

國學院大學學術情報リポジトリ

トランスとシャーマニクトランスとのあいだ：
佐々木シャーマニズム論の行方

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 高見, 寛孝 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000859

トランスとシャーマニクトランスとのあいだ

―佐々木シャーマニズム論の行方―

高見寛孝

キーワード

脱魂 遊魂 憑霊 精霊統御 ミコイズム

―はじめに

わが国を代表する宗教学者であり、シャーマニズム研究の第一人者として活躍する佐々木宏幹氏の業績については、既に多くの論評がなされているが、もつとも的確に佐々木シャーマニズム論を理解している愛弟子佐藤憲昭氏によれば、佐々木シャーマニズム論の特質は複雑怪奇な現象を理解できるようにするため新たな概念を設けて、シャーマンおよびシャーマニズムの類型化を推し進めたことである。「シャーマニクトランス」「脱魂」「憑人」「憑着」「憑感」「精霊統御者」などはすべて佐々木氏による造語とのこと。^①

佐々木シャーマニズム論の中で佐藤氏が特に注意を払い、筆者も関心を持つのがシャーマニクトランスである。トランスは「夢うつつ、恍惚、催眠状態」などと訳されている言葉であるが、通常のトランスと区別するため佐々木氏はこの用語を使うようにしたのだとい

トランスとシャーマニクトランスとのあいだ

う。佐藤氏の説明によれば、トランスは「通常の意識が変化した状態」であるのに対して、シャーマニックトランスは「通常の意識を変異させた状態」である。トランスが非意図的・受動的であるのに対し、シャーマニックトランスは意図的・能動的現象ということになる。

このように概念上は区別できるとしても、両者が無関係でないことを我々は知っている。シャーマンなる人物が、当初は霊的存在に操られ命じられるままに奇怪な言動を繰り返していたのに、修行を積み、経験を重ねる中で逆に霊的存在を自在に操ることができるようになるからである。ここにはトランスからシャーマニックトランスへの遷移を見ることが出来る。

我々はシャーマニックトランス状態になることはできないが、トランス状態に陥ることがある。憑物や夢などはまさにそのトランス状態である。佐々木氏は夢を「夜のトランス」⁽²⁾と位置付けている。シャーマニズム研究を通じて憑物や夢の文化史的意味を明らかにすることが出来るのではなからうか。いやむしろ、憑物や夢などのトランス現象⇨民俗は、シャーマニズムの視座から研究しなければ十分に理解することができないであろう。このような視座を獲得できたのも、佐々木シャーマニズム論の恩恵である。

筆者は佐々木シャーマニズム論に依拠しながら、民俗としてのトランス現象の解明を目指している。本稿はその一環として、トランスとシャーマニックトランスの歴史的関係を、古典資料および調査資料を用いながら確認することとする。理解を深めるため、まずはシャーマンの型について見ておきたい。佐々木シャーマニズム論では、シャーマンを脱魂型と憑霊型のふたつに類型化する。脱魂型は「守護霊または使役霊の助けをかりてみずからの魂を霊界(他界)に移動(飛翔)させ、神霊・精霊に供物を届け、その忠告・指示を得、死者の魂を運ぶなどの役割を果たす」ことのできる人物。これに対して憑霊型は「霊界の神霊・精霊を直接招き呼んでみずからに憑依させ、みずから神霊・精霊として振るまうか、神霊・精霊の姿形を目にし、その声を耳にして役割を果たす」ことのできる人物である。⁽³⁾

さらに佐々木シャーマニズム論では、精霊統御者型シャーマンと呼ばれる一群も存在する。脱魂型シャーマンや憑霊型シャーマンも神霊や精霊を操作する側面はあるのだが、精霊統御者型シャーマンは修験道の開祖役小角が補助霊や使役霊を自在に操ることができたように、「懇願」ではなくあくまでも支配⇨統御⁽⁴⁾することができなくてはならない。現在では木曾御嶽講の行者に精霊統御者型シャーマンが受け継がれているように、このタイプは修験道と深い歴史的関係を有しているようである。

以上見てきたように、佐々木氏はシャーマンのタイプを脱魂型と憑霊型(サブタイプとしての憑入型・憑着型・憑感型)、そして精霊統御者型に分類し、日本のシャーマニズムの特質として「脱魂型を除いて、すべてのタイプのシャーマンが存在する」ことと、「ひとり

のシャーマンが時と場合に応じて、あるいは年齢に応じて憑霊型のサブタイプを使い分けている」ことの二点を挙げている。⁽⁵⁾

このふたつの特質が存在する理由は何か。日本文化史上の大きなテーマだと思われる。解決策は容易に見つかりそうにないのだが、憑霊研究に関して提示された佐々木氏の方法は参考になる。佐々木氏によれば、憑霊には「非意図的（非シャーマンの）憑霊」と「意図的（シャーマンの）憑霊」の対照的構造が見られる。⁽⁶⁾とすれば、脱魂にも非意図的脱魂と意図的脱魂との存在が予想できる。脱魂・憑霊とも非意図的現象がトランスであり、意図的現象がシャーマニックトランスなのである。さらに佐々木氏が憑霊型シャーマンにサブタイプを認めたように、非意図的憑霊にもサブタイプの存在が予想できよう。すなわち、トランスとシャーマニックトランスとの歴史的關係を追及することで、佐々木氏の提示したふたつの特質を説明することができるであろう。以下、トランスとシャーマニックトランスとの事例を、脱魂・憑霊・精霊統御の順に見ていくこととする。

二 脱魂と遊魂

脱魂とはシャーマニズム現象を説明するための用語であり、シャーマンなる人物が意図的に自分の霊魂を身体外に離脱させることを意味する。意図的な霊魂の身体離脱が脱魂の意味としてはふさわしいのであるが、シャーマン自身が身体ごと他界や遠隔地へと飛翔する事例も報告されている。こちらも脱魂として扱われており、佐々木氏が指摘しているように、本来は別な用語を用いるべきであろう。しかし、今はその用意がないので、後者も含めて脱魂としておきたい。その一方で、本人の意志とは無関係に霊魂が身体を離脱することもある。筆者はこの非意図的の身体離脱現象を遊魂⁽⁸⁾と呼んでいる。以下、古典資料に記録された脱魂と遊魂の代表的事例を紹介してみよう。なお、引用に際しては適宜省略したり要約する場合もある。

(一) 夢の中の脱魂と遊魂

脱魂型シャーマンは、現代日本社会には存在していない。沖繩⁽⁹⁾や長崎⁽¹⁰⁾には他界飛翔を経験したシャーマンの宗教者がいる。しかしそれは、あくまでも神仏に導かれた経験であって、自分自身の意志と能力によるものではない。脱魂ではなく遊魂と呼ぶべきであろう。

脱魂体験は、修験道の開祖役小角に見られるとされてきた。『今昔物語集』巻第十一第三話には「清キ泉ヲ浴テ心ノ垢ヲ洗ヒ浄メテ、孔雀明王ノ呪ヲ誦ス。或時ニハ五色ノ雲ニ乗テ仙人ノ洞ニ通フ。（中略）海ノ上ヲ浮テ走ル事陸ニ遊ブガ如ク也。山ノ峰ニ居テ、飛ブ事鳥ノ飛ブガ如シ也」とある。修行の結果、飛翔能力を獲得したのである。この他、巻第十一第二四話に「アヅミ」と「久米」が、巻第十三第三話に「陽勝」の名前が見えている。「仙の法」とあることからして、これらの話は道教の影響を受けていると思われる。

こうした人物たちは皆、身体飛翔能力を身に付けているのだが、巻第十一第十七話は少し異なっている。元明天皇の時のこととして、「其天皇ノ御師ト云フ僧有テ、定ニ入テ竜宮ニ行テ、其竜宮ノ造ノ様ヲ見テ」とある。禪定の間に竜宮に行ったのは身体ではなく、霊魂であったようだ。意図的に自分の霊魂を竜宮に飛翔させている。紛れもない脱魂である。『今昔物語集』には、もうひとつの脱魂現象が伝えられている。巻第十一第一話の主人公聖徳太子がその人である。話の概要は次のようなものであった。

聖徳太子の母の夢に金色の僧が現れて救世菩薩と名乗り、母の口の中へと躍り込んだ。目覚めた母はすでに懐妊していた。こうして誕生したのが聖徳太子である。後に、聖徳太子は小野妹子を隋に派遣して、経典を持ち帰らせようとした。聖徳太子が前世において忘れてきた経典であった。小野妹子は指示された衡山へ出向き、経典一卷を持ち帰った。聖徳太子にその経典を渡すのであるが、それは太子のものではなかった。そこで太子は夢殿に七日七夜入ったまま出て来なかった。八日目の朝になってようやく出て来ると、飾り机の上に置かれた経典を指して「私が前世に忘れて来た経典はこれです。妹子が持ち帰ったのは弟子の経典でした。そこで私は自分の魂を遣って取って来たのです。」と告げた。

聖徳太子は意図的に霊魂を身体離脱させ、遙か遠い中国の衡山へ飛翔させている。明らかに脱魂現象である。しかしながら、聖徳太子を脱魂型シャーマンとすることはできないであろう。なぜなら、他者の依頼に応じて恒常的に脱魂をくり返しているわけではないからである。この点は先に見た「御師ト云フ僧」についても同じである。

聖徳太子の話の中で夢にふたつのタイプが認められることは注目されよう。前半において母親が見た夢では、神仏が枕元に現れて会話を交わしている。枕上型の夢である。憑感型の憑霊現象と捉えることができよう。後半部は身体離脱型の夢である。脱魂型の夢と呼ぶこともできよう。これに対して、自然に霊魂が身体を離れる夢も古くから記録されている。こちらは遊魂型の夢である。

遊魂型の夢は『万葉集』に数多く収録されているが、中世資料の『とはすがたり』にも「それからはと目を覚して、汗をびっしより

垂していらっしやる。『どうなさったのですか』と申し上げると、『わたしの身体が鴛鴦という鳥となって、そなたの身体の中へ入ったと思つたが、このようにひどく汗をかいたのは、あまり思いつめたので、わたしの魂がそなたの袖の中に留まったのだらうか』などおっしゃつて⁽¹⁶⁾と記録されている。後深草院と二条女房の間にこのような会話が交わされたのである。

さらに昔話や近世資料にも見ることができ、例えば江戸時代の紀行文『浦づたひ』には「夕は雨いたく降りて、いかづちもとゞろき聞ふ。うつゝなく寐入りたるに、魂はるけき古里にかへり、老たる母のかたはらに有とおほへし⁽¹⁸⁾」とあって、睡眠中に靈魂が身体を脱け出し、遠いふるさとの母親の許へと飛んで帰つたことを伝えている。この事例とほぼ同じ内容の話が明治時代の遠野地方でも語られていた。遠野の主人公は近衛連隊の兵隊仁太郎である。

日露戦争の頃、ふとしたはずみで気絶してしまつた仁太郎の靈魂は、地上五尺ばかりの高さを飛び翔つて村へと帰つて行く。空中を飛びながら下を見ると、小川で足を洗つている妻と兄嫁がいた。そのまま家の中に入って囲炉裏の横座に腰を下ろした。隣に座つていた母親は笑顔で仁太郎を見つめていた。このことがあつて一週間ほど後、実家から手紙が届いた。それには、妻と兄嫁そして母親が、白い服を着た仁太郎が飛ぶように帰つて来た様子を見ていたと書かれていた⁽¹⁹⁾。

以上の事例から分かる通り、遊魂型の夢は古代から中世・近世を経て近代にまで伝承されている。現代社会の事例については、松谷みよ子氏が報告している⁽²⁰⁾。さらに佐々木宏幹氏も、八王子に住む女子学生の話を紹介している⁽²¹⁾。遊魂型の夢は普遍的現象である。

(二) 病因論としての遊魂

寝ている間の靈魂離脱は仮死状態と見なすこともできるが、覚醒時に靈魂が身体を離脱することがある。その場合は病気の症状が現れるので、離脱した靈魂を身体に戻す儀礼が行われることとなる。沖縄地域では「マブイグミ」と呼ばれ、多くの報告がもたらされている⁽²²⁾。驚いた時などにマブイ（靈魂）が離脱すると信じられているからである。

本土では、離脱した靈魂を取り戻す儀礼についてはほとんど知られていない。確認できた唯一の報告では、靈魂が逃げ出したと思われている子供を搦き白の中に入れて、杓文字で靈魂を呼び戻す⁽²³⁾というものである。一方、古典資料の中には靈魂を呼び戻す儀礼についてくつか確認できる。平安時代中頃の公家で、三蹟のひとりとして名高い藤原行成の日記に次のような記述が見えている。

寛弘五年（一〇〇八）三月二十四日 行成室の病により修法・祭・読経²⁴

今日の夕方から、法賢君を招請して、不動調伏法を修させる。伴僧七口で、七箇日を限る。また京において、叡義君を招請して、尊星王法を七箇日、修させ、及び（安倍）吉平朝臣に招魂祭を行なわせる。皆、女人（行成室）の病の為である。

招魂祭の対象となっているのは、もちろん行成の妻の靈魂である。身体から靈魂が逃げ出したことで病氣となったと考えられたのである。逃げ出した靈魂を呼び戻すために行われたのが招魂祭であった。

もうひとつの事例は、先にも引用した中世資料の『とはずがたり』に記録されている。後嵯峨法皇が不豫となった時、御所の橘の御壺でざわざわと音がする。見ると「青みがかって白いのが続いて十ぐらいで、尾っぽは細長くて、ひどく光って、飛び上がり飛び上がりしている」ので、「ああ、こわい」と部屋に逃げ込んだところ、伺候していた公卿たちは「何を見て、そんなにびっくりすることがあるのか。人魂だ」と言う。陰陽師が占ってみると後嵯峨法皇の人魂であった。そこで「その夜からただちに招魂祭が行われ²⁵」たとある。

後嵯峨法皇が病氣となったのは、靈魂（人魂）が身体から逃げ出したためと考えられた。その靈魂を法皇の身体に戻すために行われたのが招魂祭であった。ここで注意しておかなければならないのは、靈魂が目に見えていることである。佐々木タイポロジーに当てはめるならば憑感現象として位置付けることができる。

③死の直前に現れる遊魂

死期を迎えた人の強い思いが昂じて生じる遊魂現象も知られている。遠野地方ではそうした現象をオマクと呼んでいる。近代資料である『遠野物語』に報告された事例については別稿²⁶で論じたが、この現象はすでに『万葉集』にも見えている。巻二の一四八番の歌「青旗の木幡の上を通ふとは目には見れどもただに会はぬかも」には、「近江天皇の聖体不_レ予にして御病急かなる時、大后の奉獻る御歌一首²⁷」という詞書が付されている。天智天皇の病状重く、死期が近付いた時に皇后の倭姫王が詠んだ歌であった。まだ死亡が確認されていない段階で自然と靈魂が身体を離れている。遊魂現象であるとともに、倭姫王にはその靈魂が見えているのであるから憑感現象でもある。

江戸時代後期の文化十一年（一八一四）に書き上げられた随筆『耳袋』には、江戸町奉行を務めた著者根岸鎮衛が見聞した珍談千話が収録されている。その中にも遊魂現象を見付けることができる。

山田齊叔といえる医師、兩三代右の所に住みけるが、享和二年正月、齊叔長病にて起居もなりがたきほどにて、同月十六日、「少々快き間、近隣の寺へもうで閻王を拜すべし」と言いしを、妻や子なる者、「かゝる大病にて駕にても、うで給う事かたかるべし」など論しけるが、その日の夕方みまかりける由。(中略)かねて齊叔と懇意なる者、子どもをつれて閻魔へもうでけるが、途中にて齊叔に行き会いしゆえ、久々病氣の様子などたずねて立ちわかれ、日数過ぎて齊叔死去を聞きてたずね訪いしに、その妻子に正月十六日閻魔へ参詣の事をたずねしに、「なか／＼参詣などなるべき事にあらねど、しか／＼の事ありし」と、語りけるとなり。⁽²⁸⁾

大病の山田齊叔が閻魔堂への参詣を思い立った。起き上がることも困難な状態で、家族から止められた。ところが子連れの知人がその日に閻魔堂で齊叔に会い、言葉を交わした。齊叔が息を引き取ったのはその日の夕方、子連れの知人はそれ以前に会っていたことになる。死ぬ前に是非とも参詣したいという強い思いが、靈魂を解き放させたのである。まさしく「あくがるる靈魂」といえよう。

(四)遊魂としての生靈

「あくがるる」背景には、強い恋心や願望があることが知られているが、恨みや嫉みもまたその原因であった。恨みや嫉みが昂じ、身体を離れた靈魂が相手に憑依する現象が生靈信仰である。生靈信仰は現代社会にも伝承されていて、筆者も調査地で聞いた経験がある。沖縄地域のイチジャマや岐阜県のゴンボタネも生靈信仰と考えられている。有名なのは『源氏物語』の六条御息所にまつわる話であるが、『夜の寝覚』⁽²⁹⁾や『今昔物語集』にも記録されている。

『今昔物語集』卷二十七第二十話「近江国生靈来京殺人語」⁽³⁰⁾

夜更けに京から東国へと向かうひとりの男がいた。途中の四辻で青色の着物を着て立つ女に出会う。男に対して民部大夫の家まで案内してくれと頼む。遠回りになることから断るのだが、どうしても連れて行けという。仕方なく民部大夫の屋敷まで連れて行った。女は喜んで、住所と名前を告げ、近くへ来た時には立ち寄ってほしいと言いつつ、閉ざされた門の中へかき消すように入ってしまった。夜が明けてから民部大夫に仕える知人に様子を問ひ質したところ、近江国に住む民部大夫の妻の生靈が、捨てられた恨みから大夫を取り殺したことが分かった。後日、男が女の家を訪ねたところ、女は「先夜のうれしさは永久に忘れることはありません」と礼を言い、御馳走まで振舞ってくれた。

生霊信仰は、恨みの対象となつている人物を中心に見れば憑霊現象であるが、恨みを懐いている当人を中心に見ると遊魂現象となる。この近江国の女性の場合、自分の霊魂が離脱していることを知っていた。かといって、女性自身が意図的に自分の霊魂を身体離脱させているわけではない。脱魂にかなり近い遊魂であろう。さらに注意しておかなければならないのは、生霊が青い着物で現れていることである。同じ生霊信仰でも六条御息所の場合とは異なっている。道案内した男の霊的能力が高かったゆえに、生霊の姿を見ることができたであろうか。この男を中心に見ると、憑感現象として捉えることができよう。

三 憑霊現象の中の憑入

神や仏あるいは死霊や動物霊などの霊的存在が、さらには人格性のない霊力が人に何らかの影響を与えたとする信仰が憑霊現象である。人間の霊魂が動物に憑いたり、⁽³³⁾霊力が人間以外の物に憑いたりすることもあるが、⁽³³⁾論旨の展開上、本稿ではこれらの現象については割愛する。佐々木宏幹氏は「影響の与え方」について、次のように三段階に分けて説明している。⁽³⁴⁾

- ① 霊（力）が人物の中に入り込んで、人物が霊自体として言動する。明確なトランスと人格転換を伴う。
- ② 霊（力）が人物の身体の全体または部分にへばり着き、人物をコントロールする場合。人格転換は伴わないが、何ほどのトランスを伴うことが多い。
- ③ 霊（力）が人物の外側から、人物にさまざまな影響を与える場合。霊（力）が外側からある距離において、当人に種々の影響を与える。

佐々木氏はこれら三段階にそれぞれ「憑入・憑着・憑感」の用語を与えている。シャーマンなる人物を念頭に分類しているのだが、一般人にも応用することができる。例えば筆者の調査地である長崎県では、病気の原因として霊的存在に憑入あるいは憑着された状態を「ヒツカレタ」と表現するのに対し、憑感状態にあることを「シラセ」あるいは「トガメ」と表現している。もちろんシャーマンが意図的憑霊であるのに対し、一般人のそれは非意図的憑霊である。古典資料に記録された両者の事例を提示していくが、②と③とは区別が困難であり煩雑になるので、本稿ではこのふたつを併せて「憑感」として扱う。

まずは憑入現象である。『日本書紀』崇神天皇七年二月段には、多くの災害が起きた原因を知りたいと思った天皇が「八十萬の神を会

へて、卜問ふ」た時、「神明倭迹迹日百襲姫命に憑りて曰はく、『天皇、何ぞ国の治らざることを憂ふる。若し能く我を敬ひ祭らば、必ず当に自平ぎなむ』とのたまふ。」とある。この後、天皇と神との問答が続く。倭迹迹日百襲姫命は神の言葉を第一人称で語っているのであるから、明らかに憑入現象である。ただし、倭迹迹日百襲姫命は意図的に神を憑入させたのではない。神の方から憑いたのである。天皇は神の言葉に従ったのだが、良い結果を得ることができなかった。そこで今度は天皇自身が禊をし、「冀はくは亦夢の裏に教へて」ほしいと祈願した。するとその夜の夢に神が現れ、新たな方法を教えてくれた。³⁵この場面は憑霊研究にとって重要であろう。なぜなら憑入と憑感（夢）とが等価であることを示しているからである。このことは長崎県の調査地でも同じで、人々は「ヒツツク」と「シラセ・トガメ」とに優劣の区別をしていない。

崇神天皇の夢は枕上型であり、神の姿を見、声を聞いているのであるから憑感である。また崇神天皇は神に対して夢の中で教えてくれるよう懇願はしているが、意図的に神を夢の中に招いたわけではない。『日本書紀』の中で意図的憑入現象と認めることができるのは、巻九にある神功皇后段である。仲哀天皇が神の言葉を疑ったことよって神罰を受けた後、その神の名を知ろうとする。その時の状況は次のように描写されている。

三月の壬申の朔に、皇后、吉日を選びて、齋宮に入りて、親ら神主と為りたまふ。則ち武内宿禰に命して琴を撫かしむ。中臣烏賊津使主を喚して、審神者にす。（中略）請して曰さく、「先の日に天皇に教へたまひしは誰の神ぞ。願はくは其の名をば知らむ」とまうす。七日七夜に逮りて、乃ち答へて曰はく、³⁶

登場人物は神主となった神功皇后、琴の演奏者武内宿禰、そして審神者中臣烏賊津使主の三人である。この後神との問答が続く。神に質問しているのは中臣烏賊津使主であるから、神として答えているのは神功皇后以外にはいない。神は第一人称で語っていることから、神功皇后に憑入していることがわかる。問題となるのは、この場面における憑入現象が神功皇后の意図によるものかどうかである。神功皇后は当初から神の教えを乞う目的で身を清め、武内宿禰に琴を弾かせている。自分自身で印を結んだり、呪文を唱えていたのかどうかは不明ながら、突発的な憑入ではなくて意図された憑入であったと見なすことができよう。神が答え始めるまで七日七夜を要したというのは、聖徳太子の靈魂が中国まで行って帰って来るのに七日七夜を要したことと何らかの関係があるのであろうか。

次に『日本霊異記』を取り上げる。中巻第十六話に、貝を漁師から買い取って放生した者が事故死した時の様子が「放生の人、使人と

俱に山に入り、薪を拾ひ、枯れたる松に登り、脱りて落ち死にキ。卜者に託ひて曰く、『我が身を焼くこと莫れ。七日置け』といふ。卜者の語に随ひ、山より荷ひ出して、之を外に置き、唯期りし日を待つ。⁽³⁷⁾と語られている。

この事例では、遺体を山から運び出す前に死霊が卜者に憑入している。卜者は事故現場の山中に呼ばれていたことになる。死者の言葉聞くためにわざわざ呼ばれていたのであれば、この場面の憑入は意図的に行われたものであり、口寄せと見なすことができる。下巻第三十九話には「禪師善珠、命終の時に臨みて、世俗の法に依りて、飯占を問ひし時に、神霊、卜者に託ひて言はく⁽³⁸⁾」とある。この場面は「命終の時に臨みて」とあるのだから、禪師善珠はまだ死んではない。だから死霊ではなくて生霊である。憑入現象が生じたのは「世俗の法に依りて、飯占を問ひし時」であつた。世俗の法、つまり民俗として行われた飯占とは何であろうか。臨終に際して行われるべき何らかの儀礼であつたのだろう。頭注には「飯の炊け具合によつて占う法らしいが方法は未詳」とある。

善珠禪師は延暦十七年頃に亡くなり、約一年後に大徳親王として生まれ替わつた。大徳親王について「然して三年程経、世に在りて薨せたまふ。向に飯占を問ひし時に、大徳の親王の霊、卜者に託ひて言はく⁽³⁹⁾」と説明されている。「向」というのは「前に、以前、昔」などの意味を持つから、ここでも息を引き取る前に飯占が行われている。善珠禪師の時と同じく、その場に卜者は居合わせており、飯占を判断するために呼ばれていたのであろう。とすれば、「卜者に託ひて」は突発的な憑入であつた。「放生の人」の場合も、卜者は飯占のよいうな儀礼を行うために呼ばれていたのであり、初めから口寄せを行うためではなかつたのであろう。霊能力の高い卜者に憑入したものとされる。この他、下巻第二話・第三十一話・三十六話などに語られている憑入はいずれも非意図的憑霊現象であつた。

意図的憑入現象、すなわちシャーマニックトランスと認められる古い事例としては、『日本後紀』延暦二十四年（八〇五）の段に登場する巫女がいる。桓武天皇が病気で苦しんでいた時、春日祭使が「平城京の松井坊（京内の区割の一）に新しく神が出現して、巫女に託宣しているのを耳に」した。天皇が病気であることを告げたところ、「石上神宮の武器は代々の天皇が懇ろな志をもつて送納した神宝である。いま私の神宮の庭を汚して運収しているのは不当である」と、巫女は第一人称で神の言葉を告げている。この巫女は天皇の病気の原因を明らかにするため、意図的に神霊を憑入させている。春日祭使から報告を受けた桓武天皇は「巫女を召し、石上神宮の神である布留御魂を呼び寄せ鎮魂し、神意を聞くことにした」ところ、「巫女は夜通し怒りのさまで、以前と同じ神語を告げ⁽⁴⁰⁾」た。この後半部分も「神意を聞く」ために呼ばれたのであり、この巫女は紛れもなく神霊を意図的に憑入させている。

『栄花物語』には、藤原教通の妻が死亡した時に行われた口寄せの様子の詳細に記録されている。左近乳母が「のたまはんことをも聞かん」と口寄せを依頼に出掛けようとした時、母尼上も「なほわれも行かん。もし昔の御気色も見えむに、対面せずは、いと心憂かるべし」と同行した。「御気色も見えむに、対面せずは」というのは、死者の霊が巫女に憑入して、声や顔付が死者その者になることを予想している。口寄せがかなり一般化していたことが想像できよう。巫女は死者本人となつて、母尼上や左近乳母と会話を交わしている。相手が乳母であることを知らないにも関わらず、「乳飲まん⁽⁴¹⁾」と授乳を求めている。この巫女がどのような方法を用いて死霊を憑入させたのか不明であるが、シャーマンの宗教者であることは間違いない。

平安時代後期になると、シャーマンの宗教者としての巫女は多くいたようだ。歴史物語として有名な『大鏡』には「夢占いも巫女も、すぐれた者どもがいたんですってね」とあり、その代表的巫女として「打ち伏しの巫女⁽⁴²⁾」が紹介されている。この巫女は有名だったようで、『今昔物語集』巻第三十一第二十六話にも「打臥御子巫語」と題して取り上げられており、「京中ノ上中下ノ人拳テ物ヲ問ケル⁽⁴³⁾」と紹介されている。この当時、わが国において憑霊型シャーマニズムは確立されていた。では、シャーマニズムとしての意図的憑入現象に対して、非意図的憑入現象はどのように捉えられていたのであろうか。『今昔物語集』の中から該当箇所を拾い上げてみよう。

巻第十二第六話「尾張ノ国ノ熱田の明神、童子ニ託シテ寿広和尚ニ示シテ宣ハク⁽⁴⁴⁾」

巻第十三第四十四話「別当身ニ病ヲ受テ死ヌ。其ノ後、程ヲ経テ、別当ガ妻ニ悪霊託テ、涙ヲ流シテ泣キ悲デ云ク⁽⁴⁵⁾」

巻第二十六第七話「而間、一人ノ宮司ニ神託テ宣ハク⁽⁴⁶⁾」

ここに登場する「童子・別当ガ妻・宮司」は、いずれもシャーマンの宗教者ではない。よつてここに見られる憑入現象は突発的であり、非意図的なものである。しかも大事な点は、シャーマンの宗教者による意図的憑霊と、その他の人々に生じる非意図的憑霊とに優劣がないことである。どちらも霊的存在のコトバとして信じられており、身体的異常だとは考えられていない。このことは中世・近世を通じても同じであった。以下、中世・近世の資料に現れる憑入場面を取り上げて確認してみよう。

鎌倉時代初期の公卿内大臣源通親の日記『高倉院厳島御幸記』には、厳島神社の祭神が七歳の巫女に突発的に憑入する様子が「内侍ども集りて、夜もすがら御神楽あり。ふくるほどに、七になる小内侍あるに神託かせ給て、初めは倒れ伏して、時中ばかり絶へいりにし。おとなしき内侍ども抱へて、程経て生き出づ。御神楽つかふまつるべきよし仰せられて、神主召し出でて、さまぐのことも申さる⁽⁴⁷⁾」

と記録されている。

『宇治拾遺物語』巻第一第十八話や巻第十第六話⁽⁴⁸⁾、さらには『平家物語』巻第一⁽⁴⁹⁾などにも非意図的神靈憑人が見えている。鎌倉幕府の正史として知られ、十二世紀末から十三世紀中頃までの出来事をまとめた『吾妻鏡』第十九承元四年（一二二一）十一月二四日条には、「駿河国建穂寺の鎮守馬鳴大明神、去ぬる廿一日の卯の尅、小兒に託きて、酉の歳に合戦あるべきの由と云々⁽⁵⁰⁾」とあり、少年への突発的神靈憑人が見えている。『増鏡』でも「燈籠の光かすかなる程に、幼き童の臥したりけるが、俄かにおびえあがりて、院の御前にただ参りに走り参りて託宣しけり⁽⁵¹⁾」と、神霊が少年に憑入したことを伝えている。

こうした状況は近世資料ではどのようになっているのであろうか。明和八年（一七七二）頃成立した紀行文『折々草』には、「祝子ら祝詞申て神のみこゝろを問ひ奉りしに、『是は唯直に上のかたへ押上よ。事もなくものごとくならむ』と、神がゝりてをしへ給ひ⁽⁵²⁾」とある。この場面では、神職である「祝子」が神のお告げを聞くことを目的として祝詞を唱えている。その結果、神靈憑人が生じているのであるから意図的憑入だと考えてよからう。

江戸時代後期に東北地方を旅して多くの紀行文を残した菅江真澄は、とても興味深い事例を書き残している。権現の岩屋と呼ばれる洞窟の奥に祀られている獅子頭の由来についての伝承である。

昔、山中に泊まり込んで伐採作業をしていた若者たちがいた。木材を刻んで獅子頭を作り、皆でそれを舞わせて毎晩遊んでいたのだが、里へ下りる時にそのまま山中に置き去りにして帰ってしまった。そうしたところ、まもなく男たちにもののけがつき、身は焼けるような高熱をだして、口早に、うわごとをいう。「どうしてわたしひとりを山に捨ておいて行ったのか、雨露にぬれてつらいめにあつているぞ」。家族はおどろいて、これはどうしたことかと、いたこ（盲目の巫女）に弓をひいてうらなわせると、同じように語る⁽⁵³⁾。

この場面で気になる点は、「男たち」とあるように、複数の者が同時に憑霊状態となっていることだ。その原因となった「ものけ」は第一人称で語っているけれども、アニマ的（人格的）存在ではなくマナの霊力なのかも知れない。さらにもうひとつ注意しておかなければならないのは、神が人間に憑依して病気の原因を語っているにも関わらず、家族がイタコに確認させている。非意図的憑霊と意図的憑霊との間に優劣が生じ始めたことを示しているように思えるのである。

四 憑霊現象の中の憑感

憑霊現象のひとつである憑感は、シャーマニズムにおいてはシャーマンの宗教者が霊的存在に意図的に働きかけることによってその姿が見えたり、声が聞こえたり、何らかの暗示を得たりする。その一方、一般の人々も霊的存在からの働きかけによって同じような現象を体験することがある。つまり、シャーマンの宗教者による意図的憑感がある一方で、一般人に生じる非意図的憑感現象も存在する。

シャーマンの宗教者でない者が霊的存在と交流する場面として我々がまず思い浮かべるのは、イザナギ・イザナミ神話であろう。黄泉国でイザナギは死者イザナミを説得する⁽³⁴⁾。死者と会話するには、通常シャーマンの宗教者による口寄せが行われなければならないのだが、イザナギは死者イザナミと直接会話をしている。霊的存在である死者の声を聞くことができる信じられていたのである。

わが国最古の物語として知られている『竹取物語』にも同じような場面が描かれている。かぐや姫を迎えに来る月の世界の使者たちを阻もうとする場面の中で、かぐや姫は翁に対し「日ごろも、いでゐて、今年ばかりの暇を申しつれど、さらにゆるされぬ⁽³⁵⁾」と語っている。帰る日の延期を願っているのであるが、会話の相手は月の世界に居る。超心理学の用語なら「テレパシー」ということになるのである。こうした場面設定が可能であったのも、憑感が信じられていたからに他ならない。身体的異常とは考えられていないのである。

霊的存在の姿を見たり、その声を聞いたり、あるいは会話を交わす現象に夢があることは広く知られている。佐々木シャーマニズム論を応用すれば夢もまた憑感現象である。夢には枕上型と遊魂型とがあることを先に示しておいた。枕上型の夢が憑感現象である。枕上型の夢の事例は数えきれないほどに多く記録されているので、ここでは年代の古い順から代表的事例だけを提示する。

まずは『日本後紀』に記録された「宇佐八幡宮神託事件」で、称徳女帝が夢の中で宇佐八幡大神の伝言を受ける。それは次のような内容であった。

天皇は清麻呂を寝台のそばへ召して、「夢に人が現れ、八幡神の使者だと言って、天皇へ奏上することがあるので、尼法均を遣わしてほしい、と告げた。朕は、法均は体が弱いので遠くまで行くことができない、代わりに清麻呂を遣わそう、と答えた。そこで、汝が早く八幡神の許へ参詣して、神の教えを聞いてほしい」と言った⁽³⁶⁾。

このように称徳女帝と神の使者が夢の中で会話をしている。称徳女帝が使者との交流を意図したわけではないから、この場面をシャーマニズムと捉えることはできない。しかしながら、使者の言葉は信じられており、シャーマンが意図的に見る夢と等価なのである。清麻呂が勅命を奉じて宇佐神宮へ赴き、「格別の神の意思を示せ」と祈願したところ、次のような事態が生じた。

突如として神が長さ三丈ほどの満月のような形をして現れた。清麻呂はびっくりして度を失い、仰ぎ見ることができなくなってしまったが、神は「我が国では君臣の身分が定まっているにもかかわらず、（中略）、汝は道鏡の怨みを恐れてはいけない。私が必ず助けるであろう」と託宣したのであった。⁽⁵⁷⁾

この場面は夢ではなく、現実の中で神が姿を見せ、そして声を聞かせている。清麻呂が神を統御しているわけではない。神の方から清麻呂に働きかけている。もちろん清麻呂の霊的能力が高かったからではあるが、清麻呂はシャーマンではない。夢の世界と現実の世界とが繋がっていることを示す事例は『平家物語』にも語られている。平清盛が厳島神社で参籠していた時、夢を見た。

御神殿の中から角髪を結った女童が出てきて、「私は大明神の御使いだ。お前はこの剣をもって、天下をしずめ、朝廷のお守りとなれ」といって、銀の蛭巻をした小長刀を下さるといって夢を見て、目覚めてから御覧になると、現実にその小長刀が枕もとに立てかけてあった。⁽⁵⁸⁾

夢の世界の出来事が現実世界の中で連続して起きている。同様な事例は記紀神話の神武東征段にも見えており、我々日本人が夢を神の世界と人間世界とを結ぶチャンネルと認識していたことを示している。まさしく夢は憑感現象のひとつなのだ。

平安時代末期の保元の乱を描く『保元物語』には、鳥羽法皇が熊野本宮で参籠の折、夢の中に神が現れて「白クウツクシク小キ左ノ御手ヲ指出シテ、ウチカヘシク三度セサセ給テ、『是ハイカニ、く』トラウセラレケル」ことがあった。法皇はその意味を知りたくて、ひとりの巫女を呼び寄せた。巫女は夢の中の神と同じ所作を示したため、法皇は「真実権現ノ御託宣ナリ」と信じるのだが、その意味するところは法皇が来年中に死ぬというものであった。御託宣の通り、法皇は翌年七月二日に崩御することになる。⁽⁵⁹⁾

以上の三事例では、神仏と人間とが夢の中で交流する場面が描かれている。ところが和気清麻呂の例のように、現実世界の中で交流を伝える事例も多く見られる。心理学や精神医学では幻覚と判断される憑感現象の代表的事例をいくつか提示してみよう。

『今昔物語集』巻第十四第四話は、吉備真備の体験談を伝えている。聖武天皇の寵愛を受け、黄金千両を与えられた女が死に、遺言によつ

て千両箱は女の墓に埋められたその頃、石淵寺に変事が生じていた。この寺に参詣した者は必ず死んでしまう。真備が真相を確かめるため単身寺に乗り込むと、夜中に美女が現れた。死んだ女であった。真備は現実世界の中で霊的存在の姿を見て、そして語り合っている。その美女は「我レ、年来可申キ事ト有ルニ依テ此ノ堂ニ来ルニ、人我が身ヲ見テ怖レテ、皆命ヲ失フ。我ハ更ニ人ヲ殺サムト思ネドモ、人自然ラ憶氣シテ死ヌル事既ニ度々也」と語る。この語りの中で注意しなければならない点がふたつある。ひとつは陰陽道の達人であった真備ばかりでなく、他の者たちもこの美女の姿を見ていること。もうひとつは霊的存在によって命が奪われる場合、霊的存在の憑人によることが多い。しかしこの事例では、死者の霊力を身体の外側から受けることによって人が死んでいる。「殺すつもりなどなかった」と語っているように、非意図的憑感現象によるものであった。このことは筆者の調査体験によっても首肯できる。奄美大島に住むユタのS・Nによれば、生後間もない赤ん坊が彼女に近づくことは危険であるという。赤ん坊が穢れているからではなく、彼女の持つ霊力によって自然と害を受けてしまうからである。非意図的な憑感現象は、現代社会のいたる所でも発生している。

同集巻第十四第八話は、越中国に住む下級役人と三人の子供たちの話である。妻が亡くなってから七七日の供養の後、母に会いたい子供たちは立山に登ることにした。するとどうであろう、山中で不思議な事が起こるのである。

其ノ程ニ、体ハ不見ズ、巖ノ迫ニ、我が嗟ケ暮レ恋ヒ悲ム母音ニテ、太郎ヲ呼ブ。此レヲ聞テ、不思議ス奇異ニ思テ、僻耳ナラムト思ヘバ、暫ク不答ズ。類ニ同音ニシテ呼ブ。恐レヲ成シ乍ラ、「此ハ何ナル人ノ呼ゾ」ト云ヘバ、巖迫ノ音答テ云ク、「何ニ此クハ云フゾ」ト、「我が母ノ音不聞知ヌ人ヤ有ル。」

死んだ母の声が不意に岩の隙間から聞こえてきたことに驚いた太郎が「誰ですか」と聞き返したところ、「自分の母親の声を忘れてしまふ人がありますか」と叱られてしまう。立山という聖地ではあるが、イザナギと同じように現実世界の中で死者と語り合うことができている。後日、太郎の夢に母が現れて近況を報告している。夢も憑感現象のひとつであることを示すものである。同じように憑感現象を伝える話は、巻二十七第二話、同二十二話、同二十五話などにも見えているし、近世資料に見つけ出すこともできる。

そのひとつ『甲子夜話』では、領地小値賀島を巡視した平戸藩主が、鳥居の上に立つ白髪の老人を見ている。それは神が現れた姿だと思ひ、同行の者たちに拜ませたところ、用人ひとりを除いて誰の眼にも見えなかった。藩主と用人のふたりだけに生じた憑感現象である。このような類話は『耳袋』や『北越雪譜』などにも多く記録されている。

最後に、憑感現象としてのタタリを取り上げよう。タタリといえ、怨霊が憎む相手に取り憑いて殺してしまうことが多いのだが、憑入ではなく外部から影響を与える憑感としてのタタリ現象も多く見られる。

① 『続日本紀』宝亀元年八月六日条⁽⁶⁴⁾

異常な風雨があつて、樹木を根こそぎにされ家屋が壊された。これを占つてみると、伊勢神宮の月読神の祟りであると分かった。

② 『日本後紀』延暦十一年（七九二）六月十日条⁽⁶⁵⁾

皇太子の病が長期にわたっている。卜つてみると、崇道天皇（早良親王）の祟りであることが判つたので、諸陵頭調使王らを淡路国へ派遣して、その霊に謝罪した。

③ 『日本後紀』天長四年（八二七）正月十九日条⁽⁶⁶⁾

天皇のお言葉を稲荷神の前に言上致します、と申しあげます。このごろ病気が癒えないので占つてみると、稲荷神社の木を伐つた罪の祟りに出ると言います。しかし、この木は桓武天皇の御願寺の塔の材として用いるために東寺が伐つたものです。いま祟りをなすと言いますので、謹んで内舍人従七位下大中臣雄良を遣わして伐木のお礼として従五位下の位を授けます。私の病が神のみ心によるならば、すぐに癒してください。

④ 『続日本後紀』承和七年（八四〇）六月五日条⁽⁶⁷⁾

物怪が内裏に出現した。柏原山陵（桓武天皇）の祟りなので、中納言正三位藤原朝臣愛発らを山陵へ遣わして、祈禱を行った。

⑤ 『続日本後紀』承和八年（八四一）五月三日条⁽⁶⁸⁾

天皇のお言葉を、言葉にして口にするのも憚られる神功皇后の御陵に申し上げよ、とて申し上げます。近頃、肥後国阿蘇郡の神霊池の水が理由もなく四十丈も減り、また伊豆国に地震の異変が起きました。驚いて卜つてみますと、早疫の災いと兵乱があると出ました。これ以外にも物怪が多数出現しています。

⑥ 『権記』長保二年（一〇〇〇）五月二十五日条⁽⁶⁹⁾

左府の許に参つた。奏上される事が有つた。事は甚だ非常である。これは邪氣の詞である。「前帥（藤原伊周）を本官・本位に復されるように。そうすれば病悩は平癒するでしょう」ということだ。（中略）霊氣は初めから主人（道長）に取り憑いていた。

タタリの主体と客体とを確認しておこう。①では主体が月読神で、客体が樹木や家屋。②では主体が早良親王の死霊で、客体は皇太子。③では主体が稲荷神で、客体は淳和天皇。④では主体が桓武天皇の死霊で、客体は不明。⑤では主体が不明で、客体は自然の異常現象。⑥では主体が藤原伊周の霊気で、客体は藤原道長。問題となるのは、タタリの主体である霊的存在が客体に憑入しているのかどうかである。①では月読神のタタリのために「異常な風雨」が生じて、樹木や家屋が被害を受けている。月読神の霊力によって異常現象が引き起こされているわけであるから、憑人ではなくて憑感である。

タタリの主体である霊的存在と被害を受ける客体との関係を、常に主客一体となる憑入現象と捉えるのは誤りであることが理解できよう。遠く離れた場所から主体の持つ霊力によって影響を受けている。②と④では主体が客体に憑入していないと考えているからこそ、主体（霊魂）の鎮まっている墓へ遣いが赴いているのである。異常現象や病気を引き起こしている霊力のことを、③では「神のみ心」、⑥では「邪気・霊気」と呼んでいる。霊魂でないことは認識されていた。藤原伊周が政敵道長を恨む心が道長の病悩を引き起こしたのであり、両者が結び付けられた時に「邪気・霊気」として人々に認識されている。「霊気は初めから主人（道長）に取り憑いていた」とあるが、伊周の生霊が道長の身体に憑入していたわけではない。

「神のみ心」あるいは「人の霊気」などの霊力によって引き起こされた異常現象を「物怪」と呼んでいる。⑤の「神霊池の異常な減少・地震・早疫の災い・兵乱」が物怪と捉えられているように、霊力によって生じた好ましくない現象が物怪なのであり、人格を備えた霊魂だけが物怪でないことも確認できる。これもまた憑人と憑感という概念を区別したことによって見えてきたのである。

五 精霊統御の民俗

精霊とは、人間を含むあらゆる存在に宿る霊的存在⁽²⁰⁾であり、統御とはコントロールすることであるから、精霊統御とは自分自身の霊魂を含むあらゆる霊的存在を自在に操ることを意味する。とするならば、佐々木宏幹氏も指摘しているように、自身の霊魂を離脱させることのできる脱魂型シャーマンも、死霊や動物霊などを自身に憑依させることのできる憑霊型シャーマンも精霊統御者である。その一方で、彼らとは異なり、自分自身の霊魂を操作するのではなくて他者の霊魂を身体離脱させたり、死霊や動物霊を他者に憑依させることのでき

る呪術Ⅱ宗教者が存在する。こうした人々を脱魂型や憑霊型と区別して、特に精霊統御者型シャーマンと呼んではどうだろうか。

精霊統御者型シャーマンは、現在では憑祈禱を行う木曾御嶽行者に見られるが、古典資料の中では『古事記』や『日本書紀』あるいは『風土記』などの奈良時代の資料には登場せず、平安時代の資料に見られるようになる。そのいくつかを紹介してみよう。

『枕草子』「一本の二三段」には、ある貴族の屋敷で行われた憑祈禱の様子が詳細に記録されている。清少納言の実見談であろう。黒い僧服を着た四十歳くらいの僧が、物怪に取り憑かれて苦しんでいるこの家の主人に対して陀羅尼を唱えている。物怪を憑坐の童に移すためである。病人の家族や女房たちが見守る中、最後に憑坐の口を通して物怪が侘び言を述べて離れて行く。

物の怪にいたうなやめば、うつすべき人として、大きやかなる童の、生絹の単衣、あざやかなる袴、長う着なしてぬがり出でて、横ざまに立てたる几帳のつらにみたれば、とぎまにひねり向きて、いとあざやかなる独鉈を取らせて、うち拝みてよむ陀羅尼も、たふとし。見証の女房あまた添ひゐて、つとまもらへたり。久しうもあらで、ふるひ出でぬれば、もとの心失せて、行ふままに従ひたまへる、仏の御心も、いとたふとしと見ゆ。せうと、従兄弟なども、みな内外したり。²²

清少納言のライバルであった紫式部もまた憑祈禱をつぶさに見学し、その様子を日記に書き残している。出産間近の中宮彰子に取り憑いている物怪を追い払うため多くの修験僧や陰陽師が招かれ、憑坐に物怪を移す場面である。

日ひと日、いと心もとなげに、おきふし暮らさせたまひつ。御物の怪どもかりうつし、かぎりなくさわぎののしる。月ごろ、そこらさぶらひつる殿のうちの僧をば、さらにもいはず、山々寺々をたづねて、験者といふかぎりは残るなくまゐりつどひ、三世の仏もいかに翔りたまふらむと思ひやらる。陰陽師とて、世にあるかぎり召し集めて、八百万の神も耳ふりたてぬはあらじと見えきこゆ。御誦経の使ひ、たちさわぎくらし、その夜も明けぬ。御帳の東面は、うちの女房まゐりつどひてさぶらふ。西には、御物の怪うつりたる人々、御屏風一よろひを引きつほね、つほねぐちには几帳を立てつつ、験者あづかりあづかりののしりゐたる。²³

このように霊的存在である物怪を病人から憑坐に移すことのできる宗教者が精霊統御者型シャーマンである。彼らによる憑祈禱は古代から中世にかけて継承されていったようで、『讃岐典侍日記』『宇治拾遺物語』『栄花物語』などにその活躍が見えている。中世資料の『平家物語』には、身籠った徳子中宮（建礼門院）に対して行われた憑祈禱の中で、物怪の正体が明らかになる場面が描かれている。物怪たちは不動明王の法力によって呪縛されているので、不動信仰に関係する宗教者が招かれていたようだ。憑祈禱と不動信仰との関係は近世

資料でも確認することができる。菅江真澄が信州上伊那で採集した憑祈禱は次のようなものであった。

近所の女で管狐が憑いて、ふりあおいだり、うち伏したり、声もかされるばかり泣き叫ぶのを、修験者を呼んで、よりましをたて、祈りにいのると、そのよりましの女は左右に持った白和幣(紙のへいそく)をささげ、不動尊の生きているような木像を凝視している。⁽⁷⁸⁾

ここに登場している修験者が『平家物語』で憑祈禱を行っている宗教者や現在の御嶽行者と同じ系譜に連なるのかどうか分からないが、管狐の霊を病人から憑坐へと移しているのであるから、この修験者は精霊統御者型シャーマンである。こうした専門的宗教者による精霊統御とは別に、わが国には一般人が行う精霊統御の民俗も知られている。地藏遊びなどと呼ばれている儀礼がそれである。

儀礼に参加するのは子供だけの地域もあるが、大人であったり誰でもよいとする所など様々である。神霊を憑依させる方法はパターン化しており、憑依されるひとりの人物を残りの者たちが取り囲み、特定の文句を唱える。憑依する神霊には地藏とオカマサマ(竈神)が多いようだが、十九夜様(観音)やオシンメ様・狐・イタチ・トウガミなどもある。具体的な儀礼内容を見てみよう。

福島県いわき市 この遊びは、十九夜講の時だけにして、他の時は、やらなかった。講の宿になっている家にみんな集まると、「つまんないから、十九夜様でもやっぺや」といって、その遊びをした。「十九夜様のせつかな」といったもので、(中略)その遊び方は、まん中に誰か人をおいて、回りをみんなで囲む。まん中の人に十九夜様がる。のるのは、十九夜様だけで、他の神様はつかない。のる人は、親指を、こぶしの中に隠して、南天の葉っぱを持っている。目隠しはしないが、自分で目をつぶっている。(中略)のりやすい人は、五、六回唱えるだけですぐのる。私もよくのせだし、のりやすかったようだ。のっている間のことはまるでわからない。のつてくると、南天の葉を持つ手が震えてきて、体が揺れてくる。⁽⁸⁰⁾

福島県郡山市 十一月十五日には、オカマ講と称して、(中略)明治の末までは、そのオカマ講の折に、オカマさまをつけて遊んだ。(中略)娘を選んで、ヘラと笹ともたせて、まん中にすわらせる。ほかの女たちは、そのまわりをかこんで「三十六のオカマの神さま、おもしろそうにも、おかしそうにも、あそばせ給え」と、くり返し唱える。やがて、まん中の娘は、自然に眠ってしまう。そこで、「ついた ついたは つき山 は山羽黒の権現 ならびに 豊川稲荷大明神」などと、続けて唱えるのである。⁽⁸¹⁾

福島県いわき市 夕食もすみ、すっかり暗くなると、「夜になったからお地藏さま乗せる。」とおとなたちに言われ、比較的すなおなお子が選ばれ、地藏遊びが始まる。「ナムジゾ大菩薩(南無地藏大菩薩) おんりのりやあれお地藏様 お地藏様申せば天までとどく

て（天）もゆらゆら 地もゆらゆらと ゆらびきゃござんのお地藏様」（中略）輪の中の子は、やがて地藏がつき、からだを振わせる。そして南天の葉を振わせるとまわりの子どもたちは問いかける。

紙数の制約からこれ以上の事例を紹介できないが、この三事例だけでもあまは了解できよう。いずれの場合も、人々は意図的に神霊を他者に憑依させている。「十九夜様のせつかな」だとか「お地藏さま乗せろ」と言つて儀礼を始めており、突発的に神霊の方から憑依しているわけではない。かといって、地藏憑けをしている人々を精霊統御者型シャーマンとは呼べない。なぜならシャーマンとして社会的に認知されていないからである。

六 おわりに

佐々木宏幹氏は、シャーマニズムは人類に普遍的な文化であり、日本のシャーマニズムはその地方型（亜型）であるとの立場から研究を推進してきた⁽⁸⁾。研究をより深めるために整備したのが佐々木タイポロジーである。特に憑霊現象を霊的存在との接触レベルに応じて憑入型・憑着型・憑感型に類型化してくれた。このことにより我々はシャーマニズムばかりでなく、その周辺文化をも理解することができるようになった。その周辺文化とは憑物や夢などである。これらの文化も憑霊現象として捉えることが可能となった。意図的と非意図的の差はあれ、我々一般人も霊的存在と一体となったり、ある時にはその姿を見たり声を聞いたりしている。前者をシャーマニズムと呼ぶのに対し、後者は何と呼べばよいのであろうか。筆者は暫定的にミコイズムと呼んでいる。

霊的存在と直接接触・交流できる能力をミコ性とするならば、ミコ性は誰でもが持っている。ただ強弱の差があるだけである。ミコ性が強い者ほど霊的存在からの直接接触・交流を受け易い。では、シャーマニズムとミコイズムとの関係はどのように捉えることができるのであろうか。シャーマニズムの意図的霊魂離脱である脱魂に対し、非意図的霊魂離脱の遊魂が古代から存在すること、さらに憑入現象と憑感現象についてもシャーマニズムとミコイズムの両方が併存してきたことは古典資料を用いて確認してきた。さらに精霊統御についても宗教者による憑祈禱だけではなく、一般人による地藏遊びが行われていたことも確認した通りである。シャーマニズムとミコイズムとは表裏一体の関係として歴史を貫いてきたようである。

山折哲雄氏は奈良時代から平安時代にかけて、修行による訓練を経て遊魂を脱魂へと変化させることができるようになったとしている。⁽⁸⁵⁾ ミコイズム（トランス）からシャーマニズム（シャーマニククトランス）の発生を説いているが、佐藤憲昭氏が報告している「神飛ばし」⁽⁸⁶⁾も、おそらく突然現れたのではなく、歴史的背景の中から生まれたものと思われる。

かといって、ミコイズムが日本文化の中から消滅してしまっただけではない。このことは東日本大震災の後、多くの人々が憑霊現象を体験していることからも明らかである。憑入現象も憑感現象も日本文化の中に脈打っている。しかも人々は両者を区別することなく等価と見なしている。このことは本文中に提示した資料によって確認できた。だからこそひとりのシャーマンの宗教者が時と場合に応じて、あるいは年齢に応じて憑入型と憑感型とを使い分けることができるのである。

佐々木宏幹氏が提示しているもうひとつの課題についてはどうであろうか。霊魂の意図的身体離脱現象としての脱魂は、聖徳太子と「御師ト云フ僧」のふたりが体験していた。脱魂（シャーマニズム）を生み出す基盤としての遊魂（ミコイズム）は日本文化の中に連綿として伝承されているにも関わらず、どうして脱魂型シャーマニズムは開花しないのであろうか。その答えをまだ見つけだすことができない。この問題についてもミコイズムとシャーマニズムとの関係を追及する中で明らかにすることができるのではなからうか。

註

- (1) 佐藤憲昭「『佐々木宏幹先生のシャーマニズム論』に関する覚書」『文化』二一 駒沢大学 二〇〇三年
- (2) 佐々木宏幹「シャーマニズムの世界」講談社学術文庫 一九九二年 一五八ページ
- (3) 佐々木宏幹「シャーマニズム」福田アジオ他編『日本民俗大辞典上』吉川弘文館 一九九九年
- (4) 佐々木宏幹「聖と呪力の人類学」講談社学術文庫 一九九六年 一七四ページ
- (5) 佐々木宏幹 前掲『シャーマニズムの世界』七七ページ
精神医学者の佐藤親次は憑依状態を「人格変換・同時的二人格・夢幻様状態」の三段階に分類している。
- (6) 佐藤親次「憑きもの」懸田克躬編『文化と精神医学』（現代精神医学大系）中山書店 一九八一年 八二〜八三ページ

(6) 同右 二三〜二四ページ

- (7) 佐々木宏幹 前掲『聖と呪力の人類学』一六五ページ
- (8) 高見寛孝『巫女・シャーマンと神道文化』岩田書院 二〇一四年
- (9) 佐々木宏幹『宗教人類学』講談社学術文庫 一九九五年 三一九～三二〇ページ
- (10) 高見寛孝「シャーマニズム研究における地域性の問題」佐々木宏幹編『民俗学の地平』岩田書院 二〇〇七年
- (11) 馬淵和夫他校注・訳『今昔物語集二』（新編日本古典文学全集）小学館 一九九九年 四三～四五ページ
- (12) 同右 一一四ページ
- (13) 同右 二九六ページ
- (14) 同右 一〇三ページ
- (15) 同右 二五～三三ページ
- (16) 久保田淳校注・訳『とはずがたり二』（完訳日本の古典）小学館 一九八五年 三〇八ページ
- (17) 柳田國男編『日本昔話名彙』日本放送出版協会 一九四八年
- (18) 高田衛他校注『本朝水滸伝・紀行・三野日記・折々草』（新編日本古典文学大系）岩波書店 一九九二年 三九九ページ
- (19) 柳田國男『遠野物語』（改版二版）角川文庫 一九七九年 一三一～一三二ページ
- (20) 松谷みよ子『夢の知らせ・火の玉・ぬけ出した魂』立風書房 一九八六年
- (21) 佐々木宏幹 前掲『宗教人類学』三四〇ページ
- (22) 琉球政府編『沖縄県史 民俗Ⅰ』一九七二年 八四五～八六七ページ
- (23) 柳田國男監修『改訂総合日本民俗語彙二』平凡社 一九七〇年
- 江戸時代、重病人に対して用いられた「気付け薬」は遊離魂を戻すためであったとされている。
- 昼田源四郎『疾病と狐憑き』みすず書房 一九八五年 二五二～二五三ページ
- (24) 倉本一宏訳『権記上』講談社学術文庫 二〇一一年 一一五ページ
- (25) 久保田淳校注・訳 前掲『とはずがたり二』二一七ページ

- (26) 高見寛孝「シャーマニズムの視座から『遠野物語』を読む」『二松學舎大学人文論叢』九九 二〇一七年
- (27) 桜井満訳注『万葉集上』旺文社文庫 一九七四年 七四ページ
- (28) 鈴木棠三編『耳袋2』平凡社東洋文庫 一九七二年 四ページ
- (29) 千葉徳爾「濃飛交界山村のトリツキスジについて」『日本民俗学』四・一 一九五六年
須田圭三「飛驒の牛蒡種」谷川健一編『憑きもの』（日本民俗文化資料集成）三二書房 一九九〇年
河上一夫「岐阜県吉城郡神岡町のゴンボタネについて」『西郊民俗』一八 一九六一年
佐喜真興英「古琉球の憑物と巫祝」『女人政治考・霊の島々』新泉社 一九八二年
比嘉康夫『日本人の魂の原郷』集英社 二〇〇〇年
- (30) 鈴木一雄他校注・訳『夜の寢覚二』（完訳日本の古典）小学館 一九八五年 三五五〜三五六ページ
- (31) 馬淵和夫他校注・訳 前掲『今昔物語集四』二〇〇二年 六八〜七一ページ
- (32) 柳田國男 前掲『遠野物語』の第百話は、人間の霊魂が狐に乗り移る内容となっている。
- (33) 仲原善忠「セチ（灵力）の信仰について」柳田國男編『沖繩文化論説』中央公論社 一九七四年
小松和彦『憑霊信仰論』伝統と現代社 一九八二年
- (34) 佐々木宏幹 前掲『聖と呪力の人類学』二四八〜二四九ページ
- (35) 坂本太郎他校注『日本書紀上』（日本古典文学大系）岩波書店 一九六七年 二三八〜二四〇ページ
- (36) 同右 三三〇〜三三二ページ
- (37) 中田祝夫校注・訳『日本霊異記』（新編日本古典文学全集）小学館 一九九五年 一六九ページ
- (38) 同右 三六七ページ
- (39) 同右 三六八ページ
- (40) 森田悌訳『日本後紀中』講談社学術文庫 二〇〇六年 三四六ページ
- (41) 山中裕他校注・訳『采花物語二』（新編日本古典文学全集）小学館 一九九七年 三八二〜三八四ページ

トランスとシャーマニククトランスとのあいだ

- (42) 保坂弘司訳『大鏡』講談社学術文庫 一九八一年 三三四ページ
- (43) 馬淵和夫他校注・訳『今昔物語集四』（新編日本古典文学全集）小学館 二〇〇二年 五五八ページ
- (44) 馬淵和夫他校注・訳 前掲『今昔物語集一』一六八ページ
- (45) 同右 三九六ページ
- (46) 馬淵和夫他校注・訳『今昔物語集三』（新編日本古典文学全集）小学館 二〇〇一年 四九七ページ
- (47) 福田秀一他校注『中世日記紀行集』（新日本古典文学大系）岩波書店 一九九〇年 一九〇二〇ページ
- (48) 小林保治他校注・訳『宇治拾遺物語』（新編日本古典文学全集）小学館 一九九六年
- (49) 市古貞次校注・訳『平家物語一』（新編日本古典文学全集）小学館 一九九四年
- (50) 貴志正造訳注『新版全訳吾妻鏡三』新人物往来社 二〇一一年 一六七ページ
- (51) 井上宗雄訳『増鏡上』講談社学術文庫 一九七九年 一三〇ページ
- (52) 高田衛他校注 前掲『本朝水滸伝・紀行・三野日記・折々草』五二八ページ
- (53) 内田武志他訳『菅江真澄遊覧記四』平凡社学術文庫 一九六七年 四二二ページ
- (54) 山口佳紀他校注・訳『古事記』（新編日本古典文学全集）小学館 一九九七年 四五二ページ
- (55) 片桐洋一他校注・訳『竹取物語・伊勢物語・大和物語・平中物語』（新編日本古典文学全集）小学館 一九九四年 七〇ページ
- (56) 森田悌訳『日本後紀上』講談社学術文庫 二〇〇六年 一九五ページ
- (57) 同右 一九六ページ
- (58) 市古貞次校注訳『平家物語一』（新編日本古典文学全集）小学館 一九九四年 二〇五ページ
- (59) 次田真幸訳注『古事記中』講談社学術文庫 一九八〇年 二五〇三二ページ
- (60) 折木孝惟他校注『保元物語・平治物語・承久記』（新日本古典文学大系）岩波書店 一九九二年 六〇九ページ
- (61) 馬淵和夫他校注・訳 前掲『今昔物語集一』四一四ページ
- (62) 同右 四三〇ページ

- (63) 中村幸彦他校訂『甲子夜話三篇二』平凡社東洋文庫 一九八二年 五六ページ
- (64) 宇治谷孟訳『続日本紀下』講談社学術文庫 一九九五年 九六ページ
- (65) 森田悌訳 前掲『日本後紀上』三三ページ
- (66) 同右 二五ページ
- (67) 森田悌訳『続日本後紀上』講談社学術文庫 二〇一〇年 三五七ページ
- (68) 同右 四〇六ページ
- (69) 倉本一宏訳『権記下』講談社学術文庫 二〇一二年 三六二～三六三ページ
- (70) クネヒト・ペトロ「精霊」石川栄吉他編『文化人類学事典』弘文堂 一九八七年
- (71) 佐々木宏幹 前掲『聖と呪力の人類学』一七三～一七四ページ
- (72) 永井和子他校注・訳『枕草子』（新編日本古典文学全集）小学館 一九九七年 四六〇～四六一ページ
- (73) 藤岡忠美他校注・訳『和泉式部日記 紫式部日記・更級日記・讃岐典侍日記』（新編日本古典文学全集）小学館 一九九四年 一三〇～一三二ページ
- (74) 同右 三九四～三九五ページ
- (75) 小林保治他校注・訳 前掲『宇治拾遺物語』一四六～一四七ページ
- (76) 山中裕他校注・訳 前掲『栄花物語二』五八～五九ページ
- (77) 市古貞次校注訳 前掲『平家物語二』一八六～一八七ページ
- (78) 内田武志他訳『菅江真澄遊覧記二』平凡社東洋文庫 一九六五年 七～八ページ
- (79) 佐々木啓子「地蔵遊び」付表 岩崎敏夫編『東北民俗資料集四』萬葉堂書店 一九七五年
- (80) 同右 七五ページ
- (81) 大島建彦「地蔵つけ・オカマつけ」『西郊民俗』五〇 一九六九年 一一ページ
- (82) 高橋正義「いわきの地蔵あそび」『西郊民俗』七六 一九七六年 一五ページ
- (83) 宮島幹之助「越後国三面村の土俗」『東京人類学会雑誌』二二六 一九八六年

トランスとシャーマニックトランスとのあいだ

- (84) 佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂 一九八四年 一三七ページ
- (85) 山折哲雄『仏教信仰の原点』講談社学術文庫 一九八六年 一五〇―一六六ページ
- (86) 佐藤憲昭「現代日本のシャーマニズム」『成城大学民俗学研究所紀要』四一 二〇一七年
- (87) 奥野修司「魂でもいいからそばにいて」新潮社 二〇一七年
- 宇田川敬介「震災後の不思議な話」飛鳥新社 二〇一六年