

新宗教教団による巫者養成とその解釈

高棹 健太

キーワード 巫者信仰 大和教団 霊能者、巫女

1 はじめに

東北地方のイタコやゴミソ、オガミサマなどの呼称を持つ巫者、所謂「拝み屋」の存在は宗教学、民俗学等の諸学問からの注目を集め、浩瀚な研究の蓄積がある。巫者に関する先行研究の多くが研究対象としたのは、口寄せや神懸かりといった「巫業」を営むために、寺院等の既成宗教教団から教導職免許を取得し、その後は、その教団から距離を置く「民間巫者」¹（個別的宗教者）であった。

しかし、ここで着目せねばならないのは、そうした民間巫者が活動する当地において、教団の養成を受けた巫者が教会を設立し、その巫者らによって教勢を伸ばした新宗教教団が存在することである。

本論の研究対象は宮城県仙台市に本部を置く大和教団^{たいわきょうだん}である。大和教団は、1957年開祖保積史子（以下、史子）^{ほづみひさこ}への大國主大神の啓示を契機とし設立された新宗教教団である。大和教団の設立は史子自身が夫の保積謙光とともに1946年に設立した大和教^{やまときょう}からの分離によってなされたものである。史子は霊媒・神託²等を行なうことにより東北地方を中心に信者を獲得し、96歳で帰幽した

1 本論では「民間巫者」を池上良正が行なった定義に依り表記したい。池上は「『民間巫者』とは、何らかの教団に名目的に所属していたとしても、依然として各地域の在来の宗教的表象様態に強く依存し、周囲からも相変わらず『イタコ』、『カミサマ』、『拝み屋さん』などの民俗的呼称で呼ばれる人たちを包括する概念」[池上, 1999: 23]と定義している。これは楠正弘が「準聖職者」と位置付けた巫者像とほぼ一致するものであろう。楠は「形式的には何れかの宗教教団に所属し、その教団の聖職者になるための最低条件を満たしているが、実質的には、彼らの入巫過程や修行、信条あるいは実践は、制度的宗教教義には合致していない」ことを「準聖職者」の性格として挙げている[楠, 1979: 2]。また、池上は、民間巫者の範疇から除外される巫者の性格についても論じている。池上は「『神がかり』や『死者の口寄せ』などによって信者の救済にあっているとしても、特定教団の教義や教祖の言葉から強い感化を受けて、その教団へ強い所属意識をもって活動しているような人の場合は、除外されることになる」と述べている[池上, 1999: 46]。

2 霊媒は死者の霊をその身に降ろすものであり、神託は神を降ろすものである。詳細については後述する。霊媒は「口寄せ」、神託は「神懸かり」に相当する巫業である。

2003年には、信者数82,305人〔文化庁編, 2005: 60-61〕に至る。2012年現在、開祖の息子である保積秀胤^{ひでたね}（以下、秀胤）が二代目教主を務め、秀胤の息子で開祖の孫にあたる保積志胤^{ゆきたね}が統理（三代目）を務める。教団運営は開祖一族によってなされており、信者数は現在90,699人にのぼる〔文化庁編, 2012: 64-65〕。

大和教団では、信者の一部から霊媒・神託を行なう「巫女」³を養成し、各地の教会に派遣している。大和教団の「巫女」養成を事例に大和教団内における「巫女」という宗教的職能者のありかた、教団内における霊媒・神託といった巫業の位置付けを考察することを本論の主題とする。

本論を執筆するにあたり、筆者は平成23年7月から12月までの間、宮城県仙台市にある大和教団神光殿、大國神社といった教団主要施設、秋田県湯沢市秋之宮道場、宮城県気仙沼市気仙沼教会に実地調査を行ない、教団関係者及び信者を対象に聞き取り調査を実施した。引用文献等の註がない限りは、このフィールドワークによる調査結果をもとに論述するものである。

2 先行研究における「巫女」

大和教団の「巫女」を扱った先行研究として重要なものは川村邦光による論稿である。川村の著作『憑依の視座』は、宮城県に住む晴眼の巫者「カミサマ」の生活史、巫業を営むまでの半生を描き出したものである。しかし、ここで注意せねばならないのは、この『憑依の視座』において川村が大和教団または大和教に所属、もしくは所属していた巫者（「巫女」）を事例として扱い、「カミサマ」と分類していることである。川村は、この著作において宮城県で巫業を営む9名のカミサマを事例に、憑依技法及び成巫過程について論じている。この9名の大半が大和教団や大和教で修行、所属した経験を持つ者である〔川村, 1997〕。

3 本論では、神社に所属する巫女や、宗教学や民俗学において降霊、降神を行なう巫者を表わす巫女と混同することの無いよう、大和教団に所属する宗教的職能者「巫女」を括弧付けで表すこととする。

ここで、川村によるカミサマとは一体どのような巫者を指すのかを見てみよう。まず、カミサマの身体的特徴として晴眼であることが挙げられる。宮城県において活動する盲目の巫者「オガミサマ」が、職業取得を目的として地域社会内で自立するため、弟子入りするのに対し、カミサマが地域の巫者へ接触するのは、家庭内の不和や病気などによる心身の不調を契機とする。心身不調を解決するため、巫者へ関与、そしてその巫者から「白い着物を着ろ、神の道を進め」などと勧誘された後に、突然の神憑き（憑霊）が起こる。カミサマになる成巫過程には、成巫儀礼はないという。川村は、こうしたカミサマにいたる成巫過程を(1)入巫前期、(2)入巫期、(3)成巫期、(4)巫業期の四期に分けている。カミサマには各時期において(1)巫女の生まれ、幼少期の特異な体験、(2)当人、近親者の危機的な体験、巫女や祈祷師などのへの関与、(3)神憑き、信心、(4)霊力の発揮⁴という特徴があることを指摘している [川村、1997：58]。

しかし、このカミサマの成巫過程の特徴を導き出すために扱われた巫者の半数が大和教団または大和教に所属、もしくは所属していた「巫女」であることを忘れてはならない。大和教団には、「巫女」候補者選別の条件として、前世(過去世)が「巫女」であったことが挙げられるなど教団独自の解釈が存在するのである。このことから、川村の行なったカミサマの成巫過程の特徴付けは、民間巫者としてのカミサマと教団に養成された巫者である「巫女」とを混同したものであると考えられる。

また、川村は大和教団に「巫女」について二種の「巫女」が存在していることを指摘している。第1のタイプは、史子を師匠として「巫女」になった者、第2のタイプは、すでに地域の巫者として活動し「巫女」となったものである。第2のタイプは、憑依体験後、特定の巫者の弟子になることなく、断続的に憑依状態を繰り返すうちに、霊能を発揮して、地域の巫者として認められたものであるという。大和教団では第1のタイプの方が多く、教団行事への関与度も

4 川村は、1984年の論文「巫者と憑霊—宮城県の事例から—」では、カミサマの成巫過程の特徴として(1)心身不調、(2)巫者への関与、信心、(3)巫者の勧誘、(4)霊能の発揮、を挙げている [川村、1984：16]。この成巫過程の特徴に対する分析の変化は、大和教団の「巫女」を事例に扱ったためであると考えられる。

高いとしている [川村, 1990 : 168-169]。

現在までの筆者の調査においても、この川村の分類は大和教団において有用なものであることが分かっている。川村の「巫女」分類における第2のタイプを民間巫者と位置付けることができるだろう。しかし、この第2のタイプの「巫女」は、開祖の死後教団からの離脱が相次ぎ、現在教団に所属する「巫女」は第1のタイプに分類され得る者のみとなっている。

本論では、この分類の第1のタイプの「巫女」、つまりは教団により養成を受け、教団内において職員として働く者を対象に論じることとする。「巫女」が地域の巫者として活動すると同時に、大和教団の教師、教団職員として教会運営等に携わっていることに着目したい。「巫女」は教団においては、巫者であり、教師でもある。これは、大和教団における資格認定の制度によるもので、後に詳述する。「巫女」の実像に迫るため、教団内における「巫女」養成の祖型となる開祖保積史子の人生、そして「巫女」になるための条件、養成過程、巫業方法など大和教団における「巫女」への解釈を考察する。

3 大和教団開教へ至るまでの保積史子の半生

3-1 病苦から修行へ

まず、論をすすめるにあたり大和教団において最も強力な「巫女」である開祖保積史子の教団設立に至るまでの半生についてふれることにする。

1908年12月7日、史子は福島県双葉郡刈野町（現在の浪江町）に、保積敬一郎・チョウ夫妻の三女として生まれた。父の敬一郎は慶応大学で西洋哲学を学び、中国に渡って法術を学んだ人物であり、母のチョウの実家は代々伊達藩の祈祷師の家系であり自身も筑波山で修行を積んだ人物とされている。史子は生後3ヶ月で医者に見放されるような大病、心臓、喘息、胃、肝臓病等を病んだ。

刈野小学校卒業し福島県平市の平和女学校浪江分校に入学するが、1923年16歳になると、生まれた時からの病苦により、何度も自殺を図った。しかし、入水自殺しようとしても体が軽くて浮き上がり、鉄道自殺しようとしても不可思議な力によってはね飛ばされ未遂に終わったという。

史子が平和女学校卒業した翌年の1925年には、ほとんど寝たきりの生活になった。この年の9月のある朝、部屋で横になっていた史子のもとへ薄汚い白衣をまとった一人の老人が現れ、「おねえさん、あなたの病気は神様を拝まないとなおりませんよ。」といて立ち去った。それから一週間ほどたった朝、史子が朝早くに起きたところ、木々の間から真っ赤に燃えるような太陽が上がっており、その美しさと神々しさに今まで神を信じなかった史子は神信心の道を歩むことを決心した。史子は、浪江町に住む行者岩橋重利・ナツ夫妻のもとで修行の道に入る。その翌年には、修行の身の史子のもとへ二人祈祷を依頼しにきた。史子はまだ修行の身であると言って断ったところ岩橋から「真心をこめて祈るべきだ。」と言われ、自分の強情さを悟り、午前1時に起き、水をかぶりながら祈祷を続けた3日目に岩橋から「今日の息は楽そうだな。」と言われ、自分の持病である喘息が治ったことに気づいた。他人の為に祈ることの尊さと、強情な気持ちは病気の原因をつくっていることを悟ったという。

1927年10月末、岩橋のもとでの修行を終え、岩橋のすすめにより東京牛込の実行教へ弟子入りする。実行教での修行は約10ヶ月間、翌年の8月まで実行教において祭式・信徒への対応法等を伝授される。実行教での修行を終え、母方祖父の小沢孫太郎がよく湯殿山に参拝していた縁を頼って、1928年湯殿山の修行に入ったが、お金が続かず、長期の修行を断念する。

岩橋から「海と山のある人里はなれた場所で、生命をかけて修行をしてみるべきだ。」と言われ、1929年岩手県気仙郡三陸町綾里に5ヶ年の修行計画をたて、後に三山大神教湯殿山神社初代管長となる弟善一と共に修行を行なう。海岸から2キロ程山に入ったところにある笹小屋（炭焼小屋）を借り、住居兼行場として、山と海での全生命を傾注して本格的修行に入る。1ヶ月後には母チョウが訪れ共住する。綾里での修行は1929年から1932年の3年4ヶ月に渡るものであった。その修行では、歩行の行、気合の修行、霊能開発の修行を行なった。歩行の行では、早く歩く練習を積み、はじめ1里を60分位で歩いたが、後に1里を28分位で歩くことの出来ようになった。気合の行では、笹小屋の周りの一角を切り抜き、そこに紙を貼り、紙に向かって一心に気合をかけ、その紙を気

合いによって切る修行で、1年8ヶ月目で初めて成功した。霊能開発の修行では、どんなに寒い日も暑い日もいわず朝日も昇らない暗い夜明けより海岸の岩壁にて修行をおこなったという。

入行して半年ほど経つと、史子は神の声が聞こえるようになった。また「お筆先」の神示をうけるようになる。史子が午前4時ごろ祈祷していると目の前に短冊のようなものが下がってきて、その短冊に焼印を押したような文字が見えてきた。これを母チョウが「さにわ」となり書き記した。

綾里での修行が3年4ヶ月経過した頃より「この部落にこれ以上いはいけない。この地より出よ。」との神示が再々あった。その3月3日には昭和三陸地震が発生し、それにより生じた大津波によって修行のための笹小屋とそれまでの修行の記録などが全て流出する。

この出来事により綾里での修行を断念し、宮城県塩釜市に住居を構えることになる。1934年10月、宮城県名取郡の熊野神社で修行していた松浦謙光（以下、謙光）と結婚、謙光は婿養子となり保積姓を名乗る。結婚後、謙光は修行と勉強のため東京の実行教へ赴き翌年の2月には資格をもらい塩釜に帰り、史子とともに実行教湯殿山神修教会を設立する。1940年長男克信、1942年次男利信を出産する [大和教団, 1985, 2003]。

3-2 教団設立へ

教団設立へ動きを見せるのは、1945年を待つことになる。この年の6月、史子は大國主大神から「この戦いは、遠からず8月の月中をもって定まる。我が国土は九分九厘の負、一厘の勝利。よってその時に宗教の自由なる時がまいる。広い大きな希望をもって一派を築くべし」という神示をうける。同月19日には三男秀信（現在、大和教団二代目教主）が生まれている。翌年には教会役員会にて独立を決定する。その教名を決めるおり、史子が神託を行なうと大國主大神が降臨「われが守護神である。万民等しく和をもってその根基とし、また我の頭文字である大の字を用いて大和（やまと）と名を称えよ。ただし時がくれば大和（たいわ）と称える時が来る。」との神示を受け、塩釜市香津町に土地

を求め^{やまと}大和教を設立した。1947年には、長女^{のりこ}敬子（現在、大和教教祖）が生まれる。この年には宗教活動の施設拡充を図り、神殿・教師養成所・修行所等を設けた。この様な動向の中、大和教団設立へ大和教からの分離へと動きを見せるのは1948年である。この年、四男孝信が誕生するとともに、史子に大國主大神からの神示が下る。その内容は「この教えは北海道・東京都なればいと易かれども仙台ではなかなか難し。されど乗り越えれば宗教界の王道を行くであろう。」という内容であった。この大國主大神の神示は現在大和教団において「開教神宣」と呼ばれ、教団内において重要視されている。これにより、史子は仙台を拠点とした布教を行なうようになる。1952年には仙台市錦町において大和教仙台教会を開所している。その後1956年には仙台市北六番丁に一軒家を借り移転、1957年に現本庁の土地に移る。この年の3月8日に大和教団は宗教法人の認可を受け、開教するに至っている [大和教団, 1985, 2003]。

3-3 開祖保積史子の巫者性と神格への解釈

史子が霊媒・神託の職能を獲得する過程について、史子の言行をまとめた『大和のこころ』では次のように表わされている。

教祖⁵保積史子さまは、申すまでもなく大和の教理を立てられたお方で、本教団の象徴的存在でありますと共に、信仰の中心的存在であります。

若い時代より多くの苦難と辛酸をのりこえ、全生命を傾注して宗教的修行の道に精進なされた教祖さまは、やがて超絶的な霊能力を身につけられ、神伝・靈示による神事とみ教えにより、世の悩み苦しむ人々の為に数多の奇蹟と根底からの救いを授けつつ、寝食を忘れて宗教活動に励んでおられます [大和教団, 1985 : 173-174]。

このように史子は教団の象徴であり、霊能の獲得は宗教的修行の結果得られたものであるという解釈されている。

史子は他の新宗教教団の教祖である中山みき、出口なお、また同時期に宗教

5 発刊当時の職位。

教団を立ち上げている北村サヨらとは異なり〔宮本, 1990、薄井, 1987〕、突発的な召命体験を経験せず、史子は18歳から修行に打ち込み、謙光と結婚する以前に神の声を聞き、「お筆先」を行なうに至っている。史子が霊能を獲得した過程をみれば、櫻井徳太郎の成巫過程の三分類、職能伝習型、入信修行型、召命偶発型において〔櫻井徳, 2000: 16〕、病気や精神的打撃などの苦悩から脱するため、宗教的職能者に接触し、修行を続けるうちに神霊との交流が可能となる入信修行型の成巫過程であるといえる。生来の病気→修行→神霊との交流、という過程を経て霊能を獲得している。この過程は後に詳述する「巫女」養成の祖型として考えられ、大和教団において修行が「行ほど尊いものはない」〔保積, 1988 a: 20〕とされるのはこのためである。

また、史子は2011年より教団内において神格化された。これは、2011年9月28日の未明に、教主保積秀胤の鎮魂祈念を行なっていた際、事代主大神からの神示により決まったものであり、現在史子は「大和御教之祖神^{たいわ みおしえのおやがみ}」と称えられている。しかし、真如苑のように開祖伊藤真乗やその家族の死が、真如苑の教義学上教団信者の霊能の獲得に大きな役割を果たさしていると考えられているのに対し、現在まで「巫女」の霊能の獲得においてこの「開祖保積史子の死」が教団の教えの中で役割を付与されていない〔奥山, 2013: 151-161〕。こうした史子の神格化は、島藺進が指摘する人格的な接触に基づく崇拜関係から理念的な位置付けを媒介とした崇拜関係への移行を目指した教祖の「客観化」の過程であり〔島藺, 1987: 25-26〕、既に存在する宗教伝統の中において、大和教団の開祖としての意味付けを行なうものである。

4 「巫女」の条件

大和教団における「巫女」とはどのような人物であるか。資格、性別、信者歴などの諸条件について見てみよう。

まず、「巫女」であるために必要な資格についてであるが、「巫女」であるためには「巫女」の免状が必要になる。これは後述する「巫女」養成を経て教団から与えられるものであり、この「巫女」養成を受けるには、先に教団の教導

職(教師)の免状が必要となる。このため教師の免状を受けていないものは、「巫女」養成に入る前に教導職養成に入ることになる。

「巫女」は教導職養成と「巫女」養成の二つの養成課程を経て、二つの免状を持つことになる。「巫女」とは教師のなかの一部の人間であり、大和教団の教師が全て「巫女」の職能をもつものではないということに注意しなくてはならない。そのため、「巫女」は役職として呼称される場合は「教師」を用いることになる。教団内において「巫女」とは、職能を指す呼称である。

また、大和教団における「巫女」の性別についてであるが、教団では霊媒・神託の力を持つ者は女性に限らず男性も存在し、その場合は「霊能者」と呼ばれることになる。

年齢については、若くして「巫女」となる者は20代前半から、また60代後半から「巫女」養成に入行する者もある。「巫女」養成へ入行するに至るまでの信者歴や大和教団の行事・施設へ通うようになった期間も、その「巫女」によって様々である。早い者では教団を知って2、3年で「巫女」になるものもあり、年齢・信者歴ともに幅がある。

一見大和教団の「巫女」となる者の共通性が見いだせない、もしくは、条件そのものが存在しないように見えるかもしれない。しかし、ここで重要となるのは、「前世」(過去世)において「巫女」であることである。大和教団では、「巫女」及び教師となる者は「前世」においても、同職に就いていたとされ、先祖からの因縁により運命づけられているという教えがある [大和教団, 2004b : 314-315]。

現在、筆者が聞き取り調査を行なった「巫女」の全てが、自分が「巫女」に選ばれた理由について、「前世において『巫女』であったため」と答えている。「巫女」の中には「自分が出雲の『巫女』だった」と前世において「巫女」であった事のみならず、場所や前世の記憶を口にする者もあり、大和教団において前世は「巫女」の条件として欠くことのできないものとなっている⁶。

6 この前世や「生まれ」についての解釈は、川村の挙げる「カミサマ」の成巫過程の特徴と類似するものであり、大和教団の教義が影響した可能性があることを指摘しておきたい。

5 聖職者養成とその解釈

5-1 聖職者養成の指導者、二代目教主保積秀胤

現在の聖職者養成（「巫女」養成及び教導職養成）の指導は教主である秀胤が担っている。1945年秀胤は開祖史子の三男として生まれ、中学校進学の際仙台市に移るまでは父である大和教団保積謙光のもと塩釜市で過ごす。1968年明治大学を卒業し、同年の4月には大和教団に奉職。以後、大和教団事務総長、責任役員を歴任、1983年に教務総長に就任する。1995年、二代目教主・総裁として任命される。教務総長就任後から教主就任までの間には金峯山修験本宗への修行、出雲大社での滝行等の他教団での修行を行なっている。この間に開祖史子より、火祭祈祷、禁厭祈祷、神宣神託秘法といった大和教団における「秘法の奥伝」を伝授されたという〔保積、1991：107-113〕。

「巫女」の養成の指導者を担うようになったのは、この教務総長任命後である。これより以前は、開祖史子によって行われていた。当時教務総長であった秀胤へ「巫女」養成の指導者の任が移ったのは、史子の神託の結果である。史子から「巫女」養成を行なうよう伝えられると、最初は断ったが「神様が出ると言っている。」と言われ、指導者の任を負うこととなった。秀胤が「巫女」養成の指導者となると、養成期間が100日間から50日間に短縮されたが、これも史子の神託の結果であるという。

5-2 聖職者養成過程

ここで大和教団における教導職、「巫女」の養成過程について見てみよう。前述の通り、「巫女」になるには教師資格を有することが条件となる。先行研究において、川村邦光は大和教団の「巫女」は教師資格を持つことにより巫業を許されるとしている〔川村、1990,1997〕。しかし、現在大和教団における教導職養成と「巫女」養成は、期間や講習内容、そして免状の種類等において区分され、「巫女」と教師の別は明確である。

① 教導職養成

教導職養成が行なわれる場所は、主に大國神社内の祈祷殿、参集殿等である。

教導職養成を受ける者は祈祷・慰霊等の祭事について学ぶことになる。これをしゅらい習礼といい、この習礼では、主に教主を中心とした一週間ほどの特別講習とともに、先輩教師から儀礼内の一挙手一投足を学ぶことになる。また、行事等が催される際には教主に随伴し、行をとることもある。

教導職養成にかかる日数は30日から50日程であり、この教導職養成を経て、教団から「正教師権訓導職階位」の免状（教師免状）が与えられることになる。

この教導職養成を受けるには、「巫女」養成と同様に教主や教師からの「導き」がなくてはならず、自分の意志で希望しても養成を受けることはできない。また、準教師資格を持っている信者から選ばれるものではない。

② 「巫女」養成

開祖保積史子による「巫女」の養成は、大和教所属時まで遡ることができる。大和教仙台教会時代には、すでに史子は内弟子12、3人とともに寝食を共にし、修行・巫業を行なっている〔保積、1991：51〕。大和教団の「巫女」養成は、教勢発展や教団施設の拡充に伴い形式化し、一定の様式が形成されたと思われる。

大和教団の「巫女」養成は、前行と本行の二つの期間に分けられる。

前行の期間は、史子が「巫女」養成を行っていた時には100日と定められていたが、現在の教主である秀胤（当時、教務総長）が「巫女」養成を行なうようになってからは前行の期間は50日間となった。現在、前行期間は「巫女」候補者によって、それぞれ変更されるものである。現在の「巫女」前行の期間は30日から50日間程であり、この期間の決定に関しては秀胤の神託によって決められるものであるという。

前行期間中には、霊媒・神託についての講習が秀胤によって実施されるが、実際に「巫女」候補者が霊媒・神託を行ない、その身に霊や神を降ろすことはない。

また、前行期間中の行場となるのは、大國神社が主であるが自宅に留まり行を行なう者もいる。

本行の期間は約一週間である。本行の行われる場所は、教導職養成と同様に、

大國神社が主な行場となる。この本行期間中に初めて「巫女」候補者は霊媒・神託を行なうことになる。霊媒・神託を行なう場合、審神者は教主が務めることになる。

最終日には、「巫女」候補者が神託の実践を行ない、指導者である秀胤が行なった神託の内容と同一であるかが試験される。この結果、神託内容が一致していると認められると、「巫女」養成は満行となり、教団から「巫女」候補者へ「巫女修行修了之証並許可証」（「巫女」免状）が授与されることになる。

「巫女」養成へ入行するには、教主である秀胤と教師などによる「導き」が必要となる。「巫女」養成へ入行するには自身の意志では入ることはできず、教団信者が自身の意志で取得できるのは準教師の資格までである。

また、「巫女」となる候補者を選ぶ際には、教主秀胤による神託の結果、適任者であることが確かめられなくてはならず、教師が「巫女」候補者を見つけた場合には秀胤にその旨を告げ、神託を行ない、選出されることになる。これは、教導職養成の際にも同様である。

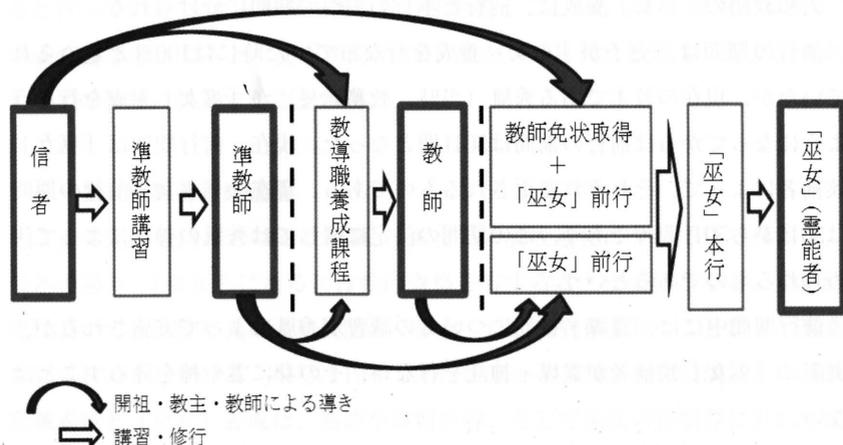


図 大和教団聖職者養成課程（筆者作成）

5-3 「巫女」養成についての教団の解釈

大和教団において、修行は「行より尊いものはない」と言われるほど重要視されている。では、大和球団において修行により霊能を得るプロセスはいかに解釈されているのか。

まず、史子が残した言行をまとめた聖典『大和神典』の解釈書である『大和教典』には、神をその身に宿すため以下の方法が必要であるという。

肉体という形を与えられた私たちが神様と向かい合おうとする時は、まず魂の器である肉体を、神様の感じられる段階まで清める必要があります。

穢れを清め、素直な心になって神様にお祈りできる状態にします。これが「空っぽ」という状態なのです。

穢れが「何もない」状態になれば、より神様が「お宿り」し易い状態となり、神霊界に向かってお声掛けをする魂を発動できるのです。

[大和教団, 2004 b : 218-219]

このように、神霊を宿すには自身の身を清めることが必要であるという。そして、その身を「清める」ために必要とされるのが、修行である。大和教団では、「心身の清め これが修行である」といわれ、清め即ち修行という解釈がなされている [保積, 1998 : 59]。大和教団における「巫女」養成は、心身を清めるための修行を行なうことで、霊媒・神託を行なうことが可能となる。これは、開祖保積史子の成巫過程と同様に、修行することによって霊能を獲得するというプロセスをたどるものである。

一連の教団による「巫女」養成過程の構成要素について見ていきたい。佐藤憲昭は岩手県の巫者を事例に、全ての巫者が修行を経験していることを指摘している [佐藤憲, 1981 : 116]。そして、佐藤はその修行の中に、水垢離のような身体的行為による行の局面と、職能者として習得すべきであると考えられている祝詞・経文・儀式の仕方・その他の学習を行なう局面があると述べ、前者を「身体的修行」、後者を「学習的修行」と名付けた [佐藤, 1981 : 122]。この佐藤の指摘を参考に、「巫女」養成を見ると、開祖や教主といった教団の幹部の講習といった「学習的修行」と、「巫女」自身による「身体的修行」によっ

て構成されている。とりわけ「身体的修行」である祝詞奏上などは、信仰の篤い信者であれば日々の日課として行なっている者もいる。このことを考慮すれば、「巫女」養成と日々の行を分別するものは教主秀胤らによる「学習的修行」であることが分かる。大和教団の「巫女」は、「身体的修行」による清め、そして「学習的修行」により、神霊との交流が可能になっているのである。

6 「巫女」の職能

6-1 巫業と職務

各教会において「巫女」が行なっている主な巫業は、霊媒、神託、そして相談である。

① 霊媒

霊媒は教団内において、降霊やみたま降ろしとも呼ばれる。信者、教師間での会話の中では「みたま様を降ろす」と表現されている。

「巫女」が降ろす霊は、先祖の霊、水子の霊、また友人、知人の霊に至るまで様々である。また、2011年に起きた東日本大震災により亡くなった友人の霊を降ろすなどの例も見られる。現在では行われていないが、毎年3月に行われる水子地蔵祭には数名の巫女が来訪者に應對し、水子の霊を降ろすなど行事の中に巫業が組み込まれていた例もある [佐藤敏, 1984 : 27-29]。

② 神託

神託は教団内では、降神、お伺いとも呼ばれる。信者、教師間では「お伺い」という呼称が一般的である。この神託では、大和皇大神⁷の八柱の他に、大國神社の祭神である神変大神など教団にゆかりのある神々を降ろすことになる。

③ 相談

これは、霊媒や神託のように固有の呼称をもつものではないが、現在の教会運営において無視できないものと考えられる。この「相談」を行なう場合、「巫

7 開教主祭神である大國主大神の他、天之御中主大神、高皇産霊大神、神皇産霊大神、国常立大神、天照大御神、少彦名大神、事代主大神を総称。教団では「親神」と呼ばれる [大和教団, 2006 a : 3-4]。

女」は霊や神を降ろすことはない。しかし、この時「巫女」は神から不意に助言をもらう、神によって突然思ってもいないことを話してしまう等、巫女は自身の身に神を降ろさないながらも、神との交流を保った状態にあると言えるだろう。この悩み相談においても、「巫女」は依頼者と神との間を繋ぐ役割を担っており、霊媒や神託ともに重要な巫業であると考えられる。

このような霊媒・神託の他に巫女が依頼者の前世を見たり、天命数占い（生年月日を用いた占い）を行なう場合もある。前世を見る場合、これは「巫女」の心眼によって、来訪者の前世を満つことができるとされている。巫女は、前世をその人物の所作や外見によって判断する。前世は500～700年のサイクルで巡っており、この前世の記憶や経験が現在の所作などに現れるという。

また、大和教団の「巫女」は巫業のみを行なっているわけではない。担当教会では、巫業の他、月例行事等の祭礼を執り行ない、聖典『大和神典』についての講話を信者に行なっている。そして、教団本部等で祭礼が行なわれる場合には、教会ごとで信者を取り纏め、教団へ報告するなどの事務も行なっている。大國神社や神光殿で行なわれる祭礼にも、「巫女」は他の教師と共に斎員（祭員）として参加する等、教団行事にも深く関わっている。こうした「巫女」の教団職員としての性格は、對馬路人が挙げる中間的職能者の三分類「霊能者」⁸、「教師」⁹、「祭司」¹⁰ [對馬, 1990:158-159]、全ての性格を有するものである。これに対して、教師は霊媒・神託を行なうことがないことから、「霊能者」としての性格をもたず、「教師」・「祭司」の二つの性格を持つ者である。

6-2 巫業方法と憑霊技法

では、実際に教会において霊媒・神託はどのように行われているのか。大和教団の霊媒・神託は、基本的には神霊を降ろす「巫女」と審神者の2名によ

8 「霊能者」とは何らかの非日常的ないし超自然的なカリスマ的力能をもつとされ、そうした力を通して信徒の救済、指導にあたる役職者を指す [對馬, 1990:158]。

9 「教師」は教団の教えに対する深い理解や信仰を背景として、信徒の教化・指導を行なう役職者を指す [同上:159]。

10 「祭司」は祭儀、葬儀などの慣習化され定型化された儀式の執行を主な任務とする役職者を指す [同上:159]。

て行なわれることになる。霊媒神託が行なわれる場所は、各地の教会では神壇の前に「巫女」が座り、その後方に審神者が座ることになる。依頼者はその審神者の後方に座る。

この場合、依頼者の名前、相談内容を審神者が「巫女」に伝え、「巫女」が神霊を降ろすことになる。降霊、降神中の問答も、審神者を介し行われることになる。そのため、審神者の役割が重要とされ、大和教団では「審神者十年」という言葉がある。これは、審神者が降りた霊、神を見定める役割をもつためである。神霊と交流について、神霊の伝えたいことと、依頼者の聞きたいことには違いがあり、審神者を介することにより話を円滑に進めることができるという。また、霊に対する言葉づかい、神に対する言葉づかいが違うため審神者が必要となることになる。大和教団における審神者とは、民俗宗教一般にみられる「審神者」の役目である「神の託宣を聞き、その意味を解く」[佐藤憲、1988：54]と同様の役割を担っている。

大和教団の「巫女」の行なう巫業における憑霊技法について、佐々木宏幹が指摘する憑霊現象の三類型をもとに考察する。佐々木は憑霊現象を、(1)人格が「神格化」または「霊化」している状態（一人称による語り）、(2)人格が神・精霊によって統御されている状態（二、三人称による語り）、(3)人格が霊的存在の影響を受けている状態（三人称の語り）に分け、(1)を「憑入型」、(2)(3)を「靈感型」と呼んでいる。[佐々木、1980：54-59] この、分類に従うと、大和教団の「巫女」は霊媒・神託の際は、一人称で語っているため憑入型である。しかし、「巫女」の中には、自己を保ち、神霊と対峙する感覚を持ち合わせている感覚を有するものもあり、きわめて灵感型に近い「巫女」が存在している。

また、前述した相談を行なう場合、信者との会話の中で「神様から助言される」、「思ってもいないことを神様に言わせられる」状態であると語る「巫女」もあり、灵感型の憑霊技法も並行して行なっている。現在までの筆者の調査で、大和教団の「巫女」の中でも「力が強い」とされている「巫女」は、この灵感型の憑霊技法を用いる場合が多いことがわかっている。

7 「巫女」と信者との関わり

7-1 「巫女」と教会

「巫女」と各地に設立されている教会、そして信者との関わり合いについて見てみよう。

まず、大和教団における教会は2種類ある。

一つは、直轄教会である。名称としては教会の他道場、分祀と呼ばれるものがあるが、道場は信者を集め修行・宿泊することのできる施設であり、分祀は大和教団の主要施設である大國神社の分祀である。これらは、教団が設立、運営する教会である。現在では東京都板橋道場、福島県いわき分祀、相双分祀、山形県山形教会、庄内分祀、宮城県気仙沼教会、秋田県秋之宮道場の七つの直轄教会が存在する。このような直轄教会では教団本部所属の「巫女」が月に3～5日程その教会に宿泊し、教団の月例行事である親神感謝祭、祖霊万霊祭等を行なうほか、その期間中に「巫女」が霊媒・神託等の巫業を依頼者に行っている。

もう一つは、単立教会である。この教会は、「巫女」の自宅を教会として認め、その自宅兼教会で巫業を行なう。または、信者の自宅を教会として認め、そこに「巫女」が赴くといった方法で運営されているものもある。

この他に、宮城県仙台市にある教団主要施設の神光殿、大國神社においても「巫女」が数人おり、巫業等が行なわれている。また、「巫女」が教会外において、依頼者の自宅に赴き、巫業や家祓いなどを行なう場合がある。

単立教会とその他の教会等には大きな違いがある。これは、単立教会が「巫女」の自宅を教会として用いていることから、その「巫女」が死亡、病気などで巫業が行なうことが出来なくなってしまうと、信者が集う場所を失ってしまう。つまりは、その「巫女」が持つ信者圏を失うことになる。この場合、「信仰を繋げるために」その「巫女」に集っていた信者から「巫女」を養成するなどの対応が必要となる。

また、直轄教会では担当「巫女」の「転勤」がなされる場合もある。直轄教会の担当であった「巫女」が変更となり、他の「巫女」が赴任される。これは、

「巫女」の持つ職能が均一、同等であるという教団の解釈によってなされるものである。

7-2 「巫女」への帰依

大和教団の「巫女」は各地の教会において自身の巫業を用いて、信者の獲得、維持を担っている。大和教団では、布教のために街宣活動等行なうことはなく、信者獲得は信者が知り合いを「巫女」へ紹介する「口コミ」（インターパーソナル コミュニケーション）によってなされることになる。信者である知り合いからの紹介で教会を訪れるものが最初に出会う人物こそ「巫女」であり、「巫女」の巫業により、その来訪者は大和教団の信仰に触れ、信者となる。この時、「巫女」は巫業を通し、来訪者を信仰へと導く役割を負う。信者となった者は「巫女」への個人的な信頼や期待を抱いて通っている場合も少なくない。また、教会運営は「巫女」の巫業を中心として行われているため、信者は巫業を目的として通う「依頼者」の性格が強いものとなっている。いわば「クライアント的所属」¹¹であり、「巫女」と信者の個人的なつながり留まってしまう事は、大和教団の教団運営において問題となっている。それは、「巫女」への個人的な信頼、期待によって教会に通う「クライアント的所属」意識が高いことにより、その「巫女」の死別や、教団からの離脱といった事態が発生した場合、その「巫女」の元を訪れていた信者そのものを失う可能性があるからである。そのため、大和教団では、「巫女」と信者の個人的なつながりから、教団に対しての所属意識を高めることが、信者数維持に関して重要な課題となっている。

このような教団の認識は、教団運営を双肩に担う教主秀胤の言葉にもあらわれている。秀胤は、教団の運営について今まで「祈祷型・個人型」の教団であったとして、個人型から皆を集い大和教団の教えを学び合いそれを生活の中で実践する「集会型」の宗教へ教団運営の舵取りを行なうと述べている。このよう

11 「クライアント的所属」とは、医者に対する患者、弁護士に対する依頼人などの関係に似ている所属方法である。信者は必要が生じれば教会や宗教的職能者の元へやってくるが、それ以外はわざわざ来ることのない[井上, 1994: 143]。

な宗教教団の形式を秀胤は「集会型・信仰生活型」の宗教と呼び、祈祷の力と教えを実行する力を合わせもつことにより、力強い宗教活動になるとしている〔大和教団、2010：2〕。こうした教団の運営方針のもと、開祖史子の死後、秀胤は聖典である『大和神典』、そしてその教義書『大和教典』を編纂した。これは、教義書を用いることで巫業を介して神霊の言葉を聞く、「巫女」に依存した教団運営からの脱却を図ったものであるといえるだろう。現在、各教会では『大和神典』の縮小版である『いきるちえ』を講読し、教説する「大和の庭」活動を三代目保積志胤を中心として積極的に行い、大和教団の教えを信者に広めるよう努めている。

かかる教団運営において、霊媒・神託といった巫業の位置付けは決して高いものではない。これは大和教団において信仰の実践こそが重要であり、その実践により「大和の教えの根本は万物一切の^{いやさか}弥栄を願って万物一切を生かす心を養うとともに人間が人間として生きていくにふさわしい精神を養うことにある」〔大和教団、2006：1-2〕とされていることから分かる。

大和教団では、このような信仰の実践がオモテであるならば、そのウラが霊媒・神託であると説明される。巫業はオモテの信仰実践の補助・補完的な役割であり、霊媒・神託そのものが信仰の根幹になるものではないという。

では、何故このような位置付けとなっているのか。これは、巫業が来訪者の依頼内容への即時的な解決を意図して行われるものであり、信仰の実践の軽視を生み出してしまうことへの危惧である。また、このような「力」をもつ「巫女」と来訪者とが直接的・個人的な結びつきである「クライアント的所属」に留まってしまい、教団教義への信仰に至らないという問題や、その「巫女」の死がそのまま来訪者の減少につながり直轄教会の運営を左右するといった問題へと発展してしまう。

大和教団において「霊能者」、「教師」、「祭司」の三つすべての性格を有する「巫女」は、教団にとって、とりわけ教勢展開において重要な役割を担っている。しかし、「巫女」が獲得した信者が「巫女」との個人的なつながりに留まり、教団への所属意識を持たない事例も散見される。如何に「巫女」を媒介としな

がら「教会」から「教団」へと結びつけるかが、教団運営における課題となっている。

8 おわりに

大和教団の「巫女」養成、そして「巫女」の職能についての教団の解釈を見てきた。大和教団の「巫女」は、教主秀胤による神託から選ばれた者である。こうした、教団による「巫女」候補者の選別は、真如苑のように強い信仰心と努力さえあれば「誰でも霊能者になれる」というような養成過程とは異なり〔秋庭他、2004:303〕、「巫女」に特別な「生まれ」、前世や因縁を自覚させ、「巫女」の道を歩むことを促すものである。

「巫女」養成は、教団における修行＝「清め」という思想により、修行を経ることによって神霊を宿すことが可能になるという。このような「巫女」養成は、開祖保積史子の成巫過程を祖型としている。突発的な神懸かりから巫者となるのではなく、教団の養成を経て「巫女」となっている点において、開祖史子と同様に入信修行型の巫者であるといえるだろう。「巫女」は各地の教会に派遣、もしくは自宅を教会として活動し、巫業をおこなう。巫者として活動すると同時に「巫女」は、教団の教師として信者を導き、教団祭礼をおこなうこともある。對馬が挙げる「霊能者」・「祭司」・「教師」すべての性格をもつ者である。

また、直轄教会において、こうした養成を受けた「巫女」が元の担当「巫女」から信者集団を引き継ぎ、巫業を行なっている点を見ると、大和教団の「巫女」養成には二つの巫者化が組み込まれていることが分かる。一つは、自身が「巫女」養成を経て、霊媒・神託等の巫業を習得する「自己」の巫者化、二つは、教団の規定した養成を受けたことにより信者や依頼者といった「他者」から「巫女」であると認められる社会的な巫者化である。前者においては、巫業の習得のみならず、前世や因縁といった教団教義に影響を受け、「自己」の生まれ、半生の再解釈を行ない、「巫女」養成を経て自身が「巫女」となるに至る要因を確かなものとする。後者では、教団・信者から「巫女」であると認められ、

巫業及び教会の運営にあたることになる。しかし、ここで留意しなくてはならないのは、これは教団内に限られた巫者化であるということである。大和教団の教勢展開が「口コミ」でなされることを考慮すれば、その教会周辺地域の人々にも巫者として認知される必要がある。現在まで、筆者が調査した結果では、大和教団の教勢展開とその地方の巫者信仰には密接な関係がある。「巫女」の活動は、東北地方の民間巫者との類似性を有しており、信者の多くはそのような所謂「拝み屋」を訪れた後に「巫女」にたどり着いた者も多い。「巫女」は類似性を持つことによって周辺地域に溶け込み、信者圏を拡げているのである。

大和教団にとって「巫女」は、信者獲得の重要な担い手となっている。これは、教団の主な布教活動が「口コミ」でなされているためであり、各地の教会で来訪者を対応する役目を担うのが「巫女」であるからである。しかし、「巫女」を媒介とした教勢展開は、信者と「巫女」の個人的なつながりに留まる可能性をもつものであり、教団とのつながりの希薄化を生み出す要因となってしまう。教団運営において「巫女」と信者の個人的なつながりを超え、教団とのつながりを持つことができるかが問題となっている。信者と「巫女」の個人的なつながりから、教団とのつながりへと発展させるため、教団は開祖史子の死後、聖典『大和神典』、『大和教典』等の教義書を出版している。大和教団を研究するにあたり、巫業を二義的なものと位置付ける聖典等の教義書の出版は「巫女」を介し教勢展開する教団運営においてアンビヴァレントな意味合いを持つものであると言える。

【文献】

- 秋庭裕・川端亮 2004 『霊能のリアリティへー社会学、真如苑に入る』 新曜社
- 井上順孝 1994 (1992) 『新宗教の解説』 筑摩書房
- 薄井篤子 1987 「女性教祖の誕生」『宗教研究』(第61巻274号) 日本宗教学会
- 池上良正 1999 『民間巫者信仰の研究—宗教学の視点から』 未来社

- 奥山倫明 2013 「開祖の死とその後の教団」大村英昭・井上俊編『別れの文化―一生と死の宗教社会学』朱鷺書房
- 川村邦光 1984 「巫者と憑霊―宮城県の事例から―」『東北民俗』（第18輯）東北民俗の会
- 川村邦光 1990 「大和教団」井上順孝他編『新宗教事典』弘文堂
- 川村邦光 1997 『憑依の視座』青弓社
- 楠正弘 1979 「ゴミソ信仰―日本的シャーマニズムの一形態」『研究報告別巻』（第16集）日本文化研究所
- 櫻井徳太郎 2000 「現代シャーマニズムの行方―その情勢と動向」櫻井徳太郎編『シャーマニズムとその周辺』第一書房
- 佐々木宏幹 1980 『シャーマニズム』中公新書
- 佐藤憲昭 1981 「カミサンの職能者の修行」『現代宗教4特集・修行』春秋社
- 佐藤憲昭 1988 「「サニワ（審神者）」の呪術＝宗教的性格について」『文化』（11）駒澤大学文学部文化学教室
- 佐藤敏悦 1984 「シャーマニズム現代化の事例」『東北民俗』（第18輯）東北民俗の会
- 島蘭進 1987 「教祖と宗教的指導者崇拜の研究課題」宗教社会学研究会編『教祖とその周辺』雄山閣
- 大和教団 1985 『大和の心―教祖様のおことば集』大和教団本庁
- 大和教団 2003 『開祖様の歩み』大和教団本部
- 大和教団 2004 a 『大和神典』大和教団本廳
- 大和教団 2004 b 『大和教典』大和教団本廳
- 大和教団 2006 a 『神拜詞』大和教団本廳
- 大和教団 2006 b 『いきるちえ』大和の庭普及会
- 大和教団 2010 「大和の光」（平成22年5月号）大和神道大國神社
- 對馬路人 1990 「教師と霊能者」井上順孝他編『新宗教事典』弘文堂
- 文化庁編 2005 『宗教年鑑』（平成16年版）ぎょうせい
- 文化庁編 2012 『宗教年鑑』（平成23年版）ぎょうせい

保積秀信 1988 『行なるべし』 タイワ

保積秀信 1991 『母を語る』 万象館

宮本要太郎 1990 「男性教祖と女性教祖」『宗教研究』（第64巻286号）日本
宗教学会

Training of Shamans and its Implication in New Religious Group

Kenta Takasao

Taiwakyodan (a new Japanese religious group) was established by Hisako Hozumi in 1957. Taiwakyodan has a training program for religious specialists, “*Miko*”. The training program was based on Hisako’s process for becoming possessed by *Kami* and ancestral spirits. Hisako was not suddenly possessed by *Kami*. She was transformed into a shamaness by ascetic discipline, not by a psycho-mental process or by divine calling and election. The experience of the program allows “*Miko*” to recognize the existence of the their previous lives and destinies. The development of Taiwakyodan has been attributed to the work of “*Miko*”, who were send around the Tohoku region in the north of Japan. However, believers who gather at churches managed by “*Miko*”, have tendency to attach more importance to relationships of mutual trust with “*Miko*” than their relationships with Taiwakyodan. When a “*Miko*” dies or withdraws from Taiwakyodan, the believers who admired the “*Miko*” follow her and withdraw from Taiwakyodan. Nevertheless, Taiwakyodan has no option but to recruit individuals through the services of “*Miko*”. Therefore, Taiwakyodan has continually had an operational problem.