

地域文化研究フィールドノーツ 3

地域文化研究フィールドノーツ 3 気仙沼のカミと妖怪

気仙沼の カミと 妖怪



人間文化研究機構広領域連携型基幹研究プロジェクト
「日本列島における地域社会変貌・災害からの地域文化の再構築」
「地域における歴史文化研究拠点の構築」ユニット活動成果報告集

川村清志編

人間文化研究機構広領域連携型基幹研究プロジェクト
「日本列島における地域社会変貌・災害からの地域文化の再構築」
「地域における歴史文化研究拠点の構築」ユニット活動成果報告集

人間文化研究機構
国立歴史民俗博物館

気仙沼の
力と妖怪

目次 気仙沼のカミと妖怪

一章	気仙沼のカミと妖怪―気仙沼の精神史 展示とプロジェクトについて／歴博の文化財レスキュー／共同研究会の実践的試み／気仙沼市の概要	4
二章	ケサランパサラン 気仙沼のケサランパサラン／全国に拡散したケサランパサラン／ケサランパサランからヘイサラバサラへ	14
三章	テンテンコブシ 木槌の禁忌／昔話の中のティティコブシ／ティティコブシをめぐる想像力とリテラシー／禁忌と儀礼のダイナミズム	20
四章	蛇体石 蛇体石の由来／昔話と伝説／蛇体石の「正体」	29
五章	河童 気仙沼の河童／全国の河童／河童についての理解	34
六章	オシラサマ 小々汐のオシラサマ／東北のオシラ神／オシラ神研究の展開	44
七章	小々汐とその周辺の小祠(1) お明神様／三峰様	52
八章	小々汐とその周辺の小祠(2) 金比羅様／刻印された近・現代	56
九章	小々汐とその周辺の小祠(3) タクバ／お天王様／キュウリに関する禁忌の由来	60
一〇章	妖怪学の行方―民俗学的妖怪学の終焉 妖怪と民俗学／妖怪ロマン宣言／ハイブリッド民俗	64
二章	妖怪と博物館 ハイブリッド民俗の位相／「気仙沼のカミと妖怪」について／課題としての民俗展示	73

一章 気仙沼のカミと妖怪——気仙沼の精神史

展示とプロジェクトについて

本ブックレット「気仙沼のカミと妖怪」は、二〇一九（令和元）年七月より、国立歴史民俗博物館総合展示第四展示室「民俗」内の気仙沼市小々汐尾形家住宅の再現展示を会場として行われた、パネル展示に基づいて作成されている。

この試みは、同時期に開催された二つの特集展示とそれぞれ関連づけられる。一つは『もののけの夏——江戸文化の中の幽霊・妖怪』である（図1-1）。もう一つは、第四展示室副室で開催された『よみがえる地域文化——岐路に立つ共同体のいま——』（図1-2）。まず前者とは、テーマ的に密接なつながりを持つ。『もののけの夏』は、本館が所蔵する江戸時代の絵巻や錦絵に登場する妖怪のビジュアルイメージを紹介する。絵巻物に描かれた百鬼夜

行、歌舞伎などに登場する幽霊や怨霊、玩具や遊びの中でキャラクター化されていく妖怪などが展示される。さらに幕末には風刺的なテーマで描かれた錦絵にも、現実社会を反映した妖怪が姿を現した。

今日、我々が想起する妖怪の多くは、近世に生み出された。上記に記した芝居や見世物、さらにそれらを題材とした刷物や版本を通して、都市部を中心に普及していった。都市の娯楽や芸能が、妖怪についての想像力の一翼を担っていた。同じ時代、本草学のような博物学的な知の体系が、後に妖怪にカテゴライズされていく不可思議な生物の正体を明らかにしようとしていた。今回、紹介することになるカッパやケサランバサランについての記述も、本草学的な知と密接なつながりがあった。この他にも近世期の妖怪の系譜と本展示で紹介する気仙沼のカミや妖怪とは、時代的に大きく交わっている。



図1-1 特集展示『もののけの夏——江戸文化の中の幽霊・妖怪』



図1-2 特集展示「よみがえる地域文化——岐路に立つ共同体のいま——」



図1-3 特集展示図録「東日本大震災と気仙沼の生活文化」（2013）

他方でこの試みは、もう一つの特集展示のスピノフという性格も有する。第四展示室副室で開催された『よみがえる地域文化——岐路に立つ共同体のいま——』である。この展示では、東日本大震災以後、災害によってダメージを受けた地域文化の現状を振り返り、地域文化の保全と再生に関わる活動を紹介する。

東日本大震災後、歴博では宮城県の気仙沼市を中心として、文化財レスキューに従事してきた。以前の特集展示でも、救出した民具や文書資料を通して、地域の生活文化を紹介してきた（図1-3）。その活動と震災の記憶を

常設展示でも示すのが、再現展示された気仙沼市小々汐の尾形家住宅である。この展示空間には震災の記憶をきざみつつ、災害を超えて継承される生活文化の営みへの思いが込められている（図1-4 尾形家住宅再現展示）。今回の「気仙沼のカミと妖怪」の展示は、この尾形家住宅



図1-4 再現された尾形家住宅の土間と囲炉裡（国立歴史民俗博物館、撮影 勝田徹、2013）

営みは、平坦なものではなく、その成果も未だ十分とは言えない。それでも継続的に活動を行うことで、地域社会の視点に立って復旧と復興のあり方を問い直し、そこに寄与しうる文化の意義を検証できると考えている。

生活文化に関わる様々な伝承は、担い手が震災で命を落したり、共同体が寸断されたことで、大きな痛手を被った。その痛手は、震災から年を経て改善されるどころか、傷の深さが露わになることもある。震災以前まで行われていた行事が休止されたり、年をあげて開催されるケースも出てきた。新たな住居への移動が、かつての日常的なつながりの喪失を助長することもある。個別の生活拠点は修復されても、共同体が維持できなければ、祭りや年中行事を行う意義も失われてしまう。いくら、有形の民俗文化財や文献史料を修復し、保存したとしても、それを送り返す肝心の共同体が希薄となったり、消滅してしまっただけは全く意味をなさないだろう。

ここで紹介することになるカミや妖怪についての信仰や信念は、共同体に培われた日常的な交流や様々な行事

で行うことにした。これらの有形の文化資源を舞台として、地域に継承されてきたカミや妖怪などの無形の文化を紹介したいと考えた。妖怪に限定しなかったのも、地域の民俗信仰を広く捉えたかったからである。

歴博の文化財レスキュー

文化財レスキューとは、災害で被災した文化財を救出し、必要な処置を施して保存、安定化する営みのことを指している。ただし歴博の文化財レスキュー活動では、救出した物質文化を安定的に保存することを最終目的とはしてこなかった。そこで救出したモノやコトを当該社会に送り返し、新たな活用（模索）の場を模索したり、震災以前の生活文化と再リンクするための方途を探り続けてきた。それは歴博のプロジェクトが、民俗学や文化人類学を専門とする研究者のスタッフによって遂行されてきたからである。フィールドワークを前提とする民俗学や文化人類学では、持続的な関与と対象とのつながりは、研究分野における基本的な態度と一致する。もちろんその

の実践を通じて伝承されてきた。それは文字に固着した単なる記録とは質を異にする。各々の生活世界の意味や価値を体現し、体感する生きられた文化そのものなのである。もっとも現代社会において、純粹に口承によって継承される民俗文化など、極めて限られた局面でしかみることができない。このブックレットでは、現地での聞き取り調査を基礎としつつ、地元で発刊された報告書や郷土誌から関連する資料を収集していった。さらにいくつかの章では、そのようなカミや妖怪たちが、地域外部のメディアや研究者にどのように位置づけられていったのかに注目している。これらの課題は、一〇章と一一章で論じる。

共同研究会の実践的試み

このブックレットは、人間文化研究機構と国立歴史民俗博物館が推進する「地域における歴史文化研究拠点の構築プロジェクト（以下では拠点プロジェクト）」の実践的な試みとしても位置づけることができる。「拠点プ



図 1-6 図録『オシラ神の発見』
遠野市立博物館第 41 回特別展

広く紹介する意図がある。同時に展示という実践的な作業を通して、機関ごとの相互交流を促進する狙いもあるわけである。

この展示と連動する以上、「気仙沼のカミと妖怪」でも、同様の協働作業を行なっていくことになる。特にここで取りあげるケサランパサランやオシラ神に関しては、今回のプロジェクトやこれに先行するプロジェクトで協力体制をとってきた山形県立博物館、遠野市立博物館などの協力をえることになった。パネルで紹介するカミや妖怪は、気仙沼の民俗信仰であると同時に、東北の



図 1-5 2018 年に愛媛県松山市で行われた「地域における歴史文化研究拠点の構築プロジェクト」の研究会の様子

プロジェクト」は、歴博の研究員の他に、東北地方と四国地方の県立博物館の学芸員を中心としたメンバーから構成されている。研究会の目的は、大規模震災に対応しつつ、研究体制を維持しうる体制作りを構築することであ

る。そのため、今後、大規模災害が予想される四国地方の博物館学芸員にも加わってもらい、現体制の状況と課題について議論、検討してきた(図1-5)。

日常的なネットワークと研究交流が、非常時における迅速な対応や課題の周知に連動することは、東日本大震災後の文化財レスキューにおいても顕著にみられた。とりわけここで重要な過程が研究交流である。制度的なつながりをいくら構築しても、法的な枠組みを整備しても、それだけでは十分とは言えない。研究者たちが、お互いの専門分野についての知見を深めるためには、共同で展示や研究に従事することが何より重要である。専門領域を尊重しながらの協働作業は、各々が所属する博物館や資料館についての見識を深め、その理解と共感につながる。その蓄積は、非常時において必要とされる援助やケアの質的な把握を促し、実践にうつす動因となるだろう。

今回の特集展示は、「拠点プロジェクト」の研究成果を論文や書籍といった出版物とは異なる形で可視化し、

他地域にも特徴的に見られるものだからである。とりわけオシラ神については、東北の多くの地域で、地道なフィールドワークや資料整理にもとづいた研究が蓄積されてきた。それらの体系的な系譜関係や信仰の構造的な把握を目指した展示も試みられている(図1-6)。研究者による多面的な成果と博物館の営みを今回の研究会のネットワークを通じて、再測定したいと考えている。

気仙沼市の概要

気仙沼市は、宮城県の北東端の太平洋岸に位置する。北は岩手県陸前高田市に接し、西北部に同じく岩手県一関市、西南部は宮城県登米市、南部は同県本吉郡南三陸町に接している。

海岸部は、三陸沿岸特有のリアス式の複雑に入り組んだ湾と半島、島嶼部からなる。湾口に大島を抱く気仙沼湾の最奥には、三陸南部の遠洋漁業の拠点として栄えてきた気仙沼港がひかえる。内陸部は北上山系の支脈に囲まれ、各谷筋の河川が大川や津谷川などに合流して太平



図 1-8.1～3 気仙沼魚市場の様子
 上 船から運び込まれる生鮮カツオ
 中 メカジキ、上アゴはあらかじめ切り落としている
 下 ヨシキリザメ、延縄にかかるサメの多くが本種
 (撮影 2014)

年には、六四、九八八人に減少している。五年間の減少率は、一〇%を超えたことになる。二〇二〇（令和二）年の四月時点で人口は六一、九五七人、世帯数は二六、三九〇戸で、人口減少に歯止めがかかっていない。気仙沼は、上に記した地形を活かしながら、漁業や商業を中心として栄えてきた。沿岸部の漁業はもちろん、

近世の終わりに始まった海苔養殖をはじめとしてカキ、ホヤ、ホタテ、コンブ、ワカメなどの養殖産業も盛んである。また、世界でも屈指の漁場とされる三陸沖でのサシマ、カツオ、マグロ、メカジキなどの沖合漁業、遠洋漁業の基地としても機能してきた。とりわけ生鮮カツオの水揚げ高は一九八七（昭和六二）年から、連続三二年

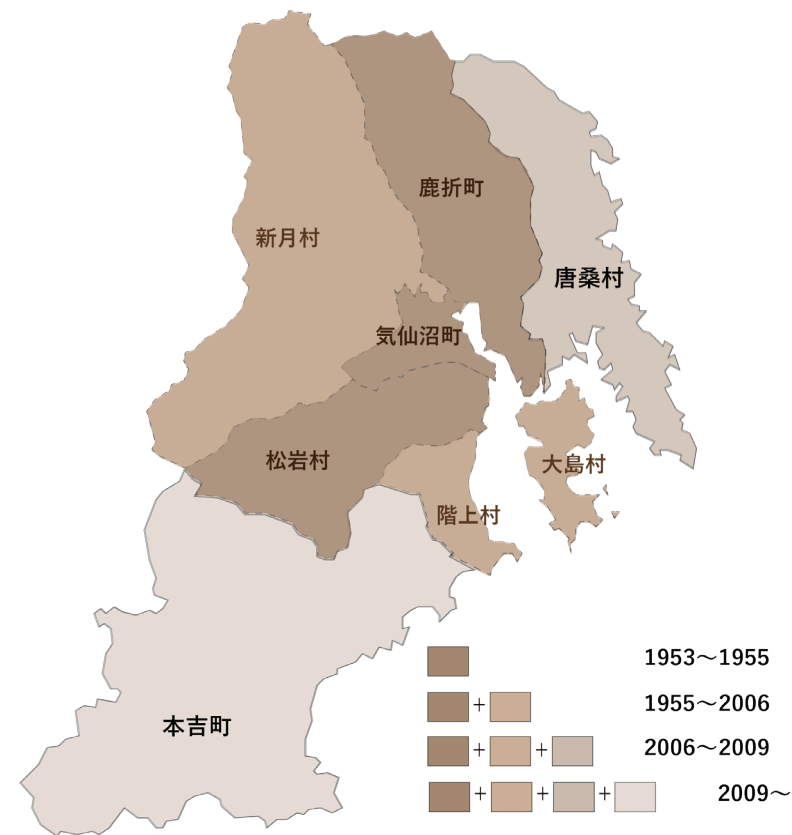


図 1-7 気仙沼市・市域変遷図

洋岸に注いでいる。黒潮の影響により冬は比較的温暖で、降雪も少ない。夏期はやませと呼ばれる親潮（寒流）からの東寄りの風の影響で冷涼な日が多く、寒暖の差から農作物に影響を与えることもある。

気仙沼市は、戦後の一九五三（昭和二八）年、気仙沼町と鹿折町、松岩村が合併して市政が施行された。二年後の一九五五年には階上村、新月村、大島村の三村が加わった。さらに平成の大合併を契機として二〇〇六（平成一八）年に唐桑村と、二〇〇九年には本吉町と合併して現在の気仙沼市が成立した（図 1-7）。東日本大震災前の二〇一〇（平成二二）年の時点では七三、四八九人だった人口が、震災後の二〇一五

で日本一の座を守り続けている。サメ類の漁獲^{ぎょかく}高も多く、肉はカマボコなどの練製品の材料になるとともに、フカヒレは高級食材として、気仙沼の名物の一つになっている（図1-8）。

農業としては主要な河川の流域で水田が広がる。ま



図1-9 市内の安波山から見た内湾地区の様子、中央下に停泊するのが大島へわたるフェリー。このフェリーも大島架橋^{かきょう}完成後に廃止された（撮影 2014）



図1-10 本吉地区にある大谷鉱山跡 近代以後の大谷鉱山は1905（明治38）年から開発が始まり、戦時中の休山期間を挟み、1976（昭和51）年まで採掘が行われた。（撮影 2014）

治維新以後、大きく変容した。神仏分離令を契機として、寺か神社の選択を迫られることになる「気仙沼市史編さん委員会編 一九九四」。

社会的な立場は大きく変わったものの、修験者の多くは、村の冠婚葬祭の多くに関与し続けた。当然、地域の

た、カブや大根、ニンジンなどの根菜類のほか、ニラ、ネギなどが栽培されている。林業の生産高は県下でもあまり高い方ではないが、杉などの植林の他に、近年ではシイタケやナメコなどキノコの原木栽培を進めている。

なお、内陸の山地部では、鹿折金山や大谷金山といった鉱山が、古い時代から開発されてきた。大谷金山は平安から鎌倉時代にかけて盛んに採掘され、産出された金は平泉の奥州藤原氏の繁栄^{はんえい}を支えたとされる（図1-10）。鹿折金山は近世期からその存在が知られ、明治の後半から戦時中までが採掘のピークであった。金の含有率が八〇％を超える「モンスターゴールド」と呼ばれる金鉱を産出したことでも知られる。

気仙沼では、古くから多くの寺社が創建^{そうちけん}されてきたが、とりわけ、神道と仏教が習合した修験道^{しゆげんどう}の活動が盛んであった。一九世紀初頭、気仙沼を含む旧仙台藩では、一七〇〇人近い修験者が記録されている。彼らは加持^{かじ}祈祷^{きとう}に従事し、寺社の別当を務め、地域では「法印さん」と呼ばれていた。しかし、修験道を取り巻く状況は、明

行事や信仰などにも大きな影響を与えている。また、地域にはオガミサマのような宗教的職能者もあり、託宣や口寄せなどの民俗信仰に携わっていた。本ブックレットで紹介することになるカミや妖怪の多くも、このような宗教的職能者たちとその世界観を共有する人々によって継承されてきたと考えられる。

《参考文献》

気仙沼市史編さん委員会編 一九九四『気仙沼市史Ⅶ 民俗・宗教編』
気仙沼市史編さん委員会

二章 ケサランパサラン

気仙沼のケサランパサラン

ケサランパサランは、気仙沼市の階上^{はしかみ}や新月^{にいづき}の旧家に伝わる「妖怪」である(図2-1)。その一つ、旧階上村最知の梅の木家には、キツネが残したとされるケサランパサランが伝わっている「階上地区老人クラブ連合会編



図 2-1 ケサランパサランの伝承される地区

一九八二」。

梅の木家の初代は大工を生業としていたが、狩が好きで火縄銃^{ひなわじゅう}を担いで山に通っていた。しかし、近隣の岩倉神社の側で見かけるキツネは、神の使いかもしれないと思ひ、撃つことはなかった。ある日、神社付近で件のキツネを見かけると、キツネは何かを指し示すように大きく飛び跳ねて、やがて山に消えていった。不思議に思つて近づいてみると、真白な毛玉が落ちていた。

後日、この家に白髪白髭^{しろがしらひげ}の老人が訪れ、これがケサランパサランという宝物で、白粉^{おしろい}が好きなこと、火難盗難除け、子供の病気除けにもなるが、夜間や女のいる前では出してはならないといったことを教えた。家では岩倉神社の祭典日である、旧暦の三、六、九月二五日に神棚^{かみだな}に供えて拝んだ。噂^{うわさ}はあちこちに広がり、県外からも岩倉神社の参詣人が立ち寄ったという(図2-2)。また、いつ



図 2-2 岩倉神社 本吉町菖蒲沢 (撮影 2018)

の頃からか、養蚕^{ようさん}の神としても、信仰の対象になっていた。ケサランパサランは、現在も市内の何軒かの旧家に伝えられており、桐^{きり}の箱などにしまわれて大事に保管されている(図2-3,4)。

全国に拡散したケサランパサラン

ケサランパサランに類する「妖怪」は、気仙沼をはじめとする宮城県や山形県で報告されてきた。山形県ではテンサラバサラ、ケセラバサラ、ケダラマダラとも呼ばれている。それらが全国的に知られるようになったのは、一九七〇年代の後半のことである。ブームのきっかけは、地方紙に掲載された記事が、中央でも紹介されて話題を呼び、テレビで紹介されたことによる。当時の説明では、ケサランパサランは白い綿毛や毛玉のようなものとされ、持っていれば幸運に恵まれるとされた。所有者がこれを桐の箱に入れて白粉を与えることは、すでに紹介した内容と変わらない。

テレビや雑誌の影響下で、子供たちのケサランパサラ



図 2-3 新月地区後九条の旧家に伝わるケサラン
パサラン（撮影 川島秀一 1980 年代）



図 2-4 階上地区最知の旧家に伝わるケサランパ
サラン（撮影 川島秀一 1980 年代）

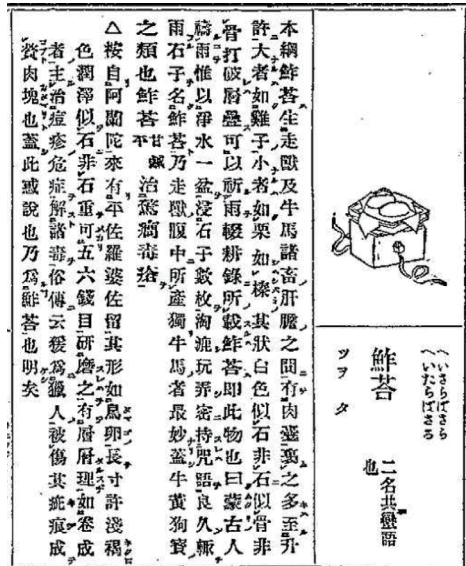


図 2-5『和漢三才図会』に紹介された鮮苔、
ヘイサ（タ）ラバサラと訓ませている

もしている。

ケサランパサランからヘイサラバサラへ

ところで研究史においては、ケサランパサランではなく、テンサラバサラという名前が先行して紹介されている。一九五二（昭和二七）年、佐藤光民が山形県西田川郡の旧家に伝わるテンサラバサラを実見し、民俗学会の

和漢三才図会卷之三十七 畜類



鮮苔
二名共盤語
ツラタ

ンの採集が流行した。この時にケサランパサランとされたものの多くは、アザミをはじめとする植物の冠毛であつたとされる。なかには、枇杷の木で見つけたケサランパサランを育て、その飼育日記を出版する者もいた。ちょうどこの時期は、超能力や大予言、UFOや宇宙人にネッシー、雪男、国内ではツチノコやクッシー、口裂け女といった未知の存在が、マスメディアを賑わわせていた。いわゆるオカルトブームが雑誌やテレビを通じて、繰り返し報道されていた時代である「一柳二〇〇六」。ケサランパサランはその波に乗り、一気にメジャーな妖怪の仲間入りを果たすことになった。

ブームは五年ほどで収束に向かうが、ケサランパサランが虚空に消え去ることはなかった。この不可思議な毛玉は、漫画やアニメーションといった物語空間に着地し、新たなイメージを獲得していった。あるときは宇宙からやってきた超生命体とされ、また、ある時は、魔王ベルゼバブのペットとされた。さらにエサの白粉や語感の軽妙さからか、コスメティックの会社名に使われたり

会誌、『民間伝承』誌上に報告した「佐藤一九五二」。形状として白い毛玉のようであることや、白粉を食べること、落雷の後に見られること、さらに所有している者に幸をもたらすことなどが報告されている。

この後『民間伝承』では、テンサラバサラをめぐる解釈の問答がかわされる。最初の応答で井上佐久良は、テンサラバサラの語源は梵語にあるとして、不動経や真言との関連性を指摘した「井上一九五三」。続けて宮武省三と蒲生明は、テンサラバサラがヘイサラバサラの訛誤であり、『本草綱目』や『和漢三才図会』に記された鮮苔と同一のものであるとする（図 2-5）。彼らはこれらの文献によりつつ、鮮苔が動物の体内に生じる玉で、蒙古で雨乞いに用いられたと述べた。痘疹や諸毒の解毒薬として、オランダからもたらされた平佐婆佐留と同一であるともいう「宮武一九五四、蒲生一九五四」。

テンサラバサラ問答は、以上の議論をもって収束に向かう。この背後には柳田国男がヘイサラバサラ説を支持していた、という内幕があるともされるが、問題はそこ



図 2-6 テンサラバサラ（山形県立博物館蔵、画像提供山形県立博物館）、当地ではケセラバサラ、ケダママダラなどとも呼ばれる

ではない「飯倉二〇〇六」。そもそも、佐藤が紹介していたテンサラバサラは白い毛玉であり、ヘイサラバサラのような玉とは形状も質感も異なる。白粉による飼育などの説明も、文献の記載と結びつかない。明らかに性質の異なるモノが、主に名称の類似と文献知識の偏重に

現在では、テンサラバサラやケサランパサランの正体は、ウサギの尾の皮のついた毛であるといった合理的な説明がなされている。あるいはタカなどの猛禽類が、動物を食べた後に吐き出した毛玉（ペット）が乾燥したものと言う。しかし、七〇年代に一般に流布した解釈や意味付けは一人歩きしていき、その実像は茫漠としたものとなっていった。すでに述べた植物起源をはじめとして、空を舞う軽やかで不可思議な存在の多くがケサランパサランの一群に新たに付加された。

ケサランパサランは、地域社会で継承されてきた民俗信仰に近代の民俗学雑誌を仲立ちとして、江戸の本草学の眼差しをオーバースラップすることで成立した。さらにそこにマスメディアが紹介したイメージが加わることで、より広い地域で採取可能な植物の冠毛などが、リストに含まれることにもなった。「実体」から遊離したイメージネーションは物語のなかに浮遊し、質的に異なる事象を混淆し、新たな「民俗」を生産し続けている。

よって一つのカテゴリに収斂させられている。飯倉義之も記すように「テンサラバサラ問答は、現物を置き去りにしたまま鮮苔の解説と語源説へと展開し、終息してしまった」[飯倉二〇〇六 一二七] ことになる。

その後、先述したケサランパサランのブーム以降も、民俗学から新たな知見は示されなかった。確かに東北のいくつかの地域では綿密な調査に基づくテンサラバサラやケサランパサランの紹介が行われている。ちなみに山形県立博物館では、テンサラバサラの実物が収集され、展示も行われている（写真2-6）。解説によるとテンサラバサラは、庄内地方の旧温海町（現鶴岡市）の山あいので、神社や深山の木のもとに天から舞いおりるとされる。それを拾った者は一生、幸福に恵まれ、家族も健康に暮らすことができると思えられてきたとある。他にも一年に一度しか見えないことや、餌に白粉をあげることなど、基本的な属性は気仙沼のケサランパサラと共通している。

《参考文献》

- 飯倉義之 二〇〇六「名付け」と「知識」の妖怪現象―ケサランパサランあるいはテンサラバサラの一九七〇年代―『口承文芸研究』二九、二四―一三七
- 一柳廣孝 二〇〇六『オカルトの帝国―一九七〇年代の日本を読む』青弓社
- 井上佐久良 一九五三「テンサラバサラ」『民間伝承』一七―七、一一
- 蒲生明 一九五四「テンサラバサラ問答（乙）」『民間伝承』一八、四、二六―二七
- 佐藤光民 一九五二「テンサラバサラ」『民間伝承』一六―一、二五―二六
- 階上地区老人クラブ連合会編 一九八二『階上よもやま話』階上地区老人クラブ
- 宮武省三 一九五四「テンサラバサラ問答（甲）」『民間伝承』一八、四、二二―二四

三章 テンテンコブシ

木槌の禁忌

テンテンコブシという妖怪は、小々汐尾形家（屋号はオオイ）の正月の準備作業に関する記述に登場する（図3-1）。オオイでは正月の注連縄しめなわなどに使うワラを、土間にあるワラ打ち石でならしていた（図3-2）。このワラ打



図3-1 テンテンコブシの語りが聞かれた地区



図3-2 オオイの土間で行われていた新年を迎える前のワラ仕事の様子、右下がワラ打ち石（撮影 川島秀一 1988）

ちの際、椿つばきの木でできた木槌きづちは用いてはならない。それを用いるとテンテンコブシという妖怪が訪れてくる。気仙沼出身の民俗学者、川島秀一はそう記している「川島二〇一四」。

では、一体なぜ、椿の木で作った木槌を用いてはならないのだろうか。テンテンコブシとは、どんな妖怪なのだろうか。しかし、正月の準備作業そのものが行われなくなった現在、小々汐でこの語りの詳細しよさいを聞き取ることができなかった。残念ながら、現在のご当主夫妻も、この妖怪の名前はご存じなかった。

昔話の中のティティコブシ

テンテンコブシ（テンデンコブシとも表記される）、一度聴くと、何となく頭から離れない名前である。小々汐では、詳細な背景を聞くことができなかったが、川島

は別の所で、この妖怪についてももう少し詳しく紹介している。

小々汐の〈仁屋〉のお爺さんが亡くなってから、もう三年が過ぎてしまった。尾形栄七翁（明治四十一年生まれ）は、調査者と話者との関係を超えて、年の隔たった友人として私を迎え入れてくれた一人であった。

新しい年が近づく、翁はワラを打ってから、しめ縄になった。亡くなる年の、しめ縄まで、一人で作った人であった。…（中略）…

「ワラブツチってのはな、椿の木で作るもんでないだつて。あるとき、椿でワラブツチを作ったら、その晩げに化物が来たんだって。『テンデンコブシ殿は居りませんか？』と戸口から尋ねられたと…」

簡潔だが、印象深い話として、その「テンデンコブシ」の名前と共に、私の耳袋に入っていた。テンデンコブシの詳しい話は、その後、もう一人の、私を友人として対等に付き合ってくれた、石兜の吉田斎一郎翁（明治四十三年生まれ）から聞くことになった。

そこから川島は、テンデンコブシという古寺に巣食う妖怪の話を紹介している。彼はこの妖怪についての類話が、他の地域にもみられると記していた。改めてこの妖怪の名称を調べてみると、確かに文献中でよく似た名前に出くわすことがある。ティティコブシ、タンタンコボ

シ、あるいはタンタンコロリン。名称は微妙に異なるものの、この妖怪には、かなり定型的な物語が付与されている。例えば、愛知県尾張^{おわり}地方の民話として、「テイテイコブシ」が採録されている。

旅の六十六部（全国六十六カ所の霊場に書写した法華^{ほっけ}経を一部ずつ納めて回る巡礼者のことで、六部と略すこともある）が一夜の宿を求めると川上にある荒れ寺を紹介される。ただしその寺に泊まって無事に帰ってきた者は、一人もいないという。折悪しく天候が荒れてきたため、六十六部は仕方なく、その荒れ寺で一夜を明かすことにする。夜半、本堂で読経^{どきょう}を行なっていると、突然、大入道が現れ、六十六部の背後に居座る。続いて「蓮池の鯉」と名乗る妖怪がやってくる。さらに「大藪の鶏みつあし」、「富田山の白狐」が、それぞれ「テイテイコブシはおるか」とやってきて、六十六部の背後に控え、今にも襲いかかろうとしていた。しかし、読経を上げているため、妖怪たちは襲うことができない。それに気づいた六十六部が一喝すると、妖怪たちは散り散りになって

逃げていった。

まもなく夜が明けたそう。すると、昨夜のお百姓を先頭に、おおぜい村人たちが、鋤^{くわ}鍬^{くわ}持って、この寺にかけつけてきたと。

六十六部からことの次第を聞いた村人たちは、集まった勢いで、化け物退治に出かけたそう。

村の蓮池では、よろいかぶとに身を固めたような、固いうろこの五尺に余るような大きな鯉をやっつけた。

富田山では、ダチョウのように大きな三本足の鶏を退治し、木曾川べりの竹藪では、小牛ほどの白狐を、みんなで追い出して、たたき殺したそう。

荒れ寺へとつて返して、天井裏を探してみたところが、椿の木で作った大きな槌^{きね}があったそう。椿の木は古くになると、妖怪に変化すると言われておったが、ほんとなんじやなあと言いあった。この槌も村人の手で焼き捨てられたんじやが、それ以後、この寺に化け物は出なくなった。

テイテイコブシとは椿の古木で作られた槌の化け物じゃったとわかったので、それ以来、この地区では、椿の木で道具を作るとは、しなくなったそう「小島編一九七八 一七三―一七四」。

これと同型の物語は他の地域でも採録されている。例えば、一九三一（昭和六）年の『旅と伝説』という雑誌には、島根県出身の久長興仁が「テイテイコブシ」の話

を掲載している「久長一九三一」。物語の大筋は変わらないが、登場する妖怪が少し異なる。最初は「南池の鯉女」で、次に「西竹林の鶏三足」、最後に「北山の白狐」がやってくる。六部が鉦鼓^{かねつね}を叩きながら脅かすと妖怪たちは散り散りに逃げ去り、その後、村人によって退治される。寺の屋根裏には昔、「大工が寺造った時忘れておいた」椿の槌が見つかった。ここでも椿が年を経ると化物（妖怪）になると語られている。

『日本昔話通観』によるとこれらの語りは、「山寺の怪」、あるいは「化け物問答」の話型に位置づけられる「稲

田編一九八八」。化物が出ると噂^{うわさ}される山寺に僧侶や六部、あるいは博打^{ばくち}打ちなどが一夜の宿を取る。そこに出来た妖怪の名前からその正体を次々に解き明かしていくと、妖怪は逃げたり、消え去ったりするというストーリーである。登場する化物も、上記に近い年老いた動物やその骨から、槌を含めた器物が変化したモノまでバラエティーに富んでいる。ただし、テンテンコブシの正体が椿の槌とは明示しない類話も多い（表3-1参照）。

テイテイコブシをめぐる想像力とリテラシー

先に紹介した類話のインデックスは、研究者によって作成されている。しかし、この昔話の構造や背景に関する詳細な研究は見当たらない。それでも何人かの研究者が、この物語に独自の解釈を施している。

まず民俗学者の伊藤龍平は、妖怪化する器物について論じるなかで「槌」に注目し、「テイテイコブシ」の説話を紹介している。彼によると妖怪化する器物には、呪具として用いられるものが多かった。悪い風を切る呪^{まじな}

巻・番号	主人公	地 域	主要な妖怪	正体	その他の妖怪	備考
4-42	博打打ち	なし	パイボクエン	梅の木で作った猿	サイチクリンノイチノケイ、ゲソグリ	
5-58	博打打ち	雄勝郡雄勝町	テイリュウコブシ	才槌	東河の馬骨、西竹林の鶏、南海の魚、北山の老狐、	
7-160	僧	福島県南会津郡南郷村以南浜野	パイボクエン	梅の木で作った猿	大蟹、東野のにいず、北山の老狸、南池の鯛、西竹林の鶏三足	
9-238	旅の侍	神奈川県秦野市大根地区落幡	コヒョウ	猫の絵の屏風	東野のヤコ、北麓林の大椿木、南池の鯉、西竹林の鶏三足	
10-148	侍	新潟県北蒲原郡水原町	でんでんこぶし	古い太鼓のバチ	西竹林の鶏三足、東野の馬頭、北山の白狐、南池の鯉	
12-121	旅の侍	長野県伊那地方	ソクヘイタン	古下駄	東原の馬頭、西竹林のサイジョウケイ、南海の大魚、北池の蟹	
13-117	六部	岐阜県恵那市東野			東林の馬頭、西竹林の鶏鳥、万年生きた池の亀、えんの下のデックリ坊	椿の槌が化ける類話
14-96	和尚	京都府竹野郡弥栄町見谷	鼠	鼠	ていていこぼし、とうようのばん、さいちくりんいっそくのてい、とうやのばく	
16-109	僧	兵庫県朝米郡和田山町竹の内	しんぼく	椿の槌	とうほうはばこつ、きたはおのこ、さいちくりんはいっそくのけちよう	
17-80	村の若者	鳥取県倉吉市広瀬	てえてえびょうし	椿の槌	トウザンのバズ、サイチクリンのサンゾクのケイ、ナンスイのギョリ、ホクサンのコン	類話ではテエケイ、テエ小法師
18-83	僧	島根県能義郡広瀬町西比田	トントん小法師	横槌	馬の頭、鶏の頭、鯉の頭	
19-42	僧	真庭郡八束村七谷	てえてえ小法師	槌	とうやのばず、なんちのじゅず、さいちくりんのけえさんぞく、ほくさんのびやっこ	正体が椿の木槌の類話あり
20-92	六部	山口県山口市小鯖	土兵木	椿の棟	東方のバグ、南池の大魚	油木殿 = 椿の棟木の類話
21-164	僧	香川県香川郡直島町	ていていこぼし	椿の槌	さいちくりんのけいさんぞく、とうやのばず、なんちのりぎよ、ほくざんのやこ	
22-149	僧	高知県高知市仁井田	ちんぼく	墨壺と墨さし	さいちくりんのけいさんぞく、なんちのりぎよ、ほくざんびやっこ、とうざんばこつ	類話でテイテイ小法師 = 槌
24-171	小僧	長崎県壱岐郡郷ノ浦町	テンテンテコボシ	椿の木の柱	チクリンノサンゾクチョウ、ホッコボクノコンコン	
25-117	小僧	鹿児島県揖宿郡開聞町	コフェフッド	火吹き竹	トウヤノジンズ、サイチクリンズハッケイ、ホクサンノロウエン、ナンチノタイギョ	

表 3-1 全国のテンテンコブシの類話（『日本昔話通観』より）

の道具としてのカマが化ければ、ノガマやカマイタチといった妖怪になる。お産や棟上げ、死者封じなどの呪具としての槌が化けるとテイテイコブシになる。

また、椿の木という素材については「椿の霊力にまつわる話は多く、これで作った槌に呪具としての要素が強かったのは当然である」「伊藤二〇〇八 八三」という。『日本書紀』の「景行紀」では椿で槌を作り、兵として使役した。『豊後国風土記』にも、椿の槌を武器として朝廷にまつろわぬ「土蜘蛛」を討ったという記述もある。盲目の巫女が椿で作った槌をオシラサマにして祀るという和歌森太郎の報告も紹介された。

日本各地から類似の事例が集められ、史料の中からも多くの類話が引用される。伊藤は、そもそも呪的な力を持つと

考えられる器物や素材が、妖怪化すると記していることになる。多様な事例を並べることで蓋然性を高めているが、これは一種のトートロジーである。そこで問われるべきは、特定の器物が何らかの呪的な力を持つと信じられたのはなぜか、という点ではないだろうか。あるいは、「椿」は何らかの意味を付与された、言い換えれば象徴的な木の一つであり、他の類話にみられる「梅」や「竹」とも互換可能な素材なのかもしれない。ちなみにモノが妖怪化する契機だが、伊藤によると「日々使っている道具をいとおしむ心が器物を妖怪化させた」とのことである。

もう一つの異なる解釈として、「テイテイコブシ」を漢字の意味と音に遡って理解しようとする立場がある。風俗史家の高山宗東は、テイテイコブシという音で、なぜ「椿の木槌」という正体に辿り着いたのかに疑問を抱く「高山二〇一八」。その他の妖怪は、全て本来の意味を音読みすることで謎かけを行っていた。しかし、正体が椿ならば、音読みはチンになるはずである。

それは、昔の人の話のプロットがいい加減だったためだろうか。そうではない。「おそらくここという椿は、玉椿・姫椿、すなわち、槓のこと。槓なら、音は「テイ」で、何の不都合もない」というわけである。なぜか物語では、「この説明がすっかり抜け落ちて」しまったと高山は解釈する。しかし、説明がないことを裏返せば、近世後期にこの話を聞いた庶民は、「テイ」で「ツバキ」といえば、ごく自然に「椿」ではなく、「槓」を想像し得た」と述べている。ちなみに「槓」とは、ネズミモチという常緑の中低木である。写真にあるように葉の形や光沢のある表面はよく似ているが、各々の花形は似ても似つかない。（図3-3,4がツバキとネズミモチ）。

もつともこの解釈は、テイテイという音がテンテンやデンデンのように変化してしまっただけの意味をなさない。また、ネズミモチを槓と書くことや、それを玉椿や姫椿と呼ぶといった知識は、かなり高度な読み書き能力がなければ共有されない。むしろこの語りが、リテラシーを前提とした者によって作り出された可能性もないわけでは

はない。

みなかたぐす
南方熊楠の娘の回想録の中には、このテイテイコブシと同じ物語が紹介されている「南方（文）・南方（熊）・谷川一九八一」。ここで物語の舞台は、東京の近くとされ、言葉の中に「江戸」詞があった」とされる。この話

を受けた熊楠の回想として、彼自身が子供の頃に母から同型の話を聞かされたという。熊楠の母はその話を、田辺に蟄居^{ちつきよ}していた江戸の武家中から伝え聞いたそうである。元は「江戸で出た怪物譚を集めた本に載せた」話ではないかと熊楠はいう。『日本昔話通観』を監修した

稲田浩二も、「僧侶などの知識人がこのタイプの伝承にかかわっていたことを推測させる」「稲田一九八八三七二」と述べている。どうやら椿の木槌の妖怪も、文字媒体や知識人を通じて広がった側面を指摘できそうである。

私見を述べておくと、ここで重要な点は、椿という樹種^{じゅしゅ}よりも「槌」という道具ではなかっただろうか。ただしそれは伊藤が語るように槌が呪具として、象徴的な意味を持っていたからではない。注目すべきは高



図 3-3 ツバキ (*Camellia japonica*) ヤブツバキに近い品種 (撮影 2019)



図 3-4 ネズミモチ ただしこの木は近縁種のトウネズミモチ (*Ligustrum lucidum*) と考えられる (撮影 2018)

山が言う漢字の読みである。槌は音読みではツイとも、タイとも、テとも読める。よってテイテイコボシは、他の妖怪と同じく音を読むことでその正体が「槌」だと知ることができる。ネズミモチといったうがった解釈をする必要はない。他方で「でんでんこぼし」と音が変わした時、その正体が太鼓のバチと語られる類話（新潟県北蒲原郡^{きたかんばらぐん}）があることにも留意すべきである。あるいは伝播の過程で、妖怪の名前が変化して伝わったのかもしれない。それに整合性を与えるため、妖怪の正体はデン

デンと太鼓を打つバチに読み替えられたのだろう。そう考えるとテンテンコブシという音と妖怪の正体が結びつかない類話は、伝言ゲームで生じた音のズレが修正されずに語られたと考えるのが妥当だろう（あるいは伝承にズレが生じたのは文字化の過程で、このメディアの媒介力のために無批判に語りが受容されたのかもしれない）。ただむしろ、このような語りの不整合もまた、新たな解釈を生み出し、物語の類話を生み出す素地になるわけである。

禁忌と儀礼のダイナミズム

全国規模で広がりを持つ定型的な昔話の中に、テンテンコブシは姿をとどめていた。そして、妖怪の正体は、椿で作られた古い木槌だった。小々汐での禁忌は、かつて尾形栄七翁が化け物問答の語りを誰かから聞いて、部分的に記憶していた可能性が高い。

一見したところ、行事の中で名前だけが語られる妖怪は、断片化し、形式化したものとされるかもしれない。しかし、禁忌によってその実態さえ語られず、解釈もできない存在とは、人が統御^{とうぎよ}し得ない自然のメタファーとしては、よりパワフルな存在なのかもしれない。対して昔話の妖怪は、人間によって退治される存在であり、その統御下に置かれているともいえる。同じような事例として小松和彦は、遠野の「山の神」の事例を紹介している。遠野では小正月の夜半に「山の神」が現れるため、決して戸外に出てはならなかった。それらが、儀礼として演じられることもなく、その訪れに際して「人びとは

固く「物忌み」するしかなかった。つまり、遠野の人びとは、「山の神」を「儀礼を介在させることでコントロールすることをしえなかった」「小松一九八九 一二二」と指摘している。

小々汐には、このような人が律し得ない力を持つ存在が他にも語られている。それによると、一月七日の前の夜は、「ヤクジの神様」があしげ馬っこ（白馬）に乗って通るといわれ、外出は禁止され、外に下駄をおくことも許されなかった「川島二〇一四」。ヤクジとは厄神のことを指すようである。物語や儀礼のような文化的な装置を駆使しても、統御できないヤクジとは、人の世界と対極にある「自然」そのものである。

あるいは禁忌の語りの中にこそ、「文化的な他者」としてのカミや妖怪は、もっとも最近まで息づいていたのかもしれない。

《参考文献》

伊藤龍平 二〇〇八『ツチノコの民俗学 妖怪から未確認動物

へ』青弓社

稲田浩二 一九八八『日本昔話通観二八 昔話タイプ・インデックス』同朋舎出版

川島秀一 二〇一四『小々汐仁屋の年中行事』東北芸術工科大学東北文化研究センター

小島勝彦編 一九七八『尾張の民話』未来社

小松和彦 一九八九「襲着て傘着て来る者は……もう一つの「まれびと」論に向けて」『これは「民俗学」ではない―新時代民俗学の可能性』小松和彦編、一八五―二二四、福武書店

高山宗東 二〇一八『もののけ解題 妖怪ばなし七変化―常識では判別できない怪しい存在』キナナルブックス

久長興仁 一九三一「寝物語に聞いた話」『旅と伝説』四―七（四三）、四九―五一、三元社

南方文枝・南方熊楠・谷川健一（他編）一九八一『父南方熊楠を語る』日本エディタースクール出版部

四章 蛇体石

蛇体石の由来

蛇体石^{じやたいいし}についての語りは、気仙沼の八瀬^{やっせ}地区で採録されている。八瀬地区は気仙沼の中心地から北西に位置する里山に囲まれた地域にあたる。谷筋を流れる八瀬川の流域沿いには水田や畑が広がり、いくつかの集落が点状に存在している（図4-1）。



図4-1 蛇体石の伝承される地区

昔、八瀬の細尾の沢にお龍という美しい娘が住んでいた。ある日、近くのニッ森山に山菜を採りに行ったところ、一人の若い男がやってきた。男はお龍に布を織れるか尋ねる。お龍がうなずくと、家にきて機織^{はたおり}をしてくれるように頼んだ。男は自分がこの沢のもので、黄金を探して山を渡っているのだ、お礼に黄金を与えると約束した。

連れて行かれた家はとても立派で、男の両親の他に召使いの男や女もいた。両親はお龍をみて大喜びし、わが子のように大事にしてくれた。

何日か過ぎ、お龍の部屋に來た若者は女房になってくれと口説いた。お龍は、一度実家に帰り両親の許しを得たいと言って、家に戻った。

お龍が家に帰ると、男の方から毎日、通って来るよう

になる。いつも黄金を持って来たが、「この黄金は、あなたが私の女房になるまで岩穴にしまっておく。女房になったら、しまっておいたところを教える」といった。やがてお龍は身ごもり、そのことを両親に話すと、黄金を隠した場所まで辿れるように、男に糸のついた針を通すやり方を教えた。

それとは知らぬ若者は、いつものようにお龍のもとにやって来たので、着物に針を縫い込んでやった。糸を引いていく男の帰路を、お龍が糸をたぐりながらつけていくと、男は岩穴には入らず、そのままニッ森の山に行ってしまった。

疲れて腰をおろすと、急に産気づいて子を産みおろしたが、それは幾百とも知れぬ小さな卵だった。卵の上はウロコ、下は蛇の腹に似ていたので、驚いたお龍は家にも帰らず、ただ恨めし気にニッ森を眺めながら死んでしまった。それからというもの、細尾の沢からは蛇のウロコに似た模様のある石が出るようになった。これが蛇体石だという。

昔話と伝説

昔話は、時間や場所を特定せず、ある定型的な語りの形式を持ち、それを聞く者がフィクションであると理解している語りのことである。コブ取りじいさんであれ、桃太郎であれ、「昔々、あるところに」で話が始まる。定型的な語り口によって物語の時間と場所は、曖昧な

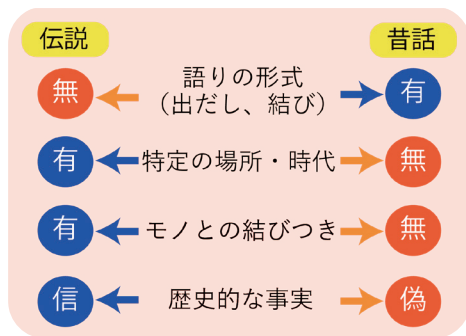


表 4-1 伝説と昔話の違い

ままに一般化される。また、昔話の終わりには、「どんと晴れ」「とつぴんぱらりのぶう」などのこちらも定型的な言葉で締め括られる。これらの常套句で前後を区切ることによって、語りがフィクションな構成である。

ストーリーは、蛇婿入りの「芋環型」と呼ばれる昔話の定型である。同型の話は、全国に広く分布し、さかばれば奈良の三輪山の大物主の神話にたどりつく。

夜な夜な、娘のところに知らぬ若い男が通ってくる。親がその男の所在を尋ねるが、娘にもわからない。親は男の着物に糸を通した針を刺させ、男が帰ったあとにその糸をたどっていった。糸は大蛇の住処まで続いている。蛇の親子の会話を立ち聞きすることになる。それによって身ごもった娘から蛇の子をおろす方法を知ることになる。以上が昔話の典型的な筋書きである。

ただここで興味深いのは、八瀬ではこの物語を「蛇体石」という地元に産出する岩石の由来譚として語っている点である。この地では昔話の話型が、伝説として語られていることになる。語りが一つの伝説たりえるのは、ほかならぬ蛇体石というモノが存在するからである。以下で少しだけ、昔話と伝説の位置づけについておさらいしておこう。

ることを、聞く者に伝えているわけである。

伝説は特定の場所やモノと結びつきやすく、時代や人物名も特定されることが多い。語りには定型はなく、断片的にしか語られないことが多い。そしてそれを語る当事者や聞き手たちは、その語りを真実であると捉える。これが昔話に対する伝説についての一般的な位置づけである（表4-1参照）。だから伝説では、物語の内容よりも、そのエピソードに登場する場所やモノの实在が重視される。弁慶の腰掛け岩、天女の羽衣をかけた松、空海がさした杖が成長した杉の木、そういった実在の石や岩、木、祠堂、池や沼と関連づけられた伝説が全国至る所に存在している。研究者の中には、伝説を民俗文化における「記憶装置」と捉える者もいる「小松編二〇〇〇」。八瀬でも重要なのは、地元でしか見られない不思議な模様の石の存在を説明する物語なのである。

蛇体石の「正体」

図4-2が蛇体石と呼ばれる石である。確かに石の表面に

は蛇の鱗のような細かな模様がレリーフ状に浮きでている。このような石は、八瀬の上流部（上八瀬）の地層でしばしば見られる。地層から落ちた石が、八瀬川支流の川床から見つかることもある。かつての村人はこれらの石が、大蛇の成れの果てと想像を巡らしたのかもしれない。確かにこの蛇体石は太古の昔、この地にいた生物の

化石である。ただしそれはヘビではないし、残念ながら恐竜でもない。蛇体石の正体は、古生代のサンゴの化石である。

上八瀬の一帯は、ペルム紀の地層が見られる場所として全国的に知られている。ペルム紀は約三億年から二億五〇〇〇万年前までの古生代最後の時代にあたる。

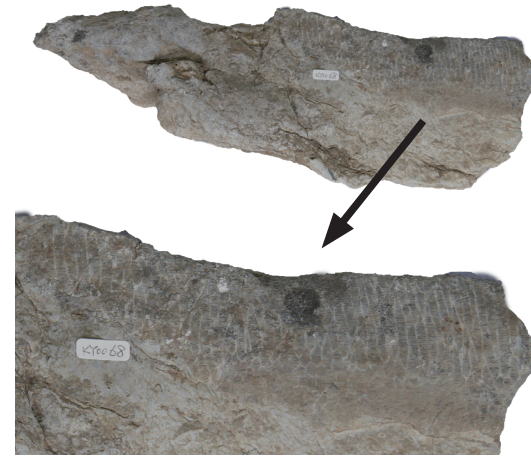


図4-2 蛇体石（プロトミケニア） ペルム紀中期
床板珊瑚の化石、気仙沼市上八瀬



図4-3 シェードフィリップシア・スパチュリフェラ ペルム紀中期
三葉虫の化石の一部。これは八瀬産ではないが、同じ種が八瀬からも大量に見つかっている



図4-5 マルチニア
ペルム紀中期
上八瀬産の腕足類



図4-4 ネオスベリフェア
ペルム紀中期
上八瀬産の腕足類

上八瀬周辺には、この時代の石灰岩層が堆積しており、当時の生物の多様な化石が含まれている。石灰岩層の存在は、かつてこの地が比較的浅い海底にあって、サンゴ礁を形成していたことを示している。付近からは蛇体石以外にも、三葉虫や頭足類、腕足類の仲間の化石が大量に見つかっている（図4-3）。頭足類は、現代ではタコや

イカ、オウムガイの仲間をさし、当時はアンモナイトの仲間が栄えていた。腕足類は、一見すると二枚貝と同じような殻を持つが、内部の構造は全く異なる。殻内部のほとんどは、触手冠という水流を起こしてエサとなるプランクトンを取り込む器官が占める。上八瀬ではレプトダス（図4-4）をはじめとして、七〇種類を超える腕足類が確認されている「気仙沼教育委員会編一九八七」。

八瀬では、地元で見つかる奇妙な化石や岩石の存在が、一般的な昔話を地元の伝説へと変換していく想像力を醸成していったのかもしれない。

《参考文献》

気仙沼市教育委員会編 一九八七『上八瀬地区化石調査報告書（宮城県気仙沼市文化財調査報告書第六集）』気仙沼市教育委員会
小松和彦編 二〇〇〇『記憶する民俗社会』人文書院



図4-6 レプトダス ペルム紀中期
上八瀬を代表する腕足類の仲間で、このように大量に見つかることが多い
（ここで紹介した化石類は、いずれも気仙沼市教育委員会所蔵）

五章 河童

気仙沼の河童

『気仙沼市史』によると、河童^{カッパ}についての伝説や由来譚が、市内のいくつかの場所で語られている。

波路上^{はじかみ}と本吉^{もとよし}（旧本吉町）の境にある沖の田橋の近く
の砂原で、知り合いの老人が河童と相撲^{すもう}をとっていた。



図 5-1 河童の伝承される地区

「そいつは河童だぞ」と言っただけで教えてやったという。河童は人間のワタ（腸）をとる魂胆^{こんたん}なので、相撲をとりながら人間の尻にばかり手をまわすという。ただし頭の真中をたたくと死ぬとも言われていた。

市内の松川の旧家には、「萬葉傳法帳」という年代不明の古文書に「川童相傳」という骨つぎの薬についての文書が残っている（図5-1）。

川童相傳骨つき吞薬 一家の屋根の青こけ 一古きすけ笠但し骨を抜きすけ斗 一川の川骨^{こふね} 麻苧^{あさ} 四品黒やき二いたしきけ二てのむべしこれをあいすといふ 右川童相でんのむ左骨つき薬つけべし 骨つぎの薬 一黄拍 染物のしぶ木 一小むきの粉山しし大入くちなし也 一松のほや みとりの事こまかにきざみすりばち二てすり 右四味の薬不薬に細みにいたし水少し入見合ねり

いためたる所へぬり其上柳の木わりあて又柳の皮にて

もあて三処四処結置べし「気仙沼市史編さん委員会編
一九九四 三九一―三九二」

最初にカッパから伝えられた「あいす」という骨つぎ薬の製法が紹介されている。同名の打ち身薬は、越後^{えちご}の方でも販売されていたという。気仙沼に隣接する岩手県の陸前高田でも製法をカッパから授けられたという膏薬^{こうやく}が伝えられていた。

カッパの由来とされる妙薬の由来書は、歴博の常設展示でも見ることができる。これらの事例からわかるようにカッパから薬を伝授したとする語りは、地域を超えて広がっていた。その背景には薬の商品化と文字情報の流通とそれによる権威づけの軌跡を指摘できる。後に述べるようにカッパについての語りは、ローカルな民俗文化におさまりきらない側面を有している。むしろ多様な語りが口承や文字、場合によっては（木版）印刷媒体を通して各地に広がり、その地に根を下ろしていったと考え

たほうが良いだろう。

また、蛇体石で紹介した八瀬地区の台から少し下流部にある淵^{ふち}に、カッパが住んでいたという語りがある。

八瀬川にかかる清水前橋から一〇〇メートルほど下流の所に、大人の背でも立たないほどの淵があった。昔、清左衛門という農家の馬が田仕事をしすぎたせいで、ろくろのところに炎症を起こした。ろくろとは膝と足首の間のことである。水につけて冷やせば治るといので、清左衛門は馬を淵に連れていき、痛めた足首を川に入れて冷やしてやった。ところが、目を離してる隙に河童が現れて、馬の手綱を自分に巻きつけて淵に引き込もうとした。しかし、馬の方が力が強く、カッパを引きずったまま馬小屋まで走って帰ってしまった。清左衛門が慌てて戻ってみると、馬桶の内側に河童が隠れているのを見た。村人も駆けつけてきたため、カッパは逃げられないと悟り、深く謝った。その様子を見て人々はカッパを許してやることにした。後に馬のろくろを冷やしたの

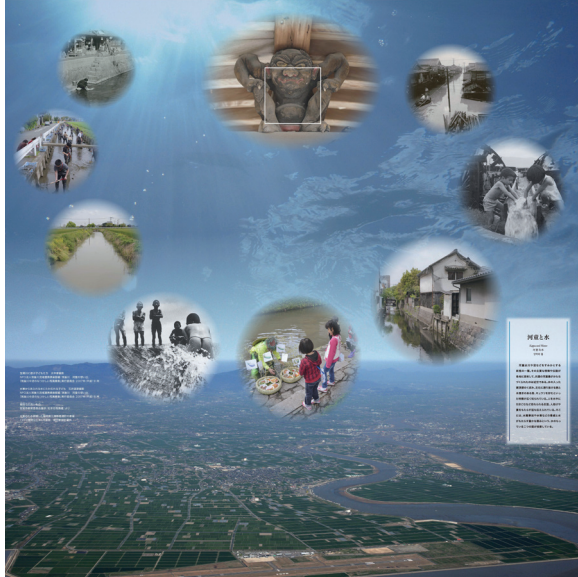


図 5-4 歴博パネル1 佐賀の水と暮らし



図 5-5 水虎の諸相についての説明書き (国立歴史民俗博物館蔵)

①「河童と水」
佐賀県の筑後地方の暮らしの中の水と人とのつながりが紹介される。筑後川の下流部に位置する低湿地帯では、縦横に水路が張り巡らされて一面に水田が広がっていた。
ここで水神ともされるカッパには、水がもたらす災害と恩恵という相反する側面が投影されている。確かにカッパは、人や馬を水に引き込んだり、尻子玉を抜くといったネガティブな伝

全国の河童について

さて、カッパの歴史的な背景や全国的な傾向については、本館の常設展示がやや詳しく紹介している。以下では、一般への波及という点から、これらの解説を振り返っ

てみたい。
総合展示第四展示室の「おそれと祈り」のコーナーでは、四枚のパネルを中心にカッパを紹介している。すなわち「河童と水」、「伝承世界の河童」、「近世知識人と河童」、「さまざまな河童のイメージ」である。

で、その淵をろくろ淵と呼ぶようになったという。
場所は、八瀬川の中流域に当たる。図 5-2 が現在のろくろ淵周辺である。水の色が濃くなっているが、人の背丈以上というほど深くはないようである。この話は「河童

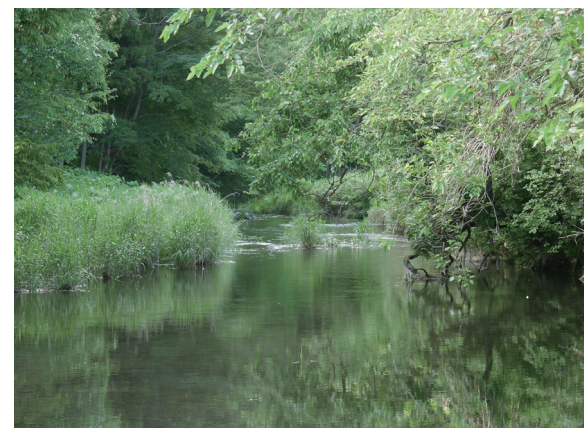


図 5-2 現在のろくろ淵近辺の様子

図 5-3 八瀬地区の幹道沿いに作られた河童像。ろくろ淵の由来が紹介されている (撮影 2018)



た。愛称は「カッピー」とのことである。
ちなみに小々汐では、六月から七月にかけてキュウリの初物をお供えする際に「河童様にあげさす」という。キュウリとカッパといえば、巻き寿司のカッパ巻が真っ先に思い浮かぶ。キュウリがカッパの好物であるという言い伝えに基づくものである。小々汐の事例もこのようなイメージが、お供えの対象としてのカッパに結びついたものかもしれない。

「駒引」として、全国各地に類話が伝わる。ただここでも具体的な淵の名前が語られ、農夫の名前も登場している。この語りがこの地で伝説化しているわけである。地元では一九九三（平成五）年にこの伝説をもとに、カッパの像を設置している（図 5-3）。地元の方が必死に謝罪するカッパの姿をイメージして創作した。愛称は「カッピー」とのことである。



図 5-7 歴博パネル 3 近世知識人と河童

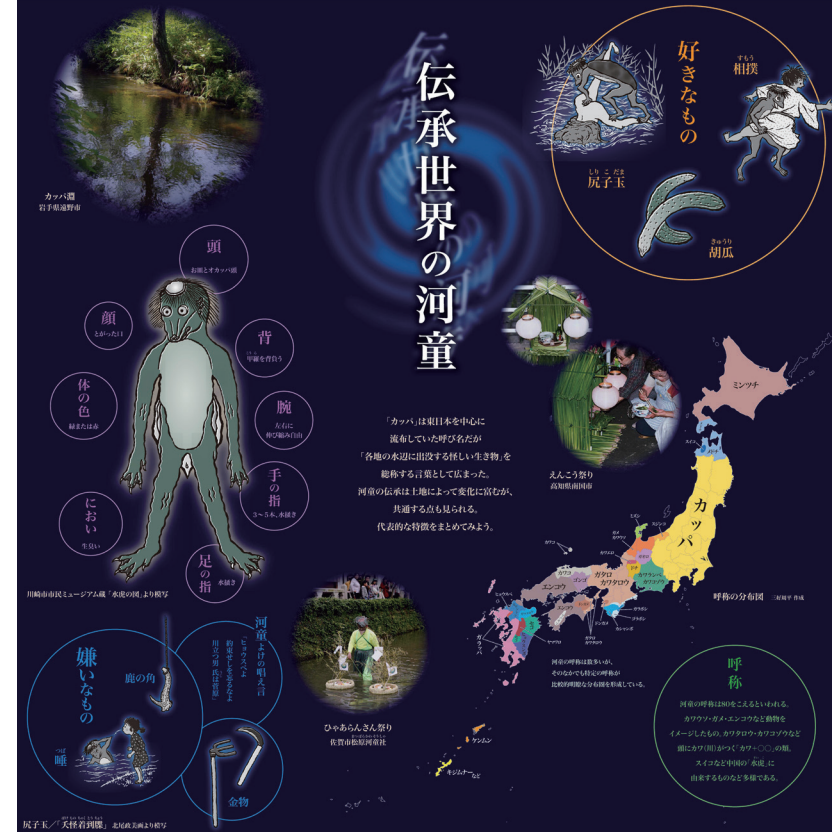


図 5-6 歴博パネル 2 伝承世界の河童

用いられる。中部の太平洋側ではカワランベ、カワコゾウが使われ、近畿地方の多くと四国の一部ではガタロやカワタロウと呼ばれる。中国と四国地方ではエンコウが優勢で、九州ではガラッパの他にカワントン、ヒヨウスベ、セコ、ヤマワロなどが用いられることがわかる。

③「近世知識人と河童」

一八世紀から一九世紀にかけて、カッパについての記述を残した知識人が紹介されている。「推敲攻略」等を記した儒学者の古賀侗庵を中心として、羽倉簡堂や松浦静山、林述斎、栗本丹洲などが紹介される。その多くは武士階級に属し、儒学者や医師、本草学者でもあった。彼らはカッパを未知の動物と捉え、文献

承がきかれる。他方で薬の製法を伝えたり、田の作業を手伝ってくれたりするとも語られる。カッパの両義性とは、人と水との密接なつながりの中で育まれたものとされる。

②「伝承世界の河童」

カッパの身体的な特徴、好きなものや嫌いなもの、日本各地における呼称などが例示される。また、写真やイラストではカッパに関わる伝承や行事の様子も紹介している。カッパの好物として「胡瓜、相撲、尻子玉」が、嫌いなものとして「鹿の角、金物、（人間の）唾」などが示される。

パネルの中心を占めるのは、「河童の地方名」の紹介図である。各地のカッパに類する妖怪の呼称が、沖縄を含めた全国図とともに分類されている。主な呼称をあげると北海道はミンツチ、函館周辺と青森ではメドチで、それ以外の東北から関東地方にかけて広くカッパの呼称が

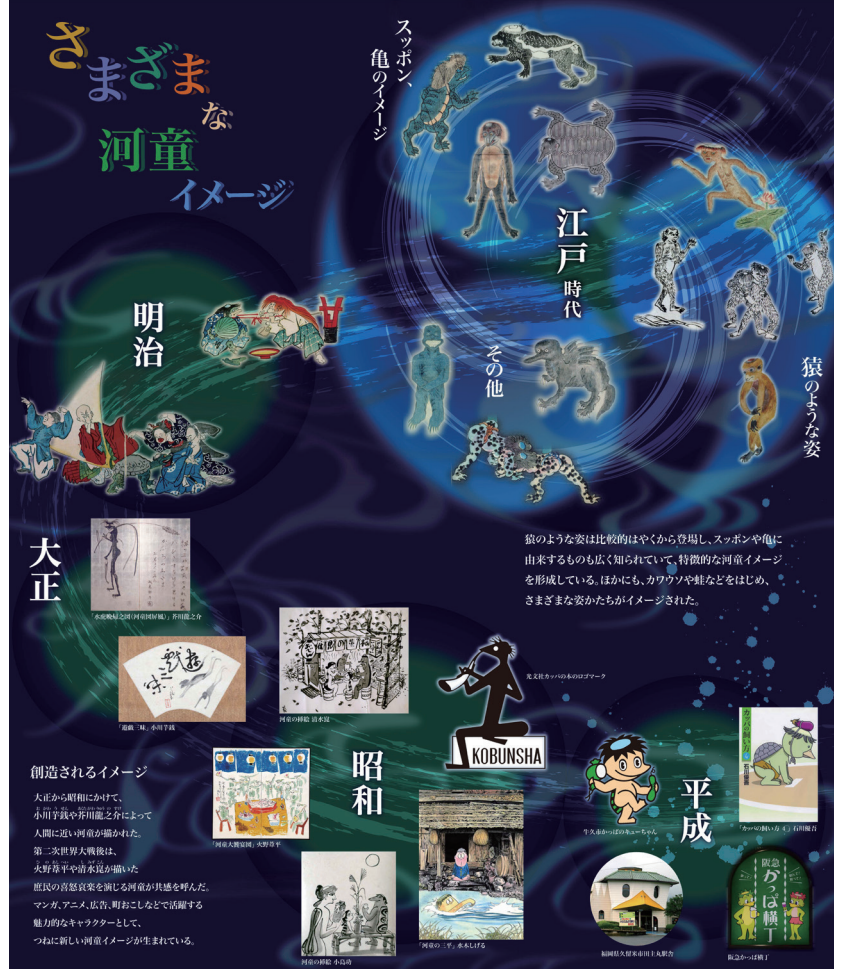


図 5-8 歴博パネル 4 さまざまな河童のイメージ

や聞き取り調査をもとにその正体を
探ろうとしていた。

彼らと前後してカッパに関する記
述を残した知識人として、小野蘭
山、根岸鎮衛、大田南畝、さらにシー
ボルトなどが紹介されている。

④「さまざまな河童のイメージ」

近世から現代に至るカッパのビ
ジュアルイメージが示される。江戸
時代では、亀やスッポン、猿、その
他のイメージが組み合わさった存在
として、カッパが描かれる。近代以
降、これらのイメージにさまざまな
アレンジが施されていく。作家や漫
画家が描くカッパをはじめとして、
会社や町の表象にキャラクター化さ
れたカッパの姿を見ることができ
る。

河童についての理解

さて、以上のパネルを閲覧する人たちは、どのようにカッパを理解したのだろうか。おそらく、かなりの人たちは、次のように捉えるのではないだろうか。

日本には古来からカッパという妖怪が信じられており、各地の人たちは様々なご当地の名前をつけていた。江戸時代になって人や情報の行き交いが盛んになると、地方ごとの名称や特徴を体系的に捉える研究が行われた。ただし、まだ十分に合理的でなく科学的でもなかった当時の人々は、カッパを實在の存在と考える傾向にあった。しかし、近代以後になると、合理的な立場からカッパの實在は否定され、人々の想像力の産物であるのみなされるようになる。むしろ、その表層的なイメージを活かす形で、小説やマンガ、様々なキャラクターに用いることになったのだ。

このような理解の仕方は、多くの研究者の河童についての概説にも現れている。例えば、『河童の世界』など

のカッパ研究「石川一九七四」で知られる民俗学者の石川純一郎は、カッパの概要について「河童駒引き、河童膏藥、河童相撲、河童とキューリ」と話を進めていく。さらに聞き書きや歴史資料からカッパの姿が類推され、カッパの方言、カッパの起源についてまとめている「石川一九九七」。これらのトピックの多くは、歴博のパネルでも話題となっていたものである。あるいは、飯倉義之が近年まとめたカッパについての編著には、従来からのカッパの特徴に加えて、地域振興で新たに再構成されたカッパの「名所」や、物語から再創造されたカッパのイメージが紹介されている「飯倉編二〇一〇」。

しかし、展示資料をよく見ると、このようなストーリーには至る所で亀裂が走っていることがわかる。例えば江戸時代の資料に水虎と漢字でかき、わざわざルビにカッパと書いた資料がある。当時の本草学者にとってみれば、カッパでさえ一地方名でしかなかった。彼らにとっての標準的な名前、今日で言うところの学名は、「水虎」に他ならない。彼らは、『本草綱目』をはじめとする中

国の本草学の書籍に記載された名称に依拠していた。そこに記されている「水虎」という未知の生物の特徴を核として、日本のカッパやそれに類似する妖怪についての伝承が収集され、体系化されていたのである。

つまり、カッパやメドチ、ガタロ、ヒョウスベなどはそもそも地方ごとに異なる水辺の怪異であった。確かにそれらには共通した特徴や生態が見受けられる。しかし、その一方で地域ごとに異なる特徴も存在した。場合によっては互いに矛盾する性格さえみられる。それらと同じ一つの生物（本草学者たちはカッパを「生類」に分類していた）として捉える視点こそが、本草学者たちによって創り出されたとも言える。つまり、近世中後期に生じた事態は、「河童」の体系化や分類というより、「河童」という存在の創造であった。本草学者が種々の情報を当該地域から切り離して要素ごとに分類し、関東を中心としたカッパに他の要素を収斂^{しやうれん}させつつ、拡大解釈を行うことで、日本的な「水虎」を創出していった。

他方で、カッパの妙薬の製法や由緒譚についての文書

は、地域に根差した民俗信仰の領域をすでに超越している。それらは文字媒体、場合によっては木版印刷によって地域を越えて普及していた。在地の民俗ではなく、メディアによって一般化したイメージを二次的に利用するという営みがすでに近世から生じていた。カッパとは口承の世界に住む民俗的な妖怪にとどまらない。むしろメディアによって増殖^{ぞうしよく}するフォークロリズムとしての側面を有していたわけである [cf. Foster 1998]。

だから、近代以降のカッパのイメージ展開も、人々が合理的思考によってカッパをイマジネーションの産物と捉えたわけではなかった。すでに多様なメディアで流通していた「河童」のイメージやエピソードをさらに流用し、近世以来の「伝統」的なイメージを上書きすることで、新たなカッパ像を個別の作品やフィクションのレベルで創作していったと言える。もともとメディアの流れにたゆたっていたカッパは、様々なメディアの奔流を自在に越境し、増殖^{ぞうしよく}していった。

思い起こすと、最初に紹介した気仙沼の事例には、展

示の系譜に連なるカッパの特性が、ほぼ示されていることがわかる。相撲を取り、人の腸（尻子玉）を抜こうとするカッパの物語は、説話レベルの特質を示し、カッパの骨つぎ薬は、文字文化の流通とともに共有されてきた。ろくろ淵の語りは、河童駒引きの定型的な語りであるが、その語りと場所の固有性が、カッピーというモニュメントとして再構築され、八瀬という地域の表象に用いられるという現代的な展開を確認できるわけである。

《参考文献》

- 飯倉義之編 二〇一〇『ニッポンの河童の正体』新人物往来社
石川純一郎 一九七四『河童の世界』時事通信社
気仙沼市史編さん委員会編 一九九四『気仙沼市史Ⅶ 民俗・宗教編』気仙沼市史編さん委員会
遠野物語研究所編 一九九八『遠野物語』ゼミナール 97in 遠野講義記録 カッパの世界」遠野物語研究所
Michael Dylan Foster 1998 'The Metamorphosis of the Kappa: Transformation of Folklore to Folklorism in Japan' 'Asian Folklore Studies' 57(1), 1-24

第六章 オシラサマ

小々汐のオシラサマ

オシラサマは、小々汐の尾形家^{オオイ}に伝えられてきた一対のカミである。小々汐では、オオイのゴシんルイ（同族）



図 6-1 尾形家のオシラサマ（撮影 勝田徹 2011）

の婦人を中心に信仰されてきた。普段は箱にしまわれ、ナカマという部屋の天井に保管されている。昭和初期に尾形家の家人が記した日記には、このオシラサマと思しきカミについての記述が残されている。

二月二十一日日曜晴起〓五時半 寝〓八時十分
朝小便たれにおきたのをすぎおきた。
おきて見ると雪がふつて居るので雪
はらひをした。表にわ、家のわき。まやの後
しろに行つた。「おししや様」おがみが来た

一九三二（昭和七）年の二月二一日の記述である。ただしこの当時、行事の多くは旧暦に沿って行われていた。新暦の二月二一日を旧暦になおすと、行事の実施日は一月一六日であった。そこには朝の家の周りの「雪はらひ」の後に、「おししや様」おがみが来た」と記されている。「おししや様」をオシラサマのことと考えると、この日にオオイでは、「オガミ」という宗教的職能者を呼び、何らかの儀礼を行っていたことがわかる。

一九五〇年代の報告では、毎年一月、三月、五月、九月の一六日にオシラサマをナカマに安置し、村の女性たちが拝みにきていた「竹内一九五九a、一九五九b」。この時にはオガミサマという巫女^{みこ}を呼び、オシラ遊ばせを行なっていた。しかし、徐々に行事は簡略化されていき、震災前の調査では正月飾りの時にだけ、オシラサマを天井から取り出してナカマに飾っていた（図6-1）。新年に際しては、一枚ずつオセンダクと呼ばれる布を上から被せた。オセンダクには、赤みの強い布を選んで、気

仙沼の市内で購入していた。

オシラサマを祀る家には、しばしば食べ物についての禁忌があった。実際、オオイでも卵や肉を食べることが禁じられていた。しかし、先代の時に卵を食べるのを許してもらうことにした。さらに現在のご当主のお子さんが生まれてからは、家の外で調理したものなら、肉を食べても構わないことになった。のちにあるお寺で祈祷^{きとう}してもらってからは、屋内でも調理できるようになり、実質的に禁忌は解消した。

尾形家が位置した小々汐を含めた四ヶ^{しか}浜^{はま}には、他にもオシラサマを祀る家があった。また、旧気仙沼市では、二〇〇〇年代までに四四件のオシラサマが確認されている「川島二〇〇三」。これらのオシラサマと呼ばれるカミの中には、次節で記す一般的な姿とは異なり、タイシ像や観音像のオシラサマも含まれる。

東北のオシラ神

オシラサマは、東北地方の広い地域に分布する民俗信仰の一つと解されている。オシラサマは、地域によって呼称や担い手の異動がありオシラサマ、オシラガミ、オシラボトケといった名称は、青森県から岩手県と宮城県北部までとされる。山形県^{しやうけい}の庄内地方と宮城県の南三陸町や北上町ではオクナイサマ、福島県ではオシンメイサマなど多様な呼び名がある。この他にも山形県村山地方ではトドサマと呼ぶ「小松監修二〇一三」。これらのカミの総称として、先行研究にならってオシラ神と呼ぶことにしたい。

一般的なオシラ神は二体一対を基本とした木偶で、木の先端に馬の頭と娘（馬娘型）、あるいは男と女の顔（人頭型）が彫られている。本体の周囲には「オセンダク」と呼ばれる布を無数に羽織っている。頭部を布が覆いつくした「包頭型」（図6-2）と頭部が露出した「貫頭型」（図6-3）に分類されることもある。青森県弘前市の久渡寺に属する「包頭型」は、豪華なオセンダクに包まれており、「久渡寺型」と呼ぶ者もいる「楠一九六八」。



図6-2 遠野市立博物館の包頭型オシラサマ（撮影2020）



図6-3 遠野市立博物館の貫頭型オシラサマ（撮影2020）



図6-4 遠野市遠野伝承園に飾られている無数のオシラサマ（撮影2020）
中央やや左の大きなオシラサマは、青森県久渡寺型のオシラサマ

オシラ神はしばしば養蚕の神とされる。確かにオシラ遊ばせで唱えられるオシラ祭文は、有名な馬娘婚姻譚を始めとして、蚕の起源に関わる物語である。多くの地域では、オシラ神は蚕のエサとなる桑の木で作られる。もともと宮城県より南部では、竹で作られたオシラ神もみられる。地域によっては家の神、目の神、農耕の神、火の神や荒神としての性格も付与される。明らかに形状が異なるオシラ神や、他の信仰と習合していると考えられる事例も見受けられる。実際、小々汐のオシラサマも養蚕と結びつく要素は見当たらず、御神体も桑ではなく竹で作られている。

オシラ神祭祀は、比較的狭い集団内で行われることが多かった。そのため研究者による広域での調査成果の出版物や博物館展示以外に、オシラ神が一般に認知される機会はあまりなかった。比較的限られた中での一般化の契機は、青森県の久渡寺のオシラ神に関する行事と柳田國男の『遠野物語』によって、流布したイメージが大きい（図6-4）。

オシラ神研究の展開

オシラ神についての記述は、柳田國男の『遠野物語』によるエピソードが有名である。しかし、その一五年以上前に遠野出身の民族学者、伊能嘉矩が「奥州地方に就て尊信せらるるオシラ神」を紹介している「伊能一八九四」。伊能は、このカミの特徴をあげつつ、それがアイヌの信仰の遺風でないかと推測している。オシラ神のアイヌ起源説は、その後、喜田貞吉らに受け継がれていく。彼らは、『アイヌ風俗略誌』にみえる「オホシマ（ラ）カミ」と比較したり、「チセコロカムイ（家の神）」の残存としたりして、北方文化との連続性を主張した「喜田一九二八a、一九二八b」。

これに対して真つ向から異を唱えたのは、ほかならぬ柳田國男である。彼は巫女が神楽に用いた採物が伝播し、独自の変化を遂げたものがオシラ神であったと捉える。巫女が神楽を舞う際に採物を用いるように、東北の巫女たちはオシラあそびで、両手にオシラ神をもちな

がら上下左右に動かすわけである。柳田自身のこれらの議論をまとめた『大白神考』『柳田一九九〇（一九五三）』が公刊されたことによって、オシラ神の起源をめぐる議論は収束に向かっていった。

その後オシラ神研究の主流は、地域内在型な方向に視点を転換することになる。東北各地で地道な事例報告や悉皆調査によるオシラ神の概要が把握されつつあった。宮城県調査に従事した三崎一夫などの仕事はその代表的な業績である「三崎一九七二」。また、実証史学の立場からは、オシラ神の神体の制作年代や当時の宗教的背景の解明が目指されていた「草野一九五八」。北方文化との連続性の議論に見られるような曖昧な時間軸ではなく、資料的に遡行が可能な具体的な歴史的過去が探求された。

共時的な研究からは、神格の担い手や信仰を支える社会組織、オシラ遊ばせのような儀礼構造から、オシラ神信仰の実態に迫ろうとしていた。ここでは社会学や宗教学、文化人類学における構造Ⅱ機能主義的なアプローチ

が取られることになった。例えば竹内利美は、「起源論はそれとして、村落生活の実際に、それがどう働いているか」「竹内一九五九c 六一」に注目し、オシラ神を有する家を中心とする祭祀集団とそこで機能する信仰の特色を明らかにしようとした。また、楠正弘は、『下北の宗教』で青森県下北半島のオシラ神の実態を明らかにしている。楠は「オシラ神信仰の本質的なものに迫る」ためには「祀っている人々の心的態度や、その祭祀集団の構造の考察」以外にすべはないと捉えている「楠一九六八 一六五」。長年、オシラ神の研究に携わってきた佐治靖も「地域社会でオシラ神信仰が、どのように展開し、どのような宗教的特質を人びとが求めているのかを明らかにすることこそが、「オシラ神」の本質を知る上で最も重要な課題である」と記している「遠野市立博物館編二〇〇〇 一四」。

一九八〇年代以後、これらの成果をもとに、東北全体の地域性を踏まえたうえでのオシラ神の比較研究が提唱された。オシラ神の成立年代が、中世末から近世初期に

遡ることや、成立に際して修験者や巫女などの宗教者が介在していることが明らかにされた。また、従来から言われていた養蚕の神という位置づけに対しても疑問が投げかけられた。さらに封印されていた起源論への視座が呼び起こされることもあった。

例えば赤坂憲雄は、東北各地でオシラ神信仰について「血道な研究が重ねられ」てきたことを認めつつも「柳田が提起したオシラサマⅡ執り物説の検証へと踏み込んだ議論は、残念ながら起こっていません」と述べている「赤坂一九九七 九」。二〇〇〇（平成一二）年に遠野市立博物館で行われた特別展示『オシラ神の発見』でも、固有信仰論としてのオシラ神採物説をどのように相対化するのか、というテーゼが掲げられている「遠野市立博物館編二〇〇〇」。

他方で東北よりも南の民俗信仰からオシラサマを捉えなおそうとする動きもある。門屋光昭は、北方文化との連続性を整理する一方で、東北以南の養蚕や馬に関する信仰を取り上げつつ、オシラ信仰との連続面と切断面を

指摘している「門屋二〇〇三」また内藤正敏は、オシラ神の背後に賤視された芸能民たちの不可視のネットワークを描きそうだとする。彼は、柳田のオシラ神のスキームを彼自身が閉ざしてしまったテクストの可能性から紐解いていく。それは、東北と他の日本の地域とを再接続する試みでもある。この議論は、柳田の未完の論考である「巫女考」や「毛坊主考」に潜在する可能性を探ろうとするものでもあった「内藤二〇〇三」。

もっともこれらの議論が、現在に至るまで、ダブルスタンダードな展開を示してきたことも否めない。固有信仰論、ひいては一国民俗学の超克と北方民族を視野に入れた文化圏の再考といった大上段なテーゼの一方で、議論がソフト・ランディングするのは、基本的には個々の地域社会におけるオシラ信仰の実態であった。オシラ神の研究史をまとめた論考の結論部で佐治も、楠のような地域社会の構造や祭祀集団に立脚した「研究をこえ、かつ体系的にオシラ神信仰を解明した研究成果を残念なら眼にすることはできない」「佐治一九九五 一一三」

と記していた。そのような地域内在型の研究手法に対して、赤坂「一九九七、一九九八」や三浦祐之「一九九七」らの議論は、中央の眼差しに対する東北各地の研究者という「中心」と「周縁」のスキームにいと簡単に収斂する。

もちろん、これらの営み全体を否定するべきではないだろう。繰り返される検証と議論を通じて、確実に地域の事例が蓄積され、新たな歴史的事実の発見や埋もれていたテキストの再解釈も行われているからである。ただし肝心の北方への眼差しを志向する論者たちの議論に、新たな調査にもとづく資料や理論を見出すことは難しい。具体的なフィールドワークに基づく研究が進められた形跡もほとんどない。彼らはネフスキーの論文や書簡、喜田貞吉の議論の足跡といった過去のテキストを掘り起こし、そこで発せられた未発の可能性を見いだすことで、問題提起を上書きしているにすぎない〔cf. 石井一九九九、今石二〇〇三〕。

現実的な話をすれば、今日、アイヌをはじめとした北

方文化を調査したとしても、先に記したようなテーゼに応えうるデータが得られるとは考えにくい。オシラ神（だけでなくほとんどの事象）の起源は、ある種のファンタジーであり、それらが必要とする研究者共同体のリソースとしてだけ意味を保持している。結論の出ない問いを発することで、研究を継続するアリバイをえてきたともいえる。

ここで必要とされるのは、地域社会から積み上げられた事例の集積が「起源」に誘引されることなく、かつ「地域」を超えた事例を統合し、新たな理解へと導く理論的な視座だろう。

《参考文献》

赤坂憲雄 一九九七「オシラサマ再考」『遠野常民』五七、遠野常民大学

一九九八『遠野／物語考』筑摩書房

石井正己 一九九九「オシラサマ研究史―『大白神考』とネフスキー鎮魂―」『オシラサマ信仰の世界 』『遠野物語』ゼミナール』遠野『講義記録』

伊能嘉矩 一八九四「奥州地方に於て尊信せらるゝオシラ神に就きて」『東京人類学会雑誌』九一九八、三〇四―三〇九

今石みぎわ二〇〇三「喜田貞吉のみたオシラサマ―柳田國男との論争でながみえてくるか―」『東北芸術工科大学東北文化研究センター研究紀要』二、一八九―二〇一

川島秀一 二〇〇三「タイシ像のオシラサマ」『東北芸術工科大学東北文化研究センター研究紀要』二、五七―七〇

喜田貞吉 一九二八「オシラ神に関する二、三の憶説」（上）（『東北文化研究』一、二、一三九―一四七

―― 一九二八b「オシラ神に関する二、三の憶説」（下）（『東北文化研究』一、三、二五一―二五八

草野俊一 一九五八「安家のオシラサマ」『岩手史学研究』二七楠正弘 一九六八『下北の宗教』未来社

小松和彦監修 二〇一三『日本怪異妖怪大事典』東京堂出版佐治靖 一九九五「オシラ神」研究史―新たな「オシラ神」研究にむけて―『福島県立博物館紀要』九、九一―一一八

竹内利美 一九五九a『漁村と新生活―気仙沼湾地区基礎調査―』気仙沼市教育委員会

―― 一九五九b「おしらさまの祭（一）」『社会と伝承』三一、一一八

―― 一九五九c「おしらさまの祭（二）」『社会と伝承』三一、二、六一―六七

遠野市立博物館編 二〇〇〇『オシラ神の発見』遠野市立博物館

内藤正敏 二〇〇三「オシラサマ変容論―死者引導・タイシ・秘密念仏・ウマヤマツリ」『東北芸術工科大学東北文化研究センター研究紀要』二、二五―一六〇、

三浦祐之 一九九七「古層のオシラサマ」『遠野常民』六三、遠野常民大学

三崎一夫 一九七二『図説陸前のオシラサマ』萬葉堂書店柳田國男 一九八九「遠野物語」『柳田國男全集』四、筑摩書房

―― 一九九〇（一九五三）「大白神考」『柳田國男全集』一五、筑摩書房

七章 小々汐とその周辺の小祠(1)



図 7-1 小々汐の小祠の分布図

この章から三章にわたり、展示会場となった尾形家を中心とした小々汐地区とその周辺の小祠しょうしへの信仰を紹介する。

小々汐の集落内には、お明神様、三峰様、金比羅様、お天王様などの小祠が点在する。これらの神々の場所を示したものが（図7-1）である。小祠によつては、かつて様々な行事が行われていた。現代ではこれらの小祠への祭祀は、以前ほど盛んに行われなくなつた。さらに東日本大震災とその後の復旧工事のために小々汐地区は、景観そのものが大きく変容し、祭祀の場所が失われたところもある。ここでは、地

域社会に根付いた民俗信仰の概要とそれが近代以後、いかに変化してきたかを素描しておきたい。

お明神様

お明様は、尾形家の林の入り口付近に位置する（図7-2）。すぐそばには尾形家の代々の石塔婆が並んでいる



図 7-2 お明神様の鳥居に正月飾りをつける



図 7-3 お明神様の横にある先祖の墓前にて盆船を燃やす (7-2.3 いずれも撮影 勝田徹 2010 年)

(図7-3)。かつては竹藪たけくさが辺りをおおい、林の入り口付近に小さな鳥居が立っていた。その奥に複数の祠が祀られていたが特に区別はなく、総称してお明神様と呼ばれていた。

予定の祭日はない。主な祭祀は正月の準備
 震災後の二〇一三年の暮にこの準備作業に
 同行したことがある。ご当主とその息子
 さんが、修復した鳥居に注連縄を張つ
 た。縄の両端を鳥居の柱に結わえる際
 に、五段の松を結びつける。その作業の
 後、オハネリといって生米を祠の周囲に
 まいていく。その後二礼二拍手一礼する
 わけだが、その際に八幡様、金比羅様、
 金華山、お天王様、そして三峰様の各方
 角に体を向けながら、一礼していった。

ここでの八幡様は、小々汐から三キロほど北に位置する鹿折しより八幡社のことである。鹿折八幡は小々汐を含む旧鹿折村の

村社であった。現在も秋祭りの際には、オサガリと呼ばれる神輿の巡行が小々汐を訪れる。祭日は旧暦の八月十五日であり、現在はその日に一番近い日曜日が祭日となっている。それ以外の神格は、小々汐の各小祠である。お明神様は、オオイの屋敷神的な神格であり、祭祀の準備もここを起点としているわけである。

三峰様

三峰様は、イワクラ様とも呼ばれ、集落からやや離れた場所に位置する。オオイの家から谷を挟んで南東側の尾根筋に登り、一〇〇メートルほど東に上がっていくと山の中腹に小さな祠が鎮座している。図7-4で分かるようにコンクリートで作られた祠で、それほど古いものではない。こちらも集落でオオイだけがお祀りしており、年の暮れにはお明神様と同様に飾りつけを行う。



図7-4 三峰様のお供えを交換し、新年の準備をする（撮影 2013）



図7-5 鳥居の代わりに松の間に御幣を括る（撮影 2013）

正月の飾りは、他の小祠と同じように注連縄と五段の松を用意する。ただしここには鳥居がないので、祠の手前にある二本の木に注連縄を通して縛り、各々の木に松の枝を飾る（図7-5）。

祠にオハネリを巻いて拝む作法は、これまでと同じである。

これ以外に特に祭日があるわけではない。当主の奥さんが、山登りやキノコ狩りの際、この三峰様の近くに行った時に、お菓子などをお供えすることはあった。

三峰様を勧請したのは、誰かが学校に合格したのを記念したからという話を奥さんから伺った。もともと、それがいつ頃で、誰の合格記念であったのかは定かではない。祠が山の中腹に安置された理由もよく分からないが、あるいは三峰様という神格によるものかもしれない。

三峰様の本社は、埼玉県の秩父市に位置する三峯神社である。社伝によると創建は景行天皇の時代に遡るとされ、伊弉諾尊と伊弉册尊を祭神とする。後には修験道の開祖、役小角の修行地とされ、弘法大師が十一面観音を奉じたとも伝えられる。これらの伝承からもわかるように、早くから修験道や密教の影響を受けて神仏習合が進んでいった。

この三峯神社では、狼を「お犬様」と呼んで眷属としている。一八世紀の初め頃には、山犬の神札を配布するようにになり、「お犬様」信仰を各地に広げることになった。狼は畑を荒らす鹿や猪を狩ることから、農業の守護神として東北各地で崇敬されていった。また都市部では、火伏せや火除けのカミとしても祀られたようである。犬が遠吠えで火の手の存在を知らせてくれることによるという。

小々汐でも、本社の三峯神社が山岳修験の霊場であるとともに、狼信仰の影響もあって、祠が山中に作られたとも考えられる。

八章 小々汐とその周辺の小祠(2)

金比羅様

金比羅様は小々汐の松鼻と呼ばれるあたりに鎮座している。ちょうど小々汐の港の舟溜りの入口付近である(図8-1)。石段の上には、金比羅大権現の碑と金花(華)山の碑が据えられている。震災以前は、鳥居も立っていたが(図8-2)、津波により鳥居は根元から折れて流出し、石碑もなぎ倒された。鳥居は再建されなかったものの、石碑は、翌年には元の場所に建て直されている。

金比羅宮は、四国の香川県琴平町の金刀比羅宮(金毘羅宮)を本社として全国各地から崇敬者を集めている。とりわけ、海の仕事に携わる人々の信仰が厚い。

金華山は、宮城県の牡鹿半島の突端に浮かぶ島をさす。ここに鎮座する黄金山神社は、島全体を神域としており、東北地方の漁民に広く信仰されている。小々汐で

も漁を生業とする家を中心として、これらの神々への信仰が育まれてきた。震災後の調査でも、オオイの家に残されていた大量の神札の中には、金比羅宮や金華山の札が、数多く見つかっている。小々汐の金比羅碑は、一八九四(明治二七)年に建てられた。金花山、金比羅様ともに、小々汐でも漁業に従事する人たちを中心に信仰されてきた。

金比羅大権現碑は、高さ二三五cm、幅一六〇cmで、裏面下部には「明治二七年十月十日」の日付と発願主として尾形貞七以下、多数の名前が連なっている。貞七氏は、現当主の曾祖父にあたる。金花山の碑は、高さ一一四cm、幅六〇cm、で裏面には「慶応元年乙丑年八月吉日導師宝珠院照郷」と刻まれている。

戦前、この「金比羅様」にオヨウゴモリを行なったり、祭礼の際に神楽が行われたりした様子が記されている。

その祭礼日は旧暦の一〇月一〇日であった。以下の文章は、昭和初期に尾形家で記された日記の中から見出された記事である。

十一月二十日 雨 雨後晴 起 六時 寝 十一時
今日は金比羅様の祭典日だ。(十月十日)。

朝より雨にて山根の座敷にして居りしにずん／＼と晴天になりたるとより(ぶだい。)かけに出る。
終って晝すぎより神樂を開始したり。夜の十一時(ママ)きまでにて終れり。

当日は、雨模様だったが、天気
が良くなったので、神樂の舞台
の準備を始めた。昼過ぎから神
樂は開始され、夜の十一時過ぎ
まで行われたとある。

このように小祠ではあるけれど、祭り日も設定され、神樂まで登場する村の祭祀の中枢的な場所であった。また、小々汐内では、金比羅講という講行事が行われていた。オオイを含む七軒の家が、旧暦の三月一〇日と



図8-1 鹿折八幡神社神主による神事
(撮影 尾形健 2014)



図8-2 震災前の金比羅碑の様子(撮影
川島秀一 1990年代)



図 8-6 現在の金比羅碑と津波記念碑（撮影 2018）

上記したようにこの金比羅様を勧請し、小祠を建立したのは一八九四（明治二七）年であった。この時期、オオイでは家督を巡っての相続争いがあった。親族の争いは裁判に持ち込まれ、結果的に現当主の曾祖父、貞七氏が家督を継承することになる。この時、貞七氏を支援した家が共同で勧請したのがこの金比羅様だった。そのため、村の中でもこの金比羅碑の建立に普請していない家があり、

刻印された近・現代

それ以後の祭りにも参加していない。

金比羅様の横に据えられた金花山の碑は、それ以前（一八六五）年に建立されたものだが、金比羅碑が建立された際に一緒に置かれたようである。最初に記したように二〇一二（平成二四）年の段階で、元の石壇を補強したうえで、新たに設置された。道路を挟んで海側には、昭和の津波記念碑もあったが、こちらも津波によって倒壊し、長らくコンクリートの台座の上に置かれたままになっていた。二〇一八年には、金比羅碑の横に新たに台座を設置し、記念碑も修復して建てられている（図 8-6）。

《参考文献》

東北歴史資料館編 一九八四「第四章 宮城県気仙沼市四ヶ浜」『三陸沿岸の漁業と漁業習俗（上巻）』東北歴史資料館



図 8-3 八幡社の祭りを知らせるノボリ（撮影 2017）



図 8-4 八幡社の祭神輿へのお参り（撮影 2017）



図 8-5 テント付近で休憩するオサガリの一行（撮影 2017）

一〇月一〇日に順番に宿を提供して催していた。だいたいは朝の九時から午後三時くらいまで料理を囲んで親睦を深めたという「東北歴史資料館編一九八四」。

現在では、毎年旧暦の八月一五日前後に行われる旧鹿折村社である鹿折八幡宮のオサガリ（神輿の渡御）で、神輿の一行が、この金比羅様の近くで休むようになった。かつては浪板地区から船での渡御が行われていたが、震災以後は、トラックに乗せられて八幡社から南に渡御していく。小々汐で

も、金比羅様の前にノボリを立て、近くの更地に仮説のテントを立てて一行をもてなす（図 8-3）。この時、小々汐の人たちは、オハネリを携えて、八幡宮の神輿とともに、金比羅様にもお参りすることが多い。

九章 小々汐とその周辺の小祠(3)

タクバ

タクバは、近世の後期までオオイの屋敷があった場所と伝えられていた。震災前までオオイの家があった場所



図 9-1 タクバにて、井戸があった辺りに御幣を立てる (撮影 2013)

からは、丘を一つ隔てた南面に位置する。ただし震災以前から、特にメルクマールとなるものはなかった。車が一台通れるくらい道の脇に、緩やかな斜面の野原が広がっているだけである。注意してみると市販さ

れている陶器製の祠がボツンとおかれている。近くには立派なオニグルミの木が生えていた。この場所にもオオイは、毎年、正月の準備に訪れていた。小祠とは異なるので、特に注連縄などは張らない。かつて井戸があったとされる辺りに小さな御幣を刺し、そこにオハネリをまいて拝む(図 9-1)。

しかし、この場所一帯は、二〇一三年から始まった大島架橋につながる道路工事のために、切り崩されることになった。工事が始まる前には、オオイで八幡神社の神主に依頼し、井戸をふさぐ神事を行ってもらった。道路工事は、オオイの屋敷があった場所とも重なるため、こちらの井戸神についても、同様に神事を行ったという。この辺りでは井戸の神様には、お祓いをしておかねばいけないと周りからも言われるのだという。

二〇一九年の春には道路工事も完了し、大島架橋が開



図 9-2 お天王様の鳥居に注連縄を張る (撮影 2012)



図 9-3 お天王様へのお参り (撮影 2012)

9-2、写真の鳥居は震災後に再建されたものの。そこから少し林の中を登っていくと、薄暗い樹々の中にお天王様の祠はあった(図 9-3)。東日本大震災の際に、海上で発生した火災が燃えうつり、周囲の樹々も延焼した。その後、この林の杉の木も全て切り倒された。ただ、その後の道路工事では壁面の上部に位置しているため、移動などの措置は取られなかった。

お天王様とは、牛頭天王ないしは素戔嗚命のことである。気仙沼の周辺では八雲神社の名でこの神格を祀っている神社がみら

れる。

通した。タクバ跡は道路工事によって掘り下げられ、オオイの屋敷跡は高上げによって見る影もない。

お天王様

お天王様はタクバの西側にある丘の中腹に位置する。丘の入り口付近に小さな白木の鳥居が立っている(図

この小祠には、毎年、正月七日の早朝に参った。まだ朝の早い間からお参りするので、ロウソクを持参してお参りするという。また、旧暦の六月一日がお天王様の祭日であった。戦前の記録を見ると一四日の晩から祠の周囲に旗を立てたりして準備をし、オヨウゴモリをする

村の人たちもいた。近年でも、お天王様の日にはコウセンを食べるようになっていた。コウセンは漢字で香煎と書く。麦の粉を炒^いって焦^こがしたもので、はったい粉、麦こがしともいう。主に水で溶いて食べていた。

また、天王様の祭日にキュウリの初物を供えることになっており、その日までは、キュウリを食べてはならないとされていた。



図 9-4 現在のお天王様 (撮影 2019)

さらにオオイでは、キュウリそのものを作ってはならなかった。オオイではこの禁忌とお天王様を結びつけて語っているわけではない。昔からキュウリを自分の畑や屋敷内で育ててはいけなさとされてきた。ある時、どこ

からかキュウリの種が飛んできて、家の敷地内に自然に成ったことがあった。ところがその時にも家の中に病人が出たので、やはりキュウリは作らないようにと言われてきたという。ただしオオイの場合、人からもう分には、食べても良いとされている。実際、かつての盆の調査でも、キュウリの入ったのっぺい汁が、食卓に出されたこともあった。

キュウリに関する禁忌の由来

キュウリを作らない、食べないといった禁忌は、お天王様(牛頭天王^{ごずてんのう})との関係で全国にみられる民俗信仰である。その理由として、キュウリの断面模様が、素戔嗚命(牛頭天王)を祀る京都の八坂神社の紋(木瓜紋)に似ているという説がある。そのため、祇園祭^{ぎおん}が開催される七月には、山鉦巡行^{やまかね}を行う町の人びとはキュウリを食べないという。同様に福岡県博多の祇園山笠でも、祭日期间中、関係者はキュウリを食べない。牛頭天王とキュウリの関係の説いた起源伝説も、各地で語られている。

千足のお天王さん(河上神社)は、疫病除けの神様。その夏祭の六月十五日には、胡瓜を食べない禁忌がある。それは、ここの神様が戦いに敗れたとき、胡瓜のある畑の垣の内に逃れて助かったからという。それで、夏祭の日に、禁をやぶって胡瓜を食すと夏病みすると言われてきた話がある。(愛媛県伊予郡砥部町)「福田編 一九八二 七七」

昔、天王様が追われて逃げる時、きゅうりやず(藪)が邪魔になって逃げられなかった。そのため天王様はきゅうりが嫌いなのだ。横山家で疫病があつて困った時、天王様に願を掛けて、きゅうりを作らないので治してほしいと頼んだところ治った。それ以来、横山家ではきゅうりを作らなかった。岡山県真庭郡美甘村鉄山「荒木編 一九八七 五五」

前者の愛媛県の事例では、天王が戦いに敗れた時、キュ

ウリ畑に逃れて助かった。そのため祭りの時期にキュウリを食べると病気になるという。自分の身を守ってくれたキュウリを食べる人間に、天王が病を与えるということだろうか。

後者の岡山県の事例では、キュウリの位置づけが逆になる。天王が逃げるとき、茂っていたキュウリが邪魔になって逃げられなかった。そのため天王は、キュウリが嫌いである。ある家では、嫌いなキュウリを作らないと願掛けすることで、疫病を治してもらったことがあったと語られる。あるいは、小々汐^{せいがん}におけるキュウリの禁忌も、この種のカミへの誓願^{せいがん}に起因するものだったのかもしれない。

《参考文献》

福田晃編 一九八二『日本伝説大系 四国「香川・愛媛・徳島・

高知」』第二巻、みずうみ書房

荒木博之編 一九八七『日本伝説大系 山陽(岡山・広島・山口)』

第一〇巻、みずうみ書房

一〇章 妖怪学の行方―民俗学的妖怪学の終焉

妖怪と民俗学

瓦解^{がかい}し、崩壊^{ほうかい}しつつある民俗学にあつて、妖怪だけがマスコミで展開、あるいは旋回し続ける奇々怪々な様は、痛快で爽快^{そうかい}でさえある。妖怪なら民俗学という理解が散開^{さんかい}し、民俗学は妖怪研究の業界とさえ紹介される。虚心坦懐^{きょしんたんかい}に述べれば、これほど狷介^{けんかい}で、厄介な誤解もない（図10-1参照）。

確かに日本民俗学の父、柳田國男が『遠野物語』で記したエピソードの多くには、今日では妖怪を代表する河童^{かわづま}や天狗、座敷^{ざしき}わらしたちがしばしば登場する。彼の著作の中には「一眼小僧その他」、「おとら狐の話」、「狸とデモノロジー」といった論考が並び、『妖怪談義』は民俗学における妖怪研究の古典としての地位を確立している「柳田一九八九」。

しかし、柳田以後に目を転じると事態は一変する。戦前戦後を通じて、民俗学における妖怪研究は、概して低調だった。わずかに幽霊の系譜に注目した池田弥三郎の研究「池田一九七四」や、妖怪に関連する民俗語彙^{みんそくご}をまとめた井之口章次の研究「井之口一九七五」などが目につく程度である。

むしろ注目されるのは、一九七〇年代に文学と民俗学との境界領域で、今日の妖怪研究に連なる論考が産みだされていることである。例えば歌人の馬場あき子は、古代から連なる人間の情念の造形として「鬼」の系譜^{けいふ}を捉えなおそうとする「馬場一九七一」。あるいは、谷川健一は、「魔」という言葉で、歴史の闇に葬られた敗者と彼らが死後、怨霊として崇^たりをなす物語の系譜を辿り直していく「谷川一九七二」。これらの議論は、特定の研究領域にのみ専門化し、閉塞^{へいそく}していった民俗学へのアン



10-1-3 立体妖怪図鑑
兵庫県立歴史博物館



10-1-2 妖怪にあいに行こう
千葉県立中央博物館



10-1-1 夏の歴博おばけ大集合
愛媛県歴史文化博物館



10-1-6 遠野物語と妖怪
遠野市立博物館



10-1-5 驚異と怪異―想像界の生きものたち
国立民族学博物館



10-1-4 あの世・妖怪・陰陽師
高知県立歴史民俗資料館



10-1-8 妖怪博覧会
秋田県立博物館



10-1-7 浮世絵でみるお化け図鑑
新潟県立歴史博物館

図10-1 近年の妖怪や幽霊に関連する博物館展示のチラシ・ポスター、図録
大都市部だけでなく、さまざまな地域で妖怪に関わる展示が行われていることがわかる



図 10-2 藤澤衛彦『妖怪画談全集 日本篇 上』で紹介されたぬらりひょん
元の絵は鳥山石燕だが、ぬらりひょんを「妖怪の親玉」とするのは藤澤のこの書垣からとされる

チテーゼでもあった。

学問領域における長きに渡る停滞^{ていた}がわずかに、しかし、確かに動きはじめたのは、小松和彦の『憑霊信仰論』以後のことである「小松一九八二」。改訂版では「妖怪研究の試み」という副題が附されたこの論集以後小松は、鬼や河童、憑物^{つきもの}、あるいは呪いといったキーワードをもとに、多くの妖怪にかかわる著書を記すことになる。やがて、小松と並んで民俗信仰論や都市民俗学の立場から宮田登が、妖怪や幽霊についての研究を本格化させる「宮田一九八五」。彼らの周辺には内藤正敏や荒俣

こで紹介された事例の大半は、前近代の史資料から引用されたものであり、フィクションで文学的な内容も多かった（図 10-2 参照）。もちろん、そのような立場自体を否定するつもりは、毛頭、ない。

しかし、これが「民俗学」なのかという問いかけを、ここでもう一度、発したい。いや、同様の問いかけは——そしてその回答までが——、他ならぬ妖怪学の総元締^{もろりひょん}、小松和彦によって四半世紀前に記されている。一九九四（平成六）年に刊行された『妖怪学新考』「小松一九九四」によれば、戦後、妖怪研究自体が、いかがわしいものとされ、ほとんどまともに取り扱われてこなかった。民俗調査に基づく妖怪研究に至っては、見るべきものはほとんどない。彼が紹介する例外的な論考も、今日では半世紀近い過去のものばかりであった「桜井一九六六、石川一九七四、井之口一九七五」。ちなみに小松自身が四国のフィールド資料から展開した山姥^{やまばば}の両義性についての議論さえ、初出は一九七九年であった。

このような状況を受けて文化人類学者^{呪いのスペースリスト}の梅屋潔が

宏、水木しげるに京極夏彦といった様々な分野の研究者やクリエイターが民俗学的な言説を仲立ちとして、妖怪文化について語ることになった。二〇〇〇年代以後、小松門下である香川雅信や安井眞奈美、高岡弘幸らは各々の関心に沿って妖怪研究を行なうことになる「香川二〇〇五、安井二〇一四、高岡二〇一六」。

しかし、ここでも皮肉なことが起きる。妖怪はフィールドワークを研究の柱にする民俗学からはほとんどと乖離^{かいり}していくのである。

妖怪 EW 宣言

民俗学的な建前を背景としつつも、現在、妖怪研究の中心は文学研究や文献史学、図像学に定着している。ある意味でそれは、先に述べた馬場ひろ子や谷川健一の系譜に連なる研究ともいえる。さらに遡れば大正から昭和初期に活躍した藤澤衛彦^{ふじさわむりひこ}らの活動のバージョンアップのようにもみえる。藤澤は一九一四（大正三）年に伝説学会を設立し、妖怪や幽霊を盛んに取りあげた。ただしそ

「民俗学を参与調査に基づく現在学と捉えるならば、この時点で「妖怪の民俗学」は不可能となる」「梅屋一九九八 一三四」と宣言したのは前世紀の終わり、一九九八（平成一〇）年である。残された手立ては、文学や絵巻などの歴史的な資料を用いるか、「口裂け女」や「学校の怪談」のような都市伝説を広義の妖怪と捉えるか、に収斂^{しめよう}する。彼の見立ては紛^{まが}うことなく二〇年後の現在の趨勢^{すうせ}を射抜いている。

二〇一〇年に民俗学者の飯倉義之が編者を務めた『ニッポンの河童の正体』「飯倉編二〇一〇」をみると、現在学としての妖怪学の困難さが改めて確認できる。このコンパクトな本には、カップの歴史的背景から種々の呼称が指示する地域性、古典的な起源説から現代的解釈までカップの多様な姿が紹介されている。彼は自らの編著^{かいぎ}を諧謔^{かいぎ}的に「絶滅が心配される河童のレッドデータブック」「飯倉編二〇一〇 三」と位置づける。この生物種についての比喩^{ひゆ}を援用するなら、カップを含めた日本の妖怪は、すでに EW (Extinct in the Wild) Ⅱ 野生種

図 10-3 レッドリストに記載される生物種の諸段階。種としての絶滅状態を最上位として、危機の度合いが高いものから順に評価している



絶滅といつていい。生物における種の絶滅という概念は、文字通り地上から姿を消すということだけではない。たとえ種として存続していても、動物園で飼われたり、ヒトの保護によって生息させられている動物

は、野生種としては絶滅したとみなされる（生物の絶滅種、絶滅危惧種の位置づけは、図 10-3 を参照）。

例えば、世界中には肉牛や乳牛が何十億頭も飼養されている。では、牛の野生種はどこにいるのだろうか。そもそも、牛の野生種とはどんな生物だろうか。結論から言えば、その生物はもう存在しない。家畜としての牛は、オーロックス (*Bos primigenius*) とどうかつてはアジアからヨーロッパ、北アフリカにかけて広く分布していた牛科牛属の動物を改良したものである。しかし、オーロックスの生息域はどんどん減少していき、一七世紀初頭のヨーロッパを最後に姿を消す。家畜化された牛は、様々な用途ごとに品種分化され、世界中に拡散しているわけだが、その原種は、もう、どこにもいない。

同じく生物種の比喻で考えるなら、「遺伝子汚染」という言葉も紹介したい。かつて日本には、メダカという誰もが知る淡水魚が、ごく身近な河川や水路に棲んでいた。しかし、今日、私たちがメダカの在来種に出くわす機会は減多にない。その要因としてメダカの生息環境が

失われたり、外来種によって駆逐されたりといった側面は確かに大きい。しかし、それだけではない。本来メダカには、日本の国内でも地域によって異なる形質を有する変異があった。ところが、人間の手で改良された品種の放流や、意図的な移植のために異なる在来種間にハイブリッド交雑種が生じたのである。

見かけは同じように見えても、実際には異なる地域や品種の遺伝子が侵入している。近縁種間での交雑では、個体そのものが消えるわけではない。しかし、見かけとは裏腹にかつての在来種は、もはや、そこにはいない。このような人為的な交雑種のことを「遺伝子攪乱」や「遺伝子汚染」と呼ぶ。

この二つの用語の意味を知れば、カッパが EW であるという比喩も自ずと明らかだろう。今日、カッパという妖怪は、小説や漫画、アニメの中で「飼養」されることによってのみ、命脈を保っている。家畜としての牛と同じく、飼いならされたカッパは徐々に分化し、進化してきた。だが、もはやそこに「在来種」としての「カッ

パに相当する妖怪」を見出すことは不可能である。たとえ語彙や行事が地方に残存していたとしても、その内容には外部からの知識やメディアを通じて定型化されたイメージが、流入している可能性が高い。カッパのエピソードを語る農家の家には「ゲゲゲの鬼太郎」の DVD が並び、土地の妖怪を解説する郷土史家が、滔々と柳田國男を孫引きするケースは、少しも珍しいことではない。「交雑種」の中から在地にあった観念や信仰と外部から流入したイメージを弁別し、解析することはほぼ不可能である。

ハイブリッド民俗

さて、だから、どうなのだと、開き直ることも不可能ではない。マスメディアの影響を受けつつ妖怪が語られたり、イベントに駆り出されて何が悪い。このような現象もまた、広い意味で現代の民俗文化ではないのか、そう捉える研究者がいても、確かに不思議ではない。実際、梅屋が指摘していた二つの可能性以外に、妖怪学第三の

選択を志向する研究も散見される。彼らは、巧みにフィードにおいて、現代の妖怪を「発見」していく。その多くは今日の地域振興や観光産業によって商品化された「妖怪」の姿である。

研究者は、「妖怪」の歴史的な起源や地域的な特質の検証には拘泥しない。それらがどのような脈絡で展開し、社会に影響を及ぼし、経済的效果を与えるのかとい



図 10-4 岩手県遠野市の河童淵 近隣には河童の狛犬が守護する常堅寺（曹洞宗）もある（撮影 2011）



図 10-5 同じく遠野市の太郎淵 別の河童伝説にちなんで周辺が整備されている（撮影 2020）

う点に注目する。「遠野物語」の舞台である遠野市や、水木しげるのふるさと境港などの「妖怪」は、観光文化における地域表象の側面として注目されることになった（写真 10-4.5）。先の河童本でも、これらの地域の町おこしに関わるカップ表象が、かなりの紙面を割いて紹介されていた。それらは現代的妖怪イメージの地域への逆輸入にほかならない。

もちろん、まったく地域性が無視されるわけではない。各地域に特徴的な妖怪が選出され、独自の物語が付与されることも多い。例えば遠野では、カップや座敷わらしが特定の家や場所と関連する物語とともに前景化されている。それは、マスメディアが浸透した現代的な環境において、在地の伝承と外部の情報が混濁することで成立した妖怪のイメージでもある。確かにこのような表象が、もはや、失われたはずの妖怪についての記憶や、

イメージネーションを喚起する可能性もゼロではない。

さて、今日の「妖怪」をめぐる動きを、フォークロリズムと捉える視点もある。フォークロリズムは、民俗の二次的利用と表現されることが多い。この二次的な利用では、地域の民俗文化がより広域の文脈に展開する過程で生じる脱文脈化の側面と、外部情報の流入による地域文化の質的変容の両面が想定されている。ただし日本の事例の多くは、ローカルな民俗文化がグローバルな環境において再構成されるという、地域内部から外部への展開が強調されることが多い。かつて神社の境内で行われていた民俗芸能が、舞台化されることで式次第が変化したり、その意味づけが変容する、といった具合である。対して新たな「妖怪」の事例では、マスメディアの外部からのイメージが地域内部へと還流し、混濁するという側面が強い。この「遺伝子汚染」の比喻が暗示する外部からの情報流入と微細なレベルでの混濁を強調するため、便宜的に別の言葉を用いることにしたい。以下ではこのような現代の「妖怪」たちをハイブリッド民俗と呼

ぶことにする。

文化人類学では、非対称的な社会状況にある民族間や地域間で生成する文化の異種混濁性についての議論が行われてきた「ハイブリディティ」（古屋二〇〇一、バーバ二〇〇五）。人類学者が調査に従事するアフリカやアジア、オセアニアの多くの地域は、近年まで西欧諸国の植民地支配を受けてきた。これらの国々やそこに住まう民族は、西欧の支配的な文化の枠組みを受容しながらも、それらに自らの文化的フィルターを通すことで、元の意味をずらしたり、変容させることを行ってきた。彼らは、異なる文化を混濁させることで、西欧文化を自分たちの生活世界に読み替えていったのである。ハイブリッドによる文化のしなやかさや、文化を操作する主体を焦点化した研究が文化人類学では蓄積されている。ハイブリッド民俗としての「妖怪」という視座は、このような文化の生成的な側面を捉える契機となるかもしれない。

しかし、「妖怪」の場合、異種混濁であると同時に研究者自身の関与という側面を忘れてはならない。一時 71

期、インターネット上でステマという言葉が流行した。ステマはステルスマーケティングの略である。商品を販売する側の者が、一般の顧客には気づかれないように宣伝する行為を指している。研究者がもたらした情報によって再創造された「妖怪」を、研究者の共同体が再評価するというのは、どこかそのステマ的な様相を呈している。今日、彼らが研究の俎上にのせ、評価の対象とする「妖怪」は、元を正せば同業者が囲いこんだ地域に「放流」され、「飼養」された可能性が極めて高い。

それは、もはや妖怪民俗学ならぬ、養殖民俗学である。

《参考文献》

飯倉義之編 二〇一〇『ニッポンの河童の正体』新人物往来社
池田弥三郎 一九七四『日本の幽霊』中央公論社
石川純一郎 一九七四『河童の世界』時事通信社
井之口章次 一九七五『日本の俗信』弘文堂
梅屋潔 一九九八『妖怪』と「異人」香月洋一郎、小松和彦編『講座 日本の民俗学Ⅱ 身体と心性の民俗』二、一九九一三七、雄山閣

一章 妖怪と博物館

ハイブリッド民俗の位相

今日の観光や地域振興の中で創造／想像される「妖怪」を考えるうえで、ハイブリッド民俗という視点を紹介した。ハイブリッド民俗は、かつての民俗学が対象とする民俗事象とは異質なものであり、本来の民俗事象が社会変化を契機として変容したものでない。ハイブリッド民俗は、既存の民俗事象や慣行が一旦、脱文脈化され、断片化されたうえで、外部情報によって再編され、近代以後のメディア的な布置の中にネットワーク化されたものをさす。こうしてパッケージ化されたハイブリッド民俗は、一定のエリアにおいて担い手や組織、物語を共役可能な程度に並列化することで既存の民俗事象に上書きされることがある。

この外部情報の地域への陥入の過程では、出版物や新

香川雅信 二〇〇五『江戸の妖怪革命』河出書房新社
京極夏彦 二〇〇七『妖怪の理 妖怪の檻』角川書店
小松和彦 一九八二『憑霊信仰論』伝統と現代社
小学館 一九九四『妖怪学新考―妖怪からみる日本人の心』
桜井徳太郎 一九六六『民間信仰』塙書房
高岡弘幸 二〇一六『幽霊 近世都市が生み出した化物』吉川弘文館
谷川健一 一九七一『魔の系譜』紀伊国屋書店
馬場あき子 一九七一『鬼の研究』三一書房
藤澤衛彦 一九二九『妖怪画談全集日本篇上』中央美術社
古谷嘉章 二〇〇一『異種混淆の近代と人類学―ラテンアメリカのコンタクト・ゾーンから』人文書院
宮田登 一九八五『妖怪の民俗学』岩波書店
安井真奈美 二〇一四『怪異と身体の民俗学―異界から出産と子育てを問い直す』せりか書房
柳田國男 一九八九『柳田國男全集』六、筑摩書房
ホミ・ブバーバ 二〇〇五『文化の場所―ポストコロニアリズムの位相』法政大学出版局

聞、テレビ、インターネットなどの種々のメディアが大きな役割を果たしている。加えてその情報ソースの一端を担う形で、大学の研究者や博物館の関与を無視するわけにはいかない。

研究者の著作物と同様に博物館展示も、地域社会の外部で確立した知識を付与する文化装置として作用する。時には個別の展示を通じて、時にはマスメディアとの共犯的な作用の中で、一定の影響力を持つメッセージが付与される。もちろん展示の多くは、研究史に裏打ちされ、具体的な資料に沿って構成されている。しかし、あるいは、だからこそ、展示が集約したメッセージは、個々の地域の文脈から剥離されたところで意味付けられた、歴史であり民俗にならざるを得ない。博物館もまた一つのメディアである。そこから発信される情報やイメージは、直接、間接を問わず地域社会へと還流していく。

極端な場合、博物館が発信した情報を受容した地域社会が、自らの自己表象として活用し、再びそれらを博物館が展示に利用するといった自己言及的な現象も生じうる。

そのような展示は、一面で大きな危険を孕^{はら}んでいる。ハイブリッド民俗が古典的な民俗と誤認されることで、

古来から文化が変わることなく伝えられてきたというイメージを助長しかねない。あるいは現在でも日本の各地方には、昔ながらの伝統を伝える町や村が健在であるという幻想を与えてしまうことにもなる。



図 11-1 再現尾形家でのパネル展示の様子 1



図 11-2 再現尾形家でのパネル展示の様子 2、左側は、夏季に行う盆棚の展示（ともに撮影 勝田徹 2019）

そのことを十分にわきまえ、博物館表象の権力性を自戒しつつも、このような現象全体を否定すべきではないというのが我々の立場である。そもそも今日のように多くの情報が錯綜^{さくそう}する社会では、純粹な在地の民俗文化など、もはや存在しない。あるいは、そんなものは、かつても存在しなかったのだらう。われわれが「現地」で出会う民俗文化は、いかなる形であれ異種混淆（ハイブリット）であり、それは妖怪に限ったことではなかった。博物館のみが、このような状況に対して否定的なそぶりを示し、展示を含めた情報発信を自粛^{じしゆく}することにほとんど意味

はない。むしろ、文化の混淆状況を粘り強く冷静に分析し、そこで生じる動態的な文化生成を展示のなかに活かすことが、博物館の責務ではないだろうか。

「気仙沼のカミと妖怪」について

このような背景を鑑^{かん}みて、「気仙沼のカミと妖怪」についてのブックレットを構想する必要があった。ここで紹介する気仙沼の妖怪というカテゴリーが、展示では十分に紹介し得なかった側面、展示の中に埋め込まれたハイブリット民俗のありよう、さらにはハイブリット民俗

を展示する博物館というメディアについて、提示する必要があったのである（図 11-1, 2）。
実際、今回の展示は前節の課題を十分にみたすものではなかった。当初、この展示では、(1)継承される地域文化、(2)近代化とメディアによる再表象、(3)研究者の言説の広がりや研究史の展開が果たした役割を紹介することを構想していた。しかし、パネル展示という限定された枠組みの中での表象のため、各々の事例に沿う形で、地域文化としての側面を紹介することが、主な目的となつたことは否めない（図 11-3, 6）。メディアの再表象を前

ケサランパサラン

ケサランパサランは、気仙沼市の龍上や新青の旧家に伝わる「妖怪」である。その一つ、旧龍上村最古の橋の木家には、キツネが残したとされるケサランパサランが伝わっている。

橋の木家の初代は大工を生業としていたが、狩が好きで火縄銃をかついで山に通っていた。しかし、近隣の岩倉神社の側で見かけるキツネは、神の使いかもしれないと思い、撃つことはなかった。ある日、神社付近を訪れると件のキツネが、何かを指し示すように大きく飛び跳ねて、やがて山に消えていった。不思議に思っ近づいてみると、そこに真白な毛玉が落ちていた。

後日、この家に白髪白顔の老人が訪れ、これがケサランパサランという宝物で、白髪が好きで、火縄銃を隠し、子供の病除けにもなるが、夜間や女のいる前では出してはならないといったことを教えた。家では岩倉神社の祭典日である旧暦の 3、6、9 月 25 日に神棚に供えて祭んだ。噂はあちこちに広がり、県外から岩倉神社へ参詣に来た人が立ち寄ることもあったという。



図 11-3 ケサランパサランのパネル

テンテンコブシ

テンテンコブシという妖怪は、小々汐の正月の準備作業に関する記述に登場する。オオイでは正月の注連縄などに使うワラを、土間に埋めるワラウチ石でならしていた。このワラウチ石の際、橋の木でできた木陰は用いてはならない、と気仙沼出身の民俗学者、川島秀一は記している。その理由がこのテンテンコブシである。

小々汐の〈仁重〉のお爺さんが亡くなってから、もう 3 年が過ぎってしまった。尾形栄七翁（明治 41 年生まれ）は、調査者と訪者との関係を越えて、年の隔たった友人として私を迎え入れてくれた一人であった。新しい年が近づくと、翁はワラを打ってから、しめ縄をなつた。とくになる年の、しめ縄まで、一人で作った人であった。・・・ワラブツチってのはな、橋の木で作るもんでないだつて。あるとき、橋でのワラブツチを作ったら、その晩に生物が来たんだつて。『タンデコブシ殿は醒りませんか?』と声口から囁かれた。』
（三浦新報 2000 年 5 月 20 日の記事より）



図 11-4 テンテンコブシのパネル

景化したり、研究史やひいては博物館展示を相対化したりする視点を積極的に描くには至らなかった。
ごく簡単にまとめておく和小々汐の小祠には各々の地域に根ざし

た歴史的な背景がある。金比羅様と金華山は、ともに漁業を生業とする人々の信仰対象である。三峰様は狼信仰のイメージから山の中に祀られた可能性がある。お明神

お明神様

お明神様は、尾形家の裏の林の入り口付近に位置する。すぐそばには尾形家の代々の石燈籠が並んでいる。かつては竹やぶが辺りをおおい、林の入り口付近に小さな鳥居が立っていた。その奥に複数の祠が祀られていたが、特に区別はなく、総称してお明神様と呼ばれていた。お明神様に特定の祭日はない。主な祭祀は正月の準備に行われる。震災後の 2012（平成 24）年の暮にこの準備作業に同行した。ご主人とその息子さんが、修復した鳥居に注連縄を張る。縄の両端を鳥居の柱に結わえる際に、五段の松を結びつける。その作業の後、オハネリといって生米を祠の周囲に巻いていく。その後二礼一拍手一礼した上で、地域の小祠の金比羅様、金華山、お天王様、三峰様、そして村社である八幡様の各方向に体を向けながら、一礼していった。お明神様は、オオイの屋敷神的な性格であり、祭祀の準備もここを起点としている。



図 11-5 お明神様のパネル
屋敷神としての性格と行事の内容に絞って紹介している。画像では、震災後の様子も並置した

金比羅様

金比羅様は小々汐の松鼻と呼ばれるあたりに鎮座している。ちょうど小々汐の港の舟廻りの入口付近である。石段の上には、金比羅大権現と金花(華)山の碑が据えられている。金比羅様は1894(明治27)年に、金花(華)山は 1865(慶応元年)年に建てられた。いずれも、漁業の神として崇敬されており、小々汐でも漁業に従事する人たちを中心に信仰されてきた。



■左、震災前の金比羅碑、民家の裏手から。離れて撮影できなかった
■右、震災後に建て直された金比羅碑（撮影 2014 尾形家）

図 11-6 金比羅様のパネル
金比羅様についても、村の信仰や行事における役割を中心に紹介するに止まっている

様は、オオイにとつての屋敷神的な側面が見受けられる。お天王様は疫病神であり、病気や身体の不調から人々を守る存在であった。オシラサマは、オオイの家が守ってきたカミであると同時に小々汐集落の主に女性たちに信仰されてきた。そこには、固有の食物禁忌があり、オシラあそばせのような祭祀が行われていた。妖怪についても、地域社会とのつながりを紹介することが中心的な作業となった。テンテンコブシは、小々汐の正月の準備作業の場で語られた妖怪である。ケサランパサランは、階上や新月の旧家に継承されてきた。河童や蛇体石の伝説は、八瀬地区の個別のモノや場所と結びつけて伝えられてきた。ここで紹介したカミや妖怪の多くは、いずれも特定の地域や家に継承される生活文化である。

課題としての民俗展示

そこで、このブックレットでは、展示では十分に紹介できなかった(2)と(3)について、テーマによって濃淡はあ

るものの、できるだけ補足することにした。この二つの流れを比較的に示すのは、一九七〇年代にブームを巻き起こしたケサランパサランの事例である。ケサランパサランの意味づけは、マスメディアを通じて展開する過程で、地域の文脈とは全く乖離したもののさえ指すようになった。ただそれはメディアだけの問題ではない。民俗学者による報告とその応答の中で、江戸時代の本草学が紹介した「鮓苔」や「平鎖婆娑羅」と同一視された過程も見逃せない。

また、オシラサマについては、柳田國男と喜田貞吉以来の起源論争とそれに啓発される形で展開していった東北各地での研究史の一端を紹介した。オシラ神の研究史は膨大で、テーマも多岐にとみ、地域によって信仰形態にも大きな差異がある。ここでその全体像を詳細に示すことはできなかったが、気仙沼という限られた地域の信仰が、広大な信仰圏とリンクし、多くの研究者を巻き込んだ議論に展開してきたことを確認したいと考えた。

地域社会に息づく小祠の一つとして小々汐の金比羅碑

には、地域社会が被った近代的な社会制度のリアクションとして創建された側面もみられた。家、ひいては村の争いや葛藤が近代の裁判制度によって裁定された結果が、この神格を勧請する大きな要因であった。一見すると海の信仰に還元されかねない事例の背後には、民俗的な装いの元にそれまで存在しなかった信仰が地域社会に挿入される事例と捉えることができる。

実はこれらの事例のなかには、前近代に端を発する地域を超えた交流や文字文化の影響を想起させる事例も多い。すなわち、純粹な(1)の事例というよりも、(2)との境界をなすケースが見出された。

そもそも、小々汐の小祠の多くには、各々の本社があり、気仙沼の他地域にも同名の神社がある。金比羅様は四国香川県の金刀比羅宮、三峰様は埼玉県秩父の三峯神社、お天王様は京都祇園の八坂神社といった具合である。オシラサマは祭祀の際にオガミサマと呼ばれる巫女、つまり宗教的職能者が大きな役割を果たしていた。彼女たちは比較的近郊に住む者であっても、村落の外部

からやってくる存在である。ケサランバサランでも、その由来譚をみるかぎり、修験道のような宗教的職能者が関与していた可能性が高い。

また、地域を超えた類話の分布から、特定の地域を超えた観念の存在を指摘することもできる。「ろくろ淵」は河童駒引の伝説として、蛇体石は「蛇婿入」の昔話、テンテンコブシは、「化け物問答」として、いずれも、他地域で広く類話が見られる語りである。以上のように近代以前から地域社会は、人々のネットワークにおいても、情報や知識の流通においても、決して完結したものではなく、外部に対して開かれていた。人々の心意や信仰に属するカミや妖怪でさえ、外部世界からの影響を常に受けてきたわけである。

以上のように限られたパネル展示では紹介しえなかった側面を、このブックレットで補完することにした。展示は、限られたスペースの中で特定のテーマを表象せざるを得ない。凝縮された空間の中に異なる性格を有する資料を紹介することもあれば、一つの資料の中に相異な

る意味や時代背景が示されることもある。もともと解説やキャプションには限界があり、どうしてもテーマを限定せざるを得なかったという側面がある。他方で展示は、解釈に対して開かれている。見る者によって受け止め方が全く異なることもしばしば起こりうる。そのような解釈の多様性を、展示は否定することができない。そのことは、本文で常設展示における河童の展示について説明した通りである。

このブックレットは、展示を補完するものであるとともに展示の課題を明示し、次の展示へと活かすためのステップボードでもある。気仙沼の民俗文化は今回紹介したテーマにとどまるものではない。今後、尾形家の常設展示への理解を深め、その民俗文化の広がりを紹介するためにも、更なる展示を構想していきたい。

編著

川村清志 国立歴史民俗博物館・准教授

監修

川島秀一 東北大学災害科学国際研究所・シニア研究員

高科真紀 人間文化研究機構・国立歴史民俗博物館

特任助教

葉山茂 弘前大学人文社会学研究科・准教授

前川さおり 遠野市文化課・遠野文化研究センター副

主幹、市史編さん室次長

編集協力

秋田県立博物館

愛媛県歴史博物館

気仙沼市教育委員会

高知県立歴史民俗資料館

国立民族学博物館

千葉県立中央博物館

遠野市立博物館

新潟県立歴史博物館

兵庫県立歴史博物館

リアス・アーク美術館

写真撮影（提供）

尾形健

勝田徹 国立歴史民俗博物館・博物館事業課

川島秀一

川村清志

山形県立博物館

気仙沼のカミと妖怪 — 地域文化研究ノート 3—

編集・発行	大学共同利用機関法人 人間文化研究機構 国立歴史民俗博物館© 〒 285-8502 千葉県佐倉市城内町 117 TEL 043-486-0123（代表） 2020 年 8 月 20 日
印刷・製本	株式会社弘文社