

## 都市の「憑霊」体験

——「カミダリーイ」の語の使用をめぐる——

村上 晶

### 一．はじめに

本稿は、都心部に暮らす人々の「憑霊」体験の語りを対象とし、分析するものである。内容へと移る前に、まず本研究の意義について触れておきたい。

これまで、憑依や憑霊といった問題は、シャーマニズム研究によってその大部分がカバーされてきた。中でも、とりわけシャーマニズム研究が対象としてきたのは、ある特定の地域で、人々に受け入れられ活躍する、神や精霊との直接交流を果たす宗教的職能者であった。そうした人々がシャーマンとなる過程（成巫過程）においては、これもまたその地域との関わりを無視することができず、以下で見えていくように、沖繩のユタの場合であれば、精神に異常をきたした人物を「カミダリーイ」とラベリングする地域社会の存在がユタの成巫に不可欠であるとされる。つまり、個人の「異常」な体

験を意味づけ、受け入れる共同体の存在があつて、シャーマンは誕生するとされる。こうした、シャーマンとそれを支える地域社会との相互関係によつてシャーマニズムが成り立っているということ、シャーマニズム研究は暗黙の前提としてきた。そして、そこで対象となる社会は、比較的閉鎖的で、構成員同士が強く結びついているような社会であつたと見える。

けれども、現代の日本で、そうした濃密な「シャーマニズム文化」を保持している地域社会は、どれほど存在しているであろうか。さらに言えば、一般に共同体の紐帯が弱体化しているとされる都市空間が拡大している現代社会で、これまでのシャーマニズムの議論はどこまで有効なのであるだろうか。

ここで忘れてはならないのが、佐々木宏幹や佐藤憲昭らによる都市シャーマニズム研究である。佐々木宏幹は、「大都

会にシャーマンやシャーマニズムが存在しないのではなかった。知識不足と偏見により、みえなかつただけである」<sup>①</sup>と記し、都市のシャーマニズム研究の必要性を説いた。その後は佐藤憲昭によって「都市シャーマニズム」と題された論文がいくつか発表されているもの<sup>②</sup>、他の研究者による論考は少なく、残念ながら都市シャーマニズム研究の総数は決して多いとは言えない。さらに、そうした過去の研究には、「伝統的」シャーマニズム研究から導き出された分類や枠組みによって、都市シャーマニズムを捉えようとしたものが多く、都市シャーマニズムは「伝統的」シャーマニズムの副次的現象であるかのように捉えられてきたと言える。

そこで、現在、都市のシャーマンの独自性を十分に明らかにするためには、その問題に即した新たな視座が必要であると考えられるのである。

本研究で扱う、都市の「憑霊」体験の語りは、従来のシャーマニズム研究からすれば、非常に周縁的な事例である。しかし、そうした事例を都市という空間の特異性に注目しながら対象化することによって、これまでのシャーマニズム研究の対象設定と分析方法の限界を超えることができると考えられる。そして、そうした試みによって、都市シャーマニズムの議論と現代宗教論を接近させ、両者の議論に対して新たな視角が提供できるものと思われる。

本稿が、都市の人々の「憑霊」体験の語りに注目するのは、以上のような理由からである。

そこで、具体的に都心部に暮らす人々の「憑霊」体験の語りを見ていくと、そうした体験を乗り越えることによって、以前とは異なる「スピリチュアル」な生に目覚めたという語りが一種の典型として用いられることがわかる。それらの体験は、体験者自身によって「憑依」や「憑霊」と呼ばれ、その体験を契機に「霊能者」としての能力に目覚めたという報告も多く見られる。こうした事例は、従来のシャーマニズム研究からしてみれば周縁的なものであるが、都市の「宗教体験」としては、むしろ一般的なものであるといえるだろう。

さらに、強烈な「宗教体験」をいかに意味づけるのかという、こうした極端な事例にこそ、現代人の「宗教観」が顕著に表れていると考えられる。

ただし、そうした語りはあまりに多様であるために、その全体像を捉えることは容易ではない。そのため、ここでは自身の体験を「カミダリー」という語を用いて説明している東京近郊の二人の女性たち（MさんとKさん）の語りを扱う。カミダリーとは、沖繩のユタの成巫過程にみられる心身の異常状態、シャーマニズム研究で言うところの巫病を指す沖繩方言である。現代医学の用語でいえば、「自律神経症状、行動の異常・朦朧状態、人格変換（憑依）、心身の衰弱、食

欲不振、痺れ、目眩、徘徊、不眠、幻覚、幻聴、妄想など」の「症状」がカミダリーイの際に頻繁に見られる特徴としてあげられる。

以下で事例として扱う女性たちは、ある日、鬱状態や眩暈、頭痛などを伴いながら、死者の霊を見たり、「霊が憑」いたりといった体験に苦しめられるようになったと語る。そうした突然の異変を、彼女たちは「カミダリーイ」と呼び、それが単なる病気ではないと主張するのである。沖縄とは何の関係も持たない都心の女性たちが、「カミダリーイ」という言葉によって自らの体験を意味づけるといこうした現象は、一体何を意味するのだろうか。

確かに、彼女たちの訴えと、ユタのカミダリーイとして報告されてきたものとは、表面上、とりわけ「症状」としての側面は非常に似通っている。けれども、本稿が注目するのは両者の間の差異である。そして、そうした差異とその特色は、「カミダリーイ」という語の使用に関する社会的側面に注目することで明らかになるであろう。

以下ではまず、事例となる二人の女性の語りを紹介する。そして、共同体との関係に注目しながら、ユタの成巫過程にみられるカミダリーイの構造を明らかにし、なぜ彼女たちの語る「カミダリーイ」がユタのそれとは異なるのかを検討する。その上で、そこで浮き彫りになった差異から、彼女たち

の語りの特徴を明らかにし、現代社会における宗教のあり方を考えるための一助とする。

## 二、事例一・M<sup>(4)</sup>さんの場合

インタビュアー時Mさんは三十六歳。「霊的な」体験をし始めて一年程度であった。

関東近郊で生まれ育った彼女は、二十六歳で大学院を卒業し就職、その後、三十歳の時に突然「発病」し、ひどいうつ状態に悩まされることとなる。めまいや頭痛がひどかったために、脳神経外科等を訪れるが異常はないと告げられる。精神的に不安定な状態も続いたために、メンタルクリニックに出かけ、うつ病と診断される。症状は悪化し、仕事を続けられる状態ではなくなったために、仕事を辞めて実家で両親と暮らしはじめる。彼女の言葉を借りれば、「家から一歩も出られないとか、何にも出来ないとか、そういう日もある」反面で、「ものに当たり散らしたりとか、半狂乱になったり」「一晩中怒鳴ったり」といった、「修羅場」が繰り返されることも多かったという。

その後、発病してから五年がたち、三番目の病院で「躁鬱病」との診断を受けていた三十五歳の時、彼女の「霊的な体験」が始まるようになる。「最初の体験」のきっかけは、夫

の祖母の死であつたという。それは以下のようなものである。通夜の夜、寝ていた彼女のもとに、ボーリング玉くらゐの大きな白い玉が降りてきて、そこから「祖母の声」が聞こえた。そして、その「祖母の声」が語ることを夫に伝えると、夫はその内容が事実であることに驚き、喜んだ。彼女はそれを「何か降りてくるような体験」であつたと語る。

その後、寝ていると「なんかふーって寄ってくるものがある」という体験を繰り返すようになる。すでに亡くなっている近親者などが中心であるが、そうした霊たちが彼女に伝えるメッセージを親族に確認すると、それがことごとく事実であることが判明し、彼女は自身の状態が「病」ではなく何か特別な「力」であると思うようになっていく。

ただし、彼女の体験は上記のように穏当なものだけでなく、「彼女が」魂渋滞」とよぶ状態、つまり、多くの「霊が憑依」するような状態においては、精神錯乱や支離滅裂な言動、記憶の喪失などが伴っていたために、精神科への通院、投薬は続いていた。

断続的な「霊が憑依」する体験は、彼女にとって精神的にも身体的にも大きな苦痛であつたという。その改善や原因を求めて、彼女は病院とあわせて「頭蓋仙骨療法」をおこなうクリニク等にも通っていた。頭蓋仙骨療法とは、頭蓋骨と仙骨のマッサージを通した、スピリチュアルな癒しを目的と

する「代替医療 (alternative medicine)<sup>5)</sup>」の一つであるが、その「先生」によって、彼女の病気は「巫病」であると名指される。

そして彼女は、自分は「カミダリーイである」と断言するようになる。彼女の異常状態は、「なにかを試される。試練を与え続けられる状態。たぶん、魂を鍛えるためにされている病気かもしれないけれども、本人としてはものすごくつらい」体験であり、それはユタのカミダリーイと同様であるという。この「カミダリーイ」の語は、ユタの成巫過程を描いたある民俗学者の著作から学んだという。本屋で偶然見かけたこの著作に描かれる「カミダリーイ」は、躁鬱病や境界性人格障害といった病名よりも、自分の状態を説明する語として「しつくりくる」ものであると彼女は語る。そうした出会いによって、彼女は、自身の症状を、「巫病」や「カミダリーイ」という、シャーマニズム研究がこれまで取り上げてきた用語でもって説明するようになる。

現在彼女は、自身の「力」の中でも、他人の病気を見極める力に秀でていることを発見し、人の「見立て」を行っている。「五十人ちかくみているが、全員当たっている」という事実が、自分の力を信じずにはいられない状態にしているという。

また、彼女の語りの中には、前世療法に影響を受けたと思

われる前世重視の思考傾向（彼女は「前世も神に仕えるものだった」という）なども見られる。そうした多様な「スピリチュアルな」世界を彼女に紹介したのは、主として彼女の夫であったという。夫を介して出会った多様な語りを彼女は受容しており、何か一つの語りが特権的な地位をもって受容されているわけではない。

### 三・事例二・Kさん<sup>(6)</sup>の場合

Kさんは現在、横浜で「癒しのお手伝い」をしている、三十代後半の女性である。彼女は自身を「光の子」であるとし、「光」や「愛」「平和」といったメッセージを伝える者として自己を位置づけている。

商社に勤務していた二〇〇四年ごろから彼女は心身に異常をきたすようになる。ひどいめまいや鬱状態に悩まされ、吐き気も伴うようになる。さらに、「自己免疫がおかしくなる、原因不明の難病指定の病氣」を煩うことになってしまい、医者から「一生治ることはない」との宣告を受けたという。手術などを通して、日常生活を営めるレベルまで回復したものの、うつ状態は続いていた。彼女はそうした状態を「理解不能状態」と呼び、「産まれて来てからの記憶の中で、精神的に一番苦しい」時であったという。

そうした状態を克服するために、彼女は、書店で「精神世界」の欄に並んでいるような書籍に接するようになる。たとえば、ブライアン・L・ワイスの『魂の伴侶』（PHP研究所、一九九九年）は、「苦しんだ鬱のとき、私を救った」本であるとし、それを契機に、同著者の『前世療法』（PHP研究所、一九九六年）『未来世療法』（PHP研究所、二〇〇五年）といった書籍を「読みあさった」という。また、ニール・ドナルド・ウォルシュの『神との対話』（サンマーク出版、一九九七年）などの書籍は自身の「宝物」とであると語る。

その後、二〇〇八年頃に、「視界をシューッと尾を引いて移動する、小さい白い光」を見るようになり、「光の子らしく歩きなさい」というメッセージを受け取ったという。そして、「意味を知った」彼女は「光の子」として生きることが自身の「宿命」とであると悟ったという。

彼女は「意味を知る」以前の自身の「理解不能状態」を「カNDERリ的症狀」と呼んでいる。それは「発狂しそうな状態」であり、「ひたすら泣く、朦朧とし、どう一日が過ぎたかなんてわからない日々」であったという。「何食べてたのか食べてなかったのかもよくわからない」状態で、「鏡に写る自分の顔は、別の何者かの顔にしか見えませんでした」と語る。そうした状態の中で、繰り返される「役目を思い出し

なさい、とか、あと何日です、とか、あまり時間がないので、早く思い出ししてくださいみたいな言葉」に悩まされたという。

その「カンダーリ」という言葉をどこで知ったのかと尋ねたところ、彼女は「覚えていない」「前世で巫女集団に属していたこともあるので、その影響」で知っているのだと思うと答えた。

彼女はそうした「理解不能状態」を理解するために、本を読みあさったり、レイキやアロマ、クリスタルなどの技法を学んだりしたというが、Mさんの場合と同様に、それらのどれか一つに限定して深くコミットしているわけではなく、それら全てからさまざまな用語を借用している。そのため、彼女の現在の語りには、何に由来するものか一つ一つ遡って特定することを拒むほどの多くの用語があふれている。おそらく、彼女の内部ではこうした多様な用語によって、ある種の「世界観」が形成されているのであろうが、外部からその総体を見て取ることは困難である。

その困難さのためか、彼女の「世界観」を共有している他者は非常に少数であるように思われる。彼女が「ツインソウル」と呼ぶ一人の男性（彼女が師となって導いている）と彼女の両親をのぞいたら、彼女の語りにはほとんど他者が登場してこない。両親も「理解ある」人物であると言うが、彼女

の言葉にどれだけついて行けているのかは疑問が残る点である。

その中で、彼女が用いる「カンダーリ」の言葉も、彼女の「世界観」のひとつの構成要素ではない。彼女が「カンダーリ」を語るとき、特に沖繩という土地がクローズアップされるわけではなく、むしろ「前世で巫女集団に属していた」とか、「過去世で、何度もサイキックとして生きて」きたことが強調され、自分が「カンダーリ」という言葉を無意識に知っていることもその証拠とされる。

以上が対象となる両者の「カミダリー」体験である。 「カミダリー」という言葉が、突然の病や精神の異常といった、「理解不能状態」を説明するための用語として用いられているという点で、KさんとMさんは共通している。

そして、彼女たちが「カミダリー」と呼ぶその経験を境に、彼女たちの思考や自己に対する認識が変容しているといえる。両者は、自身の心身の異常を「カミダリー」と名付けることによって、そうした状態を、単なる「病」から霊的な意味をもつ「試練」へと解釈し直している。そして、「試練」を乗り越えた自己を、「役目」を負った者（Mさん）や「神さまの善き道具」（Kさん）といった、普通の人とは異なる、特別な存在であると位置づけている。



#### 四、沖繩、ユタのカミダリー

そもそも、カミダリーはユタの成巫過程に見られるイニシエーションとして、ユタ研究において盛んに取り上げられてきた。多くのユタ研究では、ユタが行う巫儀の観察に併せて、ユタ個人のライフヒストリーの聞き取りが行われる。そして、成巫過程とそこで経験されるカミダリーへの言及は、ユタ研究の嚆矢である桜井徳太郎の研究において、また、それ以降の研究においても、欠かすことのできない重要な要素となっている。桜井が、「カミダリーとはユタになるまでにかならず経過し体験しなければならない「関門」<sup>9)</sup>であると記しているように、カミダリーはユタをユタたらしめるものとして、研究者たちの高い関心を集めてきたのである<sup>10)</sup>。

少々強引ではあるが、そうしたカミダリーを中心としたユタ像を強調し、「ユタとはカミダリーを克服した者である」としたら、彼女たちはユタであるといえる可能性も出てくる。しかし、多くの人々は彼女たちがユタであるとは考えず、実際にこれまでのユタ研究においても彼女たちのような人々は対象とされてこなかった。それはなぜなのか。

まずは、ユタと彼女たちの共通点を見ていきたい。

両者の「カミダリー」に特徴的なのは、宗教的色彩を帯

びた「幻覚」や「幻聴」の体験である。そして、苦痛を伴ったそうした体験は、ユタの場合も彼女たちの場合も「カミダリー」と呼ばれていた。何よりも、彼女たちが、ユタのカミダリーの体験に強い共感を示し、自らもその言葉を用いているという事実は、彼女たちの体験とユタのカミダリーの間に、多くの類似点が存在する可能性を示唆している。

さらに、一般的にユタの成巫過程には、ユタとしての成立を決定づける成巫儀礼が存在していない<sup>11)</sup>。桜井徳太郎の言葉を借りれば、ユタの成巫過程においては「いよいよユタになるのだという、入巫へのけじめが全くみられない」<sup>12)</sup>。また、どういふ人物がユタになるのか、その資格は不明確であり客観的条件も存在していない<sup>13)</sup>という。そうした中でも、先に見たとおり、カミダリーの体験が、「ユタになるまでにかならず経過し体験しなければならない「関門」である」とされる。こうしたユタの成巫の特徴を突き詰めていけば、カミダリー体験者は、「誰でも」ユタになることができる<sup>14)</sup>といえる。そうなると、都心で「カミダリー」に苦しんだと語る彼女たちもユタを名乗る資格をもつことになる。

しかし、本当に「誰でも」ユタになることができるのだろうか。

その点について考えるために、もう少しユタの成巫につい

て見ていきたい。成巫の資格や条件が無いとなると、ユタをユタたらしめるものは何であろうか。その条件は、カミダリーイの体験だけに求められてよいのであろうか。

桜井は、「ユタをつくるのは、地域社会の住民の主観的判断だといつてもいい過ぎでなからう」としている。社会心理学者の大橋英寿はこの点をさらに詳しく、以下のように記している。

ユタをユタとして承認するのは本人ではない。：地域社会の中老年の主婦たちが、本人を、病気からの回復者とする回復者としてではなく、カミダリーイからの回復者として、すなわち特異体験者、特異能力者、自身や家族の問題解決の相談相手として認め、クライエントとなつて訪れることからユタグトウ（巫業）がはじまる。近隣のオバアたちの、この識別し選別する認知や態度こそ、本人にユタとしての役割を受容させる契機となる。<sup>(15)</sup>

ここでは、個人のカミダリーイ体験といった問題以上に、成巫の契機としての「近隣のオバア」たちの「承認」が強調されている。<sup>(16)</sup> これまでのユタ研究は、ユタの成巫過程や巫儀の多様さ、ユタとなるための基準の不明瞭さを強調してきた。しかしそれと同時に、大橋の指摘からも伺えるように、

ユタをユタたらしめる最も重要な要因として、共同体による承認の存在についても指摘してきたのである。

波平恵美子は、奄美大島におけるユタの信仰体系と治癒儀礼に関して調査をし、奄美における幻覚や幻聴の認識について記している。そのなかで、波平はユタの信仰体系のうちでは、「幻覚」や「幻聴」の内容は「事実」として受け入れられていることを指摘している。しかし、その全てが受け入れられている訳ではない。奄美の社会において「人々に了承されるものは大まかではあるが決つていて、それから大きくはずれる内容やまったく意味不明のものは「見えるはずのもの」「聞こえるべきもの」とは考えられず「病的なもの」とみなされる」というのである。そして、そうした「病的なもの」の体験は、ユタを中心にして、「自分たちにとつて了解可能なものへと誘導する行為が見られる」という。<sup>(18)</sup>

こうした波平の指摘から見えてくるのは、ユタの信仰体系が流動的でありながらも、全く自由であるわけではなく「受け入れられるもの」と「受け入れられないもの」という社会的な基準がその背後に存在しているということである。波平が記しているように、ユタの役割が「病的なもの」を地域社会にとつて「了解可能なもの」へと矯正することにあるとすれば、ユタとは、地域社会の基準に沿って生きる存在であるということができる。



この基準は、池上良正が「様式性」という言葉で説明しているものとも重なる。池上は、シャーマニズムの性格をもつた宗教者の存在を、「つねに両極的な葛藤のなかに身をおく存在<sup>(19)</sup>」として考えている。その両極とは、一方が「個別的な霊体験への離脱」そして他方が「共同体への接近・妥協」である。前者においては、非常に流動性が高く、独創性に富んでいるが、同時に非常に恣意的で狂気とも判断されかねない。ユタのカミダーリイは、こちらの極が優勢になっている状態である。後者は、憑依や神がかりといった体験が、「当人の所属する共同体の言語によって」表現されるようになるといった「社会的様式性」である。ユタの成巫とは、そのユタに固有のイメージ世界が「ある種の様式性に包まれて、ある程度まで他者に通じるような表現に整理される」<sup>(20)</sup>ことであると説明できる。つまり、ユタの成巫過程は、その個人が所属する共同体に内在する様式性を獲得していく過程であるといえる<sup>(20)</sup>。

ではユタにおいて、その様式性はいかにして獲得されるのか。池上は様式性を「共同体の言語」とほぼ同義であるように記していた。さらに大橋も、ユタの「体験内容や修行過程が、フォーマルな定式化に欠くにしても共通のことばで表現されている<sup>(20)</sup>」としている。そうした「ことば」として大橋が注目しているのが、カミダーリイの語である。

大橋が調査したユタのライフストーリーの多くには、入巫前の段階の当人の異常状態がカミダーリイであると指摘した人物（親や近隣者、もしくはユタ）が登場する。大橋は、この点に注目し、そうした対人関係を通して「個人の成巫過程に及ぼす社会・文化的影響枠を把握しよう<sup>(20)</sup>」としている。なぜなら、カミダーリイであることを指摘した人々は、「心身の不調の訴えを、「カミが障っているため」「カミに打たれたため」ではないかと認知する構え<sup>(20)</sup>」をもっている「土着シャーマニズム」の担い手であるためである。そうした「構え」によって、彼らは、ある個人の心身の異常をカミダーリイとラベリングするのである。「この場合のラベリングは、犯罪者・精神異常者などとラベリングする場合とは逆に、本人を異常者・逸脱者として社会的に疎外するのではなく、むしろ特異な「治療」の世界へと本人を方向づけていく機能をもつ<sup>(20)</sup>」と大橋は指摘している。

つまり、心身の異常に苦しむ個人に対して、その状況がカミダーリイであると指摘する他者の存在がここでは指摘されているわけであるが、その他者の指摘は単に個人的なものではない。先に見たように、彼らは地域社会に共有された「土着シャーマニズム」の担い手たちである。そして、彼らはこのラベリングという行為を通して、個人の異常状態をその枠組みの内に納めることができる。また個人にとつても、カミ

ダーリイというラベルを受け入れることによって、地域社会に内在する様式性の獲得の第一歩を踏み出すこととなる。さらに、先ほどの波平の言葉を借りれば、カミダーリイということによって、心身の異常は「病的なもの」から、共同体にとつても本人にとつても「了解可能なもの」になるといえる。

カミダーリイであると指摘する他者の存在を通して、個人の心身の異常状態は、その他者の背後に存在する共同体の様式性によって絡めとられる。しかし、この共同体はそもそもその個人が属していたものである。となると、常とは異なる状態によって、共同体の日常から飛び出してしまった個人が、再び共同体の様式性のうちに「連れ戻される」、ユタの成巫過程においてカミダーリイというラベリングはそうした契機であるということができる。

## 五、ユタのカミダーリイとの比較から

おそらく、ここまで記せばユタの成巫過程とMさんやKさんとといった、われわれの事例との差は明白であろう。彼女たちの用いる「カミダーリイ」という言葉は、いかなる共同体にも彼女たちを連れ戻しはしない。ユタの成巫過程を沖繩地域社会に内在する様式性の獲得として捉えるならば、彼女た

ちを特徴づけているのは、獲得すべき様式性の不在である。それは、彼女たちがユタであるということ、もしくは、彼女たちの状態がカミダーリイであるということを認めるような「構え」を有している共同体に彼女たちが属していないことに由来している。つまり、彼女たちを特徴づけるのは、ユタをユタたらしめるものとして認識されてきた「共同体による承認」の不在である。

では、だれが彼女たちを承認するのか。MさんやKさんの言葉は、彼女たちの両親やパートナーといった非常に身近な人物には受け入れられている。しかし、彼らは、あくまでも彼女たちの発言を言われるままに受け入れているにすぎない。Mさんたちの特異な状態に対して、周囲の人々はそれがいかなるものなのかを判断するための基準を有していない上に、彼女たちの進むべき道を提示できるような様式性は存在していない。そのため、彼女たちが何者なのかを決定し、承認するのは、彼女たち自身である。従うべき様式性がないために、探究者としての彼女たちの道のりは非常に険しいものである。

また、憑霊に関わる様式性の存在は、波平の指摘からも伺えるように、地域社会の理解を超える過度に逸脱した語りを抑制する効果を果たしているといえる。憑依を表面的には否定し、憑依や憑霊に対する様式性を有していない現代社会で

は、そうした抑制のシステムが作動することは極めて少ないといえるだろう。彼女たちが語るような自称「憑霊体験」が無数に存在している現状を作り出しているのは、こうした現代社会の特性にあると考えられる。

I・M・ルイスは、シャーマニズムについてのパネル討論の中で以下のように発言している。

イニシエーションの後、つまり、巫病があつて、それから定型化 (formalization) があつて、治癒するという形になるわけです。そうしますと、巫病が一つのステレオ・タイプになりまして、自分がそういう振舞いをすればシャーマン候補になれると、人が思ってしまうかもしれません。<sup>(28)</sup>

彼女たちの語りは、このルイスの危惧に非常に近いものである。確かに、シャーマニズムや成巫過程は情報として広まっている。そして、巫病のステレオ・タイプ(本論における「カミダリーイ」)は、心身の「異常」に苦しむ人々に対して、それは「異常」ではなく乗り越えるべくして与えられた「試練」であるという説明を与えることで、彼らにとつての一時的な安らぎとなるかもしれない。しかしながら、シャーマニズム文化を様式として共有していない社会においては、共同

体からの承認と、「巫病」に苦しむ者を「シャーマン」へと成巫させる、共同体からの絶え間ないフィードバックが存在していない。ルイスの指摘通り、「シャーマン候補になれる」と思うことは可能であるが、実際にシャーマンとして受け入れられるかどうかは、また別の問題である。つまり、この点において「カミダリーイ」体験者を取り巻く社会的側面を考慮に入れる必要が出てくるのである。

## 六. 結びにかえて

体験のレベルにおいて、MさんやKさんの「カミダリーイ」とユタのカミダリーイにある種の連続性を認めることは可能であるかもしれない。しかしながら、そうした体験をいかに意味づけるのかという段階において、両者は同じ「カミダリーイ」の語を用いていながらも、そのラベリングの仕方は構造上の差異を示すこととなる。本稿では、「共同体による承認」という観点から、その差異を明らかにしてきた。

そうした両者の「カミダリーイ」の構造は、それぞれ「受動性」と「能動性」という言葉でもって、その特徴を示すことが可能であるように思われる。すなわち、ユタをめぐるカミダリーイは、自らの属する共同体に内在する語であり、その構成員から与えられるラベルである。その中の個人は、

そうしたラベルを受け入れるという受動的な立場にあると言える。そしてもう一方の「カミダリー」、すなわち本論で見てきたような事例においては、そうしたラベルは、自らの生活の文脈の外部にある情報群に能動的にアクセスすることによって獲得される。彼女たちは、自らの手によって己を「ラベリングする」のである。

そして、そうした彼女たちの語りには「巫病」や「カミダリー」といった、これまで研究者が長い年月をかけて明らかにしてきたシャーマニズム研究の用語が、いとも容易く、そして非常に簡略化して用いられている。彼女たちにとって、特定の地域共同体とのつながりは希薄なものであるが、その代わりに、時間と空間を超えた莫大な量の「情報」と共に生活している。そして、その情報の中には、我々研究者の言説も含まれている。

現代の「憑霊」体験の語りについて、また、現代人の「宗教観」について考える時、個人の意味世界を支える共同体の不在を補うものとして、こうした情報の存在を無視することができない。精神や身体の危機といった、究極的な意味づけを求められる局面において、「伝統的」社会から切り離された人びとは、どのようにして「宗教的」な情報を選択し、自己の世界観を形成しているのか。現代宗教を語る上でも、都市のシャーマニズムを語る上でも、こうした問題を今後も詳

しく見ていく必要があるだろう。

## 注

- (1) 佐々木宏幹「都市シャーマニズムの考現学」「聖と呪力の人類学」講談社、一九九六年、p.129。
- (2) 佐藤憲昭「都市シャーマニズムの均質化と多様化」「人類科学」41号、一九八八年、同「都市シャーマニズムの職能者に関する一考察」『宗教学論集』、一九九二年等。都市のシャーマニズムについて言及した近年の論文としては、アンヌ・ブッシイ「神々は山を去っていくだろうか」(『アイデンティティ・周縁・媒介』吉川弘文館、二〇〇〇年)や新里喜宣「民間巫者の思想・言説から見る現代沖縄祖先観の諸相」(『東京大学宗教学年報』26号、二〇〇九年)などがあげられる。
- (3) 塩月亮子・名嘉幸一「肯定的狂気」としてのカミダリー症候群——心理臨床家を訪れたクライアントのケース分析」『日本橋学館大学紀要』二〇〇二年、pp.109-110。
- (4) Mさんと下の接触は二〇〇八年の始め頃から続いているものだが、以下で引用する発言は、二〇〇九年三月に行ったインタビューによるものである。
- (5) 田邊信太郎は、「代替医療」、「代替療法」、「代替医学」などと呼ばれる分野は、「いまだ厳密な定義を下して扱える領域ではない」という。ただ、田邊も指摘しているように、「ごく大づかみに言えば」、「代替医療」等は、現代西洋医学以外の療法や医学を指す用語と受け取られている。「そうした一般了解をここでは採用し」、「頭蓋仙骨療法」に対して「代替医療」の語を用いることにした。(田邊信太郎「健康幻想と癒しの地平」『つながりの中の癒し』専修大学出版会、二〇〇二年、p.256)
- (6) Kさんとは、二〇〇九年の春頃からメールを中心にやりとりを続

けた。以下で中心となるのは、二〇〇九年八月に行ったインタビューである。

(7) 「カンダーリ」とは「カミダリー」の宮古島方言である。両者は同義であるために、後半の分析では、「カミダリー」の語に統一して用いる。

(8) 彼女が「覚えていない」とする以上、「カンダーリ」の語の出所を探るのは不可能であるが、彼女がこのような曖昧な事柄を説明する際に「前世」を持ち出し、それを説明原理として用いていることは、いかに彼女が「前世」に強固なりアリティを抱いているかを示している。「前世もシャーマンであった」等の語りは、都市の「カミダリー」体験者や、多くの「霊能者」「スピリチュアル・カウンセラー」たちから共通して耳にするものである。このような語りは、本論で後に論じる「共同体による承認」の欠如を補い、彼女たちの「カミダリー」に正当性を付与するものとして、つまり彼女たちが自らを納得させる手段として機能していると考えられることも可能であろう。

(9) 桜井徳太郎『沖繩のシャーマニズム』弘文堂、一九七三年、p.223。  
(10) ユタ研究がユタの成巫過程、とりわけカミダリーに非常に高い関心を寄せてきた理由については、拙稿「日本におけるシャーマニズム研究の展開―ユタ研究における成巫過程への着目とその背景―」（『宗教学・比較思想学論集』第11号、二〇一〇年、pp.41-52）において詳しく論じてある。

(11) ただし、奄美大島のユタについては、成巫儀礼の存在が報告されている。山下欣一『奄美のシャーマニズム』弘文堂、一九七七年。

(12) 桜井、前掲書 p.228。

(13) 桜井、前掲書 p.11。

(14) 同右。

(15) 大橋英寿『シャーマニズムの社会心理学的研究』弘文堂、

一九九八年、p.266。

(16) さらに指摘しておくべき点は、沖繩において、カミダリー体験

者の全員がユタになるわけではないという点である。大城博美「沖繩の村落社会における「カミンチュになる」ということの意味」（『日本民俗学』25号、二〇〇九年）においては、サーダカマリであると指摘された人物（霊的に敏感な体質を有する人物のこと。カミダリーの体験者も多い）には、カミンチュやユタになる道以外にも、単に沖繩の信仰世界の支える者として生活を続けるというような、多様な選択肢があることが示されている。「カミダリー」体験者即ユタ」という単純な図式が描かれていないことは、ユタの成巫の基準が「曖昧」かつ「不明瞭」などといわれる所以の一つであろう。

(17) 波平恵美子「幻覚と癒し―奄美大島におけるユタの治療儀礼の分析―」（『病むことの文化』海鳴社、一九九〇年、p.236。

(18) 同右。

(19) 池上良正「民衆世界の宗教者たち」（『民俗学研究所紀要』第32集、p.8。

(20) 池上、前掲論文、p.9。

(21) 池上、前掲論文、p.10。

(22) 池上は、ユタの場合イタコなどに比べてそうした様式性が低いことを指摘しているが、その高低にかかわらず、様式性の獲得が成巫において不可欠であることには変わりがない。

(23) 大橋、前掲書（傍点引用者）

(24) 大橋、前掲書、p.229。

(25) 大橋、前掲書、p.249。

(26) 大橋、前掲書、p.36。

(27) 大橋、前掲書、p.249。

(28) 関西外国語大学国際文化研究所編『シャーマニズムとは何か』春秋社、一九八三年、p.194。

（むらかみ・あき 筑波大学大学院博士課程  
人文社会科学研究所 哲学・思想専攻）