには、鮭の切り身が二、三片しか入っていなかったという。現在は、鮭の薄切り身を二、三枚柿の葉に載せて、ムラ内の親類や漁の仲間に配る(写真2)。イラジルや切り身を貰った家では、必ず一度はこれをエビス様に供えた後、家族全員が食べられる位の汁に入れて食する。

事例5(山北町大谷沢)

最初にとられた鮭はハツナといって、コド小屋、家のエビス様に供える。魚の供え方は、「海腹、川背」といって、

海の魚はエビス様に腹の方を向け、川の魚は背中の方を向ける。鮭は川でとれるが、腹の方をエビス様に向けて供えるという。俎上に藁を敷きハツナを横たえる。この藁は調理するときも敷いたままなので、鮭の血で真っ赤に染まる。最終的にこれは、十二月十五日のオースケ・コースケの日、自分の漁場へと流される。「米の如く万倍とれるように」と、米粒を頭、腹、オツパの上に一握みずつ置いていく。翌日、ハツナは調理されるが、イチビレとオツパはエビス様に供えなおされる。これによって鮭を一匹供えたことになるといふ。ハツナはイラジルにして家族で食べ、また親類や漁仲間配る。現在は、鮭のみを薄くハヤシテ切つて柿の葉に載せて配る。これは万病除けになるといつて、貰った家でも家族全員で食べる。ハツナギリは男の仕事で、女性はこれに携わることにはなかつた。

事例6(山北町堀ノ内)

鮭は必ずエビス様に供えてから調理するものである。まず頭とイチビレの部分を取り落とし、これは丸のまま汁に煮て、残りは三枚におろし細かく切つて、一緒に煮る。戦前までムラ全体に配っていたが、今では漁の仲間と親類だけである。ハツナを貰った家では、必ずエビス様に供える。また、その御礼として、柿の実をハツナを持ってきた家に

エビス様に供えられるために遡ってきた鮭は、どんなに捕獲しにくいところにおいても確実に捕まえることができるとされ、逆にすぐ目の前にいて、如何にも捕まえると言わんばかりの鮭でも、他の家のエビス様に供えられるために遡ってきた鮭は、絶対に捕まえることができないといわれる。このように儀礼に限らず、実際の漁撈活動においても、このエビス神が支えている部分は無視できない。

さて、この儀礼を概観してみると、先にみたような北方文化の初鮭儀礼にあらわれてくる鮭の再生観というものは、それほど明確ではない。北方地域においては、鮭の肉体を代表する、骨や、皮が川に投げられるという儀礼要素があったが、これがはつきりと見えないのである。しかし、鮭の肉体と靈魂を統合し、觀念的に再び蘇らせるといふ初鮭儀礼の意味が、直接的には表現されていないといふことであつて、そのかわりに事例5のように、初鮭を切る際、鮭の上に敷かれて、鮭の血で染められた藁を川に流すという行為で、間接的に表現されていると考えられる。

一般に、日本の初鮭儀礼には、直接骨などを川へ流すという行為はあまり見られず、それに代わる表象で表現されることが多い。ただし、この肉体の一部を流す行為が日本において皆無であるわけではない。例えば、庄内地方でも初鮭は自分の家だけで食べるのではなく、少しずつ隣近所

贈る(写真3)。その柿は、「鮭を(釣で)かく」ということに語呂合わせで、鮭漁に縁起の良いものとされている。ハツナをとった家では、その夜、宴会が催される。これには、かつてはムラ中の主人たちが招待されたという。

以上の事例から、ハツナギリの神供、分配、共食という儀礼的な特徴が浮かびあがってくる。

ハツナギリの鮭の肉の分配において、その実質量は問題にならないほど少なく、その点から鑑みると、この鮭の肉にはタンパク質、またはカロリーの補填材としてではなく、象徴的な価値が付与されていることがわかつた。そのように象徴的な肉をやりとりし、共食することによって、ハツナギリの儀礼に関わる人々の紐帯は強化される。また、ハツナをとった家の主人は、鮭の部位の中で最も象徴的価値の高いイチビレを独占的に食べることによって、家族の他の成員とは差異性を示し、紐帯強化された家内部で、相対的に権威づけられているといえる。

その中で鮭をエビス様に供え、それを降ろしてとるという行為が何度となく繰り返されるのは、エビス様というカミの力がこの儀礼の大きな原動力になっていることを示している。大川では「鮭は各家のエビス様に供えられるためにのぼつてくる」といわれている。それ故、自分の家のエビス様に分配するようになっていくが、それとは別に、初鮭をオセンニンイラと呼んで、肉を細かく刻み、川へと流す。このオセンニンイラについて『山形県漁業誌』では次のように述べてある。

事例7(山形県庄内地方)

「庄内ノ俗毎年鮭ノ初メテ捕獲セラル、モノヲバ食膳ニ上サズシテおせんにいをト称シおせんにん様ニ供スルヲ例トスおせんにん様ナルモノハ果シテ如何ナル神靈仏陀ナルカハ判然セザレド先ズ河海ニテ始メテ捕獲セラレタル鮭ハ売子之ヲ幾多ノ小片ニ解析シつもり板ニ載セテおせんにん様ニ上ゲテ下サイト称シ家々戸々ニ廻ル家々ニハ二厘或ハ三厘ヲ出シテ与フ而シテ其鮭肉ヲ買ヒ求ムルニアラズシテおせんにん様ニ捧呈スル費用ヲ喜捨スルノミナリ売子ハ其肉片ヲ終ニ河ニ投ジテ以テおせんにん様ニ呈スルモノトナスナリト云フ」¹⁶⁾

これには川へ肉体を流す行為が、より直接的な形で表わされている。これが日本で一般的に見られる放生と根本的に異なるのは、その肉体を細かに刻みこんで流す点であり、その点において非常に特徴的である。むしろ、この行為の意味は、北方の伝承と同じく鮭の肉体をこの世から送り出

しそれを再び靈魂と統合させる、すなわち再生させることにあると考えられよう。

さて、北方地域にはこの「生の儀礼」と対置される「死の儀礼」というものが存在していたが、これは日本でも同様である。

「死の儀礼」—— 鮭の頭を棒で叩いて絶命させる行為—— は、鮭漁の行なわれている地域ではどこでも見ることが出来る。例えば、山北町大川では、鮭の打頭棒のことをナウチボウと呼び、とれた鮭はその場でこの棒を用いて撲殺される。その際、必ず「オエビス、オエビス、オエビス」とエビス様の名を三回唱えながら頭を叩く。ナウチボウは御幣の形に作るものだといわれ、漁のないうきにはエビス様の神棚に供えていたという。

打頭棒の名称はこのナウチボウの他、エビスボウ(山形県最上川)、エビスツチ(青森県新井田川)、ナツチ(新潟県魚野川)、ナジリボウ(新潟県早出川)、ウオコロシ(茨城県那珂川)、アンクラボウ(山形県月光川)、イラタタキ(山形県鮭川)、ゲンコ(岩手県津軽石川)など様々である。これらの棒で鮭を殴り殺すという行為は、捕獲した後の鮭が暴れ傷ついて、商品価値が低下するのを防ぐためと理由づけをなされることが多い。確かにそのような実際的な理由が存在することは間違いないであろうが、この棒にエビス神の名前を冠したり、叩く

毎年決まった日に川を上るといふ昔話で、山形県を中心に東北日本に広く分布している。

この話は『日本昔話集成』¹⁶⁾の編纂時には、昔話としての認定を受けなかったが、『日本昔話大成』¹⁷⁾においては新話型として認定された。しかし、「この種の話は元来、わが国では伝説として遇されているのであって、これを昔話として処理するのは、はたして妥当、的確であるか否か、といった観点からの基本的かつ抜本的な発問が予想される」と指摘されるように、伝説的、説話的な類話が多く派生している。「鮭の大助譚」という形で総括的にとらえる必要がある。従来、「鮭の大助譚」はそれ自体が完結した口承文芸として取り扱われることが多く、他の鮭をめぐる民俗事象との関わりあいの中で、ほとんど位置付けられなかったことは残念である。

まず、「鮭の大助譚」の比較的整って完結した事例を、いくつか紹介しよう。

事例8(山形県最上郡最上町)

「牛方や雑魚取りを生業にする築掛け八右衛門という男が五月節供の休みのために牛を洗っていると、大鷲が来て牛をさらっていく。八右衛門が熊の皮を被って牛の真似をしていると、鷲が来て佐渡ヶ島にある巢に連れていく。八

際にエビス神の名前を読んだり、この棒をエビス神の神体として祀ったり、はたまた他のもので叩いても鮭が死なななどとされていることからしても、これが単に実際的な意味、目的のみで行なわれる行為とは見なし難い。むしろその背後に、何らかの儀礼的な意味がこめられていると考えるべきである。

アイヌの打頭棒(Sapakini)が、一種の幣束(Manu)で、呪言を伴って使用されていたことは既に述べたが、これと日本の事例とに通底する観念性を我々は読み取ることが出来るであろう。そして、この「死の儀礼」が、「生の儀礼」(初鮭儀礼)とセットになって、北方地域に存在したものと同様の鮭の死と再生のモデル(図1)を構成することに気づかされるのである。これは日本で漁獲される他の魚種にはほとんど見られない、鮭の文化的特色であるともいってよい。そして、それは放生、供養といった日本を広く覆った、仏教的な靈魂観とはかなり異質なものであることがわかる。

四 鮭の大助譚に見られる民俗的世界

日本の鮭に関する伝承の中で最も良く知られているのが「鮭の大助譚」である。

これは鮭の王とか主、あるいは化け物といわれる鮭が、右衛門は牛を殺した仇に、ヒナもろとも鷲を殺す。帰る方法を思索していると大魚が現れて事情を聞き、十月二十日親方の大助が最上川を遡るから頼めという。十月二十日のえびす講の日に鮭の大助を呼ぶと馬ほどある鮭が現れる。築掛け八右衛門と聞いて、怒って呑みこもうとするが、以後決して魚取りをしないと約束して小国まで連れていってもらう。大助は「鮭の大助、今、のぼる。鮭の大助ア、今のぼる」といいながら来る。この声を聞くと不吉な事があるために村人は餅搗きなどして騒いでいたが、八右衛門を見て驚く。以後、八右衛門は築掛けをやめ、村人も大助ののぼる日は、築の片方をあけておく。¹⁸⁾

事例9(山形県新庄市)

「むかし、柳瀬八兵衛という男が仔牛を連れて歩いていたら、急に鷲に襲われ、仔牛をさらわれてしまった。八兵衛は、なんとかしてこの仇を討ちたいと思ひ、牛の皮をかぶって待つていたところ、たちまち先の鷲がやって来て、ただひとつかみにし、山の奥まで飛んで行った。八兵衛は必死の思いで、大木の梢につかまり、ようやく鷲から逃れることができた。八兵衛は山の中をさまよったが、日暮れて後、ようやく一軒の家をみつつけ、助けを求めたところ、女が出てきて、「あなたは八兵衛ではないか」と言う。八兵

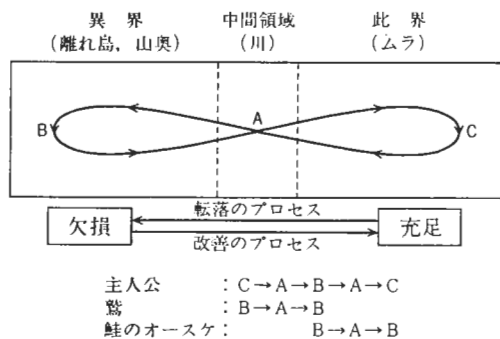


図3 「蛙の大助譚」の基本構造

衛が驚いていると、女は「実は私は以前あなたに飼われていた猫である。いまは、これも同じくあなたのところにいた犬と一緒にあって、ここでマタギをして暮らしているのだ」という。やがて夫が狩から帰ってきて、もとの主人八兵衛が来ていることを知り、あれほどひどい仕打ちを加えた八兵衛を生かしておくことはできないと、鉄砲を向ける。しかし、妻のとりなしで、この場はどうか無事に収まった。八兵衛は一刻も早く村に帰してほしいと夫婦に頼むが、夫は、一人ではとてもこの深山から出ることは出来ない。師走まで待て。師走の七日になると、蛙の大助(おおすけ)が川を下るから、それに乗って行け。ただし、蛙の大助は、お前がこれまでになくさんの鮎とか鯀を獲っているの、子も孫もみな獲られてしまったと怨みに思い、見つけ次第一呑みにと怒っているから、深く謝って乗せて貰えという。師走七日の晩、八兵衛が川端で待っていると、「蛙の大助いま下る、蛙の大助いま下る」の大声が聞え、やがて山のよう大きな大助が現われた。大助は八兵衛を目にすると、烈火のように怒りだしたが、八兵衛は犬から教えて貰った通り、今後は一切川魚を獲らないと約束して、背中に乗せて貰った。こうして、いくつかの山と谷を過ぎて、ようやく村里に出た。村々では師走七日の晩だというので、みな行屋に集まり、鉦や太鼓をたたき、「さんげ、さんげ、六根

た世界であるが、決して断絶した世界ではなく、その両者はダイナミックに交流し、二つで全体的世界とでもいえる構造体を創り上げている。そして、この此界と異界の交流こそが、「蛙の大助譚」の主題である。では実際、此界と異界において、どのような交流がなされているか見てみよう。まず主人公(簗掛八右衛門、柳瀬八兵衛)は、大鷺に離れ島、山奥へとつれられてくるが、これが此界から異界への移行状況である。また逆に、主人公が蛙の大助に乗って、自分

罪障、お注連は八大ごうぐの童子の一如来、南無帰命頂来、南無帰命頂来」と唱えていた。大助の声を聞くと、来年は不作になるといので、村中行屋に集まって「押せ、押せ」と大騒ぎをしているのである。頃合をみて、八兵衛は大助から降りて貰い、久しぶりに我が家に帰ることが出来た。」¹⁹⁾

以上の「蛙の大助譚」には二つの世界が対置されていることがわかる。一つは主人公(人間)の生活する世界であり、もう一つは、離れ島、山奥という形で表現される鷺や蛙の住んでいる世界である。この二つの世界は、人間にとっての此界と異界とに位置づけられている。

此界は、人間の通常の生活空間であり、その統御は人間によって行なわれる(内)なる世界である。

一方、異界は鷺や蛙が生活している自然の世界であり、そこで両者は荒々しい瘴猛な性格を与えられている(例えば、鷺は牛を食べ、蛙は主人公を呑みこもうとする)。すなわち、異界は獣の世界として表現され、その統御は人間の力の及ばない(外)なる世界とされているのである。「蛙の大助譚」には、此界/異界という二つの世界の対立とともに、それぞれに属する人間/獣という存在の対立をも表わされているといえよう。しかし、この此界と異界は対立し

の生活していた村に帰ってくる場面は、異界から此界への移行状況である。ここで注目されるのは、その移行のなされる「川」という空間である。主人公は「川」で大鷺に捕まえられ、また、蛙の大助に送ってもらった時は、「川」で解き放された。すなわち、此界↓異界、異界↓此界という移行は「川」においてなされているわけである。「蛙の大助譚」では此界と異界が、「川」という空間によって結びつけられていることがわかる。「川」は、此界に属する人間と異界に属する獣が出会う場所、つまり此界と異界の交錯したどっちつかずの中間的な空間で、対立する二つの空間を結合し、連絡する媒介空間の役割を課されているといえよう。これらより「蛙の大助譚」の基本構造モデルを考えると、図3のようになる。「蛙の大助譚」は四段階にわかれて話が推移する。

まず、主人公が此界より中間領域である「川」に赴き(C↓A)、次に異界より鷺が「川」へやって来て(B↓A)、両者が出会う。そして鷺は主人公を捕まえて異界へと帰って行く(A↓B)。しかし、主人公は蛙の大助によって、再び「川」へと連れ戻される(B↓A)。最後に主人公は自分が元々生活していた此界へと帰り着き(A↓C)、蛙の大助は異界へと帰って行く(A↓B)。これを整理すると、主人公はC↓A↓B↓A↓Cと、そして鷺や蛙の大助はB↓A↓Bと移動

していることがわかる。

このモデルにより、「鮭の大助譚」のいまだ十分に明らか
にされていない重要な問題を考察することができる。それ
は、主人公が「鮭の大助、今のぼる」の声とともに自分の
住むべき世界に辿り着く、すなわち利益を被っているのに
対し、一方、ムラで生活している他の人々は、この声を聞
くと不吉なことがあるなど害悪を被るとしている点である。

鷺によってA↓Bと移行され、一種「欠損」の状態にあ
った主人公は、鮭の大助と接触することによってB↓Aの
移行が行なわれ、状況的に「充足」へと回復される。それ
故、鮭の大助の声を聞く(鮭の大助と接触すること)は利益と
見なされるのである。けれども、片やムラの人々が鮭の大
助の声を聞く(鮭の大助と接触すること)は、鮭の大助によ
ってA↓Bと移行されることを意味し、鷺によって主人公が
異界へと連れ去られたと同様に「欠損」へと転落させられ
る、つまり、害悪と見なされる訳である。異界に存在して
いる主人公にとって、鮭の大助の声を聞く(鮭の大助と接触す
る)ことは、改善のプロセスであり、此界に存在するムラの
人々にとって、それは転落のプロセスとして表現されてい
るといえよう。鮭の大助は異界から中間領域をぐるぐる回
っているだけであり、その鮭の大助と接触する状況が利益
になったり、正反対に害悪になったりするのはその状況に

かみにして食ったという。この声を聞いたものは、たちま
ち血を吐いて死ぬといわれ、村人は恐れてサケが上るこ
の夜は家から出なかつたという。」(22)

これらの類話は、先にあげた事例8・9の、主人公が異
界に旅し、再び帰ってくるという部分が欠落しているもの
で、いわゆるエビス講や二十日講、オオスケの日などの由
来譚と位置付けられる。これらは、類話の数も多く複雑で
ある。これを図3のモデルで考えてみると、鮭の大助が

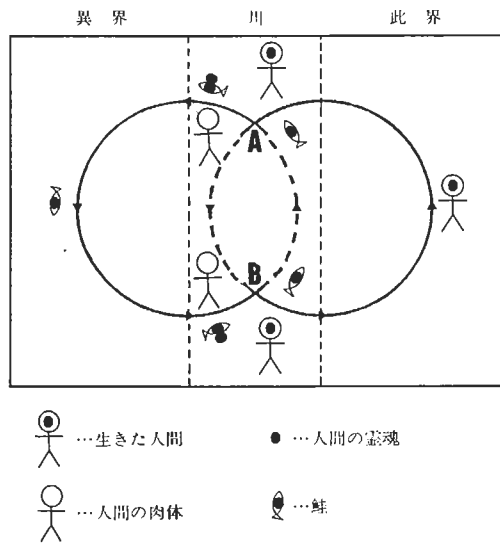


図4 「鮭の大助譚」に見られる人間の死と再生のモデル

あるものの存在する空間に違いがあるためである。
では、その「欠損」の状況が具体的にどのようなものか
見てみよう。

事例10(山形県東田川郡)

「川辺の集落では、旧十一月十五日に、この日まで漁獲
された鮭の精霊が「オオスケイマノボル」といつて川を遡
るといふ。人はこの声を聞くと三日のうちに死んでしま
うので、漁を休み、声を聞かぬように耳フタギ餅を食って酒
を飲んでさわぐ。」(20)

事例11(山形県西村山郡西川町)

「旧十月二十日夜、川魚の王様のサケのオオスケが川魚
の数を数えながら出刃包丁をふりかざして寒河江川を遡る。
この姿を見ると人は急死するので、川辺には行かな
い。」(21)

事例12(青森県中津軽郡相馬村)

「大助部落を流れる作沢川に、むかしはサケがたくさん
上つて来た。そのころ近くの山に隠れ住む鬼が現れて来て、
サケが川をのぼるのを待ち、真夜中に川の中に立ちはだか
つて「オオスケ、コスケ今のぼる」と呼んで、サケを手づ

「川」に姿を現すことにより、人々はA↓Bの移行の危険
性を感じ、その移行が起こらないように様々な方法で防い
でいることがわかる。「川辺に近づいてはならない」という
禁忌はC↓Aの移行を禁止しており、Aで鮭の大助と接触
するのを防ぎ、Aから鮭の大助によってBへと移行される
のを防いでいる。また、「耳ふさぎ餅をつく」という行為
も、A↓Bの移行を防止するために考えられる。こ
こで重要なのは、事例10・12においてA↓Bの移行が「死」
ととらえられている点、すなわち鮭の大助によって導かれ
る「欠損」が「死」という形で表現されている点である。

完結した類話(事例8・9)においてA↓Bの移行は、主人
公が大鷺によって連れ去られるという場面であり、そこに
おいて「死」は直接語られることはない。しかし、鮭の大
助によるA↓Bの移行が「死」とされていることから鑑み
て、大鷺にさらわれる状況も「死」が描かれていると考え
られる(23)。また、それを逆に見ればB↓Aの移行は、主人
公にとって「死」から「生」への逆転、つまり「再生」で
あるととらえることができる。鮭の大助は、主人公の死と
いう状況において、その靈魂を異界へ運んだり、また異界
から此界へと靈魂を運んだりすることによって、人間の
「死」と「再生」を司っているのであり、「鮭の大助譚」
は、図4のような人間の死と再生のモデル上で理解される。

A点は生きている人間と鮭の大助が交錯する場で、人間は肉体と靈魂に分離され、靈魂を鮭の大助が異界へと運び去る——死——。B点においては、鮭の大助が異界から靈魂を運んで来て肉体と統合し、再び人間が此界で生命体として蘇る——再生——。このような循環論理の上に、「鮭の大助譚」は成立しているのである。

さて、この「鮭の大助譚」に見られる人間の死と再生のモデル(図4)と、先に提示した日常の鮭漁に見られる鮭の死と再生のモデル(図1)は、対立的な構造を持っている。

例えば、A点において両モデルとも人間と鮭が出会うのであるが、鮭漁に見られる鮭の死と再生のモデルでは、鮭が肉体と靈魂に分離され、その肉体が人間によって此界にもたらされているのに対し、「鮭の大助譚」に見られる人間の死と再生のモデルでは、人間が肉体と靈魂に分離され、その靈魂が鮭(鮭の大助)によって異界へと持って行かれていく。また、B点を見ると、鮭漁に見られる鮭の死と再生のモデルでは鮭の肉体と靈魂が統合されているのに対し、「鮭の大助譚」に見られる人間の死と再生のモデルでは人間の肉体と靈魂が統合されている。つまり、ここに人間と鮭、此界と異界という倒立の関係が浮かび上がる。

鮭漁という日常の時間において、人間が鮭の生殺与奪の力を握っているのに対し、鮭の大助の遡る非日常的な時間で、漁具を手入れすると同じくプラグマティックなもので、生計活動を根底から支えていたのである。ここに我々は「信仰」と「科学」の目的論的同質性をあらためて認識せねばならない。

人々は生きていく上で何よりも大切な糧を得るために、技術体系を構築し発展させてきた。そして、より以上の豊饒を求めるがゆえに信仰体系を形成させた。両者は並列的に存在したのではなく、相互補完的に絡み合い一つの系を成していたと考えられる。しかし、技術体系が「近代科学」へと上昇する中で、その独立性が高まり、両者の画然たる分離が進化したのである。その結果、現象的に蓋然性の高い論理が、現実的な人間の活動を支配するところとなり、蓋然性の低い論理は観念の世界へと隠蔽されたのである。

本論で分析してきた生計活動に見られる世界観は、「近代科学」の浸透した現代において大きく変容を遂げている。その実態を究明することが、今後の重要な課題であると筆者は考える。「近代科学」の歪みすら顕われてきている。今、それに対する人々の信頼が低下するならば、新たな体系の安定を取り戻すべく再び観念の扉が開かれるのではないだろうか。そこから出てくるものが、いかなる装いを呈するかは、現段階において筆者には予想だにできない。

では鮭が人間の生殺与奪の力を握っているのである。鮭の大助の遡る日には、人々は家に閉じこもるとか漁場の小屋に集まるなどして、一時的に通常の世界から隔離され、そして日常とは逆転した世界が回復するのを待つ。それを経過する中で人々は酒盛りを行ない、大騒ぎをして、最終的に日常的な世界へと収束される。「鮭の大助譚」が語る逆転した世界は、神話的世界として通常の漁撈活動にあらわれる世界観を、逆説的に映し出しているといえる。

おわりに

以上のように、北方文化において初鮭儀礼や鮭の神話より、「生の儀礼」と「死の儀礼」を対置することができた。そして、それによって鮭の死と再生のモデルが明らかになった。また、これと同様の論理が東北日本には存在し、「鮭の大助譚」がミラー・イメージとしてそれを投影していることを検証した。

このような儀礼や神話などから抽出される信仰体系は、観念的ではあるが、信じる側にとってみれば実際のなもので、真摯に対応されるものである。神秘的な鮭の到来を理解せしめる論理を人々は創出し、絶えること無き鮭の来訪を願って、その論理を人々は遵守した。それは人々にとつ

(謝辞) 本稿の作成にあたっては、国立歴史民俗博物館の篠原徹先生、致道博物館の犬塚幹士氏、横須賀市立博物館の安室知氏などから多くのご助言を賜った。ここに、記して感謝の意を表する。

- (1) 谷川健一 1975 『神・人間・動物』 平凡社
- (2) 考古学者である山内清雄は、縄文文化の東と西の差異を説明する画期的な視座として「サケ・マス文化論」を提唱した。これは、生態学的に類似した環境における文化の基盤をどうえようとした仮説であるが、現在においても実証的な検証がほとんどなされておらず、その点において痛切な批判も加えられている。
- (3) Erna Gunther 1926 An analysis of the first salmon ceremony American Anthropologist, vol 28
- (4) James G. Frazer 永橋卓介訳 1925(訳出は1951) 『金枝論』 岩波書店
- (5) Franz Boas 1921 Ethnology of the Kwakiutl, 35th Annual Report of the U. S. Bureau of American Ethnology, Part 1 and 2
- (6) 前掲書(3) 及び 1928 A further analysis of the first salmon ceremony University of Washington Publications in Anthropology, 2
- (7) S. L. Swezey and R. F. Heizer 1984 Ritual regulation of anadromous fish resources in native California, The fishing culture of the world, B. Gunda ed

- (8) 前掲書(3)
- (9) 渡辺仁 1977 「アイヌの生態系」『生態』人類学講座12 雄山閣
- (10) 渡辺仁 1963 「アイヌのナワバリとしてのサケの産卵区域」『民族学ノート』岡正雄教授還暦記念論文集 平凡社
- (11) 知里幸恵 1923 『アイヌ神謡集』郷土研究社(引用は岩波文庫による) なお、訳文中には「魚」とあるが原文ではChepと表記されており、「鮭」をさすものである。魚類一般をさすときにはchepと表記される。
- (12) 知里真志保 1959 「アイヌの鮭漁—幌別における調査—」『北方文化研究報告』14 北海道大学
- (13) 拙著 1986 「漁撈民俗試論—儀礼としての漁撈活動について—」『民俗学評論』26 大塚民俗学会
- (14) 筆者の調査による資料
- (15) 藤山豊 年不詳 『山形県漁業誌』(山形県鶴岡市市立図書館所蔵)
- (16) 関敬吾 1950-58 『日本昔話集成』角川書店
- (17) 野村純一 1979 「新話型啓見—鮭の大助の周辺—」『日本昔話大成』12 角川書店
- (18) 野村純一 1979 「鮭の大助」『日本伝説大系』3 みずうみ書房
- (19) 大友義助 1975 「鮭の大助」『季刊民話』2
- (20) 前掲書(18)
- (21) 前掲書(18)
- (22) 森山泰太郎 1976 『陸奥の伝説』第一法規

(23) 大鷲に攫われる時、主人公は熊の皮や、牛の皮を被り、異装を施している。このような異装の状態について、小松和彦は次のような興味深い見解を示している。「……われわれは、昔話の主人公の異形なる姿を、移行期間中に人間が仮にとった姿、つまり異装の状態にある、と解釈する。彼らは、非日常的、非人間的装いをすることによって、日常世界から隠され、死んだ状態となる。」「神々の精神史—伝統と現代社 1978)