

消えゆく巫俗と生きのびる巫者

一ワカとイタコを事例として一

村上 晶

1 はじめに

農民文学の金字塔として知られる長塚節の『土』には、妻を亡くした勘次とその娘おつぎの一家の生活が描かれている。舞台となるのは作者の郷里でもある茨城県南部・鬼怒川沿いの寒村である。物語の中盤、彼らの住む村に巫女がやってくる。夜になると、巫女が泊まる宿には大勢の人が集まり、そこに勘次とおつぎも混ざっていた。周囲は、勘次が亡くなった妻の口寄せを行っていないことを指摘し、その声に促されるように勘次は口寄せを依頼する。それが以下の場面である。

勘次は思い切って婆さんの前は進んだ。

「わしげ一つ寄せて見ておくんなせえ、死口でがさ」

「そんじゃ笹っ葉ば折っちゃよって来ておくんなせえ」^{くちよせ}巫女の婆さんはいった。

「此方で折っちゃよって遣んべ」と勘次が立ち掛けた時後の方で呶鳴った。暫くして小さな竹の葉が手から手へ伝えられて茶碗の水の中に置かれた。一同は再び静まった。勘次は竹の葉を以て茶碗の水を三度搔き廻してそっと手を放した。ランプの光に竹の葉は水から出た部分は青く、水に没した部分は水銀のように白く光った。巫女の婆さんは先刻と同く箱へ肱を突いて

「能く喚び出してくれたぞよう……」と極ったような句を反覆しつつまだ十分の意味を成さないのに勘次は整然と坐った膝へ両手を棒のように突いてぐったりと頭を俛れた。(中略)

「一度ならず、二度三度、不思議打たせて知らせたに……」婆さんの声が次いで響いた。勘次もおつぎも只凝然として居るのみである。

「俺が達者で居るならば……」という句が読まれたと思うとやがて

「くれるよ程の心なら、ほんに苦勞でも大儀でも、蕾の花を散らさずに、どうか咲かせてくださいなよう……」熟練した声の調子が、そうでなくても興味を持っている一同の耳にしみじみと響いた。

「鴉の鳴かない日はあれど、草葉の陰で……」婆さんが自分の声に乗って来た時勘次はぼろぼろと涙を零した。おつぎもそっと涙を拭ぐった。(中略)

「俺ら済まねえ」勘次はぼっさりと言って又涙を横に拭った。

「本当に出たんだよ、可怖えようだな」其処にいた若い女房はしみじみといった。¹

一つの文学作品として長塚がこのエピソードにどれほどの創作を織り交ぜているかは確かではないが、その細かな記述は彼の実体験が色濃く反映されていることをうかがわせている。筆者が行った茨城県内の巫者調査の際にも、笹や水を張った桶を用いた巫儀についてはいくらかの証言が得られている²。また、そうした細部もさることながら、引用箇所は突然の来訪者を困らせた口寄せという一夜のイベントに人びとがどのような態度で臨んでいたのか、その一端を垣間見せてくれるものである。茨城県内の巫俗に関しては本文中で後述するが、長塚による記述は資料からでは読み取ることのできない巫儀に参加する人びとの息づかいを感じさせてくれるものであるといえよう。

勘次や村の人びとにとって巫女の来訪は確かに非日常的なイベントではあったが、農村の生活の一部であることに変わりはない。そして、このような巫者の存在が全国的にみられたことは、柳田国男の「巫女考」や中山太郎『日本巫女史』の報告するところである。人びとが巫者の言葉に涙する長塚が記したような光景もまた、全国各地で現在よりもはるかに頻りにみられたことだろう。

民俗資料の消失を嘆いた柳田が「力微なりといえども我々の学問は、こういう際にこそ出でて大いに働くべきで、空しき咏歎をもってこの貴重なる過渡期を、見送っていることはできないのである」³として、各地の民俗の収集を急務としたことはよく知られている。晩年の柳田は決して巫俗の研究を重視していたとはいえないが⁴、失われつつある巫儀の様子を記述するという任務は桜井徳太郎をはじめとした後の世代の研究者たちに引き継がれた。そこで中心となってきたのは巫俗の古層、しかもできるだけ古い形、もっといえばより真正な形を明らかにしようという試みであったように思われる。たとえば、桜井はその著作のなかで、「(カミサマ) 本来のあり方」⁵、「口寄せ巫女の本来の姿を示すもの」⁶、「シャーマン本来の典型的な形態」⁷等々、「本来」という言葉をたびたび用いている。こうした表現には変化を被ってしまった現在の巫俗を不純なものとして嘆く心情が見え隠れしているといえる。

桜井の試みた巫俗の古層の探求は今後も継続される価値のある課題であろう。しかし、現在われわれが実際にフィールドに立てば、まず目につくのが桜井の時代よりもさらに大きな変化のただ中にある巫者と巫俗の姿である。本稿で扱う青森県内においては、盲目のイタコが激減し、カミサマ（ゴミソ）がイタコを名乗るという事態が増えている。眼前に広がるこのような現実に向き合うとするならば、イタコやカミサマの「本来の姿」を探究することよりも先に、巫俗の変化の具体相を記述しておく必要があると思われる。

こうした問題関心のもとに本稿では、事例として観光産業やメディアの影響を大きく受けたイタコたちを扱っている。他方で、そうしたものはあまり関係を持たないより「土着的」なイタコ（「本来の姿」に近いものとして歓迎されるような事例）も存在しているのも事実である。ただし、彼女たちが全国的なマスメディアの影響から生じる再帰性とはまったく無縁であるかと問われれば、それは否定せざるを得ない。本稿で扱う事例は、イタコの「現代性」を象徴する一種極端な事例である。また、そうした事例だからこそ、今後の巫俗の行く末を予期するものであるといえるだろう。

2 巫者の呼称

イタコという呼称は、日本のシャーマンの代名詞といっても過言でないほどに定着をみせている。しかし、その名称は東北地方のごく一部に限られたものであり、当然ながら全国各地に見いだすことができる巫者にはそれぞれその地域に固有の呼び名が存在している。東北地方だけを例にとってみても、イタコ、ゴミソ、カミサマ、エジコ、オガミサマ、ワカ等とそのバリエーションはさまざまである。こうした巫者たちは地域によっても、また各個人によってもその性格を異にすることが多いが、類似点も多数見出されることから、収集された事例をもとにした分類が試みられてきた。最も知られているのが、成巫の形態に基づいた分類方法、すなわち、イタコ、エジコ、オガミサマ、ワカなどを「修行型」とし、ゴミソ、カミサマなどを「召命型」とする方法であろう⁸。両者は成巫の形態のみならず、他のさまざまな点においても差異がみられるが、それらは桜井徳太郎によるイタコとゴミソの比較表（表1）において簡潔に示されている。桜井は性別や明盲の別といった身体的特徴から具体的な祭儀の様子にいたるまで、考えられるあらゆる特徴を比較している。その上で、「両者を区分するもっとも基本的な要素」は、「口寄せ」をするかしないかという点に帰結するとしている⁹。つまり、「口寄せをするのがイタコであり、行わないのがゴミソなどのカミサマである」¹⁰という。この点に関しては楠正弘も論文「ゴミソ信仰」¹¹等で同様の指摘を行っており、イタコ／カミサマを判別する主たる基準としての口寄せの有無は、黎明期の巫者研究において広く受けいれられていたといえる。

第4表
イタコ・ゴミソ比較表

項目 区別	祭儀について				入巫過程について				性 明 同 教 道 祭 巫
	直 業 張 コ マ チ	巫 祈 ト 口 神 遊 お 寄 ば る し	神 寄 お る し	神 遊 お る し	ト 神 年 修 修 ラ ン ス キ 齢 法 業	ト 神 年 修 修 ラ ン ス キ 齢 法 業	ト 神 年 修 修 ラ ン ス キ 齢 法 業	ト 神 年 修 修 ラ ン ス キ 齢 法 業	
イ タ コ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	女 性 の 目 み
ゴ ミ ソ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	あ あ あ あ あ あ あ あ	男 女 と も 目 明 き の み
備 考	男性イタコの例が若干みられるが、それは近來の傾向。 半盲のイタコも少なくない。 イタコは伝統的な妙音講などを基盤に結果する。 ゴミソは本部本山との関係を持つ。 ただし、巫堂と神仏をまつるゴミソの祭堂とは若干趣きを異にする。 イタコはオシラサマ、ゴミソはボンデン。 イタコは、イラタカの数珠を纏ったり弓の弦を締めて叩いたりする。 イタコは、かならず師匠を求めて弟子入りする。 両者の方法に際立った違いがある。 ゴミソの場合、高年齢からの入巫は成功しないといわれる。 ゴミソの神がかりは存在する。 したがって両者ともシャーマンの要素をもつといえよう。 神オロシの仕法は、当然区別がみられる。 イタコの神口をいう。神オロシと区別して行なう。 この区別はとくに重要である。 ハッケとかゼイック（笹竹）とよばれる。 ゴミソはボンデン・御幣をもち、イタコはオシラサマをもつ。 仏教系神道系を問わず、ともにゴミソはナオライをする。 ゴミソの信徒区域はダブルが、イタコの間では重なることが少ない。 イタコが一人立ちしたときの披露は盛大に行なわれた。 ゴミソは神社仏寺の縁日を祭日に多く参集する。たとえば高山稲荷や 岩木山の祭礼などに。								

（表1）¹²

しかし、こうした判別方法を提唱する一方で桜井は同時に「人々は、イタコもカミサマと誤認してよぶことがある。この混同は、民間では日常茶飯事なので、調査者としては十分に注意してかからなければならない」（傍点筆者）¹³と地域において呼称に混同が見られることも報告している。また、他の研究者によってもイタコとカミサマ、どちらとも判別しかねる境界事例が多数存在していることが指摘されている¹⁴。このように、実際の地域での呼称は、研究者が期待するような厳密な基準にもとづいたものではない。それらはときに混乱し、重複し、また変化するものでもある。

特に現代社会においてはその混同が著しく、従来のイタコ／カミサマという分類の有効性をゆるがすような状況が見受けられる。桜井はイタコとカミサマの差異を人びとが「誤認」する場合があるとしているが、現在では巫者を取り巻く人びとのみならず巫者本人たちによってもイタコとカミサマの境界は積極的・消極的にゆるがされている。そのため、両者の混同はもはや「誤認」などではなく巫者を観察していく上での一つの現実となっている。急速に変化する現代社会の中で、巫者と社会はどのような関係にあるのか、巫者の呼称の問題を通してその一端を明らかにしていくことが本稿の目的である。

以下ではまず、川村邦光による議論を参照しながら、巫者の呼称のもつ意味を明らかにする。つぎに、イタコを取り巻く環境の特殊性を際立たせるために、茨城県内に存在していた巫者（ワカ）の消失について論じる。その上で、青森県内で活躍している二人の「イタコ」を例として、巫俗の変容について考えていく。

3 成巫過程

ある個人がどのようにして巫者となったのか。巫者のライフヒストリーはこうした「成巫過程」を明らかにするための有益な証言として重視されてきた。たとえば、沖縄のユタの場合、突然の心身の異常（巫病）に見舞われた個人が、苦悩しながらもそれをもたらした超自然的存在と向き合い、神々の求めに応じてユタとなる決意を固めていくというのが典型的な成巫の物語である。そのさい、一連の過程を締めくくるものとしてよく語られるのが、夢のなかに先祖や神があらわれ「帳簿」を渡されたという証言である。その具体的な様子については、池上の報告に詳しい。すなわち、

末の子供が中学に入った昭和三四年のある日、神からの「さあ、もうよいだろう」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、ムニョウ（胸帳）シンョウ（心帳）の七チョウブ（帳簿）を受け取れ」という声とともに、目の前で巻物をバラバラと見せられた。¹⁵

イタコなどとは異なり定式化された入巫儀礼をもたないユタにとって、この帳簿の授与が成巫の契機となることが多いとされる。しかしながら、この帳簿はあくまでも夢や神との対話のなかで渡されたものであり、本人以外には見えないものである。この帳簿がその個人の内面においてユタとなったことを裏付けるものであったとしても、周囲の人

間が彼・彼女をユタとして認めるか否かはまた別の問題となる。これまで盛んに行われてきたライフヒストリーの記述を中心に据えた研究では、この帳簿の授与に代表されるような成巫における主観的側面が強調される傾向にあった。しかし、古くはエリクソンがアイデンティティの定義において、主観性と客観性の両面を不可欠な要素として示したように¹⁶、巫者としてのアイデンティティについても、個々人の内面（主観性）だけではなく、外部、すなわち他者や社会との交渉（客観性）という側面も同時に明らかにされなければならない。なぜなら、主客の両方が融合することによってはじめて社会において巫者がその地位を与えられ活躍することができ、巫者としての自己の認識も確固としたものとなっていくと考えられるためである。

これまでの研究を振り返ってみると、社会心理学の立場からユタの成巫過程と巫儀を分析した大橋寿英が、成巫過程を地域社会やクライアントとの関わりのなかで達成される一種の治癒システムとして示し¹⁷、成巫過程における他者との相互作用を強調している。また、川島秀一は、巫者が発する成巫過程の体験譚や神霊に関わる語り、地域社会のなかで共有され一つの物語として型を得ることの重要性を指摘している¹⁸。さらに、アンヌ・ブッシの「巫のアイデンティティの基礎となる巫儀活動は巫儀依頼に依存している。すなわち、儀礼言説の有効性を第三者が認めることに依存しているのである」¹⁹といった指摘も、巫者のアイデンティティ形成における社会的側面（「客観性」）に着目した議論であるといえる。本論もまた、これらの議論に従いながら、巫者のアイデンティティにおける客観的側面という点を、巫者としての正当性が外部からいかにして付与されるのかという問いとして考えていく。

4 免許と評判

外部から与えられる正当性という点でまず指摘しておかなければならないのが、既存の教団から与えられる資格や免状の存在である。巫者は身につけた特殊な能力によって人びとと関わりあう一種の宗教者である。そして、資格や免状とは、宗教者としての身分を証明するためのもっともわかりやすい指標であるといえる。実際、イタコ系巫者もカミサマ系巫者も既存の宗教団体からの免状を授かっている場合が非常に多い。青森県内でみてみれば、イタコの場合は、弘前市の報恩寺（天台宗）や久渡寺（真言宗）（両寺院共に現在は免状の発行を行っていない）²⁰、カミサマの場合は非常にバラエティーに富むが、五所川原市の大善院や平川市の金剛寺といった真言宗寺院や神道大教などの教団から免状を受けている例が見られる。イタコの場合、入巫儀礼（ユルシ）を終えたあとに、師匠の斡旋により先述のような寺院から免許状を授かっていた。かつては、国分寺派の教導師の活躍が盛んであったために、同派からの免許を有するイタコも多かったという²¹。彼女たちはそれを「カンサツ」と呼んでおり、「オマモリ」として「肌身から離さないで常時所持している」²²者もいたという。こうした制度的な認定があれば、社会的にも巫者の地位というものが広く認められる大きなきっかけとなることだろう。

しかし、巫者が教団から免許を取得していたことの背後には、免許なしでの活動が弾圧の対象となっていたという歴史がある。イタコやカミサマにとって、既成の教団から

の免許や資格は弾圧逃れのための単なる道具としての意味合いが強かった。近年でもこうした傾向は引き継がれており、たとえば川村邦光は、宮城県内のイタコ系巫者オガミサンの事例の場合、巫者の免許は巫者本人にとっても地域社会にとってもさほど重要なものとして見なされていないことを報告している。つまり、「巫女や盲僧にとって、教団への所属は教師免状を取得し、巫女としての「商売」を継続できるだけでよく、ほかにはなんらメリットがないといってよい」「教師免状がなくても、近隣の評判によって実際には「商売」が可能」(傍点筆者)²³であるという。また池上良正も、津軽のカミサマのなかには、「制度上なんらかの教団や宗教法人に属している者が少なくない」が、「カミサマの信仰内容や実践が、制度的所属教団の差異によって影響をこうむることは、むしろ少ない」²⁴と、制度的承認が及ぼす影響力がごく小さいものであることを指摘している。

では、具体的な資格でないとするならば、一体なにが巫者の立場や能力の正当性を担保しているのだろうか。ここで興味深いのが、先に引用した川村の言葉で指摘されている「近隣の評判」という点である。川村によれば、それこそが教師免許よりも大きく巫者の「商売」を左右するものであるという。川村からの引用を続ければ、こうした評判には、「巫女の職種やその優劣の評価に関するものばかりでなく、どこの家の娘あるいは嫁で、どのようにして巫女になったかといった情報も含まれている」²⁵という。そして、この評判と切っても切れない関係にあるのが巫者の呼称である。すなわち、

(イタコ/カミサマ・ゴミソ、エジコ/カミサマといった)呼称の相違は、身体上の特徴や職能上の相違とも関連しているが、いわば自明のものとして成り立っている「評判」によっている。この評判に従って、各自の依頼事に相応しい巫者を訪問しているといえる。

地域社会でのこのような評判による区別は、また一種の自明な常識に基づいている。すなわち、一定の呼称が「通り名」となっている巫者は、どのような過程を辿って巫者となり、そのなかでどのような職能を身につけてきたかが、その呼称—通り名によって常識となっているのである。²⁶ (括弧内筆者)

つまり、呼称や通り名とは地域におけるその特定の巫者に対する様々な評判を結晶化したものであると言える。巫者を取り囲む人びとの会話の中でそうした呼称が用いられることによって、そこに付随しているさまざまな情報も一緒に伝達されているのである。そのため、ある特定の人物が地域社会においてそうした呼称で呼ばれるようになるということは、その個人の一連の修行過程や職能が「評判」として人びとに認められたことを意味する²⁷。呼称や通り名の浸透とは、先に紹介した巫者の社会的承認をめぐる議論、すなわち、苦難や修行を経て霊能を授かったという物語が共有されること(川島)、また、「儀礼言説の有効性」が第三者によって認められること(ブッシィ)といった過程と同時に進行・定着し、巫者のアイデンティティを支えるものであるといえる²⁸。

5 ワカ（茨城県北部）とイタコ（青森県）の事例から

地域に存在するさまざまな巫者の呼称が雄弁にその巫者の来歴と職能を語るものであることを確認したところで、ここからは本稿の問いである巫者伝統の消失進む現代において、そうした呼称と巫者、そして地域社会との関わりはどのように変化しているのかという点をワカとイタコを事例に考えいく。

茨城県北部にはかつて「ワカ」と呼ばれた盲目の口寄せ巫女が存在していた²⁹。その成巫過程や職能はほぼイタコと同じであったといつてよい。「ワカサマ寄せ」（ワカに口寄せを依頼すること）は地域の人びとの生活に根付いており非常に身近なものであった。ワカには集落に定住している者のほかに、定期的に集落を訪れる遊行の者もいたという。しかし、昭和30年代を最後にワカは完全にその姿を消してしまう³⁰。

その後、類似の役割を果たすさまざまな「拝み屋」や「霊能者」がこの地に誕生するが、彼・彼女らはそれぞれ固有の呼称で呼ばれ、決してワカと呼ばれることはなかった。

ワカのことを記憶している人びとに、ワカとその後の拝み屋との違いを訊ねてみても、明確な回答を得ることはない。さらに、「やっていることは似ているのでワカと言われればそうかもしれない」と自信なさげに語る者もいる。しかしやはり後代の巫者は積極的にはワカと呼ばれないのである。これまでの議論に従えば、ワカという呼称に付随している当時の地域社会における評価・評判が、現在でも人びとに記憶されているために、「ワカではない」という評価が漠然とながらも下されているのだろう。

ワカのような民間の巫者が史料に残ることは少ない。とりわけ茨城県においては巫者に関するまとまった調査が行われなかったために、ワカと彼女たちをめぐる習俗の存在は古老の記憶によってのみつなぎとめられているといっても過言ではない。同地域において、ワカという呼称はワカと呼ばれていた人の消失とともに過去のものとなった。そしてそれを記憶している人びとが世を去っていくとともに、その消滅は決定的なものとなることだろう。

全国各地において、師資相承の巫者伝統は存続の危機に立たされており、茨城県北部の場合のように、各地の巫者もその名と共に消え去っていく事例が今後ますます増えていくと予想される。ワカと呼ばれる人がいなくなれば、その名も忘れ去られていくという過程はごく自然なものである。しかし、非常に特異な在り方で消失間近の現状にありながらも、その存在をアピールし続けているものがある。それが青森県内の「イタコ」である。

先にも述べたとおり、イタコの名は日本の巫者の代名詞とも呼べるほど一般に浸透し、口寄せという語もそれとともに人口に膾炙した。しかし、その知名度に反して、イタコの数は減っていく一方である。現在では弟子をとっているイタコはほとんどおらず、イタコが集まる場としてよく知られている恐山においても2012年の大祭に参加していたイタコはたったの2名と、その衰退は明らかである。しかし、人びとのニーズが衰えたかというところではない。

現在の恐山の大祭でも、地元はもとより全国各地からやってきた観光客が口寄せを求

めてイタコの前に列をつくり、何時間も順番を待つ(写真1)。また、2012年には都内の大手旅行会社が「イタコの口寄せ体験ツアー」(東京駅発)を企画し、毎回多くの参加者を集めた。一泊二日のこのツアーは、初日に宿泊する旅館でイタコの口寄せを体験し、二日目に恐山や他の青森県内の観光地を巡って東京に帰るというもので、参加者の大半が中・高齢の女性、かつ一人での参加という構成であった。「誰を降ろしてもらうんですか?」という問いかけから会話が始まり、死者に対する思いと後悔を自己紹介代わりに共有しあうという光景がツアーを特徴付けていた。筆者がツアーに同行し、参加者から話を聞く限りでは、イタコの口寄せに関して満足したという者もいれば、何を言っていたのかわからなかった、当たり障りのないことだけ言われた等の批判的な意見、さらには「息子は絶対あんなことは言わない」という憤りを表明する者もみられた。しかし、口寄せに不満を感じた人であっても、故人に対する思いを何のしがらみもなく発露させることができる他の参加者(全くの他人でありながらも共感的な人びと)との会話によってある種の満足を得ていたように思われる。こうした場面は、恐山の大神でイタコの前に並ぶ人びとにも共通して認められるものである。長い待ち時間は、列の前後の人びとと死者について心置きなく語ることができる非日常的な時間である。死者に思いを馳せるこうした時間は、イタコの口寄せというイベントから派生的に生じるものではあるが、口寄せを彩る不可欠な要素であるといえよう。

しかしながら、極端なイタコ不足は、青森や恐山に来ればイタコに会えるという人びとの期待に十分に応えることができないという事態を招いている。これを補っているのがカミサマ系の巫者であり、従来口寄せを生業としてこなかったカミサマ系巫者が口寄せを行うようになってきている実態は、すでにさまざまな報告で指摘されている³¹。



恐山大神にて口寄せを待つ人びと。2012年7月23日撮影。

6 「イタコ」になる人びと

近年ではこの傾向はさらに顕著であり、イタコとカミサマの境界はますます曖昧になっている。たとえば、弘前市在住のK氏(女性、70歳)は、東京からの口寄せツアーや、

大きなイタコマチが開かれることで知られる川倉の地蔵尊、またさまざまなホテルにて、「イタコ」として口寄せを行っている人物である。

彼女は晴眼で、イタコの習俗のなかで口承されてきた作法や祭文を身につけていない。高野山で得度、教師資格をもっており、口寄せや祈祷の際にも祭文ではなく真言や陀羅尼を唱える³²。赤倉山での修行を人生の契機として重視しており、従来の分類からしてみれば典型的なカミサマ系巫者である。しかし、イタコが必要とされるイベントに彼女が登場する機会は極めて多い。ツアーやホテルでの口寄せもさることながら、これまでイタコによって担われてきた村落における春祈祷やオシラサマアソバセも今となっては彼女の重要な仕事の一つである。彼女のような存在は、イタコ不足を補う形で生じたカミサマのイタコ化という事例の一つである。

ただ、彼女自身が積極的に「イタコ」を名乗るわけではない。彼女は、自分は靈感にもとづいて仕事をするだけであり、イタコやカミサマ、ゴミソ、先生などと呼ばれているけれども、何と呼ばれようと気にしていないと語る。彼女は、否定はしないという消極的立場によってイタコになっているのである。こうした過程が従来と異なるのは、彼女を「イタコ」とラベリングする主体のなかに、大手旅行会社という全国的規模のエージェントが介入し、そこを介して集まってくる人びとは、イタコに関する「評判」をまったく共有することのない他地域の人びとであるということである。

彼女の名刺には、高野山真言宗の教師としての資格が肩書として記されている。彼女は自らに与えられている「イタコ」の名が、他地域の人びとへのわかりやすさを優先した、戦略的で形式的なものにすぎないことをよく知っている。イタコやカミサマといった呼称の差異を重要なものとみなしていないのはそのためであると思われる。そうした根拠の希薄な呼称の代わりに、彼女はこれまで巫者たちがあまり重要視してこなかった既成宗教の教師資格を、巫者としての身分を証明するものとして掲げていると考えられる³³。

他方で、次に紹介する人物は彼女のような例とは逆に、積極的に「イタコ」を名乗り、発信していくことによって自らの巫者としての正当性を証明していこうという事例である。元祖イタコを名乗るN氏は、昭和8年生まれ、晴眼の男性であり、恐山の近くやむつ市内のホテルに「イタコの館」をもうけて口寄せを行っている。彼がイタコを名乗るようになったのは以下のような経緯からである。

彼の生家は「大百姓」であり、旅の芸人やイタコを数多く宿泊させていた。イタコと生活を共にし、菓子や小遣い目当てでイタコの手引きをしているうちに祭文を覚えるようになり、8歳から修行を開始し、13歳のときに「ダイジオロシ」（入巫儀礼）を経て一人前になったと語る。彼が師匠として名指すのは、石井照璽や桜井徳太郎などによる民俗調査に頻繁に名前が出てくるような、地域でも、また研究者たちにもよく知られたイタコたちである。しかし、彼はイタコになることを選ばずに一般の職に就く。それは、当時イタコは「ホイド」（乞食）として蔑視されており、自らも馬糞を投げつけられるなどの苦い思いをしたためだという。ところが、昭和50年代、当時の県知事から「民俗文化であるイタコの保存に協力して欲しい」との要請を受けたことをきっかけに、イタコとしての活動を開始する。ホテルとの提携や講演活動など、その活躍の幅は広い。ただし、その身体的特徴や経歴は従来のイタコ像とは大きく外れるものであり、地元でも彼

をイタコと呼ぶことに対して疑義を呈す者もいる。

しかし、彼は自分こそが本当のイタコであると主張する。彼が依頼者にたびたび語って聞かせるのは、NHKなどのテレビの全国放送でイタコとして出演したことや、大学の教授が自分を対象に研究をおこなっていること、また県からイタコの民俗の保存依頼を受けていることである。もちろん、自分が「ダイジオロシ」を経てイタコと認められたこと、また、口寄せやオシラサマの多様な祭文を記憶していることは彼がイタコであることの重要な根拠であると考えられる。しかし、全国各地から訪れる依頼者を前にする時、彼はそうした「土着的」な要素を正当性の根拠として用いることが少ない。

それは、テレビや大学などの権威のほうが、他地域の人びとにとってよりわかりやすいという彼の判断の結果であると同時に、実際に彼自身の中でそれらの権威が重要な意味を担っているためであるといえるだろう。全国から口寄せをもとめてやってくる人びとにとって、「イタコ」の肩書は何よりも強力なブランドである。N氏は地域に存在するイタコをめぐる習俗の名残を汲み取りながら、全国的な期待に見合うようにその語りイタコとしての自己像を構築しているといえる。

地域社会からの認知の代わりに、(またはそれを補う形で) 世俗的な権威を導入し自らの正当性を担保しているN氏のような事例は、「イタコ」という名をめぐる議論が今後さらに複雑になるであろうということを予感させるものである。具体的にいえば、「誰が真のイタコであるのか」という問題が、巫者と顧客のみならず、学界や行政、観光産業をも巻き込んで展開されていくようになると考えられる。イタコはそのなかをどう生きていくのか、そして今後イタコになる人びとが仮にいるとするならば、彼・彼女たちはどのような過程を経てイタコとなり、どのような語りを生み出すのか。イタコという事例は、現代社会における民俗の変容を考える上でも興味深い対象となるだろう。

7 結びにかえて

師資相承のイタコの習俗が急速に消失へと向かっているのに反して、現代では情報化社会の中でイタコという語のみが生き残り広まっている。かつては巫者としての評判や生い立ちといった豊富な情報を含みこんでいたイタコという語は、地域の文脈を離れ、各人によってさまざまに解釈されることが可能なものとなった。そのために、「イタコ」という名を名乗ることは容易くなり、現在では従来のイタコの理念型から大きく外れる者であっても、また、修行や入巫儀礼を経ない者であっても、イタコを名乗ることが可能である。(事実、インターネット上では「イタコの電話占い」等のサイトが乱立している。) そのなかで、さまざまな呼称を受け入れていた最初の事例のように、もはや呼称のもつ正当化の作用に頼ることのない巫者の在り方があり、また他方で、二つ目の事例のように「世俗的」なさまざまな権威を用いて自らの「イタコ」としての正当性を発信していこうという能動的な動きも見られることを本稿ではみてきた。

桜井徳太郎が昭和40年代に行った調査の報告に、巫者の変化について非常に示唆的なものがある。彼によれば、明治以降の官憲による弾圧や、学校教育の普及・啓蒙活動の浸透によってイタコの巫術を迷信とする見方が広まり、当時のイタコの身分評価は「漸次低下」していった。そして、その状況を受けて「イタコじしんの側からも、その影響

をうけて世間的風潮に敏感に対応し、自らイタコたる身分を秘匿し、カミサマに擬装するものも出現³⁴したという。こうした事例は決して多数ではなく、桜井もカミサマの擬装を一般的な傾向としているわけではない。しかし、イタコ／カミサマの境界を意図的に横断しようとする事例が過去にも存在し、またそれが現代とは逆の方向、つまりイタコのカミサマ化を目指すものであった点は興味深い。イタコ／カミサマのより純粋な（「本来の」）形を追求しようとする研究者たちの苦心を尻目に、彼／彼女たちのしたたかな生存戦略は時代を超えて繰り返されているといえる³⁵。巫者と巫俗の理解とは、こうした変容とそれをもたらすより広い社会的文脈に対する考察も含めてはじめて達成されるといえるだろう。

【註】

- ¹ 長塚節『土』改版、新潮文庫、1950年、190-191頁。
- ² 2011年6月常陸大宮市における聞き取り調査。しかし、具体的な所作まで記憶しているインフォーマントには未だ巡り会えていないため、その詳細は明らかになっていない。
- ³ 柳田国男「先祖の話」（『柳田国男全集13』ちくま文庫、1990年）、11頁。
- ⁴ たとえば、柳田には自らが記した「巫女考」の出版を拒んだ過去があるが、戦後になってその理由を桜井徳太郎が問いただした際には、「あれは民俗学じゃない」という言葉が返ってきたという。（桜井徳太郎『靈魂観の系譜』ちくま学芸文庫、2012年、129頁。）
- ⁵ 桜井徳太郎『日本のシャマニズム(上)』、吉川弘文館、1974年、90頁。
- ⁶ 桜井、前掲書、132頁。
- ⁷ 桜井、前掲書、215頁。
- ⁸ 本稿で両者を区分するさいには、池上良正（『民間巫者信仰の研究』、未来社、1999年）に倣ってイタコ系巫者・カミサマ系巫者という語を用いる。
- ⁹ 桜井、前掲書、206頁。
- ¹⁰ 同上。
- ¹¹ 楠正弘「ゴミソ信仰」（『日本文化研究所研究報告』別巻第16集、1979年）、12頁。
- ¹² 桜井、前掲書、202頁。
- ¹³ 桜井、前掲書、88頁。
- ¹⁴ 池上、前掲書61頁。
- ¹⁵ 池上、前掲書、349頁。
- ¹⁶ Erik H. Erikson “Identity, psychosocial” *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. David L. 1968. vol.7, pp.61-65.
- ¹⁷ 大橋英寿『沖縄シャマニズムの社会心理学的研究』、弘文堂、1998年、290頁。
- ¹⁸ 川島秀一『ザシキワラシの見えるとき』、三弥井書店、1999年、109頁。
- ¹⁹ アンヌ・ブッシィ「神々は山を去っていくだろうか」（脇田晴子、アンヌ・ブッシィ編『アイデンティティ・周縁・媒介』、吉川弘文館、2000年）、112頁。
- ²⁰ 2012年7月に行った両寺院住職からの聞き取り調査による。
- ²¹ 桜井、前掲書、242頁。
- ²² 桜井、前掲書、232頁。
- ²³ 川村邦光『巫女の民俗学』、青弓社、2006[1991]年、55頁。
- ²⁴ 池上良正『津軽のカミサマ』どうぶつ社、1987年、50-51頁。
- ²⁵ 川村、前掲書、85頁。
- ²⁶ 川村邦光「東北地方のシャマニズム文化複合」（『東北民俗』第20輯、1986年）、77頁。
- ²⁷ 地域や時代によって「イタコ」や「ゴミソ」、「ユタ」という表現が軽蔑的な響きをもつものとして受

けられることがある。巫者に近い人びとは、地名や祀る神仏の名を冠して「○○のカミサマ」等の通り名を用いることが多いが、これはそれらの呼称に含まれる巫者を蔑む意を排除するためであろう。こうした場合においても、通り名（それぞれに固有の呼称）が社会的承認の証であるという点には変わらない。

²⁸ ただし、その道のりは時として険しいものとなる。たとえば、否定的な呼称を与えられることによって、地域社会の一部の人びとからの「非承認」の意志が示されることもある。沖縄における「ユタマンチャー」（桜井徳太郎『沖縄のシャマニズム』、弘文堂、1973年、11-13頁）や津軽における「コモカブリ（＝乞食・勸進の徒）イタコ」（桜井徳太郎『日本のシャマニズム(上)』、吉川弘文館、1974年、249頁）などの呼称がそれにあたる。このように呼称を介して様々に交わされる周囲の人びとの否定的・肯定的評価を受け入れ、またしばしばそれらに反発しながら巫者は巫者となっていくのである。

²⁹ 茨城県内のワカに関しては拙稿「茨城県の巫者について」（『宗教学・比較思想論集』第13号、2012年）で報告を行っている。

³⁰ ワカの消失とその原因については拙稿「巫者の鎖をたどって」（『現代宗教2011』、秋山書店、2011年）にて考察を加えた。

³¹ たとえば、川村邦光『憑依の視座』青弓社、1997年、193頁。

³² K氏の具体的な巫儀の様子、とりわけ地域における春祈祷の様子は、イタコによって担われてきた儀礼との差異を考える上で興味深い。その点については稿を改めて論じる予定である。

³³ 巫者的性格をもつ宗教的職能者が僧籍を取得することの理由について、法仁道と呼ばれる集団（米沢市）の主催者Tの生活史を分析した徳野は、「正統性の確保、仏教への親近感、「オガミヤサン」という呼称を回避し、乗り越えようとする指向性」の3つをあげている。（徳野崇行「米沢市における「行者仏教」の一事例」『曹洞宗研究員研究紀要』第35号、2005年、145頁。）沖縄においてもユタの僧侶化の事例（長谷部八朗「沖縄にみるシャーマンの職能者の僧侶化」『宗教研究』312号、1997年）が報告されるなど、本事例を含め巫者と仏教（教団）や僧籍との関係については、さらに議論を深めることができる点であると思われる。

³⁴ 桜井、前掲書、205頁。

³⁵ 桜井は、イタコとカミサマの混同を明治以降の現象としているが、この点に関しては未だ検証の余地があると思われる。確かに明治以降の世間の風潮は以前に比べてイタコに対して冷ややかなものとなったかもしれないが、だからといって明治以前においてイタコとカミサマの混同が見られなかった結論づけることはできない。

（むらかみ・あき 筑波大学人文社会科学研究所 哲学・思想専攻
／日本学術振興会特別研究員 DC）