

## 神託としての声と身振り

—青ヶ島巫女のパフォーマンス伝承をめぐって

村山道宣

はじめに

八丈島から六十七キロメートル南、伊豆諸島の最南端に位置する周囲九キロメートルほどの孤島青ヶ島には、往古より、種々の祭祀、祓い、占いなどを行う巫女たちの活動があった。

島は、周りを急峻な断崖に囲まれている為、良港を得ることが出来ず、昭和三〇年代になってからでさえ、八丈島からの連絡船が一ヶ月以上来ないということもあった。この絶海の島に、いつ頃から人の営みがあったかについては明らかでないが、佐々木家（元名主家）に伝わる『八丈島・小島・青ヶ島年代記』<sup>（1）</sup>の文明六年（一四七四）の箇所（元名主家）に、「八丈島から（青ヶ島へ）帰る船が行方不明になった」との記述がある。

それから、天明五年（一七八五）、島は空前絶後の大噴火に見舞われる。百数十人が亡くなり、残りの二百余人が「助け船」でかろうじて八丈島に脱出、その後、八丈島で苦難の寄留生活を続けるが、なかなか帰ること適わず、なんと、噴火から半世紀経った天保五年（一八三四）に、やっと島民全員還住という悲願を成就することが出来た。その顛末は柳田國男の「青ヶ島還住記」<sup>（2）</sup>に詳しく記されている。

もうひとつ、前に『八丈島・小島・青ヶ島年代記』を挙げたが、書名となっている三島は古くから同一の文化圏を形成しており、関係は極めて密接であったと見られる。しかるに、伝承の面から言えば、八丈島や小島<sup>3</sup>で以前行われていたものが、青ヶ島に残存しているということも十分に考えられる。

本稿では、筆者が一九七〇年代後半から八〇年代初めにかけて行った現地調査で得た資料を基に、青ヶ島巫女の伝承する〈神託としての声や身振り〉について、民俗学の立場、特にパフォーマンス研究の視座から報告し、様々な比較資料を交えながら考察してみたいと思う。加えて最後部では、それらの憑霊のパフォーマンスと、芸能など周辺との関わりについて触れてみたい。

## 一、〈占い〉と〈祓い〉のパフォーマンス ―オシラセとノケバライ―

筆者が調査を重ねた当時、島民二百人ほどのこの島には、およそ十数人のミコ（巫女）たちが居り、シャニン（舎人）と呼ばれる男の神役<sup>4</sup>たちと共に種々の祭祀を行なう他、占いや様々な祓いを行っていた。

島の女性が巫女になる為には、主に閉経後に幻視、幻聴、夢見、身体のシブレ<sup>5</sup>等の巫病として顕われる、ミコケ、カミケ<sup>6</sup>などと言われる気が必要とされ、また、カミソーデ（あるいはカミソーゼ）と呼ばれる、オボシナサマ（産土神のこと）をソーデル（招ずるの意か）ことを目的とした成巫式<sup>7</sup>を経なければならぬ。

オボシナサマには、テンニハヤムサ、ジユウグンサマ（竜宮様のこと）、キダマ（木霊）サマ、カナヤマ（金山）サマ、トカイ（渡海）のカミサマ、オサガミサマ、コンピラ（金比羅）サマ、ミシマミヨウジン（三島明神）、アカバンフドウ（不動）等の、性格や役割を異にする様々なものがあり、本人や家人を守護してくれる。

カミソードを無事に終え修業を積み、やがて、神役の仲間（舎人、巫女など）たちから一人前と認められるようになった新ミコは、彼らがヨミアゲ祭りと呼ぶ祭祀等に参加出来るようになる。

それから、主にイツサン（共同体の意）の為の年中行事として行われるヨミアゲ祭り、悪魔祓い・不浄祓い・身祓い等の祓い、ハタキヨウジヨウ（叩き養生）等の占いの儀礼を為す際などには、ミコ<sup>(8)</sup>により、カミサマ（オボシナサマを指す）のオシラセが<sup>シ</sup>声<sup>シ</sup>や<sup>シ</sup>身振り<sup>シ</sup>で示される。そして、それらのオシラセのパフォーマンスや邪気・悪霊に対する祓いとして行なわれるノケバライのパフォーマンスには、明らかに表現としての特色がみられた。

次に、パフォーマンスの問題ではないが、青ヶ島巫女の、巫女の型や憑霊の型といった面での、日本列島に於ける位置付けについて触れておきたい。

櫻井徳太郎は、民間巫女を（一）職巫型（二）神巫・社巫型（三）俗巫型（里巫女）の三つに大別し、（三）の俗巫型の項に以下のように記している。

神懸りして神を下ろし、それによつて神口をきく、つまり神託をうけるという巫女特有の機能をあらわすことは、他の職巫や社巫と同様である。また、家人や村人の病氣平癒の祈禱を行なつたり若干の巫術を施す点においても同一範疇に属している。けれども、決してそれを職業としないところに特色を見出す。また地域社会の住民ときわめて密接な関係を持っていることも忘れてはなるまい。こうした、著名な神社の伶人や神子とも異なり、また職業色が濃厚で行動範囲の広い移動性の強いイタコ・イチコ・アルキミコなども性質の相違する民間の巫女は、著しく民俗社会に密着しているが故に、俗巫の名称をもつてよぶこととする。



【写真1】 青ヶ島



【写真2】 島の三宝港に入る連絡船



【写真3】 ロクヤサマ（二十六夜様）の祭を行う巫女と舎人



【写真4】 主要な神社（チョーサマ）のひとつ 大里神社

その活動内容からして、青ヶ島巫女がこの俗巫型に入るところであろう。

他方、谷口貢は成巫過程からみた青ヶ島巫女の位置付けについて、櫻井徳太郎<sup>9)</sup>や山下欣一<sup>10)</sup>の研究を踏まえ、「青ヶ島のシャーマニズム」で以下のように記している。

日本社会におけるシャーマン（巫者）のタイプを成巫過程に焦点を当てて分類すると、東北日本型と南日本型に分けられる。前者は東北地方のイタコに代表され、シャーマンとして自立するために初潮前に師匠のイタコに弟子入りして修行し、カミツケ（神憑け）とかウツシソメ（遷し初め）という式を経てシャーマンとなり、主として「口寄せ」に従事する。後者は南西諸島のユタに代表され、偶発的な機会、もしくはカミダリーイとかカンブリという心身異常を経験するなかで神の示現を受けてシャーマンとなり、信者たちの依頼に応じて呪術—宗教的諸活動に従事する。この南日本型のシャーマンには、さらに巫病後に奄美諸島のユタのように先輩のシャーマン達による成巫儀礼を執行するものと、そうでないものがある。こうした観点からみると、青ヶ島のミコの成巫過程は奄美諸島のユタのそれに著しく接近しているといえよう。そして、青ヶ島のミコは神ソーゼにおいて一種の憑依現象に入ることミコになる条件としているので、シャーマンであるとみてさしつかえないであろう。

〔駒沢大学文化〕第十号 二〇二—二〇三頁

続いて、青ヶ島巫女の憑霊の型について述べる。

佐佐木宏幹は、憑霊を「憑霊とは、靈的存在または力が人間その他に入りこみ、あるいは外側から影響して、当事者その他に聖なる変化を生じさせると信じられている現象である」<sup>(11)</sup>とし、憑霊現象を、「①靈（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場合、②靈（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、③靈（力）が人物の外側から、人物に様々な影響を与える場合、」の三つに分類し、それぞれに、憑入、憑着、憑感の呼称（用語）を与え研究を進めている<sup>(12)</sup>。

青ヶ島の巫女さん達によれば、カミサマは頭にソウザル、もしくはツクと言ひ、時には肩にツイタリ、ソウザツタリすることもあると言うが、内容からするとその憑霊は、佐佐木の分類の中では第二の憑着型に入ると言えるだろう。

また、小松和彦は英語の spirit-possession を「精霊憑依」もしくは「憑霊」と訳し、人類学者の I・M・ルイスに示唆を受けながら、人間への憑依を「第一は、本来、自分の肉体に宿っている霊魂がその肉体から離脱し、その肉体に通常外在する精霊が入り込む型。第二の型は、自己の霊魂がその肉体から離脱しないままに、さらにその肉体の中に別の精霊が付け加わるものである」<sup>(13)</sup>とし、二つの類型に大別している。このような見地からすれば、青ヶ島巫女の憑霊は第二の型に近いものと位置付けられよう。

次に、「カミサマのオシラセ」と「ノケバライ」について述べてみたい。

カミサマのオシラセは、カミサマが巫女の憑霊を介して、将来起こることや既に起こってしまったことの因果関係を靈感的に知らせるもので、オシラセとも言う（以下オシラセと記）。ノケバライは、邪気・悪霊等を除き払う呪法で、その語の義は、（除け祓い）と見られる。ついで、オシラセの表現を具体的にみてみると、声には「ハイハイ」や「ゲーゲー」（オシラセ）、「オシオシ」（ノケバライ）、（声の仮名表記のことについては二で後述する）がみられ、

身振りには、手のアンモン、イツソクトビ（一足跳び）等がみられる。

ついで、オシラセに関わりのある言葉について少しばかり述べておきたい。

まずオシラセの義であるが、ミコさんたちの話の内容から判断すると、〈カミサマからの告知〉もしくは、〈カミサマから示される兆しるし〉と解して間違いないであろう。伝承としての「シルシ」の義はオシラセと殆ど同じとみられる。「前ジラセ」という言い方もあるが、これは、〈前もつてされるカミサマからの告知・兆〉と解される。

この「しるし」について、『字訓』（平凡社）には、以下のように記されている。

「しるし【験（驗）・兆・瑞】 ある目的で行われた行為について、その効果の有無をいう。効果があるときは『験しるしあり』といい、効験の意。また日常と異なる現象が、あることの前触れとして起こることを前兆という。吉祥のときには瑞兆しるしという。『著しるし』と同根の語。ありありと感得しうるものの意である。」「〔名義抄〕に『信・物・證・験しるしシルシ。識・認・録しるしシルシ、シルス。瑞アラハル、シルス』とみえる。」「徴も前徴の意に用いる字である。」「兆ちようは卜兆ぼちよう。卜うらなつて神意を問うことをいう。龜版きばんや卜骨は、左右あるいは上下対称の形に灼やいた。その裂けめの走る形が兆。」「兆とはそこに神を招いて、しるしさせることをいい、その形を兆ちようという。」とある。

青ヶ島巫女が、オシラセに関して、「カミサマがヨロコブ」のを特に重んじるのは、前記の「瑞兆」と何らかの関わりがあることなのかも知れない。「瑞兆」の義として、『新大字典』（講談社）には、「めでたいきざし」とあり、『日本国語大辞典』第一版（小学館）には、「めでたいしるし。めでたい前兆。吉兆。瑞祥。」とある。いずれにせよ、青ヶ島巫女の伝承に見られる「シルシ」は、複数の性格を有するものと考えられよう。

それから、ミコが占いの結果について話すことを「アカス」と言い、島人がミコに占いをお願いする時は、「アカシテタモレ」などと言ったりする。このアカスは〈物事を明らかにする〉が元々の義と見られる。また、〈オシラセ

はムナイタ(胸)にくる」と言う。神人の中で用いられるものとしては、別に「アヤカル」という言い方がある。今日でも一般に「その幸運にあやかりたい」などの言い方で用いられるが、ミコの間で用いられるアヤカルは(カミガカリする)を意味し、口で言うことはせずに仕草で示す。なお、ミコがアヤカルとアラブル(暴れる)ことがよくあるという。「アヤカリ」は、動詞「アヤカル(肖る)」の名詞形で(カミガカリすること)を意味する。他に「ハドル」という言葉もある。ハドルは(占いを)当てる(「ハドリ」は(占いを)当てること)の意で、(占いを)よく当てるミコのことを(ハドリのよいミコ)などと言い、キキミコと言ったりもする。

## 二、「オシラセ」のパフォーマンス

### (一)「ハイハイ」と「ゲーゲー」の声

「カミサマのオシラセ」としての「ハイハイ」や「ゲーゲー」は、姿態や声がよく似ているということからして、「ハイハイ」は生理現象としてのアクビ、「ゲーゲー」はオクビ(ゲップ)に由来するものではないかと推察される。特に「ハイハイ」は、ミコさんによつては本当に欠伸をしているのではないかと見紛うほどで、調査報告などには実際に「欠伸」と記されたりしている。

また、オシラセの声である「ハイハイ」と「ゲーゲー」を音の面からみると、例えば「ハイハイ」の音を仮名で表記するとすれば、(ハイイハイ)と表記した方が実態により近いと言える。さらに言えば、例えば「ゲーゲー」は、その時々で(グエーグエー)と聞こえたり、(ギョーギョー)、あるいは(ギャオーギャオー)と聞こえたりするが、発する人、発せられる機会により微妙に異なると言った方が適当だろう。声の繰り返ししも、確かに二度繰り返し返さ

れることが多い（「ハイハイ」は特に多い）が、三度、四度と繰り返される場合もあり、「ゲーゲー」について言えば、「ゲー」と一声で終わった場面に筆者は何度か居合わせたことがある。

すなわち、筆者がこの稿で用いた「ハイハイ」や「ゲーゲー」の仮名による表記、また、ノケバライの声である「オシオシ」の表記もそうであるが、あくまでも聞こえた音を正確に表記しようとしたものではなく、便宜的に用いたものであることをあらかじめ断っておきたい。

それから、この「ハイハイ」が仮名で記された例は、昭和二十五年（一九五〇）十二月から三十六年（一九六一）四月まで、青ヶ島の小・中学校で教師をされていた高津勉氏が著した『黒潮のはてに子らありて』<sup>〔5〕</sup>に収められている島の中学生の作文にみられる。

みこさんは「はい、はい（傍線引用者）、なんみようほうれんげきょう、くまがいそばか、がやがやそばか、  
—中略— えみとみがんこん、せんこん、ちんこん、なつきや、たもうれとつけてか、しよいかぐら、へいか  
ぶれ、ひともうす、ふーらんめ」といっておがむ。なんのことかときくと「ワアー、しよくなつきや（しらな  
い）」という。意味のわからないことをいっておがんでいる。

（中一 向里セツ）  
〔黒潮のはてに子らありて〕二四一—二四二頁

もう一例、同島の小・中学生の文集を集成した『くろしおの子』<sup>〔6〕</sup>に収められている作文を紹介する。

旧の二十一日、ばいちゃんの子供は全部で神様おがみをすることにきままっている。—中略—

学校から帰ってみると、家ではふたりのみこと父と三人で、神さまおがみをはじめようとしていた。「またか」不愉快になった。いよいよ開始である。みこは「シイツ、シイツ」と気合いをかけて前へでたり後ろにさがったり、母の体を両手でさかんにたたいてる。――中略――父もだんだん夢中になってきた。わけのわからないことをいっては、体を前へたおしたり後ろにそらせたりする。おがみこと一時間半、ご苦労なことだ。こんどは父が、「タロウの写真をだせ」というので、仕方なく父の前へ出した。さつきよりもつとすくおがみはじめた。ひとりのみこが、ほくのところにとんできて、背なかを力一ぱいたたきながら、「ジヨ(定規)ー、まじめになれ、ハ(定規)ー、ハイ(傍線引用者)」とやられてしまった。

(中三 広江 平)  
『くろしおの子』 九八―一〇〇頁

次に、「ゲージェー」の聲が仮名で表記された例であるが、太田典礼の『生きている原始宗教』<sup>16</sup>にそれが見られる。なお、その報告について一言述べておくと、筆者自身も広江トミカさんによる同じオガミを三度実見しているのよく分かるが、太田氏によるこの占いのオガミの記述は実態を忠実に記している。

青ガ島で一番よく当てるといふミコが、八丈島に行っていたので、八丈でみてもらった。トミカさん五〇歳あまりである。

依頼者は四〇歳の女性で、私はついて行った。数カ月前に、盗難にあい、時計、指輪などすっかりもって行かれた。盗んだ男はどの方角か、盗まれたものはかえってくるかをみてもらった。

トミカさんは娘の嫁入り先に来ていますが、拝むのは、たいてい兄の家である。兄のヨシミツさん(六〇歳位)

はずっと前から八丈に移り住んでいる。青ガ島では社人だった。八丈へきてもたのまれると時に拝んでいるが、妹の方がよくあてるといふのでたのんだ。

高い神棚（といつても物置ダンスの上）に、神様が祀つてある。ちよつとしたお宮だ。その前にローソク立てがあり、それに灯をともし、香炉に線香をたて、兄妹が前に坐つた。兄の方が鈴（仏教用の）をチリンチリンふつて、ナンミヨウホーレンゲツキヨウ、ナンミヨウホーレンゲツキヨウで拍手をうつてから、神よびののりとをあげる。「高天原に神ぞまします……」に始まり、呪文を大声でとなえ出す。主として神様の名をつらねる。イナリ大明神、出雲大社……日天月天……、同じようなことをしきりにくりかえす。妹は右手に扇子を半開きにしてもち、きこえないほど低い声でなにやら口ごもつている。呪文であろう。しだいに体をふるわせ、扇子をもつ右の手ははげしくふるう。ヨ―オ、ヨ―オ（傍線引用者）と間をおいてうなるような声を出す。精神を集中して神をよんでいるらしい。ア―ツ（傍線引用者）と顔をあげてあくびをする。すると兄が鈴をふつて一段と声を大きく呪文をとなえる。これを何回となくくりかえす。まだ神様が来ないのか。しだいに気合がこもつてくる。本ものだという感じがする。インチキではない。もう神様がきてもよさそうなものだ、こちらがじれつたくなるほどだが、ヨ―オ、ヨ―オ、ア―ツはくり返される。三〇分以上もたつたらうか。ようやく、ヨ―オの声は小さくなり、折り終わつた。失神はしない。今度は神棚に背をむけ、依頼者も後向きにして、背中を上から下へさすりながら、また呪文、ヨ―オ、ヨ―オ、ア―ツがはじまつた。これも同じほどの時間つづけてやつと終わつて顔の汗をぬぐう。つかれた表情をしているが、静かに神のお告げを伝える。失せものは早いほどわかり易く、時間がたつとわかり難い、とのことだが、この盗まれものはもうこの島にはない、返つてくる見込みはない。盗んだ者は何歳くらいで、どの方向の者だという。依頼者は心あたりがあるのか、うなづいた。

この中に「ヨーオ、ヨーオ」と記されているのがノケバライの「ゲージェー」の声で、「アーツ」と記されているのが「ハイハイ」の声である。「アーツ」は〈ハイイ〉の声の語頭の擦音「h」を聞き漏らしたものとみられ、「ゲージェー」を「ヨーオ、ヨーオ」としているのは、〈ギョー、ギョー〉の声の語頭の破音「g」を聞き漏らした為このような表記になったものとみられる。

もうひとつ「ゲージェー」の声の表記例を紹介しておきたい。加藤五十子氏が報告しているものであるが、「ほの暗い燈明と炉の明りに照らされて、ミコたちの踊りは激しさを増す。単調な太鼓のリズム。延々と続くシヤニンのキョーモン。むせかえるような線香の臭いの中で、シツシツシツシツというミコの陶酔の声が上がっていく。ウオーン・ウオーン（傍線引用者）と泣くような声を出すミコもある。」<sup>17</sup>と記している。この中の「ウオーン・ウオーン」が「ゲージェー」の声の表記とみられるが、これも、前出の太田氏の場合と同様の理由でこのような表現になったものと思われる。

なお、このオシラセの示現のことについて少し付け加えておくと、オシラセは神祭りの場だけでなく生活の様々な場面で発現する。例えば、農作業をしている時や道を歩いている時、また、欠伸をしている中にオシラセのハイハイの声が出てくることもあるという。筆者が体験した例をひとつ紹介すると、ポウホウミコ<sup>18</sup>の広江のぶえさんの家のすぐ近くの畑地に、牛のえさ用の草を取りにのぶえさんと一緒に行った時、草取り中にいきなり〈ゲージェー〉と一声あった。のぶえさんによれば、「近い中に何か貰い物をするというオシラセがあった」とのことであったが、実際にその翌日、のぶえさんのところには魚の差し入れがあった。

(二) アクビ・オクビ・クシヤミの民俗

ところで、「ハイハイ」や「ゲーゲー」の文化的背景を理解するには、アクビやオクビなどの生理現象にまつわる民俗を知ることが不可欠と思われる。そこで、次にそれらの民俗について考えてみたい。

宮良當社は「おくび（嘔気・げっぷ・どへ）の語源」<sup>19</sup>の中で、〈オクビ及びアクビ〉と〈息〉との関わりについて極めて興味深い内容を記している。少し長くなるが引用する。

大言海にオクビを沖繩でイキブイというとある。これをイキブキ（息吹）のなまりと思ふのはあやまり。八重山方言ではイキブリという。ブリは風が吹き、波の起る意味で、萬葉の歌にも「風をいたみ、いたぶる浪の」（風が烈しいので、烈しく立つ浪が）とか、「うちくちぶりの白浪の、ありそに寄する」（あちこちの岸に打ちつけている白波が、荒磯に打ち寄せる）という例がある。イキブリは胃の中にたまったガスが自然に口から外へ出るイキブルの名詞形。この形の方言には長崎県壱岐島郷之浦・八幡・湯之本・勝本や對馬の小茂田・三根などのオコボリ、野母半島のオコボレなどがあるが、對馬の今里・大浦・琴などの語尾の音は子音〔ɾ〕ばかりであつて母音がない。イキ（息）をつめて腹に力を入れるのがイクムであるが、これをンクムという方言もある。イキオイ（いきほい。勢）、イコウ（いこふ。憩）などのイキやイコも共に息の意味である。息をイコと読んだ例は、仁徳天皇紀に「今より後、三載に至るまで、ことごとく課役をやめて百姓の苦を息（イコ）へよ」と見え、また垂仁天皇の皇子の御名は息（イコ）速別命<sup>ハヤウケノミコト</sup>で、その御墓が三重県名賀郡阿保町大字阿保字西法華寺にある。

息はまたオキとも読んだ。仲哀天皇の皇后すなわち神功皇后の御名は息（オキ）長足姫<sup>ナガタラヒメ</sup>で、開化天皇の五世の孫、息（オキ）長宿禰王<sup>ナカスネノミ</sup>の女である。また滋賀県坂田郡大原村大字村居田字北屋敷には息長陵（オキナガノミサ

サギ」という円墳がある。ここは敏達天皇の皇后の広姫の陵で、父の息(オキ) ナガマテ長真手王の名によって命ぜられたものである。また舒明天皇の御名は息(オキ) ナガタラシヒロヌクカスメラミコト長足日広額天皇である。——中略——

そこで胃の中の悪気が口外へ排出されるオクビ(嘔気)が八重山方言のイキブリ(息振)と同じ言葉であるから、オクビの「ビ」はブリの中略(ohi)であり、またオクビのオクは古い音のオキ・イコなどと同じくイキ(息)の意味であることがわかるのである。

私の考ではアクビ(欠)も息を働かした言葉で、口が自然に大きく開いて大いに息を吐き出すからいうと思う。したがってアクビのアクはイキ(息)と同じ言葉で、最も大きく口を開くために全開母音になったのであろう。

日本語にはこれに似た母音相通の音韻現象が少なくない。アクビなどは原始日本語の一つであらうが、これを抽象語のアキ(厭)から出たと考えるのは感心しない。口を開けて息と共に声までも出す具体的動作が、この語の発生主因であった筈である。類聚名義抄に呻・鳴を「アクブ」と読み、字鏡には口偏に欠・去を書いた二字を、「口を開いて気を出す貌、アクビス」と説明してある。アキル(厭)のはアクビをする一因ではあるが全部ではないから目に見える姿態によっていったのであろう。

ところで、オクビを意味する方言には次のようなものがある。

ゲフリ〔青森県南津軽郡浅瀬石・下北郡老部、オイベ秋田県小阿仁〕

ゲツクリ〔宮城県鮎川浜〕

ギブリ〔琉球八重山郡黒島〕

これによって日本語列島の南北両端が相似していることが興味深く感じられる。これらはイキブリの頭音が脱落して第二音節が濁音化したのであるが、これらの語の尾音「リ」はまた脱落しやすい。すなわちイキブリからギ

ブリ、ゲフリになり、さらにギブ、ゲブになるのであるが、この場合、意味を強める気持ちで働いてギブ、ゲブは促音化してギツブ、ゲツブになるのである。

これにみられるように、宮良は、おくびの語の原形がイキブリの語にあり、これが歴史的地理的に変化してゲツブという俗語になったことを極めて明快に説き明かしている。また、宮良はこの中でアクビの語についても触れ、アクビのアクはイキ（息）と同じ言葉である可能性を示唆している。すなわち、オクビやアクビは、息そのものとして捉えられていたのかもしれないのである。

なお、この息に関連することであるが、『萬葉集』ではいのち（命、生命）を表す「イキノヲ」（ヲは縮の義）の語の「イキ」に「生・息・氣」の字を当てており、息といのちが切り離せない密な関係にあったことを窺わせている。

次に、アクビ及びオクビと〈物の憑依や離脱〉との関わりについて、関連の文献資料は少ないが、それらに筆者の「聞き書き」資料を交えながら述べてみたい。

憑霊時の巫女のアクビに関しては、シャーマニズム関連の文献中、事例報告などで簡単ではあるが触れられており、筆者も旧知のことであつたが、オクビについては寡聞にして知らなかつた。ところが、二十数年前、巫女にまつわる話ではなかつたが、アクビとオクビの両方の話を当時の知人から偶然聞き及んだ。

知人は、宝玉教社という神道系の宗教団体の信者であつた。宝玉教社は日光の赤蘆山に神殿と宿泊施設をもっており、そこでは、毎年暮れから元日にかけて年越しの神祭りが行われていた。祭の期間、信者さん達は施設内でお籠りをするが、その間、よくアクビとオクビが出るというのである。知人によれば、信者さん達の間では、そのような生

理現象が起こる事態については、(神聖な場所でお籠りをするにより邪気が体外に出、体が浄化されるから)のように解されているということであった。

このオクビについて、柳田國男は「きたん熙譚日録」で次のように述べている。

壹岐島では其オクビをオコボリと謂つて居る。是だけでは合點が居かぬが、熊本縣の東の端、阿蘇郡の小峰村などでは、オコモリといふのが噉即ちオクビのことである。同じ例は多分まだ九州には多からうと思ふ。オコモリといふ語には明かな古い意味があつた。即ち神様を祭る夜、人が集まつて寝ずに明かすのが御籠りで、是は日本の全部に互つて同じである。氣が籠るとか、食物が停滞するとかいふことも關係があるか知らぬが、たゞそれだけだつたら上に敬語を添へる筈がない。だからもう一段と深い因縁が、この動作と御籠りとの間にはあつたかと想像せられるのである。

(『定本 柳田國男集』第十八卷 一五五―一五六頁)

柳田はここで重要な指摘をしている。(九州にはオクビのことをオコモリと言つているところがあるが、神祭りの夜、人が集まつて寝ずに明かすのが御籠りで、この御籠りとオクビの間には深い因縁があつたのではないか)との指摘である。

また、柳田は、同じ「きたん熙譚日録」で次のようなことも記している。

八丈の島などでは今もあることだが、他でも或いはさういふ例があらう。女が新たに巫女になる時には、神の前で熱心に拜んで居るのが、頻りにアクビをし始めるのを、神に認められた一つの兆候として居る。或いは中座

とも中立ちとも謂つて、霊媒に物を聴く場合にも、本人の舉動を注意して居て、アクビをし出すのを神の懸つて来た知らせとして居る。即ち單なる生理現象とは、以前の人は見なかつたので、是が土地によつて參籠と同じ語を以て呼ばれて居たのも、或は隠れて昔からの理由があつたかも知れぬ。

〔定本 柳田國男集〕第十八卷 一五六頁

この中で柳田は、八丈島の巫女や中座・中立ちのアクビの例をあげ、(「アクビは神に認められた兆候や神の懸つて来た知らせとして解されており、昔人はアクビを單なる生理現象とは見なかつた。また、この生理現象が、土地によつて參籠と同じ語で呼ばれていたのは昔からの隠れた理由があつたからではないか」と述べている。

考えてみるに、先に述べた宝玉教社の信者さん達のアクビやオクビは、赤蘘山の施設で御籠りをしている間に神聖な靈氣に触れ出てくるものであつた。しかるに、(「神に認められた兆候や神の懸かつてきた知らせ」としてのアクビやオクビが、「御籠り」と深い繋がりをもつていたのではないか)との柳田の示唆はまさにこの話の内容と重なる。すなわち、神祭りの為の御籠りの場で発現する宝玉教社の信者さん達のアクビやオクビは、柳田の示唆を敷衍すれば、我が国の古い習俗の一端を密かに伝えるものであろうと推察されるのである。

なお、筆者は、宗教民俗の研究を長年されている長谷部八朗氏に、前記の内容に関連する話しを伺つたことがある。氏は、神道系、仏教系を問わず、数多くの宗教団体の祈禱儀礼に実際に立ち会つておられる方であるが、憑靈のアクビやオクビを、オクビは数回だけと言つておられたが、何度も見たことがあるということであつた。

ところで、アクビが「物」や「病」と関わりがあつたことを示す記述が古典の中に幾つも見られることから、次に

それらについて触れておきたい。

『枕草子』には、憑霊のアクビに関して次のような興味深い記述が見られる。

験者げんじやのものの怪調けうてうずとて、いみじうしたり顔がほに、独鈷とこや数珠ずすなど持たせてせみ声こゑにしほり出して読みぬたれど、いささかさりげもなく護法ごほふもつかねは、集まりて念じるたるに、男女をとこをんなあやしと思ふに、ときのかはるまで読み困うじて、験者「さらにつかず、立ちね」とて、数珠ずす取り返して、「あな、いと験げんなしや」とうちいひて、額ひたかよりかみさまにかしらすくりあげて、あくびをおのれうちしてよりふしぬる。

〔日本古典評釈・全注釈叢書 枕草子全注釈 一〕 一九三頁〕

筆者はここに出てくるアクビを、物が山伏に憑依してきた「徴しるし」と解したい。つまり、「あくびをおのれうちしてよりふしぬる。」の箇所は、(山伏は)あくびを一人勝手にしたかと思うと、(様子が変わつて)横になつてしまつた。)のように解釈したのである。つまり、護法の力に依り物を病人の身体から追い出そうとした、当の喧嘩相手の山伏に物は憑依してしまつたと考えられよう。

それから、『栄花物語』巻第二十一には以下の話が見られる。

——今日けふは七日にて御湯のあるべければ、又夜よさりの御湯殿ゆどのの事どもなどさまざまのしるほどに、にはかにうちあくばせたまひて、御気色けしきいと苦しげなれば、いと恐ろしうて、さるべき僧そうたち、日ごろの御祈りにうちたゆみ心地よげなるに、にはかにかくおはしませば、皆参り集まりて加持かぢまゐる。殿どのの内の僧そうはさるものにて、ほ

かのさるべき残りなく召し集めて、加持まゐりたる声どもものしりみちたり。すべてあさまじう苦しげなる御心地に、静心なき人々多かり。御物の怪人々にうつしののしる。

〔新編日本古典文学全集 三二 栄花物語 ②〕 三七九―三八〇頁

この中で、急に北の方があくびをしたのは、前例と同じく、物のけが憑依する「徴」として示されたものと考えられよう。

もうひとつ例を挙げると、同じ『栄花物語』巻第二十八に次のような話が見られる。

——若宮の御湯殿も「今日は疾く」など、そそのかし仰せらるるに、辰の時ばかりに、子持の御前いたううちあくばせたまひて、いと苦しげなる御気色おはしますを、御前にさぶらふ人々、いかにいかにと見たてまつりて、殿の御前にかくなど聞えさすれば、「僧なども退けたれば、御物の怪のするなめり」とて、御読経、またさるべき僧ども皆参りて、諸心もろこころにいとおどろおどろしく。例の物の怪、さまざまの人々召し出でて、あるはそばより叫びののしり出でて、僧たち皆あたりあたりに加持すれば、例のゆすりあひたるさまも、どよみにたり。

〔新編日本古典文学全集 三二 栄花物語 ②〕 五〇五頁

文中に〈子持の御前がひどくあくびをなさつて〉とあるが、このあくびは、物のけが子持の御前に憑依する「徴」として示されたものと筆者は解したい。

また、其れとは逆に、あくびが、物のけの退散する「徴」として示された話が『栄花物語』巻第二十九に二例みら

れる。

枇把殿ひはだのの御心地ごこち、いと苦しげにおはしますこといとしければ、明尊僧都御修法めいそんそうづみずほよ三七日つか仕うまつりたまへれど、おこたらせたまはねば、並べさるべき人々二壇三壇ふただんさんだん仕まつりたまふに、さばかり苦しげにおはしますに力ちからをつくし加持かぢまるるに、さらに御欠伸ごあくびをだにせさせたまはず。さるべき御祭ごまつり、祓数はらえをつくさせたまふ。かかるほどに、祭など過ぎて、心のどかになりぬれば、枇把殿ひはだのには、内裏うちの御有様のおほつかなささをさへ苦しう思おもはさる。

〔新編 日本古典文学全集 三三三 栄花物語 ③ 一一〇頁〕

——御修法みずほよ五檀ごだん始めさせたまえり。関白殿せきはくだん、内うちの大殿おほいだいだんの御前ごまへ、上うへの御前ごまへ、宮みやの大夫だいぶとさせたまふなりけり。かくておはしませど、二三日ふたみかになりぬるに、御物ごものの怪けつゆ聞えず。これをいとあさましきことに、殿だんの御前ごまへも、僧そうたちも申したまふ。夜よる、ともすれば消え入いりせたまへば、僧そうたちも集あまりて加持かぢまるれど、欠伸あくびをだにせさせたまはず。御物の怪けのみな去いりにたるかと思ふべけれど、御心地ごこちは同じやうなり。権僧正ごんそうじやうなどは、「水を掬ひびて石いしを打うつらんやうに、人の見苦しう」とて、同じうおはしますに、いと心憂こころうきことをおのおの嘆なげき申しきこえたまひけり。

〔新編 日本古典文学全集 三三三 栄花物語 ③ 一二四―一二五頁〕

二例共、(加持をして差し上げてもあくびさえなさらぬ)の内容がみられるが、その内容から、どちらのあくびも、物のけの退散しるの「徴しるし」と見做みされていたことが窺うられる。

ついで、建長四年（一二五二）に成立した『十訓抄』十ノ十四には、次のような説話<sup>20</sup>が収められている。

同じき式部が女、小式部内侍、この世ならずわづらひけり。かぎりになりて、人顔<sup>ひとがほ</sup>など見知らぬほどになりて、臥<sup>ふ</sup>したりければ、和泉式部、かたはらにそひて、額<sup>ひたい</sup>をおさへて泣きけるに、目をわづかに見あけて、母が顔をつくづくと見て、息の下に、

いかにせむいくべき方をおもほえず

親に先だつ道<sup>みち</sup>を知らねば

と、わななきたる声にて候ひければ、天井の上に、あくびさしてやあらむ、とおほゆる声ありて、「あな、あはれ」といひてけり。

さて、身のあたたかさもさめて、よろしくなりにけり。

〔新編 日本古典文学全集 五一〕 四〇一―四〇二頁

この天井の上から聞こえてきた声の主は物と思われるが、〈物が小式部内侍の歌に感歎し、アクビをかみ殺したかと思われる声で、「ああ、すばらしい歌だ」と言った。すると身体の熱が下がって病が治ってしまった。〉と言うのである。

ここに出てくる「あくびさしてやあらむとおほゆる声」が問題となる箇所であるが、筆者は、この声を、物が発した「駭<sup>おどろ</sup>」と解したい。

物から示される「駭」は、人間界ではアクビとして認められるが、そのアクビに似た声で物が「あな、あわれ」と

言つた。すなわち、小式部内侍の歌が余りに素晴らしいものであったが故に、物がその歌に感応し、小式部内侍の爲に言葉が発し「駿」を爲した。それ故、小式部内侍の病は治つたと解されるのである。

引き続き紹介すると、『十訓抄』とほぼ同時期に成立した『古今著聞集』には、二六六に以下の説話②が見られる。

侍従の大納言成通、雲林院にて鞠を蹴られけるに、雨俄かにふりたりければ、階隠の間に立入て、階に尻をか  
けて、しばし晴れ間を待たれける程、

雨ふれば軒の玉水つぶつぶといはばや物を心ゆくまで

といふ神歌を口ずさまれける程に、格子の中よりおしあげて、女房の声にて、「このほどこれに候ふ人の物の氣  
をわづらひ候ふが、ただいまの御こゑをうけたまはりて、あくびて氣色かはりて見え候ふに、いますこし候ひな  
んや」と勧めければ、沓をぬぎて堂の中に入りて、几帳の外にゐて、

いづれの佛の願よりも 千手のちかひぞたのもしき

かれたる草木もたちまちに 花さき実なると説きたれば

といふ句を、とり返しとり返しうたひて、また、

薬師の十二の誓願は 衆病悉除ぞたのもしき

一經其耳はさておきつ 皆令満足すぐれたり

これらをうたはれけるに、物の氣わたりて、やうやうの事どもいひてその病やみにけり。かならず法験ならねど  
も、通ぜる人の芸には、靈病も恐れをなすにこそ。

この例は、〈歌の道に長じた成道の神歌の声を聞いた、靈病に罹った人の「気色」が、アクビをしたかと思うと変わったように見え、もう少し歌ってくれと頼まれた成道が堂の中に入って重ねて歌い掛けると、物のけは病人の体から逃げだし病は治った。〉というものである。

これに見られるアクビは、物のけが成道の素晴らしい歌を聞き、その歌の影響を受けてしまった結果、「験」として示されたものと考えられる。それから、文末に〈道に長けた人の「芸」には、物のけも畏れをなすほどの力があるものだ〉とあるが、ここに記された〈歌の力〉の問題は、前に挙げた『十訓抄』や『古今著聞集』の要となる編纂テーマに繋がるものであろう。

以上、古典に出て来るアクビについて色々と見てきたが、それらは、物の世界から示される「しるし」としてのものであった。この「しるし」の背景としては、それらの説話が育まれた、平安期の上流社会の生活とその巫俗文化というものが想定される。さらに、それらの例について言えば、それらは、全て、物が憑依するもしくは離脱する「徴」としてアクビが解されていたことを示しており、また、靈病との関係に於いては、それらのアクビは、効験を示す「験」としての性格も具えていたと推察されよう。

これらのことから、当時のアクビに示される「しるし」は、「兆・徴・験」といった義を包摂する、多義的な性格のものであったと思われるのである。

次に、アクビやオクビと病との関連についてももう少しみてみると、『類聚名義抄』（『日本古典全集』）に、「呻 ア

クブ」の語彙として「ヤミイタム」の記述がみられる。この「ヤミイタム」は「病み痛む」の義とみられるが、この記述から、当時の、アクビと病との密接な関係というものが窺われる。

それから、時代は下るが室町時代、享徳三年（一四五四）に成立した分類体辞典『撮壤集』の下(2)では、「呿」〔アクヒ〕や「噫」〔オクヒ〕が「病疾類」に分類されている。このことは、アクビやオクビと病との関わりを明確に示すものと解されよう。

また、同じ室町時代、永正七年（一五一〇）に成立した、儒学者清原宣賢の手になる辞書『塵芥』には、「アクビ」〔表記はアクヒ〕として、「吹呿 上氣」「欠」「呿臥氣也」が記され、他に、右脇にオクヒ、左脇にアクヒと表記の記された「噫」が出てくる。ここでは、「アクビ」は幾つにも分けられ記されているが、その理由について解釈すれば、アクビは状態別に分けられ記されていたと考えられる。因みに、「吹呿 上氣」は生命力のあるアクビ、「呿臥氣也」は、生命力に欠けるアクビと解されよう。なお、これに関連するものとして、『大漢和辞典』（大修館書店）には、「呿」の義として、「ひらく、あくびする、虚しい意」の他に「横臥して呼吸する」が記されており、『集韻』から「呿、臥息也。」が引かれている。

しかるに、それらの記述から、少なくとも室町時代には、病との関わりを含め、アクビやオクビの性格付けは色々に為されていたと推察されるのである。

ところで、アクビにまつわる民俗ということ言えば、筆者は知人から、アクビと念仏が一緒になった習俗の話を聞いたことがある。知人は六十代半ばで北海道出身の男性であるが、彼の話では、子供の時、祖母はアクビをすると必ず、「なんまんだぶ、なんまんだぶ」と念仏を唱えたというのである。祖母のトシさんは明治十年頃の生まれで、

近くの村から彼の祖父の在所である、北海道寿都郡の漁業が盛んであった磯谷町横澗に嫁いで来た。彼は小さい頃、夜はトシさんと一緒に寝ていたそうであるが、トシさんは蒲田に入ってから「山椒大夫」や「ウリシメコ（瓜姫子）」の話をよく聞かせてくれたそうである。「山椒大夫」の「安寿恋しやホウヤレホー、厨子王恋しやホウヤレホー」の箇所などは、歌うように節を付けて語ってくれたと言う。彼は、その節が今でも耳から離れないと言っていた。それらの伝承や「あくび念仏」とでも言うべき習俗のルーツを是非確かめたいと思ったが、縁者は既に居らず確かめられなかった。しかし、いずれにしても、アクビの後でトシさんが唱えた念仏は、呪言としての性格を強く持った災いを防ぐ為のものであったと思われるのである。

なお、これに関連するものとして、正徳五年（二七二五）、神道家増穂残口が著した神道・談義本、『えんどうつがん艶道通鑑』の卷二（二）に、「此修行の目より見たまはば。今時の欠念仏。買求の万日などは。たしかに無間とのたまふべし、是念仏の悪あしきにはあらず真佛しんぶつの秘号ひごうを口過くわになし。錢儲せんちゆの種たねとすれば。菩提ぼだいの正道じやうぢうにそむく。」の記述がある。

この内容からだけでは、「あくび念仏」がどのようなものであったのかよく分からないが、それにより喜捨を受けていたことが窺われる。辻立ち、もしくは門付けの徒の営みに似たことが行われていたのであろう。いずれにしても、そのパフォーマン스에於いて、アクビにまつわる呪性は失われていなかったことが推察される。他方、この「あくび念仏」は落語の枕にも用いられ、特に三代目三遊亭金馬は、得意とする「小言念仏」の枕によく用いた。

それから、今日でも「君のアクビが移った」などと言ったりするが、これは、『枕草子』（『新日本古典文学大系二五』）の二百八十五段（見ならひする物 あくび、ちごども。）からも窺える「アクビは移る」という古くからの俗信が、相変わらず生き続けているものと解されよう。

次に、物の世界からの「しるし」として意味づけられた生理現象を、アクビやオクビ以外で挙げるとすれば、「クシャミ」が挙げられるだろう。クシャミのことは、古くはクサメさらに昔はハナヒと言った。クサメについて、『徒然草』第四十七段には以下のような話が記されている。

ある人、清水へ参りけるに、老いたる尼の行き連れたりけるが、道すがら「くさめくさめ」と言ひもて行きければ、「尼御前、何事をかくはのたまふぞ」と問ひけれども、いらへもせず、なほ言ひ止まざりけるを、たびたび問はれて、うち腹立ちて、「やや、はなひたる時、かくまじなはねば死ぬるなりと申せば、やしなひ君の比叡山に兎にておはしますが、ただ今もやはなひ給はんと思へば、かく申すぞかし」と言ひけり。有り難き志なりけんかし。

〔新潮日本古典集成 徒然草〕 六六―六七頁

柳田國男は、『徒然草』のこの話について、「クシャミのこと（孫たちへの話）」の中で次のように述べている。

——清水に参詣するひとりの尼が、道々クサメクサメと言ひながら歩いて行く。どうしてさう言ふのかとたづねてみると、私がお育てした若君が、ちごになつて、叡山に登つてをられる。「たゞいまもや鼻ひたまはんと思へばかく申すぞかし」と答へたとある。クサメをなされても、おそばには、鼻ひをあはす人もあるまいから、かうして遠くからおまじなひをしつゝけてゐるといふのである。

年若な貴人が、クサメをしたときには、そばにゐる者が、すぐにクサメクサメと言ふ風習が、すでにこの時代

にはあつたのである。

〔定本 柳田國男集〕第二十卷 四六二頁

ここで柳田は、(年少の貴人がクサメをした時には、側に居るものが、すぐに「クサメ」の呪言を唱える風習が「徒然草」の時代にはあつた。)と述べているが、同じ稿で、(クサメのまじないは子供だけでなく大人にも通用したもので、所謂鼻をひあはすは、小児の爲にしたものではなかつた。)と続け、さらに以下のように述べている。

クサメの糞くそはめであり、クソヲクラへと同じ語だつたことは、氣をつけた人がまだないやうだが、おほよそはまちがひがあるまい。沖繩でも、首里のよい家庭で、クシヤミをしたときには、クスクエーと言ふならはしがあつた。これを、魔物のさせるわざと言つて、子どもなどのまだ自分ではさう言へない者が、クシヤミをしたときには、おとながかはつて、このとなへごとをすることになつてゐた。食ふは、この島ではあまり使はれず、クラフと同じに、やゝ悪いことばであつて、ふつうにはカム・カミーと言つてゐた。すなはち、こちらで言ふハム・ハメと同じ語である。クソは悪いものだが、かならずしも悪いことばではない。ただ、相手にそれを食へ、またはハメと言ふにいたつて、最大級の悪罵ともなれば、また少しもおそれゐないといふ、勇氣の表示ともなるのである。必要があるならば、女でもこれを用ゐたらうが、さすがに、あとあと少しばかりことばをちゝめ、または、知らずにまねをしてゐたのがクサメであらう――。

〔定本 柳田國男集〕第二十卷 四六三―四六四頁

また、柳田によれば、(クサメの語は、詛い返し「クサメ」の唱え言に由来するもので、クサメによって生ずる災いを防ぐ為の色々な呪言<sup>24</sup>の中で、ひとつ「クサメ」の唱え言が残り、いつとはなしに全国に行きわたって、次第にハナヒという古語の代わりをするようになった。)<sup>25</sup>という。

確かに『枕草子』にも「鼻ひて誦文<sup>ずもん</sup>する人。おほかたの、家の男主<sup>おとこしやう</sup>ならで鼻高くひたる者、いとにくし。」<sup>26</sup>の記述が見られ、その時代、クシャミした時に呪文を唱える風の広くあつたことが窺われる。

時代は下るが、建治元年(一二七五)に経尊が北條実時に献上した語源辞書『名語記』(勉誠社)にも「クサメ」のまじないにまつわる記述がある。

次 鼻ヒタル時 クサメトマシナフ如何 コレヲハ九足八面鬼ト

トナフレハ短ヲウカ、フ鬼 ワカ名字ヲイハレテ 害ヲナサス

逃去トイヘル義アリ 又休息万命急、如律令トトナフ

ヘキヲクサメトハイヘリトイフ説アリ

〔名語記〕 九〇八〜九〇九頁

この内容から、「クサメ」の他にも、「休息万命急、如律令」や「九足八面鬼」なる呪言のあつたことが知られる。

それから、これは現代の例であるが、春日正三が『くさめ考』―その俗信性の一断面―<sup>27</sup>の中で、奄美大島は請島のおばあさんが、連れていた孫がクシャミをした時「クスーチ クスーチ」のまじないを唱えたこと、加えて、幼児がクシャミをした時、その母親がすぐ「クスクワーヤ」と言い、隣の人が「イヤークワーヤ」とことばを合わせ

てまじなうという、沖縄は国頭・浦添の伝承を紹介している。

ところで、この「クサメ」の呪言の一流とみられるものが青ヶ島にも残っていた。青ヶ島では、毎年節分に年神にまつわる行事が行われる。

節分にはコーチ毎にトシオトコという役の男を定め、各戸を祝つて歩く。各家のトシガミを拝んで歩くのであるが、囲炉裏の客座に膝を立てて坐り、竹箸の先に味噌をつけた魚を挟み、次のような唱え言をする。

フーンクサ フーンクサ

年のはじめの年神様に

やきやかすをしてお願い申す

イモが千俵万俵くさつてかまつてせうろう

フーンクサ

トビ魚千本万本くさつてかまつてせうろう

かんもが千俵万俵くさつてかまつてせうろう

フーンクサ

浦島太郎は百六つ

三浦の大助八千

えびのこしは七まがり

ここのだんなは九十九まで

こう唱えながら踊り、

福はうち 鬼の眼をいて鬼は外

と豆を一二粒撒く(28)。

この中に「フーンクサ」というまじないの詞がみられるが、これは、「フーン」は「噴」、「クサ」は「クサメ」が縮まったものと思われ、「クサメ」の呪言の一種とみてまず間違いないであろう。クサメの呪言は、そもそも古来より(長寿を願い災厄から逃がれる)という趣旨で唱えられたものであった。

他方、前述の「クサメ」の呪言について、堀維孝は、『くさめ』に関する俗信」の中で、『くさめ』は鼻ひる音で、其れに似通ふ様な目出たい漢字を充てたのが休息萬命であらうと思ふ。高田與清が「クサメとは鼻をひる時クサメといふゆゑ也」(松屋筆記六四)と云つたのも、音から名称が出たといふ意味らしい。(29)と記し、それに続く稿(30)では、「古代人に在つては氣息と生命と靈魂とは一つ物であった。而してくさめは氣息の凝結で生命の發露であった。」「くさめの呪詞が長壽を祈願する事を基調として居る理由も、くさめが生命や靈魂の逸出を表するといふ思想からであらう。」「くさめくさめの呪詞は、逸出し去るくさめ即ち氣息即ち生命を呼止める意味で起つたものであると思ふ。」と述べている。

この堀の記述に関連して、春日正三は前出の論考で以下のように論じている。

くさめが未開の地に住む人々、または古代人の注意を引くのは——中略——〔それを〕魔物のしわざと思うからである。生命即氣息、すなわち靈魂と同一視したことにある。

毎日の生活で全く意識・認識することのない呼吸、息がこのくさめによって確実に、しかも音として聞こえるぐらい噴出する発作的現象は、彼等がこの世で最も恐れている人の死、それは息の終止であるということを知ったことにほかならない。生命は息とともに終わるということであり、生命の源泉である息の噴出は、さぞかし恐れられたものである。さらにいうならば、息の凝結がくさめであり、その凝結は生命の発露でもあると理解されるところに、くさめへの信仰が形成されていったのである。―中略―徒然草の尼が唱えたくさめは、児の体から離されようとした魂を、休息万命、くさめの呪力によって、呼び止め押しとどめようとするまじないである。奄美大島のおばあさんのクス―チも同じ意である。

堀・春日、両氏の考えの共通するところを拾ってみると、〈古代人は、「クサメは息であり、即生命であり、靈魂である」との思想を持っており、それ故に、クサメの際、身体から離脱しようとする靈魂に対し、押しとどめる目的でクサメのまじないをした。〉ということになろう。すなわち、両氏共、クサメは生命もしくは靈魂の身体からの離脱を表していると捉えているのである。

この〈脱魂〉にまつわる習俗について、堀維孝は、前掲の「くさめ」に関する俗信（完）で、親戚の夫人の話として、「―七夜までの間にクシャミ七八十はします。麻を用意して置いて其度毎にキツク一つづつムスピコブをつくります。それをゆるく好加減にして置くと其子供の魂がはいらないといふ迷信があるのださうです。其の結んだ麻を鹿児島では宮参りの時に産土神様の鳥居の下にいけるさうです。クシャミを澤山するほど體のくつろぎがよくなつて発育にも良いさうです。云々。〔註〕と記している。

次に、これと同様の習俗について記した資料を二点紹介しておく。

「伊勢家秘書誕生之記」第十三「鼻しね并むすびの糸」には、「一鼻の結糸の事、白か空色の糸かを、六七筋左合によりて、長一尺三寸にして置、但右合にはひねらず候、一七夜、兒の鼻ひる數をむすぶ、一七夜の後、鼻しねに其數を結て、臍の緒と同ク納也、鼻ひる程吉なり、臍の緒など包様無之也、」<sup>32</sup>とあり、『貞丈雜記』卷一には、「鼻ひ結の糸」誕生の小兒鼻ひる數を結糸の事。『治承御産記』に云う、「(安徳天皇)御鼻員以練糸結之如恒云々。これ將軍家のはなしねの緒の事なり。」<sup>33</sup>とある。これらにみられるクシヤミにまつわる習俗は、いずれも、生まれたばかりの小兒が七夜あるいは十七夜までの間、クシヤミをする度に糸もしくは麻紐を結ぶというものであった。

前記の『貞丈雜記』卷一に出てくる『治承御産記』の「治承」(一一七七一—一八〇)の元号から推察して、それらの習俗の古くから行われていたことが偲ばれるが、いずれにしても、去ろうとする魂を引き止める為に糸や紐を結ぶという奇妙なマジナイの行為には、先に述べた「息の緒」が「命」を意味するという『萬葉集』の時代の考え方が、影響を及ぼしているのではないかと想像される。(臍の緒と一緒に鼻の結糸を納める)の内容から類推すれば、臍の緒で母体と胎児が結ばれていると同様、人の身体と魂が緒でつながっていると解釈する向きが、以前はあったということも考えられよう。『萬葉集』の時代に、息の緒が命の意とされていた理由も、その辺りにあったのかもしれないのである。

高崎正秀は、『古典と民俗学(上)』<sup>34</sup>の中で、このことに関連し次のように述べている。

ひもは元來(ひもの緒)の下略で、襲衣裳につけた緒の意であるという。——中略——

糸を縫(ヌ)うのも靈魂の憑(ト)ることと関係があり、これ等を結ぶこともまた、産靈(ムスビ)の信仰と関連するものと考えられる。師(折口信夫)「(一)内引用者」説によれば魂があるものに籠(こも)って、ものを發生生産する力を持つ、その魂が産

霊である。——中略——

こうした緒が命の意であり、玉の緒・息の緒が生命の義に進展してくる理由は、やはり実に（紐結び）の神秘に発していた。

古人は各自の魂・生命の指標 (Life Index) を玉櫛笥 (魂を入れる霊笥)・玉手箱 (魂を封じて置く手笥の意) に封じて、魂床に安置し、それを神聖な紐で結ぶという信仰を有した。それがすなわち魂の緒で、

魂の緒を<sup>オ</sup>あわ緒に<sup>ヨ</sup>纏りて結べれば絶えての後も<sup>ア</sup>逢はむと思ふ (『伊勢物語』)

などに見れば、あわ緒結びなどといういろいろ神秘的法があったらしい。——中略—— そうした魂笥が害われ盗まれ、結び緒の神秘が発かれれば死ぬと考えられたところから、魂の緒・息の緒が、生命の意味にまで飛躍したものである。——中略—— 浦島子が玉手箱を開いてたちまち老耄としたという昔話は、すなわちその靈魂の逸出したことを見せている。

これに続けて、高崎は、『源氏物語』葵の巻から、

生霊嘆きわび空にみだる、我がたまをむすびとゞめよしたがひのつま

の歌、他に『袋草子』からも一首を挙げ、靈物の逸脱を防ぐものが紐であり、これを結びとどめたものが結び玉 (結魂) であったことについて述べている。

その他、「脱魂」にまつわる習俗については色々と報告されているが、その中に、沖縄に伝わる「マブイグミ」と言われる、身体から遊離した靈魂 (マブイ) を再び身体に収納するための儀礼の例があるので紹介しておく。

民間ではマブイを籠める習俗が行われている。マブイは魂のことで、子供は何か物に驚いたり転んだりしただけでも魂が落ちやすいといい、発育不良や病弱なども、このマブイを何処かで何かのために落としたのによると信じ、かような場合には早速これを落としたと考えられる場所に赴き、マブイを拾う真似をして家に持ち帰り、これを祖母や母が体の中に再び籠めてやるしぐさを行う。

〔日本社会民俗辞典第一巻〕 一〇九頁

マブイは人間の生命原理としての魂であり、子どもの衰弱はマブイが抜けた証拠とされ、また、病氣やけがは、マブイの身体からの一時的離脱によって生ずると考えられ、離脱したマブイを取りもどすためにマブイグミ（魂籠め）の呪術は行われた。

因みに、クサメの呪言は、クシヤミをした時、すなわち、霊魂が離脱した、もしくは離脱しようとしたと見做される時に唱えられた。その意味で、クサメの呪言は、正しく脱魂に対処するためのパフォーマンスだったと考えられるのである。

これまで、アクビ、オクビ、クシヤミの民俗についてみてきたが、アクビ、オクビは、物の憑依や離脱、すなわち、物の転移に関わるものであり、他方、クシヤミは、脱魂に関わりをもつものとして位置付けられよう。いずれにしても、アクビ、オクビ、クシヤミといった、生き生きとした息の動きを伴う生理現象は、〈物や霊魂の移動〉にまつわる思想と深く結びついていたのである。

(三) 身振りによる「オシラセ」のパフォーマンス

青ヶ島巫女の身振りによるオシラセのパフォーマンスは、〈手によるもの〉、〈足によるもの〉、〈全身もしくは身体の複数の部位によるもの〉の三通りに分類できるが、筆者が確認したものだけでも、三十種近くの、様々な〈占い〉の意味を表す「身振り言語」とでもいった趣のものがみられた。その中、手のパフォーマンスによるオシラセは、特に「手のアンモン」と言われる。手のアンモンのアンモンが何を意味するのかについては判然としないが、筆者は、アンモンは「暗文」の意で、巫女仲間の隠語のようなものではなかったかと推測している。

次に、それらのパフォーマンスとその意味内容を記す。

【手によるもの(手のアンモン)】

両手を上方に伸ばし大きな輪を描く。——鳥(共同体)に幸せが訪れる。

手で身体をさすりあげる。——良いことがある。

両手を正面から左右に広げる。——争い事が引き分ける結果となる。

両手を前方に伸ばし手の平を返したり戻したりする。——変事・変調が起こる。

手で両膝をハタク。——物事が上手くないかない。

手で床をハタク。——物事が上手くないかない。

床の上で手を表裏に返す。——拜んでも裏腹の結果になるからもう一度拜み直せ。

両手の人差し指を床につけてぐるぐる回す。——面白く思っていない人がいるから気を付けろ。

口の端がかゆくなり指で搔く。——貰いものをして御馳走が食べられる。

両手を肩に担ぐ。——いただきものをする。

手で船を招き寄せる所作をする。——船が来る。

手で船を押しやる所作をする。——船が来ない。

【全身もしくは身体の複数の部位によるもの】

祭祀の場でゴロリと横になる。——凶事が起きる。

祭祀の場で眠り込む。——凶事が起きる。

湯立ての際、囲炉裏の端から端へ跳ぶ。——大変な凶事が起きる。

病氣平癒祈願の為の祭祀で病人の体を突然蹴飛ばす。——病人が快方に向かう。

カコミツケル（両手で抱きつくこと）——抱きつかれた人に色情事が起きる。

たばこを吹かす所作をする。——煙草が手にはいる。

たばこを皆に分けて飲ませる所作をする。——煙草が手にはいる。

手で脛の引綱を引く所作をする。——船が来る。

脛を肩に担ぎ岸に上げる所作をする。——船が来る。

大きな荷物を担ぐ所作をする。——船が来る。

「一本釣り」<sup>(35)</sup>の所作をする。——魚が獲れる。

籠をつけた天秤棒を担ぎ物を運ぶ所作をする。（以前は鯉は籠に入れ、天秤棒で担ぎ海辺から丘の上にある集落まで運んだ）——鯉が獲れる。

「トビ網」を引く所作をする。——トビ（飛魚）が獲れる。

トビを詰めた俵を牛の背中につける所作をする。（以前は飛魚を詰めた俵を牛の背中につけ海辺から集落まで運んだ）——トビが獲れる。

魚を魚籠に入れる所作をする。——魚が獲れる。

「フセノウ（伏せ縄）」<sup>(36)</sup>の綱を引く所作をする。——魚が獲れる。

これまでに列挙した身振りによるオシラセのパフォーマンスについて言えば、模倣の所作を多く含む点が注目される。また、それらを意味内容から分類してみると、日常生活に於ける諸事の吉凶に関わるもの、漁に関わるもの、連絡船の来島に関わるもの、などに分けられる。

このように、それらのパフォーマンスは、生活上の様々な出来事、良いことも悪いことも色々であるが、近々起るであろう出来事を予兆していた。また、それらのパフォーマンスの背景には、連絡船も減多に來ないという、外界から隔絶された孤島故の厳しい生活条件があった。

続いて、【足によるオシラセのパフォーマンス】について述べる。

まず、足拍子についていえば、ミコとシヤニンで行われる集団祭祀の中で平常用いられる足拍子には、「三ツ拍子」、「五ツ拍子」、「七ツ拍子」の三種の拍子がある。足拍子の種類は憑いているカミサマの数で決まり、それが多いミコの足拍子は、拍子の数も多くなり、「五ツ拍子」か「七ツ拍子」になる。また、ミコは自らのオボシナ様が大喜びし勇み立つような時には、両足を揃え爪先立ち、ピョンピョンと高く跳んだりする。この「二足跳び」<sup>(37)</sup>（この跳び方の足拍子は「トントン拍子」と言われる）と呼ばれるダイナミックなカミ懸りの表現は（大吉）の証でもある。さらに、

この大いなる〈吉〉の表現に対し、「ダンダラ拍子」と呼ばれる、集団のリズミカルな足拍子を乱す〈凶〉を示す不規則な拍子も稀に現れることがある。

ところで、前記の「一足跳び」のことであるが、この「一足跳び」の語は、中世末に来日したポルトガルの宣教師、ジョアン・ロドリゲスが一六〇四年に編纂した『日本大文典』(37)に出てくる。

この語について、同書には、「[Isocu toh] (一足跳び) は足を揃えて跳ぶことをいふ。」と記されている。この『日本大文典』が編纂された時期から推し量ると、「一足跳び」の語は、少なくとも中世には、「足を揃えて跳ぶ」の義で広く用いられていたと考えられる。青ヶ島巫女の伝承する、両足を揃えてピョンピョン跳ぶ「一足跳び」の呼称は、この義に由来するものと考えられるのである。

#### (四) まとめ

オシラセのパフォーマンズの特色について述べると、それらのパフォーマンズには、人格化されたカミサマの〈情(こころ)〉が、〈喜怒哀楽〉の現として表現されるという、極めてユニークな演劇的表現がみられた。例えば、声の表現の特色に関して言えば、カミサマが喜んでいる場合、声は、高く・早く・軽やかに・弾んで発せられる。また怒っている場合には、低く・太く・荒げて、哀しんでいる場合には、最後音の尾が長く引かれ・弱々しく・ゆっくりと表現される、といった具合である。

この、カミサマの喜怒哀楽の情の違いがオシラセのパフォーマンズに反映されているということに関しては、青ヶ島関連の諸報告に、主に「カミソーデ」にまつわる箇所であるが、〈カミサマがヨロコブ云々〉といった内容で簡単に記されている。

次に、ミコの占いとパフォーマンスの関係について述べる。

占いが依頼によって行われる場合には、個人もしくは家族のレベルでの生活上の種々の心配事、具体的には、失物、病氣、怪我、漁の良し悪し、来船、祀り不足、呪詛、祟り、巫病、婚姻、出産といった様々な出来事が、過去から未来に亘って占われ、例えば過去の出来事であれば、その因果関係が明かされ対処の仕方が説かれる。

それから、それらの出来事の原因がどのような内容のものであるかによって、カミサマは、喜んだり、怒ったり、悲しんだりする。つまり、島人の〈生活上の出来事を映す鏡〉として〈カミサマの情〉はあったのである。

カミサマの情は、おおよそ、喜・怒・哀に分けられ、声や身振りによるオシラセのパフォーマンズとして体现された。そして、そのパフォーマンズには、これまでみてきたように様々なものがみられ、カミサマの〈喜怒哀楽の情〉を基にして構成され表現されたオシラセのパフォーマンズは、〈出来事〉を背景とした島人の情に大きな影響を与えていたのである。

### 三、「ノケバライ」のパフォーマンズ

まず、邪気や悪霊に対する祓いとして行われるノケバライの声について述べる。

本稿で用いた「オシオシ」の仮名表記に関することであるが、聴き手側の文化の問題もあるであろうが、実際に発せられる「オシオシ」の音声は、〈オシツオシツ〉〈ホシツホシツ〉〈フシツフシツ〉のように、発する人、発せられる機会により微妙に違って聞こえるというのが本当のところだろう。

この、〈聞き手によって聞こえ方が少しずつ違う〉ということに関しては、青ヶ島関連の文献に出て来る「オシオ

シ」の仮名表記の例をみれば一目瞭然と思われるので、それらを列挙してみる。

「オシツ、オシツ」〔中三 佐々木光秀〕〔『くろしおの子』九四頁〕

「オツシ、オツシ」〔小林亥一『黒潮の道』四一二頁〕

「シツシツシツ」〔加藤五十子『青ヶ島の生活と文化』五〇〇頁〕

「シーツシーツ」〔加藤五十子『青ヶ島の生活と文化』四八九頁〕

「シイツ、シイツ」〔中一 佐々木志津〕〔『くろしおの子』九四頁〕

さらに「オシオシ」の声の表記例をあげると、前出の『黒潮のはてに子らありて』に以下のような記述がみられる。

十一月になって、社人、ミコが私の家へやってきた。

「この家は不浄がかかっている。うちのかかあが変な夢をみたんで心配だ。奥さんや赤ちゃんがくる前に不浄ばらいをしくちや、とんでもないことになる」——中略——

さっそくその日、社人、ミコ四人は、櫛をたて、紙の船や御幣をつくり、私は急ごしらえの神前(?)に正座させられた。社人が大鼓をたたきながら、口の中で何やらわけのわからぬノリトを唱えはじめると、片手に扇子片手に御幣を持ったミコたちが静かにおどります。四拍子だ。次第に夢中になり、声も大きくなる(神がのりうつるのだそうだ)。「オシツ、オシツ」(傍線引用者)と悪魔を外に追い出す仕事をし、ドン、ドンドン、ドンと床板がもちあがるかと思われるくらい足音高くおどりながら、ときどき私の身体を、扇子や御幣でたたきまくる痛い。足はしびれる。

三十分ほどやっては、汗をふいて一服。その度に食事をだす。猛運動だから腹がへるのだろう。これを五回も

くりかえし、やっと終わった。「先生、もうへいきしたら」と自分も安心したような顔をして帰っていった。

〔黒潮のはてに子らありて〕 一〇二頁

この中に「オシッ、オシッ」の表現がみられるが、これがノケバライの声である。同書には、もうひとつノケバライの声の例が出て来るのでその箇所も紹介しておく。

こんな失敗もあった。台風十七号がおそった前夜の七月二十二日、調査団の歓迎会が開かれたが、宮尾しげ氏が金比羅宮へいったきり帰ってこない。風雨も強いので、心配になって迎えにいった。いつも歩きなれた道なので、懐中電灯も持たずにいったのがいけなかった。長の平の細い道を行ったのだが、行けども行けども金比羅宮につかない。おかしいな、と思ってあたりをみまわしたが、道は間違っていないらしい。何十分あるさまわつたろう。遠くに懐中電灯のあかりが、雨の中にポーとかすんでみえた。ハツとわれにかえって、その方に駆けていった。

「先生あだんしどう（どうしました）。じょんじょんべいて（びしょびしょにぬれて）。顔がまっさおどうじゃ（ですよ）」

声をかけてきたのは社人の次平さんだった。傍らに宮尾氏がいた。

「宮尾先生をお迎えにきたんですが、どうしても金比羅様にいけなかったのですよ」

「あんていことどう（なんとということだ）。ほいじゃ（それでは）、先生に悪魔がのりうつつてあろわ（いるんだ）。たいへんなことどう（ことだ）。おじやて（いらっしやって）、おがみんのうとだめだら（おがまないとはい

ない)」

とんでもないことをいわれ、私はとうとう金比羅宮につれていかれ、悪魔ばらいのおがみをやられてしまった。ミコさんに「オシツ、オシツ」(傍線引用者)と背中をたたかれ、やっと釈放されて学校にもどったが、みんなは、今度は私がどうかなったのではないかと心配していた。どう考えてもおかしい。

翌朝、その付近をみてまわったところ、イモ畑やマグサ畑の中が足跡だらけだ。もちろん、私の足跡に間違いない。私はとんでもないところをグルグルまわっていたらしい。

〔黒潮のはてに子らありて〕 一四四頁

ここで紹介した表記例の中、「シツシツシツ」、「シートシート」、「シイツ、シイツ」は語頭の「hu」音が聞き取りにくかったものとみられる。

ともあれ、この「オシオシ」が仮名表記で表記された場合、同じ語であっても記した人によりこのように違って来るといふ事態は、何も今日だけに止まらないだろう。例えば古代や中世に於いてもそれは同様であったと思われる。しかるに、このような観点から、古文に出てくる仮名表記についても改めて洗い直してみる必要がある。

ところで、このノケバライの声である「オシオシ」とつながりがあるとみられるのが、神社の祭祀もしくは祭礼で、降神・昇神・開扉・閉扉、とぎよ渡御の際に神職などによって発せられる警蹕けいひつである。

警蹕については、『神道大辞典』(臨川書店)に、「神明の出御入御の際等に唱えて諸員を警むる聲。古くはサキハラヒ又はサキオヒ若しくはサキゴエとも云った。オシオシ(傍線引用者)又はオウオウと發聲し、云々」とあり、平

安中期に著された『枕草子』<sup>(38)</sup>にも、「清涼殿の丑寅のすみ」の段に、警蹕の声「おし」が出てくる。

上記の警蹕に関する記述の中で、青ヶ島巫女のノケバライの声である「オシオシ」との関連で注目されるのは、警蹕が（サキハラヒ、サキオヒ）の働きを為していたという点であろう。つまり、ノケバライの義は（除け祓い）とみられ、声の（呪的働き）という点では、青ヶ島巫女のノケバライの声と警蹕は共通するところがあると推察される。したがって、青ヶ島巫女のノケバライの声は警蹕と同類のものと考えられるのである。

最後に、ノケバライのパフォーマンズの身振りに関して若干コメントしておく、ノケバライのパフォーマンズは、声のみ単独で行われるケースは稀で、（祓除<sup>よじよ</sup>）の呪的働きを担う手振りと発声とが共に行われるケースが殆どである。このノケバライのパフォーマンズは、巫女が関わる殆どの祭祀に於いてみられ、悪魔祓いや個人の依頼で行われる（古い）の儀礼であるハタキヨウジョウなども盛んに行われた。

#### 四、憑霊のパフォーマンズとその周辺

##### (一) 〈呪〉のパフォーマンズと生理現象

以上、青ヶ島巫女の憑霊伝承としてのパフォーマンズについて色々とみてきたが、特に刮目すべきは、オシラセの声である「ハイハイ」や「ゲーゲー」が、生理現象としてのアクビやオクビを源とし、それが〈呪〉のパフォーマンズとして展開されてきたとみられる点であろう。

恐らく古の人々は、アクビ・オクビ・クシャミといった、生き生きとした（息の動き）を伴うコントロールできない生理現象に対し、〈生命〉を感じると共に、〈異界につながる契機〉というものを感じ取っていたのである。

しかるに、異界である物の世界からの「知らせ」は、それらの生理現象に伴う息や声を媒介としてイメージされ、アクビ・オクビ・クシヤミは、占いを行う者たちにより「兆」<sup>しるし</sup>として意味づけられていったと想像される。

ともあれ、青ヶ島巫女の伝承するオシラセとしてのパフォーマンスは、〈物の世界からの「兆」〉と見做されるアクビやオクビを模倣することで立ち上がったとみられ、それらは、長い年月をかけ、コントロール可能な〈呪〉のパフォーマンスとして磨きをかけられ定着してきたと推測されるのである。

## (二) 〈呪〉のパフォーマンスと物真似

### ① アヤカリ

「真似る」ということに関して言えば、青ヶ島巫女の伝承の中で特に述べておきたいことがある。

先にカミサマのオシラセに関わる言葉として「アヤカル」を記したが、このアヤカルの古義は、辞書に「人や物に感応して、それと同じ様になる。対象との間に、精神・物質を通じて呪的な感応的同一化作用が働いて、相似るに至ることをいう。」<sup>(39)</sup>とある。しかるに、アヤカルの古義を敷衍し、青ヶ島巫女の憑霊のパフォーマンスに当てはめて解釈するとすれば、そのパフォーマンスの思想の眼目は、カミサマからのオシラセのシルシであるアクビやオクビを真似ること、カミサマに感応し、それらと同一化することにあつたと考えられる。とすれば、身振りによるオシラセのパフォーマンスに模倣の所作が多くみられるというのも、このアヤカルの思想が根底にあつたことによるものと解されよう。

### ② パフォーマンスを面白がる心

アクビ、オクビなどの生理現象に対し（面白い）、（興味深い）と感じること、これは昔も今も変わらないだろうと思われる。

この頃のことであるが、たまたま見ていたテレビのバラエティ番組で、九歳の女の子が、「母親が家で時々、あくび紛いのパフォーマンスをしながら、アクビテ!」と奇妙な物言いをすると、母親のパフォーマンスの真似をしながら面白可笑しく紹介していた。他の出演者もギャラリーもその子の真似を見て笑い転げていたが、あくびを（面白いと感じる）風は、今も健在である。

江戸小咄が元とみられる江戸後期の落語『あくび指南』<sup>40</sup>は、「あくび指南所」という変わった稽古場に欠伸の稽古に行った新参の弟子が、師匠が上手に欠伸をするのを真似てみるがなかなか上手くいかない云々」というものである。これに出てくる欠伸には四季の別があり、演者にもよるが、春は日長の日溜まりでする欠伸、夏は長時間の舟遊びに退屈して出る欠伸、秋は湯舟に浸かり月を眺めながらする欠伸、冬は炬燵に当たりながらの欠伸など、春夏秋冬、各々の欠伸の特徴が巧みに演じ分けられる。つまり、『あくび指南』に於いては、明らかに春夏秋冬各々の欠伸の違いが、パフォーマンスの別でもって表現されるのである。

あくびの芸は、落語の世界で極限まで洗練され、そのパフォーマンスは芸能として一人歩きをするに至った。時代は文化文政頃、町人が真にのんびりと暮らしていた時期である。いざれにしても、『あくび指南』にみられる、生理現象でもって人生の機微を織りなした豊潤な芸の世界は、当時の江戸町人の豊かな感性と爛熟した生活文化を如実に反映したものであった。江戸の人々は、その洗練された見事な芸を面白がったのである。

ところで、アクビやオクビ以外のもので、我が国でパフォーマンスとして展開されてきた生理現象を元にするものを挙げるとすれば、特に「クシヤミ」が挙げられるだろう。狂言に出てくる「クシヤメ止め」は、その代表的な例で

ある。

狂言の舞台の最後を締めくくる型のひとつとしての「クシヤメ止め」は、シテが「はアクツサメ」とクシヤミをすることで一曲が終了するという、狂言を何度か楽しんだ方であれば大抵が印象深く記憶しているものである。この「はアクツサメ」が先に述べた「クサメ」の呪言を元とし、狂言の長く多様な移ろいの中で次第に止めの声として用いられるようになってきたものであることは間違いない。すなわち、「クサメ」の呪言は、長い年月を掛け、「狂言」社会の中でパフォーマンスとして磨き上げられてきた。滑稽さや可笑し味を感じさせるその演技を観客は面白がったし、何よりもそれに接したいと欲した。そこには、その演技に対する観客の大きな期待があったのである。

この「クサメ」のパフォーマンスは、俳句の世界にまでその影響を及ぼしていた。

延宝三年（一六七五）に刊行された西山宗因合点の句集『大坂独吟集』<sup>(4)</sup>に、意楽作の俳句、「同じ拍子にくさめくつさめ」がある。「拍子専一なり」の注釈の付されたものであるが、その書字表現から、言葉のリズム感や語勢が心地よく強く感じ取れる作品となっている。これは、作者が「クサメ」の呪言の、声と言葉による芸や趣というものを面白がることの出来た感性の持ち主だったが故に作り得たものであろう。

もうひとつ、作者自身が声と言葉による芸や趣を面白がっていると目される文学作品を、オクビにまつわるものであるが一点紹介しておく。江戸時代、文化一〇年（一八一三）、式亭三馬によって書かれた『一盃綺言』<sup>(5)</sup>に以下の文が出てくる。「扱まづ、斯見た所が、通計六種の肴が、一品も錢の出たものがないの。黄白老人、孔方兄を勞せずして、到來物でもてなすといふは、はなはだ不敬ぢや、ゲイ」これに続き、割注で「(引) トおくび、」とあるが、「」内の(引)は(語尾の音を延ばす)の意と解され、「ゲイ」は(ゲイ)となるとみられる。この(ゲイ)は、オクビの声音を面白可笑しく表現したものであるが、声に止まらず(ふるまいの面白さ)をも感得させるものである

う。

いずれにせよ、生理現象としてのアクビ・オクビ・クシャミ、もしくは、その真似をする行為に（興味深さや可笑し味を感じる）ということが、それらにまつわるパフォーマンスを生み出す基盤となり、力を与えていたことは確かと思われる。そして、その（面白がる心）を梃子に立ち上がったパフォーマンスのあるものが、「呪」の世界から離れ、「芸能」という新たなステージに登場するようになっていったと想像されるのである。

### ③身振りによる物真似

青ヶ島巫女の身振りによるオシラセのパフォーマンスに模倣の所作が多くみられることは前に述べたが、以前、青ヶ島で一月一日に行われていたトシの祭りに於いても、それにまつわる所作が行なわれていた。

「青ヶ島のシャーマニズム」<sup>43</sup>には、「一月一日のトシの祭りは、ミコ、シャニンの先導で各神社を巡拝して回る行事である。神社では、竹の先に櫓を付け魚を糸で吊した釣り竿をもち、『トシマツリの経文』に合わせて釣りの所作をして、豊漁を祈願した。依頼があれば個人宅にも赴いた。」と記されている。

この中の、「竹の先に櫓を付け魚を糸で吊した釣り竿をもち、『トシマツリの経文』に合わせて釣りの所作をして、豊漁を祈願した。」が注目される箇所であるが、この魚釣りの所作を真似るパフォーマンスは、同じ伊豆諸島の神津島にもあった。「かつを釣り」の神事として催されているものであるが、この行事では、次のような所作が行われているという。「船頭たちは竿をとり出し釣る様をする。（傍線引用者）釣竿にはあらかじめ、口と尾は木、中央の部分は藁で、それに紙張して絵どった鱈を縛りつけてある。「大漁だ、大漁だ」といいながら籠びくに入れるこの仕種を数回重ねる。」<sup>44</sup>

ここで、注目されるのは、この神津島の「かつを釣り」神事や青ヶ島の「トシの祭り」神事で行われる魚釣りの所作と、青ヶ島巫女の伝承にあるカミサマのオシラセとしての魚釣りの所作との関係である。

両者の関係について言えば、詳らかなことはよく分らないが、それぞれの島で行われる神事に巫女は深く関わっていたとみられ、また、巫女の伝承に関しては、伊豆諸島の島々の間で影響関係のかなりあったことが想定される。いずれにしても、青ヶ島巫女の身振りによるオシラセのパフォーマンスが、「トシの祭り」の「魚釣りの所作」の伝承に影響を与えていたということは十分に考えられるのである。

「神楽」に、才男さいのおが演ずる「才男態」と呼ばれるものがあるが、この「態」は物真似を意味する語とされ、芸能の「能」という語の原形であると言われる<sup>45</sup>。つまり、「物真似」は芸能の源に位置するという訳であるが、このことを敷衍すれば、青ヶ島巫女の模倣の所作を多く含む身振りによるパフォーマンスは、まさに芸能の原点とも見做されよう。

### (三) 「一足跳び」と物の世界との関わり

憑霊のパフォーマンスを問題にする際、考えざるを得ないのは、「物の世界との関わり」であろう。これまでみてきたように、アクビやオクビは、物の世界と人間界とを結ぶ「しるし」、もしくは、物の世界から人間界に示される「しるし」として理解されていたと考えられる。

それから、「しるし」ということでは、青ヶ島巫女のパフォーマンス伝承に「一足跳び」なるものがあるが、この「一足跳び」は、オシラセのパフォーマンスの中でも、「カミサマの大喜び」、すなわち、〈大吉〉を示す特に重要なものであった。換言すれば、物の世界から示される歓迎すべき重要な「兆」だったのである。

この物の世界との関わりを持つ「一足跳び」にまつわる話しを筆者は長崎県の対馬で聞いた。対馬は厳原で活動されていた地神盲僧多田光さん（明治四十四年生）から聞いた話である。

### 【死霊がさわった話】

光さんが二十五歳の時の話である。三百円という大金を借金している人が病気の為に死んだ。光さんはその家の人に頼まれ、御祈禱に行った。借金をしたまま亡くなったその人の霊が、青い火の玉となって毎晩のように現れるということであった。光さんは代人を頼み御祈禱した。御祈禱の最中、代人は「ハッハッハッ」という恐ろしい声を出し、一足で<sup>あた</sup>辺りを跳び廻った。（傍線引用者）青い火の玉はその後ろを<sup>あお</sup>煽りながら跳び付いて廻った。死霊が言うことには、「娘婿には私が残した借金で迷惑は掛けられない。だから、どこそこの土地を売って金をつくり借金を返してくれ。そうしてくれなければ、私は安心して行くべき処に行くことが出来ない」。光さんは家人と相談し、必ずその願いを聞き入れてやるからと死霊に約束した。それから後は火の玉が現れることもなくなつた（46）。

この話の中に、光さんのご祈禱で死霊を移された代人が「一足で辺りを跳び廻った」とあるが、注目されるのは、〈死霊の化身となつた代人が一足で跳ぶ〉という点である。青ヶ島巫女の「一足跳び」は、カミサマの依坐である巫女が跳ぶというものであり、片や対馬の代人の「一足跳び」は、死霊の依坐である代人が跳ぶというものであつた。すなわち、両者に共通しているところは、〈物の化身と見做される依坐が一足で跳ぶ〉という点にあると考えられるのである。

筆者は、この「一足跳び」の呼称を他の地でも聞いた。

東北は早池峯 岳神楽の太鼓名人、故小国清吉さんから以前伺ったのだが、岳神楽の伝承に「鳥の一足跳び」なるものがあるというのである。清吉さんは、その折、実際に跳んで見せてくれた。少し前屈みとなり、左右の手を腰の後ろで結び、両足を揃えてピョンピョンと前方に跳ぶのである。

しかし、この話しは、民俗芸能公演に出演された折の幕間の短い間に伺ったため、「鳥の一足跳び」についての詳しい話を聞くことは出来なかった。それで、岳神楽の方々と長年お付き合いをされている日本民俗舞踊研究会の須藤武子さんに聞いてみたところ、「鳥の一足跳び」という呼称は知らないが、「三番叟」に両足を揃えて跳ぶ所作が出てくる」ということであつた。

それと、筆者が聞き及んだのは二カ所だけであつたが、東北地方に伝承されている番楽にも「一足跳び」の呼称は残っていた。

鳥は確かに一足でチョンチョンと跳ぶ鳥である。古くから凶兆を告げ知らせる鳥とされ、熊野権現の使いとして、また、羽黒神社の神使としても信仰された。かように不思議な呪力を持つと信じられていた「鳥」が跳ぶのであるから、そのパフォーマンスについては、特別な意味付けがなされていたのであろう。

岳神楽の三番叟に残る「鳥の一足跳び」について言えば、「東北地方の山伏神楽・番楽・黒川能などに登場する三番叟は、能大成以前の古猿楽時代の要素をとどめていると言われる。」<sup>47</sup>とこのことから推察しても、相当古い時代の重要な伝承と考えられよう。

能にもこの「鳥の一足跳び」と同様のものがある。能の『翁』で、狂言方が行う三番叟の舞の「揉ノ段」に「カラス飛び」という型が出て来るが、この「カラス飛び」は、「えい、えい、えい」と声をかけながら、両足を揃えてび

よんぴよんと跳躍するもので、跳び方は岳神楽の「鳥の一足跳び」と同様である。

この「鳥の一足跳び」に類するものは田楽にも残っている。京都府南丹市美山町檜原の川上神社の祭礼で行われる「カラス田楽」にみられるものであるが、〈奉納舞の際、新入りのカラス役が、「カアカア」と鳴きながら足を揃えて前後に両足跳びをする。〉がそれである。

それから、〈足を揃えて跳ぶ〉の義で用いられた「一足跳び」の語の例は、江戸時代中期の新内『明烏夢泡雪』にも出てくる。

「忍び返しを引ツばずし、梯子となして差しおろし、ようよう三人塀の上、おりんと思えど女の身、浦里は胸を据え、死ぬると覚悟を極めし身の上、何か厭わんサア一緒と、手を取組んで一足飛び、実に尤もとうなづいて、互いに目を閉じ一思い、ひらりと飛ぶかと思し夢は、覚めて跡なく、明烏、のちの噂や残るらん。」<sup>(4)</sup>『明烏夢泡雪』は現在も新内の代表的な曲のひとつとされるが、当時、江戸市中で大人気を博したものであった。

道ならぬ恋に落ち、好きあった時次郎と遊女浦里が、覚悟を決め、迷うことはなにもないサア一緒に行こうと、浦里の幼子みどりと三人で塀の上に登り、みどりを小脇にかかえた時次郎が、浦里と手を取り組み連れ添って、塀の外に向かって「一足跳び」をしようとするがはかない夢だったという、最後の印象的な部分である。

遊郭の掟に背き外の世界に脱出するためには、特別な「力」、言ってみれば「呪力」を必要とした。その「呪力」を与えてくれるものが、固有のパフォーマンスの型を有する「一足跳び」であったと解することも、これまで紹介してきた多くの例を考え合わせれば可能であろう。

時次郎と浦里は、そのような「一足跳び」をすることで、塀の塀の外に脱出できるといふ夢を見た。この意味に於いて、新内『明烏夢泡雪』の「一足跳び」は、まさに、呪力を得る為の〈変化の身体技法〉であったと解されるので

ある。

因みに、今日の若者が、もし高い塀の上から飛び降りるとしたら、「一足跳び」で降りるようなことはまずしないだろう。彼らは恐らくもつと楽な跳び方をするはずである。新内『明烏夢泡雪』の例は、まさに、当時の人々が、「一足跳び」に特別な意味を与えていたことの証と考えられるのである。

この「一足跳び」が、何故このように長きに亘り命脈を保ち得たのか。その理由は、極めて特徴的なパフォーマンスの型に、特別な力を持つ「型」としての意味付けが為されていたことにあると考えられよう。青ヶ島巫女の「一足跳び」に於いては、カミサマが大喜びしているという、「瑞兆」とでも言うべき意味付けが為されており、早池峯岳の山伏神楽・能の三番叟・京都府美山町川上神社のカラス田楽では、特異な呪力をもつ霊鳥である鳥のパフォーマンスとして「一足跳び」が登場していた。つまり、「一足跳び」は、〈呪力を持つ型〉として意味付けられたことにより、今日に至るまで絶えることなく伝えられてきたと考えられるのである。また、別の見方をすれば、〈特別な意味付けをされた「型」を真似ることにより、その持つ呪力を獲得することが出来る〉といった、型に対する〈肖りあやかの信仰

## 五、まとめ

これまで、青ヶ島巫女が伝えるオシラセのパフォーマンスや、アクビ・オクビ・クシヤミの民俗を様々な角度から見てきたが、日本列島の民俗文化の根底には、それらの制御出来ない生理現象は、息や生命と不即不離のものであり、異界につながる契機となるものであるといった思想が流れていた。このような思想が背景となり、アクビやオクビは

物の憑依や離脱に関わるものとして、他方、クシヤミは、脱魂に関わりを持つものとして意味付けられたものと思われる。換言すれば、それらの生き生きとした息の動きや声を伴う生理現象は、《物や靈魂の移動》にまつわる思想と深く結びついていたのである。

また、アクビやオクビは、物の世界と人間界を結ぶ「しるし」、物の世界から示される「知らせ」としての「しるし」と解されていた。本稿では、その例として古典に出て来るアクビを取り上げたが、それらにみられる物の世界から示される「しるし」は、兆・徴・験といった、幾つかの異なる性格を擁する様相を見せていた。

ともあれ、青ヶ島巫女のオシラセのパフォーマンスは、素朴ではあったが、おおらかさや厳かさを、あるいは躍動する古代的なる感性や精神を具えており、島人の心象世界を丸ごと抱え込んでいた。また、わが国の芸能の初源的様相を止めているとみられるカミの示現としてのそれらのパフォーマンスは、カミサマの《喜怒哀楽の情<sup>（こころ）</sup>》を表し、様々な生活上の出来事を映す《鏡》として島人の情に大きな影響を及ぼしていた。すなわち、それらのパフォーマンスは、島の生活文化を映すものでもあったのである。

それから、青ヶ島巫女の間には、カミサマの「オシラセ」に関わる言葉として「アヤカル」の語が伝えられているが、このアヤカルの古義は、「人や物に感応して、それと同じ様になる。対象との間に、精神・物質を通じて呪的な感応的同化作用が働いて、相似るに至ることをいう。」とされる。しかるに、それらのパフォーマンスの思想の眼目は、カミサマからのオシラセのシルシであるアクビやオクビを真似ることでカミサマに感応し、同化することにあると考えられ、身振りによるオシラセのパフォーマンスに模倣の所作が多くみられるのも、このアヤカルの思想が根底にあった故と解されるのである。

いずれにせよ、物真似が我が国の芸能の重要な礎であったことは言うまでもないが、もうひとつ、生理現象、もし

くはその真似をする行為に〈興味深さや可笑し味を感じる〉ということが、それらにまつわるパフォーマンスを生み出す基盤となり、力を与えていたことは確かであろう。そして、その〈面白がる心〉を梃子に立ち上がったパフォーマンスのあるものが、〈呪〉の世界から離れ、芸能という新たなステージに登場するようになっていったと思われるのである。

他方、両足を揃えて跳ぶ、「一足跳び」という極めて特徴的なパフォーマンスには、呪力を持つ「型」としての意味付けが為されていた。すなわち、このパフォーマンスが今日に至るまで長い間命脈を保つことが出来たのは、その特異な型が特別な力を有していたことによると考えられる。翻って言えば、型を真似ることで呪力を獲得するという型への〈肖りの信仰〉とでもいったものが以前は広くあったと推測されるのである。

おわりに

この論稿の主眼は、青ヶ島巫女の憑霊のパフォーマンスや周辺の資料を通して、それらのパフォーマンスの特色やそれらをめぐる文化の特質を明らかにすることにあつた。十分に意を尽くせたとはいえないが、新たな見地を幾ばくかは提供できたのではないかと思つている。

また、内容を絞り特化したため、本稿に於いては、青ヶ島巫女の伝承や活動について幅広く紹介することが出来なかつた。それらに関する調査報告は改めて行いたいと考えている。

それから、〈身振りによるオシラセのパフォーマンス〉の問題に絡め、折口信夫の芸能論や物真似に関わる一章を認める予定であつたが、時間切れとなり及ばなかつた。これも別稿に譲りたい。

思い起こせば、青ヶ島に赴いたのは、筆者が日本観光文化研究所の所員をしていた時、所長であった宮本常一先生が、青ヶ島の調査を強く勧めて下さったのがそもそのきっかけであった。その後、筆者の怠惰から、きちんとした調査報告もしないままに長い年月が過ぎてしまった。不十分なものはあるが、これで先生の学恩に対する恩返しはわずかながら出来たように思う。

民俗文化の秘められた深層に属する内容であるが故の〈困難さ〉もあり、研究もなかなか一足跳びには進まないが、再びの執筆に真摯に臨みたいと考えている。

#### 註

- (1) 小林亥一『青ヶ島島史』青ヶ島村役場 一九八〇年 一六頁
- (2) 柳田國男「青ヶ島還住記」『定本 柳田國男集』第一卷 筑摩書房 一九六九年
- (3) 八丈小島では、昭和四十一年（一九六六）五月、全島民離島の請願書が八丈町議会に提出され採択された。そして、昭和四十四年（一九六九）一月、島民の離島が始まり九月には全員の離島が完了、現在は無人島となっている。
- (4) 調査当時、男の神役はシャニンと呼称されていたが、かつてはカンヌシ（神主）、ウラベ（下部）、ハカセ（博士）、シャニン（舍人）の区別があった。カンヌシは奥山家が代々世襲で継承している。
- (5) シブレは「しびれ」の意であるが、この場合の「身体のシブレ」は、「身体がだるくなりポーツとする状態のこと」をいう。
- (6) ミコケあるいはカミケが出て、心身異常をきたした状態のことを「ダンシン」といったりする。
- (7) 青ヶ島巫女のカミソーデや成巫過程については、谷口貢「青ヶ島のシャーマニズム」〔駒沢大学文化〕第十号 駒沢大学

- 一九八七年)に詳しい報告がある。
- (8) ミコの中には、「ナカヒト」と称される、死者の霊を呼び出してホトケのオシラセをするものがあつた。また、新ミコといふ言い方に対し、年寄りのミコのことを古ミコと言つた。
- (9) 櫻井徳太郎『シャーマニズムの世界』春秋社 一九七八年 三一―三四頁
- (10) 山下欣一『奄美のシャーマニズム』弘文堂 一九七七年 一〇九―二六〇頁
- (11) 佐佐木宏幹『シャーマニズムの世界』(講談社学術文庫) 講談社 一九九二年 二二頁
- (12) 佐佐木宏幹『聖と呪力の人類学』(講談社学術文庫) 講談社 一九九六年 二四八頁
- (13) 小松和彦『憑霊信仰論』(講談社学術文庫) 講談社 一九九四年 三九頁
- (14) 高津勉『黒潮のはてに子らありて』鏡浦書房 一九六一年
- (15) 高津勉 編著『くろしおの子』新日本教育協会 一九五五年
- (16) 太田典礼『生きてゐる原始宗教』みずうみ書房 一九七六年
- (17) 加藤五十子『青ヶ島の生活と文化』青ヶ島村役場 一九八四年
- (18) ポウは「大きい」の義でホウは「母」の義。ポウホウ殿と尊称で呼ばれることもあり、島内では一人とされた。
- (19) 宮良當壮『おくび(暖気・げつぷ・どへ)の語源』『教育手帖』三月号 日本書籍 一九五五年 三―四頁
- (20) 本説話は『沙石集』五末、『著聞集』五、『無名草子』にもみられる。
- (21) 本説話は『体源鈔』十下、『十訓抄』十に収められているが、『十訓抄』には「アクビ」の記述がみられない。
- (22) 『続群書類従 第三十集 下』續群書類従完成會 一九二五年 一九九―三〇〇頁
- (23) 増穂残口『艶道通鑑』卷之二「釈教の恋」十四 文永弘安の段 一七二五年
- (24) 柳田國男『感動詞のこと』『定本 柳田國男集』第十八卷 筑摩書房 一九六九年 二六六頁
- (25) 柳田國男『クシヤミのこと(孫たちへの話)』『定本 柳田國男集』第二十卷 筑摩書房 一九七〇年 四五四―四六〇頁
- (26) 『日本古典文学全集 一 枕草子』第二五段 小学館 一九七四年 一〇三頁

- (27) 『春日正三先生還暦記念 ことばの論文集』一九九一年 双文社出版 二八頁
- (28) 蒲生正男 坪井洋文 村武精一「青ヶ島の社会と民俗」『民族学ノート』岡正雄教授還暦記念論文集 平凡社 一九六三年 三〇～三二頁
- (29) 堀維孝「くさめ」に関する俗信」『民族』二二二 民族発行所 一九二七年 一〇六～一〇七頁
- (30) 堀維孝「くさめ」に関する俗信(完)」『民族』二二三 民族発行所 一九二七年 三九～四三頁
- (31) 堀維孝「くさめ」に関する俗信(完)」『民族』二二三 民族発行所 一九二七年 四六頁
- (32) 『伊勢家秘書誕生之記』第十三 鼻しね并むすびの糸 『古事類苑』禮式部一 吉川弘文館 一九七九年印 三四八～三四九頁
- (33) 島田勇雄 校注「貞丈雜記1」(東洋文庫 四四四) 平凡社 一九八五年 七六～七七頁
- (34) 高崎正秀 講談社学術文庫『古典と民俗学(上)』講談社 一九七八年 二三六～二三八頁
- (35) この「一本釣り」の漁法では、カツオ、ブリ、アオダイ、メダイ、セメダイ等の魚が獲れた。
- (36) フセノウ(伏せ縄)釣りは、縄に数十本の餌の付いた大きな釣り針を付け、さらに、二〇～三〇キログラムの大きな石を三つ付けて海の深いところに沈め一晩放置しておく。すると、サメやエイといった大型魚がかかるという漁法である。
- (37) J. ロドリゲス 原著 土井忠生 訳註『日本大文典』三省堂 一九五五年
- (38) 『日本古典文学大系 十九 枕草子 紫式部日記』第三三段 岩波書店 一九五八年 五九頁
- (39) 『角川古語大辞典』角川書店 一九八二年
- (40) 『三遊亭小圓朝集』青蛙房 一九六九年
- (41) 近世文学書誌研究会 編『近世文学資料類従 古俳諧編 29 大坂独吟集 他』勉誠社 一九七六年
- (42) 古谷知新 編『滑稽文学全集』第四卷 文藝書院 一九二六年 二二六頁
- (43) 谷口貢「青ヶ島のシャーマニズム」『駒沢大学文化』第十号 駒沢大学 一九八七年 一九七頁
- (44) 『日本民俗芸能辞典』第一法規出版 一九七六年

- (45) 石上堅『日本民俗語大辞典』桜楓社 一九八三年「まね(真似)」の項
- (46) 村山道宣「対馬盲僧のサワリ落とし―行者の声、サワリの声―」『民俗宗教』第五集 東京堂出版 一九九五年 一一一頁
- (47) 『日本民俗大辞典』吉川弘文館 一九九九年「三番叟」の項
- (48) 富士松小照 新内勝一郎 新内勝志壽『明烏夢泡雪』(CD) ビクター「伝統文化振興財団」二〇〇二年

#### 付記

本稿は、一九七〇年代後半から八〇年代初めにかけて行った調査の記録を基にしているが、中に、八〇年八月二十五日から九月十六日にかけて、谷口貢、嶋田みどりの両氏と共に行った共同調査の記録が含まれていることを銘記しておきたい。それから、島に滞在中は、巫女さんや舎人の方々、多くの島の方々にとかたならぬお世話になった。記して感謝申し上げたい。