



Title	癒しの存在論 : 現象学的シャマニズム研究の試み
Author(s)	小田, 博志
Citation	年報人間科学. 1992, 13, p. 113-127
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/9495">https://doi.org/10.18910/9495</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

## 癒しの存在論

——現象学的シャマニズム研究の試み——

小田 博志

### 序論

シャマニズム研究の論文を幾つか繙いてみれば、そこでわれわれは、ほとんどの場合に、シャマニズムと病氣治しが結び付いているという報告を見出すだろう。<sup>①</sup>そしてそれと共に一つの疑問が持ち上がってくることもまた確かなことではないだろうか。それは「語義上シャマンということの中に病氣治しを行う者という規定が（例えば「医師」のように）含まれていないにも関わらず、何故その役割には病氣治しがいつも付随しているのか」という疑問である。これは言い換えれば「シャマンがシャマンであることと、病氣治しとが本質的にどう関わっているのか」という問いである。

この本質問題は奇妙なことにこれまで表立って問われることがな

かった。その理由は次のように考えられる。従来のシャマニズム研究における問いの立て方とこの問題の性質とが、原理的にそぐわないために、適切にそれが問われることがなかった、と。つまりシャマニズムを客観的分析対象として前提した上で「構造、機能、象徴」などを問ういわゆる「事実学」の態度では、シャマニズムと病氣治しを予め分けられた実体同士の事実的な関係としてしか問うことが出来ず、両者が本質的に関わり合っている場所に到り着くことが不可能なのである。

本論文の問題は他ならないこのシャマニズムと病氣治しの本質問題である。問い掛けのための方法的通路は現象学である（第一章）。方法論の検討の後に問い掛けられるべき事例が紹介される（第二章）。次いで、その事例に即してシャマンのシャマン性をシャマン的現存在のあり方という論点から解釈し（第三章１節）、そこで開

示されたシャマン的視点から事例の病氣と治癒についての語りを解釈する（第三章2節）、という順路を取る。この順路においてあらわになるシャマンのシャマン性と癒えることの共通の場所が両者の本質関係を成立させているものである（結論）。

## 第一章 現象学的方法論

ここで言う現象学とはフッサールを創始者とする哲学史上の運動のことである。しかしそれが哲学史上に位置づけられるということとは、現象学自体の限定性を意味しない。何よりもわれわれにとって現象学とは（歴史・文化的に限定された学問分野では無く）現象学的なものの見方であり、態度であり、そのような方法論的価値において重要なものである。

フッサール<sup>②</sup>にとっての問題は、「諸学の危機」ということであった。具体的には自然主義的客観主義や懷疑主義的相対主義などに拠って立つ諸学問の乱立の由来は何か、そしてその乱立がもたらす危機をどう調停するのがフッサールの目指したものであった。そこでフッサールが行ったことは諸学の前提となっている「自然（主義）的態度の判断停止」であり、客観が構成される場としての「超越論的主観性」のあり方を考察の対象とすることであった。この一連のものの見方の変更が「現象学的還元」であり、これが現象学的方法論の核である。

フッサール現象学に残されたのは、「超越論的主観性」なるもの

自体の存在性格の問題であった。この点を突いたハイデッガー<sup>③</sup>はその一般存在論という課題に現象学的方法論自体は継承して臨んだが、「還元（ハイデッガーの場合、存在者への存在的な問いから存在それ自体への存在論的な問いへの態度変更）」の可能性を、無前提的な「超越論的主観性」ではなく、それ自体が一つの事実的存在者である人間的「現存在」の（「おのれの存在においてこの存在そのものに関わらされている」）あり方のうちに見出した。現存在のあり方そのものが存在者と存在それ自体との「存在論的差異」を含み込んだ「超越」なのであって、「還元」の可能性もこの（われわれ自身がそうであるような）現存在の構成の内に既にあるというのである。

ハイデッガーによる現象学の「深化」を精神病理学的現象の理解に用いたのはビンスヴァンガーやフランケンブルクらの現象学的精神病理学者であるが、ここではその内の一人である木村敏<sup>④</sup>を取り上げたい。木村は精神分裂病を「自己の個別化の病態」として解釈することを契機に、自己を「もの」として実体的に見る従来の態度ではこの病理は理解出来ないとして、自己を「（自己が自己であるという）こと」として捉えようとする。木村はこのときハイデッガーの現存在に関する「差異としての超越」の規定に注目し、自己の同一性を「主語的自己」と「自己の述語作用」との差異の同一性（内的差異としての「あいだ」）だと考える。またこの考え方を他者の他者性の成立と相即的に自己性が成立するという間主観的な「あいだ」の概念へと展開する。現象学的還元の場合たる「あいだ」を、

木村は最終的に「根源的自発性」である「主客未分の直接性」として規定している。「直接性」は言語や文化や実体的自己のカテゴリーである「間接性」と対比される現象学的な概念である。自他分離以前、言語的限定以前のこの「直接性」のカテゴリにある生命的な働きを、木村はその現象学の根拠に据えるのである。

以上の三者の思想は共に「現象学的還元」を方法論的通路としているが、その違いは還元の後に関掛けられる「場所」の深まりに見ることが出来る。フッサールにおいて「必然的な内在」であった「超越論的主観性」は、ハイデッガーではそれ自体が事実的な存在者である「現存在の存在」とされ、そして木村は「自己（現存在の自己性）」の根拠を「あいだ」に見る。われわれの立場もこの深まりを共有するものである。これを踏まえた上で言えば、われわれにとって現象学的方法論とは、何かの存在を自明のものとして見る日常的な態度を還元し、自明性が構成される場所（そのつどの人称的自己を構成する固有の状況）が既に常にそうであるあり方を、一切の仮説、理論、客観の定立を排して明らかにしようとする態度である。このとき現象学とシャマニズム研究や医療人類学との関係は、実学的な学問同士（例えば心理学と人類学、医学と社会学）の応用関係とは違ったものになってくる。木村は精神医学との関係に即して「精神医学、ことに分裂病論は、自らと哲学とがともにその学としての成立の根拠としているような、両者の共通の根に対する問いを避けて通ることができない」と述べている。これはわれわれに對しても等しく言えることである。つまりわれわれの研究対象は医療

人類学的であるが、その対象を解釈することを通してわれわれ自身の存在の根に関掛けるという点では現象学的なのである。

## 第二章 事例紹介

解釈すべき事例として筆者が実地調査（主として一九九〇年の九月と十月の二ヵ月間に行われた）で得た個別例に絞って見ていくことにする。われわれは本質問題が他の場所でのように生きられているかを知るための比較は重要な課題であると考えている。しかしそれはあくまで次ぎなる課題であって、ここではわれわれが第一に目指すことは個別例の質的な理解である。

今回の実地調査に应运て下さったのは、奈良県に在住する昭和十三年生まれの女性、Oさんである。Oさんは職業的にシャマン的実践を行っているのではなく、他の仕事によって生計を立てている。それと関係したことで、Oさんはいわゆる「拝み屋」であるとか「霊能者」であるとかの位置づけに身を置いてはおらず、また、宗教組織を形成したり何かそのような所に所属しているということもない。つまり「伝統」や「組織」とは無縁の所から出発して実践しているのである。これは文化主義的なシャマニズム研究にとっては消極的な面であろうが、われわれの問題にとつては積極的な面である。何故ならば、形式化された儀礼やアイコンや教義などによって粉飾されないより生の形のシャマンの実践や病氣観、治癒観に触れることが出来るからである。

さていわゆる成巫過程の面から紹介に移ろう。Oさんに「神さんが来た」のは昭和五十五年の十一月のある日の夜中の事であった。

Oさんが当時住んでいた大阪の公団住宅でその日の家事を終えて台所で新聞を読んでいると、「誰かが見ているという気配」がした。

見回しても誰も居なくて、それでも確かに「気配」を感じるので、

Oさんが「誰か居ますか？」と尋ねるとOさん自身の首が「うんうん」と縦に振れた。この時は「全身の毛が逆立つような」気がして

「怖い以外の何物でも無かった」。自分の言った質問に自分のからだは勝手に動いて答えるような「そんなことはある筈がない」。

翌日の早朝にまたOさんは昨晚の事を確かめたくて、同じように新聞を広げて質問をしていった。「私とどうしたいのか？」と問うと、Oさんの指が新聞の上を滑って「心語りぬ」と文字を示した。

「ではそういうあなたは誰か？」と聞くと同じ様に指が新聞の「神」の文字で止まった。その時「何を馬鹿な」とOさんは思った。「善

である筈の神さんが私の所に来る筈がない」何故ならOさん自身「人を憎む心が自分の中にある」ことは良く分かっていたからだ。Oさん

はこのことについて「もしあの時私が神様に選ばれた、特別な存在だと思っていたら間違えていたでしょうね」と言う。

最初の頃は例えば電車の中でふと気が緩むようなことがあると、Oさんの手が不意に動き出して何かを書き付けようとしたり、人と

話して思わぬ言葉がOさんとは別の口調で飛び出したりすることがあった。その頃は「堰を切って流れ出すように、すごいものが入ってくる」感じてあった。その時Oさんは「もし私が人間の世界

でおかしいと思われたら人を救うことなど出来ない」とか「私は仕事も家庭や地域での役割もある、このまんまの私で良ければ使って下さい」と自分の意思を「神さん」に対して明確にした。また今までの宗教の教祖のように身近な家族が不幸になることが、人を救うことと矛盾している点にもOさんは自覚的だった。

この基本的な立場からOさんの実践のスタイルも固まっていた。それはOさん自身も分かって、聞く相手も分かるかたちで「神さん」の意思を伝える方向である。現在Oさんが「神さんの仕事」として行っている事は、「その人に乗っている神さんがその人に伝えたい事を同時通訳する事」である。だからまず言葉で伝える事がOさんの実践で大切な要素になっている。「普通の自然な」会話的状况で「相手の目から相手に乗っている神さんの情報を受け取って」相談に答えていくのである。

「伝える」ことにおける言葉以外の要素には一つには掌の上がり下がりがある。これは「魂（＝乗っている神さん）の高さ」を表すもので、ある人と別の人や場所などの「高さが合うか合わないか」がOさんの右掌と左掌がピタリと合うか、間が開くかによって伝えられる。さらにある人のある事や他の人に対する「向き合い方」あるいは「思い」がOさん自身の顔の表情や姿勢で表される。この時にその人の「思い」がどうであるのかと共に、同じ人の状態の身体的な側面である「からだのどこが痛んでいるのか」も伝えられる。

例えばOさんと話してある人の事が話題に登ったときに、ふと「この人はこうなっていますよ」と話題の人がどんな「向き合い方」

をしているのか、Oさんの普通に会話する姿勢からの姿勢の変化で表現されるのである。これらのことについてOさんは「私が意識してやっていることではない」「あなた（会話の相手）の神さんがあなたにこれを見せているんです」と言う。また話題の人はOさんが知っている人かどうかは関係がない。

この他にOさんは会話の相手に「さわる」事がある。相談事が必ずしもからだに關係しないときにも、Oさんの手が「意識せずに勝手に動いて」相手のからだの「痛んでいる部分コッている部分」を「さわる」ことがある。一種のマッサージのようなものである。強いて言えばこれが治療的実践になるのであるが、Oさんはこの「さわる」こと自体を表立って、独立させて行っていない。あくまでもOさんは常に「伝える」ことを第一にその場に臨んでいるのであり、その時必要ならば相手の神さんがOさんの手を使って相手を「さわる」場合があるということである。

### 第三章 解釈

#### 1. シャマン的現存在の解釈

i. シャマニズム研究における前提的自己観：われわれはこの節で、主問の前半部分「シャマンがシャマンであるとはどのような事か」について現象学的に明らかにする予定であるが、この問いについてはもう少し説明を加えておこう。どのようなシャマンであれ、シャマンはシャマンである前にまずわれわれと同じ人間である。しかし

シャマンは「われわれ」とはどこか異なった存在として了解されている。われわれがシャマン的現存在を現象学的に解釈するという場合、その事はある現存在がいかなる意味で「シャマン的」であるのか、「シャマン的」であるということがどのようにある人間によって生きられているのかを問うことを意味する。

具体的な考察の前にシャマンあるいはシャマニズムに関する定義を明確にしておこう。暫定的に言えばわれわれは佐々木による定義「シャマニズムとは、通常トランスのような異常心理状態において、超自然的存在（神、精霊、死霊など）と直接接触・交流し、この過程で予言、託宣、卜占、治病行為などの役割をはたす人物（シャーマン）を中心とする呪術・宗教的形態である」<sup>6)</sup>を最も包括的なものとして共有する。

しかしこの定義を前提としてわれわれの解釈は出発する訳にはいかない。というのはこの定義自体が（ということは通例のシャマニズム研究が）前提としている事柄が、現象学的な解釈にとって問題を孕んでいるからである。従来のシャマニズム研究で自明なものとして疑われずに使用されている概念や命題を、ここでは「自己観に關わるドクサ」として整理したい。つまりその学問的場所では（日常的な経験と同じように）「自己が自己であることの自明性」が前提となっているのである。例えばシャマニズム研究で「霊的存在が身体に入り込み、自己の主体と入れ替わる」とか「自己なるもの（主体）への霊的存在の直接的なかわり方のヴァリエーション」云々と語られるときに、その場合の「自己」は明らかに実体として捉えら

れている。それと共に「霊的存在（神、精霊など）」も自己の外部にあるもう一つの実体とされ、その存在性格を実体としての「霊的存在」なるものを見出すことの出来ないわれわれが理解することは、この理路においては前提的に閉ざされている。

われわれの意図は二重である。日常的自己観に現象学的還元の目を向けながら、シャマン的現存在の解釈を行うという意味で。しかしその意図は同根源的に一つのことである。シャマン的現存在が既に日常的自己観に対して強力に「現象学的還元」を迫るものだからである。

ii. 実践的側面の解釈：事例紹介の章で述べたように、Oさんのシャマンの実践は「その人に乗っている神さん（＝魂）がその人に伝えたいことを、私（Oさん）が同時通訳してその人に伝える」というものだった。解釈の端緒を求めるために、われわれはOさんとの間で共有されるシャマンの実践の場所に身を置いてみよう。

Oさんが会話する時には相手の目をしっかりと見て話をする。このことは「伝える」ことの上で積極的な意味を持っている。つまりOさんは「相手の目からその人に乗っている神さんの情報を受け取って」言葉にしているのである。Oさんのシャマンの実践において特徴的なことはボゼッション（憑依）型シャマンの典型として言われる「意識喪失状態」に陥ることがないことである。また普通の会話からの儀礼的に枠付けられた話法の転換も見られない。では何がそこでシャマン的なのかというと、まず普通の会話では有り得ない

ような「情報」がその状況に介入してくることが挙げられる。それは前述したように話題に出た人の「向き合い方、思い、からだの状態」が、ふとそれまでの会話の繋がりが途切れて「その人こうなっていますよ」というかたちで伝えられたり、また、相談に対して「うん（いいや）」と言っています」とかもっと具体的に「あなたには——の場所が合うと言っています」などの明らかにその場の「第三者」である「神さん」のメッセージが差し挟まれたりすることである。さらにその日の話全体に関する注釈として「これは今日あなたが聞く必要のあることを、あなた自身（神さん）があなたに語り掛けているんです」という言葉が添えられる事もある。

一見して普段の会話と変わらないOさんを前にしての状況は、以上の点から考えて、われわれが自明のものと見做している会話とは根本的に性質が異なっている。Oさんの実践的状況が（実体的個人の存在を前提とする）日常的会話と最も違っている点は日常的な対他状況への「神的なもの」の介入である（もちろんこの「介入」という表現は、あくまで日常的自明性の側から捉えた表現であることは心に留め置かれる必要があるが）。この性質のためにOさんの実践的状況は聞く側にとって、根源的に「二重性」を帯びて経験されることになる。例えばOさんの言葉は聞く者にとって二重の意味合いを持つ。「個人」としてのOさんが語る言葉として、そして聞く者の「魂」がOさんを通じて語る言葉として。同様にOさんの存在も「個人」としてのOさんと同時に「神さん」の意思の顕れとして二重になる。さらにまた聞く者自身の二重性の問題——「個人」と

しての「私」でありかつ「魂」の身体的頭れである存在でもある——も同様に持ち上がってくる。これらの「二重性」の経験は結局自己をものとして前提する「自己観のドクサ」と「神的なもの」との共約不可能な関係から来ているものである。

われわれがシャマン的現存在を前にした時に経験される二重性、そしてそれが本質的に孕んでいるシャマンに対しての期待と畏怖の両義的感情は、シャマン的現存在の基礎的あり方に対する日常的現存在の「自己観に関わるドクサ」の影絵なのであろう。

iii. 生活史的側面の解釈：上で見てきたように、Oさんを前にした状況においてわれわれ（日常的現存在）が経験する事は、Oさんの存在、われわれ自身の存在、そしてその状況自体の二重性であった。その二重性、即ち普段自明のものとして前提されている存在と神的な存在との二重性がOさん自身の生活史においてどのようにに経験され、また解決に導かれているのかをここでは見ていこう。

この問題はシャマニズム研究で言う「成巫（シャマニック・イニシエーション）過程」論と合い覆うものである。桜井による沖縄ユタの、また山下による奄美ユタの成巫過程の整理によれば、（召命型）成巫過程の形式として「神（的なもの）の現れ—心理的葛藤—巫病—先輩ユタの訪問、聖地巡り—成巫」が抽出されるようである。事例紹介で記述しておいたように、Oさんの場合にもこのような形式はその生活史の中にそのまま見ることが出来る。つまり、『最初の「神さんが来たこと」その現象に対する驚き——「電車に乗って

る時にふと手が文字を書き始めたり、人と話している時に突然声音が変わって喋り出したりしてしまうこと」「堰を切ったように凄じものが（Oさんの中に）入ってくる」などの経験——「神さんの仕事をしている人」数人の訪問——そして現在の実践のスタイルの確立」が形式的に取り出せるのである。

しかしながらわれわれの現象学的立場は、こうして取り出された成巫過程の形式を考察の結論とする訳にはいかなないのであって、むしろその形式のシャマン的現存在にとっての意味をこれから明らかにしなければならない。

当初「神さんが来たときにOさん自身非常な混乱を味わった（「こんなことがあるはずがない」。不意の手の動きや言葉の迸りという身体的なかたちで頭れるものは、Oさんにある一定の意味を伝えていることから意思のある存在であることは理解されたが、それだけでは二重性の混乱は解決されない。このとき注目されるのが、最初「誰かが見ているという気配がした」というOさんの言葉である。実体的解釈が導く二重性はこの「気配」をいわば水平的に解釈することに繋がる。しかしOさんはこれを垂直方向に統合しているのである。それは次の経緯を踏んでのことである。——「神さんは白と黒だ。人間には同じものを与えた」のだという。その気配は神は人間的な個人と同じカテゴリーにあるのではなく、個人の心全体の根拠（白と黒、善と悪、陰と陽の心）のカテゴリーにある。またそれは「死んだら私と同じだ」と語る。Oさんが死ねば身体的存在として

て声を使って人々に神の意思を伝えられなくなる。「神さんはい



も一人一人に幸せになりやと言っているんです。でも今の人間はそれが聞こえなくなっているんです」とOさんは言う。つまり神は誰に対しても心の根拠として遍在している、しかし今の人間のあり方ではその「声」を聞くことが出来ない、だから人間でありかつその「声」を理解し得るOさんが伝えるのである。「一人一人の人間は皆神さんの一部なんです」ということもOさんは強調する。もちろんこのOさんの統合の内には、神が伝えることが、Oさんが全く知らないことについても正しいものであったという、実践の過程でのOさん自身の納得が大きい役割を果たしている。

Oさんは(神の声を聞けない)他の人間や以前の自分のあり方と、現在の自身のあり方を比べて「通った、全開している、空になる」と良く表現する。それに対する状態は「我(が)が蓋をした、心の窓が閉じた、見えなくなった」状態である。これは生を「常識、都合、欲」などで考えて自由になるものと思っているか、それとも意志以前の根拠に耳を傾けるかどうかの差として捉えられている。「通る」ことによって顕れるのは個人としてのOさんとは別の実体ではなくて、Oさんの存在自体がそれとの関わりで可能になっている存在の根拠である。「人間一人一人に魂が乗っていてそれが一つに繋がっている」そういう自他分離以前の存在の根拠である。Oさんが二重性の混乱を調停して統合したのはその根拠からの「視点」と言える。Oさんは「神さん」を指して「あちらは———と知っているんです」と表現するが、この「あちら」は対する「こちら、この世界、地上」は勿論のこと空間的遠隔(二重性)の関係にはない。それは

日常的現存在にとっての世界の存在の「地」の關係にあり、そのような世界は二重性において捉えるのは不適切である。またこちらがある人間が「生まれてから死ぬまで」の世界だとするなら、あちらは「生まれる前と死んで後」の世界である。と同時にあちらは現に生きている人間を包み込んでいる世界でもある。だからあちらからの視点は日常的に地上的生及び世界を枠付けるような、日常的視点よりも一次次元が浅い視点なのである。

Oさん自身もその成巫過程の当初経験した二重性は、それが日常的現存在者と神的存在者との実体的二重性として捉えられ続ける限りは、他ならない日常的現存在は言わば存在論的な混乱を覚えるしかない。ここから現象学的に解釈される成巫過程とは、この二重性もたらず混乱を(当初の)日常的現存在が己自身の現存在のあり方の質的変容(日常的存在を枠付ける、根拠からの視点の統合)を経てシャマン的現存在と成る過程のことであると定義が導かれる。

iv. シャマン的現存在の本質…日常的現存在によって経験されるシャマンの二重性は、上の考察が明らかにしているように、シャマン的現存在自身においては、日常性を枠付けるような視点の統合によって別の存在性格へと変容している。ここではその「視点」をもう少し厳密に規定する必要がある。その視点は自己の秘私性としての個別性を根拠から解体するものであった。つまり自己の存在それ自体について語るものであった。この自己の実体性を還元しその存在それ自体を語るといふ性質に即せば、その視点を「存在論的な視

点」と呼んでも差し支えあるまい。

シャマンは「存在論的視点」を生きながら、実践的狀況で神的なものを日常的世界に媒介する。この逆——神的なものを媒介することを通じて存在論的視点を統合した——も同時に真である。このことからシャマンの現存在の本質は「存在論的な媒介者性」として規定される。つまりシャマンは神的なものの意思を日常的な世界に媒介する（Oさんの場合は「伝える」という意味で「媒介者の」であり、またその視点が「人間」や「地上的生」を枠付け、その語りが日常性の根拠に関わり、「自己の自明性」を（現象学的な意味で）還元するという点で「存在論的」である。シャマンは「媒介者」である事の可能性の条件を、自身が「存在論的」な視点を生きること（生きられる存在論的視点であること）に置いているのである。

## 2. シャマン的治療観の解釈

i. 病氣論に含まれている存在論的差異：前節でわれわれはシャマンのシャマン性を「存在論的媒介者性」として性格付けたが、「予言、託宣、卜占、治病行為」等が挙げられるシャマンの役割については直接的には規定しなかった。われわれのこれからの課題はシャマンとその役割との間に横たわっているこの「謎」——直接には病氣治しの、シャマンとの本質関係——を問うことにある。

ここで順序としては早速事例の語りに耳を傾けるところであろうが、しかしわれわれの立場にとってそれは時期尚早である。というのもOさんの語る「病氣」の存在性格が無反省のままであり、Oさ

んの語りが本質的に存在論的であるのなら「病氣」に関するわれわれの日常的な態度を「還元」してからでなければ、われわれの考察自体に日常的なドクサが忍び込む恐れがあるからである。

生物医学において極端化したかたちで、「病氣」は普通「もの」として語られる。この「もの」としての「病氣」をわれわれは「疾病」と呼ぼうと思う。だが一方で「病氣」は自己にとって固有の身体という場で経験される「こと」でもある。この「こと」としての「病氣」をここでは「病い」と名付けることにする。

「病氣 (sickness)」の概念に含まれる差異性を、「disease / illness」の差異性として医療人類学の分野で指摘したのはアイゼンバーク<sup>10)</sup>であったが、その指摘は後の医療人類学では「生物医学的な病氣／文化特定の病氣」の対立を言うものとして解釈され、差異性が孕んでいる存在論的な性格は気付かれないままとなっている。われわれの立場は「疾病／病い」の差異を「病氣」概念に含まれる存在論的な差異性として捉えるものである。

「病氣」概念への反省はその概念自体に止まらない。何故なら「病氣」は日常「治療」の対象となり、またそれは「病氣の原因」に応じて成される操作的な技術なのであるが、それらは論理上一つに繋がっているものであるからだ。つまり「治療」や「病因」などは先で述べた「ものとしての病氣」即ち「疾病」に関連する概念であり、それらに根拠を提供している経験を存在論的に規定する作業が残されている。こととしての「病い」は「治る、回復する、癒える」。その経験を、「治療」に対して「癒し」と名付けよう。また「病い」

はそのつどの状況において「病んでいるということ」であるから、ものとしての直線の時間軸上に実体的に指定される「原因」の結果と考えることはそぐわない。だから「病い」をそのつどかたちにしている由来を名付ける概念がここでは必要である。それを木村に倣って「病い」の「成因<sup>12</sup>」と言いつくことにしよう。

こうしてわれわれは「疾病―病因―治療／病い―成因―癒し」の概念を手に入れることが出来た。ハイデッガーの用語を借りれば、前者の概念系列は「存在的」であり、後者は「存在論的」である。

前者はものとしての自己の存在を前提にした、抽象的な時間―空間軸の地平における因果律に従った実体的存在者であるが、後者は人称的自己（私）にとってそのつど固有の状況で経験される、或いはその状況そのものを前経験的次元でそのつど生起させている「こと」である。シャマンの視点は存在論的である。故に病氣治しに関するシャマンの語りを解釈する際には、解釈者自身のものの病氣、治癒観を現象学的に還元した視点から解釈しなければならない。

ii. 自己の差異性…まずOさんの病いと癒しに関する語りの内容を確認しておこう。Oさんの質問に対して神さんは『生き方のよじれが病氣をつくる』と答えた。「よじれて生活することによって、よじれた部分の流れが流れ難くなって、そこが痛み始めたということだが、内臓が病氣になったということだ」Oさんの「私の知る限りでは病氣は、薬を与えたり、悪い部分を切り取ったりして治そうとするじゃないか」との質問には――『よじれた部分をまっすぐにする

ことを教えてやれば元に戻る』と答えがあった。

この語りを解釈するためにわれわれはこれを四つの問題点から分けて考える。第一に「生き方がよじれるとはどういうことか」について、「生き方がよじれる」ための「生き方」に内包されている可能性の条件を「自己の差異性」を論点に、第二に「生き方がよじれているとはどういうことか」を、生き方への他者性の構成的な関わり即ち生き方の「間主観的構成」の面から、第三に「生き方のよじれが肉体を痛ませる（＝病氣をつくる）」とはどういうことか」を、生き方の「身体性」の側面から、そして第四に「よじれをまっすぐにすることを教えてやれば元に戻る」とに關しては、癒しと「本来的自己性」との關係に絞って、それぞれ解釈して行きたい。

Oさんの語りの前提には「魂」その人に乗っている神さんの存在がある。Oさんの語りに耳を傾ければ、この「魂」は一般に言われるような人格が物象化されたものではないことが分かってくる。

――「神さんは人間には同じものを与えたとおっしゃる」つまり「魂」は「白と黒」から成る働きという点では神（即ち全）と同じであるが（「一つに繋がっている」、ある人の固有性に関わる点では個別である（「神の」一部だからな）。つまり「魂」はある人が固有の歴史性を生きていることの根拠となるような一種の働きなのである。Oさんは「魂」がその人に言いたいことを伝える時に、「あなた自身があなたに伝えていることなんです」と言う。ところが一方で「魂が神さんと言うとすぐ私が神なのか、と皆考えますがあくま

でも肉体は肉体なんです」ということも強調する。ここから理解されるのは、「私」や「あなた」と呼び交わされる人称的な個人に対し、「魂」は厳密に区別されるが、また同時に人称的存在にとってその本来性（その人自身）でもあるような、差異性と同一性が同時に妥当する関係にあるということである。

Oさんは「魂」には「高さ」があると云う。それは「魂」が興味関心の根拠であるということを示している。「魂の高さ」とはOさんによれば「価値観」の違いであり、「責任の所在」の違いである。この概念は所謂社会的なヒエラルキーの高低とは無関係である。「低い魂は地位やお金や名誉、肩書が好きな魂」で、そうではない「魂」は「人間がつくった」地位や肩書に最終的な価値を置かず、「（自分の心の）白と黒が神さんと一緒なものだと分かり、その真ん中に重心を置いた生き方が出来る魂」なのだという。ここで言われていることは「魂」とは何か超自然的な領域で経験されるものというよりも、「自身がどう生きるか」といったより日常的な場面で顕れ出るものだということである。

だからそれは人称的存在（私）にそのつど生きている状況で、価値や関心や思いの「与えられ方」としてその時々を経験されているものである。その「与えられ方」を人称的存在は常に「後で」知ることになる。「——に関心を持つ」とか「——に恐怖心を持つ」とかの（どう感じるか、それに関心を持つかどうか等の）ことは既にそうであるような「私自身」の感じ方として、「私」にとって「与えられる」のである。

「生き方」は日常的な語の用法では人称的自己がそのつど状況（世界）とどう関わるかという、自己と世界との関わり方である。それはまたOさんにおいては自己と「魂（自分自身）」との関わり方と別ものではない。何か或いは誰かとの間の状況で思いは与えらる。思いは状況の表情のようなものである。故に「状況（世界）とどう向き合うか」と「自分自身（思いの与えられ方）とどう向き合うか」とは「私」にとって同じことなのである。

その人の生き方とは「そのつどのその人」人称的主体」と「既に常にそうであるようなその人自身」魂」との差異によって構成されている。つまり「私」の「生き方」とは「私」が「私自身」とどう向き合うかということである。「生き方がよじれること」の可能性の条件は、この自己が自己であることの「差異性」の内にある。

Ⅲ. 自己の間主観的構成：自己が自己としてあることの差異性に根拠を持つ「生き方」は、まだそれ自体では「よじれ」てもないし、「まっすぐ」でもない。では「生き方のよじれ」はどのような実践的な条件が加わることで現実のものとなるのであろうか。

「魂」に「高さ」があるのなら、そこには当然「魂」のレベルにおける他者性の問題が出てくる。Oさんが強調するところでは「魂の高さ」には「合う合わないの法則」がある。これは実践的状况ではOさんの「うん」「いいや」のような首の動きや、右掌と左掌の動きにおいてそれがびたりと「合う」か、ズレてしまつて「合わない」かによって聞く人に伝えられる。「住まいも学校も嫁に行く先

も法則は一緒、良いか悪いか、合うか合わないか」であり、「合わん」ところへ行くから「よじれる」のである。

この「合う合わん」も人称的自己にとって自身の「魂」の与えられ方の一つとして、そのつどの状況において感じ取られる。そのつどの対人的な状況を例にとって言えば、その人の「魂」と別の人の「魂」とが「合う」場合には、それはその人が別の人の存在を「分かる、共感できる」ものとして感じ取り、逆に「合わん」場合には「分らない、違和感がある」ものと思うということである。

「高さが合わん」というそのつどの自己にとっての他者性の経験が、「生き方」という自己の差異性の局面に影響し「よじれ」に繋がることについては、自己の「間主観的構成」の把握が必要である。そのつどの人称的存在が自己を自己として自覚しているということは、自己と自己でないもの（他者）との間主観的な差異を自覚しているということである。つまり人称的自己の成立の基礎には間主観的構成がある。このような人称的自己が「合わん」他者との間で生きる状況を思い描いてみると——自己はそのつど自己自身の感じ方を言葉や行為、表情などによってかたちにしようとする。すなわち自己自身の「高さ」を生きようとする。その時価値観や感じ方の根本的に違う「合わん高さ」の他者は、自己との間の状況で自己がかたちにした「高さ」に否定的に反応するであろう。この関係が種々の条件から強いものであれば、そのつどの自己は自己自身（Ⅱ「魂」）を否定するような「生き方」をせざるを得なくなる。これが即ち「生き方のよじれ」である。「よじれ」においてそのつど自己はズレた

他者性を生きる。他者の目（一般的な常識までも含む）を、人称的自己の自覚より深い、自己と自己自身との関わり場所に介入させて、自己とは「合わん魂の高さ」を実現するような生き方が自己の差異性を構成するときに「よじれる」のである。

自己が生きることの根拠は「魂」にあるが、自己と「魂」との関係のあり方に予め根拠はない。だから、既に常にそうであるような自己の感じ方があるがままに存在してよいものかどうかは、そのつどの自己がそれとどう関わるかに掛かっている。自己が生きることに於いて「魂の高さ」は、常に自己にとって与えられているが、自己がそれと肯定的に関わってそのつどの生き方として実現するか、あるいは自己が自己自身の「魂の高さ」に対して否定的に関わり「魂」を消去するかは「自己の間主観的構成」に基礎を置いている。

iv. 自己の身体性…「生き方のよじれが病氣をつくる」の語りでは生き方と身体的な症状とは「つくる」という語で結び付けられている。この語で極めて簡単に表現されている、「生き方」と身体性（より端的に肉体）との関係について次に考察しておこう。

Oさんは「肉体は生身だから痛む」のだという。また「人間はあくまでも肉体（的存在）です」という。だが人間は死んだ肉体ではなく「生きている肉体」である。Oさんによれば、このことを神さんは『元氣は下（腹部）から入る。（その元氣を）発することが生きることだ。』と語る。だから「流れ」とは神（Ⅱその人に乗っている魂）の働きそのものであり、人間を生かしめている「元氣の流

れ」なのである。「まっすぐな生き方」であれば「元氣」はまっすぐに流れるが、「よじれた生き方」であれば流れはよじれ滞る。生きていくことそのものである流れが滞れば、その肉体の部分はいわば死に始める。それが病いとして経験される。

ここで注意すべきことは、自分自身との向き合い方である「生き方」と身体的な「元氣」の流れ方は、Oさんにおいて別のこととして語られていないことである。このことはOさんの実践的な状況でも明らかである。Oさんが「その人はこうなっていますよ」と言うときに表されるのは、その人の何か（ある人、自分自身、状況）に対する向き合い方（姿勢）であると同時にその人が「こう思っている」という内心の言葉である。身体のある方と思いのあり方は状況との関わり方（世界への出で立ち方）で一つに繋がっている。「元氣の流れ」自体は「魂」であるが、その流れ方とはそのつどの自己の生き方のことである。

そのつどの人称的自己の生き方とは自己の身体のある方に他ならない。「魂」はそのつどの身体において、そのつどの「元氣の流れ方」としてかたちにされ続ける。「生き方のよじれが病氣をつくる」とは、自己と「魂」との関わりのあるかたち（実現、表現）のされ方を表現した成因論なのである。

v. 癒しと本来的自己性…「よじれをまっすぐにすることを教えてやれば（病氣は）元に戻る」という癒しについての語りは、これまでの考察と同様に、最終的には「魂」との関わりにおいて解釈され

る。つまり「まっすぐな」世界との向き合い方が癒しをもたらすのであり、それは「自分自身（魂）に素直に向き合うこと」と同じ一つのことである。そのようにありのままの自分自身を「発する」と（「魂」と同じ高さの生き方をする）ことは、また「まっすぐな」身体のある方と別のことではない。

Oさんの語りに注意して耳を傾ければ、癒しは病いと同じ次元で二元論的に対立するものではなく、病いとは異なった次元にある本来的な状態として語られていることが分かる。それは癒しの源泉である「魂」が本来的な存在と規定されているからである。即ち癒しと、「魂」をそのままにかたちにする生き方が、同じ「本来的自己性」において語られている。

癒しという経験を振り返ってみるなら、日常的現存在にとってそれは予測不可能な（自ずと癒える）形で訪れる。これは生物医学を含むあらゆる「治療」的立場に対しても同じである。治療は癒しを得よう（与えよう）とする操作的な思考であるが、「癒えるということ」そのものを得る（与える）ことは出来ない。癒しはそのつどの人称的自己に対して生命感の回復であり、自己の存在の肯定感、及び世界との調和感と共に訪れ、与えられる。だから自ずと癒える働き（自然治癒力）と既にそうであるような自分自身（「本来的自己性」「魂」）は、日常的な心身二元論の立場では別のことだが、存在論的には同じ一つのことなのである。

われわれは「本来性」をこの（そのつどの状況で与えられる自己の関心のあり方という）意味で捉えなければならぬ。本来性是人

称的存在にとつてまとまった意味のパターンとして経験される。つまり他とは違った関心のあり方として与えられたものが、同時にこれからの自己を産出する根拠となる。それは言い換えれば自己の（これまでとこれからの）方向性であるが、この方向性は自己にとつては「固有の」方向性として経験される。

Oさんの言う「魂」とはこれまでの解釈が明らかにしているように、単に一般的な生命の根拠であるばかりでなく、自己の固有性の根拠である。あらゆる「魂」は「流れ」として一般的に語れるが、一つ一つの「魂」はその流れの固有のパターン（波長、リズム）を持っている。われわれが人称的存在として自覚した（「ものごころついた」）時、自己の方向性は既に経験されている。だからそれは経験主義的なカテゴリーには馴染まない性格を有している。このことは人間が（木村の用語法を借りれば）ノエシス的には「白紙（タブララサ）」ではないことを示唆している。われわれがこれから新たな治癒論を形成していくときに、Oさんの語りが示唆している固有の「本来的自己性」は、（癒しはありのままの自己の肯定感と共に訪れるというわれわれの普段の経験への現象学的考察を通して）一つの重要な柱として取り入れられるべきものと思われる。

## 結論

われわれは「シャマニズムと病氣治しとの関係」を本質関係として捉え、それに「現象学的還元」を軸とする現象学的方法論によっ

て接近した。そして問題を「シャマンのシャマン性への問い」と「シャマンの治癒観への問い」の二段に分け、前者においてはシャマンが、日常的現存在にとつて背理となる神的なもの、日常的自明性との「二重性」を、存在論的な視点に立つことによって統合した「存在論的媒介者」である「シャマン的現存在」として解釈出来ることを示し、また後者においてはシャマンによる病いと癒しに関する語りが、「本来的自己性」として規定される「魂」概念との関係で理解出来る一種の成因論であることを示した。

この二段の解釈は、実質的には一つのことを指し示している。第1節で「神的なもの」の存在性格として述べた「存在の根拠」及び「日常性を枠付ける視点」、第2節で「魂」の存在性格として述べた「本来性」及び「自ずと与えられる」の共通の存在性格は「主客未分の直接性」であり、この「直接性」の場所においてシャマニズムと病氣治しは結び付いているのである。シャマンは直接性との（直接の）接触によって成巫過程に踏み入り、間接性の世界へとそれを媒介する。そして直接性と間接性との間で生きている人間の癒しは直接性との繋がりの回復によつてもたらされる。——この結論から発見されることは、普通非日常性という外部へ押しやられて解釈されるシャマニズムという現象が、日常的個人にとつて限られた形で現れる（自然治癒力のような）直接性の働きの、ある個人を通しての全面的な現れと解釈されることである。非日常としてのシャマニズムが、日常よりも深い日常の場所であれわれの日常と関わり合っている。そういうイメージが見出される。

こうしてシャマニズムを直接性の直接の媒介としての宗教現象として規定するときに、文化現象として（間接性の側から）それを解釈してきた従来の人類学的シャマニズム研究との接続の問題が出てくる。これは本論文で触れ得なかった問題である。直接性は文化ではないが、直接性の媒介、表象のされ方は文化の問題に他ならない。このことは一方の現象学研究に対しても積極的な意味を持っている。（現象学的還元の場合である）直接性の表象に関わる（シャマニズムのような）文化現象についての「比較現象学」が構想されるからである。本論文はその一つの試みであった。これまでの解釈が示しているようにシャマニズムが「生きられる存在論的視点」であるなら、そこから語られる癒しについての言葉は一つの「癒しの存在論」と言うことが出来ないだろうか。

# 注

- (1) 一つだけ典型的な記述を挙げると——「シャマンは、全ての医者のように、病気を治すと信じられている——」 Eliade, M., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1972, p.4
- (2) フッサール現象学の方法論に関する系統的記述は『イデーン I』（渡辺二郎訳）みすず書房、一九七九、一九八四を参照
- (3) ハイデッガー（細谷貞雄他訳）『存在と時間』理想社、一九六三、一九六四 及び『存在論的差異』と「超越」概念は「根拠の本質について」（辻村公一他訳）『道標』所収、創文社、一九八五をも参照
- (4) 特に『自己・あいだ・時間』弘文堂、一九八一 及び、『自分ということ』第三文明社、一九八三に所収の諸論文、より一般的には『時間と自己』中央公論社、一九八二 及び『あいだ』弘文堂、一九八八

- をも、また「直接性」の概念は特に「序章 直接性の病理」『直接性の病理』所収、弘文堂、一九八六を参照
- (5) 木村敏、一九八三、上掲書、一九七頁
  - (6) 佐々木宏幹『シャーマニズム——エクスタシーと憑霊の文化』中央公論社、一九八〇、四一頁
  - (7) 桜井徳太郎『沖繩のシャマニズム』弘文堂、一九七三、二二六頁
  - (8) 山下欣一『奄美のシャーマニズム』弘文堂、一九七七、六〇頁
  - (9) 「もの」と「こと」との「存在論的差異」に関する議論は 木村敏、一九八二、上掲書の第一部第一章を参照
  - (10) Eisenberg, L., "Disease and Illness", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1, No.1, 1977, p.9-23
  - (11) その代表的なものとしてはフォスター&アンダーソン（中川米造監訳）『医療人類学』リプロポート、一九八七、五七—五八頁
  - (12) 現象学的概念としての「成因」は特に木村敏「精神分裂病論への成因論的現象学の寄与」『分裂病の現象学』所収、弘文堂、一九七五を参照