

第六章 削りかけの位相 —— 自然と人為の境界

これまで五章にわたる具体的な事例の検証を通して、削りかけに用いられる樹木とその選択について論じてきた。そこから見えてきたのは、人々が樹木と結んできた具体的また観念的な関わりの在り方である。最終章である本章では、削りかけを成り立たせる三つの要素のうちの最後のひとつ、削るという行為について取りあげる。人と樹木が関わるなかで、削るという人為的な行為がどのような意味を持ちうるのか、またそれが削りかけという祭具の聖性、呪性の発生にどのように関わっているのだろうか。本章はそうした問いを起点に、削りかけという存在に関わる根本的な問い——なぜ樹木を削っただけの棒が、祭具となりうるのか——へとアプローチする試論と位置づけたい。

第一節 自然と人間のあいだ

なぜ樹木を削っただけの棒が祭具たりうるのか、それはここでは、人と自然との関わりのなかのどういった位相に、削りかけが顕われでるのかという問いでもある。そうした問いへのアプローチとして、本節ではまず、削りかけというモノ、コトの重要な構成要素である樹木について、それがどういった具体的・観念的位相に見いだされるのかを考察するところから始めてみたい。

これまでの議論から導きだせることは、削りかけに用いられる樹木には、自然と人間との中間項としての性質が見いだせるということである。それはいくつかのレベルにおいて、中間あるいは境界の位相を示している。

(1) 生態と人為における境界性

第一に挙げられるのは、樹木の実際の生態地理的な境界性である。民俗学的な里／里山／奥山といった区分に拠れば、削りかけに用いられる樹木はほとんどが里と奥山との地理的中間地帯である里山的生態環境を好み、そこにおいてこそ旺盛に生育する樹種である（I

— 四章参照)。

この里／里山／奥山の地理区分を概念的な領域論として捉えなおしたとすれば、里が人間の領域であり、奥山が自然の領域となる。これは、人間の領域＝居住域／自然の領域＝非居住域と言い換えることもできるから、自然の領域には里における「聖なるモリ」——鎮守の森、ご神木——も含めてよく、それは里のなかに残された聖なる非居住域とすることができ。こうしたことを踏まえれば、地理的境界は同時に、人為／人為の未介入の境界をも示していると言える。人間の領域を人為の及ぶ範囲、自然の領域を（概念上は）人為の届かない、またはその影響の希薄な、あるいは忌まれる領域と捉えた場合²、削りかけの樹種は、人為（里）とその対極にある人為の未介入（奥山）に対して、人為の半介入とも言うべき状態にある。換言すれば、そこは人為と自然の営みがせめぎあい、また融合する場であり、里山はその結果としての樹種構成、森林帯、景観であることがわかる。さらに言えば、その里山を構成する樹木群のなかでも、削りかけに用いられる樹種には先駆種が多い。II—四章で触れた通り、これら先駆種は林縁部——つまり、開放地（人間の領域）と森林（自然の領域）の境界——においてマント群落を形成する。宮脇昭の言葉によれば、開放地に「森林がくいこむ際の尖兵の役割を果たして」いるのであり〔宮脇 一九七〇 一三〇〕、その意味において、人の力と自然の力がせめぎあう第一線上、まさに境界線上において生育する樹種だとも言えるのである。植物を軸に考えれば、栽培と野生の両極を結ぶ、半栽培、半野生の状態と言ってもよい。

(2) 樹木の意味づけ、用途

樹木生態や実際の人間活動を基準に捉えた上記の区分に加え、削りかけに用いられる樹種は、その意味づけといったより観念的なレベルにおいても境界的な性質を帯びている。樹木に対する意味づけは、そこに期待される用途、機能によって知ることができるが、結論から言って、削りかけの樹木は象徴的用途、実用的用途のどちらにも用いられない、すなわち聖／俗どちらにも属さない（あるいはどちらにも属するような）中間様態を示してい

ると言うことができる。

「聖なるモリ」や奥山の自然のように、非居住域である自然の領域の事物・事象が人々にとって畏怖の対象であり、またしばしば聖なるものへと転化したことは、あまたの民俗例を待つまでもない。ご神木、磐座、聖山、あるいは西方浄土に象徴される沖への信仰、大地から水域まで、人々はあらゆる自然環境、自然現象に神を見いだした。たとえば『神々の風景』〔二〇〇六（一九九〇）〕と銘打たれた野本寛一の書を辿ると、そこには岬や浜、洞窟、淵、滝、峠、磐座、山、そして樹木などにまつわる様々な具体的信仰の諸相が細やかに描きだされている。「神々の風景」とはまずもって自然の織りなす風景であり、そこに人間のまなざしが交わることによって紡がれてきたものであったとあってよい。あるいは、日本の風土について論じたオギュスタン・ベルクはより抽象的に、「日本人は自然を志向する」ことを主張した。ベルクは居住域／非居住域を表わす日本語（たとえば山、野、里）に対する共通感覚を探ることにより、「聖なるものと祝祭とは、自然と社会 そして非居住域と居住域を同時に超越するような秩序よりも、むしろ自然と非居住域を指向する傾向がある」ことを導き出している³〔O. ベルク 一九九二 八四〕。以上をふまえて自然／人間の領域を聖／俗で区分するとすれば、自然の領域には「聖」が見いだされるのに対し、人間の領域は俗なる空間として位置づけられよう。そのように捉えれば、人間の領域と自然の領域の中間の位相に見いだすことのできる削りかけの樹種群は、聖／俗の境界的性格を持つものとして意味づけられていると考えうる。

そのことを具体的にみていくと、たとえばII-四章で確認したとおり、削りかけの樹種は日常においては無用の木、役に立たない木と語られる。そのことは、これらの樹種が日常すなわち俗的用途(時間)における有用性に乏しいと認識されていることを示している。それは、俗なる世界にとって無用なもの、役に立たないものである。

しかし一方で、聖なるモリ——鎮守の森やご神木となる樹木のように恒常的な聖性を与えられているわけではない。たとえばご神木や社叢となる樹木は、スギ、クスノキ、タブノキ、ケヤキ(槻)、カツラ、マツなど、その多くが巨樹になる木である。これらは日常の

内に取り込まれた自然（聖）であり、人々をして日常的に聖性を感知させるものである⁴。Ⅱ－五章で名づけの検討の際に挙げた表現に置き換えて、「公」に認められた聖性、象徴性としてもよいかもしれない。そのことは、たとえば柳田國男監修の『日本伝説名彙』に収録された伝説のうちに削りかけに用いられるような樹種がほとんど登場しないことから逆説的に示される⁵。伝説というものが「本来的に信じてもらうことを強く要求」しており、さらには「集団の一員としての社会性、アイデンティティの獲得を第一義とする」ものと概念づけられるならば〔花部 二〇〇〇 一六七〕、そこでの語りは一定の公共性を備えたものであったとしてよいだろう⁶。その意味において、削りかけに用いられる樹木群は伝説化しにくい、正確にいえば、「公」に象徴化されることのない、「私」的な木と言いうる。このように、削りかけの樹種は日常における実用的用途にも象徴的用途にも「無用」と考えられており、すなわち日常の社会秩序の外、あるいは少なくとも周縁にある樹木群であると言えるのである。こうした周縁性、境界性は、人々によって、無意識的にであれ、実際に感知されていたと言ってよく、そのことはⅡ－五章で考察したように樹木の名づけ行為を通して象徴的に、しかし明確に顕わされている。

以上のように、削りかけに用いられる樹种群は、幾重もの意味、レベルにおいて、人間／自然の境界に位置する。それは人（文化）と自然の領域のどちらにとっても周縁であり、ゆえに、どちらの属性をも持ちあわせたものということができる。まさに文化としての自然、自然としての文化である。

（3）削りかけと境界性

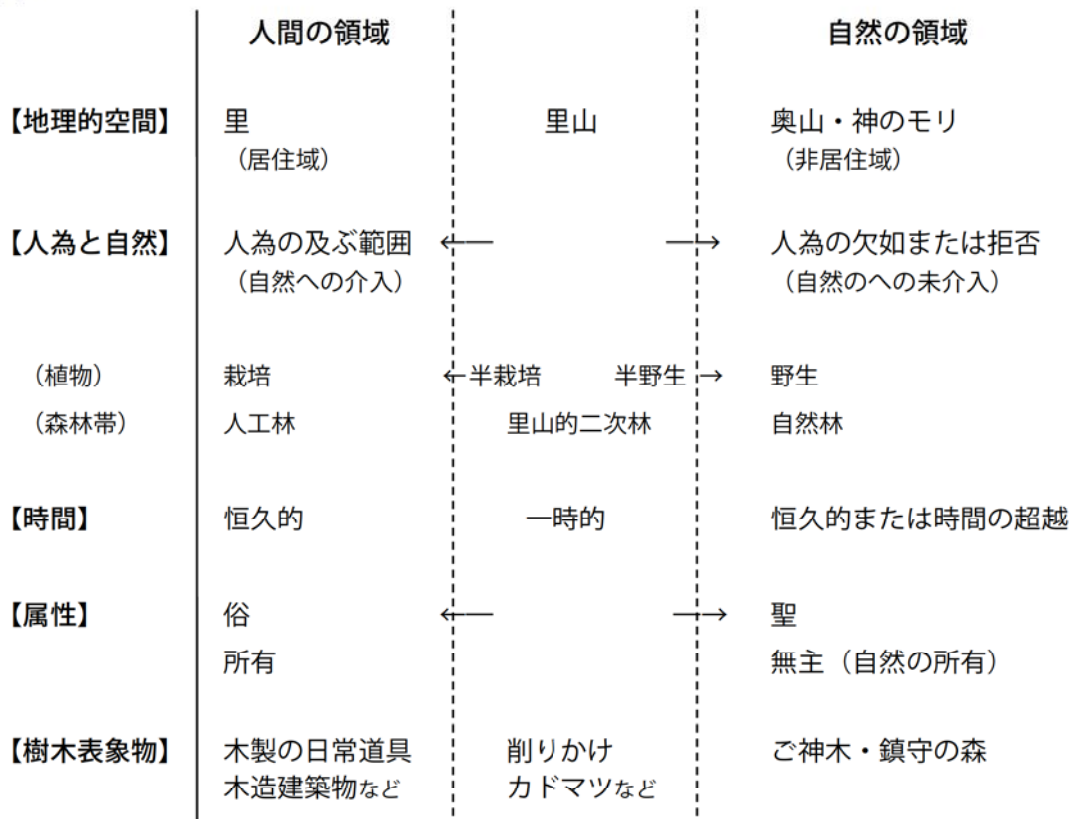
削りかけが樹木から作られるということ、また、人々が意識化していようがまいが、結果として、削りかけ（のモノやコト）の構成に樹木（というモノやコト）が不可分な要素として絡んでいることは、これまで紙幅を割いて論じてきた通りである。そうであるならば、樹種そのものがもつ境界的あるいは周縁的、両義的な在り方——それは具体的であり、また観念的である——は、そのまま、削りかけのイメージとして転用されていると考

えることができるのではないだろうか。

たとえば、削りかけと同じく樹木を用いた表象物を挙げて考えてみる。人間の領域（居住域）＝社会秩序のなかに組みこまれた「聖」の極に聖なるモリ、「俗」の極に木製の日常道具や木属建造物を対置してみる（図1参照）。そこにたとえば「時間」の概念を重ねてみると、聖・俗どちらの極においても恒久性が志向されていることがわかる。日常用いられる道具や建造物は一般に耐用性が求められ、人間の領域に長く留められる。また、居住域のなかに残された自然（聖）であるご神木や社叢も、時の経過と共に（すなわち樹木が成長するほど）聖性を増すものであり、やはり恒久性が志向される⁷。

ひるがえって削りかけは、一時性が強調される。とくにもっとも習俗が体系化されている小正月の削りかけについては、お供えから取り外し、その後の処理までが一連の習俗の流れのなかに組みこまれている場合が多く、たいてい数日から半月も飾られれば取り外さ

図1



れ、いわば強制的に役目を全うすることになる。とくに関東地方などでは「二〇日の風に吹かせるな」などといって厳しくこれを守っていることは第Ⅰ部で触れた通りである。それは社会における聖なる時間にも俗なる時間にも長くは留まっていはいない、あくまで境界的な時間のなかに留められたものだといってよいだろう。

削りかけは、人と自然の領域のはざまの位相に顕われるものではないか。そしてまさにそこに、削るということの意味——削りかけを構成する最後の要素——が見いだせるのではないか。そうした見通しと共に、次節から「削る」ことの意味を具体的な民俗例から検討してみることにしたい。

第二節 越境の象徴としての人為

まず二節では、人間と自然の領域、またその境界に対する観念が、どのような形で具体的な民俗事例のなかに表出しているのかを検討してみたい。

削りかけ習俗において、自然（樹木）と人間とがもっとも激しく対峙するのが材となる樹木の伐採の場面であろう。そこでここでは伐採をめぐるコトを取りあげることで、人間と自然の領域の境界に、いかに削りかけが観念されているかを検討しておきたい。

(1) 領域を越境する

自然と人間とが直接的に対峙する樹木採取にあたり、小正月においてはヤマイリ、ワカギムカエなど伐採にまつわる儀礼がみられることはⅡ－二章で確認した通りである。それはよい方角に向かって伐る、山の神にお参りするといった程度で、儀礼と呼ぶほど大仰なものでない場合も多い。しかし、いかにささやかで地味であろうとも、それはふたつの側面において重要な意味を持っている。第一には、樹木が自然の領域に属するものであり、それをいただいでくるのだという認識、考えが表出したものであるということ、第二に、儀礼という象徴的行為によって、ただのモノである樹木に祭具としての象徴性が付与されることである。

① 「自然の所有物」としての樹木

第一の点、樹木が自然の領域に属するものであるということは、伐採時にみられる所有／非所有をめぐる語りを通して窺い知ることができる。祭りの木の伐採にあたっては、それをどこからでも採ってきてよいとする慣行がしばしば伴われるが、その理由が、価値のない木だからといった合理的説明で解釈できないことはII-二章ですでに確認してある。こうした慣習の背景にあるのはむしろ、祭りの木が本来人間の所有するものではなく、自然に属し、自然の所有するもの——つまり（人間にとっては）無主の木であるという感覚・認識だと言えるのではないだろうか。

自然物の所有あるいは占有をめぐるのは、もともと「誰のものでもない」と観念される事物が数多くある。杉本壽はこれを「土地と毛上物権とが別箇であるという異様な所有形態」〔杉本 一九七八 序〕と評したが、たとえば山菜やキノコ類などの毛上物——とくに人為の加わっていない自然物——に関しては、生えている土地の所有権に関わらず採集権がひろく認められることは、土地を基盤に展開されるいわゆる近代的所有権の確立と一般化が進む以前には⁸、村落社会におけるごく当たりまえの慣行（感覚）であったといっていよい⁹。具体的事例は全国から無数に拾うことができるが、たとえば筆者の通う酒田市飛島では、有用植物であるトビシマカンゾウやフジ、食用のキノコ類や山菜、また重要な焚き物であった落枝などの採取については、土地の所有者に関わりなく誰が行なってもよいことになっていた（村・採集物によってはクチアケが設定される場合もある）。あるいは、焼畑に際して村の共有地を利用する例もそのひとつである。秋道智彌は、「焼畑の場合、村落が共有している『ムラモチ』の林のどこを使ってもいいことになっている。焼畑用に土地が利用されているあいだ、その土地は利用者のものであるが、いったん放棄されるとその土地はふたたび村の共有地となる」といった慣行がみられたことを指摘し、十津川村や新潟県三面などの例を紹介している。

こうした所有あるいは占有の在り方については、これまでもとくに入会権に関わる研究の蓄積が膨大にあり、また近年ではコモンズ論研究なども盛んに行なわれている。これら

は主に村落研究や法制史、社会学の分野において——つまり人と人との関わりを主要対象とする学問分野において——論じられてきたものである。しかし、そうしたなかで「無主・無縁論」を通して、人と自然あるいは神との関わりの中かでこれを論じたのが網野善彦であり、「私的な所有権がまずそこを神の住む場、だれのものでもない『無所有』の場として囲いこむことによってはじめて形成されてくること」を示唆している¹⁰〔網野 一九九六三二三〕。こうした網野の考えを継いで、秋道智彌が次のように述べているのは重要である。すなわち秋道は、共有地は「人間が一時的にそれを借用し、使い終わるともとのようにカミに返す」ものと考えられており、「共有地というのは、人間のものではなくカミのものであるという思想」がそこに見いだせるとする¹¹。そうしたことは「地もらい」などの民俗に象徴的に表われていると言ってよい¹²。

村の総有あるいは共有のシステムに組み込まれ、村の所有のような体を取りながら、根底においては、それが神（自然）に属するものであると考えられていた、という指摘は非常に重要である。削りかけの材をはじめとする誰がどこからでも採ってきてよい木、それは無主の木と言い換えることができるのではないだろうか。削りかけ材をどこから採ってきてよいことの根拠として、それが無用木であるからという説明と共に広く語られているのが、「祭りの木だからどこからでも採ってきてよい」というものである。こうした何気ない語りは、樹木に観念される無主性が、神（自然）の所有に拠るものであるという観念を、もっとも顕著に表出させていると言うことができるだろう¹³。

以上のように、どこから採ってきてよいという伝承は、その樹木の無主性すなわち自然への所属を示すものと捉えてよい。人間の領域や自然の領域といった観念的な区分は、ことさら言語化されることはなく、また伝承者のうちにおいても意識的に認識されているとは限らない。しかし、こうした些細で断片的な民俗伝承のなかにこそ、そうした人々の観念が隠しがたく表出していると言ってよい。

② 自然の領域から人間の領域へ

さて、樹木が自然の領域に属するものと観念されるのであれば、人間の用に供するに際して、それを人間の領域へと迎え入れる必要があったことは必然的に想定される。それはふたつの意味での移行である。ひとつはヤマから里へという具体的な空間の移動であるが、伐採儀礼が存在するという事は、もうひとつの移行、すなわち自然の領域から人間の領域へという概念的な空間移行が伴われるからと考えなくてはならない。それは何にもならない、役に立たない無用の木から、祭りに用いる木へ、あるいは削りかけへ、という意味の転換をも含んでいる。

樹木の、自然の領域から人間の領域への越境もしくは移行に関しては、神野善治が『木霊論』において詳しく検討している¹⁴。神野は建築儀礼や造船儀礼のなかに、「山の神・木霊との縁切り」を主眼とする「木霊送り」の儀礼が見いだされることを指摘し、また諏訪の御柱の木落とし神事に関しても次のように言及している。

「山で伐り倒された『樹木』は、ようやく山の神の霊力から離脱して、はじめて諏訪のカミの社の『御柱』となるのである。つまり、山の自然に育まれた『木』を、いかに人間の世界に引き寄せ、いかに人工の手を加えてカミの用に供せられる象徴的な『柱』へと生まれ変わらせることができるかということである」

ただの樹木から象徴性を付与された柱へ、その「特別に大きな力を要」する移行を実現させるための「思い切った手段」が、「木落とし」だった、と結論づけられている〔神野 二〇〇〇 三四九～三五一〕。その移行は、ここでの言葉に即して言えば、(山の) 神の支配する自然の領域から、人間の領域への越境である。建材や祭りの柱に用いられるような樹木は巨樹であり、地理（生息空間）的、観念的に明確に自然の領域に属するのに対し、すでに考察したように、削りかけの樹種群は人間の領域に接する位相に見いだされる。儀礼の主眼が領域を越境させることにあるとすれば、神野のいう建築儀礼や木落としに比してヤマイリ等の伐採儀礼が簡素で地味でありうるのは、じゅうぶんに首肯されることである。ただしくりかえすように、儀礼である以上、そこにはまぎれもなく、自然から人間の領域

への移行が（無意識的にせよ）意図されている。

そのことは、同じく小正月の削りかけに用いられる樹種でも、しばしば庭や畑の脇などに植栽してあるニワトコについてはほとんど伐採儀礼が伴わないことによって逆説的に根拠づけられよう（Ⅱ－二章一節参照）。第Ⅰ部でも触れたが、ニワトコは単に人の生活領域に植えられるというだけではなく、望む材にするために多少の手をかける場合が少なくない。とくに北関東に多くみられる一六段や一二段の長いハナは十数段の節を持つ材が必要となるが、野生状態だとせいぜい五、六段程度しか伸びないため、人手を加えることが必須である¹⁵。このように、いわば栽培のような状態にあるニワトコに伐採儀礼が伴わないのは、そこに、自然の領域から人間の領域へという越境の観念が希薄であるためと考えてよいだろう。くりかせばその越境とは、ヤマから里へという具体的な空間の移動であるとともに、野生すなわち自然の領域に属するものを人間の領域に迎えてくる、あるいは引き寄せるといふ観念的な移行でもある。ヤマイリをはじめとする伐採儀礼は、こうした具体的・観念的な越境を前提として発生するものとしてよい。

(2) 人為の刻印と聖性

ここまで、自然の領域から人間の領域への抽象的・具体的な移行について論じてきたが、移行の手続きとして、先の神野の指摘で挙げられた重要な点のひとつが、人為を加えるということである。神野は、樹木を「いかに人間の世界に引き寄せ、いかに人工の手を加えて…象徴的な『柱』へと生まれ変わらせることができるか」と述べており、人工の手を加えることが象徴性を付与するためのプロセスのひとつであったことを示唆している。この点について神野はこれ以上言及していないが、ここでは人為を加えること——削りかけでいえば、削ること——が、自然から人の領域へという越境、あるいは引き寄せを完了させる、または刻印するシルシだったのではないかという仮説を立て、民俗例から具体的に検証してみたい。

① カドマツのアシヲアラウ儀礼

自然から人間の領域へというプロセスにおいて「人為」が果たす象徴性について、もっともよく顕わしていると考えられる民俗例のひとつが、長野県下で、正月のマツを迎えてくる際に「アシヲアラウ」といって根元の部分の樹皮を削り落とす作法である。こうした習いは長野県下で広くみられたが（図1・表a・写真1）、自治体史からふたつほど事例を挙げておく。

「松はやし 十二月十三日、二十日、二十五日など日を定めて、新しい縄、のこぎり、なた、かま、背負子等を持って松林へ行く。…松の元を『アシヲアラウ』と称して皮をはぐ。これらを整えて家へ運んで来て露地に置いて、塩で清め米を供える。」（信州新町）〔信州新町史編さん委員会 一九七九 一五一四〕

「門松用の松伐りだけは、どこの山にでも自由に入って伐ることが許されている。…また家よりも高い場所にある松を伐ってくるものだともいわれている。灰原（信更町）ではマツナワとよぶ長さ三尋半（五、六ね）の縄をもっていき、ゆわえてもち帰る。まず恵方に気をつけながら、三・五・七段など奇数の段をもつ赤松の枝を選んで伐る。…山ではアシアライといって、鎌などで枝元の表皮を六、七寸削ってから家にもち帰る。伐った松には神が宿るとして、土蔵や物置、縁側などの高いところに置いておく。そのときに新米や塩をますや小皿に盛って供えたりまいたりする。…また灰原では、二十五日に伐ってきた芯松をオオマツサマとよび、ハバキヌギといって幹の元の部分を削る。そこへ備えた米を炊いて夕飯とし、尾頭付きの鱒も添えてオオマツサマの年取りをする」（長野市）〔長野市史編さん委員会 一九九八 二〇四～二〇五〕



図1 長野県下におけるアシヲアラウ伝承



写真1 「アシヲアラウ松（伊那市富県福地）
〔長野県1988〕より転載

新しい縄や刃物など清浄な道具を用いること、伐る方角や場所に関するしきたりがある一方、日常の所有に関係なく伐採してよいとされること、迎えてきた松を清浄な場所に置き、供え物をするなどから、こうした行為の行なわれる場が儀礼の時空間にあったこと、また、その目的がマツをヤマから里へ迎え入れることにあったことは、ほとんど疑いがないであろう。その際に行なわれるのが、マツの根元部分の表皮を削るという行為であった。これは表 a にもあるとおり、山で行なう家もあれば家に持ち帰ってから行なう家もあるというが、いずれにしろ、削るという行為がヤマから里へという具体的・抽象的移動を印象づけ、象徴する呪的行為であったことは、それを「足を洗う」と称することからも推断される。

足を洗うという言葉は、現在でも賤しい職業や勤め、悪行などをやめて堅気になる、まじめになるといった意味で使われることが多い。それは職業や行動の変化という具体的な移行であると同時に、心を改めるといった抽象的な移行をも含んでいる。あるいは『総合日本民俗語彙』〔民俗学研究所〕で民俗例のなかの「足を洗う」という表現をあたってみると、たとえば「新しく村に入った他所者が、部落の人々を饗すること」（近畿地方）、田植後の磯遊び・舟遊び（長崎）や麦刈り後の祝宴のこと（香川）、花嫁が婚家に入る際に自分の、あるいは婿の足を洗う（または洗う真似をする）こと（三重、奈良、岩手）、嫁入り後の祝宴で花嫁道具を並べて披露すること（石川）などが挙げられている。また、焼き場から帰った葬式人夫に食べさせる餅をアジアライメシといい、盆に仏迎えにいったものが食べる粥はアジアライガユなどといった、などの事例も見いだすことができる。そこには単に家に帰着して足の汚れを洗い流すという具体的、実用的な意味を超えて、より抽象的な時空間の移行——嫁が新しい家の一員として生まれ変わること、ひとつの生業の完了を告げる時間的移行、穢れの状態からケの状態への移行など——が含意されている。以上の例を鑑みれば、「松はやし」の儀礼、そのなかでもとくに門松の足を洗うこと——すなわち人為を加えること——が自然の領域から「足を洗」わせ、人間界へと迎えるために必要な呪術的所作であったと捉えることが可能であろう¹⁶。

表a 長野県下のアシヲアラウ伝承

地域	呼称		足洗場所 山 家	文献
	松迎え	足を洗う		
小川村	松はやし・松迎え	足を洗う	○	1
信州新町	松はやし	アシヲアラウ	○	2④
長野市	松伐り・松迎え	アシアライ 足を洗う	○	3, 4
〃	—	ハバキヌギ	○	3
大岡村	松伐り	—	○	④
小谷村	マツムカエ	アシヲアラウ	○	5③
美麻村	お松迎え	オアシヲアラウ	○	6③
八坂村	マツムカエ	足を洗う	○	7
大町市	オマツ様のお迎え	アシヲアラウ	○	8③
松川村	松迎え	足を洗う	○	9③
池田町	—	アシヲアラウ	○	⑩
明科町	—	—	○	⑪
穂高町	—	アシヲカク	○	⑫
坂井村	マツハヤシ オマツヲハヤス	アシヲアラウ アシヲツケル	○	10③
麻績村	松ハヤシ	—	○	11③
坂北村	松生(ハヤ)し	足を洗った	○	12
四賀村	松迎え	足を洗う	○	13③
生坂村	松迎え・松はやし	(足洗い ²⁰⁾)	○	14
松本市	—	アシヲアラウ	○	⑬
塩尻市	松迎え・マツヲハヤス	アシヲアラウ	○	15③
山形村	松迎え	足を洗う	○	16③
波田町	オマツサマを迎える	足を洗う		17
朝日村	—	アシヲアラウ	○	⑭
横川村	—	アシヲアラウ	○	18
木曾福島町	—	—	○	⑮
南木曾町	—	足を洗う	○	19
上田市	—	あしをあらう		⑯

地域	呼称		足洗場所 山 家	文献
	松迎え	足を洗う		
青木村	—	アシヲアラウ	○	20
武石村	松迎え	足を洗う	○	21
長門町	松むかえ	足を洗う	○	22①
和田村	—	—		⑰
立科町	松迎え	足を洗う	?	23
佐久町	—	アシヲケズル		⑱
小海町	松迎え	はかまをはかせる /ケショウする	○	24
南牧村	松迎え	アシヲアラウ		25
岡谷市	お松はやし・松迎え	足を洗う	○	26②
諏訪市	—	—	○	⑲
茅野市	—	アシヲアラウ	○	⑳
原村	—	アシヲ アラウケル	○	㉑
富士見町	おまつちやまへえし	足を洗う	○	27②
辰野町	松迎え	足を洗う	○	28②
箕輪町	お松伐り	足洗い アシヲアラウ	○	29③
南箕輪村	山迎え	足を洗う	○	30②
伊那市	—	足を洗う アシアライ	○	㉒
高遠町	オマツ伐り・お松迎え	足洗い アシヲアラウ	○	31③
長谷村	—	アシヲアラウ	○	㉓
宮田村	—	—	○	㉔
駒ヶ根市	お松迎え	足洗い	○	32②
飯島町	松迎え	足を洗う	○	33②
中川村	—	アシヲアラウ	○	㉕
飯田市	—	アシヲアラウ	○	㉖
天龍村	—	足を洗う		34
大鹿村	—	足を洗う	○	35②
南信濃村	—	アシヲアラウ	○	㉗

※1 松に洗米を供えた残りでおかゆを作り、「足洗いかゆ」といった

(1) 小川村教育委員会1973『朝山の民俗』、小川村誌編集委員会1975『小川村誌』 (2) 信州新町史編さん委員会1979『信州新町史 下巻』 (3) 長野市史編さん委員会1988『長野市史10』 (4) 作見区2004『ふるさと作見の今昔』 (5) 小谷村誌編集委員会1993『小谷村誌』 (6) 美麻村誌編集委員会1999『美麻村誌 民俗編』 (7) 八坂村誌編集委員会1993『八坂村誌 民俗編・民俗編資料』 (8) 長野県史民俗調査委員会1980『長野県大町市社内民俗誌編』 (9) 松川村誌編集委員会1988『松川村誌 自然環境編・民俗編』 (10) 坂井村誌編集委員会1992『坂井村誌』 (11) 麻績村誌編集委員会1999『麻績村誌 下』 (12) 坂北村誌編集委員会1990『村誌さかきた 上』 (13) 四賀村誌編集委員会1978『四賀村誌』 (14) 生坂村誌編集委員会1997『生坂村誌 歴史・民俗編』 (15) 塩尻市誌編集委員会1993『塩尻市誌4』 (16) 山形村誌編集委員会1980『村誌やまがた』 (17) 波田町誌編集委員会1983『波田町誌自然民俗編』 (18) 倉石忠彦2001『年中行事と生活』 岩田書院、長野県木曾郡横川村教育委員会1972『木曾横川村の民俗』1・2 (19) 南木曾町誌編さん委員会1992『南木曾町誌 資料編』 (20) 青木村誌編集委員会1994『青木村誌』 (21) 武石村誌刊行会1989『武石村誌3』 (22) 長門町誌編集委員会1989『新編長門町誌』 (23) 立科町誌編集委員会1995『立科町誌 民俗編』 (24) 小海町教育委員会1973『小海町誌』、神奈川大学大学院歴史民俗学研究所2005『松原の民俗』 (25) 長野県南佐久郡誌編集委員会1991『南佐久郡誌 民俗編』 (26) 岡谷市1982『岡谷市史 F』、小井川区誌編集委員会2007『小井川区誌』 (27) 長野県諏訪郡富士見町2005『富士見町史 下』 (28) 中村寅一1981『村の生活の記録(下)』 (29) 箕輪町誌編集委員会1976『箕輪町誌1』 (30) 南箕輪村誌編集委員会1984『南箕輪村誌 上』 (31) 高遠町誌編集委員会1979『高遠町誌』、金井善雄編集委員会1981『金井のあゆみ』 (32) 駒ヶ根市誌編集委員会1974『駒ヶ根市誌 現代編下』 (33) 飯島町誌編集委員会1993『飯島町誌 下』 (34) 天龍村史編集委員会2009『天龍村史』 (35) 大鹿村誌編集委員会1984『大鹿村誌 下』 / ①長野県1980『長野県史』民俗編1-2 ②長野県1988『長野県史』民俗編2-2 ③長野県1989『長野県史』民俗編3-2 ④長野県1985『長野県史』民俗編4-2

では、人為性を付与することが、なぜ象徴的な行為となり得たのだろうか。そのことを、もう少し別の側面から考察してみたい。

② 占有標示における人為性

削りかけ状祭具の「削る行為」に注目した数少ない研究者が久保寺逸彦である。金田一京助の弟子であった久保寺は、アイヌの口承文芸や宗教儀礼の研究を通して、アイヌのイナウに関心を寄せた。その久保寺が「イナウを作るアイヌの心理」として示した要素が、「自然木に人工を加えるということ」であった。久保寺は次のように述べる。

「アイヌの考え方によれば、刃物によって木の棒に切込みを付け、刻み目を入れ、あるいは樹皮の全部若しくは一部を掻き剥がし、あるいは木質部を掻き削るということ即ち自然木に人工を加えるということは、その自然木に靈力を賦与し、神化することになる。例えば、遠くの山で採取して来た薪を家へ運べない様な場合には、薪の束を路傍に放置し、付近から手頃の長さに木の棒を切ってきて、樹皮に刻みを入れて、その傍に立てて置く。そうすれば、その薪は誰も持って行ってはいけないという不文律があるのである。このような占有標を *kuitakpe* と呼ぶ。狩の獲物——シカでもクマでも、何かの事情で持ち帰れない時には、やはり、その傍に傷けた（即ち人工を加えた）棒か棒幣 *sutu-inau* を作って立てて置く。棒幣になると、占有標というよりはもっと進んで、守神として、獲物の肉を食らわんと夜の暗闇に乗じて近づいて来るキツネ、悪鳥などを逐い退けるといふ積極的な任務もおびることになる…（中略）…以上述べた占有標 *kuitakpe*（原義「わたしの云うもの」）は確かに第三者に対して占有権、先取特権を標示するものといえるが、本来自然木を伐り、樹皮に刃物を当てて刻みを入れることによって神性が付与され、魔神や悪人を追逐ける呪力を持つものであったのである」〔久保寺 二〇〇一（一九七一）三三六～三三七〕

久保寺の指摘を本論の文脈で解釈しなおせば、加えられた人為は、人間のシルシとして機能していたということになる。

そもそも占有標とは、場所やモノに対する一時的な所有（占有）を他者に示すために用いられる慣習的な目印、合図のことである。この場合に想定される他者とはもちろん人間であり、また動物や神霊でもある。たとえば菅江真澄は、青森県の平内町でふたつの占有標示を目にしている。いずれも、新年にあたってその年の山野資源の占有を表明するもの

である。ひとつは「春木かくる」といって、元日に奥山に分け入り「おのれ——が斧じるしを立樹にうちうがちて」くるもので、当年にその木を切ることの目印にするという〔菅江三 一九七二 二五一〕。もうひとつはカヤの占有を標示する「家頭^{カガシラ}うつ」という慣習で、家の屋根を葺く者は、一月の初めに「ながやかの木のうれにわら、菅、あるいは又笹などをつかねいひてさし」たものを立てて、「我刈らんしるし」とするのだという〔同前 一三〕。こうした占有表示は各地で報告されており、類例は枚挙にいとまがない¹⁷。たとえば山形県飛島では、海岸に流れ着いた（あるいは海を漂っている）流木は先取で獲得できたので¹⁸、先に見つけた人がナタで屋号などを刻んで占有を標示したという（村井フミ子さん、昭和二年うまれ）。信州秋山郷でも川の流木を拾ってきて焚き物にしたが、この際、占有を標示するために石を上げておいた。これを「オモシをアゲル」といい、同様の表現は、若者が村の娘に一番に手をつける際にも転用されたという（福原直一さん、昭和四年うまれ）。

こうした占有表示の延長線上にあると考えられるのが、動物に対するシルシであり、神霊に対するシルシである。たとえば、田畑に立てられるカカシの類においては、動物や昆虫類に対する「占め」の意思が、実用と観念とが入り混じった形で表現される¹⁹。いくつか具体例を挙げておけば、静岡県春野町田河内では木を十字に固定して藁を巻き、その上に笠と着物をつけてソメサマと呼び、これを毎年作って畑に置いた²⁰。「カラスのソメ」「ソメにする」という表現もとられることから、このソメが「シメ（占め・注連）」を指すらしいことがわかるが、このソメには畑の収穫後に「ソメさまの祭り」と称して豊作のお礼を供えることから、そこに呪術的、象徴的な力を認めていたことが窺われる（栗島敏雄さん、大正一五年うまれ）。あるいは同村では、施餓鬼でオッサン（和尚さん）から貰った御札を持ち帰って仏壇に飾っておき、畑に種を蒔く際には虫除けとして吊るすことも行なわれた（渡邊光子さん、昭和五年うまれ）（写真 2）。これなども、実用的な効果というよりも、呪術的効用に期待したものであろう。あるいは、山形県温海町（現鶴



写真2 白菜畑に立てたお札
（静岡県春野町田河内）

岡市) 関川では、焼畑を荒らすウサギを追うために、かつては注連縄を畑に張っておいたという(五十嵐傳作さん、大正四年生まれ)。こうした例は、占有標が獣に対して人間の存在を知らしめる実用的な側面を持っていたと同時に、注連という象徴的あるいは呪術的な機能をも担っていたことを示している。

これがさらに象徴化され、鬼や霊、神に対するシルシとなったものが、たとえば節分などに戸口に飾るヤイカガシやオニメツキであろう。ヤイカガシは節分の晩などに、イワシの頭などを焼いてヒイラギなどに挿して門口に立てるもので、奈良県上北山村などではこれが削りかけの形状を採っていることは、I-四章でも紹介した通りである。これらは強い臭気によって悪霊などの災厄を追い払おうとするもので、自然状態においては発生しない形や臭い、雰囲気を作り出すことで人間の存在を強烈に主張するもの、と解してよい。

類例は枚挙に暇がないが、ここではこれらを貫く当たりまえにすぎる原理を確認しておけばじゅうぶんである。すなわちこうした標示の要は、その表象物あるいは行為の人為性にあるということである。人為の加わっていることが他者の眼にも明確であることによっ

写真3 人間のシルシとしてのイナウ(註21参照)

「アマクウの図」『蝦夷島奇観』仕掛け弓猟の様子〔内田2004〕より転載



ではじめて、人間の占有の意思が媒介、伝達されるからである。つまり占有を意思表示し、発信する側の性質がそこに付与されているのでなければ、意味がなかった。まして動物や神霊に対するものであれば、それは人間の意思、存在を表象するシルシである必要があったのである。そしてまさにその人為性にこそ、占有標の聖性・呪性の源泉があることがわかる²¹。

以上、占有標における人為性について検討してきたが、これを削りかけに則して言い換えたとすれば、削るという行為は、自然界から人間界への移行を象徴づけるものであったと同時に、人間（人為）性を刻印する行為だったのではないかと捉えることができる。また、神／人との関わりのなかにおいて人為性が持つ意味を確認すれば、削りかけについてもそこに力の源泉のひとつが見いだされていたと捉えることは許されるだろう。人為性とは行為であり、またそのモノである。削りかけに関していえば、削るという行為でもあり、削りかけというモノがそれを表象するのである。

削りかけが人為の表象であるという点において、それは同じく樹木によって表わされた信仰であるご神木、巨樹信仰とは異なるといつてよい。削りかけを依り代と捉えた柳田の考えによれば、削りかけの削りの部分は神聖な木を示すためにつけられた徽章すなわちシルシにすぎなかった（II一ニ章参照）。しかしそうであるならば、削りかけること、削るという行為は、ご神木に注連縄を張り、幣をかける行為と同意であることになる。しかしながら、ご神木が日常（居住域）に取りこまれた「聖」であり、自然の領域に属すること、したがって決定的な人為を加えること——伐採し、傷をつけること——が忌まれるのに対し、すでにみたように、削りかけの樹種はより曖昧で周縁的な位相に見いだされる。それは祭具として利用されるという場面において——すなわち削るという人為性を前提としてはじめて、聖性を持ちうるといつてよい。つまり同じく樹木に関わる信仰であっても、ご神木と削りかけは聖性の発生の原理がまったく異なっており、まして、それを依り代という抽象概念で括ることは不可能であろう。

削りかけの削りの部分は、柳田が考えたように神聖な樹木、依り代としての樹木を神に示すためにつけたシルシではない。むしろ、削るという行為を含めた全体が、神霊に対し

て示されたシルシであり、削ること——人為を加えること——によってはじめて、それが人間のシルシ、すなわち祭具となりうるのである。それは、無用で役に立たない樹木を祭具へと転化させる、呪的、かつもっとも効果的な行為と考えることができるだろう。

第三節 媒介者としての削りかけ

ところで、久保寺が削りかけ（イノウ）を理解するための仲立ちとして占有標を示したことは、人為性というものがいかにして聖性を持つのかを説明しうる点で優れた視点だと言えるが、さらに重要なことは、占有標というものが、祭具の媒介者としての性格をも明確に説明していることであろう。占有標は、行為者と他者（人間、獣、神）の間に置かれ、両者を繋ぎあるいは隔てるための媒介性を明確に示している。媒介項としての性質、それは削りかけを含めたあらゆる祭具においても同様に見いだすことができる。祭具とは、祈りや祭りの対象（神霊や自然）と人間との二者が想定され、その関わりのなかにおいてこそ顕われ、また意味をなすものであると定義づけられるからである。

祭具としての削りかけも、どこまでも人間と祭りの対象との間に置かれ、両者の媒介者としての役割を負わされていると言ってよい²²。その意味においては、削りかけが依り代か魔除けかという解釈は、表面上は大きく異なっているように見えながら、実は人と神霊を繋ぐか隔てるかの違いでしかなく、それが媒介者であることに変わりはない。

(1) 自然と人為のはざままで

さて、これまでの文脈を踏まえて考えれば、媒介者としての削りかけに媒介者たるシルシを与えるのが、削るという人為的な行為ということができ²³、そこに削りかけの祭具たる力の一端が見いだせると言ってよいだろう。しかし一歩進んで言えば、削りかけは人為を刻印され、人間の領域に引き寄せられるにも関わらず、媒介者として、周到に自然の属性を残していた——すなわち、境界的領域に留められていたとも言えるのではないか。

神野善治も、「山の神・木霊との縁切り」の儀式を行なってなお、木の霊が容易には消

滅しないと考えられていることに注意を促しているが²⁴、削りかけについても、材である樹木に認識されていた自然性が、祭具としての削りかけに受け継がれていたと捉えることが可能であろう。それは人々が樹木の性をよくわきまえ、しばしばその力を取り入れようとしたことなどに端的に顕われている（II-二章参照）。そこには、ニワトコやヤナギ、ヌルデの生命力や、ミズキの瑞々しさといった象徴化された力を取り込み、それを自らの力に転化させていく意識が表出しているといつてよい。さらに言えば、削るという行為そのものが、自然物としての樹木の存在を際立たせ、輝かせる行為であったとすらいえる。製作の現場においては、視覚、嗅覚、触覚において樹木の生が強烈に認識され、削ることでむしろ、樹皮という被服の下に押し隠されていた生が剥きだしにされるからである。削りかけに見いだすことのできる自然性の要素は、それがハレの時間に留められることとも、もちろん関っているはずである。それは小正月のせいぜい半月程度というごく短い期間——すなわち、生きたものとしての樹木がその性を失わないうち——に取り外され、役目を終えるのである。

しかし、では削りかけを人間の領域に取りこまれた自然——ご神木や鎮守の森と同じ位相に見いだせるかといえ、当然そうとも考えにくい。樹木を伐採して人間の領域において使用する道具としていること、また何より、あからさまに、決定的に人為を加えているという点において、自然の領域に留まっているとはいいがたいからである。

すなわち削りかけは、人間の領域と自然の領域の境界に位置するといつてよいのではないだろうか。言葉を換えれば、その境界的な領域は、人と自然とを繋ぐ祭具として、媒介者としての削りかけが表出する場であり、人間の営みと自然の営みとが融合する、その有り様を、具体的なモノとして表現したものが削りかけではなかったか。つまり、削るという行為によって付与される人為性と、それと表裏して残存する自然性に、削りかけの聖性の源泉が認識されていたのではないだろうか²⁵。同様のことは、たとえば正月のカドマツに関しても言えるだろう。門松が正月の期間中に聖なる表象で在り続けるのは、それがやはり人間界に迎え入れられた一方で、樹木という自然界の印象を持ち続けていたからでは

ないか。そしてやはり、門松も正月というハレの期間の間のみ飾られるのである。これらの表象物は、人間の領域と自然の領域、その境界に慎重に留められているとあってよい。そして、そのことをモノとしてもっとも具象的に表わしたのが、人為加工の痕跡を濃厚に留める削りかけだといえるのではないだろうか²⁶。

(2) 境界性の具象としての削りかけ——花を象るということ

ここまで、削りかけが自然と人間の領域との境界の位相に顕われ、兩者をつなぐ媒介として観念しうることを論じてきた。こうした観念は、人々によって明確に意識化され、言語化されることのない、いわば無意識に沈められたものと言ってよいであろう。しかし、儀礼や作法、断片的な語りなど削りかけをめぐるコトの群れには、人々のそうした観念が隠しがたく刻まれていると言える。

最後に考えておきたいのは、自然と人為の媒介者、またその境界性という観念が、どのようなかたちでモノとして具象化されているかということである。たとえば、削りかけが時おり「鳥」として表象されることも、媒介者としての立ち位置と相関して捉えることが可能であろう。そうした観念の表出形のひとつとしてここで取りあげておきたいのが、日本列島本州以南の削りかけ習俗においてもっとも多くみられる「花」としての造形である。

第Ⅰ部でも確認したように、小正月の削りかけの名称には、大きくわけてハナ系（ハナ・ケズリバナ・ジュウロクバナ・ダンバナ・カキバナなど）、アワボヒエボ系（アボヘーボ、アボヘボ、イナホ、ムギノホなど）、ケズリカケ系、ホダレ系（ホーダレ、ホーダル、ホダラなど）などが認められるが、このうちかなりの数を占めるのがハナ系の名称である。また、お彼岸にお墓にお供えするのにも花、紀伊半島山間部でみられる削りかけも、その形状が花を模したもののように見受けられないにもかかわらず、多くの地域でこれを「ケズリバナ」と呼んでいる。あるいは花でなくとも、アワボヒエボ系、ホダレ系など、やはり植物を意味する言葉が多いのが特徴である²⁷。

その「花」が意味するもの、すなわちこれらを祭る人々にとっての花がどのような有

用性をもっていたのかと考えると、とくに中部から関東、東北太平洋側の小正月の「ハナ」は、やはり植物の実りに対する予兆を表わすものとしての意義であったと考えざるをえない。すなわち、先触れとしてのハナ（端／鼻）である。花を実りの予兆と捉えることは、宮本常一の次の考え——「日本の文化はその根底において植物的であり、しかも農民的であり、あらゆるものに飼育と再生の思想がひそんでいる」〔宮本 一九七四一〇〕——をある部分では立証するものであり、「日本文化」における「予祝」という観念の重要性を示唆するものであろう。しかしそれでもなお、予祝のための花を祝うために、なぜ、その形を具体的に象る必要があったのかという点は判然としない。

そのことを、人為／自然との関わりで考えるとどうなるだろうか。花を象ることは、その形を真似ることである。真似ることすなわち「まねぶ」ことは、周知のとおり「まねぶ」ことでもある。『日本国語大辞典』から関わりのある語彙を抜きだしてみると、「まね／他のものの姿形に似せること」「まねびとる／技術や学問などを、まねんで身につける。習得する。会得する」「まねぶ／学問や芸芸などを、教えを受けて身につける」などとある。「真似」の語源説として「まこと（真）を似せる意」とあるのも重要な点で、まねぶこととはすなわち、型を模倣することでそのものの本質を習得することを意味するのである。したがって自然をまねぶことは、そのことによって自然の本質を自らのうちに採りいれようとする意思だと言い換えてよいだろう。削りかけの場合は、花という形をまねぶことで、その本質——その後に約束された豊作——を取り入れようとする意思と考えられる。

こうして自然をまねぶという志向は、造花や生け花、盆栽、庭園など、いわゆる「日本文化」の特徴的表象物と位置づけられるもののなかにも数多く見てとることができるが、ここで重要な点は二つある。ひとつは、自然をまねぶということが、自然に対する強い志向性、深い愛好の現われであるという点である。それはすでに触れたように、自然性のなかに聖なるものを見いだす性向と重なるものであろう。しかしそれと同時に重要なことは、自然をまねぶということが高い人為性の結晶でもあるという事実である。たとえば宮川英二は、建築家としての立場から日本文化論を提示するなかで、西洋庭園の噴水と日本庭園

の滝を比較し、日本庭園の滝は「自然らしい」秩序を保っているものの、背後には、平地の水を引きあげて落とす高度な人為性があることを指摘した。すなわち、日本庭園は「自然というテーマの人工物であって自然ではない」のであり、人為と自然との高度な融合がそこにみられるのである。その融合は日本文化の様々な局面において顕われており、「無限にひろがる自然のミニチュアが盆栽、自然のエッセンスを凝縮、抽象化したのが活け花」なのであり、これらはすべて、高い人為性をもって「自然らしさ」を表現したものである〔宮川 一九七九 一一三～一一六〕。こうした表現の在り方は、自然に対する認識、自然との関わり方に対する人々の志向をよく示したものと言えるだろう。

花をまねびた削りかけ、あるいは粟穂稗穂をまねびた削りかけにも、同様の精神性を見いだすことができるのではないだろうか。それは単に自然物を削って人為性を刻印するというだけではなく、花という形をまねぶことで、周到に、人為と自然との融合を表現したものと捉えることができる。そして、そうした領域のものに対する志向が、目に見える形としての具象化されたもの、それが削りかけだったと言えるのではないだろうか。

振りかえれば、自然と人為の融合した領域に対する人々の意識的、無意識的な愛好は深かった。たとえばよく知られているように、人々が愛するのは奥山の自然ではなく、里や里山の自然である——宮本常一が、日本で一番うつくしい風景として稲穂が頭を垂れた風景を挙げたように。それは、自然の営みに人々の労苦の跡、営みが溶け込んだ姿であり、そこに人は美しさ、郷愁を感じるのである。そうした愛好は、文学や芸術にも様々な形を変えながら表出している。たとえば『万葉集』にもっとも詠われている花はハギであるが、中川重年はその理由について、花のうつくしきや香り、日本人の好みなどのほかに、それが人為を表象する植物であったからではないかとしている。

「自然と集落との中間にあり、おしよせる緑の波に対する防波堤にあたるものが人為的な草原でした。…（中略）…この草原こそがハギを生育し、秋の七草の多く生育する場所なのである。ここに咲く花々は人々の営みの結果現れてきたもので、それは古代人にとってあたかも人々のほうに向いて咲いてくれるようにみえたのです。そのようなハギの花を人々

は愛したのです」〔中川 一九八四 a 五〕

あるいは先に引いた宮川英二は、建築の観点から自然と文化の融合を説明づけようとする。宮川は「軒と縁で構成された空間」にこそ「日本建築の真髓がある」とする。つまり、家（文化）と庭（自然）を厚い壁で遮断するのではなく、軒や縁側といったゆるやかに開かれた媒介項によって、両者を繋ぐのである〔宮川 一九七九 一五九～一六九〕。

こうした境界域、結節点はまた、もっとも豊かな文化を生み出す媒体でもあった。たとえばII-五章でもみた通り、植物の名づけがもっとも豊かに為されるのも、人工林や奥山の樹木ではなく、里山の樹木に対してであった。そしてこのことは、生態学的な事実とも一致するのである。里山は、もっとも豊かな生物層を育む森でもある。いま、里山が日本の各地で荒廃し、自然の（いわゆる奥山的）森林に遷移しようとしているなか、里山保全を主張するもっとも重要な論拠となっているのは、生物多様性の保全である²⁸。

人と自然とが交わる場所、人為と自然との境界域においてこそ、もっとも豊かな自然層が生まれ、また文化が育まれる。こうした領域を人々が志向するということが、それはまた、自然と人間とを二元論的に隔てるのではなく、曖昧なグラデーションで繋ごうとする意思、志向と言い換えることもできるだろう。

削りかけはひとつのモノにすぎない。しかしそのうちに、人々が何を思い、またいかにして自然とつきあってきたのか、その具体的、観念的な関係性の一端が凝縮されていると、いってよいのではないだろうか。

¹ 野本寛一は、村々に「木と森のあいだ」とも言うべき聖地があることを多くの事例をもって示し、『神木』と『神の森』がその本質において接続性をもっていることを指摘している〔野本 二〇〇八 六六〕。ここでもそれにならい、それらを含めて「聖なるモリ」と表現しておく。

² もちろん、こうした区分は複雑な諸相を捨象したうえでの概念的なものである。たとえばご神木や巨樹、鎮守の森は人為活動と密接に結びついており、伐らずに残そうとする人間の意思によってはじめて巨樹たりえたものであるし、実用的であるがゆえに残され、聖性を獲得した場合も想定されるからである（註4も参照）。

³ 自然すなわち非居住域を聖なるものとして志向することは、日本民俗のなかにおいては自明

のこのように受けとめられがちであるが、ベルクも指摘するとおり、たとえばキリスト教世界における非居住域——沙漠——に与えられたマイナスのイメージ（餓えや乾き、誘惑の地）の印象を思い浮かべたとき、そこには鮮やかな対比を見いだすことができるだろう。

- 4 ただし、こうした樹木群においては、実用性（俗性）と聖性とが表裏する形で認識されることは留意すべきであろう。たとえばスギがきわめて優秀な材であると同時に寺社の杜を構成するもっとも重要な樹種であるように、それは聖・俗の両面における高い有用性を持つ。それは野本寛一が、「靈性と実利性との交響は、時間軸を遡源するほど濃密であった」とし「実利性を基層としての神聖視の眼ざしも否定できない」と述べる通りである〔野本 二〇〇八七四～七五〕。
- 5 圧倒的に多いのはマツで、「神降松」「衣掛松」「子授の松」など、三〇〇近い類話が挙げられている。次いでスギが一〇〇話弱、サクラ、ウメと続く。削りかけの樹種のなかで唯一例外的に類話が収録されているのがヤナギで、ウメに次いで二〇話強が収録されている。
- 6 収集された伝承は、当然ながら監修である柳田の志向的偏り——たとえば神降りの伝説が全体のうちの相当数を占めるのは、柳田の樹木＝依り代説を強力にバックアップするものである——を反映したものであろう。しかし、これらが柳田によって分類・類型化されたタイプに沿って収集されたとすればなおさら、そこにみられる偏りは類型化されにくい語り、地域性の強い語り、すなわち「私」的な語りを（無意識的に）排除した結果とも言えるだろう。
- 7 ただし、それは人間の世界における矮小な時間観念そのものを超越あるいは拒絶するような悠久性への希求といってもよく、その意味においては聖なる時間における恒久性といってもいだろう。
- 8 私的所有権論の先鞭をつけたジョン・ロックは「所有権の主要な対象は、今では、土地の果実や、そこに生存する獣ではなくて、土地そのもの——その他の一切のものは土地の中に含まれ、土地の上に見出される」〔二〇〇六 三七〕とする。これを受けて加藤雅信は「現行法体制における所有権概念は、土地に対する労務投下等によって発展してきた農業社会に典型的にみられる権利保護の必要性を基礎に発展してきたものということ是可以する」とし、次のように述べる。

「土地の生産性の高い地域が農業社会となって、その社会内部に所有権の概念を内包し、土地の生産性の低い地域が遊牧社会、狩猟採集社会となり、その社会内部に土地所有権の概念を内包しなかった…土地に対する投下資本が、ゼロー中間一大という三段階の社会構造に応じて、土地に対する所有権その他の権利が、不存在—中間的ないし萌芽的な存在—私的所有権の確立というシェーマをみることができるであろう」〔加藤 二〇〇一 一六八～一七〇〕

- 9 たとえば加藤雅信は次のように述べる。

「現在の、全面的な絶対性、排他性を有する近代的所有権の成立以前に、ほぼ使用収益機能を独占しているものの、多少の侵害は受認せざるをえない、不完全なあいまいなかたちでの所有権が、所有者の利用頻度が元来それほど多くない森林その他については歴史的に存在していたのであって、それが克服されたのが現在の法制度である」〔加藤 二〇〇一 九七〕
- 10 網野は次のように続けている。

「こうした『前近代的所有』の多様なあり方を、単に人間相互の共同体との関わりからだけでなく、自然との関係からも生ずる呪術的・宗教的な制約もふくめて、広く人類史的な視野から研究を進めてみることは、今後のきわめて興味深い研究課題となりうる」
- 11 秋道は次のように述べる。

「村による排他的な利用や数村のあいだでの独占的な利用がおこなわれた領域以外にも、だれの所有でもないといわれる領域が存在していたことは、すくなくとも中世までさかのぼってみることができる。網野善彦は、中世において、山野河海がだれのものでもない

という認識があった背景として、天皇が絶対所有する『非所有の所有』という考えがあったのではないかという視点を提示している。ヨーロッパでは、だれのものでもないと同時にみんなのものでもある、といった前提から『共有の悲劇』がひきおこされるといふ考えがなされた。日本の場合、それとはまったく異なって、絶対的な所有者を暗黙の前提とする所有観、自然観が存在するとしたら、たいへん興味深い〔秋道 一九九五 三二〕

さらに、所有と占有をめぐる様々な民俗事例を挙げたうえで「人間と自然とのかかわりあいのなかで、カミ観念を媒介とする思考様式や自然観が多様な形で存在する」〔同前 二四八〕ことを指摘し、「人間は自然を認識しあるいは利用し、その所有権や占有について多くのしきたりや制度を生み出す過程で、カミという存在をつねに媒介項としてきた」のではないかと述べている〔同前 二四七〕。

- 12 秋道は宮本常一の報告する十津川村の「地モライ」の例などを紹介しているが、こうした観念がもっとも簡潔に描かれているのが宮沢賢治の「狼森と笹森、盗森」であろう。この童話のなかでは、開墾者である人間と、森との間で次のような会話がなされる。

そこで四人の男たちは、てんでにすきな方へ向いて、声を揃えて叫びました。

「こゝへ畑起してもいいかあ。」

「いゝぞお。」森が一斉にこたえました。みんなは又叫びました。

「こゝに家建てゝもいいかあ。」

「ようし。」森は一ぺんにこたえました。みんなはまた声をそろえてたづねました。

「こゝで火たいてもいいかあ。」

「いゝぞお。」森は一ぺんにこたえました。みんなはまた叫びました。

「すこし木貰ってもいいかあ。」

「ようし。」森は一斉にこたへました。男たちはよろこんで手をたゞき、さっきから顔色を変えて、しんとして居た女や子どもらは、にわかにはしゃぎだして、子供らはうれしまぎれに喧嘩をしたり、女たちはその子をぼかぼか撲ったりしました。〔宮沢 一九九五 二〇～二一〕。

- 13 ことさら、自然と神とを等式で結ばなければ、「人間の無主」＝「自然の所有」という考え方は、世界の民族のなかにも見いだすことができる。たとえば篠原徹が紹介する中国海南島初穂村のリー族では、植物や動物に対して「ウッチョウ（植えたもの）」と「ワー（生えたもの）」という区別がみられる。

「誰の水田であろうと、可食水田雑草は『生えたもの』だから誰が採取してもいい。水満村は水滴茶という特産物を栽培しているが、山の中にある自然にある茶の木なら誰が採取しても文句はない。…（中略）…これは集体林（日本語で共有地と訳されている）に存在する生き物に対しての彼らの自然観なのであって、人間がなんらかのかたちで関わる自然は『ウッチョウ』、関わらない自然は『ワー』なのである」〔篠原 二〇〇五 六二～六三〕

あるいは、インドのムンダ族の次の例が、山田隆治によって紹介されている。ムンダ族では所有を表わす「kisen」と呼ばれる言葉があるが、重要なのは「昔から存在するものには kisen はない」と語られることである。したがって「森に kisen はない」と説明され、「森の産物は誰でも自由に利用し処分することができる」と言う。

「対象がコップないし皿として用いられる木の葉であろうと、重要な食料源をなす根茎類であろうと変りなく、経済的意義には関係がない。さらにこの権利は、狩猟・採集のみでなく、家畜を自由に放牧させる権利をも含む。僅かに例外をなすのは樹木の伐採だが、これはインド地方政府によって禁じられているからだ」と説明される。

ここでもやはり、「自然がそのまま提供するものだから」すなわち、「自然のもの」という根拠において、人間における無主性が観念づけられているのを見ることが出来る〔山田隆治

一九六九 四四四～四五〇〕。

- 14 神野善治は建築儀礼や造船儀礼という一見異質な儀礼のなかに、共通して「山の神」が祀られていることを示し、その根底に「山の樹木に宿る精霊（木霊）の信仰」があったことを指摘している。そして造船儀礼にみられる、船をわざと転覆させたり大きく揺らしたりする転覆儀礼、また船を陸側へ三回引き戻す儀礼などが、「山の神・木霊との縁切り」を目的とする「木霊送り」の儀礼だったのではないかとする〔神野 二〇〇〇 二〇五〕。つまり、「山に生えていた木を人間がいただくことを通して、この木霊の威力をなだめる、あるいは鎮魂するという要素が具体的な建築儀礼や造船儀礼に見てとれる」というのである。その背景においては、「樹木の霊力が、人間が建物や船などの構築物を造る時に、潜在的に意識されていた」ということが重要である〔同前 二四六〕
- 15 東秩父村安戸の鶴川次作さん（昭和九年うまれ）によれば、ニワツクは大抵どこの家でも庭の畑の隅などに植えておき、側枝を落とすなどして真っ直ぐ長く伸びるように「仕立てる」のだという。こうした例は自治体史のなかにも散見され、たとえば群馬県伊勢崎市馬見塚などでも、「来年もよい物が出るように全部切つてある」という〔伊勢崎市 一九八六 一四六〕。
- 16 宮沢賢治は童話「かしはばやしの夜」のなかで、「柏の木」の枝を「手」、根元部分を「脚」と表現する。そうした擬人化はカドマツの根元を「アシ」と呼ぶことにも通じるものであり、興味深いのが、さらにおもしろいのは、柏の木の伐採者として描かれた清作が、決してこれを「脚」とは言わないことである。清作は「柏の木大王」との掛け合いのなかで、大王が「貴さまの悪い斧のあとのついた九十八の足さきがいまでもこの林の中にちゃんと残つてゐるぢや」と責めたのに対して、「九十八の足さきといふのは、九十八の切株だらう」と言い換えて切り返している〔一九九五 六七〕。そこには「山主の藤助に酒を二升」贈ることで柏の木をモノとして買った清作の無意識が巧みに描かれているとあってよい。それは清作にとって生きた樹木ではなく、あくまでモノなのである。また、清作にとっては山主の藤助こそがモノとしての木の所有者であるため、山主には酒を「買ふいはれ」はあっても、「柏の木大王」には「買ふいはれがない」。それに対し「柏の木大王」はその名の通り、人間とは別個の世界でひとつの社会を築いている「柏の木」たちの支配者（長）として描かれており、人間の所有の対象となるモノでないことが暗に示されている。そこには、近代における自然物所有に対する認識のずれが明確に語られているとあってよい。こうしたことは、カドマツの「アシを洗う」とした表現が、樹木を生きたものとして捉え、それを迎えてくるのだという意識（無意識）が表出したものであることを逆照射するものであろう。
- 17 こうした占有標、すなわち占め（注連）について秋道智彌は、その発生が「中世はもとより古代にまでさかのぼれる」こと、また「多様な結界標示の民俗が全国的にみられ」、それは「注連縄のように手のこんだものから、草を丸めたり木の枝を立てたり、自然石をおくだけの素朴なものまでがあった」ことなどを指摘している〔秋道 一九九五 七八〕。
- 18 なお、こうした漂着物（ナガレモノ、ヨリキなどと言う）を誰でも拾っていいということを説明するのに、飛鳥字勝浦の本間克子さん（昭和四年うまれ）は「何もシルシないんだもの、海のほうから寄ってくるんだもの」と語る。あるいは飛鳥字法木の斎藤ソメさん（昭和九年うまれ）は、「流れてくるもので、そこ〔土地、地面〕に着いてるわけじゃないから」と説明する。地元の人々の所有／占有感覚を推し量るには興味深い語りであろう。
- 19 野本寛一も『焼畑民俗文化論』のなかで数多くの事例を挙げているが、ことに興味深いのは宮崎県日向地方の例を通して示した「実的な技術」と「信仰的な呪術」との並行である。実質的なものとしては、汗の染みついた着衣（サゲジメやカジメ）やカズラを湾曲させてワナのように見せかけたもの（ツルブメ）などがあり、より呪術性の高いものとしては神社から受けた御幣などが挙げられている〔野本 一九八四 一七～一八〕。

また早川孝太郎も、占有を第三者に対して示す方法として、ひとつには相手の感覚——特

に視覚、聴覚、嗅覚——に訴えるものの系統があり、一方では相手の観念に訴えるものがあったことを指摘している。後者については、たとえば「神社の御札とか御守りの類」「祭りの後のいわゆる役済の注連とか幣帛、幟の類」があり、「これで果たして对手が威嚇を感じるか否かを疑うもの」であるとする〔一九八二 二〇四〕。

20 早川孝太郎によれば、こうした表象物をソメ系の名称で呼ぶ地域は中部から信州まで広がっている。また、シメという呼称も四国や九州の山地に濃厚にみられるという〔早川 一九八二 三二三〕。

21 このことは、アイヌのイナウ習俗の周辺では民俗事例から傍証することができる。久保寺が示した占有標である「棒幣」は、アイヌの口承文芸のなかにも歌われているほか、萱野茂なども実際の習俗として紹介している〔萱野茂 一九七八 二六四〕。また、それはかつて行なわれていた獵の習俗として、現在でもその断片を聞くことができる。たとえば新冠町の狩野義美さん（昭和八年うまれ）は、次のような話を父親から聞かされていた。昔からの言い伝えで、獲物のクマやシカを山に置いておくとウエンカムイ（悪・神）という姿なき悪神が来て肉躰のおいしいところをさらい、それに見せかけたものを代わりに置いていく場合がある。それを持ち帰って食べると、様々な悪いことがおこるので、獲物の霊を守るためか、肉躰を守るためか、その枕元にイナウの簡単なものを立てる、という。さらに興味深いのは、狩野さん自身はイナウを立てることはしないが、同じ状況になった場合にはイナウの代わりにリュックや風呂敷を用いるということである。狩野さんによれば、そのほかの動物から獲物の肉を守るために、動物たちがどうも嫌だなと思うことをするのだという。人里の動物だとそうした人工物にも慣れてしまっているが、奥山の動物たちは見慣れていないもの、嗅ぎなれない臭いなどを警戒してむやみには近づかないという。狩野さんのお話で何より興味ぶかいのは、イナウがリュックや風呂敷に置き換わっていることで、すなわちこれが、イナウが果たしていた役割を代替していると考えられることである。その機能／特性は、狩野さんによれば、動物が嫌がるような人間臭さを示すことで動物を除けること、つまり自然界にはありえない形、匂い、雰囲気を作りだすことで人間の存在を主張することであり、それが一種の占有標／魔（肉を食べにくる動物）除けとなっているのである。それは実益的に考えれば、野生動物に人間の存在を知らしめることであり、より象徴的には、ウエンカムイのような神霊に対して人間の存在を知らしめることになる。動物を含む自然界を神々の世界と捉えてよいならば、それは神々の世界に対して示された人間のシルシと捉えることもできる。そのシルシにより、それが置かれた空間をまわりの自然（神々の世界）から区別化し、人間のものにするといつてもいいかもしれない。イナウが神々に対してのシルシであったと同時に他の人間に対するシルシともなったことは、たとえば『蝦夷島奇観』（一七九九年）の図絵に見えるとおり、仕掛け弓を設置したことを警告するために、その場所の近く——おそらくは動物の気づかない場所——にイナウを掛けておくといった習俗にも見てとることができる〔内田 二〇〇四 九〇、静内町 一九九六 八七〕（本文写真3参照）

ところで、人間のシルシとしてのイナウはアイヌの口承文芸のなかにも象徴的に歌いこまれている。たとえば、口承文芸におけるイナウ表現に「ainu inau」というものがある。ainu は人間を意味する言葉なので、「人間の（供える）木幣」といったほどに和訳できるが、この表現は、ainu sake「人間の（供える）酒」とセットになって登場する定型句と捉えることができる。こうした表現に加え、アイヌが神々のためにイナウを削り、酒をかもして祀りの準備をする場面も、やはり定形化された語り口で歌われる。これも ainu inau と同様に、イナウや酒が人の手によって作られているということを暗に強調しているものといえるだろう。こうした表現は、inau と sake が、ainu すなわち人間の世界に属するものであることを物語っていると考えてよい。イナウはかぎりなく神聖なものでありながら、いっぽうで厳格に ainu inau なのであり、久保寺も指摘するとおり、イナウの力の源泉は削りという人為的行為に拠るものとみてよいのではないだろうか〔今石 二〇〇八 b〕。

22 仲介者としての削りかけは、イナウについてはより鮮明に意識されている。たとえば大林太良は、イナウの持つ神体や守り神としての機能、魔を威嚇する棍棒としての役割や、神への土産としての意味などを挙げつつも、それらに先行して「神と人との間の仲介者としてのイナウの機能がより本来的なもの」としてあったと結論づけている。そしてその仲介の機能とは「アイヌの言葉を神に伝える代弁者、あるいは仲介者」としてのそれであり、イナウの起源神話がどれも「イナウが元来は、天からもたらされたか、あるいは、天から下った文化英雄によってはじめてつくられたという点」で一致することなども「天の神々と人間界を仲介するものとしてのイナウの起源説明として頗る適当なものであるといわなくてはならない」としている〔大林 一九九九 二六九～二七八〕。

23 占有標は、媒介者にとっての人為性の意義がもっともわかりやすい形で表象されているとはいえ、そうしたモチーフは他にも見いだすことができる。たとえば神への供物が加工品——餅や団子、しとぎ、粥、お神酒——という形を採ることが圧倒的に多いことも、そこに人為（労働）の痕跡を留めることが本意であったと解釈することができるだろう。供物が人間と神霊との間に立ち、互酬——祀り／庇護・恩恵——によるコミュニケーションの仲立ちとなっていたと捉えれば、供物には、それが人間から贈られたものであることを示す贈与者のシルシが付されている必然性があったからである。人為がそうしたシルシになり得たと捉えることは可能であろう。また別の次元でいえば、贈り物は相手の世界にないもの、手に入りにくいものを提供しあうことが原則的理解であろうが、その場合、神々の世界に欠けている最たるものが文字通りの人為の力であり、それが神々がもっとも喜ぶ贈り物になる、と捉えることもできる。

この点を、川島秀一は別の角度から具体的事例に拠って論じている。川島は漁で獲った魚を海に戻す際には、はらわたをちぎったり、ずたずたに切ったり、あるいは包丁を刺したりして海に戻すといった慣習が広くみられたことを指摘し、それが「漁で得た魚は、神から人間に授かったものであるから、それを人間の側が一度も手を加えずに、そのまま捨てることを避けたことから生じた禁忌であったらしい」している。あるいは山の神への供物である「オコゼ」（タツノオトシゴやモズ、ヘビの抜け殻）がいずれも乾燥されているものであることから、それが「人間によって一度は加工されたもの」であることを指摘し、そうした加工物を神に贈るのは、そこに「人間界の情報が込められている」ために神々が喜ぶ、という解釈が成りたつことを示唆している。以上の例は、神々とのコミュニケーションの成立の前提に、人為を加えること、人為性があることを示すものといえるだろう〔川島 二〇〇二 六八～七二〕。

なおそうした思想は、アイヌのイナウについてもユーカラなどの口承文芸のなかから実際に読みとることができる。アイヌの口承文芸は、中川裕が指摘する通り「常套句」と「主題」を中心に組み立てられているが〔中川裕 一九九七 二〇九～二一六〕、イナウに関わる常套句を抜きだしてみると、それはいずれも人間と神々の関わりを中心にあるものとして描かれている。その関わりを媒介し、神々と人とを繋ぎ、あるいは隔てるものとして描かれるのが、*inau* と *sake*（酒）である。神々は人間を庇護し、恩恵を与える代わりにイナウと酒の贈りものを受け取る。この贈りものの神々にとっての重要性の根源は、それが人間からしか得ることができないものであるという点にあり、口承文芸においてはそれが様々な形で描かれている。たとえばイナウ・酒の所持が神々の地位を保証するステータスシンボルになるということもそのひとつである。人間から祀りを受けた神が他の神々を招き、イナウと酒を肴に宴会を催す場面は常套的に歌われるシーンのひとつであり、宴会も果てて帰っていく神々には、イナウの土産も渡す念の入れようであった〔以上、今石 二〇〇八 b 三～六〕。こうした描写は、神々にもっとも喜ばれるもの、つまり神々の世界にないものとして贈られたのがイナウや酒といった人為の表象であったことを示唆するものであろう。

24 神野は、船に関わる伝承のなかに木霊の「不滅性」が表現されていることを読みとり、例と

して『日本書紀』から、「枯野（かるの・からぬ）」と名づけられた官船をめぐって語られる伝承を紹介している。

「山の樹木が切り倒される。それが船にされてもその樹に宿る木霊は残り続け、この話では、まず『枯野』という船の威力となって世に知られる。それは老朽化したのち、一方では結果的にすぐれた造船技術集団をもたらし、もう一方では、焼け残りさえもが『琴』となって霊力を保ち続け、『妙音』を発しつづけたことが語られている」〔神野 二〇〇〇 二二二〕

ここには、人間の領域に引き寄せられてもなお、その性——木霊という聖性——を保ち続ける樹木、といったイメージが提示されている。なお神野は、「琴（こと）」は「こおと（木音）」または「このと（木の音）」の省略形ではないかとし、「本来的に樹木が発する木の音を引き出すのが『木の楽器』だということが示された言葉だったということが言えると面白い」という興味深い見解も示している〔同前 二五〇〕。

- 25 自然に属するものであったがゆえにそれが霊力をもったことは、自然への志向、自然への聖性の付与を鑑みれば必然的帰結であろう。こうしたことは、たとえば宮本常一が挙げる次の例にも印象的に示されている。宮本は「桃太郎」の昔話に拠りながら次のように述べる。

「大きなモモが川の上の方から流れてきたという話し方の中には、それが栽培されたものでないことを暗示する。また人の作ったものでないから霊力を持っていたとも見られるのである」…「信仰の対象となる植物は、多くは野生しているものであり、人の手が加わったとしても、日ごろは放置されているものが多い。モモは、野生化しているものより栽培されるものが多くなる段階で、その呪性を失ってしまったようにみられる」〔宮本 二〇〇三 一五四・一六三〕

- 26 削りかけに見いだされるように、境界的な場所に媒介者が位置づけられることは、ある普遍性をもった事象と考えてよい。山口昌男は「論理的にへだてられた二つの類の間のギャップ」には「様々な魔性の者、半人・半獣的存在が棲息することが多い」ことを指摘し、橋姫や「猿とか狐といった日吉神様や稲荷のミサキ」などの例を挙げながら「これらの周縁的・両義的存在は、神と人との仲介と考えられる場合が多い」としている〔山口 二〇〇〇 八八～八九〕。こうした仲介性は神話や説話にも見いだすことができ、たとえば日本武尊や素戔鳴尊など、「荒ぶる神」であり「征伐の主人公」であるこれらの英雄が、文化と、自然あるいは反秩序という「対立項の双方の属性を兼ね備えて」おり、そこには「仲介」的な機能が見いだすことができるという〔同前 一四〕。

- 27 このことは、アイヌのイナウと意味論上もっとも鋭く対立する点でもある。アイヌの人々と「花」との関わりについて、更科源蔵は次のように述べる。

「農耕民である本州人は、秋の稔りを約束する花に対して非常に敏感であるが、農耕をしなかった時代のアイヌの人たちは、花に対してほとんど関心を示さなかった。それは植物の花というものが生活とあまり関係なかったからである」〔更科 一九八五 四～五〕

少なからず語弊はある。アイヌの人々がかなり古くから農耕を行っていたことはすでに論証されおり〔たとえば 林善茂 一九六九〕、しかも「本州人」すべてが「農耕民」であるはずもない。しかし、その主旨については知里真志保の次の言葉で補いつつ、考えてみる必要がある。知里は『分類アイヌ語辞典 植物編』の序言で「アイヌの植物名わ必要ある部分にのみ附く」として、アイヌは、植物の「利用している部分にのみ特別の名を附している場合が多く」、「アイヌの植物命名の根底にわ、その植物の効用、すなわちその植物がアイヌ生活に対してどのような価値をもっているかというところが大きいに関係している」と述べている〔知里 二〇〇〇 一〇～一五〕。つまり、これによって更科の言葉を言い換えるとすれば、アイヌの人々がいわゆる花（花卉のついた特定の部位）に対しての利用価値または象徴的価値を感じてこなかったということになる。その「花」への関心の薄さは、アイヌ文化の様々な局面に滲みでている。たとえばイクパスイの文

様について、F.マライニは次のように述べている。

「花の文様だと解釈できる装飾は多いが、実際の描写は数の少ない iku-bashui に限られる。花と葉を描写する珍しい例もあるが、明白に植物形の実際の文様は日本に由来したものに限られていて、その最も大事なものは菊の文様であり、16の花弁のもの、8の花弁のもの、半冠のもの、不揃いのもなどがある。反対向きの二つの葉の文様も日本に由来したもので、その模範は刀の鏝の装飾として現れる。」(文中、図番号は省略) [フォスコ・マライニ 一九九四 六一]

以上のような状況からして、また実際に伝承されているイナウの意味づけをみても、これが「花」と観念されることはまずないといってよい。こうしたことを踏まえれば、本州以南においてみられる花を象するという表現の背景には、きわめて和人的な文化的背景をみることができるだろうか。

- ²⁸ たとえば筆者の通う山形県飛島では、昭和四十二年以降に徐々にガスが普及するまで、島の山を舐めまわすようにして女たちが焚き物を拾った。そのきれいになった林床に生えたのがワラビやキノコなどの山の幸であり、また島を代表する花であるトビシマカンゾウ(ユリ科)であった。島の人々はこれをカンソウと呼び、その芽や茎、花は食用に用い、また水田のない島では、藁の代わりにカンソウの茎でゾウリを編んだ。戦後の物資の乏しい時期にはカンソウの茎に海で拾った硫黄を塗り、ツケギにもした。人が継続的に人為を加えることで築きあげられた生態系のなかでカンソウは繁茂し、そのカンソウと人間との接点のなかから多様な文化が生まれた。それが、山に人の手が入らなくなったことでカンソウは数を減じ、現在では酒田市指定天然記念物に指定されるまでになっている [今石 二〇〇九]。