

## 「憑祈禱」再考

佐藤 憲 昭

通常、憑霊型のシャーマンは、霊的存在（神霊・精霊・その他）を自らの身体に招いたり、離したりすることを単独で行っている。ところが、宗教者の中には、霊的存在を「憑ける者」と「憑けられる者」とがコンビを組んで儀礼を執行し、単独のシャーマンと同じ機能を果たしている者が存在する。

例えば、「験者」と「憑坐」とのコンビで執行している修験道の「憑祈禱」や、「前座」と「中座」とのコンビで行っている木曾御嶽行者の「御座立て」、あるいは「日蓮宗僧侶」と「ヨリダイ（寄台）」（または「ヨリ（寄）」）とのコンビで執り行っている「ヨリカジ（寄加持）」などがそれである。こうしたコンビを組んで行っている儀礼は、民間の宗教者の間でも見られるが、彼らの場合には特定の名称を欠いていることが多い。こうした状況を現在は見せているが、これらのコンビ型の諸儀礼は、元来、奈良・平安時代に新たに登場した「憑祈禱」と呼ばれる儀礼、あるいは「憑祈禱」の影響下において成立・誕生したものであると見られている。

かつて、中山太郎氏は、その著『日本巫女史』の中で、「憑り祈禱」とは、「一名の男女（又は子供）を、憑座（仲座、御幣持、尸童、乗童、おこうさま、一ツ者、護法實、護法付、護因坊、古年童などとも云ふ）と定め、これに神を祈り著けて、その者の口より、神の意として、善悪吉凶等を語らせる方法である」と規定したことがあるが、このコンビ型が登場する以前においては、例えば、三世紀頃の邪馬台国の女王・卑弥呼のように、霊媒型シャーマンとして単独で儀礼を担当していたのである。こうした単独型の伝統は、その後登場したコンビ型と並んで、現在に継承されている。

近年、小山聡子氏は、コンビ型の登場について、『天台南山無動寺建立和尚伝』に記されている相応（八三一〜九一八）によって内裏で修された阿尾奢法が、憑祈禱の最古の記録であると指摘する酒向伸行氏の見解に触れているが、こうした憑祈禱は、やがて平安時代の末に体系化された修験道の独自の巫術として日本宗教史上に位置づけられるのである。<sup>1)</sup>

以上のような経緯を考慮して、この小文のタイトルでは「憑祈禱」の語を用いているが、以下においては、修験道の「憑祈禱」を再考するのではなく、コンビを組んで執行している、いわゆる「憑祈禱形式の儀礼」について再考するものであることを、お断りしておかなければならない。<sup>5)</sup>

## 二

まず、事例を挙げることから始めよう。

岩手県釜石市の周辺に在住しているシャーマニクなオガミヤのL（男性、六十七歳）は、巫女とコンビを組んで憑祈禱形式の儀礼を執行している。Lのところでは、この儀礼を指し示す用語は特に無い。以下で

は、昨年（平成二十四年）の夏（八月十八日）、筆者が実見した儀礼について取り上げるものである。だが、実はこの儀礼については、すでに本誌の前号（三十一号）で報告済みなのである。それにもかかわらず、全く同じ儀礼を再び取り上げるのは、次のような理由からである。

本年（平成二十五年）の夏（八月十八日）、追跡調査を実施した際に、前号で発表した儀礼の解釈は間違っていることに気がついたからである。その発端は、この儀礼とは別件であったが、自宅でフィールド・ノートを読み返していた時、ノートに記載していた内容についても少し知りたいと思い、本年の六月二十五日の夜、Lに電話をかけてみたのである。その時、話が多方面に及び、新しい情報を得ることができたが、その電話取材の情報から、前号発表した内容は間違っていると直感したのである。この点を明らかにしたいこともあって、本年の夏、追跡調査に赴いたわけである。その結果は予想通りであった。そこで、以下では、憑祈禱形式による儀礼の実際について、正しい解釈を施すとともに、Lと巫女との双方の所感等をも交えながら、改めて取り上げるものである。

**【事例】** 平成二十四年八月十八日の午後三時から憑祈禱形式の儀礼は執行されたが、この時の依頼者（女性、四十六歳）は、東京で生まれ育ち、当地に嫁いで十年目になる夫人であった。彼女は、この日、東京の実母より「二、三日前から、身体の具合が悪くなり、医者に診てもらっているが怠くてたまらない」というメールが入ったので、Lを訪ねてきたのだという。

儀礼は、「L」、「巫女」、「依頼者」の三人が祭壇の前に坐り、深々と頭を下げて、お祈りを捧げることから始められた。お祈りが済むと、Lは祭壇を背にして巫女と対坐した。

この対坐した時の状況について、Lは「まず、自分の守護神である揉己治神（もみじがみ）を自らの身体に招くと、ヒューと風が吹いてきたような感じとなり、揉己治神の力が自分の身体と同化し、儀礼が終了するまで自分は揉己治神自身として振る舞ってはいるが、自分には意識が明確にあるので、霊媒の状態とは異なっている」と語ってくれた。

「写真1」（筆者は、儀礼を理解するためには写真を掲載した方が効果的であると判断して、前号と全く同じ写真を使用することにした）は、Lと巫女とが対坐して、互いに合掌をしている姿である。この後、揉己治神の力と同化したLが、大声で『祝詞』を唱え、しばらくして、Lと巫女は、同時に「エイ」と気合いをかけた。すると、巫女の身体に「宇迦御魂（うがのみたま）」が憑入した。

この時の感覚について、Lは「大声で『祝詞』を唱えている最中に、（神が入るな）と感じたその時、『エイ』と気合いをかけると、巫女の頭の上から、スーと身体に神が入っていった」と述べている。

巫女の口から「我は宇迦御魂である」と第一声が発せられると、Lと依頼者は「お越しいただし、ありがとうございます」と御礼を述べた（「写真2」）。巫女に憑入した宇迦御魂は「お酒が飲みたい」と所望し、Lは、別の巫女に命じて、日本酒の入った一升瓶とグラスを用意させ、L自身がグラスに日本酒をなみなみと注いで宇迦御魂（＝巫女）に渡すと、嬉しそうに「ありがとう」と御礼を言い、美味しそうにゴクゴクと一気に飲みほした。

その後、揉己治神（＝L）は、宇迦御魂に依頼者の依頼要件を伝えると、宇迦御魂は「東京の母親が本当は怠くて苦しんでいるのかどうか、様子を見てくる」と言って、巫女の魂を連れて身体から抜け出し、東京へ飛んで行った（「写真3」）は、宇迦御魂と巫女の魂とが身体から離脱する直前の姿である。

この時の状況について、巫女は「身体から抜け出る時、黒い筒を通り抜けて、いったん天上界に出ると、あとは目的地まで飛んで行った」と語ってくれた。他方、相方のLは「こうした遠方の地まで飛んで行く状態を『神飛ばし』と呼んでいる」と説明してくれた。この「神飛ばし」によって、東京に到着した宇迦御魂と巫女の魂は、母親の行動を観察してみると、母親は身体が怠くて横になっているのかと思えば、そうではなく、テーブルの上のお菓子を食べながら、テーブルの周りをうろうろと歩いている。そうした姿を観察して東京に帰ると、宇迦御魂（＝巫女）は依頼者に、「お母さんは心配するほどのことではないので安心しなさい。お母さんは身体が怠いと言っているが、本当は、あなたのことが心配で、あなたと話がしたいだけなのです」と報告した（「写真4」）。

この時の儀礼空間の状況は、儀礼の最中に宇迦御魂と巫女の魂とが東京へ飛んで行き、母親の行動を観察してから帰り、巫女の口を通して依頼者に報告している間、Lは、ずっと祝詞を大声で唱えつづけているため、Lの大声と、巫女が依頼者に伝達している声とが重なりあい、わずか六畳の部屋はまるで喧嘩状態であった。

宇迦御魂（＝巫女）から神意を聞いた依頼者は、「ありがとうございます。これから直ちに母へ電話をすることにします」と言って、この依頼用件は落着いた。Lは、巫女の身体から宇迦御魂を除去するための儀礼を行い（「写真5」）、巫女の背中をポンと叩き（「写真6」）、巫女の身体から宇迦御魂を離脱させて、憑祈禱形式による儀礼は終了したのである。



写真1



写真2



写真3



写真4



写真5



写真6

さて、右の事例には興味深い事柄が幾つか含まれているが、さしあたり三点に絞って次に言及することにした。

### 三

【1】 第一は、「憑霊」を基調とする儀礼の中に「脱魂」が介在しているという点である。この現象は「憑霊と脱魂との併用型」あるいは「憑霊と脱魂との併存型」と呼ばれているが、この型については、すでに本誌の前号で言及しているので、以下では、前号で触れることができなかつた事柄について述べることにしたい。

従来、報告されてきた中国・韓国・日本などにおける「憑霊と脱魂との併用型（併存型）」の事例は、総じて、単独で執行しているシャーマンの儀礼の中で展開しているのに対して、この小文で取り上げている事例は、コンビ型の儀礼の中で展開しているところに大きな特徴があるといえよう。しかも、脱魂現象について、しは「神飛ばし」と呼んでおり、憑祈禱形式における儀礼の主導権はしが握っていることを示唆している。

この「神飛ばし」は、右の事例から知られるように、依頼者が持ち込んだ依頼要件の原因を突き止めるため、遠い現地へ探索に行く必要が生じた場合に限り、巫女の身体に憑入している宇迦御魂が、巫女の魂を連れて急行する、という形がとられている。こうした脱魂現象に類似している現象は、木曾御嶽講における御座儀礼においても見る事ができる。

例えば、中山郁氏は、その著『修験と神道のあいだ―木曾御嶽信仰の近世・近代―』の中で、「この託宣

において、御座は中座の魂が抜けることによって神仏が降臨する、神仏との『直談』の手段であり、更にそれは役行者や聖宝などの、修験道の開祖ですら出来なかつたことである（註）。……中座自身の魂が抜けることで、その体が神仏の器となるとされるように、中座に関する基本的な観念が含まれていたことがわかる<sup>(8)</sup>と論じており、さらに中山氏は、右の引用文の中の（註）において、「中座の魂が体から完全に抜けることによつて神の容器となるという考え方は、現在も各講において継承されている」と指摘している。

こうした、中座の魂が体から抜け出る点については、深瀬央道氏もまた、現在の木曾御嶽信仰における御座儀礼では「神霊が降臨している時に、中座の魂が体から抜け出るとされる状態が最も理想とされ、中には座に入った最中、気がつけば御嶽山の頂上、剣が峰の神前にいて、神々から、その中座に対してのお告げを頂いたという夢を見ていたようだったと語る中座もいる<sup>(9)</sup>」と報告している。

中山・深瀬の両氏が、それぞれ指摘している、中座の体から魂が抜け出る現象について、両者の間には微妙な相違点があることを知ることができよう。すなわち、中山氏は、「中座の魂が抜けることによつて神仏が降臨する」と指摘しており、ここでは「脱魂→憑霊」という順序を示唆しているのに対して、深瀬氏の場合には、「神霊が降臨している時に、中座の魂は体から抜ける」と指摘しており、「憑霊→脱魂」という順序を示唆していると思われるからである。

今、筆者は、「中座の体から魂が抜ける」現象について「脱魂」と呼んでみたが、中山・深瀬の両氏は「脱魂」とは記述していない。周知のように、「脱魂」とは《シヤーマンが自己の魂を身体から脱出させて天上界や地下界などの超自然的領域に飛翔し、そこに在す神霊と直接交流をする仕方を意味する用語》であるが、《シヤーマンが遠方の場所に探索に出かけている場合》などにも用いられる用語であり、「ecstasy」の訳語

である。この訳語は、佐々木宏幹氏による造語であるが、その後、堀一郎氏が、その著『日本のシャーマニズム』<sup>(12)</sup>の中で、「脱魂」の語を多用したことから、次第に人口に膾炙されたものである。この「脱魂」の語には、右で触れたような内容を有しているため、身体から魂が脱出した現象をすべて「脱魂」と表現されることはなく、例えば、クシヤミをした際に身体から魂が抜け出た場合や、沖縄県のマブイウトウシ（魂落とし）などは「脱魂」と呼ばないのが普通である。

中山氏は、恐らく、右の事柄を考慮して、御座儀礼に見られる中座の現象は、体から抜け出た魂の行方が不明であるため、安易に「脱魂」の語を使用しなかったものと考えられる。だが、中山氏の提示する内容を、今、仮に「脱魂」と呼ぶことにするとすれば、それは、かつて、M・エリアーデが『シャーマンの魂が身体から抜けて、カラッポになった身体に精霊が憑入する』<sup>(13)</sup>と指摘した脱魂現象にすこぶる類似した構図を見せているということになる。

このようなエリアーデの見解に対して、ツングース系のオロチョン・シャーマニズムを調査した萩原秀三郎氏は、エリアーデの脱魂説にあてはまる事例に一つも出合うことはなかったと報告し、現地で展開している脱魂は、守護霊がシャーマンに憑霊した後に起きており、憑霊を前提として脱魂が生じていると指摘している。そして、エリアーデの脱魂説は事実誤認ではないかと論じている。<sup>(14)</sup>こうしたエリアーデ説に対する反論を見ると、中山氏が提示した内容はエリアーデ説を支持する構図であり、実に興味深い。だが、中座の体から抜け出た魂の行方を知ることについては、今後に期待したい。

他方、深瀬氏が取り上げている事例は、中座の体に「神霊が降臨している時、中座の魂が体から抜け出」て、「御嶽山の頂上、剣が峰の神前にいて」と記述されているので、「憑霊→脱魂」の事例と解すことができよう。

とするならば、深瀬氏の事例や、この小文で取り上げている巫女の事例などは、いずれも憑霊を基調とする儀礼の中で見られる脱魂であり、構図的に中山氏の提示する内容とは異なっている。こうした、双方の脱魂の違いについて、今後、比較の視座から追究する必要があるといえよう。

【2】 第二は、憑祈禱形式の儀礼において、Lは「ホトケオロシ」（＝死者の口寄せ）の儀礼も執行しているという点である。だが、残念なことに、筆者は未だLのホトケオロシの儀礼を見る機会に恵まれてはいない。そこで、以下では聞き書きした事柄を提示して、ホトケオロシの実態に迫りたい。

通常、ホトケオロシは、例えば、イタコ系の宗教者（イタコ、オガミサマ、オナカマ、ミゴ、ワカ、その他）が実施しているように、単独で儀礼を執行している場合が多く、Lのようにコンビを組んで執行している儀礼はすこぶる僅少のようである。かつて、新潟県の八海山で執行していた「引座<sup>(15)</sup>」や、種子島在住の法華僧が代人とコンビを組んで執行していた「仏オロシ<sup>(16)</sup>」などは、数少ない例といえよう。しかも、双方のホトケオロシは、現在、行われていないのである。この意味において、今もなお執行しているLの儀礼は貴重であるといえよう。

ところで、イタコ系の宗教者など、いわゆる「口寄せ巫女」がホトケオロシを執行する場合、巫女は自らの身体にホトケを憑入し、巫女の口を借りて語っていくという方法がとられている。ところが、Lが執行している憑祈禱形式によるホトケオロシの場合には、Lが相手の巫女の身体にホトケを憑入するという方法をとってはいないのである。そこで、ホトケに語ってもらうまでの手順について、箇条書的に示してみよう。

(1) Lは、まず、自己の守護神である揉己治神を自らの身体に招いて、揉己治神の力と同化する。この場合、L自身には意識が明確にあり、この意味で霊媒とは一線を画される。

(2) Lは、揉己治神と同化することによって、はじめて霊的存在を自在に操作することができる状態となる。

(3) この状態をつくりだすと、次に、揉己治神と同化しているLは、相方の巫女の身体に宇迦御魂を憑入する。

(4) Lに同化している揉己治神は、巫女の身体に憑入している宇迦御魂と自在に会話ができる状態となる。

(5) 揉己治神(=L)は宇迦御魂(=巫女)に、依頼者が希望しているホトケを連れて来てもらうよう  
にお願いをする。

(6) 宇迦御魂は、ホトケを探し出して連れて来てくれる。

(7) 連れて来られたホトケは、巫女の口を借りて語りだす。

こうしてホトケオロシは開始されるが、きわめて複雑な手順を踏んで行われているため、他に例を見ない特異な方法であるという印象を与えているかも知れない。だが、これに類似するホトケオロシの方法は、かつて筆者が調査を行った新潟市にも見られるのである。

新潟市の女性シャーマン(S、六十五歳)の場合には、単独でホトケオロシを執行している点において、Lのようなコンビ型の儀礼とは異なっている。だが、Sもまた、イタコ系の宗教者のように、ホトケを直ち

に身体へ憑入するという方法をとってはいない。Sの場合には、(1)自己の身体に阿弥陀如来を憑入し、(2)憑入した阿弥陀如来にお願いをして、依頼者が希望しているホトケを連れて来てもらい、(3)連れて来られたホトケがSの口を借りて語っていく、という手順でホトケオロシを執行している。

このような複雑な手順を踏んでホトケオロシを執行しているシャーマンが、わが国にどれくらい存在しているのか、現在のところ不明である。だが、新潟市におけるSのホトケオロシの方法と、Lの相方の巫女のホトケオロシの方法には、もちろん単独型かコンビ型かの違いはあるが、双方とも身体に憑入している神霊からホトケを連れて来てもらい、連れて来られたホトケが宗教者の口を借りて語っていく、という手順は共通しているといえよう。このように見ると、Lのところでは執行されているホトケオロシは、ホトケが語るまでのプロセスに複雑な手順を要しているが、決して突飛な儀礼であるとはいえないであろう。

Lによれば、ホトケが降りてくると、ホトケは亡くなる直前の姿や恰好をするという。例えば、当事者が生前、正坐をするなどの特徴的な姿は、巫女の身体を通して現すので、依頼者はその姿を見ると、直ちに「うちの息子に間違いありません」とか、「娘です」、というようにすぐに分かるので、依頼者は巫女の姿や恰好などを見て、身内のホトケであることを確定しているという。

二、三ヶ月前に依頼に来た人のホトケは、死の直前に胡座をかいていたそうであるが、ホトケが降りた巫女は胡座の姿をしたので、依頼者は「やつぱりうちの娘だ」と納得したという。この時、成仏していないホトケの場合には、神道系のホトケは「高天原」へ、また、仏教系のホトケは「極楽浄土」へ、それぞれ宇迦御魂によって届けてもらおうと、成仏できるとされている。だが、この場合、宇迦御魂が届けるのは、高天原または極楽浄土の目的地までの距離のうち、八割に相当する距離だけであり、残りの二割に当たる距離は、

ホトケ自身が自力で目的地まで行かなければ成仏できないとされている。こうした独特の成仏観において、  
シはホトケオロシを執行している。

【3】 第三は、シが執行している憑祈禱形式の儀礼に関与している「巫女」の呪術・宗教的性格の特色について理解を深めておきたい点である。

通常、シの相方の「巫女」のように、憑祈禱形式の儀礼において「霊媒」の役割を担当する人物は、シャーマンであれ、普通の人であれ、憑祈禱形式の儀礼を成立させるためには、常に「霊媒型」を示しつつづけばならない。ここで霊媒型とはいうのは、単独であれ、コンビ型であれ、神霊が身体に憑入すると自己の意識がなくなり、何を語っているか分からないという状態になるところに、その特徴が見られる。櫻井徳太郎氏が、その大著『日本のシャマニズム』（上巻）の中で、「巫者は、依頼者に口寄せの内容を問われても、神がかり状態での託宣であるため、『何も覚えがないから答えられぬ』と返事をする」と指摘しているのは、その好例である。

ところが、シとコンビを組んでいる「巫女」の場合には、宇迦御魂を憑入されて、神霊自身として直接話法で伝達していても、自己に意識があり、語っている内容を覚えていおうのである。こうした状態にあるので、儀礼の最中に「神飛ばし」によって東京へ出かけても、その状況をはっきりと記憶しているの、東京から帰って来て、依頼者に東京の様子をしっかりと語ることができるし、また、儀礼の終了後も語るることができるわけである。この事実は、霊媒の役割を担当する者は、通常、記憶が無いと言われているような状態だけではなく、記憶している霊媒も存在しているということになる。

このような霊媒について、例えば、木曾御嶽講の御座における中座について調査した小林奈央子氏は、「その無我の状態とは、『一〇〇%自分が無くなるということではない』という。多くの中座は、意識は一応あるが自分ではない、出てくる言葉は自分のものではないという感覚であり、自己の意識を非常に低い状態にしたような感覚であるという<sup>(18)</sup>」と述べている。また、深瀬央道氏も、中座の意識状態について「いろんな先達さんに聞いて見たのだが、大別すると、全く意識が残らずに何がなんだかわからないというタイプと、いっくらかは意識が残るタイプとに分かれるようである<sup>(19)</sup>」と指摘している。これらの見解は、霊媒の役割を担当する者は必ずしも自己の意識が無くなる状態に限られているわけではなく、自己に意識がある場合も見られることを指摘するものとして注目される。

筆者は、かつて、こうした意識のある霊媒型について、これを「霊媒と予言者との複合型」と位置づけて考察したことがある<sup>(20)</sup>。最近、東京大学医学部教授の矢作直樹氏は、その著『人は死なない―ある臨床医による摂理と霊性をめぐる思索―』の中で、霊媒を介して亡き母親と会話を交わした自らの経験について述べている。その時、霊媒の役割を担当したE氏は、後日、「交霊中は体の八割方が霊によって占められ、自分はかろうじて意識だけがあるような状態で、霊が勝手にしゃべるのを横で普通に聞いているといった感じ」であったと矢作氏に話したという<sup>(21)</sup>。E氏の場合もまた、F氏とコンビを組んでホトケオロシを執行しているが、「霊媒と予言者との複合型」の実態がよく描写されているといえよう。こうした複合型が、憑祈禱形式の儀礼を担当する霊媒にも見られることについては、さらに突っ込んで考察しなければならないであろう。

#### 四

前節では、Lが執行している憑祈禱形式の儀礼に見られる問題点について、三点に絞って言及してきたが、本節では、もう少し幅を広げて、憑祈禱形式の儀礼全般に言及できるような問題について言及してみたい。

さて、これまで取り上げてきた「L」のような宗教者は、シャーマニズム研究においては「精霊統御者」と呼ばれている。これは《神霊・精霊を自在に操作して他者や事物に憑依させることのできる宗教者》を指す学術用語である。周知のように、「精霊統御者」の語は、佐々木宏幹氏が、シロコゴロフと宮家準氏との研究成果を比較検討した結果、「シベリアのシャーマンと修験者には〈精霊の統御〉と〈精霊の操作〉という点で形式上、役割上の類似性がある」という点を見いだし、シャーマンのひとつの型である「master of spirits」に対して「精霊統御者」という訳語を与えたこと<sup>(23)</sup>から、使用されるにいたった用語である。

こうした精霊統御者が日本の歴史に登場するのは、冒頭で触れたように、奈良・平安時代からである。この時代になると、これまで単独で儀礼を執行してきたシャーマンと並んで、コンビを組んで儀礼を執行する憑祈禱形式の儀礼が現れ、さらに、これまで活躍してきたシャーマンは霊媒型であったが、奈良・平安時代になると予言者型のシャーマンが現れるのである。<sup>(24)</sup>この予言者型とは、シャーマンが神霊を招いて自己の身体に付着させ、付着した神霊と会話を交わした内容を「神のご意向は○○です」などのように間接話法で伝えたり、あるいはシャーマンが身体の外側から神霊の影響を受けて、神霊の姿や声を目・耳にした事柄や、心に浮かんだ内容などを神意として間接話法で伝達するという型をいうのである。したがって、予言者型は自己に意識が明確にあるという点に大きな特徴が見られる。

こうした型の中には、神霊・精霊を目や耳にしながら、これを自在に操作して他者や事物に憑依させる力能をもつ者がある。この型は予言者型の特殊型であるが、これをそのまま予言者型の特殊型という言い方をするとすこぶる紛らわしい。そこで予言者型と一線を画して「精霊統御者型」と名づけるのである。すでに触れた精霊統御者というのは、この型のシャーマンを指しているのである。いいかえれば、奈良・平安時代になると、これまでの霊媒型シャーマンと並んで、予言者型・精霊統御者型のシャーマンが新たに現れたというわけである。

奈良・平安時代の憑祈禱形式による儀礼では、その主導権を握っていたのは験者・密教僧などの男性の精霊統御者型シャーマンであった。彼らは深山で修行を積んだ結果、神霊・精霊を自在に操作する力を獲得し、霊媒型の女性シャーマンや、霊媒的性格を具えている普通の男女とコンビを組み、相方の身体に神霊を憑入して語らせたり、病人に憑依している物怪を相方の身体に駆り移し、物怪の心情を聞いた後に、相方の身体から物怪を祓除する、という方法を用いて病気治しを行ったのである。これが憑祈禱の原型といわれる儀礼である。この間の事情について佐々木宏幹氏は、「精霊統御者としての男性シャーマンが活動舞台を手に入れるためには、霊媒としての女巫と提携し、あるいはこれを配下に置くことが必要であったのである」と指摘している。こうしたコンビを組む二人の関係について、精霊統御者が「主」、霊媒が「従」という指摘は、現在、地域社会で展開している憑祈禱形式の儀礼にほぼ継承されている観がある。もっとも、現在の木曾御嶽講の御座儀礼のように、このような主従関係が逆転した姿を見せるところもある<sup>(25)</sup>。

とにかく、こうしたコンビ型が世に登場し、これを継承して存続させた一つの意味づけとして、小松和彦氏は、密教系の加持祈禱（＝憑祈禱形式の儀礼）における「憑坐」に注目して次のように指摘している。「こ

の憑坐とは何であろうか。これはおそらく、密教系の宗教者たちがシャーマニズムの伝統を利用して創り上げた文化装置、つまり祈禱の有効性を明示するための仕掛けであった。すなわち、病人と憑坐は一組になっており、憑坐は病人の肉体にいと観念された物怪を人々に見える状態にする道具、つまり病人の肉体にいるものを映し出す「鏡」なのである<sup>26</sup>。この小松氏の解釈に従えば、病人から物怪を除去する証明として「憑坐」が「鏡」の役割を演じているというのであるから、これは単独の儀礼では不可能なことであり、ここに憑祈禱形式による儀礼の存在意義があるということになるであろう。とりあえず、以上をもってこの小文を終わることにしたい。

## 註

- (1) 中山太郎『日本巫女史』バルトス社、一九八四年(初版は一九三〇年)、宮家準『修験道儀礼の研究(増補版)』春秋社、一九八五年、鈴木昭英『靈山曼荼羅と修験巫俗―修験道歴史民俗論集2―』法藏館、二〇〇四年、参照。なお、筆者はかつて、憑祈禱形式による儀礼を執行する宗教者のシャーマンの性格について考察したことがある(拙稿「〈前座〉と〈中座〉―そのシャーマンの性格に関する一考察―」『宗教学論集』第十九輯、駒沢宗教学研究会一九九六年)。
- (2) 中山太郎、同右。
- (3) 小山聡子「憑祈禱の成立と阿尾奢法―平安中期以降における病氣治療との関わりを中心として―」(『親鸞の水脈』第五号、真宗文化センター、二〇〇九年)。なお、酒向伸行「平安期における憑霊現象―「ものけ」の問題を中心として―」(井阪康三編『御影史学論集』七、御影史学研究会、一九八二年)、同「平

安期の憑祈禱―智証門流との関係を中心として―」（同上、八、一九八三年）を参照した。

(4) 宮家準、註(1)。

(5) この小文は、平成二十五年九月七日、國學院大學で開催された日本宗教学会第七十二回学術大会において、「憑祈禱」再考」と題して発表した原稿に加筆を施したものである(拙稿「憑祈禱」再考)『宗教研究』第八十七卷第四輯、日本宗教学会、二〇一四年)。

(6) 拙稿「宗教者の性格と役割について」(『駒澤大学文化』第三十一号、平成二十五年)。

(7) 同右。

(8) 中山郁、『修験と神道のあいだ―木曾御嶽信仰の近世・近代―』弘文堂、二〇〇七年。

(9) 同右。

(10) 深瀬央道「御座」について―関東「一心講」系の伝承に基づいて―(菅原壽清編『木曾御嶽信仰とアジアの憑霊文化』岩田書院、二〇一二年)。

(11) 佐々木宏幹「シャーマニズムの社会・文化的背景に関する覚え書」(『宗教学論集』第三輯、駒澤大学宗教学研究会、一九六九年)。

(12) 堀一郎『日本のシャーマニズム』講談社、一九七一年。

(13) M・エリアーデ(堀一郎訳)『シャーマニズム』冬樹社、一九七四年。

(14) 萩原秀三郎「中国東北地区のシャーマニズム調査報告書―M・エリアーデの脱魂説は正しいか―」(『日本民俗学』第二二二号、日本民俗学会、一九九八年)。

(15) 宮家準、註(1)、鈴木昭英、註(1)。

(16) 高重義好「種子島の『物知り』について」(谷川健一編『巫女の世界―日本民俗文化資料集成 第六卷―』

三一書房、一九八九年。

(17) 櫻井徳太郎『日本のシャーマニズム』上巻、吉川弘文館、一九七四年。

(18) 小林奈央子「東海地域の御嶽講と御座儀礼」(菅原壽清編『木曾御嶽信仰とアジアの憑霊文化』岩田書院、二〇一二年)。

(19) 深瀬央道、註(10)。

(20) 拙稿「霊媒と予言者のあいだ」(櫻井徳太郎編著『シャーマニズムとその周辺』第一書房、二〇〇〇年)。

(21) 矢作直樹『人は死なない―ある臨床医による摂理と霊性をめぐる思索―』バジリコ株式会社、二〇一一年。

(22) 佐々木宏幹『シャーマニズム―エクスタシーと憑霊の文化―』中央公論社、一九八〇年。

(23) 佐々木宏幹「男巫(覘)の系譜」(小野泰博ほか編『日本宗教事典』弘文堂、一九八五年)。

(24) 同右。

(25) 菅原壽清編『木曾御嶽信仰とアジアの憑霊文化』岩田書院、二〇一二年) 参照。

(26) 小松和彦「怨霊調伏の空間―『北野天神縁起絵巻』―」(小松和彦ほか『絵画の発見―かたち』を讀み解く19章―) イメージ・リーディング叢書、平凡社、一九八六年。