

國學院大學學術情報リポジトリ

マス・メディアによる《イタコ》像の形成と民俗文化の変容

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-13 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大道, 晴香, Omichi, Haruka メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00002425

平成二七年九月
博士学位申請論文

「マス・メディアによる『イタコ』像の形成と民俗文化の変容」

國學院大學大学院
文学研究科

大道晴香

序章

問題の所在 1

第一節 研究の目的 1

第二節 本研究の意義―「宗教とマス・メディア」をめぐる研究とその問題点― 2

第三節 本研究の対象―イタコの研究状況と問題点― 13

第四節 研究方法 32

【第一部 マス・メディアによる《イタコ》像の形成】

第一章

大衆文化としての《イタコ》とは何か 43

第一節 民俗文化としてのイタコについて 43

第二節 「大衆文化」としての《イタコ》について 56

第二章

《イタコ》の登場とブームの到来―一九五〇年代・六〇年代― 63

第一節 問題の所在 63

第二節 活字メディアに見る《口寄せ巫女》―前史としての戦前― 63

第三節 《イタコ》の登場―一九五〇年代の「日本再発見」― 68

第四節 「現代」との衝突と文化的価値の創出―一九六〇年代の《イタコ》ブーム― 75

第五節 結語 79

第三章 「オカルトブーム」と宗教性の「大衆化」——一九七〇年代、八〇年代—— 81

第一節 問題の所在 81

第二節 「オカルトブーム」以前の「我々」と「他者」 81

第三節 「オカルトブーム」による《イタコ》の再表象 86

第四節 結語 95

第四章 ステレオタイプの形成と《イタコ》の増殖——一九九〇年代以降—— 99

第一節 問題の所在 99

第二節 《イタコ》の比喩的用法に見るステレオタイプの形成 99

第三節 ステレオタイプの形成と《イタコ》の敷衍的利用 109

第四節 結語 114

第五章 《イタコ》の登場と《恐山》像の変容 117

第一節 問題の所在 117

第二節 《イタコ》以前の《恐山》——死者と生者との接触をめぐる—— 118

第三節 観光ガイドブックにみる《恐山》の変容 124

第四節 「死者に会える山」に対する霊場管理者の反応 127

【第二部 《イタコ》像の普及と民俗文化の変容】

第六章

表象の普及と宗教的リアリティの形成―大学生・短期大学生を対象とした質問紙調査をもとに― 135

第一節 問題の所在 135

第二節 方法 136

第三節 結果 138

第四節 考察 158

第七章

表象の受容と再生産―地方自治体の観光推振興事業を例に― 165

第一節 問題の所在 165

第二節 青森県の刊行物に見る表象の受容と再生産 167

第三節 むつ市の刊行物に見るイメージ受容と再生産 173

第四節 「みちのくの神秘 地獄極楽恐山展」 179

第五節 結語 182

第八章

表象の消費と霊場恐山の変容―『東奥日報』『デリー―東北』の「恐山大祭」関連記事を手掛かりとして― 187

第一節 問題の所在 187

第二節 『恐山のイタコ』の普及と来訪者数の変化 189

第三節 表象受容者の参入と霊場の変容―『東奥日報』『デリー―東北』の恐山大祭記事を例に― 191

第四節 円通寺による「在るべき霊場像」の形成 205

第五節 結語 209

第九章 霊場恐山の近代化―大正期の「観光化」をめぐる― 215

第一節 問題の所在 215

第二節 前史―大湊線開通以前の近代化の諸相― 216

第三節 大湊線の開通と恐山をめぐる状況の変化 223

第四節 「観光化」の内実 229

第五節 結語 238

第一〇章 《恐山のイタコ》を求める人々

―二〇一四年度恐山大祭・恐山秋詣りにおける「イタコの口寄せ」の実施状況― 243

第一節 はじめに 243

第二節 祭典の概況 245

第三節 祭典に参加した「イタコ」について 246

第四節 期間中の動向 250

第五節 口寄せの依頼者の実態 265

第六節 しゃくなげ荘での「イタコくち寄せ」について 273

第七節 結語 278

第十一章 マス・メディアのまなざしと自己表象の再編―「自文化」としての〈恐山信仰〉をめぐる― 281

第一節 問題の所在 281

第二節 マス・メディア介入前の〈恐山信仰〉 282

付記	374
謝辞	371
引用参考文献一覧	339
終章	
結論	331
第三節	他者のまなざしと〈恐山信仰〉の再編 290
第四節	自己規定のストラテジー（一）——“自文化でないもの”としての「恐山のイタコ」—— 293
第五節	自己規定のストラテジー（二）——自文化としての「恐山のイタコ」—— 299
第六節	結語 305
第一二章	
巫業の変容——「イベント型口寄せ」を例に——	309
第一節	問題の所在 309
第二節	「イベント型口寄せ」の歴史 310
第三節	八戸観光コンベンション協会による「イタコの口寄せ」 311
第四節	まかど温泉ホテルの“イタコの口寄せ体験プラン” 319
第五節	考察 325

序章 問題の所在

第一節 研究の目的

本研究は、「イタコ」という民俗宗教の事例を対象に、マス・メディアによる宗教表象の形成と、これが生み出した新たな宗教的現実を明らかにすることで、マス・メディアを介した宗教表象の「受容」の局面に光を当てることを目的としている。

日本では情報伝達技術の発達に伴う社会の情報化を背景に、一九八〇年代頃より宗教とマス・メディアとの関係が研究の俎上に載せられ始め、以降、教団のメディア利用に代表される「表象する者（表象主体）」としての宗教」から、マスコミの報道や娯楽番組に見る《宗教》の姿といった「表象される者（表象客体）」としての宗教」へと視野を広げつつ、「宗教とマス・メディア」は着実に宗教学という学問分野の中に一定のポジションを築いてきた。しかしながら、いずれの立場を取る場合であっても、宗教表象の発信過程を扱う研究が順調に蓄積を増やしていく一方で、受容過程については、未だ十分な検討がなされているとは言い難い状況にある。一部の研究者による試みを除けば、この局面と向き合う取り組みはごく僅かに過ぎない。

因果関係の実証に係る困難をはじめ、個人を取り巻くメディア環境の複雑化、受容者の個別性など、想定される阻害要因は枚挙に暇がない。とは言え、「マス・メディアの影響」が当該研究の主要な課題として認識され、「受容」にマス・メディアの価値が見出されてきた以上、これを不問のままに「宗教とマス・メディア」を語ることが許されないだろう。本研究は、「情報化社会の宗教」の姿を、「表象主体」や「表象客体」といった「表象発信」の局面ではなく、「表象受容」の局面に求める試みを通じて、こうした問題点を乗り越えようとするものである。

研究対象とする「イタコ」は、東北地方北部に存在してきた盲目ないし弱視の民間巫者であり、マス・メディアの作用によって、今やその存在は全国的に認知される状況となっている。イタコの研究は、これまでに民俗学や宗教学などの学問分野において盛んに行われ、一連の研究でもマス・メディアの影響について言及がなされている。だが、マス・メディアが実際に《イタコ》という表象を

作り上げ、この像がイタコをめぐる民俗文化をいかに変えたのか等、その内実は現在に至るまで問われてきていない。ゆえに、本研究は「宗教とマス・メディア」のみならず、「イタコ」の文脈においても、一定の寄与を果たし得る取り組みとして位置付けることが出来るよう。

なお、ここまで「表象」という語を何度か用いているが、これは一般に「表現すること」「代行・代表」「上演」などを意味する「representation」の訳語である。『コンサイス20世紀思想事典』の「何ものかを心、意識、精神に思い描くこと、またそのようにして思い描かれたもの」¹という解説が物語っているように、「表象」の確固たる定義は決して容易ではない。しかしながら、「イメージ」や「シンボル」といった類語の存在を踏まえた場合、そこには①事実それ自体ではないものとしての「代行」、そして②代行を生み出す操作に係る「恣意性」という二つの特徴を見出すことが出来る。本研究では、この二点を重視して「表象」の語を用いることとする。

第二節 本研究の意義―「宗教とマス・メディア」をめぐる研究とその問題点―

マス・メディアが、宗教という文化事象を語るうえで避けては通れない、宗教をめぐる諸学にとっての主要な研究対象と認識されるようになって久しい。「メディアが生み出す神々」(『現代宗教2008』)や「宗教と映像メディア」(『宗教と現代がわかる本2010』)といった近年の特集は、「宗教とマス・メディア」の学問的な地位の確立を象徴するものと言ってよいだろう²。

媒体を意味する「メディア(media)」に、「大量の」を示す「マス(mass)」の語が付されて作られた「マス・メディア(mass media)」は、その成り立ちのとおり、不特定多数の人々に情報を発信する、一から多への一方向的な情報伝達を特徴とした手段のことを指す³。一五世紀半ばのグーテンベルクによる活版印刷術の発明に端を発し、一九世紀前半より飛躍的な発展を遂げてきたマス・メディアについて、その研究が本格化したのは、二〇世紀に入ってからである。そうしたマス・メディアをめぐる議論の中で、比較的初期の段階から問題とされ、支配的なパラダイムを形成してきたのが、情報の受け手に与えるだろう「効果」に関する理論である。

第二次大戦中のプロパガンダ研究に淵源を持ち、アメリカを中心に展開したマス・コミュニケーション研究の主要課題とされた効果

研究は、内容的特徴から大きく三つの時期に区分される⁴。第一期は二〇世紀初頭から一九三〇年代末で、当該期には、マス・メディアが受け手の考えや行動に対して直接的かつ強力な効果を与え得るという、「皮下注射論」「弾丸理論」と呼ばれるような枠組みに依拠していた。こうした直接効果論は、一九四〇年代に入ると、受け手のパーソナル・コミュニケーションを視野に入れた「コミュニケーションの二段階の流れ」仮説のような、マス・メディアの効果を限定的なものと捉える「限定効果論」に取って代わられる。そしてこの第二期の説も、一九六〇年代後半にはその限界性によって「議題設定機能モデル」や「沈黙の螺旋モデル」といった、マス・メディアの効果を評価し直す「強力効果論」を生じさせるに至っている。これらの視座は、当然のことながら、研究がなされた当時の社会やメディア状況の制約を受けており、そうしたコンテキストへの目配りなしに是非が論じられるべき代物ではない。近年では、メディア状況の変化や効果次元、媒介要因の観点から限定効果論と強力効果論との関係を見直すことで、現代を射程に収める新たな効果論の構築を図る試みもなされている⁵。

しかしながら、マス・メディアの効果を問う一連の研究が、「効果」という機能に着目するがゆえの限界を抱えていたこともまた事実であった。皮肉にも、効果研究はその学的在り方自体の問題性によっても、マス・メディア研究の発展に寄与したと言える。「効果」の焦点化は、メディアのマテリアルな形式、イデオロギーとの結び付き、そして構成される情報の孕む政治性といった問題を視界の外へと追いやってきた。そこに光を当てたのが、マクルーハンのメディア環境論やカルチュラル・スタディーズの潮流であり、とりわけ効果研究が一端を照らしてきた「受容」の局面に関しては、後者の潮流を代表するホールの「エンコーディング／デコーディング」論が極めて重要な位置を占めている⁶。

ホールは、情報発信の過程を諸要素の作用し合うテキスト（表象）生成過程としての「エンコーディング」、続く情報受容の過程を受け手の解釈コードに基づくテキスト読解の過程としての「デコーディング」と捉えたうえで、両者が相対的な自律性を保持する局面であると考えた。つまり、テキストの構成主体とテキストの読み手とが解釈コードを共有するという従来の前提を破棄したのであって、彼はそこで展開される多様な読みの実践に社会的・文化的な抗争の在り様を見て取ろうとした。これは受容者の差異や能動性に目をつぶってきた効果研究に対する痛烈な批判と言えよう。なお、マス・メディアを介した情報伝達について、本論は基本的にホールの枠組

みを支持し、情報の「受容」を受動的な内面化の過程ではなく、能動的な解釈の過程と理解する。

マス・メディアをめぐる研究は、右の概観からでも分かるように多様な視座を有し、そのうえ、メディア環境という可変性の高い不安定なコンテキストの制約を受けた議論でもある。とは言え、二〇世紀初頭に端を発する一連の研究に、その原動力として共通の問題意識が存在することは確かであろう。すなわち、マス・メディアが受容者にとって何らかの「現実」を構築し得るという意識、換言すれば、マス・メディアを介した表象と受容者との接触が新たな地平を開くという、表象の受容に係るリアリティ形成の可能性である。

「宗教とマス・メディア」を問う試みを動機付けているのも、基本的には、こうした「受容」の局面に内在する宗教的なリアリティ形成の可能性に他ならない。

日本における「宗教とマス・メディア」研究の起点は一九八〇年代に求められる⁷。この時に研究対象とされたのは、一九七〇年代よりアメリカ社会で隆盛となった「エレクトロニック・チャーチ」「テレヴァンジェリスト」の語で知られるテレビ布教という事象であった。マス・メディアに依拠する「テレヴァンジェリスト」達の存在は、メディアの発展がもたらす新たな社会環境下の宗教を体现する点において、注目に値するものであったと言えよう。そして、同様の環境が日本でも生起していたことを考えれば、当該事例は反転して日本国内の宗教状況を照射する反射鏡の役割を担ったと考えられる。アメリカのテレビ布教を日本で紹介した先駆は阿部美哉、石井研士、生駒孝彰であるが⁸、実際、前二者の視線の先に捉えられていたのは、戦後の社会変動と連関する日本の宗教状況であった。

以上の端緒が物語っているように、日本における「宗教とマス・メディア」研究は、教団のメディア利用という「表象する者としての宗教」への注目に始まり、マスコミの報道や娯楽番組における宗教の在り方といった「表象される者として宗教」へと徐々に視野を広げていく経路を辿った。

1 表象主体としての宗教

「表象する者／される者」という研究対象に關しての区分を成立させるには、「宗教とマス・メディア」研究における本論の立ち位置を明確化しておく必要がある。

石井研士は宗教とメディアとの関係を問うに際し、①「宗教とメディア」（メディアと宗教とを別個のものと捉え、両者の関係を考える立場）、②「宗教としてのメディア」（メディアの中に宗教性を見出す立場）、③「宗教というメディア」（宗教事象の中にメディア性を見出す立場）という三つの立場が想定可能であると指摘している⁹。石井の分類に倣えば、本論はマス・メディアの発達を社会環境の変化と解し、これと宗教事象との関係を問題にする点で①の立場にあると言えるよう。

①の視座に立つ場合、メディアに対する宗教の主要な布置として考えられるのは、「表象する者」と「表象される者」の二つである。前者はメディアを通じてイメージを構成・発信する表象行為の主体、後者はメディアを通じてイメージを構成される表象行為の客体に該当し、この区分を敷衍するならば、日本における「宗教とマス・メディア」研究は、成立宗教の情報発信に代表される「表象主体としての宗教」から、雑多な事例を含む「表象客体としての宗教」へと対象を拡大する形で発展を遂げてきたと解される。よって研究状況を俯瞰するにあたり、ここでは前者に関する先行論から確認を行っていききたい。

前掲のテレビ布教を論じた際に「メディアの多様化にともない、様々な形で宗教は新しいメディアに乗り、流れていくに違いない」¹⁰との見解を示し、「宗教とメディア」が日本でも新たな宗教研究の領域になることを予見していた石井は、一九八〇年代後半から日本国内の事例を対象に、教団のメディア利用に関した論文を多数発表している。その背景にあったのは、「ニューメディア」の登場に象徴される情報化社会の進展であった。

分析概念としてではなく、社会的認識としての「情報化社会」に目を向けた場合、日本でこれが強く意識されるようになったのは一九六〇年代であったと見られる。『東洋学術研究』では一九八九年に「情報化社会と宗教」という特集を組んでおり、この特集自体が「情報化社会」の浸透と宗教界・宗教研究の動向を図る一つのメルクマールとなるわけだが、ここで「情報社会概念の系譜と情報化が宗教に及ぼす影響」を論じた伊藤陽一は、一九六三年に提出された梅棹忠夫の「情報産業論」が一九六〇年代後半から七〇年代初期に「情報社会ブーム」を巻き起こし、こうした知的ブームが政府や産業界における意思決定や研究に強く影響していった、という道筋を描いている¹¹。メディアが社会的文脈より独立した技術的発明によってもたらされるのではなく、技術自体そしてメディアの在り方自体が社会的要請の産物であるとの指摘を踏まえれば¹²、「情報化社会」という展望が再帰的に一九八〇年代に至る社会の情報化を推進して

いった状況があったと捉えられよう。こうした文脈の中で八〇年代頃から取りざたされるようになったのが「ニューメディア」であり、ビデオテクス・CATV・衛星放送・パソコン通信のような既存の媒体とは異なる多様なメディアの登場は、情報化社会の深化を実感させるものであった。

教団のメディア利用に関する石井の研究には、大きく二つのベクトルが見出せる。一方は、情報化社会の進展を射程に収めた「未来」への志向性であり、これについては、一九八〇年代後半から一九九〇年代前半にかけてなされた教団の「ニューメディア」利用に関する複数の研究が挙げられる¹³。他方は、情報化社会に連なるメディア利用の歴史という「過去」への志向性であって、主要マス・メディアのラジオからテレビへの移行と時代的制約を念頭に、戦前のラジオを通じた宗教放送の状況、そして戦後のラジオを主とした「宗教放送ブーム」とテレビを介した宗教番組の不振を跡付けている¹⁴。

一九八〇年代に顕著となった教団の「ニューメディア」利用に対し、石井は一九八九年の段階で「目的意識を明確に持って導入を図っている教団ももちろんあるが、大半は、我々を取り巻く情報環境や技術環境が変わる中で、ただたんに利用媒体を換えているにすぎないように思われてならない」¹⁵との所感を述べていた。これが正鵠を射たていたことは、一九九〇年代に生じたインターネットの普及と宗教界の対応に明らかであろう。八〇年代の「ニューメディア」に萌芽を有し、その後「独り勝ち」の様相を呈したのは、「パーソナル」でありながら「ソーシャル」の側面を有し、かつ「コミュニケーション（双方向）」を特徴としながら「マス・メディア（一方向）」的性格をも併せ持つ、インターネットであった。

パーソナル・コンピュータの普及とWindows95の爆発的な売り上げを契機とし、インターネットは一九九五年頃を境に、驚くべき速さで日本社会に浸透していった。そうした社会変動が宗教界に影響を及ぼさないうちもなく、学界でも一九九〇年代後半より教団のインターネット利用をめぐる議論が活発化していった。

例えば、一九九八年には「宗教と社会」学会と國學院大學日本文化研究所の構成員を中心に、共同研究「コンピュータ・ネットワークの普及と宗教的行為の変容に関する調査研究」（一九九八年―一九九九年、株式会社電気普及財団助成）が開始され、黒崎浩行、葛西賢太、川島堅二、田村貴紀、深水顕真が成果を挙げている。この共同研究の端緒となったのは、一九九五年六月に開かれた「宗教と社

会」学会のシンポジウム「情報時代は宗教を変えるか？」であり、その討議内容は池上良正・中牧弘允編『情報時代は宗教を変えるか——伝統宗教からオウム真理教まで——』（弘文堂、一九九六年）に結実している。また、一九九九年には財団法人国際宗教研究所主催でシンポジウム「インターネット時代の宗教」が開催され、これも国際宗教研究所編、井上順孝責任編集『インターネット時代の宗教』（新書館、二〇〇〇年）として成果が纏まっている。さらに、同年には石井研士を代表とする「高度情報化社会と宗教に関する基礎的研究（平成一一年度―一四年度 科学研究費補助金 基盤研究（B）（2））」も始まっている。

一九九〇年代後半に生じた前掲のような議論の高まりが、インターネットの急速な普及に起因していたことは紛れもない事実であろう。これを裏付けるように、当時行われた研究の中には、日本に先駆けてインターネットの普及していたアメリカの事例を取り上げたものが少なからず見られる¹⁶。ただし、前掲の研究状況を現出させたモチベーションが、決してメディア環境の変化にのみ帰されるものでなかったことも、また事実であろう。それは、時を同じくして明るみに出たオウム真理教による一連の事件と社会的な動揺である。

多様なメディアを布教と教化に活用し、「情報化社会の申し子」¹⁷と呼ばれたオウム真理教による惨事は、既成教団の情報発信に対するアカデミズム内の自省的関心はもとより、学界外の人々の関心を喚起するに至った。地下鉄サリン事件の前に企画され、奇しくも麻原彰晃逮捕の直後に開催となったシンポジウム「情報時代は宗教を変えるか？」¹⁸には、「宗教と社会」学会の会員のみならず宗教界やジャーナリズムからも注目を集め、一〇〇名を超える参加者があったという¹⁸。すなわち、オウム事件後の世において、教団のメディア利用の解明はアカデミズムの内発的な関心事になると同時に、社会的希求への応答という意義を担うようになっていた。

オウム真理教のメディア利用に関しては、地下鉄サリン事件発生までの道程を検討した井上順孝責任編集、宗教情報リサーチセンター編『情報時代のオウム真理教』（春秋社、二〇一一年）¹⁹が、その実態を明らかにしている。だが、本書の構成が示すように、「情報化社会の申し子」が照射した「情報化社会」の次元とは、決して「表象主体としての宗教」のみではなかった。

2 表象客体としての宗教

オウム事件が照射したもう一つの次元、それはテレビ局や新聞社等の「マスコミ」によって宗教がいかに描かれたかという「表象客

体としての宗教」の次元である。ただし、オウム真理教がマスコミ取材を自己発信に利用していた点に鑑みれば、表象主体を宗教の「外」に置くはずの報道が、無自覚的に、あるいは共犯的に、客体の情報発信の場へと変化し得ることには注意が必要だろう。

井上順孝は一九九〇年刊行の『新宗教事典』（弘文堂）において、マスコミの新宗教に対する興味の在り方が「実態が不明瞭な集団に対する覗き趣味的な関心とでもいったもの」¹⁹を主とするとし、マスコミ側の要因として①基礎知識の欠如、②一種の偏見の存在、③商業主義の三点を指摘していた。オウム事件は、そうしたマスコミの予てより抱えてきた問題を、社会の中に顕在化させる役割を果たしたと言える。事件後、オウム真理教をめぐる報道の在り方には多くの批判の声が挙げられ、我々は改めてマス・メディアの功罪を考えさせられる結果となった。一連の報道に関しては、宗教学の他、マス・コミュニケーション研究の立場からも分析と考察が示されている。

しかし、その反省が一過性のものとなりつつあることは、以降に生じた宗教報道の様相が物語るとおりである。二〇〇三年に起こったパナウェーヴ研究所に対する集中報道を調査した石井研士は、それらが取材の根拠に乏しい過剰報道であり、内容的にも異常性や危険性を強調する従来通りの偏向性を有していたことを明らかにしている²⁰。また、宗教報道の偏りは個別事象の取り上げ方に止まらず、「どの宗教事象を取り上げるか」という宗教報道自体の在り方にも及んでおり、石井はテレビ報道のステレオタイプ化と日本人の宗教的リアリティとの親和性を指摘している²¹。

前掲のような報道状況の規定要因として強く作用しているのは、やはり視聴率や売上を重視するマスコミ側の「商業主義」の姿勢だろう。とは言え、この「商業主義」が視聴者や読者という大衆の欲望に成立する点を考慮すれば、宗教報道の孕む問題がマスコミの責任追及にのみ終始すべき代物でないことは、明白である。そうした大衆消費の原理とより密接な関わりを持つ宗教表象として、オウム事件後に注目されるようになったのは、エンターテインメントの名のもとに超能力、心靈現象、占い等の超自然的な知を扱ってきた無数のコンテンツである。一九七〇年代から九〇年代にかけて流行したこれらのコンテンツについては、「宗教ブーム」や「非合理の復権」の語で定位されるような、七〇年代に始まる新たな宗教的ムーブメントを論じる中で既に言及がなされていた²²。オウム事件はここに教団形成の文化的コンテクストという視座から再度光を当て、当該事象への注視を促した²³。

超自然をエンターテインメント化するコンテンツは、オウム事件後、公共性を有するメディアにおいては鳴りを潜めていた。ところが、早くも事件の翌年には超能力関連のテレビ番組が復活の兆しを見せ²⁴、ほとぼりの完全に冷めた二〇〇〇年代になると、一群は「スピリチュアル」という新たな装いをもって再び大衆消費の場を席卷するようになる。堀江宗正によれば、「スピリチュアル」を特徴付けるのは「霊」の語の末梢による「伝統的霊信仰」ならびに「宗教」からの離脱であり、忌避感の強いイメージと距離を取りつつ、大衆レヴェルで持続する霊への関心に応えた点に「スピリチュアル」の成功要因を求めることが出来るという²⁵。「スピリチュアルブーム」の立役者である江原啓之を、「思想」「マスコミを介したコンテンツ化」「前二者を受容し且つ成立させる社会状況」の局面より捉える堀江の多角的な分析には、マス・メディア、客体、受容者の相互交渉の中に成立する消費財としての宗教表象の姿がありありと映し出されている²⁶。

「スピリチュアルブーム」の到来はエンターテインメントの領域を学界の関心事へと押し上げ、二〇〇〇年代後半にはテレビ番組を始め、アニメ、マンガ、映画等のコンテンツを対象に、宗教表象に関する様々な論考が提出された。冒頭で取り上げた特集「メディアが生み出す神々」(『現代宗教2008』)や「宗教と映像メディア」(『宗教と現代がわかる本2010』)は、この流れの中に現れてきたものに他ならない。そうした研究状況において、コンテンツ群の概観ではなく、個々のフレームを検討した例として評価されるのは、社会心理学の立場よりなされた小城英子らの研究成果である。マス・メディアの受け手に対する効果に着目する小城らは、日本におけるマス・メディアを介した「不思議現象」²⁷ブームの変遷と社会的背景を跡付けたうえで、これを扱ったテレビ番組(二〇〇六年放送)三種について内容分析を行っている²⁸。マス・コミュニケーションに主眼を置く研究のため、分析自体は必ずしも宗教的要素に焦点を合わせた内容にはなっていないものの、「不思議現象」が提示される文脈をコンテンツごとに丁寧に追う姿勢は注目に値する。

江原の看板番組だった『オーラの泉』の終了(二〇〇九年九月)に象徴されるように、マス・メディア上で見た場合、「スピリチュアルブーム」は二〇〇〇年代末には既に沈静化の様相を呈している。しかし、これが宗教表象自体の消費価値の減退と同義でなかったことは、二〇一〇年に生じた「パワースポット」の台頭からも明らかだろう。二〇〇九年一〇月から二〇一〇年九月の国内の宗教動向を、塚田穂高と碧海寿広は「宗教情報ブーム」の語で表している²⁹。次期の動向では、早くも「パワースポットブーム」の終息が確認され

たが、トピックの傾向を変化させつつ、「宗教情報ブーム」自体がなお継続状況にあったことは非常に興味深い³⁰。

つまり、オウム事件の記憶が薄れた二〇〇〇年代以降、少なくとも二〇一一年までの期間において、消費財としての宗教表象は多様な形をとりながら、オウム事件前の流通量を回復するに至ったと見てよいだろう。そして、『宗教と現代がわかる本2015』が二〇一三年に映画化された中村光「聖☆おにいさん」のヒットを例に、「この数年でいつのまにか宗教をテーマとしたマンガがふえている」として「マンガと宗教」を特集する状況を考慮すれば、二〇一二年以降もそうした表象は一定の流通量を確保してきたものと推測される。と同時に、既出の「動向」や「特集」の存在は、エンターテインメント化された宗教表象のアカデミズムにおける地位の獲得を物語っている。

3 「宗教とマス・メディア」研究の問題点

「表象客体としての宗教」を対象とする研究の特徴として指摘されるのは、表象の与える「影響」、すなわちデコーディングに係る宗教的リアリティ形成を問題の射程に収めるという点である。ここで言う「影響」には、大きく二つの対象が想定されている。

一つは、当然のことながら、宗教表象の受容者に対する影響であり、これに焦点を合わせる取り組みの筆頭は、社会心理学に立脚した小城らの研究であろう。前述の研究の一環として、小城らは「不思議現象」を扱ったテレビ番組の視聴を行い、その被験者より自由記述方式で得た感想の傾向分析によって、マス・メディアと「不思議現象信奉」との影響関係を考察している³¹。同様の立場からなされた研究には、他にも、オウム事件に関する報道と現実認識との相関を扱った斉藤慎一、川端美樹「メディア報道が受け手の現実認識に及ぼす影響―オウム事件報道の場合―」(『メディア・コミュニケーション』No.48、一九九八年)等が存在する。

右の研究が重心を置くのはあくまで「心理形成」であって、「宗教」ではない。だが、質問紙調査によって把握されたその認識傾向は、「宗教」の探究にとっても極めて示唆的であると言えよう。こうした調査手法を宗教学の見地から活用しているのが石井である。石井のマス・メディア研究については折に触れて言及してきたが、それらの根幹を成しているのは「マス・メディアの構築する宗教的リアリティ」という問題意識である。この点を照射するために用いられたのが世論調査の手法であり、石井は日本人の宗教意識に関する世

論調査の結果と、マス・メディアの構成する《宗教》の在り方との対応を指摘している³²。

石井も述べるように、マス・メディアが受け手に与えた影響を実証するのは、非常に困難な作業である。斯様な状況にあつて、質問紙調査の有効性に疑いの余地はない。ただし、個々の文脈を捨象する量的調査の限界性は既知の事実であり、その死角に対しては質的なアプローチが求められることになる。インタビュー調査で得た語りを話者の「偏り」個性」のうちに捉え、個別性の中から「スピリチュアルブーム」を考える堀江の試みは、まさにそうした要請への応答として位置付けられよう³³。

とは言え、マス・メディアによって形成される「宗教的リアリティ」とは、個人の領域にのみ終始するものではない。個人レベルの「現実」の構築を通じて、マス・メディアの提供するイメージは新たな「社会的現実」をも構築していく。宗教表象の影響が及ぶと考えられるもう一つの対象は、受容者の存在に媒介される社会である。先行する私的現実が潜在的なものであるとすれば、社会的現実の構築は前者の顕在化として理解される。ゆえに、派生的事象であるとは言え、当該過程もまた宗教表象のデコーディングの一部を成すとしてよい。

この局面について最も成果を挙げているのは、マス・メディアを問題の一部に内包した「宗教とツーリズム」研究である。ブーアステインやアーリの古典的研究でも指摘されているように³⁴、近代の旅であるところの観光には、「表象の消費」という特性が備わっている。観光における「表象の消費」とは、表象を通じた場に対する個人的リアリティの形成とその投影行動に他ならない。すなわち、表象受容者の消費行動を介して場をめぐる新たな現象が生起しているのであつて、「宗教とツーリズム」研究はここに宗教表象の視座を持ち込んでいることになる。『宗教とツーリズム』に関しては近年、岡本亮輔、門田岳久、松井圭介、山中弘らによって次々と成果が発表されている状況にある³⁵。

以上のように、「宗教とマス・メディア」研究においては、マスコミ報道やエンターテインメント・コンテンツといった他者表象的営為を扱う研究を中心に、リアリティ形成との関係でデコーディングの解明が進められてきた。しかし、既述した一部の研究者による試みを除けば、このプロセスと向き合う取り組みは殆ど無いに等しい。これは、教団による情報発信のような自己表象の領域を含めれば尚更である。つまり、情報の発信／エンコーディングの分析が順調に数を増やす一方、受容／デコーディングの様態については未だ十

分な検討がなされていない、というのが「宗教とマス・メディア」をめぐる研究の現状ということになる。「スピリチュアル」の看板を掲げた旧「霊能力者」「占い師」ばかりが取り上げられ、ビジネスとは別に「スピリチュアル」を志向する人々の調査が進んでいないとする堀江の批判は、まさにこの点を突いたものと言えるだろう³⁶。

右の現状が単なる対象の偏り以上の意味をもって深刻なのは、「デコーディングに係るリアリティ形成」が「宗教とマス・メディア」研究の問題意識、ひいては意義の一端を担っているからに他ならない。マス・メディア研究のモチベーションと同様、当該研究もまた、デコーディングの局面をマス・メディアの「影響」という形で自己の課題の内に位置付けてきた。

例えば、一九九二年に「情報化と宗教―現代宗教の変容―」を発表した島菌進は、本稿において、「宗教ブーム」の観点から既にマス・メディアの受容者に対する影響を指摘していた。そして、この島菌の論を踏まえた弓山達也は、前掲のシンポジウム「情報化時代は宗教を変えるか？」（一九九五年）でメディアと宗教をめぐる問題領域を設定した際、その一つに「情報化時代の心の問題、精神性の問題」を挙げており³⁷、この問題は、その後のコメントや討論でもメディアの「影響」として探求の必要性を認められている³⁸。にも拘らず、それから二〇年が経過した今もなお、この問題は問題のままに、進展を見てはいない。

要するに、「宗教とマス・メディア」の主要な研究領域として認識され、そこにマス・メディアの価値が見出されているにも拘わらず、デコーディングの局面は置き去りにされてしまっているのである。マス・メディアに媒介される「大衆」という名の受容者が、非常に実態の掴みづらい、厄介な存在であるのは確かだ。だが、マス・メディアを介した受容者と宗教表象との接触に価値を見出す以上、それを不問のままに「宗教とマス・メディア」を語ることが許されないだろう。ましてや、「影響」をブラックボックスのままに現実が語られることなど、絶対にあってはならない。何より、メディアが発信と受信の二過程を前提とする点に鑑みれば、エンコーディングとデコーディングの分析とは、両者が揃って初めて一つの研究として意味を成すのではないだろうか。

本研究は、マス・メディアの構築する宗教表象の様相に着目し、それが受容者のリアリティ形成を介して生み出す社会的現実、「情報化社会の宗教」を求めることで、こうした問題点を乗り越えようとするものである。「マス・メディアと宗教」研究を俯瞰するに際し、論者はマス・メディアに対して「表象するもの（表象主体）」と「表象されるもの（表象客体）」という二つの宗教の布置を設定してき

たわけだが、ここに挙げた二つの「布置」とは、換言すれば、「情報化社会の宗教」を“どこに求めるのか”という研究の視座を示すものに他ならない。したがって、本研究のオリジナリティは、表象の「主体」でも「客体」でもなく、「受け手」の位置に宗教の姿を見るという、その「まなざし」にあると言えよう。

デコーディングは、当然のことながら、解読対象である「表象」の存在があつて初めて成立し得る過程である。ゆえに、デコーディングの探求はエンコーディングの探求を前提とするのであつて、本研究も、宗教表象の形成を課題とする【第一部】と、形成された表象の受容を問う【第二部】の段階を設けて、事例の分析を行っていく。宗教表象は、行為主体と客体である宗教事象との関係から、表象主体を宗教の「内」に置く自己表象と、「外」に置く他者表象とに大別が可能であるが、このうち、論者が関心を寄せるのは後者の他者表象である。

表象主体と客体との関係を始め、エンコーディングに際しての目的意識や文脈が明瞭な前者に対し、これらが必ずしも判然とせず、且つ消費原理のもとに生産と廃棄が短期間で繰り返される他者表象は、非常に研究のしづらい対象だと言わざるを得ない。この点は、教団のメディア利用を重点的に扱ってきた「宗教とマス・メディア」研究の在り様とも無関係ではないように思われる。

だが、マス・メディアを通じて流布する宗教表象の大多数を占め、我々が無意識のうちにも度々接触しているのは、マスコミを中心に宗教の「外」で形成された表象群だろう。また、「表象（情報）の消費」が情報化社会を特徴付ける動向の一つである点に鑑みても、情報化社会における宗教の在り方をより鮮明に照射するのは、やはり「俗なるまなざし」としての他者表象の方だと考えられる。

第三節 本研究の対象―イタコの研究状況と問題点―

本研究が分析対象として取り上げるのは、「イタコ」という特定地域に根差した民俗宗教の事例である。本節では、イタコに関する研究の概観と問題点の指摘を行う。

青森県から秋田県北部、岩手県北部にかけての東北地方北部には、イタコと呼ばれる民間巫者が存在し、カミやホトケの憑依に基づく

巫儀や占いの業をもって地域住民の希求に応えてきた（「イタコ」の規定ならびに実態に関しては、第一章第一節で詳述する）。マス・メディアの作用によって、現在、イタコはその存在を全国的に認知される状況となっている。結果、イタコのもとへは地域外からも人が訪れるようになり、彼らの宗教性は脱地域的に享受されるに至ったわけだが、マス・メディアを通じて流布する《イタコ》像と、民俗文化の実態との間には、少なからず隔たりが存在している。イタコの研究はこれまでも盛んに行われ、一連の研究でもマス・メディアの影響について言及がされてきた。だが、表象の具体相や受容者を介した民俗文化の変容を跡付けるような試みは、未だなされていない。ゆえに、マス・メディアによるリアリティ形成を問う本研究は、「宗教とマス・メディア」のみならず、「イタコ」の文脈においても意義を有する取り組みと言えよう。

なお、当該事例を扱うメリットとしては、次の三点が挙げられる。

第一点は、表象の分析に使用可能な資料の豊富さという、イタコの個別的状況に由来するメリットである。これは共時的な資料数もさることながら、通時的な資料蓄積の豊富さも意味している。したがって、イタコに関しては、比較的長期のスパンで表象の変遷を跡付けることが可能である。

第二点は、民俗宗教に内在する「ローカル」の特性に基づくもので、民俗学や文化人類学、観光学といった「地域」を扱う近接諸学との連携、およびこれへの寄与が挙げられる。民俗学のフォークロリズム、文化人類学のメディア人類学、観光学のメディア観光論といったように、マス・メディアによる文化表象の問題については、近年、「地域」をめぐる学問分野において議論が活発化している。イタコという民俗宗教の対象化は、そうした諸学との知見の共有を可能にし、より密度の濃い考察を促すと考えられる。

第三点は、民俗宗教の「宗教的特徴」に起因するメリットである。日本人が創唱宗教に対して抵抗感を抱きやすいことは、既に指摘のなされるところである。よって、人々の抵抗感が弱く、確固たる教義や教団をもたないことで改変の余地も大きい民俗宗教には、他の宗教以上に時代の希求を反映する形で活用され、発信されてきた可能性が指摘される。また、教義・教団・創唱者をもたないという意味での可変性ゆえに、マス・メディアの影響が如実に表れる可能性も高いと考えられる。

1 戦前の研究状況

イタコと活動域を共有し、これと対置される存在区分としては「カミサマ」が挙げられるが、戦後になって研究の本格化した後者に對し、イタコは日本における民俗学や人類学の黎明期よりその存在が取り沙汰されてきた。ゆえに、研究の蓄積も厚い。

戦前の研究状況を俯瞰する場合、大別して二つの潮流を指摘することが出来る。一つは「ミコ」の通時的変遷に関する研究、もう一つは東北地方の民間信仰に当たる「オシラサマ」に関する研究であり、いずれの潮流も牽引役を担ったのは柳田国男であった。

まず、戦前のミコ研究の金字塔として名が挙げられるのは、やはり柳田が一九一三年（大正二）から翌年にかけて『郷土研究』に発表した「巫女考」であろう。ただし、その萌芽は既に一九一一年（明治四四）初出の「イタカ」及び「サンカ」に見て取ることが可能である。本稿では名称や職能の類似に基づき、「靈巫」の系統の存在や彼らの漂泊性、分化といった後のミコ論に繋がる視座が提起されており、ここで「イタカ」や「イチコ」との類似によって取り上げられたのがイタコであった。資料の未だ乏しい時期にあつて、柳田は外南部大畑の堺忠七や陸中遠野の佐々木喜善の話を基に、東京近辺のイチコと同じく口寄せをもつて職業と為す、イタコなる者の存在を明示している。

外南部大畑の人堺忠七氏曰くイタコと云ふ女子は珠数の玉を数へて占を為す。若き頃身の上を占問ひしに御身は珠数の玉にも乗らぬ程遠き処より妻を娶るなるべしと謂ひしが果して其言の如し云々。

陸中遠野の人佐々木繁氏曰くイタコが神を降す時の辞は常に定れり。「アヤ、中々心掛ケテノ大願カナ、心尽シノ梓カナ、梓二呼バレテ物語スル」云々。³⁹

そして「巫女考」の完成に至つて、イタコは遂に単なる「迷信」の価値評価を脱し、ミコという悠久の歴史を有した職業系譜の中に位置付けられることとなった。

一二回から成る「巫女考」を通じて、柳田はミコを①神社に附属する者、②遠方から来て、神や死者の言葉を仲介する者の二種類に

分類し、そのうえで、二者の根源が一つであったこと、近世の経済制度によって前者が託宣を行わなくなったこと、漂泊民であった後者の一部が巫道の衰退と共に零落していったこと等を推測している。イタコは、①の「神社ミコ」に対して「口寄ミコ」と呼ぶべき②の一例として、柳田ミコ論の一翼を担った。なお、先の「イタカ」及び「サンカ」において、柳田はイタコの語源をアイヌ語の「イタク」にあるとの仮説を立てているが、これについて楠正弘は、柳田が「イタカ及びサンカ」の主張から「巫女考」に至る間に、イタコの論議を、次第に、語源の追求から語義の探究にかえていった⁴⁰ことを指摘し、イタコやモリコが語義的に「神に仕える職業巫」であるとの主張によって、「巫女の古型」をめぐる議論を展開していったとの分析を行っている。

こうして学界の認知を得たイタコは、柳田ミコ論の波及と共に、他の研究者によっても議論の俎上に載せられるようになった。例えば、中山太郎が「柳田先生の研究に刺激され」⁴¹て執筆した『日本巫女史』（一九三〇年）は、ミコを「神和系の神子」と「口寄系の巫女」とに二分し、両者の分化を退化史的に捉える中で、イタコを後者の系統に位置付けている⁴²。ただし、霊巫の系譜という、通時的にも共時的にも極めて広大な範囲を射程に収めるこれらの研究は、資料の多くを文献ないし伝聞に求めており、イタコの記述にしても、その情報は断片的でやや不確かな感を拭えない。この点に関して、実地調査に基づく一次資料の集積を促したのは、もう一方の「オシラサマ」という潮流であった。

オシラサマは東北地方の旧家で祀られてきた男女一対の神で、呼称は地域によっても様々で、山形県では「オコナイサマ」、福島県では「オシンメサマ」とも呼ばれている。オシラサマの御神体は、人の顔もしくは馬と姫の顔が刻まれた二本の木の棒であり、この上にはオセンダクと称される布が幾重にも被せられている。オシラサマには祭日が定められており、この日に執り行われる祭祀儀礼は「オシラアソバセ」「オシラアソビ」「オシラホロギ」などと呼ばれている。そして、ここに執行者として関与してきたのがイタコであった。

早くは、伊能嘉矩「奥州地方に於て尊信せらるるオシラ神に就きて」（『東京人類学会雑誌』第九八号、一八九四年）や、姉崎正治「中奥の民間信仰」（『哲学雑誌』第一二巻第一三〇号、一八九七年）で報告がなされ、伊能は儀礼における「神巫」の存在にも言及している。とは言え、オシラサマとその祭祀者としてのイタコが広く知られるようになったのは、やはり柳田國男の功績に拠るところが大きいだろう。戦後に刊行された『大白神考』で述懐されているように⁴³、柳田のオシラサマに対する関心は、当初よりイタコと不可分な

関係にあった。一九一〇年（明治四三）の『遠野物語』にこそ表出していないものの⁴⁴、翌年の「イタカ」及び「サンカ」では既に「イタコの徒がオシラ神を奉仕すること」⁴⁵に着目している。また、「巫女考」の連載第五回目の表題は、他でもない、「オシラ神」であった。

オシラサマの研究は、大正期から昭和初期にかけて大きな進展を見たが、初発において熱心に調査を行ったのは、いずれも柳田と親交を持つ、佐々木喜善とニコライ・ネフスキーであった⁴⁶。とりわけ、ネフスキーは祭祀者であるミコにも強い関心を有しており、その書簡には多くの人々に教えを乞い、見聞を広めていく様子を窺うことが出来る⁴⁷。

そうした活動の中で、一九一九年（大正八）七月に青森県の浅虫温泉を訪れたネフスキーは、当地で中村武志という上北郡天間林村の若い農民と出会い、彼を通じてオシラサマとイタコについて貴重な情報を得ている。両者が浅虫で「土俗話」に興じた翌月、中村はネフスキー宛に二通の手紙を遣した。そこには、①蚕およびオシラサマの起源譚、②オシラサマにまつわる奇譚、③地域によるオシラサマの差異、④オシラサマに位を授ける「久能寺」（おそらく久渡寺の間違い）の存在、⑤イタコの起源譚、⑥イタコの占いの様子、⑦青森市のイタコ・和田キイが語った「おしら神祭文」といった、中村の聞き取りや実見に基づく、極めて有意義な調査結果が記されていた。これらの知見は柳田にも報告され、その際の書簡は、後年、『大白神考』の「ネフスキイ氏書翰」に収められた。

ネフスキーの関心は民俗方面に限定しても多岐に及ぶが、オシラサマの研究に関して言えば、惜しむらくは論文文化の日の目を見ていない。母国ソ連のレニングラード大学に招聘され、一九二九年（昭和四）に帰国した彼の末路は周知のとおりである。日本のミコと西シベリアの「シャマン」との類似を指摘するなど、ネフスキーの記述は非常に示唆的で、右に挙げた柳田の対応も、おそらくはそうした価値を考慮しての行動だったのだろう。その点で、議論の本格化を前にしての帰国は、非常に惜しまれるものであった。

オシラサマをめぐる議論の高まりは、奇しくもネフスキー出国の直前、一九二八・二九年（昭和三・四）頃にもたらされたと考えられる。議論の高まりを象徴すると同時に、これを加速させただろう出来事としては、次の二つが挙げられる。

一つは、一九二八年（昭和三）に北多摩郡砧村の柳田邸で実施された、イタコを招いてのオシラアソバセである。一九二六年（大正一五）十一月、柳田は八戸の郷土史家・中道等を通じて、青森市の小笠原家より自宅にオシラサマを勧請している。オシラサマの祭祀

方法を記録する必要を認めた柳田が、この儀礼の「旅人が最も足の進まぬ季節」に行われることを憂慮し、自らの内に神を迎え入れることで「仲間の若い人々に注意して貰はう」としての行動であった⁴⁸。祭祀は三月一日に実施され、執行者には中道が懇意にしていた八戸町字十一日町の石橋さだ巫女が招かれた⁴⁹。この日の様子は青森県の地方紙『東奥日報』でも取り上げられており（「学者連を驚かした「おしらさま」」、『東奥日報（夕刊）』一九二八年三月二十三日付）、それによれば、当日は「フィンランド公使で世界の言語学権威ラムステッド博士、露国留学生シユワルツマン女史、帝大講師アイヌ語の金田一京助氏、早大の今和次郎氏、慶大の齋藤吉彦氏、民俗芸術の小寺融吉氏、青山学院の別所梅之助、岡正雄、早川孝太郎、岡村千秋、安成三郎の諸氏柳田氏の家族達等」を筆頭に、三十余名の参加者があったという⁵⁰。

祭祀の状況については、柳田の「オシラ神の話」（『文芸春秋』第六卷第九号、一九二八年）もさることながら、小寺融吉「人形と人形つかひ」（『民俗芸術』第二卷第四号、一九二九年）に詳しく、中山は『日本巫女史』で「イタコのオシラ神の遊ばせ方」を論ずるに際し、小寺の報告を参照している⁵¹。柳田邸のオシラアソバセは、文献上でのみこれを知り得た研究者達に実見の場を提供すると共に、実地調査に基づく有用な一次資料を提出したと評価出来よう。

今一つは、前者とほぼ時を同じくして生じた、オシラサマの起源をめぐる論争が挙げられる⁵²。その契機となったのは、喜田貞吉が一九二八年（昭和三）から翌年にかけて『東北文化研究』に発表した、「オシラ神に関する二・三の臆説（上・下）」と題される論文である。本稿において喜田は、オシラサマをチセイコロカムイと起源を同じくするアイヌの遺風と捉えたが⁵³、このアイヌ起源説は、むしろ中央との繋がりを意識し、文化の変遷過程に重きを置いた柳田國男によって、痛烈に批判されることになった⁵⁴。喜田の提示した「臆説」や柳田との論争は、同学の徒に少なからず刺激を与えたと見られ、以降、オシラサマに関する論考は着実に数を増やしていった。

右の出来事に起因するオシラサマ研究の進展は、イタコの探究にも少なからず恩恵をもたらした。なかでも特に成果を上げたのは、オシラ祭文を中心とした祭文の採集であろう。オシラ祭文とは、イタコがオシラアソバセの時に語る、オシラサマの由来を述べた詞章である。『遠野物語』に収められた由来と同様、内容は娘と馬との恋を語った馬娘婚姻譚に該当し、オシラサマの起源と同時に蚕の起源

を説くものとなっている。イタコには師弟関係に基づく系譜が存在するため、各人の保有する詞章は系譜に応じて異なっており、オシラ祭文の場合にも、登場する長者の称号を目安に「まんのう長者」「しまん長者」「きんまん長者」といった系統の存在が知られている。そのうえ、口頭伝承であることから、個人によってもやはり詞章は違う。

こうしたバラエティに富むオシラ祭文の採集は戦前より進められ、戦後に本格化する説話や語り物との比較研究の足場を築いた。ネフスキーが中村を通じて入手した「おしら神祭文」を筆頭に⁵⁵、管見の限りでも、筆者不明「まんのふ長者物語―オシラ遊びの経文―」（『民族』第一巻第六号、一九二六年）⁵⁶、中道等「千だん栗毛物語―オシラ遊びの経文―」（『民族』第三巻第三号、一九二八年）、小井川潤次郎採集・喜田貞吉解説「おしら祭文しまん長者物語」（『東北文化研究』第二巻第三号、一九二九年）⁵⁷、能田多代子「五戸地方に於けるオシラ神」（『旅と伝説』第一二年第一〇号、一九三九年）⁵⁸等の成果を確認することが出来る。さらに、オシラ祭文への関心は、オシラ祭文⁵⁹以外の祭文⁶⁰に対する関心の呼び水にもなった。一九三一年（昭和六）に女鹿沢村の櫻庭すゑ巫女に聞き取りを行った竹内長雄は、「十六ぜん様」と共に「お岩木様一代記」「猿賀の一代記」を採集し、柳田の指導を経て、前者を『文学』に発表している⁵⁹。

また、儀礼の実見や担い手への聞き取りに依拠した、文化実態の解明に繋がる一次資料の提出も、忘れてはならない恩恵の一つと言えよう。例えば、一九二九年（昭和四）四月、後述する八戸の民俗研究者・小井川潤次郎の計らいでオシラアソバセ実見の機会を得た喜田は、「オシラ神号」と題した『東北文化研究』第二巻第三号（一九二九年）の「学窓日誌」に当日の様子を綴っている。柳田邸で一件以来、この儀礼を見たいと考える者は確実に数を増したとみられ、中道が同年五月に黒石町の旅館で三名のイタコに祭祀を行わせた際にも、「佐藤雨山、奈良岡猿賀神社々司外十数名の人達」が集まったとされている⁶⁰。

とは言え、前述の如き機運によって解明が進んだのは、決してオシラアソバセの事項のみではない。そこから派生した祭祀者自体への関心は、オシラサマとの関係に止まらない、イタコが有する職能の多様性にも光を当てている。この点で優れた功績を挙げたのが、野辺地村出身の中市謙三である。青森県下の霊魂にまつわる民間伝承に興味を持っていた中市は、オシラサマとの関係が前景化される学風の中にあつて⁶¹、イタコの死霊に関わる側面等にも注意を払い、数々の貴重な情報を含む論考を『旅と伝説』に発表した。なかで

も、「恐山詣」(『旅と伝説』第一二巻第二号、一九三九年)は、恐山におけるイタコマチの発生時期を示唆する点で大変意義深い論考である。商売の多様性に目が向けられ、神口・死口・生口といった巫業の種別が明らかとなるのは戦後のことであるが、「巫女はおしら様と関連しているが、この外に幽界を物語る所謂口よせとして、あるひは神口、生口、死口などを行ふものであり、更に狐(霊狐)を駆使するものとしての力を信ぜられている」⁶²という彼の指摘は、まさに時代を先取りするものであった。

以上のように、柳田の取り組みと起源論争に端を発するオシラサマ研究の進展は、イタコ信仰の探究にも少なからず進展をもたらしてきた。だが、これまで述べてきた概観には最も重視さるべき人物の研究成果が欠けている。戦前のイタコ研究において、祭文採集と文化実態の把握、いずれの点でも卓越した成果を残した人物、それは先に名を挙げた八戸の小井川潤次郎である。「北奥民俗学の巨星」と讃えられ、柳田からは「孤高の人」と評された小井川は、教職を奉ずる傍ら八戸地方の民俗研究に従事し、特にオシラサマ、えんぶり、イタコに関して優れた功績を残した。柳田を始め、中道や喜田といった人々と交流を持ち、『東北文化研究』や『旅と伝説』等の雑誌にも寄稿する一方、一九二八年(昭和三年)に八戸郷土研究会を立ち上げ⁶³、郷土研究に尽力した。

終戦間近の一九四四年(昭和一九)、小井川は一人のイタコが保有する伝承を纏めることを志す。その契機となったのは、八戸郷土研究会の会員だった夏堀謹二郎の手による「まぐ文章」という名の連載であった。夏堀は、八戸の石橋さだ巫女と根城すゑ巫女から聞いてまとめた祭文に、当地で「イタコの語るもの」を表す「まぐ(ご)もんじょ」の名を被せ、一九三七年(昭和一二)六月二八日一〇月から二二日まで計二十八回にわたって『奥南新報』に記事を掲載している⁶⁴。これに触発された小井川は、懇意にしていた根城巫女より承諾を得て、夏堀の校正修補した「まぐ文章」を下敷きに伝承の聞き書きを行ったのだった。オシラサマの研究に着手していた小井川が、これを初めて自宅に勧請したのは一九二九年(昭和四)のこと⁶⁵、その祭祀を請け負っていたのが、当時近所に住んでいた根城巫女である。

なお、根城巫女が北糠塚の石田山光龍寺地内に越してきたのは一九三〇年(昭和五)だが⁶⁶、一九二九年(昭和四)四月、小井川が喜田や大山柏率いる大山史前学研究所の人々のためにオシラソバセを催した際、是川村の大木マサ巫女と共に根城巫女が呼ばれている事実鑑みると、両者の交流は根城巫女の転居以前よりあったものとみられる⁶⁷。小井川は同年九月にもアチック・ミューゼアムの

人々のために自宅でオシラソバセを行っており、一九三七年（昭和一二）にはラジオ放送でオシラソバセの実演を配信するなど、この信仰の知名度向上に多大なる貢献を果たしたが、彼のそうした取り組みに力を貸してきたのが、他でもない根城巫女であった。

戦中の混乱を経て、聞き取りの成果は一九五三年（昭和二八）に漸く著書として日の目を見ることになった。それが『いたこの伝承』である。三部構成となっている本書で特に評価されるのは書名と同題の第二部で、ここには根城巫女の保有する祭文の一切が掲載されている。夏堀の「まぐ文章」にも言えるが、イタコの知る詞章を網羅的かつ体系的に把握するという試みは前例がなく、その資料的価値は質・量いずれの点においても極めて高い。さらに、祭文が師匠から伝授された順序で記され、修業の段取りにも言及されていることから、イタコの成巫過程を知るうえでも有意義な資料となっている。また、成巫に関しては「いたこの伝承」の前後に置かれた「根城すゑ巫女のこと」「巫女の修法瞥見記」も貴重な情報を提供しており、とりわけ巫女の経歴を詳述する前者は、戦後のシャーマニズム研究で主流となったライフヒストリー調査の先駆とも言えよう。

本書以外にも、『盲人から聞いた話』（八戸郷土叢書、一九五一年）や「構成・編曲」（『八戸郷土研究会月報』昭和三二年月報三、一九五七年）、「根城すゑ巫女聞書」（『八戸郷土研究会月報』一一の三、一九六〇年）、「巫女にかかはる話」（小井川潤次郎著・小井川洋夫編『伝説雑纂』木村書店、一九九八年）など、小井川はイタコの文化実態を示す優れた著作を多数残している。とは言え、後進の研究者に対する影響力の点で言えば、やはり『いたこの伝承』に勝るものはないだろう。戦後のシャーマニズム研究を牽引した石津照爾と桜井徳太郎は、いずれも『いたこの伝承』を重要参考文献と位置づけ、南部イタコの調査を実施している⁶⁸。ましてや、後者は当時入手が困難となっていた本書の価値を考慮し、自著『日本のシャーマニズム 上巻』（吉川弘文館、一九七四年）に詞章の全文を再録してさえいる。祭文研究が今なお本書の詞章をもとに論を展開している点を顧みても⁶⁹、小井川の『いたこの伝承』がイタコ研究に果たした貢献は計り知れない。

2 「シャーマニズム」という視座

このように、柳田國男に始まる民俗学の流れの中で学問の俎上に載せられ、ミコとオシラサマという二方面から探究が進められてき

たイタコであるが、戦後はここに宗教学、民俗学、文化人類学、精神医学といった諸分野が合流し、「シャーマニズム」という問題意識を共有しながら、宗教的職能者としての独自性および類似性、地域社会との関係性等に関して、各々の立場より重層的に議論が展開されていくことになる。と同時に、職能への着目やカミサマと呼称される類似者との比較、そして学界の内外より湧き起こった「恐山のイタコ」への関心によって、死者の憑依という局面に重きが置かれるようになるのも、戦後のイタコ研究の特徴と言えよう。

そもそも「シャーマン（シャーマン）」とは、北東アジアに分布するツングース族の職能者「サマン」に由来する語と解され、そこには次第に地域的文脈を離れ、類似の者をも包括する学術用語として使用されるようになったという経緯が存在している⁷⁰。つまり、フオークタームが広範な事例を内包する普遍的な分析概念に転用されたのであり、こうした概念形成の背景が「シャーマン」および、彼らを中心に形成される宗教現象を指す「シャーマニズム」の定義をめぐる論争を生み出す一因ともなった。

そうした一連の議論に最も影響力を持ち、かつこれを推進する原動力となったのは、やはりミルチア・エリアーデが一九五一年（昭和二六）に発表した *La Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase*（邦題『シャーマニズム―古代のエクスタシー技術』）であろう。本書の英訳版は一九六四年（昭和三九）に刊行となり、日本の研究者に大きな影響を与えたのはこの英訳版であったという⁷¹。既に多くの研究者が指摘を行っているため深入りは避けるが、彼の理論を特徴付けているのは、シベリアと中央アジアの宗教現象を典型と見なしたうえで、シャーマニズムを「エクスタシー技術」として捉える視点である。シャーマンがトランス（忘我・恍惚・意識喪失）の状態において実現する、靈魂の肉体からの一時的な離脱をエクスタシー（脱魂）と呼ぶ。エリアーデはエクスタシーを人間の状態における根本的な、非歴史的現象と捉え、その形態的な差異は歴史的・宗教的なコンテクストによって生じた解釈と評価に依るものと考えた⁷²。

彼の憑依・憑靈（ポゼッション）に対する見解は、堀一郎訳で一九七四年に刊行された日本語版の序文に明白で、そこでは「シャーマンの魂（若しくは「主靈魂」）が、上方の世界もしくは地下界を旅している間に、「もろもろの精霊（スピリッツ）」がシャーマンの肉体にとりつくことは出来る。が、この逆のプロセスを想像することは困難だから」⁷³、「憑靈はその語の正確な意味に於けるシャーマニズムの支配下にある諸地域（シベリア）では二次現象のように思われる」⁷⁴といった理由から、憑依を古代的で普遍的現象であると

しながらも、エクスタシーに先立つものではないと述べている。ゆえに、憑依を特徴とし、強度のエクスタシー体験を伴わない制度的イニシエーションを採る日本の巫女には、「かなり混淆を経た、後期の段階のもの」⁷⁵という評価が下される結果となった。このフレームが、日本の研究者を始め、憑依型の巫俗を射程に収めたいと考える人々の頭を悩ませただろうことは想像に難くない。エクスタシーを重視したエリアーデのシャーマニズム論は、むしろ彼の除外した憑依の布置に議論の焦点を合わせる役を負ったと言えよう。

日本におけるエリアーデシャーマニズム論の普及の立役者であると同時に、その継承者でもあった堀一郎は、シャーマンを「エクスタシー（脱魂・忘我）技術を身につけた特殊な呪術宗教者」⁷⁶と定義したうえで、日本の巫女を質的に「真正巫」と「擬制巫（擬制シャーマン）」に大別することを提案している。エリアーデに準拠する彼にとって、「真正巫（真正シャーマン）」とはあくまでシベリア型のシャーマンの系統と見られる召命入巫者であり、これは修行によって成巫し、エクスタシーやトランスの状態を示さない、口寄せ巫女のような「擬制巫」とは峻別されるべき存在と解された⁷⁷。堀はイタコの実態をもとに、口寄せ巫女と「真正巫」との相違を列挙しているが、その一つ「依頼者に応じてそれぞれの死霊その他に憑依されるだけで、いわゆるエクスタシーとかトランスの状態にはならないらしいこと」⁷⁸という指摘は、準拠枠としてのエリアーデの存在を浮き彫りにする。しかしながら、「真／擬」の区分を導入する上記の戦略が、「擬制」の価値の下、憑依をシャーマニズムの射程に収めることに成功している事実を、我々は看過すべきでないだろう⁷⁹。

こうした先駆者の策を経て、日本におけるシャーマニズム研究は、その後、憑依にエクスタシー（脱魂）と同等の価値を認め、両者をシャーマニズムの類型と定位するような方向で深化を遂げていった。

例えば、堀のシャーマニズム研究を後押ししたと考えられる石津照璽は⁸⁰、超自然的なものに関わる信念や儀礼の形態を「宗教的」「呪術的」「巫俗的 (shamanistic)」の三つに分類したうえで、「巫俗的」を他の二形態と相違せしめる特質を、「トランス（脱我・自己転換・忘我・失神）」という巫者の心理的状态の特異性に求め、ここには「天上にゆき地下に降る」や「精霊や神が地上によばれて、地上のものに一時的に来、或いはシャーマンの軀に憑依する」といった考え方や心的状態が存在すると想定した⁸¹。この規定は、「トランス」に重きを置くことで、憑依を脱魂と並ぶ型として「シャマニズム」の範疇へと組み込むことに成功している。と同時に、後に佐々

木宏幹が「憑入型」や「憑感型」と名付けたようなシャーマンと超自然的領域との関わりに見る多様性への配慮も見受けられ、ここには「シャマニズム」の導入に際し、個々の事例の特徴を安易に還元せず、具体相の検討をもつて慎重に包括的な分析概念の構築を図った石津の学問的姿勢が窺える。「シャマニズム」の文脈において、彼が東北地方の巫俗を「ミコ」と「行者」という区分で分析する状況は、まさにその象徴と言えよう。

石津は、総合研究「東北地方における宗教と呪術の機能と形態」（一九五一・一九五三年）と各個研究「東北の巫俗」（一九五四・一九五五年）を通じて東北地方における巫俗の調査を行っており、この中でイタコや関係者に聞き取りを実施している。聞き取りの要項は「土地の事情、慣習」「師承と修行」「神おろし、ほとけおろし、占い等の作法、内容、時期等」「効果や機能」「組織や系統」の五つで、青森県南部地方、青森県津軽途方、秋田県南秋田・仙北地方の結果が、「東北の巫俗採訪覚え書（1・3）」（『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』第九号・第一一号、一九六九・一九七一年）にまとめられている。

また、堀や石津の宗教学と隣接する民俗学の立場からこの分野に大きく貢献した人物としては、桜井徳太郎が挙げられる。桜井はシャーマニズムに関して非常に多くの著作を残しているが、イタコという対象を考慮した場合、最も注目されるのは、やはり『日本のシャマニズム（上巻・下巻）』（吉川弘文館、一九七四・七七年）であろう。『沖縄のシャマニズム』（弘文堂、一九七三年）に続く本書は、南島と共に「シャマニズム」が色濃く残る東北日本の実態を明らかにし、両者の結果をもって日本における「シャマニズム」の総合的な把握と体系化を試みたものである。桜井の学問に特徴的なのは、柳田の問題意識に連なる「わが国民信仰の原初形態」を課題としつつも、その探究のためにグローバルな視野での「比較」を掲げる点であり、彼は脱魂や憑霊を「シャーマン」の特色たるトランスの社会的文化的に決定された内容の類型と捉えることによって、憑依を示す日本の巫女を比較研究の俎上に載せている⁸²。トランスを「シャーマン」の特質とする点で、これは前掲の石津の枠組みに重なる。

刊行こそ『沖縄のシャマニズム』の方が早かったとは言え、桜井の東北地方における巫俗調査は、沖縄に先んじて始まっていた⁸³。和歌森太郎を団長とした一九六六年（昭和四一）に始まる津軽地方の民俗調査を皮切りに、桜井は南部地方（一九六七・七三年）、下北地方（一九七〇年）とイタコを中心とした巫女の実態調査を重ね、「津軽イタコと巫俗」（和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館、一

九七〇年）の発表を経て、一連の調査結果を『日本のシャーマニズム上巻』へと結実させた。本書を特徴付けているのは、類型化の意欲とメルクマールの設定である。「原初形態の割り出し」と「他民族との比較」のため、桜井は日本の巫女が持つ特色の明示に腐心する。そこで使用されたのが、指標の提示に基づく類型化の手法であり、本書ではとりわけ「成巫過程」と「機能（巫術）」の二点にウェイトを置きながらイタコの実態説明が図られている。

シャーマニズムという問題意識の流入は、イタコを始め日本の巫俗の解明に多大な貢献を果たした。脱魂と憑依をめぐる一連の議論は、巫者の人物と超自然的領域との交渉の在り方へと目を向けることで、これが顕著に発現するイニシエーションや巫業の側面を明らかにすると共に、これまで漠然と類似の者と認識されてきた存在―イタコの場合で言えば、カミサマやゴミソと呼ばれる人々―との差異を明確化するに至った。そして何より、脱地域的な比較研究の道を開き、通文化的な議論への参与と多様な学問分野からのアプローチを可能にした点で、この枠組みが果たした学問上の貢献に疑念の余地はない。

3 シャーマニズム研究の展開

しかしながら、シャーマニズムないしシャーマンが「個人の経験」であるところの脱魂・憑依・トランスに焦点を当てるような概念であったがゆえに、その研究がシャーマンの人物「自体」に重きを置いたものとなりがちだったこともまた事実であった。これは初期の研究の多くが、ライフヒストリー調査に象徴されるような、イタコやカミサマ自身の語りに依っていた状況にも見て取れよう。シャーマニズムなる文化現象の中心を成すのは、他でもないシャーマンという宗教的職能者であって、そうした人物の実態説明がシャーマニズム研究の第一歩とされるのは、ある意味で当然の成り行きと言える。だが、シャーマンとは社会的な認知を得て初めて成立し得る存在であり、当人がいくらか超自然的領域との交流を主張しようと、シャーマンと承認し信仰する人々無しに、それが個人の私的体験の域を出ることはない。

また、巫業は依頼者がいて初めて成り立つ局面であるが、イタコの巫業を観察した研究者達の視野の中に、果たして依頼者の姿はあったのだろうか。巫業という「場の形成」に参与する者としての依頼者、彼らの解釈、そして依頼者とシャーマンを支える世界観といっ

た問題を、従来の研究が十分に考慮してきたとは言いがたい。つまり、シャーマンをシャーマンたらしめているコンテキストの捨象という意味で、脱魂と憑依をめぐる従来の議論は、シャーマニズムの一局面の解明に終始する危険性を孕んでいたと言えよう。この点を鋭く突いたのが、宗教学の楠正弘である。

ここで弁明しておけば、前掲のような研究傾向の発生が、直ちに初期シャーマニズム研究の文化的コンテキストに対する視座の欠如を示すわけではない。エリアードがエクスタシーを非歴史的現象と捉えつつ、事象の形態差を歴史的・宗教的環境に求めたことは、既述のとおりである。一方、脱魂を憑依と共にトランスの形態と定位した石津の場合も、「きわめて重要なことは、シャーマニズムは社会的なもので、その形態や機能が社会的・伝統的に決まっているということである。それは見て来たようなシャーマンの心的状態をまでも限定する」⁸⁴と、やはり人間の心的状態であるトランスを社会的伝統的に範型付けられるものとして考えている。ただし、彼らの研究が実質的にこれらの問題に踏み込んだ内容であったかと問われれば、決してそうではなかった。

石津や堀の学問を批判的に発展させた楠正弘は、「石津教授のように、エクスタシー現象を、直ちに、エクスタシックな経験に還元してしまうと、シャーマンとその依頼者とからなりたつシャーマン信仰集団の具体的現象が無視されてしまう」⁸⁵として、「シャーマンのシャーマンたる所以を探求するシャーマン論」と「シャーマンが依頼者集団とのかかわりの中で果すシャーマンの機能構造論」の二局面より信仰の構造分析が行われる必要を説いた。こうした問題意識は、「シャーマン」を特徴付ける宗教経験（楠はこれを「エクスタシー経験」と呼び、憑依を「エクスタシー・ポゼッション型」、脱魂を「エクスタシー・トランス型」と表す）⁸⁶の質的な差異に注目した、「第一の「シャーマナイゼーション」」（成巫時に見られる私的な発露）、「第二の「シャーマナイゼーション」」（依頼者との間で示される公的な発露）という、日本の巫俗を理解するのに非常に有効な枠組みを生み出している。

シャーマニズムの社会性を捉える楠の分析視座は、彼が行ったイタコとゴミソの研究において真価を発揮している。イタコ信仰・ゴミソ信仰が、①「イタコやゴミソ自身の神仏に対する信仰」、②「イタコやゴミソに対する一般庶民の信仰」、③「一般庶民の神仏信仰」から形成されることを指摘した楠は、「イタコやゴミソは、その信者群に支えられて、その職業的地位をたもっているのである。もし、この場面をはずして、イタコやゴミソの生涯（①）を論ずる場合、イタコやゴミソは、あるいは盲人の研究、精神症の研究、遊女の研究

究等の一部となってしまうであろう」⁸⁷として、従来独自の問題として論じられてきた①③を、②を前提に論ずる必要があると主張する。これを受け、「ライフヒストリーによる成巫過程の把握(①)」、「死者観の変遷と地域的地蔵信仰の把握(③)」↓ホトケオロシの構造分析(②)、「オシラサマ信仰の把握(③)」↓オシラアソバセの構造分析(②)」と進められる分析は、実に鮮やかとしか言いようがない。加えて、楠の業績で忘れてならないのは、『下北の宗教』(未来社、一九六八年)と、増補改訂版に当たる『庶民信仰の世界』(未来社、一九八四年)であろう。石津の前掲調査と、一九六三年(昭和三八)に始まる九学会連合の下北半島調査に基づいて書かれた両書は、下北地方の恐山信仰とオシラサマ信仰の探究を通じ、各々の信仰現象でイタコが果たす機能を明確化している。

なお、シャーマニズムの様式を規定する宗教的な世界観については、桜井徳太郎もこれを重視している。ただし俯瞰的な眼差しのためか、東北地方の巫俗を扱った『日本のシャーマニズム 上巻』は、『沖縄のシャーマニズム』に比して背景となる世界観や地域の信仰状況への配慮が十分ではない。この欠けを発展的に解消したのは、桜井の調査に協力していた高松敬吉であり、高松は下北地方の巫俗を当地の民間信仰および他界観の中に位置付けて考察している⁸⁸。

楠は、イタコ・ゴミソ信仰の「私」と「公」の局面を峻別し、社会性の点から後者を重視したが、「私」に当たる成巫を含め、巫者という存在自体の社会性を指摘したのは、楠に師事した池上良正と川村邦光である。

4 社会的存在としての巫者

前者の池上は、イタコと類似の宗教的職能者であるところのカミサマを研究対象に据え、優れた成果を挙げている。イタコ研究の進展は、同時に似て非なる者の存在を浮き彫りとし、これとの差異化をもつてイタコの独自性を明示してきた。イタコと類似者との違いについては、既に名の挙がった多くの研究者が言及を行っており、時に「ゴミソ」の呼称をもつて理念型が提出されてきた。だが、「ゴミソ」は侮蔑の意を孕む語であり、この点を考慮した池上は、より一般的な「カミサマ」の名称を採用している⁸⁹。東北地方北部の巫者の分類としては、現在、「イタコ」と「カミサマ」の二類型を用いるのが一般的となっており、本論でも以降、イタコと類似の宗教者を指して「カミサマ」の語を使用したい。

一九八〇年代に赤倉沢を中心とした地域で調査を開始した池上は、「ある人物を「カミサマ」と認定するのは、あくまで文化的コードに依拠した社会的裁可である」⁹⁰として、社会的文化的現象を分類する概念の規準を、心理生理レベルの真偽に求めるシャーマニズム研究の在り方に疑問を呈した。そして、結果的に「多岐にわたる事象の総体を「シャーマニズム」という論争の多い概念で包括することによって、あたかもそれが完結した本質的実体であるかのような印象を与え、無用な概念論争に巻き込まれると同時に、研究全体を静態的に固着化させてしまう危険性」⁹¹への憂慮から、「シャーマン」ないし「シャーマニズム」による一般化を避け、「民間巫者」の語を導入するに至っている⁹²。一連の研究を経て、池上が民間巫者研究の主眼としたのは、制度的宗教との対比において低位に置かれてきた民間巫者の「自律性」への着目であり、「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる彼らが、個々の歴史的・社会的・政治的文脈の中でいかに創造的な意味世界を開くのかという観点から、カミサマ信仰を考察している。

一方の川村は、宮城県内で活躍する盲目の巫女・オガミサマと晴眼の巫女・カミサマを対象に、巫女、そして憑依という事象を、これが成立する社会的・文化的コンテキストの中で再解釈することを試みており、「憑依とは、（中略）心理的・生理的な現象である以上に、社会的な関係において規定された、解釈や評価をとまなう、すぐれて文化的な現象である」⁹³として、こちらもやはり心性を問題とするシャーマニズム研究からは距離を取っている。巫女を取り巻くコンテキストについては、これまでも地域社会における信仰状況ないし宗教的世界観、または事象の背後に想定される宗教的系譜といった、聖の領域に特化する形で配慮がなされてきた。だが、個別の文脈のなかで生成する実践的な知識Ⅱ（民間の知）という川村の視座は、「聖」の縛りを解き、より広義での地域社会、そして近代日本というコンテキストのもとでの巫俗の解釈を可能としている。

池上と川村の研究対象はイタコではないものの、両者に象徴される巫俗研究の転換が、イタコ研究の在り方に影響を与えたことは間違いないだろう。楠以降の研究で顕著な業績としては、華園聰磨⁹⁴、川島秀一⁹⁵、佐治靖⁹⁶、山田巖子⁹⁷らの研究が挙げられ、彼らはいずれもシャーマニズムとは異なる視座に立脚し、信仰構造、語りの動態、地域社会における巫業の位置付けと異界観、戦時下のフオークロアといった多様な位相から、文化的・社会的コンテキストとの関わりの中にイタコを捉えている。ただし、前述の研究動向が分析概念としてのシャーマニズムが有する有効性の喪失や限界を意味するものでないことは、佐々木宏幹の偉業に明白だろう。比較研

究の発展を視野に概念的枠組みの先鋭化を図る佐々木は、シャーマンの機能が各々の社会における宗教複合全体の中で検討される必要を強調しており、こうした個々の社会的・文化的特質の究明こそが彼の究極的な問題関心であると池上は断言している⁹⁸。

また、巫業の依頼者ならびに地域社会における巫俗の機能と普及の局面に関して言えば、精神医学の分野が果たした貢献も看過出来ない。一九五七年（昭和三二）に始まる順天堂大学医学部精神神経科学教室の「シャーマン」調査に代表されるように⁹⁹、戦後、青森県下の巫者を学問の俎上に載せた立役者の一人は、間違いなく精神医学の分野であった。シャーマンの異常心理への関心に基づく巫者の基本情報の解明もさることながら、そうした存在を迎え入れる社会と当該地域の精神衛生に果たすシャーマンの役割への注目は、医療機関を通じた受診者へのアプローチにより、宗教学や民俗学といった分野がなかなか踏み込めなかった巫業を依頼する側の実態と、地域における巫者の浸透度や医療との併存関係に光を当てた点で注目に値する。カミサマの事例も包含すれば、この局面に関しては西村康¹⁰⁰、熊谷輝¹⁰¹、藤井博英他¹⁰²が成果を挙げている。「癒し」や「カウンセリング」といった観点から、巫者機能を医学的に評価・活用するような試みも存在し、近年では、「イタコの口寄せ」の自殺者遺族に与える癒し効果に着目した藤井らの研究が、文科省の補助金助成を受けたことで社会的にも話題となった¹⁰³。

以上概観してきたように、戦後のイタコをめぐる研究は、シャーマニズムという視座の導入によって飛躍的な発展を遂げ、その深化はシャーマンの定義に係る巫者の心的状況に重きを置いたイタコそのものから、彼らを成立させる社会的・文化的状況へという視野の広がりと歩みを合わせて実現する運びとなった。ところが、一連の研究において必ずと言って良いほど頻繁に言及がなされながらも、今日に至るまで全く問われることのなかったコンテキストが存在する。それが、マス・メディアによって形成される表象の文化領域である。

5 情報社会ないし大衆文化というコンテキストの欠落

次の引用は、小説『親鸞』（講談社、二〇一〇年）の刊行にあたって、二〇一〇年一月十五日の『読売新聞（朝刊）』に掲載された、作家五木寛之のコメントである。

作家の仕事は、恐山のイタコのようなもので、時代の要請や条件が整って自然と書かせてくれる。天の利、地の利があつて今回、ようやく機が熟しました

ここで注目されるのは「イタコ」の語が、「時代の要請や条件」という自己外在的要素の作用によって「自然と書かせてくれる」ことの比喻表現として、しかも一般大衆を受け手とした言説で解説も無しに成立している点である。特定地域に根差す民俗文化であったはずのイタコは、マス・メディアの作用によって、今やその存在を「誰もが知る」状況となっている。だが、そうした知名度の源泉である、メディアを介して流布する《イタコ》の姿と、民俗文化の実態との間には、少なからず隔たりが存在している。

「ズレ」の仔細については本論の詳述するところであるが、例えば、先の引用にも顕著なように、テレビや書籍の構成する《イタコ》像に見られる特徴の一つとしては、「霊場恐山」という特定の場との癒着が挙げられる。ところが、民俗文化の領域に目を向けて見た場合、平素のイタコは自身が居を構える地域社会の中で巫業を営んでおり、恐山へは祭典時にやって来るに過ぎない。さらに、恐山信仰の側から見ても、イタコマチと呼ばれる彼らの巫業は、恐山の祭典、ひいては恐山信仰を構成する複数の宗教儀礼の一つに過ぎず、その歴史も大正期を遡らないものと推測される。マス・メディアによって形成される表象レヴェルの文化領域を「大衆文化」の理念型で定位するならば、すなわち、民俗文化としてのイタコとは異なる、大衆文化としての《イタコ》が成立していると言い表すことが出来るよう。そこで問題となるのは、両者の関係性である。

大衆文化の担い手として想定されるのは、テレビや雑誌等のマス・メディアによって媒介される不特定多数の「大衆」という存在であり、右の如き《イタコ》像は、この「大衆」を通じて民俗文化領域とも交渉を持つことになる。高松敬吉の報告によれば、《イタコ》恐山のイタコ》がある程度の定着をみた一九七〇年代には、大祭期間外に恐山を訪れる観光客の需要に応えるために、恐山のレストハウスや、恐山からは若干距離のある奥薬研温泉の観光ホテルにイタコが招かれていたという¹⁰⁴。この現象は、マス・メディアによって作られた《イタコ》像が、その担い手である「大衆」を介して民俗文化に働きかける様子を示す例であり、大衆文化としての《イタ

コシが「本物」から派生した単なる二次的的局面ではないことを意味している。加えて、前掲の事例では、「観光客」というイタコを有する地域社会外部の人間を「大衆」として想定しているものの、マス・メディアによって媒介される「大衆」には、当然のことながら、民俗文化としてのイタコの担い手、そしてイタコ自身も含まれ得る。こうした在り様を考慮するならば、大衆文化と民俗文化とは決して各々が独立した領域として存在しているわけではなく、両者が「担い手」を介して相互に関連し合いながらその領域を展開するものとして捉えるのが妥当であろう。

イタコとマス・メディアとの関係については、先行研究においても言及がなされてきた。例えば、桜井徳太郎は『日本のシャマニズム 上』の中で、イタコの実状とマス・メディアによる報道との距離を指摘している。

（論者注…津軽地方の）巫俗、とくに死者の霊を招いて心境などを語るイタコの「口寄せ」の風は、下北半島の恐山にみられるそれと並んで、人口に膾炙している。それほど著名であるにもかかわらず、その実態はかならずしも十分につかまれていない。のみならず、マスコミなどの影響をうけて、猟奇的な興味をそそる報道の内容には誇張も多く、実状を遠く離れた遙かな距離の存在することを深く感ずる。〔一九五頁〕

また、恐山信仰の構造分析を行った楠正弘は「マスコミは恐山信仰を、現代にみる古代信仰、原始信仰、未開信仰と主張したり、恐山を死者の山と考えたり、地藏堂をイタコ寺と伝えたりしてきた」¹⁰⁵としたうえで、その影響下で生じた霊場の変容を次のように説明している。

恐山信仰は、昭和二〇年代まで、比較的純粋な信仰の分類に属していたが、昭和三〇年頃より、マスコミの影響を受けて、次第に祭りの形態がくずれはじめた。というのは、地元以外の観光客の数が急激に多くなり、観光客が、所謂信仰者の数を凌駕し始めたからである。純粋な意味での祭りは、祭りの参加者が信仰者のみによって構成されている場合である。観光客の数が信仰者の数

を圧倒するようになると、祭りは観光化し、信仰者の参拝そのものが、観光財となることもある。 106

しかしながら、これらの先行研究は基本的に、特定の地域社会を成立基盤とする「民俗文化」を、脱埋め込みを志向する近代の社会システムより隔絶された領域として措定したうえで、そこに「真／偽」の二分法を持ち込むものであり、よって、マス・メディアとの関係に言及がなされる場合も、それはあくまで「本物」とは異なる二次的な局面として補足的に扱われるに過ぎなかった。この点に関しては、原知章による「従来の人類学・民俗学の視点の背後には、民俗文化を自律的な領域とみなし、特定の地域に帰属させたうえで、その地域の出身者による直接的コミュニケーションの連鎖によって今日まで脈々と伝承されてきたものとして捉えるような固定観念が存在してきたのではないか」¹⁰⁷との指摘が正鵠を射ていると言えよう。ゆえに、マス・メディアが実際いかに《イタコ》を作り上げ、そうした表象がイタコをめぐる民俗文化にいかなる影響を与えたのか等、その具体相を問うような試みは、これまでなされてこなかった。

とは言え、多くの研究者が調査を行っていた一九六〇・七〇年代の時点で、既に恐山大祭の「参拝者」の大半がマス・メディアに媒介された者であったこと、加えて、観光客に応じた「口寄せ」がイタコの商売の一部を成していた事実に鑑みれば、少なくとも「昭和三〇年頃」から現在に至るまでのイタコ文化が、「大衆文化」との相互関係の中に成立してきたことは間違いない。つまり、情報化社会と呼ばれるような社会状況にあって、イタコを固定の文脈からのみ捉えたのでは、それは文化の一側面を照射したに過ぎないということになる。現代社会におけるイタコの姿をより実態的に捉えるためには、マス・メディアが描く《イタコ》の具体相、およびそうした表象と民俗文化との関係性の把握が不可欠だと言えよう。

第四節 研究方法

本研究は、「第一部 マス・メディアによる《イタコ》像の形成」と「第二部 《イタコ》像の普及と民俗文化の変容」という二つの

パートから構成されている。

「第一部 マス・メディアによる『イタコ』像の形成」では、活字メディアを主要な研究対象と位置付け、マス・メディアの形成する『イタコ』像の把握を行った。当然のことながら、マス・メディアには特徴の異なる複数の媒体が内包されているのであって、こうした媒体間の差異は問われて然るべき問題と言える。とりわけ、活字メディアと映像メディアとの違いについては度々指摘のなされるところであり、受容者のリアリティ形成に関して言えば、両者の間には大きな差があるものと推測される。

とは言え、扱える資料点数の多さと、アーカイブの充実によって一定の検索基準が確保でき、これによって選択に係る恣意性の排除と、悉皆調査による量的把握が可能となる利点を考慮した場合、論者の研究主眼においては、活字メディアを対象とするメリットが、他の媒体を扱うメリットをなお上回ると考えられる。ゆえに、本研究では、活字メディアを主要な分析対象とすることで前掲の利点を保持しつつ、他のメディアについても、知り得た限りで言及を行っている。

対象とした媒体は新聞と雑誌の二種で、①アーカイブの整備、②戦前を射程に収める、③読者の多さ、という三つの観点から、前者は『朝日新聞』と『読売新聞』、後者は「大宅壮一文庫」の所蔵雑誌を対象とした。使用データベースは、左記のとおりである。

- ・『朝日新聞』：オンラインデータベース「聞蔵Ⅱビジュアル」（「朝日新聞縮刷版」「朝日新聞1985」（全国版））
- ・『読売新聞』：オンラインデータベース「ヨミダス歴史館」（「明治・大正・昭和」「読売新聞（全国版）」）
- ・「大宅壮一文庫」所蔵雑誌

：『雑誌記事索引総目録 件名編』（明治期・一九八七年）

「大宅壮一文庫雑誌記事索引検索Web版」（一九八八年以降）

雑誌『旅』については、日本交通公社「旅の図書館」のオンラインデータベースも併用

なお、書籍のような新聞・雑誌以外の活字メディアについても、必要に応じて取り上げている。

「第二部 『イタコ』像の普及と民俗文化の変容」では、文献調査、実地調査、アンケート調査の三種を実施した。

文献調査に関しては、青森県内の公立図書館（青森県立図書館、むつ市立図書館、八戸市立図書館）と、むつ市大畑町の笹澤魯羊資料室において、青森県の観光や民俗に関する資料の調査を行った。

実地調査に関しては、祭典時にイタコマチの見られる霊場恐山（むつ市）や、現役のイタコが多く居住する八戸市を主な調査地として、参与観察や聞き取り調査を実施した。八戸市での実地調査は二〇〇七年頃より断続的に行ってきたが、本論の執筆に直接的に関わる調査を実施したのは、二〇一一年・二〇一五年の期間である。

アンケート調査の実施内容については、第六章で詳述する。

¹ 本田元・栗原彬・野家啓一・丸山圭三郎編『コンサイス20世紀思想事典(第二版)』三省堂、一九九七年、七五一頁。

² 国際宗教研究所編『現代宗教2008』秋山書店、二〇〇八年。渡邊直樹編『宗教と現代がわかる本2010』平凡社、二〇一〇年。

³ 渡辺武達他編『メディア用語基本事典』世界思想社、二〇一一年、一三四頁。

⁴ この区分に付与される名称や時代設定は研究者によってやや異なるが、ここでは田崎篤郎、児島和人編『マス・コミュニケーション効果研究の展開「改訂新版」』(北樹出版、二〇〇三年)の枠組みに依拠した。

⁵ 中林幸子「効果論研究史における限定効果論と協力効果論の関係の在り方―パーソナル・コミュニケーションの扱われ方の違いに着目して―」、『情報社会試論』vol.12、二〇一一年。

⁶ Hall, Stuart Encoding/decoding, S. Hall et al. eds., *Culture, Media, Language*, London: Hutchinson, 128-138, 1980[1973]。

⁷ 一九七〇年代にも、新聞智照「情報化社会と宗教」(『日蓮宗・現代宗教研究所所報』No.4、一九七〇年)・YTV情報産業研究グループ編『情報産業としての宗教』(サイマル出版、一九七五年)等の先駆的取り組みが存在するが、アカデミズムの領域で見た場合、マス・メディアを含む「情報化」と宗教をめぐる議論が本格化するのには、一九八〇年代のことである。

⁸ 阿部美哉「宗教運動と宗教学におけるメディアの機能」(『MME研究ノート1』、一九八三年)、同「メディアを通じて宗教界の繁栄支える―アメリカTV伝道師の実態―」(『世界週報』第六八巻第二八号、一九八七年)、同「メディアと宗教運動―コミュニケーション形式と宗教の指向性を考える―」(『愛知学院大学文学部紀要』第一九号、一九八九年)、同「アメリカにおける情報化社会と宗教」(『東洋学術研究』第二八巻第三号、一九八九年)。

石井研士「アメリカにおける宗教テレビの現状」(『宗教研究』第六〇巻第二号、一九八六年)、同「アメリカにおける宗教テレビの現状(大会発表要旨)」(『宗教研究』第六〇巻第四号、一九八七年)、同「情報化と宗教」(井門富二夫編『アメリカシリーズ 宗教』弘文堂、一九九二年)。

生駒孝彰『ブラウン管の神々』ヨルダン社、一九八七年。

なお、石井によれば、一九八〇年代初めに阿部を中心として「テレビ牧師」の研究会が立ち上がったとされる(石井研士『テレビと宗教―オウム以後を問い直す―』中央公論新社、二〇〇八年、二五―二五二頁)。

⁹ 石井研士「電子メディアの可能性と宗教のゆくえ」、池上良正他編『岩波講座 宗教 第一〇巻』岩波書店、二〇〇四年、八二―八六頁。

¹⁰ 石井研士「アメリカにおける宗教テレビの現状」、『宗教研究』第六〇巻第二号、一九八六年、一五五頁。

¹¹ 伊藤陽一「情報社会概念の系譜と情報化が宗教に及ぼす影響」、『東洋学術研究』第二八巻第三号、一九八九年。

¹² 吉見俊哉『「声」の資本主義―電話・ラジオ・蓄音機の社会史―』講談社、一九九五年。

¹³ 石井研士「ニュー・メディアは宗教を変えるか」(『宗教情報』7、すずき出版、一九八八年)、同「宗教教団のニューメディア利用」(『宗教情報』28、すずき出版、一九八九年)、同「進む宗教界のニューメディア利用」(『総合ジャーナリズム研究』No.134、一九九〇年)、同「コンピュータが寺壇関係を侵害する日はくるか」(『月刊 住職』五月号、一九九二年)など。なお、前掲論文は、いずれも庭野平和財団(昭和六三年)の研究助成を受けてなされた研究成果である。

¹⁴ 石井研士「日本宗教の情報化の現状―高度情報化社会における個人化と宗教―」(『東洋学術研究』第二八巻第三号、一九八九年)

など。戦前から戦後にかけての教団によるラジオ利用に関する成果は、同「ラジオと宗教」(『高度情報化社会と宗教に関する基礎的研究(研究課題番号 11410009、研究代表者…石井研士)』平成一一年度—一四年度科学研究費補助金 基盤研究(B)(2) 研究成果報告書、二〇〇三年)として纏められている。

¹⁵ 石井研士「日本宗教の情報化の現状—高度情報化社会における個人化と宗教—」、九〇頁。

¹⁶ 川島堅二「インターネットの宗教的活用 of 現状と可能性—アメリカのキリスト教会の事例研究—」(『人文学部紀要』第九号、一九九七年)、生駒孝彰『インターネットの中の神々』(平凡社、一九九九年)、土佐昌樹『インターネットと宗教—カルト・原理主義・サイバー宗教の現在—』(岩波書店、一九九八年)。

¹⁷ 弓山達也「報告二 青年層における宗教情報の伝達について」、池上良正・中牧弘允編『情報時代は宗教を変えるか—伝統宗教からオウム真理教まで—』弘文堂、一九九六年、二五頁。

¹⁸ 池上・中牧編『情報時代は宗教を変えるか—伝統宗教からオウム真理教まで—』、一頁。

¹⁹ 井上順孝編『新宗教事典』弘文堂、一九九〇年、五一六—五一七頁。

²⁰ 石井研士「白装束集団に対する集中報道はなぜ起こったのか」、石井研士編著『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年。

²¹ 石井研士「宗教に関するメディア・ストレオタイプング試論」(『國學院大學日本文化研究所紀要』第百輯、二〇〇八年)、同「ステレオタイプ化する宗教的リアリティ」(石井研士編著『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年)。

²² 西山茂「霊術系新宗教の台頭と二つの「近代化」」(『國學院大學日本文化研究所編『近代化と宗教ブーム』同朋舎出版、一九九〇年)、島藺進「情報化と宗教—現代宗教の変容—」(『思想』第八一七号、一九九二年)。

²³ 弓山達也「報告二 青年層における宗教情報の伝達について」と「討論一」(池上・中牧編『情報時代は宗教を変えるか—伝統宗教からオウム真理教まで—』、石井研士「情報化と宗教」(島藺進、石井研士編『消費される(宗教)』春秋社、一九九六年)、山中弘「マンガ文化のなかの宗教」(同)など。

²⁴ 石井研士『テレビと宗教—オウム以後を問い直す—』中央公論新社、二〇〇八年、三八—四三頁。

²⁵ 堀江宗正「日本のスピリチュアリテイ言説の状況」(日本トランスパーソナル心理学・精神医学会編『スピリチュアリテイの心理学』せせらぎ出版、二〇〇七年)。

²⁶ 堀江宗正「メディアのなかの「スピリチュアル」—江原啓之ブームとは何か—」(『世界』二〇〇六年二月号)、同「メディアのなかのカルスマ—江原啓之とメディア環境—」、国際宗教研究所編『現代宗教2008』秋山書店、二〇〇八年。

²⁷ 小城らは、心霊現象や占いのような現代の科学知識では説明がつかない現象を「不思議現象」の語で包括している。

²⁸ 小城英子、坂田浩之、川上正浩「不思議現象とマス・コミュニケーション・レビューと問題提起—」(『聖心女子大学論叢』第一〇八号、二〇〇七年)、同「ブームとしての不思議現象」(『聖心女子大学論叢』第一〇九号、二〇〇七年)、同「不思議現象とテレビ番組—テレビ番組の内容分析と視聴者の反応—」(『聖心女子大学論叢』第一一一号、二〇〇八年)。

²⁹ 塚田穂高、碧海寿広「『国内の宗教動向』現代日本「宗教」情報の氾濫—新宗教・パワースポット・葬儀・仏像に関する情報ブーム

に注目して―、国際宗教研究所編『現代宗教2011』秋山書店、二〇一一年。

³⁰ 塚田穂高「『国内の宗教動向』日本社会と「宗教」をめぐる区切りと兆し―オウム裁判終結、「君が代」起立問題、「宗教情報ブーム」のゆくえから―」、国際宗教研究所編『現代宗教2012』秋山書店、二〇一二年。

³¹ 小城、坂田、川上「不思議現象とテレビ番組―テレビ番組の内容分析と視聴者の反応」。

³² 石井『テレビと宗教―オウム以後を問う』、同「ステレオタイプ化する宗教的リアリティ」。

なお、石井の実施した日本人の宗教意識に関する世論調査の結果については、同『世論調査による日本人の宗教性の調査研究（平成二〇年度―二二年度科学研究費補助金 基盤研究（B）研究成果報告書、研究代表者・石井研士）』（二〇一一年）、同『日本人の宗教意識・神観に関する世論調査2003年 日本人の宗教団体への関与・認知・評価に関する世論調査2004年 報告書（國學院大學21世紀COEプログラム）』（二〇〇五年）、『増補改訂版 データブック現代日本人の宗教』（新曜社、二〇〇七年）を参照。

³³ 堀江宗正『スピリチュアリテイのゆくえ（若者の気分）』岩波書店、二〇一一年。

³⁴ ブーアステイン、ダニエル・J著 星野郁美・後藤和彦訳『幻影の時代―マスコミが製造する事実―』東京創元社、一九六四年。

アーリ、ジョン ラースン、ヨーナス著 加太宏邦訳『観光のまなざし―現代社会におけるレジャーと旅行―』法政大学出版局、二〇一四年。

³⁵ 岡本亮輔「場所の再表象―宗教ツーリズム論からみたパワースポット―」（『哲学・思想論集』第三七号、二〇一一年）、同『聖地と祈りの宗教社会学―巡礼ツーリズムが生み出す共同性―』（春風社、二〇一二年）、山中弘編『宗教とツーリズム―聖なるものの変容と持続―』（世界思想社、二〇一二年）、門田岳久『巡礼ツーリズムの民族誌―消費される宗教経験―』（森話社、二〇一三年）、松井圭介『観光戦略としての宗教―長崎の教会群と場所の商品化―』（筑波大学出版会、二〇一三年）など。

³⁶ 堀江『スピリチュアリテイのゆくえ（若者の気分）』、五頁。

³⁷ 弓山達也「報告二 青年層における宗教情報の伝達について」、池上・中牧編『情報時代は宗教を変えるか』、二七―三二頁。

³⁸ 「それが果たして日本人のこれまでの宗教文化や宗教行動のあり方にどういう影響を与えるかということですが」「五五頁」という、弓山の報告に対する対馬路人のコメントや、「総合討論」における「電子メディア的な情報化というものが、人々の意識や身体性に関わる影響という問題」「二二八頁」といった発言が、その例として挙げられる。（池上・中牧編『情報時代は宗教を変えるか』）

³⁹ 柳田國男『「イタカ」及び「サンカ」』、『柳田國男全集 第二四卷』筑摩書房、一九九九年（『人類学雑誌』第二八卷第二号、一九一一年）、六二頁。

⁴⁰ 楠正弘「シャマンと憑依―柳田の巫女論をめぐって―」、『日本文化研究所研究報告 別巻』第二一号、一九八四年、九頁。

⁴¹ 中山太郎『日本巫女史』国書刊行会、二〇一二年、六四頁。

⁴² なお、中山は『日本盲人史』（昭和九）、『続日本盲人史』（昭和一一）でもイタコを取り上げている。

⁴³ 本書の序文において、柳田は「イタコと呼ばれる盲目の巫女の活躍も、よそではあまり出逢はぬ東北方面の特色である故に、我々は始終これとオシラ様とを結び付ける先入主から、脱出し得なかつた嫌ひがある」（『柳田國男全集 第二四卷』筑摩書房、一九九九年、五九頁）と振り返っている。

⁴⁴ 『遠野物語』には、イタコが語るオシラ祭文の内容に相当する由来譚を含め、オシラサマ関連の話が三話収録されているが、祭祀者としてのイタコに対する言及は見られない。ただし、一九三五年（昭和一〇）の再版時に収録された「遠野物語拾遺」で増補された際には、「巫女の神降し」や「巫女婆様」による「オシラ遊び」に関する話も追加されている。

⁴⁵ 柳田國男『イタカ』及び「サンカ」、前掲、六三頁。

⁴⁶ 「オシラ神の話」の冒頭、柳田は「もつと熱心な研究者が私の他に尚二人あつた」（柳田國男『柳田國男全集 第一九卷』筑摩書房、一九九九年、七九頁）として、佐々木とネフスキーの名を挙げている。

⁴⁷ ネフスキー、N著 岡正雄編『月と不死』平凡社、一九七一年。

⁴⁸ 勸請の動機は学術的なものであったが、柳田はその靈威にも理解を示しており、「うちのオシラ様の尊厳を保持する為に、私はまだあの丸々と著被いだ何枚もの衣裳を取去つて、中の御姿を拝まうと試みたことは無い」（柳田國男『大白神考』、同『柳田國男全集 第一九卷』、八二頁）としている。そのうえで、オセンダクの中を見た露国学士院のステルンベルグ博士が、帰国後、久しからずして逝去した例を挙げ、「オシラ様の像を開いて見ずとも、多くの惜むべき民俗学者はやはり死んで居る。けれども自分はなほ怖れざるを得ないのである」（同、八二・八三頁）とも述べている。

⁴⁹ 石橋巫女は当時六十二歳で、「八戸のカカサマたちの会長」（論者注：地域におけるイタコの同業者組合のことと考えられる）を務めていたとされる（柳田國男『オシラ尚遊ぶ』、同『柳田國男全集 第二七卷』筑摩書房、二〇〇一年、四八〇・四八一頁）。

⁵⁰ 「学者連を驚かした「おしらさま」、『東奥日報（夕刊）』一九二八年三月二十三日付。ただし、どういう訳かネフスキーの訪問はなかったようである（柳田國男『大白神考』、同『柳田國男全集 第一九卷』、七七頁）。

⁵¹ 中山太郎『日本巫女史』国書刊行会、二〇一二年、五六五・五七四頁。

⁵² この論争については、楠正弘『庶民信仰の世界―恐山信仰とオシラサン信仰』（未来社、一九八四年）の、第二部第二章「従来のオシラサン研究の動向」（二四六―二六八頁）に詳しい。

⁵³ 喜田の提唱したアイヌ起源説の根拠は、次の四つである。

① オシラサマにアイヌのチセイコカムイとの類似が多く見られること。

② 東北地方が元は蝦夷あるいはアイヌの国であったこと。

③ オシラサマの行事や性格が、古く京阪地方を中心とした日本民族の宅神のそれと著しく異なること。

④ 「オシラサマ」の語源が「オヒナサマ」であり、「ヒナ」が「夷」を意味すること。

そのうえで、喜田は、内地から移住してきた者が先住の蝦夷の神を宅神に祀ったもの、あるいは先住民が日本民族に入りそのまま祀ったものがオシラサマであると解した。

⁵⁴ 柳田國男「人形とオシラ神」（『民俗芸術』第二巻第四号、一九二九年）で展開された、喜田のアイヌ起源説に対する批判の主たる根拠は、次の三つである。

① 二種の民族の接触によって、一方が他方を感化し得るとは想像し難い。

②中央の記録に無い文化であっても、それが移住者と共に移動していった、既に消滅した中央の文化の名残である可能性があるため、詳細な比較も無しに、東北地方固有の文化と速断するのは乱暴である。

③風俗もまた世と共に変化し、進化するものであり、ゆえにそれを上代から手つかずに保留されたものと捉え、由来を推定する行為は錯誤である。

喜田のアイヌ起源説は関係各所に波紋を起こしたようで、『東北文化研究』第一巻第六号に掲載された喜田のコメントには、「中道等君此の程八戸郷土研究会に臨まれた節に、席上で小生の臆説の評判が大そう悪るかつたとの通知を受けました。郷土学の泰斗柳田國男君も近刊の民俗芸術であれをコッピドク叩きつけるとの予告を頂戴しました。恐ろしいことだが又楽しい事と、発表を待つて居るのであります」(『東北文化研究 中』東洋書院、一九七七年、六九九頁)との記述が見受けられる。

なお、喜田説を支持する論としては、田村浩「おしら神の考察」(『郷土研究』第五巻第一号、一九三一年)、批判する論としては、板橋源「オシラ神起源への疑義、並に報告」(『東北文化研究』第一巻第六号、一九二九年)が挙げられる。

⁵⁵ 柳田國男『大白神考』実業之日本社、一九五一年(柳田『柳田國男全集 第一九卷』、一五一、一六一頁)。

⁵⁶ 本稿には採集者名が明記されていないものの、中道等「イタコ・おかみん・ボサマ」(『民族』第二巻第三号、一九二七年)や小井川潤次郎「おしら様雑記」(『おしら様雑記』、『東北文化研究』第二巻第三号、一九二九年)の記述より、中道等が石橋さだ巫女から採集した詞章と推察される。

⁵⁷ 一九二九年(昭和四)四月二〇日、是川村泉山岩次郎別邸で「オシラ遊び」を催した際に、同村大字風張の大木マサ巫女より小井川潤次郎が採集。

⁵⁸ 上北郡藤坂村大字藤島の澤口三之助より採集。三之助は八戸盲啞学校の出身者であり、妻であるイタコの語る祭文を点字にして記録していた。

⁵⁹ 竹内長雄「お岩木様一代記―津軽イダコの一詞章―」、『文学』第八巻第一〇号、一九四〇年。竹内長雄採録、坂口昌明編『お岩木様一代記 付おしら祭文十六ぜん様』津軽書房、二〇一〇年。

なお、オシラ祭文以外の詞章の採集事例で早いものとしては、中道等が「春祈禱神おろしの経文」として発表した「秘伝岩戸開き」と「朝戸開きの経文」が挙げられる(中道等「イタコの経文二篇」、『民族』第二巻第三号、一九二七年)。

⁶⁰ 「中道氏のいたこの研究」、『東奥日報』一九二八年五月一日付。

⁶¹ 例えば、小井川潤次郎が喜田の要望に応じてオシラアソバセを催した際、喜田は依頼によつては祭祀の他に口寄せも行うと耳にしたものの、「あいにく別に語つてみたい亡者もなく、又二人のイタコの行事が二時間もかかつて、夕飯がおそくなり、皆々腹をへらしたのでやめにした」といい、オシラアソバセに付随する口寄せの習俗を「オシラ様に関係の無いこと」として切り捨てている(喜田貞吉「オシラ遊び(学窓日誌)」、『東北文化研究』第二巻第三号、一九二九年、三五四頁)。

⁶² 中市謙三「青森県に於ける民間伝承としての靈魂の崇拜(三)」、『財団法人齋藤報恩会 時報』第一六一号、一九四〇年、九頁。

⁶³ 八戸郷土研究会の発足時期には諸説あるが、本稿は小熊健の考察に依拠し、その創立年を一九二八年(昭和三)とした(小熊健『奥南新報』にみる民俗記事―八戸郷土研究会を中心にして―、青森県環境生活部県史編さん室編『奥南新報「村の話」集成 下』青森県、一九九八年)。

⁶⁴ 「まぐ（ご）もんじよ」には「わけのわからないこと、とりとめのないこと」という寓意もあったという（夏堀謹二郎「まぐ文章」、青森県史編さん民俗部会編『青森県史 民俗編 資料南部』青森県、二〇〇一年、六一六頁）。「まぐ文章」には聞き取りを行った巫女の実名は出されていないものの、後年に書かれた「真古文章を語る」には「根城すゑ巫女」「石橋貞巫女」の名が記載されている。

⁶⁵ 以来、小井川は複数のオシラサマを自宅に勧請しており、調査の過程で貰い受けた九頭のオシラサマが今も小井川宅に残されているという（青森県史編さん民俗部会編『青森県史 民俗編 資料南部』青森県、二〇〇一年、五三八頁）。なお、こうしたオシラサマの中には、佐々木喜善の祀っていたものも含まれていたという（小井川潤次郎「おしらさまの鈴の音」、小井川潤次郎著・小井川洋夫編『おしらさま・えんぶり（小井川潤次郎著作集 第一巻）』伊吉書院、一九七七年、六七頁）。

⁶⁶ 「いたこの伝承」には「石田山栄竜寺」と記載されているが、これは誤記と考えられる。

⁶⁷ この時のことは、小井川潤次郎「おしら様雑記」（『東北文化研究』第二巻第三号、一九二九年）、喜田貞吉「オシラ遊び（学窓日誌）」（『東北文化研究』第二巻第三号、一九二九年）に詳しい。

⁶⁸ 石津照璽「東北の巫俗探訪覚え書（一）」（『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』第九号、一九六九年、六・八頁）。桜井徳太郎『日本のシャーマニズム 上』（吉川弘文館、一九七四年、二七二・二五八、三二五・三七五頁）。

⁶⁹ 近年の成果としては、北川達男「青森県南部地方巫女習俗調査報告 きょうもん（経文）」（『青森県立郷土館研究紀要』第三四号、二〇一〇年）が挙げられる。

⁷⁰ 佐藤憲昭「シャーマニズム」、星野英紀他編『宗教学事典』丸善株式会社、二〇一〇年、三一〇・三一三頁。楠正弘『仏教信仰と民俗信仰—シャーマニズム論をめぐって—』創文社、二〇〇九年、三・二五頁。

⁷¹ 佐藤憲昭「巫女論」、佐々木宏幹編『民俗学の地平—櫻井徳太郎の世界』岩田書院、二〇〇七年、二二〇頁。

⁷² エリアーデ、ミルチア著 堀一郎訳『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術— 下』筑摩書房、二〇〇四年、三三七頁。

⁷³ エリアーデ、ミルチア著 堀一郎訳『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術— 上』筑摩書房、二〇〇四年、三三三頁。

⁷⁴ エリアーデ、ミルチア著 堀一郎訳『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術— 上』、三四頁。

⁷⁵ エリアーデ、ミルチア著 堀一郎訳『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術— 下』、二六〇頁。

⁷⁶ 堀一郎『日本のシャーマニズム』講談社、一九七一年、三〇頁。

⁷⁷ 堀のイタコに対する「擬制巫」という判断を支持する人物としては、C・ブラッカードが挙げられる。一九五九年に恐山のイタコマチを実見したブラッカードは、『あずさ弓—日本におけるシャーマンの行為—』（C・ブラッカード著、秋山さと子訳、岩波書店、一九七九年）でこれを論ずるに際して、「堀が今日残存している盲目のイタコはシャーマン的な人格ではないと主張しているのは正しい」（一五六頁）と述べている。ただし、この見解が、堀の立脚するエリアーデ的な「エクスタシー技術」という観点からなされたものでないことには注意が必要だろう。彼女はシャーマンの要件をトランスに置いており、憑依と脱魂をその種類と捉えたうえで、各々のトランスを示す宗教者を「霊媒」と「行者」とに区分し、これらを日本のシャーマンと見なしている。ゆえに、堀を支持する理由は「エクスタシー」でなく「宗教的召命の欠如」という入巫状況にあり、修行という成巫の在り方の点で、イタコの登場を「本当のシャーマン的な霊媒の衰退」（一五六頁）として捉えている。

⁷⁸ 堀一郎『日本のシャーマニズム』、一八六頁。

⁷⁹ エリアーデシャー・マニズム論の日本における受容を跡付けた佐藤慎太郎は、「擬制巫」という堀の枠組みを「真正」シャーマンの歴史的・文化的な分化形態として捉えようとするもの」と理解したうえで、こうした視座が「日本における地域的な宗教習俗である巫女を、宗教現象を人類に普遍するものとしてとらえるゆえに通文化的な視点を有する、エリアーデ流の理解の影響を受けたものである」と述べている（佐藤慎太郎「エリアーデ宗教学におけるシャーマニズム論とその位置」、菊谷竜太・滝澤克彦編『身体的実践としてのシャーマニズム』東北大学東北アジア研究センター、二〇一三年、四五頁）。

⁸⁰ 楠正弘は、堀がシャーマニズムを主要な研究課題とした動機を、①一九五〇年に開始された石津照璽を中心とした「東北地方における宗教習俗」の研究への参加と、②一九五二年から一九六六年にいたる東北大学への赴任、の二つに求めている（楠正弘「解説」シャーマニズム論の展開」、堀一郎著・楠正弘編『堀一郎著作集 第八巻』未来社、一九八二年、六四六・六四七頁）。

⁸¹ 石津のシャーマニズム論については、石津照璽「東北の巫俗探訪覚え書（1）——シャーマニズムの問題性及び青森県の南部地方のこと——」（『慶応義塾大学大学院社会学研究紀要』第九号、一九六九年）や同「シャーマニズムの特質と類型——東北地方における事例」（『東洋文化』第四六号・四七合併号、一九六九年）に詳述されている。

⁸² 桜井のシャーマニズム論の特徴や学問的意義については、佐々木宏幹「櫻井シャーマニズム論の意義と課題」（佐々木宏幹『民俗学の地平——櫻井徳太郎の世界——』岩田書院、二〇〇七年）、佐藤憲昭「巫女論」（同）などで詳しく論じられている。

⁸³ 佐治靖「巫女と巫俗をめぐる「旅」」、佐々木宏幹編『民俗学の地平——櫻井徳太郎の世界——』岩田書院、二〇〇七年、二四六—二四八頁。

⁸⁴ 石津照璽「東北の巫俗探訪覚え書（1）——シャーマニズムの問題性及び青森県の南部地方のこと——」、三頁。

⁸⁵ 楠正弘「ゴミソ信仰——日本のシャーマニズムの一形態——」、『日本文化研究所研究報告 別巻』第一六号、一九七九年、六頁。

⁸⁶ 楠正弘「ゴミソ信仰——日本のシャーマニズムの一形態——」、一一一—一二三頁。

⁸⁷ 「ゴミソ信仰とイタコ信仰（I）——津軽の宗教——」、『日本文化研究所研究報告 別巻』第一〇号、一九七三年、三七頁。

⁸⁸ 高松敬吉『巫俗と他界観に関する民俗学的研究——下北半島の民間信仰——』伝統と現代社、一九八三年。同『巫俗と他界観の民俗学的研究』法政大学出版局、一九九三年。

⁸⁹ 池上良正「津軽赤倉信仰覚え書——ゴミソ系カミサマの活動を中心に——」、『文経論叢 人文学科篇』第四号、一九八四年、二頁。

⁹⁰ 池上良正「津軽赤倉信仰覚え書——ゴミソ系カミサマの活動を中心に——」、二〇頁。

⁹¹ 池上良正『民間巫者信仰の研究——宗教学の視点から——』未来社、一九九九年、二一—二二頁。

⁹² 「民間」と「巫者」に係る領域画定の問題を踏まえたうえで、池上は「民間巫者」を「日本の歴史を通して「巫覡」「ミコ」などの呼称を付与されてきた宗教者の系譜にあると想定され、制度的宗教や国家権力の羈絆から比較的自由で、周囲の一般住民からも「この土地に昔からある」と見なされた宗教表象の形態を強く保持してきた人々」をゆるやかに包括するものとして措定している（池上良正『民間巫者信仰の研究——宗教学の視点から——』二三頁）。

⁹³ 川村邦光『憑依の視座——巫女の民俗学Ⅱ——』青弓社、一九九七年、三五頁。

⁹⁴ 華園聰磨「死者・先祖供養における重層性と地域性——青森県における地藏信仰と「イタコ」信仰との関係をめぐる——」、『日本文化研究所研究報告 別巻』第二八号、一九九一年。

⁹⁵ 川島秀一『ザシキワラシの見えるとき―東北の神霊と語り―』三弥井書店、一九九九年。同『憑霊の民俗』三弥井書店、二〇〇三年。同『東北の巫女と「オシラ祭文」』『國學院雜誌』第一一〇巻第一一〇号、二〇〇九年。

⁹⁶ 佐治靖「イタコノクチヨセ―口寄せ巫儀をめぐる異界観―」、小松和彦還暦記念論集刊行会『日本文化の人類学／異文化の民俗学』法藏館、二〇〇八年。

⁹⁷ 山田巖子「巫女と戦争―東北における危機のフォークロア―」『国文学 解釈と鑑賞』第七三巻第八号、二〇〇八年。

⁹⁸ 池上良正「解説」、佐々木宏幹『シャーマニズムの世界』講談社、一九九二年、二九五、二九六頁。佐々木は本書の第二章「シャーマンの宗教―社会的役割―」で、社会的環境とシャーマンとの関係性に焦点を当てている。

⁹⁹ 懸田克躬他「東北地方におけるシャーマニズムの社会精神医学的研究」、『順天堂医学雑誌』第五巻第三号、一九五九年。中村民男「青森県におけるシャーマニズムの社会精神医学的研究―イタコと類似者の比較―」、『順天堂医学雑誌』第七巻特別号(2)、一九六一年。中村民男「映画供覧 16mm 映画」『東北の巫女―イタコ―』『千葉医学会雑誌』第三九巻三／四号、一九六三年。

¹⁰⁰ 西村康「南部地方の憑依症候群をめぐる文化精神医学的研究」、『精神医学』第一八巻第一二号、一九七六年。同「シャーマニズムの現代化の方向―青森県南部地方の精神医療状況のなかで―」、『臨床精神医学』第六巻第一二号、一九七七年。

¹⁰¹ 熊谷輝「津軽地方における「カミサマ」と精神医療―事例分析を中心として―」、『弘前医学』第三五巻第三号、一九八三年。

¹⁰² 藤井博英他「青森のシャーマニズム文化と精神保健」、『青森県立保健大学紀要』第四巻第一号、二〇〇三年。

¹⁰³ 「イタコ―口寄せ―国助成で研究」、『読売新聞(東京・夕刊)』二〇一〇年八月一四日付。

¹⁰⁴ 高松『巫俗と他界観に関する民俗学的研究』、二四―三二頁。

¹⁰⁵ 楠『庶民信仰の世界―恐山信仰とオシラサン信仰―』、二三頁。

¹⁰⁶ 楠『庶民信仰の世界―恐山信仰とオシラサン信仰―』、一三八頁。

¹⁰⁷ 原知章『民俗文化の現在―沖縄・与那国島の「民俗」へのまなざし―』同成社、二〇〇〇年、七頁。

【第一部 マス・メディアによる《イタコ》像の形成】

第一章 大衆文化としての《イタコ》とは何か

本章では、マス・メディアによつて構築された《イタコ》像を確認するに先立ち、まずは表象される側の様相、すなわち、地域社会の文脈に成立してきた民俗文化としてのイタコについて概観する。そのうえで、今一度、「民俗文化を表象する」という行為がいかなる操作であるのかを確認し、マスの表象としての《イタコ》と客体との関係性を明確化することで、次章に始まる表象分析の布石としたい。

第一節 民俗文化としてのイタコについて

「イタコ」とは何か

「日本列島の北と南の端に、特異な民族宗教的機能を果すシャーマンが存在する」――桜井徳太郎が日本の巫俗を指してこう概観したように、かつて全国各地に散見された「巫女」の習俗、とりわけ死者の言葉を伝える「口寄せ巫女」の類は、日本において巫俗研究が本格化した一九五〇・六〇年代の時点で、既に東北地方と沖縄に片鱗を示すのみとなっていた。東北地方では、イタコ・イダッコ・エダッコ（青森県、岩手県北部と秋田県北部）、エジッコ・エンジコ（秋田県南部）、オガミン・オガミサマ（岩手県南部、宮城県）、オナカマ（山形県最上・村山地方）、ワカ・ワカミコ（福島県、山形県置賜地方）、ミコ・ミゴ（山形県庄内地方）、アズサ・モリコ（福島県浜通り）といった盲目の「口寄せ巫女」が活躍してきたが²、この中で最も注目を浴び、戦後の巫俗研究の中核を担ってきたのが、イタコやイダッコと呼ばれるような系統の巫女達である。以降、これらの存在を「イタコ」の語でもって類型化する。

イタコがいつの頃から活動していたかは定かでないものの、一七八八年（天明八）に盛岡を訪れた菅江真澄の日記には既に「盲巫女^{いたこ}」

の文字が見られ、「此のものや神おろしをし、いのりかぢ、すずのうらとひをし、あるは、なきたまよばひし、みさかをしらするは、神の委託てふことをや、しか、いたことはいへらんかし」³との説明がなされている。前章第三節で詳述したとおり、イタコの調査は一九五〇年代に始まり、その後、一九六〇・七〇年代にかけて多くの優れた成果がもたらされた。そうした調査の進展と共に浮かび上がったのが、ゴミソやカミサマと称される「類似者」の存在であり、イタコはこの者との関係の中で文化としての特色を鮮明化させてきたと言つてよい⁴。

従来の研究を俯瞰してみるに、二者の相違は主に①性別、②身体的特徴、③入巫の契機、④成巫過程、⑤巫業の五点に集約される。なお、ゴミソが既成教団からの蔑称に当たるといふ池上良正の指摘を踏まえ⁵、「類似者」の類型化にあたつては「カミサマ」の語を使用する。

「イタコ」

- ① 女性。
- ② 全盲や弱視であるなど、視力に問題を抱えている。
- ③ 職業の確保を目的に入巫する。
- ④ 師匠のもとで修業し、一定の作法を身に付け、イニシエーションを経て成巫する。
- ⑤ 祈祷や託宣の他に「口寄せ」（死霊の憑依に基づく巫儀）を行う。

「カミサマ」

- ① 男性・女性いずれも。
- ② 晴眼者。
- ③ 自己の精神的ないし肉体的問題を解決するために祈ること、もしくは神仏からの召命によって入巫する。

④ 独自の方法で修行をする中で成巫する。

⑤ イタコと同様に祈祷や託宣を行うが、「口寄せ」は基本的に行わない。

以上の点を踏まえて概括すれば、すなわちイタコとは「視覚障害を有する女性が、生業獲得のために師匠のもとで修業して成巫した、死者の「口寄せ」を行う巫者」と述べる事が出来よう。ただし、これはあくまで理念型であって、実態に目を向ければ、右の特徴を全て満たした事例ばかりが存在するわけではない。それどころか、両者の境界は年々曖昧になってきている。こうした現象の発生は、マス・メディアの動向とも決して無縁ではない。

イタコとカミサマとの接近については、七〇年代の時点で既に指摘がなされていた。『日本のシャマニズム 上巻』（一九七四年）で下北半島の巫俗を論じた桜井は、「本来の在り方ではない」と前置きをしたうえで、カミサマが人々の希求に応じて「口寄せ」をするケースに言及している⁶。その要因と察せられたのは、戦後のイタコ不足と口寄せ需要の高止まりであったが、桜井の仮説が正しいとすれば、「カミサマのイタコ化」はイタコの減少と共に進行の一途を辿ってきたことだろう。実際、近年「イタコ」として活動する者の中には、カミサマと見なされるタイプの巫者が相当数含まれている。

一方、「イタコのカミサマ化」といった事態も確認される。一九九〇年代初頭にイタコとなったMH（八戸市、一九七二年生まれ）とHK（三戸郡田子町、一九六九年生まれ）の入巫状況がこれに当たり、両者は視覚障害ではなく、自身の病気に端を発する私的経験を入巫の契機とする点でカミサマに接近している。現状、彼女達が「最後のイタコ」である事実に鑑みれば、「晴眼のイタコ」を後押ししたのは、後継者不足の要因と同様、社会福祉の拡充に伴う職業観の変化であったように思われる。

「本来の在り方ではない」という言葉に象徴されるように、巫俗の「原初形態」を求めた桜井は、前述の如き混淆や変質を「純粋な文化の零落」と見なすことで、自身の研究の対象から除外してきた。ゆえに、彼の研究における理念型とは、ある意味、「純／不純」を切り分けるためのツールとして機能していたことになる。本研究もまた、前掲の理念型を基に事象を記述する点では、桜井の取り組みと何ら変わりはない。しかしながら、そこで価値を見出すのは、むしろ桜井の排除してきた理念型より逸脱する「不純」の部分である。

よって、本研究における理念型とは、真偽の判別や対象の取捨を行うためのツールではなく、変化を「変化」として捉えるための認知的枠組み、いわば「ものさし」の役割を果たすものであると述べておきたい。

そのうえで、「イタコ」と「カミサマ」を区別するメルクマールにしたいのは、師資相承に基づく伝統保有の有無である。そもそも「イタコ」と「カミサマ」とは類型的に並置されているものの、一定の作法を保有する前者に対し、独自の修行によって成巫する後者は個人差が大きく、その一群を貫くような要素は存在していない。したがって、二者は各々が確固たる文化領域を築くわけではなく、伝統の存在によって自律的に文化領域を画定する前者と、「そうした伝統を持たない」雑多な巫者群としての後者というように、あくまで前者の伝統を基軸に成立した類型であったと解される。加えて、師資相承に基づく伝統の存在は、系譜という形で過去との繋がりを維持するものであり、変化を捉えるに際しては有効な基軸となり得ると考えられる。

「商売」の諸相

イタコを記述するに際して重視されるのは、巫者的特徴を最も顕著に示すであろう成巫過程と巫業内容である。とは言え、各々の事項が有する情報量の多さを考えると、双方への言及は視点の拡散という事態を招きかねない。紙幅も限られてため、ここではマス・メディアの関心事となる巫業内容に焦点を絞り、その「多面性」の記述に努めたい。

イタコの巫業は宗教儀礼であると同時に、視覚障害を持つ女性が生計を立てるための手段という性格を持つ。それゆえ、イタコは自身の活動を「商売」と称し、依頼者を「お客」と呼んでいる。宗教的技能の観点に立つ場合、その商売は大きく二つに区分することが出来る。すなわち、「超自然的存在の憑依」という巫者的技能（巫儀）に依拠した商売と、これに依拠しない商売の別である。

後者は算木、筮竹、数珠等の道具を使用した占いや、まじない、祓いといった儀礼を指し、これらは依頼者の求めに応じて巫家で適宜実施される、いわば「普段の商売」に相当するものと捉えてよいだろう。対して前者は、時期や場所を定めて行われる商売で、巫者固有の宗教的技能を発揮する点において、イタコを特徴付ける商売だと言える。

巫儀に依拠した商売は、憑依される対象の違いによって二種類に大別される。以下、論者がフィールドワークを行ってきた青森県八

戸市周辺で活躍する「南部イタコ」（詳細は後述）の事例をもとに、巫儀の諸相を概観していく⁷。

（１）カミの憑依

一つは、神的存在の憑依を受けるもので、この代表とされるのは、オシラサマの祭祀儀礼に当たるオシラアソバセである。オシラサマとは東北地方の旧家で祀られてきた男女一對の民俗神のことで（写真１・１）、イタコに祭祀が依頼される場合、そこではオシラサマの憑依による託宣が実施される。

オシラサマの祭祀時季には地域差があるが、八戸市周辺では現在、一月一六日から三月一六日がオシラアソバセの施行期間とされ、依頼者がイタコを自宅に招いて祭祀を行っている。写真１・２、写真１・３は、二〇一五年三月八日、八戸市南郷大字島守のＹ家で行われたオシラアソバセの様子を写したものである。Ｙ家では南郷大字市野沢のイタコＮＴ（昭和七年生）に祭祀を依頼し、親族の他、地区の住民も招いて長年オシラアソバセを実施してきた。

オシラアソバセでは託宣に先立ち、神の由来を述べたオシラ祭文が唱えられる。各々の伝える詞章を唱えながら、イタコは両手で一体ずつ掲げた御神体を上下左右に揺り動かしてオシラサマを「遊ばせる」のであり、一連の動作が祭文の文言と共に民俗学や民俗芸能研究の関心事となってきた（ただし、Ｙ家のオシラサマは大きく重いため、地面に置き、両手で抱き留めるような形で祭文を朗誦している）。しかしながら、参加者が最も関心を寄せるのは、こうした定型的な所作ではなく、ウラナイと称されたオシラサマによる託宣の部分である。ウラナイでは世の中、作物、天候、家族等に関して一年間の吉凶が判断され、注意すべき事項が教示される。ウラナイは世帯別に行われ、判断された内容をＹ家の戸主の妻が紙に書き留めており、これを各世帯の代表者が持ち帰る（写真１・４）。

（２）ホトケの憑依

カミと区別されるもう一つの憑依対象、それは死者の霊魂、すなわちホトケである。ここではホトケを憑依させ、その言葉を伝える巫儀を、便宜上、「口寄せ」の語で定位しておきたい。



写真 1 - 1 八戸市南郷大字島守Y家のオシラサマ (2014年1月16日撮影)



写真 1 - 2 Y家のオシラアソバセ (2015年3月8日撮影)



写真 1 - 3 Y家のオシラアソバセ (2015 年 3 月 8 日撮影)



写真 1 - 4 オシラサマのウラナイ (2015 年 3 月 8 日撮影)

口寄せは「カミを招いてからホトケを呼び出し、そして両者を送り返す」という構造を有しており、①カミ寄せ、②ホトケ呼び、③口説（ホトケの語り）、④ホトケ送り、⑤カミ送りの五パートから構成されている⁸。ホトケの語りに当たる口説は一人称による一人語りを特徴とし、そこで語られる内容には一定のパターンの存在が認められる⁹。基本的に、故人の命日さえ分かれば口寄せは可能であるが、亡くなったばかりの霊を呼び出すことは躊躇され、死後百日といった制約が設けられている。

八戸市周辺のイタコを例に取る場合、口寄せの商売には次のような種別が存在する¹⁰。

I. 時季を定めて行われるもの

口寄せには、これを行うべき時季が定められている。八戸市周辺では現在、旧暦二月の一月間と秋彼岸が口寄せの時季とされ、イタコの自宅で巫儀が営まれている（写真1・5）。論者は二〇一四年の旧暦二月中にイタコN.Tの家で参与観察の機会を得たが、彼女のもとへは、早朝から夕方まで次々にお客がやって来る状態であった。依頼者の殆どは女性で、呼び出すのは婚家に関わる親族の霊である。複数の霊を降ろすケースが多く、一件の依頼で一時間程度の時間を要する。

なお、ホトケを呼ぶに先立ち、依頼者の守り神や地域の守り神を降ろしてウラナイを行うのが特徴で、佐治靖はこの「神おろし」を含め、当該地方では決まった時季・場所でなされる口寄せの商売を指して「クチヨセ」と呼ぶと指摘している¹¹。

II. 不定期に行われるもの

これは特定の故人を対象に、忌日法要や年忌法要に際して執行されるもので、ジゴクサガシと呼ばれている。依頼者の自宅が巫儀の場となり、佐治によれば、前掲のクチヨセが依頼者の個人的関心やその裁量に委ねられるのに対し、ジゴクサガシは家の行事として盛大且つ厳粛に執り行われるという¹²。

III. 寺社に複数のイタコが参集して行われるもの（イタコマチ）



写真 1 - 5 イタコ NT の自宅の祭壇
(2015 年 1 月 16 日撮影)

平素のイタコは単身で商売を営むが、寺社の祭礼日等の折にはその境内地に参集し、複数で口寄せを行うことがある。このイタコマチと称される業態で最も有名な場所は、下北半島の霊場恐山（以下、恐山と略記）であろう。当地では夏と秋の祭礼時に、今も「イタコの口寄せ」が実施されている。

とは言え、イタコマチは霊場恐山に固有の儀礼というわけではなく、過去には久渡寺（弘前市）、津軽高野山（弘前市）、大石神社（弘前市）、猿賀神社（南津軽郡）、小栗山神社（南津軽郡）といった各地の寺社で実施されてきたことが分かっている¹³。一九九〇年代以降もイタコマチを継続的に開催してきた場所としては、霊場恐山以外に、五所川原市の川倉賽の河原地蔵尊（例大祭…旧暦六月二十二日～二十四日）や、上北郡おいらせ町の法運寺（いだこ祭り…八月六日～七日）が挙げられるが、前者は二〇一三年時点でカミサマが一名参加するのみ、後者は二〇一一年に参加予定だったイタコ二名のうちの一名が体調不良となり、祭り自体が中止に追い込まれている。

なお、占いやまじないを主体とした平素の商売においても、相談内容の要因がカミやホトケに求められる場合、巫儀によって真意の究明が図られる。しかし、ここで行われる巫儀は、前掲のような特定の時期や場所で行われる巫儀とは異なるものとして認識されている¹⁴。

イタコの活動状況

イタコの数量的な把握に関しては、一九五七年から五八年にかけて、順天堂大学医学部精神神経科学教室が青森県内におけるイタコおよび類似者の分布調査を行っている¹⁵。調査は役場を対象とした質問紙の郵送によって実施され、結果、当時の青森県下では一三六名のイタコの存在が確認されている（なお、この人数は一九六〇年に追加調査を行った中村民男によって一二一名に修正されている）¹⁶。ここではイタコの活動状況をよりの確に捉えるため、八戸市（南郷を含まない旧八戸市の区域）の状況を例として取り上げたい。南部地方の中心都市である八戸市では、これまでに多くの「南部イタコ」の活動が報告されてきた。青森県下におけるイタコの文化は旧藩の領地に応じてやや異なる様相を呈し、その系統の違いは「津軽イタコ」「南部イタコ」として区別されている。一九二八年（昭和三）に柳田邸でオシラソバセを行った石橋さだ巫女や、小井川潤次郎『いたこの伝承』で知られる根城すゑ巫女がいずれも八戸在住であったように、南部イタコの存在は巫俗研究の黎明期より学界の耳目を集め、戦後も様々な学問分野によって積極的に実態の解明が図られてきた。そうした研究蓄積を総括する取り組みとして注目されるのが、県史編纂の一環でなされた鈴木岩弓による「巫女」の分布調査である。

鈴木は、二〇〇一年に刊行された『青森県史 民俗編 資料南部』において、これまでに明らかとなっている「巫女」の所在に自身の聞き取り調査の結果を加味し、明治期から一九九九年現在までに確認された「巫女」の存在を分布図と表にまとめている¹⁷。ここには南部地方全体で七八名のイタコの存在が提示されており（一九九九年時点で活動中の者は三五名）、うち約四割に当たる三〇名（一九九九年時点で活動中の者は一二名）が旧八戸市を在地としている。全ての「巫女」が網羅されているわけではなく、重複の可能性もあるとは言え、これは旧八戸市が「南部イタコ」の主要な活動域となってきたことを知るには十分なデータと言える。

この調査を踏まえ、論者は旧八戸市の範囲に焦点を絞り、あらためて当地で巫業を営んできたイタコについて既存の文献や文章を通じて確認を行った。【表1-1】は、文献調査の結果に石田山光龍寺（八戸市長者）所蔵の「三八盲女信仰会々則」（昭和一八年五月九日付）の記載を加えて作成された、旧八戸市の区域で二〇一五年六月現在までに活動実態の確認されたイタコの一覧表である。結果、

【表1-1】八戸市(南郷を除く)でこれまでに確認されているイタコ一覧(2015.6現在)

出典

1. 小井川「おしらさまの話」(1936)
2. 小井川「おしらさまの鈴の音」(1951)
3. 小井川「盲人から聞いた話」(1951)
4. 小井川『おしらさま勸請記』(1950)
5. 小井川「いたこの伝承」(1953)
6. 小井川「根城する巫女問書」(1960)
7. 中道「イタコ・おかみん・ボサマ」(1927)
8. 高杉「青森県の口寄せ巫女探訪」(1968)
9. 石津「東北の巫俗探訪覚え書(1)」(1969)
10. 東北学院大「恐山のイタコ」(1971)
11. 石川「口寄せ巫女の伝承」(1974)
12. 岡田重精「東北の巫女」(1977)
13. 観光資源保護財団編『さいはての霊場恐山』(1977)
14. 櫻庭・小山「青森県南部地方巫女習俗調査(第二次報告)」(2007)
15. 『三八盲女信仰会々則』

※個人情報保護の観点から、氏名はイニシャル(姓、名前の順。または判別している名称の頭文字)、住所は大字レベルまでを表記している。

※※「住所」については、出典により複数の記述が確認される場合、()で併記している。

氏名	呼称(出典内)	居住地	生年	没年	所属(組合)	師匠	弟子	出典
1 MR		大館村	1823~1824(文政6~7)	84歳没			No.5	9
2 KK	巫女	馬喰町(十六日町)	1850~1851(嘉永3~4)	1909(明治42)		NO.42	No.13 No.6 名称不明(故)	5,6
3 IS	イタコ、巫女	十一日町	1866~1867(慶応2~3)					2,7
4 S	巫女	新井田	1868(明治元)			No.42		6
5 MY	イタコ	湊町	1879~1880(明治12~13)			No.1		9,12
6 IS	イダコ、巫女	総門町(新荒町)	1884~1885(明治17~18)	故	三八盲女信仰会	No.2	TY IS No.51 TM KT HM SR 他十人ほど	510,11,15
7 SH	イタコ	湊町(虎渡)	1885~1886(明治18~19)					5,9
8 OF	イタコ	二十六日町	1885~1886(明治18~19)		三八盲女信仰会 (会長)			5,8,9,15
9 MM	イタコ、巫女	尻内町(町組町)	1888(明治16)	1959(昭和34)	三八盲女信仰会	No.49	No.22	1,5,14,15
10 ST	イタコ	糠塚(北糠塚)	1889~1900(明治32~33)		三八盲女信仰会			9,15
11 KF	イタコ	湊町	1889~1900(明治32~33)	故		NT		10,13
12 KY	イタコ	小中野町	1890~1891(明治23~24)		三八盲女信仰会	No.45		5,9,12,15
13 NS	イタコ、巫女	廿六日町塚(北糠塚)	1891(明治24)	1959(昭和34)	三八盲女信仰会	No.2	No.19 No.32 AS No.24	2,4,5,6,11,12,15
14 KY	イタコ	稲荷町	1891~1892(明治24~25)		三八盲女信仰会			9,15
15 IY	イタコ	小中野町	1892~1893(明治25~26)					9
16 KK	イタコ	小中野町	1894~1895(明治27~28)		三八盲女信仰会	OT		9,12,15
17 NK	イタコ		1900~1901(明治33~34)					13
18 TU	イタコ	八太郎	1907~1908(明治40~41)		三八盲女信仰会			8,13,15
19 TM	イダッコ	中居林(鮫)	1910(明治43)		三八盲女信仰会	No.13	複数	5,11,15
20 TT	イタコ		1913~1914(大正2~3)					13
21 SR	イタコ、目明き	新湊(津波のため転居)	1921(大正10)	廃業		孫ばあさん(なしの記載も)		10,13
22 KF	イタコ	尻内町	1925(大正14)	1990(平成2)		No.9		13
23 HF	イタコ		1925~1926(大正14~昭和元)					13
24 NM	巫女	中居林	1926~1927(大正15~昭和2)			No.13		2,5
25 FR	イタコ		1927~1928(昭和2~3)					9
26 KN	イダッコ	長苗代	1928(昭和3)			No.47		11
27 OM	イタコ	尻内町	1933(昭和8)	休業中		HM	1人	10,11,13
28 MH			1972(昭和47)	活動中		HM		
29 Y	巫女						有り	3
30 YI	巫女	館村		故	三八盲女信仰会			1,15
31 MS		館村			三八盲女信仰会			15
32 HT						No.13		5
33 FF	巫女							4
34 AK		白銀			三八盲女信仰会			15
35 HT		白銀			三八盲女信仰会			15
36 NH		下組町			三八盲女信仰会			15

37	NR	巫女	新荒町		1934(昭和9)				3
38	NS		豊崎村			三八盲女信仰会		複数	15
39	TT		八戸					複数	5
40	T		湊川口					No.49	1
41	TH		稲荷町			三八盲女信仰会			5,15
42	T	巫女	鳥屋部町					No.2 No.4	5
43	TS		小中野町			三八盲女信仰会			15
44	D	巫女					MI		6
45	ST		市川村					No.12	9
46	SH	巫女							2
47	SN		田面木			三八盲女信仰会		No.26	11,15
48	SF		下大工町			三八盲女信仰会			5,15
49	S	巫女	在家堤		故			「五戸にあるの」 「八幡にあるの」 No.9 KU(成巫せず)	2,4
50	G	巫女							3
51	KN	イダッコ	大館村(鮫)			三八盲女信仰会	No.6		11,15
52	KM		館村			三八盲女信仰会			5,15
53	K	巫女					No.49		1
54	KN		白銀			三八盲女信仰会			5,15
55	OI		上長苗代村尻内			三八盲女信仰会			15
56	OM	巫女	是川		故			SY(登切)	3
57	IS		吹上			三八盲女信仰会			15
58	IF	巫女	鍛冶町		故				3
59	IY	巫女	大館村			三八盲女信仰会			1,15
60	IT	イタコ	八戸市						12
61	AH	巫女							4

氏名の判然としたところで六一名のイタコの存在が確認され、鈴木の確認した数よりも三一名ほど増加した。ただし、限られた情報より判別を行っているため、前述の基準では「イタコ」と見なされない巫者の含まれている可能性は否めない。

生年の判明した者で最も生まれの早いイタコは、文政年間の生まれである（No.1）。また、嘉永年間の生まれのイタコ（No.2）には師匠（No.42）の存在が確認されるため、イタコの存在は更に年代を遡るものと推測される。イタコの特により地域であることは間違いないが、近世末から現在までの約二〇〇年間に、一つの地域で約六〇名ものイタコが活動し、師資相承で文化を繋いできた事実には驚かされる。師弟関係の系譜を最も長く追えるのはNo.42に始まる系譜であり、嘉永年間を遡る第一世代から、現在活動中のNo.28を含む第五世代まで、その流れを跡付けることが出来る。

【第一世代】 No.42

↓

【第二世代】 No.2（嘉永三〜四年生）、No.4（明治元年生）

↓

【第三世代】 No.6（明治一七〜一八年生）、No.13（明治二四年生）

↓

【第四世代】 HM（南郷村中野、大正一五年生）、No.51、他多数

↓

【第五世代】 No.27（昭和八年生）、No.28（昭和四七年生）、HK（三戸郡田子町、昭和四四年生）

師弟から成る「縦の繋がり」以外に、イタコには同業者同士で構成される「横の繋がり」も存在する。これは商売を営むにあたって一定の取決めを設けた同業者組合のことで、当地で機能した組合としては、戦前に結成された「三八盲女信仰会」が挙げられる。桜井

徳太郎によれば、イタコの商売が盛んだった頃は「八戸組」「三戸組」「七戸組」「三本木組」というように、より小規模な地区ごとに組合が設けられていたものの、戦中にあった「宗教関係者の教団や組織を大同団結させて新しく編成する動き」の刺戟を受け、小地域ごとのイタコ仲間をまとめて結成された組合が「三八盲女信仰会」であつたとされる¹⁸。なお、「三八」とは三戸郡と八戸市の総称に他ならない。

石田山光龍寺に納められる根城すゑ巫女の遺品には、一九四三年（昭和一八）五月九日付の「三八盲女信仰會々則」が含まれており、本紙には三八地区のイタコ計四三名（旧八戸市在住の者は二六名）の署名および住所が記載されている。先学によって戦時期には口寄せに対する需要が高まったとの指摘がなされているが¹⁹、特定の地域において共時的に四三名のイタコが巫業を営んでいた状況から考えて、やはりこの時期はイタコの活動が非常に活発であつたものと推測される。

とは言え、社会の変化と共にイタコを職業として選択する者が減少した結果、一九八〇年代頃から後継者不足が深刻化し、イタコは減少の一途を辿つた。一六年前に鈴木が行つた調査では一二名の者が活動中であつたが、二〇一五年現在、その数は僅か一名（No. 28）となっている。この者を含め、青森県下で活動中のイタコは、論者の把握する限りで三名（この他、休業中が二名）に過ぎない。

第二節 「大衆文化」としての《イタコ》について

イタコという東北の地に長らく根を下ろしてきた文化は、現在、消滅の危機に瀕している。しかし、他地域の口寄せ巫女が早々に姿を消していた事実に鑑みれば、近世の面影を色濃く残し、かつ福祉の機能を担ってきたような宗教的職能者の今なお残る状況の方が、むしろ特異と言えるかもしれない。日本の北と南に巫俗の残存してきた理由には議論の余地があるものの、少なくともイタコに関して言えば、その「延命」にマス・メディアの寄与したことは確かであろう。

先の大戦がもたらした「口寄せ」需要の高まりを背景に、イタコは戦後になってからも際立った活躍を見せた。地域社会に溶け込んでしまえば把握の難しい民間巫者であるとは言え、彼らの活動は寺社で行われる「イタコマチ」によって表面化の機会を得ており、一

九五〇年代にはそうしたイタコマチの盛況ぶりを地元の新聞社が取り上げるようになっていた。地域の文脈では「昔ながらの習俗」程度の意味合いしか持ち得なかったイタコの文化は、口寄せ巫女がもはや身近な存在でなくなった多くの人々にとっては、「他者」の「奇習」ないし「異文化」の価値をもって迎え入れられる代物となっていたのであって、これにマスコミが飛びついたのは当然の成り行きであつたように思われる。

斯くして、イタコの存在はマス・メディアによる一連の表象行為を通じ、「大衆」の認知するところとなった。だが、そうした知名度の源泉であるマス・メディアは、地域社会におけるイタコの姿を「そのまま」伝えているわけではない。繰り返しとなるが、マス・メディアが映し出す「現実」とは、あくまで特定の立場から構成された「現実」である。したがって、仮にマス・メディアによって形成される表象レヴェルの文化領域を「大衆文化」と規定するならば、大衆文化としての《イタコ》と、民俗文化としてのイタコの在り様との間には、表象行為の特性に基づき、何らかのズレが生じていると考えられる。では、その「ズレ」とは一体いかなるものであるのか。ここでは、「マス・メディアによる民俗文化の表象」という操作の内実を確認し、「大衆文化」と「民俗文化」との関係性を明確化することで、《イタコ》を分析するに際しての視点を確保したい。

なお、マス・メディアの受容者として浮かび上がる「大衆」の語には、極めて受動的で操作されやすい存在と想定されてきた経緯が認められるが²⁰、ホールの理論を参照しているように、本論はマス・メディアにおける「受け手」を、自らのコードに従って表象を読み解く、能動的な解釈の主体と捉えている。ゆえに、「大衆文化」の使用にあたっても、その担い手である「大衆」に対しては「不特定多数の能動的な解釈主体」という規定を適用しておきたい。

マス・メディアによる文化表象の問題については、近年、地域を扱う諸学において議論が活発化している。例えば、英米系の人類学では一九九〇年代頃から「メディア人類学」が学問領域の中に一定の地位を築くようになり²¹、こうした流れを受けて、『文化人類学』第六九号（二〇〇四年）では「マスメディア・人類学・異文化表象」と題した特集が組まれている。本誌でメディア人類学の検討を行った原知章は、自著『民俗文化の現在―沖縄・与那国島の「民俗」へのまなざし―』（二〇〇〇年）において、既に民俗文化と「マス・メディアや商品を媒介として形成される文化の領域」²²である「大衆文化」との関係に光を当てていた。現代社会における「文化」の

特徴を、複数の文化領域との相互関連に見出す原は、特定地域への帰属と文化的な自律性を前提とする従来の「民俗文化」概念が、当該文化の「現在」を上手く捉えられていないことを指摘する。この問題を乗り越えるために提示されたのが、メディアに媒介された「象徴」および「意味」の社会的生産・流通のプロセスとしての「文化」、すなわち「文化的プロセス cultural processes」という視座で、本書では先述の「大衆文化」を含む三つの文化領域との相互交渉の中に民俗文化の把握を試みている。

一方、民俗学の領域では、「フォークロリズム」の概念が表象の次元を対象化している。ハンス・モーザーが提唱し、ヘルマン・パウジンガーによって広められたフォークロリズムの概念は、一九六〇年代に西ドイツの民俗学界で取り上げられて以降、各国に波及し、日本では一九九〇年代後半から二〇〇〇年代前半に「現代」を主題化するための方策として注目を集めるようになった。この概念が照射する民俗文化の現代性とは、「伝承が伝承として意識される」という「他者」や「外部」と密接な関わりを有した自己言及性である²³。提唱者達の説明に依拠した場合、フォークロリズムは「ヘセカンド・ハンド」による民俗文化の継受と演出」あるいは「民俗的な文化対象がへ本来それが定着していた場所の外で、新しい機能をもち、新しい目的のためにおこなわれること」²⁴と説明される。しかし、含蓄のある当該概念の射程は広く、これが各人の戦略に応じた多様な対象への活用を可能にすると同時に、厳密な定義を困難にしていることは、『日本民俗学』第二三六号（二〇〇三年）の〈特集〉「フォークロリズム」でなされた「人々が民俗文化要素を「流用」し、表面的部分のみを保存する「書き割りの」な演出や、伝統らしさを自ら振る舞うことで、都会から訪れた観光客などのノスタルジーや欲望を満たすような状況や現象を指示すると同時に、都市に暮らす現代人がなぜ、こうした素朴さに惹かれるのかをも問い掛ける枠組み」²⁵という便宜上の定義にも見て取れよう。

マス・メディアによる民俗表象の問題はそうした数ある主題の一つをなすものであり、国内では、前掲の特集で「フォークロリズムとメディア表象」を論じた川村清志が際立った成果を挙げている²⁶。川村の研究は表象の在り様に止まらず、その「受容」の局面にも踏み込むものであるが、フォークロリズムに限って言及すれば、メディア表象と実態とのズレ、そして発信者を異にした表象間のズレの検証をもって、「そもそも「民俗」なるものに本質や実体など存在せず、メディアの表象によって「民俗」は、その属性そのものが再構成されている可能性」²⁷を指摘し、「「民俗」が想起され、名指しされる場の力学の全て」²⁸を対象とする視座としてフォークロリ

ズムの立て直しを図っている。

以上に述べてきたマス・メディアと民俗文化をめぐる議論は、成立背景に起因する視点や枠組みの差異こそあれ、いずれも民俗文化が直面する「ある状況」を指し示していると言つてよい。それは、「地域」とは異なる領域で形成された種々のシステムないし文脈との接触と、その接触によって生じる脱地域化である。現代を近代のもたらしめた帰結の徹底化された社会（ハイモダニティ／レイトモダニティ）と位置付けるアンソニー・ギデンズは、近代を特徴付けるダイナミズムの一つに「社会関係を相互行為のローカルな脈絡から「引き離し」、時空間の無限の拡がりのなかに再構築する」²⁹という「脱埋め込み」を挙げていた。民俗文化を取り巻く状況は、まさしくこのダイナミズムに相当している。ギデンズの理論を踏まえ、マス・メディアを「脱埋め込み」をもたらす近代的システムの一種と解する場合、そこに生起する表象という営為は、客体を従来のローカルな文脈より離脱させ、断片化すると同時に、空間的な束縛を伴わない、新たな文脈のもとに再配置する操作として定位することが可能であろう。

こうした操作の産物である表象（像、イメージ）と客体となる民俗文化との間には、大きく二つのズレが存在すると考えられる。

一つは、対象の再文脈化に依拠するズレであり、これに関しては飯田卓の議論が示唆に富む。映像作品とフィールド研究との共通点を論じる飯田は、撮影地／調査地から情報を脱文脈化させ、視聴者／読者のあいだ（流通の文脈）で再文脈化させるというメディア実践の特徴、ならびに再文脈化に伴う新たな意味の発生を指摘している³⁰。この知見を本論の問題に引き寄せて述べれば、すなわち、地域の文脈から離脱した《民俗》には、マス・メディアが用意した文脈の獲得に伴い、従来とは異なる意味が生じていることになる。ここで言う「意味」とは、客体に付与される「レッテル」や「価値」の意に違わない。

もう一つは、前掲の「再文脈化」に先行して生じる、表象対象の選択に伴うズレである。バラエティ番組による異文化表象を考察した南真木人の「何かを表現する（切り取る）」ということは、何かを表現しない（切り捨てる）ことと同義である³¹という言葉は、このズレの本質を突いている。対象の選択は、対象以外の側面を捨象する行為に等しい。つまり、意図が存在するか否かに拘らず、表象とは、基本的に何らかの隠蔽の上に成立する代物なのであって、そこでは、部分的な事実が全体を代表する、といった事態が起こり得るのである。

大衆文化としての《イタコ》と、民俗文化としてのイタコとの間に介在するだろう「ズレ」とは、他ならない、この二つのズレのことである。そうすると、《イタコ》を分析する際の視点は自ずと決まってくる。①《イタコ》が民俗文化としてのイタコのいかなる部分を焦点化し、いかなる部分を捨象ないし後景化しているのか。②《イタコ》が客体をいかなる文脈に置き、いかなる意味を付与しているのか。この二点を分析視座に据え、次章より大衆文化としての《イタコ》の具体相を明らかにしていきたい。

¹ 桜井徳太郎『日本のシヤマニズム 下巻』吉川弘文館、一九七七年、まえがき一頁。

² 東北地方における「口寄せ巫女」の分布に関しては、桜井徳太郎『日本のシヤマニズム 上巻』（吉川弘文館、一九七四年）、石川純一郎「巫女の伝承文芸 東北日本」（五来重・桜井徳太郎・大島建彦・宮田登編『講座日本の民俗宗教 七』弘文堂、一九七九年）、鳥兎沼宏之「オナカマ」考―神子と贅女の関連について―（『東北学』vol.2、二〇〇〇年）を参照。

³ 菅江真澄「委波氏廼夜麼」、秋田叢書刊行会編『秋田叢書 別集 菅江真澄集第五』秋田叢書刊行会、一九三二年、一七五頁。

⁴ イタコとカミサマの違いについては桜井を始め、楠正弘、江田絹子、高松敬吉などが子細な検討を行っている。相違点の詳細は、以下の論文を参照されたい。江田絹子「津軽のゴミソ」（和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館、一九七〇年）、桜井徳太郎「津軽イタコと巫俗」（同）、楠正弘「ゴミソ信仰とイタコ信仰（I）―津軽の宗教―」（『日本文化研究所研究報告 別巻』第一〇号、一九七八年）、高松敬吉『巫俗と他界観に関する民俗学的研究―下北半島の民間信仰―』（伝統と現代社、一九八三年）。

⁵ 池上良正「津軽赤倉信仰覚書―ゴミソ系カミサマの活動を中心に―」、『文経論叢 人文学科篇』第四号、一九八四年、二頁。

⁶ 桜井徳太郎『日本のシヤマニズム 上巻』吉川弘文館、一九七四年、八九―九〇頁。

⁷ 二〇一五年三月八日にY家で行われたオシラアソバセ、ならびに二〇一四年三月二二―二四日にイタコN.Tの自宅で行われた口寄せ巫儀の実見は、いずれも福島県立博物館の佐治靖先生のご厚意によって実現したものである。貴重な機会を与えて下さった佐治先生に心より感謝の意を表したい。

⁸ 文化庁文化財保護部編『民俗資料選集15（巫女の習俗2 青森県）』（国土地理協会、一九八六年、一三頁）など。

⁹ 例えば、桜井徳太郎は下北地方の巫俗を例に、次のようなパターンの存在を指摘している（桜井『日本のシヤマニズム 上巻』一三九、一四一頁）。

① 「招霊をうけたことに対するホトケの謝辞」

② 「死後より現在にいたるホトケの境遇、あるいは心境の披瀝」

③ 「生前における交情親愛のさまを回想」

④ 「遺族・知友などの生存者に種々の希望をのべ、その実現方を要望する」

⑤ 「生存者の運命を予託し、それに対する注意を喚起する」

⑥ 「最後に訣別の挨拶を述べて別離する」

¹⁰ 石川純一郎「口寄せ巫女の伝承―八戸市周辺の場合―」（『國學院大學日本文化研究所紀要』第三四号、一九七四年）、佐治靖「イタコノクチヨセ―口寄せ巫儀をめぐる異界観―」（小松和彦還暦記念論集刊行会『日本文化の人類学／異文化の民俗学』法藏館、二〇〇八年）、中山一郎監修・小島美子・薦田治子・沢井邦之・角美弥子・中山一郎編『イタコ中村タケ』（アド・ポポロ、二〇一三年）。

¹¹ 佐治「イタコノクチヨセ―口寄せ巫儀をめぐる異界観―」、二八六―二九〇頁。

¹² 佐治「イタコノクチヨセ―口寄せ巫儀をめぐる異界観―」、二八七頁。

¹³ 小林栄「イタコと祭り」、『神學研究』第一七号、一九六九年。

¹⁴ 佐治「イタコノクチヨセ―口寄せ巫儀をめぐる異界観―」、二八八頁。

¹⁵ 懸田克躬・渋谷百合子・前田栄振・中村民男・田島臣子・三井金吾「東北地方におけるシヤマニズムの社会精神医学的研究」、『順

天堂医学雑誌』第五卷第三号、一九五九年。

¹⁶ 中村民男「青森県におけるシャマニズムの社会精神医学的研究―イタコと類似者の比較―」、『順天堂医学雑誌』第七卷特別号(2)、一九六一年。

¹⁷ 鈴木岩弓「南部地方の巫俗」、青森県史編さん民俗部会編『青森県史 民俗編 資料南部』青森県、二〇〇一年、三五二―三五七頁。

¹⁸ 桜井徳太郎『日本のシャマニズム 上巻』吉川弘文館、一九七四年、二七一・二八四頁。

¹⁹ 池上良正『民間巫者信仰の研究―宗教学の視点から―』未来社、一九九九年、二三一頁。

²⁰ 「大衆文化」のパスpekタイプについては、ドミニク・ストリチナ、渡辺潤・伊藤明己訳『ポピュラー文化を学ぶ人のために』(世界思想社、二〇〇三年)を参照。

²¹ 原知章「メディア人類学の射程」、『文化人類学』第六九卷第一号、二〇〇四年。

²² 原知章『民俗文化の現在―沖縄・与那国島の「民俗」へのまなざし―』同成社、二〇〇〇年、一一頁。

²³ 「特集にあたって」、『日本民俗学』第二三六号、二〇〇三年、二頁。門田岳久「日常／生活のなかの宗教―〈民俗〉を越えて―」、高橋典史・塚田穂高・岡本亮輔編『宗教と社会のフロンティア―宗教社会学からみる現代日本―』勁草書房、二〇一二年、一三五頁。

²⁴ 河野眞「フオークロリズムの生成風景―概念の原産地への探訪から―」、『日本民俗学』第二三六号、二〇〇三年、四頁。

²⁵ 「特集にあたって」、『日本民俗学』第二三六号、二〇〇三年、一頁。

²⁶ 川村清志「映像メディアにおける「民俗」の表象とその受容―石川県鳳至郡前町七浦地区を中心として―」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第九一集、二〇〇一年)、同「フオークロリズムとメディア表象―石川県前町皆月の山王祭りを事例として―」(『日本民俗学(特集フオークロリズム)』日本民俗学会、二〇〇三年)、同「ホームページに見る「民俗文化」の位相―『皆月青年会』と『大蔵谷獅子舞保存会』を中心に―」(『比較文化論叢』第一六号、二〇〇五年)等。

²⁷ 川村「フオークロリズムとメディア表象―石川県前町皆月の山王祭りを事例として―」、一六八頁。

²⁸ 川村「フオークロリズムとメディア表象―石川県前町皆月の山王祭りを事例として―」、一五六頁。

²⁹ ギデンズ、アンソニー著 松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か?―モダニティの帰結―』而立書房、一九九三年、三五―三六頁。

³⁰ 飯田卓「電子メディアを飼いならす」、飯田卓、原知章編『電子メディアを飼いならす―異文化を橋渡すフィールド研究の視座』

せりか書房、二〇〇五年、一二―一三頁。

³¹ 南真木人「海外情報型クイズ番組と人類学―『世界ウルルン滞在記』を事例として」、飯田、原編『電子メディアを飼いならす』六五頁。

第二章 《イタコ》の登場とブームの到来―一九五〇年代・六〇年代―

第一節 問題の所在

第二章、第三章、第四章、第五章では、活字メディアを通じて《イタコ》の具体相を通時的に確認していく。分析対象とした媒体は新聞と雑誌の二種で、前者は『朝日新聞』と『読売新聞』、後者は「大宅壮一文庫」の所蔵雑誌を扱った。大衆文化としての《イタコ》には、その動向から、次の四つの時代区分を設定することが可能である。

- ① 黎明期…一九五〇年代
- ② 発展期…一九六〇年代
- ③ 転換期…一九七〇年代・一九八〇年代
- ④ 拡散期…一九九〇年代以降

表象の分析はこれらの時代区分ごとに行うものとし、本章では「前史としての戦前」を踏まえたうえで、「黎明期（一九五〇年代）」と「発展期（一九六〇年代）」という、密接に結び付いた二つの期間を扱っていく。

なお、引用文中には今日から見ると不適切な表現があるが、学術的な価値を顧み、本研究では原文のままとしている。

第二節 活字メディアに見る《口寄せ巫女》―前史としての戦前―

先に区分したように、《イタコ》が活字メディアに登場し始めたのは、一九五〇年代のことである。しかし「口寄せ巫女」というより大きな枠組みに注目した場合、その登場は戦前の活字メディアにまで遡ることが可能である。したがって、戦後に生じた《イタコ》の登場をよりの確に捉えるためには、戦前のマス・メディアにおける《口寄せ巫女》の姿を確認し、その流れの中に位置づけておく必要

があるだろう。

国家主導のもとに宗教統制が行われた戦前において、口寄せ巫女をはじめとした民間の宗教者という存在は弾圧の対象であった。明治政府による民間宗教者の統制を跡付けた川村邦光によれば、一八七三年（明治六）とその翌年、政府は宗教活動による「人民の眩惑」と「医薬の差し止め」を禁じる布達を教部省より出しており、その後、刑法で罰則が定められたことで、これらの事項は「犯罪」と位置付けられるに至ったとされる¹。こうした宗教政策と呼応するように、口寄せ巫女を報じる戦前の記事の多くは、犯罪に関連したものととなっている。

布達に応じて警察が動いたためであろう、犯罪がらみで口寄せ巫女を報じる記事は、明治期に集中している。例えば、「巫女」「巫子」をキーワードに『朝日新聞』『読売新聞』の記事を検索してみると、創刊（『朝日新聞』は明治一二年、『読売新聞』は明治七年）から明治末年までの期間に、口寄せ巫女関連の記事は二四件確認され、このうち、半数を超える一四件は刑事事件に関する記事となっている。犯罪者としての『口寄せ巫女』像は、当然のことながら、布達の内容を反映したものとなっている。次に挙げる記事①は、『朝日新聞』の中で最も早くに口寄せ巫女を扱った記事であり、ここには「人民を眩惑する者」としての『口寄せ巫女』像がはっきりと映しだされている（以降、引用の表記は論者が全て常用漢字、現代仮名に改め、ルビは必要な箇所以外を割愛することにする。なお、●は欠字を示す）。

① 「梓の弓」、『朝日新聞』（大阪・朝刊）一八八六年（明治一九）十一月一日付

京都市下京区某町に住む何某（三十八●）と云者にて先に死たる女房お今と云者の口を寄せんと去月廿五日葛野郡平野村の巫女お何（京都にて是を平野巫子と云ふ）の許へ出掛しものなるが計らず巫女の言に惑はされ遂に後妻おそでを離縁する事となりしより一家に紛議の生じおそでは夫が為去る七日の午後三時頃我家の雪隠にて首を縊て死たる

また、布達を反映したイメージと並行して確認されるのは、「詐欺を働く者」としての『口寄せ巫女』像である。それを如実に示すの

が次の②③であり、前者は深川区で「巫女^{いぢこ}」をしていた者が深川署に取り押さえられたという内容、後者は亀戸の「巫女^{いぢこ}」が小松川署に捕えられたという内容となっている。

② 「巫女^{いぢこ}の口車」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一八九八年（明治三一）八月八日付

都会は反て據幣家おほく往々斯る手に載せらるるなり山形市蠟燭町の佐竹みと（三十二）といふは（中略）先年より巫女となり是れを内職となし居りて先頃より深川区富川町三十一番地の安宿上総屋方に止宿して界限の愚夫愚婦を欺瞞し居り（中略）中村さよの招きに応じて赴きし所同人は本年の二月中夫が病死なしかれば其口寄の依頼に応じ種々の偽言を並べし未死人の着て居りし衣類さへあれば夫れに祈祷して写真を撮り得る法ありと真しやかに欺きておさよより同人の亡夫の衣類二点を受取りしが其後何の返事もなきにおさよは大に不審を起し居るとの事を早くも深川署の刑事が聞込み厳しく探偵せし処同人は猶此他にも同様の手段を以て衣類又は金銭を詐取せし事判然しけれ

③ 「巫女^{いぢこ}捕わる」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九〇六年（明治三九）二月五日

酒井さく（五十七）は内々巫女を家業とし愚昧の者を相手に詐欺を働き居たるが（中略）長井せい（三十）より口寄せ其他供物料と称し金七円四十一銭を詐取したること発覚し一昨日小松川署の手に捕われたり

「都会は反て據幣家おおく」「先年より巫女となり是れを内職となし」「内々巫女を家業とし」といった表現が物語っているように、《口寄せ巫女》を「詐欺を働く者」とする記事に特徴的なのは、「巫女＝職業」とする見方である。つまり、「巫女」は「詐欺」を職業とする「詐欺師」と捉えられているのであって、ここでは巫業の神秘性といったものは完全に否定されている。これを最も端的に示すのは、亀戸町の「巫女^{いぢこ}」五名が小松川警察署に召喚されたことを伝える、記事④の冒頭部分であろう。

④「巫女の大恐慌 多分滅亡すべし」(抜粋)、『朝日新聞(東京・朝刊)』一九〇八年(明治四一)一〇月三十一日付
寄り来るは来るは世の愚どもが寄り来るはと腹の中に笑いながら口寄せして世に亡き人を寄せ我身に仏が乗移りたりとて過去現在未来を口から出任せに饒舌り立てて迷信家を瞞着する巫女なるもの

「犯罪者」として『口寄せ巫女』を報じる記事で気になるのは、被害者にあたる巫業の依頼者に与えられた表現である。「迷信家」(④)、「愚夫愚婦」(②)、「愚昧の者」(③)、「今の世にも猶右等の如き巫女の言を信じ一家に騒ぎを惹起すものあるは沙汰の限りとや云はまし」(①)といった、被害者を馬鹿にするかのようなこれらの表現が示唆するのは、近代国家に相応しい「啓蒙化された国民」ではない、「愚か者」のみが信じる「迷信」としての『口寄せ巫女』像である。犯罪者として報じていない記事の場合でも、基本的に『口寄せ巫女』は「悪しきもの」「ばかばかしいもの」として描かれており、ここにも同様の像を見て取ることが出来る。

川村は、先の教部省布達の後後に「巫女や祈祷師といった民間の宗教家の活動が「人民の眩惑」「医薬の妨害」となる『迷信』であるとする、文明開化期の啓蒙主義的な解釈が伏在していた」²と指摘している。つまり、「啓蒙」を掲げる明治政府が民間宗教者を排除すべき「迷信」と位置づけたことで、戦前の『口寄せ巫女』は「犯罪」という法的拘束力を伴った「迷信」として、負のレッテルのもとに封じ込められていたと言える。

だが、そんな彼らに突如として転機が訪れる。それは一九一〇年(明治四三)に始まる「千里眼」の流行と、これに伴う心霊学への注目である。千里眼という現象の説明原理として持ち上げられた心霊学が過去へと目を向け、既存の事象を再解釈していったことで、口寄せ巫女は従来の評価を覆すチャンスを得たのである。

例えば、新聞各紙が心霊学をこぞって取り上げ始めた一九一〇年一〇月、『朝日新聞』では長梧子が「神通力の研究」の連載を開始している。その第四回には、次のような記述が見られる。

日本に於ても平安朝時代に早くも巫子の口寄せと云う者があつて一種の降神術が行はれた、(中略)近世科学の進歩と共に斯くの如

きは何れも迷信として認められ少し学問ある人々は殆んど之を口にするさへ恥づる様になった、(中略)吾人も嘗て降神術或は口寄せ其他之に類する神通力に関して書物で知り或は人の話を聞いた時は唯有り得べきことと信ずるのみであったが近来種々の事実を見聞するに及んで深く研究す可き価値あるものであることを知った³。

一柳廣孝によれば、千里眼が流行する中で、心靈学は「科学」では説明不可能な現象を説明するためのシステム」として注目され、「新科学」の装いをもっていたとされる⁴。つまり、心靈学の俎上に載せられることで、口寄せ巫女は「科学」という、政府公認の知識体系の下に生まれ変わる機会を得たことになるう。

しかしながら、千里眼をめぐる論争は、結局のところ、「科学」の枠組みを拡大し、心靈学をその中に位置付けるような方向には作用しなかった。一連の論争は、むしろ「科学」と「そうでないもの」との境界を明確化していったのであり、その結果、心靈学は「疑似科学」として「迷信」の名のもとに封印されたのだった。

千里眼事件の後にも、『口寄せ巫女』を新たな角度から捉え直すとする動きはあった。それは、民俗学的視点の流入である。秋葉隆による中山太郎『日本巫女史』の書評(『朝日新聞』一九三〇年五月九日付)や、大間知篤三「八丈島(三) 巫女様」(『朝日新聞』一九三八年九月二六日付)、また学者以外に書かれたものでも「女性をめぐる迷信グロテスク(9) 千人に踏ませた人骨が巫女の守り本尊！」(『読売新聞』一九三一年十二月九日付)など、一九三〇年代には民俗学的な観点から『口寄せ巫女』を価値付ける記事が散見された。だが、こうした萌芽も戦局の悪化に摘み取られ、一九三八年以降、『口寄せ巫女』を扱った記事は見られなくなった。

冒頭で述べたように、『イタコ』が活字メディアに姿を現したのは、終戦からまだ日の浅い、一九五〇年代のことである。そしてこれは、一九六〇年代の『イタコ』ブーム」とでも呼ぶべき状況へと繋がっていく。戦後の大衆文化にいち早く登場し、抜群の知名度を誇った口寄せ巫女、それが『イタコ』であった。宗教統制が無くなった世に再び現れた『口寄せ巫女』とは、一体いかなる価値を負う存在であったのか。そこで選ばれた口寄せ巫女とは、なぜイタコだったのか。こうした疑問を念頭に、次節から『イタコ』の具体相を確認していきたい。

1 雑誌『旅』による「秘境」の発見

《イタコ》が登場し始めた一九五〇年代は、《イタコ》の認知度が一気に高まる一九六〇年代を前にした、いわば「黎明期」という位置付けにある。戦前にも、柳田国男や中山太郎などの民俗学者によって書かれた記事に《イタコ》は確認されるが⁵、これらは現在に連なる戦後の流れに直接関与しないことから、《イタコ》の登場は一九五〇年代と見て差し支えないだろう。

【表2・1】は、一九六〇年代までの《イタコ》に関する新聞・雑誌記事を一覧化したものである⁶。戦後の記事を対象とした場合、その初出となるのは、雑誌『旅』一九五三年一月号に掲載された「恐山の神秘」【記事番号3】（以下、【 】内は全て【表2・1】の記事番号を示す）である。『旅』は一九二四年（大正一三）四月の創刊から二〇一二年まで刊行された旅行情報誌で、「旅行への関心をかきたてるメディアとして、現在氾濫している各種旅行雑誌の草分け」⁷と評される雑誌であった。

「恐山の神秘」は、解説文と八枚の写真によって構成された、二頁ほどの巻頭グラビアである。解説文の書き出しは、当該記事の恐山に対するまなざしを端的に物語っている。

恐山は本州の最北で人には殆んど知られぬ火山地帯である。戦前は大湊を中心とする要塞地帯があり、何か近寄りがたいものを感じさせていたし、旅するにはあまりにも交通が不便であった。【頁記載なし】

『旅』では、特定の土地を「秘境」として取り上げる試みが度々行われ、「恐山の神秘」もまた、その流れに属する記事とみて間違いないだろう。「秘境」の「売り」となる要素は土地の特色に依拠して異なるが、ここで強調されているのは、タイトルに掲げられた「神秘」

【表2-1】《イタコ》関連記事一覧(1969年まで)

番号	年	月	日	件名	雑誌名／新聞名
1	1935	8		巫女と靈魂	歴史公論
2	1941	4	22	こども風土記(18): 力ある言葉	朝日新聞(東京・朝刊)
3	1953	11		恐山の神秘	旅
4	1954	11		一人一湯: 恐山	旅
5	1957	2	21	まんず“いだこ”に泣クス ご存知? 津軽名物「霊媒」録音風土記	調査情報
6	1958	7	31	ニュース映画評: 秀逸「日共大会」(読売)と「恐山参り」(朝日)	読売新聞(夕刊)
7	1958	8	1	ニュース映画: 見ものカメラ・ルポ二つ	朝日新聞(東京・夕刊)
8	1958	8	3	わたくしたちの伝説(26): 青森県 下北の恐山	読売新聞(朝刊)
9	1959	5		本州最北端の火山風景	旅
10	1960	4		巫女の集う恐山の妖気	旅
11	1960	8	14	死霊を呼び出す恐山の巫女	週刊現代
12	1960	8	31	テレビ週評: 意外に魅力が薄い ローマ・オリンピック開会式	読売新聞(朝刊)
13	1960	10		新日本探訪(10): 三途川の向う岸	オール読物
14	1960	10		恐山の巫女市	オール読物
15	1960	12		歴史のある社会探訪: 巫女が呼ぶ恐山の地獄極楽	歴史読本
16	1961	6		グラビア: 妖気ただよう恐山	旅
17	1961	7	30	おんな百景 死霊を招くミコ	週刊読売
18	1961	8		グラビア: 恐山に巫女のあつまる日	旅
19	1961	8	13	女の風雪8: 北海の共産村	読売新聞(朝刊)
20	1961	8	19	新居で語る花柳章太郎	読売新聞(夕刊)
21	1962	8		妖気の山頂・恐山の巫女の正体	旅
22	1962	8	24	文化: 博徒の笑い・恐山の涙 日常生活の中の“脅威”	読売新聞(夕刊)
23	1963	7	28	宗教: この世とあの世	読売新聞(朝刊)
24	1963	8	11	つらいくやしいなさけない 恐山イタコのまつり	毎日グラフ
25	1963	8	18	風土記'63: 恐山	朝日ジャーナル
26	1963	9	9	日劇「秋の踊り」で 松山樹子商業演劇に初振り付け	読売新聞(夕刊)
27	1963	11	9	放送塔: 有意義な「下北半島」	読売新聞(朝刊)
28	1964	5		紀行文学賞候補作品1 恐山の夜	旅
29	1964	6	10	効果音に電子音響 石井真木作曲の楽劇「恐山」	朝日新聞(東京・朝刊)
30	1964	7	14	民俗芸能めぐり8: かぐら1	読売新聞(夕刊)
31	1964	8	16	宗教: 下北半島のオシラサマ	読売新聞(朝刊)
32	1964	8	21	新日本名所案内(17): 恐山	週刊朝日
33	1964	8	27	NHKテレビ「恐山宿坊」が完成 芸術祭参加作品の第一号	朝日新聞(東京・夕刊)
34	1964	11	5	岡本太郎著「神秘日本」 祭りに見た民族の心	読売新聞(夕刊)
35	1964	11	7	「恐山宿坊」日本文化の原型を探る“大祭”を舞台に異色ドラマ	朝日新聞(東京・朝刊)
36	1964	11	11	テレビ週評: 中途はんぱな突っ込み「失われし時を求めて」	読売新聞(朝刊)
37	1965	7		ローカル発掘19: 盲目の老婆・イタコの村	旅
38	1965	7	25	歴史とともに11: 下北半島の霊場 恐山の大祭	読売新聞(朝刊)
39	1965	8	25	茶の間席: 不思議なイタコ	読売新聞(朝刊)
40	1965	9	17	五所監督、2年ぶり「恐山の女」	読売新聞(夕刊)
41	1965	9	21	松竹「恐山の女」青森ロケで気を吐く五所監督	読売新聞(夕刊)
42	1965	10	9	映画「恐山の女」 東北の霊山を舞台に	朝日新聞(東京・夕刊)
43	1965	10	29	スクリーン特集: 恐山の女	読売新聞(夕刊)
44	1965	11	6	にじみでる女のかなしさ「恐山の女」(松竹作品)	朝日新聞(東京・夕刊)
45	1965	11	21	かくし念仏 信仰の実体に正しい評価を	読売新聞(朝刊)
46	1966	7	21	いずみ	読売新聞(朝刊)
47	1966	8		妖気ただよう恐山から地の果ての奇勝仏ヶ浦へ	旅
48	1967	1	15	今週の祭り 青森県「オシラ遊ばせ」	読売新聞(朝刊)
49	1967	2	11	「恐山のいたこ」実演に人気 うらない展	読売新聞(朝刊)
50	1967	7	16	今週の祭り	読売新聞(朝刊)
51	1967	7	22	ニュースグラフ: 死者の声“百円”	朝日新聞(東京・夕刊)
52	1967	8	2	わが下北行 恐山・仏ヶ浦・尻屋	女性セブン
53	1967	8	13	仏像: 地藏菩薩(青森・恐山)	朝日新聞(東京)
54	1967	8	18	テレビ週評: 教えられた“復帰”後の問題	読売新聞(朝刊)
55	1968	1	22	珍しい日本の民俗芸能 国立劇場「さめのかぐら」など紹介	読売新聞(夕刊)
56	1968	3	10	民俗芸能20 おしら遊び	読売新聞(朝刊)
57	1968	3	14	研究ノート: 文化の源流ひめるイタコとユタの差	朝日新聞(東京・夕刊)
58	1968	9	11	放送塔: “方言”に神経を使え	読売新聞(朝刊)
59	1969	2	9	宗教: 近代化と山村の宗教	読売新聞(朝刊)
60	1969	7	20	恐山の巫女“はやればまねる”というものでない	読売新聞(朝刊)
61	1969	9		森村桂・弥次喜多道中記 8: 恐山の巫女が呼んだ亡き父	旅



祭りの日には巫子が並ぶ。死者を呼び出す特殊技能で商売するが、老男老女はその前で神妙に耳を傾ける。

写真 2-1 『旅』1953 年 11 月号

である。この「神秘」を支える柱は二つある。

一つは、恐山の有するビジュアルである。当地に広がる風景は「地獄」と称されるように、「雄大」や「美しい」の語では言い表せないほどインパクトが強い。記事が視覚的效果に目をつけていることは、巻頭グラビアという扱いからも明らかだ。

掲載された写真の中には、一枚限りではあるものの、イタコを客体とした写真が含まれている（写真 2-1）。写真は死霊の口寄せをする《イタコ》と、それに聞き入る依頼者の姿を切り取ったものであり、「祭りの日には巫子が並ぶ。死者を呼び出す特殊技能で商売するが、老男老女はその前で神妙に耳を傾ける」というキャプションが付けられている。《イタコ》は「神秘的」な恐山の風景の一部と位置づけられることで、まさにその姿を「現した」と言えよう。

さらに「神秘」を支える二つ目の柱としては、恐山の宗教性を挙げることが出来、《イタコ》はこちらの文脈からも記事に上っている。記事が恐山の宗教性を前面に

押し出していることは、冒頭の解説に顕著である。

ここは宇曾利山と書いた大昔から、奥羽第一の霊場、信仰の山で、無数の墓が湖畔に林立し、東北人の信心を一身に荷つてきたところ、善男善女が七月の祭日には五万と集つて、死んだ親や祖先たちに逢う。

死者に逢うためには、巫子がいる。この巫子に志をはらえば、忽ち死者の魂が乗りうつつて、とうとうと過去を喋り出す。

そこで善男善女は泣きわめき、やがて、湖畔の三途川、賽の河原をふんで、感慨を新たにするのである。およそ、前近代的な旅愁がここには漂っている。「頁記載なし」

ここでは、「奥羽第一の霊場」「信仰の山」「東北人の信心を一身に荷ってきたところ」といった表現で、恐山の宗教性が強調されている。そして、その宗教性の中核をなすのが「死んだ親や祖先たちに逢う」こと、すなわち、死者との交流であり、これを実現するための手段として提示されているのが「巫子」Ⅱ《イタコ》である。

活字メディアにおける《恐山》の登場は《イタコ》の登場に先行しており、戦前まで遡る。戦前の《恐山》においても、死者との交流という「場」の宗教性には言及されていたのだが、そのなかに《イタコ》が語られることはなかった。したがって《イタコ》の登場とは、戦後の流れを象徴する出来事であったと言える。

一九五〇年代には、《イタコ》関連の記事が全部で七件確認され、そのうちの三件は『旅』に掲載されていた。「恐山の神秘」に続く記事としては、一九五四年十一月号の「一人一湯…恐山」【4】、一九五九年五月号の「本州最北端の火山風景」【9】が挙げられ、これらもまた「秘境」として恐山を取り上げた記事となっている。

【4】は、恐山内にある温泉を紹介したもので、「秘境」という言葉こそないものの、「夏期はバスがあつたり無かつたり、無いときはトラックに便乗させてもらう」「四九頁」という状況からすれば、「秘境」の温泉Ⅱ「秘湯」として恐山温泉を紹介した記事とみることができる。ここでは、温泉のある「場」に言及する中で、「仏の霊の声を聞けるというので毎年七月十八日から一週間の縁日にはイタコという女占師が善男善女の為に霊媒の露天を並べるので山は賑う」「同頁」として、《イタコ》に触れている。なお、「イタコ」という呼称はこの記事で初めて登場するのだが、呼称自体の定着は一九六〇年代を待たなければならない。

続く【9】は、「山々にかこまれた秘境として、人々に神秘感をいだかせる霊山」「五二頁」として《恐山》を取り上げたもので、こ

こでも「信仰の山」として「場」の宗教性が述べられるなかで、「死者との会話の口うつしやお祈りなど」をする「巫女」に触れている。野村典彦は、一九七〇年代に「日本再発見」の風潮を生み出した「デイスカバージャパン」を論ずるなかで、「日本の古くさい」「忘れられた」ものを探す旅は「秘境」を探す好奇心をも活性化させていた」と述べている。そこで例として挙げられているのが、『旅』一九七二年八月号の特集「秘境を求めて」である。この「秘境を求めて」は雑誌をあげての大規模な特集であり、「秘境」に対する関心の高まりを象徴するものであった。とは言え、規模の大小を問わなければ、一九五〇年代から六〇年代にかけても、『旅』には「秘境」

を扱った記事が数多く確認される⁹。

野村は、復興から経済成長期に見られた「風土記」の語で地域の「再発見」を試みる書物を例に、一九七〇年代のディスカバージャパンが、それ以前より重ねられてきた、戦後の日本社会における「日本再発見」の気運に導かれたものであることを指摘している¹⁰。戦中の休刊を経て刊行された、『旅』一九四六年十一月号に載せられた「再刊の言葉」が「日本」を強調していたように、一九五〇年代の「秘境」記事の根底にあったのは、そうした戦後に始まる「日本再発見」の流れだと思われる。「秘境」という枠組みを通じて恐山が「発見」されたことで、『イタコ』は日本の「古くさいもの」「伝統的なもの」として大衆文化にその姿を現したと言えよう。

2 「檜山節考」による「古き日本」への注目

『イタコ』の黎明期における第一の潮流が『旅』であるとするならば、第二の潮流としては、深沢七郎原作の「檜山節考」が挙げられる。一九五〇年代の『イタコ』関連記事で、『旅』の記事を除いた残りの四件中三件は、この「檜山節考」をめぐる一連の流れに位置付けられるものであった。

「檜山節考」は『中央公論』一九五六年十一月号に発表された深沢七郎の小説で、「姥捨て」をモチーフとした物語は、人々を大いに驚かせたという。同誌の第一回新人賞を受賞し、本作は「同時に掲載された「選後評」とともに戦後文学に衝撃を与えた」¹¹と評されている。この時に選考委員を務めたのは、伊藤整、武田泰淳、三島由紀夫の三名であった。

「新人賞選後評」の中で、伊藤は「民俗学で調べてだんだんわかってきたことが材料で、（中略）この作品を読むと、ああこれがほんとうの日本人だったという感じがする」¹²と述べている。また、三島は「こわさの性質は父祖伝来貧しい日本人の持っている非常に暗い、いやな記憶ですよ」¹³と言って怖がり、武田は「民話のすこみ」を指摘したうえで、早く山に登りたがる老婆の姿に「人間の美しさ」を見出している。

「檜山節考」とは、人々の目を否応なしに「古き日本」へと向けるような作品なのであった。これが同時に「古き日本」としての「民

俗」の発見を促すものであったことは、伊藤たちの言葉からも想像に難くない。

好評価を得た「檜山節考」は、発表の翌年に中央公論社より単行本が刊行され、これがベストセラーとなると「檜山行き」という流行語まで生まれた¹⁴とされている。さらに、一九五八年に公開された映画も、キネマ旬報「58年度ベストテン」の「日本映画」部門で一位を獲得した¹⁵。すなわち、「檜山節考」のヒットによって、「古き日本」、また「古き日本」としての「民俗」に対する人々の関心は、確実に高められたのである。

こうした土壌の中で登場するのが、『朝日新聞（東京・夕刊）』一九五八年八月一日付の「ニュース映画…見ものカメラ・ルポ二つ」【7】である。この記事は「恐山まいり」というニュース映画について伝えるものであり、「カメラ・ルポ」の語から察するに、いわゆる記録映画のようなものだったと推測される。記事では「恐山まいり」について、次のような解説が行われている。

青森県にある恐山という山の地蔵祭りを紹介したもの。お山へ行くのはほとんどおばあさん。（中略）その「お山まいり」の姿を映画『檜山節考』ばりにカメラが追っている。ここが檜山か—と思わせるほど老女たちの表情や泣き声が真に迫る。

ここで「お山まいり」と呼ばれる習俗に対し、「檜山節考」に登場する「檜山まいり」という棄老習俗を重ね合わせていることは明白である。映画「檜山節考」の公開は一九五八年六月であったことから、同年八月のこの記事はその影響を受けて書かれたと見られる。しかしながら、解説以上に注目すべき点は、掲載された写真2・2である。当該記事には「「恐山まいり」みこ（巫子）の表情」のテロップと共に、見出しにも勝る大きさの《イタコ》の写真が掲載されていた。解説では《イタコ》について一切触れていないものの、この写真の存在により、【7】は非常に大きな視覚的インパクトをもって《イタコ》を伝える記事となっている。「恐山まいり」については、前日の『読売新聞（夕刊）』でも報じられ（【6】）、テロップこそないが、こちらにも同様の写真が載せられている。先の「秘境」がそうであったように、やはりイタコの有するビジュアルが、《イタコ》の登場には大きく作用していると言えよう。

「恐山まいり」に触発されたのか、『読売新聞』ではそれから三日後の連載「わたくしたちの伝説（26）」【8】で「下北の恐山」を

の産物が、復興から経済成長期に生じた「日本再発見」の動きだったことを考えれば、そのなかに登場した《イタコ》という存在は、「現代」に対するアンチテーゼの一翼を担う存在であったと言える。

また、いずれの場合も、《イタコ》の登場は《恐山》を通じて実現されており、やはり時代の求める魅力を有した「場」の存在こそが、イタコという一地方の口寄せ巫女を「日本のシャーマン」の代表に押し上げた最大の要因であったと推測される。地域社会に紛れてしまえば発見の容易ならざる民間の宗教者が可視化されるには、開かれた固定の「場」の存在が不可欠だったのであり、結果、《イタコ》は「恐山のイタコマチ」という特定の局面を切り取る「まなざし」として、大衆文化の領域に定着する運びとなった。

第四節 「現代」との衝突と文化的価値の創出——一九六〇年代の《イタコ》ブーム——

一九六〇年代に入ると、《イタコ》はその知名度を一気に高め、着実に大衆文化として定着の道を歩んでいった。「黎明期」を経て、突如《イタコ》ブームとでもいうべき状況が生じるのである。一九五九年に年間一件だった記事は、翌年には六件まで増加した。五〇年代の記事の総数が七件であるため、これは一年間で過去一〇年分に匹敵する記事数を記録したことになる。六〇年代を通した記事になると、その総数は五二件に達している。

「黎明期」には《恐山》の片隅に登場の機会を得ていた《イタコ》だったが、六〇年代になると記事の主役自体が《イタコ》へと変化し始める。「現代」へのアンチテーゼとして、ビジュアル的にも「巫者」という存在的にも強烈なインパクトを有する《イタコ》が、メディアの注目を受けたのは当然の成り行きだったといえる。ただし、《イタコ》の焦点化とは、直ちに《イタコ》の肯定を意味するわけではなかった。

《イタコ》への注目は、必然的に「超自然的領域との直接交流」という民間巫者の宗教性を浮き彫りにし、これによって、《イタコ》は「古き日本」という名のオブラートを剥がれ、「科学」を筆頭とする「現代」との露骨な対立関係に入るのである。それを証明するかのように、《イタコ》を「現代人」の立場から否定的に捉える記事は、記事の主役が《恐山》から《イタコ》へと移行した一九六〇年代

初頭に集中している。こうした展開は、「日本再発見」を支えた「現代」に対する懐疑の反動とも受け取れよう。

「現代」との対立で『イタコ』に与えられたのは、「異様」「怪異」「奇怪」などの形容である。六〇年代前半の記事には、これらの表現が目立つ。だが、「異様」と評される『イタコ』の宗教性は、「現代」からみた批判の対象であるのと同時に、一方では「現代人」の好奇心をくすぐる『イタコ』の魅力でもあった。『旅』一九六〇年四月号に掲載された「巫女の集う恐山の妖気」【10】の記述は、それをよく表している。

それは自分の理解しがたい不気味な異質の世界に対する僕の好奇心であった。どのような異様な背景の中で、職業的巫女たちが、その奇怪なひとり合点的な囁きを交わし合っているのか、その風土を確かめてみたかったのである。「一四四頁」

「異様」「奇怪」の語を被せて異郷の習俗を「楽しむ」試みは、異国の人跡未踏の地に赴き、そこに暮らす「原住民」の「奇習」を求めた、六〇年代の『秘境』ブームを髣髴とさせる。これを論じた飯倉義之は、『秘境』ものの醍醐味を「未開」の「エロ・グロ」の「ツーリズム」の追体験、あるいは疑似体験¹⁶（15）と述べているが、六〇年代初頭の『イタコ』の場合にも、「ツーリズム」の「追体験」「疑似体験」という同様の手法が確認される。『イタコ』の記事を掲載していた雑誌「オール読物」や「歴史読本」が『秘境』ものの掲載紙でもあったことを考えれば、当時の『イタコ』の取り上げ方に、『秘境』ブームの影響があったとしてもおかしくはない。

以上のような特徴を踏まえたうえで、ここでは『週刊現代』一九六〇年八月一四日号の「死霊を呼び出す恐山の巫女」【11】を例として取り上げたい。当該記事の『イタコ』に対するスタンスは、そのリード文によく表れている。

本州の北端、青森県下北半島の恐山には、毎年近辺の巫女たちが集って、死霊を呼び、その縁者に対面させるという。文明のこの世に……などと云ってはいけない。はたしてこの巫女、霊媒たちの本体はどんなものか。今年もそれを探求するために幾人かの科

学者がこの恐山に登っていったのだが……。〔四一頁〕

つまり《イタコ》という未知なる存在を、「科学」という見地から「解明」とするものである。本誌で「科学者」として招かれたのは、「心理学者であり、催眠の研究と共にこれら憑依現象（神懸り）の研究にも興味を持つ」〔四一頁〕成瀬悟策氏と、「カメラマン、民俗学者で巫女の研究者でもある」（同）芳賀日出男氏であり、この両者が《イタコ》を「解明」していくことで記事は展開する。

「神様出たか出ないか論争」と題された「解明」劇は、芳賀氏の「だが本当をいうと、ここの巫女たちは、それほど立派なもんじやないですよ。まあ、一種の乞食ですな」〔四二頁〕という発言で幕を開ける。端的に述べれば、芳賀氏の立場とは、「神懸り」に特有の身体状態が見られない点を論拠として、《イタコ》を批判するというものであり、対する成瀬氏は「何度も練習すると、それほど顕著な変化なしに、すぐ催眠状態になる」〔四三頁〕として、自身の研究する催眠の観点から《イタコ》の擁護にまわっている。

この時点で両者の「科学」にズレが生じているのは明らかだが、これにも増して問題となるのは、本誌の想定する「科学」と芳賀氏・成瀬氏の想定する「科学」とのズレである。「はたしてこの巫女たちは、本当に死霊を呼びだすのだろうか」〔同頁〕という本文中の問いは、記事の想定する「科学」を最もよく表すものといえるだろう。これと芳賀氏の民俗学・成瀬氏の心理学という足場に大きなズレがあることは明白である。だが記事は、両者の見解をあくまで記事の求める「科学」に置き換えて論を進めている。

そのうえで本誌が支持するのは、《イタコ》を批判する芳賀氏の見解であり、擁護派の成瀬氏の発言に対しては「これは巫女にとってたいへん好意的に解釈してのことといえる」〔同頁〕という一文が加えられる結果となっている。さらには「まあハッキリ云えば失望しましたね」〔同頁〕という同氏の感想がクロージアアップされることで、論争は両者が《イタコ》否定派にまわる形で締めくくられ、紙上ではその後、芳賀氏の論の補強が行われている。

本誌のスタンスを察してか、成瀬氏は最後に「出て来た霊が本物であるかどうかは、本当はどうでもいいことじゃないでしょうか」「信仰と事実を混同すると話がややこしくなる」〔四三頁〕として、《イタコ》の「カウンセラー」機能を指摘している。だが「本当に死霊を呼びだすのだろうか」という問いのもとでは、こうした「提案」も評価されることなく、「まあこの辺が日本の巫女の限界という

ところだろうか」「同頁」と切り捨てられる結果となっている。

このように、注目と同時に批判の眼差しに晒された《イタコ》ではあったが、変化は遅からず現れ始めた。例えば、「週刊読売」一九六一年七月三〇日号の「おんな百景・青森県恐山 死霊を招くミコ」【17】では、《イタコ》の集まる恐山の祭典を「奇怪な祭典」と評しながらも、「貧しいから子供がふえる。不潔な環境に、多勢の子供がひしめいているから、子供は早死にし、盲になる人もふえる。この悲惨な悪循環が、イタコを生み出したのである」【七五頁】として、イタコを取り巻く地域社会の文脈から《イタコ》の解釈を試みている。

また、翌年八月二四日の『読売新聞（夕刊）』に掲載された「博徒の笑い・恐山の涙」【22】では、「これは迷信と割りきって片づけてしまうことではないかと、帰っていくおばさんたちの顔を見ながら僕は思った。そのほおは涙にぬれてはいるが、意外なくらい明るい。（中略）組織にかかわらない貧しい人々の、貴重なレクリエーションだからこそ、巫女の語りに真偽を疑ったりはしないのである」として、同じく地域社会の文脈から《イタコ》に一定の価値を認めている。

さらにこの時期には、堀一郎「この世とあの世 古い習俗にみる霊界との交流」【23】、柳川啓一「下北半島のオシラサマ 精神文化と生活との接点に」【31】など、いわゆる新聞の文化欄と呼ばれるような部分で《イタコ》が取り上げられるようになってくる。つまり《イタコ》は、「現代」との衝突を経て、「現代」とは次元を異にした「文化」という価値を見出されるに至ったといえよう。そしてこれ以降、「現代」の立場から《イタコ》を批判する記事は殆ど見られなくなる。

「文化」という解釈コードが生み出されたことで、《イタコ》は「現代」との対立を回避し、表象としての「安全性」を確保したといえる。一連の変化と連動するように、各種メディアにおける《イタコ》の露出が増えている点を鑑みれば、この安全性こそが大衆文化としての《イタコ》の浸透を促したといっても過言ではないだろう。

《イタコ》は、一九六三年の時点で既に「いつも盆のころになると、近ごろきまってジャーナリズムの脚光をあびるものに恐山のミコイチがある」【23】といわれるほど有名になっており、六五年には映画「恐山の女」が公開され【40】・【44】、六七年には浅草松屋の「うらない展」で「映画でおなじみ、恐山のいたこ（巫女）の実演」【49】が行われている。「日本の民俗劇と人形芝居の系譜」

の演目として、六八年に国立劇場で上演されたイタコの「おしら様あそび」は（【55】）、《イタコ》に対する「文化」的価値の確立を象徴するといえる。

第五節 結語

「日本再発見」の気運が「恐山」という場を“発見”した結果、《イタコ》は一九五〇年代頃から《恐山》を構成する一要素として活字メディアに登場することとなった。一九五〇年代の記事は、いずれも恐山が話題の中心を占める記事であったが、こうした記事を通じて《イタコ》に注目が集まった結果、一九六〇年代には早くも《イタコ》ブームとでも言うべき状況が生じ、ここで文化的価値を獲得した《イタコ》は、大衆文化の中に一定の地位を獲得する運びとなった。

しかしながら、その後迎える一九七〇年代は、「イタコ信仰、息子を殺す」という衝撃的な見出しの躍った蟹田町の殺人事件、オカルトブーム、デイスカバージャパンなど、《イタコ》が様々な眼差しに晒されるいわば激動の時代となるのである。

- 1 川村邦光「近代日本における憑依の系譜とポリテイクス」、川村邦光編『憑依の近代とポリテイクス』青弓社、二〇〇七年、一八、二〇頁。
- 2 川村「近代日本における憑依の系譜とポリテイクス」、一九頁。
- 3 長梧子「神通力の研究（四）」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九一〇年一月三十一日付。
- 4 一柳廣孝『へこつくりさん』と『千里眼』講談社、一九九四年、一〇八頁。
- 5 柳田国男「こども風土記（18）」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九四一年四月二十二日付。中山太郎「巫女と靈魂」、『歴史公論』一九三五年八月号。
- 6 「聞蔵Ⅱビジュアル」、「ヨミダス歴史館」、日本交通公社のデータベースについては、いずれも「イタコ」「恐山」の語で検索を行った。大宅壮一文庫の所蔵資料に関しては、『雑誌記事索引総目録 件名編6（1875年・1984年）』の「恐山（イタコ）」の項を参照した。
- 7 白幡洋三郎『旅行ノススメ―昭和が生んだ庶民の「新文化」―』中央公論社、一九九六年、五六頁。
- 8 野村典彦「デイスカバージャパンと横溝正史ブーム」、一柳廣孝編『オカルトの帝国・1970年代の日本を読む』青弓社、二〇〇六年、七一頁。
- 9 『旅』のデータベースを使用し、「秘境」というキーワードで検索を行うと、一九五〇年代…二三件、一九六〇年代…五六件、一九七〇年代…一四件、一九八〇年代…四四件の記事がヒットする。
- 10 野村「デイスカバージャパンと横溝正史ブーム」、六六・七〇頁。
- 11 神谷忠孝「深沢七郎作品譜―処女作から死後の評価まで―」、『ユリイカ』一九八八年一〇月号、一七七頁。
- 12 伊藤整・武田泰淳・三島由紀夫「新人賞選後評」、『中央公論』一九五六年十一月号、二〇二頁。
- 13 伊藤・武田・三島「新人賞選後評」、二〇二頁。
- 14 植田康夫「長き流浪の果てに―深沢七郎の波乱の生涯―」、『ユリイカ』一九八八年一〇月号、一九四頁。
- 15 「キネマ旬報 58年度ベストテン」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九五九年一月六日付。
- 16 飯倉義之「美しい地球の（秘境）―（オカルト）の揺籃としての一九六〇年代（秘境）ブーム―」、吉田司雄編『オカルトの惑星―1980年代、もう一つ世界地図―』青弓社、二〇〇九年、二〇頁。

第三章 「オカルトブーム」と宗教性の「大衆化」——一九七〇年代・一九八〇年代——

第一節 問題の所在

本章では、第二章で確認した「発展期（一九六〇年代）」の状況を土台として、続く一九七〇年代・一九八〇年代の状況を「オカルトブーム」との関連から論じていく。当該時期を「転換期」と位置付けていたように、一九七〇年代前半に始まる日本の「オカルトブーム」は、従来の《イタコ》像を大きく転換するターニングポイントであった。と同時に、ここで生じた変化は、大衆文化における《イタコ》の定着に少なからぬ貢献を果たしたものと推測される。

「オカルトブーム」前後の《イタコ》で決定的に異なっているもの、それは表象に内在する「自／他」の構造、より事例に即して言えば、「我々」と「他者」との布置である。ゆえに、本章では「オカルトブーム」以前の《イタコ》に見る「自／他」の構造的特徴を明らかにし、これとの比較をもって一九七〇年代の《イタコ》について論じていきたい。

第二節 「オカルトブーム」以前の「我々」と「他者」

一九六〇年代初頭、《イタコ》が「科学」に代表される「現代」という価値基準をもって、否定的に評価されていたことは既述のとおりである。この当時の記事は、謎多き《イタコ》なるものを記事の「書き手」が実見し、自身の視点から評価するというスタンスを取っており、ここには《イタコ》という謎の習俗を担う異質な「他者」と、それを眺める「私（書き手）」という構造が内在していた。書き手の視点が記事の「読み手」である「大衆」に共有されることを考えれば、この「私」という存在は、書き手と読み手（大衆）によって構成される共同体、すなわち「我々」であったと捉えられる。

『旅』一九六〇年四月号の「巫女の集う恐山の妖気」には、当時の《イタコ》に対するまなざしがよく表れている。

霊媒的職業の成立すると云う恐山中心の風土には、僕は少なからず興味を持っていた。それは自分の理解しがたい不気味な異質の世界に対する僕の好奇心であった。

どのような異様な背景の中で、職業的巫女たちが、その奇怪なひとり合点的な囁きを交し合っているのか、その風土を確かめてみたかったのである。「一四四頁」

この記事において、書き手が自身を「僕はもともと合理主義者であるから、自分の納得できない霊媒だの巫女だのと云う世界には入ってゆけそうもなかった」「一四四頁」と規定しているように、「我々」という存在は基本的に合理的思考を有した「現代社会」の住人として想定されており、「我々」の価値基準をもって判断された結果、「他者」の習俗である《イタコ》には「異様」「怪異」等のレッテルが貼られ、否定的評価が与えられることも少なくなかった¹。例えば、『オール読物』一九六〇年一〇月号「新日本探訪（10）三途川の向う岸」では、《イタコ》の口寄せを次のように評している。

支離メツレツ、ゼンゴドウチャク、いやはやなんともかともいいようがないようなものであるが、これを亭主の声、父親の声と思い込んで聞いているオバサンは、“もどる道あればもどりたい、帰る道あれば帰りたい”などというクダリになると、トタンにハナをグスグスいわせ、よごれた手拭を顔にあてて泣くのである。「一二二頁」

活字メディアへの登場が一九五〇年代であったとはいえ、一九六〇年代初期の段階において《イタコ》は、地域社会以外の人々にとって、いまだ謎に包まれた未知なる存在だったのであり、その全容すら明らかでない状況にあった。したがって、《イタコ》に対する解釈の枠組みは、言うまでもなく未確立の状態にあった。こうした状況に鑑みるに、一九六〇年代初期の反応は、ある意味では当然のものであったように思われる。

しかし、変化は遅からず現れた。その兆候を示す最も早い記事が『週刊読売』一九六一年七月三〇日号の「おんな百景…青森県恐山」である。この記事では、恐山の祭典を「奇怪な祭典」と称しながらも、イタコの成立に関する宮本常一の論を援用しつつ、「津軽地方」という文脈から『イタコ』の解釈を試みている。

津軽地方は昔、冷害が多く、きわめて貧しかった。当時の人々にとって、災害は神のたたきである。だから、不幸にあうたび、人々は神霊を呼び、イタコの口を通して、その声を聞かなければならなかった。

貧しいから子供がふえる。不潔な環境に、多勢の子供がひしめいているから、子供は早死にし、盲になる人もふえる。この悲惨な悪循環が、イタコを生み出したのである。〔七五頁〕

同様の傾向は、「博徒の笑い・恐山の涙」(『読売新聞(夕刊)』一九六二年八月二四日付)にも確認される。これらの記事はいずれも、イタコの担い手である「他者」の文脈から『イタコ』に対して一定の価値を認めており、それまでの記事が「我々」の側に重心を置いていたことからすれば、ここには「我々」から「他者」へという力点の変化が確認される。

一方、『旅』一九六二年八月号の「妖気の山頂・恐山の巫女の正体」では、「現代の合理主義者達から「迷信」とされ、「蒙昧」とされているような事でも、そう性急に割り切らず、別な次元で見直そうと考えている」〔一一二頁〕という目的意識の下に、民俗学的な観点から『イタコ』の評価が図られている。

悠久な民俗の精神史を流れているものはそれが仮令今日崩れ頽れているにせよ、我我にとって少くとも一つの示唆である筈だ。場合によっては「恐山のイタコ」に就いて考えることで歴史が意味と厚みを増し、またわれわれ自身の存在を確かめることにならぬとも限らない。〔一一七頁〕

なお、この記事には、民俗学や精神医学の分野で培われた学術的知見が多数取り入れられている。他にも、同時代的な特徴として、学者によって書かれた記事の登場が挙げられることを考えれば²、《イタコ》に対する価値創出の一端を担ったのは、学問文化であったと言えることが出来るだろう。

ただし、ここで確認しておくべきは、「奇習」としての《イタコ》に内在した「我々」と「他者」という構造自体は、「文化」の価値が見出された後も、変わることなく存続していたという事実である。それを示すように、《イタコ》を好意的に描くようになって以降の記事においても、恐山やそこに集う《イタコ》の担い手は、あくまで「東北地方の住民」、「貧しい人々」、「素朴な地方人」、「辺土の民」などであって、決して「我々」とは規定されていない³。次の文章は、野間宏と大江健三郎によって全く別々に書かれた紀行文であるが、両者は《イタコ》に対する「他者」の文化という眼差しを持つ点で一致している。

野間宏 「風土記」⁶³（84）…恐山、『朝日ジャーナル』一九六三年八月一日号

わたしは恐山がいまなお自然に左右される東北の人々のなかで生きているのを見た。（中略）

私は本堂で、イタコの口寄せを時間をかけて見たが、わたしのまわりに東北の人たちの心の形が少しずつ見えてくるようであった。〔三六頁〕

大江健三郎 「新日本名所案内」（17）…恐山、『週刊朝日』一九六四年八月二一日号

おそらく農婦たちは、これらの数多いイタコのうちから自分の感情的要求にもっともふさわしい語り口のイタコをひとり選ぶだろう。もし、イタコのクチヨセによって死者と農婦とのあいだに魂の伝達、すなわちコミュニケーションがおこなわれることを信じない者も、ここに、イタコと農婦とのあいだの深く人間的なコミュニケーションがおこなわれていることを疑うことはできないと思う。〔五三頁〕

「イタコの口寄せを時間をかけて見た」という野間の表現に象徴されるように、つまり《イタコ》を担う「他者」に対して、「我々」は《イタコ》を客観的に「見る」立場にあり、《イタコ》を介して「死者の言葉を聞く」立場には置かれてないのである。意外にも、記者自身が《イタコ》に口寄せを依頼する内容の記事は、前掲の「妖気の山頂・恐山の巫女の正体」と、『旅』一九六九年九月号の「森村桂・弥次喜多道中記（８）…恐山の巫女が呼んだ亡き父」を除けば、一九六〇年代を通じて皆無に等しい。

巫者当人と口寄せの依頼者、そして、文化の成立基盤である地域社会の人々から成る《イタコ》の「担い手」とは、換言すれば、「死者と生者を媒介する」という《イタコ》の「宗教性」を受容する主体のことを意味している。したがって、《イタコ》を担う「他者」とそれを眺める「我々」という「オカルトブーム」以前の特徴とは、《イタコ》の宗教性が「我々」にとって価値を持ち得なかったことを示していると言える。合理主義者という「我々」の位置づけが物語っているように、その背景にあったのは高度経済成長期という当時の社会状況であつたと推測され、これは次に述べる「オカルトブーム」とも密接な関わりを有している。合理主義に基づく近代化の担い手である「我々」にとつて、非合理としての《イタコ》の宗教性は価値を持たず、観察の対象に過ぎないのである。

だが、《イタコ》の宗教性自体を欲してはいないものの、「我々」がその宗教性を受容する非合理的な「他者」の存在を求めていることも、また事実である。こうした動きは、同時期に生じていた、海外の《秘境》に前近代的な「奇習」や「未開人」を求める「《秘境》ブーム」の流れに同調するものと言える⁴。つまり、合理主義を標榜しながらも、一九六〇年代の時点で、既に「大衆」には非合理に対する一定の関心が内在していたことになる。その点で、一連の動向は「オカルトブーム」の萌芽として捉えることが出来る。

なお、「オカルトブーム」前夜の一九七〇年には、青森県旧蟹田町でカミサマのお告げを信じた母親が息子を殺害する事件が発生し、一二月九日付の『朝日新聞（東京・朝刊）』はこれを「イタコ信仰、息子を殺す」と報じた⁵。この事件は、《イタコ》に定着した「文化」という価値を、一時的にはあるが「迷信」に反転した点で重視すべき出来事である。しかし、この事件を報じる記事においても、《イタコ》を担う「他者」と傍観する「我々」という構造自体に変化が生じることはなく、これを大きく転換する「事件」としては「オカルトブーム」を待たねばならなかった。

第三節 「オカルトブーム」による再表象

1 日本の「オカルトブーム」について

戦後、日本に本格的な「オカルトブーム」が訪れたのは一九七〇年代のことである。とりわけ一九七四年には映画「エクソシスト」が大ヒットし、ユリ・ゲラーの来日によって超能力ブームが起こるなど、「オカルト」は一躍社会現象となった⁶。一連の「オカルトブーム」は、その後、装いを変化させつつ一九八〇年代を経由し、一九九〇年代前半まで継続したとみられるが⁷、ここで問題となるのは、そもそも「オカルト」が一体何を意味するのかということである。

「オカルト」とは、「隠された」を原意とするラテン語に由来した語であり、自明の知の範疇を超えた「隠された」知を示す概念である。ゆえに、合理主義という近代以降のパラダイムにおいて、「オカルト」は基本的に非合理的な知、超自然的な知を包括的に示す語として存在してきた⁸。島薾進によれば、「オカルト」には「隠された」ものではあっても、手近に手がかりがなく、具体的に触知できさうにないものは対象とせず、そのうえで個別的断片的な「事実」へと関心を集める実証主義的な態度が認められるという。そして、この点で「オカルト」は、「霊や超能力の実在というような個別的断片的「事実」に関わる知識でも、日常生活全体をおおう民俗知や儀礼的秩序の体系の一部として表出されるにすぎない」ような「民俗宗教」とは異なると指摘する⁹。よって、イタコが「オカルト」として取り上げられる場合、そこでは、成立基盤である民俗的な文脈からの「引き剥がし」と「断片化」という現象が生じていることになる。

「オカルト」が一九七〇年代頃から流行してきた背景としては、石油危機に象徴される近代化の停滞と、それに伴う近代化・合理主義への懐疑が挙げられる。例えば、一柳廣孝と吉田司雄は、高度経済成長の終焉と石油ショックによってもたらされた経済の行き詰まり、ならびに公害問題や環境破壊による科学技術への不信感を抱えた当時の日本社会と、「オカルト」流行との因果関係を指摘している¹⁰。これはエリアーデが「オカルト」の特徴として指摘する、「現代生活の混沌と無意味から脱出する出口」「世界の更新」への希望、とも呼応した議論と言えよう¹¹。すなわち、日常を支配する合理的な知への不信感が、「隠された」知である「オカルト」に対する欲

求に結び付いたと考えられているのであって、こうした近代化の進展に伴う反動的な非合理性の噴出を、西山茂は「非合理の復権」と名付けた¹²。

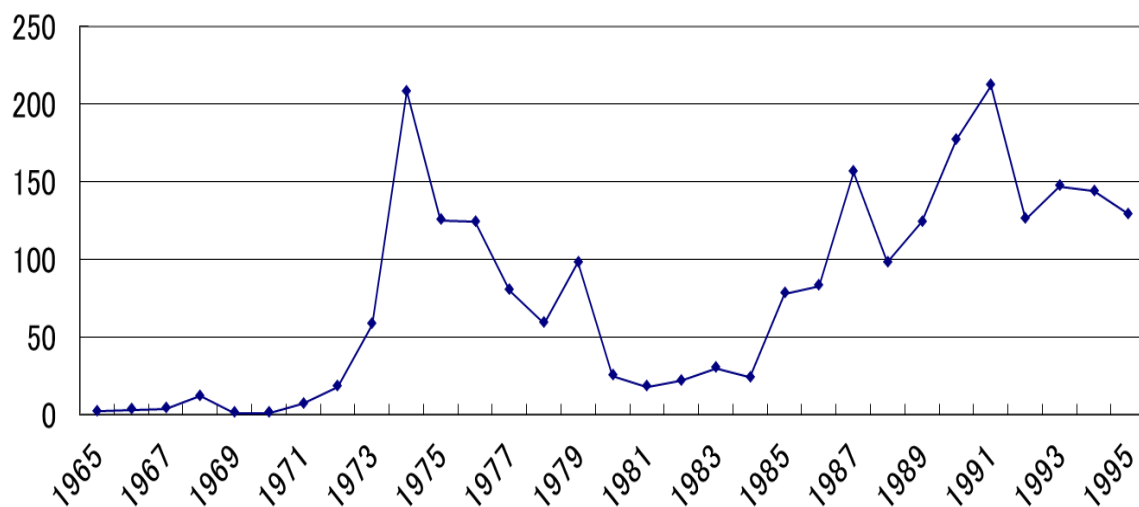
なお、西山は明治末から大正期に生じた千里眼や霊術の流行を、近代化の一段落期に見られる「非合理の復権」として一九七〇年代以降の動向と並べている。しかし、明治期の千里眼ブームが近代科学の成立を背景とし、千里眼を証明する論拠とされた「心靈学」が「新しき科学」と喧伝された事実に鑑みれば、この現象に関してはむしろ合理主義の延長線上に指定されるべきだろう¹³。よって、本論では七〇年代以降の動向をもって「オカルトブーム」と称したい。

「オカルトブーム」は、活字メディアにも多大なる影響を及ぼした。ここからは、新聞以上にその影響が色濃く表れる雑誌記事を分析の対象とする。『大宅壮一文庫雑誌記事索引総目録』の項目「オカルト、心靈術」に収録された記事数を確認してみると（表3・1）、一九六五・六九年に二二件だった記事が、七〇・七四年には二九二件となり、その後、七五・七九年に四八六件、八〇・八四年に一一九件、八五・八九年に五三九件と、七〇年代以降、高い数値を維持している。とりわけ記事数の変動に着目した場合、七〇年から八九年までの間に七四年の二〇八件をピークとする第一次ブームと、八七年の一五六件をピークとする第二次ブームが確認され、後者は九一年をピークとする大きな波の中に位置づけられる。

【表3・2】は一九七〇・八〇年代の『イタコ』に関する雑誌記事の一覧である¹⁴。『イタコ』に関する記事は合計で三五件確認され、従来の記事と明らかに論調を異にするものとしては、『ヤングレディ』一九七三年一月五日号の「関京子さんの父 寒風の恐山で大場助教授の霊と対決！」が初出として挙げられる。だが、こうした「オカルト」の文脈で『イタコ』の記事が急増するのは、先述の第二次ブームに当たる八〇年代後半のことだ。その要因として想像されるのは、第一次と第二次ブームにおいて支持される「オカルト」の違いである。

例えば、『大宅壮一文庫雑誌記事索引総目録』の項目「オカルト、心靈術」に占める「超能力」関連記事（小項目「超能力少年」収録記事と、同「心靈術一般」で「超能力」の語を表題に含む記事）の割合に着目した場合、第一次のピーク時における割合が約五六%であるのに対し、第二次のピーク時における同割合は約九%に過ぎない。「超能力」に替わる支持対象を目録から断定することは難しい。

【表4-1】『大宅壮一文庫雑誌記事索引総目録』の項目「オカルト、心霊術」に収録された記事数の推移



だが、一九八〇・九〇年代に活躍した宜保愛子や織田無道に付されたレッテルが「霊能者」であったこと、また、八〇年代を境に「心霊写真」の管轄が、「心霊科学」を標榜する中岡俊哉から「霊能者」へシフトしたことを考えれば¹⁵、人々の関心は「超能力」のような「科学的」なフレームに回収し得るアイテムから、「科学」を必ずしも基準とする必要のない「霊」的存在へと変化していったと推測される。「オカルト」としての『イタコ』の登場は、こうした「時代の希求」に応じた現象だったと言えるだろう。

ただし、ブームの牽引者たちによる『イタコ』の再表象は、一九七〇年代の時点で既に始まっていた。例えば、一九七三年一二月に開始されたホラーマンガの金字塔と名高い『うしろの百太郎』の第一回は、「恐山のイタコ」への言及で幕を開けている¹⁶。また、中岡俊哉も一九六八年頃から自著で『イタコ』を取り上げ始め、その関心は『死霊を見た！』（二見書房、一九七七年）として結実した¹⁷。中岡は『わたしは見た 死後の世界』（学習研究社、一九七五年）のような少年向けの書籍でも『イタコ』を紹介しており、他にも山梨賢一『呪いと死霊の画報』（ひばり書房、一九七五年）といったジュニアレベルが『イタコ』を取り上げている点を考慮すれば、「オカルトブーム」は幅広い年齢層に『イタコ』を普及する役割を担ったものと推測される。

2 宗教性の受容主体の変化

「オカルト」の枠組みで『イタコ』を取り上げる記事は、（一）『イタコ』を焦

点化したもの【記事番号14・26】（以下、【】内は全て【表3・2】の記事番号を示す）、（二）恐山を焦点化したもの【21・24・28・29・31・33】、（三）口寄せを焦点化したもの【7・15・17・19・23・27】、の三つに分類することが出来る。まずは、従来との差異を最も端的に示す（二）から見ていきたい。（二）は恐山という場の保有する宗教性に着目した記事であり、この宗教性は主に「死霊の集まる場」と「死霊との交流の場」という二つの恐山像として表出している。各紙がこぞって取り上げた後者が、《イタコ》の宗教性に依存するものであったことは、言うまでもない。

記事に生じた変化は、その見出しに顕著である。「恐山」へ死霊と話しに行く【24】、「この夏、ミステリアスな異次元空間へ体験トリップ」【28】、「霊」。遇いたかったらこの場所へ！【29】、「みちのく恐山へ“死者からのメッセージ”を聞きに行く！」【31】、「恐山で父と会う」【33】といった一連の見出しから見て取れるのは、恐山ならびに《イタコ》の宗教性を受容する主体の変化である。ここで「話しに行く」「聞きに行く」の主体として想定されているのは「東北の人々」や「素朴な地方人」ではなく、記事の「書き手」および「読み手」である。

こうした変化は、言説自体にも影響を及ぼしている。例えば、各地の「背筋に冷水」スポット」を紹介した「日本、大霊界観光」【28】では、恐山を次のように記述している。

恐山を強烈な霊体験の地としているイタコの口寄せ！霊媒イタコのほとんどは、盲目の女性。彼女らは、依頼を受け、何年何月に死んだという死者の霊を呼び出す。（中略）

霊媒が座り、死者たちの幻が彷徨する世界。恐山は、目に見えるものと見えないものの混在する聖なる空間である。この地に立ち尽くしたとき、あなたの魂は肉体を離れ永遠の時をさまよいはじめる。「七七頁」

「霊体験の地」「あなたの魂は：さまよいはじめる」という表現が示すように、この文中で規定されている恐山と《イタコ》の“利用”主体は、紛れもなく読者である。同様の傾向は「ニッポン怪奇大系」【31】にも確認され、ここでも「死の世界と生の世界がシンク

【表3-2】1970年代～80年代の〈イタコ〉関連記事一覧

番号	年	月	日	記事名	雑誌名
1	1970	12	26	「祈とう師のお告げ」で息子を殺したなんて！	女性自身
2	1971	1	8	“神サマ”のお告げで息子をなぶり殺す	週刊朝日
3	1971	1	25	これが現代の「異能人間」：イタコ 人間の禁忌をえぐる盲女群	週刊サンケイ
4	1971	5		追跡レポート “キツネツキ” 息子殺し	問題小説
5	1973	7		今月のドライブ：妖気漂う恐山大祭へ	旅
6	1973	9		谷間	文学界
7	1973	11	5	関京子さんの父 寒風の恐山で大場助教授の霊と対決！	ヤングレディ
8	1974	1		「旅」写真コンテスト入選作品 恐山冬日	旅
9	1974	8		黄泉の国への仲介者：下北・恐山の巫女たち	旅
10	1975	7		郷愁の夏祭りガイド 東日本 恐山大祭	旅
11	1975	10	31	旅支度(153)：恐山(青森県)	週刊朝日
12	1976	11		総特集：死とは何か イタコ信仰における死の世界	伝統と現代
13	1977	7	14	北から南から：あすなる国体と夏祭り	アサヒ芸能
14	1980	8	3	人間百景・ここに生きる(71)：恐山のイタコ	週刊明星
15	1980	8	5	イタコの口寄せによって彼岸から甦った6人(恐山大祭①)	週刊女性
16	1985	11		読者投稿わが思い出の古寺	旅
17	1986	6	12	ナウのしくみ(85)： さっそく恐山で語り始めちゃった岡田有希子たちの霊の録音テープ	週刊文春
18	1986	10		私が勤める東北6000円の宿 青森県下北半島・恐山宿坊	旅
19	1987	7	28	恒例 恐山大祭②	週刊女性
20	1987	9		ローカル・ガイド 恐山彼岸への旅	藝術新潮
21	1988	5	27	同行ルポ 霊界広報マン丹波哲郎の「恐山」探訪記	週刊ポスト
22	1988	7		恐山霊幻紀	花も嵐も
23	1988	8	2	恒例 恐山大祭③	週刊女性
24	1988	8	28	世紀末漂流(9)：「恐山」へ死霊と話しに行く	毎日グラフ
25	1988	9		東北 イタコが語る安寿姫 岩木・恐山紀行	旅
26	1989	7	6	神様にんげん百態 女神の肖像(49)	アサヒ芸能
27	1989	8	1	恒例 恐山大祭④	週刊女性
28	1989	8	9	日本大霊界観光	SPA!
29	1989	8	15	「霊」。遇いたかったらこの場所へ！	女性自身
30	1989	8	15	恐山のイタコ 言語不明瞭、されど気分すっきり	AERA
31	1989	8	24	ニッポン怪奇大系 みちのく恐山へ“死者からのメッセージ”を聞きに行く！！	GORO
32	1989	9	1	恐山のイタコもビビった！？さんまファミリーご乱行ツアー	ザテレビジョン
33	1989	10		特集ビックリ霊界現象：霊界紀行 恐山で父と会う	月刊ASAHI
34	1989	11	20	あるフィールドゲーム 一九八五年夏・恐山の光景	朝日ジャーナル臨
35	1989	12	27	PEOPLE showlumn：ものまねを超えた“イタコ芸”で新しい笑いを生む	PLAYBOY

ロしているといわれる恐山。はたして、キミの目にはいったい何がうつるのだろうか……」「二八頁」と、やはりその宗教性の受容主体を「キミ」という名の読者に求めている。さらに、「霊」。遇いたかったらこの場所へ!」【29】では、その担い手を日本全国に求める「日本の代表的なミステリー・ゾーン」「五二頁」の語で恐山を紹介している。

また、「ニッポン怪奇大系」【31】では記者の要望によって、一九八六年に亡くなったタレント岡田有希子の口寄せが実施されている。記者自身が恐山で《イタコ》に口寄せを依頼する試みは、他にも「世紀末漂流(9)」【24】や「霊界紀行 恐山で父と会う」【33】で確認されており、これは一九六〇年代と比較した場合、大きな変化と言える。

総じて述べれば、「他者」であつたはずの《イタコ》の担い手は、記事の「書き手」と「読み手」の帰属する「我々」へと移行したことになる。こうした主体の変化は、紀行文の文章表現にも大きな影響を及ぼした。一九六〇年代の紀行文が「他者」の文脈から《イタコ》に価値を認めていたのに対して、左に挙げた「恐山霊幻記」【22】や「霊界紀行 恐山で父と会う」【33】は、書き手自身の実感や、書き手にとっての意味という観点から《イタコ》に価値を見出している。「自己」の霊性や精神に重きを置くこれらの言説は、「オカルト」よりも、むしろ当該ブームと時を同じくして勃興し、対象やまなざしを共有しつつ体系化の志向性を孕んだ「精神世界」の枠組みに相応するかもしれない。

「恐山霊幻記」、『花も嵐も』一九八八年七月号

現世と来世、娑婆と冥土が交差する恐山。下北半島の頭部は、恐山を中心としたマンダラといえなくもない。そのホゾには大宇宙の霊的エネルギーが、現代も渦巻いているように思える。この靈感を引き寄せる媒体が、イタコなのだろう。【一〇九頁】

「ビックリ霊界現象…霊界紀行 恐山で父と会う」、『月刊ASAHI』一九八九年一〇月号
イタコさんの哀切な「口寄せ」によって、科学的合理性の枠組みから解き放たただけでも十分に新鮮であつた。「恐山」とは私にとって前近代的迷妄の渦巻く地への逆行ではなく、脱近代的価値を探しはじめる旅の出発点になつたのである。【八三頁】

一九七〇年代に始まる「オカルトブーム」は、それまで「他者」の領域にあった《イタコ》を「我々」の領域へと編入した。それは、従来の「我々」にとつて価値を持たなかった《イタコ》の宗教性が、「オカルト」として再発見されることで生じた変化であり、これによつて、《イタコ》は「他者の文化」から「我々の神秘なる知」へと変貌を遂げるようになった。宗教性の受容主体の変化は、記事における口寄せの提示方法からも確認することが出来る。

3 口寄せの提示方法

先述の通り、『GORO』一九八九年八月二四日号では、記者の要望によつて岡田有希子の口寄せが行われている。この記事が他の記事と大きく異なるのは、口寄せされる故人が記者だけでなく、読者によつても認知された人物であるという点である。したがつて、記者自身の親族の霊が降ろされるケースとは違い、そこで提示される口寄せの内容は読者にとつても十分に意味を有している。つまり、読者を「受容者」とし、雑誌を媒介として《イタコ》の口寄せがその機能を果たしていることになる。このように、口寄せの内容自体に重きを置くものが、(三)の口寄せを焦点化した記事であり、読者を宗教性の受容者と規定する点で、これもまた主体の変化を示すと言える。

(三)の大半を占めるのは、『週刊女性』に掲載されていた「恐山大祭」と呼ばれる一連の記事である(写真3・1)。これは亡くなつた有名人の霊を《イタコ》が口寄せするという内容のもので、一九八〇年から九三年までに合計九回の掲載が確認されている。名称からも分かるように、毎年七月二〇日から二四日に行われる恐山の夏季大祭を意識した企画で、その記事は一年に一度、七月下旬から八月上旬に掲載される「季節もの」といった扱いであつた。初出は『週刊女性』一九八〇年八月五日号【15】だが、二回目の掲載はそれから七年後の一九八七年七月二八日号【19】を待たねばならず、よつて当初は毎年恒例の企画というわけではなかつた。しかし、二回目以降は一九九三年まで毎年実施されており、一九九〇年には美空ひばりの一周忌を受けて臨時の口寄せも行われている。通常、一度の企画で七名ほどの口寄せがなされている。

「恐山大祭」シリーズで注目されるのは、口寄せされた内容の提示方法である。次の引用は一九八八年八月二日号【23】に掲載された、俳優・有島一郎の項目である。

有島一郎さん（享年71歳） S 62・7・20 心不全

死の直前、「仕事がしたい」といい続けた名脇役。『暴れん坊将軍』で共演した松平健に謝り、妻と3人の娘には励ましの言葉を――。

「子供たちを持ったかぎりは立派に育てねばならない、妻がいるかぎりは幸せにせねばならないと、雨の日も風の日も頑張った。こんな私でも、あっちから、こっちから、みんなに仕事を頼まれありがたかった。1年も前から、どうも頭の具合がよくなかった。ときどきめまいもしたが、苦しいという君が心配すると思ひ、黙っていたんだ。

せめて80まで生きて、君をのんびりさせてやりたかったが、今では叶わない。これまでの運命と諦めてほしい。

来年の1月、こんどは君が身体を悪くするかもしれないから、気をつけるんだよ。

娘たちも幸せになっておくれよ。私も草葉の陰で祈っているからね。

健ちゃん、君にはほんとに申し訳ない。もう1度、君と一緒に時代劇をやりたかった。いまでも、ここでドラマの台本を読んでいるんだよ」【五五頁】

右の引用に代表されるような、当シリーズにおける口寄せの提示方法には大きく三つの特徴が見受けられる。

第一に挙げられるのは、「口寄せの省略」である。民俗文化としてのイタコの口寄せは、「カミ寄せ↓ホトケ呼び↓口説^{くどき}↓ホトケ送り↓カミ送り」といった行程を経るのが通例とされ、死霊の語りに当たる口説の部分¹⁸が即興、それ以外の部分は決められた詞章の存在する定形とされる¹⁸。この点を考慮すると、紙面上の口寄せは口説のみを抜粋して掲載しているのであって、定形部分は全て省略されていることになる。



写真 3-1 『週刊女性』1993年7月27日号

第二に、「決まりごと」の省略である。「恐山大祭」シリーズでは基本的に亡くなってからまだ日の浅い故人の霊を呼ぶ傾向にある。ここには、読者へのインパクトを重要視する週刊誌の特性も少なからず影響していることだろう。しかし民俗文化の領域に目を移した場合、各地のイタコマチには、少なくとも死後百日を過ぎていないホトケは降ろせないという「決まりごと」が確認される¹⁹。また、普段の巫業でも、やはり死後の日数に応じてホトケの区別がなされており、桜井によれば、津軽・南部・下北地方のイタコが実行するのは、基本的に「古いホトケ」を対象とした古口寄せで、ここでも新古の判断基準を死後百日とする例が多いという²⁰。

仮に死後百日という基準に即した場合、紙上で口寄せされた大平正芳【15】、鶴田浩二【19】、殿山泰司【27】、土家歩（一九九〇年八月七日号）、藤山寛美（同）、高峰三枝子（同）、ジーン（女性タレント・マリ안의母親、一九九一年七月三〇日号）、尾崎豊（一九九二年七月二八日号）、いずみたく（同）という面々は、命日から雑誌の発行日までに百日を経っていないため、その霊を降ろせないことになる。だが「恐山大祭」において、死後の日数に基づくホトケの制約が、「決まりごと」として明記されることはなかった²¹。

「決まりごと」の省略は、伝統的要素の削ぎ落としによる口寄せの簡略化という点で、先の「口寄せの省略」と呼応する。簡略化の

操作によって、民俗文化としての口寄せは、これを共有しない多くの人々にとっても理解しやすいものになったと言える。

これらの特徴に加えて、三つ目に挙げられるのは「口寄せの標準語化」である。口寄せは基本的に、民俗文化としてのイタコを担う地域社会で使用される言葉¹¹方言で行われる。さらに、近年は変化しているものの、口寄せでは従来ユミトリ（父）、ヘラトリ（母）といった独特の語彙が用いられてきた。ゆえに、地域外部の者にとってイタコの口寄せとは、内容を把握するのが極めて困難な代物であった。「恐山大祭」は、こうした口寄せを標準語に直すことで、地域社会以外の人間にも利用可能な形に加工して提示している。

つまり、『週刊女性』の「恐山大祭」は「余計な」伝統的要素を削ぎ落とし、その地域性を除去することで、より単純化・一般化した形で口寄せを提供しているのであって、これはまさに、《イタコ》における宗教性の受容主体の変化を如実に示す証左となり得よう。

第四節 結語

一九七〇年代に始まる日本の「オカルトブーム」は、《イタコ》の担い手を「他者」から「我々」へと転換した。これは従来、「我々」にとって無価値なものとして「他者」の領域に追いやられてきた《イタコ》の宗教性が、「我々」にとって価値を持つ「オカルト」として「発見」される過程で生じた変化であり、換言すれば、《イタコ》の宗教性が「大衆」の消費対象化したことを意味している。したがって、その宗教性自体が「大衆」に開かれたという点では、「オカルトブーム」こそが、大衆文化としての《イタコ》の確立・定着において極めて重要な転機であったと言えることが出来よう。一連の変化において、《イタコ》の宗教性に価値の転換が生じた最大の要因、それは「我々」自身の立ち位置の変化である。

「オカルトブーム」以前の《イタコ》における「我々」とは、基本的に「合理的世界の住人」として想定されてきたのであって、これは「非合理の世界に生きる者」としての「他者」と対置される存在であった。二者の関係が対等でなかったことは、本論で確認してきた《イタコ》の在り様からも明らかだ。「奇習」「文化」いずれの評価が下されるにせよ、《イタコ》を担う「他者」の価値を決定する立場にあったのは常に「我々」であった。つまり、「我々」は「他者」に対して優位にあったと言えるだろう。この権力関係を保証して

いたもの、それは「合理」の「非合理」に対する優位という近代以降のパラダイムである。

近代化の反動・「非合理の復権」として生じた「オカルトブーム」とは、こうしたパラダイムの転倒を意図した現象であり、結果として、「我々」は「合理主義者」から「非合理を受容する主体」へと変貌を遂げることになった。これにより、《イタコ》の宗教性は「価値あるもの」として「我々」の領域へと編入され、「他者（非合理）」と「我々（合理）」という従来の権力構造についても解消されるに至ったと解される。

ただし、「他者」に付されていた「東北地方の住民」「素朴な地方人」「辺土の民」等の呼称からも分かるように、「合理」対「非合理」に裏打ちされた「我々」対「他者」という権力関係の背後には、さらに「中央」対「地方」といった構図の内在が予想される。ゆえに、今後はこうした権力関係の重層性の中に「合理」対「非合理」の関係を位置付け、捉えていく作業が必要となるだろう。

また、「オカルトブーム」以前の「我々」に言及しておけば、確かに当時の「我々」は「合理主義者」というポジションに置かれていた。しかし、一九六〇年代の時点で既に《イタコ》がブームとなり、国外に前近代的習俗を求める《秘境》ブームが生じていたように、その担い手自体は「他者」と指定されながらも、「合理主義者」としての「我々」には非合理に対する希求が内在していた。よって、一九七〇年代に起きたパラダイムチェンジと「我々」の変容とは、決して突発的に発生した現象ではなく、あくまでそれ以前の「我々」の延長線上にあるものとして解されるべきであろう。

以上のような表象レベルでの転換が、仮にも表象の受容者である「大衆」を通じて民俗文化領域に影響を及ぼしていたとすれば、それは口寄せの利用主体の拡大という、民俗文化の脱地域化に寄与したものと考えられる。その実相については、第二部第八章、第一〇章、第一二章にて検討を行いたい。

¹ 主に「巫女の集う恐山の妖気」(『旅』一九六〇年四月号)、「死霊を呼び出す恐山の巫女」(『週刊現代』同年八月一四日号)、「三途川の向う岸」(『オール読物』同年一〇月号)、「巫女が呼ぶ恐山の地獄極楽」(『歴史読本』同年一二月号)。

² 堀一郎「この世とあの世」(『読売新聞(朝刊)』一九六三年七月二八日付)、柳川啓一「下北半島のオシラサマ」(『読売新聞(朝刊)』一九六四年八月一六日付)。

³ 出典は順に、「おんな百景」、「博徒の笑い・恐山の涙」、「妖気の山頂・恐山の巫女の正体」。

⁴ 飯倉義之「美しい地球の(秘境)——(オカルト)の揺籃としての一九六〇年代(秘境)ブーム」、吉田司雄編『オカルトの惑星』青弓社、二〇〇九年。

⁵ 記事によると、亡くなった息子は一ヶ月ほど前から体調を崩しており、それを心配した母親が「イタコ」にみてもらったところ、「魔物がついている」と告げられたことが、事件の発端であつたとされる。見出しからも明らかのように、『朝日新聞』では事件の背後に存在する民間宗教者を一貫して「イタコ」と報じている。なお、同日付の『読売新聞(朝刊)』の場合、「祈とう師のお告げ」母親が「むすこ殺す」として、見出し自体に「イタコ」の語は使用していない。ただし、津軽半島の東岸に位置する蟹田町を説明するのに、わざわざ「イタコ(祈とう師)」で有名な同県むつ市の恐山の対岸」と述べていること、加えて、「イタコ」に括弧書きで「祈とう師」の文字を添えていることを考え合わせれば、この見出しの「祈とう師」は「イタコ」を指すと解してよいだろう。

「現代人」にとつて非常に大きなインパクトを有するこの事件は、当然のことながら雑誌でも取り上げられた。地域社会に残る「迷信」「因習」が引き起こした事件と伝える点では、雑誌記事と新聞報道との間に差異はない。ただ一つ異なっているのは、これらの記事がお告げを下した民間宗教者を「イタコ」ではなく、「ゴミソ」または「神サマ」「カミサマ」と伝えている点である。『女性自身』一九七〇年一二月二六日号の「祈とう師のお告げ」で息子を殺したなんて!」によれば、母親が訪ねたのは「ゴミソと呼ばれる「祈とう師」「一六八頁」であり、「通称「高山様」と呼ばれ、旧西津軽郡車力村牛潟にある高山稲荷の信者」「一六九頁」だったという。

とは言え、新聞という信憑性の高い媒体が伝えた第一報のインパクト、また訂正記事においても、結局はイタコが引き合いに出される結果となつたことを考えれば、蟹田の事件をめぐる一連の報道は、「迷信」としての「イタコ」像を多くの人々に提示する結果となつたと言える。

⁶ 当時の状況については、金子毅「オカルト・ジャパン・シンドローム——裏から見た高度成長」(一柳廣孝編『オカルトの帝国』青弓社、二〇〇六年)に詳しい。

⁷ 小城英子「バラエティ化する宗教とテレビ」(石井研士編『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年)によれば、一九七〇年代に始まったテレビ番組における「不思議現象」ブームは、一九九五年のオウム真理教による地下鉄サリン事件を境に大きく変容したとされる。こうしたテレビの動向を鑑みた場合、活字メディアにおいても、やはり九五年の地下鉄サリン事件が一つの大きな転換点となつたと推測される。

⁸ 「オカルト」の定義に関しては、井上順孝編『現代宗教事典』(弘文堂、二〇〇五年)、石川弘義他編『大衆文化事典』(弘文堂、一九九一年)、ミルチア・エリアーデ、楠正弘・池上良正訳『オカルティズム・魔術・文化流行』(未來社、一九七八年)等を参照した。

⁹ 島蘭進「イノチと救い——二元的宗教構造の理論枠組みを超えて」、山折哲雄・川村邦光編『民俗宗教を学ぶ』世界思想社、一九九九年、一〇三—一〇六頁。

¹⁰ 一柳廣孝「はじめに」、一柳廣孝編『オカルトの帝国―1970年代の日本を読む―』青弓社、二〇〇六年、一〇頁。吉田司雄「はじめに」、吉田司雄編『オカルトの惑星―1980年代、もう一つの世界地図―』青弓社、二〇〇九年、一一頁。

¹¹ エリアーデ、ミルチア著 楠正弘・池上良正訳『オカルティズム・魔術・文化流行』未來社、一九七八年、一〇八、一一一頁。

¹² 西山茂「霊術系新宗教の台頭と二つの「近代化」、國學院大學日本文化研究所編『近代化と宗教ブーム』同朋舎出版、一九九〇年、七三、七八頁。

¹³ 一柳廣孝『へこつくりさん』と『千里眼』講談社、一九九四年。

¹⁴ 大宅壮一文庫の所蔵資料に関しては、『雑誌記事索引総目録』と「大宅壮一文庫雑誌記事索引検索Web版」（一九八八年以降）を使用した。前者については、『雑誌記事索引総目録 件名編6（1975年・1984年）』『雑誌記事索引総目録 1988・1995 件名編5』の「恐山（イタコ）」の項を参照し、後者については「イタコ」の語で検索を行った。また、日本交通公社が作成する雑誌『旅』のデータベースも併用し、こちらに関しては「イタコ」と「恐山」の語で検索を行った。

¹⁵ 飯倉義之「（霊）は清かに見えねども―「中岡俊哉の心霊写真」という（常識）」、一柳廣孝編『オカルトの帝国』青弓社、二〇〇六年、一七七頁。

¹⁶ 『週刊少年マガジン』一九七三年二月二日号。

¹⁷ 国立国会図書館に所蔵される中岡の著作において、「イタコ」の記述が最も早くに確認されるものとしては、『世界霊魂物語』（波書房、一九六八年）が挙げられる。

¹⁸ 文化庁文化財保護部『巫女の習俗Ⅱ』国土地理協会、一九八六年、五五―六二頁。

¹⁹ 桜井『日本のシャマニズム 上巻』、一二二頁。

²⁰ 桜井徳太郎『日本のシャマニズム 下巻』吉川弘文館、一九七六年、一一頁。

²¹ ただし、一九八九年八月一日号に限っては「6月24日、ついに命の火が消えた美空ひばりさんの霊は、35日を経ないため天空に舞い上がらず」の一文が付されている。だが、言及される死後の日数が「決まりごと」として明記されるには至っていない。

第四章 ステレオタイプの形成と《イタコ》の増殖——一九九〇年代以降——

第一節 問題の所在

一九七〇年代に端を発し、一九九〇年代前半まで継続した「オカルトブーム」の波は、一九九五年に生じたオウム事件によって一つの区切りを迎えた。しかしながら、「オカルト」の枠組みがもたらした表象様式の変化は、大衆における「ステレオタイプ」の形成を促すことで、一九九〇年代以降の《イタコ》の在り様を牽引していったと考えられる。

「ステレオタイプ」とは、言わずと知れたウォルター・リップマンの著作『世論』（一九二二年）で導入された、「特定の社会集団の成員たちに広く共有されている固定的、画一的な観念やイメージ、思考の枠組み」¹を示す概念である。我々はステレオタイプを通じて外界と接することで、混沌状態の現実環境を容易に認知し、安定的な世界像を確保することが可能となる。ただし、そこに生起する「現実」は、あくまで省略や強調や誤認を孕む、疑似的な「現実」に過ぎない。ステレオタイプという観念自体を含め、意識の中に構築されたイメージとしての環境（外界についての認知）をリップマンは「疑似環境」と呼んだが、その生成に寄与するとされたのは、他でもなくマス・メディアであった。

一九九〇年代から二〇一二年までの新聞・雑誌記事を特徴付けるのは、個々の文脈を超越して確認される《イタコ》の比喩的用法と、創作分野（特にフィクション）における「利用」の活発化の二点であり、これらはいずれも、イタコに関するステレオタイプの存在を示唆すると同時に、それを体現し、強化するものとなっている。本章では、前者の分析によってイタコに係るステレオタイプの存在を明らかにし、「オカルトブーム」との相関を指摘したうえで、後者の局面からステレオタイプの形成が《イタコ》に与えた影響について考察していく。

第二節 《イタコ》の比喩的用法に見るステレオタイプの形成

【表4・1】は、一九九〇年から二〇一二年までの《イタコ》に関する新聞・雑誌記事の一覧表である。全体的な傾向に言及しておけば、まず、記事数については一九九〇年代、二〇〇〇年代共に六〇件超の記事が存在し、二〇一〇年代も僅か三年の間に四五件と、非常に多くの記事が産出されている。とは言え、前述の事情により、「オカルト」のような非合理的・超自然的知の観点に立脚した記事は、『週刊女性』一九九三年七月二三日号の「恐山大祭」【記事番号…26】（以下、【1】内は全て【表4・1】の記事番号を示す）以降、二〇〇四年の【99】まで皆無に近い。この手の表象が息を吹き返すのは、二〇〇〇年代の「スピリチュアル」を解釈格子とした「非合理の復権」、いわゆる「スピリチュアルブーム」の隆盛を受けてのことである（【99・125・126・167】）。

こうしたイタコを取り上げる「文脈」の問題とは別に、一九九〇年代以降の記事には、ある特徴が看取される。それは、《イタコ》の「比喻表現」としての使用という、表象形式に関わる特徴である。例えば、次の一文は、コピーライターが自身の仕事について表現したものであるが、ここでは「クライアントになり代わって表現する『代弁者』という状況を『イタコ』の語で説明している。

「働く…橋爪ゆかりさん 「私は私よ」復帰を決心」【81】

コピーライターの仕事は「イタコ」と同じ、とずっと考えてきた。「クライアントの霊がとりついたイタコ状態になって、商品がいかに魅力的か、表現するんです。

比喻表現としての《イタコ》が散見され始めたのは一九八〇年代のことで、一九八四年と一九八九年にそれぞれ一件ずつ記事が確認されている²⁾。以来、この表現を含む記事はコンスタントに産出され続けてきた。【表4・1】に挙げられた計一八四件の記事で、全体の約五分の一に当たる四二件を比喻表現としての《イタコ》が占める状況は、その初出時期に鑑みれば、一九九〇年代以降を特徴付ける動向として十分注目に値しよう。ところが、ここには一つの問題が存在する。それは記事の検索に用いた検索システムの違いである。

本研究で新聞記事の検索に使用したオンラインデータベース「聞蔵Ⅱビジュアル」(『朝日新聞』)および「ヨミダス歴史館」(『読売

【表4-1】《イタコ》関連記事一覧(1990年-2012年)

番号	年	月	日	記事名	掲載紙	比喩的用法
1	1990	2	4	よみもの:愁月記 三浦哲郎著	朝日新聞・朝刊	
2	1990	2	8	This week: イタコも見つけられなかった「含有量世界一恐山の金」は誰のもの	週刊文春	
3	1990	5	1	宇宙からのテレビパシー カリフォルニアの「イタコ」、宇宙を語る	週刊プレイボーイ	○
4	1990	6	23	批評&批評:演劇「日本土民考(1)」 劇団1980	読売新聞・夕刊	
5	1990	7	3	美空ひばりさんの雪が甦る 恐山のイタコ川守田トヨさんの口寄せで	週刊女性	
6	1990	8	7	恐山大祭:イタコ川守田トヨさんの口寄せで ああ天国からの声が聞こえる	週刊女性	
7	1990	9	7	列島縦横:「秋景色ツアー」におじんギャルそっぽ 青森・津軽半島	朝日新聞・朝刊	
8	1990	10	6	チャネリング、なぜ人気 つらい人生に元気づけ	朝日新聞・夕刊	○
9	1990	12	21	現代人物誌:福島泰樹さん 歌人	朝日新聞・夕刊	○
10	1990	12	26	空白への挑戦:「山びこ」「山芋」 人間教育の軌跡(39)	朝日新聞・夕刊	○
11	1991	2		STARDUST:アイルランドのイタコ画家	芸術新潮	○
12	1991	6	7	現代人物誌:愚安亭遊佐さん ひとり芝居	朝日新聞・夕刊	○
13	1991	7	9	青鉛筆:下北初の「イタコ堂」を建立 青森・大間町	朝日新聞・朝刊	
14	1991	7	30	恐山大祭:あの世から声がきこえる! イタコの口寄せで甦る新盆の有名な人たち	週刊女性	
15	1991	9	17	恐山のニューフェース 19歳と22歳のイタコ誕生	AERA	
16	1991	9	27	余白を語る:いいだもさん	朝日新聞・夕刊	
17	1991	10	12	日本原景:霊場=青森・恐山 現世と来世が交錯 魂を揺さぶる聖地	読売新聞・夕刊	
18	1991	10	19	日本原景:巫女=青森・恐山 哀しげに響く口寄せ 死者と生者の“対面”	読売新聞・夕刊	
19	1991	10		グラビア:にっぽん不思議探検特別篇 みちのく霊地巡礼 出羽三山・恐山・金華山	旅	
20	1991	11	26	“イタコに向いている”「神のお告げで人生を決めました!」	女性自身	
21	1992	7	28	恐山大祭:三途の川を渡ったスター 天国からの声	週刊女性	
22	1992	8	6	ナウのしくみ(389):恐山に新風! 20歳代“レディースイタコ”の妙に軽いノリのクチヨセ	週刊文春	
23	1992	9	11	リレー・エッセー:「死」を想う「死」を語る	アサヒグラフ	
24	1993	1	11	日本各地の民俗 訪ねた40年の旅 桜井徳太郎さん「民俗探訪」刊行開始	読売新聞・朝刊	
25	1993	2		インタビュー ルポ・日本最後のイタコ 日向恵子(23歳)	DENIM	
26	1993	7	27	恐山大祭:イタコの小笠原ミヨウさんの口寄せで甦る 三途の川を渡ったスター・有名人	週刊女性	
27	1993	8	17	夏祭りニューウェーブ:「昨日に会いたい」	朝日新聞・朝刊	
28	1993	9	18	駒澤大学名誉教授・桜井徳太郎氏 民俗探訪シリーズが完結	読売新聞・夕刊	
29	1993	10	20	新・名作歳時記:秋(3) 吉行淳之助「暗室」から(連載)	読売新聞・夕刊	
30	1993	11	5	人間ウォッチング'93:松村邦洋「現実と虚構の境界を笑いで結ぶ“イタコ芸”」	アサヒグラフ	○
31	1994	1	27	「おこんじょうり」新演出で ピアノ1台・歌手4人のオペラ	朝日新聞・夕刊	
32	1994	6	15	珍日本紀行(61):賽の河原2000体の地蔵尊に太宰も泣いたのだろうか	SPA!	
33	1994	8	4	女とは何か?男からの素朴な疑問	自由時間	
34	1994	10	6	HON:「都並さんがぼくに乗り移りイタコ状態で書いたんです」『狂気の左サイドバック』	アサヒ芸能	○
35	1994	10	15	情報ランド:岩波シネマカルチャーサロン	朝日新聞・夕刊	
36	1995	3	6	私の失敗:「日本とゼーゼー…」 司会者・古舘伊知郎	朝日新聞・夕刊	○
37	1995	4	10	話の港:東京、東北両電力が下北半島の四季を紹介する写真パンフレット作成	読売新聞・夕刊	
38	1995	11	24	生老病死の旅路:祖父江孝男さんに聞く「人間万事塞翁が馬」で	読売新聞・夕刊	○
39	1996	5	18	経済クロスワードパズル 正解と当選者	朝日新聞・夕刊	
40	1996	9	5	ニュース・スナップ:大物バンド続々再営業 「ロックは死んだ」か	朝日新聞・朝刊	○
41	1997	5	18	絵は風景:田澤茂「日本の神々」「土俗も声」微細にからりと	読売新聞・朝刊	
42	1997	5	25	記者が選ぶ:「アニミズムの世界」村武精一著	読売新聞・朝刊	
43	1997	8		女の敵に勝つためのA to Z(4):イタコ女とフェロモン女	UNO!	○
44	1997	10	31	靈魂が乗り移る「口寄せ」のプロ	FRIDAY	
45	1997	11	8	今日のノート:死者と生者	読売新聞・朝刊	
46	1997	12	7	今日のノート:新しい歴史像	読売新聞・朝刊	
47	1998	1		MY FAVORITE BOOK:猫沢ミエ イタコ漫画万歳!	月刊カドカワ	○
48	1998	5	13	トーキングエクスプロージョン エッジな人々(43)	SPA!	○
49	1998	7	19	著者に会いたい:うわさの神仏 日本闇世界めぐり 加門七海さん	朝日新聞・朝刊	
50	1998	8	1	こちら編集部	朝日新聞・夕刊	
51	1998	8	10	きくということ5:川村邦光 イタコに求める死者ならぬ自らの声	朝日新聞・夕刊	
52	1998	8	11	今週をなっとく:恐山のイタコが人手不足!最新心霊スポットはココ	女性自身	
53	1998	8	29	(あ)組公演「楽劇・女どん底」 様々な過去を持つ女たちを描く 兵庫	読売新聞・夕刊	
54	1998	11	15	榎本孝明が恐山でロケ フジテレビ系、20日放送の「金曜エンタテイメント」	読売新聞・朝刊	
55	1999	3	24	特上!文化井インタビュー 渋谷陽一	SPA!	○
56	1999	4	9	ちいさい旅みーつけた(63):青森編	週刊朝日	
57	1999	5	3	研研GO!GO!:仮想現実学 野原の散歩や拍手誘導	朝日新聞・朝刊	○
58	1999	5	19	深夜番組たんけん隊:「原宿ふりふら堂」街の今の空気伝える	読売新聞・夕刊	
59	1999	5	30	満月雑誌帳(262):イタコのごとく…	サンデー毎日	
60	1999	6	29	テレビ『タケシムケン』で話題!「美人イタコ」の本業は女社長	FLASH	○
61	1999	9	18	恐山で「マクベス」だべ〜 来月10日、仙台の劇団が全編東北弁で上演	読売新聞・夕刊	
62	1999	10	3	本と人:「俺たちのニッポン」エバレット・ブラウンさん	読売新聞・朝刊	
63	1999	10	14	百年のこと 第4部 仕事のすがた3:死者と語る時代の痛み	朝日新聞・朝刊	
64	1999	11	18	顔:東北弁でシェークスピア劇を上演する 劇団の主宰者 下館和巳さん	読売新聞・朝刊	

65	1999	11		わびさびたび(14): 恐山大祭の巻	小説すばる	
66	2000	2	26	明治人・大正人(94): 民俗学者、元駒大学長・桜井徳太郎さん82(連載)	読売新聞・夕刊	
67	2000	5	10	演劇: 台所太平記・ねぶたの女 生きる勇気と喜び	朝日新聞・夕刊	
68	2000	5	27	マガジン: 魂論じる「東北学」第2号	読売新聞・夕刊	
69	2000	6	10	西南につぼん歴史考: 万国の架け橋 沖繩の元氣(2)大城立裕(寄稿連載)	読売新聞・夕刊	
70	2000	6	26	文芸2000: 6月 杉山正樹氏「寺山修司・遊戯の人」ほか(連載)	読売新聞・夕刊	
71	2000	7	6	旅: 金木町(青森) 太宰の明暗斜陽館 陽性の音色、津軽三味線の故郷	読売新聞・夕刊	
72	2000	7	11	余響: 2000年7月11日	読売新聞・夕刊	○
73	2000	7	19	情報ランド: 夏のイベント	読売新聞・朝刊	
74	2000	7	24	東北版マクベス、英国デビューへ 恐山舞台の將軍暗殺劇	朝日新聞・夕刊	
75	2000	8	11	いやしの景色: 青森・恐山 亡き人と会い、語る	朝日新聞・夕刊	
76	2000	8	12	ひと: 下館和巳さん 東北弁による「マクベス」を英国で公演する	朝日新聞・朝刊	
77	2000	8	13	あなたが選ぶこの人が読みたい: トルシエ監督に寄り添う通訳?	朝日新聞・朝刊	○
78	2000	10	23	惜別: 作家・永倉萬治さん 妻が支えた不屈の執筆	朝日新聞・夕刊	○
79	2001	1	18	今日のノート: 宗教の世紀	読売新聞・朝刊	
80	2001	2	14	まんだら宗教学(35): 臨死もシャーマニズム 山折哲雄(寄稿連載)	読売新聞・朝刊	
81	2001	4	27	働く: 橋爪ゆかりさん 「私は私よ」復帰を決心	朝日新聞・朝刊	○
82	2001	7	12	黛ジュン「イタコで決めた破談！」	女性セブン	
83	2001	9	5	油つぼりんカーンの誘われてフラフラ(14)	ダカーポ	○
84	2001	9		最後のイタコ 2001年「恐山」夏の火祭	新潮45	
85	2001	10		新連載 路上観察学会 奥の細道を歩く 第1回 恐山～竜飛の巻	旅	
86	2002	1	20	絵と人のものがたり: 棟方志功(3) 制圧された躍動充実、奥底に死者への祈り	読売新聞・朝刊	
87	2002	8	26	障害者が導く豊かな文化 広瀬浩二郎・国立民族学博物館助手が講演	読売新聞・夕刊	
88	2002	11		反オカルト講座(98): 「生き霊」とのお笑い交信	噂の真相	
89	2003	1	1	祝・東北新幹線八戸開通記念	女性自身	
90	2003	2	9	おかあさんMOTHER 読者から: 死より、忘れられるのが怖い	朝日新聞・朝刊	
91	2003	2		私、マルグリット・デュラス(2): 魅惑のイタコ、ジャンヌ・モロー	すばる	○
92	2003	3		私、マルグリット・デュラス(3): 魅惑のイタコ、ジャンヌ・モロー(後編)	すばる	○
93	2003	6	2	旅: 下北(青森) 霊山と科学、不思議同居	読売新聞・夕刊	
94	2003	6	29	すれ違い: 3 世相ながめて 岡田哲也(ちょっと深呼吸)	朝日新聞・朝刊	
95	2003	8	29	暖簾にひじ鉄(130): 双葉山と話した!	週刊朝日	
96	2003	9	5	暖簾にひじ鉄(131): 亡父と話した!	週刊朝日	
97	2003	9	18	韓国舞踊、狂言ととりふね舞踏舎共演	朝日新聞・夕刊	
98	2003	9	20	ことばの旅人: 孤独が情熱を復活 南太平洋・タヒチ	朝日新聞・朝刊	○
99	2004	1	13	新春特別企画 「降霊」インタビュー「霊界からの提言」	SPA!	
100	2004	1	27	マガジン: 「ビッグコミック」で「宗像教授異考録」の連載始まる	読売新聞・夕刊	
101	2004	5	7	ルポ・素顔は普通の30代「最期のイタコ」と呼ばれる2人	婦人公論	
102	2004	7	1	テーブルトーク: 広瀬浩二郎さん 全盲研究者が著書出版	朝日新聞・夕刊	
103	2004	7	7	旅情報 マリオン	朝日新聞・夕刊	
104	2004	7	26	みみずくの夜メール(102): 口寄せをききながら 五木寛之	朝日新聞・朝刊	
105	2004	8	16	みみずくの夜メール(104): 赤い橋を渡りながら 五木寛之	朝日新聞・朝刊	
106	2004	8	21	国宝! ベスト・ヒット・ギャグ コージー・富田「髪切った?」1999年作	テレビブロス	○
107	2004	8	31	ゲッツ板谷の出禁上等! (60): 恐山のイタコにチャレンジ	SPA!	
108	2004	9	17	暖簾にひじ鉄(182): 死者と話す夏	週刊朝日	
109	2004	10	14	恋の渇きから愛の潤いへ 病から復帰の平松愛理、4年ぶりアルバム	朝日新聞・夕刊	○
110	2004	11	24	スローに楽しむ 新・日本百名山: 大尽山 岩崎元郎	朝日新聞・夕刊	
111	2004	12		石井信平のメディアに喝! 「イタコ」の一茂とマスコミが長嶋監督を「生き仏」にする	宝島	○
112	2005	1	7	フジ系「浅見光彦シリーズ」人気の10年、列島縦断の20作目	読売新聞・夕刊	
113	2005	10	5	「女という病」中村うさぎ著	読売新聞・夕刊	○
114	2005	11	4	トリビアな日々(65): アホな後継者は国を滅ぼす	FRIDAY	
115	2005	11	27	HONライン倶楽部: 五木寛之の巻 苦境を超え、生きる力わく	読売新聞・朝刊	○
116	2005	12	26	文芸時評: 夢と反復 象徴システムの呪縛、戦い続ける言葉の力 島田雅彦	朝日新聞・夕刊	○
117	2006	3		ミステリーダ・ヴィンチ(77): パロディー&バスティーシュでミステリーを味わいつくせ!	ダ・ヴィンチ	○
118	2006	3		小林秀雄の霊が降りてきた 科学者の私が恐山のイタコに心動かされたわけ	文藝春秋	
119	2006	4	22	新風景を歩く(32): 生駒山・朝鮮寺 「恨」鎮める、懸命な祈り	朝日新聞・夕刊	
120	2006	6	12	高校グラフィティ: 青森(上) 青森・弘前表現者はえふりこき	読売新聞・朝刊	
121	2006	7	29	イタコの口寄せに癒やし効果 現代医療に応用も 青森県立保健大調べ	読売新聞・夕刊	
122	2006	8	22	ひと: 幻想的…室町物で勝負 作家・堀川アサコさん	読売新聞・朝刊	
123	2006	10	12	第8回「新! 読書生活」島田雅彦さん、金原ひとみの対談	読売新聞・朝刊	○
124	2006	10	29	不思議図書館この本が好き!: テーマ「たどる」(2)	週刊読売	
125	2007	3	6	人を幸せにした「祈祷師」知られざる神秘の世界	週刊女性	
126	2007	3		女の占い2007 中森じゅあん×酒井順子 恐山イタコ紀行	CREA	
127	2007	7	19	深語帳: 恐山	読売新聞・夕刊	
128	2007	8	15	杜の都シンポジウム 東北から日本の美意識問う「畏れ」こそ文化の核	読売新聞・朝刊	
129	2008	2	21	ソウルに村祭りを見に行く 歌舞も優雅に、万神のお告げ 浮葉正親	朝日新聞・夕刊	
130	2008	7		ドラマ『東京ゴーストリック』に出演中のイケメン・イタコブラザーズ参上	POTATO	

131	2008	8	5	よくばり湯の旅:霊場にわき出る命の湯、恐山の温泉 青森県	朝日新聞・タ刊	
132	2008	8	22	ニッポンの流儀(31):お盆と恐山	週刊ポスト	
133	2008	12		職業欄はエスパー2(3):霊を降ろす「未練」	本の旅人	
134	2009	2	22	文庫・新書	朝日新聞・朝刊	
135	2009	3	17	心のコスプレ キモチを着替えてもいいじゃない(44)	SPA!	
136	2009	7	6	加藤秀俊さん新刊「霊媒」「芸能」から見たメディア	読売新聞・朝刊	○
137	2009	8	5	みんなのマンガ学:地獄先生ぬ〜べ〜 子ども守る理想の教師	朝日新聞・タ刊	
138	2009	10	27	シリーズ人間:恐山“最後のイタコ”日向けい子さん	女性自身	
139	2009	11		現実と非現実の絶妙なバランス 堀川アサ子『たましくる イタコ千歳のあやかし事件帖』	波	
140	2010	1	15	五木寛之さん新刊「親鸞」 鬱の時代照らす光に	読売新聞・朝刊	○
141	2010	3	6	be between 読者とつくる:行列に並ぶのは平気?	朝日新聞・朝刊	
142	2010	3	19	週刊朝日女子部出勤 本誌記者が「馱deイタコ」体験	週刊朝日	
143	2010	3	28	異才列伝:今東光 人生相談 愛あふれる猛毒舌	読売新聞・朝刊	
144	2010	4	11	ウオッチ!:古くて新しい教科書	朝日新聞・朝刊	
145	2010	4	27	文芸時評:脱物語への模索 思想や技法に仕掛け 斎藤美奈子	朝日新聞・朝刊	
146	2010	6	13	「ご当地キャラ」ムッシュ・ムチュラン1世	読売新聞・朝刊	
147	2010	6	28	高橋竹山の未発表音源、CDに 津軽三味線、ライブなど計1時間	朝日新聞・タ刊	
148	2010	7	22	ニッポン人脈記:毒に愛嬌あり:7 国家つく、祖母の「日の丸」	朝日新聞・タ刊	○
149	2010	8	5	イタコの癒やし効果「故人の言葉」で悲嘆ケア 遺族の心とらげ前向きに	読売新聞・タ刊	
150	2010	8	14	自殺者遺族 癒し効果 イタコ「口寄せ」国助成で研究 青森の教授ら	読売新聞・タ刊	
151	2010	9	2	NEWS SPOT:「自殺者の霊」が遺族を癒す!	アサヒ芸能	
152	2010	9	9	TVふうん録(17):イタコ「天海祐希」の演説が虚しく響く『GOLD』	週刊新潮	○
153	2010	9		Deep Walker NEO:あなたの知らない北東北(前編)	実話ナックルズ	
154	2010	9		『魔所』ねぶたが行く 堀川アサ子『魔所 イタコ千歳のあやかし事件帖2』新潮社	波	
155	2010	10		Deep Walker NEO:北東北ミステリーツアー(中編)	実話ナックルズ	
156	2010	11	9	大杉栄の突破力、現代に コラムニスト中森明夫さん、純文学デビュー	朝日新聞・タ刊	
157	2010	12	6	堂場瞬一の海外ミステリー応援隊:「心理検死官ジョー・ベケット」	読売新聞・タ刊	○
158	2010	12	24	消えゆくイタコ “死者の言葉”伝える東北の巫女 修業敬遠、今や十数人	朝日新聞・朝刊	
159	2011	4	4	「オジイサン」「豆腐小僧」を刊行 京極夏彦さん 無駄のある人生が必要	読売新聞・タ刊	
160	2011	5	23	風土が育む豊かな個性 みちのくの出版社の本	読売新聞・タ刊	
161	2011	7	7	旅:フブスグル湖(モンゴル) 草原の国北辺の観光地	読売新聞・タ刊	○
162	2011	8	22	信じる(7):急成長社会、お告げ重用 韓国	朝日新聞・朝刊	○
163	2011	8	29	仏典に学ぶ日本1000年の知恵:源信「往生要集」末本文美士	朝日新聞・タ刊	
164	2011	8	29	知遊自在:逆説の夏(3) 暗闇にこそ、光明あり 視覚を離れ、感覚を研ぐ	朝日新聞・タ刊	
165	2011	8	29	読売歌壇:8月29日	読売新聞・朝刊	
166	2011	9	29	主演の奈良岡朋子、なじみの津軽弁を披露 劇団民芸「カミサマの恋」	朝日新聞・タ刊	
167	2011	10	25	琉球ユタ「はる」の琉球スピリチュアルの智恵(70)	週刊女性	
168	2011	10	28	東日本大震災 明日への掲示板	読売新聞・朝刊	
169	2011	11	14	生老病死の旅路:幼心に響いたシャーマンの声 佐々木宏幹さん	読売新聞・タ刊	
170	2011	11	15	現代風・超訳…開け古典の扉 思いつなぎ新古今読み変え	朝日新聞・タ刊	○
171	2012	1	18	美の履歴書(237):「火の折り」荘司福 のぼる炎に込めたのは	朝日新聞・タ刊	
172	2012	2	18	ひと:田附勝さん 第37回木村伊兵衛写真賞を受賞した	朝日新聞・朝刊	
173	2012	3	22	ルポルタージュ 時代を創る女たち・日向けい子	婦人公論	
174	2012	4	2	笑の歳時記:四月 林家花丸 何が出るかな 才能満開	読売新聞・タ刊	
175	2012	5	1	ひと:広瀬浩二郎さん 触る展示を広める全盲の研究者	朝日新聞・朝刊	
176	2012	5	8	エンターテインメント小説月評:ヒロイン 作者に乗り移る	読売新聞・朝刊	○
177	2012	6	4	死者への思い解き放って 恐山菩提寺の僧侶・南直哉さん	朝日新聞・タ刊	
178	2012	6	20	原発とメディア(175):青森・下北半島:33 地元放送局の奮闘と圧力	朝日新聞・タ刊	
179	2012	7	19	旅:岩木川(青森) 流域に息づく庶民信仰	読売新聞・タ刊	
180	2012	8	3	はばたけ高校生 高総文祭とやま:未来への希望、届けたい	朝日新聞・朝刊	
181	2012	8	17	人生の贈りもの:詩人・吉増剛造(5) 歩き続け、沈黙の言語を捕まえたい	朝日新聞・タ刊	
182	2012	8	19	第36回全国高等学校総合文化祭 伝統と情熱の粋 花開く	読売新聞・朝刊	
183	2012	8	28	「いのち」見つめ全力 高総文祭の優秀12校、東京公演	朝日新聞・朝刊	
184	2012	8	30	訳あり週刊実話 ポツ原稿 震災の影響で「イタコ」大盛況	週刊実話	

新聞』は、それぞれ一九八五年と一九八六年を境に、見出しとキーワード検索から全文検索方式へとシステムの切り替えを行っている。よって、前掲の初出時期には、検索方式の転換に基づく比喩的用法の「顕在化」に過ぎない可能性が指摘される。また、「大宅壮一文庫」に関しても、一九八八年以降の記事を対象とした「大宅壮一文庫雑誌記事索引検索Web版（リニューアル前）」が、記事内容ごとに分類された紙媒体の目録に比して、より多くの記事を拾い上げているのは間違いないだろう。

以上の事柄を踏まえる場合、比喩表現としての『イタコ』の出現時期を、記事の存在より特定することは不可能だと言わざるを得ない。そこで本節では、やや変則的とはなるものの、比喩的用法という表象が存在する事実に価値を置き、分析を行ったうえで、その表象的な特徴から従来の『イタコ』との関係を考察していきたい。

前述の通り、一九九〇年から二〇一二年までの期間中に、『イタコ』を比喩として使用する記事は、計四二件確認される（該当記事は【表4・1】に併記）。比喩の種類に着目すれば、比喩を明示する直喩法が全体の半数に当たる二一件、明示しない隠喩法が一六件で、二種を併用する記事も五件存在した。「イタコ」と同じ「（直喩法）」と「イタコ状態になつて」（隠喩法）を併用していた先の事例【81】は、まさにこのタイプに相当すると言えよう。なお、「イタコ状態」に象徴されるように、隠喩法には「イタコ」と他の名詞とを結合させ、新たな名詞を作り出す事例が複数見受けられる。

「コピーライター」もそうであるが、『イタコ』によって比喩される対象に多いのは、何らかの作品を公に提示する役を負った「表現者」である。次に挙げるのは、順に「役者」、「漫画家」、「物まね芸人」、「作家」を比喩した表現である。

「現代人物誌…愚安亭遊佐さん ひとり芝居」【12】

死者の肉親に頼まれて仏おろしをする恐山のイタコのように、演者はミキになりきって叫ぶ。

「MY FAVORITE BOOK：猫沢エミ イタコ漫画万歳！！」【47】

あの世とこの世、現実と幻覚を行ったり来たりするイタコ漫画家しりあがり寿。

「国宝！ベスト・ヒット・ギャグ…コージ・富田「髪切った？」1999年作」【106】

よく人に、どうやってものまねやるんですかって聞かれるんですけど、わかんないんですよ。顔とか身振りとか、性格から、その人になりきってるって感じですから。いってみれば、イタコですよ

「第8回「新！読書生活」…島田雅彦さん、金原ひとみの対談」【123】

小説家というのは、様々な人格に憑依（ひょうい）するシャーマンのような存在だから、その都度、自分あるいは誰かをモデルにした登場人物に乗り移りながら書いている。（中略）『オートフィクション』なんて「イタコ状態」で書いているでしょう？

コピーライターを比喻した事例では、「イタコ」の語を「クライアントになり代わって語る＝代弁者」の意で使用していたわけだが、これと右の表現との間には共通項を見出すことが可能だ。すなわち、いずれの事例においても、「イタコ」の語は、「自身の体に“他者”を招来し、他者となって語る（行為する）」という表現者の身体状況を比喻するために使用されているのである。こうした特徴は一部の記事に限られたものではなく、他の記事にも共通している（【表4・2】…「イタコ」の語を用いた比喻表現の一覧）。例外は、キャスターの不鮮明な語り口を「恐山のイタコ」になぞらえた【36】のみだろう。つまり、比喻表現としての《イタコ》とは、儀礼の具体相と地域性を排し、「超自然的存在を憑依させる（霊媒）」という宗教的職能のみを焦点化した、極めて単純化かつ一般化された表象だと言える。

そのうえで、当該表象が他の表象と異なるのは、比喻が受容者の理解を前提とした表現であるからに他ならない。比喻表現が比喻として機能し得るのは、表現に認められる対象との類似性、換言すれば、一定の像が受容者の側に共有されているためである。比喻表現としての《イタコ》が照射するのは、「大衆」におけるイタコについてのステレオタイプの介在である。

【表4-2】「イタコ」の語を用いた比喩表現の一覧

記事番号	表現(※太字は見出し、もしくは小見出し)
3	「カリフォルニアの「イタコ」—宇宙を語る」 「チャネラーとは、すなわち死者の霊を呼び出してその媒介となるイタコ(青森・恐山の霊媒師)のようなものであるが、」
8	「普通の意識状態を保ったままでチャネルする「コンジャス・チャネル」もあるが、日本のイタコのように、トランス(忘我)状態でつながる方が一般的。」
9	「お堂にはだれもいない。しかし、聴いているんですよ、死者たちが。オレの声を。」イタコのような歌人だ。」
10	「子どもの作品を直しているうちに自分が出てくる。(中略)教師自身が霊を呼ぶイタコの口よせみたいになって子どもに乗り移ってしまうのです。」
11	「 アイルランドのイタコ画家 ル・ブロッキー 」
12	「死者の肉親に頼まれて仏おろしをする恐山のイタコのように、演者はミキになりきって叫ぶ。」
30	「 現実と虚構の境界を笑いで結ぶ“イタコ芸” 」
34	「 都並さんがぼくに乗り移りイタコ状態で書いたんです 」 「W杯アジア予選の全体を客観的に描くんじゃなくて、都並さん自身が語り手のぼくに乗り移って、一種のイタコ状態みたいになって書くという、おもしろい形になったと思います。」
36	「読み始めた時には息切れと緊張で(中略)まるで恐山のイタコのような語り口となり、案の定、抗議電話が殺到した。」
38	「沖縄のシャーマニズムや青森のイタコなどのように、死が日常生活の中に根づいている例はありますが、日本人は全般的に死をあまり深く考えていないですね。」
40	「過去の遺産で食いつなぐ再結成ブームも、こうした「イタコもの」まで出るに及んで、とうとう行き着くところまで来たようだ。」
43	「 イタコ女と、フェロモン女。 」 「イタコ女のイタコたるゆえんを、出版社に勤める女性(31)に説明してもらった。「つまりね、憑依しちゃうんですよ。ある特定の上司が」
47	「 イタコ漫画家万歳! 」 「あの世とこの世、現実と幻覚を行ったり来たりするイタコ漫画家しりあがり寿。」
48	「 時代をデザインするイタコ体質の男 」 「イタコみたいなもんじゃありませんか、恐山の(笑い)。人の思いなり感受性なりをキャッチしやすい体質なんだと思います。」
55	「 “インタビュアー”は一種のイタコと言えるかもしれない 」 「面白い人を見つけて出して、面白い話を聞くのが好きなんです。一種のイタコと言えるかもしれませんね」
57	「今井倫太郎研究員(二九)は「イタコロボット」を研究している。利用者が手にした携帯端末画面のキャラクターが(中略)、向こうからやってきたロボットに乗り移る。」
60	「 テレビで話題!【美人イタコ】の本業は女社長 」 「“日本一”の美人降霊師に挑戦するイタコよ、出てこい!」
72	「沖縄県庁に勤める友人が、沖縄の霊能者ともいえる「ユタ」に見てもらうことを勧めた。(中略)青森県・恐山の「イタコ」のように霊が乗り移る場合もある。」
77	「今度はシンドニーで、トルシエが乗り移ったイタコとなって「お告げ」を絶叫することだろう。」
78	「この十二年の間に、私は、フロッピーを受け取りパソコンに向かうと、自然にあの人の思考になれるようになっていきました。イタコみたいに…」
81	「コピーライターの仕事は「イタコ」と同じ、とずっと考えてきた。「クライアントの霊がとりついたイタコ状態になって、商品がいかに魅力的か、表現するんです。」
83	「 ここは「性感イタコ」?オーラ治療でトランス状態を演じるハメに… 」
91	「 魅惑のイタコ、ジャンヌ・モロー 」
92	「 魅惑のイタコ、ジャンヌ・モロー 」
98	「なんだか、ゴーギャンの孤独を語るイタコの声のように聞こえる。」
106	「よく人に、どうやってもものまねやるんですかって聞かれるんですけど、わかんないんですよ。顔や身振りとか、性格から、その人になりきってるって感じですから。いってみれば、イタコですよ」
109	「シナリオを作る感覚でした。取材して、主人公が乗り移りイタコ状態になるまで自分を追いつめて」
111	「 「イタコ」の一茂とマスコミが長嶋監督を「生き仏」にする 」 「リハビリで頑張ってます、は息子の一茂が「イタコ」となって語っていることに過ぎない。」
113	「著者は加害者、被害者どちらにも心を寄せていく。語り口はまるで恐山のイタコを思わせる。」
115	「才能というものがもしあるとすれば、それは時代のメディアム(巫女(みこ))として、自己を放棄する覚悟のことだろう。恐山のイタコのように語りたい、というのが私の夢である。」
116	「笙野頼子の「だいにつほん、おんたこめいわく史」(群像)は講談調もしくはイタコの口寄せ風の「私語り」にした、現代日本の精神分析である。」
117	「 イタコのように夏目漱石を憑依させていた執筆期間 」 「「イタコ書き、とても言うんでしょうか。執筆にかかった期間は約半年でしたが、その間は日常会話も『あ、漱石が入っている』というような口調になっていました(笑)。」
123	「小説家というのは、様々な人格に憑依(ひようい)するシャーマンのような存在だから、その都度、自分あるいは誰かをモデルにした登場人物に乗り移りながら書いている。(中略)『オートフィクション』なんて「イタコ状態」で書いているでしょう?」
136	「東北地方のイタコや沖縄のノロのような、霊界と現世をつなぐ「霊媒」を、英語では「メディアム」という。」
140	「作家の仕事は、恐山のイタコのようなもので、時代の要請や条件が整って自然と書かせてくれる。」
148	「みねはよく胸が痛む、背中が痛いと言っては病院でなく、恐山にいるイタコのような神降ろしの女性の元に通った。」
152	「 イタコ「天海祐希」の演説が虚しく響く「GOLD」 」 「この身勝手な暴論の元出は天海ではなく、間違いなく脚本家・野島伸司である。天海はいわばイタコ状態だ。」
157	「女性主人公、ジョー・ベケットは精神科医で「心理検死官」。(中略)イタコかよ、と一人でつつこみながら読み始めました。」

161	「韓国でムーダン、巫俗人(ムソクイン)などと呼ばれる人々は、日本の東北のイタコや沖縄のユタと似ている。」
162	「シャーマンとは太古以来の宗教的職能者で、点や遠祖の声を聞いて託宣・預言・治病を行う。まあ、恐山(青森県)のイタコのような存在である。」
170	「「研究者が客観性を欠くのでは、と尻込みしつつ「自分は透明な存在になって、紫式部の心を読者に伝えたかった」という。(中略)「イタコのように」なってきた」
176	「ヒロインが貫井氏に憑依(ひょうい)して女性作家の業を赤裸々に吐露してしまったみたい、な、「イタコ小説」なのだ。」

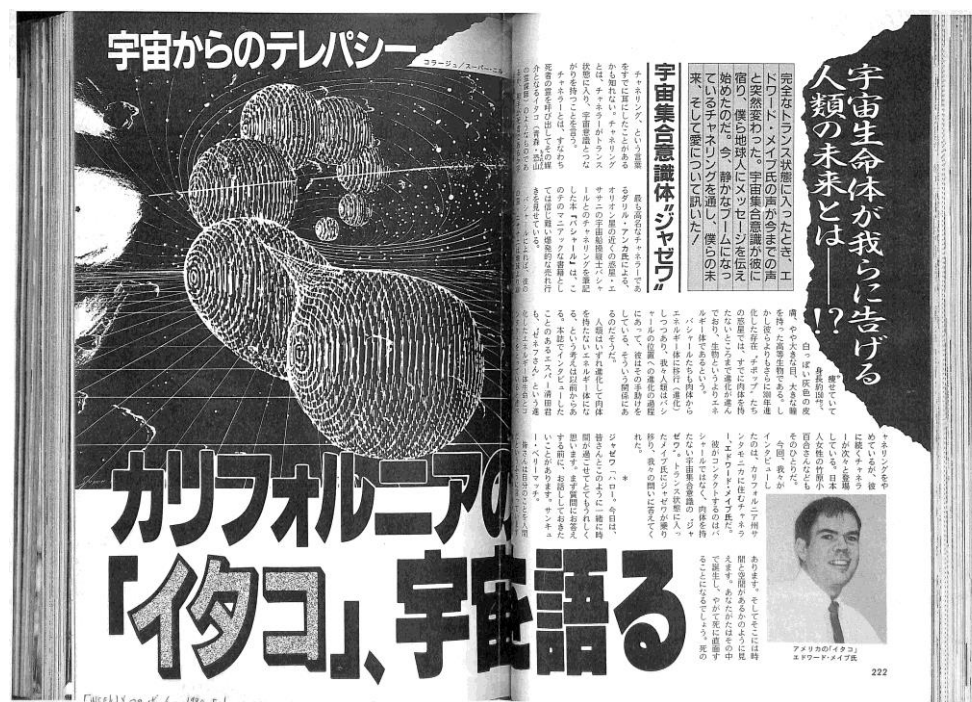


写真 4-1 「チャネラー」を「イタコ」に例える記事

検索条件の問題上、比喻表現を用いた記事の数を根拠に、ステレオタイプの形成要因を考察することは出来ない。だが、冒頭に挙げたリップマンの指摘を念頭にマス・メディアの動向との比較を行う場合、「イタコ」Ⅱ「超自然的存在を憑依させる者」という宗教的職能に特化したステレオタイプの在り様は、特定の文脈下に生じた表象的特徴と符合を見る。それが、「オカルトブーム」のもたらした《イタコ》の表象様式である。

イタコの宗教性、より正確を期すれば、「恐山のイタコ」が有する霊媒機能」に価値を見出す「オカルト」の枠組みは、これを「我々」に提供するに際して二つの処理を施していた。一つは、「口寄せ（プロセス）の省略」と「決まりごとの省略」に見られた口寄せの単純化、もう一つは「口説の標準語化」に見られた口寄せの一般化（地域性の除去）である。ステレオタイプの特徴と対応する二つの処理は、「我々」という《イタコ》の担い手に即して生じたものであり、その担い手を「他者」の領域に置いた「オカルトブーム」前の状況とは区別される。したがって、少なくとも表象的な特徴の点では、比喻的用法や基盤となるステレオタイプは、「オカルトブーム」に続く局面として解されることになる。

なお、比喻表現としての《イタコ》は、当然のことながら、「チャネラー」【3・

8】、「ユタ」【72】、「ムーダン」【161】といった、類似的宗教的職能者を説明する際にも用いられている（写真4・1）。「超自然的存在を憑依させる者」とは、包括概念である「シャーマン」の一類型に相違ない。巫儀を対象に単純化と一般化が押し進められた結果、《イタコ》は憑依型シャーマンとほぼ同義の存在と化すに至ったと言ってよいだろう。憑依を「売り」にした「霊能力者」の高野モ

ナミが「イタコ」の名で活躍していたように（【60・99】）、これは、憑依型シャーマン全般が「イタコ」の呼称を使用可能になったことを意味している。

第三節 ステレオタイプの形成と《イタコ》の敷衍的利用

一九九〇年代以降の《イタコ》には、「比喩的用法」の他に、もう一つの特徴が指摘される。それは、小説、漫画、演劇、テレビ番組等の創作分野、とりわけフィクショナルな物語文化における利用の活発化である。「創作」には、ドキュメンタリーや写真集のようなノンフィクション作品も含まれるが、以下、本節では「創作」の語をフィクションの意味で狭義的に使用したい。

創作分野における「イタコ」の活用は、一九六〇年代の「《イタコ》ブーム」時にも確認されたが、【表4・1】に含まれる一八作品二四件という記事の数は、一九九〇年代より前の状況に照らしても、突出していると言わざるを得ない。《イタコ》が多様なシャーマンを包含可能となったように、イメージの単純化と一般化は、対象のアイデンティティを特定の要素に固定することで、その要素以外の差異を不問とし、当該イメージの敷衍的利用を可能にする。こうした特徴を踏まえた場合、前節で述べたステレオタイプの形成と創作分野での活用は、決して無関係ではないように思われる。

イタコについてのステレオタイプが創作分野に与えた影響を検討するため、ここでは一九九〇年代以降に出版され、非常に大きな影響力を有したと見られるマンガ「地獄先生ぬ〜べ〜」と「シャーマンキング」を取り上げたい。両作品は、いずれも集英社発行のマンガ雑誌『週刊少年ジャンプ』に長期連載され、アニメ化や実写化もなされた人気コンテンツである。本研究の第二部第六章では、大学・短期大学に在籍する学生を対象に、イタコに関する知識の保有状況を把握するための質問紙調査を実施しているが、この調査でもイタコを認知した契機として多くの者が二作品の名を挙げていた。

なお、分析に際しては、「ジャンプ・コミックス」レーベルの単行本を使用した。

1. 「地獄先生ぬ〜べ〜」

真倉翔原作、岡野剛作画「地獄先生ぬ〜べ〜」は、一九九三年から一九九九年に『週刊少年ジャンプ』で連載されたマンガである。複数媒体で展開を見たメディアミックス作品で、テレビアニメ（一九九六・一九九七年）、アニメ映画（一九九六・一九九七年）、実写ドラマ（二〇一四年）等が制作された。

悪霊や妖怪から子ども達を守る「霊能力教師」・鵜野鳴介の活躍を描いた本作には、都市伝説、怪談、妖怪、幽霊、未確認生物といった超自然に関する既成の知が多数用いられており、文脈の異なる知の断片が「霊能力教師」の存在のもとに有機的に結び付き、一つの物語を紡いでいる。主要キャラクターの構成員である「イタコ・葉月いずな」は、まさにそうした作品構造の産物と言えよう。

葉月いずなは、イタコの修行を投げ出して上京してきた秋田県出身の女子中学生という設定となっている。彼女が登場するエピソードを総括した場合、『イタコ』としての「葉月いずな」には、二つの特徴が認められる。

一つは、既存の要素の扱いに関わるもので、口寄せの前景化／口寄せ以外の後景化である。これを端的に示すのは、初回登場時に付された「イタコ」の説明だろう。

イタコ：自分の体に死者の霊を憑依させ、語らせる術（口寄せ）を得意とする。恐山のイタコが有名。³

また、彼女は修行を中断しているために、一人前の能力者とは見なされていない。ゆえに、その物語は「イタコ」の成長譚でもあるのだが、ここで習得すべきイタコの「術」とされているのは、「霊を自分にとりつかせ語らせる術」⁴であるところの「口寄せ」である（写真4・2）。

前掲の引用や写真が物語っているように、葉月いずなには「恐山」や「秋田県」といったイタコの実態に由来した地域性も付与されている。だが、これらの地域性があくまで「背景」としての設定に過ぎず、キャラクター自体の在り方を規定するものでないことは、東京という彼女の活動域からも明らかである。



写真 4-2 「地獄先生ぬ〜べ〜」における「口寄せ」

もう一つの特徴は、存在しない要素の追加である。師資相承の現実に反した「イタコの家系」もさることながら、テクストの独自性を際立たせているのは、やはり人物名にも反映されているイヅナ使いの要素だろう。イヅナや管狐は、特定の家や宗教的職能者に付随するとされた憑き物の一種であり、作中には「くだ狐」の名称で登場している。

イヅナの伝承は岩手県や青森県にも確認されるが、論者が知る限り、稲荷を信仰するカミサマに保有が囁かれる例はあっても、イタコがこれを伝統的に使役してきたという話は聞かない。しかしながら、本作は「くだ狐」を「東北地方のイタコ（霊能力者）が使うと言われる幼獣」と定義付たうえで、その使役をイタコの職能の一種としている。

既述のような改変は、民俗文化の在り様からすれば、「イタコ」ではないと判断される要素の付け足しに他ならない。つまり、「地獄先生ぬ〜べ〜」における《イタコ》の背後には、こうした諸要素の存在を問題としないような「イタコ」のイメージ、すなわち、アイデンティティの単純かつ明確な「イタコ」観が存在していることになる。

同様の特徴は、一方の「シャーマンキング」にも確認される。

2. 「シャーマンキング」

武井宏之「シャーマンキング」は、「地獄先生ぬ〜べ〜」と同様、『週刊少年ジャンプ』で一九九八年から二〇〇四年まで長期連載されたマンガである。人気を博した本作も例に漏れずメディアミックスがなされ、テレビアニメ（二〇〇一年・二〇〇二年）の他、ゲームやCDも制作された。



写真 4-3 「葉月いずな」の招霊



写真 4-4 「恐山アンナ」の招霊

主人公・朝倉葉が「世界の救世主」たる「シャーマンキング」を決めるための戦い——「シャーマンファイト」に挑む、という内容が物語っているように、本作の登場人物の多くは「シャーマン」で占められている。ただし、ここで述べられる「シャーマン」は、神仏と「何らかの方法」で接触を図る能力者全般を指しているため、「直接交渉」を基本とした学術用語としてのシャーマンと同義ではない。あらゆる宗教的職能者を包括し得るこの枠組みこそが、本作の魅力である、世界中の宗教的技法および職能者の競演を可能にしているとも捉えられよう。

こうした世界観の中に創出されたキャラクター「イタコ・恐山アンナ」は、本作のヒロインという極めて重要な役どころを担っている。人の心を読む能力ゆえに「恐山」に捨てられ、山麓でイタコを営む主人公の祖母によって養育された過去を持つ恐山アンナには、「恐山」や「下北」といった地域性が色濃く反映されている。彼女の過去には単行本二巻相当、話数にして一〇話の分量が費やされており、これは先の「葉月いずな」が、「恐山」や「秋田県」を随伴する情報として完全に後景化させていたのとは対照的だと言えよう。

しかし、下北地方の市街地を生活の場とする師匠とは異なり、やはり彼女の場合も、「恐山」や「下北」との結び付きはあくまで「過去」の出来事に過ぎない。彼女が作品内の「今」を生きているのは、「シャーマンファイト」のざない。彼女が作品内の「今」を生きているのは、「シャーマンファイト」の場合も、「恐山」や「下北」との結び付きはあくまで「過去」の出来事に過ぎない。彼女が作品内の「今」を生きているのは、「シャーマンファイト」の

開催地となった東京である。この点で、葉月いずなと恐山アンナで前景化される既存の要素は何かと言え、これもまた、他ならない口寄せであった。本



写真 4-5 「クチヨセ」の憑依対象

作の「シャーマン」には、各人のモチーフとする文化体系に則し、メルクマールとなる宗教的技能、いわゆる「得意技」が定められている。ゆえに、彼らの駆使する技は、既存の宗教伝統の一部を反映したものとなっているわけだが、登場時に既に体得されていた恐山アンナの得意技は、「数珠を鳴らして自らをトランス状態へと導き、霊界と通信して特定の霊を呼びよせる」⁶と解説されるところの「クチヨセ」である。

数珠をかき鳴らし、祭文を唱えながらトランス状態に入り、死者の霊を呼び出すという「クチヨセ」の手法は、実際の口寄せとも重なるものと言え、葉月いずなの「口寄せ」と比較しても、両者にさほどの相違は見当たらない（写真 4・3、写真 4・4）。ところが、呼び出した霊の憑依に関する点で、本作の「クチヨセ」は極めて特異な様相を呈していた。その要因は、「クチヨセ」が「イタコ」以外の被憑依者を想定し得る点にある。

写真 4・5 の場面が示すように、登場人物の殆どが「シャーマン」である本作において、「クチヨセ」の被憑依者には術者以外の第三者が含まれている。つまり、「クチヨセ」には術者自身への降霊と共に、「憑ける」という第二の宗教的功能、実際の口寄せには存在しない機能が付加されていることになる。

本節の冒頭、論者はイメージの単純化・一般化に伴うアイデンティティの一元化／可変性の拡大に着目したうえで、この特性が可能にした『イタコ』の敷衍的な利用と、創作分野における『イタコ』利用との因果関係を思索した。二つの作品に確認された「口寄せの前景化／口寄せ以外の後景化」と「存在しない要素の追加」が、前掲の「アイデンティティの一元化」と「可変性の拡大」に相応した特徴であることは、もはや指摘するまでもないだろう。宗教的職能に特化したステレオタイプの形成は多様な『イタコ』の存在を許し、

その増殖を促した。

分析対象とした「地獄先生ぬくべ〜」や「シャーマンキング」は、数ある創作物の中でも特にフィクション性の高い、ファンタジーに分類される作品である。したがって、《イタコ》を扱う他の創作物に比して改変度が高く、前掲の特徴をとりわけ顕著に示す作品であるのは確かだ。しかし、であるからこそ、表象の背後に潜む社会的イメージの顕在化には最も適した分析対象であったかと思われる。繰り返しとなるが、《イタコ》の登場する創作作品は、一九六〇年代の「《イタコ》ブーム」の時期にも制作されている。だが、前章までに名前の挙がった映画やテレビ番組に関して言えば、ここに「地獄先生ぬくべ〜」や「シャーマンキング」のような特徴を見出すことは出来ない。六〇年代の作品に描かれる《イタコ》、それは「恐山のイタコマチ」という特定の習俗を「他者の文化」として切り取った、地域的限定性を伴うものであった。ファンタジーの部類に入る「ゴジラ映画」(『ゴジラ・エビラ・モスラ 南海の大決闘』、一九六六年)ですら、その例に漏れないことを考えれば、一九九〇年代以降の表象に確認された特徴は、やはり一九六〇年代より後の動向に起因していると捉えてよいだろう。

第四節 結語

本章では、一九九〇年代以降の《イタコ》の特徴をステレオタイプ形成という観点から論じてきた。

「オカルトブーム」期の表象的特徴の延長線上に位置付けられる、特定の宗教的職能を焦点化した単純かつ普遍的ステレオタイプの形成は、その敷衍を可能にすることで、大衆文化における《イタコ》の増殖を促した。これは、一九八〇年代頃から急速に数を減らし、今まさに消滅しようとしている民俗文化としてのイタコの動向とは対照的である。

「イタコ」＝「憑依型シャーマン」という社会通念の構築は、表象の領域のみならず、実社会においても「イタコ」の増殖をもたらすことだろう。現に、インターネット等で宣伝を行い、電話回線を利用してサービス提供を行う「電話占い」の市場では、「イタコ霊能者」や「イタコ霊媒」といった造語と共に、「イタコ」が乱立する状況にある⁷。民俗文化の在り様に照らせば、電話占いに見る宗教的職能

者達は、決してイタコではない。そうした人々が「イタコ」を名乗ることが出来る、そして、名乗ることに価値を見出すのは、前掲のようなステレオタイプの存在があるからだろう。マス・メディアを主要な形成要因としているように、ステレオタイプの存在は対象の知名度の高さを物語っている。この知名度の高さこそが、彼らが「イタコ」に見出している価値に他ならない。

また、彼らが「イタコ」を名乗れる理由も、降霊に特化した単純明快なステレオタイプの存在にあるわけだが、「イタコ」を名乗るに際し、彼らが自らステレオタイプで削ぎ落とされてしまったイタコの伝統や地域性を補完し、これを積極的にアピールしている点は非常に興味深い。つまり、知名度を持つ「イタコ」は宗教的な市場の中で一種のブランドと化しているのであって、一見アンビバレントに映る前掲の補完は、このブランドの力を増強するための行動だと解される。

伝統的なイタコが姿を消していく一方で、表象としての《イタコ》や「イタコを名乗る者」は、彼らを「イタコ」だと見なす人々がいる限り、今後も再生産され続けていくことだろう。

- 1 吉見俊哉「ステレオタイプ」、北川高嗣他編『情報学事典』弘文堂、二〇〇二年、五一〇頁。
- 2 「ひと…みやこうせいさん ルーマニアの“遠野”に魅せられて十余年」、『朝日新聞（朝刊）』一九八四年二月一日付。「PEOPLE Show Lunn:ものまねを超えた“イタコ芸”で新しい笑いを生む男」、『PLAYBOY』一九八九年二月二七号。
- 3 原作・真倉翔、作画・岡野剛『地獄先生ぬ〜べ〜 九（妖怪お歯黒べったりの巻）』集英社、一九九五年、一一六頁。
- 4 原作・真倉翔、作画・岡野剛『地獄先生ぬ〜べ〜 一二（鬼の手の秘密の巻）』集英社、一九九六年、七一頁。
- 5 真倉・岡野『地獄先生ぬ〜べ〜 九』、一一六頁。
- 6 武井宏之『万辞苑』集英社、二〇〇二年、三八頁。
- 7 例えば、「電話占い陸奥」(<http://mutsu.cc/>)、「花染」(<http://kazen.jp/>)、「青森発霊視鑑定 天啓」(<http://www.tenkei.net/>)、「本物のイタコ霊能者が集う寺 恐山霊場別院 王寺院」(<http://o-ji.in/>)、「青森・いたこ 陸奥国 尼子」(<http://amako-itako.jp/>)、「電話占い浄恵」(<http://www.jokei.jp/>)等が挙げられる（アクセス日は全て二〇一五年九月二六日）。

第五章 《イタコ》の登場と《恐山》像の変容

第一節 問題の所在

大衆文化における《イタコ》の登場が、恐山への注目を通じて生起した事象であったことは、既に第二章で述べた。以来、《イタコ》は「恐山のイタコマチ」という特定の巫業を焦点化し続けてきたわけだが、《恐山のイタコ》の流通とは、「恐山と結び付いた《イタコ》像の普及」であると同時に、「イタコと結び付いた《恐山》像の普及」でもあった。本章では、《イタコ》の登場に伴う《恐山》像の変化を追うことで、「恐山」という場の観点から《イタコ》の登場を捉えておきたい。

青森県の下北半島中央部に位置する恐山は、むつ市新町（旧田名部町）の曹洞宗寺院・吉祥山円通寺を本坊とした恐山菩提寺の境内地に当たり、日本三大霊場の一つに数えられる聖地である。なお、厳密に言えば、「恐山」という語には、二つの位相が存在する。一つは、青森県の下北半島に存在するカルデラ地帯の総称、もう一つは、そうしたカルデラ地帯の内部に位置する「霊場恐山」の意であって、本論では後者を指して「恐山」の語を使用してきた。当地は仏教を正統の教えとした寺院境内地である一方、「死者の魂が集まる山」と信じられてきた民間信仰の場でもあり、そこには成立宗教の枠組みには収まりきらない、多様な死者儀礼が展開されてきた。祭典時に見られるイタコマチは、そうした数ある死者儀礼の一端を担うものに他ならない。

イタコが恐山に来訪し始めた時期については、これまでも学者や郷土史家によつて様々な推測がなされてきた。例えば、下北地方の庶民信仰を調査した楠正弘は、自著の中で「恐山にイタコマチが出来たのは、それ程古いことではない。私の推定では、大正の末年か、若しくは昭和初年の頃である。若しかすると、第二次世界大戦の終了後であるかもしれない」¹との見解を述べている。また、民俗学者の桜井徳太郎も「恐山のイタコマチは近々五〇年ほどの歴史しかもっていない」²と同様の推測を行っている。

第二部第一章でも言及するように、一七九三年（寛政五）の地蔵会（現在の大祭に相当）を描写した菅江真澄「於久能宇良宇良」を始め、幸田露伴「易心後語」（明治二五）、日下部四郎太「恐山紀行」（大正七）、笹沢魯羊『下北郡地方誌（下北地方誌）』（大正一〇

「昭和九」といった恐山関連の文章にはイタコの記載が無く、これらを根拠として、当地にイタコマチの成立した時期を考えることは出来よう。ただし、その年代は決して推測の域を出るものではない。

だが、大衆文化の領域においては、《恐山》と《イタコ》との結び付きを、明確に跡付けることが可能である。【表5・1】は、明治期から一九六〇年までの期間を対象とした、恐山に関する新聞・雑誌記事の一覧表である。この表に基づけば、一八九三年（明治二六）以降、戦前に限ってみても三七件の記事の存在が確認される。しかしながら、この三七件の中に、イタコの話題を含む記事は見当たらない。恐山を取り上げた記事にイタコが登場するようになるのは、雑誌『旅』一九五三年十一月号【記事番号38】（以下、【 】内は全て【表5・1】の記事番号を示す）以降である。

よって、大衆文化における《恐山》と《イタコ》との関係性を概観すれば、戦前より存在していた前者に、一九五〇年代頃から後者の要素が付加されるようになった、ということになる。それでは、《イタコ》が現れる前の《恐山》とは、一体いかなる場所として描かれていたのか。そして、《イタコ》の介入は、霊場の在り様をいかに変化させたのか。ここでは、「死者と生者との接触」に焦点を当て、以上の問いを考察したい。

第二節 《イタコ》以前の《恐山》——死者と生者との接触をめぐる——

前述のとおり、恐山を扱う記事にイタコが現れ始めたのは、戦後、一九五〇年代になってからである。ところが、《イタコ》の出現を遡ること半世紀、一八九六年（明治二九）の新聞記事には、既に「恐山に参詣して亡き人に遭はん」の文言を見出すことが出来る。

「海嘯余話…憫れむべき妄想」【5】

万死に一生を得たるもの父母兄弟妻子親族の死体漂着するを見て悲愁胸に逼りて遣る方なく皆只或は死者の跡を追はんとし或は六部となりて追福を営まんとし或は恐山に参詣して亡き人に遭はんなどいふのみ妄想と雖も真に憫れむべきなり

【表5-1】(恐山)に関する新聞・雑誌記事一覧(明治時代-1960年)

	年	月	日	件名	新聞名/雑誌名	備考
1	1893	6	17	恐山鳴動	朝日新聞(東京・朝刊)	
2	1893	6	17	恐山の噴火坑	朝日新聞(東京・朝刊)	
3	1893	6	22	青森県下北半島の恐山が鳴動	読売新聞(朝刊)	
4	1893	6	23	恐山鳴動の確報	朝日新聞(東京・朝刊)	
5	1896	7	15	海嘯余話: 惻れむべき妄想	朝日新聞(東京・朝刊)	
6	1899	3	5	恐山鳴動	朝日新聞(東京・朝刊)	
7	1900	8	4	恐山の惨事	朝日新聞(東京・朝刊)	
8	1900	8	5	青森県恐山の変事後報	朝日新聞(東京・朝刊)	
9	1901	4	13	地藏堂入仏供養会	朝日新聞(東京・朝刊)	
10	1911	4	21	大湊埋立と硫黄会社	朝日新聞(東京・朝刊)	
11	1913	7	22	去年の今日: 大湊港と恐山	朝日新聞(東京・朝刊)	
12	1913	11	7	東北の農村 日記帳から	朝日新聞(東京・朝刊)	
13	1918	7	4	恐山の神秘を物理学的に 日下部博士一行の研究登山	読売新聞(朝刊)	
14	1918	7	21	博士の山籠 恐山で信仰物理学研究	朝日新聞(東京・朝刊)	
15	1918	8	2	恐山紀行(1): 発端	朝日新聞(東京・朝刊)	
16	1918	8	3	恐山紀行(2): 準備	朝日新聞(東京・朝刊)	
17	1918	8	4	恐山紀行(3): 仙台出発(上)	朝日新聞(東京・朝刊)	
18	1918	8	5	恐山紀行(3): 仙台出発(下)	朝日新聞(東京・朝刊)	
19	1918	8	6	恐山紀行(4): 恐山着	朝日新聞(東京・朝刊)	
20	1918	8	7	恐山紀行(5): 夜の賑はひ	朝日新聞(東京・朝刊)	
21	1918	8	8	恐山紀行(6): 焦熱地獄	朝日新聞(東京・朝刊)	
22	1918	8	9	恐山紀行(7): 血の池地獄	朝日新聞(東京・朝刊)	
23	1918	8	10	恐山紀行(8): 極楽濱(上)	朝日新聞(東京・朝刊)	
24	1918	8	11	恐山紀行(8): 極楽濱(下)	朝日新聞(東京・朝刊)	
25	1918	8	12	恐山紀行(9): 帰仙	朝日新聞(東京・朝刊)	
26	1919	5	2	祭礼と世間(1)	朝日新聞(東京・朝刊)	
27	1926	11	24	恐山行(1)	朝日新聞(東京・朝刊)	
28	1926	11	25	恐山行(2)	朝日新聞(東京・朝刊)	
29	1926	11	26	恐山行(3)	朝日新聞(東京・朝刊)	
30	1926	11	27	恐山行(4)	朝日新聞(東京・朝刊)	
31	1926	11	28	恐山行(5)	朝日新聞(東京・朝刊)	
32	1926	11	30	恐山行(5)	朝日新聞(東京・朝刊)	
33	1930	3	1	あす開場の北海拓殖博覧会	朝日新聞(東京・夕刊)	
34	1934	10	12	中里介山「大菩薩峠・恐山の巻」(連載小説) 1	読売新聞(夕刊)	1935.6.16(200回)まで
35	1935	6	26	[広告]大菩薩峠 第14冊恐山の巻	読売新聞(朝刊)	
36	1935	8	4	一千万年、自然の彫刻 津軽の奇絶境「仏ヶ浦」を探る	読売新聞(夕刊)	
37	1938	7		信仰の山々: 恐山	旅	
38	1953	11		恐山の神秘	旅	
39	1954	11		一人一湯: 恐山	旅	
40	1958	7	31	ニュース映画評: 秀逸 「日共大会」(読売)と「恐山参り」(朝日)	読売新聞(夕刊)	
41	1958	8	1	ニュース映画: 見ものカメラ・ルポ二つ 読売の「日共大会」と朝日の「恐山参り」	朝日新聞(東京・夕刊)	
42	1958	8	3	わたくたちの伝説(26): 青森県 下北の恐山	読売新聞(朝刊)	
43	1959	5		本州最北端の火山風景	旅	
44	1960	8	24	読書: 「日本山岳風土記」(東北・北越の山々)	読売新聞(朝刊)	
45	1960	4		巫女の集う恐山の妖気	旅	
46	1960	8	14	死霊を呼び出す恐山の巫女	週刊現代	
47	1960	8	31	テレビ週評: 意外に魅力が薄い ローマ・オリンピック開会式	読売新聞(朝刊)	
48	1960	10		三途川の向う岸	オール読物	
49	1960	10		恐山の巫女市	オール読物	
50	1960	12		巫女が呼ぶ恐山の地獄極楽	歴史読本	

この記事は、同年六月一五日に発生した明治三陸大津波の余話を示したものである。三陸海岸一帯に甚大な被害をもたらし、多くの犠牲者を出した明治の大津波は、否応なしに我々が体験した東日本大震災の記憶を呼び起こす。二〇一一年以降、恐山には故人を弔うため、そして故人に“会う”ために、三陸沿岸の地域から多くの人々がやって来るようになった。明治期に書かれた前掲記事の様相は、一〇〇年以上の時を隔てた近年の霊場の姿と重なり合う。

とは言え、現在の《恐山》で死者と「会う」手段として想定されているのは、他でもなく「イタコの口寄せ」である。これが《イタコ》の介在無しに成立し得ない手段であることは、言うまでもない。では、《イタコ》が登場する以前の《恐山》における「亡き人に遭はん」とは、一体いかなる事柄を指しているのか。その内実を知るうえで参考になるのが、日下部四郎太の「恐山紀行」である。

「恐山紀行」は一九一八年（大正七）八月二日から一二日まで『朝日新聞』に掲載された、全一回の連載記事である（【15】～【25】）。東北帝国大学理科大学教授だった日下部四郎太の学生を伴った恐山への研究登山の様子を綴ったもので、大正期の霊場、とりわけ祭典の景況を窺えるという点で資料的な価値が極めて高い。なお、「恐山紀行」は後年、文体を変えて日下部の単著『信仰仏刹 二人行脚』（大日本雄弁会、一九一九年）に収録されており、本書が発刊から五年で三五版を数えた事実³に鑑みれば、新聞連載と合わせて、大衆的な恐山イメージの形成に少なからず寄与を果たしたものと推測される。

日下部による研究登山の主眼は、恐山に認められる「神秘」ないし「迷信」の物理学的な解明にあった。一行の仙台出発を報じた『朝日新聞』の記事（【14】）において、彼は自らの取り組みの趣旨を次のように語っている。

「博士の山籠 恐山で信仰物理学研究」【14】

出発前博士は元気よく語る（前略）高山に登ると死人に遭ひ或は死人の言葉を聞く事が出来るといふ様な伝説のある山は到る所に
ある其迷信を産んだ原因は何であるか夫を研究するのが信仰物理学の目的だ（後略）

ここで注視されるのは、日下部が研究対象となる当地の神秘性を「死者との接触」に求めている点、しかも接触の在り様を、「死人に

遭ひ」と「死人の言葉を聞く」という二つの言葉で表している点である。同様の表現は「恐山紀行」の中にも確認され、出発の前段階を描いた連載第二回（【16】）でも「死人に会はれるとか、声が聞えるとか様々の参詣人の話とか地獄の話とか行かぬ中より随分と物識りになつて来る」として、やはり「会はれる」と「声が聞える」の二つが弁別されている。死者を相手とした場合の「会う」は、多様な接触を孕む非常に多義的な語であるわけだが、「聞く」に對置される状況からして、この「会う」は視覚を主体とした接触を指すと解してよいだろう。すなわち、当時の《恐山》には、視覚的接触と聴覚的接触という二種類の死者との関わり方が想定されていたことになる。

そのうえで、日下部は死者との接触を実現するための方法についても詳しく書き記している。例えば、連載第七・八回（【22】【23】）で描写された某婦人の行動は、「会う」ための方法を教示する貴重なサンプルと言えよう。それに基づけば、死者との対面は「劍の山の付近で泣く」ことによつて果たされるのだという。

「恐山紀行（七）…血の池地獄」【22】

右手の方遙に見ゆるは劍之山で此の附近一帯を徘徊する幾多の婦人は時々変な声で泣く茲で泣けば死んだ人に逢はれるといふのである一人の婦人は十分間程泣いて居つたが竟に諦めたと見え「幾ら泣いてもどうせ逢はれぬからボゴボゴでも見て行かう」と言ひ乍ら元の晴々した顔になつて硫化水素の盛に噴出する池の辺を眺めながら去つて仕舞つた

「恐山紀行（八）…血の池地獄」【23】

八万地獄の方から劍の山を指して進んで行くと（中略）何の事は無い左手に居る婦人が泣いて居るのである、右手の方に行つて三人連の婦人にあの女は何で泣いて居るの乎と聞いて見たら死んだ亭主に逢ひ度つて泣いて居るのです随分馬鹿ですよと笑つて居つた、此辺を泣きながら徘徊すれば死人に逢はれると信じて泣いて泣いて竟には発狂して仕舞つた人もあると云ふ話である

さらに、連載第八回では、死者の声を「聞く」ための方法についても言及がなされている。

「恐山紀行（八）…血の池地獄」【23】

賽の河原附近に行けば死んだ子供に逢ふ事が出来たり先祖の話を聞く事もあると云ふ噂であつたが番僧の話に依ると夫は滅多に無い事で二三年前に山奥に行つて其声を聞いた人が竟に病氣に成つて死んださうである

「死者の声」に関しては、「恐山紀行」より三〇年ほど時代を下った、一九五一年発表の佐藤春夫による紀行文「恐山半島記」が類話を収録している⁴。当該テキストは同年夏の恐山訪問をもとに書かれたとみられるが、佐藤はここに「鶏頭山は鬱蒼たる寺領の樺山の一つであるが、ここは亡者の幽魂の集り来つて永住するところとされ、人のこの山中に参籠祈念する場合、必ず意中の死者の声を耳にする事が出来る」⁵との伝承を綴っている。

「賽の河原」と「鶏頭山」の差異こそあれ、二つの伝承が「境内の所定の場所における滞在」を死者との接触手段と説く点で、同一の構造を取ることは明白である。そして、この構造が、前掲の「会う」を実現する方策とも一致をみるのは、決して偶然ではないだろう。つまり、視覚的と聴覚的、いずれの接触を実現しようとする場合でも、人々は《恐山》という「場」を通じて死者との接触を図っているのである。《イタコ》以前の《恐山》における死者と生者との媒介主体、それは、「恐山」そのものであった。

恐山関連の記事でイタコを扱った記事の初出は、雑誌『旅』一九五三年一月号に掲載された「恐山の神秘」【38】である。第二章で取り上げたため詳述は避けるが、当該記事の主役はあくまで「秘境」としての《恐山》であり、《イタコ》には、場を構成する一要素というポジションが与えられているに過ぎない。また、この時点では「イタコ」や「口寄せ」等の固有名詞（民俗語彙）も使用されておらず、「巫子に志をはらえば、忽ち死者の魂が乗りうつつて、とうとうと過去を喋り出す」といった一般的な表現が用いられている。だが、死者と生者との媒介主体の観点からすれば、「巫子」の登場は、従来の《恐山》像を大きく転換する変化であつた。ここには、「恐山」から「イタコ」へという媒介主体の移行が窺われる。

ただし、右の変化は《イタコ》の登場と同時に達成されたわけではなく、二つの主体が混在していた時期もあったようだ。例えば、一九五〇年代に同じく『旅』に掲載された【39】や【43】には、「恐山に行けば死者に会える／死者の声を聞ける」と「イタコの口寄せ」という記述の並存が認められる。

「一人一湯…恐山」【39】（下線は論者による）

温泉のある寺の本尊地藏尊に祈れば死んだ人の声が聞かれると信じられている位の所で、（中略）

そんな関係で温泉の傍に供養の為の塔婆が目白押しに並んでいるのは凄味がある。仏の霊の声を聞けるというので毎年七月十八日から一週間の縁日にはイタコという女占師が善男善女の為に霊媒の露天を並べるので山は賑うが、（後略）【四九頁】

「本州最北端の火山風景」【43】（下線は論者による）

県下数十カ寺の僧をあつめておこなうお祭りがとくに知られてある。この日、恐山へ行けば死んだ身内の霊にあえるとか、後生をねがいたい、亡者の施餓鬼供養をしたい、こういった農民たちの切実な信仰がすべてこの日に集中され、朝はやくから登山する信者たちで埋められるのだ。それに当日は各地から巫女たちも大勢集まってきた（中略）死者との会話の口うつしやお祈りなどをして、大いににぎわう風変りな風景もみることができる。【五四頁】

このように《恐山》の一部として光を当てられた《イタコ》であったが、一九六〇年代に入ると、記事の主役自体が《恐山》から《恐山のイタコ》へと移行していったことは、既述の通りである。そして、これに伴い、《恐山》の有した死者と生者との媒介機能は、外在的な宗教的権威である民間巫者へと移譲される結果となった。「《イタコ》の介入は、霊場の在り様をいかに変化させたのか」という冒頭の問いを意識して総括すれば、《イタコ》の登場は、《恐山》における死者と生者の接触を「口寄せ」を通じた聴覚的なもの限定すると同時に、当地を「死者に会える山」から「イタコを通じて死者に会える山」に変化させたとと言えるだろう。

第三節 観光ガイドブックにみる《恐山》の変容

「死者に会える山」から「イタコを通じて死者に会える山」へという《恐山》の変化は、新聞・雑誌以外にも、観光ガイドブックという書籍媒体を通じて確認することが可能である。前節で度々取り上げた『旅』のように、雑誌の中にも観光産業の振興を担う媒体は存在するが、刊行ペースが早く、ブームの牽引者の性格を持つ雑誌とは少々異なり、ガイドブックはそれらよりも一歩遅れる形で、ある程度、定番化した表象を扱っていると考えられる。そこで本節では、国立国会図書館に所蔵される戦後の観光ガイド（ただし、出版社ないし企業の出版部門を通じて流通した書籍に限る。よって、地方自治体や観光協会発行の媒体は含まない）を対象に、ここに描かれる《恐山》像の姿を追うことで、前節で明らかとなったイメージ変遷の「定着」を裏付けておきたい。

「NDL・OPAC」を使用し、「東北」と「観光」ないし「旅」の語を組み合わせて図書検索を行った結果、一九四五年から「《イタコ》ブーム」の生じた一九六〇年代までに刊行されたガイドブックの中に、「恐山」を扱ったものは計一〇件確認された⁶。件数こそ多くないものの、これらには、《恐山》像の定着を知るうえで、非常に貴重な情報が内包されている。

まず、刊行年の最も古い冊子としては、一九五三年に日本交通公社より刊行された『旅行叢書 第4集 東北地方（訂正第3版）』が挙げられる。本書の「恐山（宇曽利山）」の項目では、主に地形的特色、霊場・円通寺の由来、恐山温泉、宿坊などが取り上げられており、ここには当然のように大祭に関する情報も含まれている。しかしその内容は、

毎年七月十八日から一週間大祭典と称する縁日が行われ、此の日に地藏尊を祀れば死者の苦難を救うと信ぜられ、血盆経を読誦し、或は之を紙に包んで血ノ池に投ずる風習が今に行われている「九八頁」

というもので、当時、既に活況を呈していたはずのイタコマチについては、全く触れられていない。代わりに挙げられているのは、地

蔵尊への信仰と血ノ池における血盆経に関する風習である。同様の記述は、『旅』一九三八年（昭和一三）七月号の「信仰の山々…恐山」（37）にも確認される。

毎年七月十八日から一週間、縁日の日に地藏尊を祈れば死者の苦難を救ふと信ぜられ、血盆経を誦し、或はこれを紙に包んで血の池に投ずる風習が行はれている「七一頁」

二つの文章を見比べて気付くのは、偶然とは思えない両者の類似性である。『旅行叢書 第4集 東北地方』と『旅』は、共に日本交通公社から出版されているため、前者が後者の記述を下敷きにしている可能性は大いにあり得よう。とは言え、事実のほどは判然としない。ただ一つ確かなのは、戦前由来の「イタコのいない」《恐山》像が、一九五三年の段階においても未だ力を有していたことである。既述のとおり、新聞・雑誌における《イタコ》の初出は、同年一月刊行の『旅』の紙面上であった。

一九五九年に刊行された『観光東北（第8版）』（東北観光旅行社）の場合も、やはり大祭には触れているものの、イタコに対する言及は無く、「三途の川、鬼面岩、八大地獄、極楽の浜などの地獄極楽があり、死者の声を聞くという」「一四七頁」として、前節で確認したような《イタコ》以前の《恐山》像を提示している。変化が生じるのは、それから二年後の『最新旅行案内 第2（改訂2版）』（日本交通公社）からであり、本書では、

まい年、七月二〇日から二四日まで、大祭典とよぶ縁日が行なわれ、参詣人が多い。このときは「おしらさま」をまつる巫女も出て、死者の言葉を伝える呪術もされる「一二八頁」

というように、大祭の部分でイタコの口寄せを紹介している。「《恐山のイタコ》ブーム」が一九六〇年に始まっていることを考えれば、ブームの発生がイタコと結び付いた《恐山》像の定着に対し、一定の寄与を果たしたことは間違いないだろう。

なお、国立国会図書館には一九六九年に出版された「改訂17版」の所蔵も確認され、本版では「改訂2版」の「〃おしらさま」をまつる巫女（みこ）」という表現を、「〃おしらさま」をまつる巫女（いたこ）」に改めている。他の版が欠落しているため改訂の時期は不明であるが、こうした状況を見るに、前掲のような《恐山》像の定着とは、同時に「イタコ」や「口寄せ」といった民俗語彙の定着でもあったかと思われる。

その後、一九六〇年代には『日本の旅 第2 東北』（中央公論社、一九六三年）、『北海道・東北の旅』（実業之日本社、一九六五年）、『全国温泉の旅 上』（実業之日本社、一九六五年）、『日本の旅 第2』小学館、一九六六年）、『カラー旅 第2』（主婦と生活社、一九六八年）といったガイドブックが刊行されているが、『イタコ』の登場によって、もはやここに「死者に会える山」の面影を窺うことは出来ない。

『日本の旅 第2 東北』中央公論社、一九六三年、一八二頁

江戸時代になって、円空も来山するころになると、死者の魂がここに集まるといふ信仰がひろがり、地獄極楽の冥府に模された。この祭（七月二〇日〜二四日）には津軽地方からイタコが集まり、死者のことばを伝える口よせの行事が行なわれる。イタコとは津軽地方の「おしらさま」を信仰する巫女である。

『北海道・東北の旅』実業之日本社、一九六五年、一二八、一二九頁

毎年7月18日〜24日にかけて開かれる地蔵講には、死者のことばを信者に伝えるイタコ「巫女」の口寄せが行なわれ、日本三大霊場にふさわしい光景をいまも見る事ができる。

『全国温泉の旅 上』実業之日本社、一九六五年、六三頁

7月20日〜24日の円通寺の祭典の日には巫女によって死人の声がきかれるといい、巫女の呪文は仏教音楽の研究材料にされる。

したがって、「死者に会える山」という《恐山》像は、一九五〇年代までは流通していたものの、一九六〇年代に入った頃にはもはや「イタコを通じて死者に会える山」のイメージが優勢となっていたと考えてよいだろう。楠正弘や高松敬吉は自著の中で、恐山やイタコがマスコミによって注目され、多くの人々に認知されるようになったのは、昭和三〇年代頃だと述べていた⁷。本節で得られた結果は、この見解の正当性を証明するものに他ならない。

第四節 「死者に会える山」に対する霊場管理者の反応

冒頭でも触れたように、恐山は旧田名部町に位置した吉祥山円通寺の管理下に置かれ、当寺を本坊とした恐山菩提寺の境内地という扱いになっている。慈覚大師円仁を開祖とする当地は、一度廃絶の後、一五三〇年（享禄三）に円通寺開祖・宏智聚覚の手で再興されたという⁸。これは縁起上の話であるが、近世以降の動向については史料による把握が可能となっており、一七世紀後期に円通寺が恐山との結び付きを強め、同世紀末に生じた天台勢力との競争を経て、今日まで当地を治めてきた状況が明らかとなっている⁹。つまり、「死者に会える山」という信仰ないしイメージの普及していた時分も、恐山は仏教寺院の管理下にあったことになる。

近世から現在に至るまで、恐山の「正統」な信仰は、他ならぬ仏教であった。とは言え、仏教の教義を逸脱した信仰に対する寺院側の態度は、極めて寛容なものであったように見受けられる。本節では、《イタコ》が介入する以前の《恐山》像に対する霊場管理者のスタンスを確認し、介入後の変化を焦点化した第二部における議論の足場を作ることとで本章の終わりに代えたい。

「死者と会える山」という民間信仰を指示する事例は多い。だが、寺院の関与する例となると、話は別である。そうした中で注目されるのは、下北地方の郷土史家として名高い笹澤魯羊が一九三八年（昭和一三）に雑誌『うとう』（青森郷土会）へ寄せた、「奥羽の霊場恐山」と題した論考である。恐山の概要を語った本稿には、「開闢」「変遷」等と並んで「民間の信仰」という項目が設けられており、「人間が死にますれば、其霊は恐山に行く」¹⁰との信仰が具体例を交えて紹介されている。ここで取り上げられた「恐山に登れば死ん

だ者にも逢へる」と聞いて来山した母子の話において、寺院の番僧は死者との邂逅を信ずる彼らの言動に当惑しつつも、その信仰を否定することなく、許容する態度を見せている。

曾て夫が難航して行衛知れずになった女が娘を伴ふて登山致しまして、寺の宿坊に泊まりましたが、この母子は番僧の許に参りまして申しますには「恐山に登れば死んだ者にも逢へると承はつて参りましたが、如何に致しますれば、亡き夫、亡き親に逢へることが叶ふで御座いませうか」と真剣に尋ぬるのでありました。番僧は早速の返事に当惑致しましたが、修験者や熱心な信仰の人々には地藏堂に参籠して、限りなき法悦にひたる人もありますので、或は地藏堂にお籠りして見ては如何かと申しました。然るに母子は亡き人に逢ひたい一念から、些か躊躇恐怖する処もなく早速希望致しまして、森閑寂寥たる地藏堂に而も燈火を滅して其夜お籠りを致したのであります。そして翌朝再び番僧の前に出でまして、如何にも満足さうな態度にて、昨晚はお陰様にて亡き人に逢ふことが出来ましたと、厚く礼を申述べて嬉し気に下山致したと申します。¹¹

笹沢が「お話」と表すように、前掲の出来事はあくまでも伝承上の出来事なのであって、事実の記載ではない。しかしながら、こうした説話が生み出されたという「事実」と、それを笹沢が当地の民間信仰の代表として取り上げた「事実」（なお、本稿はラジオの全国中継で話された内容の活字化に当たる）、そして、少なくとも近代以降、「死者に会える山」という信仰の流布を寺院側が積極的に否定してこなかった状況は、霊場管理者の態度を知るうえで十分に示唆的である。

「奥羽の霊場恐山」に確認される寺院側の態度は、伝承のレヴェルに止まらず、オフィシャルな刊行物の中にも表れている。ここで言う「オフィシャルな刊行物」とは、境内で頒布される寺務所監修の有料パンフレットの意で、戦後の刊行物に限定した場合、現段階において、論者は二タイプ五種類のパンフレットの存在を確認している（本節末の【資料】を参照）。ただし、一九七三年から一九八九年の間に作成された「タイプA」については、寺務所監修の確証が得られないため、オフィシャルと捉え得るのは「タイプB」の冊子のみとなる。

現在販売中のものを含む「タイプB」の三種は、装丁や情報に多少の異同があるのみで、掲載される写真や記述に差異は殆ど認められない。これらの冊子に掲げられた当地の解説には、「四百年の昔日より、亡き人の霊魂は恐山に往き、蓮華八葉の中、地藏尊の法衣につつまれて安らかに永眠すると伝えられる」「五頁」との記述に続いて、「籠山して念ずれば、亡き人の音容に触れる事が出来るという実話が枚挙にいとまがない」「同」との一文が付されている。なお、死者との「接触」にこそ言及していないものの、恐山の正史に当たる『恐山本坊円通寺誌』（本坊・円通寺、一九六七年）や「タイプA」のパンフレット、入山時に現在配布されている無料のリーフレットもまた、死者が恐山に集うという民間信仰を取り上げている。

死者との接触に関しては、一八六二年（文久二）に盛岡より恐山参拝を果たした玄々亭青瓢が、早くも「死者の名を数声呼ひつつくれば其人頭れ出ると云ふ」¹²との言い伝えを記録しており、ここでは、嘆きのあまり「気違ひ」になる者が出たため、寺が当該行為を禁止したとの解説がなされている。だが、宮崎ふみ子らが指摘するように¹³、寺院が一八世紀に本尊の延命地藏尊による死者救済を強調した際、この救済を「地藏が夜ごと境内を歩き回り、もたらされる「具体的現象」」と説いた経緯に鑑みれば、籠山すれば死者に会えるという信仰の発生は自然の成り行きであったと言える。つまり、「正統」に値する教えではないものの、同根の派生物である前掲の信仰には、正統の信仰を補強する役割が認められたのだった。こうした事情が作用した結果、「死者に会える山」や「死霊の集う山」に対する寺院側の態度は徐々に軟化し、霊場の構成要素と見なし得るまでに至ったものと推測される。これは同類の民間信仰であるイタコや、これと結び付いた恐山イメージへの反応とは大きく異なる。

第二部にて詳述するが、一九六〇年代にマス・メディアを通じて全国に膾炙した『恐山のイタコ／恐山Ⅱイタコ』という表象は、受容者の行動を介し、霊場の様相を一変させた。そして、一連の変化を機に、寺院は当該表象に対する危機感を強めていく。例えば、一九七〇年代以降に作成されたパンフレットには、当地のイタコマチに関する情報や写真の掲載は見られない。寺院の自己表象と解されるこれらの恐山像が、霊場の実態と大衆的なイメージ、双方より距離を取るものであることは、本論の明らかとするとところである。その他の民間信仰には言及されている点、また、一九六七年に正史として編まれた『円通寺誌』には、「イタコ」と称する、霊媒や巫女が、県内及び岩手県方面からも、この大祭には参集し、幽冥その境を異にしながら、対話しあう「口寄せ」が境内で行なわれる」¹⁴と

の記載が含まれる点を考慮すれば、パンフレットに見る恐山像は、一九六〇年代から七〇年代に生じたイタコをめぐる動向に基礎付けられている可能性が高い。

《恐山のイタコ》の普及とは、《恐山》における霊媒の変化であると同時に、「仏教より派生した民間信仰」から「仏教とは別の宗教的権威」へという、いわば仏教の希薄化を志向するものでもあった。この点に関しては、第八章で再度論じることにした。

【資料】参拝記念の有料パンフレット

※現時点で、二タイプ五種類の存在を確認（全て私蔵）

（1）タイプ A：『霊場恐山』（18cm×20cm、リングノート形式、全三三頁）

①一九七三年・一九八六年の間に作成されたもの

……一九七三年開始の「秋詣り」の記載あり、一九八七年に復元が完了する以前の地蔵堂の写真を掲載。

②一九八七年・一九八九年の間に作成されたもの

……一九八七年に完成した復元後の地蔵堂の写真を使用、一九八九年に新築された山門の記載なし。



(2) タイプB…『慈覚大師円仁開基 霊場恐山』(21cm×21cm、冊子、全二九頁)

①一九八九年・二〇〇三年の間に作成されたもの

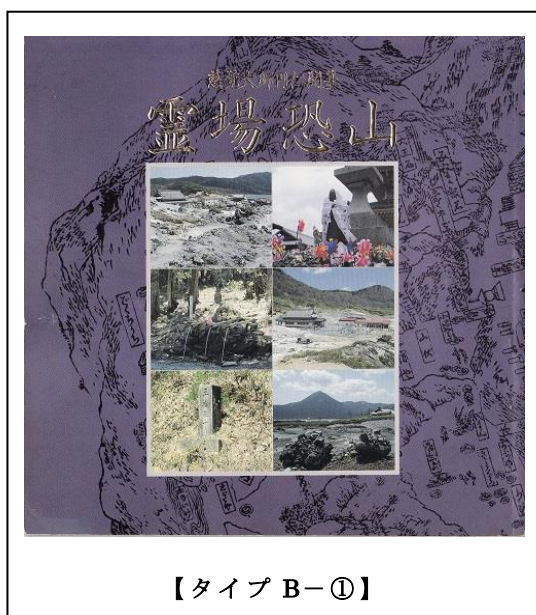
……一九八九年完成の山門の記載あり、二〇〇三年に新築された宿坊の記載なし。

②一九八九年・二〇〇三年の間に作成されたもの

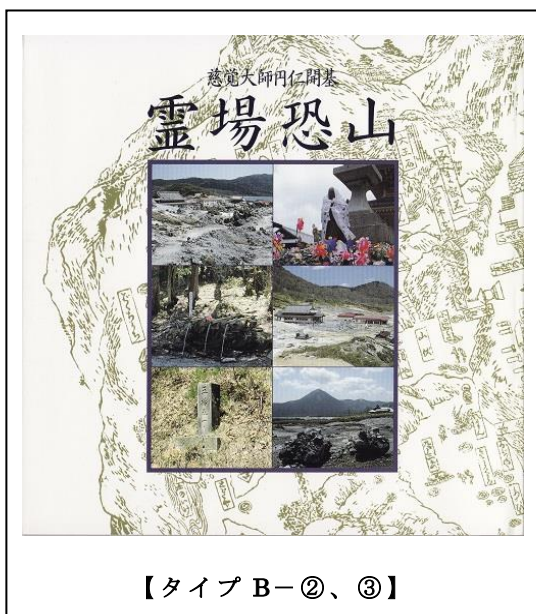
……①と同様。ただし、「入山料」が①と異なる(③と同金額)。

③二〇〇三年以降に作成されたもの(現在販売中)

……二〇〇三年完成の宿坊(吉祥閣)の情報を記載。装丁は②と同じ。



【タイプ B-①】



【タイプ B-②、③】

- ¹ 楠正弘『庶民信仰の世界―恐山信仰とオシラサン信仰―』未来社、一九八四年、一六六頁。
- ² 桜井徳太郎『日本のシャマニズム 上巻』、吉川弘文館、一九七四年、一五七頁。
- ³ 国立国会図書館の近代デジタルライブラリーには、初版とは別に、一九二四年（大正一三）三月一日発行の第三五版が収められている。
- ⁴ 佐藤春夫「恐山半島記」、『文芸春秋』第二九卷第一二号、一九五一年。なお『文藝春秋』は大宅壮一文庫に所蔵されているものの、「恐山半島記」は使用目録の「恐山（イタコ）」の項目には掲載されていないかった。
- ⁵ 佐藤春夫『定本佐藤春夫全集 第二七巻』、臨川書店、二〇〇〇年、一九六頁。
- ⁶ ただし、この検索結果は、大道晴香「ヘイタコ」以前の〈恐山〉―活字メディアにみる〈恐山〉像の変容―（『世間話研究』第二〇号、二〇一一年）執筆時のものであり、検索システムの更新された二〇一五年九月現在、同条件の検索では、このうちの数冊が該当しない状況となっている。
- ⁷ 宮本袈裟雄、高松敬吉『山と信仰 恐山』校成出版、一九九五年、一八六頁。楠『庶民信仰の世界』、二三頁。
- ⁸ 恐山の成立過程については、楠正弘『庶民信仰の世界―恐山信仰とオシラサン信仰―』（未来社、一九八四年）、宮崎ふみ子「霊場恐山の誕生」（『環』vol.8、二〇〇二年）、青森県史編さん民俗部会編『青森県史 民俗編 資料下北』（青森県、二〇〇七年）を参照。
- ⁹ 楠『庶民信仰の世界』、七四・七九頁。宮崎「霊場恐山の誕生」、三六〇・三六一頁。
- ¹⁰ 笹沢魯羊「奥羽の霊場恐山」、『うとう』第二四号、一九三八年、六頁。
- ¹¹ 笹沢「奥羽の霊場恐山」、七頁。
- ¹² 玄々亭青瓢『恐山記行』、『青森県史 民俗編 資料下北』、六七八頁。なお、『青森県史 民俗編 資料下北』では、引用部分に前置される箇所を「かきりなく亡者を慕ふ者来り。通釈をして香花を具へて南無々々となへ、（死者の名を数声呼びつづくれは其人頭れ出ると云ふ）」と翻刻したうえで、「通釈」の語を現在のイタコと似た存在として解説している。しかしながら、宮崎ふみ子・ウイリアムズ、ダンカン「地域からみた恐山」（『歴史評論』第六二九号、二〇〇二年）では、この語を「通夜」と翻刻しており（六六頁）、第一章に記す恐山におけるイタコの出現時期をめぐる時代考証や、菅江真澄「於久能宇良く」に見られる大祭の描写との類似に鑑みれば、宮崎らの翻刻が正しいように思われる。原本を確認できていないため、この点については、今後の課題としたい。
- ¹³ 宮崎・ウイリアムズ「地域からみた恐山」、六六・六七頁。宮崎「霊場恐山の誕生」、三六五・三六六頁。
- ¹⁴ 熊谷東全編『恐山本坊円通寺誌』本坊・円通寺、一九六七年、一四八頁。

【第二部 《イタコ》像の普及と民俗文化の変容】

第六章 表象の普及と宗教的リアリティの形成

―大学生・短期大学生を対象とした質問紙調査をもとに―

第一節 問題の所在

第二部では、第一部で確認してきた大衆文化としての《イタコ》が、その受容者の存在を介し、民俗文化の領域にいかなる変化をもたらしたのかを明らかにしていく。したがって、本論が「受容」の局面として取り上げるのは、あくまで社会の中に顕在化した局面なのであって、そこでは、これまでに確認してきた大衆文化領域における動向と、民俗文化の領域に生じた社会現象との相関性が問われることになる。そして、この場合、マス・メディアを介した表象の受容に伴う個人のリアリティ形成は、あって然るべき現象と見なされ、前提的に扱われることになる。

例えば、恐山の在り様は《恐山のイタコ》という表象が普及した一九六〇年代を契機に一変しており（詳細は第八章で述べる）、現在に連なる当地の変化を、これまで論者を含む多くの研究者がマス・メディアの影響下に生じた現象として捉えてきた。このように、《イタコ》と民俗文化の動向とは明らかな対応関係が認められ、両者を結び付けて論ずること自体に関して、論者は現在も妥当という判断を崩していない。だが、それでも《イタコ》の流通と受容者の認識との影響関係性がブラックボックスとなっている限り、その考察には一抹の不安が残る。果たして、表象の普及を単純に認識の普及と捉えてしまっただけなのか、と。

そこで本章は、《イタコ》がマス・メディアを介して広く流通する現状を踏まえ、イタコに関する知識の保有状況を質問紙調査で把握することによって、この表象が受容者の認知形成に与える影響を明らかにしておきたい。

今回対象としたのは大学・短期大学に在籍する学生、なかでもイタコ文化の成立基盤である東北地方“以外の地域”に位置する学校

の学生である。彼らは、多様なマス・メディアおよびコンテンツと関わりを持つと考えられる年齢層、かつイタコ文化との親和性が低い地域に帰属するという点で、仮に《イタコ》が影響力を持つとすれば、その影響を顕著に反映する対象として捉えられる。したがって、当該調査によって得られる結果は影響の有無を明確に示すと同時に、ここに表れた影響の度合いは、環境や年齢の異なる人々への影響を考える際の指標になり得ると言えよう。

なお、実際の質問項目については、章末に添付した質問票を参照されたい。

第二節 方法

1 調査対象・調査期間

関東地方を中心とした大学および短期大学に在籍する学生を対象に、アンケート調査を実施した。二〇一四年六月・八月の期間に各校の協力者を通じて調査票を配布し、六九四人より回答を得た¹。このうち有効回答数は六八七人、有効回答率は九九・〇％であった。実施校と各校の有効回答数は、以下のとおりである（各項、五〇音順）。

【国立大学】茨城大学（八〇人）、横浜国立大学（九八人）

【私立大学】共立女子大学（二七人）、國學院大學（二五七人）、相模女子大学（四三人）、

聖心女子大学（一八人）、大東文化大学（一一七人）

【短期大学】滋賀文教短期大学（四七人）

2 調査方法

各校の調査協力者（教員）に担当する授業の中で調査票を配布してもらい、自己記入法で回答を求めた。記入の完了した調査票は協力者が取りまとめ、後日、論者が回収を行った。

3 調査内容

調査内容は、主に〈A・対象者の属性〉、〈B・イタコに関する知識の有無〉、〈C・イタコに関する知識の獲得経路〉、〈D・保有される知識／イメージ〉、〈E・イタコに対するニーズ〉の五つであり、調査票ではAに三項目、Bに一項目、Cに五項目（うち三項目は先行する質問項目の回答内容によって回答が義務付けられる「付問」）、Dに八項目（うち一項目は付問）、Eに三項目（うち一項目は付問）の質問項目を立てている。

イタコの存在を認知していることを前提としたCからDに属する質問項目は、Bで設けられた「あなたは、「イタコ」と呼ばれる宗教的な能力者について知っている、または聞いたことがありますか」という質問において、「はい」の選択肢を選んだ者だけが回答する規定となっている。このように、Bの質問項目は以降の質問項目全般に関わる設問であり、よって当項目が未記入の調査票は、仮に他の箇所が記入済みであっても無効回答とみなした。

また、上記の質問で「いいえ」を選択したにも拘わらず、CからDの項目に回答しているものや、先行する設問に答えず付問だけに回答しているもの、質問の指示を無視して複数回答しているようなものに関しては、不適切と判断される回答箇所のみを部分的に無効とみなす措置を取った。

なお、紙面の都合上、本稿では研究目的に直結するAからDの調査内容に絞って報告を行うこととする。

4 分析方法

基本的には質問項目ごとの単純集計によって、知識の保有状況を把握した。ただし、〈B・イタコに関する知識の有無〉と〈D・保有される知識／イメージ〉の質問項目については、クロス集計も行っている。

〈B・イタコに関する知識の有無〉の質問項目については、〈A・対象者の属性〉の「出身地」という質問項目で得た結果を「東北六県（青森県・岩手県・秋田県・宮城県・山形県・福島県）」と「東北六県以外」の二群に分けたうえで、これとのクロス集計を実施し

た。また、〈D・保有される知識／イメージ〉の質問項目についても、〈C・知識の獲得経路〉の「イタコを知った契機」で得られた結果をもとに、イタコを認知する者を「イタコに関する知識の獲得経路としてマス・メディアを挙げた者」と「挙げなかった者」の二群に分け、これらとのクロス集計を行った。統計処理には「エクセル統計2012」を使用し、二群間の回答率の差をz検定で判定した。有意水準は、両側5%とした。

割合を算出するにあたっては、小数点第二位を四捨五入で処理し、小数点第一位までを表記した。

5 倫理的配慮

調査の依頼に際しては、各校の教員に対してあらかじめ調査の主旨と調査方法、収集データの扱い（個人情報保護への配慮）、調査結果の発表方法について説明を行い、質問票の内容を確認してもらったうえで、調査協力の承諾を得ている。調査対象である学生に対しては調査票に付した文章にて、論者の身分、調査の主旨、質問の概要、個人情報保護への配慮、調査結果の発表方法について説明し、調査への参加が自由意思であることを記したうえで、質問項目への回答をもって調査協力の承諾が得られたものとした。また、調査に対する質問および意見等への対応を図るため、論者の連絡先（公用メールアドレス）を記載した。

第三節 結果

〈A・対象者の属性〉

1 年齢構成

大学および短期大学の学生を対象としたため、一八歳・一九歳・二〇歳の三年齢だけで有効回答数全体の八〇・六%を占めた。最も多かったのは一九歳の三〇五人（有効回答数六八七人に占める割合は四四・四%）で、二〇歳の一二九人（同一八・八%）、一八歳の一

二〇人（同一七・五％）がこれに続いた。その他の年齢については、以下のとおりである。

二一歳五二人（同七・六％）、二二歳三三人（同四・八％）、二三歳七人（同一・〇％）、
二四歳四人（同〇・六％）、二五〜二九歳九人（同一・三％）、三〇代八人（同一・二％）、
四〇代五人（同〇・七％）、五〇代六人（同〇・九％）、六〇代二人（同〇・三％）、
未記入五人（同〇・七％）、無効二人（同〇・三％）

2 性別

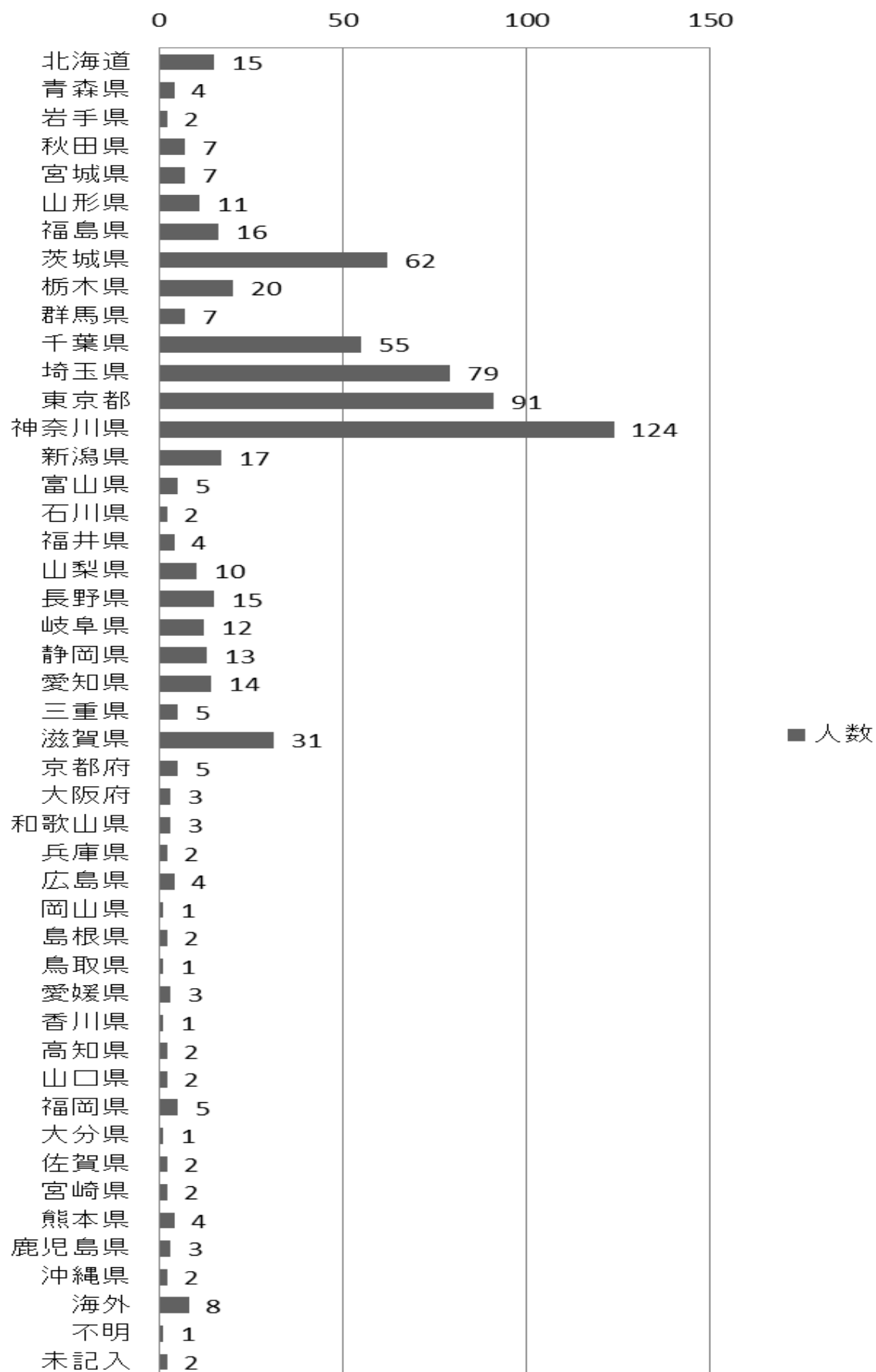
男性三〇八人（有効回答数六八七人に占める割合は四四・八％）、女性三七八人（同五五・〇％）、未記入一人（同〇・一％）。調査の実施校に女子大学が含まれているため、男性に比して女性の割合がやや高くなった。

3 出身地【表 6・1】

イタコは東北地方北部という特定の地域に根付く文化であるため、対象者と地域との親和性を把握しておく必要があると判断された。そこで、本調査では対象者の「出身地（都道府県）」を問うことで、当該事項の把握を図った。なお、「出身地」という語は多義的な語であり、これが仮に「出生地」と解されるような場合、記入された地域が回答者と親和性を有さないケースが多々生じることが予想される。そのため、ここでは便宜上、「実家のある都道府県」という規定を設けたうえで記入してもらった。

神奈川県の一二四人（有効回答数六八七人に占める割合は一八・〇％）を筆頭に、東京都九一人（同一三・二％）、埼玉県七九人（同一一・五％）、茨城県六二人（同九・〇％）、千葉県五五人（同八・〇％）と関東地方の出身者が多く、一都四県で有効回答数全体の約六割（五九・八％）を占めた。実施校の多くは全国から広く入学者を集める学校であるが、立地の都合上、関東地方の出身者が多数となった。

【表6-1】出身地(都道府県)



また、イタコ文化の成立基盤である東北地方北部（青森県・岩手県・秋田県）に、近接する宮城県・山形県・福島県を加えた東北六県を「出身地」と回答したのは四七人で、有効回答数の六・八％にとどまった。

〈B・イタコに関する知識の有無〉

1 イタコに関する知識の有無

「あなたは、「イタコ」と呼ばれる宗教的な能力者について知っている、または聞いたことがありますか」という問いを立て、イタコに関する知識の有無を選択方式で確認した。結果、「はい」の回答者が四八八人（有効回答数六八七人に占める割合は七一・〇％）、「いいえ」の回答者が一九九人（同二九・〇％）で、イタコを認知している者は全体の七割に上った。

ただし、イタコは東北地方という特定地域に成立する文化であるため、この地域と親和性を有する者とそうでない者との間には、認知度に差の生じている可能性がある。そのため、イタコと親和性の高い東北地方六県を「出身地」と回答した者（四七人）と、そうでない者（六四〇人）との二群間で比較を行った。【表6・2】が示すように、「はい」の選択者が各群の総数に占める割合は、東北六県出身者が三三人で七〇・二％、それ以外の出身者が四五五人で七一・一％となり、二群間の回答率に有意差は認められなかった（ $p=0.90$ ）。

〈C・イタコに関する知識の獲得経路〉

1 イタコ文化との直接的な接触の有無

イタコ文化との直接的な接触経験の有無を確認するため、イタコを認知する者を対象に、自身または家族や友人などの身近な人々の中に、イタコに対して何らかの宗教的な依頼（例えば、口寄せのような）をした経験を持つ人があるか否かを尋ねた。

結果、イタコを認知する者のうち、「はい」の選択者は七人（イタコを認知する者四八八人に占める割合は一・四％）、「いいえ」の

選択者は四七五人（同九七・三％）となり、イタコを認知する者の九割強は、イタコ文化と直接的な接触経験を有していないことが明らかとなった。

なお、「直接的な接触経験」の規定に言及しておけば、本研究においてはイタコ文化の狭義の担い手を「イタコと依頼者」と捉えたうえで、回答者自身が「依頼者」となるケース、または回答者と直接的な関わりを有する者が「依頼者」であるケースをもって、イタコ文化との「直接的な接触経験」と見なした。

1・1 イタコ文化との直接的な接触経験の内容

上記の設問で「はい」を選択した者に、「誰が、いつ、どこで、何をイタコに依頼したのか」を自由記述で回答してもらった。そのうえで、依頼者が回答者自身の場合には、感想も記すよう指示した。当該項目の有効回答は六人六件で、「誰が」という依頼の主体に着目すれば、この項目が明記された五件全てがその主体を知人としており、よって自分自身がイタコに依頼を行った経験を持つ者は一人も確認されなかった。記述内容の秘匿を希望した一件を除く、計五件の回答の詳細は【表 6・3】のとおりである。有効回答者の「出身地」は千葉県（四人）、北海道（一人）、兵庫県（一人）で、イタコと親和性を有する東北地方六県を「出身地」とする者はいなかった。なお、先行する質問項目が未記入等の理由で無効扱いとなった回答が二件存在しているが、ここではその記述内容が有する価値を考慮し、無効回答ではあるものの参考として表中に記載する措置を取った。

2 イタコを知った契機【表 6・4】

イタコを認知する者を対象に、イタコを知るようになったきっかけを選択方式で回答してもらった（複数回答可）。最も回答が多かったのは「8・本で読んだ」の一九七人（イタコを認知する者四八八人に占める割合は四〇・四％）で、これを「7・テレビで見た」の一九三人（同三九・五％）が僅差で追う状況にあり、第三位につけた「1・家族や友人などの知人から話を聞いた」六五人（同一三・三％）と前二者との間には、回答数にして一二八以上の差が生じる結果となった。すなわち、対象者のイタコに関する知識の獲得にお

【表6-2】イタコに対する認知の有無と出身地との関係性

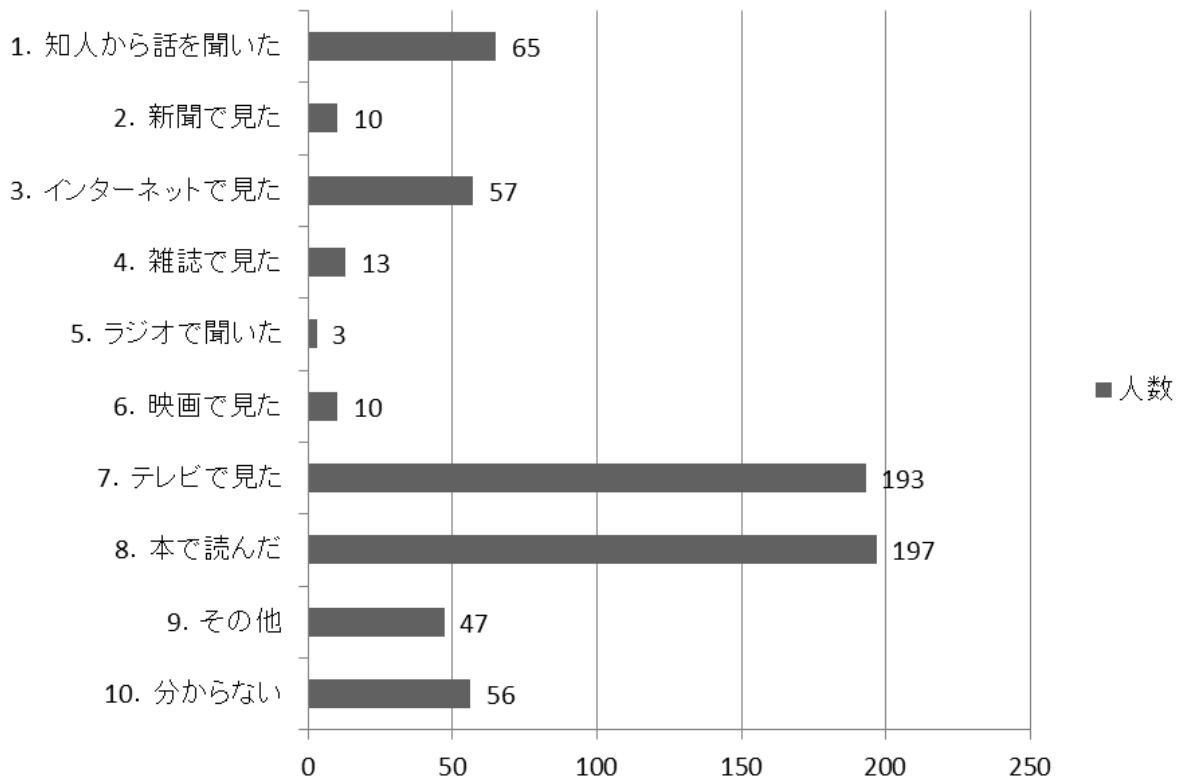
		回答数		はい	いいえ
問. あなたは「イタコ」と呼ばれる宗教的な能力者について知っている、または聞いたことがありますか？					
全体		687	100.0	488	199
				71.0	29.0
出身地	東北6県	47	100.0	33	14
	それ以外	640	100.0	455	185
				71.1	28.9

上段:回答数(人)、下段:回答率(%)

【表6-3】イタコ文化との直接的な接触経験の内容

	属性			イタコ文化との直接的な接触経験の内容				その他
	年齢	性別	出身地	誰が	いつ	どこで	何を依頼したか	
1	18	男性	千葉県	高校の先生	10年程前に	学校	生徒の禊い(ママ)	
2	19	女性	千葉県	塾の先生	5年前くらい	東北	?	
3	20	男性	千葉県	祖母と大叔母	一年前	場所は失念	亡くなったご先祖様 (たしか祖母の大叔父にあたる人) →守護霊は誰かということをやった所 その人が出てきたとのこと	
4	22	男性	千葉県	祖母	数年間	?	他界した身内の話を聞いた	
5	18	男性	兵庫県	いとこ一家	つねに	どこでも	お仕事	
無効	20	男性	埼玉県	祖母	(空欄)	岩手で	(空欄)	両親の親が東北出身で 墓参りに行くと「イタコ」 の話をよく耳にする
無効	18	男性	群馬県	知人	十年位前	恐山	録音目的で父を呼んだことが 父から酒飲みすぎると叱られたそう。録音は上手く録れたそうである	

【表6-4】イタコを知った契機(複数回答可)



いては、マス・メディアが極めて有力な経路となっていることが明らかとなった。

加えて、マス・メディアを介した知識の獲得経路に該当する選択肢（「2. 新聞で見た」「3. インターネットで見た」「4. 雑誌で見た」「5. ラジオで聞いた」「6. 映画で見た」「7. テレビで見た」「8. 本で読んだ」）の「いずれかを選んだ者」と、これらの選択肢を選ばずに「9. その他」でマス・メディアに該当する経路を提示した者との合計数を算出したところ、その人数はイタコを認知する者の七七・五％に当たる三七八人に及び、この結果もまた、対象者の知識獲得におけるマス・メディアの重要性を示唆するものとなった。

ただし、大学・短期大学の学生という調査対象の年齢的な特性により、上記の結果は他の年齢層を対象とした場合に比して、マス・メディアとの親和性がやや高い傾向にあるものと推測される。

なお、「9. その他」には自由記述欄を設けていたが、他の選択肢に包括されない回答で多く見られたのは、大学等の授業（一五人、同三・一％）とゲーム（一四人、同二・九％）で、ゲームの名称で挙げられていたのは「ポケットモンスター」（六人）と「人狼」（二人）であった²。

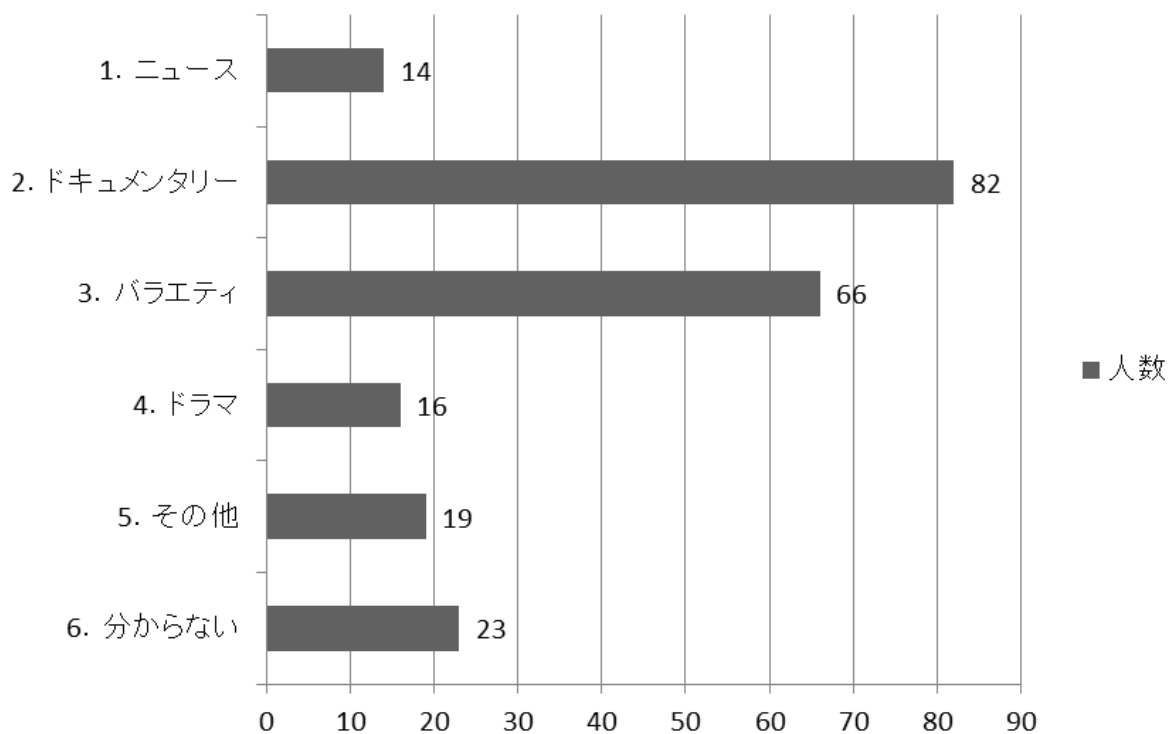
2・1 テレビを介した受容の実態【表6・5】【表6・6】

上記の設問で「7. テレビで見た」を選択した者を対象に、視聴したテレビ番組の内容をジャンル選択（複数回答可）および番組名等の自由記述で答えてもらった。

番組ジャンルで最も回答が多かったのは「2. ドキュメンタリー」の八二人（「テレビを見た」の有効回答数一九三人に占める割合は四二・五％）で、続いて「3. バラエティ」六六人（同三四・二％）、「6. 分からない」二三人（同一一・九％）の順であった。「5. その他」に設けた自由記述欄で多かったのは「アニメ」九人（同四・七％）だった。

番組名等の自由記述（複数回答可）には一九人二三件の回答があり、九番組の名が挙げられた。最も多かったのは、アニメ「シャーマンキング」の一〇人（自由記述の有効回答件数に占める割合は四三・五％）であった³。

【表6-5】視聴したテレビ番組のジャンル(複数回答可)



【表6-6】視聴した番組名等

記述のあった番組名等	人数
シャーマンキング(アニメ)	10
トリック(ドラマ)	3
奇跡体験！アンビリバボー (バラエティ/ドキュメンタリー)	2
地獄先生ぬ〜べ〜(アニメ)	2
心霊番組的なもの(バラエティ)	2
日常(アニメ)	1
NHKで放送されていた高校生の演劇 (その他)	1
世界まる見え！テレビ特捜部 (バラエティ/ドキュメンタリー)	1
浅見光彦シリーズ(ドラマ)	1

2・2 書籍を介した受容の実態【表6・7】【表6・8】

上記の設問で「8・本で読んだ」を選択した者を対象に、読んだ本の内容をジャンル選択（複数回答可）および書籍名等の自由記述で答えてもらった。ジャンルで最も多かった回答は「7・マンガ」の一三一人（「本を読んだ」の有効回答数一九七人に占める割合は六六・五％）で、「1・小説」四七人（同二三・九％）、「6・オカルト本」四〇人（同二〇・三％）が後に続いた。

作品名等の自由記述（複数回答可）には八四人八九件の有効回答があり、二一作品の名が挙げられた。最多は「シャーマンキング」の五四人（自由記述の有効回答件数に占める割合は六〇・七％）で、以降、「地獄先生ぬ〜べ〜」九人（同一〇・一％）、「ぬらりひよんの孫」四人（同四・五％）というように、マンガのタイトルが非常に多く挙げられた⁴。

〈D・保有される知識／イメージ〉

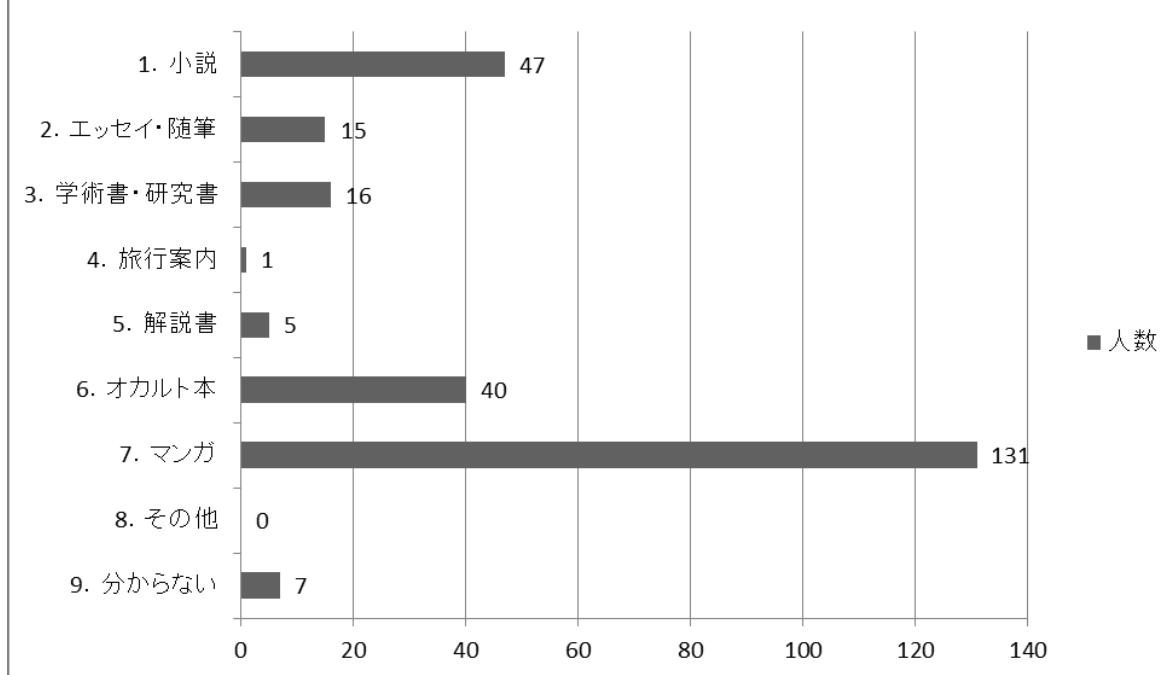
イタコを認知する者がイタコに関していかなる知識／イメージを保有しているのかを確認するため、イタコと聞いて思い浮かぶものを選択方式で回答してもらった。

なお、保有される知識／イメージの在り様とマス・メディアが供給する表象との影響関係を考察するため、ここでは〈C・知識の獲得経路〉の「イタコを知った契機」で得られた結果をもとに、イタコを認知する者を「知識の獲得経路としてマス・メディアを挙げた者」（三七八人、イタコを認知する者に占める割合は七七・五％）と、「挙げなかった者」（一一〇人、同二二・五％）の二群に分け、前者を「マス・メディア親和群」、後者を「マス・メディア非親和群」（以下、非親和群と略記）と命名したうえで、これらとのクロス集計を行った。人数の異なる集団間の比較となることから、結果は基本的に各集団の総数を母数とした割合で表示している。

1 場所①―地域（地方）―【表6・9】

対象者が保有する知識／イメージにおいて、イタコがいかなる地域（地方）と結び付けられているのかを把握するため、イタコと聞

【表6-7】読んだ本のジャンル(複数回答可)



【表6-8】読んだ作品名等

本のタイトル	人数
シャーマンキング	54
地獄先生ぬ〜べ〜	9
ぬらりひょんの孫	4
日常	3
怪談レストラン	2
ムダヅモ無き改革	2
オーケンのこのエッセイは手書きです	1
陰陽道の本	1
ゴースト・ハント	1
東方project	1
スパークララナギはりけーん	1
月神の統べる森でシリーズ	1
ツナグ	1
トリンク	1
Missing	1
光の帝国	1
フリテンくん	1
イタコちゃん	1
民俗宗教と救い	1
本当にあった怖い話	1
キン肉マン	1

いて思い浮かべる地方を選択方式で回答してもらった（複数回答可）。

対象者全体で見た場合、最も回答率が高かったのは「2・東北地方」七三・二％（三五七人）で、続く「10・特にない・分からない」二〇・三％（九九人）、「9・沖縄県」八・〇％（三九人）を大きく上回る結果となった。こうした傾向は「マス・メディア親和群」と「非親和群」でも同様に確認されるものであるが、回答率に着目した場合、「2・東北地方」を選択した者の割合は「非親和群」が六二・七％（六九人）であったのに対して、「マス・メディア親和群」が七六・二％（二八八人）となり、両群間で有意差が認められた（ $p<0.01$ ）。既に述べたとおり、イタコは東北地方北部を成立基盤とした民俗文化である。よって上記の結果は、「非親和群」で六割以上、「マス・メディア親和群」では七割以上の者が、イタコの活動域（広域）に関して「おおよそ」実態に即した知識／イメージを保有していることを示していると言えよう（複数回答可により、東北地方と共に他の地域を挙げる者も存在するため）。

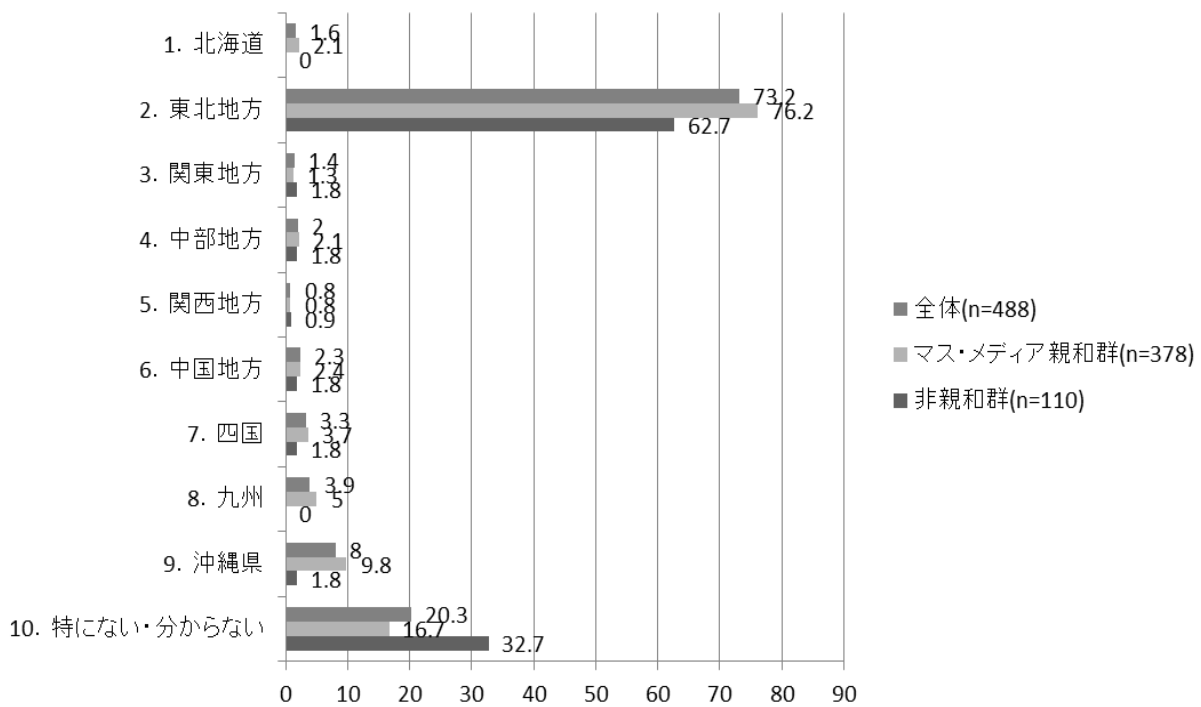
ただし、マス・メディアも「イタコ」を東北地方の文化事象として造形してきた点に鑑みれば、前掲のような認識傾向は「イタコ」という表象が有する特徴との符号として捉えることも可能であり、この場合、「2・東北地方」の回答率に見る二群間の格差は、マス・メディアとの親和性に由来するものとの推測も成り立つ。

1・1 場所②―地域（県）―【表6・10】

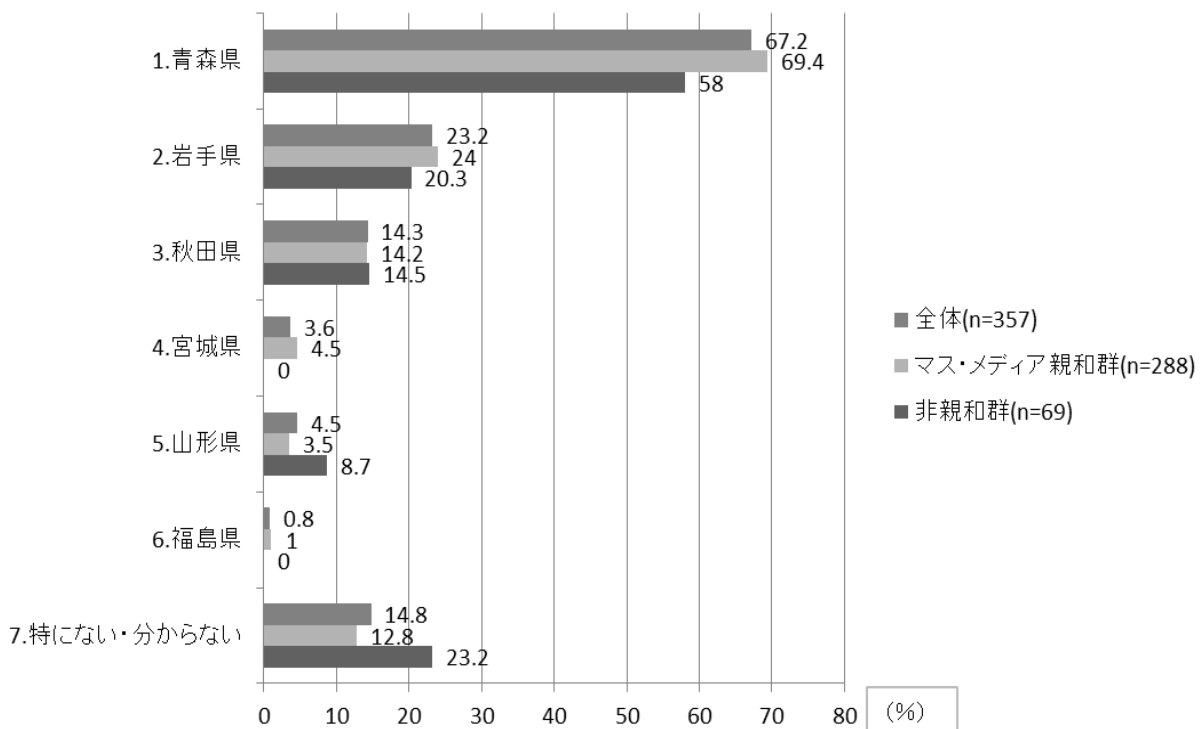
先行する設問で「東北地方」を選択した者（三五七人）を対象に、東北地方の中で特に思い浮かぶ県を選択方式で回答してもらった（複数回答可）。

対象者全体で見た場合、最も回答率が高かったのは「1・青森県」六七・二％（二四〇人）で、続く「2・岩手県」二三・二％（八三人）、「7・特にない・分からない」一四・八％（五三人）、「3・秋田県」一四・三％（五一一人）に四四ポイント以上の差をつけた。この傾向は「マス・メディア親和群」（「東北地方」の回答者は二八八人）と「非親和群」（同六九人）の両群にも同様に見出されるが、「1・青森県」の回答率については、「マス・メディア親和群」の六九・四％（二〇〇人）と「非親和群」の五八・〇％（四〇人）とに有意差は認められなかった（ $p=0.07$ ）。

【表6-9】イタコと聞いて思い浮かべる地域—地方—（複数回答可）



【表6-10】イタコと聞いて思い浮かべる地域—県—（複数回答可）



ここで注目されるのは、「1. 青森県」の回答率と「2. 岩手県」「3. 秋田県」の回答率との差である。民俗文化としてのイタコは、青森県全域と岩手県北部、秋田県北部という三県にまたがる範囲を主な活動域としてきた。だが、いずれの回答者群においても、「1. 青森県」の回答率は、「2. 岩手県」「3. 秋田県」のそれを大きく上回っている。したがって、この質問項目に関して言えば、多くの対象者が保有する知識／イメージと実際のイタコ文化の在り様との間には、ズレが生じていることになる。上記のような知識／イメージの特徴は、「恐山のイタコ」を中心として、主に青森県内のイタコを客体としてきたマス・メディアの表象に見る特徴とも重なる。ただし、三県における活動範囲や人数の違い、また後継者不足によって、青森県内に若干名が残る程度となった近年の状況を考慮した場合、対象者の保有する知識／イメージをイタコ文化の実態と乖離していると言い切るのは難しい。ゆえに、ここでは「青森県との親和性の高さ」という《イタコ》像に認められる特徴との合致を指摘するにとどめたい。

2 場所③―特定の場合―【表 6・11】

対象者が保有する知識／イメージにおいて、イタコがいかなる場所と結び付けられているのかを把握するため、イタコと聞いて思い浮かべる場を選択方式で回答してもらった（複数回答可）。

対象者全体で見た場合、最も高い回答率を示したのは「5. 恐山」六八・二％（三三三人）で、続く「10. 特にない・分からない」二三・四％（一一四人）、「2. 御嶽山」七・〇％（三四人）、「1. 出羽三山」六・四％（三一人）、「4. 比叡山」五・九％（二九人）を大きく上回った。この傾向は「マス・メディア親和群」「非親和群」においても同様に確認されるが、「5. 恐山」の回答率に関して言えば、「非親和群」の五一・八％（五七人）に対して、「マス・メディア親和群」が七三・〇％（二七六人）と有意に高値を示した（ $p<0.01$ ）。ここで注目されるのは、「5. 恐山」と「6. 川倉賽の河原地蔵尊」「7. 法運寺」との間に存在する圧倒的な回答率の差である。恐山（青森県むつ市）、川倉賽の河原地蔵尊（同県五所川原市）、法運寺（同県おいらせ町）は、いずれもイタコマチ（イタコが神社境内地等を集まって口寄せを行う業態）の開催地であり、民俗文化の領域では非常に名の知れた場所である。しかしながら、「5. 恐山」が「非親和者」の約五割、「マス・メディア親和群」では約七割以上に選択されているのに対して、「6. 川倉賽の河原地蔵尊」と「7.

法運寺」の回答率は、「マス・メディア親和群」で各々二・一％（八人）と〇・五％（二人）、「非親和群」に至っては共に〇・〇％となっている。これら三つの選択肢以外の選択肢は、イタコ文化と何ら関係を持たない場所を指すものに他ならない。にも拘わらず、「6. 川倉賽の河原地蔵尊」と「7. 法運寺」の回答率は、それらの値を下回るような状況である。つまり、対象者の多くが保有する知識／イメージには、偏向性が認められると言えよう。

マス・メディアが提供する《イタコ》像と恐山との強固な結び付きについては、冒頭で述べたとおりである。したがって、特定の場に関する上記の偏向は、表象に見る特徴と一致している。

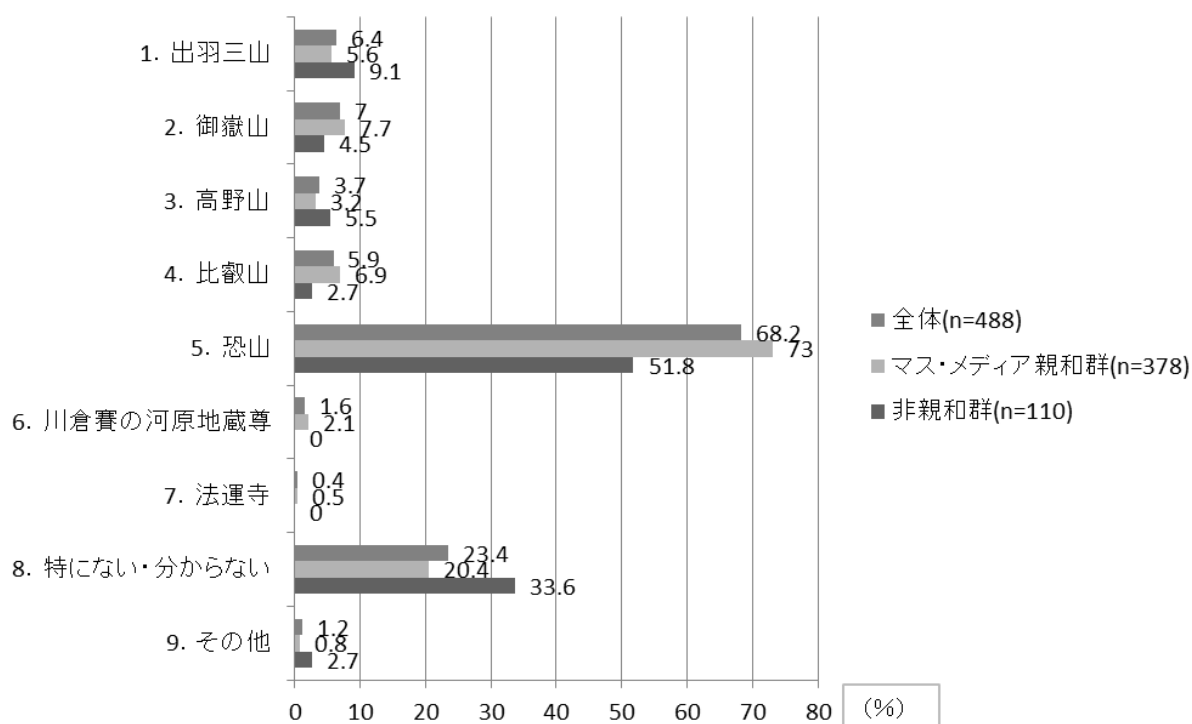
3 職能①—内容—【表6・12】

対象者が保有する知識／イメージにおいてイタコがいかなる宗教的職能と結び付けられているのかを把握するため、イタコと聞いて思い浮かべる職能を選択方式で回答してもらった（複数回答可）。

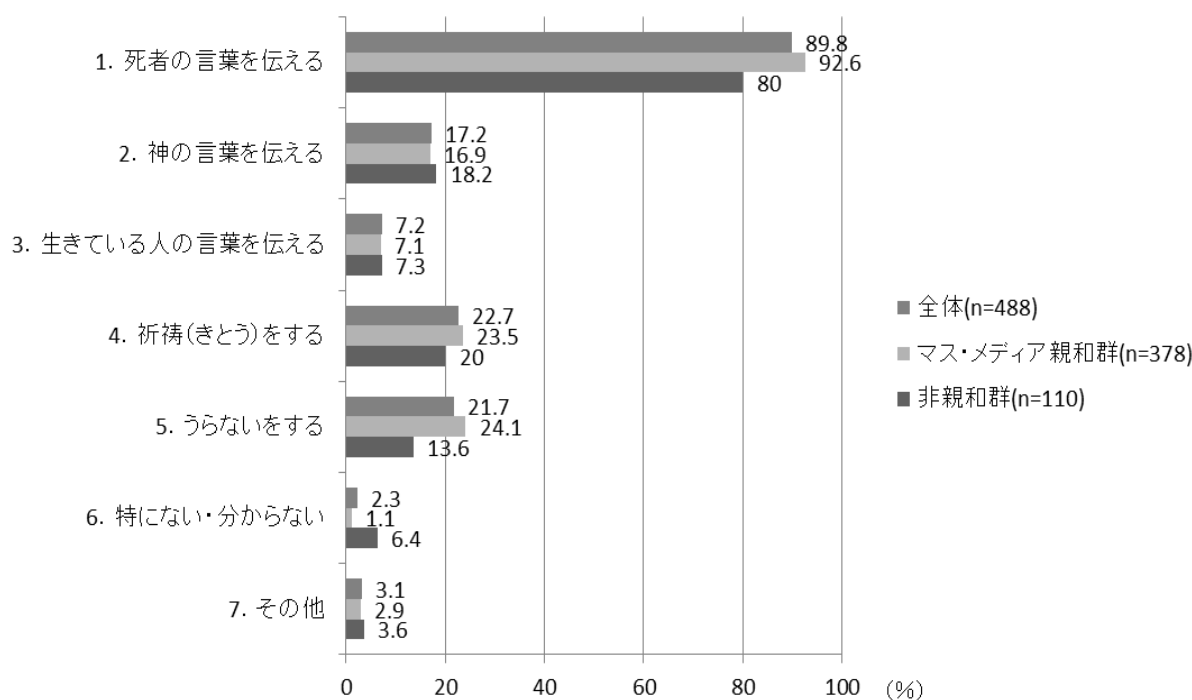
対象者全体で見た場合、最も回答率が高かったのは「1. 死者の言葉を伝える」八九・八％（四三八人）で、後続の「4. 祈祷（きとう）をする」二二・七％（一一一人）、「5. うらないをする」二一・七％（一〇六人）、「2. 神の言葉を伝える」一七・二％（八四人）を大きく引き離す結果となった。「マス・メディア親和群」と「非親和群」にも同様の傾向を見て取ることが出来るが、「1. 死者の言葉を伝える」の回答率に着目した場合、「非親和群」が八〇・〇％（八八人）であったのに対して、「マス・メディア親和群」が九二・六％（三五〇人）と有意に高値を示した（ $p<0.01$ ）。

選択肢として提示した五つの宗教的職能は、いずれもイタコが実際に果たしている職能である。この中で圧倒的な回答率の高さを示した「1. 死者の言葉を伝える」が、イタコという宗教者を特徴付ける、極めて重要な職能であることは間違いない。だが、他の職能に比してあまりに高過ぎるその値は、保有される知識／イメージの偏りとして捉えざるを得ない。「恐山のイタコマチ」を焦点化するマス・メディアが、必然として、「口寄せ（クチヨセ）」の名称と共に「死者の言葉を伝える」という職能を前景化している事実に照らせば、結果に表れた偏りは、《イタコ》像に認められる偏りと一致することになる。

【表6-11】 イタコと聞いて思い浮かべる場所(複数回答可)



【表6-12】 イタコと聞いて思い浮かべる宗教的職能—内容—(複数回答可)



なお、「7. その他」に設けた自由記述欄には一五人一五件の有効回答があった。このうち四件は、「降霊術」や「死者を自分の体のりうつらせる」といった「死霊の憑依」に重きを置く回答であり、これは「1. 死者の言葉を伝える」の亜種と捉えることが可能であろう。

4 職能②―名称―【表 6・13】

対象者が保有する知識／イメージにおいて、イタコがいかなる職能名と結び付けられているのかを把握するため、イタコと聞いて思い浮かべる宗教的職能の名称を選択方式で回答してもらった（複数回答可）。

対象者全体で見た場合、回答率が最も高かったのは「1. 口寄せ（クチヨセ）」五九・八％（二九二人）で、以降の「6. 特にない・分からない」三一・一％（一五二人）、「2. ホトケオロシ」一四・一％（六九人）、「3. ホトケヨビ」五・七％（二八人）を大きく上回った。「マス・メディア親和群」と「非親和群」においても同様の傾向が確認されるが、回答率に関して言えば、「1. 口寄せ（クチヨセ）」を選択した者の割合は、「非親和群」の四四・五％（四九人）に対して、「マス・メディア親和群」が六四・三％（二四三人）と有意に高く（ $p<0.01$ ）、上記の認識傾向をより顕著に示す結果となった。

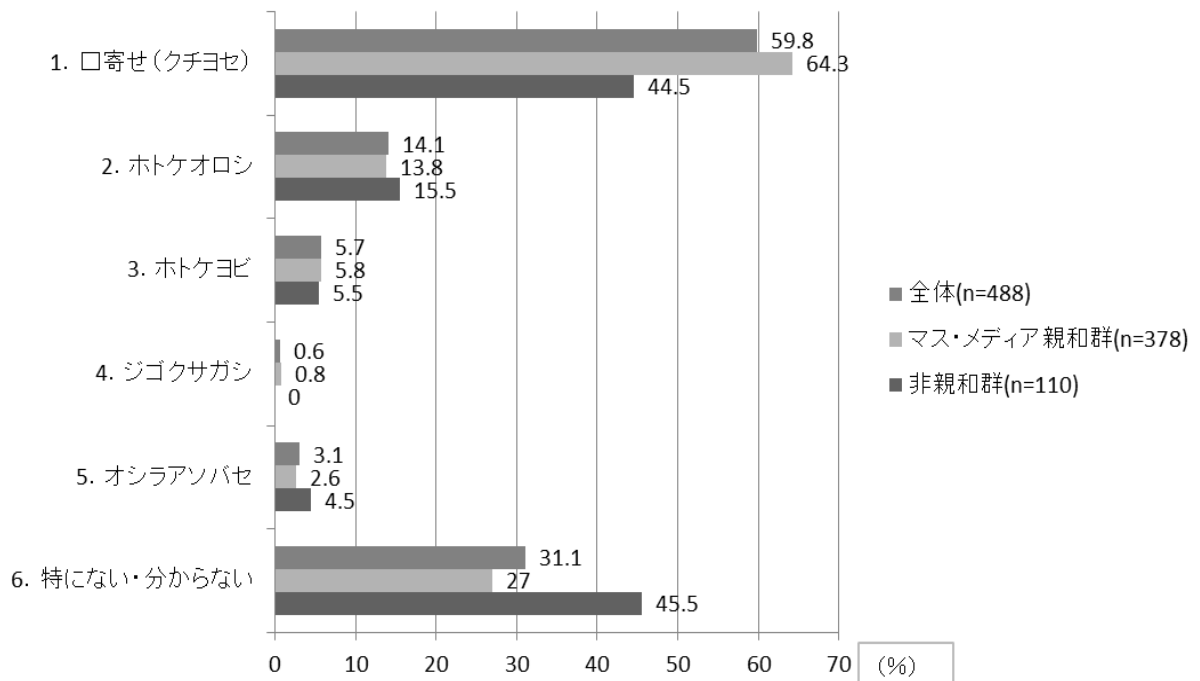
先の質問と同様、ここに設けた選択肢もまた、全て民俗文化の領域において実際に使用されている名称（民俗語彙）を提示するものである。よって、「1. 口寄せ（クチヨセ）」の突出した回答率の高さは、対象者が保有する知識／イメージの偏向性を示唆していると言える。「口寄せ（クチヨセ）」が「死者の言葉を伝える」という職能と共に、《イタコ》の代名詞となっていることは、前述のとおりである。

5 人物①―性別―【表 6・14】

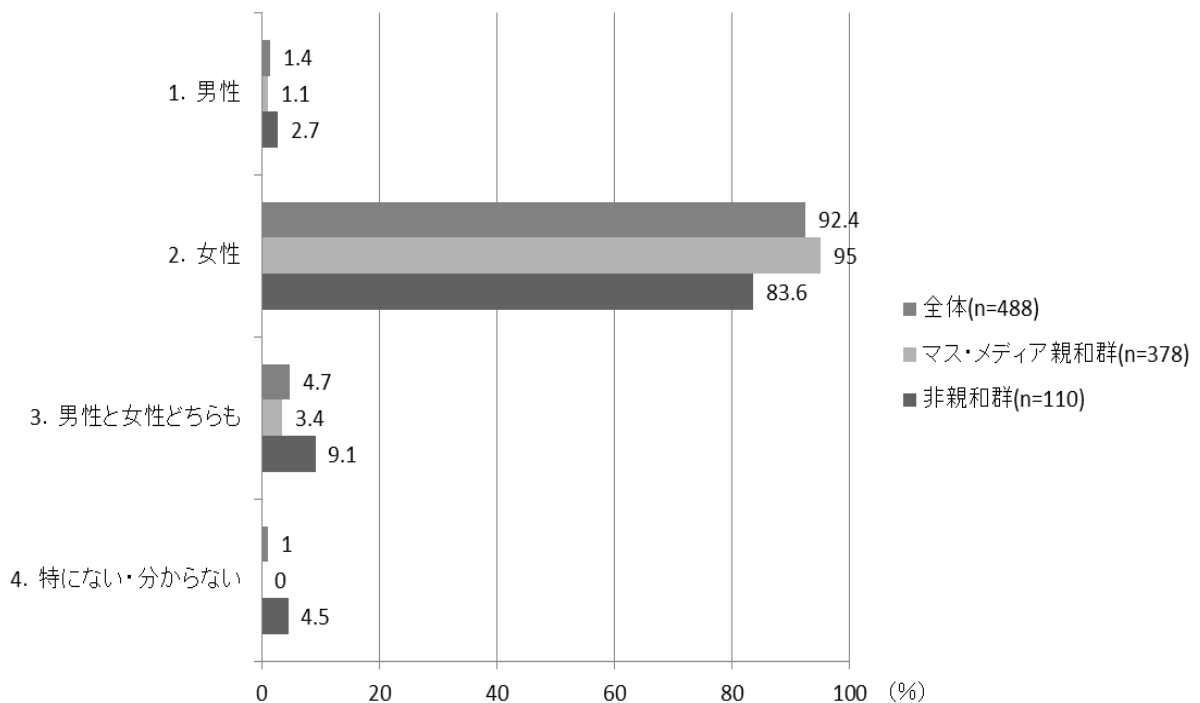
対象者が抱くイタコの人物像を確認するため、イタコと聞いて思い浮かべる性別を選択方式で回答してもらった。

対象者全体で見た場合、回答率が最も高かったのは「2. 女性」九二・四％（四五一人）で、以降「3. 男性と女性どちらも」四・

【表6-13】イタコと聞いて思い浮かべる宗教的職能一名称—(複数回答可)



【表6-14】イタコと聞いて思い浮かべる性別



七％（二三人）、「1．男性」一．四％（七人）、「4．特にない・分からない」一．〇％（五人）の順となり、対象者の九割以上が「2．女性」を選択する結果となった。「マス・メディア親和群」と「非親和群」で見た場合にも、やはり「2．女性」の回答率が突出していたが、その割合は「非親和群」の八三．六％（九二人）に比して、「マス・メディア親和群」が九五．〇％（三五九人）と有意に高値を示した（ $p<0.01$ ）。

イタコは、「視覚障がいを持つ女性が生計を立てるための職業」という側面を有した宗教伝統であり、基本的に女性が務めるべき役割として存在している。よって上記の結果は、「非親和群」で八割以上、「マス・メディア親和群」に至っては九割五分の者が、イタコの性別に関して実態に即した知識／イメージを保持することを意味している。ただし、マス・メディアが供給する《イタコ》像も、その殆どが「女性」とされている点に鑑みれば、ここで確認された認識傾向はイタコの実態と符合すると同時に、《イタコ》の表象的特徴とも重なり合っているとと言える。

6 人物②―年齢―【表 6・15】

対象者が抱くイタコの人物像を確認するため、イタコと聞いて思い浮かべる年齢を選択方式で回答してもらった。

対象者全体で見た場合、最も高い回答率を示したのは「5．70代」80代の三八．九％（一九〇人）で、続く「4．50」60代の二二．一％（一〇八人）と合わせると、「50」80代」という回答で対象者全体の六一．一％を占めている。つまり、対象者の半数以上がイタコを比較的高齢の人物として認識していることが明らかとなった。ただし、各群の回答率に目を向ければ、「5．70代」80代」を選択した者の割合は、「マス・メディア親和群」が四二．九％（二六二人）と、「非親和者」の二五．五％（二八人）に比して有意に高値を示した（ $p<0.01$ ）。

イタコが「視覚障がいを持つ女性が生計を立てるための職業」という性格を有する点は先に指摘したが、福祉や医療の発展等を背景に後継者が不足し、高齢化が進行した結果、現在、イタコは絶滅の危機に瀕している。現役のイタコの中には、「最後のイタコ」と評されてきた四〇代の人物が二名含まれているものの、それ以外の者は既に七〇代後半～八〇代前半といった年齢に達しており、何より次

世代が養成されていない現状を考慮すれば、彼女らが実際に「最後のイタコ」となる可能性は否めない。

中村民男が一九五五～五八年に行ったイタコと類似者に関する調査において⁵、年齢の判明している二四三人の対象者（イタコ一人、類似者一二八人の合計から年齢不明の六人を引いたもの）に占める割合が最も高かった年齢層は、五〇代の三八・〇％であり、次点の六〇代二五・五％と合わせると、五〇～六〇代が全体の六割を占めている。ここに、現在に至るまでのイタコの推移を考え合わせた場合、少なくとも一九六〇年以降、イタコの多くは五〇代より上の世代であったと見なすことが可能であろう。ゆえに、回答結果はイタコを認知する者の大半が、イタコの性別に関して実態に即した知識／イメージを保持することを示すと言える。

と同時に、マス・メディアも《イタコ》を高齢の女性を“基軸”に描いてきた経緯があるため（C. の二・一や二・二で多数の回答があった「シャーマンキング」や「地獄先生ぬくべ〜」の場合、メインの《イタコ》はいずれも若い女性という設定であるが、いずれもその背後には師匠である年齢の《イタコ》が配置されている）⁶、上記の結果は表象的特徴との符号としても捉えられる。

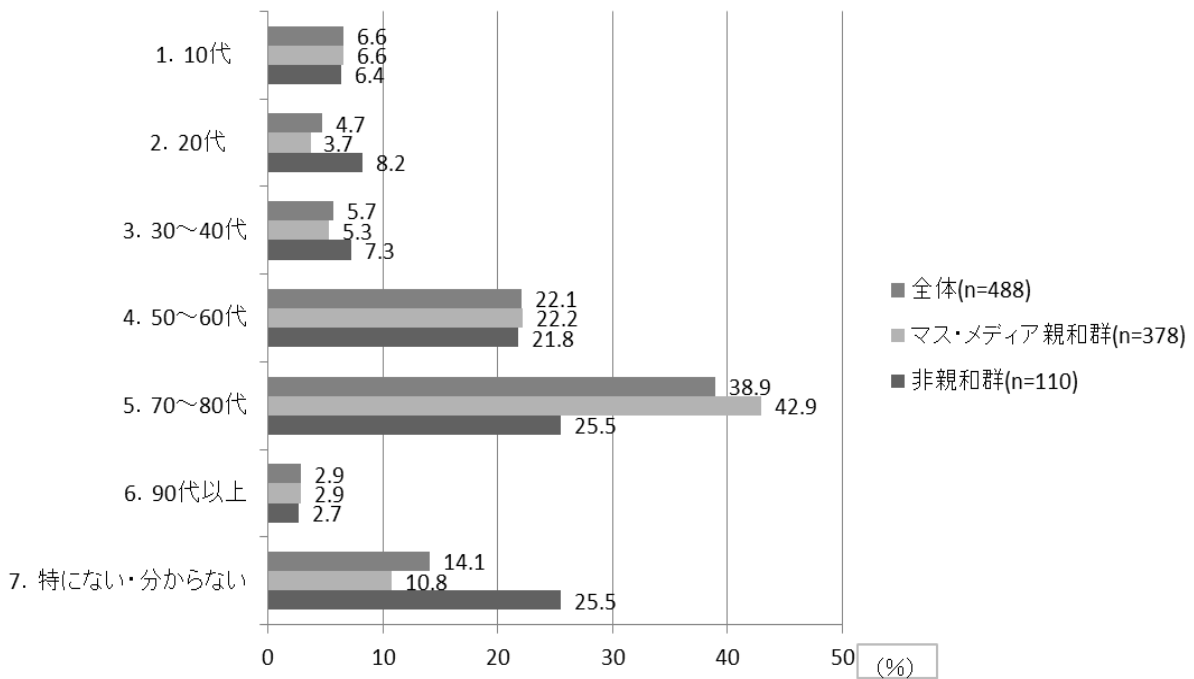
7 イタコに付与する価値／ラベリング【表6・16】

対象者がイタコにいかなる価値付けないしラベリングを行っているかを把握するため、イタコに対して抱くイメージに最も近い選択肢の一つ選んでもらった。

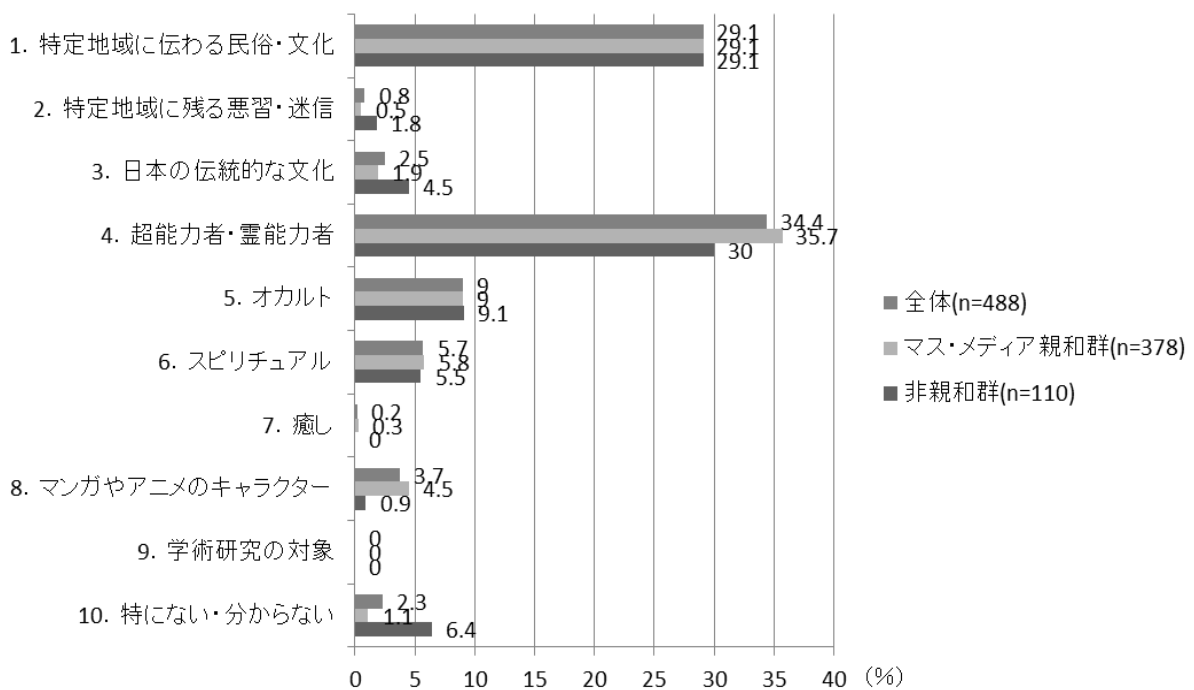
対象者全体で見た場合、最も回答率が高かったのは「4. 超能力者・霊能力者」三四・四％（一六八人）で、「1. 特定地域に伝わる民俗・文化」二九・一％（一四二人）、「5. オカルト」九・〇％（四四人）がこれに続いた。「マス・メディア親和群」と「非親和群」においても同様の傾向が確認されたが、「4. 超能力者・霊能力者」「1. 特定地域に伝わる民俗・文化」「5. オカルト」いずれの選択肢でも、両群の回答率に有意差は見られなかった（ $p=0.27, 1.00, 0.98$ ）。

選択肢一～三はマス・メディア以外によっても提供され得る価値、選択肢四～六と八はマス・メディアが主導となって提供している価値、選択肢七と九は学術研究の提供する価値であったが、ここで得られた結果のみでは、対象者のイタコに対する価値付けとマス・メディアの形成する《イタコ》像との関係性を指摘することは難しい。ゆえに考察は保留としたい。

【表6-15】イタコと聞いて思い浮かべる年齢



【表6-16】イタコに対して抱くイメージ価値付け



本研究の質問紙調査によって得られた前掲の結果は、「認知の獲得」と「認識の在り方」という二つの局面から、マス・メディアを紹介した「イタコ」像の普及が、その受容者の認識に影響をもたらし得ることを示すものであったと言える。

1 「認知の獲得」

これは、「B. イタコに関する知識の有無」および「C. イタコに関する知識の獲得経路」の質問項目で得られた結果より明らかとなる局面である。まず、イタコの認知度に関して言えば、有効回答とみなした六八七人のうち、四八八人がイタコを知っていると答えており、その数値は有効回答数全体の約七割にも及んだ。マス・メディアによる影響を鮮明化するため、論者は調査対象となる大学・短期大学の学生の選定に際して「イタコ文化と親和性の低い地域（東北地方以外）に帰属する学生」、すなわち「イタコ文化との親和性が低いと予想される学生」を選出したわけだが、実際、イタコ文化との直接的な接触経験の有無に関して「有り」と回答した者は、イタコを認知すると答えた者の僅か一・四％に過ぎない七人であった。つまり、七割にも上るイタコの高い認知度を支えているのは、イタコ文化と学生との間に存在する何らかの媒介装置ということになる。

では、その媒介装置とは一体何なのか。この点を明らかにしているのが、「C. イタコに関する知識の獲得経路」に置かれた質問項目である。イタコを認知する者に対し、認知獲得の契機を選択方式（複数回答可）で回答してもらったところ、回答率が高かったのは「本で読んだ」（四〇・四％）と「テレビで見た」（三九・五％）であり、次点の「家族や友人などの知人から話を聞いた」（一三・三％）に大差をつける形で、マス・メディアとの接触が上位二位を占める結果となった。そのうえ、当該項目から算出されたマス・メディアとの接触を認知獲得の契機とする者の総数は三七八人に上り、これはイタコを認知する者全体の七七・五％に相当している。以上の結果は、対象者のイタコに対する認知の獲得において、マス・メディアが非常に重要な役割を果たしていることの証左と言える。

なお、認知をもたらしたマス・メディアの種別に着目した場合、先進メディアとしてのインターネットではなく、テレビと書籍とい

う旧来型のメディアが大きな影響力を持つ状況は興味深い。インターネット時代が到来してなお、日本人の宗教性にテレビが深く関与し得ることは、既に石井の指摘するところである⁷。新たなメディアの登場に目を配りながらも、我々は今後も旧来型メディアの持つ価値を問い続ける必要があるだろう。

2 「認識の在り方」

〈D・保有される知識／イメージ〉の質問項目によって明らかとなるのが、この局面である。ここでは「場所・機能・人物・価値」という四つの観点から、対象者の保有するイタコイメージ、すなわちイタコに対する認識の把握を試みた。設けられた質問項目は、「場所」に三項目（地方・県・特定の場合）、「機能」に二項目（内容、名称）、「人物」に二項目（性別、年齢）、「価値」に一項目（付与される価値）の計八項目だったが、これらの項目で得られた結果のうち、六項目の認識傾向については「ある指標」でもって特徴付けを行うことが可能であった。その指標とは、「文化実態との距離」である。

「場所（地方）」「場所（特定の場合）」「機能（内容）」「機能（名称）」「人物（性別）」「人物（年齢）」の六項目で確認された認識傾向は、前掲の指標によって二分される。一つは「イタコ文化の実態に」即した「認識傾向」、そしてもう一つは「イタコ文化の実態と」隔たりのある「認識傾向」であり、「場所（地方）」「人物（性別）」「人物（年齢）」の結果は前者に、「場所（特定の場合）」「機能（内容）」「機能（名称）」の結果は後者に、それぞれ該当している。

個々の結果にて確認してきたように、後者の認識傾向に見られる「実態との隔たり」とは、いずれもイタコ文化の一部分の焦点化、すなわち「偏り」を示すものであった。ここで注目されるのは、これらの認識傾向に確認される「偏り」が、マス・メディアの供給する《イタコ》像の表象的特徴と符合している点である。第一部にて確認してきたような《イタコ》の表象的特徴と、対象者の認識傾向に見る「偏り」との一致は、対象者のイタコに対する認識の形成と、マス・メディアとの繋がりを示唆するものと言えよう。それを裏付けるように、もう一方の「イタコ文化の実態に即した認識傾向」に関しても、やはり実態との符号を見せている箇所（項目）というのは、《イタコ》像における実態との符号箇所と一致することが分かっている。

〈D・保有される知識／イメージ〉の質問項目では、〈C・知識の獲得経路〉で得られた結果をもとに、イタコに対する認知の獲得契機としてマス・メディアを挙げた「マス・メディア親和群」と、挙げなかった「非親和群」とのクロス集計を実施していたが、認知傾向自体に関して言えば、これら二群の間に際立った差異は認められなかった。

ただし、いずれの質問項目でも、「マス・メディア親和群」の方が認知傾向をより顕著に示す結果となっており、前述のような認知傾向の特徴を踏まえれば、この二群間に見る格差もまた、マス・メディアが対象者の認知形成に与える影響を示唆するものとして捉えることが可能であろう。加えて、間接的ではあるものの、「マス・メディア親和群」と認知保有との相関を反照するという点では、「非親和群」に見る「特にない・分からない」の回答率の高さ（Dの全項目で $p < 0.05$ ）も、上記の結論を支持するものと言える。

本研究は、マス・メディアを介した宗教表象の普及が受容者の認識に与える影響というものを、それ自体の有無も含めて、確認することを主眼としていた。ゆえに、調査対象をマス・メディアの影響が顕著に現れるだろう人々に設定していることから、その結果が示す影響力は決して一般論として捉え得るものではない。しかしながら、マス・メディアを介して普及する宗教表象が、受容者の宗教的リアリティを構築し得るという事実の判明は、本研究にとって極めて重要な意義を有している。個人にとっての「現実」を構成することで、表象という名の疑似的「現実」は、新たな現実となる可能性を秘めている。

¹ 調査の遂行に際しては、左記の方々にご協力を賜った。(五〇音順)

石井研士先生(國學院大學)、一柳廣孝先生(横浜国立大学)、今井秀和先生(大東文化大学)、谷口基先生(茨城大学)、山中智省先生(滋賀文教短期大学・当時)

² 「ポケットモンスター」は、株式会社ポケモン(以前は任天堂)から発売されているゲーム(携帯型ゲーム機)ソフトの人気シリーズであり、テレビアニメや映画等のメディアミックスが展開されている。このゲームシリーズの中に「イタコ」と呼ばれるイタコを模したキャラクターが登場するものとみられる。

「人狼」は海外由来の心理的駆け引きを特徴としたテーブルゲームであり、現在はインターネットを通じてオンラインでも対戦が可能となっている。「人狼」ではプレイヤーに役職が割り振られており、これには様々なバリエーションが存在しているが、そうしたバリエーションの一つとして「イタコ」が存在しているようである。

³ アニメ「シャーマンキング」は、武井宏之の同名漫画を原作としたメディアミックス作品。漫画は『週刊少年ジャンプ』にて一九九八年・二〇〇四年まで連載され、アニメはテレビ東京系列で二〇〇一年・二〇〇二年に放送された。タイトルのとおり、シャーマニズムを題材とした作品であり、この中にイタコという設定の「恐山アンナ」なるヒロインが登場している。

⁴ 「シャーマンキング」については前注を参照。

「地獄先生ぬ〜べ〜」は原作・真倉翔、作画・岡野剛の漫画であり、一九九三年・一九九九年に『週刊少年ジャンプ』で連載された。一九九六年・一九九七年にアニメがテレビ朝日系列で放送され、二〇一四年には日本テレビ系列で実写ドラマが放送された。イタコの「葉月いずな」というキャラクターが登場しており、このキャラクターを主人公としたスピンオフ作品『霊媒師いずな』が二〇〇七年より集英社の諸雑誌にて連載中である。

「ぬらりひよんの孫」は、椎橋寛を作者とした漫画であり、二〇〇八年・二〇一二年に『週刊少年ジャンプ』で連載され、アニメは二〇一〇年と二〇一一年の二度にわたり放送されている。恐山のイタコとして「百石」というキャラクターが登場する。

以上の作品はいずれも『週刊少年ジャンプ』に長期連載された作品であり、アニメ化された人気作品という点で共通している。実際、視聴した番組に関する質問の自由記述欄でも、「シャーマンキング」と「地獄先生ぬ〜べ〜」の名が挙がっていた。なお、各作品は単行本化されているものの、当質問項目でこれらの作品の名を挙げた回答者の中には、雑誌の連載で読んだという者も含まれていると思われる。

⁵ 中村民男「青森県におけるシャーマニズムの社会精神医学的研究―イタコと類似者の比較―」、『順天堂医学雑誌』第七巻特別号(二二)、一九六一年。

⁶ 「イタコ」の年齢に関しては、原英子「人々はイタコに何を求めるのか(3)」・創造されるイタコイメージとイタコの実態、「『岩手県立大学盛岡短期大学部研究論集』第一五号、二〇一三年」に言及が見られる。

⁷ 石井研士「ステレオタイプ化する宗教的リアリティ」、同編、前掲、二〇一〇年。

問 1 あなたの年齢・性別・出身地（ご実家のある都道府県）を教えてください（性別はどちらかに○）。

年齢：

性別：1. 男性 2. 女性

出身地：

問 2 あなたは、「イタコ」と呼ばれる宗教的な能力者について知っている、または聞いたことがありますか。
（○は一つ）

1. はい 2. いいえ

↓
<問 2 で「2.いいえ」と回答された方は、**問 12（4 頁）** へ進んでください。>

問 3 「イタコ」と聞いてあなたが思い浮かべる場所に○をつけて下さい。（○はいくつでも可）

1. 北海道 2. 東北地方 3. 関東地方 4. 中部地方 5. 関西地方
6. 中国地方 7. 四国 8. 九州 9. 沖縄県 10. 特にない・分からない

↓
<問 3 で「2東北地方」と回答された方へ>

付問 「東北地方」の中で特に思い浮かべる県はどこですか。（○はいくつでも可）

1. 青森県 2. 岩手県 3. 秋田県
4. 宮城県 5. 山形県 6. 福島県
7. 特にない・分からない

問 4 「イタコ」と聞いてあなたが思い浮かべる場所に○をつけて下さい。（○はいくつでも可）

1. 出羽三山 2. 御嶽山 3. 高野山 4. 比叡山 5. 恐山
6. 川倉賽の河原地蔵尊 7. 法運寺 8. 特にない・分からない
9. その他（ ）

問 5 「イタコ」と聞いてあなたが思い浮かべる言葉に○をつけて下さい。（○はいくつでも可）

1. 死者の言葉を伝える 2. 神の言葉を伝える
3. 生きている人の言葉を伝える 4. 祈祷（きとう）をする
5. うらないをする 6. 特にない・分からない
7. その他（ ）

問 6 「イタコ」と聞いてあなたが思い浮かべる言葉に○をつけて下さい。(○はいくつでも可)

1. 口寄せ (クチヨセ) 2. ホトケオロシ 3. ホトケヨビ
4. ジゴクサガシ 5. オシラアソバセ 6. 特にない・分からない

問 7 「イタコ」と聞いてあなたが思い浮かべる性別に○をつけて下さい。(○は一つ)

1. 男性 2. 女性 3. 男性と女性どちらも 4. 特にない・分からない

問8 「イタコ」と聞いてあなたが思い浮かべる年齢に○をつけて下さい。(○は一つ)

1. 10代 2. 20代 3. 30代～40代 4. 50～60代 5. 70代～80代 6. 90代以上
7. 特にない・分からない

問9 「イタコ」に対してあなたが抱くイメージに最も近いものに○をつけて下さい。(○は一つ)

1. 特定地域に伝わる民俗・文化 2. 特定地域に残る悪習・迷信 3. 日本の伝統的な文化
4. 超能力者・霊能力者 5. オカルト 6. スピリチュアル 7. 癒し
8. マンガやアニメのキャラクター 9. 学術研究の対象 10. 特にない・分からない

問 10 あなたが「イタコ」を知るようになったきっかけを教えてください。(〇はいくつでも可)

1. 家族や友人などの知人から話を聞いた 2. 新聞で見た 3. インターネットで見
た 4. 雑誌で見た 5. ラジオで聞いた 6. 映画で見た
7. テレビで見た 8. 本で読んだ 9. その他 () 10. 分からない

＜問 10で「8. 本で読んだ」と回答された方へ＞

付問 それほどのような本ですか。(〇はいくつでも可)。

1. 小説 2. エッセイ・随筆 3. 学術書・研究書 4. 旅行案内
5. 解説書 6. オカルト本（超常現象や怖い話を紹介する本）
7. マンガ 8. その他（ ） 9. 分からない
（本のタイトル： ）

＜問 10で「7. テレビで見た」と回答された方へ＞

付問 それはどのようなテレビ番組ですか。(〇はいくつでも可)

1. ニュース 2. ドキュメンタリー 3. バラエティ 4. ドラマ
5. その他() 6. 分からない
(番組名など:)

第七章 表象の受容と再生産―地方自治体の観光推振興事業を例に―

第一節 問題の所在

ここでは、「観光」という文化領域を例に、《イタコ》像の二次的な利用について検証を行う。マス・メディアの生み出した《イタコ》像が、表象行為に内在する対象選択および再文脈化の特徴に基づき、客体の実態と乖離するものであることは既に述べた。このようなズレを孕むイメージは、大衆と呼ばれる受容者の存在を介して客体の在り様にも少なからず影響を与え、それは時に「責任の大半は（中略）イタコを好奇心の対象と化す、無責任な伝え方をしてきたマスコミにある」というマス・メディア批判にも繋がった。しかし、《イタコ》は、果たしてマス・メディアによってのみ流布されたものだったのだろうか。高い知名度を誇るこのイメージが、各々の文脈のもと、二次的に活用されることはなかったのだろうか。マス・メディア以外の情報発信者による《イタコ》像の受容、これに光を当てるのが本章の目的である。

「恐山のイタコマチ」を焦点化する大衆文化としての《イタコ》が、同時に、恐山という場のイメージを担うものであったことは、第一部第五章で既に述べた。すなわち、一九六〇年代のブームによって成し遂げられた《イタコ》Ⅱ《恐山のイタコ》の普及・定着は、「イタコの恐山」という《恐山》像の普及・定着と表裏一体の関係にあったと言えよう。こうした場に係るイメージに価値を見出す分野が「観光」である。

詳細は次章に譲るが、近代社会が生み出した新たな旅の文化は「観光」と呼ばれ、従来、ここには「表象の消費」という特性の存在が認められてきた。「観光」の文脈における表象の価値とは、表象客体である場に人々の来訪を促す効果、換言すれば、「集客力」を指すと解される。この視点に立つ場合、《恐山のイタコ》が優れた観光的価値を有していたかどうかは、先行研究で描かれる一九六〇、八〇年代の恐山の様相にも明らかだ。

例えば、一九七〇年代には、恐山にイタコが常駐すると思ひ込んでやって来る人々に対応するため、むつ市役所と地元のバス会社が

主催し、土曜と日曜の週二回、恐山のレストハウスでイタコの口寄せが行われていたとされる²。この取り組みは、高松敬吉が調査を行った一九七五年の時点で既に数年間続いており、多い時で一日四〇人以上、少ない時でも一五人程度の依頼者があったという³。

また、一九七七年に刊行された観光資源保護財団（日本ナショナルトラスト）の調査報告書『さいはての霊場恐山―信仰と観光の接点を探る―』は、「イタコの観光対象化」に伴って生じた恐山をめぐる問題の解決を主眼としており、ここでは恐山の「現状」として、①昭和四〇年代以降、大祭に多くの人々が全国より集まるようになったこと、②彼らの大半が「イタコへの好奇心」という「信仰的な動機より、むしろ観光的な興味」に基づいて当地を訪れていること、③イタコへの好奇心がマスコミによって醸成されていること、を指摘している⁴。

確かに、一九六八年の下北半島国定公園の制定や、一九七〇年に始まる国鉄の旅行キャンペーン「ディスカバー・ジャパン」の成功等、一九六〇年代後半の恐山に見る来訪者の増加には、複数の要因が想定され得る。とは言え、イタコの前景化を示す一九六〇年代以降の様相に鑑みれば、『恐山のイタコ』に一定の集客力の備わっていたこともまた、否定のしがたい、一面の事実であろう。「霊場」恐山の守護者たる寺院にとって、宗教的目的意識を持たない来訪者の増加とは、霊場の「俗化」を志向する点で歓迎の出来ない変化であった。これは前掲の調査報告書に収録された「恐山はあくまでも信仰の場であって、観光の対象ではない」「イタコをこのまま放置すれば観光客がますます増え、恐山が荒らされて霊場としての尊厳を失う可能性すらある。完全に締め出すわけにもゆくまいが、今後は何らかの方法でイタコを規制したい」といった寺院側の「現状」に対する見解が物語るところである。したがって、『恐山のイタコ』はその知名度と集客力ゆえに否定されることになった。だが、「信仰」の有無を問わず、来訪者の「数」の多さに価値を見出すような立場が存在する場合、こうした集客力はむしろ歓迎さるべき要素として、積極的に肯定されたに違いない。

そこで本章は、恐山の観光推進を担う主体として「青森県」と「むつ市」という二つの地方自治体に着目し、これらの主体が「観光」の文脈で『恐山のイタコ』をいかに運用していったのかを、両自治体ないし関連団体（青森県観光協会など）の作成した観光案内書に描かれる〈恐山〉の変化より明らかにしていきたい。周知のとおり、地方自治体は財源確保や地域の活性化という観点から、管内の観光振興をその主要な役割の一つとしている。ゆえに、恐山を自己の管轄とする青森県とむつ市が、管内の観光客増加に繋がる『恐山の

イタコ」に何の反応も示さなかったとは考えづらい。各々の文脈の下、両自治体はマス・メディアの生み出したイメージをいかに活用し、再生産していったのだろうか。

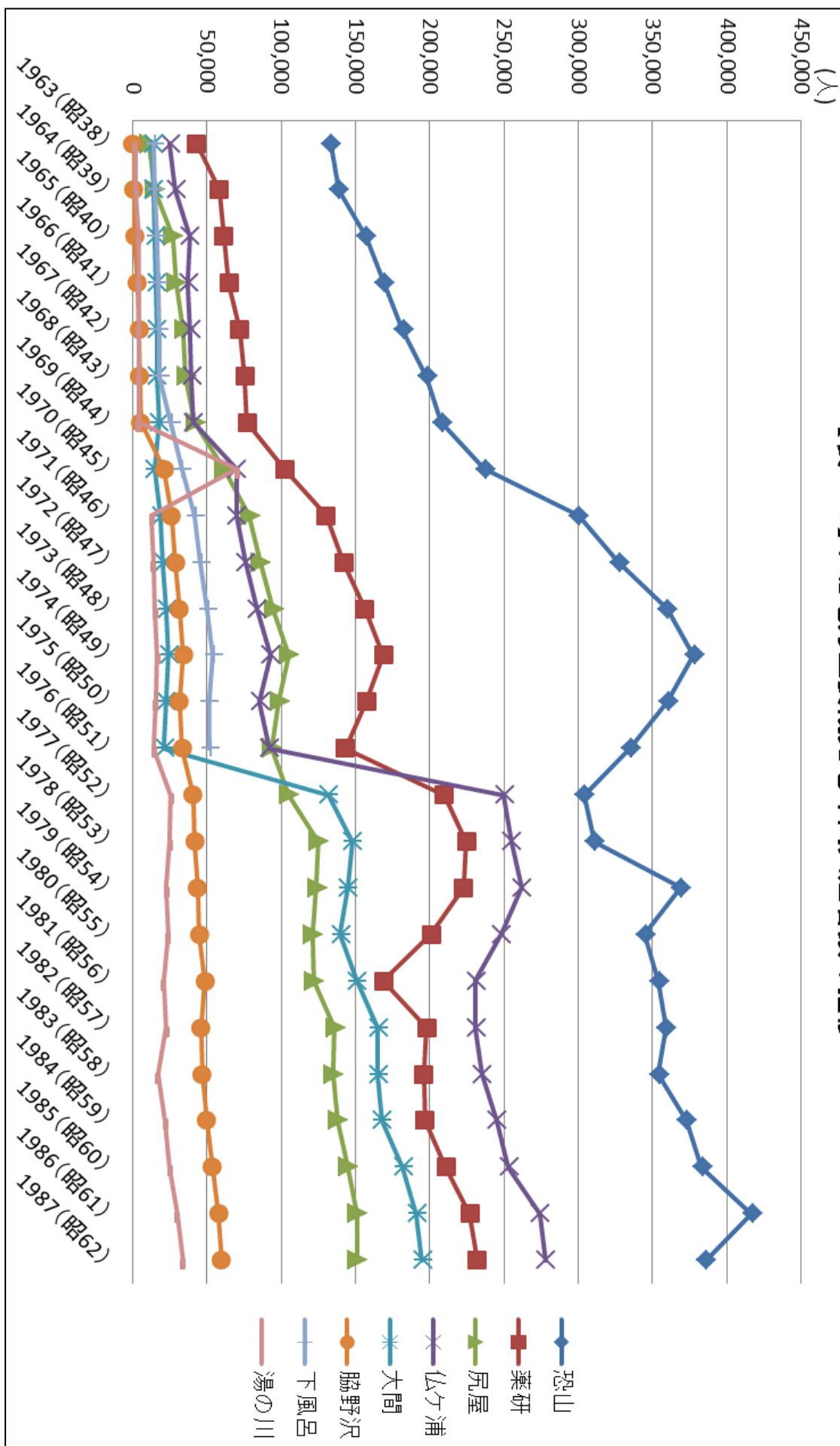
なお、資料に関しては、青森県立図書館ならびにむつ市立図書館に所蔵されるものを使用し、期間については、便宜上、マス・メディアに『恐山のイタコ』が表れ始めた一九五〇年代から一九八〇年代までの期間を対象とした。

第二節 青森県の刊行物に見る表象の受容と再生産

まずは、より広域を管轄する「青森県」の状況から確認していききたい。青森県は一般的に津軽地方・南部地方・下北地方の三区域に大別されるが、恐山は戦前より下北地方を代表してきた名所であって、その存在は当該地域の観光を一手に担ってきたと述べても過言ではない。むつ市商工観光課商工係『商工経済要覧』の「下北半島各観光地の入込者数の推移」ならびに「下北半島国定公園観光者入込数」（一九七九年以降）を参照すれば、下北地方の主要観光地（前者は八ヶ所、後者は七ヶ所）に見る入込者数は、本章の考察対象とする一九五〇年代・八〇年代に限定してみても、恐山が他の観光地を大きく上回って第一位を維持する状況にある（表7・1）⁶。それゆえ、利害の直接的な享受者である下北地方の行政もさることながら、県全体を視野に収めた公的な観光事業においても、当地は一定の集客力を有した貴重な資源として重要な地位を占めてきた。

管見の限り、前掲図書館に所蔵される地方自治体発行の観光案内書の中で最も古いテキストは、一九五〇年刊行の『観光と産業の青森』である。この冊子の発行者は「青森県」ではなく「青森市」であるものの、県内全域の観光地を扱う自治体刊行物である点を考慮

【表7-1】下北地方主要観光地年間入込者数の推移



し、参考までに取り上げておきたい。「南部方面（東北本線）」の観光地の一つに「恐山」を挙げる本誌は、当地を次のように紹介している。

一千余年前慈覚大師●開基し奥の霊場として古より全国に知られた所である 宇曽利山湖を中心に釜臥山。北国。大尽。小尽。円山等八〇〇米内外の翠巒が蓮華八状をなし。中に三途の川鬼面巖八大地獄、極楽の浜などの地獄極楽があり。死者の声を聞くといい。四月から八月にかけて仏法僧が鳴く幽境である。境内には酸性泉緑礬泉の温泉が湧き信仰をかねた湯治客に賑う。「頁なし」

ここで恐山の見所とされているのは、宇曽利湖や地獄極楽等の自然景觀と、仏法僧、温泉、そして「死者の声を聞く」という民間信仰であり、その在り様は、第四章で確認した《イタコ》以前の《恐山》特徴を示すものとなっている。マス・メディアの「恐山のイタコ」に対する注目が一九五〇年代に始まるように、『観光と産業の青森』の制作された段階で、イタコマチは既に恐山の死者儀礼として定着を見ていた。したがって、右の解説は恐山の実状と言うよりも、むしろ、恐山の観光的价值に対する行政側の「認識」の反映として理解されるべきであろう。その存在を市が認識していなかった可能性も否めないが、いずれにせよ、本誌の製作時において、青森市は「恐山のイタコ」に観光的な価値を認めてはいなかったことになる。

それから四年後に刊行された『青森県の観光と物産（『県政のあゆみ』写真特集号）』は、青森県を発行元とする最も古い冊子に当たりますが、本誌の「恐山県立公園」の項目には、先の『観光と産業の青森』には見られなかった夏季の大祭に関する記述が見受けられる。

恐山は下北半島の休火山で、山上宇曽利湖の北岸には恐山温泉を始め二十二の間歇泉、噴気孔が散在している。

恐山は貞観四年四月慈覚大師が開山した霊場で、常時、信仰をかねた湯治客で賑い、特に七月下旬の恐山祭典には全国各地から参拝者が殺到する「二二頁」

とは言え、大祭の賑わいには触れているものの、やはり「イタコ」の存在は明記されておらず、掲載された二枚の写真が映し出すのも、「恐山霊場の納骨堂」と霊場の全景といった具合になっている（写真7・1）。写真との関連で言えば、同年に青森県観光協会が出版した『観光青森』もまた、恐山菩提寺を映した写真を使用していた。

さらに、続く一九五九年の『観光の青森』（青森県観光印刷物協議会）や、恐山を取り上げた『県政のあゆみ』一九六〇年八月号（青森県広報文書課）にも、やはりイタコに関する記述や写真は見当たらない。『県政のあゆみ』は県民向けに作成された月刊の広報誌であり、同年八月号では「観光地めぐり」と題したコーナーの中で「日本三大霊山の一つ 恐山県立公園」を特集していた。ここでも「恐山の祭典は奥の院に安置する地藏尊の祭礼は、七月二十日～二十四日まで五日間、下北郡下の索洞宗十数カ寺の僧侶が登山して盛大に行われる」と大祭の紹介はなされる一方で、「イタコ」に対しては全くもって言及がなされていない。また、使用された写真も「恐山寺」と「恐山宇曾利湖」の二枚のみである。先に指摘した実態との「ズレ」を踏まえれば、すなわち、県行政は一九六〇年の段階で、「恐山のイタコ」を観光資源と捉えてはいなかったことになる。

こうした姿勢に変化が生じるのは、一九六三年発行の『あおもり1963』（青森県・青森県観光連盟）からである。『あおもり』は県内の観光スポットや行事、名産の紹介を目的に作成された冊子で、青森県立図書館の所蔵を見る限り、一九六三年以降も版を改めて何度か刊行された様子が窺われる。一九七二年一月発行版の巻頭言（竹内俊吉青森県知事）に付された英訳や、冒頭に置かれた「Aomori welcomes you!」の一文より判断して、『あおもり』は国外からの来客も視野に、広く県外からの来訪者を想定して作られたテキストであったようだ。

ビジュアルに重きを置く本誌は、非常に多くの写真を使用した紙面作りを行っている。『あおもり1963』の場合、恐山については二枚の写真を収めているのだが、注目されるのは、そのうちの一枚の写真が「イタコの口寄せ」を当地の風景として映し出している点である（写真7・2）。ここにきて、県はついに「恐山のイタコ」に価値を見出したわけである。

ところが、恐山のPRでイタコを持ち出すのが初めてだったにも拘らず、この写真には「いたこ」というキャプション以外、特に説明文等は付されていない。先述のとおり、『あおもり』は県外からの来訪者、換言すれば、イタコ文化を担う地域社会の「外」に位置し



写真 7 - 1 「恐山霊場の納骨堂」と霊場の全景



写真 7 - 2 「いたこ」

た人々を念頭に作られた冊子である。よって、「いたこ」の名称が説明も無しに使用されている状況は、既に当時、『恐山のイタコ』が全国の人々に認知されていた状況を物語っていると解してよいだろう。第二章で述べたように、実際、『恐山のイタコ』は一九六三年の段階で、「いつも盆のころになると、近ごろきまってジャーナリズムの脚光をあびるものに恐山のミコイチがある」と言われるほどの知名度を獲得していた。「一九六三年」という転換のタイミングは、マス・メディアによる先行したイメージ形成と、県行政による既成イメージの撰取という構図の存在を示唆している。

『あおもり1963』を境に、青森県の描く〈恐山〉像には必ずと言ってよいほど「イタコ」が登場するようになる。例えば、一九六八年七月号の『県政のあゆみ』では、「青森県の観光地」として再度「恐山県立公園」を取り上げているが、「イタコ」のイの字もなかった一九六〇年八月号とは対照的に、ここでは当地を「イタコの口寄せで知られる恐山の地蔵堂」と記述するに至っている。

宇曽利湖の北岸には間けつ泉・噴気孔、温泉があり、その数二十におよぶ。イタコの口寄せで知られる恐山の地蔵堂がここにある。地蔵堂は、比叡、高野とともに日本三大霊場のひとつで、慈覚大師が開祖である。死者の霊魂がみなこの山に集まるといわれ、毎年七月二十日から二十四日まで行なわれる祭典には、イタコがたくさん集まり、県内はもちろん、遠く関西方面からも参詣者が来てにぎわう。〔頁なし〕

さらに、一九七二年一月発行の『あおもり』になると、「恐山」の項目はもとより、巻頭に付された竹内俊吉青森県知事（当時）の挨拶にも「恐山のイタコ」が登場することになる。

むつ湾をかかえて右に下北半島、左に津軽半島、それに曲折の多い海岸線と県中央を走る奥羽山系の突端という地形の特異性から、他に見られない自然景観が随所に展開しているのが本県の特色であります。（中略）

また夏の夜をいろどる青森、弘前のネブタや恐山のイタコなどの民俗行事と数々の民謡、そしてりんご、ほたて、青森銘酒など

ふるさとの味もまた豊富であります。

なお、『あおもり1963』の巻頭言「青森県のあらまし」で紹介されていた行事は、「えんぶり」「ねぶた」「お山参詣」の三種であった。この点に鑑みれば、竹内知事の挨拶には、県行政の内部における「恐山のイタコ」に対する観光的な価値評価の変化を窺うことが出来よう。加えて、同誌の「恐山大祭」の項目では、大祭を象徴する光景として、イタコの口寄せを大々的に取り上げている（写真7・3）。

以後、一九七〇年代から八〇年代にかけて刊行された『あおもり』、一九七四・七五年の『青森県観光便覧』、一九八二年の『あおもりの旅』（青森県監修、青森県観光連盟発行）、一九八四年の『青森県観光要覧』、一九八八年の『青森県観光要覧⁸⁸』（青森県商工労働部観光課、青森県観光連盟発行）には、いずれも「恐山」の項目にイタコの存在が確認される。

こうした状況からは、高い認知度を誇る『恐山のイタコ』を「観光推進」の観点から内面化することで、自己の中に「恐山のイタコ」という新たな観光資源を「発見」し、これを対外的に発信していった青森県の姿を確認することが出来よう。

第三節 むつ市の刊行物に見るイメージ受容と再生産

それでは、恐山を管内に擁するもう一つの地方自治体、むつ市の場合はどうだったのか。むつ市は、一九五九年に下北郡田名部町と大湊町との合併で生じた大湊田名部市が、一九六〇年に名称を改めることで誕生した市である。なお、恐山は旧田名部町の吉祥山円通寺に付随するとの理由から、行政上、むつ市の管轄下に置かれてきたが、周辺区域は旧大畑町の帰属地であったため、二〇〇五年に同町を合併するまでは「飛地」の扱いであった。

同市は市制の始まった一九六〇年以来、「新市として発展途上にある本市の概要を一般にお伝えするとともに広く各方面にむつ市の実情を紹介する目的」⁸⁹で、『むつ市勢要覧』（名称は年度によって若干異なる）と題した冊子を継続的に編纂してきた。本節ではこの

テキストを通じて、『恐山のイタコ』に対するむつ市の動向を確認していく。

まず、刊行年の最も古いものとしては、市制施行一周年を記念して一九六〇年に発行された『むつ市勢要覧1960』が挙げられる。下北地方の一大観光拠点である恐山は、当然のことながら、むつ市の観光政策において極めて重要なポジションを占めてきた。当市が『むつ市勢要覧1960』で恐山に見出している観光的な価値、それは「近代」に対置される幽境性と温泉である。霊場の遠景と宇曽利湖の写真（写真7・4）と共に掲載された解説は、次のようなものである。

日本三大霊場の一つ恐山は騒音と繁忙の中に生活する近代人にとって俗塵を越した仏果の顕然たる様相はあこがれの地であり、
こいの場所であります。（中略）

日本三大霊場の恐山（田名部駅よりバスで50分）は貞観4年（880年）慈覚大師によって開かれたと言われ、その俗塵を離れた境内には古滝の湯、冷の湯、花染の湯などの温泉が湧出し、喧噪の中に生活する近代人のあこがれの地とされています。

市町村を包括する広域の地方自治体である県に対し、より地域に密着した行政を司るむつ市は、県以上に恐山の状況を把握していたことだろう。ゆえに、恐山のイタコマチについても、その存在を認識していた可能性は高い。だが、一九六〇年の時点で、むつ市が「恐山のイタコ」を観光資源と捉えている様子は無い。

こうした状況に変化が生じるのは、一九六三年刊行の『むつ市勢要覧1963』からである。本誌では、「イタコの口寄」を主要行事の一つと見なしたうえで「恐山祭典」に並置し、「毎年7月20日から24日まで開催され、イタコの口寄が行なわれる。口寄とは巫女が死者のことばを生者の依頼で伝えることをいう」⁹との説明を付している。また、恐山に関する写真も数枚掲載されているが、そのうちの一枚は「霊媒者の口寄せ」と題してイタコの口寄せを映し出している。以降、一九六〇年代に刊行された『むつ 昭和41年版』（一九六五年）と『むつ市勢要覧 1967年版』（一九六七年）には、いずれも「恐山」の項目にイタコ（と思しき宗教者）の写真が掲載されている（写真7・5、写真7・6、写真7・7）。



写真 7 - 3 『あおり』(1972 年 1 月)に掲載された写真

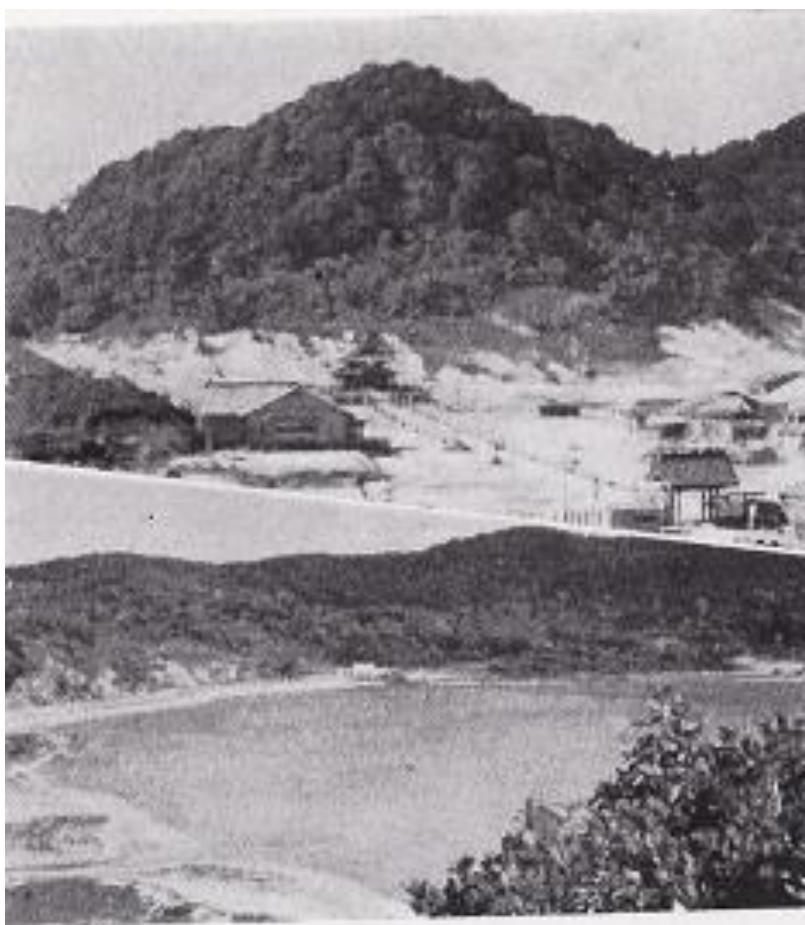


写真 7 - 4 「霊場恐山」



写真 7 - 5 『むつ 昭和 41 年版』の写真



写真 7 - 6 『むつ市勢要覧 1967 年版』



写真 7 - 7 『むつ市勢要覧 1967 年版』

「一九六三年」という転換時期の持ち得る「意味」については、前節で既に述べた。むつ市と県行政とが連携を図っていないとすれば、「恐山のイタコ」をめぐる行政対応の符合は、同時代的な社会状況の作用、すなわち「恐山のイタコ」ブーム」に対する両自治体の応答と解するのが妥当なように思われる。県と同様、むつ市の場合も、やはり当時拔群の知名度を誇っていた《恐山のイタコ》を、観光資源の開発に援用したと見てよいだろう。これを後押しするのが、一九六七年に刊行された『むつ市勢要覧 1967年版』である。

本誌で注目されるのは、観光案内の冒頭に掲げられた水上勉の「下北を憶う」と題した文章である。言わずと知れた小説家である水上は、一九六一年に『雁の寺』で直木賞を受賞してから二〇〇四年に没するまでの間に、数々の作品を世に送り出してきた。そうした水上の代表作の一つとされるのが、津軽海峡や下北半島を舞台とした小説「飢餓海峡」である。本作は『週刊朝日』一九六二年一月五日号から一二月二八日号まで連載された後、一九六三年に加筆版の単行本が刊行され、一九六五年には三國連太郎主演で映画も制作された。

第二章でも名前が挙がっているように、「飢餓海峡」をめぐる前掲の作品群は、一九六〇年代に生じた「イタコ」ブーム」の潮流に与するものである。「飢餓海峡」には、小説版・映画版いずれにも恐山のイタコの存在が明示されており、この点に関して佐治靖は、「この小説が、イタコという盲目の巫女存在を、広く世に知らしめるきっかけになったことはたしかである。と同時に、当時すでに、小説の素材に加わるほど、「イタコ」目当てに、夏の大祭には恐山を訪れる参詣者が増加しつつあったことが、読み取れるのである」¹⁰との指摘を行っている。また、桜井徳太郎も、衰退の途にあったイタコが一九六〇年代に復活の兆しを見せた要因に言及する中で、「水上勉氏の作品『飢餓海峡』（『週刊朝日』に連載）が映画化されてから急に脚光をあびてきたことも忘れてはならない」¹¹と語っている。『むつ市勢要覧 1967年版』は、決して「イタコ」を全面に押し出した紙面構成となっていないわけではない。だが、佐治や桜井の指摘する「飢餓海峡」という作品の影響に照らせば、水上の文章を付した当該テキストが、一九六五年公開の映画を受けて作成されている可能性は非常に高いと言えよう。こうした状況より浮かび上がるのは、大衆文化の動向を意識し、それを積極的に取り入れ活用していた、むつ市の観光資源開発に対する姿勢である。

一九七〇年一二月には、旧東津軽郡蟹田町で民間宗教者（カミサマ）のお告げを信じた母親が息子を殺害する事件が発生し、全国紙

がこれを「イタコ信仰、息子を殺す」と報じたことで¹²、《イタコ》には再度「迷信」のレッテルが貼られている。しかしながら、事件から約半年後に刊行された『むつ市勢概要 1971年版』（一九七一年七月）では、従来通り「恐山」の項目で「イタコ」と呼ばれる巫女」を紹介しており、事件の影響は特に見受けられない。翌年の『市勢要覧 むつ』（一九七二年）が「恐山のイタコ」を扱っていないため、印刷時期の関係で影響が連れ込んだとの推測も成り立つが、一九七二年版を除けば、一九六三年から一九七五年の『むつ市勢概要 1975年版』に至るまで、「恐山」の項目にイタコは登場し続けている。

このように、《恐山のイタコ》を積極的に取り入れ、観光資源として再発信してきた当市であるが、県に比して地域との距離が近い分、「俗化」に反対する円通寺側の主張を無視することも出来ず、そこに葛藤の生じていたことは、観光資源保護財団の報告書（一九七七年）に記載された、むつ市商工観光課担当者のコメントからも明らかである。

大祭参加へのいきさつはどうあれ、一般には恐山＝イタコというイメージが定着しきっている。もしも今恐山からイタコが消えれば、恐山へ来る観光客は半減して市は大きな打撃を受けることになるだろう。また恐山をPRする際、イタコがなくては効果が半減してしまう。偽イタコは何とかして取り締まりたいと考えているが……¹³

そして、この発言との関係は定かでないものの、一九七七年刊行の『むつ市勢要覧 77』を境に、「恐山のイタコ」は『むつ市勢要覧』から姿を消す。続く『むつ 昭和54年』（一九七九年）、『むつ市勢要覧 1982』（一九八二年）、『むつ市勢要覧 1986』（一九八六年）、『むつ市勢要覧 1989』では、いずれも「恐山」の項目にイタコは一切登場していない。起点となる『むつ市勢要覧 77』に着目した場合、本誌では観光案内を「春／夏／秋／冬」の四季ごとに行っており、恐山を「紅葉の名所」として「秋」の項目で紹介している。これは、夏季の大祭を焦点化してきた従来の在り方を考えれば、大きな変化と言えよう。なお、秋の祭典時にもイタコマチが設けられているが（秋の祭典は一九七二年より開始）、その情報は記されていない。以降、『むつ市勢要覧 1986』まで、当地には「紅葉の名所」という価値が付与され続けている。

一連の動向の背景に、大祭とイタコの定番化に応じた恐山に対する新たな観光価値の創出、および夏季における恐山以外の観光資源の開拓といった要因の介在することは確かだろう。とは言え、《恐山のイタコ》をめぐり寺院とマス・メディア／イタコとの対立が一九七六・七七年に表面化している点に鑑みれば、先に指摘した「葛藤」が右のような恐山像産出の一因となっている可能性は否めない。いずれにせよ、寺院との距離という点でも、観光客の増減によって受ける影響の点でも、むつ市は県行政以上に、《恐山のイタコ》に対して慎重な判断を迫られていたと見られる。

第四節 「みちのくの神秘 地獄極楽恐山展」

青森県とむつ市による《恐山のイタコ》の活用については、刊行物に限らず、両自治体が関与したイベントからも窺い知ることが出来る。ここで取り上げるのは、一九七三年に読売新聞社が主催した「みちのくの神秘 地獄極楽恐山展」（以下、「恐山展」と略記）である。このイベントは、東京上野の松坂屋で一九七三年三月一日から二一日までの一週間にわたって開催されたもので、首都圏の人々を対象に重要文化財である地獄草紙断簡や冥府十王図、閻魔王坐像、三途川姥といった恐山ゆかりの「秘宝」、一三〇点あまりが公開された。

写真7・8は、「恐山展」開催前日の『読売新聞（夕刊）』に掲載された広告である。紙面中央に写真の載せられている状況から判断して、本展の「目玉」となる出品物は「聖観音坐像」「十一面観音立像」「地獄草紙断簡」の三点だったのだろう。限られた紙面における写真の使用は、製作側の被写体に認める価値の大きさを物語る。そこで問題となるのは、左上の隅に別枠で配置された人物の写真である（写真7・9）。写真の下には、次の文章が付されている。

「口寄せ巫女があやつる特異な宗教現象をご紹介します」

巫女の祈とうによって靈魂を招き巫女の口からその心を伝えます

お申し込み受付（会場入口）

● 毎日先着70名様 ● 1件につき1,000円

この文章より浮上するのは、「恐山展」が物品の展示と共に、「靈魂を招き巫女の口からその心を伝え」る「特異な宗教現象」、すなわち、イタコによる口寄せの実演を行っていたという事実である。写真の人物は、招かれたイタコなのだろう。つまり、本展が発信した〈恐山〉像において、「イタコ」は主要構成要素の一つとして機能していたことになる。

こうしたイタコ重視の姿勢を最も端的に示すのは、その開催趣旨に他ならない。左の引用は、パンフレット『地獄極楽 恐山展』の冒頭に記された「ごあいさつ」からの抜粋である¹⁴。ここには、表題にもなっている「地獄極楽」という宗教文化の回顧にもまして「シャーマニズムの紹介」に重きを置く、主催者側の主眼の在り様を見て取ることが出来よう。「イタコの口寄せ」は付加的要素などではなく、オフィシャルな「出品物」の一つだったわけである。

高野山・比叡山とともに日本三大霊場の一つである「恐山」は本州の最北端―青森県下北半島にあり、現世における地獄・極楽の縮図といわれ、また死霊のあつまる霊地として古くから多くの人たちの信仰をあつめ、それによって培われた特異な風習や民俗資料が山中深く秘められています。

本展は恐山に伝わる各種の信仰・民俗資料を中心に、それにまつわる特異な宗教現象シャーマニズム（口寄せ巫女）を紹介し、あわせて善悪応報思想の底流として、わが国の美術・文化に大きな影響をあたえた宗教の原点ともいえる「死後の世界」―「地獄・極楽」信仰の跡を貴重な文化遺産を通じてふりかえろうというものです。「頁なし」

加えて、当該パンフレットには、シャーマニズム研究の大家である桜井徳太郎が文章を寄せている。他に美術評論家の中村溪男も寄稿しているが、中村が紙面量にして約二頁分の執筆であるのに対し、桜井は八頁半にもわたる文章を執筆しており、そのうちの約四頁

分がイタコの記述に当てられている。写真こそ掲載されていないものの、展覧会の縮図とも言えるパンフレットの少なからぬ紙面を占めていたのは、紛れもなく「イタコ」であった。

以上のように、首都圏の人々を対象に開催された「恐山展」は、マス・メディアによって形成された《恐山のイタコ》というイメージを前面に押し出したイベントであったわけだが、本論との関係でとりわけ注視されるのは、当展の後援を務めた「青森県」と「むつ市」の存在である。したがって、本展のあり方とは、《恐山のイタコ》によって集客を望む主催者と、観光資源としての「恐山のイタコ」をPRしたい後援者との思惑が合致した結果として解されよう。

「恐山展」が自治体の観光PRと決して無縁でなかったことは、同期間に同じフロアで開催されていた企画展が、青森県・県内八市・青森県物産協会他を主催者とする「青森県の物産と観光展」であった点からも明らかである。写真7・10の下部に映し出されているように、先に挙げた「恐山展」の広告には、「青森県の物産と観光展」の告知が併置されていた。これによれば、「恐山展」と同フロアの催事場では「民芸・雑貨」の実演と即売、地下の食品催事場では食品関連の実演と立食が行われ、ここには特設で観光案内所が設けられたとされていたという。

「みちのくの神秘 地獄極楽恐山展」からは、《恐山のイタコ》に観光的価値を認め、積極的に活用する青森県・むつ市の姿を窺い知ることが出来ると同時に、《恐山のイタコ》が有していた集客力の大きさというものを改めて確認することが出来る。

第五節 結語

本章では、マス・メディア以外の情報発信者による《イタコ》の二次的な利用の様相を、「観光」に焦点を当てて確認してきた。ここでは、「観光」の担い手として地方自治体を取り上げたわけだが、「青森県」と「むつ市」に見た状況は、おそらく、民間の業者にも同様に確認され得るものであろう。表象受容者の民俗文化領域への参入、換言すれば、恐山やイタコといった表象客体と「大衆」との「出会い」を促したのは、間違いなく「観光」の担い手達であった。そのうえで、民間の担い手と異なり、自治体の生み出した表象が

「公」の色彩を帯びていることには、今一度、注意が必要である。青森県とむつ市による《恐山のイタコ》の受容と再生産とは、マス・メディアの生成したイメージに対し、行政が「公認」を与える行為でもあった。行政が一定の権力を有する主体である点に鑑みれば、この行為の持つ意味が、決して過小評価さるべきでないことは明らかである。

なお、《恐山のイタコ》の有する知名度の高さを考えた場合、この表象に集客以外の価値を見出し、自らの文脈において利用したケースは、多々存在したように思われる。写真7・12、写真7・13、写真7・14は、いずれも、下北地方で活動する企業および団体によって制作されたアイテムである。駅の記念スタンプ、バスの記念乗車券、観光PR用の看板、これらのアイテムが地域外部のまなざしを意識して作られていることは言うまでもない。また、写真7・15は大湊の菓子店で販売されている「くちよせ」という名の商品であるが、業務と「観光」が直結する前者とはやや性格を異にするものの、「お土産」の意味では、やはりこちらも、外部のまなざしをある程度意識して作られたものであると解される。

以上の例において、《恐山のイタコ》に価値を成立させているのは、「観光」と同様、場所との結び付きである。ただし、彼らが見出している「価値」は場所への集客ではなく、むしろ「下北」という土地のシンボルとしての価値であろう。

恐山の「変化」が《イタコ》との関係で語られる際、そこで用いられたのは「恐山対マス・メディア」という二項対立的な構図であった。しかしながら、《イタコ》の流通は、決してマス・メディアによってのみもたらされたものではなかったのである。



写真 7-12 下北交通株式会社、大畑線（廃止）田名部駅スタンプ



写真 7-13 国鉄バスの記念乗車券



写真 7-14 むつ市・下北観光協議会・むつ商工会議所が設置した大湊駅前の看板



写真 7-15 エチゼンヤ「銘菓くちよせ」

- 1 観光資源保護財団編『観光資源調査報告 VOL.5-2 さいはての霊場恐山―信仰と観光の接点を探る―』観光資源保護財団、一九七七年、三三頁。
- 2 高松敬吉『巫俗と他界観に関する民俗学的研究―下北半島の民間信仰―』伝統と現代社、一九八三年、二四―三二頁。
- 3 高松『巫俗と他界観に関する民俗学的研究』、二五頁。なお、レストハウスでの口寄せは明治大学大久間ゼミナール編『恐山総合研究』(一九八〇年)でも取り上げられていることから、少なくとも一九七九年までは継続的にこの取り組みが実施されていたものと思われる。
- 4 観光資源保護財団編『観光資源調査報告 VOL.5-2』、四頁。
- 5 観光資源保護財団編一九七七・三二一・三三三頁。
- 6 「下北半島各観光地の入込者数の推移」に関しては、
 - ・一九六三・七四年…むつ市商工観光課商工係編『商工経済要覧 昭和49年度』(むつ市、一九七四年)
 - ・一九七五・七八年…同『商工経済要覧 昭和54年度』(同、一九八〇年)を参照。
- 「下北半島国定公園観光者入込数」に関しては、
 - ・一九七九・八三年…むつ市商工観光課商工係編『商工経済要覧 昭和59年度』(むつ市、一九八四年)
 - ・一九八四・八七年…同『商工経済要覧 昭和63年度』(同、一九八九年)を参照。
- 7 堀一郎「この世とあの世」、『読売新聞(朝刊)』一九六三年七月二八日付。
- 8 むつ市役所企画室『むつ市勢要覧 1963』むつ市役所、一九六三年、一二四頁。
- 9 むつ市役所企画室『むつ市勢要覧 1963』、一一三頁。
- 10 佐治靖「イタコ―近づく終焉の時」、『怪』二〇一一年三月号、三九・四〇頁。
- 11 桜井徳太郎『日本のシャマニズム 上巻』吉川弘文館、一九七四年、一〇〇頁。
- 12 「イタコ信仰、息子を殺す」、『朝日新聞(東京・朝刊)』一九七〇年二月九日付。
- 13 観光資源保護財団編『観光資源調査報告 VOL.5-2』、三三頁。
- 14 本展のパンフレット『地獄極楽 恐山展』(読売新聞社、一九七三年)は、国会図書館にも所蔵が確認される。本章の執筆に際しては、論者の私蔵品を使用した。

第八章 表象の消費と恐山の変容

—『東奥日報』『デリー東北』の「恐山大祭」関連記事を手掛かりとして—

第一節 問題の所在

「われわれは現実によつてイメージ（論者注：image）を確かめるのではなく、イメージによつて現実を確かめるために旅行する」¹ D・J・ブーアステインがこの句を記してから、既に半世紀以上の時が流れようとしている。しかし彼の先駆的な問題提起が、近現代における「旅」の一側面を言い当てていることは紛れもない事実であろう。我々は旅行ガイドや旅番組が提供する表象を通じて旅先を選定し、その表象を求めて（再確認するために）現地を訪れる。言うなれば、沖縄には『南海の樂園』であつて欲しいし、京都には『日本の古都』であつて欲しいわけである²。

近代社会が生み出した旅は「観光」と呼ばれ、従来、ここには「表象の消費」という特性の存在が認められてきた。係る特性を鑑みれば、特定の場をめぐる表象の成立とは—その表象が人々にとって魅力的なものであればあるほど—、次の可能性を示唆するものと言えよう。すなわち、客体となった場における表象受容者の発生と、彼らの消費行動に伴う場の変容である。

ブーアステインは、メディアが製造する「事実」、すなわち「イメージ」の消費によつて成立する現象を「擬似イベント」と位置付け、これを「本当」としての「現実」と明確に区別することを主張した。「真／偽」という二分法は区域内の差異や通時的変化を覆い隠し、それがあたかも不変の実体であるような印象を与える。

だが、ここで「真」とされる「現実」が、あくまで変動する社会との関係において構築される通時的動態の一断面であることを想起すれば、表象の消費が生み出す現象とは「偽」ではなく、新たな社会状況の到来によつて生じた「新たな現実」として捉えられるのが妥当だろう。『樂園ハワイ』イメージの形成を論じた山中速人が指摘するように、「現実とはややずれて形成された対象物のイメージが、逆にその対象物自体に影響を及ぼしていく」³という状況こそが、メディアの発達した今日における「現実」の在り方だと言える。

以上の議論を踏まえたうえで、本章が検討を行いたいのは、マス・メディアによって生み出された《恐山のイタコ》という表象が、恐山に与えた影響についてである。

《恐山のイタコ》という表象が、その受容者の存在を介して恐山の様子を変化させてきたことは、先行研究の指摘からも明らかである。例えば、戦後の恐山信仰研究を牽引した宗教学者の楠正弘は「マスコミは恐山信仰を、現代にみる古代信仰、原始信仰、未開信仰と主張したり、恐山を死者の山と考えたり、地藏堂をイタコ寺と伝えたりしてきた」⁴としたうえで、その影響下で生じた霊場の変容を次のように説明している。

恐山信仰は、昭和二〇年代まで、比較的純粋な信仰の部類に属していたが、昭和三〇年頃より、マスコミの影響をうけて、次第に祭りの形態がくずれはじめた。というのは、地元以外の観光客の数が急激に多くなり、観光客が、所謂信仰者の数を凌駕し始めたからである。純粋な意味での祭りは、祭りの参加者が信仰者のみによって構成されている場合である。観光客の数が信仰者の数を圧倒するようになると、祭りは観光化し、信仰者の参拝そのものが、観光財となることもある。⁵

しかし、上記のような指摘の大半は「霊場の変容」をあくまで副次的事実として扱う研究においてなされたものであり、この問題を主要課題に据えた研究でなされたものではない。したがって、《恐山のイタコ》の普及を受けた来訪者数の統計的变化という基本事項を始めとして、表象受容者の参入が具体的にいかなる現象を生み出し、旧来の霊場の在り方をいかに変えたのか、そこからどのような局面が派生するに至ったのか等、詳細な検討はなされてこなかった。これは、本問題を主要課題に据える財団法人観光資源保護財団編『さいはての霊場恐山―信仰と観光の接点を探る（観光資源調査報告 VOL.5-2）』（一九七七年）でも同様である。

当然のことながら、変化はそれが生じる前段階の状態が明確でなければ論じることが出来ない。よって、恐山信仰の実態解明が戦後、一九六〇年代以降に本格化した事実を鑑みれば、多くの先行研究が「霊場の変容」に対して与えてきた「副次的」という評価は、極めて妥当なものであったと言える。また、恐山信仰研究の急進した時期は「変容」の過渡期と重なっており、この点が当該事象の探究

を困難にしていたことも確かだろう。

だが、楠の記述を含む多くの言及から論者が想起してしまうのは、マス・メディアに媒介された現象を「偽物」と見なすブーアステイン的二分法の存在である。仮に前掲の研究状況の背景にこの二分法があるとすれば、それは恐山の「現実」からの逃走だと言わざるを得ない。加えて、恐山のような宗教性を有する場に二分法が持ち込まれる場合、「真／偽」に対応させて「聖／俗」という区分の設定が予想されるが、これは各々の領域に内包される非宗教性／宗教性を隠匿する危険性を秘めている。

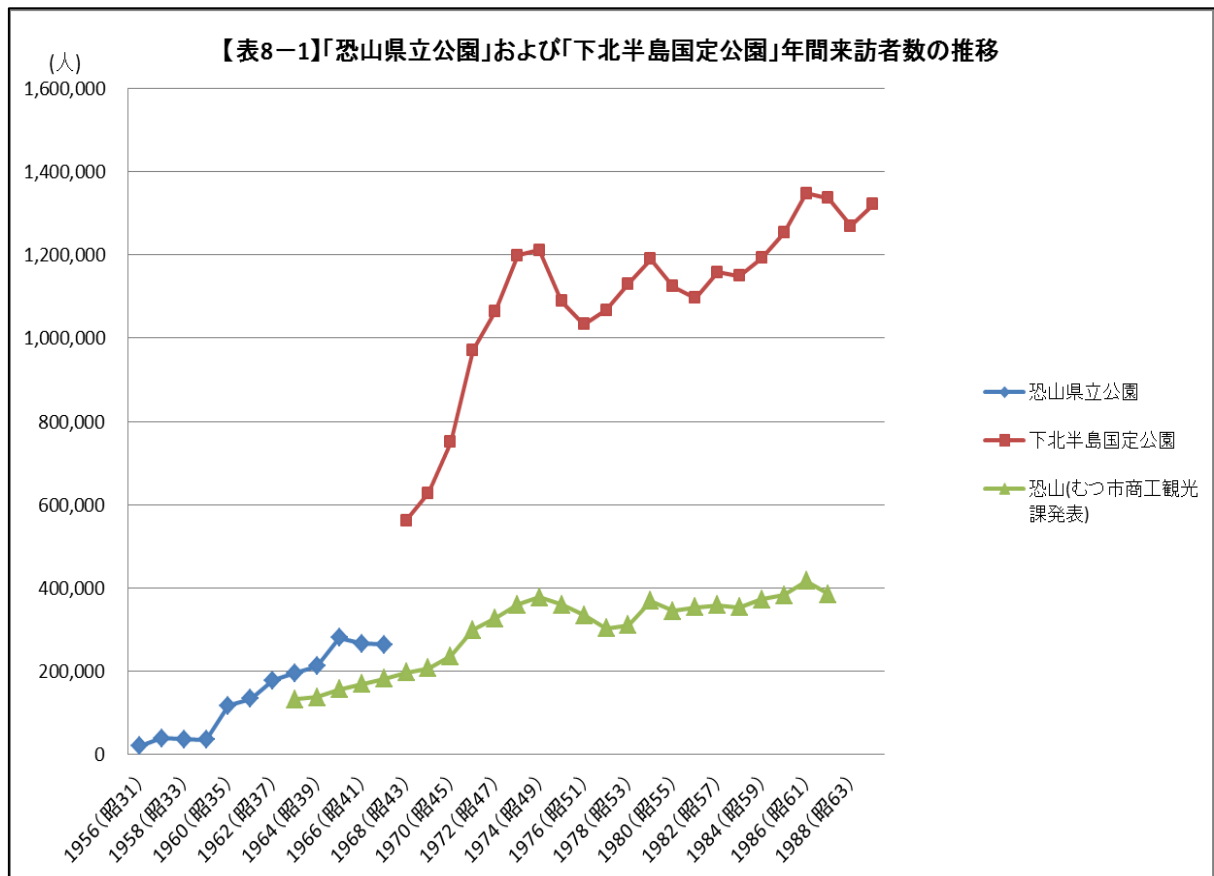
そこで本章は、マス・メディアの生み出した《恐山のイタコ》という表象が恐山にもたらした変化を、青森県の地方新聞である『東奥日報』『デーリー東北』に掲載された「恐山大祭」関連記事から探っていきたい。なお、便宜上の理由から、今回分析の対象としたのは一九七〇年代までの期間であるが、この時期は以後、今日に至るまでの寺とイタコとの在り方が決定付けられたという点で、非常に重要な時期と位置付けることが出来る。

第二節 《恐山のイタコ》の普及と来訪者数の変化

表象受容者の参入に伴う霊場の変化を分析するに先立ち、まずは基本事項の確認として、恐山に関する統計的なデータから「マスコミの影響を受けて来訪者が増えた」という定説の検討を行っておく。

青森県企画部（総務部）統計課編『青森県統計年鑑』に掲載された「県内主要観光地観光客数の推移」に着目すれば、戦後、霊場を含む「恐山県立公園」の来訪者数が急激に増え始めるのは一九六〇年代のことである（表8・1を参照）⁷。一九五七年に年間四万人を達成して以降、三万七〇〇〇人（一九五八年）、三万六〇〇〇人（一九五九年）と推移していた来訪者数は、一九六〇年になると突如として前年の約三倍にあたる一万八〇〇〇人まで急増し、その後も順調に数を伸ばした結果、一九六四年には二〇万人の大台に乗っている。

さらに一九六八年七月には、恐山が同じく下北半島に位置する薬研・仏ヶ浦・九艘泊・尻屋崎・大間崎・湯の川と共に「下北半島国



定公園」の指定を受けており、この出来事が当地にさらなる集客力を生み出すことになった。下北半島国定公園の来訪者数は、指定初年の年間五六万三〇〇〇人を皮切りに飛躍的な伸びを見せ、指定から四年後には早くも一〇〇万人に達し、一九七四年に一二万一〇〇〇人を記録するまで増加を続けている⁸⁾。

これらの数値を恐山県立公園の数値と直接比較することは出来ないため、参考までにむつ市商工観光課編『商工経済要覧』の「下北半島各観光地の入込者数の推移」を取り上げれば(表8・1に併記)⁹⁾、一九六五年頃から毎年一万人単位で数を増やしてきた「恐山」の来訪者数は、国定公園指定後の一九七〇年に前年の約三万人増に当たる二万七〇〇〇人を記録して以降、三〇万人(一九七一年)、三二万七〇〇〇人(一九七二年)、三六万人(一九七三年)と高い成長率を示し、下北半島国定公園と同様、一九七四年の三七万八〇〇〇人に達するまで成長を続けている。

霊場恐山は恐山地区のみならず、下北半島全体のシンボリック的存在である。ゆえに上記の数値にみる変化は、同定こそ出来ないものの、霊場における来訪者数の動向を間接的に示すと捉えてよいだろう。これを裏付けるように、毎年七月に実施される恐山大祭の参加者も六〇年代以降増していき、天候や日程(休日と重なる等)に恵まれた際には期間中の来訪者数が一〇万人を超えることも少なくなかった。さらに、

こうした大祭の盛況を受けて、一九七三年には「恐山秋詣り」（九月一・五日、現在は一〇月上旬の三連休に開催）が三〇余年ぶりに復活し、雨天にも拘らず初日には約三〇〇〇人の来訪者があったとされる¹⁰。

冒頭で述べたとおり、マス・メディアがこぞって《恐山のイタコ》を取り上げ、一大ブームへと発展したのは一九六〇年代である。そして、これは恐山に多くの人が訪れるようになった時期と見事に重なっている。近代以降の旅が「表象の消費」をその特徴の一つとすることを考えれば、《恐山のイタコ／恐山Ⅱイタコ》という場を象徴する表象の普及が、恐山の来訪者数増加に寄与した可能性は非常に高いと言えよう。よって、従来流通してきた「マスコミの影響を受けて来訪者が増えた」という定説には、一定の妥当性が認められる。仮に両者の因果関係が実証出来ないにせよ、上記の年代の一致は、少なくとも一九六〇年代以降に霊場を訪れた多くの人々が《恐山のイタコ》という表象の受容者であったことを示すものであり、いずれにしても六〇年代以降の恐山とは、マス・メディアが作り出した《恐山のイタコ》という表象受容者が大量に入りこんだ時期であったと結論付けることが出来る。

第三節 表象受容者の参入と霊場の変容——『東奥日報』『デリーー東北』の恐山大祭記事を例に——

それでは、表象受容者の参入、厳密に言えば彼らの「消費行動」を介して、《恐山のイタコ／恐山Ⅱイタコ》というイメージは霊場にいかなる変化をもたらしたのだろうか。ここでは毎年七月二〇日・二四日に開催される「恐山大祭」という局面に焦点を当て、青森県の二大地方新聞である『東奥日報』¹¹『デリーー東北』¹²の記事から霊場の変容を探っていきたい。イタコマチを含め様々な死者儀礼が営まれる恐山大祭の期間中には、一年で最も多くの人が当地に参集する。それゆえ、大祭には表象受容者に基づく変容を如実に映し出す「鏡」の役割が期待でき、同時にローカルニュースとしての価値から、地方新聞という媒体を通じてその様子を通時的に追うことが可能だというメリットが認められる。

【表8・2】【表8・3】は、終戦後の一九四六年から一九七〇年代に至る期間（一九四六・一九七九）に、『東奥日報』『デリーー東北』七月の紙面に掲載された恐山大祭関連記事の見出しを一覧化したものである¹³。なお、記事の収集条件について断っておけば、

【表8-2】『東奥日報』恐山大祭関連記事一覧(1946年～1979年、7月の記事)

No.	年	月	日	記事名	種	写真
	1946					
	1947					
	1948					
	1949					
	1950					
1	1951	7	19	恐山祭典迫る恐山 下風呂温泉では共同浴場増改築	タ	
2	1951	7	19	(広告)招く! 観光地下北へ 別当吉祥山門通寺	タ	宇曾利湖
3	1952	7	14	恐山祭典二十日から	朝	恐山納骨堂
4	1952	7	17	観光八景(4): 俗化を免れた恐山 日本三大霊場の名に相応	朝	本堂から宇曾利湖を望む
5	1952	7	28	賑わった恐山祭典	朝	
6	1953	7	1	七月のこよみ 愈よ盛夏の候	朝	
7	1953	7	26	戦後最高の参拝者 霊場恐山のお祭り	タ	威儀を正し合掌しているのがイタコ
8	1954	7	30	賑う霊場恐山 名物太鼓橋も出来上る	朝	大王石から湖畔を望む
9	1955	7	21	恐山例祭はじまる	タ	とひつそり(ママ)閑とした境内
10	1956	7	25	恐山例祭賑わう	タ	
11	1958	7	22	カメラルポ 山と海の線(3): 下北 人生のターミナル	タ	恐山=極楽浜付近で
12	1958	7	24	口寄せに忙しいイタコたち 賑う恐山祭典	タ	イタコの口寄せに耳を傾ける善男善女
13	1959	7	25	時ならぬ報道合戦 恐山“イタコ”に異常な関心	朝	夜間撮影する岩波映画班
14	1960	7	18	霊場をきれいに 恐山で清掃奉仕 田名部高校赤十字	タ	山門前の●場を清掃する女子高生の奉仕団
15	1960	7	21	あす最高潮の上山式 恐山祭典、県外からも続々	朝	関心にイタコのご託宣に耳かたむける
16	1960	7	23	古式ゆかしく上山式 にぎわう恐山の祭典	朝	古式ゆかしく宇曾利湖畔を行く上山式の行列
17	1960	7	23	にぎわう恐山祭典 観光地で売り出す お寺は俗化に渋い顔	タ	※計五枚
18	1960	7	29	みもの: オシラ様とイタコ 農漁村に残る信仰の実体	朝	イタコから故人の話を聞いて泣く遺族
19	1961	7	21	県下夏まつり案内	朝	
20	1961	7	21	県立公園このごろ: 薬研 恐山	タ	鬼気迫る霊場“恐山”の荒涼たる風景
21	1961	7	24	きょうから八戸七夕まつり 恐山祭典もにぎわう	朝	古式ゆかしい上山式の行列
22	1961	7	30	東奥写真コンテスト: 特選一席 組み写真「恐山の大祭」	タ	恐山の大祭
23	1962	7	16	“下北ブーム”を呼ぶか 二十日から恐山の祭典	朝	
24	1962	7	18	恐山街道(1): 三方から登山	タ	①霊場恐山=田名部口から登る ②冷水にある丁●石
25	1962	7	19	恐山街道(2): まさに絶景!	タ	①一目三望の展望台 ②岐(わかれ)付近に建つ四体の地藏さま
26	1962	7	20	恐山街道(3): 名高いヒバ林	タ	①“冷水峠”でノドをうるおす ②空にそびえる一本杉
27	1962	7	21	恐山街道(4): 開山に数々の説	タ	①恐山の地藏堂 ②慈覚大師円仁和尚の像
28	1962	7	23	恐山祭典 開山以来の人出 イタコにカメラの放列	朝	
29	1962	7	26	岡本太郎・県内飛び歩き どう見たか津軽・南部 恐山のイタコを徹夜取材	タ	
30	1963	7	20	恐山祭典始まる	朝	
31	1963	7	21	大にぎわい…恐山祭典 千人の信仰、観光客登山	朝	
32	1963	7	24	恐山の祭典、最高潮に きょう、上山式を行なう	朝	上山式の行列
33	1963	7	29	恐山の棟方志功と木俣修 “死人の遊び場” 共通の文学的イタコ観	タ	①イタコの口説きを聞く棟方志功 ②熱心にメモをとる木俣修氏
34	1964	7	21	低く流れる“ロよせ” 恐山の祭典開く	タ	死者の語り“ロよせ”に涙を流す人
35	1964	7	25	霊場・恐山のこのごろ 有名人がワンサと 口寄せもつい営業用に	タ	①当事者よりも“文化的見物人”たちでごったがえすイタコの周辺 ②外人観光客の興味はコジキにまでも及ぶ
36	1965	7	18	20日から恐山大祭 六万人の人出予想	タ	観光面でも有名になったイタコの口寄せ
37	1965	7	20	暮らしの中の宗教 7月: 素朴な信仰が残る 恐山大祭開く	タ	恐山祭典で“くちよせ”するイタコ
38	1965	7	21	炎天下、死者よみがえる 開幕した恐山大祭	朝	恐山名物イタコの口寄せに涙する人たち
39	1965	7	23	善男善女従え上山式 人出二万 恐山の祭典最高潮	朝	三途(ず)の川のタイコ橋を渡る定山式(注: ママ)の列
40	1965	7	23	夫、むすこの“声”に涙 ブラジルから恐山参り	タ	サイのかわらでお祈りする木村さん
41	1966	7	1	くらしのうた: 七月・恐山・北彰介	朝	
42	1966	7	18	20日から恐山大祭 貸し切りバスが60台	タ	
43	1966	7	23	上山式に二万人の人出 恐山大祭 街道は車でいっぱい	朝	善男善女の列が続く上山式
44	1967	7	21	恐山の大祭始まる「国定候補」で人気 イタコ口寄せも大繁盛	朝	①イタコの口寄せをじっと聞く人たち ②どっと押し寄せた参拝者や観光客
45	1967	7	22	国定公園 下北の旅 候補地と周辺(2): 恐山	朝	サイの川原の荒涼とした風景
46	1967	7	23	六万人の人出でにぎわう 恐山・古式ゆかしく上山式	朝	参道をねり歩く善男善女の列
47	1968	7	21	初日一万人の人出 霊場恐山大祭は始まる	朝	口寄せをするイタコを取り囲む参拝客
48	1968	7	22	ききもの: 趣味の手帳(NHK①午前・午後9時45分)いたこと私	朝	
49	1968	7	23	恐山大祭 きょう「上山式」三万人の人出でにぎわう	朝	大祭の中心行事「上山式」で参道を練り歩く僧りよ
50	1969	7	18	あすは土曜日 週末ガイド: 恐山 雲の上にバスで “イタコ観光”の若者たち	朝	例祭には大にぎわいを見せる恐山霊場

51	1969	7	18	多彩な行事ズラリ あさってから恐山大祭	朝	大祭を前に早くも観光バスが並ぶ恐山
52	1969	7	21	初日から人出二万 恐山大祭	朝	参拝客で埋まった恐山霊場
53	1969	7	23	古式豊かな「上山式」 最高潮の恐山大祭	朝	三万の人出でにぎわう上山式
54	1970	7	9	下北観光夏の陣 空前のブームスタート「むつ」入港で活気	朝	観光客を待つ恐山
55	1970	7	15	スタジオ・ニュース:恐山の大会を公開放送 RABの「11PM」	夕	(上山式)
56	1970	7	19	夏の下北観光—— 恐山大祭で本番	朝	
57	1970	7	21	お祭り二重奏 むつ市わき立つ	朝	①山門をくぐって本堂にお参りする人の波 ②続々繰込む観光バス、マイカー
58	1970	7	21	“下北観光占う”恐山大祭 好調なすべり出し	朝	快晴に恵まれ、にぎわった恐山大祭の初日
59	1970	7	22	「原船」に6千人 恐山祭典を兼ねて見学	朝	
60	1970	7	23	最高潮の恐山大祭 上山式に信者の列	朝	上山式で太鼓橋を渡る僧
61	1970	7	24	霊場恐山の“花形”イタコ 死霊を呼ぶ奇異感	夕	じゅずをまさぐり、祭文を唱えるイタコ
62	1970	7	27	下北観光 万博響かず がっちり二割増 恐山大祭	朝	
63	1971	7	15	大祭迫る恐山 22日に上山式	朝	大祭の迫った恐山境内
64	1971	7	21	下北観光 夏の陣 恐山大祭開く	朝	霊場は雨もようにもかかわらず観光客でにぎわった
65	1971	7	23	恐山大祭 古式豊かに上山式	朝	上山式大祭では最高潮に
66	1971	7	28	県外客、大幅に伸びる 恐山大祭 下北観光にメド	朝	雨にたたられ人出が伸び悩んだ恐山大祭
67	1972	7	19	下北観光“夏の陣”開く 北海道からどっと千人	朝	バスを連ねて恐山参りの観光客
68	1972	7	21	中央からもバス連ね 下北にぎわう恐山大祭	朝	にぎわう霊場恐山
69	1972	7	23	善男善女が三万人 恐山の上山式にぎわう	朝	境内を練り歩く僧りよたち
70	1972	7	25	衰えぬイタコの人気 恐山大祭終わる	夕	下北への観光客はイタコの口寄せに殺到する
71	1973	7	21	霊の饗宴 恐山大祭始まる 一万の参拝客でにぎわい	朝	①にぎわう恐山大祭 イタコの口寄せに聴き入る人々 ②新しいパンフレット「恐山」
72	1973	7	29	恐山今年から秋祭りも 観光客激増で復活へ	朝	訪れる人も激増、イタコの口寄せに外人観光客も
73	1974	7	2	秘境ブーム今年も 下北観光夏の陣へ	夕	さあ本番 連日観光客が訪れ始めた恐山
74	1974	7	19	広告:歓迎 国定公園下北半島	朝	
75	1974	7	19	恐山大祭 あす幕開け 受け入れ準備整う 人出13万人を予想	朝	恐山大祭を控え出店のテントづくりも急ピッチ
76	1974	7	21	イタコ大繁盛 恐山大祭幕あけ	朝	人気を集める恐山のイタコの口寄せ
77	1975	7	19	十三万人の人出期待 あすから霊場恐山大祭	朝	大祭を前に準備に大わらわの恐山
78	1975	7	21	恐山大祭幕開け 炎天下に善男善女四万	朝	イタコの口寄せが異様なムードをかもし出す霊場恐山の大会
79	1976	7	1	さあ躍動の季節 今日から七月	朝	
80	1976	7	15	仏教文化の冥土 恐山(上) 鳴海健太郎	朝	
81	1976	7	16	仏教文化の冥土 恐山(下) 鳴海健太郎	朝	
82	1976	7	20	霊場の夏盛り 川倉地藏尊へ五万人 恐山大祭はきょう幕開け	朝	
83	1976	7	21	今年も死者の霊呼ぶ声が…	朝	恐山夏の大会の幕開けに訪れた観光客たち
84	1976	7	21	ゆうかんテレビ席:恐山大祭を全国に紹介	夕	「圭三訪問」に登場する霊場恐山
85	1977	7	20	六万人の人出予想 きょうから恐山夏の大会	朝	大祭を前に最後の準備を急ぐ恐山
86	1977	7	21	観光が信仰か恐山大揺れ 寺側がイタコ規制	朝	口寄せをするイタコも今年は地藏堂境内からサクの外へ
87	1978	7	19	街に味覚、溪流に涼しさ真夏を 恐山例祭を控え	朝	沿道にズラリ並んだキミ売り
88	1978	7	21	霊場にイタコの口寄せ 恐山大祭幕開け	朝	口寄せするイタコの声流れ、恐山の夏の大会が始まった
89	1978	7	23	華麗に三沢七夕開幕 恐山上山式には九千人	夕	
90	1978	7	26	観光客が三年連続減少 恐山大祭下北ブームが沈静化?	朝	
91	1979	7	17	青森ひとり旅(53):恐山 死者に会える山	朝	(賽の河原)
92	1979	7	19	夏の大会あす開幕 恐山 人出10万人を予想	朝	大会の幕開けを前に準備は急ピッチ
93	1979	7	21	恐山夏の大会始まる 亡き肉親の声いま一度	朝	幕を開けた恐山大祭
94	1979	7	23	恐山夏の大会 14.1℃の街道 車渋滞、観光客イライラ	朝	ことしもまたマイカーの渋滞がつづいた県道むつ・恐山公園線

【表8-3】『デーリー東北』恐山大祭関連記事一覧(1946～1979年、7月の記事)

No.	年	月	日	記事名	写真
	1946				
	1947				
	1948				
1	1949	7	15	恐山寺例祭 廿日から五日間	
	1950				
	1951				
2	1952	7	19	田名部恐山例祭	
3	1953	7	23	恐山、大賑い 20日から例祭	①入り切れぬ宿坊 ②本堂横でいかにもモツタイぶつて払下し(ロコセ)をする“イタコ”と、そのオツゲに泣く婆さん
	1954				
	1955				
	1956				
	1957				
	1958				
	1959				
	1960				
	1961				
	1962				
	1963				
4	1964	7	22	恐山の祭典始まる 最近にない人出でにぎわいそう	
5	1964	7	27	テレビみもの:新しい“秘境”、恐山 下北の風土にスポット	恐山のおまつり、イタコに話を聞く人々
6	1965	7	3	広告:霊場恐山観光 一日ご清遊下さい	
7	1965	7	13	広告:霊場恐山観光 一日ご清遊下さい	
8	1965	7	18	広告:恐山イタコ祭りへ 要望に応じて今回	
9	1965	7	21	広告:恐山イタコ祭りへ 要望に応じて今回	
10	1965	7	23	「上山式」で最高潮へ 人出二万、恐山大祭	①イタコの“ことづけ”に泣く人たちも… ②(円内は古式豊かな上山式)
11	1966	7	5	広告:イタコの口寄せ 霊場「恐山まつり」	
12	1966	7	10	広告:イタコの口寄せ 霊場「恐山まつり」	
13	1966	7	15	広告:イタコの口寄せ 霊場「恐山まつり」	
14	1966	7	19	あすから「恐山大祭」 ずっと観光客、早くもにぎわい	
15	1967	7	11	秘境ブームの恐山 県外から申し込み殺到	小石を積んで霊場のふんい気にひたる観光客
16	1967	7	20	イタコも続々と きょうから「恐山例大祭」	
17	1967	7	23	カゴで古式豊かに きょうの恐山例大祭に五万人	古式豊かにカゴでの上山式
18	1968	7	3	20日から恐山大祭 観光客、早くも繰り込む	恐山の納骨堂塔に参拝する人たち
19	1968	7	20	恐山大祭幕あけ 秘境ブーム例年以上の人出予想	
20	1968	7	23	三途の川を渡り「上山式」 “恐山大祭”の一大絵巻	太鼓橋を渡る「上山式」の行列
21	1968	7	27	“来年まで達者デナ” 恐山でなごりの踊盆り	名残の盆踊りを楽しむおとしよりたち
22	1969	7	17	放牛ノンビリ 霊場恐山、頭痛いお寺側	湖畔でノンビリ、恐山の放し牛
23	1969	7	18	広告:秘境しもきた	※計11枚
24	1969	7	19	あすから恐山大祭 イタコ60余人集まる	
25	1969	7	19	広告:霊場「恐山」と「釜臥山」めぐり	
26	1969	7	23	古式豊かに“上山式” 恐山大祭信者一万人押しかける	古式豊かに行なわれた“上山式”
27	1969	7	25	こだま:“恐山スケッチ”から	
28	1970	7	1	下北観光 まさに夜明け	※計4枚
29	1970	7	20	交通規制の手ぬるさに批判 きょうから恐山大祭	
30	1970	7	21	恐山例大祭 最高の人出で大混雑 ムード盛り上げるイタコ	にぎわう恐山例祭
31	1970	7	21	広告:会員募集 “恐山イタコまつり”見物(日帰り)	
32	1970	7	23	炎天下、古式豊かに上山式 恐山大祭、境内を埋める人出	古式豊かに上山式
33	1970	7	25	霊場恐山 イタコの“口寄せ”に涙	※計5枚
34	1971	7	17	二十日から五日間 大祭に準備万端の恐山 イタコも百人予想	大祭を待つ恐山の境内
35	1971	7	17	広告:会員募集 恐山大祭と「イタコ」まつりへ(日帰り)	
36	1971	7	19	観光客、ずっと 恐山・三万人でにぎわう	着岸する観光船羊蹄丸 (後方に原子力船むつも見える)
37	1971	7	20	北奥羽の山河(65):恐山と宇曽利湖(1) 日本三大霊場の一つ	参拝客でにぎわう恐山
38	1971	7	21	恐山大祭幕あけ 県内外から観光客二万人	いまではおなじみの名物イタコ
39	1971	7	22	北奥羽の山河(67):恐山と宇曽利湖(3) お山、昔は豊作祈願	恐山のいたこ
40	1971	7	23	上山式で最高潮に 恐山大祭 あす最終日	三途ノ川を渡る上山式の行列
41	1971	7	28	下北の文化財をたずねる	※計8枚
42	1972	7	21	神秘的霊場に一万人-恐山大祭始まる-	下北観光の看板になっている恐山。 ことしの例祭初日も一万人の人出で大にぎわい
43	1972	7	23	華麗に上山式 恐山 四万人が押しかける	恐山例大祭のハイライト「上山式」
44	1972	7	28	恐山例大祭に10万人 ここでも駐車場難	簡単すぎると批評された上山式
45	1973	7	21	人出二万人、大にぎわい 恐山例大祭始まる	参拝客でにぎわう恐山例大祭

46	1973	7	25	ローカル記者手帳:ブロスリに霊場恐山で引導	
47	1974	7	20	“靈感ブーム”人気呼ぶ 恐山大祭きょう開幕	
48	1974	7	21	初日は二万の人出 恐山例大祭 善男善女でにぎわう	二万人近い人出を見せた恐山列大祭
49	1974	7	29	“念力”も雨には勝てず 恐山例大祭	①お隣韓国にも名前が知られるようになった恐山例大祭 ②名物イタコの口寄せを聞く遺族
50	1975	7	21	イタコの口寄せに人気 恐山例大祭始まる	イタコの口寄せに涙を流しながら聞き入る人たち
51	1975	7	23	古式ゆかしく「上山式」 例大祭でにぎわう恐山	古式ゆかしく行われた上山式
52	1976	7	20	信仰か観光か きょうから恐山例大祭 霊場性脅かすイタコ	①霊場恐山の“主役”になったイタコ ②円通寺の熊谷紘全住職
53	1976	7	23	古式ゆかしく“上山式” 恐山例大祭 善男善女でにぎわう	善男善女の見守るなかを進む“上山式”
54	1976	7	25	みもの:恐山例大祭のもよう	
55	1977	7	5	広告:日本三大霊場恐山イタコまつり 会員募集	
56	1977	7	16	広告:日本三大霊場恐山イタコまつり 会員募集	
57	1977	7	20	北奥羽の四季(38):恐山例大祭 祭りの花形上山式	イタコの口寄せは恐山例大祭の名物
58	1977	7	24	霊場の夏 古格を示す上山式	多くの人がつめかけている恐山例大祭
59	1978	7	20	恐山大祭きょう開幕	小屋がけも始まり開幕を待つばかりの恐山
60	1978	7	21	大繁盛、イタコの口寄せ 恐山大祭 好天に恵まれ一万人	真夏の直射日光を日がさで避けイタコの口寄せの順番を待つ善男善女
61	1979	7	21	人気呼ぶイタコの“口寄せ” 信者、観光客でにぎわう恐山例大祭	ことしも人気呼ぶイタコの口寄せ風景

大祭の開催日ならびに八戸市立図書館が作成する地方新聞のテーマ別スクラップブック（『下北半島国定公園』『恐山』『いたこ』）の掲載傾向を考慮し、収集に際しては、その対象範囲を記事の集中が予想される七月の紙面に限定している。よって、本表は大半の主要記事を押さえてはいるものの、対象期間内における全ての関連記事を網羅しているわけではない。七月以外の紙面に関しては、今後の調査が望まれる。

まず、戦後に行われた大祭の概況を伝える最も古い記事としては、一九五二年の大祭を報じた【東・5】（以下、【】内は全て新聞の種類ならびに別表の記事番号を示す）が挙げられる。短文なうえに写真掲載も無い記事のため得られる情報は少ないが、ここからは「戦後至上初の人出」という当年の大祭の状況を窺い知ることが出来る。

「賑わった恐山祭典」【東・5】

日本三大霊場の一つ南部恐山の祭典は、二十日からふたあけされ終戦以来なかった人出で賑い二十四日終ったが、慈覚大師が開山してから一千九十年のこの霊場はその後引続き参詣人が押し寄せているが、この祭典五日間のお賽銭は五十一万円で毎年三十余万円であつたが、今年はぐつと人出が多かつたのでハネ上つたわけである。

前章で述べたとおり、戦後において恐山一帯の来訪者数が著しく増加するのは、マス・メディアを介して『恐山のイタコ』が広く普及した一九六〇年代以降である。しかし、人数ではなくその成長率に着目した場合、恐山県立公園の年間来訪者数は、数値を追える最古年度の一九五六年から一九五七年の期間にも前年比の約二倍（二万一〇〇〇人から四万人）という高い成長率を示していた（表8・1【参照】）。ここから推測されるのは、『恐山のイタコ』以前」の段階において、既に一定の活況を呈していた霊場の様子であり、前掲記事の示す「賑い」は、そうした予想を裏付ける貴重な情報と言えよう。

さらに、一九五二年に記録した「終戦以来なかった人出」は早くも翌年には更新され、当年はついに『東奥日報』と『デーリー東北』が共に紙面を割き、写真を付して大祭を報じるところとなった（【東・7】【デー・3】）。イタコマチにも光が当てられ、ここには大祭を

構成する死者儀礼として機能を果たす、「慣習」としてのイタコマチの姿が描かれている。

「戦後最高の参拝者 霊場恐山のお祭り」【東・7】

死ねばこの霊場に人の魂が来ると伝えられている霊場だけに毎年の祭典目掛けて押寄せる信者も多く、県内はもちろん東北各地から列車で、団体バスでどつと登山した。

毎日万余の信者が奇岩怪石で地獄極楽の様を呈するこの霊場で心ゆくまで親、子供の霊に参拝、塔婆を立て賽銭をあげイタコの口寄せをして貰って帰って行く。これが五日間繰返されて二十四日終つたが、今年の信者は終戦後の最高であつた。

「恐山、大賑い 20日から例祭」【デ・3】

二十日には郡内各地の同宗寺や末寺の坊さん、農繁期の骨休めかたがたのじいさん、ばあさん、これにつれそう娘さん、新仏を出した人々、それに例年のように何処からともなく集まる修験者や雲水僧、津軽のあちこちから多くやつてくる俗称“イタコ”なる占師、集まってくる人々相手の土産物売り、ノミ屋など……日中は三千坪以上もあるという広大な境内も人で埋めつくされ、夜ともなれば四つ五つの宿坊に入り切れず湯小屋やヒサシの下外へ野宿という状態である

イタコが恐山の大祭に関与し始めた時期に関しては、今のところ「大正末から昭和初期」という見解が一般的である。一九三九年（昭和十四）発表の中市謙三「恐山詣」に見られる「愛執に堪えられぬ人々は川原にいる巫女に「たまおろし」をして貰ふ、それが忙しくて初め一人だったのが今は五人位いるといふ」¹⁴との記述を踏まえれば、つまり、【東・7】【デ・3】が伝える「慣習」というイタコの在り様とは、一九三〇年代から一九五〇年代に至るわずか二〇年の間に進行した、大祭におけるイタコマチの成長を物語るものと言えよう。急速な成長の背景として指摘されるのは、第二次世界大戦によって生じた「口寄せ（死口・生口）」に対するニーズの拡大であり¹⁵、この背景は、一九五〇年代の大祭が見せる「賑い」にも通ずると考えられる。

一九五三年以降、『デーリー東北』七月の紙面には、一九六四年に至るまで大祭関連の記事は見当たらない。対して『東奥日報』は、「夏の風物詩」といった扱いで毎年大祭を取り上げるようになり、これらの記事からは、一九五〇年代全般を通じて変わることなく推移していった、大祭の様子が窺える（【東・8】【東・9】【東・10】【東・12】）。ところが、一九五〇年代も終わりに差し掛かった頃、「変化」は突然表れた。それは、イタコの口寄せを「観る者」、すなわち「オーディエンス」という存在の登場である。

1 イタコの口寄せを「観る者」（オーディエンス）の登場

当地のイタコマチに関して、オーディエンスの存在が初めて報じられたのは、一九五九年の大祭時である（【東・13】）。この時現れたオーディエンスとは、テレビや雑誌の取材陣を主体とした、いわゆるメディア関係の人々であった。彼らは当地のイタコをめぐって激しい「報道合戦」を繰り広げ、『東奥日報』では、そうしたイタコに対する報道陣の「異常な関心」を次のように伝えている。

「時ならぬ報道合戦 恐山「イタコ」に異常な関心」【東・13】

下北郡田名部町恐山の祭典はさる二十日から二十四日まで、好天に恵まれ、連日善男善女でにぎわったが、とくにことしは巫子（イタコ）をめぐる報道合戦が展開された。

この報道合戦の口火を切ったのは『週刊文春』で、同誌は写真家芳賀日出男氏の作品十四点をグラビアにして全国に紹介したほか、写真家東松照明氏がサンケイ・カメラの依頼を受け、初日から滞在してあらゆる角度から撮影を開始、テレビ関係ではNHKをはじめNTV、KRなどいち早く映像に流したほか、記録映画として数々の作品を残している岩波映画製作所はシリーズもの『日本の年輪』の中で「津軽のイタコ」をとりあげることになり、写真家長野重一氏ほか二人を派遣（中略）

このほか恐山には学者グループとして文部省から文部技官三隅治雄氏や外人なども来山するなど、まさにクロースアップの形である。

この「報道合戦」で注目されるのは、一九五九年というタイミングである。前章で論じたように、恐山県立公園の来訪者数が前年比の約三倍という成長率を見せ、一足飛びに一〇万人の大台を記録したのは、一九六〇年である。そして、これは《恐山のイタコ》を取り上げる新聞・雑誌記事の急増とも軌を一にしていた。よって、上記の光景は、一九六〇年に端を発する表象受容者参入の前夜、換言すれば、彼らの参入を誘引した要因を示すものとして捉えられよう。

ただし、変化の牽引者と解される報道関係者自身が、既に《恐山のイタコ》という表象の受容者であったことは、「報道“合戦”」の様相からも明らかである。「恐山のイタコ」に複数のメディアが殺到する事態は、先行する報道（表象）の存在無くして成立し得ない。実際、「報道合戦」の前年に当たる一九五八年には、映画『檜山節考』の影響下で「イタコ」を内包する「恐山参り」に注目が集まっている。つまり、一九五九年の大祭に現れたマスコミという名のオーディエンスとは、《恐山のイタコ》の生産主体であると同時に、この表象の受容者かつ消費者であったと見なすことが出来るだろう。

こうした「メディアが新たなメディアを呼ぶ」という状況は加速度的に進行し、一九六〇年代初頭には取材の任を負った各界の有名人が続々と大祭を訪れ、こぞって「イタコ見学」を行うようになった。一九六〇年代に入って以降目立つのは、著名人の来訪を告げる記事である【東・23】【東・28】【東・29】【東・35】。

「霊場・恐山のこのごろ 有名人がワンサと」【東・35】

さて、この呼び物はイタコ。地藏堂のそばで十人近くが店？を張っているが、名物化もすっかり板についたもの。（中略）考えてみると石原慎太郎や羽仁進、戸川幸夫、岡本太郎、大江健三郎と有名人がずらり見学、東京に帰っては、文章にしており「高度な原始宗教」などとおだてていた。

【東・35】が指摘するように、大祭で「イタコ見学」を行った彼等は、帰京後、自らの実感を積極的に言語化し、これを書籍や新聞、雑誌等の媒体を介して公表した。前掲記事に名前の挙がった人物の場合、例えば、一九六二年の大祭に参加した戸川幸夫と岡本太郎は、

その時の体験を各々『下北と都井・北と南の岬の記録』（野生への旅Ⅲ）（新潮社、一九六三年）、『神秘日本』（中央公論社、一九六四年）に綴っている。

彼等の行為に代表される表象の再生産は、《恐山のイタコ》を瞬く間に全国区の存在へと押し上げ、一大ブームと呼ぶに相応しい状況を生み出した。繰り返しとなるが、その知名度は一九六〇年代前半の段階で「定番」の評を得るまでとなっており、これは当地で起きた初の「報道合戦」が一九五九年に生じている点からしても、異例のスピードであったと言わざるを得ない。

結果、早くも一九六二年には「東京から来たという観光客や学生」といったメディア関係者以外のオーディエンスが現れ始め（東・28）、その二年後には「当事者よりも『文化的見物人』たちでこったがえすイタコの周辺」といった光景が展開されるようになった。【東・35】に記されるイタコマチの姿には、「観る者／観られる者」という二項対立的構造が明確に表れている。

「霊場・恐山のこのごろ 有名人がワンサと」【東・35】

外人の団体客、マスコミ、学者、学生といった「東京弁」のお客がぐるり取り囲んで、カメラの放列を敷き、録音テープのマイクを突き出し、アイモが回る。どうやら口寄せに熱がはいるのはそんな時らしい。ありがためいわくなのは死んだ縁者と対面に来た人々。感きわまってしゃくりあげると、すかさずカメラのシャッター音が起こる。おちおち口寄せも聞けないありさま。イタコもつい、長いくどきをはしよって営業用の語り口になってしまう。

こうして形成されたイタコマチにおける「観る者／観られる者」という構造は、以降も毎年のように確認され、大祭の中で固定化されていくこととなった。左に提示したのは、前掲記事から五年後（一九六九年）の大祭風景であるが、やはりここにも同様の構図が認められる。

「こだま…『恐山スケッチ』から」【東・27】

二十人に近いイタコの口よせにむらがっているそれらのたまりは、あの世とこの世を取り持つイタコに涙ながらに聞き耳をたてている信者のほかに、意外なことに、大学生らしい男、若い女が真剣なおもちでペタリとすわり込んで聞き耳を立てている風景がどのたまりにも見られた。

(略) 彼らはしきりとカメラを、中には長尺の映画撮影に取り組んでいる一団、あるいは作家かレポーターか、大学教授かといった中年婦人が熱心にじゅ文や口よせをノートしている姿、男女のプロカメラマンらしい人たちの動き、またそんな人ごみの中にNHKの「あしたこそ」の原作者、森村桂さんもピンクのワンピース姿で案内人とながめ歩いているひとコマもあり、一昨年、人通りのない日の鬼気迫る恐山行の時とはまた違ったいろいろな感慨で下北観光を果たすことが出来たのです。

なお、【デ・27】と同年に掲載された【東・50】が「有名なイタコの口寄せを聞きに来るのはたいてい中年過ぎからお年寄り、それを見に来る観光客は逆に若者が圧倒的で、この期間の恐山を訪れる人たちの年代は極端だといえる」として、「構造」自体の特徴を指摘している点を踏まえれば、両者の関係性は一九六〇年代末の時点で既に定着を見ていたものと推測される。

2 イタコに口寄せを「依頼する者」の増加

しかしながら、表象受容者の参入が霊場にもたらした「変化」とは、決してイタコの口寄せを「観る者」の発生のみではなかった。彼等の消費行動は「観る者」のみならず「観られる者」の側、すなわち、イタコに口寄せを請う「依頼者」をも再生産していったのである。

それを最も端的に示す事例は、一九六五年の大祭時に報じられた【東・40】だろう。この記事は、戦前にブラジルへ移住した老婦人が三六年ぶりに帰国し、念願の「恐山参り」を成就させたことを伝えるものであり、ここには、イタコの口寄せを通して亡き夫や息子と対面を果たす老婦人の姿が描かれている。二〇〇万円(当時)もの渡航費を支払って「恐山参り」を行った彼女の主眼は、他でもない口寄せの依頼にあったわけだが、注目すべきは、その参詣に至った経緯である。記事によると、彼女は「たまたま六年前に品物を包

んでいた邦字新聞で、恐山と死者の霊を呼ぶというイタコの記事を見つけた」といい、「これを切り抜き、いろんな本を集めて研究、どうしても一度は恐山に行こうと思いついた」のだという。つまり、ブラジル在住であった老婦人はマス・メディアを介して《恐山のイタコ》を知り、この存在（表象）を求めて恐山へとやって来たのであって、その様相からは「口寄せの依頼」という表象消費の在り方が窺われる。

【東・40】にも「あんまり人が多いというので、イタコの口寄せをあと回しにして地蔵堂でお祈りをささげ…」との描写が見受けられるように、実際、《恐山のイタコ》がブームとなった一九六〇年代以降の記事には、口寄せ依頼者の増加を示唆する記述が目立つ。例えば、一九六五年に「“肉親の声のたより”を聞こうという人々が殺到し、二、三十分待たなければ順番が来ないほど」（【東・39】）と伝えられた依頼者の活況は、一九七二年の大祭時には「口寄せを願う人ばかりで三時間近くも待たされる人もいた」（【東・43】）とされるまでになっている。

また、口寄せに関して浮上した言語問題も、依頼者の増加を示す重要な証左と言えよう。そもそも民俗文化である「イタコの口寄せ」は、これを担う地域社会で使用される言葉、すなわち方言で行われるのが基本とされ、加えて、ユミトリ（父）、ヘラトリ（母）といった独特の言い回しが用いられてきた。ゆえに、地域外部の者にとってイタコの口寄せとは、その内容を把握するのが極めて困難な代物であり、彼等が依頼者となる場合において言語問題の発生は不可避の出来事であった。

言語にかかる問題は、記事が描く口寄せ風景の各所に確認され、その中には、言葉が分からず口寄せ内容を理解できない依頼者に対して「土地の人が説明する」ケースや、イタコ自身が「仏おろしを終わったあと標準語に近いことばで解説をする」ケースなど、個々のレベルで問題に対応するような様子も見受けられた（【デ・17】【東・61】）。しかし、やはり各人の対応には限界があったのだろう、一九七四年には、依頼者から寺や観光協会などに対して、「イタコ通訳」の配置を求める声が上げられている（【デ・49】）。

「“念力”も雨には勝てず 恐山例大祭 “イタコ通訳” 望む声も」【デ・49】

東京方面から来た人に感想を求めてみると、「まず、ことばがわからないのに閉口する。もちろん、恐山でやるのだから標準語で

オロされたらへんなものだが――。だから寺の関係者か、むつ市観光協会なりが希望者には「イタコ通訳」みたいな係員を配置し、
おおよその内容を紹介してやる工夫がほしい」（中略）などの意見が聞かれた。

イタコの口寄せにおける言語問題の発生とは、翻って、口寄せ依頼者の特定地域外部への拡大を意味する。よって上記の事例とは、
いずれも口寄せを依頼する主体の脱地域的な拡大、すなわち依頼者数の大幅な増加を示す例として捉えてよいだろう。《恐山のイタコ》
という表象の普及は、民俗文化であったイタコを「地域」の枠組みから解き放ち、その担い手を日本全国、ひいては海外まで拡大した
と言える。

3 小括

本論冒頭に引用した楠の記述もそうであるが、恐山に対するマス・メディアの影響という現象は、これまで多くの研究において、宗
教的な目的意識を持たない「非信仰者（＝観光客）」の発生または増加、として語られてきた。例えば、表象普及を背景とした「観光ブ
ーム」に基づくイタコ巫業の復興を評して、桜井徳太郎は「その復興は、単なる興行、見世物としてのそれでしかない。信仰の情熱に
支えられない宗教行事は、文字通り仏つくって魂を忘れる形骸化を免れないことになった」と述べている¹⁶。

だが、マス・メディアによって媒介された表象受容者の参入が、必ずしも「非信仰者」の増加を意味しないことは、先に挙げた「ブ
ラジルから恐山参り」のエピソードからも明白である。亡き肉親の口寄せを切実に願う表象受容者の姿は、森勇男『霊場恐山物語』（北
の街社、一九七五年）にも確認され、こうした人々の存在は、表象を消費する者の多様性を示唆すると同時に、当地の来訪者を「信仰
心の有無」という個人の心的在り様・意識の観点から問う分析手法の困難さを浮き彫りにする。

そもそも、近世期の寺社参詣が物見遊山を兼ねていたように、聖地来訪の目的意識において「信仰」と「観光」とは相反するもので
はない。実際、「観光客」に対して「信仰者」と位置付けられてきた旧来の恐山参拝者達も、湯治や盆踊り、雑談といった娯楽的要素を
求めて当地を訪れていた。また、近年の「宗教とツーリズム」研究では、聖地に根付く伝統的な信仰とは異なるものの、観光体験の深

まりがその体験に宗教性を生み出すとして、「観光」自体が有する宗教性も指摘されている¹⁷。

以上の点を踏まえたうえで、来訪者の意識には立ち入らず、あくまで大祭に立ち現れる現象の観点から、本章で明らかとなった二つの変化―「イタコの口寄せを“観る者”の登場」と「イタコに口寄せを“依頼する者”の増加」―を「霊場（大祭）の変化」という文脈の中に位置付ける作業を行えば、二つの変化はそれぞれ、（Ⅰ）「観る者／観られる者（当事者／非当事者）（我々／他者）」という構造の発生、（Ⅱ）霊場における非公式的・黙認的信仰の中心化、と捉えることが可能だろう。

まず、前者は他の聖地および祭りでも生じ得る変化と言え、恐山特有の現象ではない。しかし、「死者」という個人的かつセンシティブな主題を扱う当地とその大祭の場合、オーディエンスの登場は、“観られる側”に置かれた来訪者、そして霊場の管理者である菩提寺にとって、極めて厄介な看過することの出来ない問題であったに違いない。【東・35】に描かれた「感きわまつてしゃくりあげる」と、すかさずカメラのシャッター音が起こる。おちおち口寄せも聞けないありさま」は、そうした問題をよく物語る例と言えよう。また、「宗教儀礼に参加しない来訪者」というポジションを打ち出す彼らの登場は、霊場の宗教性という観点からも、寺院にとって容易には首肯のし難い事態であったとみられる（【東・17】など）。

次に後者であるが、これは恐山における聖の在り様の変化、より具体的に言えば、恐山信仰に占める「イタコの口寄せ」の比重の増大を示す。【東・7】にも「親、子供の霊に参拝、塔婆を立て賽銭をあげイタコの口寄せをして貰つて帰つて行く」という参拝様式が見られたように、従来「イタコの口寄せ」は、恐山の大祭を構成する死者儀礼の一つに過ぎなかった¹⁸。しかし、《恐山のイタコ／恐山Ⅱイタコ》というイメージが口寄せ依頼者の数を大幅に増やした結果、一構成要素であったはずの「イタコの口寄せ」は、当地を代表する信仰の地位まで上り詰め、その様子は「霊場恐山の“花形”イタコ」（【東・61】）、「いまではイタコ抜き恐山例大祭は考えられないというほどのモテよう」（【デ・49】）と評されるまでとなった。

ただし、恐山におけるイタコとは、あくまでも霊場の管理者たる菩提寺側の教義には基づかない、非公式的・黙認的信仰である。したがって、その勢力拡大ないし実質的な中心化は、聖の領域に見る構造上の変化と言うだけにとどまらず、当地のオフィシャルな教えであるところの仏教の地位を揺るがすという点で、やはり寺院にとって頭の痛い問題であったと推測される。

第四節 菩提寺による“在るべき霊場像”の形成

いったい禅寺の坊さまたちはこの異様な周囲をどう感じ、どう処理しているのだろうか。純正で、正統的であるべきはずの仏教が、己れの領域にこのような、いわば邪教ともいべき異質の侵入を許してよいものだろうか。（中略）

本殿を案内してもらいながら、若い坊さんに聞いてみた。その中といたら、祭壇のふちまでお婆さんたちが黒々と寝ころび、あちこちの隅ではイタコが口よせをやっている。（中略）坊さんは私に言われて、初めて気がついたような顔をした。「巫女は寺と何の関係ありません」といささかプライドを示しながら、「本殿に上って口よせをやつてはいけないことになっているけれども、この附近とかサイの河原に集ってくるのは、まあ仕方がないというところですよ」と、迷惑そうな口ぶりだ。だが、べつだん彼女らを追いはらわなければならない、という風でもない。¹⁹

少々長くなったが、ここに引用したのは、一九六二年の大祭を訪れた岡本太郎が、その体験を綴った『神秘日本』の一節である。前章で確認したように、一九六二年当時の恐山は、表象生産者である有名人達がこぞつて“イタコ見学”を繰り広げた時期、つまり、彼らの発信したイメージを頼りに一般人の来訪者が急増する前夜の時期にあった。ゆえに、岡本が描く上記の様子とは、表象受容者の参入に基づく二つの変化が顕在化する以前の状況を示すものと言え、とりわけ、菩提寺のイタコに対する認識が窺える点で興味深い。同時に、この描写には、自身が属するコミュニティの外部で形成された《恐山のイタコ／恐山Ⅱイタコ》という「他者のまなざし」との接触を経て、自己像を確立していく菩提寺の姿が看取される。

前述のとおり、聖域としての恐山の守護者かつ宗教的権威たる寺院にとって、《恐山のイタコ》が受容者の存在を介して当地にもたらした変化とは、霊場の在り方を著しく動揺させる危機に相違なく、彼らは折に触れてこうした状況やその根幹にあるイメージに苦言を呈してきた。ただし、それらはあくまで各報道機関のインタビュー等に対する個別的な対応に止まり、決して寺の基本方針といった形で確固たる意思表示がなされたわけではなかった。しかしながら、変化の進行がより深刻な状況を派生させた一九六〇年代後半以降、

それらの対応に追われる中で、菩提寺は霊場管理者である自らの指針として「在るべき霊場像」を提示していくようになる。

「在るべき霊場像」の形成とは、「他者のまなざし」との接触において生じた自己像の再編、すなわち、太田好信が「文化の客体化」で述べるところの「自文化」創造の営為に他ならない²⁰。したがって、その現象自体は、《恐山のイタコ》という表象が直接的にもたらした変化ではなく、そこから派生した二次的変化ではあるものの、やはりこれも《恐山のイタコ》に起因する一連の動態の中に位置付けられるべき現象と言えるだろう。ここで獲得された自己像は、当地における寺院とイタコとの関係を明確化し、以後の両者の在り方を決定付けたという点で重要な意味を持つ。

前章と同様、新聞記事を主要な手掛かりとした場合、菩提寺が「在るべき霊場像」を対外的に表明する契機として、まず指摘されるのは、一九六七年の大祭終了時に浮上した「イタコ常置論」である²¹。『デリーー東北』同年八月七日付の記事によれば、市役所、観光協会、商工会、県土木事務所、警察署、国鉄、旅館組合、交通関係者、さらに寺院側が参加して行なわれた当年の大祭に対する反省会の席上、寺以外の各機関の意見として出されたのが「ここ数年来の課題となっているイタコ常置論」であったといい、「イタコは大祭期間中だけでなく、山開きから、秋まで置くならば観光客に対してのサービスとなり、加えて混雑する大祭を避けて参拝にくる信者も多くなるのではないか」との提案がなされたという。「サービス」と言えば主体的な行動のようにも思われるが、「大祭期間外にイタコを求めて恐山を訪れる人々の不平不満が関係機関に持ち込まれている」という併記された「実情」を見る限り、おそらく「イタコ常置論」には、サービス以上にクレーム対応の役割が期待されていたのだろう。

だが、いずれにせよ、現状の危機を助長する「イタコ常置論」は、菩提寺にとって到底受け入れられるものではなく、寺院ではこの提案を拒むにあたって、以下のような霊場像を提示するに至っている。

「霊場か観光地か？ 恐山 イタコの常置を 関係機関」、「デリーー東北」一九六七年八月七日付

席上、各機関の意見として、（中略）ここ数年来の課題となっているイタコ常置論？を主張した。これに対し寺院側は①恐山境内は昔から宗教上の信仰の場であり、観光の目的で開山したのではなく、したがって観光地ではない②イタコについては、仏教との

つながりはなく信仰の対象にはならない——という理由をあげ、大祭中のイタコが金をとっているのは認めているのではなく、一般信仰者として扱っているにすぎない。つまり黙認をしているのだと反論、だから大祭期間外の特別扱いをもってのほかということだった。

つまり、菩提寺は①「信仰」と「観光」とを切り離し、恐山を前者に位置付けたうえで、②その「信仰」の内容について区別を行っていることになる。とりわけ②の局面に関しては、当地における「信仰」を仏教と規定し、翻って、仏教と教義的な繋がりを持たないイタコをその「信仰」の外側に置いているのであって、これは概括した場合、当地の信仰に「正統／非正統」の別を設ける試みに相当する。ただし、仏教を「正統」としつつも、当地を構成するイタコ以外の他の民間信仰には言及がなされていない点に照らせば、前述の行為は仏教を「正統」に位置付ける営みというよりも、むしろイタコが「非正統」であることを示すための営みであったように思われる。

高松敬吉の報告によれば、一九七〇年代当時、境内地の外に設けられたレストハウスでは、霊場にイタコが常駐すると思いやってくる来訪者に対応するため、むつ市役所とバス会社が主催者となって「イタコの口寄せ」が行なわれていたという²²。この事実は、「イタコ常置論」の末路を示すと共に、上述の「在るべき霊場像」が、以降の当地において指針として機能していたことを物語っている。そして、一定の定着をみた自己像は、「イタコ常置論」問題から九年後の一九七六年に浮上した「観光イタコ」の発生という難問を通じて、さらに明確化し、確固たる像を結んでいく。

「観光イタコ」とは、口寄せを依頼する者の増加に乗じて現れた、信仰の裏打ちに乏しい利潤追求を主眼とした「イタコ（と見なされうる者）」の存在を指す。彼らに対する苦情が菩提寺に寄せられるようになった結果、一九七六年には遂に寺院が「イタコ規制」の意向を示す事態へと発展した。従来、寺とイタコとの共存を支えてきた「黙認」というスタンスが、とうとう崩れたわけである。当時既に《イタコの山》として知れわたっていた恐山の変事は、地方新聞のみならず（【デ・52】）、全国紙でも報じられるところとなった。

一九七六年九月三日の『読売新聞（朝刊）』には「『観光イタコ』規制騒ぎ にわか修行、偽者も」と題した記事が掲載されており、

ここでは「ろくに修行もしていない、観光客目当ての偽のイタコも現れた」「イタコの口寄せ料、一昨年は五百円だったのが、昨年千円、ことしは二千五百円も取られた」「口寄せを録音しようとマイクを向ける人に録音料を請求するイタコまで出ている」等の現状、そして「本当に信仰に打ち込んでいるイタコも多いが、一部の不心得なイタコのために恐山が汚されては困るので、来年からはイタコの数を制限するなどの対策を検討したい」との寺院側の意向が紹介されている。

こうして提出されたイタコ規制の案は、早くも翌年（一九七七年）の大祭時には実行に移され、人数と場所の二点に関して制限が設けられる状況となった。そこで注目されるのは、後者に対する規制の在り方である。【東・86】によると、菩提寺はまず人数に関して三〇人の制限を設けたうえで、例年、地藏堂を一周するようにその軒下に陣取ってきたイタコを、本堂を囲む柵の外側へと移動させている。

地藏堂とは当地の本尊を安置する施設であり、いわば霊場の公的な中心をなす場所と言ってよい。よって、地藏堂とイタコとの分離とは、霊場におけるイタコの「非正統性」を示すと同時に、仏教の「正統性」をあらためて明確化する取り組みとして捉えることが出来よう。ここに「地藏堂は祈とうの場であって、イタコの口寄せの場ではない」という寺院の見解を加味すれば、規制に際して参照されたのは、やはり先に獲得された自己像であったと考えられる。

以上のように、菩提寺によって提示された「在るべき霊場像」とは「仏教に基づく信仰の場」なのであって、こうした像の形成は霊場内でのイタコの商売を制限し、時に「イタコの締め出し」といった寺院批判にも繋がった。霊場の権威たる寺院のアクションは、ともすれば、「他者」の抑圧行為と見なされ、この視点に立脚した場合、「在るべき霊場像」はイタコ排除の原理と捉えられてしまいかねない。

だが、太田が指摘するとおり、「能動的主体（支配者）」と「受動的主体（被支配者）」という固定化された語りには、「語られる者」が持ち得る「創造的な主体性」を隠蔽するリスクが認められる。太田が焦点化したのは後者であったが、これは従来、主体性を付与されてきた前者の場合にも、決して例外ではないだろう。要するに、「権力行使の主体」というまなざしが、そうした主体の「他者」との関係において新たな文化を築く創造性を覆い隠してしまっていないか、との危惧である。

そこであらためて注視さるべきは、他でもない、菩提寺側より発せられた声である。むつ市を中心としたローカル誌『しもきた』一九八四年七月号の「対談・恐山―信仰の変遷とその将来」には、住職の「本殿の回りが口寄せで混雑すると、本来の行事に差し障りも出てきます。祈願をする場所で、死者の霊をおろす口寄せをする、というのも筋違いです。それで五十一年でしたか、イタコさんたちに、別の場所へ移ってもらいました。そのことで、マスコミにはさんざんたたかれましたが、追い出したというのは、事実には反するのです」²³との発話が収録されている。

この主張を踏まえたうえで、事態を再度見直してみれば、確かに菩提寺はイタコを「非正統」とみなし、彼らの行動に一定の制限を課してはいるものの、決して霊場から排除したわけではない。つまり、イタコに与えられた「非正統」の位置付けとは、あくまで「本来」（正統）と異なるものを明示するためのレッテルに過ぎず、これは裏を返せば、イタコが「非正統なもの」として当地での活動を保証されたことを意味している。したがって、菩提寺の創出した「在るべき霊場像」とは、寺院の外部で生成された《恐山ⅡイタコⅡ》という「他者のまなざし」に否定の意を表明しながらも、仏教の教義に準拠しないイタコの存在を許す、優れた共存戦略であったと評価されるべきだろう。

第五節 結語

「いずれはこんなことも消えてゆくでしょう。いまの信仰している人々が亡くなり、イタコなども消えていったらね。寺と信仰は、また別の形で存続しなければなりませんまい」²⁴―これは一九六二年に恐山を訪れた作家・戸川幸夫に対して、案内役の青年僧侶が語った言葉である。しかしながら、彼の予想を大きく裏切り、一九六〇年代以降の恐山は、マス・メディアが作り出した《恐山のイタコⅡ》という表象によって、思いもよらない来訪者の再生産を経験する結果となった。表象受容者の参入が当地に未曾有の変化をもたらし、これを受けてイタコが消えるどころか、霊場の宗教的権威である寺院を動揺させるほどの勢力にまで成長したことは、既に述べた通りである。こうした状況が物語っているように、表象に起因する一連の変化とは、断じて「副次的」「偽物」といった文言で片付けられ

る代物ではない。むしろ、戦後における当地の在り方を決定付けたという点では、最も重要な「現実」であった。

近世期の版本普及に伴う略縁起の流布から、インターネット普及に伴う寺社のホームページ運営に至るまで、メディアの発達が「聖」の管理者に自己像発信の様々な手段を与え、その受容者を量的に拡大したことは、紛れもない事実であろう。だが、こうした社会状況の変化が、皮肉にも聖の領域に与えられていた特権性を奪っていったことも、また一面の事実である。

近世の寺社縁起と出版文化との関係を論じた加藤基樹は、版本の普及によって「縁起を語れる」という「こと」が、一山内部（寺社）から外部（世俗社会）へ離れ、流出するという現象（靈性世俗化現象）²⁵が生まれたとし、「世俗社会」で形成された言説の寺社に対する影響力を鑑みたくえで、「近世寺社というのは、「近世出版文化」の影響力という一山外部の圧力に、常にさらされた状況であったであろう」²⁶と指摘している。つまり、メディアの発達は、宗教の表象主体を宗教の「内」から「外」へと拡大していったのである。結果、宗教は「他者のまなざし」との絶え間ない、交渉／闘争の中に身を置くことになったと言えよう。この状況が、近代以降の情報社会において加速度的に進行したことは想像に難くない。一九六〇年代以降の恐山に見る変化とは、そうした情報社会における宗教の在り方を象徴する出来事に他ならなかった。

大衆文化に確固たる地位を築き、今日でも記号として再生産され続ける《恐山のイタコ》ではあるが、恐山の現状に目を向ければ、当地にやって来る「イタコ」の数はもはや一桁台となっている。第一〇章で述べるように、二〇一四年の段階で、その数は僅か三名である。近い将来、当地からイタコが消えるのは間違いない。イタコ無き後、恐山は一体いかなる信仰の様相を呈し、菩提寺はいかなる霊場像を創造していくのだろうか。今後の動向が注目される。

1 ブーアステイン、ダニエル・J著 星野郁美・後藤和彦訳『幻影の時代』東京創元社、一九六四年、一二七頁。

2 沖縄イメージの形成とその問題点について論じたものとしては、田仲康博「メディアに表象される沖縄文化」（伊藤守編『メディア文化の権力作用』せりか書房、二〇〇二年）が存在する。

3 山中速人「メディアと観光―ハワイ「樂園」イメージの形成とメディア」、山下晋司編『観光人類学』新曜社、一九九六年、七四頁。

4 楠正弘『庶民信仰の世界―恐山信仰とオシラサン信仰―』未来社、一九八四年、二三頁。

5 楠『庶民信仰の世界』、一三八頁。

6 こうした状況の背景としては、現在のむつ市大湊に海軍の要港部が置かれたことで、下北半島に関する情報が軍事機密扱いとなっていたという戦前の事情が指摘される（高松敬吉『巫俗と他界観に関する民俗学的研究―下北半島の民間信仰』伝統と現代社、一九八三年、一一頁）。

7 『青森県統計年鑑』では「観光客数」として公表しているが、ここには「観光」の枠に属さない旧来からの「参拝者」も含まれておりと推察される。よって、本稿では出典の「観光客数」を「来訪者数」と読み替えた。

なお、「恐山県立公園」の年間来訪者数については、

・一九五六―五八年…青森県総務部統計課『昭和35年 青森県統計年鑑』（青森県、一九六二年）

・一九五九―六一年…青森県企画部統計課『昭和37年 青森県統計年鑑』（同課、一九六四年）

・一九六二―六七年…同『昭和42年 青森県統計年鑑』（青森県企画統計課、一九六九年）

を参照。数値に百の位以下の記載があった場合、引用に際しては、論者が百の位を四捨五入した概数に変換している。

8 「下北半島国定公園」の年間来訪者数については、

・一九六八―七五年…青森県企画部統計課『昭和50年 青森県統計年鑑』（同課、一九七七年）

・一九七六―八〇年…同『昭和56年 青森県統計年鑑』（同、一九八二年）

・一九八一―八九年…同『平成元年 青森県統計年鑑』（同、一九九一年）

を参照。

9 「下北半島各観光地の入込者数の推移（「恐山」）に関しては、

・一九六三―七四年…むつ市商工観光課商工係編『商工経済要覧 昭和49年度』（むつ市、一九七四年）

・一九七五―七八年…同『商工経済要覧 昭和54年度』（同、一九八〇年）

・一九七九―八三年…同『商工経済要覧 昭和59年度』（同、一九八四年）

・一九八四―八七年…同『商工経済要覧 昭和63年度』（同、一九八九年）

を参照。

10 「イタコ20人が口寄せ 初の恐山秋詣り始まる」、『デーリー東北（北奥羽総合版）』一九七三年九月二日付。

11 青森県青森市に本社を置く東奥日報社によって発行される地方新聞。発行形態は朝夕刊セット。一八八八年（明治二一）創刊。二〇一二年四月時点の販売部数は、朝刊二四万八四五二部、夕刊二四万四三三七九部で、青森県内に本社を置く地方新聞では朝刊夕刊共に第一位の販売部数を誇る。

一般社団法人日本ABC協会の調査によれば、二〇一二年下半期の青森県内における世帯普及率は朝刊四二・九九％・夕刊四二・二九％で、これは地方新聞以外の新聞も含め、県内で最も高い普及率となっている。ただし、後述する『デリー東北』のシェアが高い八戸市に限っては、朝刊四・三七％・夕刊三・八八％と極端に低い割合となっている。（出典：日本新聞協会編『日本新聞年鑑2013年』、メディア・リサーチ・センター株式会社編『雑誌新聞総かたろぐ2013年版』、日本ABC協会編『特別資料 普及率 2012年7・12月』）

¹² 青森県八戸市に本社を置くデリー東北新聞社が発行する地方新聞。発行形態は朝刊単独。一九四五年一二月創刊。二〇一二年四月現在の販売部数は一〇万三〇五〇部で、青森県内に本社を置く新聞社では、『東奥日報』に次ぐ第二位の朝刊販売部数を誇る。

日本ABC協会の調査によれば、二〇一二年下半期の青森県内における世帯普及率は一七・一三％で、これは朝刊部門で『東奥日報』に次ぐ第二位の普及率である。地域別の普及率では、八戸市の六七・〇八％を最高値として南部地方の地域で高い普及率を示している。しかし、他の地方ではそれほど普及している状況になく、この点が『東奥日報』とは異なる。（出典：前注と同）

¹³ 今回の記事収集にあたっては、国立国会図書館所蔵の資料を使用した。当館所蔵の『デリー東北』は一九四七年七月三十一日付、一九四八年七月一日・一六日・二五日付の紙面、ならびに一九四七年七月の複数の紙面が欠号となっている。

¹⁴ 中市謙三『恐山詣』、『旅と伝説』第一二年二号、一九三九年、一四頁。

¹⁵ 池上良正は、イタコやカミサマによる「死者の口寄せ」や「生口の口寄せ」が戦時下において活発化したことを指摘している（『民間巫者信仰の研究』、二二二頁）。

¹⁶ 桜井徳太郎『日本のシャマニズム 上巻』吉川弘文館、一九七四年、九八頁。

¹⁷ コーエン、エリク著 遠藤英樹訳「観光経験の現象学」、『奈良県立商科大学研究季報』第九巻一号、一九九八年。

¹⁸ 例えば、高松敬吉『巫俗と他界観に関する民俗学的研究』（伝統と現代社、一九八三年）に記された東通村猿ヶ森部落の地蔵講による恐山参り（夏まいり）の様態は、以下のようなものである（二〇四・二〇五頁）。

【1日目】卒塔婆納め↓上寺へ参拝↓境内の地蔵様へお供え↓賽の河原の地蔵様へ草鞋・手拭いを納める、奉納品を貰い受ける↓入浴
【2日目】入浴↓イタコの口寄せ

¹⁹ 岡本太郎『神秘日本』中央公論社、一九六四年、二三・二四頁。

²⁰ 文化人類学の再構築を目指した太田好信は、「文化」を「反復により再生産されるものではなく、外部からの視線をとおして獲得される反省的視点により、操作される対象として生み出される」と捉えたうえで、そうした「文化」構築の営為を「文化の客体化」と名付けた（太田好信『増補版』トランスポジションの思想―文化人類学の再想像―世界思想社、二〇一〇年、一三頁）。

²¹ 「霊場か観光地か 恐山 イタコの常置を 関係機関」、『デリー東北』一九六七年八月七日付。

²² 高松『巫俗と他界観に関する民俗学的研究』、二四・二八頁。

²³ 「対談・恐山―信仰の変遷とその将来」、『しもきた』一九八四年七月号、一〇頁。

²⁴ 戸川幸夫『下北と都井―北と南の岬の記録―（野生への旅Ⅲ）』新潮社、一九六三年、二二八頁。

年、²₅ 加藤基樹「近世寺社縁起の戦略性——三河国鳳来寺縁起を事例として」、堤邦彦・徳田和夫編『寺社縁起の文化学』森話社、二〇〇五
年、七一頁。

第九章 恐山の近代化―大正期の「観光化」をめぐる―

第一節 問題の所在

《恐山のイタコ／恐山Ⅱイタコ》というイメージの普及は、これを受容する人々を介して恐山の様相を一変させた。とは言え、ここで一つ注視されるべきは、特定の場に係る表象の普及が来訪者の増加へと直結するには、輸送手段の整備や宿泊施設の確保など、場に対してツーリズムの素地がある程度出来上がっている必要があるという点である。つまり、第八章で確認してきた変化とは、あくまで「観光地」恐山の成立を前提とした現象であったと言える。

では、恐山が近代的ツーリズムの俎上に載せられたのは、一体いつ頃だったのか。恐山の通時的変遷については、過去にも様々な研究者が考察を試みており、とりわけ史学の宮崎ふみ子が文献史料に基づき詳細な検討を行っている。しかし、宮崎が分析対象としているのは近世期に至るまでの動態であり、近代期の変遷はその射程に収められていない。また、近代以降の状況に言及している論考であっても、それらの多くは当地の信仰的局面を、同時代的な文脈から切り離れた形で断片的に取り上げるに止まっている。

そうした中で、示唆に富むのは池上良正の指摘である。新聞記事から近代期における恐山の変遷を跡付けた池上は、交通手段の発達やホテル建設等の例を挙げたうえで、近代資本による恐山の「観光化」が大正期に生じたことを指摘している。

夏の例祭は、大正年間に飛躍的な発展が見られたようである。道路の整備や交通手段の発達も要因のひとつであった。大正一年（一九二三）には恐山ホテルの建築が開始され、この年の夏季祭礼中の参詣者は三万人に達し、寺では一七三人の臨時雇いを入れたという。わずか一〇数年のあいだに参詣者が六倍にも増えたことが注目される。（中略）近代資本による恐山の「観光化」が本格化したのは、この時期からと推測される。¹

ただし、指摘に際しての池上の関心は「靈性の管理」にあるため、「観光化」の背景や内実に関してはまだ検討の余地があると言える。そこで本章では、近代化に伴う恐山の変遷というマクロな問題を念頭に置きつつ、大正期の「観光化」に焦点を当て、その具体相を探っていくことにする。

第二節 前史―大湊線開通以前の近代化の諸相―

池上の指摘にもあるように、恐山の「観光化」を捉えるうえで一つのメルクマールと見なされるのは、一九二一年（大正一〇）に全線開通となった大湊線の敷設である。とは言え、この鉄道敷設が明治期に始まる近代化の流れの中に生じている点に鑑みれば、大正期の「観光化」を論じるには、前史の把握が必要不可欠であろう。ゆえに、本節では大湊線開通以前の段階に焦点を当て、まずは近代の到来に伴う恐山の変容について確認を行いたい。

恐山の成立と発展を跡付けた宮崎ふみ子によれば、恐山は一八世紀後半より近国の人々の参詣地として賑わい始め、一八三〇年代には十返舎一九『方言修行金草鞋 第二十一編』（天保元年）といった道中記が記されるほどの有名参詣地になっていたという²。こうした状況の背景にあったのは、海運という当時の輸送網である。

今でこそ「辺境」のイメージが強い下北半島であるが、近世期の当地は主要三航路（東回り・西回り・蝦夷地航路）の結節する交通の要所として栄えており、ここに入入りし、「海上安全」を願う諸国海商の信仰を集めた結果、一九世紀の恐山は物理的にも知名度的にも発展を遂げ、遠隔地からも参詣者を集めるような状況となっていた³。そして、道中記という指南書が存在が、これに拍車をかけたものと推測される。

しかし、近代の到来を機に輸送システムのパラダイムチェンジが起き、鉄道が輸送の主流として普及すると、輸送の要所であったはずの下北半島は一転して僻地と化し、恐山の状況にも変化が生ずることとなった。その契機となったのが、東北本線の前身に当たる「日本鉄道」上野・青森間の開通である。

1 東北本線（上野・青森間）の敷設に伴う「〈秘境〉化」

周知のとおり、日本における鉄道輸送は、一八七二年（明治五）の官営鉄道・新橋・横浜間の開業に端を発している。それから一〇年後の一八八二年（明治一五）には、早くも日本初の私鉄である「日本鉄道」が上野・青森間を結ぶ路線の敷設を開始しており、同路線は一八九一年（明治二四）に全通となった。なお、名称に関しては、日本鉄道が一九〇六年（明治三九）に国有化されるのに伴い、現在の「東北本線」の名が付与されている。

問題となるのは、その運行経路である。図9-1を見ると分かるように、青森県内における東北本線は、下北半島の玄関口に当たる

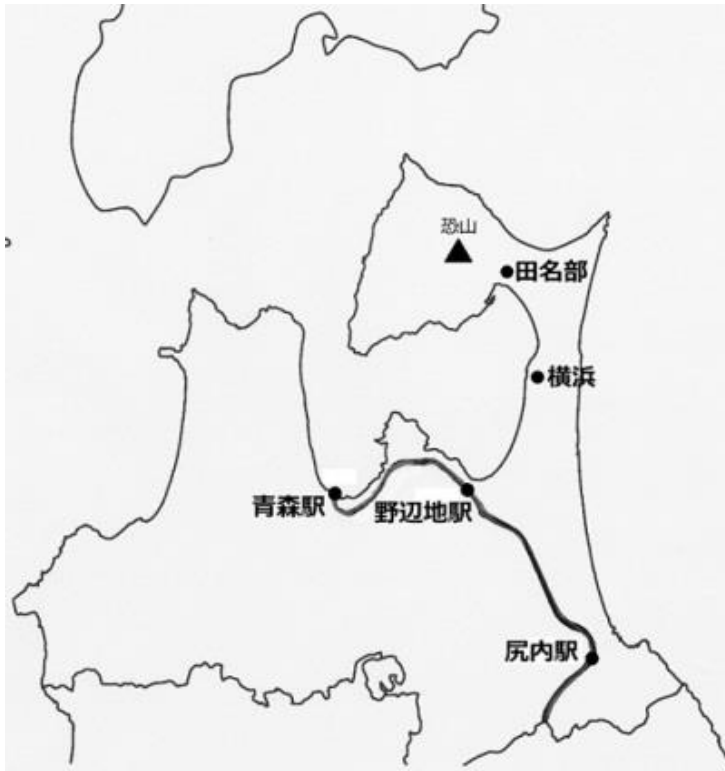


図9-1 東北本線の経路と主要駅

野辺地村に至った後、進路を西にとり一路青森へと向かうといったルートを取っている。端的に言えば、下北半島は鉄道輸送の直接的な恩恵にはあやかれなかったのであって、これに伴い、恐山もまた、最寄駅である野辺地駅から五〇km以上の道程を、「鉄道以外の手段で」移動しなければ辿り着けない場所と化していったのだった。こうした近代輸送の普及に起因する地理的配置の転換が、「旅」における恐山の位置付けを大きく変えていく。

娯楽を主体とした近代の旅、すなわち「観光（ツーリズム）」という新たな旅の文化を成立せしめたのは、他でもない、近代輸送の発展である。ゆえに、近代輸送の要である鉄道網からの脱落とは、同時に、鉄道旅行を念頭に置いた近代ツーリズムからの脱落を意味していた。このことは、当時の旅行案内書・正確を期すれば、東北本線の全通後、大湊線開通までに刊行された旅行案内書・に見る恐山の様相が如実に物語っている。

下に挙げた引用は、「鉄道院」（大正九年に「鉄道省」へ昇格）によって発行された「公式の」旅行案内書に当たる『鉄道院線沿道遊覧地案内』明治四三・四四年版と、後の鉄道省へと刊行が引き継がれる『鉄道旅行案内』大正三・七年版の記述であるが、これらはいずれも、最寄りとなる野辺地駅の車窓から陸奥湾の向こうに眺め見る風景として恐山を描いており、決して汽車を下車して立寄るべき場所とは紹介していない。近世期の旅をめぐる状況に鑑みれば、当地の置かれたポジションの違いは明白である。

① 鉄道院編『鉄道院線沿道遊覧地案内』（明治四三・四四年版）

野辺地より鉄路西折して、陸奥海湾に沿うて走り、遙に恐山の威容を仰ぎつつ、青森に向つて走る⁴

② 鉄道院編『鉄道旅行案内』

（大正三・四年版）

【野辺地】陸奥湾の東南隅に在り、湾を隔てて遙に恐山の噴煙を望む、此より汽車は海岸を縫うて青森に向ふ、風景甚佳、（馬門温泉、西一里半⁵）

（大正五・六・七年版）

野辺地のへじ 四三〇哩四 陸奥湾の東南隅に在り、（中略）湾を隔てて宇曾利山を望む、其中腹の円通寺には慈覚大師彫刻の地藏尊がある、野辺地より汽車は海岸を縫うて青森に向ふ、風光甚佳 ▲馬門温泉、西一里半 青森種馬所、西八町 ▲大湊、北二十三哩、汽船賃一円⁶

同様の特徴は、民間が主体となって発行された旅行案内書にも確認される。ここで例として取り上げる田山花袋『山水小記』（大正六）と全国名所案内社編『日本巡遊汽車の旅』（大正九）は、どちらも「テキスト内の語り手が実際に汽車旅行を体験している」という体で

書かれた、紀行文形式の案内書となっている。同時代の刊行物を俯瞰する限り、こうした体裁は旅行案内のフォーマットとしてある程度一般化していたと見られるため、それら中には、あくまで旅をした「つもり」で書かれたものも少なくなかっただろう。だが、一方で、田山花袋のように実体験をもとに執筆している文章も存在する点に照らせば、紀行文形式の案内書は、旅のモデルケースを示すテキストであると同時に、一つの旅の事例として捉えることも可能だと思われる。

田山花袋『山水小記』富田文陽堂、一九一七年

南部の恐山は、汽車が野辺地から小湊に行く間の海を越して、遙に遠く指点された。暗澹とした海、岸をさびしく縫った松並木、弓弦を張ったやうな半島の汀線、それを越して遠く見える山の頂きからは、噴煙が地を這うやうにして靡いた。⁷

全国名所案内社編『日本巡遊汽車の旅』岡村書店、一九二〇年

陸奥湾の内港たる野辺地湾が、暗碧の色を其前に湛へて広々と見えている。其海に向ふに恐山の円錐形が仄々と海の霧中に霞んで見える。血ノ池地獄だの極楽濱だの、剣の山、畜生道、八大地獄だのがある恐山。さう云ふ所を見る為に、此辺で下りて、私はもう一度、緩然した旅をして廻りたいと思つて居る。⁸

このように、近世期の段階で有名参詣地の仲間入りを果たし、「訪れるに値する場所」という「旅」に係る文化的な価値を確立していたはずの恐山を、鉄道輸送の普及とこれに依拠した近代ツーリズムの誕生は、「訪れるべき場所」から「車窓の風景」へと変えていった。鉄道に重きが置かれる場合、恐山が未踏の地とならざるを得なかったことは、当時の来訪事例を見ても明らかだ。初期の記録として挙げられるのは、一八九二年（明治二五）に大祭期間中の恐山へ足を延ばした幸田露伴の事例であり、ここで露伴は鉄道を野辺地駅で降りて一泊した後、横浜までの七里（約二七km）を乗馬で進み、そこから恐山の登山口に当たる田名部までの七里を馬車で移動している。だが、首尾よく移動したとは言え、この時点で既に丸一日を費やしており、翌朝になってから一一三丁（約一二km）の登山

道を徒歩で霊場に向かっている。

十四里行くて又其先なりと聴き、所思相違に厭気萌せしが、いやいや高が一日路なれば如是時（論者注…大祭）来合せしも地藏尊との因縁なるべし行きて見るべしと行きて見ん、と心に決め、翌る朝早く馬にて立つに、七里の賃錢五十錢とは随分廉からねど乗つてみれば鞍の上にてさへ倦きるほどなり。（後略）

正午少し過ぎに横浜へ着き、馬車の田名部へ帰るものありしに乘じて行く（中略）日もやや落ちかかるまで、相も変らぬ海辺を通りて、漸く田名部の町見ゆるあたりに到れば、（中略）さもさも陸奥らしくて、夏にてさへ如斯なる秋などは如何に物悲しからむと徐ろに感じける。¹⁰

また、一九一八年（大正七）の大祭時に「信仰物理学」の研究目的で恐山を訪れた東北帝大理科大学教授・日下部四郎太の一行においては¹¹、徒歩という移動手段を選択したことで、野辺地から横浜までの七里（約二七km）に九時間を要し、結局、そこで一泊を余儀なくされている¹²。そして翌朝、田名部までの七里を徒歩で進み始めたものの、落伍者が出たために四里（約一六km）の道程に九時間を費やし、残りの三里（約一二km）を荷車で急行して、どうにか夜までに田名部の旅館へ辿り着くような状況となっている¹³。日下部の記録には、野辺地と半島を結ぶ汽船の存在も示唆されているが、運航の不安定さから、その利用にはどうやら難があつたようだ。一行が野辺地で受けた説明を見る限り、野辺地駅から恐山までの旅路は、お世辞にも整備されていたとは言いがたい。

午後二時半野辺地駅に下車し運送店に向へば今日の汽船には既に遅れ明日は汽船の有無未定である毎日々々来る事もあれど隔日に来る場合もある故明後日迄には間違無しであると頗る暢気なものである。一行は何れも膝栗毛に鞭打たんとこの説に一致したが横浜迄は七里ある午後三時半過ぎから七里の徒歩は初日には無理である其途中なる有戸は村役場もなき寒村である宿屋がない、但し宿

惣代が居るから其処に頼めば一泊する事が出来る乎も知れんなどと心細い話のみである。¹⁴

以上の事例が示すように、最寄駅の置かれた野辺地から恐山までの往復には、最短でも三日の日数を要していたのであつて、費用や労力、そして輸送環境を考えてみても、その行程は決して近代ツーリズムを特徴付ける「容易な旅」と成り得るものではなかった。すなわち、鉄道という主要輸送網から漏れ出ること、恐山は近代化の進展と共に、逆行して「秘境」と化していったと言えよう。図9



図 9-2 「明治四十二年九月 国民新聞社主催 東北遊覧会回遊地図」(東北芸術工科大学東北文化研究センター所蔵)

2は、一九〇九年(明治四二)に国民新聞社主催で実施された旅行イベント「東北遊覧会」の回遊地を示した絵葉書であるが¹⁵、この図は当時の鉄道旅行における下北半島、そして恐山の在り様を如実に物語っている。

ただし、ここで注意を要するのは、既述のような「秘境化」が、あくまで「鉄道輸送」を主軸に据えた近代化の一面を捉えたものに過ぎないという点である。近代輸送の発展は、下北半島を外界から隔絶された陸の孤島にしたわけではなかった。鉄道とは異なる位相の近代化、それは先に少し触れた汽船輸送の発達である。

2 汽船就航と恐山参詣の活発化

陸奥湾内やその外海に当たる津軽海峡では、明治初期の段階から、下北半島の大湊や大間等の港と対岸の青森や北海道とを繋いで、汽船の定期運行されていたことが分かっている¹⁶(航路については、図9-3を参照)。在地の研究者である鳴海健太郎が「下北の近代化は『海上交通』からはじまったと言つて言えなくもありません」¹⁷と述べるように、日本初の鉄道開業から僅か五ヶ月後の一八七

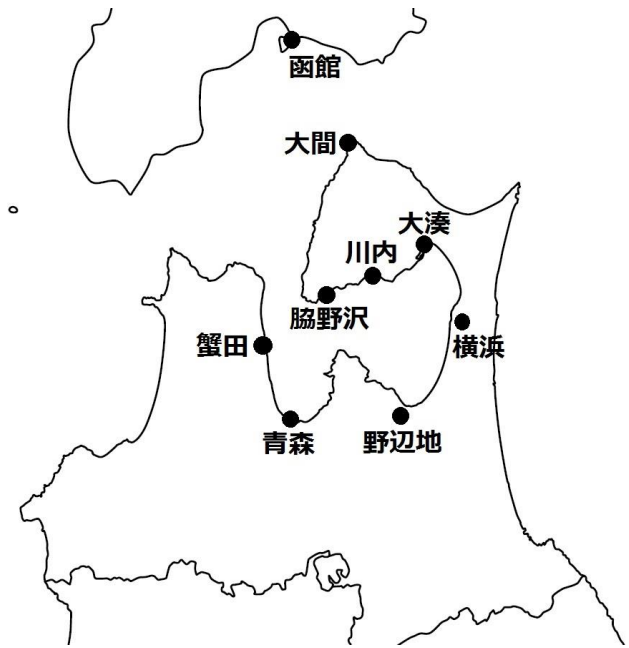


図 9-3 陸奥湾内・津軽海峡における汽船の発着地

三年（明治六）二月には、早くも開拓使函館支庁の御用汽船「弘明丸」が函館・青森・大湊の航路で定期運航（月三回）を始めている¹⁸。これらの汽船は郵便物や貨物の輸送を目的としたものであったが、客船としての役割も果たしていたという。

その後、東北本線が全通となった明治二〇年代には、青森・蟹田・脇野沢・川内・大湊を結ぶ定期船や、青森・室蘭・大湊間での定期航海が開始され、さらに明治三〇年代に入ると、下北を本拠地とする陸奥汽船合資会社（一九〇二年に陸奥汽船株式会社へと改称）と東北汽船株式会社（一九〇七年に陸奥汽船株式会社と合併）によって、東北本線の通る野辺地と大湊、青森間を結ぶ定期航路が開かれている。

したがって、東北本線全通の前後には半島の玄関口に当たる野辺地や、鉄道の終着点である青森から恐山山麓の大湊まで汽船が就航していたのであって、鉄道網から漏れ出たとは言え、下北半島は決して近代輸送機関以外でしか来訪の叶わない場所となつたわけではなかった。それどころか、陸奥湾内外における汽船の就航は、下北半島と航路で結ばれた地域での恐山参詣を促進する役割を果たしたとみられる。

例えば、「恐山参詣」と題された『東奥日報』一九〇三年（明治三六）八月一五日の記事には、「当局（論者注：青森市）附近より年々下北郡恐山に参詣に赴く者多数なるか本年も最早や其時期なるを以て昨日福栄丸にて南北（論者注：津軽）両郡及当局附近の老幼男女五十余名出帆せり尤も次回の航海よりは一層多数の乗船あらん」との記述を見出すことが出来る¹⁹。「福栄丸」は一八九八年（明治三一）二月より就航となった定期船であり、大湊を起点に野辺地・青森間で隔日運航を行っていた²⁰。

また、一八九二年（明治二五）の大祭に参加した幸田露伴は、野辺地で一泊した際、宿の者より「来る十七日旧暦の廿四日は一年の大祭にて、今より近郷近在の男女遠きは津軽松前の者まで参詣群衆し、御籠り致して居りまする」²¹と教えられているが、陸奥湾内外

の交通事情を踏まえるに、この「津軽松前の者」は汽船を利用した参詣者と解してよいだろう。一九二九年（昭和四）刊行の中道等『奥隅奇譚』は、大湊線の利便性に触れたうえで、「汽車に抛らぬ人は、汽船を利用した。青森、野辺地から湾を横切つて大湊へ通つて居る。津軽方面からの登山者は、大概この汽船を使用したものらしい」²²と述べている点に鑑みれば、鉄道が恐山参詣の主要な交通手段となつた後も、汽船はこれと並存する形で参詣の足を担つたものと思われる。

つまり、恐山に押し寄せた近代化の第一波は、当地をツーリズム上の（秘境）と位置付け、脱地域的な来訪者への門戸を閉ざす一方、汽船輸送の発達によつて近隣地域からの参詣を促進するという、アンビバレントな効果をもたらしていたことになる。こうした二面性を踏まえる場合、「観光化」に先立つ恐山の変容とは、一九世紀以前のような「地域的霊場」への逆行を志向するものとして理解が可能である。近代化の過程でローカル化したかつての有名参詣地を、近代の「旅」の俎上に再配置する試み、それが大湊線開通に端を発する恐山の「観光化」であつたと言えよう。

第三節 大湊線の開通と恐山をめぐる状況の変化

「観光化」の契機をなしたと考えられる大湊線は、一九二一年（大正一〇）三月に野辺地・陸奥横浜間が先行して開業を果たし、同年九月の陸奥横浜・大湊をもつて全線開通（約五八km）となつた（経路は図9・4を参照）。軽便鉄道法に基づいて着工され、「大湊線」の名称は一九二二年（大正一一）に国有化された際に設定されている。

寺社と鉄道敷設と聞いて思い起こされるのは、伊勢の「参宮線」や川崎の「京急大師線」のような、寺社参詣を目的に据えた路線の存在だろう。だが、大湊線に関して言えば、その敷設の原動力となつたのは一九〇五年（明治三八）の大湊要港部の開庁である。ゆえに、恐山参詣を念頭に作られた路線というわけではない。

とは言え、同路線の完成によつて、ついに下北半島は鉄道輸送網の中に編入され、恐山山麓の田名部にも駅（田名部駅として開業。一九四八年に赤川駅と改称）が開業する運びとなつた。この出来事は、恐山をめぐる状況に大きく三つの変化をもたらしている。

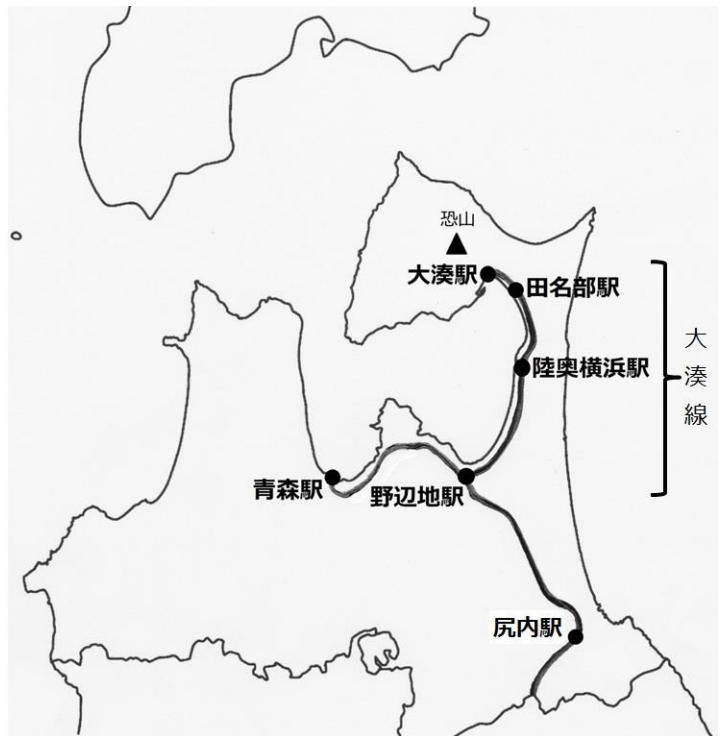


図 9-4 大湊線の経路と主要駅

1 参詣の容易化

第一に、輸送機関の発達は、当然のことながら、参詣に係る移動を格段に容易化した。かつて陸路で一日がかりだった野辺地・田名部間の五三 km を、大湊線はわずか一時間五五分の行程に変えている²³。加えて、鉄道開通と同年には、田名部駅・恐山間で自動車による旅客輸送も開始された²⁴。「恐山一里手前まで駅（論者注：田名部駅）から七円五十銭、登山口までは五十銭」²⁵という運賃を考えれば、その実用性には疑問が残る。だが、事実上、近代的な陸上交通のみによる恐山参詣が実現し、恐山は野辺地から最短三時間で辿り着ける場所となったのだった。

正一五）に朝日新聞記者・杉村楚人冠によって連載された紀行文、「恐山行」²⁶を取り上げたい。青森市で仕事を済ませた楚人冠は、青森駅から東北本線で野辺地に至り、同地から大湊線で恐山を目指している。

青森の講演をすませて後、恐山まで行つて見ようといふことになった。（中略）

青森から東の方野辺地に出で、ここから大湊線に乗りかへて北へ北へと進む。満目荒涼、樹も何もない枯野で、人も家も見えない。日本にもこんなばアとしたところがあるかと思ふほど大陸臭い。野辺地から大湊まで三十六マイルの間に停車場が四つしかない。有戸駅と横浜駅の間などは十二マイル七分などといふ、内地には珍しい長丁場だ。

道が悪いのか、車が不出来なのか、それとも風が強いためか、列車はべらぼうに揺れる。（中略）

大湊の一つ手前の田名部といふに車を下る。²⁷

車両の乗り心地にこそ問題があったとは言え、幸田露伴が約三〇年前に馬・馬車・徒歩で一日以上を要した道程を、楚人冠はさほどの苦も無く数時間で消化し、田名部に至っている。何より注目されるのは、青森での講演後、非常に軽い気持ちで恐山行きを決めた楚人冠の態度だ。単に土地勘が無かっただけの可能性もあるが、こうした態度には、ツーリズムにおける恐山の変化が窺われる。

田名部に到着した楚人冠は、モデルケースの如く、そこから自動車の乗り、山上の霊場を目指している。

田名部から自動車に乗る。先方までゆき着けるかどうか請合ひかねると初めからやられる。

汽車でさへあのゆれ方であつたから、自動車のゆれ方は察するに余りあり。がつくりと溝のやうにおちこんだ二條の輪立の跡へ踏みこませまいと、車は右に左に首をふりながら進む。(中略)

道ぬかるみて車進まず、タイヤに鎖をゆはひつけて、辛うじて進んだが、とうとうあと五十町といふところまで来て、車はどんぶりと泥の中におちこんでしまった。

仕方がないから車をすてて歩き出す。²⁸

田名部と霊場とを結ぶ登山道の整備は、大湊線の完成に先立つ一九一七年(大正六)に着手され、一九二四年(大正一三)にひとまず完了しており、中道等はこれを指して「立派な道路」と表している²⁹。しかしながら、その完成度は、自動車の安定的な運行を保障するまでには至らなかったらしい。悪路ゆえ、五km程手前から徒歩を余儀なくされた楚人冠だったが、それでも当日中に霊場入りし、日没前には境内の観覧を済ませて湖畔のホテルに引き上げている。「この荒れさびた山の奥の湖水の側にちやんとした旅館が立っていて、自動車で往復出来るといふことはたしかに慈覚大師を一驚せしむるに足りる」³⁰。という彼の言葉は、一連の輸送機関の発達に伴う参詣の容易化を象徴するものと言えよう。

2 恐山開発論の高まり

第二の変化として挙げられるのは、恐山開発に対する関心の高まりである。鉄道敷設が集客への期待と結び付き、観光資源の掘り起こしが行われた結果、下北地方では恐山の開発を主張する言論が活気を帯びることになった。

下記の引用は、下北半島初の地方史に当たる笹澤魯羊『下北郡地方誌（再販）』（一九二六年）に収録された、酒井隆吉「株式会社恐山遊園地を興すべし」からの抜粋である。酒井隆吉は樺太庁内務部長を務めていた人物で、本稿の執筆経緯については残念ながら定かでない。現行の「仏教信者の地獄詣り」や「学生連の登山」を恐山の「真価」ではないとしたうえで、酒井は「温泉地」「避暑地」「名勝地」の三点に価値を見出し、これを活かすために、恐山を中心とする各種設備や交通機関の整備に資本を放下すべきだと主張する。

真に夏知らずの好避暑地である、温泉地としては泉量の豊富になると、効能の顕著なると共に、対岸の名温泉北海道登別に譲らざるものがある、（中略）釜臥大湊等を包括したる一帯の風景と、無量地獄の状況を眼のあたり彷彿する奇観に至りては、全国温泉中稀に見る勝地である、（中略）

されば当該地方有力者、特に地元地方有力者は宜しく卒先、大奮発して株式会社恐山遊園地といふが如き、半営利会社を創設して、恐山を中心とする温泉設備、旅館設備、浴客、避暑客に対する慰安設備より、交通機関等の完成に資本を放下し、一は以て此の無比の勝地を広く天下に紹介し、一は以て此の天与の資源を利用して、地方住民の福祉増進に寄与すべきものではあるまいか³¹

大湊線の敷設と共に持ち上がった「恐山開発論」は、上記の「株式会社恐山遊園地」よろしく、その全てが日の目を見たわけではなかった。とは言え、なかには実行に移された計画も存在する。例えば、恐山開発論の活況を伝える一九二二年（大正一一）の『東奥日報』には「大湊の有志がホテルの建設を計画している」との記述が見られるが、この計画は具現化し、一九二二・一九二三年（大正一一・一二）頃、霊場脇に「恐山ホテル」が開業している。

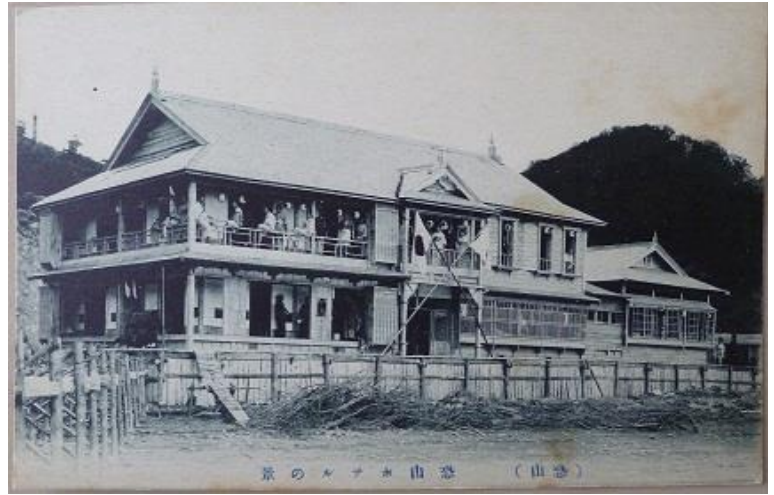


図 9-5 「恐山ホテルの景」(大道蔵)

図 9・5 は、「恐山ホテルの景」と題された絵葉書の写真である。従来知られてきた「恐山ホテルの遠望」(熊谷徳寿編『奥州南部恐山写真帖(大正版一三年版)』に収録。本誌は『青森県史 民俗編 資料下北』で復刻されている)とは異なり、この写真からは和風の木造建築で、眼前の宇曽利湖を一望するように取り付けられた縁側等の様子をはっきりと確認することが出来る。前掲の「恐山行」で言及した「湖畔のホテル」とは、他ならぬ恐山ホテルの意であり、本稿において楚人冠は「夜静かにして四辺に一点の燈光を見ず、淡い月影に湖水が白い」³²と、縁側からの眺めを綴っていた。

また、八戸の郷土史家で、教員でもあった小井川潤次郎のエッセイには、旧制小学校の修学旅行の引率で恐山を訪れた際、当該ホテルに宿泊したとの記述が見受けられる³³。同じ南部地方に区分されるとは言え、下北半島と一〇〇km以上の距離を隔てた八戸は、決して近郷と呼ばれるような場所ではない。そんな八戸の小学校が修学旅行の目的地に恐山を選択していたという事実は、「恐山行」と同様、ツーリズム上における当地の変化を予感させる。

3 鉄道旅行案内書での紹介

こうした「変化」を最も端的に示すのが、第三に挙げられる、鉄道に重きを置いた旅行案内書での扱いの変化であろう。鉄道の開通によって、恐山はついに「大湊線沿線の名所」として、旅行案内書でも紹介がなされるようになった。

前章で確認したとおり、鉄道院が発行した『鉄道院線沿道遊覧地案内』や大正七年版までの『鉄道旅行案内』において、恐山は「訪れるべき場所」としてではなく、「車窓の風景」と描かれるに過ぎない存在となっていた。ところが、大湊線開通後に発行された『鉄道旅行案内(大正一三年版)』になると、その情報量は以前の比ではない程に増加し、当地へのアクセスや霊場内の見所、宿泊施設等、「実際の来訪を想定した」非常に厚みのある記述がなされるようになっていく。つまり、鉄道輸送の確保をもって、恐山はツーリズム

上の〈秘境〉を脱し、「訪れるに値する場所」という観光的価値を獲得したと述べる事が出来る。

鉄道省編『鉄道旅行案内（大正一三年版）』

田名部町の登山口まで馬鉄二十銭、自動車は恐山一里手前まで駅から貸切七円五十銭、登山口までは五十銭、恐山には円通寺の地藏堂霊場あり、天造地設の奇異を利して、仏説地獄冥府の形相を喻示し、以て慈尊済度の大悲を勤めんとするものである、（中略）南方に周囲二里の宇曾利湖あり、其落口を三途川とい云ひ太鼓橋を架す、又血ノ池、極楽の浜、胎内くぐり、畜生道、西院の川原其他八大地獄の称あり、（中略）温泉は地藏堂境内に古瀧の湯、新瀧の湯、薬師の湯、冷拔の湯、花染のあり、寺内に数百人を宿泊させる事が出来る、昨年寺の外宇曾利湖畔に新浴場を開き、恐山ホテルを設けた³⁴

本誌の恐山に付与する観光的価値は、主に、①地獄極楽の様相を呈した特異な自然景觀と②温泉の二点であり、この特徴は、同時期に刊行された民間の旅行案内書にも確認が可能である³⁵。酒井隆吉の恐山開発論で提示された「温泉地」「避暑地」「名勝地」という価値に照らしてみれば、下北地域の当事者の言説空間において醸成された評価と外部からの評価との間に、それほど大きなズレは存在しなかったものと解される。

ブーアステインの「疑似イベント」やアーリの「観光のまなざし」に代表されるように³⁶、従来、近代的ツーリズムを「それ以前の旅」と区別してきた特性の中には、場に係る「イメージの創出とその消費」が含まれている。ゆえに、旅行案内書に見る観光的価値の成立は、恐山の「観光化」を定位するに際し、一つの有効な指標として機能し得ると言えよう。

観光的な価値の成立とは、当然のことながら、先行する近代的輸送手段や各種施設の整備があつて初めて現実化する局面である。ここに「苦痛を伴わないこと」を前提条件とした「娯楽性」という、ツーリズムに内在するもう一つの特性を考え合わせた場合、本章で確認してきた三つの変化は、いずれも、恐山における「観光」の夜明けを告げる出来事と見なすことが可能だと思われる。

ただし、そうして生じた「観光化」が「観光」の意味で成功を収めたのか、その実質的な効力については、また別の問題だと言わざ

るを得ない。

第四節 「観光化」の内実

1 来訪者の量的変化

まず、量的変化に言及すれば、既述のような「観光化」の中で、恐山を訪れる人の数自体は増加に転じたと解してよいだろう。第一の論拠となるのは、同時代の新聞報道である。大湊線が開通してから初の開催となった、一九二二年（大正一一）の大祭の賑わいを伝える『東奥日報』の記事には、「大湊線開通の結果各地の学生団体廿五六組程登山し一般登山者毎日四五十名を下らず殊に十八日より廿四日に至る例祭には参詣人三萬以上に達し山上に宿泊せる者のみにて一萬三千四百余名に達したり」³⁷との一文を見出すことが出来る。しかしながら、これについては池上良正が指摘を行っているため、本章では第二の論拠となる「寺院の発行物」に焦点を当てたい。

恐山を管理する円通寺ならびに菩提寺の発行物に関しては、大村達郎や小熊健による研究の蓄積が存在する³⁸。そのなかで特に成果を上げているのが、恐山の境内を図示した「境内絵図」の研究であり、これまでに木版刷り九種、印刷刷り三種の「境内絵図」が確認され、成立年代の分析も進んでいる。そこで注目されるのは、近代以降に発行された印刷刷りの絵図である。

この三種の絵図は、一九二一年・一九二二年・一九二四年（大正一〇・一一・一三）という極めて短い期間のうちに改版を繰り返し、しかも内容的な差異の殆ど見られないことが特徴となっている。寺社の発行する刷り物の改版は、基本的に記述内容に変更が生じた場合、もしくは、残部が無くなった際になされるものと考えられる。よって、内容に大きな変更の施されない状況での短期間の改版は、大村も指摘するように³⁹、当該時期に発生した「境内絵図」に対する需要の高まりを示すと捉えてよいだろう。一九二一・一九二四年（大正一〇・一三）は、言うまでもなく、恐山の「観光化」が推進された時期に当たる。

本章の執筆に際し、論者は上記の見解を補強する資料として、円通寺が一九二五年（大正一四）に発行した『奥州南部 宇曾利山詣での栞』という表題の冊子入手した。管見の限り、既存の論考や書籍でこの冊子に言及したものは見当たらない。ゆえに、初出の資

料である可能性を考慮し、ここではその書誌情報を簡単に記しておきたい。なお、国会図書館や東北六県の公立図書館、大学図書館、人間文化研究機構の構成機関にも所蔵が無く、寺院側からも過去の発行物を保存していないとの回答を得ているため、現状、存在を認出来ているのは論者の所有する一点のみである。

本誌は縦幅一五cm、横幅一一・五cmの、比較的小さなサイズの冊子である（図9・6から図9・12）。携帯に便利な大きさであることから判断して、境内を巡る際に参照されることを想定して作成されたのではなからうか。厚さも〇・五cm未満であり、内訳は、下北半島の地図が一枚・計一頁分、写真が四枚・計二頁分（「恐山別当円通寺山門」「三途川」／「賽の河原」「回向供養塔」）、活字部分が計一五頁となっている。

表紙と裏表紙のみがカラー印刷、他は全て黒色印刷で、表紙には宇曾利湖と周囲の自然、そして本尊の延命地藏尊を意識したであろう錫杖が描かれている。題字は「奥州南部 宇曾利山詣での栞／恐山別当吉祥山円通寺」で、裏表紙に印字は無い。奥付は、「大正十四年六月二十五日印刷／大正十四年六月三十日発行／非売品／編輯兼発行所 青森県下北郡田名部町大字田名部新町三十六番地一号 恐山別当 吉祥山 円通寺／印刷人 青森市米町五八・五九 千葉平吉／印刷所 青森市米町五八・五九 株式会社 啓明社／振替口座 仙台一一四〇番」となっている。以前は何らかの金具で綴じられていたと見られ、錆に加えて水に濡れた形跡もあり、コンディションは総じて良くない。

活字部分の内容は、以下のとおりである。

慈覚大師による開山縁起（一・二頁／二二行）

霊場を取り巻く自然景観（二・四頁／一四行）

地藏大士の霊驗譚（四・五頁／一四行）

境内施設の概要（五頁／九行）

別当円通寺（五・六頁／一三行）

境内の施設（六頁／一〇行）

温泉（六・七頁／八行）

仏法僧（八・九頁／八行）

宇曾利湖周辺の施設（九・一〇頁／一六行）

宇曾利湖周辺の景観（一〇・一一頁／九行）

例祭（一一頁／五行）

恐山へのアクセス（一一・一四頁／二九行）

田名部円通寺の施設（一四頁／五行）

参籠者への案内（一五頁／一一行）

「慈覚大師による開山縁起」が述べられている点に着目すれば、本誌は、従来の調査で所在の明らかとなっている「奥州南部宇曾利山 釜臥山菩提寺地藏大士略縁起」（以下、「略縁起」と略記）の系譜に属するテキストとも解される。「略縁起」には、「文化七年再版」とする版本と、明治初期に印刷されたと推測される活版本の二種の存在が確認されている⁴⁰。後者は前者を底本として作成されており、本文も一致する箇所が多い。また、『奥州南部恐山写真帖（明治四四年版）』にも「略縁起」が収録されているが、こちらもやはり前掲の版本を底本としたものとなっている。ところが、『奥州南部 宇曾利山詣での栞』に記された開山縁起は、慈覚大師が恐山に至るまでの経緯等が省かれ、簡略化されている。つまり、本誌は「略縁起」を扱いながらも、決してこれに重きを置いた作りにはなっていないのである。

では、当該テキストが重視している要素とは一体何か。記された内容を見ても分かるように、それは景観、施設、アクセスといった「ツーリズム的要素」である。ここに含まれる「温泉」と「景観」が、鉄道省や民間の旅行案内書で提示された恐山の観光価値と重なることは、もはや指摘するまでもないだろう。戦後の恐山に見る寺院と「観光」との対立については、第八章で論じたとおりである。

よって、円通寺によるツーリズム的要素を前景化した霊場像の形成には、少なからず驚きを感じる。

本稿の問題意識との関係でとりわけ注視されるのは、恐山へのアクセスに費やされた記述の多さである。見やすさを考慮したレイアウトのため、他に比して余白が大きく取られている感は否めない。とは言え、交通に四頁（二九行）の紙面を割いている点は注目に値する。集客を意図したPR用の冊子であったのか、はたまた来訪者に境内で授与された「略縁起」的な冊子であったのか、『奥州南部 宇曾利山詣での栞』の作成意図は定かでない。しかし、アクセスに重きを置いたその在り様を考える場合、本誌が恐山に來慣れていない「新たな来訪者」を意識したテキストであることに、疑いの余地はないだろう。そして、ここに「大正十四年六月三十日」という発行人月日を重ね合わせれば、大湊線開通から既に四年が経過した後に発行された本誌は、新たな参詣者を「見越して」作成された冊子ではなく、新たな来訪者の発生を受けて作られた冊子、すなわち、来訪者増加の産物と捉えるのが妥当なように思われる。

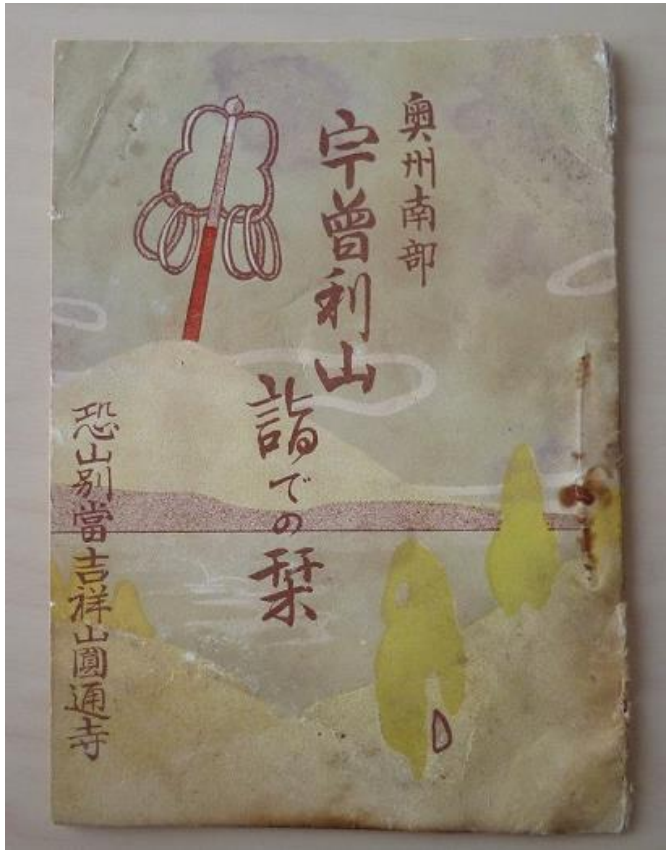


図 9-6 『奥州南部 宇曾利山詣での栞』（1）



図 9-7 『奥州南部 宇曾利山詣での栞』（2）

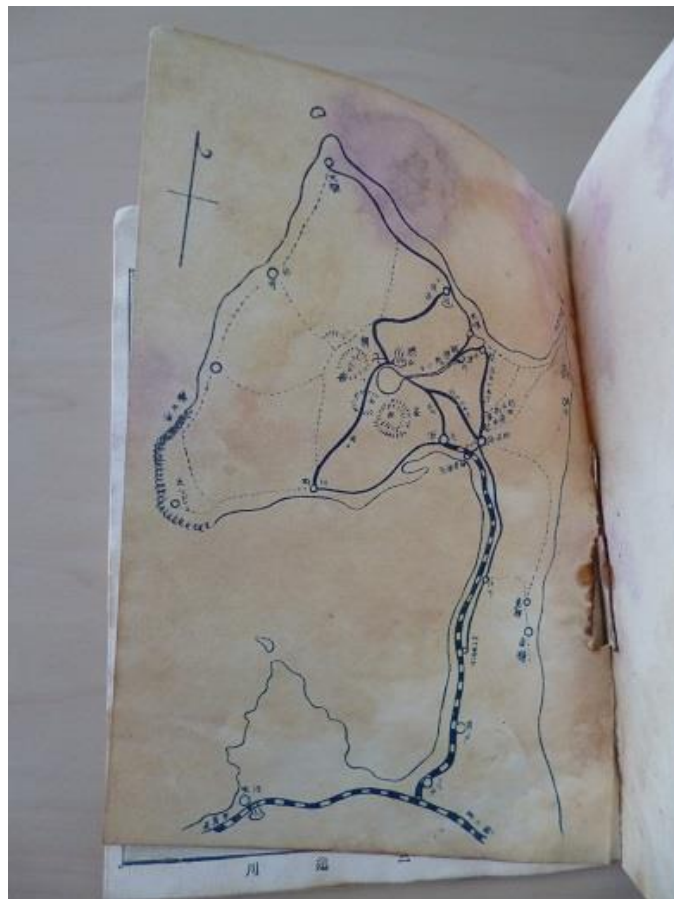


図 9-8 『奥州南部 宇曾利山詣での栞』(3)



図 9-9 『奥州南部 宇曾利山詣での栞』(4)



図 9-10 『奥州南部 宇曾利山詣での乗』(5)

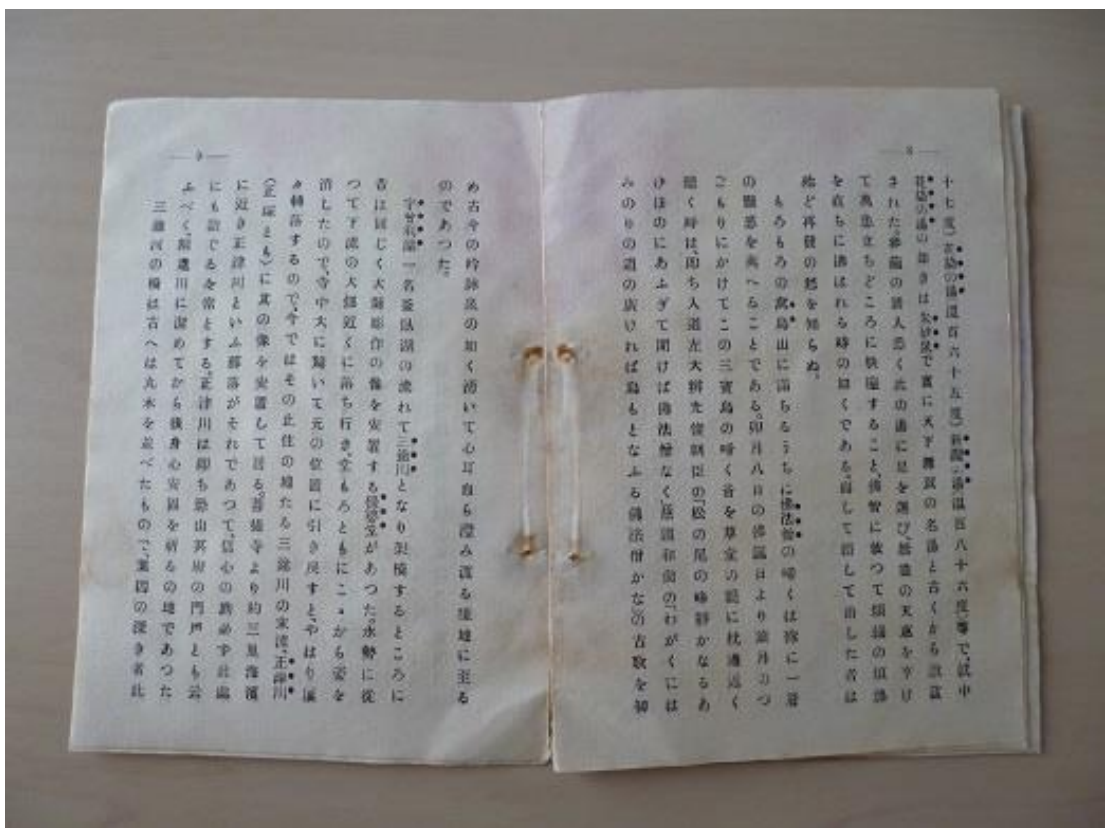


図 9-11 『奥州南部 宇曾利山詣での乗』(6)

大正十四年六月二十五日印刷
大正十四年六月三十日發行

非賣品

編輯兼
發行所

青森縣下北郡田名部町大字田名部
新町三十六番地一號

恐山別當 吉祥山 圓通寺

印刷人

青森市米町五八・五九

千葉平吉

印刷所

青森市米町五八・五九

株式會社 啓明社

振替口座仙台一一四〇番

図 9-12 『奥州南部 字曾利山詣での栞』（7）

2 来訪者の質的変化

一連の「観光化」は、数のうえでは成功を収めたものと推測される。ただし、そうして増えた来訪者が、「観光」の枠組みで想定されていた「景観」や「温泉地」という価値を求める、脱地域的な来訪者であったかと言えば、そこには疑義を抱かざるを得ない。

第一の判断材料となるのは、一九三四年（昭和九）に実施された「下北町村座談会」での発言内容である。この座談会は、東奥日報社の記念事業として開催された青森県下全町村に及ぶ「町村座談会」の一つに相当し、そこでは地域の有力者によって、下北地方の現状と今後の展望が語られることになった。各町村の町長や助役といった参加者の中には「恐山住職」も含まれており、恐山の現状についても意見が交わされている。一九二一年（大正一〇）の大湊線開通から既に一五年が経過した時点での「現状」は、「観光化」の成否を知るうえで、格好の判断材料となり得よう。この観点からすれば、宣伝不足と観光資源の開発を訴える下記の会談内容は、決して「観光化」の成功を物語るものとは言えない。

（論者注…山田：東奥日報社社長、熊谷：恐山住職、山本（角）：東通村助役、河野：県会議員）

山田 （略）恐山の開発といふことについて熊谷さんどうぞ。

熊谷 お願ひは沢山ありますが、恐山を県立公園としての実現を期したいものです、昨年関係者が調査に来ましたがその後どうなつて居ることやら

山本（角） 大正十三年に大町桂月先生がやつて来て大いに恐山を宣伝しましたがもう五、六年も生きて居られたらもつと徹底した宣伝が出来たと思つている、大町先生のような方がないものでせうか

河野 十和田の小笠原松次郎さんなんか一生懸命宣伝してくれて居る様ですね、それにあの湖を利用したらどうかと思ひます

山田 宇曽利湖ですか

河野 さうです、湖畔にドライブ道路を設けたらどんなものでせうか、（略）

熊谷 今まで考へていることですが、私の寺は僧が不足で現在では私と小僧の二人です、その前は私一人でした、他から来る人は

靈山といふから相当な僧が二三十人も居るものと考へている様です、だから彼処へ僧の修行場所としての僧堂を建てて欲しいものです。本県にはまだ一ヶ所ありません、恐山はそれにふさはしいと思ひます、県から補助金なり貰つて経営したいと思ひます

河野 それはいいことだ⁴¹

なお、この会談で興味深いのは、住職の考える「恐山開発」と、その他の識者が考えている「恐山開発」とが、微妙に噛み合っていない点である。寺院と観光推進者との恐山認識が乖離し、対立の様相を呈した戦後の状況に鑑みれば、ズレを孕みつつ両者の「恐山開発」が共存していた事実は、マス・メディアに起因した戦後の変化の特異性をあらためて浮き彫りにする。

また、第二の判断材料としては、恐山ホテルの廃業が挙げられる。一九五一年に青森県を訪れた佐藤春夫の紀行文には、宇曾利湖の湖畔に佇む「経営困難のため閉鎖されたまま捨てられているホテルの残骸」という描写が確認される。「白つ茶けた多くの柱がみな一樣にかしぎ傾いた大きく歪な二階屋が二棟」という外観的特徴からして、この構造物が恐山ホテルであるのは確かだろう。つまり、大正末に開業した恐山ホテルは、昭和二〇年代以前の段階で、既に経営難を理由に廃業していたことになる。これは同時期に竣工され、一九八二年まで営業を続けた山麓の「大湊ホテル」の命運とは大きく異なっている⁴²。

当ホテルが経営難に陥った要因は判然としない。だが、中道の『奥隅奇譚』（一九二四年）に記された「道がよくなり従つて萬事に手軽となつたので、近在の人々などは一人として泊まる者もなく、（中略）山門外のホテルや、菩提寺の宿坊などへは、よほど遠国から来るか、又は温泉を目的とする者が宿泊するのみだといふ」⁴³という文言を見る限り、「観光化」で想定された客が増えず、比較的近隣の、「信仰」に立脚した従来型の参詣者が増えたに過ぎなかったことも、主要な廃業要因の一つであつたように思われる。

こうした見解を後押しするのが、第三の判断材料である旅行専門誌上での評価である。一九二四年（大正一三）に創刊され、二〇一二年まで発行の続いた雑誌『旅』では、一九六六年に創刊四〇周年を記念して、「新日本旅行地一〇〇選」と題した読者投票を実施している。本誌の読者が「行ってよかった」または「行きたい」旅先を選出するもので、投票は、企画者側の提示した候補地から地方毎に

三ヶ所の旅先を選ぶという形式で行われた。この企画において、恐山は「東北地方」の部の第九位にランクインしている。

全地方の開票が終了したことを受け、同年一月号の『旅』には、得票結果に基づく会談「戦後20年目の旅行感覚を分析する」が掲載された。注目されるのは、会談で恐山に与えられた評価である。本誌編集長の岡田喜秋は、選出された一〇〇ヶ所を概観したうえで、「いわゆる戦後派の観光地といえますか、戦前には全然観光の力字もなかった場所が支持されて」⁴⁴いることを指摘しており、「戦後派と思われる入選地」として一六か所の名前を挙げている。恐山は、ここに名前を連ねているのである。確かに、一九二七年（昭和二）に選定され、社会的な影響力も大きかった「日本八景」、そして同時に決定された「日本二十五勝」と「日本百景」の中に、恐山はノミネートされていない⁴⁵。こうした事実を見ても、やはり恐山における大正期の「観光化」は、質の面からすれば成功を収めたとは言い難い状況にあったものと考えられる。

第五節 結語

近代化の初波は、汽船の発達によって近隣地域からの恐山参詣を活発化する反面、鉄道網からの隔絶された当地をツーリズム上の〈秘境〉と位置付けることで、恐山を一九世紀以前の地域的霊場へと逆行させた。こうした前史的状况に鑑みれば、大正期に生じた当地の「観光化」は、近代化の過程で産出された〈秘境〉という名のローカル霊場を、近代の文脈の中で再度全国へと開いていくような試みとして解されよう。

近代的交通手段と周辺施設の整備、そして消費イメージの確立が達成されたという点で、大湊線の開通に伴う一連の動向が、当地における近代的ツーリズムの夜明けであったことは間違いない。ただし、その内実に目を向けた場合、そうした「観光化」は近隣地域からの潜在的な参詣を促すに止まり、ツーリズム的な価値に基づく集客をもって、当地を地域的霊場から日本有数の霊場に昇格させるまでには至らなかったものと推測される。よって、やはり恐山が実質的に「観光」の対象となったのは、マス・メディアを介して《恐山のイタコ》ブームの生じた一九六〇年代以降の出来事と考えるべきだろう。

- 1 池上良正『民間巫者信仰の研究』未来社、一九九九年、一四〇頁。
- 2 宮崎ふみ子「霊場恐山の誕生」、『環』vol.8、二〇〇二年、三六一・三六二頁。
- 3 宮崎「霊場恐山の誕生」、三六六・三七二頁。
- 4 鉄道院編『鉄道院線沿道遊覧地案内（明治四三年版）』鉄道院、一九一〇年、一八一頁。鉄道院編『鉄道院線沿道遊覧地案内（明治四四年版）』鉄道院、一九一一年、六六頁。
- 5 鉄道院編『鉄道旅行案内（大正三年版）』鉄道院、一九一四年、二一〇頁。鉄道院編『鉄道旅行案内（大正四年版）』鉄道院、一九一五年、一五五頁。
- 6 鉄道院編『鉄道旅行案内（大正五年版）』鉄道院、一九九・二〇〇頁。鉄道院編『鉄道旅行案内（大正六年版）』鉄道院、二五六頁。
- 7 田山花袋『山水小記』富田文陽堂、一九一七年、五頁。なお、『山水小記』から五年後に出版された『温泉周遊 東の巻』（金星堂、一九二二年）において、田山は「私が長い間あくがれていながら、今だに行つて見ることの出来ないのは、野辺地からずつと長く出ている下北半島の地であつた。私はそこを通る度に、何遍あの恐山の微かな影を仰いで、遙かにそれに憧憬したであらうか」（二二五頁）と述べている。
- 8 全国名所案内社編『日本巡遊汽車の旅』岡村書店、一九二〇年、七九五頁。
- 9 幸田露伴「易心後語」、『國會』一八九二年七月一日号、八月三〇日号。
- 10 幸田露伴『露伴叢書 後編』博文館、一九〇九年、六九七・六九九頁。
- 11 日下部四郎太「恐山紀行（全一一回）」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九一八年八月二・一二日。
- 12 日下部四郎太「恐山紀行（三・上）」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九一八年八月四日付。同「恐山紀行（三・下）」（東京・朝刊）一九一八年八月五日付。
- 13 同「恐山紀行（三・下）」。
- 14 日下部四郎太「恐山紀行（三・上）」。
- 15 「明治四十二年九月 国民新聞社主催 東北遊覧会回遊地図」（東北芸術工科大学東北文化研究センター所蔵）。
- 16 下北半島をめぐる汽船の状況については、むつ市史編纂委員会編『むつ市史 近代編』（むつ市、一九八六年、八九二・九〇一頁）と鳴海健太郎「明治期の白い航路―海上交通に頼ってきた下北―」（『はまなす』第四号、一九九六年）を参照。
- 17 鳴海「明治期の白い航路」、二三頁。
- 18 「弘明丸」は就航開始から三か月後の一八七三年（明治六）五月に航路を室蘭まで延長したが、同年一二月には航路を以前の函館、青森、大湊に戻している（むつ市史編纂委員会編『むつ市史 近代編』むつ市、一九八六年、八九六・八九七頁）。
- 19 この記事については、既に池上が指摘を行っている（池上、前掲、一三八頁）。
- 20 鳴海「明治期の白い航路」、二九頁。
- 21 幸田『露伴叢書 後編』六九七頁。
- 22 中道等『奥隅奇譚』郷土研究社、一九二九年、一二五頁。

- 23 『公認 汽車汽船旅行案内（大正一二年七月）』旅行案内社、一九二三年（『復刻版 明治・大正時刻表』新人物往来社、一九九八年）一七五頁。
- 24 都谷森五郎「下北の旅がぐつと楽になった―下北バス会社の誕生―」、『はまなす』第四号、一九九六年、五八頁。
- 25 鉄道省編『鉄道旅行案内（大正一三年版）』鉄道省、一九二四年、二五一頁。
- 26 楚人冠「恐山行（全六回）」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九二六年一月二四・三〇日。
- 27 楚人冠「恐山行（一）」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九二六年一月二四日付。
- 28 楚人冠「恐山行（二）」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九二六年一月二五日付。
- 29 中道『奥隅奇譚』、一二六頁。
- 30 楚人冠「恐山行（五）」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九二六年一月二八日付。
- 31 酒井隆吉「株式会社恐山遊園地を興すべし」、笹澤魯羊『下北郡地方誌（再版）』一九二六年、二一三・二一四頁。
- 32 楚人冠「恐山行（五）」。
- 33 小井川潤次郎「宇曾利の山道」、『潮鳴』第一号、一九二五年（小井川潤次郎著・江刺家均校訂『稿本 小井川潤次郎遺文 第三篇 潮鳴集』春秋堂出版部、二〇〇七年）。
- 34 鉄道省編『鉄道旅行案内（大正一三年版）』鉄道省、一九二四年、二五一頁
- 35 安治博道「新撰鉄道旅行案内」（駸々堂旅行案内内部、一九二三年）、日本旅行会編『日本名勝旅行辞典』（日本旅行会、一九三一年）、日本旅行協会編『東北地方（ツーリスト案内叢書 第八輯）』（日本旅行協会、一九三七年）等。
- 36 ダニエル・J・ブーアステイン著、星野郁美、後藤和彦訳『幻影の時代―マスコミが製造する事実―』東京創元社、一九七四年。
- ジョン・アーリ、ヨナス・ラースン著、加太宏邦訳『観光のまなざし―現代社会におけるレジャーと旅行―』法政大学出版局、二〇一四年。
- 37 「恐山施設 御祭典の盛況」、『東奥日報（夕刊）』一九二二年七月三〇日付。
- 38 大村達郎「恐山の略縁起と境内絵図」、『青森県史研究』第六号、二〇〇二年。同「オヤママイリ（恐山参り）と刷り物」、『青森県の民俗』第五号、二〇〇五年。小熊健「恐山の「境内絵図」などについて」、『青森県の民俗』第六号、二〇〇六年。
- 39 大村「オヤママイリ（恐山参り）と刷り物」、一三一頁。
- 40 大村「恐山の略縁起と境内絵図」、一七・一八頁。
- 41 「下北座談会」、東奥日報社編『青森県を語る』東奥日報、一九三四年、五頁。
- 42 「むつ市HP」(<http://www.city.mutsu.lg.jp/index.cfm/36,1351,67,242.html>) アクセス日：二〇一五年八月一七日）。
- 43 中道『奥隅奇譚』、一九六頁。
- 44 「戦後20年目の旅行感覚を分析する」、『旅』一九六六年一月月号、九九頁。
- 45 日外アソシエーツ編『事典日本の観光資源―〇〇選と呼ばれる名所15000』日外アソシエーツ、二〇〇八年、五〇三・五〇四、五三二・五三三頁。

第一〇章 《恐山のイタコ》を求める人々

―二〇一四年度恐山大祭・恐山秋詣りにおける「イタコの口寄せ」の状況―

第一節 はじめに

イタコが恐山を通じてマス・メディアに“発見”された一九五〇年代以来、《恐山のイタコ》という表象は時代の要請に応じて再生産され続け、現在に至っている。第八章では、《恐山のイタコ》が流通し始めた一九五〇年代から一九七〇年代までの時期に焦点を当て、当該表象が受容者の存在を介して恐山にもたらした変化を明らかにしてきた。一九五〇年代以降の恐山、そして当地のイタコマチが、大衆文化との交渉の中に成立してきたことは間違いない。これは、表象の生産が継続する今日の在り様と同様である。

しかしながら、《恐山のイタコ》とその表象客体に当たる当地のイタコマチとの関係は、一九九〇年代頃を境に変質している。すなわち、二者間のズレの拡大である。行為の特性に係る表象と客体との乖離については冒頭で述べたが、一九九〇年代以降に生じた「ズレ」とは、そうした表象の側に起因するものではない。その要因となったのは、イタコの減少という民俗文化側の事情である。

《恐山のイタコ》が今なお高い知名度を誇ることは、第六章の質問紙調査が証明しているところである。ところが、そうした知名度とは裏腹に、当地におけるイタコの口寄せは今や風前の灯火と言っても過言ではない。【表10・1】は、既刊の調査報告およびルポルタージュと、論者自身が行った実地調査の結果より作成した、恐山の祭典におけるイタコの参加人数の推移を示す表である。見てのとおり、一九七八年に五三名を記録した当地のイタコは、弟子の不足と高齢化によるイタコ自体の存続危機と歩みを合わせて減少の一途を辿り、二〇一一年以降はかろうじて二人体制を維持するような状況となっている。

現在最年少のイタコは一九七二年生まれであり、彼女を含め、四〇代のイタコは青森県内に二名存在している。とは言え、彼らより上の世代が既に八〇歳前後であること、そして次世代が養成されていない現状を考慮すれば、当地におけるイタコの口寄せはその存続に関して、今後、何らかの選択を迫られることになるだろう。これは、恐山のイタコひいてはイタコ自体が、近い将来、表象上にのみ

【表10-1】恐山大祭・秋詣りに参加したイタコの人数

年	区分	イタコ人数	出典
1952	大祭	21～22	g
1960	大祭	16	a
1964	大祭	21	b
1967	大祭	30	a
1969	大祭	34	c
1970	大祭	41	d
1971	大祭	34	e
1974	大祭	38	g
1976	大祭	38	f
1978	大祭	53	g
1979	不明	33	h
1985	秋詣り	23	k
1988	大祭	17	i
1990	大祭	18	k
1993	大祭	15	j
1997	大祭	17	k
2001	大祭	15	k
2004	秋詣り	7～8	l
2005	大祭	9	n
2006	大祭	10	m
2008	大祭	4	調査
2011	大祭	2	調査
2012	大祭	2	調査
	秋詣り	2	調査
2013	大祭	2	調査
	秋詣り	2	調査

(出典)
a. 小林栄「イタコと恐山」(1967)
b. 楠正弘『下北の宗教』(1968)
c. 小林栄「恐山参拝者宗教調査」(1971)
d. 岩崎敏夫編『東北民俗資料集(一)』(1971)
e. 岩崎敏夫編『東北民俗資料集(二)』(1972)
f. 観光資源保護財団『さいはての霊場恐山』(1977)
g. 楠正弘『庶民信仰の世界』(1984)
h. 文化庁文化財保護部『民俗資料選集15』(1986)
i. 船越健之輔「世紀末漂流(9)」(1988)
j. 高松敬吉・宮本袈裟雄『山と信仰 恐山』(1995)
k. 加藤敬『イタコとオシラサマ』(2003)
l. 神徳秋甫「恐山のイタコ：報告と考察」(2006)
m. 高松敬吉「民間巫女の系譜」(2007)
n. 鈴木岩弓「霊園化する「霊場恐山」」(2007)

存在する巫者と化す可能性を示唆している。

つまり、大衆文化の領域に定着した《恐山のイタコ》が、不可変の記号として再生産され続けるのに対し、その客体である「恐山のイタコ」は、現在、消滅の危機に瀕していると言いうことが出来よう。こうしたズレが表象受容者の存在を通じて民俗文化の領域に持ち込まれる場合、そこに生じ得るのは「需要と供給の不一致」といった事態である。

以上の議論を踏まえ、本章では、一九九〇年代以降に加速した表象と客体との乖離がもたらした風景という観点から、恐山における「イタコの口寄せ」の現状を記述していきたい。恐山における祭典は一年に二回、夏季と秋季に執行されており、それぞれ「恐山大祭」「恐山秋詣り」の名で呼ばれている。論者は二〇一一年より毎年当地の祭典に足を運んできたが、本章では、恐山大祭と恐山秋詣りの全日程に参加することの出来た二〇一四年の様子を報告する。

一九五〇年代に恐山信仰に関する研究が本格化して以来、当該事象に関する調査・報告は数多くなされてきた。しかしながら、その中には祭典期間中の僅か一日、しかも数時間程度の滞在で書かれたようなものも存在している。ゆえに、参与観察を行うに際しては、祭典前日の様子を含めて全日程に参加し、時間に関しても開門前から閉門の間際まで滞在した。また、印象に基づく風景描写とならないよう曖昧な表現は出来るだけ避け、数や時間の明示を心掛けた。

具体的な参与期間は、恐山大祭が二〇一四年七月一九日・二四日、恐山秋詣りが同年一〇月一〇日・一三日で、開門三〇分前の五時から、むつ市内へ向かう最終路線バスの発車時刻（大祭時は一七時二五分、秋詣り時は一六時二〇分）まで滞在した。

第二節 祭典の概況

1 恐山大祭

恐山大祭は毎年七月二〇日・二四日の日程で計五日間開催され、全国より来訪者が殺到することで、この期間の霊場は一年で最も多くの人出で賑わう。大祭は、現世利益以上に死者供養の色彩が強い祭典である。当地における死者供養の発展は一八世紀前期か中期に始まったと考えられており¹、一七九三年（寛政五）の「地藏会」（現在の大祭に相当）を訪れた菅江真澄の日記には、既に死者供養のために参集する人々の姿が描かれている²。ただし、繰り返しとなるが、当地の死者儀礼にイタコの口寄せが一定の地位を占めるようになったのは、昭和一〇年代以降のことと推測される。

二〇一四年の大祭は例年通りの日程で実施され、連休中だった二〇日（日）・二一日（月・祝）、山主上山式が執行された二二日（火）を中心に多くの人で賑わった。比較的天候にも恵まれ、期間中、本格的に雨が降ったのは二三日（水）のみであった。青森県及び青森県観光連盟が運営する「アプティネット」の観光統計によれば³、恐山大祭における「観光入込客数」は二〇一〇年まで二万人台で推移していたが、震災のあった二〇一一年には一万三二一六人まで減少している。しかし、その翌年には従来と同等の二万一二九一人まで回復しており、二〇一三年も一万九四七四人を記録していることから、二〇一四年も震災前と同程度の集客があったとみられる。青森県内および太平洋沿岸の東北地方の在住者を筆頭に全国各地から来訪者が見られ、個人で来山する人もさることながら、旅行会社のツアーを利用して来訪する人々も相当数確認された。

なお、大祭期間中は平時より三〇分早い朝五時三〇分に開門され、一八時に閉門となる。

2 恐山秋詣り

恐山秋詣りは、現在、毎年一〇月の体育の日が最終日となる三日間に開催されている。戦後、秋季に寺院主催の祭典が開かれるようになったのは、一九七二年のことである。当時の様子を伝える『東奥日報』および『デリーー東北』の記事によれば⁴、これは夏季大

祭の活況を受けて始められたものであるといい、戦前にも行われていたが、食糧難を理由に一九四〇年頃から中止されていたのだとされる。売店で販売される写真帳には「恐山秋詣祭」との記載も見られるが、ここでは入山時に配布されるパンフレットや従来使用されてきた名称に鑑みて、「恐山秋詣り」の表記を使用したい。

二〇一四年の恐山秋詣りは、一〇月一日（金）・一三日（月・祝）に開催された。最終日以外は天候にも恵まれ、秋の行楽シーズン中の三連休ということで、祭典一日目・二日目を中心に多くの来訪者で賑わった。「アプティネット」の観光統計に基づけば⁵、恐山秋詣りにおける「観光客入込数」は、二〇一〇年・一万二〇〇〇人、二〇一一年・一万一〇〇〇人、二〇一二年・一万一〇〇〇人、二〇一三年・一万人と震災前よりほぼ横ばいに推移してきている。よって、二〇一四年にも前年と同等、もしくはやや上回る程度の集客があったものとみられる。秋は日暮れが早いことから、人出は九時～一三時の時間帯に集中し、一四時以降の来訪者は夏季の大祭と比較すると少ない。とは言え、旅行会社のツアーを始めとして、企業旅行や貸し切りバスで訪れる団体客も多く、「恐山境内ガイド」を利用して境内をめぐる様子が見受けられた。

大祭時と同様、期間中は五時三〇分に開門され、一八時に閉門となる。

第三節 祭典に参加した「イタコ」について

冒頭で述べたとおり、前年までは、中泊町在住のA S（以下、A巫女と表記）と、八戸市在住のM H（以下、M巫女と表記）によって、辛うじて二名体制を維持する状況が続いていた。しかしながら、二〇一四年の大祭ではここにS M（以下、S巫女と表記）という宮城県在住の巫者が加わり、三名で「イタコの口寄せ」を実施することになっている。参加する巫者が減少の一途を辿っていた昨今の動向からすれば、これは非常に大きな変化だと言えよう。ただし、S巫女が参加したのは夏の大祭のみで、同年の秋詣りについては、例年どおり、A巫女とM巫女の二名で口寄せを実施した。なお、祭典期間外にも「イタコ」の滞在している日があるといい、そこでは、S巫女がM巫女と交代で都合のつく日に「口寄せ」を行っているようである。

イタコの巫業は宗教儀礼であると同時に、視覚障害を持つ女性が生計を立てるための手段という側面を有することから、通常、イタコは自身の活動を指して「商売（ショウバイ）」の呼称を用いる。恐山で商売を営むにはイタコの「組合」に属する必要がある、現在、この組合を取り仕切っているのは、A巫女の夫のAY（一九三一年生まれ）である。イタコが恐山に滞在するのは、基本的に夏と秋の祭典期間中のみとされているが、AYによれば、A巫女の場合は祭典の数日前から恐山に滞在し、口寄せを行うのが慣例になっているという。実際、二〇一四年の大祭ならびに秋詣り時も、祭典の一週間ほど前（大祭時は七月一三日、秋詣り時は一〇月五日）には既に来訪し、客があれば口寄せを行っていたとのことであった。とは言え、ここまで前倒しで来山するのはA巫女のみで、M巫女やS巫女は祭典の前日を目安に来訪している。

一九七〇年代の段階では地藏堂の周辺で商売を行っていたイタコであるが、一九八七年頃には地藏堂の改築工事に伴い、総門を入れて左奥に広がる湿地帯に場所を移したことが分かっている⁶。その後、一九九〇年代に総門を入ってすぐ左手の壁沿いに場が設けられるようになり、以降、ここで定着している。二〇一四年も場所自体に変化はなく、大祭時のポジショニングは、イタコ小屋の正面から見て左がA巫女、中央がM巫女、右がS巫女（写真10・1）、秋詣り時は小屋の正面から見て左がA巫女、右がM巫女といった状況であった（写真10・2）。

各巫者について

① A巫女（女性、一九三九年生まれ）

北津軽郡中泊町在住。付添人は、夫のAY。恐山へはAYの運転する車で来山し、大祭期間中に必要な食料等の生活必需品を全て持参するため、祭典中は一度も山を下りない。小屋掛けしている場所の裏手に建てられた、共同の宿泊所で寝泊まりしている。

かつては視力が悪かったものの、手術によって回復した。母親のTS（故人）がイタコであり、その付添いをしながら修行を行い、TSが亡くなった後にイタコとして商売を始めた。オダイジや数珠は母親のものを受け継いでいる。イタコになった経緯と「元々身体



写真 10-1 大祭時のイタコ小屋の配置（2014 年 7 月 23 日撮影）



写真 10-2 秋詣り時のイタコ小屋の配置（2014 年 10 月 13 日撮影）

が弱かったが神様を拜んだら良くなった」という経験を考え合わせれば、カミサマ系巫者と近接する特徴を有した巫者と解されるが、第一章で述べたメルクマールに照らし、本研究ではイタコの類型に属する者として判断したい。

中泊町の自宅には、北海道（根室）、仙台、東京（大田区）、名古屋、大阪、九州といった地域からも依頼者がやって来る。

② M巫女（女性、一九七二年生まれ）

八戸市在住。昨年、郷土史家・江差家均の協力を受けて単著を出版しており、この本を見てM巫女を選択する客も見受けられ、三名の中で最も長い待機列が形成されていた。期間中はA巫女と同様、共同宿泊所で寝泊まりを行っている。

晴眼。旧三戸郡南郷村のイタコHM（一九二六年生まれ、故人）を師匠とし、一九歳の時にユルシを得た。恐山に初めて商売に訪れたのは一九九一年の大祭りで、当時より「最後のイタコ」として姉妹弟子であったHK（三戸郡田子町在住、一九六九年生まれ）と共にマス・メディアの注目を集めてきた。論者の知る限り、M巫女とHKの独立後に新たなイタコは誕生しておらず、現状、最年少のイタコはM巫女である。年齢や修業期間に隔たりはあるものの、二〇一二年秋まで祭典に参加していたイタコOM（一九三三年生まれ、八戸市在住）は姉弟子に当たり、高齢のOMが山を下りるのと入れ替わりで祭典に復帰することで、二〇一二年、二〇一三年と当地のイタコマチは辛うじて二名体制を保つ状況であった。

③ S巫女（女性、調査時五九歳）

宮城県に居住する晴眼の巫者で、二〇一四年の大祭で初めて「イタコの口寄せ」に参加した。付添人を務めていたのはむつ市在住のNK（女性、調査時七二歳）で、彼女はかつて旧三戸郡名川町で巫業を営んでいたイタコNS巫女（一九一九年生まれ。既に引退）の娘である。他の二者とは異なり、恐山の宿泊所には泊まらず、NKと共に毎日車で山を下りていた。

一昨年まで宇曽利湖畔の宿泊施設「しやくなげ荘」で「イタコ口寄せ」を行っていた男巫NS（一九三三年生まれ、むつ市在住、晴眼）の弟子筋にあたりとされ、大祭中日（二二日）にはNS自身も霊場を来訪し、S巫女と言葉を交わしていた。組合長を務めるAY

のもとには、M巫女を通じて今回の参加が伝えられている。

NS自身が語ったライフヒストリーについては、村上晶が報告を行っている¹⁰。これによれば、彼はイタコと共に生活するうちに祭文を覚え、八歳で修業に入ったという。そして、一三歳で「ダイジオロシ」を終えた後、一度は一般の職に就いたものの、昭和五〇年代に当時の県知事から民俗文化保存への協力を要請されたのを受け、「イタコ」として活動し始めたとされる。ただし、その来歴に関しては、NS自身と周囲の者との間で認識の隔たりが存在し¹¹、少なくとも、恐山のイタコ組合を取り仕切るAYの側では彼を「イタコ」と見なしていない。

村上や高松敬吉も指摘するように¹²、NSは従来のイタコの在り様を脱した巫者であり、師資相承の伝統の保有が窺われるとは言え、カミサマ型の巫者が「イタコ」を自称して活動するケースに近似すると言える。これは弟子であるS巫女の場合も同様である。NSの活躍やS巫女の大祭への参加は、人数減少に伴うイタコの势力的な弱体化を示唆すると同時に、人々の「イタコ」に対する需要の高さを物語るものと言えよう。ここで述べる需要とは、桜井徳太郎が「カミサマによる代替的な口寄せの施行」という事例で示したような¹³、地域社会に根差した民俗文化としてのイタコに対する需要と同義ではない。既述のとおり、S巫女が平生において活動の拠点とするのは宮城県である。当地は恐山の信仰圏ではあるにせよ、イタコ文化の直接的な継承母体ではない。また、「元祖津軽イタコ大師匠」を名乗るNSは、この肩書きをもって東京のセミナー等でも活動している¹⁴。彼らの存在を成立させている「イタコ」への希求、それは他ならぬマス・メディアを通じて醸成された、「イタコ」という表象に対しての希求である。

姿を消していく伝統的なイタコとは対照的に、脱地域的な需要を内在させる「イタコ」の「利用者」は、その表象と受容者が再生産され続ける限り、今後も後を絶たないだろう。

第四節 期間中の動向

1 恐山大祭

七月二〇日から計五日間にわたって開催される恐山大祭は、例年、休日や祝日と重なる日を中心に多くの人で賑わう。こうした日に「イタコ」に口寄せを依頼しようと思った場合、開門と同時に境内へ入場しない限りは、最低でも三時間から四時間の待機を余儀なくされる。進みの遅い列では七時間待っても順が回ってこず、そのまま閉門を迎え、泣く泣く帰宅の途に就くようなケースも少なくない。午前うちに待機していれば、閉門までに口寄せを依頼出来る可能性も高いが、正午以降はその可能性が格段に低くなる。そのため、観光会社のパックツアーを利用した来訪者が口寄せを依頼することは、非常に困難な状況だと言わざるを得ない。

一八時をもって山門が閉じられると、霊場内と外部との往来が完全に遮断される。ゆえに、「イタコの口寄せ」は閉門時間になると、いくら客が待っていたとしても強制的に終了となる。終了時間については、霊場を管理する寺院とイタコの組合との間で取り決めがなされており、「イタコ」はこの時間を順守しなければ当地で商売を行うことが出来ない。

以上の状況は、二〇一四年を含め、論者が祭典に参加するようになった二〇一一年以降の大祭の概況であるが、こうした様相を生み出す要因となっているのは、他でもなく、参加するイタコの減少という事態である。需要と供給の不一致、恐山における「イタコの口寄せ」の現状は、まさにこれを体现するものと言えよう。

ここでは、二〇一四年の恐山大祭における「イタコの口寄せ」の様子を一日ごと、時系列に記しておきたい。期間中で最も混雑したのは、日曜と祝日で連休となった大祭一日目（二〇日）と二日目（二一日）の二日間で、両日を除けば、夕方には依頼者の列も解消されるような状況であった。

「七月一九日（土）…大祭前日」

恐山にイタコが参集するのは、基本的に祭典期間中のみということになっているが、境内には既に「イタコの口寄せ」の看板が出され、三つのイタコ小屋が出来ていた（写真10・3）。ただし、調査者が到着した一三時四五分の段階で口寄せをしていたのはA巫女とS巫女のみで、中央の位置するM巫女的小屋は入口が閉じられていた。M巫女の場合、この日は小屋掛けだけを済ませ、商売は行わなかったとみられる。S巫女の来訪日は不明であるが、A巫女は例年一五日頃には来山していると言い、今年は一三日にお山に登ったと

のことであつた。

休日のため、駐車場にはある程度の車が停まっていたが、口寄せに並ぶ人はそれほど多くなく、一三時四五分時点での待機者はA巫女が五名、S巫女が四名であつた。それでも客足が完全に途切れることはなく、一六時を回つてなお、両者の小屋には一三時台と同程度の待機者が見受けられた。

「七月二〇日（日）…大祭一日目」

開門時間は五時半であるものの、五時の段階で山門前の駐車場は満車の様相を呈し、入山券の販売所前には既に長蛇の列が形成されていた（写真10・4）。この時点での待機者は約六〇名である。夏季とは言え、早朝の山上は冷え込みが厳しく、人々は各々毛布や防寒着を身に纏い、開門を待ちわびていた。また、長時間の待機を覚悟し、折り畳みの椅子を持参している者も少なくなかった。待機列の先頭付近に並んでいる人々は、おそらく昨晚の内に家を出発し、夜中の二時前後に当地に到着してから車中で夜を明かした人々とみられる。駐車場に停められた車の登録地は、水戸や石川等、全国各地にわたっていた。

寺院関係者より「イタコの口寄せ」に関する説明（来山している巫者は三名であること、路面が滑りやすいため慌てないこと等）と卒塔婆供養の受付場所についての説明がなされた後、五時三〇分に開門。入山券を手にした人の殆どが一目散にイタコ小屋へと向かい（写真10・5）、開門と同時に三つの小屋の前には列が出来た（写真10・6）。五時四〇分時点での待機者数は、A巫女が一四名（小屋の外のみ。小屋の中にも待機場所があるため、実数は四・六名程度多い）、M巫女が一九名、S巫女が二〇名（小屋の外のみ。小屋の中にも待機場所があるため、実数は四・六名程度多い）であつた。ただし、山内の宿坊に泊まっている客が開門前の四時から口寄せを待っているため、例え開門と同時に入山したとしても、一番に口寄せを依頼出来るわけではない。五時から山門前の列で待機し、入山後すぐにA巫女の列に並んだ調査者の場合であっても、口寄せの順番が回ってきたのは八時四〇分であつた。それでも三時間の待ち時間であればかなり恵まれたケースと言え、九時台から並び始めた人の中には、一五時の段階でまだ順番が回って来ていない人の姿も見受



写真 10-3 大祭前日



写真 10-4 開門を待つ人々（大祭 1 日目）



写真 10-5 イタコ小屋へ急ぐ人々（大祭 1 日目）



写真 10-6 開門直後のイタコ小屋（大祭 1 日目）

けられた。巫者は昼に一時間程度の休憩を取るため、これを挟んだ場合には、必然的に待ち時間が一時間延びることになる。

この日は時折小雨の降る不安定な天候であったが、一時を過ぎた頃には霊場に近接する駐車場が自家用車や観光バスで埋まり（写真10・7）、境内は非常に多くの人で混雑した。これに伴い、一時台には各小屋に三〇・四〇名の人が並ぶような状況となり（写真10・8）、列の進みが比較的早いA巫女の場合であっても、一三時一五分時点での待機者は三八名（小屋の外のみ）に上った。閉門時間が近づくにつれ、境内の来訪者と共に口寄せの待機者も徐々に少なくなっていくたが、閉門一時間前となっても各小屋には未だ二〇名弱の人が列をなしており、調査者が一七時一〇分に最終確認を行った際、最も長いM巫女の待機列には二一名の人が並んでいた。

〔七月二一日（月・祝）…大祭二日目〕

前日に比して駐車場に停まっている車の数は少なかったが、それでも五時二〇分の時点で山門前には四二名の待機者が見られた。五時二五分に開門すると、やはり待機者の大半がイタコのもとへと急ぎ、列を作った。

五時三〇分時点での待機者は、A巫女が二一名（小屋の外のみ）、M巫女が一八名、S巫女が一七名（小屋の外のみ）で、前日とほぼ同程度の人数であった。終日天候に恵まれたとはいえ、連休最終日ということもあってか前日ほどの人出はなく、一三時一〇分時点でのA巫女の小屋の待機者は、前日の三八名を大きく下回る一三名（小屋の外のみ）であった。最終確認を行った一七時一〇分の段階でも、小屋の外の待機者はA巫女が三名（小屋中に六名）、M巫女が一一名、S巫女が〇名（小屋の中に約八名）といった状況で、M巫女の場合もやはり前日の半数にとどまった。

〔七月二二日（火）…大祭三日目〕

平日ということもあり、五時一〇分時点における山門前の待機者は三五名であった。定時より一〇分ほど早く開門すると同時に、例によってイタコ小屋の前には列が出来たが、その数はやや減少し、A巫女が二一名（小屋の外のみ）、M巫女が一八名、S巫女が八名（小屋の外のみ）であった。



写真 10-7 駐車場の様子（大祭 1 日目）



写真 10-8 11 時 20 分頃の待機列（大祭 1 日目）

この日は、一〇時より大祭のハイライトと称される山主上山式が執行された。山主上山式は、その名のとおり、恐山山主（別当寺である円通寺住職）の入山儀礼にあたり、念仏講の人々や僧侶に牽引された行列が三途の川から地藏堂へと進む。山主の隊列が境内を進む間、イタコは参道の脇から山主の入山を出迎えなければならない決まりとなっている（写真10・9）。そのため、一〇時一〇分から約一〇分間にわたり、口寄せは中断となった。

とは言え、来訪者の減少と比例して口寄せの依頼者は徐々に減っていき、一六時四五分にはA巫女の小屋の客足が途絶えた。最終確認を行った一七時時点での待機者は、A巫女が〇名、M巫女が七名、S巫女が二名といった状況であった。

「七月二三日（水）…大祭四日目」

雨天の影響もあってか、開門時（五時二〇分）の待機者は僅かに一〇名と、前日の約四分の一まで減少し、口寄せの待機者数も開門から五分後の時点で、A巫女が七名（小屋の外のみ）、M巫女が五名、S巫女が四名（小屋の外のみ）にとどまった。

この日は巫者によって客の数に大きな差が見られ、九時を回ったあたりでA巫女の小屋の客が途絶えたのに対し、M巫女の小屋の外には、同時時間帯に三〇名もの待機者が列をなすような状況であった（写真10・10）。列の選択に際しては、何よりイタコの「評判」が物を言う。そのため、口寄せの依頼者の中には、人が並んでいないイタコを選択することに抵抗を示す者も少なくない。つまり、複数のイタコが参集するイタコマチにおいては、客の多いイタコがさらに客を増やし、客の少ないイタコのもとにはさらに人が寄り付かない、といった事態が生じてくることになる。

その後、A巫女的小屋には断続的に客が訪れていたが、一六時半に再び客足が途切れた。また、常に五人ほどの待機者があったS巫女的小屋も同時刻には客がいなくなり、彼女の場合はそのまま商売を終了し、一七時には車で山を下りた。一七時時点での待機者数は、A巫女が〇名、M巫女が八名であった。

「七月二四日（木）…大祭最終日」



写真 10-9 山主の隊列を出迎えるイタコ



写真 10-10 9時の待機列（大祭4日目）

五時二〇分に開門。開門時の待機者は一五名と前日よりやや多かったものの、口寄せの待機者数は開門後五分の時点でA巫女が六名、M巫女が四名、S巫女が三名と、軒並み前日を下回った。いずれのイタコも待機者が一〇名を超えることはなく、前日同様、九時にはA巫女の小屋に客がいなくなった。この段階ではM巫女的小屋に八名、S巫女的小屋に一名の待機者があったが、M巫女とS巫女的小屋でも一三時半には客足が途絶え、両者はそのまま商売を終了し、一六時には世話役の車で山を下りた。M巫女的小屋は迎えに来た親族が解体作業を行い、車に積んで帰ったが、S巫女的小屋は寺の関係者が解体するというところで、そのまま残された。

なお、A巫女的小屋ではA Yによって一三時頃から部分的な解体作業が開始されたものの、その間も断続的に訪れる客を相手に商売が継続され、最終的に一七時まで口寄せが実施された。A巫女とA Yはこの日も宿舎に泊まり、翌日の朝に山を下りた。

2 恐山秋詣り

恐山秋詣りは計三日間の開催と大祭に比して期間が短く、一〇月の三連休と重なってはいるものの、夏ほどの賑わいはない。そのうえ、三日目は正午を回ると寺院による撤収作業が本格化し、祭典は既に終わりの様相を呈する。それゆえ、この頃になると「イタコの口寄せ」に並ぶ客も非常に少なくなり、場合によっては、待ち時間を全く要せずに口寄せを依頼出来ることもあった。

とは言え、全日を通じて五時三〇分の開門前には入場を待つ人々が列をなし、開門と同時にイタコ小屋の前にはやはり待機列が形成されていた。夏の大祭時には、一八時の閉門までに口寄せを依頼出来ないという事態も発生していたが、翌日になってからA Yに確認する限り、秋詣りの際は、閉門までに全ての依頼を消化しているとのことであった。

「一〇月一〇日（金）…秋詣り前日」

調査者が到着したのは一四時四〇分頃であったが、祭典前日の平日ということもあり、駐車場にはある程度の車が見られたものの、イタコの口寄せには全く客が並んでいない状態であった（写真10、11）。M巫女はこの日に八戸より車で来山して小屋掛けを行ったとこのことで、客が少ないためか小屋の中に姿はなく、商売を行っている様子は見受けられなかった。

一方、既に一週間ほど商売を営んでいるA巫女の小屋には断続的に客が訪れていたが、その大半は口寄せを目的に当地を訪れた者ではなく、すぐに口寄せをしてもらえるという状況を見て偶発的に依頼を行った人々であるとみられる。祭典が始まるまでの期間は、こうした状況が続いていたようだ。

「一〇月一日（土）…秋詣り一日目」

大祭時には及ばないものの、開門三〇分前の時点で、入山券の販売所の前には防寒着に身を包んだ人々が待機列を形成していた。日の出前で冷え込みが厳しいため、車中で開門を待つ人も少なくない。開門前には寺院の関係者からイタコの口寄せに関する説明（来山しているイタコは二名であること、口寄せを依頼するには待ち時間が必要となること、路面が滑りやすいため慌てないこと等）と、卒塔婆供養の受付場所についての説明がなされたが、待機列の人々の発する質問が口寄せに係るものである様子からすれば、ここに並んでいる人の多くは口寄せを最たる目的とした来訪者であるとみられる（写真10・12）。また、入山時の混雑を避けるため、複数人のグループで来訪している場合には、グループの代表者がまとめて入山券を購入するようにとの指示がなされた。

定時より五分ほど早く開門。この時点で待機列には一五名以上の人が並んでおり、入山券を手にした人々は門をくぐると一目散にイタコのもとへ向かい、イタコ小屋の前にはあつという間に列が出来た（写真10・13）。この段階での待機者は、A巫女の小屋の前に一四名（小屋の外のみ）、M巫女の小屋の前に八名であった。ただし、イタコはまだ小屋におらず、A巫女は五時五〇分頃、M巫女は六時一五分頃にそれぞれ小屋へとやってきて口寄せを開始した。

この日は三連休の初日で快晴だったこともあり、午前一〇時を回った頃から境内は来訪者で混雑し始め、口寄せの列も一〇時四〇分にはA巫女に二一名（小屋の外のみ）、M巫女に二六名の人が並ぶ状態となっていた（写真10・14）。口寄せには大抵二・四名程度のグループで並んでいるため、上記の待機者数がそのまま依頼の件数に相当するわけではない。しかし、依頼者となるグループが血縁集団のような場合には、一度に複数の霊を降ろすケースも多く、一人の霊を降ろすに際して一五・二〇分の時間を要することから、列の進みは決して早くない。そのうえ、一二時半を過ぎたあたりで、各々のイタコは昼食のために一時間程度の休憩に入ってしまう。この日



写真 10-11 秋詣り前日



写真 10-12 開門を待つ人々（秋詣り 1 日目）



写真 10-13 開門直後のイタコ小屋（秋詣り 1 日目）



写真 10-14 10 時 40 分の待機列（秋詣り 1 日目）

は、A巫女が一二時三〇分、M巫女が一二時四〇分頃に離席したが、この時点で前者には二三名、後者には二二名の待機者があった。一一時四〇分からA巫女の列に並び始めた女性の場合、口寄せを終えたのは一六時といった具合であった。

調査者が最終確認を行った一五時五〇分の段階で、A巫女の待機者が一九名（小屋の外のみ）、M巫女の待機者が一六名であった。

「一〇月一二日（日）…秋詣り二日目」

前日と同様、五時過ぎには一〇名程度の人が入山券の販売所前に並んでいた。寺院関係者より口寄せと卒塔婆供養に関する説明があった後、五時二五分に開門。入山券を手にした人の殆どがイタコの口寄せへと急ぎ、列を形成した。この時の待機者数は、A巫女が二名（小屋の外のみ）、M巫女が一二名である。山門外に並んでいた人々が入山した時点で既にA巫女は口寄せを行っており、この日は宿坊の宿泊者が開門前に口寄せを依頼していたものとみられる。M巫女も開門の一〇分後には小屋へとやって来て、商売を開始した。連休の中日で天候にも恵まれたため、この日も八時を回ったあたりから来訪者が増加し、口寄せも前日と同等の賑わいをみせた。一二時五〇分の時点での待機者はA巫女が一四名（小屋の外のみ）、M巫女が一八名であり、M巫女の列に八時台に並んだ夫婦が口寄せを依頼出来たのは、一五時一〇分頃であった。

最終確認を行った一六時の段階での待機者は、A巫女が八名（小屋の外のみ）、M巫女が一七名であった。

「一〇月一三日（月・祝）…秋詣り最終日」

台風の接近に伴い、天気が下り坂なうえ、連休最終日ということで客足はまばらであった。前日までは五時には埋まっていた山門前の駐車場も空きスペースが目立ち、待機列も五時二〇分を回ってようやく形成されるような状況であった。ただし、ここに並んだ人の大半は「畳石観光」（宮城県石巻市）のバスでやってきた団体客であり、この団体客を除けば待機者は殆ど無いに等しいと言える。

五時二五分に開門すると、畳石観光の人々はそのまま「イタコの口寄せ」へと向かった。この時点での待機者は、A巫女、M巫女共に一二名である。両者ともまだ小屋には姿を見せしておらず、A巫女は開門から約一〇分後、M巫女は一時間後の六時三〇分頃に小屋へ



写真 10-15 小屋入口の撤去作業（秋詣り最終日）



写真 10-16 「御守札」（秋詣り最終日）

とやって来た。

全日にわたって来訪者が少ないうえに、寺院側としても「終わり支度」の感が強く、一一時には祭典に使用した物品の撤去作業が開始され、一二時三〇分には祭典期間中の法要の補佐で来山していた僧侶達も山を下りていった。こうした状況のため、口寄せの依頼者も前日までと比べて格段に少なく、九時の段階での待機者はA巫女が二名（小屋の外のみ）、M巫女が一三名で、一〇時四〇分にはA巫女の待機者は小屋の中のみとなった。

その後、一二時二〇分頃にはA巫女の小屋の客足が途絶え、一三時四〇分頃にはM巫女の小屋にも客がいなくなり、これをもって商売を終了したM巫女は、車で駆けつけた親族が小屋の撤去を行ったうえで一五時に山を下りた。対してA巫女は、以降も断続的に訪れる客に対応し、最終的に一五時過ぎまで商売を行った。口寄せを継続したまま、一三時五〇分頃よりA Yが商売に支障のない入口部分の撤去作業を開始し（写真10・15）、客が完全になくなったのを確認したうえで、A巫女自身も加わって小屋の解体を行った。大祭時と同様、A巫女達は一晩恐山に宿泊した後、翌日に帰宅することであった。

なお、M巫女が商売を終えた後、イタコ兩名には寺院より「御守札」が授けられた（写真10・16）。

第五節 口寄せ依頼者の実態

夏季六日間、秋季四日間の計一〇日に及ぶ滞在の中では、「イタコの口寄せ」を求める多くの方々と話をする機会に恵まれた。口寄せは身近な人の死というデリケートかつ私的な事柄に起因する儀礼であることから、論者はインタビューのような能動的な働きかけを伴う聞き取りは実施しておらず、あくまで滞在中に自然と会話が成立した口寄せの依頼者に、ご厚意で話を聞かせていただいたに過ぎない。ゆえに、そこで得られた情報は非常に限られた断片的なものではあるが、依頼者の実態把握に係る学術的な価値を考慮し、ここでは概略化という処理を施したうえでその情報を取り上げる。

論者が接した依頼者は計三七名であり、伺った内容をまとめたのが【表10・2】である。本節では、①どこから来たか（居住地）、

【表10-2】口寄せを目的とした来訪者に伺った内容

性別	居住地	下北までの 主な交通手段	
1 女2名	青森県青森市 東北地方		- 青森市在住の女性：二三年前、イタコMTに口寄せをしてもらった。今回も口寄せをしてもらったが、正直物足りなかった。 - 東北地方在住の女性：（しやくなげ荘でも「口寄せ」が行われていることを知り）恐山での口寄せは一方的だった。霊と話せるほうがいい。もう一回やってもらおうかと考えている。
2 女	秋田県		一〇年前に来て口寄せをした。今回は親戚のおじいさんが亡くなったから来た。四人呼びたいが、混んでいるため、三人が限界かと思う。
3 男		自家用車	- 朝4時には到着していたが、車内で寝ていたため、七時からイタコの列に並び始めた。 - M巫女の列に並んでいるが、（一一時二〇分現在）まだ回って来ていない。
4 女3名	宮城県石巻	自家用車	朝2時に車で出て昼に着いた。
5 女	栃木県宇都宮	貸切バス	- 旅行は寺が企画したもので毎年来ているらしいが、自分は今年初めて参加した。 （一一時五五分現在）一時間イタコの列に並んでいる。 - 同じ団体の他の人には帰ってもらって、自分達はそのまま並んでタクシーで帰る。むつ市の旅館に泊まっている。 （M巫女の列に並んだ理由について）テレビに出ていた、と並んでいた人が言っていた。 - 妹が亡くなった夫を呼びたくて並んでいる。自分もおじいさんと姉を呼び出してもらう。
6 女	栃木県宇都宮	自家用車	- 朝3時に出て一二時に着いた。 - 当でずっぽうでA巫女の列に並んでいる。 - 自分の父と夫の父を呼びたい。
7 女	青森県むつ市		『最後のイタコ』を本屋で見えて知り、M巫女に会いたかったが、列が長いから並ばないことにした。 - 口寄せは一回しかやったことが無い。
8 女2名	北海道帯広 北海道札幌		二時間半イタコに並んだが、やめて帰る（一三時時点）。
9 女2名	福島県いわき	自家用車	- 夜九時に出て、朝九時に着いた。イタコの列に七時間並んでいるが、まだ順番が回ってこない。 - 津波で家が流されてしまった。夫が亡くなった義父に相談したいのだと思う。
10 男女 (夫婦)	静岡県	新幹線 レンタカー	今朝出てきた。口寄せが聞きたかったが、今日は断念する。
11 女	宮城県	自家用車	- 朝九時から口寄せを待っている（一六時時点）。 - 三〇年前に、青森の友達に教えてもらって口寄せに来たことがある。イタコ0Mに義父の口寄せを頼んだら、凄く当たった。 - 震災で家を母ごと持っていかれてしまった。
12 男	岩手県大船渡	自家用車	口寄せの順番を5時間待っている（一七時時点）。
13 女	岩手県花巻		むつに一泊する。混むだろうから、覚悟してやって来た。
14 男	岩手県大船渡	自家用車	七時に出発して一二時に着いた。今日はむつに泊まる。
15 女	愛知県名古屋		- 二〇日に川倉地藏尊へ行ったら既に口寄せは終わっており、急いで恐山に来た。 - 母を呼び出してもらう

16	男	千葉県		・親戚が亡くなったのだが、別件で下北に來たところ、「行った方がいい」と言われた。
17	女	福島県	貸切バス	・旅行会社のツアーで友人と一緒に福島から來た。自分達は朝三時に宿泊先を出発し、タクシード山上まで來た。ツアーの他の人達は後から来る。 ・長男の口寄せをしてもらった。長男は震災後の過労が原因で亡くなった。 ・「自分の徳が足りなかったからなのか」と思ってしまう。
18	男	山口県		・絵のデッサンをしながら一週間ほど旅をしている。今日、津軽の方から恐山へ來た。 ・せっかくだから口寄せをやっていこうかと思う。戦死した伯父を呼びたい。
19	男2名 女1名 (夫婦と祖父)	埼玉県	新幹線	・口寄せのために來た。 ・(一六時時点) 下風呂に二泊する予定のため、口寄せは明日の朝にしようかと考えている。
20	女2名 (母親)	宮城県	自家用車	・以前、イタコMM巫女に口寄せをしてもらったら当たったので、やってもらいたかった。 ・(一六時半時点) 今日は宿坊に泊まるから、明日の朝にやってもらおうかと考えている。
21	女	国外		・プラジルから札幌の親戚の家に來て、偶然テレビで口寄せをやっていることを知った。夫が最近亡くなったため、行こうかと思った。 ・昨日は近くに泊まって、今日も遅くなりそうだから泊まっていこう。
22	女	東京都	飛行機	・島根に住む母が「來たい」と言っていたため、羽田で落ち合って來た。 ・昨晚は宿坊に泊まり、朝四時半から口寄せに並んだ。駄目だったら、もう一泊しようと思った。
23	男	東京都		・友人が列に並んでいる。
24	男女 (夫婦)	青森県板柳	自家用車	・車で板柳の家を朝四時に出てきた。口寄せのために早く來た。すぐに口寄せをしようことが出來た。
25	男	宮城県	自家用車	・昨日は車内で一泊した。 ・姉と友人を降ろしてもらったが、「思ったようじゃなかった」。「口調も全然違かった」。
26	女	福島県	貸切バス	・団体が泊まっている宿を早く出てきた。6時前に着いた。 ・口寄せを「やってもらって本当によかった」。
27	男	青森県東北町		・三人降ろしてもらったが、「みんな内容が同じ」。
28	男	神奈川県鎌倉	鉄道	・一人降ろしてもらった。すっきりした。
29	女	神奈川県		・嫁ぎ先の両親と自分の両親、計四人を降ろしてもらった。 ・当然だけど、「呼んでくれてありがとう」と言われた。年で亡くなったから、思い残すこともないだろう。 ・すっきりした。ありがたい。来年も來たい。友人に紹介したい。
30	男2名 (父息子)	宮城県		・すぐにやってもらえた。震災の關係で來た。

				・六時半に宿を出て、七時に着いた。口寄せに来たい人を募り、4名でタクシーを乗合にして来た。 ・口寄せはツアーのパンフレットを見て知った。 ・自分の父親と夫の父親を降ろしてもらった。義父は「はがゆい」、「これから一緒に家に帰る。すぐ帰らなくてはならないけど、見守っている。ありがとう」といったことを言っていた。自分の父は、寝たきりで介護を受けており、しゃべれないままに逝ってしまった。口寄せを聞いて、「イライラしてたんだなあ」と思った。ずっと気になっていた。すごく満足。 ・恐山に来たことがなかったのだから来た。ついでは口寄せしようと思ったが、やり方が分からない。
32	女	青森県三沢	自家用車	・お参りついでに口寄せに来た。 ・いまいちだった。
33	男女 (夫婦)	青森県鰺ヶ沢	自家用車	・口寄せしてもらったが、腑に落ちないため、もう一度やらしてもらおうかと思っている。
34	女	山形県真室川		・姉は「おじいさんで迷惑をかけた」、「ありがとう」、「守っている」と言っていた。舅が寝たきりとなり、自分が介護していた。舅は前回来た時に口寄せしてもらった。 ・夫は今年の初めに亡くなった。亡くなって半年経ったため、口寄せをやってもいいと言われた。 ・心置きなく帰れる。
35	女	青森県十和田	自家用車	・昨晚一〇時に大館の家を出て、夜中の一時に到着し、車の中で休んでいた。布団やおにぎりを用意してきた。 ・一〇年くらい毎年来ていたが、ここ三年くらい来ることが出来ず、来たくて仕方なかった。 ・口寄せのために来た。混んでいたから、先に境内を一回りしてきた。これから口寄せに並ぶ。
36	女	秋田県大館	自家用車	・口寄せのために来た。むつ市内のホテルが満室だったので八戸のホテルに宿泊し、朝六時に宿を出てレンタカーで来た。 ・自分はイタコを全然知らなかったが、おばから聞いてきた。また、NHKのテレビで特集していたのを夫が偶然見えて、行こうということになった。 ・次男が今年「心の病」で亡くなった。何が原因か全く分からない。
37	女	長野県		

②呼び出す故人、③口寄せを依頼しての感想の三点に焦点を絞り、これらの項目ごとに結果を整理しておきたい。なお、調査に際しては、自身の立場を伝えたうえで聞き取りを行うことを心がけた。

1 居住地

口寄せ依頼者の居住地で最も多かったのは青森県（七名）で、続いて宮城県（五名）、岩手県・福島県（各三名）と、青森県内を筆頭に、やはり近接する東北地方の県からやって来る人が多く確認された。東北六県を居住地とした人の合計は全対象者の過半数を占める二一名であるが、青森県を除けば、その多くが太平洋沿岸の地域に集中している点は注目に値する（秋田県二名、山形県一名）。地理的な要因もさることながら、ここには、近世期より三陸沿岸と繋がりを有してきた恐山の信仰圈の問題、そして、二〇一一年三月の東日本大震災の被災地域という二つの要素が、少なからず作用しているものと思われる。

青森県内で見た場合、遠方の居住地としては県西部に位置する鱒ヶ沢町【事例番号 33】（以下、【 】内は全て【表 10・2】の事例番号を示す）や板柳町【24】といった津軽地方の地区が挙げられる。彼らはいずれも自家用車で当地までやって来ており、後者の夫妻は朝四時に板柳の自宅を出発したとのことであった。また、十和田市【35】や三沢市【32】など南部地方からの来訪者も見られたが、地元である下北地方から訪れた者は僅かに一名のみであった【7】。高松敬吉の著書に記された「オヤママイリ」を嫌厭する「部落の婆様」の姿に鑑みれば¹⁵、全国から大勢の人が押し寄せる大祭や口寄せを、地元の住民が避けている可能性は否めない。

近隣県に住む人々の多くは、前日の夜に車で家を発ち、車中泊を経て翌日の午前中に恐山へと到着している。【36】の女性の場合、秋田県大館市の自宅を前日の夜一〇時に出て、夜中の一時頃には既に当地に到着していたという。この女性は、布団や食べ物を用意して車中で休み、開門と共に入場しているが、開門前に列を形成している人の大半は、彼女と同様の手法を取っているものと解される。自家用車を利用した来訪で出発地が最も遠かったのは【6】の宇都宮市で、この夫妻は朝三時に家を出て、昼の一二時に当地へ辿り着いている。

東北六県以外では関東地方からの来訪者が多く見受けられ（九名）、遠くは山口県【18】や島根県【22】の女性の同行者）からも来

訪が確認された。なお、今回の調査で最も遠隔地からやって来ていたのは、【21】のブラジル在住の女性であるが、彼女は口寄せのために来日したわけではなく、札幌の親戚宅に滞在していた際、偶然テレビで口寄せを知ったとのことであった。

前節で述べたとおり、通常、パックツアーの利用者が口寄せを依頼することは非常に難しい。しかしながら、前日の夜にむつ市内に宿泊する場合には、これが可能となる。【17】【26】【31】はいずれもバスツアーの利用者であり、彼らはツアーのスケジュールを前倒しする形で、早朝、個人もしくは希望者と共にタクシーで恐山を訪れている。他のツアー客が当地へ着くのはお昼頃で、ここで一行と合流し、彼らは再びツアーへと戻っていく。旅行会社の企画するツアープランの利用実態については、今後、より詳細な調査が必要となるだろう。

2 呼び出す故人（動機）

口寄せを依頼出来るまでに、早くても四時間程度の待ち時間を要することは既に述べた。こうした事情のため、依頼者達は皆、非常に切実な思いを胸に巫儀へと臨んでいる。これは、物珍しさや旅の記念といった動機で口寄せを依頼する例も多かった、一九六〇年代・一九七〇年代頃の状況とは大きく異なっている。「オーディエンス」と呼び得るような存在もなく、様子を眺める場合であっても、殆どの人が小屋の脇の方から控え目に中を覗き見る程度である。「オーディエンス」が消えた最大の要因は、おそらく「小屋」の設置であろうが（一九七〇年代頃までは、莫座の上で口寄せを行っていた）、長い待ち時間を耐え忍ぶ依頼者の切実さや深刻さも、少なからず影響を及ぼしているように思われる。イタコの減少によって、需要が供給を大幅に上回るようになった結果、当地における口寄せは「宗教」の色合いを強めたと言えよう。

表を見ても分かるように、口寄せを依頼する人々の動機は様々であり、その切実さの度合いを比較することは出来ない。しかしながら、故人と関わる生者の側に、「後悔」や「納得出来ない」といった感情が強く残されれば残されるほど、口寄せに対する希求は強くなるように見受けられる。【17】と【37】はいずれも自死者の遺族であり、故人との対面を非常に強く望んでいた。なお、【17】は東日本大震災の関連事例でもあり、震災に関する事例としては、他に【9】と【11】が挙げられる。

3 口寄せを依頼しての感想

口寄せ終了後にその感想を述べた計一名のうち、口寄せに肯定的な評価を下した者は五名【26・28・29・31・35】、否定的な評価を下した者は七名【1（二名）・24・25・27・33・34】となり、後者が前者をやや上回ったものの、評価はほぼ二分される結果となった。

肯定的な評価を下した五名のうち、その理由について言及した四名の回答は左の通りである。彼らの発言の特徴として指摘されるのは、①「すっきりした」「心置きなく帰れる」といった心的な解放感を表す言葉の多用と、②故人から告げられた感謝の言葉への言及、の二点である。

【28】

・一人降ろしてもらった。すっきりした。

【29】

・嫁ぎ先の両親と自分の両親、計四人を降ろしてもらった。
・当然だけど、「呼んでくれてありがとう」と言われた。年で亡くなったから、思い残すこともないのだろう。
・すっきりした。ありがたい。来年も来たい。友人に紹介したい。

【31】

・自分の父親と夫の父親を降ろしてもらった。義父は「はがゆい」、「これから一緒に家に帰る。すぐ帰らなくてはならないけど、見守っている。ありがとう」といったことを言っていた。自分の父は、寝たきりで介護を受けており、しゃべれないままに逝ってしまった。口寄せを聞いて、「イライラしてたんだなあ」と思った。ずっと気になっていた。すごく満足。

【35】

・ 姑を降ろした。姑は「おじいさんで迷惑をかけた」「ありがとう」「守っている」と言っていた。舅が寝たきりとなり、自分が介護していた。

・ 夫は今年の初めに亡くなった。亡くなって半年経ったため、口寄せをやってもいいと言われた。

・ 心置きなく帰れる。

一方、否定的な評価を下した七名の中で、評価の理由に言及している者は四名である。ここで注目されるのは、そのうちの二名【1（東北地方在住）・25】が、口寄せの「形式」ないし「型」を否定の根拠として挙げている点である。「死者の独白」や「口説の言い回し（語り口調）」は、イタコの口寄せが有する形式的な特徴であり、これは、口寄せに親しんだ者であれば当然の事柄と言える。つまり、彼らが有する「口寄せ」のイメージは、実際の口寄せの在り様とやや異なっていることになる。この「口寄せ」というイメージの形成に、マス・メディアの参与している可能性は否めない。

【1】

・ 青森市在住の女性…二三年前、イタコMTに口寄せをしてもらった。今回も口寄せをしてもらったが、正直物足りなかった。

・ 東北地方在住の女性…（しゃくなげ荘でも「口寄せ」が行われていることを知り）恐山での口寄せは一方的だった。霊と話せるほうがいい。もう一回やってもらおうかと考えている。

【25】

・ 姉と友人を降ろしてもらったが、「思ったようじゃなかった」。「口調も全然違かった」。

・三人降ろしてもらったが、「みんな内容が同じ」。

第六節　しゃくなげ荘での「イタコくち寄せ」について

「しゃくなげ荘」は宇曽利湖の湖畔に位置する私設の食堂兼民宿で、恐山菩提寺が保有する霊場内の宿坊を除けば、「お山の上」（霊場の近辺）で宿泊が可能な唯一の施設である。第三節で述べたとおり、しゃくなげ荘では二〇一二年まで男巫NSが商売を営んできたが、一年のブランクを経て、今年は新たに女性の巫者が「イタコくち寄せ」の看板を出して巫業を行っていた。ここでは二〇一二年、二〇一三年の状況にも言及したうえで、その様子を記したい。

まず、二〇一二年の大祭時（七月二二日）に訪問した際、しゃくなげ荘の外には「イタコ寄せ」と「イタコの館」という二種の看板が出ており、NSの「口寄せ」を受けようと多くの客が店外のベンチに座って順番待ちをしていた（写真10・17）。霊場内の口寄せが八時半に並んで四時間待ちという状況だったために、境内での口寄せを断念した人々がこちらに流れ、一時一〇分の時点で四組八名の待機者がみられた。その後も客は絶えず、調査者の後ろには久慈から来た男性が、その後ろには野辺地から来た女性が並んでいた。霊場内の口寄せにかかる費用が一霊呼ぶにあたって三〇〇〇円であるのに対し、NSのそれには倍の六〇〇〇円が必要となる。この料金はNS自身が客に説明していたもので、ここには「寄付」の分が含まれているとのことであった。また、巫業の所要時間も霊場内の口寄せが一件一五・二〇分程度であるのに対し、NS巫女の「口寄せ」には三〇分程度の時間を要する。そのため、待ち時間も長く、バスツアーの参加者には途中で諦めて戻る者も見られた。

正午過ぎに外へと出てきたNSは、口寄せを待つ人々に「この後、予約が入っているから（口寄せが）出来るか分からない」と述べたうえで、昨晚もむつブランドホテルで夜の三時まで「オシラサマの実践」をやってみせていたと語っており、势力的に活動を行って

いる様子であった。なお、恐山の駐車場に停まっていた観光バスの中には「イタコ館の会」というプレート掲げたものが見受けられ、この団体が上記の「予約者」であった可能性が指摘される。

NSによる「口寄せ」は同年秋の祭典時（調査者が訪問したのは一〇月七日）にも確認され、秋季の一四時過ぎにも拘わらず、外には七名の待機者が見られた。しかし、二〇一三年は店主が亡くなったためにしやくなげ荘自体が営業を行っておらず、NSの来訪もなかった。

こうして幕を閉じたかのように見えた当地の「口寄せ」であったが、二〇一四年はこれに変化が生じている。大祭前日の七月一九日に訪れた際、店を再開したしやくなげ荘の外には、NSのものとも異なる「イタコくち寄せ」と書かれた真新しい看板が設置され（写真10・18）、店内では女性の巫者が巫業を営んでいた。この巫者は五戸町倉石在住のOT（五〇・六〇代）という晴眼のカミサマ系の巫者で、本人の話ではしやくなげ荘へは何十年前に来ていたものの、身体を悪くしたために来なくなっていたのだという。

調査者はOTの「口寄せ」を被験したが、その様相は境内のイタコが行う口寄せとは大きく異なっている。あらかじめOT自身が「あっち（恐山）のイタコさんは祭文をしやべるけど、私は（自分ないし霊の）タイミングで降りてくる」と述べたとおり、OTの「口寄せ」は降霊に際していわゆる唱え事が必要としない。巫業が始まると、OTは息を吐きながら黙って目を閉じ、意識を集中させる。すると、霊が彼女の身体に憑依し、第一人称で語り始めるのである。したがって、佐々木宏幹の類型を参照する場合、伝統的なイタコとは様相を異にしているものの、彼女もまた「霊媒」型シャーマンの特徴を有していることになろう¹⁶。伝統的なイタコの口寄せが一人称の独白という一方向的な交流を志向し、死者と依頼者間でのコミュニケーションを必要としないのに対して、OTの「口寄せ」では依頼者から死者への問いかけ（いわゆる「問い口」）が認められており、これに関しては「途中で黙ったりすると思うけど、その時に質問してもらってもいいし、タイミングが分からなかったら、そのまま聞いてもいい」との説明がなされた。一件の「口寄せ」にかかる時間は二〇分程度で、料金は境内と同様の三〇〇〇円である。



写真 10-17 しやくなげ荘の「イタコ寄せ」(2012年7月22日撮影)



写真 10-18 しやくなげ荘の看板(2014年7月19日撮影)



写真 10-19 しゃくなげ荘の「イタコくち寄せ」(2014 年 10 月 12 日撮影)

調査者がしやくなげ荘を訪問したのは一六時半を過ぎた頃であったが、先客の夫婦がちょうど「口寄せ」を終えて帰るところであった。また、大祭期間中の二一日に来た際には、一三時五〇分の時点で店の前に四台の車が停まっていた。

なお、同年の秋詣りの期間中にも、一日、二日の二日間、しやくなげ荘には「イタコくち寄せ」の看板が出ていた。秋詣りの際は巫業を行っている人物を確認するには至らなかったが、夏に接見した際、OTが秋の来訪にも言及していた点に鑑みれば、彼女であった可能性が高い。しやくなげ荘の「口寄せ」を利用するのは、長蛇の列をなす霊場内の「イタコの口寄せ」を利用できなかった人々であるが、霊場内が比較的混雑していた一日の一三時の段階では、駐車場に全く車が見られなかった。だが、翌一二日の正午には四台の車が停まっており、この日は複数の利用者があったとみられる（写真10・19）。

前述の巫業の様相が物語るように、OTは民俗文化としてのイタコの特徴には合致しない、カミサマと区分されるタイプの巫者である。実際、彼女から手渡された名刺に記されていたのは「紫天大翔殿」という肩書で、ここに「イタコ」の名称はなかった。よって、五戸の自宅を拠点とした平生の巫業において、OTは「イタコ」の名称を用いていないものと思われる。彼女が掲げる「イタコくち寄せ」の看板は、恐山へやって来る人々のニーズの投影と捉えることが出来る。

マス・メディアは「イタコ」を描く中で「余計な」伝統的要素を削ぎ落とし、その地域性を除去することで、より単純化・一般化した形で「口寄せ」を提示してきた。ゆえに、「イタコ」を求める人々にとっての「口寄せ」とは、「死者の魂を憑依させ、その言葉を語る」という非常に漠然とした儀礼なのであって、そこでは、上記の機能を發揮するあらゆる形式の巫儀が、「口寄せ」として成立し得ることになる。OTの「イタコくち寄せ」は、マス・メディアに起因する「イタコ」需要の特徴を体现する事例に他ならない。と同時に、「イタコ」や「口寄せ」の行く末を示唆する事例のようにも見受けられる。

第七節 結語

本章では、一九九〇年代以降に加速した表象と客体との乖離がもたらした風景という観点から、恐山における「イタコの口寄せ」の現状について出来る限り詳細に記述することを試みた。既に述べたとおり、二〇一四年の夏の大祭では、カミサマ系巫者S巫女の「イタコ」としての正式参加という大きな変化が生じており、これは当地のイタコマチ、ひいては「イタコ」や「口寄せ」という伝統自体の今後を暗示するような、極めて象徴的な出来事であったと言える。

巫者という存在に焦点を合わせた場合、S巫女の祭典への参入は、イタコの減少に伴う同業者組織（「組合」のような）の崩壊ないし弱体化を背景に実現した、イタコが形成する商売領域への「イタコではない巫者」の進出事例として解される。だが、こうした巫俗の実状を捉えるにおいて注視が必要なのは、そこから反転して浮かび上がる依頼者の姿、すなわち、《イタコ》に対する需要の高さである。

マス・メディアによつて《恐山のイタコ》が一般常識と化した一九六〇年代以降、死者との対話を望み、イタコの口寄せを求めて当地を訪れる人は後を絶たない。イタコがその数を減らす一方で、口寄せを介した死者との語らいに対する希求が尽きないことは、三名の「イタコ」に七時間待ちの列が作られる当地の現状からも明らかだ。死を契機とした離別が存在する限り、この希求は決して無くない。つまり、イタコの口寄せに対する需要はこれからも絶えず再生産され続けてゆくのであって、こうした需要を踏まえるならば、恐山のイタコマチに代表されるような口寄せ習俗には、何らかの「変容」を経たうえでの存続の可能性を指摘することが出来る。

本章で行った報告は、恐山におけるイタコの口寄せ習俗が直面している現実を、具に記録するという点においても価値を有するものであったかと思う。しかし、この「現実」が「過渡」という名の動態である以上、本章の価値は今後の継続的な調査があつて初めて成立し得るものと言えよう。岐路に立たされた当地のイタコマチの行く末を、これからも見守っていきたい。

- ¹ 宮崎ふみ子・ウィリアムズ、ダンカン「地域からみた恐山」『歴史評論』第六二九号、二〇〇二年、六四頁。
- ² 菅江真澄「於久能宇良宇良」、内田武志・宮本常一編『菅江真澄全集 第二巻』未来社、一九七一年。
- ³ 「平成22年 青森県観光入込客統計」(http://www.aptnet.jp/userfiles/file/sightseeing/h22_kankotoukei01.pdf) アクセス日：二〇一四年一月一日。
- 「平成24年 青森県観光入込客統計」(http://www.aptnet.jp/userfiles/file/sightseeing/h24_kankotoukei02.pdf) アクセス日：二〇一四年一月一日。
- 「平成25年 青森県観光入込客統計」(http://www.aptnet.jp/optional_image/optimg_00000004/UNIQ_f9ed587d33f87f4c8345b2e6ad2d3d93.pdf) アクセス日：二〇一五年八月二四日。
- ⁴ 「恐山 今年から秋祭りも」、『東奥日報(朝刊)』一九七三年七月二九日付。「市町村リーダー：ことしから復活へ 来月一日から五日まで「恐山秋詣り」」、『デーリー東北』一九七三年八月二五日付。
- ⁵ 「平成26年度 県内主要秋まつりにおける観光客入込数」(http://www.aptnet.jp/optional_image/optimg_00000013/UNIQ_58e77de6e20bb3d2818ef2c62b199bc.pdf) アクセス日：二〇一五年八月二四日。
- ⁶ 「ローカル・ガイド 恐山 彼岸への旅」、『藝術新潮』一九八七年九月号、一二二頁。
- ⁷ イタコHM巫女については、石川純一郎「口寄せ巫女の伝承―八戸市周辺の場合―」(『國學院大學日本文化研究所紀要』第三四輯)を参照。
- ⁸ 「19歳と22歳のイタコ誕生」(『AERA』一九九一年九月一七号)、「神のお告げで人生を決めました!」(『女性自身』一九九一年一月二六日号)、「(青森恐山) 最年少イタコ「25歳美女」の素顔に接近」(『FRIDAY』一九九七年一〇月三一日号)、「最後のイタコ」と呼ばれる2人」(『婦人公論』二〇〇四年五月七日号)など。
- ⁹ イタコNKについては、石川の前掲論文を参照。
- ¹⁰ 村上晶「消えゆく巫俗と生きのびる巫者―ワカとイタコを事例として―」、『宗教学・比較思想学論集』第一四号、二〇一三年。
- ¹¹ 村上もNS自身の語りに基づくライフヒストリーを述べたうえで、「地元でも彼をイタコと呼ぶことに対して疑義を呈す者もいる」(五九・六〇頁)と付記している。
- ¹² 高松敬吉「民間巫女の系譜―特に下北郡のイタコの動態について―」、『うそり』第四三号別冊、二〇〇七年、二六九・二七〇頁。
- ¹³ 桜井徳太郎『日本のシャマニズム 上巻』吉川弘文館、一九七四年、九〇頁。
- ¹⁴ 「セミナーズ(ラーニングエッジ株式会社)：『恐山について。そして、イタコとは、何か』」(<http://www.seminars.jp/s/11298>) アクセス日：二〇一五年八月二六日)等。「YAHOO! JAPAN」で検索を行う限り、他にも個人の主催するスピリチュアル関係のイベント(「イタコセラピー」)において、この肩書きを使用している様子が窺われる。
- ¹⁵ 高松敬吉『巫俗と他界観に関する民俗学的研究―下北半島の民間信仰』伝統と現代社、一九八三年、一九五頁。

¹⁶ 佐々木は、ポゼッション型（憑依型）のシャーマンを「憑入型」と「憑感（靈感）型」とに二分したうえで、前者に「霊媒」（霊的存在がシャーマンの自己と入れ替わって第一人称的に言動する）、後者に「予言者」（霊的存在を外側にして目で見、言葉を交わすなどして交流する）と「見者」（霊的存在の意思または力を五感に受けつつ交流する）を設けている。（佐々木宏幹『シャーマニズムの世界』講談社、一九九二年、二三頁）

第一章 マス・メディアのまなざしと自己表象の再編——「自文化」としての〈恐山信仰〉をめぐる——

第一節 問題の所在

第八章、第一〇章にて確認してきたように、マス・メディアを介した《恐山のイタコ》の普及は、恐山の来訪者を脱地域的に拡大し、当地を「奥羽の霊場」という一地方の聖地から、日本有数の霊場へと変貌させた。「日本」という文脈の獲得は、国内はもとより、国外からの来訪者の増加をも促したと見られ、近年では境内で観光客と思しき外国人の姿を目にする機会も少なくない。実際、恐山休憩所に置かれる旅行者ノート（誰でも自由に書き込みが可能）には、フランス語や中国語、ハングル表記の書き込みも確認される。

とは言え、マス・メディアが供給するイメージの担い手とは、決して民俗文化としてイタコの担い手——イタコと巫業の依頼者からなる「狭義の担い手」と、成立基盤となる地域社会を構成する人々という「広義の担い手」——以外¹の人々を指すわけではない。忘れがちな事実であるが、マス・メディアによって表象される側の人々とは、同時に、テレビ等を介して表象を受容する大衆の一員でもある¹。ゆえに、第一部で明らかとなったような、「ズレ」を孕む《恐山のイタコ》像は、当然のことながら、表象の客体に当たる民俗文化の担い手達にも認知されてきた。加えて、同一イメージが受容者の消費行動を介し、恐山の在り様を規定してきた事実²に照らせば、《恐山のイタコ》はメディア上で可視化されていたのみならず、差し迫った現実としても、当地を支える人々の眼前に立ち現われていたことになる³。

だとすれば、《恐山のイタコ》という「他者のまなざし」を、客体となった民俗文化の担い手側はいかに受容し、そこには何が生まれてきたのだろうか。本章では、イタコマチを含む恐山信仰の主要な成立基盤である下北地方に焦点を当て、当地域の帰属者が「自文化」として語る恐山信仰の姿、換言すれば、自己表象としての〈恐山信仰〉の在り様が、マス・メディアという他者のまなざしを受けていかに再編されたのか、という観点から問いの一端を明らかにしていきたい。

自己の形成は、他者の存在と不可分と言ってもよい。他者を経由した文化的アイデンティティの構築については、これまで文化人類

学を筆頭に様々な議論が展開されてきた。なかでも、太田好信が「文化」を「反復により再生産されるものではなく、外部からの視線をとおして獲得される反省的視点により、操作される対象として生み出される」²ものと捉えたうえで、その形成プロセスを「文化の客体化」と名付けた試みは有名である。太田の戦略は、「純粋な文化」を求める従来の枠組みでは成し得なかった、「外部」との関係性の中で「文化」を捉えることに成功しており、本章もその恩恵に与るものと言える。ただし、ともすると「文化の客体化」論が「外部との接触↓文化の客体化↓アイデンティティの再構築」という単線的図式への当てはめに転じ、場の多様性を無視しかねないことは、既に菊地暁の指摘するところである³。恐山信仰の場合、とりわけ「外部からの視線」の点で、この多様性という視座が求められる。

詳細は後述するが、マス・メディアが恐山のイタコをこぞって報じるようになった一九五〇・六〇年代は、奇しくも、アカデミズムが恐山信仰に関する研究を本格化させた時期と重なっている。つまり、マス・メディアとアカデミズムという二つの他者のまなざしが交錯する場、それが一九五〇年代以降の恐山であった。文化を記述する学術的営為とは、メディアを介した表象行為に他ならない。しかも、その表象は決して他の表象間交渉から自由な存在ではなく、エンターテインメント等の非学術的な領域へと容易に流用され、ましてや権威的な参照項として機能しているふしさもある⁴。ゆえに、ここではアカデミズムという第三項の存在を視野に入れたうえで、マス・メディアのまなざしと下北地方における「自文化」像との関係を読み解くことにしたい。

なお、どのテキストを文化的な「自己表象」と見なすかの判断に係る困難は承知しているが、ここではひとまず「任意の地域に帰属意識を有する者が、帰属者としての立場から地域の文化について語った・研究した、当事者性を帯びたテキスト」と、これを規定しておく⁵。帰属者の立場から地域を探究するという「当事者性」は、時に非客観性というネガティブな評価を招来し、当該テキストの研究場における活用を阻害してきた。しかしながら、昨今、これらを積極的に研究の俎上に載せようとするアプローチも増えており⁶、そうした試みの一助となることも、論者の意図するところである。

第二節 マス・メディア介入前の〈恐山信仰〉

メディアが発達した今でこそ、誰もが容易に「自文化」を表象し、これを全世界へ発信することが可能となったわけだが、インターネットが普及する以前の段階において、地域に根差す自らの文化を公に語る主体は非常に限定的であった。そうした中で文化的な自己表象の主要な構成主体であったのが、郷土史家や地域史研究家と称される在郷の知識人と、教育機関における郷土教育の参与者達である。両者による地域表象の営みは、国民統合という政府の狙いと相まって戦前に盛り上がりを見せ、下北地方でも大正初期より複数の郷土史が編まれてきた。マス・メディアが〈恐山信仰〉という自己表象に与えた影響を検討するに先立ち、まずは、マス・メディアが恐山のイタコマチに注目し始めた一九五〇年代より前の、〈恐山信仰〉の在り様を確認しておく。

恐山における死者儀礼の発展は一八世紀前期か中期に始まり、「寺院」「下北地方の住民」「他地域からの参詣者」の相互作用によって多様化していったことが分かっている⁷。ただし、ここで述べる多様化の中にイタコマチは含まれていない。当地の死者儀礼に対するイタコの参与は、近代以降の特徴を示すものである。

第五章でも述べたように、イタコが恐山に参集し始めたのは、大正末から昭和初期の頃と考えられている。有力な判断材料となっているのは、中市謙三「恐山詣」(『旅と伝説』第一二巻第二号、一九三九年)で、ここには「たまおろし」をする「巫女」と、「初め一人だったのが今は五人位いるといふ」⁸との記述が見られる。地蔵会の様子を綴った菅江真澄「於久能宇良宇良」(寛政五)⁹、幸田露伴「易心後語」(明治二五)¹⁰、日下部四郎太「恐山紀行」(大正七)¹¹などの紀行文、加えて、一九二七年(昭和二)に「イタコ・おかみん・ボサマ」¹²を発表し、イタコに文化的価値を認めていただろう中道等の『奥隅奇譚』(昭和四)と「南部恐山の話」(昭和五)¹³がイタコに言及していないことからして、当地のイタコマチがようやく人の目に留まるものとなったのは、既に指摘されているとおり、昭和一〇年代に入ってからなのだろう¹⁴。

実際、「恐山詣」と同年に発表された論考において、中市がイタコマチの主な開催地として名を挙げていたのは、「中郡藤代の三世寺」「川倉の観音」「大浦の愛宕山神社」という津軽地方の三ヶ所と、下北地方では「佛が宇多」(仏ヶ浦)である¹⁵。また、一九四四年(昭和一九)に本県でイタコの口寄せを視察した折口信夫の来訪先は、川倉賽の河原地蔵尊(五所川原市)であった¹⁶。

こうした状況を反映するように、一九五〇年代より前に記された自己表象としての〈恐山信仰〉には、一切イタコの関与が認められ

ない。ここでは、郷土史家・笹澤魯羊が戦前に発表した諸作と大湊尋常高等小学校の『各科郷土教育資料』から、マス・メディア介入前の〈恐山信仰〉の状況を確認していきたい。

1 笹澤魯羊の諸作（戦前）

笹澤魯羊は下北地方を代表する郷土史家であり、戦前から一九六〇年代にかけて多くの郷土史を編纂したことで知られる。一八八五年（明治一八）に八戸町で生まれた笹澤は、一九〇三年（明治三六）年に上京し、内閣統計局に勤めるかたわら正則英語学校夜間部を卒業。帰郷後は書記職を経て、一九一〇年（明治四三）に『奥南新報』の記者に就任し、以来、『はちのへ』『陸奥日報』といった地方紙で活躍した。一九二〇年（大正九）に『弘前新聞』を主宰したが、同年には県議・河野栄蔵の懇望を受けて下北の地へ移住し、ここで『下北新報』を創刊する運びとなっている¹⁷。

笹澤の郷土研究はこうした記者生活の「余技」として始められたものであったが、その仕事は「余技」の範疇を完全に逸している（主要著書・論考については【表11・1】を参照）。戦前の業績に限って言えば、田名部町に移住した翌年（一九二一年）には早くも『下北郡地方誌』を刊行しており、これを足掛かりに、当地方の七ヶ町村に及ぶ町村誌を一人で、しかもわずか四年のうちに編纂するという快挙を成し遂げた。

『下北郡地方誌（下北地方誌）』は、郷土史家・笹澤魯羊にとつての記念碑的作品であると同時に、下北半島初の地方史という点で、当地における郷土研究の起点となる作品でもある¹⁸。名称を改めつつ第四版まで上梓された本誌は、本来、青森県産牛馬共進会・青森県電気協会が田名部町で開かれるに際して「未知未見の人をして郡の一斑を了得せしむる」ために編纂された、いわば産業振興といった文脈下で作成された冊子であった。そうした出自もあってか、初版の『下北郡地方誌』は民俗等への目配りに乏しく、恐山についても歴史と名所の大要を記すに止まっている。だが、同氏の飽くなき探求心によって、本誌は版を追うごとに文化の面でも記載を充実させていく。

【表11-1】笹澤魯羊書籍・論考発表年譜

発表年		書籍名・論考名	備考
1915	大正4	『川内案内』	
1917	大正6	『川内案内』	
1920	大正9		笹澤、下北地方(田名部)に移住
1921	大正10	『下北郡地方誌(初版)』	
1922	大正11	『下北案内(初版)』	※所蔵未確認(12版より存在を確認)
1923	大正12	『下北案内(12版)』	
1926	大正15	『下北郡地方誌(訂正再版)』	
1930	昭和5	『下北地方誌(増補3版)』(=『下北郡地方誌(増補3版)』)	
1934	昭和9	『下北地方誌(増補4版)』(=『下北郡地方誌(増補4版)』)	
		『大畑町誌』(初版)	
1935	昭和10	『大湊町誌』	
		『田名部町誌』(初版)	
1936	昭和11	『東通村誌』(初版)	
		『川内町誌』	
1937	昭和12	『田名部町誌』(2版)	
		『佐井村誌』	
		『大畑町誌』(2版)	
1938	昭和13	『風間浦村誌』	
		「奥羽の霊場恐山」(雑誌『うとう』第24号)	
1939	昭和14	『大畑町誌』(3版)	
		『大畑町誌』(4版)	
		『田名部町誌(3版)』	※「奥羽の霊場恐山」を収録
1952	昭和27	『下北半島史(初版)』	
1953	昭和28	『宇曽利百話(初版)』	
1956	昭和31	『下北半島史(増補再版)』	
1957	昭和32	『宇曽利百話(増補再版)』	
1961	昭和36	『宇曽利百話(増補3版)』	
1962	昭和37	『下北半島史(増補3版)』	
1963	昭和38	『大畑町誌』(5版)	
1964	昭和39	『東通村誌』(2版)	
1965	昭和40	「宇曽利山雑記」(雑誌『うそり』第2号)	
1966	昭和41	『下北半島史(改訂4版)』	

【参考】

- 1)「魯羊出版年譜」(笹澤魯羊『下北半島史(改訂4版)』下北郷土会、昭和41年、273頁)。
- 2)「下北地方の民俗研究史年表」「『うそり』所収民俗関係論考目録」(青森県史編さん民俗部会編『青森県史 民俗編 資料下北』青森県、2007年、466-478、479-480頁)。

〈恐山信仰〉に着目した場合、その記述が大幅に増えるのは、一九三〇年（昭和五）に『下北地方誌』として刊行された第三版からである¹⁹。本誌には一九二六年（大正一五）の増補再版時より「伝説の部」が新設され、伝承や習俗に関する事項が収められるようになっていた。ここに第三版で追加されたのが、「恐山異聞」である。「恐山異聞」には当地にまつわる「奇蹟的な話」が三編収録されており、これに四頁もの紙面が割かれていることは注目に値する。

笹澤が「奇蹟的な話」を、直後にわざわざ「人が死ねばその魂は恐山に行くとか、或は瀕死の病人が恐山にお参りしたとか、種々と不思議な言ひ伝へがある」と言い換えているように、当項目で取り上げられる「異聞」とは、慈覚大師の開山縁起や諸仏の靈驗譚ではなく、生者と死者との邂逅に関する民間伝承である。左にその一例を示す。

曾つて田名部の某が、夫人と共に菩提寺に泊っていた際、或る夕、同夫婦が湯から戻つて部屋に入らうとしたら障子に若い娘の姿が写つた、衣摺れの音さいすると思つたら、忽ちその姿が消え失せたので、夫妻は襟元から冷水を浴びせられた様に慄然とし、寺男達の詰め居る所へ戻り、右の次第を話した、寺男に川村某といふ軍人上りの男がいたが、部屋には別に誰をも案内した筈がない、それは聊か不思議といふので、その部屋を調べに行くと、寺男の川村が障子を明けた拍子に、何か肩に摺れた感じはしたが、部屋の中には全く誰も居なかつた、但し翌日になつて隣部屋に泊っていた、岩手県から登山した参詣の婆さんの許へ、国から『娘死んだ』との電報が届けられた、多分その娘さんの霊が部屋間違ひをしたのであつたらうといふ話であつた。²⁰

これらの邂逅譚で注目されるのは、生者と死者との接触を実現している要因である。「恐山異聞」の邂逅譚は、いずれも霊場の境内やその周辺区域に立ち入った者が「期せずして」死者の音容に触れる、という筋書きになっている。ゆえに、死者との接触に至るまでの手続きが明示されておらず、何が両者の媒介を果たしているのかを把握するのが難しい。だが、第五章で得た霊媒の変化に関する知見を踏まえるならば、「恐山異聞」における生者と死者の媒介装置が「恐山」であることは明白である。

本誌の最終稿となる第四版は一九三四年（昭和九）に出版され、その際、「恐山異聞」には「瀕死の病人が恐山に登るのを目撃した

話”が追加されている。しかし、恐山への参入を機に死者の音容に触れ得る点では、前掲の邂逅譚もまた、決して従来の伝承と構造を異にするわけではない。

このように、笹澤が一九五〇年代より前に発表したテキスト内の〈恐山信仰〉において、生者と死者との媒介を果たしているのは他でもない、恐山という場そのものであり、霊媒としてのイタコの関与は認められない。ただし、これはあくまでも〈恐山信仰〉に限った話であって、テキスト全般を通じてイタコへの言及が皆無な訳ではない。では、イタコの関与する箇所がどこかと言えば、それは「おしらさま」の項目である。

『下北地方誌』の完成を見た笹澤は、一九三四年（昭和九）より下北地方の各町村誌の編纂に着手し、一連の著作で該当地区のオシラサマの状況をまとめている。イタコの関与が確認されるのは、オシラサマの祭祀もしくは所有者に関する事項である。

『東通村誌（初版）』下北新報社、一九三六年（昭和一一）

川島のおしらさまは明治二十一年の大火に焼けた、而も家族の者が昔の火事の際に、おしらさまが独りで飛び出した話を思ひ出して、一度手を掛けたが遂に持出さなかつたため焼けた。五六年以前川島の家に病人があつたとき、おしらさまが又祀られたいさうだと、巫女が占つたために新しく拵へた。〔一二七、一二八頁〕

『川内町誌』下北新報社、一九三六年（昭和一一）

イタコの家でない限りは、大抵おしらさまを箱に入れたまま秘めて居るけれども、松本氏は大変におしらさまの信仰家であつて、祭壇を設けて毎朝夕燈明を献じ礼拝して居る。〔一二四頁〕

以上の点より明らかとなるのは、笹澤魯羊の構成した「自文化」という表象上の領域において、〈恐山信仰〉と〈イタコ〉とが各々全く別個の文化として存在していた事実である。

なお、笹澤が「おしらさま」を町村誌の項目に加える一因となったのは、八戸郷土研究会の小井川潤次郎からの勧めであったようだ。一九六九年（昭和四四）七月二〇日の『読売新聞』に掲載されたエッセイの中で、小井川は「笹澤魯羊さんが、生まれ故郷の八戸にかえり、しばらく滞在されたのは八戸市になった当初（論者注…昭和四年頃）のことだった。その間に数度たずねられたのに、ちょうど私がオシラサマに手をつけていたころなので、下北半島のオシラサマの状態を書き伝えることを勧め、さっそくその後の著書にはその項を見せてくれた」と述懐している。小井川や笹澤が柳田國男と交流を有し、そのネットワーク内にあった事実には「おしらさま」をめぐる前掲の動向は、笹澤の「自文化」が当時発展の途にあった民俗学という学問的まなざしの下に成立していたことを示唆するものと言えよう。

2 大畑巖編『各科郷土教育資料』（大湊尋常高等小学校、一九三三年）

しかしながら、笹澤のテクストに見られた特徴が、全て彼の独自性に帰すものであるかと言え、決してそうではない。同様の特徴は、もう一方の表象主体である、郷土教育の参与者によって構成された「自文化」にも共有されている。

大湊尋常高等小学校が一九三三年（昭和八）に刊行した『各科郷土教育資料』は、児童と職員が行った地域調査を基に作成された教科別の教材集であり、民俗事象に関する多くの記述を含むことから「質量ともに優れた記録」と評されている²¹。〈恐山信仰〉を扱っているのは、この中の修身科の教材で、「七、郷土の迷信」において「恐山」を次のように描写している。

当地方では、死者の霊は皆恐山へ集まるものと、一般に信ぜられている。それで死者が来ると、必ず恐山へ参詣することを忘れない。毎年七月廿四日を中心として、前後一週間を恐山の祭礼とし大供養をなすので、当町は勿論、各方面から集まる善男善女は数千に達し、為に恐山境内は立錫の余地もない程混雑する。この様なわけだから、恐山についての迷信は非常に多く、一々数へ挙げる事が出来ない程である。例へば、三途の川の太鼓橋は心の悪い人には、針の様に細く見えて渡れないとか、河岸の柳は鬼に見えるとか、その他賽の河原には幼児の亡霊が集まって、鬼を防ぐ為に石を積むとか言はれているが、之等は皆前述の様に、死

者の集まるところと言ふ迷信に基いて、つくり出されたものである。²²

死者との邂逅には触れていないものの、右の解説は「死者の集まるところ」である恐山の特徴を「場」に起因する奇譚の多さに求める点で、笹澤の提示した〈恐山信仰〉の在り様に共鳴する。すなわち、こちらのテキストでも、超自然的領域の表出をもたらしているのはやはり恐山自体であり、ここにイタコのような媒介者の関与は認められない。そのうえで、やはりイタコに対する言及は、同じ「郷土の迷信」の中でも「恐山」とは全く別の項目でなされている。

「おしらあそび。」（部分抜粋）

これは「おしらさま」と称する神様を、巫女（いたこ）が呪文を唱へながら、躍らせている中に、この「おしらさま」の霊が巫女にうつり、巫女はおしらさまの代りとなつて、いろいろの予言を宣するのである。（中略）これを信ずるのは、主として老婆達で、若干の米穀・金銭などを報酬として巫女に与へて、この「おしらさま」をあそばせる（神下ろし）のである²³。

「口寄せ。」（部分抜粋）

これも前者同様、巫女を霊媒として色々の予言を聴くのであるが、前者は「おしら様」からきくのであり、これは近親の亡霊からきくのである。やはり一定の賃金を払つて仏を下ろして貰ふのである。即ち、ローソクと賃金を巫女の前に差出して「何月何日の仏を呼んでくれ」と言ふと、巫女は珠数を爪繰りながら、呪文を唱へる。やがて、その霊が巫女にうちり、亡霊の代弁として、色々の伝言をなすのである。然かも、之は予言を為すに止まらず、亡霊の消息を伝へるところが前者と異なるところである²⁴。

オシラサマとの関係でイタコを取り上げている点は笹澤と同様であるが、ここでは神事に当たる「おしらあそび」と共に、死者儀礼に当たる「口寄せ」も挙げられている。佐井尋常高等小学校の『郷土調査』（一九三六年）にも「一ヶ年一度「イタコ」ノ口ヨセト云

フ事ヲ執フ」(字磯谷)²⁵との記述があることを踏まえれば、口寄せもまたイタコの主要な商売として下北の人々に親しまれていたの
だろう。とは言え、死者の魂という対象を共有しながらも、これらの項目に恐山との関わりは見受けられず、本誌の場合にも〈恐山信
仰〉と〈イタコ〉とは各々独立に文化の領域を築いている。

このように、マス・メディアが介入する前段階の〈恐山信仰〉において、人々と死者を筆頭とする超自然的領域との媒介作用の源泉
は、偏に恐山という場の靈性に帰されていた。それでは、こうした〈自文化〉の在り様に対し、《恐山のイタコ》という他者のまなざし
は、一体いかなる影響を与えたのか。

第三節 他者のまなざしと〈恐山信仰〉の再編

1 マス・メディアのまなざしと〈恐山信仰〉の再編

昭和一〇年代によく体を成してきたとみられる恐山のイタコマチは、戦死者の増加という時勢を背景に急成長を遂げ、一九五〇
年代の段階で、既に当地の死者儀礼として一定の地位を占めるに至っていた。恐山の太祭が年々参加者を増やし、その活況を地方紙が
写真付きで報じていた当時の状況を考えれば、当地のイタコマチが全国規模の報道機関の目に留まるのは時間の問題だったと言えよう。
こうして一九五〇年代末に激しい報道合戦が展開され、一九六〇年代には高い知名度を誇った《恐山のイタコ》だったが、マス・メ
ディアを介した表象の普及は大衆文化領域内の変化に止まらず、恐山の実態をも一変させた。例えば、一九五九年の大祭に参加したC・
ブラッカーは、当時の様子を述べるに際し、次の注記を行っている。

ここに記述した光景は筆者が一九五九年に見学したもののだが、現在では見られない。翌年、この行事はテレビ中継に値するとい
うことになり、数分間全国に放映された。その結果、イタコの集いは今や観光客の注目の的となり、雰囲気はメディアと機械に占
領されてしまった²⁶。

一九六〇年代以降の恐山の現実、マス・メディアの構築する疑似的現実との交渉の中に存在してきたと述べてよい。そして、これは一九六〇年代以降の恐山を語る以上、その語り手が《恐山のイタコ》との対峙を免れ得なかったこと、すなわち、他者のまなざしを経由した「恐山のイタコ」の価値形成を通じて、《恐山信仰》の領域を再規定せざるを得なかったことを意味している。

管見の限り、《恐山信仰》の中にイタコを位置づけるテキストの初出としては、むつ市議会委員を務めた佐藤鉄蔵の「恐山とイダコ」が挙げられる。現状、本稿は青森県立図書館にしか所蔵が認められないうえに、論考の複写のみが保存されている状況のため、正確な出版年や掲載紙は定かでない。ただし、文末には「昭和三十六年七月」の日付があり、表題に付された「東北電力むつ営業所」の語より東北電力の関連紙に掲載されたとの推測が成り立つ。

「恐山とイダコ」で注視されるのは、「イダコ」を語るに際しての契機である。「恐山」と「イダコ」とが並置される表題に反し、論考は冒頭で恐山の歴史に触れた後、「イダコ」の記述に終始する。この契機として佐藤が切り出すのは、テレビやラジオが寄せる恐山のイタコマチへの関心と、具体例に相応する多摩芸術学園映画科一行と自身との交遊録である。一九五〇年代時点でのイタコマチの盛況ぶりを想起すれば、それが「自文化」の域に上って来るのは当然の成り行きであった。しかしながら、その原動力が文化の「内」ではなく、「外」にあった事実、「自文化」の相対性を考えるうえで興味深い。つまり、《恐山信仰》に「イタコ」を生み出したのはマス・メディアという名の他者であり、結果として、《恐山信仰》における生者と死者との媒介主体は、恐山からイタコへと移行したことになる。ここには、他者のまなざしに起因した「自文化」の発見という、「文化の客体化」のモデル的状况がありありと映し出されている。とは言え、事態は単純ではなかった。なぜなら、当時、恐山のイタコマチにまなざしを向けていた他者は、マス・メディアのみではなかったからである。

2 《恐山信仰》の再編とアカデミズムのまなざし

マス・メディアと同時期に当地のイタコマチに注目し始めた他者、それは民俗学や宗教学、精神医学を筆頭とするアカデミズムの領

域であった。海軍基地の設置に伴い、地域に関する情報が軍事機密とされた過去を持つ下北半島にあって、恐山の研究が本格化したのは、戦後、一九五〇年代のことである。東北大学主導の総合研究「東北地方における呪術と宗教の機能と形態」(一九五一・五三年)や、順天堂大学医学部精神神経科学教室の「シャマン」調査(一九五五・六〇年)を嚆矢として²⁷、当地のイタコマチに関する研究は一九六〇年代を通じて増加していった。そうした中で学界内外に最もインパクトを与えたのは、おそらく九学会連合による共同調査だろう。複数学会の共同研究団体である九学会連合は、一九五〇年・五一年に行われた対馬での共同調査を皮切りに、能登、奄美、佐渡とフイールド調査を重ね、続く対象に選出された下北半島の調査を一九六三年に開始した。初期の三調査を跡付けた坂野徹は、九学会連合の調査に対する社会的関心の高さ、とりわけ、対象となった地域における関心の高さを指摘しているが²⁸、これは下北の場合も例外ではなく、青森県のローカル紙である『東奥日報』が連合の動向を伝えている。

九学会連合による下北調査は、恐山信仰の解明に飛躍的な進展をもたらした。この任に当たったのは、東北大学の総合研究で一九五一年より恐山の調査を行ってきた、宗教学者の楠正弘である。楠は、一九六七年の最終報告書『下北―自然・文化・社会』に「下北の宗教」を執筆した後、翌年に同名の単著を刊行、一九八四年には増補改訂版に当たる『庶民信仰の世界』を上梓した。「現世祈祷」「死者供養」「湯治」から成る恐山信仰の構造を明らかにした本書において、イタコの口寄せは死者供養を担う儀礼の一つとして、当地の信仰の中に位置付けられている。

一方、時を同じくして活発化したシャーマニズム研究は、イタコという宗教者への着目から、彼らが営む巫業の一形態として恐山のイタコマチを取り上げた。その代表は桜井徳太郎が手掛けた一連の研究であり、恐山については、とりわけ一九七四年・七七年刊行の『日本のシャーマニズム(上巻・下巻)』が挙げられる。さらに、桜井の協力者であった高松敬吉は『巫俗と他界観に関する民俗学的研究』(一九八三年)をまとめ、巫俗と他界観の探究を通じて下北半島の民間信仰の把握を試みている。

こうした粗描からも分かるように、マス・メディアが恐山のイタコマチを競って報じるようになった時期は、奇しくも、アカデミズムがそれを注視し始めた時期に重なっている。すなわち、一九五〇年代以降の恐山とは、イタコマチという対象をめぐる、二つの他者のまなざしが交錯する場であった。マス・メディアのまなざしを契機とした〈恐山信仰〉の再編は、このもう一つの他者のまなざし

との関わりの中に成立していくことになる。

第四節 自己規定のストラテジー（一）―「自文化でないもの」としての「恐山のイタコ」―

〈恐山信仰〉再編の具体相に目を向けた場合、その方向性は、語り手が「恐山のイタコ」に付与する価値によって二分される。一つは、恐山のイタコに対して「自文化」につながる価値を見出し、これを恐山信仰の中に肯定的に位置付けていくような方向性。もう一つは、恐山のイタコを「自文化」と見なすことに否定的で、これを「恐山信仰でないもの」と捉えるような方向性である。本章ではまず後者の立場に注目し、立花勇と笹澤魯羊の言説から、そこで展開されている自己規定に際しての戦略を確認したい。

1 立花勇「恐山信仰」（むつ市史編さん委員会『むつ市史 民俗編』むつ市、一九八六年）

否定派の立場から話を始めたのには理由がある。通時的・共時的関係性の点に鑑みて、そもそも恐山とイタコとの結び付きは強固なものではない。イタコが恐山に来るのは祭典時に限られるうえ、彼らの巫業は数ある宗教儀礼の一つに過ぎない。しかも、霊場管理者たる菩提寺とイタコとは、場所の貸借で接点を有するのみである。また、通時的に見ても、当地にイタコマチが地位を確立した時期は、昭和一〇年代を遡らないだろう。畢竟、恐山のイタコマチは、それを恐山信仰の中に位置づけていくには困難の多い事象であった。

そうした実態を踏まえ、恐山のイタコを「自文化」とすることに慎重な姿勢を示したのが、在地の民俗研究者・立花勇（一九二八―一九九五）である。今回取り上げる「恐山信仰」は『むつ市史 民俗編』に収録された項目の一つであるが、驚くことに、本書の全項目は立花一人の手で執筆されている。

「地方史」や「地域史」と称される戦後の営みが、主観性を孕む旧来の郷土史的営為に対する批判の下に成立してきた経緯を考えれば、当該テキストに自己表象の評価を下すのは容易ではない。しかしながら、立花が提示した「厳しい風土と自然条件の下で営々と額に汗し、働き、自らの生活文化をつくりあげ、それを後世に伝承させてきた祖先たちの生活と文化と生き方を今一度見直しする」²⁹と

いう『むつ市史』編さんの意味」や、テキストに内在するある種の主張性は、本書に備わる自己表象的性格を示唆している。

恐山信仰の概要を述べた導入部（「(1) 恐山と恐山信仰」）は、その多くをむつ市文化財審議委員会初代委員長の言葉と楠正弘『庶民信仰の世界』からの引用が占めており、とりわけ後者は、第一部・第一章の冒頭から二頁半にわたって長文の抜粋がなされている。よって、立花自身の記述は数行にとどまるわけだが、注目されるのは、彼が引用に与えた文脈である。

抜粋された楠らの文章は、いずれも、現世祈祷と死者供養が入り混じる恐山信仰の多様性を的確に言い表したものであった。立花がこれらの引用に付与した役割、それは、マス・メディアの構成した恐山表象を否定するための論拠である。先行する楠らの言説を基に、立花は『恐山のイタコ／恐山Ⅱイタコ』を含め三つの大衆的なイメージを否定していく。

マスコミは恐山信仰を、原始信仰や未開信仰とけん伝したり、恐山を死者の山としたり、地藏堂をイタコ寺とし、あたかもイタコが昔から恐山信仰に付随したもののように伝えたりしてきた。

しかし、恐山信仰は（中略）庶民の側からすると豊作を祈る現世祈祷と、死者供養と湯治を柱とする具体的な機能による信仰であり、（中略）巫女が恐山大祭に参加するようになったのも、その歴史は浅く、国鉄大湊線が開通後の大正末・昭和初期ころからといわれ、現在みられるように夏の恐山大祭に数十人ものイタコが集まるようになったのは戦後マスコミによって採り上げられるようになったからである。³⁰

『恐山のイタコ』に焦点を絞れば、ここで批判の対象となっているのは、表象客体の選択／捨象に伴う恐山とイタコとの癒着であり、これを立花は、恐山信仰の多様性とイタコマチの歴史という観点から否定している。つまり、当該テキストに存在する「マス・メディアのまなざしと文化実態とのズレに対する申し立て」というモチベーションは、恐山とイタコとの通時的・共時的な関係の「希薄さ」に目を向けることで、イタコを恐山信仰の外側に置くようなベクトルで作用していると言えよう。アカデミズムの領域で形成された楠の言説は、こうした自己表象の企ての内に図らずも取り込まれていることになる。

以上のような自己規定の戦略性は、「(7) 恐山とイタコの関係」にも顕著に表れている。文字通り、恐山とイタコとの関係を言明する本章は、まさにイタコの布置を通じた〈恐山信仰〉の再規定を実行する点において、本論の問題意識上、極めて重要な位置を占めている。では、イタコの価値付けに際し、いかなる戦略が用いられたかと言えば、それもまた、マス・メディアの形成する表象への反論という手段であった。

昭和三十年代以降、恐山の祭典がテレビ等のマスコミによって大きく取り上げられるようになってから、恐山を「イタコ寺」とよぶ人がある。(中略)

だが、実際には、イタコは七月二十日から二十四日へかけての夏の大祭期間中わずか四日間のみ、恐山に来るだけであり、恐山の死の儀礼にわずかにしかかわるにすぎない。³¹

この起点が物語っているように、反論の標的に定められたイメージは、先と同様「恐山とイタコとの癒着」であり、ここでは恐山信仰の多様性とイタコマチの歴史に「寺院とイタコとの関係」を加えた三つの観点から、より具にイメージの否定が試みられている。加えて、本文中で展開される著者自身の調査に依拠した反論は、楠らの言説を用いた導入部に「客観性」の役を負わせると共に、それとの相乗効果により否定の重層化に成功している。

とは言え、立花もマス・メディアのまなざしに全く理解を示していないわけではなく、一連の反論を終えた後、イタコの口寄せが恐山大祭で重要な機能を果たす現状を認めている。ただし、共時的根拠に依る反証を許容しつつも、彼が文末で読者に求めている「理解」とは、あくまで通時的観点に立脚したイタコと恐山信仰との分離を志向するものであった。

恐山信仰において、死の儀礼ともいえるべき夏の大祭に、現在はイタコが大きなかかわりをもっていることもまた事実であり、そのかわりは今後ますます強くなっていくことも予想されるところであるが、いまここでは、イタコの恐山信仰とのかかわりは決し

て古くからあるのではなく、戦後、昭和三十年代以降、マスコミによって恐山が大きく取り上げられるようになってから本格化したことを理解してもらえればよい。³²

2 笹澤魯羊『下北半嶋史』『宇曾利百話』（下北郷土会）

イタコへの積極的な言及をもつて〈恐山信仰〉を規定していったのが立花だとすれば、これと真逆の方法を取ったのが笹澤魯羊である。戦前の偉業は既述のとおりであるが、笹澤の郷土史に対する熱意は戦後も衰えることはなかった。新聞統制令による『下北新報』の廃刊後に大畑町長を務めた笹澤は、一九四六年に公職追放の憂き目に遭う。この間に旧稿を改めて編纂されたのが『宇曾利百話』と『下北半嶋史』であり、民俗編と歴史編として対をなす両書は「合せれば『下北郷土史百科全書』であろう」³³と評されるほどの大著であった。

笹澤の著作に顕著な改版は本書においても健在で、『宇曾利百話』は一九五三年に初版が刊行されてから第三版まで、『下北半嶋史』は一九五二年に初版が刊行されてから第四版まで、増補改訂版が上梓されている。ところが、計七冊にも上るこれらの著作の中に、「恐山のイタコ」への言及は殆ど見当たらない。

前者に関して言えば、『宇曾利百話』には「恐山五題」という項目が設けられており、ここでは「恐山の伝承」として死者にまつわる恐山信仰を扱っている。だが、当項目に記される伝承は、あくまで「場の靈性を介した」死者との邂逅という、戦前の著作と何ら変わりのない、イタコ不在の邂逅譚である。そのうえで、「巫女（いたこ）」に対する言及は、やはり「おしら神」の項目でなされている。

また、『下北半嶋史』の場合にも、「宇曾利山地蔵堂」（恐山）の項目が設けられてはいるものの、初版から一九六二年の第三版に至るまでの当該項目に、「恐山のイタコ」の記述は見られない。本編中に記載が無いにも拘わらず、平野産業経済研究所・坂本功の寄せた序文（第三版）が、恐山を「いたこの口寄の地」と語っている状況は、笹澤のまなざしとマス・メディアが牽引する同時代的なそれとのズレを浮き彫りにする。

笹澤が描く〈恐山信仰〉にイタコが全くもって不在かと言えば、決してそうではない。ただし、それが登場するのは、『下北半嶋史』

の第四版、ただ一度きりである。『下北半嶋史（改訂四版）』は、『恐山のイタコ』ブームの真っ只中にあった一九六六年に刊行され、本書に至って遂にイタコへの言及が表れる。だが、満を持して登場したその記述は驚くほど短く、淡泊なものであった。

明治三十年頃、祭礼の日に登山した幸田露伴の紀行文にも、白衣の修行者や乞食、物貰ひの者が諸方から集まったとある。いたこは前には居らなかった。いたこの口寄せ風景は、戦後言論の解放から来た一現象である。³⁴

恐山のイタコをめぐる外部の動きが顕著となるのが一九六〇年前後であることを考えれば、一九五〇年代に書かれた著作に見る「恐山のイタコ」の不在は、さほど不自然な状況とは言えない。しかし、これが以降に出版されたテキストでも継続しているとすれば、話は別である。恐山の景観をも変貌させた一連の変化を、笹澤が見過ごしていたとは考えづらい。事実、むつ市大畑公民館・笹澤魯羊資料室に所蔵された彼のスクラップブック（新聞記事の切り抜きを張り付けたもの）には、恐山の観光地化や九学会連合の調査等を報じた『東奥日報』の記事が確認され（写真11・1、11・2）、ここには当然の如くイタコに関する言及も内包されていた³⁵。したがって、右に述べた六〇年代以降の著作に見る特徴とは、他者のまなざしの下に構築された自己表象、すなわち、他者のまなざしに応答した笹澤の意思表示と捉えてよいだろう。

では、笹澤の意思とは何か。これを推察するにあたって指針を与えてくれるのが、笹澤と交流を有した八戸の郷土史家・小井川潤次郎（一八八八・一九七四）の言葉である。一九六九年七月二〇日の『読売新聞（朝刊）』に掲載された「恐山の巫女」という記事で、小井川は次のような発言を行っている。

（論者注…大祭には二、三度行ったが）恐山と巫女（いたこ）とは、もともと無縁のものと思っていたのは、私の頭に、巫女がなかったためだったろうか。（中略）オシラサマと巫女とは別なものだが、巫女の「春祈祷（きとう）」の中ではオシラサマが大きい

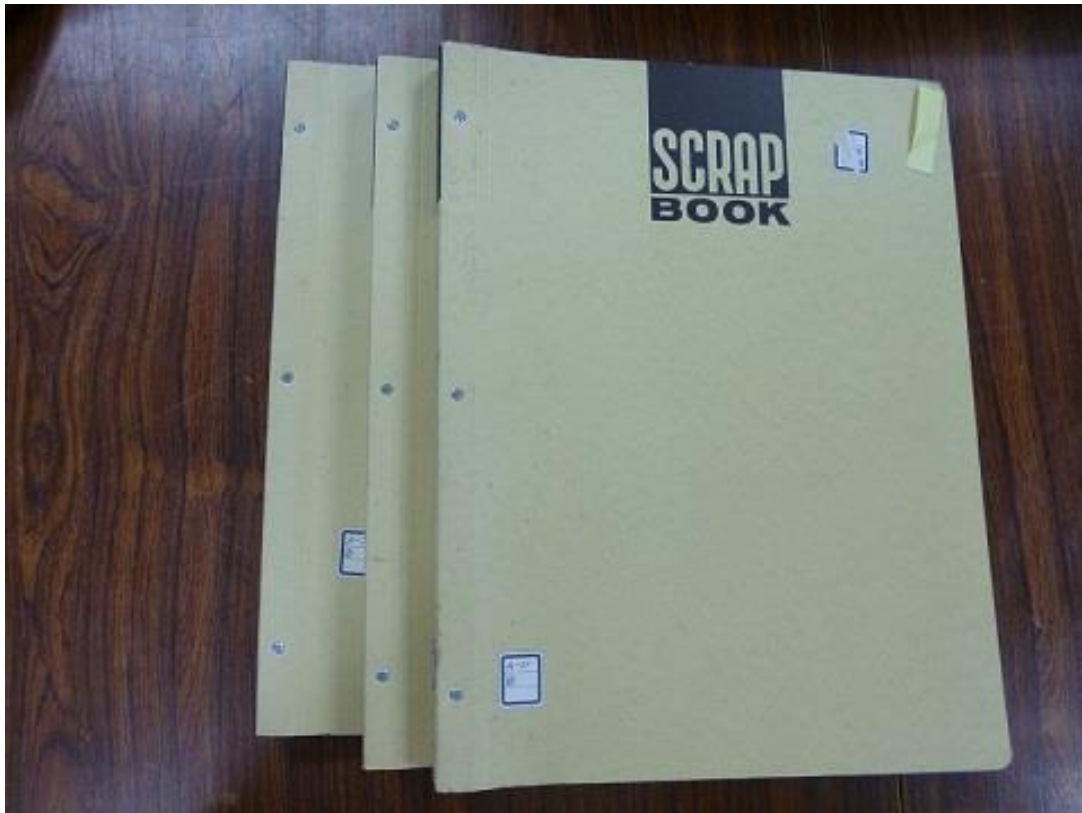


写真 11 - 1 笹澤魯羊のスクラップブック



写真 11 - 2 笹澤魯羊のスクラップブック

一つの存在だった。下北半島の巫女―恐山の巫女をあまり大きく考えないのもそのためだった。

つまり、小井川の認識におけるイタコは恐山と結び付きを有しておらず、その「商売」にしても、オシラサマ祭祀の方が、恐山に代表されるイタコマチよりも大きなウェイトを占めていたことになる。この認識と笹澤が描く自己像との符号は、決して偶然の産物ではないだろう。小井川と笹澤は共に明治期に生まれ、戦前より長らく郷土の文化に関心を持ってきた人物であり、この来歴を考慮するならば、戦後に規模を拡大した恐山のイタコマチに対する前掲の認識にも納得がいく。

以上の事柄を踏まえたうえで表象を構成した意思を推し量れば、笹澤は自他のまなざしを通じて「恐山のイタコ」を認識してはいたものの、それを恐山信仰の一部と捉えてはいなかったものと考えられる。笹澤にとつての恐山信仰とは、あくまで場の霊性を介して死者との交流が果たされる事象であり、「オシラサマの祭祀者」であるところのイタコとは別個の存在であった。ゆえに、彼が描く〈自文化〉の領域においては、戦前に形成された「イタコのいない自己像」が、一九五〇年代以降も維持されたのではないだろうか。ただし、戦前と差異の無いこれらの像が、他者のまなざしとの関係の中で選り取られた像である事実には留意が必要である。

同時代的な動向より考えて、『下北半島史（改訂四版）』に加えられた恐山のイタコに関する記述は、他者のまなざしを受けて「やむなく」付加された文章だったのだろう。だが、やむを得ない加筆とは、裏を返せば、他者のまなざしが「恐山のイタコ」を〈自文化〉の俎上に載せる原動力となることの証左とも言える。

第五節 自己規定のストラテジー（二）―自文化としての「恐山のイタコ」―

否定派の論理が物語っているように、恐山とイタコとの結び付きは通時的・共時的いずれの場合にも決して強固なものではなかった。では、恐山のイタコを恐山信仰の内に位置付けていった人々は、一体いかなる価値の創出をもって前掲のウィークポイントを克服して

いったのだろうか。

まず、マス・メディアのまなざしの布置に言及しておけば、最終的には「恐山のイタコの肯定」という同一の立場へ行き着くにも拘わらず、これに対する評価は意外にも二分されている。差異の要因となつてゐるのは各々の着目点で、一方が《恐山のイタコ》の膾炙に伴う事象の知名度に目を向け、恐山の現状として受け入れるのに対して、他方は表象に付与された意味と民俗文化の実態とのズレに着目し、その否定を通じて「恐山のイタコ」を定位している。到達地こそ違えど、後者のやり方が前章で立花が取った手法と重なることは言うまでもない。同じ対象と対峙しながらも、その評価や辿り着く価値が語り手ごとに万別である様は、「自己」や「文化」における絶対的価値の不在をあらためて明示する。

このように、マス・メディアのまなざしの処遇には異同がある肯定派だが、彼らの「恐山のイタコ」に対する価値の創出には共通の戦略を見出すことが出来る。ここでは、森勇男（一九一五・二〇〇四）の著作を参考にそれを確認していききたい。

下北郡脇野沢村出身の森勇男は、教育に尽力する傍ら下北地方の民俗を研究し、多数の著作を残した。そんな彼にとって最大の関心事だったのが、恐山とイタコである。一九七五年の『霊場恐山物語』を皮切りに、森は恐山関連の書籍を計一一冊刊行しており、全ての著作においてイタコマチを恐山信仰の一部として積極的に取り上げている。マス・メディアによる報道合戦が始まった一九六〇年代以降、「自文化」のフィールドで恐山と共にイタコを最も肯定的に語った人物、それが森勇男であった。『霊場恐山物語』が一九九五年の時点で第一〇版を数えているように、森の著作は地域内外に一定の影響力を有してきたと考えられる。卑近な例となるが、論者が東京（上野）と青森県弘前市内の古書店で購入した『霊場恐山物語』と『南部霊場恐山由来と伝説』（一九八一年）とはそれぞれ、霊場恐山の入山券とむつ湾フェリーの時刻表とが挟まっていた（写真 11・3、11・4）。

森のテクストを参照した場合、そこには「恐山のイタコ」の価値形成に際し、二つの方策を見出すことが出来る。一つは、現在の恐山においてイタコが果たす役割の重要性に着目する方法で、共時的な宗教的機能を評価するこのやり方は、歴史の浅さや恐山との限定的な関係性といったイタコマチのウィークポイントを乗り越えるにあたって、最善の策と考えられる。だが、森を始め多くの論者が力を注ぐのは、むしろ二つ目に挙げられる「日本文化の古型の保存」を主張する方法である。



写真 11 - 3 『霊場恐山物語』に挟まっていた入山券

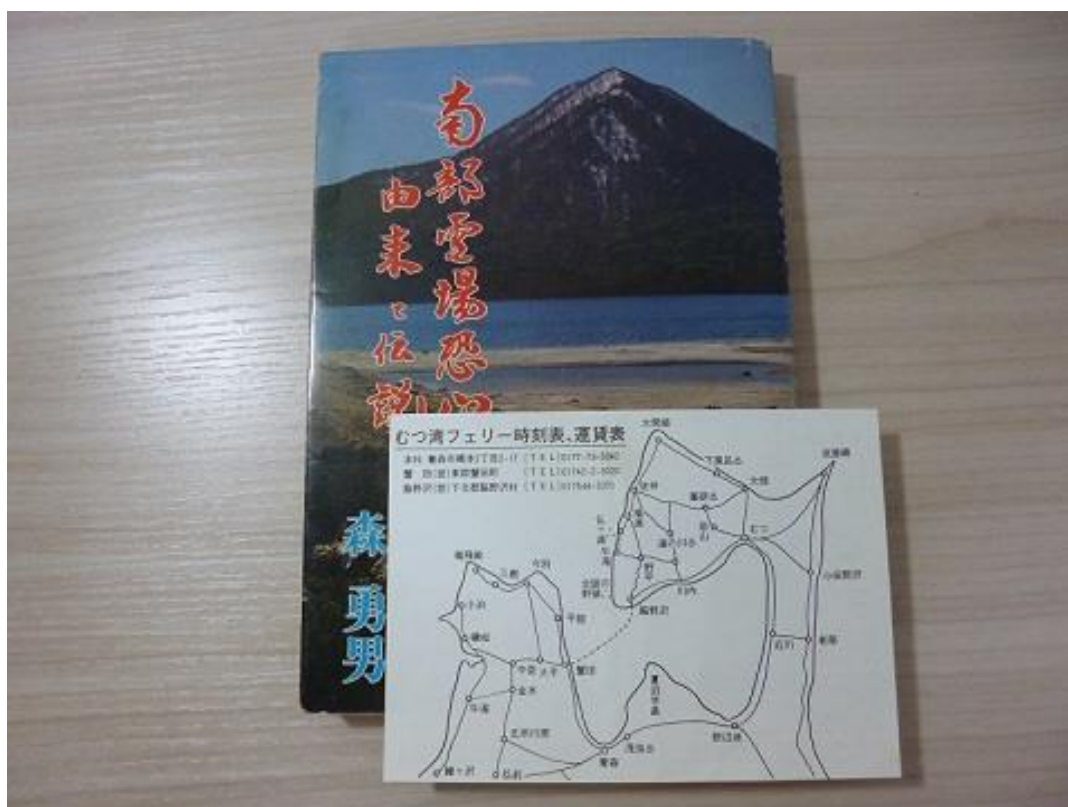


写真 11 - 4 『南部霊場恐山由来と伝説』に挟まっていたフェリーの時刻表

要点を先に述べてしまえば、この戦略は一見すると矛盾のようにも思われるが、「地域からの逸脱」によって恐山のイタコを「自文化」の内へと取り込んでいる。すなわち、「恐山のイタコ」という特定の事例を、「イタコ」や「口寄せ」のようなより大きな文化体系へとスライドさせ、それをさらに大きな「日本文化」の通時的流れの中に置くことで価値を創出する方法であり、この時、下北地方に立脚した語り手の「自己」は、イタコの成立基盤である東北地方、そして日本へと拡張されることになる。

偏に「日本文化」とは言うものの、実際の運用にあたって持ち出される文脈は語り手やテキストによって様々だ。例えば、『下北風土記』において、森は恐山のイタコを「日本の芸能」の文脈に位置付けている。

森勇男『下北風土記』波岡書店、一九七六年

イタコの口寄せもその動作も、日本音楽の原点をさぐる大切な糸口である。イタコの口寄せ、巫女やおしら様の祭文奏上が、やがて街頭で門付の祭文語りとなり、信仰の為の念仏三昧が念仏踊りとなり説教節や風流踊りへと発展して行った日本の芸能の由来をさぐる時、そこには切実な信仰に基づく祈りや口説きから発展したとみられる。〔八二頁〕

また、「日本の芸能」と並行して森が用いる文脈としては、「日本の巫女」が挙げられる。前者と同様、「日本の巫女」もまた森のテキストには特徴的な文脈であるが、それを端的に表しているのは、イタコ研究の集大成とも言うべき『霊場恐山と下北の民俗』（北の街社、一九九五年）であろう。文献上に見る昔日の巫女を「神代の巫女」と「上代王朝の巫女（イタコ）」という枠組みで整理し、これを恐山のイタコへとつなげる本書の叙述は、ベクトルは逆なものの、「恐山のイタコ→イタコ→日本の巫女」という構図の存在をよく示している。

「日本文化の古型の保存」を主張する方策は、森に限って見られるものではなく、〈恐山信仰〉を語る他の人々のテキスト中にも確認することが出来る。次に挙げる大山順道と祐川法幢はいずれも下北に縁のある人物であるが、彼らは各々「民族的願望」、「日本の遊芸人」といった文脈を用いて、恐山のイタコにアルカイックな価値を生み出している。

大山順道『奥州恐山霊場』森勇男『霊場恐山物語』北の街社、一九七五年

古文書によると、巫女はその昔、社会的存在においても、また、素性を見ても高貴なる人に限られていたようである。（中略）
このように遡れば、大和民族と巫女との関係は濃いものが流れている。

恐山祭典に群集する巫女の口寄せをさげすむことや、邪教視する態度には憤りさえ覚える。彼女等の呪文には、古色の哀調が流れている。（中略）

巫女の口寄せを素直に聴こうとする我々の心には、偽らざる日本民族本来の姿を赤裸々に見出せるよう　　な気がする。「二三
七頁」

祐川法幢『霊場・恐山とイタコ（改訂版）』新人物往来社、一九七六年

霊媒イタコの歴史というものは、（中略）否応なしに堕ち込んだ非人、乞食の境界でのたうち、狂い廻り、いつか握りしめていた
生きる道が、盲女の遊芸人、つまり瞽女であったのである。「六〇頁」

これらの論理を支えているのは、柳田國男の周囲論や原初形態を求める桜井徳太郎の学問に象徴されるような、「地方に文化の古型
が残る」という、文化の新旧を重ね合わせた「中央／地方」の二項対立的構造に他ならない。近代合理主義社会の中にあって、この構
造は「旧」を後進性と捉えることで、時に「地方」に対して劣のレッテルを貼り付けてきた。実際、恐山のイタコを取り上げる初期の
雑誌記事には、その非合理性を根拠にネガティブな評価を付与するものも見受けられる。だが、「旧」に合理とは異なる何らかの価値を
見出した時、両者の関係は反転する。

つまり、恐山のイタコに肯定的な価値を生み出す前掲の戦略とは、アイデンティティの再編という水平的な領域確定の技法であると
同時に、「中央」優位に対する「地方」の抵抗もしくは「地方」の復権という、垂直的な布置を改めるための戦略でもあった。これを最

も前景化しているのが、鳴海健太郎「恐山のイダコ [idako] 覚書」である。彼は北方アジアのシャーマニズムとのつながりを視野に入れた「日本の古代文化」としての価値から、イダコを東北の後進性の象徴とする論説に対し異議を唱えている。

鳴海健太郎「恐山のイダコ [idako] 覚書」(『東奥文化』第二七号、一九六四年)

我々の北アジアの古代に関する知識は、日本の古代文化を語るうえに必須のものである。もはやイダコの問題は、単に辺境の問題にとどまらず人類愛に結びついていくものである。

(中略) 生きている民俗資料に対する無関心さに、我々は黙って手をこまねいていいだろうか。また都会人の嘲笑と侮蔑の具にされるならば、そのような偏見こそ侮蔑に価いするヒューマニズムの貧困ではなからうか。「一六頁」

このように、恐山のイダコを〈恐山信仰〉の一部とする肯定派の戦略とは、既存の権力関係の転倒をも射程に収める点において、政治的色彩の濃い策であった。そこで注視さるべきは、駆け引きの抛り所となる価値の創出に際して、アカデミズムのまなざしが一定の寄与を果たしている事実であろう。複数の研究者の名を挙げ、彼らのまなざしを自らの論に取り込んでいく鳴海や大山の手法は、奇しくも否定派の立場にある立花が使用した手法と重なる。

大山順道「奥州恐山霊場」

昨年夏の祭典、上智大学のシフアー教授やケンブリッジ大学のブラッカー女史たちがこの霊山を訪れた。シフアー教授は巫女の口寄せも含めた広く民俗学的な立場から、敬虔な態度で調査をなされたようであった。女史は、特に巫女の口寄せに焦点を絞られたようである。(中略) この方面については、岩手医大の三浦教授、順天堂医大の懸田教授たちは、精神医学の立場からであろうが、シャーマニズム研究の一環として関心を深めている。東北大の石津教授も、宗教学の立場から調査されたようである。「二三三頁」

こうした状況より浮かび上がるのは、決して他の表象領域から独立した存在などではなく、断片化し、新たな文脈の獲得によって如何様な意味をも帯び得る学術的表象の現実である。と同時に、我々が看過すべきでないのは、同じ「他者」であるにも拘らず、あくまで自己規定の契機に据えられるに過ぎないマス・メディアのまなざしに対し、一方のアカデミズムが価値形成の側面に深く立ち入っているという事実であろう。

第六節 結語

本章では、《恐山のイタコ》というマス・メディアのまなざしを、民俗文化の担い手側がいかに受容してきたのかという問いのもと、下北地方に成立する自己表象としての《恐山信仰》に焦点を当て、その再編の様子を明らかにしてきた。一九五〇年代頃より顕在化したマス・メディアのまなざしは、《恐山信仰》の語り手に他者のまなざしを経由した「恐山のイタコ」の価値形成と、これに基づく「自文化」の再規定を促した。結果、《恐山信仰》における生者と死者との媒介主体は「恐山」から「イタコ」という新たな主体へとシフトしたわけだが、ただし、そうして生じた再編が一樣ではなく、自／他の観点から「恐山のイタコ」に付与される価値の二分化、そして、語り手に応じた戦略の多様性を生じたことは既に述べたとおりである。

本章で取り上げた「自文化」の語り手達が、「民俗文化の担い手側」として想定され得る人々の中にあつて、マジョリティと呼べないことは確かだ。とは言え、ここで明らかとなった様相は、民俗文化の置かれる状況を解するには十分な事例であったかと思われる。各種メディアが生活の一部を構成する昨今の社会状況において、もはや「他者」との接触を持たない、「純粋な」民俗文化や地域社会などは存在し得ない。

論中でも概観したように、イタコマチを含む恐山信仰の研究は一九五〇年代に本格化し、シャーマニズム研究の隆盛を追い風としながら一九六〇・八〇年代に飛躍的な進展を見た。だが、そうした研究の多くが言及し、時に喜ばしくない事態として問題視しながらも、マス・メディアに起因する現象に関しては、今日に至るまで、遂に誰にも論じられることはなかった。第八章の冒頭において、論者は

その理由を、マス・メディアに媒介された現象を「偽物」と見なすブーアスティンの二分法の存在に求めたわけだが、この「真／偽」という区分には、「聖／俗」以外にも、「内／外」という区分が重ね合わされていたのではないだろうか。楠が「地・元・以・外・の・観・光・客」と述べていたように、従来の研究に表出する「信仰」と「観光」との対立構造はその証左となり得る。しかしながら、マス・メディアが映し出す民俗文化の姿を最も熱心に受容するのは、むしろ、まなざしを向けられた担い手サイドである³⁶。

〈恐山信仰〉の価値形成の具体相を確認した今、マス・メディアという他者のまなざしに対する意識の欠如が、研究者の自らのまなざしに対する自覚の無さを意味することは明白である。

¹ この点に関しては、川村清志「映像メディアにおける「民俗」の表象とその受容―石川県鳳至郡門前町七浦地区を中心として―」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第九一集、二〇〇一年）や岡田浩樹「伝統文化」のリアリティとメディア―岐阜県高山市、高山祭の事例から―（飯田・原編、前掲書）が示唆に富む。

² 太田好信『増補版』トランスポジションの思想―文化人類学の再想像―（世界思想社、二〇一〇年、一三頁）。

³ 菊地暁『柳田国男と民俗学の近代―奥能登のアエノコトの二十世紀―』（吉川弘文館、二〇〇一年、一九九頁）。

⁴ テレビ番組や地域住民の運営するホームページが描く民俗文化表象については、川村の前掲論文、また同「フォークロリズムとメディア表象―石川県門前町皆月の山王祭りを事例として―」（『日本民俗学』第二三六号）に詳しい。

⁵ この規定に際しては、由谷裕哉による「郷土史」の概念規定を参考とした（由谷裕哉・時枝務編『郷土史と近代日本』角川学芸出版、二〇一〇年）。

⁶ 菊地や由谷・時枝編の前掲書の他、笠原政治「池間民族」考―宮古島嶼文化の個性と文化的個性の強調―（『沖縄研究』第二二号、一九九六年）、原知章『民俗文化の現在―沖縄・与那国島の「民俗」へのまなざし―』（同成社、二〇〇〇年）など。

⁷ 宮崎ふみ子、ダンカン・ウィリアムズ「地域からみた恐山」、『歴史評論』第六二五号、二〇〇二年、六三・六七頁。

⁸ 中市謙三「恐山詣」、『旅と伝説』第一二巻二号、一九三九年、一四頁（『旅と伝説 第二三巻』岩崎美術社、一九七八年）。

⁹ 菅江真澄「於久能宇良宇良」、宮本常一・内田武志編『菅江真澄全集第二巻 日記Ⅱ』未来社、一九七一年。

¹⁰ 幸田露伴「易心後語」、『國會』一八九二年七月一四日号、八月三〇日号。

¹¹ 『朝日新聞（東京・朝刊）』一九一八年八月二、一二日付。改稿の後、『信仰仏利二人行脚』（大日本雄弁会、一九一九年）に収録。

¹² 中道等「イタコ・おかみん・ボサマ」、『民族』第二巻第三号、一九二七年（谷川健一編『巫女の世界』三一書房、一九八九年）。

¹³ 中道等『奥隅奇譚』郷土研究社、一九二九年（小川直之編『日本民俗選集 第一一巻』クレス出版、二〇〇九年）。同「南部恐山の話」、日本放送協会東北支部編『東北の土俗』三元社、一九三〇年（小川直之編『日本民俗選集 第五巻』クレス出版、二〇〇九年）。

¹⁴ 鈴木岩弓「霊場「恐山」の民間宗教者」、『青森県史民俗編資料下北』青森県、二〇〇七年、三三八頁。

¹⁵ 中市謙三「津軽の旅」、『旅と伝説』第一二巻第二号、一九三九年、二四頁（『旅と伝説 第二三巻』岩崎美術社、一九七八年）。

¹⁶ 「興味の深いイタコの口寄せ」、『東奥日報』一九四四年八月一五日付。

¹⁷ 笹澤の経歴については、「笹澤善八（魯羊）略年譜」（『うそり』第一〇号、一九七三年）、日外アソシエーツ編『郷土史家人名事典』（紀伊國屋書店、二〇〇七年）、青森県史編さん民俗部会編『青森県史 民俗編 資料下北』（青森県、二〇〇七年）を参照。

¹⁸ 笹澤は下北地方へ移住する以前にも、『八戸便覧』『八戸町誌』『青森商工案内』等の冊子を手掛けており、そうした仕事の中で、旧下北郡川内町を紹介する『川内案内』（一九一五年・一九一七年）を編纂している。だが、「当事者語り」という意味での郷土研究の幕開けは、『下北郡地方誌』と見てよいだろう。

¹⁹ 第二版には「附録」として、一九二一年（大正一〇）九月に『都新聞』に掲載された遅塚麗水「恐山行」が収録されている。しかし、笹澤自身の言葉で「恐山信仰」が語られるようになったのは、第三版からである。

- 2 0 笹澤魯羊『下北地方誌（増補三版）』下北新報社、一九三〇年、二〇八頁。
- 2 1 青森県史編さん民俗部会編、前掲、四六二頁。
- 2 2 大畑巖編『各科郷土教育資料』大湊尋常高等小学校、一九三三年（大畑巖編『各科郷土教育資料（復刻版）』復刻版発行発起人会、一九九七年、二一〇頁。
- 2 3 大畑編『各科郷土教育資料』、二〇九頁。
- 2 4 大畑編『各科郷土教育資料』、二〇九、一一〇頁。
- 2 5 青森県環境生活部文化・スポーツ振興課県史編さん室編『下北半島北通りの民俗』青森県、二〇〇二年、二八四頁。
- 2 6 ブラッカー、C著 秋山さと子訳『あずさ弓―日本におけるシャーマンの行為』岩波書店、一九七九年、三四一頁。
- 2 7 前者は、石津照璽「東北の巫俗採訪覚え書（1）」（『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』第九号、一九六九年）、「東北の巫俗採訪覚え書（2）」（同第一〇号、一九七〇年）等を参照。後者は、懸田克躬他「東北地方におけるシャーマニズムの社会精神医学的研究」（『順天堂医学雑誌』第五卷第三号、一九五九年）、中村民男「映画供覧 16mm映画 “東北の巫女―イタコ”」（『千葉医学会雑誌』第三九卷三／四号、一九六三年）を参照。
- 2 8 坂野徹『フィールドワークの戦後史―宮本常一と九学会連合―』吉川弘文館、二〇一二年。
- 2 9 むつ市史編さん委員会『むつ市史 民俗編』むつ市、一九八六年、九頁。
- 3 0 『むつ市史 民俗編』、三七四、三七五頁。
- 3 1 『むつ市史 民俗編』、四三五頁。
- 3 2 『むつ市史 民俗編』、四三八、四三九頁。
- 3 3 笹澤魯羊『宇曾利百話（増補三版の復刻版）』名著出版、一九八〇年、序文。
- 3 4 笹澤魯羊『下北半島史（改訂四版）』下北郷土会、一九六六年、二三四頁。
- 3 5 「“新しい下北”への道 九学会の総合調査を終えて 座談会（中）」『東奥日報（朝刊）』一九六四年九月二日付。
- 3 6 岡田、前掲。

第二章 巫業の変容―「イベント型口寄せ」を例に―

第一節 問題の所在

第七章で述べたように、一九六〇年代に端を発する《イタコ》の普及は、大衆文化以外の文化領域における当該表象の二次利用を促した。その代表が「観光」であり、マス・メディアの「マス」に起因する「知名度の高さ」が「集客的価値」へと転換されることによって、《イタコ》は恐山や下北半島をめぐる観光の文脈へと取り込まれることになった。第七章以降に明らかとなった恐山の変容とは、まさに、そうした価値の存在を証明するものであったと言える。

《イタコ》に対する「集客的価値」の成立は、客体である民俗文化としてのイタコに対する価値の成立、すなわち、イタコの消費財化ないし観光資源化を意味している。ゆえに、それは民俗文化自体の在り様にも、少なからず変化をもたらしてきたわけだが、本章ではその一例として、「イベント型口寄せ」の発生を取り上げたい。「イベント型口寄せ」とは、伊藤康博の報告を踏まえて論者が設定した分析概念であり¹、「イタコ」と「依頼者」以外の第三者が主催者となって執り行われる口寄せのことを指す。集客を目的に、デパートや観光協会が企画して実施される口寄せ、と言えば分かりやすいだろうか。「口寄せ」を主催するという行為は、主催者が用意した文脈の中に口寄せを位置付ける行いに他ならない。つまり、そこでは第三者による口寄せへの価値付けがなされているのであり、《イタコ》はこの価値の産出に寄与することになる。

「イベント型口寄せ」に関しては、既に一九七〇・八〇年代の段階で言及がなされてきている²。それにも拘らず、この「新たな巫業」に価値を見出すような研究は、近年になってようやく現れ始めたに過ぎない。この背景にあるのは、やはり、マス・メディアを筆頭とする現代社会のシステムが生み出したものを「偽」、これの影響を受けていない文化を「真」と捉えるような二分法的価値観である。こうした二分法を象徴する区分として、「信仰（者）／観光（客）」が用いられてきたことは、既に述べたとおりである。

そこで本章では、八戸観光コンベンション協会が主催した「イタコの口寄せ」と、まかど温泉ホテルが主催した「イタコの口寄せ体

験プラン”という二つの事例の記述をもって、従来、「イベント型口寄せ」の主要な利用主体として想定されてきた「観光客」という存在に疑義を差し挟みたい。

第二節 「イベント型口寄せ」の歴史

イタコが一九六〇年代に一定の知名度を獲得して以来、「イベント型口寄せ」は全国各地で幾度となく実施され、今日まで至っている。事例を確認する前段階として、本節では論者の把握している限りではあるが、これまで行われてきた「イベント型口寄せ」を簡単にまとめておきたい。

「イベント型口寄せ」は、それが催される場所によって大きく二つに分類され、両者は想定する利用者の面で少々性格が異なると考えられる。

一つは、イタコという文化を成立させる地域以外を開催地とするケースであり、ここで主要な利用者と想定されているのは、遠方と言うよりは、むしろ開催地近隣の住民である。早いものとしては、一九六七年に浅草松屋で開かれた「うらない展」における「恐山のいたこ（巫女）の実演」が挙げられ³、第七章でも取り上げた一九七三年に上野松坂屋で開催され、「口寄せ巫女」の実演を行った「恐山展」は「異常なほどの人気」を得たとされている⁴。百貨店での口寄せは東京以外の都市でも実施されてきたとみられ、例えば、県外での商売に関する津川武一の質問に対し、五所川原のイタコ笠井キヨは、旭川「まるかつ」、岐阜「近鉄百貨店」、土浦「京成デパート」、郡山「丸光」、松山「三越」、福岡「ふじなみ」の名を挙げている⁵。他にも、遊園地（東京・豊島園）、特別養護老人ホームの十周年記念式典（秋田県）、ホテル関連施設の行事（同県）などでもイタコの口寄せが行われてきており⁶、近年では一九九八年に東京ドームで開かれた青森県のPRイベント「活彩あおもり大祭典」で「イタコの口寄せ」が実施されている⁷。

もう一つは、言うまでもなく、イタコの成立基盤となっている地域で開催されるケースであって、この場合には近隣住民もさることながら、遠隔地から訪れる人々を主要な利用者と想定していることが多い。端的に言えば、「観光」という文脈下で「観光資源」として

の価値を帯びた口寄せであり、本章が扱う二つの事例はどちらもこのケースに該当する。古くは、一九六四年に十和田観光電鉄が馬門温泉で開催した「温泉まつり」において「南部いたこ口寄せ」が実施され、以降も一九七〇年の「仏ヶ浦地蔵まつり」（青森県下北郡佐井村）や七一年の「名川春まつり」（同県三戸郡名川町）といった行事の中で口寄せが行われてきている。また、イタコの口寄せ単独でイベントを成立させているケースも存在し、この例としては一九七二年の「焼山イタコまつり」（同県十和田市）や、高松敬吉の報告する「恐山のレストハウス」での口寄せ（一九七〇年代、五月上旬・一〇月下旬の土・日曜日）が挙げられる。後者は「観光客」の要望に応じてむつ市役所観光課と地元バス会社が主催したもので、地域の観光推進団体による口寄せの運営という点では、本稿の扱う八戸観光コンベンション協会の「イタコの口寄せ」と類する事例と言えよう。加えて、高松は薬研温泉のホテルニュー薬研で宿泊サービスとして行われる口寄せについても報告しており、これはもう一方のまかど温泉ホテルの事例に類似している。

以上のような歴史を踏まえたうえで、次節ではさっそく事例の報告を行いたい。

第三節 八戸観光コンベンション協会による「イタコの口寄せ」

はちのへ総合観光プラザで行われている「イタコの口寄せ」は、八戸市及び周辺地域への観光客の誘致促進を担う公益社団法人八戸観光コンベンション協会が、観光コンテンツ開発の一環として実施する事業である。同事業は、それまで協会に寄せられていた「八戸市のイタコを紹介して欲しい」という要望や、「イタコを求めて」恐山に行きたいのだが」という問い合わせにこたえる形で企画に至ったもので、二〇〇九年に初回が行われて以降、最終調査時（二〇一四年三月一四日）まで継続的に開催されている。なお、本節執筆にあたっては、二〇〇九年、二〇一二年、二〇一四年の三度にわたり八戸観光コンベンション協会で聞き取り調査を実施し、その際、当協会の小笠原慶信氏と小田勝子氏から大変貴重な御教示を賜った。この場を借りて、御礼を申し上げたい¹⁰。

はじめに「イタコの口寄せ」の基本姿勢、すなわち協会の口寄せに対する価値付けの側面に目を向けておけば、「大切なあの人の話をもう一度聞いてみませんか」というキャッチコピーが物語っているように、本事業において口寄せの価値の主軸を担っているのは、

“大切な故人との語らい”という個人が抱く死者への思いに立脚した極めて宗教的な価値である。次に挙げる引用は、「イタコの口寄せ」の広報用パンフレットおよび協会ホームページに掲載された口寄せについての解説文である。ここには“大切な故人との語らい”を核としたうえで、口寄せが依頼者にもたらす「癒し」のような心的効果に力点を置く、本事業の価値付けの特徴を見出すことが出来る。

「イタコ」は東北地方に固有の盲目の巫女の呼び名で、霊界と人間界との媒介者として霊を自身に呼び寄せ、死者の言葉を依頼者に伝える「口寄せ」を生業としている人です。

口寄せでは先祖や父母あるいは友人知人など、依頼者の死者に対する忘れられない想いを汲み取り死者の話を伝えますが、依頼者は目の前にその人がいるかのような感覚になり、涙を流してしまう人もいます。

依頼者の気持ちを和らげ、精神的な癒しを与えてくれるのもイタコの特徴のひとつと言えるでしょう。¹¹

この心的効果が本事業において重視されていることは、「悩み多き時代に、心に触れるものを提供するとともに、観光振興にもつなげたい」¹²という協会会長・笹垣正弘氏の言葉からも明らかだ。「癒し」に関して言えば、社会的な流行もさることながら、二〇〇〇年代には青森県立保健大学（当時）の藤井博英による“イタコの口寄せが持つ「癒し効果」の研究”が度々メディアの報じるところとなっており¹³、こうした一連の社会的動向が前述の価値に結び付いたものと推測される。

続いて、「イタコの口寄せ」のシステムならびに実施内容について概観していきたい。まず、そのシステムとして、「イタコの口寄せ」は基本的に電話での予約制となっている。したがって、希望者はあらかじめ電話で指定した所定の日時に会場を訪れば、すぐに口寄せをしてもらうことが可能であって、恐山のイタコマチのように長時間待たされる心配はない。四・六時間の待ち時間を要する恐山のイタコマチでは、バックツアーの旅行者や新幹線の時間を控えた遠方からの来訪者が口寄せを利用することは非常に難しい。実際、順番が回ってこないままにタイムリミットを迎え、あと少しというところで泣く泣く口寄せを諦める人の姿を、論者はこれまでに何度も目にしている。こうした状況に鑑みた場合、電話予約という「イタコの口寄せ」のシステムは、青森県外に暮らす人々の口寄せ利用を

容易ならしめる、いわば全国に膾炙した口寄せへのニーズに対応するようなシステムとして評価出来よう。また会場に関しても、旅行者への配慮から、新幹線が発着するJR八戸駅に設けられた観光案内所である「はちのへ総合観光プラザ」を使用している¹⁴（写真12-1）。



写真 12 - 1 はちのへ総合観光プラザ（2012 年 7 月 29 日撮影）

料金は、試験的に実施された第一回のみ三五〇〇円、第二回以降は四五〇円と設定されてきた。ただし、イタコマチや巫家で口寄せを請う時と同様、これはあくまで「一霊」（死者一人分）を降ろすに際しての値段である。通常、口寄せにかかる費用は、死者一人あたり三〇〇〇円が相場であるため、四五〇円という料金設定は些か高いようにも見受けられる。しかし、待ち時間にかかる利点、加えて後述の付加価値を考え合わせれば、口寄せを渴望する遠隔地の人々にとつて、この金額は決して高いものではないだろう。炎天下における過酷な辛抱や恐山までの移動の労を要せず、なおかつ確実に死者の声が聞けることの利便性は計り知れない。

一回（一霊）の口寄せにかかる時間は十五・二〇分（初回時は五・一〇分と公表）。しかし、口寄せが長引くケースもあり、会場の立地上、新幹線で帰路に着く前に口寄せを利用する人も想定され得ることから、協会では予約時に「時間に余裕を持ってきたほしい」と伝えている。

なお、口寄せを受けるに際しては、他にも幾つかの注意事項が存在し、協会はこれらをホームページや予約時の電話にて知らせている。まず必要事項として、口寄せを行うには「呼び寄せる方の氏名・関係・命日等」が必要となること。次に禁止事項として、興味本位で有名人を呼ぶ等のいわゆる「ひ



写真 12 - 2 口寄せの行われる空間

(八戸観光コンベンション協会提供)

い」という決まりごとが存在しているのであって、協会主催の「イタコの口寄せ」においても、各地のイタコマチと変わらず、この決まりが守られていることになる。

口寄せは、はちのへ総合観光プラザの一面に設けられた、ドアの付いた個室の中で行われる(写真 12 - 2)。依頼者の個人的な事情に端を発する口寄せは、極めてプライベートな内容を孕む会話で満ちている。したがって、大勢の他者がいる中でこれが施行されるイタコマチの場合、依頼者の私的事情は列に並ぶ見ず知らずの他者にも聞かれてしまうのが常である。情報の「共有」は「共感」へと転化し、「もらい泣き」に代表されるが如きイタコマチ特有の文化をも発生させるに至った。とは言え、口寄せの依頼者、とりわけ初めてこれを経験するような者には、自身のプライベートを他者に知られることに抵抗を覚える人も少なくないはずだ。確かに、イタコの自宅に出向いて口寄せを行ってもらうならば、プライバシーが侵害される恐れも、ましてや長蛇の列に並ぶ必要もない。しかし、初心者にとってイタコの自宅を訪れる行為は決して容易な行いではなく、その点で「個室」は本企画が有する極めて重要な利点となっている。

やかし」行為、また写真撮影や録画はお断りしていること(ただし、口寄せは聞き取りづらい部分も多く、それを理由に録音を望む人もいるため、録音に限っては「イタコさんに直接聞いてください」と伝えている)。最後に、これは相談のあった利用者にのみ伝えている事項であり、かつイタコから指示された事項であるが、呼び出す死者に関して、「亡くなってから百箇日を過ぎていて、かつ葬儀が済んだ故人しか降ろせない」こと。既に多くの研究者が指摘しているように、口寄せには死後の日数に応じたホトケの区別が確認され、本県イタコが実行するのは、基本的に「死後百日」を過ぎた「古口寄せ」であるとされてきた¹⁵⁾。つまり、イタコの口寄せという民俗文化には「百箇日を過ぎないホトケは降ろせない」という決まりごとが存在している。



写真 12 - 3 2011 年版ポスター
(2011 年 8 月 7 日撮影)



写真 12 - 4 2012 年版ポスター
(2012 年 7 月 24 日撮影)



写真 12 - 5 八戸観光コンベンション協会の作成したパンフレット

イベントの告知はイタコの都合や体調を考慮し、基本的に開催の三週間前に行われる。プレスリリースとして情報を流す他、ポスターの掲示や公式ホームページへの情報の掲載を行う（写真12・3、12・4）。初回時にはパンフレットも作成している（写真12・5）。

実施状況

「イタコの口寄せ」は二〇〇九年夏の試験運用を皮切りに、最終調査時（二〇一四年三月一四日）までの間に計七回開催されたことが分かっている（表12・1を参照）。その実施状況を通時的に追っていけば、まず試験運用に当たる第一回目は、二〇〇九年七月三十一日・八月四日（八戸三社大祭の期間中）と八月一日・一六日（お盆期間中）の計九日間行われた。この時協力したイタコは、八戸市在住のNT（女性、一九三二年生まれ）、OM（女性、一九三三年生まれ）、MH（女性、一九七二年生まれ）の三名で、彼らのいずれかが口寄せにあたる仕組みとなっていた。

初の試みではあったが、九日間で延べ一二九組一四八件の依頼があり、ほぼ予約でいっぱい状態であった。依頼者の内訳としては県外からの来訪者が三割、県内からの来訪者が七割といった状況で、県外では圧倒的に宮城県からの来訪者が多かった。当時担当を務めていた小笠原氏によれば、これは八月一日付の『河北新報』の紙面上に広告が掲載されたことが原因だったという。来場者からの反応も良かったうえに、期間終了後も問い合わせが相次ぎ¹⁶、論者が九月に話を伺った段階で小笠原氏は「今後も八戸市のイベントのコーナーとしてもっていきたい」と今後の展望を語っていた。そして、この展望を実現するかたちで、早くも同年一〇月には第二回目、翌年二月には第三回目が開催されている。

第二回目は二〇〇九年一〇月二・四日と同一〇・一二日の計六日間、第三回目は二〇一〇年二月の毎週土・日曜日の計八日間実施され、これらと第一回目を合わせた二〇〇九年度の実証事業の結果は、延べ二三日間で依頼が四〇四件であった。すなわち、一日当たり約一七件の依頼があった計算となり、実施時間や料金設定からみて、この結果は事業の成功を物語っていると言ってよいだろう。加えて、利用者の内訳に関しても、第二回目以降の回では、県内客と県外客との割合がほぼ同等となっており、よって「観光コンテンツ」という意味でも本事業は一定の成功を収めたと言える。

コMHが参加することで、辛うじて二名体制のイタコマチを維持していた。したがって、MHが活動する限りは継続の希望が皆無ではないものの、それはMHの多大なる負担のうえに成立するものということになる。

二〇一〇年度（第四回目）以降の依頼件数は、三〇日間の会期中に、二〇一〇年度が三九八件、二〇一一年度が三二九件を記録し、

【表12-1】JR八戸駅（はちのへ総合観光プラザ）で行われた「イタコの口寄せ」

	年	日程	協力イタコ	実施時間	料金（一霊当り）
1	2009	7月31日～8月4日（三社大祭期間中） 8月13～16日（お盆期間中）	OM, NT, MH	10～15時	¥3,500
2	"	10月2～4日 10月10～12日	上記の内2名	9～17時	¥4,500
3	2010	2月の毎週土・日曜 （2月6・7日、13・14日、20・21日、27・28日）	OM, NT, MH	10～17時	¥4,500
4	2010	7～11月の毎月1～5日（語呂で「イタコの日」） 7月31日（三社大祭前夜祭） 8月13～16日（お盆期間中）	OM, NT, MH	10～16時	¥4,500
5	2011	6～10月の毎月1～5日 7月31日（三社大祭前夜祭） 8月13～16日（お盆期間中）	OM, NT	10～15時	¥4,500
6	2012	6～10月の毎月1～5日 7月31日（三社大祭前夜祭） 8月13～16日（お盆期間中）	OM	10～15時	¥4,500
7	2013	7月1・3・6日 ※実際の実施日は 7月1日、8月3～5日、9月1・2・5日、10月5・6日	OM, NT	10～15時	¥4,500

試験運用で好評を博した結果、「イタコの口寄せ」は翌年度も継続して実施されることが決定し、その後は、二〇一三年度に至るまで毎年定期的に行われている状況にある。本格的な運用が始まった二〇一〇年度からは毎年度一回のペースで開催され、八戸三社大祭の前夜祭とお盆の期間中、そして語呂で「イタコの日」と定められた特定月の一・五日が実施日とされてきた。ただし、これまで主戦力として活躍してきたイタコOMが体調を崩したためか、二〇一三年度の開催予定は七月一・三・六日のわずか三日間にとどまっている。

従来「イタコの口寄せ」に協力してきたのは、初回時に力を貸した八戸市に居を構える三名のイタコ達であり、とりわけ近年は自宅が会場に最も近いOMが主要な担い手となっていた。しかしながら、OMは二〇一三年で八〇歳を迎えたうえに身体の調子が優れず、長年参加してきた恐山のイタコマチへの出席も二〇一三年以降は断念している。また、OMと共に協力者を務めてきたNTも、やはり二〇一四年で八一歳という年齢に達している。この点を鑑みれば、「イタコの口寄せ」の今後の継続的な開催は、残念ながら非常に難しい状況だと言わざるを得ない。恐山のイタコマチにしても、二〇一一年からは参加するイタコが北津軽郡中里町在住のAS（女性、一九三九年生れ）とOMの二名のみという状態が続き、OMが体調を崩した二〇一三年は、その穴を埋めるかのごとくまだ四〇代のイタ

さらに二〇一二年度についても、二〇一二年七月の時点で「一日一二件の口寄せを行なっているが、殆んど埋まっている」ほどの活況を呈していた。なお、二〇一三年度についてはOMの健康上の理由から、公表されていた日程（七月一・三・六日）とは異なる日取りで口寄せが実施され、七月六日、八月三・四・五日、九月一・二・五日、一〇月五・六日の計九日間で八九件の依頼があった。

前述のとおり、利用者の割合はいずれの年も約半数が県内から、もう半数が県外からの来訪者といった具合であり、前者の居住地域としては八戸市を筆頭に十和田・青森市などの地域が挙げられ、後者のそれは大阪・東京・熊本・埼玉など全国にわたっている。各イタコの「リピーター」も存在し、イタコMHのリピーターなどは彼女の自宅に赴き、そこで口寄せをしてもらっているとのことだった。

本事業の利用者において特筆すべきは、先の大震災に起因する利用者の発生だろう。二〇一一年三月一日に起こった未曾有の大地震は東日本一帯に甚大な被害をもたらし、とりわけ三陸の太平洋沿岸の地域では、地震に付随した大津波によって多くの尊い生命が失われる結果となった。二〇一一年度の「イタコの口寄せ」はこの震災から約三ヵ月後の六月に開始され、七月以降、災禍で縁者を亡くした人々が故人の言葉を求めて本事業を利用するようになった。その様子は、イタコを訪ねる被災者の存在を報じた『朝日新聞（朝刊・青森版）』二〇一一年八月一三日付の記事で、恐山のイタコマチと共に取り上げられている。

岩手県宮古市山口の主婦中沢潤子さん（70）は同県田老町で商店を営んでいた兄の榊精一さん（75）を津波で亡くした。宮古市内で葬儀店も経営し、息子2人事業を任せ、人生の総仕上げを始めた矢先だった。兄は「津波にのまれて浮かんでは沈みを繰り返した。波の恐ろしさが分かった。家族をよろしく頼む」と後を託したという。「何も告げずにいつてしまったので気持ちを聞き取らなかった。急にいなくなると、残された家族はいつまでもふっと帰ってくるような気がしてなりません」¹⁷

このように、観光資源の開発を目指して始められた「イタコの口寄せ」は、震災後、期せずして大切な人を失った被災者達の切実な願いへの対応という任を負うことになっている。

第四節 まかど温泉ホテルの「イタコの口寄せ体験プラン」

まかど温泉ホテルは、下北半島の玄関口に当たる青森県上北郡野辺地町の温泉地「馬門温泉」に存在したリゾートホテルである¹⁸。なお、当ホテルは経営難のため二〇一四年をもって閉館し、現在は、同施設を買い取った秋田共栄観光によって「まかど観光ホテル」が運営されている。

馬門温泉は、戦前より湯治場として地元の人々に親しまれてきた場所¹⁹で、この歴史ある温泉地に建てられたまかど温泉ホテルは、当地で唯一の宿泊施設であった。南部地方と津軽地方を繋ぐ青い森鉄道線の間地点、かつ下北半島へと伸びるJR大湊線の分岐点という立地。加えて、陸奥湾で採れる新鮮な食材や豊富な自然、温泉といったアピールポイントを有する当ホテルは、そうした数ある魅力の一つとして「充実したプラン」を挙げており、季節毎に様々なプランを提案してきた。「イタコの口寄せ体験プラン」は、この中に位置付けられる取り組みである。

「イタコの口寄せ体験プラン」とは、額面どおり、イタコに口寄せを依頼する権利が付された宿泊サービスのことを指す。ただし、これはあくまで前述の特徴を有するプランの総称であって、決して「イタコの口寄せ体験プラン」なるものが存在しているわけではない。期間を設けて実際に施行されるプランは、その都度内容や実施条件に差異があり、よって、プラン名も各回のウリを反映して毎回異なっている。また、詳細は後述するが、ホテルが主催者ではないプランも存在し、本論ではこれも「イタコの口寄せ体験プラン」の中に位置付けたいと考えている。そこで、ここではひとまず「イタコの口寄せ体験プラン」の例として、二〇一二年に実施され、論者自身が参与した「イタコの口寄せとまかど温泉1泊2食付宿泊プラン」を取り上げ、実態の記述を行っていききたい。

「イタコの口寄せとまかど温泉1泊2食付宿泊プラン」は、二〇一二年四月一日・一二月三十一日の期間で実施された団体専用のプランである。論者は、二〇一二年七月二八日より一泊二日の日程で参与を行った。具体的な内容へと話を移すに先立ち、まずは主催者の口寄せに対する価値付けについて確認を行いたい。先例との対比で述べれば、まかど温泉ホテルが付与する価値の特徴は、その非宗教性にあると言える。左に挙げたのは、まかど温泉ホテル公式ホームページにかつて掲載されていた「イタコの口寄せとまかど温泉1

泊2食付宿泊プラン」、ならびに現在掲載されている「最後のイタコ MS（論者注…実際は実名記載）による口寄せ体験宿泊プラン」の紹介文である。ここには先の事例が「大切な故人との語らい」として前景化していた宗教的価値とは異なる、「貴重な体験」という価値を見出すことが出来る。

「イタコの口寄せとまかど温泉1泊2食付宿泊プラン」

あの世とこの世に生きる人の仲立ちとなり、今は亡き人の意志を伝達します。

まかど温泉でしか体験できないイタコの口寄せ体験ができる宿泊プランです。 20

「最後のイタコ MSによる口寄せ体験宿泊プラン」

普段はツアーや恐山でしか体験できないイタコの口寄せ。

なかなか個人で連絡をつけるのも困難な中、なんと今回2日間限定で個人様向けにプランを作成いたしました！

あの世とこの世に生きる人の仲立ちとなり、今は亡き人の意志を伝達します。

まかど温泉でしか体験できないイタコの口寄せ体験！！

口寄せをお受けになる時間以外は、当ホテル自慢の総ヒバ造りのお風呂でご入浴等、各自の予定に合わせてゆったりとお過ごし頂けます。

なかなか体験することのできない【イタコの口寄せ】をぜひこの機会にご体験ください！！²¹

なお、前掲のプランはいずれもホテルが主体となつて企画・運営されたものであるが、まかど温泉ホテルにおけるイタコの口寄せは、旅行会社が主催するツアーの一部としても実施されている。例えば、クラブツーリズム株式会社（東京都新宿区）が二〇一三年に参加者を募集していたツアー【「神社仏閣めぐりの旅」】30名限定、待たずにじっくりイタコ体験 国有形文化財「更上閣」「八戸・お庭

えんぶり」(二〇一四年二月実施予定)には、まかど温泉ホテルでの口寄せが含まれていた²²。この場合、口寄せに対する価値付けの主体はホテル側ではなく、ツアーを運営・提供する旅行会社側ということになるが、クラブツーリズムの例に関して言えば、やはりその価値は「体験」に求められている。

八戸駅における「イタコの口寄せ」について話を伺った際、八戸観光コンベンション協会の小田氏は、二〇一〇年二月二〇日に実施された「えんぶり」を観るためのツアーでオプションとして口寄せを行い、実際五件の申し込みがあったものの、その企画は「おどろおどろしい」という理由から一回で終了になったと述べていた。この話をホテルや旅行会社が示す価値と重ね合わせるならば、死者との対話という「おどろおどろし」さを孕む口寄せの宗教性は、口寄せを自文化としない多くの人々に対して発する価値にはしづらい、むしろオブラートに包む必要があるものとして、企画者には認識されている可能性がある。八戸観光コンベンション協会が「大切な故人との語らい」と共に提示する「癒し」にも、こうした認識が反映されているのかもしれない。

続いてプランの中身に移れば、論者が参与した「イタコの口寄せとまかど温泉1泊2食付宿泊プラン」は、基本的に一〇名以上の団体を対象としたプランである。そのうえで、一団体あたり五口以上の口寄せの依頼が条件付けられている。

料金は、一泊二日二食付・二名一室の利用で一名当たり一万五〇〇〇円(休前日は一〇〇〇円増、あくまで論者が利用した際の料金設定)。他に、イタコを一名呼ぶに付き車代一万五七五〇円を要する。これは、現在活動するイタコが八戸市や弘前市に居を構えており、彼らを各々の自宅から五〇km以上も離れた野辺地町まで送迎する必要があるためである。その時々で都合の合うイタコに協力を求めているため、特定のイタコを指名することは出来ない。ただし、現在実施しているプランについては、「最後のイタコ MS による口寄せ体験宿泊プラン」と銘打っているように、MS(八戸市在住)という特定のイタコが口寄せにあたっている。「最後のイタコ」を謳った当プランは、MSが本年七月に出版した著書『最後のイタコ』(扶桑社)に由来する企画と見てよいだろう。

これまで「イタコの口寄せ体験プラン」に協力してきたイタコとしては、MS以外にOM(八戸市在住)が挙げられ、彼らは先の事例に登場した同名イタコと同じ人物である。また、弘前市在住のカミサマ系巫者・KM(女性、七〇代)も「イタコ」として巫儀を務めており、この点はイタコの現状および今後の「イタコ」「口寄せ」の在り方を考えるにあたって、看過できない非常に重要な動向と言

える。KMの詳細は、村上晶「消えゆく巫俗と生きのびる巫者―ワカとイタコを事例として―」を参照されたい²³。

当日の流れを列記すると、次のようになる。

①ホテルに到着。チェックインの後、夕食ならびに口寄せの開始時間を設定する（夕食は一八・二〇時の間）。

②夕食までの間、部屋や温泉で自由に過ごす。

③夕食。

④イタコの口寄せ。会場はホテル一階の「マジシャンルーム・カラオケルーム」で（写真12・6）、平生はカラオケルームとして使用されているだろう防音の個室の一つが口寄せの場となる（写真12・7）。口寄せを依頼する人のみがこの個室に入り、順番を待つ人は室外に置かれたソファや椅子に座って待機することになるが、個室内の音は一切外部に漏れないため、依頼者は他者の耳を気にせずに口寄せが受けられる。

また、防音という設備以外に注目されるのは、部屋の内装である。室内には畳が敷かれる共に、イタコの背面と依頼者の右側にあたる内壁に、それぞれ恐山山門と当地の地蔵尊を写したポスターが貼られている（写真12・8、12・9）。伊藤康博は、「青森のイタコ」のブランド化に言及したうえで、第三者が運営する「行事型」のホトケオロシが「恐山のイタコ」を志向することを指摘しているが、当事例にも同様の傾向が窺われる²⁴。

口寄せの時間は、一人当たり一五・二〇分。料金は、恐山や巫家での口寄せと変わらず一口三〇〇〇円で、口寄せ終了後、依頼者がイタコへ直接支払う。

⑤全員の口寄せが終了した後、フロントに口寄せの終了を告げて部屋へ戻る。

実施状況

「イタコの口寄せ体験プラン」の定量的な実施状況は現在のところ不明である。だが、その概況については、カミサマ系巫者・KM



写真 12 - 6 口寄せの会場（2012 年 7 月 28 日撮影）



写真 12 - 7 口寄せが行われているカラオケルーム
（2012 年 7 月 28 日撮影）

の話から窺い知ることが可能だ²⁵。まず、KMは論者が聞き取りを行った二〇一三年七月の段階で「(論者注…まかど温泉ホテルへ口



写真 12 - 8 個室の内部① (2012 年 7 月 28 日撮影)



写真 12 - 9 個室の内部② (2012 年 7 月 28 日撮影)

寄せのために）今年何回行ったか分かんね、私」と述べている。そのうえで、KMのところには「アンコール」がくるといい、昨年まかど温泉ホテルに來た団体客に呼ばれて下北半島のホテルニュー薬研へと赴き、夕方の五時から深夜一時まで「口寄せ」を行ってきたという。この団体に関して言えば、どうやら他のイタコにも口寄せを依頼したが満足を得られず、そこで再度KMに「口寄せ」を頼んだという経緯があったようだ。こうしたKMの話には「イタコの口寄せ体験プラン」の盛況ぶり、そして先例の「リピーター」と同じく、第三者の企画に基づく口寄せが新たな信者を生み出していく様子が垣間見える。

さらに、KMは利用者の内実にも言及している。それによれば「イタコの口寄せ体験プラン」にやって来るのは主に東日本大震災の被災者であるといい、津波の被害が甚大であった三陸の沿岸部から沢山の人が口寄せを求めてホテルを訪れているとのことであった。親族が津波にさらわれ見つからない人も少数ではないとみられ、KMは「辛い。本当に辛い。それでも遺体があがってるんだばい」いんだけど、なかなかね」と心境を吐露している。「気仙沼の旅行会社とかに呼ばれる」とKMが述べていることから、前述の人々はホテルが直接主催するプランではなく、旅行会社が企画したツアーを利用して当地を訪れたものと推測される。実際、震災後には、被災地の旅行会社ないし企業を主催者とした「イタコの口寄せツアー」が複数見受けられ、その中にはまかど温泉ホテルで口寄せを行うツアーも存在していた²⁶。

第五節 考察

イタコ研究の牽引者である桜井徳太郎と高松敬吉は、各々の著書（『日本のシャマニズム（上巻）』、『巫俗と他界観に関する民俗学的研究』）の中で「イベント型口寄せ」に言及している。彼らが取り上げているのは、本章の事例と同様、主催者が口寄せに「観光資源」としての価値を認めているケースであり²⁷、両者はこうした「主催者にとっての口寄せの価値」すなわち「主催者側の文脈」を鑑みたうえで、イベントの利用者を「観光客」と位置付けてきた。

明確に定義付けがなされているわけではないものの、この「観光客」なる語にはおよそ二つの含意を見て取ることが出来る。一つは、

空間的な認識に基づく「他の土地からの来訪者」の意。そしてもう一つは、目的意識に基づく「信仰を目的としない者」の意である²⁸。しかしながら、「主催者側の文脈」や「価値」が、「イベント型口寄せ」を利用する人々の実態と必ずしも一致するわけではないことは、本章の事例が示すとおりである。

まず、空間的な観点に関して言えば、観光資源としての「イベント型口寄せ」の主要な担い手は、決してイタコの成立基盤以外の地域に住む人々に限られてはいなかった。これは八戸観光コンベンション協会の「イタコの口寄せ」に見られた特徴であり、本事業における利用者の内訳は、県外客と県内客がほぼ同数という状況であった。つまり、「観光客」を想定して作られたイベントの利用者の五割が、実は地元住民だったわけである。言うまでもなく、青森県は民俗文化としてのイタコの成立基盤となってきた地域である。そうした地域の人々が、わざわざイタコを「異文化」とする地域の人々のために設けられた「窓口」を訪れている現状とは、他でもない、イタコが当該地域の住民にとって既に身近なものではなくなってきたことを示唆している。イタコの減少や、社会の変化、世代間継承の不具合といった複数の要因が作用した結果、イタコは本来それを支えてきた地域の人々にとって、イベントという機会を利用しなければ会えない、もしくは第三者がきっかけを与えなければ接触しづらいほどに、縁遠い存在となっているのかもしれない。八戸観光コンベンション協会の事例は、「イベント型口寄せ」が「観光客」にとっての窓口だけではなく、イタコの成立基盤内の人々にとっての窓口でもあることを教えてくれる。

次に、目的意識の点についてだが、これは二つの事例に共通する震災の被災者による利用を思い起こせば、その目的が「非信仰」で割りきれらるものでないことは明らかだろう。また、イベントを契機とした「リピーター」の存在に鑑みた場合、「イベント型口寄せ」はイタコの新たな信者を生み出す装置として機能していると言っても、過言ではない。以上の様相から見えてくるのは、イベントを主催する第三者の文脈および彼らが口寄せに付与する価値と、イベントを実際に利用する人々との間に存在するギャップである。

確かに、桜井達が調査を行った当時は青森県内におけるイタコの数もまだ多く、イタコの人氣が非常に高まった時期でもあった。したがって、「観光客」という語で表現するのが極めて妥当な、「イベント型口寄せ」の利用者が大勢いたことは事実だろう。しかし、本章で取り上げた二つの事例が示す「企画と実態のズレ」を考慮するならば、桜井や高松が「観光客」のものとして語ってきた「イベン

ト型口寄せ」とは、果たして「観光客」との間でのみ機能してきた巫業であったのだろうか。再検討の余地は十分にある。

「イベント型口寄せ」は、表象（あるいは情報、コンテンツ）が力を持ち、リアリティを増していく状況下において、人々がそれを個々のいかなる文脈に位置付け、血肉化していくのかという、デコーディング研究の重要性を浮かび上がらせる。デコーディング／受容の局面を欠いたマス・メディア研究とは、あくまで「一面の事実」を照射するものに過ぎない。

- 1 伊藤康博「ホトケオロシ習俗の変化の様相―秋田県を事例として―」、『都市民俗研究』第一〇号、二〇〇四年。
- 2 例えば、高松敬吉『巫俗と他界観に関する民俗学的研究』（伝統と現代社、一九八三年、二四・三二頁）や、桜井徳太郎『日本のシ
- 3 ヤマニズム上巻』（吉川弘文館、一九七四年、一四六・一四七、一九〇頁）。
- 4 「『恐山のいたこ』実演に人気」、『読売新聞（朝刊）』一九六七年二月一日付。
- 5 「下北観光に85万人」、『東奥日報（夕刊）』一九七三年一月二〇日付。
- 6 津川武一『巫女―神憑りのメカニズム』民衆社、一九八九年、六七頁。
- 7 高松、前掲、二八頁。津川、前掲、六六頁。伊藤、前掲。
- 8 「社団法人黒石観光協会HP／活彩あおもり大祭典」<http://kuroishi.or.jp/oldhomepage/dome02.htm>（アクセス日：二〇一三年一月一七日）。
- 9 「人出一万賑わう」、『デーリー東北』一九六四年七月三〇日付。「一、二日に地藏尊まつり」、『東奥日報（朝刊）』一九七〇年七月三〇日付。「名川春まつりどつと五千人」、『東奥日報（朝刊）』一九七一年五月九日付。
- 10 「広告・焼山でイタコまつり」、『デーリー東北』一九七二年八月二五日付。高松、前掲、二四頁。
- 11 「二〇〇九年九月八日、二〇一二年七月二五日、二〇一四年三月一四日に聞き取りを実施」。
- 12 八戸観光コンベンション協会編『南部イタコの口寄せ』（パンフレット・非売品）。「八戸観光コンベンション協会HP／お知らせ」（<http://www.hachinohe-cb.jp/update.html>）アクセス日：二〇一二年七月一日、二〇一三年六月一四日）。
- 13 「イタコ口寄せ人気」、『デーリー東北』二〇〇九年八月一日付。
- 14 「イタコ「口寄せ」国助成で研究」（『読売新聞（東京・夕刊）』、二〇一〇年八月一四日付）など。
- 15 ただし、観光案内所という実施場所に関して、協会側は「祭壇がないところでやってもいいのかという点が気になった」「恐山の場合は、一応「霊場」という場であるが、そういう場所でないところで口寄せをしてよいのか気になった」と述べており、宗教性を持たない場という点で、若干の危惧があったとみられる。
- 16 桜井『日本のシヤマニズム下巻』吉川弘文館、一九七六年、一一頁。
- 17 「好評 イタコの口寄せ」、『読売新聞』朝刊・青森版、二〇〇九年一〇月三日付。
- 18 「恐山・八戸 イタコを訪れる被災者たち」（『朝日新聞（朝刊・青森版）』、二〇一一年八月一三日付）。
- 19 まかど温泉ホテル所在地・青森県上北郡野辺地町字湯沢九。
- 20 大日本雄弁会講談社編『日本温泉案内 東部篇』（大日本雄弁会講談社、一九三〇年）では、その歴史を「往時は村営であつたが、文政年間に私営に移り、以て今日に至つて」（五六六頁）と説いている。
- 21 「まかど温泉ホテルHP／空室検索」（<http://www.makadoonsen.jp/news/?p=549>）アクセス日：二〇一二年七月三〇日）。
- 22 「まかど温泉ホテルHP／空室検索」（<https://asp.hotel-story.ne.jp/ver3d/ASPP0200.asp?hidSELECTPLAN=A0RIF&hidSELECTCOD1=00007&hidSELECTCOD2=001>）アクセス日：二〇一二年七月二一日）。
- 23 「クラブツーリズムHP／【神社仏閣めぐりの旅】く30名限定く 待たずにじっくりイタコ体験 国有形文化財「更上閣」と「八

戸・お庭えんぶり」

(http://tour.club-t.com/vstour/WEB/web_tour3_tour_tmp.aspx?p_company_cd=1002000&p_course_no=338285&p_date=&p_from=800000&p_afset=&p_AffFrom=&p_baitai=923&p_baitai_web=S9049 アクセス日：二〇一三年一月一日)。

²³ 村上晶「消えゆく巫俗と生きのびる巫者―ワカとイタコを事例として―」、『宗教学・比較思想学論集』第一四号、二〇一三年。

²⁴ 伊藤、前掲。

²⁵ 二〇一三年七月三十一日、川倉賽の河原地蔵尊例大祭にて聞き取りを実施。なお、二〇一三年現在、川倉賽の河原地蔵尊で「口寄せ」を行うのはKMのみである。

²⁶ 例えば、宮城県に本社を置く「宮交観光サービス株式会社」は、二〇一二年五月二日、六月二日、三〇日出発で「イタコの口寄せ」とまかど温泉ホテルに泊る2日間(白石・長町・泉中央・古川・仙台駅前発、一泊二日)を企画していたことが分かっている(宮交観光サービス株式会社HP、http://www.miyakoh-kanko.co.jp/bustour/index.php?cate=stay_to...、アクセス日：二〇一二年五月四日)。

²⁷ 具体的には、下北地方の巫俗を記述する中で「恐山のレストハウス」、「仏ヶ浦地蔵まつり」(桜井)、「ニュー薬研ホテル」(高松)の事例に触れている。

²⁸ 「観光」という近代的な旅のシステムにおいて、宗教的な目的(信仰)が成立しうること、また宗教的目的と非宗教的な目的とが両立し得ることは、近年の「宗教とツーリズム」研究が示す通りである。八戸観光コンベンション協会の口寄せに対する価値付けは、まさにこの例に当たると言えよう。だが、桜井徳太郎は前掲書(上巻)の中で次のように述べ、「観光」と「信仰」とを峻別している。

(論者注・イタコ文化の)目も当てられない衰退への急降下は最近の観光ブーム、恐山霊場観の再復興で、再び頭をもたげてきた。しかし、その復興は、単なる興行、見世物としてのそれではない。信仰の情熱に支えられない宗教行事は、文字通り仏つくつて魂を忘れる形骸化を免れないことになった。〔九八頁〕

本研究は、「イタコ」という民俗宗教の事例を対象に、マス・メディアの形成した宗教表象が、その受容者を介して生み出した宗教的現実を明らかにすることで、マス・メディアを介した宗教表象の「受容」の局面に光を当てようと試みるものであった。

一九八〇年代に淵源を持つ日本の「宗教とマス・メディア」をめぐる研究は、教団のメディア利用に焦点を当てた「表象する者（表象主体）」としての「宗教」から、マスコミ発信の報道や娯楽番組のような「表象される者（表象客体）」として「宗教」へと対象を拡大しつつ、着実に研究の蓄積を増やしてきた。だが、宗教表象の発信過程に当たるエンコーディングの分析が進む一方、当該プロセスと対をなす表象受容の過程、すなわちデコーディングも局面については、研究の本格化から三〇年が経過しようとした現在も、未だ十分な検討がなされていない状況にある。「メディア」がエンコーディング（情報発信）とデコーディング（情報受容）という二つの過程をもつて成立し得る概念であること、そのうえで、一方向的な情報発信を特徴とした「マス・メディア」を問うに際しては、後者の過程に係るリアリティ形成に価値が見出されてきたことを考えれば、これは単なる対象の偏りなどではなく、当該研究の「不備」だと言わざるを得ない。こうした問題の打開こそが本研究の主眼であり、その打開策の骨子を担っていたのが、表象の「主体」でも「客体」でもなく、「受け手」の位置に「情報化社会の宗教」を求めるという、視座の転換であった。

では、本研究によって照射された「情報化社会の宗教」の姿とは、一体いかなるものであったか。ここでは、「イタコ」という事例を通じて明らかとなった具体相を今一度整理し、これらの結果が示唆する「情報化社会の宗教」の特性を二点ほど指摘することで、本研究の結論としたい。

前述の通り、エンコーディングとデコーディングの分析とは、両者が揃って初めて一つのメディア研究として体を成すと考えられる。それ以前に、解読対象の存在を前提としたデコーディングの分析は、そもそもエンコーディングの分析無しに成立し得る代物ではない。ゆえに、本研究では扱う局面に応じて「第一部」「第二部」の別を設け、二段階構成で事例の分析を行った。

エンコーディングの局面に対応した第一部では、活字メディアを通じて、マス・メディアによって形成された「大衆文化」としての

《イタコ》の通時的な把握を試みた。その具体相を確認するに先立ち、第一章では、《イタコ》と客体である「民俗文化」としてのイタコとの関係を論じたが、ここで明らかとなったのは、「対象の再文脈化」と「対象の選択」という表象行為上の特性に依拠した二者間のズレである。したがって、続く《イタコ》の分析に際しては、①《イタコ》が民俗文化としてのイタコのいかなる部分を焦点化し、いかなる部分を捨象ないし後景化しているのか、②《イタコ》が客体をいかなる文脈に置き、いかなる意味を付与しているのか」を視座に据え、特徴の抽出を図った。

大衆文化としての《イタコ》には、その動向から四つの時代区分「黎明期／発展期／転換期／拡散期」の設定が可能であり、表象の分析は基本的にこれらの区分ごとに行った。

まず、第二章では、「前史としての戦前」を踏まえたうえで、連続性の高い「黎明期（一九五〇年代）」と「発展期（一九六〇年代）」の様相を明らかにした。戦後の日本社会に生じた「日本再発見」の気運が、「秘境」と「檜山節考」という二つの文脈から「恐山」を発見した結果、《イタコ》は一九五〇年代頃から《恐山》を構成する一要素として大衆文化に姿を現した。イタコがマス・メディアの目に留まった最大の要因は、人々の要請する魅力を有し、且つ地域社会の外にも開かれた「場」の存在であり、こうした出自によって、《イタコ》は「恐山のイタコマチ」という特定の一面面を切り取るまなざしとして、客体を固定化させることになったと言える。その後、一九六〇年代には早くも《イタコ》ブームと呼ぶに相応しい状況が発生し、ここで文化的価値を獲得した《イタコ》は、大衆文化の中に一定の地位を占めるに至った。だが、続く一九七〇年代に顕在化した新たな潮流は、既存の《イタコ》の在り様を大きく変えていく。これが、「オカルトブーム」によって招来された「転換期（一九七〇年代・一九八〇年代）」である。

第三章では、前章で確認した「発展期（一九六〇年代）」との対比に基づき、一九七〇年代・一九八〇年代の状況を「オカルトブーム」との関連から論じた。「オカルトブーム」が転換をもたらしたのは、表象に内在した「自己（我々）」と「他者」との布置であり、従来の「我々」にとって価値を持たなかった《イタコ》の宗教性に「オカルト」の価値が見出されることで、《イタコ》は「他者の文化」から「我々の神秘なる知」へと変貌を遂げた。《イタコ》の宗教性が「大衆」に開かれたという点において、「オカルトブーム」が当該表象の大衆文化での定着に寄与を果たしたことは間違いないだろう。そして、この帰属領域の移行に伴う表象形式の変化こそが、「拡散

期（一九九〇年代以降）の《イタコ》を特徴付ける「ステレオタイプ」の形成を促したと考えられる。

第四章で試みられたのは、そうしたイタコに関する「ステレオタイプ」の明示と、《イタコ》に与えた影響の考察であった。巫儀を対象に単純化と一般化が押し進められ、宗教的職能に特化した「ステレオタイプ」が形成された結果、《イタコ》は「シャーマン」とほぼ同義の存在と化すに至っていた。単純かつ特色の明確な固定概念の形成は、一九九〇年代以降の創作分野における《イタコ》利用の活発化、また、シャーマン一般への敷衍に繋がったと推測される。

なお、《イタコ》の通時的変遷については、第二・三・四章で一通りの記述を終えている。しかしながら、「恐山のイタコマチ」を焦点化する《イタコ》像の流通とは、「恐山と結び付いた《イタコ》像の普及」であると同時に、「イタコと結び付いた《恐山》像の普及」でもある。そこで第五章では、「恐山」という場の観点から再度《イタコ》の登場を捉え直し、第二部で展開される「恐山のイタコマチ」をめぐる議論の土台形成を図った。従来「場」が担ってきた死者と生者の媒介機能を奪取することで、《イタコ》は《恐山》を「死者に会える山」から「イタコを通じて死者に会える山」へと変えたのであり、これは「仏教とは別の宗教的権威」の台頭、すなわち仏教の希薄化を志向する点で、霊場管理者である寺院にとっては歓迎せざる変化であったと言える。

こうした知見を踏まえたうえで、デコーディングに対応した第二部では、大衆文化としての《イタコ》が、受容者の存在を介して民俗文化の領域にもたらした変化について論じてきた。

本研究が「受容」の局面として取り上げるのは、あくまで社会の中に顕在化した局面である。とは言え、そうした社会的現実が表象受容に伴う個人のリアリティ形成を前提としている以上、表象の流通と受容者の認識との影響関係をブラックボックスにすることは出来ない。よって、「受容」の社会的諸相を扱うに先立ち、第六章ではイタコに関する知識の保有状況を質問紙調査で把握することで、《イタコ》が受容者の認知形成に与える影響の検討を行った。調査の詳細については省略するが、ここで得られた結果は「認知の獲得」と「認識の在り方」の二点から、マス・メディアを介した《イタコ》像の普及が、受容者の認識に影響をもたらし得ることを示すものであった。この結果の上に成立しているのが、第七章以降の議論である。

第七章では、表象受容者の民俗文化領域への参入を促した要因として、まずは観光分野を例に、マス・メディア以外の情報発信者に

よる《イタコ》像の受容について検討を行った。恐山観光の振興を担う二つの地方自治体——「青森県」と「むつ市」のイメージ戦略より見えてきたのは、知名度の高さに起因した表象の二次的利用という、マス・メディアとは異なる《イタコ》の媒介項の存在である。民俗文化の変化が《イタコ》との関係で語られる際、従来、そこで用いられてきたのは「民俗文化」対「マス・メディア」といった二項対立的な構図であった。だが、《イタコ》の流通にはマス・メディアのみならず、前掲のような媒介項の存在も大いに寄与していたのであり、なかでも観光は、表象客体と「大衆」との「出会い」を直接的に媒介したものと解される。

この媒介項の存在を視野に、表象受容者の民俗文化領域への参入と、これに起因した当該領域における変化について論じたのが、第八章から第一二章である。恐山のイタコマチを焦点化する《イタコ》像の影響は、当然のことながら、恐山という場をめぐる状況に最も顕著に表れた。ゆえに、第八章から第一章までは、全て恐山関連の事象を扱っている。

第八章では、一九七〇年代までの期間を対象に、《イタコ》＝《恐山のイタコ》という表象が恐山にもたらした変化を、青森県の地方新聞である『東奥日報』『デリーー東北』に掲載された「恐山大祭」関連記事から跡付けた。《恐山のイタコ》がブームの様相を呈した一九六〇年代頃から、恐山の来訪者数は飛躍的な伸びをみせており、当該表象を受容する者達の参入は、彼らの表象消費行動を介して①「霊場の俗化」、②「霊場の信仰面におけるイタコの中心化」という、霊場の管理者である寺院にとって非常に危機的な変化をもたらすことになった。今日に至るまでの寺とイタコとの在り方を決定したという点で、当該時期の動向は極めて重要な意義を有している。

ただし、場に係る表象の普及が来訪者の増加に直結するには、場に対してツーリズムの素地が出来上がっている必要がある。よって、続く第九章では、近代化に伴う恐山の変遷というマクロな問題を念頭に置きつつ、第八章で確認した変化の土台となる大正期の「観光化」に焦点を当て、具体相を探った。「観光化」の端緒となったのは、大正一〇年に完成した大湊鉄道（後の大湊線）の敷設であったが、一連の「観光化」は近隣地域における従来型の参詣を促進したに止まり、当地を地域的霊場から日本有数の霊場に昇格させるまでには至らなかったとみられる。これにより、恐山の実質的な観光地化が、一九六〇年代の《恐山のイタコ》ブームの産物であることが明らかとなった。本研究全体の趣旨に照らせば、やや補足的内容ではあるものの、第二部の支柱を担う第八章と、その延長線上に位置する第一〇章の基礎を成す点で、本章は非常に重要なポジションを占めると言えよう。

前掲の議論を踏まえたうえで、第一〇章では、論者の実地調査の結果に基づき、一九九〇年代以降に加速した表象と客体との乖離がもたらした風景という観点から、恐山における「イタコの口寄せ」の現状について報告を行った。二〇一四年時点で、恐山の祭典に参加する「イタコ」は僅か三名である（うち一名は、秋詣りには参加しなかった）。しかし、こうした民俗文化領域の実態とは裏腹に、『イタコ』という表象が今なお再生産され続けていることは、第四章で述べたとおりである。三名のイタコに全国からやって来た人々が列を成す現状の風景は、この表象と実態との乖離、そして「死者との語らい」に対する尽きない需要によって構築されたものと解されよう。

マス・メディアを紹介した『恐山のイタコ』の普及は、恐山の来訪者を脱地域的に拡大し、当地を一地方の聖地から、日本有数の霊場へと変貌させた。とは言え、マス・メディアが供給するイメージの担い手とは、決して民俗文化としてイタコの担い手「以外」の人々を指すわけではない。ゆえに、第一章では、『恐山のイタコ』という「他者のまなざし」を客体側がいかに関与したのかについて、下北地方における文化的自己表象としての『恐山信仰』の再編を例に、その一端を明らかにした。一九五〇年代頃より顕在化したマス・メディアのまなざしは、『恐山信仰』の語り手に「恐山のイタコ」の価値形成と、これに基づく『自文化』の再規定を促した。その様相は、「他者」との接触を持たない、「純粋な」民俗文化や地域社会などは存在し得ないという事実の明示をもって、研究者に自戒を迫るものであった。

『イタコ』に「集客的価値」の認められることは、恐山をめぐる状況が物語るとおりである。この価値の成立は、同時に民俗文化としてのイタコに対する価値の成立、すなわち、イタコの消費財化ないし観光資源化を意味していた。そうした価値の成立に伴って生じた新たな巫業、それが「イベント型口寄せ」である。本章では、八戸観光コンベンション協会が主催した「イタコの口寄せ」と、まかど温泉ホテルが主催した「イタコの口寄せ体験プラン」という二つの事例の記述をもつて、従来、「イベント型口寄せ」の主要な利用主体として想定されてきた「観光客」という存在について再検討を行った。この「観光客」という利用主体は、「主催者側の文脈」に依拠して想定された存在であり、ここには、①「他の土地からの来訪者」、②「信仰を目的としない者」という二つの含意が認められた。しかしながら、本章で明らかとなった「イベント型口寄せ」の実態は、「主催者側の文脈」や「価値」とは必ずしも一致しておらず、

その結果は、あらためてデコーディング研究の重要性を痛感させるものであった。

以上が、本研究を通じて明らかとなった事例の具体相であるが、これらの結果より浮上する「情報化社会の宗教」の特性は、次の二点である。

一つは、宗教の「外」に位置する「他者」の権威化、すなわち他律性の高まりである。宗教表象は、行為主体と客体である宗教事象との関係性から、表象主体を宗教の「内」に置く自己表象と、「外」に置く他者表象とに大別が可能であった。本研究が対象としてきたのは、マス・メディアを通じて流布する宗教表象の大多数を占め、我々が度々接触しているだろう後者である。

したがって、《イタコ》の受容に伴う民俗文化の変容は、「他者」の作り出した聖なるものに関するイメージが、マス・メディアを介して、聖なるもの自体の在り様を規定し得ることの証左に他ならない。これは、宗教の「外」に位置した聖性の創出主体、いわば、「他者なる宗教的権威」としてのマスコミの存在を意味している。

商業の価値基準で聖性を生み出し、結果に対して何ら責任を負わない「他者なる宗教的権威」が、宗教の「内」に位置する人々にとって、「自己」の存在を危険にさらす、ある種の脅威であるのは言うまでもない。とりわけ、聖なるものの在り様を管理する立場に置かれた当事者としての宗教的権威にとって、この脅威が極めて深刻なものであったことは、恐山を舞台とした寺院とマスコミとの闘争が如実に物語るところである。メディアの発達、宗教の表象主体を「内」から「外」へと拡大していった結果、聖性の管理者は「他者のまなざし」という脅威との絶え間ない闘争／交渉の中に「自己」を構築せざるを得なくなった。よって、表象受容者を介した影響のみならず、「内」における「自己」規定への関与の高さでも、マスコミという「他者」は宗教に対して非常に大きな権力を有していると言えよう。

本研究で明らかとなった《イタコ》をめぐる諸相は、いずれも、マス・メディアによって提示された宗教表象が受容者の宗教的リアリティを構築し得ること、そして、上記のような受容者の認知形成を介して客体に作用し、新たな宗教的現実を生み出し得ることを示すものであった。しかしながら、マス・メディアの描き出した「現実」が、受容者の現実認識として直接的に内在化されるかと言えば、決してそうではない。論者が表象受容の局面を「デコーディング」の語で捉えてきたように、ここには受容者個人の保有するコードに

依拠した、「解釈」という能動的な「読み」の操作が存在している。ゆえに、「聖性の創出主体」であるマスコミに認められる権力とは、あくまで限定的なものと解されよう。特性の二つ目に挙げられるのは、そうしたマスコミの有する権力と受容者の能動的解釈の上に成り立つ、個別的宗教世界の集合である。

イタコを扱った従来の研究には、民俗文化を近代の社会システムより独立した領域と指定したうえで、マス・メディアや観光のようなシステムに起因する事象を「偽」、影響を受けていない（と思われる）習俗を「真」と捉える二分法的な価値観が内在していた。宗教事象にこの二分法が持ち込まれる場合、「真／偽」に重ねて「聖（信仰）／俗（非信仰）」の別が設けられていたことは、分析に使用された「信仰／観光」というフレームにも明白である。だが、第八章以降で確認したとおり、《イタコ》は表象主体の付与した価値とは全く別の価値を見出す人々、「死者との語らい」という宗教的価値を求める人々を、受容者の中に生じさせていた。

つまり、マス・メディアや観光の形成した《イタコ》像は、受容者各人のコードに従った解釈と再文脈化によって、受容者ごとに異なる無数の個別的イタコないし口寄せ像を産出していたのであり、人々は「各自のイタコ」を求めて恐山のイタコマチや「イベント型口寄せ」を訪れていたと言える。第一の特性を踏まえれば、これはマス・メディアによって聖別された「イタコの口寄せ」という対象に、共通の基盤を持たない、全く異なる価値観の人々が集合している状況に相当しよう。宗教的／非宗教的価値の混在もさることながら、ここで注目されるのは、死者との語らいを求める人々の中、そして彼らとイタコとの間に宗教観に関するコンセンサスが形成されていない状況、すなわち、表象を介した個別的宗教世界の集合という宗教の形態である。

確かに、待ち時間の長い恐山のイタコマチ等では、依頼者同士がお互いの境遇を語り合う場面も少なくない。また、漏れ聞こえる他者の口寄せの内容に共感し、「もらい泣き」をする人も見かける。とは言え、死者という極めてセンシティブな話題であるがゆえ、情報の共有は必ずしも図られるわけではなく、図られたとしても、その共有が極めて限定的である可能性は否めない。

こうした宗教観の「非共有」は、依頼者同士のみならず、イタコと依頼者との間でも生じているものと考えられる。口寄せに際し、基本的にイタコは、依頼者から故人の命日や続柄といった最低限度の情報しか得ていない。それは、口寄せが本来、特定の地域社会を基盤とした、イタコと依頼者との社会的文脈の共有を前提にした技法であるからに他ならない。依頼者と同じコミュニティに属する場

合、イタコは自身の有する価値観を、依頼者・故人に関する情報源として活用することが可能である。ゆえに、数点の情報からのみでも、イタコは依頼者の求める死者像を、コミュニケーションを要さない「独白」のスタイルでもって、依頼者との間に現出させることが出来ると言えよう。

以上のように、口寄せは依頼者の宗教観を確認する術を内在させてはいないのであり、よって、イタコとマス・メディアを介して生じた脱地域的な依頼者との間には、宗教観に関して情報が共有されていないものと推測される。宗教観の非共有が依頼者の要望への対応を困難にしているだろうことは、想像に難くない。そして、たとえ依頼者の求める死者像が表出した場合であっても、そこに宗教観の共有が生じていない事实は、注目に値する。

右の特徴は、宗教的職能者と依頼者との一対一の関係を基礎とし、かつ「死」の領域を扱う「イタコの口寄せ」という事例の特性に依拠する部分も大きいと推測される。だが、事例的な限定性を有するとは言え、既述の宗教形態が、マス・メディアを介して生じた形態であることは紛れもない事実であり、この状況を出現せしめた基本構造については、他の事例にも共有されている可能性も高い。

したがって、本研究の事例より浮上した二つの特徴を、「情報化社会の宗教」一般の特性として昇華するためには、他の事例との比較が不可欠と言えよう。この点については、今後の課題としたい。

【引用参考文献一覧】（五〇音順）

（あ）

阿部美哉 「宗教運動と宗教学におけるメディアの機能」、『MME研究ノート1』、一九八三年。

阿部美哉 「メディアを通じて宗教界の繁栄支える―アメリカTV伝道師の実態―」、『世界週報』第六八卷第二八号、一九八七年。

阿部美哉 「アメリカにおける情報化社会と宗教」、『東洋学術研究』第二八卷第三号、一九八九年。

阿部美哉 「メディアと宗教運動―コミュニケーション形式と宗教の指向性を考える―」、『愛知学院大学文学部紀要』第一九号、一九八九年。

青森県環境生活部文化・スポーツ振興課県史編さん室編 『下北半島北通りの民俗』青森県、二〇〇二年。

青森県企画部統計課（総務部統計課）『青森県統計年鑑（昭和35・37・42・50・56／平成元年）』青森県企画統計課、一九六二・一九六四・一九六九・一九七七・一九八二・一九九一・一九六二年。

青森県史編さん民俗部会編 『青森県史 民俗編 資料南部』青森県、二〇〇一年。

青森県史編さん民俗部会編 『青森県史 民俗編 資料下北』青森県、二〇〇七年。

青森県史編さん民俗部会編 『青森県史 民俗編 資料津軽』青森県、二〇一四年。

青森県立郷土館民俗分野 「青森県南部地方巫女習俗調査（第一次報告）」、『青森県立郷土館調査研究年報』第三〇号、二〇〇六年。

青山克彌 「口寄せ巫女採訪ノート・津軽篇」、『金沢女子短期大学学葉』第一〇号、一九八六年。

姉崎正治 「中奥の民間信仰」、『哲学雑誌』第一二卷第一三〇号、一八九七年。

新井一寛 岩谷彩子 葛西賢太編 『映像にやどる宗教、宗教をうつす映像』せりか書房、二〇一一年。

新聞智照 「情報化社会と宗教」、『日蓮宗・現代宗教研究所所報』No.4、一九七〇年。

安治博道 『新撰鉄道旅行案内』駸々堂旅行案内内部、一九二三年。

アーリ、ジョン ラースン、ヨーマス著 加太宏邦訳 『観光のまなざし―現代社会におけるレジャーと旅行―』法政大学出版局、二〇

一四年

(Urry, John / Larsen, Jonas *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, London: Sage, 1990)。

飯倉義之「〈霊〉は清かに見えねども——中岡俊哉の心霊写真」という〈常識〉——、一柳廣孝編『オカルトの帝国——1970年代の日本を読む——』青弓社、二〇〇六年。

飯倉義之「美しい地球の〈秘境〉——〈オカルト〉の揺籃としての一九六〇年代〈秘境〉ブーム——」、吉田司雄編『オカルトの惑星——1980年代、もう一つ世界地図——』青弓社、二〇〇九年。

飯田卓「電子メディアを飼いならす」、飯田卓・原知章編『電子メディアを飼いならす——異文化を橋渡すフィールド研究の視座』せりか書房、二〇〇五年。

生駒孝彰『ブラウン管の神々』ヨルダン社、一九八七年。

生駒孝彰『インターネットの中の神々』平凡社、一九九九年。

池上良正「津軽赤倉信仰覚書——ゴミソ系カミサマの活動を中心に——」、『文経論叢 人文学科篇』第四号、一九八四年。

池上良正「津軽の民間祈禱師における「救い」——先祖の「因縁罪障」を中心に——」、『季刊人類学』第一六卷第四号、一九八五年。

池上良正『津軽のカミサマ——救いの構造をたずねて——』どうぶつ社、一九八七年。

池上良正「統計資料からみた青森県の女性宗教者——民間信仰の基盤を探る——」、『北奥文化』第九号、一九八八年。

池上良正「解説」、佐々木宏幹『シャーマニズムの世界』講談社、一九九二年。

池上良正『民俗宗教と救い』淡交社、一九九二年。

池上良正『民間巫者信仰の研究——宗教学の視点から——』未来社、一九九九年。

池上良正「津軽のカミサマ——Tお婆さんの思い出によせて——」、『東北学』vol.2、二〇〇〇年。

池上良正・中牧弘允編『情報時代は宗教を変えるか——伝統宗教からオウム真理教まで——』弘文堂、一九九六年。

石井研士「アメリカにおける宗教テレビの現状」、『宗教研究』第六〇巻第二号、一九八六年。

石井研士「アメリカにおける宗教テレビの現状（大会発表要旨）」、『宗教研究』第六〇巻第四号、一九八七年。

石井研士「ニュー・メディア時代の宗教のゆくえ―生駒孝彰『ブラウン管の神々』を読んで―」、『本のひろば』第三五〇号、一九八七年。

石井研士「ニューメディアは宗教を変えるか」、『宗教情報』No.17、一九八八年。

石井研士「宗教教団のニュー・メディア利用」、『宗教情報』No.28、一九八九年。

石井研士「日本宗教の情報化の現状―高度情報化社会における個人化と宗教―」、『東洋学術研究』第二八巻第三号、一九八九年b。

石井研士「宗教教団と布教のあり方」、『あらきとうりょう』第一五八号、一九九〇年。

石井研士「進む宗教界のニューメディア利用―宗教団体にそれはプラスかマイナスか―」、『総合ジャーナリズム研究』No.134、一九九〇年。

石井研士「布教・教化メディア（＜実践 2 布教と教化＞）」、『新宗教事典』弘文堂、一九九〇年。

石井研士「宗教教団のニューメディア利用」、『日本「宗教」総覧』新人物往来社、一九九一年。

石井研士「コンピューターが寺檀関係を侵害する日はくるか！？」、『月刊 住職』第二一八号、一九九二年。

石井研士「情報化と宗教」、井門富二夫編『アメリカシリーズ 宗教』弘文堂、一九九二年。

石井研士「宗教メディアの逆襲」、石井研士他『「都市宗教」の現在』教化情報センター21の会、一九九三年。

石井研士『銀座の神々―都市に溶け込む宗教―』新曜社、一九九四年。

石井研士「宗教とマスメディア」、『AERA Monthly 宗教学がわかる。』朝日新聞社アエラ発行室、一九九五年。

石井研士「情報化と宗教」、島藺進・石井研士編『消費される宗教』春秋社、一九九六年。

石井研士「メディアに溶け込む宗教性」、第一企画(株)、芹沢俊介『アンダーコンシャス・センセーション』日本評論社、一九九七年。

石井研士「情報化と年中行事」、島藺進・越智貢編『情報社会の文化4 心情の変容』東京大学出版協会、一九九八年。

石井研士「高度情報化社会の中で再生される伝統文化」、『國學院雑誌』第一〇〇巻第一一号、一九九九年。

石井研士「社会変動と民俗―高度情報化社会の中で再生される民俗的世界―」、香月洋一郎他編『講座日本の民俗学10 民俗研究の課題』雄山閣、二〇〇〇年。

石井研士「インターネットで宗教環境はどう変化するか?」、『真理と創造』第四一号、二〇〇一年。

石井研士「宗教放送とキリスト教」、『キリスト教学』第四三号、二〇〇一年。

石井研士「ラジオと宗教放送」、『國學院大學紀要』第四〇巻、二〇〇二年。

石井研士「メディアの中の明治神宮」、『明治聖徳記念学会紀要』復刊第三六号、二〇〇二年。

石井研士「戦後のラジオでの宗教放送とテレビ放送への移行」、『國學院大學紀要』第四一卷、二〇〇三年。

石井研士「ラジオと宗教」、石井研士編『高度情報化社会と宗教に関する基礎的研究(平成一一年度―一四年度科学研究費補助金 基盤

研究(B)(2) 研究成果報告書、研究代表者…石井研士)』、二〇〇三年。

石井研士「戦後におけるラジオでの宗教放送の変化」、『國學院大學大学院紀要』第三四輯、二〇〇三年。

石井研士「怪しげな心靈番組が未だに野放し状態なのはなぜか」、『寺門興隆』四月号、二〇〇四年。

石井研士「テレビにおける宗教放送に関する規制をめぐる諸問題―なぜ心靈番組・超能力番組は放送できるのか―」、『國學院大學日本

文化研究所紀要』第九四輯、二〇〇四年。

石井研士「電子メディアの可能性と宗教のゆくえ」、池上良正他編『岩波講座宗教10 宗教のゆくえ』岩波書店、二〇〇四年。

石井研士「メディアと宗教―宗教情報はどのようにして伝わるか―」、『あらしとよりよう』二一六号、二〇〇四年。

石井研士『日本人の宗教意識・神観に関する世論調査2003年 日本人の宗教団体への関与・認知・評価に関する世論調査2004年 報告書(國學院大學21世紀COEプログラム)』二〇〇五年。

石井研士『増補改訂版 データブック現代日本人の宗教』新曜社、二〇〇七年。

石井研士「細木数子番組の人気と、この国の不幸な宗教文化」、渡邊直樹責任編集『宗教と現代がわかる本2007』平凡社、二〇〇七年^b。

石井研士「テレビの放送にかかる法的規制に関する考察」、『宗教法』第二六号、二〇〇七年。

石井研士「霊のいるトコロ」、一柳廣孝・吉田司雄編『霊はどこにいいのか』青弓社、二〇〇七年。

石井研士「ステレオタイプ化する宗教的リアリティ」、『現代宗教2008』秋山書店、二〇〇八年。

石井研士「宗教に関するメディア・ステレオタイプینگ試論」、『國學院大學日本文化研究所紀要』第一〇〇輯、二〇〇八年。

石井研士『テレビと宗教—オウム以後を問い直す—』中央公論新社、二〇〇八年。

石井研士「テレビはなぜ放送基準をかくぐり心霊番組を続けるのか!」、『寺門興隆』第一一三号、二〇〇八年。

石井研士「白装束集団に対する集中報道はなぜ起こったのか」、石井研士編著『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年。

石井研士「ステレオタイプ化する宗教的リアリティ」、石井研士編著『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年。

石井研士「テレビと宗教リテラシー」、渡邊直樹責任編集『宗教と現代がわかる本2010』平凡社、二〇一〇年。

石井研士「マスメディアが加速させる「宗教文化の空洞化」」、『第三文明』第六一〇号、二〇一〇年。

石井研士『世論調査による日本人の宗教性の調査研究（平成二〇年度—二二年度科学研究費補助金 基盤研究（B）研究成果報告書、

研究代表者・石井研士）』二〇一一年。

石井研士「アニメの中の伝統宗教」、『現代宗教2011』秋山書店、二〇一一年。

石井研士「現代における「よみがえり」考」、『國學院雑誌』第一一三卷第八号、二〇一二年。

石井研士「機械の中の幽霊」、『宗教研究』第八七卷第二輯、二〇一三年。

石井研士「ポップカルチャーと宗教序論」、『國學院雑誌』第一一六卷第一号、二〇一五年。

石井研士編『高度情報化社会と宗教に関する基礎的研究（平成一一年度—一四年度科学研究費補助金 基盤研究（B）（2）研究成果報

告書、研究代表者・石井研士）』、二〇〇三年。

石井研士編『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年。

石川純一郎「口寄せ巫女の伝承—八戸市周辺の場合—」、『國學院大學日本文化研究所紀要』第三四号、一九七四年。

石川純一郎「巫女の伝承文芸 東北日本」、五来重・桜井徳太郎・大島建彦・宮田登編『講座日本の民俗宗教 七』弘文堂、一九七九年。
石川純一郎「おしら祭文（青森）」、『国文学 解釈と鑑賞』第五三巻第五号、一九八八年。

石川弘義他編『大衆文化事典』弘文堂、一九九一年。

石津照璽「東北のおしら」、『東北文化研究室紀要』第三集、一九六一年。

石津照璽「シヤマニズムの特質と範型―東北地方における事例―」、『東洋文化』第四六号・四七合併号、一九六九年。

石津照璽「東北の巫俗探訪覚え書（１）―シヤマニズムの問題性及び青森県の南部地方のこと―」、『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』第九号、一九六九年。

石津照璽「東北の巫俗探訪覚え書（２）―津軽地方のこと―」、『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』第一〇号、一九七〇年。

石津照璽「東北の巫俗探訪覚え書（３）―秋田県南秋田、仙北両郡のうち―」、『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』第一一号、一九七一年。

泉鏡花著 柳田國男著 東雅夫編『柳花叢書 山海評判記／オシラ神の話』筑摩書房、二〇一三年。

板橋源「オシラ神起源への疑義、並に報告」、『東北文化研究』第一巻第六号、一九二九年（『東北文化研究 中』東洋書院、一九七七年）。
一柳廣孝『《こっくりさん》と《千里眼》』講談社、一九九四年。

一柳廣孝編『オカルトの帝国―一九七〇年代の日本を読む―』青弓社、二〇〇六年。

伊藤康博「ホトケオロシ習俗の変化の様相―秋田県を事例として―」、『都市民俗研究』第一〇号、二〇〇四年。

伊藤陽一「情報社会概念の系譜と情報化が宗教に及ぼす影響」、『東洋学術研究』第二八巻第三号、一九八九年。

伊能嘉矩「奥州地方に於て尊信せらるるオシラ神に就きて」、『東京人類学会雑誌』第九八号、一九九四年。

井上俊「ラジオ放送と神道―日本短波放送とラジオ福島の事例から―」、石井研士編『神道はどこへいくか』ぺりかん社、二〇一〇年。

井上順孝「マスコミの新宗教教（Ⅶ新宗教と社会 ３マスコミと新宗教）」、『新宗教事典』弘文堂、一九九〇年。

井上順孝編『IT時代の宗教を考える』中外日報社・法蔵館、二〇〇三年。

井上順孝編『現代宗教事典』弘文堂、二〇〇五年。

井上順孝編『映画で学ぶ現代宗教』弘文堂、二〇〇九年。

井上順孝責任編集、宗教情報リサーチセンター編『情報時代のオウム真理教』春秋社、二〇一一年。

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―」、『青森県の民俗』第八号、二〇〇八年。

植田康夫「長き流浪の果てに―深沢七郎の波乱の生涯―」、『ユリイカ』一九八八年一〇月号。

鳥兔沼宏之「「オナカマ」考―神子と瞽女の関連について―」、『東北学』vol.2、二〇〇〇年。

江田絹子「津軽のゴミソ」、谷川健一編『巫女の世界（日本民俗文化資料集成 第六卷）』三一書房、一九八九年（『日本民俗学会報』第四〇号、一九六五年）。

江田絹子「青森と秋田のゴミソ」、谷川健一編『巫女の世界（日本民俗文化資料集成 第六卷）』三一書房、一九八九年（『民俗学評論』第二号、一九六七年）。

江田絹子「津軽のゴミソ」、和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館、一九七〇年。

江田絹子『津軽のおがさまたち―民間信仰の旅―』北方新社、一九七七年。

エリアーデ、ミルチア著 堀一郎訳『シャーマニズム―古代のエクスタシー技術―（上・下）』筑摩書房、二〇〇四年

（Eliade, Mircea *La Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Libraire Payot, Paris, 1951）。

エリアーデ、ミルチア著 楠正弘・池上良正訳『オカルティズム・魔術・文化流行』未来社、一九七八年

（Eliade, Mircea *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions, essays in comparative religions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976）。

遠藤英樹 寺岡伸悟 堀野正人編『観光メディア論』ナカニシヤ出版、二〇一四年。

太田好信『「増補版」トランスポジションの思想―文化人類学の再想像―』世界思想社、二〇一〇年。

大橋英寿『沖縄シャーマニズムの社会心理学的研究』弘文堂、一九九八年。

大橋英寿・南部昭文・安保英男「東北の巫者・祈祷師（I）——青森県・秋田県——」、『日本文化研究所研究報告 別巻』第二五集、一九八八年。

大畑巖編『各科郷土教育資料（復刻版）』復刻版発行発起人会、一九九七年（同『各科郷土教育資料』大湊尋常高等小学校、一九三三年）。

大道晴香「民間巫者の死後における「祭壇」の継承——青森県八戸市の事例から——」、『東北文化研究室紀要』第五一集、二〇一〇年。

大道晴香「大衆文化における〈イタコ〉の登場——一九五〇年代から六〇年代の活字メディアをめぐる——」、『横浜国大 国語研究』第二九号、二〇一一年。

大道晴香「〈イタコ〉以前の〈恐山〉——活字メディアにみる〈恐山〉像の変容——」、『世間話研究』第二〇号、二〇一一年。

大道晴香「オシラサマと馬娘婚姻譚」、『怪』vol.35、角川書店、二〇一二年。

大道晴香「恐山菩提寺を〈イタコ寺〉にしたのは誰か・マス・メディアの“共犯者”としての地方自治体」、『蓮花寺佛教研究所紀要』第五号、二〇一二年。

大道晴香「青森県南部地方のイタコに関する資料」、『世間話研究』第二一号、二〇一三年。

大道晴香「近代期におけるイナリサゲの実態」、『朱』第五六号、二〇一三年。

大道晴香「大衆文化としての〈イタコ〉——一九七〇〜八〇年代の「オカルト」ブームをめぐる——」、『宗教研究』第三七六号、二〇一三年。

大道晴香「『イベント型口寄せ』を考える——八戸観光コンベンション協会とまかど温泉ホテルの取り組みを例に——」、『都市民俗研究』第一九号、二〇一四年。

大道晴香「表象の消費と霊場恐山の変容——『東奥日報』『デリーリー東北』の「恐山大祭」関連記事を手掛かりとして——」、『文化／批評』第五号、二〇一四年。

大道晴香「2014年度恐山大祭・恐山秋詣りにおける「イタコ」の口寄せ」の実施状況に関する調査報告」、『神道研究集録』第二九輯、二〇一五年。

大道晴香 「マス・メディアを介した宗教表象の受容実態―「イタコ」に関するアンケート調査を例に―」、『國學院大學大学院紀要』第
四六輯、二〇一五年b。

大道晴香 「恐山の脱地域化と口寄せの変容」、『蓮花寺佛教研究所紀要』第九号、二〇一六年。

大村達郎 「恐山の略縁起と境内絵図」、『青森県史研究』第六号、二〇〇二年。

大村達郎 「オヤママイリ（恐山参り）と刷り物」、『青森県の民俗』第五号、二〇〇五年。

大山順道 「奥州恐山霊場」、森勇男『霊場恐山物語』北の街社、一九七五年。

岡田重精 「東北地方の巫女―福島県を除く―」、『民族学研究』第四二卷第三号、一九七七年。

岡田浩樹 「伝統文化」のリアリティとメディア―岐阜県高山市、高山祭の事例から―、飯田卓・原知章編『電子メディアを飼いなら

す―異文化を橋渡すフィールド研究の視座』せりか書房、二〇〇五年。

岡部隆志・斎藤英喜・津田博幸・武田比呂男『シャーマニズムの文化学（改訂版）』森話社、二〇〇九年。

岡本太郎『神秘日本』中央公論社、一九六四年。

岡本亮輔 「場所の再表象―宗教ツーリズム論からみたパワースポット―」、『哲学・思想論集』第三七号、二〇一一年。

岡本亮輔『聖地と祈りの宗教社会学―巡礼ツーリズムが生み出す共同性―』春風社、二〇一二年。

小熊健『『奥南新報』にみる民俗記事―八戸郷土研究会を中心に―』、青森県環境生活部県史編さん室編『奥南新報「村の話」集成
下』青森県、一九九八年。

小熊健「恐山の「境内絵図」などについて」、『青森県の民俗』第六号、二〇〇六年。

小田和弘「口寄せの巫歌―南部イタコの口寄せを中心として―」、『研究論集』第七二号、二〇〇〇年。

小田原尚興 山村俊明「青森県下に於ける「ミコ」の業態」、『宗教研究』第一三三号、一九五二年。

懸田克躬 渋谷百合子 前田栄振 中村民男 田島臣子 三井金吾「東北地方におけるシヤマニズムの社会精神医学的研究」、『順天堂

医学雑誌』第五卷第三号、一九五九年。

笠原政治「〈池間民族〉考―宮古島嶼文化の個性と文化的個性の強調―」、『沖縄研究』第二二二号、一九九六年。

加藤基樹「近世寺社縁起の戦略性―三河国鳳来寺縁起を事例として」、堤邦彦・徳田和夫編『寺社縁起の文化学』森話社、二〇〇五年。

門田岳久「日常／生活のなかの宗教―〈民俗〉を越えて―」、高橋典史・塚田穂高・岡本亮輔編『宗教と社会のフロンティア―宗教社会学からみる現代日本―』勁草書房、二〇一二年。

門田岳久『巡礼ツーリズムの民族誌―消費される宗教経験―』森話社、二〇一三年。

金子毅「オカルト・ジャパン・シンドローム―裏から見た高度成長」、一柳廣孝編『オカルトの帝国―1970年代の日本を読む―』青弓社、二〇〇六年。

神谷忠孝「深沢七郎作品譜―処女作から死後の評価まで―」、『ユリイカ』一九八八年一〇月号。

川島堅二「インターネットの宗教的活用の現状と可能性―アメリカのキリスト教会の事例研究―」、『人文学部紀要』第九号、一九九七年。

川島秀一『ザシキワラシの見えるとき―東北の神霊と語り―』三弥井書店、一九九九年。

川島秀一『憑霊の民俗』三弥井書店、二〇〇三年。

川島秀一「東北の巫女と「オシラ祭文」」『國學院雑誌』第一一〇巻第一一〇号、二〇〇九年。

川村清志「映像メディアにおける「民俗」の表象とその受容―石川県鳳至郡門前町七浦地区を中心として―」、『国立歴史民俗博物館研究報告』第九一集、二〇〇一年。

川村清志「フォークロリズムとメディア表象―石川県門前町皆月の山王祭りを事例として―」、『日本民俗学（特集「フォークロリズム」）』日本民俗学会、二〇〇三年。

川村清志「ホームページに見る「民俗文化」の位相―『皆月青年会』と『大蔵谷獅子舞保存会』を中心に―」、『比較文化論叢』第一六

号、二〇〇五年。

川村清志「メディアのなかの民俗―アマメハギにみる相互交渉の場としてのメディア」、飯田卓・原知章編『電子メディアを飼いならす―異文化を橋渡すフィールド研究の視座』せりか書房、二〇〇五年。

川村清志「都市民俗学からフォークロリズムへ―その共通点と切断面―」、小池淳一編『民俗学的想像力』せりか書房、二〇〇九年。

川村邦光『巫女の民俗学』青弓社、一九九一年。

川村邦光『憑依の視座―巫女の民俗学Ⅱ―』青弓社、一九九七年。

川村邦光「近代日本における憑依の系譜とポリティクス」、川村邦光編『憑依の近代とポリティクス』青弓社、二〇〇七年。

観光資源保護財団編『さいはての霊場恐山―信仰と観光の接点を探る（観光資源調査報告 VOL.5-2）』財団法人観光資源保護財団、一九七七年。

菊地暁『柳田国男と民俗学の近代―奥能登のアエノコトの二十世紀―』吉川弘文館、二〇〇一年。

喜田貞吉「オシラ神に関する二・三の臆説（上）」、同責任編集『東北文化研究 上』東洋書院、一九七七年（『東北文化研究』第一卷第二号、一九二八年）。

喜田貞吉「オシラ神に関する二・三の臆説（下）」、同責任編集『東北文化研究 上』東洋書院、一九七七年（『東北文化研究』第一卷第三号、一九二八年）。

喜田貞吉「鈴木君の報告の後に」、同責任編集『東北文化研究 中』東洋書院、一九七七年（『東北文化研究』第一卷第六号、一九二九年）。

喜田貞吉「板橋君の報告の後に」、同責任編集『東北文化研究 中』東洋書院、一九七七年（『東北文化研究』第一卷第六号、一九二九年）。

喜田貞吉「松前地方のオシラ様」、同責任編集『東北文化研究 中』東洋書院、一九七七年（『東北文化研究』第一卷第六号、一九二九年）。

喜田貞吉「オシラ遊び（学窓日誌）」、同責任編集『東北文化研究 下』東洋書院、一九七七年（『東北文化研究』第二卷第三号、一九二九年）。

喜田貞吉「イタコの市（学窓日誌）」、同責任編集『東北文化研究 下』東洋書院、一九七七年（『東北文化研究』第二卷第四号、一九三〇年）。

喜田貞吉「大正乙丑宇鉄遊記省」、同責任編集『東北文化研究 下』東洋書院、一九七七年（『東北文化研究』第二卷第五号（未刊行）、一九三〇年）。

喜田貞吉「オシラ神の形態に関する臆説」、喜田貞吉『喜田貞吉著作集 第一一巻』平凡社、一九八〇年（『東北文化研究』第二卷第三号、一九二九年）。

北川高嗣 須藤修 西垣通 浜田純一 吉見俊哉 米本昌平編『情報学事典』弘文堂、二〇〇二年。

北川達男「青森県南部地方巫女習俗調査報告 きょうもん（経文）」、『青森県立郷土館研究紀要』第三四号、二〇一〇年。
ギデنز、アンソニー著 松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か？—モダニティの帰結—』而立書房、一九九三年

（Giddens, Anthony *The consequence of modernity: Modernity and utopia*, Cambridge: Polity Press, 1990）。

金田一京助「蝦夷とシラ神」、『民俗学』第一巻第一号、一九二九年（『金田一京助全集 第一二巻』三省堂、一九九三年）。

金田一京助「関東のオシラサマ（全集には「オシラ様考—馬鳴像から馬頭娘及び御ひらさまへ—」の名で収録）」、『民俗学』第五巻第一号、一九三三年（『金田一京助全集 第一二巻』三省堂、一九九三年）。

日下部四郎太「恐山紀行（全一一回）」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九一八年八月二、一二日。

日下部四郎太『信仰仏利 二人行脚』大日本雄弁会、一九一九年。

楠正弘『下北の宗教』未来社、一九六八年。

楠正弘「イタコとオシラ神信仰」、『日本文化研究所研究報告 別巻』第六号、一九六八年。

楠正弘「ゴミソ信仰とイタコ信仰（I）—津軽の宗教—」、『日本文化研究所研究報告 別巻』第一〇号、一九七三年。

楠正弘「ゴミソ信仰―日本的シャマニズムの一形態―」、『日本文化研究所研究報告 別巻』第一六号、一九七九年。

楠正弘「〈解説〉シャマニズム論の展開」、堀一郎著・楠正弘編『堀一郎著作集 第八巻』未来社、一九八二年。

楠正弘「シャマンと憑依―柳田の巫女論をめぐる―」、『日本文化研究所研究報告 別巻』第二一集、一九八四年。

楠正弘『庶民信仰の世界―恐山信仰とオシラサン信仰』未来社、一九八四年。

楠正弘「燃える「シャーマン」―「堀シャーマニズム論」をめぐる―」、『日本文化研究所研究報告 別巻』第二二集、一九八五年。

楠正弘『仏教信仰と民俗信仰―シャマニズム論をめぐる―』創文社、二〇〇九年。

久野昭「下北半島恐山巫女市調査記録」、『倫理学年報』第一四号、一九六五年。

熊谷輝「津軽地方における「カミサマ」と精神医療―事例分析を中心として―」、『弘前医学』第三五巻第三号、一九八三年。

熊谷東全編『恐山本坊円通寺誌』本坊・円通寺、一九六七年。

九学会連合下北調査委員会編『下北―自然・文化・社会』平凡社、一九六七年。

黒崎浩行「日本宗教のインターネット利用の比較分析に向けて―神社ウェブサイトの場合―」、『國學院大學日本文化研究所紀要』第八

三輯、一九九九年。

黒崎浩行「日本宗教におけるインターネット利用の社会的文脈」、『國學院大學日本文化研究所紀要』第八五号、二〇〇〇年。

黒崎浩行「神社とインターネットの結びつきの深層」、石井研士編『神道はどこへいくか』ぺりかん社、二〇一〇年。

黒崎浩行編『電子ネットワークの普及と宗教の変容』國學院大學日本文化研究所、二〇〇〇年。

黒崎浩行「コンピュータ・ネットワークの普及と宗教的行為の変容に関する調査研究」、『電気通信普及財団研究調査報告書』一四―一、

二〇〇〇年。

黒崎浩行他「コンピュータ・ネットワークの普及と宗教的行為の変容に関する調査研究（継続）」、『電気通信普及財団研究調査報告書』

一五、二〇〇一年。

玄々亭青瓢「恐山紀行」、青森県史編さん民俗部会編『青森県史 民俗編 資料下北』青森県、二〇〇七年（『恐山紀行』写本、盛岡市

中央公民館所蔵、一八六二年）。

小井川潤次郎「おしら様雑記」、喜田貞吉責任編集『東北文化研究 下』東洋書院、一九七七年（『東北文化研究』第二卷第三号、一九二九年）。

小井川潤次郎「おしらさまの話」、小井川潤次郎著・小井川洋夫編『おしらさま・えんぶり』（小井川潤次郎著作集 第一卷）伊吉書院、一九七七年（『奥南新報』一九三六年）。

小井川潤次郎「おしらさま勸請記」、小井川潤次郎著・小井川洋夫編『おしらさま・えんぶり』（小井川潤次郎著作集 第一卷）伊吉書院、一九七七年（『おしらさま勸請記』一九五〇年）。

小井川潤次郎「盲人から聞いた話」、小井川潤次郎著・小井川洋夫編『おしらさま・えんぶり』（小井川潤次郎著作集 第一卷）伊吉書院、一九七七年（同『盲人から聞いた話』一九五一年）。

小井川潤次郎「おしらさまの鈴の音」、小井川潤次郎著・小井川洋夫編『おしらさま・えんぶり』（小井川潤次郎著作集 第一卷）伊吉書院、一九七七年（『日本民俗学のために 柳田国男先生古稀記念文集』第一〇号、一九五一年）。

小井川潤次郎「構成・編曲」、小井川潤次郎著・小井川洋夫編『おしらさま・えんぶり』（小井川潤次郎著作集 第一卷）伊吉書院、一九七七年（『八戸郷土研究会月報』昭和三二年月報三、一九五七年）。

小井川潤次郎「いたこの伝承」、谷川健一編、『巫女の世界（日本民俗文化資料集成 第六卷）』、三一書房、一九八九年（同『いたこの伝承』一九五三年）。

小井川潤次郎「根城すえ巫女聞書」、谷川健一編『巫女の世界（日本民俗文化資料集成 第六卷）』三一書房、一九八九年（『八戸郷土研究 月報』一一の三、一九六〇年）。

小井川潤次郎「八戸の四季」、小井川潤次郎著・小井川洋夫編『八戸をめぐる（小井川潤次郎著作集 第二卷）』木村書店、一九九〇年（同『八戸の四季』北方春秋社、一九六一年）。

小井川潤次郎「青森風土記」、小井川潤次郎著・小井川洋夫編『南部の民俗（小井川潤次郎著作集 第七卷）』木村書店、一九九四年（雄

山閣出版株式会社講座日本風俗史編集部編『講座日本風俗史 第三卷』雄山閣出版、一九五八年。

小井川潤次郎「巫女にかかはる話」、小井川潤次郎著・小井川洋夫編『伝説雑纂（小井川潤次郎著作集 第一一卷）』木村書店、一九九八年。

小井川潤次郎「宇曾利の山道」、小井川潤次郎著・江刺家均校訂『稿本 小井川潤次郎遺文 第三篇 潮鳴集』春秋堂出版部、二〇〇七年（『潮鳴』第一号、一九二五年）。

小井川潤次郎採集 喜田貞吉解説「おしら祭文しまん長者物語」、同責任編集『東北文化研究 下』東洋書院、一九七七年（『東北文化研究』第二卷第三号、一九二九年）。

小池靖『テレビ霊能者を斬る―メディアとスピリチュアルの蜜月』ソフトバンククリエイティブ株式会社、二〇〇七年。

小池靖「テレビメディアで語られるスピリチュアリティ―日本とアメリカの事例から―」、石井研士編著『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年。

幸田露伴「易心後語」、蝸牛会編『露伴全集 第一四卷』岩波書店、一九五一年（『國會』一八九二年七月一四日号・八月三〇日号）。

河野眞「フォークロリズムの生成風景―概念の原産地への探訪から―」、『日本民俗学』第二三六号、二〇〇三年。

河野眞『フォークロリズムから見た今日の民俗文化』創土社、二〇一二年。

国際宗教研究所編『現代宗教2008（特集 メディアが生み出す神々）』秋山書店、二〇〇八年。

国際宗教研究所編 井上順孝責任編集『インターネット時代の宗教』新書館、二〇〇〇年。

小城英子「宗教とメディア報道」、国際宗教研究所編『現代宗教2008』秋山書店、二〇〇八年。

小城英子「バラエティ化する宗教とテレビ」、石井研士編著『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年。

小城英子 坂田浩之 川上正浩「不思議現象とマス・コミュニケーション―レビューと問題提起―」、『聖心女子大学論叢』第一〇八集、二〇〇七年。

小城英子 坂田浩之 川上正浩「ブームとしての不思議現象」、『聖心女子大学論叢』第一〇九集、二〇〇七年。

小城英子 坂田浩之 川上正浩「不思議現象とテレビ番組—テレビ番組の内容分析と視聴者の反応」、『聖心女子大学論叢』第二一一号、二〇〇八年。

小城英子 坂田浩之 川上正浩「不思議現象に対する態度—態度構造の分析および類型化—」、『社会心理学研究』第二三号、二〇〇八年。

小寺融吉「人形と人形つかひ」、『民俗芸術』第二卷第四号、一九二九年。

神徳昭甫「恐山のイタコ：報告と考察—闇の中の開眼—」、『富山大学人文学部紀要』第四五号、二〇〇六年。

小林一郎『田山花袋研究—年譜・索引篇—』桜楓社、一九八四年。

小林栄「イタコと恐山—イタコの口寄せ物語—」、『神学研究』第一六号、一九六七年。

小林栄「イタコと祭り」、『神学研究』第一七号、一九六九年。

小林栄「恐山参拝者宗教調査」、『神学研究』第一九号、一九七一年。

コーエン、エリック著 遠藤英樹訳「観光経験の現象学」、『奈良県立商科大学研究季報』第九卷一号、一九九八年

(Cohen, Erik A Phenomenology of Tourist Experiences, *Sociology* 13-2, 1979)。

(や)

斎藤明宏「青森県三戸・八戸地方における巫女聞書」、岩崎敏夫編『東北民俗資料集(八)』萬葉堂書店、一九七九年。

斉藤慎一 川端美樹「メディア報道が受け手の現実認識に及ぼす影響—オウム事件報道の場合—」、『メディア・コミュニケーション』

No.48、一九九八年。

酒井隆吉「株式会社恐山遊園地を興すべし」、笹澤魯羊『下北郡地方誌(再版)』一九二六年。

坂野徹『フィールドワークの戦後史—宮本常一と九学会連合—』吉川弘文館、二〇一二年。

坂本直乙子「神道」の人気本—売れる「神道」本の秘密」、石井研士編『神道はどこへいくか』ぺりかん社、二〇一〇年。

桜井徳太郎「津軽イタコと巫俗」、和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館、一九七〇年。

桜井徳太郎『沖縄のシャマニズム』弘文堂、一九七三年。

桜井徳太郎『日本のシャマニズム 上巻』吉川弘文館、一九七四年。

桜井徳太郎『日本のシャマニズム 下巻』吉川弘文館、一九七七年。

桜井徳太郎「南部巫俗の風土と地域性―巫女と神子の生態と社会的機能―」、地方史研究協議会編『歴史と風土』雄山閣、二〇〇四年。

櫻庭俊美 小山隆秀「青森県南部地方巫女習俗調査（第二次報告）」、『青森県立郷土館調査研究年報』第三一号、二〇〇七年。

酒向伸行「語りとしての口寄せ―その歴史性を中心に―」、『東北学』vol.2、二〇〇〇年。

酒向伸行「東北の口寄せ盲巫女と梓巫女―その巫儀を中心として―」、『久里』第二九・三〇合併号、二〇一二年。

佐々木喜善「オシラ神に就いての小報告」、山田野理夫編『遠野のザシキワラシとオシラサマ』宝文館出版、一九八八年（『東北文化研究』第一巻第一号、一九二八年）。

佐々木喜善「オシラ神の家に憑きし由来と其の動機（オシラ神に就いての小報告 其の二）」、山田野理夫編『遠野のザシキワラシとオシラサマ』宝文館出版、一九八八年（『東北文化研究』第一巻第三号、一九二八年）。

佐々木喜善「農業手伝神（オシラ神に関する小報告 其の三）」、山田野理夫編『遠野のザシキワラシとオシラサマ』宝文館出版、一九

八八年（『東北文化研究』第二巻第三号、一九二九年）。

佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、一九八四年。

佐々木宏幹『シャーマニズムの世界』講談社、一九九二年。

佐々木宏幹「櫻井シャーマニズム論の意義と課題」、佐々木宏幹編『民俗学の地平―櫻井徳太郎の世界―』岩田書院、二〇〇七年。

笹澤魯羊『川内案内』、諏訪内剛克、一九一五年。

笹澤魯羊『川内案内』石井周三、一九一七年。

笹澤魯羊『下北郡地方誌』下北新報社、一九二一年。

- 笹澤魯羊『下北案内（一二版）』、笹澤魯羊資料室所蔵、一九二三年。
- 笹澤魯羊『下北郡地方誌（訂正再版）』下北新報社、一九二六年。
- 笹澤魯羊『下北地方誌（増補三版）』下北新報社、一九三〇年。
- 笹澤魯羊『大畑町誌』下北新報社、一九三四年。
- 笹澤魯羊『下北地方誌（増補四版）』下北新報社、一九三四年。
- 笹澤魯羊『大湊町誌』下北新報社、一九三五年。
- 笹澤魯羊『田名部町誌』下北新報社、一九三五年。
- 笹澤魯羊『川内町誌』下北新報社、一九三六年。
- 笹澤魯羊『東通村誌』下北新報社、一九三六年。
- 笹澤魯羊『大畑町誌（二版）』下北新報社、一九三七年。
- 笹澤魯羊『佐井村誌』下北新報社、一九三七年。
- 笹澤魯羊『田名部町誌（二版）』下北新報社、一九三七年。
- 笹澤魯羊「奥羽の霊場恐山」、『うとう』第二四号、一九三八年。
- 笹澤魯羊『風間浦村誌』下北新報社、一九三八年。
- 笹澤魯羊『大畑町誌』（改訂三版）』下北新報社、一九三九年。
- 笹澤魯羊『大畑町誌（増補四版）』下北新報社、一九三九年。
- 笹澤魯羊『田名部町誌（改訂三版）』下北郷土会、一九三九年。
- 笹澤魯羊『下北半嶋史（初版）』下北郷土会、一九五二年。
- 笹澤魯羊『宇曽利百話（初版）』下北郷土会、一九五三年。
- 笹澤魯羊『下北半嶋史（増補再版）』下北郷土会、一九五六年。

笹澤魯羊『宇曾利百話（増補再版）』下北郷土会、一九五七年。

笹澤魯羊『宇曾利百話（増補三版）』下北郷土会、一九六一年。

笹澤魯羊『下北半嶋史（増補三版）』下北郷土会、一九六二年。

笹澤魯羊『大畑町誌（改訂五版）』下北郷土会、一九六三年。

笹澤魯羊『東通村誌（改訂版）』下北郷土会、一九六四年。

笹澤魯羊「宇曾利山雜記」、『うそり』第二号、一九六五年。

笹澤魯羊『下北半嶋史（改訂四版）』下北郷土会、一九六六年。

笹澤魯羊『下北半嶋史（改訂四版の復刻版）』名著出版、一九七八年。

笹澤魯羊『宇曾利百話（増補三版の復刻版）』名著出版、一九八〇年。

笹森建英 肥田野恵里「イタコの経文《神寄せ》の原典と変形―口頭伝承に於ける変化―」、『弘前大学教育学部紀要』第六二号、一九八九年。

笹森建英「盲目の巫女イタコの巫業における音楽的効力」、『弘前大学教育学部紀要』第七〇号、一九九三年。

笹森建英「死生観と民間信仰―イタコの口寄せが語る他界―」、『地域学』第一号、二〇〇二年。

佐治靖「巫女と巫俗をめぐる「旅」、佐々木宏幹編『民俗学の地平―櫻井徳太郎の世界―』岩田書院、二〇〇七年。

佐治靖「イタコノクチヨセ―口寄せ巫儀をめぐる異界観―」、小松和彦還暦記念論集刊行会『日本文化の人類学／異文化の民俗学』法蔵館、二〇〇八年。

佐治靖「イタコ―近づく終焉の時―」、『怪』vol.32、二〇一一年。

佐藤正順「八戸市周辺の巫俗の業態」、『宗教研究』第一四六号、一九五五年。

佐藤慎太郎「エリア―デ宗教学におけるシャマニズム論とその位置」、菊谷竜太・滝澤克彦編『身体的実践としてのシャマニズム』東北大学東北アジア研究センター、二〇一三年。

佐藤鉄蔵「恐山とイダコ」、青森県立図書館所蔵。

佐藤憲昭「巫女論」、佐々木宏幹編『民俗学の地平―櫻井徳太郎の世界―』岩田書院、二〇〇七年。

佐藤憲昭「シャーマニズム」、星野英紀他編『宗教学事典』丸善株式会社、二〇一〇年。

佐藤春夫「恐山半島記」、同『定本佐藤春夫全集 第二七卷』臨川書店、二〇〇〇年（『文藝春秋』第二九卷一二号、一九五一年）。

佐藤雅子「口寄せ巫女の聞き書き」、岩崎敏夫編『東北民俗資料集（三）』萬葉堂出版、一九七四年。

島菌進「情報化と宗教―現代宗教の変容―」、『思想』第八一七号、一九九二年。

島菌進「イノチと救い―二元的宗教構造の理論枠組みを超えて―」、山折哲雄・川村邦光編『民俗宗教を学ぶ』世界思想社、一九九九年。

島菌進 石井研士編『消費される〈宗教〉』春秋社、一九九六年。

塩月亮子『沖繩シャーマニズムの近代―聖なる狂気のゆくえ―』森話社、二〇一二年。

白幡洋三郎『旅行ノススメ―昭和が生んだ庶民の「新文化」―』中央公論社、一九九六年。

菅江真澄「委波氏廼夜麼」、秋田叢書刊行会編『秋田叢書 別集 菅江真澄集第五』秋田叢書刊行会、一九三二年。

菅江真澄「於久能宇良宇良」、宮本常一 内田武志編『菅江真澄全集第二卷 日記Ⅱ』未来社、一九七一年。

菅直子「パワースポットとしての神社」、石井研士編『神道はどこへいくか』ペリカン社、二〇一〇年。

菅直子「放送コードと霊能者」、石井研士編著『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年。

菅直子「オウム真理教をめぐるメディア言説―一九八九年一〇月のワイドショー―」、『國學院雑誌』第一一六卷第一号、二〇一五年。

祐川法幢『霊場・恐山とイタコ（改訂版）』新人物往来社、一九七三年。

須藤廣 遠藤英樹編『観光社会学―ツーリズム研究の冒険的試み』明石書店、二〇〇五年。

鈴木岩弓「南部地方の巫俗」、青森県史編さん民俗部会編『青森県史 民俗編 資料南部』青森県、二〇〇一年。

鈴木岩弓「霊場「恐山」の民間宗教者」、『青森県史 民俗編 資料下北』、青森県史編さん民俗部会編『青森県史 民俗編 資料下北』青

森県、二〇〇七年。

鈴木忠二郎「オシラ様に就いて」、『東北文化研究』第一卷第六号、一九二九年（『東北文化研究 中』東洋書院、一九七七年）。
全国名所案内社編『日本巡遊汽車の旅』岡村書店、一九二〇年。

楚人冠「恐山行（全六回）」、『朝日新聞（東京・朝刊）』一九二六年一月二四・三〇日。

（た）

大日本雄弁会講談社編『日本温泉案内 東部篇』大日本雄弁会講談社、一九三〇年。

高杉悠子「青森県の口寄せ巫女探訪」、『民俗』第七〇号、一九六八年。

高松敬吉『巫俗と他界観に関する民俗学的研究―下北半島の民間信仰―』伝統と現代社、一九八三年。

高松敬吉『巫俗と他界観の民俗学的研究』法政大学出版局、一九九三年。

高松敬吉「民間巫女の系譜・特に下北郡のイタコの動態について」、『うそり』第四三号別冊、二〇〇七年。

武井宏之『シャーマンキング（全三二巻）』集英社、一九九八年・二〇〇五年。

武井宏之『シャーマンキングキャラクターズブック 万辞苑』集英社、二〇〇二年。

武井宏之『シャーマンキング公式ファンブック マンキンブック』集英社、二〇〇四年。

竹内長雄「お岩木様一代記―津軽イダコの一詞章―」、『文学』第八卷第一〇号、一九四〇年。

竹内長雄採録、坂口昌明編『お岩木様一代記 付おしら祭文十六ぜん様』津軽書房、二〇一〇年。

田崎篤郎 児島和人編『マス・コミュニケーション効果研究の展開「改訂新版」』北樹出版、二〇〇三年。

立花勇「恐山信仰」、むつ市史編さん委員会編『むつ市史 民俗編』むつ市、一九八六年。

田仲康博「メディアに表象される沖縄文化」、伊藤守編『メディア文化の権力作用』せりか書房、二〇〇二年。

田村貴紀「インターネットの宗教情報―その可能性と危険性―」、『宗教と社会』第三号、一九九七年。

田村貴紀「CMCと宗教」研究の視角」、『年報筑波社会学』第一一号、一九九九年。

田村浩「おしら神の考察」、『郷土研究』第五卷第一号、一九三一年。

田山花袋『山水小記』富田文陽堂、一九一七年。

田山花袋『温泉周遊 東の巻』金星堂、一九二二年。

千早多聞「オシラ様とオカミン、その他―喜田博士のオシラ神に関する臆説について我が知る所を―」『東北文化研究』第一卷第六号、

一九二九年（『東北文化研究 中』東洋書院、一九七七年）。

塚田穂高「〔国内の宗教動向〕日本社会と「宗教」をめぐる区切りと兆し―オウム裁判終結、「君が代」起立問題、「宗教情報ブーム」のゆくえから―」、国際宗教研究所編『現代宗教2012』秋山書店、二〇一二年。

塚田穂高、碧海寿広「〔国内の宗教動向〕現代日本「宗教」情報の氾濫―新宗教・パワースポット・葬儀・仏像に関する情報ブームに注目して―」、国際宗教研究所編『現代宗教2011』秋山書店、二〇一一年。

津川武一『巫女（イタコ）―神憑りのメカニズム―』講談社、一九八九年。

津川武一 佐々木雄司「わが国における巫覡（シャーマン）の精神医学的研究（第1報）津軽地方のイタコ・ゴミソについて」、『精神神経雑誌』第六二号、一九六〇年。

鉄道院（運輸部）編『鉄道院線沿道遊覧地案内（明治四二・四三・四四年版）』鉄道院（運輸部）、一九〇九・一九一〇・一九一一年。
鉄道院編『鉄道旅行案内（大正三・四・五・六・七・一〇・一三年版）』鉄道院、一九一四・一九一五・一九一六・一九一七・一九一八・一九二一・一九二四年。

東北学院大学民俗学研究会「恐山のイタコ」、岩崎敏夫編『東北民俗資料集（一）』萬葉堂出版、一九七一年。

東北学院大学民俗学研究会「恐山イタコの仏おろしの実際」、岩崎敏夫編『東北民俗資料集（二）』萬葉堂出版、一九七二年。

戸川幸夫『下北と都井―北と南の岬の記録―（野生への旅Ⅲ）』新潮社、一九六三年。

土佐昌樹『インターネットと宗教―カルト・原理主義・サイバー宗教の現在―』岩波書店、一九九八年。

都谷森五郎「下北の旅がぐつと楽になった―下北バス会社の誕生―」、『はまなす』第四号、一九九六年。

(な)

内閣官報局編『明治六年 法令全書（明治六・七年）』内閣官報局、一八八九年・一八八九年。

内藤正敏『東北の聖と賤（民俗の発見Ⅰ）』法政大学出版会、二〇〇七年。

中岡俊哉『死霊を見た！ 最後のミステリー・ゾーン「恐山」の神秘』二見書房、一九七七年。

中市謙三「青森県に於ける民間伝承としての霊魂の崇拜（一・四）」、『財団法人斉藤報恩会 時報』第一五九・一六二号、一九四〇年。

中市謙三「津軽の旅」、『旅と伝説 第二三巻』岩崎美術社、一九七八年（『旅と伝説』第一二年第一号、一九三九年）。

中市謙三「恐山詣」、『旅と伝説 第二三巻』岩崎美術社、一九七八年（『旅と伝説』第一二年二号、一九三九年）。

中市謙三「オシラサマその他」、『旅と伝説』岩崎美術社、一九七八年（『旅と伝説』第一四年八号、一九四一年）。

中林幸子「効果論研究史における限定効果論と協力効果論の関係の在り方―パーソナル・コミュニケーションの扱われ方の違いに着目して―」、『情報社会試論』vol.12、二〇一一年。

中道等「千だん栗毛物語―オシラ遊びの経文―」、『民族』第三巻第三号、一九二八年。

中道等「イタコの経文二篇」、『復刻版『民族』第二巻 上』岩崎美術社、一九八五年（『民族』第二巻第三号、一九二七年）。

中道等「イタコ・おかみん・ボサマ」、谷川健一編『巫女の世界』三一書房、一九八九年（『民族』第二巻第三号、一九二七年）。

中道等「奥隅奇譚」、小川直之編『日本民俗選集 第一一巻』クレス出版、二〇〇九年（同『奥隅奇譚』郷土研究社、一九二九年）。

中道等「南部恐山の話」、小川直之編『日本民俗選集 第五巻』クレス出版、二〇〇九年（日本放送協会東北支部編『東北の土俗』三元社、一九三〇年）。

中村民男「青森県におけるシャマニズムの社会精神医学的研究―イタコと類似者の比較―」、『順天堂医学雑誌』第七巻特別号（2）、一九六一年。

中村民男「映画供覧 16mm映画『東北の巫女―イタコ―』」、『千葉医学会雑誌』第三九巻三／四号、一九六三年。

中山一郎監修 小島美子 薦田治子 沢井邦之 角美弥子 中山一郎編『イタコ中村タケ』アド・ポポロ、二〇一三年。
中山太郎「巫女の持てる人形」、『民俗芸術』第二巻第四号、一九二九年。

中山太郎「日本盲人史」、同『日本盲人史（正・続）』パルトス社、一九八五年（同『日本盲人史』昭和書房、一九三四年）。

中山太郎「続日本盲人史」、同『日本盲人史（正・続）』パルトス社、一九八五年（同『続日本盲人史』昭和書房、一九三六年）。

中山太郎『日本巫女史』国書刊行会、二〇一二年（同『日本巫女史』大岡山書店、一九三〇年）。

夏堀謹二郎「おしら祭文」、民間伝承の会編『民間伝承 第一巻』国書刊行会、一九七二年（『民間伝承』第二巻第四号、一九三六年）。

夏堀謹二郎「まぐ文章」、青森県史編さん民俗部会編『青森県史 民俗編 資料南部』青森県、二〇〇一年（『奥南新報』一九三七年六月二十八日・一〇月二二日）。

月二十八日・一〇月二二日）。

夏堀謹二郎「真古文章を語る」、鈴木岩弓 岩崎真幸編『復刻 東北民俗研究』東北大学大学院文学研究科東北文化研究室、二〇一四年

（『東北民俗研究』第三集、一九五三年）。

成田守「イタコの伝承―その神寄せについて―」、『日本歌謡研究』第一〇号、一九七〇年。

成田守「おしらの祭文」考、日本民俗研究大系編集委員会編『日本民俗研究大系 第七巻』國學院大學、一九八七年。

成田守「口寄せ巫女の系譜」、『日本文学研究』第四六号、二〇〇七年。

成田守「口寄せ巫女の系譜（二）」、『日本文学研究』第四七号、二〇〇八年。

成田守「口寄せ巫女の系譜（三）」、『日本文学研究』第四八号、二〇〇九年。

鳴海健太郎「恐山のイダコ [idako] 覚書」、『東奥文化』第二七号、一九六四年。

西田源蔵『青森県誌』成田書店、一九二六年。

西村康「南部地方の憑依症候群をめぐる文化精神医学的研究」、『精神医学』第一八巻第一二号、一九七六年。

西村康「シャーマニズムの現代化の方向―青森県南部地方の精神医療状況のなかで―」、『臨床精神医学』第六巻第一二号、一九七七年。

西山茂「霊術系新宗教の台頭と二つの「近代化」、國學院大學日本文化研究所編『近代化と宗教ブーム』同朋舎出版、一九九〇年。

日外アソシエーツ編『郷土史家人名事典』紀伊國屋書店、二〇〇七年。

日外アソシエーツ編『事典日本の観光資源―〇〇選と呼ばれる名所15000』日外アソシエーツ、二〇〇八年。

日本新聞協会編『日本新聞年鑑2013』二〇一二年。

日本ABC協会編『特別資料 普及率 2012年7・12月』、二〇一三年。

日本民俗学会編『日本民俗学（特集〈フォークロリズム〉）』日本民俗学会、二〇〇三年。

日本旅行会編『日本名勝旅行辞典』日本旅行会、一九三一年。

日本旅行協会編『東北地方（ツーリスト案内叢書 第八輯）』日本旅行協会、一九三七年。

ネフスキー、ニコライ著 岡正雄編『月と不死』平凡社、一九七一年。

能田多代子「五戸地方に於けるオシラ神」、『旅と伝説』第一二年第一〇号、一九三九年。

野村典彦「デイスカバー・ジャパンと横溝正史ブーム」、一柳廣孝編『オカルトの帝国―1970年代の日本を読む―』青弓社、二〇〇六年。

（は）

芳賀日出男『日本の民俗（下）―暮らしと生業―』株式会社クレオ、一九九七年。

橋本和也『観光経験の人類学』世界思想社、二〇一一年。

華園聰麿「死者・先祖供養における重層性と地域性―青森県における地藏信仰と「イタコ」信仰との関係をめぐって―」、『日本文化研究 研究所研究報 別巻』第二八号、一九九一年。

原英子「人々はイタコに何を求めるのか（1）―東日本大震災にみる恐山と三陸沿岸―」、『岩手県立大学盛岡短期大学部研究論集』第一四号、二〇一二年。

原英子「人々はイタコに何を求めるのか（2）―東日本大震災と青森からのメッセージとしてのイタコ―」、『岩手県立大学盛岡短期大

学部研究論集』第一四号、二〇一二年。

原英子「人々はイタコに何を求めるのか(3)——創造されるイタコイメージとイタコの実態——」、「『岩手県立大学盛岡短期大学学部研究論集』第一五号、二〇一三年。

原英子「人々はイタコに何を求めるのか(4) 2011年夏の恐山——東日本大震災後はじめての夏にイタコをたずねた人々——」、「『岩

手県立大学盛岡短期大学学部研究論集』第一六号、二〇一四年。

原知章『民俗文化の現在——沖縄・与那国島の「民俗」へのまなざし——』同成社、二〇〇〇年。

原知章「メディア人類学の射程」、「『文化人類学』第六九卷第一号、二〇〇四年。

平藤喜久子「グローバル化社会とハイパー神話——コンピュータRPGによる神話の解体と再生」、松村一男・山中弘編『神話と現代』リ
トン、二〇〇七年。

平藤喜久子「神と出会う・神を描く——ポップカルチャーにみる伝統と現代——」、「『國學院雑誌』第一一六卷第一号、二〇一五年a。

平藤喜久子「ポップカルチャーにみる日本人と神——稲荷信仰を手がかりに——」、「『朱』第五八号、二〇一五年b。

平山正実他「東北の巫女たち——恐山の風土と信仰——」、「『臨床精神医学』第八卷第九号、一九七九年。

深水顕真「布教用ホームページの効用について——広島県における仏教寺院の事例より——」、「『國學院大學日本文化研究所紀要』第八四号、
一九九九年。

福島春那「青森県弘前市独狐地区における春の託宣行事」、「『青森県の民俗』第七号、二〇〇七年。

藤井博英他「青森のシャーマニズム文化と精神保健」、「『青森保健大紀要』第四卷第一号、二〇〇二年。

藤原聖子「アメリカにおけるテレビと宗教」、渡邊直樹責任編集『宗教と現代がわかる本2010』平凡社、二〇一〇年。

不明「まんのふ長者物語——オシラ遊びの経文——」、「『民族』第一卷第六号、一九二六年。

ブラッカー、C著 秋山さと子訳『あざさ弓——日本におけるシャーマンの行為』岩波書店、一九七九年

(Blacker, Carmen *The Catalpa Bow - A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London: George Allen & Unwin, 1975.)

ブルーナー、エドワード・M 著 遠藤英樹訳「ツーリズム、創造性、オーセンティシティ」、『奈良県立大学研究季報』第一三卷三号、二〇〇二年

(Bruner, E. M. "Tourism, Creativity, and Authenticity", *Studies in Symbolic Interaction* 10, 1989)。

古野清人『古野清人著作集 第三卷』南斗書房、一九九〇年。

文化庁文化財保護部編『民俗資料選集 15 (巫女の習俗 2 青森県)』国土地理協会、一九八六年。

ブーアステイン、ダニエル・J 著 星野郁美・後藤和彦訳『幻影の時代—マスコミが製造する事実—』東京創元社、一九六四年 (Boorstin, Daniel J. *The Image: or, What Happened to the American Dream*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1962)。

星野英紀 池上良正 氣多雅子 島菌進 鶴岡賀雄 編『宗教学事典』丸善株式会社、二〇一〇年。

堀一郎「口寄巫女について」、堀一郎著・楠正弘編『堀一郎著作集 第八卷』未来社、一九八二年(『民間伝承』第一四卷第九号、一九五〇年)。

堀一郎「口寄巫女へのアプローチ」、堀一郎著・楠正弘編『堀一郎著作集 第八卷』未来社、一九八二年(『民間伝承』第一五卷第二二号、一九五一年)。

堀一郎「東北の民間信仰—ミコの直観力と数珠占い—」、堀一郎著・楠正弘編『堀一郎著作集 第八卷』未来社、一九八二年(『東京タイムズ』一九五五年五月八日号)。

堀一郎「シャーマニズムの問題」、堀一郎著・楠正弘編『堀一郎著作集 第八卷』未来社、一九八二年(『宗教学論集』第四卷、一九七〇年)。

堀一郎『日本のシャーマニズム』講談社、一九七一年。

堀江宗正「メディアのなかの「スピリチュアル」—江原啓之ブームとは何か—」、『世界』二〇〇六年一二月号。

堀江宗正「日本のスピリチュアリティ言説の状況」、日本トランスパーソナル心理学・精神医学会編『スピリチュアリティの心理学』せらぎ出版、二〇〇七年。

堀江宗正「メディアのなかのカリスマー江原啓之とメディア環境―」、国際宗教研究所編『現代宗教2008』秋山書店、二〇〇八年。
堀江宗正「スピリチュアルとそのアンチー江原番組の受容をめぐって―」、石井研士編著『バラエティ化する宗教』青弓社、二〇一〇年。
堀江宗正『スピリチュアリティのゆくえ（若者の気分）』岩波書店、二〇一一年。

本田元 栗原彬 野家啓一 丸山圭三郎編『コンサイス20世紀思想事典（第二版）』三省堂、一九九七年。

Hall, Stuart Encoding/decoding, S. Hall et al. eds., *Culture, Media, Language*, London: Hutchinson, 128-138, 1980[1973].

(ま)

マキヤーネル、ディーン著 安村克己他訳『ザ・ツーリスト―高度近代社会の構造分析』学文社、二〇一二年

(MacCannell, Dean *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, Berkeley: University of California, 1999)。

真倉翔原作 岡野剛作画『地獄先生ぬ〜べ〜（全三一巻）』集英社、一九九四年・一九九九年。

マクルーハン、M. 著 栗原裕・河本仲聖訳『メディア論―人間拡張の諸相―』みすず書房、一九八七年

(McLuhan, M. *Understanding media: The extensions of man*, Toronto: New American Library, 1964)。

正木晃『はじめての宗教学―『風の谷のナウシカ』を読み解く―』春秋社、二〇〇一年。

正木晃『お化けと森の宗教学―となりのトトロといっしょに学ぼう―』春秋社、二〇〇二年。

正木晃『魔法と猫と魔女の秘密―魔女の宅急便にのせて―』春秋社、二〇〇三年。

正木晃『「千と千尋」のスピリチュアルな世界』春秋社、二〇〇九年。

正木晃『はじめての宗教学―『風の谷のナウシカ』を読み解く―〔増補新装版〕』春秋社、二〇一一年。

松井圭介『観光戦略としての宗教―長崎の教会群と場所の商品化―』筑波大学出版会、二〇一三年。

松田広子『最後のイタコ』扶桑社、二〇一三年。

南真木人「海外情報型クイズ番組と人類学―『世界ウルルン滞在記』を事例として」、飯田、原編『電子メディアを飼いならす』、飯田

卓、原知章編『電子メディアを飼いならす―異文化を橋渡すフィールド研究の視座』せりか書房、二〇〇五年。

宮崎ふみ子「霊場恐山の誕生」、『環』vol.8、二〇〇二年。

宮崎ふみ子「恐山信仰の伝播についての一考察」、『地方史研究』第五三巻第四号、二〇〇三年。

宮崎ふみ子 ウィリアムズ、ダンカン「地域からみた恐山」、『歴史評論』第六二九号、二〇〇二年。

宮本袈裟雄 高松敬吉『山と信仰 恐山』佼成出版、一九九五年。

むつ市史編さん委員会編『むつ市史 近代編』むつ市、一九八六年。

むつ市商工観光課商工係編『商工経済要覧（昭和49・54・59・63年度）』むつ市、一九七四・一九八〇・一九八四・一九八九年。

村上晶「消えゆく巫俗と生きのびる巫者―ワカとイタコを事例として―」、『宗教学・比較思想学論集』第一四号、二〇一三年。

メディア・リサーチ・センター株式会社編『雑誌新聞総かたるぐ2013年版』、二〇一三年。

森勇男『霊場恐山物語』北の街社、一九七五年。

森勇男『下北風土記』浪岡書店、一九七六年。

森勇男『恐山・下北』北の街社、一九八〇年。

森勇男『地の果て恐山』下北文化社、一九八一年。

森勇男『南部霊場恐山由来と伝説』下北文化社、一九八一年。

森勇男『恐山鎮魂歌』北の街社、一九八六年。

森勇男『下北伝説の旅』浪岡書店、一九八八年。

森勇男『下北のイタコ物語』北の街社、一九九一年。

森勇男『霊場恐山と下北の民俗』北の街社、一九九五年。

柳田国男「遠野物語」、同『柳田国男全集 第二卷』筑摩書房、一九九七年（『遠野物語』自刊、一九一〇年・『遠野物語 増補版』郷土研究社、一九三五年）。

柳田国男『『イタカ』及び『サンカ』（一・三）』、同『柳田国男全集 第二四卷』筑摩書房、一九九九年 a（『人類学雑誌』第二八卷第二号、一九一一・一二一年）。

柳田国男（川村杳樹）「巫女考（一・一二）」、同『柳田国男全集 第二四卷』筑摩書房、一九九九年 b（『郷土研究』第一卷第一・一二号、一九一三・一四一年）。

柳田国男「大白神考」、同『柳田国男全集 第一九卷』筑摩書房、一九九九年 c（『大白神考』実業之日本社、一九五一年）。

柳田国男「オシラ尚遊ぶ」、同『柳田国男全集 第二七卷』筑摩書房、二〇〇一年（『アサヒグラフ』第一〇卷第一七号、一九二八年）。

山田巖子「巫女と戦争―東北における危機のフォークロー―」『国文学 解釈と鑑賞』第七三卷第八号、二〇〇八年。

山田巖子「世間の変貌とカタリ：戦中戦後の巫女をめぐる」『口承文藝研究』第三四号、二〇一一年。

山中速人「メディアと観光―ハワイ「楽園」イメージの形成とメディア」、山下晋司編『観光人類学』新曜社、一九九六年。

山中弘「マンガ文化のなかの宗教」、石井研士編『消費される〈宗教〉』春秋社、一九九六年。

山中弘編『宗教とツーリズム―聖なるものの変容と持続―』世界思想社、二〇一二年。

山本鹿洲「オシラサマの研究（上）」、『東北文化研究 下』東洋書院、一九七七年 a（『東北文化研究』第二卷第四号、一九三〇年）。

山本鹿洲「オシラサマの研究（下）」、『東北文化研究 下』東洋書院、一九七七年 b（『東北文化研究』第二卷第五号（未刊行）、一九三〇年）。

弓山達也「報告二 青年層における宗教情報の伝達について」、池上良正・中牧弘允編『情報時代は宗教を変えるか―伝統宗教からオウム真理教まで―』弘文堂、一九九六年。

吉田司雄編『オカルトの惑星―1980年代、もう一つの世界地図―』青弓社、二〇〇九年。

由谷裕哉 時枝務編『郷土史と近代日本』角川学芸出版、二〇一〇年。

吉見俊哉『「声」の資本主義―電話・ラジオ・蓄音機の社会史―』講談社、一九九五年。

吉見俊哉『メディア文化論「改訂版」』有斐閣、二〇一二年。

吉見俊哉 水越伸『メディア論』放送大学教育振興会、二〇〇一年。

(ら)

リップマン、W・著 掛川トミ子訳『世論（上・下）』岩波書店、一九八七年

(Lippmann, Walter *Public Opinion*, New York: The Macmillan Company, 1922)。

旅行案内社編「公認 汽車汽船旅行案内（大正一二年七月）」、『復刻版 明治・大正時刻表』新人物往来社、一九九八年（『公認 汽車

汽船旅行案内（大正一二年七月）』旅行案内社、一九二三年）。

ルイス、I・M・著 平沼孝之訳『エクスタシーの人類学―憑依とシャーマニズム―』

(Lewis, I.M. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, London: Penguin Books LTD, 1971)。

ルックマン、トーマス著 赤池憲昭・スインゲドー、ヤン訳『見えない宗教―現代宗教社会学入門―』ヨルダン社、一九七六年

(Luckmann, Thomas *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The Macmillan Company, 1967)。

(わ)

YTV情報産業研究グループ編『情報産業としての宗教』サイマル出版、一九七五年。

渡辺武達 山口功二 野原仁編『メディア用語基本事典』世界思想社、二〇一一年。

渡邊直樹責任編集『宗教と現代がわかる本2010（特集 宗教と映像メディア）』平凡社、二〇一〇年。

渡邊直樹責任編集『宗教と現代がわかる本2015（特集 マンガと宗教）』平凡社、二〇一五年。

【謝辞】

本学の博士課程に入学した際、学位論文の完成という日を心に思い描くことは全く出来ませんでした。そうした状況は、論文提出の半年前であっても何ら変わりはありませんでした。こんな私がどうにか論文を最後まで書ききることが出来たのは、ひとえに支えてくださった皆様のご厚情のおかげであります。

そもそも指導教官である石井研士先生が手を差し伸べてくださらなければ、研究者としての今の自分は存在しておりませんでした。すぐに自信を失い、ネガティブになる私は、いつも石井先生の温かいお言葉と、明快なご助言に救われておりました。研究は楽しいものだというのを、石井先生はいつも思い出させてくださいました。私の抱いた関心と研究テーマを最大限に尊重してくださるとともに、「宗教とマス・メディア」研究の偉大なる先達として、ご指導ご鞭撻を賜った石井先生に心から感謝を申し上げます。

駒澤大学の池上良正先生と國學院大學の黒崎浩行先生には、論文の副査をお引き受けいただきました。民間巫者研究の大家であられる池上先生と、メディア利用の観点から宗教の新たな地平を切り開く黒崎先生にご指導を賜れたことは、このうえない名誉であり、喜びであります。心より感謝を申し上げます。

横浜国立大学の一柳廣孝先生は、学部頃から現在に至るまで、ずっと私のことを見守り、応援し続けてくださいました。学問の楽しさに気づくことが出来たのは、一柳先生のおかげです。一柳先生が『バラエティ化する宗教』を手渡してくださらなかったら、この論文も現在の私ありませんでした。賜ったご厚情に心より感謝を申し上げます。

福島県立博物館の佐治靖先生にはフィールドワークという営為について、その楽しさと厳しさ、本当にたくさんのことを学ばせていただきました。イタコのおシラソバセを始めとする、本論に記載された巫業は、いずれも佐治先生のご厚意によって実見が実現したものであります。貴重な機会を与えて下さった佐治先生に深く感謝を申し上げます。

大東文化大学の今井秀和先生には、研究活動全般について、数えきれないほどのご高配を賜りました。今井先生がいなければ、成田守先生、そして大東文化大学民俗学研究会および成田ゼミの皆様とお会いすることも出来ませんでした。心より感謝を申し上げます。

大東文化大学の成田守先生には、「口寄せ巫女」の知見について、大変多くのことをご教示いただきました。外部から突然やって来

たにも拘らず、いつも温かく受け入れて下さった成田先生に深く感謝を申し上げます。

なお、本論第一二章の調査は、今井先生のご友人の皆様、そして、世間話研究会の竹内邦孔先生にご協力を賜りました。心よりお礼を申し上げます。

また、本論文の執筆に際しては、多くの研究会にて研鑽の機会を賜りました。

一柳廣孝先生、茨城大学の谷口基先生、首都大学東京の近藤瑞木先生を発起人とした怪異怪談研究会では、発表の機会を賜ると共に学際的かつ建設的なご意見を数多く頂戴いたしました。さらに、一柳先生、谷口先生、今井先生には、本論第六章のアンケート調査にもご協力をいただきました。中山一郎先生には、貴重な映像資料を頂戴すると共に、大変温かい励ましのお言葉を賜りました。私を育てて下さった怪異怪談研究会の皆様我心より感謝を申し上げます。

共同研究員として在籍させていただいている蓮花寺佛教研究所においては、仏教とはやや距離のある発表内容にも拘らず、様々な角度から、フレキシブルかつ示唆に富んだご意見をいつもたくさんいただきました。自由に議論の出来る貴重な場を与えて下さると共に、「宗教」の可能性を示してくださった蓮花寺佛教研究所の皆様心、深く感謝を申し上げます。

大阪大学を拠点とした国際日本学研究会におきましても、例会への参加と紀要に執筆の機会を賜りました。『文化／批評』への投稿、そしてその書評会で皆様からいただいた先鋭で核心を突いたご教示は、本論を執筆するうえで、極めて重要な灯りとなりました。心より感謝を申し上げます。

川村邦光先生には、国際日本学研究会の他にも、日本宗教学会でのパネル発表にてコメンテーターをお引き受けいただき、ご高配を賜りました。民間巫者研究の権威であられる川村先生にご指導をいただけたことは、何にも代えがたい喜びです。厚く感謝申し上げます。

日本学術振興会の永岡崇先生にも、国際日本学研究会ならびに前掲のパネル発表などにて大変お世話になりました。遥か前方を行く永岡先生の背中を見ながら、私も頑張らなければと、いつも気を引き締めさせていただいております。たくさんさんの学びの機会を与えて下さった永岡先生に、深く感謝を申し上げます。

多くの研究会や発表で一緒に、若手研究者として互いに刺激し合い、共に歩んできた東京学芸大学の構大樹先生、東京大学の茂木謙之介先生にも、心からお礼を申し上げます。お二人のご活躍がなければ、博士論文の提出はもっと遅くなっていたことでしょう。これからもお二人に負けないよう、自己研鑽に努めたいと思います。

目白大学の山中智省先生には、本論の図版や表の作成にて、多大なるご支援を賜りました。他にも、大小様々なことでお世話になり、感謝の気持ちでいっぱいです。本論は山中先生のお力添えなくしては、間違いなく完成いたしませんでした。あらためまして、お礼申し上げます。

そして、調査にご協力くださった皆様にも、心からお礼を申し上げます。お忙しい中、貴重なお話をお聞かせくださり、温かく迎えて下さった青山義男様、青山セツ様、中村タケ様、三上八千代様、横町石蔵様・ご家族の皆様、八戸観光コンベンション協会の小笠原慶信様・小田勝子様、石田山光龍寺様、恐山の皆様、旧まかど温泉ホテル様、アンケートにご協力いただいた大学・短期大学の皆様、お話を聞かせて下さった多くの皆様には、感謝しても感謝し尽くすことが出来ません。また、資料の使用をお許しくださいました青森県庁、笹澤魯羊資料室、東北芸術工科大学東北文化研究センター、むつ市役所の皆様にも厚くお礼を申し上げます。

最後に、私を支えてくれた父母と妹、何より、民間巫者を研究するきっかけを与えてくれた八戸の石田松彦様と石田セツ子様に心から感謝を申し上げます。本当にありがとうございました。

【付記】

本論文は、平成二四・二六年度日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費）の交付を受けて行われた研究成果の一部である。