

和六十二年(度) 徳島県教育委員会

長野県

一九三六『長野県町村誌 第三巻』長野県町村誌刊行会  
芳賀日出男

一九六〇「人形まわしの村―阿波の昼間―」『芸能』第二巻六号、  
芸能発行所

ロー、ジェーンマリー

二〇一二『神舞い人形―淡路人形伝統の生と死、そして再生』  
齋藤智之訳、私家版

Law, Jane Marie

1997 Puppets of Nostalgia : The Life, Death, and Rebirth of the  
Japanese Awaji Ningyo Tradition. Princeton : Princeton Univer-  
sity Press.

(かん・じゅん／京都精華大学)

【シンポジウム「ローカルなもの生き延び方―現代における人形儀礼の再文脈化」】

## 人形儀礼と「語彙」

―津軽地方のオシラ神をめぐる―

山田 巖子

はじめに

東北の人形儀礼であるオシラ講を考える際に、青森県の津軽地方は特異な位置を占める。

明治以降、弘前市の真言宗寺院久渡寺は津軽地方のオシラ神信仰を取り込み、護摩焚きと読経の儀礼と結びつく王志羅講を組織した。宗教学者の楠正弘はこのことを、藩政時代に藩主の祈禱寺であった寺院が、大檀那を失った後の新たな時代を生き延びるための方策という見方〔楠 一九八四・三九五〕を示した。

一方、民俗学者の清野耕司は、藩政時代の弘前藩の神社資料に注目する。幕末維新时期に「大平神」という神が流行り、弘前八幡宮ではこの神を一時預かり、元の持ち主に返したとある〔清野 二〇〇三・三二六〕。清野は、この神がオシラ神であったと断定し、津軽地方の藩政期のオシラ神の扱いに注意を向けてい

る。考古学者の関根達人は、つがる市車力の高山稲荷に奉納された、祀り手を喪ったオシラ神の物質調査を実施し、久渡寺以外の津軽地方の密教系の寺院や、高山稲荷神社がオシラ神のオセンダク（衣装）に押印していることから、近代以降の寺社とオシラ神信仰の結びつきに注意を向けた（関根 二〇〇四・七〇―七四）。筆者もまた二〇〇四年度から二〇〇六年度にかけて津軽地方のオシラ講を確認した（山田 二〇〇七）ところ、

津軽地方のオシラ講は、シチカムラや「七ヶ所かける」と呼ばれる春の寺社参拝行事に先立って行われ、地域の女性たちや民間巫者から、「一続きの行事」として捉えられている場合が少なくないことを明らかにした（山田 二〇〇八・二九六―一九九）。

オシラ講と関わる寺社は久渡寺の他に、黒石市の羽黒神社、平川市の天台宗寺院蓮乗院などがあり（山田 二〇〇七）、祀り手をなくしたオシラ神を寺社が預かる例も少なくない。これらのオシラ神信仰の調査成果をもとに、筆者は津軽地方のオシラ神は寺社信仰の下部に位置づけられ、制度的に安定した場所であり、その保障の上で、木像に魂が宿るという「物神信仰」としての内実を保っていることを指摘した（山田 二〇一）。

民俗神として記述されてきたオシラ神は、津軽地方においては、寺院の側と信仰者の側の「協働」により、新しい時代の宗教政策に対応し、生き延びてきたといえよう。本稿では東北におけるオシラ神信仰を「ローカルなもの生き延び方」という観点から記述したい。その際に注目するのは、地域の「情報環

境」と祭祀者の「身体」、「感覚」、それらを表す「言葉」である。なお、本稿では、東北地方のオシラ神を総称して記述するときは「オシラ神」、各地の事例を紹介する時は、その地方のオシラ神の呼称に従う。

## 1 東北におけるオシラ神と「憑き」概念

オシラ神と「家」や「個人」の結びつきを考える際に示唆的なエピソードがある。この事例から紹介したい。筆者は二〇一〇年に東北地方のオシラ神信仰の「現在」を調査することを企画していたところ、二〇一一年に東日本大震災が起こった。その結果、オシラ神に関わる聞き取りは、いきおいオシラ神信仰の被災後の「現在」を聞き取るようになった。<sup>2)</sup>二〇一二年三月に岩手県の博物館、資料館関係者から聞き取りを行ったところ、太平洋沿岸地域で、震災によってオシラ神の祀り手を失い、家に残ったオシラ神の扱いを遺族が博物館に相談するということが起こっていた。このような相談の際に、学芸員が、当該地の過去の民俗調査報告書の「オシラサマ」の項目をコピーして送付したところ、遺族は大変驚き、「こんな神さまを祀っている家が他にもあるのか。自分の家だけが奇妙な神さまにとりつかれたと思っていた」と語ったという。

ここで思い起こしたいのは、小松和彦が、座敷童子を「屋敷に憑く」と解釈し「憑き」概念の拡大を図ったことである（小松

一九八五)。佐々木喜善は「オシラ神の家に憑きし由来とその動機」を一九二八年に著し、オシラ神を「家に憑く」ものと解釈している(佐々木 一九二八・四八)。「家に憑く」という観念は、青森県でも旧盛岡藩領でうかがうことができる。三戸郡新郷村金ヶ沢で、藩政期に修験者の家であった旧家で聞き取りをしたところ、オシラサマが「家の人を咎める」ので、川に流したところ、川の流れに逆らって上ってきたという(弘前大学民俗学実習履修学生編 二〇一三・一五六)。このような事例は、分析概念としての「憑き」を用いて解釈することが妥当な例であるといえる。

しかし、このような事例を解釈する時にもう一つの仕方がある。それは信仰者のもつ語彙に拘泥する仕方である。オシラ神信仰のある地域では、信仰者は「憑き」という語彙を用いない。津軽地方では、オシラ神を新に祀る個人は、「オシラサマをサンヅイタ／サヅイタ(授かった)」と表現する。この語彙はオシラ神祭祀にかぎったものではなく、龍神や稲荷なども含まれる(木村 二〇〇六、山田 二〇〇六)。この「サンヅク／サンヅイタ」という語彙にしばらくこだわって考えてゆきたい。

## 2 「津軽地方におけるカミサマ系巫者と「熱心な信仰者」

オシラ神調査の際に「サンヅイタ」という語彙をいく度となく耳にしてきたが、実はこの語彙をもっともよく聞くのは、津軽地方の民間宗教者であるカミサマ系巫者の「語り」である。

具体的な事例を見てみよう。カミサマ系巫者の曾孫にあたる女性から、曾祖母がカミサマになるきっかけについて話を聞いた。

(事例一) 大正五年(一九一六)生まれのつがる市の女性の家に、ある時、息子が川原で拾った石を持ち帰った。その女性がその石を拜んでいると大蛇が口から入るといいう経験をした。

この経験を信仰のある家族は「竜神がサヅイタ」と表現したが、信仰を同じくしない曾孫は「竜神が憑いた」と表現した。

カミサマ系巫者の実態は、宗教学者の池上良正らによって明らかにされていった(池上 一九九九)。それらの研究では、カミサマのライフヒストリー研究が蓄積され、人生の中期以降に病気や家族の不和などの苦難の経験を経て民間宗教者に変貌すると理解されてきた。しかし、筆者らの調査では、①一生のうちの一時期にのみ巫業を行う者、②宗教者として認知されている範囲が狭い者、③自他の認識にズレがある者、がおり、「宗教的職能者」と「一般人」の間に幾重もの濃淡があることを明かにしている(山田 二〇〇六)。

## 3 「授かり」の語り

それでは、「オシラサマをサンヅイタ」という経験のある女性たちの「語り」を検討してゆきたい。

夏泊半島の昭和三年(一九二八)生まれの女性は、一九七五

年頃にオシラサマとなる木があるのを夢に見た。自身の畑に行つてみると、夢で見た通りの木が生えていた。青森市のカミサマに「あなた（女性の夫）ほどの信仰のある人なら自分で作つてよい」と言われて夫が自らオシラサマを彫つたという。

筆者はこの女性を「熱心な信仰者」と捉えていたが、その後の聞き書きで、加持祈祷の許可書を持つていたことが分かった。この女性に限らず、熱心な信仰者は宗教者の勧めで神道系新宗教教団や仏教系の宗教団体から加持祈祷の許可書を受けていることがある。これらの女性たちは、寺社の巡行行事で先達の役割を果たすことがあり、周囲からカミサマと目されているものの、本人にはそのような自意識はない（山田 二〇〇六）。

「宗教的職能者」として自覚があり、生業化したカミサマの「語り」では「授かり」と関わる話は、身体感覚として生々しいものとなることが多い。つがる市車力のカミサマは、神霊が右肩から入り、左肩から抜けていったと語っている（弘前大学民俗学研究部編 一九七六・一七二―一七四）。

佐々木宏幹は、シャーマンの「憑き」に対して、「憑霊、憑着、憑感」の三種類の概念を示している（佐々木 一九八五、一九九六・二四八―二四九）。「憑霊」は「霊（力）」が人物の中に入り込んで、人物が霊自体として言動する場合、「憑着」は「霊（力）」が人物の身体の全体または部分にへばり着き、人物をコントロールする場合、「憑感」は「霊（力）」が人物の外側から、人物にさまざまな影響を与える場合」と分類した。カミサ

マ系巫者の「授かり」の語りは「憑着」レベルの体感をもつて語られるが、それ以外の人物の語りはオシラ神を暗示する（馬鈴の音など）<sup>(3)</sup> 夢を見る、体調が思わしくないなど、「憑感」レベルのものに留まるといえる。また、オシラ神となる木の「発見」についても、それが自身の「感覚」と呼応することを語る信仰者もいる。

（事例二）夏泊半島の大正一三年（一九二四）生まれの女性「私が、何歳の頃だっけなあ、五〇（歳）過ぎてからだなあ、ここじゃなくて山の畑のね、すぐ隣に桑の木があったのよ。その桑の木がね、こう、二本並んで、同じね、このぐらいの背丈になってからこう、組み合つてほれ、こう、おっきくなつたの。そうしてね、あの、男になる方の木が、ちよつと太くつて、木の肌もがさがさして。女になる方、こう、するつとした、肌のいい木でねえ。そして、この木を取つてきて、二、三年もねえ、小屋の上に枯らして置いたのよ。ほら、木が乾くように。上げて置いたの。それから、青森（市）のね、オシラサマをこしらえる所に持つて行って、作つてもらつたのよ」

しかし、これらの「感覚」もまた、先行する「知識」によって方向づけられている。

「これは、木を見たとき、あ、オシラサマの木だな、つてすぐ分かってるの?」

…略:「うん、ほら、オシラサマになる木は、こういうふうになってる木、聞いてあったから」

「あのね、ここの部落に住む、あの、神信仰のおじさんがいてたのよ。その人がほら、教えて」

この話からはコミュニティの中で、「熱心な信業者」がオシラ神に関わる「知識」を媒介していることが分かる。これらの「熱心な信業者」もまた集落の人からあだ名のようにカミサマと呼ばれることがある。

また「語り」では、人とオシラサマになる木と呼ばれる自然物(津軽地方では自生しているムラサキエグワで、一つの枝が二股に分かれ、先端で交差しているものと言われる)が「感応」しあうことが語られる。

「そのの、(ホタテの) 養殖センターあるでしょ、そこに。そこへちよつと行ったところへ(オシラサマになる木が) あったんだ。その地主の奥様、『うちもある』って言ったんだ。そうして、『うちもあるし、オシラサマ作りたいんだけど』って言ってただけど、その人はもう亡くなったのよ。今でもあつてね。そこを通つて行くのよ。これ、そうしたらね、その奥さんが呼ぶときはね、よくこう、おつきく

なつて、やつぱし、組み合つていたの。そしたら、今はね、もう、違つちやつて。もうほら、かあさん(地主の奥様)が亡くなったから、木も大きくなつたし、もう離れちやつてね、もう全然、(オシラサマを) 取るような木でなくなつたの」

自然物はあくまで「授かつた人物」との「奇縁」によって、オシラサマとなることが語られていよう。

ここで、津軽地方のカミサマ系巫者について考えてみたい。岩木山の赤倉口から登る山がカミサマ系巫者の修行の場である。彼(女)らは、霊場で自然(物)との感応を積極的に求めているといえる。赤倉以外の地では大正五年(一九一六)生まれのつがるの市カミサマは、通常の祈禱の依頼は自宅で行い、難しい依頼の際には黒石市のみみじ山にある堂で祈禱した(葛西二〇一六・一三〇―一三一)。

このことは自然と感応しあうことがオシラサマ信業者やカミサマたちの霊的な力になつていてと解釈することができよう。

#### 4 「知識」の共同体としての「地域」

先の章で、人と自然物が感応しあうこと、それに対して、オシラ神との「奇縁」やオシラサマを授かる「奇瑞」の「知識」が地域の人々にあることを見てきた。オシラサマの「信仰圏」



一六日の大祭)の参詣者が本州のどこから来ているのかを久渡寺の参詣者名簿をもとに地図に落とししたものである。(図3)は北海道からの参詣者の分布図である。近年では、津軽地方では久渡寺の大祭を待たずに日曜日にオシラサマを持参して祈禱を受ける者が多いが、それでも、津軽地方からの参拝者が多いことが見て取れる。

久渡寺を中心とする信仰圏では、オシラ神に関する「知識」が地域で共有され、さらには北海道地域に信仰者を生んでいることが確認できよう。

## 5 福島県のオシンメイサマ信仰との比較

青森県の津軽地方のオシラサマ信仰を、楠正弘は「個人的なるもの」と規定した(楠 一九八四・三二一)。このことを考える上で、福島県のオシンメサマ、オシンメイサマについて考え合わせる必要がある。

オシンメサマもオシンメ講という共同的な儀礼の場を持っている。オシンメ信仰については、佐治靖が宗教民俗学の立場、シャーマニズム研究の枠組で論考を発表している(佐治 一九八八 一九八九)。佐治はオシンメイサマの儀礼の場に着目し、(佐治のことばで)「非シャーマンの職能者」への「憑霊」現象を分析した。佐治の論考では、オシンメサマ信仰のモデル化、構造の解明への志向が読み取れる。

一方、亀倉加久子は一九七〇年からオシンメサマの調査を始め、一九八七年まで、オシンメ講の参加者と親しくつきあう中で調査資料を蓄積してきた。その成果は一九七四年『会津のオシンメサマ』一号から一九八一年の七号まで私家版で作成し、調査協力者や研究者、公共機関に寄贈するなどして公開してきた。これらの資料と私家版作成に至らなかった資料を弘前大学民俗学研究室で預かり、柴田彩子と筆者でデジタル化した。<sup>4)</sup>

亀倉の調査資料の特徴は、日常性が重視されており、オシンメ講に招かれて参加し、その「場」の道具立て、参加者の関係性、ことばとふるまいに関する豊富な情報を載せ、オシンメ講の参加者が踊り騒ぐうちにオシンメサマの憑霊に至る(あるいは至らない)「場」の経過の記述がなされていることである。

豊富な「憑霊」体験の記述から、他の神仏、死者、狐狸も憑霊することが分かるが、「うつらはる」の語彙はオシンメサマのみであること、「憑霊」現象の正邪を判断する神道系教団神習教と関わる巫者の存在などが示されている。

津軽地方の「サンツク」に比べ、会津地方の「うつらはる」は「忘我、変性意識」が見られることから神霊との霊的接触は「深い」ことが分かる。また「うつらはる」という語彙は神霊が主体であるが、神霊を「サンツク」という語は人間が主体であることに注意を向けなければならない。

オシンメサマの儀礼の場の憑霊現象は、シャーマニズム研究の枠組みだけでなく、幕末期からの歴史的経緯と明治以降の新

たな宗教的知識の受容という視点から、再考されなければならぬといえる。

まとめにかえて

津軽地方のオシラサマ信仰が、真言宗寺院久渡寺というオシラ神を共同祭祀する儀礼の場を擁することで制度的な安定を得てきたことを確認した。一方、カミサマ系巫者を擁することで「知識」の活性化を図ることも見てきた。オシラサマ信仰を再生させる装置として、「サンヅク」という「語彙」があり、それが個人の感覚を肯定し、オシラサマと個人の結びつきを強調していた。「サンヅク」は「憑き」概念から検討すると「憑き」の一種であり、オシラサマ以外の霊的な存在にも使用されることを本稿で示した。しかし、この語彙は結果的に祭祀に至る場合のみ用いられており、祭祀に至らない場合は「憑く」と表現される可能性がある。またこの語彙は儀礼の場とは直接には関わらない。

カミサマ系巫者と「熱心な信仰者」（≡潜在的な宗教者）は、「サンヅク」レベルに差があり、カミサマ系巫者は身体違和が大きいこと、「サンヅク」の背景には、自然と感心しあう身体を肯定する感受性があることを見てきた。

個人的祭祀であるオシラサマ像を「授かった人」から次世代に継承する際には選択肢があり、継承を難しいと判断した場合

は、寺社に「預ける」という行為が選択されることが通常である。久渡寺に預けた場合、新たな信仰者が望む場合に、カミサマ系巫者を介して譲渡される場合がある（山田 二〇〇六）。これは、神像の移動、譲渡を可能にするシステムであると同時に、「熱心に拝まないとおそろしい」という感覚が維持されることにつながる。

津軽地方のオシラ神祭祀においては「熱心な信仰者」を再生産する「仕組み」が整えられているといえる。このことが津軽地方のローカルな信仰を今日まで生き延びさせてきたといえよう。

注

(1) 一八六六年津軽家文書『御用留帳』、同年、一八六八年弘前八幡宮文書『公私留記』を挙げる。この資料については歴史学者田中秀和の発見が早いですが、田中は「大平神」をオシラ神と結びつけることはなかった（田中 一九九七）。

(2) 二〇一一年度～二〇一三年度科学研究補助金基盤研究（C）JSPS KAKENHI Grant Number23520974「民俗信仰の再文脈化をめぐるダイナミズム」（研究代表 山田巖子）の調査による。川島秀一、前川さおりらとの共同研究で、その成果は（山田 二〇一四）にまとめた。

(3) 馬は、オシラ祭文にある馬と女性の婚姻譚を暗示し、鈴の音は、久渡寺に参拝する信仰者らがオシラサマに付ける鈴を暗示する。

- (4) 二〇一四年度～二〇一六年度科学研究補助金基盤研究(C)  
 JSPS KAKENHI Grant Number26370940 「潜在的な宗教者と知識の配置をめぐる民俗学的研究」(研究代表 山田巖子)の成果の一部である。

参考文献

- 池上良正『民間巫者信仰の研究』一九九九年 未来社  
 岩崎純愛「弘前市周辺のオシラサマ信仰の現在―経験と解釈をめぐって―」青森県民俗の会編・発行『青森県の民俗』第8号 二〇〇八年  
 大湯卓二・清野耕司編『シンポジウム 東北のオシラ神を探る』二〇〇九年 青森県民俗の会  
 葛西栄美子「民間宗教者の知識と実践―カミサマ系巫者とその周縁―」東北民俗の会編『東北民俗』第五〇輯 二〇一六年  
 亀倉加久子『会津のオシメサマ』一号 一九七四年 二号 一九七五年 三号 一九七五年 四号 一九七六年 五号 一九七六年 七号 一九七九年(私家版)  
 木村敏明「夏泊半島における『漂着神』信仰―その基盤と変遷―」[諸岡 二〇〇六]  
 楠正弘『庶民信仰の世界―恐山信仰とオシラサン信仰―』一九八四年 未来社  
 小松和彦『憑霊信仰論』一九八五年 伝統と現代社  
 佐々木喜善「オシラ神の家に憑きし由来とその動機」東北帝国大

- 学奥羽調査部編『東北文化研究』1巻3号 一九二八年十一月  
 佐々木宏幹「憑入・憑着・憑感―『憑霊』の概念について思うこと―」川田順三編『文化人類学 一』アカデミア出版会 一九八五年 改題「憑入・憑着・憑感―憑霊の概念―」佐々木宏幹「聖と呪力の人類学」(一九九六 講談社)に再録  
 佐治靖「オシメイサマの共同祭祀と憑霊信仰」『日本民俗学』176号 一九八八年  
 佐治靖「オシメイサマのお年越し儀礼の構造と集団憑依現象」『福島県立博物館紀要』第3号 一九八九年

- 清野耕司「青森県津軽地方のオシラサマ信仰」東北芸術工科大学東北文化研究センター編『東北芸術工科大学東北文化研究センター 研究紀要』2号 二〇〇三年  
 関根達人編『津軽車力 高山稲荷神社の民間信仰品』二〇〇四年  
 弘前大学人文学部  
 田中秀和「幕末維新期における宗教と地域社会」一九九七年 清文堂  
 ニコライ・ネフスキー(岡正雄編)『月と不死』平凡社 一九七一年

- 弘前大学宗教学民俗学実習履修生・愛知県立大学文学部日本民俗学研究室ゼミナル生編『諸岡道比古・小池淳一・山田巖子監修『夏泊半島の宗教と民俗』二〇〇三年 弘前大学宗教学・民俗学研究室  
 弘前大学宗教学民俗学実習履修生編『諸岡道比古・小池淳一・山田巖子監修『夏泊半島の宗教民俗誌』二〇〇六年 弘前大学宗

教学研究室・民俗学研究室

弘前大学民俗学実習履修学生編／山田巖子監修『新郷村の民俗誌』

二〇一三年 弘前大学民俗学研究室

弘前大学民俗学研究部編『車力の民俗』一九七六年

諸岡道比古編『半島空間における民俗宗教の動態に関する調査研

究』二〇〇六年 弘前大学人文学部

柳田國男『大白神考』一九五一年 実業の日本社『柳田國男全集』

一九九九年 筑摩書房

山田巖子「夏泊半島における民間宗教者―移動と役割―」〔諸岡

編 二〇〇六〕

山田巖子「弘前市と中津軽郡の概要」青森県教育委員会編『青森

県祭り・行事調査報告書』二〇〇七年 青森県

山田巖子「津軽におけるオシラサマ信仰の展開／The evolution of

Oshirasama folk beliefs in the Tsugan region」ハンナ・ジョイ・

サワダ、北原かな子編訳『日本語と英語で読む津軽学入門／An

introduction to Tsugan studies in Japanese and English』二〇〇八

年 弘前大学出版会

山田巖子「祭祀者の身体と神像―津軽のオシラ神を起点にして―」

大湯卓二・清野耕司編『シンポジウム 東北のオシラ神を探る』

二〇〇九年 青森県民俗の会

山田巖子「桑の木に宿る神―青森県津軽地方におけるオシラサマ

信仰の現在」小池淳一編『民俗のなかの植物―日韓比較の視点

から』二〇一一年 国立歴史民俗博物館

山田巖子編『映像解説 オシラサマ信仰の「現在』』二〇一四年

弘前大学人文学部

山田巖子・柴田彩子編『オシシメサマ資料集①』二〇一五年 弘

前大学人文学部

山田巖子・柴田彩子編『オシシメサマ資料集②』二〇一七年 弘

前大学人文学部

山田巖子「潜在的な宗教者をめぐる予備的考察」山田巖子編『潜

在的な宗教者と知識の配置をめぐる民俗学的研究』二〇一七年

弘前大学人文学部

レイブ、ジン・ウエンガー、エティエンヌ／佐伯胖訳『状況に

埋め込まれた学習』一九九三年 産業図書

(付記) 筆者は弘前大学関連の事業では戸籍上の表記である「山田巖子」を用い、論文は「山田巖子」の表記を用いている。本稿は姜科研の他、JSPS KAKENHI Grant Number2637094「潜在的な宗教者と知識の配置をめぐる民俗学的研究」(研究代表 山田)の助成を受けたものです。

久渡寺前任職故高坂智文氏と奥様の幾子氏のご協力にお礼を申し上げます。

(やまだ・いつこ／弘前大学)