

シャーマンの類型

----日本および周辺の地域に関して----

佐々木 伸一

はじめに

「シャーマンとはなにか」を問う論争は、I. M. ルイスの *Ecstatic Religion* (1971) 以後、波風は残るものの、いわゆるエクスタシー型とポゼッション型とを共に含めた、幅広い概念に落ち着いてきたようである。この論争の影響により、シャーマニズム研究は、通常意識の変異状態＝「トランス」の様態とそこから類型化および、これを補完するシャーマニクイニシエーションに関する分野が、主流であつたといえよう。もちろん、これらがシャーマニズム研究で今後も研究が進められねばならない重要な分野であることに変わりはない。ただし、シャーマンの概念が固まりつつある現在、シャーマンの活動様態や他の宗教的職能者との関係性などを含めた幅広いより総合的な研究を、今後さらに指向する必要があるといえよう。この様な意図の下に、本稿はその手始めとして、日本を中心に、台湾と韓国のシャーマンも考慮に入れながら、トランス形態・シャーマニクイニシエーション・活動様態の3点をもとに、当該地域のシャーマンの職能者について、若干の考察をまじえながら、類型の析出を試みんとするものである。

I 章では、各職能者の様態について上記3点からの概括を行う。

II 章1節では、トランスの動的様態からの類型化を試みる。

2節ではシャーマニクイニシエーションに関する従来の類型に検討を加えるとともに、入巫動機・社会的認知の点からの類型を考えたい。

3節は、活動様態に関して、活動の場と、具体的な職能について類型化を行ない、その上で類型に対する解釈を述べたい。

結論にかえてにおいては、各類型の対応関係を考察するものとする。

なお、日本のシャーマニズムに関する研究は、これまでに数多くなされている。ここでそのあらましを述べる必要はないと思われるが、最近の研究について本稿との関連を少々説明しておきたい。シ

シャーマニズムの概念を狭くとする立場での研究などを除くと、桜井徳太郎、佐々木宏幹、佐々木雄司の3氏の、日本先達諸氏の研究は、大なる賛辞を受けるに値し、筆者にしてこれに変わるころはない。3氏のアプローチは異なるが、シャーマンの全体像の把握のため、分析の材料をその共時的様態に求める点で等しい。しかしながら、いずれの研究も、上記の3点の要素に関して、同等の比重で扱っているとは言い難い。実際、桜井は成巫と個別的な職能を通時的観点を指向しながら、佐々木（宏）はトランス形態を中心に、広範なパースペクティブから、佐々木（雄）は精神医学の見地をもとに成巫過程に対して、それぞれ研究を行っており、当然、概括にもその方向性は表れている（桜井 1974, 1977、佐々木（宏） 1984、佐々木（雄） 1986）。したがって、本稿は本質的には3氏の研究の延長かもしれないが、多配列的な分析を指向する点で大きく異なるといえよう。なお、筆者としては、台湾との比較が、西南諸島に関して必要であると考えているが、これまでこの点について筆者の知る限りでは、言及がなされていない。このことも、本稿の契機となった。ただし、十全な統合化は現実には将来の話であり、本稿では、それへの第一歩として、シャーマンの類型析出を以下で試みてゆきたい。1)

1、シャーマンの職能者の様態

1. アイヌのトウスクル

北海道アイヌのトウスクルに関する情報は甚だ乏しく、その形態は江戸中期から今日に至るまでに、極めて大きく変化しているといえよう。和田完によれば、その古型は、ギリヤークヤツングース系諸族のシャーマンに非常に近いと想定されるようである。思春期に抑うつ、失踪、緊張病の混迷といった症状が現われ、シャーマンに就任した時点で急速に寛解する成巫プロセスをたどる。そして、太鼓の連打による忘我状態への誘導→守護霊の召致→激しい舞踏様の動きと、種々の精霊のしぐさ・音の模倣→託宣→守護霊の掃蕩、というセアンス形式をとる樺太アイヌに、近似していたとされる（和田 1978）。道東のアイヌについては、「人間に巫術行為をさせる神は、生まれたときから個人にともなつて伴っている」「トウスの行為は

世代世襲制で、親がやるとその子供のうち、男女の性別にかかわらずなくだれか一人が継承する」（藤村 1982:27,35）といった報告がある。2)

現在の状態については、「ツスは依頼をうけると、小さい声で神に祈る。間もなく身震いがおこり、欠が出たり、深呼吸するような溜息をつき、やがて依憑状態におちいって、神の言葉を語る。また、かってツスであつた人の衣類を身につけると神のおりるのが早くなる。イタコと異なる点は、彼女達はめあきの女性であり、小さい時から、ツスの性格を備えていると周囲の人にわかるような一種の失神の状態に入るようになると言われる」（楠 1975 135）。楠はこの「依憑」について、完全なトランス・スピーチと判断している。

さらに、堀一郎は、「北海道アイヌにはツスというシベリア型のシャーマンが存在する。ここにはツスの外には日本や沖縄・朝鮮におけるようなミコの分化状態は見られないようである。一々中略一ツスは和人と接触した結果、その要求に応じて口寄せをする。これは北海道のツスにとって非常に新しい現象といえる。しかし、やたらと死者霊を呼び出すことは、自分の持っている守護霊をけがすことになるので、仏の口寄せをあまり歓迎していない」（堀 1981 (1970):15-6)。また、和田も「数珠を手にし、念仏を唱えてかがかりし、死霊の口寄せを行なったり、時には竜神様のお告げをのべたりする」（和田 1978:219）と、堀と同様に津軽以南の影響を考へる一方、憑り祈禱と類似する方式が、かなり広く分布していたと推測している（和田 1978）。

不確かながらトウスクルについて模式化するならば以下のようなう。

- | | |
|--------|-------------------------------|
| [成巫] | 召命型（世襲型？）で生得の資質。 |
| [トランス] | 完全な憑入型になる。靈感もある。 |
| [職能] | 万能型とされるが、死者霊を憑依させることに拒否反応がある。 |

ウノ・ハルヴァによれば、ツングースの場合、特殊な状況以外にシャーマンは、葬送・供養などに関与しないそうであるが、セアンス時に死者霊の憑入があることもほのめかしており（ウノ・ハルヴァ 1971:417-479）、トウスクルがツングースのシャーマンと近似するにしても、また、古型からの変容も判断にいれなければならないにせよ、職能についてはツングースと若干異なる印象を受ける。

2. 東北地方

この地方では、おおよそイタコに代表される型のシャーマンと、ゴミノ型のシャーマンとに類別されるといえよう。ただ、名称の区分が日用語として使われるのは、青森県と秋田県の一部であり、他の地域では、さほど明瞭ではない（楠 1978:237）。

イタコ型

イタコ（津軽、下北、南部、秋田北部）、オガミサン、オガミン（陸前）、ミゴ（庄内）、ワカ（置賜）、オナカマ（山形盆地）、イチコ、アサヒミコ、コウド、クラオロシ、ザドガカ、ミサキ（秋田）などの名称を持つシャーマンの職能者は、口寄せ巫女と総称されており、以下のような類型化がなされている。

a) 女性・盲目・職業として入巫

b) 成巫形態（修行型）

- | | |
|----------------|--------------|
| ① 盲女（先天的・後天的） | ② 弟子入（初潮前） |
| ③ 修業（カヨイ・スミコミ） | ④ 神憑きニユルシ |
| ⑤ 一本立ち | （桜井 1967:62） |

①については、後天的に盲目となった者の方がよいとされる（陸前）。②に関しては、既婚者、初潮後の者（イロケヅイタなどと表現される）は、物覚えが悪い、④の神憑きがうまくいかないといった理由で、初潮前がよいとされる。ただし、これは理念的な規範と考えられる。岡田のまとめた資料によれば、置賜地方を除き、初潮後の入巫は過半数以上にのぼるようである（岡田 1977:234）。④の神憑きについては、守護霊の憑入あるいは失神に陥ることが必要条件とされ、これが一般的な様態ということになっている。ただし、イタコ名称の地域、特に、三戸・上北地方では、憑入、失神は見られず、④の期間の内に、口寄せに関する「秘伝」を習得することが要件とされる（岡田 1977）。

c) 職能

一般にいわれる形式的分類に従えば次のようになる。

- ① 神おろし：神々の憑入による託宣を主とするこれは、対象となる社会単位によりオボシナノウジガミ、ヨノナカノミノウエといった区分がなされる。秋田仙北のイチコはこれを行なわないという。また、津軽・下北でもイタコによつ

ては行なわない（岡田 1977）。

- ② 仏おろし：死者霊を憑入させ語らせるもので、死後の日数による新口／古口の区分あるいは、死者の生前の状態・死の状況による区分もある。例えば、男鹿にみられるヒラ寄せ（一般）、クライ寄せ（地位の高い者）、ナナクラ寄せ（不慮の死）、ハナ寄せ（幼若者）がこれにあたる。なお、百ヶ日を一応の目安とする新口／古口については、地域的な偏りがあり、古口だけの津軽・南部・山形、新口が中心となる秋田、両者併存の陸前・下北といった分布になる。3)

③ 祈祷・祓・呪

この3種の区別は必ずしも明瞭でないが、通例、祈祷として、病氣平癒、安産、厄除、出漁、方角、身の上などに無事吉豊を祈請する。祓には、病氣・厄・虫の除祓その他の清祓、他に触り・祟りの驅除例もある。呪は、撒供だて、夢呪、虫呪を含め16種がある。以上は、神仏や死者の憑依を必要とせず、技法的なものである（岡田 1977:245）。

④ 占

数珠占や笹竹・算木を使う八卦占が行なわれているが、正式な修業以外で学んだという例が散見されることや、「秋田南では占いはノリキヤにホッケ（行者）のするものと断定するむきがある」（岡田 1977:244）といったように、主要な職能ではないといえよう。

- ⑤ その他：オシラ遊ばせ、カドカケ（門付け）といった特定地方で行なわれる儀礼がある。

実際、このように見てくるとイタコ型の職能は、人々が宗教的職能者に求めると思われる、ほぼすべてのジャンルを掌握しているといえよう。ところでセアンスの内容を大幅に簡略化した場合、次のようなパターンにまとめられる。

- A. 召神→憑入→送神 ←①、⑤（オシラ）
（A' . 召神→靈感→送神） ←①③に関連
B. 召神→召霊→憑入→送霊→送神 ←②
C. 召神→修法→送神 ←③、⑤（カドカケ）

〔A' のパターンについては、祓・呪を行なう際に、要因（病因・不幸の原因など）が明確でない場合、憑入状態になってしまったら、施術者自身には、助手などがいない限りわからないわけで、こ

れの明確な事例がないとはいえ、このパターンの存在の可能性は高い。占がすべての職能者の必須とされないことも、この傍証になろう]。

A、B、Cに顕著なのは、自己の守護神を含む神々を最初に招き、その庇護の下ですべてのセアンスが実修される点である。たとえ仏おろしであろうとも、これに変わりないことは、注目してよいであろう。

ところで、上記では桜井が関心を寄せた、新口／古口の類別が捨象される（桜井 1977）。これについては、筆者としても関心があり、その内容を整理しておきたい。大筋は以下のようになろう。

[古口]

場所：巫家および不特定多数を依頼者とする出張先。

回数：比較的短時間。

時間：毎年1回が一般的。

相手：その家の祖先霊多数。

時期：彼岸、盆が主。

口寄せができないのは神月（正・3・5・9など）及び神事・年中儀礼の日。

手順：神おろし→仏おろし→死者霊の語り→仏おくり→神おくり

語り：あいさつ・祝辞・心境・回想・希望・予託・あいさつ（下北の例）

その他：特殊な口寄せなし。

新しい死者があった場合、行なわない例がある。
東北地方全域にあるとみなされる。

[新口]

場所：基本として喪家。他所ならば、位牌が最小限必要。

回数：比較的長い（二晩かかることもある）。

時間：一人の死者に対して1回ないし2回。

相手：対象となる死者のみ（ただし、本人の前にその家の先祖霊がミチビキと称して語る）。

時期：なるべく早く行なう、死後一定の時間が必要、という2種のタイプがある。

手順：神おろし→地獄捜し→オミチビキ（先祖霊）→ナナクチ（新仏）→コヨセ（新仏）→中休み→（繰り返す）→トメクチ（新仏）→神送り。（宮城北部の例）

語り：あいさつ・回想（思い出と謝意・死の原因）・遺族への要望・予託・あいさつ。（秋田の例）

その他：特殊な口寄せあり（ナナクラ・ハナ寄せ、二度りアヅサなど）。古口に優先。秋田・宮城を中心、下北の一部。

このまとめを行なった結果、よくわからない点が出てきた。新口と古口は、何に基づく区分なのか。桜井によれば、それは百ヶ日を基準として、その前か後かということらしい（桜井 1977）。しかしながら、氏が呈示する資料で見る限り、津軽半島と恐山のイタコマチにしかあてはまらない（桜井 1974）。ただ、経過日数より問題にしなければならないのは、津軽の新仏・古仏の観念を、他の東北地域に適用したことである。上記の整理からみると、新口／古口という観念は、2つの要素から成り立っており、それが混然とした状態にある。つまり、＜死者霊が死後すぐに語る＞／＜一定期間を必要とする＞、といったクチビラキがいつかという要素と、＜1回性＞／＜周期・多回性＞、という口寄せの回数に関する要素が分離されていないのである。実際には3類型ができる。

1. 死後、すぐに行なわれるクチビラキ
2. 死後、一定期間後のクチビラキ
3. 死後、周期的に繰り返される口寄せ

筆者の誤読であるならば幸いだが、新口／古口という概念設定には、再検討が必要な感じをうける。

最後に禁忌について簡単にまとめておく。セアンスは、身のまわりで死・産があつた場合にはできない。生理中のセアンスは行なわない方がよい。食物禁忌（特に獣・鳥類）をもつ者がある。修業の最終段階としてのユルシ・神ツケ儀礼は、最も洗淨なる状態が必要で、本人以外の参加者でも、皮・ゴムを身につけた者、1周忌に満たない身内の死者がいる者、生理中の者などは排除される。（なお、上記に関する資料は、明記してある以外は、桜井 1974に基づく）。

ゴミソ型

ゴミソ、カミサマ（津軽）、カミサマ（下北）、ゴムソウ（秋田北部）、ハヤリガミサマ（山形）などと称されるシャーマンの職能者は、イタコ型とは異なる類型を形成するとされている。実際にも「イタコのように、神がかりになると何もわからないというのは、まだ未熟なのであつて、その霊にふりまわされてわからなくなるのです。イタコは、人から習つて御利益も人からもらう。神の靈感は

人からもらうのではなく、神からもらうものです」(江田 1977:205)といったゴミソ自身の発言や、「ホトケおろすだば、イタコだ。御祈祷するだば、ゴミソだよ」(楠 1978:237)といった一般の主婦の会話もあり、職能者・依頼者の双方がイタコとゴミソは別という民俗的認識を持っている。

さて、ゴミソの様態であるが、ゴミソとよばれるのは男・女の祈祷者で、一般に既婚の女性が多い。ゴミソになる人の前歴は、病弱であったり、結婚生活がうまくいかない、家庭事情が悪い、などの社会的・身体的悪条件を原因とする神経症者が多い。このような人々は、親族集団の中で欠陥のある人・厄介な人として位置づけられ、疎外されていく。人々は苦悩の末、最後のよるべを神仏の信仰に求める。そして、人里離れた堂社に通い、神仏の加護により、病気や悩みから抜け出るために修行者となる。これらの修行者は、堂社で先輩や師匠にめぐりあい、修行法や経典・祝詞を習い、その指示あるいは自分の定めるプログラムにしたがって、断食・滝行・参籠・無言の行といったあらゆる難行苦行に打ち込む。そのうち幻覚・幻聴が生じ、神仏の姿を見、その声を聞き、いわゆる啓示を受け、さらに修行を繰り返し、一人前のゴミソとなり既成教団の資格をとる(楠1975,1978)。これがゴミソ一般における成巫の様態であり、次のように図式化されよう。

「心理的葛藤その他→入信→神の啓示→ゴミソ」

しかしながら、これだけでは、自己救済にとどまる。ゴミソとなるには、超自然的存在の加護とその効果を、社会の中で実証しなければならぬ。地域社会の人々の宗教的・呪術的信仰を受け入れ、「よくあたる」という評判を得るほどの能力を示すことで、初めてゴミソとして受け入れられるのである。また、その能力を示すことができなくなれば、ゴミソとしての社会的認知を失うことは当然で、その消長は予想以上にはげしい(楠 1978:248-9)。

ゴミソの活動は、定期的に催される諸行事と、依頼者に対する日々の応待、と2つに大別される。前者としては、ある程度まで信者の組織化をなしとげた者が、年に1回ないし2回、自己の守護神の大祭を開く。これは、<神道・仏教・修験道などをもとに作られた儀礼の実修→「神がかり」でのその年の運勢の託宣→個別の相談>というパターンで進められる。また、身近な信者を集めて催す年中行事としては、春祈祷・寒行・節分行事・十三夜様・オシラサマ祭

り、赤倉に堂社を所有するゴミソは、山開き・夏の集団登拝・山閉いなどを、さらに毎月1日とか29日など、特定の日を定めて行事が行なわれる場合もある。この他、遺念余執を残して死んだ者（例えば未婚の死者への一種の冥婚など）の供養祭を、定期的あるいは非定期的に行なう。

後者としては、憑依あるいは占（線香・燈明の燃え方をみて判断、半紙・洗米・水盤の上に現われるしるしを読みとる）により、悩みや病いの原因を探り、その解消のために祈祷・呪・祓・治療などを行なう。この際、依頼者に直接触れる例が多い。また、同様の方法で、将来の予測をたて、起こりうる災難を防ぐか、最小の被害で終わらせるための祈祷・呪などを行なう。依頼者の願いを神々に伝え、その成就をはかる。これらは、一般に依頼者がゴミソを訪ねる形をとるが、どのゴミソを訪ねるかは、なんらかの縁故、当たるといった評判で決められ、納得のいく解決が得られるまで、何人も尋ね歩くこともある（池上 1987:50-63）。なお、イタコにみられる死者の口寄せは行なわれないとされ（桜井 1974）、ゴミソ自身もこれを嫌うことが多い（池上 1987:112）。このようなゴミソの機能の様態について、佐々木（雄）は、ゴミソの社会的存在意義は、おもにト占とそれに対する呪という個人的機能にあると述べている（佐々木（雄） 1986 64）。

ところで、ゴミソと神霊の交流形態について楠は、「イタコが霊体に、一時的に体を借すのに対して、ゴミソは、神仏の意を、自分が超自然的状態にのぼって聞いたり、下される啓示をローソクの炎の中に見たり、神棚の前にあらわれる神姿に見て、これによつて神仏の心意を依頼者に語る」（楠 1975:147）としている。ただし、ゴミソが完全な憑入状態になれないとは限らず、状況によっては、トランス・スピーチも行なうそうである。また津軽の場合、依頼者がそのような分類を重視していないといった状況もある（池上、1987）。なお、近年、ゴミソがイタコの職能域とされてきた仏おろしを行なうようになり、両者の混同が著しくなってきたと一般に指摘されている（桜井 1984など）。

以上、ゴミソについて述べてきたが、他の地方のカミサマ・ハヤリガミサマもほぼ同様の様態を示すと推測されるが、中には靈感→修行→シャーマン化といった召命型の成巫形態を持ち、霊媒的役割と予言者的役割を兼ねている例もある（佐々木（宏）、1984:135-54）。

ノリワラ

福島県の幾つかの村に残る、旧暦10月に行なわれるハヤマ祭で、憑依状態で神託を告げる者をノリワラと称した。ノリワラは專業の巫者ではなく、普通の村人の一員であり、この日だけ神がついて皆からハヤマとよばれる。ただし、だれもが可能ではない。いわゆる神がかりしやすい者が前まつて選択される。ノリワラの託宣により（方角で示される）選ばれた者に、神がかるか否かの試験を行なう。試験に通っても、実際に憑依状態で語れるようになるには、何年もかかるといわれる。なお、祭りの最中に突然神がかり状態になり、結果としてこの役を果たす例もある。⁵⁾

祭りの前にノリワラは、水ごりなどの精進潔斎を行なう。前日に祭りの進行について、神託を聞く場合もある。当日の夜、臨時の祭壇を作り、その前に寺の住職・法印・ノリワラがすわり、前2者と、後方で平伏している村人達が般若心経・真言・ごんげ文を唱えりと、ノリワラが震え出す。この状態になると法印が「問い口」になり、託宣が始まる。ノリワラの答えは常に短く鋭い語調である。作物・村のこと・個人のことと質問が続く。すべてが終わり、法印が神に礼を述べてお帰りを願うと、ノリワラは持っていた幣を上にはり出し、我にかえる（岩崎 1980:53-5、ブラッカー 1979:248-54）。

ノリワラは男性がなるが、異なる状況も出てくる。ブラッカーは、1955年以後ノリワラがいなくなった村について述べている。村の人々はやむなく、相馬から来た半専門的な巫女をこれにあてることになった。だが、その託宣は気力がこもって、人々が納得できるようなものでなかった（ブラッカー 1979）。多分、ブラッカーの「巫女」とは、ワカという名称でよばれるイタコ的な職能者ではなからうか。人々の不満は、その憑依が完全ではなく、しかも動作に迫力がなく、答え方もあいまいではつきりしない。さらに間違いをおかしたことを理由とするが、果たしてそれだけであろうか。女性であること、職能者としての型の違いあたりが、基本的に問題とされ、その不満が、巫女に伝わり、失敗したとも考えられる。

このノリワラのような例は、酒田市の寺で毎年2月に行なわれていた作祭りにもあった。おおよそ同じ形をとるが、託宣する者は、湯殿山系の一世行人という集団の修験者である。足を縛って座り、そのまま憑依状態となる。託宣の前に、その状態で30cmも跳び上がる激しい動作を行なう。託宣の内容はノリワラの場合とほぼ等しい（ブラッカー 1979:256-9）。

3. 関東以西のさまざまなシャーマンの職能者

青ケ島・八丈島のミコ

青ケ島のカミニン（神人）は、島のなかば公的な祭司を兼ねる。各家でのセアンスを行なうと同時に、島の各所にある神社で、多数のカミニンにより、〈湯立→経文・祭文の唱和→太鼓・扇を使う神憑りの舞〉、という祭祀が行なわれる。カミニンは男性のシャニン（社人）と女性のミコ（巫女）から成り、シャニンの中から祭祀のリーダー・知識の伝承者としてウラベ（占部）が選ばれる。八丈島ではミコのうち最高の能力者がボーホーと称される。これらのカミニンの志願者は、ほとんど何らの修行過程なしに、カミソーゼ（デ）と称する憑り祈祷的な場で神憑りに導かれる。集団の中央に座った志願者が欠伸を始めると、あらかじめ占いできめておいたオボシナを憑けるべく、シャニンが強く誘導し、神憑り（手をあげて震わせながら踊り、歌をうたう）になるとシンミコとして認められる。オボシナはその者の守護神となり、死ぬとその近親者のオボシナになることが多い。カミニンのうちシャニンは、儀礼運営をおこなう者、ミコは神の意志を表現する者として位置づけられている。具体的には、治療・ト占・夢の解釈・死者の口寄せ（ナカヒト）・相談を行なうとされている。6)

八丈島でもほぼ同様だが、青ケ島にみられる公的機能はなく、個人的な依頼に応じた活動に限定され、オボシナの観念も希薄化している。八丈島の場合、カミニンになる者はミコケがある者（神の召命とされる／精神異常）。青ケ島では、ミコケが一応入信動機となるものの、独り暮らしで淋しいから楽しみのためとか、なんとなくいった事例もかなり多いことが、八丈島に対して特徴的である（佐々木(雄) 1986、Røkkum 1975:80-8）。

日蓮宗中山門流の憑祈祷

百日の荒行をこなした僧と、憑坐が組みになって行なう、憑きもの落としであり、憑坐を使うのは古いやり方であるとされる。7)憑きものおとしは、次のようになされる。

僧が本堂の仏壇に座し、法華経を唱える。僧の背後の一段低い所に憑坐が座り、後方に依頼者が控えている。依頼者があらかじめ出しておいた質問を読み上げる。すると、憑坐に寺の守護神が宿り、その口を通して、災いを起こしている原因（狐、蛇、猫、死霊、単なる過労など）が指摘される。災因が憑きものであると、僧はその

依頼者の名前と年齢を読み上げ、法華経を唱え、火打ち石を打ち、木拳を鳴らし、憑きものを依頼者の体から追い出し、憑坐にのりうつさせ。憑きものは憑坐の口を通して僧と問答をし、依頼者に憑くのをやめると約束する。ただし1回だけでは十分でなく、これが何回か繰り返される。

憑坐は憑依された場合、その霊の性質を表わすような仕草や感情表現を行なう。例えば、狐ならそのような姿勢をとり、哀れな死者なら前かがみですすり泣き、低い声であえぐように語る。ブラッカーの見た例では、その憑坐によれば、霊が語ったことを覚えているそうであり、部分的な憑入とでもいえよるような型である。

この事例において、憑坐がどのような訓練を経ているかは明らかではない。その経歴として、この女性は結婚後すぐに脊栓カリエスにかかり、回復の望みがないとされたため、この寺で憑祈祷を行なってもらったが、奇跡的にも1週間で治ってしまった。しかし、病気は治ったが、結婚生活はうまくいかず、やがて家から追いだされ、この寺に身を寄せ、ほどなく先代の住職と再婚した。そして憑坐の役目を勤めるようになった。先の僧はこの女性の息子であり、かなり長い間、憑坐を勤めていると想定される（ブラッカー 1979・293-8）。この事例の場合、憑坐はどのような神霊であろうが憑依状態になること、また、長年、憑坐を勤めていると、憑依が極めてスムーズになると同時に、涙・鼻水・よだれが自動的にでてしまうといった身体状況にありながらも、自己意識を保っている点は注目される。8)

木曾御岳の御座立て

御座は、神がかりによって病気治療やト占を行なうもので、御座立ては、講社の日待・行事の時、登拝中での霊神場・行場・頂上奥社などで行なわれる。9)御座を立てるには、まず座を浄め、上座に「中座」とよぶ行者をすえ、向かいあつて「先達（前座）」が座る。まわりの四隅に大四天・小四天の4人が着座する。一般講員がその後方に並び、一同で祓の祝詞などを誦する。すると中座に神がのりうつる。先達はこれにうかがいをたて、さまざまなお告げを記録する（生駒 1980 :66）。この他、講社の先達が九字を切つて、そのまま神がかりする例や、滝行の行者が神がかりする場合などもあるが、上記が御座立ての基本的な形であろう。

御座立ては木曾山伏が行った大峰講で憑座の方式を、受け継いだといわれる。憑座はの山伏と憑台としてのイチ（壮年の男で世襲

的につとめ、不浄の者を近づかせなかつた。それより以前は女性であつたらしい)が対になつて行なうものであつた(宮田 1978:254-5)。

この御座立ての行者となる修行を、木曾谷ではすべての男子がやらされた。14~15歳で若者組に入ると寒行に参加し、水行や経文・祈祷文の練習をする。これを3年つづけると四天の資格が、さらに5~6年寒行をつとめると、村の講の御座立てで、中座か前座かが決定される。その後数年の修行を経て神ののりうつる中座と、口びらきをする前座が誕生する。また、すぐれた行者は死後、霊神として山にまつられる(宮田 1978:259-60)。

現代の講でも類似した修行がおこなわれる。行者になろうとする者は、おおよそ個人的動機(主に病氣)を媒介にして御岳信仰に入る。行者の志願者はまず、2、3年かけて行事の方法・九字の仕方や経文を学ぶ。この後、前座と中座の選別が神託でなされる。この結果、前座に選ばれた者は学習行を重ねるが、中座は神がおりの状態に入れるように自己を鍛えてゆく。これは座修行とよばれ、唱和や大太鼓・銅鉢・鈴を使った強烈な音響に身をひたす行とか、暗闇の中・山中の岩穴で精神を集中する行が生まれる。やがて前座の九字と経文の唱和に接すると自動的に意識を失うようになる。そしてさらに数年すると、突然、口びらきができるようになる。10)一方、前座の役割も重要で、中座へ神を巧みに導き、なるべく上位の神をおろすには、相当な修練が必要とされる。双方は、神や霊を招き寄せる最適な状態を保つために、その後も常に修行を重ねる必要がある(青木 1985:195-201)。

講社の後座立ては以下のように行う。

- (1) 勤行：神へのあいさつ→九字を切る→祝詞・経文の唱和→神への祈願→般若心経
- (2) 御座立て：神おろし→一般の願いごととしての「個人祓い」→特別な悩みに対する託宣としての「おうかがい」→般若心経→神を離す

(3) 昇神

(4) 直会

(青木 1985:214-22)

ところで、中座の神がかりは憑入型と思われる。神霊の種類はさまざまであるが、狐・蛇といった、いわゆる低級な霊が憑くと、その行者は失格とみなされる。また、神格化した死者霊(霊神)もおりるが、この時に、生者と死者の親しい交流を思わせる状況がみられ、御岳が死者霊の行く山とされることも併せると、「仏おろし」

に照応する部分もあるのではないかと考えられる。なお、四天は御座立ての四方に座し、悪霊の影響を駆逐する役目である。さらに、場は浄められていなければならぬ。山・神社・講社の祭壇は浄化された場所であり、さほど問題はないが、民家の通常の居間でおこなわれる場合、念入りの浄めが必要とされる（小野 1981:87）。御座立ての場の設定の方法や、中座の修行法には、イタコの成巫式との類似性が顕著で、歴史的な関係性もうかがえよう。

伊勢・志摩のミコ

ミコはいずれも目明きの女性であり、その成巫形態には2種類ある。一つは、将来の職業としてミコを志す（体が弱い・家が貧乏などの理由）。師匠を選び弟子入りし、数年の修行後、神ツキの試験を受ける。合格すると、さらに1～2年師匠の補佐をしながら練度を高め、ミコ株を譲り受けて独立する。もう一つは、成人が病気になるなどを動機に入信し、滝行とか回峰行といった身体行や学習行を重ねる。そしてある日、神の啓示を受け、やがてミコと成っていく。桜井は、この両者の間に、各種の過度的形態があるとした上で、ミコ本来の姿は前者のタイプとみなしている。

職能としては、死者の口寄せを中心に、病氣治癒のためのオカジ（加持）・オハライ・厄除け・ト占・八卦などを行なう。死者の口寄せは、埋葬の翌日で死後3日目のシアゲ（ヒアケ）の日に、喪家（ミコヨセ）あるいは、巫家（ミコマイリ）で行なわれる。この日にできない場合でも、四十九日までにはすまさなければならないとされる。口寄せは、数珠を手唱え言を誦するうちに、死者がおり、死の原因・状況・心境などを語る。次に血縁関係の順（夫・妻、親子、兄弟姉妹など）で一人一人に語りかけ、最後に神オクリをもって終わる。なお、以前は、このアラクチが終わったあとで、家の先祖から次々に死者を呼び出して語らせる、いわゆる古口が、地域によってはあつたとされる（桜井 1977）。

桜井の示すデータによれば、口寄せで最後に神オクリが行なわれ推測される。イタコと同様に、神霊の庇護の下で、口寄せが行なわれると推測される。なお、成巫の2類型は、イタコとゴミソの融合化が、さらに進行した例とみなすこともできよう。ただし、この地で「神おろし」が行なわれるか、また、行者など他の宗教的職能者の様態とミコとの関係性について、不明な点も多く、筆者としては十分な把握ができていない。11)

岩見の大元神楽など

中国地方では、神がかりが必要とされる祭りがある。岩見の大元神楽・備中備後の荒神神楽には、神がかりによる託宣が、美保神社の青柴垣神事でも同様といわれる。また美作の幾つかの寺で行なわれる護法跳びでは、強烈な憑動が主となる。神がかりの者は、美保では祭りの頭屋、岩見では潔斎をした村の男（場合によっては、見物人の男性）になる。荒神神楽は神楽師が憑依される。託宣の内容は、作柄の優劣、災害の有無などである。12) これらの神がかりで、青竹を握りつぶすとか、6人がかりで押しえつけねばならないほど、超人的な力を示すことをみれば、完全な憑入型といえよう。また大元神楽では、これを勤めると非常に体力を消耗するので、一生に3度する者はいないといわれる（ブラッカー 1979:259-65、野村 1978:237-45、石塚 1984:274-9）。13) なお、大元神楽での神託は既に消失したが、その理由として、ブラッカーは、上記の消耗が激しいこととの他、牛尾三千夫の指摘をひいて、厳しい潔斎に耐える者がいなくなったこと、質問をするものが十分に経験を積んでいない、儀式の場が十分に浄められていない、といったことがらを述べている（ブラッカー 1979:263）。この条件は、御岳の御座立てと同様のものであり、また問い口の優劣により、神口・仏口を問わずその成否が決まることは、そこに通底する思想をうかがわせるといえよう。

4. 九州

長崎県五島列島のハウイン

個人の家には仏壇・神棚を設け、その靈的能力のゆえに、依頼者の信仰を集める職能者がいる。この種の私的な存在はハウイン・ハウニン・カミサマ・センセイなどとよばれる。女性がそのおおよそを占める。14) 彼らは、健康上のあるいは、経済的な困難・苦悩の状態のもとで先輩靈能者に出会い入信する。入信は大師信仰・中山身語正宗・おひかりさまなど、人により異なるが、さまざまな修行を重ねるうちに、神仏の姿が見え、その声を聞き、夢の中で啓示を受ける。やがて先輩・師匠の世話で祭壇を設け、おなじような型の靈能者＝ハウイン・ハウニンとして歩み出すのである。15)

依頼者の相談事は、病氣・家庭の不和・結婚問題などであるが、病氣・不幸・災難の原因が、〈祖靈・死靈の供養不足〉、〈祖靈・死靈・生靈・その他の憑依〉、〈靈とは関係を持たない〉、このい

ずれかを見きわめ、供養不足や憑依には、供養・祓・浄め・呪を施す。身きわめは、自己の守護神により、悟らせ・見せてもらう形でなされ、直接的な憑依はなく、靈感型といえよう。(佐々木(宏) 1980 120-1, 1984 158-179)。ところで同書(1984)で、ハウニンの一人は入信の際、布教師の前にでると震え出した。これを見た布教師は合掌させ、「手を前に出せば生霊、手が上に上がれば神さま、下がれば死霊」というと、手が下に下がり、口が勝手にしゃべりはじめ、本人の鼻の霊と名のつたそうである。これは、次に述べる平戸の例と較べた場合興味深い。16)

長崎県平戸のハウニン

この地域には、メクラ(地神盲僧)、ヤンボシ(山伏)、ハウニン(密教系祈祷法師)とハウニン(法人)がいるが、前三者はト占・祈祷・御加持などを、後者はさらに死者の口寄せを行なう。口寄せの時、生口の場合は震える手が上を向き、死者の際は下を向くという。五島の事例と類似する。17)成巫にはかなりバリエーションがあるが、病・生活苦の中で幻聴・幻覚を経験する。ハウニンに見てもらおうと神霊がついていると判断される。これにより、ハウニンあるいは周囲の人々が将来のハウニンとみなす。神がかりがさらに激しくなり、ハウニンとなるための修行を始める(ハウニンに弟子入りする場合もある)。その後正式にハウニンになるための「神様開き」の式を行ない、一人前のハウニンとなる。こういった経緯をたどるようである。

活動は多岐に渡るが、不幸・病などの原因の究明と、その処理が中心となる。原因の究明は、託宣によってなされる例もあるが、この場合、本人は何を語ったか覚えていないとされる。処理としては、憑きもの落とし(河童・狐・死霊)、祓、呪、祈祷などがある。死者の口寄せは、カリシバトリといわれ、(1)四十九日以内に行なう(北にある大島では、若死・変死・流れついた水死者の場合、行なったそうである)、(2)死者霊が崇つていると判断された場合、この2通りがある。カリシバリでは、墓・仏壇に供えたシキミシバ(常磐木)を持って、巫家へ行く。ハウニンはこれを手に持ち、神寄せをした後、呪文を唱えているうちに、手が震えさらに体が前後左右に揺れ、表情がおかしくなる。すると死者の言葉を語り出す。死因・心境・希望などが、死者の性別・年齢に合った声で述べられる。18)なお、この口寄せは現在ほとんどなくなり、ハウニンと他の霊能者が混同された状況にある(桜井 1977:191-225)。

先に示した五島の状況は、あるいは平戸の将来をあらわすものかもしれない。

島原のミコ

島原半島の南部には、男女を問わず自分の信仰する守護神を呼びだして、自分の身体にのりうつらせ、託宣をしたり、憑きものに悩まされる人々を、救済する役割を果す、ミコと称す人々がいる。本人がなろうと思ったからではなく、召命され、仕方なしにカミの命ずるままにミコとなつて、人助けをしている事例が大半を占める。依頼者は、原因不明の身体・精神異常をきたした人々であり、ミコは依頼者が来ると、祭壇の依り代に向かつて祈祷したり柏手をうつ。すると守護神が依り代に宿る。その前で依頼人の事情を報告し、祝詞・経文を唱えるなどするうちに、神は依り代から風穴（親指の指紋の渦の中心にあるとされる）を通つて、ミコの身体にのりうつる。この状態で託宣を行なう場合、ミコは前後の記憶を失うので、聞き出し役がつく。ときには、ミコは身体から神を依り代にもどし、風穴を通じて依頼人に憑いてる憑きもの（例えば、死霊・狐など）を、自分の身体にのりうつらせ、自己の口を通じて死霊などに語らせ、依頼者と直接に対話させる場合もある（石毛 1984:377-390）。

5. 南西諸島

トカラ列島のネーシ

ネーシの様態は島ごとによりバリエーションがあるが、一般に、祭りに参加した女性が、カミシケ（神がかり、神がシケをかける）の状態になり、これを機に成巫式であるカミシラベを行ない、ネーシの一員となる。ガラス・ワカネーシ・アラネーシなどと称される。この中から、一名のホンネーシ（シマネーシ）がくじにより選ばれ、部落祭祀の神役を勤める。この者は3年間オヤガミ（師匠のネーシ）から祝詞や神楽を習い、カミダシ（シバカブリ）の式を行ない、神役に就任する。なお、最初のカミシケの前に身心の変調を感じている者もあるといわれる。（19）

部落祭祀では、ホンネーシは、ホンボーイ・タユウ・オヤシユウといった男性神役の下の地位にあり、その指示によって行動し、祝詞をよみ、神楽をあげ、やがて神がのり、神口（カミコウダツ）を語る。神役以外のネーシも祭祀に参加する。また盆や七島正月といった祖先祭祀以外に、家レベルの祭祀でも祭司者の役割を担う（ホ

ンネーション以外のネーションも可能)。この他、病人や負傷者に対するマブイ（生霊）入れ、憑きものや障りもの原因を明らかにし、それを除去する祓、葬式の3日後などになされる死霊の口寄せ（クチモンゴン）といったように、その活動は、人々の生活の超自然的事象に係る、あらゆる部分におよぶ、と行ってよいであろう（悪石島では葬儀にはホンネーション以外のネーションは関与できない）（主に桜井1984:93-6）。

ところで、さまざまな活動を行なうネーションには、様々な神・祖先霊・死者霊が憑依するが、その憑依形態には多くのバリエーションがある。憑依時の状態として、

- (1) 見者的なミクジ。
- (2) 靈感型のシラセ。
- (3) 一部意識を保った憑依型（特別ないいまわしをつかい、神の語りが主）、
- (4) 完全な憑入型（人間の語りに近く、ホトケの語りが主）。

どのネーションでもすべて行なうことができる。また、ネーションが祝詞や拝みをするときに限らず、「神あるいはホトケが必要としたとき」（人々はこのような解釈をしている）、憑依状態になる。なお、神とホトケは対立的にとらえられており、以下のような区分がなされている。

神	ホトケ
奇数	偶数
午前中に祀る	午後祀る
御酒を供える	水を供える
神は上	ホトケは下
上半身にシケ	下半身にシケ
どこでも交流（飛べるから）	特定の場所（飛べないから）
カミモンゴン	クチモンゴン

この他、祖霊を祀る日には神をすることはできず、その日には神は憑依してこないこと、さらに、神は神、ホトケはホトケであり、何年たっても神にはならないとされる。そして、神祭りの日に祖霊が憑依する場合、これは神が祖霊を援助した結果とみなしている。また、祖霊が口語れない場合（死後間もないなどの理由）、神が伝言という形あるいは、神に伴われて、神の後に口語る形をとるとされる。非常に古い祖霊、生前徳の高かった者は神に近づくが、神とは

ならないのが通常である。しかし、神になったと知らせてきたという例もある。20)なお、川崎はネーシの能力をもつ女性の話者が神とホトケの違いについて、「祖霊は自からシケをかけることはできず、神の許可を得て、神が作った道を通って憑依する」、と述べた点について、話者が大阪で長期居住していること勘案しているが、一般に死者の口寄せが、神寄せから始まる事例が、かなり多いことを考え併せた場合、興味ある例とみなせる（川崎 1987:129-148）。

奄美のユタ

一般にユタと称される宗教的職能者の成巫プロセスは次のように表わされる。

- ①健康・家庭生活に起因する苦悩一心身の異常（幻覚・幻聴・発狂状態など）
- ②親神（ユタ）の巫病（カンブレ）との判断
- ③親神の選定・家族の同意→成巫式の場所の選定→継承関係の確認（死亡したユタの守護神を継承する者が、後世に出現するとされる。馬を使い遺品をさがし、その由来を確認）→神がかりによる拝む神の決定→ショージゴ（水の神を拝む場所：泉・川）の確認
- ④成巫式

父母と別れの盃→ボン（盆）をたてる²¹⁾→神がかり→戸外へ走る→海→泉・川→総本家など→式場に帰る→テンミシヤク（粥状の神酒を天井に投げ、張りつかせる。落ちてきた場合、成巫式は失敗とされる。）

⑤神祭

成巫式後、三日祭（親ユタの家で）・一年祭・三年祭・七年祭（成巫式と同形式）を行なう。また毎日の神祭、月1回の神祭とショージゴの祭を行なわねばならない。

なお、成巫式に失敗した場合、何回か反復することになるが、二回目からは、成功がより困難になるという。成功・失敗の判断は、先のテンミシヤクおよび、巫病からの回復がその基準となる。最近では成巫式の欠落や簡略化がみられる（山下 1981）。

「新巫は、ユタとしての能力が高いとされ島の人々の依頼が多い」（山下 1983 [1971]:180)というユタの役割は、山下によれば、ト占と死者の口寄せに大別され、普通この2種を一人で行なうが、口寄せを専門にするユタをユタフゾン（フゾンガネシ）とよぶそうである（山下 1983:107-8）。ト占とは、不幸・病の原因をつきと

める、夢の解釈を施す、将来の吉凶の判断をすると共に、治病・呪といった解決法を試み、教えることである。この場合、超自然的存在との交流は、佐々木（宏）によれば、著しく霊感的であるとされる（佐々木（宏） 1984:196）。一方、口寄せ（マブリワアシ）は、死後三日目から四十九日忌までに行なわれるとされる。ユタがススキを手に持ちオタカベを唱える。すると、オタカベに交じり、死者の語りが入るようになり、やがて語りだけになる。死者が語り、近親者の問いかけが一段落すると、ユタは死者を送るオタカベを唱える（桜井 1977:40-1）。死者のマブリ（靈魂）を呼ぶ際に、この世に未練を残した他のマブリも集まる。このため、マブリをより分けねばならない。この後、口寄せに入ることになるが、ユタはこの時、マブリの憑入をえて、霊媒としての役を果たす（佐々木（宏） 1984）。

このような活動を行なうユタであるが、すべてを行なうのは、先に示した成巫プロセス③で、本来ユタの拝むべき神である天ザシの神を選んだものに限られるそうである。そしてノロ神を選んだものはこれらの活動はできず、ホゾン神は口寄せ専門になるという（山下 1981:109-10）。

奄美には、ユタとは区別され、公的祭祀を担うノロという宗教的職能者が存在することはよく知られている。ユタとノロは、沖縄本島と同じく、その成立は次元を異にし、全く関連のない別個の存在だと沖縄研究者からみなされているようである。しかし桜井徳太郎は、ユタの社会的地位が沖縄に較べてはるかに高いこと、ノロの職能がユタに著しく接近していること、成巫過程に共通性がみられ、成巫儀礼でノロも神がかりに近い状態を示すこと、ユタが部落祭祀に様々に関与することなどを示し、両者が共通のベースに立つ、と想定している（桜井 1984:98-103）。

この他、山下は巫病の発現としての突発的な神がかりが、盗難が発生した場合に行なわれるカミサーレの場で起こる。あるいは、泉川の神を祀る後継者の選定の際に、死者の憑依を受けた者が選ばれるという例を上げ、神の意志が神がかりとか巫病とかの形式で発現されることが重要で、奄美の民間信仰の基盤を形成するものと述べている。そして、このような基盤により、霊的職能者としての能力を示せないユタは、職業的なユタとはなりえないとする（山下 1976:43-52）。

沖縄本島のユタ

ユタの成巫に関しては多数の論考が著わされており、その様態にはさまざまな変異がみられるが、おおよそ以下のようにまとめられるといえよう。

- ①シジ（靈性）高い生まれであり、幼少のころから特異な能力を示す（本人の回想として）。²²⁾
- ②心身の不全・幻聴・幻覚・異言（生活苦・病苦などを原因とする場合、特別な理由は認められない。このいずれもある）を、既成ユタにカミダーリィ（ユタになれという神の召命）と判断される。
- ③ユタになる決心をすると、ユタの家へ通いつめ、少しづつ見よう見まねでやり方を覚えていく。またウタキ（拝所）など、神聖とされる場所を拝んでまわり、自己のチヂ（守護神）を探す。やがて神の啓示（幻覚・夢の中）によりチヂを探しあてたことを確信し、チヂの神を祀りはじめると、カミダーリィの症状が減少し、人々が依頼するようになってくる。よくあたるという評判が立つと、一人前のユタとして認められたといえよう（桜井 1973、佐々木（宏） 1978、佐々木（雄） 1986など）。

このようなユタの成巫過程において、明確な成巫儀礼はない。また、この過程で、弟子入りなどはしないにせよ、他のユタから学んだということを否定し、すべては神が示してくれる通りにやっているだけだと強調することも付け加えておきたい。

ユタの活動について大橋は、依頼者がユタに期待する行為を次のようにまとめている。

- I. 運勢や計画の吉凶・時機の判断
- II. 異常体験の解釈
- III. 祖霊の意向・供養効果・系譜などの確認
- IV. 儀礼の執行
- V. 伝統的様式の教示

そして、ユタに固有の職能は、いわゆる靈感力の駆使によるII・III・IVにあるとし、Iは本来、サンジソールとかシムチャーとよばれる、陰陽道による易者の職能であったのが、近年の需要の増加にユタが応じたためと判断している（大橋 1978:237-9）。ここで注目されるのは、IIIのジャンルである。これには、ミーグソールとよばれる死者の口寄せ。先祖への供養不足の有無や供養の効果の確認。行方不明者の生死の確認。位牌継承のシジタダシ（筋正し）、系図作成のための系譜の確認、といった行為が含まれる。これまでにみ

てきた、職能者の活動と較べると、位牌・系図の点については、沖繩のユタの特徴といわざるを得ない。²³⁾

ユタの活動について、その職能が専門化している点も、特徴的である。これはチヂブン（守護霊）とその霊格によって、交流が可能な霊の範囲が限定されると理由づけられるが、修業によりレパートリーを拡大できると考えられている。ただし、そこには依頼者側の要請というメカニズムがあることも忘れてはならない。大橋は専門領域の分類についてその一例として、以下の類型を示している。

〔ミーグソーバン〕いわゆる死者霊の口寄せ。

〔ガンスバン〕Ⅲのジャンルを行ない、死後に経た年数によって、ウサチュー（大昔）、ナカヌユー（現在からさほど遠くない先祖）、イマヌユー（死んでまもない人）に分かれる。

〔ジーチバン〕土地の執着霊をさぐる。

〔ウタキバン〕ウタキ（拝所）の神との交流。

〔リューグーバン〕水界の霊・海での死者霊との交流。

これらにはユタの間でインフォーマルな格付けがなされ、リューグー・ウタキバンは霊的能力が高く、また、昔にさかのぼれるほど高く評価される。したがってミーグソーは最も低い評価しか得られない（大橋 1978:237）。なお、ミーグソーは苦しいのでやりたくないといった側面もある（友寄 1981:82）。

以上のような活動様態を持つユタは、基本的には予言者・靈感型といえるようである（佐々木 1984:118）。この点に関して大橋はさらに、常態でない行動を巫儀場面で示すのは、一般に成り立てのユタで、ベテランのユタの間では、トランス（憑入状態）のようになるのは霊格の低い、初歩的なユタとされる、と述べ、依頼者においても、トランス状態なることと、ユタの評価づけとを、関係させていないと判断している。これについては、疲労を回避する技法の修得と共に、修業・経験をつむことにより、憑依人格を支配できるようになるからではないかと想定している（大橋 1978:232）。

宮古島のカンカリヤー

基本的には沖繩本島のユタに類似するとみなしてよいかもしれないが、幾つかの顕微な差異がある。²⁴⁾ まず、成巫においてンマガス（母なる神人）が選定され、その指導・助言がなされる場合があ

る。平良市の市街地区では、沖縄本島の影響を強く受けているためであろうか、指導がなされたことを、ほぼすべての者が否定する。しかし、それはあくまで自己の場合であり、他の者についてはンマザスの存在を明言する。また、否定している本人が時として、指導があつたことを、もらす例もあり、この点は宮古の特徴である（あつた）と考えられる。

次に、カンカカリヤーは死者祭祀を専門とする者と、それを行なわない者とに分化している。扱う者はスンガンカカリヤー、グショーズ、バカザスとよばれる。両者の区分は端的にいつて、死者の口寄せを行なうか否かの点にかかると思われる。カンカカリヤー達は一般にブソウズ（不浄、産・病・死など）を忌避し、ウィヌザー（上の座）の神の係、と述べる。スンガンカカリヤーはこれを忌避せず、スタヌザー（下の座）の神の係であると称す。つまり、不浄事の関与と崇べる神の差が、両者の分化としてあらわれると説明されよう。しかしながら、両者の分化の実態は明確ではなく、スンガンカカリヤーが、カンカカリヤーの職能を果たす例もあるし、カンカカリヤーの方でも死者の口寄せこそは行なわないが、死者儀礼の一環と明らかに考えられるキガズンニガイ・墓への儀礼などを行なっているのである。また、島内での地域的差もあると思われる。なお、依頼者が求める活動内容は、沖縄本島と現在ほとんど変わらないが、系図・位牌に関しては近年の傾向であり、本島の影響といえよう。

カンカカリヤー達は、部落の公的祭祀および、その他のレベルで行なわれる祭祀に、さまざまに関与している点が、本島とは異なる。具体的には、神役の一員となる、御願が神に通じたかの判断、神役の選定の助言、特別な儀礼の担当などである。他方、神役もカンカカリヤーとの類似性が高い。神役は「神がかり」が本来必要である、神役になるという予知を夢で受ける、ブソウズを忌避せねばならない、カンカカリヤーの役割ができるなど、カンカカリヤーと神役とは、相互置換が可能といえるぐらいの間柄である。筆者の私見ではあるが、平良市街でカンカカリヤーとして巫儀を行なっている人々は、何らかの理由で公的祭祀のメンバーになれず、さらに沖縄的なユタとラベリングされた存在ではないかと考えている（佐々木（伸）1983など）。また、宮古の部落祭祀の基本的形態は、いわゆる「神がかり」の人々によって行なわれる、前述の青ヶ島やトカラ群島のそれに類似すると考えられ、カンカカリヤーがその一翼を担ったとしても不思議ではない。

ところで宮古島でいわれる「神がかり」とは、どのようなものであろうか。「スングンカカリヤーは、四十九日の口寄せにおいて、完全に男性の死霊と化し」（佐々木（宏） 1984:122）といった霊媒的・憑入的な事例もある。スングンカカリヤーの口寄せに関しては、実際に立会ったことはないが、島の人々の話によればこの通りであるといえる。一方、カンカカリヤーのセアンスについては、十分に観察を行なっていないので断言はできないが、佐々木（宏）の分類による、見者型～予言者型の範囲でセアンスがなされ、憑入は稀であるように思われる。ただし、宮古島の場合、夢の中でお告げを受けたとか、幻覚を見たとか、といったことがらは日常茶飯事であり、単なる見者型の職能者が成り立つ余地は少なく、靈感・予言者型が主流であるといえよう。なお部落の神役については、見者型のような印象を受けている。(25)

6. 台湾漢人社会

この社会における宗教的職能者について、劉は、民間信仰に関わる者として、Ⅰ道士、Ⅱ法師、Ⅲ童乩・乩姨・扶鸞と区分し、Ⅲをシャーマン（的）とみなしている。そして童乩（タンキー）は男性で神のよりましとなり、乩姨（アンイイ）は女性で死者の口寄せを行い、扶鸞（フウルアン）は、いわゆるお筆先である。また、童乩と乩姨は漢人の陰陽観念に由来する区分であると述べている（劉 1978:80—5）。

童乩（タンキー）

祭りの最中に神がかりし童乩となっていく例もあるが、一般には（特に村落で）、その地区で指導的立場にある法師が日常的に、神がかりの徴候を示す若者達に、少しずつ基本的な事柄について教えこんでいく。そのうち、童乩を再生産しなければならなくなると、坐禁（チエキム）という修行および成巫式が行なわれる。坐禁はふつう廟を使い、候補者はこの中に最長で49日間籠り、食事の規制（精進で分量を減らしていくなど）や、最小限の睡眠時間という条件下で、童乩に必要な知識を伝授される。そして、これが修了した朝に初めて神がかりとなり、利器を使って自分の体を傷つけ血を流す。これにより玉皇上帝によって童乩に任命されたことになる。この後、廟から出て火渡り（過火）をし、自分の家に行き先祖の霊に報告をする。

童乩はふつう、卓頭（トオタウ）と称せられる、その活動を手助けし、神の言葉を人間の言葉に翻訳して、人々に聞かせる者と共に行動する。その活動は基本として託宣（問神明）にあり、公的な農作物の出来の予測・災害の予告・祭祀のやり方といった事柄から、個人の病気に対する処方・運勢・婚姻など、あらゆる分野に渡る。また、祭りにおいて、神がかった状態での儀礼的活動や、託宣の結果で必要とされる儀礼（法事）を、法師や道士と共に行う。なお、この活動で注目されるのは、劉によれば、法師・道士と共に童乩が行なうとした落地府（ロオテエフウ）・上天廷（チウテンテエン）・進花園（チンホエフン）といった儀礼である。細かい内容は省くが、いずれも童乩がこの世から他界へ出かけ、そこで必要な活動を行ない、この世に戻ってくるという形式の儀礼であり、劉自身はさほど注意を払っていないようであるが、重視する価値はあるように思われる。

憑依のことを附身と中国語では言うが、童乩の神がかり＝附身は、憑入型であり極めて激しい動作を行うことが特徴といえよう。ただし、劉は附身の際、はじめは完全に意識がなくなるが、やがて少しずつ意識が戻り、もうろうとしながら巫儀を行なうとしている（劉1978.89—107）。なお、神がかりについては、先の落地府などの場合、筆者としては、脱魂という形式をとるのではと考えている。關三姑（クワンサンコウ）という他の儀礼（法事）とこれが同様のものであるとすれば、その可能性は非常に高い。²⁶⁾ また、筆者としては、卓頭と童乩の関係は、劉の述べる様態からみて、日本の憑依祈祷を思わせるものであることをつけ加えておきたい。

旺姨（アンイイ）

これについて、筆者としては、まだその全体像を把握しておらず、不明な部分も多々あるが、これまでに見たところでは、次のような様態が窺える。²⁷⁾

まず成巫過程であるが、彼女達は結婚後、家庭の不和・経済的困難・子供の病気などで悩まされている。この状況下で、自己の心身にも異常が出はじめる（子供の時分から、廟に入ると失神するなどの回想も聞かれた）。同時に変な夢を、繰り返してみるようになる。例えば、夢の中で誰かに連れられて、天上や地獄を見にまわるなどの夢である。童乩などに夢の原因を占ってもらう。その結果、夢に出てくるのは神（陳晴姑など）で、「自分を守護神とする乩童（旺姨という言葉はあまり使われない）になれ」、と命じているとの判

断が下される。28) 入巫を決心すると、家の正庁（神壇のある部屋）を閉め切り、まっ暗にした中で49日間籠る（受閉）、この間、食事は精進にして回数を減らすとか、果物とお湯だけとかいった制限を行なう。また光を見てはならない、人に会ってはならないという規制もある。籠っていると夢（あるいは幻覚か）の中に、将来の守護神が現われ、童子に必要なあらゆる技法を教えてくれる。受閉の方法それ自体については、重童子や法師から習うが、それ以外は神から直接教えられたと、強調される。受閉が終わると、附身はできるが、まだ口を開くことはできない。こののち、廟に行き、任命書（領旨）をもらうと、口びらきができる。これは数例からのまとめで、この他、幾多のバリエーションが予想されるが、基本的には、いわゆる召命タイプであろう。

次にその活動であるが、廟あるいは自己の家の、守護神の像を祀った神壇の前で行なわれる。旺姨の職能は、関亡（クワンボン、あるいは牽亡、カンボン）という死者の口寄せが基本とされるが、台南では、童子の職能とされる問神明も、筆者の知る事例では、すべての者が行なっている。また、実際に童子の役割を果たす者もいる。他にも、法師と組みになってさまざまな科儀を行なうが、これは省略する。

ところで、関亡のやり型は、少なくとも2種はあると思われる。一つは、まず法師が、死者が行くといわれる枉死城から死者の魂を導き出し、その後に関姨が口寄せする方式であり、もう一つはその種の手続きなしで、いきなり口寄せに入る。ただ、いずれの場合でも、憑依状態にはいった関姨に、依頼者の相談事をとりつぐ者が必要とされる。具体的には、次のような手順をとる。

背もたれのない椅子に腰かけ、目を閉じ精神を集中する→欠伸・嘔吐・身体の震え→椅子ごと跳びはねようとする→表情がきつくなり大声をあげ机をたたく（憑依状態になったとされる）→介添えの者がとりつぐ→口寄せが始まる（ただし別な死者霊が降りてくるともある）→依頼者がさまざまな質問をする→聞きたいことをすべて聞くと、他の依頼者と交代する→すべての依頼者が聞き終わると、関姨は部屋の隅の方に連れて行かれ、やがて身震いし常態に戻り、涙や汗をぬぐう。

だいたい以上のような推移が見られるが、憑依の際、自分がなにをやっているか、よくわからないそうである。いわゆる憑入型であろうと思われる。ただし、＜直接死者霊が入ってくる＞、＜神がはいり、それから死者霊が交代に入る＞、＜死者霊は入らず神だけが

入り、霊のいいたいことをとりついで語る>といったように、神と死者霊の関係は様々である。なお、死者の口寄せは、死後1週間後(1旬)および、それ以後に行なわれるとされるようである。

7. 韓国のムーダン(巫堂)

ソウルを中心に北部・中部に分布するムーダンは、巫病を経験し、神堂を持ち、降神を伴う祭儀(クッ)を行なう者であるとされ、一般に女性が多い。

成巫過程は、突然起こる心身の異常(頭痛・幻覚・夢遊病・狂気)に始まる。病院に行くが治らない。占匠(チョンジェンイ)などに占ってもらうと、巫病と判断され、入巫を勧められる。入巫を決心すると神母(シンモ、他のムーダン)を求め、神母から巫業を学び、ある程度自信ができると、成巫儀礼(降神クッ)をとり行なう。そして、自分の守護神などを祀る神堂をつくる。その活動は多岐に渡るが、さまざまな祭儀におけるの跳舞と、それに続く神託や、死者の口寄せが中心である。祭儀は村落から個人レベル、また神から死者に至る、儒式を除くあらゆる祭儀のを担当する、とみなしてよいであろう。なお、ムーダンは特定の家とタンゴル関係(得意先)を結び、その家で行なわれる祭儀などのめんどろをすべてみる(崔1984など)。

韓国では上記のムーダンの他に、タンゴル、シンパン、ミョンドゥなど、様々なシャーマンあるいは、シャーマンの要素がみられる職能者が、多々存在することもつけ加えておくとともに、本来なら、それらもここで扱わねばならないのだが、残念ながら紙幅の関係で割愛させていただく。

II. シャーマンの類型化へ

1. シャーマニクトランスから

まず、日本国内の事情に関する限り、シャーマンと考えられる職能者のトランス(通常意識の変異状態)形態は、憑依的とみなしてよいであろう。29)そこで、佐々木(宏)が設定した、以下に示す3段階の類型にとりあえず分類する(佐々木(宏)。(表1)。

	霊障型	予言者型	見者型	
アタ、トウスクル	+	0	0+	+、表かたが表かたといれる
東北、イロ型	+	+	+	-、表かたのいかに表かたのいといれる
東北、コミヤ型	+、-	+	+	+、-、表かたのいといかたが表かたの
福島、ノリウラ	+	+、-	-	0+、不明だが表かたのい可能性がある
川丈、青ヶ島のみこ	+	+	0+	0-、不明だが表かたのい可能性がある
日蓮宗系、憑坐	+	+、-	-	0、不明
飯沼、西原のみこ	+	0+	0+	
大元神楽	+	0-	0-	
荒神神楽	+	0+	0-	
護国跡地	+	-	-	
美保、頭屋	+	0-	0-	
五島、ボウイン	-	+	+	
平戸、ドウニン	+	0+	0+	
島原、みこ	+	0	0	
トカラ、ネーシ	+	+	+	
奄美、ユタ	+	+	+	
沖縄、ユタ	-	+	+	
宮古、カンカリヤー	-	+	+	
宮古、スガカンカリヤー	+	+	+	
台湾、タンキー(重石)	+	+、-	-	
台湾、マンイ(旺禄)	+	0+	0+	
韓国、ムーサン(マウル)	+	0	0	

表1 憑霊の形態

1) 霊媒型、神霊がシャーマンの心身を完全に統御。

2) 予言者型、人格と神格が同居。

3) 見者型、神霊の姿が見え、声が聞こえる。

実際のところ分類は、基本的資料の不足や、この類型には移行型がいくらかもあるゆえに、不完全さを免れず、将来的にはかなりの修正を行なわねばならないであろう。ただ、極めて大まかな傾向に過ぎないが、この表からは、a) 3種の状態をいずれも経験する者、b) どれかの経験を欠く者、とが大別できるように思われる。つまりシャーマンであるならば、原理的にあらゆる状態の経験が、可能と考えられるのに、なぜであろうか。この解決には別の視点が必要である。

シャーマンの憑依状態には、2つの背反する極が内包される。一方は自我の無化であり、一方は自我の極大化である。憑依の上述した諸形態とは、この2極間をつなぐ、連続的様態変化により形成された線上に置かれる3つの点と、言い換えることができる。すなわち、同一人が複数の型を経験することは、この線上での運動といえよう。論理的に運動は、それぞれの極へ向かう1方向的と、両極間の往復との、3形態に限定される。憑依状態を動的にとらえようとするなら、シャーマンの類型は、

1). 他律の極へ向かう型、

2). 自立の極へ向かう型、

3). 特定の極への指向がない型、

に基本的には3分化されよう。この類型に明らかにあてはまる事例が上記でみられる。

1). ノリワラ、御座立ての中座

2). ゴミソ型、沖縄のユタ

3). イタコ型、青ヶ島のミコ、トカラのネーシ

また、この類型は、先に行なった分類で、傾向として示したa) 全部の型/b) 一部の型、と次のように重なりあい、一連の類型が形成される。

1) 他律の極を指向

= b) 一部の型

2) 自立の極を指向

3) 極への指向なし

= a) 全部の型

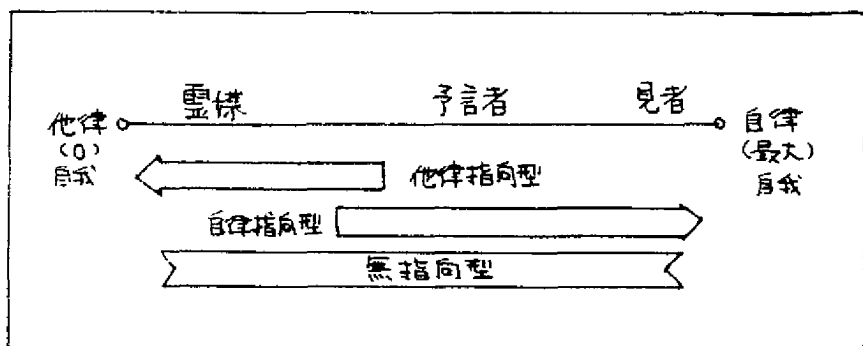


図1 トランスの動的類型

他律指向型	福島ノリワラ 日蓮宗系憑座 御座にて中座 下元神楽 志神神楽 ?護法跳び ?美保頭尾 台湾豊乱
無指向型	?アイス・トカスクル イタコ型 八丁・青ヶ島ミコ 伊勢・志摩ミコ 神戸ホウニン ?島原ミコ トカラネーシ 奄美ユタ 宮古スガンカリヤー ?韓国ムーダン
自律指向型	ゴミソ型 ?五島ホウイン 沖縄ユタ 宮古サンカリヤー 台湾群棲

?…推測による

表2 トランスの動態的類型

経験しない型があることは、この指向性に基づくと解釈される。つまり、できないのではなく、行なわないように努めていると考えられる。実際、ゴミソ型、沖縄のユタでも、突発的ではあるが、霊媒型を示す場合があり、また、御座立ての中座も見者的様態を示す例が見られることは（ブラッカー 1979:283）、何も制約がなければ、シャーマンはあらゆる憑霊状態を経験しうるといえよう。なお、類型と1分類を表2および図1として示しておく。

2. 成巫プロセスの要素から

シャーマンの成巫プロセスについては、エリアーデの示した、召命・世襲・個人的探究という分類を受け、³⁰⁾日本のシャーマンの職能者の成巫プロセスに関する詳細な研究が行なわれ、桜井は、修業型と啓示型（偶発型・修行型・転化型）という類型を（桜井 1978）、佐々木（雄）は、神がかりの発現様式から、修行型・偶発型の2類型を、日本各地から約50の事例をもとに析出した（佐々木（雄）1986[1967]）。両氏の研究が、エリアーデにどの程度影響を受けているか定かではないが、エリアーデ流の分類に近い類型を見出したことは、この分類形式の有効性を示したといえよう。しかしながら、筆者としてはこの分類が、シャーマンの特徴やそれを支える社会的観念と、本質的な意味においてつながりを持つとは考えにくい。特定の心身症や異常行動が、カミダリー・カンブリ・ミコケなどと称され、シャーマンになることを神霊が求めている、と解釈される社会と、その類の観念がない社会とを区分せずに、突発的な「神がかり」がまぎらわれので召命型とする、という分類形式に、どれほどの意味があるのだろうか。あるいは、シャーマン化を目的とする場合と、結果としてシャーマンになった例と、修行トランスという点で同一範疇として扱われる。修行をすること、自発的に神霊に働きかけるという点では、確かに同一性があるように見える。しかし、後者は何のため修行をつむのだろうか。その種の事例をでは、現世の苦悩からの離脱が目的で、シャーマンとしての力能を得ることは、その副産物としか考えられない。この点を十分に論ずる余裕はないが、外面的類似性による、エリアーデ流の類型については、社会的背景や動機などを考慮に入れての再検討が必要なのではないだろうか。

では、従来の成巫類型に問題があるとするならば、どのような類型概念を設定すればよいだろうか。残念ながら筆者としては、複合

的な現象である成巫プロセス全体を、統括しうる類型概念を展望するまでには至っていない。したがって、この場では、成巫プロセスを構成し、弁別的特徴を備えていると考えられる要素を幾つか取り出し、その組み合わせによる仮定的類型を示すにとどめたい。

[A] まず、先にも触れた心身症・異常言動を神霊の召命とみなす考え方は、事例全体を通覧すると、欠性対立的な状況にあり、この要素とすることができ。該当する事例は、トゥスクル、八丈・青ヶ島のミコ、平戸のハウニン、島原ミコ、トカラのネーシ、奄美・沖縄のユタ、宮古の両カンカカリヤー、台湾**狂姨**、韓国ムーダンといったところであろう。なお、トカラのネーシと、青ヶ島のミコの一部は、神祭りの場で初めて異常行動を示しており、一定期間の「巫病」を経験し、それが召命と判断される他の事例とは、異なる様相を示す。また、福島のノリワラ、大元神楽、台湾**童乩**にも、祭りの際に異常行動を示し、結果的に役・職に就くという、先の2例に類似する形態が時としてみられる。上記の入巫は基本的には、他者の判断によりなされる、といえるだろう。

[B] この対立項は、自己判断による入巫となる。シャーマンとなることを目標に入巫する事例は、福島のノリワラ、御座立ての中座、大元神楽、荒神神楽、御法跳び、美保頭屋、イタコ型、伊勢・志摩のミコ、台湾**童乩**が該当しよう。ただし、ノリワラ、**童乩**の場合、いわゆる「神がかり」をしやすいう人物が、事前に選択される形をとる。したがって、成否は別として、だれもが一応目指すことができる、中座・頭屋・イタコ型・ミコとは差異があり、先の要素も併せ持つといえよう。ただし、自己意志の他に、修行の最終段階で厳しい身体行を行ない、「神がかり」が可能な状態にまで持ち込む点では、これらはすべて一致する。

[C] 一方、ゴミソ型と五島のハウインには上記2つの要素はみられない。この両者に共通するのは、さまじまな現世の苦悩を経験し、心身の異常を起こすが、それがさらに社会的あるいは精神的な疎外をもたらし、逃避的に神霊にすがるといった入信の動機である。入信の際に「神がかり」が先か、修行が先かといった違いがある。だが、これは個人の精神が苦悩に耐えうる限界の差と見なした方がよい。そして、崩壊した自我を、この場合にはシャーマン化することで再構築すると共に、新しい自我には、古いそれと比べられない位の強さを要求する。したがって、共感共苦ならともかく、神霊にさえ自己を支配されることを嫌うという態度は、非常に理解し易いことである。ここでは、二事例しか提示していないが、このよ

うな特徴を備えた事例は、実際には極めて多いと考えうる。いわゆる「拝み屋」、祈祷師、行者、「小さな神」といった人々の多くは、これであろう。本稿で事例を示さなかった地域には、また、事例を提示した地域にさえ、この種の人々の、様々な活動がみられるのである。³¹⁾

次に職能者は成巫後、その活動を開始するが、当然なんらかの社会的認知がなければ、職能者としての活動とはみなせない。このため、社会的認知がどのようになされるかは、成巫プロセスの重要な部分であるといえる。認知の方式は、おおよそ三種類に分けられる。

- (1) 成巫式に人を招き、祝宴を催すことで認知を受ける。つまり、成巫プロセスの最終段階に認知のメカニズムが組み込まれている。事例としては、イタコ型、伊勢・志摩のミコ、平戸ホウニン、台湾童乩、推定ながら韓国ムーダン、が担当する。
- (2) 成巫プロセスの最終段階は、公的な場で展開され、その力能を示すことにより、自動的に認知を受ける。福島ノリワラ、御座立ての中座、大元・荒神神楽、護法跳び、美保頭屋、八丈・青ヶ島のミコ。
- (3) 成巫プロセスに一応の区切りはあるが、公的に披露はなされず、その力能が徐々に人々に知られ、職能者としての地位を得る。ゴミソ型、五島ホウイン、沖縄ユタ、宮古島の両カンカカリヤー、台湾。

なお、トカラのネーションは、基本的には(2)の型であるが、さらに成巫式がなされる。奄美のユタは、(1)と(3)の複合型で、成巫式で御披露目が行われるが、職能者としての地位はその後、力能を示すことで得る。また、(1)は師匠について学習する、成巫後に師匠のテリトリーを分けてもらう、(3)は巫業の方法は神が教えてくれた、という点で等しい。³²⁾

以上、成巫についてとりあえず、三種の相互に排他的な指標による分類と、社会的認知に基づく分類を示した。再び項目のみ並べてみると、

(A) 召命他者認定、(B) 自己目的、(C) 自己救済。

(1) 成巫式、(2) 公的披露、(3) 評判、

ということになる。

分類については前節と同様に表にしてあらわしておくが、自己目的型は、前節の他律指向型と、自己救済型は自律指向型と、おおよその対応関係を持つといえる。前者に対応しないイタコ型、伊勢・

志摩のミコについては、次節の要素であるが、その職能の中心が口寄せであるとするなら、他律指向型に近似するといえる。また後者の、沖縄のユタと現在の宮古島のカンカカリヤーは、カミダーリイという点で、ゴミノ型より社会的な認知性で恵まれているかもしれないが、様々な苦悩をそれ以前に体験していることでは、ゴミノ型と等しい。したがって、この対応関係は、ほぼ正確であり、シャーマン化への動機と、できあがった型の間には、定型的な様式が成立していると思われる。

自己目的	御座立て中座 荒神神楽 護法跳び 美保願屋 イタコ型 存勢・志摩ミコ ↓ 福島ノリワラ 大元神楽 台湾豊丸
他者認定	↑ トカラネーシ 青ヶ島ミコ アイヌトラスクル 平戸ホウニン ハチ島ミコ 島原ミコ 奄美ユタ 台湾巫妹 韓国ムーダン 沖縄ユタ 宮古カンカカリヤー 宮古スンガンカカリヤー
自己救済	ゴミノ型 五島ホウイン

表3 成巫プロセス、入巫動機からの類型

3. 活動の様態から

本稿で述べてきたシャーマンの職能者の活動の場は、現在、講集団となった御座立てを除き、自律性を備える地縁を主とする集団あるいは、もう少し広く、概念的にも不明瞭な地域社会にある。この両者は様々な面に対極的な様相を示すと共に、前者は後者の中の実質的な一部分を構成することから、両者は連続にとらえられる。そして、両者への関与形態には、職能者によって濃淡があり、ここに

公的披露	福島ノリワラ 御座立て中座 大元神楽 荒神神楽 護法跳び 美保頭屋 ハチ・吾イ系ミコ トカラネーシ
成巫式	イタコ型 伊勢・志摩ミコ 甲戸ホウニン 台湾産丸 韓国ムータン 奄美ユタ
評判	コミノ型 五島ホウイン 沖縄ユタ 宮モカンカカリャー 宮モスンガンカカリャー 台湾産快

表4 成巫プロセス、社会的認知からの類型

一連の類型を見いだす余地がある。これは、中心と周縁といった二項対立に置き換えられ、トランスの動的類型に類似した無段階的な連続的变化として、各類型はとらえられよう。このような考えのもとに、その極をそれぞれ提示し、のちに中間的な類型を考えてみたい。

〔中心性〕

地縁的集団の祭祀において不可欠な構成要素で、職能者の役割を中心として祭りが展開される。職能者の機能は、祭祀の場で、神の託宣を述べることに限定され、これ以外にその活動がなされることはない。福島ノリワラ、大元神楽、荒神神楽、美保頭屋の事例が担当するが、木曾谷で行われていた御座立てもあてはまるといえる。また、御法跳びに神託の機能はないが、形態としてはこの範疇に類似する。

〔周縁性〕

(1) 地域社会からの個人的依頼のみに対応する。依頼内容は、個人・家族のレベルにとどまり、将来に関する予託よりも、過去に起因

するとされる現象への、靈能的な処理が中心となる。地縁・血縁的集団への関与は一切なく、したがって死者の口寄せも原則としてなされない。ゴミソ型、五島のハウニンがこの例とされる。

この二極の間に、多数のバリエーションが見られる。連続的変化であるため、類型化は難しいが、あえて行なうとすれば、中心性に近い順に、以下のような分類となろう。

地縁的集団の祭祀を分担するが、必要不可欠の役割を持つとは言えない。個人的依頼にも対応する。依頼内容は多岐にわたるが、

a) 神託済に限定される、b) その種の限定はないといった下位分類がなされる。

a) 台湾董訖、アイヌのトウスクルもこれにあてはまるかもしれない。

b) 青ヶ島ミニ、トカラのネーシ、ムーダン

(2) 地縁的集団の祭祀を一部分担する例もあるが、むしろ、地縁的集団を構成する、個々の血縁集団からの依頼や、個人的依頼が中心となる。あらゆる依頼内容に対応できる。33)

祭祀に参加 イタコ型の一部、八丈島ミコ、奄美ユタの一部、沖縄ユタの一部、**旺姨**の一部

不参加 イタコ型、伊勢、志摩ミコ、平戸ハウニン、スガンカカリヤーの一部、**旺姨**の一部

(3) 地域社会からの個人的依頼が中心となり、場合によって、地縁・血縁と行った集団的な依頼がなされる。依頼内容は、心霊の予託を求める、および、事後の処理の双方で、後者に重点がおかれる。死者の口寄せを行うとは限らない。

口寄せあり：奄美ユタ、沖縄ユタの一部、スガンカカリヤーの一部、**旺姨**

口寄せなし：沖縄ユタ、カンカカリヤー

以上、両極間での類型化を行ってみた結果、トカラ以南の地域の類型はかなり錯綜している。詳細な資料の不足、職能者の個人性、社会変化による基本型の変化などに、原因を求められるかもしれない。しかしながら、根本的な相違があるような気がする。なお、日蓮宗系の憑座については、集団との関係性が不明であり、この類型からは割愛した。

ところで、この分類は集団との関係性を中心になされたものであるが、上記で付け加えたように、職能者の職能と密接につながりがあり、中心性—神託、周縁性—事後の処理、そして中間型では、死者の口寄せがさらに加わるという特徴がみられる。この様態に関し

て図表として示しておく（表5、図2）。

中心性 ↑	福島ノリワラ 大元神楽 荒神神楽 美保頭屋 御座立マ中座 (護法跳び)
	台湾重丸 (マイストラスクル)
	青ヶ島ミコ トカラネーシ 韓国ムーゲン 重丸の部
	八丈島ミコ イタコ型 / 奄美ユタ / 沖縄ユタ / 延焼の部
	イタコ型 伊勢・志摩ミコ 平戸ホウニン スガンカカリヤー / 延焼の部
	奄美ユタ 台湾延焼 沖縄ユタ / 宮古スガンカカリヤーの部
	沖縄ユタ 宮古カンカカリヤー
周縁性 ↓	ゴミソ型 五島ホウイン

表5 活動様態からの類型

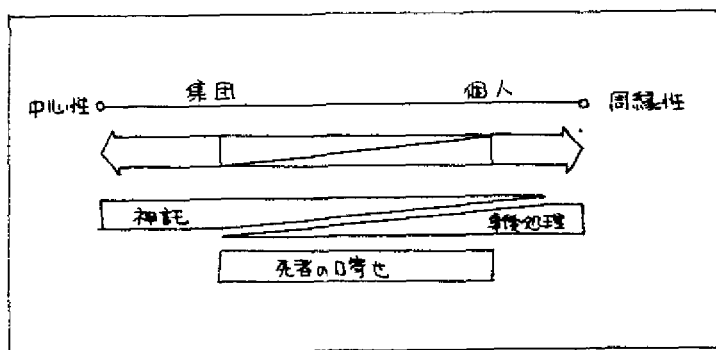


図2 活動様態からの類型

ついでながら、職能が分化する点について、少々述べておきたい。トランスに関する説で示したように、シャーマンの職能者は、抑制がなければ、どのような憑霊型でも可能となるはずである。しかし実際には抑制があり、分化が見られる。職能についても、これと同様と思われる。まず周縁性部分については、前節の自己救済型の項で示したように、自我の保全を計る、心理的抑制と解釈すればよいであろう。したがって、自我が完全に再構築され、社会的要請があるとすれば、周縁型は少なくとも中間的な型に変容できるのである。最近の、ゴミソがイタココ機能を兼ねる傾向を、このプロセスから考えれば、容易に理解されよう。³⁴⁾ 一方、中心性の型と中間的な型の差異はどのように考えればよいのだろうか。これは従来言われてきたように、清浄性という観念が抑制要因になっていると思われる。中心型の職能者の活動の場には、いずれも清浄と見なされる場が選ばれ、厳重な結界張られる。やむをえず、一般の民家などが使われる場合には浄化儀礼が極めて念入りになされる。職能者自身やそれに関与する人も、当然、精進深斎が要求される。つまり神かそれと等しい存在しか入ってこないような仕組みになっているのである。³⁵⁾ もしこれがなければどうなるか。それは、本事例の憑祈祷がよい例で、動物霊・死者霊・神といった、どのような超自然的存在でも、憑入できるのである。ただし、この場合にも、寺という一種の結界内に、依頼者とそれに憑着している霊が閉じ込められ、しかも上人が身に付けた霊能により管制がなされているので、いわゆる調伏ができるのである。³⁶⁾ 完全に抑制がなくなると、出現するのは憑きもの現象であろう。

次に、中間型の場合、神も死者霊も可能である。これは、イタココの神つけ儀礼とその後の状態が、解釈するのに良い例となる。神つけには、前述したように、中心型のセアンスと同様の清浄性が要求される。しかし、その後はこの種の清浄性は最小限しか必要とされない。つまり、神つけ時のイタコは、中心型のシャーマンと同様で、完全に受動的な神霊の容器となり、神だけが入れような装置がその周囲にめぐらされている。これは中心型のセアンスと全く同型である。ところが、いったん神つけが済むと、イタココは身体に憑入した神は、その者の守護神となる。そして、イタココが特別に不浄な状態でない限り、招請すればいつでも来てくれる。死者霊の口寄せの場合でも、まず守護神が招かれ、それから口寄せとなる。死者は守護神に仲介してもらって初めて、口を開けるといった構図がうかがえる。イタコは守護神につつまれ、死者の穢れとは無縁で、そ

の清浄性は維持されていると解釈できよう。イタコが日常生活において、一般の人より精進に重きを置き、また産・死など不浄性の状態にやむえげな場合には、巫儀を休み、再開する際には塩水を浴びるといった浄化儀礼を行うことは、イタコが清浄性を持つという解釈を裏づけていると思われる。この解釈は、少なくとも守護神霊とシャーマンの関係については、中間型すべてに、すなわち日本の事例も、韓国のムーダンや台湾の**旺姨**にもあてはまると思われる。ところで、トカラ以南の地域では先に述べたように、シャーマンの職能は分化しており、筆者の類型と適合しない面がある。先の点や、また、この地域のシャーマンの入巫動機が、周縁型に近似し、周縁型の変型と理由付けができるかもしれない。浄・不浄観も日本本土と、極めて大きな差があるわけではない。しかしながら、トカラ以北と一つだけ決定的な違いがある。それは、崇べる神によって、口寄せを行なうか否が決まる、という観念である。この考え方は、少なくとも本稿で使った事例でのトカラから北にはみつからず、類似性があるのは台湾漢人社会だけである。早急な判断をこの場で下すわけにはいかないが、奄美・沖縄・宮古でのシャーマンの職能分化と、漢人社会での陽陰観念との関係を否定することはできないと思われる。この点は今後の課題となろう。なお、台湾の**旺姨**が逆に、口寄せ以外を行なう点についてはどうであろうか。台湾についてはまだ研究をはじめたばかりで、十分に論ずることはできないが、やはり、守護神とシャーマンの関係および、陽陰観念の、なんらかの原因による希薄化、という枠組で解釈できるのではないかと、さらに社会の“マチ”化に、原因があるいは求められるかもしれないと推測している。

職能に関してもう一つ、付け加えておく。中心型と周縁型、さらにトカラより南では（台湾の両者を含む）、シャーマンの力能は永続的ではない、という点で一致する。これに関する考察はまたの機会としたい。

結論にかえて

本稿では、日本国内、台湾および、参考的に韓国のシャーマンの職能者に関する資料を整理し、トランス形態、成巫プロセス・活動様態という3局面から、それぞれの類型を析出しようと試みた。結果として、4種の類型をみい出すことになった。これら類型の項目

名称は仮に設定したものである。

- | | |
|----------|----------|
| 1)トランス形態 | 2)成巫プロセス |
| a. 他律指向型 | a. 自己目的型 |
| b. 無指向型 | b. 他者認定型 |
| c. 自立指向型 | c. 自己救済型 |
| 3)成巫プロセス | 4)活動形態 |
| a. 公的披露型 | a. 中心型 |
| b. 成巫式型 | b. 中間型 |
| c. 評判型 | c. 周縁型 |

類型が3極形式になったのは、トランスおよび活動を、2項対立的にとらえたことによるが、成巫に関しては、入巫動機と社会的認知という点から類型化を行なったら、結果的に3類型が形成された。

次に類型間の関係だが、まず先に示したように1)と2)の間には明確な対応関係がみられた。1)と4)については、表から見てもわかるように、アイヌのトラスクルと宮古島のスガンカカリヤーの位置が少々異なるだけで、両者の相似性は高いといえる。1)と3)でも、八丈・青ヶ島のココ、台湾童乱の入れ替わりと、宮古島スガンカカリヤーの位置が異なるだけで、誤差の内といえよう。つまり、4つの類型はおおむね対応するとみなされる。ただし、1)のb. 無指向型という分類は、単にどちらの極も指向せず、いずれのトランス形態をも経験するといったあいまいなものにすぎない。4)では中間型は逆に、かなり細かく段階化しており、1)のbとは性格が異なる。2)3)のbは明確な指標に基づくもので、同様に1)4)のbの双方と異なる。したがって、4種類の対応関係は、厳密には両端の部分に限定し、求めるべきであろう。そして、すでに4者間に相似性は見い出されているため、次のような結論が述べられる。

日本では集団的な祭祀の中心的役割を担い、完全な神霊の容器となることを目的に入巫するシャーマンと、個々人への対応に役割を限定する、入信をきっかけとして自我の再構築がなされ、霊覚により不幸の原因に対処するシャーマンがおり、両者を双極として、その間に様々なシャーマンが存在する。つまり、自己の心身を集団の未来のために捧げるシャーマンと、自己を最大限に確保しつつ個人の過去を払拭するシャーマンとに典型化されよう。また、日本と台湾、さらに韓国の事例を同列に扱ったが、本稿のような抽象化され

た枠組の中では、ほぼ同様の傾向が認められ、基底的な観念の類似性が感じられる。しかし、同時に類型化の作業を通じて、南西諸島と台湾は、他の地域には見られない共通性を持つことが確認された。

以上、所期の目的としたシャーマンの類型化を、複合的諸要素の一部分だけであるとはいえ、まがりなりにも行なったことで、本稿をひとまず閉じたいと思う。本稿は、シャーマニズムという大山をほんの1段登った程度であり、今後もこれをスタートラインとして、さらに高い所へ登ってゆきたい。なお、筆者の調査に御協力いただいた宮古島と台湾の方々には、心からの感謝の念を捧げたい。37)

(1988.3.27.)

注

- 1) . 本稿におけるシャーマンの概念規定に関しては、佐々木(宏)の考えに依拠した。
- 2) . 藤村(1982)によれば、道東のアイヌの中には強い靈感を持つ者が多く見られるそうである。トウスも靈感・霊覚を持つことが推測できるかもしれない。
- 3) . この分布は、筆者が桜井(1974)を再整理したものである。
- 4) . イタコについては、憑入が一般的であるにしろ、ゴミソのような靈感・霊覚は、先に述べたように可能と思われる。佐々木(宏)もこれを裏づける事例を提示している(佐々木(宏)1987)。
- 5) . 桜井は(1987:296)、ノリワラが職業的であり、ゴミソ型と同類型の行者ととらえている。
- 6) . 青ヶ島ではシャニンも憑依状態を体験するが、男・女で役割が異なるため、シャーマンの役割の強いミコの名称を、以下では使う。
- 7) . ブラッカー(1979)では霊媒と称しているが、本稿では一般的類型で霊媒型の名称を使うために憑坐(よりまし)と変えた。
- 8) . この事例の場合、基本的な資料の欠損により判然とせず、類型にほとんど組み込めなかった。今後課題としなければならない。
- 9) . 霊神場は、高名な行者が死亡した際に、御岳山中に神として祀られる場であるが、神と仏の関係上、興味ある例といえよう。

- 10) . ノリワラにもこの例があり、憑神と口びらきは2段階的にとらえられるようである。
- 11) . これについては、桜井(1977)に依拠したことに原因がある。桜井が問題としたのは仏おろしであり、当然たの事象については記載する必要はない。したがって、1次資料を十分に集めるとを怠った筆者の不明につきる。本稿では、この種の問題が幾つか資料の面であり、将来的にはこれを是非解消しなければならないと考えている。
- 12) . 村落全体への託宣に引き続き、個人的な託宣が行なわれる。
- 13) . 訓練を経ずに突発的な憑依状態を経験する場合、体力の極端な消耗はよく聞かれるところである。
- 14) . ホウインで代表させておく。
- 15) . 佐々木(宏)(1984)によると、例外的事例があり、幸せな生活状態にもかかわらず、幻覚が生じ、入巫するそうである。青ヶ島ミコやトカラネーシの事例と考え併せた場合、そこに一つのメカニズムが想定できはしまいか。
- 16) . この事例では、半分は憑入状態と考えられ、予言者型の類型として把握できよう。
- 17) . 平戸と五島には同種の観念があると推測できる。
- 18) . 筆者としては、死者の口寄せには、2つの異なった機能(鎮魂、予託)があるのではないかと考えている。ここで十分な論証はできないが、1回性の口寄せには、荒魂としての死者霊の慰撫を、多回性・周期的な口寄せは、既に和魂と化した先祖の例との交流および、生者に与えられる恵みとしての予託、といったように、基本的に異なる思考としてとらえられるのではないだろうか。
- 19) . 川崎(1987)は、この点に人々は特別な意味を付与していないと述べている。
- 20) . トカラの事例は木曾の霊神と共に、神と仏の関係を探る上で、重要性を持つ。本稿では、この点にほとんど触れることはできなかったが、稿を改めて論じたい問題である。
- 21) . 南西諸島では、神を拜む者は専用の盆を用意する。ボンをたてるという表現は、宮古島でもよく聞かれる。
- 22) . シジ高い生まれだからユタになるのではなく、ユタになって初めて過去が追認されるといった事柄と、筆者は考えている。
- 23) . 門中のスプロール化現象がこれを生み出したと考えられる。

- 24) . 最近では、沖縄のユタとほとんど変わらなくなっている。成巫の面が特に著しい。
- 25) . 筆者の調査による。
- 26) . 関三姑については、別稿で論じるつもりであるが、法師が一般の人の魂をあのに送り込み、死者に会わせた後に、この世に連れ戻すという儀礼（法事）である。
- 27) . 筆者の調査に基づく。26)と同様、別稿でその報告を行なうつもりである。
- 28) . 劉枝萬（1978）が述べているように、台湾南部では、童乩と旺姨の区分がすこぶるあいまいとなっている。このため、男女を問わず、神がかかる者を乩童と称するようになってきているようである。
- 29) . 佐々木（宏）（1980）は、修験者などで脱魂型のシャーマンと想定しているが、筆者としてはこの点に関して、積極的に賛成はできないため、とりあえず日本国内は感靈型としておいた。また事例からも、修験者は除外した。
- 30) . エリアーデ 1971〔1958〕・180-1。
- 31) . 朝日新聞社会部 1984。
- 32) . この分類形態だけなら、1)は修行型、3)は召命型といえるだろう。
- 33) . イタコ型では、神託を一切行なわない例があり、この点、類型を若干変更する要素になるかもしれない。
- 34) . 佐々木（宏）（1984）の述べる釜石の事例も、このように解釈できる。なお、社会的要請の比重がより大きいかもしれない。
- 35) . 神＝清浄性という観念を前提としている。
- 36) . 日蓮宗系の憑祈祷の場合、中心型の事例と、神観念に差があるのではないかと感じている。つまり、地縁集団の神と寺の守護神、そして各シャーマン個人の守護神は、神と総称されても、内容にはかなり隔たりがあり、何らかの区分が必要とされよう。
- 37) . 文中の敬称は、心ならずもすべて省略させていただいた。

参考文献

- 青木 保
1985 『御岳巡礼』：筑摩書房
- 朝日新聞社会部
1984 『現代の小さな神々』：朝日新聞社
- C. ブラッカー
1979 『あずさ弓』：岩波書店
- 崔 吉城
1984 『韓国のシャーマニズム』：弘文堂
1984 『韓国のシャーマン』：国文社
- 江田 絹子
1977 『津軽のおがさまたち』：北方新社
- M. エリアーデ
1971〔1958〕 『生と再生』：東大出版会
- 堀 一郎
1971 『日本のシャーマニズム』：講談社
- 藤村 久和
1982 『アイヌの霊の世界』：小学館
- ウノ、ハルヴェ
1971〔1938〕 『シャーマニズム』：三省堂
- 池上 良正
1987 『津軽のカミサマ』：どうぶつ社
- 生駒 勤七
1980 「御嶽信仰」『現代宗教』2：春秋社
- 石毛 直道
1984 「つきものの構図」、加藤九祚編 『日本のシャーマニズム』：日本放送協会
- 石塚 尊俊
1984 「神楽とシャーマニズム」、加藤九祚編、同上
- 岩崎 敏夫
1980 「福島の上岳宗教」『現代宗教』2
- 楠 正弘
1975 「日本的シャーマニズムの展開『季刊現代宗教』
vol.1：エスエス出版会
1978 「イタコとゴミソ」桜井徳太郎編『シャーマニズム
の世界』：春秋社

- 川崎 史人
1987 「シャーマンと神・祖霊」『民俗宗教』第1集：
創樹社
- I. M. ルイス
1985〔1971〕 『エクスタシーの人類学』：
法政大学出版局
- 宮田 登
1978 「木曾のシャーマン」桜井編
- 野村 清
1978 「出雲地域の憑物現象」成瀬悟策編、『宗教におけ
る行と儀礼』：誠信書房
- 岡田 重精
1977 「東北地方の巫女」『民族学研究』42巻3号
- 小野 泰博
1981 「"行"体験の指標としての「御座立て」の系譜」
『現代宗教』4：春秋社
- 大橋 英寿
1978 「沖縄における shaman <ユタ>の生態と機能」
『東北大学 文学部研究年報』第28号
- A. K. Røkkum
1975 Possession and structural harmony: Universty
of Bergen
- 劉 枝萬
1978 「台湾のシャーマニズム」桜井編
- 桜井 徳太郎
1973 『沖縄のシャーマニズム』：弘文堂
1974 『日本のシャーマニズム』 上巻：吉川弘文館
1977 『日本のシャーマニズム』 下巻：同上
1978 「わが国民族宗教における信仰の儀礼」成瀬編、
同上
1979 「日本巫俗の特徴」『講座・日本の民俗宗教』4：
弘文堂
1984 「南西諸島シャーマニズムの源流」加藤編、同上
1987 『東アジアの民俗宗教』著作集7巻：吉川弘文館
- 佐々木 宏幹
1980 『シャーマニズム』中央公論社
1984 『シャーマニズムの人類学』：弘文堂

- 佐々木 伸一
1983 「宮古島の民間巫者と神役」北見俊夫編、『南西諸島における民間巫者の機能的類型と民俗変容の調査研究』 科研報告書
- 佐々木 雄司
1986 『宗教から精神衛生へ』：金剛出版
- 友寄 隆静
1981 『なぜユタを信じるか』月刊沖繩社
- 和田 完
1978 「アイヌのシャーマニズム」 桜井纏、同上
- 山下 欣一
1976 「奄美の「ユタ」の成巫の特質について」『人類科学』29
1981 「奄美のユタの成巫の問題」『民俗学研究所紀要』第5集：成城大学
1983 「南島のシャーマン」『日本民俗文化体系』第4集：小学館

(引用及び資料として活用した文献に限定し、参考程度は特に重要と思われない本については割愛した)