OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	盲巫女の入巫とカテゴリー変化 : 宮城県北部を中心として
Author(s)	杉野, 昭博
Citation	年報人間科学. 1982, 3, p. 72-94
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/7595
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

盲巫女の入巫とカテゴリー変化

～宮城県北部を中心として

杉野昭博

一、はじめに

本論で考察するオガミサマとは、柳田国男が分類した「口寄ミコ」(1)の流れをくむもので、東北地方に今なお分布する盲巫女の呼び方の一つである。一般には「イタコ」という名称が「恐山」とともに有名であるが、「オガミサマ」という呼び方は宮城県北部の農村地帯（栗原・登米・遠田郡など）で用いられるものであり(2)、ここで考察する事例もこの地域を中心としている。一般に東北地方の盲巫女を考察した研究は、ジャーナリスティックな関心にくらべてかなり少なく、実地調査をふまえた本格的研究となるとわずかである(3)。今日、盲巫女のライフヒストリーに関しては、桜井徳太郎の業績をきっかけとしてかなりわかってきたが、社会的脈絡の中であるいは信仰構造の中で、盲巫女がどのように位置づけられるのかといった問題に答えるべく、さらなるインテンシブな調査をすすめることが当面の課題となろう。

ところで、シャマニズムあるいは憑霊といった現象に人類学的にアプローチする場合、I・M・ルイスの方法論がいくつかの手がかりを与えてくれる。ルイスはエクスタシーの社会学を構想する上で次のような問題点を抽出している。「エクスタシーは社会秩序とどのように関連するか。憑霊はまったく気まぐれに偶然起きる出来事なのか、それともある程度きまった社会的カテゴリーの人たちが憑霊するのか。後者であるとして、憑霊が社会的に型にはまっているならば、このことから何が問題となるのか。何故特定の社会的地位にある人たちが、他の人たちにくらべてより憑霊しやすいのか。エクスタシーの経験は彼らに一体何を与えるのか。」(Lewis 一九七一：二七・八) ルイスはこうした問題を解明するために、中心霊と周辺霊という分析概念を用いる。すなわち精霊の性格として、道徳に無関係で気まぐれに人間にとりつくと考えられる周辺的な精霊と、「社会の監察官」としてその社会の公的道徳を支持するように働くと考えられる中心的な精霊（祖霊や神）とに分類できる。(Lewis 一九七一：三一・四) 従って一つの憑霊現象が、当該の文化体系の中で「善霊」によるものとしてみなされるのか「悪霊」によるもの

としてみなされるのか、ということがまた重大な関心事となる。こうした相違を決定するのが社会的サンクションである（川村一九八〇：七〇・一）。

さて、こうした視点からオガミサマにアプローチするならば、その憑霊がきわめて制度化していることがわかる。憑依される人間のカテゴリーとしては「盲目の女性」であり、それ以外の人間がオガミサマになることはない。カテゴリーは固定的である。どのような精霊がオガミサマに憑依するかというと、守護霊及び依頼者の祖霊であり、ルイスの言う central possesion (Lewis 一九七一：三四) と言える。オガミサマのように巫儀を職業的におこなう場合は一般にその憑霊が、えたいの知れないマモノではなく、守護霊によるものであるということが社会的に認められなければならない。(Lewis 一九七一：一三八) 以上のように、憑依される者のカテゴリーが確定的であること、及び central possession として社会的サンクションが重視される点から、オガミサマの憑霊はきわめて制度化していると考えられ、その入巫過程もパターン化している。

このような特徴を指摘できる以上、オガミサマの巫俗を社会的コンテクストの中で考えてみる必要がある。すなわちオガミサマへの入巫によって盲女はどのように変わるのか。何故、社会はオガミサマを作り、また必要とするのか。こうしたアプローチは今までなされなかった。エリアーデのシャマニズム論は盲巫女研究にも影響を与え、堀一郎やブラッカーの研究が生まれた。(堀一九七一・ブラッカー一九七七) しかし、エリアーデの方法論はシャマニズムの宇宙にむかうものであり、「シャマニズム社会」を描くものではなかった。一方、「シャマンに人が依頼し、シャマンが社会構造のなかにおいて、そのコンテクストの中において機能をたもつということは、いうまでもなく社会的なことなので、いろいろなレベル、いろいろな範囲のことにおいて、シャマニズムは社会的なものであり、このことなくしては、シャマニズムは地上に存在しないであろう。」(石津照璽一九六九・一三) というのも真実である。ところで、盲巫女の入巫過程は桜井徳太郎が津軽の事例についてパターン化しているが、(桜井一九七〇) 形式上の整理にとどまっている。そもそも入巫過程は社会に設けられた「トンネル」のようなものであり、単にその形式を整理するだけでなく、その中を通過するモノの動きと、この「トンネル」によって貫かれている社会との関連のもとに、分析し整理しなければならないのである。本論ではこうした観点をふまえて、盲巫女の入巫過程とそれによるカテゴリー変化の問題を考察することを足がかりとして、社会の中での盲巫女のありようにアプローチしてみたい。尚、実地調査は、一九八一年八月十日から九月二十五日まで、宮城県遠田郡、登米郡、本吉郡、気仙沼市にわたっておこなった。

二、入巫の背景

「当地方の盲女にとってオガミサン・オガミンへの道を進むことが、もっとも普通にたどるべき人生コースであった。」(桜井一九六九

：三〇一）「彼女をイタコとして教育するのは、彼女をとりかこむ親族集団である。彼女は先天的にか後天的に失明する。……科学的にも治療できず、できても経済的にお金がない場合、親族集団は、彼女をイタコにすることをきめる。そして、彼女に、このことを伝えて納得させ、師匠を定めて教育を依頼し、彼女を師匠の家にあずける。……これをみても分るように、イタコの入巫の動機は他律的である。そして、親族集団が彼女をイタコにする目的は、霊媒によって彼女に一人前の収入を得させることである。」（楠一九七三：三七・八）盲巫女のエキセントリックな一面が強調されがちな中で、オガミサマが生きている社会の中では、盲女がオガミサマになることはきわめてあたりまえのことである、という事実を認めることが理解への第一歩となる(注)。何故あたりまえなのかというと、盲女がオガミサマになる入巫過程には、共同体の中で「一人前」になるという企てがしくまれているからである。オガミサマが師匠から独立することを「身あがり」と言うが、この言葉は、「コックの身あがり」などという使い方もされ、一般に「一人前になる」という意味を持つ。また、ブラッカーは次のように述べている。「霊媒になることで、彼女は共同体の重荷であるよりもむしろ生活力のある一員となるであろう。役立たずという烙印から彼女を救うために、両親は年長の、すでに評価を得ているイタコに弟子入りをさせ、その家で必要な訓練を受けることになるのである。」（ブラッカー一九七九：一三六）

入巫の時期についても、初潮前が適当な時期と考えられている。「初潮後とくに結婚後の入巫では、修業に十分身がはいらないし、途中で挫折する例も多い。」また、一人前の女になってしまうと神がつきにくく、カミツケの成功率も少なくなるので、けがれをしらない少女の頃がよいと考えられる。「かくして当地方の盲女は、『イロケのつかないうちに手ばなすものだ』といわれ、10歳を過ぎて身の廻りの始末にこと欠かないころを見計って、適当な師匠を求め入巫する。」（桜井一九六九：三〇二）実際には、失明する時期が遅かった場合などは初潮後の入巫にならざるを得ないが、入巫の条件として年齢が重視されている点は注目すべきだ。当地方に共存する「カミサマ」などと呼ばれる目あきの女性の霊能者、あるいは津軽のゴミソなどの場合、四十才・五十才からの入巫は珍しくないが、イタコやオガミサマの場合はそういう事例は報告されていない。「イタコは入巫当時未婚であり無垢でなければならない。しかし、ゴミソの場合には、結婚経験の有無は入巫の条件に関係しない。」（楠一九七三：三八）

このようにオガミサマの入巫には、「霊能者になるための修業」という宗教的テーマの裏側で、「目の見えない少女が一人前になる」という社会的テーマが埋めこまれているのである。ここに入巫過程を、盲目の少女のための特殊な成女式として、人生儀礼＝通過儀礼の枠組のもとに社会的コンテクストの中で分析する意義がある。もちろん職業的霊能者になるのだから、盲目の少女全てがオガミサマになれるわけではなく、修業の途中で挫折したり弟子入りしない少女たちも居た。この点は、誰もが通過する一般の人生儀礼と

は異なっている。ただし、一般の人もオガミサマも「オガミサマ」になれなかった人について語る時は、必ず「あの人はなんぼか目え見えたんだね。」と言うことには注意したい。オガミサマになれないあるいはならない盲女は、今日のようにマッサージが普及する以前は、結局家事や農業などの手伝いをして「目あきの世界」で暮らすことになる。従って、実際に全盲か半盲かにかかわらず「なんぼか目が見えた」ということにして、「目あき」のカテゴリーの周辺部にふりわけられるのである。ここで「盲人」「一人前」といった言葉の意味を、オガミサマの居る社会のコンテクストの中でさぐってみる必要がある。東北の農村で言われる「盲人」「一人前」といった言葉の意味する内容と、近代的な「視覚障害者」「成人」といった言葉の内容との間には、かなり大きなへだたりがある。

この地方で、人をほめて言う時に最もよく使われるのは「働き者」という言葉である。これは男はもちろん女に対しても用いられ、この社会における人間の理想像と言えよう。今でこそほとんどが兼業農家となっており農業以外の仕事に従事している世帯も多いが、今だに農業に従事していない人間（例えば都会から来た教師など）をさす「ムダ人」といった言葉が残っている農村地帯である。従って、この社会の「成人」観は農作業に基盤をおいている。「働き者」と同様に「よくかせぐ」というのもほめことばだが近代的ニュアンスを含む。「働き者」とは、朝はまだ暗いうちから田畑に出て日が暮れるまで農作業に従事して、女性なら、夜遅くまで家事労働をしている人のことを言う。これに対して「よくかせぐ」というのは、「働き者」と同様に用いられることもあるが、現金収入が多いという近代的ニュアンスを含む。オガミサマも「男の三人分も四人分もかせぐんだよ」と評判になるが、カーアクセサリー店の経営に成功した男性も「あそこの息子はよくかせぐ」という具合に評判になる。また特に開拓部落などでは、「オレなんか食うものも食わずにヒトの二倍も三倍も働いたんだから。（水田の開拓は）全部オレがやったんだから。」といったことが最大の苦労話であると同時に自慢話となる。女性の前かけやエプロンの使用も、機能的に説明することは不可能のように思える。彼女たちは、オガミサマの所に祈禱や口寄を依頼しに来る時も、婦人会の集まりの時でも、医者に行く時でも、とにかく一日中前かけやエプロンをはずさない。前かけやエプロンは、この社会の「一人前の女性」「働き者の女性」を表示する記号であると言える。ちなみにオガミサマも前かけをしている。こうした理想的人間像に対して、「こぎれいにしている女性」や「大メシ食らい」は、どちらかと言えば負の価値を帯びてくる。もちろん、世代や地域によって、こうした価値は近代的な価値観にとってかわられてくるのだが、オガミサマの顧客となるような人々、すなわちオガミサマをとり囲んでいる世界の価値観としては、今日なおこうした人間像が描かれているといえる。

さて、このような「働き者文化」とでも言いたくなるような社会の中で、障害者はどのように位置づけられるのだろうか。結婚の条件として、「五体満足であること」と「おかしなことは言わない」という二つがあげられた。この素朴なまでに簡単なことばは、あざ

やかに身心障害者を切り捨てている。こうした文化の中では、視力〇・一～〇・三未満イコール「軽度弱視」といった、近代的・医学的分類基準は意味をなさない。一般に、盲人のことは「目の見えない人」「めくら」「座頭」などと呼ばれるが、視力がどのように測定されようと、「めくら」というカテゴリーでとらえられてしまうと「五体満足」ではなくなってしまうのである。「視力障害」というカテゴリーは社会の脈絡から断ち切られた所に存在するが、「盲目」というカテゴリーはきわめて文化的なものであり、現実の社会の中で動いているものとしてとらえることが大切である。

「盲目」と「目あき」というのは、「男」と「女」のような対比関係にはない。「盲目」というのは、「それをもつことで〔ひとの〕信頼を失うことになるような重大な属性」（ゴッフマン一九八〇：一四）すなわちスティグマなのである。従って盲目などの身体障害はまず劣性としてあらわれるのだが、これは農作業の場面で明らかになる。上述のように、この地方の「常人」の伝統的理想像は農作業の場面で規定されているので、「常人」に課される実践すべき規準も主に農作業の場面で規定されると考えられる。従って、農作業において平均的労働力が期待できないような場合、その人は「常人」から逸脱してしまい、共同体の中で劣位な人間、周辺的な人間となる。農作業における周辺性はそのまま社会的周辺性に平行移動する。

身体障害の種類を、農作業において問題となる順にあげてもらうと次のようになった。

「キンポ・オッツ」（聾唖）
「ビッコ・テンボ」（肢体不自由）
「イザリ・座頭」

実際の農作業において、また社会的評価において、必ずしもこのような三段階の分類がなされるかどうかわからないが、聴覚障害などに比べて視覚障害が、最も農作業に参加できる範囲が狭く、農業労働力としてはほとんど期待できないことは、当該社会の中ではっきりしている。しかし、こうしたスティグマに対して「常人」の世界が硬直化しているかというとそうではなく、色々な形で共同体の中にとりこまれていく過程が一方にある。精神薄弱の場合極端なものは、座敷牢にとじこめられ朝から晩まで叫んでいたという事例もあるが、ある程度通常の生活が可能なものは、家族や親戚の協力によって結婚し別家するところまでこぎつけた事例もある。この地方では「別家」というのも「独立」「一人前」の指標の一つである。

今日の近代的福祉が普及する以前は、結局あらゆる身心障害は家族及び地域共同体のセクターで解決しなければならない問題であったと考えられる。従って障害者は農業共同体の「常人」の世界から排除される一方、「常人」もまた彼らと世界を共有せざるを得なかった。盲目などの身体障害が「劣性」としてあらわれるのは、こうした背景においてである。そこには、今日のように障害者が「常人」の目の届かない所に隔離され、「障害者」と「健常者」といった対比的なカテゴリーが発生する背景はない。あらゆる「障害者」は個別性を持ち、各々、社会的コンテクストの中で具現化される。

「障害」は病院の中の、「不具」は神話の中のことばである。社会の中には、ただ「キンポ」「オッツ」「ビッコ」などということばがあるだけで、それさえも個人の属性をあらわす形容詞であり、人間のカテゴリーとしてはきわめてあいまいなものである。その中で「座頭」という言葉は、「盲目」という属性を言うのではなく、「盲人」のことを意味しているわけで、ここにあげた名称の中では人間のカテゴリーとして最も明確なものと言える。ここに、農業共同体における視覚障害者の特異性がある。さて、「一人前」及び「盲目」ということばを社会的脈絡の中で見てきたのだが、こうした「成人」観、「障害」観を背景として目の見えない少女はオガミサマになっていく。冒頭に述べたようにこの地方の盲女はほとんどがオガミサマになるわけだが、決して盲女とオガミサマは同一視されていない。「オガミサマっていうのはなんでか知らねえけどみんな目が見えないんだよ。」と言われるように、オガミサマというカテゴリーと盲女というカテゴリーを区別する前提がある。従って、オガミサマになるプロセスには、「霊能者」「一人前」になるというテーマのもとに、カテゴリー変化の契機があり、条件として「盲女」と「入巫の時期」が意識されている。

三、入巫の事例

宮城県北部の盲巫女の入巫についてはすでにいくつか報告されている[3]。また、桜井徳太郎は東北地方全般にわたって、盲巫女の入巫過程を数多く紹介し整理している。（桜井一九七四）にもかかわらず、ここで新たな事例を独自の調査から紹介する理由は、特に以下の二点による。第一に、従来の調査では、入巫過程を弟子入りから身あがりまでとしてとらえるので、入巫以前と以後の状況やその変化に関する記述が見られない。従って盲女が盲巫女へと変化していく社会的な過程をとらえにくい。第二に、これと関連して、盲女の入巫に関与するさまざまな人の情報がきわめて少ない。つまり、従来の調査はもっぱら盲巫女本人だけのインタビューからなので、入巫過程の社会的ひろがりを把握できない。

こうした理由から、ここでは入巫過程を長期的枠組のもとに、社会的コンテクストの中でとらえることを目的に、登米郡の地方都市Tの周辺部に住むFさんというオガミサマの事例を紹介する。インフォマントはFさん本人の他、姉妹、家族、近所の人など複数である。ここでは紙数の都合及び、繁雑さを避けるため、Fさんの事例を一つだけ紹介して、後の分析において必要に応じて他の事例を引用することにした。しかし、前述した既存の報告に照らしても、後述する分析が矛盾するものではないことを明記しておく。また、Fさん以外のオガミサマの入巫過程については、資料のまとめとして別の機会を得て報告したい。

Fさんは昭和十四年に、今の住居から一キロ程離れた別の部落の農家の四女として生まれた。Fさんの母親は地主の長女で家督だったのでムコをもらったが、結局本家は後妻の長男が相続したため、Fさんの両親は別家して苦労したようだが、決して貧しい農家では

なかったようだ。現在、男一人女五人の兄弟姉妹のうち、長男が家を継ぎ、姉二人は北海道、姉一人、妹一人は宮城県内に嫁いでいる。両親は他界している。Fさんは生後まもなく眼病のため視力がおとろえた。しかし最近までは一人歩きができるくらいは見えたので、小学校も一年遅れながらも四年間通学していた。そして四年生の中頃に、黒板の字も見えなくなり学習効果もあがらないので、中途でやめた。担任の教師は盲学校に入学することを勧めたが、昭和二十七年当時は盲学校は新しく不安な感じがしたし、ハリ・灸は男の仕事だったので、女ならオガミサマの方がくいっぱぐれがないと両親と兄が相談してオガミサマにすることに決めた。かくして、Fさんは、かぞえで十四才の年に、地方都市T在住のオガミサマ・ボサマ（男盲の祈禱師）夫婦のもとに弟子入りした。弟子入りの時は、師匠宅までは、本人に両親と兄が付き添って行った。師家では、神つけの進行役となるSというボサマを呼んで、師匠夫婦と供に、両親がごちそうを出した。また、弟子入りにあたっては契約がかわされるので、生家の近所の人に保証人になってもらった。この契約において、弟子入り期間五年、食いぶち一日米五合といったことが決められた(3)。

さて、弟子入り後のFさんは、住み込みで朝は掃除や子守りなどをして、だいたい昼間に経文・祝詞などを教えられた。師匠のオガミサマは仕事に忙しく、主に、ボサマの方に教えられた。Fさん自身は、実際はボサマが自分の師匠だと考えているが、カミツケの際あきらかになるように、形式的にはあくまでオガミサマが師匠となる。盆、正月、お祭りの時などは実家に帰った。こうして修業生活をおくり、四年目の、かぞえで十七才の春にカミツケがおこなわれた。

カミツケには大勢の人が集まるので、師家がせまい時などは本人の実家でおこなうこともあるが、本来は師家でやるべきものである。Fさんの場合も師匠の家でおこなった。カミツケの儀式の前に、一週間の行に入る。本来は二十一日間の行で、一週間ごとに穀断ち、火断ち、塩断ちが課されるのだが、一週間に短縮されているので行に入ったとたんに、穀（ごはん）、火にかけたもの、塩ものは食べられなくなり、リンゴ・バナナ・ナス・ミカンなどを食べてすごす。行者の食事の用意は汚れのないように実家から年老いた母親がやってきて泊まりこみで用意をする。行の間は、朝・昼・晩と日に三回、白装束で水垢離をとる。水垢離は一人で師家の裏に設置した小屋の中でとる。水垢離をとる以外は、師家の道場の中に居て経文をあげ、その敷居からさがらせてもらえず、俗人と会わないようにして過ごす。行者は水垢離の時以外は柄ずりの着物を着ている。こうして行に入って七日目の晩にカミツケがおこなわれた。カミツケは全般に師匠が執行者・司祭となり、親（家族）がホストとなるといえる。Fさんの母親は上述のように、行に入ってから泊まりこんでいるが、カミツケの当日には実家から兄夫婦と姉も準備の手伝いにやってくる。昼には、カミツケを手伝ってもらう近在の先輩オガミサマとその夫のボサマたちが集まり、実家の者たちが彼らにお膳を出す。儀式の準備は、弟子入りした時の祝宴に招いたボS

サマがおこなった。この人はいくらか目の見える人で、道場飾りをしたり、神々の名を書いた札を作ったりしていて、カミツケの実質的な執行者となっている。「Sさんが居ないとカミツケができない」と言われ、「先にたつ人」と呼ばれている。行者は夕方、両親（Fさんの場合、母親が弱かったので近所のM女と父親）に抱かれて水垢離をすませてから晴れ着を着て道場に入り、後ろから師匠（オガミサマ）のひざの上に抱かれて祭壇に向かう。そのまわりを集まったオガミサマ、ボサマたち二十人位がコの字型にとり囲んですわる。隣の部屋には家族（両親、兄夫婦、姉）、親戚（父方オバ、母方オジ二人、オバ一人）、近所の人（母の代理で水垢離したM女と、入門時の保証人の男性）が集まって見守る。この人たちは、汚れが入るので道場の中には入れない。また当日は、近在から多勢の見物人が集まって道路から中をのぞいているので、汚れが入らないようにSボサマが塩をまいて道場を浄める。そしていよいよ暗くなってから電気をつけてオガミサマたちが心経をくりかえしあげる。三時間程たってから、夢中になって、記憶がなくなり、気がついたらオガミサマたちが観音経か不動経をあげていて、神さまをさげていた（おくりかえしていた）。Fさんの持っていた幣束に摩利支天の札がついたので、Fさんには摩利支天が守護神としてついたことがSボサマから発表された。その晩はミソ汁を飲んでから夜中の十二時頃に参加者は休んだ。行者とオガミサマたちは師家に泊まり、家族、親戚たちは近所の家に泊まり、見物人は居なくなった。

翌朝は朝のつとめをしてから晴着を着て弓開き（初めての口寄）をおこなった。まず先輩二人がやってからFさんが口寄した。普通は実家の仏さんを呼ぶのだが、Fさんの所にはまだ仏さんがなかったので師匠の親たちの口寄をした。午前十時頃になって祝儀のお膳が出た。師匠があいさつして父がお礼を述べた。席順は上座から師匠、先輩、Fさんの順であった。師家が狭かったので、座敷は二回催した。一回目がオガミサマたちで、二回目は親戚の人たちのためであった。この祝儀は「お嫁さんになるのと同じ」と言われており、婚姻の祝儀ということになる。祝儀の費用は親の負担になるが、他に「ひきもの」と二日分の日当を、参加したオガミサマ、ボサマ全員に現金で払い、師匠には礼金を払わねばならない。

こうしてオガミサマになったFさんは、約束が五年だったので、あとの一年間は師家に居て仕事の手伝いなどして（お礼奉公）、あしかけ五年、まる四年で身あがりした。身あがりの当日はSボサマと師匠夫婦とFさんで師家にて簡単にお祝いしてから、師匠に連れられて実家に帰った。師匠はここでFさんを実家に「返し」、実家からは礼金が払われた。実家では、師匠とカミツケの時参加した親戚のうちで近在の者と特に親しいMさんを呼んで、身あがりのお礼と報告を兼ねて簡単に祝った。

実家で商売を始めると、お礼奉公の時からのお客さんのつてなどですぐにお客さんがあった。家族の方では特に宣伝などしなかったが、Mさんなどは宣伝して歩いてくれた。また、先輩から仕事をまわしてもらうこともある。こうして実家で数年商売してから、商売のために便利な現在の住所に別家した。結婚する昭和四十年までは

母や兄嫁がお客さんの接待などに手伝いに通ったが、「おじさん」（夫）をもらってからは実家の方ではあまりタッチしなくなった。夫は精眼者だが足が少し不自由で、農作業の手伝いなどで日当をかせいでいるようだ。家族は夫婦と娘一人である。

現在、Fさんは立派な家を新築したばかりだが、この地方では一般に「女手一つで家を建てられるのはオガミサマと産婆さん」と言われている。部落内でのつきあいに関しては、契約講（葬式講）には入ろうかと思っていたがまだ加入しておらず、観音講には将来入りたいと思っているそうだ。近所の中年の婦人がよくお茶を飲みに来るが、この人の実家はFさんの生家の近所である。この人以外にはあまり近所付き合いはない。一般に「オガミサマはあまり近所付き合いをしないものだ」と言われているが、これは口寄の依頼者となる人々の事情を前もって知っているとされることを嫌うからである。従って部落内の交際は、契約講などの公的なレベルでは参加するが、「お茶っこ飲みに行く」といった私的なレベルでは参加しないということが、オガミサマと一般人の双方で規範化されている。当地方では近所の家を訪問し合ってお茶を飲むという形式の私的交際は、日常的な社会関係の領野において非常に大きな比重を占めているので、オガミサマの私的な近所付き合いがタブー視されるのは特徴的である。このようなわけで、Fさんの暮らしぶりは、月に八回ぐらい新口（新仏の口寄）に出かける以外は、自宅で御祈禱・占いなどの依頼にこたえる。近所の人などの私的訪問はたまに受けるが、自分の方から積極的に出て行くことはまずない。古口（古仏の口寄）は春の「彼岸口」だけで、三月一カ月間、自宅でおこなう。現在はこの期間以外の古口はおこなわないことに組合でとり決められている。

四、分　析

「どのようなタイプの社会においても、個々人の一生には順次に年齢の階梯を経ていくことと、ある仕事から別の仕事への移行とがある。……ある集団から他の集団へ、またあるステータスから次のステータスへ、次から次へとなぜ移っていかねばならないのかということは、『生きる』という事実そのものから来るのである。つまり、ある個人の一生は、誕生、社会的成熟、結婚、父親になること、あるいは階級の上昇、職業上の専門化および死といったような、終りがすなわち初めとなるような一連の階梯からなっているのである。これらの区切りの一つ一つについて儀式が存在するが、その目的とするところは同じである。つまり、個人をある特定のステータスから別の、やはり特定のステータスへと通過させることに目的がある。目的が同じであるため、その達成手段は、細部に至るまで全く同じということはないにしても、少なくとも類似するようになる。」（ヘネップ一九七七：三）こうして、A・ファン・ヘネップは、分離、過渡（境界）、統合という三局面から構成される「通過儀礼の図式」を発見する。

さて、このようにヘネップによって整理された「通過儀礼」は、

それ自体が人類学の理論的課題でもある。例えばターナーは、ヘネップが指摘した三局面のうち境界局面に注目して、リミナリティとコムニタスといった概念を展開した。（ターナー一九七六）従って「通過儀礼」の問題、「ステータス」の移行のメカニズムといった問題は今日でも一つの課題であると言える。しかし一方では、眼前の個々の儀式を「通過儀礼の図式」によって分析することも、特にその儀式の持つ社会的目的や機能を考える時は有効であると考えられる。本論で問題としている盲巫女は、今までシャマニズムの枠組の中で研究されてきた。（桜井一九七八・堀一九七一）従って盲巫女に至る入巫過程も、そこにおけるトランス体験が重視され、その社会的目的や機能は軽視されてきた。そこで、盲巫女の入巫過程を「通過儀礼」として社会的コンテクストの中でとらえることは、今まで軽視されてきた盲巫女の社会的側面、社会の中で現実に生きている盲巫女のナマの姿をとらえる第一歩となるはずである。

「常人」の社会の中で生きる以上、盲女とて例外ではなく、人生の階梯を通過することによって「生きる」ことになるはずである。オガミサマへの入巫が盲女の社会的成熟の通過儀礼となる背景はすでに述べたのでここでは触れないが、カミツケが婚儀として解釈されていることもこの意味で重要である。一般に、誕生や成人や出産において特別な儀式がおこなわれない当地方においては、結婚式は重要な人生儀礼であると考えられる。従ってオガミサマのカミツケが「お嫁さんになるのと同じ」と理解されていることは、入巫過程が盲女の「通過儀礼」であることの一つの証拠であると言える。そこで先の事例を「通過儀礼の図式」によって分析してみる。

桜井は津軽イタコの成巫過程をパターン化しているが（桜井一九七〇：三二四）この事例も同じ形式を持っている。通過のポイントとしては、弟子入り、カミツケ、身あがりの三点があげられるが、これが入巫過程の大枠における分離・境界・統合の儀礼構造をなしている。さらにこの儀礼構造の中に、より小さな枠組でまた通過儀礼の図式を発見することができるが、このことは通過儀礼一般に珍しいことではない。まず盲目の少女の分離は弟子入りにおける家族からの分離という形でおこなわれる。このことは社会からの分離であると言える。

一般に東北地方の村落構造は「同族団による上下的主従関係」（蒲生正男一九六〇：七二）によって規定されていると言われる。岩手県二戸郡石神部落では、全ての「家」は大屋（総本家）もしくはその血縁分家である別家と系譜的関係を結んでいる。（蒲生一九六〇：三二）このような東北型農村のモデルは今日では変容してきているし、また東北地方の全ての部落がこうしたモデルにあてはまるわけでもないが、私の調査した範囲では、唐桑半島においてこうした特徴が顕著だった。Fさんの住む登米郡のあたりは、葬式講に見られるように地縁的結合の要素もうかがえる。しかし、盆礼、年始、婚礼など、葬式以外のほとんどの儀礼は同族・姻族関係の中でおこなわれる。結局、この地方における共同体＝社会というものは、家族を単位として、同族と姻族のネットワークによって成立している。すなわち、一つの村落全体が一つの同族団と言えるような東北

型農村はもちろんのこと、そうでない場合も、同族と姻族による結合が重視されるのである。従って、同族関係や姻族関係を持っていない「家」や、「家」のない個人といったものは、社会から孤立していると言える。それはこの地方の人が初対面の人をアイデンティファイするやり方に端的にあらわれている。まず、「あんたん所の○△の嫁っこは、オレんとこの本家から行ってんだ。」といった具合に自分の血縁、姻戚関係のネットワークを総動員して接点を求める。そうするとたいてい相手は「オレは○△の分家だ」といったことになる。こうなって初めてコミュニケーションの回路が開かれるわけで、「イトコ」ということばの広範な使用はこの社会の性格をもの語っている。逆に、私のように、出身地を聞かれて「東京です」と答えた場合、通常のコンテクストではそれ以上相手の方から話題が出てくることはないのである。

このような社会では、家族や親戚との交渉を断って他人である師匠の家に住みこむということは、社会からの分離であるといえる。また、弟子入りは、オガミサマの社会への統合の第一歩でもある。山形では、盲巫女として商売することを想定して、弟子入りの時に近在の先輩たちを招いてあいさつすることもある。(桜井一九七四：五五七) Fさんの場合も、カミツケの時に世話になることを想定してSボサマを招いている。また、師匠と弟子の間には、この時擬制親子関係が生まれ、師系によるネットワークが生じる。オジ弟子、オバ弟子、兄弟姉妹弟子などという関係が生まれるのだが、本吉郡では師のことを「法のオヤ」と呼び、実際の親子関係同様に重視されていた。

身あがりは弟子入りに対応している。Fさんの身あがりの時は、師家でSボサマと共に祝っているが、これは独立の祝いであると同時に、師から離れる別れの祝宴であろう。また、師匠がFさんに付き添って実家に送り届け、実家の親にFさんを「返す」ことを明言しているのは、弟子入りの時の状況と対極をなしている。ここでは親戚や近所の人を呼んで、弟子入り前に居た社会のネットワークの中にまた再び「送り返されて」きたことを確認して祝う。宴会は一般的な統合儀礼の一つである。(ヘネップ一一三) しかし、送り返されたFさんは、すでに弟子入り前の「ステート」とは異って一人前のオガミサマになっている。従って、弟子入りと身あがりの間に、カミツケを中心として「ステート」の移行がなされたことになるわけであり、入巫過程の大枠の中でこの期間を境界＝過渡期と呼ぶことができる(3)。

カミツケは、弟子入りと身あがりに比べて象徴的に手がこんでいるといえる。弟子入り、身あがりでは、形式的あいさつと祝宴＝共食が主な内容だったが、カミツケに際しては、行、汚れの排除、神の顕現などといった神秘的な概念が強調される。ラフォンテンは、技術的活動と儀礼的活動とは二極間の一連の中に配置されているものであり、ある行為が儀礼活動かどうかを決定するのはその行為の持つ象徴性の度合の問題であるとしている。(La Fontaine 一九七二

：一六一）そして、ギス族の女性の三つの人生儀礼、すなわち、初潮、結婚、初産のうち最も symbolic elaboration の度合が高いのは「結婚＝処女破り」においてであり、これは結婚が、初潮や初産に比べて最も自然から遠い所、文化の極に位置していることに対応しているという。そして、象徴的に手がこんでいればいる程、儀礼が生み出す力は強力なものになり、この力は個人の「ステート」の変化に向けられるというのである。(La Fontaine 一九七二：一八〇・一）オガミサマの弟子入り、カミツケ、身あがりには、ギス族の女性の初潮、結婚、初産に関してラフォンテンの見い出したような図式は発見できないが、象徴性が最も高いレベルにおいて最も強力な変化の力が生み出されるという指摘はオガミサマの入巫を考える上でも重要である。すなわち、盲目の少女の変型は最も象徴性の高いカミツケによってなされるのである。

先に紹介したFさんの事例は、オガミサマのライフヒストリーとしては典型的なものといえるが、カミツケに関して、特にその象徴性については、伝統的な形式とだいぶ異っている。伝統的なオガミサマのカミツケについては、佐藤正順（一九五八、一九五九）桜井（一九六九：三〇四―三一一）などで報告されているが、ここでは本吉郡のNオカミサンの事例を若干紹介してからカミツケの分析に移りたい。

カミツケの百日前から「百日の行」に入る。この百日行の最後の三週間が本格的な行となる。師匠の家に行場を設定する。行者は朝起きて床をあげると、水垢離をとってから行場に入って教わった経文を繰り返す。行場はまっくらで、行者は太陽にあたらないようにする。水垢離は一日六回とる。一週間目は塩断ちで、穀物を食べているが、二週間目は火断ちで、果物、木の実を食べ、三週間目は穀断ちで、水五合を飲んですごす。行者は白装束で、色のついたものは避ける。こうして二十一日目の朝からカミツケをおこなう。㉘まず祭場が設定されて、東西南北と中央に赤、黒・紫・黄などの色の違った布旗を吊るす。㉙そして「トウボウダテ（東方立て）」といって、師匠の師匠とオジ弟子とイトコ弟子が塩とボンデンで四方を清めて日本中の神々を招きよせる。カミツケにあたっては「法についての縁故関係を頼み」、オカミサンとオショウサン（オカミサンの夫）が三十人ぐらい祭場に集まる。実際の家族や縁者は、母方のオバ・オジ、父、父方のオバ・オジ、イトコなど十二・三人が集まったが、これらの人々は祭場には入れず、裏方で手伝ったり、隣室で待っていたりする。神がつかないような時は、これらの人々のうちから誰かが行者のかわりに水垢離をとる。行者は白のキャハン、コテ、タビをつけて、「あの世に行くかっこう」つまり死装束になる。ただし、赤い水引をつけることは死装束とは異なる。「神親」には師匠夫婦がなる。行者は、昔は米俵を三つ重ねた上に座ったが、今は、米俵を三角形にならべてその中に幣束を二本持って座る。米俵の外側をオカミサンたち（法の縁者）がとり囲むのだが、行者の正面には前験者（師匠のオカミサン）、後ろには後験者（前験者の夫：実際の師匠）がつき、脇験者は姉弟子たちだった。それ以外のオカミサンたちは米俵のまわりを歩いてまわる。そして心経を繰り

返しているうちに神がついてきて、本人の全身がゆれてバタンと倒れる。この時Nさんには成田不動さんがついた。行者が倒れると「センダンオクリ」をする。倒れた行者の両脇で麻縄をぴんと張りわたして、仲間のオカミサンたちが神歌を歌いながら(16)数珠を持って縄にすがってゆらす。これは憑依した神が逃げないようにするためである。同じような目的で「ユミコシ」がおこなわれる。これもやはり、倒れた行者の両脇の二人が一つの青竹の弓の両端を持って押し引きする。この後、家族の者が行者を別室に移し、一時間程たつと行者は正気に戻る。それから髪を島田に結い、留袖に着がえて、「この商売一方にはげみます。」と宣言する。そして、師弟が向き合い、「ギョウジャは何を好む?」「○△をほしい」といった問答が繰り返されて、数珠、袈裟、インキン(引磬)などの「道具渡し」がおこなわれる。道具を頂いてから、「弓開き」で親戚のホトケサンをおろした。そして夜になり婚礼ブルマイと同じ披露の祝宴がなされた。カミツケの後は百日間の慎しみの行をおこなった。

以上がNさんのカミツケのあらましだが、先のFさんの場合と比べて、象徴的行為がだいぶ手のこんだものになっている。こちらの方が、より伝統的なスタイルに近いといえよう。また、Fさんの場合も実際にはこのくらい手のこんだことがなされたのかもしれないが、Fさん自身がこのような儀礼的行為に関する知識がなかったのかもしれない。いずれにしろ、盲巫女の入巫式の事例報告はほとんど本人からの聞き書きなので、象徴的行為を詳細に知ろうとした場合、本人以外の目の見える参加者などからも多くの情報を集めることが期待されよう。

さて、カミツケの過程を見てみると、ここにもまたヘネップの通過儀礼の図式がうかがえる。カミツケはまず行入りによって始まるのだが、行において見られる食物のタブー、水垢離、道場・行場での隔離は、全て世俗の汚れから行者を切り離す企てであり、俗界からの象徴的な分離儀礼といえる。桜井は、行の間、行者が他人の目を嫌うという事例を報告しているが(桜井一九七四:五六〇)、登米郡のあるオガミサマは、行の間はびょうぶの内に入って居て、普通の人と会ってはならず、家事をする時も人目につかないように夜中や早朝におこなったそうだ。また、Nさんが「太陽にあたらないように」されたのも同じ目的が含まれているといえる。すなわち、盲巫女のカミツケ一般に見られる、道場・行場・別小屋(桜井一九七〇:三一三)などへの隔離は、人目を避けること、俗人との交渉を断ち切るということであるのは明らかだ。また、行者の状態には、絶えざる隔離・服従・受容、白装束、聖なる性質といったリミナリティの諸属性がうかがわれる。(V・ターナー一九七六:一四三―五)こうして俗界からの分離が完成された頃合いに、カミツケ、すなわち神との象徴的合体の儀礼がおこなわれる。この地方でもカミツケは「お嫁さんに行くのと同じ」と考えられているし、津軽でもそういった報告がある。(桜井一九七〇:三一七)また、初潮後や結婚後では神がつきにくいという考え方も、一面で、神との性的合体というイメージを示唆する。カミツケが行者と神の性的合体であるという考えは、ヘネップの婚礼の整理によってもある程

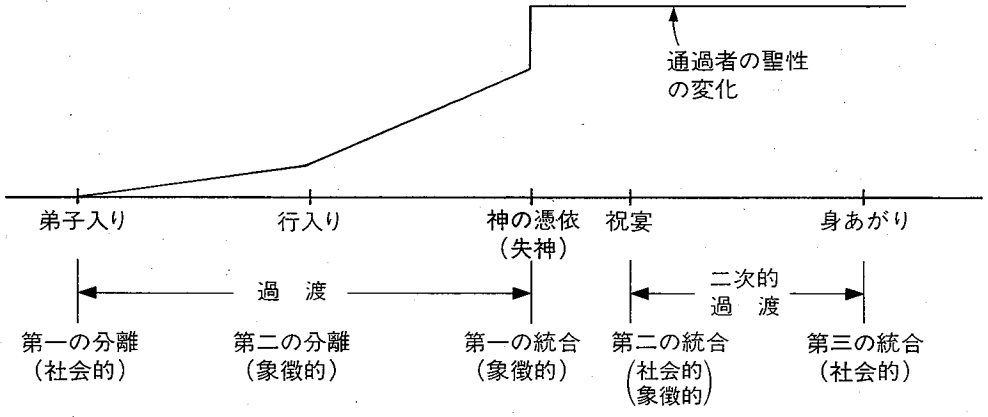
度説明できる。彼は婚礼における統合儀礼を、二人の若人を互いに結びつける儀礼としての合一の儀礼と、個人と新しい集団あるいは集団同士を結びつける儀礼としての統合の儀礼とに区別することができると主張する。（ヘネップ一九七七：一一二・三）このように考えるならば、祝宴が婚礼の集団的な統合の儀礼だとすると、行者と神が一つの身体を共有するカミツケは二者合一の儀礼だと考えられる。しかしカミツケにおいて、こうした性的合一のイメージよりもなお明確なのは、死と再生のシンボルである。Nさんはまさに死装束そのものだし、Fさんは師匠のひざに抱かれた胎児のシンボルである。こうして失神して、それまでの自分は死んで盲巫女として生まれ変わるのである。この後祝宴になるのだが、Nさんの道具渡しの際に、神がついた後であるのに今だに「ギョウジャ」と呼ばれていることには注意しなければならない。すなわち神が降臨したということは、一人前のオカミサンになる資格ができたというだけで、今だに「行者」のままなのである。社会の中で実際にオカミサンとなるためにはさらなる過程が必要となる。それは象徴のレベルではなく社会の地平である。失神までのカミツケがきわめて象徴性の高いレベルでおこなわれたのに対して、これに続く祝宴は行者を社会的ネットワークにひき戻す(12)。Fさんの事例で、偶然ながらも端的にあらわれているように、この統合儀礼としての祝宴には二つの側面がうかがえる。Fさんの場合、場所が狭かったので二座敷にわけて祝宴をおこなったのだが、一回目の座敷では「法の縁故」すなわちオガミサマの社会のネットワークへの統合がおこなわれ、二回目の座敷では家族、親族などの一般社会のネットワークへ統合されるのである。またこの祝宴は、身あがりや道場開き（桜井一九六九：三一一）の時の祝宴と同じような性格を持つ。津軽では、師匠が仲間に対して「これで一人前になったのであるから私同様に目をかけてくれ」というあいさつをするのだが、このあいさつは「ユルシの祝い」の時にしても「一本立ち」の時にしてもどちらでもよいという。（桜井一九七〇：三二四）このことはカミツケの祝宴と、身あがりや道場開きの祝宴が類似の目的を持っていることを裏づける一つの証拠となる。カミツケの祝宴など一連の祝宴は、冒頭に指摘したオガミサマの憑霊の社会的サンクションを得る実際の契機なのである(13)。

以上の入巫過程の分析は次のように整理できる。弟子入りによって社会的に分離された少女は、行に入ることによって俗界からも分離されきわめて象徴的な時空間に身を置くことになる。こうした状態の中で、念入りで手のこんだ象徴的行為がなされることによって神に憑依され失神する少女は、強力な変型作用に身をさらすことになる。ここで得られた変形のための力は、後に続く祝宴や実際の社会生活の場面でサンクションを受けて、少女は「オガミサマ」というカテゴリーを次第に身につけていくのである。このプロセスは、T・ターナーの提出した通過儀礼の構造モデルに対応している。

本論では、ヘネップの「ステータス」、V・ターナーの「ステート」と共に、「カテゴリー」という分析概念を用いてきたが、これはT・ターナーによっている。T・ターナーは、通過儀礼における

社会的移行の構造的モデルを考える上で、「役割＝地位カテゴリー」という概念を用いる。「例として、boy と man という二つの役割＝地位カテゴリーからなる最少のシステムと、この二つのステータスの間を男性個人が移行する場合を考えてみよう。カテゴリーとしての boy と manは役割の二項マトリクスを形成する。この〈役割マトリクス〉は、役割同志の関係性における諸特徴の組み合わせによって分類されたものであると考えられる。これらの特徴は、一つの二項対比の個別性を決定するのだが、ここでは性と世代による特徴があげられる。性という面において man と boyは同一のアイデンティティを共有し、woman と girl という女性カテゴリーに対応する。世代という面では man と boyは大人と子どもという対立的価値を示している。全ての社会において、このように定義された多くの役割カテゴリーが、社会の実践的・規範的目的のために、他の役割カテゴリーセット全体や、他の特定の役割対比（例えば、父と息子、夫と兄弟、性交可能な者と不可能な者、法的に責任のある者となない者）と結びついている。」（Turner. T 一九七七：五五）ヘネップの「ステータス」、V・ターナーの「ステート」が共に「移行」あるいは「境界」という状況に対して対比的に定義されているのにくらべて、T・ターナーの「カテゴリー」という用語は、「移行」の問題に入る以前に定義される概念である。「カテゴリー」という用語は、分類及び分類規準を前提としている。「ステータス」や「ステート」は独自に決定されるのに対して、「カテゴリー」は組み合わせセット、T・ターナーのことばでは「役割マトリクス」の中で相互対比的に決定される。従って、「カテゴリー」という用語を用いてT・ターナーが問題にしようとしているのは、これらの役割カテゴリーの一連のセットを生みだしている、社会に共通の分類コードである。どのような社会でも人間の色々な役割を分類する共通コードがある。通常はこのコードの枠組のもとに、色々な役割は、あたかもパズルのように秩序だってはめこまれている。このパズルの中で、パズルの小片を移動させるためには、いったん全ての小片をパズルの枠からはずしてしまって、またはめなおさなければならない。彼が「カテゴリー」と「ヒエラルヒー」ということばを用いて通過儀礼の中に見い出そうとしている構造とはこのことである。「変型作用は、〈役割マトリクス〉の構造を包括する分類作用（二項対立など）に比べてより強い力を持っている。何故ならば変型作用は、順に並んでいる、一組のあるいは一連の、マトリクスの相互に矛盾する状態を結びつけてしまうことができるからである。また、この力は、〈構造〉の下層においては相互に排他的なカテゴリーや関係性を、同一の関係の中で共存し相互に乗り入れできるような非＝排他的なカテゴリーに変えてしまう力であるとも言える。〈構造〉の下層とは、関係の束の色々な状態によって構成されるもので、簡単に言えば、関係のあらゆる分類が構成している、いわゆる固定的かつ静的な構造のことである。この意味で、先に、相互に対比的な一組のカテゴリーの片方（boy）に分類されていた行為者あるいは実体を、もう一方のカテゴリー（man）に分類しなおすためには、変型作用の持つこの力が必要となる。これはすなわち、

＜人巫過程の図式＞



変型作用が構成するところの、〈構造〉の上層において、再分類は可能となるということである。」（Turner. T, 一九七七・五六・七）

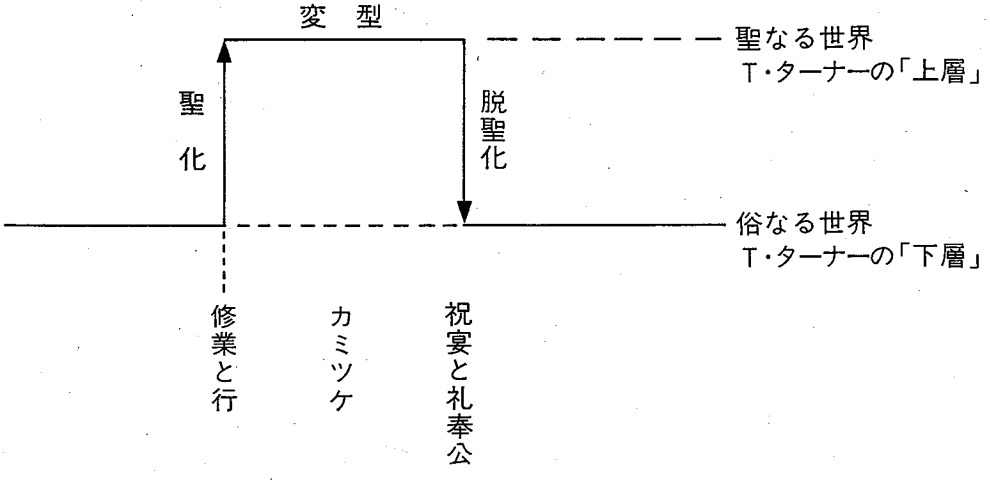
以上のような理論的問題をふまえてオガミサマの入巫過程を図式化してみると上のようになる。

先にも述べたように、祝宴には必ず社会的次元が含まれていると言える。従って、弟子入りとカミツケの祝宴と身あがりは社会的なレベルでおこなわれるといえよう。ただしカミツケの祝宴は、神との婚礼という意味で象徴的な次元をも含んでいる。行入りからカミツケの失神までは、手のこんだ象徴的行為によって儀式がおこなわれる。従って第二の分離と第一の統合は象徴的レベルでおこなわれる。ここで社会的、象徴的という分け方をしたが、これは程度の問題であって、入巫過程のどの時点も、本来は、双方の次元を含んでいる。通過者の聖性は、弟子入りによってやや高まり、行入り以後増大していき、神の憑依（失神）において頂点に達する。これは「聖なる霊媒」としてのオガミサマに至る過程を図に示したものである。

次に、リーチの時間の流れのダイアグラム（リーチ一九七四：二二七・八）と、T・ターナーのモデルを参考にして、入巫過程における儀礼の構造を図示してみよう。

先の〈入巫過程の図式〉が通過者の状態の変化を示す図式であるのに対して、この〈カテゴリー変化の図式〉は入巫過程における時空間の性質の変化を示している。弟子入り後の修業と行は通過者が俗なる世界から離れていく過程である。この過程を支配しているのは

＜カテゴリー変化の図式＞



厳格さ、リーチのことばでいうと形式性である。そして最も聖性の高まった時空間において、カミツケによる通過者の変型がおこなわれる。通過者は境界にいる状態であり、失神してまさに仮死状態になる。このレベルではT・ターナーが言うところの強力な変型作用が働き、この力は手のこんだ象徴行為（symbolic elaboration）によって生みだされる。神が憑依した通過者はこの後、俗なる世界にまい戻って来る。カミツケの直後、身あがり、道場開きなどの際に繰り返される祝宴は脱聖化の過程である。リーチによればこの局面は乱痴気騒ぎになるわけだが、祝宴は多かれ少なかれ気楽なものである。また、独立するまでの礼奉公は今まであまり注目されていなかったが、カミツケまでの修業とは対比的な側面を持っているようだ。修業中は全てにおいて師匠に従属しているのだが、礼奉公では、師匠の代理として積極的に巫業をおこない、信者（客）と独自に接触する。これは今後オガミサマとして通常の社会の中でおこなう商売の予行演習にあたるものである。修業生活の中では社会から遠ざかるベクトルが見られるのに対して、礼奉公では再び社会へ向かうベクトルが見いだされる。このような通過儀礼の構造的しかけの中でカテゴリー変化がおこなわれるわけだが、それはどのようなものなのだろうか。T・ターナーによればカテゴリーはまずマトリクスの中で考えなければならない。結局、入巫過程を通して盲女がオガミサマになるわけだが、この二つのステートから対比的な関係がいくつか見いだされる。まずブラッカーが指摘した「重荷／一人前」というマトリクスが考えられる。このマトリクスに関わるものとし

て「少女／成女」「子供／大人」「共同体の厄介／共同体の救い」「俗／聖」「過度の不能（盲目）／過度の可能（霊能）」などがあげられる。これらのマトリクスの中の排他的な二項目の間に移行をもたらすのが、上記の図式によって示した儀礼の構造である。しかし「盲目の少女」と「オガミサマ」という二つの「ステート」の対比的関係と、これらの役割マトリクスとの連関が、現実の社会の中での分類コードによって確認できるのかという問題が残される。

五、社会の中のオガミサマ

今まで見てきたように、盲目の少女はオガミサマになることによって「重荷」から「一人前」への新たなカテゴリーを獲得するわけであるが、通過儀礼を経たからといって名実ともに「一人前」になるわけではない。むしろ、ある意味では、儀礼はほんの少しのことしかしてくれない。ただそれがとても大切なだけである。たった一日の結婚式が男女のカップルを大きく変型してくれるが、二人に残された課題は気が遠くなる程長い期間にわたる努力を要求する。通過儀礼を完了して身あがりしたオガミサマについてもこれと同じことが言える。儀礼は社会が盲女をアイデンティファイするための枠組としてのカテゴリーを提供するが、当の盲女は現実の社会生活の場でそのカテゴリーを自分のものとして獲得していかなければならない。ここでとりあげた事例のFさんの場合、独立してからしばらくは実家において巫業を営んでいるが、数年後に別家して結婚して独力で家を新築している。別家、結婚、家の新築は、現実の社会生活において「一人前」であることを示す行為である。また、遠田郡のあるオガミサマの近所の人は次のように語ってくれた。「あそこのオガミサマは本家から別家したんだけど、うちの物置みたいなのを建ててもらっただけで、家の内装は全部一人でやって建てちゃったんだよ。目が見えないのによくできるなあと思って、やっぱり神さまがついてんのかなぁなんてね。」このようにオガミサマは、現実の社会生活の中で自分の地位を確立していかねばならない。こうした地位の確立において最も重要なのは「あてる」ということだ。「あのオガミサマはあたんねェ」という評判がたってしまうとオガミサマの地位は不安定になる。「あたらない」という評判は、ただちに、オガミサマに口寄を頼むことは「人助け」であるという潜在的な考え方を助長する。通常は、「オガミサマなんてメクラ助けだ」と言う人々（主に男性）に対して、「でもあたるんだよ」という人々（主に女性）が対抗して均衡を保っているのである。[23]従ってオガミサマは商売としての巫業をうまくやっていかねばならないわけで、「あたらなくて」やめてしまう人も居る。ここに存在するのは儀礼分析とは別のレベルの問題である。儀式によるカテゴリー変化とは別に、より長期の社会的過程における個人の質的変化、あるいは社会的サンクションの変化といった問題が残される。

次にモデルと変数の問題がある。本論において事例分析から導き出された図式が、他の色々な事例をどこまで表出しているかという

問題である。つまり、本論で提出した図式は、オガミサマの入巫過程、さらに盲巫女一般の入巫過程にもあてはまるものであると確信しているが、決して、この図式が盲巫女の入巫過程の全てを表わしているわけではない。個々の事例には、それぞれ多様な特徴があり、色々な変数を持っている。これらの変数が、一般的なモデルとしての図式の中に、どのようにして適合していくかという点がまた重要である。登米郡のあるオガミサマは三度師匠を変えている。これは、修業がつらくて逃げだしたのではなくて、どうしても民謡歌手になりたかったので逃げだしたそうだ。かぞえで四才の時から視力がおとろえ始めて、十五才の時に見えなくなり、最初の師匠に入門した。これは二週間でやめた。次に別の師匠に入門したが、これも十一カ月でやめた。そして十九才の時に民謡歌手を断念して、自分で決意して三人目の師匠に入門したそうだ。このオガミサマの場合、失明の時期が十五才の時であり、かなり遅いといえる。小学校も卒業しているので世間のことをかなり広く知っている。民謡歌手にあこがれたのも、一般のオガミサマに比べたら珍しいこうした状況が影響しているだろうし、また、オガミサマの世界あるいは盲人の世界に限定されずに、広く外に向かって行こうとするベクトルがうかがえる。このような期待が現実の社会の中で改変されて、オガミサマの道を歩くようになるまでの過程は、子供が大人になっていくようなものなのか、それともちがうのか。

三番めの問題は、本論における結論とそこから導き出される理論的課題であると言える。先の分析で明らかになったように、盲巫女の入巫過程は通過儀礼の図式によってとらえることができ、T・ターナーのカテゴリー変化の理論を導入することによって、この通過儀礼を「重荷／一人前」のカテゴリー変化の契機として理解することができた。しかしこの考察は次のような課題を提出している。第一に、「盲目の少女」と「オガミサマ」は、当該社会の分類規準によって「重荷」と「一人前」というカテゴリーにそれぞれ類別されているのかという問題である。「盲目の少女」が「重荷」であることについては、農業共同体における視力障害者の位置づけを、ここでは実地調査にもとづいて述べたが、加藤康昭（一九七四）の歴史的研究からも明らかにされている。一方「オガミサマ」が「一人前」というカテゴリーに類別されるのかという問題は、盲巫女の巫業及び信仰構造を明らかにすることを前提としている。この問題に対しては、「口寄せ」という巫俗を人類学的に分析することによってアプローチできる。ここでは、盲巫女の主要な巫業である「口寄せ」とは、葬送儀礼の一つであり生者にとって死者の持つ危険性を除去する行為であること、従って「オガミサマ」は「この世」と「あの世」という二つの世界の不可侵性を管理する者として共同体にその地位を保つということを仮説として提出しておく。

第二の課題はかなりこみいっている。本論において援用したT・ターナーによれば、役割対比的カテゴリーのマトリクスというものは次のような〈構造〉の中に位置している。彼によると儀礼が実効性を持つのは「儀礼」と「社会」がイコニックな関係にあるからだという。どのようにイコニックであるかというと、まず儀礼行為と

それがなされる社会的関係性との間には、生成原理（変型作用）のレベルと分類作用のレベルというヒエラルヒカルな関係が見られる。次に儀礼の内部構造自体がこうしたヒエラルヒカルな構造を持っている。さらに儀礼における個々の象徴的要素もこのヒエラルヒカルな局面を反映している。（Turner. T. 一九七七：六二）すなわち、「儀礼」もそのコンテクストとなる「社会」も同じ〈構造〉の中にあるというのだ。そしてこの〈構造〉とは、相互依存的な「上層」と「下層」からなるヒエラルヒーである。「下層」は、さまざまなカテゴリーやグループや関係性を分類し固定化することしか能がなく、これらのカテゴリーなどが無秩序化することに対して脆弱で、本質的にスタティックである。これに対して「上層」は、分類のもととなるあらゆるカテゴリーやグループを生成しそれらを変型する能力を持ち、本質的にダイナミックである。そしてこの「上層」と「下層」という二つのレベルは接触＝媒介されなければならないが、同時に分離＝絶縁されていなければならない。この困難な関係を処理するために儀礼行為がある。（Turner. T 一九七七：六五）

本論で援用したT・ターナーのカテゴリー変化の理論はこのような理論的枠組の中で規定されている。ここでは「カテゴリー」というのは、〈構造〉の「下層」レベルにおいて役割対比的に分類されるものであり、水平的次元でのみしかとらえられていない。従ってT・ターナーの枠組では、カテゴリー変化は常に水平的な移行でしかなく、地位上昇の局面をとらえることは不可能である。つまり、「子供」から「大人」になることは二次元的平面における移動でしかなく、「子供」の「大人」に対する従属＝劣位といった側面は無視される。こうした理論的枠組の中では盲巫女の入巫を論じきることはできない。何故ならば、「盲目の少女」も「オガミサマ」も共に「盲目」という属性を持ち、こうした属性を持つ人に付与されるカテゴリーは水平的次元よりも垂直的次元に並べられる傾向が強いからである。盲巫女への入巫をカテゴリー変化によって論じきってしまうと、「重荷」から「一人前」になることに対する社会的評価、すなわち「価値」の次元が捨象されてしまう。この問題を解決するためには「カテゴリーの変化」を「レッテルの貼りかえ」に置きかえて考察してみることも有益である。ゴッフマンが「スティグマは実際は属性とステレオタイプの間の特殊な関係」であると指摘したように、（ゴッフマン一九八〇：一三）「盲目」という属性は社会的脈絡によって、信頼を失わせるものであったりそうでなかったりする。盲巫女への入巫がこうしたスティグマの性質の上に成立しているのは明らかである。普通の人間の「盲目」という属性はその人の社会的信頼や成員権を失わせるスティグマである。しかし、霊能者であるオガミサマの「盲目」という属性は「オガミサマ」としての正常性を保証するものとなる。ここには同じ障害者に付与されるレッテルの間に質的変化が見られる。このような変化は、T・ターナーのカテゴリー変化の理論とは別のレベルで、社会的サンクションの問題を含めて考えていかねばならない。これは最初に指摘した、儀礼分析のレベルとは異なる課題の具体的な一例と言える。

以上、分析の結果として一般的な問題を二つあげ、最後に特定化した課題をあげたわけだが、これらの問題は従来のシャマニズム論による盲巫女研究では全く無視されていた。私は、日本の盲巫女をシャマニズムの枠組でとらえようとする考え方には、擬似シャーマン説をも含めて反対である。もちろん盲巫女の巫俗とシベリアや南アジアのシャマニズムに共通する要素はある。しかし盲巫女の最大の特徴である「盲目」をどのように解釈できるのだろうか。シャマニズムの枠組によって盲巫女を解釈できると強弁するためには次のような方策が必要となる。第一に、世界のシャマニズムの事例の中から、「盲目」あるいは「不具」が入巫の条件となるような事例を見出すことである。第二に、「盲目」とシャマニズムの関係をシャマニズム論内部で説明することである。現時点ではこのどちらもなされていない。いずれにしても盲巫女の「盲目」という問題に対して理論的アプローチがなされない以上、どのような盲巫女研究も一面しかとらえていないと言える。

註

(1) 柳田国男はミコを神社に附属する者と、タタキミコあるいは口寄と呼ばれる者とに分類した。(柳田一九六九：二二三) さらにこれをうけて中山太郎は、ミコを「神和系の神子」と「口寄系の巫子」との二種類に分類している。(中山太郎一九三〇：三)

(2) 宮城県北部の盲巫女の名称については、古くは佐藤正順が「オカミサン」『オカミサン』として報告しているのに始まり(佐藤正順一九五八：三五)、桜井徳太郎によれば「オガミサン」「オガミサン」とされ(桜井一九六九：二九二)、この他「オカミサマ」という名称もある。(後藤哲弘一九七一) このようにいまだ統一的な名称は確立されていないようなので、本論においては、私自身の調査体験の中で聞いた名称を用いることにした。すなわち、登米郡、遠田郡などの「オカ」と呼ばれる農村地帯では「オガミサマ」であり、本吉郡、気仙沼市などの「ハマ」と呼ばれる海岸部では「オカミサン」である。論文の表題には、こうした名称による混乱を避けて「盲巫女」とした。

(3) 桜井徳太郎の一連の研究の集大成(桜井一九七四)、及び楠正弘の一連の研究の盲巫女に関する部分(楠一九七三など)が代表的なものといえる。

(4) 今日では盲学校に行くのが当然と考えられているが、昭和三〇年頃は盲学校への勧誘を断ってオガミサマになった盲女も居て、オガミサマの社会的基盤の強さをうかがわせている。

(5) 佐藤正順(一九五八、一九五九)、後藤哲弘(一九七一)、斎藤光司(一九七五)などがある。また当地方における盲巫女研究の手引きとして三崎一夫(一九七七)がある。

(6) 一般に、盲巫女にするための親の経済的負担はかなり大きいと報告されているが、(桜井一九六九：三〇二) 私の調査の範囲では、一日米五合の供出は一年間で田んぼ約一反分にあたり、平均的農家にとってはそれ程大きな負担ではないということであった。負担となるのは現金による「お礼」で、Fさんの場合、弟子入り、カミツケ、身あがりの三回にわたって払っている。このうち最も大きいのはカミツケの費用だが、一定の金額が決まっているわけではなく、人によってまちまちである。Fさんの実家は、カミツケのために田一反を売却したが、後で事情通の人から「お宅、ずいぶん高かったべね。」と言われたそうだ。両親の居ない少女などは、借金や授業料免除によって修業して、カミツケがすんで一人前になってから礼奉公したり借金の返済をする。このように、入巫のための経済的条件は一応存在するが、実

際にはケースバイケースである。入巫にあたって経済的負担が本人や家族に課されるにはちがいないが、だからと言って「入巫しうる者は階層的に限られていた」（加藤康昭一九七四：九四）と考えるのは適当でない。

(7) ここで使用した「ステート」とはV・ターナー（一九七六：一二五）によっている。彼は、ヘネップの「ステータス」よりも包括的な概念として「ステート」という用語を使っている。

(8) 昔は丑満刻におこなったと報告されている。（佐藤正順一九五九：一九）

(9) 桜井（一九六九：三〇五―六）参照

(10) 桜井（一九六九：三〇八）参照

(11) カミツケの式における二局面のこの対照性は、リーチが提出した、形式性と乱痴気騒ぎとの対照のモデルにも合致する。行者に神が憑依するまでは、法の縁者たちによっておごそかに儀式がおこなわれ、俗なる縁者たちは一線を画して儀式に参加する。これに対して、行者が失神した後の祝宴は無礼講である。（桜井一九七〇：三二四）また、この二局面は聖化と脱聖化、俗界から聖界へ、聖界から俗界への移行のプロセスでもある。（リーチ一九七四：二二七・二三一）

(12) この問題を最初に指摘したのは石津照璽である。「伝授ゆるしや神つけの式を了えて、披露の集まりをするとか、南部地方で行なわれる「七軒もうす」といって、親戚、知人に挨拶まわりをするということは、その地域社会において承認された巫俗のなかに自己をおくことを披露し、容認をうけるものとして、ミコにとって、社会的に重要な意味がある。」（石津一九六九：二九）

(13) 海岸部では、一般に男女ともにオガミサマを信仰している。また、このような評価の対立もオガミサマ信仰の構造の中にあるものであり、老人の男性が「オガミサマなんて人助けだ」と言うことと、現在の若い世代がオガミサマを頼まないこととは別の次元にある。ここには sex war の問題があるのだが、ここでは論述できない。

参考文献

石津照璽　「シャマニズムの特質と範型」『東洋文化』四六・四七号　一九六九。

加藤康昭　『日本盲人社会史研究』一九七四、未来社。

蒲生正男　『日本人の生活構造序説』一九六〇、誠信書房。

川村邦光　「教祖における神がかりの意味をめぐって」東北印度学宗教学会『論集』第7号、一九八〇、東北大学。

楠　正弘　「ゴミソ信仰とイタコ信仰」『東北文化研究室紀要第14集』一九七三、東北大学。

後藤哲弘　「オカミサマのカミツケ」岩崎敏夫編『東北民俗資料集第一集』一九七一。

アーヴィング・ゴッフマン　『スティグマの社会学』一九八〇、せりか書房。

斎藤光司　「オカミサマの考察」岩崎敏夫編『東北民俗資料集第四集』一九七五。

桜井徳太郎　「民間巫俗の形態と機能」和歌森太郎編『陸前北部の民俗』一九六九、吉川弘文館。「津軽イタコと巫俗」和歌森太郎編『津軽の民俗』一九七〇、吉川弘文館。『日本のシャマニズム上巻』一九七四吉川弘文館。「シャマニズム研究の諸問題」桜井編『シャーマニズムの世界』一九七八、春秋社。

佐藤正順　「宮城県北地方のミコ」『社会と伝承』二巻一号、一九五八

「牡鹿半島のミコ」『日本民俗学会報』七号、一九五九。

Vターナー　（富倉訳）『儀礼の過程』一九七六、思索社。

中山太郎　『日本巫女史』一九三〇、大岡山書店。

A・ファン・ヘネップ　（綾部訳）『通過儀礼』一九七七、弘文堂。

C・ブラッカー　（秋山訳）『あずさ弓』一九七九、岩波書店。

堀　一郎　『日本のシャーマニズム』一九七一、講談社。

三崎一夫　「宮城県における巫覡の分布」『東北民俗』第11号　一九七七　東北民俗の会。
E・リーチ　（青木・井上訳）『人類学再考』一九七四、思索社。
柳田国男　『定本柳田国男集　第九巻』一九六九、筑摩書房。
La Fontaine. J. S 'Ritualization of women's life-crises in Bugisu' in La Fontaine, (ed) "Interpretation Ritual" 1972 London.
Lewis. I. M "Ecstatic Religion" 1971 Middlesex.
Turner. Terence 'Transformation, Hierarchy and Transcendence·· A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage' in Moore, S. F. & Myerhoff, B. G. (ed) "Secular Ritual" 1977 Amsterdam.