



Title	人とモノとの関係性から見る祭礼の形成 : 北海道江差町における姥神大神宮祭を事例に
Author(s)	相澤, 聡也
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	修士(文学)
Issue Date	2008-03-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/47773
Type	master thesis
File Information	master-Aizawa.pdf



平成19年度 修士論文

人とモノとの関係性から見る祭礼の形成
—北海道江差町における姥神大神宮祭を事例に—

歴史地域文化学専攻

指導教員：小田博志

学生番号：05063022

氏名：相澤聡也

目次

第一章 序論	1
第二章 先行研究の検討	6
第一節 物質文化研究に関して	6
I 「モノ」とはなにか	6
II 初期の人類学と物質文化研究	9
III 20世紀半ば以降の人類学と物質文化研究	12
IV 現代の人類学における物質文化研究の意義	16
第二節 祭礼研究に関して	22
I 民俗学、人類学における祭礼研究の検討	22
II 地理学における祭礼研究の検討	26
第三節 本研究の位置づけと意義	30
第三章 江差町と姥神大神宮祭	32
第一節 江差町の歴史と現在	33
I 江差町と松前藩	37
II 江差町とニシン漁	40
III 江差町と北前船交易	44
IV 北前船交易が残したもの	48
1. 問屋建築	48
2. 江差追分	51
3. 信仰と祭り	53

第二節 姥神大神宮祭の歴史と現在	55
I 姥神大神宮祭の起源	57
II 姥神大神宮祭の変遷	63
III 姥神大神宮祭の現在	70
1. 渡御祭のスケジュールから	70
2. 渡御祭における役割から	76
IV 姥神大神宮祭の山車	80
第四章 人とモノとの関係性から	87
第一節 調査の内容と方法	87
第二節 一つの矛盾	89
第三節 矛盾の調停	91
第四節 山車と保存会	101
I D山保存会について	102
II 水引幕というモノと保存会	107
III 名刺というモノと保存会	111
IV 半纏というモノと保存会	114
第五節 考察のまとめ	126
第五章 結論と展望	129
第一節 本論文の結論	129
第二節 今後の課題	134
謝辞	136
脚注	137
参考文献	140

第一章 序論

本研究は、北海道の江差町（図 1）において毎年 8 月に行われている、姥神大神宮祭（うばがみだいじんぐうさい）例祭における渡御祭を事例に、この祭礼が、人とモノとの相互作用を通して、どのように形成されているか明らかにすることを目的としたものである。なお、以降では単純に姥神大神宮祭、渡御祭、祭礼などの用語を用いるが、それらが指すのは全て姥神大神宮祭例祭の渡御祭のことであることを予め断っておきたい。また本論文では「祭」と「祭り」を特に区別することなく使用していることも併せて断っておく。

この祭礼については第三章で詳述するので、ここでは簡潔に述べるに留めるが、北海道の南部に位置する江差町は、かつてニシンを中心とした交易の中心地として栄え「江差の五月は江戸にもない」と言われるほどの繁栄ぶりであった。このニシンの豊漁を祈願する祭りとして始まったとされるのが姥神大神宮祭である。この祭礼はおおよそ 360 年の歴史を持つとされており「北海道最古の祭りⁱ⁾」と謳われることも多い。また北海道遺産ⁱⁱ⁾としても登録され、北海道を代表する祭礼の一つとなっている。姥神大神宮祭例祭は、8 月 4 日、5 日にかけて行われる本祭と、8 月 9 日から 11 日にかけて行われる渡御祭に分けられるが、祭りのメインになっているのは後者の渡御祭である。

渡御祭が近づくと、あちこちから子供たちが練習する祭囃子の音が流れてきて、そして本番を迎えると、普段は 1 万人程度の人口が、3 倍から 5 倍にも膨れ

上がりⁱⁱⁱ、町は祭り一色になって普段とは 180 度異なった華やかな姿を見せるのである。

この渡御祭の最大の特徴は、豪華爛漫な 13 台の山車が町内を巡行することにある。特に最終日の 11 日の夜、新地という町内に 13 台の山車が勢ぞろいして行われる祭囃子の競演が一番の見所となっており、普段は比較的閑散とした、言わば「静の街」が「動の街」に変貌する様子は、見ている者を圧倒するくらいの迫力とエネルギーを持っている。この 13 台の山車は江差町の 17 の町内によって保存、管理されており^{iv}、古い歴史を持つものが多い。

例えば、「神功山（じんぐうやま）」（図 2）という山車の人形の製作年は宝暦 4 年（1754 年）、また船の形をしていることから通称「船山（ふなやま）」と呼ばれている「松寶丸（まつほうまる）」（図 3）という山車の製作は、弘化 2 年（1845 年）とそれぞれ古く、いずれも北海道文化財（有形民俗文化財）^vに指定されている。

本研究では、この山車というモノと、それに関わる人との相互作用に注目することにする。次章で詳しく確認するので、ここではなぜモノに着目するのかについてのみ簡単に 2 点理由を挙げておくに留める。

まず 1 点目として、文化人類学の学問分野においては、モノは比較的軽視されてきたと言えるからである。

田口（2002）は、初期の文化人類学では進化論的なパラダイムとの結びつきによって、モノへの関心は高かったものの、その後、構造機能主義の登場以降

は研究の関心が社会組織や親族組織に移り、物質文化研究と呼ばれる、モノを研究対象とした分野は次第に衰退していったとしている（田口 2002 : 16）。

また桑山（2004）も同様の指摘をしており、タイラー（Edward B. Tylor）が初代オックスフォード大学の人類学教授に任命されて以来、人類学者はモノよりも人の心にその関心に移してきたことを指摘し、「タイラーを自らの学問の父と呼ぶ人類学者は、全体的にモノにあまり注目しない傾向にあるようだ。」（桑山 2004 : 154-155）と述べている。

更に宮武（2000）も、テクノロジーに関する議論の中で、20世紀初期までの人類学は、道具や、衣服などを創る技術を対象としていたのに対し、「文化が、ある社会集団によって共有される、パターン、デザイン、意味、象徴といった抽象観念となることによって、物質文化と人類学者の回路は大きく失われてしまった。」（宮武 2000 : 29-30）と述べている。

以上のような、モノに対する関心の軽薄さは、人類学や、あるいは民俗学において蓄積されてきた祭礼研究においても妥当すると考えられることが2点目の理由である。

祭礼を対象とした研究は、柳田國男の『日本の祭』（柳田 1942）を始めとして、民俗学や文化人類学においてこれまで多くの蓄積がある。その中には渡御祭に焦点をあてた研究も存在するものの、真野（2001）はその多くが過去に視線が向けられがちで、現代の祭礼研究をテーマとしたものが少ないことを問題点として指摘している。また倉橋（2004）が、その研究の中心関心は祭りの

起源の解釈学的研究や、コミュニティ論に向けられていると指摘しているように、渡御祭においては本来山車や神輿が祭りの中心であるにも関わらず、これまで山車や神輿といったモノ自体に焦点をおいた研究は少なかったと言える。

以上のような状況の中で、山車というモノを一つの手かがりとし、山車とそれに関わる人との相互関係を見ていくことで、祭礼がどのように形成されているかを明らかにすることは、物質文化研究、祭礼研究の双方に新たな意義をもたらすものであると筆者は考える。

最後に本論文の構成であるが、次の第二章では、上で簡単に触れた物質文化研究、および祭礼研究が、人類学の中でどのように展開されてきたかを概観し、本論文の位置づけや筆者の立場、また本論文が持つ意義をより明確にする。続く第三章では、調査対象地である江差町、及び調査対象である姥神大神宮祭について、その歴史や変遷、現在の様子を詳述することにする。そして第四章では、筆者が行ったフィールドワークで得られた知見を通して、「人とモノとの関係性から、どのように祭礼が形成されているのか」という本研究の研究目的について分析、考察を加え、最後の第五章で本論文全体を通した結論を提示するという構成になっている。

それでは章を改め、物質文化研究、及び祭礼研究のレビューを行なうことにする。



図1 江差町の位置 (出典：mapion をもとに筆者作成)

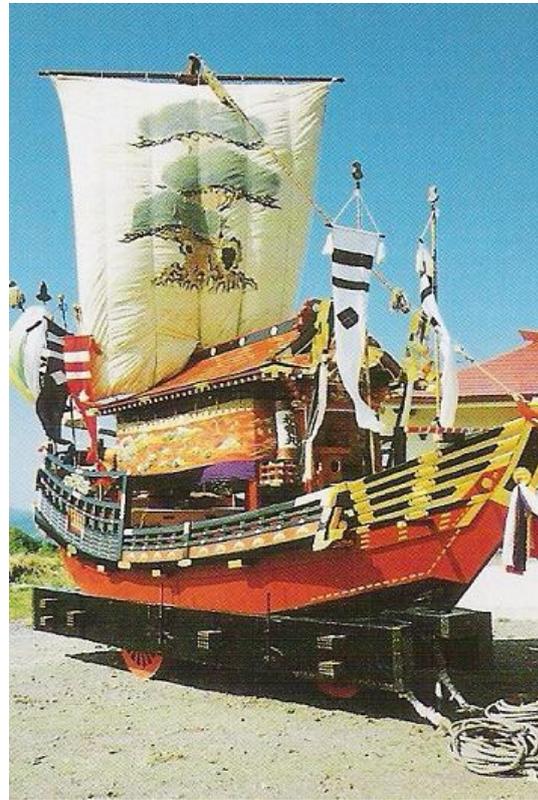


図2、3 神功山(左)と松寶丸(右) (出典：江差町 1999)

第二章 先行研究の検討

本章では本研究と関連の深い、物質文化研究と、祭礼研究という 2 つの観点から先行研究の検討を行ない、本論文の位置づけや筆者の立場、また第一章で軽く触れた本研究の意義をより明確にすることを目的とする。最初に物質文化研究について検討を行なう。

第一節 物質文化研究に関して

人類学の学問分野では、文化人類学の成立初期から、モノに関する研究が行われており、それは **material culture** (物質文化) という概念でこれまで論じられてきたと言える。その学説史を振り返る前に、そもそも **material culture** とは何か、また「モノ」とは何かというところから話を進めることにする。

I 「モノ」とは何か

そもそも「**material**」とは何であろうか。桑山 (2004) が指摘しているように、「**material**」という用語は、「**idea**」と対立する概念として捉えられ唯物論的な意味合いで理解されることが多々ある。しかし「**material**」という用語は、新英和大辞典 (1980) を参照すると、ラテン語の「**materia**」に由来し、更に遡

るとギリシア語の「**hyle** (質料)」に辿りつくことから (新英和大辞典 : 1036、1309)、唯物論的な意味合いはそもそも含んでいなかったことがわかる。また、いくつかの人類学や社会科学に関する事典を参照してみても、以下の定義のように、**material culture** という概念がカバーする対象が極めて多岐にのぼるといふことがわかる。

「**material culture** とは、人間によって作られた、ありとあらゆる実体のあるもの (**tangible things**) を集約する一般的な用語である」

(*The Social Science Encyclopedia* : 747)

「**material culture** とは、ある特定の文化の成員によって作られた、全ての有形のもの (**physical objects**) を包含する」 (*The Dictionary of anthropology* : 311)

「人工物や、衣類、家屋、技術などの物質的な側面」

(*Encyclopedia of social and cultural anthropology* : 612)

また「モノ」を表す英語としては、「**material**」より「**thing**」の方が一般的であろうが、それでは「**material**」と「**thing**」の違いは何か。Oxford advanced learner's dictionary of current English (1989)によれば、「**material**」と「**thing**」は以下のように定義されている。

Material…substance or things from which something else is or can be made

Thing…any unnamed object

(Oxford advanced learner's dictionary of current English : 767、1332)

一つの辞書のみで結論づけるのは早急であろうが、この定義から一つ言えることは、material の説明に thing が使われていたり、thing の説明に object が使われていたり、また object を参照すると thing が使われていたり、というように循環的な説明になっており、明確に定義づけることが困難であることを表していると言える。また「material」や「thing」の他にも日本語の「モノ」を指す英語として、「artefact」「craft」「substance」「matter」などが用いられる場合もあり枚挙に暇が無い。また英語ではなく日本語だけを考えてみても、「物」という漢字表記や、「モノ」という片仮名表記、あるいは「人工物」「物質」なども文脈によっては考えられる。

以上をひとまずまとめると、「material」という用語は唯物論的な意味合いをもともとは含んでおらず、多岐に渡る「物」（あるいは「モノ」）を指すということをまず押さえておくことが重要であろう。そして「物質文化は人間によって作られた、ありとあらゆるものを含む言葉であり、その語の定義や利用の仕方は、時代によって流動的であった」（Encyclopedia of cultural anthropology : 747）ということを検討すれば、物質文化という概念を扱う上で重要なことは、それが指し示す範囲を明確に定めることよりも、物質文化という概念をどのよ

うに用いるかという、その利用の仕方にあると考えられる。それを確認するために、ここからは人類学において物質文化という概念がどのように利用されてきたかを振り返ってみようと思う。

II 初期の人類学と物質文化研究

初期の人類学と物質文化との関係は、進化論的なパラダイムと結びついて展開されてきた。例えば、文化の定義で有名なタイラー（Edward B. Tylor）は、『原始文化』（1962〔1871〕）において次のように述べている。

「この区別（未開生活と文化生活の区別）のおもな標準は、金工・道具・船・農業・建築などの有無、あるいはその発達の高下…（中略）…の程度である。これら事実に基づいて、人類学者は、文明の大体の目盛を立てている。」

（タイラー 1962 : 8 括弧内筆者）

また同様に進化論者として有名なモーガン（Lewis H. Morgan）は、『古代社会』（1958〔1877〕）の中で、野蛮から始まり、未開を経て文明へ至るという社会の発達段階を提示したが、その根拠の一つとして、例えば陶器や武器といった生活のための技術や、仮小屋から単一家族へと発達する家屋建築などに注目している（モーガン 1958 : 25-26）。

要するに、19世紀の終わりから20世紀初頭にかけての人類学において、「人類進歩の段階を下降するにしたがって、発明はより単純となり」（モーガン 1958 : 60）とモーガンが述べているように、物質文化は単純な形態から複雑な形態へと発展するものと考えられ、それは同時に社会の発達段階の指標として考えられる傾向があったと言える。

物質文化研究のその後の展開は、イギリスで発達した、いわゆる社会人類学と、アメリカで発達した文化人類学とは、若干異なる。イギリスの社会人類学の場合、1920年代以降のマリノフスキーや、ラドクリフ・ブラウンに代表される、構造機能主義の発展によって、その中心的な関心は親族組織や社会組織の研究に移っていった。また同様にアメリカの文化人類学ではフランツ・ボアズの影響によって、文化相対主義の概念が普及したこと、またその後のベネディクトやミードなどに代表されるように、物質的な側面よりも心理的な側面に研究の主眼が置かれるようになっていったと言える。しかし一方で、アメリカにおいては1940年代以降、ホワイト（Leslie A. White 1949）やスチュワード（スチュワード 1979 [1955]）などの、いわゆる「新進化論」の台頭や、考古学の発達などを背景として、物質文化への関心は比較的維持されてきたことにも一応留意しておかねばならないだろう。

例えば、ホワイトは文化を、技術体系（technological system）、社会体系（sociological system）、観念体系（ideological system）の3つに分類し、その3つの中でも技術体系が他の2つの体系を決定すると主張した（White 1949 :

363-393)。このようにホワイトは 3 つの体系の中でも、最も物質文化に関係が深いと考えられる技術体系を重視したのである。

またスチュワードは、環境への適応ということを重視し、その適応の仕方によって、社会はバンド、部族、首長、国家という形で社会組織を形成するとし、「文化生態学」という学問を提唱した。その学問を実践する方法として、スチュワードは 3 つの方法を示しているが（スチュワード 1979：40-44）、そのうちの一つ目として挙げているのが、開発や生産技術と環境との相互関係ということであり、「この技術は、よく『物質文化』と呼ばれるもののかかなりの部分を含んでいる」（スチュワード 1979：41）と述べているように、物質文化への関心を示していたと言える。

上記したように、イギリスの社会人類学に比べて、アメリカの文化人類学では、物質文化への関心が維持されたという事情はあるものの、しかしそれはあくまで相対的なものであって、その後アメリカの文化人類学では文化概念の研究が主流になっていったと田口が述べているように（田口 2002：16）、アメリカにおいても徐々に物質文化への関心は下火になっていき、総じて人類学において物質文化研究は下位分野として扱われてきたと言える。

以上 20 世紀半ばまでの、人類学における物質文化研究について概観したが、祖父江孝男は「物質文化研究の方法をめぐって」（1978）という論文の中で、従来の人類学が行ってきた物質文化研究の方法を「物質文化の様式論」と呼んだ。すなわちそれは、「文化のなかからモノだけが切りはなされ、それだけが独立し

て研究され」(祖父江 1978 : 295) る傾向のことである。例えば、初期の人類学におけるモノの収集や、そしてそれらの博物館への展示などを考えると、祖父江の述べるように、社会的なコンテクストから切り離されたところで物質文化が扱われてきたと言えよう。

祖父江はこれに続き、今後は「物質文化の様式論」から「物質文化の構造」へと、研究のアプローチを移すことが必要であると述べている。それでは続いて「物質文化の構造」について説明を加え、続けて 20 世紀半ば以降の人類学において、物質文化という概念がどのように用いられてきたのかについて見ていくことにする。

Ⅲ 20 世紀半ば以降の人類学と物質文化研究

初期の人類学における物質文化の扱われ方を「物質文化の様式論」として批判した祖父江は、今後の物質文化研究のあり方として、「物質文化の構造」という観点から研究していく必要性を説いている。祖父江のいう「物質文化の構造^{vi}」というのは、「モノと人との関係を *perspective* にみていく立場」(祖父江 1978 : 295) のことであり、「人間とモノとの相互関係の総体が重要だとする考え方」(同上 : 295) のことである。この「物質文化の構造」というアプローチを重要視する理由を祖父江は次のように説明する。

「例えば最近の村落における急激な変化のなかで、道具について考える場合など
くに必要となる。同じ道具なり衣服がかつては伝統的な *symbolic* な意味を持ってい
たにもかかわらず、現在はその意義が失われ、従って生活の中に占める役割は完全
に変化してしまっている。もしこうした側面に注意せず、単にモノだけを調べて形
態や型のみを問題にするとしたら、文化変化の過程で人はモノに対して、如何なる
対応のしかたをしたかというような側面は欠落してしまうことになる」(同上：295)

祖父江が「物質文化の構造」を提示したのは 1970 年代の終わりであったが、
それと同じ頃、1960 年代から、いったんは下火になっていた物質文化研究が、
人類学の中で再び台頭してくることになる。その背景の一つには、構造機能主
義が衰退したことが挙げられる。構造機能主義は社会をスタティックに捉えす
ざる傾向があると度々批判されるが、その反動として象徴人類学の隆盛が生じ、
また一方考古学の分野でも、現代社会の物質文化へ関心が高まったこともその
要因の一つと言えよう。

象徴人類学において物質文化に関心が向く所以は、モノを人々の何らかの思
考や価値が反映された象徴であると考えからである。例えばギアーツ
(Clifford Geertz) は『文化の解釈学』(1987 [1973]) の中で、次のように述
べている。

「それらすべては象徴であり、少なくとも象徴的要素をもつ。なぜなら、それらは、

観念の理解できる形象化、知覚しうる形に固定した、経験からの抽象、思想、態度、判断、希望、信仰の具体的な表現である」(ギアーツ 1987 : 152)

ギアーツが象徴的要素を持つとして、上の引用で「それら」と呼んでいるのは、「どんな対象、行為、事件、性質、関係にも用いられ、概念—概念とは象徴の『意味』である—の媒介物として働くもの」(同上 : 151)であり、その対象は非常に広いものの、「形象化、知覚しうる形に固定した」という記述から、モノを象徴の一つとして捉えていたことには疑いがないだろう。

またダグラス (Mary Douglas) が、『儀礼としての消費』(1984 [1979]) の中において注目したのは、消費される「モノ」であった。ダグラスは同著の中で、「物理的=肉体的な必要に役立つ財—食べ物や飲み物—も、バレーや詩と同じように、意味を担っているのである。」(ダグラス 1984 : 84) とし、より日常的なモノ (経済学で言うところの、必需品など) に着目している。

以上のような象徴人類学の発展、また考古学の発展などにより、物質文化研究は再び隆盛を見せるようになり、それが理論的に精緻化されていくのが 1980 年代であった。代表的な研究としてここでは、アパデュライ (Arjun Appadurai) が編集した『*The Social Life of Things*』(1986)、及びミラー (Daniel Miller) による『*Material culture and Mass Consumption*』(1987) の 2 冊を検討しておくことにする。

アパドゥライがこの本の中で提示したのは、「方法論的フェティシズム

(methodological fetishism)」(Appadurai1986 : 5) というアプローチ方法である。すなわち、これまでのモノ研究で行われがちだった、モノを作る主体への注目を避けるために、以下の引用のように、方法論的にあえてモノ自体に注目すること、アパデュライの言葉を借りれば「モノ自体に従うこと (follow the things themselves)」(同上 : 5) から始める態度のことである。

「理論的な観点から考えると、モノに意味を与えるのは人間であるものの、方法論的な観点から考えると、それら人間や社会の文脈に意味を与えるのは、移動するモノなのである。」(Appadurai 1986 : 5 日本語訳筆者)

一方、ミラーが『*Material culture and Mass Consumption*』(1987) の中で重要視したのは、「人々や人々の諸側面が持っている体系と同様に、モノ自体も独自の体系を持っている」(Miller1987 : 130) という点にあると考えられる。

これは上のアパデュライの主張とも繋がることである。要するに、モノ独自の体系を認め、モノ自体に従うことからスタートし、そこから社会的なものを論じるというアプローチであると言える。

上記した2冊は、「モノ」の中でも主に「商品」を扱っているが、その「商品」へのアプローチの仕方は、先に触れた、祖父江の言う「物質文化の構造」というアプローチに沿ったものであると言える。すなわち、モノだけを取り出すのではなく、「人とモノとの相互関係」という視点が確保されているのである。

同様のアプローチをとるものとして、田口理恵の『ものづくりの人類学』(2002)が挙げられる。田口はこの本の中で、インドのテキスタイルを事例とし、「モノに注目し、モノを介して展開される人間の様々な相互交渉や相互行為を丹念に追うことで、特定の場所における様々な社会的関係の累積を明らかにし、諸関係を総体として理解することを試みる」(田口 2002 : 15)としている。つまり田口も同様に、まずモノから始め、モノと人との相互関係から社会を論じるアプローチを取っている。

以上、これまでの文化人類学において、物質文化研究がどのように展開されてきたのかを概観したが、田口は、アパデュライやミラー以降の物質文化研究を、従来のそれと対比して「モノ研究」と呼ぶとしており(田口 2002 : 17)、筆者がこれまで片仮名の「モノ」と表記してきたのは、この田口の用語の用い方に依拠しているからである。「モノ研究」と言う際に含意されるのは、祖父江の言うところの「物質文化の構造」、すなわち「人とモノとの相互関係」という視点や、アパデュライやミラーのように、先ずモノから始めて、そして人とモノとの相互関係から社会的なものを論じるという視点、また「日本語の『モノ』に込められた人間の精神—モノは単なる物質ではなく、それにかかわる人間の意志の反映または延長とみなす」(桑山 2004 : 157)といった態度である。

IV 現代の人類学における物質文化研究の意義

以上、「モノ」とは何かという定義の問題から始めて、物質文化研究が人類学の中でどのように展開されて来たかを概観し、筆者の立ち位置を確認してきた。再度確認すれば、①モノを、人々の考えや価値が反映されたものとしてみなすこと、そして②モノ自体に着目し、モノと人との相互関係を追うことで、社会的なものを論じるという視点を重要視するということである。

しかし、そのような立ち位置は言ってみれば当たり前ではないだろうか。ここでは少し視点を変えて、モノ研究が現代の人類学の中でどのような意義を持つのかを検討して、本節のまとめとしたい。

先行研究のレビューで用いた引用の中でもしばしば言及があったように、「モノ」は技術と深い関連を持っていると言える。また、アパデュライが「方法論的フェティシズム」という概念を用いたのは、そもそも従来の人類学の中に、人が先かモノが先かという二元論が存在していたからである。すなわち、モノに意味を付与するのは人であるというテーゼを一度エポケーし、先ずモノ自体を観察せよという提起なのである。ここで述べた「人かモノか」という二項対立は、敷衍すると、「本質か構築か」という図式や、「実在か観念か」、また「社会か個人か」といった、お馴染みの二項対立の構図に繋がっており、このような二項対立に陥ってしまうという傾向は人類学においても同様であった。

以下はエリクセン (Thomas Hylland Eriksen 1995) の議論を参照しているが、これまでの人類学の学説史を大雑把に俯瞰すると、ある現象や出来事を説明する際のアプローチは、個人か社会か（個人に還元して説明するか、社会に還元

して説明するか) という二項対立の上に展開されて来たといえる。すなわち人類学初期に台頭し、その後も大きな影響を与えた構造機能主義は、個人を超越したところに社会構造というものが存在し、その社会構造が個人を統制し秩序を作っているという考え方と言える。また構造機能主義の代表的な人類学者であるラドクリフ・ブラウンが、「person」という用語よりも「individual」という用語を好んで用いたことに象徴されるように、個人は何の役割も担っていないという意味合いを帯びることになる。これは社会を重視し、個人を軽視するという特徴を持つと言えよう。その後、構造機能主義に対して、個人は常に社会のルールを破る存在であり、全てを社会に制約されているわけではないという批判や、前述したように社会をスタティックに捉えすぎているという批判が投げかけられることになる。

このような批判を受け、研究の対象が社会から個人へとシフトしていくこととなった。ただしこれまでの構造機能主義の成果も止揚されて展開されることとなるので、何の社会的な制約も受けず、全く自由に行動するといった、いわば裸の個人ではなく、社会に埋め込まれた個人、つまりある程度社会との関わりや役割をもった個人が研究対象になったと言える。例えばファース(Raymond Firth)は、マオリ族の親族研究の中で、個人がどの集団に属することになるかという際に、その個人の選択が介入する余地があることを示し、親族組織という社会構造の中においても個人の行為が重要となっていることを示した(Firth 1929)。ファースのように、社会に埋め込まれた個人という視点はその

後も維持され、社会システム^{vii}やハビトゥスといったその後の概念へと繋がっていくことになる。

以上、かなり大雑把ではあるが、人類学の内部における「社会か個人か」という二項対立図式を確認した。しかしこのような二項対立は、常に批判され続けているように不毛なものであろう。いかにこれら2つの対立を調停させるか、すなわち、この二項をつなぎ合わせ、その対立を乗り越える理論が現在求められていると言える。そのような理論の一つとしてここで注目したいのは、「アクターネットワークセオリー」と呼ばれるものである。

アクターネットワークセオリーは、もともとはカロン (Michel Callon) やラトゥール (Bruno Latour)、ジョン・ロウ (John Law) らによって提唱された、科学、あるいは技術を理解するための理論であったが、今ではそれだけに留まらず様々な分野で参照されている理論と言える。この理論はカロンが研究した以下のような事例をもとに提唱されることとなった。

その事例とは、1970年代に、フランスの電力公社(EDF)が、電気自動車(VEL)を導入しようとした計画である。その計画には EDF だけではなく、消費者、社会運動、政府、車体製作メーカーのルノー、モーターや蓄電池を提供するメーカーである CGE といった、多くのアクターが組み込まれていた。この計画は、ガソリン車は騒音や公害などを発生するので、それを改善するという目的で進められた計画だったため、計画自体は消費者やフランス社会にとっても非常に好意的に受け止められていたものの、最終的にこの計画は失敗に終わることと

なった。その理由は、まず一つは燃料電池の触媒の失敗である。この燃料電池の触媒は安価なため入手し易いものであったが、それを使用する過程で汚染を受けやすいということが判明したのである。そしてもう一つは CGE 社が提供するはずだった、亜鉛空気蓄電池が不完全な物だったからである。この亜鉛空気蓄電池を導入するには、巨大な充電のネットワークが必要であって土台無理な話だったというわけである。

このように、社会的なファクターではなく、いわば「亜鉛空気蓄電池」という物理的なファクターによってこの計画は破綻し、結局現在のガソリン車を維持する方向、つまり公共交通の整備や、低燃費のガソリン自動車の開発へと収束することとなった。このようなフランスにおける、電気自動車の開発計画の失敗を研究したカロンは次のように述べている。

「もし電子が自分の役割を果たさなかったり、また、触媒が汚染されるようになりたりした場合、ユーザーが新しい乗り物を拒否するのと同じくらい悲惨な結果となるだろう」(Callon 1987 : 86 日本語訳筆者)

アクターネットワークセオリー以前においては、科学や技術はジョン・ロウが「結局のところ社会学者は、説明の単純性を求める際に、社会に特権を与えるのを好む」(Law 1987 : 113 日本語訳筆者)と述べているように、ある技術の登場に先行して、確固たる社会が存在することが前提となっていたと言える。

つまり確固たる「社会」があるから、ある技術が生まれてきたという説明の仕方がされてきたということであり、これは先に触れた「個人か社会か」という二項対立図式の上で考えると、ある事象や出来事を社会に還元して説明する態度だと言えよう。

このように、従来、新しい技術の導入に失敗する時、あるいは成功する時には、社会的なファクターが重要視されていたわけだが、そうではなく電子や触媒といった物理的ファクターも、その結果に大きな影響を与えるということがアクターネットワークセオリーの重要な点であると言えよう。社会的なアクターだけではなく、電池や触媒といった、非人間（あるいはモノ）もアクターに加えること、そして社会や個人のどちらかに還元して説明するのではなく、人とモノのネットワークとして、ある現象を理解することがアクターネットワークセオリーの持っている大きな特徴であると言える。

さて、再び物質文化の話に戻りたい。筆者は、祖父江の提唱する「物質文化の構造」というアプローチに依拠すると前に述べた。「物質文化の構造」の特徴は、人とモノとの相互関係を重要視するということである。また、アパデュライの言う「方法論的フェティシズム」、あるいは田口の言う「モノ研究」も同様に、モノに意図的に着目することから始めて、人とモノとの関係性から社会的な事象について論じるということであった。

人とモノとの関係性を重要視するということは、それはアクターネットワークセオリーの特徴と平行な関係である。つまり、社会的なものを自明視す

るのではなく、あえてモノ自体に注目することから始め、モノと人との関係性から社会的なものが立ち現れる姿を記述すること、これが本研究の目指すところである。モノ自体に注目して、モノと人との関係性を考え、そこから社会的なものを論じること。このことは例えば考古学などにとっては当たり前のことかもしれない。しかし、そういったアプローチ方法は 2 つの意義を持つと筆者は考えている。一つは第一章で触れたように、人類学ではモノ自体への関心が低かったということに対し、モノの重要性を再確認させるという意義を持つこと。そしてもう一つは、人とモノ、敷衍して社会か個人か、また本質か構造か、といったような二項対立の図式を克服し、その二項を繋ぎ合わせる意義を持つことである。以上の点が、物質文化研究の中に位置づけた際に、本研究が持つと考えられる意義である。

さて、第三章に移る前に、上記した 2 つの点（モノへの関心の希薄さと、社会か個人かという二項対立図式の存在）が、祭礼研究においても妥当することを確認しておく必要があるだろう。次節では祭礼研究についてのレビューを、簡単ではあるがまとめることにする。

第二節 祭礼研究に関して

I 民俗学、人類学における祭礼研究の検討

人類学や、あるいは民俗学において、祭礼を対象とした研究は蓄積が多く、ここでその全てを取り上げてレビューすることは筆者の力量を越えるが、数ある先行研究のうち著名で重要だと思われるものをいくつか検討していくことにする。

先ず最も有名な祭礼研究の一つとして、柳田國男の「日本の祭」(1990〔1942〕)を挙げなければならないだろう。柳田によると、祭の本質は群の公共の信仰であり、それが後に信仰を伴わない観客が出現することとなったという。そして祭に「風流」と呼ばれる、「神輿の渡御、これに伴なういろいろの美しい行列」(柳田 1990 : 247) が付け加わった形態を「祭礼」と呼んで「祭」と区別した。

本論文では「祭」と「祭礼」を互換的に用いているが、本論文の中で「祭」と表記した場合でも柳田の文脈によれば「祭礼」の意味合いを含んでいる。すなわち、江差の姥神大神宮祭においても、後述するように若い世代はかつてのような信仰心が薄れていると指摘されているし、姥神大神宮祭でも行われる神輿の渡御、山車の渡御などは、柳田が「風流」と呼ぶ、まさにそのものであると考えられるからである。

また同じく民俗学の立場から祭礼を研究したものとして、宮本常一の『都市の祭と民俗』(1982) が有名であろう。宮本は、南は鹿児島から北は北海道まで、全国各地の祭を同書の中で紹介している。ちなみに北海道の祭として紹介されているのは、函館市の「八幡宮祭」や旭川市の「雪祭り」などであり、江差の「姥神大神宮祭」は同書の中では取り上げられていない。同書の中で注目した

いのは、宮本が、「今日のはなやかな夏祭の様式のほとんどは、この祇園祭の系統に属し」（宮本 1982 : 10）、その祇園祭の系統をひいた夏祭の特色を「つよい市民性がひそんでおり、他の多くの祭に見られるような、ただ見るための祭ではなく、市民全体がこの祭に参加し、その雰囲気酔おうとする気持ちがつよい」（同上 : 10）と述べている点である。筆者が調査した「姥神大神宮祭」も、後述するように、もともとは京都の祇園祭の系統を引いており、宮本が述べるような特色が強く当てはまると言える。

一方、人類学の立場からは、米山俊直の『祇園祭』（1974）が代表的であろう。同書は米山とその学生らが、京都の祇園祭についてフィールドワークをし、それをまとめたものである。従ってその内容はモノグラフ的な性格が強いが、祇園祭を様々な観点から網羅的、かつ詳細に描いている。米山は「これまでの文化人類学は、もっぱら伝統的な狩猟民や、農耕民牧畜民の社会に研究を集中してきたために、都市の研究はどちらかといえば手薄であった」（米山 1974 : 10）と述べ、従って「文化人類学の側からの発言は、どうしても過去関心的になりがち」（同上 : 10）であり、「なんとか、文化人類学における都市研究—都市人類学の研究をさかんにする必要がある」（同上 : 11）と、本書の目的を記している。

江差は現在、人口一万人程度の小さな町であることを考えれば、京都の祇園祭などと比べると規模が小さく、「都市」と呼ぶには抵抗がある。だがしかし、祭の観光化といった要素や、NHK で姥神大神宮祭の特集が組まれたり、ガイド

ードリンコがタイアップとなり姥神大神宮祭の番組制作を行なったり^{viii}、ということも近年見られ、そういった点を考えると、都市としての一面を持っていることも確かであり、江差という町だけで完結したものとして祭礼を捉えるのではなく、外部との関係にも目を向ける必要があることを確認させる点で、本書は示唆に富むと言えよう。

以上は膨大な祭礼研究のうちのほんの一部でしかないものの、ここで確認しておきたいことは、そのような祭礼研究の対象事例として取り上げられた中には、京都の祇園祭を始めとする山車祭、いわゆる練物の巡行を伴う渡御祭もいくつか含まれている。このような渡御祭において中心となるのは、言うまでもなく山車や神輿であるにもかかわらず、山車や神輿そのものに焦点を当てた研究が少ないということである。また山車に焦点を当てたとしても、例えば日比野の研究や（日比野 1996）、小笠原の研究（小笠原 2005）のように、渡御祭の歴史的変遷を論じたものや、神輿行列と山車行列の分離過程を論じたもの、すなわち米山が言うような、過去関心的な研究に留まっているのが現状である。また渡御祭だけに限らず、祭礼研究全体にも偏りが見え、真野や倉橋は次のように指摘している。

「たしかに柳田国男以来、祭りの解釈学的研究に関しては民俗学の領域での膨大な蓄積がある。・・・(中略)・・・ただそうした民俗学的視点からの祭り研究といえども、というより民俗学だからこそ、その視線は多くの場合、過去に向いてしまっ

いた。」(真野 2001 : 3)

「(人類学や民俗学での祭礼研究の) 多くは祭の起源の解釈学的研究やコミュニティ論である。」(倉橋 2004 括弧内筆者)

すなわち、前者の真野の指摘は「いままさに目の前で表出されている祭りの『意味』の把握」(真野 2001 : 3) の欠落であり、また後者の倉橋の指摘は、田口の述べる「(モノ自体よりも) モノをつくる人」(田口 2002) が重要視されてきたということにも通ずる。まとめると、祭礼研究においては現在よりも過去に関心が向きがちであり、また渡御祭では山車や神輿が祭の中心であるにも関わらず、山車というモノ自体よりも、それに関与する人に関心が向けられてきたと言える。従って物質文化研究のレビューにおいて確認したような、モノ自体への関心の低さということは、祭礼研究においても妥当すると考えられるのである。

II 地理学における祭礼研究の検討

ここまで人類学、また民俗学の分野において、祭礼という事例は古くからその研究対象となってきたものの、山車というモノに焦点を当てて祭礼を論じた研究は少ないことを確認してきた。モノという物理的な側面から祭礼を論じた

研究は、人類学よりもむしろ地理学において論じられてきた。ここではそのような地理学の研究を二点取り上げて検討していく。

最初に、黒川らによる、千葉県佐原市の山車祭りを事例とした研究を取り上げる（黒川 1996）。黒川は佐原市で 10 月に行われている「諏訪神社秋祭り」という祭礼が、佐原市の都市化、特にモータリゼーションの発達や、区画整理事業などによって、どのように変化してきたかについて歴史を追って論じている。一例を挙げると、昭和 30 年代に自動車が普及し、道路を自動車が頻繁に通行するようになったことによって、山車や神輿行列の巡行ルートが変更され、また「特曳き」^{ix}とよばれる山車の見せ場が、道路上から十字路の一点に移り、更には駐車場に移るといった変化が生じたことが取り上げられている。

次に取り上げるのは、北陸地方の曳山祭を事例とした倉橋の研究である（倉橋 2004）。倉橋も先の黒川と同様、都市構造と祭礼との関係性を考察している。倉橋に特徴的なのは、山車が巡行する空間を「巡り空間」と「見せ場空間」^xに分類し、それらの空間が都市空間（都市の物理的な構造）とどのような関係性の中で作られているか考察している点である。一例を挙げると、七尾市で行われている「青柏祭」における「見せ場空間」は、山車の巡行ルートが狭い街路形態、かつ直線的な構造であるために、「朝山」と呼ばれる、山車を徐々に加速させて曳くというものになっている。また福井県三国町で行われている「三国祭」では、狭くて曲がりくねって非常に入り組んだ街路が山車の巡行ルートになっているために、三国の曳山は一般的な四輪ではなく、より小回りが利くよ

うに三輪仕様となっている。このように、渡御祭における山車やその見せ場は、都市の構造との相互関係によって作り上げられることを示した。倉橋は以下のように結んでいる。

『祭』といえば、工芸品としての曳山の形や、神事としての式次第が文化を受け継ぐものとして捉えられている。だが、『祭』という文化は、都市の形という物的側面に支えられて存在しているのだ、ということを忘れてはいけないのである。」

(倉橋 2004 : 6)

以上のような研究例は、祭礼とモノ（ここでいうモノとは、物理的環境—モータリゼーションなどの都市化や、道路の形態などを指すが）との関係性から、祭礼を研究したものと言うことができる。その点で、筆者の立場である「モノへの注目」という意味では興味を同じくするので、参考に値すると一応は言うことができる。

しかし、上記の研究例は、あくまで都市構造に執着するあまり、極めて唯物的だという印象をぬぐえない。例えば私が事例として取り上げる姥神大神宮祭においても、起伏の多い地形が山車巡行の一つの見せ場を形成しているという例は見られるが、それは物理的側面によってのみ規定されるわけではなく、「舵取り」や「線取り」（これらについては第三章で詳述する）という役割を担った、人の活躍もその見せ場の形成に関与している。上で取り上げた研究からは、祭

礼に関わる人々の姿が全く抜け落ちているのである。

ここで、以上のような地理学における研究と比較するために、人類学の立場からの祭礼研究として、安藤の研究を参照したい（安藤 2001）。安藤は、岩手県盛岡市で行われている「チャグチャグ馬コ」と「さんさ踊り」を事例として、オーセンティシティについて論じている。その要旨は、観光人類学の分野で主に論じられてきたオーセンティシティの追求は、これまで主に観光をするゲスト側に見られる現象とされていたが、それが祭りの担い手であるホスト側にも見られること、更に担い手が追求するオーセンティシティの多様性を指摘した。そして安藤はホスト側がオーセンティシティを追求する原因を「自身の地域におけるプレステージを高める」（安藤 2001:360）ためであると結論づけている。

また筆者と同様に江差町の姥神大神宮祭を研究対象としたものに、関水の研究が挙げられる（関水 2004）。関水は江差町の地域住民が、この祭礼を通し、どのように地域アイデンティティを形成しているのか、またその形成が、住民の居住形態や、居住歴、性別などの諸条件などによって、どのように制約を受けているのかを明らかにすることを目的とした。そして約 400 人の住民に質問紙調査を行い、祭礼の担い手だけではなく地域住民全般の意見を抽出することで、世代間や性別などによって祭礼に対する意識が異なることなどを明らかにした。

しかし、この安藤の研究や関水の研究は、先述した黒川や倉橋との研究と対照的に、あまりに社会や個人を重要視して祭礼を説明するというアプローチに

依っていると見え、先の物質文化研究において確認した二項対立の図式は、祭礼研究においても妥当すると言えよう。

祭礼という事象や出来事を、人とモノ、あるいは個人と社会の、どちらかに還元して説明するのではなく、その相互作用を追うことで祭礼がどのように形成されているかを明らかにすることこそが、今後の祭礼研究にも必要だと筆者は考えている。

第三節 本研究の位置づけと意義

以上、物質文化研究、そして祭礼研究に関する先行研究のレビューを行ってきたが、ここでいま一度、筆者の立ち位置と本研究の意義をまとめて、第二章の結びとしたい。

まず物質文化研究のレビューでは、**material** という用語が唯物論的な意味に限定されず、ありとあらゆる物質的な対象を包含することを確認し、指示対象を明確に規定するよりも、物質文化という概念をどのように用いるかということの方が重要であると述べた。そして人類学における物質文化研究は「物質文化の様式論」から「物質文化の構造」という方向にシフトする必要があるという祖父江の提唱を確認し、1980年代以降、実際にアパデュライやミラー、あるいは田口の研究のように、祖父江の言う「物質文化の構造」というアプローチが取られるようになってきたことを確認した。そして筆者もそれと同様の立場、

すなわち「人とモノとの相互関係」という視点を重要視してアプローチをすると述べ、このような視点は、近年注目されている「アクターネットワークセオリー」が持つ特長とも通ずるところがあり、人とモノとの関係性という観点からのアプローチは、モノの重要性を再確認させるだけでなく、従来の「個人か社会か」「構築か本質か」などといった二項対立図式を克服する可能性があるという意味で意義があるということを確認した。

続いて祭礼研究のレビューでは、民俗学や人類学における著名な祭礼研究をいくつか取り上げて検討し、本研究で対象とする姥神大神宮祭との関係を述べると共に、山車というモノに焦点を当てた研究が少ないということを指摘した。次に、地理学における研究と、人類学における近年の祭礼研究、および筆者と同じく姥神大神宮祭を調査対象とした研究を参照し、前者の地理学における研究はあまりに物理的な側に、そして後者 2 点はあまりに社会、及び個人という側に偏りすぎており、二項対立図式を抜けきれていないということを確認した。そのような状況の中で、祭礼研究においてモノを取り上げること、そして祭礼を人とモノとの相互関係から考察することは、祭礼研究におけるモノの重要性を再認識させ、また二項対立図式の克服という新たな意義をもたらす可能性があることを確認した。

それでは章を改め、続く第三章で、本研究の調査対象地である「江差町」と、調査対象である「姥神大神宮祭」について詳述することにする。

第三章 江差町と姥神大神宮祭

本章では、まず第一節で調査対象地である北海道江差町について、続く第二節で調査対象である姥神大神宮祭について詳述することにする。

江差町はかつてニシン漁で栄え、その最盛期である江戸期には「江差の五月は江戸にも無い」と言われるほど繁栄ぶりであったことは前にも述べた。ここでは、江差町がそのようなニシン漁によって発展していく様子を中心に説明を加えることとする。また北前船による上方との交易は、江差に多くのものをもたらし、それは現在でも様々な形で江差町の街並みや生活習慣の中に根付いていると言える。第一節では、江差の成立や発展を追い、そして上方から持ち込まれたものが現在どのような姿をとって存在しているのかを描くことを目的とする。

第二節では、第一節で描く江差町の発展経緯を踏まえた上で、姥神大神宮祭について詳述する。というのも、そもそもこの祭礼は、北前船交易によって京都の祇園祭が江差に持ち込まれて再生産されたものであり、ニシン漁による発展や、北前船交易などといったことに密接に関係しているからである。およそ360年前に始まったとされるこの祭礼の歴史を詳細に追うことは本論文の目的ではないが、祭の起源やその後の展開、また重要と考えられる祭の変化、現在の祭礼の様子などを出来る限り具体的に描くことを目的とする。

第一節 江差町の歴史と現在

北海道江差町は、北海道の南部（以下「道南」と略す）、渡島半島の南西部に位置する町で、町の西側は日本海に接しており、東側は三段階の後背台地から構成される山岳地帯となっている（図 4）。江差は港での交易によって栄えた町であるため、江差の繁栄ぶりを描写したものとして有名な「江差屏風^{xi}」（図 5）を見ると、現地で「下町（したまち）」と呼ばれる海岸沿いの低地に商家が建ち並んでいる様子が伺える。それに対して「上町（かみまち）」と呼ばれる町の東側の山岳地帯は「寛政期（一七八九）に入って北前船取引が最盛期を見るが、それに呼称して江差市中の人口が急激に増加を見るようになると、漸次後背台地が開発され、商家、住宅が建築されて、上町市街地が形成されて」（宮下 1991：14）いった。現在では漁業の衰退から、下町には町役場や合同庁舎などが置かれ、上町にはスーパーなどの商業施設が多く見られるようになっている。

また江差町は北海道の檜山支庁の支庁所在地でもあり、行政面においては檜山管内の中心的な町となっている。しかし現在の江差町の人口はおよそ 1 万人弱で、1960 年代以降は減少が続いている。また少子高齢化・過疎化は避けられず、町内には 2 つの高等学校が存在したが、そのうちの一つである「北海道江差南高等学校」は 2006 年に閉校となった。また個人的な経験ではあるが、かつて上町に存在していたいくつかの店舗は閉店や撤退をしており、私が幼少期に江差を何度か訪れた時に比べて、町の雰囲気は静かになっていると感じた。こ

のように江差は他の多くの町村が現在直面している、少子高齢化や、若者の地元離れによる過疎化が進行しており、普段は決して賑やかで活気のある町だと言ふことはできない。しかしそのような静かな町が、姥神大神宮祭の時には180度様変わりして活気づき賑わいを見せるようになる。このような静と動のギャップがより祭りを引き立てるのである。

以上、江差町の様子を簡単に概観したが、続いて少々歴史を遡り、道南の発展と密接に関わる松前藩が成立するまでを、ごく簡単に追ってみることにする。

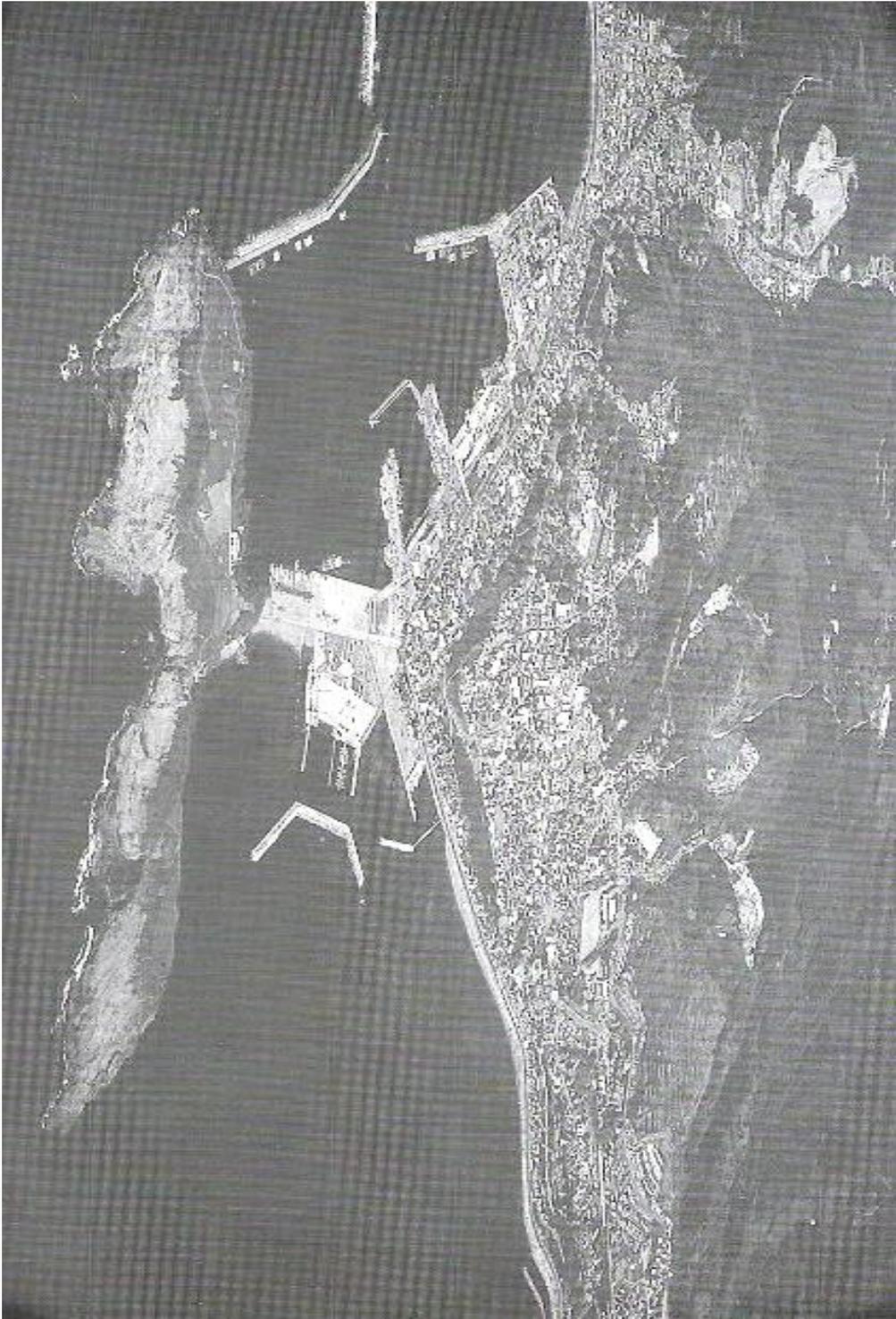


図4 江差の地形 (出典：江差町 1982)

(左が町の西側にあたり日本海に接しており、右が東側で山岳地帯となっている)

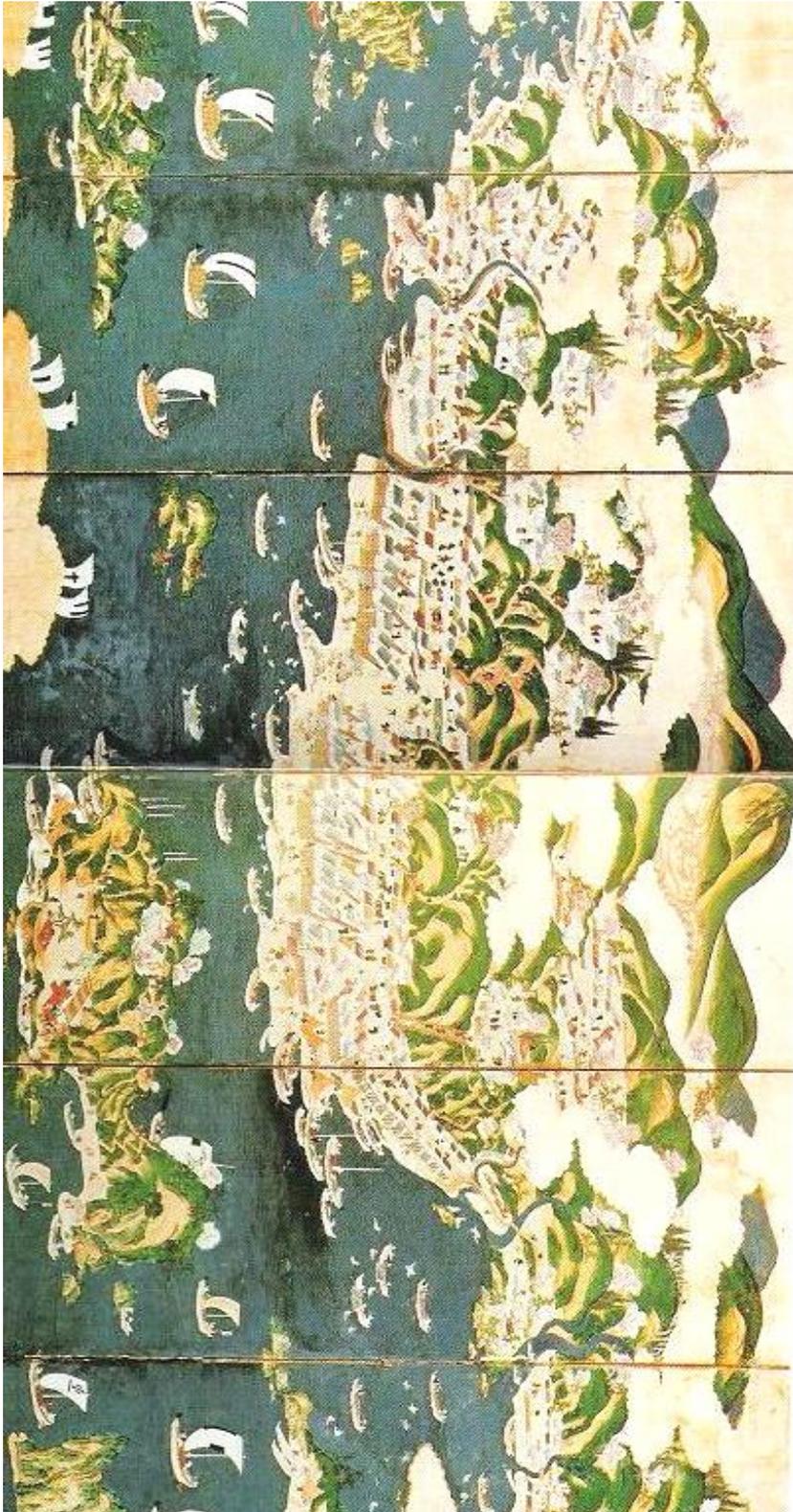


図5 江差屏風（出典：江差町1982）

（方位は図4に同じ）

I 江差町と松前藩

道南地方は北海道の中でも、比較的早くから倭人が移り住んだ地域で、その時期は鎌倉・室町期と言われている。彼らは「渡党（わたりとう）」と呼ばれた。渡党が道南に入り込んだ理由は様々な説があり、「奥州藤原氏の残党、陸奥・出羽の豪族争覇戦の敗者、或は重罪人として幕府から蝦夷管領安東氏に遣わされ、安東氏によって本道に流刑される等の要因」（江差町 1982：53）があったと考えられている。渡党は道南各地に進出し、それぞれの地域を支配していくが、その支配地域を「館」、支配者を「館主」と呼んだ。これがいわゆる「道南十二館」と呼ばれるもので、例えば「函館（当時は「箱館」）」の「館」の字はここに由来している。この十二館のうち特に重要なのは、現在の上ノ国町上ノ国にあたる花沢館の館主であった蠣崎氏と、現在の北斗市茂辺地にあたる茂別館の館主であった安東氏であろう。

安東氏は、鎌倉時代に奥州や渡島の管轄を任された役職と推定されている「蝦夷管領」の役職を担っていたとされる人物である。安東氏の系譜や蝦夷管領などの役職には不明な部分も多いとのことであるが、いずれにせよ「道南十二館の関係は、蝦夷管領家下国安東氏に臣属しその支配下のもとに、各館があったと見るべきである」（江差 1982：72）とまとめられている。このように、道南十二館の館主のうち中心的な人物だったのは安東氏であったが、その後、蝦夷地の実質的な支配は、松前藩の祖先とされる武田信広が婿養子となった蠣崎氏

に全面的に移ることとなった。これを可能にさせた一つの出来事が、先住者であったアイヌのコマシャインとの間に1457年に生じた「コマシャインの乱」である。この乱とそれに続く一連の争乱によって、十二館のうち志濃里館、箱館、脇本館、罫部館、大館、原口館などが攻め落とされる中、花沢館の館主であった蠣崎氏を引き継ぐことになる武田信広がそれらの乱を平定したからである。この事実によって、蠣崎氏は実質的に蝦夷地の支配権を掌握することになった。

その後、第五代の蠣崎慶広は、豊臣秀吉に臣属を誓い助力を尽くすことによって、秀吉から領地安堵を得たり、民部大輔に任命されたりするなど、それまでの道南十二館の実力者であった安東氏から独立し、また秀吉の死後も、徳川家康に尽力することによって中央との結びつきを強めて勢力を伸ばした。その後1599年に蠣崎氏から松前氏へと年姓を改めて、松前藩第一代の藩主として藩政の基礎をつくりあげたのである。蠣崎氏が上ノ国から松前へと拠点移したのは1514年のことであり、政治の中心として栄えた松前に対し、商業や交易の中心地として発展したのが江差であった。

藩政期における、松前藩と江差との関係を考える際に重要な点は、稲作皆無という道南地方の土地の性格である。徳川の幕藩体制の下では稲作が全てであって、米の石高によって全てが評価されていた。そのような中で、松前藩は米が全く収穫できない土地であったにも関わらず、一万石という格を与えられるのだが、その理由は米の代わりに「鮭鱒・昆布等の漁業と、木材・砂金生産、・・・(中略)・・・練漁業生産」(江差町 1982 : 193) などの産物が重宝されたから

であった。このような産物の交易の拠点として重要な役割を担ったのが江差港である。以下では交易の拠点としての江差と松前藩との関係を、檜山（ひのきやま）奉行、沖の口番所の 2 点から説明することにする。

まず 1 点目の檜山奉行であるが、これはもともと慶長元年（1596 年）に上ノ国に設置された奉行所である。「ひのきやま」との読み方の通り、16 世紀半ばから 18 世紀半ばまで、松前藩の財政の中心となったのは漁業による交易ではなく、建築用として重宝されたヒノキ財の交易にあり、この業務の取り締まりを行ったのが檜山奉行であった。その後ヒノキ財の需要がますます高まり、伐採区域を江差町より北に位置する厚沢部町付近まで広げる必要が生じたことから、延宝六年（1678 年）に、この檜山奉行は上ノ国から江差へと移転された。

その後、山火事などによる檜山の焼失や、濫伐などが重なったこと、また田沼意次の商品作物を推奨する政策によって、肥料として用いるためのニシン需要が高まったことなどを背景に、江差港における交易の中心は林業から漁業へと変化することとなった。漁業については次で説明するので、ここではもう一つ江差の発展にとって重要だった沖の口番所についてみていくことにする。

沖の口番所とは、1630 年に、松前藩が福山（現在の松前）、箱館、そして江差の三港に設置した機関である。沖の口番所では出入商船と出入商品から税を取立てることを主務としており、松前藩の財政はこの沖の口番所からの収入に依存した。「江差港が西在郷の主邑として『江差の五月は江戸にもない』といわれる繁栄を見たのは、この沖の口政策に支えられて、西蝦夷地の生産物の積出

港として鯨荷物その他が集貨され、西蝦夷地場所への仕込物資の積出港となつたのに要因する」(江差町 1982 : 238) と述べられている通り、松前藩が三港以外での交易を禁止する沖の口政策を取ったからこそ、江差は藩下での取引港としての地位を確立できたのである。

以上の要点をまとめると、倭人の入植からその中でも蠣崎氏が台頭し松前藩が成立したが、松前藩は稲作皆無という特殊な土地柄のため江差港を中心とした交易に頼らざるを得なかった。そのための政策として沖の口番所が江差に設置され、また檜山奉行が江差に移行されるなど、その後の江差の繁栄の基盤となっていたということである。

それでは続いて、繁栄を極めたニシン漁と江差との関係を、「問屋制度」と「場所請負制度」という2つの制度から説明することによって、江差港が発展した様子を描いていくことにする。

II 江差町とニシン漁

さて、18世紀の半ばまでは、漁業交易よりも木材交易の方が中心であったと前に述べたが、ニシン自体は、既に元禄期(1688-1703)には藩の財政を支える交易商品として重要視されるようになっていた。そして享保期(1716-1743)に入ると、商品作物を奨励する田沼意次の政策も影響し、食用としてではなく作物生産のための肥料としてニシンの需要が爆発的に高まり、江差港の活気は最

盛期を迎えることとなった。

ニシンは一般的には「鰯」と記述されるが、江差町では「鮭」や「魚兆（魚へんに兆）」と記述された。前者の意味は、米は不作だが、ニシンによって生活できるほど多量に獲れるので、もはやニシンは「魚」には「非ず」という意味であり、後者は、字の通り億も兆もニシンが取れるという意味である。江差の最盛期に描かれたとされる江差屏風（図5）にはニシン漁で活気づく浜の様子が描かれているが、海岸が白く描かれている様子が見て取れる。これはニシンが群れとなってやって来ることを地元では「群来（くき）」と呼ぶが、群来になると浜がニシンの白子で白く濁るとされており、その様子を反映して描かれたものと考えられ、当時ニシンが大量に獲れたことを窺い知ることができる。

しかし江差は「鰯場というよりもむしろ、鰯漁業の基地としてその商取引、仕込を媒介とする商取引の港」（江差町1982：772）として発展したという方が正しいという。それはいかにして可能になったのか。ここでは松前藩が行なった「問屋制度」と「場所請負制度」という2つの政策を見ていくことにする。

最初に「問屋制度」からである。問屋は、商品取引に介在する生産地問屋や消費地問屋を一般的に表すが、松前藩下ではそのような一般的な問屋は「商渡世（あきないとせい）」と呼ばれて区別され、藩下で言うところの「問屋」とは、前に触れた沖の口番所による収税を代行する機関を意味した。つまり「一般問屋の概念である船宿的機能と、荷受・荷積問屋機能の上に沖の口役所の公的業務である出入国船を掌握して、入港税を徴収し、出入国商品に課税し徴収する

藩務の代行者のことで、藩政と完全に結合した特権御用商人」（江差町 1982 : 729）のことを「問屋」と呼んだ。

このような問屋制度の成立時期は不明確ではあるが、元禄初期には整っていたと考えられている。その後、享保期には出入荷物の徴収権が問屋に与えられ、問屋制度が株仲間として再編されることになった。すなわち、江差における問屋の推移は以下のようにまとめられる。「①自然発生的な船宿としての問屋。②貞享・元禄期には船宿的存在から、沖の口番所機能の一部役金の徴収権を付与された問屋。③享保期には株仲間として再編された問屋の、三段階を経て特権問屋として完成する」（江差町 1982 : 739）。このような過程を経て松前藩の流通独占体制が完成するのである。

ニシン漁の増大に伴って行なわれたもう一つの変化が「場所請負制度」の確立である。松前藩は前述したように米の生産が不可能であったため、家臣に米ではなく商場（あきないば）を提供し、家臣はその商場での交易によって得た利潤をもって知行にかえるという体制であった。しかしニシン漁の発達に伴って、漁場という場所を知行する必要性が出てきたのである。従ってそれまでの商場知行地の経営とは異なり、家臣には経営者としての資質が問われるようになった。その結果「資本投入による近代的漁場経営が要求され、知行主の直接場所での商は永く続かず、手馴れた商人を代理者として場所に派遣して経営を委ね、運上金を手に入れるという方途を選ぶものが多く」（江差町 1982 : 129）になった。

このような体制が出来上がったのは、上記した株仲間としての問屋が完成した年代と同じく、享保期（1716-1743）とされている。このようないわば経営のプロに生産を請負わせることによって、急速にニシンの増産が図られ、その後の宝暦年間（1751-1763）に松前藩は経済的に最盛期を迎えることとなる。それはすなわち、江差港の最盛期でもあった。

以上、ここではニシン漁と江差港の発展を、問屋制度、場所請負制度という2つの制度を通して説明した。さてこれまで確認した通り、松前藩は交易を国是とし、そのための取引港として発展を遂げたのが江差港であった。その交易は松前藩初期にはヒノキ材などの木材が中心であり、元禄期以降はニシンを主とした漁業交易が中心になった。しかし木材交易にせよニシン交易にせよ、そのような交易の商取引で活躍したのは近江商人であったことはここで確認しておく必要があるだろう。

近江商人は、慶長期（1596-1615）には既に松前藩の城下に進出し、自らが既に確立していた京阪地方への交易路を利用することによって、初期の頃の藩取引において独占状態であった。また主要産物がニシンへ移っても、場所請負制度によって藩の家臣から場所知行を請負ったのは近江商人であった。

このように江差の経済は、近江商人に事実上独占されていたのである。その後、江差ではいわゆる北前船時代と呼ばれる、北前船を中心とした交易の時代に移るが、それは近江商人の流通独占が崩れ自由競争の時代が到来したということもできる。続いては姥神大神宮祭にも関係のある、この北前船交易につい

て見ていくことにする。

Ⅲ 江差町と北前船交易

今こそ一般的に耳にする「北前船」という言葉だが、これは近年になって遣われるようになった用語であり、当時は各地域で様々な呼称があり、江差においては単に「廻船」と呼ばれていたそうである。「北前船」の語源については諸説あるものの、瀬戸内地域で北へ向かう「買船（ばいせん）」と呼び、また松前へ向かう買船を「北前」と呼んでいたようであり、そのような呼称に由来していると考えられている（江差町 1982：958-959）

さて、そもそも「買船」とは何か。それは買積船の略称であり、荷所船（にどころぶね）に対置される言葉である。前に確認した通り、寛政期以前の交易は、元禄期までのヒノキ材交易にしろ、享保期からのニシン交易にしろ、近江商人の独占状態にあり、彼らが既に開拓していた京阪市場へと輸送されるのが常であった。つまり荷所船とは「単に自分の荷物を一定の経済経路に従って輸送する」（江差町 1982：957）商船のことである。それに対して「買積船」とは、「地域の相場高低により船頭の才覚で自由に運航し、より利潤を得ようとする商行為を持つ」（江差町 1982：957）商船のことである。言い換えれば、荷所船とは近江商人による流通独占という状況を意味し、買積船はその独占状態から脱して自由競争によって利益を追求する船を意味する。つまり「北前船は船型

の形式を指すものではなく、廻船の性格、むしろ一種の商取引の形態と称すべきもので、物質の流通が未発達に起因する生産地（供給地）と消費地（需要地）の価額差を利用し、商品を遠隔地に運んで販売し、より利潤を高めようとする商法」（江差町 1986：9）と理解するのが正しいであろう。それではこのような「荷所船から買積船へ」という変化が生じた背景は何であろうか。

それは、前で説明した享保年間に始まる松前藩による一連の財政改革（特に問屋制度と場所請負制度）によって、ニシンを中心とした交易が急速に発展した結果、貨幣経済が急速に浸透したことが一因と考えられている。貨幣経済の浸透によって、富を蓄える者が次第に現れ始めるのだが、特に交易の中心となって栄えた江差では、宝暦年間（1751-1763）以降、地場商人である江差商人の台頭が目覚しく、それが近江商人の独占体制を崩す結果となったのである。「このことは江差経済が近江商人独占から地場商人への移行」（江差町 1986：8）を意味する。特に岸和田三右衛門という人物は江差商人として有名であり、「紀伊国屋と江戸吉原での豪遊で覇を競った」（江差町 1982：998）とまで伝説が残っている。

その後、寛政期（1789～）には、内地商人が買積船によって大きな利益を上げていたことに江差商人も触発され、岸和田三右衛門を先駆けとして、富を蓄えた江差商人も北前船の経営を始めるようになり、二十数軒の北前船経営者が江差に存在する、北前船時代と言われるまでになった。

さて、江差の北前船はどのような交易を行っていたのか。北前船は旧暦 3

月から 8 月の間に活動し、冬の間は大阪の木津川、敦賀、出雲崎などで翌年の航海に備えて船の修理などを行って冬を越す。先の岸田三右衛門を船主とする「栄寿丸」は 15 人乗り（1150 石積）の北前船であるが、8 月 27 日に江差港を出港、10 月 16 日に大阪に到着して冬を越し、翌年の 2 月 26 日に大阪を出港、5 月 11 日に江差港に帰港する。そして約 2 週間後の 5 月 24 日に再び江差港を出港して大阪に向かい、更に 6 月 19 日に大阪を出港し 7 月 15 日江差に帰港するという日程であり（江差町 1982 : 1003）、1 年の間に江差—大阪間を 2 往復するというのが一般的であった。この運航スケジュールだけ見てもいかに過酷な船旅であるかが想像できる。また、いかに船乗りが航海術に長けていたとはいえ、さすがに気候条件には勝てず、北前船は波任せ、風任せの渡航であったと言われている。このことを示す例として、江差—大阪間は気候条件が良ければ 13 日で運航できたが、気候条件が悪い時には 3 ヶ月もの日数を要したという（江差町 1982 : 1040）。まさに「板子一枚下は地獄」（江差町 1982 : 1014）という状態であった。

そのような厳しい環境の中でも北前船が繁栄したのは、それに見合うだけの利潤があったのであり、「登り下りとも利潤 100%以上と云われ、700 石積船での往復で、2 千～4 千両の純利があった」（江差町 1986 : 10）と言われている。そこでやりとりされた品物は、「例えば大阪を始点とする場合、大阪では酒・呉服太物を仕入、三田尻に寄航して塩を、敦賀では藁工品、新潟では米を仕入れるという具合で江差向けの商品を積み込み、江差に入港して、江差船宿（問屋）

をとおして販売し、帰り荷物として鰯荷物その他の海産物を仕入れ、途中酒田には塩鮭、新潟では数の子、玉島では羽鰯、大阪では昆布・胴鰯・白子等を販売」(江差町 1982 : 960) とあるように多岐に渡るが、どこで何を仕入れて何を売るかは、全て船頭の相場差を察知する能力によるものであった。

このようにして栄えた北前船交易も、明治期に入ると次第に衰退の道を迎えることとなる。その原因は、北前船は地域間の価格差を利用した商い形態であるが、その地域間の価格差が無くなったからである。明治 9 年 (1876 年) と、13 年 (1880 年) に三菱汽船が北海道に就航するようになり、明治 18 年 (1885 年) には、日本郵船の郵便受命航路が開設され、北海道の海上輸送の近代化は完成されることとなるが、このような流通革命は、物資を安全迅速に、また大量に輸送することを可能とし、その結果、商品の相場が全国的に均一化されることとなり、明治 30 年には北前船は消滅してしまうのである。またニシンの乱獲によって江差ではニシンが次第に捕れなくなったということも一因のようである。このように北前船時代が終焉すると、長年に渡って江差を賑わせた近江商人は本州へと引き上げていき、また、資力のある漁民は北へと移動し、資力の無いものは漁具を売って出稼ぎに出るなど、江差の町は衰退していくこととなった。

しかし、この北前船による交易は江差に多くのものをもたらし、それらは現在まで脈々と受け継がれているのである。第一節の終わりとして、このように北前船交易が残したものを、現在の街並の中に探してみたいと思う。

IV 北前船交易が残したもの

1. 問屋建築

北前船交易は江差に何を残して、現在どのような形で受け継がれているのか。実際に江差を訪れてまず目をひくのは、かつてニシン漁で栄えた下町の海岸近くにある問屋建築である。現在では旧中村家（図 6）、旧横山家（図 7）の 2 棟しか主な問屋建築は残されていないが、江差屏風に数多く描かれた廻船問屋の名残を、そこに見ることができる。

これら問屋の造りは地元のヒノキを使った総檜作りとなっており、旧中村家は、北前船交易によって北陸から持ち込まれた笏谷石（しゃくだにいし）と呼ばれる石を土台にして屋根は瓦屋根となっている。江差では瓦屋根の建物が多いが、それは北前船交易の影響を受けている。すなわち北前船が江差に戻って来る際には、行きに比べて荷物が少なくなるので重量が軽くなり安定性に欠く。それを補うため、安価な瓦を脚荷として積み込んで江差に帰航したからである。

一方、旧横山家の屋根は石置屋根と呼ばれるもので、これも江差には多く見られるが、いわゆる「たば風」という強風に対処するためである。続いて旧横山家の内部構造は、茶の間の天井が高くなっていることが特徴であるが、これは北陸の豪雪地帯や、関西の商家住宅に一般的に見られる造りであるという。また旧中村家は母屋内部を漆塗りとしているが、これも京や北陸の商家によく

見られるものだそうである。

このように、問屋建築だけ見ても、北前船交易によってもたらされたものが現在でも利用されているのがわかる。「関西風の商家様式と多雪地帯の北陸風の様式を基調として、問屋という家業と日本海沿岸の強風地帯という環境によって止揚され造成されたものが、江差の問屋建築である」（江差町 1983 : 987）と言える。

現在では、旧横山家、旧中村家共に指定文化財となっており（前者は北海道指定、後者は国指定）、当時の江差の繁栄を今に伝えるものとして重要に保存されている。



図 6 旧中村家 (撮影筆者)



図 7 旧横山家 (撮影筆者)

2. 江差追分

旧中村家のすぐ裏手、海岸側には追分会館という建物がある（図 8）。江差は江差追分の発祥の地として有名であり、年一回の全国大会も開かれている。

江差追分の起源は江戸時代の中期以降とされており、信州で歌われていた馬子歌が越後に伝わり、それが北前船によって江差に運ばれ、先に江差に伝わっていた謙良節という歌と合流することによって出来たのが江差追分であるという考え方が定説となっている（江差町 1982 : 1058-1062）。

今でこそ江差追分は音符がついているものの、当時は当然そのようなものはなかった。しかし「追分始めは佐之市坊主・芸者の始めは蔦屋のカメ子」（江差町 1982 : 1059）という伝えがあるように、謙良節に越後追分を加えて編曲し、江差追分の原型を作ったのは盛岡から江差にやってきた琵琶師「佐之市」という人物だという。

その後、江差追分は多くの流派が発生して細分化されていくのだが、江差追分の名が知れ渡るにつれて、どの流派が本当の江差追分かという議論が活発になり、明治 41 年（1908 年）に「追分節正調研究会」という会ができ、各流派の師匠などによる会合を重ねた末に一つの形に統一された。その後、明治 44 年（1911 年）には楽譜も完成して江差追分は完成するに至ったのである。

図 8 の追分会館の写真の石碑に刻まれているのは江差追分の歌詞であるが、「江差追分の真価は声の良否ではなく、歌詞の情感を如何に歌いあげるかにあ

り」(江差町 1983 : 1064) とあるように、歌詞が重要な要素であるため、その歌詞をここでは紹介することにする。江差追分の基本となる歌詞は 3 つあり、一つは、江差を目指した北前船が初めて蝦夷地の山を見た時の感情を歌った、「かもめの鳴く音にふと眼をさまし あれが蝦夷地の 山かいな」というもの、二つ目は江差から蝦夷地の漁場に出航する際、女性との別れの感情を歌った、「忍路高島およびもないが せめて歌棄 磯谷まで」というもの、三つ目は江差の情緒を歌い上げた「松前江差の鷗の島は 地から生えたか 浮島か」というものである(江差町 1983 : 1064)。

特に 1 つ目の歌詞からもわかるように、江差追分は北前船時代の船乗りの心情を表現したものであり、また追分の起源も北前船によってもたらされたものである。現在、江差追分は日本を代表する民謡の一つとなっているが、それは北前船時代を現在まで伝えるものの一つであると言えるだろう。



図 8 追分会館 (撮影筆者)

3. 信仰と祭り

北前船が生んだものは、上に見たような建築や追分だけではなく、信仰もそのうちのひとつと言われている。すなわち北前船は先述したように、途中幾多の危険を伴うものであったため、無事に目的地に到着できるように神に祈るといふ信仰心と結びついたと言われている。例えば、船主が新しく船を持った場合には「船絵馬」という絵馬を作って神社に奉納したり、寄港先の神社で安全を祈願してもらったり、御札を貰いそれを船に安置したりということが行われ、また船内には神棚が設置され、船員は朝晩欠かさず御神酒をそなえて安全を祈願したという。また難航の中で、無事に避難港に入ることができた場合は、そ

れを神仏の加護と考え、社寺に詣でて守護神に絵馬を奉納したという。(江差町1983 : 1058-1061)。

このような信仰に加えて、本研究で対象とする姥神大神宮祭も、北前船交易によって江差に持ち込まれたものの一つであり、北前船が運んだものの中で現在最も江差町人にとって大きな部分を占めているものと言うことができる。姥神大神宮祭については次節で詳述するので、ここでは簡単に述べるに留めるが、例えば山車人形の製作は、江差の商人が京都や大阪の人形技師に製作を依頼して作られているものが多い。例として、繰り返しになるが最も古い神功山の人形は、宝暦年間(1751-1763)に、江差の詰木石町の商人仲間が、京都の人形問屋である松尾七郎兵衛という人物に依頼して造られたものであり、また同山車の水引幕も、宝暦年間に同じく京都で製作されたものである。宝暦年間といえは、江差屏風が描かれた時期、すなわちニシン漁の全盛期であり、北前船交易が江差でも始まる頃の年代である。またこの祭礼の祭囃子も京都の祇園囃子がルーツであり、例えば松寶丸の祭囃子は、京都から囃子の指導者が江差に来て伝えられたと言われている。

以上ここまで、松前藩の成立から始め、北前船交易による江差の繁栄、そして明治期に入ってから衰退までを確認し、北前船が衰退してもなお、その交易によってもたらされたものが現在も数多く江差には存在することを確認してきた。それらは現在、観光資源として用いられることが多く、かつてのそれらが置かれていた文脈とは異なるものの、江差を特徴づけるものとしての重要性

は変わらないと言える。その中の一つが本研究で調査対象とする姥神大神宮祭なのである。

それでは節を改めて、姥神大神宮祭について詳述していくことにする。

第二節 姥神大神宮祭の歴史と現在

前節では江差の歴史を、松前藩成立から北前船交易が栄える頃までを中心に概観し、北前船交易によって多くのものが江差にもたらされ、現在でもそれらは江差に根付いていること、その代表的なものの一つに、江差の姥神大神宮祭があるということを確認した。

姥神大神宮祭は現在、8月9日～11日の3日間に渡って行われており、神輿巡行と山車巡行の2つの巡行をその内容とする。神輿巡行は、猿田彦行列^{xii}と、4基の神輿による神輿行列から構成され、一方の山車巡行は13台の山車から構成されている。9日は宵宮祭で、本格的な巡行は10日、11日に行われ、神輿のあとに山車が供奉して町内を練り歩く渡御祭となっている。

このように、姥神大神宮祭は神輿と山車の2つの巡行を内容とするが、メインになっているのは後者の山車の方である。この13台の山車は、江差の17の町内が所有し、保存している。町内の数が山車の数よりも多いので、複数の町内で一つの山車を所有、保存しているところもある。そして各町内の子供から大人まで、祭の3日間は自分の町内の山車にそれぞれついて、江差を巡行して

歩くのである。

この子供から大人まで、江差の人の姥神大神宮祭に対する思い入れには凄まじいものがある。

例えば、8月の半ばはちょうどお盆の時期であり、江差を離れた人にとって帰省の時期とも言えるが、そのときには「今年のお盆は帰るのか」ではなく「今年の祭りには帰るのか^{xiii}」というやりとりがされ、祭りに関わる人にとって8月と言えお盆の季節ではなく、祭りの季節なのである。また筆者がフィールドワークの中で耳にした極端な例ではあるが、祭りに合わせて有給を何年も取って来た人が、管理職となったがために祭りの日程に合わせて有給を取れなくなってしまったので、会社を辞めて江差に帰ってきてしまった人もいるとのことである。この人は奥さんも子供もいるが「とりあえず祭りが終わってから、どうするか考える」と述べていたそうである。またカレンダー的に10日、11日は平日であることの方が多いが、平日だからといってまともに働いていると、逆に「祭りなのに何働いてるんだ」と怒られるらしい。また真偽の程は不明であるが、この祭りの3日間に消費されるアルコール量は江差の年間消費量の3分の1を占めるという話もある。更に、この祭りを心待ちにしている様子は、江差町役場のウェブサイト^{xiv}上で、祭りまでのカウントダウンが行われていることにも表されており、江差の人は祭りの最終日が終わると「次の祭まで後362日か」と、またカウントダウンを始めるのである。

江差の人はまさに「この3日間のために、1年を生きている」のである。

以上のいくつかの例から、江差の人々にとって姥神大神宮祭は切っても切り離せないものであり、祭りが生活の中心になっているとも言える。それではこの姥神大神宮祭はどのようにして始まったものなのか。最初に、姥神大神宮にまつわる一つの伝説から話を始め、この神社の起源、そして祭礼の起源について説明を加えることにする。

I 姥神大神宮祭の起源

姥神大神宮は江差の姥神町(図 9)にあり、創建された年は明らかでは無いが、一説には建保四年(1216年)や文安四年(1447年)とも言われており、いずれにせよ長い歴史を持った神社と言える。

江差の町には「折居(おりい)伝説」という一つの伝説が残されている。それは、ある一人の姥が江差にやって来て草庵を造ったという。この姥は天変地異を察知する能力を持っていたため、人びとから敬われ、折居様(折居姥とも)と呼ばれていた。ある時、鷗島(図 9)の方から、強い光が姥の草庵に照らされたので実際に行ってみると、白髪の翁が岩に座っており、姥は水の入った一本の小瓶を受け取った。その翁が言うには、その小瓶の水を海に巻けば、ニシンという小魚が群来するという。姥が言われた通りに瓶中の水を海に巻くと、海水が白く濁りだし、ニシンが大量にやってきて、そして人びとを餓えと寒さから救ったという。その姥はやがて五柱の御神像(天照大御神、天児屋根大神、

住吉三柱大神) を残したまま消えてしまったと伝えられている。姥神大神宮の「姥神」という一風変わった名前は、この「姥が祀っていた神」という意味を持っている。その後、折居様が居たとされる津花町の地から、正保元年(1644年)に現在の地に遷座し、安永3年(1774年)に社地替えをして現在に至っているのが姥神大神宮(図10)である。

ゆえに姥神大神宮は、折居姥が祀っていた天照大御神、天児屋根大神、住吉三柱大神を祭神とし、ニシン漁の祈願社としての性格を持っており、後に松前氏からも崇敬を受けて手厚く保護され、文化14年(1817年)には正一位の神階を得ている。ちなみに折居姥の跡地は現在も津花町に残されており人びとに崇められているのである(図11)。また姥が翁から受け取って海へ撒いたとされる小瓶は、岩に姿を変えたとされており、鷗島にある瓶子岩(へいしいわ)がそれである(図12)。瓶を逆さにした形態であり、毎年7月に催される「かもめ島祭り」の際に、しめ縄が取り替えられている。

さて、上で姥神大神宮の起源や由来を説明したが、この神社の大祭である姥神大神宮祭は、従ってニシンの豊漁を祈願する祭礼であり、その特徴は先に触れたように神輿巡行の後に、山車が供奉するという渡御祭であるが、この渡御祭がいつ始まったのかは特定できない。度々最古の山車として参照している、神功山の人形と水引幕の製作年が宝暦年間だということは明確であり、それゆえ、この頃までに渡御祭はほぼ完成していたと考えられている。しかしその人形や水引幕の製作年を、そのまま渡御祭の始まりであると断定することはでき

ない。というのも、例え現在のような山車を保有する前であっても、「はじめは鯉取り舟（ホッチ）に車を付け急造の舟山としたり、張りぼて人形を台にのせたりして、臨時急造のヤマから始まるのが多い」（江差町 1999：12）からである。そういった、いわば間に合わせの山車から始めて、その後、徐々に経済力が高まるにつれて現在のような恒久的な山車に推移していくという過程を経るのが一般的だからである。結局のところ「江差の発展過程から見て、山車の起源は宝暦年間をそう遡るものではなかろう」（江差町 1983：1040）と考えるのが妥当なようである。

その宝暦年間は前に触れたように、江差屏風が描かれた時期であり、廻船問屋が立ち並び、ニシン漁が繁栄した時期でもある。筆者はフィールドワーク中に「祭りは漁のストレス発散のために存在していた。この祭りの時だけはどんなことしてもいいけど、それが終わったらまた一年しっかり仕事をしなさいよ」という意味があったと思う」という話を耳にしたが、この祭礼は豊漁祈願という意味の他に、漁という仕事の過酷さを晴らしてくれる役割も担っていたことがわかる。現在でも良く言われる、「この祭りのために1年を過ごす」という言葉の底には、祭りを唯一の楽しみとし、1年間漁に精を出して働くといった、かつての漁夫の思いが反映されているのである。

さて、以上のような起源を持って現在まで継続されてきた姥神大神宮祭であるが、現在の祭礼を考える上で避けて通れない大きな変化を、いくつか経験してきた。続いては、現在に至るまでの祭礼の大きな変化を、「日程」、「山車の所

有者」、「山車の数と所有地域」という3つの点からみていくことにする。

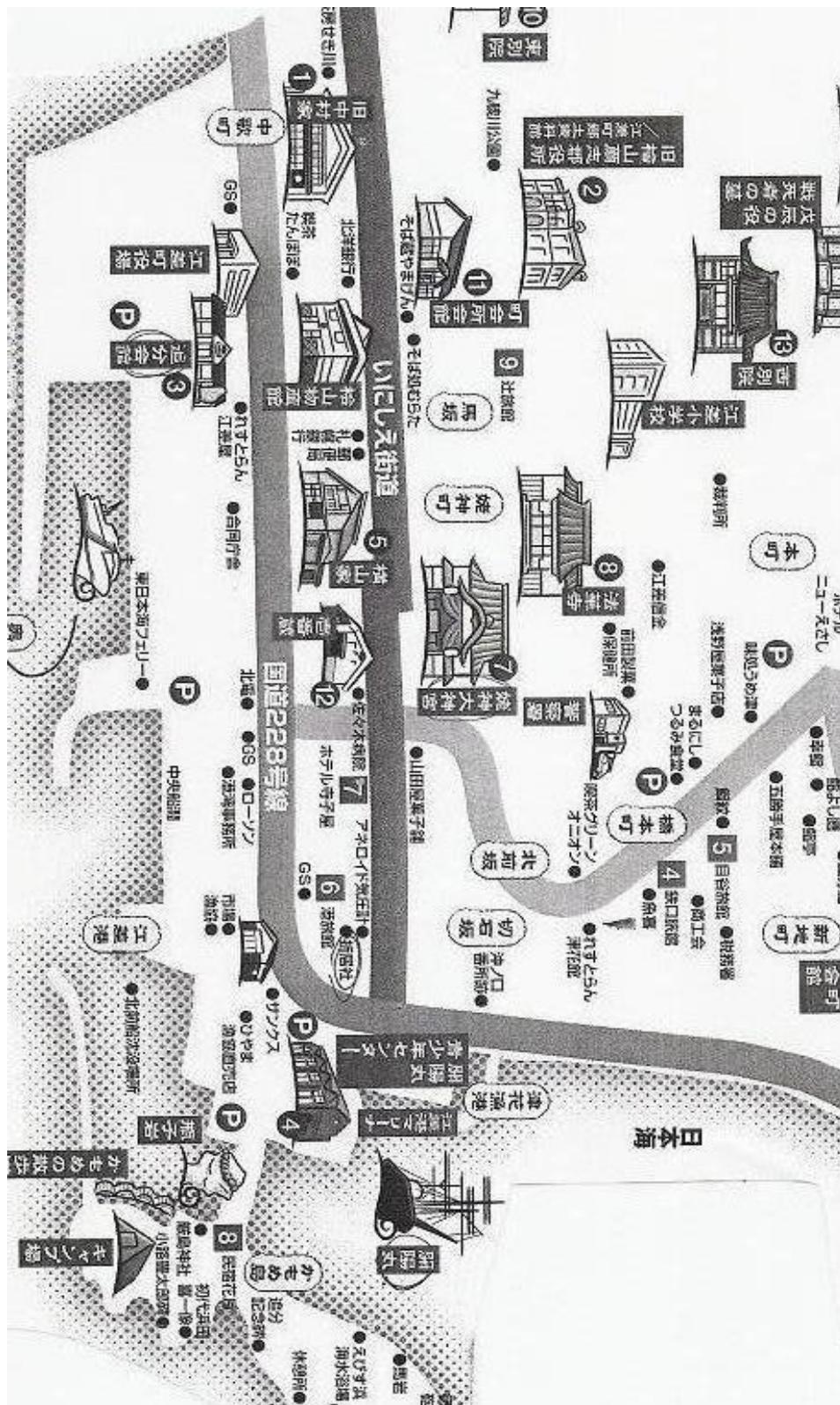


図9 江差町内の地図 (出典：江差町観光係発行のパフレットより)



図 10 姥神大神宮 (撮影筆者)



図 11 折居社 (撮影筆者)



图 12 瓶子岩 (摄影笔者)

II 姥神大神宮祭の変遷

最初に祭礼の日程に関してだが、現在、姥神大神宮祭の渡御祭は8月9日～11日までの3日間の日程で行われていることは何度か述べてきた。しかし以前はこのような明確な日程ではなかった。

そもそもこの姥神大神宮祭は、文久元年（1861年）までは「姥神・弁天両社祭礼」として隔年で施行されてきたのであり、その時期は8月15日～16日であった。それが翌年の1862年から、姥神の祭礼と、弁天社の祭礼に分けられて行われることとなったのである。なお、弁天社とは姥神大神宮の摂社であり、明治元年（1868年）に巖島神社と改められているが、所在地は先述した瓶子岩がある鷗島の中にある。この分離の結果、弁天社の祭礼は5月26日～27日に行われることとなり、現在では日程を7月に移し、「かもめ島祭り」という名称で行われており、瓶子岩のしめ縄の取り替えなどの儀式が行われている。その後、渡御祭は昭和30年（1955年）頃までは8月19日～21日の日程で行われていたが、昭和38年（1963年）に、町民へのアンケートによって、渡御祭の日程が8月9日～11日の3日間に確定されて現在に至っている。このような日程になったのは、お盆という時期を考えてのことであり、お盆が終わってからもう一度祭りに帰ってくるのが負担だというため、9日～11日というお盆前の日程になったという。

上記のように、祭礼の日程は、現在の日程に落ち着く以前も一応は定められ

ていたものの、実際はその年の景気に左右された。すなわち好景気の年には盛大に山車が供奉されて渡御祭は行われたが、逆に不景気の際は神輿巡行だけで、山車の供奉は中止されることもあったし、「鯨回遊の遅速・海上の状況・季節風の様相・商取引相場の実状等により、北前船運航期にも変化があり」(宮下 1991: 164)、そのため祭礼が7月や9月に行われることもあった。

このように初期の頃の日程や内容がその年の景気に左右されていたのは、もともとこの祭礼が、元治元年(1864年)までは問屋や大手商人の手によって行われていたからである。すなわち、山車は大手商人が自分で発注して作ってもらい所有していたのであり、それを「地域の住民に公開して供奉曳き廻したもので、一切の保存管理・供奉経費・飲食・直会の費用に至るまで、勧進元にあたる大手商人の支出であり、文字通りヤマは個人または連中数人の、私有であった」(宮下 1991: 136)のである。それが決定的に変化するのが、元治元年(1864年)であった。この年を境にして、祭礼の経費が町内住民の負担に変わり、明治三十年(1897年)以降、山車の所有や保存管理も地域住民の手によって行われるようになっていったのである。この変化はその後の祭礼を考える上で重要な点である。一例を挙げると日比野(1996)の研究が挙げられよう。日比野は、江差の姥神大神宮祭と函館の八幡宮祭を比較して、函館では失われてしまった山車祭りが、江差で今もなお継続しているのはなぜかという問いを提起し、姥神大神宮祭は町民が主体となって修行するものに変化したからだという点に、一つの答えを見出している。

「江差では…（中略）…地域住民を主体としたものに移行し、民衆化して楽しむ祭として展開・発展・継続してきたのである。一方、箱館八幡宮は松前藩の保護・育成のもとに運営され、祭礼も強制力で以て押し進められてきた。…（中略）…そして、住民が祭礼において主体になることがなかった。ここにも箱館の祭礼が消滅する要因があったのではなかろうか。」（日比野 1996 : 16）。

このように、祭りの主体が大手商人から地元住民へと変化したことは、姥神大神宮祭の歴史の中でも大きな変化であって、その後も祭りが拡大していき、祭りが住民にとって生活の中心になるまでに至ったのは、上からの祭りではなく、下からの祭りとして、地域住民が祭りに積極的に関わるようになったからこそ可能であったと考えられよう。

以上、祭礼の日程と、山車の所有者の観点から祭礼の変遷を見てきたが、続けて山車の数とその山車を所有する地域の推移を見ていくことにする。江差町（1983）によると、この元治元年（1864年）に行われた祭礼は、千人を越える大行列であったとされ、供奉した山車の数は7台であった。その13年後の明治10年（1877年）も同じく山車は7台供奉しており、現在では13台の山車に拡大している。この3期の山車の名称とその所有地域を表にしたのが図13であるが、それを見ると山車の推移の様子的一端をうかがい知ることができる。

例えば1864年と1877年の表を参照すると、1864年時点の津花町の山車は「神

船」という、漁舟に車をつけただけの間に合わせの山車であったが、13年後の1877年には「楠公山」という恒久的な山車に変化している。また1864年時点では練物として参加していた姥神町は1877年には「豊年山」という山車を所有するに至っている。

また宝暦年間に詰木石町、片原町、新町、豊部内町という4町からの曳き手が参加して巡行されていた「神功山」という山車について見てみると、明治期以降に各町内が経済的に発展し、片原町が愛宕山、新町が新栄山、豊部内町が豊栄山といった具合に、各町内で独自の山車を保有するようになった。その後、昭和9年(1934年)の字名改正によって片原町(愛宕山を保有)と詰木石町(神功山を保有)が合併したことによって、それまで片原町が保有していた愛宕山が姿を消し、神功山一台となって現在に至っている。

また旧五勝手地区(現在の南浜町・柏町)ではニシンがまだ取れていた1864年には「鯨取船」という山車を保有していたが、その後ニシンが捕れなくなり、「乃木山」という山車に変化し、昭和20年には「義公山」と山車を一新して現在に至っている。

以上の例からわかるように、現在13台の山車を17の地域で保存・管理しているが、経済的な発展や字名改正といった行政的な影響、更に生業の変化などの影響を受けながら山車の数と所有地域は推移し、現在の形が形成されるに至ったのである。また、山車の数の増加と共に、山車の巡行ルートも拡大され(図14)、現在に至っている。

また最後に、歴史的な変遷とは言えないが、近年の人口が減少していることも祭に大きな影響を与えており、祭りの様子が徐々に変わりつつあるのでここでいくつか指摘しておくことにする。以下は筆者がフィールドワークの中で聞くことができた話をもとにしているが、例えば、山車を曳くことができるのは、昔は各町内の人間に限られており、町外の人が入り込みにくい雰囲気があったとのことであるが、現在では町外の人も祭りに参加できるようになっている。また、神輿を担ぐのは江差町内の大人の奉仕であったが、現在では人手不足、かつ神輿よりも山車に人気が集まってしまったことから、近隣町内の中学生をアルバイトとして雇っている状態である。また、昔は神輿全てを担いで町内を巡行していたが、今は4基のうち1基のみを担いで巡行し、残り3基はトラックに乗せて町内を巡行させている。そして後述する「宿入」などの重要なイベントにおいてのみ、全てを担ぐといった具合に簡略化されているのが実情である。また神輿行列だけでなく、猿田彦行列も徐々に規模を縮小して実施されている。

以上ここでは、姥神大神宮祭の推移を、「日程」、「山車の所有者」、「山車の数と所有地域」という3つの観点から説明してきた。特に3つ目の「山車の数と所有地域」の推移では、19世紀後半の山車が7台の頃と、現在の13台とを比較し、その途中の経緯が抜け落ちているのだが、供奉される山車が徐々に増えていったのは1900年～1925年にかけてだという(宮下1991:134)。そしてこの時期は、鯨が全く取れなくなった不況期と一致する。このような不況の中で

も山車の数を増やし、祭りを盛り上げていこうとする江差の人々の祭りに対しての思い入れが、このような推移を辿ることによって浮かび上がるのではないかと思う。

1864年		1877年	
山車	所有地域	山車	所有地域
神功山	詰木石町	神功山	詰木石町
御神鏡山	九艘川町	御神鏡山	九艘川町
蛭子山	中歌町	蛭子山	中歌町
神船	津花町	楠公山	津花町
松宝丸	茂尻町	松宝丸	茂尻町
旗山	山の上町	榊山	山之上町
蓬萊山	上の町		
他練物など	他地域	豊年山	姥神町

現在			
山車	所有地域	山車	所有地域
神功山	愛宕町	聖武山	橋本町
新栄山	新栄町	清正山	本町
蛭子山	中歌町	松宝丸	陣屋町
楠公山	津花町		海岸町
譽山	茂尻町	義公山	南浜町
源氏山	上野町		柏町
豊栄山	豊川町	金剛山	新地町
豊年山	姥神町		円山・緑丘

図 13 山車の数と所有地域の推移 (江差町 1983、1999 をもとに筆者作成)

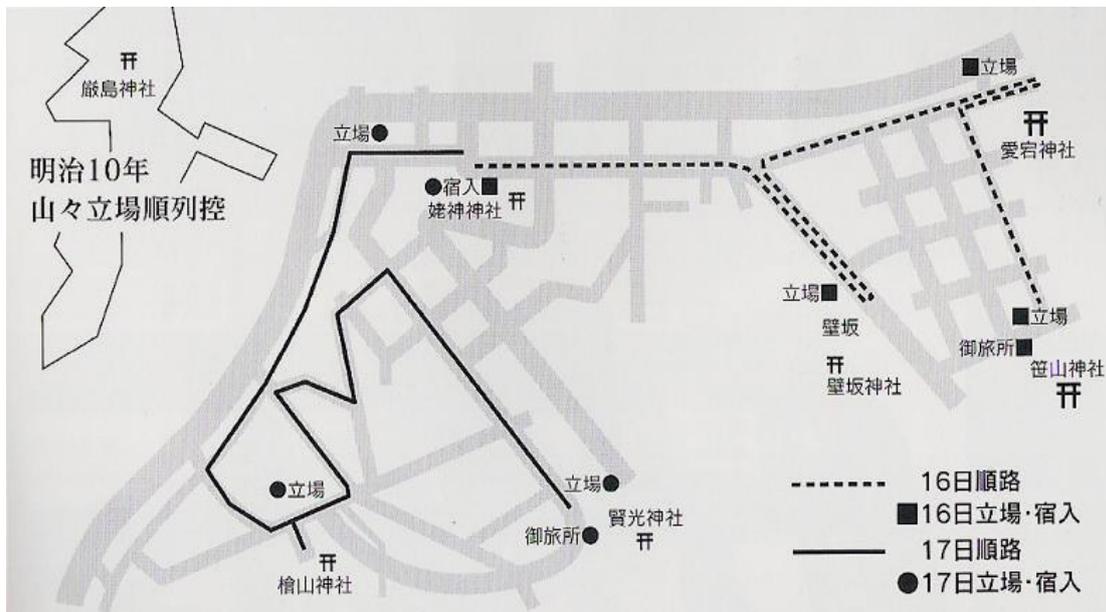


図 14 過去の巡行ルート (出典：江差町 1999)

(現在の巡行ルートについては図 15-a 及び図 15-b を参照)

Ⅲ 姥神大神宮祭の現在

さてここまで、祭礼の起源から話を始めて、その推移を見てきたわけだが、ここでは現在の祭礼の様子を、3日間の渡御祭のスケジュールと、町内の人がどのように祭りに関わっているのか、という2点からより詳しく説明を加えることにする。

なお筆者は幼少期に一度だけこの祭りを直に見たことはあるが、本研究を行うにあたっては祭りを実際に見ることができなかった。そのため、以降述べる現在の祭礼の姿は、筆者の体験をもとにした記述ではなく、フィールドワークによる聞き取りや、文字資料、映像資料^{xv}などに依っていることを予め断っておきたい。

1. 渡御祭のスケジュールから

ここでは姥神大神宮祭のスケジュールを詳しく説明する。渡御祭は8月9日から始まるが、既に前月の7月から子供たちは祭囃子の練習を開始する。この祭囃子の練習は主に学校が終わった夕方から夜にかけて、町内ごとに集まって行なわれる。また8月4日、5日頃には渡御祭の期間中に山車をしまっておく「山車宿」と呼ばれる山車の保管場所を用意し、子供たちは囃子の練習の合間にも山車を磨いたり、祭壇を設けて供物を添えたりするなどし、渡御祭の本番を迎

えるのである。

渡御祭の初日である 8 月 9 日は「宵宮祭」である。9 日の午前中には各町内で山車の飾り着けが行なわれる。その中でも特に人形の設置には細心の注意が払われ、例えば神功山の場合、人形の組み立てと着付けは専門の着付け役が担当し、約 2 時間かけて行なわれるという。飾り付けが終わると、山車は自分たちの町内を軽く一巡し、昼頃に各町内から 13 台の山車が続々と姥神大神宮前に集まり、「魂入れ」という儀式が行なわれる。「魂入れ」とは、各山車に神が降りる神事であり、1 台 1 台が順に鳥居の下でお払いを受け、神が山車に降りたとされる。山車はその後各町内に戻り、くまなく自分たちの町内を巡行して町内の住民に対して山車のお披露目が行なわれるのである。

宵宮の夜には、姥神大神宮に神職、氏子、各山車の頭取（後述）や、祭りの関係者らが集まる。そこで行われるのは、先ず神輿に神霊を移す「遷霊の儀」（別名を「みたまうつし」という儀式が行なわれる。この儀式は、神宮の本殿に祀られている祭神五柱と枝宮七柱の神霊を、四基の神輿に移す神事である。そのときの様子は厳粛であり、電気を消し、かがり火の明かりだけの中、口にマスクをした神職、神社関係者らが、裏手の本殿へ通じる階段を上り、御分霊がおさめられた小箱を本殿から運び出し、お払いを受け、神輿に神霊が降りたとされる。

その後、初日最後のイベントである「先山車定め」が行なわれる。先山車とは、翌日からの山車巡行において、13 台の山車の先頭を切る山車のことであり、

かつて先山車は常に固定されていたが、他の町内からの批判が多くなり、今では占いに似た形式で公平に先山車が決められる。その儀式の様子は、13 台の山車の名前を書いた小さな紙が神前に供えられ^{xvi}、神主が御幣をその紙の上で振って払い清めた後、御幣の先を、山車の名前が書かれた紙に触れさせる。その際に、御幣に吸いついてきた紙を、別の神官の上で振り、落ちてきた紙を猿田彦役が受け取り、これを頭取協議会の会長に確認させてから、その紙に書かれた山車の名前を読み上げて、その年の先頭山車が決定される。つまり一言で言うと、山車の名前が書かれた 13 枚の紙に御幣に触れさせ、御幣にくっついて来た紙に書かれた山車が先山車になるのである。先山車になることは非常に名誉なことで、先山車に決まったことを知った若者は涙を流して喜んでいたのが印象的であった。

翌日の 10 日は本祭の 1 日目である。10 日は下町中心の巡行（図 15-a）である。前日の宵宮祭と同様、昼頃に各町内から飾り付けを終えた 13 台の山車が姥大神宮前に集合し、午後 1 時から巡行が開始される。巡行ルート上にある各家々では、道を祓い清める意味で、道路に塩で一本の線を引いておき、その上を神輿や山車が巡行する。先頭は神輿巡行であり、猿田彦行列を先頭として、その後に神輿行列が続き、最後に 13 台の山車行列が供奉して町内を練り歩く。昼間に山車の中心となるのは子供たちである。そして夕方に一度休憩を挟んだ後、山車は愛宕町の商店街通りを巡行するが、夜になり山車には電飾も点灯され、また担い手も子供から大人へと交代されるため、華やかさと賑やかさをよ

り一層増しながら巡行され、再び姥神大神宮前に戻って来るのである。

この日のもう一つの大きな見せ場が、「宿入（しゅくいれ）」と言われる、巡行を終えた神輿を神社の拝殿の中に納める儀式である。これは「神輿にのって町内を巡行した御霊を本社に迎え入れるための儀式」（北海道みんぞく文化研究会 1992 : 391）であり、次のような形で行われる。最初に 8 人の白い丁子を着た若者がたいまつを持ち、左右 4 人ずつに分かれ、そのたいまつを地面に擦り付けながら参道を一気に駆け上がる。その後に神輿が続き、担ぐ者たちは神輿を拝殿の中に納めようとする。しかし一度神輿におりた神様は拝殿に戻りたがらないという理由で、結局一基目の神輿は七度もこれを繰り返さなくてはならず、七度目によりやく神輿を拝殿に納めることができるのである。続く二基目の神輿は五度、三基目の神輿は三度これを繰り返すことになる。これは「七五三で入れる」と言われ、縁起をかついで「七五三」の回数で、三基の神輿を拝殿の中に納めるのである。神社の鳥居は狭く、また拝殿の入り口も非常に狭いのに対して、これら三基の神輿は大型で、「納める」というよりは「ねじ込む」と表現した方が正しいかもしれない。神輿の担ぎ手はこの宿入れが終わった後には「もう二度とやらない」と話したそうだが、その数日後には「また来年もやりたい」とお願いしてきたという話も聞くことができた。それだけ大変ではあるが、やりがいのある儀式と言える。なおこの「宿入れ」は翌日も行われる。

最終日の 11 日。この日は前日の下町に対して、上町中心の巡行である（図 15-b）。江差の地形は、先に触れたように三段階の段丘からなる地形であった。

前日の下町と呼ばれる地域は比較的平坦な地形であるのに対し、この日の主な巡行ルートとなっている上町は、非常に起伏に富んでおり、急勾配の上りや下りが多いのが特徴である。

この日のスタートも前日と同様、午前中に各町内で山車の飾り付けが行なわれ、正午に姥神大神宮前に集合し、再び猿田彦行列、神輿行列、山車行列の順で巡行を始めることになる。ただし山車行列の順番は、先山車は前日と変わらず先頭を切ることになるが、残る 12 台の山車は前日とは逆の順番で巡行することになる。前日同様、昼間の担い手は子供たちであるが、夕方の休憩を挟んで、午後 7 時頃からは子供から大人へと担い手が交代され、最終日ということも加わり山車の賑わいや華やかさはより一層激しいものとなる。そして午後 9 時から 11 時頃が最大の見せ場と言われ、13 台の山車が続々と「新地」と言われる町内へ集合し、13 台の山車による祭囃子の競演となり祭りはクライマックスを迎えるのである。

一方その頃、神輿行列の方は、前日と同じく午後 9 時頃に巡行を終えて姥神大神宮に到着し、前日と同様の「宿入れ」が行われ、山車行列よりも一足先に祭りを終えるのである。山車行列の方は新地でのクライマックスを迎えた後、名残惜しさと共に、午後 11 時を目処に解散へと至るのである。こうして 3 日間の祭りを終え、江差の町は翌日からまたいつもの姿へと戻り、次の祭りへのカウントダウンを始めるのである。

以上が 3 日間の渡御祭のスケジュールの詳細であるが、それでは町内の人々

はどのようにして祭りに参加するのかを、続けて見ていくことにする。

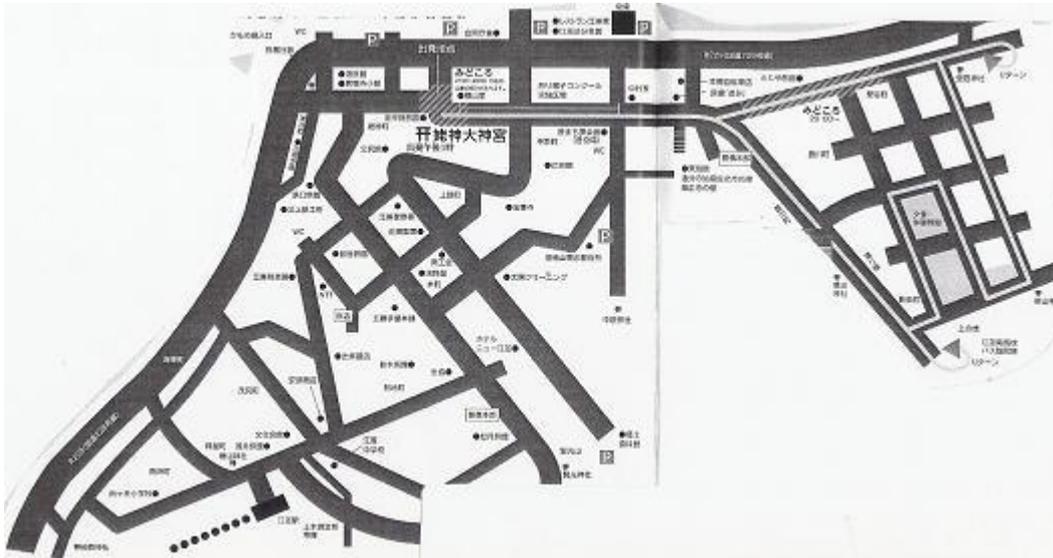


図 15-a 初日の巡行ルート (出典：江差町 1999)

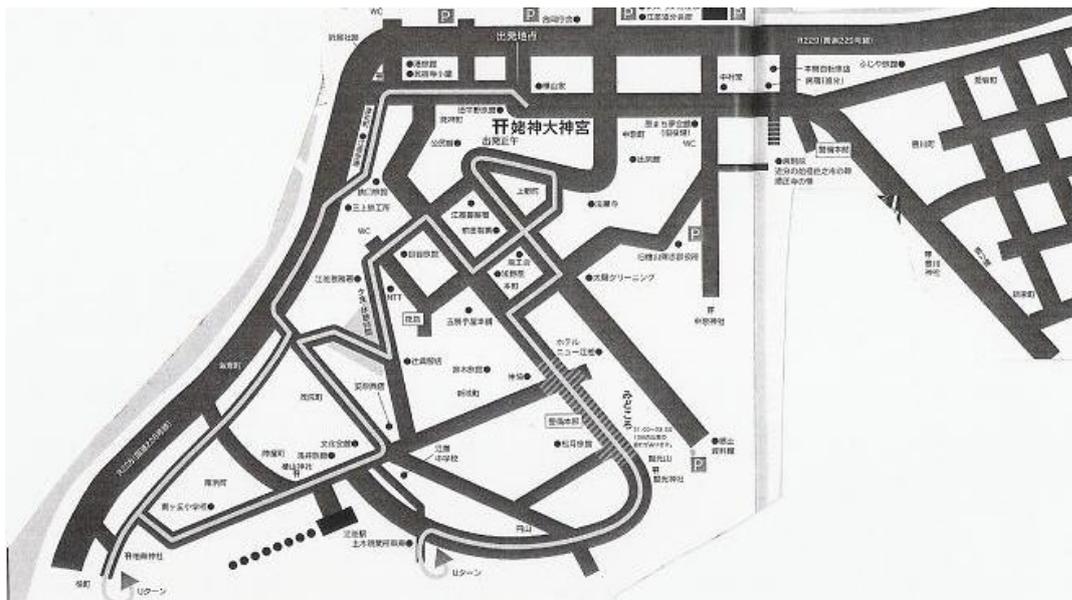


図 15-b 2日目の巡行ルート (出典：江差町 1999)

2. 渡御祭における役割から

各町内では渡御祭における役割が、およそ年齢ごとに厳格に定められており、この役割に従って山車につくこととなる。まず幼少期から小学校の中学年までは、「曳き手」として祭りに参加することになる。これは文字通り山車の綱を曳く役割であり、昼間から夕方までが子どもが活躍する主な時間帯となる。続いて小学校の高学年になると「曳き手」から「太鼓」に昇格し、中学生になると「太鼓」から「笛吹」に昇格して活躍することになる。この太鼓から笛吹という序列は絶対的であり、太鼓の経験を経たもので無ければ、笛は手にすることができないというのが長い間暗黙の了解となっていたが、近年は人口の減少から太鼓の経験を経ずに笛吹になったり、かつては山車に上られるのは男子のみの特権とされていたが、近年は女子が山車に上がり、太鼓を叩き、笛を吹くというのが当たり前になっている。このような変化はあるものの、子どもたちは夏休みが始まる7月下旬くらいから、各町内で祭囃子の練習を始め、そこでは先輩から後輩への指導によって、各町内で保存されている祭囃子が継承されているのである。

ここで祭囃子について、多少補足をしておくと、江差の祭囃子は先述したように、京都の祇園囃子の系統をひいていると言われている。北前船交易の冬季休閑期に、大阪や京都で習得して江差に持ち帰られたり、また直接に京都から江差に囃子の指導者が来て伝えられたりしたと言われている。

祭り囃子の種類は、一般的に「行き山」「立て山」「帰り山」という三種類が存在する。「行き山」というのは、山車が巡行している時に演奏される囃子、「立て山」というのは、神社などで山車を停めて、神に捧げるという意味を込めて演奏される囃子、「帰り山」というのは、巡行が終わり、行列を解散して各町内の山車宿に帰る時に演奏される囃子である。これら 3 つの祭り囃子を、巡行中に使い分けて演奏するのだが、これらが 13 台の山車ごとにそれぞれ異なるため、現在では合計 39 もの祭り囃子があることになる。これらは明確に区別されているわけではなく、「全体としては調子が同一で、それぞれ僅かなリズムの変化、撥捌きに多少の変化は見られるが、祭囃子の雰囲気としては統一されている」（江差町 1983 : 1050）ものの、内部の人にとっては「祭囃子を聴いただけでこの山車が判別できる」とのことであった。

またもう一点祭囃子に関連したこととして、「祭囃子コンクール」というものが昭和 53 年（1978 年）から行われている。これは各町内で保存・継承されている祭囃子を、後の世代に正確に継承させるという目的のもと始まったコンクールであり、本祭 1 日目である 10 日の午後に審査され、最終日には 1 位～3 位、また努力賞などの順位が発表されて表彰される。優勝した山車には、「祭囃子コンクール優勝」と書かれた優勝旗が渡され、巡行中はその旗を持ち町内を練り歩くことになるので、優勝した山車にとっては非常に名誉あることである。

この祭り囃子は古くから伝わっているという意味で重要なだけでなく、祭りを盛り上げる役割を持っている点でも重要である。例えば、囃子の合いの手に

は「ヨーイ、ヨーイ」という掛け声が掛けられたり、「囃子歌」が歌われたりするなど、祭囃子をもとにして山車を盛り上げるのである。「囃子歌」の代表的なものを紹介すると、「一銭けれ 一銭けれ 一銭もらって何すんの 釣り針買って 針買って ヤレヤレヤレヤレ テーケラッド ヨーイ ヨーイ」といったものや、「姥神さん 姥神さん 姥神祭りに来てみれば 白い浴衣に赤だすき 何でもかんでも よいとさっさ ヨーイ ヨーイ」などがあり、例えば新地のクライマックスなどの場では、「歌う」と言うよりも「叫ぶ」と表現した方が適切である。このように合いの手を挟んだり、囃子に乗せて囃子歌を歌ったりすることによって一体となり、自分たちの山車を盛り上げるのである^{xvii}。

少しそれだが、再び祭りにおける役割の説明に話を戻すと、太鼓や笛吹という祭囃子の演奏に関する役割を終えると、次は「線取り」という役割が待っており、中学生から高校生のリーダー格がこの仕事にあたる。これは山車の台上で、青木や人形などが電線にひっかからないように、電線を棒で持ち上げる役割である。一見、祭り囃子の奏者よりも地味に思われるかもしれないが、古い時代に製作された価値のある山車を守る役割として重要である他、山車の最も高い部分に上って立つことができるので憧れの役割でもある。しかし筆者は昨年8月9日の宵宮祭の時に、線取りの人が役員に猛烈に叱責されている場面を偶然目撃し、憧れの役割であるがそれだけ責任が重い役割とも言える。

次に高校を卒業してから若いうちは、「若衆（ヤンシュ）」と呼ばれる役割を担うこととなる。「若衆」は山車本体ではなく、山車の綱につくことになり、主

に曳き手として祭りに参加する。しかしただ綱を曳くだけで役割を果たす子供の「曳き手」とは当然異なり、子供の曳き手の面倒を見たり、また切り声（脚注 xvii を参照）をかけたたり、後述するように半纏を作ったりと、様々な活動を行う。またその「若衆」の中で曳き手を総括するのが「若者頭」という役割で、この「若者頭」は山車を統括し、主に子供が怪我をしないように見張る他、掛け声を掛けて子供と共に山車を盛り上げる役割である。また若衆の中でも特に体格が良い者は「舵取り」として活躍する。「舵取り」は文字通り山車の前方に取りつける舵取り棒を操り、山車の舵を取る役割である。江差は坂や狭い路地が多い地形であり、下り坂のカーブになっている巡行箇所や、狭い路地でのカーブなどは、舵取りの力量が試される場面である。逆に舵取りが失敗すると、事故や山車の破損に繋がるので、その責任は線取り以上に重いと言える。

他には「世話方」と呼ばれる役割がある。これは山車巡行の裏方であり、例えば各家庭を訪れてご祝儀を貰って歩く「ご祝儀貰い」などの仕事を担う。次は「副頭取」である。副頭取は 35 歳～40 歳くらいまでの人がなるのが一般的で、その後、祭りの経験も豊富になってきた 40 歳を越えたあたりから、いよいよ山車の「頭取」としてトップに立ち、渡御祭期間における山車の全てを仕切ることになる。頭取は 2～3 年交代が一般的であるが、頭取の役割を終えても、その後「相談役」や「顧問」という役割を用意している町内もある。

「おぎゃーと生まれた時から死ぬまで山車に係わり続ける」という言葉は筆者がフィールドワーク中に耳にした言葉であるが、赤ん坊の頃から山車に乗り、

やがて曳き手として参加する頃には太鼓叩きを目指し、太鼓叩きになってからは笛吹きを目指す、その後は、線取り、若者頭といったように上を目指し、そして最終的には頭取になることを目指して生涯祭に係わり続けるのである。

以上が渡御祭における各役割であり、このような役割を通して町内の住民は祭りに参加するわけであるが、この他に各町内会では山車の保存会を作って山車の保存・管理を行ったり、子供を中心とした集まりを作ったり、若衆を中心とした集まりを作ったりするなど、町内ごとに様々な祭の組織を作り、普段から渡御祭のために一年を通して活動しているのである。

さて、以上ここまで、現在の姥神大神宮祭の現在の姿を、祭礼のスケジュールと、町内の住民がどのようにして祭りに参加するのかという 2 点から説明してきたが、その中で、この祭礼はやはり山車の巡行がメインであり、山車というモノを中心として、様々な人が関わりあっていることが確認できたと思う。本章の終わりに、この山車について、その構造や飾りつけを中心に詳述して、次章に移りたいと思う。

IV 姥神大神宮祭の山車

一般的に「山車」は「ダシ」と発音されるが、その場合は「江戸系統の祭り」で、絡繰や歌舞伎、踊りなどを演じて移動する屋台」（江差町 1999：11）を意味する。それに対して江差では山車を「ヤマ」と発音する。それは京都の祇園

祭の流れを汲んでいる。すなわち図 16 からも見取れるように、山車人形の後ろには神の依代として 1 本の青木が立てられているが、本来はこの青木のことをヤマと呼んだ。従ってこの青木を立てることを「ヤマを立てる」と言うが、このヤマが立てられた屋台全体を後に「ヤマ」と呼ぶようになったのである。「ヤマ」は漢字で言うところの「山」であり、これが神の依代として重要視されているのは山岳信仰に由来するという。山車を一見すると、この青木よりも前面に出ている立派な山車人形に目が向けられがちだが、人形はこの依代である青木を守るものであり、あくまで青木が主で人形は副的な存在である。

現在山車の数は 13 台であるが、そのうち 12 台は一般的な山車祭りで利用されるような形態、要するに屋台の形態をとっている（図 1 参照）。それに対し、残る 1 台は船山と呼ばれており、いわゆる北前船に多かつた弁財船に倣った、船の形態をしている（図 2 参照）。山車は一般的に台車とその飾りつけからなる。

先ず台車の構造であるが、一般的な台車として、参考までに豊栄山の台車の見取り図を掲載しておくことにする（図 17）。この見取り図によると、台車の大きさは横が 2.5 メートル、縦が 4.5 メートル、高さが 3.32 メートルの作りになっており、他の山車についても入手し得た資料に基づいた限りという留保つきではあるものの、横が 2.5 メートル前後、縦が 4 メートル前後、高さが 3 メートル前後というのが標準的な大きさのようである。ただし高さについては、山車人形や青木が飾り付けられるため、最終的には 4~5 メートル程度の高さになる。

台車の下段は空室となっており、山車の装備品や、祝儀品を保管する場所として利用されたり、祭囃子の交代要員が乗ったり、台上に乗る「線取り」との連絡口として利用されている。また床下に照明用のバッテリーを収納しているのも一般的である。また下段の前方は囃子方が乗る場所として利用されるが、その大きさは先の豊栄山の場合で、縦 1.8 メートル、横 2.4 メートル程度のスペースで、このスペースに太鼓台や太鼓がセッティングされ、太鼓叩きや笛吹きなどの囃子方が乗って祭囃子を演奏する。

このような台車は、恒久的なものとして使えるよう製作されたものが多い。しかし恒久的とはいっても、年々利用しているうちに屋台が傷むのは当然のこととで、そのため 50 年～60 年を周期に改造されることになり、その費用は一千～二千万円程度と言われるように、莫大な費用が必要である。そのため「丈夫かどうか」が最も重要な基準となり、山車の台車自体に華やかさは無いものの、といっても各山車とも赤と黒の総漆仕上げであり、欄干の擬宝珠や、取り付けられる金具には、各山車の特定の紋様が入っており、台車が改修される場合でも、金具は再利用されることが多い。

続いて、山車の飾りつけであるが、先ず山車の台上部分には、先述した青木や山車人形が取り付けられる。その周囲には、色彩豊かな縮緬の旗が左右 3 本程度飾られるが、この旗には金具と同様、山車ごとの紋様が染められている。また台上の欄干には、こちらにも紋様が入った提灯が両サイドと後方に取り付けられ、更に青木の後ろ部分には「錦の御旗」と称する、高級な帯が飾られる。

この帯は台下部分まで続く非常に長いものである。また台上の四隅には、宵宮の際に配られる御幣を立てて、これも青木と同様に神の依代とされる。

次に台下部分の飾りつけであるが、最も特徴的なのは、左右と後ろの三面に飾り付けられた水引幕であろう。この水引幕は製作年代が古いものが多く、例えば神功山の水引幕は宝暦 11 年（1761 年）、蛭子山の水引幕は天明元年（1781 年）といった具合である。また囃子方が乗るスペースの最前方、山車の正面には、一般的に紋様入りの紅白の旗がクロスして飾られる。

以上が山車の主な飾りつけであるが、このような飾り付けには、かつては信仰心が反映されていた。例えば神の依代となる青木は山岳信仰の表現であったし、錦の御旗は女性の丸帯を用いることが多かったが、それは多産信仰に由来している。また山車の四隅に御幣を飾るのは、神輿行列に供奉し、町の中を祓い清めるという意味が込められていた。しかし今では、青木と山車人形の主客転倒に象徴されるように、そのような信仰心は色褪せてしまったと言われる。またこのような飾りつけだけではなく、例えば祭囃子における「立て山」の演奏も、本来は神に捧げるものであり厳粛なものであったため、明治 10 年頃までは神社前で演奏されるのが常であった。しかし現在では神に捧げるという意味が薄れ、下町では愛宕町、上町では新地町の二箇所を立て山が演奏されるが、この二箇所は人が多く集まる見せ場であって、神に捧げるというよりは祭りを盛り上げるために演奏されるようになっている。このような変化があるものの、だからといって人々の祭りに対する思い入れが空虚になるわけではない。この

不況の中、1000 万から 2000 万程度の費用をかけて山車を新築する町内もあれば、今でも子供たちは手に血豆ができるまで祭囃子の練習に取り組み、若衆は先山車に選ばれて涙を流したりする。このように祭りに対する思い、そして自分たちの町内の山車に対する思いは依然として凄まじいままなのである。

ここまで本章では、調査対象地である江差について、そして調査対象である姥神大神宮祭について、主に文献に依って説明を加えてきた。以上のような歴史を持つ、江差と姥神大神宮祭であるが、本節の最後でも確認した、強い思い入れを持つ山車というモノに、江差の人は一体どのように係わり合いをもっているのだろうか。そしてそのような係わり合いの中で生まれてくる、文献に依っては見えてこない、姥神大神宮祭の特徴とは一体何であろうか。次章からは筆者が実際に行ったフィールドワークを通して、この姥神大神宮祭という対象に迫ってみたいと思う。



図 16 山車の青木 (出典：江差町 1999)

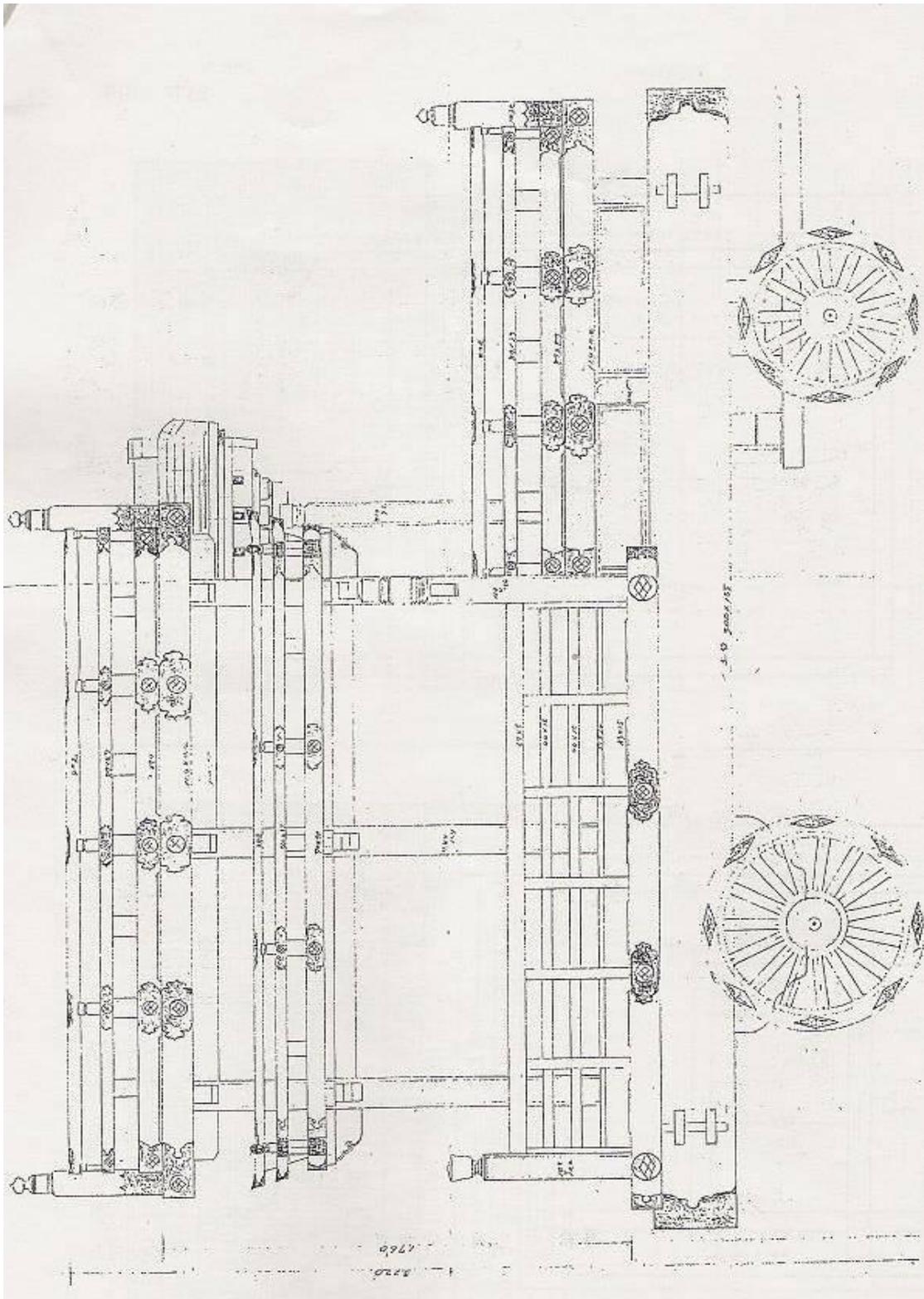


図 17 山車の見取り図 (出典：北海道みんぞく文化研究会資料より)

第四章 人とモノとの関係性から

第一節 調査の内容と方法

筆者が実際に江差町を訪れてフィールドワークを行った期間は、2007年10月23日～28日と、同年11月15日～21日までの、計13日間である。調査は主に聞き取り調査が中心で、この期間中に計6名の方に会い、お話を伺うことができた。その内訳は、姥神大神宮の神職をされている藤本氏、観光協会に勤めている田村氏、学芸員である宮木氏、D山の保存会のメンバーの岩田氏、E山の保存会のメンバーの浜口氏、山車の曳き手として祭りに参加している佐藤氏の計6名である。尚、プライバシーに留意して、氏名については仮名、山車の名称に関してはアルファベットを用いていることを予め断っておきたい。

最初に筆者はメールを用いて観光協会に勤めている田村氏とアポイントを取ることができたので、そこから伝手を広げて調査を進めるようにした。1回目の調査では、観光協会の田村氏、姥神大神宮の藤本氏、学芸員の宮木氏、D山の保存会の岩田氏に会うことができ、それぞれ一時間程度の聞き取りを行った。インタビューの形式は、聞きたい内容を前もっていくつか決めておき、後はその場の流れで自由に語って頂いた。また、実際に山車の曳き手として祭りに参加している佐藤氏とは、直接会うことは出来なかったもののメールで何度かや

りとりを行うという形式で色々教えて頂いた。また、このような聞き取り調査やメールでのやりとりと並行し、現地資料の収集にも努めた。

後で詳しく述べるが、このようなフィールドワークの過程で、山車に最も近い存在は保存会の方々であることがわかり、二回目のフィールドワークでは保存会に焦点を絞り、一回目の調査の際にお世話になった岩田氏に再び会って一時間程度の聞き取りを、またE山保存会の浜口氏とは、先方の都合で聞き取りを行うことは出来なかったが、E山についてまとめられた現地資料を頂くことができた。それと並行して佐藤氏とのやりとりも継続した。以上が、筆者の行ったフィールドワークの概要である。

当初、筆者の関心は、「人とモノとの関係性を通して祭礼がどのように形成されているか」という漠然としたものであったが、フィールドワークを進めていくうちに、その関心は、特に「山車というモノ」と「保存会」とに絞られていき、「山車というモノに、保存会の人々がどのように関係しあっていて、それによってどのように祭礼が形成されているのか」という疑問に焦点が絞られていった。

従って、フィールドワークで話を聞くことができた方々の中でも、とりわけD山保存会である岩田氏からの二度に渡る聞き取り調査と、E山についてまとめられた現地資料を参照して分析、考察を進めていくことになるが、最初に現地調査で知ることができた、一見すると奇妙に思える一つの矛盾から話を始め

たいと思う。

第二節 一つの矛盾

筆者はインタビューを行う中で、次のようなことを必ず尋ねることにしていた。それは、「町内会ごとに合計 13 台もの山車を保有し、更に祭囃子コンクールによって順位もつくが、13 台の山車の中で、競争意識やせめぎあいのようなものは無いのかどうか。またそれによって 13 台の山車の中に、人気の山車や不人気の山車という序列が生じては来ないのか」という趣旨の質問である。

この質問に対して神職である藤本氏と、観光協会の田村氏の両名から、同じような内容の話を得ることができた。

「そういったものは無いですね。祭囃子コンクールといっても、子供たちはコンクールによって真剣に練習に取り組もうという動機になるかもしれないけれど、何が何でも優勝してやるといったことはないと思いますよ」（藤本氏）

「そんなのはないねー。各町内とも、祭りをみんなで楽しむってことが第一にあると思うから」（田村氏）

両者共に、13 台の山車の間における競争を否定する内容であり、あくまで 13

台の山車が協力しあって、姥神大神宮祭という1つの祭を創り上げていることを強調する内容と言える。

ところが、実際に山車の曳き手として参加している佐藤氏とのやりとりや、保存会の岩田氏に話を聞くと、次のような事実が存在することがわかった。佐藤氏が言うところでは、みんな自分たちの山車が一番だと考えてはいるものの、実際は山車の人気、不人気は存在するということがあった。佐藤氏は自分自身で考える、人気のある山車を4台挙げ、その理由についてもそれぞれ挙げてくれた。佐藤氏が考える、人気のある山車とその理由は以下の通りである。

- ・A山…実物が凄い。唯一ブレーキが無い山車なので、坂の多いところでは人の力でブレーキをかけることになる
- ・B山…若い人の活気があるから
- ・C山…単純に見た目がカッコいいから
- ・D山…自分が参加している山車で、歴史が古い山車だから

また、保存会の岩田氏によれば、子供たちが、自分の町内の山車ではなく、他の町内の山車に参加することも現実にはあるとのことであった。また筆者と同様に姥神大神宮を事例として研究した関水も、岩田氏と同様のことを指摘している（関水 2004）。

「本当は自分の町内の山車につくのが基本なんだけど、中には別な山車につく人もけっこういて、俺たちなんかはおいおいお前たち違うんじゃないのか、と声をかけてからかったりするけど、それはどうしようも無いって感じかな。」(岩田氏)

「例えば中学生・高校生に多い例として、昼間は現住地の山車で囃子を演奏して夜間は友人の山車に参加する、といった形態がある。ただ、50歳代の方は『昔は考えられなかった』としており、こうした例は居住地の山車に囚われない山車の選択をする近年の特徴を示している。」(関水 2004 : 23)

以上の内容を検討すると、競争意識やせめぎあいを否定する藤本氏、田村氏の話と、人気のある山車を例示してみせた佐藤氏、また人気のある山車の存在を裏付けるような、自分の町内以外の山車を選択することもあるという岩田氏、及び関水の話との間には、矛盾があるように感じられる。

この矛盾をどのように捉えたらよいのか、というところから筆者のフィールドワークは始まったのである。

第三節 矛盾の調停

この矛盾に対しては、様々な見方が可能であろう。例えば、最も素朴な見方をすると、藤本氏や田村氏は、それぞれ姥神大神宮の神職や観光協会に勤めて

いるので、いわば中立的な立場からの発言であったのに対し、岩田氏や佐藤氏は、それぞれ保存会、山車の曳き手という直接に山車に関係する立場からの発言だったと見ることができよう。また、筆者の質問内容であった「競争意識」や「せめぎ合い」を、どのようにイメージしたのかによっても、その回答は異なるであろう。

しかしいずれせよ、次の岩田氏、佐藤氏の発言に見られるような事実があることは重視しなければならないと考えられる。

「他の山車（自分の町内以外の山車）を見て、いいなあと思うことはある。違う町内の山車につくってことは、自分たちの山車に魅力が無いからだって俺なんかは考えているけど。」（岩田氏）

『隣の芝生は青く見える』と言うように、盛り上がっているところを見れば『いいなあ』って思うことはあると思う。」（佐藤氏）

このような発言が現に存在するため、13台の山車が全く対等な関係であり、競争意識が全くないと結論づけるのは現実的ではない。佐藤氏が人気のある山車を例示してみせたように、実際のところ山車の人気、不人気は存在すると考えた方が妥当性があると思われる。まずはこのことを認める必要があるだろう。しかし、岩田氏や佐藤氏がそれでも尚強調したのは「自分の山車が一番だ」「自分

の山車を愛している」ということであった。それではなぜ、内部に山車の人気や不人気があるにも関わらず、みな自分の町内の山車を一番だと考えているのだろうか、また人気のある山車に人手が過度に集中しないのか。それを考察するために、筆者が佐藤氏に行なった質問とその回答をそのまま掲載することにする。

「江差の人は、自分の町内以外の山車にもつけるのですか。またそれはよくあることなのですか。」(筆者)

「基本的にどこの山車に参加するかに関して制限はないよ。でも実際他の町内に参加するという人は少ないと思う。そういうことがあるときは、例えば中学に入ってから自分の町内の人と仲が悪くなり、祭りには参加したいけど町内の人とは気まずいとか、そういった場合はそのとき仲の良い友達の町内に行って参加するってケースがあると思う。」(佐藤氏)

「江差以外の外部の人が祭りに参加して山車につく場合、どの山車につくことになるのですか。」(筆者)

「人数が少ないところとか漁師町じゃないところは歓迎だと思うけど、漁師町だったり人が十分いるような町内だと『何だあいつは』って、本当は感じてるかもしれ

ない。でも実際は気にせずだね。今は昔より社交的、かつ人口が減少したからかな。」

(佐藤氏)

なぜ筆者がこのような質問をしたかについて説明しておく必要がある。最初の質問は「もし自分の町内以外の山車につくことができ、それが頻繁にあるならば、人気の高い山車に人が集まることにならないか」と考えたからである。それに対して佐藤氏の回答は、自分の山車以外にもつけるにはつけるが、それは人気不人気などの要因によるものではなく、地区の人との仲たがいといった特別な事情によるということである。これが他の山車につく要因の全てということではないだろうが、少なくとも特別な事情がなければ、逆に言うと、単なる人気不人気で他の山車に移るということは少ないということがわかる。次に二つ目の質問であるが、最初の質問と同様の趣旨で、外部の人が祭りに参加する場合、個人が山車を自由に選ぶ余地はあるのかどうか、あるとしたら人気のある山車に参加者が集中することにならないかを確認するための質問である。それに対する回答は、基本的にどこの山車にもつけるが、人口が少ない町内や、漁師町以外の町内であれば比較的外部の人でも参加しやすいのに対し、人口が十分にいる町内や、漁師町の町内だと、入り込めたとしても「よそ者」として見られるかもしれないということである。この佐藤氏の回答に見られる漁師町かどうかという、言わば地域性の問題については多少説明が必要であろう。この点に関連する話として、筆者が入手したE山に関する現地資料によると、

A山とE山の間で争いごとが過去にあったという。この争いごととは以下のようなものである。現在はE町がE山を保有しているが、それ以前は3町(仮にA、B、E町とする)が合同でA山を保有して管理していた。しかし、A町とB町は漁師町であったのに対し、E町は職人町であったため、A、B町とE町との間で感情に亀裂が生じ、E町の若者が山車を曳きに行くと、A山は俺たち漁師の山車だから、お前たち陸人には曳かせないと追い出されることがしばしばあったらしい。また、E町はE町で、A山を維持したのは自分たち職人なのに、漁師連中がA山は漁師の山車だと言って、腕づくで自分たちを追い出したという話が伝わっているらしい。このような対立が続き、結局は職人町であったE町が、E山という自分たちの山車を持つという現在の形に至ったわけだが、それ以降も争いは続き、昭和10年には再びA山とE山の間で喧嘩が生じて「詫び状」を提出するまでになったという。

勿論これは過去の話であって、現在そのような争いごとは見られないが、「漁師町かどうか」という、生業がその町内の性格と関係しているという点は過去に見られ、そのことを佐藤氏は述べているのだと思われる。

多少わき道にそれたが、いずれにせよ二つ目の質問に対する佐藤氏の回答によれば、外部の人がつく山車は、町内の人口の大小や、町内の性格によって決定されるのであり、この回答からも人気のある山車に人が集中するということは見られないことがわかる。

以上のことから言えるのは、たとえ山車の人気や不人気に現に存在し、他の

町内の山車を羨ましいと思うことがあったとしても、自分の町内の山車を離れて、人気のある他の町内の山車に簡単に移れるような仕組みにはなっていないということである。その結果、各々が他の「羨ましい」と思うような他の町内の山車を参照しつつも、自分の山車に思いを注ぎ込むしかなくなり、「それだったら自分たちの山車をよりよいものにしてやる」という思いが生まれ、「お互いがお互いを高めあう」という関係が生じることに繋がると考察できる。この、「自分たちの山車をよりよいものにしたい」ということについて、神職の藤本氏は「それは人間の持っている本性ではないか」と筆者に話をしてくれたが、やはり他の 12 台の山車が存在するからこそ、「山車をより良いものにしたい」という思いは沸きあがって来るし、「お互いがお互いを高めあう」という関係は成立するのだと筆者は考える。仮に山車が 1 台しか巡行しないのであれば、わざわざ山車の改修に数千万円という莫大な費用をかけたり、8月の夏休みに手に豆ができるまで祭囃子の練習をしたり、先山車に選ばれて若衆の人が涙を流したり、といったことは見られないと考えるのが自然であろう。

さてここまで、山車の曳き手として参加している佐藤氏や、保存会の岩田氏からの聞き取りに依拠し、「お互いがお互いを高めあう」という関係が存在することを確認してきた。それでは観光協会の田村氏や、神職である藤本氏が競争意識やせめぎあいを否定したのは一体なぜだろうか。多少わき道にそれるが、札幌市で毎年夏に行われている「YOSAKOI ソーラン祭」に関して、筆者は知り合いの友人から面白い話を耳にしたことがあるので、最初にそれを確認した

い。その話とは YOSAKOI ソーラン祭の優勝候補の常連として名高い A チームの練習の凄まじさについての話であった。その A チームが行っている練習は、参加する 150 人の一人一人に番号が、そして耳には無線機が取り付けられた中で行なわれる。そして少しでも自分の踊りが周囲とずれていると、その無線機に「〇〇番、今の部分ずれてるぞ！」と振付師の声が飛んでくるということであった。またその友人の所属する B チームも、筆者が話を聞いた前年度の優勝チームであり、以後優勝候補として注目されるようになったチームであるが、平日は午前 6 時からの朝練、休日は朝から晩まで練習が続き、特に本番が近づき気温も上がって練習も厳しくなると、練習中に倒れる人も毎年出るとのことであった。同じ「祭」と言っても、YOSAKOI ソーラン祭においては、全チームがそうであるとは言えないものの、それほどまで優勝に執着していると考えられる。

つまり何が言いたいのかというと、優勝、準優勝と順位が付くコンクールの要素は、一般に「あそこには絶対に負けない」といった思いや、「絶対に優勝してやる」といった競争意識を生み出すと言える。しかし江差の祭りの場合、他の山車を蹴落として抜きん出てやるといった意識や、今年は祭囃子コンクールで何が何でも優勝してやるといった、「あからさまな」競争意識は見られない。それは一体なぜだろうか。先ほど確認した通り、互いの山車を参照しあうからこそ、自らの山車を高めたいという思いが生まれるので、競争意識が全く無いというのは誤りであろう。ここでは先に引用した山車の曳き手である佐藤氏が

挙げてくれた、人気のある山車の理由が参考になろう。佐藤氏が挙げた理由は、「見た目の格好良さ」や「若者の活気」、また「ブレーキが無いから」「歴史が古いから」というものであった。すなわち人気があると考えられる理由がばらばらで、どれか一つに還元できないということがここでは重要である。例えば前で確認したが、姥神大神宮祭はよく「北海道最古の祭り」と表象され、特に山車人形や水引幕の製作年の古さ（最も古いものは宝暦年間であった）が主張される。実際筆者もフィールドワークを行う中で、「よくテレビの取材とか写真なんかでは、A山が取り上げられることが多いよ」（A山は古い歴史を持つ山車のうちの一つである）といった話や、「山車について知りたかったら先ずA山のことを調べてみたら。あそこは歴史が古いから」という話を良く耳にした。しかし佐藤氏が挙げているように、その製作年の古さというのは山車の人気を生み出す一要因とはなるが決してそれが全てではない。それと同様に、祭囃子コンクールにおける山車の順位についても、それは山車の人気を生み出す一要因にはなり得るが、決してコンクールの順位だけによって全てが規定されるわけではないのである。

以上のことから、姥神大神宮祭では、それぞれの山車がそれぞれに魅力を持ち、あからさまな競争意識を持って優劣を争うのではなく、自分たちの山車をよりよいものにしたいという思いを持って、お互いがお互いを高めあいながら一つの祭を形成していると言える。この「あからさまな競争意識」の部分に対して、藤本氏や田村氏は「そのようなものは無い」と述べていたのであり、そ

ういう意味では岩田氏や佐藤氏の発言を否定するような類のものではない。つまり前節で見られた矛盾は、「あからさまな競争意識は無いが、お互いがお互いを高めあう」という特徴のどの部分に力点を置いて回答するかの違いでしかないと考えられる。前半部分を強調したのが藤本氏と田村氏、後半部分を強調したのが岩田氏と佐藤氏であったということであり、両者共にその根元では同じことを述べていたのだと考えられる。

以上ここまで、一見矛盾した話をどのように捉えるのかを考察することを通じて、姥神大神宮祭の特徴を明らかにしてきた。もう一度整理すると、コンクールという一般的には序列を生み出すイベントがあるものの、コンクールの順位だけが山車の魅力や人気を規定するわけではないので、あからさまな競争意識は生じないということ。一方、そのような中でも現に山車の人気や不人気は存在するが、容易に他の山車に移れるような仕組みにはなっていないので、自分の山車をより良いものにしたいという思いや、お互いがお互いに高めあうという関係が生じてくるということである。

さて次に浮上してくるのは、それでは「高める」とは具体的にどのようなことを表すのかという疑問である。各町内とも自分の山車に対してプライドや誇りを持っており、自分の山車を「高める」といったことや、「本物」といったことにこだわっており、オーセンティシティを祭りの中で追求していると言える。このことは、安藤が指摘した、祭のホスト側に見られるオーセンティシティの追求（安藤 2001）というこに一致する。ところで安藤は同論文の中で、その追

求理由を、社会的な presteege の上昇という点に求めていた。しかし姥神大神宮祭を通して見えてくるのは、例え祭囃子コンクールで優勝しようが、大金を叩いて山車を改築しようが、「江差の人は祭のために一年を生きる」や「祭が終わると、次の祭まであと 362 日か」というような会話をする」、また「江差のアルコールの年間消費量の 3 分の 1 がこの祭の期間中に消費される」というような話に見られるように、そのオーセンティシティの追及はあくまで「三日間の祭のため」なのであり、その思いを越えた先に「社会的な presteege の上昇のため」という別な目的は無いということは指摘しておく必要がある。すなわち「高める」や「本物」ということが具体的にどのようなことなのか、社会的なものに還元して説明するのではなく、あくまで山車というモノそのものに即して探る必要がある。

ところで、これまでの考察は主に佐藤氏とのやりとりに依拠する部分が大きかった。しかし佐藤氏は祭りにはあくまで曳き手として参加している立場であることを考えれば、山車そのものに密接に関わっているとは言いがたい。学芸員である宮木氏とのやりとりの中で「山車に一番近くで関わっているのは保存会の人たちだから、保存会の人に一度話を聞いてみたら」という話が出てきたように、山車に最も近い存在は、各町内で組織されている「保存会」であると言える。保存会とはその名前の通り、山車の保存や管理を行なう目的で作られている組織であり、祭りに関しての経験が豊富なメンバーによって構成されている。「人とモノとの相互関係」を「保存会と山車というモノの相互関係」に

スライドさせ、そこから上記した問題、すなわち「高める」といったことや「本物」とはどのようなことを表すと言えるのかを次節で考察していくことにする。

第四節 山車と保存会

保存会はそれぞれの山車を単位として組織される。すなわち二つの町内で一つの山車を保有していれば、例え町内会が二つ存在していても、山車の保存会は一つである。保存会の人数であるが、例えばD山の保存会の場合は13名から構成されており、その人数は保存会ごとに多少ばらつきがあるものの、おおよそ15名程度からなる。関水によれば「山車に関する組織と町内会組織の構成員は、ほぼ同一である」（関水 2004：27）ため、町内の住民からの信頼が厚くなければ務まらない役目と言えるだろう。保存会の役職は、会長を長として、以下副会長、理事、幹事、会計、事務局などから構成されるのが一般的である。D山の場合は、これらの役職に加えて現職の頭取一名も保存会に含まれる。中には頭取を終えた後のポストである「顧問」や「相談役」を保存会に含む町内もあるし、副頭取の一名から二名を保存会に含む町内などもある。

D山の場合、この13名のメンバーはほとんど変わることが無く、「変わるとしても頭取くらいで、他のところもだいたい似たようなもんだよ」とD山保存会の岩田氏が述べていたように、保存会は比較的固定されたメンバーによって構成され、山車の保存や管理を中心として活動している。

I D山保存会について

最初に、13台の山車のうちD山を選択した経緯を説明しておくことにする。保存会のメンバーの氏名や連絡先などは、全て町役場の観光係で掌握して管理しているということ、事前に宮木氏から伺っていたため、観光係に問い合わせたところ、「どの山車の保存会の話を知りたいのか」と質問され、佐藤氏が挙げていた、人気があると考えられる4つの山車の名前を告げた。その後、役場の方が仲介となり各保存会の会長と連絡を取って頂いて、最終的には指定させて頂いた4つの山車の保存会の会長の氏名と連絡先を教えることができた。早速D山の保存会の会長さんに連絡してみると、「それだったら、俺よりも岩田の方が詳しいから、紹介してやるよ」ということになり、岩田氏は快く引き受けてくださったのである。

インタビュー当日、本当は岩田氏の家の近くの神社内で話を伺うことになっていたが、「寒いから、俺のうちに良ければ来なさいよ」と声をかけて頂き、岩田氏の自宅で1時間程度、話を伺うことができた。二回目のフィールドワークの際も同様に、岩田氏の自宅で1時間程度の聞き取りを行った。

余談ではあるが、筆者は幼少の頃、一度だけ姥神大神宮祭を直に見たことがあると前章で述べた。それは8月11日の夜の新地、まさに祭りのクライマックスの場面であったが、次々と光に包まれた山車が集結する様子は見ていて圧巻であったが、その中でも特にD山の盛り上がり、エネルギーは群を抜いていた

のを記憶している。その後、祭囃子コンクールの審査結果が発表になったが、その年の優勝はD山であり、その名前が深く刻み込まれてこれまで忘れなかったという縁があった。

連絡先を教えて頂いた4つの保存会のうち、2つは先方の都合で接することは出来ず、残りの1つは繰り返しになるが、現地資料を頂いたE山である。なおE山は、およそ80年前に製作された山車であり、その保存会は1960年代に発足して活動を続けている。筆者が頂いた現地資料は、E山に関係の深い方や歴代の頭取の証言などをまとめたものであり、貴重な現地資料と言える。

続いて、岩田氏の経歴と、D山の保存会の活動内容を簡単に紹介する。岩田氏は江差生まれ、江差育ちであるが、中学卒業後は札幌市の高校へ進み、そして高校を卒業してから後7、8年後に江差に戻って来たという。岩田氏が保存会のメンバーになったのは15年くらい前のことであるが、それまで10年もの間、D山の頭取を務めていたという豊富な経験の持ち主である。普通頭取は2~3年程度で交代となるので、それに比べれば10年という数字は格段に長い。その理由は、他の町内からも寄付金を募る必要があり、それを実行できる者が居なかったため、頭取をやりたくてもなかなかできないという状況であったと岩田氏は説明してくれた。岩田氏は自分の頭取経験を振り返り、「天気には恵まれなかったけど、人には恵まれた」と述べていたように、自分の町内だけからではなく、他の町内の住民からも厚い信頼が置かれている方だと感じた。

D山の保存会の活動は、渡御祭が終わってすぐに始まる。それは、山車の傷

み具合のチェックや、役員が持つ提灯や山車飾りの提灯の整備などである。特に役員が持って歩く提灯は、D 山の場合、発光源として電球ではなくロウソクを用いており、少しでも振り回すとすぐに焦げて傷んでしまうとのことであった。それでもロウソクにこだわるのは「電球に比べて安価だから」という実用的な理由によるそうだ。また飾りつけの提灯に関しても「山車に乗る子供なんか、提灯を枕にして寝てることもある」と言うように、こちらも傷みやすい。

「どっか山車に悪いところがあれば、即対応できるように心がけている」と岩田氏は述べていた。このような山車の修理が終わり、年が明けた 1 月からは、山車の引き回しからの要望を聞き、予算との兼ね合いをつけるといったことが繰り返され、7 月には「町民大会」という町内会の集まりが開催される。この町内会の集まりは、引き回しと保存会とから構成され、引き回しの予算の決定や決算表の提出などが行われる。また丁度その頃から、子供たちの祭囃子の練習場所を頭取と共に確保し、実際に練習が行われる時期になると、「子供たちだけだったら、何やってのんかわかんないから」、時々顔を出して見回りをし、そして渡御祭本番を迎えるのである。

以上が、岩田氏が説明してくれた D 山保存会の一年間の主な活動である。引き続き、保存会の運営に必要な経費について見ていこうと思う。ここは山車というモノを考える上で重要な所である。というのも、山車の保存会は通常の町内会の活動とは違って、その年の予算と支出が均衡していて、赤字にならないければそれで良いといった類のものではない。その理由は、山車の改築や大規

模な修理には多額の資金が必要だし、また水引幕や金具といった山車の装飾品もかなりの額となるので、収入のうちある程度を貯蓄に回して蓄えておかないと、山車の修理や改築などが出来ないし、例えするとしても町民に大きな負担を強いることになるからである。

保存会の運営資金は、寄付金や渡御祭の時に貰うご祝儀などが収入の基本となる。D山の保存会の場合は、8月9日から11日の渡御祭のために、4月25日から8月6日にかけて、町内から寄付金を集めて歩く。その額は家々によってばらつきがあるが、おおよそ一軒あたり8千円程度であるが、企業などからの寄付金も合わせると、年間およそ200万程度の額が集まるという。それに加えて、渡御祭期間中は「ご祝儀もらい」という役割が、各家々（山車の巡行ルートに当たらない家も含める）をまわってご祝儀を貰ってある。ちなみにD山を保有する町内は、11日の山車の巡行ルート上に位置しているために、自分たちの町内からのご祝儀は、9日の宵宮祭の日に済ませてしまうそうである。中には祭に協力的ではない家もあり、家を空にしているところもあるそうだが、たいていはご祝儀を熨斗袋に入れ（金銭ではなく、お酒を渡すところもある）、山車の数である13袋分用意し、それを「ご祝儀貰い」がやってきた際に、お盆に乗せて渡すのが一般的な様子である。その際、ご祝儀貰いは「結構なお祭でございませう。〇〇山です」という挨拶をし、ご祝儀を貰う代わりに、各山車で製作している名刺を手渡すのである。このご祝儀の額も各家で異なるものの、合計するとだいたい70万～80万円程度の額が渡御祭期間中に集まるという。

それを先に述べた寄付金と併せて、およそ 270 万～280 万円程度となり、この資金が保存会の収入となる。

一方出費であるが、D 山の場合、およそ 220 万円程度である。その内訳は、山車のバッテリーが 30 万円と大きく、それ以外には渡御祭期間中の食事代が大きな割合を占める。D 山の場合は、一回のおもてなしを 150 人と試算して、渡御祭の 3 日間で 6 回おもてなしをするとのことであった。なぜ 150 人という大きい数字で試算するのかこれは少し説明が必要であろう。姥神大神宮祭の大きな特徴の一つに「結構なお祭です」と声をかけて家に入ると、例え見ず知らずの人であっても酒とご馳走を振舞ってもらえるという風習があり、筆者もフィールドワークの最中に「兄ちゃん、祭りになったら半纏着て 3 日間手ぶらで来な。ただで飲み食いきつからよ」と声をかけられた。現在では、そのような食事が提供される場は限られていて、どこの家に行っても良いというわけではないものの、それでもそのおもてなしが行われる場所は、知り合いだけが集まるのではなく、見知らぬ他人も含まれるため 150 人試算という大きな人数になるのである。このような食事やお酒に、山車を曳く子供へ配るおやつ代なども加えると、渡御祭期間中に必要な食事代は 60 万円程度にまで達するという。その他、山車の管理費や修理費などを合わせると年間 220 万円程度の出費になる。そして余った分は貯蓄し、先に述べたような山車の大規模な改築や修理、また飾り物の新調などに当てられる。以上は主に D 山に関する費用面での話であったが、これは他の山車でもだいたい同じであると岩田氏は述べていた。

さて、以上岩田氏からの聞き取りをもとに、保存会の構成や活動、そして資金面について概観してきたわけだが、ここまでの話の中で山車に関するモノとして、例えば水引幕や金具、また半纏や名刺などが出てきた。このようなモノと保存会はどのように相互に影響を与え合っていて、またそこから何が見えてくるのか、その検討に移りたい。具体的にここでは、岩田氏から詳しく話を聞くことができた、水引幕、名刺、半纏という 3 つのモノを取り上げることにする。

II 水引幕というモノと保存会

最初に、山車飾りの 1 つである、水引幕 (図 18) というモノが新調されるプロセスを説明する。D 山で現在使用されている水引幕は、約 30 年に渡って使用され続けてきたモノであり、今年から 2 年計画で、水引幕の新調を計画しているとのことである。山車飾りには水引幕の他に「大旗」「金具」「塗装」など様々なモノが利用されているが、その中でも今回この水引幕を新調しようという話になったのは、現在使用されている水引幕が山車の製作に合わせて作られた物であり、しっかりした業者に製作を依頼したわけではなく、素人の方に刺繍してもらって作った、いわば間に合わせの水引幕であったという。しかし「子供たちが、糸が出ていれば引っ張ったりして、いたずらするんだよね」という岩田氏の話の通り、徐々に傷みが激しくなり、今回の新調計画に至ったというこ

とである。岩田氏は次のように述べている。

「本当は、山車もなおしたい、金具もやりたい、塗りもやりたい、水引もやりたい。

けど二～三万で終わるものはすぐできるけど、何十万、何百万もかかるものだから、

優先順位をつけて順番を決めてやっていくべって話になったんです」

上の岩田氏の話にあるように、水引幕は山車飾りの中でも大きな費用を必要とするものであり、今回の新調にかかる予算は、およそ 500 万～600 万を見込んでいたとの話であり、宝くじ助成金から 250 万円、保存会の貯蓄から 100 万円、残りの 150 万円程度を町民の方に寄付をお願いし、調達する予定とのことである。しかしいくら保存会と言っても、その中の一人だけでこのような新調を決定できるものではなく、保存会の会議による必要がある。筆者が岩田氏に 1 回目に話しを聞いた際は、まだ計画程度の印象を受けたが、その約 1 ヶ月後に再び岩田氏を訪れた際には「保存会でこの間、正式にゴーサインが出た」とのことであった。ただ今後、町内からの寄付金がどの程度集まるかによって、どのような水引幕になるかは左右されるとのことであり、「どの程度強気に行くか（どれだけ町内の人をお願いをするか）」岩田氏は頭を悩ませているようであった。

「10 年前くらいの景気がいいときだったら、おい、お前なんぼ出せやって言えだけ

ど、今だったら一万円出してくれないかって言っても、ちょっとゆるくない。自分の家庭も守らなきゃいけないし。あんまり無理しない程度で身の丈にあう程度でやっていかないといけないと思ってる」

数年前に、ある企業の社長からの 3000 万円程度の寄付によって、山車を一新した町内の例もあるが、そういったものは例外であり、多くの場合 D 山と同様、あくまで町内の人からの支援が得られない限り、このような新調は無理なのであって、いかに町内の人と折り合いをつけてやっていくかを大切にしている印象を受けた。

ところで、この D 山の水引幕の製作は、京都の繊維会社である K 社にて製作される予定である。K 社は創業 150 年を越える老舗であり、カーペットやカーテンなどのインテリアを始め、祭礼幕や呉服といった和装品を手がけている繊維会社である。特に祭礼幕の製作は有名であり、例えば、京都の祇園祭などで使用される祭礼幕も手がけているとのことである。このように江差ではなく、いわば祭の輸入元とも言える京都で水引幕を製作してもらうことに関して岩田氏は、「やっぱり地元のお祭だから、江差の呉服屋に頼みたいって思いは当然ありますよ。だから今回は地元の呉服屋を使って、細かいこととかは地元の呉服屋と京都の繊維会社との間でやればいいんじゃないかと思っています」と述べていた。

一方、水引幕のデザインは、現在 D 山で用いられている水引幕が山車人形に

合わせてデザインされたものであるように、山車人形に適したものにすることが一般的である。しかしこのデザインやコンセプトは、最初から D 山の保存会側から K 社に伝えられることは無い。それではどのようにして決まるのか。驚いたことに、K 社の担当社員が毎年江差まで祭りを見に来ており、各山車のコンセプトから、山車の寸法まで全て把握しているというのである（岩田氏の話では、2007 年の祭りには来ていなかったが、その前は 3 年連続来ていたとのことであった）。そのため K 社の方で 13 台の山車の特徴（山車人形、寸法や構造、現在利用されている水引幕のデザイン、飾りつけなど）は全て理解しているのである。

「最初はデザインとか、そういう注文はこっちから一切何も言わない。向こう（K 社）に全て任せる。そして図案が出来たら見せてもらって、保存会の何人かで集まって、これはもうちょっとこうの方がいいんじゃないかって意見を出し合って細かい注文をつける。その繰り返しでデザインは最終的に決まる」

以上、水引幕というモノについて、それが新調されるプロセスを、D 山を例に紹介してきた。ここから見えてくることは、いかに山車のあり方を決める保存会と言っても、全てが保存会の思うように水引幕ができるわけではなく、現実にはモノからの制約を受ける中で最終的に一つに決定されるということである。例えば、いくら保存会で高価な水引幕を購入しようとしても、保存会で出

せる金額に限界がある以上、町民からの寄付という形で賄わざるを得ず、それがあまりに多額であれば計画は破綻するという資金面での制約がある。それは裏返して言えば、水引幕というモノの価格が一つの要因となっている。また山車を華美にしようとして、いくら豪華な水引幕を購入しようとしても、それが山車人形とコンセプトがあっていない場合、それは否定されるという、モノによるモノの制約がある。また水引幕の製作に関しても、どこの業者に頼むのも自由というわけではなく、K社とのコネクトや、江差の呉服屋を通したいという制約を受ける。これも水引幕というモノだからこそその制約と言えるだろう。

このように、山車に最も近いのは保存会であり、「山車の在り方は保存会が決める」とは言っても、現実には水引幕というモノ、あるいは山車人形というモノの制約を受け、その中で水引幕、敷いては山車という一つのモノが決まるのである。続いて名刺について検討する。

Ⅲ 名刺というモノと保存会

名刺は上述したように、渡御祭期間中、ご祝儀を貰う際に相手に手渡し、自分の山車を紹介する時に用いられるものである。例えば次のようなものが現在用いられている名刺の一例である（図 19）。図では縮尺の関係から、実際の名刺の大きさが伝わりにくいと思うが、名刺といっても一般的に想像されるようなポケットサイズの名刺とは異なり、実物はかなり大きく、横が 10cm、縦が 25cm

程度の大きさである。この名刺には、山車の名称やその山車を保有する町内の名前、また各山車に固有の紋様が描かれるのが一般的であり、中には山車の写真や水引幕のデザインが背景として印刷されているものもある。また、山車人形や山車屋台、また水引幕などの説明や製作者、製作年、更に「祭り囃子コンクール連続優勝」などの文句も書き加えられている名刺もある。そしてその年の山車の最高責任者である現職の頭取の名前が名刺には記入される。

岩田氏は「名刺のデザインはもう決まっているから、あとは印刷するだけで、変わる部分は頭取の名前くらいだよ」と仰っており、3年ほどの周期で頭取が変われば、新たな頭取の名前が入った名刺が創られるようである。このように大幅な変更は行なわれないものの、図からはわかりにくいかもしれないが、各山車の名刺とも、例えば山車の名前の部分が金色で文字が浮かび上がるような作りにしてあったり、山車固有の紋様も金色や青色で、光を反射させて輝くように作ってあったりと、手の込んだものとなっている。

D山の場合、名刺は毎年2000枚ほど用意される。その年の祭りで全て使い切るわけではないが、雨天の場合などの時に痛んでしまう恐れがあることや、観光客が欲しがることもあるそうなので、予備も含めて多めに作っているという。例えば岩田氏は次のような話をしてくれた。

「観光客がけっこう名刺を欲しがるわけさ。去年だったかなあ、観光バスのガイド研修みたいなのがあって、名刺欲しいって言うから、各山車から2、3枚ずつもらっ

て来てあげたのさ。奥尻さ行って、そのあと祭を見に来たみたいなんだけど、お客さんそっちのけで、ガイドさんたちが祭を見てたわ」

このように、昔はご祝儀を貰うお返しの際にだけ使われていた名刺だが、現在は観光化の影響を受けており、観光客にも配られることがある。それと関係があるかどうかは定かではないが、名刺のデザインについてもおよそ10年前に変化があったという。岩田氏が述べるには「10年くらい前は、人形とか山車屋台とか説明する部分は無かった」とのことであり、山車の歴史を外部の人にアピールするようになったと考えられなくもない。

以上が名刺というモノについて岩田氏から聞き取りを行った内容であるが、ここでは前に考察した水引幕のような、モノによる制約などはなく、言ってみれば保存会がデザインなども含め自由に名刺を作成することができると言える。ここで検討したいのはそのような制約ではなく、祭で用いられる名刺の形態の特殊性である。一般的に「名刺」と言えばポケットサイズの名刺であり、そこには個人の名前と役職などが書かれているのが普通であり、用いられ方も名刺と名刺の交換が普通である。それに対し、ここでは同じ「名刺」という名称を持つモノであっても、それに記入された情報は、個人についてではなく山車についてである。そのため当然のことながら、情報量が個人を紹介する場合よりも多くなってしまいが、それを可能にしているのがこの名刺の特殊な形態である。その形態を最大限に生かし、保存会は、自分の所有する山車をより魅力的

に紹介することができると言える。ここで見られるのはモノによる制約ではなく、反対にモノの利用と言えるだろう。それでは最後に、祭で利用される半纏について見ていくことにする。

IV 半纏というモノと保存会

名刺と同様に、各山車でそれぞれオリジナルなデザインで工夫を凝らしたのが半纏であり（図 20）、現在の祭りにおいて半纏は当たり前のものとなっているが、半纏が出現する以前は浴衣が主流であった。例えばE山の保存会から頂いた現地資料によると、明治年末の衣装は「役員は羽織・袴、曳き手は印半纏が貸与、囃子方には揃いの浴衣」であり、昭和 6 年では「役員は浴衣に羽織、運行係は印半纏、若者たちは浴衣にタスキ掛で、化粧（女装）の姿、笛吹は浴衣の着流し、子供たちは装飾の半纏」と記録されている。その後、昭和 28 年に他の町内に先がけて、E山では半纏を採用し、最終的に昭和 41 年に、黒色の半纏に統一されたとのことである。これはあくまでE山についてであり、他の山車における推移は不明であるが、岩田氏の発言の中に「半纏が作成されるようになったのは、戦後のこと」とあったので、E山で始まった浴衣から半纏へという流れが、1950 年代以降、他の山車にも広がっていったと考えるのが無難であろう。

D 山の場合、昔はE山と同様に黒色の半纏であったが、色落ちしやすいとい

う理由で、色を黒から青に変えた。驚かされたのは、D山の場合、20代からおおよそ30代前半までの、約30人～40人から成る若衆が、自分たちの手で半纏を製作しているということである。枚数にしておおよそ50着、費用は1着3万～4万円程度と、作業の面でも、費用の面でも、その製作は大変なものと思われ、「この祭りにかかる意気込みと云ったら相当なもんですよ、若いもの云ったら」と岩田氏は感嘆していた。

これら各山車オリジナルの半纏を着るのは、主に小学生～若衆であり、乳幼児は一般に売られている赤色や青色の半纏を着るし、頭取を始めとした役員の人たちは自分の山車の名前が入った羽織浴衣を身につける。このように役員や幼児はオリジナルの半纏を着なくてもよいが、その間の層の人たちは半纏の着用が半ば義務化されており、例えば町外の人が祭に参加する場合も、「町外の方でも各山車の公式な半纏を借りることで祭りに参加することができます」（江差町1999：38）と記述があるように、この半纏というモノを媒介として、祭の内部に入り込むことができるようになっている。また筆者に「結構なお祭りですと言えば3日間ただで飲み食いできるから手ぶらで来な」と声をかけてくれた方も、その前置きとして「半纏さえ着て」と述べていたように、半纏の着用が非常に大切であることがわかる。それは一体なぜだろうか。

私が最初に話を伺った田村氏からもこの半纏に関する話を聞くことができたので、ここで参照して検討してみる。田村氏によれば、15、6年前くらいから、どこの半纏も着ない、すなわちどこの山車にも所属しない、いわゆるねぶた祭

のカラス族のような若者が増えたという。彼らは時々暴れたり喧嘩をしたりといった問題行動を起こし、それが観光客の目に止まり、祭のイメージが悪化した時期があったらしい。それらを取り締まるのは警察であったが、警察だけでは手に追えず、そこで考えられたのがこの半纏着用の義務化であったという。すなわち、半纏を着用させることで、どこの山車に所属しているのかを明確にし、そしてもし問題行動が起きた場合には、半纏を着ていればその半纏の山車の頭取が全責任を持ち、もし半纏を着ていなければ警察が取り締まるという、取締りの分業体制を整えたのである。それは一方で、問題行動の取締りという意味を持つが、もう一方で 15、6 年前という時期を考えれば、観光客の祭りに対するイメージの改善という意味を持つだろうし、問題行動を起こすとは考えにくい役員が半纏ではなく羽織浴衣、また幼児が市販の半纏でもかまわないという、緩やかさをもつことも理解可能である。

従って、どこの山車に所属しているのかがわかれば、半纏以外のモノも考えられることであり、例えばリボンをつけて目印にしている町内もあれば、D山のように小さな木札を持たせているのも、同様の理由によるものであろう。岩田氏は次のように述べている。

「例えば子供なんか夜になって家に帰りたがっても、どこの子供かわからないことがあるんですよ。そういった場合に、リボンがついてたら、その該当する町内の役員呼んで、この子供うちに帰りたかって言ってるけど、お前たちの町内のリボ

ンついてるから、お前たちで調べて連れて帰ってやれ、とかそういうのもある」

ただし、この半纏着用が厳密に守られているかと言ったら、そうではない。

「若い連中は、半纏着ないでさらしを巻いてるもんね。昔はそういう光景は無かった。なんでそういう格好するかというと、半纏着ると暑いから。子供たちも半纏着ないでいるの多いけど、カッコいいシャツがまた売ってるんだよお店に。そういうのを着てる子供たちが増えてきた。だからうるさい町内に行けば、半纏着れよー、半纏着れよーって言うところもあると思うよ。俺たちなんかはコンクールの審査区間に近づいてきたら、上さ半纏着れー、半纏着れーって言って半纏着させて、そこを通過してしまえば、ほら脱いでいいぞーって、それまではちゃんと着れよーって言うてるけど」

数年前に「姥神大神宮祭典山車巡行規則禁止事項」というルールが定められ、祭りにおける規則が厳しくなったという。その禁止事項の中には「事故防止あるいは不祥事に対応するため、各山車の関係者は自町内の参加者を確認できるようにすること。(例えば…ハンテンの着用、リボンの着用など)」(江差町 1999 : 38) や、「綱の『ふり引き』行為は、絶対しないこと」(江差町 1999 : 38) といったものもある。D山では、半纏ではなくさらしを巻くということにある程度理解を見せているなど、比較的このような規則には寛容であり、岩田氏も次のように述べていた。

「がんじがらめに規則規則でやるところもあるけれども、やっぱり子供たちにもど
っかで少し、羽目はずさせたいなって思う。だから、少しはねてもいいぞーとか、
少し綱を揺らして引っ張ってもいいぞーって声かけることもあります。その代わり
役員がロープについて見張るようにしてますけど。」

神職の藤本氏は近年の祭の特徴を「大人しくなった」と表現していたが、規
則を斉一に守るのではなく、問題が起きない程度にめりはりをつけて、規則と
付き合っていると言えよう。

また先の岩田氏の話では、祭囃子コンクールと半纏との関係にも触れられて
いる。祭囃子コンクールに関しては第三章でも説明したが、ここでもう少し詳
細に見ていくことにする。

岩田氏によると、2～3年前までの祭囃子コンクールは、10日の巡行が始まる
前の姥神大神宮前で「立て山」の祭囃子の審査が、同じく10日の巡行の町会所
の前において「行き山」の審査がそれぞれ行われ、11日の夜、最大の見せ場と
言われる新地でその結果発表と表彰式が行われていた。現在では若干形式が変
わり、10日の姥神大神宮前での「立て山」審査は変わらないが、神宮前から町
会所までの間で「行き山」の審査が行われ、11日の昼、巡行が始まる前の姥神
大神宮前で審査結果が発表される形式になっている。

このように、審査される区間の変更と、結果発表と表彰の場所が多少異なる

が、審査されるポイントは同じである。すなわち、太鼓や笛の祭囃子の演奏だけが審査されるのではなく、例えば、山車に飾られる旗や提灯がきちんと並んでいるか、綱を引く子供たちの服装がきちんとしているか（要するに半纏をきちんと着用しているか）、太鼓と綱を引く子供たちの掛け声があっているか、などが審査の対象である。「祭囃子」コンクールと言っても、囃子の音色だけではなく、見た目や、雰囲気、賑わいなども審査項目となるので、様々な要素が総合的に審査されて最終的に順位が決定される仕組みとなっている。

岩田氏によると、それらを審査するのは、観光協会の会長や、江差信用金庫の理事、江差町の著名人などであるそうだ。入賞した山車には、優勝旗の他に、信用金庫から金メダル、銀メダル、銅メダルが15個程度授与され、優勝した山車は11日の巡行は優勝旗を掲げて巡行することができるので、非常に名誉なことだと岩田氏は述べていた。

渡御祭の最大の見せ場は11日の夜の新地であり、コンクールが行われる10日とは日程を異にするが、コンクールでも観光客の姿は見られ、また、一つの山車が演奏を行っているときは、残る12台の山車は太鼓や笛を演奏しないで静かにその様子を見守る。

前述したように、この祭囃子コンクールについて、藤本氏や、田村氏は「子供に目的意識を与える」「賞は頑張ったご褒美でおまけのようなもの」と語っていたが、岩田氏は次のように、大人にとっても重要なものだと語る。

「子供だけではなく、役員も当然力が入りますよ。うちの町内今年はどうだろうとか、あそこの町内、今ちょっと間違っただとか、うちの町内今年は三本以内に入るんじゃないかとか。そういう会話もしますよ。だからこのコンクールの存在意義は結構大きいと思ってます。また、賞をもらえない町内もかなりあるし、未だにもらっていないところも結構あるもんだし。」

太鼓の叩き手を捜すのも一苦労という町内もある中、D山は比較的に子供も多く、祭囃子コンクールでは次のような作戦で望むという。

「祭囃子コンクールができてから、子供たちも一生懸命練習をやるようになった。その中から上手いのを選ぶわけさ。神社（の前の立て山審査）で叩く者を2組くらい作って、立て山だったら立て山ばかり練習する。町会所の間の行き山審査だったら3組くらい作っておいて、行き山ばかり練習する。こうやって他の山車もやっているとと思うけど、人が少ないところだったら、立て山から行き山まで、ずっと同じ子供が通しでやってるから大変だ。」

以上、岩田氏からの聞き取りによる、半纏というモノに関する話と、半纏とは少し離れるが、祭囃子コンクールについての話をまとめた。ここで最初に確認しておきたいのは、水引幕や名刺の部分でも触れたような、モノによる制約と、モノの利用という2つの側面を、半纏もまた持っているということである。

つまり保存会がやろうと思えば、好きなように半纏をデザイン可能だという幅広い選択の余地がそこにはある。しかも水引幕の場合と大きく違うのは、半纏は水引幕に比べて安価であるため、資金面による制約はさほど大きくないということである。しかし、例えば半纏へ紋様や山車の名前を記入するというデザイン上の制約や、黒色は色落ちしやすいという技術上の制約を受けた中で、今のD山の青色の半纏が形成されているのである。一方モノの利用という側面に関しては、岩田氏の祭囃子コンクールの話に見られるように、子供たちや若い者の中には、半纏を着たがらない人もいる。「カッコ良く見せたいから」とか「暑いから」と岩田氏は述べていたが、どちらにせよ半纏を着るよりサラシを巻きたがったり、あるいは派手なシャツなどを着て目立ちたがったりする。しかしそれでも半纏が無くならないのは、祭囃子コンクールという子供たちが評価される重要なイベントで、半纏が審査対象に入っているからであり、また子供たちも観光客に「見られる」ということは意識しているので、「なんぼ見せる祭りだ、自分たちの祭りだって言っても、けじめつけるところはつけておかない」という岩田氏の話にあるように、祭りの中の場面に合わせて着たり脱いだりして半纏というモノを利用しているのである。以上、モノによる制約と利用について見てきたが、それよりも重要だと思われるのは、半纏というモノとの係わり合いが、自分たちの山車が一番だというプライドや誇りを持つに至る、一つの契機になっているということである。

例えば、半纏を費用と手間をかけてわざわざ製作する若衆と、その意気込み

を「凄まじい」と評価する保存会の岩田氏に見られるように、半纏というモノを製作することを通して、自分たちの山車に対する思い入れを強化させていると考えられる。このようなモノの作成によるプライドや誇りの形成というのは何も半纏に限ったことでは無いだろう。しかし、例えば山車の水引幕や金具というモノを若衆が自分で作ろうとしても、それは到底不可能であり、彼らは寄付金を集めるという形でしか関わることが出来ない。しかし半纏というモノは、作ろうと思えば作れるモノである。更には、祭の内部の者と外部の者を識別したりするという働きを持っていることや、祭囃子コンクールという子供から役員まで力が入るイベントにおける審査対象の一つになっているように、祭の中でも重要な意義を持つモノと言える。そういった役割を担っているモノを実際に自分たちの手で作ること、またそれが半纏というモノでは可能であることが半纏というモノが持つ一つの大きな特徴だと言える。

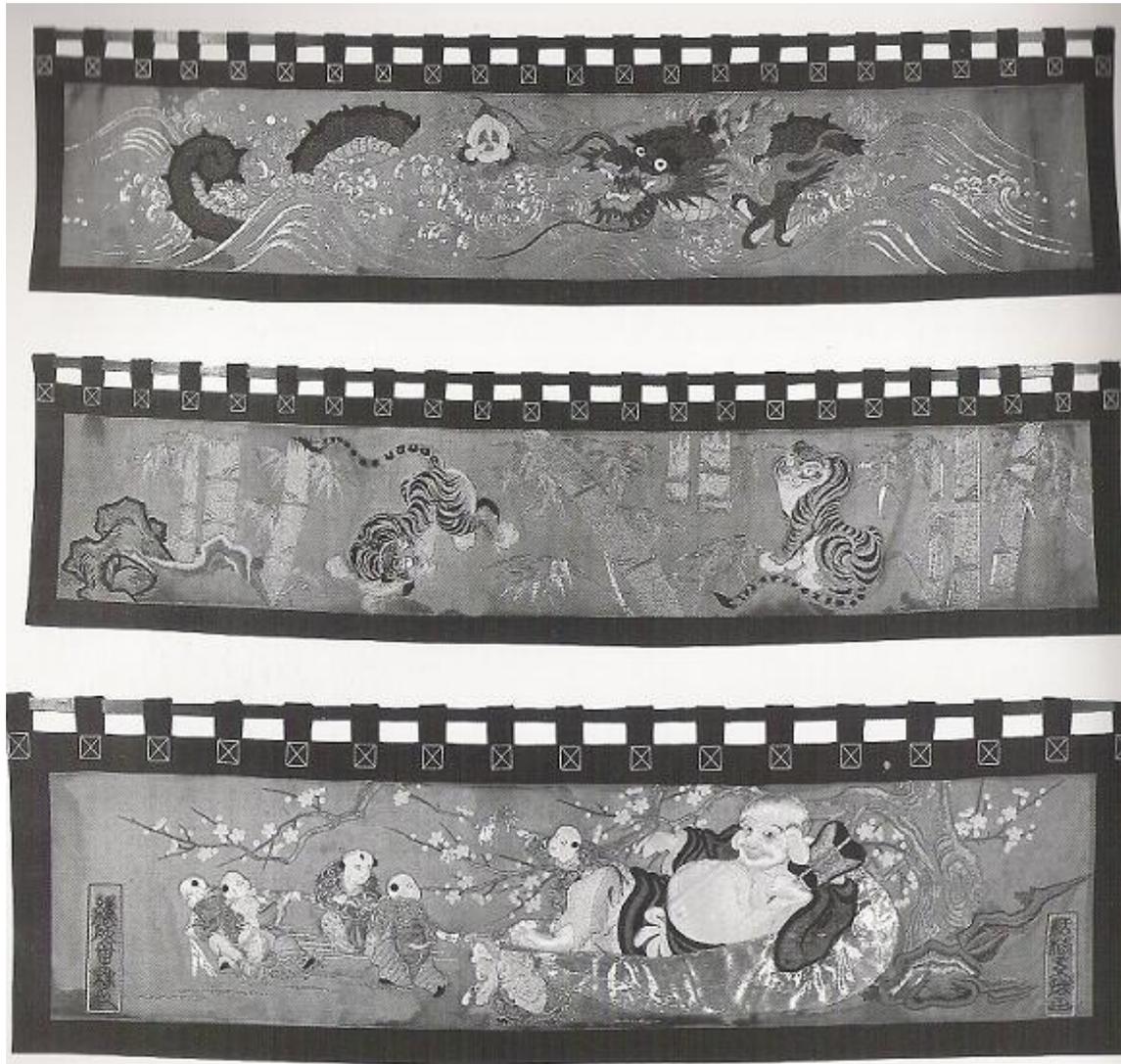


图 18 水引幕（蛭子山）（出典：江差町 1986）



祝祭典

北海道指定文化財

松宝丸

陣屋町

松宝丸の由来

松宝丸は、現任江差城跡海軍記念館に所蔵するため、建造されたもので船体側内に
 注文人 江差町村岡新十郎
 船橋屋 大藏 昭徳 八郎 へんしん
 築 昭徳 茂良 貞
 五兵衛 弘治 二年 三月 四日 巴上の裏
 船が有る弘治二年、元禄四年、大坂で建造された并船相船をり
 のご座船で主材は松を常用し、船は松明船と相船を三船に組みあめ
 抜かれていた。
 船名は松前藩主十代徳川が徳川家康の末裔である、水三郎は
 圓形の正面に二層が浦、左右に松の葉の模様と圓筒の松を左右に
 刺しゅうした住持の総法力の篤さを表し、松明船の松を左右に
 の山と共に人形にゆられながら、船を引くもの、松明船の
 金色さんげんと輝き中をくぐり、船を引くもの、松明船の
 の江差を回航させます。
 昭和三十一年三月十四日、北海道有形民俗文化財指定
 修理の総額、一、五〇〇万円、竣工長教父市
 船体 昭和五十一年一月、五〇〇万円、竣工長教父市
 水引 昭和六十一年、五〇〇万円、竣工長教父市



妙洲木村宮腹御祭

蛭子山

蛭子山由来

山車人形 明治以前、京都市人形彫師 常用又右衛門 作
 山車 明治四十四年、江差町、大工棟梁 山田丑藏 製作
 水引 「蛭々水引」天明元年（一七八一年）旧九艘川町在住の豪商岩岸
 田三右衛門が、京都の呉服織物問屋、糸屋忠藏に託し製作した
 ものである。
 國柄「布袋・龍虎梅竹」は京絵師、法橋宗徳先哲の筆となり、
 綾師富森務伝の刺繍技法で修められた。布地は、練羅紗地のベル
 シヤ産、金糸は純金で、眼球はギヤマンを使用していた。
 元来、水引は旧九艘川町神龜山の所蔵であったが、昭和十二年
 町区域改正により中歌町蛭子山が継承、昭和五十五年、京都
 宇佐美国家修理所で修復完成する。
 旧蛭子山の水引「日本三景之図」は蛭神町豊年山へ引継。
 平成十二年四月十九日、蛭子山人形御面相及付風品・水引
 「蛭々水引」は江差町有形民俗文化財に指定される。

中歌町
 頭取 上田 誠
 役員 一同

図 19 名刺 (出典：筆者所持のものを取り込み)



図 20 半纏 (出典：江差町 1999)

第五節 考察のまとめ

さて、ここまで筆者が行ったフィールドワークを説明し、その考察を行ってきたわけだが、ここで再度整理しておこう。最初に現地調査の過程で得られた、「13 台の山車の間における、競争意識や人気の有無」に関する、一見矛盾した話から論を進め、祭囃子コンクールの順位だけで山車の人気の有無が規定されるわけではなく、それだけではなく山車の古さや見た目、また山車につく若者の雰囲気、あるいはブレーキ技術といった、様々な要素が関係していることを確認した。またそういった要素から作られる山車の人気や不人気は現に存在するものの、実際の現場では自分の町内の山車につくのが基本であって、人気のある山車に容易につけるような仕組みにはなっていないことがわかった。そこから導かれる「あからさまな競争意識は無いが、お互いがお互いを高めあう関係が存在する」という点が、江差の祭りの特徴だと述べた。そしてそのことは、自分の山車を、より良いものにする、高める、本物にするという思いに繋がっているのであり、オーセンティシティを追求する態度が見られるということであった。

そして続けて、山車を「高める」といったことや、ここで語られる「本物」とは一体どのようなことなのかを考察するために、山車というモノと、保存会とがどのように係わり合っているかに注目した。山車というモノと、保存会という人に焦点を絞ったのは、オーセンティシティの追求とその多様性を指摘し

た安藤が、社会的なprestigeの上昇という、いわば社会的な点にその根拠を求めていたのに対し、江差の姥神大神宮祭においてはそういったことは見られないからである。加えて、山車というモノを修復したり新調したりすることを通じて山車の在り方を左右するのは保存会であり、山車に最も密接に関わっているとと言えるからであった。そして保存会である岩田氏からの聞き取りを主に参照し、水引幕や名刺、半纏といったモノと、保存会とがどのように関係しているのかを考察してきた。

その結果得られたことは、大きく分けて次の2点に集約される。

まず一点目は、「高める」といったことや「オーセンティシティを追求する」といったことは、水引幕の新調や、名刺のデザインの工夫、半纏をわざわざ自分の手で作るなど、「モノへのこだわり」という形で現れるということである。しかし、それら全てが保存会の一方的な意図によって決定されるのではなく、実際はモノによる制約や、モノの利用といった、モノとの交渉を経る中で実現されるということである。

続いて二点目は、「本物」という意味の二重性である。すなわち、「自分の山車を本物にしたい」という際の「本物」という言葉と、「自分たちの山車こそ本物である」という際の「本物」という言葉は内容を異にするということである。前者の「本物にしたい」の「本物」とは、上で確認したような、水引幕を新しいモノにする、名刺に対して工夫するなどといった意味合いであり、すなわちそれは「高めたい」「より良いものにしたい」という意味に近い。しかし後者の

「本物である」の「本物」とは、例えば水引幕の話に見られたように、町内の住民からの拠金によって水引幕を新調するといったことや、半纏の話に見られたように、自分たちの手で手間隙かけて半纏を作るといった、山車や祭りとの係わり合い方を意味する。つまり山車の保存や管理を、丸投げで他の人に任せたり、山車の修理や改築に必要な費用を全て助成金などに頼ったりするのではなく、「自分たちの手で」山車を保存・管理しよう、敷いては祭りを形成しようとする事自体を「本物」だと捉えているのである。

以上フィールドワークから得られた二点の知見をもとにして、続く第五章で本論文の結論を提示することにする。

第五章 結論と展望

第一節 本論文の結論

最後に、本論文全体を通してまとめることにする。前章の終わりで考察したように、姥神大神宮祭の渡御祭における13台の山車の間には「あからさまな競争意識は無いが、お互いがお互いを高めあう」という特徴があり、そこで言われる「高める」ということは、水引幕や半纏といったモノと保存会との交渉の中で実現されるということであった。第二章で本論文を、物質文化研究と祭礼研究とに位置づけたが、筆者が行ってきたフィールドワークとその分析・考察から、それらに対してどのようなことが言えるか何点かまとめ、本論文の結論としたい。

最初に物質文化研究に対してだが、従来の物質文化研究では、モノ自体よりも、それを創る主体への関心が強かったと田口が述べていたように(田口 2002: 16)、モノを作る主体に力点が置かれておりモノが軽視されてきたという問題点があった。しかし姥神大神宮祭を事例として筆者が行ったフィールドワークから明らかになったのは、モノ自体から主体への働きかけが見られたり、あるいはモノからモノへの働きかけが見られたりといったように、決してモノを創る主体が全てを規定しているわけではないということであった。

例えば半纏というモノを参照すると、その半纏というモノが持っている、作

ろうと思えば作れる手軽さや、祭りに使われる他のモノに比べて安価だという性質によって、それを若衆が実際に手間隙かけて製作するという実践が可能になり、またその実践を通して若衆の結束が強まり、そのことがまた山車の人気の一つの要素となるといった具合に、モノから主体への働きかけが見られるのである。

また水引幕の新調という事例を参照すると、新調を決定する主体は保存会であり、製作する主体は京都にあるK社である。一見、保存会とK社によっていけば自動的に水引幕というモノが製作されるかのように思われるが、その内実は山車人形というモノによる制約や、水引幕というモノが備えている価格という性質による制約を受けた中で製作されるのである。

このようなことは、モノを創り出す主体だけに焦点を当てては見えないことなのであり、祖父江の言う「物質文化の構造」、すなわち「人とモノとの相互関係」という視点から考えることの必要性を、本論文でも指摘できたと考えている。

続いて祭礼研究に対してだが、従来の祭礼研究においても、モノへの関心が薄かったことが妥当することを第二章で確認した。しかし実際は、祭礼においてモノの持つ重要性は無視できなく、例えば半纏というモノをとってみても、半纏が祭の内部と外部を隔てる境界として機能していることや、また子供たちから大人まで力が入ると言われていた祭囃子コンクールの審査のポイントの1つになっているように、半纏というモノが祭りにおいて担っている意義は大き

いと言える。また、形式的とはいえ、渡御祭期間中に各家庭からもらうご祝儀と引き換えに名刺が使われるといったように、名刺というモノが持つ役割も保存会の収入、敷いては山車の在り方を決めるという意味で重要であると言える。姥神大神宮祭の特徴だと述べた「あからさまな競争意識は無いが、お互いがお互いを高めあう」という状況は、決してモノ抜きにしては考えられず、祭礼を考える上でモノへ着目することの重要性を指摘することができたと考える。

また、従来の人類学や祭礼研究においては、ある現象や出来事を、個人の側から説明するか、社会の側から説明するかという二項対立的な図式に陥っているということも指摘した。

地理学における祭礼研究で検討したが、例えば山車の見せ場は物理的な環境によって規定されるという議論があった。例えば姥神大神宮祭においても、最大の見せ場と言われる新地におけるクライマックスは、商店街が集まる直線的な道路形態を利用してそのような見せ場を形成しているという点を考えれば、確かに物理的環境も関係しているといえる。しかし新地でのクライマックスは、ただ 13 台の山車が集結すれば完成するものではなく、そこには、山車の照明、祭囃子、歌や掛け声、雰囲気統一する半纏、山車の飾りつけなど多様なアクターが関与してこそ成り立つものである。その点を考えれば、物理的な環境だけで山車の見せ場が決定されるわけではなく、そこにはモノも関係するし、人も関係するのであり、どちらか片方だけに還元しては説明できないのである。

また、安藤はホスト側がオーセンティシティの追及をする理由について、社

会的な Prestige の上昇のためと結論づけていた。姥神大神宮祭においても「自分の山車をよりよいものにしたい」という形で、オーセンティシティの追求が見られると言える。そしてそれは、水引幕の新調や、名刺のデザインの工夫、半纏を実際に製作するといった、モノへのこだわりとして現れてくることを確認した。しかしそれだけでは、オーセンティシティの追求がモノへのこだわりとして表面化するという点を指摘しただけであり、なぜオーセンティシティを追及するのかという理由には答えていない。オーセンティシティがどのように表面化するのかという問題と、それをなぜ求めるのかという問題は本来、別のものである。しかし、なぜ自分たちの山車をより良いものにしたいのかという点に立ち返ってみると、それは山車の人気不人気があるものの、他の山車へ容易に移動できるような仕組みがなく、他の山車を参照にしつつも、自分たちの山車へ思いを反映させるしかないという状況があったからだった。そして山車の人気や不人気を決める要素は一つに還元できないものの、山車のブレーキや見た目などを佐藤氏が挙げていたことを考えれば、人気や不人気を生む要因の一つにモノが関与していると言えるだろう。このようなモノとの係わり合いを介して、なぜオーセンティシティを求めるのかという問いと、どのようにオーセンティシティが表面化するのかという問いは結合している。つまり姥神大神宮祭という事例から考えると、オーセンティシティという概念は人とモノとの関係性の中から立ち現れるものであって、人とモノどちらかの側からだけで説明することは妥当ではないと言える。

以上のように、人とモノ、あるいは個人と社会のどちらかだけに還元しても、その祭礼の持つ特徴は見えてこない。今後は祭礼研究においても、物質文化研究の項で述べたような、「人とモノとの関係性」という視点の導入が必要であることを本論文で僅かながらでも示すことができたのではないかと考えている。

そして最後に、「人とモノとの関係性から祭礼の形成を考える」という問いのもと、姥神大神宮祭という事例を通して明らかになったことは、一般的に言われる「本物」という概念とは異なった内容が、姥神大神宮祭というローカルな文脈で用いられる「本物」という言葉には込められているということである。つまり、これまで「本物」という概念は、「本物志向」などと言うように、素材や、作り方、作られる場所などに関連して論じられてきたと言える。それは姥神大神宮祭でも確かに見られることであり、例えば水引幕の新調を祭礼幕の製作で有名な京都のK社にわざわざ依頼したり、山車の金具に数千万の費用をかけたりする町内があったりすることは、こちらの「本物志向」という文脈で理解でき、それは現地では「自分たちの山車を本物にしたい」という言葉で語られる。

しかしそれだけでは、姥神大神宮祭において同じ「本物」という用語を用いて語られる「自分たちの山車こそ本物だ」という語りは理解できない。多少語弊を招く言い方かもしれないが、どんなに山車がみすぼらしくても、「自分たちの山車こそ本物だ」と語られるのである。このときに用いられる「本物」という概念の内容は、上で説明した「本物志向」という意味ではなく、前節の終わ

りに確認したような、水引幕を苦しいながらも町内の住民からの寄付で何とか新しくする、あるいは費用や作業の面で大変だけれども半纏を自分たちの手で作るといった、モノとの係わり合いを通して、自分たちの手で山車を、敷いては祭礼を形成しているという意味なのである。このような意味での「本物」という概念は、従来のいわゆる本物志向的な文脈で用いられる「本物」という概念からはみ出る、姥神大神宮祭という祭りが持っている特有のものであって、「本物」という概念を問い直してくれるものとなるであろう。

以上が、本研究の結論の全てである。まだまだ至らない部分や、甘い部分などが多々あるとは思いますが、本論文が、今後の物質文化研究や人類学に求められる、人とモノの関係性からある出来事や事象を考察する一試論として、また祭礼研究における新たな可能性を提示できたとしたら筆者も幸いである。

第二節 今後の課題

さて、本論文を書き終えてもなお、いくつか問題点が浮かび上がるので、それらに2、3言及して今後の課題とし、本論文を終えたいと思う。

一点目は、今回の論文、特に第四章のフィールドワークでは、主にD山に関する事項が中心であったため、それをもって姥神大神宮祭の全体像と言うことには問題が残ると思われる。従って、他の12の山車の保存会が水引幕や半纏といったモノにどのように関わっているのかを調べてこそ、その全体像の把握が

可能になるであろう。

二点目は、仮にD山を姥神大神宮祭の代表として扱い、実際にD山が代表していたとしても、D山と「保存会」との関係に限定されてしまったという点である。本論文では、山車に最も近い存在であるという理由で保存会に的を絞って調査したが、山車に関わる人は多岐に渡る。それらの人の声を反映させることによって、より深い理解が可能になるだろうと考えられる。

三点目は、他の祭礼との関係性である。例えば江差の渡御祭は、道南地区全体に伝播していき、北は寿都町まで広がったと言われている。もともと江差の祭りは祇園祭にルーツがあると言われているように、その京都の祇園祭や、また江差から広がっていった渡御祭と比較することで、より江差の姥神大神宮祭独自の特徴が理解できたのではないかと思われる。

このような点に関しては、私の力量と時間の都合上、本研究では取り掛かることが出来なかった。今後、私自身の課題として心に留め、本論文を終えたいと思う。

謝辞

本論文を執筆するにあたり、大変多くの方々にお世話になりました。

まず、指導教官である小田先生。真面目とは言えず、あまり相談にも行かない私に対して、適切なアドバイスは勿論、最後まで自由に書かせてくれたことに感謝いたします。フィールドワークの楽しさが、最後の最後に少しだけわかった気がします。また同じく桑山先生や、宮武先生からも、励ましや知的関心を与えて頂きました。ありがとうございました。

また、調査の際に協力して頂いた江差町の皆様。突然の依頼にも関わらず、快く私を受け入れてくれたことに感謝申し上げます。中でも特に岩田氏には大変お世話になりました。風邪で寝込んでいたにも関わらず協力して頂いたことや、「時間があつたらこの後、飲み連れて行ってやるのにな」と声を掛けて頂き、岩田氏のためにも頑張らないといけないという気持ちにさせてくれました。

そして最後に、同期の友人や、研究室に来てその場を和ませてくれた後輩の方々。それまで研究室に行くのが億劫だった私が、楽しく足を運べるようになったのも皆さんのお陰で、何とか修論を書き上げることができました。いい人たちに恵まれたことを幸せに思います。

平成 20 年 1 月 9 日

脚注

i 「北海道」が北海道と命名されたのは明治期に入ってからであることを考えれば、「北海道最古」というフレーズには若干違和感を覚えるが、このフレーズが主に観光パンフレットや、観光情報を提供するウェブサイトで用いられることが多いことを考慮すれば、観光の文脈で、この祭礼の歴史を資源として用いていると解釈できる。また「蝦夷地最古の祭り」と呼ばれることもあり、その場合はアイヌの人たちによる祭の存在が無視されるという問題を抱えることには留意したい。いずれにせよ、ここでは特に深く入り込まず、観光の文脈で、ゲスト側にアピールするために、このフレーズを用いていると考えるに留まりたい。

ii 北海道遺産とは、平成9年(1997年)に、当時の北海道知事であった堀達也氏によって構想された、次の世代へ引き継ぐべき北海道の有形・無形の財産から選定されたもの。平成16年(2004年)時点で52件が北海道遺産として選定されている。身近なところで言うと「北海道大学 札幌農学校第2農場」や「開拓使時代の洋風建築(時計台、豊平館、清華亭など)」など。詳しくは北海道遺産のウェブサイト(<http://www.hokkaidoisan.org/>)を参照したい。

iii 姥神大神宮祭は、毎年日程が8月9日から11日までの3日間と決まっている。人口が5倍程度まで膨れ上がるのは、最終日の11日が土曜や日曜に当たるときであり、平日に当たる場合は3倍程度とのことである。いずれにせよ、この祭り期間中は江差町内はもちろん、隣町である厚沢部町や上ノ国町、乙部町などに点在する旅館などの宿は全て満室となる。

iv 山車の名称と所有している地域(町内)に関しては、図13を参照。

v 北海道文化財は、有形文化財、無形文化財、民俗文化財、記念物、文化的景観、埋蔵文化財の大きく6つに分類される。文化庁によると、そのうち民俗文化財は「衣食住、生業、信仰、年中行事等に関する風俗慣習、民俗芸能及びこれらに用いられる衣服、器具、家屋、その他の物件など人々が日常生活の中で生み出し、継承してきた有形・無形の伝承で人々の生活の推移を示すもの」と定義され、有形民俗文化財、無形民俗文化財の2種類に大別される。無形文化財には例えば後述する江差追分などが選定されている。

vi 「物質文化の構造」の「構造」について祖父江は、「ここでいう『構造』とは構造主義でいうものとは異なり、『人とモノとのシステム的な関係』をさす。」(祖父江1978:295)と説明しており、ステティックなイメージが付きまとう構造機能主義の「構造」とは意味合いを異にしていることに注意が必要であろう。

vii エリクセンは社会システムを「恒常的に顕在化され、相互作用を通じて再生産される社会諸関係」として定義している。抽象的な表現ではあるが、各個人は社会に埋め込まれているものの、そのありようは、つまりどういった役割を担うかは、どのようなネットワーク、あるいはコンテキストに置かれるかによって、変わりうるという意味合いを含んでいると考えられる。

viii ダイードドリコ株式会社は、2002年に、青森のねぶた祭りの山車の一つに協賛したことをきっかけに、それ以降「ダイードドリコ日本の祭り」という企画をスタートさせ、全国各地の祭りを取材して紹介している。姥神大神宮祭は2006年に取り上げられた全国18の祭りのうちの1つとなり、実際にダイードドリコ側が祭りの様子を取材、その模様は2006年8月27日にHBC（北海道放送）で放映された。詳しくは <http://www.dydo-matsuri.com/index.html> を参照されたい。

ix 「特曳き」とは、山車を時計回りに回転させ、町内ごとにその技を披露するという山車の見せ場であり、従来は道路上で行われていたが、交通の発達や、観光化の影響で、今では佐原港を埋め立てて作った大きな駐車場をスペースとして行われているとのことである(黒川 1996 : 247)。

x 倉橋によると「巡り空間」とは山車や神輿が巡行する空間であり、「見せ場空間」とは、そのような「巡り空間」の中で、山車や神輿が「見せる」ための工夫をしている空間と定義している。

xi 松前藩の絵師である小玉貞良による晩年の作品で、江差の春の様子を描いたもの。その製作は宝暦三年（1753年）とされている。

xii 猿田彦行列とは、警備役を先頭として、先導役、社名旗、塩打、御幣、猿田彦命…以下略…という17の役割からなる行列である。猿田彦命の役割は神の道案内であり、天狗の面をかぶって町内を巡行する。近年の人口減少や山車への人気の集中から、年々規模を縮小して巡行が行なわれている。

xiii 余談ではあるが筆者の出身である厚沢部町でも毎年9月に山車が2台町内を巡行する渡御祭が行なわれるが、筆者の知る限り、厚沢部町の祭りに今年は帰ってくるのか、というような話は耳にしたことがない。

xiv 江差町公式ホームページ URL <http://www.hokkaido-esashi.jp/>

xv 主に参照した映像資料は、『ふるさとの例祭 姥神大神宮例祭』（2005 財団法人北海道文化財団）と、脚注viiiで記載した、ダイードドリコが協賛してHBCで放映された姥神大神宮祭の特集の2点である。

xvi 実際には前年度の先山車を除いた12台の名前が書かれた12枚の紙から先山車は選ばれるが、表向きには13台と説明されている。従って2年連続で同じ山車が先山車になることはない。

xvii 歌によって祭りを盛り上げるという意味では、「切り声」と呼ばれるものも同じであろう。山車の巡行中には「綱入れ」という行為が行われるが、これは綱を商店や新築の家、また新婚の家の中に入れ、繁栄と安泰を祝うものである。この「綱入り」の時に歌われるのが「切り声」と呼ばれる歌である。この切り声のルーツは鯨漁にある。すなわち、鯨漁は大変な重労働であったため、船頭の掛け声に合わせて漁夫が一種の合いの

手を入れることによって、その重労働を乗り越えたという。その時の音頭が「江差沖上げ音頭」と言われるもので、全五部からなるうちの一部に、この「切り声」という部がある。漁において、徐々に網が重くなっていくにつれ、一段と力が入ってくる部分がこの「切り声」と呼ばれる音頭である。このように「切り声」は漁撈から生まれたものであるため、祭においては全ての山車でこの「切り声」が行われるわけではなく、海岸に近い地域が保有する山車、現在で言うと「松寶丸」や「義公山」、「楠公山」や「誉山」などといった一部の山車で行われている。

参考文献

1. 和文

安藤直子

- 2001 「観光人類学におけるホスト側の「オーセンティシティ」の多様性についてー岩手県盛岡市の「チャグチャグ馬コ」と「さんさ踊り」を事例として」『民族学研究』66(3) : pp.344-365。

江差町

- 1982 『江差町史 第五巻 通説一』北海道江差町。
- 1983 『江差町史 第六巻 通説二』北海道江差町。
- 1986 『北前船：日本海文化と江差』北海道江差町。
- 1999 『江差姥神大神宮渡御祭 祭図録』北海道江差町。

小笠原尚宏

- 2005 「山車祭りにおける神輿渡御の変容ー佐原市本宿の祇園祭を事例にして」『国立歴史民俗博物館研究報告』124 : pp.163-181。

ギアーツ、クリフォード

- 1987 『文化の解釈学』（吉田禎吾[ほか]訳）岩波書店。
(1973 *The interpretation of cultures*. Basic Books.)

倉橋宏典

- 2004 「北陸の曳山祭における祭りと都市空間の関係性に関する研究ー曳山の動きと都市空間の対応関係に着目してー」東京大学修士論文。

黒川朋広、中村攻、木下勇

- 1996 「千葉県佐原市の山車祭りにみる都市の祭礼空間とその利用に関する研究」『ランドスケープ研究』(59)5 : 245-248。

桑山敬己

- 2004 「文化人類学と民俗学：フィールドワークに関する若干の考察」『文化政策・伝統文化産業とフォークローリズム：「民俗文化」活用と地域おこしの諸問題』科研報告書（代表：岩本道弥）pp. 151-158。

スチュワード、ジュリアン

- 1979 『文化変化の理論』（米山俊直、石田[キヌ]子訳）弘文堂。
(1955 *Theory of culture change*. University of Illinois Press.)

関水博道

- 2004 「祭礼を通して見る地域アイデンティティの形成－北海道江差町姥神大神宮渡御祭を例に」『法政地理』36：pp. 17～28。

祖父江孝男、大給近達、中村俊亀智、大塚和義

- 1978 「物質文化研究の方法をめぐって」『国立民族学博物館研究報告』3(2)：pp.280-336。

タイラー、エドワード

- 1962 『原始文化』（比屋根安定訳）誠信書房。
(1871 *Primitive culture*. John Murray.)

田口理恵

- 2002 『ものづくりの人類学』風響社。

爲岡進

- 2002 『江差姥神大神宮祭礼写真集』北海道出版企画センター。

ダグラス、メアリー

- 1984 『儀礼としての消費』（浅田彰、佐和隆光訳）新曜社。
(1979 *The world of goods*. Basic Books.)

日比野晃

- 1996 「北海道の祭礼における「ヤマ」－江差の姥神大神宮祭と箱館八幡宮祭の場合」『中日本自動車短期大学論叢』26：pp. 1-17。

北海道みんぞく文化研究会

1992 『北海道を探る 江差特集その1』北海道みんぞく文化研究会。

真野俊和

2001 『日本の祭りを読み解く』吉川弘文館。

宮下正司

1991 『江差風土記』宮下正司。

宮武公夫

2000 『テクノロジーの人類学』岩波書店。

宮本常一

1982 『都市の祭と民俗』未来社。

柳田國男

1990 「日本の祭」『柳田國男全集 13』pp.211-430 ちくま文庫。
(1942 『日本の祭』弘文堂書房。)

米山俊直

1974 『祇園祭：都市人類学ことはじめ』中央公論社。

ルイス・ヘンリー・モーガン

1958 『古代社会』（青山道夫訳）岩波書店。
(1877 *Ancient society*. Charles H. Kerr.)

2. 欧文

Appadurai, Arjun ed.

1986 *The Social life of things*. Cambridge University Press.

Callon, Michel

1987 “Society in the making : The study of technology as a tool for sociological analysis,” in *The Social construction of technological*

systems, Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hughes, and Trevor J. Pinch, eds, pp. 83-103.

Eriksen, Thomas Hylland

1995 *Small places, large issues*. Pluto Press.

Firth, Raymond William

1929 *Primitive economics of the New Zealand Maori*. G. Routledge.

Law, John.

1987 "Technology and Heterogeneous Engineering : The Case of Portuguese Expansion," in *The Social construction of technological systems*, Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hughes, and Trevor J. Pinch, eds, pp.111-134.

Miller, Daniel

1987 *Material culture and mass consumption*. Blackwell.

White, Leslie A.

1949 *The science of culture*. Straus and Co.

3. 事典類

新英和大辞典 第5版 1980 研究社

Encyclopedia of cultural anthropology vol3 1996 H. Holt

Encyclopedia of social and cultural anthropology 1996 Routledge

Oxford advanced learner's dictionary of current English 4th ed 1989
Oxford University Press

The Social Science Encyclopedia 2nd ed 1996 Routledge

The dictionary of anthropology 1997 Blackwell