

## アニミズム animism

ラテン語で「靈魂」を意味するアニマ *anima* から作られた用語で、人間、動植物、無生物などすべてのものに靈魂が認められると仮定された信仰体系の一形態。靈魂はこれらのものに宿り、それを生かしその原動力にもなるが、一時的あるいは永久にそれらの事物から離れることもあると想定される。これはそれが宿っていた万物の活動停止を促し、人間や動植物においては死を意味する。靈的存在の種類には靈魂 *soul*、死霊 *ghost*、精霊 *spirit*、悪魔（悪鬼）*demon*、神格 *deity*、神 *god* などがあるとされる。1971年に進化主義的な立場からイギリスの人類学者エドワード・タイラー *Edward B. Tylor* によって原始宗教の最小限の共通形態として提唱された。タイラーによれば、このアニミズムの形態は、精霊崇拜から、多神教を経て一神教に至るまでのすべての過程において認められるという。今日では、民族誌的には独自の一神教が認められる未開社会も少なくなく、その進化図式をそのまま受容することには無理がある。タイラーの教えを受けたマレット *R. R. Marett* は夢や死、幻覚などの経験から靈の観念が成立したとするタイラーの主知主義的解釈を批判した。マレットはメラネシアのマナという観念に注目して宗教の根本をなすと考えられる「聖なるもの」への「畏敬」という情緒的な側面を強調した「すべてのものに生命がある」という段階がアニミズムの前段階としてであると主張し、「アニマティズム」ないし「プレ・アニミズム」と呼んだ。この「アニマティズム」の根本には、メラネシアのマナのような「非人格的な力」への信仰が措定されているためマナイズムとも呼ばれる（マレット『宗教と呪術』誠信書房、1967[1909]）。こうした観念への信仰は、メラネシアに限らず多方面から報告されている。古野清人は、マナなどの非人格的な力がアニミズムに先行するという仮説には強く反対し、アニミズムを靈魂ま

たは精霊に関する信念と実践との連帯である呪術宗教的体系とみなし、シャーマニズムを集会的ないし制度的アニミズムであるとした（古野清人『原始宗教の構造と機能』有隣堂、1971ほか）。佐々木宏幹は、広義のアニミズムやアニマティズムをシャーマニズムの世界観の根本に位置するものと位置づけている（佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、1984）。このようなアニミズムをひろく捉えようとする立場はかつても見られたが（たとえば *Karsten, R. The Origin of Religion,* London: Kegan & Paul, 1935）、近年のアニミズムを見直し、積極的な意味づけをする岩田慶治などによる思想的展開にも注目される（岩田慶治『草木虫魚の人類学』講談社学術文庫、1991、『コスモスの思想—自然・アニミズム・密教空間』日本放送出版会、1976、『アニミズム時代』法蔵館、1993など）。こうした重厚な流れとは別に、アニミズムの思想的再評価を求める多様な議論の中には反動的なものも短絡的なものも見られ、感性のみをよりどころとして自然と人間の一体化を訴える急進的なブームには批判もある。

## 怨霊

人間関係や政治的な争い、あるいは戦争などのために怨念を抱いて死んだものの魂。一般には御霊信仰との対比で、祀られると御霊となる魂が祀られていない状態、あるいは祀ることが困難な場合を指してこの用語が用いられる。日本の民俗宗教において、これらはいわゆる順調な死を遂げた祖先神とはならず、自然神と結託してとくに地震、落雷、台風など天災としてその祟りを示すと信じられているという（宮田登編『ふるさとの伝説—幽霊・怨霊』ぎょうせい、1989、『国文学—解釈と鑑賞』（特集 古代に見る御霊と神仏習合）63(3)pp.88-95, 至文堂, 1998)。それだけでなく、異郷に流されて京に帰ろうと念願していたことを想定

して、いわゆる境界の神と同一視する立場、あるいは河童などの伝承との関連づけや水の神との同一視なども散見される。これらをおさめるためには怨霊を御霊神に祀りあげて、その守護を願う形態をとる。公的には貞観五年（863年）に京で蔓延した疫病の原因が、崇道天皇・伊予親王・藤原吉子・藤原仲成・橘逸勢・文室宮田麻呂らの祟りであるとしておこなわれた御霊会を初出とする。醍醐天皇の時代に藤原時平との政争に破れて怨念を残して死に、時平の縁者に祟った挙句雷神として顕現したとされる菅原道真は天満宮に祀られており（高取正男『菅原道真—怨霊の神から学問・芸能の神へ』平凡社、1978、村山修一『天神御霊信仰』塙書房、1996）、源氏との権力争いで憤死した平将門を祀る神田明神や茨城県岩井市の国王神社なども代表例としてあげられるほか『保元物語』にみる崇徳上皇の怨霊にも注目されている（山田雄司『崇徳院怨霊の研究』思文閣出版、2001）。藩政確立後は、四国宇和島の家老山家清兵衛、下総佐倉藩の農民宗吉、藩主上田氏に祟ったとされる群馬県月夜町の茂左衛門、淡路島の才蔵の例が知られている。また夫伊右衛門に謀殺されたお岩を描いた『四谷怪談』は有名である（『AZ アズ—特集ジャーマニズムの心理学』32号、新人物往来社、1994）。怨霊という語は平安時代以降に用いられ、その力を鎮めるための御霊会も頻繁に行われるようになったが、それ以前にも恨みを残して死んだものに対する畏怖は存在していたとされ（縄文時代にさかのぼる説も）、法隆寺が聖徳太子一族の霊を鎮めるための装置であると主張する梅原猛の仮説や（梅原猛『隠された十字架—法隆寺論』新潮社、1972）、謀反の嫌疑で処刑されたという大津皇子や藤原氏との政争に敗れた長屋王などをその例に含めようとする立場もある。新谷尚紀は、怨霊から御霊へは①憤死したものの霊魂が恨みを持つものに対し加害するという信念の成立②特定個人の病

気が憤死したものの霊魂の作用であると考え、それを慰撫するために遺体の祀られた墓を整備し、生前失われた世俗的な名誉回復ないし名誉の授与などの処置および仏教的な供養の執行、③前二段階に対し、個人の霊魂が病気を引き起こすという考えは薄れ、疫病流行の原因が御霊の祟りと認識され、読経と芸能を伴う法会・祭礼という対処をとる、という三つないし四つの段階があるとし、単にこれらの性格の遷移を省みずに怨霊すなわち御霊信仰の裏返しと考えることを戒めた（新谷尚紀1998「御霊と祟り」『国文学—解釈と鑑賞』（特集古代に見る御霊と神仏習合）63(3)pp.88-95、至文堂）。

### 神がかり

トランス状態において神霊が人間の体に憑依すること。古くは『古事記』『日本書紀』『太神宮諸雜事記』などに神がかりの端緒とみなしうる「神がかり」の記述報告がしばしば託宣の一契機として散見される。民俗芸能研究の文脈では、一般に神楽の原初形態とみなされることもあり、神霊を慰めるため神前で行う託宣、湯立て、火祭り、流鏝馬など技競べ、生活の一側面を誇張したり、神霊に扮して行われる演劇などで構成される祭りの神態（かみわざ）のうち神人合一した境地であり究極の形態である。古くは審神者（さにわ）、比較的新しい呼び名としては梓巫女、口寄せ巫女など神を召喚するものが関与して、神依板や鼓などの打楽器、琴など弦楽器、さらには弓などを用いたパーカッション的な音声を伴うのが一般的である。「神がかり」（神懸かり・神憑り）という語は、巫女研究・巫覡研究との文脈で比較的古くから用いられていた。巫とシャーマンの異同をめぐる一連の議論の中で1953年に小口偉一が、シャーマンの特徴とされる神霊との直接の交流を指摘する端的表現として用いたことで、この語は一躍シャーマニズムの特徴をあらわす用語として人口に膾炙す

るようになり、その後佐々木宏幹のとりまとめによって現在ではポゼッション（憑霊・憑依）にほぼ該当する通称用語として定着しつつある（小口偉一『日本宗教の社会的性格』東京大学出版会、1953、佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、1984）。とくに桜井徳太郎は現象の記述としてエクスタシー（脱魂）以上にシャーマニズムの特徴として重要であるとする見解を示している（桜井徳太郎「巫女とシャーマン」『日本民俗学会報』43、1966）。こうした用法に従えば、通常のシャーマニズムと同様にその憑依の様式には「憑入」「憑着」「憑感」という3通りがあると考えられることができる。第一のものは、狭義の神がかりともいべき状態であり、神霊が人に入り込んで人格転換やトランススピーチを引き起こしているもので、これは心理学的な見地からも真性シャーマンとみなされることが多い。第二、第三のものは、広義の神がかりで、身体に付着した神霊との会話から神意を間接話法で伝える方法と、身体の外部からの神霊の干渉の影響で音声やビジョンを得て間接話法で神意を伝達する方法である。第一のものから順に憑かれたとされる当の人の解釈が強く反映し、通常の意識状態に近くなる。よく参照されるイギリスの社会人類学者レイモンド・ファース R. Firth の分類との対照では、第一のものは「霊媒」medium に該当し、第二のものは「予言者」prophet に該当するといわれ、第三のものはファースの分類とは別に独立して「見者」seer として扱われることが多い。我が国の事例では、憑感・憑着型の中間に位置するような特殊例として、霊的存在を感得した上でそれを操作していわゆるヨリマシ（憑人）などと呼ばれる他人のなかに憑入せしめるような形態の宗教者もおり、とくに精霊統御者 master of spirit と呼ばれることがある。これらは精霊統御型と霊媒型とでひとつの儀礼を執行する例もあることから必要が発生した分類である（佐々木宏幹

『シャーマニズム—エクスタシーと憑霊の文化』中公新書、1981、佐藤憲昭「戦後日本におけるシャーマニズム研究—シャーマンの性格と特質をめぐって」『文化人類学』6、アカデミア出版、1989）。たとえば木曾御嶽行者の「御座立て」では、儀礼を執行する二名の「前座」と「中座」はそれぞれ「前座」が「中座」に霊を入れたり離したりする能動的統御者としての役割を果たし、「中座」はヨリマシ的に霊を一方的に入れられたり離されたりする受動的役割を果たす。ただし「前座」は意識的に覚醒の度合いが高いために、シャーマンとはみなさない論者もいることにも、個別的・地域的な諸要素から、そうした一般化を受け入れない論者にも目を配る必要がある（岩田勝「祭儀と芸能のあいだ」『民俗芸能研究』7、26-31、1988）。類似する事例としては、福島県の「はやま神の託宣」岡山県の「護法飛び」島根県の「大元神楽」などがよく報告されている。これらは特に修験道の憑祈禱の影響を強く受けた儀礼である点が指摘できる（宮家準編『山の祭りと芸能』上・下、平河出版社、1984）。

### ごみそ ゴミソ

青森県の津軽地方を中心に秋田県の北部や北海道南部に見られる太鼓や祝詞・経典などをもってカミオロシ・祈禱・病気治し・託宣・ト占などに携わる民間宗教者。主として女性であるが男性のこともまれにある。自称はさまざまだがカミサマや行者、他称はカミサマ、おかあさん、先生などが多く、「ゴミソ」という呼称には蔑称的な含みがあるため近年では研究者のあいだでもカミサマと呼ぶことが提唱されて行われてもきている（池上良正『民俗宗教と救い—津軽・沖縄の民間巫者—』淡交社、1992）。ただ、同じくひろく巫者を意味するカミサマという語が包含するイタコとの区別から依然としてイタコ系カミサマ、ゴミソ系カミサマ

といった分類が依然用いられることもある。生まれつきの病や身体虚弱、身体異常、結婚生活の不如意、家庭不和、夫婦問題などを契機として通常の人生設計から外れ、多くは先輩のゴミソの導きもあって神仏の道に入り、独自の修行を経て民間宗教者の地位につく。なかでも女性には結婚後子育てが終了した三、四十代に入巫する例が多いという。神社や仏閣に願掛け参りを積極的に行い、岩木山麓の赤倉に二十四ある社や西津軽郡車力村の高山稲荷神社、北津軽郡板柳町の高増神社、青森市入内の石神社など、その地域で高名な行場で断食や水行など数々の修行を行ううちに声や音などの聴覚的、あるいはビジョンによる視覚的啓示を得て神仏や祖霊の姿を見たり、それらの声を聞いたりするようになる。そうするあいだにも師匠について祝詞や教典などを学び、場合によってはしかるべき教団の教師の資格を取ったうえで自立した宗教的職能者として活動するようになるが、自らの靈感に頼るためその活動も個人的であり、師匠と弟子の関係もさほど安定したものではない。彼らはその活動のなかで憑依状態にはならず、祈願という実践からビジョンや音声による知らせを得て、それをクライアントに取り次ぐ点で、従来のシャーマニズム類型論からは霊媒型に対する靈感型の予言者型シャーマンに分類することができるといわれる。東北地方の類似職能者の類型論からは、同業組織化が進み、またもっぱら死者との対話をその本領として行うイタコ系巫者とは分化されていたが、1970年代以降はイタコの減少に伴って死者の口寄せを行うものも増加した。〔池上良正『津軽のカミサマ—救いの構造をたずねて—』、どうぶつ社、1987、川村邦光『憑依の視座—巫女の民俗学Ⅱ』青弓社、1997、楠正弘「ゴミソ信仰」『東北大学日本文化研究所研究報告』別巻16集、1979、佐々木宏幹「釜石のシャーマン」『宗教学論集』7、駒澤大学、1974、佐藤憲昭「カミサマ的職能者のイ

ニシエーションをめぐる若干の覚え書」『文化』3、駒澤大学、1977〕

### シンクレティズム

二つ以上の社会・文化的な要素が相互接触によって生じる現象・形態。広義のアカルチュエーション（文化接触変容）の一形態である。歴史的な過程や実際の形態や機能を説明するために一時期多用されたが、要素の混合・融合・習合と共存・併存などの含みが多い。あるいは過程を指すのか形態・機能に基づいて抽出された要素であるかが明確に区別されずにこう呼ばれることがあり、その概念規定は必ずしも明確ではない。古野清人が異なったコンテキストから引き出された要素が統合はされても安定していない同化の前段階的な状態を指すのに用いられたのが本邦で比較的古い用法である（『古野清人著作集 5 キリシタニズムの比較研究』三一書房、pp.1-2, ）。文化人類学では北米のゴースト・ダンスやメラネシアのカーゴ・カルト、アフリカのシオニズムなど一般に西洋植民地主義の拡大に伴って起こった宗教体系ないし現象に適用され、ピジンなどの言語に対して用いられることもある。わが国では本地垂迹や和魂洋才、和洋折衷、神仏習合など類似した概念が知られ、個人が神社の氏子と寺院の檀徒を兼ねることが普通でもあり、山岳信仰に道教、陰陽道、シャーマニズムなどの要素が加わって形成された修験道などに典型的に見られるなど、この概念によって記述されうる現象が多く見出される。1937年にアメリカ文化人類学者メルヴィル・ハースコヴィッツ M. J. Herskovits によって新大陸における黒人文化に、アフリカ由来の宗教とキリスト教的な要素の混交がみられるところを指摘するために用いられ（「新大陸黒人の信仰におけるアフリカの神々とカトリック聖人」*American Anthropologist* 39, pp. 635-643, 1937）、一時アメリカの文化人類学者によって積極的に用

いられた。ハイティにおいて西アフリカのヨルバ族のなかでトリックスター的な側面を崇拝されるレグバが聖アントニオと同一視されていることはしばしば有名な例として挙げられる。80年代にはコマロフによってアフリカにおける西洋と土着の矛盾するイメージと実践のシンクレティズムが論じられた(Comaroff, J. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press, 1985)。佐々木宏幹は特にシャーマニズム理解においてこの概念の意味する現象の多面的側面を強調し、吉田禎吾はその概念の含みが問題であるとして、ヴォート E. Vogt の提唱する、より要素のみが受け入れられる実態と体系の優越性を記述できる「包含過程」「被包含過程」などの概念を支持した(『文化人類学』3, アカデミア出版会, 1986)。カルチュラル・スタディーズの文脈における「ディアスポラ」、「境界領域」(ロサルド, R. 1998, 『文化と真実』日本エディタースクール出版社)に活動する旅行者、移民、難民、亡命者などグローバル化における動的な集団の異種混交的な「エスノスケープ」論への傾斜が近年の動向として注目される(Appadurai, A. “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transitional Anthropology.” R. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991)。まだ評価が定まっているとはいえないが、そうした積極的な文化的越境と流用現象をさして特にネオ・シンクレティズムを提唱する動きもみられ、それらは要素間の不安定性を含むもともとの定義を越えてクレオール(異種混交)などとほぼ同じ含意で用いられているようである。

### 新新宗教

新宗教よりもより新しく戦後に成立した構造的な差異があるものを指して西山茂(「新宗教の現況—

『脱近代化』にむけた意識変動の視座から)『歴史公論』1979年7月号)が提唱した概念とされている。西山はこれを、終末論的なファンダメンタリズムを基盤とするいわゆるセクト的なものと、呪術的な神秘主義を標榜するカルト的なものとに大別している。それらは大教団化した新宗教が社会的な適応を遂げるにあたって重荷になり棄て去った遺物を回収することにより、小規模ではあるが急速に勢力を伸ばしているものと認識された。戦後、従来新宗教への入信の動機として経済的理由や個人的な病気、人間関係といった要因の充足に還元されえない側面を持つ新しいタイプの新宗教が発生しているという着想に基づく背景を持つこの分類については、その後新しく成立した宗教の独自性を指摘するために頻繁に用いられるようになったが、その使用頻度に比して、有効な概念規定がなされている議論はそれほど多くはない。島菌進は1970年代、1980年代に顕著な発展を遂げた新宗教団ないし運動をすべて新新宗教と呼び、とくに破局切迫の意識とメシアニズムの昂揚をその教えの特徴であるとしたが(島菌進、『新新宗教と宗教ブーム』岩波書店、1992)、井上順孝は阿含宗、世界真光文明教団・崇教真光、真如苑、円応教、靈波之光教、沖縄で新宗教龍泉をもととして展開した生天光神明宮、ミロク教を例にとり、それらに分類に有効な質的な共通性を見つけ出すことは困難であるとし、新新宗教という分類に疑問を投げかけた(井上順孝『新宗教の解説』筑摩書房、1992)。また、「新新宗教」という用語に代えて「第四期新宗教」という用語を用いることを提唱する研究者もいる。これらの錯綜する議論の中で、単なる外面的な運動の差異に由来するものでなく、社会的な基盤の独自性と有機的なじゅうぶんな関連が伴ったより実証的な新宗教の区分が要請され、その作業の延長上で、新新宗教についても概念規定を含めたより緻密な議論が求められている。

## マナ

オセアニアに起源を持つ用語で善悪両面に働きる、所有者に利益をもたらす中立的な非人格的力にかかわる存在、作用、資質、状態。それらを指す名詞・形容詞・動詞などとして当該地域で広く用いられる。事物に本来存在する固有なものではなく、他のものに対する伝染性 contagiousness と、事物から取り去ったりすることができる転移性 transmissibility を持っているとされている。最近の地域個別的な民族誌的報告を除けば、現在一般化されたマナの観念の特徴のほとんどはイギリスの宣教師コドリントン R. H. Codrington の『メラネシア人』によって詳しく報告されたものによっている。19世紀末から20世紀初頭にかけて宗教起源論との関連で注目され、マナイズムとして、すべてのものに靈魂があるとするタイラー E. B. Tylor のアニミズムに先立って「神秘的・呪力的」の存在を唱えるマレット R. R. Marett のプレ・アニミズムないしアニマティズムの手がかりを、集合表象の一形態であるとして聖なる力の特殊な適用であるとするユベール H. Hubert やモース M. Mauss の呪術論の基礎的分析概念を提供した。レヴィ＝ストロース C. Lévi-Strauss は、宗教的な理念を支える論理は功利的なものではなく信仰と行動の内的な文脈に即してとらえられなければならないとしてマリノフスキー B. Malinowski の功利的な立場にたったモース批判を再批判したうえで、聖なるものを支える共通分母と主張している。そのほか、経済史のひとつの流れとしては、マナにみられるような非人格的力が貨幣の原初形態であり、ひいては経済の源流を解く鍵であると考えたものもある（モース, M. 渡辺公三訳「貨幣の観念の起源」『ドルメン—特集マナー循環と散逸の経済人類学』5: 22-30、ヴィジュアルフォークロア、1991[1914]）。

## 民俗宗教

昭和45年ごろ、それまで用いられていた「民間信仰」という語彙に代わるものとして宗教学者堀一郎が用い始めた用語である。「民俗宗教学」という用語が、それに先立つ昭和26年東京大学での堀の講義題目に用いられている。この用語は宗教学、民俗学、文化人類学など多岐に渡る分野で用いられて若干見通しの悪い用いられ方をし、現在でも「民間信仰」と同義に用いられることも、依然として民俗宗教・民間信仰と併記されることもある。したがってこうした経緯から、この概念は独自の定義に基づいて捉えるよりは、「民間信仰」「固有信仰」「習合宗教」「民衆宗教」などいくつかの関連する観念との相関で捉えられるのがより適当であろう。まず、「民俗宗教」という用語が登場する前より頻繁に用いられ今日なお用いられる「民間信仰」は、「自然宗教的、すなわち特定の教祖を持たず、非啓示的で、教理上の体系化が行なわれず、教团的にも不完全にしか組織されていない、古代的、非成立宗教的な呪術宗教の残留、継承の信仰現象群をさし、しかも、他面、成立宗教とも種々の面でかかわり合う、混融複合的なもの」（堀一郎『民間信仰史の諸問題』未来社、1971）であり、村の祭礼や農耕・漁業にまつわる儀礼、年中行事、祖先祭祀や屋敷の神々にかかわる儀礼など、一般に村落のなかで変化することなく共有されたものを指す。それに対し「民俗宗教」folk religion は、はじめ地域を都市社会と小伝統に基づく民俗社会とに分類するアメリカの文化人類学者 R. レッドフィールド R. Redfield が提唱し、シカゴ大学を中心とする宗教学者が好んで用いたものである。この「民俗宗教」の観念は、柳田國男によって好んで用いられた用語である「固有信仰」概念が、「借りもの」である仏教と、「こしらえもの」である神道など成立宗教などから除いた抽出物を想定し、外から学んだ形跡のない一つの民族の昔ながらの信仰を指

しているのに対し、実際数多く観察される成立宗教とのシンクレティズムをも視野に入れ、実態の構造と機能を明らかにする出発点とすることができた。それを受けて桜井徳太郎は、「民俗宗教」を「民族に特有な宗教現象すなわち庶民信仰や葬祭儀礼や年中行事あるいは信仰集団などの機能領域をさす」（桜井徳太郎『日本民俗宗教論』春秋社、1982）とした。こうした「民俗宗教」の構造・機能的分析は、記号論や構造主義など当時新しい方法論の影響を受けて体系化され、修験道のなかの仏教・神道・道教などのシンクレティズムや民間巫者や祈祷師と民俗社会とのかかわりなど、とくに個人のレベルに焦点を絞ることで、これまで光を当てられることの少なかった対象を見出し、成果を挙げている。一方、宗教学者島菌進は、「民俗宗教」を「民間信仰的な基盤を濃厚に保持しながら、救済宗教の持続的な影響によって、救済宗教的な教義、活動、組織のある程度の浸透が見られる信仰体系で、宗教センター、民間宗教家、小地域の同信者集団の三項のゆるやかなつながりから成るもの」（島菌進「民俗宗教の構造的変動と新宗教」『筑波大学哲学思想学系論集』6、1981）として、「民俗宗教」を未組織化な「民間信仰」よりは、成立宗教的な要素を持つものとしてとらえ、その中にシャーマニズムのような新宗教に展開する要素を見出ししている。のちに同様の内容を言いかえ、「習合宗教」という用語を提唱して定着させた。また、宗教（民俗）学者宮家準は、「普遍宗教」との対比で「民俗宗教」をモデル化し、広義と狭義の「民俗宗教」を指定し、広義の「民俗宗教」は、狭義の「民俗宗教」と「民間信仰」、「習合宗教」を包摂するものとした。また、広義の「普遍宗教」は、狭義の「普遍宗教」に「民間信仰」や「習合宗教」を含むものとして、錯綜する分析概念を折衷し、その連続性を反映しようと試みている。またその研究について、儀礼・美術・物語という三

つの象徴体系に体现する宗教的世界観の抽出と位置づけ、生活や社会のなかでの動態的な側面を指摘した（宮家準『宗教民俗学』東京大学出版会、1989）。こうした宗教学者たちの「民俗宗教」研究体系化の試みは民俗学のなかで自発的には行われなかった縦割りの研究を連関させるという成果を生んだが、民俗学者の側の島村恭則からは、生活の総体を描ききるなかで「民俗宗教」を捉える必要も訴えられている。これら以上の流れとは別に、政治的・経済的・文化的階級を視野に入れた用語として用いられるようになってきたのが「民衆宗教」であり、これは、変革主体の民衆、すなわち共同体中枢と結びついた支配層ではなく、それからやや距離を置き自律性を伴った非専門家集団によって担われる宗教運動を指すのに用いられる。見てきたように、「民俗」にせよ「民衆」にせよ、あるいは「宗教」にせよ、多様化する現在すっきりした見通しを描くのは困難であるという点が共通しているため、研究者には議論の出発点でどのような意味でそれらを用いるのか明確にする態度が求められている。いいかえると、これらの用語が何の注釈も保留もなしに用いられている場合には、相当な警戒が必要とされている。

### シャーマニズム shamanism

シベリア東部の民族、エヴェンキ Evenks（ツングース Tungus）の言語で宗教的職能者・施術者を指すサマン *saman* に由来する用語。漢字で薩満と表記する例もある。当初はこの地域の宗教的職能者のみ指す用語だったが、現在では各地で類似した存在が知られ、その適用範囲は拡大されている。一般にシャーマンは神霊に選ばれ、トランス状態に入り、霊を天上界や下界へ行ったり来たりする術、いわゆる巫術を教えられる。また、そのイニシエーションでは、その肉体を切り刻まれ、骨だけになり、その数を数え、再び組み立てられて死

から再生されるという。シャーマンの定義や儀礼実践についての分類や議論は膨大な数に上る。前世紀のシャーマニズム研究の歴史を世界的に見ると、シャーマニズムへの関心は産業発展とその論理への疑問、エコロジー運動の出現、オルタナティブ・メディシンへの関心、薬物によるサイケデリックな経験との発展など世紀末の社会状況と軌を一にして高まってきたことがわかる。マイケル・ハーナー M. Harner に代表されるような心理人類学者はアメリカ大陸で用いられているシロサイビン・マッシュルーム、ペヨーテ・サボテン、アヤフアスカや、アフリカのイボガの根など多くの幻覚剤とそれによってもたらされる変性意識状態 (ASC: altered states of consciousness あるいはシャーマンの意識状態 SSC: shamanic states of consciousness) を深めようとシャーマンの訓練を実践し、ネオ・シャーマニズムを名乗っている。構造人類学者レヴィ=ストロース C. Lévi-Strauss は、象徴的效果に注目してシャーマン的な治療のある諸側面を精神分析にたとえ、シャーマニズムとセラピーを並列させる関心の先鞭をつけた (レヴィ=ストロース『構造人類学』川田順造・荒川幾男他訳、みすず書房、1972[1958])。1960年代には停滞期を迎え、ギアツ C. Geertz やスペンサー R.F. Spencer に「賞味期限切れ」とか「残りかす」などと鋭く批判された。続く1970年代以降には向精神薬剤の使用、シャーマン的なセラピーと宗教的構造や象徴などの構造主義的な研究の方向性が見られ、象徴的な次元を実践、儀礼、神話、そして政治・社会組織との関わり方で分析する方法が一般的となり、社会科学に広く共有されるトピックになった。こうした流れの中で剥奪理論に着想を得た I. M. ルイス I.M. Lewis によって「周边的憑依カルト」の「道具性」論が提唱された。これは、霊が欲しがるものは実際に憑依された個人が欲しいものなのであり、日常周辺に抑圧された欲望の表現が憑依

であるとする議論であるが、以後この明快さと引き換えの単純化つまり心理学的、功利的、機能主義的な還元主義を乗り越えようとする試みが続いている (ルイス『エクスタシーの人類学』平沼孝之訳、法政大学出版局、1985、Boddy, J. “Spirit Possession Revised: Beyond Instrumentality”, Annual Review of Anthropology 23: 407-34, 1992)。わが国では、ブラッカー C. Blacker やバシロフ V. N. Basilov, I. M. ルイス、ウーシュ L. Heusch らの諸説を詳細に検討した宗教人類学者佐々木宏幹によって論点の交通整理が行われている。それによると現在までの共通見解はおおよそ次のようなものである。シャーマニズムとは、予言・託宣・ト占・治療やさまざまな目的を持つ儀礼に際して神霊と直接交流する宗教的職能者を中心とする信仰体系である。この際にはトランスと呼ばれる状態に入ることが多いが、このトランスでは著しい人格転換が起こる場合もあれば通常と変わらないように見える場合もある。トランス状態における神霊との交感の仕方にはエクスタシーとポゼッションに分けることができる (佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、1984)。すでに我が国の巫女研究で用いられてきた「神がかり」と同一視されることもある後者の状態においては、神霊との関係において、人物と霊の言動が一致しているとされ、霊の直接話法で神意を伝える「憑入型」、霊がへばりついてコントロールし、人物との会話を通じて神意が伝えられ、間接話法でシャーマンからそれがクライアントに伝えられる「憑着型」、人物の外部から霊が影響を与え、耳にした声やビジョンを間接話法で伝達する「憑感型」に分類される。「憑入型」はイギリスの社会人類学者レイモンド・ファース R. Firth の分類でいう「霊媒」medium に、「憑着型」は「予言者」prophet に当たるとした。また「憑感型」は「見者」seer として分析的に独立させている (佐々木宏幹『聖と呪力』青弓社、1989)。「憑感型」



は「霊媒型」と対比されて「靈感型」とされることもある。もっとも佐々木雄司は心理学の立場からエクスタシーやトランスの訳語に霊・魂の語が付与されることを批判し、トランスは視聴覚の幻覚体験と人格変換といった二つのあらわれ方をするが、前者に時にエクスタシーが伴い、後者がいわゆる「神がかり」であるとの見解を示している（佐々木雄司「我国における巫者(Shaman)の研究」『精神神経学雑誌』69(5)、1967)。また、プリースト(priest 祭司・司祭)との対比においても、両者は超自然的なもののコントロールに際し相互補完的であるが、以下の点について対照的であることが確認されている。一般に祭司の意識が平常であるのに対しシャーマンはトランス状態によって特徴付けられ、その地位は前者が世襲的であるのに対し後者は獲得的で、そのトレーニングも前者が学習によって身につくものならば、後者には例外はあるものの召命が一般的で、その威信も系譜的に個人であり、前者の組織的機能に対し後者は個人的にしか機能しないなどの対比が可能である。より新しい最近の関心としてシャーマンの力のポリティクス、シャーマンとそれを取り囲むジェンダー、夢見やシャーマンの言説とパフォーマンスなどが注目される。マイケル・タウシグ M. Taussig は、世界をつむぎだしているはずの複雑な綾からスキームに見合った矛盾のない情報だけを手際よく編集することを拒否するポストモダンの視点をとる。実際の世界認識がそうであるような「認識の暗がり」へ分け入る試みとして、シャーマニズムをモニタージュや模倣などの技法を駆使する、多様な実践によって西洋において創造された西洋を写しつつ当該地域のリアリティを投影する合わせ鏡のような現代的構成物と見て、その分野の研究に対して革新的な脱構築を行ったと評価されている (Taussig, M. Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing

Chicago: University of Chicago Press, 1987, Taussig, M. Mimesis and Alterity: A Particular History of Senses. New York: Routledge, 1993)。他にも類似した試みとしてツイン Tsing, A. L. 1992 In the Realm of the Diamond Queen: Gender, Marginality, and the State Rule in an Out-of-the Way Place in Indonesia. Princeton: Princeton University Press.が注目を集めている。わが国ではこの分野の代表的な本邦での業績は、たびたび行われたシンポジウムの報告書と、各学術誌の特集などで把握できる。1913年に、後に民俗学的シャーマニズム研究の嚆矢とみなされる柳田國男の「巫女考」が出版されたのをはじめとして巫覡研究も高まりをみせ（『定本柳田國男集』9, 1969[1913-4]）、1915年には精神病理学からの注目すべきシャーマニズム研究として森田正馬の「余の所謂祈禱性精神病に就いて」が公になるなど（『神経学雑誌』14(7)、1915）、各分野で注目され始めた。1949年には『民族学研究』(14(1)、1949)にシャーマニズム特集が組まれた。1980年ころから各方面で更なる盛り上がりを見せ、国立民族学博物館の「日本民族文化の源流の比較研究—シンポジウムⅡ シャマニズム」(1981.1.28-31、加藤九祚編『日本のシャマニズムとその周辺』日本放送出版協会、1984)、日本民族学会主催の「シャーマン研究の現状と課題」(於琉球大学、1982.5.16)、そして関西外国語大学国際文化研究所主催の「南方シャーマニズム」(1982.10.2-3、関西外国語大学国際文化研究所編、『シャーマニズムとは何か—国際シンポジウム南方シャーマニズム』春秋社、1983)、『シャーマニズムと民族文化—国際文化交流シンポジウム』(奈良大学、1995.11.25-29)など、シャーマニズムを主題とする大規模な国際シンポジウムが相次いで開催された。『現代のエスプリーシャマニズム』165、至文堂、1981、『現代思想』12-7(特集シャーマニズム)、青土社、1984、『文化人類学』6(特集シャーマニズムの現在)アカデミア出版、

1989、木曜会編『民俗宗教』第3集（王権とシャーマニズム）、1990、第5集（シャーマニズムの世界）東京堂、1995 など雑誌の特集も数多く組まれた。そうしたシンポジウムや研究会で事例研究の爛熟を迎えた日本の宗教研究や民俗宗教研究、あるいは人類学の分野では今日、シャーマニズムという用語が定義の論争や単なる分類に陥りやすいことや、地域の実態との適合性に関する疑問、またはポストモダン的な認識論に基づいて、シャーマニズムという用語を安易に用いることに警戒する動きも認められる（池上良正『民間者信仰の研究—宗教学の視点から』未来社、1999）。なお、日本語表記上の問題として我国の記述用語としては大きく分けて北方地域の研究ではシャーマン、南方のそれではシャーマンを用いる傾向にあり、分析用語としてはどちらもそれぞれ並存して用いられている。

[参照文献]ハルヴァ、ウノ、田中克彦訳『シャーマニズム—アルタイ系諸民族の世界像』三省堂1989[1971]、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、1980、『シャーマニズムの人類学』弘文堂、1984、山下欣一『奄美のシャーマニズム』弘文堂、1977、堀一郎（楠正弘編）『シャーマニズムその他』（堀一郎著作集第8巻）、未来社、1982、ルイス、I. M.（平沼孝之訳）『エクスタシーの人類学—憑霊とシャーマニズム』法政大学出版局、1985、古野清人『シャーマニズムの研究』（古野清人著作集第3巻）、三一書房、1974、桜井徳太郎編『シャーマニズムの世界』春秋社、1978、エリアーデ、M.（堀一郎訳）『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術』冬樹社、1974、ホッパー、ミハイ（村井翔訳）、『図説シャーマニズムの世界』青土社、1998、ヴィテブスキー、ピアーズ（中沢新一監修、岩波彰訳）『シャーマンの世界』創元社、1996、Atkinson, J.M. 1992 “Shamanisms Today” *Annual Review of Anthropology*, 21: 307-30. ブラッカー、

C.（秋山さと子訳）『あずさ弓—日本におけるシャーマンの行為』岩波書店、1979、ギアツ、C.「文化体系としての宗教」『文化の解釈学 I』岩波書店、1987、Spenser, R.F. “Review of Studies in Shamanism edited by Carl-Martin Edsman. *American Anthropologist*, 70 (2) , 396-97. Harner, M. *The Way of the Shaman*. New York: Bantam. 、岡倉隆志・斎藤英喜・沖田博幸・武田比呂男『シャーマニズムの文化学—日本文化の隠れた水脈』森話社、2001。→エクスタシー、トランス、ふじゃ、ゆた

### トランス trance

通常語としては失神や人事不省、夢うつつや恍惚状態を指すが、宗教研究、とくにシャーマニズム研究の文脈では、シャーマンの宗教者が生まれつきの、あるいは習い覚えた技術を用いて自己に引き起こす、「エクスタシー ecstasy」と「憑霊 possession」を含む非日常的な意識状態を指してこの用語が用いられている。近年は「変性意識状態（ASC: Altered State of Consciousness）」という用語がトランスを含むものとしてよく用いられる。この普通に起きている状態から普通ではない状態となるトランス状態の際に、明瞭な意識状態は身体から失われ、当人とは別の心霊や死霊、生霊と交流したり、とりついたり、入り込んだりしたとみなされたときに「憑霊」とよび、それぞれを「憑感」、「憑着」、「憑入」と呼ぶ。I. M. ルイス Lewis にもこの着想の萌芽は見られるが、意識的かつ本格的にこの三つを類型として展開し、定着させたのは佐々木宏幹である。エリアーデがシャーマニズムの本質であるとみなすエクスタシーはこれに対し、当人の霊の特に天上界や地下の別世界への移動や移行、飛翔や旅行という観点に強調点が置かれ、霊との交感の含意は比較的少ないとされる。1960年代以降、ASC はドラッグなどによる意識の変化への関心の高まりもあってトランスパーソナル心

理学やネオ・シャーマニズムなどの分野で活発に議論され、シャーマニズム研究でもサイケデリック・シャーマニズムと呼ばれるものも一部にあらわれた。エクスタシーという用語は次第に使用頻度が低くなり、トランスを用いる論者が増加したが、トランスは憑霊状態も包含するさまざまな文化的実践を含みうるため注意が必要である。ハーナーM.Harner は代替用語として広く「シャーマンの意識状態」(SSC: Shamanic State of Consciousness) という用語を提唱し、グッドマンは宗教的ないし儀礼的意識状態 (religious or ritual state of consciousness) を提唱し、一方で ASC よりもビジョンを強調する夢研究へのつながりと流れを強調するノール R. Noll などの論者も登場するなど関心の高まりに比例して事態は混乱を極めていく。リディングトン R. Ridington は、内から出てきた情報が普通の意味決定や方向付けを支配し、覆す状態へ制度化する状態であると述べている。神経心理学の分野ではライト P. A. Wright によって SSC と憑依トランスとの差異を指摘する実験結果も報告されている。→エクスタシー、シャーマニズム、ふじや

### エクスタシー ecstasy

身体的な刺激や音声による環境設定などにもとづき、あるいは特殊な技術によって、明瞭な意識が身体から失われた忘我状態を指す。普通、宗教研究で用いられる用語では、いわゆるシャーマニズム現象の精髓の一部を指していた。その際にはシャーマンの魂が身体を離脱して天上や地下の神や精霊のいる超自然的な世界へ飛翔し、それらと直接交流する際にエクスタシーを伴うとされる。ポゼッション possession (「憑霊」となる) シャーマニクな精神状態であるトランスの一形態として「脱魂」と訳されることが多い。宗教史学者エリアーデによってシャーマニズムの本質であると主

張されたのちに広く用いられるようになった。その後エリアーデも「憑霊」の重要性を認めた学説の修正を行ったように、実際には両者が併存していることが多いことが現在では民族誌的な報告の蓄積によって知られるようになっている。そのためもあって広義のトランスの使用頻度が上がり、1960年代以降は更に広義の「変性意識状態」(ASC: Altered State of Consciousness)、「シャーマンの意識状態」(SSC: Shamanic State of Consciousness)などの包括的な用語が提唱されるようになってきている。

→トランス、シャーマニズム、ふじや

### ユタ

沖縄本島および南西諸島に分布する民間宗教者で、個人的な依頼に応じて占い(ハンジ)、祈祷、病氣治し、死者の口寄せ(マブイワカシ)、事故や驚いた拍子などに落として体から離れて不具合を引き起こした魂をもどしいれるマブイグミ(魂込め)、位牌の祭祀権継承者を認定するグワンスグトゥ(元祖ごと)などの儀礼を行う民間宗教者、巫者を指す。多くは女性だが、まれには男性のユタもいる。男のユタにはウイキィガウイナグ(男おんな)みたいだといわれるような所作や振る舞い、衣装などを伴うことがある。ユタは、超自然的な力との交流や憑依などの方法で交感し、不幸の原因を探り、その対処を行うといわれる。ユタとなる者はセイダカウマリ(性高い生まれ)やセジダカウマリ(霊の位が高い生まれ)などといわれる資質を持っているとされ、それが家庭不和や離婚、病や仕事上の不幸などの契機を得て沖縄本島付近ではカミダーリ(神がかり、神崇り、神ただれ)、八重山などではカンズミアン(神染まり人)、奄美ではカンブリという心身異常に陥る(いわゆる巫病)。これがあまりにひどく耐えがたい場合にはウスビーニゲー(御延願い)という延期が申し出られることもある。夢や幻覚、嫉妬や怨恨、あるいは

は甘えなど負の感情を自覚するなどさまざまな感情要因で悩まされ、それをシラシ（知らせ）という神霊や先祖からのメッセージや、ウガンプスク（祭祀の不足）と認識すると、地域にいくつもある御嶽（ウタキ）や洞窟（ガマ）、城（グスク）など、聖地に類する場所を巡礼してチヂ（頂）と呼ばれる霊力の源泉となる適切な祭祀対象を探し、先輩のユタの指導を受けるうちに自らも神と交感が出来ようになる。これをミチアケあるいはチヂアケという（いわゆる成巫）。こうした召命型の生まれつきのユタをウマリユタ（生まれユタ）、ムチスク（天職）といい、カミダーリを経ないで修行により職業としてユタとなったナライユタとは区別される。ユタイイ（ユタのようにいい加減なことばかり言う人）という言葉があるように、ユタという名称には本当ではないことをいう者といった侮蔑的な含みがあり、ちよくちよくユタに相談する人を揶揄してユタコーヤーなどの語もあることもあって、ムヌシリ（物知り）やカミンチュウ（神の人）を自称することが多い。諸島内でも呼称には相当な多様性があり、本島のユタに対し、カンカカリヤ（宮古）、カミピトゥ、ニガイピトゥ、ムヌシリ、ムヌチー（八重山）、ムヌシリ（種子島・屋久島）などがある。通常は暦を用いて日の吉凶を占うサンジンソー（三世相）、家相や墓などの相を見るフンシミー（風水見）や、神役であるノロ・ヌル（祝女の字をあてることがある）やニーガン（根神）とは区別されているが、前二者後者の神役とユタとに共通の起源を推測する説もある。トカラのネーシはユタとノロの機能を具有する中間形態され、研究者の注目を集めてきた。1667年に羽地朝秀が「羽地仕置」制定し、トキ・巫女を禁止したこと、1728年蔡温による「ときよた科定」によるトキ、ヨタ禁止など、17世紀後半から18世紀前半までのいわゆる「ヤマト化」という政治的・文化的同化政策の一環として、「ヨタ」

「トキ・ユタ」「巫覡」などとして向象賢、蔡温ら政治家に弾圧・規制された歴史があることが文献から伺える。→シャーマニズム、ふじゃ

## 巫者 ふじゃ

神霊や死霊あるいは遠方にいる人の霊など超自然的な存在と交感、場合によってはその存在を身に宿らせてその意を伝える民間宗教者。古来は、祭礼などで神霊を慰めるために行われた神態（かみわざ）の一環としてあった神人合一の状態、つまり「神がかり」を伴う予言や託宣、祭祀儀礼を行う。一般に神社などの組織に属することを必要条件とせずに、神霊の意図を仲介したり、その神託を通じて病気や不幸への対処を指示あるいは自らするものを指している。女性の施術者を巫といい、男性のそれを覡といい総称して「巫覡」という。具体的には東北地方のイタコ、オガミサマ、オナカマ、ワカ、イチジョ、関東ではアズサミコ、中部地方でイチイ、イノウ、マンニチ、モリ、近畿地方でミコハン、北九州でハウニン、沖縄・奄美地方ではユタ、カンカカリヤ、ムヌシリ、ニガイピトゥなどと呼ばれる宗教的職能者がこれにあたる。巫と覡それぞれをカンナギ、オトコカンナギともいうことからわかるように、日本には相対的に女性が多く見られるためと、民俗学的巫者研究の先鞭をつけた柳田國男が「鬼姥」や「口寄せ巫女」などの「妹の力」、つまり女性の霊力に特に注目したことから「巫覡研究」は「巫女研究」として発達してきた。その初期の段階で柳田國男が示した「ミコ」を神社で神官とともに神楽を舞い、湯立てなど神事を執行する「神社ミコ」と多くは市場などでひとびとの求めにこたえて「口寄せ」を行うアルキミコとも別称される「口寄せミコ」と大きく二分する考え方は、その後の分類を決定付けている（「巫女考」「妹の力」『柳田國男全集11』ちくま文庫、1990）。前者は鈴などを鳴

らし、鈴、扇、鐘、榊、みてぐら、杖、笹、弓、  
剣、鉾、杓、葛などを用いて神楽・湯立てを行い、  
後者は数珠、幣束、杉・松など常緑樹で作った杖  
や身近な石、そして鈴、笛、太鼓、梓弓など鳴り  
ものを用いて祭文を唱え「神がかり」する。これ  
ら後者が用いる道具の入った入れ物を下法箱と呼  
んだりする。一例をあげるとイタコのなかには数  
珠、お守り、幣束を持ち、錫杖、鐘、太鼓、梓弓  
を鳴らし、オシラサマという一對の人形を両手で  
舞わせて神歌をもって神霊を呼び寄せるものが  
いる。「神がかり」して神霊の声を一人称で伝えるト  
ランススピーチである「口寄せ」には、死者の霊  
を呼び出す「死に口」（モノマサともいう）、神霊  
を招き下ろし吉凶を占う「神口」、消息不明なもの  
などの霊を呼び出す「生き口」があるとされる。  
こういった宗教者が定期的に集まって祭礼を行う  
こともあり中でも青森県下北半島恐山の例は有名  
である。柳田國男はミコのなかでも「口寄せミコ」  
と「神姥」を重視し、「修行と口伝」によって相対  
的に統制される「口寄せミコ」よりもさらに、「奇  
瑞」な霊力による「神憑き」に特徴がある「神姥」  
をより原初的な形であると考えていたようである  
（川村邦光『憑依の視座』青弓社、1997）。こうし  
た「神がかり」をこととする「巫覡」の地域的広  
がりについての関心は、鳥居龍蔵のツングースや  
朝鮮半島との比較研究に端を発していると思える  
ことができるが、昭和40年代以前の段階では、海外  
から報告されるシャーマンと巫者は異なるもの  
とする考え方と、民俗学の「巫女研究」が、異常民  
である巫女が常民研究の対象となりうるかという  
疑念のもとに中山太郎の『日本巫女史』（パルトス  
社、1984[1930]）以降、停滞していたためもあって  
外来のシャーマニズム研究と一線を画す部分があ  
った。しかし、昭和40年代になってエリアーデの  
シャーマニズム研究の影響で、それまでシャーマ  
ンと「口寄せミコ」は異なると考えていた堀一郎

に代表される宗教学者が「擬制巫」との限定つき  
ではあるがシャーマニズム研究の対象に接近させ  
たこと、さらに民俗学者桜井徳太郎が異常民であ  
っても常民と交渉する限りにおいて民俗学の対象  
であるという立場を積極的に打ち出したことで、  
巫者をシャーマンとみなす土壌が昭和50年まで  
には完成したという（佐藤憲昭「戦後日本における  
シャーマニズム研究」『文化人類学』6（特集—シ  
ャーマニズムの現在）、アカデミア出版会、1989）。  
また世界的なシャーマニズム研究からも、元来シ  
ベリア特有のものとされたシャーマニズムが、次  
第に類似の宗教的職能者をその範囲に含めるよう  
になって、シャーマニズム研究の適用範囲がほぼ  
全域へ拡大され日本も包含されるようになり、近  
年では民俗宗教研究の文脈でも巫者はシャーマン  
と同一視されるといってよい。したがって現在で  
は巫者を対象にしてシャーマニズム研究由来のエク  
スタシー、ポゼッション、トランスなどの用語  
で記述されることがほぼ普通となり、世界的な比  
較のもとにその独自性や他地域の現象との類似性  
が問題にされることも多い。

→シャーマニズム、ユタ、ゴミソ、イタコ、ミコ、  
神がかり、トランス、ポゼッション、エクスタシ  
ー、民俗宗教