

東北アジア研究センター報告 8

# 身体的実践としてのシャマニズム

菊谷竜太・滝澤克彦 編

# 身体的実践としての シャマニズム

東北アジア研究センター報告8号

菊谷竜太・滝澤克彦 編

東北大学  
東北アジア研究センター  
2013年

Shamanism as a Physical Practice

(CNEAS Report Vol. 8)

Edited by Ryuta Kikuya and Katsuhiko Takizawa

Copyright (C) 2013 by Center for Northeast Asian Studies, Tohoku University

Date 29 March 2013

Kawauchi 41, Aoba-ku, Sendai City, 980-8576 Japan

All rights reserved

<http://www.cneas.tohoku.ac.jp/>

Printed by Komiyama Printing Co.,Ltd

---

---

## はじめに

本書は、2011年2月21日に東北大学マルチメディア教育研究棟で行われた東北シャマニズム研究会国際シンポジウム「身体的実践としてのシャマニズム」における成果を中心に、同研究会が過去において蓄積してきた研究会の成果を纏めたものである。本書に収められたシンポジウムを含む研究会活動の一部は、東北アジア研究センターの公募共同研究（2011年度）および東北大学大学院文学研究科研究科長裁量経費による研究事業（2011年度）として行われたものである。

東北アジアの社会や文化を読み解く上で、シャマニズムは極めて重要な位置を占めていると考えられる。シャマンという言葉自体は、シベリアにおいて発見された習俗に由来するものであり、その類似現象は周辺の東北アジア地域においても広く認められてきた。さらに、現代における東北アジア社会の急激な変容を理解する上でも、シャマニズムの理解は欠かせない条件となっている。例えば、ポスト社会主義期のモンゴル国では、伝統的な仏教だけではなくキリスト教や新宗教などが混在する極めて複雑な宗教的状况を呈しているが、それを理解する上でも文化的下地としてのシャマニズムを視野に入れる必要がある。そもそもシャマニズムは、組織宗教とのあいだの影響関係や民間医療を含めた民俗知識体系など、様々な領域が重なり合う場所に位置する現象であり、地域を包括的に理解する上で極めて重要な対象であると言えるだろう。

本研究は、インド・チベット学、宗教学、文化人類学、日本思想史、中国文学など多彩なディシプリンと対象地域をもつ若手研究者が集結し、シャマニズムを幅広い視野から論じなおすことによって東北アジア文化の地域的特性を明らかにすることを目的としてきた。

各研究者は、定期的開催する研究会において成果を公表してきたが、その際、精神医学、医療人類学など様々な分野におけるシャマニズムの先端的な研究者をゲストスピーカーとして招聘しており、その議論の延長線上に本書は位置づけられる。

本書は、上述したような多彩な分野のシャマニズムに関連する諸論考からなっているが、タイトルにも示されている通り、身体的実践を中心とした具体的な職能・技術に主眼を置いている。身体的実践を含めたシャマニズムの本質的理解については、近年の研究において積極的には触れられなくなってきている。それをあえて正面に据えることにより、シャマニズム論の新たな可能性を切り開こうというのが本書のもくろみである。

まずは、その領域設定のためにも隣接する宗教現象との歴史的影響関係について細やかな分析が必要となるが、本書においては、栗田英彦が「靈動をめぐるポリティクス—近代日本のシャマニズムとその周辺」で、大正期に流行した「靈動」の技術とそこに関わるさまざまな立場のポリティクスを分析し、シャマン的職能の一端が一般に開放されていく過程について論じている。また、菊谷竜太は「チベットにおける護法神の受容と展開」において、中世チベットにおける密教の「護法神」に焦点を当てながら、チベット土着のシャマニズム的信仰と仏教の関わりについて分析している。さらに、大川真は「執効くなる怨霊—江戸時代における憑霊と怨霊との対話」において、近世中期の浄土宗僧侶祐天をとりあげ、仏教各宗派が民衆化していくプロセスにおいて現れたシャマン的職能者について論じている。

一方で、身体的実践としてのシャマニズムを論じる上でその理論や概念が改めて検討されなければならないが、この点については、佐藤慎太郎が「エリアーデ宗教学におけるシャマニズム論とその位置」において、「ポゼッション」と「エクスタシー」という分析概念によってシャマニズム研究に多大な影響を及ぼしたエリアーデのシャマニズム論をその根底となる彼の宗教学を踏まえながら批判的に検討している。また、高戸聰は「古代中国に於ける宗教職能者の諸相—巫と祝宗ト史—」において、古代中国における「巫」の職能に注目しながら、「シャマン」と同じものとして捉えられることの多い「巫」を改めて批判的に検討し、より精緻な概念規定の必要性を訴えている。

最後に、シャマニズムの身体的実践については、山田仁史が「日本と

周囲諸地域のシャマニズムにおける弾弓」において、日本のシャマニズムの実践において弓が楽器として用いられる点に着目し、その記録を整理しながら中央・北ユーラシアのシャマニズムにおける楽器の利用などとの比較も試みている。また、佐藤憲昭は「シャーマンのトランスと身体的所作について」において、シャーマンの特徴の一つとされる「トランス」をとり上げ、その心理的状态がシャーマン特有の行動的側面の基盤となっている点を重視しながら、トランスとシャーマンの身体的所作の関係について論じている。さらに、R. N. アマヨンは、“Playing” as Basic Ritual Behavior in Shamanist Siberia. *or* The making of optimistic engagements’ において、“Playing”としてのシャマニズムに注目しながら、特に狩猟民のシャーマンにおける動物の模倣行動について分析し、人類史にも匹敵するスケールでシャマニズムの本質について斬新な論を展開する。

以上のようなシャマニズムの本質を照準とする諸研究は、ただシャマニズムそのものばかりではなく、それを通して見えてくる東北アジア社会の相対的かつ包括的な理解にも寄与できるのではないかと考えている。

#### シンポジウムプログラム

開会・趣旨説明（滝澤克彦）

#### 基調講演

ロベルト・N・アマヨン（フランス高等研究実習院名誉教授）"Playing" as Basic Ritual Behavior in Shamanist Siberia. *Mirroring Wild Animals to Please The Spirits of Their Species.*

#### 研究発表

佐藤憲昭（駒澤大学教授：宗教人類学）シャーマンのトランスと身体的所作について

佐々木清志（岩手保養院・岡部医院：精神医学）治療をめぐる文脈と逸脱—精神医療とシャマニズムをつなぐもの—

山田仁史（東北大学准教授：宗教民族学）日本と周囲諸地域のシャマニズムにおける弾弓

4 滝澤克彦

菊谷竜太（東北大学助教：チベット学）チベットにおける護法尊の受容  
と展開

総合討論（司会：滝澤克彦）

## 目次

はじめに	滝澤克彦	
研究論文		
霊動をめぐるポリテクス—大正期日本の霊概念と身体	栗田英彦	1
エリアーデ宗教学におけるシャマニズム論とその位置	佐藤慎太郎	31
チベットにおける護法神の受容と展開	菊谷竜太	51
執拗くなる怨霊—江戸時代における憑霊と怨霊との対話	大川 真	69
古代中国に於ける宗教職能者の諸相—巫と祝宗ト史—	高戸 聰	89
日本と周囲諸地域のシャマニズムにおける弾弓	山田仁史	109
シャーマンのトランスと身体的所作について	佐藤憲昭	125
“Playing” as Basic Ritual Behavior in Shamanist Siberia. or The making of optimistic engagements	Roberte N. Hamayon	151

## Contents

Introduction.....	TAKIZAWA, Katsuhiko	
The Politics of Involuntary Acts: The Concept of "Rei" and Body in Taishō Japan.....	KURITA, Hidehiko	1
The Religious Theory of Mircea Eliade .....	SATŌ, Shintarō	31
The Transmission of Dharmapāla in India and Tibet .....	KIKUYA, Ryūta	51
A diversity of Religious people in ancient China .....	TAKATTO, Satoshi	69
A Pestering Ghost: The Possession and Dialogue of a Ghost in Edo Period.....	OKAWA, Makoto	89
Playing the bow in Japanese and neighboring shamanistic traditions .....	YAMADA, Hitoshi	109
On Shamanic Trance and ‘Playing’ in Shamanic Ritual .....	SATŌ, Kensyō	125
‘Playing’ as Basic Ritual Behavior in Shamanist Siberia. <i>or</i> The making of optimistic engagements .....	HAMAYON, Roberte N.	151

---

---

# 霊動をめぐるポリテクス— 大正期日本の霊概念と身体

栗田英彦  
(東北大学博士課程、宗教学)

## はじめに

大正期に大きく勢力を伸ばした宗教教団の一つに、大本がある<sup>1)</sup>。大本は、周知のとおり、出口なお(1837-1918)によって創始、その娘婿出口王仁三郎(1871-1948)によって組織された神道系新宗教である。なおと王仁三郎は神懸りや霊界探訪といった霊的存在との直接交流の体験から、しばしばシャマンとしても捉えられて来た<sup>2)</sup>。一方、大正期大本の

---

<sup>1)</sup> 大本の教団名は、大正期においても「大日本修斎会」、「大本教」、「皇道大本」と次々と変化している(井上順孝編『新宗教教団・人物事典』(弘文堂、1996、p.35))。「大本教」の名は教団外の人々が呼ぶときに用いられることが多かった。ここでは現在の教団名「大本」で統一しておく。

<sup>2)</sup> 二人をシャマンと捉える論考は数多いがそのうち数点列挙すると、柳田國男「青年と学問」(『柳田國男全集 27』筑摩書房、1990、pp.346-347)、佐々木宏幹『憑霊とシャーマン』(東京大学出版会、1983、p.42)、津城寛文『鎮魂行法論—近代神道世界の靈魂論と身体論』(春秋社、1990、p.182)などがある。柳川啓一は、新宗教の教祖をシャマンと呼ぶことに対して慎重な姿勢をとっていた(柳川啓一「新宗教とシャマニズム」(加藤九祚編『日本のシャマニズムとその周辺』日本放送出版協会、1984、pp.79-86))。なお、shaman をシャマンとするかシャーマンと表記するか(shamanism をシャマニズムとするか、シャーマニズムとするか)という議論がある。論点は、原語であるツングース語の発音の問題、日本のシャマニズムの起源論的な問題、またはエリアーデの影響といった学説史上の問題などがある(楠正弘「シャマニズム論の展開」(楠正弘編『堀一郎著作集 第八巻』未来社、1982、pp.643-646)、田中克彦「再刊にあたって」(ウノ・ハルヴァ『シャマニズム—アルタイ系民族の世界像』三省堂、1989、p.531))。ただし、本論はそうした問題を一旦脇に置いて便宜上「シャマン／シャマニズム」の表記で統一し、引用文では引用元に従うという形式を取ることをお断りしておきたい。

重要な特徴と言えるのが、大正期に加入した幹部によって主導された鎮魂帰神による神憑・神懸であった。近代の鎮魂行法を研究した津城寛文が「アマチュアリズムのシャーマニズム」<sup>3)</sup>と評したように、それはシャーマニスティックな体験を特別な宗教的達人だけではなく、広く一般の人々に提供するものであった。霊的体験を期待して大本に赴く者は決して少なくなく、鎮魂帰神の実践は信者獲得に大きな役割を果たしていた。

この鎮魂帰神に対して、中村古峽らを中心とした日本精神医学会の機関誌『変態心理』から、拙劣な催眠術であるという批判がなされた。『変態心理』の多くの論者は心理学的視点から鎮魂帰神によって引き起こされる憑霊現象を「潜在意識」の所産であるとして大本側の説明（霊学）やその実践を「迷信」と断じ、大本も機関誌でそれに対して反論し、論争が巻き起こった。一見、科学的解釈と宗教的解釈の対立のように見える。しかし、この論争を整理した兵頭は、興味深い指摘をしている<sup>4)</sup>。すなわち、この時期の心理学も大本の霊学も、催眠術を媒介にして、「精神」を脳髓の作用とする当時の正統医学界を「物質医学」として批判しつつ、人間の心の内奥に注目しながら同時期に再構成されたものだという。つまり、両者は共通の前提から出発していたのである。それゆえ、『変態心理』からの批判は一種の近親憎悪であり、また、心理学が多義的であった「精神」概念から霊的解釈を排除していくプロセスでもあった。

しかし、大本の論争相手は『変態心理』の論者だけではなく、霊の次元を認める霊術家・民間精神療法家との間でも、大本は覇を競っていた。そこでは、意識構造の問題というよりむしろ、それぞれの技法によって引き起こされる不随意的身体運動（自分の意思ではなく起こる身体運動）の解釈をめぐる争われた<sup>5)</sup>。つまり、大本とその周辺におけ

---

<sup>3)</sup> 津城、前掲書、p.183。

<sup>4)</sup> 兵頭晶子「大正期の『精神』概念—大本教と変態心理の相剋を通して」（『宗教研究』79 (1)、2005）。

<sup>5)</sup> 不随意的身体運動 (Involuntary bodily movements) はアン・テイヴェスの概念不随意的行為 (Involuntary acts) を踏まえている (Taves, Ann, 1999, *Fits, Trances, & Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, Princeton: Princeton University Press)。

る「靈」に関する論争は『変態心理』とはまた違った位相で展開されていたのである。

本論文では、大本の論者によって、特に直接言及されることの多かった「太靈道」と「岡田式静坐法」を合わせて取り上げて、それぞれの不随意的身体運動の解釈を検討する。太靈道は大本と同時期に活躍した靈術団体であり、独自の技術「靈子術」によって靈的能力を獲得できると主張していた。岡田式静坐法もまた、同時期に非常な人気を誇った健康法・心身修養法であるが、「静坐」の名に反して、静坐会場ではさかんに不随意的身体運動が起こっていた。太靈道は当時の靈術団体を、岡田式静坐法は当時の心身修養法を代表する存在であり、相互に競争相手として意識しあっていた<sup>6)</sup>。三者の靈概念や不随意的身体運動の解釈を検討することを通じて、大正期の日本における靈概念と心身論の関係を探る糸口を掴むことが本稿の目的である。

## 1. 靈動の時代

大正期以降、様々な不随意的身体運動を一括する用語として、「靈動」が使われるようになった<sup>7)</sup>。「靈動」の概念は、明治末期から昭和の初めにかけて起こった靈術（民間精神療法）のムーブメントと切り離して考えることはできない。靈術家の祖として知られる桑原天然の著作『精神靈動』（1903～1908年（明治36～38））において、すでに「靈動」の語が現れているが、ここでは物質にも影響を及ぼす「精神」の靈妙な動き

<sup>6)</sup> この三者による相互の論争は、すでに吉永進一によって随所で指摘されている（吉永進一「解説 民間精神療法の時代」（吉永進一編『日本人の身・心・靈⑧』クレス出版、2004、pp.15-16）、同「太靈と国家」（『人体科学』17（1）、2008、p.49））。本稿は、その問題を主題化し、その詳細な検討として位置づけたい。

<sup>7)</sup> この言葉は、現在でも大本の系譜を引く真光系の新宗教において憑依現象を示すために用いられている他、健康法や神秘体験の技法の一つとしても用いられている（中野裕道『ヨーガ靈動法—健康回復から神秘体験へ』（日貿出版社、1982））。

といった程度の意味で、不随意行為のことではない<sup>8)</sup>。「靈動」を不随意行為の意味で使うようになった初出ははっきりしないが、大正期に入ると多くの霊術家はこの意味で用いるようになり、大本でも同様に採用されていた。

「靈動」概念が、いかに幅広く横断的な意味で使われていたかを確認するために、霊術家・高木秀輔の使用例を挙げてみよう。彼は14歳の頃（明治35～36年頃）、父の重度のリューマチを治すために、近所の八幡神社へ早朝の跣足参りを始めた。17日目の祈念中、指先が振動し、徐々に激しくなって全身が猛烈な勢いで躍動し始めた。家に帰って父の体の痛むところをさすろうとすると、手のひらが吸いつけられるように患部に静止して、身体内部の振動を伝えて父の病を癒したという。この時の体験を、彼は後年（1922年）の著作『神秘靈動術講習録』で次のように述べている。

斯様な現象は靈的修養を真面目に行う人には常にあり勝ちなことであります。私が嘗て師事したことのある、檜山鉄心氏は、福岡師範で教鞭を取つて居た頃、肺病と脳神経衰弱に罹り、医科大学で不治の宣告を受けてから成田の断食堂に入り、断食修行中偶然、例の自働現象が起り、其時から流石の難症も夢のように治つたと告白して居ります。又、太靈道の田中守平氏も、山に籠つて断食冥想中、突然全身が飛動をはじめ、遂に無我無中<sup>マ</sup>になつたと伝えて居る。夫れから、印度から流行して来たプラナ術にプラナ振動法ということがあり、我邦の太古から鎮魂振魂ということがあつて、神憑があると、盛んに自動的運動が起きて来ます。そして之を行う者は、何時の間にか、永年の持病が消失し、又他人に之を伝えれば他人の難病癘疾が奇跡的に平癒することが多いのであります。岡田式静座法でも、一心に行いつつあると、ピヨンピヨンと座敷中を飛び廻り、自分乍ら驚くことがあります。（括弧内引用者註）<sup>9)</sup>

<sup>8)</sup> 吉永、前掲書、p.30。

高木の不随意的運動は、地元の神社での父の病氣平癒祈念において発生した。こうした個別的でローカルな文脈があるにもかかわらず、彼自ら、「斯様な現象は靈の修養を真面目に行う人には常にあり勝ちなことであります」と一般化している。高木は靈術家の檜山鉄心に弟子入りしただけでなく、1917年（大正6）の上京で太靈道の特別講授会にも入会、その他にも中村古峽の元を訪れたり、様々な靈術家の元を渡り歩いていた<sup>10)</sup>。こうした横断的な経験が、彼の不随意的身体運動解釈に影響していることは明らかであろう。多様な靈術の隆盛は、不随意的身体運動に対して様々な解釈をもたらすと同時に、「靈動」概念によってそれらを同じ現象としてみなす状況を生み出していた。

## 2. 大本の鎮魂帰神と憑靈

ここでは大本の靈概念を押しえつつ、その不随意的身体運動解釈を確認していく。そのためには、それらをコントロールする鎮魂帰神の理論との関係から考えると理解しやすい。大本の鎮魂帰神論は各幹部によって違いがあるが、これについては津城によって詳細に分析されているので、参考にしながらまとめておきたい<sup>11)</sup>。

大本の鎮魂法の源流は本田親徳（1822～1889）に始まる<sup>12)</sup>。本田の靈魂論には平田篤胤の影響が見られるが、鎮魂法を含む行法は自らの実体験から体系化されていったらしい。靈魂を統御する技術である「鎮魂」

<sup>9)</sup> 高木秀輔『神秘靈動術講習録』（救世会出版部、1922年、pp.4-5）。ちなみに、高木自身は「靈動」の語を井上円了の著作から借用して新しく定義しているが、彼が師事した松山も「細胞靈動法」なる不随意身体運動を引き起こす方法を提唱し、太靈道も「靈動」の語を用いていた。言葉そのものはすでに靈術家の間で広まっていたことは注意する必要がある。

<sup>10)</sup> 他にはプラナ療法の山田信一、人体ラジウム学会の松本道別の下を訪れている。

<sup>11)</sup> 津城、前掲書、pp.182-196。

<sup>12)</sup> 薩摩藩出身の神道家。井上円了や福島種臣との交流があったが、官僚主導の制度的神道とはほとんど関係しなかった。京都の薩摩藩亭で狐憑の少女に遭遇したことで靈学研究を志し、独自に鎮魂帰神行法を作り上げた（津城、前掲書、pp.31-35）。

と憑霊現象を示す「帰神」は、本田の系列にある霊学で重要な用語となる。本田の霊学と行法は、弟子の長沢雄楯（1859～1940）に伝えられた。長沢は1891年（明治24年）に宗教結社・稲荷講社を設立して弟子の育成をはじめ、1898年（明治31）から出口王仁三郎（当時の名前は上田喜三郎）が弟子の一人として加わるようになった。その後、王仁三郎は、当時金光教傘下で活動していた出口なおと出会い、1899年に大本の前身である「金明霊学会」を設立する。初期の王仁三郎は病氣治しや憑霊現象への対処や信者獲得のために鎮魂帰神をさかんに行ったが、しばらくして、出口なおの「おふでさき」（神懸による自動書記の記録・大本の教典）で禁止する意向が示され、また実修による弊害もあったため、それほど積極的に行われなくなった。それを再び復活させたのが、1916年（大正5）末に大本へ入信した浅野和三郎（1874-1937）である。浅野は機関誌『神霊界』の編集長に就任して多くの記事を執筆し、また鎮魂帰神の実践を通じて大本の教義の宣伝に重要な役割を果たした。

この当時の大本では出口なおの『おふでさき』から見出された終末論的社会変革論が重要な主張となっていた。<sup>たてかみだてなおし</sup>「立替立直」と呼ばれたそれは、善悪二元論的前提に立ち、当時の日本の西洋化・近代化を物質重視として痛烈に批判しつつ、こうした状況に対する神の手による改革の予言を含む。また、それは「体主霊従」から「霊主体従」へ、というスローガンでも表された。この霊界中心の秩序を人々に体感させるために、鎮魂帰神による実験を推進したのが浅野であった。大本では鎮魂帰神を被術者に施して、顕在化した守護神を審判するものを「審神者」と呼び、被術者を「神主」と呼ぶが<sup>13)</sup>、浅野は審神者として、多くの人々に鎮魂帰神を施した。この神霊の實在の体験という宣伝が、大正期における大本

<sup>13)</sup> これらは本田親徳の用語を受け継いでいる。参考のため、大本の鎮魂帰神の手順を示しておく。まず、まず被術者（神主）と術者（審神者）が向かい合って正座をする。被術者は鎮魂印（両手を組んで人差し指だけ立てる）を結んで瞑目し、一方で術者は石笛を吹き、神歌（「天の敷歌」）を唱え、同じく鎮魂印を組む。すると、被術者は憑依状態になる。しかし、術者によって、ほとんど形式にこだわらないものもあれば、細かな動作も決めるものもいたようである（津城、前掲書、pp.195-196）。

躍進の不可欠な要素となった。実際、浅野の鎮魂帰神によって、谷口正治（1893-1985、後の雅春・生長の家創始者・早稲田大学英文科中退）や友清歓真（1888-1952、神道天行居創始者・元ジャーナリスト）や井上留五郎（生没年不詳、医師）を始めとする在野の知識人が大本の信者となった。浅野自身も東京帝大英文科卒で海軍機関学校の英語教官をしていたこうした知識人の一人である。知識人層の加入がそれ以前の大本と異なる大正期大本の特徴の一つであり、『変態心理』や精神療法家と論争をしていたのは、これらの知識人であったことは留意しておくべき事柄であろう。

浅野は、鎮魂帰神の原理を「神と吾人の靈魂との感応也」と述べ、理想的には人間の本靈である神とその分靈である人間の合一を理想とした。しかし、この理想のためには人間の靈魂が天賦の状態になければならない。多くの人間の靈魂はその状態にないため、本靈以外の低級靈と感応する。この感応状態が恒常的であるとき、それを「守護神」と呼んだ。浅野の鎮魂帰神は守護神を顕在化させ、説得・詰問・叱咤によって改心をせまるというスタイルであった<sup>14)</sup>。1919年（大正8）に発表された谷口や井上の鎮魂帰神説は、靈の理解において浅野と相違があった。谷口と井上によれば、人間には、生まれたときに憑依して肉体を守る靈（「先天的憑靈」と、後天的に憑依してくる邪靈（「後天的憑靈」）があり、先天的憑靈を「正守護神」、後天的憑靈を「副守護神」とも呼ぶ<sup>15)</sup>。浅野の守護神は後者に回収されることになる。さらに、この説が出てすぐ、王仁三郎は自己天賦の靈魂を「本守護神」と呼ぶことを発表した<sup>16)</sup>。それに対応して、谷口は天賦の靈魂を「本守護神」、生まれた時に憑依し

<sup>14)</sup> 浅野和二郎「鎮魂帰神につきて」（『神靈界』44号、1917、pp.1-3）。同「靈の発動と其目的」（『神靈界』45号、1917、pp.9-10）。浅野の鎮魂帰神説の整理は、津城（前掲書、pp.183-187）を参照した。

<sup>15)</sup> 谷口正治「大本靈学の私的研究」（『神靈界』84号、1919、pp.4-8）。同「大本靈学より観たる変態心理」（『神靈界』87号、1919、pp.6-13）。同「皇道大本雑話（一）」（『神靈界』89号、pp.1-6）。井上留五郎「鎮魂帰神と催眠術—皇道大本雑話（三）」（『神靈界』91号、1919年、pp.19-25）。

<sup>16)</sup> 王仁「隨筆」（『神靈界』91号、1919、pp.13-14）。

て肉体を守る霊を「正守護神」と王仁三郎の説を取り込んで説明している<sup>17)</sup>。この時期、幹部たちの守護神理解は、統一見解に向けて微調整中であったといえよう。

ここで注意しておきたいことは、大本の鎮魂帰神では、しばしば一般的なシャマニズムの現象で想定される憑依のようにトランスのときに霊が憑依するのではなく、その前から霊はすでに憑依しているということである。病気を始めとする様々な問題が発生するのは、邪霊が憑依しているために起こる現象とされる。大本の鎮魂帰神は、外在する霊を憑依させるのではなく、内在する霊を顕在化させるものであった。そして、憑依霊の身体的な所在として次のように臍下丹田が想定されていた。

臍下丹田は我らの何人にも宿つてゐる守護神なるもの、根拠地である。従つて丹田の修養は守護神に覚醒奮起を促す一方法となり得るのである、即ちかゝる修養によつて得たる霊力は、覚醒奮起したる守護神の神力の発現である<sup>18)</sup>。

心理学者の潜在意識説や意識の分裂として解釈される二重人格説と異なり、守護霊は別個の独立した意識を持つとされる<sup>19)</sup>。それゆえ、憑依状態の被術者は人格転換や意識変容をするのではなく、本人は明瞭な意識を維持しつつ不随意的身体運動を感じるという体験の語りになされることになる<sup>20)</sup>。以下は、浅野が始めて審神者を務めた際、終了後に被術者(同僚の物理学教師・宮澤)に対して憑依中の様子について尋ねたときの、被術者の回答である。

<sup>17)</sup> まさはる「本守護神と正守護神—皇道大本雑話(五)」(『神霊界』94号、1919年、pp.38-43)。

<sup>18)</sup> 谷口正治(『亀岡叢書第十四編 非医治療法批判』大本新聞社、1921、pp.26-28)。同様の考え方は井上にも見られる(井上、前掲論文、p.20)。

<sup>19)</sup> 谷口正治「大本霊学より観たる変態心理」(『神霊界』87号、1919、p.30)。守護霊も独立した意識を持つゆえに、守護霊自身の通常の意識と潜在意識を持つとされる。

『君一体如何したのだ？カラカラクルクルとはありゃ何の事かネ』  
 『そりゃ僕にも何の事か判りはしない。肚から何かが唸鳴るんだから』と頬に汗を拭きつゝ割合に平気である。  
 『君、自分で怒鳴つた文句を聴いて居るだろう』  
 『そりゃよく聴いて居る。しかし僕はただ口を貸して居るだけだから、其意味は判りはしない』  
 『苦しかつたかネ』  
 『苦しい事は苦しいですナ。最初何か言い出しそうになったから、一所懸命歯をくいしばって抵抗して見たが、無理に歯をコジ開けられてしまった。あの時が一番苦しかった。自由に呼吸が出来んもんだから』<sup>21)</sup>

ここでは、憑依によって口を切ることも、他動的な身体的動作として描写されている。「疑うべからざるは、人間には頭脳の仕事以外に、モ一つ肚の働きが別個に存在するということだった」<sup>22)</sup>という言葉が、当時の大本の靈魂観に基づく身体的感覚を非常によく反映している。「肚」(に在る守護神)として不随意的身体運動の動作主体が客体化されることで、被術者の意識は全く明瞭な覚醒状態であると主張され、それは催眠術・潜在意識説に対する一つ反論となっていた<sup>23)</sup>。

一方で、鎮魂帰神の実行時に外部から被術者に霊を入れるという考え

<sup>20)</sup> 「審神者の問いに答へて天狗であるとか、狐であるとか、憑依の守護霊が正体を名乗ります。受術者たる本人の意識は極めて明瞭で、自分の発声器官が臍下丹田から込み上げてくる何物とも知れぬ空氣の凝塊のやうなものに自由にさらされて喋り出す」(谷口正治「皇道大本雑話(一)」(『神靈界』89号、年、p.3))。「意識の分裂即ち各憑靈の発動は覚醒中に完全に行はれ、現在意識明瞭にして却て自ら批判の位置にありて傍観するのである」(井上留五郎「鎮魂帰神と催眠術—皇道大本雑話(三)」(『神靈界』91号、1919、pp.19-25))。

<sup>21)</sup> 浅野和二郎(『出廬』大日本修齋会、1921、p.97)。

<sup>22)</sup> 浅野、前掲書、p.98。

<sup>23)</sup> 谷口は、事前になんの情報も与えなくとも各人各様の靈動と発話を起すこと、憑依中に意識が明瞭なことでもって、鎮魂法が暗示や催眠術ではないことを主張している(谷口正治「大本靈学の私的研究」(『神靈界』84号、1919、p.4))。

もあった。しかし、そこでの霊は、意識をもった人格霊というより、ある種のエネルギーや原子のような半物質的で非人格的なものであった。こうした霊概念は谷口や井上の論説の中に明確に示される。

目に見えぬ靈魂体を幽体と仮に云ふのであるが、幽体は普通の意味ではないが、より清浄なる一種の体である。それは或は寒天の如く、或は瓦斯体の如く、圧力によつて押し出されるのもである<sup>24)</sup>。

そして、この放射した霊を被術者に補充することで、被術者の「霊圧」を高めて憑依している霊を押し出すのだという。つまり、この時の霊は靈動を引き起こす直接の原因ではなく、それを促すための補助的な霊の注入だということになる。

大正期の大本では、人格的な霊と反物質的な霊の二種類の霊概念があった。また、憑依霊の存在は身体運動や身体的な部位（肚・丹田）として認識されており、主体の意識は明瞭であることがしばしば主張された。大本の霊と身体、あるいは霊と物質の関係は、単純な二元論で割り切れるものではなく、鎮魂帰神に関わる現象の説明には靈的な身体や靈的な物質という両義的な要素が重要であった。

### 3. 太霊道の霊子術と靈動

太霊道は田中守平（1984-1929）によって創立され、後続の本能療法・生気療法・靈気療法などの靈術や療術に大きな影響を与えた靈術団体である。田中は、少年時代から国粹主義的な論文を投稿し、日露戦争前には対ロシア強硬論を天皇に直訴するほどに愛国心のあふれる青年であった。国粹主義的な政治活動を継続する一方で、彼は故郷の岐阜県恵那郡の森林にて断食と瞑想の修行を行い、1910年（明治43）に靈子術を完成させた。1911年（明治44）には靈子術の普及のため（政治的な目的も

---

<sup>24)</sup> 谷口正治「大本靈学の私的研究」（『神靈界』84号、1919、p.5）。

あったと言われている)に中国大陸に渡って活動した後、1913年(大正2)、日本へ戻って靈子術による病氣治しの活動を開始する。その後も、衆議院議員に立候補(落選)するなど政治活動を継続しつつも、1916年(大正5)から「太靈道本院」を東京に設立、本格的に靈術活動を行うようになる。太靈道が世に知られるようになったのは新聞広告などの宣伝を通じてであり、そこでは靈子術による靈的存在の実証と靈的能力の獲得と応用が謳われていた<sup>25)</sup>。

太靈道の組織は近代の学校制度を模倣しており、入会金と受講料を払って所定のカリキュラムに従って講義を受講すると靈的能力が獲得できるとされた。講義では靈子術に加え、「靈理学」という理論も教授され、『太靈道及靈子術講授録』というテキストが販売され、修了者は「靈学士」の称号が与えられた。太靈道の近代的形式は制度だけではなく、靈理学で説かれる靈概念や世界観においても顕著である。太靈道で習得できるとされた靈的能力は、病氣治療だけではなく、いわゆる念動力、念写、透視、自動書記、テレパシー、さらには交靈術など多岐に渡るが、それらは全て「靈子」の作用によるとされた。靈子とは「宇宙万有の根本実体」であり、その総体は「太靈」と呼ばれる。靈子や太靈そのものには大本の守護神のような人格性はなく、自然科学の電子や原子などと類似した概念である。ただし、電子や原子が物質面の原理に留まるのに対して、靈子は精神の原因でもあるという。すなわち、靈子が「有機的発動」をすると「精神」となり、「無機的発動」すると「物質」になるとされる<sup>26)</sup>。「精神」と「物質」が結合すると「生命」となるが、それは人間や動物だけではなく、植物や鉱物や天体にも「精神」があり、それゆえ「生命」があるとされる。究極的には宇宙全体は「大生命体」として發育・

<sup>25)</sup> 以上の記述は、吉永進一「太靈と国家—太靈道における国家観の意味」(『人体科学』17(1)、2008、pp.35-51)を参考にした。

<sup>26)</sup> 宇宙靈学寮編『太靈道及靈子術講授録 第二輯第一部』(宇宙靈学寮、1916年、77-88頁)。ここでの「有機的」とは、行動し發育する性質を意味しており、天体や鉱物や植物も有機的精神を持つとされる。一方、「無機的」とは形態を持ち空間を埋める性質を意味している。

生成・運行しているのだという。根本実体としての太霊靈子と結果として生じる大生命体の間の性質的な差ははっきりしないが、いずれにせよ物質と精神の区別を超える概念として霊や生命が用いられていた。太霊道の霊概念は、現世を離れた霊の世界を主張するのではなく、まさに我々の住む宇宙がそのまま生命体として霊的性質を帯びているということを含意している。

さらに、それは、大本と対照的に、特定の宗教的伝統の概念とは手を切り<sup>27)</sup>、抽象的・普遍的志向を持つ。それゆえ、太霊道は自然科学を否定するというより、それをより発展させたものとして霊理学を位置付けた。すなわち、生命現象に対する唯心論的解釈と唯物論的解釈、さらに神による創造説を乗り越えたと主張されるのである<sup>28)</sup>。当時、ラジウムの発見やアインシュタインの相対性理論といった従来の物理学理論の見直しを迫る研究が相次いで、リジッドな科学観が揺らいでおり、一方でベルグソンの提唱する動的な世界観がもてはやされていた。太霊道の論者は、こうした動向について言及して、太霊道の意義を述べていた<sup>29)</sup>。科学を模倣しつつ、科学を超えたものと主張し、世界を動的な生命として捉える太霊道の思想的背景には、こうした時代の流れがあった。こうした主張によって、一定の知識人層をも取り込むことができたのだろう。

しかし、実験や経験を基礎とする自然科学に対して、本来物質でも精神でもない靈子は肉眼で見ることにも精神的に感得することもできない。いかにして靈子を証明するのか。ここで不随意的身体運動が靈子作用の現象として重要視されることになる。田中守平自身は山中の断食修業によって靈子作用を発現させて霊的能力を体得したが<sup>30)</sup>、苦行も信念も必要とせず体得できるように体系化されたものが靈子術であった<sup>31)</sup>。こ

<sup>27)</sup> 一方、その実践の形式には御嶽教の影響があることが示唆されている（吉永、前掲書、pp.42-43）。

<sup>28)</sup> 宇宙霊学寮編、前掲書、1916、pp.1-7。

<sup>29)</sup> 石部定「大本教に対する吾人の見解」（『太霊道』太霊道本院、1919年9月号、pp.39-40）。ここでは、京大講師米田正太郎の『科学の破産』という論を引用している。

こでも靈体験の一般開放が謳われた。

靈子作用の発現は、詳細には「靈子顕動作用」と「靈子潜動作用」の二種類の形式があった。このうち「靈子顕動作用」が不随意的身体運動であり、靈動とも呼ばれた<sup>32)</sup>。この靈子顕動作用を身体内部に潜在して発動させると「靈子潜動作用」となり、その作用は手掌を通じて他の無機物や有機物にその作用を伝えることもできる。この靈子作用を応用して病治しをはじめとする様々な靈的能力を発揮させた<sup>33)</sup>。また、靈子潜動作用を手で伝えることによって、他者の靈子顕動作用を促すということを講授会で行っていた<sup>34)</sup>。

靈子顕動作用では、具体的には指先から微動を生じて、全身が激しく振動し、ついには座った姿勢のまま（立って行った場合は立った姿勢のまま）飛び回る。機関誌ではこの実習の紹介記事を次のようにまとめて

<sup>32)</sup> 断食修行中に「夜中端坐瞑想して居ると自分の体が突如非常の勢を以て自動する、止めようとするが益々烈しく自動し」、それが「今日唱ふる所の靈子顕動作用の根源であった」と田中守兵は述懐している（宇宙靈学寮編、前掲書、pp.9-10）。そこから、さらに靈子潜動作用を発見して、それを治療に応用すると効力があつたため、さらに研究を進めてきたのだという。

<sup>33)</sup> 靈子術については「多年に亘る刻苦難行の如きは固より其要なきのみならず、精神的にも敢て特に信念を要せず、肉体的にも亦た必ずしも多大の努力を為すことを要せずして能く之れを体得し、顕現し応用することを得る」とされている（宇宙靈学寮編『太靈道及靈子術講授録 第二輯第二部』（宇宙靈学寮、1916、pp.5-6）。座式か立式かの違いや手の位置によって方法の違いがあるが、基本的なものをここで紹介しておく。まず、正座して瞑目、「真点」（手掌中指の約五分程の下部）と呼ばれる箇所に軽く力を込めつつ、「全真太靈！タタタタ！タタタタ！」と黙唱する。この時、精神的な準備としては、精神統一や精神集中しようとか、無我を目指したり自己暗示や自己催眠をしてはならず、雑念起こらば起こるままに、妄想生ずれば生ずるままに自然に任せておくようにする。こうしてしばらくすると靈子作用が発現してくるといふ。

<sup>34)</sup> 靈子顕動作用については、宇宙靈学寮編（前掲書、pp.29-72）を参照。靈子潜動作用については、宇宙靈学寮編『靈子潜動作用特別講授録』（宇宙靈学寮、1916）を参照。

<sup>33)</sup> 靈子顕動作用は自己の病気治療に用いることもでき、靈子潜動作用を起して手掌を病者の患部に当てることで他者の治療にも用いることができた。靈子潜動作用の実証は、「靈子板」と呼ばれる道具が用いられた。靈子作用を手で触れて伝えることで、靈子板は床をすべるように動き出すという。

<sup>34)</sup> 伊藤延次編『靈光録』（太靈道本院、1920、p.14）。

いる。

唯物の他何物をも認めざる学者に在りては顛動作用に対し漫りに之を心理、生理の作用に帰して解釈を試みんとする者なきにあらざれども、若し此飛動の状態を側より観察し、坐したるまゝ、足は臀部に密着し、物ありて身体を釣上ぐるかの如く畳の上を自由自在に離れて高く軽く飛上るを見ては、そが決して心理物理を以て解釈すべき性質のものにあらざることを首肯するに至るであろう。

つまり、靈動が、心理作用でも生理作用でもなく、他動的であることでもって靈子作用の証明として主張されている。心理作用でないという主張は、催眠術や潜在意識説への反論を含んでいる。また、不随意的身体運動の非意図性と運動性は、物心二元論の超克を主張する太靈道の靈(生命)概念も反映していると言えよう。

#### 4. 岡田式静坐法と振動

岡田式静坐法は、岡田虎二郎(1872-1920)によって提唱され、健康法・心身修養として当時非常に流行していた身体技法である。岡田自身は高等教育を受けたことはなかったが、漢籍から洋書、古典から最新の学説に至る、広範な知識を有しており、その談話や人格は知識人層にも訴えかける魅力を持っていた。岡田は、静坐法の目的を「修養」や「人格の改造」と述べており、病治しや健康法に留まらないことを繰り返し主張していたが、はじめは心身病弱者の救済から出発した。「狂人」を一週間ほどで治して「お前はヤソのような人だな」と言われたという記録も残っている<sup>35)</sup>。

静坐の形式は次のように定められている。瞑目して、足を深く重ねて手を組んで端坐し、下腹に力を入れ、腰を反り、鳩尾を落とし、首をまっ

<sup>35)</sup> 笹村草家人編『静座 岡田虎二郎その言葉と生涯』(私家版、1974、p.358)。

すぐにしてあごを引く。呼吸は鼻から、呼気は細く長く、吸気は自然にまかせて短く行う。このように、岡田は呼吸と姿勢について具体的に細かく指導したが、その原理を理論化して説明しなかった。静坐中の心境については、「無念無想にならうと考へると、モウそれだけ考へが働いて来る、故にそれも考へない、唯水に浮で居る様に意思を用ゐず自然に任せてボンヤリして居るのでよい」と述べている<sup>36)</sup>。様々な疑問をおつけてくる門弟に対しては、「まあ、お坐りなさい」「坐れば分かる」というのが彼の口ぐせであった<sup>37)</sup>。

岡田は14才頃、畑にいた時に突然身体が動揺して「心が変わった」という体験をしたらしい<sup>38)</sup>。召命のような突発的体験であったが、岡田はそれを、既存の宗教的な語彙で説明せず、静坐法そのものともほとんど結び付けていない。個人的体験からも特定の文化背景からも一定の距離を置いて普遍的なものとして静坐を位置付けていたが、理論化しないという点で太靈道とは対極に位置する。岡田が自らの立場を問われたときに「私の立場はゼロです」と答えたのはそうした普遍性而非言語性を含意していたと思われる<sup>39)</sup>。

それゆえ、岡田虎二郎の靈概念は非実体的なものであり、強いて言うなら性質的であった。岡田は「靈智靈能」という表現を繰り返し用いており、「丹田とは神性の殿堂である」という言葉も残っている<sup>40)</sup>。ここでの靈や神性は人間の内部に備わっているとされる性質であり、それ自体は人格的でも実体的でもない。ただし、靈概念の相違に目をつぶれば、静坐によって靈が個人の内側から引き出されるという発想は<sup>41)</sup>、個人の内に潜む靈を鎮魂婦神によって顕在化させるという大本の発想に通ずる。

<sup>36)</sup> 実業之日本社編『岡田式静坐法』（実業之日本社、1912、pp.124-125）。

<sup>37)</sup> 笹村編、前掲書、pp.106：130：139-140。

<sup>38)</sup> 笹村編、前掲書、pp.199-200：327-328：330。橋本五作「静坐の振動に就て」（『静坐』2（2）、1928、pp.2-4）。

<sup>39)</sup> 笹村編、前掲書、pp.127-130。

<sup>40)</sup> 笹村編、前掲書、pp.45：138：141。

<sup>41)</sup> 「丹田が神性の殿堂である。殿堂が立派に出来ていると神性が伸び、本当の人間ができるのである」（笹村編、前掲書、p.45）。「靈智靈能を引出すのが静坐の仕事だ」（笹村編、前掲書、p.141）。

岡田は靈性の発現形態についてあまり具体的に述べておらず、静坐中の振動（静坐実践者は靈動の表現はあまり使わない）の発生も必須のものとはされていない。しかし、実際には多くの人々が、静坐中にそれを経験し、一つの修養の達成点としてもみなしていた。当時の様子を知るために、静坐同人であった高田早苗（早稲田大学学長）による1911年（明治44）頃の静坐会の記述を引用してみよう。

人によると（先づ多くの人）は）静坐をしている中に状態が前後に揺き出したり左右に動き出したり、又膝の上に結んだ両手が結んだまま上下へ動き出してトントン膝を叩き出したり甚だしきは坐したまま前方へ進み出す者もある。而して此等の運動は催眠術にかかった者のように自から意識せざるのではなく、自から意識して居るが殊更にこうしようと思ふてやるのではなく自然的である。又かく運動が自然につき始めると好い心持であるから自分で止めようとしめない。而して静坐をした後の気持は如何にも清浄である。愉快である。（括弧内原文）<sup>42)</sup>

ここでも振動中の意識があることで催眠術と区別していることを確認しておこう。他の動きとしては、坐したままピョンピョン飛び回ったり、叫ぶ人もあれば唸る人もあったらしい<sup>43)</sup>。初期の静坐会は相当に騒々しいものであったようで、静坐会は「ばたばた」と呼ばれることもあった<sup>44)</sup>。岡田も初期は振動する門弟を見て静坐の進歩が早いと褒めることもあり<sup>45)</sup>、さらには、

正座して自分の靈と天地の靈と合するようになって、それだけで

<sup>42)</sup> 実業之日本社編、前掲書、pp.125-126。

<sup>43)</sup> 岸本能武太『岡田式静坐三年』（大日本図書、1919、p.137）。

<sup>44)</sup> 笹村編、前掲書、p.22。それゆえ、静坐をする者からすれば「好い心持」である動揺も、初めて眼にする者にとっては奇異の念や不快の感を及ぼすこともあった。

<sup>45)</sup> 実業之日本社編、前掲書、pp.271-272。

は十分でない。更に神の靈を受け、知らず知らず物をいうような境地にならねばならぬ。私は禪よりむしろクエーカーに学ぶところが多い<sup>46)</sup>。

と述べており、不随意的な発話の可能性さえも示唆していた。

ただし、岡田は、振動について靈的というよりは身体感覺的な説明も用いていた。「正座してゆれるは、中心点を得ればなり」<sup>47)</sup>と端的に述べている。あるいは、先述のクエーカーの姿勢についても「中腰で膝まづく臍の一点に力を入れると振動する」<sup>48)</sup>と述べている。こうした身体的な説明を押しすすめた門弟に岸本能武太（早稲田大学教授・宗教学者）がいる。「静坐の天才」とも言われた彼は岡田式の姿勢と腹力の充実が揃うと、身体は「ゴム毬から、頭や手や足が生え出た様な状態」になり、この状態の時に、呼吸による体の屈伸や脈拍によって刺激が与えられると毬がはずむように反動によって動揺が起こると説明した。岸本は、岡田式による動揺を「健的動揺」、暗示的・催眠的・精神病的なものや憑依靈による動揺を「病的動揺」と区別し、前者は全く「機械的に又肉体的」なものだと主張した<sup>49)</sup>。

岸本の説明は身体的側面に焦点を当てて展開されるが、必ずしも靈的・精神的側面に無関心だというわけではない。岸本の考えの背景には、多くの宗教や哲学で靈魂を貴び肉体を卑しめ過ぎる傾向に対しての批判があり、彼はもっと「肉体の可能性」を認めるべきだと主張した。肉体は

<sup>46)</sup> 笹村編、前掲書、p.277。岡田は「クエーカーの瞑想は、殆んど静坐と同じです」（笹村編、前掲書、p.277）とも述べている。

<sup>47)</sup> 笹村編、前掲書、p.14。ここで「正座」の語が使われているが、「静坐」の語はおそらく実業日本社の『岡田式静坐法』の影響で一般化したもので、特に初期の実践者は「正座」を使うこともあった。岡田虎二郎自身も特に名称を定めることはしなかった。

<sup>48)</sup> 笹村編、前掲書、p.95。

<sup>49)</sup> 岸本能武太『岡田式静坐三年』（大日本図書、1919、pp.135-183）。彼は、同じく丹田に力を込める二木式呼吸静坐法（医学博士二木謙三によって提唱された健康法）や坐禅では動揺が起こらないことから、岡田式で動揺が起こるのは腹力だけでなく岡田式独自の姿勢にあると考えた。

物質であるため、そのための制約を被ってはいるが、同時に、鍛錬によって開発されるという他の多くの物質にはない可能性がある。さらに、靈魂と肉体は相互に影響を及ぼしており、また感覚作用のようなものは靈魂作用か肉体作用か明確に区別することは出来ない。対比的に述べるならば、太靈道が唯心論と唯物論の乗り越えを目指して靈理学を提唱したように、岸本も「肉体の可能性」を主張したといえよう。静坐によって「腹力充実の意識」（「腹意識」）を持たば、自己意識が腹意識に同一化して心身の統一ができるのだという<sup>50)</sup>。岡田自身もまた、靈魂と肉体の結びつきを重視しており、仏教やキリスト教が肉体を悪いものとすることを批判している<sup>51)</sup>。身体と結びついた靈性を重視するという特徴は、岡田式静坐法の靈概念を考える上で重要であろう。

さらに、岡田虎二郎の静坐論には、個人の心身統一を超えた側面があった。先述の引用にある「自分の靈と天地の靈と合する」という表現や、静坐を「神と人との交流する方式」<sup>52)</sup>と端的に述べるところからは、人間を超えたものとの交渉を想定していたように思われる。ただ、この人間を超えたものは「自然」や「道」とも言い表されており<sup>53)</sup>、この場合、やはり人格的存在や超越的実在というよりは、実践の中で帯びる道徳的・宗教的性質となる。いずれにせよ、岡田の靈概念には、個人的性質と個人を超えた性質の両義性があった。靈の非実体性を無視すれば、個人を超えた側面は太靈道の太靈や大本の守護神にも通ずる。

<sup>50)</sup> 岸本能武太『岡田式静坐三年』（大日本図書、1919、pp.239-322）。ただ、岸本の問題意識は、靈魂とは何かといった「思索的又抽象的な問題」ではなく、神経衰弱にかかっているとか、情欲の奴隷になるとか、意思が薄弱だとか、言行が一致しないとか、当時の多数の青年が煩悶している「実際問題」であった。

<sup>51)</sup> 笹村編、前掲書、p.141。

<sup>52)</sup> 笹村編、前掲書、pp.148：162。

<sup>53)</sup> 「宗教は、直接関係の人格の接触である。真の偉大なる宗教家は、自然又は神より学ぶ」（笹村編、前掲書、p.204）。「万有との接触点は、一つしかありません。それは零です。零から一も二も生じます」「儒教でも仏教でもキリスト教でも、みんな静坐が基礎になっています。人は零即ち道によらねばなりません」「万有を支配するとは道による人」（笹村編、前掲書、pp.128-130）。

## 5. 靈動をめぐるポリティクス

### 5.1 大本教の靈術的側面と太靈道の宗教化

ここでは、三者がそれぞれ他の二者の不随意的身体運動を、どのように解釈していたのかについて検討していきたい。

まずは、大本から確認していく。谷口正治は、しばしば他の靈術や静坐法との比較論を大本の機関誌に発表した。その一部をとりあげてみよう。

靈は圧力によって如露<sup>じょうろ</sup>の水の如く寒天の如く押出されると共に、遠心力によって振り出されるものであると私は考える。古来より行われた靈術が大抵は息をとゞめ、丹田に定力を入れる練習をするのが多いのはこのためである（気合術、靈子術、靈動術、呼吸式心靈療法等……）太靈道の靈子療法では、靈を振りかけるのに濡れた手の水を振り払うような動作をすることがある。これは遠心力を利用して靈を放射する一法である。（括弧内原文）<sup>54)</sup>。

また、岡田式静坐法については以下のように述べる。

被術者の靈圧が高まれば高まる程、憑靈が発動しやすき状態となるのである。従って下らない妄想に精神を離遊せしむるよりも、精神を統一せしめてゐる方が靈圧が高まるのであるから、結局発動に都合が良いのである。心理学者はこれを現在意識が統一すれば潜在意識が識域上の現はれると解釈してゐるが、実は靈圧の關係上憑神が発動するので、岡田式静坐法のフラフラ運動の如きもこの原理に仍れば明瞭となるのである。<sup>55)</sup>

<sup>54)</sup> 谷口正治「大本靈学の私的研究」（『神靈界』84号、1919、p.5）。

<sup>55)</sup> 谷口、前掲書、p.7。

つまり、半物質的な霊概念によって腹式呼吸や身体的所作を説明し<sup>56)</sup>、不随意的身体運動そのものは憑依霊の発現とした。ここでは二種類の霊概念が、大本の特徴である人格的霊概念を維持しつつ、太霊道を含む霊術と岡田式静坐法を説明するためにうまく機能した。

ただ、憑依霊発現までのプロセスで半物質的霊概念を強調すると、鎮魂帰神に伴う石笛や神歌の作法は重要ではなくなり、理論と実践は霊術的な傾向を帯びることになる。大本には元霊術家もあり、霊術家としての経験と理論が大本に持ち込まれていた可能性は大きい<sup>57)</sup>。谷口自身、かつて様々な霊術を渡り歩いていた<sup>58)</sup>。しかし、結局のところ、大本の霊学の独自性は人格的な守護神説にあり、これによって発話を含む多様な不随意的身体運動を説明し、そして守護神を審神する資格を大本が持つことでその優位性を主張することができた。谷口は、霊動現象の動きが一様ではないことから、霊術家の説明では不十分説であると述べ、「その運動は千差万別であつて、太霊道の田中守平氏が勿体ないらう假定する霊子なる普遍原質の一様な作用でない事が明かである」<sup>59)</sup>と太霊道を名指ししながら批判している。そして、審神を通じて霊的な権威秩序を鎮魂帰魂の体験者に注ぎ込むことで、現世とは異なるオルタナティブな価値体系への回心を促し、大本という宗教的磁場を生み出していた。

一方、人格的霊概念を持たない太霊道は、その合理的・科学的な外観が大本の磁場に反発する人々を惹きつけた。霊理学を根本に置きながら、下位分野として物理学や心理学も認めているため、それらも併用しながら他の霊術や健康法を解説しており、包括的な説明体系となっていた。

<sup>56)</sup> 当時の多くの霊術では、術者が呼吸法を用いて精神統一を図り、被術者に手当てなどの働きかけを行って、病氣治しを行っていた（吉永進一「精神の力」〔『人体科学』16（1）、2007、pp.9-21〕）。

<sup>57)</sup> 霊術家木原鬼仏も大本に入信している（鳴球生「入信の経路参綾の動機」〔『神霊界』87号、1919、pp.1-6〕）。

<sup>58)</sup> 岩田鳴球「入信の経路参綾の動機」〔『神霊界』80号、1919、p.170〕。谷口は、太霊道、健全哲学、渡辺藤交の心霊療法、木原鬼仏の耳根円通法を研究していた。

<sup>59)</sup> 谷口正治「大本霊学の私的研究」〔『神霊界』84号、1919、p.4〕。

例えば、岡田式静坐法の心身に対する効果については認めつつ、静坐によっておこる身体の動揺の原因については「生理作用に帰すべきものであるが、一部は知らず識らず靈子顫動作用が誘発せられて動揺を起すこともあらうと考へる」と述べ、「吾人は静坐法を行う人が靈理学に參酌する所あって、静坐其のもの以上更らに靈力を充実し靈子作用を発現する方法を理會するに至り、現今の静坐法をして更らに更らに其の方を完全なるものとして大成せられんことを切望する」と結んでいる<sup>60)</sup>。生理的説明と靈理学による説明をブレンドしながら、現象に対して、太靈道はより妥当な説明をしていると訴えた。実際、静坐で起る動揺に対する説明をしていることで太靈道の会員となった静坐実践者もいたらしい<sup>61)</sup>。

神懸や千里眼を含む様々な神通についても靈理学の観点から説明可能だと主張した。『太靈道及靈子術講授録』には、巫や降神術や交靈術で起る不随意的身体運動は靈子顫動作用であり、靈子作用を体得した後に訓練することで透視・透覚作用は容易に実現できると解説されている<sup>62)</sup>。しかし、この時点では、神懸の時の別人格はなぜ発生するのか、あるいはなぜそうした超常的能力が靈子作用で可能になるのか、といった点についてははっきりと述べられていなかった。

1919年(大正8)頃になると、大本の教勢はますます拡大していき、太靈道の内部では大本に会員を取られているという認識があったらしい。大本側も浅野が「太靈道には野天狗が憑いて居る」と挑発するなど、

<sup>60)</sup> 宇宙靈学寮編『太靈道及靈子術講授録 第四輯別録』(宇宙靈学寮、1916、pp.4-6)。この別録では当時の靈術や健康法に対して逐一論評しているが、その最初の一節を岡田式静坐法に対して割いている。

<sup>61)</sup> 実際、静坐による身体の動揺について岡田は何も説明していないが、太靈道では説明しているために入会したと述べる、岡田式静坐法の元門人もいた(吉永進一「太靈と国家—太靈道における国家観の意味」(『人体科学』17(1)、2008、p.49))。また、岡田式静坐法の胸を張らない姿勢を女性的であると非難する太靈道会員もいた(悠山生「岡田式静坐法に対する反対意見」(『太靈道之教義』1(1)、pp.12-13))。

<sup>62)</sup> 宇宙靈学寮編『太靈道及靈子術講授録 第二輯第一部』(宇宙靈学寮、1916年、pp.141-142)。

競争相手として意識していた。同年の機関誌『太霊道』には、出口なおを「狂祖」、大本を「妖言の府」「狂人の群」と非難して、大本の憑霊現象は暗示と程度の低い霊子運動だとする匿名の記事が掲載されている<sup>63)</sup>。それでも、太霊道幹部による記事では冷静な姿勢を崩さず、大本の科学万能思想批判を評価し、立替立直説も事実として人々を眩惑させるのは問題だが、思想的に見るなら真理を含んでいると部分的に評価もしていた<sup>64)</sup>。しかし、大本に対する危機感は相当強かったようである。1919年(大正8)7月25日、元太霊道会員で大本信者となった栗原白嶺(実業之日本社記者)を通じて、田中は布教のために上京していた浅野に会談を申し込んだ。現世的価値から論理を組み立てる田中に対して、浅野は神中心の価値観でもって立替立直の意義を断定的に説明しており、当然ながら議論はかみ合わず、ついに、浅野は鎮魂婦神を受ければ憑き物の存在は明らかになるとして田中に実験を持ちかけた。この時に、田中は憑き物など暗示を与えればなんとでもなると反論している。結局、田中は実験に応じたが、30分以上経過しても反応はなく実験は中止となっ

<sup>63)</sup> 「大本教では其憑き物を現して見せるとて手を組み合さして暗示を与える、丁度程度の低い霊子顕動作用が起る、ソレに暗示を續いて与へる、其状態を神懸りであると説明する、各人の守護神が顕はれて憑き物が離れるといふ、これを鎮魂婦神と名づける」(「大本教に就て本院の所見を質す」(『太霊道』1919年8月号、pp.52-55))。

<sup>64)</sup> 石部定「大本教に対する吾人の見解」(『太霊道』太霊道本院、1919年9月号、pp.40-41)。

<sup>65)</sup> 伊藤康成「主元対大本教総務浅野氏会見顛末 其一」(『太霊道』太霊道本院、1919年9月号、pp.56-59)。伊藤康成「主元対大本教総務浅野氏会見顛末 其二」(『太霊道』太霊道本院、1919年10月号、pp.58-61)。「鎮魂婦神実験の失敗」(『太霊道』太霊道本院、1919年11月号、pp.118-120)。「太霊道からの弁駁書」(『彗星』140号、1919、pp.16-17)。田中守平は、立替立直で人類の三分の二を殺すような神は人類の敵だと述べ、なぜ霊が主で体が従でなければならないのかと問い、そもそも神は立替立直をしなければならないような世界をなぜ創造したのかと浅野に疑問を投げかけた。鎮魂婦神実験の後、夜中を過ぎて、徹底的に議論しようとする田中に対して浅野も辟易して、次に浅野が太霊道に来て実験を受けることを約束して散会となった。結局、浅野が太霊道に来ることはなかった。この対決の顛末は、井村宏次『新・霊術家の饗宴』(心交社、1996、pp.291-296)でも描かれている。

た<sup>65)</sup>。

こうしたことから、太靈道では鎮魂帰神による不随意的身体運動の一部は靈子作用と見ていたかもしれないが、守護神が発話するような現象は暗示と考えていたように思われる。しかし、大本の存在が田中に与えた影響は大きかったようだ。翌大正9年に、田中は、存命中の原敬首相の「靈格」を被術者の女性に応現させるという一種の生靈憑依実験を行う。「靈格」とは、「個性の上に太靈が顕現するもの」とされ、それまでの太靈道の靈概念に比べて個別性・人格性を帯びた靈概念となっている。「靈格」は時間空間にとらわれないため、他の心身の上にも応現できると説明された<sup>66)</sup>。さらに故郷の恵那へ本宮移転に伴い、田中自身に太靈そのものが憑依（「真靈顕現」）して、靈示を述べるという修法が行われるようになった。その靈示では、太靈道を「宗教」にすることや太靈への信仰が強調された<sup>67)</sup>。

## 5.2 岡田式静坐法の戦略—振動の禁止

先に述べたように、岸本は岡田式静坐法の動揺は身体的な理由から説明していたが、一方でその他にも動揺の原因があることも認めていた。岡田虎二郎も次のように述べている。

大本教の鎮魂<sup>ママ</sup>帰心の術も、大靈道<sup>ママ</sup>も、揺れ動くので、静坐で揺れ動くのも同様に考える人があるが、それは大きな相違がある。静坐は大本教や大靈道のように暗示で動くのではない。暗示で動くのは催眠術にかけられたと同様である。…静坐は外物に左右されないのが本領で、どんな偉い人から仕向けられても催眠術にかからぬ人とな

<sup>66)</sup> 伊藤延次編『靈光録』（太靈道本院、1920、pp.37-43）。ちなみに、この時の被術者は油井真砂という靈能者で、太靈道を離脱した後も政財界で名が知られていた。

<sup>67)</sup> 吉永進一「太靈と国家—太靈道における国家観の意味」（『人体科学』17（1）、2008、pp.43-44）。吉永が指摘するように、太靈道には靈子作用発動による操作的側面と太靈への信奉という宗教的側面が元々あったが、1920年（大正9）以降に宗教色の強度は高まった。

る修養である、依て大本教の鎮魂帰心の術や太霊道と同様に考えられてはよくないのである。<sup>68)</sup>

岡田や岸本は、他の技法による不随意的身体運動を自らの技法に取り込んでいこうとした大本や太霊道とは逆に、自らの実践による動揺の独自性を主張して差別化した。1920年（大正9）、ついに岡田は「太霊道大本教など、その他との混同をさけるため」と明言して、静坐会で振動を禁じた<sup>69)</sup>。当時の大本や太霊道との差別化を進めて、不随意的身体運動をめぐる解釈の地平から静坐法を離脱させようとしたのである。現在イメージされるような静かな静坐は、こうして形成されていった。

振動の禁止という岡田の厳しい処置は、逆に言えば、静坐実践者たちの幾人かが、不随意的身体運動を幅広く捉えて、現象的にも説明的にも太霊道や大本とオーバーラップさせていたことを推測させる。例えば、「神と人との交流する方式」という点を強調すると、大本の鎮魂帰神や太霊道の霊子術とも重なるような霊的存在の实在を体感する手段とも解釈できる。ベストセラーになった実業之日本社から出版された『岡田式静坐法』でも「静坐の妙味は感應道交にあり」と端的に述べられている<sup>70)</sup>。静坐をそうしたものとして受け止めた人物に、例えば橘孝三郎（農本主義思想家）がいる。彼は一高生時代に岡田式静坐法に熱中し、ある日の静坐中に「不思議なる靈感に触れ、翻然として自らの非を悟り、真

<sup>68)</sup> 伊奈森太郎「暗示にかからぬ静坐」（『静坐』220号、pp.1-2）。なお、この岡田の談話を記録した伊奈森太郎は、太霊道会員で愛知県の社会教育課主事であった稲田克堂と対決している。稲田が太霊道のやり方で靈動を起こそうとしたが、伊奈は丹田に力をゆるめず、ついに靈動は動かなかったという。

<sup>69)</sup> 笹村編、前掲書、p.183。その他の理由としては、動揺しないからといって静坐をやめる人がいる、衣服を切らす、静坐会場の土台を抜く、といったものが挙げられている。振動そのものは、かなり早くから抑制することを勧めており（実業之日本社編、前掲書、p.54）、しばしば個別に静坐の振動を抑えることを促していたようである（芦田恵之助『静坐と教育』（同志同行社、1938））。しかし、静坐会ではっきりとした禁止がなされるのは、1918年（大正7）頃からのようである（笹村編、前掲書、p.93）。

<sup>70)</sup> 実業之日本社編、前掲書、p.58。

の自己を見出し、「光る靈の力を見」「神と云う觀念に全靈的に浸った」という<sup>71)</sup>。橋は静坐法で律動している時に具体的な予言をしたともいわれている<sup>72)</sup>。

また、静坐によって自分の健康だけでなく、他人を治療する能力を獲得できると考える人もいた。岸本と並んで、岡田式静坐法の代表的な指導者の一人であり、岡田の忠実な弟子でもあった橋本五作は、「光波術」という靈術を用いて他人の病氣治療を行っていた友人について紹介している。1917～1918年（大正6～7）頃の話である。

私が長野に居った頃、（その友人が）廻って来て私の宅にも四五泊して治療に従事しましたが、相当な効果を収めて居りました。要領は丹田の力によって起る振動を手に起して、被術者の患部に伝える訳です。又其光波術の伝授もしました。其伝授料は当時三円でしたが静坐の素養あるものには一円でした。静坐の素養有る人は容易く靈動が起るからだそうです。（括弧内引用者）<sup>73)</sup>

橋本も一円払って伝授を受けてしまったそうだが、この事例を示しながら、さらに「太靈道も靈動の源は丹田の力と云ふらしいから、矢張り静坐の振動を利用、修練したものではありませんまいか」と推測している。実際、太靈道では靈的作用の本源は腹部にあると認めており、太靈道深呼吸法を日常的に実行すべしと述べている<sup>74)</sup>。ただ、橋本は「静坐は何処までも自己修養にあるべきで、他人の病氣を癒さんとせば其人をして

<sup>71)</sup> 松沢哲成『橋孝三郎 日本ファシズム原始帰論派』（三一書房、1972、p.52）。

<sup>72)</sup> 保坂正康『五・一五事件 橋孝三郎と愛郷塾の軌跡』（中央公論社、2009、pp.16-20）。これに対して、静坐実践者である笹村草家人は否定的な意見を述べている（笹村編、前掲書、pp.25-26）。

<sup>73)</sup> 橋本五作『静坐の振動に就て』（『静坐』2（2）、1928、pp.2-4）。

<sup>74)</sup> 宇宙靈学寮編『靈子潜動作用特別講授録第二編 靈子公衆治療法教授』（宇宙靈学寮、1916、pp.25-27）。一方で、靈子作用を修得する際に腹力等を殊更考える必要はなく、靈子作用を応用している間に自然と腹力は充実するとも述べる。いずれにせよ、腹力と靈子作用になんらかの関係は認めていた。

自己修養せしむべきもの」であり、その方が「自らの力で之を癒すことが出来ることになる」としてみだりに他人の病治しをすることを戒めている。彼は、岡田が振動を禁じたのも「静坐の振動を振り廻して俗人の眼を眩惑させたり他人の病氣治療などに奔走する」という者があったからだと考えており、やはり、そうした者が少なからずいたということを示している。そして、高弟であった橋本さえも静坐の振動と太霊道の靈動を同一視するほどに、不随意的身体運動の解釈の地平は連続していた<sup>75)</sup>。

### 5.3 大正期における身体と靈

靈動解釈の地平の上で、三者が互いの存在を意識し、その過程を通じて自己の在り方を徐々に変化させてきたことを確認してきた。大本は鎮魂帰神解釈に靈術的な半物質的靈概念を加えることで、太霊道や静坐の実践者を取り込もうとした。太霊道は、暗示説と靈子作用説の両方を用いて、大本の攻勢に対抗した。切り捨てと取り込みという二重の対応は、大本に対するアンビヴァレントな太霊道の立場を示しているようで、両者の直接対決以降、太霊道では靈概念の半人格化や宗教化へと傾いた。逆に、靈動の地平から出発しながら、大本も太霊道も暗示として切り捨てて、独自性を主張したのが岡田式静坐法であった。振動も切り捨てたとき、修養の成果はなんらかの現象として生ずるものではなく、静坐の実践そのものの中にあるという考え方が強調されていくことに繋がるだろう。

それでは、こうした相互作用を成立させた靈動の地平を支えた要素はなんだっただろうか。まず、三者に共通する靈的体験の一般開放という特徴が挙げられる。召命や修行を経験した特定の宗教的職能者に担われていた靈的世界との交渉が一般に開放されることによって、異なった文脈間の往来が容易になり、その文脈を横断する共通の概念が形成されていった。この背景として明治末に始まる欧米の心霊研究やスピリチュ

---

<sup>75)</sup> 段落中の引用文は全て、橋本の前掲論文から引用している。

アリズムの紹介と、それに惹起された靈現象への都市知識人層の関心の高まりも忘れてはならないだろう<sup>76)</sup>。西洋化と切り離せない日本の近代化において、当時、靈現象は単なる前近代的残存ではなくなっていたのだ。さらに、心理学と潜在意識説の登場は、靈動の舞台を用意するために重要な役割を果たした。ここに挙げた三者は、それぞれの不随意的身体運動が催眠術や暗示ではないことを主張したが、この根拠として、「靈動」の最中の本人の意識は明瞭であることが挙げられた。『変態心理』を筆頭とした「精神」を非靈的な心理に回収しようとする心理学的立場によって「精神」の靈的解釈が排除される一方で、靈を身体的感覚や身体的表現と関連付けていく語りの水路が拡大していったのではないだろうか。それゆえ、靈の所在に肚が採用されたのは、意識の座として脳を想定する物質医学と心理学双方への差異化と関連があるだろう<sup>77)</sup>。もちろん、丹田の重視や憑依靈が肚に宿するという考え方は近代以前から存在した。しかし、近代化にともなう物質主義の伸長とその反転としての心霊学の登場があり、このはざまに新しい意味を伴って再構成されたことが、この時代の靈動の地平を特徴づけているといえよう。

### おわりに—シャマニズム論との関連で

最後に、本稿の知見から、シャマニズム論についてもごく簡単に触れておきたい。

よく知られているように、シャマニズムには脱魂と憑依という二類型がある<sup>78)</sup>。そこでは、シャマンの身体から靈魂が出て超自然的存在と交

<sup>76)</sup> 一柳廣孝『〈こっくりさん〉と〈千里眼〉—日本近代と心霊学』（講談社、1994）。

<sup>77)</sup> 明治末に始まる健康ブームにおける腹の重視に注目した著作として、田中聡『なぜ太鼓腹は嫌われるようになったのか？—〈気〉と健康法の図象学』（河出書房新社、1993）がある。

<sup>78)</sup> 石津照聖『シャマニズムの特質と範型—東北地方における事例』『宗教の人間』（創文社、1980（1969）、pp.269-271）。佐々木宏幹『シャマニズム』（中央公論社、1980、p.34）。桜井徳太郎『日本のシャマニズム下巻—民間巫俗の構造と機能』（吉川弘文館、1977、pp.415-429）。

渉するか、あるいは超自然的存在の側からシャマンの身体に入ってくるか、ということが問題になる。もちろん、単純な二分法には批判もあり<sup>79)</sup>、この類型論がそのまま用いられることは現在では少ないかもしれない。しかし、この類型論の根底にある靈魂と身体の二分法、あるいは境界としての身体とそこに入出入りする靈魂という前提は変わらず共有されているように思う<sup>80)</sup>。

しかし、本稿で確認したような靈動とその解釈を考えた場合、身体を内と外の靈魂を隔てる境界や感覚器官と捉えるだけでは掬い取れない部分がある。靈動の地平では、腹は靈のすみかであり、靈は精神と身体の根源であり、不随意的身体運動は靈の発現であった。身体そのものになんらかの靈性が秘められていた。もちろん、シャマニズムの前提を人格的靈魂観に限定するのであれば、太靈道や岡田式静坐法はそこには含まれないだろう<sup>81)</sup>。しかし、ここで考えたいことはシャマニズム概念の妥当性や定義の問題ではない。重要なことは、我々が現象を眺める時の靈肉二元論や心身二元論的前提の問い直しであり、「心」・「精神」・「靈」といった概念の意味と関係の歴史性を吟味することである。憑靈現象から心身修養法までを繋ぐ大正期の靈動の地平から身体と靈の関係の歴史を見直すことは、シャマニズム論を再考するためにも十分に取り組む価

<sup>79)</sup> 佐々木宏幹は、脱魂と憑依が実際はより複合的に起こっていることを指摘し、超自然的存在との接触の形態をさらに細かく類型化している（佐々木宏幹『シャマニズムの人類学』（弘文堂、1984））。なお、日本でよく知られる佐々木宏幹が整理したエクスタシー＝脱魂／ポゼッション＝憑依をトランス状態における超自然的存在との直接接触であるという整理は、日本以外の研究者の間でも共通認識であるとは言い難い。さらに、現在ではエクスタシーやトランスに関しては方法論的問題やイデオロギーの問題が指摘されている。こうした問題については、拙稿「シャマニズム論における諸問題—アマヨンとフルトクランツの論争を通して」（『論集』34号、2007）を参照。

<sup>80)</sup> 佐々木、前掲書、pp.102-132。津城、前掲書、pp.361-392。

<sup>81)</sup> なお、津城の前掲書では、川面凡児や田中治吾平らの非人格的な靈概念もシャマニズムと関連付けて論じられている。津城は、「質量」を靈魂とすることに抵抗を覚えない日本人の感性が、西洋の靈魂観と異質であることを指摘しているが（津城、前掲書、pp.132-133）、これはこの時代の日本の民間精神療法とともに西欧のマインドキュアメントの検討を通じて再考察されるべき課題だと思われる。

値のある課題ではないだろうか。紙幅の都合から、今後の課題としたい。

### 謝 辞

本稿執筆にあたって、鈴木岩弓先生、吉永進一先生から有益な助言をいただいた。また、吉永先生からは貴重な資料も提供いただいた。記して謝意を表する。

---

---

# エリアーデ宗教学における シャマニズム論とその位置

佐藤慎太郎  
(東北大学専門研究員、宗教学)

## はじめに

本論文では、第二次大戦後のヨーロッパ、アメリカで活躍したルーマニア出身の宗教学者ミルチャ・エリアーデ (Mircea Eliade 1907-1986) を研究対象とする。エリアーデはシャマニズム理論全体における形成過程に影響の大きかった人物である。

そもそもエリアーデは、前世紀において多大な功績を認められながらも、近年ではその方法論や内在するイデオロギー性から批判の大きい人物でもある。それらの批判を踏まえながらも、エリアーデ宗教学がどのような意義を有してきたのかを積極的に問うことは必要な学的反省であるだろう。そしてそれは、エリアーデの学問観や人間観、その文化的・社会的背景など関連させながら、いかなるパースペクティブからその学問的営為が執り行われていたのかを明らかにしなければならないものである。

そもそもエリアーデの研究態度は、社会の非聖化とそれにとまなう近代における人間状況に対する不安を、進歩主義・客観主義・科学主義・歴史主義などといった近代的世界観の興隆とを密接に結びつけ、そのアンチテーゼとして人間の宗教性に信頼を置くものであったと考えられる。しかしそれは、宗教の自律性の主張から近代的思考への再考をうながそうとする目的を強く自覚されたものであった。<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> 佐藤慎太郎, 2005, 「エリアーデ宗教学とその学問的営為」『宗教研究』79(4).

このような視点を有するが故に、「聖なるもの」を包括的に扱い見出してきた宗教学に対して、それを人々に開示し訴えかけるという役割を強く要請することになる。そのため彼の宗教学は、近代を克服するための「救済の学問」として規定できる性格を持つこととなる。そのうえで今後エリアーデを語るのであれば、彼が負わせた宗教学の文化的役割の意義と必要性が、現在の研究においていかなる位相にあるのかを自覚的に再定位する必要があるだろう。彼の理論的限界性を踏まえつつも、その準拠枠を把握し、現在のわれわれとの関係において問い直し続けなければならない。これは、学問の社会的・文化的コンテクストからの被拘束性の自覚であるとともに、そこにおいてどのような発言が可能であるのかという積極的な問いでもある。

またこれまでのエリアーデを対象とした研究は、前半生をルーマニアで費やしたということを留意しながらも仏語・英語で著された文献が主たる対象であった。1945年の亡命以前のルーマニア語文献資料や当地での研究の参照は、M. L. リケッツにより刊行された評伝<sup>2)</sup>をのぞけば、不十分であったと言わざるを得ない。

そもそもルーマニア時代に民族主義的な思想潮流に身を置いていたことと、彼の宗教学が近代に対する批判的な視点を有することになったことは密接な関連があるはずである。またそれは、エリアーデをヨーロッパの辺境にあるルーマニアの地方的・民族主義的な社会活動家から、世界的な宗教学者へと展開させてゆく逆説でもある。

エリアーデが、東欧のルーマニアを出自とすることはこれまでもよく知られてきた。しかし、そのルーマニア時代のエリアーデの業績や学的形成の問題について本格的に研究が始まるのは、1980年代を待たなければならなかった。そこにはルーマニア語という言語の壁、及び第二次大戦後のルーマニアが鎖国的な体制をとっていたことからくる資料的な問題があった。しかし近年では、ルーマニア国内における資料的な整理

---

<sup>2)</sup> Mac L. Ricketts, 1988, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, New York: Columbia University Press.

が進み、研究の対象としてむしろ不可避なものとなっている。

エリアーデが青年時代を送った当時のルーマニアは、二つの世界大戦の間期にあって政治的にも社会的にも非常に不安定な時期であった。近代化・西欧化の推進とその反発からくる民族主義的な主張とが社会的な不安感を煽っていたのである。エリアーデは当時、師にあたる N. イヨネスクの影響から後にドイツのナチ党と接近するファシズム的な運動であるレジオナル運動と非常に強い関係を持っていたことが確認される。またエリアーデのキャリアにおいてこの時代、大学において正式な役職を獲得したことはなかった。そのようななかにおいて、亡命以降の学問はいかに胎生していたのか、あるいはシャマニズムのみならず彼の宗教学の重要な概念の起源がどこにあるのかを探ることは深い意義を持つ。

また彼の民族主義的主張は戦後も、亡命したルーマニアの人々の民族的紐帯に向けて発し続けられていた。同時に学術上もルーマニア・フォークロアは、Cosmic Religion という概念を伴って注目すべき資料としての地位を有し続けたことも注目される。

エリアーデの宗教学が志向したのは、人間の生の意味を探究し、その読者、特に想定される西洋の知識人を、ある意味で救済することである。エリアーデにとって宗教学の目的は、ただ単に事実を記述し、データを並べ立てることにはない。彼の理論は、時に大胆過ぎるとも言え、問題が指摘される。しかしそこには、彼の生きた近代における人間状況への不満と、それを乗り越えるための宗教学の役割、という視点が常に存在している。彼が見据えていたのは、宗教学を、宗教思想としてキリスト教に代替させることではない。いわば、理想的・理念的な社会的宗教を追求する道ではない。むしろ近現代を含め、あらゆる時代、あらゆる地域におけるヒエロファニーのありかたを明らかにすることによって、人間の可能性を開く道としてとらえていたということが随所に確認できる。人間に対する新たな可能性の提示こそが、エリアーデが宗教学を「新しいヒューマニズム」と標榜する意図なのだといえよう。ここには、社会の非聖化と自然科学的世界観の興隆との密接な関係へのアンチテーゼ

の意味も含まれているはずである。

あらためてエリアーデの生涯と業績を簡単に振り返っておこう。彼は宗教学者と小説家という二つの顔を持ち、それぞれに評価を得ている。彼は1907年、ルーマニアの首都ブカレストに軍人の子として生まれ、幼少期に第一次大戦（1914-18）を経験している。青年期に至りブカレスト大学に入学後は、N. イヨネスクに師事し学士論文としてルネサンス哲学を研究した。その後インドへと渡り（1928-31）、インド哲学とヨーガの実践的修行を学び、それは後に博士論文として上梓されている。また、インドでの実体験をもとにして帰国後出版された自伝的小説『マイトレイ』は、当時のルーマニアでベストセラーとなる。エリアーデはブカレスト大学で講義を持ちながらも、愛国主義的な政治活動にかかわったとして当局に逮捕・拘束されるということも経験している。1940年、文化担当官としてロンドンへ、その後リスボンへとわたる。第二次大戦終了後にはソ連のもとで社会主義国家化する祖国を厭い、一方で学術的な充実を求めパリへと移住する。この時期をエリアーデ自身、エミグレとしてのディアスポラと位置づけていた。しかし、ここから本格的に宗教学者としてのエリアーデの活躍が始まる。J. デイメジルの推薦によってパリの高等研究院で講義を始めるかたわら、大戦中から書き溜めていた *Traité d'histoire des religions*（以下『宗教学概論』）と *Le mythe de l'éternel retour*（以下『永遠回帰の神話』）といった彼の主著を次々に発表してゆく。ヨーロッパで名声を高めたエリアーデは、J. ワッハの招きによりシカゴ大学でハスケル・レクチャーの講師を担当し、そのままワッハの後任として宗教学の教授職を得ることになる。シカゴ大学時代のエリアーデは、J. キタガワやC. ロングなどととも *History of Religions* 誌を創刊し、シカゴ学派と呼ばれる宗教学の一大潮流をつくることになる<sup>3)</sup>。晩年は『世界宗教史』の執筆や *The Encyclopedia of Religion* の編集主幹などを務めるも、両著の完成を待たず、1987年に死去している。

彼は西洋哲学から民族誌、小説までも読み通すほどの多読家でもあり、語学も英・独・仏・伊・ルーマニア語、はてはサンスクリットにも通じている。その彼の宗教学の分野における関心だけでも、ヨーガ、シャマ

ニズム、神話、シンボリズム、イニシエーションなど多岐におよぶ。方法論としては自分から調査に出向かないアームチェア型の研究者であると批判を受けがちではある。確かに、その語学に裏付けられた百科全書的な知識と資料を時代や場所を超えて引用している。しかし、聖なるものの形態をとおして人間の宗教性を見ようとする態度は一貫している。また、インド学者、哲学者、文学者、(しばしば神学者、)そして宗教学者という彼の肩書きの多さも注意すべきであろう。それぞれの分野において批評の対象になるという彼の多面性には、そこにさまざまな混乱の端緒を見出せよう。ただし、彼自身の認識するところでは節頭にも挙げたように宗教学者であり、小説家であった<sup>4)</sup>。

現在のエリアーデ宗教学を取り巻く状況はさまざまな批判、擁護の入り混じった状況ではある。エリアーデ存命中からも彼に対する批判はあったが、それら個々のものに対する反論は彼自身の口から語られることはほとんどなかった<sup>5)</sup>。しかし、批判されるような厳密に実証的な学問的手続きを犠牲にしてまでもエリアーデが求めたものをこそ浮き彫り

<sup>3)</sup> 北米におけるシカゴ学派の占める地位を、エリアーデは次のように述解している。1959年当時は、「アメリカの諸大学には宗教学の講座はほとんどなかった(十五年後には二十五講座。ほとんど全てわれわれの教え子、シカゴ大学の博士によって占められることになる)」と述懐されている。Mircea Eliade, 2004a, p499, Mircea Handoca (ed.), *Memorii: 1907-1960*, București: Editura Humanitas.

<sup>4)</sup> 『回想』所収の「自伝的断片」では、エリアーデ自ら、体系的に両者の関係について述べている。すなわち、両者はきちんと区分されておりながら共存し、ときに補い合うもの、としている。Ibid, Eliade, 2004a, pp.520-536.

<sup>5)</sup> 反論の構想自体はあったようだが、晩年になると持病の関節炎の悪化、自身の著作の優先などの事情もあり、実現しなかったようである。死の前年である1985年9月15日の日記にも次のようにある。「I. クリアーヌに献呈された論文によって、近年私の宗教学における概念に対する「方法論的」な批判が増大していることを知った。その責任は、一部は私自身にある。私はそのような批判に応じるべきであったのに、そうしてこなかった。「進行中の仕事から自由になったら」、短い理論的モノグラフを書いて、私が非難を受けることとなった「混乱と誤り」を説明しよう、と自分に言い聞かせている。

しかし、私にはそれを書く時間がもう残ってはいないということが気がかりである。」Mircea Eliade, 2004b, p.534, Mircea Handoca (ed.), *Jurnal Volumul 2: 1970-1985*, București: Editura Humanitas.

にしてみたい。それは社会科学的な宗教学、あるいは経験科学的であることを旨とする宗教学からは一歩踏み出したものではあろうが、エリアーデにとってはむしろ必要なことであつたはずである。方法論的にも問題も指摘できるであろうし、それゆえに個々の理論に対しては必ずしも正しいという評価は下せないだろう。しかし、正誤という評価基準を超えたところで彼が何を伝えようとしたのかを通じて、彼の理論自体ではなくその宗教学の姿勢に学びうるものはないのだろうか。

### エリアーデのシャマニズム論

簡単に彼のシャマニズム論にかかわる部分を年譜に書き出すと次のようになる。

- ・ 1929-30 年 カルカッタにて S. ダスグプタにインド哲学を学ぶ。
- ・ 1930-31 年 リシケシュにてヨーガの実修。
- ・ 1933 年 ブカレスト大学へヨーガを題材とした博士論文を提出。
- ・ 1936 年 博士論文を下敷きにした *Yoga: essai sur les origines de la mystique indienne* 刊行。
- ・ 1940 年頃 ロンドンの図書館にてシャマニズム関連の文献を収集。
- ・ 1946 年 “*Le probleme du chamanisme*” 論文発表。
- ・ 1948 年 *Techniques du yoga* 刊行。
- ・ 1951 年 体系的なシャマニズムの著書である *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* 刊行。
- ・ 1953 年 “*La Nostalgie du Paradis dans les traditions primitives*” 論文発表。
- ・ 1954 年 *Le yoga: immortalité et liberté* 刊行。
- ・ 1959 年 来日。堀一郎の案内で塩釜にて「ミコ」の降霊を観察。
- ・ 1961 年 “Recent Works on Shamanism: A Review Article” 論文発表。
- ・ 1964 年 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* 英訳増補版。
- ・ 1968 年 “‘Chamanisme’ chez les Roumains?” 論文発表。

同時にヨーガ関係の著書<sup>6)</sup>も紹介したが、エリアーデにとってはシャマニズム論とヨーガ論は密接に関係した研究領域として考えられているため特に取り上げた。

そもそもエリアーデのシャマニズム論自体が当該研究領域内でどのように捉えられていたのかは次の文章に良く示されている。

第二次世界大戦後、シャマニズムについての諸著作は本当に爆発的に増えた。西洋ではそれらの多くはエリアーデの大作『シャマニズム』…の影響によるものである。この卓抜した著者は、その人間の魅力と科学的アプローチとの両方によって多大な影響を及ぼした。この本において、観察された証拠が初めて一堂に集められ、しかも一つの中心命題がこの大冊をまとめ上げている。その命題とは、エクスタシーを通じての靈感が、霊的・神的なるものとのコンタクトを可能にする、というものである。<sup>7)</sup>

すなわちいくつかの先行研究をエリアーデの分析視角によってまとめあげ体系化したということである。このような理解と同時にこの著作は、「エクスタシー」を伴わなければシャマニズムにあらずといった理解も生んだ。あるいはエリアーデは、シャマニズムに「エクスタシー（脱魂）」型と「ポゼッション（憑依）」型があるという類型論を唱えたとされた。

それでは実際にエリアーデはどのような視角からシャマニズムを捉えていたのだろうか。『シャマニズム』執筆当時の日記からいくつか抜粋してみたい<sup>8)</sup>。

シャマニズムを精神病理学に属する現象としてではなく、宗教史の展

<sup>6)</sup> 1936, 48, 54年にそれぞれ刊行されたヨーガ関連著作は、博士論文をもとに増補と改稿を重ねたものである。

<sup>7)</sup> オーク・フルトクランツ、2008、p185、山田仁史訳「シャマニズム研究史」、岩田美喜・竹内拓史編『ポストコロニアル批評の諸相』東北大学出版会

<sup>8)</sup> Mircea Eliade, 2004c, Mircea Handoca (ed.), *Jurnalul: 1941-1969*, București: Editura Humanitas. より。[ ]内は該当の日記の日付。

望のうちに示さなくてはならない。[1946.06.20]

私の論文は、完全とはいえないがはじめて、シャマニズムという現象をわれわれに理解可能な形にするただ一つの展望である宗教史の中で提示したという功績を有している。[1947.02.27]

一、比較神秘主義史においてシャマニズムが重要であることの強調。…ある意味ではシャマンのエクスタシーは、原初の楽園的な状況の回復、墮落以前のその回復である。

二、このエクスタシー体験は、キリスト教神秘主義のある種の伝統にも対応するものがある。…ほかの神秘主義よりもシャマニズムはパウロ的体験に近いところに位置づけられる。

三、いっそう重要であるのはシャマンの役割における死の実験的認識とでも言いうるものであると思われる。…シャマンのエクスタシー体験は死にかんする神話と強く結びついている。[1952. 日付不明『『シャマニズム』についてのノート』と題して] ※傍線引用者

これらの文章からいくつかのことが示唆される。まずエリアーデはシャマニズムを宗教現象としてとらえようとしていたことである。そもそもエリアーデは宗教現象をほかのなにものでもない宗教現象として捉えようとする「非還元主義」と唱えていたことは良く知られている<sup>9)</sup>。すなわちシャマニズムを一種の精神病として考察する立場からは距離をとり、あくまで宗教現象としてその意味を理解しようとしたのである。そしてそれは彼の言うところの宗教史という枠組みにおいて可能となるも

---

<sup>9)</sup>「生理学や心理学、社会学、経済学、言語学、芸術学やその他の研究によって、宗教現象の本質を把握しようとするのは誤りである。それは宗教に独特でそれ以上還元できない要素である「聖なるもの」を見失うからである。」Mircea Eliade, 1972, pp. foreword, *Patterns in Comparative Religion*, New York: World Publishing.

のであった。いわばシャマニズムという宗教現象を、宗教史という体系のなかに置くことで相互に比較し、その本質へと迫ろうとするものであった。

と同時に「比較神秘主義史」という構想にも触れられている。そこではシャマニズムは「比較神秘主義史」を構成する一要素である。列挙するとそこにはシャマニズムのほかに、密儀宗教、グノーシス主義、ヨーガ、タントリズム、三大一神教の神秘主義などが含まれている。エリアーデの宗教学の構想においては、シャマニズム論は単一で完結するものではなく、より広い人間の普遍的な宗教現象とのかかわりのなかで捉えられていたというこの点には注意が必要である。

そういった観点でエリアーデにおけるエクスタシーの強調を振り返ってみると興味深い点がある。『シャマニズム』の「日本語版への序」においてエリアーデは次のように述べている。

一つの体験として、エクスタシーは非歴史的現象である。それは人間性を広く共存しているという意味で、根本的現象である。ただエクスタシーと、それを準備、もしくはそれを運用するために図式化された技術に与えられた宗教的説明のみが、歴史的な資料なのである。すなわちこれらの諸解釈が、いろいろな文化的脈絡に依存しており、歴史のなかで変化して来たということである。

エリアーデにとって「エクスタシー」は非歴史的な現象、つまり歴史的に個別・歴史的に獲得されたものではなく、普遍的・本来的に人間に備わっている現象として理解されているのである。すなわち、人間は誰もが「エクスタシー」を体験し得、多様にみえるシャマニズムの諸相は歴史的・文化的な枝葉であると考えられているのである。ここには人間の宗教性に対して本来的で普遍的であると考ええるエリアーデの人間論が強くあらわれていると言えよう。その人間論は「中心のシンボリズム」「楽園への郷愁」<sup>10)</sup>といった概念を伴ってシャマニズム論を中心に繰り返し述べられている。

## 日本におけるエリアーデシャマニズム論の受容

ではエリアーデのシャマニズム論を、日本宗教学との関係に焦点を当てて考察したい。まず参考までに挙げさせてもらえば、翻訳された彼の学術的な著作は、1963年の『永遠回帰の神話』を皮切りに20作を越え、主要な業績はほぼ日本語で読むことができる。また宗教学の概説書を手に入れれば、そのなかに必ずといってよいほどその名を発見することもできる。現在確認できている限りでも、「エリアーデ」や彼のテクニカルタームを論題とする研究は、学術雑誌等に掲載された論文では70本を越える。そのほかにも、知識人によるエッセイやコラム、書評・解説等も散見される。

こういった日本へのエリアーデ紹介に一役を買った人物として堀一郎(1910-74)が挙げられる。堀は、東北大学(1955-66)および東京大学(1964-71)において宗教学講座教授をつとめた、日本宗教史および宗教民俗学の泰斗である。1956年にロックフェラー財団の招聘により渡米し、57年からその翌年にかけてシカゴ大学にて客員教授をつとめた。その際、エリアーデと個人的な交友を結んだとされている。その後も、東京での第九回国際宗教学宗教史会議学術大会時にエリアーデを案内し、大会終了後は東北大学にも招いている<sup>11)</sup>。1965年にはシカゴ大学におけるハスケル・レクチャーでの講演のため再び渡米し、三度目の親交を暖めた<sup>12)</sup>。この二人の交友を示すかのように、1958年の日本帰国時には *Myth*

<sup>10)</sup> それぞれ簡単にまとめると、以下ようになる。「中心のシンボリズム」とは、それをとおして人間は世界に自らを位置づけるものである。それゆえ「中心」をもとにコスモロジーが構成される(階層化された世界、上下への通行の入り口としての中心など)。「楽園の郷愁」とは、人間は原初の楽園的状态から「墮落」しており、シャマンはその状況をエクスタシーの技術によって打破しうる。楽園の回復の願望をあらわすものである。

<sup>11)</sup> この様子は当時のエリアーデの日記からもうかがえる。

<sup>12)</sup> この講演はのちに、Ichiro Hori, *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, Chicago: University of Chicago Press, 1968. としてまとめられた。

*of the Eternal Return* を、同年東北大学に招いた際には *Birth and Rebirth* をエリアーデ本人から受け取り、自らのゼミのテキストとして使用している。また、『永遠回帰の神話 (*Myth of the eternal return*, 1954 [*Le mythe de l'éternel retour*, 1949])』(1963)、『大地・農耕・女性 (*Patterns in comparative religion*, 1958 [*Traité d'Histoire des Religions*, 1949] より部分訳)』(1968)、『生と再生 (*Birth and rebirth*, 1958)』(1971)、『シャーマニズム (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951)』(1974) といった諸著作の翻訳や、『エリアーデ著作集 全十三巻』(1972-75) の監修もつとめ、日本へのエリアーデの著作の紹介者として知られている。

また最初の渡米以降の堀は、自覚的にその学風を変化させている。帰国直後に上梓された『日本宗教の社会的役割』で、次のように述べてられている。

この小論は二年間の外国生活から帰国して初めて手をつけたものである。…自分は従来手がけて来た民間信仰史の枠や、辛うじて自分なりに到達したワーキング・ハイポセシスを、この辺で一度捨てて新しい方向へ出てみようとな努力した。<sup>13)</sup>

エリアーデとの出会いが、その契機の一つであったことは後の研究に良くあらわれている。それでは堀はどのようにエリアーデを受容し、それを自らの関心と結び付けて展開したのであろうか。エリアーデの日本への紹介者でありその理論を自ら積極的に受容したという意味で、エリアーデ宗教学の日本における受容を語るうえで、堀を欠かすことはできないだろう。またその後のエリアーデ受容の様相にみるにおいても、まずは堀一郎を詳しくみて見よう。

まずは、堀の学的な関心の遍歴を概観してみよう。エリアーデ受容を

<sup>13)</sup> 堀一郎, 1959, p63, 『日本宗教の社会的役割』新潮社。ただしこの論文自体は、R. ベラーの影響下において宗教社会学的見地から論考がなされている。エリアーデを咀嚼するまで、もう数年を要したようである。実際 1962 年に出版された未来社版ではエリアーデへの言及が増えている。

境に前期と後期を区分けすると、前期の堀は、『日本仏教史論』（1940）に代表されるように日本文化史における日本仏教の意義を探る研究から始まった。その後日本民俗学の祖、柳田國男の娘婿となり、おそらくそのこととは無関係ではないだろうが、日本の「エリートではない民衆の宗教」へと研究対象の重心を移していく。その方法は文献史学と民俗調査を重ね合わせたもので、その成果は『遊幸思想』（1944）や『民間信仰』（1951）として著されている。それはいわば、日本における様々な宗教現象を体系的に究明しようとするものであり、同時に日本における「宗教民俗学」の学問的基礎付けを企てるものでもあった<sup>14)</sup>。

この時期の堀の、その学的枠組みの対象である「民間信仰」への視座は次のように示されている。

かくして民間信仰はいわば自然宗教としての無限に遡り得るところの過去を背負い、その歴史的過程の中に形成せられて来た人間欲求の上に、その生命を維持しているのである。…民間信仰はいわばザイン Sein であってゾルレン Sollen ではなく、当為を内包してはいるが決してそのまま当為たるを得ない。従ってその持つ絶対価値は低いものであり、愛惜すべきならぬ理由を発見し得ないのである<sup>15)</sup>。

このように前期堀の民間信仰概念は、「残存 survival」理論や「呪術から宗教へ」といった進化主義的な枠組みを保持しており、創唱宗教・成立

<sup>14)</sup> 「…自分には、二つの義務が課せられているかに感じられる。一つは民間信仰に対して為されて来た今日までの成果を一応の体系的把握に導くことである。第二は従来国内資料があまりにも豊富なため、その蒐集と整理、即ち資料学としての役割に終始して、あまり手のつけられなかった民俗学の理論と体系、少なくともその構造、方法、領域及び目的を明確にすることである。宗教民俗学と名乗ったのは、この意図を蔵した故であり、その一応のメルクマールは本書に収めた如き構造である。」堀一郎、1951、p8、『民間信仰』岩波書店。

<sup>15)</sup> Ibid, p15.

宗教との対比において、それは Sollen ではなく Sein であってその絶対価値は低いとしている。そもそも「民間信仰」の語は、柳田以来の日本民俗学のテーゼである、「日本人の固有性」を明らかにしようとする意図をかなりの程度引き継いだものである。しかしこの時期の堀においては、対置される外来宗教との関係においてその価値が低く見積もられている。ここには、敗戦を経た高度成長期前夜における文化的アイデンティティへのコンプレックスや、西洋的な「宗教」理解の枠組みへの被拘束性を指摘することもできよう。しかし一方で「日本人の信仰の原質や原型」を明らかにすることが可能であるという意味において、歴史的・社会的な意味での相対的価値は高く、研究に値するとの位置を与えていることは重要な意味を持つだろう<sup>16)</sup>。いわば、学的枠組みとして「民間信仰」概念を彫琢していこうとする際に、調査を通じて肌で実感していた実際の信仰の現状をアカデミズムへと何とか取り込もうとする態度がうかがえるものとなっている。

さてそのような堀の学問が、エリアーデの宗教学を取り込むことによって、どのような視座を獲得したのであろうか。論文・著書においてエリアーデが頻繁に引かれるのは目に見えて明らかであるが、それに伴い学的関心と理論的枠組みも変化を見せている。そのことを良く示すのは、堀の巫女論の展開である。堀の巫女論は研究の出発点のひとつであり<sup>17)</sup>、前期から後期まで広く論じられている。特に後期では、「shamanism」<sup>18)</sup>

<sup>16)</sup> しかし一方で、「民間信仰」の担い手を「あらゆる階層の中に程度の差をもって分担されている「常民性」(popularité)として考えるべきもの」として、単純な成立宗教/民間信仰といった固定的な二分法とは異なる、動態的な視点を有していたことも後の理論展開を考えるうえで重要な点である。Ibid p49. またこの点については、鈴木岩弓, 2003, 「堀宗教民俗学と『民間信仰』」『論集』第三〇号. が示唆に富む。

<sup>17)</sup> 柳田の論文「巫女考」を自ら研究の出発点のひとつとして認めている。堀一郎, 1993(=1975), p329, 『聖と俗の葛藤』、平凡社。

<sup>18)</sup> Shamanism の語に対して日本では「シャマニズム」あるいは「シャーマニズム」のいずれかがあてられるが、堀自身両方を用い、時系列的には前者から後者へ変化している。本節では、論文上梓時に堀が用いたものに従う。この変遷に堀の学的関心の変化と関連させて論考したものに、楠正弘, 1982, 「解説 シャマニズム論の展開」『堀一郎著作集 第八巻』未来社. がある。

の概念がエリアーデから持ち込まれ、展開されることになる。堀のエリアーデの接近に関する問題領域をより具体的に述べるならば、日本の巫女とシャーマニズムというカテゴリーとの関係に集約される。これは彼の用いるところの「民間信仰」概念にも包含される、「巫女」習俗の位置づけの問題でもある。

堀の1951年発表の論文「口寄せ巫女へのアプローチ」においては、巫女習俗の研究史を振り返り、「わが国の巫女は一種類のものの多様な変化なのか、又は多元的なものの相互類似なのかも明らかではないし、果たしてこれをシャーマニズムとか巫俗とか呼ぶものの範疇に属せしむべきかどうか、決定されてはいないのである」と述べている[堀 1982: 393]。そのうえでこの論文では、特に東北地方の「口寄せ巫女」<sup>19)</sup>とツングースの信仰現象として「発見」された「シャーマン」との差異が強調され、「シャーマン」というテクニカルタームをもって単純に包摂されることを拒否するものとなっている。また全体的に、口寄せ巫女への実際の民俗調査に向かうための素描としての性格をもつ論文である。そのためか、口寄せ巫女を日本に固有の地域的な現象としてとらえようとする視点が強く存在している。

それが1971年に発表された論文では、異なる論調を帯びている。

広い意味での巫者なるものは、たんにある特殊民族の特有文化とみるべきではなく、また単に古代、未開宗教という範疇におしはめることもできない。それはまさに人類の宗教現象の基本的構造をもちかつ多元論的で未分化、かつ柔軟な教理と自習の形態は、あらゆる普遍的宗教と高文明の影響を受けつつ、それ自身自在な変容をとげ

---

<sup>19)</sup> 「口寄せ巫女」とは、依頼者の要望にこたえて死霊あるいは神霊をその身に憑依させ語り聞かせる巫女のことである。堀は、当時シャーマンの特徴と考えられていた、精神病理的要因が見受けられないこと、死者を呼び出すことなどからシャーマンとの差異を強調する。またエリアーデは来日時、堀に案内されて訪れた「口寄せ巫女」に、兄を呼び出してもらっている。それに対してエリアーデは、口寄せ中の巫女におけるエクスタシーの不在をもって厳密な意味でのshamanであることを否定している。Eliade, 2004c, pp307-309.

ていきのびた…。<sup>20)</sup>

巫者は日本特有のものという視点はなくなり、人類の普遍的な現象として理解されている。この展開には、シャーマニズムの特徴を、アルカイックなエクスタシー技術 (archaic techniques of ecstasy) と理解し、全世界的な比較をおこなったエリアーデの学説の影響を見ることができる。そのためこの時期の堀は、いわゆるエクスタシー (脱魂) やトランスをともなうような極北系のシャーマンを「真正」シャーマンとしてその典型にすえている。一方で、前期においてシャーマンの定義から一度排除された「口寄巫女」に代表される日本の巫者を、そこに明確なトランス状態を想定せず、むしろ亡霊演劇、亡霊文学という性格を認めつつ、「擬制」シャーマンとしてとらえようとする。これは「口寄巫女」を、「真正」シャーマンの歴史的・文化的な分化形態として捉えようとするものであると理解できる。いわば、「人類の歴史と文化のある時点、ある段階で発生したというのではなく、歴史を貫ぬき、文化形相を超えて種々に変形しつつも、こんにちまでその命脈を維持し続けている」宗教現象として、シャーマニズムを理解するのである。<sup>21)</sup>

このような堀の視座は、日本における地域的な宗教習俗である巫女を、宗教現象を人類に普遍するものとしてとらえるゆえに通文化的な視点を有する、エリアーデ流の理解の影響を受けたものである<sup>22)</sup>。このような視座を獲得することによって巫者は、宗教現象として一定の地位と価値を有することになる。このような堀のシャーマニズム論は、東京大学教授時代目の当たりにした学生紛争の狂騒をさえ、現代的なシャーマニズムの形態としてとらえることを可能とするような道を開くことになった。

<sup>20)</sup> 堀一郎, 1982, p166, 『堀一郎著作集 第八巻』 未来社。

<sup>21)</sup> 堀, 1993, p163.

<sup>22)</sup> エリアーデはこのような個別と普遍の関係性を宗教学という学問においてとらえるために、彼の言葉で言うところの「宗教史」と「宗教現象学」の相互補完関係を強調する。

ここまでみてきたような堀の学的変遷は、「民間信仰」概念を、外来宗教に比して絶対的価値の劣るものと理解するものから、人類に共通の宗教性に基盤を持ち、それが歴史的・文化的に日本社会において展開されてきたものとして理解するものへの移行であったといえるだろう。堀が研究対象とする日本における宗教的な現象の歴史的特殊性を、それ自体への価値判断から距離をとった視点から方向付けようとしたとき、エリアーデの宗教学は格好の方法論を提供したのである。それはこの場合、また人類の宗教的普遍性への接続であった。換言すればそれは、『民間信仰』においてはややコンプレックスめいていた、「民間信仰」を研究することそのものの意義への返答であったともいえる。

この堀の紹介と消化の時期以降、しばらくの間エリアーデは「シャマニズム」はもちろん、「ヒエロファニー」「聖と俗」「イニシエーション」などの文脈で各論的に扱われてきた。得に「シャマニズム」の文脈では、日本におけるシャマニズム的要素をどのように分析するのかを問う場合に、いわゆる「脱魂型」「憑霊型」のような類型化へと援用されることがしばしばであった。さらにはエリアーデがその本質であると規定するエクスタシーの有無を日本のシャマンにおいて観察しようとしたり、あるいは観察されないのであれば「脱魂型」「憑霊型」をもとに新たな類型化を目指そうとするなどの動きもあった。

こういった経緯を経てエリアーデを、その思想的にも学術体系的にも全体として論じようとする傾向があらわれはじめるのはだいぶ後年のことである。

ミルチャ・エリアーデは、多く利用されながら、全体として論じられることの少ない学者である。今世紀の代表的宗教学者と称される彼の著作の数々は、すでに我邦でも、専門分野を越えた幅広い読者層を獲得している。「中心のシンボリズム」「祖型の反復」「死と再生のオルギー」といった彼の得意とするテーマは、哲学、神学はもとより、人類学、社会学、さらには文芸批評の分野にまで顔を出し、「エリアーデが云うように」といった引照句とともに、ある場合に

は極めて巧妙に、またある場合には極めて不適切に、傍証の典拠とされ、利用されてきた。<sup>23)</sup>

(日本では) エリアーデは、その学説の諸断片、たとえば「聖と俗」、「シャマニズム」、「祖型 (archetype)」の概念などがエリアーデ宗教学の全体の問題の文脈から切り離されて議論され、その結果多くの場合にそれぞれの紹介者・解釈者の準拠枠の中でむしろ部分的断片的に取扱われることがあっても、エリアーデの学問の根本問題が全体として考察されることは少なかったのである。<sup>24)</sup> ( ) 内引用者

このような文脈において池上は、エリアーデの理論体系の限界を確認し、可能性を見定めようとし、また荒木は「エリアーデの人生の体験と宗教学の問題を中心にして、その生涯の展開」を追おうとした。このような論調の背景に、内在的／外在的な要請を指摘することができる。前者は、エリアーデ理論への各論的な議論における当該概念の有効性への疑義への反論のため、あるいは、存命中にはついに自身への様々な批判に対して具体的に答えることのなかったエリアーデを、宗教学において可能的に継承する道を探ろうとするための内在的な要請<sup>25)</sup>である。後者としては、国内外のエリアーデ研究の蓄積および日記や自伝、対談集などが、英語やフランス語、後れて日本語で出版され、思想形成上の背景の研究が容易になったという外在的な要因である。おおまかに前者を池上の論調、後者を荒木の論調に関連付けて特徴付けることができるだろう。

<sup>23)</sup> 池上良正, 1981, p51, 「エリアーデ宗教論の一考察—その理論的發展に向けて—」『基督教文化研究所研究年報』13.

<sup>24)</sup> 荒木美智雄, 1986, p161, 「新しいヒューマニズムを求めて」『ユリイカ』239, 青土社.

<sup>25)</sup> これは、Kitagawa が強く主張していたことでもある。「彼は、その学問的な仕事、文学的な仕事といったあらゆる側面に入り込んでいる一貫した見解を持っていた。そのため、その全体のフレームワークを判断することなしには彼の著作のいかなる部分においても賛成、あるいは反対するのは困難なのである」J. M. Kitagawa, 1987, p. 89, “Mircea Eliade,” Mircea Eliade editor in chief, *The Encyclopedia of Religion* vol. 5, New York: Macmillan.

最後に近年のエリアーデ受容をめぐる動静としては『世界宗教史』および『シャーマニズム』が文庫化<sup>26)</sup>されたことにより、一般社会エリアーデの著作との距離がより縮まったことが挙げられる。と同時にまた、エリアーデの理論自体を、具体的な宗教現象に即して利用しようとする研究は総じて低調なものとなっていることも確認しておきたい。このことは北米において、R. T. McCutcheon の *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* に代表されるような思想界における言語論的展開を経た著作によって、エリアーデ的な宗教学がよりクリティカルに批判されるようになったこととも無関係ではないだろう。ここに、かつて戒められたエリアーデを「利用」することすら困難と思われる状況が作り上げられていく過程を看取することができる。

こういった近年の動きを踏まえてエリアーデのシャーマニズム論を再定位する必要があるだろう。

### おわりに

残念ながら日本ではエリアーデの理論理解においては各論的にシャーマニズムを理解しようとするこゝばかりに注力してきたことは否定できないだろう。しかしすでに述べたようにエリアーデ宗教学ははじめに大きな枠組みが設定されており、そこを無視して各論を論じようとするのは少々問題があるだろう。例えばその現象にエクスタシーが伴っているか否かによってシャーマニズムの真偽を決定してしまうような議論である。確かにエリアーデはエクスタシーを非常に重要視したが、ポゼッションを否定したわけではないことを思い起こしてほしい。むしろそれはエクスタシー型の変形として考えられており、その形態は異なってもエリアーデが学問的に解明を目指すところは人間にとっての神秘主義の意

---

<sup>26)</sup> 『世界宗教史 全八冊』は2000年、『シャーマニズム 上・下巻』は2004年に、ともに筑摩書房から刊行されている。

味であったことに変わりはない。

さらに、より広い視野で見渡せば『ヨーガ』と『シャーマニズム』の対比は重要である<sup>27)</sup>。この両書は『ヨーガ』の原型が先行する形で書かれたが、『シャーマニズム』の成果がのちの『ヨーガ』に取り込まれているのはその異同をみると明らかである。ヨーガもシャーマニズムもエリアーデの構想した比較神秘史において構成要素であったことは間違いない。両者はそれぞれ「エンスタシス」と「エクスタシー」をそれぞれの特徴とするとエリアーデに指摘されているが、見事に対比があらわれている<sup>28)</sup>。「入我」と「脱我」と訳するのがこの場合は適切だろうか。その共通項として、神秘主義体験による人間の限定条件の廃棄が想定されていることが伺われる概念である。そうした神秘主義体験を通じて、人間はその存立条件を回復・再生する、というのがエリアーデの主張といってよいだろう。

ここにおいてこの主張は、西洋近代の実存的危機状況において「アルカイック」「オリエンタル」「プリミティブ」などと形容される社会の精神的文化を解釈・開示することによって、そこに新たな人間状況をもたらそうとするエリアーデ宗教学の試み、「新しいヒューマニズム」と並行的なものとなる。技法としての「神秘主義」と学問によってもたらされる「新しいヒューマニズム」の理念は、人間の在り方の更新という点においてエリアーデにとっては等価だったのではなかろうか。

結局エリアーデの「比較神秘史」の構想は最終的には一つの著作として結実することはなかった。しかし、シャーマニズムへの視点と絡めて重要な点は、エリアーデ宗教学全体においてシャーマニズム論は比較神秘主義史の構想の中にあり、ある種の「ヨーガ」やキリスト教伝統下における類似の現象はシャーマニズムとは見なされることはない、ということである。エリアーデは『シャーマニズム』においてかなり広範にシャーマニ

<sup>27)</sup> 無論、若きエリアーデがインドにてヨーガを実修していることは忘れてはならないだろう。

<sup>28)</sup> すでに井筒俊彦, 1986, 「エリアーデ哀悼」『ユリイカ』239, 青土社。などらによって若干の指摘がされている。

ズムの要素を有する現象を収集しているが、かなり慎重に峻別していることが伺われるのである。

ここまで繰り返して述べてきたように、エリアーデのシャマニズム論を再考する上で重要な点は二つある。そこにはエリアーデ宗教学に通底する人間論が前提となっていること、そして「比較神秘主義史」の構想の存在である。前者はエリアーデにとっては自明の問題関心であり、この現代的な意味、エリアーデ個人を越えた共約的な問題関心となりうるかは慎重な検討が必要であろう。しかし後者は、シャマニズム概念を無制限に拡大させない、あるいは使用を自粛し縮小させないためにさせないために抑えておく価値のある見識ではないだろうか。

---

---

# チベットにおける護法神の受容と展開

菊谷 竜太

(東北大学専門研究員、インド・チベット学)

## 1. イントロダクションーチベット文化圏における

### 「ラ (命・魂)」と「ラネー (よりしろ)」

仏教をはじめチベット文化圏における諸宗教はしばしば「ラマ教」ないし「ラマイズム」と呼ばれてきた<sup>1)</sup>。「ラマ (bla ma)」とは「師、貴人、上位のもの」を意味し、インド仏教の流れを汲むチベット仏教においては、サンスクリットの「上師 (guru-)」に当たる訳語として用いられている。一方、「ラ (bla)」が本来「命、魂、生命力」を示し、「マ (ma)」が名詞・形容詞を形成する接尾辞であることから、「ラマ」とは、すなわち「『ラ』を自在に操作しこれを支配し得るもの」と理解される<sup>2)</sup>。

そして「ラ (bla)」は、同じ響きをもつ「ラ (lha、神あるいは霊的存在)」としばしば同一視された。「ラ」のよりしろは「ラネー (bla gnas, lha gnas)」と呼ばれる。「クテン (sku rten、神・仏の御身が宿るよりしろ)」あるいは「クテンパ (sku rten pa、巫僧)」と同様「ラ」ないし「ラネー」に関わる術語は、神的存在とそのよりしろを指すことから、シャマンと関わりを表わす言葉として注目されてきた。例えば、「ラ」が含まれる言葉として、「ラツェ (bla tshe、寿命)」、「ラツァ (bla rtsa、命脈)」、「ラグウ (bla hgugs、召魂)」を挙げることができ、また、「ラネー」に置き

---

<sup>1)</sup> スタン [1993]。

<sup>2)</sup> 羽田野 [1987: 20-23]。

換えられる言葉に、ラリ (bla ri、霊山)、ラツォ (bla mtsho、聖湖)、ラシン (bla śin、神樹)、ラセムチェン (bla sems can、靈的存在)などを挙げる事が出来る。

上記の「ラネー」は、神的・靈的な本体と位置付けることができ、したがって、呪術・魔術を行う際に、対象となるものよりしるに危害を加えることで本体に危害を与えることが可能であると考えられた。すなわち、「ラマ」とは、「ラ」を自在に支配し操作出来るがゆえに、呪術的な能力を駆使し得るものとして畏敬の念をもって迎えられると言える。そしてこの概念はチベット土着のボンとアニムズムのシャマニズムの二つの側面を内包しながら展開していったと考えられる。本論攷では、チベット文化圏におけるその展開を理解する上で一つの手掛りとなる「護法神」に焦点を当ててチベット土着の信仰と仏教との関わりについて考察したい。

## 2. 仏教の守護を誓約されし神々

### 2-1 土着神の調伏と護法神化

「護法神 (Skt. dharmapāla-, Tib. chos skyoñ; sruñ ma; bstan sruñ)」とは、祖師・仏・守護尊・菩薩などと同じく、チベット密教における尊格分類カテゴリーの一つである。魔神とも呼ばれるべき彼らの出自は、固有の土地に根ざした土着の神々であり、彼らの大多数は、インド・ウッディヤーナから来た密教行者・パドマサンバヴァ (Padmasambhava) の呪力によって駆逐・調伏され、逆に仏教を守護する誓いを誓約されたと伝えられる。すなわち、彼らの役割は仏教に敵対する側から仏教および仏教徒を守護する側へと変わったことになる。奥山[1991]によって注目され、引用されたゲルク派高僧ロンドルラマ・ガワンロサン (Kloñ rdol bla ma Ņag dbañ blo bzañ, 1719-1794) の『教守護を誓約されし神々の名鑑』*bsTan sruñ dam can rgya mtshoñi miñ gi grañs* (東北蔵外目録 6554 番)冒頭部には、仏教に帰依した神々に対する祝福の言葉が以下のように述べられる。

「持金剛などの吉祥なる祖師（ラマ）のご命令によって誓いを立て、本誓を付託され、[仏の] 教え [を与えるもの] と教えを執持するものを守護し得る力をそなえたものは、四種の御修法（息災・増益・敬愛・調伏）の達成を怠ることなかれ<sup>3)</sup>」

Rondルラマが「誓約をもつもの (dam tshig can, samayin-)」という位置付けで登録した神々は、インド渡来の神々を含めて 1500 柱を越える。 Rondルラマによれば、これらの膨大な護法神群は「出世間的」かあるいは「非出世間的」かいずれかのカテゴリーに大別され、さらに、仏教の修行階梯へと当て嵌められる。すなわち、「出世間的護法神」は、仏教の基本的な修行階梯のなかで見道・聖道・無学道という聖道にある聖者であり、仏あるいは菩薩に等置される。一方、「非出世間的護法神」とは、それ以前の凡夫に相当し、いわゆる業の法則に支配されつつ輪廻するものと位置付けられる。これらの区別は絶対的なものではなく、すべての「非出世間的護法神」には「出世間的護法神」へと昇格する道は開けているものの、膨大な時間を必要とするために総体的には、「非出世間的護法神」は増加の一途を辿っている。

以上の奥山 [1991] の指摘は、Wojkowitz [1975: 3-5] の議論を受けた重要なものであるが、さらに付け加えるならば、『教守護を誓約されし神々の名鑑』は、 Rondルラマによって編集された「名鑑 (min gi grañs)」の一つであり、上記の引用部に見出される「教えを執持するもの」と「教えを与えるもの」それぞれに対応する名鑑があることが指摘出来る。つまり、彼の手になる二つの名鑑『教を執持する丈夫でありインド・チベットに出現するものの名鑑』 *bsTan ḥdsin gyi skeyes bu rgya bod du byon paḥi min gi grañs* (東北蔵外目録 6552 番)、『教を与える主として出現するものの名鑑』 *bsTan paḥi sbyin bdag byun tshul gyi min gyi grañs* (東北蔵外目録 6553 番) 両書に記載された仏教徒ならびに教主とを守護する役割を『教守護を誓約されし神々の名鑑』に登録された神々は担っている

<sup>3)</sup> TDMG, 1b1-2. 奥山 [1991: 131-156]。

と言えるだろう。次に、それらの神々の中から代表的なものを以下で紹介したい。

## 2-2 護法神が内包するイメージ<sup>4)</sup>

### 2-2-1 インド撰述の護法神—三種のチューギェル

インドの冥界の王ヤマ（Yama、閻魔）は、仏教に取り入れられた後に、チベットにおいて、仏教に敵対するものを打ち破る護法神として絶大な人気を博した。死者を生前の善悪の行為によって厳しく処罰し「チューギェル（Chos rgyal、法王）」と呼ばれるそのすがたは、一般的に、「外・内・秘密の三種」（chos rgyal phyi nañ gsañ gsum）の形態が知られている。

#### ①「外成就法王（Chos rgyal phyi sgrub）」（図1）

「外成就法王」は、法王のなかでも最も一般的な尊格であり、水牛の上に立ち上がった一面二臂のすがたで、身色は青黒色。角を生やした水牛の頭部は髪が逆立ち、忿怒の形相を浮かべ、右手には髑髏の飾りが付



図1

<sup>4)</sup> 以下の記述は前述の奥山 [1991] に加えて wojkowitz [1975], 田中 [2009] から多くを負っている。



図2

いた髑髏の頭飾がついた杖を振り上げ、左手には罽索をもっている。杖と索はインドにおける刑具であり、水牛とともにヤマ神のシンボルに位置付けられた。また、向かって左脇には、ヤマ神の双子の妹で妻でもあるヤミー（Yami）が右手でカトヴァーンガ（髑髏杖）をもち、左手でカパーラ（髑髏杯）を口元に捧げている。性器が露出しているすがたで描かれるため、一般信徒の目に触れないように、寺院においてはこの部分が布で隠されている光景が良く見られる。

②「内成就法王（Chos rgyal nañ sgrub）」（図2）

「内成就法王」は、死体の上に立ち上がった一面二臂のすがたで、身色は青黒色。激しい忿怒の形相をした羅刹の頭部をもち、右手でカルトリ（肉包丁）を振り上げ、左手でカパーラを握っている。眷属として、息災・増益・敬愛・調伏の四種法を象徴する四ヤマを伴っていると説く儀軌もある<sup>5)</sup>。

③「秘密成就法王（Chos rgyal gsañ sgrub）」（図3）

「秘密成就法王」は、水牛の上に立ち上がった一面二臂のすがたで、

<sup>5)</sup> 田中 [2009: 248]。



図3



図4

身色は赤色。角を生やした水牛の頭部は髪が逆立ち、忿怒の形相を浮かべ、胸のまえで、右手にはカルトリもしくは宝珠をもち、左手でカパーラを握っている。

## 2-2-2 チベット撰述の護法神—タムチェン・ドルジェレクとペハル

### ④ 「タムチェン・ドルジェレク (Dam can rdo rje legs)」 (図4)

「タムチェン (dam can)」とは、上述した「誓約をもつもの」という意味であり、パドマサンバヴァによって調伏された神々を指している。なかでも、タムチェン・ドルジェレクは、最も有名であり、身色は赤褐色。獅子に跨がり、頭につばの広いのハット (セテプ) を被り、厚手の衣を身に纏って、右手は金剛杵を高く振り上げ、左手は敵対者の心臓を啜るすがたをとる。

### ⑤ 「ペハル (Pe har)」 (図5)

「ペハル」神の起源については諸説あるが、確かなところはわかって



図5

いない。一般的に、古代吐蕃王国のティソンデツェン王がチベット最初の寺院であるサムイェー寺を建立する際に、寺を守護するためにパドマサンバヴァがバタホルから呼び寄せた神と言われている。一説には、サムイェーの寺宝を守護するために勧請された。通常、中尊の周囲に4人の兄弟をともなった五尊の形式で描かれる。すなわち、中央の「ティンレー・ギェルポ（業王）」は、白獅子に跨がり、三面六臂で、面の色は、白・青・赤。右の三手に、鉄鉤・矢・剣をもち、左の三手に、カルトリ・弓・杖をもつ。ティンレー・ギェルポを中心に、白象に跨がる身色青の「トウクキ・ギェルポ（意王）」、白牝獅子に跨がる身色黒の「クイ・ギェルポ（身王）」、黒馬に跨がる身色黒の「ユンテンギ・ギェルポ（徳王）」、黒ラバに跨がる身色赤の「スング・ギェルポ（口王）」の4人がそれぞれ一面二臂で描かれる。これらの諸神の名称と身色の配当とが、おのおのニンマ派における身口意業徳の五つの要素に相当するのは明らかである。このように、ペハルはもともとサムイェー寺の護法神であったが、デーブン寺からダライラマが現れるに従って、ネーチュン（gnas chuñ）と呼ばれ、ダライラマ政権と結び付き、国家的神託神の一つとなった。

以上①②③のインド撰述の護法神のイメージと④⑤のチベット撰述の護法神のイメージとを比べてみれば、前者がインド的な裸体のイメージであるのに対して、後者は防寒具に身を包み帽子を被り、騎乗すべきさまざまな乗り物に乗っていることが、大きな相違点として挙げられよう。さらに、ドルジェレクの心臓を啜るイメージや、ペハルの多数の武器をもつすがたからは、インド撰述の神々より獐猛なチベット土着神の傾向が見て取れる。

## 2-2 護法神と降霊術

これらの護法神は、寺院に設けられたゴンカン（護法神堂）を中心に信仰されてきた。神々は、瞑想状態に入った特定の行者、あるいは巫僧に乗り移ると信じられている。チベットにおける降霊術については、多田等観（1890-1967）と河口慧海（1866-1945）という二人の入蔵僧によって比較的詳しく紹介されている。

まず、多田等観は、予言や託宣を伴うこの降神術（神降ろし）の伝統が、インド密教の影響を受けつつチベット独自のシャマン的要素をそなえていること、一方で予言や神託と仏教本来の戒律とを区別する意識もまたチベット人の間に見出されると伝えている。

ラマ教の俗信仰でボン教の伝統が顕著に認められるのは、巫僧或いは跳神の信仰に於てである。ラマ教では守護神とか鎮護の神の精霊が降下し、巫僧にのり移つて神託がなされると信じられている。（中略）かやうに巫僧を媒介した精霊の信仰は、著るしくラマ教化されてはゐるが、しかし、巫僧の神託は、仏教の戒律に違るといふ信仰から、寺院の境内に神託所を設けたり、神霊の宿るといはれる塔を建てることは禁止されてゐる。また寺院の僧徒に神霊が降下する場合は、僧籍を返還して寺院外に移らなければならない。これ等の事実によって見ると、巫僧の思想が本来ラマ教独自のものでないことが明瞭であると思ふ。<sup>6)</sup>

一方、河口慧海は、グライラマV世ガワン・ロサン・ギャンツォ（*Ņag dbañ blo bzañ rgya mstho*, 1617-1682）以降、ネーチュン廟における護法神の神託が政権のありかたに大きな影響力をもつようになったと指摘している。

その神の下ろ方は日本のお稲荷さんとは大分に様子が違う。（中略）まず何事にかかわらず、その神下ろしの処へ見てもらいに行くのと、坊さんが四人くらい太鼓を叩き、四人くらいは鉦や鏡鉞を打ったりして、お経を唱えてもらっているその間に、神様が下るのです。その坊さんの様子は頭に大きな帽子を頂いておる。（中略）ソウいう支度をした神下が眼を閉ってジーツと中腰にかまえこんでおると、その側ではしきりにお経を読んでおるです。スルと次第々々に

<sup>6)</sup> 多田 [1942]。



写真1



写真2

震えだして、その震えがよいよ厳しくなると同時に、たちまち後へ倒れてしまうもあり、或いはまた立ち上がるも（ママ）ある。ソレはその神様の性分でいろいろになるのだそうです。<sup>7)</sup>

---

<sup>7)</sup> 河口 [1904]。



写真 3

多田が記したように、仏教本来の戒律と予言や神託とを区別する意識がある一方で、河口が報告するネーチュン廟の「巫僧の託宣」はむしろ国家的な庇護を受け、ダライラマの選定を含めて国家的な人事にも深く関与していた（写真 1-3）。ネーチュン・ダンヤリン（デーブン僧院南東）に勧請されたペハルの来歴については、先述したようにサムイェー僧院の外廟ペハル・コルズーリンに招請されたことでチベット一般の護法神となった経歴をもち、ペハルあるいはその化身のドルジェタクデンがネーチュン廟に祀られている<sup>8)</sup>。

これら二人の入蔵僧の記述は、チベットにおける護法神の受容と展開を読み解く上で重要な視座を与えるものと考えられる。すなわち、パドマサンバヴァによって調伏された後になっても、いわゆる「非出世間的

<sup>8)</sup> 山口 [1988]。なお現在のネーチュン廟については写真提供を受けたタイシ土崎氏の記述を参照されたい（土崎 [2004ab]）。

な護法神」ととの交流にあたっては、インド密教に由来した「瞑想を手段とする方法」以外に、以前として「シャAMANを介在した降霊術」が重要な位置を占めていたということである。このことは、護法神を対象とする儀軌や供養法において、神々と一体化する瞑想方法がインドに由来する成就法 (sādhana-) 的コンテクストに限らず、それ以外の複数の手段があったことから裏付けられるだろう。この瞑想法にまつわる問題の仔細については次節で扱うが、これまでのロンドルラマ・二人の入蔵僧の記述および護法神のイメージから見出されるチベットにおける土着神の調伏と護法神への組織化は、①パドマサンバヴァの調伏伝説、②土着神に関する儀礼文献の成立 (神々の名称カタログ (名鑑)・イメージの図像化 (図像集)) という二つの要素が大きく関係しているものと考えられる。

### 3. イメージの操作術と神々の組織化

#### 3-1 密教のパンテオンと護法神の組織化

以上の議論を踏まえて、護法神を密教のパンテオンに取り込むために、仏教側が用意した、いわば受け皿となるべきカテゴリーは、以下の三つに集約することが出来ると考えられる。すなわち、1) 「古密教」と「新密教」という二つの法類カテゴリー、2) 出世間的・非出世間 (世間的) という護法神の序列・秩序化、3) 護法神のイメージの図像化ならびにその性格を決定する「四種法 (息災・増益・敬愛・調伏)」への配当である。

1) については、吐蕃王ティソン・デイツェン (754-796) 在世時における「排仏派」と「崇仏派」の争いに端を発し、インドの高僧シャーンタラクシタが土着の神々の抵抗を抑えるために、ウッディヤーナの密教行者パドマサンバヴァを招請し、彼の呪力によって、インドから中央チベットに向かう道すがらチベットの土着の神々は次々と制圧され、仏教守護を誓わされることになった「調伏伝説」の図式を踏まえたものと言えよう。このことは、吐蕃時代の密教を伝える「古密教」のカテゴリー

にチベット土着の神々のイメージが強く現れていることと無関係ではない。

一方で、吐蕃王国解体後に復興された「新密教」の時代には、新たにインドから招請された尊格たちや護法神とともに、密教におけるパンテオン（万神殿）を担うはたらきをもつことになる。このことが、護法神を仏教の修行者としてパンテオン内へと取り込んでいく動きへと連動していく。そしてその延長線上に位置するのが、2) に相当するロンドルラマの「名鑑」であり、具体的なイメージや密教内部での機能的役割を与える 3) であると考えられる。

3) の代表的なものについては、ダライラマV世によって著された大部の護法神儀礼集成『無着暴凶能力所持のダムチェン護法海の現観・供養・懺悔・讃嘆などの「四種修法円満』』 *Thogs med drag rtsal nus stobs ldan pañi dam can chos sruñ rgya mtshoñi mñon rtogs mchod ñbul bskañ bñags bstod tshogs sogs ñphrin las bñhi lhan grub*（東北蔵外目録 5625 番）を挙げることが出来る。同書のなかで、ガワン・ロサン・ギャンツォは、土着の護法神への儀礼文献の制定を行っているが、注目されるのは、イメージの操作術によって特定の尊格と一体化する「現観 (abhisamaya-)」、神々へ捧げられるべき供物を列挙する「供養 (pññā-)」の両法について、「懺悔」「讃嘆」などと共に詳しく記されていることである。この背景には、ロサン・ギャンツォ自身がニンマ派の流れを汲む「古密教」の伝統を受け継いでいたことに深く関わる。

供物について言えば、例えば、セラ寺・メーパ学堂の護法神として招請された「タオク法王」に供される供物としてロサン・ギャンツォが記したのものには「閑伽水、煙香、飲食物、音楽、トルマ、さまざまな鳥獣、器物、装身具」などと共に「人間の脂身、女性の髪の手、血液、臍物」などグロテスクなものが数多く含まれている。これは、土着の神々の性格を反映したものと言えよう。

一方で、「息災・増益・敬愛・調伏」という「四種法」のいずれかに護法神を配当し、インドに由来する「現観・供養・懺悔・讃嘆」という一連の実践次第を構築することは、秩序化された密教パンテオンに「誓

約された」護法神達に取り込まれ、画一化がなされたことを意味している。そして、この「現観・供養・懺悔・讃嘆」という一連の流れは、成就法あるいは観想法と呼ばれるインド由来のイメージの操作術の考えに基づいている。

### 3-2 イメージの操作術と護法尊

インド後期密教（8-11世紀）においては、特定の尊格あるいは曼荼羅を一種の瞑想装置として用いることにより、仏をイメージし修行者との神秘的合一化を計るヨーガの技法が発達した。言わばイメージの操作術であるこの技法は「観想法 (bhāvanā-)」あるいは「成就法 (sādhana-)」と呼ばれている。言い換えるならば、それは秩序化された曼荼羅としての「大宇宙 (マクロコスモス)」と行者の身体である「小宇宙 (ミクロコスモス)」との合一とも言える。

そして、チベットにおいては、護法神というそれらの神的存在と一体化するための手続きとして、1) インド由来の「成就法 (sādhana-)・現観 (abhisamaya-)」という実践法以外に、2) チベット土着のものと考えられる「降霊術」が併存して受け継がれきたと考えられる。この理論的基盤となったのは、「権化 (Skt. avatāra-, Tib. hjug pa)」の思想であった。

1) については、修行者 (ヨーギン) が瞑想するなかでイメージし作り上げた仮の存在である「約束の存在 (samayasattva-)」と、修行者が最初に結合し、次に、2) 真の究極的存在に相当する「真実の存在 (jñānasattva-)」とさらに合一するという過程を辿る。約束の存在は、修行者の心臓に宿る約束の存在は、まさしく、「誓約された」存在に他ならない。

2) については、主に巫僧 (sku rten pa) によって実践される。その過程は、①瞑想装置である衣装を装着し、②トランス状態に入り、④ダンス・託宣の後に、⑤トランスから戻るといった段階を踏まえている。

以上の二つの実践法は、対象となるべき「神像・仏像」が冒頭で述べたような「身体の依りしろ (sku rten)」と呼ばれること、さらには、インド由来のシャAMAN的トランス「遍入 (āveśa-)」との関わりの面から

も注目される。まさしく、「神（ラ）」とどのようにして一体化し、さらには、彼らの能力をいかに行使するかが、「僧（ラマ）」達に課せられた命題と言えるだろう。今後は、寺院における信仰の場所として設置された「ゴンカン（護法神堂）」、あるいは「神託所」をも踏まえた新たな精査が今後は必要になってくるであろう。

#### 4. まとめにかえて一神々の再編成

以上、概観してきたように、チベット仏教圏に見出される護法神の受容と展開をめぐって、護法神を密教のパンテオンに取り込むためのカテゴリーとしては、1)「古密教」と「新密教」という二つの法類カテゴリー、2) 出世間的・非出世間（世間）的という護法神の序列・秩序化、3) 護法神のイメージの図像化ならびにその性格を決定する「四種法（息災・増益・敬愛・調伏）」への配当が大きな役割を担ってきたものと考えられる。

ただし、おのおののカテゴリーの決定は極めて流動的であり、チベットにおける仏教・非仏教のみならず、宗派や時代・地域によってばらつきがある。したがって、残された文献資料を手掛りに他のあらゆる材料にあたってパンテオンの伝達過程を辿って行くことが重要になってくる。

一例として、3)の実践に関して、ゲルク派の高僧イエーシェーゲンツェンの『護法神成就法関係書—利験宝蔵』*Chos skyoñ sgrub skor dños grub kyi gter mdsod*（東北蔵外目録 6046 番）に注目したい。同書は、ダライラマⅧ世ジャンペル・ギャンツォ（1758-1804）の個人教師であり、守護者として知られるカチェン・イエーシェーゲンツェン（1713-1793）の手になるもので、11種類のカテゴリーのもと守護神を区分し、尊格と一体化する瞑想法を述べている。この内容を纏めると、3-2で取り上げた二つの手段のうち、降霊術はすがたを消し、もっぱら「約束の存在」と「究極的実在」との関わりという文脈で実践法が述べられている。奥山[1991]が指摘するようにそれらは一種の体内に埋め込まれたりモートコント

ローラーのはたらきであるとも考えられるが、その背景には、ロンドルラマと同様に、インドで成立した成就法文献のなかにかにいて自分たちが奉ずる護法神を組み込むのかという重要な課題をイエーシェーゲンツェンが担う立場であったことと関係するだろう。

イエーシェーゲンツェンの基本的立場は、ジュニャーナバータ統をはじめとするインド後期密教徒に遡る伝統の流れを汲むものとして理解される。

いずれにしても、「『ラ』を自在に操作しこれを支配し得るもの」というコンテクストのもと、チベットにおいて護法神は受容されており、その背後には、インドに由来する成就法的なコンテクストとチベット土着的なシャマン的降霊術のコンテクストが重なりあっていると考えられる。

### 主要参考文献<sup>†)</sup>

#### 一次文献

##### (1) Sanskrit Sources

*Niṣpannayogāvalī* of Mahāpaṇḍita Abhayākara Gupta. Bhattacharyya, Benoytosh(ed.).

*Niṣpannayogāvalī of Mahāpaṇḍita Abhayākara Gupta*, Baroda: Oriental Institute 1949 (Gaekwad's oriental series; no. 109).

*Sādhanamālā*. Bhattacharyya, Benoytosh(ed.). *Sādhanamālā* 2 vols., Baroda: Oriental Institute 1968(Gaekwad's oriental series; no. 26, 41).

*Vajrāvalī* of Abhayākara Gupta. Mori, Masahide(ed). *Vajrāvalī of Abhayākara Gupta: edition of Sanskrit and Tibetan versions*, Tring, UK: Institute of Buddhist Studies 2009(Buddhica Britannica; Series continua; 11).

##### (2) Tibetan Sources

*Chen po hor gyi yul du dam paḥi chos ji ltar byuṅ baḥi tshul bśad pa rGyal baḥi bstan pa rin po che gsal bar byed paḥi sgron me of ḥJig med nam mkhaḥ*. von Georg Huth(ed. and trans.). *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei: aus dem Tibetischen des Jigs-med nam-mk'a; herausgegeben, übersetzt und erläutert von Georg Huth*, 2 vols. Strassburg: K.J. Trübner 1892-1896.

*Yi dam rgra mtshoḥi sgrub thabs rin chen ḥbyuṅ gnas kyi lhan thabs Rin ḥbyuṅ don gsal* of bsTan paḥi ṅi ma Phyogs las rnam rgyal(7th Panchen Lama). Reproduced by Lokesh Chandra from the collections of Raghu Vira. *Sadhana-mala of the Panchen Lama: bstan-paḥi-ṅi-ma-phyogs-las rnam-rgyal: entitled Yi-dam-rgra-mtshoḥi sgrub-thabs rin-chen-ḥbyuṅ-gnas-kri lhan-thabs rin-ḥbruṅ don gsal*, New Delhi: International Academy of Indian Culture 1974(Śata-piṭaka series; Indo-Asian

literatures; v. 210-211).

*Bla ma yi dam mchog gsum bkah sdod dan bcas paḥi tshogs shiñ gi sKu brñan gSum brgyaḥi grañs tshañ ba* of ICañ skya Rol paḥi rdo rje. See Oldenburg[1919]

## 二次文献

- Bhattacharyya, Benoytosh. 1958. *The Indian Buddhist iconography: mainly based on the Sādhanaṁālā and cognate Tāntric texts of rituals*, Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay(2nd ed., rev. and enl. with 357 ill.)
- Chandra, Lokesh. 1986. *Buddhist Iconography of Tibet*, 3vols. Kyoto: Rinsen Book Co.
- Clark, Walter Eugene. 1937. *Two Lamaistic pantheons: edited with introduction and indexes by Walter Eugene Clark; from materials collected by the late Baron A. von Staël-Holstein*, Cambridge: Harvard University Press (Harvard-Yenching Institute monograph series; v.3-4)
- 逸見梅栄 1975 『新装中国喇嘛教美術大観』東京：東京美術。
- ジクメ・ナムカ著 外務省調査部訳 1941 『増訂蒙古喇嘛教史』東京：生活社。
- Ladrang Kalsang; translated from Tibetan by Pema Thinley, *The guardian deities of Tibet*, Dharamsala, H.P., India: Little Lhasa Publications, 1996.
- Nebesky-Wojkowitz, René. 1975. *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibefar Protective Peifies*, Graz.
- 河口慧海 1904 『西藏旅行記』上・下、博文堂。
- 羽田野伯猷 1987 「チベット仏教受容の条件と変容の原理の一側面」『チベット・インド学集成Ⅱ』pp.3-196、法蔵館。
- 森 雅秀 1997 『マンダラの密教儀礼』東京：春秋社。  
2001 『インド密教の仏たち』東京：春秋社。  
2011a 『インド密教の儀礼世界』京都：世界思想社。  
2011b 『チベットの仏教美術とマンダラ』名古屋：名古屋大学出版会。
- 奥山直司 1991 「魔神信仰—チベットにおける『神仏習合』の一断面」『講座・仏教の受容と変容3チベット・ネパール編』pp.131-156、東京：佼成出版社。  
1992 「インド後期密教における教理と造形—devatāとそのイコンをめぐる—」『日本佛教学會年報』57, pp.223-227。  
1989a 「化身の王権—ポタラ宮「再建」論」『東北大学西藏学術登山隊人文班報告  
チベット・曼荼羅の世界—その芸術・宗教・生活』東京：小学館、pp.95-130。  
1989b 「イコンの園へ—パンコル・チョルテン研究序説—」上掲書、pp.131-168。
- 奥山直司・松井亮 2001 『ムスタン 曼荼羅の旅』東京：中央公論社。
- Oldenburg, S.F. 1919. *Sbornik izobrazheniĭ 300 burkhanov po al'bomu aziatskago muzeia*, St. Petersburg (Bibliotheca Buddhica; 5)
- スタン、R.A. 山口瑞鳳・定方晟 (翻訳) 1971 『チベットの文化』、東京：岩波書店。
- 多田等観 1942 『チベット』、東京：岩波書店。
- 立川武蔵 1987 『仏教図像』長野泰彦・立川武蔵編 『北浦甫教授退官記念論文集

- チベットの言語と文化』、東京：冬樹社、pp.336-363。  
タイシ土崎 2004a 「第14世ダライ・ラマ法王」Seven Seas 2004年2月号、pp.12-14。  
2004b 「神降りたまいしとき」上掲書、pp.88-95。  
山口瑞鳳 1988 『チベット』上・下、東京：東京大学出版局。

†) 上記の配列は著者姓のアルファベット順によるもの

---

---

# 執拗くなる怨霊—江戸時代における 憑霊と怨霊との対話

大川 真

(吉野作造記念館副館長、日本思想史)

## はじめに

近世の仏教研究は停滞した時期がしばらく続いた。主な原因は二つ挙げられる。一つはマルクス主義的な宗教観・歴史観である。マルクスが宗教を「民衆の阿片」(『ヘーゲル法哲学序説』)と述べたのはあまりにも有名であるが、日本戦闘的無神論者同盟の周辺でも、宗教を外皮とした社会的諸矛盾、もしくは宗教そのものの打倒をスローガンとした歴史研究が展開されていった<sup>1)</sup>。日蓮や親鸞などの祖師達に「反権力的」な意識を読み取り、(限定的ではあるが)好意的に評価をしても、寺請制度によって公儀の支配体系の一端を担った近世の仏教は、彼らにとって権力の走狗にしか映らなかった。さらにアカデミズムにおいても、辻善之助がいわゆる「近世仏教墮落史観」<sup>2)</sup>を提示した影響は大きく、歴史研究からも仏教研究からも近世仏教は等閑視される傾向が続いた。もちろんこうした傾向に対抗する流れが存在しなかったわけではない。一つは近世仏教を思想的に評価する方向である。近代的合理性の萌芽を見出

---

<sup>1)</sup> もちろん日本戦闘的無神論者同盟も一枚岩ではなく多様な考え方があったのは言うまでもない。ここでは立ち入らないが、田中真人「日本戦闘的無神論者同盟の活動」(同志社大学人文科学研究所『社会科学』27、1981年)が詳しい。また磯前順一・ハリー・D・ハルトゥーニアン『マルクス主義という経験』(青木書店、2008年)所収の林淳(「マルクス主義と宗教起源論—『中外日報』の座談会を中心に—)、赤澤史朗(「マルクス主義と日本思想史研究—『歴史科学』『唯物論研究』を中心に—)を参照。

<sup>2)</sup> 近年の研究では、クラウタウ・オリオン「辻善之助の仏教史学とその構想—江戸時代の語り方を中心に—」(『近代仏教』15、2008年)などがある。

した中村元氏の研究<sup>3)</sup>や、様々な思想家を発掘して体系的な近世仏教思想史を描出した柏原祐泉氏<sup>4)</sup>、また普寂の思想を中心にして近世仏教の聖性や近代的精神を論じた西村玲氏の研究<sup>5)</sup>がそれにあたる。もう一つは、仏教が近世の人々に浸透していった実相を解明していく研究である。仏教の祖先祭祀を解明した竹田聴洲<sup>6)</sup>や、民俗学的見地に基づいた五来重の研究<sup>7)</sup>がそれにあたる。そこでは仏教の本質ではなく機能に光が当てられ、年中行事や人生儀礼などの民衆の生活世界に息づいた仏教の様子が生き生きと描かれていった。大桑斉氏が述べるように、「現世安穩、後生善処」という人々の切実な願いに、仏教はどの宗教・思想にもまして対応できた（していった）のである<sup>8)</sup>。

日本の近世において仏教が従来考えられていた以上に強い影響力を持っていたという見解はすでに定着してきているが、課題となるのは、各宗派がどのように教線を拡大しようとしたのか、その具体相の解明である。

宗門改めと人別改めとを仏教寺院に管理させることによって、近世を通じて、仏教は人民の身元証明と戸籍管理とを独占して担うこととなった。しかし朴澤直秀氏の寺檀制度の研究<sup>9)</sup>で明らかとなっているように、18世紀半ばまでは、複檀家（あるいは半檀家）が多く見られ、公儀と寺院と人民との三者間における相克やある種の合意形成を経てようやく一家一檀制が確立していったのであり、各寺院や宗派は信者の獲得のために凌ぎを削っていた。かつて辻が「墮落」として捉えた、現世利益を熱心に説く仏者の在り方は、各宗派や寺院が常に安定した多くの檀家を得ていたわけではないことをよく物語っている。本稿が対象とする浄土宗は徳川家の帰依をうけ権力に庇護されていたが、決してその地位に安

<sup>3)</sup> 『近世日本における批判的精神の一考察』（三省堂、1949年）など。

<sup>4)</sup> 『日本近世近代仏教史の研究』（平楽寺書店、1969年）など。

<sup>5)</sup> 『近世仏教思想の独創－僧侶普寂の思想と実践－』（トランスビュー、2008年）

<sup>6)</sup> 『祖先崇拜－民俗と歴史－』（平楽寺書店、1957年）など。

<sup>7)</sup> 『仏教と民俗－仏教民俗学入門－』（角川書店、1976年）など。

<sup>8)</sup> 『日本仏教の近世』（法蔵館、2003年）など。

<sup>9)</sup> 『幕藩権力と寺檀制度』（吉川弘文館、2004年）。

穏としたわけではなかった。

もともと徳川家の菩提寺は増上寺であったが、家康の神格化<sup>10)</sup>を強烈に推進した家光によって日光東照宮の莊嚴化が図られ、もともと祈禱寺であった天台宗の寛永寺において葬儀が行われたことにより、以後、菩提寺は増上寺と寛永寺の二寺となった。天台宗は徳川政権成立期に天海という天才的なイデオログをかけた、彼の手による『東照社縁起』(1637年～1640年成立、『東照宮権現縁起』)は、家康を山王神道(天台系神道)の根源神である山王権現として位置づけた王権神話である。唯一の菩提寺としての面目を失い、「徳川イデオロギー」(徳川家による政治支配を正当化するイデオロギー)の供給においても天台宗に先を越された浄土宗であるが、五代綱吉から六代家宣の時期に、希有なタレントを持った僧を得て本格的な反撃を開始する。その僧侶とは本稿の主人公である祐天(1637年～1718年。顕誉上人とも)である。

祐天は、磐城国生まれ。十二歳で増上寺池徳院檀通上人に弟子入りし得度するも、そののち遊学する。五代将軍綱吉、その生母桂昌院、六代家宣らの帰依を受け、幕府の命により下総生実大巖寺、弘経寺、江戸伝通院の住職を歴任。正徳元年(1711)増上寺第三十六世住職となった<sup>11)</sup>。祐天に関して特筆すべきは二つある。一つは徳川イデオロギーの供給に大きく関与したことである。浄土宗に伝わっていた松平家の歴史・家康の歴史を祐天が語ったとされる『松平崇宗開運録』(最も古い奥書は1699年)には、浄土版の徳川イデオロギーが描かれている。大桑斉氏による詳細な研究があり、ここでは概要だけ説明することとするが、そこには、家康が念仏を弘め民衆を極楽往生へと教導したことで、阿弥陀仏が徳川家に天下支配の正当性を付与しているという「弥陀天下授与説」

<sup>10)</sup> 家康の神格化については、曾根原理『徳川家康神格化への道』(吉川弘文館、1996年)、同『神君家康の誕生』(吉川弘文館、2008年)など。

<sup>11)</sup> 伝記に関して、巖谷勝正「祐天上人伝」(1)～(3)、『禪と念仏』10～12、禅と念仏社、2002年)を参照。

<sup>12)</sup> 「『松平崇宗開運録』覚書—解題にかえて」(平成10・11年度科学研究費補助金研究成果報告書『近世における仏教治国論の史料的研究』、代表者大桑斉、研究課題番号10610340、2000年)

が展開されている<sup>13)</sup>。さらには曾根原理氏が述べているように、家康の念持仏であった阿弥陀如来の像（黒本尊）が大坂の陣において黒装束の法師武者に変化して次々と敵を倒したというマジカルな伝承まで記されている<sup>13)</sup>。

『松平崇宗開運録』が徳川政権との結びつきを強めるために政治支配イデオロギーを提供する物語であるとすれば、祐天による累<sup>かさね</sup>の解脱説話は民衆へ教線を拡大していくための物語と言えよう。

累説話は、寛文十二（1672）年、下総国岡田郡羽生村（茨城県常総市羽生町で起こった憑霊事件）に取材している<sup>14)</sup>。与右衛門に惨殺された前妻累は与右衛門の後妻六人を次々と取り殺し、百姓与右衛門の娘の菊に憑依した。後に民衆や大奥の間で絶大な人気を誇ることとなる祐天が苦心の末に累を解脱・浄度させたという。累の話は、鶴屋南北によって狂言として舞台化され（1813年『累淵扱其後』<sup>かさねがふちさてもそののち</sup>、1815年『慙紅葉汗顔見勢』<sup>ほじもみじあせのかおみせ</sup>）、1823年『法懸松成田利剣』<sup>けさかけまつなりたのりけん</sup>）、また近代に入り三遊亭円朝の落語『真景累ヶ淵』で人口に膾炙した。これらの累説話のオリジナルは、残寿が著した『死霊解脱物語聞書』（1690年刊、以下本稿では『聞書』）である。

服部幸雄氏は、「累の亡霊が、他のどんな亡霊とも違っている特性は、まさしくその名が示しているように、親の死霊・怨霊を「かさね」負うて生き、自身もまた死霊となって他者の身体の上に「かさね」合っていくことである。そこに格別に強力な怨念の具象化を果たしたものである<sup>15)</sup>」と正鵠を射た説明をした。世代を跨いで執念深く取り憑く累説話は、現在のジャパニーズ・ホラーにも影響を与えている<sup>16)</sup>。『聞書』に関しての研究としては、周知の通り、高田衛氏の著作『江戸の悪霊祓い師』<sup>エクソシスト</sup><sup>17)</sup>が詳細を究めており、門外漢の私が新たな知見を付け加

<sup>13)</sup> 「浄土宗における生身仏の系譜」（同前、大桑報告書所収）

<sup>14)</sup> 『古今犬著聞集』（1682年成立）に初めて記載。

<sup>15)</sup> 「累曼荼羅」（『国文学』19-9、1974年）

<sup>16)</sup> 映画『リング』の監督として有名な中田秀夫によって、2007年に累説話を題材にした映画『怪談』が上映された。

<sup>17)</sup> 筑摩書房、1991年。

えることはほとんどない。ここで注目したいのは、累説話が、憑依と除霊・廻向というシャーマニズムにかかわる現象を主題・もしくは呼び物として民衆の間で人気を博したということである。換言すれば、浄土宗は、もともとは排除していたシャーマニズム的要素を取り込み、それに娯楽性を加えて、教線拡大の際の有効な武器としていったことである。以下、『聞書』のシャーマニズムにかかわる現象を中心に検討していきたいと思うが、以下の点で、多少の考察の余地があると考えられる。

- (1) 『聞書』では、累と助<sup>すけ</sup>の二体の霊の廻向・成仏が主題となっているが、両者の間で違いはないのだろうか。もしあるとすればそれはどのように解釈されるか。
- (2) 文学研究からのアプローチでは、『聞書』の舞台となった下総国岡田郡羽生村の地域性が必ずしも重視されないが、仏教研究、特に近世浄土宗研究からの蓄積をふまえて改めて『聞書』の信仰世界を捉え直す必要があるのではないか。

以上の2点を課題として挙げ、本論での考察に入りたい。

## 1. 累と助の成仏の違い

『聞書』では、菊の身体に累と助の二体の怨霊が憑依し、前段では累の廻向と成仏、後段では助のそれが描出されている。羽生村事件を時系列に整理してみると、以下の通りとなる。

1. 当時から数えて61年前（1612年）に、先代の与右衛門が他村から妻をめとるが、身体の不自由な連れ子の助を憎むようになる。与右衛門をはばかりて、助の実母が助を川に投げ込み殺害。
2. その翌年に二人の間に女子（累）が誕生するが、この子も助と同様に身体に障害があった。両親の死後に今の与右衛門が婿入りするが、累35歳の時に殺害される（今から26年前）。

3. 累の憑霊 (1672年1月23日, 2月26日, 3月10日の三度)。
4. 助の憑霊 (4月19日)。

ここですぐに気づくのは、累と助の憑霊の回数の違いである。この違いは何を意味しているのかだろうか。順序を入れ違いますが、まず助の成仏のシーンを見てみたい。

其時和尚不覺に十念したまへば、むらかり居たる老若男女、みな一同に南無阿弥陀仏と唱ふる声の内に、四方の気色を見渡せば、何とは知らず光りかゝやき、木々の梢にうつろうふは、宝樹宝林と詠められ、人々の有様は、皆金色のよそほひにて、仏面菩薩形と変じ、木にのほり居たるおのこどもは、諸天影向の姿かとぞ見えけるとなん。是ぞ仏智の構ふなる、当所極楽とは聞へたり。(『近世奇談集成(1)』 p.384、国書刊行会、1992年。以下、『聞書』の引用は同書による)

助が菊に憑霊した時は、「中にもみあげててんとうし、五体もあかくねつなふして、眼の玉もぬけ出し」という程の激しいものであったが、祐天による十念の授与、そして僧俗一同による念仏廻向によって、助の霊がまさに極楽へと往生せんとする荘厳な景観を描出している。『聞書』が浄土宗の勧化本として、また祐天の高徳を称える高僧伝としての性格のみを有するのであれば、おそらく助の憑霊から成仏へと至る叙述で事足りるはずである。しかし後述するように、累の憑霊とその除霊・成仏の描写は、単なる浄土宗の勧化本としての域を脱していることを如実に物語っている<sup>18)</sup>。

ここで累の三度の憑霊について詳細に検討していきたい。

前述の通り、累は1672年1月23日に一度目の憑依を行うが、その時に自分が与右衛門によって殺された累の霊であると告げる。また仁王・法華・心経などの読経は縁がないので、念仏廻向を望むと要求する。名主三郎左衛門・年寄庄右衛門のはからいにより、1月26日法蔵寺にて

念仏廻向し、累の霊は去る。そして『聞書』はこの後に「菊本服して冥途物語の事」を付け、冥界譚が語られるのであるが、章中において、累が成仏したと読者に思わせる記述がある。

菊答へていわく、「去ば先の一人の御僧、我に仰せらるゝは、「汝はいまだ爰へ来るものにはあらねども、異成故有てかりに此所へきたれり。今よりしゃばに帰りなば、名を妙槩と付ひて魚鳥を喰はで、よく念仏申し、かさねてこゝに来よ。此外あまた面白き所どもを見せなんぞ。かまへて本の在所に行き、こゝの事めたと人にかたるな」とて、数珠一れんと錢百文とをくれられ、門の外へおくり出されし時、彼累此度は引かへ、美しき姿となり、色よき小袖をきて我に向ひ、かすゝに礼をのべて云やう、「わらわがかほどの位に成事、ひとへに汝がとくによれり。今は汝を本の在所に帰すなり。是よりさきは地獄海道にして、世に恐ろしき道すがらぞ。かまへてわきひらを見るな。物をいふ事なかれ。そこを過れば、白き道有。それまでは我おくるぞ」とて、あたりを見れば類ひなくけつこう成、装束したる人六人有が、御経かたひらを売りに居られしを一衣かいとり、是をかさねが我身に打はをり、そのわきに我をかいこみ、「かならず目をふたぎ、息をもあらくなせそ」といふて、足ばやに過る時、わらわが思ふやう、いか成事やらん見てまし物をと、袖の内より垣間見てければ、さてもゝすさまじや。有所には人を俵に入れ、よくくびり置き、つらばかりを出させ、はゞ広く先とがり両刃のついたる柄のながき刀にて、づふゝと貫けば、血けふりたつとひとしく、「わつ」と泣き叫ぶ声、耳の底に通りにて、今に其声あるやう

<sup>18)</sup> この点に付き高田衛氏は次のように述べている。

しかしながら『死霊解脱物語聞書』が後述するように版を重ね、長期にわたって売れつづけたのは、この本が称名念仏の霊妙なる功德を明らかにした勸化の書であるからではなかった。累と助の死霊の、農夫お菊への憑依の物語が、一般の怪異説話集を超えて、なまなましく現実的に再現されている、その怖ろしさと凄惨さが長く読者たちをひきつけてやまなかったからである（「解題」『近世奇談集成 (1)』、p.416）。

におぼへたり。(p.346)

法蔵寺での念仏廻向とともに菊の意識が覚醒し、『聞書』の読者はここで累の成仏と怨霊譚の終了を予想せずにはいられない。しかし累は翌2月26日に再び菊に憑霊する。

年寄問ていわく、「汝実の累ならば、心をしづめて能聞け。夫本願の称名は、一念十念の功德によつて、いかなる三従五障の女人もすみやかに成仏し、其外八逆謗法無間地獄の衆生も、必ず往生すと、智者学匠達の勸化にもたしかに聞伝へたり。しかるに先日一挺ぎりの念仏は、村中挙て異口同音に称名する事、幾千万といふその数を知らず。併是汝がために回向す。此上に何の不足有てかふたゝび来て菊をなやまさん。但し一つの願ひ有て来れりといふ。既に成仏得脱の所におゐて、娑婆の願ひ有べしとも覚ず。能々此理を弁へてすみやかに去れ」といへば、累こたへていわく「右庄衛門殿今の教化、近比うけたまわり事甘心せられ候。去ながら、先日菊にもことわるがごとく、我地獄のくるしみを脱れ、位をすこしのぼる事、各々念仏の徳によるゆへなり。しかれども成仏のいまだしき事は、よく案じても見たまへよ。目蓮の神足、那律の道眼、其外六通無碍の聖者達、直に來り直に見て救ひたまふすら、まぬがれがたきは墮獄の罪人なり。しかる所に念仏の功德は、能々甚深微妙なればこそ、各々ごとき三毒具足の凡夫達の廻向心によつて、我既に地獄の責を脱れ、少し位をすゝむ事を得たりき。さて又望みといふは別義にあらず。我がために石仏一体建立して得させたまへ。」(pp.349-350)

ここで奇異に思えるのが、「夫本願の称名は、一念十念の功德によつて、いかなる三従五障の女人もすみやかに成仏し、其外八逆謗法無間地獄の衆生も、必ず往生す」という年寄庄右衛門の言い分は浄土宗の教理からすれば至極正当だということである。言うまでもなく浄土宗の宗旨では称名念仏こそが正定業であり勝業として位置づけられる<sup>9)</sup>。「我地獄の

くるしみを脱れ、位をすこしのぼる事、各々念仏の徳によるゆへなり」とはいえ、累が称名念仏の功德によっても救済されなかったことは、浄土宗の宗旨が軽視されかねない事態である。これに対しては、廻向ではなく、あくまで累自身が称名することこそが信心決定のためには重要であるという見方もある。三度目の憑霊において、祐天が累に対峙した以下のシーンを見ていただきたい。

されども「累は」と問給ふに、又もとのごとく答る時、和尚きつと思ひ付たまふは「実に、われらあやまりたり。その当人なき時こそ、我々ばかりの称名廻向も、薰発直出の理にかなわぬ。既に罪人爰に在り。彼にとなへさせて爾るべし。是ぞ観経に説所の十悪五逆のざい人、臨終知識の教化に値ひ、一声十念の功により決定往生と見へたるは、この事ぞ」とおもひきわめ、菊に向いてのたまふは、「汝我ことばにしたがひ、十たび念仏をとなふべし」(p.368)

しかし言うまでもなく、浄土宗は追善供養のための念仏廻向を軽視するものではない。浄土僧たちは「なき人のために念仏を回向し候へば、阿弥陀ほとけ光をはなちて、地獄餓鬼畜生をてらし給候へば、この三悪道にしづみて苦をうくるもの、そのくるしみやすまりて、命をはりてのち、解脱すべきにて候。」(『法然上人行状絵図』第二三卷)という開祖法然の言葉に基づき念仏追善を行ってきたのである<sup>19)</sup>。また先ほど見たように、助は、本人による称名ではなく明らかに廻向によって成仏しており、『聞書』全体のなかでは救済論理の矛盾が生じているのである。さらに成仏のためには念仏廻向では不足で石仏建立が必要だとする考え方は、以下の法然の言葉を真っ向から否定してしまうことになる。

<sup>19)</sup> 法然の称名念仏については多大な研究の蓄積があるが、末木文美士「法然の『選撰本願念仏集』撰述とその背景」(中井真孝編『念仏の聖者 法然』所収、吉川弘文館、2004年)が私にはもっとも首肯できた。

<sup>20)</sup> 長谷川匡俊『近世念仏集団の行動と思想—浄土宗の場合—』第4章第3節を参照(評論社、1980年)。

念仏は易きが故に一切に通ず。諸行は難きが故に諸機に通ぜず。しかれば則ち一切衆生をして平等に往生せしめむがために、難を捨て易を取りて、本願としたまふか。もしそれ造像起塔をもつて本願とせば、貧窮困乏の類は定んで往生の望を絶たむ。(法然撰『選択本願念仏集』、1198年成立<sup>21)</sup>)

法然の言葉と矛盾するが、『聞書』では造像起塔が重要な問題として浮上していることは看過できない。名主三郎左衛門は累に対して次のような質問を投げかける。

流転をいとひ出離を願ふて、念仏を乞もとむるは其道理至極せり。今石仏の望みいさゝか以て心得られず。但し念仏の功德より、石仏の利益すぐれたるゆへに、かくは願ふか。(p.350)

それに対して累は「愚かにもとわせ給ふものかな。縦ひ百千の起立塔像も、もし功德の浅深を論ぜば、何そ一念の称名に及ばんや。」(同前)と、称名念仏が勝業であることを認めながら以下の三つの理由から造立の必要性を主張する。

先一つには、村中の人々昼夜を分たず我を介抱し、其上大念仏を興行して我に与へたまふ報恩のため。二には往来遠近の道俗、当村に來り、彼の石仏を拝見して因果の道理を信じ、称名懺悔せば、是すなわち永き結縁利益と思ふ。三にはかゝる衆善の因縁により、広く念仏の功德を受て、すみやかに成仏得脱せん事を願ふ…(同前)

自分自身の成仏という目的もあるが、要するに、自分のために廻向を行ってくれた村の人達への報恩と彼らの結縁という、より大きな目的のため

---

<sup>21)</sup> 日本思想史大系『法然・一遍』 p.106 (岩波書店、1971年)

に石仏の建立が必要だと言うのである。この後、累と庄右衛門との問答は続くが、結局累の要求を呑み石仏の建立を約束する。翌3月10日、累が三たび憑霊したのも「約束の石仏をもいまだ立て」ないことに怒ったからである。『聞書』において石仏の建立は非常に重要なファクターとなっているが、以下の累の言葉では、石仏は単に追善供養のためではなく、菊や与右衛門、ひいては村人たちが発心し、仏（阿弥陀仏）へ結縁するためのモニュメントとして重要や役割を果たすというのである。

其故は若石仏成就して我願ひのかなふならば、菊は亡母に孝をたて、其縁にもよほされ、与右衛門が後世をもたすくならば、これ真実の報恩なるべし。扱当村の人々、此しるしを見るごとに我事を思ひ出し、一辺の念仏をも唱へたまふものならば、みづから大利を得たまふべし。その上石仏のあらんかぎり、当村の子々孫々、是ぞ因果をあらはす証拠よと見る時は、与右衛門ごときにあく人も、一念其心を改め善心におもむかば、一念発起菩提心、勝於造立百千塔、豈は天下の重宝ならずや。しからば国主の大報恩、是に過たる事あらじ。(pp.351-352)

『聞書』では石仏開眼のシーンで累の得脱を締めくくっているが、累自身が先に述べたように、石仏は、累をめぐる一連のストーリーを想起させ、道俗一体となって阿弥陀仏への信心を起こさせる重要なモニュメント（記憶装置）として共同体に存在していくのである。

### 「石仏開眼の事」

同三月十二日、石仏すでに出来して、飯沼弘経寺客殿にかきすめれば、すなわち当方丈明誉檀通上人御出有、そのほか寺中のしよけ衆など、おもひゝに入堂す。

ときに方丈ふでとり給ひ、妙林をあらため、理屋松貞とかいみやうし、少々くやうをとげられ、終に羽生村法蔵寺の庭にたてゝ、前代未聞のしょう跡に貽す。永き代のしるし是なり。奇哉此物かたり、

あるひは現在のみんぐわをあらはし、あるひは当来の苦樂をしらせ、あるひは誦經念仏の利益をあらそひ、あるひは四恩報謝の分齊をたゞす。

かくのごとく段々の事有て、終に智恵慈悲方便、三種菩提の門に入り、能所相応して、機法一合の全体立地に生死の囚獄を出離し、直に涅槃の淨刹に往詣する事、まつたく是、他力難思善巧、本願不共の方便也。

しかりといへども願力不思議の現証を顕す事、且恐は導師決定心の発得によるものなるをや。しからば此決定信心の人、何れをか求めんとならば、単直仰信。称名念仏の行者是其人也。此人におみていか成徳あるぞやとならば、随順仏願、随順仏教、随順仏意、是其徳也。かくのごとく心得時は道俗貴賤、老若男女によらず、唯一向に信心称名せば、現当の利益是より顕れんか。(pp.373-374)

累の供養のために建立された石仏は現在でも法蔵寺に残っており<sup>22)</sup>、『聞書』は、法蔵寺石仏の由緒書としての性格を色濃く持っているとは私は考えている。

そして、ここからいよいよ祐天が登場するのであるが、『聞書』の売り物はなんと言っても祐天による累の除霊・廻向である<sup>23)</sup>。

まず祐天は顕密の方法を試す。具体的には以下の通りである。

阿弥陀經三卷の読経→四誓の偈文を三回読誦→光明真言を七回唱える→随求陀羅尼を七回観る。

<sup>22)</sup> 写真でみる限り、その形態から如意輪観音と思われる。ただしご住職の話では、如意輪観音のように見えるがはっきりしたことはわからないとのことであった。

<sup>23)</sup> 高田衛氏は、その除霊廻向の方法が、日蓮宗中山門流と多くの点で類似するものの、明確なシステムを持っていたわけではなく、信仰心を除霊の大きな力としていた点で中山門流と大きな違いを見出し、またたぶんに文学的色彩を帯びていることをも指摘している（前掲『江戸の悪霊祓い師』）。

効験があらわれなかったために、続いて「我宗の深秘、超世別願の称名」すなわち称名念仏による廻向を同行の6人の僧とともに半時ほど試みるも、効果はあらわれない。他宗に対する浄土宗の優位を示すためであれば、称名念仏によって廻向が成就されたという筋書きがもっとも適切であるが、ここでも浄土宗教理からの逸脱が見られる。

顕密の方法、浄土宗の称名念仏が効かないとなれば拱手するしかないが、祐天の真骨頂はここからである。まず祐天は「意地の領解」、仏への挑発の言葉を叫ぶ。

十劫正覚の阿弥陀仏、天眼天耳の通を以て、我がいふ事をよく聞れよ。五劫思惟の善巧にて、超世別願の名を顕し、極重悪人、無他方便、唯称名字、必生我界の本願は、たれがためにちかひけるぞや。また常在靈山の釈迦瞿曇も、耳をそばたてたしかに聞け、弥陀の願意を顕すとて、是為甚難の説を演べ、我見是利のそらごとは何の利益を見けるぞや。それさへ有に、十方垣沙の諸仏まで広長舌相の実言は、何を信ぜよとの証拠ぞや。かゝる不実なる仏教共が世に在るゆへ、あらぬそらごとの口まねし、誠の時に至ては現証少しもなきゆへに、かほどの大場で恥辱に及ぶ口をしや。但し此方にあやまり有て、そのりやく顕れずんば、仏をめり法を譏る、急ひで守護神をつかはし、只今我身をけさくべし。それさなき物ならば、我爰にてげんぞくし、外道の法を学びて仏法を破滅せんぞと声高に呼わりたけつて、本の座敷になをり給ふ時は、いかなる怨霊執対人も足をたむべきとは見へざりけり。(pp.367-368)

最後は、およそ緇徒にふさわしくない暴力による脅しを行い、十念を授与するに至る。

和尚、「さては累が靈魂にあらず狐狸のしわざなり。そのゆへは実の累が霊ならば、菊が唱ふる念仏にて、己れが成仏せん事のうれしさに、すゝめてもとなへさすべきが、おさゆるはくせものなり。所

詮は菊かからだのあるゆへに、悉知れぬものゝ寄そひて、村中にも難儀をかけ、我々にも恥辱をあたゑんとするぞ。よし此者を我にくれよ。たち所に責めころし、我も爰にていかにもなり、万人の苦勞をやめん」とのたまひて、かしらかみを引のばし、弓手にくるゝ打まとひ、首を取て引あげたまふ時、菊はわなゝく声を出し、「あゝとなゑんゝ」といふ時、和尚のいわく「さては累がしかととなへよといふか」と聞給へば、菊答て「中ゝさ申」といふ故に、「爾しからば」とてかみふりほどき、手をゆるし合掌叉手して、十念を授け給へば、一々に受おわんぬ。(p.369)

猛々しい気力、たとえば古代ゲルマン人のいう“Wut”のような力によるエクソシズムと言える。かかる猛々しい祐天像は、江戸時代の武士道論に見られるような勇猛心を重んずる武士の姿を想起させるが、ここには地域性の問題が大きく絡んでくる。次節でその詳細を述べる。

## 2. 場所・地域の問題

堤邦彦氏は幡随意、呑龍ら、祐天と同じ鎮西流の僧伝に類型的な魔払いの法力譚が多いことを解明し、それぞれの僧伝間に影響関係があることを指摘している。たとえば『呑龍上人御実伝』（全二十五回）には、川底に沈められた女の亡魂が娘に憑依するという「第九回 死霊の解脱」という話が掲載されており、祐天伝との関連があるのは明らかである<sup>24)</sup>。

累説話が浄土宗鎮西白旗派のエクソシズムの一つの話型を形成しつつも、祐天ほどの猛々しい僧侶は他には見られない。この問題を地域性から捉え直したい。

長谷川匡俊氏の研究によると、累説話の舞台に近い房総地域は次のような特徴を持っていたことが明らかとなっている。

<sup>24)</sup> 『江戸の高僧伝説』 p.210 (三弥井書店、2008年)

(ハ) 大巖寺檀林の周辺地域は他宗の教線が根強いばかりでなく、信仰うすき土地柄でもあって、本来の浄土信仰宣布のごときは容易ならざるものがあつた。(ニ) その結果、宗義上からは一面ルーズに流れながらも、現実の民衆(檀家)の宗教的欲求にこたえることこそ寺院(檀那寺)の任務であるとの姿勢が前面に出てきたこと。(2) 民衆教化の実際=はじめに、民衆の信仰受容の形態は多岐にわたるが、大きく分類して①浄土宗本来の仏作仏行ともいふべきものを通じて、②宗義上では非本質的な現世利益の祈禱を通じて、の二通りがあげられる。そこで、その内容を検討した結果つぎのような一応の結論をえた。(イ) 民衆の浄土信仰受容の実際は必ずしも活発であつたとはいえず(五重、日課授与なども行われていたが)、その受容も、ときにきわめて現実的な欲求に根ざしていた。(ロ) 民衆の宗教的欲求が多岐におよぶにしたがい、寺院による宗教的機能(民衆教化)の多様化—祈禱化的傾向—がはかられていった。<sup>25)</sup>

累説話は現世利益・祈禱への希求が強い地域から生まれたことは注目すべきことである。

累の念仏廻向も菊の病氣快癒のために行われたことを思い返していただきたい。

ところで往生のための念仏廻向がなぜ病氣の治癒に効くのか。その回答は、『祐天大僧正利益記』(寺田市右衛門録・得誉補・澄誉訂、文化五・1808年刊)にある。

評曰、凡そ世に怨霊崇りをなして奇病を受け、平癒の為に祈禱をすれ共其験なく、死亡に及ぶことの多し、是其法の貴からぬにはあらず、唯其病を悲しみて、亡者を憐む心なきが故也、崇をなすには、必因縁あることなるを、愚なる者は亡者を憐まざるは論なく、却て

<sup>25)</sup> 『近世浄土宗の信仰と教化』 pp.47-48 (溪水社、1988年)

死霊をうらむ輩あり、かくては年を経る共、たゞりやむべからず、されば死霊の祟りには病人の祈祷をさしおきて、亡者得脱の為に、追善を専らにすべし、亡者得脱せば病自ら治すべし、さるを唯祈祷して、亡者の事を捨置は、たとへば源を塞ぎして、流れを遮るが如し、縦ひ一旦しるしあり共、重ねて亦災あるべし、すべて師の禪室に來りて、死霊の回向を願ふものあれば、かならず此本末を説示し玉ふは常の式なり、心をつけて此記を見るべし、(「伊勢屋彦左衛門亡妻得脱の事」<sup>26)</sup>)

病氣は亡者の憑依が原因であり、したがって快癒のために祈祷を行っても何ら効き目はない。亡者のために追善供養・念仏廻向を行ってこそ病氣快癒が期待できるという理屈である。実際は顕密が行っている祈祷の機能を称名念仏に換骨奪胎するのであり、顕密への批判意識が表出しているとともに、裏返してみると、前掲の長谷川氏が述べるように、浄土宗の「祈祷的傾向」がうかがえると言えよう<sup>27)</sup>。

このように祐天が民衆への希求を重視し、その教説がとかく現世利益

<sup>26)</sup> 卷中、二一裏～二二表、東北大学附属図書館狩野文庫所蔵本。

<sup>27)</sup> 浄土宗の祈祷的傾向について、堤邦彦氏も以下のように述べている。

一方、近世の浄土宗、とりわけ江戸の大本山増上寺を頂点とした鎮西流白旗派の場合は、真宗教団とも、曹洞禅、法華宗とも異なる宗門事情がうかがえる。白旗派の学寮であった関東十八檀林の諸寺は、徳川氏(家康、秀忠)との親密かつ政治的な関わりもあって、開幕の当初こそ大学問の府としての立場を標榜したものの、十八世紀を過ぎるころから、実際には呪的儀礼や現世利益的な色彩の濃い小さい学問への傾斜を強めるにいたっている。ことに十八檀林の開山僧をめぐる僧伝の神秘化は、真宗教団の態度とは異なり、むしろ黙認から公許の方向に変遷した。ときには教義の拡大解釈とも思える靈驗利益譚を容認しながら、宗義上は非正統的な〈念仏の祈祷化〉に力を入れるという、じつに現実主義的な側面をみせている。近世僧伝のなかの浄土僧たちは人々の生活をおびやかす天変や悪疫、邪霊との対決に臨んで念仏の功力を声高に示し、民衆の希求する招福除災の呪術に宗学的な正統性を与えていった。(『江戸の高僧伝』p.93、三弥井書店、2008年)

また関連論文として、坂本要「「念仏＝呪術論争」再考」(宮田登・坂本要編『仏教民俗学大系』8所収、名著出版、1992年)を参照。

に流れてしまうことに対する強い批判が、貞極（1677-1756、四休庵）らの戒律を重視する浄土宗の内部から起こった。しかし民衆に圧倒的に人気を誇ったのが祐天であることは言うまでもない。とりわけ「女性のメシア」（高田衛による）として称名念仏ないし祐天の書いた名号を飲み込むことによって無事出産（死んだ産婦の出産も含む）・蘇生する話が『祐天大僧正利益記』（寺田市右衛門録・得誉補・澄誉訂、文化五・1808年刊）には多く収録されている<sup>28)</sup>。

利益記に見られように、祐天が民衆の願望をよく掬い取ることができるとするならば、前節で見たような猛々しい祐天の姿も信仰の地域性を反映したものではなかろうか。それをうかがわせるのが、『祐天大僧正御伝記』<sup>29)</sup>（以下、『御伝記』）にある以下の話である。

祐天和尚不思議なる名僧となりしは、成田山不動明王之御徳光の御身となりしも、御心の一ツとは申ながら、誠に古今未曾の御名僧と近郷近里諸万民尊敬いたし、今世の生佛生如来ぞとこそつて弘教寺御寮へ参詣のものあるゆへ、当時は御留守となん申てぞありける、此余祐天大僧正御傳記に御一代之御利益等くわしく有之、その余も有之よし此一くだりは或方より得て秃筆に写し侍る、書誤等よろしくゆるべ給へかし、<sup>30)</sup>

『聞書』より後代の成立となるが、『御伝記』によれば、祐天の法力の源は成田山不動明王というのである。生来愚昧で経文も覚えられず檀通上人から破門され、それを恥じて成田山新勝寺に参籠する。その時に不動尊から剣を喉に刺し込まれる夢を見るという靈験をする。

<sup>28)</sup> 北城伸子氏はこの説話に墮胎批判説としての性格があることを指摘している（『近世唱導と文芸・芸能』、堤邦彦・徳田和夫編『寺社縁起の文化学』所収、森話社、2005年）。

<sup>29)</sup> 成立年代ははっきりしないが、国書総目録によると、文化2年刊行本（弘前市立図書館蔵）、文化12年刊行本（仏教大学付属図書館蔵）がある。

<sup>30)</sup> 国立国会図書館蔵『祐天大僧正御伝記』『祐天大僧正御伝記之内得脱之説事』（請求番号 188.6-Y996）。

我は成田不動明王也、汝が丹誠無二の念力類ひなきをかんじ、今あらわれてしめす也、汝か前生罪惡の深き事二世三世死替り生代りてもつきる事あるべからず、依て今生に出ても無知盲味の生れ也、今より智恵を授らんと思ふならば、此短長二振の劍の内、一振呑で臍の悪血を吐出し新血を生し、生を改め後智恵を授るべし、此劍二振の内、長を呑べきや、いなやと在、祐天つゝしんで承り、短きを呑ても長きを呑ても躰を破るに二つなし、我は長きを呑んとて大口をあきて待給へばかたじけなくも、不動尊は咒を唱ひ給ひ、右の御手の長劍を情なくも祐天の口へ、ぐつとさしこみ玉へば、わつといううつつむきにたほれ、その儘いきはたへにけり、(同前、巻一)

祐天がシャーマンの素質を有し、劍を呑み込み吐血するという印象的なパフォーマンスを行うことで不動明王から靈力を授かるというのは、修験道における不動護摩法を想起させないだろうか。ここで不動護摩法について述べた堀一郎の次の文章を読んでいただきたい。

いっばんに修験道の多くの流派では、修法の際の本尊は不動明王である。不動は「聖無道尊大威怒王」とも称され、周知のように畏るべき忿怒の相をあらわし、火生三昧に住する姿に表現される。そして修験者はその火壇修法（不動護摩法）を通して、密教流の表現を借りれば「入我我入」（本尊われに入り、われ本尊に入る）の理によって、不動と一体化し、これによって除魔調伏の呪力、カリスマ的資性を獲得するといわれている。これはまさにシャーマンの呪的燃焼の儀礼的象徴化を物語るものではなからうか。この神秘体験の儀礼的象徴化は古代的なカリスマの自己変革のイニシエーション的エクスタシー、またカリスマへの人格委譲におけるオーシアスティックな内部燃焼の体験を基礎としたものともいえるであろう。<sup>31)</sup>

除霊・廻向における祐天の個性的な行動・性質（暴力・勇猛さ）は、堀

のいわゆる「燃えるシャーマン」を彷彿させはしないだろうか。祐天がふつうの僧侶の型を逸脱するのは、まさしくこの「燃えるシャーマン」という個性に由来するものであると私は考える。

おそらく成田不動尊の霊験譚は『聞書』成立以後につけ加わったものであり、『聞書』における猛々しい祐天の人物像と、成田不動尊信仰の厚い房州・総州・常州の地域性を反映して成立していったものと考えられる。教線拡大のために、それぞれの地域の在来信仰を反映・吸収しつつ、教団の本来の教理から逸脱するような教説をも展開していくのは、浄土宗だけではなく近世の宗教の特徴であろう<sup>32)</sup>。

## おわりに

現在でも除霊や除災のために念仏を唱えるというシーンをテレビ等でよく見かけるが、前述のような近世の宗教の流れを受け継いでいると考えられる。プロテスタンティズムを「宗教」の典型としてきた戦後の日本の人文・社会科学においては、日本の近世の宗教の在り方は、不純なものとして忌避されてきた傾向があった。しかし死者の霊の实在を信じる人は現代日本でも数多く存在し、日常の生活世界においても、彼岸と此岸との中間領域である中有（中陰）の世界が非常に重要な位置を占めている。内田樹・釈徹宗両氏の対談で指摘された通り、まさしく日本の宗教は「メタ宗教性」にあるといっても過言ではない<sup>33)</sup>。こうした心性が近代化以降でも持続しづけ、一方では新宗教やオカルトブームの母胎ともなったが、また一方では経済性・利便性追求のみを至上命題とする現代的価値観からの逃避口を与えてきたのも事実である。

2011年3月11日に未曾有の震災を経験した今、これから宗教者がど

<sup>31)</sup> 『日本のシャーマニズム』 p.112、講談社、1971年。

<sup>32)</sup> 近世仏教と地域社会の関わりについては、澤博勝『近世宗教社会論』（吉川弘文館、2007年）が詳しい。それにしても澤氏の夭折は大変に残念である。この場を借りてご冥福をお祈り申し上げる。

<sup>33)</sup> 『現代霊性論』（講談社、2010年）。

のようなグリーフケア・慰めを遺族の方々に提供できるのか益々重要な課題となってこよう。その際に、宗派・教団の教理と現場との関係をどう受けとめるのかは大変難しい問題である。本稿はそれに正面から応えるものではないが、ただし江戸時代の布教や宗教者のあり方をもう一度ふりかえってみることは決して迂遠ではないということは言えそうである。

---

---

# 古代中国に於ける宗教職能者の諸相 —巫と祝宗ト史—

高戸 聰  
(東北大学助教、中国文学)

## はじめに

今日、シャマンの訳語として、中国では「薩滿」という語が使われる。その一方で、シャマンを「巫」と訳すこともある。「薩滿」が、シャマンの音訳であるのに対して、「巫」は、シャマンに対応すると思われる概念を、その意識として用いたとすることができる。

「巫」は、少なくとも文献の上では、紀元前 17 世紀～紀元前 11 世紀ごろの殷代にまで遡ることができる語である。ただ、文字資料に確認できるのがこの時期であるというだけで、当然これ以前にも、「巫」に相当する者が存在した可能性はある。

先行研究では、この「巫」に相当する者は、シャマンの淵源に関係があったとする可能性も指摘されている。

そこで本論では、まず「巫」とシャマンの関係についての諸論を確認する。その後、文献資料に見える「巫」について、主に春秋戦国の資料に拠って、その活動や職能について検討することとしたい。

## 1. 「巫」とシャマンについての諸論

「巫」とシャマンの関係について、李零氏は以下のように述べる。なお、以下に引用する資料は、日本語以外、拙訳であることをお断りしておく。

現在の中国学研究者は、ツングース語の shamanism をもって広く世

界各地の巫術を指すことを、比較的好む。shamanism は、とりわけ東北アジアと中南米の巫術を指し、その中には中国の巫術も含まれる。彼らはこのような個々の文化を超えた概念によって中国考古や芸術の視覚的な形象を解説したいと考えている。

李零氏は、現在中国では「巫」がシャマンであると見なされていることを指摘する<sup>1)</sup>。

その上で「巫」を、ツングース語族の女巫 *muta*・男巫 *saman*、モンゴル語族の女巫 *udegen*・男巫 *boge*、古突厥語族の *bügü/bögü* などのアルタイ語系の言葉と比較し、以下のように述べる。

中国語の「巫」字の上古音は明母魚部 (*miwa*) で、*muta* と発音が近い。「巫」字と「方」字も関係がある。「方」字の上古音は幫母陽部 (*piwang*) で、*boge* や *bügü* と発音が近い。中国語の「覡」字について、多くの学者は匣母錫部 (*Yiek*) とする、これは『切韻』の音系統からの推測だが、「覡」字は見に従う字で、早期の発音はきつと「見」字と近かっただろう。「見」字の上古音は見母元部 (音 *kian*) であり、恐らくはもともと *saman*、*comes*、*qam* 等の語と発音は近かっただろう。「巫覡」はこれらの語と関係があるのではないだろうか。これは考察する価値のある問題であろう。<sup>2)</sup>

李零氏は、「考察する価値のある問題であろう」とは述べていても、「巫」

<sup>1)</sup> 現在漢学家比较喜欢用来自最后一词来自通古斯语 shamanism (萨满教) 泛指世界各地的巫术, 特别是东北亚和中南美的巫术, 其中也包括中国的巫术, 想凭这种跨文化的概念来解读中国考古/艺术材料中的视觉形象。(李零「先秦两汉文字史料中的“巫”」『中国方術統考』中華書局、2006年、p.30。)

<sup>2)</sup> 汉语的“巫”字, 上古音为明母鱼部 (*miwa*), 与 *muta* 发音相近。“巫”字与“方”字有关。“方”字的上古音为幫母陽部 (*piwang*), 则与 *boge*、*bügü* 发音相近。汉语的“覡”字, 学者多以为是匣母錫部 (*Yiek*), 这是从《切韻》系统上推, 但其字从见, 早期发音必与“见”字相近。“见”字的上古音为见母元部 (音 *kian*), 恐怕原来也与 *saman*、*comes*、*qam* 等词发音相近。我们的“巫覡”是否与这些词汇有关, 这是值得考虑的问题。(注1所掲書、pp.34-35。)

と、アルタイ語系に属する *muta* 等の「巫」に相当する語とが、如何なる関係にあるのか明言していない。

それでは、古代中国の「巫」をシャマンの一形態と見なすことは、果たして妥当と言えるのだろうか。この点に関して、宮川尚志氏は、デ=ホロート氏や那波利貞氏の研究に言及した上で<sup>3)</sup>、以下のように述べる。

巫と記されるときこれをシャマンと理解してさし支えないことは承認されよう。古代漢族の巫がシャマンの特質である脱魂ないし憑依の宗教経験を有したことが実証されない場合があるにせよ、それらを有したと蓋然的に推定されるアルタイ系民族の呪術者として胡巫の称あり、また越巫等の名もいわゆる南方シャマニズムを担った宗教者であったと思われる。<sup>4)</sup>

宮川氏は、「巫」が脱魂や憑依をしたことが実証されない場合があると認めた上で、それでも脱魂や憑依を行った可能性があることを指摘する。さらに、「巫」が、祓禳・宮室や人身を清潔にする処置・雨乞い儀礼の犠牲など、多様な任務を果たしたとし、以下のように述べる。

それらに従事するときに忘我失神の現象が伴わなくても、巫として機能したはずである。しかしこの事は巫といっても真正・純粋でないいわゆる仮巫もまた存在したことを推測させる。同じような事態は他の民族社会のシャマン（シャマンと等値の諸種の呼称をもつ術

<sup>3)</sup> いま問題になるのは漢文資料中の巫祝が宗教学でいうシャマニズムの中心をなすシャマンとみなしてよいかということである。デ=ホロートはその大著『シナ宗教体系』第五部を「アニミズムの祭祀制度」と題し、周礼など古典をはじめ漢以降の正史などに散見する資料を集めるが、悪霊を駆除し、神霊・人鬼を呼び降すとき舞踏をなすことに注意し、巫が、*shaman*（シベリア）、*faqir, dervish*（ペルシア）、*bazir, balian*（カリマンタン）、*wewalen*（バリ島）、*bisso*（南西スラウェシ）などアジア各地に分布する男女両性の祭祀のシナの分枝に他ならないとした。（宮川尚志「シャマニズムと道教」『東海大学紀要文学部』48、1987年、p.23）

<sup>4)</sup> 注3 所掲論文、p.25。

者 sorcerer) について見られるので、巫をシャマンと訳して何ら支障はない。<sup>5)</sup>

宮川氏に拠れば、忘我失神に伴う脱魂や憑依がなくとも、「巫」として機能している以上、「巫」をシャマンと訳してもよい。なぜなら、他の民族社会のシャマンでも、同様の事態が見られるから、ということになるかと思われる。

しかし、この宮川氏の所説に従うならば、シャマンという語が意味する範囲は、いくらでも拡大してしまうのではないだろうか。脱魂あるいは憑依というシャマニズムにとって中心的とも思える行為がなくても、シャマンと言ってよいのならば、果ては何らかの呪術・宗教行為に関わる者ならば、誰でもシャマンと呼んで差し支えないことになるのではないだろうか。

少なくとも漢代以前の古代中国では、宗教的な職能を持つ者は、「巫」の他に「祝」・「宗」・「卜」・「史」などがおり、いくつかの区別が存在した。また本論三章で確認するが、彼らの職能も、ある程度重なる部分はあるにしても、一応の相違が認められる。

ここでシャマニズムの本質について論じる力量は筆者にはないが、先の宮川氏の所説に従えば、これら「祝」・「宗」・「卜」・「史」もみなシャマンということになってしまうのではないだろうか。「巫」をシャマンと翻訳することの当否はひとまず措くとしても、「巫」をシャマンであると指摘するだけでは、「巫」とその他の宗教職能者との区別を曖昧にすることにしかならないのではないだろうか。

先ほど脱魂や憑依がシャマニズムにとって中心的と思われると述べたが、古代中国の「巫」は脱魂ないし憑依を行ったのだろうか。エリアーデ氏は、脱魂型シャマンが古代中国にも存在したと主張する。その際、主張の根拠として言及されるのが、以下の『国語』楚語に見える観射父の言葉である。

---

<sup>5)</sup> 注 3 所掲論文、p.25。

ある日、楚の昭王は「周書に言う『重黎は天と地とを行き来できなくさせた』とは、どういうことか。もしそうしなかったら民は天に登ることができたのか」と、観射父に下問する。これに対して、観射父は以下のように答える。

それはそのような意味ではございません。古は、民と神が混じり合わず、民の中で清く明るく二心を抱かず、その上謹み深く中正で、その知識は上は天から下は地上まで比較し推し量ることができ、その聖徳は広く遠くまでも明らかであり、その賢明さはあらゆる物事をはっきりと照らすようであり、その聡明さはあらゆる物事を聞き窮めることができる者がおりました。このような人に明神が降ると、男では覡と言ひ、女では巫と申しました。彼らに神々の位と席次を定めさせ、犠牲・祭器・時節に適った祭服を用意させます。……（『国語』<sup>6)</sup> 楚語下）

ここで問題になるのは、エリアーデ氏が自説の根拠として言及した際、氏はこの『国語』楚語を誤って解釈した点である。この点に関して、宮川氏は、『国語』楚語の原文とエリアーデ氏の訳を対照し、以下のよう

初期の巫の性格についてのエリアーデの判断は有名な国語・楚語下にある、楚の昭王と観射父との問答の英訳に基づいている。……エリアーデはこれを根拠としてシャマンが天上や地下の冥界に行つて神霊と接見することと解した。しかし後文の「明神降之」*intelligent shen descended into them* に注意するなら神霊の方から巫覡

<sup>6)</sup> 昭王問於観射父曰、「周書所謂、**a**『重黎寔使天地不通』者何也。若無然、民將能登天乎」。對曰、「非此之謂也。古者民神不雜、民之精爽不攜貳者、而又能齋肅衷正、**b**其智能上下比義、其聖能光遠宣朗、其明能光照之、其聽能聽徹之。如是則明神降之、在男曰覡、在女曰巫。是使制神之處位次主、而爲之牲器時服。……」。〔『国語』からの引用は全て、徐元誥撰『國語集解（修訂本）』中華書局、2002年に拠る。〕

に降臨する possession を指すと見るべきである。<sup>7)</sup>

先に見たように、宮川氏は「巫をシャマンと訳して何ら支障はない」とする。しかし、氏は『国語』楚語の例が脱魂型シャマンであることは否定するのである。

矢田尚子氏は、「デフロート氏の訳に依ったエリアーデ氏は、『国語』楚語下の文意を正しく理解できず、最終的に誤った結論に達してしまったと考えられる」と指摘する。その上で矢田氏は、より詳細な論証を加え、「『脱魂』こそが普遍的、根源的なシャーマニズムの本質であるというエリアーデ氏のシャーマニズム論は、以上のように少なくとも中国においては、文献に確たる根拠を求め難いものである」と、結論付ける。

筆者も、エリアーデ氏が根拠とする『国語』楚語の訳は誤訳であること、少なくとも古代中国には「脱魂」の事例が見られないことについては、宮川・矢田両氏に賛同する。

それでは、ひとたびシャーマニズムと言う観点から離れて見た場合、「巫」とは、そもそもどのような存在であると考えられていたのだろうか。以下に、殷代から春秋戦国時代までの「巫」の姿を概観していくこととする。

## 2. 殷代の巫

文字資料の上で「巫」が確認できる最古の例は、殷代の甲骨文に見えるものである。この甲骨文を資料とする「巫」の研究では、赤塚忠氏の

<sup>7)</sup> 注 3 所掲論文、p.26。宮川氏は、中略部分において、『国語』楚語原文（注 6 所掲原文の下線部）と以下のエリアーデ氏の訳を挙げ対照する。

a ……that Chung-li was actually sent as an envoy to the inaccessible parts of heaven and earth;

b ,—their knowledge was able to rise to higher spheres and descend into the lower,

<sup>8)</sup> 矢田尚子「楚辞「離騷」の天界遊行について」（『東北大学中国語学文学論集』第 67 合併号、2002 年）、p.8。

<sup>9)</sup> 注 8 所掲論文、p.13。

研究がまとまっている。<sup>10)</sup>以下に赤塚氏の要旨を追っていきたい。

殷代甲骨文から窺われる「巫」には、神としての巫と、巫術を行う人としての巫が存在した、と赤塚氏は言う。神としての「巫」は、東南西北の四方の果てにいる神靈で、風を掌るとされた。以下にその用例を三例挙げる。

戊子に卜す、「風を北巫に寧<sup>なだ</sup>むるに一犬にせんか」と。(戊子ト寧風北巫一犬。)(『甲骨文合集』<sup>11)</sup> 34149)

東巫に禱せんか。(禱東巫。)(『合集』 5662)

辛酉に卜す、「風を巫に寧むるに、九犬にせんか」と。(辛酉ト寧風巫、九犬。)(『合集』 34128)

これらの「巫」の用例から、赤塚氏は「風を北巫に寧む」というのは、北方には北風を司る巫先が居ると信じて、それに祈って北風が吹き荒れるのを寧め<sup>12)</sup>たのだと言う。

風を宥めるこれらの「巫」は、総称して「四巫」とも呼ばれる。

癸卯に卜して貞う、「酒して羴<sup>いの</sup>ること、乙巳に、上甲自りし、二十示には一牛、二示には羊、土には牢を祭し、四戈には歳、四巫には豕にせんか」と。(癸卯ト貞、酌羴、乙巳、自上甲、二十示一牛、二示羊、土祭牢、四戈歳、四巫豕。)(『合集』 34120)

赤塚氏は、「四戈と相関している四巫も、四方の涯における神靈であることは疑いがなく、そしてこの四巫こそ上帝の命を受けて風を動かす巫先であったと考えられる<sup>13)</sup>と述べる。なお、この「四戈」や「四巫」が

<sup>10)</sup> 赤塚忠『中国古代の宗教と文化』(角川書店、1977年)、pp.415-442。初出は、「殷代における祈年の祭祀形態の復元(上・下)」(『甲骨学』9・10、1961年・1964年)。

<sup>11)</sup> 中国社会科学院考古研究所編『甲骨文合集』全13冊(中華書局、1982年)、以下『合集』と略称する。

<sup>12)</sup> 注10所掲書、p.429。

<sup>13)</sup> 注10所掲書、p.429。

神の名であることは、陳夢家氏にも同様の指摘がある。<sup>14)</sup>

次に、巫術を行う人としての「巫」を確認していく。以下に、赤塚氏が挙げる用例の中から端的なものを、二例挙げる。

丁酉に卜す、「巫、禘せんか」と。(丁酉卜、巫禘。)(『合集』  
34074)

この卜辞では、人である「巫」が、「禘」という祭祀を行うかどうかを卜問したものである。

癸酉に卜す、「巫、風を寧めんか」と。(癸酉卜、巫寧風。)(『合集』  
21075)

こちらの卜辞でも、人である「巫」が、風を宥める儀礼を執行するかどうかを、卜問している。赤塚氏は、人としての「巫」について、「四巫は彼ら(巫)に対して巫先であり、彼らはそれを祀り、四巫と同様な風に対する特殊な霊力の資質を有つ専門職者であったのである。』<sup>15)</sup>とする。

以上が、殷代の「巫」に関しての、神としての側面と、それを祀る人としての側面である。ただし、この「巫」が、「脱魂」ないし「憑依」を行ったという証拠は、管見の限り見当たらない。

最後に、赤塚氏は殷代の「巫」について、「殷代はむしろ巫術の盛行

<sup>14)</sup> 四戈與四巫，都是神名。所謂四巫當指四方之巫如東巫北巫等。(陳夢家『殷墟卜辞綜述』中華書局、1988年、p.578)

<sup>15)</sup> 注10所掲書、p.436。

<sup>16)</sup> 李零氏も、同様に、「巫」の地位が低かったことを指摘する。「“巫”自商代以来地位比较低，这从几点可以看得比较清楚。一是他们常常用作牺牲，常常被人用“水”、“火”杀死；二是他们的地位不仅在“王”之下，在“祝宗卜史”之下，还被中国的官僚知识界（“士大夫”）所贱视，地位与工匠、商贾、倡优一类相近，是禁止做官的；三是古代的法律也多以“巫术”（特别是其中的“黑巫术”）为“左道”，往往因其对民众有影响煽惑力而深感恐惧，必欲加以禁止或限定。」(注1所掲書、p.59)

していた時代と見るべきであるのに、巫術者の殷王朝における地位が比較的低かったのは何故であろうか。殊に無形で、しかも著大な效顕のある風を動かすという傑出した靈力を有つ巫術者が祭礼を指導する位置にいなかったのは何故であろうか」と、その地位が低かったことを指摘する<sup>\*16)</sup>。その上で氏は、その理由の一つとして「巫術、特に風を祀る巫術が殷王朝以前の古い信仰形態であることに因」<sup>17)</sup>るとし、巫術の淵源をより古代に求めている。

それでは、仮に赤塚氏の言う通り殷代の「巫」の淵源がより古代に求められるとして、それがそのまま、謂わば地続きに、後世まで受け継がれていったのであろうか。この点について、次章以下で検討を加えていきたい。

### 3. 「巫」と祝・宗・卜・史との相違

本章では、春秋戦国期に存在した「巫」も含む宗教職能者について、概観しておこう。何となれば、「巫」とそれ以外の宗教職能者の相違を見ていくことで、「巫」の職能がより明瞭になると思われるからである。

戦国時代に成立したと見られる『周礼』<sup>18)</sup>には、王に仕える役職が網羅されている。そして、この『周礼』では、主に「春官」に祭祀や呪術に関与する役職が集められており、「春官」の長官が「大宗伯」である。以下に引用しよう。

大宗伯の職務は、建邦の天神・人鬼・地祇の儀礼を司り、王を補佐して国家を安んじることである。吉事の儀礼では国家の鬼神示に事え、禋祀をして昊天上帝を祭り、実柴をして日月星辰を祭り、樵燎をして司中・司命・觀師・雨師を祭り、血祭をして社稷・五祀・五嶽を祭り、貍沈をして山林川沢を祭り、禴辜をして四方百物を祭る。

<sup>17)</sup> 注 10 所掲書、p.439。

<sup>18)</sup> 『周礼』の引用は『十三經注疏』本に拠る。

肆獻裸をもって先王に薦め祭り、饋食をもって先王に薦め祭り、祠の儀礼で春に先王を祭り、禴の儀礼で夏に先王を祭り、嘗の儀礼で秋に先王を祭り、烝の儀礼で冬に先王を祭る。<sup>19)</sup>……（春官・大宗伯）

王を補佐して禋祀など多くの祭祀を司るとされていることから、「大宗伯」は各種の祭祀全体を統括する役職であることが諒解できよう。

この「大宗伯」の下に、「大卜」・「大祝」・「司巫」・「大史」などが属している。これら「大卜」・「大祝」・「司巫」・「大史」の職掌を以下に列記すると、

大卜は、三兆（亀卜）の法を司る。……三易（筮竹）の法を司る。……三夢の法を司る。……<sup>20)</sup>（春官・大卜）

大祝は、六祝の祝詞を司り、鬼神地祇に事え、福祥を折り、永遠に正しいことを求める。……六祈の祭祀を司り鬼神地祇に和す。……六種の祝詞を作り天地の神々や祖先たちや臣下卿大夫に通達する。<sup>21)</sup>……（春官・大祝）

司巫は、巫たちの政令を司る。もし国家が日照りになれば、巫たちを率いて舞雩（雨乞いの踊り）を行う。国家に災害があれば、巫たちを率いて巫恒（先代の巫が行ってきた儀礼）をする。祭祀では、位牌・新しい布・菹館（敷物と箱）を用意する。凡そ祭事では、瘞（地に埋める犠牲と玉）を守る。凡そ喪事では、巫降の儀礼を司る。<sup>22)</sup>（春官・司巫）

<sup>19)</sup> 大宗伯之職、掌建邦之天神・人鬼・地示之禮、以佐王建保邦國。以吉禮事邦國之鬼神示、以禋祀祀昊天上帝、以實柴祀日月星辰、以禋燎祀司中・司命・觀師・雨師、以血祭祭社稷・五祀・五嶽、以狸沈祭山林川澤、以騶辜祭四方百物。以肆獻裸享先王、以饋食享先王、以祠春享先王、以禴夏享先王、以嘗秋享先王、以烝冬享先王。

<sup>20)</sup> 大卜、掌三兆之灋。……掌三易之灋。……掌三夢之灋。……

<sup>21)</sup> 大祝、掌六祝之辭、以事鬼神示、祈福祥、求永貞。……掌六祈以同鬼神示。……作六辭以通上下・親疏・遠近。……

<sup>22)</sup> 司巫、掌羣巫之政令。若國大旱、則帥巫而舞雩。國有大災、則帥巫而造巫恒。祭祀、則共厘主及道布及菹館。凡祭事、守瘞。凡喪事、掌巫降之禮。

大史は、国の基となる法典を司り、君主が国を治めるのを迎え、法を司り官府が治まっているのを迎え、規則を司り都鄙が治まっているのを迎える。……大祭祀では、執事（大卜とその属僚たち）と日を占い、戒（散齋）と宿（致齋）の日には、執事たちと、礼書を読み祭事に合わせる。祭の日には、祭祀書を執り各々の官職が司る正しい序列を定める。<sup>23)</sup>（春官・大史）

の如くである。すなわち、「大卜」は占いに関することを、「大祝」は祭祀の祝詞を、「司巫」は「巫」を、それぞれ司るとされる。また「大史」は、法典を司り、祭祀に当たっては、それが礼に適うようにさせるとされた。

さて、「巫」は、上記の「司巫」の下に所属する者である。『周礼』では、「巫」を「男巫」と「女巫」に分けて記載している。

男巫は、望祀・望衍の祭祀と祭る神々の名号を司り、祭祀の際は神々を呼び招き、それには茅を用いる。冬には堂から不祥や悪夢を祓うが、その方位と距離は決まっていない。春には福を招き禍を安んじて、病を祓う。王が臣下に弔問する際には、祝と一緒に王に先行する。<sup>24)</sup>（春官・男巫）

「男巫」は、神々の招請や祓除を行うとされている。また、「女巫」は以下のように記載されている。

女巫は、三月上巳の祓除と鬻浴（香草を用いた沐浴）を司る。旱魃であれば舞雩をする。王后が弔問する際には、祝と一緒に王后に先

<sup>23)</sup> 大史、掌建邦之六典、以逆邦國之治、掌灋以逆官府之治、掌則以逆都鄙之治。……大祭祀、與執事卜日、戒及宿之日、與羣執事、讀禮書而協事。祭之日、執書以次位常。

<sup>24)</sup> 男巫、掌望祀・望衍・授號、旁招以茅。冬堂贈、無方無筭。春招弭、以除疾病。王弔、則與祝前。

行する。国家に災害があれば、歌い声を上げて泣き神に請う。<sup>25)</sup>(春官・女巫)

「女巫」も祓除を行うが、「舞雩」すなわち雨乞いの踊りをする点が、「男巫」と異なっている。なお、「男巫」も「女巫」も王や后が臣下を弔問する際に先導役をしているが、これは、凶事に臨んで王や后のために、凶邪の気を祓うためと考えられる。

「巫」は、「大宗伯」の下の「司巫」のそのまた下に位置している。このことは、殷代と同じく、春秋戦国期でも「巫」の身分が高くなかったことを示していると思われる。

この点については、『周礼』の「序官」からも見て取ることができる。

『周礼』には、「天官」・「地官」・「春官」・「夏官」・「秋官」のそれぞれの始めに、その役職名と人員数を述べる「序官」がある。例えば、本章冒頭で挙げた「大宗伯」では、「大宗伯、卿一人」と記されている。これはつまり、「大宗伯」という役職は「卿」という身分の者<sub>1</sub>人が担当する、ということを意味している。ちなみに、これまでに挙げた役職では、「大卜、下大夫二人」、「大祝、下大夫二人、上士四人」、「司巫、中士二人、府一人、史一人、胥一人、徒十人」となっている。

それでは「巫」はというと、「男巫、無数。女巫、無数。」と記されており、「男巫」・「女巫」とも「数無し」とされる。「序官」において、人員数が「無数」とされる役職は、この「男巫」・「女巫」の他には、「旄人」麾下の「舞者」がある。「旄人」の役職は、

旄人は、舞散樂・舞夷樂を教えることを司る。凡そ周囲の国々の舞によって仕える者は、旄人に属す。<sup>26)</sup>(春官・旄人)

とあり、ここの「四方の舞を以て仕うる者」が、「舞者」である。「序官」

<sup>25)</sup> 女巫、掌歳時祓除・鬻浴。旱暵則舞雩。若王后弔、則與祝前。凡邦之大災、歌哭而請。

<sup>26)</sup> 旄人、掌教舞散樂、舞夷樂。凡四方之以舞仕者屬焉。

では、「舞者の衆寡は数無し。（舞者眾寡無數。）」とされる。ここから、「無數」は決まった定員がない、ということと解することができる。

要するに、「巫」は、決まった定員を持たず、その祭祀の必要に応じて雇われる、謂わば非常勤のような者たちであったと考えられる。それ故、当然その身分も高くはなかったと推測できるのである。

ここまでの検討で、春秋戦国期においても、「巫」の地位が高くなかったことを示し得たと思う。それでは、この当時「巫」とは、どのような存在であると認識されていたのだろうか。ここで、一章で挙げた『国語』楚語について、改めて検討してみたい。

一章で挙げた観射父の言葉に拠れば、「民の中で清く明るく二心を抱かず、……その聡明さはあらゆる物事を聞き窮めることができる者がおりました。このような人に明神が降ると、男では覡と言ひ、女では巫と申しました」と、民の中で聡明で聖徳ある者に「明神」が降り、その者が「巫」になるのだと言う。ここで「民の」と言われているように、「巫」は庶民の出であるとされている。この点も、先に示した「巫」の地位が高くなかったことを、裏付けるものであろう。

さてこの後、観射父は以下のように言葉を続ける。

その後、先代聖王の子孫で功績があり、山川の呼び名、高祖の木主、宗廟の事、系譜の先後関係、慎み深い勤行、礼節の適宜、威儀の規則、容貌の装飾、忠信の誠、祭祀に用いる服、これらを知っていて明神を敬う者を、祝に任命します。名族の子孫で、四季折々の作物、犠牲の動物、玉帛の種類、彩色ある祭服の規則、祭器の容量、席次の規則、尊卑を表す屏風の位置、壇場の場所、上下の神々、氏姓の素性、これらを知っていて心は古の典範に従う者を、宗伯に任命します。<sup>27)</sup>

<sup>27)</sup> 而使先聖之後之有光烈、而能知山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禮絜之服、而敬恭明神者、以爲之祝。使名姓之後、能知四時之生、犠牲之物、玉帛之類、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下之神、氏姓之出、而心率舊典者、爲之宗。

ここでは、「祝」や「宗伯」の任命方法について述べているが、いずれも祭祀に関わる知識を有し、かつ「明神を敬」い「古の典範に従う」という、謂わば心正しき者を任命する、とされている。

それでは、観射父の言葉から読み取ることができる、「巫」と「祝」・「宗伯」の間にある違いをまとめよう。すなわち、「巫」は、「明神」が降るという、神秘体験あるいは宗教体験に依って「巫」となる。これに対して、「祝」・「宗伯」は、心の正しさが考慮されるとは言え、祭祀に関わる知識に依って任命される、ということになる。

それでは、神秘体験を経て「巫」となった者は、どのような職能を持ち活動を行ったのだろうか。次章では、主に史料に拠って見ていくこととしよう。

#### 4 史料から見る巫の職能

まず、『春秋左氏伝』から、正式な官職を得ていたとは思われない、「巫」が登場する例を挙げよう。なお、繁を避けるため、梗概のみ記す。

魯の僖公十年（B.C.650年）、晋侯（夷吾）は、兄の共太子を改葬した。その年の秋、狐突は曲沃に行った際、太子申生（共太子）の亡霊に会う。太子は狐突に「夷吾は無礼なので、晋国を秦に与えるつもりだ」と言う。狐突が思い止まるよう説得した結果、太子は七日後に曲沃の西の端の巫者に出るので、会いに来るように言い姿を消す。狐突が約束の期日に行くと、太子は夷吾が韓の地で敗れることを予言する。<sup>28)</sup>

ここに登場する「巫」は、当代の晋君が敗戦することを予言しており、晋国で正式な官職についていたとは考え難い。

---

<sup>28)</sup> 晋侯、改葬共太子。秋、狐突適下國、遇太子。太子使登樓、而告之曰、「夷吾無禮。余得請於帝矣。將以晉畀秦、秦將祀余」。對曰、「臣聞之、『神不歆非類、民不祀非族』。君祀無乃殄乎。且民何罪。失刑乏祀、君其圖之」。君曰、「諾。吾將復請。七日、新城西偏、將有巫者。而見我焉」。許之、遂不見。及期而往、告之曰、「帝許我罰有罪矣。敝於韓」。〔『春秋左氏伝』僖公十年、なお『春秋左氏伝』の引用は『十三經注疏』本に拠る。〕

共太子は、「巫」を通じて狐突に言葉を伝えており、この「巫」に憑依したものと考えられる。三章で挙げた『周礼』においても「司巫」が「巫降の儀礼」を司っていたように、「巫」が神降ろしをすることは、ある程度認知されていたと思われる。

しかし、神が憑依したのは、「巫」だけではない。「巫」以外の者に神が憑依した例を『国語』から挙げよう。周の恵王の十五年（B.C.662年）、神が虢国の莘の地に降った。恵王は、内史過に、何の神であるかを問うた。内史過は、以下のように答える。

その昔昭王は房の国から（姫君を）娶られまして、房后と申されました。房后はまことに悪徳がございまして、丹朱と通じました。丹朱は房后の身に依り付き連れ添い、穆王を生みました。丹朱はまことに周の子孫を臨み見て、周に禍や福を降します。そもそも神とは一心であって、遠くに遷ることはできません。このことから考えますと、それは丹朱の神ではないでしょうか。<sup>29)</sup>

内史過の答えの中の「丹朱は房后の身に依り付き連れ添い、穆王を生みました（丹朱憑身以儀之、生穆王焉）」に附された韋昭の注では、「房后の行いは丹朱のようであり、丹朱は房后の身に憑依して交わって、穆王を生んだ、という意味である。（言房后之行有似丹朱、丹朱憑依其身而匹偶焉、生穆王也）」とする。

この内史過の言葉では、「巫」ではない房后に丹朱が降っており、神が憑依するのは、「巫」に限ったことではない、と考えられていたことが分かる。

次に、雨乞いの犠牲として焼き殺されそうになる「巫」の事例を、『春秋左氏伝』から挙げよう。魯の僖公二十一年（B.C.639年）の夏、魯は大干魃に見舞われる。

<sup>29)</sup> 十五年、有神降于莘。……王曰、「今是何神也」。對曰、「昔昭王娶於房、曰房后。實有爽徳、協於丹朱。丹朱憑身以儀之、生穆王焉。是實臨照周之子孫、而禍福之。夫神壹不遠徙遷、若由是觀之、其丹朱之神乎」。、『国語』周語上）

(魯の) 僖公は巫尪を焼き殺そうとした。臧文仲は、「そんなことは干魃の備えにはなりません。……巫尪がどうしたと言うのです。天が巫尪を殺そうというのなら、最初から生まなければよいのですし、もし巫尪が干魃を起こすことができるなら、これを焼き殺せばますます激しくなるでしょう」と具申した。僖公はこの言葉に従った。<sup>30)</sup>

臧文仲の諫言によって、幸いにも「巫尪」は焼き殺されずに済んだ。しかし裏を返せば、臧文仲の諫言がなければ「巫尪」は焼き殺されたということであり、干魃の際には「巫」を焼き殺す政策が行われた、ということを意味している。

続いて、「巫」が夢占いをする例である。以下に、その梗概を記そう。

魯の成公十年 (B.C.581年)、晋の景公は夢を見た。大きな幽鬼が、景公の不義を責め追いかけてくるという夢である。景公が「桑田の巫」を召すと、巫は景公が夢見た通りのことを話して見せた。そして「桑田の巫」は、「新麦を召し上がることはできないでしょう」と、景公に告げたのだった。……六月丙午、景公は、麦を献上させ、「桑田の巫」に麦を示してから殺した。景公は麦を食べようとしたが、腹が張るので厠に行くと、落ちて死んでしまった。<sup>31)</sup>

「桑田の巫」は、晋の景公に召し出され、夢占いをしている。このことから、「桑田の巫」は、晋に仕えていたようにも思われる。ただし、

<sup>30)</sup> 夏、大旱。公欲焚巫尪。臧文仲曰、「非早備也。脩城郭、貶食省用、務穡勸分。此其務也。巫尪何爲。天欲殺之、則如勿生。若能爲早、焚之滋甚」。公從之。(『春秋左氏伝』僖公二十一年)

<sup>31)</sup> 晉侯夢大兕被髮及地、搏膺而踊曰、「殺余孫不義。余得請於帝矣」。壞大門及寢門。而入公懼入于室、又壞戶。公覺召桑田巫。巫言如夢。公曰、「何如」。曰、「不食新矣」。……六月丙午、晉侯欲麥、使甸人獻麥、饋人爲之。召桑田巫、示而殺之。將食、張如厠、陷而卒。(『春秋左氏伝』成公十年)

<sup>32)</sup> 占夢、掌其歲時、觀天地之會、辨陰陽之氣、以日月星辰、占六夢之吉凶。一曰正夢、二曰噩夢、三曰思夢、四曰寤夢、五曰喜夢、六曰懼夢。季冬聘王夢、獻吉夢于王。王拜而受之。乃舍萌于四方、以贈惡夢、遂令始難歐疫。

夢占いを外したと誤解した景公に、あっさり誅殺されてしまう。もし、卿大夫等の身分のある者ならば、いかに君主と雖も、こうも簡単に誅殺できないと予想される。つまり、この「桑田の巫」は、正式な官職に就いていたかどうかは明確でないが、少なくともその身分は極めて低かったと推測できよう。

また、『周礼』では夢占いは「大卜」の司るところであり、その下僚の「占夢」<sup>32)</sup>の職掌でもあった。『周礼』に記される役職の者が仕える対象は王であり、上記「桑田の巫」が占った対象は諸侯の晋侯である。諸侯である景公が、王と同様に「占夢」の官を置いていたかどうかは不明であるが、少なくとも夢占いを専門とする者がいる一方で、「巫」も同様の職能を有していたことは確認できると思われる。

最後に、『周礼』で「男巫」・「女巫」ともに職掌としていた、凶礼の際の祓除を行う「巫」を『春秋左氏伝』から挙げよう。魯の襄公二十八年 (B.C.545 年)、襄公は盟約の為に、魯から楚に向かったが、途中で楚の康王が薨じてしまう。その翌年の康王の葬儀の際、楚人は襄公を臣下として扱い、恥辱を加えようとする。

楚人は魯公に、手ずから楚の康王の遺体に衣を付けさせようとした。公はこれを恥として悩んでいた。そこで穆叔は、「棺を祓い清めてから衣を着せれば、幣帛を贈るのと同じ礼ですよ」と申し上げた。そこで、公は巫に命じて、先に、桃の木の柄の箒で、棺を祓い清めさせた。楚人はそれを禁止しなかった。間もなく、楚人は後悔した。<sup>33)</sup>

「巫」が桃の木の箒を持って国君に従うのは、君主が臣下の喪に臨む礼である。『礼記』檀弓下に、以下のようにある。

---

<sup>33)</sup> 楚人使公親禭。公患之。穆叔曰、「被殯而禭，則布幣也」。乃使巫以桃茷先被殯。楚人弗禁。既而悔之。（『春秋左氏伝』襄公二十九年）

君主が臣下の喪に臨む際、巫・祝に桃の木の箒を持たせ、小臣には戈を持たせる。凶邪の気を忌み憚るからである。<sup>34)</sup>

つまり、「巫」に康王の棺を祓わせるということは、襄公が君主の立場に立つということなので、襄公は楚の下風に立たなくて済んだのである。

「巫」が君主を先導して、凶邪の気を祓うことは、三章で挙げた『周礼』「男巫」にも「王が臣下に弔問する際には、祝と一緒に王に先行する」とされており、「巫」の職掌の一つである。ただ、『周礼』男巫・『礼記』檀弓ともに、この祓いを「巫」単独で行うとはされておらず、「祝」と協力して行うとされている。

ただ、祓除は「巫」の持つ重要な職能であると思われる。『周礼』では、「男巫」は、「冬には堂から不祥や悪夢を祓う」や「春には福を招き禍を安んじて、病を祓う」とされていた。「女巫」は、「三月上巳の祓除と鬻浴」をするとされている。そして、凶礼の際に凶邪の気を祓うことは、「男巫」・「女巫」ともに行うとされる。つまり、『周礼』に記されている「巫」の職掌の多くを、祓除に関係することが占めているのである。

さて、ここで「巫」が担っていた職能を列記すると、神降ろし・雨乞い・夢占い・祓除、ということになろう。しかし、これら職能のいずれも「巫」のみが特権的に行うものとは、断言できない。さらに、二章で概観した殷代の「巫」の職能と、本章で確認した春秋戦国期の「巫」の職能とを比較すると、重なる部分が多くないことも看取されよう。であれば、殷代から春秋戦国期までの「巫」が、謂わば地続きの関係にあるのか疑問に感じざるを得ない。

それでは、「巫」と他の宗教職能者との決定的な違いは、何だったのだろうか。職能から見て、「巫」を決定づけるものが見当たらない以上、別の側面から検討する必要があるだろう。これに関しては、三章で挙げ

<sup>34)</sup> 君臨臣喪、以巫祝桃茷執戈。惡之也。（『礼記』檀弓下、なお引用は『十三經注疏』本に拠る。）

た観射父の言葉を検討する際に指摘したが、「巫」が神秘体験を経て「巫」となるのに対して「祝」や「宗伯」が任命されるという点と、「巫」は「民」の中から出ており、その地位が低かった点が、関係すると思われる。しかし、これに関しては、紙幅の都合上、別稿を期すこととしたい。

## おわりに

一章で検討したように、「巫」は、脱魂を事とする狭義の、シャマンであると言うことは適当ではない。ただ、四章冒頭で挙げた『春秋左氏伝』に見られた「巫」は、共太子の霊を憑依させており、憑依を伴う広義のシャマンであると言うことはできそうである。

ただ、「巫」と言っても、神降ろし・雨乞い・夢占い・祓除という多様な職能を有していた。その職能も、他の宗教職能者と重なる部分が多く、「巫」にだけ特有なものは見だし難い。また、憑依に限って言えば、「巫」以外の人間にも起こり得ると考えられており、これも「巫」に特有の現象であると言い切ることはできない。

「巫」は確かに、広義のシャマンに含めることはできようが、それは古代中国の他の宗教職能者にも言えることである。つまり、「巫」をシャマンであると指摘することは、何ら「巫」の特徴や性格を説明することにはならないのである。ましてや、他の地域に見られるシャマンのある特徴について、古代中国の「巫」もシャマンであるので、「巫」にも同様に当該の特徴が見られるはずだという、一章で挙げた宮川氏がしたような推測は、成り立たないだろう。

シャマニズムは確かに世界的に広がりを持つ宗教現象と言えるかも知れないが、個々の地域の宗教現象や文化を検討する際には、その概念の導入には慎重である必要があるのではないだろうか。

---

---

# 日本と周囲諸地域のシャマニズムにおける弾弓

山田仁史

(東北大学准教授、宗教民族学)

## シャマニズムをどうとらえるか

スウェーデンの宗教民族学者オーケ・フルトクランツ（1920生-2006没）はその論文「北米シャマニズム特有の性格」冒頭において、「第二次大戦後、国際的なシャマニズム研究において、戦前に共有されていた二つの見方が放棄された」として、(1) シャマンとは心的錯乱者であるという考え、(2) シャマニズムとは主として極北地域と北ユーラシアに限定された現象である、という見方の二点を挙げた [Hultkrantz 1999: 1-2]。

このうち (1) については、ポーランド出身のチャプリツカ [Czaplicka 1914] 以来、とりわけオールマルクス [Ohlmarks 1939] らによって重視された極北ヒステリー (Arctic Hysteria) がシャマニズムの基盤という見方を含意している。「しかし最近の研究によれば」とブダペストのホッパールも述べる、「この想定は疑わしい。たいていのシャマンは健康な共同体の一員であり、自分の抜きん出た知識について完全に沈黙を守ることができるほど、強い指導者としての人格を備えていることが明らかになったからである」 [Hoppál 1994: 24, 邦訳: 32]。

次に (2) について。シャマンの語は、オランダ出身の外交官イスブランド・イデスが中国に行った際の旅行記に初出し、ツングース系のエヴェンキ族の言葉として記録された [Ides 1698]。その後、類似の現象・宗教職能者が北ユーラシア・北米に広く見られることが明らかになり、この地域の一文化複合を指す語としてシャマニズム (英 shamanism, 独

Schamanismus, 仏 chamanisme) が用いられるようになった。ただし、シャマンの語のサンスクリット起源説も依然として絶えてはいない [楠 2009]。しかし、エリアーデが 1951 年に出した著書(後述)で世界中のシャマニズムを扱ったことなどを一つの契機とし、以来だんだんと趨勢が変わり、フルトクランツ自身、1993 年創刊の『シャマン』誌の創刊の言葉の中で、「今日、全てではないにしても殆どのシャマニズム研究者たちは、シャマンとシャマニズムは大抵の大陸に見られることに同意している、その例外はおそらくアフリカとオーストラリアであろう」と述べるに至った [Hultkrantz 1993: 7]。

このことには、実態の解明とか研究の進展という面もあるだろうが、研究上のパラダイム(言説)の変化、ということも大きいと思われる。(1)には少数派の人権擁護といった風潮、(2)にはソ連でのフィールドワーク困難から、研究対象を拡大する必要性が生じたという背景もかかわってしよう。

同様のことは、1990 年代に行われたフルトクランツとアマヨンの論争にも言えそうである [cf. 栗田 2007]。つまり、アマヨンは「トランス」「忘我状態」また“ASC”(Altered State of Consciousness)などという要素が、シャマニズムの定義にとって妥当なのかと問うた。こうしてシャマニズム概念を拡大する傾向はまた、危険も伴うであろう。たとえば「トーテミズム」概念も、あまりに拡大されたために意味が空洞化したのであった。

筆者の立場は、少なくともシャマニズム研究のこうした流れを踏まえた上で、この概念を用いていく必要性に依っている。そしてシャマニズムの「古典的」概説として、私の立場から重要と思われるのは、エリアーデ [Eliade 1951]、フィントアイゼン [Findeisen 1957]、ホッパール [Hoppál 1994] によるものである。

### 系統論への関心

さて、筆者は日本シャマニズムの系統論に関心を寄せているが、それ

は大林太良（1929 生 -2001 没）による一連の著作から影響を受けたものである [大林 1984, 1987a, b, c, 1991]。なぜひかれるのかといえば、筆者自身の学問形成とかかわっているのであろう（筆者は大林から個人的に教えを受け、ミュンヘン大学での師はスウェーデン/ストックホルム学派の系譜を引くハンス＝ヨアヒム・パプロート Hans-Joachim Paproth であった）。

さて大林 [1984] によれば、日本のシャマニズムを歴史的にとらえると、次の 4 つに分けてみることができようという。

- A 王権シャマニズム：記紀の仲哀天皇の記事。天皇が琴をひき、神が皇后につき、その口を通じて王権の重大事を託宣。審神者（さいわ）としての武内宿禰がこれを解釈。琴の使用は平安時代まで。しかし形骸化。
- B 宮廷葬儀シャマニズム：典型は、記紀の天岩屋神話に見える天鈿女命の踊り。
- C 古代の民間巫覡：実態不明瞭。しかしすでに梓弓を使用か？（後述）以上 A-C は古代。
- D 中世・近世の梓巫女・市子：後述。

そして D の系統論について、4 つの視点を提示している。

- 1 死者の口寄せは、B の宮廷葬儀シャマニズムに淵源するか（五来重説）。
- 2 弓という楽器の系統（本稿のテーマ）。
- 3 鼓と鈴の系統：朝鮮半島を經由して北方につらなるか。
- 4 語彙の問題：市子、イタコ、ユタなどと、北アジアのアルタイ系諸族における女シャマンの名称として、udagan, utakan, idogan などの語彙（サハ、モンゴル、ブリヤート、カルミユクなど [cf. Schmidt 1954: 272]）の存在。これについては、すでに秋葉隆 [1931] が比較していたが、田中克彦によれば「推測の域を出ない」[1979: 117]。その後 1990 年代には言語学者のロイ・ミラーと日本学者のネリー・ナウマン（1922 生 -2000 没）が再びこの問題を探り上げ、アルタイ系語彙であろうと論じている [Miller & Naumann 1994]。語

彙に関しては他に、大林 [1991: 143]、堀 [1953-55 II: 653, 1971: 33]、棚瀬 [1944: 11] をも参照されたい。ただしもちろん、言葉と物の由来が別の可能性もある。

ちなみに、その後大林は、狩猟採集民：男性シャマン：脱魂 vs. 農耕民：女性シャマン：憑依というパターンが多いというブルギニョンの研究をも紹介し、日本のシャマニズムは東アジア農耕民のそれ、と位置づけた。他方、東北の鹿踊りについては、動物（シカ類か鳥類ことに猛禽類）に扮するツングース系諸民族のシャマンの衣装と比較し、シベリア型シャマニズムが芸能化したものと推定した。

### 弓の使用への着目

以下では、大林によって示唆された弓の使用の事例を洗いなおしてみたい。まず東北日本における諸事例から始め、従来知られている、および私が新たに気づいた資料を吟味してみることにしよう。その際、日本のシャマニズムについては、大林 [1984: 25] が挙げている中山太郎 [1930]、堀一郎 [1971]、山上伊豆母 [1971] の 3 冊に多数の資料が集成されている。

### 東北・福島のカササギによる弓使用

日本とその近隣地域のシャマニズムにおいては、弓が重要な道具として用いられてきた。たとえば、私の所属する東北大学大学院文学研究科・宗教学研究室には、1970年代頃から歴代の室員が撮影してきた、東北日本におけるシャマンの映像が残されているが、その中にも弾弓の場面を写したものがある。1976年3月、福島県郡山市の旧湖南町（こなんまち）地区において撮影されたものにおいては、カササギと呼ばれる女性シャマンが、口寄せの開始時と終了時に弓を打つ様子を見ることができ（シンポジウム会場で流したが、本稿では画像は省略する）。

その中では、開始時に「寄り来い」と言ったり、依頼者は「実家の親かい?」「長野の親」などと話している。そして終了時には「はや戻る」

と言ひ、弓を打って送る。終わって数珠をこすり、弓を押し戴いて「終わりました。思った仏様出やした?」「思いがけねーおっ母さん出て、何十年ぶりに話したかわかんねー」と。つまり、話したことも、誰が憑いていたかも分からないということであろう。

このワカサマについては、簡単な調査メモが残っている。それによると、「とり目、半盲で、夜、目がみえなくなるので、すすめられていわき市の師匠に三年間ついて修行した」とある。このように東北の巫女では、目が不自由な女性が多かった場合が多い。また「ホトケオロシだけを学んだ、今はクチヨセしかしない」とも述べている。

口寄せについては、次のようにメモされている。「マエウタを唄っていると蝶々のようなものが飛んで来て、頭の方から体に入って来る。そして語りはじめる。語ったことはおぼえていない」。そして、季節のクチヨセとして、彼岸と盆に行うものの他、新しく亡くなった死者については、死者の遺体が土葬されるか、火葬の場合は骨を土にうめると、出て来ることができるようになると語っている。このように、古口（ふるくち）といって古くに亡くなった祖先の口寄せをするのと、新口（しんくち）といって新たに亡くなった死者を降ろす両方が、東北の巫女の口寄せにはあった。

### 弓の材質・形状など

さて、東北のシャマニズムではどんな弓が使われてきたのだろうか？ 1979年から83年にかけて記録がとられた『巫女の習俗』全6冊〔文化庁1985-2007〕から関連する記述を拾ってみよう。

宮城県〔文化庁1985-2007 V〕：一弦琴を「弓」と称す（石垣さん）。師匠の指導を得て自費で作成〔158〕。インキン（一琴）と称する例（東和町・桃生町）〔41, 153〕。昭和20年ごろから、インキン（鉦）を弓の代わりに用いるようになった（若柳町）〔67〕。

岩手県〔文化庁1985-2007 I〕：戦前は梓弓使用。ピーンと張った糸を、竹で、バンバンと叩いたり、ときどきは指でかき鳴らす。そうすれば弓

糸が、ぶるんぶると鳴って、降ろした霊がこれで生きてくるという。しかし戦中から戦後にかけては弓を使用しなくなり、代わりにエンキン（延金＝引磬〈いんきん〉）と呼ばれる鉦を用いるようになった。エンキンを左手に持ち、金属棒で叩いて、呪文や経文を唱える [29-30]。

青森県 [文化庁 1985-2007 II] :最近は数珠を使用する機会が多いが、以前は弓を打ち数珠は伴奏として擦るのが典型的な形であり、数珠は誰が擦ってもよいというが、弟子がいる場合は弟子がこれを行なった [14]。梓で作られた弓はなく、桑の木製で2つに分解でき、接合部はイタヤカエデ材で箱型。弦は麻の撚紐で、竹の棒で打ち鳴らす。使用しない時は分解しておく。主として口寄せの際に使用し、「弓をたたかないイタコはイタコでない」というが、近年弓を使用する者は少なく、師匠から弓を使うことを習わなかったイタコが多くなった [18]。菅江真澄『小野のふるさと』天明5年(1785)3月6日、出羽国雄勝郡岩端辺の記に、眼の見える梓みこが弓をはじき亡き霊のこたばを語ると記す [48]。

福島県 [文化庁 1985-2007 III] :後述。

秋田県 [文化庁 1985-2007 IV] :弓は「仏ヨセ」のときに使用し、鳴らし方は遠い所から呼ぶ場合、近い所から呼ぶ場合などいろいろな鳴らし方(リズム)があり、霊はその音を聞いておりと言われる(鹿角地方) [11]。弓矢は、「内神様」や仏様を呼び寄せる道具として使用。「狩猟の時のように、弓に矢をつがえて打つ構えをすることによって、呼び寄せることが可能であったという」。材質は柳(本荘市・由利地方) [111]。

山形県 [文化庁 1985-2007 VI] :村山地方について。仏の口寄せに用いる道具は、山形市・東村山郡・西村山郡地方では弓、尾花沢地方では数珠とトドサマ [160]。弓は主としてホトケオロシに使い、「弓の上の対面」ということばもある。武器として使われた弓を兼用したものもあれば、オナカマ用として特別に製作したものもある [188]。

### 弓使用の衰退、東北の巫女の減少

岡田重精による1977年のまとめでは、東北では鉦や数珠を用いる巫

女が増えてはいたが（数珠 37 例、弓 18 例、その他 5 例）、以前は弓を叩いたという例が多かった。また数珠を用いる巫女の中にも、師匠や自分も昔は弓を使ったという人がいたり、ユルシ（イニシエーション）の時や口寄せには弓を使うという事例も多かった。このことから、おそらく東北地方一帯に、弓からジュズに転化したケースは極めて多いものと推測された〔岡田 1977〕。

しかしその後、弓を使う巫女は減ってゆき、今では巫女そのもののがかなり減少している。2012 年 12 月 24 日に『朝日新聞』で報じられた記事は「消えゆくイタコ」と題し、今や十数人であるとしている。理由としては、厳しい修行が敬遠されたため、盲学校への就学により生計を立てる手段としての意味が薄れたため、さらにそもそも幼少期の失明も減っている、といったことが挙げられている。他方で、自殺者の遺族を癒してきた役割を見直そうという研究も始まっているらしい。

このように今や役割を終えようとしているかに見える東北の巫女だが、先ほどの映像に見られるような 1970 年代頃までは、少なくとも盛んだったと言えるだろう。またそこでの弾弓の伝統は、東北地方のみならずかつてはより広い地域に見られるものだった。

以下、次の 2 点について宗教民族学の立場から検討してみたい。第 1 に、こうした伝統は日本国内においてはどのような歴史を持っているのか。第 2 に、弓を用いるシャマンは東・中央・北アジアにも存在してきたが、日本における伝統との共通点と相違点はいかなるものか。

## 日本のシャマニズムにおける弾弓の歴史

第 1 点目について。日本のシャマニズムにおける弾弓の資料は、すでに何人かの研究者によって集められてきた。主なものとして、上掲の中山や堀のほか、渡辺昭五『中近世放浪芸の系譜』〔2000〕、グルーマー〔Groemer 2007〕、成田守「口寄せ巫女の系譜」〔2007-08〕がある。

これらにおいて明らかにされたこととして、次の 2 つがある。まず、近代における巫女の弓使用は、東北以外にも常陸、紀伊、壱岐、出雲な

ど広い地域で行われてきたこと。そして、弓使用の図像史料や文献史料は、近世から中世までさかのぼること、である。

### 弓以外の伝統

他方、必ずしも明白に論じられてこなかったのは、そうした前近代の巫女たちが弓使用という以外に、近現代の事例といかなる共通点を持つかということである。日本シャマニズムの弾弓という身体実践の伝統においては、弓以外に何が継承されてきたのだろうか。

そこで注目されるのは、神を降ろす際の文句、および口寄せの最中に用いられる特殊用語である。

まず前者から見てみよう。たとえば、福島県棚倉町（たなぐらまち）の一例では、弓を鳴らすことがイニシエーションの中に含まれていた。この巫女は神をおろす前に自らを清める唱え言として「天地清浄とは神の二十八宿を清め、地清浄とは地の外を清め、内儀清浄とは家内三方その身その体の荒神を清め、六根清浄とは汚れためなければ妙見あらじと内外の玉垣に心清しく申す」という文句を発した〔文化庁 1985-2007 III: 49〕。

同様の文句は、たとえば式亭三馬『浮世床』二編（文化 11 年 =1814）巻之上に見え、「天清浄、地清浄、内外清浄、六根清浄」に始まる神おろしに続き、巫女（いちこ）が死んだ斑犬を呼び出している。さらに中世では御伽草子『鴉鷲（あろ）合戦物語』（弘治 2 年 =1556 以前か）において、死んだ雀を妻子が降ろす際「天清浄、地清浄、内外清浄、宅清浄、六根清浄」の清めの文句から始めている。

これら中世・近世の資料には、口寄せに使われる特殊用語も出てくる。たとえば、「タカラ」（子供）、「エボシ」（継嗣：あとつぎの子供）といったものがそれである。また『浮世床』には「カラノカガミ」という語も出ており、「世間、おふくろ、老婆」の意味で用いられているらしい。

同様の語彙は、近現代の巫女によっても使われてきた。たとえば次のようなものだが、地域や巫女によって若干の違い・ズレがある：

- ・夫婦：アイノマクラ
- ・娘：カラノカガミ
- ・子供：タカラ、マツヤ、など [以上は東北の例。文化庁 1985-2007 参照]
- ・後継の男子：エボシ [これは雑賀 1933: 295 より]。

こうして見ると、意味が変わらず使われている語もあるが、「カラノカガミ」などは意味が変化している。いつ変わったのか不明だが、確かに『古語大辞典』（角川書店、1982）では「からのかがみ 唐鏡」の意味として、

- (1) 「からかがみ」に同じ。
- (2) 貴重なもののとえとしていう。「からのかゞみの我子をばけいせいの娘とて人にわらはせ給なとよ」（『三世相錦繡文章』三、1857）
- (3) 梓巫女が用いる特殊な用語で、母親のことをいう。「からのかゞみとはたれだとしていまきゝ」（『柳多留』二一、1786）「ハアわしは、水を手向どんの為には、からのかゞみじや」（『東海道中膝栗毛』三・上、1802-09）

と3つの語義が出ている。このうち(2)あたりがもとになって、「娘」の意味が生じたのだろう。用例は「娘」を指して用いられたものである。

このように、中世から近世を経て近現代に至るまで、弓を用いることやそれに伴うシャマニズムの実践において、変化を伴いつつ受けつがれたものがあつたに違いない。それを跡づける作業は、まだ今後に残されている。

柳田国男が早く「神子の夫、修験の妻」ということを指摘し、近年では前近代における巫女を修験組織の中でとらえる研究も盛んになっている [神田 2001 など]。おそらく、修験道の組織の中で伝えられた部分も大きいだろう。「六根清浄」の語などはそうした文脈でとえられそうだ。

ちなみに、井沢蟠竜（1668 生—1730 没）の『広益俗説弁』巻四神祇部には、「六根清浄戒の説」が取り上げられている。それによれば「俗間に、六根清浄戒といふものあり」、『四季物語』に「ろこんのはらひ」と出ているらしい。そしてこれはもと『法華経』に、「眼根清浄、耳鼻舌身意根清浄、是六根清浄を得。又云く、内外俱に浄し。又云く、大清浄願を

発す」とあり、六根は眼を色根とし、耳を聞根とし、鼻を香根とし、舌を味根とし、身を触根とし、意を法根とするもので、近世この祓に註をつける者は「習合者流の妄作」と断じている [井沢 1989: 70-71]。

なおまた、上に挙げたような中近世文学作品の検討もまだこれからである。これらも十分に資料となりうると思われる。パロディという性質上、あえて崩す部分以外は極力現実を写した描写にしているはずだからである。

### 中央・北ユーラシアのシャマニズムにおける楽器

第2の点に移ろう。これまで、中央・北ユーラシアのシャマニズムにおける楽器は、主に太鼓であるという印象が強かった。しかし弓の使用も確認されているだけでなく、多くの研究者が指摘するのは、この地域においては太鼓よりも弓の方が古くから用いられてきたという可能性である。

たとえばレヒティサロ（フィンランドの民族学者）は、オビ川下流のツンドラ・ユラク（ツンドラ・ネネツ：ウラル語族北サモイェド諸語、トナカイ遊牧民）のシャマンは、呪歌の中で太鼓のことを「弓」とか「歌う弓」と呼ぶことを示唆し、「サモイェド族においてもフィン系諸族においても、シャマン太鼓の使用は二次的であるように思われ、シャマンは元来、弓を持ち、それで諸霊を脅し、それらめがけて射たらしく思われる」と述べている。彼はさらに、「弓射によって悪霊を脅す」ことを示す諸例を伝えている [Harva 1938: 537-538, 邦訳: 476]。

ストックホルムの民族音楽学者エムスハイマー [Emsheimer 1964: 29-31] は、今のレヒティサロの発言を引いた後、次のように述べた。このサモイェドの例はしかし、孤立したものではない。儀礼的道具としての弓矢についての同様の観念、およびシャマニズム行為複合内部におけるそれらの大きな意義は、ごく近年まで、シベリアのその他の諸民族さらには中央アジアの諸民族のもとで見られる。そのことは多くのロシアの学者が指摘してきたが、まとまった研究は存在しなかった。

エムスハイマーはこう述べて、ロシアの民族学者ポターポフの論文（「アルタイ系諸族〔狭義の〕のシャマニズムにおける弓矢」1934、今回シンポジウムにあたり中堀正洋氏により邦訳していただいた）に言及する。

それによると、シベリアと中央アジアの広い範囲で、太鼓と弓を指す語が同一であり、もとは弓矢の方がシャマンの道具であった可能性がある。ポターポフによれば、アルタイの多くのシャマンたちは、「最近まで」太鼓の代わりに手に小さい弓を持って儀式を行っていた。彼らは精霊と直接に交信を始める時、精霊の意思を知るために、祈禱の最も重要な箇所を弓を用いて行なったのである。つまりシャマンの太鼓が登場するまで、アルタイ人の間で宗教儀式の道具となったのは弓矢であった。

またポターニンがモンゴル系・アルタイ系諸族について記すところによれば、シャマンの秘儀の間、太鼓は弓を表し、シャマンはこれと矢で敵霊を射るのである [Emsheimer 1964: 30]。

ポターポフも引用しているが、ラートロフ（独：言語学・民族学、1860年代に旅行）によれば、「私はここレバト河畔〔のタタール族〔テュルク系〕のもと〕で、太鼓ではなく弓でシャマン儀礼をし、諸霊を呼び寄せるシャマンに会った」と述べる [Radloff 1884 I: 362]。チェルカン人のもとでは弓で占いも行われた。

シベリア東部からも事例が知られている。ドイツ・ロシアの博物学者シュレンクラを引きつつエムスハイマーが述べるところによれば、サハリンのギリヤーク（ニヴフ）のもとでは、シャマン太鼓は ka 's 「射る道具」（<ka 「射る」、-s 「もの」）すなわち弓と表現された [Emsheimer 1964: 31]。

さらにロシアの考古学者デヴレットによれば、レナ川中流域の Yelanka からは、卵形と円形の太鼓とともに、弓を持つシャマンの姿を描いた岩絵が見つかっている。イェニセイ川中流域の Oglakhty からも、弓を持ったシャマンらしき人物の岩絵が出ており、デヴレットは、シベリアでもかつては弓でセアンスするのが一般的で、後に太鼓に取って代わられたと考えている [Devlet 2001]。

## 日本のシャマニズムとの系統関係？

以上のことは、日本において弓から数珠などへの変化が起きたことと比較すると、たいへん興味深い並行現象（parallel phenomenon）である。では、北・中央アジアと日本とのシャマニズムを系統的に（historically and genetically）結ぶことは可能だろうか？ この問題にここで解答を与えることは、むろん不可能である。先に述べたように、日本列島と北アジアのアルタイ系諸族における女性シャマンを指す語の類似といった、別の問題もあるためである。

先に挙げた大林太良〔1984〕は、こうした北方系の弓の伝統とは別に、中国の長江中下流域にも弓や弦による巫術の伝統が存在したことを重視した。

つまり、『論衡』（後 87-88 頃成立）論死第六十三には、次のように見える。「世間死者、令生人殄而用其言、及巫叩元紘、下死人魂、因巫口談、皆誇誕之言也」。なお著者の王充は会稽（浙江地方）の人である。さらに、『隋書』地理志（656 年成立）第九荊州（長江中流域）には、蛮の葬制を次のように記す。「始死、置屍館舍、隣里少年、各持弓箭、遶屍而歌、以箭扣弓爲節。其歌詞說平生樂事、以至終卒、大抵亦猶今之挽歌」。

これらの資料をもとに大林は、日本のすぐ近くであって古来交流も盛んに行われ、かつ口寄せに用いられてきた、こうした江南の弓・弦シャマニズムが日本に入ったという見通しを述べていた。

## おわりに

以上のように、弓という道具を通して、近現代の東北地方におけるシャマニズムを歴史的・空間的に位置づけることが可能になるのではないかと、という目論見を持ち、筆者は少しずつ研究を進めている。まだ歴史的にも空間的にも扱えなかった資料が多く、課題もまた山積している。

最後に、身体実践ないし「演奏/演戯」(play) という視点から弓を見

た時、より普遍的な問題として2点指摘しておきたい。

第1に、日本ではシャマン儀礼における弓の使用のように、霊を呼び寄せ憑かせるための弓の音というものが存在した一方で、鳴弦のように、魔を祓うための弓弾き行為も古代以来行われた。これは、前者は死者の声としての楽器（世界的には他に鼻笛や唸り木など）、後者は空砲などと同様の性質を持つものと、見ることができるかもしれない。

第2に、身体実践には即興と拘束、創造と伝統の間で揺れ動く部分があるように思われる。たとえば中世以来の日本のシャマニズムにおいて、修験者の書いた文字テキストにより規制・拘束される部分と、巫女自身がアレンジできる遊びの部分とがあったのではないか。東北の巫女の場合、盲目の女性が多かったことから、文字によらない継承が主体であったことも、これと併せて考えるべきだろう。

## 引用文献

- ・ 秋葉隆 1931 「朝鮮の巫称に就て」『宗教研究』8：30-49.
- ・ 文化庁文化財保護部 1985-2007 『巫女の習俗』全6冊（民俗資料選集；14, 15, 20, 21, 31, 35）東京：国土地理協会。（I：岩手県、1985；II：青森県、1986；III：福島県、1992；IV：秋田県、1993；V：宮城県、2003；VI：山形県、2007）
- ・ Czaplicka, Marie Antoinette. 1914. *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- ・ Devlet, Ekaterina. 2001. Rock Art and the Material Culture of Siberian and Central Asian Shamanism. In: Price, Neil S. (ed.), *The Archaeology of Shamanism*: 43-55. London: Routledge.
- ・ Eliade, Mircea. 1951. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot. 邦訳はエリアーデ、ミルチア『シャーマニズム：古代的エクスタシー技術』上下（ちくま学芸文庫）堀一郎（訳）東京：筑摩書房、2004.
- ・ Emsheimer, Ernst. 1964. *Studia ethnomusicologica eurasiatica*. (Musikhistoriska Museets Skrifter; 1). Stockholm: Musikhistoriska Museet.
- ・ Findeisen, Hans. 1957. *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker*. Stuttgart: W. Kohlhammer. 邦訳はフィンダイゼン『霊媒とシャマン』和田完（訳）東京：冬樹社、1977.
- ・ Groemer, Gerald. 2007. Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period. *Asian Folklore Studies*, 66: 27-53.

- ・ Harva, Uno. 1938. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. (FF Communicationen ; Vol. 52 = No.125). Helsinki : Academia Scientiarum Fennica.  
邦訳はハルヴァ 『シャマニズム : アルタイ系諸民族の世界像』 田中克彦 (訳) 東京 : 三省堂、1971.
- ・ Hoppál, Mihály. 1994. *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg : Pattloch.  
邦訳はホッパール、ミハーイ 『図説シャーマニズムの世界』 村井翔 (訳) 東京 : 青土社、1998.
- ・ 堀一郎 1953-55 『我が国民間信仰史の研究』 2冊、東京 : 創元社 .
- ・ —— 1971 『日本のシャーマニズム』 (講談社現代新書 ;256) 東京 : 講談社 .
- ・ Hultkrantz, Åke. 1993. Introductory Remarks on the Study of Shamanism. *Shaman*, 1(1) : 3-14.
- ・ —— 1999. The Specific Character of North American Shamanism. *European Review of Native American Studies*, 13(2) : 1-9.
- ・ Ides, E. Ysbrants. [1698]1704. *Driejaarige reize naar China*. Amsterdam : François Harma.
- ・ 井沢蟠竜 1989 『広益俗説弁』 (東洋文庫 ; 503) 白石良夫 (校訂) 東京 : 平凡社 .
- ・ 神田より子 2001 『神子と修験の宗教民俗学的研究』 東京 : 岩田書院 .
- ・ 栗田英彦 2007 「シャマニズム論における諸問題 : アマヨンとフルトクランツの論争を通して」 『論集』 34 : 395-419. 仙台 : 印度学宗教学会 .
- ・ 楠正弘 2009 『仏教信仰と民俗信仰 : シャマニズム論をめぐる』 東京 : 創文社 .
- ・ Miller Roy Andrew & Nelly Naumann. 1994. *Altaische schamanistische Termini im Japanischen*. (Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e. V. Hamburg ; Bd. 121). Hamburg.
- ・ 中山太郎 [1930]1984 『日本巫女史』 増補復刊、東京 : パルトス社 .
- ・ 成田守 2007-08 「口寄せ巫女の系譜」 『日本文学研究』 46 : 45-54, 47 : 35-43, 48 : 35-43. 東京 : 大東文化大学日本文学会 .
- ・ 大林太良 1984 「日本のシャマニズムの系統」 加藤九祚 (編) 『日本のシャマニズムとその周辺』 (日本文化の原像を求めて \*\*) : 3-36. 東京 : 日本放送出版協会 .
- ・ —— 1987a 「鹿踊りとシャマンの踊り」 『桜井徳太郎著作集 第7巻 東アジアの民俗宗教』 付録 : 5-7. 東京 : 吉川弘文館 .
- ・ —— 1987b 「北方から南方に分布するシャマニズム」 『言語』 16(7) : 210-219.
- ・ —— 1987c 「祭司の二つの類型」 大林太良 (編) 『心のなかの宇宙』 (日本の古代 ;13) : 207-230. 東京 : 中央公論社 .
- ・ —— 1991 『北方の民族と文化』 東京 : 山川出版社 .
- ・ Ohlmarks, Åke. 1939. *Studien zum Problem des Schamanismus*. Lund : Gleerup & Munksgaard.
- ・ 岡田重精 1977 「東北地方の巫女 : 福島県を除く」 『民族学研究』 42(3) : 225-248.
- ・ Radloff, Wilhelm. 1884. *Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuche*, 2 Bde.

Leipzig: Weigel.

- ・ 雑賀貞次郎 [1933]1989 「紀州田辺の巫女の話」 谷川健一（編）『巫女の世界』（日本民俗文化資料集成；6）： 287-299. 東京：三一書房.
- ・ Schmidt, Wilhelm. 1954. *Die asiatischen Hirtenvölker. (Der Ursprung der Gottesidee; Bd. 11)*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- ・ 田中克彦 1979 「北方民族のシャマニズム」 五来重・桜井徳太郎・大島建彦・宮田登（編）『巫俗と俗信』（講座日本の民俗宗教；4）： 116-131. 東京：弘文堂.
- ・ 棚瀬襄爾 1944 『東亜の民族と宗教』 東京：河出書房.
- ・ 渡辺昭五 2000 『中近世放浪芸の系譜』 東京：岩田書院.
- ・ 山上伊豆母 [1971]1996 『巫女の歴史：日本宗教の母胎』 新装増補版、東京：雄山閣.

---

---

# シャーマンのトランスと身体的所作について

佐藤憲昭

(駒澤大学教授、宗教人類学)

## 1. はじめに

この小文は、「東北シャマニズム研究会・国際シンポジウム」のテーマである「身体的実践としてのシャマニズム」について、筆者自身の調査に基づき、「シャーマンのトランスと身体的所作について」と題して若干の報告を試みるものである。

本シンポジウムの基調講演、「シベリアのシャマニズムにおける基本的な儀礼行為としての playing あるいは楽観主義的没入の生涯」において、ロベルト・N・アマヨン先生は、シャーマニズムの儀礼行為の基礎をなしているのは「プレイング (playing)」であると指摘している。そのプレイングとは、儀礼的態度、儀礼的行動、儀礼的働き、シャーマン化の儀礼などを包括しており、広い概念で捉えているので、プレイングを日本語で表現するとすれば、まさに「身体的実践」ということになる。筆者は、この「身体的実践」という語を最初に目にしたとき、シャーマンの「身体的所作」をイメージした。そこで、この語を小文のタイトルとしたのであるが、ここでは、《シャーマニックな儀礼におけるシャーマンの振る舞い》というほどの意味で用いている。

アマヨン先生は、プレイングについて、特にシャーマンの行動の側面を強調しているように思われるが、筆者は、行動以前のシャーマンの心理的状态に重点をおき、トランスに基づいてシャーマンの身体的所作が出てくるという視点から述べることになる。

## 2. シャーマンとトランス

周知のように、呪術-宗教的職能者 (magico-religious specialist (以下では「職能者」と略記)) の分類には、(1) 役割を基準とした分類と、(2) 呪術-宗教的性格・特質を基準とした分類との二つの方法が知られているが<sup>1)</sup>、現在は、(2) の方法が採用されているといえよう。この小文においてもまた (2) の視点に立つものである。というのは、(1) の場合、例えば、病気治しをする職能者は「治療師 (curer)」とか「治療師 (healer)」と呼ばれるが、このような人物は、あらゆる職能者が兼備している可能性があるため、役割を基準とする職能者分類は、有効性を欠いているからである。この意味からすれば、(2) の呪術-宗教的性格・特質を基準とした分類はすこぶる使用しやすいといえよう。この分類は、諸職能者が儀礼を執行する際に霊的存在=超自然的存在 (神霊・精霊・死霊) と関わる、その関わり方を基準とした分類である。これによれば、諸職能者は、「祭司 (priest)」、「シャーマン (shaman)」、「呪術師 (magician)」の三つに分類されることになる<sup>2)</sup>。これら三者について触れることからはじめよう。

まず、「祭司 (=プリースト)」とは、通常意識において、人間・社会を代表し、霊的存在に対して一方的に働きかける職能者である。例えば、仏僧、神主、神父、牧師、祝女などは、基本的に「祭司」として位置づけられる。

次に、「シャーマン」とは、通常意識の変異状態 (=トランス状態) において、霊的存在と直接交流をしながら、予言、託宣、祭儀、治病行為などの役割を果たす職能者である。例えば、東北地方のイタコ、カミサ

<sup>1)</sup> 佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、1992年、p.407。

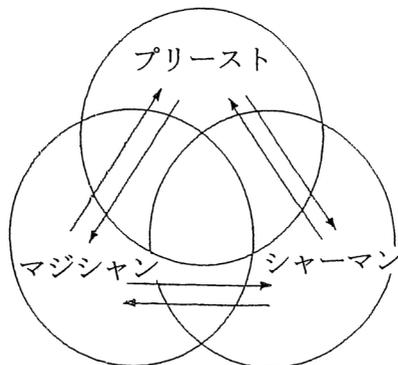
<sup>2)</sup> 佐々木宏幹「呪術-宗教的職能者の分類について」(『宗教研究』第222号、1975年)、同『シャーマニズムの世界』講談社、1992年、p.120。

<sup>3)</sup> 石津照璽『宗教的人間 宗教哲学研究V』創文社、1977年、p.267。

マ、本土各地の祈祷師、行者、法印、拝み屋、奄美・沖縄地方のユタなどは、シャーマンの枠に入れることができる。なお、シャーマンを意味する用語としては、「巫女=女巫」、「男巫」、「巫覡」、「巫者」、「巫師」、「霊能者」、「霊能力者」、「霊能祈祷師」、「靈感師」、「霊視者」、「霊聴者」、「チャネラー」、「スピリチュアル・カウンセラー」などの語が知られている。だが、「神社巫女」のように、シャーマンの性格を欠いている者も「巫女」の語が使用されているので、「巫」で表示される人物・職能者がシャーマンの性格を具えているかどうかについては、常に留意しておく必要がある。

さらに、「呪術師 (=マジシャン)」とは、通常意識において、霊的存在や呪力を自在に操作し、現実的な問題を解決しようとする職能者である。わが国では、プリーストやシャーマンがマジシャンの役割を兼ねていることが多い。その例として、仏僧（プリースト）が執行している「開眼式」または「点眼式」と呼ばれる儀礼を取り上げてみよう。この儀礼は、新たに造立した墓やタマシイヌキ（魂抜き）をした墓に、「魂」を入れて礼拝の対象とするために行われる。民俗レベルでは「タマシイレ（魂入れ）」と呼ばれるが、この儀礼において仏僧は、霊的存在である魂を自在に操作して墓に憑入する役割を担当する。この場合、仏僧はトランス状態（後述）になっているわけではなく、通常意識において、観念的に魂を操作しているのであり、仏僧は呪術師の役割を兼ねている「プリースト-マジシャン (priest-magician)」または「マジシャン的プリースト」であるといえよう。もしも仏僧が、魂の姿や声を目・耳にしながらか、開眼（点開）式を執行しているとすれば、仏僧はシャーマンの役割を兼ねている「プリースト-シャーマン (priest-shaman)」または「シャーマンのプリースト」ということになる。

さて、これら職能者の三分類は、かつて宗教学者の石津照璽が指摘した宗教文化の三分類にきわめて類似していることが知られる。それは石津が、「人間が社会的に或いは個人的に超自然的な存在者や力に関係する信念や儀礼を、発生的な意味においてではなく伝統的成立的にきめられた形態について、宗教的・呪術的及び巫俗的 (shamanistic) という三



【図 1】 呪術-宗教的職能者の現実型

つの形式に分けてみる事ができる」と指摘しているからである<sup>3)</sup>。石津のように、宗教文化を「宗教的」、「呪術的」、「巫術的」という三形式に分ける場合であれ、既述の職能者分類のように、「祭司」、「シャーマン」、「呪術師」という三つに分類する場合であれ、いずれの場合においても理念型であるという点に留意しておかなければならない。というのは、実際にはこれら三者は、既述の開眼（点开）式における仏僧の例で見たように、多少とも混じり合っていることが少なくないからである。いま、職能者の三分類に限定して、その現実型を図で示すとすれば、[図 1] のようになるであろう。

以上の事柄を踏まえて、以下ではシャーマンに焦点を合わせて見ていくことにしたい。

通常、シャーマンを中心として、超自然観、世界観、儀礼、依頼者・信者群などからなる呪術-宗教的形態または現象はシャーマニズム (shamanism) と呼ばれる。シャーマニズムの中心であるシャーマンは、役割を果たすとき霊的存在と直接交流をするが、その仕方は大別すると、トランス状態の場合と、夢を回路とする場合との二通りあることが知られている<sup>4)</sup>。しかも、「トランスは覚醒時あるいは昼の夢であり、夢は

<sup>4)</sup> M・エリアーデ (堀一郎訳) 『シャーマニズム』冬樹社、1974年。

睡眠時あるいは夜のトランスである』<sup>5)</sup>と指摘されているように、トランスと夢の両者は表裏の関係にあることもまた知られている。したがって、シャーマニズム研究においてトランスの問題を考える場合には、夢との関係を考慮しなければならないが、この小文では、夢の問題は括弧に入れ、もっぱらトランスに焦点を合わせて考えていくことにしたい。

さて、諸研究者は「トランス状態」について、さまざまな用語（訳語）で表現していることが知られる。例えば、精神医学者の佐々木雄司は「意識の例外状態」<sup>6)</sup>とか、「意識の宗教的な例外状態」<sup>7)</sup>などの語を用い、また、宗教人類学者の佐々木宏幹は「通常意識の変異状態」<sup>8)</sup>の語を使用し、さらに、心理学者の斉藤稔正はみずからの造語である「変性意識状態」<sup>9)</sup>語を用いている。この他にも「異常心理状態」や「精神分離状態」などの語も使用されている。これらの語（訳語）が意味するところは、トランス状態とは、通常意識が変化した状態一般を指しているのではなく、神霊・精霊と出会うために通常意識を変異させた状態を指している点にある。したがって、神霊・精霊との直接交流を欠いている単なるトランス状態とは明確に区別しておかなければならない。諸研究者が正確さを期するために「シャーマニック・トランス (shamanic trance)」<sup>10)</sup>の語を用いているのは、そのためである。この小文では、シャーマニック・

<sup>5)</sup> 前掲註 3。かつて筆者は、夢を中心としてトランスとの関連について考察したことがある（拙稿「シャーマンのイニシエーションと夢」脇本平也・田丸徳善編『アジアの宗教と精神文化』新曜社、1997年）。

<sup>6)</sup> 佐々木雄司「我国における巫者 (shaman) の研究」(『精神神経学雑誌』第 69 巻第 5 号、1967 年)。

<sup>7)</sup> 佐々木雄司の発言（櫻井徳太郎・佐々木雄司・佐々木宏幹「シャーマニズムの基本問題」古野清人監修『季刊 現代宗教』第 1 巻第 2 号、エヌエス出版、1975 年、p.18）。

<sup>8)</sup> 前掲註 1。

<sup>9)</sup> 「変性意識」の語は斉藤稔正の造語である。筆者は、1996 年の夏、日本催眠心理学心理学会より招待されて、第 42 回大会（筑波大学）のシンポジウムで発表する機会を与えられた。このときの打ち合わせの際に、司会を担当された立命館大学教授の斉藤稔正氏より、「変性意識」の語が氏の造語であることを教えられたのである。氏によれば、博士論文（京都大学）『変性意識状態 (ASC) に関する研究』（松箱社、1981 年）で使用されたとのことであった。それ以来、「変性意識」の語は、徐々に人口に膾炙されたものようである。

トランスの略語として「トランス」の語を用いることにしたい。

トランス状態は、人格が神格に変わり、シャーマン自身が「わけがわからない」と述べるような状態から、普通の人には見えない「モノ」(=霊的存在)と対話をし、見えないモノを見、聞こえないモノを耳にするなどの状態をも含んでおり、また、観察者の目には、シャーマンが跳びはねたり、ぶるぶると震えたり、顔面が紅潮するなど、形相が著しく変わるさまを明らかに見てとれる状態から、通常と少しも変わらないように見える状態までも含む、すこぶる幅の広い状態である<sup>11)</sup>。こうした状態をシャーマンはみずからつくりだして神霊・精霊と直接交流をするのである。

シャーマンがトランス状態において、神霊と直接交流をする仕方には、大別して二通りあることが知られている<sup>12)</sup>。一つは、シャーマンが自己の魂を身体から脱出させて天上界や地下界などの超自然的領域に飛翔し、そこで神霊と直接交流をする仕方であり、もう一つは、シャーマンが神霊を自己の身体に招いて直接交流をする仕方である。一般に、前者は「エクスタシー (ecstasy=脱魂)」<sup>13)</sup>、後者は「ポゼッション (possession=憑霊)」<sup>14)</sup> と呼ばれる。これら脱魂と憑霊は、トランスの内容を意味する二つの「型」であり、いずれの型が生起しているかなどの問題は、所与の社会-文化的状況で異なっている。わが国には脱魂型がないわけで

<sup>10)</sup> 「シャーマニック・トランス」の語は、佐々木宏幹の造語である。この語は、1973年の論文、「シャーマニック・トランスの象徴的内容について」(『宗教学論集』第6輯、1973年)より使用されているが、1975年に英国のランカスター大学で開催された第13回国際宗教学宗教学史学会において、「Thee Types of Shamanic Initiation in Japan」と題して発表された際にも用いられ、それ以来、広く使用されるにいたっている。その事情については、註1前掲書p.424に詳しい。

<sup>11)</sup> 前掲註1。

<sup>12)</sup> 前掲註4。

<sup>13)</sup> 「脱魂」の語は佐々木宏幹の造語である(佐々木宏幹「シャーマニズムの社会-文化的背景に関する覚え書」『宗教学論集』第3輯、駒沢大学宗教学研究會、1969年)。その後、堀一郎がその著、『日本のシャーマニズム』(講談社、1971年)で脱魂の語を使用したことから、次第に人口に膾炙されて現在にいたっている。

<sup>14)</sup> possessionは、「憑霊」と訳されるが、「憑霊」は、「精霊憑依」(spirit possession)を省略した言い方である。

はないが<sup>15)</sup>、憑霊型が圧倒的に多い<sup>16)</sup>。しかも、シャーマンが示す憑霊型は決して一様ではなく、次のように細別することができる<sup>17)</sup>。

第一は、神霊がシャーマンの身体の中に憑入し、人格転換を起こして神霊自身として振る舞い、直接話法で神意を伝達するという「霊媒 (medium) 型」である。この型の特徴は、神霊を身体から離すと「何を語ったか覚えていない」ところにある。この霊媒型には、(1) 自己自身の力能によって神霊をみずからの身体の中に憑入 (離脱) させるタイプと、(2) 他者 (精霊統御者型 <後述>) の力能によって神霊を身体の中に憑入 (離脱) させてもらうタイプとの二通りがある。(2) の場合には、必ずしもシャーマンである必要はなく、普通の人でも霊媒の性格を具えているなら、その役割を担当することができる。

第二は、(a) 身体に付着した神霊とシャーマンとが会話を交わし、その内容を神意として間接話法で伝えたり、あるいは (b) 身体の外側から神霊の影響を受けて、神霊の姿や声を目・耳にした事柄や、心に浮かんだ内容などを神意として間接話法で伝達する仕方であり、これら (a) と (b) を合わせて「予言者 (prophet) 型」と呼ばれる。この型の特徴は、シャーマンが神意を伝達するとき自己に意識があるため、神意に自己の

<sup>15)</sup> 註 1 前掲書 p.235。塩月亮子「日本におけるシャーマンの脱魂体験」(櫻井徳太郎監修『民俗宗教』第5集、東京堂出版、1995年)。

<sup>16)</sup> 櫻井徳太郎は「日本列島に点綴する民間巫俗のトランスは、その多くは憑霊型パターンを示すのみでエクスタシ体験をあらわさない」と指摘している(櫻井徳太郎『日本のシャーマニズム』下巻、吉川弘文館、1977年、p.429)。

<sup>17)</sup> レイモンド・ファースの憑霊の概念とみずからの調査結果とを検討した佐々木宏幹は、憑霊型のシャーマンにはいろいろのタイプがあると指摘している。それによれば、ファースは「霊媒」、「予言者」、「シャーマン」(ファースはシャーマンの語を北アジアの精霊の統御者=master of spiritsに限定して用いる)の三者を区別して、それぞれ異なる職能者と捉えているのに対して、佐々木は、ファースの三分類にみられる職能者は、いずれも神霊との直接交流の特色による相違であると解し、ファースの三分類を捉え直して、「霊媒型シャーマン」、「予言者型(見者型)シャーマン」、「精霊統御者型シャーマン」と解している(前掲註1, 2、および佐々木宏幹『シャーマニズム』中央公論社、1980年)。この小文では、佐々木のこの見解に従っている。なお、「複合型」という類型は筆者の捉え方である(拙稿「霊媒と予言者のあいだ」櫻井徳太郎編著『シャーマニズムとその周辺』第一書房、2000年)。

見解を加えることができる状況にある点である。

第三は、予言者型の中で、特に (b) だけを示して役割を果たしているシャーマンの場合であり、この場合には「見者 (seer) 型」と呼ばれる。

第四は、予言者型・見者型の中には、神霊・精霊を目や耳にしながら、これを自在に操作して、他者に憑依させる力能をもつ者がある。この型は予言者型・見者型の特殊型であるが、特に「精霊統御者 (master of spirits) 型」と名づけ、独立した型として扱われている<sup>18)</sup>。この型は、かつて守護神を操作して、その援助で他界に赴く脱魂型シャーマンを指していたが、研究の進展に伴い、憑霊型にも存在することが明らかにされた。例えば、木曾御嶽行者の「御座立て」は「前座」と「中座」の二人の行者がコンビを組んで執行する儀礼として知られている。「前座」は中座の身体に神霊を憑入する役割を担当し、「中座」は神霊自身として直接話法で神意を伝える役割を担当する。この場合、前座は精霊統御者型を、中座は霊媒型をそれぞれ示し、両者で単独のシャーマンと同じ役割を果たしている。こうした「憑祈祷形式」の儀礼は各地で見られる<sup>19)</sup>。

さらに第五は、霊媒型と予言者型との「複合型」である。これは霊媒型と予言者型の双方の性格が複合化された形で同時に現れている型である。つまり、シャーマンは神霊自身として第一人称で語り、かつ振る舞っているが (=この局面には霊媒型の性格が現れている)、同時にまた自己自身に意識があり、みずからの口を通して語っている神霊の言葉を聞くことができる (=この局面には予言者型の性格が現れている) のである<sup>20)</sup>。

以上の五型は、一人のシャーマンが複数の型を兼ね具えて、時と状況に応じてそれぞれの型を示すこともあれば、一つの型のみで役割を果た

<sup>18)</sup> 前掲註 17、佐々木、1980年、pp.198-192。

<sup>19)</sup> 宮家準『修験道思想の研究』春秋社、1985年、菅原壽清『木曾御嶽信仰』岩田書院、2002年、長谷部八朗『祈禱儀礼の世界』名著出版、1982年、川島秀一『ザシキワラシの見えるとき』三弥井書店、1999年、中山郁『修験と神道のあいだ』弘文堂、2009年。

<sup>20)</sup> 前掲註 17 の拙稿。

すシャーマンもあり、さらに異なる型のシャーマンがコンビを組んで儀礼を行うなど、現実はさまざまである。

この小文では、儀礼を執行している際に、シャーマン自身に意識が「ない」霊媒型と、意識が「ある」予言者型・見者型・精霊統御者型・複合型において、どのような身体的所作を見せているのか、新潟市の事例から考えてみたい。

### 3. シャーマンの身体的所作

新潟県新潟市（調査時現在〈1986~1996年〉の人口は48万人）には、約50人のシャーマン（当市にはシャーマンの民俗用語はない）が存在しており、そのうち筆者が調査を行ったのは36人であった。彼（彼女）らが執行している儀礼は、大筋において、まず祭壇に向かって合掌し、経文を唱えているうちに、やがてトランス状態となり、神霊と直接交流をしながら具体的な指示・示唆を与えていくという展開を見せている[写真1]。

問題は、その際に見せているシャーマンの身体的所作である。

まず、霊媒型の事例を挙げることからはじめよう。当市には、この型



[写真1] シャーマニックな儀礼（左はシャーマン、右は依頼者）



[写真2] Kの祭壇

に属するシャーマンは10人ほど存在している。以下では、信者数2000人以上を擁している女性シャーマン(=K)の儀礼を取り上げることにしたい。

K(67歳〈調査時年齢、以下同様〉)は、毎日、午前10時と午後7時の2回、「御祈祷」と呼ばれる託宣儀礼を行っている。定刻になると、白装束に身をつつんだKが祭壇[写真2](祭壇には諸神諸仏を祀っているが、主神は、善宝寺〈山形県鶴岡市に所在する曹洞宗寺院〉の守護神である「龍道大龍王」と「戒道大龍女」の二龍神)の前に坐り、経文を10分ほど唱える。

すると突然、木魚のバイ(バチ)をほうり投げ、坐ったまま飛び上がって、180度方向転換をして依頼者・信者のほうを向き、「我は大山の善宝寺、さんなん娘(=戒道大龍女)である」とKに憑入した龍神が第一声を発する。すると、儀礼の参加者(毎月1日と15日には約200人、他の日は80人前後)は合掌して平伏し、口々に「善宝寺様、いつもお



〔図 2〕 Kの御祈祷と呼ばれる託宣儀礼（中央はK、左はサニワ。  
撮影禁止のためスケッチしたもの）

世話になり、ありがとうございます」と御礼の言葉を述べ、次いで依頼要件のある者は、Kの前に進み出て、多種多様な問題を訴えていく。これに対して龍神（=K）は、具体的に指示・示唆を与えていく。

Kに憑入する超自然的存在は、例外なく戒道大龍女（=龍神）である。Kに憑入した龍神は、龍神用語と呼ばれる独特の言葉で語っていくので、依頼者はその意味内容を理解することができない。そのためKの夫（74歳）とKの長女（40歳）とがサニワ（K講ではサニワ〈審判者〉の語を用いているが、新潟市の民俗用語ではない）の役割を担当し、依頼者が理解できるように、託宣の内容を紙に書いて質問者全員に手渡すという方法がとられている〔図 2〕。

この「御祈祷」の儀礼は質問が無くなると終了する。龍神（=K）は「他に聞くことは無いか、無ければ帰るぞ」を連発し、質問者がいないと、Kは再び坐ったまま飛び上がって、方向転換をして祭壇のほうを向き、2~3分で常態にかえる。そして、短い経文を唱えて、およそ2時間にわたる儀礼は終了する。

さて、この事例は、Kに龍神が乗り移り、人格転換を起こして龍神自身として振る舞っている様子を伝えている。他方、依頼者・信者たちは、変身したKの姿を目にすると、直ちに合掌・平伏しているが、これは

Kが人間ではなく、神（=龍神）そのものとして現前していると感じられていることを物語っているといえよう。Kのような霊媒型シャーマンは「我は〇〇である」と直接話法で伝達するが、役割終了後に神霊を身体から離すと、「何を語ったか覚えていない」ところに大きな特色がある。この特色は、霊媒型シャーマンが神意を伝えるとき、自己の解釈を付け加えることができないことを意味している。もっとも、Kのようにサニワとコンビを組んでいる霊媒型の場合には、サニワがシャーマンの意向を汲んで解説することが可能となる。

この「御祈祷」の儀礼は実に華やかに展開されている。すなわち、Kがトランスに入ると、坐ったまま飛び上がり、180度方向転換をして依頼者・信者のほうを向き、およそ2時間にわたって霊媒型シャーマンとしての役割を担当し、これが終了すると、Kは再び坐ったまま飛び上がり、180度方向転換をして祭壇の方を向き、2~3分で常態にもどるといふ展開の仕方である。こうしたKの身体的所作は、すこぶる躍動的であり、華やかな託宣儀礼であることを強く印象づけている。このような躍動的な儀礼を執行しているシャーマンは、新潟市ではKのみである。Kのような華やかなパフォーマンスを見せている霊媒型シャーマンは、現在の日本では大変に数が少ないといえるかも知れない。

ところが、古代までさかのぼると、事情は一変する。古代日本と現代日本のシャーマンを比較した民俗学者の櫻井徳太郎は、次のように述べている<sup>21)</sup>。

日本の古典に記される巫女の姿態は、ことごとくが神楽の伴奏によって神踊りをしている。そして入神ののち託宣を述べている。この「踊るシャーマン」に該当するものは、今日ではほとんどみられない。石見神楽で神がかりする託太夫と称するものも、また神がかりのため馬や蛙や鳥のようにびよんびよんはねまわるものもある

<sup>21)</sup> 櫻井徳太郎『東アジアの民俗宗教』（櫻井徳太郎著作集・第7巻）、吉川弘文館、1987年、pp.57-58。

が、踊っているうちに入神忘我の域にはいるという事例はない。とくに口寄せ巫女のトランスは静坐したままで起こる。わずかにイタコのようにオシラサマを両手にもち上下前後左右に振る所作はある。しかしいつも坐したままで行われる。(略) 古典で表現される巫女はほとんど躍動することによって入神するパターンを示している。まず「天の岩戸隠れ」神話に出てくるアメノウズメは(略)まさしく踊るシャーマン以外の何ものでもない。

こんにちの民間巫女たちが、もっぱら坐ったまま巫儀を執行するという形態は、おそらく本来の姿を示すものではなからう。神楽に合わせて物狂いをし、入神の境地で託宣を下した例は多く伝えられている。そうするとシャーマニズムの静態化には何か別の要素が加わっているに違いない。それはおそらく仏教の影響であろう。仏教儀礼のもつスタティックな風習が、躍動的シャーマニズムを大きく変えるにいったと、筆者はみている。このように眺めてゆくと、古代日本の踊る巫女たちは、シャーマンの典型を示していると考えてよからう。

櫻井によれば、古代日本のシャーマンは「踊るシャーマン」であり、すこぶる躍動的であったが、仏教の影響を受けることによって静態的シャーマニズムに変化して現在に至っているというのである。こうした流れの中で、躍動的な本来の姿を継承している現在のシャーマニクな人物・職能者の中には、びよんぴよんとはねることから「馬」、「蛙」、「鳥」<sup>22)</sup>などと呼ばれ、僅少ではあるが存在している、というのである。こうした見解に従うなら、現代日本の霊媒型シャーマンが執行している儀礼の最中に、躍動的で華やかな身体的所作を見せている例はほとんど

<sup>22)</sup> 櫻井徳太郎の発言（櫻井徳太郎・佐々木雄司・佐々木宏幹「シャーマニズムの基本問題」〈古野清人監修『季刊 現代宗教』第1巻第2号、エヌエス出版、1975年〉）。宮家準「修験道の祭りとシャーマニズム—吉野山の蛙とび—」（小口偉一編『日本のシャーマニズムに関する調査研究』文部省科研費報告（A）、1981年）。

ないと言えるかも知れない。

かつて筆者は、福島県会津若松市で調査をした際に、激しい霊媒型を示している信者たちを目撃したことがある。Kが見せている霊媒型と比較するために取り上げてみよう。会津若松市では特異な存在であると思われる男性シャーマンのY（54歳）は、必要に応じて霊媒型・予言者型・見者型の三型をそれぞれ示してはいるが、彼にとって重要な問題は、人生を歩んでいく上において憑霊経験は何を意味しているのかか、という点にある。この問題を追究する姿勢は信者たちにも反映されている。

通常、午前8時30分になると、「行」を行う信者たちが集まってくる。霊的存在を憑入できる人たちはばかりである。彼（彼女）らの多くは、かつてR会（新宗教）の信者であった。その頃から何度も霊媒の経験をしていたが、どうして自分はいろいろな霊を憑入して苦しまなければならないのか、という疑問を抱いていた。この疑問をR会の先生たちに尋ねてみたが、納得できる明確な解答を得ることができなかったため、彼（彼女）らはR会を脱会してYの信者になったという。

これらの信者が10人ほど集まると、二階で「行」が実施される。部屋は暗く、小さなロウソクの炎でほんやりと見える程度である。8畳の部屋は二分され、左手の4畳の空間には信者たちの位牌がぎっしりと安置され、その右手が「行」を行う4畳の空間である。この空間の正面中央には不動明王が祀られ、護摩壇が2畳分ほど占めているので、信者たちが実際に「行」を行う空間はわずかに2畳分しかない。この狭い空間に10人の信者が正坐して「行」が開始される。

全員で『般若心経』を繰返し唱え、5分ほど経過すると、突然、信者の一人にホトケが憑入して大声で喋り出す。すると隣の人が「問い口」になり、ホトケの意向を熱心に聞きだしていく。このやりとりの最中に、別の信者に祖母が乗り移り、さかんに嫁（憑入状態になっている信者自身）の悪口を述べ始めると、隣に坐っている人がどうしたら気がすむのかと尋ねていく。さらに別の信者に霊が侵入して意味不明な言葉を発し始める。すると同様に隣の人が丁寧な言葉で何を喋っているのかその意

味を問うていく。こうして、信者たちは、次々に全員が憑入状態となってゆき、常態にかえった人は隣の人の「問い口」を担当していく。複数の人が同時並行で憑入状態となり、わめいたり、叫んだり、どなったりしているので、暗くて狭い密室は異様な雰囲気につつまれる。信者たちが「行」を実施している間、Yは一階の部屋で終えるのを待っている。

この「行」は、1回につき30分と定められている。「行」が終了すると10分間の休憩をとり、その後、第2回目の「行」が開始される。かくして、第3回目、第4回目とつづけられ、第5回目をもって当日の「行」はすべて終了する。信者たちは「行」が終了するたびに、一階の部屋で、汗でぐしょぐしょになった下着を着替えて、一服する。この時間を利用して、Yは、信者たちに憑入状態の様子をそれぞれ尋ねる。そして「どうして特定の霊があなたに憑いたと思うか」と質問し、信者たちは、それぞれ「先祖供養を怠っていたから」とか「おばあちゃんを粗末にしているから」などと答えていく。Yは信者たちの解答を聞き終えると、「霊が憑いたことは何を意味しているのか、自己にとってどのような意味があるのか、ということを自分なりに考えてみるのが大切だ。ただ単に霊媒になってみても意味がない」と諭すように説明をしている。

さて、この事例は、Y自身が追究している憑霊の意味を直ちに信者たちに説明・解釈するという方法をとっていないことを示している。通常、会津若松市のシャーマンは、依頼者・信者がかかえている苦悩・苦痛・不安などに対して、直ちに明解な回答を与えているが、Yの場合には、信者自身に「行」を実施させ、その体験を通してみずからの力で霊媒の意味を会得させようとする方法をとっているわけである。この事例に見られる信者たちは、シャーマンの地位を獲得する前段階の人物、あるいはシャーマンにはならない人物として位置づけられる人たちである。こうした信者たちを指導しているという意味において、本市ではYはきわめて特異な存在であると見られる。

いささか長い紹介となったが、この事例における憑入状態は、わめいたり、叫んだり、どなったりしているので、うるさくて、騒々しいことこの上なく、激しい霊媒型であることが知られる。だが、この霊媒型に

ついて身体的所作という視点から見ると、躍動的なところはなく、きわめて静態的であると言えるのである。この意味において、新潟市で執行しているKの託宣儀礼は、躍動的で華やかな身体的所作を見せている珍しい事例であるといえるであろう。

次に、予言者型と見者型の事例を取り上げてみたい。これらの型の特色は、自己自身に意識があり、間接話法で神意を伝達する点に特色が見られ、神の取り次ぎをする人物であるといえよう。彼（彼女）らに意識があるという特異性は、神意を伝えるとき、自己の解釈を付け加えることができる可能性があることを意味している。こうした予言者型・見者型の特異性を存分に発揮しているのは、新潟市のような中都市や東京のような大都市のシャーマンに見られる。ちなみに、小都市や人口23万人前後以下の中都市に在住している予言者型・見者型のシャーマンの場合には、伝統的な観念の延長上において神意を解釈することが多く、神意に自己の見解を加えて伝達するという例は、ほとんど知られていない。

さて、新潟市の予言者型・見者型のシャーマンにはほぼ共通して見られる治病行為として「オカジ」（御加持）がある。オカジとは、シャーマンが依頼者（病人）の患部を手で撫でたり、さすったり、揉んだり、叩いたりして治病をする行為を指しており、外見上はマッサージそのもの



【写真3】 オカジをしている男性の予言者型シャーマン



【写真 4】 オカジをしている女性の予言者型シャーマン

である。けれども通常のマッサージと大きく異なるところは、シャーマンは学習して「ツボ」の場所を知るのではなく、神霊から教えられるものである点にある [写真 3、4]。

シャーマンたちは、依頼者（病人）の身体を手で触れると、神霊が「ツボ」や「患部」を教えてくれるので、手が自然に動いていくという言い方をしている。このためにオカジは単なるマッサージとは明確に区別されているのである。いかえれば、オカジは、予言者型・見者型を示しながら行われる治病行為であるといえよう。ここでは、華やかな身体的所作は一切見られず、あたかも医師が患者を診察している状況に似ているといえよう。

次に、精霊統御者型シャーマンを取り上げてみよう。この型は、単独で儀礼を執行する場合もあるが、通常は、霊媒型とコンビを組み、いわゆる「憑祈禱形式」で儀礼を執行することが多い。新潟市在住の Z（男性、73 歳）は、某帝国大学工学部建築学科出身の一級建築士で、建設設計事務所を経営するかたわら、シャーマンとしても役割を果たしている人物である。筆者が目撃した儀礼は、Z の妻が昨日より身体の具合が悪いことを訴えていたので、夫の Z は障りによるものであると見、何が障っているか、その正体をさぐり、それを除去するために行われたも



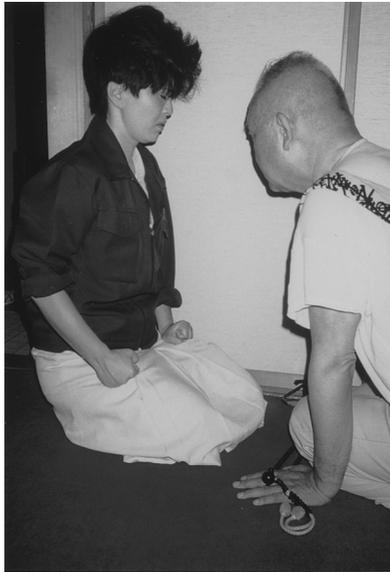
〔写真5〕 女子事務員（中央）の身体に憑入したホトケと問答をしている精霊統御者型シャーマン

のである。儀礼を執行するに当たり、Zは、事務所で経理を担当している34歳の女子事務員を呼び出し、社長室（Z家の仏壇と祭壇とを設置）の仏壇の前において、「Z」、「事務員」、「妻」の3人で儀礼は始められた。

Zが経文を唱え出してしばらくすると、事務員が前かがみになって苦しみはじめる。すると、Zは事務員に合掌し、「ホトケ様ですね」「どちらのホトケ様ですか」と事務員に尋ねる〔写真5〕。

Zの解説によれば、妻に障っているホトケが事務員に乗り移り、そのホトケとZとが問答をはじめたというのである。しばらく、やりとりがつづいた後、Zは、ホトケに「供養を十分にしますから、お帰り下さい」と言い聞かせて、事務員の身体からホトケを除去した。次いで、Zは、Z家の守護神を事務員の身体に憑入させ、憑入した守護神に、ホトケを除去したことを報告した後、なぜホトケが妻に憑依したのか、その原因を尋ね、どのようにすればよいのかを聞き、守護神の指示に従うことを約束した後〔写真6〕、事務員の身体から守護神を離脱させて、この儀礼は終了したのである。

この治病儀礼においては、まず妻に憑依しているホトケをいったん事務員（霊媒）に憑け、Zとホトケが問答をした後に、事務員の身体からホトケを除去するという手続きがとられ、さらに守護神を呼び出してホ



〔写真6〕 女子事務員（左）の身体に憑入したZ家の守護神と問答をしている精霊統御者型シャーマン

トケを除去した報告と事後処理のお伺いをたてている、という複雑な展開を示していることが知られる。

この儀礼を実際に観察してみると、たしかにZはホトケ（超自然的存在）を操作して事務員（霊媒）の身体に憑入させている点は明瞭に看取されたのであるが、Zが、はたしてトランス状態に陥っていたのかどうかまでは分からなかった。そこでZに、その点を質問してみると、彼の回答は、「人間の意識が半分あって、神が半分である」というものであった。ここで「神が半分である」と言っているのは、通常意識の変異状態に陥っていることを意味しているといえよう。他方、Zとコンビを組んでいる、霊媒の役割を担当している女子事務員はどうであろうか。Zの妻に憑依していたホトケが事務員の身体に憑入すると、事務員は前かがみになり、苦しそうに振る舞っているが、事務員の身体からホトケを除去した後、Z家の守護神を事務員の身体に憑入すると、威風堂々とした姿に変身したのであるが、身体から守護神を除去すると、事務員は



【写真 7】 複合型で儀礼を担当しているA

普通の人に戻ったのである。このように、憑祈禱形式における霊媒は、女子事務員のように、憑入した霊的存在の性格を反映した形で身体的所作を見せているといえよう。

最後に、霊媒型と予言者型との「複合型」の事例を取り上げてみたい。A（女性、70歳）は、シャーマン化過程において、第一人称で語る「お口開き」の経験をして以来、現在にいたるまで、一貫して直接話法で神意を伝達している [写真 7]。

この場合、彼女を直ちに霊媒型と解してはならない点に留意しておかなければならない。たしかに、Aは、第一人称で神意を語り、神霊自身として振る舞っているが、その一方では彼女自身に意識があるため、語っている内容を聞くことができるのである。このような事情から、Aは治病儀礼が終了して常態にかえると、儀礼中に耳にした神意の内容を覚えているので、この段階にいたって、はじめて自己の見解を加えた解説を施している。

筆者は、このAの儀礼に出会ったとき、霊媒型と予言者型との双方の性格が見られることから、「複合型」という名称を与えることにした。問題は、複合型と命名することによって意味があるのかという点である。第一に考えられるところは、「複合型と体力」の問題である。霊媒型を



【写真 8】 おどりながら儀礼を執行しているボサル (=シャーマン)

示すことは、大変に体力を消耗するといわれる。シャーマニズム研究の成果によれば、年をとり、肉体が衰えてくるにつれて、体力を消耗する霊媒型から、体力を消耗しない予言者型へ、そして、さらに見者型へと移行・変化していくと指摘されている<sup>23)</sup>。こうした視点から、その点について A に尋ねてみると、複合型はほとんど疲れない、と述べている。

この点を理解するために、韓国のシャーマニックな儀礼を取り上げてみたい。本来なら、日本の事例を扱いたいのであるが、この種の報告は、わずかに二人の研究者による報告例しかなく、しかも、それぞれ一例ずつ 2~3 行の解説文で紹介されているにすぎない。こうしたわが国の状況に比して韓国の場合には、筆者が調査を行った結果によれば、複合型がすこぶる多いことから、韓国の事例を用いるものである。

1997 年 9 月 5 日、珍島のある家で「次男にとり憑いた亡父を呼び降ろした後、供養をして極楽に送るために行われたナルバジ・シッキム・クツと呼ばれる儀礼」が、夕方 6 時から翌朝の 6 時まで、12 時間にわたって行われた。この長い儀礼の中で、11 番目に行われたコリは、午後 10 時 25 分から 11 時 25 分まで、50 分間行われた [写真 8]。

<sup>23)</sup> 前掲註 1。

このとき、ポサル（シャーマン）の身体に憑入った霊的存在は、(1) 神将、(2)12 代前の先祖、(3)11 代前の先祖、(4)10 代前の先祖、(5)9 代前の先祖、(6)8 代前の先祖、(7)7 代前の先祖、(8)6 代前の先祖、(9)5 代前の先祖、(10) 高祖父、(11) 高祖母、(12) 曾祖母、(13) 祖母、(14) 亡父、(15) 息子のいない祖父の兄弟、(16) 幼くして死亡した曾祖父の子供、(17) 祖父の兄弟、そして、(18) 次男の母方の叔母というように、全部で 18 種類であった。この 18 種類の霊的存在が、ポサルの身体にそれぞれ憑入して託宣や口寄せを行っているのであるから、疲労の激しい霊媒型を示すのではなく、ほとんど疲れない霊媒型と予言者型との複合型で対応していることは、はるかに理にかなっているといえよう。

第二に考えられる点は、複合型の特異性に関する事柄である。この型は、霊媒型の装いを見せながら、同時に意識があるので、神意に自己の解釈を付け加えることができるという特異性を具えている。こうした視点から複合型を示しているポサルを取材してみると、例えば、神が「あなたはすぐ死ぬ病気です」と言っても、ポサルは「あなたはとても重い病気です」と表現を変えて伝えていると言う。こうした点などを考慮すると、複合型を示すことは現実的にかなり有効な型であることが知られる。

以上のような二つの理由から、筆者は、「複合型」をシャーマンの類型に加えることにしたのである。韓国では、こうした複合型を示しながら、「踊るシャーマン」の本領を発揮して、華やかな踊りを踊りながら、シャーマニックな儀礼を展開しているのに比して、新潟市の A の場合には、身体的所作はほとんど見られず、静態的な儀礼に終始していたのである。

#### 4. おわりに

これまで新潟市の事例から、現代日本におけるシャーマンのトランスと身体的所作について見てきたが、これを総括するとすれば、およそ次のようになるであろう。



【写真9】 赤いコスチュームを身につけた韓国の踊るシャーマン

シャーマニックな儀礼の際に、自己自身に意識が「ない」単独で執行している(1)の霊媒型シャーマンの場合には、儀礼の前後に1回ずつ坐ったまま飛び上がり、180度方向転換をするという振る舞いを見せているKのように、「動」のトランスに基づいて身体的所作が華やかで躍動的なものもあるが、これはわが国では例外的な事例に属するものようであり、概して、霊媒型の(1)の場合には、「静」のトランスに基づいており、シャーマンの身体的所作は大筋において静態的である。これに対して、精霊統御者型とコンビを組んでいる、いわゆる憑祈禱形式における霊媒型の(2)の場合には、女子事務員の霊媒型のように、身体に憑入した霊的存在の性格を反映した形で身体的所作を演じており、「動」のトランスに基づいていることが知られる。だが、筆者が実見した、韓国のポサルが長時間にわたって激しい踊りを展開している「踊るシャーマン」[写真9]の場合や、あるいは台湾の華人社会における「男性タンキー」が激しくのたうち回る強烈なトランス状態を見せている身体的



〔写真 10〕 激しい躍動的なトランス状態に入り、転倒した台湾のタンキー（＝シャーマン）（中央）

所作〔写真 10〕などと比較をすれば、わが国の憑祈禱形式における霊媒型の場合には、きわめて穏やかな身体的所作に属していると思われるのである。

他方、シャーマニックな儀礼の際に、シャーマン自身に意識が「ある」予言者型・見者型・精霊統御者型・複合型などにおいては、そのほとんどが「静」のトランスに基づいて執行されており、シャーマンの身体的所作はきわめて静態的で、穏やかであることが知られる。

このように、現代日本のシャーマンは、儀礼時におけるトランス状態において、自己自身に意識が「ある」場合であれ、「ない」場合であれ、総じて、その身体的所作は静態的で穏やかである点に大きな特徴があるといえよう。この特徴は、現代日本のシャーマンが、体力を消耗すると言われる霊媒型を示す年代が、例えば、台湾の男性タンキー（漢字では「童乩」と記述されるが、これは「占いをする若者」の意<sup>24)</sup>）のように、動的で強烈なトランスを伴うために 40 代でその地位を退かなければならないのに対して、わが国では、60 代、70 代、80 代になってもなお、

<sup>24)</sup> 佐々木宏幹「タンキー化の諸相—東南アジア華人社会と宗教—(3)」(『心霊研究』第 764 号、財団法人日本心霊科学協会 2010 年。

現役の霊媒型シャーマンとして役割を果たすことができるという現実について、これを説明する宗教文化論的意味づけに連なっているのである<sup>25)</sup>。

---

<sup>25)</sup> 拙稿「霊媒再考」(『駒澤大学文化』第30号、2014年)。

# **‘Playing’ as Basic Ritual Behavior in Shamanist Siberia.**

## ***or* The making of optimistic engagements**

**ROBERTE N. HAMAYON**

(フランス高等研究実習院名誉教授)



The purpose of my talk is to focus on the notion of ‘playing’, which is obviously significant in the terminologies of ritual behavior encountered among Siberian shamanist peoples. I shall attempt to analyze their ritual attitude through the notion of ‘playing’, arguing that this notion underlies their very conception of ritual action. This is what I would like to show in the first part of my talk, which is based on linguistic arguments. As a matter of fact, many verbs used for performing separate ritual movements, for performing a ritual action in general or for ‘shamanizing’, have ‘playing’ as a correlative meaning in common language; now, they also specifically apply to modes of physical behavior typical of certain animal species during the mating season (see the appendix); besides, which the rituals that include human imitations or interpretations of such animal physical behaviors are currently called ‘games’, and these are to be ‘played’ by the participants.

The second part of my talk will develop the idea that ‘playing’ as ritual mode of behavior based on imitation of animals is consistent with the view of the world (and of the place of man in the world) typical of the shamanic peoples who live primarily by hunting. ‘Playing’, for them, is the way the humans interact with the invisible entities that animate the natural environment, namely the spirits of the wild animal species they eat, which accounts for the ties between their playing and hunting lifestyle.

As for the third part of my talk, I intend to examine the psychological effects of ‘playing’ as a metaphysical principle apt to generate belief and personal involvement in a ritual framework. This perspective may help to explain

the mechanisms at work in the 'symbolic efficacy' attached particularly to 'playing' rituals, i.e. rituals encompassing what we would call sport gaming and other social pursuits, whether under a shaman's leadership or not. Similar mechanisms have a part in the 'symbolic efficacy' attached to other types of shamanic rituals, especially therapeutic, which are nevertheless void of 'playful' elements.

By way of conclusion, I shall attempt to contrast behavior in 'playing' ritual behavior to other modes of ritual behavior, in particular to two types that have developed alongside pastoralism: praying and sacrificing, with which the Buryat people address their ancestors.

*Two methodological preliminaries.*

- The 'playing' dimension of shamanic rituals is not self-evident for Westerners at first glance. One of the many possible reasons for this is the derogatory connotation attached to 'playing' in Western languages, which has induced most Western ethnographers to neglect this pursuit and use other terms in their translations. Another possible reason is the fact that there is no unified notion of 'playing' in Siberian languages; in each of them, several verbs have 'playing' as an additional meaning to physical ones referring to bodily movements such as 'jumping repeatedly', 'swinging' etc. In some languages (Evenk, Uighur), these verbs are also used to mean 'to perform a shamanic ritual' or to define singular ritual acts.

- My presentation is based mainly on data coming from the Buryats, the northern relatives of the Mongols living around Lake Baikal, whose language I know and among whom I had several opportunities to do fieldwork. However, my fieldwork there took place between the late 1960s and the late 1980s., thus during the communist period, a time when shamans could not practice openly, more particularly not in the presence of a Western anthropologist. Thus I have never seen any Mongol or Buryat live shaman in action and my own field materials about shamanism are scarce<sup>1)</sup>. Even though I met some people who were familiar with shamanic rituals and representations, they would never, of

---

<sup>1)</sup> However I was able to attend shamanic rituals in South Korea and Taiwan; and to watch videos on today's Mongol and Buryat shamans.

course, confess they had been shamans or had taken part in shamanic rituals in previous decades. However, on several occasions I was fortunate enough to meet the Buryat ethnographer Sergei Petrovich Baldaev in his old age in Ulan-Ude and to collect a great deal of precious information from him. He for instance still had a lot of unpublished data on Buryat shamanism in his home and allowed me to read them while adding his personal comments to the notes I had got down. Talking with him and other Buryat colleagues helped me to much better appreciate the ethnographic sources of the 19 and 20<sup>th</sup> centuries (in particular Hangalov, Manzhigeev...), sources which are extremely rich. I shall of course resort to these written sources in my talk to you.

*Evidence for the importance of 'playing' in Siberian rituals (cf. appendix)*

What called my attention to the notion of 'playing' came first from the name of the major traditional festival: it is called 'games' *Naadan* in Buryat (or *Surharbaan*, 'archery'<sup>2)</sup>), *Naadam* in Mongol (the National Festival of Mongolia is the Three Manly Games *Eriin Gurvan Naadam*). In a way, this is no surprise, for the Olympic Games have made the notion of 'game' famous all around the world since they were established as an international festival in 1896. The name *Naadam*, games, was found much earlier in Mongol traditions: thus, the Games of the Seven Banners *Doloon Hushuu Naadam* were famous insofar as their organization stood as a gage between the feudal and Buddhist authorities in Outer Mongolia during the Ming Dynasty. These Games were collective rituals performed in early summer around sacred cairns (*oboo-ovoo*) with the aim of furthering the seasonal renewal and ensuring prosperity for people and herds (Niambuu 1976: 60sq.).

Among the pre-soviet Buryats, the main *naadan* were *basaganai naadan*, the 'bride's games'. Formerly, they were performed as the first stage of the wedding, which took place at the camp of the bride's father. They were fading as a separate ritual by the late 19<sup>th</sup> century. However, similar games were still being played during the main phase of the wedding at the camp of the groom'

---

<sup>2)</sup> *Surharbaan* 'archery', one of the manly games, was promoted during the soviet period to replace *Naadan*.

s father. In both stages, playing such games was the collective duty of young people, called *naadashin* 'players'. The *naadan* necessarily included dancing and wrestling, which were the two main activities in the collective games. The main dance was of a round type: boys and girls turned clockwise in a ring, trotting in the way called *hatarha* (*hatirah* in Mongol), skipping and stamping as reindeer and other horned animals do before mating; it was obligatory to dance until they were totally exhausted (Baldaev 1975: 147-159). In another type of dance, two young men facing each other (with a girl turning around them) would skip again and again in a crouching or squatting position such as quail (*capercaillie*) and grouse do at the mating season—an absolutely exhausting position to finish up in.

(*Basaganai*) *naadan* is also a crucial episode in Buryat epics, the turning point in the hero's life. He rushes to attend the *naadan* organized by the father of his wife-to-be: this man will select the winner of the games as the best man to marry his daughter, as his future son-in-law. All this is an apparent denial of the agreement made by this man with the hero's father, way back in the hero and his bride's childhood, to marry them when they become adults. As it is, the hero's future father-in-law welcomes other suitors to his daughter's *naadan*, and obliges the hero to compete with other young men, in particular in wrestling. Thus, the bride's games are turned into selective trials. From this angle, the hero's heroism lies in his success in arriving in time at his wife-to-be's *naadan* and in being the winner of all games. After his victory, the father-in-law brings him and his daughter to a place in order to make them both 'play' together, using the verb *naadaha* with its sensual meaning which is complementary to the above-mentioned meaning, encompassing dancing and wrestling, as we shall see next (see also the appendix). The epic story ends when the hero returns with his wife to his own camp (Hamayon 1990: 192-215 & 223-242).

Neither in reality nor in epics, does the Buryat bride's *Naadan* require a shaman's mediation. On the other hand, collective shamanic rituals had to include several kinds of *naadan*, some of these played by the participants who thus claimed membership in the community, others by the shaman, as part of his function.

During most collective rituals<sup>3</sup>, the same two types of games as during weddings—dancing and wrestling—were compulsory. It was the duty of young

people to play these games, *naadan naadaha*, and the duty of the shaman and old people to encourage them. Thus, boys and girls had to dance round dances in the way called *hatarha*, along with singing songs in turn; the shaman gave them kicks on the shins with his drum stick in order to have them continue dancing even though they were exhausted. Likewise, the shaman and old people prompted the youngsters to wrestle. Anyone who claimed membership in the community made it one's duty to attend the ritual. Joyful attitudes, liveliness, enthusiasm, were as compulsory as the games themselves, however exhausting they were. All participants felt engaged towards each other within this network of ordeals and mutual obligations, such engagement being a condition for a ritual to really be effective as ritual, and likely to have 'symbolic efficacy'.

As for the shaman, his ritual behavior was characterized, as we know, by exuberant gesticulations. Two among his many movements were clearly identified as *hatarha* and *mürgehe*. Now, although the shaman 'trotted', he was not 'dancing' and although he 'butted' with his head dressed with a crown with antlers, he was not 'wrestling'. In other words, his skips, jumps and butts were not for 'playing', they were aimed to 'stand in for' or to 'represent' or symbolize his 'charming (seducing)' and 'fighting' in the realm of spirits. His mime did not only give the otherwise invisible spirits the 'effect of presence', which is indispensable to the overall *make-believe* the ritual creates; but it was also meant to 'act upon' the spirits. Thus, the shaman's mime was held to result in his driving off the spirits of his rivals and gladdening his 'spirit wife' (female elk or reindeer) so as to obtain promises of game at hunting from her, which was his main public function in hunting societies.

But on the other hand, the shaman also had to perform specific rituals called *naadan*. In these he mimed either animal behavior (e.g. a bear's walk) or, like a clown, comic human behavior like a man smoking tobacco and obviously did this for fun. On the whole, contrary to his trotting and butting, the shaman'

---

<sup>3)</sup> This concerns rituals aimed at confirming a shaman in his function—*böögün hereg, ugaalga*, moriny hor'bo amilulha—as well as those known as *tailgan*, 'sacrifices', intended for the 'old men of the mountain', *hadain übged*, or 'old men of the land' *niutagai übged*, i.e. ancestors. Shamans head the ritual. The presence of live old people (both as such and as representative of the ancestors) is indispensable; they witness the whole ritual and vouch for its being duly performed.

s games were considered as entertainments in the framework of the main ritual, while ordinary young peoples' games were ritual obligations. Thus, the same term, *naadan*, applied to rituals implying different modes of playing: to physical games (young peoples' dancing and wrestling) and to mimicry (the shaman's pantomime)<sup>4)</sup>.

This data suggests the following remarks:

- The verbs used to describe the gestures of both the shaman and young people, when they 'troit' *hatarha* and 'head-butt' *mürgehe* during rituals, belong to the animal vocabulary. Ritual behaviors are interpretive<sup>5)</sup> imitations of animal behaviors.

- A precision is needed in the placing of the verb *naadaha* and other verbs which, likewise, mean 'to (prepare to) mate' and 'to play'. In referring to animals, they apply to the foreplay of the biological action of mating, as argued by Huizinga ([1938]-1988: 80). This preparatory character is reflected in the fact that playing is understood as a way of training in many languages. In his description of the quail (or capercailzie) dance, the Buryat scholar Ulanov clearly states that this and other *naadan* are aimed to 'prepare' for hunting. On the whole, it is well known that hunting has to be 'prepared' by shamanic rituals, which are held to determine and foreshadow the success of the prepared activity. The quality of the whole performance (all categories of participants included) is seen as the key to the 'symbolic efficacy' of the ritual: the better the preparatory *naadan* are 'played', the more successful the ensuing hunting season is. Thus, the notion of 'playing' brings in a temporal dimension; playing is perceived as 'making (shaping) the future'.

- The animals referred to by the above terms and imitated in gestures as described belong mainly to two types of species: cocks and horned ruminants. The imitated behaviors typically refer to the mating season, when the male'

---

<sup>4)</sup> Let us note by the way that the verb *naadaha* can be translated in both cases by one and the same verb in English ('to play') as well as in French (*jouer*) or in Russian (*igrat'*), etc.

<sup>5)</sup> Any imitation or representation is necessarily also an interpretation. As Hocart puts it, ritual actors imitate nature not the way it is, but the way they want it to be (Hocart [1970]-1978:118).

s strength in fighting against rivals is what attracts and seduces the female. Fighting and mating jointly warrant self-defense and perpetuation. These species are famous for the spectacular character of their behavior in this circumstance. Besides, they are, for hunters, game<sup>6)</sup> par *excellence*, whose meat is most valued (elk and reindeer, grouse and quail or capercaillie).

- Dancing and wrestling go together in strictly shamanic rituals just the way courtship displaying and fighting do at the mating season of these species. The underlying view is that it is one's duty to fight off rivals when the latter threaten self-perpetuation. It is worth noting that matters only changed with the rise of stock-breeding when it became more important than hunting in economy, and with other changes in society: dances were maintained in weddings and small-scale collective rituals but disappeared gradually from ethnic festivals. In Mongolia, no dance is performed during the National festival, which consists of 'Three Manly Games'—the most popular of which was wrestling throughout the 20<sup>th</sup> century and still is for many people.

#### *Towards the worldview underlying 'playing' rituals*

I shall touch here only some aspects of this question.

- For the Buryats, the purpose of the games played by young people was twofold: they incited edible wild animal species to reproduce by mirroring their behavior before mating; they also incited the human community to perpetuate its own reproduction the way these species do. This general incitement and the joyful atmosphere of the games were held to 'please' and 'delight' the spirits of these species, and this to such an extent that they then felt motivated to supply game for the hunters ('out of pleasure, the spirits will then release some live animals of the species they animate'). This is the reason for the high ritual value these games had, and partly still have. In the first place, they were directly intended for the perpetuation of the human community *together* with the renewal of its natural environment, that is, for overall prosperity. This is the reason why prosperity is inseparable of identity as values attached to playing

---

<sup>6)</sup> The meaning 'wild mammals or birds hunted for sport or food' is listed in the same entry of the Oxford Dictionary as the meaning 'form of activity played according to rules'.

ritual games. These games are emblematic of self-defense and perpetuation at all levels simultaneously: at an individual, local, regional or national level. Thus in Mongolia, right up to the late 1980s, it was still seen as impossible for a young man to marry if he were unable to wrestle (this is why everyone trained in childhood<sup>7)</sup>), and young men were still prompted to go and wrestle on top of hills in case of excessive drought in summer.

The gradual elimination of dances from the most important public games did not deprive them of their symbolic value as a whole. The National Festival 'Three Manly Games' was still held to favor overall prosperity in post-communist Mongolia. Many Mongols would still say in the 1990s: 'there is no happy year without the *Naadam*' and made it their duty to attend it. The fact that the name '*Naadam*' is still as the games performed at this festival (whereas in reality it applies separately to none of them) may have contributed to maintaining their symbolic value. However, the elimination of dances marked some changes that occurred in the ideology they conveyed particularly in the model of society they were associated with.

Firstly, the coupling of dancing (where unrelated boys and girls complement each other, as partners) and wrestling (where unrelated boys confront each other, as adversaries) contributed to building the self on a twofold experience of otherness within society. This cognitive dimension, which is the base of subsequent interactions between people, seems to be typical of headless societies such as the small scale hunting societies of the Siberian forest. However, the idea of complementary partnership disappeared with the exclusion of dances of both sexes from public rituals: the Mongolian Three Manly Games developed only competitive games between males<sup>8)</sup>. This appears to substantiate Hocart's theory stating that the mastery of 'life-giving'

---

<sup>7)</sup> The training took place most often on nettle-fields in the aim of deterring the boys from falling on the ground.

<sup>8)</sup> We note hesitations in the reestablishment of national festivals in post-soviet Buryatia. The *Surharbaan*, which was exclusively devoted to archery, wrestling and horse-races in the soviet period, is sometimes revitalized with dances, songs and many other competitive activities. At the same time, the government's attempt to promote the epic hero Geser as a national cultural emblem included the institution of *Geserei Naadan* in the 1990s.

(renewal) rituals is what is at stake in such power strategies (1954, 1970), such development being consistent with centralized structures of power. (We note also that the Olympic Games, which are emblematic of national identities, are strongly competitive).

Secondly, whereas the coupling of dancing and wrestling took place in shamanic rituals addressing the spirits of animal species among the Buryats, the ending of their coupling in the Mongolian *Naadam* goes with the exclusion of religious or cosmological references and the removal of any shamanic mediation. As a rule, the Three Manly Games are claimed to be secular, and their symbolic value is mostly imputed to the very fact of performing them and in so doing maintaining positive relations with 'Nature'. Apparently, no particular spirit is involved. We may therefore consider that some autonomous 'symbolic efficacy' remains attached to the very fact of 'playing', a question I am going to talk about now.

### *The psychological dimensions of ritual 'playing'*

Although he was not properly 'playing', the shaman 'playacted' his interactions with spirits as if he *really* did in the realm of spirits what he mimed in ritual and as if his acts in the realm of spirits determined their counterparts in the real world—which made each of his performances a most consequential and unique drama. 'Fighting' against other shamans or 'courting' a female elk, he was on an equal footing with them. Therefore he had to strive for overcoming other shamans and having the female elk release 'promises of game' or 'hunting luck' (which was never automatic), for he had to eventually be the winner and bring back 'luck' to his fellow hunters. Then he had to confirm this positive outcome by various means (divination, distribution of reindeer hair as material tokens of luck, and a relevant verbal report).

*A note on the notion of 'luck.'* Let me call your attention to the notion of luck, which is not only crucial to the hunting way of life but also, as the outcome of playing successfully, a key to the shamanic ideology, insofar as it implies a sort of indefinable causality, both intrinsic and with some intentionality behind (luck being seen here as the most typical representative of a semantic series including also grace, blessing, fortune, happiness etc.)<sup>9)</sup>. In hunting context,

---

<sup>9)</sup> Cf. Hamayon, R. 2012. Good luck's three duties, in press.

luck is directly attached to its material realization (hunted game) and seen as the immaterial counterpart of meat, hence perceived as determining life, and equated with the very notion of vital force in all senses of the term. In other contexts, a similar notion is attached to all that is held to be somehow 'vital' to people, rain for pastures and fields, health, fertility, love, or whatever type of success, depending on circumstances.

Let us return to the dramatic character of the shaman's ritual acts and to the hopeful expectations they generated. This contributed to fostering the playful atmosphere of the ritual and to creating the optimistic willingness that ensued: indeed, once the shamanic ritual had 'prepared' for hunting, the hunters had no option but to go hunting with confidence. Any hunter who would not have gone hunting once the shaman had shared out the total amount of 'luck' among the hunters of his group, would have jeopardized the luck of his fellow hunters. In turn, any success at hunting validated the ritual and confirmed that it had brought luck. Hence, the common reaction was that 'the season would have been worse if we had not performed the ritual'. So it is that 'luck' is never a question of 'all or nothing', but of 'more or less'.

Joy, enthusiasm and the consensus about these feelings were not merely spontaneous products of the situation created by the ritual (the *communitas*, as Victor Turner would put it), but they were the fruit of the ideological beliefs that permeated this kind of ritual<sup>10</sup>). Out of this, was also generated a taste if not for danger at least for grasping all possible opportunities to test and assess one's strength, so as to increase one's 'luck' (i.e. vital force, energy, *zol* coupled with *hubi*, *zayaa*, *zhargal*, *tööreg* or *bayaa*). It is worth dwelling again on this notion, more especially on its inherent property: luck is seen as inherently personal though likely to be affected by other agencies, an invisible asset held to determine one's life. 'Playing' is a way not only to restore one's luck when it is lost but also to develop it for a better life. Luck in turn helps one to play better, which brings more luck. Again, not to make use of potential luck could mean not only missing an opportunity but also losing one's own capacity to be lucky.

---

<sup>10</sup>) This is balanced by the opposite bias, which imposes a creed of modesty and moderation in hunting. Hence, one should neither boast nor wantonly kill or waste.

The history of collective rituals based on 'playing', whether shamanic or not, shows that the expected outcome is not restricted to hunting luck, but concerns all types of luck. We may consider the notions of prosperity and happiness—the benefit expected from the Mongol *Naadam* until the present—as belonging to the same semantic field as luck. Given the absence of any shamanic agency and reference to spirits in the framework of the Mongol *Naadam*, what brings luck or prosperity for all and everybody appears to be the ritual playing itself, encompassing the games played and the playful comportment of the participants.

As to the notion of luck as the outcome of playing, it appears to be somewhat self-justifying. It implies a personal involvement or engagement (a 'leap of faith' as Möllering 2008 says), which is all the stronger since it promises no precise outcome other than luck as a 'positive disposition' and an 'opportunity to grasp'. It generates an optimistic expectation, which helps to suspend uncertainty and prompts the 'believer' to act for he thinks that the 'luck' granted to him will have a propitiatory effect. By this, the very notion of luck possesses a coercive power on any one yearning for luck: they surely would not like to be disappointed in the expectations they have conceived and this is a strong incentive to strive to realize these.

A similar psychic mechanism operates with divinatory procedures. I take as an example the shaman's throwing a dissymmetrical object (a drum-beater, a bowl or a spoon) on the ground. The shaman is then, as a rule, blindfolded, and it is up to the participants to decide whether it has or not fallen on the 'lucky' side (that is, cup side up, as if fit to contain food), which they do with conventional exclamations. [As most shamanic rituals, such divination is under collective responsibility.] The shaman throws the beater again and again, either a limited number of times or as long as they proclaim the result as positive. Thereby, the participants commit themselves to have the ritual prove 'efficacious', i.e. they engage to try their best to successfully do what they have to do or positively react to whatever unexpected event.

Such divination was formerly and still is performed either as a self-sufficient ritual or as a decisive step in complex rituals, including therapeutic. I could collect several cases of rituals whose success was attributed to a series of such decisive divinations. The shaman divined this way to decide what provoked the

patient's illness; as a rule, he threw his beat several times as if he were testing a series of hypotheses about a possible cause; finally, once the beat fell down cup side up, he might as well designate a piece of iron laid in an inappropriate place or accuse a spirit or else<sup>11</sup>). According to my informants, this was enough to launch a process of changes in the patient's mood and generate a positive anticipation of the future in his mind.

What matters in this type of divinatory procedure based on a binary choice (such as the throwing of a dissymmetrical object) is that it is perceived as bringing a lucky opportunity just as victory at games or the shamanic ritual of renewal do. Again, what is at work is what we call the coercive power of luck: the very idea of being temporarily lucky compels one to engage in action, as if they laid a wager. This power may be at least as strong as the power of the will or of belief, whose efficacy in psycho-thematic therapies (as argued, for instance, by Needham 1972: 85) is well known. The temporal dimension of 'luck' (the lucky opportunity does not last) and the obligation to engage in action have probably a part in this strength.

At this point, I would like to propose two arguments.

- This—the ideology of 'playing for luck' and the psychological mechanisms it entails—may contribute to account for the blossoming of games<sup>12</sup>), and propitiatory and divinatory practices observed in post-communist Mongolia and Siberia. Although these two practices do not strictly speaking imply 'playing', they share with it the following elements: personal psychological involvement, optimistic expectation, and immediate engagement in action.

Such an ideology is particularly effectual among the Evenks living in rural areas; every activity provides an opportunity to test one's skill or confront one's strength: villages compete in street decorations, women in embroidery, men in

---

<sup>11</sup>) As far as I know, such hypotheses remained unformulated; the shaman uttered no question before throwing.

<sup>12</sup>) I remarked people playing dice for cigarettes and money on the steps before the department store in Ulan-Bator as early as 1990.

<sup>13</sup>) Hunting is now prohibited in some areas of Buryatia where Evenk people live. There, drinking becomes also for men an occasion to confront each other; it is appreciated for the risks it entails (Safonova & Santha 2010).

wrestling or racing<sup>13)</sup>, according to Lavrillier (2005). The propensity of these people for 'playing' and the crucial impact they think it has on their life incited this author to give her thesis this subtitle: 'Playing to live with or without shamans', which echoes the following quotation taken from the Even folklorist Alekseev's ritual data: 'Let us imitate the birds in order not to disappear from this world' (Alekseev 1993: 32). 'Playing' is at the core of the Tungus philosophy of life.

- Similar attitudes seem to also have a part in private rituals practiced by new shamans: a majority of their proposed rituals are intended to call for luck or grace, fortune or energy, for health or money, or for finding a spouse (Merli 2010). Although some of these rituals may not contain any element of play, they are aimed to bring about results similar to those of above-mentioned former rituals; and they suppose a similar personal involvement of the client, who engages to conform to the shaman's prediction in the future. Shamanic action is seen as meant for divining, propitiating and bringing positive rather than removing negative.

### *By way of conclusion*

'Playing' seems appropriate as a basic ritual behavior in hunting societies because their rituals focus on relations with the natural environment and address primarily animal spirits; it is a mode of behavior shared in common by humans and animals, and it allows for full partnership between them. The playing framework makes victory (and possibly also trickery) towards the spirits as fair as the eventual human loss<sup>14)</sup>. On the whole, this playing relation with animal spirits is experienced positively, and it is permeated with notions of pleasure, virility, freedom, and fortune as well as with an optimistic anticipation of the future.

By contrast, 'playing' is not appropriate when rituals address ancestors, who are seen as hierarchically superior spirits. We may roughly say that the

---

<sup>14)</sup> This point could not be dealt with here for lack of time. Let me only say that, in shamanist worldview, the progressive loss of vitality linked to ageing, as well as death, are considered to be part of the natural order of things (they are conceived of as repayment to the animal spirits for all the pieces of game they granted), and that misfortune can only be transferred or postponed.

part of ancestors in the rituals of renewal increases in relation with that of stockbreeding in the way of life. [As a matter of fact, pastures and herds are inherited from one's ancestry and transmitted to one's progeny.] One does not 'play' with a superior, ancestor or god. Thus, the 'playing' attitude aimed to obtain 'luck' as described in this talk is replaced, in rituals addressing ancestors, by a worshipping attitude, including prayers, offerings and sacrifices meant for inviting them to grant their blessing and protection to their descendants. To characterize the difference, I would like to resort to the elegant title given by Peter Van der Veer (1992) to a paper of his on ritual practices in an Islamized area of South India: 'Playing or Praying'.

Just as 'playing' appeared to be associated with joy, willpower and optimism, would 'praying' manifest itself as entailing complaint, passivity and submission? This is a question for another talk.

## **Terms related to the notion of 'playing' and ritual vocabulary of Siberian shamanist peoples**

### MONGOL LANGUAGES

**Buryat** (Sources: dictionaries; Baldaev 1959; Hangalov [1888-1914] 1958-1960; Manzhigeev 1978).

**The verb *naadaha*** means:

- to play (all types of games and entertainments: chess, cards; music, theatre, spectacle...);
- to joke, to make fun of; to trick.
- to move rapidly (wind; *salhi naadah* in Mongol), to twinkle (reflection, light, ray),
- to (prepare to) spawn (fish); to (prepare to) mate (grouse, quail/capercaillie).

Even though the meanings other than 'to play' are not mentioned in present-day Mongol dictionaries, they are currently understood by a majority of speakers. Thus, mating (birds, fish), mentioned in Ya. Cevel's dictionary (1966), disappeared from subsequent dictionaries.

The noun *naadan* is widely used with corresponding meanings (*hooroi naadan*: grouse's mating).

*Naadaha* (*naadah* in Mongol) applies colloquially to all preliminaries in love affairs between humans in both Buryat and Mongol.

This verb conveys the idea of participating in a collective activity, and is widely used in ritual context, secular and shamanic.

### **The notion of *naadaha* in the vocabulary of marriage and collective festivals**

*Basaganaj naadan*: the bride's games;

- they formed the main stage of the wedding in former times; they took place at the bride's father's camp; they disappeared by the end of the 19<sup>th</sup> century; they included dancing *hatarha* (all young people of both sexes) and wrestling *mürgehe* (young men, 2 by 2), exchanging songs and jokes, etc.;
- they have a crucial role in the epics; the hero's main aim is his quest for his

predestined wife; he arrives at her father's camp at the time of her *naadan*, when his father-in-law imposes many trials on all suitors; he has to be the winner in order to marry his wife-to-be.

### *Naadan*

- *Naadan* designates various types of collective, regional or ethnic festivals (*Geserei Naadan* Geser's games).
- In Mongol, *Naadam* designates the National Festival of Mongolia in July, whose full name is *Eriin Gurvan Naadam*, 'Three Manly Games': wrestling, archery, horse race.

### **The notion of *naadaha* in the vocabulary of shamanism:**

- In pre-soviet times, it was the shaman's duty to have the participants 'play', i.e. mainly dance *hatarha* and wrestle *mürgehe*, all along the ritual (i.e. for hours and for days).
- *Naadanai ongon*: literally: 'spirits of plays (or of games)'. This term designates the ritual episode when the shaman playacted (by miming) a series of situations, intended as entertainments for the audience.
- *Mürgeli naadan*: pantomimes see next page.

### **The verb *togloho* (*togloh* in Mongol): 'to play'**

It is known among the Mongol and Buryat pastoral nomads. Precisely, it means 'to jump, to leap about, to gambol, to prance about, to frolic like domestic animals'. It is rare among the West-Baikal Buryats and rare in ritual context in Mongolia (knuckle-bones are *togloom* and playing with them may have a ritual value).

### **The verb *hatarha* (Mongol *hatirah*) means:**

- to trot (animals), especially in skipping and stamping the way reindeer and other horned animals do before mating (*hatarsha*: trotter),
- to dance a type of round dance at weddings and shamanic rituals; this round dance necessarily implies young people of both sexes (*gansaaraa hatarha*, to trot or to skip by oneself, alone, would convey the idea of vain, useless action, acting with no result).

**The verb *mürgehe*** (*mörgöh* in Mongol) is not directly related to the notion of playing, but it has a significant part in both marriage and shamanism. It means:

- to (head)-butt, to butt each other, to hit with one's horns, to fight forehead against forehead (a component of wrestling)
- to bow before, to kowtow, *hence* to implore, to adore, to pray (a component of religiosity); to complain to.

The name *mürgel* means:

- bow, kowtow, inclination;
- religious ritual behavior, religious ritual.

### **The notion of *mürgehe* in the vocabulary of marriage:**

*Mürgüümzhe*, or (*beriin*) *mürgel*

The (daughter-in-law)'s kowtow. She should ceremonially kowtow before her in-laws' ancestors during the wedding final phase held at her father-in-law's camp.

In conventional dialogues before a wedding, the bride and the bridegroom are customarily compared with a heifer (young cow) and a bull respectively. Solicited by the bride's family about the bridegroom, the latter's family replies: 'there is [here] a young bull going with horns, fat, always willing **to butt** people in the belly' (*hasharag buha, ebertei, targahan, hododoo hüniie mürgehöö hanaad iabagad han*, Baldaev 1959: 117).

### **The notion of *mürgehe* in the vocabulary of shamanism:**

*Böö mürgel*: shamanism (modern neologism).

The same form in Mongol-Uigur script can be transliterated as *büke*, 'wrestler, athlete'(cyrillic *bühe* in Buryat, *böh* in Mongol) and *böge*, 'shaman'(cyrillic *böö* in Buryat and Mongol).

*Mürgeli naadan*: pantomimes (literally: game of 'head-butting');

This is the name of a ritual episode that might take place at the end of any collective ritual or wedding, or as mere evening entertainment. The shaman invited his spirits *ongon* and had them 'enter him' *oruulaha*; then, he 'playacted' in mime the behavior of some animals (bear, wolf, grouse...) or

various more or less comic human behaviors (smoking...); this sequence, called *naadanai ongon*, spirits of plays/games, was intended for fun, for improving the participants' mood (Hangalov 1958, I: 326-327 & 476-482; Manzhigeev 1978: 59).

### *Mürgüümzhe*: head-butting

This was a major collective ritual, aimed for men, that took place on the hillside every year at spring; married women were not allowed to attend it; in the evening, the shaman started to 'introduce the spirits', *ongo oruulha*: he sang invocation songs, jumped, skipped and swung; finally, he 'playacted' in mime the role of Buha Noyon, Lord Bull, held as the founder of the main Buryat tribe (the Eherit-Bulagat tribe); on all fours, he bellowed and scratched the ground; then, miming the way a stag butts, he 'head-butted' all men in the groin, which made them all fall flat on their back. The ritual ended with calls for fertility and prosperity and with a feast (Hangalov 1958, I: 515-522; Humphrey 1973).

On his head, the shaman wore an iron crown horned with antlers, *orgoi*. An *orgoitoi böö* 'shaman with an *orgoi*' was considered very powerful. His whole gear (dress and equipment) is called *zebseg*, armor, in Buryat, *huyag*, armor-plate, in Mongol.

## TURKIC LANGUAGES

**Yakut** (Dictionaries of Pekarskij 1907-1930, Slepcev 1972; Lavrillier 2005)

*Oyuu* 1: decoration, drawing, carving, *oyuu bichik*: playful decoration, liveliness

*Oyuu* 2: jump, leap; beginning, rising, sunrise

*Oyuun*: jumper, leaper (about); shaman, priest, magician; spinning top

*Oyuulaa-*: to draw, to make drawings, to decorate, to set up

*Oyuolaa*: to jump, to leap (about), to spring up,

*Oyu(u)naa-*: to shamanize

*Oyun(n)iah*: lively, vivacious, playful, peppy, pert

## Central Asiatic Turks

**Uighur of Xinjiang** (Dictionary of Gunnar Jarring 1964, Garrone 2000):

*Oyun*: play, entertainment; juggling; ploy; sport

*Oyini*mag: to play, to dance, to make fun of; to flirt; to hunt; to perform a shamanic ritual

**Uzbek, Turkmen...** (Basilov 1992, Garrone 2000)

*Oyun/oyin*: play; shamanic ritual.

According to the place, the epoch and the context, the shaman should either:

*Oyunamak* 'shamanize', i.e. **play**, in particular by fighting with his sword against intrusive spirits,

or

*Peri oyunatmak/uyinatmak*, '**be played**', have the spirits *peri/pari* play with him/her, i.e. mainly dance and make him/her dance.

**Turkish** (Arnaud-Demir, Zarcone 2000):

*Oyun*: play, dance, theater, trick, joke, spectacle, cheating

TUNGUS LANGUAGES (Vasilevich 1969, Cincius 1975-1977, Lavrillier 2005: 492-506.).

*Evi-*: to play; to dance and sing in the traditional Tungus manner; to wrestle, to compete; to play a musical instrument; to play on stage, to playact; to joke, to tease; to mate (grouse, quail/capercaillie, squirrel); to jump; to make

(decorations, embroideries... in a competitive atmosphere.

*Ike-*: to sing, to dance along with singing, to improvise verses along with dancing a round dance; to enjoy, to make fun, to shout when drunk; to compete or confront in playing, for fun; to perform a hunting ritual, to shamanize at the hunting ritual at spring; to peep (squirrel); to make (decorations, embroideries... ) in a competitive perspective.

The main periodical ritual is called *evinek* among the Even (Northern Tungus), *ikenipke* among the Evenk (Southern Tungus).

The Tungus verb *sama-*, where the term shaman comes from, belongs to a common Altaic root, focusing on movements of the lowest part of the body: to move legs, to skip, to jump.

Cf. in Buryat *samnaha*: to dance with wide movements of the arms; to go wrestling along with spreading out arms as if they were eagles'; in Mongol *samuun*: trouble, disorder; licentious.

Cf. in Turkic languages the root *kam*, shaman in some Turkic languages of Siberia, where the Russian *kamliat* 'to shamanize', *kamlanie* 'shamanic ritual', were borrowed from.

## Bibliography:

- Alekseev, A. A. 1993. *Zabytyi mir predkov (Ocherki tradicionnogo mirovozzreniya evenov Severo-zapadnogo Verhoiania)*. Yakutsk, Sitim (Ministerstvo po delam narodnosti Severa Respubliki Saha, Yakutia).
- Arnaud-Demir, Françoise.
- Baldaev, Sergei Petrovich. 1959. *Buryatskie svadebnye obryady*. Ulan-Ude, Buryatskii kompleksnii institut.
- Baldaev, Sergei Petrovich. 1962. *Izbrannoe*, Ulan-Ude.
- Baldaev, Sergei Petrovich. 1975. La zemehen, fête de jeunes filles. *Études mongoles et sibériennes* 6: 147-159.
- Basilov, Vladimir. 1992. *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazahstana*. Moscow, Nauka.
- Bateson, Gregory. 1955. The message 'This is play'. Schaffner, B. (ed.) *Group processes : Transaction of the Second Conference*, New York, Josiah Macy Jr Fondation : 145-242.
- Bateson, Gregory. 1955. A theory of play and fantasy: a report on theoretical aspects of The project for study of the role of the paradoxes of abstraction in communication. *Psychiatric research reports*. Indianapolis: Bobbs-Merrill. 1955, n° 2: 39-51. Reed. as A Theory of Play and Fantasy, in *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballentine, 1972, pages in the 200 edition: 177-193.
- Bateson, Gregory. - 1972. *Steps to an ecology of mind : [a revolutionary approach to mans' understanding of himself]* New York : Ballantine books, 1972.
- Bateson, Gregory. 1988. Play and Paradigm. *Play and Culture* 1.1: 20-27.
- Beffa, Marie-Lise & Laurence Delaby. 1999. *Festins dâmes et robes désprit. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*. Paris, Publications scientifiques du Museum National d'Histoire Naturelle. (Ethnologie, tome 181).
- Cheremisov, K. M. 1973. *Buriad-orod slovar/Buryatsko-russkii slovar'*. Moscow, izd. Sovetskaya Enciklopediya.
- Cincius, Vera Ivanovna. 1975-1977. *Sravnitel'nyj slovar' tunguzskih jazykov*. 2 vol.
- Erdene, G. 1987. *Barildah ur*. Ulaanbaatar, Ulsyn hevleliin gazar.
- Garrone, Patrick. 2000. *Chamanisme et islam en Asie centrale. La baksylyk hier et aujourd'hui*. Paris. J. Maisonneuve.
- Hamayon, Roberte. 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société d'ethnologie.
- Hamayon, Roberte. 1999-2000. Des usages de «jeu» dans le vocabulaire rituel des peuples altaïques. *Jeux rituels. Études mongoles et sibériennes* 30-31: 11-45.
- Hamayon, Roberte. 2006. Gestes et sons, chamane et barde. Un exemple bouriate de 'découplage' entre forme, sens et fonction. In *Entrez dans la transe*, éd. par Laurent Aubert, Musée d'Ethnographie, Genève: 21-35.
- Hamayon, Roberte. 2008. Jeux du corps, gestes de chance en Sibérie chamaniste. In Gisel, Pierre (éd.). *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*. Genève, Labor et Fides, Lieux théologiques: 25-40.

- Hamayon, Roberte. 2013. Contextual variations of shamanic 'healing' in South Siberia: From 'obtaining luck' to relieving misfortune. In A. Hubart & Thierry Zarcone. *Shamanism and Healing Rituals in the Contemporary Muslim World*. London, Tauris Press: 3-16.
- Hamayon, Roberte. 2012. The Three Duties of Good Fortune. "Luck" at the Heart of a Relational Process Among Hunting Peoples of the Siberian Forest in Pre-Soviet Times. in Da Col Giovanni & Caroline Humphrey (eds.), *Cosmologies of Fortune: Luck, Vitality and the Contingency of Daily Life*, Part I.: *Social Analysis*, 56, 1: 99-116.
- Hamayon, Roberte. 2012. *Jouer*. Paris, La Découverte.
- Hangalov, Matvei N. 1958-1960. *Sobranie sochinenii*. Ulan-Ude, Buryatskii kompleksnii nauchno-issledovatel'skii institut SO AN SSSR, 3 vol.
- Hocart, Arthur A. [1970. *Kings and Councillors*]. Quotations after French translation 1978. *Rois et courtisans*. Paris, Le Seuil.
- Huizinga, Johan. [1938]-1951. *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris, Gallimard (Tel).
- Ivanov, S. V. 1970. *Skulptura narodov Severa Sibiri (xix-pervoi poloviny xx v.)*. Moscow/Leningrad (Trudy instituta etnografii).
- Jarring, Gunnar. 1964. *An Eastern Turki-English Dialect Dictionary*. Lund, CWK Gleerup (Lunds Universitets Arsskrift I, 56, 4).
- Kabzinska-Stawarz, Iwona. 1991. *Games of Mongolian shepherds*. Warsaw, Institute of history of material culture.
- Lacaze, Gaëlle. 1999-2000. Rite de renouveau ou fête nationale. La lutte et le tir à l'arc dans les jeux virils mongols. *Jeux rituels. Études mongoles et sibériennes* 30-31: 73-123.
- Lavrillier, Alexandra. 2005. Nomadisme et adaptations sédentaires chez les Évenks de Sibérie postsoviétique: 'Jouer' pour vivre avec ou sans chamanes. Thèse de doctorat de l'École Pratique des Hautes Études en anthropologie religieuse. 2 vols.
- Lot-Falck, Éveline. 1977. À propos du terme chamane. *Études mongoles et sibériennes* 8: 7-18.
- Manzhigeev, I. A. 1978. *Buryatskie shamanisticheskie i doshamanisticheskie terminy*. Moscow, Nauka (Buryatskii filial A.N. SSSR).
- Merli, Laetitia. 2010. *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie postcommuniste*. Paris, CEMS/EPHE (Nord-Asie 2).
- Möllering, Guido. 2008. Inviting or Avoiding Deception through Trust. Conceptual Exploration of an Ambivalent Relationship. *Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung / Max Planck Institute for the Study of Societies/ Working Paper* 08/1.
- Needham, Rodney. 1972. *Belief, language and experience*. Oxford, B. Blackwell.
- Niambuu, Handiin. 1976. *Önöögiin mongol ios*. Oulan-Bator.
- Safonova, Tatiana & Istvan Sántha. 2010. Risk and Biography: Reversibility for Buryats and Circularity for Evenkis. *Biography, Risk and Uncertainty. Forum of Qualitative Research* Vol 11, No 1. Institute for Qualitative Research and the Center for Digital

Systems, Freie Universität Berlin <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1430>

- Slepcev, P. A. 1972. *Sahalyy-nuuchchalyy tyldyyt/Yakutsko-russkij slovar.* Moscow, izd. Sovetskaya Enciklopediya.
- Van der Veer, Peter. 1992. Playing or praying. A Sufi saint's day in Surat. *The Journal of Asian Studies*, 51/3: 545-564.
- Zarcone, Thierry. 2000. Interpénétration du soufisme et du chamanisme dans l'aire turque: 'chamanisme soufisé' et 'soufisme chamanisé', Aigle, D., B. Brac de la Perrière & J.-P. Chaumeil, *La Politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes*. Paris, Société d'ethnologie: 383-396.
- Zhornickaya, M. Ya. 1966. *Narodnye tancy Yakutii*. Moscow, izd. Nauka.

編者・執筆者

大川 真 (吉野作造記念館副館長、日本思想史)  
菊谷 竜太 (東北大学専門研究員、インド・チベット学)  
栗田 英彦 (東北大学博士課程、宗教学)  
高戸 聡 (東北大学助教、中国文学)  
滝澤 克彦 (東北大学専門研究員、宗教学)  
佐藤 憲昭 (駒澤大学教授、宗教人類学)  
佐藤慎太郎 (東北大学専門研究員、宗教学)  
山田 仁史 (東北大学准教授、宗教民族学)  
ロベルト・アマヨン (フランス高等研究実習院名誉教授)

東北アジア研究センター報告8号

身体的実践としてのシャマニズム

2013年3月29日発行

編者 菊谷竜太・滝澤克彦

発行者 東北大学東北アジア研究センター

〒980-8576 宮城県仙台市青葉区川内 41

印刷 小宮山印刷工業株式会社

〒162-0808 東京都新宿区天神町 78 番地