

フィールドワークの来歴

— 宮古島、中国シャーマン、人類学のスキルへ —

佐々木 伸 一

はじめに

今年度で定年を迎える。これまでの研究の来歴についてまとめてみたい。文化人類学が専門分野で、初めて書いたものは、バヌアツ共和国のエスプリッツ・サント島での豚を使った儀礼を考察したものであった。この豚は両性具有であり、これを育て人々にふるまうことで、その人物の社会階梯が上がるという。1970年代当時に流行ったデュアリズムの二項対立における特異性からその意味を解釈した拙い卒論であった。

こういった論を最初に書いたが、もちろんバヌアツには行ってない。人類学を意識して、海外の事例研究となったのである。

人類学との出会いは、たぶん朝日新聞に連載されていた本多勝一のカナダ・エスキモー、ニューギニア高地人、ベドウィンかと思うが、当時は人類学などの意識はなかった。いまだに鮮明に覚えている部分があることからすれば、大きな刺激を受けたのであろう。実際には高校の国語の教科書に載っていた柳田国男の「清光館哀史」に影響をされ、自分なりのフィールドワークを伊豆で試みたことに始まる。どちらかといえば民俗学である。

これまでの研究は大半がフィールドワークに基づくもので、それは先生から「実際に見たのですか」といわれこの言葉を常に意識して来たからである。

実際のフィールドワークは大学に入り、伊豆新島若郷村（当時）で行ったウンバー仲間という女性の神役についてのものだった。方言学の調査に同行して、中本先生に言われ方言ではなくこちらを行った。本格的なフィールドワークは

2年生の時、沖縄の宮古島になる。沖縄との付き合いは長いものになるが、当時沖縄研究が盛んで、その中で比較的研究者が少なかった宮古を選んだ。宮古では村落祭祀をテーマとしていたが、手探りのものであった。その後、石垣島、久米島と手を広げ、シャーマン研究も始めた。宮古島のスガンカカリヤー（死者の口寄せを行うユタ）の源流と思われる厩姨という存在を教えてもらい、1986年台湾へ渡ることになる。台湾では、死者の霊が語る厩姨と、いわゆるお筆先である扶乩などの調査を各都市で1996年まで実施した。

このころ、中国大陸でシャーマンがいるらしいとの情報を得た。文革当時、大陸で調査を行っていた先輩方はそんなものはいないと聞かされていたが、改革開放の結果、表に姿を現すようになったらしい。このため、1997年に初めて大陸に行く。これは科研の資金での実施だった。佐々木宏幹先生と上海に行き、上天皇という男性シャーマンに出会った。当時、大陸の窓口といわれた台湾のそれとはまったく異なり、江蘇省の常州、無錫、蘇州と調査を進めていくと、さらにさまざまな形のシャーマンがいることがわかった。このためいくつかの省程度の調査では、中国のシャーマンは一般にはこうだと、とても言い切れないと推測されるため広域調査を行うことになった。また、今もそうだが、中国では漢族のシャーマンは迷信行為を行う反社会的存在とされ、逮捕経験を持つものも少なくなく、こちらの身の安全を考えるなら、住み込み調査など不可能ということも理由である。それ以来2014年まで中国の漢人集住地域を主におよそ24省で調査を行ってきた。

この間に本学で教えることになったが、それ以来ずっと考えてきたのは、役立つ文化研究とはどのようなものか、ということだった。実際、中国シャーマンを研究したところでマーケットはほとんどない。学者にならない学生に何を教える、あるいは何を体得してもらうか。そこでおよそ10年前から、通過儀礼、年中行事を利用した商品構築といったことを考えるようになり授業でも試みたが、日本人の嗜好とはどのようなものかという点で理解が不十分なことに気づき、その専門家であるマーケティング会社を訪ねるようになった。そこで知ったのはマーケティング・リサーチとは、現在では多くが社内企画を通すための

アリバイ的なエビデンスの作成に過ぎないということであった。文化開発的な商品構築のむずかしさがわかった。存在しないものは語れないのである。

ただ、こういった経緯の中で、IDEO というカリフォルニアに本拠を置くデザインコンサルタント会社で、文化人類学者が働いていることを知った。なぜそのような場で働けるのか、想像すらできなかった。このため方向を転換し、文化人類学を学べばどのようなスキルを身に付けられるのか。このような問題を設定。そのスキルとは何か、見当もつかなかったが人類学とはフィールドワークの学問であり、それを通して何が身につくか。始めに述べたようにずっとフィールドワークをやってきたが、自己流で習ったこともなく、自分がフィールドで何をどうしているか自覚もないため、それを意識しながら丹後地域で、共同でフィールドワークを行うことにした。自分が何をしているか見てもらうためだった。2016年のことである。そこから現在に至り、どのようなスキルかは判明している。ただ書面では未発表であり、それ自体を単独で記載するような分量のものでもないので、ここで紹介できればと思う。

他にもいろいろやってきたが、沖縄研究、中国シャーマン研究、役立つ文化研究、この3つが大きな部分である。

1 章 沖縄研究

沖縄研究を志したのは奄美の与論島へ高校生の時何度か行って、その当時はパスポートが必要な返還前で、いつかは行ってみたいと思っていたことと、大学のゼミの先生が村武精一先生で沖縄研究もされていたからである。また佐々木宏幹先生の宗教人類学の授業も受け、より儀礼や宗教に関心を持ち、沖縄でその分野のフィールドワークを始めることになった。宮古島に船で着くと馬が荷車を曳いているそんな世界だった。日光本館という宿に泊まり、ここはずっと関係を持っている。

沖縄の祭祀の代表といえば、琉球王国時代のノロ制度である。これは琉球国王の妻あるいは姉妹がチフジンガナシメー（聞得大君）というノロの最高位に就く女性の神役組織である。国から禄を与えられ各地域で多くの女性がノロと

なり祭祀を司っていた。明治になり琉球王国は消滅、中央の組織は無くなったが、各地のノロ職は引き継がれて来ている。また、久米島のチンペー（君南風）、石垣島のホールザーマイ（大阿母？）はそれぞれの島の最高神職として今も存在する。もちろん今のノロは無給である。

ノロ制度と祭祀の在り方について沖縄本土での先行研究をかなり読み込み宮古島に渡ったのだが、驚いたのはそこにはそのようなものは全く存在しなかったことであった。神役の女性がカンパニ（神羽・白い衣装）を着け、線香を焚き、お神酒や供え物をして拜むという儀礼の様子は、本島とさして変わるものではないが、神役の名称、組織、年間の儀礼は大きく異なり、しかも集落ごとに変異していることがわかってきた。鎌田久子先生の宮古での調査報告は読んでいたが¹⁾、それは島全体のモデルにはならず、何年もかけて21ほどの集落で調査をすることになってしまった。思いもかけないことで、1つの集落に住み込み、そこで調査を行うというオーソドックスな人類学のフィールドワークではなく、町の旅館を拠点にしてバスで各集落に通うことになった。これにはかなり苦労した。バスの本数は少なく、各集落で話者を探し、関係を一から作らなければならなかったからである。宮古島は小さい島ではあるが広域調査となり、これが後の台湾、中国大陸での広域調査のもととなった。

この成果は、修士論文とそれを短縮した「宮古島の部落祭祀」『民族学研究』45巻2号、1980年9月で発表した。副題として、その比較と統合に向けての序章と記したが、祭祀の在り方に様々な細かいバリエーションがあり、それをどのように取りまとめるか、ここが苦心した点である。北部の狩俣・島尻・大神、南東部の砂川・宮国、南西部の松原・久松を中心に3つの代表的な祭祀形式があり、それはシマダテ（島立）の始祖伝説にどうやら関連しているらしいという大雑把なくくりかたはすぐにできる。しかし集落ごとに同じような祭祀形式でも、どこかが異なるのである。また同じ北部でも池間、その分村の佐良浜、西原は狩俣とは大きく異なる。また大浦もそうである。詳細については、ネット上でPDFが読めるので参照してほしい。

さらにことを複雑にしているのは、集落の祭祀のほかに、ムトゥという沖縄

本島の門中に似た親族組織の祭祀や、マウガンという個人の守り神の祭祀が集落の祭祀に関連する場合もあり、またムトゥやマウガンという概念自体がほぼない集落もある。神に対する感覚も北と南では大きく異なる。大神島に渡り区長さんの家を訪ねると、最初にいわれたのが、何でも聞いていいが、神様のことだけは聞くな、ウタキ（拝所）へも行くな、だった。これは先行研究者が守秘義務を破ったこともあるが、神は恐ろしいものでやたら近づくものでないという感覚が強いからである。池間島のオハルズウタキもみだりにそこに行ったら命を取られると信じられており、狩俣での神役たちがウタキに籠るウヤガン祭りも秘儀性が強く、特に男性は忌避されるという状況がある。しかし平良のすぐ北の西原から南の集落では、そういった話は一切聞かれず、祭祀の場やウタキはまったくオープンであった。いまから思えばこの感覚の相違を深掘りすべきだったと感じている。規模は全く異なるが、中国大陸では淮河を境界に南北で死者についての感覚が大きく異なる状況に通じるからである。この点のちに述べるが、ただバリエーションは当たり前であることを強調しておきたい。バリエーションがないということは何らかの強制力がそこには存在したからで、沖縄本島でほぼどこでも同じような祭祀があることは、琉球王国のノロ制度がそれだけ強力であったということなのである。この点については W.P. リーブラ『沖縄の宗教と社会構造』弘文堂、1974、の解題・書評として『文化人類学文献事典』弘文堂、2004で批判的に述べた。

このような調査を進めていく中で気になることが出てきた。それは中心となる神役の女性の資質であった。神役の継承について聞くうちに、特別な資質が必要だという見解を耳にするようになった。ウタキに行ったら神が見える、神の声が聞こえる、というような話で、そういったことができないと、どうやって神と通じ合うかということだった。またそういった神役こそが、マサスー（真の祭司）といわれるそうであった。これはその当時、シャーマニズム研究で論争となっていたシャーマン（巫者）／プリースト（祭司）の差異についての議論につながる。桜井徳太郎先生は自著の『沖縄のシャーマニズム』弘文堂、1973で、沖縄本島のノロ（祭司）とユタ（巫者）を取り上げ、それぞれが別の

役割、機能を有すると論じ、シャーマン／プリーストの類型であるとした。本島では確かにそうであろう。琉球王国の役人であるノロは人々の一段上の権威的な存在なのに対し、ユタは神がかって占う市井の個人に過ぎず、迷信的な存在でしかなかった。

この議論については今からすれば、プリーストというカテゴリーとシャーマンというカテゴリーがそれぞれあり、場合によっては重複する場合があるということなのである。シベリアのシャーマンはプリーストそのものであり、世界の大宗教のプリーストは制度の上にいる人たちであり、シャーマン的な資質を持つ必要はないのである。しかしながら宮古島ではノロ制度は浸透しておらず、上記のようなマサスーというものが生じる余地はあるといえよう。ただ、宮古島でも本島のユタと同じようなカンカリヤーと呼ばれる人たちがいる。公的な祭祀者ではすくい取れない人々の悩みを解決する者、シャーマンがここでも必要なのであった。このあたりからシャーマニズム研究に入るようになるが、その前に宮古最後のノロであるウプアム（大阿母）の足跡を追い始めた。

これを始めたのは大阿母墓と呼ばれる墓があるという地元研究者からの情報であった。これについて明確な情報を得るまでには至らなかったが、大阿母の本拠地であったツカサヤー（漲水ウタキ）の祭祀の変遷と合わせ「大阿母その後」『南島史学』第42号、1993の論文となった。ここから宮古以外へも足を延ばすようになる。その研究は科研基盤研究Cによるものであり、八重山石垣島のホールザーマイ（大阿母）と久米島のチンペー（君南風）とノロの現状並びにその歴代の継承についての調査を行った。制度的な継承が継続する久米島のチンペーは普通のプリーストであるが、制度的な継承がなされずグラついた状態にある石垣のホールザーマイは2代に渡りシャーマン的な人物となっている。また久米島のノロも同様な傾向にあることを見出し『南西諸島のノロ祭祀者の変遷に関する宗教人類学的調査研究－八重山大阿母と久米島君南風について－』1996という冊子体研究報告書を出版した。

時間は10数年さかのぼるが、宮古で神役の女性たちと付き合いうちに、先に述べたように神役は神がかりが必要という認識はかなり幅広いものと分かって

きた。もちろん実際にそれは所与の要件ではないが、儀礼を行う際にそこに加わっていた役を持たない年輩の女性が神がかり状態になると踊りの輪に入れてあげる、こういうものを見ると実感せざるを得なくなった。宮古では神役とカンカカリヤーは明確に区別されており、前近代からカンカカリヤーは迷信であり取り締まりの対象で、これは近代になり戦前まで続く。高齢のカンカカリヤーの女性から、警察に捕まりそうになって怖かったという話も聞いている。とはいえ現在では迷信とする強い見解は聞かれない。ツカサヤーの祭祀を行う女性はカンカカリヤーのような人であり、現実には神役に付いているか否かの違いに過ぎないのである。また、某石油会社の社長の家にツカサヤーについて話を聞きに行ったとき、ご夫婦で対応していただいたが、ツカサヤーの庭の大きな木の幹に、白い大きな蛇が巻き付いているという話を聞いた。本当の話かと思ったが、どうやら幻覚みたいであった。同じような経験を何度かしている。カンカカリヤーのおばさんなら普通かもしれないが、そうでもなさそうな人からこういう話を聞くと、宮古島ではかなりの人々が幻覚を見ている感がある。

この時点でカンカカリヤーについて調べるようになった。これは結構大変だった。看板など出していないので、まずどこにいるかから始めなければならない。また、カンカカリヤーは社会にとって必ずしも必要不可欠な存在ではないため、誰でもが知っているわけでもない。それでも5、6名の方とお会いし、話を聞くことができた。その成果は「カンカカリ達－宮古島その他のシャーマン的宗教者－」北見俊夫編『日本民俗学の展開』雄山閣、1988、で著した。主に上記した当時のシャーマニズム論争の観点からの整理で、事例が少ないカンカカリヤー自体についてまとめたものではないが、シャーマンとして基本は召命型で、セアンスの形は線香を立てると見えるというようなものである。極度なトランス状態にはならない。ただ、筆者は見聞していないが、クライアントがそのような状態に陥る事例はある。

カンカカリヤーについて調査するうちに、死んだ人の霊を呼び出す専門のスガンカカリヤーというものがあると聞いた。死者と生者で専門が分離する、こういった事例は日本には先行研究で存在せず。これに大いに興味をそそられ調

べることにした。しかし、その実態は全く不明であった。今からすれば別な調査方法もあったのかと思うが、国外研究を牛島巖先生に勧められ、童乩と厩姨という生者担当と死者担当の2種のシャーマンがいる台湾へ渡ることにした。1986年の春であった。ここから中国関係のシャーマン研究が始まる。

2章 中国シャーマン研究

台湾への初めての渡航は、筑波大学関係の若手の道教研究者たちに同行させて頂いた。初めての海外フィールドであり、まずは団体旅行で勝手をつかもうと思ったからである。あちらこちらを回り、地元の方と交友関係も作れた。

台湾では厩姨、扶乩、関三姑についての調査を主におこなった。まず厩姨であるが、女性で死者の口寄せを専門に行う。成巫過程は召命型でセアンスにおいては死者が憑依する形をとり、死者がクライアントと対話をする。台湾南部で多く特に台南の東嶽大帝廟と高雄の地獄殿で活動を行っている。地獄殿ではセアンスを見る機会はなく数名の厩姨から話を聞いた。台南ではほぼ毎日のように嶽帝廟でセアンスが行われている。厩姨は特定の紅頭法師という台湾独自の民間宗教職能者と組みセアンスを行う。紅頭法師が科儀という儀礼を司り厩姨がそれに従う。

まずクライアントが様々な不調を死者からのものと判断し科儀を依頼する。午前中に玉皇大帝廟に行き神からの許しを求める科儀を行う。午後に嶽帝廟で地獄にいる死者を救い出す科儀を実施する。地獄を表す枉死城という紙で作った四角の張りぼてを剣で破り、中に入れてある魂身（小さな人型の人形）を取り出す。厩姨の役目である。この人形に薬を飲ませ癒し、クライアントが魂身を持ち、極楽への道である奈河橋を渡るというものである。また、壁沿いに座った厩姨に牽亡（口寄せ）をしてもらうクライアントも多い。このあたりのことは「牽亡を行う女性達 —台湾南部のシャーマンの職能者に関する事例報告—」『大阪明浄女子短期大学紀要』第5号、1990で報告したが、死者しか知らないことは死者に聞けばいいと真顔で答える人が多いことには驚く。その中で特に印象に残ったのが、父親は警官で銃で殺されたが犯人は捕まらない。そこで息

子と娘が牽亡をして父に聞き、犯人が捕まったという話である。本当だろうか。

このようにあの世から死者を呼び出すのが牽亡であるが、普通の人があこの世に行き死者と会う術がある。これが関三姑である。これも紅頭法師が行う科儀である。この術は依頼者たちに目隠しをして座ってもらい、法師が尺で机をたたき一定のリズムをとりながら、あの世への行程を書いた科儀書を節回しをつけて読み上げる。すると一人の体が揺れだす。その人のそばによりさらに続け、その人にどのような景色が見えるかを尋ね、見えるものから居場所を判断し、科儀書のその場面からさらに読み上げ、その道を進むように促す。やがて枉死城にたどり着くと、死者と会える。このような内容である。これは特別な時にやるものだそうで実見はできなかったが、同じものを台北で観霊術として一般の人に公開していることを知った。その場面はケーブルテレビで放映されていた。

台湾の他界は極めてビビッドである。これは大陸でも同じであったが、日本のそれとは大いに異なる点である。日本では他界のイメージは仏画の世界ではあるものの、人々はほとんど持たないのが一般であろう。したがって、日本のシャーマンは行くべきところが不明であるため脱魂型にはなれないのである。ただ呼んだら神も死者も来てくれるので、憑依型となる。童乩についても少し調べてみた。劉枝萬先生などの先行研究があるので深入りはしなかったが²⁾、童乩は主に男性で祭りの際に神がかり、利器で自分の体を傷つけ血を流す行為を行う。これにより清められるという。廟付きの童乩や村の童乩がいる。召命型ともいわれるが、49日閉じこもる座禁や、澎湖島で見たものは踊りを太鼓に合わせるトレーニングをしており、一部は修行型といえるかもしれない。童乩は憑依型と思われるが、あの世に行く落地球という科儀も行うそうである³⁾。

台湾ではさらに扶乩という日本というお筆先を調べてみた。鸞堂という施設で神の託宣を漢字で書きつけるもので、V字型の棒の両端を二人（乩手）で持ち揺らしていると先端が勝手に動き書きつけていく。これを鸞堂の人たちが読み上げていくという形をとる。これが多い。台湾の各都市に鸞堂はあるが、高雄にかなり集中している。乩手になるには若干のトレーニングが必要とされる。

鸞堂の人々は任意の集団で、道服を着て夕方から扶乩を毎日やるところもある。各地の鸞堂は地元の信仰集団であり、疫病がはやったとき基隆から伝承されたという。他方、台北の鸞堂は国共内戦で敗れた国民党とともに来台し、そのため構成員は国民党の幹部や軍隊の高官、実業界の大物など、当時の政権中央に位置する人たちであった。そういった鸞堂の代表格が紅卍会である。「死者と会う儀礼“関三姑”－事例報告とシャーマニズムの観点からの考察－」『大阪明浄短期大学紀要』第10号、1996、「台湾「扶鸞」の担い手」京都外国語大学環日本研究会『環日本研究』第7号、2000。

台湾ではこのほか通霊などいろいろなものを見てきたが、それぞれは各集団において絶対的なものではあるが、人々一般においては使い分けられる術に過ぎないという印象を受けた。また、扶乩をシャーマンが行う場合もあり、シャーマンが口で語るなら口鸞、字を書くなら扶鸞というそうであり、各術間での混交がみられる。なお、漢字を書く扶乩の方が高級とされる。中国では書いた漢字に対する尊崇の念があり、それを燃やす特別な炉があったそうである。

このような状況の中で1993年ころ、上海にシャーマンがいるのではという話を聞いた。台湾の調査が一区切りつき始めたところであり、また上記した沖縄での研究も終了したので、大陸へ行ってみることにした。1995年佐々木宏幹先生を代表に立て科研を申請し採択されたので、この資金をもとに大陸の調査を開始した。1997年の夏のことである。上海の郊外で上天皇と称する男性シャーマンがその初めとなる。そこから無錫、常州、蘇州と回ったが、目にするシャーマンは台湾とは全く異なり、またそれぞれの都市でも異なっていた。このため中国シャーマンについて一定の見解を示すためには広域調査が必要と考え、それ以来、2014年の夏まで中国大陸で漢族の集住地域を主に見て回った。24省ほどでシャーマンの調査を行った。ほぼ毎年だが、始めのころは1か月でも平気だったが、最後は1週間で十分ということになった。60歳を過ぎればそうなる。それは広域調査で多くの距離を移動しなければならないためで、また中国ではシャーマンは封建迷信で治安を乱すものとして取り締まりの対象となり、一か所にとどまることはこちらにも危険が及ぶ可能性が高かったからである。実際、

軟禁状態に近い目にあったこともある。また、シャーマンを都会で見つけるのは極めて難しい。そのため県城へ行きそこで情報を集め、そこからさらに農村へ行くことに必ずなる。道は良いと限らない。三輪モーターでガタガタ道を30分も揺られることは日常であった。

調査の成果はこれまで学科紀要『無差』に逐一発表してきた。「中国ノート8」『無差』22号、2015がその最終となるが、20号の「中国ノート6」で漢族シャーマンの取りまとめを行った。ただ、それは本学図書館の機関リポジトリでPDF化される前で、これらの原稿は今後1冊にまとめ出版するつもりであるが、何が起きるかわからないので、まずはここで取りまとめ部分のみを抜粋し再掲載しておきたい。

「現在の中国ではシャーマンという言葉は漢族にはない。シャーマン=薩満は、北方の蒙古・満州・朝鮮族など少数民族の伝統文化の要件となっており保持すべきものとされる。しかし同様の存在は漢族では現政権の政策のもとで、非科学的な「迷信」で「巫婆・神漢・神棍」という侮蔑の名称が公的に付され、公安が取締まっており、場合によっては投獄される否定的なものでしかない。この状況はかなり緩やかになったが今も続いている。したがって中国では、この分野の調査研究を行っている人類学者や民俗学者はいるにせよ、その数は少なく、「まともな研究」とみなされるには、研究成果を公刊する場合にシャーマンについて何らかの否定的な言辞から始めないと、という状況がある。

ただ、そういった中においても現実には「神がかり」をして語るシャーマンは、調査した中国のどこにでもおり、新たなシャーマンは次から次に誕生している。もちろん地域差はある。まず分布密度にかなりの差がある。街中で聞けば即座に答えてくれる地域もあれば、いろいろな人に聞いてやっととどり着けるところもある。この理由については残念ながらわからない。人々のニーズの問題なのか、代替的職能者の存在か、あるいは地方政府の取り締まりなど幾つかの事柄が考えられるが定かではない。そういった中で特筆すべきなのが湖南省長沙市あたりで、ここでは「割水」あるいは「収米」という儀礼を行うシャーマンとは言いづらい術者が多い。術者についてもこれまで、できるだけ事例収

集を行ってきたが、算命や風水師は別として、法師などの名称のそれは一般に極めて少ないというのが現状である。そこから考えても長沙は異なるのである。ただその長沙においてもシャーマンはいる。

さて、シャーマンの多くは仏教徒「仏家」と自称する。実際に仏僧に帰依して得た法名や三教帰依証を持つ者もあり、仏教信仰の篤さを縷々語る者がかなりいる。これについて以前は、公安の取締から逃れるための隠れ蓑あるいは方便といった感じでとらえていた。この考え方も否定はできないが、儒仏道の三教が混在し、民衆レベルの宗教実践の中でそれらが区別されない状況においては、何を自己の「根本的な原理」とし何に依拠していくかは、シャーマン自身にとってかなり大きな問題ではないだろうかと考える。シャーマンには附身神という絶対的なものがあるから、それをもとにすればと思ってしまうが、こういった我々のシャーマニズム理解は、たぶん中国の現状には適合しないのではなかろうか。先に述べたようにシャーマンの社会性は否定されている。その中で自己の正当性をどのように構築すればよいか、これは難問であり、文字を読めない者が大半である状況を考えれば、一番手近にあるもの、観音のような一般性を帯びた神や、公認宗教とされ寺廟の数が多くコンタクトしやすい仏教を拠り所とする可能性は高い。またシャーマンは社会的な道德の重要性についてその多くが語る。そういったことから、仏教との親和性が高いことはうなずける。これについては中国民俗宗教理解の一つの手がかりであり、今後稿を改めて論じたい。

次に、文革期に中国に行った研究者は、シャーマンなどはもういないと聞かされたようで、清末からの民俗宗教の連続性が絶たれたと思われていたが、どうやら細々と伝えられていたようであり、調査開始の時点では、革命前からシャーマンをやっている者がいた。老齢のためそういった人々の大半はもう亡くなってしまったが、たとえば江蘇省常州市で「画符関亡」をする男性がいた。十代でその道に入った彼は、2度投獄されたが確信犯とでもいえばよいのか、神から与えられた使命として、臆することなくその生業を続けていた。こういったシャーマンはかなりおり、清末期からの連続性はある程度は継承されていると

思われる。またそういった人々は、自己の「技」を重視しており、上で述べた仏教的な道德律には触れることがなかったと記憶する。ただし、シャーマンは個性が強く、師傅の形を継承するのが一般的とはいえ、自己のリアリティに沿った形のセアンスを展開する場合があります、中国的あるいはその地方的文化コンテクストから外れることはないにせよ、結果として清末期の文献からかけ離れた状況も現在では多々ある。

シャーマンの名称は様々で、童乩・乩姨という台湾的理解では及びもつかないほど多様である。仙姑、仙婆、仙人、関亡婆、太太、仙好婆、肚仙婆、上身、保馬、花花、花姑、花婆、神婆、活判子、童婆、神医、堂婆、鬼堂路仔、神祖母、端公、香差、土医生、明眼、炉口、馬脚、付馬、馬童、馬子、陰婆子、巫師、仙家、花馬、癩馬、善友などがある。これらの名称が使われる地域の範囲はおおよそ県（市）レベルであるが、県の中でも一致しない場合や複数名称の使用、県レベルを越えるものといろいろである。この事情解明については地方史のようなものを精査するなどしていかなければならないのだが、残念ながらそこまではできていない。なお、名称というと日本語では、名詞的表現が通常であるが、中国語の場合には、神が乗ってくるという「頂神」という表現や、「看病」をする、「過陰」をする、「不順」をただす（陝西省西安市ではこれをニエンロンというが漢字はわからない。山西省太原市では「念叨」あるいは「捻(才鳥)」、「迷信」をする（北京・天津では一般的）というような動詞的表現で語られる場合も多い。

現在活動をしているシャーマンは、ほぼ1970年代後半の文革が収束しかけた時期以後の者たちである。女性が大多数で（重慶市三峡地区では端公あるいは端公馬脚という男性が多数である）、極貧など不幸な状況で心身症となり、医者の治療を求めるが病気ではないとされ地域のシャーマンのクライアントになる。シャーマンはこれを神からの召命と判断し、クライアントがそれを受け入れた場合、師傅／弟子関係が形成される。しかしほとんどのシャーマンは師傅／弟子関係を否定する。看てもらったこと自体は否定しないが、自分がやることは全て神からの直接的な教えであり、それに従い仕事に携わると主張する。

召命型シャーマンの特徴といえよう。修行型も台湾は別として福建省福州市で1件、他にも若干ある。ただ修行型とされる人については、本人から話を聞くと結果としてシャーマンではなく法師などの術者であると判明する場合が多い。神ではなく自己の特別な能力という見解も少数であるが聞かれる。

シャーマンとしての認知は、「開口」神の言葉を語れるようになり、それがまずは親族・友人関係の中で認められ＝「当たる」という評判が噂となり、クライアントがやって来ることで成立する。したがって成巫式は一般にはないとしておきたい。ただ、湖南あるいは福建省では、「安坐」という神を祀る成巫式の事例もあり、この点については、少々微妙だといわざるを得ない。つまり成巫式をするなら誰かにやってもらう必要がある。候補者が勝手にやれるものではないだろう。そして成巫式を行ったと認めることは、師弟関係の肯定につながり、神との直接性というシャーマンの言説と矛盾が生じるのである。実際の成巫の場に立ち会えればはっきりするのだが、そのチャンスに巡り合える可能性は極めて低い。これまでにその稀有の状況に遭遇したのは、台湾澎湖島で1件ならびに湖南省衡陽市の事例だけである。したがってシャーマンの聞き取りからは成巫式はほぼない、という条件付きの理解としておきたい。

セアンスの場はシャーマンの家がおおよそだが、初めからクライアントの家の場合もかなりある。この使い分けについてはよくわからない。地域の特徴あるいはクライアントが重篤な状態といったことが考えられる。これに関して、シャーマンがクライアントの家を訪ねるのは夜が多く、大陸での調査では信頼関係の十分な醸成などの条件がない限り、見知らぬ村に夜間に赴くことは中国人でさえためらう。誘われたことは何回もあるが実際に訪ねたのは条件が整った1、2回しかないため、どのような状況なのかかわからない。なお、河北省邯鄲市・河南省禹州市・福建省廈門市・江西省九江市では寺廟で行う者がいる。九江市の例は道姑（道士）がシャーマンとなって儀礼をする。廈門の例は台湾と同じ廟付のシャーマンである。

セアンスの「形」は、意識を保って三人称で話す者から、附身して神や霊に口を貸して語らせる者、線香を見て話す（看香頭）、この2つないし3つを合

わせて行う者といろいろある。このあたりについてはクライアントの依頼状況でどうなるかわからない面もある。初め三人称でやっていた者が、突然附身をして歌いだすこともしばしばで、地元のクライアントがいない場合、セアンスの方式を見極めることは難しい。

この点については、定型化も見られる。河南省では「明口」見者型と「暗口」憑霊型がある。ただし、明口から暗口へ豹変する可能性がある。山西省ではオンドルなどの上で胡坐になり全て附身をして歌いながら語る。江蘇省陰陽県では、全てが布を頭に被り、憑霊による死者の語り「過陰」をする。この形は長江流域の重慶市、湖北省武漢市でも見られる。シャーマンの「憑依の形」については以前、シャーマンの概念を規定するための重要な問題として議論されていたが、中国一般というなかではこれは論点にならないという印象が強い。地域によって特定の形が選好されている事実はあるにせよ、クライアントが求めるのは結果であり、「当てる」ことができれば何でもよいのである。ただ、そういった形にこだわるとするなら、死者との直接的な対話「過陰」を求める中国南部では必然的に憑霊型にならざるを得ない。しかしこれについても、何をシャーマンに求めるかで形が決まるのであり、特定の型が意味を持つという見解とは異なるといえよう。なお歌う様な調子で語りあるいは問答をすることは多い。

附身神は玉皇大帝から地方神までと様々だが、南北の文化境界である江蘇省塩城市から北や山東省、北京市や天津市では、神はいわゆる北京四大門（キツネ・ハリネズミ・イタチ・ヘビ）、天津五大門（キツネ・ハリネズミ・ネズミ・イタチ・ヘビ）、山東省では「狗狸仙」（タヌキ）という動物神となる。他方この南では観音がどこでも見られることが印象的であるとともに、以前は少なかった財神爺が一般化していることは、現在の社会状況に由来するとみなしてよいだろう。なお福建省惠安県では「花娘」「秀才」あるいは「大人」など若年の自殺者や不慮の死者が、同様に台湾澎湖島では「婦人媽」、台湾本島でも主に南部で「三姑」という幼い夭折者が附身神になる場合がある。また、広東省にいたるこの南の地域では「過陰」が一般的なのに対し、長江の百から2百キロ

の北方の地域では「過陰」は行われぬという大きな違いがみられる。この「過陰」について日本との比較の視点から少々触れておきたい。

日本では死者の口寄せは、青森を初めとする東北4県、南西諸島のトカラ、奄美、沖縄で現在も行われている。詳細は割愛するが、日本では基本として葬送儀礼の一環として行われる。これに対し中国のそれは不定期で、不順の解消のために行われることに大きな差がある。もちろん例外もある。福建省汕頭市では、多くの人々が葬送儀礼の一環として「調死鬼」という死後百日目の儀礼でシャーマンが死者の霊を呼び寄せる。

ところで中国では（沖縄も含む）、日本とは異なり死者や墓は、身体的な実感としての恐怖の対象であり、それならば北方のように死者を呼び出さなければよいのと思うのだが、それにもかかわらず、なぜ中国南方では死者を呼び出すのだろうか。ここに中国民俗宗教の根幹があると考えられる。一つの仮説であるが、死者は身体感覚的実体感を伴う恐怖の発信源だからこそ重要であり、死者自身を呼び出してその不満を聞きおとなしくさせておく「過陰」は、言い方を変えるならば、それによって身体的な実感としての安心感を得る「過陰」は、中国人にとって必然的なものなのではないか。「過陰」を含む民俗宗教の実践性とは、日常性・秩序の破壊に対する身体性を伴う恐怖感である「不順」を、適切に解消する手段（「術」）＝安定化・秩序化のための装置といえるのではなかろうか。なおこの仮説では、北方ではなぜないのかという疑問が持ち上がることは重々承知している。北方ではシャーマンがあつた世を見に行くという代替的なものがあるにせよ、果たしてそれだけでいいのかという疑問もある。

さて、シャーマンの役割は家庭内などでの「不順」の解消で、主には病氣治しである。「自養政策」それぞれの機関は自分で稼がなければならないという政策のため医療費が高額になり、それを支払えない者は多く、法師などの知識系職能者は「迷信」とされるがゆえにその体系的な継承は難しく、親子関係などの中で僅かな数しか再生産されないが、自己の心の状況だけで容易に成り立つシャーマンは数を増やしその受け皿となってきた。だが、シャーマンがあまりはやらないといった状況を2、3年前から感じ始めている。訪ねたところ

ろでクライアントがいることが少なくなっているである。なぜそうなったのかわからず悩んできたが、2009年からの医療保険改革によってかなりの人々が、病気になった場合に保険が効くこと知り、これがその原因であるようにも思われる。

ただこのあたりの解釈の拙速は避けた方がよいだろう。それは多くの地域でシャーマン自身が、病院に行ってよくなる病気とそうでない病気という区分を以前からしているためである。「実病／虚病」、「内症／外症」あるいは「邪病」といった語彙で述べられるが、著者がクライアントとなった場合でも、それは病院に行けばよいという処方をもった経験が何度もあり、これは極めて明確である。病院に行けばよいという「実病」については、保険制度の普及により問題が解消されたという側面を否定はできないが、もう片方の虚病（邪病やい病など）についてはどうなのだろうか。上記の仮説で述べたように、不順とは極めてリアルな身体的な実感で、その感覚（いわゆる代替医療においては「不安」という感覚を取り払う、そういったイメージ形成が多い）を取り払う存在は、中国では不可欠なのではないかと思う。ここに中国漢族シャーマンの位置づけができるだろう。つまり、シャーマンは心身ひいては秩序の安定化装置の一部を構成する存在であり、その手段なのである。しかしあくまで一部でしかない。そういった不安感を取り除き正常な状態を取り戻してくれる職能者＝手段＝術はシャーマンに限られないのが実態である。これは調査からも判明している。シャーマンを探す際には地元で白タクをやっている人々が欠かせない。そのような人たちにこちらの会いたい人の属性を指定する。つまりシャーマンを想定して連れて行ってもらうのだが、結果として、算命や風水師あるいは法師など、予想もしなかったところに行くことを何度も経験している。彼らの常識として、クライアントであると予想される我々は「不順」の解消のために行くのだと推定される。したがって、彼らにすればそれを果たすことができる職能者ならそれは何でもよいのである。初めの頃は、こちら話をまともに聞いていないと憤慨もしたが、よくよく考えてみれば彼らは我々の本来の目的＝シャーマン調査など知る由もないのである。当然自分の常識で判断して連れて行くだ

けである。この点は現地の人々の感覚として重要で、そこから得る結論は、シャーマンは諸職能者の中で代替的な位置づけしか得ていないという現実である。北方シャーマニズムの世界、大シャーマンが部族の運命を握るシャーマニズムがディシプリンとされる世界と、中国は大きく異なるといわざるを得ないのである。役割としては重要であるにせよ、中国でのシャーマンは他の術と代替が可能な術の一つでしかないのである。

それでは公的に否定されるシャーマンがなぜ次々に生まれるのだろうか。先に触れたように競争相手が少なくニーズがあったという点があげられるが、同時にシャーマンの側から見た場合、文字も読めない無学で心の障害のある人々、特に女性であるが、そういった人々が自我の再構築を図り、その上でお金を稼げるという点が重要であると指摘できる。

中国農村では今なお男性はともかく結婚し跡継ぎの子供を作らなければならないとされる。この点は彼らにとって極めて大きな問題である。子孫がいない彼らは死後に「野鬼」無縁として祀られることなく過ごさなければならず、そのような立場に陥ることは耐え難い恐怖と想像できる。嫁は彼らに絶対に必要なのだが、極めて貧乏な生活を送る彼らはまともな嫁など貰える筈もない。それゆえ子供を産める女性であれば心の障害など意に介す必要など全くない。どのような女性でも結婚相手になるのである。しかしそういった妻が「まとも」になり、しかも望むことすらできなかつたようなお金を稼ぎ出すとすれば、こんな良いことはない。シャーマン稼業から得られる経済的利潤は、子供たちの学資となり子孫繁栄の可能性をもたらし、また親族間や様々な人間関係内の男性の面子を大幅に引き上げる。たとえ公安から睨まれ逮捕され市中を引き回されようとも、それを十分に補うほどの価値があるといえよう。実際、妻がシャーマン稼業を行う場合、夫がその助手を積極的に務める事例は多い。

話を少し戻すが、先に述べたようにシャーマンがはやらなくなっている現状の一つは保険制度の改革の可能性は高い。ではそれに該当しないような邪病についてはどうであろうか。もちろん今でも、シャーマンの家には病気が癒えた感謝を表す新しい軸子が掛けてあり、一定のクライアントはいるのだが、

訪問してもクライアントがいる場合が少なくなっているのである。邪病を感じる人が減ってきているのであろうか。

これについては幾つかの仮説が考えられるが、その前に我々の調査パターンを振り返る必要がある。調査は大きな都市の中心部では行っていない。シャーマンを見つけ出す手がかりを得ることが困難だからであり、それはシャーマンがいても関係者以外には所在を明らかにしていない可能性が高いと考えられるからである。都市部では多くの人目がある一方、互いの関係性が薄く密告もされやすい。文明都市を標榜する地方政府は、その面子のためにも公安を通じ取り締まりを強化しなければならず、都市部の真ん中ではそういった密告を積極的に取り上げていると思われる。その典型的な事例として北京という政治都市では、そこに暮らす人類学者が街中にはシャーマンはいないと断言する。このためシャーマンは都市の周辺地域に多く見出されることになるのである。北京でも都市部から車で1時間以上離れた農村にはシャーマンはいる。農村部のシャーマンのクライアントは地元の者もいるが、都市からわざわざ訪ねてくる場合もよく見かけるのである。したがって調査は大都市周辺の鎮から周辺の農村で行っている。その際、県城や大きな鎮での活動を見出すことはあまりない。県城内の団地であればすごく珍しいという感じなのである。やっけても県城のはずれで人目にあまりつかないような場所が一般だがそれも少なく、結局はいつも農村のさらに奥の奥といった場所へ行く羽目になる。まともに舗装された道を、まともな車で行く、そんな楽なことは数えるほどしかない。こういった調査であり、調査地の多くは辺鄙な農村に結果的になっている。

シャーマンの所在を探せる場所は農村なので、したがって、まずは出稼ぎによる農村人口の減少が考えられる。若い人は出稼ぎに行き老人と子供が残るが、不便な場所では子供が町の学校に行くと老人もそれについて街へというパターンがあり、人口はますます少なくなり、クライアントも全体として減ってくるのであろう。また中国の都市部では上記で描いてきたような中国的身体感が徐々に変わりつつあるように思われる。もちろん先に触れたような不順へのゾクゾクするような身体的な実感は根深く、そう簡単に消え去ると思われませんが、

仏教寺院では死者供養が隆盛を見せており、そういった装置で間に合うようになっている部分もあるのではと思われる。加えて間に合うというその線上に、算命も置かれるようになってきているのではないだろうか。算命のところに連れて行かれると述べたが、そういった算命の家にはいつも多数のクライアントがいるのである。しかも算命は街の真ん中で〇〇先生弁公室などの看板を掲げて商売をし、黒いスーツでビジネスバッグから算命の道具を取り出す女性、チェーン店の展開がなされていることを明示する者など、シャーマンと同様の「迷信」とされていたこれまでとは考えられなかったような状況が起きており、シャーマンの代替的役割を担っていると思われる。この変化については政府の政策に何らかの変更がなされたのではないかと推測するが定かではない。いずれにせよ中国のシャーマンはピーク・アウトしかけているのではないかということで、この取りまとめをひとまず終わることにする。

このような取りまとめを行ったが、ただ再読して見てきたものの何百分の一にしかならないことを痛感する。調査結果をあえて論にはせず事実関係のみに徹してきたのはそのためである。事実は細部に宿るというのは本当であり、分厚い記述こそが重要なのである。いずれにせよ再度の取りまとめを含め、データを一冊にまとめねばならないと考える。

第3章

さて、中国調査を重ねている間に本学へ奉職することになった。日本文化関係を教えることになったが、何を教えたらいいかすごく迷うことになる。文化人類学では、文化とは「The Way of Life」であり、生活のあらゆる側面がその研究対象となるからであった。また、上記した以外にも国内での民俗調査を行っており、材料には事欠かないが、そのどれを教えたら適切かが難しかったのである。

まずは日本の民間信仰あたりから始めたのだが、受けは今一步で、その後一般的な民俗慣行についてビデオを交えながら話すことになった。ただこういった授業をやりながら、すでに廃れかけているとはいえ、そういったものについ

での知識を重ねることは、決して悪いことではないにせよ、もう少し役立つ文化研究はないかと模索し始めた。10年ほど前のことである。

ここから現在に至る。いわゆるマーケットを意識した研究である。手始めにその事例として見出したのが七草粥セットであった。また恵方巻やハロウィンもその一つであった。それぞれの由来や成り立ちの形は全く異なるものの、いずれも大きなマーケットを得るようになってきている。これらをもとに、既存の年中行事や通過儀礼という民俗慣行において同じようなことができないかを基本として、授業を行うようにしてきたが、その実践性をより高めるような研究を始めた。それは日本の文化人類学自体が、70年代のそれと比べ大きな翳りを見せていると思えたからである。

異文化の世界でフィールドワークを行い、その成果を論文にまとめていく。それ自体は別に悪いことではない。しかしワクワク感がそこにはない。最初に触れた本多勝一のような未知の世界はすでにないのである。卒論で取り上げたバナアツが、バンジージャンプの元祖であることはTVで放映されている。人類学自体が方向を変えなければならない状況になっている。中国シャーマンの研究のマーケットはどこにあるのか、ということになる。そこで出会ったのが『マーケティングの神話』石井淳蔵、岩波書店、2004であった。科学的な調査・分析によってヒットする商品が理論的に生みだされるという物語は、製作現場での経緯と合致しないことが多いというもので、大いに勉強となり、研究会を立ち上げることにした。

情報を交換し合う中で、2012年に科研を申請することにした。「文化人類学における文化的ビジネス・スキル開発のための調査研究」挑戦的萌芽研究であり、これが採択され本格的な研究を始めることになった。

「この研究の目的は、文化人類学をマーケティングの分野と接合させ、文化研究をビジネス分野に通じるジェネリック・スキル開発の学とする試みである。そのために①文化的に生成された嗜好、その具体的な把握がまずは必要不可欠で、マーケティングにおけるセグメント（一定の嗜好＝定性を持つとされる人々の集合体）を参考に、その実態の把握と検証から、これを行いたい。②エイジェ

ントの文化操作は、マーケティングでの創発的な商品構築にほぼ相当することから、マーケティングでの実践事例と文化人類学のエイジェント研究や文化資源研究の事例を重ね合わせ、実際の操作パターンの抽出と、それをモデルとした実践の可能性をさぐり、文化的ビジネス・スキルとしての提示を試みる」というものであった。

申請書にはいろいろな計画を盛り込んだが、その主なものは、マーケティング・リサーチ会社との連携による事象の解明、アメリカにおける Business Anthropology の実情と人類学のカリキュラムの調査、そして研究会であった。マーケティング・リサーチ会社では、ウェルコ・インターナショナル、ドゥ・ハウスの2社にお世話になり、グループインタビューの手法やそれを仕切るモデレータの養成といった業務のありかたや、業界の様々な話など多くの知見を得られた。そこで驚いた話がふたつある。ひとつはモデレータ研修の方法でドゥ・ハウス社は独自のやり方を行っている。詳細は書けないので極めて大まかに言えば、商品の使用現場をなるべくたくさんイメージし、それを言語化していくという訓練である。これを何度となく繰り返していく。こういったトレーニングを積んだ人たちは、プロの主婦、ドゥさんと称され、彼女たちの商品開発の練習会議に参加したが、その能力は驚くべきものであった。もうひとつは、商品で市場が飽和状態の現在、マーケティング・リサーチの多くは、社内企画を通すためのエビデンス程度でしかないということであった。つまり日本人の嗜好は十人十色で、当たるかどうかは出してみなければわからないのである。この時点でこの科研の目的の半分は達成できないことが明らかになった。ただそうであるとはいえ、ホンダで行われていた自動車の企画会議、通称ワイガヤという伝説的な会議の実際について、それに参加していた方から詳細が聞け、創発的な商品開発はドゥさんの例も含め現実に存在することは実感できた。

アメリカの Business Anthropology については、デトロイトの Wayne State University でそのコースが設けられており、学生との意見交換やプログラムの調査などといったものを調べている。ただ自分で行ってないのでそれは割愛するが、研究会で教えてもらったアメリカの大手デザインコンサルタン

ト会社 IDEO で、人類学者がプロジェクトに参加しているという話には愕然とした。アメリカの大学の人類学の学部のカリキュラムは日本のそれとあまり変わらない話と合わせると、なぜそのような場に参加できるのか、アメリカでの事情を聞いていても、こちらも一応人類学者であるのに皆目見当がつかなかったからである。この点については、いまではおおよそ理解している。簡単な話でビジネスの経験が皆無だからである。しかしそういうことへの思いは至らず、科研終了の2016年3月では判然とせず、そののちの丹後プロジェクトへとつながっていく。これらについては「文化人類学における文化的ビジネス・スキル開発のための調査研究」からの新たな展開に向けて『無差』27号、2017年で著した。

こういう状況から、文化人類学におけるビジネス・スキルという前に、まずは人類学者自体のスキルとは何かを明らかにしなければということになり、これに取り組むことになった。人類学者が何をやっているかといえば、フィールドに行って、話を聞き、それをまとめる、という簡単なことである。これまで数多くのフィールドワークを重ねてきたが、その方法について学んだことはない。自己流でこなし、それが日常的になっており、そういった点は全く意識したことがなかった。それゆえ、まずは自分がフィールドワークをどのように実践しているかを確認するため、新たにフィールドワークを実施することにした。これにおいて、数年前から興味を持ち始めた地域振興において人類学が役立ちそうかという設定も併せて計画し、「Business Anthropology の日本的展開に関する研究」のタイトルで学内共同研究に申請、採用された。2016年4月、1年計画である。

この研究は前出の科研グループが中心となって実施したもので、なぜ地域振興かという点については、申請書で以下のようにつづった。

「日本企業は一括採用を前提とし、実践的プロジェクト指向とは異なるビジネスモデルを作っている。それは内製あるいはアウトソーシング、自社内ですべて問題解決を図る、図れなければあるいは省力化のためのアウトソーシング、いずれにおいても自社組織が前提で、そこへ他者が介入するという仕掛けは、

あくまで参考のためにすぎない。

企業内にそのリソースがなければ、他社のそれを使わざるを得ない。コンサルティングやマーケティング、デザイン会社や広告代理店がそれを請け負う。ただそれらの会社も、やはり内製化で、そこに他者を入れるという環境はほぼない。猪子寿之のチームラボ社で、近いことをやっているが、これは例外である。実際、分担者の I がそういう現場に入った際、結局は部外者扱いに近かったという経験もある。

これを前提とすれば、「有能な」人類学者を使ってもらえる環境は今の日本にはない。モノづくり等の現場に人類学者は入れる余地は殆どない。そこで考えられるのはプラクティショナーやコンサルティングとしての活動の場を、モノづくり等の現場から少し離れたところに見いだせるのではないか。

それは「ローカル」に関する全く新たな認識によるものである。オリエンタリズムや中央集権というモダンの中で発生した、ローカルへの偏見を取り去り、そこにある価値を見出そうということである。それは既に当たり前となっていると言われるかもしれない。しかし、そうではない。これまでに人類学者他が世界で見つけてきた様々なものは、「ローカルの日常」であった。日本においても民俗学で収集されてきたのは「常民」の文化だった。それはそれで情報として意味はあったが、「資源」としての価値についてはどうだったろうか。現代の高度な消費社会のレベルにおいて、それらは十分に見合うほどのものではないことは明らかである。衣食住のいずれにおいても、例えば農山村での生活は、極めて貧しいものでしかなかった。それゆえ地方創生ということで、当時の日常性を掘り起こしても、ほぼ完全に見直しを施さなければ売り物にすらならない。もちろん「素朴」な田舎のものとして受容はされるが、そこに付けられる価値は決して高いものとはならない。

本研究では、この観点からフィールドワークを京都の丹後地方で実施したいと考える。常民ではない人々、すなわち当時の最高級の暮らしを営んでいた人々、大庄屋や大商人などの特権階層の生活を掘り起こし、そこで傳承されて来たものを確認したい。なぜなら、そういったものしか現在の消費の現状に対抗できな

いからである。丹後を選択したのは京都府内にあり、大学との連携が図りやすく、丹後ちりめんの一大産地で極めて豊かな生活があったからである。また、丹後伊根町において佐々木はフィールドの経験がある。

これが2016年4月段階での問題意識であり、まずは行政への聞き取りから始めた。この詳細については「丹後フィールド記録」『無差』第26号、2019、で述べた。

このフィールドを実施しながら、先ほどの人類学者のスキルという問題をより意識化できるようになり、2016年11月に作成した科研申請書は、その一部であると思われる「ダイアログ」に焦点を絞るものとなった。

「丹後地域でのフィールドワークは「民俗学」に近い形になるが、過去よりも現在を重視し、地域の諸産業、公共政策、地域教育、地域で焦点となる人物などを対象とし、網羅的・俯瞰的な「丹後民俗誌」の作成を目指せればと思う。なぜなら文化人類学がこれまで培ってきた研究者の能力とは、事象の俯瞰的把握であると考えられるためである（ジリアン・テット『サイロ・エフェクト』文芸春秋、2016）。多彩な現地の諸事象を掘り起し、それを結びつけ、一つのエスノグラフィとしてまとめ上げる。この能力は、地域振興の現場において、大いに役立つのではなかろうか。一つの地域の「世界観」を見出すことを人類学者の「主観」とする批判もある。しかし「地域経営」という新しい観点からすれば、その「世界観」は地域のあるべき姿であって、経営の適切性や実現可能性は問題とされるが、誰の「主観」かを問われることはない。

これを丹後で試み、諸ステークホルダーの強みと可能性といったものを引き出し、地域の方々にそれを「適切な表現」として提示できればと考える。

これを第一の点とするが、能力生成の観点から、本研究でもう一つ焦点化したいのが、フィールドワーク自体で培われるコミュニケーションスキルの要素である。そのスキルとは「新たなダイアログの場」を生成する力ではないかと考える。佐々木は長年シャーマン研究に携わってきたが（「中国調査ノート6：中国漢人シャーマンのまとめとして」『無差』第20号67-103頁、京都外国語大学日本語学科、2013、他）、北海道浦河町の統合失調症等の人びとの地域

活動拠点「べてるの家」の「当事者研究」と、西ラップランドでの急性期の統合失調症の治療に関する、齋藤環『オープンダイアログとは何か？』（医学書院、2015）に、シャーマンの成巫プロセスとの類似性を見出した。二つはいずれもグループワークでダイアログの場を作り、当事者の言い表せない渦巻く情念を言語化するもので、そのポリフォニーな空間でのやり取りが新たな現実を創りだし、劇的な回復が見られるという。憑霊型シャーマンでも、方法は異なるが、情念の言語化＝神を外在化させる現実を創り出すことでシャーマンは成巫し、普通の人と同じように自己を制御できるようになる。これらから、バフチンの対話の概念から派生した社会構成主義の、言語とコミュニケーションが社会的現実を構成する基本要素と見なす考え方（ケネス・J・ガーゲン『あなたへの社会構成主義』ナカニシヤ出版、2004、他）に賛同をせざるをえない。

加えて全く別な方面でも類似する情報を前の科研でえた。それはホンダの新開発のための伝説的「ワイガヤ会議」や、マーケティング会社の質的調査でグループインタビューの司会役を勤めるモデレータの育成法で、それらがイノベティブな状況を生み出すことを知り、ダイアログの場の適切な生成こそが、様々なモノを解決し、イノベーションへ通ずると確信するに至った。

これを上記のメソッドに組み込みたいが、フィールドでどのようにダイアログの場を作り、聞き取りをおこなってきたか。日本の文化人類学はこのことを意識化してこなかった。このため本研究でその解明を図りたい。丹後の調査を利用し、調査の聞き取り現場を参考に、そこでダイアログの場がいかに生成され、インフォーマントと結果として良好な関係を生み出しているかを観察することを通じ、そのありかたを言語化し、メソッドに応用できればと考える。

これは不採用となったが、これをベースとする「文化人類学の「地域経営」参画に関する調査研究－ダイアログの場の生成を通じて」という学内共同研究を2017年4月から始め、2020年の2月まで続く。先の「丹後フィールド記録」は2018年までで、その後の経緯である。

この試みでダイアログというものが関心の中心となり、それを意識しながら

らフィールドワークを行っていたが、2017年8月にゼミ学生のフィールドである五島列島宇久島で、ダイアログの場の生成を実感した。お土産屋を兼ねる魚屋に学生二人と入ったとき、最初は胡散臭そうな目で眺められていたが、店の人たちと何かの会話を交わしていると、場の雰囲気が一気に変わるのを感じ、帰るときにはまた遊びに来いよ、今度は船に乗せてあげるという風になった。まさにダイアログを通じ、新たな場の生成がなされたのである。何がきっかけになったかはよく覚えていないが、この体験を通じ過去にも同じようなことがあったのを思い出した。院生時代、下北半島脇野沢村で村史編纂の調査をやっていた時、何であなたはあんな頑固で変わり者のお爺さんと仲良くなれるのかと村の人からいわれ、また中国では通訳の人から、中国語もろくに話せないくせにシャーマンのおばさんたちに好かれるのかと不思議がられた。当時はそれが当たり前のことと思っていたので気にもしなかったが、これがフィールドワークを通じて獲得されたスキルの一つである。なぜできるようになるかよくわからない部分も多いが、相手の語りをそのまま共感的に受け入れることがその根本にあるのではと考える。

これを契機としてさらに調査を進める中で理解は深まり、これまでと違う試みとして丹後で交流会を企画しミニ講演を行うことにした。2019年9月11日@吉翠苑である。その準備をしているときにスキルの全体が見えてきた。そこで以下を発表した。

フィールドワークを通じて培われるスキルは、①共感に基づく他者理解のため事象を相対化できる視点、②全体を把握するための俯瞰的能力、③フィールドワークという現場主義の日常化、④「Yes. And」という相手を肯定するダイアログから新たな価値を生成させるコミュニケーション能力である。これらスキルがビジネスの現場でも役立つものであることは、俯瞰的能力についてのジリアン・テット『サイロ・エフェクト』でも明らかで、IDEOで人類学者がなぜ働けるのか、この問題を約6年かけて追い求めてきたが、やっと理解できたのである。

より詳しくいうならば、共感に基づく上記したスキルは、共創的コンサルティ

ングの仕事において、ほぼ類似したものである。相対化は新しい視点の導入へと繋がり、いわゆるよそ者・ばか者・若者が地域振興へのキーマンとなる事実と関係する。俯瞰的能力は地域の全体的把握からそこに横に串を通し、新しい関係性から創造を生み出すものである。現場主義は優秀な戦略的コンサル能力への入り口で、現在活躍するいわゆるスーパー地方公務員の日常となっている⁴⁾。コミュニケーション能力、特にダイアログ（対話）での新たな価値の共創は、既に広く知られており、イノベーションへのカギとなる部分である。これらのスキルがあるからこそ、アメリカで Business Anthropology が成立するのであるが、残念ながら日本の人類学の現状ではビジネスへの参入は困難である。上述した日本企業のありかたもあるが、人類学者の大多数が、ビジネス経験はなく、相手の話を聞くだけでそれを変えるデザイン力もないからである。

伝統的な人類学は「あるモノ」の記述で、そこに主観は入るものの、変えるという観点はない。したがって伝統は変えてはならないという守旧的な感覚に陥るが、伝統はアップデートしなければ継承されない点が周知されるようになった現在、そこに文化操作としての新しいモノを見出す「デザイン力」が必要になってくる。長い間、沖縄でフィールドワークを行ってきたが、たとえば LCC のピーチ・アビエーションが奄美大島で集客のための観光開発で、島の民俗事象等からの商品構築の状況を見ると、まさに昔調べていたものが観光の商品となっており、商品化のための構想力、すなわちデザイン力が地域振興に欠かせない要件であることを改めて感じている⁵⁾。

学部のカリキュラム自体についてはアメリカと日本はそう変わらないとすれば、早期からビジネス環境に馴染むプログラムの導入や、いったん社会に出て経験を積んだのち、大学院での学びなおしといったものと、日々のビジネス的構想の教育が欠かせないといえよう。この様に持てる力と養成すべき点が明らかになったことで、今後、教育の現場でやるべきことが明確になったのは大きな成果であるが、これからそれを自分で始めるには、残念ながら時間切れになってしまっている。

おわりに

20歳から始めて47年間いろいろなところへ出かけ、多くの方々から話をお聞きすることができ、感謝する次第である。フィールドワークを初めて行った新島若郷のある方とは、今年賀はがきをやり取りしている。そんな関係を多くの方々と結ぶことができ、また、様々なことも体験することができた。これはフィールドワーカーの冥利である。

様々なことが思い出される。伊根町新井で90代のおじいさんと仲良くなった。明治維新頃の話は何回も聞きに行ったが、翌年、再訪するとその日がお葬式だった。家の方からおじいさんが呼んだんだね、ぜひ野辺送りの行列に加わってほしいといわれ、花束を持ってお墓まで埋葬に行った経験は忘れられない。20代後半のことであった。

河北省で寝ころびながらセアンスをする女性シャーマンとお友達になった。普段はごく気の良い女性だがセアンスになると一変する。若い女性がクライアントとなり悪いものが憑いていると判断されると、周りにいた人たちが「殺せ、殺せ」といい出し、現場は恐ろしいほどの雰囲気になった。信仰の真の現場を見た気がした。

2020年2月に丹後に行った。デザイン力をどのようにしたら付けられるのか、これを考えるためのものであったが、ただの物見遊山となりさっぱりであった。何かまた振り出しに戻った感がある。とはいえ日本の文化人類学の行く末に憂慮し、何らかの新しい道を模索してきたが、その一步を提示できたことに満足感はある。これがフィールドワークのお終りになるかどうかかわからないが、いずれにせよコロナ禍が治まるまではどうしようもない。

最後に、これまで多くのフィールドワークを重ねてきた。これも前述したような科研費や学内共同研究費などを頂戴したからである。感謝したい。

注

- 1) 鎌田久子 「大神島の祭祀組織と年中行事」『民族学研究』27号 1962

「宮古島諸部落の神役名称」『日本民俗学』78号 1971

- 2) 劉枝萬 「台湾のシャマニズム」『シャーマニズムの世界』桜井徳太郎編、春秋社 1978など
- 3) 増田福太郎『臺灣の宗教：附童乩』古亭書屋 台北 1975（初出、台南州衛生課 1937）
- 4) NHKプロフェッショナル 仕事の流儀「答えは、地域にある～地方公務員 寺本永仁」2016. 9. 26放送など
- 5) テレビ東京ガイアの夜明け 2019. 10. 22放送