

# 中国におけるシャーマニズム研究と苗族社会における宗教的職能者

——中国貴州省黔東南州施洞鎮のゴウヒャンヒャンを事例に——

曹 紅宇

## 1 はじめに

中国の宗教学研究においては、今日でもシャーマニズムはひとつの宗教として研究すべきであるとの声が高い。1970年代末の改革開放初期、宗教学研究の発展に伴い、中国の各地域で行われていた巫術的な宗教的現象は「原始宗教」として扱われたが、1990年代に入りシャーマニズム研究が学术界で一定の評価を得るようになると、中国でもこれらはシャーマニズムの領域で議論されるようになる。シャーマニズムはその由来である北方地域における一族の「原始宗教」という枠組みを離れ、普遍的な研究課題として議論されるようになった。シャーマニズム研究は一時的に世界の潮流となり、中国のシャーマニズム研究もその影響で、南方民族の宗教的現象をシャーマニズム研究の領域でとらえられるようになったのである。

本論は主に中国貴州省東南部の苗族社会に焦点を当て、従来の研究ではシャーマンとされてきた宗教的職能者を取り上げる。そして宗教的職能者の特徴を探ることにより、中国におけるシャーマニズムの研究が辿ってきた研究の系譜とその背景、とりわけ苗族社会における実態との差異について検討するものである。

中国では、シャーマニズムに関する研究は、改革開放以降は発展を遂げたが、北方の宗教信仰に偏り、学術内部でも南方民族の宗教の研究は精緻化されず、今日でも苗族社会のいくつかの宗教的職能者をシャーマニズムの巫師（＝シャーマン）としている。しかし、中国貴州省黔東南州施洞鎮の苗族社会では、シャーマンではない現地語ではゴウヒャンヒャンと呼称する宗教的職能者も存在している。そのため、従来の研究の枠組みから距離を置き、現地の実態をみてから議論する必要があると考えられる。

## 2 シャーマニズム研究の現状

### 2.1 20世紀におけるシャーマニズム研究の流れ

文化人類学において、シャーマニズム研究は原始巫術を各文化特有の宗教現象としてとらえるか、あるいは脱地域的で普遍的なモデルとしてとらえるかの議論が重ねられてきた。シャーマニズムという言葉はツングース語系のシャマン (*shaman*) に由来し、宗教学者のエリアーデ (M.Eliade) などを中心に、ひとつの宗教形態であると提唱されてきた (M.Eliade 2004: 3)。代表的なものとして、エリアーデによるエクスタシーがシャーマニズムの原型であるという論説や、マッカロック (J.A.MacCulloch) による憑依 (*possession*) を重視する議論 (J.A.MacCulloch 1911: 107-110)、またイギリスの社会人類学者ルイス

(I.M.Lewis)による社会的側面からの研究、つまり社会的に周縁におかれた人たちがシャーマニズム現象を起こす傾向が強い (I.M.Lewis 1985 : 64-70)、という研究がある。

日本においても、シャーマニズムをめぐる研究は多方面にわたる。堀一郎は、シャーマニズムを人類のもっとも原初的な「宗教」の本質構造をもつものにとらえた(堀一郎 1971 : 21)。堀は、天理教や金光教のような日本の近代の新宗教から、密教や修験者、口寄せミコから踊り念仏に至るまでをシャーマニズムの概念と結びつけて論じた(島村一平 2017 : 2)。堀以降、日本ではこのような風潮が高まり、シャーマニズムは宗教現象を語る上である種の「マジックワード」、すなわち、あらゆる宗教現象に応用可能な用語へと変貌した。

日本と同様、シャーマニズムの概念が「インフレ化」していたアメリカでは、「シャーマニズム」の概念とその言葉の使用を含めて脱構築がなされるようになる。アメリカにおけるシャーマニズムに関する人類学的研究史をまとめたアトキンソン (J.M. Atkinson 1992 : 307-330)によると、アメリカでは1960年代から70年代にはアメリカの人類学ではすでに興味を失っていたという。しかし、1980年代に入ると、シャーマンの意識や状態、治療のメカニズムに対する学際的関心により、再び息を吹き返した。しかし、このような一部の再燃化の反面、文化人類学の分野ではシャーマニズムというカテゴリーは脱構築がなされ、研究者の間では一般論に対する広範な不信感が存在するようになった。たとえば、人類学者であるタウシグ (M. Taussig) は「シャーマニズムは近代西洋による捏造されたカテゴリーで、巧妙に具体化した方法を使って、全てを網羅した民俗学、政治学などを混合したものである」(M. Taussig 1989 : 45)と指摘した。

このような潮流を汲んで、日本においても宗教学者の池上良正やアフリカ研究を行っている阿部年晴などはシャーマニズムの概念に関わる論争から距離を置き、シャーマニズム、シャーマンという言葉の使用を避けた。池上は東北地域のイタコや神様、沖縄のユタなどの宗教的職能者に関して、シャーマン、シャーマニズムという概念で包括することによって、「あたかもそれが完結した本質的実体であるかのような印象を与え、無用な概念論争に巻き込まれると同時に、研究全体を静態的に固着化させてしまう危険性がある」とし(池上 1999 : 23-24)、「民間巫者」という用語を使用している。一方、阿部は、西ケニア・ルオの憑依しながら治療を行う職能者に対して、「呪医」という用語を使い、シャーマンという用語を使用していない(阿部 1986)。

また、日本で1981年1月に国立民族学博物館において開かれた「シャーマニズム」に関するシンポジウムの総括において宗教学者である柳川啓一は、シャーマン或いはシャーマニズムをあまりに広義に、または包括概念として使用する場合には危険性があると提議した(加藤 1984 : 493-500)。この流れを具体的に示すように、シャーマニズム研究者である佐々木宏幹は、シンガポール、マレーシア、台湾の「童乩」と呼ばれる職能者をシャーマニズムの枠組みで理解していたが(佐々木 1973、1980、1984)、近年、東南アジアのシャーマンを扱う研究者は、シャーマニズムという言葉の使用に慎重になり、一般的に「霊媒」という言葉、あるいは現地語をそのまま使用するようになっていく。その原因として

は、シャーマニズムにおけるカテゴリーは既に脱構築されているためであり、シャーマニズムを無批判的に分析概念として使うことが困難であるからである。

## 2.2 中国のシャーマニズム研究

一方、中国では改革開放（1978年）の初期に宗教学研究が発展し、中国の各地域の宗教的現象を「原始宗教」という枠組みに入れた研究が行われた。その代表的なものは1996年に出版された『中国各民族原始宗教資料集成』シリーズで、以降、「原始宗教」の概念のもとで、中国各民族の宗教をめぐる研究は大きく進展した。

シャーマニズム研究に関しては、中華民国期の1930年代から改革開放初期の80年代まで、北方地域に居住するホジェン族、オロチョン族、ダフル族などに関するシャーマニズム調査が行われた。これらの研究はシャーマニズムの諸現象を原始宗教の範囲でとらえ、シャーマニズムのメカニズムとコスモロジーの探究には十分に注意が向けられず、現地の文脈に基づいた解釈もされなかったため、研究は一般化かつ標準化に徹していた状況であった。その典型例として挙げられるのは、文化人類学者である伍韜が1981年に報告した「シャーマニズムの演変と没落」である。この中で、伍韜は解放時代以降、北方諸民族の間では時代の変化に応じてシャーマニズムが各民族村落で変化し、また消滅したと指摘している（伍韜1981: 233-243）。中国社会科学院民族研究所副所長、中国民族学学会会長であった秋浦が編集をした1985年の『シャーマン教研究』もまた、シャーマニズムを原始宗教の枠組みでとらえたものである（秋浦1985）。加えて同時期の文化人類学者の蔡家麟も1988年に発表した『論原始宗教』で、原始宗教の代表はシャーマニズムであると指摘している（蔡家麟1988: 25）。

市場経済が浸透した1990年代に入ると、中国ではシャーマニズム研究も徐々に議論が熟すようになる。国外の新しい研究方法と理論が導入され、新たなシャーマニズム研究が始まった。その研究方法と理論は主に、シャーマニズムの各要素を分類し、その分類された要素をそれぞれの集団のシャーマニズムの特徴ととらえ、それらの特徴によってシャーマニズムの本質を明らかにする研究である。たとえば、前述の佐々木は（佐々木1984: 4-11）、シャーマニズムには、①トランスという特別の精神状態、②神仏・精霊などの超自然的存在との直接接触交流や交信、③社会的に一定の役割を持つ信仰行動の3つの要素があると指摘した。ハンガリーの文化人類学者であるホップール（M. Hoppál）は『シャーマニズム：靈魂と地図』で写真とイラストを用いて、典型的なシャーマニズムの特徴を分析した（M. Hoppál 1998）などの研究方法があげられる。

2000年代初頭には、再度北方地域に居住する民族のシャーマニズム研究が重要視され、北方民族に関連するシャーマニズム研究が独自の課題としてとりあげられるようになった。たとえば、主に北方地域を研究している文化人類学者である富育光の『シャーマニズム論』がその代表として挙げられる。富育光は主に北方のシャーマニズム研究の初期、氏族の聖者であるシャーマンの「迷痴」状態<sup>1)</sup>に関する心理的分析やシャーマンの芸術性を指摘し

た。また、シャーマニズムを一定の歴史段階、地理的環境において考察した結果、地域と民族の特徴が鮮明にみられると主張している（富育光 2000: 45-50、115）。

このような研究に対して、国外に留学した人類学者の徐義強は、「中国では神霊が憑依する特徴をもつ各民族の宗教現象を全てシャーマニズムと称したのは、国外の学术界と交流する必要があるとの考えからである」（徐義強 2009: 174-177）と指摘した。この時期シャーマニズム研究にこのような視点が提供されたことにより、中国の南方漢族地域にもシャーマンとシャーマニズムの研究が応用された。たとえば、四川省涼山イ族の蘇尼、福建省西部客家地域の神婆、ナシ族の桑尼、閩南、台湾と東南アジアのタンキー（童乩）などは、形式的にはシャーマニズムと類似しているため、シャーマニズムとして研究されることが多くなった。

文化交流が比較的自由になった 2010 年代、中国の学术界は国外の研究から距離をおくことにより、シャーマニズムという概念を改めてとらえ直す議論を相次いで発表した。北方民族のシャーマニズムや宗教を研究している郭淑雲はシャーマニズムを自然宗教、原始宗教、原生性宗教から定義しようとした（郭淑雲 2012: 96-103）。また宗教人類学者の色音は、シャーマニズム研究は近年国際的な理論研究をバックグラウンドとしてシャーマニズム的諸現象、諸形態があらゆる分野で研究されてきたが、シャーマニズムを全体的、総合的に改めて研究し直すには、過去の理論と研究方法では対応しきれない部分が多くあると主張した（色音 2015:62-78）。つまり諸民族のシャーマニズム信仰の基本データを掌握した上で、国内の各地域のシャーマニズム信仰が共通してもっている内容や構造、本質、表現を比較検討し理論的統合を目指すべきであり、総合的・理論的な研究は演繹的ではなく、帰納的な方法に則り全面的に人類宗教史、宗教学を研究し直した上で行わなければならないという主張である。このように、中国ではシャーマニズム研究における議論は絶えず行われ、シャーマニズム研究そのものに関する再考が近年学术界で行われている。

### 3 苗族社会の宗教的職能者——ゴウヒャンヒャン

#### 3.1 シャーマニズム研究のなかのゴウヒャンヒャン

1930 年にフランス留学から帰国し、中国における文化人類学者の嚆矢である凌純声<sup>2)</sup> は始めて中国で学術的フィールドワークを行い、黒竜江省に居住するツングース語系のホジェン族の宗教観念、服装、神器、神歌、シャーマンの治療過程について調査を行った。4 年後（1934 年）に発表した『松花江下游のホジェン族』（*The Goldi tribe on the lower Sungari river*）は中国の人類学的研究の方向と今後の展開を示したもので、文化人類学研究の代表として高く評価された。『松花江下游のホジェン族』は、中国における民族誌的な視座に基づいた文化人類学的フィールド調査で、それまで文献研究を主に行っていた民族学者たちに新しい方法論を提供したのであった。

1949 年中華人民共和国成立後、少数民族地域の発展のため、まず少数民族の社会歴史状

況と文化資料を「保護」<sup>3)</sup> することが行われた。国家管理が行われた最初の 10 年間、つまり 1950 年代末から 60 年代にかけて、全国的に少数民族の社会調査が行われた。1956 年には中国全国人民代表大会民族委員会が貴州省と湖南省の民族信仰について調査を行い、その調査報告として『貴州省台江苗族的宗教迷信（苗族調査材料之二）』が発表された<sup>4)</sup>。その中で、苗族社会の宗教的職能者に関する位置づけも記載された。その記載は以下の通りである。

宗教的職能者は信仰者のために一定の祭祀を執り行う宗教師であり、日常生活で民衆との関わりが一番多い。彼らは専門知識を掌握し、宗教師の役割を分担している。共同の経典を持たず、特定の組織もない。（全国人民代表大会民族委員会 1958:19）

宗教的職能者には、本論で扱うゴウヒャンヒャン（儀礼をつかさどる人たち）以外に、ゴウヒャンガナオ（憑依型のシャーマン）も含んでおり、民族委員会はそれぞれの役割を果たす職能者に対して、ひとつの特定の分野でとらえることを回避し、苗族の宗教を調査対象としていることから「宗教師」という名称を当てた。また、国家建設の最初の 10 余年は、学術的研究を進めることよりも、各民族の状況を掌握することが優先された。そのため民族委員会の調査報告書では、詳細な区分を設けず便宜的にこの「宗教師」という名称を与えたと考えられる。しかし、『貴州省台江苗族的宗教迷信（苗族調査材料之二）』は苗族の宗教を知る重要な入口と認識されており、以降の苗族の宗教的職能者に対する研究では、「宗教師」と位置づけるより、「巫師」ととらえるのが一般的になった。

ツングース語のシャーマン (*shaman*) に由来する「シャーマニズム」という言葉は民族誌的な用語として宗教学、人類学、民俗学で用いられると同時に、「巫術」とも表記され（佐々木 1973: 249-253）、シャーマニズムと巫術はひとつのものを指すと一般的に認識されるようになった。たとえば、苗族の宗教を研究している鄭英桀は原始宗教を文化の原型とする視座から苗族の宗教を考察し、苗族巫術と表記したが、実際はシャーマニズムの概念のもとで議論を展開している（鄭英桀 2008: 37-41）。

このように、シャーマニズムは学術用語としてはまだ定まっていないが、一般的には、苗族の宗教的職能者に対しては、「巫師」ととらえられてきた。実際にゴウヒャンヒャンの研究では「苗族社会の認識によって、巫師は死んだ人の魂を呼び寄せたり、鬼を退治したり、病気を治す役割がある」（周永建 2012: 14-22）、「苗族社会において、巫師は性別の差異や技能の高低によって区別される、神との交信ができる特殊な群体、人間と神を媒介するのが巫師である」（鄭英桀 2008: 38）というように位置づけられている。

従来の研究において、苗族の各宗教的職能者を全般的に巫師として議論することは、苗族社会における宗教現象をひとつの研究枠組みの中に埋め込む作業に他ならない。しかし実際、苗族社会におけるそれぞれの宗教的職能者が果たす役割と発現する宗教現象を具に見ると、個別具体的であり、異なった社会的機能を有しているため、それらは丁寧にひと

つひとつ議論・整理していく必要がある。

本論は、中国貴州省黔東南州施洞鎮の苗族社会の宗教的職能者について、従来の研究では見落とされてきた宗教現象の細部を検討し、ゴウハンハンという苗族の宗教的職能者に対して、ア・プリオリにシャーマニスティックな議論を与えることから距離を置いた視点で本現象を検討することを試みるものである。

### 3.2 ゴウハンハン（宗教的職能者）とは

ゴウハンハンとは苗族社会における一種の宗教的職能者であり、漢語では「鬼師」と呼ばれている、現地語ではゴウハンハンと言う。ゴウは年配者に対する尊称で、ハンは何かの領域に詳しい人、先生、師匠を指し、ハンは超自然的存在の鬼あるいは神（神霊）の意味である。現地ではゴウハンハンとは「超自然的存在である神霊に詳しい年配者」と認識されている。苗族の日常生活のなかで、各ハン（神霊）を祀る儀式は頻繁に行われるため、ゴウハンハンとは民衆との関わりが深く、苗族の歴史、文化に関する知識も豊富である。

一般的にゴウハンハンになる前は、彼らは必ず「歌師」<sup>5)</sup> でなければならないとされる。彼らは祭祀を行う時には、苗族の歴史である「苗族古歌」<sup>6)</sup> を歌う役割を担い、同時に即興で歌謡を歌うことも求められる。文字をもたなかった苗族の代々の祖先が伝承し続けたこの歴史的叙事詩はゴウハンハンらによって伝承されているため、彼らは苗族の歴史と文化を伝授する任務も負っている。また、一部のゴウハンハンとは「薬師」<sup>7)</sup> でもあり、山で採集した薬草を用いて、内科の治療を行うこともある。

ゴウハンハンとは一般の人と同じ生活をしており、村人と同様に農業や家事に従事している。換言すれば、ゴウハンハンとは非専門的宗教的職能者で、苗族社会においては「エリート」的存在であり、尊敬される重要な人物として認識されている。しかし、ゴウハンハンとは苗族社会では特権を享受する階級の者ではなく、ただ民衆の要請に応え、普段の日常生活で他者と接触が多い人物という点で、村落において一定の社会的地位を有している。

苗族社会の人たちは日常生活の中で、社会関係の問題の解決、人や家畜の病気の治療、災厄の防除のためにゴウハンハンに儀礼を依頼する。またそれだけではなく、人々は長く儀礼を行っていない時や、特定の理由がない場合でも「ゴウハンハンに儀礼を行ってもらおう」と語る。たとえば、依頼人の気がふさぐ時や、自家の家禽が自分の産んだ卵を食べた時などでも儀礼を依頼する。一方、村あるいは鎮<sup>8)</sup> をあげて行う大きな儀礼、とりわけ年中行事では、複数のゴウハンハンが共同で儀礼を行う場合がある。

このように、ゴウハンハンがつかさどる儀礼は主に年中行事とその他に分けられる。表1は、ゴウハンハンが年間を通じておおよそつかさどるであろう儀礼を、筆者が観察したものと『苗族通史』（呉榮臻 2006: 675）をもとに整理したものである。

表1 ゴウヒャンヒャンが主につかさどる儀礼

年 中 行 事			
番号	行事名	実施時期	主な内容
1	苗年	苗族の正月 旧暦の11月卯の日	1年間労作の慰労を兼ね祖先と共に新年を迎える行事
2	祭橋節	旧暦2月	橋に感謝する儀礼、子供を授かった感謝の儀礼
3	踏鼓節	旧暦2月	祖先祭祀を含む儀礼
4	姉妹節	旧暦3月15日	社交的集会で、色とりどりの餅米を食べる習慣がある
5	龍舟節	旧暦5月	清水江流域で行う行事。現代では田畑の豊作を祈願する苗族の競技運動
6	香芦山坡会	旧暦6月	社交的活動。歌垣をしながら香芦山に登る
7	吃新節	旧暦6、7月	水稻が穂を出し、豊作を祈願
8	趕秋節	旧暦立秋の日	1年の豊作を報告する節日で、ブランコに乗るのが特徴
そ の 他			
9	祭祖先霊	旧暦10、11月	祖先に対する不敬行為のお詫び、子孫の繁栄と健康の祈願
10	祭楓香樹	旧暦偶数月偶数日	苗族の神樹を祀る儀礼
11	祭天神	旧暦偶数月偶数日	田畑の豊作、家の出来事が順調であることの祈願
12	架地橋	旧暦偶数月偶数日	橋を架ける時の儀礼、子供に恵まれるように祈願する
13	掃寨	随時	火事、交通事故多発、許されない同村男女の恋愛が発生した場合など、全村の清掃儀礼
14	撒豆驅鬼	旧暦奇数月奇数日	生活不順。病気がなかなか治らない、体力がない。悪鬼にまとりつかれている場合に行う儀礼

出典：呉榮臻 2006『苗族通史』民族出版社、675頁を参考に筆者作成

表1の儀礼は、儀礼の効用から年中行事、人生儀礼、治療儀礼、家の安泰、橋の儀礼、異常事態が発生した時に行われる儀礼に分けられる。つまり、ゴウヒャンヒャンは1戸の家族の要請に応じる儀礼の担い手でもあり、村をあげて行う年中行事の儀礼を執行する担当者でもある。

前述したようにゴウヒャンヒャンはこれまでの研究では巫師と呼ばれ、一種のシャーマ

ンとして扱われていたが、実際の儀礼では、供犠獣、祭具、媒介物、つまり自身の身体ではなくモノを用いることで儀礼を行っている。それぞれの儀礼で使われるモノは異なり、供犠獣であればニワトリ、カモ、ブタ、ウシが主として使われ、祭具は通常は白米、線香、紙銭、酒であり、神霊の意を知る媒介物は2本の竹片である。異なる神霊に異なる供犠獣（あるいは供物）を供え、ゴウハンハンが唱える祭詞によって神霊が依頼した家族に近づく。神霊の到着は2本の竹片が知らせてくれるという。

次に、具体的に日常的に行われている祭祖先霊の儀礼を通して、ゴウハンハンが儀礼を行う状況を見てみよう。

### 3.3 「祭祖先霊」の儀礼

「祭祖先霊」（表1の番号9）は現地ではチゴウニャンと言われ、チは謝る、お詫び、敬意を表す意味で、ゴウニャンは祖先、祖霊、祖神である。つまり、1年間の行いを反省し、祖先に許しを乞うのである。この儀礼は黔东南地域の苗族の人々が苗年の前に必ず執り行わなければならない儀礼であり、毎年旧暦の10月か11月頃に行われる、日にちは決まっていないが、時間は通常朝9時から11時の間に行う。

依頼人は緑色のカモを供犠獣として用意し、前もってゴウハンハンの家に行き、儀礼を行ってもらい日にちを決める。当日は、朝から儀礼の準備をする。湯でカモを煮込み、その中に米を加える。この時味付けをしてはいけないという。煮込みが終わったカモを大きな器の中に入れ、別の器にカモ汁の粥を入れて家の祭壇に捧げ、3杯の酒と白米を入れた碗を供える。準備が整うと、ゴウハンハンが供物の前に立ち、祖先を身近に呼び寄せる祭詞を約30分間苗語で唱える。その内容は家の中の祖先に不敬なことをしたことへのお詫びで、子孫が冒した過ちを怒らないよう、これからも見守り続けてほしいという祈願である。祖先が近くに来たことを知らせるのはふたつの竹片で、ゴウハンハンと神霊を繋ぐ媒介物である。ゴウハンハンが祖先霊を近くに呼び寄せ、その後で山々の神を呼び寄せ、一家の安全と幸福を祈願し、紙銭を燃やし、酒を地面に注ぎ、カモの内臓を祖先に贈る。儀礼が終わった後は、ゴウハンハンが依頼人の家で祖先と山々の神と共食する。

このように、ゴウハンハンが神霊を呼び寄せる職能者と見なされている。また、施洞鎮ではゴウハンハン以外に、ゴウハンガナオという、他の幽霊魂の助けを得て、神霊の世界へ入ることができる能力を持つ者もいる。ゴウハンハンとは「何かの領域に詳しい年配者」の敬称の言い方で、ガナオは「幽霊魂、亡霊魂」（以下、幽霊魂とする）を意味する。ゴウハンハンとゴウハンガナオは人間界と霊界の媒介者と見なされているが、明らかに両者には大きな違いがある。ゴウハンガナオの能力はその意味通り、ある死者の力に支えられて始めて発揮されると信じられている。つまり、特定の霊魂が特定のゴウハンガナオの身体に憑依した後、そのゴウハンガナオは幽霊魂の世界へ赴くと考えられている。このことからゴウハンガナオと幽霊魂の間に緊密な関係がむすばれば、霊的能



力の源泉を持ち、人間世界と霊魂世界を行き来する能力を発揮するようになるという。佐々木はトランスという特別な精神状態の時脱魂または憑依（憑霊）が起こることをシャーマンの典型的特徴ととらえており（佐々木 1984: 57）、特定の霊魂がシャーマンに憑依することによって、トランス状態を起こすとしている。佐々木が指摘するシャーマンの特徴を鑑みるとゴウヒャンガナオはシャーマンととらえることができる。

一方で、ゴウヒャンヒャンが持つ能力は先代のゴウヒャンヒャンについて学習し訓練を通して身につけることができる。そしてゴウヒャンヒャンたちは、ゴウヒャンという「初めて神霊の儀礼を行った先祖」の意思に従って儀礼を行っている。つまり、ゴウヒャンはゴウヒャンヒャンの守護霊的存在であり、ゴウヒャンガナオのように直接的かつ緊密な関係を持たない。換言すれば、ゴウヒャンヒャンは、霊魂から依代として選ばれたのではなく、ゴウヒャンヒャンが守護霊であるゴウヒャンの同意を得てから、モノを介して神意を占うことになる。本論で検討するゴウヒャンヒャンという宗教的職能者は、トランスというシャーマンの状態を起こさない、学習や訓練を受けた後に神霊と人間界の媒介者としての役割を特定のモノを介して果たす者たちである。

### 3.4 先行研究に見るゴウヒャンヒャンの位置づけ

先行研究において、巫師と総括された苗族の各宗教的職能者は、実際は担う役割が異なっている。前述したように、一方でゴウヒャンヒャンは神霊を招き、神意を占う能力があるとされるのに対し、他方でゴウヒャンガナオは霊魂の憑依により交流することによって、霊魂と交信・交流する能力を持っているとされる。またゴウヒャンガナオは身体を介して霊魂との交流を行うのに対し、ゴウヒャンヒャンは儀礼を執り行うに当たって、つまり神霊との交信・交流にあたっては供犠獣、祭具、媒介物と祭詞が必要となるのである。

筆者は、このような宗教的職能者たちを「宗教師」・巫師とするのは、従来の研究では、外見的な行為だけを強調しているに過ぎず、また、巫師の概念をそのまま持ち込んだだけで、当該社会の実態、社会構造と具体的な儀礼の状況を把握していなかったためであると考える。もちろんこれはすべての苗族社会に当てはめることはできない。だが、少なくとも本論の調査地においては、明らかに全く異なったモデルが存在している。したがって、このように、ゴウヒャンヒャンとゴウヒャンガナオに対して、安易に巫師（＝シャーマン）という概念を用いてきたことは、苗族全体を通して非常に恣意的な作業であったと考える。

## 4 ゴウヒャンヒャン研究の位置づけと中国の宗教研究

### 4.1 外来概念の影響

中国のシャーマニズム研究は 1930 年代から始まったが、政治的影響により半世紀あまりの間、停止状態になっていた（朱立春 2011: 192-198）。改革開放以降は、シャーマニズ

ムは北方地域特有の研究と見なされ、独自の形で理論、研究方法が発展してきた。そして、学術界内部ではシャーマニズムを北方と南方で区別して対処する傾向が強い。北方の民族の信仰習俗はシャーマニズムとして学術的な共通認識を確立したが、南方の宗教信仰については原始宗教という枠組みでのみ議論を行う状況が長く続いている。その背景には、原始宗教というヨーロッパに由来する進歩的歴史観の導入が中国の学術界に大きな影響を与えたことがある。

マルクス主義の思想に沿って国家発展の方針をとっていた中国では、宗教に関連する思想もマルクス主義の宗教観を継承した。マルクス主義では宗教の発展はふたつの段階に分けることができるとされる（陳栄富 2008: 19）。マルクス主義の宗教観を研究している陳栄富は「このふたつの段階について、ひとつ目は、氏族社会による自発的宗教で自然宗教、原始宗教とふたつの呼び方がある。この段階の宗教は、自然を解釈するため、自然を征服するための宗教であり、自発的に人間と自然を調和させるという目的をもつ。ふたつ目は、人為宗教であり、人類や文明の発展により、大規模な社会集団の思想を統一するために人為的に作られた宗教であり、社会運営を維持するという目的をもつとされる」と指摘した。つまり中国では、マルクス主義の影響を色濃く持つ国家管理、そして政治的、思想的な参与により、原始宗教という概念はアカデミックな議論のなかで多く使用される学術用語となったのであった。本論ではひとつ目の段階の自発的宗教の「原始宗教」の方を使用する。

しかし原始宗教（primitive religion）の定義について、タイラー（E.B.Tylor）、フレイザー（J.G.Frazer）、マリノフスキー（B.Malinowski）などの初期の人類学者は、原始宗教という概念は特に原始時代の信仰形態を指さず、ヨーロッパの社会文明の発達に対する未開社会<sup>9)</sup>の宗教信仰を指していた。当時の宗教学者は人類学の調査状況を理解できず、未開社会は原始宗教をもつものにとらえていた。原始宗教という概念は国内外で多くの学者から疑義が出されたが、この言葉は既に中国の学術界でもデファクトスタンダード<sup>10)</sup>となった。文化人類学者の王建新は、宗教学者は西欧の未開社会の信仰を原始社会の信仰と混同し、人類早期の宗教信仰を「原始宗教」という枠に当て嵌め、それによって中国の各民族の類似した自発的な宗教信仰現象を原始宗教の中に入れた、としている（王建新 2012: 13）。このような状況から、多くの民間信仰におけるさまざまな宗教現象が「原始宗教」の枠に入れられて研究されようになったのである。

アトキンソンによると、1960年代から70年代、アメリカのシャーマニズム研究は人類学の分野では一線から退き、心理学的研究領域からとらえるようになった（J. Atkinson M. 1992: 308）。日本では1980年代はシャーマニズムの概念のインフレーション、あるいは包括的にこの概念を使用するのは危険が伴うとされ、以後、シャーマニズムを扱う研究ではシャーマンの本質主義的な議論を避けるような傾向がみられるようになっている。

だが一方、中国では国外の学術的潮流とは異なり、改革開放以降の10年余りは、シャーマニズム文化の理論的研究を行う初期的段階にあった。朱立春によると、この時期は、シャーマニズムを原始宗教の範囲内で研究していたため、シャーマニズムを具体的に考察

することはなされず、研究は一般化と画一化にとどまっていた。1990年代に入ると、シャーマニズム研究も徐々に議論が熟するようになり、国外の学术界との交流とも相まって、新しい研究方法と理論が導入された。シャーマニズム研究の枠組みも原始宗教の範囲から離脱し、独自の枠組みの中で調査・研究がなされるようになった。それまで原始宗教の枠で議論されてきた宗教的現象は、学术界の注目を失い、国外から入ってきたシャーマニズム研究が民間信仰を研究する新たな舞台となった。そのため、地理的にツングース語民族に近い中国の北方地域の民族信仰がまず先にシャーマニズムの範囲で研究されるようになった。

また学术界でも、このように北方と南方に対する学術的な相違があった。たとえば、先述したように1996年に発刊された『中国各民族原始宗教資料集成』は中国の各民族の宗教形態を拾い上げ、民族信仰の研究を進めたわけだが、この著書は北方民族の信仰に関連する記述は少なく、シャーマニズムの要素については言及していない。一方で、南方民族の信仰は原始宗教として大量に記録され、シャーマニズム的要素があるにもかかわらず、シャーマニズムとしては扱われていない。この時期に前後して、北方民族のシャーマニズムは、研究が進むにつれて、人類学以外の、文学、芸術の領域とも関連づけられるようになり、独立した研究分野となっていった。

#### 4.2 南方民族におけるシャーマニズム研究の射程

これまでシャーマニズム研究は北方地域特有のものと思われ、多くの成果が出されてきた。しかし、学术界内部からシャーマニズムを北と南で区別して対処することに対して、南方民族の信仰習俗を適切にとらえていないという反論が出されてきた。

西欧の原始宗教概念は、中国の各民族の信仰を宗教として研究していたが、「原始宗教」の概念が中国で成立する基盤は巫術、巫文化とされている。文化人類学者である楊朴は中国のシャーマニズムは巫術であり、「原始宗教」ではないとした。そして、楊朴はシャーマニズムの儀礼を担う人物は、現在はシャーマンと称するが、実際は巫術を操る巫師であると主張する（楊朴 2005: 13-18）。つまり前述した佐々木の言うように、シャーマンという位置づけである。新たな概念の導入はある程度学術的分析を精緻化させる重要なポイントであるが、文化的なコンテクストを離れては単純に学術用語を当てはめていることに過ぎない。この点については、古典的な議論となるが社会学者（宗教学者）であるデュルケム（E. Durkheim）も以下のように指摘している。

特定の歴史の中で人類と関わる物事について、たとえば宗教信仰の解釈を行う前には、必ず最初の部分に辿り着き、その時代の特徴をつかみだし、そしてどのように発展し、複雑化したのか、どのように討論されるようになったのかを考察すべきである<sup>11)</sup>。

研究者の中には宗教学における「原始宗教」という理論を見直し、やはり南方民族の文化現象をシャーマニズムの枠組みで研究すべきであるとの提案もあった。たとえば、南方民族のシャーマニズム関連の研究を、北方民族のそれと区別することに異義を唱える徐義強

は、華南部、西南部の山地少数民族の多くは中原地域と沿海地域から移住して来ており、「元来」の文化要素をそのまま継承し、現地でも執り行うようになったのである、としている（徐義強 2014: 192-196）。また徐義強は、これらの民族は農業技術、漢文化などを吸収していると同時に現地の宗教的、文化的要素を取り入れた可能性が高く、シャーマニズム的な特徴を明確に示さない混合した宗教としている。すなわち、徐義強は南方民族に北方のシャーマニズム信仰が存在していてもおかしくない、というのである。そして徐義強はとりわけ、北方民族の信仰に関する研究は常にシャーマニズムという学術分野でなされているのに対し、南方民族の信仰習俗をいままでのように「原始宗教」という幅広い概念の下で研究することが、南方民族の信仰習俗研究が精緻化されない理由のひとつともいえ、歴史的、地理的要素を取り入れ、総合的な視座からシャーマニズムという領域で研究すべきであると主張する。

#### 4.3 ゴウヒャンヒャン研究の新たな分野

シャーマニズム研究が中国に導入されて以降、その研究方法は北方民族の宗教信仰に限り用いられ、南方民族の研究には適切な手順を踏まえて用いられてこなかった。たしかに南方の宗教的職能者についても、シャーマンという呼称が使われ、学術研究において議論されてきたが、それらは決して精緻な考察がなされてきたとは言えない。苗族のゴウヒャンヒャンがその最たる例である。苗族の宗教的職能者には確かにシャーマンの要素があり、実際にシャーマンと思しき人物も存在している。しかし、宗教的職能者にはいくつかのタイプがあり、それらは苗語では区別されているが、学術的には区別していないのが現状である。このような扱いは、現地社会を理解するうえで非常に大きな誤解を招きかねない。

このような少数民族の信仰形態について考察を加える際、シャーマニズムと「原始宗教」の理論ではとらえきれない部分があると指摘する議論もこれまでいくつか提示されている。たとえば宗教文化研究者である陳偉涛は、「分散性宗教」(diffused religion)、「普化宗教」(diffused religion)、「民俗宗教」というような概念の可能性を提示した（陳偉涛 2012: 80-83）。これはデュルケームが『宗教生活の原初形態』において世界が「神聖」と「世俗」とで成り立っていると議論したように、世界を神聖世界と世俗世界とに分けたのが宗教であるとすれば、宗教と民間信仰は根本的に同じ構造を有する、つまり民間信仰は宗教として扱われる（E. Durkheim 1912: 4）という議論に着想を得ている。

「religion」という語は「宗教」と訳されたが、「宗教」ということばでは完全に原語の意味を表すことはできず、全般に中国の民俗宗教を全て包括することはできないと考えられる。そこで社会学者、人類学者である楊慶堃などの研究者は、1961年に『中国社会の宗教』<sup>12)</sup>で苗族のような民間信仰を「分散性宗教」(diffused religion)と呼んだ。ちなみに一神教信仰は「制度性宗教」(institutional religion)と呼んでいる。

同様に台湾の人類学者である李亦園は、1996年に中国の民間宗教の特徴は「普化宗教」

形態 (diffused religion) であると指摘し、一般の西欧の宗教が提唱している「制度性宗教」 (institutional religion) とは異なっていると主張する。制度性宗教は、教義教典と厳格な教会組織があり、一般の世俗世界とは分けられている。たとえば、イスラーム教、キリスト教などは典型的な制度化宗教である。一方、「普化宗教」はシステム上の教義がなく、教典もなく、厳格な教会組織も存在しない。信仰されている内容は常に一般生活と共にあり、明確な区別がつかない。たとえば具体的なものとして、祖先崇拜、神霊崇拜などが挙げられるとされる (李亦園 1996: 274)。

楊慶堃の分散性宗教 (diffused religion) と李亦園の普化宗教 (diffused religion) は同じ *diffused* という英語に対して、どの言葉を当てれば本来の意味を損わずに翻訳できるかの区別であった。これとは別に日本では社会人類学者の渡邊欣雄が 1991 年に「民俗宗教」という概念を提出した。渡邊は、民俗宗教とは人々が日常生活の脈絡に沿って、かつ生活に利用する宗教であるという。そして、民俗宗教は全体的に生活に「役立つ」ことを目的し、構造要素は正規の宗教から人々の生活システムへと導入されたものである。いわゆる民俗宗教は人々の慣例行為と生活信条から成り立っているため、教主の教導もなく、教理、教典、教義の規定も存在しない。民俗宗教の組織は単一の宗教団体ではなく、家庭、親族、地域社会など既存の生活組織を母体に形成されたもので、その信条は生活上の禁忌、伝説、神話など共同体の諸人共有の規範、観念である。民俗宗教はこのような組織の運営による伝承と創造による地方性と郷土性を持つ宗教であるとした (渡邊 1991: 21-31)。

楊慶堃の分散性宗教、李亦園の普化宗教、渡邊の民俗宗教は「生活」に密着しているという特徴を共有している。つまり人々の生活と親密な関係を持ち、生活の息遣いに満ちている。このような宗教は大衆性、世俗性、非制度性、習合性、恣意性、創造性と伝統性を有し、ある意味、民俗宗教は制度性宗教が民間レベルにおいて変形し混合したものと理解してよいだろう。苗族社会における宗教的職能者であるゴウヒャンヒャンを研究するにあたり、それを端的にシャーマンあるいは巫師としてしまうのではなく、これらの枠組みとは相対的な距離を保ち、現地の実態をみて後、その特性を議論する必要があるだろう。もちろん本論はこのような議論の枠組みを決して否定するわけではない。しかし、研究者が実際に観察可能な「生き生きとした」宗教現象は、常に「生活」に密着したものであるという事実に意識的でなければならない。なぜならば、それらが考慮に加えられなくなった場合、これまでの研究史と同じように静態的な「用意された道」をたどってしまうに過ぎなくなるからである。「生き生きとした」宗教現象は常に動態的であり、宗教現象をめぐる研究もそれに連動しなければならない。

## 5 おわりに

本論ははじめに、20 世紀におけるシャーマニズム研究の流れを紹介し、代表としてアメリカと日本の研究動向を示した。中国では、シャーマニズム研究の開始と発展は遅れたが、北方民族の宗教信仰の研究は進んだ。しかし、学術界で北方と南方に分けたことが、南方

の民族宗教の研究が精緻化されない理由のひとつとなった。学術的な議論の中では、苗族社会のいくつかの宗教的職能者をシャーマニズムの巫術を応用する巫師と同一視するものが多く存在した。苗族の中にもシャーマニズム的な要素が含まれていることは確かであるが、中国貴州省黔东南州施洞鎮の苗族社会では、シャーマンではない宗教的職能者も存在している。このように、南方における民間信仰をシャーマニズムという枠組みに当てはめる場合、その意義ももちろんではあろうが、その研究をすべてシャーマニズムの視点で行うことは苗族に関しては適切ではないといえる。

中国の憲法は、国民の宗教信仰は自由であり、いかなる国家機関、社会団体、個人も宗教信仰を尊重する義務があると決めている。しかし、1950年代の建国当初は少数民族の宗教信仰は、迷信として扱われいづれ消滅するものと考えられてきた。しかし中央のまなざしに反して、現地の民族地域自治政府はそれらを一律に迷信とはせず、緩やかな配慮を示したことでこれらの活動は「継承」された。今日では却って、南方の民族信仰は南方の民族文化の特色として、現地をアピールする重要な文化資源となってきている。

現在、国家の支援により、民族文化を資源とする観光開発が進み、現地の経済発展が進展する中、マスメディアでは苗族宗教信仰に関連する記載が二極化している。一方は、苗族文化を頼りに、苗族の宗教習俗を宣伝するなど、一般的に民族文化を尊重するような態度をとっている（李麗娜 2014）。しかし、もう一方は、苗族の宗教的職能者に対しては、神秘的な力を持つ「毒を操る人たち」、「怖い存在」などという評価をしている（李麦 2009: 154-159）。この苗族の宗教における二極化に対して、今後の苗族研究の課題は、原始宗教、シャーマニズムに関わらず、現地社会のコンテクストに応じた枠組みを提示することであろう。その際、現在の民俗宗教研究が提示している分散性宗教、普化宗教、民俗宗教という概念は、現地社会に根差した「生活」からこれらを考える重要な手がかりの一つとなるといえ、画一的な解釈による文化資源化から、「生き生きとした」宗教現象を保護しうる視座を提供できるといえよう。

## [注]

- 1) 富有光はシャーマンのトランス状態を「迷痴」状態と概括した。「迷痴」状態とは、精神の高度な集中状態であり、超自然的存在と交流をしても意識ははっきりしている。
- 2) 凌純声（1902-1981）は中国の文化人類学者、音楽家。パリ大学の教授マルセス・モースの教え子。
- 3) カッコをつけたのは、当時の国家管理のため、少数民族に対する調査が必要とされていたからである。
- 4) 全国人民代表大会民族委員会が 1956 年から 1958 年の間に、貴州省と湖南省の民族宗教を調査し、1958 年に『貴州省台江苗族的宗教迷信』が出版された。本文ではその 19 頁の部分を引用した。
- 5) 歌師は文字を持たない苗族の歴史を伝承する者で、記憶力が求められる。
- 6) 苗族古歌は苗族の起源から始まる叙事長詩。歌師でもあるゴウヒャンヒャンによって伝授される。
- 7) 薬師は医学が発達していなかった時代から伝わってきた薬草を用いて、苗族の人々の病気を治療する人たち。
- 8) 鎮は、中国の県と県級市以下の行政区画の基礎単位を指す。1つの鎮の人口は約 20,000 人である。
- 9) 未開社会（primitive society）とは、ヨーロッパ人が自らをして野蛮を査定できるという優越感によ

ってつくられた言葉。しかし、レヴィ＝ストロースは「野生の思考」という概念により、〈閉じられた社会〉における未開人の関心のあり方を並べて見せ、その優越感を無効にした。

- 10) 国内外で原始宗教の言い方に対する疑義は多く出されたが、中国の学術界では原始宗教という枠で議論する研究が一般化になっているため、そのまま使われるようになった。
- 11) Durkheim, E., 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (『宗教生活の原初形態』) *Travaux de l'Année sociologique* 4 頁 (筆者要約)。
- 12) 『中国社会中的宗教』の英語版は 1961 年にアメリカのカリフォルニア大学で出版され、2007 年に中国語版が上海人民出版社から初版された。

## [文献]

- 阿部年晴, 1986, 「西ケニア・ルオにおける憑依」『社会人類学年報』 vol.12, 1-54 頁
- 堀一郎, 1971, 『日本のシャーマニズム』講談社
- 加藤九祚, 1984, 「II シンポジウムをふりかえって」『日本のシャーマニズムとその周辺』日本放送出版協会
- 島村一平, 2017, 「『シャーマニズム』から『シャーマニズムへ』」『人間文化』 vol.43, 2-18 頁
- 佐々木宏幹, 1973, 「シャーマニズム」小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会
- 佐々木宏幹, 1980, 『シャーマニズム・エクスタシーと憑霊の文化』中公新書
- 佐々木宏幹, 1984, 『シャーマニズムの人類学』弘文堂
- 渡邊欣雄, 1991, 『漢民族の宗教—社会人類学的研究』第一書房
- 池上良正, 1999, 『民間巫者信仰の研究—宗教学の視点から』未来社
- 蔡家麟, 1988, 『论原始宗教』雲南民族出版社
- 陳栄富, 2008, 『马克思主义宗教观研究』四川出版集团, 四川人民出版社
- 陳偉涛, 2012, 「中国民間信仰与宗教关系辨析」『山西師大学報』 vol.39, No.5, 80-83 頁
- 富育光, 2000, 『萨满論』遼寧人民出版社
- 郭淑雲, 2012, 「中国萨满研究的特征与展望」『西域研究』 vol.3, 96-103 頁
- 呂大吉, 1996, 『中国各民族原始宗教資料集成』中国社会科学出版社
- 凌純声, 1932, 『松花江下游的赫哲族』(*The Goldi tribe on the lower Sungari river*) 南京
- 李亦園, 1996, 『人类的視野』上海文芸出版社
- 李麦, 2009, 「苗族鬼師」『中国西部』 vol.2, 154-159 頁
- 李麗娜, 2014, 「文化多样性视域下我国少数民族文化建设研究」遼寧大学博士論文
- 秋浦編, 1985, 『萨满教研究』上海人民出版社
- 色音, 2015, 「中国萨满研究的现状与发展形态」『西北民族研究』
- 伍勒, 1981, 「萨满教的演变与没落」『社会科学战线』 233-243 頁
- 吳榮臻, 2007, 『苗族通史』民族出版社
- 王建新, 2012, 「南方民族萨满教研究再議」『思想战线』 12-18 頁
- 徐義強, 2009, 「萨满教的宗教特征与巫术的关系」『宗教学研究』 175-177 頁
- 徐義強, 2014, 「南方萨满研究的重要性与必要性」『宗教学研究』 192-196 頁
- 楊朴, 2005, 「萨满教的本质是巫术而不是宗教」『吉林範范大学学报』 vol.1, No.1, 13-18 頁
- 楊慶堃, 2007, 『中国社会的宗教』上海人民出版社出版
- 全国人民代表大会民族委员会編, 1958, 『贵州省台江苗族的宗教迷信 (苗族調查材料之二)』
- 朱立春, 2011, 「中国萨满文化研究評述」『社会科学战线』 vol.10, 192-198 頁
- 周永建, 2012, 「苗族巫師考論」『湖北民族学院学报』 vol.30, No.5, 14-22 頁
- 鄭英桀, 2008, 「苗族鬼神崇拜的现代审视」『雲南民族大学学报』 vol.28, No.6, 37-41 頁
- Eliade, M., 2004, 『シャーマニズム』堀一郎訳, 筑摩書房

- Durkheim, E., 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (『宗教生活の原初形態』) Travaux de l'Année sociologique"
- Lewis, I.M., 1985, 『エクスタシーの人類学』 平沼孝之訳, 法政大学出版局
- Lewis, I.M., 1976, 大橋保夫訳 『野生の思考』 みすず書房
- Hoppál, M., 1998, 村井翔訳 『図説シャーマニズムの世界』 青土社
- Atkinson, J.M., 1992, "Shamanisms Today," *Annual Review of Anthropology* 21: 307-330
- MacCulloch, J.A., 1911, *The religion of the ancient Celts*. Constable(reprint)
- Guldin, G. E., 1994, *The Saga of Anthropology in China from Malinowski to Moscow to Mao*. An East Gate Book

所属：山口大学大学院東アジア研究科

E-mail アドレス：g503sn@yamaguchi-u.ac.jp

---