

シャーマニズム研究の現在

—日本と雲南の調査研究を手掛かりとして—

‘Current research on shamanism’ : Research of Japan and Yunnan as a clue

元 足利工業大学客員教授

菅原壽清 SUGAWARA, Toshikiyo

一. はじめに—問題の所在

日本のシャーマニズム研究は何時から始まったのであろうか。例えば、民俗学の領域では柳田国男、近年では櫻井徳太郎、民族学の領域では秋場隆など、人類学の分野では古野清人、佐々木宏幹などの先学各氏の名前があげられよう。特に、堀一郎氏によるエリアーデ (Mircea Eliade, 1907-86) の『シャーマニズム』の翻訳は、以後多くの研究者に関心が持たれることとなった。近年では、民俗学や人類学の分野からの研究者や論文も多い。

こうした先学の研究に刺激されて、筆者もまた木曾御嶽と雲南をフィールドとしてシャーマニズムの調査研究を行なってきた。しかし、日本では青森から沖縄に至る国内各地にみられるシャーマニクな宗教現象に関して、多くの事例研究が積み重ねられてきたが、それでは「シャーマン、シャーマニズムとは何か」という点に関しては、今もってその定義は明確ではない。特に、シャーマニズムの研究史に目配りしながら、自らの研究を相対化するために、国内に限らず海外にも長期のフィールドを持ち、海外調査の経験を踏まえ、海外の文献を読むなどして取り組んできた研究者はそれほど多くはないと思われる。

筆者のフィールドから言えば、それは定義の問題と関わり、木曾御嶽行者が執り行う「御座儀礼」(憑霊儀礼)は「修験の一形態」として扱われ、シャーマニズム研究としては、未だに認知されていない。この三十年以上、案外とこの壁は厚いことに気がかされてきた。なぜなのか、そうした中で、アメリカ人のパーシバル・ローエル (Percival Lowell, 1855-1916) の著書“Occult Japan” (1895) を拙訳する機会を得た。ローエルは、三度目の来日 (1892) のときに木曾御嶽に登り、山頂で「御座儀礼」(憑霊儀礼)を行なう三人の行者に出遭い、これこそが神秘的な日本文化の核心とみて、その解明に取り組む、先の一冊をまとめている。ローエルが取り組んだ課題は、当時アメリカを代表する心理学者の一人、ウィリアム・ジェイムス (William James, 1842-1910) に教わった「宗教トランス」の解明であった。しかし、ローエルの報告が正にシャーマニズム研究であったことに、百二十年以上を経過した現在でさえも、民俗学や人類学などの分野で注目する研究者は誰もいないままに放置されている¹⁾。

なぜ、ローエルの研究が日本では関心が持たれないのか、「シャーマニズムとは何か」、欧米ではどのように研究されてきたのか。その研究史をたどってみたいと思った。手掛かりを掴んだのは、イギリスの人類学者のルイス (Ioan Myrddin Lewis

1930-2014)の著書を拙訳したときのことであった。ルイスの理論は、マレット(Robert Ranulph Marett, 1866-1943)の弟子としてシベリア研究に取り組んだツァプリカ(Maria Antonina Czaplicka, 1884-1921)と、マレットを通じて世界に知られることとなったロシア人のシロコゴロフ(Sergei Mikhailovich Shirokogorov, 1887-1939)の報告によってを知った。ルイスは二人の理論を基に、エリアーデの「エクスタシーのシャーマニズム」を痛烈に批判し、他方に「憑霊トランスのシャーマニズム」が存在することを論じ、同時にシャーマニズム研究史の始めに二人の研究成果があったことを知った。ツァプリカの著書(“Aboriginal Siberia”, 1914)とシロコゴロフの著書(“The Psychomental Complex of the Tungus”, 1935)のシャーマニズムに関する章を抄訳ながらも拙訳する機会を得たことで、以後ファース(Sir. Raymond William Firth, 1901-2002)やルイスに連なるイギリスの百年にわたるシャーマニズム研究史の概要を知ることができた²⁾。

また、アメリカのシャーマニズム研究は、スパイロ(Melford Elliot Spiro 1920-2014)のビルマ(現ミャンマー)での研究成果(“Burmese Supernaturalism”, 1967)を訳す機会があり、スパイロはこの著書で心理人類学の創設者の一人、ブルギニョン(Erika Eichhorn Bourguignon. 1924-2015)の理論を用いてビルマのシャーマニズムを分析していることを知った。スパイロは彼女の研究を「顕著な心理人類学者にして、トランス、憑霊および意識変容の最高の人類学的権威者」と高く評している。そこで、ブルギニョンの論文の何編かを訳してみた。論文中で、彼女の理論が、先のジェイムスの「無意識」、「解離」などの理論に淵源していることを知った。ローエルの日本の御嶽研究の成果はジェイムスにも影響を与えていることから、シャーマニズム研究史の上で、御嶽の「御座儀礼」が「憑霊トランスのシャーマニズム」を解き明かして行く上で世界的にも重要な位置にあることを知ることができた³⁾。

さらに、ツァプリカやシロコゴロフの「憑霊トランスのシャーマニズム」研究を厳しく批判して、

「エクスタシーのシャーマニズム」こそが、正統のシャーマニズムであると主張したのはエリアーデであった。そこで、エリアーデの英訳(“Shamanism” 1967)の全てを拙訳し、堀一郎訳(1974)と対比してみると、堀訳と拙訳とでは重要な点での訳の違いがあり、日本と欧米とではシャーマニズムの理解が大きく異なっていることを知った⁴⁾。

このように、現在のシャーマニズム研究には、欧米の「憑霊トランスのシャーマニズム」研究とエリアーデの「エクスタシーのシャーマニズム」研究の二つの大きな流れがあることが指摘できよう。現在、日本のシャーマニズム研究はこの二つの違いを明確に区別しないままに、「脱魂と憑霊」のシャーマニズム論が説かれるなど、奇妙なシャーマニズム論が定説化している。この定説に些かの疑問を持っており、以下では日本の御嶽と中国雲南での調査、さらに欧米の理論とエリアーデの理論を手掛かりに、先学により提起された問題について、些かの疑問を指摘してみたい⁵⁾。

二. なぜ雲南なのか、日本と雲南

よく「なぜ雲南なのか」と問われることがある。元雲南大学教授の李子賢氏(神話学)は「雲南は‘生きている’文化史、世界的にも稀な民族文化の宝庫、東アジアの文化的‘DNA貯蔵庫」(「麗沢大学論叢」11, 2000年)と言っているように、雲南は多様な民族からなる地域と言うに止まらず、人類文化史の上で「氏族社会と現代社会」を現在にまで留めている哈尼(ハニ)のような社会、漢族の文化やチベット・大乘仏教との接触交流のなかで「氏族社会と現代社会」が入り交じった中間的な文化的状態にある白(ペー)、さらには納西(ナシ)・摩梭(モン)・彝(イ=ロロ)のような人々の社会が共存していることである。

筆者は、日本の宗教文化史の変遷過程を「仏教以前」、「仏教半ば」、「仏教以後」とみなして、分析軸として用いてきた。この分析軸を雲南に当てはめれば、チベットから東南アジアへと連なる険しい山稜(3,000~5,000m)により隔絶された谷間

や盆地で、この二千年近くにわたり独自の社会と文化を育んできた哈尼、白、納西、摩梭、彝の人々のような社会が同時進行の形で現在に至っていることである。「なぜ雲南なのか」、それは比較研究をする上で絶好のフィールドであり、エリアーデが歴史的視点から文献を駆使して比較研究をしたのに対して、他方で雲南では多様な社会が共存する社会を時間差に置き換えて実証的に研究することが出来るからである。所属する「アジア民族文化学会」のメンバーの多くが雲南に注目するのは、日本の古代文化を研究しつつ、古典史料からは読み解けない「氏族社会」の文化に、日本の古代社会の文化を重ねることで、多くの示唆を与えてくれるとみているからである。筆者のシャーマニズム研究もこの立場である。

日本のシャーマニズムの変遷過程を辿る場合、多くの民俗学、人類学者が中心から離れた東北地域や沖縄に「残存する」宗教形態を古層とみなして、比較研究を進めてきた。沖縄は例外としても、本土では奈良・平安時代の早い時期から、仏教以前の「氏族社会」の「祭司シャーマン」は神仏習合により徐々に変容し、「祭司シャーマン」は神道の「神主」となり、葬送儀礼は仏教の「僧侶」にとって代わるなど、その宗教形態は大きく変容して現在に至っている。こうした点への目配りがなければ、ツァプリカの旧シベリア人の「家族シャーマン」と新シベリア人の「職業シャーマン」、シロコゴロフの「氏族シャーマン」と「職業シャーマン」、エリアーデの「氏族社会」の「祭司シャーマン」こそが、シャーマンであり、引いては宗教の起源とみなす分析軸が理解できなくなるであろう。エリアーデのシャーマニズム論を読み解いていく場合、この緊張感に満ちた「氏族社会」を肌で感じることをなしに著書を翻訳し、解説することは困難であると思われる。そこで、以下では、日本の御嶽については省略し、雲南のフィールドから「仏教以前」の「哈尼のシャーマン」、「仏教半ば」の「納西・摩梭・彝のシャーマン」と「大理白のシャーマン」の三つの事例をあげてみたい。特に、エリアーデは「納西のシャーマン」に関して、アメリカ人ロック (Joseph Francis Charles

Rock, 1884-1962) の報告を一論拠に「エクスタシーのシャーマニズム」を説いているからである。そこで、シャーマン、シャーマニズムの定義は第三節で取り上げ、とりあえずはシャーマニクな儀礼と思われる事例を次に紹介してみたい⁶⁾。

一. 哈尼のシャーマン 雲南の江河流域、西双版纳の山地地帯には比較的多くの哈尼の人々 (全体で約150万人) が暮らしている。かつて、機会あってこの地域を調査したことがある。その内の元陽一帯は哀老山系の山々 (3,000m 級) が南北に連なり、その山地の南斜面 (標高2,000m から下) の急斜面に、見事な棚田を切り拓き、豊富な水量を利用して水田稲作が営まれている。元陽 (元陽県、約37万人) は熱帯地域に位置するが、高地 (2,000m 付近) に集落を構えることで、夏は涼しく冬は暖かい、比較的凌ぎ易い場所でもある。集落は約二百戸、千人程度を一集落として、元陽周辺の山々に散在している。そうした集落の二箇所で、稲の収穫前に行う「クサザ儀礼」と家庭での儀礼を観察する機会を得た。

ミグとモピ 哈尼の社会は父子連名性に基づく「氏族社会」で、仏教は受容していない「仏教以前」の社会であり、「稲霊信仰」を軸とした民俗信仰が中心となっている。季節の重要な儀礼に、田植え前に行う「アマトウの儀礼」と先の「クサザの儀礼」がある。これらの儀礼を司る宗教者が、一人の男性「ミグ」と複数の男性「モピ」である。ミグはモピの中から選ばれ、モピは世襲制の宗教者であると同時に、普段は稲作に従事する一般人でもある。ミグは稲作に関わる最高の宗教者で、祭司用の稲田 (神田) を持ち、収穫した米を神々に捧げるのが権威あるミグの重要な役割である。モピは集落の出産以外の冠婚葬祭の全ての儀礼に関わる公的存在、いわば「祭司シャーマン」に相当する役割を果たしている。

尼馬 どの集落にも大抵「尼馬」と呼ぶ女性シャーマンがいる。多くは家庭の主婦で、大病をして生死の境をさまようなどの体験を通じ、靈感に優れた女性が、周囲の信頼を受けて尼馬となる。哈尼の人々は、人が亡くなると三十日目には元の家に帰って来ると信じており、遺族は尼馬を家に

招き、尼馬はこの死者の霊を憑霊させ、遺族は尼馬に降臨した死者の霊にあの世での暮らしぶりを尋ね、生前至らなかった点を詫げる。この他、病気は禁忌を犯した精霊の怒りと解釈され、尼馬は精霊の除踏や慰撫を行うなど、私的で個人的な相談に応じる「私的シャーマン」の役割を果たしている。

主婦 哈尼の女性には「稲霊」を守り世話をする重要な役割がある。家の構造は二階の天井裏が稲倉（三階）である。稲倉は収穫した米を収納する空間、同時に家の「稲霊＝稲の神」の休まる所、男性禁制の「聖なる空間」である。収穫した生粳は稲倉に収められ、ベランダで乾燥して食糧として保存する仕事の一切が女性の手で行なわれる。雨季のはじめに稲霊を田に送り出し、安らかな成長を見守り、乾季の収穫の前には初穂を摘み取り、稲倉に連れて帰るなど、「家のクサザ儀礼」の一切が主婦の役割となっている。不作のときには、ベランダに出て、竹竿の先に自らの血の付いた下着を括り付けて振り、粳から抜け出た稲霊を呼び戻すとか、また一家の健康をマッサージにより治す（保つ）のも主婦の役割である。

以上、元陽の哈尼の社会には、「仏教以前」の宗教形態として、いわば「ミグとモピ」のような「公的シャーマン＝祭司シャーマン」、そして「尼馬」のような「私的シャーマン」、さらに「主婦」のような家庭の祭司を担う「家族シャーマン」が存在している。

二. 納西・摩梭・彝のシャーマン 麗江は納西の人々の中心地である。機会あって、アメリカ人ロックの論文を拙訳したことがある。エリアーデの「エクスタシーのシャーマニズム」の一論拠となっていることもあり、ここでは短期の拙い調査経験とロックの報告、また、摩梭（モソ）の人々の社会を調査研究している遠藤耕太郎氏の報告を手掛かりに触れてみたい⁷⁾。

納西の人々が暮らす麗江は雲南省北西部、長江上流金沙江付近の谷に位置している。納西の人々はチベット高原からこの地に定住（B.C. 3頃）したといわれ、納西の人々や彝の人々などと共に暮らしている（約30万人）。市街地は高地に位置し（海

抜約2,400m）、市の北には聖なる山、玉龍雪山（5,596m）が聳え、東側の寧浪県、四川省との境界には独自の社会と文化（母系社会の伝統）を持つ摩梭の人々が暮らす瀘沽湖がある。麗江は古来西南シルクロードの茶や物資をチベットへと運ぶ茶馬交易の中継地、納西王国（1253-1723）として栄えてきた。また、納西の人々は、納西独自の宗教文化、トンパ（東巴）文化（世界文化遺産）を育ててきた。

こうした納西の人々の歴史や文化が世界に知られるようになったのは、麗江にやって来た（1922）アメリカの植物学者ロックの著作を通じてであった。ロックは植物採集の任務終了後も麗江に住み、この地を退去させられる（1949）まで、納西の人々の民族文化、生活習慣、納西独自のトンパ文化に関心を持ち、象形の絵文字で書かれたトンパ経典を集めて翻訳し、論文や著書を多数著して世界に発信した。このロックの報告に関心を示した一人がエリアーデであった。エリアーデは、ロックの報告により納西、摩梭、彝の人々のシャーマニズムにも触れ、自らの「エクスタシーのシャーマニズム」を論証するために、参考文献としてロックの論文三本と著書二冊を取り上げている。エリアーデは英語版第十二章の「彝と摩梭のシャーマン」の節（原書p.441-461）では、彝と納西と摩梭の宗教について触れ、「チベットの『死者の書』に近い概念が、中国の西南地域に居住し、とりわけ西暦紀元の頃から、雲南省のチベット・ビルマ語族に属する集団、摩梭や納西の人々の間で発見される。主題に関してロックによれば、納西の人々の宗教は純粹のボン・シャーマニズムである」（原書p.444）として、ボン教（ラマ教以前）のシャーマニズムに注目している。エリアーデが注目したシャーマニズムとは、一体どのような形態のシャーマニズムなのか、些か気になって、エリアーデが論拠としたロックの論文（「チベット・中国国境のシャーマニズムへの貢献」）を拙訳してみた。ロックは、この論文で、納西、摩梭、チベットのシャーマンについて述べている。以下では、ロックの論文の拙訳と遠藤氏の論文から、その要点のみを紹介してみたい。

1. 納西のシャーマン・ルルブ 納西のシャーマンのルルブには四つの保護神がいる。これらの神々は玉龍雪山の祠に山の精霊として祀られ、また村の近くに社殿を持って祀られ、シャーマンによって崇拜されている。シャーマンのルルブは祭司トンパのように世襲ではなく、選ばれた職業でもない。シャーマンとなる人物は、通常憑霊の行為によって行動を始める。彼は狂人のように、あるいは痙攣や発作を起こした人のように振る舞う。この状態で、もし彼がシャーマンになるならば、彼は猛烈に激しく踊りながら、その村の山神を祀った神殿に向かう。踊っている間に、山神の神像の前で、狂ったように回転運動を続けて神殿の中に入る。山神が天井の赤い布を落として承認すれば、彼は本格的なシャーマンとみなされる。

ルルブとトンパ 通常、シャーマンのルルブは、特に病気の原因とみなされている悪魔を追い出し、病人のために行なわれる祭司トンパの儀礼に出席して一緒に儀礼を行う。ルルブは、最初に守護神を呼び出す。守護神はシャーマンの個人的な神で、トンパによっては決してなだめることはできない。彼は臨時的礼拝堂に立てた神の絵の前で、銅鑼を手に、地元の山の神を招き聖歌を唱え、守護神の力で悪魔や精霊を呼び出し、病気の原因を問い、対処方法を示す。また、シャーマンは、火渡りや踊りながら体を激しく回転させてトランス状態に入るなど、多くの並々ならない偉業を行うことができる。これらは、悪魔を追い出すためにトンパを助けて演じられる。トンパは、東チベットから来たボン教のラマ僧、トンパシロを起源とするといわれる。教えを受けた弟子達は土着し、納西の人々と共に暮らすことで、それまで儀礼の専門家として活躍していたシャーマンのルルブと競合しながらも、徐々に葬送儀礼や先祖祭祀、悪霊祓いや治病などの役割を果たして定着していった。そして、納西の人々が長く持ち続けてきた精霊信仰を巧みに取り入れ、トンパは様々な儀礼を伴った多岐にわたるトンパ文字による膨大な経典、音楽、舞踏、絵画を創作し、トンパ文化として成熟させた。

2. 摩梭のダパとラマ僧 摩梭の人々の居住地永

寧は、麗江の北東に位置している。永寧に到着する前の本来の宗教はシャーマニズムであったが、初期の時点で黄帽派のラマ教に改宗させられた。彼らは改宗したが、ボン教による古代のシャーマニズムの儀礼も続けてきた。納西の人々は彼らのことをサニ、摩梭の人々はダパと呼んでいる。ダパは納西のトンパに相当しているが、納西とは違って、ダパは経典を持たず、すべては詠唱によって儀礼が行われるなど、摩梭の宗教はチベット仏教と摩梭の民俗信仰とが習合化したダパ教で、ダパは祈禱など現世に関わり、ラマ僧は死後の済度を担っている。

ダパの行う儀礼の一つに、病人のための儀礼がある。儀礼は病人が回復するまで、数回連続して繰り返され、山羊が殺されて供物として捧げられる。その儀礼は、魂が迷ったと信じられているときに実行される。この儀礼を実行することで、魂が呼び返され、信者は回復すると信じられている。この他、春祭りなどの季節の儀礼も行われている。

3. 口口のシャーマン エリアーデは、ロックのトンパに関わる葬送儀礼、死者に道を開くために「死者の書」を読む儀礼の著書も読んでいる。ここでは麗江と隣接する彝の人々の葬送儀礼について、遠藤耕太郎氏の報告を手がかりに、その様子をみてみたい。

ビモ 調査地は麗江に隣接する毛家村で、この地で参与観察(1999)したときの報告である。喪家はアス家、この家の喪主の母親(70歳、病死)の殯から火葬に至る葬儀(三日間)の様子である。葬儀執行の中心者は氏族シャーマンのビモ、それに親族や氏族が加わる。葬儀は喪主の家の庭に特別に作られた殯屋で行なわれた。知らせを聞いて、嫁ぎ先から急ぎ娘達一族が弔問に駆けつける。女性達は喪屋に直行して「哭き歌」を歌う。ビモは「献酒経」を唱えて、弔問客に酒をすすめる。これはさまよい出た自己の魂を連れ戻す唱えごとであるという。三日間の殯期間中に、喪主側と弔問側の男性達は互いに肩を組み、足踏みしながら「グマガマの歌」を夜通し歌う。これは死者を冥界の入口まで送って行く歌であると言う。三日目は火葬である。朝、男性達により「グマガマの歌」が、

また女性達により「哭き歌」が歌われ、遺体が喪庭に運び出されると、ピモは「招魂経」「病祓い」「指路経」を唱える。唱えごとが終わると遺体は火葬場へと向かう。ピモは喪家に残り、死者の魂が戻らないよう防ぐ。火葬場では一連の手続きが終了すると、老人が点火して火葬を行う。喪家では、ピモにより、イチヒエの儀礼が行なわれて一連の葬儀は終了する。

詳細は割愛したが、彝の人々は、死者の魂が生者の魂と一緒に連れて行くという観念が強く、ピモを中心に、恐れながらも親しかった死者を冥界まで、迷わないよう念入りに送る儀礼が、歌と共に行なわれている。特に注目される点は、ピモが唱える「招魂経」「病祓い」「指路経」の三つの経典である。「招魂経」は、近親者の死の衝撃によって、生者の魂が死者の世界にさまよい出るか、あるいは死者によって冥界に連れて行かれ、捕らえられている魂をピモは鷹の船に乗って死者の世界に捜しに行き、この世に連れ戻す唱えごとで、指路経とは逆の世界（奈落の世界）を語り、逆の道をたどって呼び戻す。また、「病祓い」は病気で亡くなった死者の病を豚に移して祓う唱えごと。さらに「指路経」は死者の魂をこの世から分離して、ピモが死者の世界にまで案内する唱えごとで、「指路」とは死者に死者の世界への道を教えるという意味である。「指路経」には、旅立つ死者がたどる地名が列挙され、民族の始祖の地へと導く（民族の移動史を逆にたどる）。さらに、始祖地に到着すると、死者の魂は上昇して、天上の死者の世界に赴くよう道順を教えて導き、死者は死者の世界に到着する。死者の世界では、「父・母」が死者を迎えてくれ、その美しいユートピアの地（原郷）の様子が語られるなど、この世の存在を死者との関わりにより、創世神話や歴史説話が語られている。遠藤氏は「招魂経」と「指路経」は対をなす経典とみて、これを「死者の書」と呼んでおり、重要な指摘であると思う。

エリアーデは、人間の頽廃により天空の神との関係は断絶されたが、人は死ぬことにより、またピモの案内によって再び天空の神との関係を復活させる「原郷への回帰」に、いわゆる「エクスタ

シーのシャーマニズム」の存在を指摘している（p.441）。エリアーデは自らの理論の一端をロックの報告に依拠していることもあり、そうした意味では、遠藤氏が採取した彝の人々の葬送儀礼、そのときにピモが読む「死者の書」は、エリアーデのシャーマニズム理論を考へて行く上で極めて貴重な最適の報告であると思う。

以上は、ロックと遠藤氏の報告の要約である。ただし、ロックの報告は百年前の納西と摩梭の宗教である。しかし、これらの報告から、納西の人々の社会には「祭司シャーマンのトンパ」と「シャーマンのルルブ」が、かつては存在していたこと。また、摩梭の社会にはチベット仏教と摩梭の民俗信仰とが習合化したダバ教が存在し、ダバは祈禱など現世に関わり、ラマ僧は死後の済度を担っていること。さらに、ロロの社会では「氏族シャーマンのピモ」が葬送儀礼に関わり、ピモは「死者の書」を読誦して、死者の魂を「民族の原郷」に送って行く儀礼を行なっていることなどが確認できた。まさに、これはエリアーデが「シャーマンとは、psychopomps= 死後の世界に死者の靈魂を導く人」と定義（原書 p.5）しているように、「エクスタシーのシャーマニズム」そのものの世界である。

三. 大理白のシャーマン 白の人々の大理地域(約120万人)は西側に蒼山の山並み(標高4,000m級)が南北に走り、東側に洱海の湖(海拔2,000m)が広がっている。白の人々は山と湖に挟まれた広い扇状地に住み、自然の要害に護られ、中国の唐の時代頃から南詔、大理王国を建国し、西南シルクロードの中継地として交易で栄えてきた。大理王国は唐の文化を学び、大乘仏教を受け入れ保護してきた。仏教や道教が定着する過程で、自らの民俗信仰にそれらを取り込み、対立しながらも、民族信仰としての「本主信仰」を育くみ、次第に上層に仏教(道教)、中層に本主信仰、下層にシャーマニズムという宗教構造を形成してきた。しかし、南宋時代にモンゴル軍の攻略により大理王国は滅び、フビライの雲南王国(梁王国、1256年に昆明に建国)の属国となり、明朝により雲南王国は滅ぼされた(1390年)が、その後大理王国は再興する

ことなく中国に併合されて現在に至っている。仏教は王国が滅びることで保護を失い、「仏教半ば」の状態のままで、本主信仰を中心とした信仰と下層にシャーマニズムを保持した形態で現在に至っている。初期の「氏族社会」もまた、時代の変遷過程で大きく変化してきたが、本主廟を中心に、それぞれの村は統合化されている。

本主信仰 大理古城を中心に、大理地域（洱源、劍川を含む）に居住する白の人々の村は、約三百村、本主廟は百五十廟ほどある。廟には本主神を中心に、脇神に仏教、道教、儒教の神、多産豊饒の神、家畜の神などが祀られ、誕生から死に至る生前の人々の生活を守り、人々の心の拠り所となっている。また、死後の世界は仏教的な行事（中元供養）とも関わっている。村々の本主廟を支えているのは、高齢の男性組織の洞経会（道教系）と女性組織の蓮池会（仏教系）を中心に、村人全員が信者として帰属している。本主廟は、村々の「本主廟」、複数の村を統合する中間的な、かつての地方の王を祀った「城隍廟」、その上に全ての村の本主廟を象徴的に統合化した最高本主（段国王本主）を祀る「建国皇帝本主廟＝民族の原郷」（大理と喜州）の三種類の形態が存在している。村々の本主廟は緩やかな連合体として存在しているが、本主信仰を束ねる専門の宗教家や組織宗教のような本山とか教理は持っていない。

三種類のシャーマン 大理には、大きく分けて三種類のシャーマンが存在している。それは、かつて王国の時代に国師、大巫師として仕え、王国の滅亡後は民間に下り、その流れをくんだ「ドシボー」、村々の本主廟を中心に活躍する「経長と経母」、さらに本主信仰の外で活躍するシャーマンの「アショカー（総称）」の三種類である。

ドシボー ドシボーは数村に一人存在し、代々家に伝承されてきた。民間のアショカーなどよりも呪力が強いとされ大シャーマンと呼ばれている。普段は農業に従事し、ドシボーだけは祭りのときなど、城隍廟や皇帝廟に入ることができ、廟の中庭や廟の入口に座って祈願者の依頼内容を聞き、卵を手の平に載せて占い、祈願文を作成し、祈願内要に応じて数種類の甲馬紙と一緒に依頼者

に手渡す。廟内では、経母は祈願文を読み上げ、その祈願文と甲馬紙と一緒に燃やして本主に祈願を届ける。甲馬紙は各ドシボーが版木を刻んで刷り上げたもので、白の本主文化を代表する独特の図案からなっている。

経長と経母 村々にあって本主信仰を支えているのは洞経会と蓮池会であり、組織のリーダーは、洞経会が「シュチュエ（経長）」、蓮池会が「ジャム（経母）」である。経長の役割はエクスタティックな状態で村の本主祭や雨乞い祈願、各家の建前や結婚式などの慶事、公的私的行事に楽器を演奏して関わっている。経母は本主の供養、葬式（仏教の僧侶は葬儀には一切関わらない）や追善供養などに念仏を唱えて関わっている。特に、経母は靈感に優れているとされ、村人の個人的な依頼で密かに村の本主廟を訪れ、本主や先祖を降ろして問題を解決するとか、それでも解決しない場合には民間のアショカーを訪ねるよう指示し、また城隍廟や皇帝廟（民族の原郷）に依頼者を伴って祈願に行くとか、死者を送る役割はシャーマニスティックである。

アショカー 大理の街中や近郊の農村部などに、男性や女性のシャーマン、アショカーが独自の巫堂を持って活躍している。街中で一箇所、農村で二箇所の巫堂を地元の女性インフォーマントに案内してもらって訪ねたことがある。

事例一 街中のアショカーの巫堂は、白独特の三房一照壁形式の家の造りで、外からは決して見ることができない中庭に巫堂がある。先客があり、待合室から儀礼を観察していると、アショカーは祭壇を背にして椅子に座り、手にした線香の火を見つめる内に、突然依頼者の先祖霊が憑霊する。身体を振らせ、ガタガタと震え、その震えを自ら制御して、憑霊した先祖霊を統御し、完全に憑霊状態となると依頼者と会話を交わす。依頼者は死者のあの世での暮らしの様子を尋ね、さらに息子の嫁に子供が生まれないと話す。先祖霊は皇帝廟に詣でて、魚や鶏肉の供物を捧げ、また龍王廟（龍母が子宝の神）にも行って供物を捧げるよう指示する。自らトランスから覚めると、依頼者と談笑して儀礼は終わった。人々はアショカーの評判を聞

きつけて遠くからもやって来るし、招かれて出かける場合もある。

事例二 街中から少し離れた農村の一箇所に「神漢」と呼ぶ男性のアショカーの巫堂があった。そのシャーマンは死者霊の降霊を専門としていた。案内の女性一族による真夜中の降霊儀礼に参加した。白の人々は若くして家族が亡くなったとしても、「それがその人の持って生まれた運命」と受け止め、一定の葬儀や追善供養、中元に地藏堂に参拝し、最後に皇帝廟に詣でて報告すれば、二・三年の内には、一連の手続きは完了する。しかし、「なぜ、自分たちを残して先に死んだのか」、誰もが心の奥底では納得していない。儀礼が始まると、憑霊したシャーマンは苦しげに叫び、やがて静かになると依頼者の死者霊が降臨し、家族が一組ずつ、順番に呼び出される。家族は祭壇の前のテーブルを叩き、身を乗り出し、心の底からあらん限りの声で泣き叫びながら、納得する理由を問いただす。その夜は四組の家族が参加し、一組三十分ほど続いた。翌日、三年前に父親を亡くした案内の女性が「なんだか、ホッとした」と語っていたのが印象的であった。

事例三 洱源県の茈碧湖畔には龍王堂があり、背後の山に観音堂がある。ここでは、毎年観音祭(旧暦7月23日)が開催され、近郷近在から沢山の参拝客が訪れる。同時に、日本の恐山のイタコのように、近隣の村から土地の呼び方でポトニャー(火の点いた線香を手にして、その燃え具合で占う人)と呼ぶ女性シャーマンも数名やって来て、依頼に応じて先祖を降ろす儀礼が開かれる。また、農村にはセンパーと呼ぶ女性シャーマンもいる。

以上、白の社会にはドシポー、また氏族シャーマンに役割が類似した村落公認の経長と経母の「公的シャーマン」、それに対し個人的な依頼に応える「私的、職業的シャーマン」のアショカーが街や農村に存在していた。両者は役割を異にしているが、白の社会では不可欠の存在として宗教的な機能を相互に補完しており、哈尼の宗教形態と異なり、「仏教半ば」の変容過程にある宗教形態を見ることができる。それでは、欧米ではこうしたシャーマニックな儀礼をどのように捉えてきた

のか、次に先学の研究を紹介してみたい。

三. シャーマニズムとは何か、 二つの流れ

現在、シャーマニズムの研究は、大きく分けて「憑霊トランスのシャーマニズム」を説くイギリスを中心としたツァプリカやシロコゴロフ以来ファースやルイスに至る研究、さらにローエルやウィリアム・ジェイムス以来ブルギニョンやスパイロに至るアメリカの研究とがある。これとは別に、他方にエリアーデの「エクスタシーのシャーマニズム」研究があると筆者はみている(この点について、ミハイロスキーは『シャーマン教』1892で「憑霊トランス」を行う黒シャーマンと「氏族シャーマン=祭司シャーマン」の白シャーマンの存在を指摘し、エリアーデは白シャーマンを正当とみなしている)。以下では、順次それらの点について触れてみたい。

一. 「憑霊トランスのシャーマニズム」研究

1. ツァプリカのシャーマニズム研究 十九世紀後半以来、先行するシベリアのシャーマニズム研究に関する情報をイギリスや西欧社会に初めてもたらせたのは、オックスフォード大学に留学(1910)してマレットの指導を受けたポーランド出身のツァプリカであった。ツァプリカは、マレットの指導により社会人類学を学び、ロシア語で書かれた多数の著書や論文を読破して、“Aboriginal Siberia, 1914”(『シベリア先住民』)としてまとめ上げ、先行するシベリアのシャーマニズム研究の情報を、イギリスをはじめ西欧社会に紹介した⁸⁾。

シャーマンとは ツァプリカは「ヒステリー hysteria, 病的興奮はシャーマンとしての素質の底に横たわっているとはいえ、それでも同時にシャーマンは通常の患者が苦しんでいるこの病とは違い、儀礼の間ずっと起こっている実際の発作の過程にある間、自分自身を統御している極端に大きな力を所有している……ときどき熱狂的に増大する靈感による発作をどのように、いつ為すか、また毎日の生活の中で高い「禁忌」の態度をいかにして保つかを知っている人である」(原書

pp.169-170) と言っている。ツァプリカはヒステリー、その他の精神的疾患と区別して、「自らを統御して力を発揮することができる人」のことをシャーマンと言っており、当時のロシアの研究者達が、すでにこの時点で、かなり高いレベルでシャーマニズムの知識を共有していたことが知られる。

2. シロコゴロフのシャーマニズム研究 ツァプリカと同時期にフランスのソルボンヌ大学(当時、デュルケムやレヴィ=ブリュールが活躍)に留学(1906-10)して、最新の民族誌学を学んだのはロシア人のシロコゴロフであった。シロコゴロフはシベリアや中国東北部のツングースの人々の社会をフィールドにして調査研究を行ない、その成果を“The Psychomental Complex of the Tungus,1935”(『ツングースの人々の精神的複合』)としてまとめ上げ、マレットを介してロンドンで発売して西欧社会にシベリアシャーマニズムの実際を紹介した⁹⁾。

シャーマンとは シロコゴロフはツングースの人々が言及している言葉を引用し、「シャーマンとは精霊を統御 mastered spirits する男性女性の両方において、彼らは自らの意志で自分自身の中にこれらの精霊を取り入れることができ、自らの中に引き入れた精霊の力を用い、特に精霊に悩まされ苦痛を受けている他の人々を助ける、つまりその能力の中に、精霊を扱う特別に複雑な方法を所有していることである」(原書 p.269 右)と言っている。つまり、シャーマンとは「自らの意志で精霊を取り入れ、そのとき起こる発作を制御し、憑入した精霊を統御して、その力を用いて役割を果たし、一定の役割が終わると精霊を排除する、そうした一連の技術を獲得している人のこと」とシロコゴロフは捉えている。すでに、この時点で、シャーマニズムを捉える重要なキーワード、‘control’ と ‘master’, つまり「ヒステリー的な発作を自ら制御すること」と「自らの意志で身体の中に取り入れた精霊を統御して役割を果たすこと」を用いて定義し、後に連なる重要な指摘を行っている。

3. ファースのシャーマニズム研究 マレットの学統に連なるファースとルイスが、先の二人の研

究をどのように受け継ぎシャーマニズムを理解しているかを、順にみてみたい。

ファースはイギリスの社会人類学者。LES(ロンドン大学)に入学(1924)してマリノフスキー(Bronislaw Kasper Malinowski,1884-1942)に師事し、フレイザー(Sir James George Frazer, 1854-1941)の研究助手を務める。特に、マリノフスキーとツァプリカは同年のポーランド人、一緒にイギリスに留学した友人でもあったことから、ファースは亡くなったツァプリカ(1921)の研究を、マリノウスキーを通じて知っていたものと思われる¹⁰⁾。

シャーマンとは ファースは『社会科学辞典』(1964. pp.638-39)に「シャーマニズム」の解説を行なっている。「シャーマンの語が最も一般的に使用されるのは、精霊の憑霊 spirit possession と精霊の制御 spirit control の技術による治癒、つまり占いと関連した社会的機能の専門家を意味している。シャーマニズムとは、精霊との媒介能力 mediumship をもち、通常彼自身が霊媒としての専門家であり、訓練することで精霊を制御する control over 技術を発達させ、ときには霊媒に憑霊していると見られる精霊の統御 master of spirits を含めて判断される特定の形態を意味する」と。指導を受けたマリノウスキーを介してツァプリカとシロコゴロフの二人の研究成果を引用し、その延長線上で理解している。

4. ルイスのシャーマニズム研究 ルイスは、オックスフォード大学で人類学を専攻し、アフリカのソマリアで調査研究に従事し、人類学の博士号を取得(1957)している。また、ファースの後任として、ロンドン大学(LSE)の人類学の教授(1969)を務めた¹¹⁾。

シャーマンとは ルイスは先の二人の報告を検討して、シャーマンの原義、氏族シャーマンの儀礼的役割、シャーマン職の継承、シャーマンの成巫などの事例を取り上げている。その原義は「シャーマンは、文字通りに興奮する excited 人、身体を揺り動かす moved 人、霊魂を呼び出す raised 人の意味で、シャーマンは精霊を自由に統御する mastered 男性と女性のどちらもの性の人で、自らの身体の中に精霊を憑入 introduce させ

ることができる人のことである。実際に、しばしば彼はこれらの精霊を永久に具現化し、適切な状況で支配してトランス状態に入り、精霊を出現させ制御 control することができる」(原書 p.52)と指摘している。ルイスはシャーマンの身体を「精霊の宿り場」と表現し、その宿り場に引き入れた精霊の力により役割を果たすという点は、重要な指摘であると思う。さらに重要と思われる点は「精霊の統御者 masters of spirits」の理解である。このことを、ルイスは「ツングースの人達は、人が精霊により憑霊される a person possessed by a spirit (思わず、非自発的に involuntarily) ことと、精霊が人により憑霊される a spirit possessed by a person (自発的に voluntarily) こと、つまり‘人が精霊を憑霊させること’との間を識別している」(p.53)という。それは「前者は非制御的トランス uncontrolled trance の説明、後者はシャーマニスティックな使命として訓練のために重要な必要条件としての制御的トランス controlled trance の説明」である。そして、中立的な表現として「非制御と制御の憑霊、非懇願と懇願の憑霊」の分析用語を用いている。要は、ルイスはファースの説を受けて「彼らが支配的な仕方ではこれらの力を統御 master するなら、彼らは正式なシャーマンである」(p.55)と言っている。

5. アメリカのシャーマニズム研究 筆者のフィールド、日本の木曾御獄の憑霊儀礼(御座儀礼)を研究したのは、アメリカを代表する心理学者の一人、ウィリアム・ジェイムスの指導を受けたローエルであった。ローエルの研究はジェイムスの研究にも影響を与え、後のブルギニョンなど心理人類学者に受け継がれ、スパイロなどに影響を与えてきた。

スパイロのシャーマニズム研究 スパイロはノースウェスタン大学(1950)で人類学の博士号を取得した後、カリフォルニア大学サンディエゴ校(UCSD)で人類学部門の教授(1968)として活躍した。後に、宗教と心理学を専門とする最も重要な文化人類学者として認められ、国立科学アカデミー(NAS)会員に選出(1982)されている¹²⁾。

シャーマンとは スパイロは、「憑霊」について、

ブルギニョンの理論から「人は超自然が人間の体の中に入って憑霊され、超自然の影響下にあると考えるとき、一般にこの状態を精霊の憑霊と呼んでいる。しばしば、精霊の憑霊は、心理的解離(分離)を伴い、それをトランス、フーガ、無意識などとも呼んでいる。しかし、超自然的影響、つまり憑霊 possession と解離 dissociation とは区別される」(原書 p.167)と定義し、シャーマンの憑霊(自発的憑霊)と一般人の憑霊(非自発的憑霊)を区別して、この分析軸を中心に、ビルマの精霊信仰(ナット信仰)を分析している。

以上は、イギリスとアメリカの研究者が理解しているシャーマン、シャーマニズムの大きな流れを紹介してきた。こうした欧米のシャーマニズム研究に異を唱えて、宗教史、神話学などの立場からシャーマニズムの起源について論じたのがエリアーデであった。

二、「エクスタシーのシャーマニズム」研究

エリアーデのシャーマニズム研究 エリアーデは宗教学、宗教史学、民俗学、神話学などの研究者として知られている。ブカレスト大学でルネサンス哲学を学び、インドに留学(1928-31)した。そこでインド哲学、ヨーガ体験、インド文化の形成にも関心を持った。ルーマニアに帰国後(1931)、ブカレスト大学(1933-39)で比較宗教史、東洋哲学史を講じ、著作活動を行なう。戦後はフランスに移住(1946)し、ソルボンヌ大学で講師を勤めるなど自由な研究環境の中で執筆活動を行ない、『シャーマニズム』(1951)を著している。その後、シカゴ大学に赴任(1957)し、トラスク(Willard R. Trask.1900-80)と一緒にフランス語版を英訳して出版(1974)した。この頃、堀一郎はエリアーデと出会い、日本語版を出版(1981)した。

シャーマンとは エリアーデは「シャーマンとは、psychopomps= 死後の世界に死者の霊魂を導く人」と定義(原書 p.5 第一章「序文」)して、世界各地に残存する先住民の「エクスタシーの古代技術」を捜して、多くの事例をあげ、「氏族シャーマン=祭司シャーマン」こそが、本来のシャーマン、シャーマニズムであることを論証している。

そして、ツァプリカやシロコゴロフが報告する「憑霊トランスのシャーマニズム」は、本来の姿が仏教などと接触交流する過程で異種交配し、本来のシャーマニズムから逸脱しているとみて、「現代の民族誌は、憑霊として混乱させ、その墮落（頽廢）corruptionした面を強調し、いずれでもが常軌を逸したシャーマニズムを何とかして処置する傾向にある。シャーマニズムは、今や崩壊の状態で発見されるが、全体としてシャーマニックな現象を象徴し、正当づけるものは何もない」（原書 p.476）とか、「trance の現象は多くの変化と墮落、エクスタシーの正確な性質に関して混乱させる要因となってきた」（原書 p.507）とも言って、「エクスタシーのシャーマニズム」こそが、正統なシャーマニズムであることを強調している。これに対して、ルイスは、エリアーデの言わんとするポイントは結論の「シャーマニズムの具体的な要素は、シャーマンによる「精霊」の具現化でないばかりか、エクスタシーはかの天空への上昇と地下界への下降を誘発させることを発見することができた。つまり、それは精霊に化身することと、精霊により「憑霊される」こととは一般的に広がっている現象ではあるが、しかしそれらは厳密な意味でシャーマニズムに必ずしも属するというわけではない」（エリアーデ原書 pp.499-500）にあるとみて、エリアーデの論を批判して「憑霊トランスのシャーマニズム」を切り捨て、「エクスタシーのシャーマニズム」こそを、正当とみなす試みは無意味な作業であると断じている（ルイス原書 pp.49-50）。

四. 若干の問題提起

近年の日本のシャーマニズム研究は何処まで進んでいるのか、改めて「特集＝シャーマニズムの現在」を読んでみた。巻頭は編集責任者の佐々木宏幹氏の「シャーマニズム研究の現状と課題」（pp.4-21）である。この論文の中で、氏は「脱魂」について、次のように堀氏の「訳者覚書」（文庫本上, pp.36-38）の ecstasy= 脱魂に依拠して触れている。

「周知のように、『脱魂』とは、エリアーデに

よれば、『トランス状態の間にシャーマンの霊魂がその肉体を離脱し、天上界に上昇し、地下界に下降すると信じられている事象』である。脱魂=ecstasy とは文字通り、肉体からの離脱を意味する」（p.7）。

と解説している。そこで、佐々木氏が論拠とする、その箇所を原文（p.5）に当たってみると、堀氏と拙訳とでは「だからエクスタシー体験者の全てがシャーマンだと認められるわけではないのである。シャーマンは忘我恍惚（trance）を得意とし、そのトランスの間に魂は肉体を離れて天上界に昇り、地下界に降りてゆくと信じられている」（文庫本 p.43）と訳した。原文では、前段と後段をセミコロんで一端区切っており、ポイントは前段にあると思う。この一節は「憑霊トランスのシャーマニズム」を説く欧米の研究を批判して、自らが力説する「エクスタシーのシャーマニズム」、つまり「氏族シャーマンのシャーマニズム」に基づき、前者のシャーマンないしシャーマニズムを墮落（異種交配）した典型として否定的に強調した箇所である。しかし、堀氏も佐々木氏もエリアーデが定義する前段の 'psychopomps' を無視して、むしろエリアーデが否定する箇所を論拠に「脱魂のシャーマニズム」と逆に捉えている。結果としてエリアーデの意図とは全く反対の論となっており、この誤解の上に日本では奇妙なシャーマニズム論（I.M. ルイスが疑問を挟んでいるルーク・ド・ウーシュの「霊魂の幾何学」を論拠として）、トランスをベースとした「脱魂と憑霊」論が展開されている。ここに ecstasy = 脱魂ではない（「脱魂と憑霊」は成り立たない）ことの問題（疑問）を提起しておきたい。

また、筆者の木曾御嶽研究が曲解され、佐々木氏は日本のシャーマンを類型化して、「精霊統御型シャーマン」の存在を指摘している。恐らく、木曾御嶽の「前座と中座」、日蓮宗の「僧侶と憑人」を念頭において、ルイスの 'master of spirit, shaman' の箇所を論拠に「前座や僧侶」をシャーマン、「中座や憑人」はファースのいう「霊媒」と理解したものと思われる。もし、ファースの論文もルイスの著書も研究史を踏まえて全体を注意深く丁寧に読むならば、'master of spirit, sha-

man' は、「憑霊した精霊を統御して役割を果たす者」のことをシャーマン、また「霊媒」も訓練することで自己を制御してシャーマンになることができると言っていることが分かる筈である。また、ルイスの著書を訳した平沼孝之氏はこの語彙を「精霊使い」と訳している。シロコゴロフはチベット僧とシャーマンとを明確に区別して、「外在する精霊を統御する者」のことではなく、「自らに憑霊させた精霊を統御して、その力により役割を果たす者」のことをシャーマンとして捉えているからである。シャーマニズムのキーポイント、'control' と 'master' が全く理解されていない。また、アメリカのブルギニョンはハイチで、特にスパイロはビルマで「エクソシストとシャーマン」の関係についてフィールドワークを重ね、両者の違いを説いている。ここに「精霊統御型シャーマン」、「精霊使い」は「シャーマンでない(むしろ、エクソシスト)」ことの問題(疑問)を提起しておきたい。これでは、せつかくツァプリカやローエル以来、百年の間に積み重ねられてきたイギリスとアメリカのシャーマニズム研究史が台なしであるからである。

注 上記の報告は、拙論(アジア民族文化学会編『アジア民族文化研究』第17-18号, 2018-19年)の論点を要約し、さらに追加したために、重複する箇所が多々あることをお断りしておきます。参考とした文献は下記のとおりである。

- (1) Percival Lowell, "Occult Japan; or The Way of The Gods, an esoteric study of Japanese personality and possession" 1895. 拙訳『オカルト・ジャパン』(岩田書院, 2013)。なお、学位論文をまとめた拙著『木曾御嶽信仰—宗教人類学的研究』(岩田書院, 2002)がある。
- (2) 拙編訳『シャーマニズムとはなにか』(岩田書院, 2016.)。ツァプリカとシロコゴロフの研究。
- (3) 拙論「スパイロのシャーマニズム研究」(『宗教学論集』第三十七輯, 駒沢宗教学研究会編, 2018)。
- (4) Mircea Eliade, "La Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase", Paris: Payot, 1951. 英訳 1974. 堀一郎訳『シャーマニズム』(冬樹社, 1974. 文庫本上・下 2004)。
- (5) 佐々木宏幹「シャーマニズム研究の現状と課題」(『文化

- 人類学 6』特集=シャーマニズムの現在, アカデミア出版会, 1989)。
- (6) 哈尼, 白, 納西に関しては、拙著『アジア山地社会の民俗信仰と仏教—タイ北部と雲南の宗教人類学的研究』(岩田書院, 2010)。「中国雲南のシャーマニズム研究—エリアーデのシャーマニズム論とその再検討—その1-2」(アジア民族文化学会編『アジア民族文化研究』第17-18号, 2018・9.)。
 - (7) Joseph Francis Charles Rock, "Contributions to the shamanism of the Tibetan-Chinese borderland." *Anthropos*, 1959, pp.796-818. (「チベット - 中国国境のシャーマニズムへの貢献」)。拙論, 2018-9 参照下さい。遠藤耕太郎著『古代の歌』(慶友社, pp.392-698 2009.)。この他に著書論文が多数ある。丸山弘「納西族の民族宗教に関する諸問題」(『比較民族研究』11.1995)。サニとトンバの報告あり。
 - (8) 拙論「ツァプリカのシャーマニズム研究」(駒沢宗教学研究会編『宗教学論集』34輯, pp.57-68. 2015)。
 - (9) 拙論「シロコゴロフのシャーマニズム研究」(アジア民族文化学会編『アジア民族文化研究』第14号, pp.63-114, 2015)。
 - (10) Raymond William Firth, 'Shamanism' "A Dictionary of The Social Sciences" 1964. pp.638-639.
 - (11) Ioan Myrddin Lewis, "Ecstatic Religion, 1971." 邦訳に、平沼孝之訳『エクスタシーの人類学』(法政大学出版局, 1985.)がある。拙論「憑祈禱と御座—ルイスのシャーマニズムの視点から」(日本山岳修験学会編『山岳修験』第53号, pp.1-16. 2014)。
 - (12) Melford Elliot Spiro, "Burmese Supernaturalism: A Study in the Explanation and Resolution of Suffering." Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. 1967.

追記 間もなく「平成」の時代か終わる。この三十年を振り返って思うことは、日本経済の絶頂期に、長く閉じられてきた東南アジアや中国雲南のフィールドが開放され、経済的にも比較的安い費用でフィールドワークができたことは幸運であった。何よりも、開放間もないフィールドは日本の古代社会と文化を今に残したような世界であった。人類学を志す者にとってはキラキラと輝き、心躍る絶好のフィールドでもあった。山田直巳先生には「アジア民族文化学会」を通じて親しくご交際を頂き、日本に限らず、雲南の大理や麗江、杭州での河姆渡遺跡の見学、特に日本仏教に多大な影響を与えた天台山や天童山、観音信仰の聖地普陀山などの見学にもご案内頂くなど、忘れ難い思い出となりました。日頃から先生とご交際頂く中で、寛大なお心に接して、自らを反省させられることも度々でした。心より深く感謝申し上げます。人生百歳の時代、これまでのご研究をさらに集大成されますよう、お元気で益々のご活躍を祈念致します。