

< 佐々木論文に対するコメント >

佐藤憲昭

佐々木伸一氏は、沖縄県宮古島において、宗教人類学的・民俗学的視点から、特に呪術—宗教的職能者を中心とする調査を長期間にわたって実施している研究者である。地味ではあるが綿密な報告にして鋭い分析は、よく知られている。最近では、国内調査に留まらず、台湾の職能者を中心とする調査をも開始され、彼我の比較研究の成果が大いに期待されているところである。こうした状況の中で、「シャーマンの類型」と題する本論文を発表された。400字詰原稿用紙で優に100枚を越える労作である。氏が、シャーマニズム研究に対して、なみなみならぬ情熱を注いでいる何よりの証左といえよう。

本論文の特色は、氏（以下では著者と記す）が自ら調査で得たデータを_usingしている部分もないわけではないが、それよりも、すでに刊行されている著書や論文を使用して、日本（全国各地に及んでいる）・台湾（特に漢人社会）・韓国に在住しているそれぞれのシャーマンの実態を要約・整理し、その類型化を試みていることにある。

周知のように、これまで刊行されたシャーマニズム研究の著書・論文は、わが国に限定してみても、厩大な数にのぼっている。ところが、これらの成果を縦横に駆使して全国各地のシャーマンを整理・分析・類型化するという試みは、従来、ほとんどなされることがなかったといつてよい。シャーマニズムの研究が著しく進展し、シャーマンの枠組が整備されるにいたっている現在、全国的な規模において、シャーマンの総括を試みる研究成果が提示されるのは、もはや時間の問題であったといえよう。こうした時期に本論文が提示されたことは、その期待に応えるひとつの成果として位置づけることができるとともに、その意義はまことに大きいといわなければならない。本論文が、きわめて野心的かつ意欲的な労作として賞賛される所以である。

さて、以下においては、著者の真意を理解するひとつの方法として、評者が疑問に思った点やよく理解できなかった事柄、あるいは評者の提言などをめぐって若干記すことにしたい。著者のご教示を

得られるならば幸いである。

(1) 本論文で取り上げている各地のシャーマンは、1. アイヌのトゥスクル、2. 東北地方(イタコ型、ゴミソ型、ノリワラ)、3. さまざまなシャーマンの職能者(青ヶ島・八丈島のミコ、日蓮宗中山門流の憑祈祷、木曾御岳の御座立、伊勢・志摩のミコ、石見の大本神楽など)、4. 九州(長崎県五島列島のハウイン、長崎県平戸のハウニン、島原のミコ)、5. 南西諸島(トカラ列島のネーシ、奄美のユタ、沖縄本島のユタ、宮古島のカンカカリヤー)、6. 台湾漢人社会(タンキー、アンイイ)、7. 韓国のムーダン、などである。

これを見ると、わが国に関していえば、北から南まで、ほぼ日本列島全域のシャーマンを取り上げていることが知られるはずである。だが、いうまでもなく、わが国各地のシャーマンはこれだけに尽きるわけではない。著者が取り上げなかった地域のシャーマンには、たとえば、樺太アイヌのトゥスクル(高橋 1977)、福島県南部のワカサマ(菅原 1979)、大都市・東京のシャーマン(佐々木 1985、1986、1987)、新潟県佐渡のドンドコヤ・アリガタヤ(佐野 1986)、新潟市のシャーマン(佐藤 1987)、静岡県浜松市のシャーマン(渡辺 1981)、名古屋市のシャーマン(藤田 1983)、南九州のシャーマン(下野 1984)などがある。もちろん、これ以外の地域に在住しているシャーマンの調査報告も数多く見られることはいうまでもない。

現実的にいえば、全国各地のシャーマンをもれなく網羅するという作業は、不可能である。それにもかかわらず、日本列島各地のシャーマンを取り上げ、全国的な規模でシャーマンの実態を把握しようと試みる場合には、当然のことながら、ひとつの基準を設け、その視点から先行論文・著書を取捨選択するという方法がとられてくるはずである。

この点に関して、著者は、どのような基準を設定して各地の地域を決定したのであろうか。本論文では、取捨選択する基準が明記されていないので、評者は、次のような疑問をもつことになったのである。すなわち、著者がシャーマンの類型化を試みるという目的を達成するためには、本論文に示されたように、これほど多くの事例を列挙しなければ不可能なことなのであろうか、という疑問である。同時にまた次の疑問も抱くことになった。仮に、日本列島各地の事例を可能な限り列挙して類型化を試みるという姿勢をとるとすれば、

評者が先に挙げた地域のシャーマンを除外したのは、どのような理由からであろうか、という疑問である。もしも著者がかかる地域のシャーマンを取り上げていたなら、本論文の展開もまた若干異なっていたかも知れないのである。いずれにしても、著書・論文を取捨選択する基準が示されていないことが惜しまれる。

(2) 憑霊型シャーマンが超自然的存在(神霊・精霊)と直接接・交流をする特色から、シャーマンは、霊媒型、予言者型、見者型に類別されている。著者もまた、その延長上からシャーマンを扱っている。しかしながら、憑霊型シャーマンは、これら三者に限られているわけではない。すなわち、予言者型・見者型の中には、霊的存在を心身で感じたり、目や耳にしながら神霊・精霊を自在に操作し、他者に憑依させる力能を持つ者が存在しているからである。この型のシャーマンは、広義の予言者(見者型も含む)に属するものであるが、狭義では「精霊統御者型シャーマン」と呼ばれ、予言者型・見者型シャーマンと区別する試みがなされている(佐々木 1980、1984)。

著者も取り上げているが、木曾御岳の行者は「御座立て」と呼ばれる儀礼を行なっている。この儀礼は、前座、中座、とそれぞれ呼ばれる二人の行者がコンビを組んで執り行うことでよく知られている。すなわち、前座は神霊・精霊を操作して中座に憑入させ、中座は一定時間「霊媒」として第一人称で語る役割を担当する。役割終了後には、前座が再び神霊・精霊を操作して中座に憑入している神霊・精霊を離脱させるのである。したがって、通常、一人のシャーマンが霊的存在を自らに招きこめて送る操作を、「御座立て」においては前座と中座とがセットになってシャーマンの役割を相務めるということになる。この儀礼において前座が示す型が精霊統御者型である。これに類似する現象は各地に見られる(佐藤 1987)。このように、憑霊型シャーマンは、神霊・精霊との直接的関係の特色から、霊媒型、予言者型、見者型、精霊統御者型の四型に類別できるとされている。そして、これらの型は、一人のシャーマンが複数の型を兼ね具え、時と状況に応じてそれぞれの型を示すこともある。また、異なる型を示す者同士がコンビを組んで儀礼を担当することもある。こうした、多様なシャーマンを中心とする呪術・宗教的形態がわが国のシャーマニズムの特徴とされているのである。

こうした点を考慮するとすれば、著者が本論文において「精霊統御者型シャーマン」に関して一言も言及していないことはどうした

ことであろうか。もつとも、著者は「修験等は除外した」(p.43)のであるから、あえて言及することを避けたのかも知れない。というのは、かかる型は、修験道および修験道の影響を受けているシャーマンにおいて顕著に見られるものだからである。これに関連していえば、著者は「佐々木(宏)(1980)は、修験道等を脱魂型のシャーマンと想定しているが、筆者としてはこの点に関して、積極的に賛成はできないため、とりあえず日本国内は憑霊型としておいた」(p.43)と述べ、佐々木(宏)氏が「修験者などは脱魂型のシャーマンと想定しているようである」との指摘は事実を反しており、思い違いをしているのではなからうか。

ともあれ、本論文で取り上げている事例において、たとえば、「日蓮宗中山門流の憑祈祷」の「僧」や、「木曾御岳の御座立て」の「前座」などは、精霊統御者型シャーマンとして位置づけることができるはずであるが、このことに関してはまったく言及していないことは、何故であろうか。不気味な感がある。

(3) 著者は、憑霊型シャーマンの類型化を試みるに際して、霊媒型、予言者型、見者型の三者の特色を重視している。そのため、精霊統御者型とコンビを組む「霊媒型シャーマン」および「霊媒的性格を具えている人物」(著者は「憑座」の語を用いて「霊媒型」と区別する(p.41)に焦点をあてている。

問題は、「霊媒」(本稿では霊媒型および霊媒的性格を所有している人物の両者を指すものとする)の特色にある。この点に関して評者は、霊媒が霊的存在を自己自身で身体に憑入させることができるかどうかという点と、霊媒が他の人物とコンビを組んで儀礼を行なうかどうかという点との二つの基準から、霊媒を次のように類別して考えている。すなわち、《霊媒は、儀礼的役割を果たすとき、(Ⅰ)自己の力能で超自然的存在を自身の身体に憑入・離脱させる型と、(Ⅱ)他者(=精霊統御者型シャーマン)の力能によって超自然的存在に憑入・離脱してもらう型との二つに大別できる。そして、前者の型は、さらにこれを、①シャーマンが単独で託宣儀礼を行なう型と、②シャーマンが他者(=審神者<サニワ>)を介在してペアで託宣儀礼を執り行なう型とに細別することができる》(佐藤 1987)。

こうした類別の視点は、これまでに刊行された著書や論文には、必ずしも考慮されているとはいえないように思われる。しかしながら、本論文に示されている各地の「霊媒型」や「霊媒的性格を具えている人物」に関して、これをあらためて霊媒の類別的視点から見

るとき、彼（彼女）の特色を捉えるには、かなりの程度有効性をもつと考えられるのであるが、いかがなものであろうか。

（４）著者は、「シャーマンの類型化」という相当に困難な仕事にたいして、あえてそれに挑戦している。著者の方法は、まず、すでに提示されている佐々木宏幹氏の設定したシャーマンの類型を使用し、本論文で取り上げたそれぞれのシャーマンは、霊媒型・予言者型・見者型のどの型に相当しているかについて「表1」を作成することから開始している。評者は「表1」を見る前に、佐々木（宏）氏の類型について若干述べておくことにしたい。

評者の理解している佐々木（宏）氏の類型とは、およそ次のようなものである。まず、氏は、シャーマンと超自然的存在との直接的関係の仕方を基準として、霊媒型、予言者型、見者型、の三型に類別する。かかる類別は、どこまでも理想型としての三型であるという条件がつく。というのは、状況によっては予言者型と見者型とは混じり合っていることが少なくないからである。しかも、予言者型および見者型の特色は、いずれも神霊・精霊が身体の中に入らず、外側から影響を与える存在であるという点において両者は共通している。こうした点を考慮して、氏はしばしば「予言者型（見者型）」とか「予言者（見者）」、または「広義の予言者（型）」などの表記方法を用いているのである。そしてまた、すでに触れたように、予言者型・見者型の特殊型として「精霊統御者型」をも設定するわけである。かくして、氏は、「わが国のシャーマンの職能者の超自然的存在への直接的関わり方には、大別して精霊統御者型、霊媒型、予言者型（見者型）の三つの型がある」（佐々木（宏） 1984:p126）としているのである。

さて著者は、このような佐々木（宏）氏の類型、すなわち、「霊媒型、予言者型（見者型）、精霊統御者型」という三類型を使用するに当たり、どのような意図から「霊媒型、予言者型、見者型」というかたちの三類型を採用するにいたったのであろうか。そしてまた、予言者型と見者型との二つの型に限定していえば、両者は、分析的にはこれを区分できるが、現実的には状況によって、明確に区分できる場合と、そうでない場合とがあるという点については、どのような方法をもって処理し、「表1」を作成したのであろうか。これらの事柄に関する記述がないので、われわれは著者の真意を知ることができないのである。もしも、著者が本論文の事例群の中から、具体的な記述を提示して、予言者型または見者型とはこのようなものであると示してくれる凡例があつたなら、われわれは、より一層

興味深く「表1」を見ることのできたに違いない。

(5)「トランスの動態的類型」として、著者は、①「他律の極を指向(他律指向型)」、②「自立の極を指向(自立指向型)」、③「極への指向なし(無指向型)」という三つの類型化を試みている。正直に告白すれば、評者はかかる類型化の意図することをよく理解することができないのである。この点に関しては著者からご教示いただくほかはないといえよう。

どのような点がわからないのかを次に記すことにしたい。まず、三類型を設定するための前提となっている「憑霊状態を動態的にとらえようとするなら…」(p.29)という部分が理解できないのである。評者の推論でいえば、あるシャーマンが時と場合によって霊媒型を示すこともあれば予言者型や見者型を示すこともあるという状態とか、わが国のシャーマンの一般的傾向として指摘されている状態、すなわち、若くて体力のある年代では霊媒型を示すことが多いけれども、歳をとり次第に体力が衰えてくると、霊媒型から予言者型へ、そして予言者型から見者型へと、シャーマンの示す型が移行・変化していく状態を、著者は、憑霊状態の動態というのであろうか。評者は、憑霊状態の動態の意味が理解できないので、かかる動態とシャーマンの指向性との関係についても理解できないのである。

著者が提示している三類型のうち、「他律指向型」とは、シャーマンに焦点をあてたとき、「他に律せられること」つまり「シャーマンが神霊・精霊にふりまわされること」を意味し、「自立指向型」とは、「シャーマンが神霊・精霊を操作できること」を意味すると理解してよいのであろうか。もしもそうであるとしたら、①「他律指向型」、②「自立指向型」の典型的な例として挙げている①の「ノリワラ、御座立ての中座」、②の「ゴミソ型、沖縄のユタ」などの点については理解できる。だが、③「無指向型」の枠組が評者にはわからない。したがって、③の例として挙げている「イタコ型」は、評者には「他律指向型」に属すると考えられるのであるが、③に含まれる意図を知ることができないのである。

著者は、以上のような類型を示した後に、「何も制約がなければ、シャーマンはあらゆる憑霊状態を経験しうるといえよう」(p.31)と指摘している。これはどのように解したらよいのであろうか。評者が実施している福井県敦賀市のシャーマン(民俗用語はオガミヤ)は、シャーマンになりたての時から霊媒型を示すことはなく、当初より現在にいたるまで予言者型や見者型を示している。著者の説でいえば、制約があるから霊媒型を示すことがないということになる

うか。評者には理解し難いところである。

いずれにしても、本論文の31ページは、評者にはよく理解できなかった。

(6) 著者は、従来提示されてきた成巫過程の類型化にたいして、これを批判的に見、独自の仮説的類型化を試みている。すなわち、「入巫の動機からの類型」として「自己目的」「他者認定」「自己救済」の三型を、また、「社会的認知からの類型」として「公的披露」「成巫式」「評判」の三型をそれぞれ設定し、これらの組み合わせによって成巫プロセスを捉えようとするものである。著者の意図している点は、よく理解することができるし、同感する部分も多い。だが、評者は著者とはやや異なる視点から成巫過程をとらえているので、参考までに若干記すことにしたい。

シャーマニズム研究において、これまで、「成巫過程」が重視されてきたのは、シャーマンの呪術・宗教的性格がもつとも明瞭に見られる点の一つだからである。いまひとつは、シャーマン化以降における儀礼的役割においてであることはいうまでもない。ある人物がシャーマンの地位につく動機を基準としてシャーマン化過程(=イニシエーションの過程=成巫過程)は、①「召命型」、②「修行型」、③「職業型」に三区別されることが多い。①は靈的存在のほうから人物に接近して直接交流を行ない、これを契機として(その後修行に入ることがしばしばある)シャーマン化への道を歩む型であり、②は精神的打撃をいやすためやその他の理由で修行に入り、その間に神霊・精霊との直接交流を経験してシャーマン化への道を歩む型である。そして、③は生業を獲得するために弟子入りをして、修行(学習)の最終段階で神霊・精霊と相互交流ができるかどうかを試す儀礼(例えば「神つけ」を経てシャーマン化する型である。これら三つの型のうち、「召命型」は「神霊から人物への接近」であるのにたいして、「修行型」と「職業型」は「修行を通して人物が神霊に接近」という違いがある。この点から「召命型」と「修行型(職業型を含む)」とに二区分することもある(佐々木 1980)。いずれにしても、ここで重要なことは、神霊との直接交流の特色を知ることと、神人交流を可能にした背景(個人史、生活史、社会一分化史)を知ることにあるといえよう。神霊との直接交流は決して突発的な事柄ではないからである。

評者は、大筋において、以上のように「成巫過程」をとらえているのである。もちろん、あらゆる事柄をすべてかかるとなると類別に適應させているわけではなく、巫型としてとらえることも少なくない。た

たとえば、岩手県釜石市の例でいえば、「召命型」に属するシャーマンの成巫過程は、〈Ⅰ〉召命の経験を絶えずもちながら、それが修行への直接的動機とはならず、〈Ⅱ〉その後における生活において味わった苦悩・苦痛から脱却するために修行に入り、〈Ⅲ〉本格的な修行を決意して次第に職能者への自覚かめばえてくる、というコースをたどっているのである。評者は、この例を「召命型」の巫型として考えるわけである。

このように、評者と本論文で見られる著者とのあいだには、見解の相違もあるが、著者の指摘する点も全面的にはないにしても、同感するところが多い。しかしながら、類型化の試みというのは、いかに複雑な事象を端的に示すかという意味があると評者は考えている。詳細に類別することは、かえって混迷させる結果になりはしまいか。こうした点を危惧するものは、評者ひとりであろうか。

(7) 著者による最後の類型は、シャーマンの活動の様態から「中心性」と「周縁性」という類型化を試みていることにある。著者の示している問題意識は、大変に興味深いのであるが、類型化の点においては、今後の結果に期待したい。

最後に、著者の思い違いであると考えられる箇所が見られるので指摘しておきたい。それは、「筆者としては、台湾との比較が、西南諸島に関して必要であると考えているが、これまでこの点について筆者の知る限りでは、言及がなされていないことも、本稿の契機となった」(p. 2)と述べている箇所である。著者によれば、台湾と西南諸島との比較研究の成果は、これからであるという印象を与えている。しかし、実際には、佐々木宏幹氏によって「ユタと童乩(Tang-ki) ---呪術-宗教的性格と機能に関する一試論---」と題する研究成果がすでに提出されているのである(佐々木 1988)。なお、同氏による石垣島のユタと東南アジアのタンキーとを比較した論文「漢人社会の霊媒信仰---石垣島と東南アジア---」(佐々木 1983)も参考になるはずである。

さて、評者自身の時間的なゆとりがないこともあって十分なコメントを加えることができなかつたことを遺憾とするものである。

ともあれ、著者のシャーマニズム研究にたいする情熱は、今後もお一層もえつづけ、著者の意欲的・野心的な研究成果が陸続と生まれてくるに違いない。今後の活躍を大いに期待するものである。

文献

佐々木宏幹

- 1980 『シャーマニズム』：中央公論社
1983 「華人社会の霊媒信仰」 窪徳忠編『わが国華人社会の宗教文化に関する調査研究』：文部省科研報告書
1984 『シャーマニズムの人類学』：弘文堂
1985 「大都市における民間宗教職能者に関する予備的研究」 庭野平和財団編『研究・活動報告集（第3巻）』
1986 「都市シャーマニズムの考現学」 大林太良他編『都市鼓動』：旺文社
1987 「大都市シャーマニズムの位相考」『月刊アーガマ』通巻76号：阿含宗総本山出版局
1988 「ユタと童乩 (Tang-ki)」 窪徳忠先生沖縄調査20周年記念論文集刊行委員会編『沖縄の宗教と社会』：第一書房

佐藤憲昭

- 1987 「新潟市のシャーマン」『文化』10号：駒沢大学文化学教室
1988 「サニワ（審神者）の呪術—宗教的性格について」『宗教研究』：日本宗教学会

佐野賢治

- 1986 「巫俗とムジナ憑き」 相川町史編纂委員会編『佐渡相川の歴史（資料8）』

下野敏見

- 1984 『カミとシャーマンと芸能』：八重岳書房

菅原寿清

- 1979 「福島県南部におけるシャーマン」『宗教学論集』9輯：駒沢大学宗教学研究會

高橋涉

- 1977 「シャーマニズムの〈tusu〉的形態」『宮城学院女子大学研究論文集』47号

藤田庄市

1983 「街の靈能者と信者たち」『思想の科学』通巻3
47号：思想の科学社

渡辺雅子

1981 「新宗教集団の発生過程」 田丸徳善編『都市社
会の宗教』：東京大学宗教学研究室

.....

今回は、はじめて佐々木論文へのコメントを駒沢大学助教授の佐藤憲昭先生にお願いしました。

誌上で、率直な意見が交換されることは、本誌編集部としても、今後ますます発展させたいと願っています。

すでに、発表した論文についても、対話の機会を求めています。コメントいただければ幸いです。

『族』編集部