

A view of classifying the areas infested with the mythical predators of cattle and horses, *Shii*, into two categories: Special reference to the missing link, a Zen Buddhist monk, Tesson Gensaku's versatile activities (Part I)

KOMMA Toru

Abstract

This author has already composed three papers on *Shii* (Komma 2021, 2022a, 2022b). The present paper is a sequel to the first and the second papers.

In the first paper, the author tentatively clarified the historical process of the formation of the notion of *Shii*. Several old Chinese books imported into Japan refer to *Shii* (*Sei* in Chinese) stating that it can miraculously sneak into anybody's chamber at any time without being noticed, and often harms anybody's eyes and limbs, and may even kill its victims at times.

Though these Chinese books never include cattle (nor horses) among *Shii*'s victims, when the natives of the Nagato and Suou domains in westernmost Honshu suffered from massive fatalities of their cattle in the early 17th century, they believed *Shii* to be the supernatural cause of the incident. After several decades, a Shintou priest living in the Suou domain, who was sent to a village in the Chikuzen domain in northernmost Kyushu, witnessed an incident in that region similar to theirs. So, he confidently and eagerly recommended the villagers to find and kill raccoon-dog-like creatures. Somehow, they successfully hunted some heads. Hence, *Shii* leaped into infamy in nearby villages.

An exclusively famous Confucian, KAIBARA Ekiken, in the Chikuzen domain at that time, wrote about the incident vividly in his book titled "*Chikuzennokuni-nochinofudoki*".

This resulted in the high notoriety of *Shii* in the western half of Honshu and all of Kyushu and Shikoku. The first paper may be summarized in this way.

In the second paper, the author compares his first paper with Dr.

KISHI Hiroshi's papers. Kishi is a veterinarian, who identified rinderpest as the etiological cause of the massive fatalities of native cattle in his homeland, the Nagato and Suou domains at that time, by referring to many archives that satisfied his five conditions, that included (a) only cattle, (b) who were infected with virus, (c) and who died (d) rapidly, (e) and massively. He is the only person who substantiated the actual existence of the great outbreaks of rinderpest during the early-modern times in Japan. His papers assisted the author, as now we can safely say that the myth of *Shii* in Japan originated mainly due to the two great rinderpest outbreaks during the early-modern period in Japan.

The next question is why the very notion of *Shii* arose suddenly in western Japan during the period of the massive death toll caused by the Kyouhou great famine in 1732 which did not fulfill Kishi's five conditions mentioned above, because not only cattle but horses also died in great numbers.

In the second paper, the author insists on the following. The extremely miserable experiences during the two great outbreaks of rinderpest in the early- and mid-17th century, made the native peasants realize that horses could substitute their dead cattle as plowing animals. Hence, they feared the Kyouhou great famine, during which their horses and cattle died, leaving behind no plowing power, other than human beings themselves.

This particular paper, as the sequel to the above-mentioned papers, takes up the following two final topics, (1) "Where, when, how, and by whom was the notion of *Shii* originated in Japan?" and (2) "Why does a *Shii* harm horses only, but not cattle, in the Chikuzen and Higo domains, while it originally harmed cattle only in the Nagato and Suou domains?," with the proviso that the last half will appear on the following Issue No. 212 of the "*Jinbun Kenkyu*" (Studies in Humanities) in September 2024.

「馬少ナキ長門」の牛灯と柱松

——妖獣シイ（青）信仰の二元的発生とミツシング・リンク（前編）

小馬 徹

【目次】

はじめに

- 一、シイ跋扈し、牛疫猖獗する文明先進地帯
- 二、「馬少ナキ長門」の柱松、そして牛燈儀礼
- 三、再び「シイが襲うのは牛か馬か」を巡って
- 四、享保飢饉と「新しいシイ」への進化
- 五、『大津郡志』とシイの原点
- 六、青とシイ
- 七、「代人」と「荘嚴化」——民俗化のメカニズム
- 八、シイ信仰の傍系地帯と「失われた鏝」鉄村玄鶯

九、東アジアに開かれたシイの宇宙

おわりに

はじめに

筆者は一人類学徒であり、専門の歴史研究者ではない。それゆえ僭越の誇りを免れないと重々承知しながらも、日本近世史の研究には一つの大きな盲点、ないしは死角があると考えてきた。というのは、日本史学のメインストリームが、日本近世期に於ける牛疫の流行という重大な歴史事実の認識を欠き、それを完全に度外視して日本近世史の展開を論じてきたがゆえである。

牛疫は、フン人の西方への侵攻（ローマ帝国の衰退）や東部及び南部アフリカの植民地化を初め、世界史上の数多くの大変動に長らく密接不可分に関わってきた。そして日本でも、古くから牛を飼養する農業の先進地帯だった西日本の社会、文化、信仰、民俗——特にその差別・被差別の構造——に極めて大きく、且つ不可逆的な諸変化をもたらしたと言える。

小稿は、近世の西日本に於ける牛疫の流行とそれに纏わる民俗形成の歴史過程を大胆に考察するものである。

*

牛（または牛馬）を広域的に大量死させると江戸時代以来西日本一帯で広く信じられて、農民たちを戦慄させてきた、シイ（青）という妖怪があった。筆者は、シイのそうした信仰とそれに纏わる民俗慣行を人類学の全体論的なアプローチから時空を横断して再考し、近年三本の論文で大胆な見解を世に問うてきた。

ただし、研究の基礎資料となるシイを巡る古今の言説の根底には、極めて深刻な曖昧さ、或いは自己矛盾としか言いようがない著しい不整合がある。実は、それをどう克服して論理的に論述できるのか、これまで絶えず腐心させられながら、いわば呻吟しつつ論文を書いてきたのだった。

試しに、ここでその曖昧さの重大な一例を挙げてみよう。シイ概念の形成には牛疫流行の惨禍の集合的経験の記憶が密接不離に関わっていて、それゆえシイ概念創発の地を山口県北西端の地域に求めるのが、歴史的にも、論理的にも至極妥当である。ところが、同地域のシイ害防除を祈念する火祭である「牛灯」は、「柱松」とも呼ばれると従来屈託なく論じられてきた。しかも、まさしく牛馬の安寧を祈念して山口県下の他地域で広く盛んだった柱松儀礼のみならず、牛灯それ自体までもが（牛に限らず）牛馬の大量死の防除を祈念する行事だと何の疑いもなく解説されてきたのである。

筆者は、先に触れた三本の論考で、シイを巡るその屈折した認識の捩じれを解きほぐして、如上の混乱の霧を晴らす新生面を切り開こうと努めた。ただし、論理整合的に読み解ける類の課題から着手した結果、（いかに厄介でも）本来なら真先に解決しておくべき最も重い課題に十分に踏み込んで来なかった。本稿の目的は、それを省て、遅まきながらもその解決に正面から取り組むことにある。

具体的には、中国由来の青（セイ）概念に触発されて、日本独自のシイ概念とその民俗を育んだ、シイ揺籃の

故地（正系）が江戸時代初期の長門国大津地方であることを論証する。また、それと共に、シイ民俗の歴史的な形成と変化の過程の概要を復元することをも目指す。民俗にも歴史的な形成過程と変成があるとする認識が必ずだからである。

ただし、シイ概念は、発表済みの論文（小馬 二〇二一a、四三四／二〇二二b、七七―七八）でも軽く触れたが、ほぼ同時期に筑後国でも「傍系」が独自に成立を見ていた。しかも、シイが襲うのが、長門国では（少なくとも当初は）牛のみ、一方筑後国では一貫して馬のみと対照的であって、両地域のシイ概念にはこの点に於て明確な乖離がある。それゆえ、シイ概念の複線的な形成を強く推定させられるのである。小稿は、そこで、両地域を繋ぐミツシング・リンク（欠けた環）を突止め、且つその地域的分岐（正系／傍系）が生じた歴史的な背景も究明する。

小稿は、以上の着眼点から、略々次の内容を骨子として議論を展開することになる。

江戸時代最初期に（確認できる我が国最古の）牛疫の流行が長門国北西端で初発して、西日本一円に蔓延した。これを機に、長門国の非識字の人々は、多様な招福・防災を祈念する（恐らく修験道に起源を持つ）在来の火祭である「柱松」をシイ防除に特化した「牛灯」へと読み替えて「流用」（或いは「代入」）し、或る禅僧による触媒作用に呼応する、独特のシイ民俗を形成して行った。

筆者はこれまで、一般に民俗文化 (folk culture) の形成には、識字的な高文化 (high culture) の触媒作用が不可欠だと主張してきた。シイの場合、江戸時代最初期に、長門国北西部の禅寺の住持である一人の高僧が、中国の青（セイ）の概念を読み替えて独自のシイ概念を導いて人々に告げ知らせて受容されたことが、まさしくそ

の触媒作用に当たると見ている。

そして、民衆側のこの「代入」と高文化の側の「荘厳化」（美化Ⅱ誇張の一形式、後述）という、本来別々の主体と指向性を持つ二つの力が相乗的に作用した。その結果、シイが牛だけでなく馬も襲うとする、シイ概念の強化された新たな内包が生じたのであった。

一層重要なのは、その後の享保の大飢饉（西日本最大の飢饉）で牛馬が共に大量死した結果、シイ概念が大きく変質し、シイの属性が牛馬を共に襲う妖獣へと一躍強化されたことだった。この強化された新たな属性こそが、シイを牛馬大量死の（一元的な）災因と見做す見解の受け皿となった。

こうして牛馬を襲う、いわば「バージョン・アップされたシイ」に差し向けられる増幅された恐怖が、既に旧稿で論証した九州の場合（小馬 二〇二二a、九五―九六）と全く同様に、長門・周防両国でも急劇に高まることになった。そして、これを機に、シイ防除を主目的とする形での柱松行事が長門・周防両国で格段に広範囲で盛んに執行されるようになったのである。

一、シイ跋扈し、牛疫猖獗する文明先進地帯

さて、前近代、中国大陸や朝鮮半島との間の地理的・心理的な距離感の決定的な差が、日本列島を社会・文化的に東西に二分したと言える。それは、遅くとも平清盛が覇を唱えた時代から、玄界灘・響灘・瀬戸内海の沿岸部を回廊東端部として展開される対外海上交易の権益の掌握が、日本国家を政治・経済的に支配し、統治する上

で、欠くべからざる要因となったからである。

ところが、西日本の中でも、新たな文明の波に常に真先に洗われ続けた玄界灘・響灘沿岸部一帯の地政学的な優位性は、種々の外来の疫病に不断に曝され続ける宿命性と皮肉にも裏表一体であった。それゆえ、西日本でも、シイ害の惨禍を余所に先んじて、且つ極めて深刻な形で経験したのもまた、同じその地域であり、地形上の要因から、分けても長門国北西端の一角がその焦点となった。

西日本の西端部が大陸・半島との交流の卓越した窓口だったこの時代、その文明交流の主要な回路に沿う山陽地方で開発が進んだ（正の側面）の対して、山陰地方は牛疫を初めとする諸疫倒来の最前線として苦難を甘受し続けてきた（負の側面）のである。大内氏・毛利氏の時代、周防国の首邑山口と長門国西端の辺境大津郡とが、その正負の両側面を各々最もよく象徴していたと言える。⁽¹⁾

1. 西日本の「シイ・牛複合」

江戸時代、物産帳の類で、シイ（青）は防長両国の物産の一つとしてその名を挙げられている。ただし、牛を次々と食い殺す妖獣シイの存在は、地域的な濃淡はあっても、江戸時代初頭以降西日本全域で遍く信じられてきた。シイは、狸や穴熊によく似た風貌と体格を持つ野獣で、目つきが異常に鋭く、往々、その苛烈さは、片目という特徴的な顔貌で表象された。

神出鬼没のシイは、疾風のごとく跳梁し、怒濤のごとく恣に獲物を害して止まず、農民たちを一気に奈落の底に陥れた。何しろ、何処かの厩舎にシイが忽然と姿を現した頃には時既に遅く、村の牛が続々と高熱を発して瀕

死の窮状を呈していたと言う。

大陸や半島との間で、功過交々、官民公私の多的な接触が日々絶えなかつた西日本一帯は、古くからの農業先進地でもあり、農耕の基礎的な労働力は、耨耕のみならず、高度な農耕技術（と工芸技術）を要する牛耕（牛による犁耕）によって確保されていた。⁽²⁾

さればこそ、江戸時代前期以来、西日本の農民にとって、家々、村々の耕牛がたちまち一気に死滅する奇禍が死活の大問題となっていた。彼等は、牛の連鎖的な大量死の原因を、江戸時代の始まり以来、妖獣シイの襲撃に求めるようになり、シイに対する強い恐怖と忌避の念に突き動かされてシイ民俗を形成し、それを情感豊かに実修してきた。それゆえ、シイ信仰は、近世西日本に固有の歴史・風土に深く根ざすものだと考えられる。

実際、西日本では一般に、（農民が牛の制動のために使う一組の）「牛言葉」の中でも、「進め」に当たる音声「シイ！」という掛け声は、後に明治政府が制定する牛の「全国扶養用語」にそのまま採用されて、統一的な公的用法に包摂されることにもなった（香月 二〇一―二四一）⁽³⁾。

こうした一連の事実、牛の飼養と牛耕（及び厩肥の使用）を不可分に組み込んで確立された稲作農耕システムが、西日本では近世初頭以来の長い伝統を持ち、それと一体化した「シイ・牛複合」(Shi-cattle complex) もまた社会・文化的な基盤の一角を占めて、人々の意識に深く浸透していたことを示唆していると思われる。

2. 牛馬の大量死と獣医学／人類学

しかしながら、シイ現象の研究を巡る現今の事情は——先に実例を挙げて指摘したように——右の概観を滑らかに肯うほど調和的なものとは言えない。先ず綿密な検討と分析を要するのは、明治以降の地元（特に中核地である山口県下）の研究者たちの、牛疫流行とシイ民俗成立との相互関係に関する認識のあり方である。

シイ概念とそれに因む諸慣行は、近代獣医学の成果に照らせば、朝鮮半島から渡来・漂着する人々や、牛や人の死体・遺物との（特に冬季間の）接触によって旧長門国（の日本海）沿岸部一帯にもたらされることになる牛疫の流行と強い関わりがあると判断できる。つまり、シイ信仰をその流行時の悲惨極まる経験とその記憶を通じて形成されて来たものだと見るのが、何と言っても妥当なのである。

ただし、牛疫の流行は、シイ信仰形成の必要条件ではあっても、必要十分条件ではない。つまり、複雑な多面体とも言うべき人間現象の一環としてのシイ現象（シイ体験）を解明するには、牛疫という単一の病理学的な要因を問題にするだけでは必ずしも十分とは言えない。

筆者は、岸浩の牛疫史研究の大いなる成果にも学んで、シイの概念・民俗が（一義的ではないものの）牛疫の流行と不可分で強固な関係を必然的に有し、その強い心理的な影響の下で生成して展開してきたであろうと既に論じた（小馬 二〇二二a、二〇二二b）。

ただし、人類学の質的なアプローチは、獣医学の量的なアプローチとは無論、別物である。人類学からすれば、牛（馬）の大量死をもたらした未知の災因を、農民が何らかの超自然的存在に求めて概念化し、その概念化された災因に向かって呪術（儀礼）的・演劇的に働きかける営為が、シイの民俗の要諦だと見做せる。人々は、心に

重くのしかかる不断の圧倒的な恐怖をその民俗の実修によってどうか中和して、心理的な救済を得ようと努めてきたのである。

後に（第三章第1節）そのシイ民俗（牛灯）実修の一場面を手短に紹介する。その情景は、民俗による癒しが、唯々単純に観念的なものではないと教えてくれる。終始強く躍動的に展開して、参加者間の過剰な身体接触をもまま誘発するその民俗行事の実修には、「遊び」（土地の民俗表現では「戯れ」）が不可欠だとされる。それが深いカタルシスへと導いて人々を何時しか熱狂させ、往々忘我の境にさえも誘い、実存的な救いへと恐れを昇華させてくれるのだ。

地元山口県の歴史や民俗の研究者、ことに後者の関心は、一面では（岸浩よりも）筆者の右のような見方に遙に近いだろう。それゆえに、岸の画期的な業績が世に出た後も、それを媒介としてシイ信仰と牛疫の相互関係を考察する姿勢が乏しいのかも知れない。理解はできる。しかし、それでは、狭い自らの研究領域を超える大きな歴史的展望に向けてシイ現象を開いて行くべき視角を、あたら塞いでしまうことにもなる。誠に残念である。

3. シイが襲うのは牛か牛馬か

筆者は、シイ研究の出発点となるべき個々の基礎事実の確定すら、右の通り、一筋縄では行けそうにないことを、資料調査を始めて直ぐに学ばされることになった。

小稿の場合、最大の難点は、先述の通りシイが襲う——裏返せば、その大量死の防除を人々が祈念する——犁耕獣が一体何なのか、それが資料上酷く曖昧で、容易に確定できないことにあった。それを、「牛のみ」とする

もの(a)、「牛馬」とするもの(b)、「馬のみ」とするもの(c)に、一応分類できる。ただし、さらに資料批判を強めて行くと皮肉にも逆に疑問が一層深まることにもなった。そして、悪循環を繰り返した挙げ句、止むなく、一旦その場で立ち竦まらざるを得なかったのである。

ただし(c)は、明確に、狭く旧筑後国・肥後国に特有の現象であり、この意味で例外的だと言える。しかも同地域でのその認識(c)は、(数少ない)資料を見ても通時的にぶれず、一貫して揺るぎがない(小馬 二〇二二b、六九一八⁴)。また、高文化(=識字文化)側の或る種の権威を意図的に増幅する仕掛けである「莊嚴化」(後述、第七章第4節参照)も、(c)の地域では全く見られない。さらには——儀礼であると共に実力行使でもある——「シイ追い」・「シイ狩り」を別にして、シイ民俗の成立も知られていないのである(小馬 二九二二b・六八一)。

それゆえ、旧筑後・肥後両国を一括した地域を、シイ複合に関する、独立した一つの副文化圏(傍系)とひとまず見做すことができる。予備的ながらも、この見解の発見性と実践的な有効性をひとまずここで強調して、読者の注目を促したい。

二、「馬少ナキ長門」の柱松、そして牛灯儀礼

他方、シイが襲う対象を(a)(牛)、または(b)(牛馬)とする地帯の中核地域である山口県(旧周防・長門両国)の諸事例については、実は多くの場合、(a)か(b)かの同定が必ずしも判然としない。歴史文献でも、また現代の地

元（研究者等）の報告でも、その言説は確かな安定性を往々欠く。むしろ、同一文献中でも(a)・(b)が呆気ないほど簡単に動揺したり、（驚くべきことには）何時の間にか入れ代わっている（つまり自家撞着する）場合さえも散見される。

1. 牛灯か柱松か

ところで、柳田国男の「山島民譚集（二）」の中（柳田 一九八九、一四〇）で、「馬少ナキ長門」という、いわば枕詞を連想させるような詩的な修辞に出合い、我が意を得た思いがした。

というのも、（江戸時代、寛永と寛文、二度の牛疫大流行があったことを論証した）岸浩の業績にも学んで補強した、筆者の次のような「直感」——パースの考えに即して言えば、まだ解明を見ない事象の中に仮設的な秩序を見出す発想力であるアブダクション (abduction) ——をまさにその表現が肯い、間接的ではあれ支持してくれると思えたからである。

その直感とは、シイ信仰が（牛疫の流行とほぼ並行的に）「馬少ナキ長門」に初発し、次に隣国周防へ、さらにそこで分岐して一方は九州筑前へ、他方は中国路・四国路へ……と歴史的に波及して行った（小馬 二〇二一 a、二〇二二 a）というものである。

江戸時代、シイが何処にも増して猖獗する地帯だった今日の山口県の各地で、「シイ害防除＝牛（馬）の安全祈願」を目的（の一つ）として、嘗て村々の各部落（小集落）ごとに「牛灯」、または「柱松」と呼ばれる行事が盛んに行われて来たとされている。その伝統は、第2次世界大戦後に急速に衰え、今や存続する所が指折り数

えられるまでに減った。実は、シイが襲う家畜の同定に劣らず筆者を悩ませたのが、この牛灯と柱松の相互関係の曖昧さであった。

壮大な公的出版事業として夙に令名が高い叢書、『防長風土注進案』第二十二巻に当たる『防長風土注進案研究要覧』の「柱松」の項は、その冒頭で次のように述べている。柱松は、「本来は松明を杭のように立てた柱の先に結び付けて夜間の照明用にしたものが、仏供養の行事になって民間にも入ったものである。牛燈（ぎゅうとう）という地方もある」（山口県立山口図書館 一九六六、一一九）。

そのうえで、同項は「梵天聖靈御休息所」と書いた旗を立てる周防国（瀬戸内海側）熊毛郡岩田村の柱松と、その行事を実施しない年には「水中から片目しというものが出て牛が多く死ぬいと言い伝え」る長門国（日本海側）大津郡深川（ふかわ）村の牛灯の二つを代表例として選んで、幾分詳しくその内容に立ち入った解題をしている。或いは、その両行事（とその相違）を具体例として示すことで——『防長風土注進案』の原資料であり、各村々が上申した各々の「注進案」が成った江戸時代末期の——柱松と牛灯の地域的分布状況を暗示する意図があったのかも知れない。すなわち、「長門国（日本海側）／周防国（瀬戸内海側）」という風土的な区分を念頭に、略々（その当時の）「柱松・牛灯」という呼称の分布状況を暗示したのではなからうか。無論、確証は無い。

2. 「柱松」という「カバン語」

ところで、藤原実資の日記『小右記』寛仁元年（一〇一七）十一月二五日の条には、暗夜ゆえに川原の道の方々の分岐点に「柱松」を立てて行く手を照らしたという記事が見える。また『平家物語』（長門本）にも地名

として出てくるごとく、「柱松」の語は随分古くから知られ、且つ多義的に用いられてきたようだ。

『國史大辞典』第十一卷（吉川弘文館、一九九〇）の「柱松」の項は、ほぼ次のように解題を試みる。「『今昔物語集』二五に暗い庭に柱松を立てるさまが」出る通り、柱松と呼ばれる松明が「一般に屋外燈火に用いられ」ていたが、「高く柱を立てた」「大松明も」同じ名称で呼ばれた。また、平安時代前期の書物『寛平年中日記』に東大寺の十二月の万燈会の柱松のことが見え、「民俗行事としては「丈余の大松明に火を点じ、早く火の燃えつく度合や、柱の倒れる方角などによってその年の農作物の豊凶を占う火祭である」（五四七頁）。

以上、『防長風土注進案 研究要覧』と『國史大辞典』、現地と中央、それぞれに世評の高い二つの広闊な見晴らしを持つ業績からの手短な引用に従うだけでも、柱松の時代的・地域的な多義性に直面して大いに困惑させられる。ただし、その著しい多義性にも拘わらず、全く揺るぎのない事実が一つだけは確実に存在する。それは、柱松という語が、幅広い諸々の用法に実に長く堪えて広く流布した結果、歴史的・地域的にも、また社会的・文化的にも極めて多彩な変異を伴う雑多な事象を丸ごと飲み込んで、それらを残らず内包している、まさに典型的な「カバン語」(portmanteau word) だという事実である。

この事実から仮説的に推察できるのは、牛をシイの害から守ることに特化して祈念する「牛灯」儀礼（内容）もまた、柱松（名辞）という既存の壮大なカバン語（形式）へと、後々、局地的に飲み込まれた新奇な事象（内容）であっただろうということである。

三、再び「シイが襲うのは牛か牛馬か」を巡って

ここまで、前置きが心ならずも随分長くなってしまった。厄介な鶴的課題と取り組むには、正確な概念規定の試みが必須の前提となるからである。本章から、いよいよ問題の核心を直指して論を進めたい。

1. 「シイ・牛複合」と「シイ・馬複合」

小稿が取り組むべき二つの課題は、①シイ現象の発祥地点を（長門国北西部に求めて）実証的に同定すること、並びに、②シイ概念の正系（前節で取り上げた(a)・(b)の地域）と傍系(c)の地域)の相互関係を、「失われた環」の発見を通じて解明することである。先ずここで、②の課題を幾分敷衍して、その意図を明確にしておきたい。

先に（第二章第1節で）軽く触れたように、シイの概念と民俗は（牛疫流行一般と並行的に）先ず通常牛疫流行の初発地となる長門国から周防国へと伝播したと見られる。しかも、その周防国には、シイの行動上の特性に因む「牛打ち」というシイの別名が存在していた（小馬 二〇二二a、四二二一四二三）。この両方の根拠に基づけば、防長両国（正系）では、シイは本来牛のみを襲う妖獣だったと判断するのが、やはり妥当であろう。

他方、これとは対照的に、(c)地域（傍系）に当たる筑後国久留米藩領と、その南に隣接して肥後国のほとんどを占める熊本藩領では、シイは現代に到るまで一貫して馬のみを執拗に襲ってきた（小馬 二〇二二b、七七一八一）。すると、両系間のこの鋭い対照関係を、シイという「一つの傘」（概念）の下で如何に矛盾なく腑分けし

て、しかもなお統合的に理解できるのだろうか。この疑問に正面から答えるのが、課題②である。

ところで、小稿の今後の長い行論には、不本意ながらも些か困難な紆余曲折が予想される。そこでやや先回りし、筆者の次の2つの見解を予告して、幾分でも見通しを明るくしておきたい。

先ず課題①では、長門国大寧寺の第18世住職、鉄村玄鶯（てっそんげんさく）が立役者となる。また課題②でも、やはりその鉄村玄鶯が、(a)「シイ・牛複合」と(c)「シイ・馬複合」を繋ぎ合わせる「欠けた環」(missing link)であった。小稿が順調に展開して、禅僧鉄村和尚が歴史の未知の諒闇から無事に姿を現す時、新たな歴史的な視界が大きく開け始めるはずである。

2. 貝原益軒——大儒の感化力

ところで、小稿の論述をさらに先へと推し進めて行くために、前もって乗り越えておかなければならないもう一つ別の或る障害、ないしは攪乱要因を、この段階で明示して理解を得ておく必要がある。それは、筑前国の大儒貝原益軒（一六三〇—一七一四）が、シイが襲うのが(a)なのか(b)なのか判然としないという厄介な状況を突然一気に、しかも大々的に導いてしまったという、驚くべき事実である。そう言えるのは、シイが「(b)牛馬の両方」を襲うとする見方が文献で初見されるのは、貝原益軒の著書『大和本章』（刊本）中に出る、シイ（黒膏）が「牛馬をそこなふ。牛馬これになやまされて必死す」という記述だからである（小馬 二〇二二a、七九一八四）。

では、益軒のその言説を鵜呑みにして、シイが広く一般に「(b)牛馬の両方」を犯したと見做すのは妥当なのか。

また、益軒のその文言と、シイが「(b)牛馬の両方」を犯すとする山口県下で一般的な見方には、一体何らかの直接的な関係があるのだろうか。この点も、当然、重大な問題になる。

幸い、益軒自身の著作を直接の手掛かりとして、批判的にその答を導き出すことができる。本節では、その検証を行い、益軒の言明が妥当性を欠くこと、併せてその言明が山口県下の言説の趨勢と少くとも民衆の次元では無関係であることを強く主張しておきたい。

さて、寛文二年（一六六二）、筑前国志摩郡野北村で、牛24頭が原因不明の同じ熱病を発症して相次いで急死する事件が起きた。この折に、(1)周防国の山口伊勢大神宮の神職の使いがやって来て、(2)山口近辺で知られていたシイがその原因だと同定し、シイの属性とシイの駆除法を具体的に教示して「シイ狩り」の実施を推奨したと、(3)その結果、シイが7匹退治されたこと、また、(4)近隣の村々も即座に野北村に倣ったことを、貝原益軒の手稿本の著書『筑前国続風土記』（元禄一六年（一七〇三））の生彩に富む内容によって明確に知ることができる（小馬 二〇二二 a : 四一〇—四一一）。

さらに、間接的ながらも防長両国のシイ事情を窺える重大な事実がその記事中に潜んでいる。つまり、馬への言及が全く皆無なのだから、少なくとも寛文二年当時までは周防（や長門）でシイが襲うのは牛だけであって、牛馬ではなかった蓋然性が高い。同書の筑紫の事情の叙述は、こうして防長のシイ事情をも鮮明に写す鏡にもなっているのだ。

さて、益軒の手になる同書の当時の権威の大きさを思えば、シイ概念が全国の知識人の間で一気に流通した契機は、シイを初めて広く世に紹介する同書の登場だったはずだ。しかも、その絶大な影響力は、筑紫がシイの

「本場」の地位を周防から俄に篡奪するという（恐らく益軒本人にも）全く予想外の新奇な事態を招き寄せた。さらに、もつと意外な、次のような後日談まである。

益軒は、先にも触れた『大和本草』（宝永五年（一七〇八）成立）の中のシイ（黒青）の項にこう書いた。「此獣周防及筑紫には處々あり。他州にもありや、未詳」と。自ら体験的に知悉していた先述の野北村のシイ騷動（『筑前国続風土記』）を踏まえて、益軒が先ず周防、次いで筑紫の順でシイの猖獗する地を挙げたのは、客観性を重んじる学問的精神の発露であり、また公正さを尊重する倫理観のゆえでもあつただろう。

ところが、他者の手になる後発の書物（辞書）である『和訓栞』（誠美堂蔵版、谷川士清著、一八九八）と『大言海』（大槻文彦著、一九三二）は、いずれも、シイが盛んに出没する土地を「筑紫、周防」の順で挙げて紹介している。さらに『孔雀楼筆記』（清田儋叟著、一七六八）に到っては、「筑紫ニアル黒青ナルベシ」として、周防を完全に消し去っているのである。こうして、真の「本場」長門は、その事実を知られぬままに地平の遙か彼方に姿を没してしまつた。

当時文人たちの間では、大儒貝原益軒の令名は圧倒的な権威であり、彼への言及はそのまま自説の権威付けにもなる、と観念されていたらしい。だから、たとえ益軒自身の事実認識に反することになつても、自らの言及対象と益軒との縁の濃淡をその価値評価の基準とする倒錯的な事態について、彼らは到つて鈍感であり、且つ無責任であつて、些かの痛痒も覚えなかつたのではなからうか。

文人たちの間にこうした無批判な権威主義と前例踏襲主義が罷り通る非実証的な精神的風土が存在していた事態が、シイが何処でも等しく牛馬を襲うという、ごく抽象的で極めて平板な認識を漫然と流通させてしまつたの

だと見られる。このようにシイの属性のこの変化を生んだ要因は必ずしも単一ではなく、その中にはシイの現場から見れば現実を離れた「外部的な要因」すら存在していたことを確認しておきたい。

つまり、識字人の間でこのような事態は、シイ害の災禍の当事者、つまり長門・周防両国を初めとする西日本本の農民には直接関わりが無かったのだ。また識字人は、階層的にも農民には「外部的」な存在である。我々は、特に中央の文人の随想類や辞書に垣間見る彼らの勝手な判断に基づく言説ではなく、各地の農民自身の非識字的な生活世界に直に仔細に目を凝らしてシイの概念や民俗の多様性と多面性を見逃さず、現実的で奥行きのある論議をしなければならぬ。

ただそれとは別に、『筑前国続風土記』には益軒の優れた実証精神を、また同書と『大和本草』には卓越した彼の学殖と、それゆえの絶大な感化力を冷静に見ておくべきである。

3. 文字メディアの感化力

益軒の当該の両著がシイ現象（の解釈）一般に与えた感化の絶大さを偲ばせる証左は、実は他にもある。シイの概念が、シイを牛打ちと呼ぶ周防国から（瀬戸内海の対岸部である）阿波国に伝播したたろうことは、阿波国ではシイを（別称ではなく）牛打ち坊と呼ぶ事実一つをもつてしても、容易に推察できる。

ところが、阿波国ではその名称に反して、牛打ち坊（シイ）は牛馬を共に襲うと見られていた。この名辞と内容の間に存する矛盾を矛盾としない、いかにも蕪雑な事実には、シイ概念の内包と外延、あるいは名称と民俗実修との間に存在した、阿波国に固有の奇妙な齟齬が図らずも反映され、端なくも露呈していると言える（小馬

二〇二一 a・四二二一四二五)。

その齟齬が生じた原因に比定され得るのは、『大和本草』が帯ていた権威の(事実に対する)逆機能的な効果(副作用)である。益軒は、『大和本草』に五年先立つ『筑前国統風土記』中の野北村のシイ騒動の条では、終始牛の大量死にのみ詳しく具体的に言及しているが、逆に、馬には一言半句も触れていない。ところが、先に引用した通り、『大和本草』では、シイ(黒青)が「牛馬をそこなふ。牛馬これになやまされて必死す」と、今度は何故か論拠を示すことなく全く唐突に、シイの牛馬両方への攻撃に言及して些かも憚らない。つまり、益軒は、「恐らく誰にも気づかれにくい、さり気ない装いの巧妙な仕方で、シイが襲う対象を『牛』(のみ)から『牛馬』へと、しかし歴然と変化させていた」(小馬 二〇二一 b・八〇一八一)のだった。

筆者の以上のような整理がもし正しければ、阿波国では、最初に周防国から直接伝播していたシイ観の上に、さらに『大和本草』中のそれとは異なる別のシイ観が(益軒の住む)「筑紫」から伝播してきて覆い被さり、徐々に重層化しつつあったのだ。しかし、その両者の齟齬の調整を促す適当な契機が訪れることは無く、齟齬が解消しないでそのまま曖昧に放置され、何時しか無格好に固定してしまったのだと思われる(小馬 二〇二一 a・四一七)。

要するに、この脈絡での混乱したシイ観の成立には、益軒個人の認識の動揺と概念規定の密かな変更が、外的要因として決定的に作用した。この事実、文字メディア(分けても『大和本草』が体現した板行媒体)が、人たちのシイ観のみならず、農民によるシイ概念・民俗の認知と受容にまでも及ぼした、圧倒的な影響力を見ないわけにはいかない。この場合、それは単に「外部的な要因」に止まらずに「内部的な要因」へも部分的には転

化している。

ただし、先述した防長両国での認識(a)・(b)間の「不整合」の重大な要因として予告しておいた、(いずれも筆者の規定する)「荘厳化」と「代人」(或いは「流用」)の作用もまた、これとは別に存在していたことを看過できない。その両作用の方が、むしろ(基本的に無筆の)農民たちによるシイ民俗の形成を論じる小稿にとつては、後世の研究者たちに曖昧化(不整合化)という厄介な事態をもたらした一層重要で本質的な要因となったことは、論を俟たない。

4. 牛疫流行とシイの生成

シイの概念・民俗の形成と展開を歴史的に考察する場合、先述の通り、牛疫の(大)流行という獣医学的事実との相互関係への応分の顧慮は決して欠かせない。そこで、この点を勘案して小稿が考察の前提とする事実認識の要点を、次に掲げて確認しておきたい。

江戸時代、我が国の牛のほとんど全てが西日本に存在した。従って、(1)牛疫の流行は近江国以西の地域に限られ、且つその全域で起こった。またその地域は、(2)享保の大飢饉の被害地域、さらには、(3)浮塵子防除のための「虫追い」民俗が見られた地域、くわえて、(4)シイ概念・民俗が見られた地域と、ほぼそのまま重なり合っている。

さて、シイ民俗の中でも「シイ追い」・「シイ狩り」の行事は、「虫追い」慣行と（特に筑豊地域では強く）複合している（小馬 二〇二二a・四三四一四四九）。他方、山口県下では、「虫追い」は「虫枯れ」への対応として特定される傾向が明確に見られる。

それでも、各儀礼を構成する諸要素に着目すると、右の諸儀礼には部分部分でモザイク状に重なり合いがあり、その様相の一端は、次の第三章第1節で引用する、『長門市史民俗編』中の深川・俵山地区⁶の牛灯（ヨートー）行事の情景からもよく窺える。

つまり、「火喧嘩と称し、燃しくらべ、奪い合いをした」界隈騒然たるその光景には、虫追いの模擬戦や（筑豊地域のシイ追いである）「スガラ」（菅原）行事で見られる、当該地域一帯を巻き込んで高揚する熱狂的な騒擾を彷彿とさせるものがある。それゆえ、シイ現象の展開を民衆の牛疫への恐怖と応対だけに孤立的に単純に狭く還元して解釈するのでは、確かに不十分だと言えそうだ。

そこで筆者は、以上の認識に基き、且つ岸の牛疫研究の発見性をも十分に尊重しつつ、次の①～⑤の段階を設定してシイ現象の歴史的な展開を概括し、検討と分析のための要諦として常に念頭に置いてきた。

シイ概念の発展の段階的な経過は、岸の研究を基に整理すれば、ほぼ次のようになる。①寛永一五年（一六三八）からの「寛永牛疫」の大流行の結果、恐らくそれ以前に形成され始めていた牛の疫病の病因としての妖獣シイの観念とそれに纏わる小伝統が、長門国で飛躍的に強化され、同じ長州藩領である周防国内にも速やかに広がって行った。②「寛文牛疫」（寛文一二年（一六七二）の十年前に当たる、寛文二年（一

六六二)の筑前国野北村でのシイ騒動を機に、周防国からシイの概念が筑前国に移入された。③「寛文牛疫」で牛の連続大量死が広範囲で起きた結果、シイの概念が九州全体に大きく拡散すると共に、強化された。④その拡大・強化が、牛馬が広域的に大量死した「享保の大飢饉」の際にその原因がシイであると特定される確かな素地となり、⑤「享保の大飢饉」を機に、シイの概念が一気に極めて広域的に拡大し、波及して行った。

(小馬 一〇二二b:七八)

このような大局観に立てば、シイ概念とシイ民俗形成の初発点へ向かって遡行しようと志向する小稿の試みが、旧長門国北西部の海沿いの地域一帯へとその候補地を絞り込む選択は、論理上、必然となるはずだ。

なにしろ朝鮮半島は、ユーラシア大陸中央部での牧畜文化の旺盛な展開からその甚大な余波を繰り返し直接的に被り、牛(のみならず、羊等の偶蹄類一般)を犯す牛疫の流行を頻繁に経験してきた。朝鮮半島から、牛疫ウイルスを日本にもたらす牛や人の屍、それに渡来者や漂流民、或いはその衣類や漁具等が、対馬海流に乗って大抵真先に流れ着くのが、まさしく他ならぬ旧長門国北西端や、その近辺の日本海沿岸地域なのである。

四、享保飢饉と「新しいシイ」への進化

そこで、先ず山口県の北西隅に位置する長門市に最初に焦点を当て、シイ概念とシイ民俗形成の初発点をはたしてその地に見出せるかどうか、詳しく検討してみよう。

1. シイ概念・シイ民俗の原点を求めて

『長門市史 民俗編』は、「牛の無事息災を祈る行事とされる」牛灯行事を取り上げて、『防長風土注進案』の深河（ふかわ、小馬注）村の条に、「此戯れなき年は水中より片目しゅいと云もの出候て牛多く死と申伝候。家々麦藁を吝み出し不申ものは牛必死と申」と記されていることを紹介する（二二四頁）。

また、それに加えて、次に引用する「ヨートー」の項目を立てている。それに従えば、右の引用文の冒頭に置かれた「此戯れ」の何であるかがよく合点され、また時代を超えて生き続けてきたその「戯れ」が現出するいかにも生氣に満ちた祭の光景が眼に浮かんで来るだろう。

ヨートー（ギヨートー） 八月十五日か十六日

深川地区、俵山地区の多くの部落は、八月十五日か十六日の夜、若者や子供が麦藁をもらって歩き、四五メートルの本竹（または孟宗竹）を用意する。竹の竿頭に、竹を細く割ってジョーゴ形に作ったものをくくりつけ、その中に藁をホーツキの形に丸めて入れる。このことからヨートーをホーツキということもある。河原か野原へ持ち出し、麦藁の小束や松明に火をつけたものを、競ってジョーゴの中へ投げ入れて燃やす。正明市は深川川（大川という）観月橋の下流で、井出口（板持一区）や藤中と火喧嘩と称し、燃しくらべ、奪い合いをした。

火喧嘩は、竹の先に藁を巻きつけて火をつけ、双方が手に手に持って突進する。どちらかが勢いに恐れて

逃げると負けになった。竹に巻いた藁の火が消えると、藁をつけかえてはまた突進した。突進する者と、うしろで藁をつけかえる組とがあり、前線にはワカシ（若者）が出て、後方は主として子供があたった。

ギョートーをしない年は牛が死ぬと伝え、江良では、魔よけと考えられた。（中略）。風土注進案では「牛灯」（正確には牛燈、小馬注）と記載しており、ギョートーとでも発音していたものであろうか。

（長門市史編集委員会 一九七九、五四二）

なお『長門市史 民俗編』は、シイ防除の火祭であるこの牛灯が、右の引用文に出てくる板持一區で「昭和五十三年（一九七八）に復活」（五四三頁）したこともわざわざ書き添えて、読者の注意を喚起している。

次いで、長門市の西方に位置する旧豊北町（ほうほくちよう／現・下関市豊北町）に目を移せば、『豊北町史』も「牛燈」（じょうとう）の短い項目を設け、『長門市史 民俗編』の上記の長門市のものには重なり合う内容の記事を載せている（一〇三二頁）。

豊北町の事情でより重要なのは、第二次大戦後に近辺の6ヶ村と共に豊北町を構成した旧神玉村⁽²⁾についての、昭和初年の記録である。（柱松と全く変わらない外形を有する）当該行事は、「此處では『松明を上げる』とも『シイの行』とも云はれ、『シイ』は一目の魔物で海から上がつて来る。此魔物に牛が睨まる、と直ぐ死ぬる。故に之を退治る爲の行と」（御蘭生 一九三一、五八）されているのだと言ふ。

ここで、ひとまず確認しておくべき極めて重要な点は——筆者が「シイの原郷」候補地と強く目する——これら山口県北西隅の各地では、シイが襲う家畜は近年に到るまで変わらずに牛（だけ）だったとされていて、牛の

安全を祈念して「牛灯」儀礼が執行されてきたことである。この事実を深く銘記しておきたい。

2. 「新しいシイ」の登場を裏書きする事例

前節で取り上げた両地区の南に位置する旧豊浦町（現・下関市豊浦町）にも、細部まで長門・豊北地方の「牛灯」に内容が酷似する行事が存在する。ただし、それは「牛灯」ではなく「柱松」と呼ばれている（『豊浦町史 三（民俗編）』七二一―七二三頁）。

同町史には、室津(8)（旧豊西村）の柱松行事についてその歴史的な起源に言及している点で稀有な、ごく短いながらも特別に重大な記事が載っている。先ずそれを引用したうえで——小稿の文脈に於いてとりわけ重大な歴史的証左を与えてくれる——その意義を詳しく論じてみよう。

元文四年（一七三九）の地下上申の室津村地下図に、「柱松」の地名が印されているところをみると、この行事が少なくとも江戸時代の中期には行われていたようである。

伝えるところでは、昔牛馬の疫病が流行してたくさん倒れたとき、通りかかった旅の僧が「空高く柱を立て清浄空に向かつて灯火をかかげよ」と諭され、高く火をかかげたところさしもの疫病が治まり、その後は柱松の火をあげることを絶やさなかったという。（豊浦町史編纂委員会 一九九五、七二三、傍線は小馬）

また同地では、「子どもは松明を振って（柱松の、小馬注）周囲をかけ回り口々に『牛馬の安全』あるいは

『牛馬のご祈禱』と唱えられた(同 七二三頁)。

くわえて、同町内で室津の東に位置する黒井(旧黒井村)でも、昭和初年「部落々々で柱松の行事があ」って、「其方法は〔中略〕豊西村(室津、小馬注)と大同小異で、牛馬のご祈禱々々々々々と云つて火の燃付きを其柱松へ投げ上げて點火」(御蘭生 一九三一、五八)したと言う。

以上の諸資料から、火祭である室津の「柱松」は、前節(第1節)で検討した専ら牛(のみ)の安寧を祈願する長門市や旧豊北町の火祭「牛燈」と外形はそっくり同じでありながらも、その意図はびつたりとは一致せず、牛馬両方の安寧を祈願する目的を持っていることが判る。

そこで、(a)「元文四年(一七三九)の地下上申の室津村地下図に、『柱松』の地名が印されている」、並びに(β)「牛馬の疫病が流行してたくさん倒れたとき」の二箇所に着目して、引用文をもう一度読み直してみよう。すると、(a)と(β)の内容とが強く共鳴し合っていることがよくわかる。

ちなみに、同じ豊浦町の吉永字野田でも、「(野田の)柱松」が行われ、同様にそれを「旅の僧が疫病退散の祈禱として教えたと伝える」(祖生の柱松行事編集委員会 一九八五、二一八)。この資料は、室津の資料に極めて近い内容を持っていて、室津の事例に関する以下の考察の内容をよく補強する傍証たり得ると言える——それを念頭に置いて、小稿を読み進めて欲しい。

先ずなによりも、室津の「地下図」——ここでは、浦(漁村部)に対する地下(じげ、つまり農村部)の絵図——が描かれた元文四年(一七三九)とは、西日本では最大の大飢饉となった「享保の飢饉」(享保一七年(一七三二))の僅か7年後に当たる年であることに注目しなければならない。

もつとも、その享保の飢饉に伴う家畜（牛馬）の大量死の原因は、牛疫ではなく、トビイロウンカ（brown planthopper）による稲の食害であり、「言うならば、ハリケーン型災害」だったと岸浩が指摘している（岸一九六二）。加えて岸は、（長州藩では）「享保一七年には腐敗した稲ワラの給与による数千頭の牛馬大量死記録があるが、麻疹とあるのでカビ中毒の一種とみるべきであろう」と、重ねて述べた（岸一九八二a、二二）。

岸のその論証を忠実に踏まえれば、牛馬の安寧を祈願する豊浦（室津）の「柱松」は、牛のみの安寧を祈願する長門・豊北の「牛灯」と「形式」は一見同じでも、やはり「内容」を別にする、異なる行事なのである。したがって、専ら牛を襲うとされていた妖獣シイと直接的には縁がない、とひとまず判断を下すのが恐らく適切であると思えよう。しかし、次節で詳しく述べる理由によって、その受け止め方ではまだ理解が浅く表面的であり、形式論理に偏した歴史の誤読になってしまう——この旨、予め強く警告しておきたい。

3. 享保の飢饉を巡る九州と防長の事情

実は、筆者は次の事情を既に明らかにしている。シイの存在が九州で広く知られ、強く恐れ始められたのは、意外にも、日本での二度の牛疫大流行——「寛永牛疫」（寛永一五——一八年（一六三八——四二））と「寛文牛疫」（寛文二二年——延宝一年（一六七二——七三）——の時ではなかった。それは、台風による「ハリケーン型災害」で牛馬が共に大量死した、享保の飢饉（最大の飢饉）の折だったのである（小馬 二〇二二a、九五）。

では、一体それはなぜだったのか。一見矛盾に満ちた右の事実を、歴史の文脈に深く位置づけて丹念に読み解けば、実は、次のように明快な理由が鮮やかに浮上してくる。

九州各地の文献記録が明確に記録しているように、二度の牛疫大流行の折、ついに絶望が極まった各地の農民たちが、それまでは単に駄獣としてしか扱ってこなかった馬による犁耕をふと思ひ立った。そして、各地でそれがおいおい思いがけず見事に成功し、ここに、日本で初めて馬耕が開始されたのだった——「人間万事皆翁が馬」の実例を馬が現出したと言うべきか。

馬は牛よりも強力で、少なくとも（全般的に山がちな中国地方、殊に防長両国とは対照的に、筑後平野を初めとする九州の）広闊な平野地帯では、馬耕が牛耕の効率を大きく上回った。それゆえ、牛だけを襲う（従来の）シイの脅威は、二つの牛疫大流行の経験を機に初発された、歴史的で画期的な技術革新である馬耕によって大幅に緩和されるといふ、全く思わぬ好結果を導くことになったのである。

牛疫流行が原因ではない「ハリケーン型災害」だった享保の飢饉では、牛だけでなく、牛馬が共に大量に死んだ。その現象を当時の農民の実感的な現象解釈に則して言い換えれば、この時に初めて、「シイが（牛に加えて）馬も襲う痛切な体験」をしたのだった。これは、もう一つの画期をなす、シイ現象解釈の巨大な変化だった。もしも牛馬を共に同時に失うことになれば、農民は自ら耨耕（すなわち「人耕」）に訴える他には、採るべき術が何も無くなってしまふ。それこそが、完全な絶望状態を意味することになったのである。

こうして、(a)「牛だけを襲う」妖獣としての旧来のシイ（概念）以上に、享保の飢饉時に、(b)「牛と馬を共に襲う」までに段違いに力を増強した「新しいシイ」の存在が広域的に知れ渡り、一層強く恐れられるようになったのである（小馬 二〇二一a、九二一九六）。

災害の民俗に潜む民衆的な論理の逆説をこう読み解いた今、我々の目は、先の室津の短くて一見些細に思える

記事の内に、まさしく筆者の論証を裏書きする、鮮やかな歴史の一コマを見出すことになる。すなわち室津の人々は、享保の飢饉の後、その劇的に増強された「新しいシイ」が牛馬に共に加える致命的な攻撃の防除を祈念する目的（「内容」）で、（恐らく修験道に端を発し、古くから知られていた火祭である）「柱松」儀礼を初めて外部から導入して実施した——いわば、古い革袋に新しい酒を注いだのである。かくして、その空高く松明を掲る柱松行事は、牛の安寧を専一に祈願する長門・豊北の「牛灯」と、結果的にはほとんど同じ外見（「形式」）をもつことになった。なお、追って詳述するように、牛灯自体がその目的を柱松に「代入」という仕方で形成されたものだと考えられるのである。

4. 文人にとつてのシイ、農民にとつてのシイ

筆者のこの解釈を強く支持する、もう一つ別の事例にも、ここで簡単に触れたい。それは、山口県南東部に位置し、瀬戸内海に面する周東町祖生（そお、現・周南市祖生）の柱松の、よく知られた事例である。

藩政期の祖生は、長州藩本藩ではなく支藩、岩国藩に属していたので、『防長風土注進案』には同村の記録が全く含まれていない。ただし、その祖生の中村地区に鎮座している新宮神社が伝える『産土社諸控早探略記』には、「享保十九年甲寅七月十八日より三日間 牛馬御祈念有之、永々七月十四日に高灯明立願有之、柱松之企相始り候」という記事が見える（祖生の柱松行事編集委員会 一九八五、八七）。

同文書によれば、同社では享保一九年七月一八日から三日間にわたって牛馬の安全を祈願したが、（村民が）それに先立つ七月一四日に高灯明を立てて（恐らくシイ退除の）願をかけた。これが同地の柱松行事の始まりだ、

と言っているのである。

その享保十九年（一七三四）は、まさに享保の大飢饉の2年後、また室津で柱松行事が始まる5年前に当たる。すると、祖生が柱松行事を導入したのとそっくり同一の契機を、室津（のみならず当時の防長各地）についても確認できると言えそうだ。

くわえて、柱松行事である「野田の火祭」を行う、山口県の日本海側、阿武郡むつみ村字野田（現・萩市）の伝承もまた、その傍証たり得よう。同地では、次のごとく言い伝えて来た。

年代はわからないが、その昔野田の地方で牛馬の疫病が流行し、農耕に一番大事な牛馬が数多く死んだ。そのとき、お祇園様に願をかけて、この火祭をしたところ、疫病はすっかり止んだという。それ以来の火祭は現在も休みなく続けられている。（祖生の柱松行事編集委員会 一九八五、二七。傍線は小馬）。

この事例でも、「農耕に一番大事な牛馬が数多く死んだ」とされることから、「年代はわからない」というその火祭開始の年もまた、恐らく享保の飢饉の数年後だったと見てよいであろう。

なお、室津村・祖生村中村・むつみ村野田の三例を比較すると、祈願を差し向ける（願をかける）べき対象——仮にxとしよう——を特定しているのは、「お祇園様」（牛頭天王）とするむつみ村野田のみである。そのxには、より強力な（存在であることが分かればその）他の何者かを柔軟に随時「代入」できる——むしろ、そうすべきである——要素だという印象を強く受ける。

さて、九州の場合も、享保の大飢饉こそがシイの概念、並びに「シイ追い」や柱松の（実力的・儀礼的）行事が広域的に波及する決定的な契機になったことを、筆者は既に詳しく論じている（小馬 二〇二一a、四二九―四三六）。そこで、その要点を簡潔に述べた部分を、（こゝで参照しておきたい。

社会現象としてのシイ追いの存在を歴史的に確認できるのは、『石原家記』下巻に出る享保一二年（一七二七）の二つの短い記事の方だ。享保一七年の大飢饉を間近に控えた時期に、久留米藩領内では既にシイ追いは実施の機運が或る程度強かった事実がそれから分かる。ただ、両記事は事務的で素っ気ない。八月の記事は叱責に主眼があり、藩庁の抑圧的な姿勢がまだまだ前面に出ている。

さて、時系列でこれに次いで古いのが、享保一七年（一七三二）、肥前松浦郡見借村のシイ騒動の事例で、この場合は逆に家老層までもがすすんでシイの屍を検分し、見付け次第大庄屋管轄下の村々全体（組）で狩り出せと命じて、藩庁もシイ退治に強い意気込みを示した。その間僅かに五年。略々その五年程の期間の何処かで、シイが社会現象化する重大な転機が訪れたものと推定される。

（小馬 二〇二一a、四三五―四三六）

（筆者が初めてその存在を広く紹介した）肥前国唐津地方（みるかし）見借村のシイ追いの事例を持つ、極めて重大な意義をこのように解題していた。そして、実に享保の大飢饉こそが「シイが社会現象化する重大な転機」となったのだと指摘したのである。

本節の最後に、ついでながらも確認しておくべきことが、もう一つある。宝永五年（一七〇八）に貝原益軒が刊行した『大和本草』の絶大な感化によって、シイの属性の大方の認識が、牛だけを襲う妖獣から牛馬を共に襲う妖獣へと一気に大きく変化したと、先に述べた（第三章第2節）。ただし、それはシイの害には全く無縁の、専ら江戸や大坂の文人等、大都会の識字人たちの間でのことであって、直接には西日本各地の無筆の農民たちにとっては全く与り知らぬ事態であった。特に西日本から遠く隔たった大都会である江戸の人々には、その変化は、恐らくさしたる実感のない瑣末事だったことだろう。

しかし、享保の飢饉を機に西日本で起きたと論じてきた、「牛のみを襲うシイ」から「牛馬を共に襲うシイ」への極めて強力なバージョン・アップは、それとは全く異なり、西日本各地の農民を一際強く等しく震撼させることになり、彼等の心境を根底から一新させるほど強力で画期的な出来事になったのである。つまり、これら両方の変化は、外見上は同じでも、質も意味も全く異なっていた。ところが、享保の大飢饉を契機として、それら二つの変化が奇しくも一つに収斂して行ったと推定されるのである。

5. 動態論的な「民俗形成論」のために

こうして、室津の柱松も祖生の柱松も共に、牛馬に対する、いわば「新しいシイ」の攻撃の予防を目的とする祈願行事だったと解釈することができる。しかも、牛だけに限らず、牛と馬の両方に関わる儀礼である以上、仮りに柱松を移入しても、それを「牛灯」へと改称するのはもはや完全に無用で、且つ陳腐だった。つまり、柱松の名称は、内容の変化にも拘わらず、こうした結果、そのまま維持されたのである。

さらに、室津の事例の解釈で採用した方式を他の「柱松」行事の諸事例にも敷衍してみれば、恐らく広域的で、且つ個々に動態論的なシイ論の展望が開けてくるものと期待できる。

ただし、それでもなお、シイが(a)「牛だけを襲う」／(b)「牛と馬を共に襲う」という両様の認識が併存して錯綜する曖昧さが一般化した経緯の徹底的な解明にはまだ遠く、確実には届いてはいない。それにさらに肉薄するためには、やはり牛灯行事形成の揺籃の地を確実に突き止めて、そこでの歴史状況の探究を基盤にして考究を進めることが欠かせない。

事実、柱松については、柳田国男の「柱松考」以来少なからざる研究論考が書かれて来た。一方、牛灯を論じた文献は、これまでのところ地元山口県の研究者や民間の人々が著した、大概はごくごく手短な個別事例の報告が幾つかにあるに過ぎない。それゆえ、両行事の関係性を見極めるには、先ず両者間に厳然と存在する情報量の差を詰めておく必要がある。

なお、前節の旧豊浦町室津の柱松の記事には、軽く見過ごすことができない大切な示唆が他にもまだ幾つも含まれている。それらを、以下に挙げて一覽しておきたい。

- ①室津で柱松民俗が始まるには、僧という、識字的な高文化に通じた媒介者による触媒作用が不可欠だった。
- ②その媒介者は、偶々「通りかかった旅の」人で、土地の人々にとっては外部的な属性が際立つ。
- ③その僧は、高邁で抽象的な言辞（記号論でいう「意味するもの」）を弄するのみで、実施上の具体的な指示を明確には与えていない（と見える）。

④土地の人々自身が、僧の言辭を具体化する方途（記号論でいう「意味されるもの」）を既存の火祭である柱松のあり方に見出し、村人の総意でそれを外部から導入した。

このように分析すれば、対象をごく平板に抽象化する従来の伝播論のあり方を大きく超えて、当事者双方（村人／旅の人）が相互に働き掛け合って何かが弁証法的に生成して行く、動態的な「民俗形成論」のシエマを見出すことが出来よう。その発見性に強く着目して、小稿では筆者自身がこれを基本的なシエマとして採用する。なお、さらにもう一つ別に得られる重要な示唆は、やはり牛灯儀礼発祥の地を山口県北西隅に求めるべきことである。『筑前国統風土記』に見る志摩郡野北村の寛文二年のシイ騒動や、前節で見た肥前（唐津）や筑後のシイ騒動の事例も共に、次のことを説得的に裏付けるだろう。すなわち、山口県北西部から九州北部を扼する響灘・玄界灘沿岸部では——本節で詳しく見たように、後ほど享保の飢饉の経験为契机として始まることになった——瀬戸内海沿岸地域よりもかなり早く、シイと柱松が複合した儀礼が成立した可能性が極めて大きい。

五、『大津郡志』とシイの原点

さて、山口県北西隅に当たる地域の郷土研究の重要な成果として、萩原新生⁽⁹⁾が著した『大津郡志』（一九四九）がある。では、同書をどのように評価するべきだろうか。

1. 『大津郡志』——欠陥と魅力交々

防長両国や（その行政的な後継地域である）山口県の歴史や民俗を研究する場合、基礎的な参考文献として『防長風土注進案』を欠くことは決して出来ない。無論、シイに関する研究の場合も例外ではない。その文体は、記述の精粗、巧拙、強調点等で地区（宰判や村）別に某かの違いが見られるものの、藩政改革の（特に統計的な）基礎資料としての実用に堪えるべく、概して実務的で堅牢なりアリズムを基調としている。他方、第2次世界大戦後に刊行された現代的な地方史（及び地方誌）は、史料批判を徹底させる文献史学の方法に立脚していることが多く、一般に実証的に論旨を展開する傾向が見られる。

ところが、戦後間もない一九四九年に刊行されていながらも、『大津郡志』の文体はややロマン主義的な傾きがあり、右の両者とは異なつて、或る種の脆弱さを感じさせる。大局的な歴史観の時代がかつた古さと、郷土愛に傾きがちでやや恣意的な価値判断も散見される。それらが背景ともなる、文体的規律の緩さや資料批判の不徹底等、総じて幾分か素人っぽさ（非専門性）を拭い切れない。

藩政時代、大津郡は長州本藩（萩藩）の前大津・先大津両宰判（代官の管轄区分）で構成され、明治以後の大津郡もその領域を踏襲した。江戸時代の両宰判分属を歴史的背景とする土地柄のゆえか、または時代的な制約のゆえか、『大津郡志』には一体的な郷土愛涵養の一助として編集されたと推し量れる節があると感ぜられる。

ただし、そうしたいわば愛郷的な偏りにも、研究資料として対する場合には、実に、功罪両面があることを冷静に見ておく必要がある。実際、人類学徒である筆者は、むしろその幾分の歪みのゆえに伴うことにもなり得る「魅力」を『大津郡志』に見出している。その歪みに基いて書き手の内面を窺うことができるからである。そこ

で、小稿でもこの点に強く着目してエッジの立った切り口を用意し、大胆に人類学的な考察を進めてみたい。

と言うのは、ものを見ている——しかも唯一その当人にだけは見えない——自らの視線を、人類学は決して無色透明で中立的、或いは無機的なものとは見做さないからだ。逆に、誰もがどうしても免れ得ない自らの視線の無自覚な偏りを捉えて、分析上の前提とも、また手掛かりともしてきた。すなわち、当人にとっては「自然な」視線を、逆に敢えて一種の「色眼鏡」越しの不自然な視線に準え、それを準拠棒として据えて、或る人間集団のエートス（基底的な精神的特質）を理解可能なものにしようと試みるのである。

ちなみに、（小稿もそれに従う）筆者独特のエスノ・ヒストリーの手法は、人類学に固有な右の基礎的な方法を、日本の歴史へと自己言及的に応用するべく構築されている。かくして小稿は、やがてシイが「身を隠すこと」によって身を現す」事態を予見して論述を進めることになる。

ともあれ、小稿にとって『大津郡志』が有する最大の魅力的な意義は、日本最初の牛疫大流行である「寛永牛疫」（寛永一五〜一八年（一六三八〜四一））に十余年も先立つ頃に、先大津宰判の向津具村で発生した（局地的な）牛疫の流行に関する資料（口碑と文献）の存在を伝え、その当時の現地の状況を具体的に考察する糸口を与えてくれる点にある。そこで次節では、『大津郡志』の当該部分の、詳細で、且つ批判的な分析を推し進める。

2. 寛永二年の牛疫とその記録

『大津郡志』の「九 大津近代史概観」の条には、次の通り、右の意味で強く注目するべき記述がある——以下、これを「引用文A」と表記する。

寛永二年（一六二五年、小馬注）牛疫が流行して、向津具（むかつく、小馬注）中五百六十五頭のうち五百五十九頭病死し、わづかに六頭を残すのみであった。村人五人九州五島に至り、種牛十二頭を求めこれを村内十二部落に分けて飼養させた。このとき輝元（領主毛利輝元、小馬注）の塾匠であり大寧寺十八世であった鐵村和尚が輝元に請うて一寺を建立して退隱した。これが向津庵である。當時向津具の戸数は千二百三戸大体今と餘り違わない。この年、鐵村和尚は盛大な牛祭を行つた。その後十三年を経て（寛永一四年（一六三七）、つまり「寛永牛疫」発生の前年、小馬注）鐵村和尚は、八十九歳（正しくは七十二歳、小馬注）を以て歿した。翌々年の二月廿二日、野火の災のため大寧寺が大半全焼してしまつた。

（萩原 一九四九、三九一四〇、傍線は小馬）

冠山山地（中国山地西部）の日本海（山陰）側西部に位置する長門地方は、山地が全体に卓越する中国地方でも、特に平地が少ないことが知られる。分けても、その最西部を占める大津郡では、日本海に注ぐ川は数少なくてごく短く、平地の乏しさが際立つ。柳田国男の「馬少ナキ長門」の背景を成すのは、実は「平地少ナキ長門」というその極端な地勢なのだ。活動力で牛を大きく凌駕する馬は、平地での犁耕なら牛を完全に圧倒する。だが、逆に傾斜地では、爪が割れていて踏ん張りも小回りも利く牛による犁耕の方が格段に有利なのである。

今、それ以上に決定的に重大なのは、先述の通り、日本での馬耕が、寛永と寛文、二度の「牛疫」(rinderpest)の大流行で牛がほぼ全滅して奈落の底を経験した九州各地で、その折りに牛耕の代替として試みられて漸

く始まったという事実である（小馬 二〇二二a、九四―九五）。

ちなみに、ここで、大きく時代が下るが、江戸時代末期の向津具村の家畜飼養状況を、『防長風土注進案』（第一八巻）では是非とも確認しておきたい。「牛馬数」は、各村々が上申するべき必須の項目の一つだった。ここでは、向津具村の前に、同じく先大津宰判に属していた神玉上村を代表例として、大津地方の事情を大局視しておくのが好都合である。『防長風土注進案』によると、同村は「一牛馬數 牛四百六疋 馬八拾四疋」であり、牛の数が馬の五倍弱である。これが「馬少ナキ長門」、或いはその大津地方の典型的なあり方だったと言える。なお、神玉村（現・下関市豊浦町）では、少なくとも昭和初年までは、海から現れて牛を襲う一つ目の魔物シイを退治する「シイの行」という行事が行われていた（小稿第四章第一節）。

ところが、『防長風土注進案』の向津具村の記録には、他に類を見ない驚くべき特異性がある、すなわち、「一牛馬數 牛七百七拾四疋」とのみ記載されていて、馬の頭数の記載が全く無い。馬の不在にすら言及しないのだ。西日本では、「寛永牛疫」・「寛文牛疫」を機に馬耕が始まり、平地では馬の能力が牛を遙に凌駕することが誰の目にも明らかになった。それにも拘わらず、江戸時代の終わりに近い時代でさえも、向津具村では犁耕獣は全て牛であり続けていたことになる。この極めて特異な事実は、規模のごく小さな向津具半島では、その地形の絶対的な制約によって馬を犁耕に使う余地がほぼ無かったことを意味しているはずだ。つまり、「牛少キ長門」の極北の地がまさに向津具だったのである。

この目覚ましい事実は、「引用文A」中の頭数が全て牛のものであったと推定するに十分な、極めて重大な根拠たりえるはずだ。つまり、それが当事者の誰にとっても自明だったからこそ、（元々の口碑は）牛馬の別に全

く言及せず、端的に頭数のみを挙げていたのだと判断できるのである。

さて、ここで一層踏み込んだ分析を始める前に、小稿第三章第4節（「牛疫流行とシイの生成」）で、シイ概念の発展を5段階（①～⑤）に区分して次のように概括したことに改めて強く注意を指し向けたい——今後、大局観を見失わずに分析を進めるための、いわば頼みの綱として。

シイ概念の発展の段階的な経過は、岸の研究を基に整理すれば、ほぼ次のようになる。①寛永一五年（一六三八）からの「寛永牛疫」の大流行の結果、恐らくそれ以前に形成され始めていた牛の疫病の病因としての妖獣シイの観念とそれに纏わる小伝統が、長門国で飛躍的に強化され、同じ長州藩領である周防国内にも速やかに広がって行った。②「寛文牛疫」（寛文一二年（一六七二）の十年前に当たる、寛文二年（一六六二）の筑前国野北村でのシイ騒動を機に、周防国からシイの概念が筑前国に移入された。③「寛文牛疫」で牛の連続大量死が広範囲で起きた結果、シイの概念が九州全体に大きく拡散すると共に、強化された。④その拡大・強化が、牛馬が広域的に大量死した「享保の大飢饉」の際にその原因がシイであると特定される確かな素地となり、⑤「享保の大飢饉」を機に、シイの観念が一気に極めて広域的に拡大し、波及して行った。

（小馬 一〇二二b、七八）

今、特に①、分けてもその傍線部に注目して欲しい。つまり筆者は、（岸浩が確認し得た限りでは）我が国最初の牛疫（大）流行である「寛永牛疫」を西日本の人々が遍く経験した結果、シイの概念はその後広く知られる

ようになったのだが、それに先立って、長門にはシイ概念が最初に形成された前史があったはずだと、ただし、飽くまでも仮説的に述べていたのである。

実に、『大津郡志』の先の記事（引用文A）は、寛永一五年（一六三八）からの「寛永牛疫」に更に大きく十余年も先行して、寛永二年（一六二五）に向津具村で発生した（局地的な）牛疫流行の記憶を伝えている。すなわち、筆者が飽くまでも仮説的に想定した「前史」を現実には垣間見る恰好の資料となってくれる。『大津郡志』の価値はこの意味でまさしく大書特筆に値するのである。

なお、「引用文A」中の「種牛」の表現は、買い付けの対象が牛だと判る点で、取り分け重要である。ただし、一般に去勢しない種付け・繁殖用の雄牛を意味する、現代的な牧畜用語の「種牛」(bull)とは無縁で、向津具の村牛再建の起点とするべく村人が五島で購入した「妊娠中の雌牛」(cow in calf)を意味すると見なければならぬ。また、総数「五百六十五頭」中「五百五十九頭」が病死し、「わづかに六頭」生き残ったのもまた、先に述べた通り、いずれも牛であると判断するのが、やはり極めて自然だと言わざるを得ない。

3. 大寧寺住持鉄村和尚の執行した「牛祭」

さらに、向津具村の村牛復興のこの動きに深く関与した大立者（である識字人）が、（大津郡の東側半分に当たる）前大津宰判の深川村湯本（部落）に鎮座する、曹洞宗大寧寺の第18代住持鉄村玄鷲和尚だと判る点でも、『大津郡志』は確かに特筆するに値する。

その記事には、先に引用した通り、牛疫流行と時を同じくして、鉄村和尚が領主毛利輝元をその開基と仰いで、

向津具村に自らの隠居所とするべく向津庵を建てて開山となり、盛大な「牛祭」を行ったとある。すると、筆者が探索して来たシイ概念初発時の現場に漸く辿り着いたことになるだろう。この意味で『大津郡志』は、その細部をまさに刮目して吟味するべき資料だと言える。

先ず、その「牛祭」とは何かが問われなければならない。有効な手掛かりは、「引用文A」と内容の重複が顕著で、且つ牛祭の実情にもう一步踏み込んだ記事が『大津郡志』中の他の部分に見え、しかもそれが何故か「引用文A」の頁から遠く隔たった所に置かれているという、いかにも奇妙で詰屈した一事実にある。そこで、（今後「引用文B」と表記する）その記事を次に紹介する。

向津庵の北嶺に三寶荒神が鎮座してゐたが、これは鐵村和尚の歡請したところである。その頃、俄かに牛馬が澤山斃れ、諸民も亦多く病んだので、老人たちが相談して鐵村和尚に告げて、三寶荒神を向津具に請來、當村のうち十二村に分ち、正月より十二月まで毎月之を祭り、閏月には浦々でこれを祭つたといふことで、向津庵所藏の文書、「寛永三年戌八月、向津具村中牛馬安全守神歡請荒神社メり書之事」には大要次のやうに記されてある。向津具村中、牛馬相煩ひ、浦在ともに千二百三軒の在所に、五百六十五匹所持のところ五百五十九匹病死して、残り六匹になつた。そこで鐵村和尚が、牛馬の守り神として、能州國惣持寺（総持寺、小馬注）の鎮守荒神三面の御尊像を歡請なされた次第が述べられ、寛永三年寅の春、牛馬を買い入れのため、五島へ行つた者に、上野村小松原の庄九郎、惣萩村の伊右衛門、天神村の惣五郎、油谷島村の庄兵衛、赤八村の平九郎の五人があり、十二匹を札銀一貫五十匁で買入れ、それを一匹づゝ、村々に分けた。それが今日の

繁昌を來したといふ。

(萩原 一九四九、一六三—一六四、傍線は小馬)

A・B 2つの引用文を重ね合わせると、「牛祭」のあり方が、かなりよく判って来る。つまり、寛永二年（一六二五）に牛疫が流行し、翌三年に曹洞宗の（越前国永平寺と並立する）大本山であり、大寧寺の本山に当たたる能登国鳳至郡門前町（現・輪島市門前町）の総持寺から、鉄村がその鎮守神「三寶荒神を向津具に請來」して「荒神社」を建てた。この年から同社の祭を始め、向津具村を構成する在（農村部）「十二村」（12集落）が、「正月より十二月まで毎月」順繰りで祭の執行を分掌した。また、（閏年の）閏月は、同村内の浦（漁村部）が総体で荒神を祭ることになった、と——ちなみに、その直近の閏年は寛永五年（一六二八）になる。

なお、後年、江戸時代末期の村々の事情を上申した『防長風土注進案』の第一八卷、向津具村の条には「一向津具之内を拾二村にして、荒神祭月番にして家數七八軒貳拾軒位も一講にして酒飯手輕なる看にて一日祭り候、閏月にハ浦方々祭り候」とある。その内容からして、同文中の「荒神祭」が件の「牛祭」に該当することを確認できる。⁽¹⁰⁾

もつとも、この「牛祭」が、筆者の論議の核心にある「牛灯」と同じ内容のものかどうかは、依然として詳らかではない。むしろ、かなり大きなずれがありそうに見える。ただし、それにも一切拘わらず、筆者はこの「牛祭」にシイの概念と牛灯行事が初発した直接の契機を見出したい——追って、順次論拠を挙げて詳しく考察を重ねて行く。

4. 矛盾を矛盾としないエートス

ところで、A・B2つの引用文の間で、寛永二年の家畜の疫病流行時に死んだ家畜、並びに五島で買い付けた家畜が「牛」なのか「牛馬」なのかについて、完全に齟齬を来しているという、決して看過できない重大な事実を確認し、それを直視しなければならぬ。その原因の見極めを曖昧にしたまま何かを論じる類の懈怠は、さらに混乱に次ぐ混乱を招くばかりである。

「引用文B」も、村が「五百六十五匹所持のところ五百五十九匹病死して、残り六匹になった」とする。それらの頭数は、いずれも「引用文A」と全く同じである。しかし、この場合、「牛馬」を買い入れのため、五島へ行った」と明言する文脈に照らせば、その頭数は牛馬を合わせたものと見るのが自然で、最も妥当である。

要するに「引用文B」は、「俄かに牛馬が澤山斃れ、諸民も亦多く病んだ」こと、つまり人も大勢病みつき、牛も馬もまた大量死した極限的な状況を叙述しているのである。仮にもそうであれば、牛の大量死（牛疫）だけに言及する「引用文A」の内容とは、決定的に相容れないことになる。つまり、「引用文B」は、「引用文A」のごとく「牛疫が流行」した記録とすら見做し難くなる。

それにも拘わらず、「天津郡志」は何故かその絶対的な急所を完全に度外視して全く聊かも省ない。その結果、実に居心地の悪い違和感が、読後もずっと蟠り続けて消えない。この幾重にも不可解な謎をそのまま放置すれば、牛燈と柱松の相互関係を巡る考察は即座に空転し始め、必然的に思考停止に陥ってしまう。

そこで、焦点を取ってこう絞り込みたい。「引用文B」の勘所は、「寛永三年戊八月、向津具村中牛馬安全守神歡請荒神社メリ書之事」という表題の在地文書の權威を別格視して、その内容の權威を強く前景化する文体を採

っていることにある。名称が示す通り、同文書の眼目は荒神社の牛祭運営上の合意事項、つまり「地方12集落月番・浦方閏月番制」と呼び得る約定にある。『大津郡志』は、その文字記録の存在を喧伝しようとしたのだと考えられる。

他方「引用文A」は、論拠を提示する必要性を問題にする素振りも全くなく、村人が自ずと共有して来た歴史的な事実認識を信頼して気楽に語るといった体の実直な文体である。繰り返せば、家畜の頭数のみを挙げているのは、何の疑いも無く皆牛だと自明視しているからだ。なお、鉄村の享年を八九としたのは高齢死の大雑把な強調であり、これも瑣末な論拠の提示に拘泥しない民衆的な鷹揚さのゆえだと受け取れる。しかし、その反面、牛疫で辛酸を舐め尽くした、体験的で核心的な諸事実の認識は具体的、且つ堅固で、迷いも破綻も無い。

そうであればこそ、『大津郡志』が敢えて「引用文B」を後半部に載せて自ら再論を試みた理由が何だったのか、あらためて問われよう。その編集方針には、件の文書をここで徐に持ち出して「引用文A」を上書きし、「引用文B」に格別の權威を付与する企図があった、と見れば謎が氷解する。

ただ、それでもなお解しがたいのが、文献史学者なら誰もが真先に問題視するはずの事実認識上の決定的な齟齬（牛／牛馬）に拘泥しない、『大津郡志』の論述に独特な固陋さである。関連し合う諸事実を示して擦り合わせ、必要ならば補助線となるべき論理を大胆に仮説する等、歴然たる齟齬の解消に腐心する姿勢は全く何処にも窺えない。逆に、A・Bの内容を遠く隔てて別々にボンと投げ出して済ませている。天真爛漫とも言うべき、自家撞着の自覚のこの絶対的な欠如が、逆に筆者を圧倒してたじろがせ、誠に鮮烈な印象を残した。

編集方針のこの不可解さは、当然の不可解を別段不可解とは感じない、『大津郡志』に固有な「視線」に由来

する。それゆえ、その視線に内在する偏差、または（意識されざる）「常識」の解明が不可欠になる。

一つの手立ては、次のごとく大胆に想定してみることだ。地元は牛疫の熾烈な歴史体験の共有に基づく口碑を長らく共有し、その内容（引用文A）は無条件に自明視されてきた。ところが、萩原——や山崎徳三郎等の『大津郡志』編集関係者⁽¹⁾——は学術的な問題意識からそれに飽き足らず、資料調査でその存在を知った古文書の内容（引用文B）がその口碑を裏付ける決定的な権威であると認め、それを宣揚することに『大津郡志』刊行の大義の一端を見出した、と。

換言すれば、『大津郡志』刊行関係者は、口碑と古文書を相互補完的ではなく、上下二層化して評価する価値観に基く態度を内面化していたのである。それゆえ、口碑と文書間の「牛／牛馬」に関する歴然たる齟齬を度外視し、文書の内容を全面肯定して全く異としなかった。この権威的で文献至上主義的な視線は、『大津郡志』が体現した当時の現地の知的なエートスを映すものであっただろう。

だから、「引用文B」は（筆者が一旦想定してもみたような）いかにも冗長で単純な繰り返しなどでは毛頭なく、明快で敢然たる意図の下で周到に配置されたのだと見なければならぬ。つまり、「寛永三年戊八月、向津具村中牛馬安全守神歎請荒神社メり書之事」という地元の歴史文献は、村民の誰もが先祖の牛疫経験だと自認する口碑（引用文A）を裏書するために不可欠の、識字的な（つまり学術的に）上位の権威だと見て絶対視されたのである。

そして、鉄村和尚の関与に関しても、現れては即座に消え去る（「物」ならざる）声（口碑）によってではなく、「物」として時を超えて存在し続けて保証する文字媒体であるがゆえに、同文書の権威を絶対視して前景化

したのである。言い換えれば、『大津郡志』は、共有の世間知である口碑の民衆的な記憶としての知恵を『大津郡志』内に文字化して留めて一旦確保したうえで、古い文字資料でさらに二重に権威付けようとした、と判断できそうだ。いわば遮眼帯を装着したようなその文体と「論理」の一途さは、当時の一つのエートスのあり方として誠に印象深い。

ただし、その代償は決して小さくない。学術論文、つまり識字的な高文化の一形式を採る小稿の中で、筆者が繰り返し執拗に問題視せざるを得なかった通り、『大津郡志』は歴史書としての信憑を自ら大きく棄損している。もともと、何を価値として最重視するかは、無論、価値観の違いの問題であり、その非中立性にこそ「身を隠すことで身を現す」文化のメカニズムが介在して働く余地が潜んでいる。人類学は、ここに見たように、そのエートスを捉えて背後の「文化」を浮き彫りにし、「シイを捕らえる」手筈を整えるのである。

ついでながら、先に見た貝原益軒の二つの著書（それぞれ手稿本と刊本）とそれに対する文人たちの関り方をここでの議論に重ね合わせ、筆者が目指すエスノ・ヒストリーの方向性を確認する一助として欲しい。

日本人は、日本の歴史や民俗を一体どう描いてきたのか。そのあり方は——仮に同時代の同じ階層の人々の手になったとしても——決して一様ではあり得ず、個々の視線に応じて多様にならざるを得ない。無論、識字層と非識字層とでは、どの時代でも物事の捉え方の懸隔は大きく、この面では構造的な開きでもある。そうである以上、個々の資料の叙述のあり方について、極力質的で批判的な検証を経てから課題を見出し、論述の出発点を設定するべきだと信じる。

本節で、進むべき方向性の大要を仔細に示した通り、小稿はこれからもなお、非識字的な庶民文化に於ける

「声」と識字的な高文化に於ける「文字」との間に存在する思考様式やメディアの質的な差異に強く着目して、論旨を展開して行くことになる。

(以下、次号掲載の後編に続く)

《注》

(1) ただし、この時代に大きく先んじて始まる人間のパンデミックの日本への波及については、かなり事情が異なる。この場合、人々の直接的な交流と往来による接触が感染の主因となるので、古代からの外交の拠点である大宰府を擁する博多湾沿岸とその近傍が、一貫して文明交流の正負両面を代表した。すなわち、欽明天皇一三年(五五二)の(疱瘡、つまり天然痘と推定される)「疫病」流行や、明確な記録に残る最古の例である天平七年(七三五)の疱瘡の流行にも、その事情が窺える。そして、天然痘(人痘)を安全且つ確実に予防するために牛痘ウイルスを接種する医療技術もまた、近世期の外交の主たる窓口だった長崎の出島を介して初めて我が国にもたらされた。

(2) ここで注意して念頭におかなければならないのは、我が国では「寛永牛疫」と「寛文牛疫」の二度の大流行時の経験を通じて西日本の農民が初めて馬耕を編み出した事実である。

(3) 筆者は、最初この「シイ」の掛け声が一種の語源俗解であろうという謝った判断を下した(小馬 二〇二一a、四二八)ことを明らかにして、ここに訂正する。

(4) なお、筆者が周防・長門両国のシイ信仰の特徴を抽出して論じた際に、「①シイが犯すのは、全時代を通じ、一貫して牛のみである」(小馬 二〇二二b、四二二)としたのは、聊か自説に都合のよい判断であり、早計に過ぎた。その後、先に書いた「悪循環」に苛まれ、身の不明に気付くことになった。お詫びして、ここに訂正する。

(5) ここでも、前稿の修正を要する。「同年の牛の流行病蔓延時に周防国山口から筑前国志摩郡の野北村を偶々訪れた一神官の使者が」云々(小馬 二〇二二a、四二二)と書いたのは、不適切だった。「偶々」ではなく、類似の事象が先に長州藩域で生じていたことを知る筑前国側の関係者のたつての要請を受けて、山口大神宮の神官が送った使いの者が到着して、シイの被害であることを確認した。そう解釈すべきである。

守護大名大内氏は、防長両国のみならず、両豊・両筑一帯を長らく支配し、博多を東アジアへの窓口として最重視した。これらの地域には、伝統的にかなり強い一体性が存在していたと見てよい。

(6) この両村は、シイ信仰の正系地域（防長両国、他）と傍系地域（筑後国・肥後国）を繋ぐ「失われた環」である鉄村玄鸞が第18世住持を務めた長門国前大津宰判の深川村湯本にある曹洞宗の大靈寺を挟んで、南北に位置する大村である。しかも、『防長風土注進案』の中でも、シイと牛灯に関する格段に詳細で重要な事情が見られるのも、この両村の項である。

(7) 豊北町は、旧長州本藩の先大津宰判と支藩長府藩の領地が細かく入り組んでいる。神玉村は『防長風土注進案』では先大津宰判の神田上村に当たる。しかし、その記事は「他村に無之風俗ハ無御座候」とし、シイに関連することは何も出ていない。『防長風土注進案』には、村ごとに記載内容の選定に必ずしも厳密な一定の基準があるわけではない。神田上村に限らず、他村と変わる風俗が無いと記す他の村々でも、牛燈・柱松等シイに関する民俗が見られた場合が少なからずあるものと推定される。

(8) 室津浦は、建治元年（一二七五）元の使者がここに上陸して捕らえられて処刑されたと『鎌倉年代記裏書』に記されていることで知られる土地である。この一事にも、長門国北西部と大陸・半島との歴史的に近い相互関係の一端がよく窺える。

(9) 本名は萩原新市。新生はペンネーム。作家・地方史家。明治三十三年（一九〇〇）、山口県大津郡深川村生まれ。大正八年（一九一九）萩中学校を卒業し、深川小学校教員となる。大正一〇年（一九二一）、作家を志望して上京、雑誌編集にも携わる。翌年処女作『土の力』を発表した後、多くの作品を残し、昭和二八年（一九五三）東京で没した。第2次世界大戦中、暫く平凡社で百科事典の編集・校正に従事。昭和二〇年（一九四五）疎開のため深川町に帰郷、『大津郡志』刊行会を組織。地元の郷土史研究家山崎徳三郎等の協力を得、萩原の著作として同二年（一九四九）『大津郡志』を刊行。

(10) ただし、『防長風土注進案』に見る荒神祭の具体的な内容は、何事も質素儉約を以て旨とする藩政改革を経た時代のもので、極めて質実である。無論、村にも質素儉約を励行していることを上申して、藩庁の意を得る意図があっただろう。したがって、その記事から寛永三年当時の荒神祭（牛祭）の実情を仔細に窺い知ることは困難と言える。

(11) 注(9)を参照のこと。