

国立国語研究所学術情報リポジトリ

方言と民族文化史：産婆の呼称とその背景

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2020-08-21 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小池, 淳一 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15084/00003001

方言と民俗文化史—産婆の呼称とその背景

小池 淳一¹

はじめに

言語と民俗、あるいはもう少し具体的に、方言と民俗文化史とはどのようにかかわるのであるのか。本稿はそれを模索する試みの一端である。

言語が音声表現であることは近代科学としての言語学の大前提であろう。しかし、それは社会的なものでもあり、ヒトの発した音声がどのような意味として捉えられるかは、音声としての性質以外にもさまざまに考慮しなければならない要素があることも明らかである。

ここでは日本の民俗学がかつて方言、その中でもとりわけ名詞に強い関心を寄せていたことをふり返し、その関心の根底にはどのような意識があったかを最初に確認してみたい。第1節は主としてその検討にあてられる。第2節では産育習俗に関わる名詞と関連する生活文化のデータを整理する。そして第3節で、そこから引き出せる民俗的な心意について確認し、方言と民俗文化史との関係を明らかにしたいと考える。

本稿でとりあげる産育習俗は主として東北地方の資料であり、本稿のきっかけとなった調査も2018年8月に青森県むつ市においておこなったものである。本稿の問題意識は、その際に方言調査と並行しておこなった民俗調査に起因している。内容・分析方法の面で言語学的な考察とは全く無関係ではあるものの、調査の場、資料の把握の時点での“始原”を共有していることをまず、確認しておきたい²。

その際に筆者は、昭和21（1946）年生まれのS.S氏（女性）から産育習俗に関する聞き取りをおこなった。病院での出産の経験者であり、かつて1960年代に行われた方言調査で確認された産婆（助産婦）を示す語であるテンニャクババ、もしくはテンガクババを確認することはできなかった。この語については、1967年の方言調査の結果報告では漢語語彙とされており、また既に若年層からの聞き取りはできていない（日野 1967: 171-173）。一方、下北半島をはじめとする青森県域の民俗調査でも注目されており、関連する産育習俗のデータが蓄積されている（例えば長谷川（2007: 217））。テンニャクババ・テンガクババという単語自体は、生活の中から忘却されかかっているものの、関連する民俗事象とともに、この単語とそれに関連する地域の民俗文化を探る手がかりは残されているといつてよい。以下、そのことを確認しつつ、論を進めていきたい。

¹ こいけ じゅんいち：国立歴史民俗博物館・教授（koikej@rekihaku.ac.jp）

² 調査が行われた「場」が、地域における歴史文化を伝え、育む「場」でもあることについては既に指摘している。小池（2019）を参照されたい。

1 方言と民俗学－民俗語彙の意図と可能性

民俗学において、その対象となる民俗事象の整理と分析に、地域の生活のなかで用いられる名詞が指標とされてきたことは既に忘れられつつある。しかし、『総合日本民俗語彙』（1955年）に明らかなように、多くの民俗データが名詞、すなわち民俗語彙として把握され、蓄積されていることは、民俗学の形成期における顕著な特色であった。それはこの書の序文では「もう文献の上からは中世以後消え果てたと思う古語が、辺土において口言葉に残っているということは勿論、単なる文献上の古語を保存するだけでなく、昔から我々の知識の、殊に文化人の文字を取り扱う者の知識の中から、逸脱してしまった言葉が、現在はまだ長い間の伝統を負うて、直接に関係のある人ばかりの間に持ち伝えているという事実気づいたのであります」（柳田 1955: 3-4）と述べられている。すなわち古語の残存という方言の価値や意義として知られている点にとどまらず、文字に記録されにくい知識の指標としての意義があるという主張であった。

この民俗語彙について日本における民俗学を創唱し、数多くの基盤作りに寄与した柳田國男は、その収集、編纂にあたっての基礎的な態度について、以下のように述べている。

第一には生きて居る言葉でないと採らない。以前老人などがさう謂つて居たといふだけのものは、何か解説の参考になると思ふ場合の外は、別に控へて置くまでも此中には入れない。…（中略）…第二には大槻氏松井氏などの最大の辞典に出て居る言葉は、意味がちがつて居るか又は誤つて居らぬ限り、もう一ぺん此方に載せようとはしなかつた。…（中略）…それから第三には形容詞や動詞副詞、殊に感動詞と呼ばれる短い語や文句には、可なり古来の精神生活を、確かに運搬して居るなと感ずるものがあるつても、他にも是からも自在に使用せられるものだから、この民俗語彙の中に入れるのは不当だと思つて、別にこればかりを蒐録しなければならぬと認めつゝも、解説以外の目的には是を並べて置かうとしなかつた。（柳田 1999[1947]: 346-347）

すなわち、生活の中で用いられている語で、国語辞典類に採られていないもの、そのなかでも形容詞や動詞、副詞、感動詞などは最初から除外しての編纂事業であった。必然的に民俗事象の名詞に表現されるものが対象となり、その名詞を手がかりにして、民俗をとらえようとするのが、民俗学の基礎的な態度となっていたのである。

そしてこのことは、戦前の民俗学が、方言研究とある面では軌を一にしつつも、別の志向を持っていたことをよく示している。例えば柳田國男の還暦を記念して開催された日本民俗学講習会でも「方言研究は常民生活およびその背景－歴史的背景をまで窺はしめる可能性を有つてゐることがわかるのである。文献を絶した彼等の生活の今日までの道筋が、彼等の言語によつて遡り得られる部分も少くはないであらうといふ推測もここからつけられるのである。」（後藤1935: 237）とされ、「民俗学と方言研究との関係は、前述の如く密接にして不離である。柳田先生は民俗学の資料の分類に（採集にも）方言を利用しようといふ念願を持つて居られるが、

今日町の者が忘れて了つてゐる語で農民だけが使用してゐる語や、信仰や道義観念、或ひは細かい心意上の内容の区別のついてゐる語は可なり多いのである。要するに方言そのものに民俗学の対象としての価値があるばかりでなく、それを利用応用する方面にも、役立つ可能性があるのだから、民俗学徒は是を閑却してはならないのである。民俗学の調査及び研究に方言名辞を援用することは、日本民俗学徒の忘れてならぬ金鍵である。」（後藤 1935: 241）と述べられたように、方言の調査研究と近接しながら、その応用やそれ以上の可能性を見出していたのである。

しかし、こうした日本列島全体を視野に入れて、民俗語彙を指標として民俗事象そのものの分析、特にその史的変遷の解明を行う方法は、一定の地域社会のなかで、民俗事象相互の有機的な連関を重視し、地域共同体という限定のもとに、民俗を把握するという方法が主流を占めていくなかで、顧みられなくなっていく。それは民俗の形成や存続の社会的な基盤を精緻にとらえようとする問題意識に支えられていたといえよう。民俗事象の指標としての民俗語彙にこだわることよりも、より民俗事象の内容とその構成に踏み込むという研究の進展ということもできるだろう³。

そのなかで、民俗語彙の復権を主張する立場もないわけではない。そのいくつかの主張は、傾聴に値するものがある。以下、検討しておこう。

岩本通弥は、「現代民俗学への方法論的転回」（岩本 1980）なる論考において、日本民俗学の方法論は民俗語彙による資料操作がその本質であるという立場から、その見直し、復権を説いている。ただし、岩本は民俗事象の指標として民俗語彙に着目するのではなく、「習俗の一要素である言葉を、その「命名の動機」を通して比較することによってはじめて民俗の本質なる部分が浮び上がってくる。」（岩本 1980: 67）と主張する。「単に言語を民俗の指標つまり「記号」として扱うのではなく、そこに命名といった常民の心意すなわち「ものの見方」を分析することによって日本人の考え方や感情（およびその変遷）が把握されてくるのである。」

（岩本 1980: 68）という見解は、日本人なる範疇がどのように設定され、その「ものの見方」の分析がどのようになされるのか、といった点により考究を深めていく余地があるが、指標として民俗語彙をとらえるのではなく、ある視点の象徴として民俗語彙が存在するのだという提言は注目すべきであろう。

岩本のここでの議論は、民俗の内面化とその主体である個人への注目というかたちで伸びていくが、そのなかで民俗語彙も一定の場所を占めることになる。「実は民俗語彙による方法とは客観と主観とを結ぶ「認識」そのものを分析するものであり、また民衆の「語源を知らんとする欲求」とは民俗の価値の内面化つまり民俗を合理的に行為するための意味付けにほかならない」（岩本 1980: 82）という注意は、民俗語彙をめぐる認識として、多くの可能性を引き出すものとして銘記されなければならない。その際に豊富に蓄積された名詞を中心とする民俗語彙の記録との接続を意識することが求められるだろう。

³ 民俗学が民俗語彙を積極的に用いなくなっていく過程については福田（1984）を参照。

その点を具体的に考える前に、民俗語彙をめぐる方法的な議論についてもう少しみておこう。鎌田久子は「民俗学と方言」（鎌田 1986）という言語学の講座に執筆した論考において、民俗語彙に柳田國男が込めた研究上の意図を確認、参照し、語彙と習俗の内容との関係に留意して、検討の可能性について述べている。ここで鎌田は、民俗語彙は同一でもそれが示す習俗は多様な場合と、それとは逆に、習俗は類似していてもそれを示す民俗語彙が多様なものとなっている場合を具体的に取り上げ（前者は婚姻習俗における嫁・婿の同行者である「ツレ嫁・婿」、後者は呪文・呪詞である「クチ」「フツ」）、その奥に地域社会の人々の意識を見出すことを主張している（鎌田1985: 238-252）。

鈴木寛之も民俗学における語彙研究に新たな可能性を見出す作業をおこなっている。「民俗学における語彙研究の視点について」（鈴木 1995）は、語彙偏重への批判に対しての反批判を意図し、柳田の言語論全体を参照し直しながら、「言葉にまつわる『細々とした分化』の追究」（鈴木 1995: 41）が課題であると述べている。それは「ある個人の中での標準語と方言という二種の言葉のせめぎ合いの問題」（鈴木 1995: 43）として、民俗学の重要な課題として浮上する。ここでも改めて民俗語彙に着目することで、民俗学的な認識が革新されるという主張がなされている。

以上、民俗語彙、すなわち地域社会で一定の民俗事象を背景とする方言（名詞）を考える視点について、これまでの民俗学における問題意識を取り上げ、確認してきた。ここでの検討からは、民俗語彙を人間から切り離すのではなく、地域や人間主体と関わらせてとらえていくべきであるという姿勢が示されている、と集約できよう。冒頭でふれたように次節では具体的に産婆をさす民俗語彙を対象に考察を進めていきたい。

2 産婆の呼称－基本的な視点と下北半島の伝承例

産婆を出産における介助者として位置づける医学的近代的な視点は、民俗学の立場からすると不十分であるとされている。柳田國男は、はやくこのことを、産婆をさす方言に着目することで指摘していた。柳田によれば各地の産婆をさす名前は、この職業の発生や社会的な地位を推定する材料であるだけでなく、誕生をどのようなものととらえていたか、を知る手がかりになるとされている（柳田 1927）。この指摘に沿って産婆をさす方言、民俗語彙が収集され、（柳田・橋浦 1935: 26-31）では、18の名詞と関連する2つの習俗が集められている。さらに各県ごとの産婆の呼称と関連する習俗については（恩賜財団母子愛育会編 1975: 219-221）にまとめられている。

これらの資料集成をふまえて、鎌田久子（鎌田 1966）が産婆の民俗学的な位置づけについて考察し、民俗文化のなかの産婆は、職業的な助産婦だけではなく、生まれてくる子供と何らかの呪術的社会的な関係を持つものがあることを指摘している。さらに後者の産婆は呪力を持つもの、産神の司祭者、あるいは産神の憑代となる巫女的な性格を持つといってもよいかもしれないとした（鎌田 1966: 57）。この産婆が、かつては実際的な技術だけでなく、それに加

えて呪術にもかかわる存在であった、という見解は、基本的にはその後の産育習俗研究でも踏襲されている（鎌田ほか 1990: 145-156；湯川 1990；板橋 2007: 89-110；板橋 2013）。

産婆の呼称の変化、平準化はこうした産婆の民俗的な役割を考える手がかりの消滅でもあったといえる。そしてそのことは地域における民俗文化史の問題とも関わってくる。一定の文化的な共通性を持つ地域における習俗およびそれに伴う民俗的な心意や意識の変化は、習俗をめぐる民俗語彙を意識することで解明できる部分がある。それは、かつての民俗語彙や方言を材料もしくは指標とした民俗文化の変遷ではなく、地域文化における習俗の変化とその背景にある観念の変容であった。このことを意識して、地域社会に伝承された方言と民俗とを考える必要があるだろう。以下、そうした問題意識のもとに、下北半島の民俗を考えていきたい。

まず、下北半島における産婆をさす民俗語彙を確認しよう⁴。下北半島における組織的網羅的な民俗調査は1970年代前半の青森県教育委員会による民俗資料緊急調査（青森県教育委員会編 1971, 1972, 1973, 1974）、1970年代末から90年代の青森県立郷土館による調査（立花 1979；小熊 1980；豊島 1983, 1988, 1991, 1996）、青森県史編さん民俗部会による2000年代の調査と大きく3つのピークがあり、先行する民俗調査の内容をふまえつつ、現地調査による聞き書き資料が蓄積されている。

そこでは、それぞれに産婆の呼称が調査されている。青森県教育委員会編（1971）によれば、佐井村からは「産婆は、正式の人はいないが経験のある者が頼まれ、出産から数ヶ月間は、よく嬰兒の世話をした。産婆のことをテナックとか、テナックババといった。」（青森県教育委員会編 1971: 152）と報告されており、この語は、風間浦村易国間（同前: 153）、東通村日名、同村小田野沢、同村尻屋（青森県教育委員会編 1972: 131, 133, 135）でも確認され、上北郡に属するものの下北半島のつけねに位置する六ヶ所村尾駁、同村鷹架（青森県教育委員会編 1973: 151, 155）、同村二又、室ノ久保、中志（青森県教育委員会編 1974: 128-129, 131）でも同様であった。

陸奥湾に面した西通り先端部の脇野沢村九艘泊・芋田でも「テナック、テナックババ」であり（立花 1979: 27）、津軽海峡に面した北通りの風間浦村蛇浦でも「テナックババ」と称していたのが、後に「トリアゲバアサン」となったと報告されている（豊島 1988: 27）。下北半島全域にわたって、かつては産婆をテナック（ババ）と言ったことが確認できる。

次に出産に関する習俗の全体を確認しよう。むつ市奥内の例（豊島 1996）を中心に要約しながら述べ、次いで下北半島の他の地域の注目すべきデータを掲げていく。

むつ市の奥内では、免許はないが、経験者の老婆が産婆の代わりをし、テナックばあさん、テナックばばと呼ばれていた。戦争前後の出産は座産であった。この際の出産場所をサントの巣と呼ばれ、ぼろ布を藁の上に敷いた。昭和35年の出産時には布団の上で産んだ。

産まれた赤ん坊をニガッコと呼び、産湯はテナックがつかわせてくれた。産後4日から5日、あるいは7日が過ぎると巣から布団に移る。これをマクラビキといった。この日にテナニ

⁴ なお、民俗語彙をはじめ、本稿における民俗調査報告の引用、参照に際しては、元の報告での表記をそのまま用いることを原則とした。ただし、漢字は通用のものに改めて記すこととする。

ヤクがサント（産婦）や子供を洗ってくれた。またマゴ（孫）ブルメエと称して、サントが実感から婚家に戻った際にテンニャクババを呼んで膳を作って（特別な料理を用意して）祝った。

サントが出ると、その家族は山仕事には21日間行かなかった。田畑の仕事は構わなかった。山仕事をしている人はサントのいる家には入らなかった。

このように下北半島においては、近代的な制度に基づく産婆以外のテンニャクババが昭和30年代までは活躍しており、出産前後から、産婦や赤ん坊の世話をし、マクラビキ、マゴブルメエなどの区切りの儀礼にも参加していたことがわかる。奥内は内陸の集落で田畑の作業以外に山仕事があり、それに関連して産の忌の観念も存在していたことがわかる。

六ヶ所村尾駸でも出産後5日目をマクラビキと称して、この日に産婦は産室から出てきて座敷で食事をする。その際にはテンニャクにお礼を出すしきたりであった（青森県教育委員会編 1973: 152）。東通村尻屋ではオビラキという生後七日目の祝いに嫁の親、兄弟とともにテンニャク婆を呼んだ（青森県教育委員会編 1972: 135）。出産の場において実際の介助にとどまらず、儀礼的精神的にテンニャクババが寄り添うことは普遍的であったらしい（長谷川 2002: 108）。

沿岸部の漁村でも産の忌は意識され、例えば東通村小田野沢では、出産のあった家ではその年一年、大工を入れるな、といい、また男は三日間、女は一週間、神仏を拝まない。男は自分の家で子供が生まれると、三日間はどんなに忙しくても漁には出なかった（青森県教育委員会編 1972: 133）。もし、出産のあった家に入ってしまうと、漁師や大工は仕事を休まねばならなかった（豊島 1983: 32）。これを浜仕事・山仕事では、出産は死亡よりも嫌われたと脇野沢村九艘泊などでとらえていた（立花 1979: 28）。神詣りだけではなく、産婦の夫をはじめとする周囲の男性の生業にも産の忌が広く意識されていたのである（長谷川 2003: 110）。

先にも述べたように、テンニャクが果たした役割で、特に注目すべきなのは、無事に出産するために、あるいは一連の出産習俗の過程で呪術的な行為を担っていたことである。以下、下北半島の事例を掲げる。

東通村小田野沢では産婦の苦痛がひどい時、テンニャク婆は高野山から取り寄せたという御護符を飲ませた（青森県教育委員会編 1972: 133）。同村目名では産婆がトネかけて安産させたといい（同前: 132）、このトネは不詳だが、あるいは「唱え言」の意で何らかの呪的な言葉ではなかっただろうか。

六ヶ所村尾駸では、難産の時にテンニャクが子持石（小石を中にくわいこんだ石）と熊のヒャクシロ（熊の腸をカラカラに乾燥させたものという）をふろしきにくるんで産婦の腹帯にはさみ、首には安産のお守りを下げさせ、クマデをもって産婦の下腹部をさすってやったという（青森県教育委員会編 1973: 151）。同村二又でも、難産のときは、草相撲の力士が使った紅白の飾りマワシを腹にまくか、熊の緒といって乾燥された熊の腸を腹にまいてくれたと報告されている（青森県教育委員会編 1974: 128）。この熊の腸を用いる呪術はむつ市の二又や大畑町でも確認されている（長谷川 2007: 219）。

なお、テンニャクの家では子安様を安産の神として祭る場合もあった（青森県教育委員会編

1974: 131) ほか、大正初期から、子安神信仰と弘法大師信仰とが結合した講が形成されていたこと(長谷川 2004, 2005, 2007: 216-217) は、こうした出産をめぐる信仰がさまざまな条件のもとで再生産され、進展していたことを示している。

以上のように下北半島の産育にかかわる民俗のなかでもテンニャクババとそれに関連するものを見てくると、医学的な産婆以前に、呪術や信仰と関わる存在として重要な位置を占めていたことがわかる。さらに産の忌のような表現で出産という行為、現象が、生業との関りのなかで、民俗的な世界観あるいは他界観とも結びついていたことがうかがえる。テンニャクババという民俗語彙はそうした連環の鍵にあたるものといえよう。

次節では以上のことをふまえつつ、北奥羽地方に視野を広げて考察を進める。そこでは、出産に関わる呪術的な側面を担ったテンニャクババをはじめとする前近代の産婆の民俗文化史的な意味について考えてみたい。

3 産育習俗とその周辺

こうした産婆が担った出産に関する呪術的な側面について、北奥羽地方における事例で注目すべきものとして、熊の腸と掌がある。前節でみたように、下北半島でも熊の腸を難産に際して用いる例があったが、青森県津軽地方でも、熊の腸を布にくるんで腹に巻いて安産を願ったことが昭和戦前期の事例として報告されている(佐々木 2016)。岩手県二戸地方でもコナサセバサマが持っていた道具のなかに熊の掌があり、それを安産の呪いに用いたらしい(大島 1982)。

熊の腸や掌は、日常生活のなかで簡単に入手できたとは考えにくいので、猟師などからの入手経路が想定される。呪術的な産婆はこうしたさまざまな生業とも関わりを持っていた。そうした点で、マタギ(猟師)集落として知られる下北半島の旧川内町畑では、青年団が大正9年に建てた「産婆代々の墓」があり(長谷川 2003: 109-110)、呪術的な産婆が、村落のなかでも出産に関わる世代との交流に支えられて活動していたことがうかがえる。

胎盤や臍の緒の処理も産婆に委ねられ、その方法や処理場所、それに伴う感覚は呪術を支える民俗的な観念を示している。エナを「殺す」として、埋めたところに木の枝をさすとか、呪いをかける、便所などの人がよく踏むところに埋めるなどとされた。さらに難病にかかった際に臍の緒を煎じて飲ませる場合もあった。旧脇野沢村小沢では赤ん坊は生まれる前にイナババに尻をつねられてくるといい、それが蒙古斑だといっていた(長谷川 2007: 219)。なお、岩手県二戸地方では、低湿地に生えるスゴロという葦類を用いて臍の緒(エナヅル)を切ったといい、その遺例がいくつか確認されている(天野 1994)。

こうした産婆が保持し、状況に応じて施してきた呪術は、その素材やそこに示されている観念から、地域の生業や生態と結びついており、一種の世界観・他界観としてとらえることが可能である。このことと関連すると思われるのは説話の伝承との関わりである。野村敬子は産婆が、さまざまな説話を語った事例を、山形県下を中心に報告している(野村 2008)。山形県真室川町新町の富樫イネ媼は、明治34年の生まれであったが、出産期の女性たちが集う山の神講の有力メンバーであり、この地の産婆「五郎婆」から多くの昔話を伝承していた。その多くは、「神様ムガシ」と称され、出産を中心とする内容であったという。同時に当山派修験の影響も

受けていたとも指摘されているので、説話（昔話）の伝承者であったとともに修験道の知識と産育習俗との接点となっていたことが明らかである。ここでの産婆は宗教者でもあり、民間説話を伝える存在でもあった。

東北の地から離れるが、滋賀県栗東町北仲小路では回国の尼僧がしばしばこの地域の出産に際して夜伽としてさまざまな説話を語ったという（野村 2017）。出産に際しては具体的な介助だけではなく、精神的な力添えがおこなわれ、それもまた産育習俗の一部をなしていたと思われる。

さらに大きく、民俗的な儀礼の問題として産婆の位置づけについて考えておきたい。従来の民俗研究の成果を整理し、構造的にとらえると、出産・産育をめぐる諸儀礼は、死や葬送をめぐる諸儀礼と対応関係にあることが指摘されている。この問題を長年追及した大藤ゆきは、その対応・類似を、忌や魂の意識に即してとらえることを試みている（大藤 1999a）。なかでも産婆にかかわるものとしては、葬儀に際して特に作られる喪屋と産小屋・産室とが対応しており、産室にはシメを張り、当事者以外では産婆しか入れない（大藤 1999a: 264）とか、産婆を夜間に迎えにいく際には必ず二人でいくことが、葬式の知らせの使いは必ず二人で担当することと対応するなどが挙げられる。また葬式の際に儀礼的に泣く泣女を産婆が務める場合もある（同前: 269）。

また着物に注目すると、千葉県印旛郡八生村で、初宮まいりの際に晴着の上に重ねるイナギ（胞衣着）は取り上げ婆が贈ることになっていた（大藤 1999b: 286）。さらに子供が生まれてから急いで縫うウブカタビラ（産着）は、トリアゲ（産婆）が縫うとすることが多い。山形県酒田市の飛島では、人が死んで入棺する際に、バ（婆）ノキモノといって、産着と同じキモノを一枚縫って入れる。それは生まれるときに三途の川の姥から借りてきたものだから、返さねばならないといった（同前: 290）。

日本仏教においてこの世とあの世との境に、三途の川があり、そのほとりに死者の着物を奪う奪衣婆がいるということは、唱導文芸や地獄絵をはじめとする庶民的な絵画などで説かれており、民俗的にも受容されている。山田巖子はこうした仏教唱導の受容を、奪衣婆に着目し、姥神も視野に入れながら、東北地方、特に青森県域で追尋し、検討を加えている（山田 2014）。地獄絵などの画像と伝承的な語り―山田の用語では〈口承〉―とが相互補完的に影響し合い、民俗的な観念が生み出され、受け継がれてきたのである。その中で興味深いのは、胎児の蒙古斑がエナババにつねられたあとで、死者の死着物の襟元に産着の小布を縫いつけるのはエナババのためとする嶋田忠一の報告（嶋田 1997: 34）に着目し、このエナババとは奪衣婆であるという指摘である（山田 2014: 149）。これは先に胎盤や臍の緒の処理について取り上げるなかで、参照した旧脇野沢村小沢の事例（長谷川 2007: 219）と重なり合う。生と死の境界にあって、この世に生まれてくる際には産婆による着物の授与があるのに対して、あの世に旅立っていく際には奪衣婆によって着物が奪われるという構図をここで見出すことができる。これは民俗文化のなかの大まかな見取り図であるが、ここでは下北半島における産育習俗においても確認が可能であるという点を重く考えておきたい。つまり、伝統的な呪術にかかわるテンニャクババは、そうした生死の境目における女性の象徴的な役割を示す存在なのである。

おわりに

本稿では産婆をさすテンニャクババという語を入口に、下北半島の産育習俗を通覧し、そこに見出すことのできる産婆の呪術的な役割について検討した。産婆が駆使したこうした呪術は、

地域における生業や説話、仏教唱導とも関わり、民俗的な心意の形成や継承とも深く関わっていたことが見通せた。しかし、テンニャクババという語が忘れられ、それとともに産婆が果たす役割のうち呪術的な記憶につながる側面が失われて、医療技術者としての産婆しか意識されなくなっている。このことは地域文化における習俗の変化とその背景にある観念の変容としては大きな画期である。ひとつの方言、民俗語彙の背景にはこうした豊かな伝承と地域文化が横たわっていた。言語の消滅はそれと密接にかかわる多くの地域文化の衰亡の危機でもある。そうであるとすれば、地域文化を他の方法で継承することが模索されるべきではないだろうか。

最後に本稿で取り上げてきた近代医学以前の呪術的な機能をも担う産婆が、なぜ下北半島においてはテンニャクババ、あるいはテングクババと呼ばれていたのかについても触れておこう。こうした呼称の起源はどこにあるのかについては、柳田國男らは異なる見解を提示している。すなわち、民俗学的に産婆を最初に注目した「産婆を意味する方言」では「奥羽の例を一瞥すると、意味のはつきりせぬのは津軽地方のテガクババ、之に対して外南部のテヤクババ、若しくはテンニャクである。典薬かといふ説もあつたが、私は些しも成程といふ気にならぬ。」（柳田 2001 [1927]: 410）と述べていた。産婆をさすテンニャクババが古代の律令にもある医薬をつかさどる官庁の呼称からきたものという見解には否定的であった。しかし、8年後の『産育習俗語彙』では一転して「テガクババ 陸奥の弘前方面では、産婆のことをかう云つて居る。（青森県誌）又テンヤクババテンニャクババ等とも云つて居る。明白ではないがテンヤクとは医師の意であらうか。」（柳田・橋浦 1975 [1935]: 29）とする。律令官制に由来する語が、医者、さらには産婆をさすものとして伝えられてきたのかもしれない、という推測がなされているわけである。

残念ながら、本稿の検討でもこの問題に対する明快な解答を提出することはできない。ここでは北奥羽地方、特に現在の青森県域にかつては広く、テンニャクババという呼称がいきわたっていたことを前提とし、その語自体のたどった道のりではなく、その名で呼ばれた存在の民俗文化史を考えてみたことにとどまるからである。その点で下北半島をはじめとするこの地域での産婆の呼称は、位相の異なる、いわば言語文化史的な、さらなる考察が必要である。ただし、柳田はこのテンニャクババと並行してコナサセ（子産させ）という呼称が、遠く九州にもあることを例示している（柳田 2001 [1927]: 410-411）ことから、そちらが古く、北辺のテンニャクババの語はそれほど古いものではないのかもしれない、という推測も成り立つ。それ以上の考究は語彙史としての方言研究に委ねなければならない。

参考・引用文献

- 青森県教育委員会編（1971）『下北半島山村振興町村民俗資料緊急調査報告書（第一次）』青森県教育委員会。
青森県教育委員会編（1972）『下北半島山村振興町村民俗資料緊急調査報告書（第二次）』青森県教育委員会。
青森県教育委員会編（1973）『むつ小川原地区民俗資料緊急調査報告（第一次）』青森県教育委員会。
青森県教育委員会編（1974）『むつ小川原地区民俗資料緊急調査報告（第二次）』青森県教育委員会。
天野武（1994）「臍の緒を切る用具―スゴロ」『結婚の民俗』岩田書院: 135-177。
板橋春夫（2007）『誕生と死の民俗学』吉川弘文館。

- 板橋春夫 (2013)「いのちの近代ートリアゲバアサンから近代産婆へー」山田慎也編『近代化のなかの誕生と死』岩田書院: 17-67.
- 岩本通弥 (1980)「現代民俗学への方法論的転回」千葉徳爾編『日本民俗風土論』弘文堂: 65-86.
- 大島建彦 (1982)「コナサセバサマの道具ー岩手県二戸市上斗米の事例ー」『西郊民俗』99: 17-19.
- 小川直之 (2016)「生と死の民俗・再考」『民俗学論叢』31: 1-40.
- 小熊健 (1980)「人生儀礼」青森県立郷土館編『「鶏沢・有畑・浜田の民俗」調査報告書』青森県立郷土館: 32-39.
- 大藤ゆき (1999a)「生と死の対応」『子育ての民俗ー柳田国男が伝えたものー』岩田書院: 253-272.
- 大藤ゆき (1999b)「生と死のキモノ」『子育ての民俗ー柳田国男が伝えたものー』岩田書院: 281-293.
- 恩賜財団母子愛育会編 (1975)『日本産育習俗資料集成』第一法規.
- 鎌田久子 (1966)「産婆ーその巫女的性格についてー」『成城文藝』42: 47-60.
- 鎌田久子 (1986)「民俗学と方言」飯豊毅一・日野資純・佐藤亮一編『講座方言学(3)方言研究の問題』国書刊行会: 229-253.
- 鎌田久子・宮里和子・菅沼ひろ子・古川裕子・坂倉啓夫 (1990)『日本人の子生み・子育てーいま・むかしー』勁草書房.
- 小池淳一 (2019)「青森県むつ市海老川町の曙町集会所」『西郊民俗』246: 26-29.
- 後藤興善 (1935)「方言研究と郷土人」柳田国男編『日本民俗学研究』岩波書店: 233-258.
- 佐々木達司 (2016)「医師が見た古い産育習俗ー『津軽口碑集』を読む⑨ー」『津軽の民話 落ち穂拾い』9: 4-6.
- 嶋田忠一 (1997)「人生儀礼」東通村教育委員会編『東通村史 民俗・民俗芸能編』東通村: 31-54.
- 鈴木寛之 (1995)「民俗学における語彙研究の視点について」『信濃』46(1): 35-44.
- 立花勇 (1979)「人生儀礼」青森県立郷土館編『「九艘泊・蛸田・芋田の民俗」調査報告書』青森県立郷土館: 27-33.
- 豊島秀範 (1983)「人生儀礼」青森県立郷土館編『「小田野沢の民俗」調査報告書』青森県立郷土館: 31-45.
- 豊島秀範 (1988)「人生儀礼」青森県立郷土館編『「蛇浦の民俗」調査報告書』青森県立郷土館: 27-49.
- 豊島秀範 (1991)「人生儀礼」青森県立郷土館編『「上小倉平・下小倉平の民俗」調査報告書』青森県立郷土館: 20-36.
- 豊島秀範 (1996)「人生儀礼」青森県立郷土館編『「奥内の民俗」調査報告書』青森県立郷土館: 22-36.
- 長谷川方子 (2002)「産育」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: 105-111.
- 長谷川方子 (2003)「産育」青森県環境生活部文化・スポーツ振興課県史編さんグループ編『下北半島西通りの民俗』青森県: 107-113.
- 長谷川方子 (2004)「四国香園寺子安弘法大師像の下北半島への伝播ー弘法大師信仰の受容と変容ー」『青森県の民俗』4: 38-83.
- 長谷川方子 (2005)「子安弘法大師信仰の担い手たちー漁民の交流を背景にー」『青森県の民俗』5: 73-88.
- 長谷川方子 (2007)「産育」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: 216-225.
- 日野資純 (1967)「方言の語彙」九学会連合下北調査委員会編『下北ー自然・文化・社会ー』平凡社: 170-174.

- 福田アジオ（1984）『日本民俗学方法序説—柳田国男と民俗学—』弘文堂.
- 野村敬子（2008）「出産の場と昔話の語り手—富樫イネさんの場合—」『語りの回廊—「聴き耳」の五十年—』瑞木書房: 213-236.
- 野村敬子（2017）「産屋の伽」『女性と昔話』岩田書院: 272-277.
- 安井真奈美（2011）「堕胎、避妊と近代産婆の登場」同編『出産・育児の近代—「奈良県風俗誌」を読む—』法藏館: 61-79.
- 安井真奈美（2013）「新産婆の登場」『出産環境の民俗学—〈第三次お産革命〉にむけて—』昭和堂: 19-54.
- 安井真奈美編（2014）『出産の民俗学・文化人類学』勉誠出版.
- 柳田國男（2001 [1927]）「産婆を意味する方言」『柳田國男全集（第 27 卷）』筑摩書房: 409-411.
- 柳田國男（1999 [1947]）「民俗語彙事業」『柳田國男全集（第 16 卷）』筑摩書房: 346-352.
- 柳田國男（1955）「序」財団法人民俗学研究所編『総合日本民俗語彙（第一巻）』平凡社: 1-6.
- 柳田國男・橋浦泰雄（1975 [1935]）『産育習俗語彙』国書刊行会（復刊）.
- 山田巖子（2014）「仏教唱導と〈口承〉文化—奪衣婆をめぐる—」入間田宣夫・菊地和博編『講座東北の歴史（5）信仰と芸能』清文堂: 131-154.
- 湯川洋司（1990）「七つ前の子どものいのち」竹田旦編『民俗学の進展と課題』国書刊行会: 227-247.