

# 「憑依」再考——宗教学的視座からの試み——

池上良正

## 一 従来の研究への根本的反省

本稿では、宗教現象における「憑依」ということについて、あらためて検討してみたい。具体的な目的は、「憑依」という近代の学術用語の歴史的規定性を再確認し、今後の宗教研究におけるその有用性を問い直すことにある。

「憑依」という単語の辞書の定義としては、「①たのみにすること。よりどころとすること。②霊などが乗り移ること」<sup>〔1〕</sup>が挙げられるが、本稿で問題にするのは、いうまでもなく②の辞義である。漢語におけるこの用例は古代にまで遡ることができる。<sup>〔2〕</sup>しかし、人類学・宗教学・民俗学などの学術用語として、広く一般名詞として用いられるようになった「憑依（あるいは憑霊）」は、明らかにドイツ語の *Besessenheit*、英語の (*spirit*) *possession* などの翻訳語であった。すなわち、近代西欧の学者たちが使用する学術タームが、そのまま日本の学界に輸入されたのである。<sup>〔3〕</sup>

すでにこの用語に関しては、宗教人類学のシャ（ー）マニズム論に組み込まれた「脱魂」「憑依」の対比

的類型論、憑依の解釈を生み出す靈魂觀の考察、憑依される身体の部位をめぐる多様な段階や程度を精査する研究、などが知られている<sup>(4)</sup>。さらに古典的な巫女研究、「憑きもの」研究の再検討をはじめ、種々の憑依現象を現実の歴史的・社会的文脈に位置づけ、個々の表現（たとえば「つく」）の幅広い含意をふまえて捉え直そうとする研究などが、着実な成果をあげてきた<sup>(5)</sup>。こうした研究の進展につれて、当初は明確な輪郭をもっているかに思われた「憑依」が、実際にはきわめて定義しにくい曖昧な概念であること、研究の俎上に乗る問題としては、「憑依とは何か」という本質論争よりも、何を「憑依」と認定するかをめぐる繰り広げられる社会的な争奪戦の見極めこそが重要であること、なども、徐々に認識されるようになってきている<sup>(6)</sup>。

本稿もまた、基本的には、この社会的認定をめぐる力学の問題に焦点を合わせる。そこで問題となるのは、表象活動の社会性、つまり憑依の状態を指示していると思なされてきた具体的な用語自体が、すでに当該社会の文化的・歴史的文脈のなかで強い価値観や政治性を帯びてしまっている、という点である。たとえば、日本語の「憑く」「取りつかれた」などの言葉には、何らかの邪悪なものに拘禁されたといった、暗黙の否定的評価がすでに織り込まれている場合が多い<sup>(7)</sup>（英語の *be obsessed* や *be possessed* も同様）。これに対して、たとえば「預言者が幻を見た」「高僧に仏の示現があった」などの表現によって書きとめられた記録では、「霊などが乗り移ること」という憑依の定義とは全く無縁であるとする理念的な規制が働いており、研究に従事する者たちもまた、こうした規制を暗黙の前提として受容しがちであった。

【新約聖書】から三カ所ほど引用してみよう（新共同訳による。傍線は筆者）。

「マタイ三・一六―四・一」イエスは洗礼を受けると、すぐ水の中から上がられた。そのとき、天がイエ

スに向かつて開いた。イエスは、神の霊が鳩のように御自分の上に降つて来るのを御覧になった。そのとき、「これはわたしの愛する子、わたしの心に適う者」と言う声が、天から聞こえた。さて、イエスは悪魔から誘惑を受けるため、「霊」に導かれて荒野に行かれた。

〔ルカ二・二五―二七〕そのとき、エルサレムにシメオンという人がいた。この人は正しい人で信仰があつく、イスラエルの慰められるのを待ち望み、聖霊が彼にとどまつていた。そして、主が遣わすメシアに会うまでは決して死なない、とのお告げを聖霊から受けていた。シメオンが「霊」に導かれて神殿の境内に入つて来たとき、両親は、幼子のために律法の規定どおりにいけにえを献げようとして、イエスを連れて来た。

〔使徒四・三一〕祈りが終わると、一同の集まつていた場所が揺れ動き、皆、聖霊に満たされて、大胆に神の言葉を語りだした。

これらの記述には、当然のことながら、「憑依」を暗示するような言葉は使われていない。一方で同じ聖書には、「悪霊に取りつかれた」のように、明らかに「憑依」として類別されることを期待するかのような表現もある。イエスが人に取りついた悪霊を豚に移して湖に追いやったという、共観福音書のすべてに収録された有名なエピソードを、マタイ伝から引用してみよう。

〔マタイ八・二八―三三〕イエスが向こう岸のガダラ人の地方に着かれると、悪霊に取りつかれた者が二人、墓場から出てイエスのところにやって来た。二人は非常に狂暴で、だれもその辺りの道を通れないほどで

あった。突然、彼らは叫んだ。「神の子、かまわないでくれ。まだ、その時ではないのにここに来て、我々を苦しめるのか」。はるかかなたで多くの豚の群れがえさをあさっていた。そこで、悪霊どもはイエスに、「我々を追いつ出すのなら、あの豚の中にやってくれ」と願った。イエスが、「行け」と言われると、悪霊どもは二人から出て、豚の中に入った。すると、豚の群れはみな崖を下って湖になだれ込み、水の中で死んだ。豚飼いたちは逃げ出し、町に行って、悪霊に取りつかれた者のことなど一切を知らせた。

ここで、やや唐突だが、筆者が沖縄で面談したユタと呼ばれる女性からの聞き書きを紹介してみたい。いわゆるカミダリーイという、成巫にいたる時期を回想した体験談の一節である。

そして神様に歩かされて、夜中の三時になるといつも御嶽まで歩かされて、そうすると、天が開いたように光りがさして、昔の（琉球王朝の）お役人のような立派な着物を着たおじいさんが降りて来られてですね、「わたしの可愛いクアンマガ（子孫）よ、よく来たね」とお話をされる……

この語りを、先の聖書の引用と比較してみる。どれに最も近いかといえば、明らかにイエス自身の事跡を記した最初の引用例（マタイ三・一六以下）であろう。傍線部を対応させてみれば、瓜二つともいえるほど酷似している。にもかかわらず、一般にユタといえば、まさにカミダリーイ（神がかり）する沖縄の土俗的宗教者と見なされてきたし、研究者もそのようなものとして、「巫者」「シャーマン」の範疇に含めてきた。ユタが「憑依」される人物であることは、自明の前提とされたのである。

近年その世界的な台頭が目撃されているペンテコステ・カルスマ派、ないしは広く聖霊派とよばれるようなキリスト教派の集会では、「聖霊のバプテスマ」「聖霊充滿」などと称して、人々が異言を語ったり、壇上でカリスマ的な伝道師から聖霊を受けた人たちが、身体を直立させたまま次々に真後ろに倒れたりする。これらの集会では霊に倒される人々を支えるために、キャッチャーと呼ばれる役割のスタッフを用意することが慣例化している。また、「聖霊に満たされた」人々がホーリー・ラフター（聖なる笑い）という状態になって笑い転げまわったり、預言を受けたと称して、神やイエスの言葉を直接語り出すといった情景も珍しくない。これらは「聖霊様に満たされた」「神の直接啓示を受けた」証拠とされる。しかし「聖霊憑依」という表現は絶対に用いられない。他方で、聖霊やイエスの御名においてサタンや悪霊を除去するという、いわゆるエクソシズム（悪霊の追い出し）も行なわれる<sup>(8)</sup>。牧師やそれを助ける信徒たちは悪霊に「憑かれた」とされる人を囲んで、「ナザレのイエスの御名によつて命ずる。悪霊よ立ち去れ」などと激しい口調で迫る。「憑かれた」人物は、時として激しく抵抗し、暴れたり、暴言を吐いたり、嘔吐を繰り返すが、最後は唯一全能の神の力に屈すると信じられている。彼らの立場からは、日本のイタコやユタなどとよばれる人々もまた「悪霊に憑かれた者」として解釈される。

要するに、人々や豚たちは悪霊には「憑かれる」のであるが、「聖霊に憑かれる」ことはない。聖霊（神の御霊）はただ「（人の）上にどまつて」「満たし」「導く」のみである。しかし、いうまでもなく、これらは聖書編纂者やキリスト教徒たちの明確な信念と意図のもとに選ばれた言葉である。つまり、すでに用語の選定段階において、信仰者の立場からの解釈が埋め込まれているのである。「憑く」もの、つまり憑依を引き起こすのは悪霊のみであつて、聖霊が「憑く」ことはないという立場である。

われわれには、この「信仰」自体を批判することはできない。問題は、この「信仰」にもとづく二分法が、「学術研究」の分業をも固定化してきた点にある。従来の「宗教研究」では、一方で「ついた」「神がかった」という表記に出会えば、それは「憑依」であり、シャーマニズム研究の対象であり、宗教人類学・宗教民俗学の守備範囲だが、「高僧に仏の示現があつた」「預言者が幻を見た」などの表記であれば、それは「神秘体験」であつて、仏教・キリスト教研究に入る、とする暗黙の分業体制が、みごとに確立してきたのである。あらためていうまでもなく、憑依の本体論は、少なくとも神学や教義学を除く学術研究の視座からは問うことができない。「本当に霊が存在するのか」「憑依するとは本当にはどういうことなのか」といった問いは、信仰論争としては興味深いが、学術的な議論にはなじまない。研究者が問題にできるのは、いつ、どこで、だが、どのような事象をどのような表現や表記で捉えてきたのか、という点に限られる。重要なのは、語られ、あるいは文字テキストとして残された様々な表象の一定の部分を、ある学術用語（たとえば「憑依」）で切り取ったとき、そこにどのような研究上の展望や視界が開かれてくるか、逆に、その用語の導入によってどのような問題が覆い隠され、死角に入ってしまうのか、といった疑問を自覚的に精査してゆくことである。

「憑依」の学説史を考えたとき、単なる定義の精緻化は、もはや多くの実りをもたらさないであろう。たとえば「憑依」の本質的定義の決定版を仕立て上げることに過重な精力を注いでみても、さほど有効な展望は望めない。むしろ、それ以前に求められているのが、従来の学問的営為への根本的反省ではないだろうか。つまり、これまでの研究者たちが、どのようなテキストに描かれたどのような事象に対して、「これは憑依である」あるいは「憑依ではない」と認定してきたか、そして今も認定しつづけているのかを、丹念に再点

検すること、さらにはそうした検討を通して、一定の事象群をこの用語で括ることによって開かれてくる有意義な研究視座を、積極的に掘り起こしていくことである。

## 二 宗教学における「憑依」研究の可能性

以下では、日本の民俗・民衆的な宗教研究の分野に限定して考えてみたい。

これまで研究者たちによって常識的に「憑依」の範疇に収められてきたのは、一方で、人が怨霊やモノノケなどに「取り憑かれた」とか「物狂いになった」といった事象、他方で、貴船・春日・金峯山などの巫女と称する宗教者に、何らかの高貴な神が乗り移って託宣を下した、といった事象である。前者では、「つく」「くるふ」「靈病」「物ぐるひ」など、後者では、「つく」「のほか」「託す」「のる」「かかる」「おりる」などの表現が多く用いられる。あえて二分法に類別すれば、ネガティブな対象とポジティブな対象による「憑依」ということになる。

とくに後者は、周知のように、古代日本の祭政一致的な社会における基本的な宗教形態を示すものとして注目された。近代においても、民間においては、ある人物を通して、由緒ある神や、人々に好意的な霊的存在などが意思を伝えようとしていることを、本人が納得し、周囲もこれを認めているようなケースは、数多くみられた。それらは特定の社会集団の統合や、道徳的な秩序維持にも肯定的な機能を果たす（ルイスのいう「中心的憑依カルト」）。いわゆる神社ミコの神託や、村落共同体に組み込まれた年占行事や山岳信仰の講などにおいては、特定の参加者に神が降臨すると見なされることもあった。東北地方南部に点在する葉山信仰において、籠りの行事の最後に行なわれる託宣の神事や、木曽の御嶽信仰で重要な位置を占めるとされる

御座立ての儀礼などは、その代表例といえる。<sup>(10)</sup> こうしたケースでは、憑かれる媒介者は基本的に社会集団の権威を承認しており、その支配や操作のもとにおかれた「のりわら」「よりまし」などの形をとることも多い。

しかし宗教史全体の流れからいえば、律令体制の確立や、仏教の定着・普及などの過程を経て、こうしたポジティブな神による託宣も含めて、「憑依」の価値は徐々に低下していった。それは、概して社会的に地位の低い宗教者の活動であり、価値的にも低俗・低級なものであるというイメージが醸成された。近代社会の価値観・宗教観は、この評価にさらに拍車をかけた。とくに明治維新から第二次大戦終結までの時期は、「憑依」を連想させる宗教活動は、原則として法令でも禁じられ、取り締まりの対象となった。こうした評価は、研究に携わる人々の前提にも暗黙の影響を与えてきた。

たとえば、「神がかり」「物ぐるひ」などの表記は、何の疑念もなく「憑依」の事例として類別される一方、ある高位の貴族や仏僧が参籠中の堂社で神仏の「示現」を得たとか、「夢」で貴人に遭遇した（たとえば聖徳太子が夢殿で金人に出会った）と記録された伝承などは、これまた何の疑念もなく、「憑依」のカテゴリーとは異質の（一般には、より高級な）宗教体験と見なされることが多かった。しかし、先に示唆したように、実際に両者の体験そのものにどれほどの違いがあるかという点は、現実のテキストからは判定できない。上記のキリスト教の聖書に見られたのと同様に、文字テキストの記録者たちの側には、ある体験の高貴性や道徳性を示唆する主張と、その主張を正当化する一定の社会的権威がつねに存在してきた。制度的高位者の神秘的体験は、巫覡や拝み屋たちの「憑依」などとは異質のものであつて、両者を同一のカテゴリーに収めるなどとはもつてのほかである、という固い禁制が存在した。そしてこの禁制は、特定の宗教体制から自由で



あるはずの研究者の視角をも歪めてきたのである。別の場所でも論じたように、仏教説話集などで高僧の「夢」と表記された体験には、「トランス状態での神がかり」と呼んでも違和感のない事例も数多く含まれていた<sup>(1)</sup>。

もし「憑依」を、さらに広く神秘体験とか宗教体験などとして概念化されてきた事象の延長上に位置づけ、そうした範疇へと開放していくような視角のなかで捉え直すならば、現実には必ずしも人々の口から「憑かれた」「死者が下りた」「お告げが下った」などの表現が聞かれるとは限らない事象にも、目を向ける必要がある。そこでは、「夢をみた」「神仏の示現」などの言葉で記録に残された広範な資料が、あらためて検討されねばならない。

たとえば『謡曲』から一例を挙げてみよう。「二人静」の「菜摘女」は、まさしく静の亡霊に「憑かれて」舞うのであるが、全く同じ趣向がいわゆる夢幻能形式における「諸国一見の僧」の場合には、「夢」での出会いとして表現される。しかし、古く本田安次が指摘したように、夢幻能におけるワキ僧の役割は、シテとして登場する亡霊たちの消息や思い残した心情などを生きている者たちに伝えるという点において、機能面ではイタコの口寄せと少しも変わらない<sup>(12)</sup>。ほぼ同一内容の体験であるにもかかわらず、それが著名な仏僧であれば「夢」や「示現」と記され、名もない在家の婦人であれば「憑かれた」と記録されるということが、頻繁にありえたと考えられる。

平安後期の僧で、融通念仏宗の開祖として知られる良忍は、しばしば夢ないしは半覚半睡状態で神仏の示現を体験するという伝承に彩られた仏僧である。『古今著聞集』巻二「大原良忍上人融通念仏を弘むる事」によれば、彼は二三歳から世間の名利を捨て、深く極楽往生を願って不断に念仏すること二四年、四六歳の夏

に、「日中に、只仏力に依て自心にまかせずまどろみたる夢」で、阿弥陀仏が示現して融通念仏の秘伝を受けたとされる。さらに早旦には青い衣を着た壮年僧が来て、勧進の念仏帳に入るべき由を自称したとあり、これも「夢にもあらず、うつゝにもあらず」という状態として記述されている。のちに名帳を見ると、まさしくその筆跡があり、記された文言から鞍馬寺の毘沙門天王であったことが判明する。この鞍馬の毘沙門天と良忍の結びつきは深く、天承二年（一一三二）正月四日にも、鞍馬寺に参籠して毘沙門天の示現を得た話が、次のように記されている。

寅の終ばかりに、夢に天の幻化のごとくして、自身と驚覚しての給はく「汝如<sub>ニ</sub>我身<sub>ノ</sub>又梵天王等護<sub>シ</sub>正法<sub>ヲ</sub>可<sub>レ</sub>奉<sub>ル</sub>加<sub>ヘ</sub>念仏帳中<sub>ニ</sub>。我亦護<sub>ル</sub>汝如<sub>ニ</sub>影隨<sub>レ</sub>形<sub>ニ</sub>。惣宜<sub>シク</sub>衆<sub>ヲ</sub>入<sub>ニ</sub>結<sub>シ</sub>衆<sub>ニ</sub>。諸神又不<sub>レ</sub>漏<sub>サ</sub>云々<sub>」</sub>。夢覚てみれば眼前に其文あり。<sup>(13)</sup>

ここで「夢」と表記された良忍の体験を正確に捉えることは難しい。しかし、「自身と驚覚しての給はく」などの言葉で記述された事態は、良忍が対面したはずの毘沙門天の言葉を思わず自らの口に乘せて一人称で語った、ということではなかったかと思われる。また、「夢覚てみれば眼前に其文あり」という記述からは、彼自身がある種の変性意識状態のなかで、いわば念仏帳に自動筆記した結果とも解釈できる。いずれにせよ、今日の研究者がこの場面を目撃したならば、明らかに「憑依」ないしは「憑入」などとして記録にとどめたであろう。

この場面、『融通念仏縁起』などの絵巻では、参籠中の良忍が袈裟を着て座った姿勢をとり、その正面に

毘沙門天が対面する姿が描かれている。ほぼ同時代の絵巻『山王靈驗記』でも、肥後の国から上つてきた範頭という僧侶が、春日社に参籠して夢で神仏の示現を得た場面が描かれており、舞殿前の藤の木の下に端座する範頭の正面に、地藏菩薩と束帯姿の高貴な男性（春日明神）が立っており、「霊の憑依」ではなく「神との対面」であつたという解釈を強調するものになっている。しかし、これらはいずれも「まどろみ」とか「夢」などの表記にもかかわらず、完全に横臥した姿勢での熟睡時の体験ではない。<sup>(14)</sup> 少なくとも当人には、神社の内部という場、参籠中であるという状況は把握されており、従来の研究で「憑依」とされてきた現象との間に明確な境界を引くことは不可能である。

見てきたように、従来の研究において、「憑依」は具体的な社会的表現や歴史的な文字テキストの表記にあまりにも引きずられてきた。だとすれば、この言葉の学術用語としての効力を取り戻すための第一歩としては、まずはその外延を可能な限り押し広げてみることに、いいかえれば、より一般的な宗教現象の一形態としての広い仮設的な定義のなかに解き放つことが必要である。ここでは「憑依」の、そのような最大限に広義の作業仮説的定義を、次のように立ててみたい。

ある主体（一般には人間だが、祭具・動植物・器物・土地建物などの場合もある）が、他の神的ないし霊的存在（神・仏・聖霊・精霊・死霊・祖霊・動物霊・邪霊・他人の怨霊など）から、即時的、直接的、かつ不可抗的な拘束性（善悪は問わない）をともなう影響力を受けていると、複数の人間によって認定された現象の総称。（この定義を①とする）。

この定義は、制度的宗教者の高尚な体験と、単なる巫覡の憑依、という二分法のなかでブラインドになってきた領域に光りを射し込むものとして、とりあえずの効果をもつ。とはいえ、これまでの研究者が「憑依」として包括してきた合意が、何らの現実の事態とも無関係に存在してきた、というわけではない。それらすべてを政治的表象に還元したり、恣意的な概念操作の産物と見なしてしまうのは不当であろう。「憑依」として包括したくなる言動の具体相が、通文化レベルにおける一定の類似性を示していることは、明らかな事実である。たとえば（日本語の表記なら）「つく」「かかる」「おりる」などの言葉で、あるいは独特の身体的・心意的反応（震え、自傷行為、意識喪失など）を伴って、「憑依」がひとつの完結した実体であるかのような印象を定着させてきた慣習的表現法は確かに存在したし、今も存在する。（この慣習的表現法を②とする）

筆者の考えによれば、宗教学が問うべき課題とは、具体的な歴史的・社会的文脈において、だが、どのようにして、①のなかから②を区画化していったのか、またその過程における解釈の争奪戦を通して、どのような宗教的世界が開かれ、また閉じられることになったのか、を問いつけることである。この争奪戦においては、当事者が否定するにもかかわらず、社会的権威や権力を備えた上位者が「憑依」のレッテルを貼ることがある。逆に周囲の認定に対抗して当事者が「憑依」を積極的に主張する場合がある。また当事者と周囲とが、いわば共犯的に「憑依」の認定を共有する場合も多い。しかも、これらは相互の力関係や駆け引きを通して、時系列のなかで微妙に変化したり、逆転したりする。こうしたダイナミズムは単なる社会学的な分析の対象にとどまらない。葛藤のダイナミズムが人々の宗教的な意味や力の重要な源泉となることに気づくなら、それは宗教研究者にとっても、恰好の考察対象となるはずである。

本稿の以下の部分では、その具体的な試みとして、日本の中世の文献を題材に、広義の民衆宗教研究への応用を考えてみたい。すなわち、「つく」「託す」「くるふ」「靈病」「物ぐるひ」などの表記によって示唆された「憑依」をめぐる解釈の争奪戦の力学が、いかに多彩な宗教的創造性を掘り起こし、その原動力となっていたのか、といった点に関心の照準を合わせる。扱う資料そのものは筆者にとつては専門外の分野であり、全くの素人談義に陥ることを恐れるが、管見の限り、中世の仏教説話などを題材とした従来の精緻な専門研究でも、上述のような課題に本格的に取り組んだ研究は未だ多くはなかったように思われる。その意味では、あえて「宗教学的」視座を標榜する本稿の試みにも、なお一定の意義が認められるのではないかと考えている。

### 三 『沙石集』と『比良山古人霊託』の事例

一三世紀末に無住一円によって編纂された『沙石集』巻一〇末第一話「たく霊ノ託シテコ、ロ仏法ヲ意エタル事」は、周囲からは靈病と解釈された京都に住むひとりの女性が、基本的にはこの解釈を受容しつつ、かなりの主体性を発揮しうる巫者的な役割を獲得していくという、きわめて興味深い説話である。これについては、すでに別の論考で詳述したので要点のみにとどめたいが、要するに、最初は「リヤウビョウ靈病アリテ種々シ、イに析共シルシナシ」、つまり何らかの靈の影響で病氣になったとされた女性が、その病氣の原因となった靈の正体を、真の道心を欠いたために出離に失敗して魔道（天狗道）に堕ちた仏道修行者の死靈とすることによって、男性行者たちにも仏法を説くほどの宗教者として認知されるに至った、というストーリーである。

ここでは、仏道において挫折した者の死靈であるがゆえに、同じ道に堕ちている者たちの弱点を見抜くこ

とができる、という論法のもとに、彼女は世に著名な駿者といわれる仏僧をも容赦なく批判するまでになる。参籠した北野天神では、ある持経者の経の読み方が間違っていると怒って、彼の頭をはりつけたりしている。驚いた持経者が、ではどう読んだらよいのかと問い返すと、彼女はすらすらと読んでみせたうえに、その解釈まで見事に語って聞かせたという。男性持経者の方も素直に教えを乞うたとされ、すでにこの女性は一定の威厳と風格を備えた尼僧のごとく描かれている。

こうした説話をただちに歴史の実話と見ることはできないが、まったく架空の創作とも思えない。おそらく、何らかの類似の出来事は、数多く見聞されたのではないか。ここでとくに注目されるのが、天狗道という日本独自の輪廻界の介在である。仏道修行に励み、かなりの知識を身につけながらも、驕慢の心や現世への執着を捨てきれなかった者が堕ちるとされたこの他界は、解脱を逃した者が行く「魔縁」「魔道」にはちがいがなかったが、地獄・餓鬼・畜生のいわゆる三悪趣と比べれば、あきらかに上位に位置づけられていた。その意味で、天狗道に堕ちた死霊の憑依とは、「高貴で善良な神霊の託宣」とは言えないとしても、単に「低級で邪悪な霊に憑かれた」とも言い切れない曖昧さを残している。一方で「物狂い」などの兆候を示しつつも、身につけた仏道の博識を披瀝したり、あの世の者だけが知り得る極秘情報なども握っていると考えられていた。じつさい、当時の仏教僧たちは、権威ある経論からの正攻法の学問とは別に、こうした天狗との問答、あるいは天狗に憑かれた者の口を通して得られる言葉から、仏道のいわば「裏情報」を積極的に獲得していたふしがある。

その代表例として、よく知られた『比良山古人霊託』（以後「霊託」）を取り上げてみよう。<sup>(16)</sup> 延応元年（一二三九）、藤原（九条）道家が病氣になったさいに、彼に仕える二一歳の女人に比良山の大天狗と称する霊

本稿の以下の部分では、その具体的な試みとして、日本の中世の文献を題材に、広義の民衆宗教研究への応用を考えてみたい。すなわち、「つく」「託す」「くるふ」「靈病」「物ぐるひ」などの表記によって示唆された「憑依」をめぐる解釈の争奪戦の力学が、いかに多彩な宗教的創造性を掘り起こし、その原動力となりえたのか、といった点に関心の照準を合わせる。扱う資料そのものは筆者にとつては専門外の分野であり、全くの素人談義に陥ることを恐れるが、管見の限り、中世の仏教説話などを題材とした従来の精緻な専門研究でも、上述のような課題に本格的に取り組んだ研究は未だ多くはなかったように思われる。その意味では、あえて「宗教学的」視座を標榜する本稿の試みにも、なお一定の意義が認められるのではないかと考えている。

### 三 『沙石集』と『比良山古人靈託』の事例

一三世紀末に無住一円によって編纂された『沙石集』巻一〇末第一話「靈ノ託シテ仏法ヲ意エタル事」は、周囲からは靈病と解釈された京都に住むひとりの女性が、基本的にはこの解釈を受容しつつ、かなりの主体性を發揮しうる巫者的な役割を獲得していくという、きわめて興味深い説話である。これについては、すでに別の論考で詳述したので要点のみにとどめたいが、要するに、最初は「靈病アリテ種々に祈共シルシナシ」、つまり何らかの靈の影響で病氣になったとされた女性が、その病氣の原因となった靈の正体を、真の道心を欠いたために出離に失敗して魔道(天狗道)に堕ちた仏道修行者の死靈とすることによって、男性行者たちにも仏法を説くほどの宗教者として認知されるに至った、というストーリーである。

ここでは、仏道において挫折した者の死靈であるがゆえに、同じ道に堕ちている者たちの弱点を見抜くこ

とができる、という論法のもとに、彼女は世に著名な驗者といわれる仏僧をも容赦なく批判するまでになる。参籠した北野天神では、ある持経者の経の読み方が間違っていると怒って、彼の頭をはりつけたりしている。驚いた持経者が、ではどう読んだらよいのかと問い返すと、彼女はすらすらと読んでみせたうえに、その解釈まで見事に語って聞かせたという。男性持経者の方も素直に教えを乞うたとされ、すでにこの女性は一定の威厳と風格を備えた尼僧のごとく描かれている。

こうした説話をただちに歴史的事实と見ることはできないが、まったくの架空の創作とも思えない。おそらく、何らかの類似の出来事は、数多く見聞されたのではないか。ここでとくに注目されるのが、天狗道という日本独自の輪廻界の介在である。仏道修行に励み、かなりの知識を身につけながらも、驕慢の心や現世への執着を捨てきれなかった者が堕ちるとされたこの他界は、解脱を逃した者が行く「魔縁」「魔道」にはちがいがなかったが、地獄・餓鬼・畜生のいわゆる三悪趣と比べれば、あきらかに上位に位置づけられていた。その意味で、天狗道に堕ちた死霊の憑依とは、「高貴で善良な神霊の託宣」とは言えないとしても、単に「低級で邪悪な霊に憑かれた」とも言い切れない曖昧さを残している。一方で「物狂い」などの兆候を示しつつも、身につけた仏道の博識を披瀝したり、あの世の者だけが知り得る極秘情報なども握っていると考えられていた。じつさい、当時の仏教僧たちは、権威ある経論からの正攻法の学問とは別に、こうした天狗との問答、あるいは天狗に憑かれた者の口を通して得られる言葉から、仏道のいわば「裏情報」を積極的に獲得していたふしがある。

その代表例として、よく知られた『比良山古人霊託』(以後『霊託』)を取り上げてみよう。<sup>(16)</sup> 延応元年(一二三九)、藤原(九条)道家が病氣になったさいに、彼に仕える二一歳の女人に比良山の大天狗と称する霊



が憑いた。『靈託』は、道家の病氣平癒のために加持祈祷に訪れた兄の慶政上人が、この女人の口を借りて言葉を發する天狗の靈を相手に行なった問答を記録したとされるものである。

冒頭および末尾の記述によれば、慶政と靈との問答は五月二三日から二八日の期間中、三度にわたって行なわれた。「或る時は子丑の時、或る時は寅の時まで」とあるから、いずれも深夜の〇時から明け方の四時くらいの時間帯である。時代は承久の乱から一八年目にあたる。隱岐島に流されていた後鳥羽院は、この年の二月に配流先で没し、その遺骨が都に運ばれ大原に葬られたのが五月一六日。この天狗の憑依事件はそのわずか七日後の出来事である。巷では、六月になると後鳥羽院の怨靈が洛中に乱入して諸宮・諸院を悩ますかもしれない（疫病か）、といった風評も流れていたようで、この問答にもそうした京都の公家社会の緊迫した空氣が反映されている。

問答の当事者である慶政は『閑居の友』の作者ともされる人物で、当然この『靈託』の編纂にも中心的に関わったと考えられる。三度の問答を一編にまとめた経緯からも窺えるように、実際に語られた対話の忠実な記録というより、彼の強い政治的な意図や思惑のもとに編集された文書と見るべきであろう<sup>(17)</sup>。とはいえ、そうした政治的・社会的ファクターを差し引いても、これが日本の宗教史における一級の「憑依」資料である事実には変わりはない。

問答ではまず、女人の口を借りて語っている天狗の正体は何か、ということが明らかにされる。「我は是れ、聖德太子の御時の者、大職冠已前の仁、謂はく撰録の臣の先祖なり。この法性寺の辺の惣領主なり。この地に伽藍を建立するの由、承るの間、故郷を見廻らさんが為に向來せらるなり」と、この天狗を称する主体は一人称で語っている。つまり、自らを聖德太子の時代、藤原鎌足以前に生きた撰録家の先祖であつて、

法性寺一帯の惣領主と名乗る。法性寺は病氣になった九条道家が出家し、住んでいた寺である。「我すでに根本惣領主たり」という文言もあるから、その近辺を支配するいわば地域の支配霊といったところであろう。この支配霊が道家の側近に仕える女房の口を借り、祈祷僧である慶政の質問に答えて、さまざまな霊界の情報を伝授した、という筋立てである。

【靈託】において何よりも注目されるのは、天狗にたいする慶政の質問が、様々な著名人たちの死後の消息や、世事に関する予言、仏教に関する知識などに及んでいる点である。もちろん慶政が天狗と問答した第一の目的は、弟の道家を苦しめている病氣の原因を究明し、これを除くことであつた。すでに加持祈祷によつて「本体の靈氣」は捨離しているはずなのに、いまだ道家の容態が思わしくないのはなぜか、と問う慶政に対して、天狗は、たしかに本体の靈はすでに抜けているが、崇徳院、大原の僧正承円、権僧正法円、ある女人の生霊などが、なお障りとなつていることを明かす。そして、邪霊退治の法を伝授して、心正しく慎みをもつて暮らせば心配にはおよばない、と答えている。しかし、問答はこれだけで終わつてはいない。慶政は今がチャンスとばかりに、天狗に向かって様々な問いを投げかけるのである。

まず、道家周辺の要人たちや、慶政自身が何らかの関心を寄せている人物たちが、死後に得脱、往生できたか否か、といった情報を引き出すことが試みられている。こうした問いにたいして天狗は、北条義時、政子、後高倉院、後堀川院、北白川女院など、当時の権力者に関係のある要人の転生先については、「これを知らず」と巧みに逃けているが、九条兼実、近衛基通、慈田などの著名人については、はっきりと「この道におはしますなり」として、自分と同じ天狗道に堕ちたことを明言している。このほか、法然や親鸞門下の念佛者たちは「正法を誹謗の者」であつて、出離得脱どころか悪道に堕ちると手厳しい。「法然房は、いづ

くに生まれたるにや」という問いには、「無間地獄に堕ちたり」と答え、また親鸞の直弟子で存命中の善念、性信については、無間地獄や畜生道あるいは魔道に堕ちるであろうと予言する。

興味深いのは、いわゆる旧仏教の高僧の転生所に関する部分である。明恵房高弁については、「都率の内院に上生しおはします」とするが、つづく「解脱房は、いづくに生まれおはしまし候ふや」という問いには、「解脱房とは誰人ぞや」と答えられない。慶政が「少納言已講貞慶と申しし法相宗の碩徳、是れなり」と教えてやると、「我は学文に疎かなりし故に、不知の事多きなり」などと言いつけて、巧みに追求をかわしている。

道家の娘で二五歳で産褥死した、後堀河院中宮藤原樽子について問われると、「この道に來りておはしますなり。十楽院僧正の、これに共ふなり。常に蓮台野の辺に住するなり。返すぐ不便にこそ見え奉れ。これらがなぶりぐさにてこそはあらむずらん。また尼にておはするなり」と答えている。つまり、魔道に堕ちたうえに、天狗たちの慰みものにされて実に気の毒な状態にある、というのである。慶政が、ずいぶん仏事を修したのに、なぜ効果がなかったのかと尋ねると、仏事を修したといっても形式的で真実の心がなかったので、樽子にとりついて死の原因となった十楽院僧正の怨霊が今も離れないのだと明かす。そして、これを祓うには、五壇法を修し、浄行なる阿闍梨が番僧とともに加持陀羅尼を唱えればよい、という対処法まで教えている。とくに効果的なのは不動の呪で、そのなかでも慈悲の呪が第一であるとも語られる。

この例のように、天狗から得られる情報は、単に死者の転生先に関するものだけではない。それは怨霊への適切な対処法をはじめ、仏法の奥義にまで及んでいる。天狗というのは正式の仏典には見えないという慶政の疑問にたいしては、「細やかなる事は軽しく露顕すべからざるなり」としながらも、多くの言葉をつく

して、その実在を力説し、説明に腐心している。また、「内裏には何事や有るべきや」関東には何事や有るべきや」など、世事一般の動向に関する質問にも、それぞれ回答を与えている。いわば一種の運勢占いである。

このように『靈託』という資料は、小編ながら多くの興味深い内容を含んでいる。そこでは天狗道に堕ちた死者という、いわば境界的な憑依霊に託して、輪廻世界の極秘情報や、正式の經典には書かれていない仏法の極意が明かされ、世俗的出来事の子言や運勢判断などが語られるのである。ここに見られる基本的な構造と内容は、いずれも民俗・民衆レベルで活動している今日の民間宗教者たちの「憑依」に至るまで、ほぼ変わることなく連綿と受け継がれてきたものといえよう。

#### 四 『発心集』の事例

やや時代は遡るが、一三世紀初頭に成立した鴨長明の『発心集』にも、第二の八話「真浄房、暫く天狗になる事」という興味深い「憑依」資料を見出すことができる。話の筋立ては、物狂いの状態で死んだ仏僧をめぐる、その母親が周囲から息子に付与された解釈図式を逆手に利用しつつ、望ましい結果を導くことに成功したというものである。その概略を少し細かく辿ってみよう。

鳥羽の僧正（覚猷）の弟子に真浄房という僧がいた。彼は往生を願う心が深く、「修学の道を捨てて、ひとへに念仏をいとなまむ」と発心する。折りよく法勝寺に三昧職の欠員があったので、師の覚猷からここに斡旋してもらおう。「身を非人（ひにん）になして、彼の三昧の事に命を續いで」とあり、みずから世俗の榮達を捨てて修道に専心した仏者として描かれている。念仏に励み、乞食に施しをするなどの功德も積み、死後は必ず極楽往生するであろうと見られていた。ところが、あろうことか「いと心えず物狂はしき様なる病ひをしてか

くれにけり」という最期を迎えてしまふ。つまり、一種の精神錯乱状態に陥つたまま死んでしまつたのである。当時の通念からすれば、これは明らかに極楽往生など望めない悪趣への転生を暗示する臨終であつた。残された老母は大いに嘆くが、やがて五年ほどが経過したころ、今度はこの母親が「物めかしき事どもありける」状態となる。つまり、やはり何らかの「物ぐるい」的な兆候を示したのであらう。親しい人たちが心配して集まつてきたところ、とつぜんこの老母が次のように語り出したという。

「我は、ことなる物の怪にあらず。失せにし真浄房がまうで来たるなり。我がありさまを、誰も心得がたく思はれたれば、且は其の事をも聞こえんとなり。我、ひとへに名利を捨てて、後世の勤めよりほかにいとなみなかりしかば、生死にとどまるべき身にてはなきを、我が師の僧正の別れを惜しみ給ひし時、『後世には必ず参り合つて随ひ奉らむ』と聞こえたりし事を、今、券契の如くして、『さこそ云ひしが』とて、いかにもいとまを給はせぬによりて、思はぬ道に引き入れられ侍るなり。ひとへに仏の如く憑み奉りしままに、ゆゑなき事を申して、かく思ひのほかなる事こそ侍りつれ。但、天狗と申す事はある事なり。来年、六年に満ちなんとす。彼の月めに、かまへて此の道を出でて極楽へ詣らばやと思ひ給へるに、必ずさはりなく苦患まぬかるべき様にとぶらひ給へ。さても、世に侍りし時、『本意の如くおくれ奉るならば、母の御ため善知識となりて、後世をとぶらひ奉らむ。もし又、思ひのほかに先立ち参らせば、引摂し奉らん』とこそ願ひ侍りしか。思はざるに、今かかる身となりて、近付きまうで来るに付けても、悩まし奉るべし」

要するに、五年前に死んだ息子が、老いた母親の口を借りて弁明を行なつた、というのである。彼は自分

が生死を離れて往生する資格がありながら、師の僧正に対して「後世にも必ずお供いたします」などと約束したことが仇になって、天狗道という思わぬ道に引き入れられてしまったと語る。僧正という単なる人間を仏のごとく崇拜したことが悪因となったのである。しかし、来年には天狗道にとどまるべき期限の六年が切れるので、今度こそ必ず極樂へ行きたい。だから、どうか供養してほしいと訴えている。さらに息子の霊は、自分は母親のために後世を弔い、自分が先に死んでも母を仏道に導きたいと願っていたのに、意外にもこんな状態に堕ちて悔しいと、母の口を借りて嘆くのである。母親はこれらを語りつつ、さめざめと泣き、聞く人すべても涙を流したと記されている。

彼女はしばらく語りをすると、「あくび度々して例さまになりければ」、つまり、何回もあくびをして平常に戻ったとある。ここでは「つく」「おりる」といった表現はいつさい用いられていないが、こうした「あくび」の記述は、それが明らかに息子の霊が母親に「ついた」ことを明示しようという慣習的表現であったと考えられる。

仏教の經典を書写するなど、心のかぎりの供養をしてやったところ、翌年の冬になって、その母が再び息子の言葉を語り出したという。前後の状況から察するに、深夜の出来事と思われる。語られたのは次のような言葉であった。「誰々も、さばかりありし真浄房が又まうで来たるぞ。其の故は、真心に後世訪ひ給へるうれしさも聞こえんと思ひ給ふ上に、暁すでに得脱し侍り。いかんとなれば、其のしるし見せ奉らんためなり。日頃我が身のくさくけがらはしき香、かき給へ」。つまり、ついに自分は得脱するので、それを知らせに来たというのである。そして、これまで汚れた道にいた証拠として、そのくさい香りをかいでみよ、と言つて息を吐いてみせる。すると、家中に耐えられないほどの悪臭が広がる。その後、夜もすがら物語りし

て晩に及ぶころ、母親は「唯今ぞ、既に不淨身ふじやうしんを改めて、極楽にまゐり侍る」という言葉を発して、もう一度息を吐いた。今度は、芳ばしい香りが家の内に満ちたので、周囲の人々も真浄房の往生を納得した、というのが説話の結末になっている。ここでも母親が言葉とともに発する臭いの変化が、この語りの主体が明らかに息子の真浄房であること、つまり死者がついて語っているのだということを示す、明確なサインとして描かれている。

先にあげた他の事例と同様に、この話もまた『発心集』という説話集の語りであって、ただちに史実として受け取ることとはできない。著者の長明の意図としては、人はわずかな執着によって往生を逃すことがあるという教訓話を示しているのであって、母親の口を通して息子が語ったとされるこの話も、そうした仏教的な世界観を補強するエピソードとして添えられているにすぎない。しかし、ここで注目されるのは、「物狂い」という状態によって、いわば解脱に失敗したという汚名を受けて死んだ息子の名誉を、遺された母親が回復している、しかも今日の言葉でいえば明らかに「憑依」という言葉で包括されるような状態を手段として、それを行なっている、という点である。この母親は、息子が何らかの執着によって往生に失敗してしまったのではないかという周囲の解釈を否定してはいない。悪霊を力づくで祓除したり、強引に善霊の働きとして解釈し直すといった操作もしていない。むしろ「物狂い」という周囲の解釈をそのまま受容しつつ、仏教の輪廻転生の理論を巧みに使いながら、「死者の口寄せ」ともいえるべき所作を通して、死んだ息子に他界の情報を雄弁に語らせるのである。ここでもまた、真浄房が堕ちたとされる天狗道の境界的性格が、重要な役割を果たしていることが理解できよう。彼女はこの死霊の語りの力によって、死んだわが子に弁明の機会を与えるとともに、最終的には息子が極楽往生できたという事実を自ら納得し、周囲の人々にも納得させること

に成功している。

「あくび」や「息のにおい」といった、いわば身体的な徴表の変化が、死者が「ついた」あるいは「おりた」ことを人々に納得させる慣習的表現として通用していたことも興味深い。「憑依」解釈の社会的争奪戦とは、単に言葉や世界観（他界観）の提示や応酬だけではなく、人々がみずからの身体性をも含めた、全人的な関わりのなかで展開されるものであることが、あらためて納得される。

真浄房という固有の人物に関する歴史的事実は別として、おそらくこのような事例は、現実にも数多くあったと推測される<sup>(19)</sup>。つまり、仏教の民衆布教の最前線にあつて、制度的仏教サイドから提示される世界観や救済観を受容しつつ、しかも自らに付与された「ものつき」「物狂い」などの表示をあえて拒否するのではなく、むしろそれを積極的に引き受け、逆用することによって、たとえば死者との対話といった新たな宗教的な救済の道を切り開いていった人たちが数多くいたであろう、ということである。

これらは、中世の文献から断片的に拾い上げた事例にすぎない<sup>(20)</sup>。しかし、ここには、日本の民俗・民衆的な宗教史における「憑依」の特徴を考えるうえでの、有力な手がかりが示唆されている。とりあえず注目されるのは、わが国の（あるいは広く「非一神教的な」）宗教伝統における、憑依現象の豊かさである。たとえばキリスト教社会のように、霊的存在の属性が聖霊と悪霊のごとく厳然たる二分法で固定化されておらず、ポジティブな対象とネガティブな対象とが分かちがたく混在し、めまぐるしく変換しうるといふ環境は、「憑依」をめぐる解釈の葛藤にも、独特の個性や多様性を生み出すことになった。霊的存在の多層的・非二元論的性格は、仏教の「輪廻転生」や「追善回向」の論理などと結びつくことによって促進され、いっそう豊かな憑依環境を熟成させてきたのである。



## 五 応用への展望

聖霊・悪霊の二分法が厳格に定められているはずのキリスト教でさえも、わが国のような霊的環境のなかでは、「憑依」の多彩な解釈の展開を生み出すことがある。最後にそうした実例をひとつだけ挙げておきたい。一六世紀のキリシタン布教を記録したルイス・フロイスの『日本史』二二章（第一部三〇章）は、豊後とその周辺地方での出来事を記述した部分であるが、そこに次のようなエピソードが収められている。<sup>(21)</sup>

平戸島の生月に住むひとりのキリシタンの婦人が、妊娠したさいに、墮胎するための薬を用いた。ところが彼女はその墮胎がもとで死んでしまった。仲間のキリシタンたちは、彼女が大罪を犯して死んだのを見て、彼女の遺体を十字架が立っている墓地ではなく、町はずれの野原に異教徒として葬ることを望んだ。それから数日が経って、ひとりの若い男性キリシタンがたまたま病氣になった。その人はもはや死にかけたときに、次のように話をした。「あの婦人が私に現われて、こう言ったのです。『キリシタンたちは私を十字架がある墓地に葬ろうとしなかったけれども、私はあの人たちが推測しているような所、すなわち地獄にいると思つてはなりません。といいますのは、主なるデウス様は、私が死ぬ前に、私の痛悔と涙を御覧になり、私の靈魂に御慈悲を示されたからなのです』と」。その若い男は、以上のことをキリシタンたちに明らかにすると、その後、ふたたび健康をとりもどしたという。

この逸話には詳しい後日談がないため、当時のキリシタンたちの間で、この墮胎死した女性の死後の運命が最終的にどのような判断されたかは不明である。しかし、おそらく主なるデウスの慈悲によって救われたと認定されたであろう。そうだとすれば、注目されるのはその解釈の転換を導いたのが、もっぱら知り合

いの男性信徒の証言であった、という事実である。これは母親が息子の言葉を代弁することで極楽往生を認めさせたという、上述の『発心集』の事例と構造的に酷似している。

墮胎という女性の大罪そのものが弁証されたわけでも、消されたわけでもない。厳格な善悪二元論の教理を適用するかぎり、自らが犯した罪を背負って死んだ婦人が救われる余地はない。それを可能にしたのは、ひとえにこの男性キリシタンの個人的体験談であった。病気によって死にかけたという記述からは、一種の臨死体験ともいえようが、先に死んだ女性信徒との即時的・直接的な出会いが語られており、その意味で、まさしく広義の「憑依」を装った発言、と言いうるであろう。民衆層の信徒のなかでは、名もない平信徒が「憑依」の体験をふまえて語った霊的世界の解釈こそが、司祭や宣教師たちの教理的解釈をも圧倒するほどの説得力を発揮したのである。これに類似した事例は、たとえば現代沖縄の民衆キリスト教世界などにも見出すことができる。<sup>(22)</sup>

こうした問題はさらに具体的な事例研究によって精査しなければならないが、「憑依」の解釈をめぐる社会的力学において、霊的世界がもっている多層的・非二元論的性格の重要性は、とくに強調しておきたい。それは日本の宗教史における憑依の表出形態に多様なバリエーションを与え、「憑かれた」当事者が主体的で独創的な再解釈を生み出したり、何らかの社会的影響力を発揮する機会をも広げてきたといえるのである。

本稿で企図したのは、「憑依とは何か」「シャーマニズムの厳密な定義は何か」といった本体論からの離脱であった。異教世界の神託を偽の神に「憑かれた」現象と見なし、他方で一神教の伝統にある宗教者たちを真の神の言葉を託された預言者として区別するという二分法は、今日では学術用語として定着しているはず

のシャーマニズム(シャマニズム)という言葉のなかにも、脈々と流れている。この用語の学術的な利用価値は、今日でも失われていないとしても、ヨーロッパ世界という風土のなかで生み出されたこの言葉の不幸な出自を忘れてはならない。

極端な言い方をすれば、シャーマニズムという言葉には、世界宗教の権威を異教世界から守る防護壁として鑄造され普及したという一面がある。何よりも守らねばならなかったのは、ユダヤ・キリスト教の預言者たちだった。そこにはもちろんイエス自身も、黙示録の執筆者たちも含まれる。『新約聖書』は、じつさにイエス自身が周囲からは悪霊憑依を疑われた人物であったことを繰り返し記している。<sup>(23)</sup> 極端な言い方をすれば、こうした聖書の預言者たちは決して「憑かれた」人々などではないのだ、という公理を死守するために、西欧の植民地主義的な世界進出のなかで異教世界に見出された宗教者たちに、「霊に憑かれたシャーマン」という定義が適用されたのである。この「隔離の戦略」にもとづく一般名詞の鑄造は、学術世界をも完璧に支配することに成功した。結果として、それは権威ある世界宗教の預言者たちを学術研究者の露骨な分析の視線から覆い隠す役割をも果たしてきた。「憑依」は「シャ(ー)マニズム」というカテゴリーのなかに囲い込まれ、その「シャーマニズム」は、もっぱら世界宗教以前を生きる古代人や先住民の文化へと囲い込まれたのである。<sup>(24)</sup>

もとより本稿は、シャーマニズムや憑依をめぐる従来の研究成果を全否定しようというものではない。この概念を旧来の西欧的偏見から解放し、「自然との共生」を実現してきた先住民文化の豊かさの象徴として再評価したり、より包括的かつ根源的な人類の宗教形態の呼称にまで拡張させようという試み(そこでは「イエスもムハンマドも偉大なシャーマンだった」「釈尊も空海も日蓮もシャーマンだ」といった言説も出て

くる)などにも、一定の文化運動としての意義は認められよう。しかし、そもそも「憑依」であれ「シャーマニズム」であれ、既存の固定的な定義そのものが、ある重要な部分を覆い隠してきたのだということ、しかもその隠された部分こそが、今後の宗教研究において明るみに引き出さなくてはならない必須の部分であることは、あらためて強調しておきたい。

事例研究で示唆したように、宗教学的な視座からの問いとして重要なのは、たとえば「ついた」「神がかった」「導かれた」「夢をみた」「出会った」「異言が出た」など、様々な解釈や相互のレッテル貼りが入り乱れる現実社会のなかで、人々がそうした表象やレッテルを拒否したり、あるいは独自の解釈や身体反応を通して、あえてそれらをわが身に受けとめることによって、自らの人生を切り開いていくための力を獲得したり、あるいは逆にそれらを奪われ閉じさせられていくという、具体相に着目することである。「憑依」という学術用語がなお有効性をもつとしたら、さまざまな社会的表象をめぐって展開されるこれらの葛藤や緊張が、いかにして独特な宗教的意味世界を産み出したり、逆にそれを抑圧し切り捨てていったのかという、ダイナミックな様相を捉える道具として働く場合である。こうした有効な道具としての利用方法は、文献研究においても、フィールドワークにもとづく調査研究においても、なお応用可能であろうと思われる。

## 註

- (1) 『日本国語大辞典』小学館による。
- (2) 同辞典には、②の用例として『論衡』からの引用が示されているが、本書は後漢の時代、西暦一世紀の成立とされる文献である。
- (3) 日本の学界で、学術用語としての「憑依(憑霊)」がいつごろから広く使われるようになったかは、正確にはわから

ない。昭和四年（一九二九）発行の宇野圓空『宗教民族学』の索引には、「憑格」の語があつて三カ所が示されているが、そのうちのひとつは「憑靈または交霊の法」とあつて「憑蓋」が使われている。しかし「憑依」は見出せない。昭和五年（一九四〇）発行の「シャーマニズムの研究」でも、バンザロフ（白鳥庫吉訳）の論に「遷移」、ミハイロフスキー（高橋勝之訳）に「移霊」などの語があるが「憑依（憑蓋）」は見えない。柳田国男の巫女論でも使われていない。むしろ柳田は、possessionのような西欧の学術用語で現象を包括してしまふ前に、「つく」という出来事、「神がかかる」という出来事などを、表現に即して丹念に精査することを重視していたように思われる。昭和十六年（一九四一）の棚瀬襄爾『民族宗教の研究』では「憑蓋」が、昭和二十五年（一九五〇）の秋葉隆『朝鮮巫俗の現地研究』では、その序説に「憑依」が、いずれもpossessionの訳語として登場する。古野清人のシャーマニズム論などでは、この語はすでに頻出する。一般化したのは、やはり第二次大戦後であらう。なお現代における代表的な定義としては、佐藤憲昭「憑依」『日本民俗大辞典』吉川弘文館、二〇〇〇年、参照。

(4) 個々の主要な先行研究を列記する煩は避けるが、とくに「憑依」の程度を三段階に類型化した注目すべき研究として、佐々木宏幹「憑入・憑着・憑感——憑霊の概念」『聖と呪力の人類学』講談社、一九九六年。

(5) これも代表的研究の列記はしない。従来 of 諸研究への批判的論点を打ち出した画期的研究として、小松和彦「憑霊信仰論」伝統と現代社、一九八二年、を挙げておく。このテーマに関しては、心理学、精神医学などの分野からの膨大な研究蓄積もあるが、本稿の問題関心とは接点が少ないため除外する。

(6) 憑依をめぐる解釈の社会的葛藤に着目した代表的研究者としては、依然としてI・M・ルイスの名をあげることができよう。彼は従来のいわゆるシャーマニズム研究者が、エクスタシー体験の劇的な効果に翻弄されすぎてきたことを批判し、これを社会人類学の視点から問題にする場合には、エクスタシー体験なるものが、それを取りまく政治的・社会的立場の違いに応じて、いかに利用され、いかなる解釈のバリエーションを示すか、といった点が問題になりうることを主張した（Lewis, I.M. *Ecstacy Religion* (second edition), Routledge, 1989）。ただし本稿はルイスの視点に全面的に同調しようというのではない。社会人類学者としての彼の見解を顧慮しつつ、なお「宗教」を意図的・戦略的に視角の中心に据えたとき、どのような展望が開かれてくるかを積極的に問おうとする試みである。

(7) 小松和彦（前掲書）が指摘したように、「ツキ」「ツク」には幸運を意味する近代的用法がある。しかし、これは花

柳界などでの客の「つき」からきたもので、ここでの憑依とは直接には関係しないと思われる。もとより本論でも示唆したように、日本の宗教史において何らかの霊が「つく」ことにポジティブな意味が付与される場合があったことは事実である。

- (8) 現代アメリカの福音系の教会で実際に行なわれている悪霊祓いの実態については、池上良正「資料・現代アメリカにおける悪霊祓い」平成五年度科学研究費補助金(国際学術研究)「米国とメキシコにおける現代民衆宗教の世界観と救済観に関する比較宗教学的研究」筑波大学、一九九七年、を参照されたい。なお、現代イタリアにおけるカトリックの悪霊祓いに関する興味深いレポートに、島村菜津「エクソシストとの対話」小学館、一九九九年、がある。同書によれば、イタリアでは一九九〇年代に入ってから、三〇人足らずだった公式エクソシストが二百人に急増したという。
- (9) 池上良正「悪霊と精霊の舞台——沖縄の民衆キリスト教に見る救済世界」どうぶつ社、一九九一年、「現代沖縄におけるキリスト教聖霊運動の展開」日本宗教学会「宗教研究」三二二号、一九九七年、ほか。

- (10) 岩崎敏夫「本邦小祠の研究」名著出版、一九七六年、岩崎真幸「葉山信仰」「日本民俗宗教辞典」東京堂出版、一九九八年。菅原壽清「木曾御嶽の御座」「民俗宗教5・シャーマニズムの世界」東京堂出版、一九九五年、「木曾御岳信仰」岩田書院、二〇〇二年。

- (11) 池上良正「仏僧と憑依——無住一円の説話集を題材に」駒澤大学宗教学研究會「宗教学論集」第二一号、二〇〇二年。なお、こうした問題意識から「本朝法華験記」の「夢」を考察した示唆的研究に、長谷部八朗「『法華験記』と修行僧——山の修行と靈験をめぐる」『平井俊栄博士古希記念論集・三論教学と仏教諸思想』春秋社、二〇〇〇年、がある。日本の宗教史における夢の諸相を体系的に論じた、河東仁「日本の夢信仰」玉川大学出版部、二〇〇二年でも、夢と憑依との関係が各所で触れられている。

- (12) 本田安次「能及び狂言考」丸岡出版社、一九四三年。

- (13) 永積安明・島田勇雄校注「日本古典文学大系八四」岩波書店、一九七八年、による。

- (14) もちろん絵巻の中には、はっきりと横臥した熟睡状態で夢の示現を得ている図柄も多い。ここで筆者が主張したいのは、当時の「夢」「眠り」概念には多様な幅があり、少なくとも近代の「睡眠」対「トランス(幻覚)」などの二分法では捉えきれない、ということである。

- (15) 「仏僧と憑依——無住一円の説話集を題材に」(前掲)。
- (16) 『新日本古典文学大系四〇』岩波書店、一九九三年、所収。本論中の叙述は、木下資一による校注、解説に依った。
- (17) 小原仁「比良山古人霊託」の成立」『古代文化』四七—八、一九九五年。
- (18) 三木紀人校注『新潮日本古典集成』新潮社、一九七六年、による。
- (19) 憑依を媒介として死後の運命や他界の様子が語られた例としては、すでに一〇世紀の「宇多院の河原院左大臣の爲に没後諷誦を修する文」(『本朝文粹』卷二四)に載る源融の託宣などが知られている。延長四年(九二二)、宮中に仕える女性に河原院左大臣(源融)の亡霊が憑依し、地獄の苦しみとその救済方法を示したという。勝浦令子「女の死後とその救済」西口順子編『仏と女』吉川弘文館、一九九七年、五八頁以下を参照。
- (20) 『古今著聞集』卷二〇に載る「阿波国智願上人が乳母の尼死後化生して馬と成り上人に奉仕の事」なども注目される例話である。これは智願上人に献身的に奉仕する馬が、上人を慕って死んだ乳母の生まれ変わりであることが発覚したという話だが、ここでも奇妙な因縁が認知されたのは、ある尼に霊がついて異常な状態となったので、これに問いただしたところ、「我は上人の御めとなりし尼也、云々」と語ったことによる。さらに廻国の仏僧が天狗の語りを聞いたたり、天狗道を見聞いた話の好例としては、『太平記』(天正本)卷二五の「天狗直義の室家に化生する事」、卷二六の「大稻妻天狗未来記の事」などを挙げることができる。
- (21) 現代語訳は、松田毅一・川崎桃太郎『完訳フロイス日本史6・ザビエルの来日と初期の布教活動』中公文庫、二〇〇〇年、二一九—二二〇頁に依った。
- (22) 『民間巫者信仰の研究』(前掲)、五〇九頁以下に示した事例9などは、その好例である。
- (23) マタイ九・三四、一二・二四、マルコ三・二二、ルカ一一・一五、ヨハネ七・二〇、八・四八・五一、一〇・二〇、など。
- (24) R. Firth が medium と prophet を分けたこと、M. Eliade が spirit possession を正当なシャーマニズムの定義から除外しようとしたことなども、こうした文脈から捉え直す必要があるのではないか。