

DB

1337

1997

(HG)

# 民間巫者信仰の宗教学的的研究

——青森・沖縄両県を中心に——

(上巻・序章～第5章)

池上良正

寄贈  
池上良正氏

99006223

## < 目次 >

序章	問題・対象・方法	1
第1節	本論の目的	1
第2節	民俗・民衆宗教をめぐる問題	2
第3節	民間巫者信仰をめぐる問題	12
第4節	宗教学的な立場をめぐる問題	20
第5節	本論の構成	26
第1部	青森県の民間巫者	39
第1章	民間巫者信仰の諸相	
	--津軽地方のカミサマ系巫者を中心に	39
第1節	東北地方の民間巫者概観	
	--イタコ系とカミサマ系	39
第2節	人生史から見たカミサマ信仰	45
第3節	依頼者との対応から見たカミサマ信仰	77
第4節	地域住民の意識から見たカミサマ信仰	84
第5節	小括	89
第2章	場所の霊性と巫者信仰	
	--恐山と岩木山を題材に	100
第1節	恐山の霊場化とイタコ信仰	101
第2節	近世岩木山における「藩主家鎮守化」の過程	109
第3節	赤倉信仰の系譜	121
第4節	近代の赤倉とカミサマ系巫者	126
第5節	小括	141

### 第3章 民間巫者の「近代」

	--地方紙の記事を素材として	147
第1節	地方紙と民間巫者	147
第2節	明治期	153
第3節	大正期	163
第4節	昭和期	171
第5節	聖地の状況	182
第6節	沖縄県との比較	186
第7節	小括	190

### 第4章 巫者信仰における制度化の葛藤

	--赤倉山神社の成立過程を事例として	194
第1節	巫者信仰の「教団化」	194
第2節	教祖家の動向	197
第3節	主要信者の動向	202
第4節	「教団化」の具体例	209
第5節	「教団化」の問題点	220
第6節	小括	223

### 第5章 巫者信仰における救済の諸相(1)

	--津軽のカミサマ信仰を事例として	227
第1節	民間巫者信仰と「救済」	227
第2節	救済の基本テーマ	
	--運命・共振・怨念	229
第3節	因縁罪障と先祖・ホトケ	246
第4節	祓いと供養	253
第5節	小括	265

第2部	沖縄県の民間巫者	270
第6章	ユタ的宗教者の基本的性格	271
第1節	ユタ信仰の諸相	271
第2節	ユタ的宗教者の「成巫物語」	277
第3節	ユタ信仰の系譜	
	--近世説話を中心に	293
第4節	小括	306
第7章	集落社会における巫者消長の動態	309
第1節	事例研究の意義と調査地の概要	309
第2節	ユタ的宗教者	313
第3節	門中祭祀の神人	321
第4節	字祭祀の神人	327
第5節	小括	336
第8章	巫者信仰における救済の諸相(2)	342
第1節	巫者信仰の「救済」に関する基本的視点	342
第2節	運命観による救済	344
第3節	「共振」「怨念」による救済	349
第4節	救済の「失敗」事例	354
第5節	修行の文化・生まれの文化	359
第6節	小括	368
第9章	巫者信仰の現代的展開	
	--沖縄のキリスト教「聖霊運動」を事例として	375
第1節	沖縄のキリスト教聖霊運動	376
第2節	「沖縄キリスト福音センター」の事例研究	379
第3節	超教派連合体における聖霊運動の展開	403
第4節	小括	419

終章 総括と展望 428

引用文献

邦文 436

欧文 447

## 序章 問題 - 対象 - 方法

### 第1節 本論の目的

本論は、青森・沖縄両県における民間巫者信仰を取り上げ、これを日本における「民俗・民衆宗教」研究の視角に位置づけることによって、現象の具体的諸相を宗教学的な立場から考察することを目的としている。

日本の民間巫者は、すでに様々な学問分野の研究対象として取り上げられ、論じられてきた。しかし、従来諸研究で注目されたのは、主として古代人の信仰を類推する手がかりとして、各時代の宗教史を再構築する補助的素材として、さらには社会学・社会心理学・精神医学等の諸問題を解明する事例として、などであった。多くの貴重な研究成果が蓄積されたにもかかわらず、民間巫者を正当な宗教者として認める視点は乏しかったといえる。たとい一定の「宗教性」を認めたとしても、経典的・制度的宗教の理念に基づく「救済」や「解脱」とは異質の「現世利益」や「俗信」の担い手であること、あるいは社会的に公認された祭司者の対極にあって個人の私利私欲を「呪術」的に満足させる祈禱師であること、などが自明視され、経典・制度・社会的権威に裏づけられた聖職者よりも低次元に位置する職能者、といった先入観が暗黙の前提に置かれることが一般的であった。少なくとも、民間巫者を中心に展開する信念や実践の総体を、「成立宗教」と称される経典的・制度的宗教と基盤を共有し、あるいは基盤そのものともなり得る、自律的な世界として理解しようとする観点は希薄であった。

本論では、民間巫者を、〈「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉として捉える基本的視点を提示する。そして、かかる視点から、巫者とその依頼者や信者によって担われる信念や実践の諸相を、自律的な宗教現象として理解する道を目指したい。

〈「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉という規定に対しては、「霊威的次元」の概念それ自体の有効性ととも、理論的根拠をめぐる疑義が直ちに予想される。この基本的視座の有効性については、むしろ本論全体を通して明らかにしたいと考えるが、それ以前に問題となるのは、冒頭で提示した文章に含まれた、〈民間巫者信仰〉〈民俗・民衆宗教〉〈宗教学的な立場〉などの意味内容、

および学説史的背景であろう。あらゆる学的研究は、その基本的枠組みとして、問題・対象・方法が一貫性を保ちつつ、たえず自覚的に反省され、明示的に提示されることが理想と思われる。この理想を十全な形で実現することは難しいが、可能な限りの努力は必要であろう。

本論においては、主として〈日本における「民俗・民衆宗教」研究〉が「問題」の局面に、〈青森・沖縄両県における民間巫者信仰〉が「対象」の局面に関わり、さらに〈宗教学的な立場〉は「問題」や「対象」と不可分に結びつきながら、「方法」をめぐる議論に関わっている。従って、序章においては、この問題・対象・方法の意味連関性に留意しつつ、〈民俗・民衆宗教〉〈民間巫者信仰〉〈宗教学的な立場〉の順で、必要最小限の学説史的背景を検討し、それを通して、本論の基本的視座を明らかにしておきたい。

## 第2節 民俗・民衆宗教をめぐる問題

日本の学界では20世紀の最終四半期に入って、「民間信仰」「民俗宗教」「民衆宗教」「庶民信仰」などとよばれる領域を、宗教研究の正当な一分野として認知すべきであるという考え方が定着してきた。それ以前には、この分野を取り上げる視点は大きく二つの方向に分裂する傾向があった。第一は、それらを教祖・教義・教団を備えた「既成宗教」ないしは「成立宗教」の未成熟段階、体系性を欠いた土俗的習俗の集合体、迷信や儀礼の断片、などとして捉える方向であり、第二は、これを外来文化に汚染される以前の民族に固有な信仰体系として、美化し理念化する方向である。

これに対して、およそ1970年代後半頃を転機として、「民俗・民衆宗教」などとして概括される領域を、成立宗教を根づかせ開花させる土台、もしくは基盤として、あるいは様々な成立宗教の要素をすでに内包した複合的領域として、その存在意義を正当に評価しようという観点が、広く学界でも認知されるようになってきた。聖人・聖者・教祖・開祖などとよばれる人々の体験を基軸に、教義經典に整えられ、教団組織の歴史的伝統によって権威を付与されてきた成立宗教のみを無前提に「普遍宗教」と捉え、一般庶民の日常生活を基盤とした儀礼的行為や神話伝承などは、文化の特殊性や個別性に拘束された迷信体系にすぎないと見る

二分法的モデルが疑問視され、後者もまた独自の世界観・救済観を備えた自律的運動態であり、むしろその複合的で動態的な把握が必要である、という見方の重要性が気づかれるようになったのである。

とはいえ、先にあげた「民間信仰」「民俗宗教」「民衆宗教」「庶民信仰」などの用語は、学説史上におけるそれぞれの展開過程をもち、また使用する研究者によっても微妙な差が見られる。欧米の学界でも、とくにヨーロッパではアナー派に代表されるような社会史・心性史の隆盛、人類学者によるヨーロッパ農村の集約調査の蓄積などによって、ほぼ同時期から同様の観点の変化が見られた<sup>(1)</sup>。しかし、popular faith、folk belief、popular religion、folk religion、Volksglauben、religion populaire、といった欧米の諸学説における概念との対応などは、未だ十分に検討されているとは云い難い<sup>(2)</sup>。

「民俗宗教」の具体的内容は多岐にわたるが、従来の一般的用法によれば、文字文化や経典的・制度的宗教を全く欠いた社会のいわゆる「未開宗教」とは区別され、文字経典や組織形態を備えた経典的・制度的宗教が流入し、一定の定着を見た社会に暮らす一般生活者の宗教的観念や実践を指すとされる。民俗宗教を体系的に論じた宮家準によれば、「特定地域の住民が生活の中からうみだした生活慣習としての宗教」であり、具体的には「年中行事・人生儀礼・除災儀礼・伝説・神話などが中核をなしている」という<sup>(3)</sup>。

一方、「民衆宗教」の語は、民俗宗教とほぼ同義に使われることもあるが、経典的・制度的宗教で説かれる礼拝対象や教理を中核に置き、共同体的社会からはある程度独立した自律的組織性をもちながら、なお権力の中核と結びついた専門宗教エリートとは異なる非エリート層を主たる担い手とする宗教運動などを包括する概念として用いられることが多い<sup>(4)</sup>。特に近世末期以降に展開した様々な組織的宗教、一般に「新宗教」と総称される領域を含む呼称として広く用いられてきた。これらは一定の組織性をもつとはいえ、在来の共同体的な宗教との結びつきや関連性が強いことから、近年では「民俗・民衆宗教」と総称されることが多い。

「民俗宗教」にせよ「民衆宗教」にせよ、用語の選択は必ずしも学問分野と対応しないが、総じていえば、「民間」「民俗」などが、地域共同体の規制に強く拘束された第一次産業従事者の生活に着目した民俗学の伝統と結びついてきたの



に対して、「民衆」の語は、政治的・経済的・文化的支配層を対極に意識した階級史的観点に結びつくことが多かったといえる。

かかる領域への学問的関心を、日本の学界における研究史の潮流として見れば、大きく二つの系譜が指摘される。第一は、主として日本社会を対象を限って展開された議論の系譜、第二は、欧米で開発された宗教学や人類学などの諸理論との接合を企図した学説の系譜である。

二つの系譜のうち、まず前者の中心的な方向を主導してきたのは、日本民俗学として包括される学問分野であったといえる<sup>(5)</sup>。その開祖と称される柳田国男においては、「民間信仰」の用例もあるが、むしろ「固有信仰」が好んで用いられた。彼において「民間信仰」とは広く「民間伝承」に含まれ、その担い手は有識階級に対立する「俗間」「俚人」、つまり「人から御世辭にインテリと言はれ、自分も内々はさう心得て居る者を除き、その残りの者<sup>(6)</sup>」とされた。後期の柳田においては、「民間信仰」とは、農山漁村で観察される具体的習俗や心意の現実態を指し、「固有信仰」とは儒教や仏教などの外来宗教に汚染される以前の、日本民族に特有の信仰を指す理念を意味した。柳田はむしろ「民間信仰」を通して「固有信仰」を求めようとした、と概括することができる<sup>(7)</sup>。

民俗学の内部にあって、柳田「固有信仰」論の構想を「民間信仰」研究という形で引継ぎながら、やがて柳田的発想への疑義から「民俗宗教」論の構築を目指したのが、桜井徳太郎であった。桜井における「民間信仰」論から「民俗宗教」論への展開は、1970年代後半であり、これは研究史における一般的な潮流変化に機敏に対応するものでもあった。この桜井の展開ないし転回を一言でいえば、「民間信仰」の純一的・静態的なモデルから「民俗宗教」の複合的・動態的なモデルへの転換といえよう。そこでは、一方の極に民族に固有な基層信仰を、他方の極に既成の成立宗教を措定し、その両極から中央部に向かって拡大する紡錘形の円筒体モデルによって、民間信仰の領域が示された。さらにそれは、「民俗宗教」の概念によって議論が深められ、領域が画定されてゆくことになる<sup>(8)</sup>。

他方、第二の系譜、すなわち宗教学・民族学・文化人類学など、欧米で発達した学問分野の発想や概念を用いて、一般生活者の呪術宗教的な営みの領域を、宗教研究の対象として取り上げようという試みも、かなり早い時期から見られた。

姉崎正治、加藤熊一郎（咄堂）などの研究はこの系譜の先駆を成す。わが国で最初に「民間信仰」の語が用いられたのは、1897年6月の「哲学会」における姉崎の講演であったといわれる<sup>(9)</sup>。ここでは、旧仙台藩、南部藩における22日間の取材から得られた素材をもとに、民間信仰の構成、崇拝の動機、崇拝の方法、崇拝の対象などが論じられた。また、1925年に『民間信仰史』を著した加藤熊一郎は、民族心理学的観点と歴史的観点の結合という構想のなかで日本宗教史を扱い、官府の宗教に対立する民間信仰の変遷を取り上げた<sup>(10)</sup>。それらの中には今日の視点からも再評価されるべき重要な指摘が多く見られる。しかし総じていえば、そこでの「民間信仰」は、あくまでも成立宗教研究の周辺部を担う補助学的役割として位置づけられ、土俗的な習俗それ自体の低次性は暗黙の前提に置かれていた。少なくとも、民俗宗教の自律的価値や宗教的な意味を自覚的に問うものではなかった<sup>(11)</sup>。

こうしたなかで、ひとつの転機として注目されるのが、堀一郎の業績である。堀の民間信仰論は、柳田国男や折口信夫らの民俗学的研究に触発されつつも、これらをさらに欧米の諸学における成果と接合し、体系化を目指した画期的な試みであった。1951年の『民間信仰』は、ヴァン・ジュネップ、ナウマン、サンチーヴ、クラッペなど、1920年代以降にヨーロッパにおいて活発化した民俗宗教研究を視野に収めながら、日本民俗学を中心とした「民間信仰」研究の成果を、世界に通用する自立した学問分野のひとつとして位置づけようとする試みであった。すでにそこには、民間信仰の上端が「歴史的に発達した既成宗教の教理面や、教団の下部構造の中に連なり、入り込んでいて、ここに一線を引くことが難しい<sup>(12)</sup>」として、その複合的性格への指摘が見られる。民間信仰は純粹な未開社会の宗教とは異なり、「高度の宗教文化を受容した民族社会における現象<sup>(13)</sup>」とされた。「民間」の伝承の担い手を実体として捉えたり、限定することは不可能であり、「実はあらゆる階層の中に程度の差をもって分担されている『常民性』(popularity)として考えるべきもの<sup>(14)</sup>」といった指摘もある。さらに民間信仰には、地域共同体の秩序を維持する内包的で凝集的な志向性ととも、地域の枠を外部に向かって開いてゆく外延的・拡張的な志向性が備わっているという、動態的な視点も提起された。前者は同族的「氏神信仰」、後者はシャーマニズム的な「人神信仰」として対置され、遊行的宗教者としての性格をもつ民間巫者は、後者の

系統を担う代表例として位置づけられた<sup>95)</sup>。

民間信仰の問題領域を日本を超えた通文化的な地平で捉え直そうという、堀によって提起された試みは、80年代以降、宗教学の分野でも活発に議論が深められている。そこで提起された用語は、「民俗宗教」「習合宗教」「民衆宗教」「庶民信仰」など、研究者の視点や立場によって異なるが、従来のように経典的・制度的な「普遍宗教」と、迷信的・土着的な「民間信仰」とを無批判に対置させる視点から脱却しようとする方向性においては共通している。とはいえ、様々なレベルにおける複合の諸相を概念化しようとするれば、当然何らかの二項モデルを立てる必要が出てくる<sup>96)</sup>。たとえば文化論的な視点からは、外来の表層的文化と在来の基層的文化の複合、社会階層的な観点からは、政治的支配者やエリートたちの信念や、それに基づく宗教政策や制度と、一般民衆の宗教性との複合、などが問題にされよう。さらに人間学的視点、あるいは宗教現象学的な視点に立つならば、教祖・聖者の体験を核として固定された教義経典に記された理念と、人間の根源的宗教性や体験的・実存的応答との複合、といった場面が、解明すべき重要な課題領域となろう。こうした研究動向のなかで特に注目すべき成果としては、レッドフィールドの「大伝統と小伝統」や堀の「成立宗教と民間信仰」の対比的モデルなどを批判的に検討しつつ、「フォーク・レリジオン」の自律的で創造的な世界を明らかにしようと努めている荒木美智雄の研究<sup>97)</sup>、文化人類学の諸理論の積極的援用によって「民俗宗教」の体系化を模索してきた宮家準の研究<sup>98)</sup>、姉崎・加藤・堀などの民間信仰論を批判的に継承しつつ、独自の「動態信仰現象学」の視点から「庶民信仰論」の構築を企図する楠正弘の研究<sup>99)</sup>、などを挙げることができる。

日本における「民俗宗教」研究の展開を、大きく二つの系譜の流れとして見てきたが、いずれにおいてもほぼ1970年代後半頃を転機として、「民間信仰」ないし「固有信仰」という用語に代わって、「民俗宗教」「民衆宗教」の語が多用されるようになった。ここには単なる用語の変化以上の、問題意識や対象把握の方法そのものに関わる重要な変化があったことは、すでに何人かの論者によって指摘されている<sup>20)</sup>。本論では大きな潮流変化として、二つの点に注目したい。第一は、すでに触れたように、民俗・民衆宗教の複合性、あるいは動態性への認識の

深まり、第二は、民俗・民衆宗教のもつ「宗教性」への着目、換言すれば、民俗・民衆宗教を、成立宗教に付随する副次的事象として捉えるのではなく、成立宗教と共通のベースをもち、あるいはむしろ、成立宗教の根幹をも担いうる自律的な宗教現象として捉えようという視点が出てきた点である。

このうち、まず第一の複合性・動態性について見ると、民俗・民衆宗教がある種の複合性をもち、様々な要素間の動態的関係のなかで把握されるべきである、という見解は、今日では多くの研究者にほぼ共有された前提になっている。現実の社会生活に即した歴史研究や実態調査研究が進み、その具体的様相が明らかにされるにつれて、それらが単に成立宗教や、外来宗教や、エリートの宗教や、都市の宗教などとの対立概念だけは把握しきれない、混交・融合的な性格をもつことが明瞭になった。庶民生活のなかに沈澱した経典的・制度的宗教の教説、専門宗教者たちの活動の痕跡、各時代の為政者や政治権力による直接間接の規制や干渉などが注目された。かかる複合的実態を理解するためには、従来の二項対立モデルによる静態的把握では不十分であり、外来の経典的・制度的宗教の強い影響を受けながら、それらを積極的かつ選択的に受容し改変してきた歴史的契機や、習合的様態の動態的理解が必要である、という反省が生じてきた。

加えて、従来の「民間信仰」には、農山漁村における日々の生業や、共同体の生活と密接に結びついた信仰や習俗、というイメージが色濃く付着していた。しかるに、1955年以降のいわゆる高度経済成長は、日本の地域社会に大規模な構造変化をもたらした。都市と農村という従来の二分法は曖昧になり、外見は農山漁村集落の景観を保ちながら、実質的な経済基盤や社会組織から見ると、もはや旧来の共同体的な村落社会としては捉えられない地域が増大した。また、メディアによる情報ネットワークの急速な発達、都市と農村の境界をますます曖昧にした。さらに急速な都市化と産業化の進展は、地域ごとの特色ある文化を切り崩し、生活形態の均質化を促す要因となる。近代社会の長期的潮流に位置づければ、それは地域の民俗的伝統の否定を前提とした「国民国家」形成と、その維持・展開の流れに沿うものでもあった。こうしたなかで、共同体的な村落社会の自律性や完結性を前提にした「民間信仰」概念は通用し難くなり、逆に激しい変貌を続ける都市生活の中にも、在来の「伝統」の根強い痕跡や再生が指摘され、その複合的で動態的な把握の必要性が説かれるようになったのである。

「民俗・民衆宗教」の複合・動態的性格を強調する議論は、これまで世界宗教とか普遍宗教と呼ばれてきた経典的・制度的宗教を、あたかも完結した本質的実体のごとく見なしてきた近代以降の「宗教」観をも疑問視することになった。というよりも、近代西欧において初めて成立し得た普遍主義的宗教観を前提として、仏教・キリスト教・イスラーム・儒教・道教・神道などを、それぞれ本質的な実体概念の如く捉える視点に疑義が唱えられる過程のなかで、「民俗・民衆宗教」を複合的な動態の中で捉えるという視点も彫磨されてきたのである。本論でも、上記の複合・動態的な「民俗・民衆宗教」観を積極的に受け継ぐことになる。しかし、そのことは、たとえば「民俗・民衆宗教」を、何らかの実体論的領域を指す本質概念のひとつとして付加する、という意味ではない。つまり、「民俗・民衆宗教」を仏教・儒教・キリスト教などに並置または対置する新たな実体概念として立てようというのではない。

本論において提示する「民俗・民衆宗教」とは、宗教現象を解明する際のひとつの観点(a viewpoint)、いわば宗教研究に取り組む際の視点の構えのひとつ(one perspective)を意味している。言い換えれば、近代以降の思想的枠組みの中で、一般に「宗教」と見なされてきた事象を、経典的・制度的な宗教教団の教理や、宗教的達人・宗教思想家たちの著作類に記された理念や思想のレベルのみで問題にするのではなく、制度的教団の権威のもとに形成されたこれらの理念や儀礼形態が、現実生活の場において「救い」「癒し」を希求する一般生活者の中でいかに語られ、いかに実践されているかという現実態に着目するという、宗教研究における視点の構えを指すのである。

従って、これは従来の思想史的、制度史的な宗教研究の意義を軽んじるものでも、否定するものでもない。経典の成立過程を明らかにする文献学的研究や、宗教的達人による経典解釈をめぐる思想史的研究、一定の政治的文脈のなかで形成された教団組織の制度史的研究などは、依然として宗教研究の重要な課題である。そこでは一定の制度的規範や神学的・教義学的な前提に基づく「仏教」「儒教」「キリスト教」などの理念的概念が依然として有効であろう。しかし、宗教現象の研究課題は、それらのみ限定されてはならない、というのが「民俗・民衆宗教」研究の基本的主張である。教義経典や思想家の著作に説かれ、制度的枠組みを通して流布・教化される経典的・制度的宗教の理念が、日常生活に生きる人々

の生活において、どのように語られ、実践されているかという具体相、いわば理念や実践を巻き込んで展開する具体的宗教現象に光を当てることこそが、宗教研究の重要な領域のひとつとして立てられねばならない。本論で用いる「民俗・民衆宗教」とは、従来の宗教学において等閑視されることの多かったこの宗教現象の具体的表出の場に、積極的に目を向けるための概念装置である。文献学的、思想史的研究において、「仏教」「儒教」「道教」「神道」「キリスト教」「イスラーム」などの理念モデルが有効であったように、具体的宗教現象を解明するための手段としては、「民俗・民衆宗教」という視点の構えが一定の効力を発揮するであろう。

次に、民俗・民衆宗教研究において、70年代後半以降の問題関心の変化の第二の注目点として挙げた、「宗教性」への着目について考えてみる。上述の動きの中では、世界に対して宗教的に関わる人間の次元、いわば宗教的な意味に積極的に生きる人々の境位そのものに焦点を合わせ、生活者の日常の中に自律的な宗教的意味世界を探ろうとする試みが注目される<sup>21)</sup>。その背景には、成立宗教の相対的な規制力や権威の衰退、世界をリードしてきた西欧的な価値尺度への根本的疑義（たとえば「オリエンタリズム」の批判的捉え直し）、大衆社会化現象に伴う民衆文化の再評価、さらには「無意識」や「変性意識」の創造性への関心や、人間の基底的靈性に対する関心の高まり、などが少なからぬ影響を与えているものと思われる。こうした動向を、本論では、「靈威的次元」への関心の高まり、として積極的に評価したい。

「靈威的次元 (numinous dimension)」については、第4節で詳説するが、本論ではこれを、具体的宗教現象の担い手たちの信仰作用を介して現成する、いわば現象学的視座に定位された次元として、考察の中心に据える。もとより、この種の包括的な概念の導入は、その学的根拠をめぐって多くの認識論的、存在論的疑義に直面することを覚悟せねばならない。実際、かかる次元は思想的立場や宗教観によって、如何ようにでも名づけられ解釈され得る。とり急ぎここで確認しておきたいのは、民俗宗教研究の分野においても、その「宗教性」の基底を根源的な問題として取り上げる視界が開かれつつある、という点である。それはまた、研究者自身の「宗教」観そのものへの反省をも促すことになる。

従来、「未開宗教」「民間信仰」などを中心的に扱ってきた近代の経験諸科学は、多くの場合、あらゆる超越的次元の真理性への問いを排除することによって、もっぱら現象の歴史的、社会的、文化的な、あるいは心理・生理的な機能や意義の解明を議論の中心に据えることができた。これに対して、宗教学の研究者には、宗教を自律的で、高度の真理性を備えた超越的な知識や意味の次元に関わる営みとして理解しようという姿勢、少なくとも、そうした真理性の可能性を視野に留めつつ、対象にアプローチしようとする傾向が強かった<sup>22)</sup>。この場合、「宗教」のモデルは経典的・制度的宗教の教祖・聖者の体験や、教義・経典の確立した宗教体系に求められやすい。そこでは、何らかの超越的次元のリアリティと人間存在の欠如性が前提に置かれ、かかる欠如性の超克としての「救済」が、宗教の基本テーマとして位置づけられることになる。この種の前提は、「民俗・民衆宗教」といった視角の存立自体を、排除ないしは蔑視する傾向を生んだ。血縁共同体や地縁共同体の枠内に固く埋め込まれた祭祀や儀礼、個々人の欲求や愛憎の一時的処理にすぎないかに見える願かけや祈禱などは、経典的宗教が説く超越的次元との深い関わりとは異質の「俗信」「迷信」「呪術」、あるいは真の宗教に昇華しきれていない「習俗」の集積とされる傾向があった。ここでは、「民俗」「民衆」と「宗教」とを結びつけた「民俗宗教」「民衆宗教」という呼称自体が、最初から矛盾を孕んだ概念と見なされやすい<sup>23)</sup>。

民俗・民衆宗教をめぐる近年の学界の潮流変化は、むしろ民俗・民衆宗教の「宗教」としての側面を積極的に見直すことによって、宗教学的視点からの研究に大きく道を開いたといえる。かつてグスタフ・メンシングは、仏教・キリスト教・イスラームなどを「普遍宗教」として、「民族宗教」との二分法で類型化した<sup>24)</sup>。しかし実際の現実社会において、これらは抽象的思想や教説としてのみ存在するわけではなく、むしろ特定の社会における特定の生活者の日常活動の中で、初めて生きた宗教現象となり得る。「世界宗教」「普遍宗教」として概念化された経典的・制度的宗教は、多くの地域で、同時に庶民の日常生活に根差した生活の宗教であった。世界宗教の長い沈殿の歴史をもつ地域では、世界宗教によって説かれた理念を離れて生活者の実践は存在せず、また生活者の苦悩や希望を離れて世界宗教の理念は存在しない。両者はある場面では鋭い対比を見せながら、ある場面では相補的・融合的な形で現象を構成しているのである。これまで最も

「個別的」「断片的」と考えられてきた具体的生活者の信念や活動こそが、普遍性を備えた宗教の「現場」であるという視点の転換、いわば一種のパラダイム・シフトがここにある。

先にも示唆したように、この近年における問題関心の潮流変化には、制度的宗教の規制力の低下とともに、西欧世界によって主導されてきた近代合理主義的価値観への反省が、大きな影響を与えている。本論もまた、かかる反省に共鳴するものであり、対象とする巫者信仰の自律的な宗教性を積極的に認める立場を堅持したい。しかし、そのことは、「民俗・民衆宗教」研究の視角に捉えた具体的宗教現象のすべてを、肯定的価値として称揚することと同義ではない。換言すれば、民間巫者たちが実現する「救済」のすべてが人類の危機を救い得る福音になる、といった安易な主張を掲げることではない。「靈威的次元」の力や意味を感得した人間の営みは、新たな意味世界への「開かれ」という積極的側面をもつと同時に、人間自身の狭隘な解釈や対処によって、あるいは社会的な権威や権力の操作によって、人間を傷つけ、精神を貧困化する力や意味へと転落する危険があることも、常に考慮に入れておかねばならない。これは民俗・民衆宗教の視角に限られたものではなく、経典的・制度的宗教の理念にも通じる問題である。さらには、あらゆる人間の営みについて言えることであろう。「民俗・民衆宗教」の視角に浮かび上がる宗教現象を総体的に理解するには、そこに秘められた深い宗教性を正當に認めたくえで、肯定・否定の両面への批判的視座が必要となる。肯定的側面の考察からは、宗教的人間の創造性が明らかにされる一方で、否定的側面の考察からは、人間の弱さや限界が、逆照射されることにもなる。

本論における基本的問題意識も、かかる反省の上に立っている。

本論では何よりもまず、「民俗・民衆宗教」という視点の構えを積極的に援用することを通して、「靈威的次元」の力や意味に触発された人々の宗教的な生の営みに照準を合わせ、そこに開かれる創造的な意味世界に着目する。と同時に、この意味世界に対峙しつつ融合・包摂・葛藤を繰り返す人間世界の諸モメント、具体的には個々の歴史的・社会的・政治的文脈における様々な操作や規制にも着目したい。そして、「靈威的次元」の力や意味を感得した人々が、社会の諸価値に果敢に立ち向かうと同時に、再びその中に包摂され取り込まれていくという、



相剋・葛藤・包摂の動態へと迫っていきたい。

以上が、本論における基本的「問題」領域である。

### 第3節 民間巫者信仰をめぐる問題

複合的・動態的な「民俗・民衆宗教」研究の視角から、「靈威的次元」の力や意味に触発された人々の宗教性を深く探求しようという問題関心に立つとき、「民間巫者」を焦点とする信念や実践の諸形態は、恰好の研究対象になり得る。

今日では、日本の民間巫者やそれを焦点とする信念や実践の諸形態は、広く通文化的な用語として定着したshamanあるいはshamanismの用語によって包括されることが多い。日本の巫者がどこまでシャーマンの範疇に含まれるかという問題には長い議論があるが、たとえば「超自然的存在との直接接触または直接交流<sup>25)</sup>」という佐々木宏幹による最小指標に依拠するならば、その中に含めて考察することは可能であろうし、一般にもそのように認められている。今日の宗教学的見地に立てば、シャーマニズムを「世界宗教」などと呼ばれてきた成立宗教の周辺に散らばる古代的・未開的な迷信体系の残存として、あるいは無知な大衆の土俗的な習俗体系として捉える視点は、もはや不適切なものであることも承認されつつある<sup>26)</sup>。とはいえ、本論の対象である民間巫者信仰をシャーマニズムの概念によって包摂する際には、上述した無批判な実体論化の危険性を考慮しなければならない。すなわち、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である。

それ故、本論では「シャーマン」「シャーマニズム」の概念による一般化は避け、より限定的な「民間巫者」の語で統一したい。

もとより、この「民間巫者」という用語も、日本の歴史的・社会的文脈をふまえて厳密な定義を立てようとするれば、領域画定に関わる困難な問題に逢着する。予想される疑義には、「民間」の部分に関わる局面と、「巫者」の部分に関わる局面とがあろう。

まず第一に、「民間」の語は、先の「民間信仰」をめぐる議論でも見たように、

すでに多くの問題を内包することが明らかになっている。民間の理念型を、制度上の所属関係から判断しようとするれば、経典的・制度的宗教の役職を与えられた者などは除外しなければならない。しかし、本論で主題とするようなカミサマ、ユタといった呼称で包括される宗教者の場合、一方で「土着的」「伝統的」と呼ばれてきた活動に関わりながらも、制度上は既成の組織的教団から資格を得ていたり、いわゆる新宗教教団の教職者として包摂されている例なども少なくない<sup>27)</sup>。さらに修験系教団の影響下におかれた「山伏」「行者」や、易学系の団体に属する「卜者」「占師」などを、「民間」と「非民間」という二類型に截然と類別することは難しい<sup>28)</sup>。

第二に「巫者」についても、「予言者」「祈禱師」「呪医」などと区別した理念型として厳密な定義を立てようとするれば、その超常体験や実践の内実が問われねばならない。シャーマニズム論がシャーマンの領域画定に際して直面したのと同種の問題である。「神がかり」「口寄せ」などと表現される実践を担う人々の宗教活動の特性は、心理学・精神医学などの視点からは「変性意識状態」「トランス」などとして、また共有された靈魂観に基づく視点からは「憑霊」「脱魂」などとして分析されてきた<sup>29)</sup>。複雑な様相を示す体験内容の分析は、まさにその複雑な様相のゆえに、単一指標による類型化作業を、きわめて困難なものにしている。特に近代以降の流動的で変化の激しい社会状況のもとでは、厳密な分類は不可能であり、いかなる定義によっても、多くの境界例が残ることは避けられない。

本論では、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って、制度的宗教や国家権力の羈絆から比較的自由で、「土着的」「伝統的」と見なされた宗教表象の様態を強く保持してきた人々を、「民間巫者」というゆるやかな概念で包括しておく。従って、本論での「民間巫者」とは、たとい何らかの教団に名目的に所属していたとしても、依然として各地域の在来の宗教的表象様態に強く依存しており、そのために周囲からも相変わらず「イタコ」「カミサマ」「ユタ」「拝み屋さん」などの民俗的呼称で呼ばれているような人たちを包括する概念として用いることとする<sup>30)</sup>。いずれにせよ、本論で注目したいのは、民間巫者概念の厳密な領域画定ではなく、彼ら（彼女たち）の宗教者としての生き方である。すなわち、民間巫者とよばれてきた人々の中に

は、その成巫過程はもとより、日々の活動や実践を通して、「靈威的次元」の力や意味を強く感得し、この次元の自律的主導性の内に生きるようになった宗教者が多く含まれている、という点である。

民間巫者の伝統的呼称それ自体が、地域によって錯綜してきたという歴史的事情に加えて、その定義を曖昧なものにしているもうひとつの原因は、本人の自覚と周囲の認知との齟齬が見られる点である。たとえば「カミサマ」という言葉で総称されるような巫者に対して、青森県の津軽地方から秋田県北部、道南地方を中心に「ゴミソ」といった呼称が知られている。語源説は不詳とされるが<sup>31)</sup>、少なくとも近代以降において、この呼称はかなり侮蔑的な響きをもつ差別語として用いられた。したがって周囲からはゴミソと呼ばれても、本人はこれを強く否定することが多い。熱心な信者たちからは「先生」と呼ばれたり、あるいは中高年の女性の場合、親しみをこめて「カアサン」と呼ばれたりもする。今日では全国的に知られるようになった「イタコ」の呼称も、盲目というハンディキャップを負わされた女性に向けられた否定的な含意を伴っている。周知のように、民間巫者に対する弾圧・蔑視はすでに律令国家形成期以来の歴史がある<sup>32)</sup>。不可侵の聖性の独占をはかろうとする古代国家の権力者にとって、「靈威的次元」の主導性に生きる巫覡の存在は、常に危険な存在であった。巫者を非合理的な迷信の担い手と見なす知識人やエリート層からの非難にも、近代以前に遡る長い歴史がある。すでに日本最初の医書とされる10世紀の『医心方』には、六不治の第六として、「巫を信じて医を信ぜざる」といった文言が見える。こうした事情は沖縄でも同じで、しばしば使われる「ユタ」という言葉には、強い侮蔑の響きがある<sup>33)</sup>。彼ら自身は自らを「ムヌシリ（物知り）」「カミンチュ（神人）」などの呼称で同定することが多い。

知識社会学の成果を引用するまでもなく、言語と知識は地域・時代の拘束性をもつ。本論では民間巫者たちの「宗教性」を認める視点を積極的に提示するが、このことによって何らかの免罪がなされるわけでも、過去の歴史的拘束からの離脱が可能になるわけでもない。しかし少なくとも、民間巫者の呼称に付与されてきた意味を反省し、「実証的」な把握を目指してきた研究者も含めて、社会的呼称による客観的に見える対象化が、時として民間巫者への暗黙の差別や否定的評価を助長するものであった、という批判的認識だけは保持したい。

日本における民間巫者の研究は、当初は「ミコ研究」という系譜の中で取り上げられてきた。わが国において本格的なミコ研究のレールを敷いたのは、柳田国男、折口信夫といった、日本民俗学の創始者たちであったが、周知のごとく彼らが民間のミコを研究対象に取り上げる際に注目したのは、古代王権に積極的な関わりをもった大巫女たちであった。たとえば柳田国男は、今日のミコを神社系と口寄せ系とに分類し、両者がその本来の思想においては一つであったことを論証しようとした<sup>34)</sup>。この「本来のミコ」のモデルは、玉依姫、倭姫、神功皇后など、古代神話に登場する大巫女たちに求められる一方<sup>35)</sup>、さらにその原型は、神と人との間に立って、神意を伝え、その指導によって兄弟・父・夫を援ける一門の女性として想定され、これこそが我が国の固有宗教の様式とされたのである<sup>36)</sup>。

柳田によって立てられたこの基本図式は、その後の巫者研究の強力な足場となった。すでに中山太郎は『日本巫女史』において柳田の二分類を踏襲し、日本のミコを神和系の神子と口寄せ系の市子に分けた<sup>37)</sup>。また、山上伊豆母の『巫女の歴史』でも、古代王権に密着した誇り高き高巫から、中世の村落を遊行した「歩き巫女」「瞽女」「巫娼」や「遊女」への淪落の歴史観が、論旨の基調に据えられている<sup>38)</sup>。さらにここでは、王権に密着した大巫女や、一門の祭祀を司る親族の巫者とは別に、いわゆる職業巫、民間巫覡たちも、かなり早い時期から存在したことが注目された<sup>39)</sup>。

一方、柳田と並ぶ民俗学の泰斗、折口信夫は、我が国の文学や宗教の発生源を、巫女の神がかりに求めたことで知られている。彼は女帝や采女の役割を巫女信仰に結びつけ、巫女の本質を「神の妻」として捉えた<sup>40)</sup>。さらに桜井徳太郎は、これら日本民俗学の先達たちの衣鉢を継ぎながらも、各地における周到な実地調査をふまえたモノグラフを基盤に、一連の日本シャーマニズム論を打ち立てた。ここでは神社ミコと口寄せミコの共通の古態を求めるという問題意識に加えて、民俗学の基本的方法論のひとつともいうべき周圏論的な仮説が踏襲された。すなわち、文化の古態はその発信源である中央から遠く離れた辺境の地に多く残存する、という仮説であり、具体的には北奥羽や沖縄地方に濃密に分布する民間巫者の中に、日本におけるミコ信仰の古代的原型の残影が求められた<sup>41)</sup>。

日本民俗学によって突破口が開かれた巫者信仰の研究は、さらにその後の宗教

史研究の展開のなかで、この現象のもつ奥行きや広がりが深められ、それらは単なる「巫女」という枠組みを越えて、日本宗教史の底流を貫く特徴でもあることが注目されるようになった。宗教学・宗教史の幅広い知見のもとに、わが国の巫者論を広く呪的カリスマとしてのシャーマニズムの枠組みのもとに捉え直そうとした堀一郎の研究などは、その代表的な成果である<sup>42)</sup>。今日では宗教史はもとより、政治史、社会史、文化史研究などの広い分野で、「巫者研究」が積極的に取り上げられるようになってきている。特に制度的・思想的な仏教や儒教と強く結びついた政治的支配層の公的宗教と鋭く対立した、いわば日本宗教の裏面史ともいえる部分への関心が広がるなかで、巫者信仰の問題は、日本文化における遊行漂泊性の伝統や女性祭祀者の伝統などと密接な繋がりをもつものとして、活発な議論が展開されてきた。個別の展開については割愛するが、一例をあげれば、萩原龍夫は『巫女と仏教史』を著し、これまで伝承の奥に隠れがちであった中世の熊野比丘尼の活動の実態や世界観を取り上げ、基層の巫女信仰と表層の仏教文化との融合の諸相を明らかにした<sup>43)</sup>。宮田登は『女の霊力と家の神』『ヒメの民俗学』などにおいて、柳田国男の『妹の力』の問題意識を承けて、女性に対するネガティブな不浄観の裏にあって、社会の再生や「生まれ清まり」を担うポジティブな霊力信仰の系譜を考察している<sup>44)</sup>。一方、倉塚暁子は『巫女の文化』において、琉球王朝の最高神女、間得大君の即位儀礼であるオアラオリを題材に、この儀礼の本質は神女と神との聖婚というモデルで捉えることはできず、むしろ大君が自らに固有のセジ（非人格的霊力）を身につける儀礼であったと述べ<sup>45)</sup>、また義江明子は、いわゆる「妹の力」の原型には男女同等の生殖の豊穡性に期待する観念があったことを示唆し、柳田・折口に代表されるような女性の処女性を前提にした「神婚」モデルによる解釈が、律令体制成立期以降の男性中心的思考法に囚われたものであったことを批判的に論じている<sup>46)</sup>。

かかる歴史学的あるいは歴史民俗学的なアプローチと並んで、文化人類学ないしは社会人類学的な発想によるシャーマニズム論も盛んである。日本におけるこの分野の先駆的研究者としては、赤松智城、秋葉隆、古野清人などがいるが、1970年代以降の日本のシャーマニズム論の隆盛に大きな役割を果たしたのは、佐々木宏幹であろう。彼のシャーマニズム論は、柳田・折口などの民俗学的なミコ研究の蓄積から多くを学び、その成果を評価しつつも、新たな人類学的視角の導入

によって、その後の研究史の方向に大きな影響を与えるものとなった。そこでは従来の歴史的アプローチに加えて、構造-機能主義的アプローチの必要性が強調された。すなわちそれは、ミコの職能者たちの活動を他の文化に見られる類似現象との比較の視座の中に位置づけ、成巫過程の特徴、依頼者との対応、巫的活動を支える靈魂観や他界観、一般社会に果たす機能などの考察を通して、背後にある文化・社会的特質を明らかにしようとするものであった<sup>47</sup>。

人類学的宗教研究といっても、今日では様々な学統や考え方があり、単純な要約を許さない。もはや素朴な実証主義や相対主義を正面から唱える研究者は少ない。しかし、研究対象となる人々の個々の情緒や経験を、それをとりまく文化的・社会的・政治経済的文脈の中に相対化することによって、広義の客観性を確保しようという基本姿勢は、今も多くの人類学者に共有されている。シャーマニズム論において社会人類学的モデルの模範を提示するものとしては、I.M.ルイスの理論を挙げることができる。彼は従来のシャーマニズム研究者が、個人的表現としてのエクスタシーに興味はあっても、社会的事実としてのエクスタシーに興味を示さなかった点を批判した。彼はまた、社会人類学者にとっては、エクスタシー体験がその発生する政治的・社会的立場の違いに応じて、いかに利用され、いかなるヴァリエーションを示すか、といった点が課題になり得ることを主張し、かかる社会的背景の考察を行なう際には、エクスタシー体験の劇的な効果に魅了されない方法論的な無神論の立場が有効であることを示唆した<sup>48</sup>。

かかる客観主義的方法には、人類学内部でも反発はある。とりわけフィールドワークで当事者の体験世界のリアリティに魅了された研究者の中には、その真理性に主体的に関わろうとする者もあった。ヤキ・インディアンのもとで自らシャーマンの弟子となったとされるカルロス・カスタネダ（彼の实在性には疑問も投げかけられてはいるが）や、ネオ・シャーマニズム運動の中心人物となったマイケル・ハーナーなどは、その代表といえる。彼らの方向はある意味でルイスなどの批判の対極にあり、むしろ研究者はその体験世界の真理性を積極的に評価する地平に立つべきだと主張する。出版メディアを介した彼らの社会的影響力は大きいですが、アカデミズムの体制内では依然として傍流に留まっている。

本論の視点は、この対立する見解のいずれとも異なる。しかし、この両者がそれぞれに本論の問題に内在する、二つの重要な側面を照射していることは認めね

ばならない。換言すれば、体験世界に即して明らかになる宗教現象の真理性の問題と、体験世界が個々の歴史的・社会的・文化的文脈に相対化された際に生じてくる意味の問題である。前述のように、本論ではまず民俗宗教の「宗教性」を正面から論じうる視点を確保したい。考察の中心になるのは、個別的な時代、個別的な社会の中に身を置きつつ、なお個別的な状況を超えた「霊威的次元」の主導性に生きることを余儀なくされた人間のあり方である。それ故、巫者自身の成巫過程や活動のみならず、巫者を通して実現される救済の諸相や、それを支える宗教的表象の様態なども、積極的な考察の対象となる。

とはいえ、これまた前述したように、本論で扱う民俗宗教の担い手は、常に具体的・個別的歴史性や社会性に拘束された一般生活者であり、決して理念的・抽象的な「人間」ではない。日々の生活の中で様々な世俗的価値と関わりながら、なおかつヌミナスな「霊威的次元」に触発され、そこに感得した力や意味に励まされ、あるいは独自の応答や解釈を生活の原動力としながら生きる人々が考察の対象となる。そこでは歴史的・社会的・文化的規制や水路づけ、それらの文脈において生じる意味への問いかけなどを排除することはできない。

以上の観点から「民間巫者信仰」をひとつの宗教現象と見なし、研究対象として措定する際には、現象の多元的な局面を考慮に入れた概念規定が必要になろう。本論の問題関心に即していえば、「民間巫者信仰」には、第一に、民間巫者自身が「霊威的次元」の力や意味に触発される局面があり、第二に、一般の依頼者・信者が巫者と交渉する過程において「霊威的次元」の力や意味が顕現する局面がある。具体的な考察は、これら二つの局面の総合の中で行なわれる必要がある。

これに関連して、本論において特に青森県と沖縄県を対象地域に選んだ理由についても、一言述べておきたい。すでに触れたように、近年では巫者信仰をシャーマニズム研究という包括的な枠組みの中で捉える見方が一般的になっているが、かかる視野の拡大に呼応して、これまで東北や南島といった、いわば「古風」で「伝統的」であることを暗黙の前提とした地域の事象ばかりに偏向しがちな巫者研究にも、批判が向けられてきた。今日、巫者的な宗教者の活動が目立つのは、過疎に悩む僻地よりもむしろ大都市圏においてであり<sup>49)</sup>、日本の巫者信仰の根強い持続と変容は、いわゆる「新宗教」教団の役職者なども含めた都市部の巫者を射程に入れてこそ、その全体像を正しく把握することができる、とする観点であ

る。ここには常に国家という枠組みによって規定された「日本」を前提に、東北や沖縄をその周辺と見る国家中心史観への反省もあろう<sup>50)</sup>。

単純な文化圏論的発想が一元的な古代還元論や文化伝播論に基づく限り、今日ではもはや十分に受け入れがたいものであることは認められる。とはいえ、日本列島の南北端に民間巫者が濃密に分布してきたこと、しかもそれが仏教に代表されるような教理的にも制度的にも組織化された宗教の浸透度と多少とも関係をもっていることは、否定し得ない事実として残されている。北奥羽地方の特殊性は各種の統計などから確認できるし、南端の沖縄県においては、その異質性はさらに顕著である<sup>51)</sup>。近年では、沖縄でも葬制、年忌習俗、民謡などの中に仏教の一定の浸透が見られるとして、単に王法守護の護国仏教と決めつけるのは皮相的な見解であるという反論も出されているが<sup>52)</sup>、鎌倉期以降、一般庶民層への仏教の浸透が進み、さらに中世以降の葬祭化や近世の檀家制度によって、寺院と民衆の緊密な関係が制度的にも確保されてきた「ヤマト文化圏」と対比するとき、「琉球・沖縄文化圏」においては、仏教の浸透がきわめて微弱であったという一般論は依然として有効であろう。

このように見てくるとき、「靈威的次元」との深い交渉のなかで人生の意味を模索する生活者の生き方に焦点を合わせる、という本論の課題にとって、青森・沖縄両県の民間巫者信仰を取り上げることには、なお大きな意味があるといえる。かつての民俗学が行なったように、「仏教以前」として想定された「固有信仰」の理念型を、周縁地域の現行の実態から抽出することは方法論的にも不可能である。現今の習俗、あるいは信頼しうる史資料から把握しうる諸形態は、すでに経典的・制度的宗教の教義・思想や実践体系との複合を顕著に示しており、そこから仏教的要素を差し引いたところに基層文化に根ざした古型が求められる、といった類の推論は無謀と言わねばならない。しかしながら、少なくとも1980年代までの時点における実地調査の資料に依る限り、日本の南北周辺地域には、長い弾圧や蔑視の歴史的風雪に耐えながら保持されてきた巫者信仰の、根強い自律的世界観や救済観を見出すことが可能である。

本論では、それらの地域社会において、歴史的・社会的拘束の中に取り込まれつつも、常に「靈威的次元」の主導性の内に生きる民間巫者と、彼らに一定の信頼を置きつつ人生の創造的な意味の地平を切り開いてゆこうとする人々に焦点を



合わせ、そこに展開される信念や実践の総体を、一個の自律的な意味をもった世界として捉えていきたいと考える。

#### 第4節 宗教学的な立場をめぐる問題

以上に明らかにしたように、本論では、単に個別事象の歴史的復元や、社会的機能の分析や、政治的権威や権力の発生・分配過程の究明や、社会心理学的適応や病理現象の考察、等々を第一の課題とするのではなく、あくまでも一般生活者の宗教的な生き方と、宗教的な存在様態に焦点を合わせる。言い換えれば、「霊威的次元」の力や意味に触発された人々の生の様態にまず視点を定め、そこから個々の文化的・社会的・制度的な拘束性との対決・葛藤・融合・妥協といった位相へと、可能な限り射程を開いていく。かかる研究方向を、本論では「宗教学的な立場」として押さえておきたい。

近代宗教学の成立において重要な前提となったのは、宗教現象の独自性・自律性の承認であった。19世紀後半に誕生して以来、神学と経験諸科学の谷間に挟まれながら独自の道を模索し続けてきた宗教学にとって、最大の、しかも最も困難な課題とされたのは、この宗教現象の独自性・自律性を確保しつつ、なお近代の学問体制の中に自らの正当な場を見出すことであった<sup>53)</sup>。宗教学を標榜した研究者たちは、既存の諸分野から多くの視点や方法を学びながらも、まさに「宗教現象」として包括せざるをえないユニークな事象を理解するうえで、他分野の方法論のもつ大きな限界を痛感したのである。たとえば、神学、宗教哲学などの、いわゆる「規範的」宗教研究に対しては、「記述的」方法が主張された<sup>54)</sup>。一方、特定の宗教経典の文献学的研究や、思想や制度の変遷を明らかにする「宗教史」に対しては、「比較」「類型」「総合」「一般性」「体系性」などが、宗教学独自の課題として対置された<sup>55)</sup>。この個別史に対する総合学の主張は、宗教学の独自性を際立たせるものであると同時に、今日、多くの疑義や批判を受けている部分でもある。個々の歴史的文脈から切り離された類型論の根拠や妥当性が問題とされたり、すでに拒否したはずの神学的基盤への退行などが、批判的に指摘されることもある<sup>56)</sup>。

今日、宗教学に対するこれらの疑義や批判は、19世紀以降、急成長をとげてき

た実証的経験諸科学との対抗関係においては、さらに尖鋭的に現れている。具体的には、歴史学、社会学、人類学、心理学、精神医学などの諸分野である。これらは厳密なデータや独自の洗練された概念によって、宗教学が本領とすべき宗教現象の「解釈」においても競合するものとなった<sup>57)</sup>。宗教学はこれら経験諸学の解釈を「還元主義(reductionism)」として反批判し、自らは「非還元主義」の理想を掲げることによって、その独自性を主張した。具体的な立場や主張は個々の研究者によって差があるが、総じていえば、宗教現象への追感的アプローチによって、その本質的な構造や意味をトータルに「解釈」し「理解」することが究極の課題とされたのである。

近代宗教学の学説史においては、宗教現象に固有の領域を画定せんとする様々な理論化が試みられたが、そのなかでも、これを非合理的感情の独自性に基礎づけようとする系譜、及び、対象に向かう志向のあり方の究極性に根拠を求める系譜、などが特に注目された。前者の代表例としては、啓蒙主義的な宗教理解の克服をめざし、絶対依存感情に宗教の独自性を求めたフリードリヒ・シュライエルマッヘル<sup>58)</sup>、さらにシュライエルマッヘルを批判的に継承しつつ、宗教の非合理的側面に深い洞察を示したルドルフ・オットーの研究が挙げられる<sup>59)</sup>。一方、後者の代表例としては、宗教の自律性の根拠を主体の「究極的関心」に求めたポール・ティリッヒの学説<sup>60)</sup>などが知られている。

いずれにおいても、西欧の伝統的な宗教観の前提になってきた超越的な創造神の存在はひとまず留保され、対象に向かう主体の内面機制に宗教の独自性を保証する根拠が求められた。代表作『聖なるもの』でオットーは、ある事柄を「聖なるもの」と認めることは、宗教の領域だけに現われてくる特異な価値判断であるとした。高度な成立宗教では、ここには合理的・倫理的要素が含まれているが、その基底には、いかなる合理的範疇にも還元できない非合理的本質があるという。彼はこれを特にヌミノーズ(das Numinöse)とよび、この非合理的な本質の特性と、合理的なるものとの関係を明らかにしようとした。ヌミノーズの本質は決して日常の経験的用語では表現できないが、彼はこれを類推的に暗示する要素として、「戦慄させる神秘 Mysterium tremendum」「魅するもの Das Fascinans」などを挙げ、これらのいわば対立する諸感情の融合の中にヌミノーズの特質を描き出した。人間とヌミナスな次元との応接の必然性を前提としたオットーの視点は、そ

の後の宗教学理論に対して、決定的な影響力と方向性を与えた。宗教の本質を「聖志向性」として、聖なる体験や感情の特殊性や、聖なる価値への絶対的・究極的な関わりに基礎づけようとする視角は、フリードリッヒ・ハイラーによる「祈り」の研究<sup>61)</sup>、ヨワヒム・ワッハによる「宗教経験」「救済論」などの本質をめぐる議論<sup>62)</sup>、ファン・デル・レーウの宗教現象学的研究<sup>63)</sup>、ミルチア・エリアーデによるヒエロファニーの形態論<sup>64)</sup>など、多くの業績を生み出した。

「宗教」に固有の自律的領域が存在するか否か、それを近代の学的体系の資格と手続きの範囲内で基礎づけ保証することが可能か否かは、依然として未決の論争の中にある。近代の宗教学は、この固有領域の権利と真理性の確証を求めて、現象学や解釈学の成果に接近していったのであるが、そこでの哲学的・認識論的議論に巻き込まれるなかで、かえって宗教現象の自律性を繋ぎとめる基盤が切り崩される、という事態も起こってきている。言うまでもなく、その背景には、西欧の学問体系全体を支えてきた世界観への疑義や、近代「科学」の諸前提に対する根本的なパラダイム・シフトの流れがある。換言すれば、啓蒙主義に起源をもつ西欧近代の宗教観や学問的パラダイムの有効性そのものへの批判である。

かかる批判には種々の様相があり、一様に論ずることはできない。一方に、近代西欧が植民地支配のなかで非西欧社会に押しつけてきた文化的帝国主義に対する反省や批判がある<sup>65)</sup>。また、理性の普遍性と自律性に依拠した「近代」の内主義志向への批判がある。他方では、聖俗論をはじめとして、宗教の自律性を基礎づけようという試み自体が、西欧近代の時代的・文化的コンテクストの制約のうちにあるとする根源的な批判も提起されている<sup>66)</sup>。そして、初期の宗教研究で重用された諸概念、たとえば「アニミズム」「フェティシズム」「超自然」「呪術」などの概念に内包された文化的偏向はもとより、近代の宗教研究が前提としてきた「聖俗論」の妥当性や、「宗教経験」の独自性を認識論的・存在論的に基礎づけようとする理論的志向性そのものへの疑義も提起されるに到っている<sup>67)</sup>。脱西欧的な比較の視座のなかで宗教現象の独自性を基礎づける試みに対して、キリスト教的な一神観の残滓が暴かれたり、反啓蒙主義的な非合理性に正当な権利を割り当てようとする議論に、なお「主-客」二分法に基づく対象構成への固執が指摘されたりもする<sup>68)</sup>。すでに示唆したように、ここには、主体的な価値選択と、客観的な記述との対決・相即という、斯学が誕生以来格闘をつづけてきた根源的

ディレンマが関係している。言い換えれば、「宗教」の超合理的・還元不能的本性と、近代の学的体制に内属する「宗教学」における合理的・客観的認識への要請とのディレンマである。

本論は、こうした種々の批判が存在することを確認したうえで、なお宗教現象の自律性に固執する立場を出発点としている。すなわち、宗教現象はヌミナスな力や意味の次元に深く関わっており、宗教の学知的研究においても、かかる次元の力や意味に正面から向き合う分野が必要であるとする立場である。この立場の選択が、民間巫者研究に有意義な視界を開くことになるか、それとも気楽な本質論への安易な逃げ込みと見なされるかは、本論全体を通して判定されるであろう。知られるように、ミルチア・エリアーデは晩年の未完の大作『世界宗教史』を、この一貫した宗教学的な視点で書き綴った<sup>69)</sup>。彼によれば、あらゆる伝統社会では、世俗的現実といわれるものも、実際には聖なるものに参与しているという。筆者もまた、この基本的洞察に共感を覚える。もとより、あらゆる世俗的事象が聖なるものの体験に完全に包摂されているわけではないし、あらゆる聖なる体験が、常に究極的、絶対的なものとして日常生活を規定するわけでもない。だが、各々の歴史的な文脈を生きてきた多くの人類は、とりわけ人生の転機や実存的な危機の状況において、日常的経験を超えた力や意味の次元を感得し、認知してきたのである。彼らはこの力や意味の次元の開示に触発されるなかで、生活世界を意味ある世界として受容する力を与えられる一方で、旧来の世界観や人生観を修正したり、場合によっては、それらに全面的な更新を迫る革新的な視点を切り開いてきたのである。

本論では、この日常的経験を超えた力や意味の次元を、オットーの *das Numinöse* の概念を借用して「靈威的次元 *numinous dimension*」と呼びたい。すなわち、ここでの「靈威的次元」とは、日常経験とは異なる次元に属しながら、なおかつ日常経験を補強し、リアルな意味を付与しうる知識・表象・力が生成され、獲得される時空の地平をさす。それは宗教現象を担う人々の具体的な信仰作用を介して顕れる次元であり、本論の課題に即していえば、人々の「祈り」「祀り」「死者供養」「呪い」「修行」等々の信念や実践を介して現成する。この次元の実在性や真理性を認識論的・存在論的に根拠づけることは、本論の課題を超えている。

もとより当事者自身にとっては、この次元は全き真理性を備えた実在として感得されるであろう。彼らにとっては、この「靈威的次元」は何よりもまず顕現し、開示され、与えられたのであって、かかる顕現・開示を受けて当事者の「気づき」「応答」「信仰」が成り立つのである。本論では、この動態構造を共感的に理解することに努めるが、自ら一定の本体論から出発することは控える。それは往々にして、ある特定の神学や教義学の規範を無批判な前提として受け入れることになるからである。

本論での「靈威的次元」とは、あくまでも人々の信仰作用を介することによって、それまでの日常的な次元とは異質の意味をもって立ち現われてくる地平であり、その意味で、現象学的に定位された次元である。それは記憶や想像の喚起力、また情報の速度や密度において、人間の通常の処理能力をはるかに超えたレベルの知識や表象が立ち現われ、それ故、当人にとっては多少とも「非日常的」「超常的」な意味の時空間として感得せざるをえない次元をいう。重要なのは、それがどのような認識論的・存在論的根拠に基づくものであれ、多くの人々の人生のある時期において、一方で「靈威的次元」の顕現・開示が、他方でそれへの主体の気づき・応答という相互作用が、自覚的に生起しているという事実である。あらゆる宗教学的研究は、この確かな事実を第一の根拠として出発すべきである、というのが本論の基本的立場である。

「宗教」の自律性に関する認識論的論証や、「聖」の固有性に関する存在論的確認がたとえ未決であろうと（おそらくそれは永遠に未決の課題であろう）、経験的・世俗的な生の領域と区別されたヌミナスな領域（本論の「靈威的次元」）を感得したことを自覚し、一方で「戦慄させる神秘」に畏れを抱きつつ、他方で「魅する神秘」に惹かれていく人々は確かに存在する。さらに、この不可視の次元との関わりにおいて獲得された力や意味を主体的に語り、担おうとする人々も、依然として数多く存在する。そうである限り、この関わりを、関わり固有性において了解しようという視点の有効性も、決して失われることはないであろう。

如上の議論をふまえて、本論において依拠すべき方法上の要諦を、次の三点にまとめて提示しておく。

- ①日常的次元と区別されたヌミナスな「靈威的次元」の力や意味を感得し、そこに主体的に関わる人々が存在する限り、何よりも焦点を合わせるべきものは、この関わりの様態である。その様態を人間の側に寄せて考察する場合でも、関わりの一端に立ち現われる「靈威的次元」を視界から外してはならない。すなわち、その関わりが、あくまでも「靈威的次元」の開示や顕現に対する人間主体の応答として、あるいは少なくとも「靈威的次元」を前提とした対象志向的な関わりとして生起することを自覚し、かかる応接において顕在化する、主体の宗教的なあり方、及びその積極的な意味の創造過程を把握すべく努力する必要がある。
- ②かかる了解の質を高めるためには、「靈威的次元」との個々の関わりを具現せしめる社会的・文化的・歴史的條件を明らかにする具体的データが不可欠である。これらのデータは、可能な限り経験諸科学の規準や手続きに沿った「反証可能的」「系統的」なものとして収集され、提示されるべきである<sup>70)</sup>。
- ③個々人によって感得された「靈威的次元」の力や意味は、常に既成の制度的・経典的宗教の思想や実践との融合・包摂・葛藤の動態において、一定の形態を与えられるが、それと同時に、旧来の形態を活性化し、更新し、場合によっては改編さえしていく創造性を発揮する。一方、これらの力や意味は、世俗的な権威や権力の水路に汲み上げられることによって、支配や差別の具として機能したり、人間抑圧の機構として働くこともある。「靈威的次元」に触発された人々の生の様態を問う宗教学的的研究は、かかる制度的・社会的・歴史的諸要素との融合・包摂・葛藤の場において展開される、ポジティブな側面とネガティブな側面の両面を見通す目を持つべきである。

ここに挙げた①②③は、一度限りの直線的なプロセスとしてではなく、つねに③から①へと戻る円環モデルとして理解すべきである。あらゆる了解の営みがそうであるように、この宗教学的な立場にも、絶対的な終着点というものはない。それは絶え間なき循環のなかで、常に新たな意味の発見が導かれる営みである。

すでに多くの論者によって指摘されたように、宗教学は、その類型論的特徴によって、静態的な規範学に逢着する危険性を常に孕んでいる。対象を普遍の位相において捉えようとする志向性の強い斯学にとって、個別的、歴史的視点によって把握された位相における意味を、どのように取入れ、生かしていくかという点

が重要な課題となる。とりわけ、時間、材料、能力の限られた研究者にとっては、個別的位相のダイナミクスへの反芻的な問いかけこそが、迂遠なようでも、斯学本来の課題を達成しうる最も有効な道であると考え。本論において、筆者が比較的長期間にわたって研究のフィールドとしてきた、青森・沖縄両県の民間巫者に研究の焦点を絞ったことには、こうした理由もある。本論では、上述の宗教学的な立場から、地域に生きる生活者の「靈威的次元」における生のあり方に照準を合わせ、その創造的な意味を問い続けると同時に、かかる生のあり方が、個々の歴史的・社会的な文脈の中で、どのように操作され、どのように規制され、どのような色づけをされてきたのか、という問題に対しても、積極的に目を向けていくことになる。その意味で、本論はフィールド・ワークの成果を取り入れた、「宗教学的な立場からのモノグラフ」の試みでもある。

## 第5節 本論の構成

本論は大きく二部構成をとる。第1章から第5章が、第1部「青森県の巫者信仰」、第6章から第9章が、第2部「沖縄県の巫者信仰」である。

第1章では、「民間巫者信仰の諸相」として、上で論じたような宗教学的な立場から、特に津軽地方のカミサマ系巫者をめぐる信念や実践の諸相を明らかにする。ここでは特に、民間巫者の人生史、一般の依頼者・信者との対応形態、巫者信仰を支える地域住民の意識、などの局面を明らかにすることを通して、〈「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉という、本論で提示する民間巫者の基本的性格を描き出したい。

第2章「場所の靈性と巫者信仰」では、青森県の民間巫者たちの聖地として知られる下北の恐山と津軽の岩木山を事例に、民間巫者自身の形態も含めて、かかる聖地が近世から近代にかけての時代変化のなかで、経典的・制度的宗教やそれを支配・統轄した政治的権力による、強い干渉や規制のもとに形成されたこと、それにもかかわらず、巫者信仰を根底から支える「靈威的次元」の力や意味は、時として世俗的規制をも超え得るような持続力を保ち得たことを、具体的な史資料から描き出す。それはまた、「民俗・民衆宗教」研究の視角から、一般生活者を担い手とする宗教現象の創造的性格を明らかにする作業でもある。

第3章では「民間巫者の『近代』」として、明治末期から第二次大戦までの約半世紀を選び、国家や社会から厳しい干渉や規制を受けつつも、それらを巧みにかわしながら逞しく時代を生き延びた青森県の民間巫者たちの姿に光を当てる。この時期に関しては学術的な調査研究が少なく、利用できる資料に乏しいが、地方新聞の片隅に残された記事には、きわめて貴重な情報が含まれている。従って本章では、本県の代表的地方紙である『東奥日報』を資料として、明治30年から昭和20年に到る時期における青森県の民間巫者信仰の一面に迫る。

第4章「巫者信仰における制度化の葛藤」では、第2章で触れた岩木山の赤倉とよばれるカミサマ信仰の聖地に注目し、特にその中心的役割を果たした巫者の修行堂の集約的な調査をふまえて、修行堂がひとつの神社へと「発展」する過程を辿りながら、巫者信仰に対する社会的制度や権力による正当化と抑圧の動態的關係を考察する。

第5章は「巫者信仰における救済の諸相(1)」として、筆者が重点的に調査を行ってきた津軽地方のカミサマ系巫者信仰を題材に、巫者と依頼者・信者との間に実現される「救済」の具体相を示し、「靈威的次元」に触発された力や意味によって開かれる、巫者信仰の「救済」の特質に迫りたい。

つづく第6章からは第2部として、沖縄県に視線を転じる。

まず第6章では「ユタ的宗教者の基本的性格」として、従来 of 諸研究をふまえ、さらに自らの実地調査の知見なども加味しつつ、琉球・沖縄文化圏における巫者信仰の基本的性格を、第1章と同じく本論の視点から捉え直す。さらにここでは、近世の説話に描かれたテーマ群を題材に、かかる基本的性格の歴史的深度にも言及する。

第7章は「集落社会における巫者消長の動態」として、沖縄本島中部の一村落の事例調査に基づきながら、近現代の村落の変遷過程における民間巫者たちの消長の一事例を紹介する。第2・3・4章などと同じく、ここでも「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きることを本領とする民間巫者と、政治的・経済的・社会的保護や規制との関わりを、ひとつの村落社会というミクロな世界に展開された複合・動態として描き出す。

第8章は「巫者信仰における救済の諸相(2)」である。ここでは第5章で検討した議論を承け、沖縄地方のユタ的宗教者による救済観の考察を付加することによ



って、さらに問題を掘り下げてみたい。ユタ信仰を単なる「迷信」「俗習」とする観点を排し、依頼者に対して実現する「救済」に注目し、そこに結び直される豊饒な意味世界を描き出す。しかし他方において、現実の社会の中でこれが様々な社会的価値観と衝突する点に目を向け、社会問題の元凶と非難されるユタ信仰の一面にも触れる。さらに、「修行」と「生まれ」との対比を手がかりに、ヤマト文化圏の巫者との性格の差異についても論じる。

最後の第9章「巫者信仰の現代的展開」では、1980年代以降の沖縄で注目されるキリスト教聖霊運動を事例に、在来の民間巫者信仰との間に見られる融合・葛藤の諸相を検討する。すでに述べたように、今日の「民俗・民衆宗教」研究の視角では、「成立宗教」とよばれるような経典的・制度的宗教との複合性は自明の前提になっている。ヤマト文化圏の民間巫者研究においては、仏教や神社神道、道教、修験道、陰陽道などとの関係が問題となるが、近年の沖縄県では、キリスト教との複合性も興味深いテーマになりつつある。キリスト教聖霊運動の非西欧社会における受容と定着の問題は、国外ではすでに蓄積のある研究分野となりつつあるが、日本では該当事例が少ないこともあって、未開拓の領域である。本章ではこの問題を扱うことになるが、ここでも神学的、社会学的、人類学的な視点からではなく、あくまでも「霊威的次元」の力や意味に触発された人々の生の様態を考察の中心に据えた、宗教学的な立場をとる。直接の対象は民間巫者から離れるが、根底を成す問題意識は、前章までの延長線上に位置づけられるものである。

終章では、本論文の総括、今後に残された課題等について述べる。

## 序章 註

(1) 欧米における従来のポピュラー・フェイスやフォーク・レリジョンに関する研究でも、一方で「無歴史的な共同体の伝統主義」といったロマンティックモデルによって、他方では「愚民の偶像崇拜」といった迷信モデルによって、いずれも教会のキリスト教信仰とは明確に対比する領域として捉えられる傾向が強かった。人類学的発想をもった研究者が増え、アナル派に代表されるような社会史や民衆史への関心が深まるなかで、かかる二項対立的モデルにも反省が加えられるようになった。成立宗教の一方的な下降だけが強調されてはならないとして、民俗宗教が成立宗教に与えた影響の大きさにも注意が向けられるようになる (Badone ed. 1990)。欧米における近年の「民俗・民衆宗教」への関心の高まりについては、教会信仰の変質、宗教社会学における理論的関心の変化、第三世界を中心にした地域主義の運動や思想に対する反応、といった背景が指摘される (岩井洋 1992)。

(2) 今日の宗教学研究のひとつの水準を示すと思われる Mircea Eliade ed., The Encyclopedia of Religion, Macmillan and Free Press, 1987, では、Folk Religionの概説の項をWilliam A. Christian, Jr. が、Popular Religionの項をCharles H. Longが、それぞれ執筆している。まずFolk Religionでは、これを基本的にpeasantやrural societiesの宗教複合と規定したうえで、単に制度的な既成宗教の対局概念としてではなく、統合的な把握が必要であること、これを既成宗教の規範に照らして評価するのは不当であること、folk religionといえども歴史的に変化するものであること、などが論じられている。また、19世紀から20世紀では、このfolk religionの理念化が、西欧植民地における独立運動や解放運動の力になった点なども触れられている。なお、本項でpeasantとは「アジア、北アフリカ南欧、ラテンアメリカの過去および現在の定住農耕・牧畜民、さらに歴史的には北欧、北米の農民なども指す」とされる (Christian, Jr. 1987)。この概説の後には、Folk Buddhism、Folk Judaism、Folk Islamの項がかなりのスペースをさいて解説されている。キリスト教については、Popular Christian Religiosityとして、独立項目が立てられている。一方、Popular religionの項では、まず問題の思想史的背景に触れて、G. B. VicoやJ. D. Herderによる“discovery of the people”が特筆される。さらにpopular religionの諸相が7つの局面に分けて解説されている。すなわち(1)有機的社会形態と結びついた宗教、(2)平信徒を担い手とする宗教、(3)社会に広く普及した信仰・儀礼・実践など、(4)秘教や代替知の伝統、(5)社会的マイノリティや非差別者の宗教、(6)大衆(mass)の宗教、(7)社会のエリートによるイデオロギー化の産物、などの局面である。これらに共通の要素として、文化の伝達様態の違いが注目され、さらにpopular religionには、抑圧された民衆や植民地の人々が、抑圧に抵抗しつつ新たな意味世界を構築する力が秘められている点が強調されており、ここでのpopular religionの用法は、日本の学界における「民衆宗教」のそれに近いといえる (Long 1987)。

(3) 宮家準 1989、p. 7.

(4) 庶民生活の中で種々の要因をもって発生した信仰形態を「民衆宗教」として、従来の諸研究の成果をまとめた『民衆宗教史叢書』(雄山閣)の刊行が始まったのは、1985年であった。ここでは「伊勢信仰」「八幡信仰」「稻荷信仰」「天神信仰」など、礼拝対象となる神仏ごとに各巻が編集された。一方、民衆宗教の総合的研究を企図した、圭室文雄編

1995では、「民衆にとって宗教がどのような役割を果たしたかというテーマ」に沿って、「寺院の系譜」「教学・宗論の展開」「信仰の形態」「祈禱と葬祭」という章立ての中に個別研究論文が集められている。近世から近代の宗教運動を「民衆思想」という観点から捉えた先駆的研究としては、安丸良夫 1974が注目される。

(5)これは柳田の民間伝承論や民間信仰論が、欧米の諸学の動向に無知であったとか、これを無視していた、という意味ではない。彼がこうした学説史に熟知していたことは『民間伝承論』その他からも明らかである。しかし、あくまでも基本的問題意識や方法、扱った対象に即して見る限り、彼が当面の課題としたのはいわゆる「一国民俗学」であった。

(6)柳田国男 1970(1934)、p. 341。

(7)柳田の「固有信仰」の概念は、今日では批判的評価や限定なしには使えない学説のひとつになっている。提起された批判は多岐にわたるが、大別するならば、一方に方法論そのものに対する批判、他方に、彼の日本民族ないしは日本文化の捉え方に対する批判がある。前者は柳田が提唱した日本民俗学なる学問分野が依拠する研究方法や概念の問題点を衝くもので、たとえば周圏論や重出立証法に支えられた「固有信仰」の概念が、歴史概念と本質概念の間を揺れ動き、厳密な学術用語としては多くの曖昧さを残している点が批判の対象となった。「仏教以前」「儒教以前」といった発想によって、表層的・外来的要素を剥ぎ取ったところに民族の「固有」な形態が得られるとした場合、はたしてそれが太古の時代に限定された歴史概念以上の有効性をもちうるのか、ましてや近現代、あるいは少なくとも中世・近世の史料から、そうした理念型を抽出することは可能であり、また意義のあることなのか、といった疑問である。もうひとつの批判点は、そのようにして求められた「固有信仰」の内実が、最終的には定住稲作農耕民に帰着する「常民」の信仰に一元化され、日本文化の多元的・複合的性格が無視されたとするものである。いわば彼の「思想」のあり方に関わるもので、日本民族の本質に対する彼の思想性の展開そのものが、学説にもある種の偏向をもたらした点が批判された。大正10年の柳田の沖縄探訪は、その後の学説の展開に大きな影響を与えることになったが、今日の多くの研究者には「日本」文化を相対化し、国家の限界を自覚する契機ともなりうる沖縄体験が、柳田にとっては逆に、一元的な民族の固有性への信念を強化する機会となったのである。昭和に入ると、彼の「固有信仰論」は一段と体系化が進められたが、『先祖の話』および新国学談三部作とよばれる『祭日考』『山宮考』『氏神と氏子』に典型的に見られるように、それは日本民族のアイデンティティーの確認作業という性格を帯びていた。具体的には祖霊を核とした常民の共同体信仰が重視され、固有信仰の本質的特性はいわゆる「氏神信仰」へと収斂してゆくことになる(川田稔 1992)。

晩年の柳田が到達した祖霊一元論は、その後「柳田祖霊神学」などとして厳しく批判され、氏神研究、屋敷神研究、巫女研究、妖怪研究など様々な分野において、祖霊信仰や家の神の信仰に一元化できない現象の複合性が明らかにされた。また、柳田には氏神信仰によって培われた共同体の精神を明らかにすることによって、常民が自らの手で築き上げてきた倫理的基盤を再評価しようとする意図があった。近年は、世界各地における民俗学やフォークロア研究の形成自体が、国民国家建設の要請に見合うものであったといった見解が強く出されている。柳田自身の方向は、「祖先崇拜」を日本民族の美風とし、「家族国家論」の枠組みのなかで全体主義的イデオロギーの強化をはかろうとした国家主義者たち

の発想とは明らかに異なるものであったが、祖霊一元論的な体系化は、依然として安易なナショナリズムとの野合・癒着の危険性を孕んでいる。

(8)桜井徳太郎 1982、p.33。彼もまた当初は「民間信仰」の用語を好み、これを「教祖・教義体系・教団をもつ組織化された既成宗教に属さないで、地域共同体に住む土着住民のあいだに成立し育成された、日常的な基層信仰」などとして、一応の安定を得ていたが、やがて「民間信仰は、既成の成立宗教が地域社会に摂取受容される過程で成立した要素を多くふくんでいる」(p.7)とか、「日本列島の各地を巡歴し、住民信仰の実体に触れてみると、ただやみくもに既成宗教から断ち切るという立場だけでは、その一面しかえられない。全体像をダイナミックにつかむことができない、とさとった」(p.37)といった認識から、随所で従来の自説への反省が加えられるようになる。彼にこのような転回を促した原動力は、民俗宗教が「つねに地域住民の信仰基盤として、成立宗教土着化の受け皿ともなり、また新宗教を創生させるエネルギーの発源地ともなりうる生命力をたたえている」という確信であった。「宗教は専門の職能者がいるから存在するのではない。救われるべき民衆と社会(俗世間)があるから、存在意義をもつのである」(p.184)といった主張も、単なる机上の議論ではなく、多年に及ぶ各地のフィールド・ワークから得られたものであった。

(9)姉崎正治 1897。

(10)加藤咄堂 1925。

(11)姉崎・加藤の所論を検討した、楠正弘 1977から多くの示唆を得た。

(12)堀一郎 1951 a、p.8。

(13)同、p.17。

(14)同、p.49。

(15)堀の民間信仰論には内外の多くの研究分野への目配りがあり、逆にその分だけ、問題点が拡散して、個々の概念が様々な学説の間を揺れ動くという欠陥も指摘しうる。たとえば、対社会的な機能類型の問題、原初形態への遡源、基本的信仰要素の抽出、といった複数の課題が同時並行的に議論される。そこには柳田民俗学的な民族の固有性への執着、歴史民族学的な文化伝播や文化系統論への関心、機能主義的な社会学や文化人類学の発想、宗教現象学の問題意識、などが複雑に共存している。民俗学、民族学、社会学、宗教学などの方法が混在するため、「民間信仰」の捉え方にも不徹底な曖昧さが目立つことになる。一方で民間信仰の混融・複合的な性格が気づかれながら、他方では一定の価値序列にもとづく成立宗教に対する二分法が堅持された。ことに民間信仰を「ザイン Sein であってゾルレン Sollen ではなく、……その持つ絶対的価値は低いものであり、愛惜すべきならぬ理由を発見しえない」(堀一郎 1951 a、p.14)とか、民間信仰は「宗教的、思想的内容の低俗さ、断片性にもかかわらず、重要な社会的意義が存する」(堀一郎 1990(1971) p.278.)といった判断には、本論の立場からは懐疑の目を向けざるを得ない。

(16)あるいは、シンクレティズムといった概念によって、複数の個別宗教の混在を捉える視点などがある。シンクレティズムの概念は、ヨーロッパの歴史的な文脈における長い背景をもつ。この言葉が初めて使われたのは、古代ギリシアのプルタルコスが『モラリア』のなかで、共通の敵に対して野合するクレタ人の行動を述べた際であったと言われるが、その後、16世紀にはモリーナ説とトマス主義、17世紀にはルター派とカルヴァン派、といった対立する神学説を妥協・折衷させようと試みた人たちへの非難の言葉として、シンクレ

ティストという用語が使われた。これが宗教学や歴史神学の分野で頻繁に使われるようになったのは、19世紀後半以降であるが、ここでもヘルマン・ウーゼナーの「諸宗教のごたまぜ」といった定義に見られるように、強い否定的な意味を帯びていたのである（Colpe 1987）。20世紀に入り、特にラテン・アメリカのいわゆる「民衆カトリシズム」を研究対象とした人類学者を中心に、「シンクレティズム」は価値中立的な概念として使われ、他の分野にも広く浸透するようになった。しかし、この概念をめぐるには依然として混乱が見られ、その有効性を疑問視する研究者も多い。少なくとも、歴史的背景への考慮を欠いた安易な使用は危険であろう。

(17) 荒木美智雄 1985、1987。彼は特に律令国家成立以後の日本社会の二極分化に着目する観点から、フォークの宗教・民俗宗教を国家の宗教・エリートの宗教に対置するものとして捉える。この二つの世界は「全く異なった文化・人間のあり方とも言うべきものであって、二つの間には容易にうめがたい大きな落差がある」（1987, p. 192）とするが、その一方で「両者の相互交流・相互影響」（p. 196）も注目されている。特にエリートの宗教の一方的な下降だけが強調されてはならないとして、民衆の宗教がエリートの宗教に与えた影響の量的質的な大きさが、積極的に評価されている。また、エリアーデの理論などに依拠しつつ、民俗宗教はその根底に、「人間の聖なるものとの具体的・直接的な関わりを保証するアルカイックな実践的表現をもっている」（p. 185）として、それが固有の普遍性、真実性をもった世界として理解されねばならないことを主張する。

(18) 特に宮家準 1989では、研究史の回顧とともに、民俗宗教の領域の画定が試みられた。宮家はここで「民俗宗教」の理念的モデルを「普遍宗教」との対比において提示している。発生について見ると、「民俗宗教が家、親族、地域などの生活の中から自然発生的に生じるのに対して、普遍宗教は……地縁、血縁の繫縛を断った宗教者が個人的に深い体験をえて、その啓示にもとづいて創唱している」（p. 7）とされ、両者はさらに主体となる集団、聖なるものの性格、救済面において、対比的な理念型として捉えられている。一方、現実の宗教形態においては両者は混淆しているとされ、モデルとしての民俗宗教は「狭義の民俗宗教」とよばれ、この狭義のものと、民間信仰、習合宗教の三者を包摂したものが「広義の民俗宗教」として把握された。

(19) 楠正弘 1977、1984、1985、1995。なお、楠の「庶民信仰論」については池上良正 1995aで詳細に検討した。

(20) 真野俊和 1988、谷口貢 1996、など。

(21) 宗教学の観点からこの方向を鮮明に打ち出したものとしては、上述の荒木美智雄 1985、1987が挙げられる。一方、民俗学的分野の問題関心においても、「民間信仰論」から「民俗宗教論」への展開は、柳田的な「固有信仰論」の純一的・静態的モデルへの積極的な批判を内包すると同時に、むしろ柳田の生涯にわたる業績全体を再評価する動きと連動していた。柳田の仕事の全体像、とくに初期の作品の中には、晩年の「固有信仰論」には収まりきれない問題関心の広がりが見られることが、すでに多くの論者によって指摘されている。たとえば、『後狩詞記』や『遠野物語』に示された山民や山人に対する深い共感と問題意識には、後の「固有信仰論」の中核となった常民の氏神信仰とは異質の、非常民への関心が内包されていた（赤坂憲雄 1991）。あるいは、氏神信仰の本質に位置づけられた祖霊観にしても、初期の頃にはむしろ生者の恐怖の対象となるような御霊・怨霊・幽

霊などへの関心が、前景に出ていた（森岡清美 1976）。こうした氏神信仰と常に表裏一体の関係にあるヌミナスな信仰は、「祖霊信仰論」の体系化に呼応して、徐々に排除され、遠景に押し下げられていったと見るができる。そこでは、多くの民俗信仰が祖霊信仰を核とする日本民族固有の本質形態（固有信仰）からの零落にすぎないとする、一種の墮落・淪落史観が形成された。ヌミナスな次元に積極的に関わる民間巫者を、本来の家族巫からの零落形態と見る巫女論はその典型であり、怨霊や妖怪の解釈にも、同様の零落史観が適用された。

近年はむしろ、初期の柳田が未整理のままに放置した多元的要素の再評価が、積極的に進められている。〈弥生文化＝稲作農耕＝日本文化の母胎〉という定式が疑問視され、近隣諸文化との複雑な交流史を射程に収めた多元的文化論が模索される一方で、特に本論の問題関心に即していえば、共同体生活の日常的な局面を支配する祖霊信仰の裏側にある、あるいはそれを背後から支えている、ヌミナスな秩序の次元に、あらためて注意が向けられるようになった。遊行者、女性、異人、魔、妖怪、境界、影、劣位、などが、新たなキーワードとして脚光を浴びるようになった。こうした方向はさらに進めて、一般生活者における「宗教性」とは何か、という問いとして立て直される必要がある。

(22) 宗教の客観的研究が「真理性 truthness」の問題を排除してきたことに対する批判的見解としては、Wiebe 1981。

(23) こうした傾向は、宗教学の分野において「フィールドワーク」に関する議論が十分に蓄積されてこなかった、という問題にも繋がる（池上良正 1996）。

(24) メンシング、1983(1959)。

(25) 佐々木宏幹 1984、p. 7。

(26) Eliade 1964。本書でエリアーデは、シャーマニズムを、成立宗教から様々な影響を受けつつ現実の社会・文化的な現象として発現する一方で、成立宗教の中核をも貫く、人間の基底のかつ自律的な宗教現象のひとつとして捉える視点を開いた。

(27) 日蓮宗や吉田神道などの既成教団に所属しつつ、シャーマニズムと概括されてきたような実修に携わる聖職者も少なくない（長谷部八朗 1992）。

(28) 「民間」を非支配者層、ないしは公的権力と結びついた「官」に対する「民」として位置づけることも可能だが、その場合には、たとえば村々の神社や神職が「非宗教」を建て前として、国家祭祀を担う「官」の体系に組み込まれた戦前の国家神道体制下などでは、仏教、キリスト教、教派神道に属する宗教者の多くが、「民間」として分類されることになるだろう。少なくとも宗教学の視点からは、「国家」の論理を前提にした枠組みからは、位相をずらす必要がある。

(29) 戦後の日本におけるシャーマニズム研究の動向については、佐藤憲照 1989。

(30) 従って、「神がかり」や「死者の口寄せ」などによって信者の救済にあたっていると、特定教団の教義や教祖の言葉から強い感化を受けて、その教団への強い所属意識をもって活動しているような人の場合は、除外されることになる。

(31) 近世の文献には「霊夢」「御夢想」などの表記が散見される。

(32) 『日本書紀』皇極3年7月の、巫女たちによる常世の神の流行と秦河勝による鎮圧、『続日本紀』天平勝宝4年8月、都の巫覡17人が捕らえられて伊豆・隠岐・土佐などに流された記事など。

- (33)野口武徳 1972、p. 274、によれば、宮古群島の池間島でユタに相当するムヌスには、「若い頃遊んだり、ふしだらだった人が多いといわれる。中には虚言症の人も出て来る。いわば社会的な常軌を逸した行動をとった者である」という。社会常識を基準にしたユタ的宗教者のこうした風評は、沖縄全土でしばしば聞かれるものである。
- (34)大正2年の『郷土研究』から連載が開始された一連の論文「巫女考」では、今日のミコに、「稍々大なる神社に附屬して其舊境内に居住し、例祭の節は必ず神事の行列に加はるのみならず、神前に鈴を振つて歌舞を奏し、又湯立の神事に關與する者」と、「タヽキミコとも口寄とも云ふ、大抵何村の住民であるかよく分らず、少くも五里八里の遠方から來る旅行者」があることを指摘し、「ミコは今でこそ恠しい身分に零落はして居るが、其最初の思想に於ては御子神、若宮、王子權現、乃至は祈年祭の祝詞に所謂大御巫、江家次第及び空穗物語に所謂御神兒など、共に、神の血筋を受けて天然に神に近いが故に、能く神意を一般人民に宣傳することを得る者と認められた結果、他の一方には信者に代つて希望懇願の筋を神に取次ぎ、猶又神の憤を和め（カンナギ）、神の喜悦を催す（カミイサメ）の方法を依託せられたものであらう」と述べている。（柳田國男 1913、『定本』第9巻、pp. 230-231）。
- (35)柳田國男 1969(1940)。
- (36)柳田國男 1970(1925)、pp. 170-171。
- (37)中山太郎 1984(1930)、p. 3。彼は「巫女の發生した當時にあつては、かゝる種類の存すべき筈はないが、時勢の起伏と、信仰の推移とは、巫女の呪術的職掌や、社會的地位にも變動を來たし、その結果は、遂に幾多の分化を見るやうになつたのである」として、この分化過程の歴史的再構築に自らの課題をおいている。
- (38)山上伊豆母 1972。
- (39)『日本書紀』皇極2年に、橋を渡ろうとした蘇我蝦夷に対して国内の巫覡たちが口々に「神語」と称する託宣を語ったという記事や、その翌年の常世神の流行に關与した巫覡たちの記述などは、その早い例であり、大化の改新後の壬申の乱でも土着巫覡の活動が見られた。
- (40)たとえば折口信夫 1930（『全集』第20巻、中央公論社、pp. 398-399）。彼のこうした学説に靈感をあたえたのは、記紀・万葉などの古典研究とともに、大正10、12年の2回にわたる沖縄旅行での巫女との出会いであつたと言われている。
- (41)桜井徳太郎 1979 a、など。一方では「古代の古典的記事と現代の民俗的事実とを安易に結びつける傾向」（桜井徳太郎 1977、p. 185）といった言葉で、従来の研究方法に対する強い疑念も表明されている。とはいえ、全体を貫く問題意識は、明らかに柳田や折口のそれを受け継ぐものであつたといえる。
- (42)堀一郎 1951 b, 1971、ほか。『日本のシャーマニズム』では、柳田流の「神社ミコ」「口寄ミコ」に代わって、エリアーデ流のシャーマニズム論の見地から「真性巫」「擬制巫」の二分法が導入され、さらに農耕・南方的な氏神型文化と、遊牧・北方的な人神型文化の相剋といった文化系統論の視点が示唆された。そこでは、下級神職や祭典ダンサーとしての神社ミコや各地の口寄系のミコを、古代大女巫王を淵源とする真性シャーマンの系譜から零落・分化した現象とみなす視角が、依然として保持されているが、その一方で、行基、役小角、道賢、空也などの巫者的性格が指摘され、天理教の中山みき、大本の出口

なお、といった近世末期から近代の新宗教を創出した教祖たちもまた、真性巫の強い伝統の流れの中に位置づけられた。

(43)萩原龍夫 1983。

(44)宮田登 1983、1987、など。

(45)倉塚曄子 1979。

(46)義江明子 1989。

(47)佐々木宏幹 1980、1984、など。そこでは、一見したところ類似した異文化の現象を比較し、その異同を可能にするシャーマニズムの定義や、文化比較の視点に立った憑霊・脱魂などの類型論に強い関心が向けられることになり、本論で扱うような民間巫者的な宗教者たちも、かかる類型論を前提とした比較の視座の中に位置づけられた。

(48)Lewis 1989, pp. 22-23。ルイスによれば、人類学者の課題は「人々が何を信じているかを発見すること、そして彼らの信念をその文化や社会の他の諸相と操作的に関連づけることである」(ibid., p. 24)という。こうした視点からルイスは自らのフィールドであるアフリカを中心に、様々な憑依現象の社会的意味を論じている。たとえば多くの社会でエクスタシーや憑依が女性に限って発生することに着目し、これが男性優位社会における女性の側からの抗議行動として機能していることを指摘している。それは男性側の強制から女性を守ると同時に、夫や男性親族を操作する効果的な手段であり、巫病の診断と治療行為は、「女たちに、容易には保証できない目的を、より直接的に達成する機会を与えるものである」(ibid., p. 77)と解釈されている。

(49)佐々木宏幹 1986、藤田庄市 1990。

(50)たとえば、琉球の神話などは、日本神話との関係よりも、むしろ中国や南太平洋地域の神話などとの深い関連が指摘される(大林太良 1972)。

(51)これらについては、池上良正1988、1989に提示した図表や数値を参照されたい。

(52)窪徳忠編 1978所収の、藤井正雄「先祖供養」など。

(53)この課題を正面から担おうとしたのは、一般に「宗教現象学」と総称される学統であった。この語を初めて使ったのは、オランダの学者、シャントピー・ド・ラ・ソーセイであるといわれているが、今日では一般に、この系譜に属する研究者として、R. オットー、G. ファン・デル・レーウ、G. メンシング、F. ハイラー、K. ゴルダンマー、C. J. ブレーカー、J. ワッハ、M. エリアーデ、J. ワールデンブルク、などの名があげられる。また、フッサールやハイデッガーといった、いわゆる哲学的現象学派の強い影響のもとで宗教を論じた、M. シェーラー、P. リクールなどが含まれることもある。錯綜した観点の差異を多少なりとも整理し、従来「宗教現象学」とよばれてきた諸研究を類型化して、共通する特徴や問題点を探り出そうという試みも続けられてきた。たとえばC. ジュコ・ブレーカーは、記述的現象学、類型論的現象学、厳密な意味での現象学、の三つの区分を立てている。記述的現象学とは、宗教現象の体系的記述を目指すもの、類型論的現象学とは、宗教諸現象の類型化を試みるものであり、厳密な意味での現象学とは、宗教現象の本質構造や意味を問うものであるという(Bleeker 1972)。

(54)厳密に考えれば、「規範的」対「記述的」という二分法には問題が多い。あらゆる類型論が意味の類型論である限り、すべての学的解釈の試みは「規範的」とならざるをえない。とりわけ類型論を多用する現象学的方法に対しては、むしろ「規範的」性格に特徴づ



けられているとする見解もある（金井新二 1992など）。宗教哲学と宗教現象学（あるいは宗教学）を「規範的」「記述的」という指標によって明快に二分することは不可能である。「規範的」とはむしろ、特定の成立宗教の教義や世界観を絶対的な真理として前提するような立場に、限定して用いるべきであろう。宗教学が立脚する地平は、少なくとも特定の宗教教理を無謬の前提とする「神学的」「教義学的」地平とは区別される。

(55)そこには細分化した宗教史学への反省とともに、歴史主義的観点そのものへの批判も含まれていた。

(56)宗教現象学の学統内部から、いわゆる「古典的宗教現象学」に対して包括的批判を提起したものとしては、Waardenburg 1978, 特にPart 3: Phenomenology of Religion Reconsidered。さらに、田丸徳善 1974、棚次正和 1994、などを参照。

(57)たとえば、宗教の本体論的定義を排し、人類学の機能主義的視点からフィールドワークにおける「濃密な記述」の必要性を説いたクリフォード・ギアーツの所論などは、実地調査を重視する多くの研究者に支持された。知られるようにギアーツは「文化体系としての宗教」において、5段階の命題から成る宗教の定義を示した。すなわち、宗教とは①ひとつの象徴体系である。②この象徴体系は人々の中に強力で永続的な気分と動機づけを形成する。③この気分や動機づけは、一般的な存在秩序の観念を定式化することによって形成され、④しかも、これらの観念を事実性という雰囲気で包むことによって形成される。⑤すなわち気分や動機づけが比類なく現実的に見えるような雰囲気に包まれている、というものである（Geertz 1973、特にChap.4. Religion as a Cultural System）。

周到に規定されたこの定義の個々の内容に立ち入ることは控えるが、重要なことは、彼の所論全体がひとつの基本的な人間観を前提にしている、という点である。彼は人間を、意味の網目をつむぎ出し、自らがつむぎ出した網目にかかる存在と見る。つむぎ出された意味を運ぶものは象徴である。人間は象徴を操る動物であり、文化は象徴の体系として捉えられる。宗教を象徴体系のひとつとする①の命題も、かかる基本認識に基づいている。逆にいえば、こうした彼の基本認識に同調できるかぎり、彼の定義も説得的なものとなる。J.P. ワグホーン（Waghorn 1984）は、このギアーツの理論の根底に置かれた人間観が、素朴実在論的に措定されたものであることを問題にしている。すなわち、人間は特殊化された本能としての内部情報が大幅に欠如し、それ故に象徴を操る動物、意味を求める動物となったとする「生物学的人間観」である。ギアーツの理論は常に実証的・経験的データや緻密な論理によって精巧に構築され、周到綿密な論理性によって、その宗教の定義もまた多くの現代人に納得のいくものとして承認されている。にもかかわらず、議論全体を支える人間観だけは、ほとんど論証なしに、きわめて素朴なかたちで導入されているという。そこでは宗教がまさに人類が生存するための生物学的装置に固有の部品と見なされている。宗教も文化も生物学的必需品という局面においてのみリアルな事象となる。ギアーツは自らの人類学の中に「隠れた神学」を滑り込ませている、とワグホーンは言う。それは、本能的内部情報の欠如した動物といった「生物学的人間観」を支えとしている。もちろん、この神学は既成の成立宗教の神学ではない。西欧型近代社会が承認し、諸々の経験科学が暗黙のうちに受容した、世俗社会の人間理解に関する言説を根底から支える諸前提を指している。

(58)シュライエルマッヘル 1977(1821)。

(59)Otto 1963(1917)。もとよりオットーには、理性的認識に基礎を置く新カント派的な側面も指摘されている。『聖なるもの』第20章以下では、聖なるものを真に認識する能力を預覚(Divination)に求めている。また、オットーがシュライエルマッヘルの「絶対依存感情」に主観主義の危険を察知し、ヌミノーズによって誘発される感情の本質は単なる「依存感情」ではなく「被造物感情」であるとして、宗教体験をひとつの实在体験として位置づけたことは、彼の思想が依然としてキリスト教的な神観念の伝統のなかに深く組み込まれていたことを物語っている。

(60)Paul Tillichの「究極的関心」については、田丸徳善 1973。

(61)Heiler 1918、特にs.1-37, s.486-495。ここでハイラーは、本来的宗教生活は神や彼岸に関する単なる思想にあるのでもなければ、祭祀行為や道徳行為にあるのでもなく、聖なるものとの交流、神との往来・共同にあるとして、祈りの組織的研究の重要性を指摘した。そして、従来の諸研究は前庭に留まるものであって、祈りの外面的装い、祈禱文の典型、華麗な詩、慣習的挙動、儀礼行為、といったものしか見ておらず、祈りを行なう魂の聖性に気づいていないために、これらすべての形式を生み出すところの生(das Leben)を捉えていない、と批判する。祈りの本質を理解するには、根源的な魂による人格的体験の直接的表現であるような祈りの類型を見なければならず、かかる基本的祈りの類型を二次的なそれから区別しなければならないとして、類型論的理解の重要性を強調するのである。ハイラーによれば、祈りとは人間と神との生き生きとした交流である。祈りは人間を神との直接的繋がり、神との人格的關係へと導く。祈りを通じて宗教は神における生、永遠なるものとの共同となる。「祈りがなければ信仰はひとつの理論的確信に留まる。祈りがなければ祭祀も単に外面的作業にすぎず、道徳的行為も宗教的深みを欠く。祈りがなければ神の愛も沈黙したままであり、人間は神から遠ざけられ、有限なるものと無限なるもの間には断絶が口をあける」という。ハイラーのこの視点は、一方で人が神を作ったという擬人論を前提に、専ら希望や恐怖の中に祈りの本源を見出そうとする心理主義的立場を排除するとともに、他方で神学的な神の絶対性を前提に、その応答のみに祈りの本質を求めようとする本体論的立場をも拒否し、あくまでも祈りの作用それ自体の構造論的把握を通して、祈る主体と祈りの対象との本質連関性を問うものであった。祈りの対象は祈りの前に存在していなければならないが、人間にとってこの实在は、ただ祈りを通してのみ感得されるのであり、神の存在という形而上学的問いも、信仰作用としての祈りを通してのみ評価されうるといふ。

(62)Wach 1958。ワッハはここで宗教経験の本質の分析における課題を、「自己の宗教を絶対視することなく、きわめて重要な真理問題を立てること」と見ている。すなわち、個々人の経験の考察から出発しつつ、なおかつ主観主義、特殊主義、心理主義などの批判に堪えうるような観点を整備することである。それは、宗教経験と他の種類の経験との密接な関係を評価するとともに、宗教経験の真の性格を保持するものとされた。かくして、従来の諸研究が批判的に吟味され、宗教研究の本質規定をめぐる4つの基準が立てられた。すなわち①究極的实在として経験されるものへの応答であること。②単に精神のみ、感情のみ、意志のみではなく、実存全体のトータルな応答として理解される経験であること。③強烈な経験であること。すなわちポール・ティリッヒのいう「神々は力と意識において日常的経験の領域を超越した存在であり、人間はこれに対して強さと表現力において日常関

係を超越した関係に立つ」という意味での、強さ、包括性、深淵性をもつこと。④行為をかきたてる刺激、実践を導く力をもつこと、である。ワッハは真の宗教経験と疑似的宗教経験の差を論じつつ、究極的実在に対する人間の側からの応答を前提にする視点が必要であるとして、神の啓示に対する人間の受動性のみを強調するバルト、ブルナー、クレマーなどの神学的立場を批判する一方で、マックス・ミュラーを引いて、名づけられたものの背後に何物かが存在し、有限なるものの背後に無限なるものが存在し、自然の中に神が存在するという確信の真理性を力説するのである。この究極的実在との出会いにおいては、二つの道が開かれるという。すなわち呪術の道と宗教の道で、両者は全く異なった精神的態度とされる。呪術とは「知覚された力を征服し、支配し、操縦したいという願望から発展した技術」であり、宗教とは「究極的実在として把握されたものへの従属・信頼・帰依」とされるが、両者の複合的關係については詳しく言及されていない。宗教経験は時間的・空間的に限定された歴史的・社会的文脈において生ずるものであるが故に、本質論と並んで、かかる文脈研究の必要性も説かれる。しかし、その自発的で創造的で自由な本質は、あらゆる相対主義から独立して強調されねばならないとして、宗教史における地域主義や文化決定論が批判されている。

ワッハの救済論研究に関しては、北川直利 1983を参照。

(63) Leeuw 1970(1933)、レーウ 1979。レーウの宗教現象学に関しては、華園聰麿 1990を参照。

(64) Eliade 1958a、ほか。

(65) たとえば、Marcus & Fischer 1986。

(66) Clifford & Marcus ed. 1986。特にクリフォードによる "Introduction: Partial Truths"。宗教人類学の視点から従来の「宗教研究」に投げかける方法論的問題の広がりについては、関一敏 1994を参照。

(67) 深澤英隆 1992、1995、星川啓慈 1994、など。

(68) 田丸徳善 1987。ただし田丸の所論の背後には、「人間学的宗教学の構想」で明記されているように、「宗教が基本的に人間の営為であるという認識は、今日、すでに動かしがたいと思われる」(Ibid., p. 167)といった強い確信がある。

(69) Eliade 1978-1985。

(70) ここで「反証可能的」とは、別の研究者が同一の観点から再検証した場合、ほぼ同一の結果が得られることであるが、それと同時に、自らの資料化のコンテクストをできる限り明示して、別の観点からの資料化による批判の余地を残すことを意味する。また「系統的」とは、あらかじめ設定された理論に都合の良い資料だけを恣意的に選択するのではなく、一定の系統性をもって収集された資料の全体像を背後にふまえた事例提示を行なうことをいう。ある期間や地域を限定し、その範囲内において系統的・網羅的な事例収集に努めることが必要になる(池上良正 1996、pp. 138-139)。

## 第1部 青森県の巫者信仰

### 第1章 民間巫者信仰の諸相

#### — 津軽地方のカミサマ系巫者を中心に

本章では主として、青森県・津軽地方のカミサマ系巫者に関して、筆者自身が1980年代を中心に行なった実地調査によって得られた資料を基礎に、考察を進める。

すでに序章で示したように、「民間巫者信仰」は、第一に、巫者自身が「靈威的次元」の力や意味に触発され、そこに深く関わる局面、第二に、一般の依頼者・信者が巫者と交渉する過程において「靈威的次元」の力や意味が顕現する局面、とに大別できる。両者は二分法的な分類概念ではなく、ひとつの理念的モデルであるが、前者は主として巫者自身の人生史に焦点を合わせることによって、また後者は依頼者・信者に対する巫者の具体的活動や、一般住民の対応や意識を探ることによって、明らかにすることができる。従って本章の以下の節では、この順序で巫者信仰の諸相を明らかにしたい。

まず第1節は準備作業として、先学の研究成果をふまえて東北地方における民間巫者信仰の概要を把握する。主論部に入る第2節では、巫者の「人生史」を通して「靈威的次元」の力や意味の顕現様態を考察する。さらに第3節では、巫者と一般の依頼者・信者との交渉の具体相を、第4節では、一般住民層の支持基盤を考察する。

#### 第1節 東北地方の民間巫者概観--イタコ系とカミサマ系

東北地方における民間巫者の呼称は地域ごとに錯綜しており、本人の自覚と周囲の認識が異なる場合もあって、一様の把握は容易ではない。そこには各地域の民俗的伝統はもとより、制度的宗教による教化や差配、藩政期以来の宗教統制の

影響、近代の需要に対応した分化など、多くの要因が介在している。従来の諸研究では、歴史的にも地域的にも多岐に分枝した東北の民間巫者を、その成巫過程や職掌などを基準に二つのタイプに大別する分類が、ほぼ慣例化してきた<sup>(1)</sup>。第一は口寄せ型、市子系、第二は祈禱型、行者系など、様々に呼ばれるが、ここでは実際の地域で最も多用される呼称をもとに、前者を「イタコ系」、後者を「カミサマ系」として概括しておく。

戦前・戦後の巫者研究において関心の焦点に置かれたのは、比較的安定した組織形態と、かなり定式化された成巫儀礼をもち、死者の口寄せを主要な職務とするイタコ系の巫者であった。急速な社会変動の中で消滅が予測されたことも手伝って、多くの聞き取り調査が急がれ、儀礼の調査が行なわれ、ライフ・ヒストリーが記録された<sup>(2)</sup>。これらの研究が明らかにした概括的規定によれば、イタコ系巫者とは、原則として盲目または弱視の女性が、生活の業を得るために師匠に弟子入りして成巫したものである。弟子入りの年齢は初潮前が理想とされ、修業期間は数年におよぶ。師匠のもとで家事全般を手伝いながら、様々な経典・和讃・祝詞・祭文などを習得する<sup>(3)</sup>。さらに、一人前のイタコとなるためには成巫の儀礼を経なければならなかった。これは「カミツキ」「ユルシ」などと呼ばれ、いわば憑霊のテストともいふべき意識喪失の体験を伴うことが多い。アドナレ（後習い）などといわれる御礼奉公が終わると、師匠から「霞」や「株」（客の縄張り）を譲り受けて自活する。このためイタコ系巫者の多くは組合的な組織を有し、それらは特定の修験や仏教系寺院などの管掌下におかれることが多かった。

イタコの職掌としては、ト占・判断・オシラ神祭祀・祈禱などのほか、特に「口寄せ」が本業とされる。口寄せは死者の霊を降ろす「死に口」（一般にはホトケオロシという）が大半だが、「生き口」といって遠方の生存者の霊を寄せることもあった。巫業の場所は大きく三つに分かれる。第一は自宅で、多くの巫者の場合これが基本であった。第二は依頼者の自宅に呼ばれたり、「春祈禱」などと称して近隣の村々に出張する場合である。瞽女や門付け芸人などと同じく、日本の宗教史において巫者が強い「遊行的」性格をもっていたことは、周知のところである<sup>(4)</sup>。近世以降、彼らは多くの政治的制約を受けながらも、中世以来の「遊行的」性格を保持したことが知られている<sup>(5)</sup>。第三は寺社の祭礼日に合わせて開かれる「イタコマチ」に参加する場合である。イタコマチとは、複数のイタ

コがそれぞれの場所に陣取って客をとる「イタコの市」で、津軽地方などでは近年までいくつかの寺社の祭礼にイタコの関与が見られた。

これに対してカミサマ系巫者については、イタコ系巫者のような明確な組織や儀礼体系を欠くこともあって、まとまった研究は少ない<sup>(6)</sup>。形態が一様でないため、類似の宗教者との境界が曖昧であったことも、その一因であろう。個々の成巫の動機やプロセスに関しても偏差が大きい。暫定的定義としては、〈病気、家庭の悩みなど、肉体的・精神的な苦悩をきっかけに信仰の道に入り、神霊や祖霊との対話や独自の「修行」などを続けるうちに、苦難を克服するとともに特殊な霊能力を授かったと周囲の社会から見なされた宗教者〉と概括できる。しかし、例外事例も多く、単純な一般化には困難が伴う。女性が多いとはいえ、男性もいる。成巫の年齢も一定しておらず、女性の場合には結婚して出産や子育てが一段落した30代・40代以降に成巫する例が目立つ。成巫の過程ですでに開業している巫者の指導を受ける例が多いものの、むしろ自らが感得した神を頼りとするため、師匠-弟子関係は不安定である。それぞれが各地の寺社や宗教法人から教師免許などを取得することはあるが、イタコのような同業組合、制度化された成巫式などはない。成巫の条件はひとえに本人の自覚と、「よく当たる」「病気を治す」といった社会的評価に支えられている。本人の自覚としては、幼少期から霊感が強く、生まれながら神を拜む人間であった、といった宿命感を伴うことが多い。社会から期待される役割としては、生活の諸事百般について判断、予言したり、災厄の原因を祓うこと、望ましい結果を導くための祈禱、などを本領とする。判断・予言では神霊との直接対話や、神霊や死霊の憑依による託宣が見られることもある。しかし、「カミの道とホトケの道は違うから」という理由から、イタコのような死者の口寄せは忌避する者が多い。

このイタコ系・カミサマ系の二分法は、あくまでも理念的な類型であって、地方ごとの実際の呼称は多様である。現地の住民が意識的に両者を峻別している場合もあるが、意識の面でも具体的職掌の面でも、その境界が曖昧な事例は少なくない。両者の区別が、明確な歴史的系統として近世期にまで遡りうるものかどうかについても、確たる証拠はない。むしろかかる分化は神仏分離政策がとられた明治期以降に顕著となった可能性も高いと思われる。さらに1970年代以降においては、従来型のイタコの後継者はほとんど育っていない。正式に師匠に弟子入り

して成巫式を経験したイタコは、盲目の芸能者集団である瞽女などと同じく、すでに消滅過程にあると判断される。しかし死者の口寄せに対する地域住民の需要は消えないことから、カミサマ系巫者のなかに死者の口寄せを業とし、恐山の大神祭などでは「イタコ」を名乗る者なども増えている。そのため1980年代以降、この両系統の巫者の混交現象はますます顕著になった。

このようにイタコは、近代的な社会福祉が充実していなかった時代に、視覚障害の女性という「社会的弱者」が生活手段を得るための、一種の民間福祉的な機能も果していた。もちろん、それは一方で視覚障害者を「重荷」「場所ふたぎ」と見なす激しい差別意識を前提に、社会のなかで「一人前」の地位を宛っていくという、権力構造に組み込まれた過程でもあった<sup>(7)</sup>。しかし、少なくともこうした社会的性格が強いために、イタコ系巫者の集団はかなり堅固で安定した組織をもち、既成の修験や寺院などの差配下に安定的に組み込まれる傾向が強かった。一般に制度や組織に守られた習俗は、その制度や組織の崩壊とともに消滅しやすい。逆に、制度の後盾から疎外されながらも、「霊威的次元」の力や意味の個人的な感得を唯一の拠り所とする宗教者の伝統は、常に社会の蔑視や抑圧に曝される危険性を孕みながら、根強い持続力を見せることが多い。視覚障害の女性が余儀なく就く商売と見なされていたイタコは、制度の変化に対応して消滅の道に向かった。「ホトケオロシ」に対する地域の需要は依然として高いが、盲人教育や社会福祉が普及した戦後の社会では、あえて苦しい修業をしてまでイタコになろうという人が出なかったのは、むしろ当然といえる。

これに対して、個別的体験を基盤に成巫するカミサマ系巫者は、社会的には常に不安定な立場を強いられながらも、強い持続力と再生力を見せている。彼らは全国各地で「行者」「拝み屋」などと呼ばれる宗教者たちと、ほぼ共通する属性をもっており<sup>(8)</sup>、津軽地方でも特に都市部を中心に新しいカミサマの誕生が確認される。その中には既存の組織的宗派や新宗教の幹部に組み込まれていく例も多いが、一般的傾向としていえば、当地では既成教団の権威や制度に比較的拘束されず、在来の宗教的表象様態に依拠した民間巫者の伝統が根強く生き続けてきた、と見ることができる。

東北地方全般の分布を展望すると、まずイタコ系巫者については、青森・岩手・秋田県地方では「イタコ」「イダッコ」などの呼称がほぼ定着している。特に

青森県では、有名なイタコマチとして、恐山の夏季大祭のほか、北津軽郡金木町の川倉地蔵堂例祭、百石町法運寺の「いたこ祭り」などが知られてきた<sup>9)</sup>。藩政期にも、修験道と深い関係にあった民間巫者が村の鎮守神の例祭などに参加することはあったが、自治的組織を整えたイタコが広範囲から集結する大規模なイタコマチは、むしろ近代以降に発達した行事と考えられる。ちなみに法運寺のイタコマチの開始は明治時代と伝えられているが、恐山の祭典への組合単位でのイタコの参加は、大正末期と推定されている<sup>10)</sup>。

青森県以外の東北地方を概観すると、岩手県南部から宮城県にかけては、巫女の始祖を朝日御前、貝田御前といった伝説上の大巫女に求める伝承が広がっていた。宮城県では、イタコ系の巫者を「オガミサン」「オガミン」などと呼ぶ地域が多い。山形県は地域ごとに多様で、庄内・飽海地方では「ミゴ」「ミゴド」、村山・最上地方では「オナカマ」、さらに置賜地方から福島県にかけては「ワカ」という呼称が一般的である。青森県のイタコと比較すると、これら東北地方南部の巫者たちは、既成宗教、特に修験の影響がいっそう濃厚である。ここには中尊寺による支配・統制、出和三山の山伏たちとの緊密な関係といった、歴史的経緯が強く働いている。成巫過程や職掌などはほぼ共通しているが、細部について見ると地域ごとの偏差もある。たとえば、宮城県北部、特に三陸沿岸地方では、死者の口寄せに「新口」「古口」の別があって、埋葬後、四十九日以内に死者の意向を聞く新口の習俗が定着していた。これに対して山形県や青森県の広い地域では、死者は百ヵ日を過ぎないと降ろせないと言われ、新口に当たる慣行はない<sup>11)</sup>。また、山形県の巫者は定着性が強く、イタコマチに当たるものも発達しなかったのに対し、宮城県の巫者は遊行性が高く、デバリ（出張）と称して、かつての「歩きミコ」の形態を思わせるような習俗も見られた。特に新口の口寄せに際しては、喪家に赴くことが原則であった。石巻周辺のオガミンでは、巡回のため出張するデバヤシ組と、家にいて依頼客の求めに応ずるイバヤシ組とが分けられていたという<sup>12)</sup>。

岩手県の陸中沿岸地方には、神子（みこ）と称する巫女が分布する。盲目とは限らず、イタコのような「カミツキ」の儀礼もない。単独での祈禱・祓い・身の上相談のほか、山伏と組んで、祭礼の場で湯立託宣や神子舞を演じることで知られてきた。藩政期における支配形態では「山伏・神子」として「座頭・瞽女」と



は区別され、修験道の本山から正式の補任状を受けるなど、修験の強い影響下におかれた巫女であったことが分かる<sup>93)</sup>。

一方、カミサマ系巫者は、東北地方全般でカミサマ、カミサンの呼称が一般的である。実際には苗字に続けて「木村ガミサマ」「鈴木ガミサマ」といったり、居住する村や字名をとって「石川のカミサマ」「高根のカミサマ」とか、あるいは主神として拜んでいる神仏の名をそえて「山田の龍神さま」「高杉の弘法大師さん」などと呼ぶこともある。地域によっては「ミゴ」「ミゴサン」「ハヤリガミサマ」などの呼称もある。「シンメイミコ」「観音ミゴ」「法華ミコ」などの宗教者と内容的に重なる場合も多い。津軽地方では「ゴミソ（語源は諸説あるが、「御夢想」と思われる）」という呼称が知られ、きわめて濃密な分布と活動が確認されてきた。

すでに序章で触れたように、民間巫者のイメージに暗い影を落としてきたのは、政治的支配者・権力者による過酷な統制や弾圧の歴史である。近世には多くの藩において、「巫女」はしばしば「地神盲僧」「座頭」などの男性職能者とともに、一定の寺院や修験の管掌下に置かれた。明治維新を経て近代に入ると、民間巫者を取り巻く社会環境はますます劣悪化した。神仏分離の方針を打ち出した明治政府は、多くの民間の伝統的習俗を「淫祠邪教」として、その根絶を企図した。明治6年には教部省達第二号として「梓巫市子並憑祈禱狐下ケ」等の所業を禁ずる布達がなされ、これを受けて各県でも、巫覡の活動に対する禁令が繰り返し出されている<sup>94)</sup>。巫者のなかには組合を作ったり、特定の寺社や教団の傘下に入り、下級の教師に甘んじることによって「鑑札」を受ける者も多かった。

戦後、信教の自由が保証されるようになって、民間巫者たちにも初めて自由な活動が合法的に認められるようになった。学術的な関心も高まり、民俗宗教の中心的担い手としての彼らの役割にも目が向けられるようになった。一方では、1950年代以降の急速な都市化、産業社会化のなかで、彼らを支えてきた文化的・社会的基盤は大きく変動した。とはいえ、先述の如く、カミサマ系巫者に関する限り、1980年代後半の時点で活発な活動が確認され、新たな誕生も確認された。神がかり、憑霊などの基本的技法や、その根底を流れる宗教的世界観や救済観の伝統は、新たな経典的・制度的宗教を生み出す原動力としても注目されてきた<sup>95)</sup>。

カミサマ系巫者の数については、昭和30年から35年（1955～1960）に精神医学

の視点から先駆的な広域調査を実施した中村民男が、青森県下でイタコ121名とその類似者128名を確認している。このうちイタコ類似者とは「カミサマ（或はゴミソ、ゴムソ）とよばれるシャマン」とされている。津軽地方に限っていえば、イタコ49名、類似者78名である<sup>46)</sup>。また民俗学の立場から初めて「ゴミソ」を本格的に取り上げた江田絹子は、昭和45年（1970）にまとめた論文で、各市町村の教育委員会等に依頼したデータから、津軽地方で116名のゴミソが確認されたと報告している<sup>47)</sup>。両者の違いは巫者の増加を示すというよりも、調査の精度、あるいは認定基準の差に由来すると思われる。

筆者自身は1980年代に、40名程度のカミサマに接触したが、その後故人となった方もおり、また数量把握は筆者の直接の課題ではなかったため、正確な総数は不明である。数の把握が難しいのは、すでに触れたように組織や系統が比較的明瞭なイタコ系巫者に比べて、カミサマ系巫者の一義的な概念把握が容易でないことにも一因がある。定型の儀礼などによって成巫の完了が確認できないため、カミサマと疑似カミサマとの境界は曖昧である。また特に近年では一定の制度的教団に組み込まれたり、メディアに乗った新しいスタイルの「霊能祈禱者」として注目を浴びる例などもあり、かかる二重三重の要因の介在が、「伝統的なカミサマ」といった範疇をますます曖昧なものにしている。一般論として言えば、人口の過疎化が進む郡部では減少しているが、青森市、弘前市、五所川原市などの市部では増加の傾向さえ見られた。市部では、近隣の一般住民からは「カミサマ」「ゴミソ」など従来の呼称で把握されつつも、本人は特定教団の「教師」の自覚をもつといった例も多い。1980年代末期の時点で、こうした境界的な領域をも含んだ「カミサマ的」宗教者の総数は、津軽地方だけで100名を越えていたと推定される。

## 第2節 人生史から見たカミサマ信仰

以上の概観をふまえて、本節以下では、青森県のカミサマ系巫者を中心的に取り上げる。まず本節では、彼ら（彼女たち）の人生史を題材として、〈「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉という、本論で提示する民間巫者の基本的性格に焦点を合わせてみたい。

カミサマ系巫者がどのようにして生まれるのか、という問いは、これまで巫者の「成巫過程」としてテーマ化されてきた。津軽地方に限らず、わが国における民間巫者の成巫過程研究においては、精神医学、民俗学および人類学などの分野からの、類型論的把握が一般的であった。特に日本および近隣諸地域の巫者的職能者間の比較という観点から、いくつかの類型論が提起されてきた。精神医学の分野では佐々木雄司、民俗学・人類学の分野では桜井徳太郎、佐々木宏幹などの類型論が知られ、広く受け入れられてきた<sup>48)</sup>。ここではその詳細に立ち入ることは控えるが、いずれにおいても、「調査」の対象となった多数の巫者を性別、学歴、職歴、成巫年齢、結婚歴、身体障害の有無（特に視覚障害の程度）、成巫の動機、修行の有無、精神障害の可能性、といった項目について検証し、概括的な類型化を目指すという基本的方向では一致している。カミサマ系巫者の場合、特に注目されたのは、神によって選ばれたという他律的な「召命感」と、自発的な禁欲・克己による「修行」という要素の相剋であった。研究者によって力点の置き方に多少の出入りはあるが、主として前者の「召命感」が成巫の主要な動因と考えられるものが「偶発型」「啓示型」「召命型」などとして、後者の「修行」が動因と見なされるものが「修行型」ないし「修業型」として類型化された。

かかる類型化に一定の意義があったことは認めねばならない。しかし、民間巫者の人生史の理解とは、すべてが如上の一般的図式や類型の一覧表を作成する作業に帰着するわけではない。特に本論のように、民間巫者信仰をひとつの自律的な宗教現象として把握する視点に立つとき、個々の巫者がいかにして「靈威的次元」の力や意味に触発されることによって自らの人生を再解釈し、いかにして独自の宗教者としての創造的な力を獲得していったのか、といった点が重要な課題となる。面接した巫者をいくつかの類型に分類する、といった静態的方法のみでは汲みつくせない問題が残される<sup>49)</sup>。

一般論としては、カミサマ系巫者は人生の様々な苦悩をきっかけに信仰の道に入る、と概括できる。しかし、実際の聞き取り「調査」から苦悩の真相を明らかにするという作業には、重大な方法論的難点が内在する。なぜなら、人間の「苦悩」が単に「健康問診票」や「年収」といった客観的指標や数値のみに還元できない以上、具体的な成巫過程の中での人生の苦悩や召命体験の有無や先後関係などは、当人にとっても自明の事実ではないからである。「召命」と「修行」の関

係についても、具体的に語られる人生史に照らして見るとき、「客観的」な分類はきわめて難しいといえる。修行が召命を喚起することもあるれば、召命が修行を要請することもある。言うまでもなく、個々のカミサマが語る人生史は、単に成巫過程の類型論のためのデータとしてあるわけではない。生きられた各々の「人生」は、常に「類型」を超える。方法論的に見れば、これは巫者本人によって語られた「言述」と、この言述をテキストとする「解釈」の問題となろうが、体験を語る言述の中にすでに本人の解釈が内包されていることを顧慮すれば、この二分法自体にも疑義が生じる。

カミサマの成巫の「言述」が、語る時点での本人の「解釈」を内包し、それ故に単純な類型論に収まりきれないことを示す具体例として、本節ではまず、北津軽郡中里町・高根に住むK美代というカミサマの事例を挙げてみたい。筆者は1983年以来、10回以上の訪問によってKの談話を記録したが、まず最初の5,6回の訪問で得られた情報から、彼女の人生史を〈物語1〉として紹介する。

#### 〈事例1・物語1〉

昭和7年12月に中里町に生まれた。物心ついたころから「靈感ついてしまった」。他の子供たちと遊んでいても、落ちていた石に神様を感じた。11歳のころ、1,2歳になる弟を背負って子守をしているとき、拾った石が神様だと思った。その石は野原の中でヒバの枝の上にきちんと乗っていた。神様を拾ったと思ったが、恥ずかしいという気持ちもあって捨てた。帰る途中で何となく気になり、引き返して拾い直した。父も母も「ただの石でない、神様だと思う」と言った。それでウチガミ（内神）様として自宅に祀った。

18歳で高根の農家に嫁にきた。19歳のとき長女が生まれた。子供が1歳のころ、実家にカミサマが来るといので行った。矢沢の仙人様といって、体の大きな髭を生やした男性だった。冬でも素足で外を歩くような人だった。その仙人が「お前には神様授かっている。お岩木様、赤倉大権現様だ。嫁になった家へ持って行け」と言われた。それで実家にあった石を婚家に持って来て大事にしていた。

その後もいろいろなカミサマから「そなたは神様に仕える人だ」と言われ

た。とはいえ、女3人、男1人の子供を育てなければならなかった。神様に仕えねばならないためか、体弱く生まれた。内臓が弱くてよく倒れた。どこの誰だかわからない人に、汽車の中で突然「あんたは神様に仕えねば体もたない人だ」と言われたりした。いま考えれば、何かのお使いかもしれない。そのころから人の心の中はよく分かったが、まだ神様に仕えてもいないのに、いろいろ言って迷惑かけてもいけないので黙っていた。しかし、30代40代になって人の心の中が見えて、「もはや喋ねばマイネなくなった」（もはや言わずにはおれなくなった）。言った事がみな当たるので、びっくりされた。何が自分に教え、人に教えられるのか、自分でも不思議だった。気持ちが悪いので、神様や仏様を拝まなければ「教え」も来ないだろうと思って、拝むのをやめた時期もあった。

ずっと体が弱かったが、34歳のとき5,6ヶ月入院した。退院しても疲れやすく、すぐ熱を出したりした。農業だけでなく、化粧品のセールスの仕事を勧められてやった。朝出かける前に玄関に立つと、「今日はよい」「今日はだめ」というのが分かるようになった。得意先で雑談をして、何気なく喋ったことが人の役に立って、いろんな人生相談などを受けるようになった。46歳のとき夫婦仲の悪い人からの相談を靈感によって解決してから、「Kさんは神様拜んでる人だ」という評判が立って、いろいろな人が訪ねて来るようになった。『般若心経』くらいは暗記していたが、「ワ（私）、自分のために拝むので、人を済度するために拝んでいるのでないから」と断わる。しかし、「それでも」と頼られて困ってしまった。人のことを拝もうとすると恐くて「ワ、カミサマでねえよ、拝めねよ。拝めねよ」と言いながらブルブル震えた。別に靈感で震えるのではない。恐かったのだ。しかし拝むと、その人の先祖の「因縁罪障」など言い当ててしまった。それが評判になって、化粧品のセールスの仕事も続けられなくなってしまった。セールスならば決まった収入あるが、カミサマ拝むのでは、ひとりから何千円ももらうわけではないので目算が立たず、困ってしまった。

しかし、やるからには修行しなければならない、魔物に取り憑かれても困るからと決心して、47歳の7月に初めて赤倉に修行に入った。仏教系のお堂のひとつに世話になり、その堂に常駐していたA先生というカミサマの指導を

受けて、三年と三月の間、「一心かけて」修行した。お堂に泊まって、山に登って、滝に打たれる行を繰り返した。祝詞を唱えて「声が死んで」出なくなったこともあった。そうやって、先祖の因縁罪障、自分の因縁罪障をひとつひとつ除いていった。親兄弟の因縁罪障も。A先生からは、これらを一切赦わないと、神に仕えられないと言われた。三年目には八十八ヶ所と呼ばれる行場（赤倉の山中にある）にも行った。そこに二晩泊まった（野宿した）。三年目の10月、A先生とちょっとした人間関係のいざこざがあって、世話になっていたお堂を離れてからは、どこの堂の世話にもならず、個人的に修行したり信者を連れて行っている。

近年の人生史研究における批判的議論をふまえるならば、ここで提示した事例についても、その事例化のコンテクストを明らかにしておく必要がある。言うまでもなく、本章で提示する事例は、いずれも話者の発話をそのまま文字化したものではない。複数回の面談によって聴取した言述内容を、筆者自身が再構成したものである。そのため、表現も「である」調に統一した。方言も筆者が重要と判断した一部を除いては標準語化した。ただし具体的叙述は、できる限り話者自身の言葉に即して表記するよう努め、話者が繰り返し語った主要な情報には特に留意した。少なくとも、筆者による意図的な言い換えや造語は付加されていない。後述するように、本章では、むしろこの筆者による再構成という方法を、積極的意図のもとに採用する。

〈事例1・物語1〉の内容について、若干の補足をする。

物心ついたときから「靈感ついてしまった」という述懐は、すでに幼少期から「靈威的次元」の力や意味を直接に感得しうる、ないしは感得せざるをえなかった運命感の表明といえる。もとよりこれは50歳を過ぎたKがカミサマとしての自覚をふまえて幼少期を回想した「物語」であり、10歳前後の少女本人が、当時すでに「靈感ついた」という言葉で自己規定をしていたわけではない。「靈感」を傍証する逸話は多いが、11歳頃に石を拾った話は、単なるエピソードのひとつにとどまらない。後に判明したように、これは彼女が一生仕えることになる岩木山の神との出会いの瞬間であり、それ故に、その後の人生において彼女自身によって反芻される特別の体験となったものである。そこには、これを「神様だと思う」

として娘の世界観を支えた両親の役割の重要性も指摘しうる。おそらく両親はこの娘のもつ「靈感」を何らかの形で認知し、それを口にもしていたと思われる。

結婚・出産後に矢沢の仙人から「お前には、神様授かっている……」と言われたというエピソードも、彼女が後になって人生を回顧するなかで決定的な「事件」として位置づけられるに到ったものである。次章で述べるように、矢沢の仙人とは十二里村の矢沢（現・藤崎町）出身で、赤倉の通称矢沢堂の創始者、新谷万作（1869-1955）という人物である。当時すでに岩木山中の赤倉で修行する男性巫者として広く名を知られていた。当時は春祈禱をはじめ、定期的あるいは臨時に巫者を村に招いて作占や個別の判断・祈禱などを依頼する習慣が一般的で、Kが実家で矢沢の仙人に出会ったのも、かかる機会のひとつであった。彼女はそこで予言力をもつことで知られた巫者から、神を授かる身であること、それに仕えるべき運命にあることを言い当てられる。当時の彼女にとって、これは大きな衝撃であると同時に、半ば無意識的に察知していた召命感を自覚的に受けとめる契機にもなったと推察される。

彼女の言述に即して見たとき、これらの体験は、いわば「靈威的次元」の力や意味に個別的に触発される体験、として理解することができる。かかる体験によって感得された力や意味は、その後の人生過程で、さらに深い厚みを加えていったと考えられる。それは汽車のなかで見知らぬ人物から突きつけられた「託宣」など、いくつかの重大な体験を経て、30代以降の彼女の人生を大きく方向づけるに至る。そこには世俗的価値のみに生きようと願う彼女自身の必死の抵抗もあった。気持ちが悪いので神仏に向かうのをやめたり、自分は拝めないと言ってブルブル震えたというエピソードは、かかる葛藤の事実を述べたものと考えられる。

多くの民間巫者の成巫過程で語られる葛藤や抵抗は、すでに周知のところである。にもかかわらず、神に仕えるという自らの使命は運命的なものであった、というのが、この種の「物語」に共通するモチーフである。換言すれば、カミサマ系巫者の成巫過程とは、「靈威的次元」の力や意味の個人的な顕現に圧倒され続けるなかで、当人の意志や計らいに対する「靈威的次元」の優位性を徐々に受容していく過程、と見ることができる。ここには本論の基本的視点として立てた、〈「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉という性格が、端的に示されている。

従来の類型論に関わらせていけば、この〈物語1〉による限り、Kの成巫の主要動因は、幼少期から靈感が強く、神を拝む運命に生まれていたという一種の「召命」感として語られている。それが人生の変節のなかで助長され、やがて主体的な「修行」を要請したと解釈できる。人生の「苦悩」は主として病弱な体にあったと考えられるが、それが決定的な要因であったか否かは判断しにくい。召命型か修行型かという類型区分はともかくとして、もしもこの段階でKの「調査」を打ち切っていたら、ほぼ上記の叙述によってKの人生史は「解釈」「分類」できたであろう。

ところが、彼女との付き合いがさらに深まり、種々の行事などにも招待されるようになった1987年、筆者はこの〈物語1〉とは全く異なる成巫の語りをKの口から聞かされた。それが次の〈物語2〉である。

#### 〈事例1・物語2〉

嫁に来て数週間もしないうちに体が悪くなった。姑にも黙ってカミサマへ行ったら、「稲荷様に仕えている」と言われた。結婚式のご馳走目当てに通りがかった稲荷様が、良い匂いするなと思って自分に憑いたという。どこの稲荷様かと、その時は半信半疑だった。その後、別のカミサマに拜んでもらったとき、その稲荷様が下りてきて、「高山に納められたが戻ってきたのだ。この家を守り、息子（K美代の夫）が兵隊に行ったのも一生懸命守ってやったのに無視されている」と言った。家に帰って調べてみると、たしかに姑が昔、稲荷様を高山神社へ納めたことがあったという。また夫は戦争でソ連の捕虜になり、九死に一生を得て引き揚げてきた人であった。

夫とは結婚直後からいつも心が合わなかった。少しのことから怒って喧嘩になり、「相性悪いんだべな」と思っていた。喧嘩は次第にひどくなり、自分の体も弱いし、離婚したいとまで思うようになった。47歳のとき、いよいよ悩みは深刻になって、カミサマに相談に行った。そこで「行とって（修行して）みなさい」と言われたので、赤倉のお堂のひとつに行き、一週間行をとった。夫も付いて来てくれたが、社殿の中には男の人は入れないので、自分ひとりで1週間行をした。行をしたおかげで、因縁が分かった。K家の場合、八代前の先祖が「蓮華台に乗っていなかった」のだ。その因縁罪障のた



めに貧乏重ねた。なまけての貧乏ではなく、何ぼ働いても貧乏だった。さらに体悪くなるとか、馬がゴロゴロ死ぬとか、子供死ぬとか。そこには亡くなった祖父の因縁罪障もあった。祖父は弁舌立つ人で、もめ事の調停などやったが、そのためにかえって罪を多く作ったことも分かった。

行から帰ってカミサマの力がついてくると、今度は夫に稲荷様が憑いて暴れ出すようになった。この神様（稲荷）との喧嘩が始まった。夫は普通の人の言葉ではなく、稲荷様が喋らせるものだから、すさまじかった。自分の方は赤倉の神様とか、日蓮様とかが「こういう風にしなさい」と教えてくれた。後ろから組み付いて押さえろとか、「九字」を切って『般若心経』を唱えよとか。そうすると稲荷様は「やめて下さい」と叫ぶ。やがて落ち着いて静かになる。そういうことが何度もあった。夫は夜中にうろついたり、バイクでどこかに行ってしまうこともあった。

ところが昭和60年の正月になって、たまたま夫の姉が来て雑談しているとき、昔この村に稲荷の祠があり、そこは当家の畑の隅に当たる場所だったが、戦争が始まり、この松の木を切ることになって、祀ってあった稲荷様を姑が高山神社に納めたという話をした。この話を聞いてすべての辻妻が合った。これまで矛盾しておかしいと思っていた話が納得できた。稲荷様は高山に納められて後も戻って来て当家のことを守ろうとしたのだ。人間でも死後は、一周忌・三周忌と弔ってやるのに、居場所を奪ってしまったうえに「サンゲ（懺悔）」もせずに放置しておいたのが、因縁罪障となったのだ。早速「サンゲ」したところ、その後は夫も悩まされることはなくなり、夫婦の関係も結婚してから最も良い状態になった。

これは一見すると<物語1>とは別人かと思われるほど内容を異にしている。ここではKの結婚後の人生の一貫した悩みが、実は夫との不仲にあったことが打ち明けられている。そして神事への深入りも、赤倉での修行も、基本的にはこの悩みの解決であったことが明かされている。中心にあるのは、祀り捨てられて機嫌を損ねた稲荷神の障りの「物語」である。赤倉での託宣の後には、K美代に対する夫の敵対や奇行がこの稲荷の「憑依」として解釈された。夫への聞き取りによれば、彼自身もまたこれを「稲荷にとり憑かれた」として、主体的・自覚的に受

け止めていた。夫に対する美代の対決は、障る稲荷神に対する諸神（赤倉の神や、日蓮なども含む）の対決に読み替えられ、その関係修復（懺悔）を通して、夫婦の関係も修復に向かったとされている。

これは昭和60年の出来事を契機に、夫との関係が改善された後の状況において、初めて構築可能となった物語といえよう。この時点のK本人からすれば、〈物語2〉こそが、より深い真実を開示する出来事と自覚されたであろう。しかし、〈物語1〉に偽りがあったというのではないし、〈物語1〉と〈物語2〉を混合すれば、より「完全な」Kの人生史ができる、とも言えない。両者はどちらも、それぞれの時点から過去を再構成したもので、いわば独立した時点、独立した視点での、独立した「物語」である。ということは、さらに新たな〈物語3〉〈物語4〉が生み出される可能性も残されていることになる。

紆余曲折した人生の出来事についての再解釈は、人生の様々な時点や視点によって大きな変転を繰り返しつつ語られるであろう。ある人物がなぜカミサマになったかという理由にしても、これを単一時点における「物語」のなかから、客観的に固定された「苦悩」や「召命」や「修行体験」として取り出すという作業には、多くの困難を伴うことが、この事例からも理解できよう。「霊威的次元」の力や意味は、その時点での衝撃的な体験として感得されるのみならず、その後の様々な人生の危機を経て、たえず再解釈され、新たな人生の物語を創出する力の源泉ともなりうる点に注目したい。

聞き取りに基づく言述資料を文字化する際に、本人の発話のままに、方言は方言のままに忠実に再現すべきであって、研究者の「再構成」は排除すべきだ、といった類の議論がある。しかし、たとえ本人の言述の忠実な筆写であろうと、文字化された人生史が「再構成」「再解釈」であることに変わりはない。そこにはすでに、話者の語りを誘導し制約する、社会的コンテキストや権力構造が前提されている。文字化された言述を客観的なテキストと見なし、その一方的な解釈を研究者の任務とする旧来の方法論は、もはや普遍妥当性を失っている。

現実の研究成果としては、むしろ言述の場における記録者と話者の社会的関係を明示しつつ、可能な限り多くの時点における言述の細部を収集し、さらに話者自身の再構成、再解釈に耳を傾けるという努力の積み重ねが、有意義なテキスト

構成に結びつく場合が多い。精緻な解釈学理論を駆使しても、テキストの構成段階での労力や反省を欠くとき、現実から遊離した結論に陥る危険性は高くなる。

本論ではむしろ、言述を聞く複数の機会に恵まれた事例について、あくまでも聞き手である筆者自身が自らの問題意識と責任において「再構成」した人生史を紹介する、という立場を積極的に採用したい。以下では、かかる観点から5名のカミサマの人生史を報告するが、いずれも筆者が10年近くの個人的親交のなかで、数回の聞き取りが可能であったカミサマたちの事例である。もとより、それが唯一絶対の完結した「物語」でもなければ、各々の「客観的」な成巫過程のテキストでもないことは、もはや自明の前提としなければならない。

## 〈事例2〉

### A 初江（五所川原市・羽野木沢） 赤倉山敬神講社

昭和2年生まれ。実家は持子沢（現在は五所川原市）だった。娘時代は戦時中で、娯楽も休暇もなく、神参りが息抜きで、神様が友達のような感覚だった。小さい頃からカミサマの素質があった。

信仰の道に入ったのは、小さいときから体が弱かったりして、五所川原のY先生（昭和51年死去）の所へ行っていたからである。先生は高増神社（板柳町）や（赤倉の）種市のお堂で修行した。故Sはその一番弟子で、自分は妹弟子になる。

12,3歳のころから20歳ころまで、人に言えないような苦しい思いがあった。変わった悩みがあった。Y先生のところへは、五所川原に嫁いでいた姉に連れられて行った。数えの12歳ころから、先生に連れられて、赤倉へはよく足を運んでいた。18,9歳のとき（まだ戦争末期）、持子沢の村で種市のお堂に七神納めに行った。3,40人いたが、そのとき拜んでくれたカミサマから自分だけが「そこに座ってる子、こっちさコ（来なさい）」と呼ばれ、「この子は拜まねばマイネ（ならない）。太鼓たたけ」と言われた。村の人たちからも「お前は拜まねばマイネ人だ」と言われた。Y先生には言われていたが、その人に言われて「そうか」と思った。

Y先生に弟子として行したのは一冬だけ。太鼓の叩き方とか拜み方習った。カミサマの靈感は先生と同じにはいかない。形だけやってもだめ。何ぼ拜ん

でも靈感こなければだめ。文句や経文は先生から教わることでできるが、神様をダシにして生きようとする気持ちと、人ひとり救うことで自分の気持ちを解いてもらおうとする気持ちは別だから。

神開きは昭和24年の旧3月3日。最初の免許は昭和25年、神道大教から貰った。資格は何でもよかった。（カミサマたちが資格をもらうのは）瑞穂教が多く、神道大教は少ない。昭和57年、初めて（神道大教の）本部に行った。今は「権少講義」という位である。

実家の因縁罪障深かった。地面がよくない。いまの代で4代だが、4代ともなればどこの家でも「カチャマス・ホトケ」がいるもんだ。あるいは「気の毒して死んだホトケ」とか。先生は婿をとって家に残るように言ったが、父親は竈二つになれば財産二つになってしまうからと、昭和27年、自分を嫁に出して弟が継いだ。しかし、弟は子供二人残して、昭和48年に死んだ。嫁さんも42歳で死んで、やはり先生の言ったこと当たったのだなあと思う。

商売でカミサマやっているのではない。カミサマを始めて病気が治ったわけでもない。拝んでいるから守られているだけ。人ひとり助ければ、自分の罪障も軽くなる。「人を助けると自分の身もいくらか軽くなるべ」と思ってやっている。

Aは自らの人生史に関しては多弁ではない。また、あまり秩序立てて系統的に語ることも得意ではない。したがって、長期にわたる聞き取りでも得られた情報は極端に少ない。ここではそれらを段落ごとに、やや纏めた形で提示した。12,3歳ころから20歳ころの「人に言えないような苦しい思い」「変わった悩み」にしても、具体的な内容は不明である。本人は決して語ろうとしない。筆者も無理に問い糺すことはしていない。しかし周囲の人の話などから、「気が変になった」とか「頭わるくなった」と言われるような状態だったと推測される。近代医療体系では、ある種の精神疾患に類別される可能性が高い。しかし、本論で注目したいのは、幼少期より周囲の人やカミサマから「拝まねばマイネ人」といった認定をされていたという話が、自らの人生史には多弁でないAの口から繰り返される点である。「小さい頃からカミサマの素質があった」という言葉には、神に仕える素質が生まれながらに与えられていたという、強い運命観の受容が表明されて

いる。かかる運命観はカミサマ系巫者に共通の特徴でもある。イタコ系巫者に比べてカミサマ系巫者には師匠-弟子の関係が希薄である場合が多いが、AはYを「先生」と仰いでいる。しかしここでも自らの「靈感」の重要性が強調され、形ばかりを師匠から習ってもできる仕事ではないとされる。

イタコ系巫者においても、ホトケオロシの実習だけは師匠からの伝授は不可能で、入巫儀礼における憑霊体験を必要とすることが知られているが、カミサマ系巫者では巫儀全般にわたって「何ぼ拜んでも靈感こなければだめ」という自覚はさらに強い。「霊威的次元」の力や意味の個人的開示の体験が、巫者誕生の基本的要件になっていることが確認される。

彼女の「靈感」は、半ば運命的なものとして受容された「拝まねばマイネ人」という立場と結びついている。「実家の因縁罪障深かった」という述懐は、当初からの判断ではなく、すでにカミサマとなったAが自らの人生を回顧し、再構成した総括と考えられる。しかし、すでに終結した過去の認識ではない。弟の死や、その他の子孫たちの人生の動向によって確認される現在の事態でもある。「カチャマス・ホトケ」とは、「かき回す死者」の意で、恨みや妬みなどの遺念があって、生きている者たちに当り散らす死者をいう。Aが背負った罪障は決して完全に解消した過去の出来事ではない。「人ひとり助ければ、自分の罪障も軽くなる」と言うように、それは彼女の全人格、全生涯を貫く主題である。だからこそ、「カミサマを始めて病気が治ったわけでもない。拝んでいるから守られているだけ」という認識も生まれるのである。

### 〈事例3〉

#### K 弘子（金木町・喜良市）、通称「赤不動様」

昭和13年、喜良市に生まれた。少女のころから感が鋭かった。夢が当たったりした。変わった子供で、学校に入る前に一人で汽車に乗って隣町まで行ったりしたことがある。食べ物も偏食で、生臭物は絶対に食べなかった。兄弟姉妹5人の一番上で、貧しくて食べ物のない日もあった。小学校の休みには北海道へ奉公に行った。体がだるくて、特に下半身が熱くなって、水に足を入れて冷やしたりしていたが、仕事にならず帰されてしまった。カミサマなどなりたくもなかったし、考えたこともなかった。いやだと言っても靈感

が強いので、人が（占いや相談に）来てしまうのだ。そして人が来ると、後ろにホトケ様いるのが見えたり、みんな分かってしまう。「あんたの家で死ぬ人出るかもしれない」とか「一週間以内に病人死ぬ」とか言うと、それが当たるので、「あんたカミサマになったんじゃないか」と言われた。恥ずかしくて嫌だった。道に出るのも恥ずかしくて家にこもるようになった。

18歳のとき好きな人ができて、結婚を決意した。ところが、その数日後に内臓から出血して洗面器三杯くらい血を吐いて「あの世サ行った」、つまり死の世界に行ったのである。そこは「犬コになったのと同じ」で、「ああきれい」だとか、「ああ楽しい」と思うばかりで、この世での欲とか妬みとか、そういうものは何もなかった。素直な気持ちになってしまった。ホトケさんたちは骨と皮ばかりで、女は手拭、男は笠のような何かを被っていて顔は見えなかったが、あの人だなということは分かった。死んだ親戚の人もいた。歩いている人も洗濯している人もいた。明るくも暗くもなく、ただみんなきれい、という感じだった。二尺くらいの堰があって清流が流れていた。海もあって船が浮かび、高い所にはお寺もあって、こっちと同じような景色だった。親戚のホトケたちに「着る物かえて来い。白い物に。そうしないとこの堰越えられね。船にも乗れね」と言われた。ホトケ様たちの方へ行く道はあるが、帰る道路が分からない。明りがあるのでそちらへ行こうとしたら「オウ」と呼ばれた。男の声か女の声か分からないが、たぶん神様であったのだろう。すると薔薇の株があってそこにひっかかった。そこを二つばかり渡ると「こっちサ（戻って）来た」。みんな泣いていた。

それ以来、神様拝まないと死んでしまうと思うようになった。血吐いたのは結婚をやめろという印だったと思う。後に二回結婚したが、いずれも離婚した。娘が1人いて、弘前の看護学校を出て看護婦になった。

占いや判断だけでなく、ホトケオロシも頼まれるので、やってきた。初めころは専ら「ホトケ拝む人」であった。でもホトケは下ろすと疲れるので、いつも「今やめる、今やめる」と言い続けてきた。でもやめると「何か来る」、つまり何か不都合な事が起こる。だからやめられない。5年目くらいから「体サ乗り移らせないように」してやることを覚えた。（カミサマという仕事を）30年やってみて、やっと神様に仕えるのも悪くないと思えるようにな

った。修行も全然したことない。「そういうのはヤナノ（嫌いなの）」。昭和28年に五所川原の修験系の寺院の幹旋で、大阪の本山に行って「免許をもらってきた」。今は月に400～500人の客がある。疲れるので、それ以上は断わっている。頼むのは不動明王と観音様だが、ホトケが出てお知らせすることが多い。来る人の半分くらいはホトケがお知らせする。

K弘子の成巫過程を敢えて従来の類型に当てはめれば、典型的な召命型である。修験系の寺院から資格を得ているにもかかわらず、修行はしたこともないし「嫌い」とも明言する。しかし、Kの成巫の物語の中心を成すのは、むしろ18歳の時の強烈な死後世界の体験であった。この体験は彼女の成巫過程のみならず、その後の人生全体を支えている。現に「なぜ神を拝むようになったか」という質問に対して、Kは常にこの体験を真っ先に語るなのである。

Kによれば、人は死後の世界では現世の人間が執着していた自我から解放されるようである。「犬コになったのと同じ」という表現は、この我執から解放された状態を巧みに表現したものであろう。ここで体験された一種の超越的境地は、カミサマとしての宿命を引き受けたKのその後の人生選択にも色濃く反映されている。いわば臨死体験という形での「霊威的次元」の力や意味の感得が、Kの人生全体を決定的に方向づけたといえる。

この例からも言えるように、いわゆる「臨死体験」の意義は、死後世界の实在論争だけにあるわけではない。多くの場合、それは「死を生きる」という極限状況において、日常社会の規範が極端に希薄化した主体に対して「霊威的次元」の力や意味が濃厚に開示される機会である。ここでも注目されるのは、体験を契機とした新たな「物語」の創出と、主体的な人生観が再構築される局面であろう。Kにとっての「臨死体験」は好きになった男性との結婚という、世俗の幸福を追求しようとした矢先の出来事として与えられた。この体験によって彼女は最初の結婚を断念するとともに、カミサマという宗教者としての道を歩み出すことになる。

言うまでもなく、ここには世界のイニシエーション儀礼に普遍的ともいえる「擬死再生」のモチーフを読みとることが可能である。擬死体験は、主体に対して、日常の世俗的価値とは多少とも意味の次元を異にする超越的世界を開示す

る。注意しなければならないのは、Kの「擬死再生」による超越的世界への突破が、少なくとも彼女の主観的心情においては積極的な「喜び」を伴うものではなかった、という点である。それは「満足感」や「幸福感」を伴う新生体験ではなく、むしろ宿命的な強制に近いものだった。にもかかわらず、死後の世界という形で表象された「霊威的次元」の直接体験の深みは、Kのその後の人生選択に大きな力と意味を付与することになった。「霊威的次元」の力や意味の直接的顕現は、当人の世俗的願望や充足感とは関わりなく、その後の人生に決定的な転換を生み出すことがある。民間巫者の人生史にはそうした実例が数多く見出される。

#### 〈事例4〉

##### Kシサ（鱒ヶ沢町・目内崎）

昭和8年生まれ。農家の一人娘だったが、小さいころからあまり丈夫ではなかった。2歳のとき、高熱が出て医者にも見放され、もう家に帰れと言われたことがあった。このとき父親が鱒ヶ沢の神明様から水を護符として頂いてきた。それを飲むと熱が下がり、母親に飲ませると乳が出た。その父親は第二次大戦に召集され、戦死した。

18歳のとき結婚した。本家の人が婿養子に来たのである。結婚してからも、自分はしょっちゅう熱を出したりしていた。昭和38年、心臓弁膜症と診断され、五所川原の病院に70日ばかり入院した。医者にはまだだめだと言われたが、強引に退院してしまった。ところが退院して18日目に、夫が耕耘機の事故で死んだ。まだ31歳だった。母親と3人の子供と自分が残された。葬式の時、夫の叔母にあたる人が、この家はよくないことばかり続くから、入内の石神様へ行ってみたらどうかと勧めてくれた。

入内の先生は体を見て、これは弁膜症ではない、2歳のとき天照大神様に助けられており、カミサマにならねばマイネ（ならない）体だと言われた。ひとり娘なので、お前を助けて旦那が身代りに立ったのだ、と言われた。昭和35年に家の前から清水が湧いたが、これが龍神様の水であったことも教えられた。入内の先生は、苦しい人を助けていけば三年でカミサマになれると言ったが、まさかと思い、半信半疑だった。病院からもらっていた心臓の薬はしばらく続けていたが、そのうちに体が受けつけなくなってしまった。し



かし薬を飲まなくても体はよくなっていった。次の年は体調もよく、神奈川県へ出稼ぎにも行った。入内には時々お参りに行き、一心に信心していたが、子育てがたいへんで「行」はほとんどできなかった。

昭和42年、また心臓の具合が悪くなり、母親から「山サ行け」と言われて、一週間の行のつもりで入内に行った。堂に行くと先生から「あしたの朝になればまた良くなる」と言われた。次の朝の4時に、立派な衣裳をつけた美しい女性が、太陽を背にしながら現われ、「我は天照大神」と言って巻物をくれた。そのあと「我は八幡の神」と言って白馬に乗った神様が現われ、高い足駄を履いた山の神様も現われ、たくさんの神様がお神楽を舞っているのを見た。そして、その日から他人を拝めるようになった。何を聞かれても、答えが胸に浮かんでくるようになったのだ。翌朝の4時ころ、今度は老爺の神様が現われ、蠟燭による占いの方法を教えてくれた。これは入内の先生の父親で、亡くなって神になった方である。翌日から尋ねてくるお客さんの判断を、先生の代理でやるように命じられた。50人くらいの人を見たが、どれもよく当たって、先生からも「あんたのこと、みんな誉めて帰ったよ。よい力もらったね」と言われた。後から先生の娘さんが太鼓の叩き方や祝詞を教えてくれた。翌年、弘前の瑞穂教に行つて免許をもらった。

初めのころは神様が自分の体に移ったが、体に悪いのでなるべく乗せないようにしている。先生からも「あまり自分の体に乗せないように」と言われた。今は燈明やサンゴによる占いが主である。信者は八森、二ツ井、能代など、秋田方面に多い。村内の熱心な信者は10人程度である。以前は4年間ほど信者を集めて3月に大祭を催したこともあったが、今は他人を拘束するような行事は何もやっていない。講中なども作っていない。自分の信心と人助けのためであつて、商売が目的ではないからである。カミサマのなかには、何万円もの謝礼を要求する人がいると聞くが、病人をいっそう苦しめるものである。若くして死んだ人の供養は、檀那寺でやるように指導している。水子供養でも少しばかりのことなら村の地蔵さんで良い。寺と組んで反物とか人形を上げさせるカミサマもいるが、自分はやらせない。高山稲荷神社などへの参詣を勧めることはあるが、祠を祀ることはさせない。祀っても代が替わつて粗末にしたりすれば、かえつて不幸の原因になるからである。自分は

身代りの紙を川に流して供養させる。

従来の類型論にあてはめれば、典型的な「修行型」といえる。「不幸」や「苦悩」の実態も比較的明瞭に明かされている。父親の戦死、本人の病弱、夫の事故死など、「よくないことばかり続く」状態が世俗的現実を超えた次元での対応を必要とし、「カミサマにならねばマイネ（ならない）体」として解釈されるのは、当地の民間巫者信仰を支える一般的定式でもある。

Kシサの人生史の物語で注目されるのは、伊勢・八幡・地蔵などの固有名詞をもった神仏との関わりである。彼女の幼少期である昭和10年代に、神明社とその祭神に国家レベルで付与された意味づけ、すなわち国民の総本家たる天皇家の祖神としての地位について、ここで細説する必要はない。注目すべきは、Kの語りの中に、かかる公的な皇祖神の姿は見られない、という点である。彼女にとって、鱒ヶ沢の神明宮とは、あくまでも再生の水の源として語られる霊地であった。天照大神は個人の守護神のごとく彼女の生命を守り、美しい女性の姿で太陽を背にして顕現し、秘伝の巻物を授与する神として受容されている。皇民化教育や敬神運動が貫徹されるなかで、神明・八幡などの神名が個別的な神霊体験を背後から支える名辞として、彼女自身の解釈の肉づけや権威づけの機能を担ったことは事実であろう。しかし、少なくともKシサが「霊威的次元」の自律的主導性のもとに得た力や意味は、国家が用意した神話体系の表層を突き破り、はるかに広い宗教体験の地平に届くものであった。そこには「神明様の水」「龍神様の水」として、熱病を癒し、母親の乳を出す再生の水の信仰が、さらにまた、濃厚な場所の霊性に支えられ、神々が光の中に顕現し、神楽を舞い興じる場として語られる聖地の信仰が生きていた。

同じことは村の地蔵に対する説明にも見られる。死者や水子の供養と称して、近年いくつかの寺院が高い金品を要求する風潮に対して、彼女はそのような必要はなく、浮かばれない死者の供養ならば村の地蔵様を拜めばよいのだと主張する。かかる主張もまた、彼女自身が個人的に獲得した「霊威的次元」の力や意味に裏付けられたものといえる。

Kシサが修行した入内は、青森市郊外の山中にあるカミサマたちの霊場のひとつである。滝を中心に修行場が開かれ、石神社を名乗る二つの神社があった。

それぞれ瑞穂教と御嶽教に所属する男性宮司によって管理され、一般には「いしがみ様」の通称で知られていた。一般的類型論に従えばKは修行型といえるが、諸神との邂逅、巻物の授与といった、かなり劇的で突発的な「召命」体験も語られている。巻物はカミサマたちの人生史にしばしば登場する。巫者としての霊力が「御利益」として授かったという事実の象徴であり、沖縄のユタ的宗教者のチョウブ（帳簿）に相当する。一般の人間には見えないが、巫者の体験世界においては確かな実在である。

Kシサもまた自ら積極的に宗教者の道を志向したわけではない。あくまでも世俗的な苦境からの脱出を願っての修行的実践に、様々な召命体験が複合的に絡みつつ、ひとりの巫者を誕生させていったことが窺われる。なお、初期のころは神が自分の体に乗ったが、疲労が激しいので、経験を積むうちに乗せないで神意を伺う方法を会得したという証言は、先の〈事例3〉のK弘子にも見られ、他のカミサマの人生史でもしばしば聞かれる。

#### 〈事例5〉

##### Nキヨ（黒石市・追子野木）

大正10年生まれ。幼少期は特に神事に関心はなかった。昭和25年ころ、すでに結婚して4人の子供のいる農家の主婦になっていたが、実家の兄の嫁が突然「頭わりなくなった」、つまり精神に障害が認められるような状態になった。「頭わりなくなったら法峠に行けばよい」と聞いていたので、自分が付添いで連れて行った。その先生の指導で、お堂に泊まりこんで兄嫁と一緒に行をやった。ところが信仰もない者が軽い気持ちで水垢離をとったので、自分まで悪いものに憑かれてしまった。頭がおかしくなり、変な事を喋るようになった。「夜の12時から1時にお祈りに出て、一分間息するな」などという声が聞こえたので、その通りに一分間息を止めて祈ったことがあったが、おそらくこのときに悪い神様（たぶん稲荷様）が体の中に入ってしまったのであろう。家に帰ってもわけの分からぬ事をつぶやき、主人に向かって「天の神様が30万円する観音様を天サ上げろと言ってる」などと喋った。周囲からは、「キヨは法峠に行って気違いになった」と噂された。

そこで高樋村のKミヤというカミサマのところへ連れていかれた。拜んで

もらうと、「いくね神（悪い神）」が姿を現した。カミサマのKミヤからは、「お前はいくねえ神に仕えてしまい、それが障っている。赤倉様信仰して、（赤倉の）信仰の道サ入らねば、一生救われねえよ」と言われた。とりあえず、自宅で21日間の行をした。

その行が終わるころ、ある晩に夢を見せられた。大雨の中、自分はずぶぬれになって近所の人たちに餅を配っている。みんな不思議そうに自分のことを見に集まってきた。夫と長男が涙をぼろぼろ流して自分を見ている。オラは何という馬鹿な事をやってるんだべなあと、情けなく思って泣いていた。そのとき突然、「さあッ」という声をかけられ、神様に救われて目が覚めた。その瞬間、神信仰して、神様に一生仕えていかなければ、自分はこのまま馬鹿になってしまうということが、初めて実感として悟られた。Kミヤに言われた事の意味が分かり、ミヤを親ガミサマと思うようになった。

本気で神に仕えねばならないという気持ちになったものの、4人の子育てもあり、家を離れて（赤倉に）行に出ることなどできなかった。ちょうど寒の入りだったので、自宅で一週間の寒修行を決意した。夫に四斗樽に水をくませて、毎晩水垢離をとってから尾上町の猿賀神社に徒歩で参詣するところを行とした。ところがある晩、「お前がいくら寒修行しても、旦那に水くませて起こしておくのなら、神は受け入れられないぞ」という声が聞こえてきた。そこで初めからやり直しとなった。行を続けて33日目、岩木山の方角から「サイギ、サイギ」という声が聞こえて、太鼓や笛の音も聞こえてきた。そして「我、大石の神」という声がして、大石神社の神様が自分に乗ってきた。自分の体は石のように固くなってしまった。石のような固い気持ちにならねば神の使いにはなれない、という知らせであったと思う。

こうした姿や声などは夫や子供たちには見えも聞こえもしないので、自分の言動は奇異なものと映った。周囲の者から理解されないというこの苦しい状態は、45歳くらいまで、つまり15年間も続いた。この間、Kミヤのもとへは毎週のように通ったが、気持ちは晴れず、苦しみばかりで、早く死にたいと思う毎日であった。ミヤに連れられて赤倉の鼻和のお堂に世話になり、行をとったり、行事に参加することもあったが、カミサマのような力を授かったわけでもなく、自分はもう「ただ苦勞する人間に生まれてきたのだ」と、

投げやりになりかけていた。

ところが昭和40年、45歳になる頃、村のある人から津軽の手踊りを一緒に習わないかと誘われた。最初はあまり気乗りがしなかったが、習い始めると、メキメキ上達して、すぐに本職のようだとされるまでになった。村の行事などにも必ず招待されるようになった。踊りが上達するうちに、気持ちも晴れるようになり、それとともに他人を判断する霊力も出てきたらしく、50歳ころからお客が来るようになり、カミサマとしても認められるようになった。踊りは60歳まで続け、師範の免状も取ったが、60歳を過ぎてからは、神様への恩返しのため神事に集中し、カミサマとして人助けをするよう心がけている。

Nは自らの人生史を、法峠でとり憑かれた悪神の力をKミヤというカミサマの助言で信じるようになった赤倉神の力で除いていくという、いわば悪神と善神との戦いの「物語」として描き出す。黒石市の法峠は、赤倉や入内などとともに津軽の民間宗教者の行場として知られている場所で、法嶺院という日蓮宗寺院、および修行道場があった。証言にもあるように、近代には特に精神障害者の治療に効果のある場所とされてきた。しかしNの場合は、兄嫁の付添いとして行ったはずのこの霊地で、自分自身が「悪いものに憑かれてしまった」という。

彼女が事態の全貌を自ら解釈し、Kカミサマの助言に従って主体的な信仰の道に入ろうと決断する契機になったのは、ある晩に「見せられた」夢の体験であった。とはいえ、その後の必死の修行にもかかわらず、彼女の人生はいっこうに好転の兆しを見せなかった。他のカミサマたちの人生史に見られるように、修行が報われて、大きな御利益（巫者としての霊力）を授かるといった、劇的な体験もなかった。彼女の苦闘は実に15年にも及んだのである。

結局、Nの人生を救ったのは、踊りであった。これは村内の知合いから勧められたものであったが、彼女はこれを「赤倉の神様からいただいた御利益」と受けとめた。他の人たちが因縁罪障を明かす力を授けられたり、マッサージなどの技術を授けられたりするのに対して、自分は踊りの技を「手に授けられた」のだという。彼女は自らの人生を回顧して、「自分は赤倉の神様から、手に踊りを授けられた者である。自分のことをあまりにも気の毒に思った神様が、見ていられな

くて、踊りの技を授けて下さったのだ」と総括している。カミサマとしてもすでに百人近い人を救ってきたと自称するが、周囲からは、それほど高い霊力をもった巫者とは認められていない。人々の多くはむしろ、苦難の人生を克服することによって到達した彼女の穏やかな人柄と、その常人離れした手踊りの華麗さに、不可思議な神の力を感じているようである。

以上に取り上げたのはすべて女性の事例であったが、次にあげるのは男性カミサマの事例である。イタコ系巫者はほぼ例外なく女性であるのに対して、カミサマ系巫者には男性もいる。

### 〈事例6〉

#### S 定一（稲垣村・繁田） 津軽赤倉山神社

昭和5年、稲垣村・繁田の農家に生まれる。9人同胞の6番目で、兄2人、姉3人、弟1人、妹2人がいた。父親は働き者で神も仏もない人だったが、母親は体が弱く信心深い人だった。他人のことを拝むことはなかったが、「神様の教えある人」だった。弘法大師様や赤倉様も信仰していた。6歳になった昭和10年、村の道で弘法大師に会うという体験をする。それは目から光を発した老人だった。身なりはホイド（乞食）のようであったが、すぐに消えて見えなくなった。その晩、夢にその老人が再び現われ、自分は弘法大師であると告げた。これは親も兄弟も知らないことである。さらにその翌年、痩せた馬に乗った60歳くらいの不思議な男性が、岩木川の土手を通っていった。その晩また弘法大師が現われ、昼間の男性は「所のウブスナ様」、つまり産土神の八幡大神であると告げられた。この年には津軽赤倉大神にも出会った。

15歳になった昭和19年、高等2年だったが、兄たちが戦争に召集されていたため、家の仕事の手伝いで学校にも満足に行けなかった。稲刈りが終わった直後、体の具合が悪くなった。何十俵もの供出米の俵をかついたので、疲労がたまっただろう。金木町の病院で見てもらったが、特に病気ではないと診断される。しかし、2,3ヶ月入院しても治らない。冬休みが過ぎて学校も始まったが、体がだるく、勉強もできない。眠ることもできない。食事も進

まない。何もできなくなってしまった。父親からはひどく叱られ、自分などは兄弟の真中で存在価値もなく、死ねばよいと思うようになった。ハヤ桶の中に白い着物を着せられて入っている夢を何度も見た。母親に話したら、ひどく叱られた。母親から諭されて少し元気が出た晩に、夢で髭もじゃの大男が現われた。「こらこら、死にたくても死なれんし、生きたくても生きられない。それが人間の運命だ。お前は6歳と7歳のとき出会った神様が、15で死なねばマイネ（ならない）命を、赤倉山、岩木山と繋いで命授ける。15の厄年は赤倉の神にも助けてもらわねば、死ぬもされねし、生きるもされね。神に仕えていかねばならぬ。そう生まれているのだ」と言われる。これは赤倉様であった。赤倉の神は、大きな注射器で腕に注射をしてくれた。すると翌朝には体がスーッとしていた。その後、また赤倉様から命令があって、「親にも兄弟にも姿見せないで、こそらっと（そっと）所のウブスナ様に来いよ」と言われた。そのころはもう夢ばかりでなく、枕元にパカパカとひずめの音まで聞こえてきたりした。そのときは、家族に悟られないようにさっと起きて、産土神の八幡神社に参った。ウブスナ様が村を回っている時間には、社殿の中が空なのが分かった。ウブスナ様が帰って来ると、スーッと寂しい風が吹いた。拝んでいると「よし、もう戻った方がよい」と言われる。「見つかったら怒られるよ。体弱いのにお宮なんか行くなと言われるから、見つからないように」と、そこまで神様に教えられた。2,3ヶ月たつと「これから3年3月来いよ」と言われた。青森空襲など時局騒然たる時期だったが、毎日通った。昭和20年の9月には、兄たちが復員してきたが、自分はひとりでボロを着て、親にも兄弟にも隠れて神社に通い続けた。

そのころからすでに神の判断を聞きに来る村の人もいた。産土神の蠟燭に火をつけて芯を見ると、すぐわかった。「お前は三日で治るよ」「これは治らないよ」とか「障りがあるから、良いカミサマへ行ってお祓いしてもらいなさい」とか「どこの医者にかかりなさい」とか言ってやると、みな当たった。そのころは、もう神様の姿がテレビ見るように見えた。夜の12時、午前2時、3時には、様々な先祖の因縁がテレビに映るように見せられた。先祖のした悪い事、顔も知らない人たちも出て来た。そういう先祖たちと語り合っ、自分の病気の原因がどういう因縁によるのかを話してもらった。「これ

を拜んで、謝って、祓い浄めなければ、お前たちの家門は全部だめになるよ」と言われた。

18歳の昭和22年、赤倉で修行せよという神のお告げがあり、「赤倉へ引っ張られた」。このときは夢ではなく、実際に枕元に神が来た。それから7年間、山で難行苦行を重ねた。「何日に来いよ」と枕元で教えられる。教えがあれば、すぐに支度して出かけた。山中にひとり泊まって、深夜の12時とか2時に行をした。断食の行もした。「どうせ神に仕えるなら、少しでも良い御利益ほしい、何でも余さずにやりたい」と思った。赤倉山中での行の最中には、いろいろな神様とお話した。秋田の太平山、富士山、久住山、成田のお不動様とか、いろいろな神様が雲の上に現われて、お話した。あの山は神様の相談所だから、赤倉様ばかりでなく、全部の神様が揃っているのだ。冬に神様と二人だけで行したこともある。それでも風邪を引いたこともなかった。初めは体の不調を早く治したいという気持ちだけで行に入ったのだが、山中で2年くらい戦っている間に、病気がどこであったのか、何のために来たのかさえ忘れてしまった。ただ神様や仏様に引かれて、今日の御利益は何を教えられるか、明日はどのような神様立って教えるのか、そのことが何よりの楽しみとなった。

一方、このころから近隣の人たちが頻繁に相談に訪れるようになり、カミサマとしての仕事を本格的に始めるようになった。体の悪い人には山で授かった木の葉などを護符として与え、「何日までに治るよ」などと教えると、みな当たった。昭和24年には、高山稲荷神社から神職の免許を取得した。

27歳の昭和31年、全国の神様と会って一応の行が終わったから、あがった賽銭で御礼参りせよ、という神のお告げがあって、ひとりで全国の神を参拝した。高野山から、伊勢神宮、四国の金比羅さま、成田山などを巡った。帰ると、この御利益を子孫に伝えねばならないから、縁結びしなければならぬと教えられた。それまで結婚のことなど考えたこともなかったが、神様の命令なので昭和32年に結婚した。妻とは結婚以来、口喧嘩ひとつしたことはない。信者に女性が多く、世間ではいろいろ言う人もいるが、そういうこと（女性関係）で一度でも誤れば、すべての御利益はなくなると考えている。

昭和34年に長男、35年に次男が生まれた。長男が生まれたとき、「この子



は跡取りになるし、お前のあと何十代も神官が続くよ」と神様から言われた。その通り、彼は國學院大学を卒業して神社本庁の「明界」の資格を取得。昭和57年には一年間、高野山で修行して、真言宗の「中僧都」の資格も取った。次男も大学在学中に國學院の夏季講習で神社本庁の「正界」の資格を取った。「若いうちは勤めるが、やがて神官になる」と、神様から言われている。昭和29年、信者が増えたので、「繁田むすび講社」として組織化した。昭和34年には講社の拝殿を自宅脇に新築、さらに36年には赤倉に修行道場を兼ねた奥宮として、お堂を立てた。昭和43年、むすび講社を単立宗教法人とした。昭和58年には長男が戻ってきたので、「津軽赤倉山神社」に改称、60年には里宮社殿を新築した。

男性の場合、この例のように修行を重視する傾向が強く、「行者」「仙人」などの通称で呼ばれることもある。第2章で明らかにするように、カミサマの霊場として知られる岩木山の赤倉も、明治から大正期の主役はむしろ男性行者たちであり、近世までの修験の伝統との緊密な連続性が推測される。Sの場合も「修行型」の特徴が顕著に認められるが、一方では6,7歳の時の神体験に見られるような強い「召命感」も流れており、その意味で典型的なカミサマの人生史になっている。結婚まで神の命じるままに従ったという述懐には、<「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者>の性格が、端的に表されている。

見慣れぬ乞食の老人に出会うという、多くの子供にとっては平凡な俗事として忘却されてしまう体験が、彼にとっては「靈威的次元」の力や意味の顕現として主題化される突破口となった。もとより、ここには弘法大師を屋内に祀って篤く信仰していた母親の影響が大きかったといえようが、直接の入口を開いたのは、その日の晩に見た夢のお告げであった。この体験を契機に、彼は他の人たちにとっては平凡な生活空間にすぎない村の景観の背後に、神々や諸霊が徘徊する世界を見通す己れの能力を自覚してゆくことになる。夢は彼の成巫過程で大きな役割を演じることになるが、なかでも弘法大師に語りかけられたこの最初の夢は、いわば人生の原型的時間として、彼の記憶に深く刻まれている。

他の巫者たちの語りにも顕著に見られることだが、Sの物語にも強い運命観の縦糸が貫かれている。「死にたくても死なれんし、生きたくても生きられない。

それが人間の運命だ。お前は6歳と7歳のとき出会った神様が、15で死なねばマイネ（ならない）命を、赤倉山、岩木山と繋いで命授ける。15の厄年は赤倉の神にも助けてもらわねば、死ぬもされねし、生きるもされね。神に仕えていかねばならぬ。そう生まれているのだ」という夢の託宣は、カミサマ系巫者の運命観を的確に反映したものといえる。後にも述べるが、カミサマ系巫者の多くは、あらゆる神仏の力を越えたところに大きな運命の流れを見ている。いわばカミサマ信仰全体を枠づけ、包み込む形での運命観が存在する。しかし、その大枠の内部は、神仏や諸霊との頻繁な情意的交流によって、未来を操作し改変していく流動的・可変的性格が確保されている。Sの物語にも、そうした多様な運命観の一端と、それを感得し受容する宗教者としての自覚の跡を見出すことができる。

18歳のときの赤倉での修行を促す託宣は、就寝中ではあったが夢ではなく、「実際に枕元に神が来た」と表現されている。夢から現実的邂逅への変化は、すでに彼にとって「靈威的次元」の力や意味の顕現が、夢という媒体を通したのではなく、直接的な神との対話によって成立しうる段階に到ったことを示すものであろう。「修行型」の巫者の場合、巫者としての力能はこのように段級的な修行の進展に対応した深まりとして表現される場合が多い。

赤倉という場所の聖地性については、後に詳説するので、ここで深入りすることは避けるが、彼にとっても、赤倉は神々が顕現し、日常的に奇跡が起こる聖地、いわば「靈威的次元」の力や意味が顕現する巨大な「窓」として捉えられていた。そこは「秋田の太平山、富士山、久住山、成田のお不動様など、いろいろな神様が雲の上に現われて、お話し」できる「神様の相談所」でもあった。赤倉の山中は全国の霊山とも通じていたのである。敗戦という時局騒然たる時代状況のもとで、兄弟姉妹の中でも影が薄く、病弱で多感な少年Sにとって、すでに里の村は意欲と誇りをもって生きられる生活空間ではなくなっていた。彼は赤倉という聖地に、豊饒で鮮烈な意味の場を見出したのである。世俗的次元に視点を構えるとき、これを「現実逃避」といった言葉で捉えることは容易であろう。しかし、本論の視点から捉えれば、彼が歩み始めたのは、明らかに「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者への道であった。

柳田国男以来、多くの日本の常民にとって、山が靈魂の巨大な浄化装置、擬死再生の重要な場と見られていたことは、ひとつの定説となってきた。修験道では、

山は行者が世俗に死んで生まれ変わる胎内を意味し、山入りに始まる修行過程そのものが、擬死再生の一連の儀礼になっていたとされる<sup>20)</sup>。そこでは象徴的な死・受胎・胎児の成長・出産などを表わすシンボリズムが豊富に見出される。S自身は修験の団体に属したわけでも、その直接の指導を受けたわけでもない。むしろ独自の神に導かれた孤独の「行」を続けるなかで、まさに修験道の象徴体系を支えてきた擬死再生の意味世界が独自に開かれていった、と見るべきであろう。個々の表現にはむしろ「近代」の徴表が目立つ。赤倉の神に腕に打たれたという大きな注射器、神様の姿や先祖の行状が「テレビに映るように」見えたという比喩には、近代という時代が反映されている。しかし、赤倉の山中がもち伝えてきた擬死再生の場としての力に変化はない。その背後には、場所の靈性に貫かれ、人生の限界の状況に苦しむ者に「靈威的次元」の力や意味を開示するという、世界の諸宗教に普遍的な聖地の特性が潜在している。

Sの人生史において特に注目されるのは、山中での修行過程における心境の変化である。当初、赤倉山中での修行の動機づけは、何よりも治病であり、健康回復と社会復帰が目的のすべてであった。しかし、2年間の山籠りのなかで、かかる動機そのものが徐々に後退し、神々との日々の交流が楽しみになったという。カミサマ系巫者の誕生には、このように「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者への転換を示す「物語」が、数多く含まれている。

Sの事例はまた、靈力を認められた巫者が信者を組織化していった「教団化」の例でもある。Sは昭和30年代初めころから弟子の養成を始めた。1980年代後半の時点で、免許を斡旋して独立のカミサマになった者、人は濟度しないが「別当」として神に仕える者が、それぞれ10名以上いた。信者は地元の稲垣村から金木町、中里町、木造町のほか、県内各地、函館市、岩手県久慈市などを中心に、公称五千から一万人とされた。大祭には300～400人が集まる。二代目の長男には靈感はないが、制度的宗教の知識や資格があるため、父親がカミサマとして占いや判断を担当し、息子は儀礼面を担当して、両者の相補的協力によって多くの信者の信頼を集めていた。

以上に挙げた事例は、程度の差はあれ、いずれも周囲からカミサマとしての認知を得た人である。しかし、彼らの周辺には、カミサマ信仰に深く関与しながら

も、未だ霊力は認められておらず、本人もまた他者を助ける宗教者としての自覚をもたない人たちがいる。彼らは巫者と一般住民との媒介役となったり、あるいは未来の巫者になる可能性をもった予備軍でもある。一般に「霊威的次元」の力や意味によって人生の苦難を克服しつつある個人が「カミサマ」としての公的認知を獲得する社会過程には、いかなる要因が関与しているかという問題がある。広くは社会的現実の形成過程に関する問いである。これは本節の直接の課題ではないが、多くの境界例の存在は、後節に示す一般住民における信仰基盤の広がりとともに、巫者形成の社会的動態過程の考察に対して、有力な素材を用意するものと思われる。本節の最後に、かかる境界例のひとつを挙げる。

### 〈事例7〉

#### I 絹江（黒石市・栄町）

昭和15年生まれ。昭和33年ころ、親が現在の地所を購入し、田舎館村にあった屋敷を半分だけ買取り、移築した。この土地と建物が良くなかった。この田舎館村の屋敷というのは、龍神様をずっと祀ってきたが、先代が破産した家のものだった。購入した土地には、かつて稲荷様が祀られていたのが放置されたままになっていた。どちらも全く知らなかったために、それらの因縁罪障が次々に降り掛かってきて、一家が苦しみ続けることになった。まず母親が魔物にとり憑かれた。夜も魔物に邪魔されて不眠症になった。ガス栓が外れてホースが窓を越えて部屋の中に入り込み、危うく爆発事故を起こしそうになったこともあった。昭和49年、母親は結局その魔物に命を取られて死んだ。直接の原因は白血病と診断されたが、魔物にとり憑かれて死んだと思う。

母が死んで家に父と二人きりになると、それまでは何ともなかった自分に次々と異変が起こり始めるようになった。それまで聞こえなかった妙な物音に悩まされたり、見えないはずの物が見えるようになった。家の中・外を問わず、行く先々で霊が見える。テレビをつけると画面に霊が映る。病院に見舞いに行くと「あ、この人は死ぬな」と分かってしまう。そして家に戻って来ると足音がついてきて、その直後に電話で「いま亡くなりました」と知らされる。異変は夜に多く、誰もいないはずの二階でズドンという大きな荷

物をひっくり返したような音がする。また、屋根を誰かが走る音も頻繁に聞いた。布団の中では金縛りにあい、大きなネズミが前足に餅を持って二本足で階段を掛け上がってくるのが幻のように見える。翌朝、仏壇に供えてあったはずの餅が、階段の中程に落ちている。こうした事が毎日のように続いた。だんだんノイローゼのようになって、まわりの人に訴えると、気違い扱いされた。辛くて辛くて死にたいと思ったが、父ひとりを残して死ぬこともできなかった。不思議な現象に悩まされ出してからは何をやっても駄目で、すべてが裏目に出て落ち込む一方だった。他人の信用も失い、恨まれたりした。不眠とノイローゼは頻度を増し、夜になると生首が飛んで噛みつかれそうになり、気がつくと自分で自分の首を締めていたこともある。昭和49年から52年ころが一番ひどかった。

そんなころ、見かねた友人が、「カミサマに行ってみたら」と言って、あるカミサマのところへ連れていってくれた。カミサマは占って「罪障出てる。でも強すぎて私ひとりの力では無理だから、ゆっくり時間をかけてやってみよう」と言った。昭和52年に家を新築したが、その直後に不思議な夢を見た。玄関から尼さんが入って来て「貴方には二つの道しかない。この家を出て尼になるか、ここに留まって神の道に入るか、どちらかを選ばなければ命取られる」と告げられた。妙にはっきりした夢だった。私はどちらも嫌で無視していた。すると徐々に体の具合も悪くなっていった。五臓六腑を次々に病気にして、病院通いと手術を繰り返した。公務員の仕事についていたが、休んでばかりで普通の働きが出来ないので上司は辞めさせようとしたが、必死に粘って失職だけは免れた。「自分から助かろうと思わなくちゃ駄目だ」と決心して、55年から56年にかけて、寒中に水垢離を取った。家のすぐ近くに「シズコ」と呼ばれる湧き水があり、そこへ毎晩12時になると、白い着物一枚にガウンだけを羽織って通った。そして一本の蠟燭が燃え尽きるまで、何杯でも水をかぶった。髪の毛が凍ってシガマ（つらら）が垂れた。「どうぞ、人に冷たくされても笑って辛抱できる心にさせて下さい」と念じ続けた。家に帰ると髪から着物までバリバリで、肌は真っ赤だった。

このように頑張っても体の方は悪くなる一方で、最後には腎臓を病み、癌とも診断されて、体重は25キロまで落ちた。医者は透析と手術をしなければ

助からないと言ったが、「もう死んでもよい」と思ったので、治療はすべて拒否した。治療を受けないので一人では上半身を支えられないほど衰弱した。体を倒すと苦しいので布団にも寝れず、茶の間のソファーに寝たきりの状態だった。そんなある夜、うとうとした時に神様が出てきて「おまえの体を私に任せるか」と聞いた。もうどうにでもなれと思っていたので、「はい、任せます」と素直に返事をした。するとそのまま神様の住む場所へ連れ去られて、そこで手術を受けた。そこには何人もの神様がいて、手術専門の神様がやってくれた。ずっと目は開かなかったが、神様がレーザー光線のような美しい光を体に当てるのが分かった。当てるといふより、切るに近い感じだった。でも痛みは全くなかった。長い剣を首の後ろから深く刺し込まれたりもした。きっとその部分に癌とか悪いものがあったのだと思う。その後2、3回、神様に連れられて手術を繰り返し、ついに病院での治療を受けずに体は回復していった。

昭和56年になって、3月のある夜、布団に入って30分ほど経って眠りに入りかけたころ、神明様が枕元に立った。目が見えず、一種の金縛りのような状態の中で神明様から、「鱒ヶ沢のT先生のもとに行けばお前は救われる」と告げられた。T先生は鱒ヶ沢に住む70歳を越えた男性のカミサマで、すでに10年ほど前から名前は知っていたし、一度だけ顔を見たこともあった。非常に厳しい人だと聞いていたので恐れていたが、神明様のお告げだったので、行く決心をした。少なくとも週に一度はT先生のもとへ通った。月に10回行った時もあった。昭和57年に初めて神の声を聞いた。赤倉様と龍神様の声だった。T先生が信者の憑きものを身代りに受けて、血を吐いて病院に運ばれたことがあった。そのとき付添いをしていたら、夜に二人の神様がT先生を心配して見舞いに来た。両脇で喋る声があるのが分かった。その後で、神様たちは私にも話かけてくれた。

T先生は鱒ヶ沢の奥にある滝の近くに拝殿を設けており、信者たちはその滝に打たれて行をする。白装束で一時間以上も打たれる。行が終わると神様が石の椅子を出してくれて、「ここで休んでいけ」という声が聞こえる。また、行をしていると、虹が滝の周りを囲んで、水煙が五色に変化してドライアイスのように水面に広がる。滝は神様たちの会議場所だから、観光気分で

入ったりすると咎めを受ける。「生まれたままの姿で入ってこい」という声が聞こえ、白装束を脱いで全裸で入ったこともあった。このときは、神様の会議にかけられていたのだと思う。

数年のうちに体はすっかり回復し、ガリガリに痩せていたのが、すっかりふっくらした体になった。今は冬でもあまり寒さを感じないくらい元気である。また自らの意志で、ある程度まで神と対話ができる。判断や病気治療で頼って来る人もいるが、自分はカミサマではないので断わる。でも断わりきれずに見てやることもある。青春期が病気の連続だったので、結婚はしなかった。自分は滝に惚れたのであり、滝が彼氏である。「力が欲しくてやっているんだろう」などと中傷されて辛いこともあるが、逆にそれを励みにして「これは永久の積み立てなんだ」と言い聞かせながら滝の行を続けている。

彼女は自らの半生を回顧して、「私は結局T先生に助けられた。私の体には身と骨の間に魔物が入り込んでいた。T先生はそれを抜いてくれた」と述べる。親の購入した土地と建物に深い因縁罪障があったという物語は、言うまでもなく、このような救いの体験をふまえた視点からの再解釈である。先の<事例6>と同じく、このI絹江の言述にも、テレビ画面に映る霊や、レーザー光線の照射に似た神の治療法など、近代的隠喩が登場する。しかし、因縁罪障に由来する霊体験、夢を通しての自覚、修行による克服、といったモチーフは、独立の宗教者として周囲からもカミサマとして認定された多くの巫者の人生史と、ほぼ共通する内容になっている。印象的なのは、病苦との格闘の過程もさることながら、滝行や、それを通して得られた神観念の様態である。すべてを神に委ねた手術の描写、神の命ずるままに全裸で滝に入るといった言述は、すでに世俗的価値を超出した宗教者としての境涯を示すものといえる。

I自身は自らを専門宗教職とは認定していない。カミサマ信仰は巫者本人と一般の依頼者・信者だけから成り立っているのではなく、このような中間領域にあって同一の世界観を共有する、多くの疑似カミサマ的な人々の体験によっても支えられていることがわかる。

以上、本節では7名のカミサマ、および疑似カミサマの人生史を事例として取

り上げた。

それぞれの物語を構成する筋立て、隠喩、表現法などは多岐にわたっている。しかし、個々の主体が獲得し得た「靈威的次元」の力や意味に視点を据えるとき、これらの力や意味が感得され受容される表象様態に一定の共通性を見出すことは、ある程度まで可能と思われる。すでに触れたように、たとえばそれは「夢」の重要な役割、あるいは「水」の普遍的象徴性、擬死再生の「山」の象徴性、といった形で、かなり具体性の高い象徴群にまとめることも可能であろう。しかし、本論では、さらに包括的な視野に立って、巫者信仰に関わる人たちが「靈威的次元」の力や意味を感得する表象様態を示すモデルとして、「人の靈性」「場所の靈性」「系譜の靈性」という三つを作業仮説的に提起したい。

「人の靈性」とは、「靈威的次元」の力や意味が、ある特定の人物の特権的資質を媒介として感得される表象様態である。上述のカミサマおよび疑似カミサマたちは、程度の差はあれ、いずれも自らの内に、かかる特権的資質を自覚している。一般には「拝まねばマイネ人」といった生まれながらの運命観に強く支えられているが、神仏との交流体験によって増幅され、特に修行を積むことによって靈性が高まるという考え方は根強い。従来の研究史では「生き神信仰」「人神信仰」と呼ばれてきた伝統を支え、「支配」原理をめぐる社会学的観点からはカリスマなどの用語で概念化されてきた表象様態でもある。

「場所の靈性」とは、「靈威的次元」の力や意味が、特定の地点や方角に濃密な凝集性をもって感得される表象様態である。古今東西の「聖地」の信仰をはじめ、社会人類学者たちによって注目されてきた民俗的方位観などは、すべてこの「場所の靈性」に支えられてきた。上述の事例にもあるように、津軽のカミサマ系巫者にとっては、赤倉の通称で知られる岩木山北麓一帯、青森市近郊の入内、黒石市の法峠などの山が、とりわけ重要な修行や祈禱の場と見なされてきた。

「場所の靈性」には、〈事例5〉でNキヨが法峠において「悪いものに憑かれ」たり、〈事例7〉に見るように、祀り捨てられた神などが障る「良くない土地と建物」といった、恐怖や嫌悪の感情を伴う側面も強い。

「系譜の靈性」とは、「靈威的次元」の力や意味が、一定の族的系譜を通して伝奏され感得される表象様態である。この場合の族的系譜は、直系のイエ的系譜を基本とするが、後章で詳述するように必ずしもその枠には収まらない。民俗学



や社会学によって注目されてきた「イエの宗教性」をはじめ、広く先祖祭祀として包括される慣行の基底には、この族的系譜を軸とする特異な表象様態が推測される。一方では、先の事例にも見られるように、「先祖の因縁」「実家の因縁罪障」「カチャマス・ホトケ」といった言葉で、様々な災因論の構成要因にもなっている。

個々のカミサマ系巫者の成巫過程は、この「人・場所・系譜の靈性」という表象様態を基盤に、運命観、召命感、修行への努力、などが複雑に組み込まれている。しかもそれらは、心身の不調、肉親の死、神との出会い、隣人や先輩カミサマの関与、夢、臨死体験、などによって増幅され、様々な変節を見せている。これらを従来の「召命型」「修行型」等の類型で把握することに意義がないわけではない。しかしながら、ここで重要なことは、単に「修行」「召命」の二分法やその先後関係の判定だけからは見えてこない、巫者たちの人生史の襞に分け入ることであろう。本節で注目したのは、「靈威的次元」の力や意味の顕現が、それを感得し得た個人の「修行」によって形態を整えられ、主体的な動機決意とともに社会的な権威を付与されつつ、「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者を生み出していくという、力動的な過程であった。

傷つき否定された存在が「靈威的次元」の力や意味によって肯定的道筋の再発見へと導かれる過程が、順風満帆な楽天的人生観の拡張や、知的・合理的な経典解釈のみから実現することは不可能だとする理由は、どこにもない。しかし、本節でとりあげた巫者的宗教者のいずれもが、自らの波乱の人生を、劇的な再生体験、ウィリアム・ジェイムズの云う「二度生まれ(second-birth)」の特徴<sup>2)</sup>を帯びた物語として語っていることには、あらためて注意を向ける必要がある。民間巫者の「靈威的次元」への気づきと開かれが、「死と再生」のシンボリズムに彩られたイニシエーション的構造をもつことは、すでに周知のところである。宗教学的視点から宗教者の人生史を研究する際に、見落としてはならない大切な点は、文化的・社会的文脈を生きぬいた個々の「宗教者」の体験的現実のなかで、「死と再生」の普遍的モチーフが再創造され、再活性化されていく具体相に、丹念な光を当てることであろう。

個々の巫者の人間が「靈威的次元」の力や意味を感得して切り開く創造的な意味世界は、あくまでもその個別的顕現の細部、すなわち様々な時点において再解

積され、再構築される巫者たちの「物語」の細部を通して垣間見ることができる。上述の事例に即して言えば、幼少期の疎外感、病苦、臨死体験、家族関係の葛藤、さらにはその独特の生起の仕方などが、それぞれのユニークな成巫「物語」を形成している。個々の物語には、日常的な言語の枠に収まりきらない意味世界と、それらを何とか言語化しようとする努力との葛藤が顔を覗かせている。おそらくその背後には、当人自身にも気づかれることのない、深く濃密な意味の束が隠されているであろう。巫者たちは日々の体験を通して、「霊威的次元」の力や意味に触発されつつ、常に自己の物語を組み替え、再構築する過程のなかで、その汲み尽くし得ない意味の一端を発見していくのである。このような事態は、静態的な類型論の網目ではほとんど掬いとることができない、という冒頭に掲げた主張は、本節の僅かな事例からも明らかにされたことと思う。

### 第3節 依頼者との対応から見たカミサマ信仰

前節の具体例で見たように、カミサマ系巫者は、性別、年齢、人生史、所属教団、信者集団の形態、などにおいて変異が認められるが、行動面においても同様である。依頼者・信者との応接において実現される「救済」の諸相の考察は後章に譲り、本節では、彼らの標準的活動を概括的にまとめておく。

カミサマ系巫者の活動は、定期的に催される諸行事と、依頼客に対する日々の応接という、二つに大別できる。

まず前者について見ると、巫者によっては年に1度ないし2度の大祭を開くことがある。この例大祭の開催は、ある程度の信者の組織化が前提となる。一般にカミサマ信仰の特徴のひとつとして、信者集団の高い流動性が指摘される。すなわち、依頼者・信者側からの巫者への結びつきが、つねに一代限りの個人的力能（御利益や霊能・靈感=人の霊性）への信頼に基づいているため、恒常的な信者層の固定化が難しい、という特徴である。制度上何らかの教団や宗教法人に属している者も少なくないが、授与された教師資格や認定証は一般に「免許」と呼ばれ、単なる道具であるという意識がきわめて強い。巫者の多くは年間3万円前後の志納金を「免許料」と公言し、上部からの指導を嫌う。教団側も過度の干渉はかえって傘下の教師の離反を招くという事情を理解しているため、巫者の言動の内容

が、制度的所属教団によって影響を蒙ることは少ない。

こうした事情もあって、カミサマ信仰の依頼者・信者の組織化は進みにくい。〈事例4〉のように、自らの信念から意図的に信者の組織化や例祭の開催を拒否する場合もある。一部には〈事例2〉のように「講」を編成したり、〈事例6〉のように単立の宗教法人の登録をして、積極的に「教団化」をはかる例もないわけではない。そして、このようにある程度の組織化が進んだカミサマのもとでは、毎年期日を定めて大祭を開くことが多い。その場合には地元の政財界の有力者が招かれたり、所属教団の幹部が派遣されて「祝辞」を述べたりする。ただし、このような場合でも、表向きの「儀式」が一通り終わると、カミサマが「神がかり」してその年の運勢を予示したり、希望する信者の個別の相談事に応じるといった、巫業形態が展開されることが多い。

これほど大規模なものではないが、巫者が身近な信者たちを集めて催す年中行事として、旧正月から3月頃にかけての「春祈禱」をはじめ、「寒行」「節分」「十三夜祭」「オシラ神講」などがある。また赤倉に堂社を所有する巫者にとっては、春から初夏にかけての「山開き」、夏季に信者を率いて山内の霊地を巡る「集団登拝」、秋の「山閉い」などが大切な行事となっている。さらに各月ごとに特定の日を定め、身近な信者だけが集まって簡単な祭事を行なう場合もある。これらの行事には、巫者ごとに個性的な儀礼が見られ、神社神道や仏教、陰陽道や修験道などから借用した観念や所作を基本に、特殊な意味づけが加えられているものが多い。九字を切る方法や「鳴釜の神事<sup>22)</sup>」などは、その一例である。

自宅や堂社などに信者を集めて行なうこれらの行事と並んで、信者を引率して県内外の有名な寺社や霊場などを巡詣する行事がある。代表的なものに、津軽地方の三十三の観音堂を数日ばかりでまわる「津軽三十三観音巡礼」があるが、さらに恐山、八甲田山、秋田の太平山などへの登拝行、西国三十三ヶ所や、四国八十八ヶ所への巡拝行を企画する巫者もある。前節の事例からも、カミサマおよびその予備軍が産土神や近隣の寺社と深く結び付いていることが窺われ、この意味で津軽地方の多くの寺社にとって、民間巫者は必ずしも自らのテリトリーを侵す敵対者とは見なされていない。むしろ直接間接にこうした巫者の活動に助けられ、あるいは積極的な相互提携をしてきた寺社も多い。

以上の定期的ないし不定期的な集団行事に対して、カミサマ系巫者の最も重要な仕事は依頼者・信者との日々の応接である。巫者が求めに応じて依頼者の家に出張することもある。1965年頃までは、多くの集落で「イダコあそばせる」「カミサマあそばせる」などと称して、一年の特定の時期にイタコやカミサマを招いて、その年の豊凶や出来事を占ったり、集団で祈禱をしてもらう風習が広く見られた。主体となるのは集落の年輩の主婦層である。1990年代でも続けている地区もあるが、量的には減少している。

最も一般的なのは、依頼者の方から巫者の自宅や堂社を訪ねる形をとる。カミサマのもとへ相談に行くことを指す定型的な表現はないが、ふつう「拝んでもらう」「判断してもらおう」「御祈禱してもらおう」などと言う。どこのカミサマに拝んでもらうかの決定は、何らかの縁故に頼る場合が多く、「評判」も重要な決め手となる。深刻な問題を抱えた依頼者は、納得のゆく解決が得られるまで、何人ものカミサマを巡り歩くことが多い。したがって「当たる」「当たらない」の「評判」は、カミサマの盛衰を左右する。カミサマの側も、評判を高める工夫に務めて積極的に信者獲得をはかるタイプと、自らの修行や隠遁生活を重視し、「客は来れば見てやる」という、受動的・消極的タイプとがある。

評判が高く、1日に何人もの客が訪れるカミサマの場合、客の内容は様々である。あるカミサマによれば、訪れる依頼客は「常連」「年に1,2回くらい顔を見せる人」「1度限りの人（いわば一見の客）」の三つのカテゴリーに分けられ、それぞれがほぼ三分の一ずつであるという。この経験値は他の多くのカミサマにも承認されており、筆者の参与観察の結果ともほぼ一致する。性別では7～8割が女性である。本論ではこれらすべての客を総称して「依頼者・信者」と呼ぶことにする。

カミサマ系巫者の自宅や山の堂社には、たいてい大きな祭壇が設えてあり、多くの神仏が祀られている。祭壇の前には何十本もの灯明を立てる献燈台が置かれ、祈禱の際に座る座布団が敷かれ、脇には木魚や大きな太鼓が置かれている。祭壇の神体は鏡が多いが、礼拝対象によって神像の掛軸や仏像の場合もある。その他、幣束、花、菓子、清酒など、信者からの供物も並んでいる。祭壇の性格は巫者が所属する教団によって規定される部分もある。謝礼の金額には変遷があるが、1980年代の一般的相場は依頼事一件につき1000～2000円であった。

応接場面における巫者の多彩な活動を、単純な類型に整理するのは難しい<sup>23)</sup>。巫者が依頼者に接する「場」の関係を分析したものとしては、篠宮はる子による先駆的考察がある<sup>24)</sup>。そこでは「祭儀型」「供養型」「祈願型」の三つの類型が提示され、全国の事例をふまえた細かな考察が展開されている。当然のことながら、具体的事例では三者の混交が指摘されている。本論では相談事の具体的内容を離れて、カミサマ系巫者が依頼者・信者との応接で期待される役割を、五つの理念類型として提示しておく。すなわち、「祈願」「予示」「判断」「処方」「口寄せ」である。

まず「祈願」とは、依頼者・信者の願望を神に伝奏してその実現をはかることで、理念的にはあらゆる応接の中核を成す。具体的には「家内安全祈願」「健康祈願」「豊作祈願」「大漁祈願」「合格祈願」「安産祈願」などとして表明され、形式のうえでは一般の寺社などで行なわれる「御祈禱」との差異は小さい。ただし、巫者の個別的な神への呼びかけが、願望の個別的成就への期待を高めている、ということは言いうるであろう。「予示」とは、日常的手段では予測不能な将来の展望を引き出すことである。これに対して、依頼者の具体的な相談に回答をあたえる役割を「判断」として理念化したい。「予示」や「判断」には、依頼者を苦しめている様々な悩みごとを束ね、整理し、拡散した意味を統合する、という働きも含まれる。依頼者・信者の求めが日常生活の明快な指針を求める場合には、その「判断」も簡潔な回答として示されることが多い。たとえば「出稼ぎに行くべきかどうか」あるいは「近場と東京のどちらへ行ったらよいか」といった相談であれば、神の教えもまた「是か非か」「AかBか」といった端的な回答として与えられる。もとより回答内容が日常的な話題にとどまる場合でも、巫者を媒介とした神の直接的な教えとして感得される限り、そこには「靈威的次元」の力や意味が開示される。肉親の急死、配偶者の浮気、事業の失敗、原因不明の心身変調といった悩みの場合、あるいは特にそれらが複合的に生じているような場合には、究極的災因は、日常の因果を超えた「靈威的次元」の意味に強く支えられたものとなる。巫者の許を訪れる依頼者にとっては、あらゆる日常的行為が「靈威的次元」の力や意味に浸されることによって、真に意味のある日常性を回復するのである。

「靈威的次元」の力や意味は、しばしば災因として語られる。先祖・ホトケの

「障り」、動物や他人の「こばみ（うらみ・ねたみ）」などである。詳細は第5章で述べるが、宇宙の関係性に生じた歪みの発見と修復、いわば様々な他者との関係性が本来のあり方から逸脱している、という考え方である。これらの災因論は、相互に関連した緊密な象徴体系によって、人生史の一定期間に集中した災厄のひとつひとつに包括的な意味を与える。それらは断片的な偶発事件ではなく、有機的で統合的な意味をもった全体的構図のなかに定位されるのである。前節の事例に見るように、今日の津軽のカミサマ系巫者たちの間では、様々な「他者」との関係性の阻害を、特に「因縁罪障」という言葉で総称することが多い。種々の「判断」に対しては、原因に応じた対策がとられねばならない。この具体的対策を執行する働きを「処方」として概括する。もちろんこれは当事者の用語ではなく、近代医療用語からの借用である。

「祈願」は一般の寺社の機能とも大きく重なる。また「予示」も、一般の寺社で行なわれる年占行事や「おみくじ」などによっても代替されよう。これに対して「判断」「処方」は、一般寺院の住職や神社の神職には期待しにくい役割である。その意味で、いわばカミサマの職掌の重要な部分を成す。内容も多岐にわたっており、個性に応じて多くのヴァリエーションがある。

「判断」では、巫者が直接間接に神の言葉を語り聞かせる方式から、線香、燈明、洗米、水盤、半紙などの補助的な道具を用いる占いもある。たとえば線香の火の燃え方や、ロウソクが垂れて固まった形状で神意を判断したり、敷きつめた米の上に「神様が書かれた字」や、半紙の表面にあらわれたシミを読み取る方法などである。一般にカミサマが老齢化して、直接に神の言葉を身に乘せること、つまり神霊を直接に憑依させて語ることが体力的にも困難になるにつれて、こうした道具立てに頼る傾向が強まる。「判断」の方法には、各々のカミサマの個性とともに、独自の神体験が聞かれることが多い。次に挙げるのは、ある巫者が依頼者の「判断」に関して筆者に語ったものである。

神様はいつも前から来る。横や後ろから来ることはない。何か変な因縁罪障深い人が下りてきてしまうときは、後ろや横からバンと来る。その人の痛みがそのまま感じられる。（判断で）『般若心経』に入るとき、どこの誰々、何歳と心を書く。すると神様はその名前の上に判を押してくれる。私はその

紙をもって今日来たその人物を神様の前に連れて行くと、神様が教えてくれる。たとえば内臓に悪い所があると、そこを赤くプツプツと見せてくれる。腸とか胃とかに癌があると、黒い点々で見える。食べ過ぎとか、ちょっと体調こわしただけのときには、雲のように見せてくれる。罪とかホトケの障りとか、畜生の障りとかいうときは、また見せ方が違う。そういう時は太鼓叩いて、『般若心経』唱え始めてから教えられる。声が聞こえてくる。「色情因縁」とか「お金使って遊び回ってる」といった声が聞こえてくる。守ってあげたくても、ホトケ様が出るときには喉にきて、声がかすれてしまう。そういう時は途中でも太鼓やめて、近頃亡くなったホトケ様あるかとか、こういう風に死んだ人ないかと聞く。ホトケ様の方で「通じたな」（つまり「この人聞いてくれたな」）と思うと天下ってくることもある。自分が分からなくなってしまうということはない。自分がなくなっただけではいけない。つねに不動の姿勢でいなくてはいけない。自分の心が迷ったり乱れていると、見失うことがある。だから自分の心が乱れているとだめ。自分の喋ったことで、その家の運命が変わったり、もめ事になったりするのだから責任は重大である。

これは一人の巫者の証言にすぎず、一般化はできない。体験内容や「判断」の基準は巫者ごとに異なっている。シャーマニズム論との関係で常に論点となってきたトランスの問題についていえば、いわゆる強度の「変性意識状態」が観察されることもあるが、多くの場合、外見上の確認は難しい。上の例のように「自分が分からなくなってしまうということはない」といった証言はよく聞かれる。

「処方」の内容もまた、巫者自身の成巫過程や神体験の差によって、多様である。同一の巫者でも、相談内容や相手によって「処方」は大きく異なることがある。内臓疾患、神経痛などの肉体的不調の場合、灸をすえたり、古血を除いたりといった、実際の加療的な処置が施されることもある。また、患部に手を当てたり、マッサージなども行なわれる。これは特に「手に御利益を授かった」といわれるカミサマに多く、指圧の免許などを取得している人もいる。しかし、カミサマ系巫者の本領はかかる非正統医療の分野ではなく、あくまでも「霊威的次元」の力や意味を介した「処方」である。最も目立つのは、「因縁罪障」などとして判断された神や先祖、諸霊による「障り」への対処法である。第5章で詳述する

ように、その方法は「祓い」と「供養」という二通りに分けられる。

カミサマが直接「神がかり」して、あるいは神になりかわって、不幸の真の原因を諄々と依頼者に説得し、本人の自覚を促すこともある。この場合、先の事例の多くに見たように、「修行」という行為が勧められることが多い。カミサマ自身が成巫の過程で行なったような山の霊地での修行が指示されることもあるが、一般の依頼者・信者の場合には、自宅での「行」が命じられることが多い。「寒行」のように寒中に水垢離をとらせる厳しい行もあるが、たいていは、毎日仏壇に水と線香を供えて『般若心経』を7回読む、といった簡単なものである。しかし1日限りではなく、何日も続けることが大切で、「三日の行」「七日の行」「二一日の行」などと呼ばれる。「三カ月の行」「一年の行」のような長期的な修行もある。

カミサマの役割の最後として「口寄せ」を挙げた。カミサマ系巫者の中には「ホトケサン降ろすのはイタコの仕事だ」と言って、これを断わる人が多かったが、正規のイタコが減少するなかで、「神もホトケも降ろす」例が増えており、評判になれば客も多くなる。「祈願」や「判断」のついでに「口寄せ」を依頼し、死者との対話もできるからである。また<事例3>のように、判断の半分は「ホトケがお知らせする」場合もある。

そもそもカミサマ系巫者が意図的に死者を寄せることを嫌うのは、その独特の身体感覚に起因するところが多い。ホトケオロシを忌避するカミサマ系巫者であっても、祈禱などの際に、特別の恨みや思いをもった死者が「突然かかってきってしまう」ことは昔からあった。多くのカミサマは、これを非常に気持ちが悪く、体力を消耗する体験であると証言する。カミサマ系巫者による「死者の語り」は、本来このようにかなり突発的で、偶発的な性格を帯びていた。従って、意図的な口寄せにおいても個性が残りやすい。イタコの定型的なホトケオロシに比べて、死者の個性が生きている。つまり、かなり一律で定型的な口寄せの技法を師匠から継承したイタコ系巫者に対して、カミサマ系巫者の場合には、子供なら子供の声、男の年寄りなら男の年寄りの口調で死者が降りる、といった個性の差が出やすい。語りを聞く遺族の立場からすれば、むしろ強いリアリティを感じることもできるのである。

これら巫者信仰を支える救済の具体相については、改めて第5章で詳述する。



#### 第4節 地域住民の意識から見たカミサマ信仰

前節までの考察は、民間巫者自身やそこに積極的に関与する依頼者・信者との面談、参与調査に基づくものであった。一方、カミサマ信仰の全体像を把握するためには、巫者が現代社会の中でどの程度の実質的存立基盤を保ちえてきたかという問題、換言すれば、カミサマとよばれる民間巫者は、当地の一般住民からどの程度の認知と信頼を得てきたかという問題が残されている。従来民間巫者研究において、かかる視点からのアプローチは皆無に近く、たとえ小規模なものであれ、その解明の試みは一定の意義をもつと思われる。

一般住民のカミサマ信仰への関与度や信頼度を把握する試みとして、まず1984年9月に、弘前市X地区の住民を対象とする試験的な配票調査を実施した。X地区は岩木山麓の東端に位置し、水田耕作とリンゴ栽培を中心とする農業集落である。行政区分でも同市の「田園地域」に属している。当時の世帯数は110余だったので、その半数の50世帯の成人男女を調査対象の目標数とした。しかし回答を得られたのは、男性58名、女性80名の計138名にとどまった。

この予備調査の結果からカミサマ信仰に関する部分を見ると、まず表1・1は、「津軽地方にはカミサマ、あるいはゴミソ、オガミヤなどと呼ばれている民間の祈禱師が多くいるといわれています。あなたはそういう人たちの存在を知っていましたか」という設問に対する回答結果である。全体で84.3%が「知っている」と答えている。また表1・2は、「あなたはそうしたカミサマを信じますか」、表1・3は、「あなたはこれまでにカミサマのところへ行かれたことがありますか」という質問に対する結果である。女性では32.9%が信じると答え、44.6%が「行った」経験をもち、カミサマ信仰は女性の関与度が高いことが判明した。

しかし、この調査は回収率が悪く、サンプリングの方法も不十分であったことから、1985年11月に、さらに精度の高い配票調査を実施した。理想をいえば、ひとつの集落の全住民を対象とする悉皆調査が望ましいが、予備調査で見たように、カミサマ信仰に関わるのは圧倒的に女性であったため、ひとつの集落に住む20歳以上の全女性を対象とすることにした。調査地の選定については三つの条件を設けた。第一は、戸数が50戸以上、100戸以下で、少なくとも総サンプル数が100を越えるような悉皆調査が可能な集落であること、第二は、特殊な山村・漁村や商業地域ではなく、津軽平野のなかであって、典型的な農業集落の景観をもつ地区

であること、第三は、集落内にカミサマがひとりも在住しないこと、とした。先のX地区では集落内にカミサマがひとり住んでいたため、住民の関心の度合いが高い可能性が考えられたからである。この三条件に適合する集落として、西津軽郡木造町のY地区を選定した。Y地区は木造町のほぼ中央部、屏風山砂丘の東部末端に位置する農業地域である。寛文2年(1662)開村と伝えられる新田集落で、現在は水田耕作のほか、屏風山砂丘を利用したスイカ、メロンなどの栽培が盛んである。昭和30年の町村合併時から木造町に属している<sup>25)</sup>。

同町役場の住民基本台帳によれば、Y地区の世帯数は100を越える。しかし、いくつかの同居世帯があることから、実際の家数はほぼ100戸前後である。しかも、この時期は出稼ぎのため挙家離村世帯があり、また主婦のなかにも関東方面まで出稼ぎで不在の人が多かった。これら長期不在者を除いた調査対象者、すなわち調査期間中にY地区に在住していた20歳以上の女性は、総数で72世帯の132名であった。この全員に調査を依頼し、86.4%にあたる114名から有効回答を得ることができた(表1・4)。対象者の「生まれ育った場所」は、49.1%が木造町内、また、95.6%が青森県内となっている。職業は、専業の勤めをもっていると答えたのは7名のみで、残りの就労者はすべて農業、または日雇いやパート労働の従事者であった。

調査結果を見ると、まずゴミソとかカミサマと呼ばれる人の存在を「全く知らなかった」と答えたのは全部で16名(14.0%)にすぎず、残りの86%の人は、何らかの形でこうした巫者の存在を認知していた。また、カミサマへの相談の経験については、回答を「イ. 1回だけある」「ロ. 2回ある」「ハ. 3回以上ある」「ニ. 全くない」の4つにわけ、集計ではイとロを合算した。そしてハを「常連組」、イ+ロを「1,2回組」、ニを「無経験組」とした。世代別にそれぞれの比率を示したのが表1・5である。全体では「常連組」が18.4%、「1,2回組」が23.7%、両者を合わせた「カミサマに相談に行った経験がある人」は42.1%に達した。先のX地区での予備調査より若干低い値を示したものの、津軽地方の農村部に住む少なくとも4割は、カミサマに相談した経験をもつ、という事実がほぼ確かめられた。

世代別の結果を見ると20代30代が大きく落ち込んでおり、カミサマ信仰の主体は、やはり中年以上の女性といえる。ただしこの結果から、カミサマ信仰は消滅

表1.1 弘前X地区・カミサマを知っているか。

	男	女	全 体
は い	88.7 ( 47 )	81.1 ( 60 )	84.3 ( 107 )
いいえ	11.3 ( 6 )	18.9 ( 14 )	15.2 ( 20 )

有効回答 127

表1.2 弘前X地区・カミサマを信じるか。

	男	女	全 体
は い	26.4 ( 14 )	32.9 ( 24 )	30.2 ( 38 )
いいえ	24.5 ( 13 )	21.9 ( 16 )	23.0 ( 29 )
わからない	49.1 ( 26 )	45.2 ( 33 )	46.8 ( 59 )

有効回答 126

表1.3 弘前X地区・カミサマのところへ行ったことがあるか。

	男	女	全 体
は い	19.2 ( 10 )	44.6 ( 33 )	34.1 ( 43 )
いいえ	80.8 ( 42 )	55.4 ( 41 )	65.9 ( 83 )

有効回答 126

表1.4 木造Y地区の調査対象者と回答者数

	対 象 者	有 効 回 答 者
60歳以上	36	34
50歳代	22	21
40歳代	24	16
30歳代	24	21
20歳代	26	22
合 計	132	114 ( 86.4 )

表1.5 木造Y地区・カミサマに相談に行ったことがあるか。

	常 連 組	1, 2回組	無 経 験 組
60歳以上	26.5 ( 9 )	17.6 ( 6 )	55.9 ( 19 )
50歳代	19.0 ( 4 )	28.6 ( 6 )	52.4 ( 11 )
40歳代	12.5 ( 2 )	50.0 ( 8 )	37.5 ( 6 )
30歳代	14.3 ( 3 )	23.8 ( 5 )	61.9 ( 13 )
20歳代	13.6 ( 3 )	9.1 ( 2 )	77.3 ( 17 )
合 計	18.4 ( 21 )	23.7 ( 27 )	57.9 ( 66 )
	42.1 ( 48 )		

に向かっているという結論が直ちに引き出せるわけではない。表1・6は、カミサマに初めて相談に行った時の年齢を尋ねた結果である。興味深いことは、40歳を越えてから初めて相談に行ったという人が、かなり多い（20名、44.4%）という点である。とすれば、現在の20代30代の関与率が、将来も低位のまま推移するとは断言できない。40歳といえば、体力的な衰えとともに、子供の成長に伴う教育や進学、それを支える家計の問題、子育てが一段落した後の夫婦関係の問題、親の扶養や遺産相続に伴う兄弟関係の問題など、家庭内における様々なトラブルが噴出しやすい時期でもあろう<sup>26)</sup>。このことは、カミサマへの相談事のなかで、心身の健康問題や家庭内の人間関係、子供の学業や進路に関連した悩みが大きな比重を占めていることにも関連する。表1・7は、カミサマへの相談事を多重回答で求めたものであるが、健康問題が全体の半数以上を占めていることが注目される。今回の調査では20歳以上の成人女性を対象を絞ったが、10代であってもカミサマに足を運ぶ人はいる。カミサマたちの証言でも、最近では10代の高校生が交友関係や進路上の悩みなどで相談に来るケースが増えているという。親に付き添われて来ることもあるが、家庭でも打ち明けられない悩み、たとえば「妊娠したのではないか」という不安を抱えて、一人で、あるいは友人同士で来る者が多い。

次にカミサマ信仰に対する支持率を見る。具体的な設問は「あなたは、そういうカミサマの判断を信じますか」で、回答は「イ. すべて信じる」「ロ. ほとんど信じる」「ハ. 半分くらい信じる」「ニ. あまり信じない」「ホ. 全くの迷信だと思う」の5つとした。集計ではイとロを合算して「信じる」、ニとホを合算して「信じられない」として纏めた（表1・8）。全体では「信じる」が14.9%、「半分くらい」が42.1%、「信じられない」と「カミサマのことを全く知らなかった」を合わせた合計が41.2%であった。世代別ではやはり20代30代という戦後生まれの支持率が低かった。30代では6割が否定的である。しかし、20代では若干の回復傾向が見られる。

この調査では、カミサマ信仰を支えると予想される「運命」「こばみ（羨み・妬み）」「先祖・ホトケ」などの観念群（これらについては本論の第5章で詳述する）の定着度についても、いくつかの調査項目を設けた。これは「次のような考え方について、あなたはどう思われますか」という問いに対して、いくつかの文章を示し、それぞれについて「イ. その通りだ」「ロ. そうかも知れない」

「ハ．あまり信じられない」「ニ．全くの迷信だ」という4つの回答からひとつを選択してもらったものである。集計の段階ではハとニを一括して「信じられない」として、回答を3つに分類した。

いくつかの興味深い結果を指摘するならば、まず表1・9は「人間には、自分の力ではどうにもできない運命というものがある」という考え方についてである。この文章は、NHK放送世論調査所が1981年11月に実施した「日本人の宗教意識」に関する全国調査の設問のひとつと同文である<sup>27)</sup>。NHKの調査では、回答は「そう思う」「そうは思わない」の二者択一で、これに肯定的な回答をした人は全国で86%に及んでいる。Y地区の女性においても各世代に高い支持率があり、「否定できない」人は82.5%である。これをNHKの調査結果に照らして見ると、NHK調査のように回答を敢えて二者択一に絞った場合、「そうかも知れない」の大部分は肯定側にまわる、と考えてよいだろう。運命一般の肯定度は高いが、「暦の運勢」「厄年」など、いわば特殊化された「運命」については支持率が大きく下がる(表1・10・表1・11)。しかし厄年については「否定できない」人が6割に近い。

表1・12～1・16は、動物霊、先祖、水子などの、恨み、妬み、こばみ、障り、などに関する考え方である。特に注目されるのは、先祖を粗末にしていると家に不幸が起こるという考え方を「否定できない」人が、87.7%に達し(表1・14)、今回用意した考え方の中で最高値を示した点である。積極的肯定者も32.5%で「運命」の36.0%(表1・9)に次ぐ高率を示している。これらに回答した個々の住民が「先祖」という言葉でイメージする死者の範囲は、すでに拡散した広がりが見られる。それは社会学者たちが指摘している、単系出自を中心とするイエ的先祖観から、核家族を基盤とした双系的先祖観への変化に沿うものであろう<sup>28)</sup>。今日のカミサマ系巫者やその依頼者・信者たちが「先祖」という言葉で包括する対象も、すでにイエ的規制をこえて双系的系譜に連なる死者を含む場合がある。あるいは、夭折した子供、中絶した水子や死産児までも「先祖」の範疇に入れている人もいる。だが、かかる先祖観の多様化にもかかわらず、先祖と子孫とが何らかの結びつきをもち、その絆は容易に断つことができないという考え方には、根強いものがあることが分かる。

こうした考え方がカミサマ信仰とどの程度の親和性をもっているかを見るため

表1.6 木造Y地区・はじめて相談に行った年齢

現年齢 \ 行った年齢	20歳以前	20歳代	30歳代	40歳以上
60歳以上	0	2	5	6
50歳代	0	1	1	7
40歳代	0	1	2	7
30歳代	1	2	5	—
20歳代	0	5	—	—

有効回答 45

表1.7 木造Y地区・カミサマへの相談事(多重回答)

	自分の健康	家族の健康	家族の人間関係	自分の学業・進路	家族の学業・進路	自分の恋愛・結婚	家族の恋愛・結婚	女子授産	神仏のまつり方	家計・経済	その他	合計
60歳以上	9	7	3		2		2	1		1	1	26
50歳代	5	6	2				1		1	1		16
40歳代	2	7		1	2		1		1	1		15
30歳代	2	7		1	1		2	2		1		16
20歳代	2	2	1			3		2		2		12
合計	20	29	6	2	5	3	6	5	2	6	1	85

表1.8 木造Y地区・カミサマの判断を信じるか

	信じる	半分くらい	信じられない+カミサマを知らない
60歳以上	17.6 (6)	44.1 (15)	32.4 (9+2=11)
50歳代	23.8 (5)	42.9 (9)	33.3 (5+2=7)
40歳代	12.5 (2)	56.3 (9)	31.3 (4+1=5)
30歳代	9.5 (2)	28.6 (6)	61.9 (7+6=13)
20歳代	9.1 (2)	40.9 (9)	50.0 (6+5=11)
合計	14.9 (17)	42.1 (48)	41.2 (31+16=47)

無回答 2

表1.9 人間には、自分の力ではどうすることもできない運命というものがある

	その通りだ	そうかも知れない	信じられない
60歳以上	44.1 (15)	35.3 (12)	20.6 (7)
50歳代	23.8 (5)	57.1 (12)	19.0 (4)
40歳代	56.3 (9)	37.5 (6)	6.3 (1)
30歳代	23.8 (5)	52.4 (11)	23.8 (5)
20歳代	31.8 (7)	54.5 (12)	4.5 (1)
合計	36.0 (41)	46.5 (53)	15.8 (18)

無回答 2

表1-10 暦などによっている「運勢」は、実際に当るものである

	その通りだ	そうかも知れない	信じられない
60歳以上	5.9 (2)	35.3 (12)	55.9 (19)
50歳代	0 (0)	42.9 (9)	57.1 (12)
40歳代	0 (0)	25.0 (4)	68.8 (11)
30歳代	0 (0)	14.3 (3)	85.7 (18)
20歳代	0 (0)	22.7 (5)	77.3 (17)
合計	1.8 (2)	28.9 (33)	67.5 (77)

無回答 2

表1-11 男42歳、女33歳などの厄年は、実際に当るものである

	その通りだ	そうかも知れない	信じられない
60歳以上	29.4 (10)	38.2 (13)	29.4 (10)
50歳代	19.0 (4)	42.9 (9)	38.1 (8)
40歳代	18.8 (3)	37.5 (6)	37.5 (6)
30歳代	14.3 (3)	38.1 (8)	47.6 (10)
20歳代	9.1 (2)	36.4 (8)	54.5 (12)
合計	19.3 (22)	38.6 (44)	40.4 (46)

無回答 2

表1-12 キツネ、ヘビ、ネコなどの霊は、人にとりついて災いを及ぼすことがある

	その通りだ	そうかも知れない	信じられない
60歳以上	14.7 (5)	38.2 (13)	44.1 (15)
50歳代	9.5 (2)	47.6 (10)	42.9 (9)
40歳代	12.5 (2)	56.3 (9)	31.3 (5)
30歳代	4.8 (1)	52.4 (11)	42.9 (9)
20歳代	13.6 (3)	40.9 (9)	45.5 (10)
合計	11.4 (13)	45.6 (52)	42.1 (48)

無回答 1

表1-13 他人の「うらみ」や「とばみ」は、人にとりついて災いを及ぼすことがある

	その通りだ	そうかも知れない	信じられない
60歳以上	26.5 (9)	38.2 (13)	35.3 (12)
50歳代	0 (0)	61.9 (13)	38.1 (8)
40歳代	25.0 (4)	50.0 (8)	25.0 (4)
30歳代	4.8 (1)	42.9 (9)	52.4 (11)
20歳代	13.6 (3)	59.1 (13)	27.3 (6)
合計	14.9 (17)	49.0 (56)	36.0 (41)

表1.14 先祖を粗末にしていると、家に不幸がおこることがある

	その通りだ	そうかも知れない	信じられない
60歳以上	41.2 (14)	52.9 (18)	5.9 (2)
50歳代	28.6 (6)	57.1 (12)	14.3 (3)
40歳代	43.8 (7)	43.8 (7)	12.5 (2)
30歳代	14.3 (3)	57.1 (12)	28.6 (6)
20歳代	31.8 (7)	63.6 (14)	4.5 (1)
合計	32.5 (37)	55.3 (63)	12.3 (14)

表1.15 先祖に苦しんでいるホトケがあれば、子孫に不幸が及ぶことがある

	その通りだ	そうかも知れない	信じられない
60歳以上	35.3 (12)	44.1 (15)	20.6 (7)
50歳代	14.3 (3)	71.4 (15)	14.3 (3)
40歳代	25.0 (4)	56.3 (9)	18.8 (3)
30歳代	14.3 (3)	52.4 (11)	33.3 (7)
20歳代	9.1 (2)	59.1 (13)	27.3 (6)
合計	21.1 (24)	55.3 (63)	22.8 (26)

無回答 1

表1.16 勝手に中絶したり、供養していない水子があると、子孫に不幸が及ぶことがある

	その通りだ	そうかも知れない	信じられない
60歳以上	29.4 (10)	41.2 (14)	26.5 (9)
50歳代	23.8 (5)	66.7 (14)	9.5 (2)
40歳代	12.5 (2)	62.5 (10)	25.0 (4)
30歳代	9.5 (2)	57.1 (12)	33.3 (7)
20歳代	22.7 (5)	45.5 (10)	31.8 (7)
合計	21.1 (24)	52.6 (60)	25.4 (29)

無回答 1

表1.17 この世には、神やホトケの靈感をうける能力をもった人がいる

	その通りだ	そうかも知れない	信じられない
60歳以上	29.4 (10)	35.3 (12)	29.4 (10)
50歳代	23.8 (5)	33.3 (7)	33.3 (7)
40歳代	31.3 (5)	50.0 (8)	12.5 (2)
30歳代	19.0 (4)	52.4 (11)	28.6 (6)
20歳代	18.2 (4)	59.1 (13)	22.7 (5)
合計	24.6 (28)	44.7 (51)	26.3 (30)

無回答 5



に、表1・10から表1・16に掲げた考え方を、カミサマへの信頼度を示す表1・8の結果とクロスさせてみる。x検定の結果( $x=7.78$ ,  $x=9.48$ ,  $x=13.28$ )、「暦の運勢( $x=17.05$ )」「キツネ・ヘビの霊( $x=9.51$ )」「他人のこぼみ( $x=32.42$ )」「苦しんでいるホトケ( $x=10.16$ )」「水子( $x=10.71$ )」などは、いずれもカミサマへの信頼度と有意の相関をもつことが認められ、特に他人の「うらみ」や「こぼみ」の災因論とはきわめて高い有意差を示した。すなわち、カミサマの判断を信じる人は、こうした考え方を信じる人と、強い連関をもっているといえるのである。これに対し、全体的に高い肯定率が見られた「運命( $x=9.14$ )」「先祖を粗末( $x=9.37$ )」については、周辺的な有意差にとどまった。カミサマが依頼者・信者の「救い」の実現をめざして、「霊威的次元」を解釈するための諸観念が一定の効力を発揮するのは、依頼者の側にもそれらに馴致した素地があるからであり、上の調査結果はこのことをはっきりと示している。しかし、両者の間に強い相関が存在するという事は、逆にいえば、そうした考え方を信じ得る人々が社会の中で小数派となり、一般的支持基盤から遊離した特殊グループになればなるほど、カミサマ自身の支持基盤も小さくなっていくことになる。もしこれを防ごうとすれば、多くの人にとって受容可能な、支持基盤の安定した観念群に依存せざるをえない。カミサマ信仰の災因論は、特に近年、「先祖・ホトケ」への強い傾斜が見られるが、この調査結果はそうした一般的事実を裏づけるものでもある。

最後の表1・17では、「この世には、神やホトケの靈感をうける能力をもった人がいる」という文章を提示して、巫者信仰の支持基盤をさらに一般的な形で尋ねてみた。本論で巫者信仰を支える柱として注目した「人の霊性」の表象様態への一般的支持基盤を見る指標となろう。「その通りだ」と肯定する人の割合は全体で24.6%にとどまり、20代30代では20%を割り込む低率を示すが、一方で「そうかも知れない」を加えた、いわば「否定できない」人の割合から見ると、ほぼ各世代にわたって安定した支持基盤を維持しているとも考えられる。これらの結果から必ずしも一義的な結論に導くことはできないが、少なくとも調査時点の1980年代中期において、当地における巫者信仰の基盤には、依然として根強いものがあったという判定は、不当ではないだろう。

最後に、本節における調査結果を、箇条的にまとめておく。

- ①津軽地方のカミサマ系巫者は、調査時点（1985年）で当地の農業集落の住民の8割以上から認知され、女性についていえば、少なくとも過半数が、何らかの形でその「判断」に一定の信頼を置いていた。
- ②津軽地方の農業集落に在住する女性の4割強が、少なくとも一度はカミサマのもとへ相談に行った経験をもっていた。
- ③カミサマへの関与度や信頼度を年代別に見ると、戦後生まれの20代・30代の低下が目立っている。このことは、カミサマ信仰が従来形態のまま存続することの難しさを示しているといえる。しかし、過去の世代においても、カミサマへの関与の年齢は中高年層、特に40歳を過ぎてからが多いことを考慮すれば、一概に即断はできない。
- ④「運命」「運勢」、動物や他人の「うらみ」「こばみ」、あるいは「先祖・ホトケの因縁罪障」などのテーマは、いずれも一定の支持基盤をもち、かつ、カミサマ信仰と高い親和性をもつ。
- ⑤「先祖」という言葉は、意味内容の多様化・拡散化にもかかわらず、依然として文化的カテゴリーとして強い規制力を保持していた。住民意識において「系譜の霊性」への信仰が根強いことを裏書きしている。
- ⑥巫者信仰を存続させる前提ともいえる「人の霊性」を積極的に否定する者は、全女性の3割弱にとどまり、一定の恒常的支持基盤の存在が確認された。

## 第5節 小括

以上、本章では、カミサマ系巫者信仰の諸相を、(1)巫者自身の人生史、(2)巫者の依頼者・信者への対応、(3)地域住民の支持基盤、という3つの側面から考察した。これは従来の諸研究が、往々にして短期間の調査のみから、単純な類型論に陥りがちであったことへの反省を踏まえたものであった。

巫者の人生史の検討では、長期の個人的親交によって得られた知見をもとに、従来の類型論的な成巫過程モデルでは十分に捉えることのできなかつた、個々の巫者たちによる創造的な意味構築過程の細部を明らかにした。巫者たちの人生には、自らの世俗的願望や充足感とは関わりなく、神や先祖の指示に突き動かされ、人生全体が導かれていくという共通のプロセスが認められ、これは本論で「靈威

的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者>として規定した性格を例示するものであった。また、本論では巫者たちが「靈威的次元」の力や意味を感得する基本的表象様態として、「人の靈性」「場所の靈性」「系譜の靈性」という三つの作業仮説的モデルを提起した。これは巫者信仰全体を支える世界像を「シャーマニズム」「呪術」「固有信仰」などの用語で実体論的に固定化することを避けるとともに、特定の経典的・制度的宗教の教義学的理念によって枠づけることをも回避し、具体的宗教現象のもつ広がりや普遍的な性格を把握しようという意図のもとに立てられたモデルであった。

「民間巫者信仰」には、巫者自身が「靈威的次元」の力や意味に触発され、そこに深く関わる局面とともに、一般の依頼者・信者が巫者と交渉する過程において「靈威的次元」の力や意味が顕現する局面がある。後者に関しては、巫者と依頼者・信者との応接や、巫者信仰を背後から支えてきた地域住民の存在に光を当てた。特に住民を対象とした配票調査の結果からは、従来の研究では明らかにされなかった、地域社会における巫者信仰の支持基盤の一端が解明された。

本章で明らかになった点を改めて箇条的に概括するならば、まず第一に、個々の形態や表現方法に種々の変異が見られるにもかかわらず、カミサマ系巫者の人生史や諸活動には、<「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者>という基本的性格が顕著に窺えること、第二に、彼らが構築する宗教的意味世界は、当座の時代状況や政治権力による水路づけを受ける一方で、「人の靈性」「場所の靈性」「系譜の靈性」といった、さらに基底的と思われる表象様態を通して顕在化すること、第三に、これらの民間巫者たちは、依頼者・信者として集まる多くの人々に対して、「靈威的次元」の力や意味を直接的に媒介するという、経典的・制度的宗教の聖職者には担いきれない役割を負うてきたこと、第四に、当地には、かかる巫者信仰を支える広い支持基盤が、特に女性層を中心に幅広く保持されてきたこと、などであった。

## 第1章 註

(1)戦後の代表的研究のみを挙げると、石津照璽 1969-1971、桜井徳太郎 1970、江田絹子 1970、楠正弘 1973、岡田重精 1977、など。精神医学分野の研究としては、中村民男 1961、佐々木雄司 1967、西村康 1976、津川武一 1989、など。なお、戦前期の代表的報告については、谷川健一編 1989、に収められている。

(2)掘一郎 1951、桜井徳太郎 1988、岩崎敏夫編 1971-1981、高松敬吉 1983、1993、文化庁編 1985、烏兎沼宏之 1985、川村邦光 1991、など。

(3)小井川潤次郎が調査した八戸のイタコ、根城すゑなどは、師匠から教わった伝承類として、「えべす」「九条錫杖」「仏説地神経」「心経」「山伏」「あげおろす(し)」「神寄せ」「地獄さがし」「極楽」「神送り」「まじない」「祓い」「春祈禱」などを記憶していた(小井川潤次郎 1989)。イタコの語る「オシラ祭文」や「お岩木様一代記」などは貴重な民間文芸として、口承文学の分野からも注目されてきた(岩崎武雄 1978など)。

(4)掘一郎は、かかる遊行的宗教者の活動の基盤に、日本人の信仰伝統としての「遊幸思想」、およびそれを受容した客人歓待(hospitality)の信仰態度の残留を指摘した(掘一郎 1944)。

(5)長野県小県郡東部町禰津地区を拠点とするシナノミコなどの例が知られている(長岡克衛 1958)。

(6)こうしたなかで、1970年代に、岩手県釜石市の「カミサンの職能者」について集中的な調査を行なった佐藤憲昭の一連の研究は貴重である(佐藤憲昭 1977、1978、1979、など)。しかし、津軽地方のカミサマ(ゴミソ)系巫者に関する比較的まとまった研究としては、江田絹子 1969、1970、楠正弘 1979、池上良正1987、などに限られる。精神医学分野の近年の研究としては、熊谷輝 1983、藤田康文 1992-1995、など。

(7)川村邦光 1991、p.103。

(8)藤田庄市 1990。

(9)東北地方で青森県以外に「ミコマチ」が確認される例としては、『新編会津風土記』巻81に出る、会津河沼郡・八葉寺で毎年7月1日から11日の盆会にワカが集まった、という記述などが知られている。

(10)楠正弘 1984、p.166。なお、華園聰麿は『津軽霊場・賽の河原地蔵堂・伝説と由来』などの記述をもとに、恐山におけるイタコマチの開始を大正11年前後と推定している(華園聰麿、1991)。第2章で見るように、この年は恐山ホテルが開業し、近代資本による恐山の「観光化」が始まった時期にも符合する。

(11)東北地方における新口の分布はかなり錯綜している。篠宮はる子 1967、p.30では、岩手県南から宮城県北にかけての一带、秋田県仙北郡、福島県会津地方、青森県八戸周辺に「新口」が確認されている。

(12)桜井徳太郎 1988、上巻p.511。さらに、佐藤正順 1959、なども参照。

(13)神田より子 1987、1992。

(14)青森県における巫術的行為の禁令については、文化庁編 1985、pp.52-54にまとめられている。

- (15)小口偉一 1953。  
 (16)中村民男 1961、p. 875の表2より算出。  
 (17)江田絹子 1970、p. 331。  
 (18)佐々木雄司 1967、桜井徳太郎 1979、佐々木宏幹 1980の第5章「シャーマンへの変身のプロセス」など。  
 (19)たとえば「修行型」という類型ひとつをとっても、具体的事例のなかでは様々な変異が見出される。佐藤憲昭 1981では、岩手県地方のカミサンの職能者を素材として、特に現世利益を追求する独自の修行を「第一期の修行」ないし「身体的修行」、師匠を獲得しながら、あるいは先輩行者の影響を受けながら職能者としての常識を学習する修行を「第二期の修行」ないしは「学習的修行」と区別したうえで、両者の複雑な混交の実態が指摘されている。あるいは北部九州のハウニンを扱った福島邦夫 1993や、福島県のシンメイ巫女を扱った佐治靖 1993などでも、基本的に「召命型」「修業型」の類型に依りながらも、各々の人生史の個性を重視した考察が試みられている。「生活史」の観点から、新宗教に参与した巫者的宗教者の集約的な研究を試みたものに、渡辺雅子 1985、がある。  
 (20)宮家準 1971。  
 (21)James, William 1902, pp. 125-162。  
 (22)宮家準 1971、p. 289。  
 (23)カミサマと依頼客との具体的応接として、弘前市のカミサマ、NTのもとで採録した3つの事例を紹介しておく。難解な方言部分は若干修正した。  
 [採録日・1988年9月26日]

#### <事例1・依頼者は若い主婦>

(依頼者は、娘の病気と夫の問題を抱えて相談に来た。)

NT : 娘さんどうしたって?

依頼者 : 大学〔病院〕から盛岡の病院に移された。足と腰は脊髄から来てるんだと。だいぶ良くなつたが、おしっこ垂らしてしまう。お父さん(夫)は、ただただパチンコ歩いている。

(NTは祭壇の手前にある三方に載せてあるノートを手にとり、パラパラめくって何かを探している。ある頁を開き、依頼者に何かを話しかけている。聞き取り不能。やがて依頼者の頭や肩を幣束で被ってから、祭壇に向かい、太鼓を叩いて祈禱に入る。)

NT : 腰は全くだめだと言ってるのか。……腰の神経が麻痺してるんだと。だからおしっこ漏らすのに気づかないんだと。おしっこが出るときは神経が、もよおしてくるのを感じるものだが、その神経がいかれてるんだと。風邪からいったんだ。こうなった土台は風邪だ。足から抜けないうちはだめだ。風邪から背骨にいったんだ。まだしばらくかかるよ。それでもお前、よく頑張ったな。よく頑張った。よく頑張った。父さん(夫)は居ないのだと思って。そうすれば良い。よく頑張ったな。〔夫は〕親がいるから甘えるんだ。親いなくなれば分かるんだ。別れないで(離婚せずに)いろよ。でも、水子もあるな……正津川の姥堂に供養しに行かないと。赤い浴衣を一枚支度して、赤い鼻緒の草履を用意して、供養しないうちはだめだ。だからお前も怪我しないようにしなさいよ。ゆきちゃん、自転車、気

をつけて。自転車。

(依頼者の方へ向き直って)

**NT** : 恐山の正津川の姥堂サ、行ったことあるか?

**依頼者** : わかんね。

**NT** : お前の兄弟の情をとってもらわないうちはだめだ。10月の20日ころ、ここで15人くらいでバスで「恐山に」行くから、一緒に来れば良い。

(「三尺三寸の白い晒し、赤い浴衣・・・」と、持参すべきものを書いてやる。)

**依頼者** : 水子は2人。

**NT** : やっぱりそういう専門に行けばちがうよ。無理に行けというんではないんだ。麻痺してるのは自然に足の方に抜けるから。自然に抜ける。(名刺を1枚渡して)もし「恐山に私たちとは」別に行くのであれば、これ持って、こういうわけであつたのだと言え、丁寧にやってくれるから。

(数珠で拝み、依頼者の頭に当て、背中などをさすってやる。)

**NT** : 一生懸命頑張る、子供のためなのだから。供養するものは供養して。ひとつずつしていかなければだめだ。(最後に「護符」として祭壇の供物の菓子袋をひとつ渡してやる。)

#### <事例2・依頼者は21歳の大学4年の男性>

(依頼者は音楽で身を立てたいという夢をもっている。東京に就職が決まったが、労働条件が良くないことが分かり、卒業後の進路に迷って相談に来た。以前、彼の母親がNTの世話になったことがあるという)

**依頼者** : 就職したら会社の利益を負わなきゃならない。「自分が入るつमोरの」会社は朝も昼も晩もご飯は出さず、自炊しなきゃならない。

**NT** : あくまでも音楽に進むんだべ、夢なんだべさ。

**依頼者** : んだ。でも求人票と実際が違うのさ。

**NT** : んだべ。たいていそうなの。それが世の中ってもの。お前は家の中にばかりいたから知らないんだ。出てみて初めて思ったべ。家にいて、そこから通える青森県の会社に就職した方が良くないの?

**依頼者** : でも、東京に行きたい。

**NT** : (後ろで待っている他の客たちに同意を求めるように) みんな東京好きでなあ。

**依頼者** : 就職の面接は、行きは夜行「列車」で、帰りは新幹線とヨーデル(高速バス)で行ってきた。

**NT** : それでも東京の空気を吸ってきたから良いじゃない。

(ここでNTは正面の祭壇に向き直り、白紙に依頼者の名前と年齢を書いて供える。大きく深呼吸して祈禱を始める。太鼓を叩きながら「AT(依頼者の名前)、22歳の行く先、願い奉る・・・」と祝詞を唱える。太鼓の音が低くなり、少しずつ依頼者に話し始める。まだ正面を向いたままで、太鼓も続けている。)

**NT** : 採用のOKが出て、お前勤めてはいけない。朝の8時から晩の5時までで、その後みっちり音楽サうちこめるようなことでないとだめだ。焦ればだめだ。焦るな。10月になれば他にもいっぱい採用あるから。3月の卒業までまだ時間ある。音楽は

諦めるな。それで身を立っていくつもりでいかないとだめだ。一つだめだからって、諦めたりしないで。諦めないでいかないとだめだ。部屋を借りて自炊するときは、東京には飯屋いくらでもあるのだから、最初はそこを利用しなさいよ。少し落ち着いてきたら、自分で作ればいい。気持ちを落ち着けて、3月まであるのだから、ちょっと待ちなさいよ。

(再び、祝詞)

**NT** : お母さん、腰が悪くなるように見えているから、気をつけるように言いなさい。  
(ここで太鼓の手を止めて、バチから数珠に持ち替えて拝む。それから口で何かを唱えながら、数珠で依頼者の頭を押さえ、肩、背中、腕、胸などを撫でてやる。最後に「フッ」と気合いを入れる。それから依頼者の方を向いて話し始める。)

**NT** : 大館の人で、兄が25歳、弟がお前と同じ歳の兄弟がいる。東京の那須ステンレスという会社に勤めているが、そこは勤務時間が朝七時から晩の五時までで、ボーナスも年に4回出る。早く会社が引けるから、夜もアルバイトしている。中野区のアパート借りて住んでいるが、家賃も会社が半分出してくれる。その人たちは時々大館に来るから、連絡を取ってみてやる。あとで会社の資料など、みんな送ってやる。仮にここ(内定した会社)に就職しても、自分の時間など持てるものではない。まず少し待ちなさい。その人たちはまだ3年目だけど、年に4回、15万円も貰っている。会社はみな条件が違うのだから、そこ(那須ステンレス)に入れてもらえるように言ってやる。今年も28人だったか採用したというから。

**依頼者** : はい、わかりました。

**NT** : そのあと、お前に連絡してやるから。な、頑張るべし。何で来た?

**依頼者** : 車です。

**NT** : (祭壇の菓子やバナナを渡し) お母さんサ、よろしくの。

**依頼者** : はい、どうもありがとうございました。失礼します。

### <事例3・弘前に住む中年の女性>

(この女性は、いずれはカミサマになるべきだとNTに言われている。「拝みはできるが、まだ修行が足りない」と言われている。この日は11時頃やって来て、NTが他の客をみている間、奥の間の祭壇に手を合わせたり、屋外の地蔵や神馬像に供え物をしたり、離れの部屋で太鼓を叩いたりしていた。大きな風呂敷包み2つ分の供え物を持参している。金一封も包んできて渡す。NTはそれに名前と日付けを書いて、引き出しにしまった。)

**依頼者** : 夕べはまた、申し訳ございません、無理なお願いして。

**NT** : 父さん(ご主人)、どうしてら?

**依頼者** : 今、来る。赤倉の山サ、今年はまるっきり行かないのさ。

**NT** : 私は九十九ヶ所に、2度ばかり行ってきたよ。

**依頼者** : あれから体よくなった。ここに来てから、借金ももう良くなったけれども、今度はまた、首が曲がらない。医者に行ったら、「2週間、通え」と言うが、バスをいくつも乗換えないと病院に行けない。

(NTが祈禱を始めると、依頼者も一緒に祝詞を唱える)

**NT** : [お婆さんは] 痩せるには痩せたけれども、それでも未だ何でもない。老衰だか

ら、ちゃんと食べた物が栄養になってないのさ。歳だから、これ以上悪くならないように。ここ2,3年で神様に仕えるようにしないと、何も良いことはないよ。その気持ち、持ち続けなさいよ。旦那さん、10、11、12月と、下り坂に入っているから、気をつけていきなさい。……I N（依頼者の名前）48歳……肩張ってだめだ。肩張って。いま最中、苦労だものなあ。まだ最中苦労だ。なかなか思うようでないなあ。

（この間、依頼者は「はい」「はい」と返事をしながら泣いている。）

**NT** : たまには湯っこサ入れ。疲れとるためには。ずっと、前厄、中厄、後厄、ずっと黒星に入ってるから。……高校2年の17歳の息子、今のうちに真剣にやらないと、今、資格取っていかないと。このままではだめだ。郵政試験さえ合格すれば、資格さえ取れば。暢気すぎてだめだ。右にならえではだめだ。どうにかなるで行くからだめだ。このままではとてもとても、頑張らないとだめだ。じょっぱりでだめなんだ。本人の努力が足りないと、みんな力貸せない。そのときお前が苦労するんだ。……13歳の息子、風邪ひかないようにな、風邪ひかないように。……[拝むときは]太鼓低くして、自分の声高くすれば慣れてくる。そうでないと頭サ何も入ってこないから。そうすれば、目の前がパッと明るくなって、神様降りてきて教えるから。それを乗り越えれば、神様見えてくるから。きびしい方に堪えていけば、それだけ自分が磨かれるから。きびしいところを歩いて廻らないとだめだ。……そろそろ更年期かかって不規則だ。必ず病院サ行きなさいよ。あの女の先生のところでも。[生理が]止まる頃にちゃんとしておかないと、あとから筋腫だのになるから。

（太鼓を叩くのを止め、数珠で依頼者の肩などを撫でてやりながら）

**NT** : あんまり固くて、男でも指疲れる。……悪くなってるところ、自分で治さないと。自分で治すようにしないとだめだ。……いきなり手を叩かないで、まず神様に対して挨拶するんだ。

（最後にお守り二つと、四つ折りの半紙を袋に入れて渡す。）

(24) 篠宮はる子 1967。

(25) 『青森県地名大辞典』（盛田稔・長谷川成一編、角川書店）1985、による。

(26) 岩手県釜石市周辺の「カミサンの職能者」について集約的な調査を行なった佐藤憲昭 1977、p. 142でも、依頼者のなかで最も多いのは40代とされている。

(27) NHK放送世論所編 1984。

(28) たとえば孝本貢 1978、1986、など。藤田康文の報告でも、カミサマの語る「因縁罪障」が父系のみを追うといった固定的なものではなく、あるカミサマは「信者の父方、母方両方の家系を三代辿れば、必ず同じ苦しみをもっていた者がいる」と語るという（藤田康文 1994-1995、p. 606）。



## 第2章 場所の靈性と巫者信仰

### — 恐山と岩木山を題材に

前章では民間巫者信仰を支える強固な表象様態のひとつとして、「場所の靈性」を指摘した。その歴史的典型としては、一般に「聖地」「靈地」「靈場」などと呼ばれ、様々な経典的縁起とともに多くの神話・伝承の事績に彩られた空間がある。それらの多くは、経典的・制度的宗教による解釈、政治権力による介入、あるいは様々な歴史的変遷にもかかわらず、濃密な靈威の発現の磁場として、執拗な持続性をもつことでも知られている。聖地とは、いわば「靈威的次元」の力や意味が直接に開示される「窓」であり、ミルチア・エリアーデの有名な概念を借りれば、聖なるものが自ら顕現するヒエロファニーである。それは、強い「場所の靈性」に規定されたヒエロファニーであり、人々と「靈威的次元」との緊密な交流の接点でもある。

さらにまた前章で示したように、民間巫者とは、「靈威的次元」の力や意味に鋭敏に突き動かされるのみならず、かかる次元の自律的な働きの側に立ち、その力や意味の主導性を積極的に代弁する宗教者でもあった。〈「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉として規定したこの特性は、強力な聖地の存在によって触発される一方で、逆に聖地に顕在化する「場所の靈性」は、これらの宗教者の信仰や実践によって活性化されるという、相互依存的な関係を保ってきた。近代以降、日本の各地から民間巫者たちが次々と駆逐されるなかで、青森県にはその根強い存続が比較的可能であったのは、単なる政治的辺境性のみによるものではなく、むしろ巫者と聖地との活発な相互補強的関係の持続が、大きな役割を演じたと見ることができる。イタコ系巫者と下北半島の恐山との緊密な結びつきは、すでに周知のところであるが、カミサマ系巫者に関しては、強い「場所の靈性」を顕わす聖地として、岩木山の赤倉と呼ばれる一帯を指摘することができる。

本章では、この恐山と岩木山という、二つの聖地に焦点を合わせて、民間巫者信仰の性格を考えることになるが、そこでは、「靈威的次元」の主導性の内に生きる民間巫者に対して、かかる次元の力や意味を人間の側に引き寄せ、自らの主導のもとに管理しようとする様々な働きとの、融合・葛藤の諸相が問題となる。

「靈威的次元」の力や意味を人間の主導性の側に引き寄せて馴化・制御し、あるいは独占・利用しようとする働きは、あらゆる定型化、組織化、制度化、合理化、普遍主義化、等々と称される過程の中に指摘し得るであろうが、その典型例は、既存の制度的・經典的宗教による教義化、さらにはそれを包摂する政治権力による規制・保護・干渉などに見てとることができる。第1章で見た民間巫者の成巫過程の諸事例に代表されるような「靈威的次元」の力や意味の顕現は、一方で世俗の価値を超えた意味の世界を生きようとする宗教者を生み出すと同時に、彼らによって明かされた力や意味は、直ちに様々な政治的・経済的・社会的契機によって水路づけされ、人間的主導のもとに管理される可能性をもつ。換言すれば、恐山であれ岩木山であれ、その「聖地化」ないし「靈場化」の歴史的展開を辿ることは、民間巫者信仰を支える「場所の靈性」の普遍的特性を照らし出す一方で、彼ら自身がこれらの聖地とともに、近世から近代にかけての政治的・経済的・社会的文脈のなかで、いかなる規制や保護のもとに形成されてきたかという、動態的構図を明らかにする作業にもなるであろう。

本章ではかかる視点から、巫者信仰との関連を念頭に置きながら、近世から近代における恐山と岩木山の「靈場化」の過程を考察する。ただし恐山については、すでに中道等、楠正弘、高松敬吉、宮本袈裟雄、などによる周到な研究があるため<sup>(1)</sup>、本論ではこれらの業績を手がかりに、上述の基本的視点を提示するにとどめる（第1節）。そして、本論の主題であるカミサマ系巫者との関係が深い岩木山については、具体的史資料に即して、詳しくその展開を辿ることにする（第2節以下）。

## 第1節 恐山の靈場化とイタコ信仰

「死者が行く山」の民俗伝承をもつ恐山は現在、高野山、比叡山と並ぶ「日本三大靈場の一つ」などとして喧伝され、夏季大祭（7月20日～24日）には全国から観光客を集めている。この「観光化」は昭和30年代以降、メディアの波に乗って進行したとされている<sup>(2)</sup>。恐山をめぐる信仰の形態そのものは、時代によって大きく規定され、様々な変質を繰り返してきた。夏季大祭におけるイタコの組織的関与も、大正期に始まったというのが定説となっている。しかし、恐山の「靈場」

としての性格が徐々に顕在化していく過程を、近世以降の歴史的視座から眺める  
とき、そこにはひとつの一貫した主題が認められる。すなわち、かなりの程度ま  
で時代性を超えて保持された「場所の靈性」の表象様態と、社会的権威ないしは  
権力による「靈の管理」との葛藤、というテーマである。

やや逆説的表現になるが、本節ではまず、死霊との交流が可能とされる〈靈場・  
恐山〉とは、むしろ長い「靈の管理」との葛藤の歴史によって作り出された聖地で  
もある、という動態的な観点を強調したい。奇岩が露出し、硫黄の香がたちこめ、  
さながら地獄や浄土を彷彿させると称される恐山の景観は、鋭敏な人々にとって  
は「靈威的次元」の力や意味が顕現する場所であり、そうであるが故に、その慎  
重な「管理」が要求される場所でもあった。本論の視点にあわせて言い換えれば、  
恐山の「靈場化」とは、「場所の靈性」に顕在化する「靈威的次元」の個別的な  
力や意味を定式化し、死者たちが保持していた力や意味を、生者の側に積極的に  
引き寄せ、生者の主導権のもとに馴化していく道程でもあったといえる。以下で  
は、かかる視点から、近世以降における〈靈場・恐山〉の形成史を概観する。

現在、新暦の7月に行なわれる夏の例祭は、明治42年以前は地蔵講として、旧暦  
の6月24日を中心に催された。この夏季大祭は、現世祈禱とともに、身近な死者に  
出会い、これを供養するという「死の儀礼」の性格が強い<sup>(3)</sup>。周知のように、こ  
うした「死の儀礼」としての特徴は、寛政5年(1793)の地蔵会の模様を記録した  
菅江真澄の日記『奥の浦々』に活写されている<sup>(4)</sup>。その大要を記せば、6月23日  
の昼過ぎには村々里々から多くの人が集まり、鉦鼓を打ち、鈴をふり、あみだ仏  
をとる。卒塔婆塚の前には、いかめしい棚が造られ、ススキを敷き、イタヤ  
の木を2本立てて花が供えられる。老若男女は御堂より柩仏と称する搭婆を1本  
6錢で買い求め、この棚に供えて「あなはかな、わが花と見し孫子よ、かくこそ  
なり行しか。わがはらから、つまよ子よ」などと多くの亡き魂を呼ぶ。その泣き  
叫ぶ声や念仏の声は周囲の山々に響きわたっていたという。さらに、小さい袋か  
ら散米を出して水に注いだ女性が、「あが子が賽の川原にあらば、今一度見せて」  
と嘆きながら、しぼんだナデシコの花を棚に置く光景も見られた。翌24日の早朝  
には、たくさんの人が延命地蔵に黄泉の国での抜苦与楽を祈りながら、念珠をお  
しもみ、額にあてて、地に伏して、わが孫子の亡き魂を数えあげて涙を落として  
いる、と真澄は記している。

すでに寛政期の地蔵会において、①近隣の村々からの老若男女の群集、②死者との交流の場としての一般的了解、③寺による枉仏と称する塔婆の組織的販売、などが確立していたことが分かる。現在の「ホトケを買う」習俗に繋がるものである。

現存する各種の史料を博搜した楠正弘の考証によれば、恐山の堂社や施設、各種の祭礼行事が整備されるのは18世紀であり、多くの人びとが亡き肉親の供養のために集まる大規模な地蔵会が始められたのも、真澄の時代から遡って、長くても百年以内と推定されている<sup>57</sup>。すなわち、恐山は17世紀の後半に天台宗の蓮華寺と、禅宗系の圓通寺との間に所轄をめぐる争いが起こるが、圓通寺がこの争いを制して恐山の単独支配を確立するのが元禄年間であり、以後、恐山は急速に堂社が整備され、由緒・縁起が確立された。元禄11年（1700）頃には堂社・仏躰は敗壊し、地蔵尊のみが祀られているにすぎない状態であったのに対して、宝暦11年（1761）、幕府の巡見使に提出された『宇曾利山由緒』には、「諸堂地獄共に五十ヶ所余」が詳細に書き上げられている。もとより、そこに記された「観音の浄土」「彌陀の浄土」「ばくちうちの地獄」「漁師地獄」「酒屋地獄」「農人地獄」「親に口答地獄」等々の主要地点の名辞が、すべてこの時代に創作され命名されたと断定することはできない。また、死者の魂がこもり、死者供養の場としての恐山という信仰観念もまた、部分的には近世以前の民間習俗や、諸寺院・修験の活動などに由来するであろう。しかしながら、近代に連なる恐山信仰の大枠が形づくられたのは、圓通寺による当山の単一的支配が確立した後、すなわち18世紀以降であったとみて、ほぼ間違いはないであろう。

中道等の『奥隅奇談』には、寛政10年（1798）5月、圓通寺14世の時代に作られた『恐山境内案内演説』という書が紹介されている。そこには「恐山地獄先立口上」という見出しがあって、境内の霊所巡りの人びとに解説を行なう先達の口上が記されている。いわば恐山の案内手引書である。たとえば「賽の河原」の条は、次のようになっている。

これはさひの川原でござります。七才未満の子供衆、死なしやれば皆この所へ参り、いろいろ鬼どもにかしやく〔呵責〕せられ、石を積み泣悲しむと申します。所々に赤き所は、爪の根より流るゝ血しほぢやと申します。強くせ

められさしやる時でも御坐りませう、夜中大勢の子供衆のこゑで泣聲などいたします。其節難有ことは、當山伽羅山の地蔵さま、一百三十六地獄御めぐり、此處御通りなさりますれば、子供衆ひたもの地蔵様の御衣の裾や御袖へ取付しやると、御救ひなさと申します。(中略)子供衆はどうしたことか、石をつみ功をなさせ御引向へなさと申します。誠に不便〔不憫〕なことでござります。各々様にも御子供衆、お孫達にお別れなされたお方もござりませう、子供衆のために此山の地蔵さまへ三ヶ年中御参詣被成、何ぞ御進物にてもなさるか、遠方はとしばへたつとも三度も参詣なさるれば、其志により地蔵さま早く救ひ被成と申します。(下略)<sup>(6)</sup>

七歳未満の子供の死者は恐山の賽の河原で鬼に責められること、当山の地蔵尊のみがそれを救えること、子や孫を亡くした人は3年間参詣して寺に供養すべきことなど、いわば「霊場」恐山の教義的裏づけが、口上のリズムに合わせて定型化されている<sup>(7)</sup>。特筆すべきは、恐山が多くの修験道の霊山のように「女人禁制」をとらなかつた点である<sup>(8)</sup>。先の真澄の日記にも「老若男女」と明記され、修験の大覚院の強い支配下に形成された釜臥山の「山掛け」習俗との機能分化が見られる。釜臥山の登拝では厳密な女人禁制が守られた。宝暦の由緒書によれば、恐山には「神子地獄」「産婆地獄」などがあり、弘化期の書上げには「穢多子地獄」がある。中道はこれを「奥州地方では実は穢多子地獄の必要もなからうと思はれるが、弘化あたりになれば、やはり上方の風を真似てかうして作り出したものに見える<sup>(9)</sup>」とする。いわゆる被差別民との関連において、北奥羽には上方のような強い差別関係は存在しなかつた点を強調した解釈と思われるが、中央の文書でも「穢多」の字に民間巫者を宛てた例は多く、これはむしろ当地でイタコの一般的呼称である「エダッコ」への宛字であり、まさしく「イタコ地獄」であったと考えられる。大祭への組織的なイタコの参加は近代の現象としても、ミコ・イタコなどと称される巫者的な女性が、恐山信仰と一定の関わりをもっていたことを推測させる。圓通寺による恐山の「霊場化」は、18世紀前半から中葉頃を起点に急速度で進められたと考えられ、それは楠が指摘するように、薬湯の湯治場を中心に「漠然として信仰せられて来た恐山信仰が、(中略)次第に固定化せられ、経典接合を密にし、経験的なる呪術作用と、経典思想とが結びついて、複合的な、

現存する恐山信仰を形成<sup>40)</sup>」していくプロセスであった。

次に近代以降に目を転ずるならば、明治36年(1903)の地元紙『東奥日報』には、恐山の夏の例祭が年々盛んになり、青森市付近からの参詣者も多くなっていることが報じられている。当時は青森から下北までは船で行くのが普通で、8月14日には「南北〔津軽〕両郡及当市付近の老若男女五十余名」が船で出発したが、「次回の航海よりは一層多数の乗船あらん」とあり、津軽方面からも恐山の祭礼に参加する人が増えてきたことが指摘されている<sup>41)</sup>。

明治42年(1909)は旧暦による夏の例祭が行なわれた最後の年であったが、この年の8月14日付の『東奥日報』には、「恐山例祭」として、当時の夏季地蔵会の概況が記されている。それによると、まず参詣人員は、「十八日以後、絶えず登山せるを以て、祭礼中に於ける総人員を数ふるときは優に五千を超ゆべく、就中廿二日より翌日に亘りて尤も多く、其の数実に二千人を数ふべしといふ」とある。この日は寺院に300余、本堂に400余を宿泊させるほか、屋外に寝る者さえあった。また露店も、菓子・玩具など多くが出ているが、とくに六軒の水屋は大繁昌で、22日の1日だけで、合わせて300円以上の収入があったとされている。酒は寺院以外での販売を一切禁じることになったが、これは「例年酒乱者多きに鑑み」た措置であるとされ、「さればにや酒に乱れる者は千を以て数ふる群集中、稀に之を認むるのみ」と、一定の効果があげられたことが記されている。さらに従来同寺の祭礼には乞食が多く出て遺憾であったが、「一昨年より其の登山を禁ぜし由にて、うるさく乞食の付け回はらさりしは心地よかりし」とある。寺院の収益も大きく、守札、絵葉書、酒、搭婆などの収入は2千円に達し、僧侶の謝礼を差し引いても千円の実収があったという。なかでも搭婆は2銭より5円までの段階があって、数名の大工が間断なく制作するが、信者の求めに応じきれないほどである。数名の僧侶が法衣の袖をまくりあげて、汗水流しながら筆をとっており、こうして立てられた数千の搭婆は15名の僧侶によって荘厳に供養されるとある<sup>42)</sup>。全体に、寺院側による整備とともに管理統制の一端が窺われるが、さらにここで記されている「乞食」のなかに、民間巫者が含まれていた可能性も否定できない。

祭の中心ともいべき死者との交流については、「號哭者多し」として、「納骨堂前に泣く寡婦、地蔵堂に哭する母等、実に惻隱の情に堪えず。見る者為に泣かざるなし」と記されているが、その一方では、これに続けて「淫乱極まる」と

して、次のような指摘もある。「慕はしの亡き夫、愛しの亡き子を思ふて叫哭するさえある此の靈地に集ひし二千余名の老若男女は、皆是心を清ふし、ひたすら仏陀の光に歡喜する者と思ひきや、多くは時を得顔に淫乱を逞ふし、男女の混浴は云ふ迄もなし、至る所目を掩はざるべからざるに至りては、之を筆にするに忍びず。ア、名利は実に醜穢の巷たるなり」。「淫乱」の具体的内容は男女の混浴以上には明記されていないが、おそらく酒や踊りの勢いにまかせての猥談や大騒ぎのことであろう。一方で亡き人の思い出に涙し、他方で歌や踊りや猥談で日々の鬱憤を解消するという二面性は、戦後の大祭にまで一貫した特徴であり、こうした庶民の逞しいエネルギーそのものが、恐山に顕在化する「靈威的次元」に触発された宗教的な力であったと見るべきであろう。逆にいえば、「靈場」の夏季例祭という、整えられ定型化された様式のなかで、人々は安心して死者の靈と向き合い、その亡き肉親の面影に涙する一方で、残された者の人生を心ゆくまで謳歌することができたのである。ここには、亡き肉親をしのび、その供養を果たすとともに、残された者たちの喜びを表現し、幸せを祈るといふ、現代に到る恐山の夏季大祭の基本的モチーフが示されている。

この夏の例祭は、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11年（1922）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3万人に達し、寺では173人の臨時雇いを入れたという<sup>13)</sup>。わずか10数年のあいだに参詣者が6倍にも増えたことが注目される。多くの巡礼や参詣講がそうであるように、湯治と結びついた恐山参りもまた、古くから「遊山」的性格を内包していた。とはいえ、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。

教義や儀礼が整備され、靈との出合いや交流の様式を定型化することによって「靈の管理」が押し進められるなかにあっても、聖地としての恐山の性格は保持された。この聖地で「靈威的次元」の力や意味の顕現を体験する人は、依然として後を断たなかった。逆にいえば、突発的で定型化しにくい靈との邂逅という初発の体験こそが、恐山の「靈場化」を促進させる根源的エネルギーを供給し続けてきたといえる。先の『奥隅奇談』には、大正末期から昭和初年ころに採集された靈異談が紹介されている。代表的な一話を挙げると、

陸中の在から来たといふ一人の中年の男が、亡くなった妻のことをおもひ出しつゝ冷の湯に浸って居ると、風の静かな黄昏時、窓の外をこのかなしい妻が通って行くのであった。飛び上るやうにして窓の外まで首を出して、ついうっかりと我が女房のこの世にあった時の名を呼びかけてしまった。すると女房は後ろに踵をかへして来て、その窓に近づくと見るまに、それは何とも形容の出来ぬ程の恐しい眼をして真正面から男の顔を睨むのであった。その恐しさに勝へられず、思はず俯してしまったのである。

それから暫くしてこはごはながら首をあげて見ると、もう女房の姿はそこに見えず、呼ぶまじいものと呼んでしまった。其の夜は一睡もせず、夜が開けるのを待って早々に下山したが、家に帰っても湯の窓の恐しいあの両眼を忘れることが出来ず、いかに払い退けようとしても目に烙きついて離れない。そのために遂に仕事も手につかず、ブラブラ病とはなまって間もなくこれも女房のやうになってしまったといふ話である<sup>94</sup>。

恐山にはこのように、いわゆる逢魔が時といわれる黄昏時に、湯に入って窓を見つめていると、会いたいと思う死者が出てきて窓の外を通り、地蔵堂に向かうという伝承があった。あるいは、早朝に本殿地蔵堂の裏手の剣山に向かって、亡くなった人の名を呼べば答えが返ってくる、といった信仰もある。しかし、きわめて個人的な霊との交流は、一步誤ると、上のような悲劇を生む危険もあった。見方を変えれば、戦後の夏季例祭で盛んになったイタコマチの併設、すなわちイタコという死霊との交流の作法を心得た専門家の介入は、霊の側に主導されがちな力や意味を制御し、より安全な交流を可能にする資格と方策を生者の側に保証していく、「霊の管理」という流れの中に生じた現象と見ることができる。

かかる視点に立つとき、イタコ系巫者そのものが、定型化された管理体制のなかで、かなり高度な組織性と様式性を備えていたことが想起される。もとより、個々のイタコの成巫過程、特にユルシなどの成巫式における守護神の一方的な憑依の形式などには、あくまでも「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者としての特性が刻み込まれている。ただ、イタコという巫者の性格を総体として捉えたとき、彼らは社会的習俗や既成宗教、さらには国家権力の巧みな統制のなかで、慎重に整備された様式に囲い込まれた「霊の管理人」としての社会的認



知を受けていたことが注目される。イタコによる死者の口寄せのもつ定型的な様式性は、野放し状態で放置するならばきわめてカオス的で危険な「靈威的次元」の力や意味を制御し、一定の社会的な水路の中に導き入れるものであった。賤民視されたイタコの恐山への関与自体は、近世に遡る可能性があるが、大正期以降とされる組織的関与とは、組合組織による公認の参加をいう。いわば管理された団体としての関与である。しかも、必ずしも彼女たちの関与を歓迎しない寺院側の態度もあって、両者の間には常に不安定な関係が続いてきた。一面から見れば、イタコの関与それ自体が、「ホトケオロシ」という定型化された死霊の慰撫と供養の定式を導入することによって、恐山の「靈場化」の流れに大きく寄与してきたといえるのである。

その一方で、恐山のもつ「場所の靈性」に反応して、「靈威的次元」の自律的主導性のなかで人生航路の転換を余儀なくされた人たちの系譜も、決して途絶えることはない。死者が生者の前に姿をあらわし、鋭敏な人の内に「靈威的次元」の力や意味が開示されるという〈聖地恐山〉の性格は、現代においても決して途絶えたわけではない。現代の靈威の体験談を収録した証言集<sup>45)</sup>によれば、恐山の冬期の堂守を勤めたある男性は、無人の山中で霊たちとともにいると、その話し声が聞こえ、また霊の姿を何度も見たと証言している。青森市に住む内科医は、恩師と友人の三人で恐山を見物した帰り、宿泊したむつ市の国立病院で幽霊を見るという体験した。彼がこの話を民法テレビで語ったところ、その幽霊は陸奥湾の底に沈んでいる自分の夫にちがいないという電話が、兵庫県の明石市に住む女性からかかってきたという後日談も紹介されている。

「靈威的次元」の力や意味の直接的な感得は、多くの場合、この話のように単なる怪談話で片づくものであろうが、先の中道が記録した男性のように、生者の実存の根底に決定的な打撃を与え、その生存そのものを危機に陥れるような深刻な体験もある。「靈威的次元」との不用意な、予期せぬ出会いは、自己の実存が根底から崩壊する危険と常に表裏一体である。松岡悦子が報告している札幌市の女性Kは、爆発的靈障に悩まされるようになったのは「昭和五四年に恐山に行って両親の霊を降ろしてもらってから<sup>46)</sup>」と証言している。Kもまた、「靈威的次元」の力や意味によって受けた深い実存的衝撃を反芻するなかで、日常の経験的世界を超えた、新たな生存の次元と向き合うことを余儀なくされた一人であろう。

以上、イタコ信仰と結びついた恐山における「場所の靈性」の表象様態と、その歴史的変遷過程を見てきた。ここにはヒエロファニーとしての聖地に秘められた「靈威的次元」の力や意味の持続性と、「靈の管理」によって様式化された交霊作法との複合・葛藤という、「民俗・民衆宗教」研究の視角に捉えられた具体的宗教現象の動態的一面が顕われている。

## 第2節 近世岩木山における「藩主家鎮守化」の過程

津軽の靈峰と称される岩木山を、恐山と同じくひとつの聖地、すなわち「場所の靈性」の表象様態に規定された巨大なヒエロファニーと見るとき、その歴史的展開にも、「靈威的次元」の力や意味によって日常性を突破する力を得た人々の言動と、この力や意味を馴致・定式化しつつ、公共的秩序の安寧や維持に振り向けようとする社会的・政治的・宗教的権威との、複合・葛藤の動態史を辿ることができる。かかる観点から問題に接近しようとする際、ひとつの足がかりになるのは、楠正弘による「表」と「裏」という岩木山をめぐる信仰の二類型である<sup>97</sup>。楠によれば、南麓の岩木山神社に代表される「表」は、征服神的特徴の強い祭祀対象を中核として、直接的な政治権力の保護のもとに形成された集団的信仰を特徴とするのに対し、北麓の赤倉沢を中心に展開される「裏」は、様々な怪異伝承に彩られた鬼神的存在を軸に、任意の個人による現世利益的信仰の場として捉えることができるという。「裏」の特質を示す「現世利益的」という規定にはやや問題を感じるが、本節の出発点とすべき重要な視点といえる。

岩木山は津軽平野のほぼ中央に位置するコニーデ型の休火山で、「津軽富士」「奥富士」などの別称をもつ。少なくとも近現代に限っていえば、百沢の岩木山神社（旧・百沢寺光明院）を里宮とするこの秀峰が、多くの当地出身者にとって「故郷の御山」「鎮守」「氏神」として想念される象徴的存在となってきたことは、文芸作品や先学による実地調査の結果などからも明らかである<sup>98</sup>。鬱蒼たる杉木立に包まれた宏壮な社殿は四季を通じて観光ルートに組み込まれ、旧暦八朔を期して多くの登拝者が群集するいわゆる「御山参詣」の習俗は、時代とともに形を変えながらも衰えることなく続けられている。ここには津軽人が内外に誇示

し得る津軽富士の「表」の顔がある。

しかしながら、ひとたび山の北麓へ足を運ぶとき、この山の別の顔に出会う。一帯には鬼神的存在にまつわる種々の伝承や地名、それらを祀る堂社などが点在し、すでに触れたように、赤倉の沢目を中心とする一帯はカミサマ系巫者たちの行場として知られてきた。そこには彼ら（彼女たち）が籠り、依頼者・信者の求めに応じて祈禱や判断を行なう20数軒の堂社が立ち並び、それぞれの願いや悩みを抱いた人々が相談や修行に訪れる場所になっている。前章の事例にも見たように、多くの人々が赤倉の「場所の靈性」に触れることによって、自らの人生を立て直し、カミサマとしての生涯を歩むべき運命を受容していったのである。〈事例6〉のS定一などは文字通り「赤倉へ引っ張られた」と表現している。それは地元の人々が競って来客を案内するような名所ではなく、個々の求道者に対して「靈威的次元」の力や意味が顕現する場所であった（図2・1参照）。

この「表」と「裏」という岩木山信仰の二つの系譜を、さらに時代を遡って検証してみると、南麓を拠点とした「表」の岩木山信仰は、津軽藩による〈藩主家鎮守化〉ともいうべき政治過程のなかで整備された、と総括することができる。それはまた、近世の藩権力がこの靈山に凝縮する「場所の靈性」の力を、いかにして自らの支配圏に引き込み、積極的に利用することができるか、という課題を担う試みでもあったと考えられる。以下、かかる観点から若干の史資料を検討してみたい。

藩の正史『津軽一統志』首巻には、岩木山を挙げて「此山者惟貴為当国之鎮守、採而挙邦郡事之一而已<sup>19)</sup>」とある。岩木山を津軽の「鎮守」とする観念がいつ頃成立したかは不明である。大物忌明神を出羽国の鎮守とした『本朝世紀』の例<sup>20)</sup>などは同列に論ずることのできない性格のものであろうが、津軽をひとつのまとまりをもった地域として捉え、その鎮守に岩木山の神靈を充てるといった通念は、近世以前から広く認められていた「場所の靈性」の持続性に由来するものであろう。ただし、ここでの「当国之鎮守」、および同書後段の「神社仏閣」の項に出る「岩木三所大権現」における「当郡之鎮守」は、「八幡太神宮」の「当城鎮守」などととも、明らかに藩政支配の行政区画に対応して設定されている。換言すれば、ここでの「当国」「当郡」とは、もはや漠然とした地域名としてのツガル

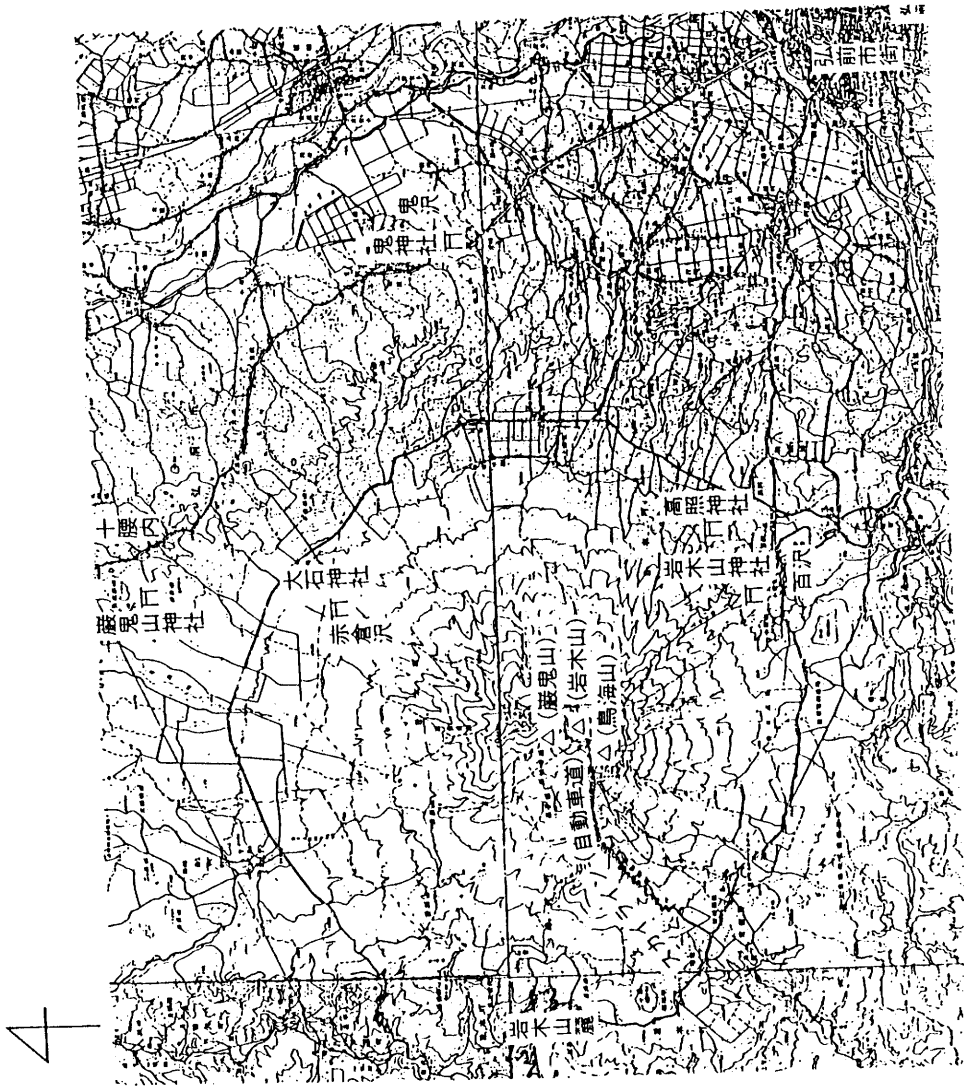


图 2.1 岩木山周边图

国土地理院「五万分一地形图」より作成。

ではなく、津軽家の統一によって確定をみた近世的領国の境域を前提としたものである。同じく『一統志』の次の記事は、このことを裏書きする。

然此山之因縁従往昔限於丹後国人而、不克入于境況哉於住国哉。又当邦統海  
辺凡七十有餘里、西始大間越東終小湊於其浜辺天之晴暴怪有変現面村老漁叟  
随郷之古制而（下略）<sup>21)</sup>

これはいわゆる丹後日和伝説について述べたものだが、ここでは天候異変の契機は丹後者が「西始大間越東終小湊」の地域に侵入した時点とされている。もはや山椒太夫に対する安寿姫の単なる個人的怨念が問題なのではない。むしろここで考えられているのは、明確な境域を備えた藩国家と命運をともにする鎮守神である。ちなみにこの丹後日和伝説は、藩の側から積極的に流布・教化された痕跡がある。『国日記』<sup>22)</sup>文政8年8月5日記載の目付触覚に「頃日天気不正ニ付、御領分江丹後者入込罷有候儀も難計候間、右躰之者見届候者早速送返候様、猶又諸勸進等も致吟味候様被仰付候」とあるように、領内に流れ込んだ他国の宗教者などの取締りにも利用された<sup>23)</sup>。

明和2年（1765）に成立した『奥富士物語』には、将軍綱吉の厄年に際し津軽家では「御家鎮守宮百沢にて」祈禱を行なったとあり<sup>24)</sup>、すでに〈国鎮守=藩主家鎮守〉の定式が見られる。時代は下るが弘化年間に再編されたと伝えられる『岩木山百沢寺旧記』<sup>25)</sup>には、焼失した寺堂の再興に向けて、その重要性を強調する理由として「御国総鎮守之儀ニ付」と述べている。管見の限りでは、こうした藩主家支配を前提とした鎮守意識の雛型が確認できるのは、『国日記』元禄6年7月23日の「御国総鎮守名山ニ御座候処、従先規御建立」あたりかと思われる。この年から翌7年にかけては、4代藩主信政による下居宮再興の事業が一応の完成を迎え、各史料において百沢寺に関する記事が集中的に見出せる時期でもある。すなわち、領内統一を果たした初代藩主為信は、火災等によって零落した状態にあった百沢寺の再興に乗り出した。早くも慶長6年には下居宮が、同8年には大堂が再建された。百沢寺再営の事業は2代藩主信枚、3代信義、4代信政と受け継がれ、総工費8万3千両を投入して元禄7年に完成を見るのである。この年の7月には遷宮祭が催され、藩主信政の社参の後、家中町在とも参詣を許されて「貴賤群集」したと

ある<sup>26)</sup>。

制度的に見れば津軽藩による百沢寺支配は、虚空蔵堂建立に伴う寛永6年4月の『百沢寺宛掟書』<sup>27)</sup>によって一応の確立をみるが、その実質を内外に誇示するうえで、堂社の修築は大きな意味をもっていたと考えられる。しかもこの支配体制の確立と力の誇示は、藩主家と領国との一体視を前提として岩木山をその鎮守に仕立て上げていく過程、いわば〈藩主家鎮守化〉の過程と並行して進められたのである。これは一寺院勢力に対する支配というより、むしろ岩木山そのものの支配を目指したものといえよう。その背後には、「場所の靈性」の表象様態に支えられた山に凝縮する「靈威的次元」の力を、できる限り自らの支配圏内に引き込み、積極的に利用せんとする意図を窺うことができる。

かかる鎮守化を促し正当づけるうえで重要な役割を担ったと推察できる伝承に、『一統志』所載の「曼字錫杖之事」がある<sup>28)</sup>。要約すると、津軽地方の覇権をめぐる戦いのなかにあった藩祖・津軽為信の夢枕に、「曼字・錫杖」と名乗る2人の「貴客」が立ち、自らを「岩木大権現の使者」と称して、岩木山の神が津軽の「鎮守」であり、同時に「当家の守護神」であることを述べた後、為信の領内統一を加護する旨の勅を告げて飛び去ったという内容で、これが当時すでに流布していた田村麿伝説や花若丸伝説を範型とすることは、宮田登や小館衷三などの考証からも明らかである<sup>29)</sup>。『一統志』をはじめとする藩公認の正史では、岩木山は坂上田村麻呂や花輪某といった中央の貴人が、山中の悪鬼を成敗することによって開かれた、という伝承が語られる。曼字錫杖は「善鬼護鬼（吉野の前鬼後鬼の地方版か）<sup>30)</sup>」とも呼ばれ、赤倉に住む鬼の名とも言われた。文化8年の『岩木山縁起』<sup>31)</sup>では、この赤倉の鬼は人に危害を加えることもあるが、早魃に苦しむ山麓の農民のために逆流溝を掘って水を送ってくれるような両義的存在として描かれ、嘉永2年の『岩木の山ふみ』<sup>32)</sup>では、「山人の酋長」で「善を守衛し、悪を懲責す」とある。民間に流布した様々な伝承を見渡すとき、曼字錫杖のイメージはきわめて多面的な広がりをもち、明確な像を結ばない。だが、その根底に、民衆を守護する慈恵的な属性と、深い怨念を秘めた妖鬼的な属性とが同居していることがわかる。一説には、生け捕りにされた鬼は「赤倉の岩屋」へ押し込められたともいわれる。赤倉の「鬼神」「大人」「山人の酋長」などの存在が、これら大和の貴人の手によって征伐されたといわれる鬼の系譜を継ぐ者たちであるこ

とは間違いない。津軽藩の正史に盛られた曼字錫杖伝説では、かかる鬼神の末裔までもが岩木山神の使者として、藩主家の利益に一方的に荷担する存在に格上げされ、岩木山は津軽領国の鎮守として、同時に藩主家の守護神として位置づけられたのである<sup>93)</sup>。

寛永3年、2代藩主信枚は、天海、慶好院らの提言を容れて、領内真言五山の制を立てる<sup>94)</sup>。云うまでもなく、これは近在寺社の弘前集中政策などと並ぶ、近世体制に即した寺社支配の一環である。百沢寺光明院もまた岩木山三所大権現別当として、直接にはこの五山体制に、広くは弘前の最勝院を惣録とする寺社支配機構の枠内に組み込まれることになる。諸縁起によれば、早くも慶長6年には下居宮、同8年には大堂が、津軽統一を果たした為信の命によって再興されている。これを受けて信枚は慶長15年、大堂の本尊、弥陀・薬師・観音及び四天王を寄進した。寛永2年1月21日には、観音堂（十腰内）薬師堂（松代）の御印を百沢寺に下賜し、この二箇寺を百沢に混集して三所大権現の実質を整えるとともに、200石の寺領地を寄進したという。さらに3代信義の代、寛永17年6月17日には新地200石が加増され、百沢寺領400石が安堵されるに到るのである<sup>95)</sup>。同じ年、大鳥居、長床、観音堂なども建立され、天和2年6月12日には、子細不詳ながら初めて「岩木山祭被仰付<sup>96)</sup>」とある。先に見た貞享3年に始まる百沢寺再営事業も、かかる一連の経過をふまえ、これを一応の完成に導くという意味をもっていったことが推察される。

如上の政治的・経済的保護・統制下にあって、百沢寺の任務もまた当然のことながら限定されてくる。すなわち藩命による祈禱と守札の発行である。貞享元年に信政が岩木山に奉じた願文<sup>97)</sup>には、「武運長久、国家安穩、子孫繁昌、財宝如意、息災延命、君臣和合、文武兼備、所願成就」など見え、藩主家の繁栄が主軸になっている。同時期に百沢寺へ命じられた具体的祈禱内容を『国日記』から拾ってみると、圧倒的に天候に関する祈願が多い<sup>98)</sup>。また延宝9年4月16日には江府での藩主「御大役<sup>99)</sup>之儀ニ候間、首尾能御済被遊候様ニ」祈禱が命ぜられている。このような藩主家および領国の繁栄と守護を本旨とする祈禱は、五山四社など同様に命ぜられることも多く、内容的にも際立った差異は認められない。ただし先に見た『一統志』の記述や歴代藩主の願文に見るように、百沢寺は岩木山別当として五山の中でも特に重視され、厚い経済的援助と崇敬を集めていたことが

知られる<sup>40)</sup>。丹後日和伝説のように領内の豊凶や天候に深く関与するという信仰などとも合わせて、当山が藩主家並びに藩国家の鎮守神として定着していく過程と見ることができる。

ところで、かかる鎮守意識の根底に、柳田国男のいう「固有信仰」の痕跡を見ようとする見解がある<sup>41)</sup>。そこでは柳田の祖霊信仰論を基本的足場として、岩木山鎮守観に支えられた習俗や心意の基底に「祖霊の籠る山」としての固有信仰が索出される。近世岩木山信仰が中世的基盤の上に成立したことはいうまでもない。「当国之鎮守」といった観念もまた、全く一方的に権力者によって捏造され押しつけられたわけではない。それ故、こうした信仰を育て上げてきた民俗的要因に注目するアプローチは、なお重要な意義をもつであろう。しかし逆に、こうしたいわば「下からの力」を重視するあまり、地域的特性を備えた政治権力と宗教的権威との複雑な関係の実態を見逃すことは危険である。特に、聖地・教権・政治権力という三者の具体的関係についていえば、為信による領内統一の時期に、岩木山信仰を掌握するに足る自律的組織と教権を確立した寺社勢力が存在していなかったことが予想される。とりわけ天正17年正月9日と伝えられる大堂焼失<sup>42)</sup>以後は、経済的にも宗教的権威の面でも百沢寺は著しく衰微した状態にあったと考えられ、さらに対抗勢力となるべき可能性をもった松代村永平寺や十腰内村西方寺に至っては「久しく退転<sup>43)</sup>」の状態であった。ここにも藩権力が百沢寺を介して、岩木山の政治的支配を容易にしたひとつの要因を指摘することができる。民衆が直接岩木山に寄せてきた土着的と見える観念や習俗についても、藩権力の確立による村内の安定を俟ってはじめて、その実質的形態を整えた面が大きかった。特に、寛文期以降に藩の主導下に拓かれた新田集落の比率がきわめて高いという津軽藩の特性<sup>44)</sup>に留意するとき、この問題は重要である。

<藩主家鎮守化>を推進するうえでさらに大きな意味をもつのが、4代藩主信政を祀った高照霊社の創建である。津軽中興の英主と仰がれた信政は、学問の興隆に力を入れ、自ら山鹿素行、吉川惟足などに師事して儒教や神道を修めたが、宝永7年に65歳の生涯を終えると、その違命によって岩木山麓の百沢に隣接した高岡の地に埋葬され、高照霊社として祀られた<sup>45)</sup>。社殿の造営は死の翌年の正徳元年5月に始まり、同2年7月21日に完成する。以後、毎年この7月21日をもって祭日とし、しばしば藩主自らが足を運んで社参した<sup>46)</sup>。さらに参勤交代の出発と着城に



あたっての報告が慣例化されるなど、むしろ百沢寺を上まわる権威を獲得していた。ここで注目されるのは、信政が自らの葬地として岩木山南麓の百沢の地を選定したという点である<sup>47)</sup>。そこには、死後も自ら神霊と化してこの鎮守山の裾野に座し、城下部内に睨みを効かさんとする配慮が働いていたと見ることができる。すでに生前から自らを岩木山の神霊と一体視する観念が意識されていたのかもしれない。実際、信政と岩木山神との密接な結合を示唆する多くの伝承が、すでに彼の存命中から流布されていた。たとえば信政の誕生の際には、岩木山の方から白雲や紫雲がたなびき、産屋は硫黄の香りに満たされたという。たとえば『津軽俗説選』には次のようにある。

旧記を見れば、妙公御誕生之砌は、岩木山の方より白雲霰霽て、御産舎の中硫黄の香ありしとかや。実岩木大権現の垂跡にして、御国中興の開祖なれば  
(下略) <sup>48)</sup>

多くの名君伝承に典型的のモチーフだが、ここでは信政が「岩木大権現の垂跡」とされている。『平山日記』では「岩木山之化身<sup>49)</sup>」、『奥富士物語』では「鎮守岩木大権現の御再誕<sup>50)</sup>」とある。今や岩木山の神は、領国の鎮守として藩主家の息災と繁栄を助ける守護神であるばかりでなく、まさに藩主の血脈の中に直接インカーネイトする神ともなったのである。これらの伝承は、岩木山が本来もっていた地域神的属性に、氏族神的属性を融合させる手段だったといえる。

素朴な民俗行事が昇華したかに見える八朔の「御山参詣」もまた、藩権力による周到な規制のなかで形を整えられたという側面をもち、その意味で、〈藩主家鎮守化〉過程の重要な一翼を担うものとして捉えることができる。この習俗の起源については不明な点が多い。伝承世界にまで範囲を広げれば、百沢寺はかつて神託によって北麓の十腰内から移されたとされ、その理由が参詣の者が怪変に逢うことを防ぐためであったといわれている<sup>51)</sup>。しかし、これを立証する史料はなく、また、この参詣登山なるものが後のような村落単位の集団登拝であったという証拠もない。八朔の登山に限定してみると、まず『百沢寺旧記』に、「八月朔日ニハ別当脇坊神主森屋登山御祈禱勤之、何レモ従先代至于今毎年無懈怠勤之也」とあって、藩主代参としての登山のことが見える。この部分は「八代日盛記」と

あり、彼の入院が延宝元年6月と伝えられることから、すでに寛文末頃には八朔に藩主の名代として百沢寺が脇坊、神主とともに登山して祈禱する慣行が成立していたと予想される。『国日記』延宝4年8月2日の条には、「百沢寺より昨日参詣仕由」という記録も出てくる。

一般の武家や百姓町人について見ると、今日最も古い史料として挙げ得るのは、国立史料館蔵の慶長15庚戌年8月1日付の『信政公御願書』（「写し」と思われる）に記載された「八九、二月、精進潔斎攀彼山岳、祈面々悉地、見郡中成市、人馬往復虻蟻並目如導徑路、峙諸人踵連錦繡袖」であろう。ただし百沢寺所蔵の『百沢寺光明院』では、これとほぼ同文の願書を寛永17年庚辰年の信義による願文として掲載しており、疑問の余地を残している。ここでは日付が「慶長十五庚辰年八月一日」と記載されており、干支が誤っているばかりか、信義の願文と考えると年代的にも矛盾がある。いずれにせよ、ここでは「八九、二月」という幅のある期間が参詣登山の時期に充てられており、八朔後の数日間といった限定がなされていない点が注目される。より確実な記録としては、『国日記』貞享元年7月19日の条に次のような記事がある。

一．從百沢寺以書付寺社奉行迄申立候ハ、八月朔日、百沢寺為御代参岩木山江登山踏初仕候、於百沢堂籠仕候参詣之者ハ各別、其外弘前在々浦々より大勢朔日ニ参詣候へハ、取込、御祈禱之障ニ成候間、同從二日参詣仕候様ニ致度之旨、訴状出之。

類似の記述は同4年7月22日の条にもあり、いずれも当時すでに藩主代参の百沢寺登山とは別に、「弘前在々浦々より大勢」の者が登拝に加わっていたことを示している。ただし、ここでも注意しなければならないのは、この家中町在の登山が、はたして後に「御山参詣」として年中行事化されるような「氏子入」的機能を持ち、村毎の産土神信仰の延長上に位置づけうるような集団祈願と同じ性格のものであったかどうか、という点である。少し時代を下げて『和漢三才図絵』や『一統志』になると、この登拝習俗がはっきり記されているが、たとえば『一統志』によると、

毎歳八月朔旦至十五日、道俗成詣而祈幸、莫不与於拳感応、凡詣是者郷語謂道者、豫構別居、或者一七日或者二三七箇日垢離潔斎而、誦文為礼而後登山、垢離不浄之者不得登山者毎歳許多也<sup>52</sup>。

とあって、ここでは登山の目的は幸せを祈り感応に与るためであり、また道俗にかかわらず精進潔斎して登る者は郷語で「道者」と称するとある。具体的組織や信仰の実態については判然としないが、潔斎期間の厳しさから見ても、密教系聖職者や修験の教化による山岳修行の系譜に連なる習俗であったことを窺わせる。八朔という期日にこだわれば、「田実」「田面」などにつながる作頼みの農耕習俗との関連も想起される。しかしながら、これらの習俗もまた幕藩体制確立期以降においては、強い政治性を帯びた祭日として定着していったことも周知のところである。記録の上では、嶽参りの風習はむしろ4月8日が古くから知られていた。すでに『永禄日記』の慶長7年には、「四月八日、大風大雨ニ而山へ行候者、其外四方宮詣之者、大分損し申候<sup>53</sup>」とあり、同書慶長19年にも同種の記載<sup>54</sup>がある。百姓の休日を定めた享保12年7月28日の触出でも、この4月8日は休日に含まれるが、8月は15日とあるだけで朔旦は入っていない。ところが嘉永2年の『今村家年中行事』では、8月は「朔日十五日召使休日之事」とある<sup>55</sup>。百姓と町家を単純に比較することには無理があろうが、これらは御山参詣の習俗が様々な禁令や統制を受けるなかで、次第に『奥民図彙』などで知られるような、ひとつの公認された年中行事として定着していったことを物語るものと思われる。

百姓男子の「氏子入り」的な機能をもち、村ごとの産土神信仰の延長上に位置づけうるような集団祈願は、明らかに藩による公認と規制という、二面的な政策のなかで形成されたものであった。各史料から判断して、7月29日から八朔を期しての「御山参詣」は、幕末にはほぼ完全に津軽の年中行事として定着したようである。表2・1は、種里八幡社家に伝えられた『永宝日記』<sup>56</sup>から、各年の御山参詣の記事を拾ったものである。『御郡中沢目村々田畑戸数調帳』<sup>57</sup>等の史料から判断して、この日記に「此辺」として名前の出てくる村の戸数は、幕末期には約150～200軒前後と推定され、多くの男子がこの行事に参加していたことがわかる<sup>58</sup>。同時に、その年の豊凶や天災、流行病などの影響による大幅な変動も知られる。

『国日記』や在方に残る文書によれば、この年に一度の御山参詣は、各々が「分に随う」限り原則として公認されていた。むしろ「津軽人」としての領民意識を高め、勤労への意欲を回復するためにも、岩木山への登拝行事は積極的に奨励されたといえる。反面、そこにはさまざまな制約が課せられた。とくに日限の遵守は厳しく、登拝が許されたのは八朔から15日間に限られ、それ以外は、岩木山の山中はすべて神域として、固く立ち入りを禁じられた。初期のころは藩主の名代が百沢寺下居宮に社参するのを「登山踏初」として、一般の者がそれより先に登ることはできなかった。さらに、華美な服装にならないこと、町や在の内では笛・太鼓や踊りなどで騒がないこと、精進潔斎を守ること、女人を同伴しないこと、などがしばしば禁令の触として出されている<sup>59)</sup>。いずれも封建的秩序を支える基本的価値体系に沿ったかたちでの制度化であり、逆にいえば、現実にはこうした規範が頻繁に破られたことの証左でもある。

規制のなかでも、とくに注目されるのは、武家登山の全面禁止である。藩政初期には、家中諸士のなかに八朔に登拝する者があったことは、貞享4年の『国日記』に「御家中諸士并御町在々津々浦々」とあることから明らかである。ところがある時期から、武家の登山は全面禁止となる<sup>60)</sup>。『奥富士物語』には、その直接の経緯を記した逸話がある<sup>61)</sup>。それによれば、信政の代、打越形左衛門という武士が仲間二人と岩木山に参詣登山の途中、行方不明となる。数日後、城下に姿を現わした形左衛門は魂を奪われたような状態で、何を聞いても答えない。彼は翌朝の未明、大筒の鉄砲を持参して再び岩木山に登り、頂上の火口に再三発砲した。その音は弘前まで響いて事態が発覚。以後、御家中登山は遠慮となったという。史実としての真偽には疑問が残るが、家中の登山禁止に到るひとつの理由を暗示する伝承として興味深い。仲間からはぐれた形左衛門が山中で何を見たのかは明記されていない。いずれにせよそれは、領民を保護撫育するはずの鎮守神の性格には不似合いな、怪異の体験であったにちがいない。〈藩主家鎮守化〉の努力にもかかわらず、岩木山中は当時なお様々な怪異の頻発する霊域であった。かかる霊域に武士たちが勝手に足を踏み入れれば、思わぬ危険に遭遇することもあったろう。武家登山禁止の背景には、世俗的秩序の維持と安定を本務とする武士を、超常的力の滞留した霊域から遮断しようとする、暗黙の配慮が働いていたと見るべきである。一方で登拝そのものを容認しつつ、様々な規制を加えたこと。武家の

表2.1

近世末種里村周辺における岩木山参詣の衰微（「永宝日記」による）

年	記	事	備	考
文化10	100人計登山	百沢も無覚珍事=候	凶作	
11	惣氏子中14,5人計		<豊作>	
文政9	岩木山参沢山		<平作>	
天保2	八月御山参相応		豊作	
天保5	22人氏子中		半作	
6	20人計		不作	
7	此辺にて25,6人		<半作>	
8	大然一ツ森より5,6人山子より4人（10人計）		ききん不熟	
9	20人計		<六分作>	
10	10人余り産子中		<豊作>	
11	村ら13,4人、氏子中50人計		<豊作>	
12	80人計参		<八分作>	
13	近年無覚150人此辺より		<豊作>	
14	此辺80人余			
15	去年よりも極不足60人計			
弘化2	昨年よりハ百沢も半分計		<前年より一分増作>	
3	惣氏子中90余人			
4	漸々14,5人		<大豊作>	
永元	此辺90人近年無覚			
2	7,80人			
3	当年も7,8人（7,80人か）		<不作>	
4	惣氏子中にて35,6人近年無覚		<半作>	
5	〔記載ナシ〕		<豊作>	
6	近年無覚 氏子中120人計		<豊作>	
7	種里2人、一ツ森3人、金沢5人、漆原山子8人、深ヤ黒森迄17人、小森4人、都合40人計ノ者			
安政2	産子中より70人計		<豊作>	
3	近年無覚薄く候		七月に大地震	
4	瓜太の参詣		<劣作>	
5	産子中より100人計		<平作>	
6	参詣人薄く産子中にて60人計		<平作>	
万延元	産子中より120人計近年無覚		<不熟作>	
文久元	産子中より100人計		<季候順>	
2	不足産子中より20人計		猛疹大流行	
3	産子中より120人余			

\* 記事の中、人数の部分は算用数字に改めた。

\*\* 備考中 > は、「往後史事典」（弘前大学国史研究会編・名著出版）に依った。

表2.2 「光物」に関する記録

No	年月日	記	事	出典
1.	元亀2. 1. 21 ~23	夜光物岩木山より出て東の山へ飛		(永平山)
2.	慶長5. 2. 22	夜五ツ時岩木山之南隅より大なる光物出		(永平山)
3.	慶長18. 9. 18	朝光物西より東へ飛		(永平山)
4.	寛永元. 4. 29	夜光物西より東へ飛		(永平山)
5.	貞享元. 2. 23	岩木山南ノ方より光物北方へ飛入		(封内)
6.	正徳3. 5. 8	光物東より西北之角へ飛		(永平山)
7.	享保5. 1. 24	夜五時光り物西より東へ飛		(永平山)
8.	享保18. 1. 24	大キ成光物南方へ飛		(永平山)
9.	宝暦10. 7. 6	五ツ時妖火有南方より西方の雲中=		(永平山)
10.	宝暦11. 1. 9	夜光物南ノ方より飛西ノ方へ落		(永平山)
11.	宝暦11. 6. 23	光り物東より西北へ飛ぶ大ささ六、七寸		(編覽)
12.	明和元. 10. 16	朝六時過大妖火西より東方へ飛候		(永平山)
13.	明和7. 1. 8	夜半過=鳴大=鳴動す岩木山半幅より上ニ黄ニ光り有		(封内)
14.	明和9, 3. 19	怪光西より飛来		(津秘)
15.	天明3. 2. 2	晩岩木山より光り物ニツ飛出		(津秘)
16.	文化2. 7.	長岱村已之助岩木山中にて光物を見る		(編覽)
17.	文政6. 12. 3	夜五ツ時光物		(谷の賢)

\* (永禄) は「永禄日記」 (平山) は「平山日記」 (編覽) は「津秘編覽日記」

(封内) は「封内事案録」

登山を全面的に禁じたこと。これらの事実からは、一方では領民に対して鎮守神の奥宮を年中行事の場として開放し、藩民意識の高揚を促す機会として利用しようとした反面、彼らが勝手気儘に「靈威的次元」の力や意味を感得することに対して、為政者は強い警戒感を抱いていたことが知られるのである。

### 第3節 赤倉信仰の系譜

百沢寺と高照靈社という南麓の「表」のラインを軸とした〈藩主家鎮守化〉の過程を見てきた。しかし、これによって岩木山の靈威がすべて汲み尽くされ、為政者の支配を助ける力へと完璧に転化させられてしまったわけではない。北麓の赤倉を中心に残された数々の靈異譚や、両義的属性を保持した鬼神的存在の伝承が、そのことを物語っている。

近世の岩木山を考えると、この山の自然的条件が今日とは大きく異なるものであった点を見落としてはならない。すなわち、岩木山は幕末期まで、しばしば噴煙を上げ、鳴動を繰り返す活火山であった。突発的に起こる火山活動やそれに伴う地震の恐怖は、しばしば領内の不穏な動きや不吉な出来事に結びつけられ、その凶兆として解釈された。たとえば天明3年の大飢饉の記述に際し、『天明凶荒録』の著者は、同年2月の「鎮守岩城山」の鳴動を特記し、「是当年凶作の第一なり<sup>62)</sup>」としている。『平山日記』においても、「二月十日頃岩木山烟出穴七ツ明杯と申候、何となく人気せまり切入候」と述べた後、「然処四月下旬、殿様ニ而御宝蔵被破御金千両盗れしよし、不吉而已ニ御座候<sup>63)</sup>」と続き、以下大凶作の経緯が記されている。こうした人智を超えた自然の脅威は、以下に見るように、とりわけ赤倉を中心とする北麓の鬼神的存在に結びつけられて解釈されることが多かった。言い換えれば、3世紀に及ぶ藩政支配の執拗な政治的規制のもとにあって、聖地岩木山には、なお汲み尽くしえなかった強靱な「靈威的次元」の力や意味が潜在していたのであり、それはとりわけ赤倉沢を拠点に、北麓の集落一帯を包み込む地域に凝縮する形で保存された。

赤倉は岩木山の北麓の赤倉沢一帯を指す地名である。厳密に言えば赤倉山という山はない。岩木山は単独峰であるが山頂が三つの峰に分かれ、中央の岩木山をはさんで鳥海山と巖鬼山と呼ばれる。北側の急峻な斜面をけずり取るようにして

流れる沢目が赤倉沢である。「赤倉山」とは、この北側の山麓から眺めた岩木山をいう。いわば岩木山の別称である。この北の裾野に広がる地域には、鬼沢村の鬼神社、十腰内村の巖鬼山神社など、鬼神的存在を祀る神社や、それにまつわる伝承を残している集落が多い。赤倉沢の入り口にあつて、巨大な岩を御神体とした大石神社もまた、女人禁制の続いた山の歴史のなかで、縁結び・子授けなど、特に女性の個人祈願と深く結びついた神社として、特異な性格を維持してきた。前章にあげた<事例5>のNキヨの話にも出た神である。「大石様」の通称で知られ、大正期以降、岩木山での修行を目指した多くの女性たちが、ここを拠点に赤倉の沢目へ入って行った。一般に「女が登ると山が荒れる」とされ、厳格な女人禁制が敷かれてきた岩木山であったが、彼女たちは「赤倉からならば、女でも登れるらしい」という言葉に励まされて山に向かったという。赤倉に女性巫者が結びつく契機として、女性たちの守護神として親しまれてきた大石神社の果たした役割は大きい。

寺社分布や様々な伝承類から推して、この赤倉が中世以来の修験道と深く結びついた行場としての伝統を保持してきた場所であったことは、ほぼ間違いないと思われる<sup>84</sup>。しかし、その実態を明確に立証できる史料はない。近世には弘前の大行院配下におかれた修験が雨乞祈禱を修したり<sup>85</sup>、あるいは「雨乞ノ者毎日二百人計ツツ赤倉へ参候由<sup>86</sup>」などというように、細々ながら行場・祈禱場としての命脈は保たれていたようである。

寛政10年(1798)6月、菅江真澄がこの赤倉を訪れ、登山を試みている。『外浜奇勝』<sup>87</sup>と仮題された日記によれば、彼はまず大石明神に参詣している。そこは大きな「ふし岩、たち岩」の間に「石割松、いしわり杉」が生え、その大杉の下枝には紙がびっしりと結び付けてあった。これは乳の出の悪い女性や、恋の願いをもった女性の願かけであると、真澄は記述している。ここで彼は案内の男たちから、赤倉の鬼神や大人(おおひと)に関する話を耳にする。「磐城山の三のみねのうち、岩鬼山とて此あかくらをあがめまつり、おに神もかくろひすみて、をりとしては、あやしきもの、みねによぢ、ふもとにくだる。その身のたけは、すまひのをさよりもたかく、やせくろみたる、そのかたちを見し人あり」。その姿を一目見ただけで病気になる者もいる。あるいは兄弟のように親しくなる者もいて、酒肴などを与えると、返礼として、山の大木や科の木の皮などを馬の背二、

三頭分も届けてくれたりする。名前は「大ひと」「やまのひと」「山の翁」などと呼ばれるという。さらに奥山には「やまちち」「やまうば」などと称する者もいるからと、案内の者たちは語り合っただけで怯えている。真澄自身も、「いかがとためらふほど日は西の梢にかたぶけば、かくては此あら山中にくれなん」などと言いつつ、赤倉山への登山を途中で断念している。

藩政期における岩木山の鬼神的な力を傍証する史料としては、さらに「光物」に関する数多くの伝承が注目される。怪光を放つ物体が夜の城下に飛来し、あるいは家並の上をかすめるように飛び去った、というものである。もとより、こうした妖火や光物の伝承は全国的に見られるが、津軽では元龜2年（1571）から文政6年（1823）まで、17件の記事が史料によって確認できる（表2・2）。このうち6件（No. 1・2・5・13・15・16）は、「晩岩木山より光り物二ツ飛出」（No. 15）のように、直接岩木山との関連が明記されている。また、それ以外の11例のうち9例までが、何らかのかたちで西、つまり弘前城下から見て岩木山の方角に関連している。

『永禄日記』の慶長10年（1605）の記事（No. 2）では、「夜五ツ時、岩木山之南肩より大なる光物出、空へ移り、堀越並在々にても見候。忽北の方へ飛、赤倉沢へ入、草木之色分り、昼の如くニ御座候<sup>89</sup>」とあり、光物が赤倉の沢に入ったことが特筆されている。

幕末の知識人、平尾魯仙の手に成る伝説集『合浦奇談』では、岩木山の山中で農民がこの光物を間近に目撃したという話がある<sup>90</sup>。文化2年7月のこと、岩木山の北西麓にある長岱村の巳之助という農夫が、知人と草刈りに出て山中に野宿した。寅の刻ころ、一個の「天火」が飛来して山中に雷の如き音が轟いた。その形はといえば、大きさは六尺ばかりの頭があり、あたかも竜が口を張った如くであった。尾は七、八条に分裂して末細く、身の丈は四間余り、形は鳥のようで周りを数十の小火が囲んでいた。飛び去った後には蛍のような小火がしばし明滅していたが、やがて消えたという。光物に竜のイメージが重ね合わされていることに注目したい。竜神は今日でも、多くのカミサマ系巫者にとって重要な祭祀対象であり、山中で出会った蛇は竜神の神体そのもの、ないしは使いと見なされている。

同じ著者による奇談集『谷の響』には、天保初年頃のこととして次のような話がある<sup>91</sup>。ある日、二人の男がタケノコを取りに岩木山へ入った。ここには「大人（おおひと）の兄弟」と渾名される「山中自在の老夫」がいて、この日も木陰



に憩い、キセルを吹いていた。以前からの顔見知りなので休んであれこれ語り合  
ううちに、この老夫が「赤倉沢にはタケノコが多いが、登ってはいけない。風雨  
の難に合い、怪我をすることも多いから」と忠告する。老人と別れた二人は、  
「あの老人はタケノコをひとり占めしたくて他人を欺くのだ」と言って、わざわざ  
道を変えて赤倉に登る。ところがタケノコをたくさん採って帰ろうとすると、  
にわかに山中が振動して、足元に黒雲が生じ、激しい雷雨となる。二人が命から  
がら下山すると、再びかの老夫が現われ、山の戒を守らなかった報いだと言って  
嘲笑ったという。

すでに柳田国男が『山の人生』などで注目したように、大人（おおひと）は東  
北地方のいくつかの山の伝承で聞かれ、真澄の記録にも出る山の怪人である<sup>91)</sup>。  
「大人の兄弟」と呼ばれる老人の正体は、この短い伝承からは明らかにできない。  
マタギのような山を生業の場とする者とも、村の生活の煩わしさを逃れ、ひとり  
山中に小屋掛けして暮らす「世捨人」とも考えられる。彼もまた赤倉の靈域に足  
を踏み入れ、その聖なる力を代弁する者のひとりであった。興味深いのは、この  
老人自身は決して不気味な妖怪でも鬼神でもなく、むしろ周辺の住民とは顔馴染  
みで、気軽に声をかけ合う平凡な老夫として描かれていることである。『津軽俗  
説選』に載る伝承によれば、鬼沢村のひとりの樵夫が山道で「大人」に出会い親  
しくなる。会うといつも相撲を取ったりして遊んでいたが、仕事をせず手ぶらで  
帰っても、必ず大人が二、三日分の薪を家の裏まで届けてくれた。大人と一緒に  
山中で遊んでばかりいるうちに、樵夫自身もついには「大人」になってしまった  
という<sup>92)</sup>。北麓の農民にとって、「赤倉の大人」は超俗的な力をもつ畏怖の対象  
であると同時に、どこか愛敬があり親しみのもてるトリックスターの存在であっ  
たことが分かる。

わが国の民衆が一般に「山」の靈威に対していかなるイメージを育ててきたか  
という問題は、宗教史のみならず、広く文化史、文学などに関わる興味深いテー  
マであるが、民俗学の分野からここに最初の一石を投じた柳田国男の『遠野物語』  
には、すでに民衆の伝承世界におけるその主要なモチーフが取り上げられてい  
る<sup>93)</sup>。やや整理していうならば、山人・異人・天狗・魔障の棲家（第3、4、5、  
29、30、60、90～93話他）、物隠しの起こる場所（第6、7、31話他）、世捨人の  
隠れ場所（第13話）、隠れ里、マヨヒガ（第63話、54話他）、怪異現象および日

常的秩序の逆転の場（第33話）などである。また、人々に霊力や恩恵を授ける霊威として随所に登場する「山の神」も、その実体が農耕民の祖霊であったか、山民の狩猟的神であったかといった論争を留保すれば、やはり善性と邪性を併呑した両義的存在として描き出されている。これらのイメージは、上に見た赤倉の伝承世界にもほぼそのまま重なり合う。

近世以来、岩木山に入ったまま行方不明となり、赤倉の大人に攫われたとか、自ら大人になったと噂された人たちの伝承も残されている。たとえば『封内事実秘苑』文政12年の条には次のような記事が見える。

一、同（四月）晦日、下土手町搗屋竹内四郎左エ門倅当二十歳斗ニ而店方諸帳面取扱居候処、与風心願有之旨ニて家内ニは相包ミ百沢寺ニ参、同所ニ而沐浴等致す、家来ハ同所 弘前に相返、其身壱人登山致候由、時分柄と申、旁以家内大騒致、右家来罷帰り右之趣相咄候否や、大勢人を相雇、登山之上詮義ニ及候処、一切相見得不申、其後色々詮鑿方ニ及、百沢近郷之人を集め、殊ニ折節天気不勝続ニ而、彼是附会之説も有之候ニ付、御代官手配ニ而も村々 人夫駈集め、所々方々詮義ニ及候得共、遂に相見得不申、一奇事ニ申唱候（下略）、

この事件は当時かなり評判になったらしく、枝葉のついた伝承となって後世まで語り継がれてきた。山に入ったのは百沢口であったにもかかわらず、彼もまた赤倉の大人に攫われたと言われてきた<sup>94)</sup>。今日のカミサマ系巫者たちのなかでも、赤倉での修行中に「竹内の行者」に会ったという体験談が聞かれる。このような小さな事件が様々な憶説を生みながら、百年以上にもわたって語り継がれたこと自体、裏岩木の「場所の霊性」が、熱いエネルギーを保持し続けたことを立証するものであろう。しかも、そうした際に必ずといってよいほど呼び出されるのが、「鬼」や「おおひと」であった。そこには、津軽の民衆がこれらの存在に寄せた畏れと親しみの深さを見ることができる。

このように、岩木山は南麓の寺社を拠点とする〈藩主家鎮守化〉が推進され、惣氏神的観念がかなりの浸潤をみた後も、依然として異人が出没し鬼神が跋扈する危険地帯であった。しかもこの鬼の影におびえ、その出没を強く恐れたのは、何

も百姓町人に限るものではなかった。文政12年（1829）8月、10代藩主信順は百沢に参詣し、そこからさらに西の岳、湯段の温泉場に足を延ばして、枯木平という藩の牧を巡見した。このとき、巡行の道中に次のような高札が立てられたという。

此度、此辺、御成ニ付、降魔神此所早々立さるへきもの也。

丑八月、郡奉行。

降魔神。<sup>95</sup>

藩主が巡行なさるのだから、魔神どもは立ち去るように、という郡奉行から魔神に宛てた命令である。藩主の絶対的権威と権力を背景にした高飛車な言葉の裏に、不気味な霊的存在への恐怖が見え隠れしている。ここでの「魔神」には、もはや北麓の農民たちが「赤倉の鬼神様」や「おおひと」に感じていた、あの両義的な属性は失われ、藩主の巡行に不都合を生ずる悪の象徴としてのイメージが全面に溢れている。ここに示されているのは、自家の鎮守神として一方的に独占することを許さない、「場所の霊性」のもつ全体性である。やや比喩的に言えば、鬼はまだ生きていたのである。信政による百沢寺再営事業の完了から130余年、高照霊社の創建から110余年を経て、岩木山三所大権現として「御国惣鎮守」の地位を完全に獲得したはずの聖域に、鬼はまだ生きていて、新たな時代の出番を待ちながら、密かに己れの力を蓄えていたのである。

#### 第4節 近代の赤倉とカミサマ系巫者

明治の神仏分離によって、真言宗百沢寺は廃され、岩木山の公的祭祀権は下居宮から昇格した岩木山神社に移った。しかし、その「表」の信仰の拠点としての基本的立場に変化はなかった。明治6年、岩木山神社は国幣小社の官位を受け、皇国の北辺を固める「北門鎮護」の神として、国家神道体制の末端に組み込まれていく。八朔の「お山参詣」は男子の自覚を促す重要な年中行事として、ますます盛大に行なわれた。その公的、集团的、男性中心的性格に変化はなかった。

一方、北麓の赤倉は、先にも見たように、公的権力によって汲み尽くし得なかった「場所の霊性」の力を保ちつづけた。明治34年に赤倉登山道が開かれ、北部

方面からの登山者に便宜がはかられたとはいえ、昭和初年ころまで、赤倉はまだ「一般には行く処とされてはゐなかつた」という。実際、大正5年11月20日付の『東奥日報』では「迷信者の登山」として、38歳と53歳になる巫女が「魔神に迷はされてか」雪の岩木山に登り、行方不明になった事件が報じられている。昭和6年10月には、信心修行で岩木山に登った人が赤倉の岩穴で二人分の白骨を発見し、「一六年前の二人に相違ないということになった」とある。赤倉は依然として、様々な鬼神、山人、異人が自在に跳梁し、「物隠し」が起り、日常的秩序の逆転した怪異現象の頻発する場所であった。さらに、世俗生活に行き詰まった者が逃避し、世俗の苦しみを打ち破り、超俗的領域へと飛翔する力を獲得しうる場所であった。

赤倉にカミサマ系巫者たちの堂社が建立されるようになった経緯の詳細については、戦後の研究でも不明とされていたが、筆者の調査によって、その大筋がほぼ判明した。<sup>(76)</sup>以下、本節ではその具体的展開を記すことにする。なお本節で提示する資料の多くは、1982年から85年に実施した関係者への聞き取り調査に基づくものである。従って、本節の記述で「現在」とは1985年時点をいう。

前節に見た文政年間の「竹内の行者」のように、何らかの理由で山に入り、行に励む者は、近代になっても後を断たなかつた。むしろ、藩政期における山への立ち入りの禁令が解除された分だけ、その数は増えたとも予想される。彼らは沢にノマ小屋といって、木の柱を組んだ上に藁などを被せた簡素な小屋を建て、ひとり滝に打たれ山野を抖藪した。赤倉の堂社の基礎を築いたのも、そうした人々である。

代表的な人物としては、嘉永4年（1851）に生まれ、明治7年に赤倉へ行に入り、同15年に赤倉の山中に消えたとされる種市村（現弘前市・種市）の太田永助がいる（表2・3の①、以後、人物の丸数字はこの表2・3による）。太田家に伝わる伝承によれば、厳冬の岩木川で氷の下を悠然と泳ぎ、地に足を付けずに歩き、他人の運命を一言で言い当てたといわれる。また、村人の半数は彼を「佐次平（太田家の屋号）の馬鹿」と呼んだが、他の半数は生き神として崇めたという。村の庄屋も彼を「馬鹿」と呼んでいた一人だったが、永助が目の前で囲炉裏の火の中に頭を突っ込んだり、火の上に寝たりして、「馬鹿にこういうことができるか」とす

表2-3 赤倉堂社一覽

(昭和58年12月現在)

堂社 番号	創設者ほか (故人)	現 堂 主	堂 社 常 駐 者	赤倉堂社 創 設 年	免 許 交 付 の 教 団	赤 倉 堂 主 の 祭 神	赤 倉 堂 主 の 行 事
①	①(男・カミサマ 嘉永4年生) ②(女・カミサマ 明治12年ころ生) ③(女・カミサマ 明治10年ころ生)	④(男・非カミサマ ①の兄の孫 明治42年生)	⑤(女・非カミサマ ②の娘 明治37年ころ生)	昭和10年 ころ	単 立	天 照 大 神 赤 倉 山 観 大 聖 観 神 祇 神 音	特になし (里の大祭に合 わせて旧暦8 月18・19日)
②	⑥(男・カミサマ 明治10年生) ⑦(女・カミサマ ⑥の娘 明治36年生)	⑧(男・神職修業中 ⑦の女婿)	な し	大正10年 ころ	扶 桑 教	赤 倉 大 権 現 山 姫(岩木山神) 竜 ⑥ ⑦ 神	山開き、6月中 団体参拝、7月末 山開き、 10月10日
③	⑨(女・カミサマ 明治20年生)	⑩(女・カミサマ ⑨の娘 大正3年生) ⑪(男・神職 ⑩の女婿 昭和14年生)	⑩ ⑪ ほか	大正12年	瑞 穂 教	赤 倉 大 権 現 龍 命(⑨)王神 大 動 明 祇 師 山 照 法 大 神 大 天 弘 竜 聖 観 音	山開き、5月1日 夏季大祭、7月28・29日 仏の供養祭、 旧暦9月21日 山納め、 旧暦9月29日 薬湯行事、 2月15・16日
④	⑫(男・カミサマ 明治元年生)	⑬(女・非カミサマ ⑫の娘 明治43年生)	⑭(女・非カミサマ ⑬の娘 ⑬の妹 大正2年生)	昭和10年 ころ	単 立	赤 倉 大 権 現 大 山 彦 江(⑫) 竜 弘 法 大 神	特になし
⑤	⑮(女・カミサマ 大正2年生)	⑯(女・カミサマ ⑮の弟子 大正6年生)	な し	昭和24年 ころ	神 習 教	赤 倉 大 権 現 岩 木 山 大 神 猿 神 法 大 大 竜 弘 不 動 明 王	大祭、 旧暦5月5日 大祭(⑮の命日) 旧暦7月29日
⑥	⑰(女・カミサマ)	⑱(女・カミサマ ⑰の信者 明治39年ころ生)	な し	昭和30年 ころ	大阪国分寺 (⑱が仲介)	赤 倉 大 神 竜 弘 法 大 師 不 動 明 王	大祭、8月28日
⑦	⑲(女・カミサマ 明治33年生)	⑳(女・非カミサマ ⑲の娘 大正13年生)	㉑	昭和31年 ころ	神道修成派	赤 倉 大 権 現 不 聖 動 明 王 弘 弘 法 大 神 岩 木 山 大 神	山開き、 旧暦5月28日 山納め、旧暦 9月28日
⑧	㉒(男・カミサマ 大正7年生)	㉓(男・非カミサマ ㉒の本家)	な し	昭和31年 ころ	扶 桑 教	赤 倉 山 姫 赤 倉 竜 神	団体参拝、 5月中 7月中 10月中
⑨		㉔(女・カミサマ 明治41年生)	㉕	昭和32年 ころ	弘前不動院	赤 倉 大 神 天 照 大 神 岩 木 山 大 神 竜 弘 法 大 神	春祭(山開き)、 6月中 例大祭、旧暦 6月29日前後 秋祭(山開き)、 11月中
⑩		㉖(男・カミサマ 昭和5年生) ㉗(男・神職 ㉖の息子 昭和34年生)	な し	昭和35年 ころ	単 立	赤 倉 大 神 竜 弘 法 大 神 豊 地 受 大 神	山開き、4月末 団体参拝、 7月いっぱい 山開き、10月末
⑪		㉘(女・カミサマ 明治31年生) ㉙(男・神職 ㉘の女婿)	な し	昭和35年	瑞 穂 教	赤 倉 大 動 弘 竜 法 師 不 大 神	山開き、 4月19日 夏山行事、 7月9・10日

(表2.3 つづき)

堂社 番号	創設者ほか (故人)	現 堂 主	堂 社 常 駐 者	赤倉堂社 創設年	免許交付 の 教 団	赤 倉 主 倉 要 祭 神	赤 倉 主 倉 要 祭 神	
12 金剛寺		㉘ {男・住職 大正4年ころ生	㉙ {女・カミサマ 昭和4年生	昭和35年	㉚は 大阪国分寺	弘不三 文赤 龍	師王子 薩神 神	山開き(火生三 味), 6月15日 大祭, 7月9・10日
13		㉛ {女・カミサマ 明治43年生	なし	昭和35年 ころ	瑞穂教	赤岩弘 不山 観	神師 師王 神神 音	特になし
14	㉜ {女・カミサマ 明治13年生	㉝ {男・神職 ㉜の孫 昭和12年生	なし	昭和35年 ころ	㉞は 出雲大社教 ㉟は 神社本庁	赤倉大 神の 山龍 弘法 大	神師 師王 神神 音	団体参拝, 旧暦3月19日 9月19日
15 宝泉院		㉞ {男・住職 大正6年生	㉟ {女・カミサマ 大正14年生	昭和40年	㊱は 瑞穂教	赤倉大 龍動 中法 弘地	現神 王師 神師 藏	山開き, 6月10日前後 大祭, 8月28・29日 例祭, 毎月29日 山開き, 11月3日前後
16		㊲ {女・カミサマ 大正9年生	㊳	昭和41年	単立	天豊 赤地 弘地	神師 神師 神師 藏	山開き, 5月上旬 弘法大師供養, 6月24日 大祭, 8月 23・24・25日 山開き, 11月上旬
17		㊴ {女・カミサマ 明治33年生 (寝たきり) ㊵ {女・カミサマ ㊴の娘 昭和8年生	なし	昭和47年	出雲大社教	恵赤 弘不 龍	比須・大 倉倉 大 法動 明 龍	山開き, 5月29日ころ 山開き, 10月末
以下筆者未調査。(間接的情報, および太田文雄, 1981 を参照した)								
18	㊶ {女・カミサマ	㊷ {女・非カミサマ ㊶の嫁	㊸ {女・カミサマ ㊶の姉	昭和30年 ころ	御嶽教			
19	㊹ {男・カミサマ 明治35年ころ生	㊺ {男 ㊹の息子	なし	昭和35年 ころ				
20		㊻ {女・カミサマ	なし		10			
21		㊼ {女・カミサマ	なし					
22	㊽ {女・カミサマ	㊾ {女・カミサマ ㊽の信者	なし					
23	㊿ {男・カミサマ ㊿の息子	㊿ {男 明治29年生 ㊿の妻 ㊿の弟子	なし			㊿		
24	㊿ {女・カミサマ	㊿ {男・非カミサマ ㊿の孫	なし					

ごんだので、庄屋は一言もなかったという逸話も伝わっている。永助は様々な予言をしたが、その中には飛行機や地下鉄に相当するものが発明されるという予言なども含まれていたという。さらに極秘の予言として一種の終末論も語っていたらしい。それは「ミロクの世になれば、世の中がひっくりかえる。そうなれば政府がお堂を管理する時代が来る。それまでは人に何を言われても構うな」といった内容だったという。最後は赤倉の山中に入って行方不明となったが、その1ヶ月前くらいからは、一種の「神がかり」状態が続き、家人でさえも近づきがたい雰囲気であったと伝えられている。彼もまた「神になった行者」の一人として知られ、近年でも修行中の多くのカミサマ系巫者によって「目撃」されている。一方、山に消えて15年くらい後に、石川県の寺にいるという情報があって、兄が会いに行ったという話もある。兄と対面した永助は「これから全国をまわる」と語っていたという。「神隠し」にあった者が一度だけ人前に姿を現すという民俗伝承の類型に合致している。

その後、兄は自宅内に祭壇を設け、永助を神として祀ったが、参詣者が多いため庭先に祠を建てて遷祀し、さらに大正11年には「赤倉山神社」として大規模な社殿とした。赤倉には古くから奥の院として小さな祠が置かれていたが<sup>77</sup>、昭和10年になって、営林署の許可を得て木造の休み場を建て、管理者として女性カミサマとその娘(②③)を常駐させた。自宅の社殿は「種市のお宮」、赤倉の堂社は「種市のお堂」とよばれる。自宅の社殿は大きな御利益があるという評判になって参詣者が多く、戦時中には警察の事情聴取を受けたこともあった。しかし、赤倉の堂社の建立には信者のひとりであった代議士の後盾もあり、社会的権威から全く無縁だったわけではない。現在も太田家の子孫が管理しているが、神社は庭先の私的祠堂にすぎないにもかかわらず、カミサマの先導で、あるいは個人でここに参詣して御利益に与ろうとする人は後を断たない。形式的には個人所有の屋敷神でありながら、祭日の旧暦8月19日は弘前市の宵宮祭の日程表にも組み入れられ、昭和58年には25軒もの露天が出た(現在の□)。

赤倉に現存する24軒の堂社のうち、どれが最古の来歴をもつかは、しばしば堂社間の争いの種にもなってきたが、簡素なノマ小屋までを含めて考えると、その確定は困難である。木造建築物の体裁を整えた本格的な行堂についていえば、⑥の須藤勇治とその信者が大正末期に建てた行小屋、および⑨の工藤むらとその信

者が大正12年に建てたものが古い<sup>98</sup>。

須藤勇治は明治10年ころ赤倉山麓の裾野村（現弘前市）に生まれ、15歳の頃から山に入っては猟などをしていた。医師を志したのに足が悪かった兄を経済的に支援するために熊や狐を捕って歩いたという。山中を縦横無尽に走っていたが、そのころはまだ行をしたり、神を拝むということは全くなかった。21歳で軍隊に入り騎兵隊に属したが、24歳で除隊。結婚して娘がひとり生まれた。そのころは北海道のニシン場へ稼ぎに行ったりして、貧乏暮らしの連続であった。その後、青森に落ち着いて港の舥人夫になった。45歳（大正10年）の頃、岸壁で休んでいたとき玉の入った石を拾った。家に持ち帰って床の間に置いていたが、しばらくして体調が悪くなり、生きるか死ぬかという症状にまでなった。勇治は床の間の掛軸にすがって「一度だけ助けてけろ」と哀願した。重かった病気は1週間か10日で全快した。その直後から、自分では何もしていないのに、「拝んでけろ」と言われて人が訪ねて来るようになった。「神様が人を連れてきたのだ」と、生前の勇治は語っていたという。初めは人前で拝むことなど恥ずかしくてできなかったが、拝んでやるとみな当たるので、どんどん依頼客が来るようになった。そこで扶桑教から免許をもらって、本格的なカミサマとなった。市会議員や官吏も訪ねて来るようになり、巡査も捜査に行き詰まると毎日のように相談に立ち寄ったという。

勇治は普段は子供のように無邪気で自己主張のない人だったが、神様に仕えるときは人相も険しくなった、と伝えられている。判断の他に「イズナを切る」といって、一種の憑き物落しを得意とした。あるときは7,8歳の女の子が「イズナ憑き」になったのを祓除した。この女の子は油揚げを欲しがり、「炒った豆が芽を出さんうちは離れない」と叫んだという。二人がかりで帯を結んでもすぐ解いてしまう。しかし自分では結べない。「魔物は解けるが結べない」という。

勇治はカミサマになってからは赤倉で行をした。大正末期ころ不動の滝とよばれる行場の下に小さな木造小屋を建てたが、冬の積雪や春先の増水でよく壊れ、何度も建て直した。昭和5年に信者と小屋の前で撮った写真が残されており、すでにかかなりの規模の建物になっている。当時若い信者だった老人によれば、小屋に泊まっていると「夜、神様が屋根の上を歩く音がした」という。勇治は信者を連れて山に行くときには、1週間前から精進潔斎に入り、生臭物は一切食べさせなかった。昭和15年には石の堂社に建て直した。勇治は大きな石にロープをかけて、



それを口にくわえて下から引き上げたという。晩年の勇治は目隠しをして紙に字を書いた。それが判断や予言になった。「佐藤金佐エ門殿 旧一二月二七日家より北方へ出るな病気にかかる」といった紙が残っている。昭和19年には山の堂社で「国の騒ぎは明年八月におさまる」と書いた。この紙も須藤家に保存されている。

勇治はこの予言の成就を見届けた後、昭和20年8月20日に死去した。その後は、ひとり娘で明治36年生まれのヤスが跡を継いだ。気の強い性格で、父親が拝んでいるところは神事に反発していたが、青森空襲で家を焼かれ、父が死に、母が病気に倒れてから信仰に入った。母の病気回復を祈り、神様のお告げであちこちを歩いた。北海道を放浪して何日も家を留守にしたこともあった。本人は「神様にあちこち連れて行かれた」と語っていたという。昭和31年に母親が死んでからはカミサマとしての力を認められるようになった。昭和57年にヤスが病死すると、息子の武則が3代目として扶桑教会を継いだが、彼には「神の力（霊的な能力）」は認められなかった。例祭などには以前からの信者が数人集まる程度になり、その後は宗教法人も解除した。（現在の㊦）

一方、工藤むらは明治20年、南津軽郡の広船村（現平賀町広船）に生まれた。むらの人生史についてはすでに別の著書で詳述したので<sup>99</sup>、本論では省略するが、初婚で10年間子に恵まれず離縁となり、後妻として入った家で生まれた娘サダ（㊧）の行末を案じて信仰の道に入ったと伝えられる。大正9年から赤倉に入って行を積み、数々の神秘体験を経た後、大正12年、赤倉大神の夢告に従って山裾に三間に四間の行堂を建てた。嫁ぎ先の集落の名をとって「鼻和のお堂」と呼ばれてきた。ここはその後、信者の組織化が進み、「赤倉山神社」として、景観的にも赤倉の中心的存在となった。数々の霊威譚に彩られた赤倉も、明治期までの記録では専ら男性行者が中心であった。ここには修験の影響や、岩木山が長く女人禁制であったことが関係している。岩木山の登山道には、百沢ルート、赤倉ルートとも中腹に「姥石」とよばれる場所がある。これは女人禁制の結界を表示するとともに、ミコの宗教者の古くからの関与を暗示している。しかし残された伝承による限り、赤倉に多くの女性たちが行のために入るようになったのは大正期以降であり、工藤むらはその代表的な先駆者といえる。むらもまた最初は、船沢村・宮館（現弘前市）の前田源司という男性行者の先達で赤倉に入ったことが知ら

れている。昭和29年ころ、信者たちの協力のもとに赤倉登山道に33体の観音石像を設置した。行堂も修改築を繰り返し、神社風の拝殿・祖霊殿などを備えるに到っている。むらの死後は娘のサダがカミサマの力を認められて2代目を継いだ。そのサダも平成元年に他界し、女婿の勝美が3代目を継いだ。この「鼻和堂＝赤倉山神社」(㊸)の展開については、第4章で詳述する。

来歴の古い堂として、もうひとつ挙げられるのが、㊹である。創設者は新谷万作(㊺)という男性で、彼の出身集落の名をとって「矢沢のお堂」と呼ばれた。万作は明治元年生まれで、22歳で結婚、23歳から山に入って「神の仲間入りするために」本格的に行をするようになったと伝えられるが、大正期までの行動には不明な点が多い。白い髭を生やし、「冬でも裸、素足で歩く奇人」といわれ、後には通称「矢沢の仙人」の名で広く知られるようになった。前章の〈事例1〉のK美代の物語にも登場した人物である。家を継いだ娘の話では、万作は常に各地を放浪し、3年間も家に戻らないことがあったという。昭和5,6年ころには主として、先に見た須藤勇治所有の小屋(㊻)で寝泊まりしていたという証言もある。「竜神様のシッコ」として知られる湧水の脇に自らの行堂(㊼)を建てたのは、70歳の頃というから、昭和11年前後と推測される。昭和27年に妻が死に、万作も昭和30年3月12日に他界した。前夜まで元気で、布団の上から山を駆ける時の着物をかけろと言って床に入ったまま息を引き取ったが、49日目に娘の前に姿を現わし、「ワ(俺は)、ミコト様になってる」と告げたという。彼はすでに生前から「大山彦江」なる神号を自称しており、骸を里に残したまま魂は赤倉に昇ったとされ、里の自宅には彼を神として祀る神社が建てられた。

以上に見た㊸㊹㊻㊼は、いずれも赤倉の草分け的存在として、その古い来歴を誇っている。昭和に入ると、病気治療や心願成就のために修行を志す多くの人たちがこれらの行堂に寄宿し、赤倉はカミサマ系巫者の行場として次第にその名を知られるようになった。さらに第二次大戦を経て信教の自由が保証されるとともに、赤倉も新たな展開期を迎える。新堂社設立の動きはすでに終戦直後から見られるが、特に営林署が希望者に対して国有地の貸付を許可した昭和30年代には、赤倉に縁をもつ多くのカミサマが競って堂社を建設した。その結果、終戦の年には先の4名であった堂社所有者は、昭和30年代末には21名に増えた。

このなかで現在でも語り草になっている2名のカミサマについて、簡単に触れる。

一人は⑤の創始者の平間ハル（⑤）である。彼女は大正2年、茨城県の北相馬郡に生まれた。結婚して東京の赤羽に住んでいたが、戦争が激しくなって、夫と3人の子供とともに西津軽郡深浦町の追良瀬に疎開した。夫の知人の親戚を頼って来たのだが、仕事がないうえに「旅の者」として冷遇され、肉体労働の手伝いなどで細々と暮らしていた。33歳の厄年になっていたハルは、寒中にも水をかぶって行をした。彼女がこのような激しい修行を始めた直接の動機については知られていない。特別の病気をしたわけでもなく、「何か深い因縁があってカミサマにならねばマイネ（ならな）かったんだらう」と信者たちは伝えている。すでに終戦のころには、ハルは神の言葉を取り次ぐ者として、その力を認められていた。赤倉では最初、工藤むらの「鼻和のお堂」に「ワラジを脱いだ」。昭和22,3年頃、「お前は岩木山の見える所へ陣取らねばならない」という神のお告げがあって、十腰内という集落に移ったという。引越しといっても土間にムシロを敷いての藁小屋生活で、ここでも疎開者として冷遇された。しかし、ハルのもつ靈力への期待は高く、特に戦地から帰らない人たちの消息を当てることで評判になった。

彼女についての逸話は数多いが、注目すべきものをあげると、まず33日間とか21日間の断食行を繰り返すなど、きわめて激しい修行を好んだこと、強い天皇崇拜者で、いつでも第一に「スメラミのミコトサマ」を拝んだこと、神の力を授かってからは「男のような性格」になり、夫と床を共にすることは一度もなかったこと、などがある。彼女の行にかける情熱の激しさは、その最期にも顕われている。昭和39年、旧7月28日は台風の接近にともなって大雨だったが、ハルは信者約30人を率いて不動の滝に上がった。そこに一泊した翌朝の6時半ころ、ハルは信者たちにすぐ下山するように命じた後、自分ひとり岩場を這うように上がって行ったという。その直後に沢は鉄砲水に襲われ、ハルひとりが濁流に流された。数日後、彼女は死体で発見された。52歳であった。「自分は48か52で世を立つ人だ」と日頃から語っていたという話もある。残された信者たちはハルの石像を立て神として祀った。「平間堂」（⑥）はハルの弟子のひとりでカミサマとして認められた⑦が跡を継いだが、堂の脇には赤倉大神や岩木大神の石像と並んで、今もハルの像が大切に維持されている。信者たちにとっては、平間ハルもまた、太田永助や矢沢の仙人などと同じく、「赤倉の神」の一人と見なされている。

⑦の創設者の相馬ヨシ（⑧）も、強い力を示したカミサマとして、数々の伝承

によって語り継がれてきた。彼女は明治33年、森田村・上相野に生まれた。大正6年、18歳で結婚して青森に住むようになったが、相手は鉄道員で暮しは貧しかった。大正13年、妊娠にともなって「神がかかるようになった」。周囲からは「バカになった」といわれるような一種の精神変調である。長女のツル(㊟)が生まれて40日目に、市内のあるカミサマのところへ行くと、「よその神の前では口を開かない。ウチへ帰ってからすべてを明かす」というお告げがあり、帰宅するや否や、次々に神の声が聞こえるようになったという。初めは入内の石神様で修行したが、やがて神からの命令によって赤倉に移った。赤倉では「矢沢の仙人(新谷万作)」の堂に世話になった。仙人とともに荒行に励み、「赤倉の熊」と綽名された。昭和30年、夢告によって自らの堂を建てた。身が軽く、山中を燕のように速く歩き、木の蔓につかまって川を渡り、他の人たちが腿まで埋まってしまう雪の中を滑るように進んだという。行では「人について歩いてもだめだ」と言って、信者を一人で歩かせた。あまりの厳しさに寄り付く弟子も少なかったと言われている。ヨシは昭和54年、80歳で病死し、彼女の堂は娘のツルが守っている。ツルはカミサマとは認められていないが、赤倉での生活を好み、自ら進んで母親の開いた堂に暮らしている。この「相馬堂」には、ヨシが「神がかり」によって告げたという神楽歌が残されている。昭和二六年旧暦六月一日に記録されたもので、「神憑 相馬ヨシ」「祭主 矢沢・大山彦江」となっている。その一部を次に示す。

わが日本の國の／天の岩戸を／ひらかれたるけれど／こころそろったけふの  
日に／二重にしまった／心のかぎをはづす／天照皇太神の／いはひの座敷／  
十二人の白装束で／ひたたれを身につけ／けふは赤倉山で／その扉のかぎを  
はづして／扉をひらくぞ／世のはじまり世のはじまり／よがあけたぞ／よが  
あけたぞ／赤倉山の神の座敷より／扉をおしひらき／日蔭の澤でも／日が見  
えるぞ／なにほど立派な／みやしろでも／これほどおもしろい／座敷はない  
ぞ／日本の國の岩戸開き／日本の國の岩戸開き／いままで開いた岩戸は／は  
んのはの岩戸／これよりひらく岩戸は／ねもとより開く／岩戸開き／津軽はむ  
つの國／高嶺赤倉の／大峡小峡の／神々のさしきは／日本の國の岩戸開き／  
おやおもしろや／おもしろや／岩木の神は舞をまわる／津軽の高嶺赤倉は／

大峽小峽に／しづまる神々。

平間ハルの天皇崇拜にせよ、この相馬ヨシの神楽歌にせよ、明治末期から大正期に生まれ育ったカミサマたちの世界観を強く色づける背景として、国家神道体制下の皇民化教育があったことは否定できない。むしろ彼女たちの靈感を触発し、厳しい荒行を動機づけたのは、徹底した神話教育と「神国日本」の敗戦という危機的状况であったといえるかもしれない。逆に言えば、昭和30年代における赤倉の隆盛は、国家神道的世界観がタイムラグをもって開花した、ともいえる一面を持っている。しかしながら、ここには単なる皇国神話を超えた世界観が示されている点にも注目しなければならない。「今まで開いた岩戸は、半端の岩戸」として、「これより開く岩戸は、根元より開く岩戸開き」と宣言されている。新生日本の復興の期待が広がるなかで、赤倉山から「二重に締まった心の鍵をはずす」再生の喜びも表現されている。彼女は、病いという否定性を契機に新たな肯定的次元を獲得した自己の身体性に、敗戦の痛みと屈辱から生まれ変わろうとする日本国家の運命を重ね合わせ、さらに世界の根源的「岩戸開き」へと深めていったと考えられる。

昭和30年代から40年代前半の赤倉の発展期に特筆すべき出来事としては、さらに2つの仏教系寺院の進出があげられる。すなわち、真言宗国分寺派に属する尾上町の金剛寺（㊦）と、曹洞宗大源派に属する弘前の宝泉院（㊦）である。金剛寺の住職、蒔田照正は、イタコ・ゴミソ差配で知られる五所川原の大善院の八男に生まれ、京都の伝法学院で学んだ。こうした経歴が、修験による行場の伝統を残す赤倉への進出を容易にしたのであろう。しかし、直接の理由は照正自身が自らの病いを赤倉の神によって癒されたという、個人的な救いの体験であった。堂宇は「赤倉山修験根本道場」とされた。弘仁11年の陸奥国大師巡錫の縁起に基づき、当寺が「大師ゆかりの地」であることが堂名の根拠とされる。したがって、赤倉大神、竜神などを主要な祭神として祀るものの、教理や公的行事の中心は弘法大師・不動明王・三十六童子などにおかれている。道場設立当初は住職自らがここに常駐したというが、その後は田辺イト（㊦、法名は照蓮）というカミサマをおいて管理させた。イトは判断・祈禱のほか、死者の口寄せも行なうことで知られている。

一方、宝泉院は寺伝によれば、慶長年間に藩命で弘前へ移される以前は鬼沢村にあり、赤倉を奥の院とする雑密系の寺院であったと伝えられる。山号も「赤倉山」で、節分に豆を撒かないなど、鬼神奉祀の伝統をもつ。その意味で、同寺の立場からすれば、赤倉進出はいわば故地への復帰であり、自らを「赤倉総本山」と位置づけている。つまり現在の堂社自体の設立は昭和40年と後発だが、奥の院としての伝統は古代以来のものであったというのである。鼻和堂（赤倉山神社）の工藤むらは、この宝泉院の檀徒で、当時の住職とも親しかった。すべてを神の命令で道を開いたと主張するむらであるが、文字の読み書きができず、ましてや経典や祝詞の知識を正式に学ぶ機会もなかったことを考えれば、宝泉院の住職との交際によって受けた教義的影響は大きかったであろう。実際、宝泉院の赤倉進出の裏には、むらとその信者たちの積極的協力があった。昭和37年1月には「赤倉山供養搭建立寄附勧募趣意書」が作られ、関係者に呼掛けがなされた。39年9月からは工事が開始されたが、大工たちは赤倉山神社に寄宿した。

ところがむらの死後（むらは昭和40年2月16日死去）、完成した宝泉院の堂社は単なる供養搭ではなく、大規模な拝殿や宿舎を備えたものだった。むらの後を継いだサダを筆頭とする赤倉山神社側は猛反発し、以後、良好だった両者の関係は崩れた。神社側としては、「神の道」と「ホトケの道」の分業をはかり、あくまでも工藤むらが開いた神社の「草分け」としての地位は尊重されるものと考えていた。しかし宝泉院側は、古代以来の伝統を根拠に赤倉進出は当然の復帰であり、近代以降の「ゴミソの小屋」などは、当然自らの配下に置かれるべきものと主張したのである。とはいえ、この宝泉院自身も赤倉の堂社には女性カミサマ（@）をおいて、管理させている。「赤倉はやはりゴミソがいなければだめな所だから」と住職は言う。また曹洞宗寺院でありながら、赤倉大本殿の境内には弘法大師像を祀るなど、赤倉信仰への大幅な譲歩が認められる。

明治から昭和初期にかけての赤倉堂社の「先駆者」たちは、いずれも専門教育を受けた宗教的エリートではなかったから、当時の赤倉信仰を支えていた「教義」にあたるものは、民間に伝えられてきた伝承を核に、国家神道体制下の宗教的高揚に色づけられたものであった。宝泉院の赤倉進出は、こうした伝説類を成文化し、赤倉信仰の教理面を体系化するうえで主導的な役割を果たした。現在の宝泉院の「縁起」はいくつかの挿話から構成され、県内の古社寺の例に漏れず大同開

創を掲げる<sup>80)</sup>。以下、その概略を箇条的に紹介してみる<sup>81)</sup>。

①大同2年(807)、朝廷より津軽の賊徒征伐の勅命を受けた坂上田村麿は、三七日(21日)間垢離をとって神仏の冥助を祈念した。満願の夜、夢に白髪の一仙人あらわれ、「吾れは熊野の神なり、汝このたびの征旅、容易ならざるを知る。東日流岩木山赤倉の山には鬼神あって討つこと叶わず。汝、曼字の旗をかざして進むべし。必ず吉事あらん」と告げる。深ノ浦湊に上陸した田村麿の軍勢は、長子花和歌丸を第二陣にたてて夷賊を追い詰める。賊は赤倉の山へこもり抵抗する。激戦の末、官軍の敗色濃厚となったとき、突如赤倉の上空に一点の黒雲あらわれ、自分は出雲大神の第五の王女にして、父大神の命をうけ護国利民の誓願によって、大八州鬼門の地赤倉に久しく住む鬼神であること、本地は薬師生身の如来であること、人心の紊乱を憂い、これを懲せんがために吾が眷族が争乱をなしたことを告げ、吾れを祭祀すれば永く国土と民を護ると約束して消える。同時に賊徒も消え去る。都に戻った田村麿がこの不思議な因縁を奏上したところ、帝は深く感じて、直ちに勅使を下して赤倉の山に一字の堂を建て、鬼神を祭って赤倉山大権現の神号を下賜した。

②時下って、山麓の農民が開村にあたって用水乏しく困窮したとき、至心の祈願に対し鬼神あらわれ、「汝らの願い正に叶えしめん。吾れ力を添えん」とお告げがあり、その夜、赤倉山より清水が流れ来た。村人歓喜して小社を建てて権現を祭り、社を鬼神社と名づけ、村を鬼沢と改めた。

③さらに藩祖為信の津軽統一のとき、赤倉大権現が現われ、これを助けた。

④慶長年間、藩命により赤倉の山から弘前へ移る。

⑤四代藩主信政生誕の折、赤倉山より産屋へ紫雲たなびき来る。

宝泉院はさらに『金光明経』の「鬼神品」「夜叉護持品」などを典拠として、赤倉鬼神を薬師如来を本地とする護国利民、破邪顕正、転禍為福の善神と解釈している。同寺の本尊は薬師瑠璃光如来で、赤倉大権現はこれが薬王薩埵の姿で現じたものであり、その因縁から毎月29日を権現の日と定めている。赤倉の堂社群のなかには制度化への努力に伴って、祭日を定め教義・経典類の整備を始めたところもあり、いずれも神からの直伝であると説明されるが、それらの雛型がこの

宝泉院の「縁起」にあることは間違いない。特に①の田村麿征討伝説は、多少の変異を蒙りながらも、赤倉開創譚としてカミサマたちの間にも広く流布している。

ところで、明治期に同寺の縁起を記載した『新撰陸奥国誌』<sup>82</sup>には、この①の部分は見出せない。『弘藩明治一統誌』の「神社縁起録<sup>83</sup>」には、鬼神社の項で田村麿開創に触れているが、少なくとも薬師を本地とする鬼神加護の文言などは見えない。一方、両文献とも②に相当する部分は詳しい。「神社縁起録」によれば、弥十郎という正直温良な農民が、ある日赤倉へ狩りに行き山人と出会う。二人は角力などしてをして親しくなる。やがて開墾や治水などの問題で、山人は超俗的力能を發揮して弥十郎を助ける。しかし弥十郎の妻が不審を抱いたことから、山人は蓑笠鍬を弥十郎に授けて姿を消す。これらの品を集めて祀ったのが鬼神宮であるという。明治以前の文献に①の典拠が見出されない点について、宝泉院では、これを津軽藩による改竄の結果であるとして、現存する縁起こそが本来の姿であるとする。その是非は別にして、現在の縁起が構造上、二系統の伝承の統合の上に成り立っている点に注目したい。

第一は、いわば「貴人懲悪伝承」と呼べるもので、中央の貴人が岩木山の赤倉を本拠地とする悪鬼を征伐して、平和を招来したというものである。その典型は『一統志』所載の伝承である。すでに述べたように、これは津軽藩による岩木山の〈藩主家鎮守化〉政策に積極的に利用されたものでもあった。第二は「山人加護伝承」ともよべるもので、これもすでに見たように、裏岩木を中心とした伝承類に典型的にみられるものである。文化8年の『岩木山縁起』では、この二系統が併記された形をとっている。つまり一方に田村麿による辺夷・姦鬼の征討があり、他方、赤倉は木客の棲であるとして、その木客が農民を救った話が見える。要するに、典型的な「貴人懲悪伝承」では赤倉の鬼は夷族と同義であり、貴人の誅に服するか、改心させられる逆賊である。これに対し「山人加護伝承」では、農民たちを助ける異人的存在が赤倉の鬼神と関連づけられている。そして宝泉院の縁起は、両者を統合する形で成立している。すなわち、赤倉の鬼は賊徒の長というよりも、帝や田村麿の加護者としての性格を示し、同時に農民を助ける神でもある。なお、縁起中の③の挿話は『一統志』や『津軽歴代記類』に載る、藩祖為信が岩木山の貴客ないし神人の加護を受けた伝説、⑤はすでに見た藩主を岩木山神の再誕とする伝説の変異で、いずれも「岩木山の神」を「赤倉の神」に置き換え



たものである。このように、宝泉院の縁起は、様々な伝承にあらわれる岩木山の「靈威的次元」の力や意味を、「赤倉大権現」として統一的に把握したものと見ることができる。

鬼神の伝統は、カミサマ系巫者の祭祀対象である「赤倉様（赤倉大神、赤倉山神、赤倉大権現など名称は多様）」にも反映されている。典型的には、長身で、髭を生やし、鉞を手にした山神のイメージである。もちろん赤倉で祀られるのは「赤倉様」だけではない。多様な祭祀対象は表2・3の主要祭神からも知られよう。特に顕著な神仏としては、弘法大師、不動明王、竜神、観音などが挙げられる。この修験的、神仏習合的性格は、各堂社で行なわれる行事の内容からも窺える。その詳細は措くが、上に見た二つの仏教系寺院の赤倉進出は、こうした複合的性格をさらに促進させる契機となったのである。

以上、明治以降の赤倉の沿革を辿ってきたが、最後にこれを整理して、主としてそこに群立する堂社の性格を基準に、近代以降、昭和60年代までの赤倉信仰の展開を4つの時期に区分する。

まず大正10年ころまでを第1期とする。すなわち、赤倉が近世以来の伝統を保持し、心願を抱く者、脱俗を志向する者の修行の場、隠遁の地としての性格を濃厚に保っていた時期である。沢にノマ小屋と呼ばれるような藁屋が建てられることはあったが、恒久的な建造物は未だ見られない。また、女性の影が皆無ではないとしても、著名な行者としては、あくまでも男性が中心であった。

次に、カミサマ系巫者が中心となって、いくつかの行小屋が整備され、そこを拠点に多くの信者たちが足を運ぶようななる時期、年代でいえばほぼ昭和20年頃までを第2期とする。すでに多くの女性行者、女性カミサマの活動が見られ、その背後には代議士、官吏などの後見もあって、行堂の建設や信者の組織化を支えていた。また、戦時体制に向けた国家による皇民化教育の徹底が、民間巫者たちの活動を高揚させ、その世界観に一定の広がりを与えた点も指摘されよう。

さらに、終戦をひとつの契機として、カミサマたちが競って堂社を構え、赤倉が修行場の性格とともに、いわばカミサマ業の「専門店街」の様相を呈する時期を、第3期とする。この時期には2つの仏教系寺院の進出が、「霊場赤倉」の教義的側面を整備するとともに、その複合的性格をさらに促進させることになった。

また、赤倉の「草分け」や「総本山」をめぐる、各堂社の対立が顕在化したのもこの時期である。

昭和40年を過ぎる頃から、国有地の貸付を容認してきた営林署が、もはやこれ以上の貸与は許可しないという方針を打ち出した。これは予想外の赤倉の「開発」に、営林署が危機感を強めたためである。最後の第4期とは、この昭和40年代以降で、既存の堂社が一方では教理的にも制度的にもさらに洗練され、繁栄を競いながらも、他方では創設者の時代を過ぎ、世俗化や継承の問題に直面する時期として捉えることができる。世俗化を象徴する一例として、昭和61年（1986）に一部の堂社に電気が引かれたという出来事がある。堂の所有者や信者たちの一部が弘前市や鱒ヶ沢町に働きかけて実現させたものであったが、これによって、宿泊者の便宜がはかられ、赤倉の堂にもテレビや冷蔵庫が入ることになった。反面、夜の闇のなかで蠟燭の明りを頼りに行なう修行の神秘性は薄れ、堂社での生活形態や行の性格も大きく変化することになった。

## 第5節 小括

本章では、青森県の民間巫者信仰の存続を強く支えてきた要因のひとつとして、有力な聖地の存在に注目した。そして、イタコ系巫者信仰と結びついた下北の恐山、カミサマ系巫者信仰と結びついた岩木山の赤倉を取り上げ、史料的に確認のとれる近世から近代の変遷を考察した。

いずれにおいても、そこは強い「靈威的次元」の力や意味が開示される巨大なヒエロファニー（聖なるものの顕現）であった。前章で論じたカミサマ信仰の基本的性格との関連で言えば、聖地とは、本論で「場所の靈性」と名づけた「靈威的次元」の表象様態に支えられ、人々が自らの実存的危機に際して世俗的次元を超える力や意味を獲得し、新たな生存の境地を開き得る場であった。その一方で、この聖地において感得される力や意味は、常に様々な政治的・経済的・社会的水路へと取り込まれる可能性をもち、むしろ聖地の存在それ自体が、これら政治的・経済的・社会的諸条件の複合的かつ動態的な関係のなかで形成され、管理されてきたことも確認された。見方をかえれば、それは「靈威的次元」の力や意味の自律的主導性と、これを自らの生の活力へと導き入れようとする生者との間に繰

り広げられてきた、熾烈なせめぎ合いと葛藤の歴史でもあった。

特に赤倉における「場所の霊性」に関しては、近世以降の岩木山信仰史の展開のなかで、その動態構造を明らかにすることができた。百沢と高岡を中心とする岩木山の「表」は、藩国家の形成過程においても、近代国家の体制下においても、為政者の政権を支え社会の公的権威を正当化する方向で、「場所の霊性」の表象様態が利用された。にもかかわらず、岩木山に秘められた潜在的な力と意味の全体性は、かかる水路づけによって完全に汲み尽くされることはなかった。取り残された力や意味は、とりわけ北麓の赤倉を中心とした地帯に凝縮し、多くの民間伝承を生み出すとともに、周辺住民の個別的信仰の結集点となった。彼らはその圧倒的な霊威に触発されるなかで、世俗に順応しつつ世俗を超える力を獲得し、時代に適応しつつ時代を超える意味を創出し得たのである。そこには中世以来の修験の伝統が流れ込むと同時に、近代に入ると、女性を中心としたカミサマ系巫者の修行場として発展をとげたのである。

岩木山信仰全体のなかに「表」と「裏」の融合と葛藤が見られたように、さらに赤倉をめぐる信仰それ自体の内部にも、同様の融合と葛藤の歴史が確認された。すなわちそこは、様々な時代的制約を帯びた政治的・経済的・社会的水路への取り込みをはかる管理の力と、かかる世俗的な規制を突破し、さらに基底的な宗教的意味世界を開く「霊威的次元」の力や意味との、絶え間ない闘争の場でもあったのである。

## 第2章 註

- (1) 中道等 1929、楠正弘 1984、高松敬吉 1983、宮本袈裟雄 1984、など。
- (2) 楠正弘 1984、p. 138。
- (3) この夏季大祭には屋外の「死の儀礼」の側面とともに、本殿で行なわれる「生の儀礼」の側面もある。楠正弘は、旅人である真澄は本殿の中の現世祈禱には気づかなかったのではないかと推測している(楠正弘 1981a、p. 466)。
- (4) 『菅江真澄全集』第2巻、未来社、1971所収。
- (5) 楠正弘 1984、pp. 97-98。
- (6) 中道等 1929、pp. 154-155。
- (7) 文化7年(1810)には、圓通寺より『奥州南部宇曾利山釜臥山菩提寺地藏大士略縁起』が再版され、下北各地に散在する圓通寺末寺を通して強力な宣伝があったと推測されている(宮本袈裟雄 1984、pp. 79)。
- (8) 宮本袈裟雄 1984、p. 81。
- (9) 中道等 1929。
- (10) 楠正弘 1984、p. 110。
- (11) 『東奥日報』明治36年8月15日。
- (12) 『東奥日報』明治42年8月14日。
- (13) 『東奥日報』大正11年7月30日。また、同大正12年7月12日紙面には、この恐山ホテルの広告が掲載されている。「風光明媚避暑最適」とされ、田名部駅からは自動車で一円五十銭、宿泊料は普通が一円六十銭、上等が二元五十銭、特等が三元以上で、「旅館内ニ内湯ノ設備アリ、団体ノ申込ハ特ニ相談致シマス」などとある。
- (14) 中道等 1929、pp. 180-181。
- (15) 河北新報社編 1984。
- (16) 松岡悦子 1990、p. 267。
- (17) 楠正弘 1985、pp. 122-123。
- (18) 岩木山信仰史の概要については、小館衷三 1975、宮田登 1970、森山泰太郎 1984、など。
- (19) 享保16年編。『新編青森県叢書(一)』歴史図書社、1974、p. 8。
- (20) 『古事類苑・神祇部(一)』吉川弘文館(昭和52年版) p. 773。
- (21) (19)に同じ。
- (22) 市立弘前図書館蔵。
- (23) 藩政時代には、天災気象等の問題について風説や託宣を流すことは禁じられており、津軽藩にもその取締りの記録は多い。にもかかわらず、この丹後日和伝説に限っては、むしろ藩の側から積極的に流布教化されたい形跡がある。『一統志』のような官撰史書に載せられていること自体、それを立証するものであるが、さらに『国日記』などによれば、天気不勝の際にしばしば丹後者搜索の触れが出されている(たとえば、天明4年9月12日、文政8年8月5日、天保3年7月4日、同4年6月18日、同年8月4日など)。これには来遊諸家たちも興味を覚えたらしく、菅江真澄、古川古松軒、橋南谿など、いずれもこの伝説を書きとめている。古松軒などはこれを「怪説」「妄説」と断じている。菅江真澄「外浜奇

勝」、古川古松軒「東遊雜記」（『青森県叢書第三集・来遊諸家紀行集』、1952、p.12）、橋南谿「東遊記」（前掲『青森県叢書第三集』、p.62）。

(24)『新編青森県叢書（六）』歴史図書社、1973、p.298。

(25)岩木山神社蔵。

(26)『封内事実秘苑』（市立弘前図書館蔵）などによる。

(27)国立史料館蔵。

(28)前掲『新編青森県叢書（一）』、p.80。

(29)宮田登 1970、小館衷三 1975。

(30)百沢寺十世朝祐著『岩木山百沢寺光明院』（市立弘前図書館蔵）に記載されている、元禄7年に信政が百沢寺住持朝誓に書かせた願文には、「錫杖曼字云善鬼護鬼住爰」とある

(31)土岐貞範撰、市立弘前図書館蔵。

(32)鶴屋有節述、市立弘前図書館蔵。

(33)『津軽歴代記類』（『みちのく双書第七集』青森県文化財保護協会、1959）所載の伝承では、為信が午睡中に2人の「神人」が現れて加護を約した後、旗印に卍、馬印に錫杖を用いよと命じたとあって、さらに洗練された話になっている（p.18）。あるいはまた、次のような伝承も見える。藩祖為信の実父紀伊守は長く男子に恵まれなかった。そこで岩木山へ祈願したところ、夢に白髪の翁が現われ、日の丸の扇をもって「吾は岩木山の神なり。汝に此扇を与ふべし。是を以て子とせよ」と告げて消えた。その後内室懐妊となり、天文19年元旦に男子が誕生したので、名を扇君と名づけたという（p.10）。

(34)『封内事実秘苑』による。

(35)下居宮から百沢寺に到る諸縁起による叙述は、『一統志』『封内事実秘苑』などのほか、前掲の『岩木山百沢寺旧記』や『岩木山百沢寺光明院』に依った。ただしこれらには誤記とみられる部分も多いため、細部の信憑性には不安が残る。

(36)『奥富士物語』（『新編青森県叢書（六）』、p.238）

(37)国立史料館蔵。

(38)具体的記述としては、

延宝3年5月8日、雨乞祭（同13日褒美）

同年8月4日、（先比）風災無之祭

同4年7月18日、晴雨祭

同5年6月16日、25日、雨請祭

同7年5月2日、雨乞祭、鼠除祈禱（同8日褒美）

貞享元年5月2日、雨乞祭

(39)具体的には青蓮院門跡が巖有院の法事に下向した際の馳走役。

(40)たとえば寛永6年の信枚による『岩木山虚空蔵堂願文』（国立史料館蔵）には、「岩木山岩鬼山鳥海山、三峯三所権現所在、三所本地則弥陀薬師観音三尊也、随衆生本縁性欲現和光同塵姿、住斯山護国護家守護万民不可勝計」などとある。

(41)代表的なものとしては、宮田登 1970。

(42)『一統志』その他による。『封内事実秘苑』では天正18年とある。

(43)前掲『岩木山百沢寺光明院』。

(44)福田アジオ 1970。

(45) ここにはすでに「高岡古社」があったとも伝えられる。下沢保躬 1937によれば「春日社」、中村良之進 1927、p. 87の伝承によれば「稲荷社」という。しかし、これは小祠程度のものであったと思われ、その意味で信政個人の霊社として「創建」されたものとみて間違いない。

(46) 『国日記』『封内事実秘苑』などによる。

(47) 宮地を「高岡」と呼ぶことは正徳2年7月26日に、また信政自身については元文5年5月21日に「御神社様」と称すべきよう、それぞれ触れが出されている。

(48) 『青森県叢書第一編』青森県叢書刊行会、1951、p. 13。

(49) 『みちのく双書第二十二集』、1967、p. 146。なおこの『平山日記』では岩丸誕生を元禄11年としているが、『津軽藩江戸日記』（市立弘前図書館蔵）などから、元禄8年7月28日が正しい。

(50) 『新編青森県叢書（五）』、p. 195。

(51) 成田末五郎編 1970。同書所収の年表では、この遷宮の時期を寛治5年あるいは後醍醐天皇の時代などとしているが、いずれも伝説の域を出ない。

(52) 前掲『新編青森県叢書（一）』、p. 8。

(53) 前掲『みちのく双書第一集』、p. 19。

(54) 『津軽歴代記類』（前掲『みちのく双書第七集』、p. 188）。

(55) 今村勝三郎 1937、に依る。

(56) 『みちのく双書第三十五集』、1982。

(57) 国立史料館蔵。

(58) 近代以降の古老の記憶などをもとに構成された民俗学的報告などでは、この種里近辺からの登拝は長平口経由とされ、これが習俗の古態であるかのようにも推測されているが、この『永宝日記』によれば、たとえば嘉永6年の記載に、「岩木山参ハ此辺相応ニ参、近年無覚事ニ候。氏子中百二十人計ニ御座候。二十八日ニ百沢迄参朝登山のよし」とあって、伝聞ながらはっきり百沢口からの登山が記されており、ここにも古態と見える習俗の形成における、予想以上の変遷と、政治権力による規制の影を窺い知ることができよう。

(59) 品川弥千江 1968、p. 96に紹介された、明和6年8月の「西目屋村庄屋迄藩達」という在方文書には、「一、年々岩木山参詣之儀ハ古来之通り随分参詣致候様ニ、尤美々敷衣類ト致候事堅停止。一、岩木山参詣之者、御町之内馬ニ乗候事堅停止。一、岩木山参詣之者、御町并在之内ニ而も、太鼓笛其外色々之拍子方ニ而舞方等致騒立往来致候儀堅停止。」などとある。また、『国日記』安永7年8月23日の条には、「一、岩木山登山之者共近年猥ニ相成、女同道百沢寺明キ寺ニ而男女同居致候由、当年も山中之橋主と申所迄女も登山致候由勿論、遊女躰之女同道之者も有之よし相聞得候、以来右躰猥構敷儀無之様、急度可被申付旨、郡奉行町奉行九浦町奉行江も申遣之。」などとある。

(60) たとえば『津軽歴代記類』延享元年5月20日の記事には、雨乞祈禱のため藩主名代として橋雲寺へ岩木山登山を命じたという記述があり、これに関連して「岩木山凡て御家中の面々、及、子弟たりとも登山ハ厳禁」と出ている（前掲『みちのく双書第七集』、pp. 201-202）。

(61) 『新編青森県叢書（五）』、pp. 301-302。

(62) 『青森県叢書第七編・南部津軽藩飢饉史料』、1954、p. 299。

- (63)前掲『みちのく双書第二十二集』、p. 410以下。
- (64)たとえば安政2年の『神社微細社司由緒調書上帳』（弘前最勝院蔵）に記載された一千近くの社祠の祭神を地図上の分布として見ると、全体の2割近くを占める稲荷社の大多数が近世以降の新田集落への勧請であるのに対し、いわゆる古村に分布する来歴の古い社祠の中に、熊野、観音、薬師、不動といった修験系聖職者の活動を推察させる祭神が目立っている。
- (65)『封内事実秘苑』享和10年6月15日。
- (66)『永宝日記』文化10年（前掲『みちのく双書第三十五集』、p. 12）。
- (67)『菅江真澄全集』第3巻、未来社、所収。
- (68)前掲『青森県叢書第一編』、p. 224。
- (69)青森県立図書館本(1969)、p. 180以下。
- (70)同書、p. 59以下。
- (71)これらについては各種の民話口碑集などに詳しいが、柳田国男 1968(1926)、p. 168などでも触れられている。また赤倉の怪異については、たとえば福士貞蔵編 1954、p. 9に、「また二月末岩木山頂上赤倉之方にて、堅雪之上に欠走り候足跡爪之跡三ツ有之由、人之足より三寸ほど長くがけ杯這登候と見へ候、雪へ取付搔散候手之跡も有」などとある。
- (72)前掲『青森県叢書第一編』、p. 157。
- (73)柳田国男 1968(1910)。
- (74)森山泰太郎 1981、p. 37。
- (75)中村良之進 1927、図式14。文政年間には、降魔神や天狗に宛てた同種の高札が、將軍の日光社参に際して水野出羽守の名で出されている（加藤咄堂 1925、pp. 438-439）。
- (76)筆者以前に赤倉の堂社群を集中的に調査した資料としては、太田文雄編 1981がある。筆者もフィールドに入る手引きとして、多大の恩恵を受けた。
- (77)赤倉に置かれた祠の周囲には、その後信者たちによって石碑や石像が立てられた。太田文雄 1981によれば、このうち明治39年という年号の石碑が、現在赤倉で確認できる最古の建造物であるという。
- (78)表2・3の「堂社創建年」も、ノマ小屋や祠ではなく、少なくとも数人が宿泊できる建造物の創建年を指す。
- (79)池上良正 1992、p. 34以下。
- (80)青森県における田村磨征討伝承については、中道等 1925、1929。東北地方全般については、堀一郎 1981(1944)所収の「武将の遊行伝説と民間信仰--坂上田村麻呂伝説攷」など。
- (81)同寺は昭和54年の失火で寺伝の「縁起」を焼失したため、ここでは住職が「記憶をもとに書き直した」という『縁起史』などを参照した。なお⑤については、昭和37年、同寺が赤倉進出に先立って発行した「勧募趣意書」から採った。
- (82)『みちのく双書第一六・一七集』、青森県文化財保護協会、1965、による。
- (83)内藤官八郎著。『青森県立図書館郷土双書』第21集、1982による。

## 第3章 民間巫者の「近代」

### — 地方紙の記事を素材として

#### 第1節 地方紙と民間巫者

第1章で触れたように、東北地方の民間巫者に関しては、第二次大戦後の様々な学問分野における関心の高まりにより、実地調査に基づく研究成果が蓄積されてきた。しかし、その歴史的変遷については、中世・近世はもとより、明治以降、第二次大戦までの時期を含めて、有力な文字資料はきわめて僅かしか残されていない。主たる理由としては、地方の行政担当者、教育者、言論人、郷土史家など、文字情報の管理や保存に一定の意義を見出し得た人々にとって、民間巫者たちの活動領域などは、多くが興味や関心の埒外におかれ、少なくとも記録を残すに値するものとは考えられていなかったことがある。さらに、民間巫者自身、身体的ハンディキャップや経済的貧困などのために十分な教育を受けていなかったり、社会的・制度的抑圧下のもとで密かに庶民の需要に応えざるを得なかったといった理由から、自らの信念や行動を文字化する積極的な動機づけをほとんど欠いていたことなどが挙げられる。

特に第二次大戦前に苛烈をきわめたとされる公権力による弾圧の実態は、従来の諸研究でも個人的体験談などの形で触れられてはいるものの、その詳細については不明な点が多い。そうしたなかで、地方新聞、とりわけ社会面には民間巫者に関する記事が散見される。もとより新聞記事という媒体には、種々の偏向や視点の限界があり、特に本論で問題とする「靈威的次元」との関わりといったテーマの解明には大きな制約があるが、実地調査から得られた知見をふまえた資料批判によって、貴重な資料源のひとつになり得ると考える。そこで本章では、青森県の代表的地方新聞である『東奥日報』紙において、第二次大戦終結に至る約半世紀間に取り上げられた県内の民間巫者に関連する記事を素材に、「靈威的次元」の力や意味の自律的主導性に生きる民間巫者たちと、その力を制御しつつ水路づけに向かう政治的・経済的・社会的諸力との融合と葛藤の諸相に焦点を合わせ、当県における民間巫者の「近代」を考察する。



表3-1 「東奥日報」紙における「民間巫者」関連記事一覧

(明治30年～昭和20年)

事例番号	年月日	見出し	概要	頁
1	M33. 2. 4.	淫祠の流行	又も巫女のお灸	T10. 8.
2	M34. 9. 17.	神様訴へらる	飛んだ神様 若い巫女のお灸	T11. 1. 17.
3	M36. 5. 15.	巫女(いたこ)の拘留	農立病院より巫女が有難いと	T11. 3. 21.
4	M38. 10. 12.	石地蔵様取押らる	農民を惑はす易者 折禰口実に詐欺	T11. 9. 26.
5	M39. 9. 1.	迷信者と狂女	例の神様の科料	T11. 11. 14.
6	M40. 6. 15.	金次第で酒気が癒る	弘法大師棄却	T12. 3. 24.
7	M40. 8. 27.	迷信より大騒動	巫女供物要求 罪を神様に着せる	T12. 7. 19.
8	M40. 11. 21.	迷信より殴打	巫女の大鼓	T12. 11. 13.
9	M42. 2. 2.	生き恥曝す女	神様にお灸 青誓で拘留五日	T13. 6. 26.
10	M42. 11. 17.	夜中に真裸の女に 怪しからぬ祈禱	火事のお灸をした巫女拘留七日に	T13. 12. 13.
11	M43. 2. 24.	死相を除くといひて	困った神様 子供を裸にし御堂の中で祈禱	T14. 8. 5.
12	M43. 3. 17.	神様が雇を売る	南部の失明者	T15. 1. 15.
13	M43. 4. 5.	祈禱の力で殺すと脅迫	子おろしの施術をしたのは奥内の神様	T15. 11. 15.
14	M43. 6. 14.	法廷で神様騒ぎ	奥内の神様 さばかれの日	T15. 11. 26.
15	M43. 6. 15.	神様の控訴	巫女の大鼓に恨みの放火	T15. 11. 26.
16	M43. 7. 25.	去年から神様になった女	鍼をふるって行者を一撃	S2. 3. 4.
17	M43. 7. 30.	神様と白首の拘留	神様の無銭遊興	S2. 3. 17.
18	M43. 8. 13.	神様の科料	「鬼沢の神様」と称する女	S2. 3. 19.
19	M43. 9. 9.	神様の上告容れらる	巫女へお灸	S2. 4. 14.
20	M43. 9. 22.	祈禱師の投棄事件控訴判決	秋田の神様捕まる 弘前駅で	S2. 11. 10.
21	M43. 10. 22.	神様は無罪	神様は前科六犯の曲者	S2. 11. 11.
22	M45. 4. 17.	蜷貝町の怪事再演	弘前刑務所に収監された神様	S2. 11. 18.
23	M45. 5. 5.	占者の放火	女神様の流言蜚語 大火になると騒いで拘留	S3. 2. 4.
24	M45. 7. 26.	巫女の正式裁判	学者運を驚かした「おしらさま」	S3. 3. 24.
25	T1. 8. 2.	「神様」の正式裁判	七社語で 疫病よけのまじなひに	S3. 4. 28.
26	T2. 2. 2.	稲荷様の神託 うまうま寡婦を欺く	中道氏のいたこの研究	S3. 5. 12.
27	T2. 3. 3.	巫女(みこ)の医師法違反	大火があると子言して	S3. 5. 23.
28	T3. 4. 21.	神を利用して詐欺	「神様」の医師法違反	S3. 6. 28.
29	T3. 5. 9.	人悪はしの神様	「神様」の正式裁判 美地検証に決定	S3. 11. 13.
30	T3. 5. 13.	神様のお灸	迷信「狐付」悲劇	S4. 12. 30.
31	T3. 6. 14.	栄町の贗神様 稲荷様を種に参拝料	文明の世に珍しい化物屋敷	S5. 3. 5.
32	T3. 6. 29.	売卜者(うらないしゃ)の詐欺	奇談・怪談(三)	S5. 3. 8.
33	T4. 5. 7.	狐付と親の怨	奇談・怪談(六)	S5. 3. 12.
34	T5. 5. 5.	神様の卒倒	祈禱を断られて糞を浴せる	S5. 3. 15.
35	T5. 5. 6.	所謂神様のお灸	金木の地藏祭	S5. 7. 2.
36	T5. 11. 20.	迷信者の登山	後備小尉の神様 お寺で暴れる	S5. 7. 24.
37	T6. 5. 27.	贗神様の科料	糞だらけにする	S5. 9. 3.
38	T6. 12. 22.	神様の医療妨害	神水と称し湯花水を香ませ拘留十日	S6. 6. 2.
39	T7. 6. 15.	犬の祟りと 愚婦を欺いた偽神官	神のお告げ科料七円	S6. 6. 12.
40	T9. 12. 1.	狐狸か神罰か 怪しの光	狐がついたとて青竹で撲殺	S7. 1. 16.
41	T9. 12. 7.	山伏のお灸	神様をだます	S7. 7. 28.
42	T10. 2. 23.	農立病院が誤診と抜かず巫女	鬚を生した神様が米泥棒	S7. 12. 17.
43	T10. 5. 2.	神様にお灸	鬚の神様余罪自白	S7. 12. 19.
44	T10. 8. 6.	火事があるぞよの巫女罰せらる	六十名の者に手術を施す 「カミサマ」その他を	S8. 5. 26.
45			県衛生課のカミサマ八警に留置	S8. 6. 3.
46			悪辣なるカミサマ三警におげらる	S8. 6. 13.
47			巨石のカミサマにあげらる	S8. 6. 21.
48			勝地鴨野に農神々々建立	S8. 8.

(表3.1 つづき)

82	S 8. 12. 9.	泣きわめく「遍照金剛」
(82-2)	S 8. 12. 12.	手古摺らせた神様 実は学校荒し
83	S 9. 4. 7.	神様の横領罪
(83-2)	S 9. 4. 18.	インチキキ神様に懲役八月求刑
(83-3)	S 9. 4. 20.	インチキキ神様に懲役五月言渡
84	S 9. 5. 30.	インチキキ瘻者一掃 八戸署内偵中
85	S 9. 6. 20.	神様の正体は徴と落書
86	S 9. 8. 6.	神鬼的な伝説の赤倉へ
87	S 9. 8. 7.	カミサマの乱暴
88	S 9. 8. 19.	鱒ヶ沢の海から神様出現
89	S 9. 10. 8.	祈禱治療と称し若い女に乱暴
90	S 9. 10. 12.	偽神様引致さる
(89-2)	S 9. 10. 19.	祈禱治療の暴行事件送検
(89-3)	S 9. 12. 12.	富田の祈禱師 懲役四年求刑
(89-4)	S 9. 12. 18.	祈禱師に懲役四年
91	S 10. 12. 28.	復縁を迫った前夫と神様
92	S 11. 1. 15.	捲き上げる祈禱女
93	S 11. 1. 15.	小判が出る？ 巫女の御託直で
(93-2)	S 11. 7. 16.	巫女に憑かれた柿崎家
94	S 11. 8. 1.	神様を種に恐喝と詐欺
95	S 11. 8. 27.	神様狼狽 騙した男に発見さる
96	S 11. 8. 27.	無智な迷信に因る 肉親の虐待死か
(96-2)	S 11. 8. 28.	悲惨！狐を離すと称しオシラサマで肋骨を折る
(96-3)	S 11. 10. 11.	迷信から娘を殺した紋八に懲役二年求刑
97	S 11. 10. 21.	まともな迷信の悲劇
98	S 11. 11. 15.	いしがみさま迷惑
(98-2)	S 11. 11. 18.	高田村のいしがみ事件解決
99	S 11. 11. 19.	第二「オシラサマ」事件 祈禱中老人死亡
(99-2)	S 11. 11. 20.	まともな迷信による犠牲
(99-3)	S 11. 11. 23.	「飯綱」除けの祈禱中 病人の口を塞ぐ
(99-4)	S 11. 11. 27.	「飯綱」事件 三名を傷害致死で送検
100	S 11. 12. 18.	カミサマに説法 約八十名の精神療法者
101	S 12. 1. 17.	青森の神様 板柳地方を荒す
102	S 12. 1. 20.	糞銭泥をして女と映画へ
(101-2)	S 12. 1. 21.	農村荒しの自称カミサマ 板柳署に書類山積
103	S 12. 2. 3.	眼病の生神様 六十余名の農民に施術
104	S 12. 2. 24.	狐が憑いて——死んだ主人の愛猫が仇討？
105	S 12. 9. 6.	巫女を救し求婚 金を捲きあぐ
(105-2)	S 12. 10. 9.	巫女騙しに懲役二年言渡
106	S 13. 1. 31.	義経の鎧を掘る 八戸の早春トビック
107	S 13. 10. 14.	醜いカミサマ台戦 一ツの神様に三ツのお堂
108	S 14. 4. 19.	稲荷様妾信の女が病女を発狂させる
109	S 15. 5. 31.	「神様」風俗素す
110	S 15. 7. 24.	迷信から一家五名がチーフス
111	S 15. 8. 11.	「神様」に殺された？ 精神病者の母娘変死
(111-2)	S 15. 8. 12.	迷信から戦慄の悲劇 狐を落すとて
112	S 16. 10. 17.	祈禱して拘留
113	S 19. 8. 15.	興味の深いイタココの口寄せ 観祭の折口博士語る

表3.2 民間巫者の表記

呼称	男	女	性別不明
いたこ	0	1	0
いたこ=神様	0	1	0
いたこ=巫女	0	10	0
巫女orミコ	0	9	0
神様=巫女	0	8	0
神様	21	25	5
神様=祈禱師ほか	11	0	0
ゴミン	1	0	0
合計(92)	33	54	5

表3.3 巫者の年齢

呼称	30未満	30代	40代	50代	60以上	合計
(女)合計	3	7	15	12	4	42
いたこ	0	0	0	0	1	1
いたこ=神様	0	0	1	0	0	1
いたこ=巫女	1	1	2	2	0	6
巫女	1	0	1	2	1	5
神様=巫女	1	0	3	0	1	5
神様	0	6	8	8	2	24
神様=祈禱師ほか	2	7	1	3	1	14
(男)合計	1	1	6	2	0	10
合計	3	8	7	5	1	24

表3.4 記事の地区別集計

市郡名	事例数	市郡名(現行)	事例数
三戸郡	9	三戸郡	4
八戸市	8	八戸市	13
上北郡	8	上北郡	5
		三沢市	1
		十和田市	2
		下北郡	3
下北郡	3	東津軽郡	0
東津軽郡	10	青森市	40
青森市	30	南津軽郡	7
南津軽郡	11	黒石市	3
		中津軽郡	3
中津軽郡	7	弘前市	14
弘前市	9	北津軽郡	8
北津軽郡	12	五所川原市	4
		西津軽郡	2
西津軽郡	2	県外	2
県外	2	合計	111
合計	111		111

表3.5 天理教関係記事 (明治30年~33年)

- M. 31. 2. 20. 天理教出張所許可されず
- 5. 17. 天理教の大害
- M. 32. 1. 29. 天理教の流行 (破倫の行為)
- 2. 18. 天理教迷信者孫を殺す
- 3. 11. 淫祠の取締
- 3. 17. 淫祠又た現はる
- 5. 30. 弘前だより ◎隠蔽
- 12. 5. 天理教会の軍人送別
- M. 33. 4. 6. 淫祠の取締
- 4. 24. 破産誘惑の天理教会又現はる
- 4. 26. 弘前だより 天理教の正門
- 6. 20. 神道教会の不認可
- 8. 24. 天理落成 弘前市の天理教殿

表3.6 霊術家及び霊術系教団の県下入込 (大正期)

- |             |               |  |
|-------------|---------------|--|
| 5. 9. 30.   | 心霊術の紹介        | 心霊会長永福寅造氏が青森市に滞留の予定。                     |
| 6. 9. 29.   | 五所川原心理感応講話    | 心理感応術大家金田鷹次郎氏が来訪。                        |
| 7. 6. 2.    | 綾川関の自強錬操術     | 青森市で実演会。                                 |
| 7. 10. 17.  | 本日の催眠術        | 大日本精神学会本部会長の鈴木楯翁氏が青森市公会堂で。               |
| 7. 10. 19.  | 催眠術治療に就て      | (上記統報) 来会者満堂盛況。                          |
| 7. 10. 22.  | 鍼灸術専門師の来弘     | 岩手県前沢町の鍼灸術専門師が弘前市へ。                      |
| 8. 12. 14.  | 大本教の講演        | 綾部の大本修禱会より二名の役員が青森市立幼稚園で。                |
| 8. 12. 17.  | 同上            | 下北郡会議事堂に於て。                              |
| 9. 5. 7.    | 大本教講話         | 吉原亮氏が青森市の幼稚園で講演会。                        |
| 12. 8. 23.  | 神教術の実演        | 宣伝者小森氏が県庁で実演。                            |
| 13. 6. 28.  | 行気術の新井氏 本社で実演 | 心身鍛錬新井式行気術の新井照岳師。七戸小学校で。                 |
| 13. 9. 27.  | 自強術講演         | 青森市の米町で。                                 |
| 13. 11. 25. | 自強術宣伝の提灯行列    | 精神力及び姿態心理霊怪学について、日本精神修養会長の高力欽州氏が青森市公会堂で。 |
| 15. 9. 17.  | 霊怪学通俗講演会      |  |

表3.7 「大阪朝日新聞」(鹿児島・沖縄版)に見る昭和の「ユタ祭り」  
(大橋英寿「沖縄シャーマニズムの歴史——ユタ禁圧の諸相と背景」1984、より作成)

- |             |            |  |
|-------------|------------|--|
| 11. 9. 26.  | 邪教ユタを嚴重取締  | 沖縄特高課長が取締の方針を語る。                       |
| 13. 7. 3.   | 妖言に迷ふな     | 四十八名を一斉検挙。                             |
| 14. 3. 18.  | ユタを検挙      | 昨年七月のユタ検挙数は約三百五十名。今回は約二百名を検挙した。        |
| 14. 4. 11.  | 出鱈目なユタ     | 先月十七日未明、寝込みを襲って槍玉に挙げたユタ(巫子)は男女合せて百五十名。 |
| 16. 10. 9.  | デマの元凶      | 十数名のユタを検挙。                             |
| 16. 10. 23. | ユタ一斉検挙     | 県下九署で四十名を槍玉にあげた。                       |
| 17. 7. 3.   | 迷信打破に巫女の撲滅 | 婦人常会で講演。                               |

序章でも示したように、民間巫者の領域は曖昧であり、したがって記事の採録においても、選択の規準から恣意性を完全に排除することは不可能である。本章での「民間巫者」もまた、その周縁部にかなりの複合形態や曖昧性を抱えたままの、ひとつの便宜的枠組みにすぎないことを再確認しておきたい。

表3・1は、明治30年(1897)より昭和20年(1945)に至る『東奥日報』紙面から、筆者が採録した「民間巫者」関連記事の見出しの一覧である。典拠資料自体の欠損による遺漏や、多少の見落としもあるだろうが、主要な記事はほぼ網羅されている。

『東奥日報』は明治21年12月6日の創刊であるが、官僚系機関紙に対抗する大同団結派の機関紙を標榜したこともあって、創刊当初は政治色が前面に打ち出され、風俗祭事等に関する記事などは少ない。また日刊紙でなかったことや、原資料自体の欠落から資料の網羅性を確保しがたいことなどもあって、明治30年以降を対象範囲とした。ここでも最初の3年間では関連記事を見出すことができず、該当事例の初出といえるのは、**事例1**（以下、事例番号は表3・1に依る）の明治33年2月4日の記事である。

見出しを通覧しただけでも、民間巫者に対する「淫祠邪教」観は明白である。記事内容も、巫者たちが人心を惑わしたり、医療妨害等で検束・処罰されたという摘発記事、およびその後の裁判記事が全体の7割以上を占めている。表3・1の事例番号のうち、括弧に入れたものは同一事例の続報を示す。ただし同一人物が数年の間隔を経て別件で再度摘発されたような場合は続報とはせず、番号を変えて別の事例とした。採録しえた記事総数は144件、事例件数は113件に達した。

個々の具体的な事例の検討に入る前に、記事の全体的特徴を押さえておく。まず、民間巫者の呼称であるが、ここでは「予言者」「祈禱師」「行者」「売卜者」のほか、「弘法大師の化身」「稲荷様妄信の女」など、具体的な神仏名を祀り手の呼称とする例なども含まれている。このうち、狭義の「民間巫者」を特定するうえで特に重要な4つの表記に注目し、その内訳を見ようとしたのが表3・2である。ここでは具体的人物の呼称として「いたこ」「巫女」「神様」「ゴミソ」のいずれかが、見出し、あるいは本文中に用いられている記事を集計した。同一人物が複数の記事に登場したり、複数の異なる呼称で表記されている場合もあるが、重

複してはカウントせず、あくまで1人の人物を1例とした。呼称の欄で「いたこ=巫女」のように等号で結ばれているのは、同一記事内で同一人物が2つの異なる呼称で表記されている場合、あるいは「巫女」と表記して「いたこ」のルビが付されているような場合である。これらの重複呼称を含む延べ件数で見ると、全体の92名に対して、「神様」という表記が適用された事例が71件、「巫女」が27件、「いたこ」が12件となっている。

ゴミソという呼称が登場するのはわずかに1例、それも摘発記事ではなく、事例81の「勝地瑪耶溪に農神々社建立」で、「当日は名物男石山ゴミソを先頭に全目屋の善男善女を総動員せしむる筈」という部分だけである。また事例50の「南部の失明者」では、失明者調査の数値として、「符呪者（警察犯処罰令第一八条に依るもの即ち俗称コムソウ・イタコ）二」とあり、さらに続けて「迷ひある者の為に光明をさづけんとするコムソウ（男）イタコ（女）に私達はむしろ同情せざるを得ない」という文言がある。ゴミソは戦後の研究者のあいだで、イタコと並んで民間巫者の一典型を包括する学術用語となったが、地方紙にみる限り、むしろ「カミサマ」の呼称が一般的であった。

次に巫者たちの年齢であるが、上記の4つの呼称をもって表記された者のうち、年齢が明記されている66名について、男女別、年齢別の内訳を示したのが表3・3である。女性では40代と50代、男性では30代と40代が多い。紙面で年齢が明記される場合というのは、ほとんどが摘発・裁判記事であることを考えると、これはむしろ処罰や取調べの対象となりやすかった年齢層を示すものといえる。

最後に、記事の地区別集計を見ておく。表3・4は、表3・1の113の事例のうち、記事内容の舞台となった地域が郡市別に特定できる111例について、その内訳をまとめた一覧である。ここでは表記通りの地名による分類のほか、その後の昇格や合併等により市部に編入された地区が多いため、現行の行政区分で見した場合の集計も掲げた。県外が2例あるのは、いずれも当県出身の巫者が県外で摘発の対象となったものである。青森市が圧倒的に多いのは、当社の地元で、官憲の摘発や巷の風聞などが記者の耳に入りやすかったことが大きい理由であろう。記者の耳目の届かない農山漁村部などでは、さらに潜在化した陰湿なかたちでの規制・弾圧が行なわれていたとも考えられる。聞き取り調査などからそうした事態の一端が浮かび上がることがある。ただし一方では、前章に見たように、巡査でさえも相談

に訪れたという証言も聞かれ、習俗化された巫者たちの活動は、かなりの程度まで黙認されていた形跡もある。単なる記事の羅列から、そのような紙面と実態との乖離を推測することは難しい。しかし、都市部においては、当局の意向や通達が額面通り実施されやすかったことは、依然として有効な一般論として指摘しうるであろうし、また後の事例紹介からも明らかなように、「愚民啓蒙」の熱意に燃える新聞（人）自体が、むしろ土俗根絶の尖兵としての役割を果たすべく、当局に規制や摘発を積極的に促す、という一面があったことも忘れてはならない。

## 第2節 明治期

次に各時代ごとの特徴を押さえながら、具体的な記事内容を検討する。

まず明治期全般について、3つの特徴を指摘したい。その第一は、一定の体系的教義や教団組織を備えた新宗教、とりわけ天理教の目ざましい教勢拡大が、当局者や地方の知識人・言論人などの危機感を煽り、それをきっかけとして、明治初期に布達されながら半ば有名無実化していた「淫祠邪教の撲滅」の理念が改めて喚起され、在来の民間巫者に対しても、これと連動するかたちで取締りの手が伸びたと見られること。第二は、いわゆる民間巫者的な人物の摘発記事のなかに、地域社会の外部から流入して当地に居留したり、地方を徘徊・巡歴して呪術宗教的活動を行なう者が目立つことで、こうした人々が当局からとりわけ危険視され、在来の巫者に対する取締りの契機にもなったことを窺わせる。第三は、社会面の犯罪記事のなかで、女性を対象とした摘発記事として目立つのが、「淫売」「白首」「地獄狩」などと呼ばれた私娼の摘発であるが、特に女性の民間巫者の場合、これと同一の範疇で捉えられることが多かった、という点である。換言すれば、公娼制度という「公」の売春体制と、国家神道という「公」の祭祀体制の正統性を脅かす者が、「私に…する者」という共通の非難のもとに、侮蔑や排除の対象とされたのである。

これらを具体的記事に即して見ると、まず表3・5は、明治30年より同33年の『東興日報』紙における、天理教関係の記事を掲げたものである。天理教にへの抑圧・干渉はすでに明治初期から見られるが、公権力、既成宗教、マス・メディアが一体となった天理教攻撃がひとつのピークを迎えるのは明治20年代後半である<sup>(1)</sup>。

明治26年頃から相次いで出版された天理教攻撃書は、明治29年に出版数のピークに達する。また、明治29年4月には、いわゆる「内務省秘密訓令」をうけた東京警視庁訓令甲第一二号が新聞各紙に掲載され、これに呼応するかたちで、『中央新聞』をはじめとするマス・メディアによる集中攻撃が行なわれた。青森県における天理教の浸透は、かかる全国布教の動きにほぼ10年の遅れを示す。波多野和夫によれば、同教の津軽地方での布教は、明治20年代後半に始まり、30年代にかけて教会形成へと発展し、基幹教会の設立がなされたという<sup>(2)</sup>。新聞紙上における天理教攻撃も、明治30年代に入って頻繁に見られるようになる。そこでは、同教を「淫祠」と決めつけ、その活動が「愚民を欺き、金銭物品を貪り私利を営む」ものであること、また「男女を集め、猥褻手段を施し、甚だしきに至りては肉体上の関係にも媒介する」ものであることなどが強調され、末尾では、「其筋にて亦充分の取締ありたきもの」とか「其の筋の三省を促がしたきものなり」などの言葉によって、むしろ新聞が先頭に立って当局の摘発を促すという姿勢が貫かれている。

この時期の「淫祠の摘発」は、後の時代に見られるような天皇制イデオロギーと教団の対立という図式は未だ鮮明ではなく、むしろ「風俗紊乱」という言葉に代表されるような社会的影響を重視しての弾圧、という側面が強かったとされている<sup>(3)</sup>。逆にいえば、こうした新宗教の地方への教線拡張が契機となって、いわばそれらの母胎としての性格を保ち、既知の習俗として半ば黙認状態にあった民俗宗教の担い手たちに対しても、あらためて厳しい批判の鋒先が向けられるようになったといえよう。そうした意味で注目されるのは、明治32年11月22日の次のような記事である<sup>(4)</sup>。

### 淫祠邪教の取締

禁厭祈禱を以て医薬を止むるを禁じたる明治七年頃の教部省布達あり。又妄に吉凶禍福を説き、又は祈禱符呪等をなし、人を惑はし利を図る者は、刑法第四百二六条に違警罪として禁ずる所なるにも拘らず、近来淫祠邪教いよいよ其勢を逞うして迷信の弊害少なからず。甚だしきは貴重の人命に関しても其取扱の方向を誤らしむるの事実続々現出し、此の儘に放任し置かんには其弊害の及ぶ所測り知るべからざるを以て、此頃当局者の間には、右第二の場

合に於ける明文の励行を司法警察に命ずるのみならず、又た第一の違反者に対しては、地方行政官の取締位に止めず、違警罪以上の罪科をして其処罰を重くし、嚴重なる取締を為さんとの説ある由。

ここでの「近来淫祠邪教いよいよ其勢を逞うして」が、当地における天理教の活発な布教活動を念頭に置いたものであることは、表3・5からも明らかであろう。かかる背景のもとで、現行法令の励行が、あらためて喚起されているのである。「明治七年頃の教部省布達」とは、明治7年6月7日教部省達乙第三十三号「禁厭祈禱ノ儀ニ付心得」と、それに基づく府県宛達書第二十二号であろう。その前年の明治6年1月15日には、教部省達第二号として「梓巫市子並憑祈禱狐下ケ」等の所業を禁ずる布達がなされ、これを受けて青森県でも、同7年、8年、11年と、巫覡の活動に対する禁令が繰り返し出されている。これらの布達や禁令が民間巫者たちの活動に一定の抑制を加えたであろうことは疑いないが、一方で、上記の記事は、中央からの布達が本県ではさほど徹底していなかったことを暗示している。「明文の励行」や「嚴重なる取締」も、具体的な係官の所信としてではなく、一部の「説」として紹介されているにすぎない。

天理教の教勢拡張に触発されたこのような「淫祠邪教の取締」のなかで、明治33年2月4日、「民間巫者」関連記事の初出ともいえる事例1が現れる。

### 淫祠の流行（事例番号1）

南津軽郡黒石近在にては天理教の流行最も甚しく、所在堂宇の建立せらるるものあり。為めに愚昧の民の迷信の果ては田畑家宅を売払いて一家を滅ぼすに至るも、其費を醸出するものあり。而して其云ふ所、今後両三年を出でずして萬人皆天理教を奉ずるに至るべし、今日醸出の百金は十倍にして帰るべしなど、愚にもつかぬ事を信ずる人のありとは、扱ても世は様々なるものかな。然るに茲に又一種の猾手段を用ひて世人を迷はす奸策を運ぐらすものあり。所は南郡高館村高木某の発起に係かはる法峠霊場祈願所の建立是れなり。元来某なるものは無文の大工、一朝狐狸の祟る所となりてより、一心に日蓮宗に帰依し、題目称名の功德にもや平癒に赴くと共に、自から称して予言者といひ、是れも神宜、神託とて寺堂を旧霊地に建つるの運びに至りしとか。



然れども某は天理教的病難除災の加持祈禱をなして世を送るものなれば、名を法峠大石の功力に藉り、自ら其の間に利益を営む手段たるのみ。以前彼は某と共に旧霊地に茅舎を結びて利益の分配を得んとしたれども、某のために拒斥せられし復讐に、神宜に托して斯かる猾手段を用ひしならん。其の成否の程は知るべからざるも、法嶺院の存する所以は一に此の霊場あるが為なるを、如斯妖魔の巢窟となるを傍観するは、日蓮宗徒の不甲斐なきことと云うべし。殊に同院檀家総代の如きも徒らに私怨に走りて宗派の盛衰浮沈に関する件を看過するとは、実に言語に絶えたる不信の至りなりとて、事情を本山に訴へ、霊地恢復を政府に請願せんと奔走するものある由なるが、左るにてもかかる淫祠の所在に流行し、愚民を迷はす事の治安を害する鮮少なからざるゆえに、当局者は何とか取締の道を立てられたしとは無理なき注文ならずや。

これはすでに第1章でも触れた黒石市の法峠に関する記事で、赤倉、入内などと並んで、津軽地方におけるカミサマ系巫者の霊地として知られてきた場所である。同地における日蓮宗寺院・法嶺院と、日持上人伝承と結びついた法峠霊場に関する民間巫者との、対立・葛藤を示す資料としても注目される。記事中の高木某は「神様」等の呼称は用いられていないが、「無文の大工」でありながら「一朝狐狸の祟る所」となり、「自から称して予言者」というなど、明らかにカミサマ系巫者の特徴を示している。注目すべきは、この話題が今や淫祠の代表ともいべき天理教に言寄せて取り上げられ、文中にも「天理教的病難除災の加持祈禱」などの文言がみられること、さらに、これが警察等によって実施された具体的摘発の報道ではなく、むしろ新聞が「淫祠」「妖魔の巢窟」等のレッテルを付して、当局者に取締りを促していることである。

以上の流れのなかで、翌34年9月には、「神様」の呼称を明記した事例2の記事が現れる。

### 神様訴へらる（事例番号2）

東郡油川村の平井宇八とて、自分は神様の積りで居るものあり。昨年中より粟嶋神社を新築すると称し、其筋の許可もなく附近より白米一升又は屋根銅代金貳拾五銭などと寄附を募りて、新築落成したるを以て、去る十五十六の

両日間祭典執行の趣、各村有志へ案内せしに、素より無資格の神社なれば衆庶の参拝相成らざるは勿論、神様の宇八は寄附金募集法違犯として、一昨日青森警察署に訴へられし由。

ここでは、「自分では神様の積りで居るもの」が「其筋の許可もなく」神社を祀り、村人から寄付金を集めたことを理由に警察の摘発を受けている。以後、「いたこ」「神様」などに対する具体的な摘発の報道が、しばしば紙面を賑わすようになる。摘発の理由としては、私的祭祀による金品徴集のほか、「狐つき」などの「迷信」を煽ることによって、「愚民を惑はし」たり、医療を妨害した、というものが多い。その代表的な2例をあげる。

#### 迷信者と狂女（事例番号5）

秋田県大館町大字弁天町孫太郎妹伊藤キエ（一九）というは、昨年八月頃より市内浜町百九番戸料理店北川勇吉方の酌婦として住み込み居れるが、去る七月二四日頃より突然発狂せしを以て、当時は米町なる鈴木医師の治療を受け居りしも快方に趣かず、其後或る者の東郡造道村大字同の寺尾とて日連宗の信者あり、祈願するときは必ず全治せんとの勧めに従ひ、前記北川というはキエの実姉の夫なるが故に七円を出して寺尾某にキエを託し加持祈禱せしめしが、これとて全治する筈なければ、去月二四日再び同人を連れ帰り自宅にて静養中、或るものは狐につかれたるものたれば市内新蜷貝町事代主神社境内にて俗に弘法大師を祭り居る所あり、伊勢広吉とて信心深き仏の権化なれば右に熱心祈願する時は直ちに狐がはなるるは必然なりといひしかば、手に余り居れる北川のこととて、姉のサダ等とも協議の上、伊勢広吉（六二）に託しこととなりたるが、広吉も亦たキエを一見してこれは全く狐につかれたるものなりといひて、日毎夜毎にキエを縛りて監禁し、食事も与へず殴打し、尚ほ胸部へ灸を点ずるとて火をつけなどしたるより胸部が一面に淡黒色となり、両手は自由にならぬまで負傷したることを川崎巡査が聞き込み、時を移さず再昨日午前十時頃出張せる所、時恰も殴打しつつある際なりしかば、広吉をば有無をいはせず引立て引致し、目下取調中なりと。

### 金次第で病気が癒る（事例番号6）

市内栄町三十番戸料理店佐藤初蔵（四九）の三男新吉といふが、去月五日頃フトした病気に罹りしより、初蔵も非常に心配し、直ちに博労町の村上医師に就て治療せしが、病気次第に重るより如何にすべきと子を思ふ親心、諸神に願かけし居る内、市内浦町萬次郎妻三上ハル（四十七）といふが神様に祈禱せば直ちに全治すべしと知らするものあり。それより毎日の様にハル方へ至り、祈禱してもらひ、お神酒代として十銭二十銭宛を取られ居りしが、或日ハルの日く、新吉の病気は最初は風邪なりしが其後猫に祟られ居るものなれば、医者などの薬を服みたりとて全治するものにあらず。自分を信じさえすれば治らぬ事もなし。夫れに就けても十円を寄附すれば二週間にて、又た二十円を寄附すれば一週間にて全治すべしと惑はし詐欺せんとし居るを、青警の川崎巡査に探知告発せられ、拘留三日に処せられたるが、ハルは又た油川村仁三郎妻森クリ（二五）の病気に対し、護符なりとて怪しげな薬を与へたることも別り、此の分にて又拘留十日に処さる。

この2例には、その後に頻出する摘発記事の典型的内容がすでに盛り込まれている。とくに「狐つき」や「猫の祟り」などの判断、あるいは「護符なりとて怪しげな薬を与へた」ことによる医療妨害、さらに金品を強要したこと、などが罪状として強調されている。類例として事例4・7・9、などがある。

次に明治期の第二の特徴として挙げた巫者の「流浪性」について見る。その代表例は明治40年の事例8である。

### 迷信より殴打（事例番号8）

三戸郡川内村大字上市川七十七番戸農中崎健一郎（四四）母なかといふは、余程前より訳の分らぬ病気に罹り、村の誰れ彼れが狐に付かれしなりと噂するより、健一郎は迷信より之はテッキリ自分の母親に狐を付けたるものなくてはかなはずと思案に暮れし矢先き、兼て同村二十八番戸佐藤三蔵（六一）内縁の妻岩手県生れ二羽さゑ（四一）といふが数年以前同村に紛れ来り、自分は弘法大師の使ひなりとて信心すれば狐を離して呉れるの何のと云ひ居るに気付き、自分の母に狐を付けたもさゑなるに相違なし、時あらばと思ひ居

りしに、去る十月五日さゑ外二人の女共が同村六十五番戸酒小売田代申（四八）方に飲み居れるを発見せしより、健一郎は日頃母を思ふ一筋に、且つは自分のいたく泥酔し居る勢ひに乗じ、有無を言はせずさゑをば店先より奥へ引摺り込み、大事の母によくも狐を憑けたる此の婆々めとさゑの髻を取りて、板の間へ仰向けに引倒し、起きんとするをうるさき女と拳の雨を浴びせかけ、一足どっと何処とも知れず強く踏み突けたるに、さゑはグウとも言はず其のままそこに気絶したる。騒ぎを聞き付け申の妻ちよ（四〇）は表口より取るものも取敢ず駆け付ければ、此の有様なるにアッとばかりに驚き手の付けやうもなかりしが、健一郎は夫（それ）より思ひ出したるらしく走り、裏へ廻り人糞を持ち来り、さゑに振り撒き、之でやうやう母親から狐が離れると凱歌を挙げてよろよろ帰らんとするを、五戸署の手に押えられ現場を取調べしに、さゑに脳震盪を起し、次で脳圧迫症を惹起したる結果、左耳聴器の機能に障害を来して聾となり居りしかば、健一郎は早速八戸支部送りとなり、来る二八日当地方の公判に付さるべく去十五日予審終結せりと。

「狐つき」をめぐる村人の俗信が祈禱者との衝突を招いた事件であるが、ここで注目されるのは、「弘法大師の使ひ」を自称する女性が、岩手県生まれで「数年以前同村に紛れ来」る者とされている点である。同じく事例11では、山形県出身の「怪しげなる売卜者」が三戸郡小中野村の旅人宿に滞在中、依頼に応じて人相判断をしたことが摘発のきっかけとなっており、また事例13では、茨城県出身で「三戸郡上北郡を股にかけ八卦よいやを為し居るもの」が、事例19では、「自から易者と称し諸方を流浪する」男が、それぞれトラブルを起こしたとして検束されている。

こうした外来のいわゆる「旅の者」に対する警戒や摘発は、紙面の上では特に明治34年頃から目立つようになる。同年1月26日には「零落者の取締」として、「近頃異様のもの多く現はれ弘前市処々を徘徊し」ている事実をあげて、警察の取締りを要請している。流浪・徘徊者は一方でこのような「零落者」や「行倒れ」のような生活の方途を失った者であるが、他方では、何らかの既成教団の傘下にあたり、あるいはその名を用いて宗教的活動を行なう者も多かった。彼らが地域の住民とトラブルを起こし、新聞や警察から疑惑の目をもって警戒されたとい

うことは、逆にいえば、地域のなかにこうした「来訪神」を待望し、それに頼ろうとする素地があったことを暗示している。

「民間巫者」の範疇からは遠いため表3・1には採録しなかった記事の中から、さらに2,3の例をあげると、明治34年2月3日には「善光寺の尼詐欺す」として、長野の善光寺の尼僧と称する女が青森市で金品を詐取したこと、翌35年6月18日には「神官と称するもの」として、「修正派木造神宮本部少教正」を称する者が皇道大演説会を開くとして処々の敬神家より金銭を貪りつつあることが報じられ、3日後の21日には、これが本部の名をかたる詐欺師であったという後日談が載せられている。さらに明治36年12月17日には「神を利用して詐欺」として、岩手県出身の二人の男が東郡造道村で、神の力で眼病を治してやるという地元住民から金品を騙し取った事件が報じられ、「斯かる悪もの県内を徘徊し居る少なからざる由、要心が肝要なり」と結ばれている。

これと関連して、このころから摘発の対象となる宗教者・擬似宗教者のなかで、何らかの組織的教団の肩書きをもつ者が多くなる。明治31年から33年にかけて天理教批判の記事が集中することは既に述べたが、34年以降になると、同教への非難・揶揄はやや下火となり、むしろ他の組織的教派に属する人々の摘発記事が目立つようになる。たとえば、34年8月4日には「邪教」として、青森市の「大年三柱分院」という組織が紹介され、「其筋にては注意ありたきものなり」とされている。また10月5日には「水神教会のお目玉」、22日には「水神教会の不埒」として、青森市の「御嶽教附属水神教会」なる組織が、その設置を差し止められた件が報じられている。明治36年6月16日の「迷信者の裁判沙汰」では、三戸郡で「石山神社を自称せる一種の古石を本尊として祈念する」54歳の女性のもとへ、八戸近傍の「愚民」が群集したため警察が乗り出した事件で、この女性は「御嶽の教導職補なれども、目に一丁字もなく、言語も不明」とされている。

これらの団体は多くが小規模なもので、当局の摘発によって容易に瓦解したと思われるが、なかには一定の信者組織や社会的名士の後楯をもち、当局の強引な弾圧に対して反撃を試みる例もあった。事例14の「法廷で神様騒ぎ」以下一連の続報はその好例で、これは東郡奥内村で自ら神様と称する花田又一という58歳の男性が、蟹田村に住む女性の依頼に応じて「祈禱を為したる末、之を服用するに於ては病氣全快すべしと称して、不動尊に供へたる洗米六粒、並免許販売せるへ

ブリン丸六服、正産湯一服」を交付して、「病者に対し祈禱をなし医療を妨げたる罪」で拘留10日の即決裁判の判決を受けたにもかかわらず、これを不服として正式裁判に訴え、最終的に無罪を勝ち取ったというものである。

紙面の報道によれば、花田は一連の裁判のなかで、宗教者としての自らの正当性を証明するために2通の「免許状らしきもの」を提出している。その一は明治31年「大年三柱教務本院」発行による「大年三柱山神不動講社々長」の免許、その二は同35年「大成教管長正四位子爵永井直哉」ほか連署による免許である。かかる一定の権威に加えて、本件では気仙という名の弁護士が敏腕をふるったことが注目される。彼は後の**事例20**でも、同じ「大年三柱教」に属する「巫女=神様」の弁護にあたっており、自ら同教に属するか、同教の有力者と何らかの関係をもっていた人物と思われる。花田に対する正式裁判のなかで気仙弁護士は、原判決は医療を妨げたことを罪状としているが、これは「現に医者に罹りつつあるものを妨害するか、或は之より罹らんとするものを妨ぐるか」のいずれかでなければならない。しかるに「其初めより医師の診療を受くべき決意なき場合は、仮令之に対して祈禱をなしたりとて、医療を妨げたるものと謂ふを得ざるや」として被告の無罪を主張し、ついにこれを認めさせたのである。また**事例20-2**では、被告は「何方向の医師に頼るべきかを問はれし為め、卜相の後、青森病院は好方角なりと答へしのみ、敢て医療を妨げたる事なし」と弁護している。祈禱による医療妨害という、本来曖昧でデリケートな領域の問題に対して、当局の取締りが全国規模で強化されつつあったこの時期、かかる反撃が一定の効を奏し得たことは、特筆に値しよう。

明治期の特徴の第三は、とくに女性の「民間巫者」の摘発が、私娼のその延長上に位置づけられていた点である。明治の30年代の私娼摘発の記事では、「白首狩り」「密売狩り」「地獄狩り」などに加えて、「お灸」という見出しが頻出する。この表現は後に「巫女」「神様」などの摘発記事の常套句として用いられるようになる。少なくとも地方紙の紙面においては、「民間巫者」は「私娼」と同類のもの、ないしは近似の範疇に属する賤業と見なされたのである。拘留3日から7日、科料75銭から1円50銭という処罰内容もほぼ同一である。明治43年の**事例16**では、「神様（かみさま）と白首（ごけ）の拘留」として、69歳の「通称女神様」が「近々又大火があると云ひ触らし」て拘留5日を申し付けられた記事と、男

性を「自宅に引き寄せ醜業中」に検挙され、拘留7日に処せられた39歳の「大年増」の記事とが併記されている。広く知られるように、私娼に対する散発的な摘発は、その根絶をめざしたものではなかった。業者側も料金を「お納め」と解して、公娼に匹敵する営業は半ば黙認されていた。

表3・1からも分かるように、この明治43年という年は「民間巫者」の摘発記事が一気に増加している。ここには民権派の政治紙から県民大衆紙へという、媒体自身の性格変容がひとつの理由として考えられるが、それと同時に、一定の客観的背景もあったと思われる。一般に明治40年代は、日露戦争後の資本主義経済の伸展と、それに伴う伝統的共同体の動揺・崩壊といった社会変動が進行するなかで、国家神道の制度面の整備が本格化した時期といわれる。地方民の国家主義体制への統合を企図した「地方改良運動」が、内務省の指導のもとに推進され、39年には全国規模での神社の統合整理が着手された。地方民の向都離村、韓満進出の気運に乗じて、いわゆる「家族国家観」が十全なかたちで公的に登場するのも、明治43年使用開始の第二期国定教科書・高等小学第三学年用修身書であった<sup>5)</sup>。一方、「邪教」の烙印を押されつづけてきた天理教も45年には独立を公認され、国家神道体制の翼下に組み込まれることになる。当県における43年の「民間巫者」関連記事の増加も、当然こうした時代状況との関連を念頭に置かなければならないが、ここでは事実の指摘にとどめ、同年の代表例として事例15を挙げておく。

#### 去年から神様になった女（事例番号15）

南郡藤崎村大字同三浦徳太郎妻そよ（四一）は、昨年まで卵買ひを為しありしが、同年八月二七日午前二時頃、神様に呼び起されてより自分も神様となった積りで、市内大工町に居住し、去月三日午前十一時頃、浪打菅原たけの病気を直してやるとて臀部を露出せしめて、墨くろぐろと塗抹したることあり。近頃も又た葭町高田要助方に居りて、病者数名に禁厭や祈禱を行ひ、神水と称するものを売却しおるを発覚し、昨日拘留七日に処さる。

数行の記事から細部の事情を知ることは不可能であるが、40歳まで卵買いをしていた平凡な婦人が、ある晩突然「神様に呼び起され……自分も神様になった積もり」でいること、郡部から市内に居住地を移し、病人に「禁厭や祈禱を行な」

ったり「神水と称するものを売却し」ているなど、今日に至るまでマスメディアがカミサマ系巫者を描く常套的表現が見出される。

この事例では適用法令が明記されていないが、**事例20**では「警察犯処罰令に触れ……科料金二円」、また先の**事例14**では同令の「第二条十八号に該当」とされている。本法令は現行刑法の公布により違警罪が廃されたのに伴い、明治41年内務省令によって制定されたものである<sup>6)</sup>。39年には医師法も公布されており、明治末年におけるこのような法体系の整備もまた、民俗宗教の末端を担う宗教者に対する規制・摘発を活発化させる一因になったと思われる。

### 第3節 大正期

明治40年代の特徴は大正期に入っても引き継がれ、年に数件ずつの関連記事を見出すことができる。事例数は年によって若干の変動があるが、とくに大正10年以降の増加が目立つ。内容は大半が摘発・裁判記事で、一見したところ明治期と変わらない。しかし、細かく点検していくと、巫者たちの活動内容に言及した記事なども見られる。

まず摘発事由について見ると、最も多いのは相変わらず「医療妨害」である。依頼者の具体的病名としては、眼病（**事例22・24・33**）、精神病（**事例32・34・49**）、肺結核（**事例21・36**）などが目立つ。理由の第二は、明治九年の教部省達第三十八号で禁じられた「自祭神祠への衆庶の参拝」で、「私に祭祀する日蓮宗および神祠を公衆に参拝せしめ」（**事例24**）「居宅内に神様を祭り、公衆を参拝せしめ」（**事例25**）「自宅裏に神殿を造営し、吉凶禍福を説き、人を眩惑せしめ」（**事例26**）といった言葉で語られている。理由の第三は「予言」で、とくに火事の予言（**事例38・39・48**）は厳しく処罰されている。**事例39**では初めて「流言蜚語」という表現も用いられている。

これら罪状の記述は、当時の民間巫者たちの活動を知る手がかりとなる。たとえば、病人には「神符」「霊薬」「神水」などを与えるのが一般的だが、「眼病の護符なりとて、赤き紙を細かく刻みたるものを飲せ」（**事例40**）のような具体的記述もある。また、いわゆる「祓い」の技法を伺わせる事例もあり、**事例34**では、精神に異常をきたした三九歳の男性に対して、これは「犬の祟り」であり、



離すには「祈禱の上、川に流すべし」と称して旅費を騙し取ったことが摘発理由になっている。**事例42**では、病気の原因は「無縁仏がついているためであって、医者や薬では治らぬ」として、「之を取払ふには、種類の異なる反物を三種神前に供へ、祈禱して、其反物を細断し海へ流せば、病魔立所に退散すると」申し渡したとされている。この例でも、反物を「細断して海へ流すなどとは真赤な偽りで」、実際にはこれを私物として着服したことが罪に問われており、「被い」そのものが直ちに犯罪行為と見なされたわけではない。

その一方で、近代医療体制への介入は、厳しい処罰の対象となった。たとえば**事例21**では「病気は祟り者の所業なれば、医者や薬よりも稲荷様を信念し、平癒の祈禱するは肝要なり」としたことが、また**事例36**では「医者が肺病と見たのは、医者とお前が合ない処から出た誤診である」から、「我に秘蔵の薬……を飲めば全快すること疑ひなし」と述べたことが、さらに**事例37**では「お前は心臓と胃が悪いのだから医療に及ばぬ故に、（県立病院の）薬を止めて神様に通へと」称したことなどが、それぞれ摘発の理由として挙げられている。

予言や吉凶禍福の具体例はあまり多くはないが、たとえば**事例47**では、現金29円の盗難に会った45歳の女性が「神様に出かけ、神下しをして貰った」ところ、「其の神様は忽ち神の口開きと称して、其の盗人は三十一歳の角顔で、目の引込んだ肩幅の広い女だと言った」とあり、**事例26**では、息子が「北海道に網立てすべきか、居村に網立てすべきか、何れ漁利多きか」という62歳の女性の相談に対して、「北方に外出は凶なり、居村に於て漁業に従事すべし」との教えを下したことが記されている。後者の例は、個人や一家のいわゆる「運命・運勢判断」にあたる。**事例48**は五所川原町で加持祈禱をなしている盲目の老婆が、鶴田村で火事があるという予言をして拘留7日に処せられた事件であるが、事の起こりは長男の嫁の体の不調で相談に来た58歳の女性に対して、この巫女（いたこ）が「嫁の悪いのは子宮が冷えたためで、腹が悪いのは胃が悪いからだ、そしてお前達の運卦は悪い方に向いていて、お前達の家から火事が出ぬとも、村の中で其様な騒ぎがあるから神信心をしなくてははいけぬ」（傍点筆者）と言ったためであった。**事例24**では40歳の「イタコ」が摘発を受けているが、その理由は「人寄せをなし、机上に火を燈もし、仏下ろしと云ふて吉凶禍福を説き、人を惑はし居りしを現認せられ」たためと記されている。注目すべきことは、ここでは「仏下ろし」とい

う言葉が使われてはいるものの、摘発の理由はあくまでも死者の口を借りての「予言」的行為にあり、「仏下ろし」の行為そのもの、言い換えれば、建前の上ではすでに明治初年に禁じられていた「口寄せ」それ自体が処罰の対象となっているわけではない、という点である。

「民間巫者」たちが「愚民」から法外な金品を得ている、といった内容の非難も目立つ。実際、一般の人たちからは、「神様」業はかなり身入りの良い職業と見なされていた。**事例21**は「親兄弟は皆前科揃の悪漢」が、神様を偽って「神託なりと称し」、寡婦から財産を騙し取ろうとした事件であるが、そのきっかけは、この男が「殊に生活怠惰者なれば、何か資本（もとで）入らずの職業にありつかんものと日夜心神を悩まし居たる折しも、フト居村附近の稲荷様を昇ぎ廻る男の日々多額の収入ありて、辛い浮世を安逸（らく）に生活するものあるを知り、同人を訪ねて神様の弟子となり、愚夫愚婦を惑はす丈けの秘伝を授か」ったことにあるとされている。とくに大正初年の大凶作や、明治後半以降の産業構造の変動による租税負担の増加に苦しめられることの多かった農村地帯では、この種の神事に携わる人々が、比較的収入の安定した職種と見なされていたことは、次の**事例28**からも分かる。

#### 狐付と親の慾（事例番号28）

南津軽郡碓ヶ関村古懸柴田久次郎（十九）は、従兄妹なる一つ年上なる同姓なを（二〇）の仇し姿に恋れ込みたるも、人目の繁き同じ村中にてウカと口説きもならず、只々恋に焦がれつる矢先、友達同士なる柴田元吉の妻となりたれば、深く元吉なほを怨みたりしが、今は子供の二人も産み出したる為め、ハヤなほに対する恋も薄らぎ居りたるが、幸か不幸か、なほが俗に狐付といふ一種の精神病者となり、己れ自ら鬼子母神の生れ替なり等口走りたるより、無智文盲の村落の老婆共日々幾何かの賽銭を携へ、なほの内神に参詣するに至りたれば、当時自宅に帰り居りたるなほの参詣銭の多きに実家の父母共も喜び、此上は兼てなをに恋慕したる久次郎の独身なるを幸ひ婿養子となし、一家安楽に生活せんと相談したるを、元吉及なほは聞き知り、仲睦まじき間を割かるるより東京に逃げ出さんと相談中、久次郎の為めに見出され遂に取押へられたりと（「なを」と「なほ」の混用は原文のまま）。

一村落到起こった恋愛騒動の紹介に見えるが、「己自ら鬼子母神の生れ替なり」と称して実家に帰された女性に、実家では参詣銭の多いことに「父母共も喜び」、婿養子を取って「一家安楽に生活せんと相談した」という記述が注目される。逆にいえば、「無智文盲の村落の老婆共」の「日々幾何かの賽銭」の集積が、一家を安楽に生活させうる程度の収入になったのである。とはいえ、これはあくまで「日々幾何かの賽銭」の集積であって、多くの場合、淫祠邪教への非難の常套句としていわれるような「法外な金品」ではなかった。たとえば事例22では、中郡豊田村（現在弘前市）に住む61歳の巫女（みこ）が、「多数の眼病者に対して一回三銭より五銭までの治療金を徴集し居りし」ために検事局送りとなっているが、当時医師によるトラホーム治療の点眼料は、1回につき6銭が相場であったことを思えば、決して「法外な金品」とはいえない。ちなみに同年4月19日の紙面には「日本一のトラホーム県」の見出しで、全国小学校の学童検査でトラホーム患者は、平均で100人中17.14人、東京、滋賀、静岡などは6人以下であるのに対し、青森県は33.8人と全国1位を示したことが報じられており、「民間巫者」たちの治病内容のなかで、「精神病」「結核」と並んで「眼病」が目立つ事実を裏書きしている。

明治末期の「民間巫者」の摘発が、天理教に代表される新興の組織的教団への統制に触発され、またそれに付随するかたちで行なわれたことは、先に指摘した通りであるが、大正期に入ると、「催眠術」「心靈術」「気合術」など、いわゆる「霊術家」たちの来訪・摘発の紹介記事が紙面を賑わすようになる。すでに明治44年には、浜口熊嶽が本県を訪れ、各地で反響を巻き起こしたことが報じられている<sup>(7)</sup>。9月14日には「施術者の鉢合せ---人心自由術と一喝術」という見出しで、五所川原の公会堂に患者を集め「例のパッパッを」やる熊嶽に対抗して、精神療法一喝術を自称する男が佐々木旅館に陣を構えて施術を行なったことが記されている。この勝負は明らかに熊嶽の勝利に終わり、彼は「施術料として得たる内より青森市内窮民へ第二回分として金八十円、愛国婦人会へ金二十円を寄附したり」と結ばれている。翌45年1月18日の紙面には、「仏教人身如意法術元祖などと称し、南無阿弥陀仏の仏名を唱え、所謂パッパッと気合を施して病症を治療する術」を修する函館出身の47歳の男性が、「仏教興隆、字法興起の為め」と称し

て青森警察署より許可を得て、「頭痛、ノボセ目、胸痛、リウマチス、寝小便、胃痛、虫歯等」の患者に対して、正覚寺本堂で施術を行なう予定であることが報じられている。熊嶽に代表される霊術ブームが、東北の地方都市にも波及していたことが知られる。

かかる霊術ブームの先駆ともいべき催眠術については、当県でもかなり早い時期から流入の痕跡が認められる。すでに明治36年12月5日には「催眠術の弊害」として、弘前市で「心理的治療所」の看板を掲げて催眠術を教授する33歳の男性が取り上げられ、「婦女子に対してけしからぬこともあるなどのうわさもある」としたうえで、「この種のもの各地にあるのみならず、催眠術などと号して村落を回りおるものあるとのことなるが、催眠術取締まり規則でもあらまほし」と述べられている。また同様に中央でブームとなった「千里眼」については、44年1月19日に「千里眼現はる---北郡五所川原に二十二歳の青年」として、流行の余波がついに当県にも及んだ事実を伝えている。

表3・6は、大正期の当県におけるいわゆる「霊術家」および「霊術系」教団の流入に関する記事の一覧である。すべてを網羅した完全なものとは云い難く、またこの時期の大本を霊術系教団に含めることには異論もあろうが、その概要は把握できよう。注目されるのは、やはり10年2月に大本教幹部が不敬罪等により一斉検挙されたいわゆる「第一次大本教事件」で、『東奥日報』紙においてもこれを境に、それまで単に霊術家の一派として扱われてきた大本教が、「伏魔殿」に潜む邪教の代名詞となり、「民間巫者」に対する摘発においても、初めて「一斉検挙」という事態が出現するのである。表3・1における大正10年以降の摘発記事の増加もまた、以上の動きと無関係ではないだろう。

これまでも見てきたように、当県における巫者の「摘発」は、天理教に代表される組織的新宗教の地方布教、あるいは各種霊術家や流浪的職能者への規制にともなう副次的な色彩が濃く、それ自体は単発的・偶発的なものが多かったといえる。大正期に入るとこうした傾向にも若干の変化が見られる。事例29-2は、青森市の46歳の神様が五歳の少女の「歯痛を金品を受けて祈禱し、護符を与え、医療を妨げた」ことで科料15円に処せられた記事であるが、その結びに「青警にては此種の害毒夥しきを虞れ、嚴重に取締る計画なりと云ふ」と述べられている。摘発を促す記者の「主張」や、一部当局者の「説」ではなく、警察自身による取

締りの「計画」が明記されているのは、これが最初である。そして、この「計画」の実績として、次の事例30が出てくることになる。

### 所謂神様のお灸（事例番号30）

近来所謂神様なるものが跋扈し、私宅に神社を設けては密かに参拝させ、又は神の供物と称へて詰まらぬものを与へ、病者の医療を妨ぐる等其の弊害夥しきより、青警にては嚴重に取締中の処、東郡東嶽村大字宮田七十七番地平民御嶽行者木村卯之松（三八）は、去る三月二十七日、同郡原別村大字築木館十八番戸津川酉松妻さん（四八）が産後の肥立悪しきを見、祈禱を為し、神符を与え、医療を助けし為め、サンは遂に死亡するに至りし事を発見され、卯之松は青警より科料十円に処せられたり。

ここでは「其の弊害夥しき」ことを理由に「嚴重に取締中」のところ、御嶽行者の肩書をもつひとりの「神様」がその網にかかったことが明記されている。しかしながら、『東奥日報』の紙面を追うかぎり、こうした神様たちが以後続々と検挙された、といった記事は見出せない。換言すれば、この事例もまた散発的な摘発のひとつにすぎなかったのである。当時青森市をはじめ県内には数十人、数百人単位で「イタコ」「ゴミソ」「カミサマ」などと呼ばれる巫者たちがいたことを思えば、これが「神様狩り」とか「巫女の一斉摘発」といった内容のものではなかったことは明らかである。民間巫者の検挙に「一斉」という言葉が初めて使われるのは、大本教の弾圧が紙面を賑わせた大正10年を待たなければならない。

### 火事があるぞよの巫女罰せらる---浪岡署一斉検挙（事例番号38）

去月十日南郡五郷村大字北中野に火事があって以来、又々同月十七日迄には必ず火事があると風聞を生み、為に同村民は夜もオチオチ安眠が出来ぬ始末に、夜警まで繰出すの騒ぎを演じつつありしが、噂の十七日が無事過ぎたが、二四日再び火事が出来たので、同村民は全く戦々恟々の不安状態に陥り居るため、浪岡署は此怪説を生める原因に就き捜査し居たる処、同郡女鹿沢大字鹿沢字平野六一平民加藤そよ（四六）と云ふ巫女が、神諭だとして大本教もどきに旧の六月十三日まで北中野には必ず火事があるぞよと言ふたのを、同村

の御幣担ぎ山内与四郎が撒き散らしたに起因するのが分明（わか）ったので、浪岡署は三日同人を引致して取調べたるが、霊狐（いづな）使ひの名を売った婆さんに似合ず、青くなって顫ひ出し、今迄の神諭と云ふて勝手な熱を吹き、地方の愚民共を惑したのは何とも申訳がありませぬ、と一方ならぬ恐縮振りに、二十日の拘留は至当な処だが今回は特別にと科料十円を申渡され、恐れ入って引下がりがたりと。因に同地方には祈禱禁厭を看板にこんな巫女（いたこ）が多いので、近い内に浪岡署では一斉に検挙を執行すると云ふ。

火事の予言で検挙された巫女（いたこ）に対して、「大本教もどきに」という形容がなされている点が注目される。事例40においても、「附近一帯に扶植したる勢力たるや大本教以上」とか「大本教ならば本殿取壊ちといふ勢ひで」といった記述がみられる。浪岡署の一斉検挙の「成果」は、その後事例39・41などに跡づけることができるものの、先の青森署の場合と同じく、一警察署内の単発的な計画にとどまり、全県を挙げての徹底的弾圧へと展開するものではなかった。しかも、こうした散発的な摘発でさえ、地元の人びとの十分な理解や共感を得られるものではなかった。

#### 県立病院より巫女が有難いと――浪岡署員等を困らす三青年（事例番号41）

「神託の赤い火玉が見えるから又々火事があるぞよ」と飛んでも無い熱を吹いて地方を騒がし、昨春浪岡署から赤い火玉より熱いお灸を据えられた南郡女鹿沢村大字松枝加藤そよ（四七）といふ巫女（いたこ）は、其後も懲り性無く世迷ひ事を並べて同地方の愚民を惑はして居るので、浪岡署では今一度誠告しやうとして居た矢先の十八日午前、突然同署に罷出で巫女の有難味の広さを説いて、署長以下署員を手古摺らせた三人男がある。名は東郡中平内村内童子佐々木作太郎（二五）同村田茂木相坂善次郎（二四）同村相沢八五郎（二九）と云ふ体格の勝れた好青年だが、体が悪いので大分以前から県立病院の治療を受けて居るのだが、サッパリ薬効が見えず困って居る所へ、前記の巫女に祈願すれば立所に病気が治ると聞いて遙々やって来たのだから、同巫女宅へ十日間許り滞在する事を御許し下さいと、此頃の青年等の口から出さうもない事を述べ立て、署員等を苦笑させたが、到々御許しが無ければ

此処一步も動きませぬと愚図り出し、庄司署長の一喝を喰らって引き退ったが、同署の門前で三人共ベソを搔いて居たとは情ない話である。

記者が並べ立てる揶揄と愚弄の言葉にもかかわらず、加藤巫女が広範囲にその名を知られ、多くの住民たちの支持のもとに活動していた事実は明白である。事例38で見たように、署員の前では「何とも申訳がありませぬと一方ならぬ恐縮振り」を見せながら、解放されれば「懲り性無く」祈禱を続けるしたたかな一面も伺える。逆にいえば、そこには地元住民たちの広汎な信頼と依存の現実があったわけで、いかなる権力者といえども、地元住民の生活に根差した習俗の徹底的「弾圧」や「撲滅」は不可能であり、せいぜい折りに触れて「お灸」を据える程度にとどめざるを得なかったのである。なお、この事例で病気治療の三青年が「巫女宅へ十日許り滞在する事」を願い出ているが、これは巫女による治病行為が、単に一回かぎりの祈禱にとどまらず、数日間の泊り込みによる連続祈禱や「修行」等をともしなう場合があり、すでにこうした形態が定式化されていたことを示している。

先にも述べたように、摘発や裁判関連の記事が大半を占める地方紙の文面から、「靈威的次元」の力や意味に関わる民間巫者たちの具体相を把握することは難しい。しかしながら、一部には成巫過程や祈禱内容に触れた記事も見出される。たとえば事例29の「神様の卒倒」では、青森署に呼び出された46歳の女性の神様が、「取調中、段々訊問苦しくなるや、急に狂言卒倒して人事不省の状態に陥りしとは、通力の無い神様と云ふべし」と記されている。通力の有無は別として、はたしてこれは本当に「狂言」であったのか。一種のトランス状態にあった可能性も考えられる。さらに事例36では、医師法違犯で送検された41歳の「筮女」について、「二十八歳の折りに伏見稲荷大明神が自分の胎内に神移りしたと自称し、爾来種々な真似をするより、近所にてても神様と称し居りしが」とある。彼女にとって28歳の年に起こったこの体験は、その後の人生のすべてを意味づける根源的なものであり、それ故に、ことあるたびに周囲の人々に語って聞かせたのであろう。彼女の許へ足を運ぶ依頼者・信者たちもまた、この体験を周知の前提としたうえで、彼女を「神様」と呼んだにちがいない。

#### 巫女供物強要――罪を神様に着せる（事例番号45）

南郡六郷村大字高館当時市内長島佐々木やの（五七）は、病者の為に祈禱をして愚民共から金品を捲き上げて居るとの噂に、青警で取調べた処、先頃も市内浦町つや三女精神病患者棟方よし（五一）が祈禱を依頼の際も、何の彼のと供物を強ひ、最後に祈禱の最中に神様が極楽で御使ひになるのだから、片手に一円づつ二円上げろと仰言（おっしゃ）ると神託に事よせ二円を奉納させ、結局十五円代余の金品を取ったと確めたので、やのを青警に呼出して取調べた処、やのは平気な顔で、私は一生懸命に神様を念じていると、何時となしに神様が私の身体に乗り移って口を言はせるのであって、両手に二円上げさせたとも決して私の意志ではなく、全く神様が言はせるのだから止むを得ませんと、虫の良過ぎる返答をして取調べの警官を驚かしたが、勿論其の理屈の通る筈なく、やのは料料十五円に処せられた。

1回の祈禱で2円づつ、合計15円の供物料というのは、当時の相場からすれば、確かに高額である。だからこそ「金品を捲き上げて居るとの噂」が立ち、警察としても黙認できなかつたと思われる。とはいえ、警察官の執拗な取調べにも臆することなく、「一生懸命に神様を念じていると、何時となしに神様が私の身体に乗り移って口を言はせるのであって」「私の意志ではなく、全く神様が言はせるのだから止むを得ません」という言葉の背後には、神に仕えるために選ばれた者であるという自覚と、神の意志に従って人々を助けることが自らの救いの道でもあるという、カミサマ系巫者に共通の信念を見出すことができる。

#### 第4節 昭和期

昭和期の資料を概観すると、まず昭和2,3年は摘発・裁判記事がやや多いものの、以後7年くらいまでは年1,2件で推移し、内容的にも大正期の延長として捉えることができる。5年などは事例件数自体は多いが、いわば「話題」として取り上げられた記事のなかに巫者が登場するものが大半で、具体的な摘発事件はむしろ少ない。ところが、8年を境に12年にかけて、摘発記事の増加が目立つようになり、しかも量のみならず、ある種の質的变化が認められる。12年7月の日中全面戦争への



突入ころから事例件数は再び漸減し、「民間巫者」を話題にした記事が紙面を賑わす機会も少なくなる。とくに16年12月の対米戦開始以降は、一県一紙の統制も加わり紙面は戦時体制一色となって、巫者関連記事として採録できたのは、わずかに事例113の1例だけであった。

昭和初期は、大正後期以降の労働運動や小作争議の高まり、さらに昭和2年の金融恐慌から4年の世界恐慌へという逼迫した社会状況のなかで、国民の思想・言論・信仰に対する国家的統制が一段と強化された時期である。大正14年には治安維持法が制定、昭和3年には特別高等警察部が設置され、社会主義運動家や無産政党への弾圧が続いた。宗教面では3年4月に、多数の天理研究会員が検挙されたいわゆる「第一次ほんみち不敬事件」が起きている。しかし、昭和4年の勅令で設置された神社制度調査会では、神社と宗教の関係をめぐる本質問題で議論が行きづまり、仏教界やキリスト教界からは、神社参拝の強制に抵抗する要望書が提出されるなど、国家神道の方向性にも流動的な部分が残されていた<sup>(8)</sup>。そして、満州事変以降の戦時体制強化のなかで行なわれた後の徹底的宗教弾圧、すなわち10年の「第二次大本教」に始まり、11年の「ひとのみち」、13年の「第二次ほんみち」へと続いていく容赦なき弾圧に比べれば、この時期は未だその組織性・計画性という点で徹底さに乏しいという印象さえ受ける。青森県の民間巫者についても同様で、散発的な摘発は執拗に続けられるが、組織的計画性は依然として薄い。重複を避けるため、この時期の摘発の事例をひとつだけ挙げておく。

#### 『神様』の医師法違反---トラホームを治したり、お灸をしたりして(事例番号61)

南郡金田村大字新屋町東作妻小野さん(三九)といふ女は、所謂自称『神様』といふもので、自宅に神棚を設け祈禱をなし、無智の女を集めて賽銭がせぎをしたり、病人にお灸を行って礼金を受けたりしてゐるのみならず、附近の山野から『とうしみ』と云ふ草のずるを採って来てトラホーム患者に治療を試み、之は同村大字南田中工藤コトを始め十五名に達してゐるが、医師法並に按摩針灸術取締規則に違反してゐるとして其筋の取調を受け、二十七日送検された。

神様が祈禱や「神符」のみならず、薬草の知識や針灸の技術などを駆使して治病行為に携わっていたことを示す一例である。「とうしみ（燈心）」は本県では一般に藺を指す。藺の髓が眼病の薬になるという伝承は一般的とはいえないが、小野女はこれを秘薬として珍重したのであろう。

昭和初期、7年ころまでの特徴のひとつは、摘発記事に混じって、巷の話題を取り上げたもののなかに「民間巫者」が登場する例が目立つことである。事例58は郷土史家の中道等氏が、八戸町の61歳のイタコ・石橋さだ女を伴って東京・成城の柳田文庫に赴き、内外の研究者30数名を前に、神よせ、オシラ祭文、年と月の占などを実演させて学者連を歓喜させたという内容で、それを受けて事例58-2では、中道氏自身の「いたこの研究」が紹介されている。「日本民俗学」という新たな学問分野の台頭は、北奥羽のイタコ系巫者をひとつの文化財として評価する道を切り開くものであった。

事例62では、黒石町の釣人が浅瀬石川で神殿造の御堂を拾った話題が取り上げられている。堂のなかには「奉祭諏訪大明神、昭和三年六月二十六日」と書かれた御札と、脱脂綿に包まれた蛇の一体が入っていた。この蛇はそのあたりでは見られないもので、「上手に巻いて尾を上立てた薫製のもので、開いた口には針がさしてあ」ったという。さっそく巫女に見てもらったところ、この「巫女は『此の神様は浅瀬石川の上流・砂子泥の神様であるが、八幡様や権現様にいじめられ、其処に居る事が出来ぬため流れて来て、奇特の人に救はれたいと祈ってゐたが、幸（さいはい）今日救はれたので非常に喜んでゐる』とお告げをした」とされている。

事例65・65-2・66・67は、いずれも弘前市で取材されたいくつかの「化物屋敷」の話で、当時こうした怪談が巷の話題になったことを伺わせる。事例65は屋敷の怪事に悩まされた当主が、「神様（巫女）」の助言で救われたという話題である。記事中には当主の鳴海氏自身の直話が載せられているので、そのまま引用してみる。

私が現在の家に入ったのは一昨年秋でしたが、一番最初に不思議な事が出来たのは其の年の秋彼岸の前でした。夫（それ）は夜間妻がうなされたのですが、丸いものが背中から入って来て腕の処に行き、胸部に入ると云ふので

す。それは現在までに妻に六回、娘に四回ばかりあるのです。そして今度は私の処へ来たのですが、妻へ来る時と同じなのです。そして現れたのは二十二、三歳の女の姿でしたよ。……そこで茂森町の神様へ行って其の正体を探して貰うた処、革秀寺へ行くと三本線の入った位牌がある、それがその亡霊の位牌であると云ふのです。そして其の亡霊と云ふのは、現在私が入っている家に居った羽賀と云ふ土族の娘で、他へ縁付いたが夫の不在中に不義の妊娠をしたといふ冤罪で、夫が帰って来てから毒殺されたまま家に帰され、屍体は外便所の処に捨られ、羽賀家は娘の監督不行届きといふので禄を取上げられてしまったといふのですから、革秀寺へ行って其位牌を探して貰うた処、確かに其の通りの位牌があり、享和何年といふのですから百年以上になるのです。そんな訳で祈禱をして貰うて居りました処、家族皆んなの精神がさっぱりして元へ帰った次第です。祈禱をしない前迄は子供等が幽霊の真似をして困りましたが……茂森町の神様はなかなかよく当りますよ」。

現在のトラブルの原因が、苦しむ過去のホトケ（死者）に由来するという判断、災因の究明と祈禱によって「皆んなの精神がさっぱり」する点など、現代にまで共通したカミサマ信仰の典型が描き出されている。事例66・67も類例である。

事例69は金木の地藏祭の紹介で、「堂の後方には四方より集まった数十人の巫女が、各数名の信者に囲まれながら怪しき口伝を唱へてゐる」という記述がある。

時期的にはさらに後になるが、事例88も摘発以外の話題として興味深い。これは鱒ヶ沢町の築港工事現場から御神体が現われ、見物人、参拝者で賑わっている、という話である。ここでは「目屋の神様」と称する60歳前後の巫女が「此の弁天様の海辺に御神体がある。その御神体は石の重った丸い形のもので、此の神様は三年以前から陸にあがり度いと仰せである」と語った言葉を信じた漁師たちが、「さう云はれて見れば、あの石がさうらしい」として二つの石を拾い上げたのが事の起こりであった。さらに巫女が「これは龍神様の霊の石である。龍神様を陸に揚げると漁は大漁、漁師に怪我なく、築港は捗る」と述べたことから、「築港の起重機に依って一千貫程重い丸い二つの重った石が、胸肩神社の右側の空地に安置され、メ縄が張り廻され、御神酒は瞬く間に三斗六升程集った。翌日より幕が張られ、御燈明は上げられる、賽銭は降る、近村より噂を聞いた婆さん達が

参拝する、と云ふ騒ぎ」になったと記されている。海中（土中）より顕現した石を巫者の神託によって祀り、これが地域の一時的な流行神になるという現象は、宗教史に多くの類例をもつ。

これら「平和な」風景のなかに現れる巫者たちの姿は、五・一五事件、国際連盟脱退などを経て、わが国が戦時体制へと突き進んで行く時代状況のなかで、次第に影を失い、代わって再び「インチキ狩」「一掃」「一斉検挙」といった激しい敵視・中傷の言葉が紙面を埋めつくすようになる。大正期を通じて摘発の常套句であった「お灸」という表現も姿を消し、巫者たちはもっぱら迷信が生んだ悲劇的凶悪事件（それらは、しばしば「オシラサマ事件」「飯綱事件」などの名前を付された）に関与し、密かにこれを扇動する要注意人物として描かれるようになる。昭和8年は、そのひとつの転機として注目される年である<sup>(9)</sup>。この年、青森県では「カミサマ」等を標的とした、かなり組織的な摘発を計画し、実施している。

#### 県衛生課のインチキ狩 『カミサマ』その他を（事例番号78）

最近就職難に原因して、何らの経験なく、又は短時間の通信教授に依り、電気療法、心霊術、気合術を以て疾病治療に従事する者が多く、中には所定の手続なく之等の行為をなすものすらあり。また俗に『神様』と称して一般民を惑はし、金品を捲き上げる者等あり。或は又医師、歯科医師であっても住所を変更したり、他人の経営する治療所、診療所で医業に従事しながら何等の手続を為さず、中には治療者の氏名、治療の経過等を診療簿に記入せぬ者など多数あるとの風評に、県衛生課では右に該当する者は嚴重な処置に出る方針の下に、左の日割を以て、県下各警察署毎に一斉取締を行ふことになった。

以下、7,8日の弘前署から、23,24日の青森署まで、県下20警察署の各々の実施計画日が記されている。従来の一警察署による単独の計画ではなく、県の指令のもとに、県下すべての警察署が合同で摘発に乗り出したことが注目される。この計画の「成果」のいくつかは、紙面の上でも辿ることができる。まず9,10日が計画日となっていた八戸署では、13日付の**事例79**で、神様を自称する38歳の男性が

「八戸の婦人に眼病を治してやると称して、煎薬（サフラン及煎薬、キモリ、ほほづきの根を混入したるもの）約二週間分、並びに戦友丸、月下丸などを服用せしめ……さらに夫の不在なるを奇貨として、甘言を以て同人と数回情を通じ」た廉で留置されたとある。また、19日が計画日となっていた三戸署では、21日付の**事例80**において、33歳の男性神様が療術行為取締規則違反で送検されている。ここでは、「病者に対して祈禱して病気を癒すと称して療術行為をなし、毎月旧十八日を祭日とし、当日は百石を中心にその附近村落より多数の婦女が参詣し、『お籠り』と称して病者が神社内に宿泊して祈禱を受け、その間風紀上種々忌はしい風評があったので、三警署に於て予てより内偵中、お籠りした婦女で暴行を受けた者多数あり、上流の家庭の婦人の信者中にすら神社内で飲酒し、正視に堪へぬ乱痴気騒ぎを演ずる者などあって、風致上面白からぬ行為が多い事判明し」たことが、その摘発の理由であった。

これを受けて翌9年には、八戸警察署が単独の一掃計画を立てている。

#### インチキ療者一掃 八戸署内偵中（事例番号84）

最近八戸市内において精神療法、光熱療法の施術者が頗る増加しつつあるが、之等施療者は県の許可がなければ施療出来ぬが、現に許可を得て営業してゐる者は八十余名にのぼってゐる。然し未だ許可を受けずして施療してゐる所謂神様と称するインチキ業者が二十余名に達してゐるので、八警署では予て内偵中の処、近く愈々これを一掃する事となった。

この一連の「一斉取締」「一掃計画」については、二つの点を指摘しておきたい。まず第一は、摘発された「神様」たちの罪状が、従来のような単なる私的祭祀や医療妨害にとどまらず、密室における婦女暴行、狐付きの迷信による傷害・殺人事件といった、凶悪犯罪と結び付けられていること、つまり、いわゆる神様と称する巫者たちが、淫靡で凶悪な犯罪と深い関係をもつ者であるといったイメージが、とりたてて強調される傾向が認められるという点である。第二は、これらの一掃計画の対象が様々な療術家や偽医者などを含むものであって、本稿で問題にしている土着の民間巫者としての「カミサマ」をストレートに標的としたものではない、という点である。上記の**事例84**などでは、「未だ許可を受けずして

施療してゐる」療術者を「神様」と呼んでいる。しかも、紙面を追うかぎり、この八戸署の摘発で実際に検挙されたのは、偽医者や偽歯医者、売薬行商人、あるいは「民間巫者」というよりはむしろ「療術者」といえる人々ばかりである。このことは、先にも触れたように、「民間巫者」「占い師」「霊術家」「按摩鍼灸師」といったカテゴリー間の厳密な区分や線引きが、いかに難しいかを物語る一方で、「インチキ狩」「一掃」といった激しい表現にもかかわらず、口寄せや祈禱を本領とする在来の民間巫者たちの巫業そのものは、むしろ黙認・放置される傾向にあったことを暗示している。少なくとも、災因発見や死者供養を目的とした「仏下ろし」などが、摘発の具体的罪状に挙げられているような事例は一件もない。

凶悪な暴行・傷害事件と結びつけられた摘発記事の代表例としては、弘前市の27歳の男性神様が、祈禱治療と称して17歳の女性の結核患者を強姦した**事例89**、神様による「狐付」の判断がもとで傷害致死事件にまで発展した**事例96・99・111**などがある。このうち11年8月の**事例96**は、オシラサマによって患者の肋骨を折ったことから『オシラサマ』事件、また、数カ月後の11月に起こった類似の**事例99**は、当初、第二『オシラサマ』事件、続報の過程で『飯綱』事件と命名された。**事例96-3**では、裁判長と被告との一問一答が紹介されているので、その核心部分を引用してみる。

裁判長 リエに憑いた狐を離さうとして殴り殺した事は事実か。

被告 その通りです。(中略)

裁判長 リエの病気は何だった。

被告 トラホームでしたが、イシ[神様の名]が狐が憑いたと云ふので、さうかと思ひました。

裁判長 どんな点が狐が憑いたやうに見えたか。

被告 眼が狐目になり、神様を拝む手付も変でした。それでイシは殴らねば離れないと云って殴りました。

裁判長 お前は殴らないのか。

被告 私が殴ったのは二十五日だけです。

裁判長 リエは神信心の方だったか。

被告 さうです。(中略)二十五日の日イシが『けふこそ狐を離すからお前はうんとオシラ様で殴れ。娘だと思へば力が入らぬから、食ふことも出来ぬ貧乏な家に入って来た獣だと思って殴れ。わしは隣で一生懸命拜むから、わしが死んだと云ったらお前も死んだと云ひ、脈がなくなると云ったら、お前も脈がなくなると云って殴れ。さうすれば狐も騙されて離れるから』と云ふし、リエも『頭の味噌を半分も狐に食われて了った。早くどうかして呉れ』と髪を搔きむしり、『オシラ様で痛い程打って呉れ』と云ふので殴った(後略)

**事例99**では3名の家族が傷害致死で送検されたが、その経緯を伝える**事例99-3**は、「東郡高田村に於けるオシラサマ事件といひ、今回の第二のオシラサマ事件といひ、無智な人びとの迷信に乗ずる所謂カミサマを県内から一掃せぬ限り、斯かる事件が根絶せぬだろうとの見地から、近く徹底的取締を為すこととなった」という文章で結ばれている。折から「邪教大本」の徹底的壊滅(第二次大本教弾圧)が紙面を賑わした時期であった。前年の綾部本部での摘発を受けて、県内でも各支部の弾圧が続いた。11年11月6日には「大本教よさらば!」として、青森署で管内各支部からの押収物を焼却したことが報じられている。こうした状況のなかで、各種霊術家や施療者、それらと微妙に境を接する「神様」たちが警戒視され、社会不安を煽り、凶悪事件に関与する危険分子というイメージを付与されていったことが分かる。

12年から13年にかけても、類似の摘発記事は散発的に続く。しかし「根絶」や「徹底的取締」を窺わせるような組織的摘発の形跡は少ない。わずかに**事例102**において、事件発覚の動機が「目下インチキ宗教取締中の同署特高係の耳に端なくも風評が入ったため」とされている程度である。全体的趨勢では、むしろ摘発記事は年ごとに紙面から消えていく。もちろんそこには、紙面に現れない多くの摘発や、隠微なかたちでの抑圧があったことが推測される。しかし、その一方で、第二『オシラサマ』事件の決着から間もない昭和11年12月に、次のような記事が見られることにも注目しなければならない。

**カミサマに説法----**約八十名の精神療法者、太田青森署長の『神様論』を拜

### 聴（事例番号100）

療術行為の精神療法者――と云へば甚だ厳めしいが、それは所謂カミサマと称して病気を癒したりして、非知識階級に相当の信仰者を持っている巫女などに属する連中である。青森署管内には市中及郡部のみで約百二十名のカミサマがゐるが、本年東郡高田のオシラ様事件や小湊の第二のオシラ様事件など、迷信から悲惨な死を招くものさへあるに鑑み、太田署長は『神様に説法』するために、之らの精神療法者の招集を行った。署樓上に神つどひに集ひたるカミサマは、十時半頃までに七、八十名。大方は女性ばかりで、中には洋髪の奥様然たるもあれば、萎びた婆さんもゐる。袈裟をかけた僧形の人もある。カミサマ一同いと静粛に鎮座？する程に、粛々と出て来たのは太田署長、得意の咳払ひ一つ『えへん！』とやってから、所謂『神に説法』を始めた。「皆さんは自身カミサマと云っているが、神様とはどんなものか知ってゐますか」と質問を投げつけて、古事記に現れた神様を説き、神代に於ける神々の行事を知らせ、カミサマ達が『拝んでいる神様』を解剖して、『療術行為のカミサマ』とは如何なるものかを、その概念を一同にのみこませた。それから更に精神療法について法規に基き説明し、『人をまどはずな。況んや人を殺す様なことをするな』と噛んで含める様に語り、カミサマ達も謹聴して退散した。

この記事には注目すべき点はいくつかある。まず、当時の警察が管内で活動するカミサマ系巫者に関する情報をほぼ掌握していた、という点である。約120名という数はもとより、「招集を行った」ということは、その正確な住所リストが存在したことを示している。招集されたカミサマたちの内容に関する記述も興味深い。大半は女性で、洋髪の奥様然とした者、萎びた婆さん、袈裟をかけた僧形の人など、実に雑多な人びとがカミサマというエミックなカテゴリーに包括されていたことがわかる（参加者たちが正座して、緊張した面持ちで講話を聞いている写真も掲載されている）。

次に、警察署長が「古事記に現れた神様を説き、神代に於ける神々の行事を知らせ」たりすることによって、時流に迎合した「公認の神」を高所より説いている点である。表面上は「無智な療法者」たちを啓蒙して「正統な信仰」を植え付



ける、という体裁をとっている。しかし、見方を変えれば、カミサマたちが時局に適合したかたちで従来通りの活動が続けていく「抜け道」を、警察署長が自ら密かに伝授している、とも受け取れる。その所在を掌握している警察にとっては、「一斉検挙」によって「根絶」をめざす道も可能であったろう。しかし、それは得策ではないと判断されたのである。しばしば指摘されるように、わが国の戦時下の国民道徳を支える国家神道体制は、近代以降に創出された巨大な神話体系に基礎づけられていた。かかる状況下にあっては、いかなる当局者といえども、「カミサマ」や「療法者」たちを、その「非合理性」のみをもって糾弾することは理論的に不可能であった。できることは、もうひとつの巨大な非合理体系、すなわち国家公認の神話体系で伝統的習俗を覆い、形式的外装によって民間巫者たちを包み込むことであった。

一方、多数のカミサマたちがこの「招集」に応じ、「謹聴して退散した」ことも注目される。彼らの多くは、悪化する社会環境のなかでみずからの宗教活動を貫く現実的な道を求めていたのであり、そこに民間巫者たちの権力への積極的「すり寄り」を見てとることもできる。だが、これも見方を変えれば、彼らは署長が得々として語る公認の神話体系や法規を学び、その外装で防衛することによって、自らの信念に基づくカミサマ業を継続させうるマニュアルを、したたかにも身につけることができたのである。地方紙の紙面に踊る「根絶」「一斉摘発」といった派手な見出しの裏に、かかる相互の現実的「妥協」が模索されていた事実を見逃してはなるまい。

昭和15年、内務省は秋の皇紀二千六百年式典を前に神祇院を設置し、敬神思想の普及徹底を期することになった。これを報ずる8月21日付けの『東奥日報』紙は、「神様を敬ひませう」という見出しを大きく掲げている。明治・大正・昭和と紙面を辿ってくるとき、この見出しはある種の奇異な感じを与える。なぜなら、『東奥日報』紙の見出しにおいて、「神様」とは、見てきたようにまず何よりも民間の呪術宗教的職能者を意味し、それ故、揶揄され、お灸を据えられるべき対象を指示していたからである。もちろん、「神様」が敬うべき「正統の」神祇を指す例がなかったわけではない。しかし、「非宗教」を建前とする神社に支えられた国家神道の体系は、「神道」という呼称にもかかわらず、基本的には村々の個別的な神祇の崇拜を核にしたものではなかった。当時の紙面において「敬われる

べき」対象として描かれたのは、もっぱら「聖上」及び「皇族方」であり、あるいは戦地より続々と帰還する「英霊」たちであった。地方紙の記者たちが不用意にも土着のカテゴリーに依って「神様」と表記してきたものは、その大半が「無智な愚民共」の崇拜に係る民間巫者のことだったのである。読者の眼には、「神様のお灸」は突如として「神様を敬ひませう」となったわけで、この異質な対象を同一の呼称で呼ばなければならなかったところに、地方民の現実から遊離した国家神道のアイロニーが映し出されている。

この15年8月の記事を境に、民間巫者的な職能者を「神様」と表記した記事は姿を消す。というよりも、巫者関連記事そのものがほとんど見出せなくなるのである。社会面には「流言蜚語」による摘発記事が頻出するが、奇妙なことに、そうした摘発者のなかに「イタコ」「カミサマ」などに属すると思われる人びとの影は見出されない。紙面に現われないような、いっそう陰湿で執拗な摘発が続けられたのであろうか。あるいは、事例100で見たようなある種の懐柔・教化策が、一定の効を奏したと見るべきなのだろうか。

「イタコ」「カミサマ」などによる死者の口寄せ、「仏下ろし」は、一般に第二次大戦の戦時下において最も活発に行なわれたといわれる。無言の帰還を続ける戦死者の供養は、国家が管理する「招魂祭」や「英霊奉斎」だけでは不十分であり、イタコやカミサマたちの口を借りた「対話」によって、その「想い」を聞き届け、また自らの真情を伝える、個別主義的な「共振」「共苦共感」の場を必要としたからである。あるいは、出征兵士の安否を気づかう留守家族の不安を背景に、生者の魂を呼び寄せる「生口の口寄せ」に対する需要も増大した。民間巫者関連記事として戦前期の最後を飾る事例113は、そうした状況を明らかに示す資料としても貴重である。

ここでは「文学博士・折口信夫氏」が、「北郡金木町川倉の俗に『川倉の賽の河原』として地方の信仰深い地蔵尊祭典と、この祭典目指して集る巫女（イタコ）の口寄せを視察した」ことが報ぜられ、折口の感想が長々と紹介されている。

柳田・折口に代表される日本民俗学の先達たちが、当時の宗教政策にどのように対応したかという問題については、様々な曲折もあり、また様々な評価もあろう。しかし、赤澤史朗が指摘するように、神社=非宗教説に反発し、神社神道のなかに本来の宗教的特質を探り出そうとした点において、近代合理主義的立場とは

別の視点からではあるが、彼らの思想が「非国家神道」の流れに立つものであったことは間違いない<sup>90)</sup>。『東奥日報』紙に残された折口の感想のなかにも、厳しい言論統制のなかで、地方の民俗宗教に向けられた強い哀惜と、慈しみの視線を感じ取ることができる。長い叙述のなかから核心的な部分を引用してみる。

あれだけ民俗に深く食ひ入って居り、地方の生活と密接な関係にあるのです。青森県のイタコは他地方の様に禁止されてゐないためか、卑屈な態度がありません。迷信だと言へばそれまでですが、知識階級の人々にもそれぞれの形を変へた迷信があります。どれだけ地方の人々がイタコの口寄せに慰めと勇気を与へられてゐる事か。特殊なるものは別として、現在の状態ならば勿論奨励する必要はないが、圧迫したなら逆効果をもたらすのではないかと考へます。むしろ一応形の整った迷信を与へて置いて、これをよく指導した方がよいと思ひます。

高所からの啓蒙的姿勢は明らかである。しかし、折口の目に「青森県のイタコは他地方の様に禁止されてゐない」と映ったことは注目される。さらに、「聖戦」「神国日本」の活字で埋めつくされた紙面の片隅にあって、「知識階級の人々にもそれぞれの形を変へた迷信があります」という言葉の意味は重い。戦死者1万9千余人を数えた当県民にとって、まさに「どれだけ地方の人々がイタコの口寄せに慰めと勇気を与へられてゐる事か」は、はかり知れないものがあつたであろう。折口の言にある「圧迫したなら逆効果をもたらす」ことは、当局者にとつても自明の前提であつたに違いない。この記事の日付は19年8月15日となっている。奇しくも悲劇的終戦のちょうど一年前であつた。

## 第5章 聖地の状況

昭和期の資料には、ここで紹介した記事以外にも、注目すべきものが多い。たとえば、前章でも取り上げたカミサマ系巫者たちの修行場・霊場である、青森市の入内、板柳町の高増神社、岩木山北麓の赤倉、などに関係する記事がある。

このうち入内の通称「石神様」については、事例87・98・107などが関連するが、

とくに98と107では、霊地の管理をめぐる3名のカミサマが村民を巻き込む争いを演じた経緯が、詳細に記されている。各々の記事内容には矛盾する部分もあるが、それらを総合して事実関係を追ってみる。

まず、東郡高田村入内部落の山中には昔から「石神様」と呼ばれる天然岩があり、その岩から湧く清水は万病に効くといわれて参詣者が多いことから、同部落では「日月大神」として大正元年に堂宇を建立した。そして、特に御利益を受けた小野林之助という人物を管理人として、賽銭は部落の収入としていた。「日月大神」として天照大御神と月読命を祀ったのは、林之助の面前で岩の表面に日月の像が現われ、その下部から湧いた水によって切傷が治癒したことによる。その後、大正5年に小野が死去し、弟子の成田嘉七がその後を継いで堂守となった。ところが小野には多一郎という子供（事例98では孫とある）がおり、堂守は賽銭を部落へ渡しても供物や祈禱料・宿泊料などで相当の収入があるのを見て、自分が後継者となるのは当然であると主張して、部落の反対を押し切って昭和7年、同じ場所に別の堂を新設して「神様」を開業し、成田と対抗した。これには当時の某県会議員の後楯もあったという。部落ではこの両カミサマの対抗を「中和」するため、同年9月に間山丑太郎という教師をおいて堂宇を新設し、かくして、ひとつの神に堂3軒という事態が生じたのである。小野を中心とする500余名の信徒が石清水神徳教会なるものを組織すれば、成田、間山も天石神明会という教会を組織し、11年には両者が結束して訴訟を起こしている。その後も互いに賽銭箱を壊すなどの紛争が続いたが、部落の後援を得た間山が次第に勢力を得ると、今度は犬猿の仲であった小野と成田が組んで間山排斥の運動を起こし、「選挙運動そのものの」対立となった。

昭和13年10月の事例107によれば、青森署でも事態を棄ておけず、関係者一同を召喚して、太田署長が叱責と調停にあたったとされている。署長が3人の『カミ様』に「いったい石神様の御神体は何神様か」と質問したところ、甲は「天照大神と月夜見命」、乙は「瓊々杵尊」、丙は「二人の云ふ通りです」と答えたとあり、これに対し署長は「お前達はカミ様ではなく、カミ様の寄生虫みたいなものだ。今をどう云ふ時節だと思ふか」と戒めて、石神様の一切は氏子中の委員に一任し、賽銭箱は3名共同で監視するといった条件を与えて調停したと記されている。

次に、**事例85**は板柳町の高増神社創設に関する記事であるが、創設の陰に巫女の活動があったことが明記されている。すなわち、「巫女四名が、岩木山の赤倉沢から苔を持って来、その上に米を撒いて神の御業とたぶらかし」たとして、引致されている。この巫女のなかには、すでに前章に見た「鼻和堂＝赤倉山神社」の開祖、工藤むらが含まれていたことが、同神社に残る『むら一代記』などから知られる。また、むら自身については、**事例56**がその摘発記事である。

さらに岩木山の赤倉に関しては、**事例86**が貴重な資料といえる。これは弘前山岳会の面々が「神鬼的な伝説の赤倉」へ登山を試みた紀行の報告で、同山岳会の鳳至武智夫氏の筆によるものである。ほぼ紙面の一ページにわたって、カミサマに関する記述がある。写真も掲載されており、空白の多い戦前の赤倉を知るうえで興味深い。重要な部分のみを引用する。

#### 神鬼的な伝説の赤倉へ（事例番号86）

赤倉沢には鬼神が棲み、沢の最奥迄は何人も入る事を許さない。若し強ひて入る人でもあるならば、山鳴りがして、赤い峡谷の岩壁から石が降り、又はすさまじい雷雨となり生還も覚束ない。弘前和徳の某家の長男は山が好きで、毎年度々岩木山へ登るのを例としてゐたが、遂に或る時山人になってしまひ、家に帰らなくなった。

其の後毎年一二月の一二月、山の神の日の晩には丈余の巨姿を後向に床前にあらはすとか、又何処其処の某が同様山人となり、時々大きな足跡を人の知らぬ間に生家の座敷に残して帰ることがあるとか、また或人は赤倉沢を一人歩きしてゐたら、足もとから突然風が起つてめまひを感じたと思ふ間に、気がついて見れば何時の間にか別の沢に運ばれてゐたとか、小さい時村の若者から聞いた赤倉の話は凄く興味を覚えたものだった。今の人は誰も本気にこんな事を信じはしないが、それでも彼の伝説に自ら影響されるのか、二、三年前迄は一般には行く処とされてはゐなかつた。（中略）

行者の小舎はトタン屋根で頑丈なもので、一行四十人がどうやら宿ることができた。

ここには南郡花輪の出といふ四十五位の巫女が、眼の光りの異様な熱心な行者男女五、六人に、心の病や体の病を治して呉れてゐる。吾々は夕の祈り

に四十分許り膝を折らされて、八甲田の神、岩木の神、巖鬼の神、秋田の太平山の神等の諸神を降ろされ、このかみさまからホーリネスよりも猛烈に神々のちからを説かれた。

はじめは『かけまくも』の祝詞にはじまり、神々の功德の解説は津軽弁となる。信者達は巫女（かみさま）の祈りが熱して来れば、感極まって泣く者さえある。

『人一代良い事あ三度、災難あ三度来る。災難来た時あ神たのめ。良い時にも神たのめ。神様は真心で信ずればちから貸すんだいそら。中でも赤倉巖鬼の神様は、靈験あらたかだ。真心で、真心でたのまねばならねえそら！』  
太鼓の撥を高く、首振り廻して口説く様は勇しい。

岩木山は女を嫌うといふが、岩木山に借家する巖鬼の神様は女を忌まぬものか、この巫女（かみさま）の祈りで信者達へ唯々諾々と降りて来るらしい。巫女は祈りが終ればけろりとして俗に還り、甲斐々々しく大鍋の味噌汁を皆へよそって呉れる。

登る時丈でも神様をたのめば本当にちからを貸すから、明朝は四時に此処を立て、赤倉の三の瀧、二の瀧、一の瀧から石樋、銚子の口、鬼の庭まで赤倉全部は妾が案内するといふ勢。（中略）

明くれば十五日、眠り足りぬ乍ら、行者の女達が炊いて呉れる飯をそこそこに食ったり、飯盒につめたり、やうやく四時に出発する事ができた。

巫女は白装束に金剛杖、白鉢巻の身固め凛々しく若い男弟子を二人連れ、かけ声勇ましく先導する。十数町溪谷を登ると奥の赤倉の祠に来た。この中には四十代の男の行者三人、ごま塩の長髪に長髯、七十近い老人がどてらを着て、むっとり吾々がのぞくのを見返す。赤倉の仙人とはこの老人の事だといふ。生国は何処で名は何んと、と問ふかとも思ったが、とっつきにくさうなので、記者ならぬ私は止めた。

此の仙人は毎年旧四月来て、十月迄此処で暮す青森在？の者だとか。粟と稗を食べ、塩断ちの生活をしてゐる由。時々真裸で禪もあてず、この赤倉沢を洗足で歩いてゐる事があるといふ。写真をとるから来て呉れといっても中々出て来なかったが、しぶしぶ出て来たら、岩角へ着物を脱ぎ棄て洗足となり、長髪を殊更に前へ垂れ下げてカメラへ立ちはだかった。（中略）

『鷹だ、神様の使だ、拝め拝め』といふ巫女の声。かみさまは空に呪文を書いて鋭い気合をかけ乍ら拍手をうって拝む。(中略)昨夜吹聴された小さな数個の瀧や、石樋をよち登り、あえぎ乍らやうやく銚子の口迄来た。此処までは女の信者達も登る処で、澤は一たん行きつまり、岩が前方へ立ちふさがり、その岩の下には、あまり大きくはないが吾々が入って立てる位の穴があり、注連がはられて、信者達や、雨乞の人達は此処迄は来るといふのであるが、今度は雪でその様は見られぬ。

この銚子の口の奥こそ巖鬼山神の大宮殿なのである。此宮殿へ真直に突貫するならば、山神の神聖をけがす者への罰として、神は忽ち引力の使者も動員して岩片を容赦なく落下させるであらう。それ故に巖鬼山神の使徒なる彼のかみさま達でも、決してそんな無茶な事はしない。花輪のかみさまは銚子の口の向って右の急斜面の灌木のしげみから迂回して登攀、巖鬼山の頂上に至る進路をとった。(下略) [傍点は原文のまま]

ここで「南郡花輪の出といふ四十五歳位の巫女」とあるのは、工藤むらのことである(花輪は鼻和の誤り)。さらに「青森在?の者」とされている「赤倉の仙人」とは、これも前章に見た十二里村の矢沢(現在、藤崎町)出身の新谷万作のことである。両者とも赤倉の草分け的カミサマであった。彼らの戦前の活動内容については、文字化された記録が少ないだけに、貴重な資料といえる。

## 第6節 沖縄県との比較

明治・大正・昭和の三期にわけて、『東奥日報』紙に掲載された青森県における「民間巫者」関連記事を紹介してきたが、最後にこれを沖縄県との比較という視座からまとめておきたい。沖縄県における同種の研究としては、大橋英寿による研究がある<sup>11)</sup>。これは琉球王府時代のユタ禁圧に関する史料の検討から始まるが、最もオリジナリティーに富むのは、新聞記事を中心に構成された明治期より戦前期までの「ユタ征伐」「ユタ狩り」の記録と分析である。沖縄県の場合、「鉄の暴風」と呼ばれる激しい地上戦のため、多くの資料が灰燼に帰し、すべての年月を網羅的に検索することはきわめて難しい。大橋の研究も名護市史編纂事

業の過程で発見された貴重な新聞資料に依拠しており、明治末期から大正7年までが『琉球新報』に、昭和4年から19年までが『大阪朝日新聞』の鹿児島・沖縄版に依っている。こうした資料的限界はあるが、青森県との比較は十分に可能である。

まず結論的にいえることは、民間巫者への弾圧という点から見て、沖縄県は青森県に比べてはるかに激しかった、ということである。しかし、両者の差が歴然としてくるのは昭和10年代以降であり、それ以前は、沖縄の巫女弾圧にやや厳しさが認められるものの、むしろ類似点の方が多く目につくのである。

主な類似点を簡条的に挙げてみると、まず第一は、国家方針に基づいて県民教化の使命に燃える新聞が、自ら積極的に巫者撲滅を提唱し、当局に先がけてその弊害を説き、嚴重な取締りを促している点である。ここには「辺境の後進県」における地方紙という、共通の自己規定が前提にある<sup>92</sup>。沖縄県の場合には、「旧慣の廃止」「同化政策」という旗印のもとに、この課題が一段と尖鋭化していたといえる。

第二は、巫者に対する摘発・非難の理由に見られる共通性である。主な罪状としては、「愚夫愚婦を惑わし、風俗を壊乱する者」「虚言を吐露する者」「不当に金品を捲き上げる者」などが挙げられる。沖縄でも特に明治後期、巫女は私娼と同一範疇で非難・嘲弄の対象とされた。たとえば明治31年12月27日の『琉球新報』では「煤はらひ----巫女と淫売婦の巢窟」として、「巫女は誣妄の虚言を吐ひて愚夫愚婦の懐中を絞ぼり、淫売婦は遊冶郎を欺きて其金銭を奪ふ。業異なりと雖ども其風俗を壊乱し人の財産を貪取する一点に於ては彼れ是れ同一なり」といった文言が見られる。

第三は、大正初年を中心に、摘発を受けた巫者がこれを不満として、正式裁判によって一定の反撃に出る例が見られる点である。沖縄県では、大正2年2月12日の那覇大火に際して「流言蜚語」を飛ばしたとして処罰された、ユタの仲地カマドが正式裁判に訴えたのが「沖縄初めての出来事」とされている。時期的にはもちろんのこと、反論する巫者の自信に満ちた態度や、世間への反響の大きさなど、内容面においても青森県の事例14・20・24-2などに対応する。とはいえ、その過程や結末においては大きな違いがある。事例14で見たように、青森県では有能な弁護士の手によって無罪を勝ち取る例もあったのに対して、沖縄では十分な弁護もないままに、結局は罪状の追認に終わり、被告にとっては「却て公開の席上群



衆環視の裡に赤恥をかきしは、折角の意気込みも結局面目を潰したまでのこと」などと揶揄されている。

第四は、「大征伐」「撲滅」などの過激な見出しにもかかわらず、その後の続報に見る限り、計画的・組織的な摘発の痕跡が鮮明ではない、という点である。沖縄では、先的那覇大火の「流言蜚語」事件を契機に、いわゆる「ユタの大征伐」が実施されたといわれる。たとえば2月22日の紙面では、「区内のユタ悉く厳罰に処せらる」として、「此際那覇署に於て悉く厳罰に処し、根本より此の種蛮的弊風を一掃する方針なるが、是より先那覇署に於ては尚お八方に手を廻しユタの大征伐を行」なると報じられている。しかし、そこで具体的拘留を受けた者として名前が挙がっているのは3名にすぎない。明治31年から大正7年までの記事を検討した大橋も、「検挙されたユタの総数は明らかにできない」が、「『琉球新報』に現れるのは14人である」としている。大正初年の「大征伐」については資料も乏しく、その実態はもうひとつはっきりしないが、ここでも青森県の場合と同様、「一掃」「撲滅」など地方紙の紙面に踊る激しい言葉とは裏腹に、住民生活に密着した伝統的習俗の深層は、当局者にとっても安易に手出しのできない領域であったにちがいない。また、敢えてそれを断行するだけの逼迫した社会状況にもなかつた、とも言える。

なお、沖縄でもユタ摘発に最も頻繁に適用された法令は、「警察犯処罰令」であった。だが、具体的処罰内容を見ると、「大正2年ではほとんどの場合、20日間の拘留刑」で、同期の青森県と比較して2倍以上の重さである。民間巫者への風当りは沖縄においていっそう厳しかった、という一般論は、依然として成り立つであろう。

類似点の第五として、当局の巫者摘発に対する住民の反応をあげておきたい。摘発を支持する積極的主体である新聞から、かかる実態が透視されることは稀である。しかし、本稿でもすでに41において、摘発を受けた巫女宅への逗留を警察署に願い出て、「御許しが無ければ此処一步も動きませぬ」と言い張った3人の青年の逸話を紹介したが、大橋が紹介している沖縄の記事にも類似の事例が見出される。それは大正2年2月23日の「祈禱会の立往生」という記事で、ここでは拘留25日に処せられた栗国ウタというユタをめぐって、祈禱会が開けなくなったことに怒った婦人たちが、警察に抗議の行動を起こしたことが報じられている。す

なわち、「重立ちたるお婆さん連は、警察が余り乱暴だと憤然として六、七名警察へ押しかけウタ・ユタの取り下げ運動を試み」たという。結局、警察で「斯かる馬鹿げた真似は子孫の為に却て悪しと説かれて、七名のお婆さん連、府に落ちた様な落ちぬ様な顔をして引取ったりとは、斯かる事件にあり相な滑稽談なり」と結ばれているが、大橋も指摘するように、「新聞や司法当局の意図にかかわらず、当事者双方には加害者・被害者としての自覚はな」く、「為政者・知識層と庶民層との間のギャップの大きいことを示す<sup>13)</sup>」好例といえる。

このように類似点が目立つ両県の事例に決定的な違いが生ずるのは、昭和10年代に入ってからである。昭和13年7月、沖縄県特高課は県下各署に命じて、県下一斉の巫者の徹底的掃蕩を実施した。いわゆる昭和の「ユタ狩り」の開始である。那覇署をはじめ、首里・宮古・渡久地の各署などでも大量検挙が行なわれ、このとき検挙され、厳罰に処せられた「巫子」の数は、全県で350名に達したといわれる。さらに翌14年3月17日未明には、再度大がかりな「ユタ狩り」が実施され、「寝込みを襲って槍玉に挙げたユタ（巫子）は男女合せて百五十二名」と報道されている。特高による「ユタ狩り」の全容については未だ不明の点が多いが、以後終戦に至るまで、大規模で広範囲にわたる禁圧が執拗に続けられたようである（表3・7）。

昭和10年代は、あらゆる宗教・教化団体が挙国一致の「翼賛体制」へと統合されるなかで、そこに包摂しきれない「類似宗教」に対しては、強権による徹底的な弾圧が加えられた。「大本」「ひとのみち」「ほんみち」をはじめ、「新興仏教青年同盟」「ホーリネス教会」などに対する凄惨な弾圧は周知のところである。こうした中央の動きを受けて、沖縄県では大規模で組織的な「ユタ狩り」が断行された。一方、青森県ではかかる組織的・計画的な「巫者狩り」「イタコ狩り」はついに行なわれず、むしろ事例100に見たような警察による「懐柔的」指導のもとに、民間巫者たちの活動は半ば放置・黙認され、折口信夫が目撃した「他地方のように禁止されてゐない」状況を維持したまま、終戦の日を迎えたのである。

両県における差異の最大の理由としては、沖縄の巫者たちが依拠する神話体系と、国家が公認するそれとの異質性の大きさが挙げられる。換言すれば、古琉球以来の伝統を基盤とした祭祀体系やコスモロジーと、天皇制を中核に国民の精神的統合を目的に構成された国家管理宗教との異質性である。「本土への同化」を

至上命令とする沖縄の指導層の中には、かかる異質性に対して、過剰なまでに神経を尖らせる防衛的反応があった。しかもこの異質性には、屈折した逆説が内包されていた。柳田国男の『巫女考』『妹の力』を先駆とする研究が明らかにしたように、ユタの系譜に刻まれた根強い女性祭祀の伝統や、成巫過程や巫業の特性は、天皇制の内奥に秘められた出自との深い類縁性を暗示するものであり、そうであるが故に、沖縄の巫者たちはいっそう「淫祠邪教」として、社会の前面から覆い隠されることになったと考えられる。

これに対して、早くからヤマト文化の懐に育まれてきた北奥羽の民間巫者たちは、近代以降に創始された国家公認の神話体系にも比較的機敏に、かつ柔軟に対応することができた。そこには巫者たちの側からの権力への意図的な「すり寄り」があったというよりも、自らの信仰の一閃な追求が、意図せぬうちに国家的要請の充足に帰結するという一定の社会的回路が整備されていた、と見るべきであろう。すでに前章で確認したような、長い年月に及ぶ政治的・経済的・社会的条件との複合、あるいは経典的・制度的な宗教との融合・葛藤の歴史的蓄積が、一種の免疫機制として働いたことが推測されるのである。

## 第7節 小括

本章では、網羅的・系統的に収集した青森県の一地方紙の記事を辿ることによって、当県における民間巫者の「近代」に迫ろうとした。資料の性格上、巫者は摘発され愚弄される対象として描かれる場面が多い。にもかかわらず、その背後には、あくまでも自らが感得した「靈威的次元」の力や意味の全体性に生きようとする、民間巫者たちの姿を垣間見ることができた。巫者たちは地域住民の一定の支持基盤にも援けられつつ、国家権力や社会規範の干渉を巧みにかわしながら近代を生き抜いたのである。

沖縄県との比較では、特に戦時体勢に突入していった昭和10年代以降に大きな差異が確認された。国家神話との異質性と逆説的な類縁性が鋭く顕在化した沖縄県に対して、ヤマト文化内部での長い複合・葛藤の歴史をもつ青森県の民間巫者たちは、むしろ権力とのゆるやかな妥協と連続性のなかで、自らの立場を確保していったという実態が明らかになった。

啓蒙主義教育の浸透と、いわゆる国家神道体制の強化の中で、彼ら（彼女たち）は新宗教の弾圧や、私娼や偽医者・非正統医療の摘発などに連座する形で取り締まりの対象となるが多かった。しかし、その一方では、種々の近代的療法に接近したり、国家が提示する神話体系を巧みに取り入れるなど、様々な外貌を装いつつ庶民各層の需要に応じて時代を生き延びるという、したたかな一面も備えていた。前章までの視点に寄せて言えば、あくまでも「靈威的次元」の自律的主導性の内において、一般生活者の生の願望を実現させる力や意味を獲得し得た宗教者としての系譜が、ここにある。

### 第3章 註

(1)高野友治 1963。

(2)波多野和夫 1970、p.347。

(3)武田道生 1988、p.228。

(4)引用にあたっては、「ひらがな」と「カタカナ」の区別、および旧かな使いについては原文のままとしたが、漢字については多くを新字体に改めた。また、促音の「っ」などは小字に変えるとともに、適宜句読点を付した。原文に付されたルビはすべて省略したが、重要と思われたり、誤読を招く恐れがある部分のみ、括弧に入れてこれを付記した。

(5)森岡清美 1984、p.112の指摘による石田雄の説。

(6)その第二条には「左ノ各号ノ一ニ該当スル者ハ三十日未満ノ拘留又ハ二十円未満ノ科料ニ処ス」とあり、その十七号では「妄ニ吉凶禍福ヲ説キ又ハ祈禱、符呪等ヲ為シ又ハ守札類ヲ授与シテ人ヲ惑ハシタル者」、十八号では「病者ニ対シ禁厭、祈禱、符呪等ヲ為シ又ハ神符、神水等ヲ与ヘ医療ヲ妨ケタルモノ」、十九号では「濫ニ催眠術ヲ施シタル者」となっている。

(7)熊嶽については、井村宏次 1984、pp.33-115。

(8)村上重良 1970、pp.198-200。

(9)昭和史の全体的展望からすれば、昭和5年11月の浜口首相狙撃事件は、激動の時代の幕開けを象徴するものであったといえよう。昭和6年には柳条湖事件を契機に満州事変が起こり、昭和7年には五・一五事件、昭和8年には国際連盟脱退の通告といった出来事が続く。新聞メディアの論調に関していえば、満州事変勃発を機に、それまでリベラルな論陣を張っていた中央紙さえもが、軍部の方針支持へと、むしろ自発的な方向転換を図っていったという（江口圭一 1982、特に「満州事変とマスコミ」の項）。東北地方について見ると、大恐慌の影響が農村経済にも及ぶなかで、昭和6年と9年の大凶作が決定的な打撃を与え、娘の身売りなどが激増したことは、よく知られている。

この時期はまた、大宅壮一が「宗教インフレ時代」と呼んだ、いわゆる「新興類似宗教」の急増期にもあたる。行政的に公認された「宗教」に属さない「類似宗教」として把握された教団数は、大正13年には98にすぎなかったが、昭和5年には416、昭和10年には1029に激増したという（江口圭一、前掲書、「宗教インフレ時代」の項）。

(10)赤澤史朗 1985、pp.64-66。

(11)大橋英寿 1984。

(12)新聞の社会的影響力を発行部数のみに還元することはできないが、当時の地方紙の購読者がきわめて限られた階層に属していたことは、銘記しておく必要がある。東奥日報社刊『東奥日報百年史』1988によれば、創刊当時の発行部数に関する信頼できる記録は残っていないが、昭和11年に当時の社長が新入社員教育の際に、「正確な数字ではないが」と前置きして、「創刊当時は九百枚、日清戦争当時一千二百枚、日露戦争当時三千枚、同直後四千枚、一万枚になったのは大正五、六年ころ、二万台になったのは昭和になってから」と語ったのが記録として残っているという（p.3）。この数字を利用して、単純に各年代の県下の全世帯数を割ってみると、日清戦争当時が約75世帯に一部、日露戦争直後が約26世帯に一部、大正5、6年ころで約12世帯に一部、昭和初年で約7世帯に一部、となる。ち

なみに一九九〇年の同紙の発行部数は約25万部で、ほぼ2世帯に一部である。  
(13)大橋英寿 1984、p. 70。

## 第4章 巫者信仰における制度化の葛藤

### ----赤倉山神社の成立過程を事例として

#### 第1節 巫者信仰の「教団化」

すでに前章までの考察において、巫者の成巫とは、「靈威的次元」の力や意味を直接的に感得するなかで、その自律的主導性の内に生きる宗教者としての運命を受容していく過程であることを確認した。かかる前提に立つとき、そこで獲得され社会的にも承認されたいいわゆる「靈的能力」が、巫者本人の個人性を超えて継承し難いことは容易に理解される。特に政治的・社会的権力や権威の保護・統制下で、何らかの制度的な枠の中に組み込まれた「神社ミコ」的な巫者とは異なり、人生史における苦悩や葛藤のなかで、弾圧や蔑視の視線に堪えながら自らの地位を確立した民間巫者にあっては、たとい「人の靈性」の表象様態への厚い支持基盤のもとに一定の信者層を得た場合でも、自らが直接的に感得したと自覚する「靈的能力」を、そのままの形で後代に残していくことは難しい。

すでに見たように、東北地方の民間巫者の場合、視覚障害者の「社会化」機能を担ったイタコ系の巫者では、近世以降かなりの制度化が進められ、定型化した訓練や儀礼によるリクルートのシステムが確立していた。それは成巫や巫術に一定の型を用意することによって、不定形な体験や情緒を洗練・深化させるとともに、経典的・制度的宗教教団による死者管理、あるいは死をめぐる靈威の管理といった政治過程への組み込みを許容するものでもあった（第2章参照）。これに対して、運命的召命感であれ、人生苦であれ、修行であれ、夢や臨死体験であれ、「靈威的次元」の自律的主導性の内に引き込まれ、その導きに従うことを人生の選択肢として受容したカミサマ系巫者においては、一般住民との媒介者としての自らの職責を自覚しつつも、継承や制度化の努力自体が積極的になされない場合が多い。また、仮に本人や信者の希望によって何らかの継承が望まれたとしても、様々な具体的な困難に直面するのである。

言うまでもなく、これは「カリスマの制度化」という宗教社会学における古典的課題に繋がる問題であり、特に巫者信仰研究の文脈では、一般に「巫者から教

祖へ」というテーマで、いくつかの成果が蓄積されてきた領域でもある。たとえば桜井徳太郎は沖縄本島で巫者的女性が教祖となった生天光神明宮の事例を、「ユタによる伝統的慣行を超脱し」た「巫女教」と捉え、それが「組織的宗教化への道を歩み出した根拠」を問うている。そして、教義の創唱、ユタの同志的結社の成立、信者組織の結成、の3点を指摘し、具体的事例の提示を行なった<sup>(1)</sup>。かかる研究視点は、巫者信仰をいわゆる新宗教教団の成立の基盤に位置づける論題化のなかに見出すことができる。島蘭進は成立期の天理教と金光教を事例にとりながら、民間信仰的基盤から救済宗教が発生する過程を論じた。彼は両者の媒介項として「民俗<宗教>」なる概念を措定したうえで、「シャーマニズムや生神信仰から新宗教が生み出される過程」を「民俗<宗教>の内在的止揚の過程」と把握し、その最も明確な指標を、多発的・反復的な超自然的存在の顕現を前提とする「生神信仰」から、教祖の一回起的な起源に基づいて信仰される「生神思想」への移行の中に読み取ろうとした<sup>(2)</sup>。さらに渡辺雅子は、「教祖誕生の過程にあるとみることができる」浜松市の一教団における調査事例をもとに、巫者が教祖へと展開していく様相を、カリスマ的個人と帰依者との相互行為の局面において考察した。その前提としては、「救済財自体が即時的・問題解決的なものから魂の救いに関連する象徴的次元を含むに至ったならば、それは絶えざる磁力として両者の継続的関係を可能にし、依頼者を帰依者へと移行させる」という見通しが述べられている<sup>(3)</sup>。

これらの論者は必ずしも一元的発展図式や段階論に依拠して立論しているわけではない。しかし、従来の「巫者から教祖へ」というテーマを扱った論考の多くは、一定の「教団化」に「成功」した事例や、「成功途上にあると見られる」事例を取り上げ、その「成功因」を探る、という視点が前面に打ち出されている印象を受ける。実際には、巫者信仰の「制度化」には多くの阻害要因が随伴し、ひとつの「成功」例の背後には、その何倍もの「失敗」例が存在する。桜井が事例として取り上げた沖縄の生天光神明宮の場合でも、その後の経緯を見ると、継承・発展には必ずしも成功していない。一定規模の教勢拡大に「成功」した教団に着目した場合、教祖の宗教体験や教義の形成において、「単なる」巫者信仰や生神信仰を超えた普遍主義的理念や教義の合理化・体系化の過程を指摘することは可能であろう。それらが提供する救済財に、ある種の価値の高さや次元の深みを



読みとることも可能かもしれない。しかし、そのことは逆に、制度化に失敗したり、その意図さえないままに消えていった民間巫者において担われた宗教的意味世界が、何らの精神的覚醒も伴わない「即時的・問題解決的次元」に局限されていた、という結論に直ちに結びつくものではない。

巫者信仰の「教団化」を促す要因と並んで、その過程を阻害する諸要因を把握し、そこに顕在化する矛盾と挫折の契機をも探ろうとするとき<sup>4)</sup>、カミサマ系巫者信仰の拠点として独自の「発展」をとげてきた岩木山の赤倉は、恰好の事例を提供するひとつの「生きた実験場」になると思われる。特に第2章第4節で見たように、昭和40年代以降の第4期では、堂社の維持・継承の問題が顕在化した。自宅に祀られた祭壇などとは異なり、営林署から国有地の貸与や売却を得て建てた山の堂社は、形ある不動産として残り、また信者たちの修行の拠点としての機能も残るため、巫者が死亡しても遺族たちが勝手に処分することが難しい。そこには様々な利害や思惑が絡み、紛争の種にもなりやすい。巫者の死に伴う堂社管理の諸形態を見ると、信者集団の自然消滅によって堂社も廃棄される例、弟子の中で巫者の力を認められた者が跡を継ぐ例などのほか、完全な「宿坊化」をはかる例も多い。すなわち、初代の娘・嫁・親族などが堂守ないしは名目上の管理者となり、実質的活動としては、初代と系譜関係をもつ巫者や信者たちが修行・登拝の宿として共同利用する方式で、いわば修行堂の「宿坊化」である。これに対し、信者組織や儀礼形態を整備したり、独自の教理を立てることによって、積極的に「教団化」をめざす努力を重ねてきた堂社もある。第1章で見た稲垣村のH定一が設立した津軽赤倉山神社などは、その代表的なものである。しかし、カミサマ系巫者を核とした信者集団の教団化は、初代教祖の霊体験や霊的能力の継承という、あらゆる宗教教団が草創時に直面する問題を共有することになる。特に「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きようとする巫者の継承では、身体レベルにまで達する力や意味の全体性をいかに維持し、温存しつつ継承するかという問題が顕在化しやすい。

本章では、赤倉の草分け的女性カミサマのひとり、工藤むらを初代開祖とする赤倉山神社（赤倉での通称は「鼻和堂」であった。本章では主としてこの通称によって表記する）を事例として、開祖が獲得し得た「霊威的次元」の力や意味を、一定の教義や組織として水路づけようとする、あるいは水路づけざるをえない

「制度化」（本章の事例に即して限定すれば「教団化」）のベクトルと、これに抵抗し阻害する諸ベクトルとの葛藤、という動態的構図の中で、巫者信仰の特質の一端を明らかにしてみたい。後者の抵抗・阻害要因とは、いわば巫者が「靈威的次元」において獲得し得た力や意味そのものの特性に由来する要因であり、「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる民間巫者の基本的性格を、裏側から照らし出す要因であるとも言えるだろう。

先の第2章第4節で触れたように、ここで事例として取り上げる赤倉山神社は、今日では、岩木山北麓の赤倉に点在する堂社群の中心的存在となっているが、本来は他の堂社と同じく、カミサマ系巫者が開いた修行堂であった。工藤むらの修行堂であった鼻和堂がいつ頃から「赤倉（山）神社」を称するようになったかは定かではない。公式名称としては、第二次大戦後の昭和26年、工藤むらが65歳の年に、弘前のM教団から法人資格をとって、「M教赤倉神社」を名乗ったのが始めである。M教は戦後にカミサマ系巫者が法人格を取得するための、いわば互助組織として便宜的に作られた教団で、傘下の巫者には一定の資格認定（巫者の間では「免許」と呼ばれる）を出しているが、教義の面でも活動の面でも、実質的な制約は一切ないというのが実状である。赤倉で修行したカミサマ系巫者が、自らの堂社を「赤倉神社」「赤倉不動」などの名称で呼ぶ例は他にも多い。しかし、それらの中でも、工藤むらの赤倉山神社は最も「発展」したと見られている堂社のひとつである。赤倉内部では、近年に至るまで「鼻和のお堂」の通称で呼ばれるのが一般的であった。

なお、本章で用いた題材は、主として1983年から85年にかけて行なった集約的な現地調査から得られたものである。当神社の動向については、その後も追跡しており、新たな展開も見られる。しかし、資料の系統性を重視して、本章では考察の対象を85年時点に限定する。従って、以下の本章において「現在」とか「近年」と表記されている事態は、1985年（昭和60年）の段階を指すものとする。

## 第2節 教祖家の動向

鼻和堂の開祖、工藤むら（図4・1の①。以下、数字による人名は図4・1による）は昭和40年2月16日に死去した。むらの人生史については、本論でも折に触れて略

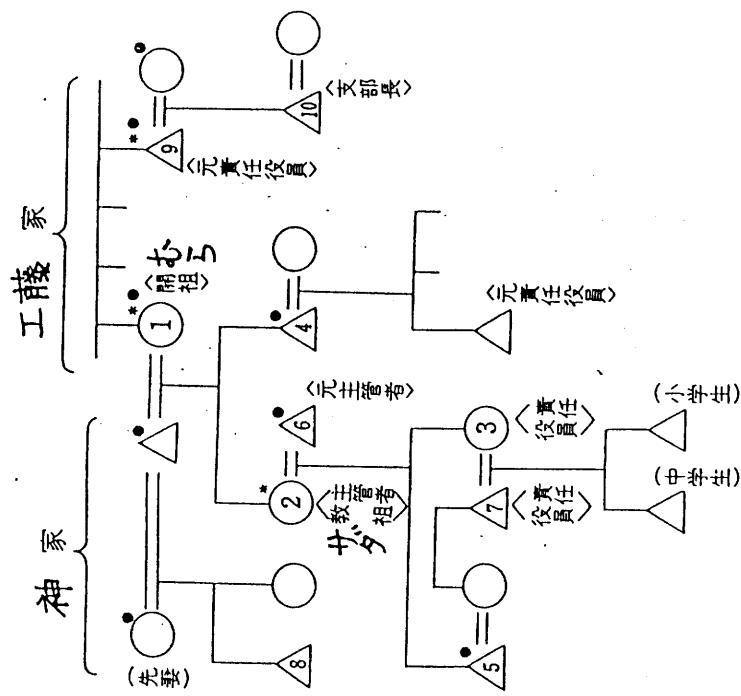


図4-1 H堂教祖家系図

△は男性 ○は女性

<>はH堂役職名

\*は、シヤマニズムの能力を認められた者

●は故人 (昭和60年11月現在)

述したので、ここでは再説しない。むらの性格や言行については、生前の彼女を知る人が少なくなっていることもあって、実像を明確に結ぶことは難しいが、生前を知る人々の「証言」に共通した特徴を求めるならば、何よりも「激しい気性」と「深い情愛」という二面性を指摘することができる。その祈禱や修行の激しさは「男とも女ともいえず」「神とも人ともつかぬ」ものであったとされ、彼女が山中の黒雲に向かって大声で九字を切れば、たちどころに青空が覗いた、といった逸話は数えきれない。信仰の厳しさを欠く者に対しては、相手の性別や社会的地位などには関わりなく容赦なく叱責し、その迫力と「判断」の的確さに相手は思わず平伏せざるを得なかったという。しかし、その反面、信者の悩みを自分の苦しみと受けとめる深い愛情をもち、この人間的な温かさが多くの信者を惹き付けたともいわれる。

むらの跡を継いで、鼻和堂の2代目となった実娘の神サダ(②)の人生史については、彼女自身からの聞き取りを軸に、かなり詳細な再構成が可能である。彼女は母親が「神の道」に専念したため、その信者で弘前の名望家であったS家に預けられ、ここで養育を受けた。S家の援助で助産婦・保健婦の資格をとり、結婚後も職業婦人としての道を歩む。赤倉の信者であった夫との間に一男一女をもうけ、昭和17年には夫とともに満蒙開拓団の一員として大陸に渡る。戦後の21年に引き揚げ、翌22年からは夫婦で赤倉に上って、しばらく母親の堂で炊事などの雑用を勤めていたが、2人の子供の教育のために再び自活を決意し、昭和29年から夫とともに秋田県の花輪鉱業所に勤務する。しかし、昭和37年、体力の衰えつつあった母親の要請もあって、夫とともに職を辞して再び赤倉に戻り、3年後の昭和40年には、母の死亡により2代目を継ぐことになる。サダの波乱に富む人生史は、強大な能力を認められたカミサマ系巫者の娘として生まれ、戦前戦後の動乱期を生き抜いた一人の女性の伝記としても興味深いものであるが、ここでその細部に立ち入ることは控える。

ひとつだけ注目しておきたいのは、花輪鉱山から再び母親の許へ戻る決断を下すに至った経緯である。それは昭和36年の秋に起こった一連の「事件」を核としている。サダの回顧によれば、花輪時代は彼女の生涯で最も落ち着いた「幸福」な時期であったという。給料も良く、弘前の親戚に預けた息子①と娘③も順調に成長し、特に息子は優秀な成績で高校を卒業し結婚した。しかし、かくも幸福に

みえた一家に一転して「運命の下り坂」が訪れる。その兆候はまず昭和35年に現れた。この年、息子夫婦に生まれた初孫が、数カ月の命でこの世を去る。そして翌37年10月、まず14日に夫△が突如胃痛で倒れ、胃潰瘍と診断され直ちに入院する。その一週間後の21日、今度は実弟△が癌で急逝する。さらに決定的なのは、その数日後の11月8日、入院中の父親を見舞いに病院に行く道で、長男△が自動車事故により26歳の命を絶ったことである。サダは後にこれを「息子を神様にとられた」と述懐している。当然のことながら、この相次ぐ不幸はサダ夫婦に大きな衝撃を与えた。サダは翌37年、同じく頼りにしていた息子△を失って傷心の状態にあった母親のむらに請われるままに、赤倉へ戻る決心をしたのである。

ところで、昭和36年のこの「事件」は、サダ自身の回顧においては、さらに長い「物語」のなかに位置づけられている。昭和29年に母親の許を去って花輪鉦山勤務を決断した際、サダは母親にも内密に自ら赤倉の神の判断を仰いでいる。詳細は省くが、この時、暗い堂社での直接的対話を通して、神はサダに対して将来「神に仕える」ことを条件に、子供を一人前にするまでの期間、世俗生活の猶予を与えたという。翌30年の夏には、夫の△が、むらやその信者とともに恒例行事である秋田の太平山参拝に参加したが、その折、山頂で神がかりしたむらから「△よ、お前は神に何年の延期願いをしたのか」と「謎をかけられた」。△は思わず「7年」と答えてしまったという。「せめて『定年まで』と答えればよかったのに」とサダは後悔する。「延期願い」とは夫婦が「神に仕える」べき期日までの猶予年限であり、これを「7年」と約束したことが昭和36年の「事件」に結びつくことになる。すなわち、これは世俗の幸福に甘んじて神を忘れそうになっているサダ夫婦に対する神の「警告」ないしは「督促」だった、とサダは解釈している。一連の「物語」の流れを、強い神信仰を背景にした母子間の精神的葛藤という視点から見れば、サダの半生は、激しい気性と強固な信仰をもった母親の影響下で、世俗的幸福を求めて自立の道を歩もうとする欲求と、母親の期待に応じて神信仰の道を成就させてやりたいという願望との、アンビヴァレントな葛藤の過程として捉えることも可能であろう。昭和36年の「事件」の体験は、母親むらが「神の召命」という形で示唆し続けてきた暗黙の路線のなかに、娘のサダが進んで身を投じていく最終的転機をなしたと考えることもできる。しかし、サダの「物語」をあくまでもひとりの宗教的人間としてのサダに寄せて了解しよ

うとすれば、彼女の人生史もまた、「霊威的次元」の自律的主導性の内に包摂されていく、カミサマ系巫者の成巫過程の典型として位置づける視点が必要となる。

昭和40年以降、サダは2代目教祖<sup>(5)</sup>として主体的に巫者的実修に携わることになった。鼻和堂の外面的「発展」は、この40年代が最もめざましく、故工藤むらの修行堂は死後10年間に文字通り「神社」としての面目を整えるのである。しかし、後にも詳述するように、ここではサダ自身の巫者的能力よりも、組織者としての夫△や、これに協力した主要信者たちの貢献が大きかった。巫者としてのサダの能力は母親には遠く及ばないといわれ、むしろ助産婦・保健婦としての履歴や、「苦勞人」としての経験が重要な役割を果たしたと考えられる。換言すれば、彼女が2代目教祖としての役割を担うことができたのは、「教団化」の努力がある程度まで成功したことと、彼女自身の世俗的人生体験の豊かさに負うところが大きかった。

昭和56年、生涯にわたりサダの良き協力者であった夫の△が脳卒中で急逝した。この年はまたサダ自身が肺の疾患で倒れ、教祖としての激務を果たせなくなった年でもあった。その後サダは娘夫婦、特に婿の△を「3代目」とよんで、体力の衰えた自らの後継者と見なしている。昭和14年生まれの実娘③は鼻和堂の経営にはほとんど関与していない。弘前市内にある自宅に住み、赤倉に足を運ぶことも稀である。サダの存命中は公務員として定職をもち、母親を「2代目教祖」とする鼻和堂にはむしろ意識的に反発していた。これは「赤倉信仰」それ自体への反発ではない。③は祖母の工藤むら譲りの「気性の激しさ」を備えているといわれ、幼少期には祖母の先導で修行した体験もある。彼女の反発は主として母親が確立した赤倉山神社（鼻和堂）の体制に対するもので、信者のなかには、③にもやがて母親・と同じように神からの「督促」が来て母親以上の力を授かるだろうと、期待をかける者もある。③の夫の△は同じく昭和14年生まれ、関東の出身で、サダの死んだ息子△の妻の弟にあたり、昭和42年に神家に婿に入った。会社員をしていたが、周囲の要請で神社本庁の講習を受けて「神職」の免許を取得する。現在では会社も辞めて、赤倉山神社にはほぼ常駐して義母を補佐する形で神事・祈禱などを担当している。しかし、その方式は神社本庁の形式にはほぼ準ずるもので、巫者的能力は皆無である。昭和42年以前には赤倉に足を踏み入れたこともないから、山中修行の体験や、開祖工藤むらと会ったこともない。こうしたなかで、昭

和56年の△の死を契機に、主要信者の減少・離反という問題が顕在化した。信者のあいだには当神社の現状や今後の方針をめぐって様々な対立や批判の声も聞かれるようになった。

### 第3節 主要信者の動向

以上では教祖家を中心に赤倉山神社（鼻和堂）の変遷をみたが、カミサマ系巫者の修行堂という性格を超えて「教団化」を志向する道程においては、それに関与した有力な信者集団を無視するわけにはいかない。次には、昭和30年代以降、鼻和堂に積極的な関わりをみせた主要信者の動向に目を向ける。

開教当初においては、工藤むらもまた流動性の高い信者層を基盤とするカミサマ系巫者のひとりであった。しかし、赤倉に同社を開き、その名声が広まるにつれて次第に有力な弟子や固定信者が育っていった。一般に信者の拡張は血縁・地縁関係を軸に進められるが、鼻和堂の場合、黒石市、函館市、鱈カ沢町、鶴田町などの地域に有力信者が多く、これは次第に地域ごとのまとまりをもつようになり、昭和17年頃、「赤倉一心講」と称する講組織として連合する。昭和20年代末から30年代にかけては、「一心講」および地区ごとの有志が中心となって同社や鳥居の改修、小祠や諸神仏石像などの造営寄進が競って進められるようになる。昭和39年、「一心講」は「奉賛会」と名称を改め、4,5地区の講より成る従来の連合体から、社会的有力者を会長に据え、各地の弟子や有力信者を支部長・理事として、個人加入を原則とする信者集団へと発展的解消を遂げる。実際にはこの切り替えには数年を要し、昭和40年代当時はまだ「一心講」の名称が一般的であったようだが、2代目教祖のサダの時代を迎えて急速に組織化が進み、「奉賛会」は500名を越える信者集団となった。形式的には鼻和堂直属の主管者、責任役員、神社総代、相談役などからは独立し、その後援会的役割を担う。しかし、堂の運営全般を協議する「役員会」には、奉賛会の正副会長はもとより、支部長、理事も「役員」の資格で出席した。

ところで、赤倉4期における鼻和堂の変遷をみるうえで重要なのが、△（表4・1参照。以下、本節でのカナ文字、アルファベットによる人名は、この表4・1による）の存在である。彼は昭和39年、脱疽で医者から両足を切断しなければ助から

表4.1 H 堂主要信者一覽 (1985年現在)

名前	住所	H 堂役職名	記	事
⑦*	浪岡町北中野		明治31年生れ。 ①の1番弟子。	
④*	田舎館村高樋		故人。 ①の2番弟子。	
△*	稲垣村繁田		昭和5年生れ。 修行中、①の世話になる。	
②*	八戸市内丸		①の時代から、H 堂を宿とする。	
④*	八戸市売市		①の時代から、H 堂を宿とする。	
②*	黒石市浅瀬石	支部長	故人(昭和59年没)。 ④の弟子。	
③*	黒石市追子木	支部長・理事	大正10年生れ。 ④の弟子。	
⑦*	五所川原市羽野木沢	支部長	昭和2年生れ。 節が①の世話になった。	
④*	三戸郡田子町	支部長・理事	①の時代から、H 堂を宿とする。	
②*	三戸郡田子町	支部長・理事	①の時代から、H 堂を宿とする。	
④*	鯉ヶ沢町浜町	支部長	按摩師。 修行中、①の世話になる。	
②*	鯉ヶ沢町七ツ石	支部長・理事	①の弟子。 折騰師業はしていない。	
②*	五所川原市飯詰 (通常は赤倉)	支部長・理事	①の弟子。 普段はH 堂で生活。	
④*	黒石市前町	支部長・理事	明治44年生まれ。 ①の弟子。	
△*	黒石市北美町		故人。 按摩師。	
△	黒石市追子木		故人。 最後の一心講会長。	
△	黒石市追子木		<新宗教B会に入り、離脱>	
△	黒石市小屋敷	相談役	故人(昭和59年没)。	
△	黒石市大町	奉賛会副会長		
⑦*	同上	支部長	△の妻。	
△*	八戸市紋町		故人。	
△	函館市千代台町	相談役	明治38年生れ。 故人(昭和55年没)。	
③*	同上	支部長	明治42年生れ。故人(昭和56年没)。 の妻。	
△	同上		△の長男。神職技能を有し、H 堂の大家には毎年応接に来る。	
△	函館市千代台町	奉賛会副会長	△の女婿。 <現在疎遠>	
⑤	同上	支部長	△の長女。△の妻。 <現在疎遠>	
⑦*	弘前市大富町		①の弟子。 <天理教信者となり、現在離脱>	

⑤*	函館市堀川		①の弟子。 <現在離脱>
①*	同上		⑤の娘。 <現在離脱>
⑦*	函館市青柳町	支部長・理事	大正7年生れ。 ①の弟子。
△*	鯉ヶ沢町田中	相談役	修行中、①の世話になった。
△*	函館市松川町	支部長	昭和6年生れ。 按摩師。
△	木造町丸山	相談役・支部長	大正10年生れ。 <現在疎遠>
⑤	鯉ヶ沢町釣町	理事	<現在疎遠>
△	黒石市美原町	顧問	神社本庁神職。 <現在離脱>
△	岩木町竜の口	支部長・理事	<現在疎遠>
△	青森市安田	責任役員	大正9年生れ。
△	黒石市小屋敷	支部長	
△	金木町嘉瀬	奉賛会事務幹事長	昭和8年生れ。
△*	弘前市大町	奉賛会副会長	②の弟子。
△*	弘前市新寺町	相談役	大正15年生れ。
△	青森市奥野	総代	
①*	同上	支部長・理事	△の妻。
⑦*	八戸市 (通常は赤倉)		昭和17年生れ。 普段はH 堂で生活。
△	函館市湯川町	監査委員	<現在離脱>
①	同上	奉賛会事務幹事	△の妻。 <現在離脱>
△	弘前市新寺町	監査委員・支部長	
①	茅部郡南茅部町	支部長	
①	鶴田町中野	支部長	
△	鶴田町沖	支部長・理事	
△	大館市立花	支部長・理事	
△*	函館市住吉	支部長	按摩師。
△*	青森市	支部長・理事	昭和17年生れ。

名前の欄で、△は男性、○は女性、\*はシャマニズムの能力を認められた者、◇は按摩等の特殊技能を神から授かったとされる者。  
住所・役職名は昭和60年現在。ただし故人および離脱者については、死亡、離脱の時点のもの。  
記事の欄で、故人としたのは昭和60年11月末現在。  
<現在疎遠>とは、1年以上H 堂にこない状態。  
<現在離脱>とは、同上の状態で、本人が主体的に離脱の意思を示すもの。



ないといわれたとき、初めてカミサマに相談する決心をして⑦を訪れた。そして、この⑦を介して神信仰の世界に入る。41年3月1日には退院後の経過良好を祈願するため、⑦の紹介で神サダを訪れた。サダよれば、この時彼女に降臨した赤倉大神は、その場で△の病気回復を約束するとともに、彼に「神の力」を授けること、その力をもって神に仕えることを申し渡したという。もっとも△自身は、靈感が身についたのは昭和40年の入院中のことであるという。いずれにせよ、彼は「神の命令」に従うべく、自らに授かった力を積極的に行使しはじめる。早くも昭和42,3年頃には、鼻和堂の依頼者・信者に対する巫者的実修に携わるようになる。彼は弘前で建築業を営み、現在に至るまで自宅での祈禱活動は行っていない。教祖のサダは、訪れた依頼客のなかで手に負えない者があるとき、その都度△に連絡して出張を依頼する、という方式がとられてきた。サダは自らの巫者的能力の限界を悟っていたため、△を補佐役として重用した。「神様はこれから私と二人でやっていくように△さんを遣わしてくださった」と理解し、この信頼は現在に至るまで変わっていない。鼻和堂の経営を軌道に乗せるため腐心していた夫の△もまた、当初は△の出現を歓迎したという。△は当初からその巫者的能力を認められ、サダの体力の低下も相俟って、50年代に入ると彼の果たす役割はますます大きくなる。ここに〈サダ△体制〉ともいべき鼻和堂の新体制が築かれることになった。「昭和45年頃から、鼻和堂の信者というのはみんな△の信者のことだ」と極論する声さえある。当初は信者獲得のために〈サダ△体制〉を積極的に推進しようとした△も、その晩年には「今では鼻和堂だか、△の堂だか分からない」と、密かに現状を憂えていたという証言もある。後述するように、△の登場は昭和40年以降の鼻和堂の「教団化」に大きく寄与した反面、信者内部における新たな紛争の火種ともなったのである。

表4・1は、工藤むらの晩年にあたる昭和30年代から現在に至るまで、鼻和堂に深い関わりをもった主要信者の一覧である。これは「役員」を主体にまとめたものであるから、必ずしも赤倉山神社（鼻和堂）の「熱心な信者」を網羅した表ではない。また、あまりに煩瑣な資料紹介も本節の意図するところではない。主要信者の大局的動向を把握するために必要な代表的「役員」を厳選して掲げた。出入りが激しく、また様々な経歴や信念をもって堂社に関わる信者を単純な類型に当てはめることは難しいが、ここではできる限り特徴的な指標によって整理しなが

ら、昭和40年以降の動向を素描してみたい。

まず㉑～㉔は、いずれもカミサマとしての能力を周囲から認められた巫者たちで、鼻和堂に対しては開祖の工藤むらの時代以来、常に親和的な関わりを維持してきたグループである。むらに対する関係としては、㉑㉒㉓㉔などのように明確にむらを師と仰ぐもの、㉕㉖のように直弟子の弟子、つまりむらの孫弟子にあたる者、㉗㉘のように自らの修行の拠点として鼻和堂に「世話になった」という者、また㉙㉚㉛㉜のように自らの信者を率いて実施する赤倉登拝行事の宿として古くから鼻和堂と縁の深い者、などがある。鼻和堂の斡旋でM教団より法人格を得たり、「免許」を取得した者も多い。㉑～㉔は鼻和堂の役員ではなく、むしろ「姉妹格」ないしは「客分」のカミサマとして、むら時代以来の親和的關係を保っている。㉑と㉘は赤倉の鼻和堂に隣接して自らの堂社を所有しており、鼻和堂を本家と仰ぐものの、その実質的關係は対等で、行事への参加も年2回の大祭に限られている。これに対して㉕～㉖は同じく「里」でカミサマとして独立しているが、支部長や理事として組織内に組み込まれ、鼻和堂の行事にも可能な限り参加しようとするグループである。さらに、㉓㉔㉜は40年代以降の〈サダ△体制〉にいったその親和性を示し、鼻和堂を自らの活動拠点としている。その主要行事にはほとんどすべて参加し、㉔などは盆暮を除いてほぼ通年、夫とともに鼻和堂に常駐している。

第二のグループとして△～㉑をあげることができる。このうち△㉑は夫婦、△～㉔は一家であるから、これは実質的には「男性を中心にした一心講時代の主要信者」と規定できる。一心講には女性を中心とした直弟子や信者ばかりでなく、献身的な関わりをもって鼻和堂の維持に参画し、むらを物心両面から支援する多くの男性信者も含まれていた。彼らの多くは人生の様々な危機に際して、むらの巫者的実修を介して赤倉の神に「救われた」という劇的体験をもっていった。昭和37年、世俗生活を捨てて母親の許に戻ったサダ△夫婦が2代目としての地位を確立するためには、何よりもこうした男性信者との関係を親密にする必要があった。実際には、「教祖」継承に際して、このグループの大多数は協力的な姿勢をみせた。しかしその後△の加入などがあり、新たな体制への違和感から離脱したり、関係が疎遠になった者もいる。何よりも高齢者が多かったため、むらの時代への郷愁を抱きつつ他界した者が多かった。こうしたなかでサダ△を助け、新体制の

確立に積極的に協力したのは△であった。彼は「函館の大旦那」とよばれ、信者内部での発言力も大きかった。彼の妻④は地元で信者をもつ独立したカミサマであったが、夫婦はともに鼻和堂を自らの信仰の「本部」と仰ぎ、支部長として物心両面からの支援を行なった。彼らの実子△⑤と女婿△も、むらの時代からの熱心な信者で、特に△は当初は△とも親しく、新体制への移行に積極的であった。昭和55年に△が急逝し、翌56年④も病没する。教祖家側では同じ年△が死んで、この頃から△⑤夫婦と教祖家、特にサダとの関係に亀裂が生じる。トラブルの詳細は差し控えるが、△⑤は現在でも自宅に赤倉神を祀り、依然として「赤倉信仰」の熱心な信者であるが、昭和58年以降鼻和堂に足を運ぶことは絶えている。函館地区の有力な先達格であった△④の死、△⑤の離脱によって、鼻和堂はこの方面の信者を大量に失うことになった。

次に第三のグループとして⑥～⑧を見ることにする。これも一心講時代からの信者であるが、鼻和堂における信仰歴という点では第二グループより一世代若く、昭和30年代に初めて赤倉と関わりをもった者が多い。いずれも開祖むらを介して「赤倉様に救われた」という体験をもち、同時に自ら「神の力」すなわち霊的能力を授かった者も多い。むらの時代への強い郷愁をもち、サダによる新体制、特に△の加入に否定的態度を示す。このグループは一様に<サダ△体制>がH堂の「本来の信仰を変えてしまった」という不満を強く抱いている。⑥⑦母子はむらを師と仰ぎ、二代目サダに対しても親和的であった。⑧は若い頃、赤倉沢で「神様との婚礼」を挙げ、今日まで独身を貫いている。しかし、サダが△を重用し、その影響が強まる過程のなかで「信仰の危機」を感じ、離反していった。⑨△△のように昭和50年頃までは協力的であったが、△の主導による新行事が創設され、彼の存在が動かしがたいものになる五〇年代に入って、現状に批判的な態度をとる者が多い。彼らの批判は△ばかりでなく、これを重用してきたサダ、さらには「修行もせず」に3代目となった△にも向けられている。

最後に△～△のグループは、2代目に移行してからの信者を一括してある。彼らは工藤むらの時代を知らない。新体制のなかで「救われた」人々であり、その意味では<サダ△体制>に順応する形で鼻和堂（というよりむしろ現在の名称である「赤倉神社」）の信者になった者が多い。△は昭和40年5月に初めて鼻和堂を訪れる。馬糞事故の後遺症で半身不随に苦しんでいたが、赤倉の堂社で一夜のうち

に全快するという「奇跡」を体験し、以後、鼻和堂の熱心な信者になる。信者内での信望を買われ、△の死によって欠員となった責任役員に就任した。また△は昭和42年、「最後の神頼み」で登った赤倉において慢性の内臓疾患が完治するという「奇跡」を体験した。彼はその後、町会議員にも当選し、△の片腕として赤倉山神社（鼻和堂）の会計や渉外を担当し、政界との縁故を利用して多くの県会議員や国会議員を同神社の顧問に据えることにも努めた。この△△および△は、いずれも△と親交が厚く、その強い信頼関係と主体的な信仰を原動力に、新体制確立の中核的役割を担ったといえる。△△④は当初から△と親しく、その親派を成す。また⑦以下はその大部分が〈サダ△体制〉、特に△の巫者的能力を媒介に鼻和堂と結びついた者である。

このうち八戸出身の⑦は、昭和46年、④の信者として初めて鼻和堂に来る。△やサダに導かれる形で修行に入り精神疾患を克服してきた。昭和52年からは夫とともに鼻和堂に常駐するようになり、先の④夫婦とともに管理人的役割を勤めている。この二組の夫婦の常駐によって、鼻和堂は冬期間も開放して修行者などを迎える「通年態勢」に入ることになる。⑦は「役員」ではないが、サダが病気で衰えのみえた昭和56年を期に④とともに「神の力」を認められ、その能力は年ごとに高まっているともいわれる。しかし、他方ではその「未熟さ」に対する不信感も根強い。その後サダは修行者の指導など自らを補佐する役目を⑦に命じ、「私が満足に働けなくなったので、神様は⑦に力をくれたのだ」と述べたり、あるいは「私の二人目の娘」といった感想を漏らした時期もあった。

⑦の成巫過程は一貫して△の強い指導と助言に支えられてきたが、その△自身も昭和56年前後から数年間、鼻和堂への関与を控える姿勢を見せた。その主因は、彼自身が内部の人間関係に嫌気を感じたためである。前述のように彼は安定した自営業者として自立しており、巫者を職として金品を得ることは「神様から禁じられている」。したがって、「人に嫌われてまで鼻和堂に出入りする理由はない」ということになる。サダの老衰に加えて△が身を引いたことから、にわかには若い巫者としての⑦に期待が集中した。しかし、依頼者の信頼に十分応えきれないまま、信者減少という事態を生むことになる。△は昭和59年頃から再び鼻和堂に足を運ぶようになったが、これは信者たちの強い要請に加えて、「自分を必要としている人たちを救うよう神様から再三命じられたから」とあるという。少なくと

も「鼻和堂や神家（教祖家）のためではない」と割り切っている。

この第四グループに属する人々の現体制への評価は多様である。④⑦△などは△主導型の現体制にはほぼ完全に適合しており、表4・1には表れない（すなわち「役員」になっていない）現在の「熱心な信者」たちが、それに連なる形で存在する。彼らはサダ、△、⑦などの「判断」や「指導」に「救い」を求めて多くの行事に参加し、命ぜられた修行や実践に精励している。とはいえ、こうした「熱心な信者」のなかにも離脱者は珍しくない。役員では△④夫妻などがその代表例である。原因は様々であるが、基本的には堂社内の人間関係、特に教祖家との感情的衝突が大きい。加えて△に対する△や③の反発、あるいは教祖家内部での微妙な葛藤も加わって事態は錯綜している。△△△などはまとめ役として、とりあえず現体制の支持者といえるが、〈サダ△体制〉の評価には一定の距離をとっており、かならずしも肯定的ばかりとはいえない。むしろ信者の離脱が目立つ近年では批判が表面化することが多く、その鋒先はサダや若い3代目の△などに向けられる。

これまで述べてきたところを要約すれば、鼻和堂は昭和30年代後半以降の20年間に二つの大きな危機に直面したといえる。第一の危機は初代の死に伴うもので、これは△△が中軸となって2代目への継承という形で、ほぼ乗り越えることができた。彼らは周囲からの信望にも支えられながら、上述したような異質なグループを統括し、対立の萌芽を含みながらも赤倉山神社への「教団化」を推進した。しかし、昭和55年以降、△△の相次ぐ死やサダの病弱が重なって、潜在していた矛盾が一気に表面化し、いわば第二の危機に直面していったのである。

なお、これまで見てきたのは、あくまで堂社の「役員」を中心とする信者の動向であった。実際にはこれらの役員を圍繞する形で、女性を中心とした多くの「熱心な信者」たちがいる。むしろ現在頻繁に堂社を訪れ修行に励む人々には、役員以外の信者が多い。また、そうした信者と重なる形で「御飯炊き」と称する女性たちがいる。彼女たちは常駐の④夫婦や⑦夫婦に協力して、修行中の宿泊者のために交代で家事を担当する。また多くの団体客が鼻和堂に宿泊する夏季には、総動員されて奉仕するのである。さらに、こうした中心的信者の周囲には、「悩み」や「相談事」の解決を求めて、神社を訪れるが集団には留まらないという無数の「一見の客」の層があり、現在の鼻和堂の経営はこれらの重層的な信者によって支えられている。

#### 第4節 「教団化」の具体例

以上では、開祖の晩年である昭和30年代以降の鼻和堂の変遷と現況を、教祖家および主要信者の動向を軸に概観した。これらをふまえて、以下では鼻和堂が進めてきた「教団化」の過程を、次の3点に整理しながら見ていくことにする。

<1>巫者的能力に劣る二代目教祖の地位を、「赤倉神」や初代開祖の超俗的権威によって補強する。

<2>「ゴミソの集まり」と蔑視される集団を、既成宗教や世俗の権威によって補強する。

<3>巫者の直接的媒介に頼らない宗教形態の開発。

まず<1>について見る。

前述のように、サダ△夫婦が明確な「神仕え」の意志をもって赤倉へ戻ってから、わずか3年で開祖のむらが死去する。サダ△ともに「赤倉信仰」との関わりは浅からぬものがあり、すでにサダはある程度のカミサマとしての力（霊的能力）を周囲から認められ、また△は「短気だが、思いやりのある心の広い人」との評価が高く、20代から赤倉で修行した実績もあった。とはいえ、両者が新たな教祖・主管者としての地位を認知され、堂社の運営を軌道に乗せるためには、超俗的な補強が必要であった。

鼻和堂の場合、「2代目教祖」の地位をめぐる露骨な争いは顕在化しなかったようであるが、むら亡きあとの堂社の運営方針をめぐる様々な思惑や意見の対立が見られた。一方でむらの実弟△の存在と発言力には無視できないものがあった。彼は壮年期を過ぎてから姉のむらに導かれる形で赤倉信仰に接近し、60歳を過ぎて「神の力」を授かったという経歴をもつ。息子の△とともに一心講の指導者的立場にあり、講の一部には2代目としてこの△△父子を推す動きも見られた。あるいはまた、この際、堂社の所有や経営母体を教祖家から一心講ないし奉賛会へ移すべきであるという意見も聞かれたといわれる。こうした状況のなかで、教祖の死から約3ヶ月後の昭和40年5月10日、鼻和堂はこの年の「山開き」を迎えることになる。この日、堂には2代目を主張するサダ△夫婦のほか、これに対抗

的な傘、さらに先の第二グループを中心とする一心講の有力メンバーなど15名程が参集していたが、その前でサダの教祖継承を決定づける出来事が起こったのである。

この現場に立ち会う証人となったのは、偶然にも依頼客として堂社を訪れた△であった。前述したように彼は半身不随の治癒を願って、この日初めて鼻和堂を訪れた。彼は夕食後もひとりで拝殿に上がり、祭壇の前に静座して「一心に拝んでいた」という。彼の証言によれば、「夜の8時を過ぎた頃、暗闇のなかで突然拝殿の戸がガラガラと開いたような音がしたかと思うと、凄い風が吹き込んできた」。彼は髪が逆か立つような恐怖を感じて、ひたすら平伏していたが、やがて何分かたってふと前を見ると、祭壇の上に何かのっている物がみえた。燈明をかざして見ると、それは半紙三枚に包まれた巻物で、周囲を麻糸で結んで楓の一枝が挿してあったという。彼の知らせで、宿舎の方で酒を飲んで談笑していた全員が集まって来た。この巻物はかつて初代のむらが神から授かり、死の数年前から紛失して所在が不明になっていたもので、さらにこれを包んでいた三枚の半紙には、炙り出しでカナ文字が記されていた。鼻和堂では現在これを「昭和40年の神言」とよんでいる。その内容は「ワレアカクラダイゴンゲン」で始まり、堂社継承に関する赤倉神の意思が明らかにされている。たとえば「一シコードヨ、ムラシニテサトレヨ（一心講一同よ、ムラ死にて悟れよ）……ニンカワレド、カミカワラズ（人変われど、神変わらず）……トツタマキモノニダイウケトレ（取った巻物二代受け取れ）」として、神が初代より取り上げた巻物を2代目に再伝授する旨が記されている。またむらの実弟△に対しては、「ガヨクニハシリココロマチカヘレバ、ムラゴトクトココロイレヨ△（我欲に走り、心間違えれば、むら如くと心入れよ△）」として、我欲に執着すれば死の危険もあることを警告し、さらにその日参集していた一心講の主要信者に対しては、名指しで2代目を支援するように命じている。すなわち「△、△、△、△、△、①、△、②、△、一ドココロアワセ、ワガヤシロタノム（一同心合わせ我が社頼む）……ニダイニオイタノム（二代に応援頼む）」などの文言がみられる。

前述のように、この出来事を目撃者となった△は、その夜半過ぎに長年の病気が完治するという「御利益」も合わせて受けとる。いわば「靈威的次元」の自律的主導性のなかで、半紙に記された文字の内容は、その場に居合わせた主要信者

たちに真正の「神言」として受容されることになる。この日を境に堂社経営を一心講へ全面移管する話は立ち消えになり、また神から「警告」を受けた傘の発言力も急速に低下する。サダ夫婦は2代目としての継承権を完全に掌握したのである。のみならず、サダ自身にとっても、この夜の体験は2代目としての自覚を深める契機となったようである。彼女は約1ヶ月後の6月にあらためて神の声を聞く。ひとりで拝んでいたら「突然、神の声が胸に響いてきた」という。「人間ほど欲なものはない。ひとつの幸せを与えても2を望む。2つを与えても3を望む。望んだ3までやったのに4を求めた。神の誓った7年の約束を忘れたな。今は神に与えられた試練と思って頑張れ」。この言葉によって、サダはこれまでの半生が「神仕え」に至る道程であったことを自覚する。そして、母親が失った巻物を再び授与された自分が、鼻和堂の2代目として神に奉仕すべき人間であったことを「はっきり悟った」という。このように2代目の宗教的覚醒を促すうえでも、山開きの日の出来事は大きな効果を発揮したと考えられる。

教祖としての地位を継承した2代目の権威を補強するうえで、次に注目したいのは初代開祖むらの「神格化」である。

すでに生前の昭和39年8月、信者たちはむらの石製立像を堂社脇に建立している。発起人8名は、礎石への記載順に傘傘傘傘傘傘傘傘で、いずれも一心講の有力男性メンバーであった。しかし、本格的な「神格化」は、むらの死後、新体制のもとでその基盤整備と並行して進められた。昭和43年、サダは再び赤倉神の言葉を受ける。このときは「言葉が口をついて出た」という。「驕り高ぶらなくてもよいが、親神様の社を建てよ。病人を助け導いた親神様だから、薬師如来を本体とし、右と左に日光、月光の菩薩を祀れ」と神は命じたという。ことさらに親の自慢をしたり、その威光を笠に着てはならない。しかし、親神は正式に祀るべきである。これがこの神言の骨子であった。直ちに主要信者から寄付を募り、同年、拝殿に隣接して祖霊堂が新築される。薬師三尊を本尊とするが、信者の意識としてはあくまで「親神様を祀った社」である。かくして、一心講時代の信者からは「バッチャ」「カアサン」などと親しみをもって呼ばれていたカミサマ工藤むらは、その生前の記憶が徐々に薄れていくのとは裏腹に、「親神様」として「神格化」への道を歩みはじめる。

かかる道程は、昭和49年、すでに鼻和堂において巫者的実修の中心的存在とな



っていた△を介して、新たな展開をみせる。この年の正月の初山参拝において赤倉神は△に降臨し、親神むらが死後も西国に渡って修行を命ぜられていたこと、十年の年季を終え、「薬乗山龍姫命」と称する神に化して赤倉に戻って来ること、今後は命日の2月16日をもって親神様の日と定め、「薬湯行事」と称する祭典を執行すべきこと、などを命じたのである。翌年の2月16日、3メートルを越す積雪について最初の「薬湯行事」が挙行された。その具体的方式や教理的解説は、すべて△の直接指導によるものであった。基本的には親神の沐浴に信者たちが奉仕する行事とされる。まず信者たちはバケツリレーで沢から水を運び、堂社の浴槽を満たした後、一同が参集して祭事が営まれる。湯が沸かされ、たちのぼる蒸気のなかで祭主サダは幣束で湯を祓う所作を繰り返す。伝統的「湯立て」に連なる所作である。このとき幣束は親神の身体であり、祓う所作は親神の沐浴を表わすとされる。参集した信者たちはその間、「光明真言」「般若心経」などを唱和する。祭事が終わると残った湯は護符として信者に配られる。これは万病に効く「薬湯」となるという。この行事は現在では大祭に次ぐ鼻和堂の主要祭典として、厳寒期にもかかわらず百名前後の信者が集まる。このときはまた△に神が降臨して各自に対する巫者的実修が行なわれ、これに期待して訪れる信者も多い。昭和58年には人間と兼用の浴槽に変わって、薬湯行事専用の風呂を備えた御影堂が建立され、本尊として工藤むらの座像が据えられた。昭和52年からは随時「薬湯」を求める信者の要望に応じて、毎月の16日に実施される月例行事になったが、創設に関与した△自身はこうした「護符の安売り」には批判的である。事実、近年では薬湯の効き目が薄れたという信者の声も強い。

昭和49年に△の口を介して告げられた「薬乗山龍姫命」は、その後親神の正式神号として定着する。早くも51年7月には、奉賛会によってこの神号を刻んだ石碑が建立されている。

このように親神の「神格化」は、特に50年代以降、〈△サダ体制〉の確立を補強する形で進められたといえる。したがって、この薬湯行事への参加は、各信者の現体制に対する評価を知る指標にもなる。すなわち、積極的な参加者はいずれも現体制に親和的な信者で占められる。これに対し、先代への強い愛着を抱き続け、むらを祖神と崇める者であっても、現体制、特に△に批判的な信者たちは、この薬湯行事には全く参加しない。

次に<2>として掲げた世俗的権威づけの事例を挙げてみる。

前章にも見たように、津軽地方におけるカミサマ信仰は、その広い実質的支持基盤にもかかわらず、国家権力、教育界、マスコミ、既成宗教などによる弾圧や批判に曝されてきた。とりわけ巫者信仰を「迷信」「俗習」としてしか捉えることのできなかつた「近代思想」は、「ゴミソ」という呼称自体を蔑視的文脈の中に追い落としてきた。伝統的信仰習俗に対する蔑視と禁圧の歴史は、霊場「赤倉」に対する庶民の「眼」をも規定したのである。「赤倉は所詮ゴミソの集まりにすぎない」といった主旨の発言は、有名寺社の宗教者からしばしば聞くことができる。赤倉とは現実社会からの脱落者が「最後の頼み」として訪れる場所であって、少なくとも「幸福」で「健全」な一般人が近づく場所ではない、という評価も広まっていた。こうしたなかで、「神社」として信者組織の整備に乗り出した鼻和堂は、昭和40年以降、世俗的権威を媒介に、赤倉信仰につきまとう「いかがわしさ」を払拭する努力を重ねてきたのである。

まず第一に、建造物、宗教施設等の整備・大型化が進められた。前述のごとく昭和43年には祖霊堂が建てられたが、さらに45年には拝殿の改築が行なわれ、修行堂の面影を残す旧来の拝殿は、一般神社の外観を備えた新社殿へと生まれ変わる。さらに48年には社務所が新築され、同時に従来 of 宿舎も増築された。これらの設計はすべて△が指揮し、彼と親しい関係にあった△などが工事を担当した。50年代に入ると、明王堂、西国三十三観音、御影堂などが拝殿の裏側の敷地に次々に開かれ、さらに赤倉登山道の入口には大鳥居が新造された。これは昭和54年2月16日の薬湯行事の日に、サダに親神が降臨して命じたものである。総工費千百万円を目標に寄付が募られ、56年6月に工事開始、同10月に落成した。折しも、△の死とサダの病気が重なり、鼻和堂が第二の危機を迎えた年であった。

建造物が「神社」の体裁を整える一方で、祭典の方式や祈禱内容も神社神道化していく。これには△の長男の△、さらには3代目の△の存在が大きい。2代目の夫の△も経文や祝詞に精通していたが、△は正規の講習を受けて神社本庁から免許を取得した。現在では実質的に教師たちの礼拝祈禱を核とする祭典行事であっても、その前後には△による神道式の清祓や祝詞が付加され、これらは赤倉信仰の「いかがわしさ」を軽減する役割を果たしている。

さらにまた、政治的権威への接近も試みられた。すでに一心講から奉賛会への

切り替えでは、その初代会長として当時の木造町長が招請され就任した。彼は結核で苦しんだ若い頃からむらの信者であったが、会長就任後は鼻和堂に対して種々の便宜をはかっている。たとえば役場のブルドーザーを使って、それまで車両の通行ができなかった県道と鼻和堂を結ぶ山道の拡張工事を行ったりしている。

先にも触れたように、新体制に入って政治的権威とのパイプ役を果たしたのは△であった。彼はこの方面に縁故の薄かった△を補佐して、代々の奉賛会長はもとより、「顧問」の名目で多くの政治家を鼻和堂の役員に迎えた。むらの時代にも政治家が選挙の際に当選祈願などで訪れる例はあったというが、彼らが積極的に鼻和堂への接近をみせるようになるのは、むしろ堂が「神社」の面目を整え、一定の固定信者組織を確立した後である。換言すれば、世俗的権威を求める堂社側と、大祭への参列が「票」につながると見る政治家側の思惑とが合致した結果であった。近年では鳥居や堂社の修築に際して、その台座や扁額にこれらの顧問たちの名前が刻まれ、夏季大祭には数名の現職議員ないし次期立候補予定者が参列して「祝辞」を述べるのが慣例化している。かくして、現在の鼻和堂は、その外面的状況だけをみるならば、内部に進行しつつある危機感とは裏腹に、かつてない「発展」を遂げたといえるであろう。「ゴミソの集まり」と蔑まれたかつての鼻和堂は、一定の社会的威信を備えた「神社」へと昇格することに成功したのである。

見てきたような超俗的および世俗的権威による補強が、どの程度まで鼻和堂幹部たちの主体的意図のもとに進められたかは、依然として不明である。ある意味では、かかる変貌は鼻和堂の教勢拡大に伴う必然的結果であったと見ることができる。しかしながら、外面的「発展」の背景に、こうした道筋を辿らざるを得なかった鼻和堂自身の事情が深く関わっていることもまた事実である。それは開祖むらに比して、2代目教祖の巫者的能力が明確に劣るという事情に起因するものであった。ここに外部的権威による補強とともに、〈3〉の問題、すなわち巫者の直接的媒介に頼らない宗教形態を開発する必要性が生じたといえる。

本論の枠組みでいえば、これは民間巫者信仰を支える「人の霊性」への依存度を縮小していく過程、として捉えられる。一般に巫者的実修においては、「霊威的次元」の力や意味は、巫者に神霊との直接交流の能力を認める「人の霊性」の表象様態を通して顕在化する。むらの時代に多くの依頼者・信者が「救われた」

「助けられた」とする出来事の大多数は、「人の靈性」に基づく巫者信仰の性格を濃厚に保っていた。昭和30年代に入ってむらの体力に衰えが見られる頃から、直接交流を補う代替的な形式の導入が目立つようになる。たとえば「米に書かれる字」がそれである。これは祭壇の前に米を敷き詰めた折敷を供えておくと、そこに神が自らの意思をカナ文字で記すとされるもので、板柳町の高増神社において神託を得る方法として用いられていたが、鼻和堂でも、むらの晩年になって採用された。昭和三一年から鼻和堂で修行した⑤によれば、彼女の修行の日程や方法はすべて「神様が字を書いて教えてくれた」という。昭和28年以前には全く無かったという証言もあり、30年前後に導入されたと推定される。この「米に書かれた字」が最も多用されたのは2代目の初期、すなわち40年代前半であった。当時は祭典などの度ごとに、拝殿の畳の上に米を敷いた折敷を並べて神意を仰いだという。実際に、誰もが判読できる明快な託宣が下ったという。ところがその後、特に△が急死した昭和56年以降、「字が書かれることが少なくなった」と言われる。現在では本殿の祭壇の一隅に数枚の折敷を並べる場所が決められ、常時神託を受ける用意がなされている。にもかかわらず、「字が書かれる」ことは年に1、2回にすぎない。主要信者たちはこうした事態を「最近では神様が物を教えなくなった」「どうも神様が奥へ引っ込んでしまったようだ」と、深刻に受けとめている。

この現証の形式化がむらの体力の衰えとともに導入され、2代目への過渡期に多用された点は示唆的である。一般論としていえば、個別的・即時的な形態をとる現証の実現が不可能になるとき、一定の所作や道具立てを必要とする形式化への依存が始まる。巫者的能力に劣る2代目にとっては、とりわけこの種の形式的所作や道具立てが必要とされたのである。

その実例として「死霊祓い」「悪霊祓い」の法がある。これは特に強い「因縁罪障」に苦しむ依頼者を救うための除祓法で、深夜の0時を期して執行される。昭和42年に神が「米に字を書いて」直伝したといわれ、米には「サダ、⑥、コノホウツカエヨ（この法使えよ）」という指示に続いて具体的技法が記されてあったという。「秘法」とされており、これまでに直伝のサダ⑥のほか、②⑤⑦△など数名に伝授されたにすぎない。⑤のように「力の無い者が形ばかり真似してもだめだ」とする意見もあるが、これが巫者的能力が全く認められていない3代目の

勝美にも伝授され、盛んに執行されている現状を見れば、その「力」の源泉が巫  
的靈能とは別の次元に基づいていることは明らかである。

同種の秘法として、「お釜の行事」「紅白布団の行事」などがある。前者の釜  
行事は、甑をいれた円筒形の釜に洗い米を投げ入れて、共鳴音の状態によって吉  
凶を判断するト占法で、岡山県吉備津神社の秘法であったものが広く修験道に採  
り入れられ流布したものである。鼻和堂では現在、初山参拝、2度の大祭などに  
執行され、信者たちは各自洗米を投入し、音が止まった者は「運勢の下り坂」に  
あるので要注意とされる。この行事について、一般信者に対して祭典の解説を担  
当している事務幹事長の△は、「本社ゆかりの独特の神事であります」といった  
説明をしている。しかし、実際には昭和50年頃、「函館の大旦那△」の勧めで導  
入された新しい行事である。道具一式を購入し、その方法を指導したのも彼であ  
った。

「紅白布団の行事」も、昭和50年に△の指導で始められたものである。この年  
の7月、△に「神の仰せ」が下り、五大明王を祀る明王堂を建立し、そこでこの行  
事を修すべきことが命ぜられた。その執行者としては△サダ体制に親和的な◎  
が指名され、具体的な所作はすべて△が「直接神様から聞いて」指導にあたった。  
これは毎月28日の晩に行われる。法を受ける信者はまず禊をした後、明王堂に入  
り、白装束を身に纏う。執行者の◎と補助者の⊗は信者を白い敷布団に寝かせ、  
そこに赤い掛布団を掛ける。◎は不動明王の真言を唱えたのち、不動の剣と称す  
る祭具で布団の上から信者の頭、腰、足を撫で、除祓の所作を繰り返す。さらに  
実際に信者の体の上に伸しかかるようにして「エイッ」とか「一心」という気合  
いをかけていく。寝ている信者も「一心」という気合いでこれに応える。不動明  
王の法力を借りて信者に憑いている因縁罪障を祓う業とされ、初期の頃には、こ  
の法を受けた直後に激しく嘔吐して、長年の持病が完治した信者もあったという。  
現在でも、肩凝り、腰痛などに効果的とされ、毎月28日には数十名の信者が集ま  
る。所要時間はひとり10分程度だが、人数が多いときには深夜にまで及ぶ。布団  
は随時洗濯に出されるが、その直後にはかならず赤倉山中の「八十八ヶ所」とい  
う聖所まで運んで、一晩の「山泊まり」をしなければならない。これによって  
「再び法力を授かる」とされる。

この種の技法が昭和40年代から50年前後にかけて、次々と導入されたことは注

目される。その導入者はいずれも△、あるいは△一家のように△と親しい関係にある人々であった。△はまた「神様から命ぜられた」として、数々の新しい行事を創設した。表4・2からも明らかなように、2度の大祭を別にすれば、開祖の時代以来の行事に衰退傾向がみられるのとは対照的に、新体制以後の行事は活況を呈している。先の薬湯行事はその代表例といえるが、昭和53年より秋の恒例行事として始められた「仏の供養行事」も注目される。

これは旧暦9月21日に社殿裏手にある三十三観音と称するミニ巡礼路を結界して催される。信者各家の先祖供養を主眼としたもので、参加者は供養料をおさめ、「為〇〇家先祖代々之諸々霊」と書いた紙札と線香9本を3ヶ所に設けられた護摩壇にくべる。祭主は㊦が務め、サダ㊥㊧㊨などがこれを補佐し、△が指導にあたる。3ヶ所の護摩壇の火はそれぞれ過去・現在・未来を表し、3本ずつ供える線香は、各家の先祖・縁者・無縁のホトケへの供養とされる。護摩壇の灰は最後に集められ沢に流されるが、一部は「御神符」として参加者に配布される。

△の主導によるこの「先祖供養」行事は、鼻和堂における信仰内容の変質という点でも重要である。開祖むらは、当時のカミサマ系巫者の通例として、神意の判断を基軸とする「カミゴト」に専従し、死者の口寄せや死霊の除祓をあつかう「ホトケゴト」は忌避した。これに対し△の指導的影響力が浸透した後の鼻和堂では、多くの依頼者の災因として「先祖・ホトケの因縁罪障」が語られ、「救い」の実現における死者（霊）の供養・除祓が大きな比重を占めるに至っている。

「これからは神様一本ではなく、やはり先祖が大切だと教えられています」と△は語る。彼の指導で信者に課せられる山中での行事も、近年ではその目的が「先祖供養のため」とされる例が目立つ。昭和48年に彼の助言で始められた「津軽三十三観音参拝」行事も、信者の先祖供養を主眼とした行事である。毎年6月に1泊2日の日程で、津軽の三十三観音を貸切りバスで巡詣し、先祖供養の紙札を納めるのである。

これらの事例に見られるように、明治維新以降、制度的に峻別分離された神道と仏教に属する礼拝対象が混在することは、巫者信仰においてはきわめて一般的であって、「神社」を称するようになった「赤倉神社」もまた、その特徴を濃厚に維持している。「カミゴト」に専従したとされる工藤むらも、死者の口寄せなどを忌避したまでであって、修験道的伝統を強く残す赤倉を本拠とした彼女にと

表4-2 H 堂年間主要行事一覧

月 日	行事名	創始の年	現況・参加者の概数
5月1日 (以前は旧3月12日か19日)	山開き・納メ縄奉納	①の時代からの行事 メ縄奉納は昭和50年から	200名前後
6月上旬・1泊2日 (昭和58年までは9月にも)	津軽三十三観音巡拝	昭和48年から	50~80名前後
旧6月16・17日	秋田太平山参拝	①の時代からの行事	衰退気味 近年は10名前後
7月28・29日 (以前は旧7月9・10日)	夏季大祭	①の時代からの行事 「お釜の行事」は昭和50年頃から	400名前後
8月28日	八甲田山参拝	①の時代からの行事	衰退気味 近年は数名のみ
旧9月21日	仏の供養行事	昭和53年から	250名前後
旧9月29日	山納め	①の時代からの行事	通年態勢になってからは、名目的行事
旧10月12日 (弘前のJ家自宅で)	秋季大祭	①の時代からの行事 「お釜の行事」は昭和50年頃から	150名前後
旧12月12日	山神年越祭	①の時代からの行事	衰退気味 近年は20名前後
旧12月21日	弘法大師のお参り	①の時代の行事	現在消滅
2月15・16日	薬上山龍姫命薬湯行事	昭和50年から	100名前後
旧1月28日	初山参拝	①の時代からの行事 「お釜の行事」は昭和50年頃から	50名前後
毎月16日	薬湯行事	昭和52年から	20名前後
毎月28日の晩	紅白蒲団の行事	昭和50年から	20~40名前後

って、弘法大師、観音、不動などは重要な礼拝対象であった。近代国家が制度的、体制的枠組みとして定めた仏教・神道の二分法は、巫者信仰の意味世界においては通用しない。むしろ彼らの世界におけるカミ・ホトケの別は、敢えて概念化すれば、生者の幸福を祈る「生の儀礼」と、死者の安寧を願う「死の儀礼」という区分に、ゆるやかに対応している。

鼻和堂における「先祖・死者供養」への傾斜は、カミサマ系巫者における職掌の一般的变化とも対応している。ここには種々の外在的・社会的要因が関わっており、また第一章第四節に見たように、現代日本の文化的環境のなかで「先祖」「ホトケ」等が庶民の宗教的救済に関わる観念体系として機能している点にも注目する必要がある。こうした鼻和堂の信仰内容の変化は、社会的需要に応える形で信者獲得に効果を発揮した反面、一部の信者からは「本来の信仰が歪められた」という反発を招く原因にもなったのである。

見てきたように、新体制の確立期に創始された技法や行事は、その共通の特徴として、巫者信仰の主要な支柱となってきた「人の霊性」への依存をできる限り縮小しようという動き、いわば<脱・巫者信仰化>の方向を読みとることができる。とはいえ、ひとたび形式化された儀礼が、切実な「救い」を求めて集まる信者たちの期待に応じきれないという事態も顕在化することになった。行事の形骸化と沈滞が指摘され、これらの多くの「創設」に関わった自身、実修者たちが形式に安住して本来の活力を失っていることに強い不満と危機感を表明している。

<脱・巫者信仰化>が最も尖鋭的に表れているのは、朝夕の勤行形態の変化であろう。前章に挙げた昭和9年の『東奥日報』の記事に見られるように、開祖むらの時代にも「夕の祈り」といった習慣はあったことが確認されるが、それは八甲田の神や岩木の神などを次々に降ろす巫者的性格の強いものであった。文盲の工藤むらは昭和7年に信者のひとりが創作したという「赤倉祝詞（正式には『赤倉山神拝詞』と称した）」のほか、「般若心経」「不動経」など既成の経典類を暗記していたが、礼拝時の唱言の大半は、その場に対応した臨機応変な内容であったという。2代目サダの時代になって、朝と晩の2回、時刻を定めて全員が参加する「お勤め」が習慣として定着し、やがてそこで唱和される祭文等も整備されていた。素人の創作による「赤倉祝詞」は神道式の形式を整えられ、仏教書や他の宗教教団から経典や誓文類が採用された。それらは一冊の折本にまとめられて信



者に配布され、唱和の順番や節回しまでが定形化されるに至っている。現在、日々の祭主は主として3代目の△が務め、巫者的実修が介入する余地は少なくなっている。この定式化の過程には△△をはじめ、鼻和堂に関与した多くの信者や専門神職等による助言・介入の痕跡を見出すことができる。と同時に、他方では、△など古くからの信者層のなかに、かかる形式化に対する強い不満や反発の声が聞かれるのである。

## 第5節 「教団化」の問題点

昭和40年以降の鼻和堂における「教団化」の志向を三点にわたって整理した。このうち、特に<2><3>は<脱・巫者信仰化>の動きとして把握され、これらの過程を通じて、鼻和堂の教団化は一定の外面的「成功」を収め得たといえる。と同時に、そこではまた様々な問題が生じてきた点も合わせて明らかになった。ある意味では、それらは「教団化」それ自体を阻害する要因ともいえよう。顕著な阻害要因を改めて箇条的に挙げておく。

まず第一に、信者の流動性が依然として高い、という問題がある。

先にカミサマ信仰の一般的属性としてあげたこの特徴は、一定の教団化を達成した鼻和堂においても解消されていない。その理由は、鼻和堂と信者の結びつきが、基本的に教祖や教師たちとの個別的人間関係や彼ら個人の霊的能力、すなわち「人の霊性」の表象様態に強く依存しているためである。「熱心な信者」とよべる人々が期待する「救い」とは、何らかの態度変容や精神的覚醒を伴うものであれ、現世的問題解決であれ、究極的には鼻和堂に本拠をおく教祖・教師たちの巫者的能力に依拠し、彼らとのパーソナルな関係を通して実現されるものであった。実際には、講や支部の形成にあたって血縁的・地縁的要素が重要な役割を果たすとはいえ、それらは結局のところ副次的要素に留まらざるを得ない。昭和56年代以降は、先に第四グループとして包括した新体制以後の役員の中にも離脱者が目立つ。鼻和堂では祭典通知などを出すために奉賛会員の台帳を作っているが、登録会員と現在の「熱心な信者」との間には、常に大幅なズレが生じる。現在の台帳には約570名が登録されており、これらは△が急死した昭和56年当時の信者を中心に構成されている。しかし、ある幹部の印象によれば、このうち現在で

も「熱心な信者」とよべるのは「3分の1以下」であるという。こうした短期間の大幅な信者の離脱が直ちに鼻和堂の崩壊に結びつかないのは、他方において常に新たな依頼者・信者の加入があるため、これはまさしくカミサマ信仰の基本的特徴を示すものである。

「救い」の実質が教祖・教師との個別的人間関係に依拠するのと同様に、「離脱」の契機も同じ人間関係に深く根差している。離脱者の多くが「赤倉の神」への信仰を保持しながら鼻和堂を嫌う理由を、現教祖や教師の「個性」や「人柄」に結び付けて語ろうとするのもそのためである。特に2代目教祖の神サダのように、霊能の不足を「苦労人」としての世俗体験で補おうとする場合、その世俗的人間性がかえって信者の反発を招き、教団経営の基盤さえも脅かすという事態が起きてくる。なぜなら、教祖・教師が単なる世俗的カウンセラーとして人間の言葉で語ろうとすればするほど、生身の人間関係から生ずる葛藤に曝される可能性が高まることになるからである。

この問題は第二の問題点、すなわち鼻和堂の教団化が、「赤倉教」ではなく「赤倉神社」の確立を志向するものであった、という点に結びつく。モデルとなったのは成員資格の厳密な排他的セクトではなく、広汎な「崇敬者」に開放された礼拝センターであった。「一見の客」から「熱心な信者」までを含む「崇敬者」と、流動的・拡散的な奉賛会組織とが未分化に結びついている現在の組織形態は、日常の相談事のために多くの依頼客が「気軽に」足を運ぶことを可能にしている。ことさらに凝集性を追求して、信者に一定の「回心」などを強要すれば、多くの依頼客は閉め出され、それによって鼻和堂は存立基盤を自ら掘り崩すことになる。 「去る者は追うな、来る者は拒むな、と神様からきつく言われている」というサダの口癖は、こうした事情を端的に表している。

第三の問題点として、教祖-教師間の階層序列が確立しにくい、という事態を挙げることができる。カミサマ系巫者にも「師弟関係」が語られることは多い。しかし、弟子が師の仲立ちで特定教団から免許を得て独立したりすると、以後は両者の関係が急速に疎遠になる場合が多い。原理的にいえば、すべての巫者的人間は、神・死霊・動物霊などとの直接的交感が可能である。ひとたびこの能力を認められた者は、師を介することなく神意を得ることができるという自覚をもちやすい。鼻和堂開祖の工藤むらのように傑出した能力を認められた小数のカミサマ

は、これを生涯師と仰ぐ多くの弟子を残すことができるが、両者の能力が拮抗していたり逆転した場合、旧来の師弟関係を直ちに階層序列に移行させることは困難になる。先に第一グループとして包括した、鼻和堂に親和的な巫者たちも、サダの時代になってからは、基本的には自らの利害と信者を守るために鼻和堂を利用しているともいえる。また、修行中は親和的態度を見せながら、サダや△の仲介でM教団から「免許」を取得するや、直ちに離反して独立したカミサマも多い。その際には、鼻和堂の信者の一部を「盗っていく」ことにもなる。さらに、鼻和堂のように複数の教師が出入りして依頼客に対応する所では、教師の「判断」に差異が生ずることがある。特に是か非かの結論が割れた場合、依頼客はその後の事態の推移によって、一方を「当たるカミサマ」、他方を「だめなカミサマ」と判定することになる。現に教祖サダよりも△や⑦を指名して依頼に訪れる客も多い。信者たちの「評判」は、教祖・教師間の妬みや対立を生む遠因にもなる。サダは△を信頼し、自らの協力者とすることで〈△サダ体制〉を確立してきたが、両者の間にも微妙な葛藤は続いてきた。霊術系新宗教の研究からも指摘されているように、複数の霊能者を序列化した教団を形成するには、閉じられた集団内での周到な組織化を必要とする<sup>6)</sup>。鼻和堂のように、一方に堂社の開放性を維持する必要があり、他方で信者たちの期待が巫者の巫者的能力に向けられているという事情が存在する限り、世襲化された教主の配下に教師を序列化しようとする「教団化」の努力は、その内部に本質的矛盾を抱え込むことになる。

第四に、教祖（主管者）家と教団（法人）との公私の未分化という問題がある。現在の鼻和堂の経営は、夏季大祭に限って奉賛会が一切の収支を管理するが、それ以外の収入は、事実上、教祖家の裁量で運用される。最も参加者の多い夏季大祭でも120万円前後の収支であるから、多額の不明金が生じたり、教祖家と役員との間に会計上のトラブルが生じることは少ない。とはいえ、40年以降に進められた諸堂や宗教施設の創設・拡張事業においては、多額の寄付金が集められ、近年ではそれらの残余金の処理をめぐる若干の対立も表面化している。これらは、家計と法人の未分化という組織論の問題として扱うこともできようが、むしろ鼻和堂の信仰形態に内在する問題として捉えるべきであろう。重要なことは、多額の寄付を必要とするような事業が、常にサダや△などの口から「神の意思」「神の命令」として語られてきた、という点である。それ故、残余金等の用途につい

ても、「神様がそう教えた」という教祖の一言で、一切の反論は封じられてしまう。神との直接的交感を中核に置く信仰活動の性格が、制度的不備以前の問題として存在する。すなわち教祖の意思が「神の意思」として語られるとき、△△△などの教団幹部がこれを制御することは、彼らの信仰の本質に関わる部分において不可能なのである。

最後に、これらすべての問題と関連して、3代目以降の継承原理が確立していないという点を、改めて指摘しておきたい。前述のように、初代から2代目への継承という第一の危機は、神の直接介入などによって乗り越えられた。しかし、3代目への継承においては、有力な現証は未だ示されていない。3代目自身、「赤倉にはまだ岩木山神社や猿賀神社のような権威はない。今、赤倉からカミサマを排除したら信者は来なくなる」と、現状を分析している。昭和50年代後半から顕在化してきた鼻和堂の第二の転機は、基本的には「人の霊性」を基盤とする巫者的能力を認められていない3代目の問題と深く関わっている。

以上、鼻和堂の「教団化」への努力に対して、内在的に、あるいは原理的にこれを阻害すると思われる要因を見てきた。これらの阻害要因はいずれも、広汎な信者たちの巫者信仰と、それを支える「人の霊性」への強い期待と要請に由来すると見ることができる。換言すれば、一定の資質をもった個別的人間と神霊等との直接交流の可能性を認め、かかる直接交流を介して各々の「救い」を実現しようとする期待や要請である。

## 第6節 小括

本章では、カミサマ系巫者の修行堂として出発しながら、開祖の死後、「教団化」を積極的に推進してきた赤倉の鼻和堂を事例として取り上げ、その展開過程の中に〈脱・巫者信仰化〉の志向が伏在することを見た。さらに堂社の外面的「発展」の背後に潜む内在的葛藤の諸相と要因を考察し、地域住民の中に「人の霊性」を基盤とする巫者信仰への支持が根強く存在することを確認した。

本章では「発展」という言葉を常に括弧つきで用いてきたが、これは「教団化」の展開を、出現・成長・衰退・死滅といった単系のスキームに封じ込めてしまう視点を避けるためでもあった。もとより筆者は、綿密な実証研究の蓄積から教団

展開の一般的命題や法則性に接近しようとする試み<sup>(7)</sup>を否定するものではないし、その学問的意義を疑うものでもない。ただ、少なくとも、教義体系の整備や登録信者数の量的拡張を、直ちに「救済」の質的向上と捉えるような安易な前提だけは避けようとした。教団の立場からみた「発展」とは、教義や組織が体系化・合理化され、統一的「思想」に基づく祭典や儀礼が整備され、信者数が飛躍的に増大することであり、それによって教団の存在と権威が社会的・政治的に広く認知される過程を指すのであろう。かかる制度側、教団的権威の側からの視点は、往々にしてこれを概念化する研究者の暗黙の前提にもなってきた。しかしながら、「霊威的次元」の直接的な力や意味に触発され、その自律的主導性の内に留まりながら、なおかつ具体的な生活の悩みを抱いて訪れる依頼者たちの生の願望にも応えるという、民間巫者たちの宗教的实践に目を向けるとき、われわれは教団側が定義する「発展」からは少しく離れた位置にまで視点を引き戻す必要があるだろう。

「霊威的次元」に感得された力や意味の直接的・個別的媒介を本領とする「巫術」が、独自の救済思想や理念に支えられた定型的「儀礼」となり、教理の普遍主義的性格が高まれば高まるほど、個々の信者の「救済」が個別的現世利益への執着を離れて、より理念的で恒常的な宗教体験への道を開く、というのは一面の真理である。そのことによって、個別的人間関係や個別的地域の限定を超えた広い信者層の獲得が可能になることは多い。しかし反面、かかる「普遍主義化」への歩みが、しばしば多様な救済願望をもった依頼者・信者を振り捨てていくこともまた事実なのである。だからこそ、教義や組織を整えた教団が一定規模の拡張を成し遂げていく裏では、落ち穂のように取り残されたかに見えた巫者的な宗教者たちが、夥しい「町ミコ」や「拝み屋」などとして、活動の場を見出していくのである。組織論的見地からみれば、彼らの基盤は脆弱で、常に崩壊と消滅の危機に瀕しており、宗教者としても泡沫的な存在に見えるだろう。

しかし、急速に「教団化」を推進した鼻和堂の信者数が一定ラインで頭打ちになるのと呼応するかのように、当地の「中小」の巫者的宗教者たちが決して完全に淘汰されてしまうことがないという現実は、「人の霊性」を基盤とする個別的宗教者を媒介として実現される「救い」が、依然として一般住民の広い需要と期待に支えられていることを示している<sup>(8)</sup>。本章において、やや煩瑣な事例に分け

入りながら、巫者信仰の教団化に伴う問題の細部に目を向けたのも、かかる事情を明らかにしようという意図に基づくものであった。単純な教団発展論では掬いきれない「民俗・民衆宗教」の動態的構造を見据える必要性が、ここにも示唆されている。

#### 第4章 註

- (1) 桜井徳太郎 1973、第4篇「巫俗の宗教的展開---生天光宮の創立と『巫女教』」。
- (2) 島蘭進 1978。
- (3) 渡辺雅子 1982。
- (4) こうした問題意識は、宗教社会学的観点からは、「チャーチ」「セクト」モデルに対する、ミスティシズムやカルト的形態の潜在力の再評価という、教団類型論の現代的展開とも接合する部分をもつであろう（赤池憲昭 1978、pp.199-218）。もとより、多くの論者が警告しているように、キリスト教社会をモデルに措定された概念を、直ちにわが国の諸現象に適用することは危険であり、また本論の意図するところでもない。関連領域への広がりや射程に収めながらも、本論ではあくまで民間巫者信仰の基本的性格の解明という課題のもとに、「教団化」の一事例に焦点を合わせる。
- (5) 一般に「教祖」は諸教団の創始者をいうが（『新宗教事典』弘文堂、1990、pp.102-110）、赤倉山神社では、工藤むらの死後、彼女を「開祖」と呼び、神サダの正式名称を「2代目教祖」としている。従って、本論の叙述でもこの呼称を用いた。
- (6) 白水寛子 1978、pp.88-89。
- (7) たとえば、森岡清美 1979、など。
- (8) ここで提示した「個別化」の動態は、時代を超えた一面をもつと同時に、特に意識の「私事化」が進行しつつある近代社会の状況に適合的である、という観点も成り立ち得る。この「個別化」と「私事化」との関連の問題は、次章において「運命観による救済」の項で触れる。

## 第5章 巫者信仰における

### 救済の諸相(1)

----津軽のカミサマ信仰を事例として

#### 第1節 民間巫者信仰と「救済」

「救済」は、きわめて複雑かつ多面的な事象である。特に「宗教的救済」として概念化されてきた人類史の様々な出来事や人々の体験の総体は、「宗教」それ自体がそうであるように、簡潔な定義による要約を許さない奥行きと広がりをもっている。辞書的解説のレベルに限定しても、「救済」の具体相は、たとえば対象に即した「個人的救済」と「社会的救済」、内容に即した「現世的救済」と「来世的救済」、救済の根拠に即した「自力的救済」と「他力的救済」、神学的ないしは宗教哲学的な理念に即した「広義の救済」と「本来の救済」など、いくつかの対比や類型によって把握され、さらに社会学、心理学、精神医学等々の経験諸学においては、各々の限定した概念枠の適用による解釈が可能となる<sup>(1)</sup>。しかし、宗教現象を限定的観点へ還元することを極力排除し、現象それ自体の核心的意味に迫ろうとしてきた宗教学の立場では、たとえ作業仮說的定義であれ、「救済」という複雑な事象を簡潔な言葉の中に囲い込むことは難しい。ここで求められるのは、単純な語義や定式を導くことではない。まずは宗教現象の基底を成す宗教的な生のあり方に視点を定め、個々の具体的「救済」を成り立たしめる様々なテーマやファクターを、当事者の置かれたコンテキストに即して言語化することであろう。

すでに述べたように、本論では民間巫者を、<「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者>として捉える視点を立てた。前章までの考察では、青森県のカミサマ系巫者を主たる事例として、この基本的視座の有効性を示そうと試みた。本章においてもかかる視点を堅持しつつ、筆者自身が実地調査で収集した事例を素材として、民間巫者によって実現される「救済」の具体相を明らかにしてみた。

ところで、従来の宗教研究では、民間巫者信仰における「救済」といった課題



を立てること自体を不当、ないしは無効とする見方が強かった。これは序章でも述べたように、民間巫者信仰といった現象を「世界宗教」や「普遍宗教」とは異質の「民間信仰」などの領域に位置づける研究視点に由来している。上記の辞書的分類でいえば、一定の経典的・制度的宗教の教説に基づく「本来の救済」とは区別された「広義の救済」ないしは「非本来的」な救済観を前提とした解釈である。そこでは民間巫者などを媒介に達成された救済は、たとい当人たちが「救われた」「助けられた」という自覚をもち、そのような言葉で体験を語ろうとも、教義・経典に記された「本来の」宗教的救済とは無縁のものであるか、せいぜい「呪術的」ないしは「現世利益的」救済とでもいうべき低次元の現象にすぎない、という考え方が暗黙の前提に置かれていた。

民間巫者によって実現される救済に「現世利益的」性格が強く見られるのは当然である。また民間の「祈禱師」「拝み屋」などと呼ばれてきた人たちの中に、いわゆる「金儲け」のみを目的としたり、詐欺まがいの教説や施術によって信者にさらなる苦悩を与えるような人が見られることも事実である。しかし、少なくとも津軽地方でカミサマの呼称をもって呼ばれてきた人々の多くは、前章までの具体的考察で明らかにしたように、むしろ「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者として理解すべき人々であった。もとより、彼らの説く判断を「迷信」と見なしたり、悩みの解決を求めて彼らに頼ったが「救われなかった」と証言する住民は少なくない。しかし、だからといって、民間巫者によって人生の危機から「救われた」「助けられた」と語る人々の体験の一切を、無前提に「呪術的」で「非本来的」救済と決めつけるのは不当であろう。一方で、経典的・制度的宗教に所属し、経典や教義の内容に深く精通し、教団内でも高い地位を得た人物が、必ずしもその経典的宗教が理想とする「本来的」救済を実現し得ているわけではない。あるいは、所与の経典的宗教の理念に照らした場合、その教団に所属する聖職者を介すれば、多くの庶民が「現世利益的」救済とは異質の「本来的」救済に導かれる、という保証もない。

本論では、民間巫者を媒介に実現される「救済」もまた、宗教的救済のひとつとして捉えるべきであると考え。それ故、従来「呪術的」「現世利益的」と命名されてきた現象を、無前提に「非宗教的」「非本来的」と見る視点はとらない。宗教的救済とは、人間が「霊威的次元」に触発されるなかで達成する広い事象を

指し、当然そこには「現世利益的」な局面も含まれる。民間巫者信仰における救済の性格が、いわゆる「世界宗教」と呼ばれる経典的・制度的宗教の理念的救済とどのように重なり、またどのように異なるかという問題は、本論の範囲では答えることはできない。ただし、経典的・制度的宗教の理念や儀礼が複合的に関わる現実態としての「民俗・民衆宗教」に目を向ける以上、本論で扱う救済が、あらゆる経典的・制度的宗教の基盤を成すものであり、少なくともそれらに通底し得る性格を共有していることは、基本的見通しとして提示しておきたい。

宗教的救済とは、何らかの固定的概念によって静止的に記述し得る事象ではなく、常に揺れ動き、変転を繰り返す力動態として、様々な媒介要因の相互作用・相互連関の中で、かろうじて把握できるものである。本章では、津軽地方のカミサマ系巫者信仰の具体例に依りつつ、そこに実現される救済の動態の内に働くテーマ群や要素群を見出し、それらの複雑な相互関係を描き出すことを課題とする。

## 第2節 救済の基本テーマ----運命・共振・怨念

すでに第1章で、カミサマ系巫者信仰を支える「靈威的次元」の力や意味の基本的表象様態として、「人の靈性」「場所の靈性」「系譜の靈性」を指摘した。比喩的に表現すれば、人・場所・系譜はいずれも、住民の生活世界に開かれた「靈威的次元」の「窓」である。それらは生活世界の内部にあって、この世界の中に「靈威的次元」の力や意味を引き込み、人々にとって生存可能な意味世界（コスモス）を創出せしむる拠点を成すものであった。多様な窓を通して開かれた意味世界は、民間巫者など「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者を媒介として、相互に有機的に連関しつつ、ひとつの世界像を構成している。それは「靈威的次元」の力や意味の関係性が、様々な顕現様態を通して有機的に連動し合う「宇宙=生命的」な世界像といえる。もとより、ファン・デル・レーウ、ミルチア・エリアーデなどの宗教現象学者たちが明らかにしてきたように、かかる有機的で「宇宙=生命的」世界像は、古今東西の民衆的な宗教的体験や実践、あるいは「アルカイック」と呼ばれてきたような人類の基底的な宗教現象すべてに通底するものであり、日本の民間巫者信仰のみの特徴とはいえない。本論で問題にしたいのは、この普遍性を備えた世界像が、カミサマ系巫者という特殊な事象

において顕在化する具体相である。

カミサマ系巫者によって「救われた」「助けられた」とする人々の体験談を収集し整理してみると、そこに「救済」を実現に導く、いくつかの基本テーマとも呼べるものが見えてくる。以下では、この基本テーマとして、「運命観による救済」「共振による救済」「怨念の感得とその解消による救済」の三つを提示し、それぞれについて、カミサマ信仰の具体例をもとに考察を試みる。

**運命観による救済** カミサマ系巫者信仰に強い運命観（感）が認められることは、すでに第1章における人生史の考察でも確認した。これらは実際には「運命」「運勢」「年まわり」などの用語として顕在化する一方で、「人の霊性」「場所の霊性」「系譜の霊性」などの表象様態の内部にも潜在している。多様な局面に拡散した運命観は、カミサマ信仰全体を貫くテーマであるとともに、「救済」を支える重要なファクターでもある。一般に日本人の強い運命観については、第1章第3節で見たNHK放送世論調査所の全国調査や、筆者による木造町の意識調査の結果などからも明らかである。しかし日常語の「運命」は多義的であり、意識調査の回答者のイメージも多様であったと推測される。「救済」と同じく「運命」もまた、無前提に本質的定義を立てることはできず、何よりも現象の具体相に即して考察する必要がある<sup>(2)</sup>。

津軽地方のカミサマ系巫者たちが依頼者・信者との応接場面で用いる具体的「運命」観は、まず集団的な春祈禱などにおける「ヨノナカ」（気象・豊凶）の占いをはじめ、「ミノウエ」（個人や家族の運勢・要注意日）の予言、などの形で示される。豊凶占いについては、猿賀神社、岩木山神社、鬼神社の七日堂祭など、津軽各地の寺社で現在も続けられている「年占」行事との明かな接続が認められる<sup>(3)</sup>。しかしカミサマ信仰における「運命」は、むしろ依頼者たちが様々な悩みや相談事をもって訪れる際の、個別的「運命」や「運勢」の中に顕在化する。たとえば「おまえの運命は今は何もできないよ」「今はチャンスが広い」「8月までは下り坂だから待った方がよい。秋ころから良くなるよ」など、個人や家族の運命の起伏は一定の周期をもって変動すると見なされる。「運命」の周期は、「今年は年まわり悪い」といったように年を単位とする場合もあるが、「運命の変わり目は1ヶ月から2ヶ月ごとに来る」として、小刻みな変動が重視されること

も多い。

「運命」は一般に時間軸に沿って考えられるが、空間に投影されることもある。たとえば不可避的・必然的に人々の生活を規制する方位や土地の吉凶などである。カミサマ系巫者においても、すでに先の聖地の考察で見たように、「場所の靈性」という表象様態が認められるが、少なくとも災因の判断に限れば、屋敷の方角や土地の吉凶がそのままの形で問題にされるのではなく、その土地にまつわる何らかの靈的存在の怨魂などに由来すると考えられる例が多い。すなわち、運命を相対化する多くのファクターが併存している。

要約的に言えば、ここでの「運命」「運勢」には、(1)個別的性格、(2)悲観的性格、(3)流動的性格、が顕著である。

(1)個別的な願望や問題を抱えて巫者を訪れる依頼者の中では、生年月日や年齢によって一律となるような易学系団体の暦本や雑誌の運勢判断などは信用できない、という証言が多く聞かれる。厄年や暦本の運勢一般に寄せる住民の信頼度が、さほど高いとはいえないことは、第1章第3節の意識調査からも判明している。個々の問題の内容がその個別性において深刻であればあるほど、解決には個別的で独自の秘儀が求められる。依頼者ごとに神から直接に与えられる巫者の判断は、この個別性への要求に適合的である<sup>(4)</sup>。「厄年」についても同じで、一般的な男女の大厄などと並んで、むしろ本人固有の、あるいはその年限りの厄年が示されることも多い。この傾向は、作占などに代表される農業共同体の集団的運命よりも、成員の個別的運命が問題になる近代社会の環境に適合的であるといえる。社会学的に見れば、公的領域の合理化・官僚制化が進むなかで、個人の意味づけや安定が私的領域のみに集約される「私事化(privatization)」の動きに対応する。もとより前近代社会にあっても、死、病気、災難など、個々人が己れの実存をかけて個別的に対処せねばならない状況は、決して少なかったわけではない。神や先祖の直接教示に由来する運勢の個別性、独自性は、常に重要な意味をもってきたと考えられる。

(2)巫者たちが示す運命観には悲観的性格が強い。一般に日本人の運命観が悲観的な色調を帯びていることは、たとえば中国では生者の繁栄を招来する積極的意味を付与される陰宅風水に対して、日本の日柄方位には災厄を避けるという消極面が卓越している点などにも窺われる。民間巫者に特徴的なこの悲観的人生観を、

単に彼らの営業上の戦略に帰することはできない。むしろこれは巫者自身の過酷な人生体験を反映したものと見える。ある女性カミサマは信者への口癖として「人間と生まれた人間はすべて、2 厄 3 厄 5 厄 7 厄 9 厄は運勢の下り坂と思って注意して下さい」と語る。2 厄とは数え歳で1桁目が2にあたるすべての年齢であり、男女を問わず10年のうち5年間は厄年という意味である。彼女は「10年の人生に大難 3 回、小難 3 回で、安心して渡れる人生は 3 年しかない」として、人生の3分の2は苦悩に彩られているとする。

(3) その一方で、この種の「運命」は絶対的なものとして固定されていない場合が多い。すなわち回避不能の決定論ではない。運命の相対化は様々な局面で見られる。それは「運勢」という言葉にも端的に示されているように、あくまで「勢い」「流れ」であり、ひとつの「傾向性」にすぎない。神が運命を予示するのは、「人がみすみす不幸に陥ることを、何とか未然に防いでやりたいと願うから」だとも言われる。個別的悲観主義は、全体的楽観主義に支えられている。

「運命」の流れに抗して不幸を防ぐには、大別して二つの「処方」がある。両者は必ずしも独立したものではなく、併用されることが多い。その第一は、運命を予示できる神々は同時に運命を相対化する方策をも用意してくれるというものである。第二は、当事者本人の生活態度によって、運命の悪影響を回避できるというものである。以下、事例に即して考察する。

#### 〈事例 1〉（筆者自身の参与観察記録による）

1984年2月16日、岩木山の赤倉山神社（鼻和堂）では3メートルを越す積雪のなか、恒例の「薬湯行事」が行なわれた。この行事では例年、教師とよばれるカミサマたちに次々と神々が降りて、種々の託宣が下されるが、この日も本堂に集まった約80名の信者を前に、ひとりの男性（前章でxとした男性）に赤倉の神が降りて「今年の運勢が下り坂になる者」の年齢が告げられた。「20の代では5歳と6歳、30の代では4歳と7歳、さてまた40の代では3歳と9歳……」と、各年代ごとに厄年が示された後、これに該当する者がいる家族は、「来る旧暦の3月19日に、赤・紫・白の布それぞれ幅1寸2分、長さ2尺4寸のものを持参して、再びお祓いを受けよ」との教えが下された。

次は第1章でも取り上げた中里町のK美代の話を、筆者がまとめたものである。

### 〈事例2〉(カミサマK美代の証言による)

1984年3月、K美代の自宅では、信者約150名が集まって「春祈禱」が行なわれた。このとき信者たちは、各自持参の蠟燭を祭壇前に立てるのであるが、美代はそのうちの一本の様子がおかしいことに気づいたという。「炎がフラフラする」のである。「これ誰の灯明」と美代が問いかけると、Sという婦人が立てたものであることがわかった。「おめ、今年は気をつけないといけないよ。良くないことあるよ。腹に気をつけよ」と美代は言った。美代によれば「誰かに喋らされたように口から言葉が出てしまった」という。Sは一瞬、不安そうな、また面白くなさそうな顔をしていたが、あとで知人に「みんなの前で恥かかされた」と憤慨していたという。ところが、その年の8月になって、Sは突然内臓の病気にかかり、入院しなければならなくなった。驚いたSはあわてて美代を訪ね、助けてくれるよう頼んだ。美代は「赤倉の神様に救ってくれるよう」祈禱を続けた。Sの術後の経過は良好で、秋には退院して年末までには全快した。

この一連の出来事についてK美代は、次のように解説する。「たしかに皆の前で『おまえの運勢は悪い』などと言われれば気持ちが悪いし、面白くもないでしょ。でも、こういうふうにな指しで言われるのは、助かる見込みがある人だからなの。神様は何とか助けてやりたいと思う心から、名指しで教えるんだよ。Sさんは信じてくれたから、軽くて逃されたけど、本当に怖いのは月日も名前も出されず、ただ『こういう悪い目に会う人がいる』などと言われる時。こんな時は『神様、いつですか、誰ですか』と聞いても教えてくれません」。いずれの事例でも、運命は原則的には不可避の「筋書き」として提示されるが、同時に神の特別の温情によって、これを回避する「処方」が伝授されるという仕組みになっている。

### 〈事例3〉

同年12月にK美代の自宅で行なわれた月参りの祈禱では、信者20名ほどを前

に「交通事故で怪我する人見える」というお告げが出された。「誰だかわからない……稼ぎからの戻りだね……ぶつけた人より、ぶつけられた人重い。ここにいる人の身内だよ」とまでは出たが、具体的な名前や月日はついにいなかった。約1週間後、その日来ていたひとりの婦人の息子が出稼ぎからの帰途、別の車に後方から追突されて重傷を負った。半身麻痺の後遺症が残る大怪我であった。美代によれば、この日集まった信者のなかには、出稼ぎ中の家族にわざわざ電話をかけて、汽車で帰るよう予定を変えさせた人もあったというが、この人は用心しなかったため救えなかったのだという。

この例では、「運命」はある程度まで相対化されているとはいえ、いかなる神にもその究極的な統御力は与えられていない。「なんぼ神様でも救えない運命とか定めはあるよ」とか、「信者には言われぬが『この人は死ぬよ』と神様から教えられることもある」「なんぼ信仰しても、なんぼ徳積んでも、立っていく（死んでいく）運命なら助けられない」とされる。「大難は小難に、小難は無難に」といった表現もよく聞かれる。この常套句は多くの新宗教の教説にも見出されるもので、語句自体は既成教団からの借用が推察されるが、「運命」の相対性のみならず、「運命」に対する神々の相対的位置をも表現している。

巫者たちの運命観の原型をなすのは、「神様拝まねばマイネ（ならない）人」といった言葉で規定される、巫者自身による運命性への強い自覚であろう。「人の霊性」に組み込まれた運命観ともいえる。「自分から好きで神様拝むようになったわけではない」と言いながら、なお神の使いとして生きざるを得ないという一種の諦念が、彼ら（彼女たち）の人生の意味全体を支えている。巫者たちにとっての「運命」とは、「霊威的次元」の自律的な力や意味を受容し、その圧倒的な主導性に従うことを意味していた。それはまた不可避的必然性に加えて、宇宙の流れに柔軟に対応する融通性を備えることによって、巫者信仰の「宇宙=生命的」な世界像を構成する有機的な繋がりそれ自体の属性にもなっている。

**共振による救済**　　カミサマ信仰における「救済」の第二のテーマとして挙げたいのは、「共振 resonance」による救済である。情緒的側面に寄せて言えば、依

頼者の苦しみを共に受けとめ依頼者の心情に同調するという意味で、「共苦共感」のテーマと呼ぶこともできよう。この働きは巫者本人のみならず、その礼拝対象の神やホトケにも共有されている。依頼者・信者にとって、巫者を媒介に顕われる礼拝対象は、「共苦共感の神々」であり、逆にこれらの神々は自らの共苦共感を求めて依頼者たちに関わる。ここには、現実生活の中で共有者を失った意味体系や情緒的葛藤の分有という働きが、カミサマやその礼拝対象である神々の重要な役割として指摘できる。苦しみの共有や共感は、単に観念レベル、情緒レベルに留まらず、人格全体に及んでいる。広く「身体性」のレベルに働く共感の特性を表わすために、「共振」の語を用いたい。

一例をあげると、カミサマたちの間では、依頼者の心身の不調や痛み・苦しみなどが直接自らの身体に感知される、といった証言がしばしば聞かれる。内臓を病んでいる依頼者が来れば自分も腹が痛くなり、頭の病いに苦しんでいる人が来ると自分も頭が重くなる、などである。これは依頼者が背負った因縁罪障、すなわち彼らに障っている死者の苦悩などにも当てはまる。「苦しくて死んだホトケサマが降りたときには、ただ泣けてくる。なんぼ泣いても涙止まらなくなる」とか、「焼けて死んだホトケサマ降ろせば熱いし、病気で死んだホトケサマ降ろせば自分も具合が悪くなる」「自殺した人が降りてくると足が冷たくて気分悪くなって、拜んでいられなくなる」などの証言は、カミサマたちの共感者としての鋭敏な資質を明らかにすると同時に、それらがもはや単に観念や情緒レベルの同情にとどまるものではなく、深く身体レベルの働きであることを示している。

ただし、一般にこうした共振が起こるのは、あくまで「神様拜んでみたとき」とも言われる。つまり、単に俗人として依頼者と対面しただけでは起こらないが、太鼓を叩き、祝詞を唱え、神を呼び出すという儀礼の時空間においてのみ可能になる。換言すれば、巫者、依頼者、先祖の人々、といった個別の人間が親密な相互関係の内に入り、「靈威的次元」の力や意味に結び合わされる時空間において、身体レベルを含んだ共振が作動するのである。この意味で「共振」とは「靈威的次元」の力や意味が直接的に媒介される徴表のひとつである。

共振の働きは二つの方向から捉えられる。第一は依頼者・信者の側から見た方向、第二は礼拝対象である神々の側から見た方向である。

第1章で明らかにしたように、カミサマに足を運ぶ依頼者は女性が中心である。



具体的な相談事には、家族や友人にも相談しにくい問題、たとえば慢性的な心身不調、夫婦間・嫁姑間の葛藤、子供に関する悩み、金銭上のトラブル、恋愛関係のもつれ、などが含まれるが、同時に依頼者が必要としているのは、悩みを吐露し、それがある程度まで共感をもって受けとめられる場である。在来の地域共同体的な紐帯の弛緩、個人主義や核家族理念の浸透が個人や家族の孤立化に拍車をかけ、その影響は社会的弱者である老人、子供、女性に、家庭の中ではとりわけ主婦に、厳しい重圧となつてのしかかっていることが推測される。ここで重要なのは、カミサマ系巫者たちが特に重い人生苦を経験した人だという一般的了解が、共感者としての信頼度を高めている点である。「苦しみは苦しんだ人にしか分からない」は、カミサマ信仰に深く関わる多くの人から聞かれる常套句でもある。とはいえ、巫者も生身の人間である限り、一日に何人もの依頼者の苦悩のすべてを受けとめることはできない。共振（共苦共感）とは、演技や見せかけで埋め合せのきく行為ではない。そこでは礼拝対象として呼び出される神々が、この役割期待を肩代わりする。巫者たちは、神々を降ろすという行為によって開示される「霊威的次元」の力や意味を頼りに、はじめて依頼者との「共振」を実現できるのである。

「カミサマ」という巫者の呼称がここで大きな意味をもってくる。依頼者にとってこの言葉は、半ば生き神的な巫者本人を指すと同時に、不可視の礼拝対象をも指す。「カミサマに相談に行く」と言えば、巫者を訪ねることでもあるし、神示を聞きに行くことでもある。巫者とは「神を拝む者」であると同時に「拝まれる神」でもある。神と巫者は一面では各々の主体性を完全に保持しながら、別の面では一体のものとして認識されている。依頼者の側から見た共振の実現には、かかる一体視が前提にある。一方、巫者たちもこの二重関係によって依頼者に対応する。カミサマ系巫者と依頼者の応接場面では、神が直接に口を借りて言葉を発することもあれば、巫者が神の言葉を受けとめ、自らの言葉で解説し直すこともある。また、巫者本人が自らの人生体験をふまえ、人間としての資格と権威によって励ましや慰めの言葉を掛けることもある。巫者たちはこの3種の発話形態を併用しつつ、多くの依頼者との間に「共振」を実現する。

具体的な巫儀の様態をtrance、ecstasy、possessionなどの用語によって厳密に分析することは、心理生理学概念と文化概念の接合をめぐる論争が未決の現状で

は生産的ではない。従来のシャーマニズム研究で、しばしばシャーマンの職能者の類型化に際して注目された話法や人称の区分、すなわち霊を「憑入」させて「一人称」で語るのか、あるいは「憑感」のレベルにとどまって「三人称」で霊の意思を人々に伝えるのか、といった区分については、津軽のカミサマ系巫者においては、むしろその「混在」が一般的であり、「混在」によって導かれる人称の絶え間ない転換にこそ意義がある、という点を強調しておきたい。「当たる」という評判の高いカミサマの巫儀場面では、一人称、三人称、あるいは人称不明の発話が秒単位で交錯し、依頼者との対話・応答が進行し、礼拝対象としての神と人間としてのカミサマとの区別や対置関係自体が、ほとんど意識されていないかのような場を生み出すことが多い。さらに依頼者が気心の知れた複数の婦人たちのグループのような場合、不慣れで積極的に応答できない女性に代わって、経験を積んだ婦人がその思いを「一人称」で代弁するといったケースもあり、ここでは依頼者相互の「共振」によって多様な人称の混在と融合が生じている。「カミサマに拜んでもらうと、気持ちさっぱりとする」といった感想はしばしば聞かれるが、その過程では、「自己」と「他者」という日常的人間関係を規定する仕切が一時的に流動化し、溶融状態を生み出す点に注目したい<sup>(5)</sup>。そこでは人間と神との間に身体レベルの「共振」が認められると同時に、自他を隔てる明瞭な境界の喪失の中にかえって各々の主体性が回復されるという、逆説的な「個」のあり方が示されている。

共振の働きの第二の方向としては、礼拝対象である神々の性格が注目される。苦しむ者の苦しみを身をもって共感してくれる神々は、しばしば「苦しむ神」「修行する神」としてイメージされる。すでに和辻哲郎によって注目された日本の「苦しむ神」のイメージが、ここでは信者たちの苦しみに共振しつつ、自ら苦悩に堪える代受苦的な神として機能する<sup>(6)</sup>。この苦しむ神のイメージも、巫者自身の苦難の人生の反映と見ることができる。「苦しみは苦しんだ人にしか分からない」と感じる人々にとって、巫者（カミサマ）と二重写しになった礼拝対象（神様）の姿、すなわち自分とともに苦しみ、その苦しみを共有してくれるカミの姿こそが、癒しの力をもつのである。

他方、人間の苦悩を引き受ける神は、同時に、自らの苦悩を「察してくれる」ことを人間に強く求める神でもある。応接場面では、「おまえが苦しいから、神

様は見えていられなくて降りてきたよ」「神も気の毒だなと涙流しているんだよ」といった共感者としての神を示す言葉が聞かれると同時に、「おまえを救いきれなくて、神も苦しいのだぞよ。わかってきてよ」とか、「私の苦勞がおまえたちには、まだわからないのか」といった神の心情が直接吐露されることが多い。この情緒的關係性は、土居健郎が注目した「甘え」「察し」として概念化できよう<sup>(7)</sup>。すなわち、一方の側には共感の場を求める依頼者、他方の側には同じく「甘え」「察し」を求める神々が対峙する。巫者は「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者としての立場を堅持しつつも、依頼者の世俗的願望を完全に拒絶することはない。むしろ、身体・情緒を含む全体的交感のなかで、「共振」による救済を実現させるのである。

**怨念の感得とその解消による救済** カミサマ信仰の「救済」の第三のテーマとして、「怨念 envy」に注目したい。世界各地の伝統的災因論で常に重要な位置を占めてきたのは、人間関係から生じる他人の怨み、妬み、羨みなどの情緒であった。近代社会では否定的に受け取られる傾向の強いこれらの情緒が、伝統社会では重要な意味をもっていたことは、今日多くの分野で注目されつつある。人類学の分野では、通文化的視野に立つ妖術論をはじめ、「怨念」を人間社会の存続に重要な意味をもつ普遍的感情と捉え、その文化的対処機構に着目した一般理論や生態学的解釈などが試みられている<sup>(8)</sup>。ジョージ・フォスターによれば、近代産業社会にあっては、「怨念」「妬み」などの情緒は生産主義的な自由競争原理に転化され、それ自体の露骨な表出は厳しく抑圧されるという<sup>(9)</sup>。これに対して、多くの伝統社会では、これらの感情はある程度まで自由な表出が許容されていた。あるいはむしろ、集団内部の成員の食欲を抑え、「互酬性の倫理 the ethics of reciprocity」ともいうべき平準化の倫理を維持する役割を担ってきたのである。

マックス・ウェーバーは、「世界宗教」以前の伝統社会における基本的救済倫理を把握する理念型として、「集団内 in-group/集団外 out-groupの道德性」の二分法とともに、「集団内における互酬性の倫理」を挙げた<sup>(10)</sup>。人類学者のジェーン・シュナイダーは、この「互酬性の倫理」は生者の集団のみならず、死者たちや、地域の先住者として思念される動植物の霊や土地の諸霊にまで拡張されるとして、土地の神霊・動物霊・人間の死霊といった靈的領域を包摂した「アニミ

ズムの倫理」として捉え直した。そして、平等志向の機能を担う契機として、「貪欲」を抑える「怨念」の働きに注目した。彼女によれば、「互酬性の倫理」すなわち「アニミズムの倫理」は、「怨念」をある程度まで解放して「貪欲」を厳しく抑制する働きをもつ。これに対して、近代資本主義社会の倫理は、「貪欲」に一定の価値を認めるために「怨念」を厳しく抑制するという<sup>91)</sup>。これらの研究者によって「互酬性の倫理」として把握されてきたものは、マーシャル・サーリンズのいう「一般化された互酬性」の極に近い<sup>92)</sup>。すなわち、持てる者が持たざる者に直接の見返りなしで与えることを当然視する、非打算的な分配原則のことで、これは一部の人類学者によって「即時的利得システム」をとる狩猟採集民に特徴的な社会規範として注目された<sup>93)</sup>。そこでは、他人への当座の援助が長期の時間差のなかでは自己の利得に繋がるという暗黙の価値観が共有され、見返りなしの分配によって人々の中に「威信」と「負い目」の感情が生じることを防ぐ様々な装置が用意されているという。この装置として特に重要なのが「怨念」であった。

仏教、キリスト教など「世界宗教」と呼ばれてきた経典的・制度的宗教は、独自の普遍主義的教義を磨き上げる中で、この原初的な「互酬性の倫理」に挑み、これを突破する力を人々に与えてきた。世界宗教は独自の普遍主義化を進めるなかで、一方で「互酬性の倫理」を巧みに包摂・馴化し、他方では抑圧・排除した。本論ではこの問題に深入りすることは控えるが、かかる視点に立てば、民間巫者とは、依然として神霊・死霊・祖霊・動物霊などを含むコスモス全体の調和と、その互酬性の維持に鋭敏に対応する宗教者として捉え直すことができる。彼らはあくまでも霊たちの自律的な動きに身を委ねる宗教者であり、平準化や互酬関係を求める霊たちの代弁者である。本論で規定したく「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者」という性格は、この文脈においても妥当する。当然、彼らの説く災因論には「怨念」のテーマが頻出する。

今日「うらみ」「ねたみ」などの語で呼ばれる情緒性は、日本では古くから「つき」「祟り」「障り」「とこい」「かしり」「のろい」など多彩な言葉、あるいは「御霊信仰」「霊神信仰」「祟り神」「憑きもの」といった信仰形態として表出するものとされた。カミサマ系巫者と依頼者・信者との応接場面での具体的表現としては、「障る」「思いがかかる」「うらみかける」など様々な言い回

しがあるが、特にこれらを包括する言葉として「こばみ」という津軽地方の方言が注目される<sup>14)</sup>。当地で「こばむ」という動詞は、「拒絶する」「邪魔をする」といった標準語の意味に加えて、「羨む」「妬む」「ひがむ」などの幅広い含意に富み、しかも意図的にかける場合と、非意図的に効果が及ぶ場合の双方を含んでいる。

怨念による災因の基本例は、それが現実に生きている人間に結びつけられる場合である。具体例を示す。

#### 〈事例4〉20代の女性信者の談話（1984年採録）

4年ほど前、家屋の新築をした。かねてからの義理もあって工事はオヤクマキ（本分家関係にある同族）にあたる大工さんに頼むことになった。しかし値段のことで折り合いがつかず、工事はたびたび中断して2年がかりでやっと完成した。自分はその後に双子を出産したが、二人とも病気がちで、毎日のように病院通いが続いた。「何かあるのではないか」ということでカミサマに相談に行った。何回か拜んでもらったが、どうもピンと来るような判断が出なかった。ところが、翌年の正月にカミサマを自宅に招いて家の御祈禱してもらったところ、突然カミサマに神が乗り移ってお告げが下された。「家の四本柱に大工の思いが入っている」という。値段のトラブルで「面白くない」と思っていた大工の「思い」が柱に染み込んでしまっているという。そこで、早速カミサマに「神の法」を書いた紙のお札を柱に貼ってお祓いしてもらったところ、それからは二人の子供はびたりと元気になり、医者にかかることもなくなった。

#### 〈事例5〉あるカミサマ系巫者の談話（1983年採録）

昭和57年の夏のこと、40代の女性が一枚の紙切れを持って心配そうに訪ねて来た。その紙には彼女の家族全員の名前と住所、年齢、それに家の電話番号までが書きなぐってあり、これが隣の集落の杉の幹に五寸釘で打ち付けてあった。その集落に住む知人が見つけ、すぐに知らせてくれたので分かったという。その紙と釘を祭壇に供え、「九字」を切り、法をかけて祓ってやった。釘を打った相手の性別や年齢も神様に教えられて分かったが、依頼者の女性

には黙っていた。こうした場合、相手の名前などをむやみに明かすのはよくない。依頼者から仕返しにその相手にも呪いをかけてほしいと頼まれることもあるが、断わることにしている。そんなことをしなくても、「うらみ」は祓われれば、自然にかけた当人のもとへ返るからである。

この2つの事例は、当事者の生得的力に由来する「妖術(witchcraft)」と獲得的力に基づく「邪術(sorcery)」という、エヴァンス=プリチャード以来の古典的二分法を想起させる<sup>45)</sup>。カミサマ信仰において、これに対応する二分法が成り立ちうるか否かは断言できないが、最初の事例では、明らかに「面白くない」と思っていた大工の「思い」という個人に内属する力が、当人の意識や意図からは独立した災因として立てられている。後者の意図的「邪術」については、いわゆる呪いの儀礼について、「頼まれればやる場合がある」と答える巫者もいる。だが、いつでも引き受けるわけではなく、「よく話を聞いて、明らかに相手に非があると判断した場合に限る」といった限定が添えられる<sup>46)</sup>。具体的方法は多様だが、あるカミサマの方法は、岩木山、赤倉山、恐山などの山中に穴を掘り、相手の「ひとがた」を模した紙に年齢と名前を書いて埋めるという。時刻は昼でも夜でも良い。一緒に相手の履物や帽子、衣類などを埋めれば、より効果的である。そして「3年のうちに命とってくれ」などと祈る。3週間くらいすると効果が現われ始め、相手は3年以内に死ぬ。これまでの成功率はほぼ8割に達するという。この例のように、「場所の霊性」は、呪いの力の源泉にもなる。

怨念の発信者は生きている人間に限らず、動物や神々の場合もある。次の二例は、いずれも木造町のSという女性カミサマの依頼者・信者から得た証言で、狐や蛇の怨念が基本的災因となっているものである。ここでは、「場所の霊性」の表象様態が運命性を帯びた土地の吉凶として表現され、しかも動物たちの怨念に結びつけて解釈されている。

#### 〈事例6〉(1988年採録)

昭和53年、Sのところへ行ったら「おまえは今年中に引越しする」と言われた。でも、そんな予定も予算もないので、不思議に思いながらも聞き流していた。その後、一度O町で売家の話が出たので、Sのところへ行って尋ねる

と、「その家は違う」と言われた。そうこうするうちに12月になって雪も降ってきたので、内心「このカミサマは当んないな」と思っていたら、突然「家を売りたいが買ってくれないか」という話が転がり込んできた。それは以前、夫が親や兄弟と暮らしたことがある家だったが、夫の母や先妻が病死したり、弟が自殺したりと不幸が続き、「何か家にあるのではないか」と気持ちが悪くて出たのであった。近所の人たちからは「幽霊屋敷」などと呼ばれ、空き家になっており、便利な場所だったのに安価で売りに出たのだ。自分たちも気持ちが悪くて住む気にはなれなかった。

ところがSのところへ行ってその事を話すと、意外にも「大丈夫、その家を買いなさい」という判断だった。Sによれば、その家には狐などの獣の霊が入り込んでいて、それが不幸の原因であるという。昔、その土地は酒造業を営む人の広大な家屋敷の一部だった。この場所には当時、狐やイタチの死骸を埋めていた。埋めた理由は分からないが、殺されて埋められた動物の「こばみ」は消えず、その土地に残り、住む人を苦しめてきたのだという。Sは「私が祓ってやる。そうすれば大丈夫、その家はかえって良くなる」と言った。そこで、その家を購入する決断をした。Sの指示に従って、家の敷地の土を小さなビニール袋に詰めてSのところへ持って行き、祓い浄めてもらった後、持ち帰って敷地全体にばら撒いた。これを半年に1度ずつ、5,6年も続ければ大丈夫と言われている。現在まで、特に災難もなく暮らしている。

#### 〈事例7〉(1988年採録)

20年ほど前から、家族が順番に10回、足ばかり怪我をする事故に逢った。どれも膝から下の怪我で、骨折したり、皿を痛めたり、アキレス腱を切るなどである。「きっと何かあるにちがいない」と夫とも話し、知合いの紹介でSを訪ねた。Sによると、現在家が建っている場所は、広大な家屋敷を持つ人の土地の一部で、祠があって何かの神が祀ってあったが、やがて忘れられて壊された。その時、神の使いで、そこに住んでいた蛇も殺されたらしい。350年ほど前の話という。神の使いで大切に扱われるべきなのに、何もわからない人間に粗末にされて殺されたことを恨み、自分の苦しい思いを伝えようと、現在その土地に住む彼女の一家を狙って足に怪我をさせていたという。

「殺してしまうこともできたが、殺してしまっただけでは自分の苦しみを伝えられないので、苦しむように足だけ取った」と言った。Sの指示に従い、敷地の土をビニール袋に入れて持って行って、祓ってもらってから敷地のあちこちに撒いた。数ヶ月に一度はそうやって土地を浄め続けるように言われた。また、蛇が苦しんでいたことを同情してあげることも大切だと言われた。それ以来、平穏で怪我人は出ていない。

カミサマ系巫者の間では、狐と関係の深い稲荷神は、特に怨念の発信者となりやすいという通念が広まっている。「稲荷様は思いの強い神様だから、人の思いと神の思いとが絡みやすい」などと言われる。「怨念」に陥りやすいのは、稲荷に代表されるように、身近な願いに対して力はあるが、情緒的感応が強いと見なされている神である。「この世には良い神様だけでなく、悪い神様が千も万も飛んでいる。こういうのを飛び神というんだ」などと語る巫者もいるが、この場合も必ずしも善神と悪神の明確な二分法に基づく霊界の見取図を述べたものではなく、この世には、利己的で察しの悪い人間に見捨てられて「腹を立てたり」「逆恨みしている」神々が多い、という意味である。赤倉神、不動、観音などは、情緒的葛藤から比較的超越しているから見なされるが、次の事例のように怨念から全く無縁とは言い切れない。

#### 〈事例8〉30代の女性信者の証言（1984年採録）

夫婦仲が悪く、喧嘩ばかりする日が続いた。カミサマに相談に行くと、「因縁罪障悪い。あんたのところにウチガミ様二つあるでしょ」と言われた。考えてみると、実家から持ってきたY教（新宗教）の神と、婚家の氏神である「神明様」を並べて祀っていた。このことを話すと「だから神明様がへそ曲げたんだ」という。「とにかく懺悔しなさい。結婚したらその家に合わせなければだめだよ。神明様を先に拝むように」と言われた。これまでにY教の神ばかりを重んじて、婚家の氏神を粗末にしていたことを反省し、両方とも同じように拝むようにしている。

怨念の表出形式のひとつに、実体化がある。すなわち、怨念的な感情はしばし



ば実体化され、「もの」として表現される。家の四本柱に大工の思いが入ったという<事例4>でも、カミサマ自身はこれを「かかった思いを剥いでやる」と表現しており、また<事例5>のように、怨念は祓われると発した当人のもとへ「帰って行く」という表現も広く聞かれる。「こばみかけられても皮膚に付いているうちはすぐとれる。肉から骨まで入ってしまったら簡単に落ちない。だから変だなと思ったら、すぐに相談に来た方がいい」といった証言も多く、これらは怨念の作用が形象化された例である。

他者・神霊・動物霊などの怨念を感得することによる救済は、世界の諸宗教にきわめて一般的である。先にも指摘したように、怨念・嫉妬は近代社会では蔑視され、拒否される情緒であるが、伝統社会における「宇宙=生命的」世界像にとっては、一定の平準化志向を支える必須のファクターでもあった。そこでは「怨念」は「共振」とともに、過度の貪欲を抑え、成員の平等性を維持する力として機能する。巫者信仰における救済の働きにおいて、両者は表裏一体を成すものといえる。すなわち「怨念」の感得には「共振」を必要とし、宇宙との調和や他者との連帯を導く「共振」は「怨念」の解消を前提とする。依頼者・信者の生の立場に即して見れば、それらはともに、民間巫者を介して顕在化した「霊威的次元」の力や意味として受容される。

これまでの諸事例にも示されているように、「運命観による救済」「共振による救済」「怨念の感得とその解消による救済」という三つのテーマは、実際には混融しており、むしろかかる混融状態から理念型として析出されたのが、如上の三テーマといえる。諸テーマが複雑に混融した代表例を挙げる。

#### <事例9>50代女性信者の証言（1988年採録）

家族の病気や怪我が相次ぎ、ついには嫁と幼い孫娘がたて続けに死んだ。知人の紹介で昭和63年5月、初めてカミサマSを訪れた。Sは拝んでから、竜神様と稲荷様を粗末にしたのが原因だと言った。それらは以前から祀られていたのが、子や孫の代になって忘れられ、怒った神が知らせのために病気をもたらしたのだという。たしかに家の敷地内には汚れた池も、古ぼけた祠もあった。またSは、家がわずかに傾斜して建っていること、玄関が北向きで

あることを言い当て、それが良くないとも言った。そこでSの指示に従い、土地を均し、玄関の位置は変えられないので門の位置を変え、また放置してきた神様に謝り、池や祠をきれいに造り直した。

ここでは土地のもつ凶性が、一方では玄関の位置といった非人格的な力の影響に、他方では竜神や稲荷の怨念に、それぞれ結びつけられている。また、その「処方」としては、門の位置を変えるという対策とともに、無視してきた神々に謝ることによって「共振」の回復が目指されている。

#### <事例10>50代男性信者の証言（1984年採録）

35歳のころ原因不明の内臓疾患に苦しんだ。腹が痛み、物が食べられない日が続いた。病院に行っていくら検査しても異状なしとされる。しかし病状はますます悪化し、やせ細って働くこともできない。人からは「怠け病」と言われ、心身ともに疲れはて、「最後の頼み」として赤倉の堂社のひとつを訪ねた。カミサマに拜んでもらうと、堂に泊まって修行に励むよう指示された。赤倉の山中では種々の奇跡を体験した。やがて病苦から完全に救われ、社会復帰して町会議員などにも選ばれた。数年後、堂に出入りしていたひとりのカミサマの口を通して、はじめて苦しみの本当の原因が明かされた。原因は稲荷の神で、祖父の代に庭の一隅に祀られていたものが、その後の事業拡張などで壊され、埋もれていたことが判明した。カミサマの身に憑依して初めてその姿を現した稲荷神は、涙を流しながら、「おまえ、よくがんばったね、かわいそうに、苦しかったろう。でも、あんたが苦しんだ分、私も苦しかったんだよ」と言って、私の手を取った。私もまたこれまでの非礼を深く詫び、長年自分を苦しめ続けてきた神と和解できたことに涙を流した。

祖父の代から祀られていたという運命性を背負った神の怨念が、巫者の憑依を媒介にした「共振」による和解を実現させたもので、カミサマ信仰における救いの典型とも言うべき一例である。

以上、カミサマ系巫者を介して達成される「救済」の具体相を、三つの主要テ

一マに従って検討した。「運命」とは、人々はもとより神々の意志をも超えた不可避的・必然的な世界の運行を意味している。巫者たちは一方において、依頼者・信者たちにこの不可避的・必然的な運行を甘受させることによって、救済を実現しようとする。しかし他方では、「共振」「怨念」によって結び合う世界の受容が見られる。情意性や身体性を媒介とした、いわば流動的・可変的な原理の強調である。本節で取り上げたテーマは、当事者の宗教的生のあり方に即してみる限り、いずれも「霊威的次元」の力や意味の顕現として捉え得るものであった。カミサマと呼ばれる民間巫者たちは、これらのテーマや原理を巧み複合させつつ、苦悩の解決を求める依頼者・信者たちの期待に応えようとするのである。

### 第3節 因縁罪障と先祖・ホトケ

すでに前節の事例からも知られるように、病気や不幸の続発に苦しみ、その原因と救いを求めて訪れる依頼客に対して、カミサマの口から語られる災因は多様である。しかし、特に頻繁に用いられる言葉として注目されるのが、「因縁罪障」である。語義的には仏教用語に由来するが、カミサマ信仰のコンテキストに即して見れば、一般に「先祖の因縁罪障」「ホトケの因縁罪障」のように、先祖やホトケ（死者）に関連して用いられる。「犬の霊の因縁罪障」「他人のこばみの因縁罪障」「稲荷様の因縁罪障」のように、動物霊、生霊、神などとの関係で語られることもある。〈事例8〉のように「あんたは因縁罪障が悪い」などの用例もある。カミサマ信仰における「因縁罪障」を理解するためには、これら多義的用例のすべてを包括するものでなければならないが、これは容易ではない。要点のみを述べれば、「因縁罪障」とは、上述した「救済」の三つのテーマのうち、「怨念」に深く関連しつつも、他の二つのテーマとも密接な関係をもっている。すなわち、この言葉には「運命」「共振」「怨念」という三テーマのすべてが浸透し、すべてが複合的に包摂されている。

まず「因縁罪障」という言葉自体、何らかの運命的な絆として受けとめられている。この観念を成り立たせている前提には、先祖であれ、怨念をもった動物や他人の霊であれ、特定の神格であれ、かかる不可視の存在と、ある個人や家族との個別的な繋がり、有機的な意味連関が想定されている。具体的には「系譜の霊

性」の表象様態である。特にそれが「先祖・ホトケの因縁罪障」といわれる場合、父系的なイエの系譜と重なるか否かは別として、自らが特定の先祖や死者との有意の連関をもつという感覚が、必然的なものとして存在しなければならない。それはまさに、無視できる恣意的関係ではなく、不可避的で「運命的」な関係性として受容される。逆にいえば、この繋がりに何の運命性も感じない社会環境、すなわち「系譜の霊性」の受容基盤を全く欠いた社会では、「因縁罪障」といった災因そのものが説得力を持たなくなる。

一方、因縁罪障とその解消には、「共振」のテーマが深く関わる。因縁罪障の「罪障」が、一般の依頼者・信者によってどのような意味をもって受けとめられているかを判断するのは難しい。本人の不正が自覚され、いわゆる通俗道徳への適応が導かれる場合もあるが、罪障の究極因が先祖の悪業、土地の先住者の所業に帰せられる場合も多い。しかし、かかるケースも含めて、罪障はむしろ「因縁」として把握された関係性全体に拡散している。罪を負うべきは特定の主体ではなく、運命的に張りめぐらされた「因縁」という繋がりそのものが「罪障」なのである。それ故、罪障は自己や他者の一方的な「懺悔」や「断罪」のみによっては解消し得ない。もちろんそれらも重要な解決策のひとつだが、究極的には主体間の「共振」による、関係性の修復こそが必要になる。因縁罪障とは、むしろ個々人の善悪是非を超えた運命的な関係の不全であり、主体間の「共振」による修復を必要とする怨念の集積なのである。

個人や家族との個別的な繋がりを前提にした「因縁罪障」は、怨念を抱いた動物霊や生者と結びつけられることもあるが、最も頻繁に使われるのは「先祖」や「ホトケ」に関してである。ここで「ホトケ」とは、仏典の説く覚者としての仏よりも死者一般を意味する、とひとまずは概括できよう。ある高齢のカミサマ信者は、「昔はイズナが憑いたとか、動物の障りとかいう判断が多かったが、最近はどこのカミサマへ行っても、先祖の因縁罪障ばかり言うようになった」と述べている。この証言の真偽を数量的に立証するデータはない。しかし、近年における、いわば災因の「先祖一元化」ともいえるべき一般的傾向を暗示する手がかりはいくつかある。

たとえば菅江真澄の日記類には、18世紀末から19世紀初頭期の移託巫女（イタクミコ）について記述した部分を10ヶ所近く見出すことができるが、そのうち巫

女が語る判断内容を明記したものとして、次の3ヶ所が注目される。

①『雪のもろたき』寛政8年（1798）10月28日・津軽国白沢（目屋）

みたにに遠うあら山河を見やり、白沢とて、山のやかたありけり。此村はしの、馬の神のほぐらのかたはらに立る柱のうれごとに、うまのくら形やうのものを造りたり。こは、うしにてもうまにても、神のたたりありと移託巫女のものいふについて、そのつみのあがものに奉るとなん。

②『しげき山もと』享和2年（1802）3月10日・出羽國小繫村

ところどころにいと多く、いはやどのあるがなかに、ごんげんのいはやといふありて、此いはやの奥に斧作りの獅子頭あり。ゆへをとへば、なかむかしのころとやらん、陀比良といふ処の山おくに、春木伐のわかおらあまた泊山して、大木のもとを獅子の頭に造りて、つま木こるをのれをのれが布こぎぬ、あるはいろいろ布やうのものをもて、まくてふものとなずらへとりかけ、冠りかざして笛吹うたひ、飯笥をつゞみとうち叩て夜ごとにうち戯てあそびてのち、山に捨て、みな家に飯り来て、男ども、ものゝけとなりて身はやくがごとく、口疾くいふ。いかに吾ひとりをやまに捨て行しぞ、雨露にぬれて、うきめにはあいつるぞと。こはいかにとて移託巫女に弓ひかすれば、おなじさまに語りてけるを聞て、親どもおどろきあまたゆき、とり来て、このいはやどにをさめ奉れば、ものゝけもさめたりけるとなん。

③『みかべのよろい』文化2年（1805）7月10日・出羽国比内郡

おなじ村にありて、近どなりの里に行しかば、草刈るあげまきの、野よりわらはやみして来けるを、こは馬瘡にや、無縁瘡にてや、はらひごとしてたんもれやと、めしひの巫女の、さちに門に来るをいざなひ入る。この移託巫女覆槽をし、弓をうち、かんかがりをなして、このやまうどのうへを、ありまさにかたり語る。むかしながしのみかど、瘡のおちたまはぬをうらみて「真草刈る野辺のはらはやみち遠くすむ山里に飯り行らん」とながめおましまししかば、おほんものゝけも、やがて夢のごとくに、さめたまひしものごたりもあれば、このおほみうたを、かのわらはに、かいとらせつれば、その

おやねんじて、もとゞりにむすびてふさしむるに、やがて露のけしきもなう、瘡の鬼やおちて、すむかた遠うやはられけんかし、いへたるとなん。

①では、牛馬の神のたたり、②では、放置された獅子頭の恨みが、それぞれ災因として巫女によって指摘されている。③では、直接の災因は示されず、むしろ「なにかしのみかど」の故事に結びつけた解決が指示されている<sup>97</sup>。

注目されるのは、ここでは災厄への対処として、神霊に詫びて和解をはかる方法と、強い権威をもって邪霊を放逐する方法という二つの「処方」が、併存している点である。①②は前者を、③は後者を示す。両者は「慰霊と調伏」「和解と排除」「供養と祓い」といった対概念として、わが国の民衆宗教史の中に深く刻まれた系譜を辿ることができる。もとより次節で詳述するように、「民俗・民衆宗教」の視角に捉えられた救済論においては、両者は相容れない対立概念としてではなく、相互に浸透した動態として把握する必要がある。

③の事例では、一般の人々はむしろ「馬瘡」とか「無縁瘡」として災因を解釈した。おそらく行き倒れになった馬や無縁者の怨魂などをいうのであろう。これらの事例に見る限り、近世期の北奥羽の農村社会では、恨みなどの否定的情緒の主体は「先祖」に一元化されてはならず、「馬瘡」「無縁瘡」をはじめ、木伐が戯れに作って放置した獅子頭のような、多彩な災因の対象が語られていたことが分かる。

松野武雄が昭和6年に発表した「津軽の繪馬」という報告には、当地の寺社に見られる繪馬の多くが「巫女、御夢想の言に依って」寄進されたものであるという、注目すべき指摘がある<sup>98</sup>。青森地方の繪馬には駒や牛を描いたものは少なく、多いのは蛇と猫、次いで狐、犬、鶏などで、「海上安全を祈願するに用ふる船の圖の外は總て巫女、御夢想の言葉に依り祟り物や種々の禍を祓ふに奉納せられ」、しかもそれらがすべて右向きに描かれているのは、巫女が朝日の方向に向けると指示したからであるという。弘前地方でもこうした巫女、御夢想の言による「迷信繪馬」が多く、「當地方の繪馬は憑き者や祟りや穢を祓ひ禍を消すに用ふるのが抑もの本分で、仍つて巫女や御夢想の勧めによる迷信一點張りで奉納される」とされている。動物が描かれるのは、「死んでは畜生も矢張り人間と同様に佛になるから」と言われるためである。特に中津軽郡新岡村の御夢想は「御夢想とし

ては大將株」で、その祭壇には和漢の武者、犬、子供、山の神、福神、岩木山、蛸、馬、蛇などを描いた絵馬が雑然と並んでいるとある。注目されるのは、これらの図柄が何らかの災因と関連していることで、たとえば次のような例が挙げられている。

中郡和徳村の死んだ中村といふ巫女は逆でも非道い物ばかりを描かせた。水男と水女とてほとりに柳ある川に奇怪なる裸の男女が遊いでゐる圖、稲苺中出産する處を空に鳥が翔けてる圖、蜘蛛と蛇と闘ふ圖、女の縊死せる圖、妊み女の轢死する圖、田螺と蛇と闘ふ圖、駿河國富士川の淵に棲む大蛇のなんのといふ物もあつた。又職人の轢死せんとする圖や幽霊金貨を悩ます圖、棺桶から佛がぬつと現れた圖等があつたが夫れ等の奉納の原因までは詳かにすることは出来ないが、非道いのがあつたことは想像に難くない。(中略)聞いたのでは、自分の町内の近藤といふ男の父は明治三十五年第五聯隊の雪中行軍遭難者の屍體の搜索隊に加つたが田茂木町の老狐に憑かれてまもなく死んだが、其の狐も共に死んで仕舞つたといふのに狐の靈は今度は神になり度いのださうで、御迷惑にも怨念が孫に乗り移つて様々なことを口走り、目下重病といふので困つて巫女に頼んで平癒祈願に狐一匹を描かせて奉納したといふのもつい先頃の出来ごとである。

松野は当時の知識人の通例として、これらの「迷信繪馬」を嘲笑気味に記述している。しかし、たとえば「稲苺中出産する處を空に鳥が翔けてる圖」などは、作物の収穫、女性の出産、天空と地上の媒介者であり靈魂の化身ともされる鳥、などの諸表象が結合しており、世界各地における神話のモチーフに繋がるものである。津軽の巫者たちの世界像の広がりと普遍性を示す好例といえる。

昭和初年ころまでのカミサマ系巫者たちが語る災因には、動物靈の怨念などを含む多彩な形態が見られたのである。第1章第3節に示した意識調査では、動物靈の怨念の存在を積極的に肯定する人はX集落の全女性の一割程度であり、すでに42.1%が「信じられない」と答えている。これに対して「先祖を粗末にしていると、家に不幸がおこることがある」という設問では、否定者は12.3%にとどまり、残りはすべて「その通りだ」「そうかも知れない」と答えている。この結果

もまた、因縁罪障の主体としての「先祖」の根強さを示すとともに、近年の災因論が多く「先祖」に集中する傾向が見られるという、先の証言を裏書きするものといえる。

日本人の「先祖」観、日本文化における祖先信仰の特徴に関しては、すでに多くの研究が蓄積され、議論が戦わされてきたが、そこで明らかにされたのは、日本の先祖祭祀はイエ制度との密接な関わりをもって展開してきたとはいえ、両者の特性や関わりの方には、複雑な随伴要因が絡んでいる、という点であった<sup>19)</sup>。このことは、祖先信仰が日本の宗教文化の中核的支柱を成すという常識論にもかかわらず、日本においては、明確な出自集団や族外婚規制を基盤とする社会人類学的「祖先崇拜」のモデルが当てはまりにくい、という指摘とも関連している<sup>20)</sup>。全国各地で位牌調査を行なったロバート・スミスは、仏壇に位牌として実際に祀られる対象には、嫡系尊属親以外の幅広い死者や、「私的情愛の領域」とでも言うべき個人的動機で祀られる死者が数多く含まれていることを指摘し、リネッジ体系を欠いた社会における「先祖」観の融通的、流動的性格に着目した<sup>21)</sup>。津軽の民間巫者やその依頼者・信者においても、「先祖」の内容は多様であり、「先祖」と「ホトケ」の区分にしても、安定した社会組織に基礎づけられた概念としては立てられていない。現代社会に見られる概念の曖昧性、流動性が、イエ制度の衰退といった社会変化に対応したものであることは否定できないが、反面、日本の「先祖」観がそもそも社会の対人関係一般を規定する基本的倫理観や心情と、深く融合しやすい一面をもっていった点に注意したい。

タキエ・リーブラは、社会人類学における従来の通文化的な祖先崇拜研究の枠組みが、祖先とか子孫といった主体や対象が明確に分節化された社会を基盤としていることを指摘し、日本のように個人の自律性よりも社会の融和を重視する文化における先祖-子孫の関係には、別のモデルが必要になることを示唆している。リーブラ自身は、密教系の新宗教教団でのフィールド・ワークの資料をもとに、子孫の苦悩が先祖の影響によるとされる諸事例を分析し、そこに見られる世代間関係として「遺伝」「反射」「身代りの報復」「交信」「依存」という五つの型を抽出した<sup>22)</sup>。詳細は措くが、これらは日本人にとっての「先祖」が、社会の人間関係一般に広く浸透した価値観と結びついていることを示すとともに、「系譜の霊性」に対する信仰基盤の根強さという、上記の意識調査の結果を傍証する



ものといえる。

カミサマたちが使う「先祖」「ホトケ」等の用語も、社会組織に結びついた明確な区分があるわけではなく、かなり恣意的である。「5代前の先祖が障っている」という場合の先祖は、もはや必ずしも父系を原則としたイエ制度を前提にしてはいない。妻方もあれば母の家系からくることもあるという。それらを厳格なイエの継承原理の弛緩に伴う現象と見ることは可能だが、むしろその融通性、流動性に注目したい。逆に融通性に富み、流動的であるがゆえに、それはひとつの文化的な価値体系として、社会組織に強く固定された制度などよりも、はるかに根強い持続力と再生力をもち得たといえる。一方で「家族国家論」のような支配イデオロギーに容易に肥大化することもあれば<sup>23</sup>、実質的なイエ制度の崩壊にもかかわらず、「先祖」や「水子」の障りが、なお多くの人々の間に強いインパクトをもって再生できる、と考えられる<sup>24</sup>。本論の視点に即していえば、「先祖・ホトケの因縁罪障」についても、イエ制度のような社会構造の副産物としてよりも、「系譜の靈性」の表象様態の根強さとして捉え得る。いわゆる「祖先崇拜」が先祖-子孫の運命的意味連関のポジティブな理念を追求する営みであるとすれば、「因縁罪障」はまさにその陰画である。陽と陰との違いはあれ、どちらも本論で「系譜の靈性」と名づけた表象様態の持続性を映し出している。

これに関連して、日本の文化的風土の中で、「因果」「因縁」等の仏教理念が、個別主体の救済論から、本人と他者、具体的には先祖から子孫へと流れる系譜性に深く投影されるようになった、という指摘は重要である。これは仏教的な「業」「因果」「輪廻」などの思想が、日本の文化的風土の中にいかにして受容され定着していったか、換言すれば、日本的な「系譜の靈性」の持続性というテーマとも結びついている。大局的な流れとして見れば、たとえば平安時代の物語や説話集などに典型的に見られる因果応報譚は、当時の社会的上層階級の世界観を反映したものであり、基本的には個人を軸とした因縁譚が目立つ。つまり、現報であれ後報であれ、前世からの宿業であれ、それらはあくまでも本人自身の罪福の因果として語られる。ところが、近世以降の民衆文芸の中では、親から子や孫へと繋がる因縁譚が主流になっていく。言い換えれば因縁観の民衆層への浸透に伴って、「前世の因縁」から「先祖の因縁」というひとつの展開、ないしは変化を辿ることができる<sup>25</sup>。しかも、家の宿世ともいうべきこの意識は、すでに個人それ

ぞれの応報に焦点を合わせていた『今昔物語集』の中にさえ見出される<sup>26)</sup>。

見てきたように、「先祖・ホトケの因縁罪障」という観念には、「運命」「共振」「怨念」の三つのテーマが複雑に内包されている。それはまた、個々のテーマとの個別的共存も可能である。たとえば「運勢下っているときは、ホトケサマもすがってくる」などと言われる。ある巫者によれば、「因縁罪障どんなにあっても、運勢良ければ心配ない。運勢悪くなったとき、因縁罪障も出てくるから気をつけねばならない」という。一般に「ホトケたちは『通じたな』『この人聞いてくれたな』と思うと天下ってくる」などと言われ、これらの表現の奥には、共感者の不在に苦しみ、運命の下降期に入った子孫を狙っては甘えかかり、もたれかかろうとする先祖のイメージを垣間見ることができる。それは宿命的・必然的な原理と、情意的・可変的な原理との共存でもある。形式的な論理では矛盾するテーマや原理は、「靈威的次元」の力や意味の場において両立可能となる。巫者たちが説く「因縁罪障」を、形式的な論理の矛盾として批判することは容易である。しかし、その内奥の広がりや動態的構造を理解するためには、何よりもまず、彼らの宗教的な生の地平そのものに照準を合わせた考察が必要となる。

#### 第4節 祓いと供養

「因縁罪障」への具体的対処法は、巫者によって様々な方法が指示されるが、大きくは「祓い」と「供養」という言葉に代表される二類型に分けられる。

すでに見たように巫者信仰を支える基盤には、「靈威的次元」の力や意味の関係性が様々な表象様態を通して有機的に連動し合う「宇宙=生命的」世界像が想定される。そして、彼らによる「救済」とは、この有機的意味の関係性に生じた何らかの歪みや不全の修復に関わっている。比喩的に言うならば、それは意味の裂け目を見出し、関係性の不全を修復する営みであり、「祓い」と「供養」もまた、かかる営みとして理解される。一見すると、「祓い」とは不全なる関係性を断ち切る行為に、また「供養」とは関係性を結び直す行為に見える。しかしながら、さらに深く検討してみると、断ち切りと結び直しの局面は複雑に絡み合っている。本節では具体的事例に即して、その錯綜した動態を示してみたい。

まず、いくつかの事例を提示する。いずれも1983年から1988年にかけて筆者が採録した資料に依る。

#### 〈事例11・カミサマNの話〉

平賀町に住む女性が自分の孫のことを心配して相談に来た。その孫の嫁が5、6年前から子供を連れて家を出たまま帰って来ない。アパートを借りて別居している。拝んでみると、その嫁の実家の祖父にあたる人が、かつて愛人を作って、それまで苦勞をともにしてきた先妻を無理に追い出したことが罪障になっている、と分かった。追い出された妻は恨みを残して死んだため、それが障りとなったのだ。「前の代に無理に家から追い出された女の人がいるでしょ」と聞くと「本当だ」と言うので、正津川の寺へ行かせ「御迷惑しました（迷惑をおかけしました、という方言的な表現）」と謝らせた。その後しばらくすると、別居していた孫の嫁はアパートを引き払い、子供を連れて戻ってきた。

この事例では、身勝手な祖父の犠牲になったその妻の怨念が、子孫の家庭不和の原因とされる。そして「無理に家を追い出した」先祖の過去の行為は、「無理に家を出た」現代の嫁の行為に「共振」している。ここで正津川の寺とは下北郡大畑町の正津川にある浄土宗の東光山優婆寺である<sup>27)</sup>。昭和17年に大畑町宝国寺の管理下にあったテラコ（庵）が独立したもので、正津川は古くは精進川と称し、三途の川の奪衣婆の祠があり、恐山登山者の禊所であったという。本例のように恐山や正津川は特別の死者を供養する場所として、カミサマたちに利用されている。「死者の行く山」としての恐山の通念は、南部地方には一般的だが、津軽地方ではあまり聞かれない。近代以降の「霊場化」の進展により、当地方にも浸透したものと推測される。この事例では、障りの原因となっているホトケに謝り、その怨念を解消することによって生者たちの葛藤も和らげられた、と考えられている。

### 〈事例12・カミサマAの女性信者Tの話〉

実家に同居している母と長兄の嫁とが不仲で、喧嘩が絶えない。そのうえ嫁の方は最近頭が少し変になり、異常な行動が目立つようになってしまった。カミサマAに拝んでもらったところ、原因は実家の祖父の先妻の恨みと言われた。この祖父は生前、先妻が死んだ後に後添いをももらったが、祖父の実母にあたる曾祖母とこの後妻とが組んで、先妻が残した男の子を虐めたという。曾祖母は先妻とたいへん仲が悪かったので、それが残した子供も憎かったのであろう。物を食べさせなかったり、焼け火箸を体に押し付けて折檻したりした。その子供は先妻の長男であるから、本来なら家を継ぐべき資格をもっていたにもかかわらず、このように虐待され、学校を出ると追い出されるような形で家を飛び出してしまった。しばらく自活して結婚までしたが、20歳のころ精神病になり、結局、愛情を受けられなかった幼少時代の恨みを抱いたまま、自殺してしまった。その恨みが及んで、現在の嫁が頭をおかしくされているという。Aからは、毎日自宅で「行」をとるように指示された。それからは、行を積みながら、神様にお願いして、謝って許してもらうようにしている。

この事例は、Tという女性がカミサマAの判断を解釈して筆者に語った長い話を、さらに筆者が要約したものである。神を拝んだ直後のAの判断が、直ちにこのような詳細な解説であったとは考えられない。おそらくAの最初の言葉は、「先祖で恨みもって死んだ人いるな」とか「頭おかしくなって自殺した子供見えるな」といった簡単なものであったと推測される。こうした手がかりから、Tは実際にかつて実家で起こったと親たちから聞かされていた「悲劇」を思い出したのである。いわばカミサマAからの示唆を受けて、実家における現代の事態が話に聞いていた過去の出来事に結びつけられ、Tのなかでひとつの「物語」として結実したのである。ここで彼女が指示された「行」とは、特別の修行のようなものではなく、朝晩自宅の仏壇に水を供え、般若心経を3回ずつ唱えるというものであった。しかし日々の勤行であるから、かなりの意志と主体的関わりが要求される。形式としては婚家の先祖に手を合わせていることになるが、実際の目的は恨みを抱いて死んでいった実家のホトケを供養することにある。しかも仏壇に手

を合わせながら、神にも祈願して、ホトケの恨みが早く解けるように拝めと指示されたという。ちなみに、Tにとってこの「神様」は、「位の高い神様」というだけで、具体的な神名などが意識されているわけではない。

#### 〈事例13・カミサマKの話〉

森田村に住む34歳の男性が、嫁が欲しいのだが、この歳まで縁談がなかった。何か原因があるのだろうか、と相談に来た。拝んでみたら、突然ホトケサンが降りてきて喋らされた。それは百年以上も前に依頼者の先祖が殺した下人のホトケだった。依頼者の男性の先祖は武士で、この下人は主人に忠実に仕えたにもかかわらず、病気で体が弱り、仕事ができなくなったために、食事も貰えずに生き埋めにされたのだ。早速、「下げて謝った」ところ、ほどなくその男性によい縁談があり、めでたくまとまった。

これはカミサマKが、自分の「当てた」話の一例として語ったものである。もちろん、こうした成功例の陰には「当たらなかった」事例も数多く存在する。先の〈事例12〉とは異なり、ここでの先祖の因縁は百年以上も前の出来事であり、依頼者との対話の中で確認することは不可能である。したがって、この「物語」は最初からカミサマK自身の口から、詳しく語られたものであろう。「下げて謝った」というのは、Kによれば「ホトケサン降ろして、お願いして離れてもらうこと」で、Kの祭壇を通してお詫びの拝みが行なわれた。これは「神様に間に入ってもらって、許してもらうんだ」と説明される。つまり、恨んでいるホトケに直接謝るだけでなく、神を仲介者に立て、この神に詫びることを通して供養を実現するのである。さらにKはこの男性を同伴して、深夜に青森市の浅虫海岸に出かけ、浜辺で「縁切りの呪法」というのを行なっている。「祓い」の呪文や所作を繰り返した後、供物を海に流すという方法である。神を通してホトケに詫びる一方で、和解が成り立ったホトケとの悪しき因縁を「水に流す」のだとされる。

#### 〈事例14・カミサマYの話〉

数年前のこと、青森市に住む男の人が相談に来た。家を新築したのだが、完成してから毎晩のように天井が不気味な音をたてて鳴るといふ。まるで誰か

が歩いているようで気持ちが悪いので、天井板を全部剥してしまった。すると今度はミシミシと板の間や台所を歩く音が続くようになった。乾いた材木が鳴るとか、鼠が走るとかいう音ではなく、明らかに誰かが歩く足音だという。それで床板も外してしまった。神主さんをお呼びしてもらったり、和尚さんをお呼びしてもらったが、いっこうに止まらない。そこで困り果てて相談に来た。拝んでみると、因縁罪障がはっきり出た。その家の隣家に、かつて小さい頃から頭の弱い（精薄の）子がいた。この子は家族からも「バカ、バカ」と呼ばれ、着物や食事も満足に与えられなかった。ところが当家の主人は親切な人であったために、いろいろと面倒を見てやった。この子も当家の主人にはよくなつき、慕っていた。この子供は成人前に死んだが、家族が自分のことを供養してくれないので、昔親切にしてくれた人の家に来て、「まだ気がつかねえのか。何とか、何とか、助けてくれよ」と毎日のように頼んでいたのだ。そこでその男の人と家族を連れて、恐山と正津川を回って「特別供養」をしてやった。その晩から不気味な音はぴたりと止まり、何事もなくなった。

先祖の行為が子孫に及ぶというパターンはこれまでの事例と同じだが、ここでの主題は怨念ではなく、むしろ先祖が他者に施した好意と、それを頼りに他者のホトケが子孫に要求する「甘え」である。ここでは、先祖の他者への行為が善意に基づくものであれ、悪意に基づくものであれ、子孫がその後始末を負うのは当然であり、「運命的」必然と受けとめられている。ここで「特別供養」とは、Yが特に重い因縁罪障を祓うために神から伝授されたとする特殊な供養法で、依頼者を連れて恐山の円通寺と正津川の優婆寺を回り、それぞれ住職に供養の経文を上げてもらう。1982年にY自身が書き留めた手控え記録によれば、彼女はこれを1年間に33回も行っており、ほぼ10日に一度の割合で下北へ出張していた。

#### 〈事例15・カミサマKの話〉

同じ村に住む老婦人で、若い頃から三角関係のもつれで、ひとりの男性をめぐって別の女性と大喧嘩したりした人がいる。この喧嘩は白昼に路上で髪の毛を引っ張り合うという派手なもので、今でも語り草になっている。この婦

人は息子や嫁ともうまくいかず、絶交状態にあって一人暮らしが続いている。気が強くて正直になれない性格のため、子供たちも寄りつかないのだ。時折自分のところへ来て「嫁を殺してほしい」などという。もちろんそういう依頼は断わるが、拝んでみると、この人の不幸な性格は、死んだその母親の因縁罪障によるものであることが分かった。その母親にはやはり「色情のもつれ」があって、生きていた間は「何くそ」と頑張っていたが、「死んで悟った」という。村の人たちはこの母親のことを知らなかったのだ、その因縁に気づいていなかったが、最近偶然にもこの母親の生前を知っている老人が現われ、自分が神様に教えられた通り、色情に狂った人であったことが分かった。

要するに、Kが神から聞いた判断の正しさが、証人の出現によって立証されたという話であるが、ここでは生前に色情の因縁を作った女性が「死んで悟った」と表現されている。Kによれば、これは「ホトケサマになるとだれでも、この世で作った罪に気がつく」からであり、「自分の罪の重さはホトケになって初めてわかる」という。Kはこの老婦人に対して「あんたにはお母さんの罪障が出るのだから、素直にならねばだめだよ」「あんたが因縁を断ち切らないと、子孫に持ち越すことになるよ」と、いつも教えているが、なかなか反省しようとしなから、今も救われていないのだという。Kの解説によれば、人は死を契機にホトケになって悟ることができる。つまり生前の情緒的葛藤から、ある程度まで超越した存在になれるという。しかし、生前の因縁は消えない。むしろホトケは生前の自らの因縁罪障を悟ったために、苦しむことになったのである。他の事例と異なるのは、先祖やホトケの生前の怨念などがそのまま災因となるのではない、という点である。先祖の罪はむしろ「自動的」に子孫に流れ込んで、不幸の原因を形づくる。その象徴的な表現として、「血の中に先祖の罪が入っている」「悪い先祖の遺伝」など、いわば生理学的アナロジーが用いられることもある。あるカミサマは、「人は親や先祖の罪で、腹に宿っているときからカタワに生まれるとか、そういうふうにならされてしまう」と述べている。

#### <事例16・カミサマSの女性信者・Mの話>

昭和53年春、長女が中学校に入学してから、放課後遅くなっても家に帰らないことがあった。あるときは、夜の10時をすぎても帰らず、親戚の手も借りて町中を探し回ったところ、中学の校庭のまん中に、カバンを座布団のようにしてチョココンと座っていた。家に連れ帰り、わけを尋ねても「わからない」と言うばかりであった。以後、こうした行動は断続的に起こり、しかも2年3年になるにつれて頻繁になっていった。学校でも授業に出ずに、トイレに閉じ込めることもあった。この長女は実の娘ではないので、世間体も考えて、何とか高校受験だけはさせたく、また先生も理解と同情を示してくれた。だが、娘の行動は一向におさまる気配はなく、本人にも説明できない言動がひどくなる一方なので、カミサマSに相談することにした。Sのところへは娘本人は連れて行かなかったが、その判断によると、娘がそのような行動をとるのは、死んだ祖母が憑いていることが原因だった。その祖母は、長女が生まれる少し前に亡くなっていて、長女はその生まれ変わりだと言われていた。Sによれば、その祖母が最近かまってもらえないので、満足な供養をして欲しくて、それを皆に訴えるために娘に憑いたという。そこでSに言われたように、娘がいつも着ている服を一枚Sのところを持って行って祓ってもらい、家に持ち帰ってそのまま娘に着せた。また、祖母の供養も行なった。それ以後、娘の奇妙な行動はぱったりと止んだ。

娘が祖母の生まれ変わりという「運命」的な繋がりが見出せる一方で、娘の奇妙な行動は、かまってもらえない祖母の怨念（ないしは甘え）の「共振」と見る解釈も示されている。

#### <事例17・カミサマSの女性信者Oの話>

同居して今まで親孝行だった三男が、急に自分や夫に冷たくなった。三男は妻や子供たちには普通に接するのに、なぜか親である自分たちには冷淡で思いやりがなくなった。今までと急に変わってしまった。あまりの豹変ぶりに、何かあるのではと思い、カミサマSに相談に行った。Sによると、亡くなったイトコの霊が三男に憑いているという。そう言われてみると、夫の弟の息



子で、数年前、仕事中に交通事故で亡くなっていた人がいた。三男と同じくらいの歳のイトコだった。Sによれば、そのイトコが出てきて、「やっと働くようになって、これからは親に楽させて孝行したいと思っていた矢先に、何もしいまま急に死んでしまった。Oの息子が毎日孝行しているのを見ると羨ましくて腹が立ったので、憑いてやった」と語ったという。Sにそのイトコの霊を鎮めてもらったところ、三男の態度は元通りに戻った。三男は、冷たく当たっていたときのことを振り返って、「あの頃は自分では言うつもりのない酷い言葉を口にして、言った後で何であんなことを言ったんだろうと、すごく悩んだ。そんなことばかりだった」と打ち明けた。

この事例でも、カミサマSの判断が初めからこのように理路整然と語られたとは思われない。むしろ最初は「親孝行できずに死んだ人」とか「最近死んだ親戚の男」とかいう程度で、その後のカミサマSと依頼者Oとの対話の中で、「数年前に仕事中に交通事故で死んだイトコ」が探し当てられたのであろう。しかし、ひとたび災因として特定されたイトコは、次にはSを媒介として自らの無念の思いを伝え、さらに彼の霊を鎮めることにより、三男の異常も治まるという問題解決を経て、すべてが納得のいく完結した「物語」として、Oの口から語られるに至ったのである。

以上、先祖・ホトケの「因縁罪障」、ないしはそれに類似する災因が語られた代表的事例を見てきた。ここで示されている具体的「処方」では、それらが大きく「祓い」と「供養」という二通りの方法、あるいは両者の融合から成り立っていることが分かる。

「祓い」「祓う」という言葉や、それを実行する儀礼的な行為は、多くのカミサマのもとで見ることができるが、その際、「因縁罪障を立ち切る」「悪い因縁を切る」といった表現が多く用いられる。修験系の九字を切る修法をはじめ、それぞれに独特な「祓い」の方法があり、それらはすべて、不幸の原因とされる不全なる関係性を、超越的な法や神仏の力を借りて、強制的に切断し、排除することを目的としている。基底に流れるのは、力による「排除」の論理であり、「戦い」のイメージである。

「祓い」の観念は日本の宗教文化の中で多面的な広がりをもっている。それは一方で、古代神話などから推測される語源論、仏教や儒教の受容母体となった古代の神祇信仰との関連、あるいは汚穢・不浄観念の起源や成立の歴史といった問題、他方では、経済的交換や刑法史、さらには日本人の罪意識の特質、といった問題とも結びついている<sup>28</sup>。「祓い(はらへ)」はまた、「みそぎ」「いみ」といった、同じく長い歴史をもった重要な観念と密接な関係にある。「みそぎ」や「いみ」のなかに、二つの重要な観念の系列があることは、多くの論者によって指摘されてきた。たとえば「いみ」についていえば、神聖・清浄なものを積極的に求める方向と、神秘的な危険を畏れ、これを避けようとする方向である。両者は古代には表裏一体のものとして即自的な統一をもっていたが、中世・近世へと下るにつれて、次第に前者が後者によって歪曲され、隠されていったという<sup>29</sup>。これをあえて「齋み」と「忌み」という言葉で類型化するならば、「いみ」には、自己の変革や再生を希求する「齋み」の態度と、不浄や罪惡を嫌って、ひたすらこれを排除しようという「忌み」の態度という、二つの要素が混在していたことになる。そして、このことは「祓い」にもあてはまる。「祓い」にもまた、単に汚れを除去するだけでなく、魂の若返りをはかったり、現在の世界を超えた新たな世界の創造に向かう側面が備わっている<sup>30</sup>。

これに対して、「供養」は最初から積極的な関係を志向する方向性をもっている。そこで目指されるのは、関係の結び直しであり、先の言葉でいえば「共振」による関係修復である。怨念によって煩悶し、甘えかかり、もたれかかってくる霊たちの心情を「察し」て、共感的な関わりを通して、ともに救われる道を模索するのである。「祓い」が「排除」「戦い」のイメージで捉えられたのに対して、「供養」という言葉からは「再会」「和解」のイメージが浮かび上がってくる。「因縁罪障」に対するカミサマたちの対処方法においても、この供養という観念は頻繁に使われる。重い因縁罪障に苦しむ人には、山の堂社や自宅での修行が勧められることが多いが、これらの修行も「苦しんでいる先祖やホトケの供養のため」と、説明される。〈事例14〉のカミサマYは、神から独自に授けられたという「特別供養」の技法をもっていた。Yの場合、この供養は恐山や正津川などの聖地巡拝を伴うものであった。他のカミサマでも、「流し供養」「悪霊祓い・死霊祓い」などの名称で、それぞれ神から伝授されたと称する同種の供養法をもって

いる例が多い。

修験道や陰陽道の流れをひく男性聖職者に「祓い」系統の解決法が目立つのに対して、女性の民間巫者には「和解」のイメージをもつ「供養」が好まれる、という一般的傾向を指摘することは可能である。津軽のカミサマ系巫者においても、修験系、密教系の影響が強い人ほど、「祓い」への依存度が高いという傾向が見られる。ある巫者は、「因縁罪障が強くてどうにもならないときには、お寺のお尚さんのところへ行って祓ってもらおうように勧めるが、そうでなければ、私がよく拝んで、話して聞かせて、離れてもらうようにしている」という。つまり、相手を力づくで排除するのは最後の手段であって、可能な限り和解の道が探られる。相手が蛇、猫、馬のような動物霊の場合であっても、「共振」のテーマが卓越することは、すでに見た通りである。〈事例14〉では、新築の家に怪異が頻発したとき、神主や僧侶の力ではこれを解決できなかった。カミサマYは、その理由を次のように説明する。「神主さんのお祓いや、お尚さんのお経は、ただ祓って追い出そうとするだけ。これではだめだ」。この事例のように、究極の災因が先祖の「善意」にある場合などは、祓いによって「切る」よりも、供養による「結び直し」が効果的であるというの理解しやすい。

しかし、さらに掘り下げてみるならば、供養にも「切る」という働きが潜んでいることに注意しなければならない。津軽地方には、結婚前に死んだ男性の「供養」を目的に、花嫁人形を寺に奉納する一種の冥界結婚の習俗が知られている（数は少ないが、女性に対して花婿人形を奉納する場合もある）。市販の花嫁人形を購入して、その脇に故人の写真を飾り、後方に戒名を書いた紙を貼る。「西の高野山」の通称をもつ木造町の弘法寺は、「花嫁人形の寺」として特に有名になったが、現在では他の寺院や堂社などでも見られるようになっている<sup>37</sup>。山形県のムカサリ絵馬の風習などと同じく、その起源は第二次大戦以前に遡るが、高級な人形奉納が一般化したのは戦後の昭和40年代以降である。故人の家族による自発的奉納のほか、イタコやカミサマなどの民間巫者たちの強い関与が見られ、その場合には、たとえば家に災難が続くので巫者に見てもらったところ、「戦争で死んだ兄さんが浮かばれずにいるから、花嫁人形を寺に納めるように」といった判断が下される、といった例が一般的である。もちろん、そこでも亡き故人に対する共苦共感の態度が求められる。しかし、現在の家族の幸福を守るために、

妨害する死者の怨念を排除することに力点が置かれていたと見られる例もある。この場合の「花嫁人形」は、「供養」という名のもとに、厄介な死者との関係性を断ち切る技法とも見なし得る。

和解や関係性の結び直しを本領とするかに見える「供養」の中にも、一方では「切る」という積極的な働きが潜んでいる。「供養」そのものは関係性の修復、和解を名目に為されるのであるが、その最終目的は「因縁罪障を断ち切る」とも表現される。ここでの「供養」とは、破綻した関係を断ち切ることと、結び直すことの双方に関わっている。あえて表現すれば、それは「切りつつ結び、結びつつ切る」という動態的な営みである。

先にあげたカミサマたちの独特の供養法にも、かかる両面が見出される。「流し供養」「悪霊祓い・死霊祓い」といった供養法の呼称自身の中に、すでに「祓い」的な意味が内包されている。たとえば「悪霊祓い・死霊祓い」は、第4章で詳述した赤倉山神社の神サダが昭和42年に神より直伝された秘法で、特に重い因縁罪障に苦しむ依頼者はこれを受けるよう指示される。まず数週間から数ヶ月間、自宅の仏壇脇に特別の水や酒を供え、朝晩「般若心経」を唱える勤行が義務づけられる。そして「行」が明ける最終日に、赤倉の堂社などに籠ってこの秘法を受けるのである。儀礼は深夜の0時を期して開始され、「光明真言」100回、「般若心経」21回を唱えた後、特別の祓いを受け、最後に一合酒瓶や袋菓子などの供物を川に流す。これは「因縁罪障をつけて流す」と言われるように、死者供養という行為全体の中に「祓い」の観念や行為が内包されている。〈事例13〉のカミサマKは、苦しむホトケが障っている場合、まず「下げて謝る」としていた。つまり一方では、ホトケを降ろして、歪んだ関係の修復が企図されている。しかし他方で、彼女は深夜に依頼者を連れて海岸に行き、「縁切りの呪法」なるものも行なっている。ここには明確に「縁切り」という表現や「祓い」の呪文が見られる。〈事例16〉では、祖母の供養と並んで、娘の着物を用いた「祓い」が行なわれた。このように「供養」の中に「祓い」が内包されていたり、「供養」と「祓い」とが併用される例は、他の多くのカミサマ系巫者の供養法にも顕著に認められる。

同じことは、巫者の指示によってなされる「修行」についてもいえる。カミサマ系巫者たちが依頼者・信者に「行」を指示する際、最もよく説かれる理由づけのひとつに、「苦しんでいるホトケサマを供養するため」がある。さらに「神様

が綱を下げて、つかまらない人がある。行を積んで、心を神様に通じさせねばマイネ（ならない）」「一心に行とれば、神様だって、かわいそんだ（可愛そうだ）なあ、気の毒だなあ、とってくれる」などといった表現もよく聞かれる。要するに、当事者と個別的・宿命的な絆で結ばれた神々や先祖・ホトケに、自分の苦しみを共感してもらい、同時に相手の苦しみを察することが求められる。逆にいえば、「修行」という積極的行為を通して、「自己」の不幸の究極因となっている「他者」の苦悩との「共振」が作動し得たとき、初めて自らの苦悩も理解され、和解への道が開かれるのである。

しかし、その一方で、修行の目的はまた「あんたの因縁を断ち切るため」などとも言われる。寒中の水垢離や、山中に野宿しての孤独の修行には、当人や家族に染み着いた悪しき「因縁」を、力づくで祓い、叩き潰していくという側面がある。換言すれば、「修行」にもまた「切るための修行」と「結び直すための修行」という側面とが、同時に認められるのである。

周知のように、「死者供養」の「供養」とは、仏教本来の経典的原義としては *pūjanā* の訳で「供給資養」を意味する。藤井正雄によれば、三宝をはじめ、父母・師・長老・死者の霊に対する供給行為としての「供養」は、廻向の思想と結びつき理論化されることによって、仏教に画期的な展開をもたらしたとされる<sup>32</sup>。特に日本では、氏族の先祖代々の霊位に対する追善廻向が橋渡しとなって、仏教と先祖祭との習合が促進された。経典的意味での供養の英訳は、*spiritual nourishment* などが充てられるという。しかし、「追善廻向」の観念や風習と深く結びついた日本における「供養」は、専ら死者や死霊を追葬する所作へと、大きく傾斜していった。

日本の宗教史において、仏教の浸透による死者追葬の定型化の歴史は、供養される死者の側にあった主導権を、供養する生者の側に徐々に引き寄せていく過程として理解できる。「互酬性の倫理」のエージェントたる民間巫者においては、その死者供養もまた、基本的には死者たちの強い自己主張に配慮するものであった。このような諸霊の主体性に配慮した「死者供養」は、近現代の新宗教教団などにおいても救済論を構成する主要な基盤となっている。それは「霊威的次元」の主導のもとに生者と諸霊との関係性の再構築が求められる点で、*spiritual nourishment* の原義よりも、むしろ「癒し(healing)」や「救い(salvation)」の概

念との緊密な連関のなかで捉え直すことが可能であろう。かかる連関性は、精神分析学などを中心に展開されてきた「哀悼(mourning)」の研究との密接な繋がりをも示唆している<sup>33)</sup>。

本論の基本的視点から捉え直すならば、「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる民間巫者によって説かれる「死者供養」もまた、「宇宙=生命的」な世界像を構成する有機的な意味の関係性の保全に強く関わる行為であった。そこには、運命的な関係性の再解釈と、個々の主体の身体性にまで達する「共振」によって、生きられる世界としてのコスモス全体が再構築、再統合されるという、動態的な救済方法が組み込まれていたのである。

## 第5節 小括

あらゆる宗教的救済がそうであるように、巫者信仰における「救済」も、何らかの固定的概念によって静止的に記述することは不可能である。それは様々なテーマやファクターの相互作用・相互連関のなかで、常に揺れ動き、変転を繰り返す動態として把握し得るものであった。分析を通して取り出すことができるのも、決して最終的な解答として固定されるような静止画像ではない。課題となるのは、このダイナミズムの内に働く様々なテーマやファクターを発見し、錯綜した相互関係を提示することである。

本章では、かかる観点から、まずカミサマ信仰の現場において実現される「救済」の具体的事例に即して、「運命観による救済」「共振による救済」「怨念の感得とその解消による救済」という三つの基本テーマを析出した。「運命」による救済とは、不可避的・必然的な出来事の運行を甘受するものであった。また、「共振」「怨念」による救済とは、情意性や身体性を介して流動的・可変的な世界に参与するものであった。

次にカミサマ系巫者信仰の中心的災因論を成す「先祖・ホトケの因縁罪障」を取り上げ、これを先の三つの基本テーマの複合形態として位置づけ、その諸相を考察した。さらに、かかる災因への対処方法として、「祓い」と「供養」に代表される二類型を指摘するとともに、具体的な救済場面におけるそれらの動態的關係を明らかにした。

すでに前章までの考察では、カミサマ系巫者信仰の基盤に、「人の靈性」「場所の靈性」「系譜の靈性」として取り出すことのできる基本的表象様態を仮説的に提示したが、巫者たちによって実現される「救済」に焦点を合わせた本章では、これらの表象様態を通して顕在化する意味世界を、「宇宙=生命的」世界像として把握した。それは様々な意味の関係性が有機的に結び合い、相互に連動し合う場であり、全体の調和と平準化を志向する「互酬性の倫理」に支えられた意味世界でもあった。民間巫者は互酬関係から疎外されて怨念を抱く者たちの擁護者・代弁者であり、いわば「互酬性の倫理」のエージェントとしての役割を担う宗教者であった。そして、「運命」に代表される不可避的・必然的な性格や、「共振」「怨念」に見られる流動的・可変的な性格は、いずれもこの「宇宙=生命的」世界像を構成する様々な関係性の属性であったと言える。

民間巫者によって実現される「救済」とは、この複合的属性が共存する意味の関係性に生じた歪みや欠陥を感知し、不全な関係を断ち切るとともに、新たな意味連関を結び直すという、すぐれて創造的な宗教的営為として理解することができる。

## 第5章 註

(1) 宗教的「救済」の全体像を概括的に論じたものとしては、武内義範 1973、Smart 1987。実証研究からの視点からの考察としては、阿部年晴 1975、佐々木宏幹 1975、小野泰博 1977、など参照。

(2) 部族宗教における「運命」を扱った示唆的研究として、Fortes 1959を挙げたい。これについては第8章で述べる。また、Ringgren ed. 1967。

(3) 七日堂祭は、猿賀神社を例にとると、慶長17年からという伝承をもつ「柳からみ」の神事が行なわれる。幣束を結び付けた長さ4メートルほどの柳の大枝を檜の盤上に12回（閏年は13回）たたきつけ、枝の折れ具合で作柄を占うもので、農家の人を中心に毎年2千人あまりの参詣者で賑わう。また、青森県下では、早春に神職やイタコ、カミサマなどを招いて屋敷を祓ったり、その年の吉凶禍福を占ってもらう「春祈禱」の風習が盛んであった。『角川日本地名大辞典2・青森県』角川書店、1985、の「青森県年中行事」（池上良正）、森山泰太郎 1965、船水清 1976、など。

(4) 第1章に見た男性カミサマ、H定一は、七曜、九曜、二十八宿といった既成の図式を語る一方で、「本を使う易者のところでは、同じ歳の人とはみな同じ運勢だと言われるでしょ。でも実際はそんな馬鹿なことではない。私はひとりひとりがもっている本当の運勢を神様からお聞きしてあげるのです」と、その個別性という特徴を明確に語っている。

(5) ここでの人称の溶融状態とは、「見るもの」と「見られるもの」との逆転、「他者」の視線で「自己」を眺め、「他者」の言葉で「自己」を語ること、「自己」のなかに「他者」を見、「自己」と「他者」の視線を重ね合わせ、「他者」によって見られた画像のままに「自己」を見直すこと、などと言い換えることが可能である。表現は様々であろうが、これらは最も単純かつ直截的なかたちで行なわれる「脱中心化」の営為のひとつといえよう。市川浩の簡潔な表現を借りれば、「視点を仮設的に交換して、より広い視点から自己を再組織化し、再中心化すること」（市川浩、1984、p.188）である。あるいは、日常生活のなかで閉塞的に固着化しがちな自己中心的な視点のなかに、強い情緒的エネルギーの助けを借りて、一時的なズレをよびこむこと、である。このような、いわば「人称解体の巫儀」は、参加者の強い「共振」作用を促す。神々の「障り」、動物霊や他人の「うらみ」「こばみ」「ねたみ」、そして何よりも先祖の「因縁罪障」等の観念は、脱中心化において獲得された自己イメージに一定の方向性を与え、安定した世界（コスモス）のなかに繋ぎとめていくための前提となる。依頼者はカミサマの判断を通して、自分の苦しみが決して自分だけの苦しみではなかったことを発見する。換言すれば、自らの苦しみが他者の苦しみでもあり、他者とともに救われるべき苦しみであることに気づくことによって、自らの救いへの道が開かれるのである。

(6) 和辻哲郎 1979(1952)、p.506-514。さらにこのテーマを展開したものとしては、湯浅泰雄 1981、p.122以下。

(7) 土居健郎 1971、ほか。同書p.67で、土居は神とは「甘えの葛藤の彼岸にある者」としている。おそらくこれは、一神教的な神観念を前提とした解釈であろう。しかし、カミサマ信仰においては、神々もまた信者の「察し」を求めて甘えかかってくる存在であることに注意したい。確かに赤倉神のように多くのカミサマから「タカガミサマ（高神様）」



として受け入れられている神は、相対的に甘えの葛藤から自由な存在としてイメージされることが多い。誠意に欠ける依頼者に対し、その願いを「受けない」ことはあっても、人間たちのように相手からの「察し」の欠如が直ちに「うらみ」「ねたみ」といった攻撃的態度に転落することはない、と考えられている。ここでの高神様とは、甘えの葛藤を超越し、一方的に相手の甘えを許す存在に近づいている。

(8) Evans-Prichard 1937、石塚尊俊 1959、吉田禎吾他 1967、掛谷誠 1983、など。人類学的視点からの研究では、特に高い自給性をもち「限定財(limited good)」の観念に支配された定住社会で、「妬み」の恐怖を処理する文化装置が、社会生活の規範を固定化する制裁として機能することによって、一定の社会的存在意義を持ち得た点などが注目された。吉田禎吾 1972、p.162-192、小松和彦 1982、p.68-69、など。

(9) Foster 1972。

(10) Weber 1958、pp.329-330。

(11) Schneider 1990、pp.27-31。

(12) サーリンズ 1984、pp.230-236。ここでは互酬性の理念類型として、一方の極に「一般化された互酬性」、他方の極に「否定的互酬性」が措定され、中間点として「均衡のとれた互酬性」が置かれている(本訳書では「互酬性」ではなく「相互性」の訳語が用いられている)。ここで「一般化された互酬性」とは、連帯性の極を示し、惜しみなく与える援助の線に沿って行なわれる愛他主義的な互換活動を意味する。また、中間点を示す「均衡のとれた互酬性」とは、受け取った財物の慣行的な等価物が遅滞なく返報される直接的な交換を意味する。さらに「否定的互酬性」とは、非社交的な極を示し、値切り、横領など、純粋に功利主義的な利益をめざして公然と行なわれる互換活動を意味するという。このモデルに照らせば、本論で用いる「互酬性の倫理」の互酬性とは、愛他主義的互換活動を意味する「一般化された互酬性」の極に位置づけられる。

(13) 市川光雄 1991、Woodburn 1982、など。

(14) この用法は、方言を多数収録した『日本国語大辞典』(小学館)にも見えず、また鳴海助一の『津軽のことば』からも漏れている。東条操編『分類方言辞典』東京堂出版、1954には、岩手県西磐井郡平泉での採録例として、「こばむ。〈動詞〉羨む」とある。

(15) Evans-Prichard 1937。

(16) かける前には「本当にやってもいいんだね。もしあんたの方が悪ければ、あんたに戻って来るよ」と念を押すことにしている、などの証言もよく聞かれる。

(17) ここにはまた、民俗レベルにおける天皇信仰の形成に、民間巫者が一定の役割を担ったことが示唆されている。宮田登 1970b、所収の「天皇信仰の構造」参照。

(18) 松野武雄 1931。この資料については、宮田登 1979でも紹介されている。

(19) 孝本貢 1986。

(20) Fortes 1961、p.190, n.15、前山隆 1983。

(21) スミス 1981・1983(1974)。

(22) Lebra, Takie Sugiyama 1976。

(23) 伊藤幹治 1982。

(24) LaFleur 1992、森栗茂一 1994、など。

(25) 大隅和雄 1986、p.50。

- (26)高木豊 1986、p.168。  
(27)優婆寺については、宮本袈裟雄 高松敬吉 1995、pp.44-46。  
(28)近藤直也 1986。  
(29)岡田重精 1982、pp.57-61,196-240、高取正男他 1968、p.43,49。  
(30)近藤直也 1986、p.52。  
(31)高松敬吉 1991、松崎憲三 1993など。  
(32)藤井正雄 1988。  
(33)このような着想は、アメリカの精神分析学者、ピーター・ホームズ(Homans 1984)に見ることができる。ホームズは特に、非西欧社会における精神分析医の治癒行為に対する根強い批判や反発を問題にした。これらの批判によれば、西洋の実証主義的な土壌から生まれた精神分析は、近代の科学主義や個人主義の価値観に深く依拠しており、患者をその伝統的な社会的共同性から根こそぎ切り離してしまうか、さもなければ、近代西欧の価値体系に強引に没入させるかの、いずれかであるとされる。
- ホームズはこの支配的な二者択一の見解に対抗して、精神分析の自律性と有効性を擁護しようとするのであるが、そこで彼が強調する概念が、生者が死者を想起し、その死を悼むとともに自ら喪に服する、哀悼(mourning)という行為であった。彼は精神分析における癒しの行為は、ひとつの哀悼行為として解釈することができるという。哀悼とは、完全に過去に埋没してしまうことでもなければ、過去を無視して切り捨てることでもない。それは過去との関係を結び直し、過去の間人間関係を再体制化するという、人類に普遍的な精神の働きである。彼によれば、近代西欧の精神分析の治療行為もまた、それ自体ひとつの哀悼のプロセスとして捉えることができるという。かかる観点を逆転させれば、巫者信仰によって達成される「供養」もまた哀悼という普遍的プロセスの具体例であり、民俗社会に育まれたひとつの精神療法であった、とも言いうるのである。

DB  
1337  
1997

(H6)

# 民間巫者信仰の宗教学的的研究

——青森・沖縄両県を中心に——

(下巻・第6章～終章)

池上良正

寄	贈
池上良正氏	平成 年 月 日

## 第2部 沖縄県の巫者信仰

第1部では、東北地方の代表的な民間巫者として、青森県のカミサマ系巫者を取り上げたが、第2部では沖縄県において、ほぼ同様の性格をもつと思われる民間巫者に焦点を合わせる。周知のように「琉球・沖縄文化圏」では、依頼者の求めに応じて運勢や吉凶を占ったり、災厄の原因を判断したり、病氣平癒や所願成就の祈願を行ったり、死者の言葉を伝奏したりする民間巫者を、一般にユタとよぶ。男性のユタも少なくないが、大半は女性である。本島の北部と中南部、周辺離島では信仰形態に差があり、しかも宮古地方、八重山地方、それに薩摩藩の侵入以前には琉球王朝の域内にあった鹿児島県の奄美地方までを視野に入れば、そのヴァリエーションはさらに大きくなる。呼称についても、ムヌス、ウグアンサー、カンカカリヤー、ニゲーピトゥなど、地域によって様々で、村落祭祀や一族祭祀を担当するカミンチュ系（ノロ、ニーガン、クディ系）祭祀者との機能的混交の度合いなどを中心に、性格上の変異も指摘されてきた。

すでに序章でも触れたように、ユタの呼称には長い蔑視と弾圧の歴史が刻み込まれており、学術用語としては問題が多いが、適当な代替表現がないので本論でもこれを使用する。しかし、彼ら（彼女たち）を「**霊威的次元**」の自律的主導性の内に生きる宗教者として捉える本論の基本的スタンスは、第2部でも踏襲する。以下では「ユタ的宗教者」を基本的呼称とし、単に「ユタ」と表記する際にも、その宗教者としての生き方に着目する視点を堅持したい。

先の第1部では、津軽地方のカミサマ系巫者を中心に、人生史、聖地との関係、教団化、依頼者・信者との関係などについて、具体的事例を挙げて多面的に論じた。これは従来、東北地方のカミサマ系巫者の研究が手薄であり、従って、やや細かな資料提示が、一定の学術的意義をもち得ると考えたからであった。これに対して、沖縄のユタ信仰については、すでに先行研究も多く、細密な実地調査報告も蓄積されている。筆者自身、1986年の本島中部の与勝半島における10ヶ月間の滞在調査、およびその後の継続調査などによって、かなりの具体的資料を収集したが、それらの多くは先行研究の成果を大幅に書き替える性格のものではない。

それ故、この第2部では、第1部での論点を継承発展させることを主眼に置く。

特に注目したいのは、「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる民間巫者の性格、村落社会における巫者信仰と社会的規制との動態的關係、巫者信仰と經典的・制度的宗教（とりわけキリスト教）との融合・葛藤の諸相、などである。

## 第6章 ユタ的宗教者の基本的性格

### 第1節 ユタ信仰の諸相

ユタおよびユタ信仰をめぐっては、琉球・沖縄社会の基層に深く根を下ろした文化伝統として、強い関心が寄せられてきた。戦前には、伊波普猷の先駆的研究などによって、琉球王朝内部にまで制度化されたオナリ神信仰や、特に村落祭祀などの公的領域における女性祭祀の伝統が注目されたが、迷信的な私的祈禱者と見なされたユタは、学問研究の対象からは除外される傾向が強かった<sup>(1)</sup>。かろうじてユタの先駆的研究とされる伊波普猷の論考も、このテーマが「頗る変な問題」であって、「ユタを中心として活動する沖縄の古い女は婦人問題で活動する新しい女より二千年も後れて居る<sup>(2)</sup>」といった認識を前提とするものであった。佐喜真興英のように、ユタを「古琉球の生きた祖先崇拜の維持者」として、その一定の存在意義を把握しようとした研究者はむしろ少数派であった<sup>(3)</sup>。戦後になると、W.P.リーブラの仕事に触発された人類学的研究や<sup>(4)</sup>、巫者信仰の比較研究を目指した桜井徳太郎に代表される民俗学的研究<sup>(5)</sup>、家族問題との関係を論じた玉城隆雄の社会学的研究<sup>(6)</sup>、佐々木雄司、高江洲義英などの精神医学的研究<sup>(7)</sup>、大橋英寿、滝口直子の社会心理学的研究<sup>(8)</sup>、さらには近世史料の掘り起こしを目指す高良倉吉の歴史学的研究<sup>(9)</sup>などによって、多方面からの解明が進められた<sup>(10)</sup>。

ユタ的宗教者の「成巫過程」については、類型把握的な研究が蓄積され、そこにほぼ一定のプロセスが見出されることも明らかにされた<sup>(11)</sup>。最も精緻な定式化としては、大橋英寿による社会心理学の立場からの研究が知られている。それによれば、まず成巫したユタには、自分がユタになった、あるいはユタにならざるを得なかった理由づけとして、「祖先（や神）との同一視」が認められる。具体的には「チヂウリ」「カミウマレ」などの自覚である。チヂウリのチヂは多義的

用法をもつが、一般には当人と具体的な関係にある特定の神や先祖、つまり、その人が仕えるべき神や先祖を指す。これに加えて、自分が仕えている神や先祖の、あるいは自分自身の「霊格」という意味もある、と大橋は言う<sup>42)</sup>。一般的にはチヂブン（チヂ分）、すなわちチヂの身分という言葉で表現される。

霊格ないし神的な霊能力を指す表現には、シジ、サー、シー、ファなどの類義語がある。語源的には諸説があり、互いに重なりながら、微妙な違いを示している<sup>43)</sup>。シジ、サーなどは『おもろさうし』に出るセジに由来すると言われるが、特にシジには「筋」との連関、すなわち血筋を辿って継承される霊力という意味も含まれている。この点ではチヂとも、意味のうえで重なる面があるといえる。しかし、シジに比べてチヂは、より実体的なニュアンスが強く、「チヂを明かす」と言えば、当人の災因となっていた特定の神霊や祖霊の正体が判明することを意味する。

チヂは先祖以外の神霊とされる場合もあるが、多くは先祖の一人、特に祀り方が不適切なために苦しんでいる先祖とされる。チヂウリとは、このチヂが降りていること、すなわち系譜を通して先祖の影響が及んでくる状態をいう。苦しんで死んだり、適切な祀られ方をしていなかった先祖がいると、特定の子孫に苦しみ降りて、同じような苦勞をさせられることをいう。その意味で、チヂウリは本論で「系譜の霊性」として概念化した表象様態の、沖縄における代表的言辭といえる。一方、チヂウリを受けやすい素質をカミウマレという。文字通り神の生まれ、あるいは神に仕えるべき人間の生まれをいう。シジの高い生まれ、霊力の高い生まれの意味で、「シジダカウマレ」「サーダカウマリ（セジ高生まれ）」あるいは単に「ウマリ」ともいう。いずれの場合でも、子孫による先祖との同一視が前提になっている。もちろん、ユタとして成巫したすべての人が、サーダカウマリの自覚を最初から明確にもつわけではない。これらはむしろ彼らがユタへの道を歩む際に、「自らの人生を過去に遡及して意味づけた所産<sup>44)</sup>」と考えられるものである。

ユタへの道を歩みはじめる直接のきっかけとなるのは、人生の危機、およびそれに伴って現れる「カミダーリィ」とよばれる状態である。カミダーリィは単にターリィともいって、ある種の定型的な心身の不調を表わす症状で、研究者によっては「巫病」と命名されてきた。精神医学の視点からは、幻視、幻覚、幻聴、

無遊歩行、食欲不振、不定愁訴など、心身の様々な不調が複合して現れるため、「カミダーリィ症候群<sup>95)</sup>」などとも呼ばれる。しかし、ユタ的宗教者の意味世界の内部では、これらは単なる幻覚や幻聴ではない。それは「病氣」ではなく、神や先祖からの「シラシ（知らせ）」であり、神に仕えるべきシジ高い人間であることを自覚させるために、当人を促す警告である。カミダーリィの過程では、医者に行っても治らない、あるいは「どこにも異常はない」と言われるような「現代医療の無効」、さらに「親族や近隣によるカミダーリィの示唆」「ユタの判断」「配偶者の抵抗」などの段階をへて、最終的には「カミグトゥ（神事）への決意」に向かう<sup>96)</sup>。もちろんこれは社会的に認知されたユタの成巫過程に即した理念型であって、実際には、かかる決意に到らぬまま「症候」を抱えて一生を終わる人も多い。

カミダーリィの苦しみの過程では、多くの人が成巫への抵抗を示す。「私は、なりたくてなったのではない」「本当はユタなんかになりたくなかった」といった述懐は、一定の社会的認知を受けたユタの口からも聞かれる。ウヌビーニゲー（御延願い）という「延期願い」が出されることもある。しかし、抵抗と苦闘を繰り返した末に、ついには神に仕えることを決意し、自分の本当のチヂを見出したのだ、というのが理想的「成巫物語」の定型表現になっている。チヂが見出され、ひとりのユタが誕生する段階を「チヂアケ」という。「道を明けた」などとも表現される。しかし、道を開けたからといって、直ちにカミダーリィの「症候」が消滅するとは限らない。むしろ「チヂアケ」とは、一定の症候を抱えつつも、その症候を抱えて生きることの全体的意味が獲得された時点を言う。再び大橋の表現を借りれば、ユタの成巫過程とは、「ユタになっていくのを、そしてユタである現状を、与えられた運命として受容すべく、過去の体験を再解釈し、着色し、さらには過去を創造さえして、主体的・能動的に生活空間を再体制化して自己観を再形成していく血みどろの努力の連続<sup>97)</sup>」ということになる。

この大橋の定義は、社会心理学的視座のもとに立てられている。本論の問題意識に引きつけて捉え直すとき、彼らは何故に「過去の体験を再解釈し、着色し、さらには過去を創造さえして」まで「ユタである現状を、与えられた運命として受容」するのか、という問いが生まれる。当人自身にとって「ユタの運命」とは何か。そして、この「ユタの運命」は何故に「主体的・能動的に生活空間を再体

制化」する力となり、「自己観を再形成」し得る意味を紡ぎ出すことができるのであろうか。もとより、かかる問いは社会心理学を始めとする経験諸学の枠組みの内部でも答え得るであろう。しかし、「ユタの運命」を受容する当事者の視線に降り立つならば、日常的次元とは異なる強固な現実性を備えた力や意味の次元を、視野の内に留めることが必要になる。カミウマレを自覚し、サーダカウマリと呼ばれる境遇に導かれた人々の前には、圧倒的な力と意味をもった現実として迫る、ひとつの普遍的世界が立ち現れるのである。彼らは、本論で「靈威的次元」と仮に名づけたこの次元の力や意味に突き動かされ、敢えてその自律的主導性の内に生きる生き方の中で、かけがえのない人生の全体的意味を再発見する。過去の「再解釈」「着色」「創造」とは、決して事実の隠蔽や、虚構の構築として理解されてはならない。それは「靈威的次元」の自律的な主導性に引き込まれることによって、リアルな意味世界の様相を発見する営みの過程である。ユタ的宗教者の人生史に刻まれた深い意味を、あくまでも彼らの「宗教性」に即して了解しようとする限り、日常的次元を超えた何らかのヌミナスな秩序に属する力や意味の次元を、視界から外すことは不可能になる。

ユタの職掌としては、第1章第3節で津軽のカミサマ系巫者について指摘した「祈願」「予言」「判断」「処方」「死者の口寄せ」の仮説的分類が、ほぼそのまま該当する。ここでも中心になるのは、ハンジと呼ばれるユタの「判断」、及びハンジに基づく「処方」である。

幕末から明治期に生きた首里の文化人、喜舎場朝賢の『東汀随筆』<sup>48)</sup>には、当時のユタ信仰を窺わせる逸話が記されている。たとえば第六回第四話は、西原間切末吉村で、村民が飲料水として大切にしていた樋川に、毎日人糞が落とされるという変事が起きた話である。犯人が分からなかったので、「巫婦及ビト易家ニ往テ占ヲ問ヒタルニ是御嶽ノ神ノ崇ル所ナリト言フト雖モ何ノ犯ス所アリテ然ルトハ一切相分カラズ」とある。ここでの「巫婦」とは明らかにユタ的宗教者である。結局、ある男が御嶽の石を誤って厠の築造に用いたことが原因と分かり、「速カニ厠ヲ解キ此石ヲ清キヨク洗テ旧ノ如ク宅地ノ上ノ御嶽へ御返弁シ祭具ヲ備ヘテ謝罪ヲ申上ゲシメタルニ遂ニ其ノ崇ハ息ミタリ」ということで決着している。ここでは「巫婦及ビト易家」による「神ノ崇ル所」という判断に一定の信頼



が置かれている。著者の朝賢自身はともかく、少なくとも一般村民はこの判断に基づいて原因を探り出し、祟りを鎮めたのである。

さらに第七回第一話では、朝賢の親族にあたる朝真家で怪異が続いた際、朝真の継室の伝氏が「巫婦」に相談した話を取り上げられている。

伝氏大ニ怪シミ如何ナル祟リナルヤヲ知ラズ 即チ巫婦ニ往テ占ヲ問フ 巫婦が云フ 君ガ家ノ跡目祖ノ祟ル所ナリ 伝氏ガ云フ 前キニ占を問フ毎ニ跡目元祖ニ対シ御無礼アリト云フ 我ガ夫ニ告レバ我ガ家ハ跡目ヲ続ギ承ケタルコトナシト言フ 巫婦ガ曰ク今君ノ家崇信シテ居ル靈位ハ即チ跡目元祖是ナリ 何ソゾ跡目ヲ継承シタルコトナシト云フ事ヲ得ンヤ

伝氏は半信半疑で帰宅するが、朝真とともに改めて霊位を詳しく調べてみると、貼られていた紙の下に、金泥で書かれた4,5名の霊位が発見され、本家方八世朝礼の母の実家である山内家の預かり位牌であることが判明した。その後、様々な夢告や偶然によって、山原に住んでいた山内家の子孫が探し出され、最後は位牌を返すことで解決を迎えるが、注目されるのは、霊位を失った山内家側でも、「不幸及ビ疾病等ノ事アル毎ニ巫占ニ問ヘバ祖先ヲ失ヒタル祟リナリト言フ」とされていた点で、これらは当時のユタ的宗教者たちが、祀られずに放置された先祖の祟りなどを、一家の災厄の原因として頻繁に語っていたことを推測させる。

ユタの職掌として、死者儀礼、葬送習俗への関与も重要である。桜井徳太郎は、ユタの葬送儀礼への関与は、後代の変化であったという推測を立てるとともに、近年では「ユタが死者の埋葬や供養儀礼に関与する領域は急速に狭まりつつある<sup>99)</sup>」とした。死者の心境を聞き、マブイ（魂）をグショウ（後生）へ送るマブイワカシの儀式は、北部の国頭地区よりも、むしろ中南部に濃厚に見られる点にも注目している。筆者が調査した与那城村の屋慶名でも、死者が出ると3日以内にユタの家に行き、死者が言い残した言葉を聞くことを「マブイワカシ」と呼んでおり、これは1986年の調査時点でも多くの家で行なわれていた。すでに『琉球国由来記』巻一では、8月の柴差行事の由来譚として、死んで蘇った女性の逸話が語られているが、その中に「時撰日、其家、為招魂通語儀事欲、覲巫設赤飯干靈前、方纒拜」とあって、覲巫による死者の招魂のことが見える。同一の説話を紹介し

た『東汀随筆』の第五回第五話では、「此ノ日巫婦ヲ迎へ来テ魂分カシヲナス」という文言が、注釈なしに見える<sup>20)</sup>。喜舎場家のような文化人の一族においても、ユタ的宗教者に判断を仰いだり、その関与によるマブイワカシなどが一般的習俗になっていたことが知られる。

少なくとも近世中期以後の社会通念では、公的な制度から外れ、専ら個人的な占いや祈禱に応じるユタは、ノロに代表される制度的なカミンチュ系神役とは区別されてきた<sup>21)</sup>。従来の諸研究もこの二分法を前提として、両者の分化・対立の諸関係を問題にしてきた。しかし、ノロなどの公的祭祀者を支えていた制度的な枠組みが形式的にも実質的にも崩れ、しかも急速な都市化・産業化のなかで、村落祭祀の権威を維持してきた共同体の力そのものが弱体化している現代社会にあっては、ユタとカミンチュとの境界も、ますます希薄になってきている。ノロの場合には、母から娘であれ、母から嫁であれ、叔母から姪であれ、世襲を原則とするが、それ以外の村落の神役や、親族一門の祭祀者であるクディ（男性の場合はチヂビなどと呼ばれる）などは、族的系譜による一定の条件はあるものの、ユタと全く同じような「カミダーリィ」的状态を経て成巫する 경우가ほとんどである。これは必ずしも近年の変化ではない。すでに伊波普猷が注目しているように、『混効験集』には「さしぼ（又はむつき）」を「くで」の事とし、「くで」とは「託女」で今は「神女」と云う、といった記述があり<sup>22)</sup>、『東汀随筆』には、「こで」について次のような記述がある。

其ノコデノ任命ハ専ラ祖宗神霊ノ命ズル所ニ因ル 予メ祖宗ノ神霊アリ 其  
ノコデト為スベキ者及ビ巫婦ノ身ニ附着シテ言語ヲナシ或ハコデト為ルベキ  
者疾病ヲ為シ其ノ女コデト為ルコトヲ御請スレバ即チ癒ユ 是ヲ以テコデト  
為ルコトヲ得ル コデハ終身ノ職トナス

ここではコデの任命が「祖宗神霊ノ命ズル所ニ因ル」と明記されている<sup>23)</sup>。すなわち、彼らもまたすでに近世期から、一種の巫病過程を経て就任する職であることが認められていたのである。今日では、これらカミンチュたちの地位を判断するのは、多くの場合がユタの仕事になっている。たとえば、ひとりの女性がカミダーリィの状態と認定された場合、次には彼女のチヂが何かということが問題

になり、最終的にはこれもユタのハンジ（判断）を仰がねばならない。それは村の「神役に座るべきチヂ」かもしれないし、「イチムン（一門）のクディのチヂ」かもしれない。あるいは、ユタとして天下万民を救うべきチヂであるかもしれない。判断を誤れば「チヂが違ふ」ため、カミダーリィの症状は緩和するどころか、ますます悪化の道を辿ることになる。

かかる観点からすれば、少なくとも今日の社会では、村落祭祀や親族祭祀に携わるカミンチュたちを、ユタ的宗教者に含めて考えることができる。また、これらをすべて広義の「民間巫者」とよぶことも可能であろう。もとより歴史的・制度的な視点に立てば、両者を混同することは不当である。しかし、本論のように民間巫者の宗教性に注目しつつ、そこに展開される意味構築の過程や「救済」の特徴を考えようという視点からは、むしろ両者を連続的・一体的に捉えた方が理解しやすい。

次節では如上の視点に立ち、筆者が現地調査を行なった巫者から二名を選んで、その人生史をやや詳しく検討してみたい。いずれも1986年から1991年に行なった実地調査で得られた資料に基づいている。従って、文中の時制はその時点のものである。

## 第2節 ユタ的宗教者の「成巫物語」

最初に取り上げるのは、中頭郡与那城町（調査時点では与那城村）の中心集落、屋慶名に住むユタ的宗教者Tである。屋慶名は調査時点で人口5000人に近い大集落であるが、昔からユタシマ、つまりユタが多く生まれる村と言われてきた。ユタという呼称を嫌う人が多いなかで、Tは自ら「ユタのチヂ」との自覚をもち、この仕事に誇りをもっている。

以下の叙述は、複数回に及ぶ面談で語られた内容を、筆者が本論の問題関心に沿って再構成したものである。第1章第2節で述べた資料化のプロセスを踏襲しており、それ故、唯一絶対の人生史を標榜するものではない。ここではさらに踏み込んで、話者自身の語りの形式ではなく、三人称形式で叙述した。その意味で、再構成の加工度は高くなっている。むしろ筆者の問題意識を土台に、筆者と話者との共同作業として構築された「成巫物語」と言うべきであろう。

### <Tの事例>

Tは大正10年(1921)4月1日、屋慶名に生まれた。父方の祖父は首里の旧士族であったが、琉球王朝の滅亡後、大工職人として屋慶名の地に移住した。いわゆる寄留民である。村人から頼まれて、弁当箱や葬式用の龕などを作って、細々と生計を立てていたらしい。Tの父は屋慶名の女性と結婚したが、すでに家計は大きく傾いていた。ヒンスームン(貧乏者)とよばれ、子供も多かったので、Tは幼いころからエーキヤー(金持ちの家)の子守りなどをさせられ、まともな教育すら受けることができなかった。小学校にも赤ん坊を背負って行ったが、教室で泣き出すので、先生から「外で遊ばせなさい」と叱られ、よく校庭に出されたという。当時は強制的な日本語教育の普及のために、沖縄方言を話す子供は学校で「方言札」を首に掛けられた。Tは子守りの仕事に追われていたため、すぐにこの札を掛けられた。それでも先生の中には、勉強する時間も道具もない彼女に同情して、鉛筆を買ってくれたり、「がまんして、孝行しなさいよ」とか「勉強しなくても、おまえならちゃんとやっていけるから、頑張りなさいね」と励ましてくれる人もいたという。

数えの13歳で小学校を卒業すると、Tは直ちに内地へ働きに出ることになる。最初は岡山県の紡績工場、さらに大阪、横浜などを転々として苦労を重ねたが、この体験によって彼女は沖縄の片田舎の出身者でありながら、流暢なヤマトグチ(本土言葉)を身につけることになる。岡山の紡績工場では、Iという主任の女性が母親がわりになって、いろいろと面倒をみてくれた。休日にはTを町に連れ出し、着物や帯まで買ってくれた。産みの親からもこれほどの愛情を経験していなかったTは、彼女を「I先生、I先生」と、実の母親以上に慕い続けた。

職場に落ち着いて、仕事も面白くなり始めた21歳の年、突然沖縄の父から、郷里に戻って結婚するようという指示がきた。内地で働きたかったのだが、父親の命令にそむくこともできず、昭和16年の1月、沖縄に戻って、親の決めた人と結婚した。落ち着く暇もなく、翌2月には、夫の仕事の関係で西太平洋のマリアナ諸島へ移り住むことになる。当時ここは日本の委任統治領であった。サイパン島、テニアン島をまわり、最後はロタ島に住んだ。やがて太平洋戦争が始まり、平和であった南洋の島々も戦禍に巻き込まれた。どうにか生き延びて終戦を迎えたT

は、昭和21年2月、夫や幼い子供たちとともに、5年ぶりに郷里の屋慶名に戻ったのである。

ロタ島にいる間にTは3名の子供をもうけたが、食料不足のなかで、長男と長女が飢えに苦しみながら死んでいった。原因不明の病気にかかり、冷たい汗を流して苦しむ息子を前に、駆けつけてくれた沖縄出身の知合いの女性が、「可哀想に。この子はシジが高くて、（病気の原因も）ウヤフジ（先祖）からきてるんだね。ヤンバル（沖縄本島北部）のヤグラ・ウースーというお方がかかっているんだよ」と言われる。夫方の家系にあたるヤグラ・ウースーという位の高い先祖の障りが、この子にかかっている、というのである。現在のTは当時を回想して、「息子はシジ高い生まれの子であって、この病気も先祖を祀り直すようにという知らせであったのに、当時の自分はまだ『道を明けていなかった』ために、そのことが分からず息子を死なせてしまった」と語っている。

ロタ島ではまた、I先生の死を察知するという衝撃的な出来事も体験した。昭和18年のある日、突然なつかしいI先生の姿が目の前に現れた。先生は悲しそうな顔で、「Tよ、もうわたしは死んだんだよ」と言うと姿を消したという。Tは泣きながら先生の名前を呼び続けたが、もはや再び姿を現すことはなかった。彼女は現在でも「このとき、I先生は亡くなられた」と信じている。

沖縄-内地-南洋という20数年間に及ぶ遍歴の後、Tは郷里の沖縄に戻ったが、ようやく落ち着いたと思われた昭和21年、彼女の夫が重い神経痛に悩まされ、寝たり起きたりの状態に陥ってしまった。こうした状態は6年間も続いた。当地の通例として、その原因をあちこちのユタに見てもらったが、やがて夫は「一門のフナザラガナシのチヂビになるべき知らせ」ということになった。最初は抵抗していた夫も、最後は受け入れて、正式の就任の儀式を受けてチヂビとなり、徐々に健康を回復していった。フナザラとは一門の先祖の正妻にあたる神で、ガナシはその尊称、チヂビは当地で男性のカミンチュ（神人）をいう。つまり「フナザラガナシのチヂビ」とは、先祖の女性神に仕える男性神役をいう。

夫が病気で苦しんでいた時期、T自身も不思議な力との出会いを体験するようになる。南島で死んだ息子の姿がしばしば目の前に現れるようになった。彼女の前に現れた息子は、神事をやってほしいと頼むのだった。「先祖がヒジュール（冷えた状態）のままに放置されている。ヤンバルのヤハラ・ウースーを祀ってほし

い」と、息子は訴え続けたという。さらに「お父さんの病気はボクとは関係ない。お父さんは一門のチヂビの生まれだけど、ボクはもっとシジの高いところから来ている」とも言った。

こうしたことが続くうちに、Tはさらに奥深い「霊威的次元」の開示に接する。毎朝、明け方の4時になると、決まって先祖たちが起こしに来た。先祖たちは「早く起きなさい」「だれかが先祖を磨かなくてはならない。あんたはシジが高い生まれだから、それができるはずよ」「もっと高いシジをあんたに授けようと思って来たのだから、頑張っけて私たちの話を聞きなさい」などと、口々に語ったという。彼らの姿も見ることができた。やがて彼女はこれらの先祖の指示に従って、語りかける声に耳を傾け、対話を交わすようになる。典型的なカミダーリィの状態である。Tの場合、世間の冷やかな視線のなかでカミダーリィに苦しむ日々は、その後15年以上も続いた。

現在のTは自らの半生を回顧しながら、「26歳でターリィして、こんな身分が与えられました」と総括する。「ターリィというのはですね、バカと同じですね。人から見たら、口から出まかせ、言いまかせ、という感じですね。何やかや世の中のこと、みんな吐き出して言うもんだから、『珍しいね、あの子がこんなになっちゃったのかね。あんなに良い子だったのに、どうしてこんなバカになっちゃったのかね』と、皆に言われました」と言う。周囲からはフラ（精神異常）のように見えても、自分では「神の使いであって、フラではない」「神の言いつけ通りに頑張れば、いつかは世のために良いことをして人から崇められる」という自覚をもち続けていたという。親戚や近所の人たちからは陰口を言われた。これらの悪口は彼らがいくら隠そうとしても、彼女自身には「全部わかってしまう」という。つまり「聞こえてきてしまう」のである。そんな時、神々たちは「言いたい人には言わせておきなさい。いまに分かるときが来るから」と、励ましてくれたという。

あるときには「神様から命じられて」、屋慶名の町の十字路に立って大声で語ったこともあった。土曜日の夕方で人通りもあり、夫にも迷惑がかかることを恐れたが、「神の願いだ、沖縄の子供たちに声聞かせよ」という神からの強い要求を無視することはできなかった。だから、夫に対して済まないという気はあっても、恥ずかしさは全く感じなかったという。そのとき口から出た言葉は、彼女自

身正確に覚えているわけではないが、標準語に直すとほぼ次のようなものであったらしい。「皆さん、よく聞きなさい。私は神の使いの人間です。聞かれるお方は、お聞きなさい。あんた方は沖縄のチスジを間違えようとしている。自分はどこから生まれたか。父親・母親がいたからではないか。あんた方はチスジを捨てて日蓮にすぎり、先祖を悩ませている。あんた方に教えるのは、私が神のお使いとして、生まれが高いので、必ずみんなに話すようにと言われたからです」。大声で涙を流しながら、彼女は説き続けた。子供たちからは、恥ずかしいからやめてほしいと言われたが、「神様に対してやるべきことなんだ。お母さん狂ってないよ。心配しないでよ」と言って頑張ったという。沖縄では先祖を大切にしなければならず、それを否定する日蓮系の宗教やキリスト教などのユスガミ（他所神）は排除しなければならない、というのが、このときの「神の言葉」の趣旨であったようだ。

カミダーリィの期間、早朝4時に行なわれる先祖の神々との会見は、ほぼ毎日のように続いた。やがて彼女は、朝の4時になると自分から起きて顔を洗い、白装束で身支度して待つようになった。一般に衣服に限らず、ターリィの期間は、身のまわりの清潔には特に過敏で神経質になると言われる。色は純白が好まれる。Tの場合も、茶碗なども汚れていないかどうか気になったり、食事も「今日のは汚いから食べられない」などと言って、娘に「せっかく作ったのに」と泣かれたこともあったという。18日間、食事をとらず、「鏡水」と称して済みきった水ばかり飲んでいて時期もあった。お茶も飲めなかったという。Tの例ではないが、カミダーリィの期間には白い物しか口にできなかった、という話はしばしば聞かれる。あるユタは、白米と白砂糖と牛乳しか口にできなかったが、ほとんど痩せることはなかったと語っている。

神々はTに向かって、「お前だったらできる。必ずできるから、やってもらいたい」と、神事に専心するように迫ったが、彼女は自分のような者に務まるかどうか不安でもあった。それで「まだ子供たちが小さいから、待ってください。大きくなったらしますから」と、拒みつづけた。すると神は「いつなら良いのか」と問うてくる。Tは仕方なく、「子供が手がかからぬまでに成長したら、いやとは言わず承ります」と答える。すると神は、「では、もう少し待とう」と言って引き下がったという。T自身はそのような表現はとらないが、いわゆる「ウヌビ

ニゲー（御延願い）」である。

末の子供が中学に入った昭和34年のある日、神からの「さあ、もう良いだろう」という声が聞こえた。いわゆる「セーズク（催促）」である。長年のターリィ状態に苦しんできたTは、神からの最後の催促と覚悟を決めて、ついに「はい、承ります」と答えた。すると「では、ムニチョウ（胸帳）シンチョウ（心帳）の七チョウブ（帳簿）を受け取れ」という声とともに、目の前で巻物をパラパラと見せられた。「七帳簿」あるいは「天の七帳簿」は、沖縄のユタたちがよく口にす言葉で、先祖や神から与えられる、いわばユタの聖典である。ユタが真のユタであることを保証する資格証明書のようにも考えられている。「胸帳、心帳」とは、それが心の中に授けられたという意味であろう。むろん俗人の目には見えない。Tによれば、「これが無ければ人助けはできません」「人を助けるユタの帳簿を受けて、心の中に神様がいらっしゃるようになりました。だから、これで世の中の人を助けなさいということだと悟りました」という。

ユタの七帳簿が与えられたからといって、すぐにターリィが治ったわけではない。むしろ、Tが神に仕える人間として、自らの運命を悟り、チヂとよばれる守護の神を見出すための新たな苦悩は、この日から始まったといってもよい。彼女は「自分のような学問もない人間に人助けなどできません」と訴え続けたが、神はそのたびに「学問でするものではない」「字は書けなくとも、カナ書きさえできれば大丈夫」と、励ましの言葉をかけてくれた。「神の使いとして、神の声を聞きさえすれば、ウヤフジ（先祖）の神、ウティン（天）の神、ジーチ（地）の神が、みんな教えるから」と言われた。こうした神との対話は、早朝だけでなく、日中、多くの人がまわりにいる時間にも行なわれることがあった。他人が見れば、それは一人で訳の分からぬ言葉を呟いている「フリムン（精神異常者）」として映ったであろう。

長期にわたってTを苦しめてきたターリィに終止符が打たれたのは、七帳簿を授かってから数年後であった。それは神から自らの真のチヂを教えられることによって実現された。神はその日、首里の町にTの実家の先祖の位牌を管理している家があり、その家の先祖に当たる王子がTのチヂであると教えた。神は住所と家主の名前を明かし、すぐに夫と一緒にそこへ行くようにと命じたという。Tは夫を説得して、直ちに出かけた。夫の方は半信半疑で、行く途中でも「いつまで



こんなおかしい事をやってるんだ」などと文句を言っていた。ところが首里の町に入り、神に言われたままの道を行くと、実際に言われたままの家があり、しかもその男主人のGは、「お待ちしていましたよ」と、笑顔で二人を迎えたという。もちろん彼らは初対面の関係であった。Gが言うには、彼もまた前の晩に夢を見せられ、「明日、屋慶名からシジの高いチヂングワー（チヂの子）が来るから、丁重にもてなすように」という神の指示を受けていたと語った。

Gは学校の教師をしていたインテリであったが、やはり「シジ高い」生まれの人で、自宅では人の依頼に答えてユタのような占いの仕事もしていた。しかし、子供たちからは、恥ずかしいからやめてほしいと非難され、それで仕方なくやめたところ、まもなく脳溢血で倒れ、下半身が麻痺してしまった。また、顔にはヤチバン（焼き判）といって火傷の跡のような大きな赤アザが出た。「神にヤチバンを押された」のだという。Tが訪ねたころは、すでに教師の職も辞していたが、不自由な足をひきずりながら出てきたGは、「よく来たね。『屋慶名からチヂングワ（チヂを授かった子）が来るから、その子と手を取り合ってやりなさい』と神様から言われていたんだよ」と言って、Tと夫の手を握りしめた。そして「あんたはまだ心迷いして、落ち着いていないが、ここにいる神様頼ませたら、心も落ち着いて真人間になって、良き事する子だから拝みなさいよ」と言って、観音像をTの前に見せたという。Tも感激のあまり涙を流しながら、「救ってください。助けてください。光当てて、ムニウチ（胸内）の七帳簿みがかせてください」と、観音像に手を合わせた。すると、とたんに気分が爽やかになり、10数年にわたって苦しんできた心の迷いが、一気に抜けていくような気分になったという。実際、この日を境として、周囲の者からは異常に感じられたTの言動、すなわちターリィの状態は、ほぼ完全に消えていった。

筆者がTから成巫過程についての話を詳しく聞く機会は4回ほどあったが、そのいずれの折にも、この首里のG家の訪問の段になると、叙述は急に詳しくなり、涙を流しながらの語りとなった。彼女にとって、自らのチヂを突き止めたこの日の体験こそ、「霊威的次元」の力や意味を受容することを通して、人生のすべての出来事が説明され、すべての意味が再獲得される機会であったと推察される。G家訪問は、いわばTの半生を支える根元的体験となったのである。すでに述べたように、巫者が自らの半生を回顧する言述は、いずれも言述の時点で再構築さ

れた「物語」である。このことは、そこに故意の虚言が含まれている、という意味ではない。個々の人生の意味や価値を決定的に左右する出来事の「物語」には、当然その意味や価値を支える主観性が深く染み込んでいる。古橋信孝によれば、村落共同体に支えられ、血筋や干支を基準に選ばれたノロ系のカミンチュとは異なり、組織や伝承の希薄なユタ的宗教者にとっては、唯一自分に依り憑いたカミの「物語」だけが、自らの正当性を説得する根拠になりうるという<sup>24)</sup>。彼らは聴衆を集めて語るわけではないから、繰り返し自己の正当性を語っていなければならず、必然的にすぐれた語り手となる。かかる主観性に支えられた意味や価値そのものを考察の対象に置こうとする限り、まずは「物語」の真理性を承認した地点からの考察が不可避となろう。

首里のG家での体験をきっかけに、Tは自分が先祖の王子という高いチヂを受け、世の中のすべての人を救うべき「生まれ」の人であったことを、改めて強く自覚するようになる。やがて彼女自身の生まれ年（酉年）にあたる昭和44年の正月10日の朝、Tは再び神の言葉によって、首里の観音堂へ行って、観音画像を受けるよう指示を与えられる。数えの49歳の年であった。沖縄本島のユタのなかには、千手観音像の絵図を祭壇の中央に祀っている人が多い<sup>25)</sup>。この風習は戦後に始まったと言われているが、Tもまた結果として、かかる一般的道程に従うことになったものと思われる。やがてTのもとには、ハンジ（判断）や祈禱などを依頼する客が訪れるようになる。彼女のユタとしての評判は、屋慶名の集落内では必ずしも高いとはいえない。「よく当たる、信頼のできる立派なユタだ」と言う人もいれば、「さっぱり当たらない」とけなす人もいる。もちろん彼女自身は「歳と番地さえ聞けば、その家庭のことは何でもわかる」「神様の前に手をあげると同時に、自分の心にみんな思われて、みんな吐き出すことができる」「今までひとつの狂いもなく、救ってきた」と言う。ハンジの料金も決めてはいない。客に尋ねられれば、「気持ちだけでよろしいです」と答えている。彼女によれば、沖縄には高い料金で金を儲けている有名なユタもいる。そういう人のなかには、チヂも受けていないのに、訓練や真似事だけでやっている人もいる。彼らは「ナライユタ」であって、本物ではない。自分のように、生まれながら天分をもち、しっかりとチヂを悟った者だけが、本物のユタなのだという。こうした言葉の背後には、苦しいカミダーリィを経て「胸帳・心帳」を授かり、「スニン・マンニ

ン（諸人・万人）を救う高いシジ」を受けたユタとしての、強い自覚と誇りがある。

Tの半生において、いわゆるユタ的宗教者への成巫の兆候が明瞭に見えてくるのは、戦後に沖縄に引き揚げて以降のことである。幼少時代を含めてそれまでの彼女の人生の強い支えになっていたのは、「頑張りなさいね」と声をかけてくれた小学校の教師や、母親がわりに面倒を見てくれた紡績工場のI主任などであった。苦勞の多い生活ではあったが、基本的には現世的次元で形成された意味がTの生活全体を覆っていた。彼女にとって「靈威的次元」の力や意味が強力に開示される端緒となったのは、結婚後の南島での生活、特に2人の子供を病死させた体験ではなかったかと考えられる。駆けつけてくれた沖縄出身の女性の「かわいそうに。この子はシジが高くて、ウヤフジからきてるんだね……」という言葉によって、幼い息子の死は、遠く離れた故郷沖縄の族的系譜と結び合わされることになる。この「系譜の靈性」を介しての「靈威的次元」の開示こそ、幼い息子の死を根源から意味づけるとともに、自らは未だ「道を明けていない」という自覚と、それ故に息子を死なせてしまったという深い罪責感を生み出す契機になったと思われる。

さらに重要な体験は、死に瀕したI先生との遭遇である。昭和18年のこの日、Iが実際に死んだという客観的証拠はどこにもない。しかし、T自身の確信の中では、I先生は確かにこの瞬間に息を引き取ったのであった。人が死ぬ間際に遠く離れた肉親や知人の前に姿を見せるという話は、世界各地に聞かれるものであるが、ここで注目したいのは、TにとってI先生の突然の出現と死の告知は、彼女自身にとってもひとつの死を意味していた、という点である。I先生がTの目前に自ら姿を顕わすことで、Iの臨死はI個人の出来事に留まらず、文字通りTの参与を促すものとなった。I先生の超常的出現という、いわばひとつの「靈威的次元」の開示によって、TはIの死を共有する立場に引き込まれたのである。それまでの人生を強く支えてくれた恩人の臨死に参与し、その死を共有するという体験は、もはやT自身が現世の価値や意味のみには生きられない存在へと押し上げられたことを暗示している。TにとってI先生との死の共有は、「靈威的次元」への積極的参与を切り開くという意味において、彼女自身にとっての死の体

験でもあったといえる。すなわちそれは、新たな次元への再生を促す、旧き自己による死の体験であった。

沖縄に戻ってからの重要な出来事として繰り返し語られる、死んだ息子の出現、明け方に訪れる先祖たちとの対話、「フラァ」の陰口を受けながらも神の言葉を大胆に発し続ける行動、清潔さへの執拗なこだわり、神による催促と延期願いは、いずれも典型的なカミダーリィの徴表である。そこには、いかなる世間の陰口があろうと「靈威的次元」の主導性の内に生きざるを得ない、民間巫者たちに共通の運命観が浮き彫りにされている。

カミダーリィからの解放もまた、神ないしはチヂの主導性によって実現したと了解されている。「神に言われたままの道を行くと、実際に言われたままの家があった」という表現、「半信半疑」で付き従う家族（ここでは夫）、同じく神の導きによって真実性を裏付ける第三者の登場（ここではG氏）などは、いずれも多くのユタ的宗教者の「成巫物語」で聞かれる要素である。ひとつ注目しておきたいのは、Tの夫が果たした重要な役割である。彼はこの日も「半信半疑」で、「いつまでこんなおかしな事をやってるんだ」などと文句を言っていたという。これだけを聞くと、きわめて否定的な役回りのように思えるが、現実には彼は不満を漏らしながらも、最後まで妻のTに付き添って首里まで足を運んでいるのである。先祖の女性神に仕える男性神役を務めた経験もあるTの夫は、妻の言動を完全に無意味なものとして黙殺していたわけではなかった。ユタの成巫の背景には、Tが示したような一連の言動をカミダーリィと認知し、あるいはサーダカウマリの可能性を信じる広い支持基盤が常に存在している。多くの場合、その重要な支持者は家族の一員である。本論の視点で言い換えれば、そこには、たとえ消極的にではあれ、<「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者>の存在を背後から支持する、幅広い文化基盤が存在する。

首里の観音堂から主神を受けるといふ生まれ年の出来事を、Tは「道を明けた」と表現している。息子の病死や、夫や自らのターリィをきっかけに彼女の前に示された先祖の系譜の乱れが、長い苦しみの歳月を経て、ついに「磨かれ」「すべての道が美しく切り開かれることになった」とも述べる。「私は26歳で沖縄に戻って、それからターリィさせていただいて、49歳の酉年の正月10日に道を明けて、それからは神様のお告げの通り、少しの狂いもなく頑張ってやってきまし

た」と語るT自身の言葉の中に、一連の「成巫物語」の要点が端的に表現されている。

### 〈Kの事例〉

次に第二の事例として取り上げるのは、屋慶名に近いX集落に住むKという女性である。彼女は調査時点の1986年から90年の段階では集落祭祀に關与する一門のカミンチュ（神人）を自称し、周囲もほぼそれを認知していた。少なくとも「ユタ」「ムヌシリ」とは呼ばれていない。しかし、本人は必ずしも現在の地位に納得しておらず、周囲の評価も流動的である。ユタ的宗教者にはKのような境界例が多い。ユタ信仰の全体像を理解するためには、上述のTのような典型例のみならず、むしろKに代表される境界例の広い裾野を押さえておくことが必要と思われる。

Kは昭和5年（1930）、フィリピンのルソン島で生まれた。父親は沖縄のX集落の出身で、同じ村の女性と結婚して4人の子供までもうけたが、その後、離婚してフィリピンに渡り、現地の女性と再婚した。フィリピンとスペイン系の混血の女性で、Kはこの二番目の妻との間に生まれた混血児の一人である。幼い頃は英語とスペイン語ばかりで、日本語は上手ではなかった。同じ母親から生まれた兄弟姉妹たちは「生まれるとすぐ、次々にあちら（他界）に行って」しまい、Kだけが生き残った。彼女自身も何度か死の危険に曝された。4歳のとき、白い犬に顔をかまれ重傷を負い、今もその傷跡が残っている。家の二階から転落したこともあった。このときは木の二股にひっかかって命拾いした。さらに戦争が始まると、弾のなかを逃げまどう日々が続いた。鑑砲射撃の弾丸がそばに落ちて大勢が死傷したこともあったが、不思議にKだけには当たらなかった。日本兵に殺されそうになったことも、フィリピン兵に殺されそうになったことも、集団自決の場から逃げだしたこともあったという。兄弟たちはあっけなく死んでいくのに、彼女だけがしぶとく生き残ったので、周囲からは「悪魔の生まれ」「兄弟みんなの命を食った」などと言われた。

戦争が終わると日本人の父をもつKは、石を投げられたりして虐められた。父は沖縄へ引き揚げることになったが、そのときKも「先妻との間の子」と偽って同行した。16歳の時である。父は沖縄に戻って5年ほどして亡くなった。英語を話

せるKは米軍関係の仕事に勤務し、やがて同じ職場の男性と結婚、男女2人ずつ4人の子供を生んだ。フィリピンの実母とは、その後一度も会っていない。送金の依頼が何度かあり、応じることもあったが、やがて音信が途絶えた。セブ島に渡ったという話もある。後年、母に会いたくて渡航の費用まで作ったが、子供たちに反対されて中止したという。

Kは20代に入るところから、死者の姿を見たり、不思議な声が電波のように聞こえるという体験が始まるようになる。軍関係の職場で働いていても、足の無い人や、血を流して歩いている人を見かけるようになった。塩を撒くと、後退して消えていく。「普通の生まれの人」には見えないので、サーダカウマリと言われるようになった。フリムン（精神異常者）扱いする人もいた。フィリピンでは「悪魔の生まれ」と言われていたのが、沖縄では「サーダカウマリ」と呼ばれ、ユタのところへ見てもらいに行くと、「あんたの頭に何かキラキラ光っている物あるけど、お観音様でもウートート（拝み）しているの<sup>26</sup>」とか、「男の人がそばに座っているよ」「あんたのもの（判断）は、恐くてできないよ」などと言われた。K自身の自覚としては「私にはカミダーリィというものはなかった」と言うが、その状態は、一般的に言われるカミダーリィにかなり近い。28歳頃からはさらに激しくなり、道を歩いていても何者かに前後から髪を引っ張られたり、語りかけられたりした。気分も不安定で、かっとなって夫や姑に怒鳴りちらしたり、職場でも、ちょっと気に入らないと、同僚のまえに包丁を突き立てて泣きわめくこともあったという。

こうしたKが「神様を最初に見せられた」のは、1974年、45歳の寅年のことである。ちょうど夜中の3時ころ、彼女は何者かに起こされた。耳もとで「ウミングァ（生まれ子）よ」という男の音がする。しかし、周囲には誰もいない。彼女が起き上がると、「白い紙を出しなさい」と、また声がした。戸棚から画用紙を出すと、紙の表面がまるで鏡のようになって、そこに映し出されるように、天から茶色い鷲に乗って降りて来る神の姿を捉えることができた。それは琉球王朝時代の貴族のような装束を着けていた。思わず大粒の涙がこぼれた。神は次第に降りてくると、「天から降りてきたこのワシだ。ウミングァよ。今から物ならわせよう（教えよう）ね」と話しかけた。そして「これから本当のこと書かす（書かせる）」とあって、画用紙の上書きとるように命じたという。こうした「神様か

ら書かされる」という体験は、それ以後も頻繁に繰り返される。彼女の許には20年近くに亘って「書かされた」紙が、山のようにたまっている。耳元に聞こえるままに書くので無我夢中で、その時には何を書いているのか分からない。後から読むと意味になっている。筆者も実物を見たが、漢字ばかりのも、蟻のように小さな字のものもある。重要なところに二重丸や括弧が付けられていることもある。最初の日に書かされたのは、Kの所属する門中（一族）がグスク時代から辿ってきた歴史で、「ウコーが昔は3つだったのに（祀るべき神が3体だったのに）、どうしていつのまにか5つになってしまったのか、その本当の事（真相）」などが明かされたという。

字を書かされ、虚脱状態のまま再び眠りについたKは、明け方にもう一度「夢を見せられる」。そこでは巻物と反物二反が示された。反物のひとつは黒、ひとつは按司が着るような色であった。「これはあんたが着けるものだよ。あんたの帳簿だよ」という声がした。彼女は思わず手を出して受けとってしまった。巻物は白紙であった。「何も書いてありませんけれど」と言うと、「これから言う通りに書きなさい」と、再び書き取りを命じられた。Kにとって、これは決定的な意味を持つ出来事として受容された。直ちにカミンチュとして生きる決心が固まったわけではないが、これ以後、自分が何か大きな神に仕えるべき「生まれ」であるという自覚が、少しずつ芽生えていったという。

実際、この出来事を境に、彼女は頻繁に神の訪問をうけ、その命じるままに言葉を書きとめるようになる。一方では、死者がかかってきて、それに乗り移られるという体験も続いた。どちらの場合も昼夜の区別なくいつでも来るが、夜中の場合には、神は午前3時、死者は4時と決まっていた。「3時はカミバンに入り、4時は死人に入る」からだという。また神は日柄のよい日に来ることが多く、死人は赤口の日が多い。どちらも頭が重くなって、気分が悪くなる。神の場合は穴があって吸い込まれていくような感じで、「チムヌカン（肝の感）とりました」と言えば自然に外れてゆく。死者の場合は、のしかかられたような感じで、骨の髄まで痛みが残るといふ。

初めて神を見せられてから4年後の1978年、49歳の午年に、Kは一門のカミンチュに就任し、親族集団の神役としての任務を受けもつことになる。しかし、これによってKの精神状態が完全に安定したわけではなかった。むしろK自身による

自らの霊体験の解釈は、その後も揺れ動き、それによって周囲の人たちとの間に生ずる摩擦や葛藤は、ますます大きくなった。その最大の原因は、彼女が自分自身の天分、つまりチヂやシジを十分に把握できていない、という点に帰着するようと思われる。1978年以来、彼女はとりあえず一門のカミンチュの座に就いているが、その座が本当に自分にふさわしいものかどうか、未だ決めかねている。神の言葉に忠実に従う限り、さらに高い位に就かなければならないのではないか、という思いが常に去来するからである。

Kはユタのように客をとっての判断や祈禱の仕事はしていない。ユタの中には線香もたくさん立てて、いろいろな拝みをする者がいるが、「私はそんなには持ちきれない」という。しかし、一方では、ユタのところへ行ったりすると、「あんたは自分で分かっているのに」と言って拒否されたり、逆に「あんたは人助けする高いウマレだ」と丁重にもてなされたりもする。「あんたの頭のうえには光ってる観音様が見える」というユタもいる。天下万民を救うユタ的宗教者の生まれであることが暗示されている、という意味である。

しかし、Kのもとに降りてくる神は、いつも自分のことを「ワシ」というばかりで、それ以上は何も名乗らない。だから、今もって正確な名前は分からないという。神は「カミンチュはいつも自分の心を澄み切った水と思って、人を憎んではいけないよ。憎むほどあんたが苦しくなるよ」と諭したり、「あんたを悪者にする人もいるが、気にするなよ。あんたを悪者にした人は、あとで針が止まる（死ぬ）よ。その人たちは、いつかはだめになるよ」と、慰めたりする。また、「死んで苦しんでお願いに来た人がいたら、助けてあげてね。最初の入口だけ耕してあげたら、あとはその人たちの責任だよ」と、励ましの言葉をかけてくれたりもする。しかしその神は、K自身がどのようなカミンチュとして立っていけばよいのかという、決定的な答えを与えてはくれない。

彼女の気持ちの中には、一方ではXという小集落の一門神役の地位で終わりにしたい、という気持ちがある。しかし、他方では自分の天分はもっと違うところにあるのではないか、という思いがあり、実際、それを示唆するような神の言葉や体験が続発するのである。「普通のカミンチュなんか、ただ1ヶ年の行事だけしてればいいんだけど、私なんか、いろんなものが見えてくるから、たいへんですよ」とKは言う。突然首里の言葉で喋り出したり、自分が天に上ったり、久高



島、津堅島といった、王朝神話にゆかりのある離島をまわる夢を見せられることもある。また、八つの頭をもった龍が降りて来るともあり、そのたびに「本当はもっと高い生まれかもしれない」という不安に駆り立てられるのである。「悪魔の生まれ」「兄弟みんなの命を食った」と言われながら、奇跡的に命を長らえてきた自分には、沖縄に戻って人々を助ける任務が与えられていたのではないか、という思いも消し去ることはできない。

一門の神役を名乗って以来、彼女はまた、X集落の「ナナカミ（七神）」と呼ばれる字の中心的な7名のカミンチュの一人にも加わってきた。しかし、そこで先輩のカミンチュたちから与えられた役職もまた、Kが神から教えられるものとは全く異なっている。ノロ、ニーガン（根神）などの、村落祭祀者として格の高い地位にある先輩カミンチュたちは、Kを下級の女神に仕える神役だとする。しかし、K自身の自覚では、彼女のチヂは貴族の礼装をした男神である。一年の重要な祭りの際にも、「あんたは来なくていいよ」と排除されることが多い。Kの方では、現在ノロとかニーガンとか自称している人たちは「本当のウマリングァ（生まれの子）かどうか怪しい」と言う。少なくとも、彼女が神から教えられる「上の世界」では、「全部違っている」のである。ある時には、七神が中心となって行なった村の祭祀が終わったとき、突然Kの気分が悪くなり、「やり方が間違っていて、まだ不足のところがある」と騒いだために、カミンチュたちも仕方なくやり直した。このような例は一度だけではない。個々の具体的なトラブルの内容に言及することは差し控えるが、他のカミンチュたちの側からすれば、自分の霊的体験にこだわるあまり、村の慣行や前例に口をはさむKは、煩わしい存在になっている。

村落祭祀の神役と、私的祈願に応ずるユタ的宗教者との機能的混交が深まるなかで、後者の村落祭祀への関与が種々の葛藤を生み出している現状は、すでに民俗学を中心に事例報告が蓄積されている<sup>27)</sup>。KとX集落のカミンチュたちとの葛藤も、その典型的一例といえる。村落の秩序規範に照らせば、一連のKの言動は、慣例を無視して自らが高位の神役に就くべきことを主張する傲慢な態度に映る。実際、彼女の意識下には、何らかの世俗的欲望や動機づけが働いているのかもしれない。しかし同時に、かかる言動は彼女自身にとっても、抗うことのできない神の命令として自覚されている。それはあくまでも「上の世界」の秩序に忠実で

あろうとする生き方に基づいている。「靈威的次元」に感得される力や意味の主導性に生きるユタ的宗教者の基本性格は、如上の逸話からも明瞭に読みとることができる。

Kの半生は、波乱にみちた幼少期の体験をひきずりながら、結婚後に始まった特異な靈的体験の正体を捜し求める旅であった。調査時点において彼女はカミンチュを自称しているが、従来の二分法からすれば、むしろカミンチュとユタとの境界事例と見られる。標準的な成巫過程に照らしていえば、未だ完全にチヂを明かしきれず、成巫の途上にあるユタ的宗教者、ともいえる。あるいは、激しい自我執着と、「靈威的次元」の主導性との葛藤のなかで、宗教者としてのアイデンティティを確立できずにいる過渡的な状態、とも解釈されよう。筆者との会話のなかでも、Kは「私など生き残らないほうが良かったのかもしれない」とか「何で沖縄なんかに来たのかね。むこう（フィリピン）で弾にでも当たって、死んでいた方が良かったと思うときもあるよ」といった気弱な言葉を漏らすことがあった。あまりにも靈感が強いので、葬式の出た家などを訪ねると、グソーンチュ（後生人、つまり故人）が助けを求めてすがってくる。そのために、胃が痛くなったり、心臓がおかしくなったりする。だから、高い生まれを誇る強気の発言とは裏腹に、「あんまり良いウマレではないですよ」といった心情も吐露されるのである。

しかし、こうした迷いの言葉が聞かれるからといって、「靈威的次元」の自律的主導性に突き動かされる彼女の人生全体に、疑問符を打つ権利は誰にもない。一定の信者を獲得し、自らもその地位に満足しつつ生涯を終えることのできる一人の民間巫者の背後には、このような未完の「成巫物語」を語る多くの人々がいる。しかしそれらは、世俗的な執着と宗教的な理想とがダイナミックにせめぎあう民間巫者信仰に焦点を合わせようとする本論の課題にとっては、切り捨てることのできない貴重な考察対象となる。自らの靈感と社会の評価との葛藤に苦しみながら、なおかつ世俗を超越した「靈威的次元」の力や意味に突き動かされ続けてきたKの人生史は、たといユタ的宗教者の標準的な「成巫物語」に照らして見たときには「未完」と判定されようとも、なお民俗・民衆宗教の中核的事例として理解すべきものである。

以上、二名のユタ的宗教者の人生史を見てきた。両者とも第二次大戦前後の社会的混乱や県外体験が、カミダーリィを尖鋭化させたという特徴を指摘できるが、本節では何よりも、<「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者>という、民間巫者の基本的性格に焦点を合わせた。「成巫物語」をやや詳細に取り上げたのは、単に先学による成巫過程モデルを追認するためではなかった。従来のユタの成巫過程の研究は、主として社会的逸脱者の「適応」や「社会化」、あるいは社会的・文化的ないしは歴史的な文脈の特性解明の素材として位置づけられることが多かった。これに対して、本節において中心に据えたのは、あくまでも「靈威的次元」の力や意味の内に留まらざるを得ない、ユタ的宗教者たちの生の様態の具体相であった。

### 第3節 ユタ信仰の系譜--近世説話を中心に

上に見たようなユタ的宗教者を中心とした信仰形態は、琉球・沖縄文化圏の歴史の中で、どの程度まで遡れるものであろうか。

この問題は一般には、ノロ信仰とユタ信仰の淵源・分化・対比・融合の問題として、すなわち、ノロ、ニーガン、クディに代表されるような共同体祭祀を担うカミンチュ系女性神役の伝統と、ユタ的宗教者に代表される巫術伝統との、対立・相即関係の問題として論じられてきた<sup>28)</sup>。本論はかかる起源論争を直接の課題とするものではない。むしろここでは、前節で現代の事例に即して確認したような、<「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者>としての基本性格が、近代以前の歴史的伝統に深く根ざしたものである、という事実を確認することを課題とする。

琉球・沖縄文化圏における巫者信仰の伝統については、『おもろさうし』の巫者文学的性格、グスク時代から王朝時代を貫く女性祭祀や「オナリ神信仰」の系譜などを通して、すでに自明のこととされているが<sup>29)</sup>、戦後の学術研究で注目され定式化されたような、巫者の巫儀内容や成巫過程を具体的に記録した近代以前の史料となると、その数は極めて少ない。これは、史料の絶対数の不足に加えて、残された文献に描かれた記録が、すでに王府の神女体制のなかに取り込まれた段階での巫者信仰であり、しかも各間切や周辺離島の村落社会の実態などは、ほと

んど触れられていないことによる。村落祭祀を統轄したノロの性格についても、尚真王による神女組織の確立期以後を問題とする限り、国家統治の末端を担うオエカ人として把握されるべき公的役職であり、宮城栄昌などは、その巫者的性格は極めて薄いと結論づけている<sup>30)</sup>。

その一方で、古琉球時代における巫者的宗教者たちの激しい神がかりや、いわゆる変性意識状態における巫業の様態を窺わせる史料としては、嘉靖13年(1534)に来島した冊封正使、陳侃の使録や、1606年の夏子陽の使録、1603-1606年に滞琉した浄土宗僧侶・袋中による『琉球神道記』の記述などが知られている<sup>31)</sup>。『陳侃使録』によれば、「俗畏神、神皆以婦人為尸」とあり、ここでの神は王宮内の神女を指す。再婚した婦人は神にはなれず、王府有事の際は、王は王子や陪臣を伴って彼女たちに百拝するという。また国内に謀事を抱く者があれば、これを探し当てて未然に防ぐとされ、一種の治安維持機能を担っていたことを窺わせる。これらの尸婦は「女君」と称し、王宮内に300名もいて、草を頭に巻き、樹枝を手にも携えて、馬に乗るほどの地位を得ていたことも記されている。一方『琉球神道記』には、諸国の巫女についての記述がある。「託女」と表記される巫女の就任は「新神」と呼ばれ、その出現は7年に1回であった。7歳以上60歳以下の女性が選ばれ、神がかりした状態では茨や瓦礫の中を走っても傷つくことなく、水に入っても濡れないという。「昼夜林に遊び、風雨野に居す」という神がかり状態は14日間続き、神が離れると気絶して、赤土を水に溶かしたものを飲ませて生き返らせるという。さらに「国に悪心貶毀ノ者アレバ、必是ヲ刑罰ス。誹謗ノ者ヲバ口ヲ裂、悪心ハ胸ヲ切」とあって、ここでも強い霊力によって警察的な機能を担っていたことを伝えている。

このほか、尚真の即位にあたって尚宣威を失脚させた事件に、内原の高級神女たちが深く関わったという『中山世鑑』巻四の記事などは、王宮内部にまで浸透した巫者信仰の根強さを傍証するものである。しかし、戦後のユタ研究で成巫過程の特徴として注目されたカミダーリィ状態に対応する記述などは、ほとんど見出すことができない。もちろん、地域ごとの伝承類を細かく検討していけば、そのような痕跡は皆無ではない。たとえば牧野清が採録した八重山の「稲ほし御嶽」の由来譚では、一人の少女が神の天降りと思われる霊火を目撃したという家伝が記録され、「霊火を見た娘は、その頃は煮た物は食わず、生米を水につけて播鉢

ですった汁しか飲まなかったといわれ、神に仕える前兆であるとして、神司になったと伝えられている<sup>32)</sup>」という。しかし、これなどはまさに現代に採録された伝承であり、どの程度の歴史的深度をもち得るかについては不明である。

こうしたなかで注目されるのが、近世期に編纂された地誌や史書に記録された説話・伝承類である。具体的には1713年に成立した『琉球国由来記』（以後、『由来記』と略記）において、公事、諸行事、各地の御嶽や年中行事の由来に関連して記された伝承類、さらにこの『由来記』や『宮古島旧記』所収の伝承に新たに採録された話を加え、史書『球陽』の外巻として編纂された『遺老説傳』（成立は1745年頃）などが挙げられる。もとより、これらはすべて王府の手を経て編纂されたもので、記事の取捨選択や叙述内容に関して、一定の限界や制約があることは否定できないが、村の故老たちの伝承を公的史実の真偽にかかわらず比較的忠実に集めたとされる『遺老説傳』などには、庶民生活に浸透した巫者信仰の痕跡を示唆する叙述が散見される。以下では、これらの中から、〈「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉という、本論で着目した巫者の性格を濃厚に示す事例を取り上げてみたい<sup>33)</sup>。

「靈威的次元」の主導性の内に生きるとは、具体的には、何らかの神的存在の命令や意志に従って行動させられる体験として発現する。このいわば神律的行動は「言わされる」「見させられる」「拝ませられる」「書かされる」「病まされる」といった受動態の表現をとるが、特に注目されるのは「歩かされる」という言葉である。ユタ的宗教者がカミダーリィ状態にあった時期を回想して、先祖や神の命令によって「歩かされた」と証言する例は多い。たとえば深夜になると「起こされて」、無意識のうちに遠方まで「歩かされ」、気がつくと見知らぬ御嶽の前に立っていた、などとされる。後述するように、これは巫者の遊行性という大きなテーマに結びつき、また「神隠し」「もの隠し」などの民俗伝承の基底にある「突然の失踪」というモチーフにも関連する。

高梨一美は「いなくなった女の話」という論文の中で、このモチーフを巫女の本質に関わる規定を内包する物語群と捉え、近世沖縄の説話にその痕跡を辿っている<sup>34)</sup>。高梨が指摘した説話と重複するが、代表的な事例をいくつか示してみる。まず『由来記』巻二十「宮古島」の乗瀬御嶽の由来譚では、伊良部村の百姓

に玉メガという「容顔美麗」な娘がいたとされ、次のように述べられている。

十五六歳ノ頃、潮汲ニ、乗瀬ノ濱へ、遣シケルニ、行衛モシラズ、失セニケリ。父母啼悲ミ、尋ケレドモ、見ヘザリケレ。三ヶ月ヲ経テ、姿形モ違ハズ、乗瀬山ノ麓ニ、忙然トシテ、イミケル。父母無限祝ヒ、抱付ケレバ、袖ヲ引キチギリ、我ハ是、此嶋守護ノ神ニ成トテ、乗瀬山ニ飛入、搔消様ニ失ニケル。父母泣々、引切ケル衣ノ袖ヲ、娘ノ形見トテ、乗瀬山ニ葬置、神ト號シ、拝タルトナリ。

同話は『遺老説傳』の七五話としても再録されているが、潮汲みに出かけた少女が行方不明となり、3ヶ月後に父母の前に「忙然トシテ」現れたものの、すでに自分は島の守護神となる決意であることが明かされ、再び山に姿を消したという話である。平凡な百姓の娘がある日突然姿を消し、数ヶ月後に現れた時には、自らを「神」とする明確な自己像を確立していたという内容は、明らかに一種のカミダーリィ的な成巫過程を暗示している。残念ながらこの事例では、最初の失踪に至った動機や経緯、3ヶ月間の空白期の体験内容などは一切述べられていないが、おそらく潮汲みに行った海岸での何らかの突発的な霊体験と、長期にわたる放浪の過程が、従来の意味世界を超えた力や意味に生きる宗教者としての自覚を醸成したと推測される。また父母の側も、一時は深く嘆き悲しんだとはいえ、二度目の失踪後は形見の袖を埋葬し、俗人としての娘の死を積極的に受容しており、カミダーリィ的状态を経て神に仕えることを決意した者に対しては、両親といえどもこれを阻止できないという一般的了解が、広く受け入れられていたと考えられる。むしろ俗人としての死の確認は、かかる成巫過程の必須の前提であり、神人誕生を促すイニシエーション的儀礼過程と見なされたのであろう。

『遺老説傳』百二十六話は、真和志郡識名村の大阿母の孫娘が、突然失踪した話である。

他の大阿母に一女孫有り、通身悉く白く、髮眉雪の如し。其の人と為りや、言語を慎み、仏神を尊び、常に素菜を食し、甚だ魚・肉を忌む。一日、他の女孫、宅辺の榕樹の下に往き去り、忽ち化して其の跡を見ず。家人之れを奇

異とし、尊びて以て神と為し、供物を其の神主に奉ずる毎に、必ず素菜を用ふ。是より大阿母、家人に吩咐して曰く、今よりして後、彼の榕樹を伐る勿れ折る勿れ、神靈在す所なればなりと。人亦之を聞き、尊信する者多し。遂に以て神社と為す。

前の例と同じく、人前から突然失踪した女性は神として祀られているが、ここで特に注目したいのは「通身悉く白く、髪眉雪の如し」という表現である。ヤマトの伝統では、白身の巫女として若狭の「白比丘尼」の伝承などが知られるが、今日のユタ的宗教者のなかにも、歳若くして異常に皮膚が白くなったり、白髪になったりすることが、何らかの神の知らせを表わすという観念が見られる。「常に素菜を食し、甚だ魚・肉を忌む」という叙述も仏教的潤色というより、一種のカミダーリィ状態における嗜好の変化と解釈できる。失踪を契機に彼女を神として尊崇したのは、当初は家人だけであった。家人以外の人々にとっては、風変わりな容貌をもった奇人の失踪以上の出来事としては受けとめられていなかったのかもしれない。これが神への変化であることを人々に認めさせ、榕樹を神靈の宿る神社にまで高めたプロセスにおいては、大阿母の社会的権威が大きな役割を果たした。ここには巫者信仰の伝統と、王府の体制に組み込まれた神女の社会的権威との、微妙な交錯を見てとることができる。

俗世間から突然姿を消した神女の話としては、『遺老説傳』百一話の稲福婆の説話がよく知られている。

昔、西原間切棚原村に、一祝女有り。名を稲福婆と曰ふ。曾て諸祝女と、金鼓を鳴らし神歌を唱ひて、本村の上嶽に遊ぶ。独り稲福婆のみ、忽然として見えず。其の子孫、聞きて大いに驚き、東尋西訪すれども、並しも踪影無し。後三年、我謝村に、鍛冶屋大主なる者有り。出でて魚を釣るのとき、忽ち死屍海に漂ひて来るを見る。撈して之れを視るに、頭禿げ髪無く、貝螺体に付き、其の氣未だ絶せず。即ち粥湯を用ひて以て救ふも、未だ即には言ふこと能はず。人聚りて之れを視る。其の子孫亦来るも、何人為るや知らず。良々久しくして自ら言ふ、我は乃ち稲福婆なり。前年偶々海底に遊び、竜宮（俗に儀来河内と叫ぶ）に進み、食を賜ふに塩螺の類を以てすと。言畢りて、吐

く者色黄なり。是に于て人始めて儀来婆と号す。其の子孫、竜宮の事を問ふに、婆諱みて話さず。時に王、之れを問はんと欲す。婆、奉神門外に至る。人聚り争ひて視るに、只々見る、其の手を両腋に収むるや、忽然として見えざるを。子孫四もに尋ね、竟に之れを其の上嶽に得たり。婆八十余歳にして死す。日く、婆は嘉靖年間に死すと。或は日く、万暦年間に死すと。

語られている稲福婆の死亡年代は嘉靖（1522-1566）から万暦（1573-1619）と幅が大きい、古琉球末期の实在の人物として描かれている。すでに役職を与えられた公儀ノロであった。この話のなかで、彼女は衆人の前から二回姿を消している。最初は諸祝女が集まったの祭礼の最中であることから、先の玉メガと同じく、明らかに一種の神がかり状態での失踪と推測される。注目されるのは、この失踪期に彼女が竜宮を訪れたとされている点で、この3ヶ年を何らかのカミダリー的な成巫過程とみれば、それは同時に他界遍歴の体験を伴うものであった。近代の事例調査に基づく沖縄の巫者研究では、成巫過程の霊体験に関して、当地では憑依型が主流で、脱魂による他界遍歴などは少ないとされるが、宮古島のユタなどには、カミダリー時に神々に連れられて天界や竜宮へ行った体験をもつ者がいるという<sup>95</sup>。玉メガの事例においても、姿を消した場所がそれぞれ海浜と山中であったことは、暗示的である。

これに関連して、竜宮ないしギナイカナイへの歴訪が、一種の夢中体験に関連づけて語られている話が注目される。これらの説話で「夢」と表現されたものには、単なる睡眠時の夢見のみならず、いわゆる半覚醒状態を暗示する内容が多い。『由来記』卷十三「南風原間切」所載のヨクツナノ嶽の由来譚では、次のように述べられている。

此嶽、由来ハ、元ヨクツナ大屋子屋敷ナリ。ヨクツナ大屋子、西原間切、我謝ノ海邊ニ、魚捕ルカキアリ。右カキ見廻ノ時、亀ヲ見付タルニ、追付女性来リ、彼カメヲ大屋子背ニ負セ、家ニ可持歸ヨシ、申シタリ。然ルニ亀、乍負、大屋子首ニ噛付タル故、其傷ヨリ死タリ。葬送イタシ、三日ニ、墓所見廻仕タルニ、大屋子死骸無之。為不思議處、空中ヨリ、彼大屋子ハ、實非死去、ギライカナイニ、為参由、叫聲アリ。神託カト覺内、頓ニ彼屋敷、薄・



マネ・コバ、生立ツニ因テ、嶽ニ為崇ヨシナリ。

ここでは「突然の失踪」モチーフは、ヨクツナ大屋子の現実世界での肉体的な死を媒介に実現している。彼がギリカナイに連れ去られたことが判明した契機は、死骸が消えたという出来事に加えて「神託」かと思われる空中からの声であった。この声を聞いたのが誰であったかは明記されていない。『遺老説傳』では、「空中に一声有りて日く、他の大屋子、死して去るに非ず。往きて儀来河内に遊ぶなりと。家人大いに怪とし、夢の初めて覚むるが如く、酔のまさに醒むるに似たり」とされており、他界からの声を聞いたのは家人であった。この家人が単数であったか複数であったかは不明だが、いずれにせよ、「靈威的次元」の力や意味の直接的顕現は、祝女や巫覡のような専門宗教職に限定されるものではなかった。

『由来記』巻二十の宮古島泊御嶽の由来譚では、ヲソロという村の勇者が神の加護を受けて、ハリマニキヤモヤという悪賊を退治する話が見えるが、そこでは「其時、ヲラチトノマシラベト申、七歳成女童ニ、神託アリケルハ」とあって、神の意志は七歳の少女の口を通して示されている。『遺老説傳』百二十一話は、火事の多い与那城郡矢部村に君真物という神が屋慶名という名を与えた話であるが、ここでも「一日、君真物の出現する有り、村民に囑して日く」として、一般村民を媒介とした神意の伝達が、ごく自然のこととして語られている。当然のことながら、「靈威的次元」の自律的主導性に生きる巫者を承認し受容する背景には、一般村民自らが「靈威的次元」の力や意味に直接に触発されるという機会が、数多く存在していたのである。

「歩かされる」体験は、夢遊病のように完全な無意識状態の場合もあるが、多くは本人の自覚的な能動と神霊の指示による受動とが相半ばする状態として体験される。この半能動・半受動的な放浪は、日本の宗教史においては、広く「遊行」という行動様式として表現されてきた。遊行する巫者の典型は、記紀神話に描かれた伊勢の初代斎宮、倭姫命であろう。彼女は大神の鎮座の場を求めて、宇陀の篠幡から近江国、美濃国を廻って伊勢国に辿り着いたとされている。神霊の命ずるままに諸国を遍歴・遊行する宗教者のイメージは、やがて廻国の聖、遊行僧、遊女、各種の雑芸人など、古代から中世の民衆文化を担う現実形態へと展開した。

様々な呼称をもって全国に展開したヤマトの民間巫者が、この遊行する宗教者の系譜に連なることは定説となっている<sup>36</sup>。彼らは一方で定住農耕民の「まれびと」「来訪神」信仰によって歓待され、他方では「神隠し」「異人」などの伝承と結びつけられ、畏怖や忌避の対象ともなった。

記紀万葉における「遊行」の用法を精査した猪俣ときわによれば、古代における「遊行」には、「遊行して〇〇に在り」とか「遊行して〇〇に至る」などの用例はあるが、「〇〇へ遊行する」といった明確な目的地を定めた移動には用いられないという<sup>37</sup>。遊行とは「うつろふ」状態、「浮かれ」の状態であり、明確な秩序や構造によって区切られた日常的領域を脱して、未知の混沌に引き入れられる体験をいう。それは陳腐な日常的秩序を超えるという意味において創造的行為であり、共同体の保護を離れ「場所以前の場」に身を置くという意味において、危険で暴力的な行為でもある。V.ターナーの概念を借りれば、構造からリミナリティへの移行であり、秩序が構築される以前の過渡状態への回帰といえる<sup>38</sup>。神霊の声の命ずるままに共同体を離れて漂白する宗教者の行動の原点には、日常的秩序の境界に潜入し、新たな創造の時空へと回帰する「遊行」の体験があった。

沖縄に展開される事象を、無批判にヤマトの古代・中世に結びつける論法は、今日では許されない。本論もまた、近世沖縄の説話や現代の民間巫者の事例を論拠に、ヤマトの巫者信仰の歴史的展開を論じようとするものではない。しかし、上で見た「歩かされる」巫者や、「突然の失踪」「竜宮歴訪」などのモチーフが、ヤマト文化では痕跡の薄くなった民間巫者の性格、すなわち「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者>としての性格を、明瞭な形で映し出すものであることは確かであろう。

沖縄における竜宮歴訪説話に話を戻すと、『宮古島旧記』を再録した『遺老説傳』六十話は、禰間伊嘉利という親孝行の青年が、海から現れた美女の案内で竜宮を訪れた話である。父親を病気で失った伊嘉利は、「朝夜父の墓に居り、哭慟甚だ極まる」という嘆き様であったが、ある晩、父は天川崎という海岸にいるという夢告を受けた。行ってみると、父には会えなかったが、水辺で髭を拾う。同時に一人の美女が現われ、自分が落とした髭だから返してほしいと懇請する。伊嘉利がこれを返すと、女はすぐに海中に消えるが、翌日になって再び現われ、「汝の孝心有ること、竜宮界に聞ゆ。今、竜王深く之れを褒奨し、特に妾を遣は

して竜宮に催し至らしめ、孝祭を授けんとす」と言って彼を海中に案内したという。3日間滞在したはずの竜宮での時間が、帰ってみれば3年経っていたというのは一般的モチーフだが、この部分の叙述もまた「果然三年を経歴し、恰も夢中初めて醒むるに似たり」と表現されている点に注目したい。先のヨクツナ大屋子の例と同じく、ここでの「夢」「酔」などの表現が、一種の変性意識状態を表わしたものと解すれば、かかる竜宮（ギライカナイ）歴訪譚が、神的存在に接近した人々のカミダーリィ的体験において、あるいは神人たちの成巫体験において、主要な構成要素のひとつであったことが推察される。

この禰間伊嘉利の竜宮歴訪譚を、先に見たヨクツナ大屋子の類話と比較すると、明らかに伊嘉利の話では先祖尊崇の称揚による儒教道徳的な潤色の強いことが読み取れる。ヨクツナ大屋子の話では、竜宮の使いと覚しき亀に噛み殺されるといふ、神霊の主導性のもとに他界に導かれているのに対して、伊嘉利の場合には、「孝心天に感ず」といった言葉で美女の出迎えを受けている。また、竜宮に着いて孝祭を授けられる段では、次のような「告教」までが与えられている。

近ごろ見るに、風俗澆漓にして人心刻薄たり。親族未だ曾て和睦せず、父兄未だ肯て敦厚ならず。而して祖宗の祭祀を怠慢する者甚だ多し。十二年に一次、九月の間、必ず吉辰を択び、其の鼓練を将て、恭しく祖宗を祭り、以て孝順の道を勧導するを為せば、則ち天帝、汝の孝順を褒嘉し、必ず以て之れを祐け、子孫繁昌し五穀豊饒せん。

竜宮での「告教」に天帝が登場するのも唐突だが、ここに先祖祭祀を基軸とした儒教道徳の理念が深く埋め込まれていることは明らかである。亀に噛み殺され死骸を奪われるといった、なかば暴力的な形で他界に移送されたヨクツナ大屋子の話とは、大きな違いを見せている。先に見た稲福婆の話でも、この祝女は国王の前でギライカナイの体験談を語るという「荣誉」の機会を与えられながら、自ら首里城の門前から失踪するという行動に出ており、彼女にとって「靈威的次元」の力や意味は、明らかに世俗的な国王の権威に勝る自律性を保ち得ていた。説話成立の具体的な先後関係は別として、巫者の成巫体験の基本的性格を比較的忠実に残していると思われる稲福婆やヨクツナ大屋子の他界遍歴譚に比べて、この禰

間伊嘉利の話には、王府を中心とした政治権力による教化・介入の痕跡が、より露骨に表現されていると考えられる。

同じことは、巫女たちが執行したとされる「呪詛」の性格の変化においても指摘しうる。王府の手を経て編纂された説話類には、「呪詛」といった行為に関しては、具体的記述も少なく、村落社会に展開されていたその実態を窺い知ることは難しい。こうしたなかで、たとえば『由来記』卷十三「南風原間切」所載の上間之殿における、次のような伝承は注目される。

此村、稲之穂祭不仕由来者、昔其日、巫為怒、無祭祀也。且、巫懷妊之時節ニ、阿檀之實、熟シタルヲ望ミケルニ、兄聞付、喰セ間敷ト云ケルニ、彼巫腹立イタシ、此村ノ原ノ、アダン、實不可付ト、咒詛ニヨツテ、今迄モ實不付由、申傳也。

新約聖書のイエスによるイチジクの木への呪詛を持ち出すまでもなく、一般的植物起源譚のモチーフを共有する説話である。わが国でも、村落特有の禁忌が何らかの過去の情緒的葛藤に由来するという伝承は全国的に見られるが、上の説話では怨念の発信者が巫とされている。ここでの巫とはノロであろう。エケリ（兄弟）を守護するオナリ（姉妹）の靈力に対する信仰としての「オナリ神信仰」は、琉球・沖縄文化圏の伝統として夙に知られているが、この話では逆に兄の仕打ちに対抗する呪詛として巫女の靈力が行使されている。兄妹の葛藤というモチーフは、よく知られた鬼餅の由来伝承などにも見られ、柳田国男はこれをオナリ神信仰の衰退過程に結びつけて解釈しようとしている<sup>39</sup>。ここには守護的なオナリ神こそが琉球の固有信仰であって、呪詛などをその墮落形態と見なす前提が潜んでいる。しかしながら、「呪詛」とは、「靈威的次元」の力や意味の最も直截的表出の様態である。見方を変えれば、アカデミズムの枠組みの中で「オナリ神信仰」として概念化されてきたのは、むしろ呪詛として表出される「靈威的次元」の力や意味を、一定の政治的権力や社会的権威を媒介に、秩序の構造化に向けて整序した信仰形態であったと見ることも可能である<sup>40</sup>。たとえば同じ『由来記』卷四の「誓」の段では、巫覡の「咒」について次のように述べられている（同話を再録した『遺老説傳』の四話では、覡巫の「咒詛」と表記されている）。

當國誓、先代、御代替之時、世誓トテ、於内裏、且平等所、巫覡咒而焼灰、ウロムトテ水ニ和シテ、諸臣男女令呑タルト申傳也。中頃ヨリ、御即位以後、於護国寺令飲神水（靈社ノ神文、焼之和水）于諸臣也。且諸間切諸島ハ遣檢者、令飲神水也。今世女飲ウロム止也。又諸士任職之時、且手札改之時、於神徳寺、靈社ノ神文血判仕也。

ここではすでに巫覡たちの呪詛の行為が、国王の即位後に諸臣の恭順を誓わせる儀礼のなかに、完璧に組み込まれている。一般庶民のレベルでは個々の巫者たちに認められていた力、すなわちアダンの実さえ結ばなくしてしまうほどの「呪詛」の力が、ここでは国王を頂点とする権力の構造化に向けて水路づけられているのである。しかも、かかる巫覡による呪詛自体が、中古以降には、仏教系寺院の神文を焼いて水にとかした「ウロム」を飲むという宣誓行為に取って代わられ、さらに近年では、それさえも中止になったという変遷が語られている。

先の上間之殿における呪詛の話では、再録した『遺老説傳』三十三話は、「此れを以て之を覩るに、巫女亦常人に非ざりしか」と結ばれており、ここには依然として、巫女に対する一定の畏れの感情が保持されている。これに関連して、御嶽の由来譚のなかには、ノロを葬ったという話がある。『由来記』巻十八によれば、慶良間の船蔵御嶽は豊見城村から招いた祝女の墓所であり、また同書巻十四によれば、浦添間切の古重嶽は、那覇からの帰路、船が大風に逢って破損し、溺死した巫の死骸を葬った場所とされる。しかし、これらはいずれも特殊な例で、御嶽の由来譚としては一般的でもなければ、すべてのノロの墓が拝所とされたわけでもない。「巫女亦常人に非ざりしか」といった表現にも、その靈威性に対して努めて冷静であろうとする自制的態度が窺われ、むしろこれらの説話が編纂された18世紀前半の社会通念においては（少なくとも公的レベルの言表としては）、村々のノロや神人たちが「個別的」な呪詛によって人々の生活に影響を及ぼし得るといった信仰は、厳しく抑えられていたことを裏書きしている。

近年の歴史研究では、向象賢から蔡温に到る17世紀後半から18世紀前半にかけて、すなわち高良倉吉のいう「琉球社会の近世化」の過程のなかで、沖縄社会は大きな構造的変化を経験したことが注目されている<sup>41</sup>。人口の急増、町方の形成、

士族層を中心とした男系親族制度や祖先崇拜の体系化、琉歌、三味線音楽、組踊などの文学・芸能の発達、上に見た説話類の編纂など、今日、沖縄文化の「伝統」とされるものの原型が確立されたのが、この時期であった。巫者信仰を含む宗教観にも大きな構造的変化が起こった。安良城盛昭によれば、『おもろさうし』などに見られるように、近世以前には「かみ」と呼ばれるものの基本は神女のことであり、様々な信仰対象は「ニライカナイ」「君真物」などとされ、後のように「神」とは呼ばれなかったという<sup>42)</sup>。上記の『由来記』巻二十「宮古島」の乗瀬御嶽由来譚で少女が「神」になったという説話には、この古い神観念が生きている。安良城によれば、かかる神観念に質的变化が起こったのは、向象賢から蔡温に到る改革期である。彼らの改革自体が、単に島津の琉球征服に対する個別的対応などではなく、支配層の意識の「合理化」や、背後にある琉球社会の構造転換に連動したものであった。

ユタ（ないしは「よた」）が弾圧の対象として初めて文献に登場するのも、この時期であったことは注目される。周知のように向象賢と蔡温は、ともに巫者信仰には冷淡であり、むしろこれを厳しく取り締まろうとした。向象賢の『羽地仕置』には、時之大屋子やノロ祭祀への干渉と並んで、久高参詣に女性巫女が参会することや、「女性巫女之風俗」それ自体が、好ましからざるものとして批判されている。しかし、ここでの「女性巫女」とは、王宮内の高級神女たちをも含む、政治権力の中枢部に組み込まれた巫者のイメージが強い。先に示した、諸臣の宣誓に関する説話における巫覡の「咒」に見られたように、政治体制の中核に干渉する巫覡、とりわけ女性巫者の存在が非難の対象となっている。すでに伊波普猷が注目した康熙56年（1717）の摂政三司官と聞得大君御殿の女官たちとの争論、すなわち大君の初地入の挙行の時期をめぐる主導権争いは、王宮の中枢に浸透した女性祭祀者たちの潜在力の強さと、これら神女勢力に対する近世政治家たちの不快感を傍証するものである<sup>43)</sup>。

これに対して、ユタという呼称が具体的に文献に現れるのは、蔡温の三司官時代である。『中山世譜』巻九・雍正6年（1728）の条に出る「本年。禁絶巫覡。以滅邪術<sup>44)</sup>」における「巫覡」などは、すでに個人祈禱を旨とするトキ・ユタなどであったと推測される。実際、この禁令を受けて発布された『久米島仲里間切科人公事帳』の「科定」では、「時ユタ仕者并用得候者科分三百貫文宛」、同じく

『宮古島科人公事帳』の「科定」では、「時ユタ之儀段々人を申誑、牛馬豚鶏之類殺させ、造物ケ間敷、百姓及困窮候由相聞へ、甚不可然事候依之達上聞公儀ヲ始、時ユタ用候儀一切令停止候、若違背之者於有之者、左之通屹度罪科可申付事」などであり<sup>45</sup>、ここでの「巫覡」が一般の百姓が依存している「時ユタ」とよばれる人たちであったことを立証している。かかる禁令がその後も頻繁に出された事実から見て、「以滅邪術」が現実の状況を示すものではなかったことは、すでに多くの論者によって指摘された通りであろう。さらに蔡温自身が著した『御教条』には、「時よた之儀其身之渡世を題目存色々虚言申立人を相誑候付而堅禁制申付置候<sup>46</sup>」といった文言が見える。17世紀後半から18世紀前半にかけての「琉球社会の近世化」のなかで、王府の高級神女はもとより、村々の祭祀を担う神人たちが、国家的祭祀体制への組み込みによって公的宗教職の役割に特化する一方で、本来の巫者的性格は、専ら個人祈禱を本領とする宗教者に凝縮するようになり、ここに「トキ・ユタ」が社会の表層に顕著な現象として析出するに到ったと考えられる。

大橋英寿が大城立裕の論点に依拠しつつ指摘したように、沖縄におけるユタ禁圧の歴史は、沖縄と日本（ヤマト）との政治的・文化的統一ないしは同化が目指された4つの機会と、密接に対応していた<sup>47</sup>。4つの機会とはすなわち、1609年の薩摩侵入に始まる幕藩体制への包摂、1879年に敢行された琉球処分による明治国家への統合、非戦闘員14万人の犠牲を経て1945年に終結した沖縄戦、そして1972年の本土復帰による戦後体制への組み込み、である。ユタ的宗教者への弾圧や非難が、常に沖縄の「ヤマト化」への志向と歩調を合わせるものであったという指摘は重要である。向象賢、蔡温によるユタ批判と禁圧政策は、まさに薩摩侵入を起点とする琉球の「ヤマト化」という、長い歴史過程の幕開けを象徴する出来事であり、いったんは政治体制の中枢部にまで組み込まれた巫者信仰が、社会の周縁・末端部へと、徐々に押し退けられ、排除されていく大きな分岐点であったといえる。本論の第3章で見た、青森県（あるいはヤマト一般）の民間巫者に比較した沖縄のユタ禁圧の厳しさも、かかる歴史的経緯のなかで理解可能なものとなろう。

## 第4章 小括

本章では、沖縄において一般にユタと呼ばれてきた民間巫者について、これまで軽視されてきた宗教的人間としての生き方に光を当てた。具体的手順としては、まず先学の研究に依拠しつつユタ信仰の概要を把握した後、筆者自身の実地調査の資料をもとに、二名のユタ的宗教者の人生史を取り上げた。そこでは第1部で青森県の民間巫者に指摘した基本的性格、すなわち「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者という性格が改めて明らかになった。この性格は、正式に「道を明けて」自他ともに認める職業人となったユタだけでなく、道を明けきれぬ状態で苦闘する準ユタ的な人々にも共有されている点にも着目した。彼らの多くは、世俗的幸福や平凡な人生を願いつつも、なお「靈威的次元」の力や意味に圧倒され、その主導性の内に生きることを余儀なくされた人々であり、そうであるが故に、周囲の蔑視や権力による弾圧にもかかわらず、自らが信ずる道を突き進み、困難な人生をかろうじて切り開くことができた人々である。見方を変えれば、彼らにとって「靈威的次元」の圧倒的な力や意味は、むしろ社会との様々な軋轢や葛藤を通して一段と研ぎ澄まされたのであり、かかる過程こそが、多くの庶民の切実な要求に応える宗教者としての基盤をも用意したといえる。

現代の巫者たちに確認されるこの基本的性格は、近世の説話を中心とする文献資料にも痕跡を残している。たとえば、「歩かされる」「拝まされる」など、今日のユタ的宗教者に聞かれる常套句は、各種の説話に見られる「突然の失踪」のモチーフに重なるものであった。本章ではそれを、神霊の命ずるままに共同体を離れて漂白する宗教者の行動様式と捉え、その原点に、日常的秩序の境界に潜入し、新たな創造の時空へと回帰する「遊行」のモデルを見出した。さらに、従来「オナリ神信仰」として概念化されてきた共同体的信仰の裏面に、巫者たちに託された「呪詛」の信仰が存在したことを指摘し、それらが王府の政治権力によって抑圧・馴化される過程に注目した。

ユタに代表される沖縄の民間巫者たちは、「靈威的次元」の圧倒的な力や意味に導かれるなかで、世俗社会の様々な抑圧や干渉を巧みにかいくぐりつつ、民衆生活の基底部に逞しく生き続けてきたのである。



## 第6章 註

- (1) 日本民俗学の両巨頭とされる柳田国男と折口信夫は、ともに伊波普猷の学説などに触発されて大正10年代に沖縄を訪れ、それぞれの学説を展開したが、個人的祈禱者としてのユタに積極的関心を示したのは、柳田よりもむしろ折口であった。折口信夫 1976(1923)などには、随所でユタへの言及が見られる。
- (2) 伊波普猷 1975(1913)、p. 342。
- (3) 31歳で夭折したこの異彩の研究者のユタに対する評価は、必ずしも明確ではない。大正8年に『琉球新報』に発表された「琉球の祖先崇拜を論ず」では、その結論部において「吾人は琉球の識者諸君に古い古い歴史的因習たる祖先崇拜を脱しユタの全滅を期し新しい信仰の世界を築かれんことを熱望せざるを得ない」と述べられている(佐喜真興英 1982(1926)、p. 457)。しかし、最晩年にまとめられた佐喜真興英 1925では、本島中部の新城集落での具体例から、ユタを「一種の変態心理[今日の異常心理の意]の所有者」としながらも、彼らの教説の趣旨は、子孫の繁栄が祖先に十分な供物を捧げて完全なものにすることにあるとして、「自らユタを尊重せざるべが(ママ)らずとの結論に達した」と述べている(p. 120-123)。この「結論」は村民の視点に立ったもので、必ずしも彼自身の判断を述べたものではないと思われるが、ここには、先の新聞論文の公式的結論とは、ニュアンスを異にする見解が示されているようである。全般に彼の研究姿勢には、価値判断を留保して、事象の意味を公正に理解しようという志向性が窺える。
- (4) Lebra, W. P. 1966。代表的なものとしては、饒平名健爾 1972、佐々木宏幹1984、の第3章～第6章、北見俊夫編 1983、など。
- (5) 桜井徳太郎 1973。谷川健一編 1989所収の諸論文、など。
- (6) 玉城隆雄 1982。
- (7) 佐々木雄司・高石利博 1979、高江洲義英 1980、高石利博 1984、又吉正治・荻野恒一 1985、Randall 1989、など。
- (8) 大橋英寿 1979、1981、1985、滝口直子 1991、など。
- (9) 高良倉吉 1983、1987、1989、など。
- (10) さらに奄美地方については、山下欣一 1977、宮古地方については、岡本恵昭 1974、などのまとまった研究がある。
- (11) 代表的なものとしては、桜井徳太郎 1973、佐々木宏幹 1984、大橋英寿 1981、など。
- (12) 大橋英寿 1981、p. 19。
- (13) 詳しくは、国立国語研究所編『沖縄語辞典』参照。なおセジについては、仲原善忠 1974。ファ(フー)などについては、桜井徳太郎 1973、谷川健一 1975、など参照。ユタ的宗教者による具体的用法については、高橋恵子 1988、に詳しい。
- (14) (12)に同じ。
- (15) 高石利博 1984、p. 28。
- (16) 大橋英寿 1981、図1、参照。
- (17) 同、p. 20。
- (18) 名嘉正八郎・我部政男校訂(至言社、1980)に依った。

- (19)桜井徳太郎 1973、p. 39。
- (20)この説話の種々の変異型については、山下欣一 1988に詳細な考証がある。
- (21)宮城栄昌 1979、p. 204など。
- (22)伊波普猷 1975(1913)、p. 347。
- (23)さらに『東汀随筆続篇』（『琉球見聞録』至文堂、1977所収）には、「古手は終身の任職とし、生ながら交代を為さず。其古手は家神之れを命ずるの兆あり、之れを占ひに問ひ、或は神託あり。古手職を御請けすれば、多病を免れ身体健強に復す、故に古手を辞するを得ず、亦自ら神命を御請けせざるを得ず」（p. 290）などとある。
- (24)古橋信孝 1990。
- (25)佐々木宏幹 1984、p. 269。
- (26)ユタ的宗教者としてカミに仕えるべき運命であることを暗示する、常套的な表現である。
- (27)北見俊夫編 1983、島村恭則 1993、など。
- (28)上江洲敏夫 1977、桜井徳太郎 1979b、など。
- (29)伊波普猷 1974(1938)、馬淵東一 1974、など。なお、谷川健一 1986、pp. 229-233、崔吉城 1987、などでは、近親相姦のタブーとの関係でオナリ神信仰が論じられている。
- (30)(21)に同じ。
- (31)平敷令治 1975。
- (32)牧野清、1990、p. 88。
- (33)『琉球国由来記』については、横山重編『琉球史料叢書』第1・2巻（1972）、『遺老説傳』については、嘉手納宗徳編訳（角川書店、1978）を使用した。
- (34)高梨一美 1994、pp. 147-151。
- (35)佐々木宏幹 1984、pp. 113-114。
- (36)堀一郎 1981(1944)。
- (37)猪股ときわ 1990、1992、pp. 96-97。
- (38)Turner, Victor 1967。
- (39)柳田国男 1969(1940)、pp. 32-33。
- (40)すでに馬淵東一 1974、p. 119では、「兄弟または兄弟の行為に対する姉妹または妹神からの統制あるいは掣肘から更に進んで両者の葛藤相剋」が、「オナリ神的な雰囲気の外縁」として注目されている。
- (41)高良倉吉 1990、pp. 24-27。
- (42)安良城盛昭 1980、pp. 16-17。
- (43)伊波普猷 1974(1922)、p. 479。
- (44)横山重編『琉球史料叢書』第4巻、p. 139。
- (45)大橋英寿 1983、p. 11。
- (46)『沖縄県史料』前近代1、p. 78。
- (47)大橋英寿 1983、p. 63-64。

## 第7章 集落社会における

### 巫者消長の動態

#### 第1節 事例研究の意義と調査地の概要

前章で触れたように、従来の沖縄のカミンチュ（神人）論、とりわけ村落祭祀の中心的担い手であったノロの性格をめぐる議論においては、その官人性、すなわち聞得大君を頂点とする職階ヒエラルキーの末端に位置づけられたオエカ人としての性格や、父系親族組織に沿った世襲継承の原則などから、その巫者的性格は疑問視されてきた<sup>(1)</sup>。ノロをpriest、ユタをshamanとする理念類型<sup>(2)</sup>なども、かかる歴史認識を前提とした二分法である。神人とは、一般には村落祭祀の儀礼施行者を指し、個人的依頼に応じるユタ的宗教者は除外される<sup>(3)</sup>。しかし、これまた多くの研究者によって指摘されてきたように、特に第二次大戦以降では、村落祭祀者・親族祭祀者とユタ的宗教者との機能的混交が激しく、地域住民が用いる呼称も錯綜している<sup>(4)</sup>。周囲からはユタ、ムヌシリと呼ばれながら、本人は字のカミンチュのウマレを自称するなど、自他の認識が一致し難い事例が多い。

一方、政治的制度としての神女組織が解体した後になお「神人」の呼称が流通し、しかもそれがカミダーリィ的召命体験への信仰基盤に強く依存し続けている点には、改めて注目する必要がある。オナリ神信仰の起源論や、「ノロイズム」と「ユタイズム」の原態をめぐる議論<sup>(5)</sup>には立ち入らないとしても、ここには住民に広く共有されたひとつの信仰基盤を認めることができる。すなわち、この世には生得的に神に近い（文字通り「神=人」的な）資質を備えた人がおり、彼女（または彼）は、一定の宗教者として奉祀することを神の側から要請され得る、という信仰である。本論の視点で言えば、「人の霊性」の表象様態が強く保持されているのである。すでに述べたように、かかる生得的資質は当地の民俗用語で「カミウマレ」「シジダカ」「サーダカウマリ」などとして表現され、一般には幼少期からの勘の鋭さ、特異体験などを通して明らかになるが、さらに人生の過程で神や先祖からの召命によって本人に通達されると考えられている。それはまたカミダーリィと呼ばれる試練の体験として顕在化する。

かかる文化基盤における、民間巫者たちの具体的消長の動態を捉えるためには、

彼ら（彼女たち）の関与領域の複合化も含めて、単なる机上の図式化ではなく、具体的な集落社会における事例研究の提示が必要であり、有効な方法でもあろう。本土復帰以後の沖縄社会は急速な都市化・本土化が進行しているが、こうした状況下では、極端な過疎地域や人口流入地域ではなく、地縁・血縁的な自律性を比較的高く維持しながらも、若年人口の流失が顕著ではなく、ほぼ安定した人口構成を保っている地域について検討することが最適と思われる。本章では前章でも紹介した本島中部、与那城町の屋慶名集落を事例として、調査から明らかになった当集落における神人の消長の動態を示す。具体的には、カミンチュ（神人）と総称される宗教者の現状とその変遷を可能な限り把握し、様々な歴史的・社会的変動のなかで、どのような神人が勢力を得、また、どのような神人がその存立基盤を失っていくのか、という点に考察を絞った。

屋慶名は夙に「ユタシマ」、つまりユタを多く輩出する村として知られているにもかかわらず<sup>(6)</sup>、従来の研究では、代表的なユタからの聞き取り調査の報告に終わっている。集落の規模が大きいこともあって、神人の全体像を記述した先行研究はない。その意味でも、ユタ的宗教者を集落全体の神人の動態のなかで捉えるという本章の視点には、新たな意義が認められるであろう。なお、本章でも資料の系統性を保つために、考察の時制は調査時点(1986年5月～1987年3月)に置く。

屋慶名は与勝半島の北東部に位置し、与那城村の中心的集落として発展してきた(図7-1、7-2参照)。すでに王府時代には間切番所が置かれ、現在も同村の役場、農協、中央公民館などの所在地である。人口も村の11の区(字)のうち最大で、村人口の4割弱が集住する。周辺離島への中継地でもあり、集落の西端からは、平安座、宮城、伊計の各島を結ぶ海中道路が延び、また東端の屋慶名港には、浜比嘉、津堅両島への渡船の発着所がある。

村の草創年代は明らかでないが、すでに『おもろさうし』には「やけな中みち」として登場する<sup>(7)</sup>。『琉球国高究帳』では勝連間切に「やけな村<sup>(8)</sup>」、『琉球国由来記』では与那城間切に「ヤブツの嶽」の所在地として「屋慶名村<sup>(9)</sup>」の名が見える。一般には『球陽』の記事を根拠に、康熙一五年(1676)までは勝連間切に属し、その後、西原間切、平田間切と改称され、同26年より与那城間切に編入されたと推定されている<sup>(10)</sup>。『遺老説傳』に収録された伝承によれば<sup>(11)</sup>、屋

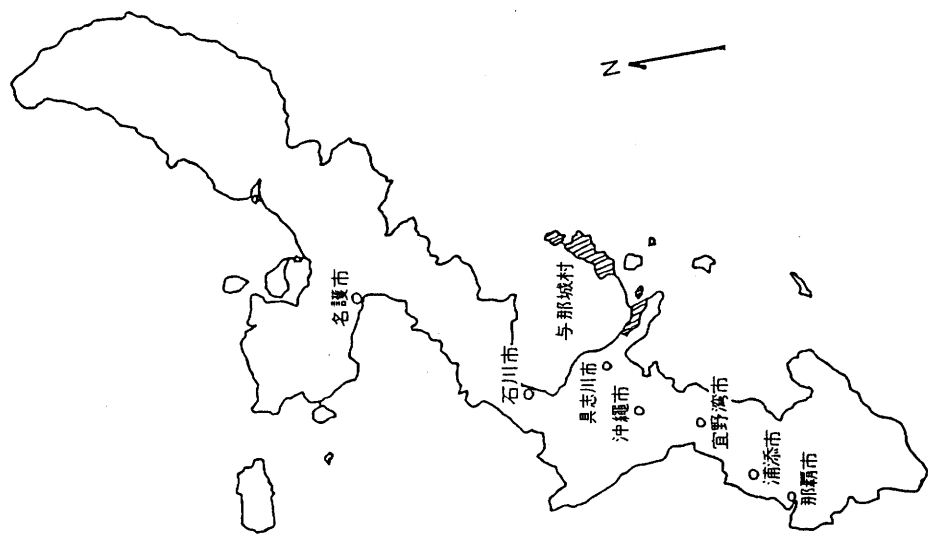


图7.1 沖縄本島概略図

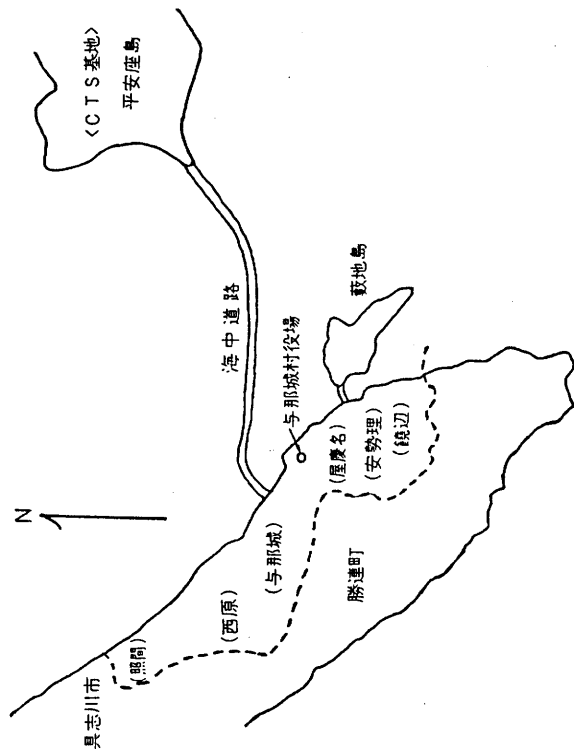


图7.2 与勝半島地域概略図

慶名はもと屋部村と称したが、毎年火災に見舞われて住民は難渋していた。ある日、君真物<sup>92)</sup>が出現し、村名を屋慶名に改めよと告げ、以後、火災は起こらなくなったという。「屋部」はヤブチ式土器で知られる字東端の小島、藪地島に通じ、字民の間にはここに古村の位置を求める伝承が広く浸透している<sup>93)</sup>。

1986年5月の世帯数は1304、人口は5483である。過去20年間で若干の世帯増加、人口減少が見られるものの、大きな変化はない。生業について見ると、総農家数は全世帯の約4分の1の324、農業就業人口は539人である。1960年のチリ地震津波で低地の水田が冠水して以後、稲作は不振となり、現在は全く行なわれていない。経営耕地面積の九割にあたる8315アールでサトウキビが栽培され、そのほか肉用牛(48頭)、豚(971頭)、採卵鶏(1000羽)が飼育されている<sup>94)</sup>。また、若干の漁業従事者がいる。しかし、1965年以降、一次産業への依存度の低下は著しく、多くの世帯が建設、土木、商業、サービス業などで収入を得ている<sup>95)</sup>。

字は屋慶名川を境にアガリ(東)とイリ(西)に二分されるが、さらに自治会組織として39の組に区分される。現在の自治会加入世帯数は1171で、加入率は89.9%に達する。人口流入の激しい都市近郊では多くの町会で加入率が70%を割っている現状<sup>96)</sup>と比較すれば、依然として一定の自律的水準を維持しているといえる。実際、住民の多くは自らをヤケナンチュ、つまり屋慶名出身者と称し、屋慶名にカミムートゥヤ(神元屋)ないしはナカムートゥヤ(中元屋)をおく、ムンチュー(門中)やイチムン(一門)のいずれかに属するという自覚をもっている。

知られるように、「門中」「一門」などの呼称は論争の多い概念である。現行民俗としての「門中」については、歴史学、民俗学、社会人類学などの研究成果から、これが沖縄固有の親族制度を直接に継承するものではなく、むしろ17世紀の系図座の創設などを契機に、士族層を中心に生成発達した制度が時代とともに平民層に受容されたもの、とする見方がほぼ定説となっている<sup>97)</sup>。チョーデーカサバイ(兄弟重合)の禁忌やシジタダシ(筋正し)の慣行などに代表される「門中イデオロギー」が一般の農村社会に広く浸透するに至ったのは、明治以降のことであり、むしろ第二次大戦後に活発化している、とさえいわれる<sup>98)</sup>。現在の論点は、各地域における「門中」の偏差に着目した構造比較、現行門中組織と薩摩侵入以前の「プレ門中基盤」との接続性、「門中」を含めた社会組織と呪的・霊的世界観との関連性、といった課題群へと拡張している<sup>99)</sup>。これらの議論ははず

れも本章の直接の主題ではないが、一般に「門中」「一門」といった社会組織に関わる呼称を扱う場合には、同音異義の実態<sup>20)</sup>をふまえ、理論的分析用語とフォークターム、あるいは認識呼称と具体的行為との区分を明確に押さえる必要がある。

屋慶名周辺地域でも「門中」「一門」などの用語は広く使われているが、住民自身の用語に即してみれば、その多義性と曖昧性は否定し得ない。屋慶名在住で当地の「門中」を調査した仲地和雄によれば、屋慶名には広く「門中」として認知されている集団が24ほど確認できるという。しかし、それらは構造的に見れば、いわゆる中元屋を中心とする父系リネッジから、始祖共有の観念等によっていくつかのリネッジが連合したと思われる上位集団まで、様々な変異をもっている。これに対し「一門」は、「門中」内の同姓グループや、比較的下位の分節リネッジを指すことが多く、墓の共有集団をいう場合もある<sup>21)</sup>。中元屋であれ大元屋であれ、特に「門中」の元屋としての存在が明確になるのは、春の清明祭であろう。ここでは字主催の「チュムラシーミー（総村清明）」、「門中」の神元屋で行なわれる「神シーミー」、墓を中心にその共有家族によって営まれる「家族シーミー」または「一門のシーミー」の三種がある。第二次大戦後は村内婚の慣習が崩れ、また活発な社会移動によって字外からの婚入者や移住者も多いが、「門中」の存在や、それを母体とする先祖祭祀の存続は、現在でも住民の帰属意識に一定の枠組みを与えている。

以下では、屋慶名のカミンチュ（神人）について、やや整理して叙述するが、すでに指摘したように、今日では村落祭祀者・親族祭祀者とユタ的宗教者との機能的混交が激しく、地域住民が用いる用語も錯綜している。ここでは作業的分類として、屋慶名の神人を、①ユタ的宗教者、②門中祭祀に携わる神人、③字の祭祀を担当する神人、の3範疇にわけて概説するが、実際上の呼称、認知、職掌は混交しており、複数のカテゴリーにまたがる事例も少なくない。その意味で、これらはいくまでも説明のための便宜的範疇である。

## 第2節 ユタ的宗教者

まず、調査時において屋慶名に在住して、自他ともに「ムヌシリ」「占い師」

「ユタ」などとして認知されているユタ的宗教者として、9名（男性1名、女性8名）が確認された。前章でTとして紹介した女性もそのひとりである。しかし、このうち半数以上はすでに高齢で、毎日客をみることはない。80年代前半に高名なユタが相次いで死亡し、また屋慶名出身者でありながら沖縄市、具志川市などの市街地で活動しているユタも多く、「ユタシマ」と称されるほどの実質を保っているかどうかの判断は難しい。とはいえ、遠く那覇・首里方面でも「屋慶名ユタ」の定評は生きており、字出身のユタにとっては有利な条件になっている。

字内では、2名のユタが特に有名で、連日のように客が訪れる。このうち1名はミーグソー（新後生）、すなわち死後49日以内の死者の口寄せ<sup>22)</sup>で知られ、もう1名は様々な依頼事に応ずるが、特にナカノユー（中の世）のグァンス事（元祖事=先祖の問題）のハンジ（判示）が専門といわれ、個人や家族に生じた不幸を、ファーフジ（先祖）のシジタダシ（筋正し）などを通して解決する業を得意とする。ともに他市町村からの客を含めて、多い日だと10組近く、少ない日でも2,3組の依頼客がある。特にミーグソーのユタは評判が高く、ほぼ全島にその名を知られている<sup>23)</sup>。

これらの宗教者は「ユタ」という蔑称は嫌うとしても、概ね自らが「ムヌシリ」であると自認している。しかし、かかる自己同定は「チヂの高さ」に結びつけて説明されることが多い。つまり、後述の門中や字の祭祀に携わる神人たちが、門中なり字なりといった限定した範囲に留まるのに対し、自分たちはさらに「高い」チヂブン・スクブンを授かっているが故に、天下万民を救うことができるのだ、という自覚である。彼ら（彼女たち）にとっては、村落や親族の神役を含めて、あらゆる「カミンチュ」は各々に相応のチヂを有し、それ故に同一の霊的世界を分有するものと見なされていることが分かる。もとより一般住民の意識では、公的祭祀者が私的祭祀者よりも格が高いとする通念は依然として根強い。しかし、筆者の印象によれば、近年の屋慶名では神人の社会的ステータスに関するコンセンサスはもはや明確ではない。

先にユタ的宗教者に含めた1名の男性は、自らをサンジンソー（三世相）と称し、日取りの吉凶などを判断する。しかし、人生史においていわゆるカミダーリィ的な過程を経ていること、市販の暦書を利用するものの他方で自らの靈感を重視していること、周囲の一般住民の多くからは「ユタ」の一人と見られていること、



などからユタ的宗教者に加えた。さらに、フンシー（風水）の判断とヤイトー（灸治）を得意とする男性もいる。彼は他人にイニン（怨み）を被ったりもするためヤブーともよばれるが、むしろフンシーミー（風水見）、すなわち「方位の吉凶を見てくれる人」として知られ、家屋や墓の新改築にあたっては、字内外の住民から高い需要がある。ユタ的宗教者には含めにくいし、「神人」とも呼ばれていないが、彼もまた風水に関する一定の「法則」や「理論」を前提としながらも、自らの靈感に頼って仕事をしており、サーダカウマリへの信仰に支えられた宗教者であると考えられる。

このほかに、生天光神明宮の教祖（教団では「光主」と称する）として有名な女性が在住している<sup>24</sup>。本人や熱心な信者は、一般のユタとは異質の「生き神」であることを強調する。住民の間では彼女を単なるユタの一人と見る評価と、それとは別種の宗教者と見る評価とが混在しているが、数のうえでは圧倒的に前者が多く、熱心な信者は数名に限られ、字内での需要はむしろ低い。先学の研究で明らかにされているように、彼女の宗教的世界観のみを問題にすれば、ある種の普遍主義的教義化が進行していることは事実であるが、訪れる依頼者との対応や活動の具体例に即して見る限り、一般のユタ的宗教者との差異はさほど大きくない。さらに、易者と称し、筮竹で八卦を見る男性もいる。

これらの人々の位置づけとも絡んで、現代の沖縄にはどのくらいのユタがいて、その数は増えているのか減っているのか、といった疑問がある。1950年代から60年代初頭に実地調査を行なったW. P. リーブラは当時の那覇警察署の推定として、総数2000、彼自身の調査では平均して人口600人に対して1人という数字を示している<sup>25</sup>。しかし、前章で見たKの人生史からも分かるように、この答はユタ的宗教者をどこまで限定してして数えるかによって大きく変わってくる。サトゥヤーとかユタマンチャーとよばれるような準ユタ的な人を含めて、霊能に対する評価には様々なレベルがある。また、ユタ、八卦見、三世相といった区分も言葉ほどには明確ではなく、住民自身の認識においては境界の希薄化が顕著である<sup>26</sup>。加えて、後述のように一門や字の神人と認定された人であっても、一定の個人的依頼に応じる活動が見られ、その正確な人数を把握することは容易ではない。とはいえ、これらに共通するものとして、「カミウマレ」「シジダカ」「サーダカウマリ」といった「人の霊性」に寄せる住民の信頼は依然として大きく、これが

「屋慶名ユタ」を支える基本的条件となっている。

第二次大戦以前まで葬送儀礼に深く関わっていたニンプチャーという職能者<sup>27</sup>についても、少なくとも屋慶名においては、一種の「カミウマレ」によってその資質が与えられると見られていたらしい。古老の証言によれば、戦前に、ある家に「ネンブツのサー」が下った男がいた。彼は学校も出ないのに念仏を覚えてしまった。しかし、家族は体裁が悪いとあって、無理にやめさせてニンプチャーにしなかった。すると彼は若死にして、しかも彼が埋められた墓の横で念仏を上げたりすると、墓から拳が飛んでくるという噂が広まったという。

もとより、巫者的実修を行なう人物に対する住民の期待は、屋慶名という字内で完結するものではない。むしろ家庭内の深刻な悩みや、近隣親族関係にまで影響の及ぶ先祖関係の判示が出される場合などは、他集落のユタに頼ることが多いといわれる。ハチウンチ（初運勢）や家の祓いの祈禱などは、気心の知れた近所のユタを頼る場合が多いから一概にはいえないが、問題の深刻さに応じてタシマ（他集落）の評判の高いユタに頼るという傾向<sup>28</sup>は、筆者の調査でも認められた。ただしその場合でも、全く縁故のないユタの家に飛び込むということは少なく、屋慶名出身者もしくはその親族のユタに行くというケースが目立つ。

かかる一例として、与那城村に隣接する具志川市の喜屋武に住むユタMを取り上げる。彼女は1969年生まれ（調査時の年齢は17歳）で、従来のユタのようなウチナーグチ（沖縄方言）の判示用語を多用せず、ほぼヤマトグチ（本土方言）で語る。ユタ的宗教者の新しい展開を示しているようにも見えるが、典型的なチヂウリによるカミダーリィ的成巫過程を経て、周囲からも「若いが、よく当たるユタ」としての評判が高い。

Mは母方の実家が屋慶名で、祖母は12ヶ年に及ぶ激しいカミダーリィを克服して、門中の神人であるクディを務めている。この祖母はカミダーリィ期間中には「天水だけを飲み」水道の水も拒絶したという。「（ユタのように）人を見ることもできるが、もっと身分が上なので（つまりチヂ分が高いので）、人に教えたりしてはいけないと神様から止められている」という自覚をもっていた。一方、父方の実家は那覇の士族の家系で17代目に当たるといふ。この父は宗教には無関心で、娘の言動についても初めは本気にしなかったが、自らの足が動かなくなる

という奇病を体験してから、むしろ積極的に信じるようになったという。Mは5人同胞の長子で、妹3人と末子の弟がいる。中学生の次女も勘が鋭く、「神気」があるとされる。

Mは生来病弱で、幼年時代はほとんど医者通いの生活であったという。原因不明の腹痛や高熱が続き、また異常に恐怖心が強く、ふつうの人には見えない亡霊が見える、といった言動が目立った。グソーンチュ（後生人=死者）を見るという体験は成長するにつれて頻繁になり、一瞬のうちに顔や腕が変色したり湿疹が出ることもあった。これは死者の苦しみや痛みを「かぶってしまう」からであるとされる。こうした場合に、母は必ずMを連れてあちこちのユタへ相談に行った。「これまでユタにかかったお金を全部貯めておけば、家が一軒建つほど」という。どのユタへ行っても、「この子は高いチヂかみている（高いチヂを受けている）」「将来は神に仕えねばならない」と言われた。中学1年になった1982年ころから、いわゆるカミダリーイ的症狀に悩まされるようになるが、母親は「ついに来るべきものが来た」と覚悟したという。原因不明の高熱といった身体的症状に加えて、異常な言動が見られた。特に早朝4時頃に夢遊病者のように「歩かされた」。Mによれば、この時間帯は神々や亡霊の活動期であり、そうした霊の命令によって「やるべきことをやらされた」という。精神病院にも連れて行かれたが、症状は好転しなかった。

1985年4月、Mはカミダリーイを克服して「道を開く」きっかけを得る。これまで姿しか見えなかった自分のチヂと対話することに成功したのである。チヂは父方の4代目に当たる老人で、王府時代、御殿医として中国に留学までした人物であることも判明した。チヂが琉球王府の中樞に連なる貴族や高官であったというのは、広く見られる現象である。以後、彼女はこのチヂの命令に従って「道を開ける」ことになる。つまり家系の中で埋もれていたたり、世話をされなかった先祖たちを慰撫する行為を通して病気を克服するという、典型的な成巫過程を辿る。同年9月からは、求めに応じて他人の判断も行なうようになった。高校に入学し、成績も良好で本人は大学進学 of 夢をもっていたが、神の命令に従って神事に専念するため1学期で退学した。

ここで特に注目されるのは、この17歳のユタを誕生させた背景に、彼女の母親の強い影響があったこと、さらにそこには実家である屋慶名の文化が大きな役割

を果たしたと推測される、という点である。幼児から少女への成長過程においてMの世界観やアイデンティティを一貫して支えつづけたのは、1949年生まれのこの母親であった。彼女はその後も娘の判示に立ち会い、客に対してその内容を解説するなど、重要な役割を演じた。前述のように、この母親自身の実母は屋慶名の神人であり、いずれも巫者信仰の濃厚な文化基盤に育っている。日常の交際を見ても、M一家はこの母方との結びつきが強い。

筆者の調査期間の開始はMが客をとるようになってから8ヶ月目にあたり、母の経営する食堂や自宅などでの応接場面のいくつかに同席することができた。「若いユタ」ということで同世代の客も多い。判断の際には必ずノートを前に置く。依頼客の言ったことをメモする目的もあるが、白紙のまま開いておくことが多い。ノートを置くのは、むしろそこに映像が映し出されるからだという。開いたノートの前で意識を集中させると、依頼客の家の間取りや、部屋の中の様子が映し出されてくるという。「居間のサイドボードの上にピンクのリボン結んだ人形があるでしょ」などと言うので、当てられた依頼客の少女たちが驚くといった光景を、筆者もしばしば目撃した。客をみるのは大安と先勝の日に限られ、すべて予約制をとっていた。これは大安や先勝の日には映像が鮮明に見えるが、その他の日には像がぼやけてしまうからであるという。当日は午前9時頃から深夜まで、多くの依頼客が訪れていた。

その一方では、在来のユタと共通する性格も認められる。自分はユタではなく、もっと身分の高い神のチヂを与えられており、「ユタのようにガンス（元祖）のことを出すだけでなく、ユタの出し切れない事でも出せる」とするが、こうした発言はむしろ多くのユタ的宗教者に共通するものである。さらに、「系譜の靈性」を支える諸禁忌に関しても、従来のユタと同一の民俗用語が固く保持されている。筆者が参与観察した一例として、具志川市に住む1927年生の男性Kに対するハンジ場面を紹介する。Kは知人からの評判を聞いて、この日初めてMのもとを訪れたという。

「どうしましたか」というMの質問に対して、Kは、酒がやめられず仕事も続かない。最近は何をやってもだめで、体調も良くない、などと訴える。Mはしばらく瞑目してから、目の前に広げた白紙のノートを見つめながら、

「チャッチウシクミ（嫡子の押し込め）がありますね」と切り出した。Kは「そうだ」という。彼によれば、自分は長男と思って育ててきたが、成人してから実は次男であると知らされたという。彼の父親の最初の妻は、子供を身籠もったまま家を出て別の男性と再婚した。後に生まれた子供は男の子だったらしい。父親は2番目の妻との間にできたKを長男として育てた。K自身は結婚して子供もできたが、やはり夫婦仲がうまくいかず、妻は長男を連れて出ていった。妻はしばらく別の男性と同棲してそこでも男の子（次男）が生まれた。しかし、その男性とも別れて再びKのもとへ戻ってきた。その際、長男を養子として、次男を実子として籍に入れたと語った。

Mによれば、ここには二代続けての嫡子の排除がある。そして、すべての災いの源は、先代のチャッチウシクミだという。押し込められた霊（本来は長男を継ぐべきであった先妻の子）が障っているのに、だれもカントレナイ（感じとってやれない）から、災いが起こるのだという。

ハンジが終わった後の雑談で、Mは、チャッチウシクミは正さないと、K氏の場合のように代々繰り返すことになる、と述べた。なぜチャッチウシクミがいけないのかという筆者の問いには、当然家を継ぐと思って生まれてきた者が押し込められれば、怨みが強くなるからだという。筆者がさらに、長男が継ぐべきとか、女性は継げないという規則自体が理不尽とは思わないか、と尋ねると、Mは次のように答えた。「自分も女だから、娘に継がせてもいいじゃないかとも思う。でも、どういうわけか沖縄のグソー（後生）というのはそれを許さないんですね。それは駄目と決められているわけ。納得いかななくても仕方がないの」。こうした発言からは、多くのユタ的宗教者に共通する、「霊威的次元」の自律的主導性への依存、自己の運命に対する諦観、などを読みとることができる。

表7・1は、Mが客をとるようになった85年9月から翌年5月までの9ヶ月間に、相談に訪れた客の住所分布を示したものである<sup>29</sup>。地元の喜屋武と並んで屋慶名からの客が多く、特に最初の1ヶ月では、15組の依頼者のうち屋慶名の住人が10組を占める。これに対し、喜屋武地区からは1組にすぎない。換言すれば、Mが「若いのが、よく当たるユタ」という評判を作り上げたのは、何よりも母の実家がある屋慶名からの客たちであり、かかる評判に引き寄せられて、近隣からの依頼客も徐

表7.2 屋敷名区主催の祭祀行事一覧 (昭和61年現在)

期日 (旧暦)	行	事
1月2日	初御願 (Y家の庭が主会場)	
2月15日	ウマチー 13日 ウタカビ, 14日 ユーバイ	
3月清明節	チュムラジミー	
3月15日	ウマチー 13日 ウタカビ, 14日 ユーバイ	
4月13日	獄の御願	
5月4日に近い日曜日	海神祭 (ハーリー)	
5月15日	ウマチー 13日 ウタカビ, 14日 ユーバイ	
6月15日	ウマチー, 綱引き 13日 ウタカビ, 14日 ユーバイ	
7月16日	旧盆, ウークイ (Y家の庭が主会場)	
8月7日	シマクサラー	
9月9日	菊酒の御願	
10月13日	獄の御願	
12月1日	ムーチー	
12月下旬	知果報の御願	

表7.1 ユタMの依頼客分布 (昭和60年9月9日~昭和61年5月30日)

地名	数	地名	数	地名	数	地名	数
具志川市	2	具志川市	1	具志川市	1	具志川市	1
具志川市	1	具志川市	1	具志川市	1	具志川市	1
具志川市	2	具志川市	1	具志川市	3	具志川市	3
具志川市	2	具志川市	3	具志川市	6	具志川市	3
具志川市	1	具志川市	6	具志川市	3	具志川市	2
具志川市	4	具志川市	3	具志川市	3	具志川市	17
具志川市	7	具志川市	2	具志川市	1	具志川市	4
具志川市	17	具志川市	1	具志川市	2	具志川市	4
具志川市	4	具志川市	2	具志川市	17	具志川市	4
具志川市	4	具志川市	1	具志川市	1	具志川市	3
具志川市	3	具志川市	1	具志川市	1	具志川市	3
具志川市	3	具志川市	1	具志川市	1	具志川市	137

々に増えていったことが推測される。「ユタシマ」としての屋慶名が、字内でのユタ的宗教者の消長とは別に、近隣市町村への進出という形で今なお巫者信仰の拠点となり得ていることを示す、ひとつの実例といえる。

### 第3節 門中祭祀の神人

屋慶名において一般に「カミンチュ（神人）」と総称される人々の中で最も人数が多いのは、先に②として挙げた「門中祭祀に携わる神人」である。彼女たち（若干の男性もいるが）は原則として毎月、旧暦の1日と15日に門中の元屋に集まり、そこに祀られている神々を奉祀する。神の数は各門中ごとに区々だが、アジ（按司）・フナザラ（正妻）などと称する始祖夫婦、およびその長男夫婦ないしは長男と妹とされるウミキイ、ウミナイの四神が基本で、そのほかに門中ごとに独自の神が付け加わる<sup>30)</sup>。これらの祭神には、各々に対応したクディまたはクディングァと称する女性神人がいる<sup>31)</sup>。さらに下級神役として、クディの補佐役を務めるウメイ（御前居）ないしはウトゥム（御供）などと呼ばれる女性<sup>32)</sup>や、祭祀の事務面を担当するチヂビ<sup>33)</sup>と呼ばれる男性がおり、これらを総称して「一門の神人」ないしは「門中の神人」と呼ぶのが一般的である。

元屋の祭壇の横には、ふつう三つ石で標示した「一門のヒヌカン（火の神）」が祀られている。月の1日と15日のウガン（御願）では、まず祭壇の各々の神に酒、茶湯、ウブクとよばれる赤飯などを供える。7月と正月の1日には火の神に三つ重ねの餅を供えることもある。御願は一門の火の神から始める。ウコール（香炉）に平線香二ヒラ（12本）を立てて拜む。グイス（拝みの唱え言）は一門により、また各神人により一定していない。代表の神人が唱えることもあるが、神人がめいめい勝手に口の中で呟くという印象が強い。総じて門中成員の無事息災を祈り、合わせて感謝を述べるといった内容である。火の神への御願が終わると祭壇の神を順番に拜む。それぞれの神に対応したクディが奉祀にあたるが、神人が欠員になっている神に対しては、別の神人が代理で拜むことになる。

月の御願とは別に、2・3・5・6月の15日は麦稲の四祭とよばれるいわゆるウマチー（御祭）で、神人たちは門中ごとに一定の拜所に詣でる。屋慶名では大半の門中が隣の字である饒辺のトゥヌムトゥ（殿元）、あるいは安勢理の殿元で、饒辺・

安勢理両ノロ主宰の祭祀<sup>34)</sup>に参加する。クディたちはこの日は白装束で頭に植物を束ねた冠をかぶる。5月ウマチーでは、就任して3・7・13・25・33年目のクディのいる門中で、男性のチヂビが参加して、このクディをノロから祝福してもらう儀礼がある。補佐役のチヂビたちはノロの前に酒4本と米9合、当のクディの前には酒2本と米9合を供える。米9合というのは、神々に対して1升まで不足の分をさらに懇請する意味がこめられていると説明される。

現在、饒辺ノロの家はハワイに移住して不在となり、30代の主婦である安勢理ノロが両者を兼担している。屋慶名では半数以上の門中がこの両殿元のウマチーのいずれかに参加するが、なかには屋慶名の字主催の祭に参加する門中もある。後述するように屋慶名ノロの存在を信じるグループである。あるいは、勝連按司の子孫を自称し、ウマチーには勝連城址に詣でるといふ門中もある。

門中の神人たちが活躍する機会としては、このほかに旧正の初御願や、数年に一回本島南部の聖地を巡詣するアガリウマーイ（東御廻り）、北部を巡詣するナチジンマーイ（今帰仁廻り）などがある。王家の風習を起源とするが、すでに『東汀随筆』第六回第八話には「国中ノ川嶽ヲ巡拝スル俗習ノ事」として、民間における行事としての記述がある。

筆者は86年6月29日、屋慶名のN門中が7年マールで（満6年に1回）行なう東御廻りに参加する機会を得た。当時この門中では字在住のクディは1名だけで、沖縄市に住むチヂビが応援に参加した。費用はウサカテ（御酒代）として元屋が門中各家から徴収する。当日は当門中に属する10家族余りが元屋に集合し、車に分乗して朝の8時半に出発した。途中、浦添市在住の一家が合流し、総勢は男性15名、女性7名、子供4名の計26名であった。島尻、首里の決められた拝所を廻り、屋慶名に戻ったのは夜の8時過ぎであった。各拝所ではクディとチヂビが中心となり、まず花米と酒をのせた元屋のピンシー（瓶子）を置き、平線香二ヒラを供えて、過去7年間の御礼であるシリガフー（知果報）の拝みが行なわれた。次に再度線香二ヒラを供えて、今後の無事を祈るタティウガン（立御願）が行なわれた。その後には、2年前に死去したフナザラのクディ（フナザラの神に仕えるクディ）のヌジファの拝みがあった。

桜井徳太郎が詳説したように<sup>35)</sup>、ヌジファは多義的な儀礼だが、ここでは無事に神役を務めたことへの御礼をして、神人の「思い」が残らないように抜く儀礼



であると説明された。ヌジファの際には元屋のピンシーではなく、この死んだクディの家のピンシーが置かれ、線香は二ヒラ半（15本）供えられた。ユタ的宗教者の多くにも共通する観念として、線香二ヒラは神霊や、すでに神格化された遠い先祖を対象とするが、さらに半ヒラを加えた場合は、なお人間臭を残した近い死者への礼拝という意識が強い。このヌジファの線香は拝所に放置せず持ち帰るが、ここにも死者の思いを除去するという象徴的意味が表現されている。また、拝所の中でも按司や貴人の墓とされる場所では、線香に火が点され、ウチカビ（紙銭）が焼かれた。このように形態上の差はあるが、ひとつの拝所でほぼ同一の拝みが3回ずつ行なわれ、この日巡った拝所は33ヶ所であったから、合計99回の拝みが行なわれたことになる。

門中の女性神人は原則として婚家ではなくて生家の神人を務める。第二次大戦後は特に村内婚の慣習が大きく崩れたことから、屋慶名には屋慶名以外の神人が住み、また屋慶名の門中の神人でタシマ（他集落）の在住者も増えている。そうした事情を考慮しても、定員すべてが満たされた理想状態を考えれば、ヤケナのクディの総数は100名程度になるはずであるが、実際には欠員が多く、また全体に高齢化が進むなかで欠員補充が思うにまかせないのが現状である。筆者の調査した範囲では、補充率はおよそ3分の1程度、従って屋慶名全体では30名前後と考えられる。しかもこのなかには高齢で入院中という人もあり、実際に月々の御願に各元屋に集まる神人は、補佐役のウメイやチデビを合わせても50名以下と推定された。

こうした事態は、門中祭祀の神人に対する一般住民の期待なり需要なりが、もはやそれほど高くはない、ということにも対応していると思われる。確かに月毎の御願や東御廻りのような門中行事において、神人たちは一定の役割を期待され、これが欠けることは一門の平穏や繁栄にとって好ましからざることである、という建て前は聞かれる。しかし、多くの年中行事自体が家族行事化の方向に向かうなかで、大多数の住民にとっては、もはや門中祭祀に携わる神人の欠員が直ちに切実な生活上の支障を招くことにはならない。実際、字内に居住する神人が皆無で月々の御願が途絶えている元屋があるほか、根屋のX家をはじめ有力な門中のいくつかの元屋が創価学会やキリスト教に改宗したため、神人との間に対立を引き起こしている。毎月1日・15日に接待用の茶菓を用意したまま家人は外出する

ケースもあるが、家を閉鎖して神人を全く拒絶するケースもあった。とはいえ、かかる事態によって門中成員が日常生活のうえで特に不利益を蒙っている、という兆候は全く見出すことができなかった。松園万亀雄が指摘したように、住民の門中帰属が、何らかの有意義な団体的行為に参加するための成員資格としてよりは、単なる所属意識に支えられているという状況<sup>36)</sup>は、ここにも指摘される。

今日では門中祭祀の神人の再生産を可能にしているのは、需要側の要因よりも、むしろかなり強固に存続する供給側の要因、つまり神人の自覚をもった個人を輩出せしめる文化基盤の厚さにあると思われる。具体的には、カミダーリィ的成巫過程への信仰の存続と、神人たちが独自の世界観を構築するための観念的・具象的背景が豊富に存在し続けていること、に着目したい。いわば特定の人間に特別の生得的素質を見る「人の靈性」、村の各所に点在する拝所に対する「場所の靈性」、先祖の靈的働きを認める「系譜の靈性」などの根強い持続性である。

クディ、ウメイ、チヂビなどの神人は、程度の差こそあれ何らかの召命体験を就任の契機としており<sup>37)</sup>、典型的には顕著なカミダーリィ的過程を経ている。しかも、神人補充の段階ではほぼ例外なくユタ的宗教者の関与が確認される。つまり、一定の心身変調に対して周囲から寄せられる「カミダーリィ」の暗示が、「お前はウミキイのクディに座るべき人だ」といったユタによる明確な水路づけを経て、本人の召命感を生み出していくという一連のプロセスである。巫者の「社会化」の視点<sup>38)</sup>を強調すれば、門中祭祀の神人たちもまた、ユタ的宗教者と共通の信仰基盤のもとで輩出されている、と言えるであろう。筆者が屋慶名に住み込んだ10ヶ月の間にも、周囲からカミダーリィにあると言われ、毎夜字内の拝所を御願にまわる女性を2名確認しており、そのほかにも「あの子はチヂが高いようだ」「少しサーダカではないか」といった話は随所で聞かれた。

さらに神人たちが一定の宗教的コスモロジーを共有し、自ら構築していくための観念的・具象的背景が今も豊富に用意されている点に着目したい。観念的背景とは、様々な変奏のもとに語られる神話のモチーフや登場人物であり、具象的背景とは、屋慶名の字内はもとより周辺離島や本島全域に豊富に散在する御嶽・グスク・ガマ（洞窟）・カー（井泉）・按司墓などの拝所群である。東御廻りで巡拝する靈地などはその典型といえる。これらは前者の観念的背景と結合して、巫者信仰を支える「場所の靈性」の表象様態を維持する役割を果たしている。

屋慶名の神人たちのコスモロジーを構成する神話的モチーフの一例として、「アマミツ・シロミツ」神話の変異型を取り上げてみたい。屋慶名の沖には勝連町に属する津堅、浜比嘉の二島があり、いずれの島にも琉球の開闢神話にまつわる聖地がある。特に浜比嘉島のアマミチュー墓、シルミチュー洞窟の二ヶ所と、屋慶名に所属する藪地島の洞窟ジャーネーガマは、全県的に知られた聖地となっている。言うまでもなく、アマミチュー・シロミチューは、琉球王朝の開闢神話に出るアマミキョ・シネリキョの変異である<sup>39)</sup>。『おもろさうし』では「あまみきよ・しねりきよ」、最古の記録とされる1908年の『琉球神道記』では「シネリキユ・アマミキユ」と表記される<sup>40)</sup>。『中山世譜』では「志仁礼久(しにれく)・阿摩弥姑(あまみこ)」とあって、いずれも天下った男女神とされるが、『中山世鑑』では開闢神は「阿摩美久」ひとりである。

多くの研究から知られているように、これらのモチーフは民間への浸透過程で様々な習合と変異を生み、男女の逆転も見られる。浜比嘉島に伝わる民間伝承もその代表的なものである。『勝連村誌』によれば、同島でアマンヂと呼ばれる大岩の拝所は、「アマミチュー、シルミチューの男女二神と、幾柱かの他の神々が合葬されていると伝えられている古墳」とされる<sup>41)</sup>。第二次大戦以前には、3、5年ごとに尚家をはじめ、貴族の子孫たちが参拝に訪れたという。また、明治の初め1870年頃、毎晩神の靈示に悩まされてノイローゼになった当時のノロ(その家族ともいう)が、この大岩に登り、大声で「ウミチルーヤクマドー(ウミチルーはここだぞ)」と叫びながら、一塊の人骨を集めて白布に包み、降りてきたという。そして靈示の通り、抱いてきた骨をアマミチュー墓に葬ったところ、彼女のノイローゼは消えた、という話が紹介されている。比嘉小学校編の『神の島、浜比嘉のはなし』によれば、ノロが登ったのはクバ島の岩で、彼女はそこで「ウミカナーヤクマドー」と叫んだという<sup>42)</sup>。そして、「ウミチルーとアマミキョはすでにアマンヂに遺骨を移したが、ウミカナーだけはまだクバ島にある。だから、それを早くアマンヂに移しなさいという神のお告げのとおり抱いて来た骨をアマンヂに移したら、まもなく元気になられたそうです」と説明されている。

一方、島の南南東の端にある聖地シルミチューは、『勝連町誌』によれば、アマミキョが居を構えた場所とされている。アマミキョは最初、津堅島に上陸したが、ここは水が乏しく安住の地ではないとして比嘉に渡り、この洞窟に住んだと

いう。大正の初期に海外移住者の寄付金によって、洞窟内に瓦葺きの小祠が建てられた。洞窟内には田圃様の箇所があり、こぼれ落ちる水の量で、その年の豊凶が占われた。また、鍾乳石の一部に女陰を象徴する部分があり、子供に恵まれない女性の願掛けの場所にもなってきた。先の『神の島、浜比嘉のはなし』でも、「シロミキヨ霊場」は「昔、アマミキヨが住んでいたといわれる洞穴」とされ、アマミキヨははじめに久高島に降り、次に津堅島、最後に浜比嘉島に移り住んだとされている。さらにシロミキヨの洞穴内にある太い石柱は、真ん中が二センチ幅で切れており、上が天、下が地を示すという伝承も紹介されている。つまり、世の初めに天と地の間が狭かったので、アーマンチュウメーが両手で天を支え、足をふんばって押し広げたのだという。沖縄国際大学民俗クラブの1984年の調査報告では、久高、津堅を経て浜比嘉に落ち着いた神の名がシルミチューで、生まれた3人の子供のうち、2人の女の子をウミチル、男の子をウミカナールと呼び、これらの子孫が沖縄の各地にひろがって沖縄人の祖先となった、という伝説が紹介されている<sup>43</sup>。

これらの開闢伝承は、屋慶名ではまた違った展開を見せている。字のニーヤー（根屋）を称するX家では、一門が奉祀すべき神として、八神の祭壇を備えている。すなわち始祖夫婦である〔天神男神大神〕〔天神ジャネ女神大神〕、男神の妾神（ユーベイ）である〔天神女神大神〕、若按司夫婦である〔ジャネ世男諸大神〕〔ジャネ世女諸大神〕、ンナト（港）という場所を開いた始祖夫婦の〔ンナト氏神男諸大神〕〔ンナト氏神諸大神〕、それに字民の直接の祖神とされる〔ヤケナ世大神〕の合計八神である。現在の神人によれば、これらは次のような伝承に基づいている。まず天から降りた男神には本妻のほかに妾神がいた。男神と妾は浜比嘉島のシロミツの洞窟に住んでいた。二人が死んで葬られた墓がアマミツである。一方、追い出された本妻は息子とともに藪地島に渡り、ジャネの洞窟で亡くなった。やがてその子孫が屋慶名のンナトに移り住んだ。その子供たちが屋慶名の人々の先祖となった、という。

ここでは、アマミツ（アマミキヨ）・シロミツ（シロミキヨ）などの伝承が取り入れられ、大筋で生かされながら、全く別の、屋慶名独自の開闢伝承に組み立て直されている点に注目したい。もちろん、かかる集落伝承のモチーフ自身も、語る神人によって僅かな変異と改変の跡が認められる。それらは個々の神人たち

が自らのカミダーリィ的過程のなかで、神や先祖から独自に明かされた「真相」として理解されている。上に見た浜比嘉の例でも、明治初年に「毎晩神の靈示に悩まされてノイローゼになった（つまりカミダーリィ状態になった）」当時のノロの語り、当地の「神話」形成に重要な役割を果たしたとされている点に注目したい。逆に言えば、「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる、という神人たちの巫者的性格が、定型の起源伝承を大筋で継承しつつも、常に改変を加え、新たな変奏を生み出す要因となっているのである。それぞれの神人は、一定の神話的世界観を共有しながらも、様々な伝統的道具立てのブリコラージュによって、独自の宗教体験を表現するのである<sup>44</sup>。

例示した「アマミキヨ・シネリキヨ」神話に見られるように、これらの神話的コスモロジーは、屋慶名集落、与勝半島地域、さらには沖縄本島全域といった各々のレベルに対応した形で用意されており、それらはゆるやかな標準型を維持しながらも、決して一義的・固定的な教条としてではなく、神人ごとの独自の再解釈を許容し得る柔構造を備え、むしろ個々の神人たちが主体的に世界観を構築するための豊富なモチーフと素材を提供している<sup>45</sup>。

門中祭祀の神人の存続は、今日では住民側の切実な需要よりも、供給側の要因に強く依拠している、と総括できよう。クディのなかには、門中成員の求めに応じて簡単なハンジ（判示）をとる者があり、これが評判になると門中をこえた依頼者の依頼に応じるといったケースも出てくる。門中祭祀の神人とユタ的宗教者との境界が希薄化する現象は、それ自体、両者が共通の巫者信仰の基盤に強く依存していることの証左である。

#### 第4節 字祭祀の神人

屋慶名の神人を、①ユタ的宗教者、②門中祭祀に携わる神人、の順に見てきたが、最後に③として挙げた「字の祭祀を担当する神人」について述べる。

屋慶名自治会が後援して開催する（つまり供物の重箱料理などを区費から支出する）主な字の祭祀行事は表7・2の通りであるが、その際、これらの祭祀を主宰し、字の事務所を基点に屋慶名全体の安全と繁栄を祈願するのが、「アザのカミンチュ（字の神人）」を自称する女性たちである。現在は後述する三つのグループに

属する10名前後が、この字の神人として公認されている。公認といっても、神人仲間や字の行政担当者などを除けば、祭事に熱心な婦人たちに知られているという意味であって、5千数百名に及ぶ屋慶名の住民の多くは、彼女たちの存在すら知らない。

表7・2に挙げた祭祀は、それぞれに拝みの場所が異なるが、いずれにも共通しているのが、字の事務所（一般には「区事務所」と呼ばれている）の敷地内に祀られた「字のヒヌカン（火の神）」と呼ばれるコンクリート製の祠である。礼拝対象は沖縄の通常のヒヌカンと同じく三ツ石形式で、すべての字の祭祀は、まずここでの拝みから始まる。しかしながら、字の神人たちの存続を支えている重要な基盤と考えられるのは、字の各所に点在し、一般にウガンジュ（御願所）と呼ばれる多数の拝所である。各祭祀では、これらの拝所の中から特定のいくつかで拝みが行なわれるが、特に注目されるのが春秋二回、旧暦4月・10月の13日に行なわれるタキノウガン（嶽の御願）の行事である。この日は都合のつく字の神人の全員が、字内の主要な拝所とされる場所を、決められた順番に従って一日がかりで巡拝する。

表7・3は筆者自身も参加した1986年11月14日（旧暦10月13日）の嶽の御願において、巡拝した19ヶ所の拝所と拝みの行なわれた時刻を示したものである。字のヒヌカン以外の拝所の内容をやや整理して分類すれば、村の草分け的な家の屋内の拝所が5、井戸や水場、またはその跡地が9、特定の神を祀った祠が3、遙拝所が1、となっている。三つの特定神とは、字の火の神の祠、土帝公の祠、アガリウフカン（東の大神）の祠である。役場の敷地内に祀られた土帝公は、与那城村全体の守護神といったイメージで受けとめる人が多い<sup>46</sup>。字の東端の海を見下ろす高台に祀られたアガリウフカンは、ヌーヤーガーとも呼ばれる。藪地島への遙拝所になっており、竜宮神への 拝所ともされる。

このように屋慶名の主要な拝所は、一方に、村や字を代表する公的な神、草分けの家の神など、村落の権力構造を反映した祭祀対象がある。しかし、それ以外はほとんどが、井戸、水場、海神（竜宮神）など水に関係した場所である。嶽の御願ではそれぞれの拝所で線香を焚き、ビンシー（瓶子）を供え、全員で拝みをした後、供えた酒を振り掛け、花米を撒いて終わる。全員での拝みといっても、声を合わせたり、誰かがリードするわけではなく、各々の神女が自己流の唱え事

表7・3 屋慶名集落・嶽の御願（1986年11月14日）における巡拝所

<時刻>	<拝所の呼称>	<拝所の由来等>
10:20		(カミンチュたち、字の事務所に集合、供物の件で論争が起こる)
11:40		(ようやく論争がおさまって、事務所を出発する)
11:45	① Y家カミヌヤー (ニーヤー)	根神家の祭壇
12:20	② X家カミヌヤー	字の神家の祭壇
12:30	③ 区事務所のヒヌカン	字の事務所脇の火の神の祠
12:55	④ イリガー (ウプガー)	西の井戸跡 [かつて集落西部の新生児には、この水を産湯に使用した]
12:40	⑤ Z家ヌルヤー	ノロ家の祭壇
12:55	⑥ イチノアナ	池の穴 [かつて染め物を洗った水場]
13:00	⑦ イワガー	井戸跡 (学校へはここからウトゥーシ《遂拝》する 予定だったが、Z家のKHが「行かないと悪い事が起こりそうだ」と言うので、急遽、行くことになった)
13:20	⑧ 学校	与那城小学校の門柱の横 [昔、井戸があったという]
13:25	⑨ 学校の井戸	与那城小学校脇の井戸跡 [かつて学校の井戸だった]
13:40	⑩ トゥティコー	役場の庭の土帝公の祠
13:45	⑪ トゥティコーのムスビの井戸	役場裏手の井戸跡
13:55	⑫ <名称不明>	役場の駐車場脇の藪 [かつて井戸があったという]
14:05	⑬ Ka家	村の草分けのひとつとされる家 (台所の火の神、床神、仏壇(トートーメー)を拝む)
14:40	⑭ アガリのカー (ウプガー)	東の井戸跡 [かつて集落東部の新生児には、この水を産湯に使用した]
14:50	⑮ ウスガー	井戸跡 [潮によって高さの変わる井戸だったという]
15:00	⑯ アガリウタキの神	村の草分けのひとつとされるKu家に祀られた東嶽の神
15:10	⑰ アガリウタキのクサイガー	東嶽の神が使われた井戸跡という
15:25	⑱ アガリウフカン (ヌーヤーガー)	東大神の祠 [村の東端の岬にある] (ここでは藪地島の神にもウトゥーシ《遂拝》する)
15:40	⑲ 展望台	東岬の上にある展望台 (ここから竜宮を遂拝する)
14:15		(字の事務所に戻って、神に供えた御飯と汁を食べる。この御飯を握り飯にして食べると、子宝に恵まれるという)

をする。なお⑬のKa家と⑭のアガリウフカンでは、膳の御飯や汁と重詰め料理が供えられた。

第2章で、青森県の民間巫者を支える基盤として、恐山や岩木山に代表される聖地の存在を指摘した。そこでは「場所の靈性」という「靈威的次元」の表象様態が、特定の山岳という巨大なヒエロファニーに集約されていることに注目したが、沖縄ではこの「場所の靈性」は、むしろ多数の小さな拝所に拡散していると見ることができる。青森県の民間巫者たちも村の氏神や小祠などを礼拝の場とすることはあり、沖縄の神人たちにも、先に見たアマミキヨ伝承などの開闢神話に繋がる巨大な聖地との関わりがある。しかし全体を対比的に捉えれば、東北地方の民間巫者たちが寺社や靈山など、経典的・制度的宗教に意味づけられ、比較的限られた場を拠点としてきたのに対して、沖縄の巫者たちは、集落内に開かれた数多くの場所を通して、「靈威的次元」の力や意味を感知してきたといえる。やや比喩的に表現すれば、沖縄の伝統的村落では、「靈威的次元」の窓、あるいは「靈威的次元」への直接的な通路が、到るところに顔を覗かせていた。そして、巫者たちの活動と彼ら（彼女たち）の存続そのものを支える「靈威的次元」の力や意味は、これら多数の通路を媒介として顕在化し得たのである。

ところで、現在10名前後を数える屋慶名の字の神人は、三つのグループのいずれかに属するという自覚をもっている。第一のグループは字のニーヤー（根屋）とよばれるX家の主婦とその一門の神人<sup>47</sup>。第二グループは字のカミヌヤー（神屋）とよばれるY家の主婦とその一門の神人。第三はグループは字のヌルヤーとよばれるZ家の主婦と当家にゆかりのある神人たちで、総勢は13名、すべて女性である。嫁継ぎによる三家の主婦についていえば、字の祭祀者には含まれるものの、Z家の主婦（ノロ）を除いては一般に「カミンチュ」とは呼ばれていない。このノロを自称するZ家の主婦以外の神人たちは、ほとんどがカミダーリィ的成巫過程を経ており、第一・第二グループの神人は先に②とした門中祭祀の神人に、第三グループの一部は①のユタ的宗教者にも類別し得る。しかし、字主催の諸行事の施行者として公認されているという点から、あえて③のカテゴリーに一括して記述する。

ノロ、ニーガン（根神）その他の下級神役たちが共同して村落祭祀に携わるといのは、沖縄のごく一般的な事例のように見えるが、屋慶名において現行の方



式が確立されたのは昭和に入ってからで、ここには「靈威的次元」の力や意味に導かれたユタ的宗教者と、政治的・経済的・社会的保護や規制との、複合的で動態的な関わりが映し出されている。X・Y・Zの三家とも古くから集落の中心部に位置していたと称し、それぞれ草分け的な出自を主張するが、いずれも決定的な証拠をもたない。一般住民の認知や評価も分裂した状態にある。

まず、ヌルヤーを称するZ家であるが、王府時代、屋慶名に公儀ノロが置かれた記録はなく、その村落祭祀は隣村の饒辺・安勢理両ノロの管轄下にあった<sup>48</sup>。屋慶名にノロが生まれ、Z家にヌンドゥルチ（ノロ殿内）が建てられたのは、昭和初期と新しい。当時、Z家の当主はZ Sという人であった。彼は苦学して師範学校を卒業後、与勝小学校の訓導などを経て、大正6年には30歳の若さで官命村長となり、さらに大正9年には屋慶名産業組合を創設するなど、いわば教育・政治・経済の分野における立志伝中の人であった<sup>49</sup>。この有力者であるZ Sの妻Z Kが、昭和5年頃、突然カミダーリィ状態となり、しかも自らは一般の神人とは格の違う高いチヂを受けている、と主張したのである。夫のZ Sは社会的体面から当初はこれを隠し、激しく諭したり医学的治療などで処理しようとしたが、Z Kの靈威はますます高まり、ついには本人の主張に従って妻を「屋慶名ノロ」として認めざるを得なくなったのである。

当時を回顧する古老たちの証言は、立場によって大きく異なる。Z家に好意的な立場からは「屋慶名にも本来はノロがいたのに、（王府時代に）首里の調査官が来たとき、たまたま不在で認めてもらえなかった。だから埋もれていたノロの家系を何代も後のZ Kが再興したのだ」といった発言が聞かれる。そして、「首里にも行って認められてきた」という。実際、Z Kの屋慶名ノロ就任にあたっては、村の有力者が同道して首里のミトゥンチ（三殿内）を表敬訪問し、屋慶名ノロの誕生を報告したことがあったらしい<sup>50</sup>。従来饒辺と安勢理に分散して参加していた四祭（ウマチー）も、これ以後はZ家、すなわち「屋慶名ノロ」が中心となって、字の火の神の祠の前で行なうこととし、ノロが座るタムトゥ石も安勢理殿元から「返してもらってきた」という。これを契機にいくつかの門中では、饒辺・安勢理での祭祀への参加を中止し、屋慶名ノロ主催のウマチーに結集するようになった。

一方、Z家に批判的な立場からは、「Z家は屋慶名ノロなどと言っているが、

あれは作り神だ」といった評価が聞かれる。『琉球国由来記』などにも明らかのように、屋慶名にはもともとノロはいなかったのであり、Z Kをノロに仕立てたのは村内の政治的力学の結果であったと断定する。タムトゥ石の移動についても、饒辺の根屋家では、「Z家が降ろしたいと言ったが、神様の問題なので、こちらでは断った。そうしたら強引に盗んでいったのだ」とする。Z K誕生後も、饒辺・安勢理での四祭に従来通り残った門中は多く、「最近になって戻ってきた門中もある」という。事実、屋慶名の根屋であるX門中の場合も、1984年になって、「一門の不幸が続くのは、本来の場所でのウマチーに上がらないため」であるというユタの助言から、安勢理ノロ家に「お詫び」をして、再び安勢理殿元でのウマチーに戻った。このように近年になって旧に復した例は他にもある。

多くの人々の証言から推察して、Z Kの症候はまさに典型的なカミダーリィによるユタ的宗教者の成巫過程であったと判断される。しかし、地域の有力者の妻という立場上、単なるユタと表現することはできず、いわば社会的権威を後楯として、これを字の筆頭神人である「屋慶名ノロ」の地位へ引き上げたと見ることができる。もちろん、ここには政治的・社会的な援護とともに、当字では本来公儀ノロの伝統を欠き、確乎たる村落祭祀者の継承原理が確立していなかったこと、また後述のように、当時は公的祭祀の中心となるべき根屋の所在さえもが曖昧になっていたこと、さらには、Z Kの霊能に対する住民の期待がきわめて高かったこと、などを指摘しなければならない。そして、かかる伝統的祭祀組織の未成熟、未発達はまだ、屋慶名を「ユタシマ」とする大きな要因のひとつであったと言える。X家が近年になって安勢理の祭に復した逸話に示されているように、ユタ信仰に基づいて改変された慣習が、ユタ信仰に基づいて復旧された点も注目される。

字には、昭和11年8月付で、当時の村長以下、字の有力者11名が連署押印した「祖先祭祀記」という文書が残されている。これは屋慶名ノロ誕生後の字の祭祀形態を申し合わせた覚え書きで、Z Sの筆になるものと記されているが、その内容は明らかに妻のZ Kの「神託」にほぼ沿ったかたちで書かれたと推察される。主要部分を挙げると、

我が屋慶名ノ神々ハ昭和七年以前マデ埋神ノ状態ニテ、神人モW根人ノミニテ祭神ノ任ニ當レリ。サレバ氏子トシテ神ニ関セル所謂オクリ・オ前居・チ

ヂビ等ハ、饒辺、安勢理ナル三ヶ宮ニ集リトノカケ〔殿掛〕ヲナシ、當字ニハ神人ノ集合地ハナカリシナリ。然ルニ昭和七年旧三月ヨリ當字ニ根神・火神・祝女神ノ三神御誕生ナサレ給フヤ、殿掛場ヲ字ノヒヌカンニ定メ、祭政ヲ営ム事ニセリ。（中略）昭和七年旧十月ニ當字Z宅ニ神宮ヲ創設、Z Kを祝女神トシ、昭和十年十月十九日ニ盛大ナル式典ヲ挙グ。次ニ同九年旧五月ニハX宅ニ根神宮ヲ創設、Y宅ニ火神宮を改築シ、根人ヲXM〔X家の当主〕ニ、火神ヲY K〔Y家の主婦〕ニ命名セラレ給フ。

すなわち、昭和7年まで埋もれていた屋慶名の神々をZ Kが再興し、X家に根神、Y家に火神、Z家にノロ神の宮を建て、各々の当主や主婦をもって神人にあてたことが知られる。さらに、「右三神御誕生ナサレ給ヘバ、其ノ祖神ヲ明ニシテ報恩ノ祭祀ヲ営マザルベカラズ。サレバ左ノ巡禮ヲ行フ事トセリ」とあって、今後は常に三家が協力し、三宮を巡礼する形式で字祭祀を営むべきことが明記されている。また「茲ニ於テ字神ニ対スル字民ノ信仰高リ、安心立命業ニ睨ムルニ至ル」などという表現からは、村社を中心に国家神道体制に適合した氏子組織の整備統合をはかるといふ、国策への配慮を窺うこともできよう。

このK Zノロは1964年に76歳で他界したが、その霊能への評価は高く、彼女に「救われた」「助けられた」と証言する人は多い。多くの熱心な女性信者や弟子を育て、弟子の多くがユタ的宗教者となった。現在、字祭祀に参加するZグループは、当家の嫁（つまりZ S・Z K夫婦の長男の妻）でノロ殿内を守る大正元年生まれの女性（区長などは彼女を現在の「屋慶名ノロ」とよぶ）のほか、Z Kの熱心な信者であったワカヌルと称する明治42年生まれの女性（彼女はユタ的宗教者ではない）、およびユタ的宗教者とみられている女性4名の、計6名で構成されている。彼女たちは少なくとも字の行事に神人として参加する際には、「ユタ」ではなく、あくまでも「Z Kノロの弟子」であり、ノロ殿内に関わりをもつ「字の神人」であるという誇りと自覚をもっている。なかでも大正4年生まれのKHは気性が強く、祭祀ではZグループの先頭に出てグイスを唱える。彼女によれば、X、Yグループの神人たちは門中のクディにすぎず、字祭祀の本当のグイスを知らない。Z Kより直伝された自分だけが、それを正しく唱えることができるという。しかも、自分はノロ殿内にクチガシ（口貸し）する身で、神々の意思を直接

伝える力をZKノロより引き継いでいる、とする。このKHを中心とするZグループの強い自己主張の結果、実際の祭祀場面においても、方法や日取りなどをめぐって、X、Yグループ（とりわけ根屋のXグループ）の神人との間に、しばしば激しい口論を引き起こしているのが目撃された。

他方、昭和7年以来、字の神屋と認定されたY家や、根屋となったX家においても、事情は複雑である。Y家は「字の氏神を祀る家」を自称し、字が主催する旧正月や旧盆の行事はすべて当家の庭を会場とする慣例になっており、旧盆のウークイ（御送り）で青年団が踊るエイサーや婦人会が踊るウスデークも、まず当家の庭で演じられる。しかし、門中所属のうえでは、このY家はいわゆる神元屋ではなく、別の門中の中に包摂された形になっている。そして、当家はある家の使用人であったものが経済的に成り上がっただけで、当家と字の神宮とは本来のつながりはない、といった話も流布している。真偽を判断する証拠はないが、Y家がある時期（おそらく琉球処分時から明治期）に経済的急成長をとげ、その力を背景に字の祭祀権を管理する中心的地位を獲得したことは、十分に考えられる。

これに対してX家については、「屋慶名で最も古い家」というコンセンサスが確立している。かつてはY家との間に草分けをめぐる論争もあったようだが、現在では「X家はハダカユ（裸世）、Y家はキモノユ（着物世）」、つまりX家は人間がまだ裸の時代の始祖であるのに対して、Y家は衣服を着る時代に中心となった家、という区分が一般的に受け入れられている。とはいえ、先の「祖先祭祀記」からは、このX家が少なくとも昭和初期には根屋としての地位をWなる家に譲っており、根神宮も「創設」されたことが知られる。W家への根屋の委譲は、X家の当主が借金の抵当に根屋のピンシー（瓶子）を預けてしまったことによる一時的なものであった、というのが現在聞かれる理由であるが、いずれにせよ、村の草分けの代名詞であるニーヤー（根屋）でさえ、時代の変化のなかで大きく移動する可能性があったという事実は重要である。昭和初期にカミダーリィしたZKのノロ職就任は、混乱して中心点が曖昧になっていた屋慶名の祭祀組織を、新たな権威を獲得したノロのもとで、神屋・根屋・ノロ屋の三極を再統合しようという企てであったことが分かる。

屋慶名では、本土復帰直後の1974年を中心に、対岸にある平安座島のCTS（石油備蓄基地）建設をめぐって字を二分する政争が起こり、神人たちも二派に色分け

され、字の祭祀は一時完全に分裂状態となった<sup>51)</sup>。同一の年中行事をそれぞれの派ごとに行なう時期もあった。両派をまとめ、字の平和を回復した功労者のひとりとして評価されているのが、1948年生の若い区長であった。彼は字祭祀のもつ統合機能を重視し、対立の多かった三つの字祭祀グループについてもそのすべてを認め、三者合同による祭祀方式を再確立したのである。いわば昭和7年体制の復活であった。しかし、グループ相互の対立は深く、その底流には昭和初期のノロ殿内創設以来のしこりや、近くはCTS問題以来の抗争の余韻が、複雑に絡み合っている<sup>52)</sup>。

筆者が調査中の1986年5月21日（旧4月13日）の「嶽の御願」の行事では、区長の仲介による話合いの末、これまで三家が各々のピンシーを持ち寄っていた方式を改め、根屋であるX家のピンシーに統一して拝むことが合意された。しかし、この方式をめぐるはその後も論争が続き、ついに翌87年1月23日（旧12月24日）の「知果報の御願」では、Zグループは再び自家のピンシーを出して祭祀を行なった。これは例によって同グループのKHが、「字の祭りはノロのピンシーで拝まなければいけないと神様から言われた」ためである。同グループは先述した字の東端のヌーヤーグァーと称する拝所で三本ウコーを立てて、これまでの「お詫び」をした後、東西に向かって1回ずつ花米をとってクジを引いた（神意を占った）。その結果、2回とも偶数が出たが、KHによれば偶数は可、奇数は否を意味し、「これは正しいやり方に戻って、神様が喜んでいらっしゃる」証拠であると解釈された。

見てきたように、屋慶名の字祭祀は昭和初年以來、三つの祭祀集団を中心に営まれてきた。しかし、当初から相互の葛藤要因は大きく、不安定な状態が続いてきた。特に第二次大戦後の産業構造の激変期にあっては、政治的・経済的・社会的な権力や権威と一体化しやすい字祭祀そのものが、住民の生活感覚から遊離していく傾向も窺われる。三つのグループがかろうじて合同したのは、むしろ区長個人の行政的指導力に負うところが大きかった。しかも、ZグループのKHの言動に見られるように、巫者信仰の基盤に強く依存した神人たちの特性は、互いの靈能を誇示し合うことによって、ただでさえ伝統的組織が脆弱な字の祭祀に、一層の葛藤を呼び込む傾向も認められた。

とはいえ、区長の政治的意図からも窺われるように、字の神人たちの存在と活動が、一定の統合機能を果たし続けてきた事実も否定できない。旧暦5月のハーリー、6月の綱引きなどは、すでに祭祀よりも、多数の字民が家族単位で参加する娯楽性が強い行事になっている。しかし、行事を存続させる動因力のひとつとして、字の神人たちの存在は大きい。たとえば、80年代前半のある年、CTS紛争の余波で、当時の区長が独断で海神祭の日取りを繰り上げて実施したことがあった。その時、たまたま神屋一門のクディの孫が海で水死する事故が起きたが、これは神人たちによって「勝手に日取りを変えたことに対する海神の怒り」とされた。また、筆者が調査した86年度は経費不足を理由に6月の大綱引きが中止となった。ここでも「何も起こらなければいいが」といった神人たちの声が聞かれた。区では神人たちに「お詫びの御願（綱引きができないことを神に詫びる拝み）」を要請し、子供たちによる簡単な綱引きを行なうなど、神人たちの言動に配慮を示した<sup>53)</sup>。「霊威的次元」の主導性の内に生きる神人たちの言動は、依然として一定の社会的機能を果たしている。

この年にはまた、9月に村会議員、11月に村長選挙が行なわれたが、ここでも字の神人たちの活発な動きが見られた。いずれの選挙でも、日頃は対立の多い神人たちが、たまたま同一の候補を支援する状況となった。村議選では神人たちの圧倒的支持を受けた35歳の新人候補がトップ当選し、そのあおりで同一門中出身の古参議員が落選する結果となった。さらに村長選挙では、「屋慶名区から村長を」という区長の強い要請を受けて神人たちに支援された候補が、対立候補に大差をつけて当選した。もちろん、この結果自体は村内の政治経済的力学によるもので、字の神人たちの影響力は不明である。しかし、日常生活における男性優位の諸慣習とは裏腹に、古琉球時代から根強く保たれてきた女性祭祀の伝統は、依然として年輩婦人たちの家庭祭祀者としての伝統のなかに受け継がれている。字の神人たちの存在それ自体が、その実質的効果や影響力とは別に、老婦人たちによって担われる権威の象徴として、一定の役割を保ち続けている点に注目したい。

## 第5節 小括

本章では、沖縄本島中部の一集落における神人たちの消長の具体相を示しつつ、

巫者信仰と政治的・経済的・社会的保護や規制との、動態的關係を精査した。調査方法の制約上、時代的には現代を中心にせいぜい昭和初期までの考察にとどまるものとなったが、戦前から戦後期の社会変動のなかで、一集落における民間巫者たちの辿った動向については、ほぼ明らかになったと思われる。

本土復帰後の屋慶名では、門中や字の祭祀に携わる神人たちの存続を支える要因のうち、地域社会が彼女らを必要とする需要側の要因は、全体として弱体化に向かっている。確かに、門中や字の統合を意図した政治的・社会的援護が認められるし、彼女たち自身が一定の権威を保持していることも事実である。しかし、総じてその社会的基盤は弱体化している。一部にユタのシジタダシなどを媒介に再編強化の方向にあるといわれる門中帰属意識も、むしろ意識のレベルや清明祭への参加にとどまり、門中祭祀の神人たちの存続を不可欠の要件とはしていない。

これに対して、サーダカウマリの承認などに基づく「人の靈性」への信頼は依然として高く、ユタ的宗教者を含めた神人全体の存続を可能とする強固な基盤を構成している。ユタ的宗教者やその類似者（三世相、ヤブーなど）に対する住民側の需要は相変わらず根強い。さらに彼らの存続を支えるコスモロジーの基盤として、観念的・具象的背景の豊かさも注目される。具体的には、アマミキヨ神話に代表される天地開闢神話に結びついた巨大な聖地、あるいは集落内に散在し、今日もなお新設・改設される多数の拝所などである。これらはいずれも、本論において「場所の靈性」と名づけた表象様態の持続力を例示するものであった。また、第2節で取り上げたMに代表されるような若いユタにおいて、近代の家族観と抵触する「系譜の靈性」への強い固執が見られることも確認された。

もとより、本章に詳述した具体的内容を一般的な問題に接合する際には、「ユタシマ」と呼ばれてきた屋慶名集落の特殊性を考慮に入れなければならない。しかし、近年では村落・親族祭祀の神役とユタ的宗教者との複合現象は、沖縄各地で報告されている。本章で見たユタ、神人たちの錯綜した動態は、決して当集落のみの特殊現象ではない。むしろ、ノロを中心とする伝統的の神役組織が本来的に未成熟であった屋慶名は、第二次大戦後の沖縄社会に広く展開された一般的動向を、尖鋭的に先取りする形で示してきた、と見ることができる。

ユタ的宗教者の存続を支える一般住民の支持基盤は、常にこのような地域社会における動態構造に巻き込まれつつも、本論で「人の靈性」「場所の靈性」「系

譜の靈性」としてモデル化したような、人々が「靈威的次元」の力や意味を感得する根強い表象様態によって保持されてきたのである。



## 第7章 註

- (1)たとえば、宮城栄昌 1979、p. 204。
- (2)佐々木宏幹 1980、p. 143、など。
- (3)たとえば、津波高志 1983b、p. 760。また『沖縄文化史辞典』東京堂出版、1972、p. 98では、神人とは「村祭に参加する巫女のこと」とある。
- (4)すでにLebra, W.P. 1966に示唆があり、桜井徳太郎 1973、pp. 204-205、北見俊夫編 1983、などに詳しい。特に後者所収の赤嶺正信、津波高志の論は示唆に富む。
- (5)桜井徳太郎 1979b。
- (6)友寄隆静 1981、p. 252には、昭和53年11月に屋慶名住民118人（男43、女75）に任意に実施したアンケートの結果が紹介されている。それによれば、ユタの家に出かけたことのある者は、51.7%である。
- (7)外間守善、西郷信綱校注、『日本思想大系』第18巻、岩波書店、1972、p. 340による。
- (8)『沖縄県史料』前近代1（沖縄県教育委員会、1981）、p. 144による。
- (9)外間守善、東恩納寛惇 横山重編『琉球史料叢書』第2巻、東京美術、1972、p. 428による。
- (10)『角川日本地名大辞典』47沖縄県（角川書店、1986）、p. 694、による。
- (11)嘉手納宗徳編訳（角川書店、1978）、p. 161による。
- (12)キンマンモンは『琉球神道記』『中山世鑑』などに見え、琉球古神道の最高神のひとつ。宜野湾市嘉数に本部をおく龍泉（いじゅん）は、この神を主神と仰ぐ教団として知られている。
- (13)たとえば沖教組編 1981、所収の「屋慶名といしまし森」。新屋敷幸繁編 1980、p. 92では、藪地島が無人化したのは与那城間切新設以後と推定している。また、小島瓊禮 1987、p. 298では、藪地島は屋部地島の意で、屋部の属島としている。
- (14)これらの数値は『1985年農業センサス』による。
- (15)総農家数324のうち、専業は46で、兼業は第一種が15、第二種が263である。
- (16)たとえば、津波高志 1983a。
- (17)小川徹 1987、pp. 107-155。
- (18)常見純一 1965、高桑史子 1982、比嘉政夫 1983、など。
- (19)村武精一 1974、比嘉政夫 1983、渡邊欣雄 1985、など。
- (20)渡邊欣雄 1985、pp. 30-31。
- (21)石垣みき子 1981では、与那城村に隣接する具志川市の太田集落における墓所有形態が門中制度との関係で紹介されており、参考になる。
- (22)沖縄地方の口寄せの多彩な呼称や習俗については、名嘉間宜勝「死者儀礼と民間巫者」（北見俊夫編 1983所収）に詳しい。
- (23)彼女は友寄隆静 1981、p. 65でも触れられている。
- (24)桜井徳太郎 1973、安達義弘 1986。
- (25)Lebra, W.P. 1966。
- (26)こうした実態については、すでに富倉光雄「陰陽道の現状」（窪徳忠編 1978所収）でも論じられている。

- (27) ニンブチャーについては、池宮正治 1990。
- (28) 桜井徳太郎 1973、p. 31。なお、岩手県のカミサンの職能者に関しては、「身の上」のことで依頼に来る人たちが最も多い地域は、3kmから10kmの間の地域、という調査結果がある（佐藤憲昭 1977 a、p. 142）。
- (29) Mは依頼客の住所氏名をノートに記していたので、これを利用した。これは客の初見時のみに作成する（つまり医者のカルテと同じ）ものであるため、その後何回も訪れた客も1件としてカウントされている。従って、Mを訪れた延べ人数は、この合計数の2倍を越えると推定される。
- なお、沖縄の地域住民層におけるユタの支持基盤（津軽地方について本論の第1章第4節で検討した課題に対応する）については、石垣みき子 1983、堀毛一也・大橋英寿 1985などの研究がある。前者では、昭和48年に南風原村津嘉山での面接調査から、女性45名のうちユタに依頼経験のある者は37名（82.2%）、後者では、昭和51年～57年に名護市の13集落で行なった主婦を対象とした面接調査から、ユタへ出向いたことがあると答えたのは、269名中161名（59.8%）と報告されている。
- (30) ユーベイといって、アジの妾が祀られている例などもある。
- (31) 実際の発音は、クリィ、クリングァが多いが、大方の表記に従った。
- (32) ウメイからクディへの昇格もある。
- (33) 隣字の饒辺では、チヂビキという。
- (34) 饒辺ノロは現在欠員のため、安勢理ノロが兼任している。
- (35) 桜井徳太郎 1973、第二篇。
- (36) 松園万亀雄 1972、p. 293。
- (37) このことはすでに、伊波普猷 1974(1922)、p. 463、に示されている。
- (38) この視点から考察された代表的研究が、大橋英寿 1981、である。
- (39) その概要は『沖縄大百科事典』沖縄タイムス社、1983、p. 84の「アマミキョ」などに詳しい。
- (40) 横山重編（大岡山書店、1936）に依る。ここでは次のように記されている。

昔此國初、未ダ人アラザル時。天ヨリ男女二人下リシ。男をシネリキユト、女ヲアマミキユト云。二人舎ヲ並テ居ス。此時此嶋、尚小ニシテ、波に漂ナリ。爾ニ、タシカト云木ヲ現ジテ。殖テ山ノ躰トス。次ニ、シキユト云草ヲ殖。又、阿檀ト云樹ヲ殖テ、漸ク國ノ躰トス。二人、陰陽和合ハ無レドモ。居所並ガ故ニ。往来ノ風ヲ縁シテ、女胎ム。遂ニ三子ヲ生ズ。一リハ所所ノ主ノ始ナリ。二リハ祝ノ始。三リハ土民ノ始。時ニ國ニ火ナシ、龍宮ヨリ、是ヲ求テ、國成就シ。人間生長シテ。守護ノ神現ジ給フ、キンマンモント稱ジ上ル。此神海底ヲ宮トス。毎月出テ託アリ。所所ノ拜林ニ遊給フ。持物ハ御萱ナリ。唱ハ御唄ナリ。竺土ノ唄ノ如シ。

- (41) 福田恒禎編（勝連村役場、1966）、p. 56以下。
- (42) 『神の島、浜比嘉のはなし』（比嘉小学校、1986）。
- (43) 沖縄国際大学 I 部民俗クラブ『村落』第6号、p. 27以下。
- (44) 民間巫者による伝統的神話モチーフの継承と改変のダイナミズムについては、古橋

信孝 1990、島村恭則 1993。

(45) 沖縄の世界観の柔構造については、伊藤幹治 1970、の「神話と儀礼の諸相から見た沖縄の世界観」参照。

(46) 役場の産業課が中心となっ行ってなう土帝公の祭日（旧2月2日）には、字の神人たちが招かれて御願をする。屋慶名の土帝公の由来については、窪徳忠 1974、p. 406、に詳しい

(47) 現在 X 家では次男の妻が代理を勤めている。

(48) 『琉球国由来記』などによる。

(49) 新屋敷幸繁編 1980、pp. 226-248。

(50) 『勝連村史』、p. 196には、大君に新ノロを紹介する儀は廃藩置県以後はなくなったが「儀保殿内までの報告は昭和まで行われた」とある。宮城栄昌 1979、p. 86によれば、屋慶名ノロはその出自を大川按司の子孫と称したらしい。

(51) 『故きを温ねて』（平安座自治会、1985）、pp. 691-695。

(52) 屋慶名では1990年代に入って、再び激しい政争が起こり、カミンチュ組織もそれに巻き込まれて、解体と離合集散を見せている。筆者はその実態もフォローしてはいるが、本章ではあくまで87年までの資料に限定して論じた。

(53) 年中行事を人間たちの都合で勝手に中止したことが、ノロやユタによって災厄の原因とされることは、すでに大正12年(1923)に折口信夫が大宜味村で記録している。折口信夫 1976(1923)、p. 102。

## 第8章 巫者信仰における

### 救済の諸相(2)

----沖縄のユタ信仰を事例として

#### 第1節 巫者信仰の「救済」に関する基本的視点

沖縄で「伝統的」と言われてきた民俗宗教一般における「救済」であれ、さらに限定してユタ的宗教者が達成する「救済」であれ、それらの全体像を原理的、体系的、系統的に記述することには、根本的な困難が伴う。ある意味では、沖縄の「固有信仰」「民俗宗教」などとして概括されてきた分野に関する膨大な研究の蓄積は、究極的にはすべてこうした全体像を明らかにすることを目的としてきたのであり、従ってその包括的考察とは、従来の主要な研究成果のすべてに言及するものでなければならない。しかも問題はかかる技術面にとどまらない。すでに第5章で明らかにしたように、当事者自身による理念化や体系化への志向性が乏しい民俗・民衆宗教の考察に、経典的・制度的宗教の理念的「救済」観を安易に持ち込むことは危険である。ユタ的宗教者による「救済」といった事態は、決して固定した理念的体系として存在するわけではない。それは単に個々の宗教者・住民の言動や、彼らのエミックな解釈に様々な変異が見出される、という理由にとどまらない。民間巫者信仰を現実社会に生きる民俗・民衆宗教の視角において捉えようとする場合、そこに開かれる「救済」もまた、不断の運動を繰り返す動態の諸相として把握され、描き出されねばならないからである。

先の第5章では、如上の観点に立って、津軽のカミサマ信仰を題材に、巫者信仰における「救済」を検討した。そこではまず、依頼者・信者たちが実際に「救われた」「助けられた」といった自覚や実感をもつに到った具体例を取り上げ、それを「運命観による救済」「共振による救済」「怨念の感得とその解消による救済」という三つのテーマに沿って考察した。さらに、災因の中心的位置を占める「因縁罪障」という言葉に注目し、そこに「運命」として把握されるような不可避的・必然的な運行を甘受する動きと、「共振」や「怨念」など身体や情意を介して流動的で可変的な世界に参与する動き、という二つの動態が共存すること

を確認した。すでにカミサマ信仰の存立基盤には、「人の靈性」「場所の靈性」「系譜の靈性」などとして特徴づけられる「靈威的次元」の表象様態が顕著に見られることを指摘したが、巫者たちによって実現される「救済」とは、かかる表象様態を通して顕在化する「宇宙=生命的」世界像を受け入れ、それを構成する様々な意味の関係性に生じた歪みや不全を修復する営みとして捉えることができる。そして「運命」に見られる不可避的・必然的性格、「共振」「怨念」に見られる流動的・可變的性格とは、いずれもこれら「宇宙=生命的」世界像を構成する意味の関係性の属性として位置づけられた。これらの関係性に生じた歪みや不全を修復する具体的方法としては、「祓い」と「供養」という言葉に代表される二類型を指摘した。両者の中には悪しき関係を「切る」という働きと、新たな関係を「結び直す」という働きとが、複合的に混在していることも明らかにした。

かかる基本的構図は、沖縄のユタ的宗教者の「救済」においても、ほぼ同一の形で取り出すことができる。たとえば「因縁罪障」には、「チヂウリ」「マニカタ」といった言葉が対応する。災因となる関係性や、そこに生じた破綻を見出して修復を図るという過程も、ほぼ同一である。この過程は、第6章で紹介した二名のユタ的宗教者の人生史からも見えてくるであろう。とはいえ、琉球・沖縄文化圏に生きる民間巫者には、ヤマト文化圏の巫者とは趣きを異にする面もある。本章では、そうした差異にも注目しつつ、民間巫者信仰における救済の問題を、さらに掘り下げて検討したい。

まず第2節と第3節では、ユタ的宗教者たちが依頼者・信者の「救済」を実現させる過程で頻繁に語り、いわばユタ信仰全体を支えてきたと見られる様々な民俗用語を検討する<sup>(1)</sup>。これらはいずれも従来の研究において周知のものであり、用語の解説自体に新しい発見はない。以下の考察に一定の意義があるとすれば、民俗用語が作り上げる世界像を、民間巫者による「救済」に焦点を合わせて体系的に整理した点である。具体的手順としては、これらの用語を第5章で提示したテーマに沿って、「運命」観を中心にした救済と、「共振」や「怨念」による救済に分けて、それぞれの具体相を明らかにする。あえて抽象化すれば、前者は不可避的・必然的な原理に沿った救済であり、後者は情意性を基盤とする流動的・可變的な原理に沿った救済といえる。もちろん現実の具体的事例には両者が複雑に混在している。第5章と同じく、これらは截然たる分類概念ではなく、極相を

示す理念型にすぎない。しかし、その理念化は、特定の経典的・制度的宗教の教義に基づく「救済」観への還元ではなく、あくまでも巫者信仰という具体的宗教現象の展開の場に即して立てられたものである。

## 第2節 「運命」観による救済

ユタ的宗教者たちが語る民俗用語のなかで、「運命」として理念化しうる不可避的・必然的性格を示す代表例としては、「ウマリ（生まれ）」という言葉を中心にした一連の観念群が挙げられる。すなわち生得的と見なされた資質であり、それ故に、本人の現世での責任が直接に及ばないような資質のことである。たとえば、カミウマリ（神生まれ）といえ、何らかの神に仕えなければならない資質を生まれながらに持っていた、という意味で、いわばひとつの運命である。多くのユタ的宗教者の「成巫物語」でも、自らの「生まれ」に対する強い運命観が語られることは、夙に指摘されてきた。「神に仕えるべき生まれ」という場合、ここでの神は、必ずしも社会一般にその名を知られた神霊だけを指すのではない。ユタ的宗教者が仕える神は、むしろユタ本人と個別的な関係をもった「チヂ」としての神であり、きわめて個別的なイメージや名称を持ちやすい。多くは先祖のひとりが神になったと考えられている。

周知のように、沖縄における神と先祖の関係をめぐっては長い論争史がある。死者は一定の年限を経てすべて無個性の神になるのかといった議論や、神と先祖との同質性・異質性に関する議論などがあり、いずれも結論は出ていない。一方では「神」「死者」「先祖」を表すカン、フトッキなどの語が相互互換的であるとの指摘もあり、信仰者のコンテキストでは礼拝対象の名辞や属性の差違が必ずしも問われないことが多い。少なくとも、ユタ的宗教者たちがチヂブンとかスクブン（「職分」か）として見出すカミとは、多くの場合、経典的・制度的宗教によって命名された神仏ではない<sup>(2)</sup>。

このカミに仕えるべき生まれは、「サーダカウマリ」「マギウマリ」などとも表現される。サーダカはサーが高いということで、霊力の高い資質を意味する。マギは大きいので、したがってマギウマリとは、大きな生まれの意である。カミウマリやサーダカウマリは単にウマリともいう。「ウマリ（生まれ）」という

単独の表現がすでに、カミに奉仕しなければならない生得的で運命的な資質を暗示している。「ウマレの人」は幼少期から靈感が強かったり、あるいは人生のある時期に、突然カミから「シラン（知らせ）」を受けて、自分がウマリであったことに気づかされる。ウマリングァ（生まれの子）とか、ウマリダカサン（生まれ高い）などともいう。

生まれの人とは、シジやチヂの高い人である。なぜシジ・チヂが高いか、という説明としては、「シジを受けている」「シジが憑いているから」「チヂを受けている（チヂ カミトーン、チヂ ウキトーン）」などといわれる。すでに述べたように、チヂとは当人と不可避的・必然的な関係にある特定のカミやファーフジ（先祖）を指す言葉であった。チヂを受けている生まれの人は、自らのチヂの名称や身分（チヂブン・スクブン）を悟り、これに奉仕するか、あるいはこれをいわば守護霊、指導霊と仰ぐ宗教者になるべき運命にある。その知らせの典型が、すでに述べたカミダーリィとよばれる心身の変調であった。

シジやチヂの重視は、族的系譜、特に継承や相続を強く規定している系譜の原理に沿っている。当地におけるこの族的系譜の内実をめぐるのは、「門中化」の問題とも絡んで社会人類学などを中心とした膨大な議論の蓄積がある。これらの研究視点から見れば、本論における「系譜の霊性」といった概括は、無意味な一般化にすぎないとの批判もあろう。しかし、本論の問題関心に立てば、むしろこうした広い枠組みを確保することが必要になる。すなわち、屋敷の系譜、血縁の系譜、門中の系譜など、系譜の内実がどのようなものであれ、まさにこの系譜を媒体として、個人の実存全体を揺るがすほどの「霊威的次元」の力や意味が感得されることへの着目である。すでに述べたように、ユタが特定の先祖のチヂを受けてしまうことを、チヂウリ（チヂ降り）という。文字通り先祖から系譜を通して「チヂが降りてくる」のである。なぜその人にチヂウリするのかといえば、その人がシジダカで、サーダカウマリだからとされる。明らかにこれは一種の循環論法である。津軽のカミサマ系巫者の場合と同じように、先祖（チヂ）と子孫（巫者になるべき人）との結びつきは、すでにあらゆる説明を超えた運命的な関係性として先在する。

先祖と子孫との宿命的な繋がりとは、トートーメー（位牌）の継承に関する禁忌の侵犯によっても破綻をきたすと考えられている。周知のごとく「チャッチウシ

クミ」「イナググァンス」「チョーデーカサバイ」などの禁忌があって、これらはユタのハンジ（判示）のなかで頻繁に語られる。チャッチウシクミ（嫡子押し込め）とは、嫡子以外の子息に位牌を継がせること、イナググァンス（女子元祖）とは、女性だけが単独で祀られたり、女子に位牌が継承されることをいう。この場合、位牌継承には家屋・敷地・財産などの継承、すなわち実質的な遺産相続を伴う。チョーデーカサバイ（兄弟重合）とは、同じ仏壇に兄弟の位牌が区別なく奉祀されることを指し、いずれも異系の血が混入する「タチイマジクイ（他系混交）」を意味し、犯してはならない禁忌とされる。多くのユタ的宗教者が唱導するこれらの禁忌、なかでも長男の単独相続の主張、女子相続の罪悪視は、男女の平等な相続権を認めた現行民法と齟齬をきたし、本土復帰後の沖縄社会で、地方紙を舞台とする反ユタ・キャンペーンの攻撃目標ともなった<sup>(3)</sup>。既述のように、これら沖縄のユタ的宗教者が依拠する「系譜の靈性」の表象様態は、歴史的には、近世以降の士族道徳が農民層に徐々に下降したもので、むしろ近代になって肥大化した、というのが定説になっているが、いずれにせよ、ユタ的宗教者たちが依頼者を前にして、災厄の原因として語る説明のなかには、このように不可避的・必然的な原理が埋め込まれており、近代社会の価値観からは特に「非合理的」俗信として敵対視される原因になっている。

不可避的・必然的關係性は、時間や空間の意味づけにも投影されている。「靈威的次元」に意味づけられた時間の關係性としては、年まわり、運勢などがある。また、空間の關係性としては、地相、家相などがある。これらは災因として語られたり、現世の利益を得るため操作的に利用されることもある。

まず年まわりについていえば、沖縄では十二支の12年ないし12日の周期が、人間の運命にとって特に重要な影響を及ぼすと考えられてきた。十二支の当り年はウマリドシ（生まれ年）として、親類縁者を集めて祝宴が催される。ここにもウマリの運命性が生きている。ウマリドシは厄年でもあるため、この祝宴には「厄祓い」の意味が込められている。生まれに直接かかわるものとは別に、個人や家族の個別の運勢も強く意識されている。運勢はウンチ（運氣）と呼ばれ、年頭にはハチウンチ（初運氣）といって、ユタ的宗教者を訪ね、家族の一年間の運勢を占ってもらうことを慣例としている家庭も少なくない。運勢はフシウン（星運）といって、天の星にも関係しているとされ、運勢が悪くなっていると判断された



人は、フシヌウグァン（星の御願）と呼ばれる祈禱をしてもらう。

地相・家相についてはフンシ（風水）がよく知られている。中国起源のこの概念は、沖縄でも家の新築・増改築はもとより、門や車庫の工事、墓の建造などの際に言及される。地相・家相は通常一軒の家を単位にしているため、家族の運勢と繋がりを持つ。現在でもフンシミー（風水見）とよばれる地相・家相専門の占い師がいる。彼らは家主のウマリドシ（生年）の干支を尋ね、その該当日の普請を避けたり、その方角に玄関が向かないよう指導する。ここでは空間の吉凶が時間の吉凶と連動している。時間と空間とは連続した関係性として捉えられる<sup>44</sup>。このことは、たとえばユタが依頼者の災いを外すためのウグァン（御願）の執行に際して、潮の引いていく時刻を選ぶ、といった例からも窺われる。ここでは個人や家族の災いの除去といった問題が、切り離された個別の事象として扱われるのではなく、当人の生まれ、死者との関係、天体の運行、潮の流れ、時間と方位など、「宇宙=生命的」世界像を構成する意味の関係性の複合の中に定位されるのである。

風水に代表される「場所の靈性」には、悪気（煞）の觀念が伴う。悪気の直進を防ぐためにヒンプン（屏風）や石敢當などが立てられる。『遺老説傳』八四話に出る識名邑の洞窟の怪異は、悪気の複合した様相を示す好例といえる。

識名邑の西に、一大洞有り。口は首里に向き、甚だ金城・寒水川に忌あり。邑人、僉、呈文を具し、王庭に題奏す。即ち宮古人をして其の洞を剝破せしめ、以て其の害忌を防ぐ。宮古人、開船の時に当り、屢々逆風に遭ひ、遂に以て破損す。是に於て、宮古人亦其の地に至り、魚形を洞壁に刻し、大いに其の神を祭り、以て許願を為す。此れよりの後、海船恙無く、一路平安、以て帰島を致す。是れに由りて名づけて魚提と呼ぶ。

大洞窟から発する悪気が首里の町を害した話であるが、注目されるのは、剝破という「処方」が当面の害忌を防いだものの、それを行なった宮古人が難を受けたという点で、ここでも神として「祀り上げる」ことで最終的解決が図られたとされている。洞窟から発する「害気」のような不可避的・必然的に見える力も、情意性を基盤とした流動的・可変的原理と複合している。中国における「陰宅風

水」が純粹に機械的な作用か、それとも墓に宿る祖霊の情意的働きに由来するものであるかは、長く論争の的であったが、住民の意識に依る限り、純粹な二分法では決定できない問題であろう。渡邊欣雄が指摘するように、「風水」思想そのものが、地を生きたもの、動態的なものとみる東洋的地理観念に基づいている<sup>(5)</sup>。沖縄の民俗宗教を支えてきたのも、様々な関係性によって構成される「宇宙=生命的」世界像であり、そこでは不可避的・必然的原理と流動的・可變的原理とが複雑に融合している。本論の用語で言い換えれば、「人の靈性」「場所の靈性」「系譜の靈性」は相互に結びつき、連動しているのである。

前章でも指摘したように、沖縄の伝統的村落には、この「宇宙=生命的」世界像を通して、いわば「靈威的次元」の力や意味が顕現する「窓」が、到る所に点在していた。ウタキ（御嶽）をはじめ、カー（井戸）、ガマ（洞窟）、アジシー（安司を葬ったとされる古墓）などもまた、タキダキ（嶽々）・ウガンジュ（御願所）・ハイショ（拝所）と呼ばれる。ニーヤ（根屋）と称する草分けの家、ノロの住むヌルヤー（ノロ屋）、行政の中心となる役場の脇などには、それぞれの神やヒヌカン（火の神）が置かれ、各家の屋内神や炊事場に祀られたヒヌカンの元締めと見なされた。海辺にはリュウグヌカミ（竜宮の神）をウトゥーシ（遙拝）する拝所があった。各家の門柱や屋根には魔よけのシーサー（獅子）が置かれ、道路の突き当りには邪気の侵入を防ぐイシガントー（石敢当）が立てられた。

ユタ的宗教者たちは、自らの成巫過程はもとより、依頼者の「救済」の実現に際しても、これらの「窓」を通して「靈威的次元」の力や意味を引き出すのである。先祖の祀り方に問題があるとされた依頼者は「シジタダシ（筋正し）」として、特定の拝所の巡拝を指示される。さらに、これらの拝所は、ユタの靈感によって新たに「発見」されることもある。これまで俗なる地点と見られていた所が、祀られない神や先祖が「埋もれていた」場所であったとして、新たに香炉を設えて拝所になることがある。筆者が屋慶名で見た事例でも、ふつう一人のユタが成巫する過程では、いくつかの新たな拝所が「発見」され、開かれている。もちろんそれらの多くは、社会的に認知されぬまま、ユタの死とともに消滅していくが、なかには村落祭祀の主要な拝所へと昇格した例もある。あるいは既存の御嶽に対して、これまでの神の名称や拝み方に誤りがあったとして、新しい香炉を付け加えるといった事例も見られた。先の比喩的表現を敷衍して言えば、前者の事例は

「靈威的次元」を開く「窓」の新設であり、後者の事例は正しい「窓」の付け替えである。

沖縄で靈魂を表す言葉として知られ、ユタのハンジでしばしば災因として語られるマブイ、マブヤーにも、不可避的・必然的な属性が目立つ。子供などが急に元気がなくなった際の、マブヤーウティ（マブイ落ち）などには、「落ちる」という表現に示されるように、一種の必然的な運動の法則性が想定されている。大人でも急に驚いたような瞬間にはマブイが抜けるとされ、抜けたまま戻らなければ死に到るといふ。他方では、死ぬとシニマブイになるという表現も広い。マブイが抜けたときには、マブイグミ（マブイ込め）というウグァン（御願）をする。一般には、落としたと思われる場所の石を拾ってきて、身に込め直す。これはユタに限らず、家族にもできる技法と考えられている。

本節で見てきた例は、いずれも「宇宙=生命的」世界像を構成する意味の関係性に刻み込まれた不可避的・必然的な性格を示すものであった。「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きるユタ的宗教者たちは、しばしばこの不可避的・必然的な一面を強調することによって、依頼者たちを「救済」に導くのである。

### 第3節 「共振」「怨念」による救済

ユタ的宗教者による「救済」は、津軽の民間巫者の場合と同じく、一種の「宇宙=生命的」世界像に支えられていた。この世界像を構成する意味の関係性には、前節に見たような不可避的・必然的な性格と同時に、情意や身体の「共振」によって響き合う流動的・可変的な性格が深く浸透していた。第5章で述べたように、「共振」する関係性の世界とは、成員の平準化を志向する世界、いわば「互酬性の倫理」が卓越した世界であり、そこでは「怨念」が調和と平準化の手段として重要な役割を担っていた<sup>6)</sup>。死者や土地の神、共住する動物なども含めて、他者が抱く「怨念」は主要な災因と見なされ、かかる「怨念」の発見と修復が、「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者たちの、中心的な任務になっている。本節では、これをユタ的宗教者たちが語る民俗用語に即して、具体的に見ていくことにする。

まず、災いの原因説明として多用されるチヂウリには、その現われ方として、「マニグトゥ（真似事）」「マニカタ（真似型）」などの表現が用いられる。チヂである先祖の生前の行為や苦しみについて、イチミ（生身、すなわち生者。ここではチヂを受けた子孫）がその真似をさせられる、という意味である。離婚、泥棒、病気など、否定的な事柄が多く、良いことは含まれないという<sup>〔7〕</sup>。たとえば先祖に離婚で苦しんだ人がいると、子孫もまた離婚によって「マニグトゥ（マニカタ）させられる」。マニグトゥやマニカタは、それを受けた子孫が、先祖からのシラシ（知らせ）であることに気づき、自らの苦しみが先祖の苦しみでもあったことを悟って、先祖に代わって謝罪したときに初めて解決される。先祖の過ちに気づき、悟らない限り、子孫はいつまでもチヂウリによるマニグトゥに苦しめられることになる。チヂを受けている人が自己のチヂを悟りきれないとき、チヂは悔しがって、さらにその人を苦しめるとされる。これをチヂクヨー（チヂの苦悩）という。ここには先祖-子孫の系譜関係に内在する運命的性格とともに、先祖と子孫の「共振」による修復を必要とする、流動的・可変的な性格が示されている。

このほか、災因としてユタ的宗教者によって頻繁に語られる言葉に、ウグァンブスク（御願不足）がある。文字通り、拝みの不足であるが、これもまた単に量的な問題ではない。情緒的関係の破綻のなかで痛み、必死に呼びかけ、訴えかけてくるカミや先祖の存在を、呼びかけられている当人が悟れないでいるという、いわば「共振」の欠如を意味する。カミや先祖は様々な方法でシラシ（知らせ）を送ってくる、と理解されている。タチファ（立霊）といって、不足事や願い事のあるカミや先祖が、家の前などに立つことがある。ウチカキ・マニカキという表現もよく用いられる。ウチカキは頼りかかってくること、マニカキは同じ痛みを真似させられることで、先にあげたマニグトゥ、マニカタと似ているが、より一時的なものを指すという。アシマトゥイカキーン（足手まといをかける）のように、カミや先祖が「共振」関係の修復を求めて、すがりつき、まとわりついてくる表現もある。ウサーリーン（襲われる）、ハカサリーン（吐かされる）、ヤマサリーン（病される）、マヤーサリーン（迷わされる）といった、受動態の表現も目立つ。すでに指摘したように、かかる受動的表現は、あくまでもカミや死者の意向を中心に据えるもので、「霊威的次元」の自律的主導性に重きをおく

ユタ的宗教者の特徴を端的に表している。

すがりつき、まとわりついてくる対象は、特定のカミや先祖とされる場合が多いが、さらにこれを一般的に表現した民俗用語もある。たとえばフタバという言葉は、フタをされている霊という意味で、放置され、打ち捨てられたカミや先祖一般をさす。ウシクミ（押し込め）ともいう。打ち捨てられ、押し込められた先祖は、クヨーグァンス（苦悩元祖）となりヒジュールグァンス（冷たい元祖）となる。クヨー（苦悩）の原因としては、先にあげたイナググァンス（女子元祖）のような継承の禁忌に対する侵犯などもある。つまり女子の継承が禁忌となるのは、単に不可避的・必然的な原理によるばかりでなく、それによって当の先祖が苦悩し、怨念を抱くからであるとも考えられている。同じく、スーカーワタイのクヨー（潮河渡りの苦悩）という言い方がある。スーカーワタイとは自宅以外の場所（特に海を越えた他府県など）で死んだために、魂がまだそこに留まっていて安住できない状態をいう<sup>8)</sup>。これらの死霊もまた、そのまま放置されればフタバとなり、ウシクミグァンスとなる。

従って、ユタ的宗教者のもとで災因をハンジ（判示）された依頼者は、これらの苦しむカミや先祖に共感をもって対応しなければならない。ユタ的宗教者のもとで、依頼者はしばしば主体的な「共振」の態度を要求され、勘の鈍い依頼者は非難・叱責される。ユタは依頼者に対してしばしば「早くカントリヨー（早く感じ取りなさいよ）」といった言葉をかける。霊的、情緒的な感覚を研ぎすまして、カミや先祖からのクヨー（苦悩）のシラシ（知らせ）を鋭敏に察知せよ、という意味である。チムヌカン（肝の感）ともいう。真剣な拌みのなかで、知らせが胸に感じられるとの意である。「共振」関係の破綻によって不幸の原因となってしまう相手は、カミや先祖に限らない。現実の人間関係の葛藤、すなわち、他人の怨念も大きな原因となる。共振を尊重する社会とは、場の平準化を志向する「互酬性の倫理」が支配する社会であり、そこでは他人の怨念に対する鋭敏な感受性が要求される。他人の発する怨念は、ユタ的宗教者によって一般にイニン（遺念）と呼ばれる。津軽の「こばみ」に相当するものである。死者ではなく生きた人間からの働きという意味で、イチイニン（生き遺念）ともいう。また、特に妬みが強く、執念深い人間が意図的にかけたり、あるいは本人も気づかないうちにかけてしまう怨念をイチジャマという。近世の史料では「生霊」などと表記された。

王府中枢の裁定審議記録である『琉球評定所僉議』には、17世紀後半から18世紀前半の時期に、「生霊」を災因とするいくつかの事件記録が残されている<sup>(9)</sup>。大正期の報告によれば、イチジャマは一種の家系の筋に結びつけられ、イチジャマ系の一族との婚姻や贈答の禁忌が存在し、また村落政治の葛藤の一因にもなっていたことが知られる<sup>(10)</sup>。

すでに述べたように、限定財に拘束された共同体的な社会では、「怨念」「妬み」には積極的な役割が認められていた。それは人々の過剰な貪欲を制御し、社会の一定の平準化をはかる道具として機能した。「怨念」「嫉妬」は共住者のみに限定されず、動植物、土地の神々、死者たちもまた、一定の平準化を求めてこれらの感情を発信する者と見なされた。民間巫者とは、かかる怨念の発信者たちの代弁者であり、いわば不遇な境遇に疎外された者の立場から、彼らの怨念を主張することによって、「互酬性の倫理」を保持しようとする宗教者であった<sup>(11)</sup>。あらゆる時代を通じて、時の政治権力が巫者的宗教者の管理統制に神経を使ったのも、巫者たちがこの原初的ともいえる「互酬性の倫理」に敏感に反応し、その管理者としての役割を担ってきたからでもあろう。「世界宗教」と呼ばれる経典的・制度的宗教は、かかる怨念に否定的価値を付与して抑圧するか、あるいは個別的怨念を社会に有用な競争原理などの価値へと馴化することを、重要な課題とした。身分関係が固定化された前近代社会においても、個人の実力主義による自由競争が推奨される近代社会においても、不遇な他者・神霊・死霊・動物霊などの怨念を代弁する民間巫者たちは、社会秩序を脅かす迷信の担い手とされ、いわば成功者に不当な言いがかりをつける扇動者として、排除と非難の対象になりやすかったのである。

ユタ的宗教者によって、イニンをかけられていると判断された場合、ケーシウグァン（返し御願）、ハンシウグァン（外し御願）などをしてもらうことがある。これらはハライ（祓い）とかチリファ（切霊）などの方法で除去されることが多い。言葉の上では一方的な排除を意味するようだが、必ずしもそうではない。ここでも、しばしば「共振」による修復という方向が目指される。筆者が面談した与那城村のあるユタによれば、たとえどんなに理不尽なイニンであっても、これを力づくで排除しようとしてはならないという。そんなことをすれば、相手の怨念はますます深くなって逆効果である。たとえ自分が悪いわけではなく、相手が

一方的に逆恨みしている場合であっても、イニンとしてかけられた感情には丁寧に対応し、相手を思いやりながら外していかなければならない、という。津軽のカミサマ系巫者の場合と同じように、ここでも「切る」に対する「結び直す」の優位がある。ケーシウグァン（返し御願）のケーシ（返し）という言い方には、単に力づくで相手を祓いのけ、叩き潰すのではなく、相手の心情に共振しつつ丁寧に返す、というニュアンスが込められている。

ユタ的宗教者の救済において災因とされるのは、このように押し込められ、見捨てられたカミや先祖、あるいは怨念を抱く他人など、いわばそのものとしては善でも悪でもない存在が多い。しかし、キリスト教のサタンに相当するような絶対的な悪の原理を体現した存在が、全く考えられていないとは断言できない<sup>92)</sup>。ユタの世界にもアクマといった表現があるし<sup>93)</sup>、マジムン（魔物）というポピュラーな用語さえある。このムンは、ヤマト言葉の「モノ」に相当し、災いや病気などを引き起こす霊的存在を指す。モノ、モノノケが「祀り上げ・祀り棄て」といった人間の側の関与によるカミやタマの転化なのか、それとも本来的に悪の属性を備えた存在なのか、という議論に簡潔な解答を与えることはできない。起源論を別にして現象面のみを見れば、日本の悪霊的・妖怪的存在の多くが、この二重の性格を併せ持っている<sup>94)</sup>。

沖縄のマジムンもまた、一方においては、絶対的な悪の属性に固められた悪霊という性格を帯びてはいる。道端にいて突然襲ってくる霊を、ミチバタムンという。カジ（風）という言葉も広く用いられる。ヤナカジ（凶風）、キタナカジ（汚い風）といえ、何の罪もない人間を、風のように不意に襲う悪霊である。「カジに会う」という表現もあり、この場合にはむしろ不幸な事態の偶発性に力点が置かれている。とはいえ、こうしたマジムンやカジも、他方では、見捨てられ、さ迷っている気の毒な霊たちである、と語られることが多い<sup>95)</sup>。多くのユタによれば、マジムンやカジは、誰からも忘れ去られたために、特に深い怨念を抱いた不幸な先祖たちなのだから、そのつもりで慎重に対応しなければならないという。悪霊といえども、「怨念」の発見と修復というテーマから完全に離れることはできないのである。

見てきたように、沖縄の民間巫者においても、津軽のカミサマ系巫者の場合と

同様に、様々な災因は「宇宙=生命的」世界像を構成する意味の関係性に生じた歪みや不全として捉えられる。彼らによって実現される「救済」とは、基本的にこれらの歪みや不全を修復し、依頼者に対して全体的な意味世界を回復させることにあった。これらの関係性は相互の有機的連関のなかで結合しているが、そこには「運命」観ともいえるべき不可避的・必然的な原理と、「共振」「怨念」によって調和と互酬的な平準化を志向する流動的・可変的な原理とが相互に浸透し、巧みに共存していた。地域によって、また個々のユタによって、実際に使われる言葉や技法に違いはあるが、彼らはいずれも「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者としての特性を發揮して、自らに授かったと信じる独自の能力を駆使し、意味の関係性の中に生じた不都合を発見し、その修復を企図するのである。それは様々な人生の苦悩によって解体しがちな依頼者たちの意味世界を、「靈威的次元」の力や意味を通して立て直し、調和と互酬性のコスモスの中に繋ぎとめる営みとして、理解することができるであろう。

#### 第4節 救済の「失敗」事例

以上では、ユタ的宗教者が実現する「救済」を、彼らが駆使する民俗用語に即して、全体的・統合的に把握しようと努めた。こうした方法をとったのは、ユタ信仰の個別的な事例分析については、すでに先学による蓄積があり、煩瑣な事例の羅列が有効とは思われないからであったが、それに加えて、本論が、従来「呪術的」「現世利益的」などという言葉で片づけられる傾向の強かった民間巫者の「救済」に、より深い宗教的意味を見出そうという視点に立つからでもあった。しかし、このことによって、全体が予定調和的に描かれ、いわば救済の「成功」事例のみを念頭に置いているかのような印象を与えたきらいがある。たしかに第1部で見た東北地方の民間巫者の場合と同じく、ユタ的宗教者への関わりを通して、上述の「宇宙=生命的」世界像の豊かさに目覚め、意味の関係性を結び直すことによって、新たな生存の地平を獲得する人は少なくない。しかし他方では、ユタ的宗教者の導く救済への道が、常に成功裡に終わるわけではない。世界像の豊かさは、かえって人々を苦悩と混乱に陥れることもある。社会的規範や世俗的価値との葛藤のなかで、人々の対立を助長させ、苦悩を増幅させることさえある。



特にユタたちによる「系譜の靈性」の強調は、第二次大戦後の公的社会規範とは矛盾する位牌継承法に固執する結果を生み出し、財産相続などを契機として深刻な社会問題を引き起こすのである。

かかる現状を顧慮して、本節では筆者自身が採録した具体的一事例を提示する。ユタが位牌継承やいわゆる「門中化」現象に及ぼす影響については、すでによくつかの詳細な報告がある。そこでは、地域の人々が必ずしもユタのハンジを全面的に受け入れているわけではないとして、ユタの論理をかわしていく住民の論理とでもいべきものが注目された<sup>16)</sup>。筆者が主要なフィールドとした屋慶名のユタに関しても、「門中化」促進の事例を扱った安達義弘の研究などがある<sup>17)</sup>。

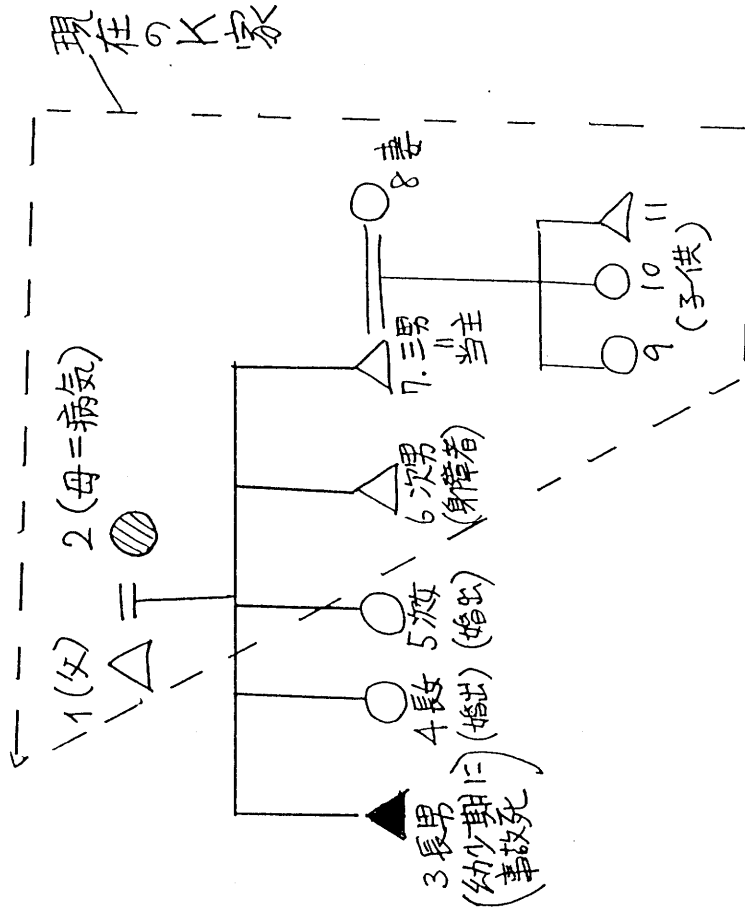
そこで本節では、ユタ的宗教者による救済への努力が、逆に人々の対立・葛藤を助長する結果に終わった屋慶名の一家族の事例を報告する。いわばユタのハンジ（判示）が世俗的価値観との葛藤のなかで否定的に作用したもので、典型的な救済の「失敗」事例といえるものである。叙述は1986年時点の資料に依る。

屋慶名のK家は現当主〔7〕とその妻〔8〕、三名の子供〔9・10・11〕、当主の両親〔1・2〕、それに身障者のため独身のまま同居している当主の兄〔6〕、の8名で構成されている（図8・1参照。人名の小数字はこの図による）。当主は五人兄弟の末子で、兄姉が各2名ずついるが、長男は幼少期に交通事故で死亡し、2名の姉は婚出し、次兄は身障者のため、三男である7が父の家業を継いで、財産を相続したのである。

1986年9月、K家では3ヶ月ほど前から入院療養していた母親〔2〕の病状が悪化したため、当主は近所に住む一族のカミンチュAの助言により、コザ（沖縄市）で営業しているムヌシリ（ユタ的宗教者）のもとへ相談に行く決心を固め、妻〔8〕と姉の4に同行するよう依頼した。父〔1〕はユタなどに頼ることは嫌っていたので、内密にしたまま、4・7・8、それにカミンチュAの4名で出かけた。

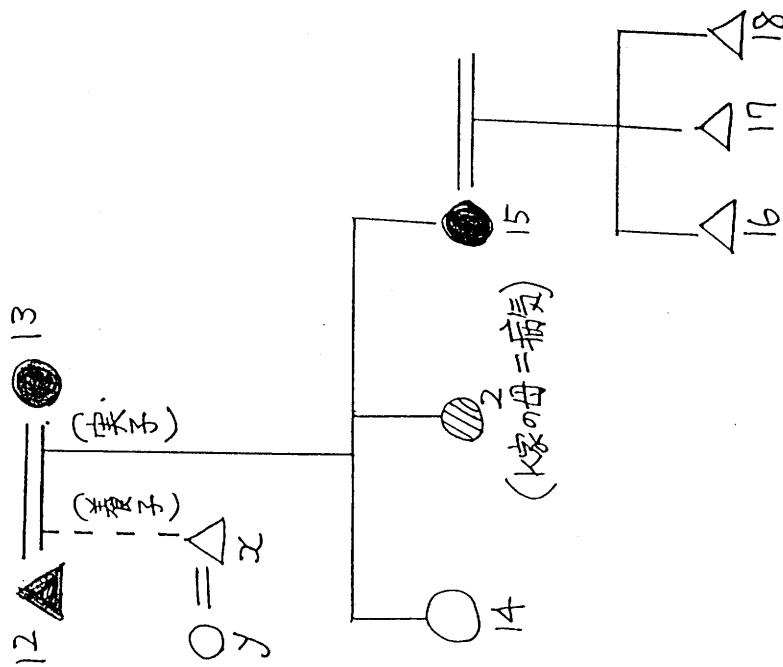
ところで、この病気の母親〔2〕は三姉妹の次女で、三女の妹は3名の息子を残してすでに死亡している（図8・2参照）。K家では母親2の両親〔12・13〕の面倒をよく見たが、女子は跡継ぎになれないという民間の継承禁忌（いわゆるイナググァンス）によって、この両親は養子〔x〕を迎えて跡継ぎとした。かなりの財産家だったが、こうした事情から両親〔12・13〕の死後は、財産の大半は養子夫婦

図8.1



黒塗りは死亡者

図8.2



[x・y]に継承された。生前に両親の看護にあたったという自覚をもつ実の娘たち[14・2]と、あまり苦勞もせずには財産を得た養子夫婦[x・y]との間には、「ぎくしゃくした関係」(4の言葉)が残った。結局、娘たちは多少の土地を譲ってもらうことで決着したが、12・13の葬式が終わった後は、実家[x・y]と娘たちとは全く絶縁状態になっている。さらに譲られた若干の土地の分与をめぐる、娘たちの間にもトラブルが生じた。三女[15]はすでに死亡していたので、長女[14]次女[2]それに三女の息子たち[16・17・18]の5名で分けることになったが、その配分比率をめぐる長女と次女の間には論争があり、以後、K家はこの伯母[14]の家とも交際を絶っている。母親が病気になって以来、K家では一門のカミンチュたちなどから、母の実家[x・y]や姉[14]と早く和解した方が良い、といった示唆を受けていたが、無視しつづけてきた。

こうした複雑な事情を抱えたなかで、2の病状悪化という事態により、ユタのハンジを仰ぐことになったのである。コザ(沖縄市)のユタの許に行くと、「心配していた通り」(7の言葉)母の両親[12・13]の霊がユタに憑依して語り出した。なぜ自分たちのところへ来て拝みをしてくれないのか、早く(x・yたちと)和合して、自分たちを(すなわちx家に祀られている12・13の位牌を)拝みに来てほしい、という訴えであった。特にこの財産継承の問題に関して、母親の後ろ楯として戦闘的であった姉[4]は、ユタから激しく叱責された。要するに母親の病気の原因は、この母親の実の両親への拝みの不足(ウグァンブスク)にあり、財産相続といった世俗のトラブルに巻き込まれて、実の娘たちの世話を受けられずにいる死者が寂しがっている、というのである。一刻も早く皆が和合して位牌の拝みをしないと、母親は助からないだろう、というのがユタの結論であった。一般にイナググァンスなどの禁忌に対しては保守的なユタの見地からすれば、養子への財産相続に不満を表明した娘たち[14・2]や、それを支援してきた4などの態度は、非難の対象となりやすい。

ユタからの批判を集中的に浴びる形になった4は、帰りの車の中でも怒りがおさまらず、「だから私は行きたくなかったんだ」「あんなこと言われれば気持ちが悪いく、(ユタの家に)行かなければよかったんだ」などと、7を責め続けた。腹立ちのおさまらない4は、実家[K家]に帰ってからも、秘密にしていた父親[1]にすべてをぶちまけてしまった。そのため今度は父親が、「何でそんな所へ行っ

たのか」と怒り出し、7を責めて激しい言い争いとなった。父親は怒ってはみたが、やはり気になるらしく、「家から、x yの家の方に向かって拝めば（つまり「遙拝」すれば）いいじゃないか」などと言ったりもしたが、結局、解決策は見出されず、家族の感情的しこりだけが残された。

見てきたように、これはユタ的宗教者への関与が、家族の対立にかえて拍車をかけ、その亀裂をいっそう拡大してしまった事例である。病気の母親はこの数週間後に死亡したが、遺族のそれぞれには、割り切れない思いと、他者への憎しみだけが残る結末となった。ユタのハンジ自体は、一族の和合と、断絶した死者への配慮の回復、関係の結び直しという、ひとつの理念に沿ったものであった。いわば「宇宙=生命的」世界像に生じた破綻を指摘し、その調和と互酬関係の修復を図ろうとするものであった。にもかかわらず、現実の社会関係や利害対立との葛藤の中で、逆に関係の断絶や新たな亀裂の拡大を助長する結果となったのである。特にこの例のように、女子継承の禁忌や、長男相続の絶対視に固執するユタのハンジは、今日の社会状況のなかで世俗的利害との対立を生じやすい<sup>48)</sup>。

1970年代後半に新聞紙上を賑わした「トートーメー問題」では、多くの言論人、知識人とともに、ユタの被害に悩む一般の人々からの投書が相次ぎ、反ユタ・キャンペーンに拍車をかけた。主たる非難はユタが固執する位牌継承の禁忌、特にイナググァンスの禁忌に集中したが、ユタそのものの迷信性や、不当な金額の要求なども攻撃の対象となった。一般読者からはユタを「脅迫者」「人の家庭を破壊する悪魔」とする多くの投書が寄せられたという<sup>49)</sup>。本土復帰後の沖縄社会において、ユタ的宗教者が悪しき社会慣習の擁護者として非難を浴びたのも、相応の理由があったと言わなければならない。「宇宙=生命的」世界像のもつ調和と互酬性の倫理を擁護し、あくまでも「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きようとするユタ的宗教者の立場と、近代産業社会の利害対立に明け暮れる現実社会との葛藤は、民俗・民衆宗教の「救済」につきまとう、普遍的問題系を映し出している。

## 第5節 修行の文化・生まれの文化

沖縄のユタ的宗教者の「救済」の具体相には、津軽のカミサマ系巫者に見られたようなヤマト文化圏の民間巫者のそれと、多くの類似点が見られることを強調してきた。しかし同時に、両者の相違点も存在する。そのなかでも最も注目されるのは、ヤマトの宗教者において重要な位置を占めている「修行」という言葉が、沖縄の民間巫者の世界ではほとんど語られない、という点である。ユタの成巫過程の中でも、ユタが依頼客に与える判断や指示においても、この言葉はほとんど聞かれない。もちろん、仏教に由来する「修行」の語が仏教的基盤の希薄な沖縄で聞かれないのは当然であり<sup>20)</sup>、このことが直ちにそれに対応する事象が存在しないことを意味するわけではない。しかし、子細に検討してみても、やはり「修行」に対応する事象はきわめて希薄である、と結論づけることができる。これは<「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者>という民間巫者の特性を考察するうえで、重要な問題を含んでいると思われる。

わが国で宗教学的な見地からの本格的な「修行」研究に着手した岸本英夫は、修行の包括的定義として、「体を通して、心にはたらきかける宗教的工夫<sup>21)</sup>」を提唱したが、純粹な意味における修行は、「宗教が究竟の理想とする深い体験の境地に心を導き入れるための身体的な営み<sup>22)</sup>」として捉えるべきであるとした。『古事類苑』（宗教部二）によれば、「修行ハ、佛門ニ帰依セシ者ノ、其道ヲ修メンガ為ニ、棲山、行脚、托鉢、苦行、捨身等ノ事ヲ行フヲ謂フ」として、『続日本紀』宝亀元年（770）の「伏乞長往之徒、聴其修行詔許之」などを引いている。ここでは修行の基本形態として、山棲み、行脚、身体の苦痛や犠牲に耐えること、などが挙げられている。津軽の民間巫者たちに見られた山中抖藪、寒中の水垢離、行場に籠っての集中的な「修行」などは、明らかに仏教的教義や修験道の強い影響によるものである。その一方で、「21日間、自宅の仏壇で朝晩2回、3遍ずつ『般若心経』を唱えるように」といった比較的簡便な方法が指示されることも多い。いずれの場合でも、それらが他律的な義務や強制ではなく、あくまでも本人が主体的に取り組むべき定型的・組織的行為として受けとめられていることは重要である。

これに対して、沖縄のユタやカミンチュたちは、ウマレやシジ・チヂなどの天分を重視するため、知識の習得を意図的に図って宗教者になろうとするような

「ナライユタ」は軽蔑の対象になる。屋慶名のあるユタは、「ナラティ、ナララ  
ン、ウカミンチュ（カミンチュは習ってなれるものではない）」と語っていた。  
要するに、津軽のカミサマ系巫者の多くが、自らの成巫の「物語」のなかで、自  
分がいかに長く苦しい「修行」に励んだかを誇るところで、沖縄のユタ的宗教者  
たちは、いかに自分の「生まれ」や「天分」が高く、それを悟るために苦しまね  
ばならなかったかを強調することが多い。この対比については、すでに佐々木宏  
幹が、修行型の成巫が目立つ地域では、シャーマニズム文化の強い影響力や規制  
力が欠けているために、人間の側からの積極的なアプローチが必要になるのでは  
ないか、といった趣旨の見解を提示している<sup>23)</sup>。「シャーマニズム文化の規制力」  
という表現が妥当であるか否かは、「シャーマニズム」ないし「シャーマニズム  
文化」をどのように規定し、どの部分に着目するかによって判断されねばならな  
いが、本論の視点で言い直せば、佐々木のこの見解は、<「霊威的次元」の自律的  
主導性の内に生きる宗教者>という民間巫者の基本的性格が、琉球・沖縄文化圏で  
は、より濃厚であることを示唆したものであるように思われる。

沖縄の巫者たちの認識において「修行」の語が希薄であるからといって、それ  
に対応する事象が存在しないと断定するのは早計だと述べたが、ユタがその成巫  
過程において、各地の拝所を巡り歩く行動などを、「修行」として位置づけてい  
る研究者は多い。この種の議論は、「修行」をどのように捉えるかという基準を  
明確にしない限り、不毛な本質論争に陥ることになる。限りなく広い定義を当て  
はめれば、沖縄の巫者たちの言動も「修行」と呼べるであろうし、逆に仏教的な  
理念に寄せて狭い定義を立てれば、沖縄はもとよりヤマトの民間巫者たちにも  
「真の修行」はない、といった結論が導かれるであろう。本節の目的は、沖縄の  
巫者には修行が見られない、という命題を立証することではない。むしろ、上で  
示唆したヤマトと沖縄の巫者の違い、すなわち「行」の重視と「ナライユタ」の  
蔑視という対比が、「修行」に内包されたどのような要素と関連を持つかを示す  
ことによって、この対比の構造を明らかにすることにある。

以下では、「修行」に関する一定の仮説的定義に基づいて議論を進めるが、そ  
こではこの言葉をひとまず仏教の教学的理念から切り離し、如上の比較論を可能  
にする一般用語へと移し替える必要がある。しかし「救済」に関する考察で行な  
ったように、ここでも静態的な定義を一義的に固定させることは避け、むしろ従

来の研究史をふまえて、この事象を成り立たせるうえで不可欠と見られてきた属性を、いくつかの仮説的な指標として指摘してみたい<sup>24</sup>。個々の人間によって担われる実際の修行的実践は、これらの指標に輪郭づけられた複合事象として捉えられる。筆者の判断では、「修行」を成り立たしめている指標として、以下の三つが注目される。すなわち「身体的・行動性」「主体的・自発性」「定型的・組織性」である。

まず第一は、身体性ないし身体的行動性という指標である。西洋の宗教伝統の中に修行の的確な翻訳語が見出し難いことはしばしば指摘されるが、比較的対応するasceticism（禁欲）について見れば、たとえば「高次の精神段階や、より完全な聖との合一を達成するために、即物的で感覚的で世俗的な喜びが放棄されるような、自己鍛錬(self-discipline)と自制(self-denial)の、自発的(voluntary)かつ持続的(sustained)で、多少とも体系的(systematic)な計画(program)<sup>25</sup>」といった定義が立てられる。自発性や定型性、向上志向などは修行と重なり合うが、身体性の指標は希薄である。敢えて対比的に言えば、禁欲が精神的な局面を重視しているのに対して、修行には身体的な局面への強い傾斜が見られる。近年の修行論においては、かかる身体性の強調が、精神と肉体を別個の実体として捉える霊肉二元論を前提としたものではなく、むしろ両者の緊密な相関性への認識に基づいて主張されている<sup>26</sup>。

第二は、主体的・自発性の指標である。修行は単に身体的行動を伴う宗教的実践と同義ではない。そこには何らかの「自発性(voluntarism)」の要素が不可欠である。すなわち、他者や社会集団からの強制によらず、あるいは運命・宿業・因縁のような、不可避的・必然的な原理に身を委ねることをせず、自らの意志に基づく主体的決断を基本とする、という指標である。修行とは、単に他律的な命令の盲従や、伝統や慣習が定めた儀礼の忠実な励行ではなく、個人の側の何らかの「向上志向」に動機づけられた自発的ないし主体的な実践である。そこでは「苦行」として特化した場合でなくても、欲望の一時的放棄のような精神的・身体的「痛み」を伴うことが多い。この特徴は従来<sup>27</sup>の修行論でも重視されてきた。たとえば湯浅泰雄は、「理論的にいえば、修行とは、世俗的な日常経験の場における生活規範より以上のきびしい拘束を自己の身心に対して課することである。そしてそれによって、社会の平均的人間が送っている生き方より以上の『生』

Leben mehr als に至ろうとすることである<sup>27</sup>」（強調は原著のまま）と述べている。ここで問題になるのは、強い召命感や慣習的強制に基づく部族社会のイニシエーション儀礼の ordeal などである。そこに当事者における脱俗的な主体的志向をどこまで読みとるかが、これらを一連の修行過程と見なし得るか否かという議論に関わってくる。

修行を特徴づける第三の指標は、「定型的・組織性」である。すなわち、一定の社会集団のもとで定式化され、しばしば序列を伴う実践の段級的課程が設定されているという特徴である。修行は個人の主体的な決意に基づいて行われることを要件とするが、決して私事的な恣意に流されてはならず、むしろ一定の型に沿って、多くの場合、段級的な上昇を目指すことが求められる。そこでは「修行」を「正しい修行」とする作法、様式、位階が設定され、その成否や進展を認定する指導者が要請される。このことは、一定の型や段級を管理する社会的な権威や権力の介在を暗示している。「身体的・行動性」や「主体的・自発性」は、どちらかといえば修行の個人的な局面に関連することから、心理・生理学的分析や実存的な考察に傾きやすい。身体はすぐれて個別的なものであり、主体的決意は、必ずしも近代西欧的な文脈での意味においてではないにせよ、何らかの実存的な個の覚醒を伴うからである。これに対し「定型的・組織性」への着目は、修行のもつ社会的・文化的側面への考察に道を開くことになる。本論の用語で言えば、「靈威的次元」の力や意味は、しばしば容易に世俗的権力へと転用させられ、強圧的な支配の道具に利用されることがある。あらゆる修行は、一方でこうした社会的強制力という契機を孕みつつ、他方においてそれが個人の主体的な「発心」や「求道」の行為として成り立つのである<sup>28</sup>。

「修行」という複雑な事象を以上の三つの指標において把握するとき、第1部に見た津軽の民間巫者たちによる「修行」や「行」などは、ほぼこうした指標のすべてを満たしていると言える。もちろん、カミサマ系巫者の中には、制度的にも密教系・修験系教団の影響下にあつて「修行」を極度に重視する人から、いわば先天的ともいふべき「運命」に強く依存するために、「行」といった行為にさほどの意義を認めない人まで、様々な変異が見出される。しかし、総じていえば、多くのカミサマの場合、生得的ないしは系譜的な「運命」や、タカガミサマ（高神様）等とよばれる礼拝対象への帰依に加えて、身体的・自発的・定型的な「行」



が適宜とりこまれている。そして、この修行の重視は、巫者自身の成巫過程のみならず、依頼者・信者に示される「救い」の形態や方法にも、強い影響を与えているのである。

一方、ユタ的宗教者がカミダーリィの試練のなかで、自らのシジやチヂを求めて各地の拝所を巡り歩く「シジタダシ」「タキウクシ」などを取り上げてみよう。大橋英寿によれば、シジタダシとは「血筋を正すこと」、すなわち「祖先系譜の遡及確認<sup>29)</sup>」を意味する。シジはとくにマシジ（真の筋）ともいわれ、男系の系譜を5代、10代と遡及して、三山時代の按司や王子に結ばれることも多い。マシジを正す作業には、①誤って扱われた祖先の位を、本来あるべき位置に復権させて慰霊するウシクミグァンスのタダシ（押込め元祖の正し）、②行方不明になったままの祖先を掘りおこして慰霊するフタバウクシ（塞場興し）、③カミンチュであった祖先がウグァン（御願）したところに、祖先に代わってお礼をするウグァンプトキ（御願解き）、などがある。タキウクシとは嶽を興す意で、具体的には、ユタなどに先導されて、各地のウタキ（御嶽）・グスク（城址）・ガマ（洞窟）・カー（井泉）・アジシー（古墓）などの拝所をウグァンしてまわる行為が続けられる。

このシジタダシを先にあげた指標に照らして検討してみる。まず「身体的・行動性」であるが、これは明確に妥当する。シジタダシは単に実践的行為であるばかりでなく、すでに述べたように身体性を介した「共振」が求められる実践でもある。その意味で、近年の修行論で強調される霊肉二元論を超えた「身体性」が示唆されている。問題になるのは、「主体的・自発性」と「定型的・組織性」の指標の有無である。ユタ自身がカミダーリィ克服のために、あるいは信者が悩みから救われるために、各地のタキダキ（嶽々）を巡拝する行為などに、「主体的・自発性」や「定型的・組織性」が全く認められないわけではない。しかし総じて、ここでは「チヂウリ」「サーダカウマリ」といった表現に代表される生得的な運命観が、個人の主体的決意を圧倒し、その萌芽を摘み取っている。換言すれば、神々や先祖との運命的関係の枠組みを、当事者が主体的に受け入れるという契機が弱いのである。そのため、「やらされる」「歩かされる」「まわらされる」といった、受動的で被害者的とも言える意識が、最後まで強く残ることになる。

シジタダシとはむしろ、自己の「生まれ」に身を委ねるなかで、生まれながら

の運命を再確認し、それをあるべき本来の姿に修復していく作業である。本人や家族に不幸が続くのは、彼らがこの本来的な運命を未だ見出すことができないか、あるいは、それを認めたり受け容れることができないからであって、彼らの内面に究極の原因があるからではない。ユタもまたしばしば依頼者に対して、真剣さが足りないといって激しく叱責することがあるが、これは依頼者がユタの提示した災因のハンジを執拗に拒否するからであって、何らかの普遍主義的倫理観に照らした本人の生き方に、根本的な非があるからではない。正されるべきものは、あくまでも「シジ」であって、「人」ではない。

シジタダシにおける「定型的・組織性」について見ると、嶽々や拝所を巡拝する行為そのものが定型的だ、と言うことはできる。しかし、赤倉で修行するカミサマに見られたような、「三日の行」「七日の行」のように明確にメニュー化された定式は確立していない。唱え言（グイス）や拝みの作法もユタによって変異が大きく、祝詞や般若心経のような標準的経典も欠いている。また、カミサマ系巫者では、行を積み積むほど本人の悟りが開け、功德が増え、死者が供養されて問題解決に近づく、といった段級的な進歩観がよく聞かれる。これに対して、ユタ的宗教者の拝所の巡拝は、回数を重ねることが解決につながるという観念は、皆無ではないとしても希薄である。むしろ巡拝しても効果がない場合、「通らなかった」という判断が下されることが多い。カミや先祖が拝みを受容してくれなかったという意味で、これは失敗の証しとなる。それはハンジが間違っていたか、より一般的には、儀礼のやり方に落ち度があったとされるのである。いずれにせよ、段階を踏んで深みに到るといった観念は弱い。沖縄のユタが本土の民間巫者に比べて、制度的な権威を備えた教団に組み込まれることが少ないのは、定型化された序列の中に自己を位置づける必然性が弱いという事実に対応している。

津軽のカミサマ信仰の世界においても、生得的運命観への依存は根強く認められた。たとえばそれは、「いくら行とっても、徳積んでも、運勢下っていれば助からない」というように、神々やホトケのいかなる努力をも超えた「運命」「運勢」の図式として語られる。にもかかわらず、かかる運命観は「祓いとしての修行」などの実践を媒介に、その実質的な内容が換骨奪胎されてしまうことが多い。ここでは「シジ」の問題が「人」の問題へと大幅に変換させられる。世俗生活の行き詰まりに悩み苦しむ依頼者・信者たちは、「他人のコバミ」「動物霊のサワ

り」「先祖の因縁罪障」といった運命的な図式に慰めを見出す一方で、その根本的解決を導く手段として、本人の「修行への努力」を強いられることになる。

要約的に言えば、ヤマトの「修行の文化」に対する、沖縄の「生まれの文化」ともいうべき対比が浮かび上がってくる。すなわち「修行への努力」と「生まれへの依存」という対比である。両者の対比を考えるうえで、その中間に位置する奄美地方のユタ的宗教者の事例は重要である。ここでは沖縄地方に比べて、ヤマト文化圏の影響力がいっそう強く認められる。たとえば「親ユタ」「子ユタ」といった師匠・弟子を結ぶ組織化が進んでいること、カミ観念がかなり定型化されていること、などの特徴を挙げることができるが、それとともに、成巫過程において「修行」の体験が語られる例などが注目される<sup>30)</sup>。さらに近年では、沖縄の宗教文化のなかにも、積極的な「修行」観の流入が認められる。たとえば、沖縄の宗教的世界を基調としながらも、本土の宗教観を大幅にとり入れた新宗教教団「龍泉」では、「修行」が救済の重要な手段として位置づけられている<sup>31)</sup>。また、一般のユタの中でも、本土の修験道の霊山で行なわれる「修行」に参加する例などが出てきている、という報告もある<sup>32)</sup>。

この「修行への努力」「生まれへの依存」という対比は、巫者信仰の倫理と世俗道徳との関係、という問題にも結びついている。つまり、赤倉を基点に活動するカミサマ系巫者のように、修行への積極的な努力が称揚されるところでは、一方で因縁罪障等の運命観への委譲の道を残しながらも、他方で現世に生きる本人自身の向上への努力が期待されるため、それが容易に世俗道徳へと還流されやすい<sup>33)</sup>。これに対して、沖縄のユタ信仰の世界では、かかる側面が皆無ではないとしても、根本的な災因の解消は、最終的に「生まれへの依存」に求められることが多い。そこでは、当人の責任が及ばない外在的図式に絶対的な価値が付与されるために、逆に世俗道徳との正面衝突を起こしやすい。ユタ信仰の倫理は、世俗道徳へと還流されにくい構造を強くもっている。

ユタ的宗教者が、沖縄の歴史を通して、公的な権力から厄介視され、弾圧を受け続けてきたこと、特にそれが「ヤマト化」の推進期に集中的に行なわれたことは、第3章・第6章で指摘した。先史・古代はともかく、いわゆる「古琉球時代」以降の琉球・沖縄文化圏を射程に収めるとき、「シジダカ」「サーダカウマリ」などの表現にみられる生得的・宿命的なシジ（『おもろさうし』などのセジ）へ

の信仰は、歴史に深く根をおろした伝統であったと考えられる。個人の自律や生まれながらの自由平等が公的な社会道徳となった戦後の状況下では、祖先崇拜の唱導者であるユタは、社会の健全な発展を阻害する元凶として非難の標的となる。

もちろん、以上の対比論は、文化の優劣を前提にしたものではない。むしろ、ヤマト文化圏と琉球・沖縄文化圏における「倫理性」の捉え方の差異に注目したものである。琉球・沖縄文化圏では、個人と先祖等との必然的結びつきを示すモデルが、習俗の規制のなかに標準化され、深く埋め込まれているために、和辻哲郎が『風土』で提示した「受容的・忍従的」態度が肥大化しやすい。これに対してヤマト文化圏では、かかる習俗の規制が徹底しておらず、個人は各々の事情に応じて（すなわち、世俗内的な人間関係を律する状況倫理に照らして）状況的・段階的に対処しなければならない。前者においては、運命的絆は受容か拒否かの二者択一的選択となるのに対し、後者では、かかる宿命に対応する各自の主体的決意の質や程度に応じて、個人の「倫理性」もまた段階的に生み出されてくることになる。この差異が、いかなる歴史的要因に由来するかという問題は、単純には答えられず、また本論が直接の課題とするところでもないが、普遍主義的志向性をもった仏教文化の早くからの浸透や、近世以降の通俗道徳の普及などが、大きな要因となっていると思われる。本論の視点に寄せて見れば、<「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者>という民間巫者の性格は、沖縄の文化風土において、より鮮明に顕われやすい、と言えるであろう。

前節までに見たように、沖縄のユタ的宗教者は、様々な苦悩を抱えた依頼者の災因を、「宇宙=生命的」世界に張り巡らされた意味の関係性の破綻として提示するが、かかる意味づけは苦悩する依頼者の内面的責任を免除するという点で、いわば「免責」の機能を果たす。依頼者は不幸の究極因が宇宙の関係性の中に定位されることによって、自らの人格全体が最終的な非難に曝されることを免れるのである。その一方では、「靈威的次元」の力や意味に触発されることによって、これまで強制としてしか感じられなかった社会的義務が、進んで挑戦すべき課題に転じ、新たな責任感が主体的に形成されるという面もある。このいわば「免責」と「引責」のダイナミズムは、あらゆる宗教的「救済」の中に働く二方向のベクトルといえる。やや図式的にいえば、個々の主体がこの「免責」と「引責」の調和的バランスの中に置かれ、両者のダイナミズムが有効に作動したとき、「救済」

の強い自覚が生まれるのである。

社会的義務や役割期待の中での「免責」と「引責」の動態は、用語はともかくとして、広義の社会学的宗教研究において中心的課題として論じられてきた。たとえばマックス・ウェーバーによるプロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神との関係をめぐる議論や<sup>34)</sup>、タルコット・パーソンズの病者の社会的役割期待や近代社会の医療化に関する議論なども<sup>35)</sup>、広くはこの「免責」と「引責」のダイナミズムを扱ったものとして見ることができる。さらに、このダイナミズムそのものの過程に、権力の巧みな侵入経路を暴き出そうとしたミッシェル・フーコーの仕事などもある<sup>36)</sup>。このダイナミズムは、本論のように「救済」を味わう主体の意味形成過程に寄せて考えることもできれば、社会システムや権力構造に焦点を合わせて議論することもでき、その視点の置き方によって様々な学説が展開することになる<sup>37)</sup>。

「生まれの文化」と「修行の文化」として特徴づけた琉球・沖縄文化とヤマト文化の対比に照らして見たとき、世俗道德に対する「引責」のベクトルは、災厄の究極因を「生まれ」に関連づける前者よりも、「修行」による自律や克己の努力を重視する後者の方が強いといえる。もとより、「靈威的次元」の力や意味に対する「引責」という観点から見れば、ユタ的宗教者の生き方そのものが、かかる次元での「引責」を第一義に置くものであったといえよう。しかし、個人の「生まれ」や系譜の継承原理を強調するユタ的宗教者の救済論は、近代の社会道德には直接還流されにくい構造をもっていた。特に個人の内面的な罪や責任に深入りしないユタ的宗教者の救済論は、自律した個人を理想とする西欧型近代の倫理観とは衝突しやすい<sup>38)</sup>。しかし、それはしばしば指摘される沖縄文化の「やさしさ」、つまり個人同士の正面からの対決を避け、相手を徹底的に追いつめないという、柔和な文化特性を支えてきたものでもあろう。<sup>(39)</sup>民間巫者たちの救済の論理、すなわち佐々木宏幹のいう「シャーマニズム文化の強い影響力や規制力」とは、まさにこうした「生まれの文化」の懐においてこそ、その豊かな創造性を発揮し得たのである。

## 第6節 小括

本章ではまず、沖縄の民間巫者が人生の悩みをもって訪れる依頼客の「救済」を実現する際に、災因の説明や対処方法として語る様々な民俗用語に注目し、それらが全体として作り上げる世界像を、民間巫者による「救済」に焦点を合わせて体系的に整理した。結論的にまとめれば、様々な語られる災因は、津軽のカミサマ系巫者の場合と同様に、「宇宙=生命的」世界像を構成する意味の関係性に生じた歪みや不全として捉えることができるものであった。そこで実現される「救済」とは、基本的にこれらの歪みや不全の修復であり、様々な人生の苦悩によって解体しがちな依頼者たちの意味世界を、「靈威的次元」の力や意味を通して立て直し、調和と互酬性を志向するコスモスの中に繋ぎとめる営みであった。

ここでのコスモスとは、単に物理・化学的な容れ物としての宇宙ではない。個々の人間が統合的な意味連関を見出すことのできる「生きられる時間」「生きられる空間」である。それはひとりの個人と、その個人を取り巻く身近な他者、動植物・山河・海・星などの環境世界、さらには不可視の霊や死者たちとの繋がりをも含む、複合的な意味の関係性から成り立っている。個人や家族に生ずる災難や不幸は、基本的にこれらの関係性の機能不全、ないしは破綻の結果として受けとめられる。基底には、動植物・神霊・死霊の世界をも含めて共住する者たちの平準化を志向する「互酬性の倫理」が働いている。民間巫者とは、かかる互酬性を求めて怨念を発信する者たちの代弁者であり、いわば不遇な境遇に疎外された者の立場から、彼らの怨念の正当性を主張することによって、「互酬性の倫理」を保持しようとする宗教者であった。人々は「靈威的次元」の主導性の内に生きる民間巫者の手を借りて、この「靈威的次元」の意味に照らされることによって、関係性の不全を感知し、怨念を解消し、和解を達成しようとするのである。個人や家族の救済とは、彼ら自身をコスモスに繋ぎとめている関係性の救済であり、ひいては宇宙そのものの救済でもある。個人や家族は自分たちとコスモスとを結びつけている、個別かつ具体的な関係性の修復を体験するなかで、いわばコスモスそのものの救済に参与するのである。

互酬性を志向する調和的意味世界に生じた歪みや不全の具体的な修復方法は、巫者によって様々な変異がある。しかし総じていえば、「切る」と「結び直す」という二つの方向性が認められた。教義・経典の整備した制度的宗教に属する聖

職者と比べた場合、特に女性のユタにおいて、「切る」よりも「結び直す」ことを好む傾向が大きい。この点は、第5章に見た津軽のカミサマ系巫者の事例と共通するものであった。

言うまでもなく、かかる救済のあり様とそれを支える象徴世界の基本構造は、津軽や沖縄の巫者信仰のみに固有のものではない。身近には日本の新宗教の特徴として注目された「生命主義的救済観<sup>40)</sup>」などに連動し、広くはミルチア・エリアーデのいう「宇宙的宗教」の基本構造に含まれるものであり、その意味で、彼が「アルカイック」と呼ぶ人類宗教史における普遍的類型に根差したものと言えるであろう<sup>41)</sup>。

このような理解の仕方は、「迷信」「現世利益」の一言で片づけられる傾向の強かった民間巫者の「救済」の中に、「靈威的次元」の力や意味が生きていることを示したいという本論の基本的視座に沿うものであったが、他方で、全体をあまりにも理念的・予定調和的に捉えてしまう危険性も感じられた。そこで本章では、ユタ信仰が現代の沖縄社会で問題視される現実にも目を向け、ユタの介入が親族関係の亀裂や人々の苦悩をさらに助長させる典型的な事例を挙げて、「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きようとするユタ的宗教者の立場と、世俗社会の利害対立に生きる一般住民との葛藤にも触れた。

現代沖縄における民間巫者信仰を取り上げる際には、反ユタ・キャンペーンで問題にされた「ユタの反社会性」という論題から目をそむけることはできない。ユタと称される人々の言動の中に、現行の社会規範と矛盾葛藤を起こす要素が含まれていることは事実である。そこには、研究者からはむしろ近世以降の歴史の所産にすぎないとされる男系主義の強調などが、「系譜の靈性」への異常な拘りとなって表出している点なども指摘できよう。ただ、本論で問題にしたかったのは、かかる「葛藤」や「拘り」がなぜ沖縄において、日本本土よりも鮮烈な形で顕在化するのか、という点であった。

先の第6章では、ユタTが成巫過程において、神の命令によって町の十字路で大声で語った逸話を紹介した。彼女は家族に迷惑がかかる事をすまないと思いつつも、神からの要求を無視することはできなかつたと述懐する。また第7章で紹介したユタMは、「自分も女だから、娘に継がせてもいいじゃないかとも思う。でも、どういうわけか沖縄のグソー（後生）というのはそれを許さないんですね。

それは駄目と決められているわけ。納得いかななくても仕方がないの」と語っていた。これらの言述には、「靈威的次元」の力や意味を生き抜くためには、いかなる世俗の価値や倫理にも妥協できないという、ユタ的宗教者たちの生き方の根幹に関わる強い決意が表れている。

この問題は、琉球・沖縄文化圏の民間巫者と、ヤマト文化圏の巫者との対比へと我々を導く。本章では、この問題を特に「修行」の評価をめぐる差異としてテーマ化した。両者の相違は、とりわけ修行のもつ「主体的・自発性」「定型的・組織性」の指標に関して際立っている。第1部で論じた青森県の民間巫者と、第2部で取り上げた沖縄県の民間巫者は、どちらも「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者であった。しかし、相対的比較の視点から言えば、その主導性の拘束力は、沖縄の巫者において、より厳格でリジッドに受けとめられている。仏教に代表される経典的・制度的宗教による包摂・馴化の長い歴史を経てきたヤマト文化圏の巫者たちに比べて、沖縄のユタ的宗教者は、この「靈威的次元」の主導性の内に生きるという性格を、より無媒介的、かつ直截的な形で体現している、と結論づけることができるであろう。



## 第8章 註

- (1)以下で考察する、ユタ的宗教者が多用する民俗語彙については、従来の調査報告や筆者自身の調査記録と並んで、特に、高橋恵子 1988、を広く参照した。
- (2)岩田慶治は個々の社会によって名づけられる以前の神格を「カミ」として、命名された「神」「仏」から区別した。彼のいう「カミ」は、あらゆる歴史や文化の個別性を超えて、普遍性と存在論的地位を備えたアニミズム的基盤の如く捉えられており、むしろ本論における「霊威的次元」に近いと思われる(岩田慶治 1979)。
- (3)琉球新報社編 1980、野里洋 1986。後述の第4節参照。
- (4)筆者が知り合った屋慶名の字のカミンチュたちによれば、自分の干支に当たる日には、藪地のジャーネーガマのような「シジ高い」霊地に入ることは危険であるとして、筆者自身も必ず守るように命じられていた。
- (5)渡邊欣雄 1990、p. 48。彼はまたE. J. Eitelを引いて、あらゆる風水のシステムは、「自然の情緒的概念を基礎にしてなりたっている」(p. 108)という。
- (6)古代的な固有信仰に共感を示し、その衰退を哀惜する研究者にとっても、「固有信仰には、道徳的要素がなく、低文化社会の産物である」(仲原善忠 1976(1959))といった暗黙の前提が置かれていた。かかる前提は今日の研究者にまで引き継がれており、「固有信仰」などとして概念化された領域に一定の倫理性(近代主義的視点からは評価しにくい面を含むとしても)を見ようといった視点は乏しかった。
- (7)高橋恵子 1988、p. 76。
- (8)那覇市のユタ的宗教者、金城米子は、自らの見解を市販の書籍にまとめたことで知られているが、彼女によって記されたスカーワタイの方法を紹介する(金城米子 1993、p. 55)。

まず海辺に行き、海中から四十九コの小石をひろって、この小石に死者の霊を救い上げます。御願で海上や異郷から死者の霊を招き、そして、小石に霊をやどらせるのです。御願のときは、ビンシー(酒、米を入れた御願用具)、ウチャヌク(小さいモチを三つ重ねたもの三組)、くだもの、重箱をそなえ、線香は十七本の五組を立てる。この線香では死者の苦悩がさげられます。ほかにウチカビ(紙銭)十七組、五組、三組もそなえます。さらに、線香十七本、二十四本、三十六本、八本、五本を用意して、この線香を前記の上で左まわしに三回まわし、線香は墓に持って行きます。墓とのつなぎの線香という意味になります。

海辺での御願がすむと、小石の霊を墓に案内し、その小石は墓におさめます。何かの事情で墓におさめられない場合は、墓前の香炉の灰のなかに入れます。そして、海辺から持ってきたつなぎの線香を立て、海辺と同じ数のウチカビをそなえて、霊に対し、こんごはこのお墓におちついてください、という祈願をします。

もちろん、これは現行の一事例にすぎず、個々のユタによる所作は様々である。特に線香の数やその意味づけについては、ユタごとの解釈がある。しかし、霊を小石などに納めて墓で祀り直すという趣旨は共通している。

(9)高良倉吉 1989、pp.239-243。

(10)佐喜真興英「古琉球の憑物と巫祝」による(佐喜真興英1982(1926)、pp.471-474所収)

(11)前章で紹介した具志川市のユタMによれば、新たに土地を購入して家を建てた場合、まずその土地に以前に住んでいた一族の先祖に挨拶しないといけないという。それをせずに「自分たちの金で正規に買ったのだから、何が悪いか」と言っていると、家に不幸が起こったりする。そういう家に行くと、「この土地はおれたちのものなのに、どうして知らない人間が住んでいるか」と言いながら歩き回っている人たちの姿が見えるという。また、それぞれの土地には、いわばその土地の管理人とでも言うべき土地の神や、かつての村神などがいる。こういう神々にもきちんと供え物をして挨拶しておく必要があるという。ここでは、先住者の先祖、土地の神、村神などが、一種の「先住民」として捉えられている。現世のみを射程に入れた近代の商取引のルールを超えて、先住の神や先祖を含めた関係性の中で、互酬性の倫理が主張されているのである。

(12)たとえば『遺老説傳』125話には、鬼が変じた人間(正体は桑の老木に住む妖魔とされる)が、罪もない人を害する話がある。

(13)『琉球国由來記』巻14にも、西原間切の松岳にある経墓の俗説として「昔此ノ所、悪魔時々出現シテ、怪事共アリテ(云々)」などの表現がある。

(14)宮田登 1975、小松和彦 1983、など。

(15)九州北部における民間巫者・ハウニンにおいても、「カゼ(風)」は重要な災因論のひとつとされるが、ここでも同様に、カゼが生霊や見捨てられた死霊と習合したものとして捉えられることが多い(福島邦夫 1992、1993)。

(16)上原エリ子 1988は、那覇市小祿の事例をもとに、「ゆるやかな門中イデオロギーに支えられた既存の門中組織が、ユタの介在によって厳格な門中イデオロギーに再編成されていく」(p.572)現象を指摘して、「人々による位牌祭祀と、ユタの禁忌観念との間には潜在的なずれがある」(p.580)としている。また、古家信平 1994、pp.136-146でも、位牌と火の神の処置に関して、ユタのハンジが一時的には受け入れられながら、最終的には拒否された事例が紹介されている。

(17)安達義弘 1984。

(18)K家の場合には、長男・次男が家を継げず、三男がすべての財産を相続したという「弱み」もある。多くのユタのもとでは、これもチャッチウシクミ(嫡子押し込め)という禁忌の違反であり、一家の不幸の大きな原因のひとつと指摘されるのである。

(19)琉球新報社編 1980には、こうした投書が数多く載録されている。たとえば本島南部に住む60歳の主婦は、次のように書いている。「門中のだれかが病気しても墓が荒れているからといって門中の各家庭から金を集めてウガンをするのです。交通事故に遭ってもこれは宗家がユタ不信心で戦後一度もウガンをしなかったからだとか、病気したのは墓の修理に首里の十二カ所の寺々を拝まなかったからだ、すぐウガンをしないと病人は死ぬ--とユタはいうのです。これは脅迫でなくでなんでしょう。そのウガンをすますまでの経費がこれまた大変です。まず、ユタの家で御教示を受けるのが十、二十分で三千元です。次にその明かした事に対するウガンをユタに頼むのですが、一日で三万円(食事付き、送り迎えの車付き)で、お供物、また拝みにまわるタクシー賃、それは大した額になりますが、信心とは恐ろしいものでユタ信者は全く出し惜しみしません。いま時、なんの資本も要ら

ずしてこんな高額所得ができるのが他にあるでしょうか。」(p.77)。また「ユタに苦しめられている一主婦」は次のように書いている。「私にいわせればユタは、精神をきれいにするものではなく、人の心を暗くするものだと思います。ユタのいう事にひとつも前進的なものはなく、たたりだとか、悪い事ばかりです。ユタこそこの世の悪魔です。もしあなたが本当の神様なら一回で三〇万もの大金を、拝み代として取らないはずです。あなたは人の家庭を破壊する悪魔です。沖縄にはユタによって苦しめられている人達がまだまだいると思います。」(p.117)。

現行民法の相続法に反対する者という点を除けば、迷信によって人心を惑わす者、何の元手もなしに不当な金品をまきあげる者、という批判点の柱は、第3章に見た戦前の民間巫者批判から変わっていない。

(20)周知のように、琉球・沖縄文化圏はその根強い固有の民俗信仰のために、仏教に代表されるような制度的・組織的宗教の定着がきわめて微弱な地域といわれてきた。沖縄の仏教は、13世紀の禅鑑以来、14世紀の頼重、15世紀の芥隠、16世紀の日秀、17世紀の袋中など、漂着ないしは渡来の僧侶によって伝えられた(窪徳忠編 1978所収の、島尻勝太郎「ネンブチャー・民間念仏者」、p.183)。王家の菩提寺である円覚寺の建立(1492)にはじまる尚真王の仏教奨励策は、宮廷内で隠然たる勢力をもつ高級神女を牽制し、その弱体化をはかる目的もあったといわれているが(宮城栄昌 1979、pp.144-146)、これらの保護政策にもかかわらず、一般庶民層の間に仏教はほとんど浸透せず、女性祭祀者の伝統が温存された。1816年に琉球を訪れたベイジル・ホールは、僧侶たちが低い階級のものに見なされ、他の階層の人々から無視されていることを、驚きをもって書き記しており(ホール 1986、pp.140-142)、すでに近世末期には、宮廷内においてさえ、仏教はきわめて零落した地位に置かれていたことがわかる。なお、沖縄の仏教については、窪徳忠編 1978所収の、藤井正雄「仏教について」参照。

(21)岸本英夫 1961、p.72。

(22)たとえば岸本英夫 1952(1938)、pp.90-91など。

(23)佐々木宏幹 1980、pp.98-127。

(24)わが国の宗教学における修行論の回顧については、池上良正 1992b。

(25)Kaelber 1987、p.441。

(26)代表的なものとしては、湯浅泰雄 1977、1982、1986、など。また『現代宗教4・修行』春秋社、1981、に寄稿された諸論文、特に松本皓一、ヤン・スィングドー、小野泰博の論考など。

(27)湯浅泰雄 1977、p.119。

(28)前掲、松本皓一の論考、および西村恵信 1987、特にp.54など。

(29)大橋英寿 1981、pp.30-32。

(30)山下欣一、1977。

(31)島村恭則 1995。その他、近年では『ユタと霊界の不思議な話』月刊沖縄社、1985に紹介された男性ユタ、玉那覇有安のように、一定の仏教的理念に基づいて「修行」を強調する人も目立つ。

(32)鈴木正崇 1991、p.39。

(33)たとえば、東北のカミサマ系巫者では、「家族とうまくやれないのは、アンタの行が

足りないからだ」「まず旦那や子供と心をひとつに合わせる事が、ホトケさん供養する第一歩なんだ」といった助言がよく聞かれる。

(34) ウェーバー 1989(1904)。

(35) パーソンズ (1964)、pp. 361-362。この問題については、望月哲也 1992を参照。

(36) フーコー 1986、など。

(37) 本節でも問題にした「系譜の靈性」における「免責」と「引責」のダイナミズムを考えるうえで示唆的なのが、マイヤー・フォーテスの議論である。彼は特に「西アフリカにおけるエディプスとヨブ」という論考で、ガーナのタレンシ族での調査資料をもとに、欧米人に馴染み深い二つの神話の主人公を、宗教的・倫理的観念の範型として措定し、祖先崇拜のいわば「救済構造」を論じている。エディプス原理とは「絶対的宿命」の観念、ヨブ原理とは「超越的正義」の観念のモデルである。フォーテスによれば、タレンシ族の祖先崇拜は、エディプス原理とヨブ原理が融合することによって、社会や個人の中に「深いカタルシス」を導くという。具体的には、人生の栄枯盛衰の意味づけの問題である。幸不幸の最終的裁可が祖先に由来するという確信は、とりあえず個人の責任を軽減する働きをするが、人間の側に全く責任がないということではない。個人は自らの祖先との個別の関係の中で、一定の責任を負うことになる。つまりタレンシたちは祖先崇拜という体系の中で、一方で、個々の災厄に対して病的なまでの罪意識を抱いたり、人格の根底を傷つけられることを免れながら、他方では、各自の栄枯盛衰に対して個人のレベルで責任をとることができるという(Fortes 1959)。フォーテス自身はそのような用語は用いていないが、これはまさに祖先崇拜に組み込まれた「救済」論に焦点を合わせて「免責」と「引責」のダイナミズムを扱った研究といえる。

(38) 沖縄のユタ的宗教者に対して、近代的価値に生きる研究者から、神に仕える人としては尊敬するが、人間としてはアンビヴァレントな感情を抱かざるを得ない、といった感想が漏れるのも、こうした点によるのであろう(滝口直子 1991、p. 249)。

(39) 沖縄地域科学研究所編 1985では、沖縄の「やさしさ」の文化を支える基盤として、「宗教・祭事を中心とする女性の文化、母性文化」「共同体的な人間関係の強靱さ」「自己と他者を対決にみちびかないようにはたらく状況吸引型、状況相対化型の発想様式」の三つをあげている。いずれの特徴も、ユタ的宗教者の救済観の中に具体的な形で見出される点が注目される。

(40) 対馬路人他 1979、さらに『新宗教事典』弘文堂、1990、p. 223以下の「世界観と救済観」(対馬路人)参照。

(41) Eliade 1969, Prefaceほか。

## 第9章 巫者信仰の現代的展開

—— 沖縄のキリスト教「聖霊運動」を事例として

「宗教」とよばれてきた事象を捉えるには、従来の教理史的・思想史的・制度的研究に加えて、一般生活者のレベルに展開する宗教的信念や実践の具体相の研究が必要である。本論では、かかる基本的認識に立って、「民俗・民衆宗教」という研究視角を積極的に援用してきた。序章でも述べたように、一般生活者を担い手とする具体的宗教現象は、必ずしも経典的・制度的宗教によって練り上げられた理念や実践に対立する俗信の集合体ではなく、すでに経典的・制度的宗教の理念や実践が複合的に内包された自律的領域として捉え得る。民間巫者信仰においても、特に「ヤマト文化圏」では、古代・中世以来の歴史的過程の中で受容された儒教、仏教、道教などの教説や儀礼形態の影響、さらにはこれら「外来」の伝統を受容し定着させる過程で自覚化されたり新たに形成された、神社神道、修験道、陰陽道などの強い影響力を無視することはできない。本論は巫者信仰の歴史的変遷を課題とするものではないため、仏教や修験道に代表される経典的・制度的宗教の習合過程を中心に据えて論じることはしなかったが、近現代における巫者の人生史において、近世から近代に至る聖地の形成過程において、巫者信仰の「制度化」において、あるいは「救済」を構成する基本的観念や実践などにおいて、経典的・制度的宗教の教義や儀礼形態の深い浸透が見られることは、折にふれて指摘してきた。一方、沖縄の民間巫者信仰においては、聞得大君を頂点として在地のノロ・カミンチュを末端とする国家的な制度宗教との関係は目立つものの、仏教に代表される経典的・制度的宗教の影響は、相対的に微弱であったし、現在でもそうである<sup>(1)</sup>。

こうした状況のなかで、現代の沖縄県にあっては、在来の文化伝統が新たな宗教運動の発生源となったり、新たな外来宗教と独自の習合を見せる現象が目される<sup>(2)</sup>。特に第二次大戦後の沖縄社会で注目されるのは、キリスト教の高い浸透率である。もとより信徒率の推定値は県民全体のわずか2～3%にすぎないが、他府県との相対的比較では、全国平均の2倍以上という有意の高率を示す<sup>(3)</sup>。その主たる原因としては米国占領時代の影響などが考えられ、一般に「シャーマニ

ズムの」などと呼ばれる当地の宗教文化の伝統が直接に関わるわけではない。しかし、20世紀の最終四半期に入り、聖霊の臨在や働きを重視するキリスト教聖霊運動<sup>(4)</sup>の世界的伸張が注目され、特に近隣の韓国・中国・フィリピン・インドネシアなどではその顕著な展開が指摘されるなかで<sup>(5)</sup>、沖縄県においても類似の現象が散見されるに至っている。ここには、本論で問題としてきた民間巫者信仰との接続が認められる事例も少なくない。

如上の問題関心は、日本におけるキリスト教受容という一般的論題のみならず、東アジアにおける民俗・民衆宗教の比較研究、さらには、非西欧的な文化伝統における一神教的宗教観の受容と土着化、といった広い課題へと展開すべきものであろう。本論においては、あくまでも主題とした民間巫者信仰との連関において、巫者信仰を支えてきた在来の宗教的表象様態の持続と変容の問題に焦点を絞り、通文化的な比較などは今後の課題としたい。この最終章では、1980年代以降に沖縄県で顕著な現象となっているキリスト教の「聖霊運動」を取り上げ、前章までに見た在来の巫者信仰との異同の諸相を検討し、巫者信仰の現代的展開の一端を明らかにする。

なお、本章で取り上げる事例は、1986年から96年の期間に、筆者自身の実地調査によって得られた資料に基づいている。

## 第1節 沖縄のキリスト教聖霊運動

「琉球・沖縄文化圏」におけるキリスト教研究は、主として神学的・教会史的立場から行なわれてきた。ここでは唯一の真理の教えが、祖先崇拜や呪術的迷信の根強い異教の地に、いかに浸透し定着しうるか、という課題が出発点に置かれるのが通例であった。一方、当地の「伝統」文化や社会組織に関心をもつ社会学的・民俗学的立場からの研究では、外来宗教であるキリスト教の影響については、ほとんど無視されてきたといっても過言ではない。いずれにおいても、キリスト教はあたかも単一の实体概念の如く見なされ、具体的生活者のレベルにおいて、キリスト教会が提示する教義や理念が、在来の宗教者によって担われてきた表象様態とどのように衝突し、またどのように依存・融合しながら独自の宗教的意味世界を創り出しているのか、さらにそのような世界の中で人々がいかなる体験を

味わい、いかなる「救済」を実現しているのかを、事例に即して丹念に検討した研究は少なかったと言える。

こうしたなかで注目されるのが、安斎伸による奄美・沖縄のカトリック教会に関する一連の研究である。これは戦後カトリックの集団洗礼が行なわれた奄美・加計呂麻島の西阿室集落と、宮古島の保良集落をフィールドとした20年以上に及ぶ調査研究で、村落の社会構造や生業形態の変容をはじめ、様々な社会的・文化的変化が実証的に検討され、同時に宣教師の人柄や具体的活動、さらに個々の住民の意識にまで踏み込んだ考察をもとに、カトリックの受容と定着を促した諸要因が探られている。しかし、ここでもカトリック改宗者の中に依然として「呪術者」（本論でいうユタ的宗教者のこと）に頼る人がいることに触れて、「キリスト教においては具体的・個別的な原因の明示と禍いからの脱却の呪術的手段を教えるというようなことができないため<sup>(6)</sup>」といった叙述が見られ、「キリスト教」を無条件に本質的実体として把握する傾向が見られる。

本章では、一定の神学的立場から、キリスト教を完結した統一体として前提するのでもなければ、逆に、外来宗教はすべて伝統文化に吸収・還元されるといった立場から、当事者たちが「キリスト教」として語る意味世界そのものを否定するのでもない。本論では、具体的な社会（ここでは沖縄社会）において、個々の聖職者・信徒・未信徒たちが「キリスト教」に関わるものとして語る、「罪」「創造の神」「サタン・悪霊」「キリストの贖罪と復活」「聖霊の働き」「神の愛」といった言葉に注目し、それらが聖職者の口からどのように語られ、実践され、また信徒たちがそれをどのように受けとめているのか、その語られ方、実践の仕方、受けとめられ方に目を向ける<sup>(7)</sup>。考察の対象となるのは、思想家や神学者の論争から生まれた規範的宗教ではなく、個々の聖職者や一般の信徒・未信徒が「霊威的次元」の力や意味として受けとめたキリスト教であり、その意味で、本論で採用した「民俗・民衆宗教」研究の視角に立つものである。

近年の世界的な聖霊運動の高揚を受けて、日本本土のプロテスタント界でも「聖霊派<sup>(8)</sup>」の影響力が認知されつつある<sup>(9)</sup>。沖縄でも1980年代までは、聖霊の臨在や働きを強調したり、異言の祈り・預言・病気の癒し・悪霊の追い出しなどを積極的に行なうのは、一部の教派や団体に限られ、その特異性が目立ってい

た。しかし、90年代に入ると、多くの教会で、許容ないしは積極的受容の姿勢が見られるようになる。沖縄県のプロテスタント教会数は約200余といわれるが、現在では、少なくともその3割以上で広義の聖霊運動の影響が認められ、信徒数を基準に見れば、その率はさらに高まると推測される<sup>90)</sup>。

本土に比して沖縄で聖霊運動が受容されやすい理由としては、まず牧師・教会間の超教派的ネットワークが確立しているという、組織面の特性に注目する必要がある。この問題は本論の主題を離れるため、ここでは概略のみを述べておく。

72年の本土復帰以降、沖縄のプロテスタント教会では、教派主体のネットワークに並立するかたちで、本島の北部・中部・南部の地縁関係に基づく牧師会が結成され、とくに南部、中部のそれは参加者も多く、沖縄の超教派運動の中心的役割を演じてきた<sup>91)</sup>。そのメンバーは、沖縄バプテスト連盟、沖縄福音連盟、沖縄ペンテコステ同盟に所属する教会を中核に、複数の単立教会の教役者から成る<sup>92)</sup>。その結果、本土では「水と油」といわれる福音派とペンテコステ・カリスマ派との積極的な交流と協力関係が築かれた。そして、この地縁主体の超教派的連合体が、聖霊運動に対しても柔軟な体制として機能してきたのである。韓国のダビデ・チョー・ヨンギをはじめ<sup>93)</sup>、本土では異端視されたり、少なくとも周辺的と見られてきた聖霊運動のリーダーたちを、独自の判断によって受け入れる素地が形成された。ここには、他者との決定的対決を避ける「状況吸収型」の文化特性<sup>94)</sup>と並んで、本土の集権体制への暗黙の反発、すなわち差別・戦争体験などをバネとした「沖縄人アイデンティティ」への自覚も認められる。ポジティブに評価すれば、中央集権的・西欧志向的なヤマト文化に対する沖縄の周縁性が、逆に非西欧圏を含む世界的動向への開放性を発揮するという逆説が指摘され、これは「教派のキリスト教」を超えた「地域のキリスト教」の創造的可能性を示唆するものといえる<sup>95)</sup>。

如上の組織面の特性は、それ自体が沖縄文化の持続と変容を映し出す鏡として興味深い。本論の課題との関連では、当地の民間巫者たちによって担われてきた宗教的意味世界との連続と断絶の諸相が、重要な研究視角となろう。そこで以下では、まず80年代に飛躍的な成長を遂げた「沖縄キリスト福音センター」という福音派を自称する単立教会を取り上げ、具体的事例に即して問題を検討した後、さらに90年代以降に活発化している超教派の聖霊運動全体に視野を広げて、在来



の巫者信仰を支えてきた宗教的表象様態の連続・断絶の諸相を考察する。

## 第2節 「沖縄キリスト福音センター」の事例研究

最初に取り上げる「沖縄キリスト福音センター」は、1970年代中期に数名のブレズレン系の集会としてスタートして以来、わずか20年足らずの間に、2000名近い受洗者を出した単立教派である。この数字は日本のキリスト教界の現状では、異例の規模といえる。80年代に限っていえば、沖縄県で最多の受洗者を出したキリスト教会といえる（表9・1～2）<sup>46)</sup>。設立当初より、既存の主流教派や超教派連合体からは距離をおいた独自の活動が目立ち、そのため主流教派からは「異端的」という烙印を押されることが多かった。80年代後半には飛躍的な成長が目され、周囲の評価もやや肯定的な方向に傾いたが、90年以降は再び閉鎖的性格を強め、他教派からの評価も厳しいものになっている<sup>47)</sup>。

80年代に当教会が飛躍的な成長を遂げた理由として、在来の宗教文化と既存のキリスト教会の双方に対する二重の緊張関係が、教会成長の活力源となってきた点に注目したい。まず在来の宗教文化に対しては、祖先崇拜や年中行事を偶像崇拜として全面的に拒否し、仏壇・位牌も焼かせるという徹底した対決姿勢が見られる。その反面で、悪霊体験・聖霊体験を切り捨てず、むしろ重視しており、在来の宗教文化との連続面も指摘し得る。さらに、毎週のように行なわれている「悪霊の追い出し」、性的汚れの告白を過度に強調すること、神学校を出た牧師がいないこと、などの理由によって、少なくとも80年代前半までの既存のキリスト教会からは異端視される傾向が見られた反面、聖書以外の経典や教義を立てるセクト的教派に対しては自ら批判的で、福音系教会に連なるという自覚を保持している。周囲の評価はともかく、主体的な分離派志向はない。

「沖縄キリスト福音センター」の創設者で、中心的な役割を担いつづけてきたのは、監督牧師の仲原正夫である。当教会の成長・発展は、彼の宗教体験と深い関わりをもっているため、数回にわたる聞き取り調査に基づいて、その経歴の概要を記しておく<sup>48)</sup>。

仲原は1948年に沖縄本島の北部の村に生まれた。父親のいない貧困家庭に育っ

表9.1 「沖繩キリスト福音センター」受洗者数の推移

年月日	計 (累計)		男	女	計
	男	女			
第1回 77. 9. 25.	0	1	0	1	1
第2回 78. 6. 18.	3	4	3	5	8
第3回 78. 7. 2.	3	2	3	7	13
第4回 78. 8. 6.	1	3	4	10	17
第5回 78. 10. 22.	1	2	3	8	20
第6回 79. 1. 2.	3	2	5	11	25
第7回 79. 4. 15.	2	9	11	14	36
第8回 79. 9. 24.	4	9	13	23	49
第9回 79. 11. 23.	3	6	20	38	58
第10回 80. 4. 29.	1	4	21	42	63
第11回 80. 6. 23.	5	7	26	49	75
第12回 80. 9. 15.	6	6	32	55	87
第13回 81. 2. 11.	2	10	34	65	99
第14回 81. 9. 15.	5	17	39	82	121
第15回 82. 2. 11.	11	15	50	97	147
第16回 82. 6. 23.	6	12	56	109	165
第17回 83. 3. 21.	5	14	61	123	184
第18回 83. 9. 23.	13	19	74	142	216
第19回 84. 4. 30.	10	25	84	167	251
第20回 84. 6. 23.	7	9	91	176	267
第21回 84. 9. 15.	12	26	103	202	305
第22回 84. 12. 31.	22	31	125	233	358
第23回 85. 3. 21.	6	15	131	248	379
第24回 85. 6. 24.	10	26	141	274	415
第25回 85. 9. 16.	6	21	147	295	442
第26回 86. 4. 29.	17	26	164	321	485
第27回 86. 9. 15.	27	35	191	356	547
第28回 87. 3. 21.	23	35	214	391	605
第29回 87. 7. 25.	14	31	228	422	650
第30回 87. 11. 23.	10	29	238	451	689
第31回 88. 5. 5.	15	28	253	479	732
第32回 88. 9. 23.	11	38	264	517	781
第33回 89. 4. 29.	27	51	291	568	859
第34回 89. 10. 10.	36	75	327	643	970
第35回 90. 5. 4.	45	79	372	722	1,094
第36回 90. 10. 10.	18	76	390	796	1,196

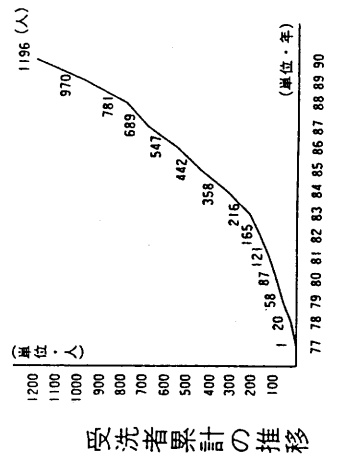


表9.2 沖繩における主要教派の信徒数

	1970年	1980年	1990年
日本カトリック教会	—	4,860	5,348
日本基督教団	1,604	1,014	1,031
日本聖公会	—	1,186	1,074
日本ルーテル教会団	—	150	154
沖縄バプテリスト連盟	1,354	1,404	2,178
日本同盟基督教団	53	126	110
日本ナザレン教会団	225	285	341
日本ホーリネス教会団	137	249	335
日本アッセンプリーズ・オブ・ゴッド教会団	21	165	325
日本フォースクエア福音教会団	—	99	136
セブンスデー・アドベンチスト教会団	825	1,163	1,560
キリストの教会 (クリスチャー・チャーチ系)	—	136*	553

キリスト新聞社「キリスト教年鑑」1970年版、1980年版、1990年版、の各回  
 教会の信徒数の合計より算出。  
 — は復帰前で沖繩県についての記載がないもの。  
 \*は21教会中、18教会の記載がなく、3教会のみの信徒数。

た彼は、糸満市の商業高校を卒業後、レントゲン技師の資格を得るために京都の専門学校に通っているとき、ブレスレン系の集会に参加するようになり、ここで受洗する。直接の動機は、国家試験後の空白期に襲ってきた人生のむなしさ、虚無感、などであったという。沖縄に戻り、技師として病院に勤務し、外国人宣教師が主宰する単立教会に籍を置きながら、自宅でバイブルクラスを主宰するようになる。しかしながら、1976年、彼の信仰生活に決定的な転機が訪れる。すでにクリスチャンを自称してはいたが、この年の体験こそ、自覚的な「回心体験」と呼べるものであった。具体的には、結婚直後に明らかになった妻の過去の異性問題と、それに起因すると思われる自らの内臓疾患の苦悩であった。彼はこれによって、深刻な精神的・肉体的窮地に追い込まれる。このとき病院のベッドでの祈りのなかで、イエスに直接語りかけられるという聖霊体験とともに、心身の病いが完全に癒されるという「奇跡」を体験する。そして、これまでの信仰が頭だけの理解であり、生きて働く神を信じていなかったことを悟り、残りの人生をキリストの福音のために賭けることを決意したのである。77年には浦添市に「沖縄キリスト集会所」を設立。翌3月には公務員の仕事も辞めて聖職に専念した。

仲原の劇的な回心体験と献身の決意を追いかけるように、彼の主宰する集会において、いわゆる聖霊カリスマ的な諸現象が頻発するようになる。異言、預言、神癒、霊夢などである。1978年の2月には、精神の病いに悩まされていた男性に対して、仲原が聖霊の示しを受けて悪霊の追い出しを試みたところ、悪霊がその男性をひき倒して逃げ出すという、福音書の記述さながらの出来事が起こった。以後、精神病やノイローゼといわれていた人たちが、この「悪霊の追い出し」によって次々と癒されるという出来事が続いた（表9・3）。彼の教会は治病をはじめ、様々な救済の奇跡が起こる場所であるという噂が口コミによって広まり、多くの人々が訪れるようになる。しかし、他教派からは異端視される傾向が強く、受洗をめぐるトラブルも生じた。79年には宜野湾市に移り、名称を「沖縄キリスト福音センター」と改称。85年には単立の宗教法人の認証を受け、さらに87年には浦添市に移転した。受洗者は80年代中頃から飛躍的に伸び、各地に支教会が開かれていった。

80年代には信徒の増加に伴って、大幅な組織化が進められた。仲原のもとで受洗した献身者の中から牧師・伝道師などを認定し、沖縄各地に支教会を伸ばして

いった。1991年2月時点での組織形態を示すと、支教会が6、伝道所2、そのほか男性献身者のフェローハウスや、女性献身者のシスターハウスが数ヶ所あり、「悪霊に憑かれた人たち（精神的な病いをもつ人たち）」を預かって、共同生活させている。また、年齢別・職業別・地域別などに編成された8つの姉妹会、9つの家庭集会（1991年時点の数値）のほか、教会学校、中高生対象の会、ゴスペル・フォーク・グループ、路傍伝道隊などの組織が作られ、これらの活動が教会の隆盛を支えている。献身希望者を対象とした月曜日の晩の使徒訓練には、100名前後が集まり、徹底した信仰の道を求めようとする信徒が多いことも、この教会の特徴であった。

牧師のなかに、神学校卒業者はおらず、学校時代には「落ちこぼれ」と呼ばれたり、暴走族の経験者もいた。信徒の年齢構成を見ると、男女とも20～30代が主力といえるが、女性の場合、50～60代にも熱心な信徒が多い（表9・4）。職業は、元暴力団の男性、売春稼業から救われたという女性、警察官、学生、企業経営者、大学教授など多彩である。しかし、年齢や社会的地位といった属性は、権威の源泉にはならない。教会内での権威はすべて仲原を頂点とする聖職者に限定され、その聖職者自身も徹底した謙遜が要求される。教会員はすべて「〇〇兄弟」「〇〇姉妹」で呼び合い、「先生」「社長」などの世俗的呼称は意図的に排除されている。

同じく1991年時点での主たる教会活動を概説する（表9・5）。まず受洗した信徒のためには、日曜日の礼拝と金曜日の兄姉会、それ以外の未信徒や求道者のためには、日曜日と水曜日の福音集会がある。また、週日の夜に各地で開かれる家庭集会は、新たな信徒の受け入れ口として、重要な役割を果たしている。これらの集会では牧師のメッセージ、信徒の「証し」のほか、全員が両手を高く掲げて熱狂的に祈る癒しの祈りなどが行なわれる。また、集会後には個々の悩み事の相談や、悪霊の追い出しなどの時間もある。福音集会での神癒の祈りや、毎朝五時半から行なわれている早天礼拝などは、韓国の教会を模範として、80年代半ば以降に導入された<sup>19)</sup>。また、希望者があれば、仏壇や偶像を焼却処分する偶像破壊の儀式が行なわれる。一年の重要な行事としては、春秋の洗礼式のほか、12月のクリスマス会がある。1500名を越える観客が訪れ、ひとつの教会が主催するクリスマス会としては、沖縄で最大規模のものになっていた。

表9.3 初期の悪霊追い出しと癒しの記録 (1978年)

日付	氏名	症状	結果
2. 5	上地正人氏	より悪霊追い出し (第1号)	
2. 16	UK	より短気の霊追い出し (女性)	
4. 19	KT	より犬の霊の追い出し (男性)	
4. 22	H	より悪霊追い出し (女性)	
4. 23	GM	より悪霊追い出し (男性)	
4. 29	K	より悪霊追い出し (男性)	
5. 14	SR	耳・口の癒し (女性)	
7. 6	AY	目の癒し (女性)	
7. 14	MK	より悪霊追い出し (女性)	
7. 28	KY	より悪霊追い出し (女性)	

表9.4 主要信徒の年齢構成 (1991年4月現在)

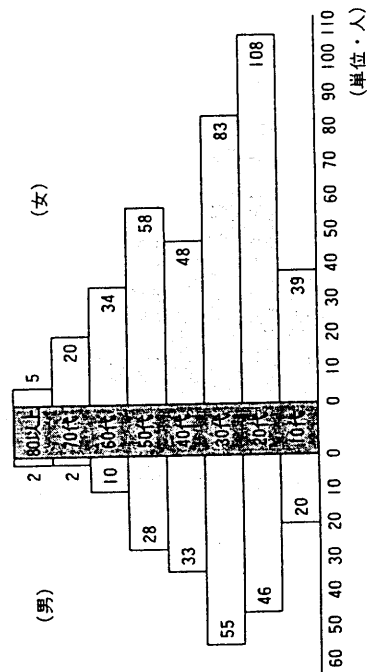


表9.5 「沖繩キリスト福音センター」浦添母教会、週間日程 (91年2月現在)

日曜	月曜	火曜	水曜	木曜	金曜	土曜	平日日課
A.M. 8:30 教会学校 (センター) A.M. 10:00~12:30 日曜礼拝 (センター) < 受洗者対象 > 参加者400~500名 礼拝後 姉妹会 (アンナ会・センター) 昼、路傍伝道 P.M. 3:00~6:00 福音集会 (センター) 参加者300~400名 終了後個人相談 夜、ゴスペル・フォークグループ「一粒の麦」練習	P.M. 2:30 姉妹会 (エステル会・小渡宅) 参加者約100名 P.M. 8:00 使徒訓練 (献身希望者の教育) 参加者約100名	火曜 P.M. 1:30 姉妹会 (ナオミ会・センター) 参加者20~30名 P.M. 7:30 ヤング集会 (愛聖教育センター) P.M. 7:45 南風原家庭集会 (渡名善庸孝宅) P.M. 8:00 牧港家庭集会 (上地泰英宅) P.M. 8:00 中城家庭集会 (呉屋芳彦宅) P.M. 8:00 姉妹会 (ロバの子会・シスターハウス) P.M. 8:00 姉妹会 (ナルド会・シスターハウス) P.M. 8:00 姉妹会 (シオン会・津波宅)	水曜 P.M. 7:30 福音集会 (センター) 参加者300~400名 終了後個人相談	木曜 P.M. 1:30 姉妹会 (アビガイル会・センター) 午後、献身者ミーティング P.M. 7:30 識名家庭集会 (識名伝道所) P.M. 8:00 宜野湾家庭集会 (中村功宅) P.M. 8:00 屋敷名家庭集会 (新垣庄子宅) P.M. 8:00 姉妹会 (エリサベツ会・又吉宅) P.M. 7:30 「一粒の麦」コンサート (センター)	金曜 P.M. 7:30 第1・第2兄弟姉妹会 (センター) < 受洗者対象 > 参加者約400名	土曜 P.M. 6:00 ハビナス会 (浦添伝道所) < 中高生対象 > 参加者40~50名 P.M. 8:00 神楽岡地家庭集会 (照屋賢一宅) P.M. 8:00 玉城家庭集会 (泉健宅) P.M. 8:00 浦添家庭集会 (エドワード山内宅)	○平日日課 A.M. 4:30 献身者起床 A.M. 5:30~8:00 (仕事のある人は~7:00) 早天礼拝 (午前) 献身者 仮眠、仕事 (午後) ミーティング、教会事務、伝道活動など P.M. 7:30頃から 家庭集会、無線伝道、使徒訓練など (水曜日は福音集会) 献身者の就寝はA.M. 1:00~3:00 (センターでの相談、悪霊払いなどは、24時間態勢)

表9.6 「沖繩キリスト福音センター」における伝道用テープ

「証しテープ」のタイトル例（男性10例、女性15例について）

〈男性〉

- 父の殺害未遂、妻との別居、姦淫
- 軍国主義、共産主義、そして婚約者に裏切られて
- 近親相姦、自信喪失、失恋、免許取り消し
- ユタの息子として
- 暴力団だった私も
- 親に銃口を向ける、育児ノイローゼの妻
- いじめ、父の短気、絶望、自殺未遂
- 母に対する憎しみ、汚れ、迷い
- 人間になりたいと叫びたいほど落ちて
- 思い負けた人生から

〈女性〉

- 酒飲みの夫、がんこな姑、複雑な人間関係のなかで
- アル中の主人とサラ金の息子をかかえて死のうとしていた私が
- あざむき、ヨガ、インド、奇怪現象
- 15年間ユタ買いいして、意志に反した結婚、憎しみ、奇怪現象に悩み病院へ
- 幼くして母と死別、父は精神の病、養母への憎しみ、娘のてんかん
- 劣等感、ホステス、出産ノイローゼ、我が子を殺せようとする
- 娘が悪霊にとりつかれて
- 自殺未遂2回、宗教転々、神ダラー、幻聴幻覚
- 汚れた幼年時代、獣姦、非行
- 結婚、夫の遊び、不仲、誘惑、密教、自殺未遂
- 舅・姑を憎み、ユタ通い、はては嫁と自分がマジムンにやられて
- あたる悪夢、恐怖、霊が見えるようになり
- 男女の地獄の迷いの中から
- 霊に悩まされている母をかかえて
- 子宮癌の再発、子供のゼンソク、不仲から

表9.7 「証しテープ」に語られた内容（50事例について）

	男 (20)	女 (30)	合計 (50)
〈罪〉			
罪の自覚化	18	24	42
性的罪、汚れ	15	20	35
憎しみ、ねたみ	11	23	34
高ぶり、虚栄、見栄	13	14	27
〈絶望〉			
むなしさ、無気力	8	10	18
自殺未遂	5	7	12
〈病い〉			
自己の肉体的	5	9	14
家族の肉体的	3	10	13
自己の精神的	7	11	18
家族の精神的	3	10	13
家族崩壊からの救い	8	15	23
〈霊体験〉			
悪霊体験	9	18	27
聖霊体験（主を見る、聞く）	2	9	11
聖霊体験（熱、光などを感じる）	4	2	6
〈迷いの過程〉			
ユタ	6	11	17
他宗教	4	5	9
他教会	2	2	4
自然食・ヨガ・精神療法など	2	4	6

「精神的病い」には、アル中、ノイローゼ、神ダラー的なものを含む。統一神霊協会は、「他教会」ではなく、「他宗教」に入れた。

当教会の最も顕著な特徴は、牧師や信徒の聖霊・悪霊体験などを切り捨てず、むしろ積極的にその実在性を承認している点である。20世紀末のペンテコステ・カリスマ運動の世界的動向を念頭におくならば、その流れのなかに生じた教会と見ることもできる。しかし、他方において、在来の宗教文化との強い連関も指摘し得る。当教会の活動を支える宗教的意味世界は、多くの点で在来の民間巫者信仰のそれと基盤を共有しており、むしろ同次元における競合関係が、当教会の急成長を促すエネルギーを供給してきたともいえる。

如上の特徴を明らかにする資料として注目されるのが、信徒が罪を告白し、自らの体験について語った「証しテープ」である。これらは、福音集会、家庭集会などで信徒たちが集会参加者の前で語った「証し」を録音し、教会が伝道用に保存・頒布しているもので、浦添の母教会には、常に数百本の「証しテープ」が保管されている。平均時間は約1時間である。表9・6はこれらのテープに教会側がつけた表題の一部を例示したものである。筆者は1990年にこれらの中から男性20名、女性30名の計50名を無作為抽出し、語られている具体的内容を分析した。表9・7は、その結果をまとめたものである。

以下では、この内容分析に基づいて、重要な特色を大きく3点に分けて、在来の宗教的意味世界との連続と断絶のダイナミズムを探ってみたい。すなわち、(1) 霊体験をめぐる問題、(2) 罪の自覚化をめぐる問題、(3) 現世的価値の肯定と否定の問題、である。

### (1) 霊体験をめぐる問題

「証し」の中では、信徒の悪霊体験が具体的に語られているものが多い。それらの多くは、明らかにユタ的宗教者によって担われる霊的世界観を共有している。代表的事例として、娘が悪霊に取り憑かれたという女性の証言を挙げる。

ある時は東京の叔母の霊が2週間娘に取り憑いて、夜になると出て、暴れたり暴言を吐いたりするのです。私は塩をかけて追い払おうとしました。この時、私は生まれて初めて悪霊とお喋りしました。「絶対に寝かさん」とか言うので、私が「こちらへ乗り移りなさい」と言っても、「あんたは嫌いだか

ら行かない」と言って、娘から離れようとしません。教会の方々が三交代で面倒を見て下さいます、私達には絶対に従わないけれど、牧師さんたちには悪霊もかろうじて従うのです。……（別の時には）7,8人の霊が入っていたと思います。1人は男の霊で、「おまえの娘は引力が強いから」と言いました。他府県から琉大（琉球大学）に来たけれど、いじめられて自殺した男の人で、名前はヤマダ・ケンジと言っていました。「どこで入ったの」と聞くと、「おまえの家の階段のところで入った」と言いました。

東京の叔母やヤマダ・ケンジの霊など、個別具体的な生霊・死霊が語られていること、霊との直接対話や塩をかけて祓おうという試みが語られていること、などが注目される。階段といういわば空間秩序の境界が「霊威的次元」の開口部として捉えられていることも、「場所の霊性」の普遍的特性に通じている。

別の女性は、義妹に取り憑いた悪霊について語っている。

（義妹は）お母さんに向かって「ばか、ばか、ばか」と3度、悪魔のような顔になって叫びました。私はおそろおそろ「あんたが悪霊か」と言うと、（義妹の）口を通して「そうだ」と言いました。それから祖母の前に立って「このおうちをバラバラにしに来た。（クリスチャンになった）オバアの信仰を潰しに来た」と言いました。……（義妹は）毎晩3時くらいになると「ルシファー」と言って騒ぐのです。「あんたはなぜKさん（義妹の名）の中に入ったの」と私は聞いてみました。「いつも寂しい寂しいと言っていたから僕は慰めに来たんだ」と霊はKさんの口を通して言いました。「もうKには慰めてくれる人がたくさんいるから、あんたは来なくていいんだよ」と私は（神様に）言わされました。すると、その夜から「ルシファー」と騒がなくなりました。

次の女性のように、実際にユタ的宗教者の指導で拝み続けるうちに、悪霊体験に悩まされるようになったとする事例も多い。

（ユタの）言うままに6ヶ所ほど拝みましたが、その1ヶ所で線香を立てて



摔んだ時、私は何かの力によって後ろから押し倒されて、すごい力が働いて、起き上がると、それから自分が自分ではないと思いました。ああ私ではない。そう思いながらも、私の口から出たのは、私が聞いたこともない歌で、それを歌っていました。歌詞のないメロディーだけの歌でした。それから笑ったり、頭がしびれたり、体がしびれたりして、皆が大騒ぎしました。私は神様がいらっしゃるんだと思いました。本当にいらっしゃるんだと。その日一日中、私は頭が大きくなったような感じで、少し不安感が入っていました。それから那覇に帰って来ましたが、その翌日から幻聴・幻覚が起きました。……夜になると男の人が部屋に入って来て、上の子に何かまじないのような事をやっているのを見ました。その翌日、この子が吐いて熱を出しました。

この女性は、自分が逃れることのできない強大な「神」に支配されていると感じ、やがて同じような霊体験をもつ先輩の女友達と、その「神」をいわば共有する形で霊的な対話を行なうようになる。

それは彼女（先輩の女友達）の口を通していろいろなことを喋ってきました。「一番欲しいものを与えるから言いなさい。私には何でも与える力があるから」。私が黙っていると「今から力を見せる。証拠を見せる」。そう言ったとたん、私の両目が真っ赤に充血しました。……ある時はまた、「今から証拠を見せる」と言ったとたんに、上の子（自分の長子）がパッと起きて、家のなかをぐるぐる走り始めました。彼女（友達）も霊がいなくなると、ふつうの口に戻って、どうしたら良いだろうと二人で相談するのです。

やがて、教会を紹介されたこの女性は、自分が仕えている「神」に少しずつ疑いを抱くようになる。そしてある時、ヤハウエの神のことを考えていると、

ドーンと音がしました。「あんたは知ったな。」「いいえ、私は知りません。」「いや、知った。おまえは知ってはいけない事を知ったのだ。」「いいえ、私は何も知りません。」「おまえは今、知ってはいけない事を知ったのだ。ほかの人のように平々凡々に人生を歩んでいけば良いものを、どうして君は

このような隠されている事を探り出すのか。秘密にされているものを探り出すのか。おまえは絶対に許せない」と言われました。

結局、彼女は当教会を訪れ、「真の神」を知ることによって、自分が仕えていた「神」が実は「悪霊」であることを悟ったと述べている。明らかにこれらの体験談は、教会側が提示する「悪霊」の解釈に沿った形でまとめられている。人に取り憑き、不幸を引き起こす悪霊の実在性については、牧師たちの説教（当教会では「メッセージ」という）においても繰り返し述べられている。仲原自身、「悪霊を追い出す牧師」とか「ユタみたいな牧師」と呼ばれた時期もあった。

「悪霊の追い出し」を受けたときの体験内容が語られている「証しテープ」も多い。「悪霊の追い出し」という体験は、それを語る本人にとっては、人生の決定的な転機として、一種の「回心体験」として受けとめられている。次の事例は、失恋の痛手から、相手の女性と、その恋人である男性への嫉妬に鬱々となって教会を訪れた男性の証言である。

Kさん（現在は母教会の牧師、当時は伝道師）は、「これは悪い霊の思いです。こういう悪い霊を持ってはいけないから、完全に打ち砕きましょうね」と言って、祈って下さったのですが、私自身、心からそれを求める思いがまだ足りませんでした。「イエス様助けて下さい、とお祈りして下さい」と言われましたが、でも口先だけで、心からではありませんでした。「あなたには虚栄の思いがありますね。もっと崖ぶちに立ったような思いで救いを求めなさい」と言われ、私自身これではいけないと思い、叫ぼうとしました。すると不思議なことに、私自身の顔がどンドンぐちゃぐちゃに変わっていくんです。顔もひきつって、「イエス様」と言おうとしても言えないんですね。「イ」と言うと、体が痙攣して、自分の意志に反して体が別人のようになっていく。とても苦しいんです。「イエス様」と言うのも、「イ、イ、イ、エ、エ、エ、」という感じで、目茶苦茶にひきつって、次には足がひきつって、体がおかしくなりました。そのころから本当に真剣に求めるようになりました。イエス様が助けて下さらなかつたら、この状態から助かることはできない、と。……（20分くらいして）体がグタッとなって、気持ちもすっきりし

ました。お礼を言って、神様に感謝して帰りましたが、まだ恐れがありました。

翌日また教会へ行き、Kさんに「教会で本当に神様の力を知りましたので、罪を告白したいと思います」と、罪の告白をしました。そのあとで罪の許しのお祈りをしているとき、また前の日のような痙攣が起きました。前よりもっとひどく、背中まで全身が痙攣し、バタバタして、全く動けないような状態です。……人が見たら気違いそのものでしょうね。物も吐いて、もうティッシュ・ペーパー1箱も使って、吐く物も無くなって、それで胃液まで吐いて。そのときは「イエス様」という言葉も言えないんです。言おうとすると、胃袋がとび出るのではないかと思うほど圧迫され、叫び、吐き、本当に恐ろしい獣のようでした。痛みも足に行ったり、背中に行ったり、腕に行ったり、わけのわからないものが、私の体中を駆け回りながら暴れていました。その日は40分かかりました。KさんもHさんも汗だくになって、疲れきって、何とか40分後、私の中のよくわからないものが、右手の方から、ちぎれるようにして抜け出て行くのを感じました。

集会で牧師の説教を聞いている最中に悪霊が騒ぎだして、追い出しを受けるというケースも少なくない。悪霊追い出しの過程では、多くの人が二つに分裂する自己の体験を語っている。しばしばそれは「二つの思い」と表現される。牧師たちによれば、この「二つの思い」が感じられる人は助かる見込みがあるが、もはや「救われたい」「助かりたい」という「本来の自分の思い」が出てこない場合は厄介で、これは「その人が悪霊に深く食い込まれている」などと表現される。しかし、外見上はいかに「フラァ（狂気）」に見え、もはや完全に悪霊に支配されてしまったように見える人であっても、「その人自身」は必ず残っていて、抑えつけている悪霊の陰から助けを求め、苦しみを訴えているという。これは外見上は完全に「フラァ」の状態から救われた多くの信徒たちの実体験に裏づけられている。筆者が面談したある男性信徒は、次のように語っている。「私も悪霊に悩まされていた頃は、自分では、こんなことを言うてはいけない。こんなことをやったら変だと思われると分かっているのに、自分の意志ではどうにもならないのです。それはそれは、たいへんに苦しいものです。ですから、私には今苦しんで

いる方々の気持ちがよく分かるんです」。劇的な追い出しでは、悪霊は「大声で叫びながら」「その人を突き飛ばして」出て行く。霊は「とぐろを巻いた蛇」「仏像」などの姿で目撃されることもあるが、多くは「下敷をこすったときのようなザワッとした感じ」などと言われ、「黒いコートみたいなのが、肩のところからフーッと出て行った」などの表現が多い。やがて本当の自分が取り戻され、言葉では言い表せないような平安が訪れるという。

追い出される霊は、一般に「悪霊」「サタンの霊」「偶像の霊」「悪い思いの霊」などとよばれるが、さらに具体的に、たとえば「獣の霊」などとして表現されることもある。上で事例として挙げた男性の場合には、関東の出身者であったため、「狐の霊」が取り憑いていたとされ、また「悪霊の追い出し」を契機に入信し、その後に母教会の伝道師となった男性の場合などは、「犬の霊」であったとされる。その追い出しでは、彼は犬のように歯をむきだし、よだれを流し、吠え声をあげて、抵抗を示したという<sup>20)</sup>。

これらの霊体験には、前章までに見た巫者信仰を支える宗教的世界観が広く共有されている。ここでは「悪霊」という表現への置き換えは見られるものの、個が単に意識的自我を中心とした単一の統合体としてではなく、様々な関係性から成り立つコスモスの部分として把握されている。すなわち、「霊威的次元」への開かれのなかで、様々な運命的関係性や人格的対象が、身体レベルにまで達する相互の「共振」によって響き合うコスモスの部分として、受けとめられるのである。個々の主体は、相互に「共振」するコスモスの流れの中で癒され、救済される。不幸や災難の究極原因は、その本人の人格内部の責任問題としてよりも、個人の外側に広がる対象との関係性に求められる。

すでに見たように、巫者信仰の「救済」は、「宇宙=生命的」宇宙像を構成する多彩な関係性に生じた歪みや不全を感得し、それを修復することによって実現するものであった。それは一方で当人の内面性や責任を問いながらも、究極の責任を外部の関係性の編み目へと拡散させる効果をもっていた。いわば「引責」と「免責」のダイナミズムである。当教会における悪霊体験の重視にも、明らかに同一の特徴を見出すことができる。たとえば仲原牧師の説教でも、敵は人間ではなく悪霊であることが強調される。「あなた方の、私たちの敵は、周りの人間ではないんです。正体は悪霊です。悪霊が皆さんを騙しているんです」「あなたの

同僚との戦いではない。人との戦いではない。敵は悪霊どもです。聖書はそう教えています」「人を非難する者はもう悪魔にやられている。人は非難すべきではなく、人は思いやるべきものです」などの発言は、集会の説教で頻繁に繰り返される。こうした言葉に慰めを見出した、という趣旨の証言は多い。

たとえば、ある女性は「霊に悩まされる」母親を抱えて苦しんでいた。彼女の幼少期、この母親はたいへんに厳しい人だった。ところが彼女が小学校の高学年の頃、急に奇矯な行動をとるようになった。何ヵ月も風呂に入らなかったり、夏の盛りに毛布で身を包んで歩いたり、奇妙な白い服を自分で作って着たりした。家族や実家の伯父や伯母が止めても、人間の力ではどうにもできなかった。道端で暴れたり、叫んだりもした。ユタ的宗教者の用語でいえば、明らかなカミダリーの状態であろう。中学、高校と進学するうちに、母親はますますおかしくなり、弟や妹も家が面白くないと、飛び出してしまった。「この母親さえいなければ、私たちはこんな惨めで恥ずかしい思いをしなくてすんだのに」と、彼女は「母親を憎みに憎んだ」。やがて、親戚の人を通して彼女は教会に導かれる。「教会に導かれまして、悪いのは母親ではない、悪いのは悪霊なんだ。母を愛し、悪霊を憎みなさい、と教えられました」と彼女は語っている。

これに関連して、「思いが入る」という言葉に代表されるような、感情や思考活動の原因を外在化する表現が、「証し」のなかで頻繁に語られている点も注目される。たとえば「短気の思いが入りました」「サタンに恐れを入れられた」「だんだんと人を憎むことのむなしさが入ってきました。神様が入ってきたんだと思います」といった表現である。仲原の説教では、端的に「思いとは霊のことである」とされている。ここでは沖縄の言語伝統における「思い」の系譜も想起される。琉球語の「思い」は口に出して「言う」という意味の動詞の体言化であり、本来的に神の言葉、神言の意味を背負わされた表現である。ウムイ、オモリ、そして琉球の古典として知られる『おもろさうし』のオモロも、その変異とされる<sup>(2)</sup>。オモロもまた、語り出される「思い」であり、神の言葉であった。これらには、個を単独の統合体としてではなく、「思い=神言」によって共振するコスモスの関係性の一部と見なす人間観・世界観が暗示されている。

在来の宗教的意味世界を共有しながらも、その解釈と処方には顕著な違いが認められる。ユタ的宗教者たちによって語られる、サーダカウマリ、チヂウリ、ウ

グァンプスク、タチーマジクイ、イニンなどの個別の関係性、ウマリドシやフンシといった年回りや地相・家相などに基づく災因が、ここではすべて「悪霊」という単一の名辞を付与され、唯一絶対の創造神の権威によって打ち碎かれる。いわば、ユタ的宗教者の世界観に見られた豊富で多彩な災因論を、「サタン」「悪霊」の名のもとに一括して切り捨てるのである。

とはいえ、本節の最初に挙げた例でも、信徒たちの体験レベルにおいては「東京の叔母の霊」とか「他府県から琉大に来て自殺したヤマダ・ケンジという人の霊」のような、きわめて具体的で個別主義的な関係性が容認されている。おそらくユタ的宗教者のハンジ（判示）であれば、前者はイニン、すなわち何らかの怨みをもつ叔母との現実的關係が問題とされ、それに対応した解決が探られたであろう。力づくの祓いが敢行されることもあるが、多くの場合、情緒的葛藤の修復や和解の道が模索されたであろう。また、後者の場合は、他人ではあるが、怨念と未練を残して死んだ霊を慰める拝みが行なわれたであろう。いずれの場合にも、個別具体的な関係修復を目的とした「共振」の回復が志向されたにちがいない。第二の事例でも、「ルシファー」と叫ぶ義妹に入った霊は、「いつも寂しい寂しいと言っていたから慰めに来た」のであった。とすれば、両者の情緒的交流を深める方向で解決する道も残されていたことになる。

しかし、教会の「処方」においては、すべては悪霊の仕業として解釈される。これらは悪霊が憎しみや不安の思いを入れるために、他人の名前や声を偽っているにすぎない、と説かれる。「東京の叔母」や「ヤマダ・ケンジ」といった具体的名辞に意味はなく、それらとの関係に思い煩う必要はない。妥協の余地はなく、霊的和解への道などは、始めから閉ざされている。この非妥協的方法是、長年のユタ信仰のなかで、そのキメ細かな個別主義的災因論の豊かさにかえって振り回されてきた人々に対しては、かなりの効果をもっていることが、具体的な証言からも窺える。

牧師たちの説教でも、ユタへの批判は頻繁に語られる。特に母親がユタである家庭に育った牧師は、繰り返しユタの実態や内幕を語り、それがいかに平安のない世界であるかを強調する。ユタの言動を全く根拠のないものとして排除したり無視するのではなく、彼らが説く霊的実体をすべて悪霊と読み替えたうえで、それらが無力であることを強調するのである。ユタは「悪霊の使い手」であり、

悪霊はあらゆる手段を駆使して人の心に入り込もうとするという。「沖縄では、悪霊はユタの口を使って、ウヤ・ファーフジ（親や先祖）がどうのこうのと脅して、お金使わせて、時間使わせて、ますます人を不安にさせるのです」と仲原は説く。あるときは赤ん坊の声、あるときは男の声で脅すが、それらはすべて「悪魔が化けて、亡霊を見せている」という。元凶はユタ本人ではなく、ユタを使って人々の心に入り込もうとする悪魔・悪霊であり、その意味では、ユタ自身もまた犠牲者なのだと説かれる。

「証しテープ」で語られる霊体験は、悪霊体験だけではない。いわば聖霊の体験も多く聞かれる。当教会では、ペンテコステ系の一部の教会に見られるように、「異言」や「預言」それ自体を救いの証明と見なすことは慎重に避けているが、主やイエスの姿を見たとか、声を聞いたという体験談は少なくない。「光」「暖かさ」「なんとも言えず良い気持ち」といった身体感覚や気分と結びついた聖霊体験も多い。ある男性は、人に勧められて福音集会に出席したが、そこではほとんど何も感じなかった。「ところが、翌朝起きてみると、胸の中が何か気持ちいいんですね。きっと聖霊に満たされていたんですね。とても気持ちがいいので、教会に通うようになりました。そして話を聞くうちに、だんだんと惹かれるようになりました」と述べている。

聖霊体験は特に劇的な「癒し」に際しても語られる。教会の集会に参加したり、牧師や信徒たちに祈ってもらうことによって病気が治ったとする「癒し」の体験は、必ずしも常に直接的な霊体験とはいえない。しかし、それが聖霊の働きとして理解されている以上、広い意味での聖霊体験に含めることは可能である。「癒し」の行為は単に心身の不調を除去するための手段的意味にとどまるものではなく、むしろ身体レベルにおける「霊威的次元」の力や意味を感得する体験でもある。次は、交通事故で肩の骨を折り、全治4週間と診断された青年の「証し」である。

教会で仲原牧師に祈っていただきました。仲原牧師はやさしく肩に手をおいて「イエス・キリストの御名によって、こわれた細胞よ、新しくなれ」と言われました。そのとき、熱いものが肩に感じられました。……翌日病院に行くと、事故からまだ5日目だったのに、病院の先生がレントゲンを見て首を

かしげているのです。「変だなあ。君はもう治ってるよ。」

聖霊に満たされた状態での霊示は、信徒のみならず牧師たちにも顕著に見出される。むしろ、牧師たちの日々の祈り、とくに信徒たちの悩みや相談事を受けての祈りでは、霊示が重要な役割を果たしている。それは「祈りを通して主のみ言葉（聖句）をいただく」とか、「祈って吟味する」と言われる。仲原の場合には、主の姿を直接見ることはないが、声は聞こえるという。むしろ、深い祈りの中で言葉が胸に示される、といった表現に近く、主の真意が理解できずに、「神様と問答した」経験も少なくないという。日々の行為や、教会の重要な決定は、このようにして神から与えられた導きに従って進められ、「この教会はすべてを祈りによって決める」とされる。支教会の牧師たちも、同種の霊示を重要な行動指針としている。たとえば名護教会のT牧師は、毎日曜の説教の内容は、「自分で考えるのではなく、すべて神様に祈って教えていただきます」「祈っていると、み言葉の思いが入ってきます。私には神学の知識もないし、神様の力をいただかなかつたら5分も話せません」という。また、受洗希望者の選別も、一人ずつ祈って主の判断を仰ぐ。すると「自分ではまだ早いと思っても、神様が許して下さる人もいれば、この人なら大丈夫と思っても、神様がまだだめだと言われることもある」。この霊示による判断は、内容的にはともかく、構造的にはユタのハンジときわめて似ている。

また、特定の伝道師や信徒が忘我状態で神の言葉を伝える「預言」も認められている。これは礼拝の最中などに突発的に語り出され、聖職者や信徒の結束や自覚を高める機能を果たしている。

しかしながら、これらの霊体験の重視には、常にひとつの危険が伴っている。それは悪霊体験と聖霊体験の「見分け」の問題である。人を唆し、人に取り憑く悪霊の存在を認め、なおかつ聖霊に満たされた状態での「癒し」や「預言」に一定の価値を置くとなれば、両者の区別を明確に立てる必要が生じてくる。牧師たちによれば、ユタは悪霊を使うという。そして悪霊は最終的には人を不幸に陥れるが、人を唆すために病気も治せば、未来を言い当てることもできる、だからユタがものを当てるというのも嘘ではない、という。予言が当たるとか、病気が治るといった当座の成否が聖霊と悪霊の判別基準になり得ないとすれば、それを語



る主体の内面に踏み込んだ基準が求められねばならない。ここから、第二の項目としてあげた「罪の自覚化」というテーマが、重要な意味をもってくるのである。

## (2) 罪の自覚化をめぐる問題

悪霊と聖霊を判別する唯一の方法は、「実によって見分ける」と言われ、霊を受けた本人の生活態度が規準となる<sup>22</sup>。それは理念的には「罪を悔い改め、聖霊に満たされた状態」として語られるが、具体的には、罪や汚れのない状態が求められる。「腐った物には蠅が集まるように、汚れた人間には悪霊が集まる」とされる。罪・汚れの除去には、酒・タバコを口にしない、といった身体的な節制もあるが、特に内面的な罪・汚れから免れていることが重視される。

霊体験の重視は信徒の確信を強化し、教会に活力を与える。当教会においても、特に初期の時代、「異言」などの霊体験が信徒の結束を強め、教会の強固な土台を築くうえで重要な役割を果たした。しかし、そこには常に「悪魔の欺き」という危険が潜んでいたという。仲原はこれを「霊的混乱」と呼び、当教会もその成長の過程において、「多くの霊的混乱を経験することによって、学ばされてきました」と語る。現在では、一見したところ「異言」「預言」と思われるものの大半が実は悪霊の仕業である、という慎重な見解がとられている。特に牧師や伝道師を媒介としない霊的現象は警戒を要し、慎重な「見分け」が必要とされる。仲原によれば、「実によって見分ける」の「実」とは「生活態度」のことである。聖霊に満たされた人の人生には、愛・喜び・親切・善意・誠実・柔和・自制・寛容がある。これに対し、悪霊につかれた人の人生には、短気・イライラ・悲しみ・愚痴・不安・臆病・ねたみ・嫉妬・憎しみがあるという。クリスチャンとは、受洗の有無、聖書の知識の有無によって判別されるべきではなく、「心に愛や寛容や謙遜の気持ちがあるかどうか、心に本当の平安があるかどうか」によって見分けられねばならないという。この基準は、ユタなどの在来の宗教者たちにも当てはめられる。そして、ユタは人を助けると言いながら、実際には絶えず心の高ぶりや不安に悩まされ、愚痴や不平不満、性的不品行から免れることができない点が、悪霊に惑わされている証拠とされる。

悪霊も聖霊も、霊の次元で働くという点では一致しているため、肉体の働きを低下させた状態というのは、どちらの霊にとっても働きやすい機会になるという。

たとえば、断食などはかかる状態を作り出す。当教会でも、信徒の導きを願ったり、自らの信仰を強めるために、牧師・伝道師たちを中心に断食祈禱が行なわれることがある。1週間とか10日間と日数を決めてヤンバル（沖縄本島北部）の山に入り、水だけで過ごすのである。また、文献学的には論争の多いマタイ17:21などに基づいて、悪霊を追い出すには「祈りと断食」が必要ともいわれる。断食は肉の働きを低下させ、「世の思い」を入り難くするため、信仰が強ければ聖霊に強く満たされることができるといえる。しかし、逆に信仰が弱かったり、罪の自覚のないままに行なうと、かえって悪霊に取り憑かれる機会にもなる。だから、未だ信仰の固まっていない人は、断食などは控えた方がよいといわれ、同様の理由から、瞑想や座禅は非常に危険なものとされている。

悪霊の攻撃に打ち克ち、聖霊の器となるためには、自らの罪を自覚化し、告白し、悔い改めることが必要とされる。罪は「死に到る道」「人間を不幸にする悪い力」「創られた方が、やってはいけないという事をやるのが罪」など、抽象的に表現されることもあるが、他方では、きわめて具体的な行為として明示されている。罪は「原罪」のような抽象的理念よりも、個々人の具体的な行為に結びつけられ、とりわけセクシュアリティの問題に強く収斂する。牧師の説教においても、信徒の証しにおいても、「性的罪」「性的汚れ」という表現が頻出する。具体的には、姦淫の罪とされる不倫、婚前交渉、売春、同性愛をはじめ、性愛的な雑誌や映像を見たり、扇情的な化粧や服装をすること、幼年時代の遊びや自慰行為までが含まれる。性的罪とともに強調されるのが、「高ぶりの罪」「虚栄の罪」などの自我拡張的態度である。これらは極度に忌避され、徹底した謙遜の態度が求められるばかりでなく、男女を問わず集会の場での「証し」において、すべてを具体的かつ克明に告白し悔い改めることが、主の聖霊に満たされた証明とされる。

初めて教会の福音集会に出席した人などは、証しの告白の露骨な描写に驚き、嫌悪感をもって立ち去る場合もあるが、逆に、あらゆる人間の「罪深さ」を共有する体験のなかで、自らも過去の罪を告白して洗礼を受け、進んで「証し」を語るようになる若者も多い。性的情欲、劣等感、他人への嫉妬や憎しみなど、罪とされる具体的な行為は、どれも人間の意志の力や精神力では防ぐことはできず、「子供のような素直な気持ちで」神を信じ受け入れたときに、罪は許され、取り除かれるという。「悪霊の追い出し」を行なう場合も、人間の力に頼るときは必

ず失敗する。受ける者も行なう者も、すべてを神に委ねたときに悪霊は出て行く  
とされる。

かくして、悪霊の問題なども理念的には「罪の自覚化」という一点に集約される。仲原によれば「教会の本当の目的は罪からの救いであって、健康やお金などは教会成長のための餌にすぎないのです」とさえ言う。日々の説教でも、「本当の救いは、悪霊からの解放ではなく、罪からの解放」であるとされる。他の教派からは異端視される原因となっている性的汚れの強調なども、この霊的体験の重視と深く関わっている。つまり、一方で悪霊の存在を認めることによって個人の責任を軽減しつつ、他方では罪の告白による悔い改めが強調される。言うまでもなく後者の方向は、責任主体としての個の自覚という「近代的」主体形成の方向に沿うものである。本論ではむしろ、「悪霊」「聖霊」「罪」という霊的世界の枠組みのなかで、いわば「免責」と「引責」という形式論理のうえでは矛盾する二つの働きが、同時に、しかもスムーズに実現される点に注目したい<sup>23</sup>。

「証しテープ」に即して見ると、罪の自覚化による「救い」のプロセスは、大きく2種類的人格類型に分けて見ることができる。すなわち、自己否定的人格と、自己肯定的人格である。前者の典型は、強い劣等感や自己否定的評価に苦しみ、無気力な、あるいは自暴自棄的な生活を送っていた人である。この型では、教会が提示する「罪」は比較的スムーズに受け入れられやすい。なぜなら、彼らはたとえ「罪」という言葉ではないとしても、自己の否定的属性を自明の前提としており、むしろ神を信じ、受け入れることによって罪が「許される」という点に、深い感動を覚えるからである。一方、数のうえでは圧倒的に多い後者の型は、自らの否定的契機に無自覚であるか、あるいは意図的に目をつぶって生きてきた人格である。もとより、極端な自己肯定の表明は強い劣等感の裏返しと言えようが、本人の意識のうえでは、あくまで自己肯定の延長上に人生の勝利や幸福を見ている。彼らは事が順調に運んでいる間は、教会の提示する「罪」を受け入れることは難しい。だが、大きな挫折や剝奪感を契機に自己の「罪」に目覚めることがある。それまでの自己肯定的態度が強ければ強いほど、罪の自覚化も強くなる。特に家族・親族間の不和、夫や子供、姑、嫁などとの情緒的葛藤に悩んできた女性には、「高ぶりの罪」の自覚化による自罰的な態度変更によって、平安に到達したと見られるものが目立つ。そこでは次のような証しが語られる。

その日は「素直になって」というメッセージでした。「素直」という言葉が私をガンガン打ちました。私が素直になっていれば、こんなに私の家族は目茶苦茶、バラバラにはならなかったろうにと。そうだ、素直になろうと。

先の「悪霊の追い出し」という行為もまた、基本的にはこの第二の自己肯定的人格を罪の自覚化に導くイニシエーション儀礼と見なすことができる。すなわち、悪霊という外在の対象を認めることによって、個人の究極的な自尊心を保護しながらも、自我に執着する「高ぶり」の殻が一気に、しかも徹底的に破砕されるのである。

とはいえ、「証しテープ」において罪について語られる実際の内容は様々であり、表9・7で「罪の自覚化」として一括した項目も、内容的には多岐にわたっている。劇的な回心体験を経て、ほぼ教会の理想型に近い形の自覚化によって「救い」に到達した事例が見出される一方で、罪が個々の具体的行為との機械的な因果関係として理解されているような場合もあり、さらに進むと、当面の直接的な目的のためにのみ教会を利用する、という人たちも出てくる。牧師たちも認めるように、劇的な「奇跡」によって長年の病気が癒されたにもかかわらず、健康を回復するや教会に来なくなる人は多い。96年時点で当教会で受洗した人の数は2000名近くになるが、少なくともその半数以上がすでに離脱している。別の教会に移った信徒もいれば、完全にキリスト教信仰を離れた人も多い。これら多くの離脱者まで含めて考えれば、信徒の罪理解には様々なレベルがあったことが推測される。

### (3) 現世的価値の肯定と否定をめぐる問題

第三の注目点として、現世的価値の肯定と否定をめぐる問題に触れたい。仲原の説教では「金、知識、名誉、健康は最終的に人を幸福にするものではない」というテーマがしばしば語られる。ここでは、近代の競争社会を支える至上価値が徹底的に批判され、先述の具体的な罪から解放された謙遜な魂による同信共同体が、真なる救済の基盤とされる。

「健康」について言えば、「癒し」の積極的評価に見られるように、心身の健康それ自体が負の価値をもつわけではない。ただ、健康だけが願われ、健康その

ものに絶対的価値が置かれるとき、やはり有限な人間にとって真の幸福は得られないとする。これはたとえば、様々な健康法や自然食品、漢方薬、ヨーガ、精神療法などに熱中している人たちへの批判にもなる。人生の究極目的も分からず、心の平安もないままに、ただひたすら肉の維持に狂奔することに批判が向けられる。実際、当教会で初めて本当の救いを知ることができたと語る信徒の中には、かつてこうした健康法に熱中した経験をもつ人も多い。当教会でも酒とタバコは全面的に禁止されるが、それは神が喜ばない行為だからで、健康の維持が第一の理由ではないという。飲食物の禁忌はこの二つだけで、末日聖徒教会やセブンスデー・アドヴェンティストなどの教派で禁じている、茶、コーヒー、炭酸飲料などは自由に許されている。これも、飲食物への必要以上の配慮によって、健康そのものを「神」に仕立て上げてしまう律法主義の危険を回避するためという。さらに健康崇拜には、病人や心身に障害をもった人たちを失敗者と見なし、あるいは罪人視するという危険性が内在する。健康で健やかな肉体を維持することだけが人生の目的となれば、死病を宣告された人や、寝たきり老人や、身体に障害をもつ人に救いはない。彼らは挫折者であり、失敗者である。これは激しい競争に耐える健康な労働力のみを求める、近代産業社会の論理そのものでもある。

現世的価値の否定に対抗して特に肯定されるのが、「神の愛」である。1983年、仲原師夫妻に第5子として女子が与えられたが、この子は先天的脳障害をもって生まれてきた。すでに教会は軌道に乗りつつある時期で、彼の信仰が揺らぐことはなかったが、この出来事は彼の思想や信仰内容に微妙な変化をもたらす転機となった。奇跡の癒しの強調といった特性は、その後も持続するが、熱狂的な信仰のみを煽る姿勢は徐々に是正され、信徒へのメッセージにおいても「愛」のテーマが増えていった。牧師たちのメッセージにおける具体的表現においては、愛のテーマはたとえばIコリント13:4などに基づき、寛容、親切、謙遜などと結びつけた説明が多く聞かれる。

さらに、多くの信徒には、教会の理念が必ずしもそのままの形で受けとめられていない場合もある。金、名誉などの現世的価値の否定は、かなりの感動と共感をもって受容されているが、むしろここで注目されるのは、それらが信徒たちの伝統的家族共同体への強い憧れと結びつき、その回復の実現に一定の機能を果たしている、という点である。表9・7にも見るように、「証し」には家族崩壊の危機

から救われたという話題が多い。具体的には、家族の憎しみ、いがみあい、浮気、精神的病い、離婚の危機、子供の非行、登校拒否、家庭内暴力などにより、「私たちの家族はバラバラになっていました」といったもので、家族の者が次々と教会に導かれるなかで、愛や謙遜が与えられ、家族の暖かい情緒的絆が回復された、あるいは確実に回復に向かっている、という内容である。ここでは「愛」という普遍主義的理念が、特に家族関係の和合の回復に寄せて捉えられている。言い換えれば、功利主義や金銭万能主義への徹底的批判、さらには性道德の重視、高ぶりの否定、といった教説が、家族の情緒的絆の回復に一定の役割を果たし、それが多くの人々にとって具体的な「癒し」として受けとめられている。

「証しテープ」では、家族・親族間のさまざまな葛藤、対立、トラブルが語られている。女性信徒で特に目立つのは、父親に対する愛憎の関係である。いずれも理想の父親像と現実のズレが、激しい失望、軽蔑、憎しみを引き起こしており、彼女たちにとっては、「天の父」こそが究極の理想を叶えてくれる存在として受け入れられている。沖縄戦や、米国占領時代に発生した様々な形態の家族問題、いわゆる「欠損家族」や「多問題家族」に由来する、家族病理の深い影を見出すことのできる事例も少なくない<sup>24</sup>。

女性信徒に見られるもうひとつの特徴は、先にも触れたように、「姦淫の罪」や「高ぶりの罪」の自覚が自罰的な態度変更を引き起こす際に、女性の従属性を容認する方向、換言すれば、旧来の家族道德の再受容の方向に進むケースが目立つ点である。キリスト教会における女性の従属性の強調は、保守的教派に多く見出される特徴であるが、当教会においても、この点ははっきりと表明されている。秩序の重視は夫婦関係だけでなく、教会のあり方についても言われる。教会の秩序は、何よりも「神の恵みの秩序」「聖霊の流れの秩序」として表現される。この秩序の有無は聖霊を悪霊から見分ける基準としても強調される。すなわち、悪霊とは異なり、聖霊には秩序がある。初めはまずイエス・キリストを通し、次に弟子たちを通し、さらに教会、牧師、伝道師、先に救われた人を通して、秩序をもって流れるという。明らかにこれは聖職による聖霊管理の問題と関係している。聖霊の管理は、教会にとって危険な「霊的混乱」を未然に防ぐための措置である。教会内の秩序が強調されるようになるのは、草創期の教会がいくつかの「霊的混乱」という苦い体験を経て、一定の組織化を実現して以降のことであった。

強い現世否定は、しばしば主の再臨を待望する終末論的教説として表現される。人々の心が荒廃し、愛が失われ、信仰が捨てられていく世の流れは、悪魔の陰謀の成就であると同時に、さらに高い視点に立つならば、神の壮大な計画の一部を成すとされる。仲原の説教では、すでに早い時期から、世の終わりの切迫と、イエスの再臨への備えが説かれている。「空中携拳」といった用語も聞かれる。しかしながら、この終末論的理念は、一般信徒の中にそれほど深く浸透しているとはいえない。少なくとも、上で取り上げた50例の「証し」では、終末への言及や、それを待望するような発言は皆無に近い。牧師のなかにも、終末論的话题にはほとんど触れない人が多い。

当教会の現世志向的性格は、すでに触れたように、誠実・純潔・謙遜などの倫理性の強調によって過酷な競争社会に積極果敢に対処しうる強い人格を確立する、といった方向にも認められる。これはウェーバー流の近代的主体形成の問題<sup>25</sup>に繋がるが、加えて、個人の潜在能力の開発と自己実現という要素も指摘しうる。そこでは近代科学や心理学の理論などと融合した形で「靈威的次元」の力や意味の新たな読み替えが見られる。主要信徒の中には、いわゆる自己啓発セミナーの経営者たちもあり、彼らにとっては、「靈的」ともいえる個人の潜在能力の開発とキリスト教信仰とは、矛盾なきものとして両立している。牧師たちによる現世的価値の否定の教説にもかかわらず、競争社会への積極的参与や自己実現という理想は、決して捨て去られてはいない。

このことは、「死」や「来世」の問題が無視されているとか、あまり重要視されていない、ということではない。多くのキリスト教会とほぼ同様に、死において肉体は塵に返るが、信徒の魂は天国に行くと言われる。この場合の天国はまた、「イエス様のもとに行く」とか「神様のもとへ帰って行く」とも言われる。人間は言葉を植える畑であり、良い言葉、すなわち良い霊を受け入れ育て、「神様と同じようになった心は神様のもとへ行ける」のである。「教会に来て、死が怖いものではなくなりました。進んで死にたいなどとは思いませんが、いつ死んでもイエス様に会えるかと思うと、楽しみでさえあります」といった信徒の発言はよく聞かれる。死病を宣告された病院のベッドで神を受け入れ、「安らかな平安のなかで死を迎えた」とされる人もいる。「現世志向的」な信仰が称揚されるのは、現世が志向されるに値する意味をもつからであり、それは同時にその終局である

死に、揺るぎない肯定的な意味や価値が付与されているためである。死後世界に関する明確なイメージが直接言及されることは少ないが、ある女性信徒の「証し」に語られた、次のような夢の話は注目される。

あすは彼岸というとき、とっても恐い夢を見せられました。おじいさんに会いたくっていると、自分の魂が抜け出て会いに行くのです。……向こうは薄暗い所にみんなうつむいて座っていました。おじいさんは「何でこんな所へ来たのか」と言いました。……「見てごらん」という方を見ると、とてもきれいな、でもどぎつい顔をした女の悪魔が、子分たちに命令していました。悪魔はニタッと笑いました。そこからは黒いものがたくさん出て、人間の世界に行っていました。アメーバのような黒い物で、「あすは彼岸だから、惑わしに出て行け」と送っているようでした。それがウサギモノ（供え物）や人に入るのが見えました。人に入ると、喧嘩をしたり、気違いになる。そういうのが見えました。……おじいさんは「教会行ってない人がこっち来るんだから、みんなは教会に行きなさい」と言って、私を突き放そうとしました。そして「上を見てごらん」と言います。上を見ると、芝生のような所で、男の人は白い着物、女の方は薄紫の着物を着て、とてもきれいな音が流れていました。たぶん賛美だと思います。おじいさんは「上は朝から晩まであんなヨ。こっちへ来たなら身動きできないほど、こんなヨ。だからみんなに教会行くように言いなさい」と押されて、目が覚めました。

いわば天国と地獄に対応した死後世界のイメージである。この夢は仲原によっても、真に聖霊の働きによるヴィジョンとして「公認」され、彼自身も自らのメッセージの中で紹介している。

「沖縄キリスト福音センター」が80年代を中心に多くの人々を引き寄せ、神学的には高度な教育や訓練を受けた牧師たちが成し得ない規模の成長を遂げた背景には、「霊体験の重視」と「罪の自覚化の強調」、あるいは現世的価値の「肯定」と「否定」といった、一見すると相反するような志向を敢えて共存させる特徴を指摘することができる。対立する志向の葛藤から生じるエネルギーは、在来のユタ的宗教者や既存のキリスト教派との軋轢から生じるエネルギーとともに、当教会



における宗教的実践の動力源になっていたと考えられる。こうしたエネルギーの源流を辿るならば、それらは結局のところ、牧師や信徒ひとりひとりが、救済・癒し・悪霊体験・夢・幻などを介して獲得した、「霊威的次元」の圧倒的な力や意味に由来するものであったと言えるであろう。

### 第3節 超教派連合体における聖霊運動の展開

前節で取り上げた「沖縄キリスト福音センター」は、組織的には閉鎖性が強く、他のプロテスタント教会との交流も少ない。沖縄県の特徴として指摘した活発な超教派の連合体からは孤立しており、その意味ではかなり例外的な教会といえる。逆にいえば、1980年代までは、今日ペンテコステ・カリスマ派、ないし聖霊派などとして注目される聖霊運動の積極的担い手は、かかる「例外的」で「特異」な教派に限定されていたのである。最初に述べたように、90年代に入る頃から、状況は一変し、バプテスト・福音派・ペンテコステ派を中核とする超教派のゆるやかな連合体を母胎として、聖霊運動の大幅な浸透が見られるようになる。そこで本節では、この超教派連合体に視線を移し、実地調査で得られた特徴的な事例を提示しつつ、本章の課題をさらに掘り下げてみたい。なお、本節の事例はすべて、1993年より96年にかけて筆者が収集したものである。それ故、以下の叙述で「現在」とは、96年時点をさす。

韓国、東南アジア、アフリカ、ラテンアメリカなど、非西欧社会におけるキリスト教聖霊運動の受容・定着に注目した近年の研究では、外来宗教としての「キリスト教」と、土着の「シャーマニズム」との複合・葛藤という二項モデルが、広く用いられてきた<sup>26)</sup>。このモデルには一定の意義が認められると同時に、いくつかの方法論的難点も指摘される。たとえば、宗教現象が心理主義的に解釈される傾向、複合的な民俗事象を一元的に把握することの是非、そして何よりも、「キリスト教」や「シャーマニズム」をあたかも完結した本質的実体と見なすことの弊害、などである。両者が本質的実体として無批判に対置されるとき、「聖霊派はシャーマニズムにすぎないのか」「本来のキリスト教はどこまでシャーマニズム的か」といった論争が生まれる。これらは往々にして、宗教現象の具体相

を離れて、教理論争や本体論的概念の擦り合わせに終始する結果となる。

繰り返し論じたように、本論の問題関心は「民俗・民衆宗教」研究の視角、すなわち一定の経典的・制度的宗教の理念や実践を複合的に内包しつつ、時代や地域に即応した改変・創造を見せる宗教現象の動態把握に向けられている。そこでは、当事者たちによって「キリスト教」として認知された経典的・制度的な理念や実践が、彼らが身につけている宗教文化の表象様態を介して表明される具体的展開を明らかにすることが、第一の課題となる。関心の焦点は、聖霊運動の担い手である聖職者・信徒・求道者たちが、救済を求めて活動し、宗教的意味世界を構築する具体的過程を描き出すことである。当然、在来の宗教者たちによって担われてきた表象様態との共通性にも注目するが、それらを無前提に「土着的」「伝統的」な特徴と決めつけることはしない。重要なのは「伝統」の一義的固定化ではなく、「民俗・民衆宗教」の視角から、意味構築の実践を支える基盤の持続性を発見し、その細部を丹念に吟味することである。

前章までの考察と同じく、本節でも「シャーマニズム」という論争の多い概念で沖縄の宗教的意味世界を包括することは控え、むしろ、これまで「伝統的」とされてきた民間巫者の信仰を広く支えてきた宗教的表象の様態、すなわち民間巫者信仰に関わる人々が何らかの実存的危機に際して、日常生活とは異なる「霊威的次元」の力や意味を表象する様式に着目する。本論ではすでに「人の霊性」「場所の霊性」「系譜の霊性」という三つの基軸を仮説的に提示した。以下、本節では、現代沖縄におけるキリスト教聖霊運動という宗教的意味世界構築の営みが、これら在来の基本的表象様態に対して、どのように接続し、また対立・葛藤を見せているかという問題を、具体的事例に即して検討する。

### ①「人の霊性」との関係

「カミダーリィ」的試練の体験を媒介とした成巫過程や、「ウマリ（生まれ）」の重視など、ユタ的宗教者の社会的認定に「人の霊性」の表象様態が強く表出されていることはすでに指摘したが、キリスト教聖霊運動の中心的な担い手の中にも、きわめて類似した性格が見出されることが多い。前節に示した仲原牧師などはその代表例といえるが、ここでは超教派連合における事例として、男女1名ずつの牧師の体験談を取り上げる。

最初は1931年那覇市生まれの男性牧師Aである。本人の述懐によれば、18歳の時にキリスト教にふれ、19歳で受洗し、以後、洋菓子業などで生計を立てながら日本基督教団の信徒として信仰を続けてきたが、「聖霊様の導きによって」超教派の伝道者になった人物である。89年に所属教会を離れて独立の伝道所を開いたところ、病人を癒し悩み事を解決することが評判となり、多くの人が相談に訪れるようになる。94年には浦添市に単立教会を開く。現在、会員数は40名程度だが、平日は会員以外にも様々な悩みを抱えた人々の依頼に応じて、彼らの家や病院などを訪問する多忙な日々を送っている。

Aにとって「聖霊様の導き」の中心は、彼自身が「幻」とよぶ体験に基づいている。最初の幻は、1961年に結核で8ヶ月の療養生活を送ったときに遡るが、その後、79年には末期の結腸癌の手術を受けて奇跡的に全快するなど、人生を左右する危機的な場面で、この幻が現れた。筆者はAからすでに10例以上の大きな幻体験を聞き書きしたが、ここでは1例のみを紹介する。それは、A師が日基督教団を離れて伝道者として独立する最初のきっかけとなった幻で、彼はこれを転機として、自らに与えられた特別の使命を深く自覚するに到るのである<sup>27</sup>。

#### 〈事例1〉 Aが伝道者となるきっかけになった「幻」の証言

1986年2月19日の午前2時から5時ころ（一睡した後）、私は神様に呼びかけられた。「教会からたくさんの方々が迷い出ている。落ち穂がたくさんある。これは全部私のものだから、あなたは拾って私の宮に携え入れなさい」という声がした。私が「宮など何処にもありません」と言うと、神は幻を示され、目の前に一面の田圃と、その正面にドーム状の光る宮が現れた。最初は服を泥で汚したくなかったので、畦道から落ち穂を拾おうとすると、「田の中に入りなさい」と命じられた。泥だらけになりながら、拾った落ち穂を抱えて宮の方へ歩いて行った。入り口で「私は泥だらけで入れません」と言うと、神様は「そのまま入りなさい」と言われた。一步入ると、汚れた体はきれいになり、抱えていた落ち穂はすべて黄金に変わった。

数週間後、今度は鉾山の穴に入るという幻を見た。入っていくと下に向かって梯子があり、「そこを降りなさい」という声が聞こえた。降りていくと深い鉾脈の通路が続いていた。壁の片側にはずっと電気がついていて、もう

一方の壁を照らしていた。星のようにキラキラ光る物が無数に見えた。「これは何ですか」と聞くと、「ダイヤモンドだよ。これは全部私のものだから、全部掘って上にあげなさい」と言われた。そして、イザヤ書43:4の「み言葉」が示された。

泥まみれで田の落ち穂を拾い、暗い鉱窟の内部へと果敢に潜入する行為が、彼のその後の人生の範型となり、伝道者として生きる力の源泉になってきたことは、改めて指摘するまでもない。Aは病気や悩み事の相談を受けると、祈ってはそれぞれに異なる聖書の章句を示すが、こうした方法も神からの直接の霊示によるという。彼によれば、この個別的ミニストリーを始めたときには、彼自身どう対応したらよいか不安を感じていた。しかし、神から「ルカ12:12を見てごらん。誰が来ても、何を語るか、あなたが思い悩む必要はない。私が語らしめる。あなたの中から聖霊が語らしめる」と示されたという。以後は、どんな悩みを抱えた人が来ても、当人の現在の境遇に最もふさわしい「み言葉」すなわち聖句が神から示されるという。彼は自らを「み言葉のウェートレス」と称し、依頼者に対しては、「今のあなたの病気は、このみ言葉をあなたが食べるならば（信じて受け入れるならば）すぐに治りますよ」などと語りかけるのである。

次に挙げるBは、1961年豊見城村に生まれ、現在は単立教会を主管する女性牧師である。彼女が牧師の道を選ぶようになったきっかけは、ユタ信仰では明らかにカミダーリィと呼ばれるような試練の霊体験であった。

#### 〈事例2〉 B牧師による救済体験の証言

少女時代はキリスト教を含め宗教は大嫌いだった。定時制の高校に入学した春、友達から「マイムさん」（コックリさんの一種）というのを教わった。紙に五十音を書いて、十円玉に2人で指を置き、その動きが示した文字をつないで答えを読みとるもので、初めは友達と2人でやっていたが、やがて1人でもできるようになり、家へ帰ると部屋にこもって熱中した。母や家族に見つかってやめようと決心したとき、突然声が聞こえてきた。声は床の間やヒヌカン（火の神）から、やがては頭の中、指の先からも聞こえた。意味もないお喋りから、「天地は滅ぶ」といった予言まであり、床の間やヒヌカン

の所へ連れて行かれ、ひれ伏して拝むように命令された。外出すると石敢當からも聞こえた。最初はひとつの威厳ある声で神様だと思っていたが、次第に多数の声になり、内容も「お前は20歳まで生きられない。だから今のうちに自殺しろ」といった脅迫になった。起きている間は切れ目なく聞こえ、学校を休学して精神病院に入院した時期もあった。

家族に連れられてユタ、サンジンソーへも行った。ユタと一緒に拝所をまわると、そこでまた新しい声が聞こえる。とくに首里観音堂と普天間神宮ではひどかった。自分を苦しめている声と同類の霊だと感じ、ユタへの信頼も失った。その間、数回の自殺未遂をはかり、その度に家族に助けられた。ユタを信じていた母親は仏壇に向かって「なぜ私の子をこんなに苦しめるのか」と泣いていた。母はユタのハンジ（判断）を信じて先祖の供養が足りないと考えたのだが、多くの声のなかには私自身の幼児期の声などもあり、私には先祖とは思えなかった。

やがて「キリストはあなたを変える」というポスターに惹かれて近所の教会へ行った。貫った聖書を開こうとすると声が強くなった。凄い妨害で、読ませまいとする。それでも教会に通ううちに十字架の意味がわかり、自分を悩ましているのがサタンや悪霊であることを納得するようになった。4ヶ月の求道を経て受洗。食事もとれて学校にも復学した。しかし、受洗しても声は消えず、むしろそれからが凄い戦いだった。悪霊は「お前は救われたというが、まだ俺たちの声が聞こえるだろう」「お前は救われてなんかいない。天国にも行けない」などと騒ぐ。堪えきれなくて「神様、なぜ私は癒されないのですか」と訴え、「もう神なんか信じない」と泣いて聖書を破ったこともあった。

そうした戦いのなかで、「み言葉（聖句）に聞く」ことを学ぶようになった。ともかく「み言葉」を読み、暗記し、唱え、「み言葉に立ち、み言葉に満たされ、み言葉に養われる」生活に没頭した。聖句が多く蓄えられるにつれ、徐々に声が気にならなくなっていった。相変わらず聞こえるのだが、声に耳を貸さなくなった。祈りも「今すぐ癒して下さい」ではなく、「あなたの一番良いときに癒して下さい」となった。自分でも不思議な変化だった。このころから声は次第に小さくなり、ある日、瞬間的に消えた。

Bはその後、献身し、東京のバプテスト系の神学校を卒業して牧師となる。90年には、いわゆる「聖霊のバプテスマ」を体験している。このときには次々に異言や霊歌が出たという。すでに沖縄バプテスト連盟の教役者として、いくつかの教会で牧会していたが、93年に連盟を離れて単立教会を開いた<sup>28)</sup>。一方で福音派の神学を重んじながら、なお独自の宣教の道を歩むという選択の原点には、上記の一連の霊体験があったと考えられる。現在、彼女は礼拝、祈禱会などに、「癒し」「悪霊の追い出し」のミニストリーを積極的に取り入れている<sup>29)</sup>。また幻聴・幻覚やカミダーリィ的症候に苦しむ人を積極的に受け入れ、自らの体験を語り聞かせることによって、「み言葉を蓄える」ことで悪霊たちの働きに打ち勝つことができる、という指導を行なっている。

A、Bという二人の牧師の体験談から、ユタ的宗教者の「成巫過程」や宗教的実践との共通項を指摘することは容易であろう。たとえば、Aに見る重い病気を契機とした神からの呼びかけ、Bにおける霊の声に悩まされる「症候」、などが直ちに挙げられる。Aの幻の多くが深夜の2時頃から明け方に集中していることなども、多くのユタ的宗教者のカミダーリィ期の体験に類似している。

Bの証言では、床の間・ヒヌカン・石敢當・拝所からの声は、後には悪霊として解釈されるが、当初は何らかの「神様」の声として受容されていた。佐々木宏幹は沖縄のユタの「変革性」を示す現代の事例として、性格の明瞭でないカミを体系的な神に読み替えていった沖宮の宮司（佐々木によれば「ユタ的祭司と称しうる人物」）の活動を報告しているが、Bによる漠然たる「カミ」の「悪霊」への読み替えも、これとパラレルな過程と見ることができる。

Bをはじめ、後述の事例に見るように、聖霊運動の主体的担い手には女性牧師が目立つ。ルイスなどによる社会学的な憑依解釈論<sup>30)</sup>の安易な適用は控えたいが、教会体制において周縁性を帯びがちな女性牧師に積極的役割を演ずる余地が比較的広く認められている点は注目される。そこに当地における女性祭司との根深い連続性を想定することも可能であろう。

Aはほぼ連日、病気や悩み事をもった依頼者の相談に個別に対応しているが、神の言葉を直接取り次ぐという実践方法は、ユタのハンジを想起させる。自らが語るのではなく、聖霊に満たされることによって聖霊=神が語るのだといった自覚

は、巫者的宗教者に多く聞かれる証言と似ている。もちろん「み言葉のウェートレス」を自称するように、Aが取り次ぐのは聖句=經典に限定されており、このことが「一切の料金を受け取らない」点とともに、Aが自らの実践（聖霊に立つもの）を、ユタのハンジ（悪霊の支配）から峻別する根拠にもなっている。ただし、具体的祈りのなかでは、提示される聖句の前後には「知識の言葉<sup>31)</sup>」に近い判断や助言が示されることもあり、信徒や依頼者の側からすれば、聖霊の導きによって自らも癌を克服した「A先生」の中に、新たな生命の賦活によって癒しと解放をもたらす、個人的な「人の霊性」が感得されていることは否定できない<sup>32)</sup>。

これに関連して、平信徒や求道者の中で、これまで深刻な霊体験に悩まされながら、それを公言できなかつた人たちが、聖霊運動の浸透によって自らの体験の新たな意味づけを獲得するといった事例が注目される。いわゆる靈感の強さを自覚し、周囲からは「サーダカウマリ」などの呼称で認知されてきた人々である。彼らは受洗し教会生活に入った後も、死者や先祖の気配を感じたり、拝所のそばを通ると声が聞こえたり、未来を予知する夢や幻を見たりするが、従来のキリスト教会では、そうした体験を口にすれば奇人・病人扱いされるため、ひとり思い悩んでいた、というケースが多い。聖霊運動のなかで彼らは霊的苦悩を積極的に表明する機会を得て、自らの私秘的体験を悪霊体験として、あるいは聖霊の賜物の体験として語る事が可能になる。

とはいえ、「サーダカウマリ」を「聖霊の賜物」へと読み替える過程では、多くの規制と教化も介在する。たとえば自らも靈感の強さを自覚する30代の平信徒の男性をリーダーとする宣教グループでは、こうした教化と積極的に取り組んでいる。ここで救われたという29歳の女性は、キリストの子として生まれ変わるには、古い自分との「訣別」が不可欠であったと語る。すなわち、自分の靈感が強いことに対する劣等感（私は普通に人のようには生きられない）と優越感（私は普通の人とは異なる特別の力を与えられている）という二様の「人の思い」と完全に訣別できたとき、霊的な悩みからも解放されたと語っている。「人の霊性」を是認しつつも、その存立根拠が神から離れ、人の管掌下に引き寄せられるときには、強い規制と警戒心が発動されるのである。

## ②「場所の霊性」との関係

聖霊運動の浸透に伴って、沖縄のプロテスタント教会では「屋敷の潔め」「家の聖別祈禱」「宮潔め」などと称するミニストリーが目立つようになっている。一部の牧師によっては以前から行なわれていたが、「カトリック的」であるといった批判も強かった。聖水による聖別などを想起させるからであろう。しかし、特に90年代中頃から複数の教会で積極的な取り組みが見られる。教会側の指導もあるが、むしろ信徒の要望によって広まった例が目立つ。当事者たちが提示する理念によれば、礼拝や祈禱会などで体験された癒しや幸福感が、家へ戻ると消えてしまうと訴える信徒に対して、「屋敷の潔め」をすることで聖霊の充満感が持続し、病気や争いの絶えなかった家族の雰囲気が一変して明るくなる、などとされる。

筆者自身が参加したいくつかの事例を総合して、その概要を記しておく。まず教会からは牧師が単独で出かけることもあるが、たいていは何名かの信徒が応援に参加する。依頼した家では、できるだけ家族や親族の多くが集まる。まず全員が一室に集合して、聖歌等で賛美したあと、牧師が聖書講読と説教を行なう。朗読箇所は各家の状況に応じて選ばれるが、詩篇127:1-2など、土地や建物の守護に関連した章句が多い。全員での祈りが終わると、牧師は各部屋を回って聖別の祈りをする。多くの場合、悪霊の追い出しの命令（「この家において家族を悩ます悪霊よ、すぐに出て行け」など）が伴う。オリーブ油を用いる例では、牧師が柱などに塗って祈る。死者や病人が出たり、家族の気分が悪くなるという訴えのあった部屋、牧師自身が祈った際に「線香の臭い」や「悪霊の圧迫」などを感じた場所では、特に念入りな祈りが行なわれる。「霊の見分けの賜物」を認められた信徒が先導して、悪霊の潜む場所を暴くことも多い。参加者全員が手をつないで円陣をつくり、そこに聖霊の臨在を仰ぐ方法も見られた。特に深刻な問題を抱えた家族員には、額にオリーブ油を十字に塗って個人的に祈る。室内の聖別が終わると、外に出て敷地の潔めをする。オリーブ油を門柱に塗ったり、地面にたらし祈る。ここでも悪霊の追い出しが伴う。近年では、敷地の四隅を順に回って祈る方法などが多く見られる<sup>93)</sup>。

この屋敷の潔めには、明らかに沖縄の伝統行事や習俗との接続が認められる。旧暦8月の柴差の行事で薄や桑の小枝を、またシマクサラシの行事で牛や豚の血に浸した薄やゲッキツの葉を、建物の四隅や門柱などに刺して邪霊や疫病の侵入を



防ぐ習俗、ユタ的宗教者によって主導される屋敷御願（ヤシキウグァン）で、四隅の神（ユチンヌカミ）を祀る習俗、などが想起されよう。教会側の解釈からすれば、これらの行事や習俗はすべて偶像崇拜による呪いとなる。災厄が続く暗い家とは、悪霊が棲みついた家であり、それはすなわち「ユタなどによって祈りこめられた（呪われた）」家だとされる。地鎮祭をしなかった家だけには悪霊がいなかった、という証言も聞かれた。家を建てる際に祈り込んだ大黒柱などは、特に悪霊の棲む場所になるという。従って「屋敷の潔め」とは、伝統行事の模倣どころか、偶像崇拜の呪いを解いて聖霊に満たされた神の宮を回復するという、「霊の戦い」における不可欠のミニストリーとして意味づけられる。もっとも、教会に聖別を依頼する人々の側には、これをユタの屋敷御願の延長上に捉えていると見られるような場合もある。筆者が参加したある事例では、その家の主婦はかつてユタから示されたハンジへの不安を訴えた。すなわち、当家の敷地には戦死者の骨が埋まっていて、それが災因になっているというのである。これを聞いた男性牧師は庭に出ると、オリーブ油を数滴たらして、「たとえ戦争で多くの人々が死んだとしても、神様がお創りになった潔い大地ですから、土地も、そこに生える草木も皆すばらしい。この家が呪われていることは絶対ないと信じます」といった祝福の祈りを行なったのである。

悪霊による家屋敷の占拠という捉え方が強調されるようになった背景には、近年の福音派カリスマ運動によって世界的となった「地域を支配する悪霊」の教説が、一定の影響を与えてきたと考えられる<sup>34)</sup>。しかし、ここでも信徒たちの具体的実践のレベルでは、かかる教説が単なる理念や知識としてではなく、在来の表象様式に沿って受容され、再解釈されていく過程が多く見られる。次に挙げるのは、そうした実態を示す具体例である。

### 〈事例3〉 あるカリスマ系教会の女性牧師Cの証言

現在の教会堂に移った91年頃、教会員の言動がおかしくなるなどの怪異現象が続いた。そのうちに教会員の中に、〈地域を支配する悪霊〉が見えるという人たちが出てきた。「悪霊は裏手の方向から来ている」というので調べてみたら、ウガンジュ（御願所・具体的には古い墓）があった。「悪霊はそこから来ているが、教会の前に大きな手があって押しとどめている」「これま

で自由に徘徊していた悪霊たちが、急にキリストの名が置かれて縛られるので、怒っている」という。彼らは怒っているが、中に入れずに教会の周囲を取り巻いている。現在、土曜日の早天祈禱会では、翌日の聖日礼拝のために教会の建物内部と、敷地の四隅の潔めを行なう。霊を見る会員たちによれば、賛美のテープを流すと、悪霊たちがサーッと逃げて行くのが見えるという。

30代の男性信徒が、特に「霊を見分ける賜物」を与えられている。教会に来る人に憑いてくる悪霊が見えるという。悪霊はひとつずつ色や顔が違って、こちら（教会の裏手）のは緑色でカメレオンのような顔、那覇方面のはまた別の顔だという。彼によれば、信仰をもったクリスチャンであれば、人に憑いた悪霊を手でつかんで捨てることができる。「ナザレのイエス様の御名によって出て来い」と言って手でつかむと、悪霊はクルッと丸くなって引き出される。実際に気分が悪かったり痛みのあった人が、その瞬間に癒される。

また、「悪霊の通り道」というのがある。教会のそばの信号機のある交差点がそうだった。礼拝の日、多くの教会員がそこまで来ると、急に気分が悪くなったり、交通事故に会いそうになったりした。皆でその場所へ行って、イエス様の血潮によって〔悪霊を〕縛ったところ、それ以来、何事も無くなった。

C牧師の教会は、カナダのトロントやアルゼンチンなどで話題になった「笑いの聖会」や「キャッチ・ザ・ファイヤー」のミニストリー<sup>35</sup>をいち早く取り入れて集会参加者を倍増させるなど、沖縄でも聖霊運動の先進的教会のひとつである。聖霊の働きを重視し、「人間の思いで聖霊様の働きを損なわない」ことを基本方針としているため、会員たちも臆することなく聖霊や悪霊の体験を語る雰囲気ができている。〈事例3〉に挙げたのは、そうした体験談のごく一部にすぎない。ウガンジュ（拝所）の方角を機敏に察知する能力や、拝所ごとに異なる悪霊の識別などからは、「場所の霊性」に対する鋭敏な感性が読みとれ、「悪霊の通り道」といった表現には、ヒンプンや石敢當によって遮断せねばならない悪気との類縁性が認められる。身体の不快感や圧迫感から霊の働きを察知し、それが独自の場所に結びつけられて語られることも、ユタ的宗教者などと共通する性格であり、

それはまた、礼拝に先だって教会の敷地の四隅を潔めるという感性にも繋がっている。

次に挙げるのは、ある離島の教会を牧会する女性牧師D（1947年生）による、癒しの証言である。95年6月、島内に住む62歳の女性が農作業中に耕運機の横転事故で内臓破裂の重傷を負い、すぐに本島の病院に運ばれてICUに収容された。本島でクリスチャンになっていた娘からの電話依頼で、離島の教会でも癒しを求める祈りが行なわれた。医者からは「命が助かっても4,5ヶ月は動けない」と言われていたのが、祈りを行なったのと同時刻にICUを出られ、後遺症もなく完全に回復したというものである。

#### 〈事例4〉 D牧師による癒しの証言

まず女性の自宅で癒しの祈りをした。集まった親族や近隣のオバア（老年女性）たちは、「ウサギモノ（供物）はいいのかね」と聞く。私は「もう終わりました。神様が自分をウサギモノにしたから、もう必要ないよ。何もいらないよと神様はおっしゃっています」と答えた。「みんなで祈りましょう」と呼びかけると、オバアたちは「あんたたちで行きなさい」と言う<sup>(6)</sup>。皆で心を合わせて祈ることが大切だと説得して、聖書を開いて門の方から屋敷の四隅で「潔めの祈り」をした。このとき、オバアたちが「あっちもやった方がいい」などと助言するので、それにも従った。

次に事故現場にも行った方がよいということになり、皆で行った。そこは当家の墓のすぐ横の畑だった。オバアたちは「なぜ先祖が助けてくれなかったのかね」と言うので、私は「神様は先祖とは異なり、時を超えて働く方である」ことを説教した後、全員で祈った。これが午後五時頃だった。夕刻に電話があって、意外な回復ぶりで五時にICUから出られたという知らせだった。まさに「主の時」であったのだろう。立ち会った親戚の人や近所のオバアたちも（時刻の一致に）驚くとともに感激して、次の日曜日には教会に来る人もいた。

在来の宗教的意味世界のなかに聖霊運動が切り込んでいく様子が窺われ、「場所の霊性」への配慮が随所に示されている。Dによれば、この事故現場は、88年

に彼女自身が初めて悪霊と対決した因縁の場所でもあり、「この場所が変われば、島全体が変わる」という。いわば「霊の戦い」の要衝として捉えられている。さらに「祈りは時間空間を超える」としながらも、信徒たちの希望を容れて、定期的に島内の伝統的拝所を巡っては「悪霊の断ち切りの祈り」を続けている。この島には複数の「シジ高い」拝所が知られており、本島などからユタが信者を連れて巡拝する慣行が現在でも続いているが、Dの行動は「拝み」を「断ち切り」に置き換えるなかで、はからずも伝統的慣行の陰画を創り出している。

### ③「系譜の霊性」との関係

仏壇や位牌を核とした先祖祭祀的慣行への対処は、日本のキリスト教界の大きな課題となってきた。日本本土における先祖祭祀はイエ制度と密接に結びついてきたことから、それはしばしばイエの問題としてテーマ化され、キリスト教受容を阻む主要因のひとつに数えられてきた。竹田聰洲による「家の宗教性」といった概念化に代表されるように<sup>97)</sup>、イエは単なる経営体ないし生活共同体という性格を超えて、「家の先祖」という形で直系系譜に属する家族員の死を意味づける宗教共同体としての性格をもつことが強調された。そして、先祖祭祀を核として直系系譜の永続を希求する日本人の心性は、個人の救済を本領とするキリスト教とは根本的に対立するものと見なされた。日本に受容されたキリスト教には一貫して「家の宗教」という性格が濃厚であり、また、家の先祖の祭祀を無視したり拒絶する限り、決して真の定着には成功し得ない、といった指摘が、多くの論者によってなされてきた。明治期のキリスト教会は、個人の信仰告白を原理としながらも、実質的には「家」を組織単位として成立したという。周囲からの迫害に対しても、戸主を中心とする家ぐるみの入信によって対処された。それはキリスト教を「家の宗教」と見なし、「キリスト教の家」を作ることにははかならなかったという<sup>98)</sup>。かかる論点は、戦後の地域社会を対象としたキリスト教の「土着化」をめぐる社会学的研究にも受け継がれ、個人的信仰告白・個人的宗教帰属を原則とするキリスト教も、集団単位の家宗教とならなければ安定しがたいこと、また、キリスト教は、仏壇を拠点とする祖先信仰によって最も強く影響されることなどが、論証すべき命題として取り上げられた<sup>99)</sup>。さらに、カトリック信者の意識調査をもとに、彼らのなかにも「先祖」への敬慕の念が保たれ、彼岸や盆の行

事への積極的参加が見られることなどが明らかにされてきた<sup>40)</sup>。

根強い先祖祭祀へのキリスト教徒の対応の選択肢としては、「妥協型」「逃避型」「敵対型」などの理念型が想定されるが、沖縄でも「妥協型」の極を示すカトリック教団から<sup>41)</sup>、激しい「敵対型」をとる保守福音派まで、様々な対応が見られる。聖霊運動全体としては、80年代以降の「力の伝道<sup>42)</sup>」の教説の影響なども受けて、先祖祭祀は悪霊の世界であり、仏壇や位牌（トートーメー）は悪霊の棲処と見なされる。しかし実際には、信徒の実情を考慮して単純な敵対ではなく、より賢明な対応が模索されている。すべての偶像処分を迫る従来の厳格な福音派の宣教方法には批判的な牧師が多い。「聖霊様の働きに委ねることが大事であり、仏壇を捨てきれない人は捨てきれないままに委ねればよい」とか、位牌祭祀をむしろ宣教の機会として利用すべきだ、といった主張もある。かかる現実的対応のひとつに、「仏壇の断ち切りの祈り」がある。次に挙げるのは、94年から聖霊運動に積極的に関わるようになった長老派教会の男性牧師E（1940年生）の解説である。

#### <事例5> E牧師による「仏壇の断ち切り」の話

94年から「仏壇の断ち切りの祈り」を始めた。トートーメーを処分したいが、親戚が拝みに来るのでできない、と訴える信徒の要望に応えるものである。仏壇の前で詩篇やイザヤ書の偶像崇拜を記した箇所を読み、「イエス様の御名によって立ち去れ」と悪霊に命じる。こうした祈りをしたことを、親戚などに話す必要はなく、伝統行事も今まで通り続ければよい、と指導する。たとえ拝まれても仏壇は空の箱になっているから、もう悪い霊が流れることはない。盆行事などで親戚が拝みに来る際には、仏壇の横にテレビ受像器を置いて、キリスト教関係の映画のビデオを流しておくように指導している。拝みに来た親戚の人たちも興味をもって観ていくという。

別の教会では、断ち切りの印として、オリーブ油で聖別した石を紙に包んで庭に埋めたり、仏壇の引き出しに入れたりするという方法が指導されている。一家で一人だけクリスチャンの若い主婦が密かにこれを行なったところ、姑がどこのユタに行っても、「あなたの家には光輝く神様がいる」とか「あなたの家の先祖

事のハンジはできない」と言って断られるようになった、などの話も聞かれる。「霊の戦い」という外面的対決の背後で、霊的世界そのものが共有されている点に注目したい。

沖縄の民俗宗教における「系譜の霊性」は、守護的先祖の尊崇のみならず、ユタ的宗教者が語るチヂウリ、マニカタ、シジタダシなどの観念に見られるような、苦しみ訴えかける先祖との一体化や「共振」による救済技法を支える表象でもある。聖霊運動では、当然これらはすべて悪霊の欺きとして否定されるが、信徒の心情を考慮した代替的方法も見られる。たとえば先に見たB師は、仏壇はもとより獅子像や琉球人形さえ悪霊の拠点になりうるとして激しい対決姿勢を示す一方で、「死者の執りなしの祈り」を行なっている。ネヘミヤ記1:6に基づき、家系の罪の赦しを祈るものである。彼女は「三代四代に及ぶと聖書にもある先祖の罪、家系の罪を断ち切っていかなければならない<sup>47)</sup>」という。ここで先祖の罪とは具体的には偶像礼拝の罪を指し、ウガンブスク（御願不足）を責めるユタの災因論とは対極を成す。「先祖に祈るのではなく、先祖の罪を赦して下さいとイエス様に祈る」として、その正統性が主張されるが、先祖の罪が子孫に及び、それを断ち切ることが先祖と子孫双方の救済に繋がるという感性は、ユタ的宗教者の指導による代表的な救済方法である「シジタダシ」などと共通するものである。

しかしながら、様々な神霊・祖霊や他人が発する怨念などの情緒を感得し、これとの和解をはかることによって災厄を除去するという巫者信仰の中心的な救済方法は、〈聖霊・悪霊二元論〉が徹底した聖霊運動の枠組みでは、絶対に許容されない。すでに見たように、在来の巫者信仰の救済構造は、基本的には様々な個別の関係性への災因の「外在化」に大きく傾斜したものであった。たとえばユタのシジタダシは、基本的には生得的宿命観に強く依存したもので、ウマリ（生まれ）への全面的な自己委譲のなかで、生得的な運命を再確認し、それをあるべき本来の姿に修復していく過程であった。個の責任が外部の様々な関係性の中に拡散され、巧みに吸収・溶解されてしまう特性については、すでにW.P.リーブラが的確な表現で指摘している。

社会や超自然的なものに対する個人の責任は、集団責任の暫時的な性質や、隔世遺伝の観念（マニグトゥ）に照らして見るとき、循環論法の網に絡まっ

てしまう。個人はひとりの自由な行為者として振舞うのか、それとも自分では制御できない予定のなりゆきのままに行為しているのかを、完全に決めることはできない。だれが最終的に責任があるのかという答えとしては、だれにも無いとも、また全員にあるともいえるのだ<sup>44</sup>。

様々な関係性に取り囲まれた巫者信仰の豊かな救済世界は、それが「豊か」である分だけ、「宿命的」かつ「情緒的」色彩の濃厚な災因が、種々の関係性の中を次々と転回して無限循環に陥る危険を孕んでいる。宇宙=生命的な循環から生じた害毒（たとえば様々な霊的存在の無数の「甘え」や「怨念」など）は、決してこの宇宙=生命的循環の外に排出されることはない。いわば豊かな象徴体系が自家撞着を起こしてしまうのだ。特に何人ものユタを訪れ、そのたびに違ったハンジ（判示）を受けることによって、象徴体系の自家撞着に苦しんできた人にとって、教会が提示する「聖霊」「悪霊」の明快な二分法は、確たる「救い」の根拠として受けとめられることが多い。前節に見た「沖縄キリスト福音センター」と同じく、キリスト教聖霊運動全般においても、聖霊ではない霊の働きはすべて悪霊の仕業とされ、一括排除されるべき対象となる。ここでは「切る」働き、すなわち闘争と排除のメタファーは、絶対的に切り捨てるべき存在であるサタンや悪霊に一元化され、他方、「結び直す」働き、すなわち和解と宥和のメタファーは、十字架を媒介とした「神との和解」に収斂することによって、明確な二分法が成立している。

1990年代以降、「悪霊の追い出し」は多くの教会で実践されている。理念的には福音書の記述を範型とするが、具体的展開は多岐にわたる。まず悪霊は聖霊の働きによって初めて本性を顕わす、という考え方はほぼ共通している。「サタンも出て行けと言われるまでは知らんぷりしている」などと言われる。前節でも見たように、悪霊に憑かれた人は、祈られることで初めて独特の反応を示す。獣のように吠える、爪を立てる、体が異様にねじれる、口から泡を吹いたり嘔吐する、などが一般的に言われる。また「イエス」「十字架」「血潮」「アーメン」などの言葉に異常な反応を示し、聖書の文字が真っ白になって読めなくなるという。完全な追い出しには、「イエス様、助けて下さい」といった当人の主体的応答が必要とされ、追い出しの瞬間に白蛇や竜が出ていくのが見えた、といった証言も

よく聞かれる。

しかし、「霊の戦い」や「力の伝道」が推進される一方では、すべてを「悪霊の追い出し」に頼る方法への反省も出されるようになってきている。悪霊は人の内面の罪や傷を拠点に取り憑くのであり、これらの罪や傷を除かない限り、「追い出し」だけをやっても効果がない、という考え方である。前者の「罪」を強調する場合、その赦しが問題となるため、従来の福音主義的宣教が依然として有効である。だが、後者の「傷」を強調する場合には、個々人の「心の癒し」が求められる。近年は「霊の戦い」のなかに「内面の癒し(inner healing)」という方法を積極的に取り入れる教会が増えている。これは聖霊が心の傷に直接接触して癒す方法とされる。次に挙げるのはその具体例である。

#### 〈事例6〉 ある20代の女性信徒による「内面の癒し」の証言

私はやきもち焼きであることに悩んでいました。夫が別の女性と話をしただけで、激しい嫉妬心が湧いて憎しみを抑えることができないのです。ある日、洗い物をしながら、自分の過去に何か原因があるのかしらと記憶を遡ってみました。すると4歳のとき、隣家の当時中学生の男の子にむりやり悪戯されたことを突然思い出しました。20年間忘れていたのに、思い出すと耐えられない憎しみとなりました。牧師に打ち明けると、「インナーヒーリング」が必要だということで、祈ってもらいました。

最初は牧師に言われて「主を通して〇〇さん（その男性）に許しを送ります」と言おうとするのですが、すごい憎しみが湧いてきて、ただ泣くだけでした。ひとしきり泣いて落ち着いた時、牧師は「聖霊様、どうぞ満たして下さい。その場所にあなたがお戻り下さい」と祈り始めました。すると、私は4歳の時に戻り、中庭に立っていることに気づきました。そして、隣家から男の子が出てきた瞬間、私の横に真っ白い衣を着たイエス様が立たれたのです。何とも説明できない愛と平安に満ちた笑顔でした。イエス様はかがんで、4歳の私を優しく抱きしめて下さいました。その時、本当に心が癒されて、「ああ、これが解放の業なんだ」と思いました。

それ以来、あの嫌な記憶の場面は、素晴らしい思い出の一ページに変わりました。心と思いが新しくされました。当の男性に対する怒りは消え、夫へ



のこだわりや嫉妬の思いからも完全に解放されました。

このほか筆者が聞き書きしたなかでは、自分が母と叔父が密通してできた子供であることを知った女性の「許せない」という怒りや、売春で生計を維持してきた母への嫌悪感、暴力的で傲慢な父への恨みなど、両親に対する心の傷が本人の病気や不幸の原因になっており、これが「内面の癒し」によって癒されたという事例が目立つ。いずれも上記の例と同じように、記憶のなかの危機的場面にイエスの臨在を感じ取ることによって、癒しが起こったとされている。

<事例6>の内容自体は、アメリカの聖霊運動のなかで開発された様々な「内面の癒し」のひとつの典型を示すもので<sup>49</sup>、沖縄での独自性は薄い。災因を過去に遡らせ、結果的に家族や親族との情緒的葛藤を和解するという共通性にもかかわらず、ユタのシジタダシ等との異質性は決定的である。遡る過去はあくまでも当人の個の内面、すなわち抑圧された個人の記憶や意識の底に限定される。苦しむ先祖との和解といった救済方法は、最初から否定されている。他者との葛藤から生じるあらゆる否定的価値は悪霊という対象に一元的に吸収され、共苦共感を受けとめる対象はすべてイエスの愛に一元化されている。近代主義的視点から評価すれば、それは「系譜の霊性」を拒絶したところに成立する自律的で内省的な個人に適合的な方法といえるかもしれない。しかし、同時に見えてくるのは、諸々の否定的契機を、世界や他者との関係性の歪みの問題としてよりも、あくまで自己自身の内部に負わされた深い「傷」の痛みとして感受する人々である。「悪霊の追い出し」とセットとなった「内面の癒し」は、このような感性をもった人々に対して、独自の宗教的意味世界を開示する救済技法として捉えることができる。

#### 第4節 小括

本章では1980年代から活発化し、特に90年以降に顕著な浸透の見られる沖縄のキリスト教聖霊運動を取り上げた。表題は「巫者信仰の現代的展開」としたが、これは、聖霊運動を直ちに在来の巫者信仰の一展開として見ようという意味ではない。むしろ本論の主題との連関において、この運動を「民俗・民衆宗教」研究の視角に位置づけ、在来の巫者信仰を支えてきた宗教的表象様態の連続と断絶の

諸相を、詳細に検討することを課題とした。具体的事例としては、筆者自身の実地調査によって得られたオリジナルデータに依拠して、80年代に急成長した「沖縄キリスト福音センター」という単立教会と、沖縄の超教派連合体において「聖霊運動」を積極的に担う諸教会を取り上げた。

「沖縄キリスト福音センター」が80年代を中心に急成長を遂げた背景には、「霊体験の重視」と「罪の自覚化の強調」、現世的価値の「肯定」と「否定」といった、相反する志向性の共存が指摘された。対立する志向の葛藤から生じるエネルギーは、当教会における宗教的実践の動力源になっていたと考えられる。さらに、かかるエネルギーの原点には、牧師や信徒が、様々な霊体験や救済、癒しの体験などを介して獲得した「霊威的次元」の圧倒的な力や意味があったことを確認した。

かかる結論が一部の例外的な教会の事例に限定されるものではないことは、90年代以降の沖縄社会において顕著な展開の見られるキリスト教聖霊運動を概観することによって明らかにされた。ここでは、複数の教会に展開した具体的な信仰や実践の特徴を、前章までの考察で指摘した、在来の巫者信仰を支えてきた宗教的表象の諸様態に関連づけながら吟味した。「人の霊性」「場所の霊性」に関しては、在来の表象群との連続面が目立つのに対して、「系譜の霊性」に関しては、断絶面が最も鋭く顕れていることが、改めて明らかになった。当地におけるキリスト教聖霊運動とは、「霊威的次元」の圧倒的な力と意味を承認しつつ、その受けとめ方をめぐって在来の宗教文化との葛藤から生ずるエネルギーを、新たな時代状況のなかで苦悩する人々に対する「救済」の力へと転化せしめる運動、として総括することができよう。

本章は前章までとは異なり、民間巫者信仰を直接の対象とするものではなかった。しかしながら、沖縄社会の具体的コンテクストの中で、あくまでも「霊威的次元」の力や意味に生きようとする人々に焦点を合わせるという点では、一貫した視点を堅持した。本章の考察は、キリスト教聖霊運動の当事者の価値観に同調して、聖霊運動のなかに真正なる信仰復興の兆しを見たり、当地の在来信仰を「悪霊の世界」などと断定するものではなかった。しかし逆に、外来の宗教が当地に開花するには、すべて土着の感性に吸収され、何か実体論的に固定化された「伝統文化」なり「シャーマニズム」なりの垂流にならざるを得ない、といった

命題を主張するものでもなかった。ユタ信仰とよばれてきたもの自体が、固定的  
因習の反復ではなく、常に新たな歴史状況の中に宗教的意味世界を打ち立てる創  
造的営みでもあったことは、前章までに見た通りである。運動の担い手ひとりひ  
とりによって顕された宗教的言動には、現代沖縄という所与の条件を土台として、  
それぞれの人生の意味を切り開こうとする、ユニークで切実な「救済」や「癒し」  
への希求が刻み込まれている。

本章で見ようとしたのは、キリスト教の聖霊運動という枠組みの中で、かかる  
切実な「救済」「癒し」を希求する人々が、「霊威的次元」の力や意味に触発さ  
れることによって、深い厚みをもった当地の宗教文化のキャンバスに描き出した、  
創造的な絵柄の具体相であった。

## 第9章 註

(1) 試みに昭和63年(1988)9月1日時点での「沖縄県宗教法人名簿」(沖縄県総務部文書学事課発行)によれば、系統別及び包括、非包括別宗教法人総数として、神道系15、仏教系40、キリスト教系76、諸教系22、という数値が記されている。もとより法人格をとっていない「寺院」や「教会」は多いが、ここでは仏教系法人がキリスト教系法人の約半数にすぎない点が、これは他府県では見られない現象として注目される。

(2) 桜井徳太郎 1973、島村恭則 1995、など。

(3) 文化庁編『宗教年鑑』(平成2年版)と、総務庁統計局編『日本統計年鑑』(平成2年版)をもとに、人口10万人当りのキリスト教系宗教団体数を算出し、都道府県別に上位と下位それぞれを5位まで示すと、次のようになる。

### <上位5県>

①沖縄	20.8
②長崎	18.3
③鹿児島	13.6
④東京	9.5
⑤愛媛	9.4

### <下位5県>

①富山	3.2
②岐阜	3.7
③福井	4.3
④石川	4.4
⑤三重	4.5

『宗教年鑑』掲載の宗教団体数は、必ずしもすべての教会や伝道所を網羅するものではないが、一応の目安にはなるであろう。沖縄県はカトリックの濃厚な長崎県よりも高く、群を抜いてトップであることがわかる。

なお沖縄県におけるキリスト教史の概要については、『日本キリスト教歴史大事典』教文館、1988の「沖縄県」の項、および石川政秀 1994が詳しい。

(4) ここで聖霊運動とは、「聖霊の直接的な働きや霊体験を重視するキリスト教徒の運動」という、ゆるやかな定義で押さえておく。欧米では<ペンテコステ・カリスマ運動>の通称が一般的であるが、非西欧圏における様々な現象を考える場合、単に欧米の運動の伝播としては理解できないことから、さらに広い「聖霊運動」の語を用いることにする。

具体的には、異言・預言・聖霊のバプテスマ・悪霊祓い・手を上げる礼拝・歌と手拍子・断食祈禱・エクスタシー的失神・心身相関的な癒し、などを特徴とする。

(5) ペンテコステ・カリスマ運動については、既に多くの解説書や研究書があるが、特にQuebedeaux 1983. Burgess, et al. 1988, などが簡潔でまとまっている。後者ではペンテコステ・カリスマ運動の歴史的ルーツとして、(1) John Wesleyによる義認と聖化の教説、(2) Charles Finneyらによる回心後の新生体験の重視、(3) 19世紀の天啓史観にもとづく前千年王国論、(4) 福音主義的な信仰治療運動、(5) 新約の始源的活力への復帰願望の高まり、の五つを挙げている。またペンテコステ運動とカリスマ運動の差異については、「神学的」と「教派史的」という二つのアプローチがあるとす。神学的に見れば、ペンテコステ派が異言を伴う聖霊のバプテスマに絶対的な価値を置くのに対して、カリスマ派は第二の恩寵の業や異言には必ずしもこだわらない点が大きな違いである。教派史学的に見れば、ペンテコステ派とは、Assemblies of God, the Church of God, the International Church

of the Foursquare Gospelなどの流れを引く、いわゆる古典的ペンテコステ派に所属する人たち、カリスマ派とはカトリックをも含めた諸教派における聖霊重視の信徒たちを包括した呼称とされる。

日本への紹介としては、カルペッパー 1978、手束正昭 1986、島蘭進 1992 a、尾形守 1991、1995、中川正 1997、など。戦前期の日本におけるペンテコステ的リバイバルについては、森岡清美 1970、p. 95、181、など。特にこの運動が顕著な韓国の動向については柳東植 1987、Fuchigami 1992、淵上恭子 1994、など参照。

(6)安斎伸 1984、p. 306。

(7)たとえば、Geertz 1968のモロッコやインドネシアにおける「イスラム教」の捉え方からは、多くの示唆が得られる。

(8)「聖霊派」は、一般にこの運動の外部者によって使用される呼称である。

(9)象徴的な出来事としては、1996年5月の日本リバイバル同盟の結成を挙げることができる。もちろん過去にも、今日の「霊の戦い」に類似した伝道方法はあった。たとえば明治末から大正初期の原口精一師の伝道では、「牛馬豚疫の流行の際には祈禱会も行なわれ・・・糸満あたりでは『悪魔ここより去れ』との守札が豚小屋に貼られた」という（『宣教の歩み--沖縄バプテスト80年史』キリスト新聞社、1973、p. 23）。

(10)聖霊運動の中心的担い手のひとりである沖縄世界宣教教会の喜納政弘牧師は、「現在沖縄の超教派の交わりに加盟している牧師たちの中で、第三の波、カリスマ、ペンテコステの群れに属する方々は少なく見積もっても40%はいます」と自己評価している（1996年11月24日付『リバイバル新聞』のコラム「沖縄に吹く聖霊の風」）。

(11)南部教役者会は1971年発足、現在の参加は44教会。中部教役者会は1983年発足、現在の参加は33教会。

(12)沖縄バプテスト連盟(OBC)は1955年に発足、1984年に日基教団や聖公会を中心とするエキュメニカル系の団体である沖縄キリスト教協議会から離脱した。現在の所属数は、教会28、伝道所9。このOBCはアメリカの北部バプテスト(リベラル派)と南部バプテスト(福音派)とが連合している点で、世界的にも珍しい団体といわれる。沖縄福音連盟は1960年創立、現在の所属数は、教会32、個人会員約2000名。沖縄ペンテコステ同盟は、1959年に霊交会として3教会でスタートし、現在の所属数は、教会14(アッセンブリー6、フォースクエア3、単立5)である。

(13)チャー・ヨンギ師を招いての超教派の宣教大会は、これまで沖縄で4回開かれたが、その正式参加教会数は第1回(85年)が30、第2回(89年)が33、第3回(94年)が49、第4回(96年)が57、と漸増している。

また、1994年8月にアルゼンチンのリバイバリスト、カルロス・アナコンディアを招いて開催された「救い・いやし・解放の聖会」では、53教会が正式に参加したが、このうち、いわゆるペンテコステ・カリスマ系を称する教会は25のみで、OBC所属教会が12、さらに福音派を自称する教会が16も含まれていた。

(14)沖縄地域科学研究所編 1985、p. 90。

(15)本章の事例に即して言えば、日本国家における沖縄の「周縁性」とともに、日本文化におけるキリスト教の「周縁性」、キリスト教的伝統における聖霊運動の「周縁性」という、いわば三重の「周縁性」が考えられよう。「周縁性」のもつ創造的潜在力については、

Turner 1967, 1969, など参照。

(16)表9・2に見るように、1980年から90年の10年間において、31の所属教会をもつ「沖縄バプテスト連盟」の信徒数の伸びは774名で一定の上昇が認められるが、24教会の「日本基督教団」や、13教会をもつ「日本聖公会」などは、いずれも横ばいか、頭打ちの状態にある。これにたいして「日本カトリック教会」は県下13の教会の合計で488名の増加を示すものの組織の内部では「受洗者の減少傾向」に対する危機感も表明されている。たとえば、1987年3月の『南の光明』（カトリック教会那覇支教区の機関紙）354号では、「どう判断する受洗者の減少傾向」と題する記事が掲載されている。そこでは、80年代前半の那覇教区の細かな統計表が掲げられ、次のように述べられている。「表に示されている昨年の統計をその前の年に比較して見ると、幼児の受洗者は、52人から70人に増えているが、大人の受洗者は74人から57人に減っている。しかも、ここ数年の傾向としても毎年減少にある。その他の秘跡、告解、聖体拝領、信者間の結婚、堅信、すべてが減少という結果である。」なお、三年後の1990年3月の同紙386号の1989年の秘跡受領状況の統計によれば、成人受洗者数は86名、告解は2156名、堅信105名で、若干の教勢の回復が認められる。しかし、前年（1988年）実績との比較では、これまたすべて減少となっている。

(17)1991年以降には、年輩者の一部にまとまった離脱者が出たが、活発な宣教活動は衰えていない。筆者自身、この推移はフォローしているが、本章では、あくまで系統的な集約調査を実施した1991年までの資料をもとに論を展開する。

(18)詳しくは、池上良正 1991。

(19)これらについては、チョー・ヨンギ牧師（ヨイド純福音教会）や、申賢均牧師などの説教テープなどからの影響が大きい。申牧師は1987年2月、第16回沖縄クリスチャン大会・修養会に招かれ、メッセージを行なっている。『沖縄教会情報』72号によれば、参加者は延べ1500名を越えたという。さらに、同年11月の第一回沖縄リバイバル・ゼミナールでも来沖して講師を勤めている。なお、柳東植、1987、p. 59によれば、韓国の教会における早天祈禱会はすでに20世紀初頭に始められ、仏教の早天礼仏の伝統から学んだものと考えられるという。

(20)神学的視点からすれば、こうした獣の霊とされるものが、サタンや悪霊の顕現形態なのか、それともアニミスティックに想念された現実の靈魂なのか、という区別が問題になるだろう。後者の場合には、異端の烙印を押される危険性が高まる。仲原など牧師の多くは前者をとるようだが、信徒のなかには後者の受けとめ方をしている人もいる。

(21)外間守善 1985、p. 26-27。

(22)「霊の見分け (discernment of spirits)」の問題は、アメリカなどの神癒論では未だ十分に深められているとはいえない。これが尖鋭化するのには、むしろ沖縄のような濃厚なシャーマニズム的風土における宣教の現場であろう。筆者のこれまでの沖縄における調査では、本章でとりあげた「沖縄キリスト福音センター」のように、見分けの基準が癒し手の資質に求められる場合（実によって見分ける）と、癒しを施された信徒の内面性に求められる場合（真の平安が得られたか）とがある。後者の例としては、ホーリネスの流れを引く単立・主の丘教会が開発したDOP療法（カイロプラクティックやオステオパシーをクリスチャン・ヒーリングとして改編した技法）において語られる判別法がある。ここでは本章の例のような過激な倫理性の強調は回避されるが、他方において、東洋医学・代

替医療・ニューエイジのヒーリングなどに対して、キリスト教の独自性が主張しにくくなる、という困難もある。

(23)従って、霊体験を強く志向する宗教の台頭を、直ちに「反近代」「脱近代」の指標と見ることはできない。島藺進は、霊術系の宗教が脚光を浴びる社会風潮が、むしろ知識の技術化や実用主義化の流れと、きわめて適合的であることを指摘している。すなわち、科学技術的知識の普及によって、日常生活はますますマニュアル的になっている。物事がなぜそうなるかという原理的・本質的な理解は専門家に委ね、さし当り必要な範囲で、目的に沿った知識の断片を学ぶようになる。さらに価値観の多様化によって体系的世界観の信憑性が薄れてくると、手近な因果関係についての確かさが重んじられ、物事についての実用的・功利主義的判断が優位を占めるようになる。島藺によれば、近年の新宗教に目立つ「体験主義」の態度は、明らかにこうした確かさへの飢渴と関係があるという。(島藺進 1992b の、第7章「新宗教の精霊信仰と民衆文化」)。

(24)玉城隆雄 1982。彼は復帰後の「高度消費社会」「欲望社会」への沖縄県の組み込みが、家族の相対的貧困化を招いたと分析する。そして「刹那的な消費志向の強い大衆文化が充満すると、家族は背伸びした形で実力以上の生活目標をなかせば強制的に押しつけられる」ことになり、「そのような状況のもとで、自由と主体性を喪失した生活主体としての家族は、肥大化した欲求を容易に縮小化できないだけに欲求不満がつのり、逸脱行動に走りやすい」という (pp. 38-39)。

(25)ウェーバー 1989(1904)。

(26)シャーマニズム的文化基盤への現代キリスト教の定着を扱った社会学的、人類学的研究としては、Barr 1983、Ackerman 1981、Pollak-Eltz 1978、Martin 1990、など。

(27)以下、本稿で提示する6事例について、その性格と資料化のコンテクストを明らかにしておく。**事例1**から**事例5**までは、前章までと同じく、一回ないし複数回の二者面談(同席者がいたケースもある)において語られた録音テープの内容を、筆者自身が再構成したものである。そのため表現も「である」調に統一した。ただし、事例に掲げた具体的叙述は、できる限り話者自身の言葉に即して表記するよう努めた。少なくとも、筆者による意図的な言い換えや造語は付加されていない。**事例6**は、教会での祈禱会の際に数十名の信徒を前に「証し」として語られた内容に基づいている。実際の証言はさらに長いもので、その要点のみを示したが、「証し」の臨場感を残すため、実際の語りに沿った「です・ます」調で表記した。

(28)しかし、現在でも南部教役者会に属し、沖縄バプテスト連盟の牧師との親交も切れてはいない。

(29)「癒し」のミニストリーでは、キャサリン・クールマンなどアメリカのクリスチャン・ヒーラーたちによって一般的となったslaying in the Spirit(ヒーラーが軽く触れたり息を吹きかけた瞬間に、「聖霊に打たれた」人が次々に倒れる現象。公開の癒しの聖会などでしばしば見られる)の方法が広く用いられている。これは、心身の即時の癒しとともに、固執していた世俗的自我が破壊され、「謙遜になる」効果があるともいわれている。日本でも1990年代以降、ペンテコステ・カリスマ運動の教派を中心に広く見られるようになっていく。定訳はないが、「油そそぎのミニストリー」などと呼ばれている。なお、Christian Healingの歴史と現況については、Kelsey 1988、MacNutt 1988、Wimber with

Springer 1987, など参照。

(30) Lewis, I. M. 1989.

(31)「知識の言葉」とは、必ずしも聖書の字句通りでない言葉でも、各自の状況に合わせて神から与えられた預言として認められるもの。I コリント12:8などを典拠として、聖霊運動の信奉者によって擁護されている。

(32)「明日、どういう人が相談に来るか、前もって幻で示されることもある」という。これもユタの宗教者に多く聞かれる言説である。

(33)先の「沖縄キリスト福音センター」では、自動車や屋敷の浄め、あるいは地鎮祭に相当するような土地の浄めなども行なっていた。一般に沖縄の地鎮祭はティンダティ（斧立て）といわれ、家を建てる前に吉日を選んで行なわれる。その方法は、御膳にカラミハナ、酒、ウチャヌク（白い三段重ねの餅）を用意して、12本と3本の線香を供えてヒヌカン（火の神）と、東の方角に向かって工事の安全を願う、といったものである。そして、土を3度掘り起こすが、それは吉日から工事が始まったことを意味するという（高橋恵子 1988、p. 208）。これに対し、信徒の希望により福音センターの仲原牧師が中心になって行なった土地の浄めでは、祈りとメッセージに続いて、家の土台となる場所に聖書を埋め、また、全員が土地の周囲を7回まわったという。『旧約聖書』「ヨシュア記」6章のエリコの記事に倣ったものとされる。しかし、佐喜真興英 1925、p. 43には、家の新築落成の晩の御祝では、若者が独特の唱え言をしながら「家を七回巡った」とある。なお、この福音センターの話には後日談があり、当家の隣家では不幸ばかりが続くので、あるときユタをよんで見てもらった。するとそのユタが「不思議ネ。こっちはこんなに暗いのに、隣り（つまり教会が浄めをした家）は眩しいくらい光っているよ」と語ったという。真偽の判断は別にして、霊的世界の一定の共有が注目される。

(34)〈地域を支配する悪霊〉の教説は、ピーター・ワグナー、ジョージ・オーティス・ジュニア、シンディー・ジェイコブス、ジョン・ドーソン、ハロルド・キャバレロスなどによって説かれている。彼らの著作は90年代に入って続々と刊行され、日本でも直ちに邦訳されている。

(35)シェブロー 1996、参照。

(36)拝みはユタなどの専門家に任せて、自分たちは関わりたくないという一般女性住民の意識が表れた言葉といえる。

(37)竹田聴洲 1976、p. 2では、「宗教をもっぱら研究対象とするはずの宗教学は家のもつ宗教性というような視覚（ママ）はほとんど欠いた。」という批判が述べられている。

(38)大濱徹也 1979、p. 343。

(39)たとえば、西山茂 1975、p. 53。また、Reid 1989、では、独自の配票調査をもとに、対象としたプロテスタント信徒の25パーセントが家庭で仏壇を所有していること、また現代日本人にあっては、キリスト教信仰の有無にかかわらず、仏壇所有の有無が先祖に対する行動に関して大きな差異を生むこと、などが指摘されている。

(40)Doener 1977。

(41)カトリック那覇教区事務所が1995年2月11日に発行した「死者の供養について（信者の心得）」という小冊子では、位牌や仏壇は故人を思い出す「よすが」となるものであるから廃棄する必要はなく、むしろ大切にすべきことが勧められている。また、煉獄の存在を



認めたとえで、死んだ人の靈魂が煉獄にいる場合には、「この世の遺族、友人、知人である私達こそ、多くの祈りと善行、そして償いの業でそのような靈魂が早く神のあわれみで天国に行けるように助けなければなりません（マカバイⅡ12章41節～45節）。これがまことに『冥福を祈る』事であり、最も有効な供養です」（p. 6）とか、具体的な事例問答では、「問、グアンス（元祖）・ヤシチガミ（屋敷神）へのウガン（御願）不足の夢を見、不安です。どうすればよいですか。答、神父様に相談して、必要であれば祖先とためにミサを捧げていただき家族も参加して共に祈るのは大変良い供養です。また神父様を家にお招きして、先祖への供養と共に家屋敷の清めの祈りをいていただくとよいでしょう。このようにすれば御願不足などはありません」（p. 8）といった記述が見られる。

(42)「力の伝道」はロサンゼルス・ヴィンヤード・クリスチャン・フェロシップのジョン・ウィンバーなどによって提唱された伝道方法で、しるしや不思議を重視し、悪霊との対決を強調する。Winber, J. & Springer, K., 1985。

(43)出エジプト記20:5、34:7、などが典拠とされる。

(44)Lebra W 1966、pp. 42-43。

(45)アメリカの聖霊運動におけるinner healingについては、池上良正 1995 b、などで紹介した。

## 終章 総括と展望

以上、9章にわたって、青森・沖縄両県の民間巫者信仰を対象に、その多面的諸相を宗教学的な見地から考察した。

序章において詳述したように、本論では、研究対象である民間巫者信仰を、日本における「民俗・民衆宗教」研究の視角に位置づけた。ここでの「民俗・民衆宗教」とは、何らかの実体論的領域を指す本質概念ではなく、宗教研究における視点の構えを意味し、経典的・制度的宗教の理念や実践形態を包含しつつ展開する、一般生活者の宗教的言動の具体相に焦点を合わせるための、ひとつのパーспекティヴとして措定した概念であった。この「民俗・民衆宗教」の視角に浮かび上がる事象を総体的に理解するには、近年の様々な批判にもかかわらず、宗教学的立場からの考察が依然として有効であり、必要でもあることを強調した。すなわち、宗教現象はヌミナスな力や意味の次元に関わっており、宗教の学知的研究においても、かかる次元の力や意味に正面から向き合う分野が必要であるとす立場である。本論では、この立場を全面に打ち出すことによって、巫者とその依頼者・信者によって担われる信念や実践の諸相を、自律的な力や意味の次元に支えられた宗教現象として理解することを課題とし、民間巫者を、〈「靈威的次元 (numinous dimension)」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉として捉える基本的視点を提示したのである。

この基本的視点は、先学の諸研究の成果を尊重しつつも、それらに対する批判的反省をふまえたものであった。日本の民間巫者は、すでに様々な学問分野の研究対象として取り上げられ、多くの貴重な研究成果が蓄積されたにもかかわらず、これを正当な宗教者として認める視点は乏しかった。民間巫者を中心に展開する信念や実践の総体を、経典的・制度的宗教の基盤そのものともなり得る、自律的な世界として理解しようとする観点は希薄であった。本論では、第一の課題を、個別事象の歴史的復元や、社会的機能の分析や、政治的権威や権力の発生・分配過程の究明や、社会心理学的適応や病理現象の考察に置くのではなく、日常的次元と深く関わりつつ、日常的次元からは区別されたヌミナスな「靈威的次元」の力や意味を感得し、そこに主体的に関わる一般生活者の宗教的な生き方の解明に

求めた。同時に、この課題を遂行するための具体的データは、可能な限り経験諸科学の規準や手続きに沿った「反証可能的」「系統的」なものとして収集・提示されるべきこと、「靈威的次元」の力や意味に触発された人々の生の様態は、個々の文化的・社会的・制度的なコンテキストへと開かれた視野のなかで理解されるべきこと、などを基本的留意点としたのである。

第1章から第9章までの具体的議論の要点については、各章末ごとの「小括」に記したので、再説は避けたい。いずれの章においても、上述の基本的問題意識をふまえて、民間巫者を、く「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者として把握する視点を一貫して堅持すべく心がけた。自らの世俗的願望や充足感とは関わりなく神や先祖の指示に突き動かされるという成巫過程を経て、常に「病まされ」「歩かされ」「語らされ」つつ、なおも互酬的關係から疎外された神霊・死霊・動物霊などの思慮や怨念を代弁し続ける民間巫者たちの生き方は、まさしくヌミナスな次元の自律性の内に強く捉えられた宗教者であった、と見ることができる。

もとより、この概括的な規定は、民間巫者に固有の性格というよりは、古今東西のあらゆる文化において、とりわけ「宗教的」な人生を歩んだとされる人々の多くに該当するものである。とすれば、これは宗教的な生のあり方の一般論を指摘したにすぎず、民間巫者の規定としては不十分である、との批判は当然提起されるであろう。

この批判は正しい。しかし、逆説的な言い方になるが、まさにこの批判が正しいからこそ、本論の存在意義も主張し得るのである。本論は何よりも民間巫者の宗教性に着目するものであった。そこでは、民間巫者が単に「古代性」や「基層性」などとして語られる固有信仰の担い手として、あるいは社会学的・心理学的・精神医学的な課題を解明する材料としてではなく、まさしく典型的な宗教的人間としてその存在が注目されること、にもかかわらず、従来思想史や制度史を中心とする学術研究の場では、この単純な事実が正当に認められてこなかったことを批判し、かかる批判を、すべての議論の出発点としたのであった。

各章の考察から明らかにされたように、民間巫者たちは「靈威的次元」の圧倒的な力や意味に触発され、敢えてその主導性の内に引き込まれることを、自らの

かけがえのない人生の選択肢とした人々であった。だからこそ、彼ら（彼女たち）が獲得した力や意味は、一方で、多くの人々をコスモスの有機的連関性の中に結び直し、様々な苦悩からの「救済」や「癒し」を実現することができたのであり、他方では、各時代や地域の政治的・経済的・社会的な現実の中に巻き込まれ、利用され、あるいは社会的価値との激しい葛藤を引き起こすことにもなったのである。この両面の矛盾的関係は、「霊威的次元」の力や意味に触発されたあらゆる宗教的人間が味わうものであり、いわゆる「世界宗教」をはじめとする経典的・制度的宗教が取り組み、緻密な思想や教義を洗練させる原動力となった根本課題でもあった。

換言すれば、民間巫者の研究とは、正規の宗教研究における周辺領域でもなければ、末梢的な「きわもの」を扱った特殊研究でもない。〈「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉という規定は、民間巫者という存在を、様々な歴史状況を生き抜いた宗教的人間の典型として位置づけるものであり、本研究全体が宗教学的な立場において進められることを正当づけるものでもあった。

このように、本論は青森県や沖縄県で活動する民間巫者を正当な宗教者と規定し、彼らを中心とする信仰の多面的な広がりを宗教学的な立場から把握するところに、ひとつのオリジナリティを求めてきた。とはいえ、具体的な考察においては、従来この対象を中心的に扱ってきた民俗学をはじめとする経験諸学の蓄積から多くを学び、また積極的にそれらの成果を援用しつつ論を展開した。各章の議論の細部においては、先学のすぐれた業績の継ぎ合わせか、せいぜいその焼き直しにすぎない、と見なされる部分も多いと思われる。そうしたなかで、本論で行なった考察が、従来諸研究に対して補完的な役割を果たし、多少とも独自の研究成果として今後の学術研究に寄与し得ると主張できる部分があるとするれば、それは何か、という点を最後に述べておきたい。

まず第1章第2節、第6章第2節で行なった巫者の人生史の検討は、長期の個人的親交によって得られた知見をもとに、従来類型論的な成巫過程モデルでは十分に捉えることのできなかった、民間巫者による創造的な意味構築過程の細部を明らかにし得たと考える。そこでは、〈「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉という基本的視座のもとに、民間巫者の宗教者としての側面が積極的

に捉え直されたのである。

さらに本論では、一方で、巫者信仰全体を支える世界像や救済観を単に「シャーマニズム」「アニミズム」「呪術」「基層文化」「固有信仰」などの用語で実体的に固定化することを避け、他方で、特定の経典的・制度的宗教の教義学的理念によって枠づけることをも極力回避して、具体的宗教現象のもつ広がりや普遍的な性格を把握しうる視座を模索した。たとえば、人々が「霊威的次元」の力や意味を強く感得する表象様態を把握するための、「人の霊性」「場所の霊性」「系譜の霊性」という包括的モデルをはじめ、各章で提起したいくつかの作業仮説的モデルは、巫者信仰の基本的性格を「民俗・民衆宗教」研究の視角に位置づけ、その細部における持続と変容の諸相を検討する際に、一定の有効性を発揮し得ると思われる。第9章第3節などでは、実際にかかる検討を試みた。

本論では民間巫者の宗教性の解明に主眼を置いたため、議論の焦点が個々の主体の信仰場面向けられることが多かった。いわば方法論的個人主義に傾斜しやすく、それによって、巫者信仰のもつ社会的意味、歴史的要素との連関性が無視された、という批判は避けられない。これはいわゆる宗教現象学的な立場からのアプローチが、歴史学・社会学・人類学等の経験諸学から受けてきた一般的批判でもある。本論では、民間巫者の主体的な宗教性に焦点を合わせながらも、種々の歴史的、社会的コンテキストにおいて生ずる問題の場へと、視野を開いていくことに努めた。

たとえば第1章第4節では、巫者信仰を背後から支えてきた地域住民の存在に光を当てた。従来の研究では、特定の巫者のもとを訪れた依頼客を対象にした分析や、精神科の医師による外来患者への聴取調査などはあったが、津軽地方のような民間巫者信仰の盛んな地域において、集落の一般住民を対象にした悉皆調査は行なわれてこなかった。大きな理由は、内容の性格上、この種の調査の協力を得ることがきわめて難しい点にある。そうしたなかで、80%を越す回収率を達成した西津軽郡木造町Y集落の調査結果は、1980年代の状況を示すひとつの基礎資料を残し得たと考える。

巫者信仰を支える初発の宗教経験は、常に社会・文化的拘束や制度的規制との様々な衝突・葛藤を繰り返しながら、一定の宗教現象として顕在化する。すなわち、巫者本人やその依頼者・信者たちが「霊威的次元」に触発されるなかで獲得

した力や意味は、同時に一定の社会的規制や権力構造の具体相の中で、個別的特性を備えた事象として色づけられ、水路づけられるのである。そこには、社会規範や支配体制による正当化と抑圧という、複合的で動態的な力学が現出することになる。第2章では青森県の民間巫者の二大聖地ともいべき恐山と岩木山を事例に、「場所の霊性」の表象様態を通して獲得された力や意味の社会的拘束の問題を、第4章では巫者信仰の制度化と「教団化」に伴う葛藤の諸相を、さらに第2部の第7章では、村落社会の政治力学のなかで、ユタ・カミンチュたちが輩出し、消長を繰り返す動態を、それぞれ残された文書史料や現地調査のデータに基づいて考察した。個々の事例は、特定地域の個別性を示すにすぎないかに見えるが、むしろ現象の細部の襞にまで分け入った考察を通して、巫者信仰のもつ普遍的な問題の所在が明らかにされたと考える。

資料的意義としては、第2章における赤倉信仰の近世から近代における再構成を挙げたい。また第3章では、地方紙の社会面という、従来の巫者研究ではほとんど顧みられることのなかった資料に着目し、近代を生き抜いた青森県の巫者たちの動向を取り上げた。従来の研究でも、政府の宗教政策や法制面の変遷、あるいは中央のジャーナリズムに現れた宗教統制の実態などを考察したものは多い。しかしながら、たとえば青森県の地方紙などの片隅に現れた記事をもとに、近代の巫者信仰を捉え直そうという試みは、皆無に近かったといってもよい。新聞という媒体の制約は避けられないが、建前としての「厳しい弾圧」の背後に、民間巫者を支える根強い支持基盤や、したたかな活動の痕跡を見出すことができた。特に警察当局による妥協と懐柔は、青森県における巫者信仰の根強い持続の遠因を示している。さらに「カミサマ」という巫者の慣用的呼称に即して用いられた「神様にお灸」といった新聞記事の常套句は、神社非宗教説を建前とした国家神道体制が抱える矛盾を、アイロニカルに示すものでもあった。

従来の研究史において、民間巫者の宗教性を正当に評価する視点が希薄であったことに関連して、巫者を介して実現される「救済」を、統一的な意味をもつ自律的な世界として了解しようという試みは、ほとんどなされてこなかった。もちろん本論でも触れたように、これは容易な作業ではない。しかし、宗教学の立場から、巫者信仰を民俗・民衆宗教の研究視角に位置づけるという本論の基本構想に立つ限り、そこに実現される「救済」の性格を描き出す作業は不可欠であろう。

第5章と第8章では、それぞれ津軽と沖縄地方の事例に即して、この課題に取り組んだ。民間巫者によって実現される「救済」とは、「宇宙=生命的」世界像を構成する意味の関係性に生じた歪みや不全を感知し、不全な関係を断ち切るとともに、新たな意味連関を結び直すという、すぐれて創造的な営為であることを確認した。しかし、それと同時に、現実の社会の中でこれらが多くの社会規範と衝突する局面にも目を向け、議論全体をスタティックな結論に閉塞させないために、様々な動態モデルを導入した。ここで提起した、〈運命・共振・怨念〉〈祓いと供養〉〈免責と引責〉〈生まれの文化と修行の文化〉などのテーマやモデルは、この問題をさらに深めていく際の、重要な足場になり得ると考える。

特に「宇宙=生命的」世界像の根幹に見出した「互酬性の倫理」をめぐる考察には、今後に展開すべき多くの可能性が秘められていると思われる。本論では「靈威的次元」の自律的主導性という表現を繰り返し用いたが、「互酬性の倫理」とはまさしく、この自律的主導性の「自律」を保証するひとつの根拠として捉え得るものとする。本論の議論に照らして言い直せば、「靈威的次元」の自律的主導性の内に生きる民間巫者とは、同時に、社会の平準化を志向する「互酬性の倫理」のエージェントであり、疎外されて怨念を抱く弱者たちの代弁者であった。そうであるが故に、他者を犠牲にして一定の地位や権力を手に入れた階層にとって、民間巫者は常に目障りな存在と見なされたのである。さらに、自由競争原理が称揚され、「差異化」が個人的アイデンティティの拠点となる近代社会において、彼らはとりわけ「迷信」の固執者として蔑視され、多くの非難を浴びることになる。様々な経典的・制度的宗教が、この「互酬性の倫理」をいかに取り込み、いかに克服・洗練・馴化していったかという問題も、興味あるテーマとして残されている。

最後の第9章では、巫者信仰と制度的・経典的宗教との融合・葛藤の問題にも論及した。見たように、ここでは1980年代以降、沖縄県において活発な展開の見られるキリスト教聖霊運動を事例として取り上げ、この運動を「民俗・民衆宗教」の研究視角に位置づけるなかで、在来の巫者信仰を支えてきた基本的表象様態の持続と変容の具体相を明らかにした。巫者信仰が経典的・制度的宗教と共有する広い基盤を明らかにするとともに、膨大な蓄積をもつ従来の沖縄研究でもほとんど扱われてこなかった、聖霊主義的なキリスト教に関する諸事例を紹介した。こ

これらの成果は、現代人の宗教的危機とその克服という、新たな研究課題への道を開くことが期待される。すなわち、現代社会が抱える危機的状況のなかで、様々な現実問題に直面し、傷つき、痛みを覚えつつ、なお切実な「救済」や「癒し」を希求し続ける人々が、深い厚みをもった宗教文化の中に創造する意味世界の姿を明らかにする、という研究課題である。

もとより、本論で論じ尽くせなかった問題点が多い。細部の課題は限らないが、大きな問題としては、〈「霊威的次元」の自律的主導性の内に生きる宗教者〉という基本構想に関わる理論的検討が残されている。「霊威的次元」の自律的主導性とは、哲学的・思想史的観点から、どのように掘り下げることが可能であろうか。本論で民間巫者の言動に即して捉えられた「霊威的次元」とは、それ自体が複数の次元から成る多層構造を備えたものではないのか。本論で指摘した表象様態は、どの程度の普遍性を持ち、その自律性を支える根拠として示唆された「互酬性の倫理」とは、どこに究極的な存立基盤を求めることができるのか。抑もこの次元の働きは、人類の生存にとってどのような価値や意義をもっているのか。いずれも大きな「問い」であり、これらに答えるには、さらに広範な事象の検討と、深い思索を必要とするであろう。

これに関連して、日本の南北両端の民間巫者という、やや特殊な対象から取り出した基本性格が、日本の宗教史全体、あるいは広く世界の様々な宗教現象との比較のなかで、どのように位置づけられ得るか、という点が当面の課題として立てられよう。本論は宗教学的な立場を標榜しつつも、多様な地域と時代の現象を横断的に類型化する方法ではなく、特定地域の具体的事例に即した現象理解の道を探求した。しかしながら、このことは決して前者の道を拒絶したり、その無効を唱えるものではない。本論では、筆者が長年のフィールドワークで得た資料の細部を生かすために、個別事象の精査に多くのスペースを割いたが、次にはこれらを、より広い比較論的視野の中を開き、適切な位置づけを行なってゆく作業が重要になろう。各章においても折に触れて、いくつかの観点を提示したが、多くは今後の課題として残されている。

さらに歴史的展開、ないしは時代状況の変化に対応した現象の変遷・変容の問題がある。本論は日本の巫者信仰の歴史的起源や時代変化を直接の課題としては



おらず、あくまで現代を基点に展開する宗教現象の理解に主眼を置いたものであった。とはいえ、第2章・第6章などでは、近世期に遡る歴史的深度にも言及し、その他の章でも、近代以降、および第二次大戦以降（ないしは高度経済成長期以降）の時代変化には、一定の注意を向けており、決して歴史を超越した無時間的なイデーとして〈民間巫者信仰〉を措定したわけではない。しかしながら、近世から近代、そして現代の時代変化のなかで民間巫者信仰の全体的変容を把握し得るような、大局的な展望を示すまでには到っていない。特に第5章と第8章で論じた「救済」をめぐる諸問題は、時代を超えた「宗教的人間」の局面とともに、時代状況に規定された人々の願望や苦悩と結びついた局面が、考慮に入れられる必要があるだろう。換言すれば、宗教学という立場から「近代」や「現代」が抱える危機的状况をどう把握するか、という問題である。

宗教学の視点からすれば、社会学等の分野において社会変化、社会変動などとして捉えられた動きは、人々が慣れ親しんできた旧来の価値観や世界観に揺らぎが生じ、新たな統合的コスモスの全体的回復が希求されるという意味において、それ自体、ひとつの宗教的危機と名づけることのできる状況を示している。「近代」世界が経験しつつある社会の大変動に内在する宗教的危機は、「民俗・民衆宗教」の研究視角においても、避けて通ることのできない問題であろう。最終章で着手したキリスト教に代表される、普遍主義的志向性の強い经典的・制度的宗教における「癒し」や「救済」との接合・葛藤の問題とも絡ませながら、今後の研究課題としたい。

以上に見てきたように、本論は民間巫者の宗教性を評価する視点を打ち出し、宗教学の立場からのモノグラフ研究の意義に、注意を喚起するものであった。ここにまとめられた成果は、かかる方向を目指す筆者の研究道程における、最初の一里塚である。（了）

## 引用文献一覧

### <邦文>

- 赤池憲昭 1978 「教団としての宗教--教団類型論を中心として」井門富二夫編『講座宗教学第三卷・秩序への挑戦』東京大学出版会。
- 赤坂憲雄 1991 『山の精神史』小学館。
- 赤澤史朗 1985 『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房。
- 赤嶺政信 1989 「沖縄の靈魂観と他界観」渡邊欣雄編『祖先祭祀』凱風社。
- 安達義弘 1984 「沖縄のシジタダシと門中化現象」『西日本宗教学雑誌』第7号。
- “ 1986 「沖縄の新宗教運動--生天光神明宮を材料領域として」『宗教研究』第270号。
- 姉崎正治 1897 「中奥の民間信仰」『哲学雑誌』第12巻。
- 阿部年晴 1975 「部族社会における救い」梅原正紀他『救い』弘文堂。
- 荒木美智雄 1985 「民俗宗教--総論」『日本宗教事典』弘文堂。
- “ 1987 「フォーク・レリジョンの世界--日本宗教史の統合的理解を求めて」『宗教の創造』法蔵館。
- 安良城盛昭 1980 『新・沖縄史論』沖縄タイムス社。
- 安斎伸 1984 『南島におけるキリスト教の受容』第一書房。
- 池上良正 1985 「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16巻第4号。
- “ 1987 『津軽のカミサマ--救いの構造をたずねて』どうぶつ社。
- “ 1988 「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」北奥文化研究会『北奥文化』第9号。
- “ 1989 「北のミコ・南のミコ--民間巫者における「修行」を手がかりとして」弘前大学人文学部特定研究報告書『文化における「北」』。
- “ 1991 『悪霊と聖霊の舞台--沖縄の民衆キリスト教に見る救済世界』どうぶつ社。
- “ 1992 a 『民俗宗教と救い--津軽・沖縄の民間巫者』淡交社。
- “ 1992 b 「宗教学における『修行論』の成果と課題」『宗教研究』第292号。
- “ 1995 a 「庶民信仰論の射程」楠正弘編『宗教現象の地平--人間・思想・文化』岩田書院。
- “ 1995 b 「癒しと霊体験--現代アメリカのキリスト教神癒論を題材として」『筑波大学・哲学思想論集』第20号。
- “ 1996 「宗教学のフィールドワーク」井上順孝他編『宗教学を学ぶ』有斐閣。
- 池宮正治 1990 『沖縄の遊行芸--チョンダラーとニンブチャー』ひるぎ社。
- 石垣みき子 1981 「沖縄本島中部一村落における墓の変化とその論理」『沖縄民俗研究』第3号。

- “ 1983 「民間巫者と依頼者」『沖縄民俗研究』第4号。  
 石川政秀 1994 『沖縄キリスト教史：排除と容認の軌跡』いのちのことば社。  
 石津照璽 1969～1971 「東北の巫俗覚え書」(1)～(3)慶応義塾大学大学院『社会学研究紀要』第9～11号。  
 石塚尊俊 1959 『日本の憑きもの』未来社。  
 市川浩 1984 『<身>の構造--身体論を超えて』青土社。  
 市川光雄 1991 「平等主義の進化史的考察」田中二郎・掛谷誠編『ヒトの自然誌』平凡社。  
 伊藤幹治 1970 『沖縄の宗教人類学』弘文堂。  
 “ 1982 『家族国家観の人類学』ミネルヴァ書房。  
 井之口章次 1975(1971) 「厄年および年祝い」『日本の俗信』弘文堂。  
 猪股ときわ 1990 「『遊行』と歌垣」『古代文学』第29号。  
 “ 1992 「遊行女婦論--恋する異装の女たち」赤坂憲雄編『漂泊する眼差し』新曜社。  
 伊波普猷 1975(1913) 「ユタの歴史的研究」『伊波普猷全集』第9巻、平凡社。  
 “ 1974(1922) 『古琉球の政治』(『伊波普猷全集』第1巻、平凡社)。  
 “ 1974(1938) 『をなり神の島』(『伊波普猷全集』第5巻、平凡社)。  
 今村勝三郎 1937 「資料・今村家年中行事」『うとう』10号、青森郷土会。  
 井村宏次 1984 『霊術家の饗宴』心交社。  
 岩井洋 1992 「欧米宗教社会学における民俗／民衆宗教研究の展開」宗教社会学研究会編『いま宗教をどうとらえるか』海鳴社。  
 岩崎武雄 1978 「東北の語り物--お岩木様一代記」『続さんせう太夫考』平凡社。  
 岩崎敏夫編 1971～1981 『東北民俗資料集』(1)～(10)萬葉堂書店。  
 岩田慶治 1979 『カミの人類学--不思議の場所をめぐる』講談社。  
 上江洲敏夫 1977 「ユタの歴史と社会的役割」『青い海』67号。  
 ウェーバー、マックス、 1989(1904) 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(大塚久雄訳)岩波文庫(改訳版)。  
 上原エリ子 1988 「民間巫者と門中化との関係をめぐる一考察--位牌祭祀上の禁忌の問題を中心に」『沖縄の民俗と宗教』第一書房。  
 烏兎沼宏之 1985 『霊をよぶ人たち』筑摩書房。  
 江口圭一 1988(1982) 『昭和の歴史④・一五年戦争の開幕』小学館。  
 江田絹子 1967 「青森と秋田のゴミソ」『民俗学評論』第2号。  
 “ 1970 「津軽のゴミソ」和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館。  
 NHK放送世論調査所編 1984 『日本人の宗教意識』日本放送協会。  
 大隅和雄 1986 「総論--因果と輪廻をめぐる日本人の宗教意識」『因果と輪廻』春秋社。  
 太田文雄編 1981 『村の石碑・赤倉信仰』森田小学校。  
 大橋英寿 1979 「沖縄におけるshaman<ユタ>の生態と機能--ハンジ場面観察によるclientの事例研究」『東北大学文学部研究年報』第28号。  
 “ 1981 「沖縄におけるshaman<ユタ>の成巫過程--社会心理学的接近」『東北大学文学部研究年報』第30号。

- 〃 1983 「沖縄シャーマニズムの歴史--ユタ禁圧の諸相と背景」『東北大学文学部研究年報』第32号。
- 〃 1985 「信仰治療と現代医療の機能連関--沖縄シャーマニズムへの社会心理学的接近」『東北大学文学部研究年報』第34号。
- 大濱徹也 1979 『明治キリスト教会史の研究』吉川弘文館。
- 大林太良 1972 「琉球神話と周辺諸民族神話との比較」日本民族学会『沖縄の民族学的研究--民俗社会と世界像』民族学振興会。
- 岡田重精 1977 「東北地方の巫女」『民族学研究』第42巻3号。
- 〃 1982 『古代の斎忌（イミ）--日本人の基層信仰』国書刊行会。
- 尾形守 1991 「新時代の日本宣教--聖霊の第三の波」『茨城キリスト教大学紀要』第25号。
- 〃 1995 『聖霊の第三の波とリバイバル』ホープ出版。
- 岡本恵昭 1974 「宮古島のシャーマニズム」『南島研究』第15号。
- 小川徹 1987 『近世沖縄の民俗史』弘文堂。
- 冲教組編 1981 『沖縄の伝説』日本標準。
- 沖縄地域科学研究所編 1985 『沖縄の県民像』ひるぎ社。
- 小口偉一 1953 『日本宗教の社会的性格』東京大学出版会。
- 小野泰博 1977 『「救い」の構造』耕土社。
- 折口信夫 1975(1923) 「琉球の宗教」『折口信夫全集』第2巻、中公文庫。
- 〃 1976(1923) 「沖縄探訪記」『折口信夫全集』第16巻、中公文庫。
- 〃 1930 「古代生活に於ける惟神の真意義」『神社教会雑誌』第29巻第11・12号。
- 掛谷誠 1983 「『妬み』の生態人類学--アフリカの事例を中心に」大塚柳太郎編『現代の人類学1・生態人類学』至文堂。
- 加藤咄堂 1925 『民間信仰史』丙午出版社。
- 金井新二 1992 「解釈学的現象学としての宗教現象学--その分析地平と『現象』」『宗教学研究』第294号。
- 河北新報社編 1984 『もう一つの世界=庶民信仰』勁草書房。
- カルペッパー R.H. 1978 『カリスマ運動を考える--聖書的視点から』（大塚九三子訳）ヨルダン社。
- 川田稔 1992 『柳田国男--「固有信仰」の世界』未来社。
- 川村邦光 1991 『巫女の民俗学--〈女の力〉の近代』青弓社。
- 神田より子 1987 「巫女の生活誌--陸中沿岸の近世史料から」『民俗宗教』第1集、創樹社。
- 〃 1992 『神子の家の女たち』東京堂出版。
- 岸本英夫 1952(1938) 「宗教学の一分野としての修行研究について」『岸本英夫集』第3巻。
- 〃 1961 『宗教学』大明堂。
- 北川直利 1983 「ワッハの『救済の人間学』の構造--ウェーバー批判との関連において」楠正弘編著『解脱と救済』平楽寺書店。

- 北見俊夫編 1983 『南西諸島における民間巫者（ユタ・カンカカリヤー等）の機能的類型と民俗変容の調査研究』昭和57年度科学研究費補助金（総合A）研究成果報告書、筑波大学歴史・人類学系。
- 金城米子 1993 『霊能の世界』北山寺。
- 楠正弘 1973 「ゴミソ信仰とイタコ信仰--津軽の宗教」『東北大学日本文化研究所研究報告』別巻第10集。
- “ 1975 「日本的シャマニズムの展開--赤倉沢と恐山」『季刊現代宗教』第1巻1号、エヌエス出版会。
- “ 1977 「庶民信仰の構造」脇本平也編『宗教と歴史』山本書店。
- “ 1979 「ゴミソ信仰--日本的シャマニズムの一形態」『東北大学日本文化研究所研究報告』別巻第16集。
- “ 1981 「庶民信仰のカミ観念」源了圓・関晃編『神観念の比較文化的研究』講談社。
- “ 1984 『庶民信仰の世界--恐山信仰とオシラサン信仰』未来社。
- “ 1985 「庶民信仰の動態論」『中村瑞隆博士古稀記念論文集・仏教学論集』春秋社。
- “ 1995 「動態信仰現象学 序説」『宗教現象の地平--人間・思想・文化』岩田書院。
- 窪徳忠 1974 『沖縄の習俗と信仰--中国との比較研究』東京大学出版会。
- “ 編 1978 『沖縄の外来宗教』弘文堂。
- 熊谷輝 1983 「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35巻第3号。
- 倉塚曄子 1979 『巫女の文化』平凡社。
- 小井川潤次郎 1989(1953) 「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6）三一書房。
- 孝本貢 1978 「都市家族における先祖祭祀観--系譜的先祖祭祀観から縁的先祖祭祀観へ」宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』雄山閣。
- “ 1986 「現代日本における先祖祭祀の研究課題--作業仮説の作成に向けて」森岡清美編『近現代における「家」の変質と宗教』新地書房。
- 小島瓊禮 1987 「藪地島と浜比嘉島」『日本の神々』第13巻、白水社。
- 小館衷三 1975 『岩木山信仰史』北方新社。
- 小松和彦 1982 『憑霊信仰論』伝統と現代社。
- “ 1983 「魔と妖怪」『日本民俗文化大系4・神と仏--民俗宗教の諸相』小学館。
- 近藤直也 1986 『ハライトケガレの構造』創元社。
- 佐喜真興英 1925 『シマの話』郷土研究社。
- “ 1982(1926) 『女人政治考・霊の島々』新泉社。
- 桜井徳太郎 1970 「津軽イタコと巫俗--とくにその分布と成巫過程について」和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館。
- “ 1973 『沖縄のシャマニズム』弘文堂。
- “ 1977 「折口信夫の巫女観」『靈魂観の系譜--歴史民俗学の視点』筑摩書房。

- “ 1979 a 「巫女の地域性」『講座・日本の民俗宗教』第4巻、弘文堂。  
 “ 1979 b 「民俗宗教の核--祝女イズムと巫女イズム」法政大学沖縄文化研究所『沖縄文化研究』第6号。  
 “ 1982 『日本民俗宗教論』春秋社。  
 “ 1988 『日本シャーマニズムの研究』上下（桜井徳太郎著作集五・六）吉川弘文館。
- 佐々木宏幹 1975 「『救い』の論理と諸相」梅原正紀他『救い』弘文堂。  
 “ 1980 『シャーマニズム--エクスタシーと憑霊の文化』中央公論社。  
 “ 1984 『シャーマニズムの人類学』弘文堂。  
 “ 1986 「都市シャーマニズムの考現学」大林太良他編『日本人の原風景4』旺文社。  
 “ 1991 「ユタの変革性に関する若干の覚書--シャーマン-祭司論との関連において」植松明石編『神々の祭祀』凱風社。
- 佐々木雄司 1967 「我国における巫者（Shaman）の研究」『精神神経学雑誌』第69巻第5号。
- 佐々木雄司・高石利博 1979 「ある離島の一家に多発した”憑依”」『臨床精神医学』第8巻53号。
- 佐治靖 1993 「シンメイ巫女の人生史--シャーマニック・イニシエーションを中心として」『福島県立博物館紀要』第7号。
- 佐藤憲昭 1977 a 「カミサンの職能者とその依頼者について」駒沢大学宗教学研究會『宗教学論集』第8輯。  
 “ 1977 b 「カミサンの職能者のイニシエーションをめぐる若干の覚え書」駒沢大学『文化』第3号。  
 “ 1979 「治病依頼とその回答について--釜石市の事例から」駒沢大学『文化』第5号。  
 “ 1981 「カミサンの職能者の修行」『現代宗教4』春秋社。  
 “ 1989 「戦後日本におけるシャーマニズム研究--シャーマンの性格と特質をめぐって」『文化人類学6』アカデミア出版会。
- 佐藤正順 1959 「牡鹿半島のミコ」『日本民俗学会報』第7号。
- サーリンズ、M. D. 1984 『石器時代の経済学』（山内昶訳）法政大学出版局。
- シェブロー 1996 『キャッチ・ザ・ファイヤー』（辻潤訳）生ける水の川。
- 篠宮はる子 1967 「巫女と依頼者についての一試論」『民俗学評論』第2号。
- 島蘭進 1978 「生神思想論--新宗教による民俗<宗教>の止揚について」宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』雄山閣。  
 “ 1992 a 「民衆キリスト教と現代--ペンテコステ運動からネオ・ペンテコステ運動へ」井門富二夫編『多元社会の宗教集団』大明堂。  
 “ 1992 b 『現代救済信仰論』青弓社。
- 島村恭則 1993 「民間巫者の神話的世界と村落祭祀体系の改変--宮古島狩俣の事例」『日本民俗学』第194号。

- 〃 1995 「沖縄における民俗宗教と新宗教--龍泉の事例から」『日本民俗学』第204号。
- 下沢保躬 1937 『高照神社縁起』青森通俗図書館。
- シュライエルマッヘル 1977(1821) 『宗教論』(佐野勝也・石井次郎訳)岩波書店。
- 白水寛子 1978 「変化エージェントとしての新宗教の霊能者--S教団の事例」森岡清美編『変動期の人間と宗教』未来社。
- 真野俊和 1988 「民間信仰論から民俗宗教論へ--仏教民俗論の前提として」桜井徳太郎編『日本民俗の伝統と創造』弘文堂。
- 新屋敷幸繁編 1980 『与那城村史』与那城村役場。
- 鈴木正崇 1991 『山と神と人』淡交社。
- スミス、ロバート 1981・1983(1974) 『現代日本の祖先崇拜』上下(前山隆訳)御茶の水書房。
- 関一敏 1994 「宗教人類学の視角と方法」佐々木宏幹・村武精一編『宗教人類学』新曜社。
- 大條和雄 1995 『津軽三味線の誕生：民俗芸能の生成と隆盛』新曜社。
- 高石利博 1984 「民間信仰と精神医療」佐々木雄司編『沖縄の文化と精神衛生』弘文堂。
- 高江洲義英 1980 「沖縄におけるユタ(巫女)信仰」『社会精神医学』第3巻1号。
- 高木豊 1986 「因果応報思想の受容と展開」『因果と輪廻』春秋社。
- 高桑史子 1982 「八重山一島嶼社会における系譜意識の変化--過疎化による社会変容の一側面」『民族学研究』第47巻2号。
- 高取正男・橋本峯雄 1968 『宗教以前』日本放送出版協会。
- 高梨一美 1994 「いなくなった女の話--文化としてのシャーマニズム」宮家準他編『東アジアのシャーマニズムと民俗』勁草書房。
- 高野友治 1963 「明治期のジャーナリズムに現われた天理教批判の研究」『天理大学報』第15巻第2号。
- 高橋恵子 1988 『沖縄の御願--神グチ・民間信仰をかがる』ひるぎ社。
- 高松敬吉 1983 『下北半島の民間信仰』伝統と現代社。
- 〃 1991 「青森県の冥婚」『豊田短期大学研究紀要』第1号。
- 〃 1993 『巫俗と他界観の民俗学的研究』法政大学出版局。
- 高良倉吉 1983 「ユタ禁圧の前提--古琉球否定策の登場」『新沖縄文学』57号。
- 〃 1987 『琉球王国の構造』吉川弘文館。
- 〃 1989 「首里王府とユタ問題」『琉球王国史の課題』ひるぎ社。
- 〃 1990 「近世琉球への誘い」『新琉球史』上巻、琉球新報社。
- 滝口直子 1991 『宮古島シャーマンの世界』名著出版。
- 武内義範 1973 「救済」小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会。
- 武田道生 1988 「天皇制国家体制における宗教弾圧--新宗教淫祠邪教観をてがかりとして」『論集・日本仏教9--大正・昭和時代』雄山閣。
- 竹田聴洲 1976 『日本人の「家」と宗教』評論社。
- 棚次正和 1994 「宗教現象学の展開とその学問的な基本性格」『筑波大学哲学思想論集』第19号。

- 谷川健一 1975 「古代人の魂について」『国文学』第20巻1号。  
 “ 1986 『南島論序説』講談社。  
 “ 編 1989 『巫女の世界』（日本民俗文化資料集成6）三一書房。
- 谷口貢 1996 「カミとホトケ--民俗宗教論の展開」佐野賢治他編『現代民俗学入門』吉川弘文館。
- 玉城隆雄 1982 「沖縄の現代家族とユタへの社会学的アプローチ」『沖縄国際大学教養部紀要』第10号。
- 圭室文雄編 1995 『民衆宗教の構造と系譜』雄山閣。
- 田丸徳善 1973 「究極的関心」『宗教学辞典』東京大学出版会。  
 “ 1974 「宗教現象学をめぐる二、三の問題」『宗教研究』第218号。  
 “ 1987 『宗教学の歴史と課題』山本書店。
- 崔吉城 1987 「沖縄オナリ神信仰一考」『日本民俗学』第169号。
- 津川武一 1989 『巫女（イタコ）--神憑りのメカニズム』民衆社。
- 対馬路人 西山茂 島蘭進 白水寛子 1979 「新宗教における生命主義的救済観」『思想』665号、岩波書店。
- 常見純一 1965 「国頭村安波における門中制度の変遷」東京都立大学南西諸島研究会編『沖縄の社会と宗教』平凡社。
- 津波高志 1983a 「浦添の民俗・年中行事」『浦添市史』第4巻資料編3。  
 “ 1983b 「神人」『沖縄大百科事典』上、沖縄タイムス社。
- 手束正昭 1986 『キリスト教の第三の波--カリスマ運動とは何か』キリスト新聞社。
- 土居健郎 1971 『甘えの構造』弘文堂。
- 友寄隆静 1981 『なぜユタを信じるか』月刊沖縄社。
- 長岡克衛 1958 「” のの” 巫女の研究」『信濃』10-12。
- 中川正 1997 「キリスト教聖霊刷新運動の風景--ロサンゼルス地域のフィールドワークより」荒木美智雄編『米国とメキシコにおける現代民衆宗教の世界観と救済観に関する比較宗教学的的研究』（文部省科研費報告書）筑波大学。
- 仲原善忠 1974 「セジ（霊力）の信仰について」柳田国男編『沖縄文化叢説』中央公論社。  
 “ 1976(1959) 「固有信仰のおとろえ」『覆刻日本民俗文化大系』第12巻、平凡社。
- 中道等 1925 『津軽旧事談』郷土研究社。  
 “ 1929 『奥隅奇談』郷土研究社。
- 中村民男 1961 「青森県におけるシャマニズムの社会精神医学的研究--イタコと類似者との比較」『順天堂医学雑誌』7巻、特別号Ⅱ。
- 中村良之進 1927 『青森県中津軽郡岩木村郷村史』嶽陽尋常小学校。
- 中山太郎 1984(1930) 『日本巫女史』大岡山書店（増補・復刊本、パルトス社）。
- 成田末五郎編 1970 『岩木町町誌』岩木町。
- 西村恵信 1987 『禅林修行論』法蔵館。
- 西村康 1976 「南部地方の憑依症候群をめぐる精神医学的研究」『精神医学』18巻12号。



- 西山茂 1975 「日本村落における基督教の定着と受容--千葉県下総福田聖公会の事例」『社会学評論』第26巻第1号。
- 野口武徳 1972 『沖縄池間島民俗誌』未来社。
- 野里洋 1986 「トートーメ問題と『ユタ』」『沖縄社会研究』第1号。
- 萩原龍夫 1983 『巫女と仏教史』吉川弘文館。
- 長谷部八朗 1992 『祈禱儀礼の世界』名著出版。
- パーソンズ、タルコット 1973(1964) 『社会構造とパーソナリティ』（武田良三監訳）新泉社。
- 波多野和夫 1970 「新宗教の受容と展開--津軽地方における天理教の形成」和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館。
- 華園聰麿 1990 「G・ヴァン・デル・レーウの『宗教現象学』再考」『東北大学文学部研究年報』第39号。
- “ 1991 「死者・先祖供養における重層性と地域性--青森県における地蔵信仰と『イタコ』信仰との関係をめぐって」『東北大学日本文化研究所研究報告』別巻第28集。
- 比嘉政夫 1983 「『門中』研究をめぐる諸問題」『沖縄の門中と村落祭祀』三一書房。
- 平井直房 1973 「被い」小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会。
- 深澤英隆 1992 「『体験』と『伝統』--近年の神秘主義論争に寄せて」脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学1』東京大学出版会。
- “ 1995 「宗教経験と宗教の『基礎づけ主義』の問題」『宗教研究』第305号。
- 福士貞蔵編 1954 『郷土史料・異聞珍談』津軽考古学会。
- 福島邦夫 1992 「壱岐における民間宗教者の研究」『長崎大学教養部紀要』人文科学篇、第33巻第1号。
- “ 1993 「北部九州におけるシャーマンの職能者について--特にその災因論をめぐって」『民俗宗教』第4集、東京堂出版。
- 福田アジオ 1970 「水利秩序の展開と村落--岩木川流域を中心にして」和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館。
- フーコー、ミシェル 1986 『性の歴史・知への意志』（渡辺守章訳）新潮社。
- 藤井正雄 1988 「日本人の先祖供養観の展開」『仏教民俗学体系4・祖先祭祀と墳墓』名著出版。
- 藤崎康彦 1992 「『カミダーリィ』考--精神医学関係文献の検討を通じて」『南島史学』第40号。
- 藤田庄市 1990 『拝み屋さん』弘文堂。
- 藤田康文 蟻塚亮二 中津謙二 1992 「津軽における“カミサマ”の研究（第一報）」『臨床精神医学』第21巻第12号。
- 藤田康文 1994-1995 「津軽における“カミサマ”の研究」第2~3報『臨床精神医学』第23・24巻。
- 淵上恭子 1994 「韓国のキリスト教とシャーマニズム--『神の能力（ヌンニョク）』をめぐる祈禱院と韓国教会」宮家準他編『東アジアのシャーマニズムと民俗』勁草書房。

- 船水清 1976 『津軽の祭りと行事』北方新社。
- 古家信平 1994 『火と水の民俗文化誌』吉川弘文館。
- 古橋信孝 1990 「カンカカリヤ（ユタ）の神話--神話の発生・物語の発生」『物語』創刊号、砂子屋書房。
- “ 1992 『神話・物語の文芸史』ペリカン社。
- 文化庁編 1985 『巫女の習俗 I・II』（民俗資料選集14・15）国土地理協会。
- 平敷令治 1975 「王朝時代の民俗資料」『沖縄県史5・文化1』沖縄県教育委員会。
- ヘネップ、ファン 1977(1909) 『通過儀礼』（綾部恒雄・綾部裕子訳）弘文堂。
- 外間守善 1985 『おもろさうし』岩波書店。
- 星川啓慈 1994 「他者の宗教体験の理解不可能性について」『宗教研究』第302号。
- 堀一郎 1981(1944) 『遊幸思想』育英書院（『堀一郎著作集』第4巻、未来社）。
- “ 1951 a 『民間信仰』岩波書店。
- “ 1951 b 「口寄せ巫女へのアプローチ」『民間伝承』第163号。
- “ 1971 『日本のシャーマニズム』講談社。
- “ 1990(1971) 『民間信仰史の諸問題』（『堀一郎著作集』第6巻、未来社）。
- 堀毛一也・大橋英寿 1985 「沖縄における主婦の社会化過程とシャーマニズム」『東北福祉大学紀要』第9巻第1号。
- ホール、ベイジル 1986(1818) 『朝鮮・琉球航海記』（春名徹訳）岩波書店。
- 前田卓 1965 『祖先崇拜の研究』青山書院。
- 前山隆 1983 「『家』の先祖から『家族』の先祖へ」ロバート・スミス『現代日本の祖先崇拜』下巻の訳者解説。
- 牧野清 1990 『八重山のお嶽--嶽々名・由来・祭祀・歴史』あ〜まん企画。
- 又吉正治・荻野恒一 1985 「沖縄のシャーマニズム（祖先崇拜）にみる家族療法の機能」『理想』第627号。
- 松岡悦子 1990 「キツネつきをめぐる解釈」波平恵美子編著『病むことの文化--医療人類学のフロンティア』海鳴社。
- 松崎憲三 1993 「東北地方の冥婚についての一考察（三）--青森県弘前市・山形県羽黒町の事例を中心として」『東アジアの死霊結婚』岩田書院。
- 松園万亀雄 1972 「沖縄の位牌祭祀その他の慣行にみられる祖先観と血縁観について」古野清人教授古稀記念会編『現代諸民族の宗教と社会』社会思想社。
- 松野武雄 1931 「津軽の繪馬」『むつ』第1輯。
- 馬淵東一 1974 「オナリ神をめぐる類比と対比」『馬淵東一著作集』第3巻、社会思想社。
- 宮城栄昌 1979 『沖縄のノロの研究』吉川弘文館。
- 宮家準 1971 『修験道儀礼の研究』春秋社。
- “ 1989 『宗教民俗学』東京大学出版会。
- 宮田登 1970 a 「岩木山信仰」和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館。
- “ 1970 b 『生き神信仰--人を神に祀る習俗』塙書房。
- “ 1975 「祀り上げ祀り棄ての構造」『国文学』第20巻1号。
- “ 1977 「沖縄のミロク教」『民俗宗教論の課題』未来社。
- “ 1979 「奇怪なる神々」岩井宏実編『繪馬秘史』日本放送出版会。

- “ 1983 『女の靈力と家の神』人文書院。  
 “ 1985a 『妖怪の民俗学』岩波書店。  
 “ 1985b 『ヒメの民俗学』青土社。  
 “ 1996 「日本民俗学から見た祖靈信仰--『日本固有の信仰』へのこだわり」梅原  
 猛・中西進編『靈魂をめぐる日本の深層』角川書店。
- 宮本袈裟雄 1984 「下北半島の里修験」『里修験の研究』吉川弘文館。  
 宮本袈裟雄 高松敬吉 1995 『山と信仰：恐山』佼成出版社。
- 村上重良 1970 『国家神道』岩波書店。  
 村武精一 1974 「沖縄の〈門中〉--その変異と組織」『講座・家族』第6巻、弘文堂。  
 メンシング、グスタフ 1983(1959) 『宗教とは何か』（下宮守之・田中元訳）法政大学  
 出版局。
- 望月哲也 1992 「イデオロギーとしての生物医学モデル」『立正大学教養部紀要』第26  
 号。
- 森岡清美 1970 『日本の近代社会とキリスト教』評論社。  
 “ 1975 『現代社会の民衆と宗教』評論社。  
 “ 1976 「柳田国男における先祖観の展開」下出積與編『日本における民衆と宗  
 教』山川出版社。  
 “ 1979 「教団ライフサイクル論開拓のために」山岡栄市教授古稀記念論文集編  
 集委員会編『地域社会学の諸問題』晃洋書房。  
 “ 1984 『家の変貌と先祖の祭』日本基督教団出版局。
- 森栗茂一 1994 「水子供養の発生と現状」『国立歴史民俗博物館研究報告』第57号。
- 森山泰太郎 1965 『津軽の民俗』陸奥新報社。  
 “ 1981 「下北・津軽の山岳伝承」五来重編『修験道の伝承文化』山岳宗教史  
 研究叢書16、名著出版。  
 “ 1984 「岩木山神社」『日本の神々』第12巻、白水社。
- 安丸良夫 1974 『日本の近代化と民衆思想』青木書店。
- 柳川啓一 1958 「岩木山まいり」『社会と伝承』2-4。
- 柳田國男 1913 「巫女考」『郷土研究』第1巻。  
 “ 1968(1910) 『遠野物語』（『定本柳田国男集』第4巻、筑摩書房）。  
 “ 1970(1925) 「南島研究の現状」『定本柳田国男集』第25巻、筑摩書房。  
 “ 1968(1926) 『山の人生』（『定本柳田国男集』第4巻、筑摩書房）。  
 “ 1970(1934) 『民間伝承論』（『定本柳田国男集』第25巻、筑摩書房）。  
 “ 1969(1940) 『妹の力』（『定本柳田国男集』第9巻、筑摩書房）。
- 山上伊豆母 1972 『巫女の歴史--日本宗教の母胎』雄山閣。
- 山下欣一 1977 『奄美のシャーマニズム』弘文堂。  
 “ 1988 「沖縄-南風原（兼城）の蘇生譚（「死んだ娘」）について--その予備  
 的検討」『沖縄の民俗と宗教』第一書房。
- 湯浅泰雄 1977 『身体--東洋的身心論の試み』創文社。  
 “ 1981 『日本人の宗教意識』名著刊行会。  
 “ 1982 「心身関係論と修行の問題」『思想』第698号、岩波書店。

- “ 1986 『気・修行・身体』平河出版社。  
 義江明子 1989 「〈玉依ヒメ〉再考--『妹の力』批判」大隅和雄他編『巫と女神』平凡社。  
 吉田禎吾・綾部恒雄編 1967 「西南日本村落における秩序と変貌〈その一〉」『九州大学  
 教育学部比較教育文化施設紀要』第18号。  
 吉田禎吾 1972 『日本の憑きもの--社会人類学的考察』中央公論社。  
 饒平名健爾 1972 「民間信仰」琉球政府編『沖縄県史』第22巻・民俗1。  
 柳東植 1987 『韓国のキリスト教』東京大学出版会。  
 琉球新報社編 1980 『トートーメ考--女が継いでなぜ悪い』琉球新報社。  
 レーウ、ファン、デル 1979 『宗教現象学入門』（田丸徳善・大竹みよ子訳）東京大学  
 出版会。  
 渡辺雅子 1982 「新宗教集団における教祖の誕生過程--浜松市の自成会の事例にみる巫  
 者から教祖への展開の諸相」『宗教研究』第254号。  
 “ 1985 「ある女性祈禱師の生活史--巫者としての自立と人生の構成」『明治学  
 院論叢』第382号。  
 渡邊欣雄 1985 『沖縄の社会組織と世界観』新泉社。  
 “ 1990 『風水思想と東アジア』人文書院。  
 “ 1994 『風水・気の景観地理学』人文書院。  
 和辻哲郎 1979(1952) 『日本倫理思想史』上、岩波書店。

< 欧文 >

- Ackerman, S. E. 1981 "The Language of Religious Innovation: Spirit Possession and Exorcism in a Malaysian Catholic Pentecostal Movement," Journal of Anthropological Research 37-1.
- Badone, Ellen ed. 1990 Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society, Princeton University Press.
- Barr, John 1983 "A Survey of Phenomena and Holy Spirit Movements in Melanesia," Oceania 54-2.
- Blacker, Carmen 1975 The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan, George Allen & Unwin Ltd.
- Bleeker, C. Jouco 1972 "The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions", Ugo Bianchi et al. eds., Problems and Methods of the History of Religions, Brill.
- Burgess, S. M. et al. 1988 "The Pentecostal and Charismatic Movements" Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Regency Reference Library.
- Christian, Jr., William A. 1987 "Folk Religion: An overview", The Encyclopedia of Religion, Vol. 5, Macmillan and Free Press.
- Clifford, James & Marcus, George eds. 1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, University of California Press.
- Colpe, Carsten 1987 "Syncretism", The Encyclopedia of Religion, Vol. 14, Macmillan and Free Press.
- Davis, Winston 1992 Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change, State University of New York Press.
- Doener, David 1977 "Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity", Japanese Journal of Religious Studies, 4-2/3.
- Eliade, Mircea 1958a Patterns in Comparative Religion, Sheed & Ward.  
" 1958b Rites and Symbols of Initiation, Harper & Row.  
" 1964 Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, Bollingen Foundation.

- " 1969 The Quest: History and Meaning in Religion,  
The University of Chicago Press.
- " 1978-1985 A History of Religious Ideas, Vol. 1-3,  
The University of Chicago Press.
- Evans-Prichard, E. E. 1937 Witchcraft Oracles and Magic among the Azande,  
Oxford University Press.
- Foster, George 1972 "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior",  
Current Anthropology, Vol. 13-2.
- Fortes, Meyer 1959 Oedipus and Job in West African Religion, Cambridge  
University Press.
- " 1961 "Pietas in Ancestor Worship", Journal of Anthro-  
logical Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 91-2.
- Fuchigami Kyouko 1992 "Faith Healing in Korean Christianity: The Chri-  
stian Church in Korea and Shamanism", Bulletin of the  
Nanzan Institute for Religion & Culture, 16.
- Geertz, Clifford 1968 Islam Observed: Religious Development in Morocco  
and Indonesia, Yale University Press.
- " 1973 The Interpretation of Cultures, Basic Books.
- Heiler, Friedrich 1918 Das Gebet, Ernst Reinhardt.
- Homans, Peter 1984 "Once Again, Psychoanalysis, East and West: A Psycho-  
analytic Essay on Religion, Mourning, and Healing", History  
of Religions, 24-2, The University of Chicago.
- Ikegami, Yoshimasa 1993 "Okinawan Shamanism and Charismatic Christi-  
anity", The Japan Christian Review, Vol. 59.
- James, William 1902 The Varieties of Religious Experience, The Modern  
Library
- Kaelber, W. O. 1987 "Asceticism", The Encyclopedia of Religion, Vol. 1,  
Macmillan and Free Press.
- Kelsey, Morton 1988 Psychology, Medicine & Christian Healing, Harper &  
Row.
- LaFleur, William R. 1992 Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan,  
Princeton University Press.
- Lebra, Takie Sugiyama 1976 "Ancestral Influence on the Suffering of  
Descendants in a Japanese Cult", Newell, W. H. ed.,  
Ancestors, Mouton.

- Lebra, William P. 1966 Okinawan Religion: Belief, Ritual, and Social Structure, University of Hawaii Press.
- Leeuw, van der 1970(1933) Phaenomenologie der Religion, 3. Auflage, J. C. B. Mohr.
- Lewis, I. M. 1989 Ecstatic Religion, (second edition), Routledge.
- Long, Charles 1987 "Popular Religion", The Encyclopedia of Religion, Vol. 11, Macmillan and Free Press.
- MacNutt, Francis 1988 Healing, Creation House.
- Marcus, G. E. & Fischer, M. J. 1986 Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences, The University of Chicago Press.
- Martin, David 1990 Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America, Basil Blackwell.
- Mullins, Mark R. 1990 "Japanese Pentecostalism and the World of the Dead: A Study of Cultural Adaptation in Iesu no Mitama Kyokai" Japanese Journal of Religious Studies, 17-4.
- " 1993 "Christianity as a New Religion", Mullins et al eds., Religion & Society in Modern Japan, Asian Humanities Press.
- Otto, Rudolf 1963(1917) Das Heilige, C. H. Beck.
- Pollak-Eltz, Angelina 1978 "Pentecostalism in Venezuela," Anthropos 73-3/4.
- Quebedeaux, Richard 1983 The New Charismatics II, Harper & Row.
- Randall, Maxine 1989 A Medical Anthropological Study of the Interconnections in Okinawan Society Between the Cultural Phenomenon of High Spirit Rank Birth (Saadaka Unmari) and Mental Health, Ryukyu University.
- Reid, David 1989 "Japanese Christians and the Ancestors", Japanese Journal of Religious Studies, 16-4.
- Ringgren ed. 1967 Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature, Almqvist & Wiksell.
- Schneider, Jane 1990 "Spirits and the Spirit of Capitalism", Badone, Ellen ed. Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society, Princeton University Press.

- Smart, Ninian 1987 "Soteriology: An Overview", The Encyclopedia of Religion, Vol.13, Macmillan and Free Press.
- Turner, Victor 1967 "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage", The Forest of Symbols, Cornell University Press.
- " 1969 The Ritual Process: Structure and Anti-structure, Cornell University Press.
- Waardenburg, Jaques 1978 Reflections on the Study of Religion, Mouton.
- Wach, Joachim 1958 The Comparative Study of Religions, Columbia University Press.
- Waghorn, Joanne P. 1984 "From Geertz's Ethnography to an Ethnotheology?", Moore and Reynolds eds. Anthropology and the Study of Religion, Center for the Scientific Study of Religion.
- Weber, Max 1958 (Gerth, H.H & Wright Mills, C eds.) From Max Weber: Essays in Sociology, Oxford University Press.
- Wiebe 1981 Religion and Truth, Mouton.
- Wimber, John with Springer, Kevin 1985 Power Evangelism, Harper & Row.
- " 1987 Power Healing, Harper & Row.
- Woodburn, James 1982 "Egalitarian Societies", Man (New Series)17-3.