

## シャーマニズムの比較研究 — 日本・韓国・中国を中心に —

高松 敬吉<sup>※</sup>

### (1) はじめに

現代の社会では、すべてが合理的な知性による認識によって、生活が営まれていて、科学万能の時代の仕組のように思われる。しかし、一見平和な家庭生活であっても、社会不安の中から脱却できないでいる姿に遭遇する場面に、たびたび目の当たりにすることが少なくない。

これまでも豊かな生活を満喫しながらも、人生を謳歌し幸福を絵で画いたようなものの生活であっても、常にそこには忍び寄る影が存在する。そうした不安感をいやすために人々は、それぞれの興味にしたがって、趣味などに転嫁する傾向がみられる。原始人が依存した自然崇拜や呪術を、現代人はたんに迷信だといって一笑にふしてしまうことが多い。これらは、非科学的なことであり、教養人の認識では、とるにたらないものなのかもしれない。しかしながら、一方では、かたくなにも受け入れなかったものへ、心の支えとして希求してやまないものに、民間信仰の救い手が待ち受けているのである。

こうした異常にも思われる信仰に依存し、救いを求めてやってくる人は、田舎の老婆だけではなく、昨今では、案外にも教育を受けた若い人たちが目につく。自己規制のコントロールができず、他人への依存性が強い傾向からくる現象かも知れない。理屈の上では、否定し続けてきた迷信にも藁をも握る思いで、その門を叩く。こうしたものの中には、民間の巫俗が対応し、依頼者に要求を満たしてくれるものがある。このような状況は、日本ばかりではなく、韓国、台湾など、東南アジア地域に広く分布している。

本稿は、具体的な事例を挙げて、それぞれの国のシャーマニズムの比較研究をしてみたいとする意図がある。

しかし、その国の民俗事象や生活習慣や自然環境を無視して、単なる資料の提出だけでは、その特徴を把握できかねる。その基層とな<sup>はあく</sup>っている死生観や靈魂観にも言及しなければ、妥当なシャーマニズムの比較研究にはならない。

そうした視座から、庶民の求める民間の巫俗を対象にして、入巫過程と巫儀内容について考察してみたいと思う。

---

※豊田短期大学教授

## (2) 日本の巫俗

日本国中では、かつては、全国に分布していたであろうと思われる巫俗も、現在では、東北地方の口寄せのイタコ（盲目の巫女）やゴミソ（目明きの巫者）があり、それぞれの地域によっても呼称が異なる。また、沖縄地方では、民間の巫者のユタ、カンカカリヤなどが、日本の南端と北端に位置した地域に現在でも残存している。

青森県地方のイタコの入巫過程をみると、その多くの者は、生きていくために、肉体的な欠陥の盲目を克服しながら、師匠に弟子入りをする。しかし、沖縄のユタは、その成巫過程が異なる。むしろ、青森県地方でみられるカミサマやゴミソに類似しているのである。

沖縄のユタは、シャーマンになるためには、霊界との交信ができる特殊な能力者であることが条件となる。つまり、セジ（霊力）の保有者でなければならない。

沖縄のユタは、生まれながらにして、その巫道に入るべき命運をもっている。「サダカンマリ（性高生まれ）」の資質を備えている人である。死霊などの霊界との交信ができることが民間巫者としての「シジタカイ（霊高い）」、神からの霊力を先天的に授かって生まれてきた人たちでもある。

こうしたユタの霊力に対して、東北地方の巫者は、「ミコケ（巫者気）」という性質をもっている。両者にはそれぞれ巫者となるべき性格の特徴がみられる。

ユタは、そのライフ・ヒストリーからみると、子供の頃から普通の人と違っている。病気と夢知らせなどのものがみられることである。とくに、病気に罹って、医者に診断ができない病状に陥る。つまり、巫病に罹り、幻覚表情となり、自分でもわからないことを口走ることもある。これがカミダーリイと呼ばれるものである。このような気違いじみた精神状態に罹るのは青森地方のカミサマとかにもみられる現象である。その人の行動が異常性をみせて、まわりの人たちを驚かせ、やがては発狂したものと思われて精神病患者として取り扱いされるようになる。そのうち手にあまり、精神病院に隔離されてしまう結果となる。

ユタの場合も、その成巫は、巫病から起こるとされている。この巫病というのは、病気の病状を露呈する。ある一定の期間継続する。その巫病は、各個人差がみられる。たとえば、しきりと寝られないとか、割れるような頭痛に嘆く人があり、食事が喉をとおらず苦しんだり、多様の起因に悩まされる巫病がある。そこで家人は心配のあまり医師の診断を仰ぐものの、その原因や病状が不明なことが少なくない。そこで、病状をみてもらうために、ユタの判示を依頼する。それによって、これは巫病であり、神を拜めという神からの召命であり、ムンシラシなのだと告げられる。これが神になる必要な条件の通過儀礼なのである。そこで、本人はユタになるべき運命であることを認識する。修行のためには、親ユタを選定する。成巫式では、親ユタなどが打ち鳴らす太鼓によって、やがて新巫の神懸りをする。そして、海や山へ疾走するのである。次には、「テンミシャク」の儀礼が執行される。この儀礼が完全に執行されて成巫式が終わることになる。

したがって、ユタを次のように要約できよう。

(1)巫病のカミダーリイの発現して成巫となる。そのために憑依は、召命型である。

(2)成巫式にみられる新巫の神の憑依は、トランスを体験する。自分の力で儀礼をしながら制御することから巫病が直る。

(3)ユタは、トランスの状態においてト占や口寄せの巫儀を執行する。また、民間療法のために呪術的な行為を実施する。

(4)あくまでも神との直接交流による神託であり、死者の靈魂を呼び口寄せ巫儀を行う。

(5)ユタは、こうした巫儀内容からみて、憑依現象の型である。

(6)しかし、日常生活では、空中を飛翔する脱魂もみられる。

(7)けれども、ユタの巫業から判断するかぎりでは、憑依現象の型が少ない。

これは、奄美地方のユタにみられる特徴であると山下欣一は述べている。(1)

これらのユタの成巫過程の必要条件を東北地方のイタコとカミサマとについて両者の比較は、

(1)巫病の発現は、召命型に合致するのは、カミサマである。しかし、その成巫からみてのイタコは、あくまでも師匠に弟子入りしての修行型である点が異なる。

(2)巫病の症状の本復からは、カミサマの成巫過程と類似している点である。

(3)巫業も同様である。

(4)死霊の口寄せ巫儀内容から判断するに、イタコの職能と同じものである。

(5)ユタを憑依現象の型とすれば、イタコやカミサマも同型であり、霊が憑依する。

佐々木宏幹によれば、ユタの入巫に欠かせないカミダーリーの事例を、次のように挙げている。たとえば事例では、「幼少の頃からサアダカンマリであると言われた。5、6歳頃」には、予知能力を持ち、近隣の人たちは、「この子には靈感がきて」と語り合った。17歳のとき「病気で入院し、「緋の着物を着た25,6歳の美しい女性が」まつわりつき、モノシリを訪ねて占ってもらった。それは、「病気で自殺した女性の霊が彼女に憑いているので、供養をして霊を慰めた方がよい」といわれて、供養して送りだしてから病気が快くなる。「24歳のとき結婚（夫は35年死亡）し、3人の子供（男1、女2）をもうけた。結婚後にも時々靈感がきた（カミダーリー状態になった）。（中略）午後2時から3時頃に耳鳴りがしてお告げがあり、何処そこへ行けと命じられたり」する。そして、「靈感がくるごとに火の神と仏に祈り、靈感から免れるように願った。母は神の道に入らないといけないと強調したが、彼女はユタが嫌いでユタになりたくなかった。したがって長い間、霊がかかってくると、母がお願いして解いてくれた」のである。しかし、とうとう36歳のときになって、「激しく霊にまかれ」たので食事もできず、お茶だけの日が3か月間も続く、そして、ガマの中に3日間入れられて、「金色に輝く白い鳥のような神が本を七冊持ってき」たが、それを習得する。みんなからは、ユタになるのが運命だと諭されてユタになる。チヂ（守護神）は不動明王であるという。(2)

こうした11例の事例からみて、カミダーリーを、ユタ的な職能者となる必要条件として欠くことのできない入巫過程としている点である。したがって、ターリーには、2つの側面性があり、(1)知らせと、(2)祟り（罰）の現象がみられる。

このようにして、沖縄地方のユタにも、カミダーリーになる前に、幼少時における幻覚や夢や

不思議な予言をして、人々を驚かすことが少なくない。そして、重病人であったり、虚弱体質の性格が内包された人が多く存在する。また、結婚後における生活苦や夫婦の離婚など、不幸な日常生活体験のあることを、リーブラも認めているのである。(3)

それに対して、東北の北部に分布する民間の口寄せの巫女の成巫過程を青森県下北部脇野沢村に居住する西村りゑ(85歳)の事例を提示してみよう。

仏様を降ろして口寄せをするときには、もとは弓を叩いて実施した。この弓を使用して仏様を降ろすとき、まるで経文が上手に聞こえてきて、自分にとっても張合いがあり、口寄せ巫儀の欠点がかバーできるからである。たとえ声音が悪くてもそのあらが隠されるからでもあるとしている。

西村りゑ巫女は、師匠のところへ弟子入りして、礼奉公のときに、お客様が巫家に依頼するためにやってくると、弓を巫具としての仏降ろしを行った。この弓での仏降ろしは楽でもある。弓がびんびんと鳴り立てるので、経文をすっかり唱えなくても簡単にその経文を約すこともできるからである。そして、仏様が降りてくるようになると、自分には全然なにもわからなくなるのだという。主に弓を使用するのは、巫儀の内でも仏降ろしの場合である。そのときは、弟子が数珠を掻き鳴らす。弓を使用しての仏降ろしときは、右手で弓の絃を鳴らして、左手には数珠を懸ける。神寄せするときの巫儀では、太鼓を鳴らすのと同様である。仏様が降りてくるまでは元気で、神寄せが執行されるが、いざ本格的に仏様が降りるときになると、巫者は自然と素直になる。巫者の身体へすと降りてきて、その後は、仏様が口寄せするために巫女は、自覚しない。その仏様が目に浮かび、巫女には自然とみえてくる。その仏様の姿は、立っている。そこで、おや仏様が降りてきているのだと感ずる。だから、お客様には、その姿がみえないけれども、巫女にだけはみえると依頼者からは苦情を言われることが少なくない。しかし、仏様が降りてくると、とたんに巫女にとっては、仏様が何を一体喋っているのか全然わからない。しかし、秋田県の地方では、イチコ降ろしの仏様の巫儀の中に、依頼者があれこれと降りてきた仏様に対して質問をする。つまり、問い口である。そうして仏様から聞き出している。

成巫するときには、買物が多い。米が4俵である。それに新品の風呂をはぐ。それに、6尺屏風も購入しなければならない。また、5色の布を1反ずつ買う。さらに8畳間に5色の幕を張って飾りつける。そこに6尺の屏風を立てかける。それが外界とを遮断してみえなくしての行場の設営である。そのため、かなりの費用が成巫式にはかかる。修行は、1週間だが、前後を入れて合計8日を経過する。この中には、ミアガリ(身上がり)する日が算入されるからである。その修行中の期間には、なにも食べないで食断ちをする。しかし、リンゴやナスなどの果物は食べてもよい。だが、修行中には、口が荒れて食べられない。それに生のシトギ(桑)ならば、いくら食べてもよいといわれるけれども、なかなか修行中には口にすることができない。このように修行の期間中に食断ちを続けるにもかかわらず若さのためか、そんなに衰弱をしない。入巫は14、5歳のときであった。1日に水垢離を7回もとる。都合により退屈なときは、気分を引き締めるために何回となく水垢離をとることになる。修行中につい疲労のために寝てしまうと、神様や仏様を降ろすときにも、師匠からは、「ネブリ(眠り)になる」と注意された。行場には師匠も毎

日入る。しかし、たった1晩だけは、師匠が屏風の外の行場から出る。そのときに、修行中の弟子は、行場で神が乗り移り憑依（霊）するのである。弟子は、行場の中で米俵に腰を掛けて坐っている。手には何も持たない。その修行中には、師匠から呪術を習う。たとえば、虫切りや夜泣きを止めるマジナイ（呪）である。また、九字の切り方も教わる。それは屏風の中の行場で、師匠から伝授されて修得する。一番大切なことを最初に教える。経文は修行前に習得してしまう。行場では、米俵に腰を掛けて経文を唱えている。そのうちに退屈になると水垢離をとりに行き、顔を洗って目覚める。夜中ともなると寒くなり、1人だけになるので淋しい気持ちにかりたてられる。祭壇の掛図が、風も吹いていないのに不思議にがたがたと音を立てる。そして、米粒でも4、5粒がばらばらと撒いたように鳴り響く。そうした状況では、孤独感を十分に味わせてくれる。やがて、成巫のときに神前に供えたオソナイ（三重ねの鏡餅）に、神が憑依して、がばっと上から下まで穴があく。そのとき弟子は失心してその場に倒れる。それを孫婆様があとでみて、喜んで踊り騒いだ。これは、「大事」をとるときに、「オナカイレ（お中入れ）」といって、オソナイを神前に供える。近所の爺様をわざわざ頼んで、そのオソナイを搗いてもらうのである。そのときは、煮たものでも、焼いたものでも、その日1日だけは食べてよいとされている。つまり、オナカイレは、修行に入ってから4日目に当たる。その搗きたての餅に砂糖をつけてよこすのだが、とても食べられない。口が荒れてしまっていて、味もなにもわからないからである。そのオナカイレに供えたオソナイを、神様が真中からがばっと取っていく。これをテツキ（手付き）という。その後は、忘れた呪術などを師匠から聞くこともある。そして、修行がやがて最後の晩になると、朝まで両手を合わせて一心不乱に神様をひたすら拜んで、経文を唱え続ける。米俵の上に腰を掛けて坐って修行するのである。

修行中は、毎日、不思議と音がする。風が吹いていない行場なのに、掛図がばたばたと音をたてて動く。そして、米粒が降ってきて、鳴り音を立てながら落ちてくる。そこで一心に神様を呼びだす。在所のオボスナ様を降ろすのである。ただもう毎日が修行のみで、米俵に腰を掛けて1週間の行にひたすら励む。その修行中に、つい気のゆるみから弟子が寝てしまうことがある。それで、ネブリカミサマ（眠り神様）になるか、立派な巫女になるかが、はっきりと区別されるので、一所懸命に修行する。

神様が降りてきて、神前のオソナイを受け取ることを「ツボヌキ（壺抜き）」と呼ぶ。そのときのショックで弟子は失心するが、それが、成巫した証拠でもある。

その次の日に、祝宴をする。親戚の人たちを呼んで、披露するのである。そのときには、神様が受け取ったオソナイをみんなにみせて、成巫し無事立派に巫女になったことを師匠が一同に告げる。いくら苦行でも、一心不乱に修行に励み、巫業で身を立てて、「商売」という意識になると、どんなに苦行であっても耐えられるものだという。(4)

桜井徳太郎は、日本民間巫女の入巫のパターンを①東北日本型と②南日本型の2つに分類して、次のように論述している。

「東北地方のイタコなどは生まれつき、または後天的な盲女であるために、12、3歳の初潮期

直前に、入巫をすすめられ、師巫のもとに弟子入りし、巫業を習得する。そうして一通りの課程を終了したのち、はたして巫業をなしうる資格が得られたかどうかのテストが行われる。それはカミツケ（神憑け）とかウツシノメ（遷し初め）といわれ、神秘的なまことに厳しい試練の関門であった。これをパスすることによって、初めて巫者たることがみとめられ、晴れて巫業に従うことが許されるのである。その大要を個条書に示してみよう。

- (1) すべて入巫の動機は「口寄せ」を主業とする職業的シャーマンとなることである。
- (2) 男性もいるが、ほとんどは女性で、半盲・全盲の身体障害者である。
- (3) 肉親または親類の勧奨により師匠を求め、巫術習得のため住み込み・通いによって修業する。
- (4) 巫業につくためには修業の成果をためす入巫のテスト・イニシエーション、つまり神憑き、遷し初めの式法を履まねばならない。その順序は、次の通りである。
  - (イ) 前行としての「断ち行」、精神潔斎の行などが課せられる。
  - (ロ) 厳しい水行。
  - (ハ) 神憑きの式。
  - (ニ) 成功したのちのユルシの祝宴（巫神の嫁としての結婚式）。
  - (ホ) 初下ろし（初めての口寄せを施行）。
  - (ヘ) 道具渡し（師匠より巫具の譲渡）。
- (5) 入巫式後1、2年間、巫家において「お礼奉公」をする。
- (6) その後一本立ちが許され、独立した巫堂をもって巫業に従う。以上。

以上の東北日本型に対して南西諸島のユタ・カンカカリヤはどのような成巫プロセスをみせているだろうか。南島の民間巫女は、師匠のところへ弟子入りして修業に励む東北型とは異なり、偶然な機会から、あるいは巫病に悩むうちに神霊の啓示をうけて巫者になるケースが多い。そうして、巫業を営むものなかには、運命的に巫者になるべく決められていたと告白する例が少なくない。多くのユタたちは、入巫の初期的現象として、カミダーリイの発作が起こったと語る。初めは単なる神経系の病気でしか思われなくても、幻覚のなかに神の使者が頻りと出現し、ユタになることを勧め、あるいは脅迫さえする。これを受け入れると病悩はけろりと癒る。反対に拒否したり逡巡すると、毎晩枕に立って責めたてるのでますます巫病が募る。そこでついにユタたらんことを決意する。決意して師巫の業を習得するコースはとらない。各地の聖所・拝所・霊場を歴訪しながら捜神の巡礼を行い、祈禱・祈願に生活のすべてをかけて努力するうちに、ある日突然神が示現して巫者たることの手ほどきをしてくれる。これをカミヌウシラシ（神のお知らせ）とよび、爾後はことごとく神のお知らせにもとづいて、判断を下すこととなる。こうして、カミヌウシラシによる判断が、よくあたるといふ評判が広まると、あちこちから依頼者が集まり、その信用度が高まるにつれて依頼者・信者の数が増加し、職業として成り立ちうる段階にいたって、初めて一人前のユタが創成される。」(5)

と述べて、両者の比較をしている。その顕著な相違点は、入巫するときの境界がはっきりしていないことである。つまり、一定の条件で入巫するかが見出すことができないとしている。さらに

入巫の年齢の区別や搜神の行動が各人によって異なるのである。そして、召命型、もしくは啓示型の祈禱師に類似したところのパターンがみられる。したがって、南島型の巫女は、北部・中部朝鮮のムーダン（巫堂）のようで、降神巫と類似性が多いことをその特性として挙げられている。

### (3) 韓国の場合

日本では各地においての巫者の呼称が異なるように、韓国でも地域によって違う名称で呼ばれている。

金泰坤によれば、その地域性から分布を①南部、②中部、③北部に分類している。そして、①と②は同じで、③のグループとシャーマンの性格が異なるとしている。とくに、世襲的なシャーマンは、祭祀儀礼を実施する権限が、家族内部の血縁関係によってのみ次の世代へと継承されていくのである。しかし、③のシャーマンの特質は、カリスマ的な傾向のものが少なくない。これらのシャーマンは、祭祀儀礼の執行の権限は、神霊の力量によってだけ得られるものだとしている。

次に、韓国のシャーマンを次のように分類している。

- A ムーダン型
- B タンゴル型
- C シンバン型
- D ミョンドゥ型 (6)

としている。これらのタイプは、地域性の分布に密接な関係を含んでいる。つまり、ムーダン型が北部と中部に分布するが、タンゴル型は、湖南地方と嶺南地方に多いのである。シンバン型が済州島に存在し、北部や中部の地区にも散在するのである。そして、シャーマンの性格の特徴から判断するならば、ムーダン型とミョンドゥ型がカリスマ的な傾向が強いものに対して、シンバン型は、世襲的なシャーマンであると述べている。

入巫では、神秘的な体験によって霊界と交信するカリスマ的なシャーマンの事例を、次のように挙げている。

「バクさんは15歳で結婚したが、長男は彼女が18歳の時、ある晩突然に死んでしまったため、これが彼女に克服し難い哀しみをもたらした。」

長男の死後3日目に彼女が目を閉じると、シャーマンが踊っている光景がパノラマのようにみえた。また彼女の眼には喪服を着て嘆き哀しむ人々の姿が幻覚となってみえた。そこで彼女はこのような徴候をなんとか避けようとして呪文を唱えることを業としているある盲目のシャーマンの許を訪れた。その時、彼女は設けられた押入れの中に置かれたローソクの前で自分自身がお祈りをしている幻覚をみた。その晩彼女は、一群の精霊たちが刀や旗指物を振りまわしながら馬に乗って彼女の家めがけて殺到してくるという夢をみた。20歳を過ぎた頃、彼女は高貴な様子をした老人が彼女のところへ来て御飯を一膳さし出すという夢をよくみるようになった。その夢で、彼女が御飯を受けるといつも決って、彼女の体が宙に浮かんで天空へ飛びあがって鳥やその他

の動物たちに餌をやるのであった。

もうひとつの夢は東海の竜宮へ旅するというものであった。その夢では、彼女は様々な色の灯りがともる金色の海の上を歩いて濟州島を訪れるのであった。

ある晩のこと、彼女はもう1人別な品のよい老人が彼女に1冊の書物を与えるという夢をみた。その後、彼女の夫は博打に凝ってとうとう破産してしまった。彼はまた他の女の魅力に取りつかれたため、彼女は次第に夫を憎むようになり、夫と床を共にすることを拒むようになった。そのころ彼女がある占いに相談すると、彼女は精霊たちの世話をする運命にあるとの答えがでた。

その後、彼が52歳になったある晩、寝ている時に胸苦しさを感じて目が覚め、灯りをつけてみた。彼女は体が震え、彼女は自分の死んだ叔母（彼女はシャーマンの巫術師であった）が自分の体へ乗り移るのを感じた。彼女は床から起き上がり、新しい、チマ（スカート）を身につけ、体が痙攣したままで扉をあけて関羽（Kuan Yu）をはじめとする12人の武将の名を叫んでから、再び床についた。まもなく彼女は再び起き上がって、府君堂（Pugun Dang）に向かって駆けだし、堂の扉を開けて関羽や他の死霊によびかけた。

彼女は自分を抑制できぬままに、とりあえず巫術師を招いて入巫儀式をしてもらうことにした。そしてシャーマンとなる儀式において彼女はシャーマンの持つべき霊を吹き込んでもらったのである。はじめ彼女はまだシャーマンのわきまえるべき心得がよくわからなかったので、正式のムーダンとは認めてもらえず、シャーマンが祭祀を行う際に助手を務めていた。

彼女にシャーマンの神が乗り移った時、彼女は心身共に洗われたように感じた。韓国の民間では、死霊にとりつかれることによって起こるこのような不快感はひとつの病気と見なされている。ここに例示したような韓国のシャーマンや巫術師が経験する神秘体験には共通の特色が見られる。(7)と述べ、シャーマンとなる条件が神秘的な体験を通じて成巫することだとしている。

さらにその内容を分析して、(1)原因(2)食習慣(3)体質(4)精神状態(5)症状の過程(6)疾病期間(7)治療に細分して説明を加え、その特徴を例示しているのである。

こうした入巫儀礼をみる限りでは、沖縄地方のユタの民間巫者が巫病のカミダーリィに罹り、治癒することで入巫するものとともに類似性をもつものであるように覚えてならない。

そこで、筆者が韓国の大田市近郊でのシャーマンからの人生史の中での、入巫過程を中心に述べてみよう。

シントル（神娘）については、すでに略述した報告書(8)があるけれど、もっとくわしく述べることから始めることにする必要があるが、ここでは、巫業の内容を述べるにとどめたい。

李分熙<sup>イブンヒ</sup>は、シントル（神娘）の巫業をはじめてから、まだ5年経過したのみである。大きな儀礼のクツを執行するときは、オカアサン（師匠）のムーダン<sup>ムダン</sup>（巫堂）の車完姫（58歳）に依頼し、補助巫を務めている。

まず旧正月には、巫業が多い。チャスクツを実施して、運の開く内容の儀礼をする。また、ホンスメギ（魔除けのクツ）などがあり、依頼者の希望によって、異なるのである。このクツの執行は、5、6時間もかかるので、途中で休みながら儀礼を続行することになる。はじめに、神前



に供え物をする。クツの次第や方法を山神祭の場合で述べると、次のような順序によって執行されるのである。

- ①供え物を供える。
- ②山の神へ祈願する。(山の神を拜んでから呼ぶ)。
- ③読経＝法師(士)が、依頼者によってアレンジする。
- ④神娘が神懸りして、託宣する。
- ⑤最後に送り経文で靈魂をあの世に帰す。

なんといっても正月に多いのは、開運のクツである。また、2、3月、4月まで続行され、忙しい期間である。また、チェスクツも同様の時期に依頼されることが少なくない。これは、10月にも多く、一種の感謝祭でもある。死霊結婚は、旧暦の11月に多い。邪悪な靈魂をなだめるクツもこの時期にみられる傾向がある。もしも、家の事情や都合の関係でクツができない場合には、巫堂がなだめて旧暦の7月15日に依頼者と寺院に行き、祈願するように勧める。死霊結婚の未婚者の死亡の男、女の区別ができなく、どちらかわからず依頼されることがある。しかし、いくら希望しても、相手方と合致する条件が満たされなければ、執り行うことができないので、巫堂によってそれぞれに合う運命などの条件で決定されるのである。したがって、シャーマンの関与が多い。

水難者の靈魂を水中から捜し出すのが、ノッコンジキというクツである。夏に遭難者が多いので、その期間に執り行われるものである。現在は、少なくなってきた。とくに、禁忌事項として挙げなければならないのが女性の不浄である。シャーマンは、<sup>メンス</sup>月経のときをピープジョン(血不浄)といっているが、巫業はそれと関係なく執行しなければならないので、不浄の経文を唱えてから、依頼者のクツを実施することになっている。

日常の巫業としては、ト占が多いので、経文を唱えて、神懸りしてから依頼者の判断を占うのである。

神娘は、修行を積みながら、オカアサン(師匠)の巫儀内容を見習いして、いろいろなクツの実施方法を修得していくのである。まだ、経験も浅いので、限られた範囲だけのクツを執り行っているのである。(9)

次には、この師匠にあたる巫堂について述べてみよう。

<sup>チャワンヒ</sup>車完姫は、ムーダン(巫堂)であり、<sup>シングル</sup>入巫させた神娘が40名にもものぼる巫女である。現在は、大田市内に住んで巫業を営んでいるので、忙しい毎日でもある。

1935年2月4日(旧暦)に、忠清北道報恩郡のカイ北面で生まれた。6人兄弟姉妹で、男性が3人、女性も3人で、次女として生まれた。長姉が1番目で、次が長男で3番目にあたる。実家では、地主の世帯で中級の農業で、2人雇っていた。父は漢学を勉強し学者の研究生活をして、農業の仕事は、もっぱら雇人にまかせていたのである。

長女の姉は、小学校を卒業してから後に結婚し、長男の兄は、高等学校を卒業してからすぐに農業を継ぐことになった。4番目は、男性で高卒の後に市役所に勤務したが、清州で商業を開店

して商売に励んでいる。5番目が女性なので、小学校卒業後に結婚して、ソウルに住んでいる。末子の6番目が男性で、大学を卒業してから清州の市役所に公務員として奉職している。

チャーマンの本人は、小学校卒業後は、家事手伝いをして仕事をしてきた。19歳で結婚した。見合いである。恋愛した恋人の男性がいたのだが、父親の反対でその親しい男性と別れたのであった。フィンの住人が仲人となってくれた。

夫になった人は、26歳で、営林署に務める公務員であったが、やがて退職して大田市に移住したのである。そして、米の間屋を開業して忙しく働き、商売も繁盛し、順調に幸福な家庭生活を営んでいた。転職した理由は、燃料の薪を盗伐した人が見逃してもらいたいのので、賄賂として鶏などを持ってくるのが少くない。生面目な生活で実直な夫は、こうした行為が性に合わないの、退職する決心をしたのであるという。このときは、30歳で、翌年の31歳のときには、大田市に移転した。その地区を選定したのも夫が高校生時代に大田市で下宿して通学していた土地を選んだからである。そのときの商売の資本金が、営林署に勤務した月給を貯金してあったものである。しかし、商売の米問屋ともなると資力も少ないうえ、なれない土地柄の不安はあったが、この転職を相談された夫に対して、すぐに合意をする。その理由として、米問屋ならば、収入がよいので夫の話に承諾したのであった。そのときは、子供の娘が2人で、姉が2歳で、妹が1歳の年子であって幼児だけに手のかかる時である。その後も子供の運に恵まれて子供が5人(娘3人、息子2人)での家庭生活が続く。商売の米屋の間屋は繁盛し、5・6年を経過したので、家も買って住むようになる。仁洞の地域で米の間屋をし、米の小売りもしていたので、毎日が忙しい。

車さんは、子供の頃から予知能力のある女性であった。5歳のときに、自分が死んだと暗くなってから山奥に葬られた。その裏山に行く途中で目が覚めてきたのである。また、7歳になって、衣服の中に石をかくしもって、ヤトウ(祈願)のまねをすることがあった。8歳になっても病弱のために小学校には入学できずに、9歳で入学する結果となってしまった。7歳のときは、豆の取り入れの最中に、縁側で変なことをしたと母から叱られた覚えが記憶に残存している。そのときにお坊さんが1人やってきて、この子供を私に預けて下さい。この子は病気勝ちになる体質の虚弱児になると予告されたのであった。しかし、母親は、子供を坊さんに預けることに反対した。すると坊さんは、この子のために後で悔やむことが必ずあると予知したのである。そして、この子は、大きく成育してからは、変わった人になるというのである。健康状態は、いたってよくなく弱い身体なので学校は欠席する日が多かった。しかし、成長して19歳の娘の頃で、結婚するときには、まあまあ健康状態にまで回復していた。結婚後の大田市へ移住しての転職で、どうにか1軒の家を購入してから、病気勝ちの健康状態となって毎日の病院通いや入院までする始末が続く。やがて、精神病院にまで入院させられた。そこでチャーマンにみてもらったら、神懸りの気配があるといわれて、クッの巫儀を執行してもらったのである。その後は、すぐにお客と対面することができるように病状も直る。チャーマンの師匠となった巫堂は、新興堂洞に住んでいたシンさんにみてもらったのである。神懸りのクッの巫業を1か月やり、その後は、1か月間は溪

流山の新都安の南側の洞窟に入って、ひたすら21日間の修行に専念したのである。また、全羅道の智異山でも21間の祈禱生活を実習した。修行中の祈禱は、1人だけで実施する。この祈禱を唱えているうちに自然と託宣ができるようになってきた。

最初にみてもらったシャーマンは、すぐにこの病気は巫病であるから、入巫するように勧めてくれたが、自分としては、巫者になることをかたくなに抵抗し続けた。そのため、精神病院から家に帰ったのだが、縄で身体をしばってもらって、シャーマンのシンさんに旦那と一緒に主人の親戚のおばさんの所へ行行って、シャーマンにみてもらったのであった。その結果が巫病であると判断されたので、日にちを決めて、神懸りのクッ（儀礼）をやる日までがとても不安の連日であった。しかし、そのクッをシャーマンに実施してもらったとたん嘘のように病状が直り、正常な真人間に立ちかえたのである。それで、巫業の道に入ることについては、主人がシャーマンのシンさんと逢ってのうえでの相談でしたことなので、反対ではなかった。このように、巫病の長<sup>わづら</sup>患いのために、米問屋での商売で儲けた貯いは、ことごとく使い果たすはめになったのである。そのときは、36歳の年齢になっていた。親族には、シャーマンはいなかったのに、巫病に罹り、巫者になるのも自分の運命であると自覚せずにはおられなかったと述べている。

あれほど病気に悩まされた毎日の生活も神懸りのクッを依頼し、クッを執行してもらってからは、全快して、健康な身体に回復し、日常生活には差し障りのない状態となる。

シントル（神娘）としての最初の巫業は、依頼者の占いしかできず、判断をしてやったのがはじめてのお客さんとなる。自分では、いつ頃になると依頼者が訪れてくるかが事前に予知できる能力（灵力）で判明できていた。依頼者たちは、車さんがシャーマンとして巫業を実施している事実を噂で聞き知り、自宅にやってくるのが多くなってきた。依頼者のことを韓国でも、日本と同様に「お客さん」という。もっぱら占いのクッを専門にやることにした。入巫後の夫は、妻の巫病のために貯金も使い果たしてしまったので、商売の資金もなくなり、失職者になってしまった。一家が7人家族だけに出費も重なり、3年間は苦勞の生活が続く。巫者としてもそんなに現金収入がなかったからである。その苦しい生活の3年が経過してから、巫者としての判断がよく当たるといふ評判になり、繁盛したのも、この間の修行でいろいろなクッが実施できるようになり一人前のシャーマンになったことから自然と客足も多くなり収入に恵まれて、生活も楽になったのである。見料は一定しないで、お客さんの寸志としていただく。親巫（オカアサンと呼ぶ）は、大田市に住んでいたシャーマンのシンさんに師匠として、1年半の期間は、一所懸命に巫儀を習得するための修行をしてきた。大きなクッがあるときは、手伝って補助巫となり、暇なときは、師匠から直接指導してもらって習ったのである。クッに必要な経文は、本で勉強し、クッの執行の方法や内容は、手伝っているうちに見習うことで体得できたのであった。

巫具のシンジャンテ（神竿）で、神懸りして、神が憑依したとたん自分の心は違った別人の状態に変化し、恍惚<sup>こうこつ</sup>の精神状態となってしまうので、自分では何もわからない。やがて託宣した後、もとの自分に帰るときには、自分の身体に憑依して宿った神々を安らかにしてから帰ってもらうのである。巫具の鉦の音でわれにかえるのも、日本のイタコの口寄せ巫儀の数珠の掻き鳴ら

す音で憑依状態がもとに戻るのと同様である。しかし、神懸りしてからは、韓国のシャーマンがダイナミックに活発に動き廻る状況と比較してみたときに、日本の巫女はただ坐って口寄せしているだけであり、相違点がみられることである。

主なる巫業の内容をシャーマンの車さんの話しにしたがって挙げてみると、次のようなクツの種類がある。しかしながら、クツには厳全たる名称がないともいう。

- ①ピョンクツ（病気を直す儀礼）
- ②チェスクツ（開運の儀礼で範囲が広い）
- ③トェクツ（魔除けの儀礼）
- ④チノオクツ（死霊結婚の儀礼）
- ⑤シンクツ（神懸りの儀礼）
- ⑥サンシンヂェ（山神祭の儀礼）
- ⑦ヨンワンヂェ（龍王祭の儀礼）
- ⑧アンテクツ（安宅祭の儀礼）

などのクツがあり、占いで判断する。そのときは、占ってからクツを執行する。依頼者が多いのは、家庭の不和の占いや主人の仕事の相談や近所などの噂を気にする占いごとである。また、病人や息子の悪行を判断してもらうのも少なくない。とくに依頼の多いものに先祖の祟りが原因のものがある。

占いによって判示してから、それぞれのクツを執行する順序となるので、いつ実施するかについて両者で日程を決めて、現在は山の府堂で執り行うクツも、もとは依頼者の家で実施していた。しかし、クツのときに鳴らす巫具の音が、近所からは騒音が高すぎるという苦情があったので場所を府堂に移した経緯がある。

本来のクツの執行する適切な場所としては、

- ①聖なる所（山などの聖地）
- ②依頼者の家

で実施するケースが多かったというのである。

クツの内容によって唱える経文の違いはある。巫歌を唱えるときにもとは、ピリという七種類の楽器を使用した。たとえば、笛、大太鼓、鼓、ベラ、ドラ、鉦などで賑やかに奏でたて律動的であったものだが、現在、大田市内のシャーマンたちは、ドラ、太鼓、鉦のみでクツを実施するようになっている。

経文は、まず最初に、神寄せのためのものが唱えられ、神々を呼び降ろすのも、日本の口寄せ巫業の「大国懸け」の祭文を唱えて、全国の有名な神々を寄せるものと類似性がある。

まず最初に山の神を勧請し、水の神、いろいろの神を呼び降ろす。そして、先祖の神を降ろし、その唱える経文は市販されているものに、修行で習い覚えたものを追加し、また、各個人ごとにも相違する内容のものといった工夫がなされている。やがて神が降りてきて憑依し、神懸りの状態になってから、託宣をし、口語りする。この光景は、ドラマチックで、日本での問い口の方法にあた

るものが展開され、涙して泣き悲しんだり、予言されたりする場面でもある。やがてクッの最後にさしかかると白布を渡して先祖の神を送る儀礼となる。神には、丁寧にお帰り頂くことになる。

クッの執行中に、五色（赤、紺、黄、白、緑）の旗を依頼者に引かせる。これは、クッが上手にできたかなど、神々の効験をためす意義が存在するからでもある。たとえば、旗の色で、緑と紺を引き出したときは、よくない結果の意味が内在する。したがってクッそのものの効果が発揮できないとしている。そのために、シャーマンは、一所懸命に祈願しながら、クッを執り行っているのだと説明してくれたのである。これまで述べたのは、大田市に在住し40名ものシントルの弟子をもって活躍している車さんの人生史の一端である。(10)

平成5年8月1日に韓国での現地調査で、大田市郊外のある集落でのポサニの李基順（当時77歳）とト英順（本名はト恭分）（当時71歳）の人生史の聞き書もあるが、省略する。

こうした人たちが巫者になるに到った経過が同様な入巫過程を経ている。つまり、巫病の神病シヨンと呼ばれるものに罹り、そのプロセスを経過しているということである。これらは、日本の沖縄地方のユタや東北地方に分布するカミサマと類似性がみられる入巫をしている。

韓国の大田市地区について調査された稲福みき子（沖縄国際大学助教授）の研究報告書(11)によれば、次のような入巫過程がみられるのである（事例は6つである）。

- ①名称（ムーダン） 6名
- ②性別 男巫 2名、女巫 4名
- ③学歴 中卒 4名、高卒 2名
- ④巫病 発病年齢は15歳から35歳まで。

1女性を除外すると結婚後に発病し、1年から14年までと一定していない。男巫が1、2年と比較的に短い期間であるのに対して、女巫は8年から14年と長期間にわたる者が多い。巫病の内容は、原因不明の病気に見舞われて、精神異常を経過している。病状は頭痛吐き気、身体の麻痺、心臓や胃腸などの内臓の疾患がみられる。まわりの人からは精神異常者だとみなされ、精神病院へ入院させられた人が4名にもなっている。いずれの人も神病に罹り幻視、幻覚、夢などで神が憑依する。したがって、韓国での巫病による降神型にあたるパターンが多い。その中でも注目に値する脱魂型の特徴のシャーマンがみられる。

- ⑤個人的状況 世俗的な要因との関係が強い。
- ⑥守護神 一定していないが、先祖神を挙げる者が多い。

以上の考察から、韓国のシャーマンは、性格的、分布地域的にもさまざまなヴァリエーションある点をその特質として述べられた。

一方、崔吉城は、韓国のシャーマニズムの巫堂の三大条件を①巫病、②神堂、③巫儀の三点を挙げて論述して、沖縄と韓国の比較の対象者を①占匠とユタ②タンゴルとノロに言及されて、前者を「両方とも、社会的には個人的な職業者的に存在している。つまり、私的存在の巫であることも、一致している。このようにユタと占匠は一つの原型のバリエーションのようであり、構造的に同一的類型と考え(12)られるものであるとしている。後者を「タンゴルとノロは、社会的役

割が似ているが、本質的なところになると、非常に違っていることがわかる。つまり、この2つは別のカテゴリーであると思われる(13)と述べてその区分をしているのである。そのように比較研究の立場からそれぞれ職能別の相違点と類似点を挙げ、基準の設定を述べられる点に対してもっともなことだと賛同する立場である。そうしなければ、たんに似ているからとか、という判定だけでは、あまりにも主観的であり、両国の基層文化を無視して、民間信仰、とくにシャーマニズムの世界観を把握できかねるからでもある。日韓の巫俗研究では、桜井徳太郎の「日韓巫俗の比較研究(14)」にも注目するものが少なくないが、ここでは資料の提示のみにとどめたい。

それは、両国の死霊観の相違に注目し、①韓国での死者の霊はいつも畏怖の対象として存在し、忌避すべき鬼神クイジンとの傾向があり、②死者の靈魂には、神格が与えられて、祈願の対象物とする性格が欠除されているものと考えられている。日本の死霊は、供養の施行によって祖先神と神霊の昇華されるとする観念が強くなるのも対照的で、日韓の基層文化を理解するためには、重要な視座でもある。

#### (4) 中国の場合

中国での民間信仰は、文化大革命以後は、消滅しつつあるというのが現状であって、とくに、シャーマニズムについては、迷信とする傾向が強いのが実情であろう。今般は、中国の内蒙古の少数民族の調査によって、その内実がわずかながら理解できることの機会に恵まれたので、その一端を述べるにとどめたい。

中国少数民族視察の旅は、ハイラル近郊鄂温克旗のダウール族と白音塔拉達族郷を訪問しての調査と、阿里河でのオロチョン族の村を訪ねての調査の計画であったが、自治区に入国することすら大変であると聞かされての出発で、とくに筑波大学助教授の佐野先生の紹介状を持参での旅となった。

ハイラルにダウール族が居住するようになったのは、今から約260年以前のことで、ムリンダワチというチチハルの向こうからの移住者が、開村したと伝承されている。そのダウール族の中にも氏名ウジの一族があり、ナント(南屯)に居るのがオウラ、ミッテン、オブルの三氏族がいた。漢音では、シンジョ、ショメン、セイチと発音する。そこで、ホルンバイルにきたダウール族がこの三氏族で占められていた。もとは黒龍河の北で、今はロシア領土だが、そこに生活していた。オーラ姓の家系図によると1636年から1643年の間に書かれたものである(歴史的な伝承は、省略する)。

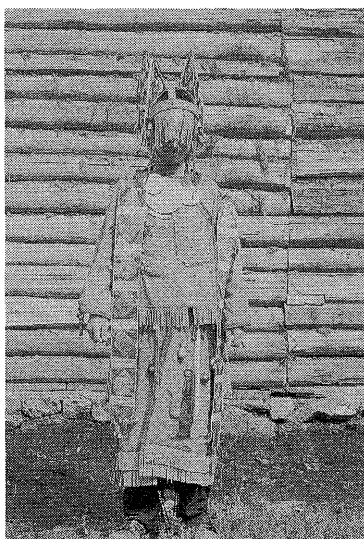
現在の人口は、ハイラルで1万5千人位であり、そのうちでもダウール族は、8千人以上が住んでいる。結婚での通婚範囲の対象として親戚の人たちをこちらに呼び寄せて、だんだんと多くなって集落を形成するに到った経過も見逃せない。

生活するに適地であって、条件も具備していたので、家畜を放牧し、牛乳や肉の生産とを主にし、畑作物は自給自足の生活であったといわれている。野菜などは、立派な着物などと物々交換していた。木材も豊かで伐り倒した。白樺やザンソン(楠の香のある松)の落葉樹や、ワモスト

なんかを採って売ったものである。

ダウール族の宗教はサマン（薩満）教でラマ教の信者は全然いない。1949年以後は、民族のほとんどが信仰してきたサマン教は、姿を消した。そして、現在は、1人もその姿をみることができなくなってしまったのである。民間の1部では、ある神を祀る人もあるが、年寄りの人たちに信仰が伝承されているのみであった。その理由としては、若い人たちは、サマンを全然信用しなくなったこともその1つの原因となっている。かつては、学校教育を受けた人が少なかったのに比べてみると、現在は、義務教育が徹底して全部の児童・生徒が入学しているのが現状である。

このハイラルのダウール族では、サマンといわず、ヤタカンの呼称を使用してきた。男巫・女巫も同様にそう呼ぶのである。しかし、ダウール族以外の種族は、みなボウ(Bo-)と呼んでいる。



かつては、4人のサマンがハイラル市には居住していたという。しかし、現在では、全部のサマンが死亡してしまったので、1人としてサマンが存在しないのである。古老の伝承によれば、次のようである。

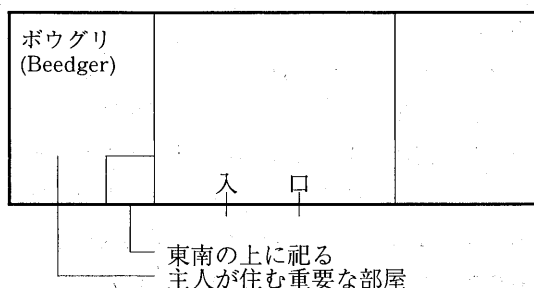
- (1)ホンサマは、1970年に死亡した。
- (2)ピングウサマは、以前に死亡して明確でない。
- (3)ジャーサマは、1944年頃に死亡した。
- (4)ラーサマは、1948年に死亡した。

この中でも(2)(3)の2人のサマは、戦後1、2年に最後をとげたサマンたちである。それ以後は、サマンの現出がなく、社会生活も変化し、思想も変容した昨今の若い年齢者にとっては、存在価値を認めることなく、単なる迷信の呪術者で、過去のものでしかないのである。

ここでのピングウサマは、伝承者の従姉にあたる。ホンサマは、女性である。私はドンドコであると伝承者の老人が話してくれた。ホンサマは、ドンドコにお嫁に行った人で、親戚関係がある。

オジョールの形代は、ダウール族の各家庭ごとで信仰していたものである。皮はヒップ（羊）で、鉄ではさんで各自が形をつくり、5体位飾る。高さもそんなに高くなく、1945年までは、各家庭で信仰していた神であるという。しかし、終戦後に、日本人が帰国したので、ソ連の兵隊がこの地にやってきた。そのときに一般の者が批難したために、ある家では河に捨てて流してしまったのもあった。しだいにオジョールの信仰も忘れ去られる結果となってしまった。だから、1945年以後に少しずつオジョールの姿が消滅してしまう。現在では、民間で誰かが信仰している者もあるかも知れないけれども、それを調査するのは、至難の業であるという。もし祀っている人があるとしたならば、7、80歳の高齢者の老人に限られるとしている。このオジョールは、普通は小さな箱の中に飾って祀られてきたものである。一般にダウール族の居住する家は、次の図の型のようなものである。（写真はハイラルのサマン）

南面する玄関から入って、左手の部屋が貴重な部屋であり、東南の上に、そこへ飾って祀る場



所である。主人が、そこの部屋に住む。

サマンが死亡すると空葬したものである。木の上に死体を乗せて、空に葬る。草原だけに火災になり、野火で野焼きさせる。そのサマンの骨を拾い集めてから土葬にする。この土葬の上に天然の岩石を拾ってきて、積み上げる。そして建立するのがオボンみたいなもので、これをオボチというもので包む。しかし、ダウール族ではこれをサンドと呼ぶ。このサンドの後ろには、またオボンを建てかける(15)。筆者の不勉強もあり、通訳がダウール族のことばを十分に理解できなかったので、かくのごときの結末の調査となってしまった。

そこで、大間知篤三の「満州のシャマン教」から資料を引用してみたい。彼の研究の「ダウール族巫考—ハイラル群を主対象として」の中から、とくにサマンに関する部分を述べてみよう。

前述の聞き書のとおり、ダウール族語では男女の性別による呼称の差異はない。すべてヤタカンで統一されている。サマンは、満州・ソロン語で使用される呼び名である。この調査の時点で海拉爾郡五個のモホンには、男巫が3人と女巫がいた。アラクチャン・モホンの巫は10数年前に死亡して後継者が出ていない。このサマンは、満州に住んでいる漢族巫のように私的に活動するのと反対で、モホン単位での公的な性質が少なくない。だからモホンサマンと呼ばれてもいるのである。

ダウール族では、最高の神として信仰したのがテングリであった。オジョールがモホンの信仰対象としては中心的な存在であって、オジョールの意志のものでモホンの宗教的なニーズに答えるために人間界に派遣されている者がモホン・サマンであり、両者の結びつきは深い関係にある。

氏族の共同の神を系統別に分け、3つに区分している。

第1系統＝血統上の氏族の祖先神

第2系統＝巫統上の氏族祖先でオジョール

第3系統＝右のどれにも属さない氏族の共同神

がある。オミナン、ウンダーベイでは、各巫が少なくとも3年ごとに1回は必ず夏期に野外に出て3日間をかけてのモホンを単位として執行される大祭がある。これは、オンゴルに加護と感謝し、祈願するものであって、巫自身の霊力を強化するためでもある。また、新巫が就任するときの儀式として、巫衣を新調したときと、重病人が直った者が感謝の念で執り行われるのもであると論述している。

サマンが死亡する前に、ヤタカンは、葬儀の司祭者と葬られる地を遺言する。これはソーロン



(巫夢)でもうすでに予知している。そして空葬にされる。サマンは、死後には、生まれ替わるとする観念があり、二次葬の後とされている。

とくにサマンが誕生することである。多くの場合は、青年期において必ず巫病の精神錯乱状態になることが欠かせない条件である。それをサマンが病気を直すのを依頼され、呪術的な方法によって、その病人の原因が、モホンのオジョールの意志によって発病していることが知られる。この巫病から逃れることのできる道はただもう1つだけであり、モホン・サマンにするために巫病にして選び出すのだが、誰も周囲の人たちにはわからない場合が多いのである。ダウール族のサマンは、みんなから尊敬される存在である。

こうして、巫病に罹った者が1人のサマンに指導を受けて修行する。この師匠にあたる親サマンをバクシ・ヤタカン(師巫)という。一定の修行で習得してから、オミナンという儀礼をする一人前のヤタカンとなることができる。

こうした事実から、サマンとなるのは、氏族の巫であるオジョールの意志によってサマンとなったモホン・サマンに限定されるのがダウール族の基本的な傾向である。

ダウール族の古老の伝承が大間知のサマンの出現譚を述べているので、次に挙げてみよう。

「一人の巫の出現する経過について、海拉爾群デンテケ・モホンのビンゴ・サマンの事例を述べておく。ビンゴは、17歳の時、祖父とともに馬に乗って、ホデンノールのシャンドンを訪りに行った。帰途に着いてから、銀で飾った木椀を置き忘れてきたことに気づいた。それでビンゴは一人引きかえした。椀はあったが、急いでいたためかシャンドンに挨拶もせず、すぐ馬首をかえして駆けだした。ところが、非常におとなしい馬であったのに、急に暴れ始めた。彼は振り落とされ、肩と腰とが脱臼し、気狂いのようになってしまった。祖父の方では待てども待てどもビンゴが帰らないので、不思議になって引きかえしてみると、わが孫は狂人の如く叫ぶばかりである。それで牛車に乗せて家に帰った。脱臼はじきにおさまったが、気狂いはどの巫に頼んでもなおらない。彼は屯内の家から家を訪れ廻り、小刀を腹に刺しこんだり、それで舌を切ったりする。人々は恐れて皆刃物を匿してしまった。ある時は快くなるが、じき悪くなる。そしてヤタカンにしてくれなければ何時までも乱暴をし、村を安定せしめないという。ついにボソクチエン・モホンのラマ・サマンをバクシ・ヤタカンとして巫道を学び、18歳の時にラマ・サマンに頼んでオミナンをして、正式の巫となった。(16)

現在は、サマンの姿を民間で見ることができない。解放後に、病院が建設されて、その巫業ができなくなった原因にもよるものである。そのためサマンは、全然いなくなった。

元来サマンの職能には、2つの性格がみられた。①民間療法で、病気を直すことと②呪術者としての占いの託宣をする役割があって、集落での存在意義の重要なものだった。だからサマンは、自分の息子に医術を教え伝承してきたものだが、現在ではすでにこうしたことはなくなっている。もしもサマンが死亡するときに、後継者の息子がいない場合には、集落の中から後任のサマンを捜し出す。しかし、解放後の1949年以降は、サマンの儀礼は、だんだんと少なくなり、文化大革命前は、全くなかった。つまり、1966年までは、サマンの呪術的な行為や医療を許してはいけ

ないとし、それを迷信だといって禁止されたのである。そして、病院があちこちに建築されて、病気を直すサマンがだんだん少なくなり、自分で働くように転業したのであった。田舎のサマンは、畑に働きに行き、農作物をとって生活した。牧業地区では、牛や羊を仕事にするサマンが現出するようになった。ごく最近までは、サマンの儀礼もみることができなく少なくなってきた。それ以前には、サマンのいろいろな儀礼を行った人が1人いたが、あくまでもサマンのまねをする行為であった。その人は、トゥミヤンという名の人であったが、どこに行ってしまったか不明だという。

集落で、かつてサマンの後任者を捜し出すのに規準がある。どのようにして選ばれるかは、次のようだという。集落の中で、長い期間にわたっての病人がいたがその人が突然直る。しかも自然と自力で克服して直ったのである。そうした人がサマンになる可能性が大きい。そこで年寄りのサマンが、新しいサマンの先生となっていていろいろと教えてやる。とくにサマンの現出のときは、同族から選ばれるのが必要条件となっている。

サマンが民間医療の儀礼を執り行ってきた。とくに、サマンは病気を直すときは、伝承によれば神様との対話ができるとされている。それで儀礼を執り行うときには、精神病者のようにいろいろと話をする。その話すことばが神のことばであり、ご託宣だという。だから神は病気になったレイクンをつかまえるにくるのだ。また、サマンは、①祭りの儀礼に参加している。②医術は、お祭りの儀礼をしてから、病人に薬をやってきた。だから、病気を直すときには、太鼓を叩くときに自分で思ったことを話す。つまり、太鼓を叩きながらの即興創編となる。そのときの奏でる歌は、とてもメロディが美しいものである。△の形をした神の依り代を木でつくり、神の象徴とみだてている。その巫儀からは、内容によって供え物が違う。①病気が比較的に軽い方は鶏を殺して供える。②重病人であれば、羊と牛を殺して供え物とする。③神様によっても区別され、(ア)祖神、(イ)天神、(ウ)雷神などはそれぞれの供物を供えて、神に祈願する。したがって、病気の内容と、祈願する神様は、その病気の種類によって異なるのである。

サマンがお祭りの儀礼をしたときのことばから何の神は、どういう動物などを食べるかを述べるのである。

神によって食べたいものが違うのである。たとえば、祖先神は、牛の肉を食べるので、牛を殺して供える。草原や牧場地区では、牛や羊も病気になることがある。その場合は、ヤシカメンというサマンを依頼する。そのときはジャチ神を頼んでの儀礼が執行される。

山の神をバイナチャという。狩猪の少数民族は、山の神の信仰が厚い。彼らの民族での禁忌事項は、山の中に入ったら冗談を言わない。そうした行動を許してはいけなさとされている。また、家に帰ってきたときは、自由に話せる。山中での冗談ごとは、いろいろな不幸を招来すると考えられている。日本の山ことばと同様に熊のことを熊とはいわない。かつての狩猪民族の文化は、低い程度のものともみなされる傾向があった。狩猪のときに熊がみられて、熊のいろいろな動作は、祖先の人たちであると信じている。山に入り、いろいろな動物を鉄砲で撃って殺す。それを動物が死んだとは言わないのである。あくまでもヤスムという。入山するときは、山の神の儀礼を行っ

て、ジュンジヨ（酒）をアミカン（熊神）に供える。狩りに出かけて行くときは、1番の年上の人が責任者となり、その代表者の話を信じて行動するのである。日本とは異なって、山の神は男性だとしている。白樺で彫って年寄りの老人の髪が長い方である。そこで、入山して木の切り株に坐ってはいけないとするのも、そこが山の神の坐る場所だからである。だから普通の人がある株に腰かけると祟りがある。山の神は不自然な木に宿るのであり、山の神の祭祀は、狩りに出かけて行く前日に祭りを実施する。そのときに供える動物の肉はやせた肉類のものとするなど、狩猟文化に関連する伝承がハイラルの民族研究所の女性研究者からの聞き書をここに参考までに挙げるとともに、サマンの活動した時代にも言及したものの、現在では、その姿が民俗展示館でみられない。

そこで、過去のサマンの資料が得られたので、引用してみたい。

ハ赫ル「鄂温克族薩滿文化」の中で、サマンの由来の項目がある。

この少数民族のサマンは、選挙によって選ばれるのではなく、「而是一般得了重病，長期不見効・・・」とあることでもわかるように、一般的には、重病に罹り長期間にわたって直る見込みのなかった者がサマンの後継者となろうと思ったときに、病状が快方に向かった者か、または、突然精神異常者となり、大騒ぎをして大あばれをした後で、病症から回復した者の中より物色される。これは、日・韓・中のシャーマンが、巫病からの治癒によって巫者となる同じパターンが内在しているもので興味深いものである。

一旦サマンとして選定されると、もっぱら神懸りを修行し、神鼓の打ち方と基本的な振る舞いを学習する。そこで、アミナレン（奥米那仁）という祭祀儀礼を経過してから、老サマンは、新巫のサマンに教授する。3年後になってからサマンの舎温（二神霊）が憑依して、身体に憑きまをとったとみなされてから、新サマンは、はじめて治病や宗教活動に従事する資格を持つのである。職能としては、次の2つの性格があり、①病人のために神を祀り、鬼（死者の霊）を祓って氏族の禍を途く儀礼を執り行う。また、②神霊を求めて狩猟の好运などのマジナイ（呪術）を唱えるのである。サマンが海霊の世界との交流のために、必ず何らかの方法がとられるのだが、サマンは神に心酔するという方策がなされて「神と相通ずる者」として表現される。サマンは、マイナイを唱えて神鼓を打つ。その響き渡る太鼓の音に導かれるままに、気違いの状態に入っていくので、いろいろな憶測が生まれる。ある神霊がサマンに憑依したときは、サマンの語ることは自分の意志ではなく、神霊によるものであるとしている。だから、この少数民族間では、「神是通薩滿的嘴來和人間說話」（神はサマンの口を通じて人間と話をする）と神観念を表現している。サマンの魂は体外に飛び出し、脱魂型となり、「在神炙世界中遊遊」（神霊の世界に遊ぶことができる）ときには、神霊のこぼを交わし、場合によっては神とつかみ合いをするというのである。

サマンの儀礼を宗教の視座でとらえると、神降ろしと神への祈願である。その一つが病気の治癒のために神降ろしが実施される。だからかつては、神降ろしは、病気を直して、悪霊を退散してもらったのである。サマンは、病人の家にやってきて、サンかまたはシエンフリ（よもぎ）を諸

神のために焚く。その煙の中で神鼓をいぶして、神衣を身に纏い、胸には保護のための神偶とトク(托利=銅鏡)と掛けて、左手には神鼓を持って、右手には撻を持ち、マイナイの歌を唱える。神にひたすら祈念して、両眼を閉じて、鼓声に次第に高音となって行く。そうして、最初に氏族の起源を語り出す。次には病気の原因をたずねる。サマンに神霊が憑依すると、神鼓を打ちながら左右に動き、恍惚の状態となる。やがて大声を張りあげて怒鳴り病魔を退散させてから、門外に出て、草を束ねて作った鬼の弓で射る。そして、病魔が退散する儀礼が終了したことを告げることで、病人の精神はふるいたって、病症が好転したか、すでに治癒できたかを直感するのである。

もう1種のサマの宗教儀礼に、アオミレン(奥米那仁)=5月の神祭り儀礼が重要なものであり、荘厳な儀礼でもある。この祭祀儀礼には2つの意味が内在する。1つが老サマンが新サマンへの教授、つまり師匠として伝授するものと、あと1つは、全部のアオクン(毛昆)の大家族という(哈拉)の氏族の平安無事を神に祈願することである。この儀礼は、普通で3日間にも亘って執り行われるが、この儀礼には、必ずサマンの家族によってその儀礼が主催されることが必要<sup>かば</sup>条件となっている。そして、トルゥ(托如)は神木として祭祀される。この木は、庭に1本の樺の木を立て、屋内にも1本の柳か楊の木を立かけて、この2本の木をソナール(松那熱)で張り囲み、結び目をつけたもので、木の枝には沢山の色とりどりの絹意糸か布を掛ける。そのときには、必ず2人のサマンが神降ろしをしなければならないのである。1人のサマンは、大家族の者で、もう1人は来てもらった他の氏族のサマンである。招待されたサマンを飾りとするのである。儀礼のときには、大家族の毛昆の老若男女は、2本の木の真中に集められて、ノ口鹿の首の皮で作った縄でしっかりと巻きあげられる。もしも縄が以前より長くなっていけば、毛昆の人口は増えると予測されるし、縄が以前にもまして短くなっていけば、将来に流行病が発生するか、人口が減少するか予測するのである。この儀礼は、普通3年に1度は施行される(17)。

以上が筆者の関心のままに、文献を拾い読みして取り挙げた内容であり、ハイラルのサマンの過去の職能と成巫に言及したものである。

最後に台湾のシャーマンのダンキー(童乩)に言及する予定であったが、資料のみの提示にしたい。

台湾のシャーマニズム研究として挙げなければならないものに劉枝萬の「台湾のシャーマニズム(18)」と「童乩の世界—台湾のシャーマニズム—(19)」がある。また、国分直一の「台湾のシャーマニズム—とくに、童乩の落嶽探宮をめぐる—(20)」があり、漢民族などの研究で欠かせない問題でもある。

台湾のシャーマンも「霊が憑依し、霊媒としての鬼神の意志を伝達する」と劉枝萬の定義から判断する限りでは、神が降りて来て神懸りする降神型である。死者にかわって死者のことを伝達する口寄せ巫女がアンイイ(姨)であり、東北地方の口寄せ巫女のイタコとの比較は、今後に残された研究の課題でもある。

## (5) あとがき

東アジアの宗教民俗の中でも、とくにシャーマニズムを対象に、日本と韓国、中国の少数民族のサマンを論述して、その入巫過程での比較研究にあったが、それぞれの例示にとどまってしまう観がまぬがれない。まだ筆者には、日本での東北地方のシャーマニズム観の視座から、東南アジアのシャーマニズムの研究が、ここ数年で緒についたばかりである。そのため、十分な現地調査もできず、文献資料の消化できぬままに終わざるを得ないのである。シャーマンの属性が、エクスタシであるかポゼッションであるかを問題にせずに、トランス現象こそがシャマニックな基本的特質と主張する学者もある。だから巫者が巫儀を執り行うときにトランスの状態となることができるかが重要な点なのではなかろうか。その意味においては、日本、韓国、中国の少数民族（オロチョン族の資料はあるものの、提示できない）や台湾のシャーマンには、このトランスの状態が共通してみられる点が挙げられよう。つまり、一定の呪術的行為のために、主体者の忘我的な状態に入って、別人に変身し、特定の神霊の託宣をし、教示するのである。

桜井徳太郎は、朝鮮半島と日本の場合のシャーマンの相違点として、朝鮮半島では、巫業のときの巫堂が巫具の音に合わせてダイナミックな動作を示すのに対して、日本の巫者は、ほとんどが坐ったままで、立舞いすることの少ないことを述べている。

研究の動機が、比較することに主眼があったのに、その一端の入巫過程をポイントにしながら、その考察の不十分さを、今後の研究課題としたいと考えている。

## 註

- (1)山下欣一「奄美地方のシャーマニズム」『シャーマニズムとは何か』（春秋社、昭和58年）44-57頁
- (2)佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』（弘文堂、昭和49年）203頁
- (3)リブラー『沖縄の宗教と社会構造』（弘文堂、昭和49年）111頁
- (4)青森県下北部脇野沢村在住の西村りゑ巫女から、昭和60年12月31日の現地での聞き書によった。
- (5)桜井徳太郎『東アジアの民俗宗教』桜井徳太郎著作集7の「第1編 シャーマニズム研究の展望、第1章、シャーマニズム研究の諸問題、2 日本民間巫女の入巫パターン」（吉川弘文館、昭和62年4月）26-28頁
- (6)金泰坤「韓国シャーマニズムの現状、2 韓国におけるシャーマンとその分類」（『シャーマニズムとは何か』、関西外国語大学国際文化研究所編、春秋社、昭和58年12月）120頁
- (7)前掲書、「3 韓国シャーマニズムの構造、(B) シャーマンの神秘体験」128-130頁
- (8)高松敬吉「人生史からみた巫女の入巫過程について—大田市の事例を中心に—」（『韓国農村調査報告—忠清北道沃川郡沃川邑玉覚里を中心として—』、豊田短期大学韓国伝承文化調査団、平成5年3月）19-23頁

- (9)平成5年2月9日の現地調査による、神娘の李分熙(当時32歳)からの聞き書の略記である。
- (10)平成5年2月8日の現地調査による、巫堂の車完姫(当時58歳)からの聞き書である。通訳を介しての会話にもかかわらず、巫業の内容やふれてもらえたくない部分のライフ、歴史についても言及し、成巫過程がわかった部分が少なからずありご協力を心から感謝したい。
- (11)稲福みき子「韓国のシャーマンの職能者の成巫過程について」『韓国伝承文化の研究－沖縄との比較をめざして－』(沖縄県立芸術大学琉韓伝承文化調査団,平成3年3月),23-34頁
- (12)崔吉城「朝鮮のシャーマニズム」[3,沖縄と韓国の比較1,占匠とユタ],桜井徳太郎編,『シャーマニズムの世界』(春秋社,昭和53年9月)151頁
- (13)前掲書「2,ダンゴルとノロ」152頁
- (14)桜井徳太郎「第6編 日韓巫俗の比較研究」『東アジアの民俗宗教』桜井徳太郎著作集7(吉川弘文館,昭和62年)530-645頁
- (15)平成5年8月25日の現地調査による、話者のウルクンタイは、当時75歳の老人にもかかわらず、小学校のとき習い覚えた日本語で話し、ダウル語で語りかけてくれる。モンゴル語の著作もある識者であるが、サマンの研究者ではなかった。
- (16)大間知篤三「第2部 満州のシャーマン教,ダウル族巫考,5 巫の死亡と出現」の註(4)の記事,『大間知篤三著作集』第6巻(未来社,1982年2月)199頁
- (17)哈赫尔「鄂温克族薩滿文化」の資料コピーからの引用文を訳文したものである。1-16頁
- (18)劉枝萬「台湾のシャーマニズム」(桜井徳太郎編『シャーマニズムの世界』,春秋社,昭和53年9月)80-136頁
- (19)劉枝萬「童叢の世界－台湾のシャーマニズム－」えとのす3号「シャーマニズムの世界」(新日本教育図書,昭和50年7月)56-67頁
- (20)国分直一「台湾のシャーマニズム－とくに童叢の落藪探宮をめぐる－」『壺を祀る村－台湾民俗誌』(法政大学出版局,1981年12月)310-338頁

### 参考文献(一般的なもの除いた)

#### ○韓国関係

崔吉城『韓国のシャーマニズム－社会人類学的研究』(弘文堂,昭和59年4月)

◇ 『朝鮮の祭りと巫俗』第一書房,昭和55年7月)

◇ 『韓国の祖先崇拜』(御茶の水書房,平成4年12月)

柳東植『朝鮮のシャーマニズム』(学生社,昭和59年4月)

崔仁鶴『韓国の民俗』(第一法規,昭和49年12月)

金泰坤他『壺を招く－韓国のシャーマン』(国書刊行会,昭和52年10月)

朝鮮総督府編『朝鮮の類似宗教』(◇,昭和47年9月)

◇ 『朝鮮の鬼神』(◇,昭和47年6月)

- ◇ 『朝鮮の巫覡』 (◇, ◇)
- ◇ 『朝鮮の占卜と予言』 (◇, 昭和47年9月)
- 秋葉隆『朝鮮の巫俗の現地研究』(養徳社(名著出版), 昭和45年5月)
- ◇ 『朝鮮民族誌』(六三書院, 昭和29年3月)
- 張籌根『韓国の民間信仰(論考篇)』(金花舎, 昭和49年10月)
- ◇ 『◇ (資料篇)』(◇)
- 李杜鉉他『韓国民俗学概説』(学生社, 昭和52年4月)
- 任東権『朝鮮の民俗』(岩崎美術社, 1969年)

○中国関係(少数民族のみ)

- 鄂温克旗調査組『中国酷情叢書, 一百県市経済社会調査-鄂温克卷』(中国大百科全書房, 1993年7月)
- 『鄂温克族自治旗概説』(内蒙古人民出版社, 1987年3月)
- 革联声, 徐占江『扎蘭屯風物志-呼倫貝爾風物志叢書』(内蒙古文化出版社, 1989年4月)
- 有峰編『鄂倫春族風物志』(民俗文庫)之14(中央民族学院出版社, 1991年1月)
- 己因宝音編『達斡爾族風物志』(◇)之12(◇, 1991年8月)
- 宝敦古徳, 阿毕徳『布里亞特蒙古簡史-呼倫貝爾史料叢書』(呼倫貝爾盟市史研究会篇, 1983年1月)
- 呼倫貝爾市对外文化交流協會編『綠色淨土』(外文出版社, 1992年3月)
- 鄂倫春自治旗史志編集委員会編『鄂倫春自治旗志』(内蒙古人民出版社, 1991年7月)
- 烏熱尔图『鄂温克風情』(内蒙古文化出版社, 1993年7月)
- 烏恩『内蒙古風情』(全国各省市自治区概況叢書)』(人民日報出版社, 1987年5月)
- 朝克, 莫日根布和『鄂温克民間故事』(内蒙古文化出版社, 1988年7月)
- 内蒙古自治区, 鄂温克族研究会編『鄂温克族研究文集』第1輯(1989年9月)
- ◇ 『◇』第2輯(上)(1993年1月)
- ◇ 『◇』◇(下)(◇)
- 跃世全編『中国の風俗伝説故事』(陝西人民出版社, 1991年8月)
- 直江広治『中国の民俗学』(岩崎美術社, 1967年3月)
- ◇ 『民間信仰の比較研究』(吉川弘文館, 昭和62年8月)
- 大間知篤三『大間知篤三著作集』第6卷(未来社, 1982年2月)
- 内田智雄『中国農村の家族と信仰』(清水弘文堂, 昭和45年12月)
- 竹田晃『中国の幽霊-怪異を語る伝説』(東大出版社, 1980年12月)

○台湾関係

- 国分直一『壺を祀る村-台湾民俗誌』(法政大学出版局, 1981年12月)

- ＊ 『日本民族文化の研究』（慶友社，昭和45年11月）
- ＊ 『南島先史時代の研究』（慶友社，昭和47年3月）
- ＊ 『環シナ海民族文化』（慶友社，昭和51年9月）
- ＊ 『台湾考古民族誌』慶友社，昭和56年2月）
- ＊ 『台湾の民俗』（岩崎美術社，1968年7月）

「えとのす」3－シャーマニズムの世界（東日本図書，1975年7月）

#### ○日本関係

古野清人『古野清人著作集3－シャーマニズムの研究－』（三一書房，1974年5月）

佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』（弘文堂，昭和59年4月）

- ＊ 『憑霊とシャーマン－宗教人類学ノート－』（東京大学出版会，1983年9月）

- ＊ 『聖と呪力－日本宗教の人類学序説』（青弓社，1989年10月）

ウノ・ハルヴァ『シャーマニズム－アルタイ系諸民族の世界像』（三省堂，昭和46年9月）

田中克彦訳フィンダーマン，和田完『霊媒とシャーマン』（冬樹社，昭和52年1月）

バンザロフ，白鳥康吉『シャーマニズムの研究』（新時代，1971年5月）

中国語の訳文にご協力頂いた津村登先生と岩本知新氏に対して感謝いたします。

#### 新刊紹介

### 韓国文化編纂委員会編

#### 『韓国文化象徴辞典』

韓国で始めて編纂された「文化象徴辞典」である。韓国の民族文化を象徴する様々な言葉（名詞）を156の大項目として取り上げ、各項目ごとに「語源」「神話」「巫俗・民俗」「風習」「宗教」「東洋文化」「歴史・文学」「現代・西洋」「図像」の9つの小項目に分け、それぞれ別の執筆者が担当するという形態をとっている。項目として挙げられた言葉を見ると、「春」「夏」「秋」「冬」「海」「山」「川」といった自然の事象を表す言葉、「犬」「かえる」「菊」「梅」といった動植物の名、「手」「足」など人体の部位などのほか「鏡」「旗」「門」といった人間の作りだした事物も含まれる。こうしたごく基本的な語彙の一方で「檀君」「陰陽」「鬼神」といった韓国の思想・文化史を論じる上で、欠くことのできないタームも盛り込まれており、韓国の民俗文化の理解という編集方針が貫かれていることが理解できる。しかし、「現代・西洋」という小項目にもみられるように、広く世界的・現代的視野で韓国文化を位置づけようとする姿勢も窺え、それが本辞典の長所ともなっている。

編纂委員の1人であるイ・オリョン氏が巻頭言の中で、「国旗は人為的に定めた象徴物であるために、国体が改まったり、歳月がたてば変化する。しかし、

一国の民俗が持つ心の中の象徴体系は一朝一夕に変わるものでない。数千年、数万年生きて来た間に心と心で受け継がれてきた文化の沈澱物であるためだ。」（紹介者訳）と述べている。ここでいう「一国の民族が持つ象徴体系」が指すものが何かを知ることこそ、本辞典に込められた意義を知ることにもなるだろう。このことについて、同氏は、韓国人が「チョンセク（青色）」と「チョロクセク（草緑色）」を区別せず、空も木も「ブルダ（あおい）」と言うのに対し、西欧文化圏では「blue」と「indigo blue」を区別せず同じ色として表現するといった「色彩言語」の問題を一例として挙げている。これは一例だが、言語とその象徴する世界が「心の象徴体系」の重要な要素であるという氏の主張に対して、異論を唱える者はいないであろう。

辞典の内容に則して言えば、民俗学・人類学研究者にとって非常に使いよい構成と、豊富かつ有益な内容を持つ辞典である。読み物としてもよい辞典である。また、各大項目ごとに、参考文献が挙げられていることも本辞典の優れた点と言える。（大山孝正）

B5判 671頁 韓国・東亜出版社  
1992.10月刊 45,000ウォン