



Title	オシラサマ信仰における地域的展開の諸相：近代北海道を事例として
Author(s)	増子, 美緒
Citation	文化/批評. 2009, 1, p. 211-228
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/75752
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

オシラサマ信仰における地域的展開の諸相

——近代北海道を事例として——

増子 美緒

はじめに

東北地方一帯で信仰されるオシラサマは、人びとの移動とともに北海道に持ち運ばれ、当地でも信仰されている⁽¹⁾。オシラサマと呼ばれる神は、二体一対を基本とした木偶のことである。この木偶の先端には、馬と姫あるいは男と女の顔が彫刻されており、オセンダクと呼ばれる布で頭部が覆われた「包頭型」、頭部が突き出た「貫頭型」とに大別される。オシラサマは養蚕神や家の神などとして、家や村、神社など様々な縁の共同体、イタコやカミサマなどの民間宗教者に所有・信仰されており、年に数回オシラ遊ばせといわれる祭祀が執り行われる。オシラ遊ばせにはイタコが関与するものとしめないものがあるが、イタコが関与する場合、イタコはオシラサマを両手に持って左右にふり、一年の吉凶や農作物の豊凶を占う。オシラサマの呼称や神格、信仰集団など信仰内容は分布する地域ごとによって異なり、うえにあげた形体、オシラ遊ばせなどの信仰的特質を普遍性とした地域的展開をとげている⁽²⁾ [佐治靖 2000a]。

オシラサマは、明治 27 (1894) 年、岩手県遠野地方の研究者であった伊能嘉矩によって初めて学会に紹介され、以降、多くの研究者に取り上げられてきた⁽³⁾。しかしながら、北海道への信仰の拡大・展開に目を向けた研究者は少ない。そのなかで北海道のオシラサマ信仰に言及したものとしては、渋谷道夫や舟山直治・氏家等・小林孝二ら北海道開拓記念館があげられる。渋谷は主に函館市域を中心とした道南地域⁽⁴⁾、北海道開拓記念館は日本海沿岸に位置する積丹半島内の積丹町⁽⁵⁾を対象とし、分布状況や当地への伝承経路、そして信仰の実態を明らかにした [渋谷 1964a、1964b、1969、1985、舟山・氏家・小林 1989]。北海道 (和人) の民俗文化に言及するうえで、ふまえなければならないのは当地が本州地方とは異なった歴史的背景を有することである。すなわち、本道の民俗文化は「本州各地から移住した人びとによってもたらされ、あるいはそれらを基盤として新たに移住地で信仰したもの」であり、オシラサマ信仰もその一つとして位置づけられる [氏家 2007 : 157]。

渋谷や北海道開拓記念館が明らかにしたことは、本道のオシラサマ信仰の分布や内容だ

けでなく、本道のオシラサマ信仰が、ひとつは東北、とりわけ青森県の影響を強く受けていること、もうひとつはそれでいて北海道と東北地方との差異、すなわち北海道における信仰の独自の展開がみられることである。

本稿では、先学の研究成果をふまえたうえで、遠野市立博物館が2000年に開催した特別展「オシラ神の発見」の特別展図録に寄せた、佐治靖の提言にしたがってオシラサマ信仰の内実を明らかにしていきたい。佐治は今後のオシラサマ研究に対して次のように述べている。

「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」[佐治 a: 14]。

佐治の指摘は、オシラサマの歴史的起源を追求してきた初期のオシラサマ研究に対するものであったにせよ、研究蓄積の少ない北海道においてはいまだ有用である。うえにあげた先行研究では、北海道の移住といった歴史的背景のなかでオシラサマ信仰がどのように展開をとげてきたのかが明らかにされた。だが、そうした側面のみではオシラサマ信仰の内実を捉えることはできない。佐治が指摘しているように、信仰主体がこの神に何を求めているのか、こうした共時的な側面から本道のオシラサマ信仰を照射することにより、別角度から信仰の実態をみるのが可能になると考えられ、本稿では、祀り手がどのような宗教的特質を求めているのかを明らかにしていきたい。

手順としては、はじめに先行研究の概観を通して本道のオシラサマ信仰の実態および特徴を整理し、次に祀り手の語りを中心として彼らがオシラサマをどう捉え、どのように信仰してきたのかを検討する。

1 オシラサマ信仰の地域展開

前述したように、北海道のオシラサマ信仰を取り上げたものとしては渋谷道夫や舟山直治・氏家等・小林孝二ら北海道開拓記念館のものがある（北海道開拓記念館については、以下「記念館」と記述する）。これらによると、北海道においては道南部から日本海沿部の積丹半島にかけてオシラサマ信仰が分布していることがわかる。

以下、道南地方の実態については渋谷が1985年に発表した論考「道南の民間信仰——巫業を中心とする信仰について——」を中心として、積丹町においては北海道開拓記念館の研究報告「積丹町のイタコ、オシラサマ」をもとに整理する〔渋谷 1985、舟山・氏家・

小林 1989]。

渋谷によると、道南地方では漁村に最も顕著にみられ、200 体（対）以上もの神体が分布し、「オーシラサン」、「オーヒラサン」の呼称のほか「道産子馬のお姿と神明さん」などとも呼ばれているという。オシラサマは青森県、岩手県からの東北地方の人びとの移住または結婚の際に分霊（分体）されたものであり、近年では道南の巫女によってオシラサマの神体分霊（分体）が行われることも多いと報告している。神格について、家の神、漁の神、農業の神として祀られ、漁の神としては当地で活動するイタコによって漁占いの際に神具として用いられていた。信仰集団について、個人およびオシラサマを信仰する人びとが集まる講、そしてイタコら民間宗教者があげられる。また、イタコ以外の民間宗教者も祭祀の際に他の祭神とともにオシラサマを祀っていたようである。注目されるのは、民間宗教者が信者を連れて青森県の久渡寺や高山稲荷神社に外部参詣に赴いていたことである。

渋谷と同様、道南地方のオシラサマ信仰に言及している大湯卓二もまた、一般生活者である祀り手が久渡寺に参詣していたという事例を報告している [大湯 2004]。久渡寺は青森県弘前市郊外に存する真言宗の寺院であり、毎年 5 月 15・16 両日にオシラ講という祭典が開かれ、オシラサマが本堂に集められる⁽⁶⁾。久渡寺のオシラサマは通常のオセンダクよりも華美で丈が長く、位を表わす勲章がかけられている。この勲章はオシラ講に参加する毎に数が増え、勲章の数が多いほどオシラサマの位があがるといった神性を帯びている。このような独特の外装をまとったオシラサマは「久渡寺型」として大別され、現在では津軽地域を越えて青森県全域に広まっている⁽⁷⁾。本道においては道南地方に多くみられ、当地の祀り手にとって重要な役割を果たしているのである。

次に、積丹半島についてだが、道南地方と比べ信仰の分布は希薄であり、舟山らが調査を実施した時点でオシラサマを祀っていた事例は 1 例（青森県出身、明治 33 年生まれの女性）であった。しかし、過去にオシラサマを祀る人がいたことや産婆が出産時にオシラサマを祀っていたことなどが報告されており、この地域にオシラサマ信仰が確実に存在していたことがわかる。神格について、お産の神として祀られていたことが特徴的であり、個人そして、かつては集団によって祭祀が執り行われていたものと考えられる。氏家によると、当地の民間信仰は「基本的に地区の守り神として、さらには産育に関わる信仰として松前地から継承されたもの」であり、その中の一つに含まれるオシラサマは「家の神、あるいはお産や病気の守り神として、個人的な家の守り神に加え、地区や集団の守り神としての拡がりをもつようになった」ものである [氏家：190]。

以上、北海道および道内でのオシラサマ信仰の伝承経路および分布について、明確な伝

承年代は特定できないが、渋谷が民俗調査を開始した昭和 34（1959）年から記念館が調査報告を著した昭和 64（1989）年時点では、道南から日本海沿岸部にかけて信仰が分布しており、オシラサマが当地に移植されたのは、青森県や岩手県からの東北移住者およびイタコら民間宗教者によって道南に持ち運ばれ、彼らの移動とともに日本海沿岸部まで拡大していたことがわかる。こうした信仰の拡大には、前述した道南におけるイタコの神体分霊（分体）や、北海道みんぞく文化研究会が報告した松山管内江差町において大正時代、津軽から渡道してきた高山稲荷の行者が江差の霊山である笹山にて高山稲荷やオシラサマを降神させ託宣をおこなっていたという事例から、民間宗教者による影響が大きいものと考えられる〔北海道みんぞく文化研究会 1992〕。

また、道南地方にみられる久渡寺系オシラサマ信仰の影響は積丹地方にはみられないことから、久渡寺系のそれは比較的近年に広がっていったものと推察される。こうした久渡寺系オシラサマの拡がりには、前述した久渡寺への外部参詣や一般生活者のオシラ講への参加によるものであろう。加えて、オシラサマの継承時にともなう知識の希薄化によって世代交代を経た人びとが知人を介してオシラ講に参加するといった場合も近年よくみられるものである〔大湯 2004、増子 2007〕。注目したいのは、祀り手が道内および久渡寺の二つの地域でオシラサマ信仰を実践していたことである。積丹半島の事例からわかるように、オシラサマ信仰の移植地において信仰が継続していくためには、久渡寺のようなオシラサマ信仰の中心的な場とのつながりを持つことが重要であると指摘できる。

2 事例

北海道のオシラサマ信仰の展開とその特徴をふまえたうえで、では、オシラサマを祀る側、すなわち祀り手はどのようにオシラサマを捉えているのだろうか。ここでは祀り手がオシラサマを信仰することによってどのような宗教的特質を求めているかを明らかにするために、筆者が行った聞き取り調査をもとに、とりわけ現在の祀り手がこのカミをどのように解釈してきたのかといった点について整理したい。そのためにまず、本調査で得られた祀り手の語りをいくつかのテーマに沿って再構成した。その際、できるだけ語りの順序やコンテキストを消失させないように配慮した。

以下に取り上げた事例は、渡島支庁茅部郡森町でオシラサマを祀る婦人と、札幌市南区でオシラサマを祀る夫婦の二つの事例である。前者は青森県移住者の第二世代にあたり、このほかに竜神を祀っている。他方、後者は岩手県移住者の第三世代にあたり、同様に竜神（八大竜神）を祀っている。これら二つの事例は、筆者が行った調査のうち、オシラサマの解釈について特徴的だったケースであり、本道の信仰の在り方を広くとらえるために

筆者が選択したものである⁽⁸⁾。インタビューの経緯について簡単に述べておくと、渡辺幸子氏は、筆者が2006年度の久渡寺オシラ講に参加した際にアポイントをとり、その後、渡辺氏の自宅でインタビューを実施した。小林夫妻は、北海道開拓記念館の学芸員の方からの紹介によってインタビュー調査を申し込んだ。なお、プライバシーを考慮して話者の氏名はすべて仮名にした。

【事例1】 渡辺幸子氏のオシラサマ

渡辺幸子氏の祀るオシラサマは久渡寺系包頭型、神体は馬-姫型である。オヒラサマと呼称し、「大平様」の字が当てられている。オヒラサマの他、竜神を祀っている。自宅では毎月15日にオシラサマ、16日に竜神のお祭りを開き、毎年久渡寺のオシラ講に参加している。

(1) オシラサマの起源

オヒラサマを「授かった」のは幸子氏の母方の伯母である。伯母は青森から弘前の農家へ嫁ぎ、そこでオヒラサマを授かったという。叔母は、仕事帰りに道端に落ちていた木の人形が気に入り自宅へ持ち帰ったのだが、祀りかたがわからなかったので布団

の綿を真綿の代わりとしてオヒラサマに着せて祀っていた。叔母は久渡寺でオヒラサマを祀ることを知り、それで久渡寺に通い始めたようである。

叔母はもともとイタコではなかったようだが、力のある人であったという。それでオヒラサマが授かったのではないだろうかと幸子氏は言う。伯母は仕事や子供の世話などをしながら、オヒラサマを使ったり手を合わせたりして人を助けていたようだ。「伯母はかなりのイタコだったが、自分にそれだけの力はない」と言う。しかし「こういうことがあるから気をつけなさい」という夢や、亡くなった人の顔を見たり、怒った顔を見ることがある。そのような夢を見たときは、「何かを教えてくれているんだ」と思い、子供には「こういう夢を見たから気をつけなさい」と注意していた。それを守らないと必ずと言っていいほど事故に遭うのだという。幸子氏は、自分にイタコの血が流れているということが結婚した当初はよくわかっていなかったという。幸子氏は嫁いでから間もなく、亡くなった幸子氏の父の夢を3日続けて見たことがあったそうだ。幸子氏の父が酒を飲みながら怒っ



【写真1】 渡辺幸子氏のオシラサマ⁽⁹⁾

たり、突然振り向いて怒鳴ったりするという夢である。幸子氏が習い事に行っていて外出しているときに、「弟さんが大変だ、すぐ来てください」という電話がかかってきた。当時小学校5年生くらいだった幸子氏の夫の弟が事故にあったのである。その時、「父親が（弟を）殺してはいけないと思って、ここまで来て一生懸命教えてくれたんだと思った」。それで（父に）ご飯を供え、お礼を言った。そのことがあってから幸子氏は「イタコの血が流れて、私の父とかいろいろな人が夢に出てきたのはこういうこと言ってるんだ」と思ったという。

しかしイタコになるには修行をしなければならない。10日間くらい滝の修行をしなければならないのだが、幸子氏自身は体が弱く修行することができないため、その代わりにして年1回、久渡寺に通っているのだという。

「私の親も心臓肥大で、修行すればイタコなんだけど、できなくて。修行してあげるといいということは聞くんですが、私たちには到底それはできないから、（オヒラサマを）祀ってあげて、年1回のお祭りだけはどんなことでも行きたいと思います。行けないときは自分の家でやるようにしようかと思っていますが、足が痛くても行けるときまでは行ってあげたいと思っています」と幸子氏は語る。

叔母は生前、幸子氏の娘に継いでほしいと言っていたが、当時娘はまだ幼く、また自分も子育てと経済的な理由からそれはできなかった。叔母の死後は私の代わりに姉（長女）がオヒラサマを祀ってくれた。姉の夫も快く引き受けてくれ、オヒラサマの家を作ってくれたそうである。この「家」とは、オヒラサマを飾るためのガラスケースのことだと思われる。オシラサマは通常、木箱や小行李に収納されているが、久渡寺系のオシラサマは通常よりもオセンダクが長く、収納が難しいために専用のケースが必要となるのである〔大湯 2008〕。

姉は、久渡寺ではお上人さんがオヒラサマをお祀りしてくれ、オシラ講はオヒラサマ同士がお話をして楽しむお祭りであるということから、オヒラサマを久渡寺に連れて行ったのだという。その当時、オヒラサマの着物がぼろぼろだったので、姉は一年後に着物を全て取り替えてくれた。

（2）オシラサマの継承

幸子氏の姉から6年後、幸子氏がオヒラサマを祀り、久渡寺に通うようになった。幸子氏は、オヒラサマを授かるまでは家庭内でもいろいろあったが、オヒラサマが来てから家の中が明るくなったという。「オヒラサンは人を呼んだり楽しませてくれるけど、喧嘩が一番嫌いなんです。家族が喧嘩するのは誰でも嫌でしょう。だからオヒラサマはみんなが

仲良くなるように、人を助けてくれる」のである。

また、幸子氏がオシラサマを祀り始めてからオシラサマの形体に変化があらわれた。姉は、若いころに遭った事故のせいで背中を悪くしてしまったのだが、姉がオヒラサマを祀ってから、お姫様のほうのオヒラサマが、姉の背中と同じような形に曲がった。姉は「オヒラサマが私を守ってくれているんだね」と話していた。幸子氏がオヒラサマを祀り始めてからは、今度は幸子氏の悪い足の方にオヒラサマが曲がっていったという。普通なら手を加えないとそういう形にはならないので、幸子氏は「私の体も守ってくれているんだ」と思っている。

(3) 久渡寺オシラ講

幸子氏は、久渡寺に行き始めてから幸子氏はオヒラサマのメダル（勲章）をとり、最後の飾りになる前に十二単の着物を作ったのだという。幸子氏は足を患い、平成 15（2003）年に手術を受けた。足が痛んで久渡寺に行くかどうか悩んでいたとき、オヒラサマに「今年は（オシラ講に）行けないかもしれない」と言ったことがあったという。しかしそこで「自分の足がこれ以上悪くならなかったら、少しだけ辛抱して行きたい」と思い直し、オヒラサマに「少しだけ、痛みを軽くしてください」と話しをした。本来ならば久渡寺へ行くときは、オヒラサマを行李に入れて運ぶのだという。しかし、それだと運びづらいため、手提げのついたバッグにいれて運ぶ。「これ（手で持っていくから）だから軽くしてね、行ったら楽しんでください」と言ってオヒラサマを連れて行っただが、その時はそのバッグが全然重くならなかった。そのことについて幸子氏は「（私が）平気でない時は軽くなってくれる」という。

それだけに、オヒラサマにはどんなに信仰しても授からない人がいるという。オヒラサマ自体がその家を拒むのである。「誰でも一生懸命信仰すれば授かるわけではなく、オヒラサマが役に立ちたいと思う家を選ぶのだ」と幸子氏は言う。オヒラサマは家を一生懸命お手伝いしてくれていると思う。家でよくないことや危険なことが起こりそうな時は、（オヒラサマの）鈴が鳴ってそれを教えてくれる。鈴の姿は見えないが、「チャラーン、チャラーン、チャラーン」と鳴り、後ろを振り返っても誰もいない。それで幸子氏は「オヒラサマが不吉な何かがあって、気をなさいと教えてくれてるんだ」と思っている。

昔のオシラ講は、祭壇に飾りきれないほどオヒラサマの数が多く、参加者は早めに久渡寺に行き、先に判を押してもらいオヒラサマを飾っていたそうである。以前のオシラ講は年 1 回に開かれるのみであったが、現在では 1 ヶ月に 1 回開かれているという。

久渡寺のオシラ講は、以前は旧暦の 4 月 15・16 日であったが、現在は新暦の 5 月 15・

16 日に開催されている。15 日は宵宮で 16 日が本祭である。オシラ講の祭典は以下の順番で執り行われる。参加者たちは帳場で祈禱料を支払い、受付を済ませた後、オセンダクに寺院を押ししてもらい、祭壇にオシラサマを飾る。この印の数が多いほどオシラサマの位が上がるといわれ、オシラサマには位をあらわす勲章がかけられている。祭式では僧侶による護摩祈禱が行われ、その後イタコがオシラサマの由來譚であるオシラ祭文を読誦する。幸子氏の語るオヒラサマの由來は次のようなものである。

お姫様に使われている馬と、お姫様が恋をした。しかし、動物に自分の娘をあげたいと思う人はいない。お殿様（父）が、家来 6 人を連れて、戻ってこれられないようなところに馬を捨ててきた。お殿様は「殺せ」と命じたが、家来たちは馬があまりにもかわいそうで、殺さずに山に捨ててきた。捨てられた馬は悲しみ、ものすごい声で泣き、煙のように消えてしまった。驚いた家来たちは山から逃げ帰り、お殿様には馬を殺したと嘘をついた。それから、お姫様はお寺に行きたくなって寺に行ったのだという。しかし、お寺に着く前に足が馬のひづめのようになり、「しゃなり、しゃなり」としてしか歩けなくなった。お殿様は自分の娘が嫁にもだしていい年頃になって、なぜこういう足になってしまったのかと悩み、イタコを呼んだ。イタコが言うには「あなたたちは龍神さんとか、大事なものをなくしたんでしょう」と言う。お殿様は聞きいれなかったが、「観音様のところへお参りに行きなさい」と言われ、家来とともにお参りに行った。拝んでいた場所には大きな木の切り株があり、座ることができるようになっていた。その木に敷物を敷きお姫様が座ると馬の鳴き声が聞こえ、お姫様の姿が消えてしまった。

昔のイタコは、このオヒラサマのいきさつがわかるように話してくれたのだという。しかし、2006 年度は三十三観音様（津軽三十三観音）まで話し、その後に占いをしていたが、オヒラサマ祭文は読誦されなかった。このことについて「占いも聞いていて嬉しいが、新しく久渡寺に来た人はどうしてオヒラサマが馬とお姫様と一緒にになったのかといういきさつも恐らくは知らないのではないだろうか」と幸子氏は言う。昔オシラ講で聞いたイタコによるオヒラサマの話（馬娘婚姻譚）は本当に心に残り、もう一度聞きたいと願っている。

現在は祭式が終了すると参加者たちにそばが振舞われ、それぞれ帰路につくのだが、以前は参加者による盆踊りや宴会が催されていた。幸子氏はその宴会が催されていた当時からオシラ講に参加しており、津軽民謡などを歌いながら踊ったという。現在では行われていないが、幸子氏は、踊りがあったときのほうが楽しかったようである。

また、現在では久渡寺に宿泊する人はほとんどいないが、以前は寝る場所もないくらい人が多かったという。交通機関の発達によって、宿泊する人は年々減少している。そうした風潮のなかで幸子氏は必ず久渡寺に宿泊している。

オヒラサマを授かったのも何かの縁だから、健康である以上はオシラ講に行つて（オヒラサマを）少しでも楽しませてあげたい。私たちだって旅行に行きたいのと同じで、きっとオヒラサマも1年に1回のこのお祭りをお友達と話して楽しむ

幸子氏は、こうした思いで久渡寺に一泊しているのである。久渡寺のオシラ講は年に1回だが、幸子氏は毎月15日と16日にお祭りを開いている。15日はオヒラサマのお祭りで、16日は竜神のお祭りである。普段は朝にお経をあげ、お酒や供物を供える。お供えした供物は、オヒラサマの供養になると思い、2週間に1度、老人ホームにおすそ分けしているという。15日のお祭りではお祭りに来た人たちとの会話を楽しむ。16日は竜神の命日で、卵2個とお酒を供える。青森に住む幸子氏の祖父の隣家で蛇がでたとき、祖父が蛇を殺して、隣家に火が出てしまったことがあった。蛇が出たのは、竜神を祀りなさいということだったのに、誰も祀ってくれないので幸子氏の母の兄や祖父が命をとられてしまったという。それから幸子氏は、久渡寺の下に竜神をまつるお堂にあるひもをもらい、それを竜神として祀っている。幸子氏の言うお堂とは、久渡寺の敷地内に存するお堂のことであろう。久渡寺の下の方元集落の住民によると、そこのお堂では毎年5月10日にお祭りが開かれ、近隣の住民がお供え物を持って集まるという。

幸子氏は今後について、「私の後は誰がオヒラサマを継いでくれるかがわからない。娘が受け継いでくれるかもしれないが、久渡寺に納めるかもしれない。できるなら家をつなぐために娘に祀ってほしいとおもっているが、娘には家庭があるし、こればかりはわからない。だから、それまでは祀ってあげないといけないと思っている」という。

【事例2 小林家のオシラサマ】

小林 尚（1935年生）、文子（1939年生）夫妻はオシラサマと八大竜神を祀っている。「オヒラサマ」と呼称し、形体は包頭型、神体は人頭型である。

小林家は1902（明治35）年に尚氏の祖父、大二郎氏の代に岩手県九戸から北海道（札幌市付近）へ移住してきた。

(1) オシラサマの起源

オヒラサマはもともと本家が祀っていたのだが、本家で祀ることができなくなり、次男であった祖父が祀ることになった。移住当初、オヒラサマは郷土である岩手の寺か神社に保管してもらっていたという。その後、岩手に帰郷していた知人に北海道へ持ってきてもらった。知人がオヒラサマを寺（神社）に取りに行った際、その神社（寺）が火事に遭っていたことがわかり、オヒラサマの1体（男か女かは不明）が焼けてしまっていたという。消失した1体は北海道で新しく作ってもらった。

尚氏の母、ナツ氏（1918年生）は尚氏の祖母、スズ氏が40歳のときに生まれた。ナツ氏が18歳のとき、尚氏の父、清太郎氏（1915年生）と結婚する。その後、長男である尚氏が生まれた。尚氏は8人兄弟の長男である。

竜神を祀り始めたのは尚氏の両親の代からであり、それは尚氏に竜神がとり憑いたことによる。尚氏が10才にも満たない頃、夜中に起きて衣をかぶり、黒い服を着て杖をもち、行者のような格好をして夜中に徘徊することがあったという。そのような状態が3、4日続いたため、両親は心配になり祖父母の所へ尚氏を連れて行き、行者にみてもらった。その行者は尚氏と同じ格好をしており、みてもらったところ、尚氏には竜神が憑いていると言われた。その竜神は八大竜神であり、小林家の先祖が祀っていたものだが、先祖が守れなくなって祀り棄てられた状態になっており、祀ってほしくて、尚氏に憑いたのだという。それで両親の代から改めて竜神を祀りはじめたそうである。その行者は竜神を祀っており、定山溪に修行に来ていたのだという。

その後、清太郎氏はその行者に弟子入りし、修行を積んで（小林家の）竜神を降ろせるようになった。清太郎氏は月に1回（自宅で）竜神のお祭りを開いていたそうである。近所にも竜神を祀る家何軒もあり、家々で交代にお祭りを開き、村人が大勢やってきた。清太郎氏は竜神を降ろし、「カミサマに水をあげていない」とか「喉がかわいている」など教えてあげたのだという。しかし、子供が生まれ竜神を拝んでいるだけでは生活が成り立たないので、清太郎氏はあるとき竜神に「もう降りてこないください」と頼み、行者をやめた。



【写真2】小林家のオシラサマ⁽¹⁰⁾

(2) オシラサマの継承

昭和 30 (1955) 年、尚氏が 20 歳のときに一家は藤野から小金湯へ居を移した。尚氏は 1960 年に文子氏と結婚し、3 年ほどは両親と同居していたが、その後両親は仏壇やカミサマを小林夫妻に託して引っ越した。

ナツ氏は一人っ子であり、また親戚との縁も薄れていたため、オヒラサマについて詳しく教えてもらっていなかった。そのため、オヒラサマについてはよく知らなかったが、先祖から祀っている神なので祀っていたのだという。また、文子氏はオヒラサマは小林家の本家が祀れなくなったので、大二郎氏の父、正二郎氏（次男）が祀ることになったとことは聞いていたという。

ナツ氏は、幼少時に父からオヒラサマは漁師がアメリカから連れてきた神でそれが広まったものであると教えられていた。しかし、夫妻が改めて聞きおしたところ「アメリカではなくタイから来た神」だと言われたそうである。また、文子氏は、小林家の竜神はきかない、位の高い神であると聞いていた。この他にも、竜神よりもオヒラサマのほうが位の高いカミであると言っていたようで、オヒラサマが自分の方が竜神よりも上だと怒ったという。また、誰が相談したのかかわからないがオヒラサマの名前を変えたいとイタコに相談したことがあり、その時イタコにオヒラサマが降りて来て怒ったということを聞いていた。

オヒラサマは肉を好まない神様であり、本家では肉を食べないという禁忌が守れなくなって祖父が祀ることになったのではないか。祖父母は肉を食べなかった。もし肉を食べたら（オヒラサマに）謝るという習わしだったという。父も肉を食べなかった。仕事で冬は山に入るのだが、山に入って肉を食べたときはカミサマに謝っていた。

文子氏はナツ氏から先祖や竜神、オヒラサマを引き継いでから、姑（ナツ氏）の見よう見まねでそれらの神仏を祀っていた。姑は 12 月になると赤い着物を着せ替えていた。文子氏は姑から直接教えられていたわけではなかったので、当時の記憶をたどりながら、きれ（オセンダク）を交換していたという。文子氏のいう「赤い着物」、「きれ」とはオセンダクのことである。

文子氏は何年かに一度正月にオヒラサマのきれを取り替えている。きれを互い違いに交差させ、その上から赤い布をかぶせて鈴を巻くのだという。文子氏は姑からオヒラサマのきれは 3 尺 3 寸であると聞いていたので、その長さにあわせていた。しかし、文子氏がきれを買いにいけなくなってからは、今まで使っていたきれの余ったものを縫い合わせているため、現在では 3 尺 3 寸はないという。文子氏は、着せ替えたきれをお守りとして子供の体操着の裏や尚氏のスキーウェアやヘルメットに縫い付けていた。その他にあまったき

れは塩をまいて焼いたのだという。また、文子氏がオヒラサマを着せ替えているうちに顔があることがわかり、顔が隠れているのはかわいそうだった文子氏は、オセンダクを帽子に作り変えて顔が見えるようにしてあげたという。

(3) 民間宗教者との関わり

一家が小金湯にいた当時は、豊滝に「拝むおばあさん」がいたそうである。文子氏はそのおばあさんに長男のことで相談したところ、竜神が降りてきた。文子氏の友人が「豊滝の竜神さんですか」と聞くと、「小林家の竜神だ」と答えたという。文子氏は、姑から年1回竜神にお米と塩を供えると教えられたが、供え方がわからなかった。しかし、竜神に「お米をあげるときはきれいに洗ってあげてほしい」と教えられ、それからは正月に洗ったお米と塩を供えるようになった。このことについて文子氏は「私は直接カミサマ（竜神）に教えられた」という。竜神にはこの他にも「お願い事ばかりして疲れる。」「たまには水やお酒もあげてほしい」とも言われたそうである。そのようなことがあってから文子氏は、尚氏に自分がお酒を飲むときは、竜神にお酒を上げてから飲むようにと言っている。

また文子氏が岩見沢に住んでいる拝む人に来てもらったとき、その人にオヒラサマが降りてきたという。オヒラサマには「1年に1回くらいはお守り、お祭りしてほしい」と言われたが、現在お祭りはしていない。また、「この家には蛇がいて家を守ってくれている」とも言われたそうである。

この他にも、小金湯には龍神を祀っている人がおり、文子氏はみてもあったことがあるという。そのときには「オヒ…という神様がいないか」と聞かれ、「その神様はいい神様だから大事にしたほうがいいですよ」と言われたそうである。その人はすでに亡くなっている。

2005（平成 17）年、夫妻は小金湯から簾舞に引っ越した。小金湯から簾舞へ引っ越す際、豊滝の祈祷師に家のお祓いをしてもらったが、それと一緒に竜神とオヒラサマをみてもあったという。夫婦は当初、新居へは八大竜神と仏壇だけを持っていこうと考えていたそうである。しかし竜神は先祖が祀れなくなり、祀ってほしくて尚氏にとり憑いたため、自分たちが今後祀れなくなったとき孫たちに被害が出ては困る。それで自分たちの代にきちんとしたほうがいいのではないかということで（オヒラサマを）みてもあった。祈祷師の「先生」にみてもらうと、「先生」にオヒラサマが降りてきて、「お前の代だけでいいから祀ってくれ」と言われた。それで、自分たちは今まで守ってきて何事もなく今まできたので祀っていくことにした。また「先生」はオヒラサマということばは使わなかったが、この神は子宝の神であると教えてくれた。それを聞いて尚氏は、自分の母親は祖父母が42

歳の時にはじめて授かった子供であるので、それで祀っていたのかと思ったそうである。

小林夫妻は竜神とオヒラサマはどちらも大切な神であるが、オヒラサマのことについてはあまり知らなかったの、今まではどちらかという竜神を主として祀ってきたという。しかし、小林夫妻は開拓記念館の学芸員や筆者などの研究者がオヒラサマについて研究していること、また筆者らからオヒラサマについて聞くうちに、「自分たちの代のときだけであってもきちんと祀らなければ」と思うようになったのだという。また、筆者らと出会ってからには竜神と同じようにオヒラサマにもお供え物を供えるようになったそうである。

3 考察

以上、事例1と2の語りをふまえたうえで、彼らがオシラサマをどのように解釈し、そしてどのような宗教的特質を求めているのかを見ていきたい。

事例1、渡辺幸子氏の語りを概観してみると、幸子氏のオシラサマ信仰にはいくつかの特徴がみられる。ひとつは、幸子氏がオシラサマを生活のうちの自己の体験に基づいて積極的に再解釈しているということである。このことは、幸子氏が、オシラサマが来てから家庭内の問題が解決したと解釈し、そこから「喧嘩を好まない神」としての神格を意味づけていることが如実に示している。

もうひとつの特徴は、幸子氏にとってオシラサマがオシラ講に通うための動機のひとつとされていることである。これは幸子氏がオシラ講を「オシラサマの旅行」だと述べていることから導き出される。オシラ祭文についての語りから、彼女がイタコによる占いよりもイタコの唱えるオシラ祭文を重視していることがみてとれ、そこに一つの楽しみを見出していると考えられる。ここから、久渡寺へ通うことの「旅行」という意味づけは、彼女がオシラ講に見出した楽しみの要素がある種反映されたものとも言えるだろう。

岩崎純愛は、弘前市郊外及び周辺の農産集落を調査地として、オシラサマの経験と解釈との相互作用について論究している〔岩崎 2008〕。岩崎はそのなかで、久渡寺系のオシラサマ信仰が祀り手の自由な解釈を可能にする許容度をある程度有しながら、久渡寺系の知識を有する「伝達者」、久渡寺が祀り手たちの持つ知識を交換し共有する「情報伝達場」としての役割を果たすことで、久渡寺系という一定の共通項を持ったオシラサマ信仰を支えていると指摘する〔同：91〕。岩崎の指摘は、北海道からやってきた参加者にも該当することである。祀り手がオシラサマや久渡寺に求めるものは、個々の人生すなわち経験と解釈によって多様である。岩崎が指摘しているように、久渡寺はそうした個々の祀り手たちの主体性を許容したうえで統一的な祭祀の実践の場を提供しているのである。加えて、移住という歴史的背景を有する本道の祀り手たちにとって、久渡寺は「想像された郷土を

想起させるとともに、具体的な実践の場を提供するもの」であるといえる [増子：40]。

以上から、幸子氏は、オシラサマそれ自体に対する宗教的特質よりも、久渡寺のオシラ講という「祭り」としての特質を求めていると考えられる。言いかえれば、オシラサマさえも久渡寺へ通うことの理由として意味づけられているのである。

次に、事例2の小林夫妻についてだが、彼らの語りからは以下の点が特徴としてあげられる。ひとつは、夫妻がオシラサマの祀り方を伝えられてこなかったため、いわば孤立的な状況で独自にオシラサマを祀ってきたことである。当家のオシラサマは、オセンダクが帽子に作り変えられて顔が出されている（【写真2】参照）。包頭型と貫頭型は、オシラサマの形態的特徴を示すものであり、佐治は、包頭型について「『オシラサマの神体はみるものではない』という信仰的な意味づけが付与されている」と指摘する [佐治 2000c：183]。だが、小林家ではそのようなタブーないし意味づけを見出すことはできない。文子氏が包頭型を変形させたのは、オシラサマの顔を「発見」したからであった。

また佐治はオセンダクをお守りとしていたことについて、青森県三戸郡の本家筋の家で開かれたオシラ遊ばせに参加した際、参加者たちが着せ替えたオセンダクを持ち帰り、普段着に縫い付けたり、首に巻いたり、袋に入れてお守りとして使われていることを報告しており、「古いオセンダクには、オシラサマの霊力が備わり守護されていると考えることによっている」との見解を示している [佐治 b：29]。文子氏がオセンダクをお守りとすることを誰から聞いたわけでもなく自分で始めたのは、単に古くなったオセンダクを「再利用」するためだったのかもしれない。だが、「お守り」として衣服に縫いつけたということは、彼女がそこに何らかの神性ないし霊力を見出したからではないだろうか。これらのことは、オシラサマに関する知識が世代交代によってほとんど伝達されてこなかったこと、知識を交換しあう人や場との交流がなかったことに起因するものである。しかしながらオシラサマに関する知識を与えてくれる人物や場所がないにも関わらず、文子氏がこのように信仰を展開させ、しかもそれが東北地方と同様の行為であったことには留意すべきであろう。

二つは、事例1と同様に、オシラサマの神格が、夫妻の手によって再構成されていることである。当家のオシラサマは、ほとんど何の神性も付与されていなかったと言える。しかし、民間宗教者によって意味づけられた「子宝の神」という神格は、尚氏の母親の出生の事実と結びつけられ、納得できるものとして解釈されている。また、小林家の場合、このような在地の民間宗教者が久渡寺におけるオシラサマの「知識の伝達者」としての役割を果たしていたことから、東北地方との結びつきを有さない場合の一つの展開のあり方として位置づけられる [岩崎：96]。

三つは、オシラサマの位置づけが固定的ではなかったことである。それは、「竜神と同じようにお供え物を供えるようになった」という祀りかたの変化が見られるように、これまで竜神よりも下位に位置づけられていたオシラサマが、次第に小林夫妻の中で重要視されていったことから読み取れる。夫妻は調査対象者となったことで、オシラサマについてナツ氏に聞き直したり、筆者らからオシラサマ信仰についての説明を受けたこと、またそういった研究者とのやりとりの中で過去の記憶を想起することにより、このカミに関する知識を深めていった。ここから小林夫妻がオシラサマに求める宗教的特質は定まっていなかったことが指摘できる。このことは、二点目にあげた民間宗教者による神格の意味づけを夫妻が再解釈して了承したことから導き出されるだろう。

これらから、祀り手がどのような宗教的特質を求めているのかについて事例1、渡辺幸子氏の場合、オシラサマよりもむしろ久渡寺オシラ講の「祭り」的な特質が求められ、オシラサマ自体に久渡寺へ通うことの動機が付与されていた。それに対し、そのような東北地方との結びつきを有さない事例2の小林家では、世代交代においてオシラサマに関する知識が殆ど伝えられてこなかったこと、そして夫妻が尚氏の憑霊体験を一つの基盤として設定し、竜神を主として祀ってきたことから、オシラサマに対する宗教的特質は定まっていなかったと考えられる。以上から、オシラサマに求める宗教的特質に違いがみられることがわかる。両事例は、東北地方との関係性すなわち信仰のネットワークのあり方が異なり、オシラサマに何を求めているのかも異なっている。これらは、祀り手の個々の人生とそれに基づく解釈が反映されたものであり、こうした経験と解釈によって信仰が形作られているのである。

おわりに

本稿では、オシラサマ研究に対する佐治の提言を一つの立脚地として、北海道でオシラサマを祀る人びとがこのカミをどのように捉え、またどのような宗教的特質を求めているのか、祀り手の人びとの語りから考察を試みた。その結果、オシラサマに求める宗教的特質は、祀り手個々人の信仰的環境、すなわち東北地方との関係性の有無、そして人びとの解釈によって異なることが明らかになった。

ここからわかるように、佐治の投げかけた課題は、オシラサマが個別的に持ち込まれた本道にとってそれを見出すことは難しい。みてきたように、祀り手の人びとがどのような宗教的特質を求めているのかですら、祀り手の経験と解釈に収斂されていくためである。しかしながら、このような「難しさ」を捉えることができただけでも本研究は一定の成果を得られたように思える。それは、本事例においてみられたような信仰のありかたが、本

州地方のような緑の共同体に支えられたものとは異なっていたためである。

このように個々にばらつきのある信仰のありかたは、統計や分類といったものとして体系的に整理し把握することは困難である。また、本事例においても後の世代に引き継がれるかどうかは定かではなく、本道においてオシラサマの所在を確認することは今後より一層難しくなるだろう。それを踏まえるならば、北海道を対象とし、個別的なオシラサマ信仰に関する記述を主としてきた本研究は、オシラサマ研究においていわば周辺に位置づけられるものである。しかしながら、現代に生きる人びとによるオシラサマ信仰だということに留意するなら、個々の解釈がオシラサマの祀りかたに如実に反映されていることは、単なる地域差などではなく、現代的な信仰のひとつのありかただと言えないだろうか。言うまでもなく、高度経済成長を経て日本の社会は大きな変化を遂げ、それと同様にして民俗もまた大きく変容した。本事例は、こうした民俗の消失・変容といった場所に位置づけられるものであり、この点に目を置くと、本事例は果たして周辺に配置されるものなのだろうか。先述したように、オシラサマ研究に限らず、民俗研究において、北海道はこれまでさほど注目されてこなかった。しかし、民俗の危機が危ぶまれて久しい今、こうした個々に異なるオシラサマ信仰のありかたや信仰主体の意識ないし実践に目を向けることは、オシラサマ信仰の現在を描きだすことであるとともに、歴史的時間の長短によって切断されてきた北海道と本州との民俗研究の溝を修復ないし乗り越えるもののだと言えよう。

また、東北地方との関係の深いところにおいて、とりわけ久渡寺オシラ講への参加者がオシラ講の「祭り」的な要素をオシラサマに求めたり、あるいは別のオシラサマ信仰のネットワークを形成する祀り手が、また別の宗教的特質を求めていることについては、今後も調査を継続し深めていかなければならない課題である。

注

- (1) 北海道のオシラサマに関する資料のなかで最も古いものは、文化二～三（1805～1806）年にかけて東寧元愼という人物が西蝦夷地で見聞した出来事を書き連ねた「東海参譚」に載せられている「オホシラ神」というカミに関する記事である。桑の木で作られ、その上から木綿の布が被せられた男女の二神つまり「オホシラ神」について伊能嘉矩や喜田貞吉はアイヌ民族の祀る神だとして、アイヌ民族とオシラサマ信仰との関連性を説いたアイヌ民族起源説を主張した。
- (2) オシラサマ信仰の概括的な把握には、遠野市立博物館が2000年度に開催した第41回特別展「オシラ神の発見」の特別展図録『オシラ神の発見』（遠野市立博物館、2000年）が詳しい。

- (3) 明治から近年までのオシラ研究史に関しては佐治靖「オシラ神研究史」(『福島県立博物館紀要』第9号、1997年)を参照されたい。
- (4) 道南はおよそ渡島支庁と桧山支庁を指す。渋谷が民俗調査を行ったのは渡島支庁に属する亀田郡尻岸内(現函館市)、戸井町(現函館市)、函館市、上磯郡上磯町(現北斗市)、松前郡福島町である。詳細については[渋谷 1985]を参照されたい。
- (5) 北海道開拓記念館が民俗調査を実施したのは、積丹町の神岬、余別、西河、野塚、日司、入舸、幌武意である[舟山・氏家・小林 1989]。
- (6) 久渡寺は藩政時代、津軽藩の祈願所として幕府の庇護下に置かれていたが、明治の廃藩置県によって経済的な支援者を喪失したのを境として、当時津軽一円に広まっていたオシラサマ信仰に接近していったのである[楠正弘 1985、清野耕司 2003]。久渡寺はオシラ祭文と真言宗の教理を融合させた「大志羅利益讃」をつくり、オシラサマに位をつけ本堂に集めて大白講(オシラ講)を組織したのである。
- (7) 青森県内における久渡寺系オシラサマ信仰の拡大過程については山田巖子「夏泊半島における民間宗教者——移動と役割——」(『半島空間における民俗宗教の動態に関する調査研究』、2006年)が詳しい。
- (8) この他の事例は、拙稿「オシラサマ信仰の展開——青森県と北海道の関わりから——」(『青森県の民俗』第7号、2007年)で取り上げている。
- (9) 筆者撮影(2006年6月15日)
- (10) 筆者撮影(2006年7月27日)

参考文献

- 岩崎純愛 「弘前市周辺のオシラサマ祭祀の現在——経験と解釈をめぐって——」 青森県民俗の会 『青森県の民俗』第8号
- 氏家等 2007『移住とフォークロア——北海道の生活文化研究——』 北海道出版企画センター
- 大湯卓二 2004「津軽海峡を渡ったオシラサマ」 青森県民俗の会 『青森県の民俗』第4号
- 大湯卓二 2008「津軽地方における「授かるオシラサマ」の信仰土壌」 青森県民俗の会 『青森県の民俗』第8号
- 楠正弘 1984『庶民信仰の世界——恐山信仰とオシラサン信仰——』 未来社
- 佐治靖 2000a「新たな「オシラ神」研究に向けて——「オシラ神」研究の課題と方法——」『遠野市立博物館第41回特別展 オシラ神の発見』 遠野市立博物館
- 佐治靖 2000b「フィールドノートオシラ遊ばせの地域的諸相——青森県三戸郡南郷村古里の場合——」『遠野市立博物館第41回特別展 オシラ神の発見』 遠野市立博物館
- 佐治靖 2000c「オセンダク——オシラ遊ばせと幣束——」『福島県立博物館紀要』第15号

- 須藤隆仙 1992『青函文化史——初めて綴られた日本北辺の文化動向——』東洋書院
- 清野耕司 2003「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研究紀要』東北芸術工科大学東北文化研究センター
- 渋谷道夫 1964a「道南のオーシラ神」日本民俗学会『日本民俗学会報』第33号
- 渋谷道夫 1964b「道南銭亀沢村の巫女たち」日本民俗学会『日本民俗学会報』第36号
- 渋谷道夫 1969「オーシラ神の祭文」日本民俗学会『日本民俗学会報』第63号
- 渋谷道夫 1985「道南の民間信仰——巫業を中心とする信仰について——」矢島睿編『北海道の研究』第7巻 清文堂
- 北海道みんぞく文化研究会 1992『北海道を探る 二三 江差特集その一』
- 舟山直治・氏家等・小林孝二 1989「積丹半島のイタコ、オシラサマ」北海道開拓記念館『北海道開拓記念館調査報告』第28号
- 増子美緒 2007「「オシラ神」信仰の展開——青森県と北海道との関わりから——」青森県民俗の会『青森県の民俗』第7号
- 森雅人 2000「北海道の民俗宗教に関する一考察——道南地域における稲荷信仰の拠点形成を中心として——」櫻井徳太郎編『シャーマニズムとその周辺』第一書房

謝辞

お忙しい中、快く調査にご協力して下さった調査地の皆様に心から感謝申し上げます。プライバシーを考慮してお名前はすべて仮名にさせていただきました。この場を借りて厚く御礼申し上げます。

付記

本稿は2006年度札幌大学に提出した修士論文の一部を加筆・修正したものである。なお、オシラサマ信仰における北海道と青森県との関連性については別稿（「オシラサマ信仰の展開——青森県と北海道との関わりから——」『青森県の民俗』第7号、2007年）で論じている。先行研究など、重複する部分があることをお断りしておく。