ISSN 1348-4192 ・ 第 16 号 ・ 2017 年 3 月

東北人類学論壇

東北大学大学院文学研究科 文化人類学研究室

論文

包 双月・・1
内モンゴル東部地域における屠畜の多様性―内モンゴル・通遼市・ホルチン左翼中旗を事例として

Yoko Kurita ・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・19
An Anthropological Study of Bhutanese Technical Intern Training Program

尾関 優歩・・37
羽黒手向の松例祭についての民族誌的研究―若者衆の活動を中心に

東北人類学論壇

Tohoku Anthropological Exchange

第 16 号

2017 年 3 月

目　次

論　文

内モンゴル東部地域における屠畜の多様性―内モンゴル・通遼市・ホルチン左翼中旗を事例として
・・・・・・・・・・包　双月（ボウ　サラ）　1

An Anthropological Study of Bhutanese Technical Intern Training Program
・・・・・・・・・・・・・・・Yoko Kurita　19

羽黒手向の松例祭についての民族誌的研究―若者衆の活動を中心に
・・・・・・・・・・・・・・・尾関　優歩　37

『東北人類学論壇(Tohoku Anthropological Exchange)』規程　投稿規定
・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・62

内モンゴル東部地域における屠畜の多様性
—内モンゴル・通遼市・ホルチン左翼中旗を事例として

包　双月（ボウ　サラ）

1.　はじめに

従来のモンゴル研究はモンゴル人の牧畜生活や伝統文化について主に注意を払ってきた（小長谷 1999；シンジルト 2003）。しかし、モンゴルの多様性と地域性を論じたものは少なく、生業転換による家畜構成の変化を論じたものも少ないのが現状である。本稿はこれまでのモンゴル研究をふまえつつ、内モンゴルの地域性とその特徴を描き、家畜の多様化とその利用の特徴を明らかにする試みである。

研究の対象は、中国内モンゴルの東部地域[1]に暮らし、牧畜を維持しながら農耕を行うモンゴル人とする。モンゴル人が遊牧をやめ、農業に従事するようになった背景は次の通りである。清朝末期から、内モンゴルの東部地域へ多数の漢人農耕民が移入し、それにつれてモンゴル人の農耕化と定住化が進んだ。これにともなって農耕を生業とするモンゴル人が劇的に増加したが、他方では農耕と並んで牧畜を維持している人々も少なくない。いずれにしても、モンゴル人の生活様式には大きな転換があった。

東部モンゴル人の生業比重は時代に応じて変化しつつ、今は牧畜より農耕の比重が高いため、本稿では「農耕モンゴル人」と表現する。農耕モンゴル人の生業転換と並行して起きたのは新たな家畜（ブタ、ロバ、ラバ、家禽など）の増加である。近隣民族の影響を受けつつ、その家畜利用と認識に対する変化も生じている。本稿では、特にモンゴル人によるブタの解体方法とプロセスに着目し、従来の伝統的な屠畜方法と肉利用を比較しつつ、モンゴル人による屠畜方法の多様性を分析する。

[1] 本論で内モンゴルの東端に位置する「赤峰市」、「通遼市」、「興安盟」を合わせて東部地域と表現する。

2.　先行研究

牧畜文化圏の人々の食糧は肉と乳を主としている。モンゴル人も従来は乳製品と肉で主な食生活を支えてきた。搾乳のためには家畜を繰り返し利用できるが、肉の利用には家畜を屠殺しなければならない。今までのモンゴル研究では、主に牧畜的家畜[2]の屠畜方法が紹介されてきた（小長谷 1996；シンジルト 2016；山口 2002）。農耕モンゴル人は生業変換に伴い、農業に適する家畜であるブタを取り入れた。この家畜ブタの解体方法は、いわゆる伝統家畜のそれとは大きく異なっている。

小長谷は搾乳、去勢、屠畜を合わせて、「牧畜三大儀礼」と定義した（小長谷 2014：62）。また、1996 年刊行の『モンゴル草原の生活世界』においては、モンゴル人の伝統的屠畜方法を紹介している（小長谷 1996）。つまり、大型家畜[3]（オルルフ）と中型家畜[4]（ノガスラホ）はそれぞれ異なる屠畜方法を用い（次章で紹介）、主に家畜の血を外へ流さず、体内へ流し込む方法であった。遊牧モンゴル人は家畜の血が体内に流れこむことによって肉がおいしく、栄養が豊富になると考えている。

山口はモンゴル国の家畜屠殺の現状と屠畜に伴う儀礼的行為の事例を記述した。屠殺・解体・調理・摂食の一連の過程において、写真や文字を併せて詳細に示し、かつその儀礼的活動を記述している（山口 2002）。その研究は、モンゴル遊牧民の屠畜について実見に基づき、それと関連する儀礼的行為を細かく論じ、遊牧モンゴル人の世界観の分析へと達したものとして評価された（小長谷 2002：ii）。

シンジルト（2016）は、オイラトモンゴル人（主に新疆ウイグル自治区や青海省に住むモンゴル人）の屠畜方法を記述した。オイラトモンゴル人はモンゴルの伝統式「ウルチラフ」という「腹割き法」、イスラム式「放血方法」という「首切り法」、およびチベット式「窒息法」、すなわち窒息させた後に腹を割って心臓近くの肺動脈を切る方法という 3 つの屠畜方法を用いる（シンジルト 2016）。近隣のウイグル人とチベット人との接触により、オイラトモンゴル人の屠畜は彼らの影響を強く受けつつ、従来のやり方も継承し、かつ社会環境の影響を受け、バリエーションが増えていることが分かる。ただし、シンジルトは主にヒツジに関する屠畜法を紹介して

---

[2] 草食性でかつ群居性の有蹄類である家畜は「牧畜的家畜」と呼ばれる。
[3] モンゴル牧畜民はウシ、ウマ、ラクダを大型家畜と呼ぶ。
[4] 大型家畜と対称的にヒツジやヤギを中型家畜と呼ぶ（小型家畜と呼ぶ場合もある）。

いるが、ウシのような大型家畜について記述してない。また伝統モンゴル式屠畜方法を示すモンゴル語の表現を「ウルチラフ」と記述したが、小長谷は「オルルフ」としている。「ウルチラフ」と「オルルフ」のどちらも従来のモンゴル式屠畜法に用いる用語であり、基本的に屠畜方法が同じものだが、方言の違いで発音が異なっている。

屠畜をめぐる記述は、モンゴルの風俗に関する書物において「飲食」あるいは「儀礼」といった食文化にまつわる項目の中に間接的にしか登場しない。分量もわずか数行程度の場合が多い（シンジルト 2016：336）。そもそも、これまでのモンゴル研究では、主にヒツジなど牧畜的家畜の屠畜方法に注目し、農耕モンゴル人のブタを扱うことはほとんどなかった。そこで本稿では、農耕モンゴル人における家畜の屠殺方法を紹介し、現代モンゴル人の多様性と地域性を指摘したい。

3.　東部地域におけるブタ屠畜の民族誌的記述

(1)　東部地域における家畜の解体方法

東部地域では、牧畜民でも農耕民でも、それぞれの家畜解体方法がある。その中で顕著に異なるのが家畜の血を体内へ流すか、体外へ流すかの違いであり、これは長きにわたって継承されてきたものである。農耕モンゴル人においては牧畜的家畜も非牧畜的家畜[5]も解体方法が異なっている。牧畜的家畜は従来の方法で屠畜するが、歴史的に後から入ってきた家畜ブタは別の解体方法で屠畜する。

①　牧畜的家畜の解体方法

モンゴル人の牧畜的家畜の解体方法について、小長谷は内モンゴル・シリンゴル市・ウジムチン旗[6]における調査をもとに、以下のように述べている。

> ヒツジやヤギのような中型の家畜の場合、通常の屠畜方法は「腹割き方法」であり、モンゴル語で「オルルフ」と呼ばれている。具体的には、小刀で胸部を少し割いてから素手を突っ込み、人差し指と中指で心臓近くの大動脈をひねる

[5] 「牧畜的家畜」に含まれない家畜、ブタとニワトリなどの家畜である。
[6] 内モンゴルの西部地域に位置し、主な生業は牧畜業である。

ようにつまんで切断して即死させるという方法である。またモンゴル語で「ノガスラホ」と呼ばれる、別の方法も存在する。これは「ノガス」と呼ばれる頸椎の最上部に小刀を突き刺して脊髄を切断して絶命させる方法で、「頸突き方法」と呼ぶことができよう。この方法はウシやウマ、ラクダといった大型の家畜に用いられる（小長谷 1996：139-140）。

「オルルフ」の場合、血は腹腔にたまる。後に柄杓で血をすくい取り、腸詰にして茹でて食料とする。「ノガスラホ」の場合、血は胃袋にたまる。胃袋にたまった血は「オルルフ」と同じように利用される。この 2 つの解体方法はどちらも血を外へ流さず、体内に集め、家畜の体内から血を取る方法である。筆者の聞き取り調査によると、農耕モンゴル人によるヒツジとウシの解体方法は上記の小長谷（1996）の記述とほぼ同じものである。

農耕モンゴル人の主な食肉がブタに切り替わり、さらに牧畜的家畜が減少したことによってヒツジやヤギが屠畜される場合がある。しかし、ウシなどのような大型家畜はほとんど屠畜されることなく、売却して現金収入を得ることが多い。そのため、最も多く消費されるのはブタである。ブタの屠畜方法は従来の屠畜方法（ヒツジとウシ）とは全く異なるものである。

②　ブタの解体方法

ブタの解体方法は牧畜的家畜のそれとは異なり、喉から小刀を刺し、血を外へ流し尽くしてから、絶命させるというものである。そのため、本稿では、東部地域におけるブタの解体方法を「放血方法」として称することにする。しかし、ここでの「放血方法」は小長谷（1996）とシンジルト（2016）の主張するイスラム式の屠畜方法とは異なるものである。モンゴル人における従来の解体方法は、家畜の心臓に最も近い大動脈を切断するというものであり、血は食料に加工して利用する。モンゴル人は元々家畜の血を利用していたが、ブタから血を取る方法は牧畜的家畜の場合と異なっている。つまり、牧畜的家畜の場合は血を体内へ流し、ブタでは体外へ流すのである。

小長谷によると、トルコ語系の遊牧民はほとんどがイスラム教徒となり、家畜の頸を切断して血を流し出すという。そのため、イスラム教徒の屠り方はまさしく「頸

切り方法」ともいうべきものであり、「腹割き方法」と比較すると、「血の処理」という点でまったく異なる（小長谷 1996）。血を利用しないイスラム教徒とは異なり、血を利用するモンゴル人は、別の解体方法を採用している。解体方法はどのような方法であろうと残酷と言われるかもしれないが、結果的には動物の命を取ることには変わりがない。家畜の屠り方は食生活と密接に関係するのである。生業転換に伴い、農耕モンゴル人は後に増加した家畜ブタには全く異なる屠畜方法を取っている。農耕文化の浸透に伴い、家畜に対する認識は肉に対する見方が変化しつつあると言える。

東部地域では屠畜・解体作業は男性が担当する。誰でも屠畜・解体ができるわけではないが、村には家畜を解体できる男性が少なくとも数人いる。彼らは解体用具を所有している。すなわち小刀と、モンゴル語の「チャンドウ」という、小刀より少し長い刀、そして斧である。ブタの屠畜・解体作業で最も多く使われるのは小刀であり、斧は半身肉にする際にのみ使われる。屠畜者は屠畜を頼まれたら、早朝から夕方にかけて依頼者の家で作業を行う。ただし、賃金をもらうわけではなく、作業が終わった後にもてなしてもらい、帰りに感謝の気持ちとして腸詰めや肉を贈られる。また解体の際には、依頼者の隣住や親戚にも作業を手伝ってもらう。東部地域の世帯は核家族が多いが、家屋の新築、牧畜的家畜の放牧、各種宴会、家畜の屠畜などでは家族を中心とした相互協力の関係が機能している。

ブタを解体する前日の夜は給餌しない。それは次の日に行う、解体後の内臓の洗浄のためである。最初にウマ取り竿[7]でブタを捕え（写真 3-1）、その場でブタを横倒しにし、口と足をそれぞれしっかり結ぶ。ブタは非常に大声で泣き叫ぶため、口も結ばれる。その後に、ブタをブタ小屋から 2 人の男性が担いで運び、庭に準備しておいた四本脚のテーブルの上に横倒しにする（写真 3-2）。その後、ホウキでブタを掃いてから、屠畜・解体作業を始める。

従来の屠殺方法では、中型家畜の場合は仰向けにさせて屠畜作業を始めるが、ブタの場合は横倒しにされる。農耕モンゴル人はブタを屠畜の際にその血を容器に集めておくため、横倒しにしたほうが血を集めやすいのである。つまり、家畜の血を流す方向が異なると、屠殺の際の向きも異なるということである。

[7] ウマをつかむために使う、細長い棒に紐をつけた道具。

写真 3-1: ウマ取り竿でブタを捕まえる風景

（2015 年 5 月 1 日、筆者撮影）

写真 3-2: 拘束され作業台に載せられたブタ

（2015 年 5 月 1 日、筆者撮影）

(2)　ブタの解体プロセス

東部地域におけるブタの解体プロセス

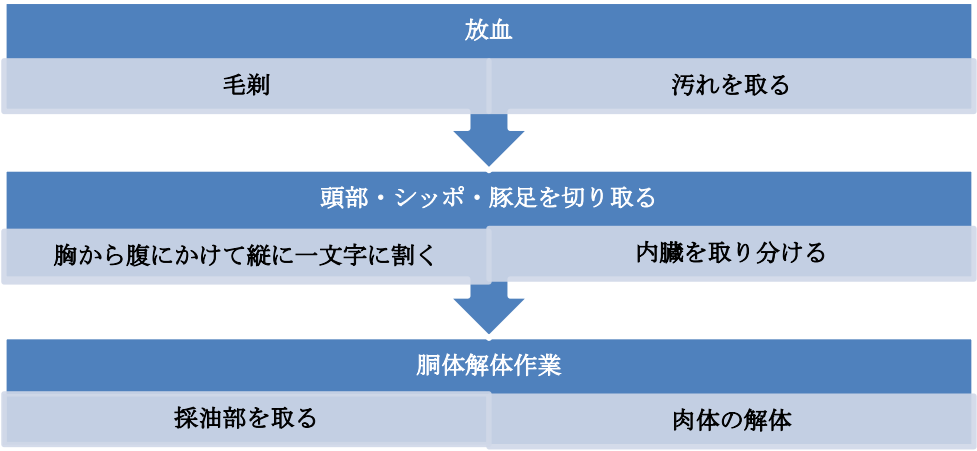

図 3-1: 東部地域におけるブタの解体工程

ブタの解体プロセスは主に以下の順序で行われる（図 3-1）

放血：ブタの屠畜では、小刀をブタの喉の上部から斜めに刺し入れ、心臓に最も近い大動脈を切る。喉から心臓に向けて小刀を斜めに刺す際、小刀の刃を下にすると心臓などの内臓を傷つける可能性があるため、刃は必ず上に向ける。切り口から流れ出たブタの血をナベなどの容器に集める。モンゴル人における血の利用は腸詰を作ることに限られる。しかし、家畜から取ったばかりの血はすぐ凝固するため、急いで塩などを入れてかき混ぜるか、その場で粉を入れてかき混ぜることが多い。

体内に血が残ると肉質が落ちると考えられているため、大体 2、3 分間ほど血を流した後、出血の量を見ながらもう一度、同じところを刺す。そうすることで大量に出血し、ブタは絶命する。刺す時には気管を傷付けないように気をつける（理由は後述）。ブタが絶命するまで、ずっと押さえつける。ブタが暴れて血が汚れたり、ブタが立ち上がったりするのを防ぐのである。血がおおよそ出尽くした後は、ノドの開けられた穴にトウモロコシの芯を差し込んでおく。ブタは解体の際に放血するが、どうしても血が多少体内に残る。残った血が次の作業の際にだらだら落ちてくることを防ぐのである。

毛剃り：放血後は毛剃りの作業に移る。放血したブタを家に運び、カマドに置かれた大ナベの隣に置く。解体する家は早朝から湯を沸かし、準備しておく。毛剃に適した湯の温度は 60-65℃ぐらいであり、それより熱かったりぬるかったりすると、どちらもブタの毛剃りには適さない。湯の温度は解体者が指を入れて自身の経験から判断する。湯が準備できたら、ナベの隣にブタを横倒しにして置き、湯を 3-5 回ぐらいかけ流しながら柄杓（写真 3-3）などで素早く毛をこそいで落とす。湯をかけ流すとブタ皮の毛穴が開く。開いた毛穴は数秒で閉じてしまうため、その瞬間すぐにこそがないとブタの根元が体に残る。よって、こそぐ動作は手早く行われなければならないのである。また、ブタの皮は食用にするので、毛をきれいに取る必要がある。つまり、毛剃は大事な作業であり、そこに解体者の技術や熟練度を見ることができる。毛剃りは一般に、2 人の男性によって行われる他に、作業補助者 1 人が必要とされる。

写真 3-3: ブタの毛をこそぐのに使われる柄杓

（2015 年 5 月 1 日、筆者撮影）

写真 3-4: ブタの体についた汚れをとるための石
（2015 年 5 月 1 日、筆者撮影）

東部地域におけるブタの解体では、ウシとヒツジとは異なり、皮剥ぎ作業を行わないため、毛剃りを細かく行う。毛剃りは 2 回に分けて行う。初めは柄杓で大きな毛を取る。その次に、小刀で細かい毛をゆっくりこそぎ取る。また、石（写真 3-4）やナイフを使って、ブタの体についている汚れを取る。これはモンゴル語で「ヒリ・アッブフ（*hiirabbhu*）」と言い、垢すりと同じようなものである。そして、2、3 回水洗いした後、解体を始める。

胴体の解体：解体作業にあたっては、初めに仰向けにしたブタの頸部に小刀で刺し込み、半円に切って頸椎を折って頭を一回転させ、頭部を切り離す。次に、尾部と蹄部を切り取る。その後、ブタの胴体を解体する。まず腹部を縦に一文字に割く。これをモンゴル語で「ウルチ・ハガラフ（*uruqihagarahu*）」と呼ぶ。小刀はブタの腹部を深く刺し込んで切るのではなく、皮膚を軽く割くように用い、小刀で内臓に傷がつかないように注意する。頸部から肛門まで軽く割いてから、「オブチューヤス」（*ebuquuyas* 胸骨）の下から腹を割く。その際には、先ほど入れた腹部の切り込みに沿うようにして 3cm ほどの切り口を作る。内臓が傷つかないように、切り口に手を差し込んで手のひらをなぞるように小刀で腹を割くのである。臀部では、骨を 2 つに割り、肛門を切り取る。次に、食道を引き出して結び目を作る。これは、胃・腸の中にある糞が流れ出すことを防ぐためである。「ウルチ・ハガラフ」の後は、モ

ンゴル語で「ドトルガルガハ(*dotorigarigahu*)」と呼ばれる内臓を引き出す。ただし先に、肝臓、大腸、小腸、胃、膀胱、脾臓、肛門をまとめて引き出しておく。次に、左右の腎臓を取る。その際には、病気であるかどうかを確認する。主に、色が変わったところがあるか、石が付いているか（腎臓結石）を確認する。そして、モンゴル語で「エブチューヤス・アブフ（*abuuh*)」と呼ばれる胸部の骨を切り取る。小刀で縦に切り込んで刃先を入れ、「エブチューヤス」を切り取って胸を開き、心臓と肺臓を引き出す。

内臓を全部取った後、モンゴル語で「トヤチーフ（*toyaqihu*)」という、解体の工程を始める。はじめにモンゴル語で「ウェーホ(*uehu*)」と呼ばれる採油部を取る。次に、「ゴルインミハ（*golinmaha*)」を剥がし取る。その後、肋骨を切り、前足の肉と後足の肉、腹のところの肉を切り分ける。解体のプロセスはブタの胴体の後部から始める。最後の段階では、モンゴル語で「アマンフズー（*amanhujuu*)」という頸部の骨を取る。

骨を切り分けた後、肉を各部位ごとに切り分けていく。解体しながら、肉質や「ボラチラハイ（リンパ腺)」があるかどうかを確認していく。リンパ線には病原菌が含まれ食べると体に悪いと考えられており、なるべく食用しないように探して捨てる。

ここまでは全て男性の仕事であり、解体者を含め、4—5 人の男性が必要とされる。解体方法は、どのようにブタ肉を利用するかによって異なる。すなわち、自家消費用であれば、先に骨の部分を取り、肉を細分する。売却用の場合は半身肉にしておき、買い手が必要とするところを選んで、その場で切って売られる。

ブタの解体は早朝から始まり、2－3 時間以内ですべて終わる。屠畜と解体は主に小刀で行われる。屠畜者は小刀の柄をしっかり握り、それほど苦もなく解体できていたように見える。ただし、ブタを半身肉にする場合は、背骨のところを斧で分ける必要がある。それ以外は、主に小刀で行うことができる。胴体の解体後は細かい作業が多く、女性が担当することが多い。最も手間がかかるのは腸と胃の洗浄であり、何回も洗う必要がある。腸の洗浄が終われば腸詰を作り、採油部から豚脂を溶かし出す。内臓を茹でるなどの作業は屠畜日に行われるので、その日は大変忙しい一日になる。夏の場合は肉が腐りやすく、解体した日に肉を塩漬けにする必要があるので、更に忙しい。冬の場合は自然冷凍できる。

(3)　内臓の利用

屠畜した日に内臓はすべて利用され、保存されることはない。内臓を取り出した後、最初に胃・腸などの汚物を含む内臓（写真 3-5）と肺・肝などの臓器を分ける。肺臓と心臓と肝臓は取った後すぐに茹でられる。肺臓は気管と切断せず、肺臓を鍋に、気管は鍋のそばに置かれたお盆などに気管の切り口が下になるように入れる（写真 3-6）。肺臓を茹でると気管から泡のような白いものが出てくる。それは肺臓に入っていた汚物である。前述したように、屠畜の際、小刀で気管を傷つけないよう注意するのはこのためである。肺臓と気管はつながっていて、肺臓にある汚れ物は気管を通じて外へ出されるという。最後に気管を捨て、肺臓は食用にする。

写真 3-5: 解体したブタの胃・腸・肺臓など

（2015 年 5 月 1 日、筆者撮影）

胃と腸の処理は非常に汚れる作業であり、きつい臭いも発する。たいていは 2 人がかりで仕事にあたる。東部モンゴル人はブタの腸を大腸、小腸、盲腸の 3 つに分け、腸詰を作る。胃もこれらの腸と一緒に清浄する。はじめは腸内にたまった糞を親指と人差し指でしっかりしごいて押し出した後、腸を 2 メートルぐらいに切り分ける。大腸は小腸より短く切断し、同じ方法で糞を押し出す。その後、水で 3、4 回すすいで洗浄する。胃・大腸・小腸・盲腸などを 5、6 回洗い流した後、箸を使って裏返しにして、また何回も洗浄する。その後、洗剤を用いて洗浄し、次に、塩とかき混ぜて数分間置く。これは塩によって消毒できるという考えに基づいている。

その後、強い臭いを取るために、長ネギ、しょうが、コショウなどをかき混ぜた水に入れて浸す。

写真 3-6: ナベで茹でられる内臓と肉
（2015 年 5 月 1 日、筆者撮影）

腸の洗浄をしながら、モンゴル語で「チス（*qios*）・ナイラフ（*nairih*）」と呼ばれる、血に味付けを行う準備をしておく。材料は穀物粉（トウモロコシ粉やソバ粉）、油（豚脂）、調味料（塩、コショウなど）、野菜（長ネギ、ニンニク、セロリなど）である。使う材料は家庭によって異なるが、これらの物は必ず用いられると言ってよい。血を腸に詰める作業は女性 2 人で行う（写真 3-7）。先に腸の一端を紐で結び、もう一端から血を注ぎ込んで、両端をまとめて結び、円形にする。それは腸詰が茹で上がった後、取り出すためである。大腸・小腸・盲腸などの腸詰もすべてこれと同じ方法で作る。他の内臓は肉と一緒に茹でるが、腸は別に腸のみで茹でる。出来上がった腸詰は「ガーハイ・イン・ゲデス(*gahaiyingedes*)」と呼ぶ。腸詰は屠畜された日に必ず出される料理である。これは、保存期間が短く、腐りやすいため、屠畜された際にしか食べられないものでもある。腸詰は解体者や解体作業を手伝った人々と共食し、また分配もする。腸詰づくりは手間がかかる作業であり、それがうまくできることは家庭の女性の誇りにもなる。

写真 3-7: 腸に血を流し込んでいるところ

（2015 年 5 月 1 日、筆者撮影）

モンゴルの伝統的屠畜方法では、血が家畜の体内へ流れこむことによって、その肉に血が多く含まれるほど味がよくなり、かつその肉でとったスープは濃厚でおいしくなるとされている（シンジルト 2016：336）。しかし筆者の調査によると、農耕モンゴル人はブタの血が出尽くさないと肉質が落ちると考えている。つまり、家畜の種類が増加したことによって、屠畜の際の処理に対する認識が変化し、さらに屠畜の処理方法と肉の味に関する認識も家畜によって差異が現れているのである。

腸詰を作る作業はヒツジの場合とほとんど同じである。一般的には、内臓と肉は同じナベで一緒に茹でられ、腸詰は単独に茹でられる点でも差異はない。要するに、屠畜方法が違っても、その調理方法と手順がほぼ同じものである。さらに、内臓は肉より先に茹で上がるため、レバー、肺臓、腎臓、ハツなどの順で出来上がる。しかし、ブタの場合は肉と内臓が共に茹でられるが、腸詰が肉等と一緒に茹でられることは決してない。なぜなら、その肉汁を使って肉汁粥を作るからである。ヒツジの場合は、肉と内臓は一緒に茹でられるが、腸詰も一緒に茹でられる場合がある（山口 2002）。これらはそれぞれ家庭によって異なる場合もあるが、やはり腸詰を肉と一緒に茹でないほうが肉汁の味が美味しいとも言われる。

写真 3-8: ナベで茹でられる腸詰

（2015 年 5 月 1 日、筆者撮影）

心臓、肺臓、肝臓などは取り出した後、そのまま肉と共に茹でられる。これらは肉より先に茹で上がる。茹でた内臓や腸詰はそのまま切って出す場合もあれば、豚脂（ラード）を入れ軽く揚げてから出す場合もある。内臓は肉より先に茹で上がり、別に取っておくため冷めてしまう。そのため、軽く揚げて熱い料理を出すのである。これらはブタを屠畜した日に必ず供される料理である。その他の肉料理は家庭によって様々だが、どの部分の肉を出すかは主婦によって決められる。もう一つ必ず出される料理は肉汁にモンゴル語で「ガーハイ・イン・バダ」と呼ばれる穀物を入れて茹でた粥状の料理である。穀物は、一般的にトウモロコシ（小さく粉砕したもの）かコウリャン（蜀黍）などの雑穀が選ばれる。内モンゴル東部地域では、ブタ肉は通常塩味で茹でて料理に利用する場合が多い。これについて小長谷は、「肉を焼いてしまうと脂肪分が失われてしまうのではないかと考えられるが、茹でれば、脂肪分は汁の上部に必ず浮いてくるため、そのカロリーと旨味を十分に利用することができる」と述べている（小長谷 1992：139）。モンゴル人は元々肉汁を好んできたため、ブタ肉から出た汁も好んで利用すると考えられる。

写真 3-9: 茹でられた肉と内臓

（2015 年 5 月 1 日、筆者撮影）

写真 3-10:　屠畜日に出された料理

（2015 年 5 月 1 日、筆者撮影）

(4)　女性の役割

小長谷は、遊牧生活における女性の夏の 1 日の作業を以下のように述べている。「搾乳の最盛期になると女性は、朝早くからウシの乳をしぼり、前日しぼった乳の

熱加工処理をし、昼間にはヒツジの乳をしぼり、夕方にはまたウシの乳をしぼる。そして夜中まで桶にためられた乳を撹拌しつづける」(小長谷 1996:14)。要するに、夏期の牧畜生活において女性は一日中、乳と関わる作業をするのである。

しかし、東部地域では牧畜的家畜を飼育しているが、搾乳はほぼ行われない。ヒツジはたまに解体される場合があるが、普段の食肉は主にブタ肉で済ませている。また、牛肉と乳製品は主に市販のものに頼っている。つまり、牧畜的家畜の飼育は主に現金収入のためであり、食生活の維持のためではないのである。その代わりに、モンゴル人女性たちは年中ブタの飼育をしたり、農業の手伝いをしたりする。夏の時期にブタ草を刈って乾燥させ、冬の飼料の準備をする。トウモロコシの製粉といった重労働は男性も手伝うが、それ以外で男女共に作業するのはブタを解体する時のみである。農業に従事してブタを飼育するようになってから、東部地域の農耕モンゴル人におけるジェンダーの役割が変化した。特に、女性の仕事は搾乳作業から農作業の補助およびブタの飼育へと変化した。小長谷氏はまた「屠畜解体は男性が担当すべき作業であるが、内臓の処理は女性が担当する」（小長谷 1996：142）という。東部地域でも、ブタの屠畜解体は男性が、内臓の処理は女性が行う。家畜解体作業においてはジェンダーの役割は変化していないのである。

4　考察

まず、本稿で明らかにした農耕モンゴル人の屠畜についてまとめる。

①モンゴルにおける従来の牧畜的家畜の解体方法は「オルルフ（ウルチラフ)」と「ノガスラホ」の 2 種類であり、また近隣に暮らす他民族の影響を受け、「放血方法」と「窒息方法」が使われる地域もある。東部地域における農耕モンゴル人のブタの解体方法は「放血方法」である。

②これらの屠畜方法ではすべて心臓に最も近い大動脈を切断し、絶命させるが、切断する方法はそれぞれ異なる。ブタの屠畜では小刀を使うが、ヒツジの屠畜では小刀（心臓近くの大動脈を切断する時）を使わない。ヒツジの場合は刀で腹部中央を切開し、手を差し込んで、親指と人差し指で大動脈を切断する。ブタ場合はノドに刀を刺す際、刀の刃を身体の外の方向に向けながら、内臓が傷つかないように刺しこみ、おおよそ血が出尽くした後、2 回目も同じように刺し、大動脈を切断し、

絶命させる。

③屠畜する際に、ブタとヒツジでは向きが異なる。ヒツジは仰向けにして、ブタは横倒にする。

④家畜の血は体内へ流し集めるか、体外へ流し出すかという大きな違いがある。東部モンゴル人はブタの皮を生活の中で利用せず、食用にする。牧畜的家畜と異なり、ブタは皮剥はせず、毛剃り作業を行う。ブタは牧畜的家畜より脂肪が多くあり、肉以外にも豚脂（ラード）を得ることができる。そのため、解体の際には、内臓の取り出し、採油部の取り出し、骨の取り出し、肉の細分化を順に行っている。

⑤ブタ肉やヒツジ肉に対する保存方法も大きく異なる。ヒツジの場合は乾燥させて保存し、ブタの場合は塩漬けにすることが一般的である。

以上のように、新たに増えた家畜に対する屠畜方法は従来の家畜（ヒツジやウシなど）と異なっている。しかし、解体作業自体は男性が、内臓の処理や肉の保存など細かな作業は女性が行っており、家畜解体作業によるジェンダーの役割は変化していないと言える。また、ウマ取り竿を使ってブタをつかむこと、「アマンフズー」（頸部の骨）を切り取るなど、従来の家畜に対するやり方をそのまま受け継いだところも多く見られる。

その一方で、屠畜の際、従来の屠畜方法では血が家畜の体内へ流れ込んだ方が肉はおいしいという認識だったが、ブタは全く逆で、なるべく血を流し尽くした方が肉質は良いと考えられている。つまり、家畜の種類の増加に伴い、屠畜方法のバリエーションが増えつつ、肉に対する認識も多様化したのである。肉の利用、特にその肉の保存については従来のヒツジやウシとは異なる方法を用いるようになっている。さらに、調理方法も従来のあっさりした塩茹で方法以外に、炒めや塩漬けといった多様な方法を取るようになった。その一方、家畜や肉に対する従来の認識が簡単に消失してしまったわけではない。つまり、肉の部位名称については、ブタの利用に伴って外来語や話し言葉などが入ってきたところもあるが、基本的には従来のヒツジやウシなどの名称をそのまま当てはめたところが多いのである。

東部地域に暮らすモンゴル人の生業転換に伴い、その生活様式と家畜の利用方法には劇的な変化が見られた。その過程では漢人の影響を様々な形で受けたことは疑いないが、牧畜を基盤としているために、漢人の農耕文化とは完全には一致しない、

独特の地域的な家畜文化が形成されていると言える。

今日、世界中のモンゴル人は自ら生活している社会環境や自然環境により、それぞれ独特な地域文化を形成している。本論で取り上げた東部地域はほんの一事例である。そのため、従来の大草原の遊牧民という本質化したモンゴル人のイメージ（シンジルト 2003：77）は過去のもので、生活実践における地域性と多様性を指摘し、モンゴル人への理解に迫る研究が求められている。

引用文献

小長谷有紀

1996 『モンゴル草原の生活世界』東京：朝日新聞社。

1999「谷口シンポジウム民族学部門『モンゴル研究の地平線—フィールドワークと文献学の出会い』の成果と課題」『民博通信』84: 45-49。

2002 『はじめに—北アジアの人と動物のあいだをめぐって』小長谷有紀（編）『北アジアにおける人と動物のあいだ』pp. i-vii、東京：東方書店。

2005 『世界の食文化③　モンゴル』東京：農産漁村文化協会。

2014 『フィールドワーク選書⑨　人類学者は草原に育つ　変貌するモンゴルとともに』京都：臨川書店。

シンジルト

2003 『民族の語りの文法—中国青海省モンゴル族の日常・紛争・教育』東京：風響社。

2016 「優しさと美味しさ—オイラト社会における屠畜の民族誌」シンジルト・奥野克巳（編）『動物殺しの民族誌』pp. 327-360、京都：昭和堂。

山口格

2002 「モンゴルにおける屠殺儀礼の現代的様相」小長谷有紀（編）『北アジアにおける人と動物のあいだ』pp. 3-29、東京：東方書店。

An Anthropological Study of Bhutanese Technical Intern Training Program

Yoko Kurita

Introduction

This paper focuses on Bhutanese "Technical Intern Trainees" in Japan, and examines their activities in Japan and their relationship with the socioeconomic development in Bhutan. I will also examine how the governmental policies of both Japan and Bhutan mutually affect each other.

On 1st October 2015, the first group of the Bhutanese trainees arrived in Sendai, Japan. 18 Bhutanese trainees are working as trainees at various companies in Japan now. Bhutan has been known in Japan as "the happiest country in the world." Therefore, when I learned about their coming to Japan as trainees, I was curious as to why they had to leave their happy life in Bhutan to work overseas. What motivated them to come to Japan? And who did bring the Bhutanese youth to Japan?

The so-called "technical intern training program" is supposed to provide on-the-job training for those from developing countries so that they will be able to go back and apply their newly acquired skills to development projects in their homelands. Do the trainees really contribute to development of their home country? Or, is the program in fact a scheme to import cheap labor to Japan as the critics charge? These are the questions that I would like to answer in my dissertation research.

This paper reports my preliminary findings about the Bhutanese trainees' actual lives in Japan.

I have served as a volunteer Japanese language teacher in the Japanese language lessons for Bhutanese trainees from October 2015 to July 2016. The language lessons are part of the orientation program provided by a Japanese nonprofit organization. I interacted with the Bhutanese trainees in and outside

classes.

After they started their on-the-job training at various companies, I maintained contact with them through Facebook, which the Bhutanese trainees use both among themselves and with their families in Bhutan.

I also conducted interviews in Sendai with people who are closely involved in this project of bringing Bhutanese trainees to Japan.

Research Perspective

1. Endogenous development

My research is informed by the theory of "Endogenous Development," which means that development is not forced from the outside but originates from within the society. A Swedish foundation started using the term "endogenous" first in 1975; in a report submitted to the United Nations, the group insisted that development did not always have to follow the Western pattern and could be guided by diverse values (保母 2013: 130). The idea challenged development policies imposed by the West, and indicated an alternative in which local residents carried out development programs by themselves balancing socioeconomic progress and traditional culture (西川 1989: 3; Esteva 2010: 11).

In the meantime, a Japanese sociologist Kazuko Tsurumi (鶴見和子) also proposed the idea of "endogenous development." She argued that foreign ideas of development formulated in western countries must be modified to suit peculiar conditions and cultural traditions of non-western countries (鶴見 1974).

After 1978, the concept of endogenous development became an important philosophy in UNESCO (西川 1989; Esteva 2010: 12).

Maekawa Keiji (前川啓治) maintains that "an asymmetry exists between the developer and the developed in the world just as it did under colonialism (between the colonizer and the colonized)" (前川 2009: 612). The concept of "endogenous development" challenges this asymmetry.

I would like to examine if the technical intern training program can help make Bhutanese trainees into autonomous change agents who will foster

"endogenous development" in Bhutan.

At present, however, I am at the preliminary stage of observing and interviewing Bhutanese trainees in Japan in order to find out how they are living and what they are learning as trainees.

2. Key Person

Endogenous development often needs a "key person." Key person is an individual who goes to other region from their home town, and acts for the development of their own regions or communities (西川 2001: 315-316).

For example, Gandhi is one of the "key persons" in Indian independence movement. He grew up in India, but studied in a university in the UK. This experience triggered him to develop the idea of non-violent resistance in India (西川 2001: 316). Studying in the UK enabled him to look at the circumstances of India objectivily (西川 2001: 316). As this story shows, a person who went outside of one's own world acquires a potential to become a key person for "endogenous development."

I would like to show in this paper that one Bhutanese man who lives in Japan was a key person in starting Bhutanese technical intern training program. And I describe how he plays this role now.

Literature Review

In the colonial era, many anthropologists worked for their governments. Sometimes, they researched in the colonies of their homeland (Crewe and Axelby 2013: 29). In war times, some anthropologists researched the "enemy." Ruth Benedict studied Japanese culture for the US government (Crewe and Axelby 2013: 30).

After the Second World War, imperialism was replaced by developmentalism. In 1950s, direct economic aids to developing countries were central to the western development policy. Therefore, economists, planners, and engineers were recruited (Crewe and Axelby 2013: 33). Anthropologists' role, however, was

very limited until the mid-1970s (Escobar 1991: 662).

In the mid-1970s, the priority of development policy turned to the needs of the poorest. Under Robert McNamara's governorship, the World Bank started 'Poverty-Oriented' programs in 1970 (Crewe and Axelby 2013: 34; Esteva 2010: 10).

McNamara had some doubts about the efficiencies of economic growth, and even said that he wanted to remove GNP from development programs (Esteva 2010: 10). The importance of 'Basic Human Needs' and 'Grass-Roots Development' for poorest people was proclaimed (Nolan 2007: 49). At the same time, other development institutions, notably donor governments of the US, the UK and Sweden, began integrating analysis of local knowledge, attitudes and practices into their development programs for the first time (Crewe and Axelby 2013: 34). Furthermore, some institutes in U.S.A started to insist that the participation of ordinary people was important (Escobar 1991: 664).

This change in development ideology increased the demand for anthropologists. Aid organizations wanted to reflect the local knowledge in development programs, and they requested anthropologists to do the Social Soundness Analysis or SSA (Escobar 1991: 664). In SSA, research objects were social structures, sense of value, beliefs in the region—similar to the aims of anthropological research (Escobar 1991: 664).

At the same time, the interest in development has been increasing among anthropologists. One of the reasons was the revival of applied anthropology in the UK (青柳 2000: 60). Many anthropologists wanted to act as a practical worker of development (ノラン 2007: 65; 青柳 2000: 60).

On the other hand, increasing participation of anthropologists in development created a dilemma. When an anthropologist wanted to work for development, he/she must belong to the organization or government. The anthropologists were asked to accept the institutions' or governments' ideology of development (Crewe and Axelby 2013: 34).

Some anthropologists do not think that anthropologists should participate in development programs. Aoyagi Machiko (青柳まちこ) explains the reason:

many anthropologists, particularly Japanese anthropologists, were afraid that they may be criticized by local people because practical research reminded them of the past that anthropological work benefited imperialism and colonialism (青柳 2000: 59). Suzuki argues that the reason why they dislike participation in development projects was that they thought development programs violated pristine cultures (鈴木 2011: 52).

Technical Intern Training Program

1. Technical Intern Trainee

All foreigners who want to enter Japan must obtain the "status of residence." Technical intern trainees are those foreign residents who have the status of "Technical Intern Trainee." In the present, there are 210,893 technical intern trainees in Japan (法務省 2016). Most of them are from Asian countries; 90 % of them are from Asian countries, particularly from developing countries (法務省 2016). The four largest sender countries are China, Vietnam, the Philippines, and Indonesia (法務省 2016).

2. Historical Background

First, I would like to explain the history of Technical Intern Trainee Program (TITP) and its relation to the labor shortage problem in Japan. TITP started in 1993. Before that, there were few foreign laborers in Japan.

After the Second World War, Japan's Economy quickly recovered thanks to the guided assistance and great amount of financial aid from the US through GHQ and the special procurements generated by The Korean War, and soon Japan entered the so-called rapid economic growth era.

In the 1960s, Japanese economy was booming. Many industries located in the big cities like Tokyo and other major industrial zones required more and more work force. The companies recruited fresh graduates of junior high schools in rural areas—even in Okinawa which was then governed by US. They were called "golden eggs" for they were precious assets that could "hatch" into skilled

workers.

However, as the pace of economic growth slowed down and the rate of high school entrance increased, the number of junior high school graduates directly entering the work force declined. But, this memory of recruiting untrained youths and offering them on-the-job training to make them into skilled workers provided the background for planning and implementing TITP.

Starting TITP

As the Japanese economy grew and the need for international trade increased, the Japanese government decided to join the international aid regime as a major donor country. For Japan, Asian countries were both the recipients of Japanese aids and the trading partners. "Colombo Plan for Cooperative Economic Development in South and South-East Asia" was one of the early development projects. Through this project, Japan started accepting foreigners from developing countries as "trainees." The purpose was transfer of technology through on-the-job training.

During the time of "Bubble Economy," Japanese industry faced severe shortage of labor. The dire situation required immediate and effective solutions. So, the industry decided to import workers from other countries. In the 1980s, some companies in Japan began to bring in youths from China as "trainees." They requested the government to establish a system that would enable them to recruit foreign manpower. In 1993, the government went ahead with TITP. Under this program, foreigners were allowed to work as "Technical Intern Trainees." Technically speaking, they were only "training" although they were paid wages. They were "trainees" not laborers.

The activities of the foreigners who entered Japan under this program were restricted; technical interns were not permitted to apply for work in Japan after completing their "training" and "technical internships" (up to three years maximum) and must return to their home countries afterwards; technical interns were not allowed to enter Japan with their accompanying spouses and

children, they were not allowed to change their jobs even if they were not satisfied with the treatment and the work conditions at the companies they were assigned.

TITP has been criticized for years. In 2006, an organization reported that several trainees worked at 300 yen per hour. At that time, the average of minimum wages in Japan was 673 yen per hour. There were cases like some employers taking passports away from trainees to prevent them from escapes; some had hidden the serious industrial accidents; and some had used violence against the trainees and so on. In addition to these cases, US State department has been calling the program "human trafficking" since 2007, and asked Japanese government to take corrective measures (Department of State, USA 2016). Akashi suggests that the program disregarded the welfare of trainees (明石 2013: 66). In 2010, the law was amended and was put into effect that the labor-related laws and regulations shall be applied to the trainees.

Despite such criticisms, it appears that TITP is here to stay, and more young foreigners will enter Japan under this program. Bhutanese are among the most recent ones coming to Japan as "trainees." It is for this reason that I would like to investigate this program and its impact upon the trainees and their native counties as well as the trainees' impact on Japanese society.

Bhutan

Bhutan is a country sandwiched between China and India. The size of the land is as small as that of Taiwan. The population is about 770,000 (National Statistics Bureau 2015: 1). Since 2006, Bhutan has become famously known as a "Country of Happiness" and the Bhutanese "The Happiest Citizens of the World" with its new development policy of promoting Gross National Happiness (GNH) instead of GDP.

However, the country has been suffering from high rate of unemployment, especially among the youths. So, in 2013, the government decided to send the unemployed youths overseas as students or workers so that they would be able

to acquire new skills or earn money. The government hoped that such a policy would alleviate discontent among the unemployed youths.

1. Development and Modernization in Bhutan

In 1958, Nehru, who was the president of India, visited Bhutan (Rose 1977: 75; 宮本 2009: 327). The purpose of his trip was to request Bhutan to stop 'isolationist policy' in diplomacy with surrounding countries and to build a new road between India and Bhutan (Rose 1977: 75; 宮本 2009: 327). The president held talks with the third king of Bhutan, and the king agreed to both of the proposals (Rose 1977: 75; 宮本 2009: 327)。

The government of Bhutan started its development projects in 1961. Early projects focused on infrastructure. Next, they set out to establish extension services for health, education, and agriculture (Phuntsho 2014: 3). Construction of hydropower and mineral plants followed (Phuntsho 2014: 3). Air service was opened and digital telecommunications networks were set up (Phuntsho 2014: 3). Recently, Bhutan is recognized by international communities as a democratized and globalized country (Phuntsho 2014: 3).

Bhutan is dependent on foreign aid from many countries. Japan is one of the important donor nations.

2. Overseas Employment Project

Nowadays, Bhutan faces several social problems. As mentioned earlier, one is youth unemployment. In 2014, the unemployment rate was 8.7 % for the 15-29 years old cohort (National Statistics Bureau 2015: 1). This is much higher than the overall average of 2.6 % (National Statistics Bureau 2015: 1).

One of the reasons of youth unemployment is rapid population increase. In the 1960s, the national population was only 200,000. However, in 2015, the figure topped 770,000. And, about 50 % of the population is under 24 years old. Another reason is the spread of modern education. The government of Bhutan emphasized education as an important factor for development. "Educate our youth first, and then modernize" was the slogan (Rose 1977: 131-132). Bhutan's

educational system was improved. Consequently, the number of students who advance to higher levels of education increased. In 2013, 93% of the students entered low secondary schools, 91% entered middle secondary schools and 93% entered high secondary schools (櫻井 2016: 147). Young graduates with advanced academic training wanted to have good jobs in urban areas but those jobs were few.

In recent years, highly educated young Bhutanese do not wish to take blue-collar jobs. Those menial jobs today are done by guest workers from India and Nepal. A teacher reportedly pointed his finger at those foreigners working at a construction site and said to his Bhutanese students, "Study hard! Or you will have to work like them" (上田 2006: 166).

In Bhutan, job opportunities in private sectors are limited. Many parents expect their children to become government officials, but vacancies are very few and there are always far more applicants than the number of positions available (Phuntsho 2014). So, competitions among Bhutanese youths over governmental jobs are intense. Moreover, there is a mismatch between supply and demand in the labor market.

In 2013, the government of Bhutan launched a project to send 30,000 Bhutanese youths overseas. They were sent to India, Thailand, and so on (Dawa Gyelmo 2016). However, by 2016, the number of employment overseas remains only at 1,432 (Dawa Gyelmo 2016).

Some reports indicate that some youth became victims of fraud. Even worse, some became victims of crime such as murder. Therefore, opposition party claimed that this project is in crisis and the policy of sending youth abroad is unacceptable.

Yet, some young Bhutanese continue to go abroad, and now some of them are coming to Japan, but how and why?

3. Bringing Bhutanese as "Trainees" to Japan

Why did some Bhutanese choose Japan as their destination and come as trainees? In the course of my fieldwork in Sendai, I found out that one

Bhutanese, Mr. Dorji (pseudonym), played a pivotal role in bringing young Bhutanese to Japan.

He first visited Japan for three months in 1997 through Japan International Cooperation Agency (JICA)'s project. After completion of the project, he went back to Bhutan, and married a Japanese woman who was working for JICA. He arrived in Japan in 1998 again as a spouse of Japanese national. He now resides and works in Sendai.

In 2013, he read the news of a Japanese government project on a newspaper, and hit upon an idea that he should bring Bhutanese youths to Japan through this project. He and his wife both thought that this would give Bhutanese youths an opportunity to learn advanced skills and gain latest knowledge necessary for Bhutan's development. It was these young Bhutanese they thought who will take on the responsibility of building Bhutan.

His sister-in-law was an acquaintance of an expert member of TITP. This expert instructed him how to manage a TITP project and guided him to establish a company for bringing Bhutanese to Japan.

In December 2014, application for TITP was publicly solicited in Bhutan. The applicants gathered from all over Bhutan. They were taxi drivers, tour guides, hotel employees, and so on. Mr. Dorji and Mr. Suzuki, an officer of a non-profit organization that supervises the TITP project, interviewed the applicants. Ten men were selected. They enrolled in a Japanese language school in Thimpu, which was managed by a Japanese woman, who was a friend of Mr. Dorji and his wife. Mr. Dorji asked her to teach Japanese language to the trainees-to-be. The language training there consisted of 160 hours of lessons and lasted for about three months. Unfortunately, one of the trainees-to-be could not to come to Japan because of his family problem.

In September 2015, the first nine Bhutanese trainees-to-be arrived in Sendai, Japan. Eleven more followed in June 2016, and seven more in July that year. At present, 18 Bhutanese reside legally in Japan as "technical intern trainees." They are "training" in such diverse fields as construction, car maintenance, tunnel engineering and so on.

4. Giving Initial "Lessons" to the Trainees

After arriving in Japan, the trainees had to take "lessons" in Japanese language and in the Japanese way of life. The lessons were given in a one month period. All the Bhutanese trainees took lessons in Japanese language at a facility in Sendai. The facility was run by an organization in which Mr. Dorji's sister-in-law worked. A textbook specifically designed for technical intern trainees was used as a teaching material. This textbook was written only in *hiragana* and *katakana*; no *kanji* was used. Practicing conversation skills necessary at workplace was the main goal of the lessons in Japanese language, and writing was not emphasized. That is why *kanji* was not taught.

During this "lesson" period, the trainees lived together in a "dormitory." The dormitory was in fact a flat of a condominium near the language lesson facility. The trainees received financial support from the supervising organization, but no care at the dormitory. So, they had to do the cooking, the washing, the cleaning and so on by themselves. Since they did not know where to buy foodstuffs and other daily necessities, Mr. Dorji had to help them shop around.

When they completed the lessons, they started internship as technical intern trainees at companies assigned to them.

5. Living as foreign "Trainees" in Japan

The Bhutanese trainees receive a monthly salary of 140,000 yen for their work at the companies where they are "trained." The amount of salary was determined by the supervising organization that overseas this TITP project. The amount is higher than the average of all foreign trainees in Japan, which is about 123,000 yen (国際研修協力機構 2013: 87). But it is much lower than the average salary for Japanese workers. The trainees know this. One of the trainees said in a disappointed voice, "(The salary is) high for Bhutan, but low for Japan."

Many Bhutanese trainees like Japan and Japanese people. They have come to know something about Japan before coming here. Some had seen an ODA

project by JICA or by other Japanese volunteers in Bhutan. Bhutanese children like watching Japanese animated cartoons such as "*Doraemon*" broadcasted by Indian channels. Consequently, they felt close to Japan before they actually came.

However, Japanese customs are different from Bhutanese customs. Bhutanese technical intern trainees had to adjust to Japanese life in a number of ways. I will describe their efforts to adapt themselves to the new circumstances through some examples.

First, the food. Many Bhutanese trainees said "Japanese meals taste 'sweet'." Many of them don't like such "sweet" Japanese food because Bhutanese food is usually hotter. One of the most famous foods in Bhutan, called "Ema datzi," is a good example. "Ema" means chili, and "datzi" means cheese. I ate "Ema datzi" with the Bhutanese trainees but it was too hot for me and I struggled to eat it up. Some Bhutanese trainees add dried red pepper (*shichimi-tougarashi*) to Japanese dishes when they eat at a canteen. Japanese add small amount of dried red pepper to spice certain food such as Japanese noodles in soup, but the Bhutanese trainees add them to ordinary dishes that no Japanese would consider spicing with dried red pepper.

Next, the stimulant. I noticed that many Bhutanese trainees smoke cigarettes. One of the trainees explained, "We cannot find *doma* in Japan." *Doma* is a piece of betel nut rolled in a leaf. Bhutanese, from children to adults, love *doma*. They always chewed *doma* in Bhutan. But, it is impossible to get *doma* in Japan, so they use cigarettes instead. From 2004, Bhutanese government prohibited smoking cigarettes in public space. The Bhutanese trainees therefore did not smoke in Bhutan. Yet, to satisfy their need for a stimulant, they turned to smoking in Japan.

Third, language. They learned Japanese language in Bhutan and Japan. But, they do not have many chances to use the kind of expressions they studied. One reason is local dialects. One time, a Bhutanese trainee sent a text message to me. He wrote "what is the meaning of '*chosuna*'?". The term is one of the dialects in Tohoku region, and means "Don't touch" or "Don't move that". Many

companies to which they are assigned are located in rural areas. Therefore, Japanese employees mainly use dialects at workplace. That often confuses the trainees.

Moreover, trainees were taught polite forms of standard Japanese such as honorifics in their language lessons. But many trainees work at such places as construction sites and factories where conversation is casual and vernacular. As a result, they do not hear honorifics much at work. Furthermore, many trainees' writing ability declined. To begin with, they learned only *hiragana* and *katakana*, so their writing ability was minimal. Then, once they start their "training" at companies, they do not face many occasions in which writing is required. Mr. Dorji said that the Bhutanese trainees cannot even write their own names in Japanese now.

Forth, relationships between the Bhutanese trainees and their Japanese colleagues. Of course, whether they can get along with their co-workers depend on the atmospheres of each companies and personalities involved. But, language skill is very important in establishing and maintaining good relationship. The trainees basically have only four months of language training: three months in Bhutan, and one month in Japan. This is not enough for acquiring sufficient communication skills.

As a result, some Bhutanese are not good at speaking in Japanese. One of the trainees said, "I cannot make friends because I cannot speak Japanese well." He thinks that his low Japanese language skill prevent him from communicating with people around him.

Some Bhutanese trainees can and do develop good relationship with Japanese colleagues. One of the trainees said, "my colleague is my Japanese teacher, and I am his English teacher." Teaching languages to each other is a good way to develop close ties if trainees can find an interested Japanese partner.

Finally, contacting with their families and friends in Bhutan. Making international phone call to Bhutan is much more expensive than the trainees expected. One trainee said, "I made international calls to my family, and then

the price tag was 40,000 yen per month." To save money, the trainees mainly use social network services (SNS). Bhutan government opened the country to internet in 1999. At present, 450,000 people use internet service in Bhutan (National Statistics Bureau 2015). Moreover, over 90 % of Bhutanese use cellphone now (National Statistics Bureau 2015). Many Bhutanese are familiar with such SNS as Facebook, WeChat, LINE, and so on. 75 % of SNS users in Bhutan is under 34 years old (藤原 2013: 277).

Conclusion

In concluding this paper, I would like to make two points. One is about the benefit of TITP for Japan and Bhutan. The other is about the role played by Mr. Dorji.

1. Technical Intern Training Program Benefits both Japan and Bhutan

For Japan, "Technical Intern Trainees" are very important as labor force especially for small to medium scale businesses in rural Japan. The foreign trainees fill in the shortage of labor many rural industries now face. Some Japanese managers welcome them saying that these young diligent foreigners remind them of the "golden eggs" in the 1960s. For Bhutan, the program offers an outlet for unemployed youth. Moreover, some technics may be transferred from Japan to Bhutan when trainees return home. And those technics could help develop Bhutan as both the government and Mr. Dorji expect. If properly managed, TITP therefore may benefit both Japan and Bhutan.

2. Technical Intern Training Program May Induce Endogenous Development

I would like to argue that "Bhutanese Technical Intern Training Program" may induce genuine "endogenous development" in Bhutan. The role of Mr. Dorji is very important here. It was he who came up with the idea that bringing Bhutanese youth to Japan could be beneficial for Bhutan. He asked his relatives and friends in Japan and Bhutan to help him realize his dream.

Truely, the Technical Intern Training Program is a scheme created by the Japanese government, and as such it is exogenous to Bhutan. But, Mr. Dorji is a Bhutanese citizen concerned with the future development of his homeland. Knowing both Bhutan and Japan well, he was able to envision that TITP could be used by the Bhutanese for the Bhutanese. Mr. Dorji was a “key person,” often identified in the anthropology of development, necessary for any successful development project.

The fact that his networks reach across Bhutan and Japan suggests that in this age of globalization, such a person with transnational web of very personal ties plays a vital role in international development.

Acknowledgements

The present research was supported through the Program for Leading Graduate Schools, "Inter-Graduate School Doctoral Degree Program on Global Safety," by the Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology.

References

青柳まちこ

2000 「幸福のための開発―われわれの知識を有効に」青柳まちこ（編）『開発の人類学』pp. 59-78、東京: 古今書院。

明石純一

2013 「現代日本における入国管理政策の課題と展望」吉原和男（編）『現代における人の国際移動―アジアの中の日本』pp.63-83、東京: 慶応義塾大学出版会。

Crewe, Emma and Axelby, Richard

2012 *Anthropology and Development: Culture, Morality and Politics in a Globalised World,* Cambridge: Cambridge University Press.

Department of State, USA

2016　"Trafficking in Persons Report 2016." Retrieved October 16, 2016, from: <http://www.state.gov/documents/organization/258880.pdf>.

Dawa Gyelmo, Wangdue

2016　"Cost of Seeking Employment Abroad" Kuensel, March 7, 2015. Retrieved January 18, 2016 from:

< http://www.kuenselonline.com/cost-of-seeking-employment-abroad/>

Escobar, Arturo

1991　"anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology." *American ethnologist*. 18: 16-40.

Esteva, Gustavo

2010 "Development." In Sachs, Wolfgang revised eds., *The Development Dictionary Second Edition*, pp.1-23, London and New York: Zed Books.

藤原整

2013　「ブータンの情報化にかかわる諸様相ーそのダイナミズムと構造的特性」『社学研論集』21: 266-281。

保母武彦

2013　『日本の農山村をどう再生するか』岩波書店。

法務省

2016「在留外国人統計」

＜ http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/List.do?lid=000001161643 ＞より、2016 年 12 月 5 日取得。

Karma Ura

2013 *The Bhutanese Development Story*, Thimpu: The Center of Bhutan Studies.

国際研修協力機構

2013 『外国人技能実習・研修事業実施状況報告書（JITCO 白書）』東京: 国際研修協力機構。

前川啓治

2009 「本省の概説」日本文化人類学会（編）『文化人類学事典』pp.612-613、東京：丸善出版。

宮本万里

2009 「ブータンの変遷―依存を通じた自立の戦略―」、『東洋文化』、89: 323-338、東京大学東洋文化研究所。

National Statistics Bureau

2015 *Statistical Yearbook of Bhutan 2015*, Thimpu: the Royal Government of Bhutan.

西川潤

1989 「内発的発展論の起源と今日的意義」鶴見和子、川田侃（編）『内発的発展論』pp.3-42、東京: 東京大学出版会。

2001 「「アジアの内発的発展を考えるキーワード」」西川潤（編）『アジアの内発的発展』pp. 305-318、東京: 藤原書店。

ノラン、リオール

2007 『開発人類学―基本と実践』関根久雄訳、東京: 古今書院。

Phuntsho Rapten

2014 *Understanding the dynamics of labour market and youth unemployment in Bhutan: a study for policy and strategic responses*, Tokyo: Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization.

Rose, Leo E.

1977　*The Politics of Bhutan*, London: Cornell University.

櫻井里穂

2016　「ブータンの国民総幸福（Gross National Happiness）教育と特別支援教育」押川文子・南出和余（編）『「学校化」に向かう南アジア―教育と社会変容』pp.146-149、京都: 昭和堂。

鈴木紀

2011　「開発人類学の展開」佐藤寛・藤掛洋子（編）『開発援助と人類学―冷戦・蜜月・パートナーシップ』pp.45-66、東京: 明石書店。

鶴見和子

1974　「国際化と近代化・発展論」武者小路公英・蠟山道雄(編)『国際学―理論と展望』pp.56-75、東京: 東京大学出版会。

上田晶子

2006　『ブータンにみる開発の概念―若者たちにとっての近代化と伝統文化』東京: 明石書店。

東北人類学論壇　Tohoku Anthropological Exchange 16: 37-60 (2017)

羽黒手向の松例祭についての民族誌的研究
―若者衆の活動を中心に

尾関　優歩

1. はじめに

現代の日本では、各地で伝統的な祭りが継承されており、今でもその姿を目にすることができる。多くの人々が、観客であれ参加者であれ、「祭り」と名のつく場に一度は身を置いた経験があるのではないだろうか。「祭り」という現象は、私達にとって決して縁遠いものではない。

そもそも、祭りの多くは五穀豊穣を祈願または感謝したり、災厄を祓ったり、健康と長寿を願うために行われてきた。しかし、時代を経て様々な技術が発達した現代において、わざわざ祭りを行わずとも私達は生きていくことができる。では、なぜ人々は祭りを行い続けるのだろうか。祭りを通して得られるものがあるとするならば、それは時代を経て変わっているのか、変わらないのか。

本研究では、山形県鶴岡市羽黒町手向（とうげ）地区の「若者衆」と呼ばれる人々の活動を対象として、現代の地域社会において伝統的な祭りを継承することがどのような営みであるのかを明らかにする。その際、視点としてはパフォーマンス研究の枠組みを援用し、社会の変化と文化の継承の関係を考察することを目的とする。時代の変化にさらされながら現代まで祭りを受け継いできた人々の姿を通して、社会の変化が祭りの継承にどのような影響をもたらすのかに注目し、祭りが繰り返し行われ続けることの意味を明らかにしたい。

2. 問題の背景

本研究で取り上げる手向地区は、鶴岡市に位置する羽黒山の門前町として発展してきた。この地域では羽黒山信仰を基盤とした祭りが年間を通して行われており、若者衆は地域住民を代表してこれらの祭りに関わっている。

まず、ここでは羽黒山信仰を対象とした先行研究の論点を示し、これまでの調査では社会の変化と祭りの継承を結びつけた議論が行われていなかった点を指摘する。その上で、現在の手向の祭りを新たな視点から考察するために、パフォーマンス研究における議論を取り上げる。

(1)　先行研究における考察

羽黒山は、同じく山形県庄内地方に位置する月山と湯殿山と合わせて「出羽三山」と総称されており、羽黒修験道の根拠地となっている。修験道とは、山岳信仰[1]に、神道や外来の仏教、道教、陰陽道などが混淆して成立した民俗宗教であり、山での修行を通して「験（げん）」と呼ばれる力を身につけることから、「験」を「修める」ことを意味して修験道という(宮家 2000; 正木 2011: 4; 鈴木 2015: 19)。修験道の実践者は「山伏」や「修験者」と呼ばれ、修行で培った験力と経験によって、民衆の様々な悩みに応えていた(鈴木 2015: 4-21)。

これまでにも多数の研究者が出羽三山信仰と羽黒修験道を取り上げ、その歴史と思想について考察を行ってきた(戸川 1986; 岩鼻 1992; 宮家 2000)。このような研究は、羽黒修験道の歴史や修行内容についての貴重な資料である。しかし、その大半は宗教教団と修行内容に焦点を当てた、過去の資料に基づく歴史的研究であり、若者衆のような一般住民と出羽三山信仰の関わりについての記述は乏しい。出羽三山信仰に関する祭りについての記述をみると、若者衆の仕事の内容に触れているものもあるが(宮家 2000: 218-219)、全体としては祭りにおける諸儀礼の宗教的あるいは象徴的意味の考察に大部分が割かれており、その社会的側面にはあまり焦点が当てられていない。

一方、柳川啓一は「村まつりの心理―羽黒山の松例祭」と題した小論の中で、若者衆が祭りに携わる社会的な理由を考察している(柳川 1956)。柳川によると、準備から本番まで様々な仕事をやり遂げねばならない手向の祭りは、経験や能力を試されるという意味において若者衆にとってはひとつの「試練」であり、この「試練」を通して彼らは手向地区内における「格」(*prestige*)を獲得するのだという(柳川 1956: 264-265)。本研究で取り上げる若者衆は階梯構造を備えた集団であり、祭り

[1]「山に対して畏敬の念を抱き、神聖視して崇拝し儀礼を執行する信仰形態」(鈴木 2015: 3)を指す。

を繰り返し経験することで集団内部における役職が上がっていくという特徴を持っている。下積みを経て、知識と経験を認められることで若者衆は「格」を手に入れることができる。柳川(1956)の考察は、この階梯構造に着目したものである。しかし、手向地区では過疎化によって祭りの担い手が不足しているため、現在では経験の浅い者にも役職を担わせている。つまり、もはや役職を担うことは格を獲得するための必須の条件ではないのである。このような現状を踏まえ、祭りを通して「格」を獲得するという柳川の分析を再検討していく。

(2)　パフォーマンス研究における「パフォーマンス」とは

「パフォーマンス」という言葉は、一般的には演劇や舞踊といった舞台芸術を指して使われることが多い。しかし、パフォーマンス研究の枠組みにおいては、舞台芸術に限らず「見るもの、あるいは参加する者が、たとえ無意識であっても何らかの働きかけを受けるような行為や表象」は全て「パフォーマンス」として研究対象に含まれる(高橋 2005: 10)。

パフォーマンス研究の第一人者であるリチャード・シェクナー(1998)は、演劇と儀礼の共通点として、その行為が繰り返し行われるという「再現性」を持っている点に注目している。この「行動の再現」はパフォーマンスの最も顕著な特徴であり、どんなパフォーマンスにも認められるという(シェクナー 1998: 15)。パフォーマンス研究者の高橋雄一郎もまた、パフォーマンス研究が問題とするのは「記憶され、反復実行されることで何らかの効力を発揮する」行為であると述べる(高橋 1998: 299)。パフォーマンスを、反復性をもつものとして定義することにはどのような意味があるのだろうか。

シェクナーは、繰り返し行われるパフォーマンスとして対象を捉えることによって、あらゆる現象を「時間とともに存在し変化する中間過程」として考察することが可能になると述べる(シェクナー 1998: 8)。ここでは、パフォーマンスは静態的ではない、変わり続けるものとして捉えられている。再現とは、既に何らかの形で存在していたものを再び現出させることであるが、再現の過程では消去と重ね塗りが行われる。演劇において、台本が同じでも演じ手によって完成した作品が異なる姿を見せるように、儀礼もまた、全体の形が同じであっても部分的には常に入れ換えが行われている(シェクナー 1998: 76)。

しかし、儀礼においても演劇においても、反復の過程でパフォーマンス全体の形が全く異なるものになることはない。全く異なるものになってしまっては、もはや行動の「再現」とはいえない。この点について、シェクナーは「記憶をもとに伝えられていくことで、パフォーマンスはリハースされるたびに、また受容されるたびに、『正しい』ものであることが確認されていった」(シェクナー 1998: 17)のだと述べている。つまり、伝承と再現によってパフォーマンスの存在自体が正当化されていくということだ。行動の再現における過程では、パフォーマンスが再解釈され、部分的な変化が起こると同時に、その存在が「正しい」ものであることが再確認されるという、一見相反するような現象が併存しているのである。パフォーマンス研究の視点を取り入れることで、祭りの継承が「変化」と「反復」の積み重ねによる動態的な行為であることを示したい。

3. 羽黒手向の若者衆と祭りの関わり

手向地区では、現地に居住する男性達を成員とした「若者衆」と呼ばれる集団が祭りを支えている。ここでは、手向の若者衆が祭りにどのように関わっているのかについて詳述する。

(1) 羽黒山と手向地区

手向地区は山形県の西北部にある庄内平野の東南部に位置しており、現在は山形県鶴岡市羽黒町内の地区となっている。鶴岡市町別人口集計表によると、2016 年 8 月時点での手向地区の世帯数は 558 世帯、総人口は 1464 人、男女別に見ると男性 711 人、女性 753 人である(鶴岡市 2016)。1951 年の時点で、現在の手向地区を構成していた旧手向村の世帯数は 507 世帯、人口は 2813 人、男性 1377 人、女性 1431 人[2]であった(羽黒町 1996: 122)。およそ 60 年間で世帯数が増加する一方、人口は約半数にまで減少していることが分かる。

羽黒山の門前町である手向地区は、出羽三山への参拝客を受け入れる宿坊街として発展してきた。宿坊では寝食の世話のみならず、三山を案内する山先達の役割も

[2] 本来ならば合計 2808 人となるが、羽黒町史の記述に基づきそのまま記している。

引き受ける。現在の宿坊は檀家を受け入れる一方で、一般の観光客も受け入れ始めており、三山参りを伴わずとも宿坊に宿泊し、精進料理を楽しむことが可能となっている。宿坊では、三山の神を祀る神前での祈祷を受けることもできる。現在の手向は、羽黒修験についての予備知識がなくとも緩やかな形で羽黒の信仰に触れることのできる場となっている。

(2)　手向の若者衆とは

①　手向の八町と若者衆

若者衆は、「地域住民を代表して祭りに奉仕する男性達」として祭りに関わっている。主な成員は 20 代から 40 代の男性であり、高校を卒業した 18 歳頃から関わり始める者もいれば、手向の外に働きに出た後に帰って来て若者衆としての活動を始めるという場合もある。

若者衆は手向地区全体の代表者であるとともに、手向地区内の各集落の代表者でもある。祭りの際、手向地区は 8 つの集落に分けられ、若者衆は各集落の氏子を代表する形で祭りに関わる。羽黒山に近い 4 つの集落が 上(かみ) 四町、羽黒山から遠い 4 つの集落が 下(しも) 四町と呼ばれ、8 集落が上と下に二分されている。上四町を構成するのは、古墓(こうばこ) 町、桜小路町、下長屋町、亀井町の 4 集落であり、下四町を構成するのは鶴沢町、池ノ中町、入江町、八日町の 4 集落である。隣り合う集落同士は互いを寄町(よりちょう) と呼びあう。上四町、下四町では、年度毎にそれぞれ 1 つの集落に当番町が割り当てられ、行事の進行、指示役を務める。

②　若者衆の内部構成

若者衆の中では、集落ごとに頭・副頭・会計・綱延(つなのべ)・綱付(つなつけ) という役職が置かれる。頭は集落の若者衆のトップに立ち、副頭がそれを支える。当番町に当たっている年は、自分の集落だけでなく、上四町あるいは下四町全体の若者衆に対して指示を出す場合も多い。会計は金銭面での管理を行う他、頭と副頭が席を外している間の指示を行うこともある。

頭・副頭・会計には 1 年を通して様々な仕事があるが、綱延と綱付は年末の「松例祭(しょうれいさい)」という祭りの中で出番がやってくる。「綱延」とは「綱を延べる」人物を意味している。この綱は、松例祭で使用した綱を指している。これを家の軒先にかけることを手向では「綱を延べる」といい、その年に自宅に引綱をかける者を指して

「綱延」と呼ぶのである。この綱は「引き綱」と呼ばれ、家を守る縁起物とされている。

「綱付」は綱延の付き人のような存在で、しっかりと綱延の世話をやり遂げれば、翌年以降に綱延に上がって自分の家に綱をかけることができる。

写真 3-1：手向地区の家にかけられた「引き綱」(2015 年 6 月 14 日筆者撮影)

手向では「結婚して半人前、綱を延べて一人前」という言葉がよく知られている。綱延となって自分の家に綱をかけることは、結婚して家庭を築くよりも名誉あることだとされているのである。特に若者の人口が多かった時代は、祭りに携わりながら経験を積み、その知識と経験を他の若者衆に認めてもらわなければ、綱延のような役職に就くことはできなかった。最初は若者衆としての仕事を覚えるところから始まり、経験を積んでいく中で綱付→綱延→会計→副頭→頭と役職が上がって、頭まで務め上げると引退となって役職を次の代に受け継ぐ。この流れが、若者衆の出世コースとしてのいわばスタンダードな形であった。

松例祭の考察を行った柳川はこの若者衆の階梯構造に着目し、若者衆にとっての祭りの核心を、村における「格」(*prestige*)の獲得であると分析した(柳川 1956: 257-265)。若者衆は祭りの中で、その働きぶりや統率力を試される。祭りは彼らにとって「人に認められ、特に他人以上に評価される機会」であり、手向の社会秩序において「試練」の役割を果たしていると柳川は述べる(柳川 1956: 265)。

しかし若者が減少した現在では、「下積みを経て、数ある中から選ばれて」綱延に

なる、というかつての状況は変わりつつある。特に人口の少ない集落では、若者衆になって2年目で綱延になったという事例も出てきている。さらに男性の少ない町では綱付や綱延が出せない場合もあり、このようなときは他の町から人を借り、祭りの間のみ「○○町の綱付、綱延」として振舞ってもらうことさえある[3]。一方で、比較的人の多い町の場合はある程度の経験者として認められなければ綱はかけられず、集落の間で状況に違いが出てきている。

柳川(1956)が考察を行った当時、若者衆は経験を積み重ねることで階級を上げ、頭まで務めれば下の代に役職を引き継いでいくという一連の流れの中に生きていた。現在でも、綱をかけることが祭りでの仕事を立派に乗り越えた証であるという認識は共有されており、若者衆は祭りの担い手として存在し続けている。しかし、経験が浅くても階級の高い役職に就かなければならない現状では、祭りにおける役職が当人の仕事の腕前を表しているとはいえない。このことから、若者衆が祭りに関わる目的を、他者からの評価とそれに伴う昇格のみによって十全に説明することはできないことが分かる。

(3)　現代における松例祭の実態

手向地区における祭りの中でも最も規模の大きな祭りは、例年12月31日から翌年1月1日の未明にかけて行われる「松例祭（しょうれいさい）」である。ここでは松例祭の構造について述べるとともに、現代において松例祭を行うことの意味を考察する。

①　松例祭とは

羽黒山の松例祭は、災厄に見立てた大松明を燃やし尽くし、新たに清浄な火をおこして新年の安寧と五穀豊穣を祈願する祭りである。現在では「松例祭」と表記しているが、1877年以前には「精霊祭」とも記されていた(戸川 1986: 64)。また、「お歳夜（としや）」や「歳夜祭」と呼ばれていた時期もあり、「松例祭」という名称が一般化したのは明治以降のことである(松平 1977; 羽黒町 1996: 565)。

羽黒修験道の教義書である『拾塊集』によると、松例祭の起源は次のように説明されている(鈴木 1990: 441-442; 宮家 2000: 222-223)。慶雲年間(704年から708年)、「麤乱鬼（そらんき）」という悪鬼が庄内地方に現れ、田畑が荒れ数百の死者が出たとき

[3] 会計を出せない場合も他町の経験者に依頼することがあるが、頭と副頭については他町への依頼は行われず、実際にその町に所属している男性が務める。

に、羽黒山の神仏である羽黒権現が村の娘に憑依し、「神前に 12 人の修験者を座らせ、悪鬼の形を模した大松明を焼き尽くせ」と告げた。その託宣に従ったところ、悪鬼は退散していったという。松礼祭は、災いを呼び起こす悪鬼の退治がその起源とされており、大松明は悪鬼を象徴するものであった。

写真 3-2：松例祭の大松明(2016 年 12 月 30 日筆者撮影)

②　松聖と若者衆

祭りに先だって、手向では 2 名の山伏が「松聖（まつひじり）」として任命される。山伏は片方が「位上（いじょう）」、もう一方が「先途（せんど）」と呼ばれ、9 月 24 日に行われる「幣立祭（へいたてさい）」という神事をもって 100 日間の修行に入る。松例祭はこの修行の 100 日目に当たり、2 名の山伏が修行で培った験力を競う「験競（しるしくら）べ」の形をとっている。この競い合いは占いの意味をもっており、位上が勝てば豊作、先途が勝てば豊漁といわれている。「松聖」という呼び名の由来は定かではないが、戸川は「『待つ聖』で、精霊の憑依を待つ聖、すなわち神のよりましである」(戸川 1986: 64)と考察している。松聖は修行の中で特別な力を身につけた存在であり、聖性を強くまとった存在とされるのである。

祭りの間、松聖はもっぱら山頂の小屋に籠り祈祷を行っており、実際に大松明を作って燃やすのは若者衆の仕事である。松聖と若者衆はともに手向の祭りに欠かせ

ない存在であり、両者の間には強い結びつきがある。先述したように、松例祭に際して若者衆は上 4 町と下 4 町に二分される。このとき、二分された若者衆はどちらかが位上方に、もう一方が先途方について、祭りの中で行われる様々な儀礼によって勝敗を争うのである。上町が位上方、下町が先途方につく場合が多いが、これが逆になる年もある。どちらにつくかは、その年の位上と先途の出身地区などを考慮して決定される。

松例祭を通して若者衆が行う行事はほとんどが上町対下町の競争の構図をとっており、これは 2 名の松聖が若者衆の成員に「自己の超自然力を付与して、彼らを操作することによって験競べを行っている」と解することができる(宮家 2000: 235)。下長屋町の副頭を務める男性は「(大松明を)きれいに早く燃え上がらせるのは自分たちの成果ですが、お聖さま(松聖)の験力の現れでもあるわけですから、自分たちがお聖さまに代わって動いているという気持ちでやっています」(Cradle 事務局 2015: 11)と述べており、若者衆の作業が松聖の験力を具現化したものであることがうかがえる。位上方と先途方の験競べは、手向地区を二分しての競争の形をとっているのである。

③　大松明とツツガムシ

松例祭において燃やし尽くされる大松明は、悪鬼の象徴とされる一方で「ツツガムシ」とも呼ばれている。これは大松明が、ツツガムシという害虫を模しているともいわれるからである。ツツガムシとは実在するダニの一種で、主に秋田県・山形県・新潟県の河川地区において夏季に発生する毒虫である。漢字では「恙虫」と表記し、噛まれると、高熱などの症状が出る。この症状は「ツツガムシ病」と呼ばれ、戦後に治療法が確立するまでは致死率が時に 50 パーセントを超える伝染病であった(佐久間 1983)。悪鬼の象徴であった大松明にツツガムシという意味が加わった点について鈴木は、「恐らくは具体的な対象としては、観念的な鬼よりも現実上のツツガ虫が害を及ぼすものとして切実であり、年の変わり目にそれを形どったものを浄火と験力によって焼き尽くして厄祓いをすることが、農耕を営む者にとっては大事であったと考えられる」(鈴木 1990: 442)と述べている。

現在でも大松明を「ツツガムシ」と呼ぶ風習は続いており、「大松明はツツガムシという虫を模したものである」という語りはよく耳にするものとなっている。しかし、医療技術の発達によってツツガムシ病はもはや脅威ではなくなっている。現代

において、大松明は何を象徴しているのか、この点についても考えてみたい。

④　松例祭における大松明の性質

大松明に関わる一連の儀礼は次のような流れで進行する。まず、若者衆は位上方と先途方に分かれ、それぞれに大松明を作り上げる。完成すると、2 人の松聖がそれぞれに祈祷を行い、大松明の災いの力を守り神の力へと転換させる。次に、若者衆の手によって大松明が切り刻まれ、ここで大松明は一度退治される。しかし、日没になると大松明は息を吹き返すため、これを表して大松明を再度作り直す。このときの大松明はすでに力が弱まっているため、最初のものよりも一回り小さいものになる。最後に大松明を火で燃やし尽くし、災いを完全に祓うのである。

この手順をみると、大松明は切り刻むだけでは退治し尽すことができない、しぶとい生命力を持つものとして扱われていることが分かる。日没後に復活し、再度退治するという手順が現在でも継承されていることを考えると、ツツガムシと呼ばれてはいても大松明は単なる害虫を模したものに留まらず、悪鬼や災厄の象徴ともみなされていることがうかがえる。

ツツガムシが脅威ではなくなった現在、神社が作成するパンフレットや祭りの中で入るアナウンスにおいて、大松明は「災いや穢れの象徴」と説明される。松平斉光によると、「穢れ」とはその社会に属する人々が「欲しくない」「嫌なもの」と感ずる全ての物と行為が内包されている概念だという(松平 1977: 20-21)。言葉の通り不衛生なものを指す場合もあるが、それだけには留まらない。「醜いもの」、「死」、「自然から受ける損害」、果ては「人間の社会生活を撹乱する行為」まで、望ましくないと感じられるものは全て「穢れ」に含まれるのであり、何がそれに当たるかは、「その時その所の社会意識を待ってのみ決定されるもの」である(松平 1977: 19-21)。現代において、大松明を燃やすことによって祓われるのは、このような広い意味での「穢れ」であると筆者は考える。これが「ツツガムシ病」という特定の病に限定されるのであれば、もはや大松明を作り燃やすことの意義は失われている。松例祭が現代まで続いているのは、人々が除けたいと願う様々な対象を大松明が象徴しているからであり、現地ではこれが「災い」や「穢れ」という言い方で表現されているのである。

一方で切り刻まれた大松明の一部は「切り綱」と呼ばれ、性質が一転して家内安全の縁起物とされる。切り綱は 31 日の松例祭当日に行われる「綱まき」という行事の中で観客が取り合い、手にいれた者は自宅の玄関先などにこれを飾っている。鈴木によると、東北における「鬼」は常に両義性あるいは多義性を持つものとして描写されており、「善悪双方の意味付けが重なり合い、時に応じてそのいずれかが強調され変化する」のだという(鈴木 1990: 442-444)。また、悪の力を祓い善の力を強調するためには、常人にはない特別な力が必要とされる。松聖が修行によって身に着ける験力は、この「特別な力」であると現地では解されている。鬼のもつ両義性は現代においても受け継がれており、大松明は広い意味での災厄を象徴すると同時に、人々を守る善の力をも内包しているのである。

(4)　松例祭の実施と継承

ここでは祭りの練習と本番の様子を通して、若者衆が松例祭をどのように実施しているのかを詳述する。

①　練習

大松明作りの練習は例年 11 月に行われる。大松明を作る手順は複雑であるため、本番を迎える前に綱の結び方や作成の流れを確認するのである。当日は上町も下町も羽黒山頂で大松明を作成するが、練習は手向地区内において、上町と下町が別々の場所で実施する。

練習で作る大松明は、松例祭前日に作成する本番用のものの 2 分の 1 ほどの大きさである。使う材料は藁・網・竹を細い縄でつなげた簀(す)と呼ばれる部品と、網である。綱は 2 種類の太さがあり、太い方はツツガムシの背骨の部分に使われるため、これは背綱(せつな)と呼ばれる。細い方は節綱(ふしつな)と呼ばれ、背綱に結びつけて肋骨の部分になる。それぞれの部品は、綱よりも細い縄で連結する。この日使用する網と簀は練習用の小さいもので、本番で使うものは松例祭本番の数日前に、斎館において各町の頭・副頭が集まって作成する。

大松明の作成は、「ころ」と呼ばれる部品を作るところから始まる。これは大松明のはらわたとなるもので、藁を固めて縄で縛ったものを 2 つ作る。次に、背綱に 7 本の節綱を結びつけ、大松明の骨組みとする。

写真 3-3：背綱と節綱で作られた大松明の骨格(2016 年 11 月 5 日筆者撮影)

この骨組みに網と簀を被せ、その上に 2 つの「ころ」と藁を置き、網と簀で「ころ」を包んで縛る。頭の方には「みみ」と呼ばれる部品で角のような出っ張りを出し、反対側は中身の藁を少しずつ減らして細くし、尻尾のような形にする。全体の形ができあがると、大松明の正面、顔となる部分に「おいまわし」と呼ばれる太い綱を結ぶ。これは縦に走る背綱に交差する形で横に通す。最後に大松明をひっくり返し、形を整えて完成となる。

作業の指示を行い、その年の大松明の見栄えを決めるのは、当番町の頭の仕事である。当番町に当たれば、その町の頭は他町の若者衆を従え、全体を統括して仕事を進めなければならない。しかし、最近では若者衆の人出が不足しているために、祭りの経験が浅い男性でも頭や副頭という重要な役職に就かざるをえない状況が生まれており、経験が役職に追いつかない場合がある。このような状況を乗り切るために、祭りの経験を積んでいる者は、練習の場を使って若い頭や副頭に積極的に仕事を教える。所属する町が違う相手に対しても、年長者は綱の結び方などを丁寧に教え、上 4 町、下 4 町全体で後継者を育てている。そうすることで、来年、再来年の若者頭を育て、祭りを次世代へと継承しているのである。

②　大松明まるき

12 月 30 日になると若者衆一同が羽黒山頂に集まり、頭達が作り上げた網と、庄内地方から奉納された綱や萱を用いて、松例祭本番で燃やし尽くすための大松明を作る。この作業を「大松明まるき」といい、大松明を「まるく」することから、この名称で呼ばれている。

位上方と先途方の競い合いは大松明まるきのときから既に始まっており、上町と下町の間では、大松明の出来栄えと作業の速さが競われることになる。ただし、松例祭本番の行事では位上と先途の勝敗が宣言されるのに対し、大松明まるきでははっきりとした勝敗がつけられることはない。

作業の手順は基本的に 11 月の練習と同様だが、大きさが 2 倍ほどになるため、練習よりも時間がかかる。練習では大松明の中身である「ころ」に藁を用いたが、ここでは萱やすすきを使用し、「ころ」の数は 2 つから 3 つに増える。完成した大松明は、成人男性である若者衆の身長よりも高さがあり、その重さは 500 キロ以上となる。

写真 3-4：網を被せる前の大松明(2015 年 12 月 30 日筆者撮影)

③　当日の若者衆

12 月 31 日当日、若者衆は 9 時頃から羽黒山頂の 補屋(しつらえや) へと集まり始める。補屋

は 31 日に松聖が籠る小屋で、松例祭当日は様々な神事が行われる場となる。入り口が 2 カ所あり、中の空間も 2 つに分かれていて、向かって右側を位上が、左側を先途が使用する。補屋には座敷が設けられており、松聖はここで神事や一般客の祈祷を行う。以下、若者衆の動きを通して松例祭の進行を時系列に述べていく。

(ア)　綱まき

綱まきでは、大松明から引き抜いた節綱を切り刻んで作った「切り綱」を、松聖が大松明の上から投げる。切り綱は家内安全の縁起物とされているため、一般の参加客はこれを奪い合う。

綱まきは 15 時から始まる。松聖は大松明の上から切り綱を次々に投げていき、観客は飛び上がりながら切り綱へと手を伸ばす。この時間、若者衆は大松明の前に立って、客が前に出過ぎないように警備を行う。切り綱をあらかた投げ終わると、それまで切り綱を手に入れられなかった客の中から希望者を募り、相撲がとられる。勝者は切り綱をもらうことができる。相撲の采配も若者衆の仕事で、性別や年齢であらかじめ不利になる者が出ないように、成人同士や子ども同士を当たらせる。

綱まきの終了後、若者衆はすぐに大松明を解体する。網は切って小さめにしておき、後の「まるき直し」にて再び使用する。解体は 1 時間ほどかかり、この解体作業の途中から祭りに合流する若者衆もいる。

(イ)　まるき直し

17 時を過ぎ、外は暗くなると、日没に際して大松明が息を吹き返したことを表すために、若者衆はこれを再度作り直す。この作業を「まるき直し」という。

大松明の作り直しとはいっても、その手順は大松明まるきとまるき直しで大きく異なる。一度切り刻まれた大松明は力が弱くなっているため、まるき直しでは最初のものよりも一回り小さいものを作る。中身となる「ころ」は 3 つから 2 つに減らし、縦ではなく横に 2 つ並べるため、全体の高さは半分以下になる。

(ウ)　綱さばき

まるき直し終了後から少し間をおくと、19 時頃から綱さばきが始まる。この後に行われる大松明引きでは、上町と下町それぞれ 4 本の「引き綱」を各町が 1 本ずつ大松明に結び付ける。引き綱は「内の追いがけ」・「内の元」・「外の追いがけ」・「外の元」の順にランクが決まっており、「内の追いがけ」が最も良い綱とされる。綱さばきでは、各町の頭と副頭が集まり、議論と飲み比べをもってこの綱を取り合う。

この引き綱は松例祭が終わった後元日に各町の家の軒先へとかけられる。

まず、当番町の頭が松聖に向かって綱さばきを始める旨を伝え、「4 本の引き綱、どのように決めたらよいか」と各町の頭達に問いかけると、「例年通り」と答えが返る。綱を決める方法が決まると、各町の副頭が「〇〇町の若い衆！これからさばきに入る。やじ・おかぐち[4]一切禁ずる！」と命じる。次に各町の頭が「〇〇町より、各町のお頭さんにお願い申し上げます。本年度、〇〇町、内の追いがけ、ぜひともよろしくお願いします」と順にあいさつを終えると、松聖や一般客と頭以外の若者衆が見守る中、綱さばきが始まる。

綱さばきの基本的な流れは、いずれかの町の頭が立ちあがり、副頭を引き連れて他 3 町のいずれかの頭・副頭の正面まで移動することから始まる。このとき、頭は声を張って「〇〇町より、××町のお頭さんへお願いに参りました」と言う。他町の頭達が自分のところに来たら、願われた町の頭と副頭も立ちあがって迎える。願いに来た頭は、内の追いがけを自分の町がもらうことに賛成してくれるように願い出る。願われた方でも内の追いがけが欲しいため、当然すぐには賛成しない。賛成しても断っても、最後に盃をあおって互いに酒を飲みほす。願いに来た頭達が自分の席に座ると、またいずれかの町が立ちあがる。これの繰り返しである。どこかひとつの町の賛成を得ても、他 3 町の合意を全て得るまでは引き綱を手に入れることはできないが、四町しかない中で最初の一票を手に入れた町は一気に優位に立つ。内の追いがけが決まると、内の元・外の追いがけ・外の元の順で引き続き綱をさばいていく。願い方は様々だが、よく使われるフレーズには次の様なものがある。

①「寄町のよしみで、お願いします」
②「一本きりでいいんで、お願いします」

①は、例えば下長屋が亀井町に願い出るなど、寄町の頭を訪ねたときに用いられるもので、近所付き合いの縁を強調しながら賛成を願う。②は、この綱をもらえたら次の綱の取り合いからは手を引くという意味である。綱をとった町は以降のさばきで自分から立ちあがることはなく、他の町からの願いを受けるだけとなる。

[4] 手向地区の古い方言で、その場の状況に関係の無い無駄話を意味する。

各綱において他の町に賛成する場合、それぞれの町はひとつの町にしか賛成できない。例えば下長屋が内の追いがけをとったとすると、その後、内の元をさばく際に「寄町だから」という理由で亀井・桜小路の両方に賛成することはできないのである。

他町への賛成は、自分の町がその綱をもらうことを諦めたことを意味する。特に内の追いがけは最も価値のある綱であるため、賛成する方は「涙を飲んで、賛成します」と言うことが多い。内の追いがけを取ることが厳しい場合は、優位そうな町、あるいは世話になったり、付き合いの深い町に対して最初に賛同の意を示すこともひとつの手である。最初に他町の賛同を得た町は、ほとんど確実にその綱を手に入れ、次の綱の争いから手を引く。次の綱のさばきの際に「先ほどはいの一番に賛成しました」と恩を売ることで、3 町の中で優位に立つことができるのである。

頭達の立ちあがりが重なることも少なくない。どちらも願い出ることをやめず 2 町の声が重なって収拾がつかなくなった場合は、周りから「もとい(戻れ)」と声がかかる。当番町がその争いに参加していないときは「当番町采配」と声がかかり、当番町頭の指示に従う場合もある。

綱さばきを見守る観客の中には若者衆の OB も多く、彼らから野次や応援が飛ぶことも多い。「まだ(賛成したら)だめだ！」「(声が)聞こえねーぞ！」「おお、いいぞ！」「飲み干せ！」「妥協すんなよ！」などの声が周りから飛ぶ。

写真 3-5：綱さばきの様子(2016 年 12 月 31 日筆者撮影)

議論が終わると、若者衆は全員起立し、綱さばきの最終結果を披露する。披露は各町の頭が行い、最も良い綱である内の追いがけを手に入れた町から順に発表していく。頭が「〇〇町の若い衆！今年は各町のお頭さんの協力のもと、〇〇(綱の名称)頂いた！飲み食い十分、仕事十二分に、よろしく頼むぞ！」と声を上げると、他の若者衆は大きく「おお！！」と大きく返事をする。

(エ)　砂はき渡し、検縄(けんなわ)、砂はき行事

綱さばきにて各町に引き綱が配分されると、次に砂はき渡しが始まる。「砂はき」とは大松明を燃やすための穴を掘る作業に用いる道具で、これを各町の綱付と綱延に渡す行事が「砂はき渡し」である。ここからは綱付と綱延の出番となる。人の少ない町では他町から人を借り、祭りが終わるまでの間、自分達の町から出た綱付、綱延として振舞ってもらう。

この後に行われる大松明引きでは、位上方と先途方の間で大松明を引き出す速さが競われる。このとき大松明を引き出す距離は 33 尋(約 60 メートル)と決められている。これはかつて羽黒山伏の領土が日本の東 33 ヶ国であったという故事に基づいており、大松明を 33 尋動かすことで災いが羽黒の領土から引きずり出されたことを表すのである。「検縄」は大松明から 33 尋の距離を測る儀礼であり、引き続き行われる「砂はき行事」は大松明から 33 尋の地点を砂はきで掘る儀礼である。

（オ）　大松明引き

大松明引きの前に、若者衆は綱さばきにて手にいれた引き綱を、まるき直した大松明に結びつける。これを持って走ることで大松明を羽黒山の領土から引き出し、燃やし尽くすのである。大松明引きでは、この速さと燃え方を、位上と先途で競い合う。

大松明引きが近づくと、若者衆は上半身裸になってさらしを巻き、その上に法被を着る。綱付と綱延は白い法被、それ以外は紺色の法被を着用する。また、大松明引きでは人手を多く要するため、若者衆に所属していない、例えば見物客でも、男性であれば大松明引きに参加することができる。若者衆は知り合いの男性に大松明引きへの参加を求めて声をかけ、参加を決めた男性は若者衆と同じようにその場でさらしに着替える。

大松明引きのスタートは、羽黒山頂の三神合祭殿[5]から聞こえる法螺貝を合図とする。これが鳴るまで若者衆は引き綱を手に、外で待機することになる。既に 23 時近い山頂は零度前後まで冷え込んでおり、若者衆は「まだかまだかー！」と声を上げたり、身体を動かしたりしながら寒さに耐える。

写真 3-6：合図の法螺を待つ若者衆(2015 年 12 月 31 日)

法螺貝が鳴ると、若者衆は声を上げながら大松明を引っ張って一気に走り出す。周囲には大勢の観客がいるが、距離が近すぎると若者衆から「邪魔、邪魔！」と押しのけられてしまう。33 尋地点の目印である榊まで辿りつくと、若者衆は引き綱を大松明から外し、引き綱を持ったまま補屋まで駆け戻る。大松明の元にも数人残り、彼らは大松明を立てて榊に固定し、火をつけて燃え上がらせる。炎が燃え上がると、若者衆は「勝った勝ったー！」と叫びながら補屋へと戻っていく。

(カ)　大松明引き終了後[6]

補屋に戻った若者衆のうち、綱延以下の若者衆の仕事はここで終わる。彼らは手に入れた引き綱を背負い、雪の積もる羽黒山を徒歩で下山する。自分達の町に辿りついた若者衆は、「勝った勝ったー」と言いながら綱延の家まで引き綱を背負ってい

[5] 羽黒山、月山、湯殿山の三神を祀っている。
[6] 大松明引き後に行われる国分け神事と火の打ち替えの全体像については、鈴木(1990)および宮家(2000)が詳述している。

く。これは町の人々に「良い綱を持って帰ったぞ」と知らせているのだという。

一方、山に残った頭達は次の儀礼の準備に移る。この後に行われる国分け神事は羽黒山伏の領土を確認する儀礼で、羽黒権現を表す「所司前（しょしまえ）」という人物と、「役者」と呼ばれる 4 人の山伏が登場する。4 人の山伏の内、3 人は熊野山の熊野権現を、1 人は英彦山権現を表している。ここでは日本 66 ヶ国の内、東 33 ヶ国が羽黒山、西 24 ヶ国が熊野山、九州 9 ヶ国が英彦山の持ち分であるという故事に基づき、儀礼的に領土の再確認を行う。

火の打ち替えは、大松明を燃やしたことによって力の弱まった火を、新年に際して新たに打ち替える儀礼である。ここでは位上方と先途方から 1 人ずつ「松打」と呼ばれる人物が登場する。松打は「鏡松明 [7]」という松明の周りをゆっくりと 3 周歩いてから、火口を携えた若者衆のところまで走り、火打ち金と火打ち石で清浄な火を切りだす。これも競い合いによって行われ、先に火を切り出した方が勝ちとなる。

その後、合祭殿では大松明引きと火の打ち替えの勝敗が披露される。当番町の頭と副頭はこの結果を補屋で待つ松聖に伝える。その後松聖は、100 日間祈祷してきた五穀を補屋に撒き、五穀豊穣を祈願する。松例祭の最後に、松聖や小聖、若者頭達は斎館で精進落とし [8]の宴を催す。ここでは春を告げる魚である鰊を口にする。これが終わると若者頭達は松聖と共に徒歩で羽黒山を下りる。

(キ)　綱のし

1 月 1 日になると、各町では綱さばきにて手に入れた引き綱を町内の家の軒先にかける。上述の通り、手向では家に綱をかけることを、綱を「のす」と言い表しており、この作業は「綱のし」と呼ばれている。綱のしは各町で行われ、若者衆は 1 日の朝にその町の綱延の家へ向かう。綱延がいない町では、古くなった引き綱をかけ代えたり、町内の神社の綱を代えたりする場合もある。

引き綱は形を整えてから緩まないように縄で縛り、細縄を使って装飾を施す。さらに綱付と綱延が松例祭で使用した 2 足の草鞋と、引き綱を奉納した者の氏名が書かれた板を引き綱に固定する。引き綱の準備を終えると、これを家の軒先に飾る。

---

7 大歳神（おおとしのかみ）という農耕の神の依り代。

8 精進潔斎を要する儀礼の終了後、日常の食事を摂ることで俗の世界に戻ることを意味する。

綱のしは家の外に足場を組んでの高所作業である。飾り終えると酒を供え、全員で羽黒山の神に祝詞を唱える。こうして、手向地区は新たな１年を迎える。

4. 考察

ここまで、若者衆の活動を通し、現代まで祭りを受け継ぐ人々の姿を記述してきた。最後に、社会の変化が祭りに及ぼす影響を考察するとともに、パフォーマンス研究の視点から手向の祭りを捉えてみたい。

(1)　手向の祭りと社会の変化

①　過疎化による影響

「結婚して半人前、綱のして一人前」という言葉から分かるように、手向地区において自宅に綱を飾ることは、当人が祭りでの経験を積み、「綱延」としてその力量を認められたことを表していた。しかし、現在の手向では、祭りについての知識や経験の有無に関わらず、高い役職に就かざるを得ない状況が生まれている。つまり、綱を飾ることは、もはや「他人よりも優れている」という名誉を示すものとしては機能しなくなりつつある。この変化は、過疎化による担い手の減少によって引き起こされたものといえる。

しかし、一方で「綱をのす」という行為は現在でも実施されており、松例祭が終わった後に引き綱を家に飾らず勝手に処分することはない。それは綱延を出せない町でも同様であり、そのような場合は以前かけた綱が古くなった家を探したり、場合によっては町内の神社の綱をかけかえたりする。祭りが他者より優れていることを評価される機会としての意味を失っても、手向では「引き綱」は「飾るべきもの」として扱われているのである。

過疎化という社会の変化は確かに祭りに影響を及ぼしており、「引き綱」は名誉の証としては機能しなくなっている。しかし、「引き綱」を飾ることの意義が、過疎化によって全て失われたわけではない。まず、「引き綱」は家内安全を守る縁起物としての意味があり、この点は現在でも変わっていない。次に、綱を奉納した者の氏名が書かれた板を併せて飾ることによって、奉納者の仕事の成果を目に見える形で残し、祭りのために労力をはらった人々への感謝を示している。綱延と綱付の草履も、

祭りを無事に催行した人々の努力の証として引き綱とともに飾られる。したがって、「綱のし」には祭りに寄与した人々を労うという意義があり、それは現代においても変わりない。

②　医療技術の進歩による影響

次に、松例祭において燃やし尽くされる大松明について考えてみたい。時代によって、大松明が何を象徴するのか、その対象は変化してきた。元来、悪鬼の象徴であった大松明は、ツツガムシ病の流行によって「鬼」という空想的な存在から、「ツツガムシ」という実在の脅威へと移り変わった。

ツツガムシ病の致死率が高かった時代において、ツツガムシは確かな脅威であったが、医療技術の発達した現代では、山の神に祈願しなくとも病院に行けばツツガムシ病は治療できるようになった。大松明がツツガムシの象徴であるとしたら、ツツガムシ病の治療が可能になった時点で祭りを行う必要性は失われ、大松明はただの「綱と萱の塊」になる。

ところが、現在でも大松明は切り刻んだだけでは退治することができず、大掛かりな儀礼をもって燃やし尽くされる。手向の人々にとって大松明はただの害虫ではなく、ましてやただの「綱と萱の塊」でもない。「鬼」と呼ぶにしろ「ツツガムシ」と呼ぶにしろ、大松明は特別な儀礼をもって対処されるべき「災い」の力をもつものとして扱われているのであり、医療技術が発達した現代においてもこの点に変わりはない。さらに、松聖の験力によって大松明のもつ「災い」の力は、人々を守る「善」の力に転換され、「切り綱」という形で人々の手に渡っていく点からも持続性が見て取れる。

大松明は、現代においても鬼としての両義性を具現化している。善の面では「切り綱」という縁起物として家を守る一方、悪の面をみると、人々が除けたいと願う様々な対象を包括した「災い」を象徴している。これがツツガムシ病という特定の病に限定されないからこそ、医療技術が発達した現代社会においても松例祭は存続している。「虫を模したもの」といわれる一方で、現代の大松明は守り神としての「善」の性質と、あらゆる「望ましくない」ものを象徴する「悪」の性質を併せ持っているのである。

(2) パフォーマンス研究の視点から見た手向の祭り

次に、パフォーマンス研究の枠組みから、祭りが繰り返されることの意味を考察していく。先述したように、パフォーマンス研究者のシェクナーは「行動の再現」という点に着目し、パフォーマンスは繰り返し行われる度にその存在が「正しい」ものであることが確認されていくと述べる（シェクナー 1998: 17)。シェクナーの視点に立てば、手向の祭りもまた、毎年繰り返される度にその存在が正当化され、手向地区にとっての「あるべき姿」として受容されているといえる。様々な技術が発達した現代において、もはや祭りは必ずしも生きていく上で必要なものではなくなっている。それでも現在まで祭りが受け継がれてきたのは、継承される度にその行為が「正しい」ものとして再確認されているからである。

しかし、担い手達は全く同じ行動を漫然と繰り返しているのではなく、継承の過程でこれまでのやり方を部分的に変更している。例えば、若者衆は 8 つの町のいずれかに所属しているが、参加者が減少する中で祭りの盛り上がりを維持するために、この所属関係が一時無視される場合がある。例えば人の少ない町は他町から人を借り、自町の綱延や綱付として振舞ってもらう。さらに若者衆に所属していない男性にも大松明引きへの参加を求め、人手を確保している。このことから、若者衆はこれまでのやり方を現状に合わせて変容させながら、祭りを継承していることが分かる。

祭りを続けるという行為は、これまで継承されてきた行動を再現することに他ならないが、再現の過程では常に消去と重ね塗りが行われる(シェクナー 1998: 76)。祭りとしての枠組みを保持しながら、「今」のやり方を考え、実行することが担い手には求められる。祭りを続けるという営みは、「変化」と「反復」の積み重ねによって成立しているのである。

5. おわりに

本研究では若者衆の活動を通して、社会の変化が祭りに及ぼす影響を考察するとともに、パフォーマンス研究の視点から手向の祭りを考察してきた。先行研究では注目されてこなかった若者衆という集団に焦点を当て、現代の手向に生きる彼らの

姿を詳細かつ動態的に記述したという点で、本研究は羽黒山信仰の研究における貴重な記録となっている。

振り返ってみると、祭りの変化を追う中で筆者の印象に残ったのは、むしろ祭りの「変わらない」部分であった。「変わらない」という行為は、ともすれば非合理的な過去の残存と決めつけられかねない。しかし、なぜ「変わらない」のかを内側の視点に立って考えれば、そこには何らかの意味があることが分かる。社会の変化に押し流されず、依然としてこれまでの姿が維持されているのはなぜなのか、その要因を探っていくことは、変化する側面に目を向けることと同じくらい重要だと筆者は考える。

様々な技術が日進月歩する現代においても、祭りは人々の願いを反映し、私達の前に現出し続けている。そこには必ず、絶え間ない実践と試行錯誤を繰り返している担い手達の姿がある。変化と反復の直中で祭りを受け継ぐ人々に目を向けることは、現代を生きる私達が何を受け継ぎ、何を残していくのかを問い直すことにつながっている。

引用文献

Cradle 事務局

2015　「特集　羽黒山松例祭」『Cradle - 出羽庄内地域文化情報誌』2015 年 11 月 1 日。

羽黒町

1996　『羽黒町史別巻』山形: 羽黒町。

岩鼻通明

1992　『出羽三山信仰の歴史地理学的研究』東京: 名著出版。

正木晃

2011　『現代の修験道』東京: 中央公論新社。

松平斉光

1977　『祭　本質と諸相―古代人の宇宙』東京: 朝日新聞社。

宮家準

2000　『羽黒修験―その歴史と峰入』東京: 岩田書院。

佐久間惇一

1983　「恙虫をめぐる信仰の諸相」『日本民俗学』146: 40-53。

シェクナー、リチャード

1998　『パフォーマンス研究―演劇と文化人類学の出会うところ』高橋雄一郎訳、京都: 人文書院。

鈴木正崇

1990　「儀礼的殺害の論理―羽黒山松例祭」『哲学』91: 439-461。

2015　『山岳信仰―日本文化の根底を探る』東京: 中央公論新社。

高橋雄一郎

1998　「訳者あとがき」シェクナー、リチャード『パフォーマンス研究 - 演劇と文化人類学の出会うところ』pp. 289-306、京都: 人文書院。

2005　『身体化される知 - パフォーマンス研究』東京: せりか書房。

戸川安章

1986　『新版出羽三山修験道の研究』東京: 佼成出版社。

鶴岡市

2016　「町別人口集計表」〈http://www.city.tsuruoka.lg.jp/shisei/gaiyo/tokei/shimin01jinkousetai.files/H28.8.pdf〉より、2016 年 9 月 29 日取得。

柳川啓一

1956　「村まつりの心理―羽黒山の松例祭」小口偉一編『宗教と信仰の心理学』pp.257-265、東京: 河出書房。

『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』規程

1　目　　的：『東北人類学論壇 Tohoku Anthropological Exchange』（以下、本誌）は、現代世界の諸社会・諸文化に関する広い意味での人類学的研究を掲載する専門誌として、人類学と関連諸分野における学術的交流に貢献することを目指します。本誌は、集約的なフィールドワークに基づく実証研究に高い価値を見出し、新鮮な調査報告の発信に努めます。

2　発行形態：本誌は、定期刊行の学術誌として大学図書館等に配付するとともに、オンライン版を東北大学文化人類学研究室のホームページ上に公開します。

3　使用言語：本誌の使用言語は、基本的に日本語または英語とします。

4　論文審査：投稿論文は、活字あるいはＨＰ上で未発表のものとします。論文は編集委員会において厳正に審査されます。「採用」「条件付き採用」「不採用」の結論は、編集委員を通して執筆者に連絡されます。採否および論文のカテゴリー分類についての決定は編集委員会が行ないます。編集委員会での審査内容は公開しません。

5　投稿資格：本誌に投稿できる者は、東北大学大学院文学研究科人間科学専攻（文化人類学専攻分野）に所属する教員および大学院生、修了生に限ります。ただし、編集委員会が適当と認めた場合は、これ以外の者の投稿を受け付けることもあります。

6　発行母体：本誌の発行母体は、東北大学大学院文学研究科文化人類学研究室「東北人類学論壇編集委員会」です。事務局は同研究室に置きます。

投 稿 規 定

1　投稿者は、「東北人類学論壇編集委員会」宛に、原稿（横書き）を１部送付してください。原稿は返却いたしません。

2　原稿の枚数（400 字１枚計算）は、本文と画像を含めて、50 枚以内を目安とします。

3　ワープロソフトに依存する特殊文字や外字は使用しないでください。本文中の「註」の記号は、半角数字を使用してください。

4　画像は著者が作成してください。オンライン版にはカラー画像が掲載できますが、冊子版には白黒画像のみしか掲載できません。雑誌用の画像は送っていただいたものをそのまま白黒コピーして印刷します。

執筆者紹介

包　双月（ボウ　サラ）	東北大学　大学院文学研究科　人間科学専攻 文化人類学専攻分野　博士後期課程
Yoko Kurita （栗田　陽子）	東北大学　大学院文学研究科　人間科学専攻 文化人類学専攻分野　博士後期課程
尾関　優歩	東北大学　文学部　人文社会学科 文化人類学専攻分野　平成 27 年度卒業

東北人類学論壇　第 16 号

2017 年 3 月 31 日発行

編 集 兼　東北大学大学院文学研究科
発 行 者　文化人類学研究室
編 集 長　沼崎一郎
発 行 所　東北大学大学院　文学研究科　文化人類学研究室
〒980-8576　宮城県仙台市青葉区川内 27-1
電子メール　tohoku-anthropo@sal.tohoku.ac.jp
ホームページ　http://www.sal.tohoku.ac.jp/anthropology

ISSN 1348-4192 · Volume. 16 · Mar, 2017

Tohoku Anthropological Exchange

Cultural Anthropology Program
Graduate School of Arts & Letters, Tohoku University

Article

Shuangyue Bao · · ·