

「シャマニズム」から「シャーマニズム」へ —北方ユーラシアの狩猟・牧畜文化における信仰の過去と現代を 接合する試み

島村 一平

人間文化学部国際コミュニケーション学科准教授

はじめに

シャーマニズムとは何か。この問いを考える前に「シャーマニズム」という用語自体、「シャーマニズム」「シャマニズム」の二種類の表記方法があることに気づく。同様に「シャーマン」という用語に関しても、書物や論文によって「シャーマン」「シャマン」と異なる表記で記されている。いったいどちらが正しいのか。この違いには、何か深い意味があるのだろうか。英語で表記すれば、いずれも shaman, shamanism という単一表記となるのにもかかわらずだ。

実は、こうした日本語における表記のゆれは、大まかに言うならば「シャーマニズム」を「シャマニズム」発祥の地であるシベリア（北方ユーラシア）の狩猟・牧畜文化特有の宗教現象として捉えるか、あるいは文化・歴史を脱コンテクスト化した、世界に普遍的な現象のモデルとしての「シャーマニズム」として捉えるかという、研究上の大きな視座の違いによるものである。

そこで本稿では、こうした視座の異なりを出発点とし、その背景となった研究史上の流れをおおまかに整理する。それと同時に「シャーマニズム研究」発祥の対象地である北方ユーラシア、特にシベリアやモンゴルを事例として、今後「シャーマニズム」をどう捉えていくかを考察していきたい。もちろんシャーマニズムに関する研究は膨大に存在し、それをすべて語りつくすことはほぼ不可能に近い。従って本稿は、筆者なりの概観と見方を示した試論に過ぎないことを、あらかじめ断っておきたい。

1. 普遍的現象としての「シャーマニズム」とその終焉？

先ほどのべたように「シャマン」「シャマニズム」という表記法を採用しているのは、この用語の語源を重視する北・中央アジア研究に従事する研究者に多い。これに対して「シャーマン」「シャーマニズム」は、北アジア以外のシャーマニズムを研究する研究者が多く採用し、どちらかという一般的な人口に膾炙している表記である。

シャーマンの語源については諸説があるが、十九

世紀のプリヤート人学者ドルジ・バンザロフがトゥングース語の「サマン」に由来する [バンザロフ 1940 (1846)] としたのが定説になっている。

そもそもシャーマンは、本来、北方ユーラシアの狩猟民・牧畜民の間で活躍してきた宗教的職能者の総称である。彼らはタイガの森や草原で、獣の毛皮を纏い、巨大な円形の革張りのドラムを叩きながら激しく踊り儀礼を行うことで知られている。シャーマンの語源はトゥングース語に由来するが、それを18世紀以降、帝政ロシアに委託されてシベリアを調査したドイツ人探検家たちが、北方ユーラシアの諸民族の間に類似した宗教的職能者をまとめて「シャマン(シャーマン)」と呼んだことから、これが次第に学術用語化していった [Znamenski 2007, 2010]。したがって、その実際の呼び名は民族や地域によって異なる。

精霊を憑依させたり、異世界を旅立つことで超自然的存在と直接交流する「シャーマン」を、世界に普遍的な宗教的職能者であると唱えたのは、ミルチャ・エリアーデであった [エリアーデ 1974 (1964)]。エリアーデはシベリアの一宗教現象であったシャーマニズムを世界に普遍的な現象であると位置づけた反面、脱魂による天界への飛翔を行うシベリアのシャーマニズムこそが、最も古代的であり、シャーマニズムの原型であると考えた。

エリアーデの「古代のエクスタシーの技術」は、実際にシベリアに赴いていないエリアーデの推論であり、多くの研究者から批判がよせられることとなった [ルイス 1983 (1971); 古野 1973; 竹沢 1992 など]。「天界への飛翔」に関しても、エリアーデが唱える [古代的宗教理論] とみなしている天上の至上神信仰と合致させるためであるが、西欧近代を生きるエリアーデの推論を、通文化的、通時代的な宗教現象としてのシャーマニズムの「原型」の復元に適用するのでは、主知主義的との批判を逃れることはできないであろう [竹沢 1992: 105]。

エリアーデに対する最も強力な批判者は、イギリスの社会人類学者、I.M. ルイスだった。ルイスのシャーマニズム論における鍵概念は、「周縁性」である。例えば、伝統社会において法的身分の低い女

性や低いカーストに所属するといった社会的に周縁的な位置を占める者たちが、敵対民族といった共同体外部の精霊に取り憑かれる。あるいはミャンマーの精霊ナットは、女性に憑依することが多いのであるが、男性によって支配された公的宗教である仏教の欠落部部分を補い、女性の利益を守り、増進をはかる機会を与えるものである。そのような精霊が、引き起こす災厄に対する評価のされ方という意味においても周縁的である。

さらにこの周縁性は、シャーマニズム現象を総体として特徴づける包括概念にもなっている。シベリアのトゥングース人のシャーマニズムをはじめとするシベリアのシャーマニズムも、以下の事例から周縁的な現象であるとする。すなわちハイティのヴェドゥー教、中世ヨーロッパにおけるタランティズム（舞踏病）、アフリカのソマリにおけるサールと呼ばれる精霊カルトなどのアフリカ一帯の諸カルトに共通する特徴は、いずれも仏教やヒンドゥー教、イスラム教、キリスト教といった世界宗教とのシンクレティックな宗教形態であり、共同体内外の政治的・経済的・社会的状況の変化を鋭敏に反映するというものであった。従って、シベリアのシャーマニズムに対しても、ルイスは、初期の民族誌学的報告であるシロコゴロフ [Shirokogoroff 1935] のトゥングース・シャーマニズムの研究を引き合いにだして「仏教によって活気づけられたシャーマニズム」であるとする [ルイス1983]。すなわちルイスは、トゥングース人の伝統的宗教としてのシャーマニズム自体、仏教の影響によって成立した周縁の宗教形態であると断じたのである。

今考えると、「古代のエクスタシーの技術」か「周縁カルト」か、と時間軸概念と空間軸概念を混同させて議論していたのは奇妙なことである。ただし、ここで注意しておきたいのは、両者の議論がともにシャーマニズムを世界的に普遍的な現象と捉えていた点においては共通しているということである。いずれにせよ、エリアーデ以降、エスニック・タームであった「サマン」あるいはそのロシア語なまりである「シャーマン」は、欧米に入ると「シャーマン」とアクセントが前半につけられて発音され、世界に普遍的に存在するがゆえに分析概念として広まっていった。

日本において、シャーマニズム研究は、柳田國男や折口信夫ら民俗学者によって創められた「ミコ研

究」にその起源を求めることができるが、「シャーマン」という表記を最初に行ったのはエリアーデの『シャーマニズム』の翻訳者である堀一郎であった。堀は『日本のシャーマニズム』において、シャーマンを「呪的カリスマ」とし、シャーマニズムを人類のもっとも古代的、原初な「宗教」の本質構造をもつものとして捉えた [堀1971]。堀は、天理教や金光教といった日本の近代日本の新宗教から、密教や修験者、口寄せミコから踊り念仏にいたるまでシャーマニズム概念と結び付けて論じていった。

そして堀以降、日本ではいつの間にか、ありとあらゆる宗教現象とシャーマニズムが結び付けられて語られる風潮が出来上がっていった。シャーマニズムは宗教現象を語る上でのマジックワードへと変貌を遂げていったのである。

こうした「シャーマニズム」概念のインフレーション、あるいは概念のバブル化に対する危惧が全くなかったわけではない。1981年1月に国立民族学博物館において開催された「シャマニズム」に関するシンポジウムの総括において柳川啓一は、シャーマンあるいはシャマニズムをあまりに広義に、また包括概念として使用する場合に危険性を提議している [加藤・中牧1984:493-500]。

こうした日本同様にシャーマニズム概念がインフレーションしていたアメリカにおいては、「シャーマニズム」概念の使用そのものを含めて脱構築がなされるようになった。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総合したアトキンソン [Atkinson 1992] によると、2～30年ほど前にはアメリカの人類学において興味の失せた問題となっていたのだという。

ギアツは、宗教民族誌学者たちがデータから生氣を奪うことで風味のない無味乾燥したカテゴリーのひとつだと考察したし、スペンサーは、シャーマニズムを学問分野上の「ゴミ箱」へと送り込んだ。

タウシグは、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あり、共通点の全くない実践を巧妙に具体化したものであり、フォークロアを強奪した、とまでいうのである。ところが、1980年代に入ってから、シャーマニズムに対する学問的状況はルネッサンスと呼ばれるほど再燃しているという。アトキンソンによると、このような現象は、シャーマンの意識の状態や治療のメカニズムに対する学際的関心と霊性 (spirituality) の別形態に対す

る大衆的関心により再び息を吹き返したのであるとのことである。

しかし、このような再活性化の反面、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されている。それは文化人類学者たちの中で、一般理論に対する広範な不信感が存在するからである [Atkinson 1992:307-308]。

またヨーロッパにおいて、shaman がシベリアの愚昧な野蛮人の信ずる「邪教」の司祭として植民地の侵略者たちによって報告され、そうした偏見が学問世界にいかにか継承され、逆にロマンティサイズされていったかは、グローリア・フラハティによって詳細に検討され、その西洋的な価値観で理解されていったことが明らかにされている [フラハティ 2005 (1992)]。

こうした潮流を受けてか、日本においても宗教学者の池上良正は、東北のイタコやカミサマ、沖縄のユタなどの宗教者につき、「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の実態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」 [池上 1999:21-22] として、「民間巫者」という用語を使用している。

また、人類学者の浜本満は「シャーマン」という用語の使用が日本語の「侍」という語をその脈絡から切り離して、マサイの「侍」やヨーロッパの「侍」といった使い方を用いることに等しい「グロテスクな実践」であると批判している [浜本 1997:117]。

もちろん浜本の批判は、ヨーロッパ出自の用語のみが普遍的な用語となりうる可能性を認めているという点において極論と言わざるを得ない。「マサイの侍」はだめでも「マサイの soldier」なら妥当であるという主張になりかねない。

かつて日本の代表的な「シャーマニズム」研究者である佐々木宏幹は、シンガポールやマレーシア、台湾の「童乩」と呼ばれる職能者を「シャーマニズム」の枠組みで理解したが [佐々木 1984 など]、現在、東南アジアの「シャーマン」を扱う研究者は、一般的に「霊媒 (medium)」という言葉を使用するようになっている。また、アフリカ研究においても、阿部敏晴による西ケニア・ルオのジャジュオギと呼ばれる憑依しながら治療や占いを行う職能者をシャーマンとして捉える研究があった [阿部 1986

など] が、「憑依」や「呪医」という用語は使っても「シャーマン」という用語を使用しない研究者が多くなってきている。もはや「シャーマニズム」の普遍性は、神話となってしまったのだろうか。

2. 北方ユーラシアの狩猟・牧畜文化としての「シャーマニズム」

一方、北欧の宗教学やソ連の民族誌学において、shamanism (ロシア語では shamanstvo) は、北方ユーラシアの狩猟・牧畜文化の中に位置づけられて理解されてきた。

例えば 1925 年に出版した著書で、ニオラツェ [1943] は、ラドロフを引用しながら、中央アジアに歴史上 shamanism が存在したことを認めながらも、議論をシベリアの諸民族にまで限定している。フィンランド人学者で 19 世紀から 1930 年代にいたるまでのシャーマニズム研究を総合したウノ・ハルヴァは、その 1938 年の大著の中で、やはりアルタイ系諸民族における宗教現象として shamanism を捉えている [ハルヴァ 1989]。このハルヴァの著書には、「shaman」の定義に関する考察がない。おそらく、宗教体系としての shamanism の総合に関心があり、シャーマン自体はシベリア・中央アジアの宗教的職能者として自明のものであったからであろう。こうした本質化した「狩猟文化」あるいは「遊牧文化」という枠組みの中で、「古代的」な狩猟民の世界観や儀礼、神話、機能的な供犠といった諸要素を記述するというハルヴァやニオラツェの研究は、フィンダイゼン [1977 (1957)] などに引き継がれ、シャーマンを機能的な説明 [Hultkrantz 1973, 1978, 1992] する研究や、象徴論的な解釈 [Hoppal 1993, ホッパール 1998] をほどこすといった研究へと進んでいった。しかし、こうした北欧やハンガリーの研究は、狩猟・牧畜文化の枠組みに縛られたがゆえに「シャーマニズムの持つ政治的・社会的状況に柔軟に対応し、変化する態様を説明する理論の構築に失敗している。

ちなみに戦前の日本における北方アジアの研究において、shamanism は、「シャーマン教」あるいは「薩満教」と表記するのが主流であった。しかしその後、ハルヴァの翻訳者・紹介者でもある田中克彦 [田中 1989:531] は、ツングース語源であるこの語は、「シャーマン」「シャーマン」と表記するのが、至当であると主張する。そして、ロシア語、ドイツ

語、フランス語等すべて「シャーマン」を語基としているのにもかかわらず、英語のみが「シャーマン」とし、日本の辞書もそれに従っているとすることを「耳障りな呼び名」「耐え難い気持のする表記」と感情的に批判する。

用語の語源を考えるならば、確かに田中の主張は正しいであろう。しかし、究極的に語源にこだわるのなら、シャーマン shaman という語は、満州語の「saman」にその起源を求める説〔バンザロフ 1971 (1942) : 46〕や、パーリ語の samana が中国語化した shamen (沙門) を経て伝播したものだという説〔Shirokogoroff 1935〕がある以上、「サマン」「サマナ」「シャメン」などと呼んでもよさそうなものである。

いずれにせよ、田中の翻訳と解説が功を奏したのかは不明であるが、現在、日本における北方ユーラシア地域研究者たちの多くは、この地域の狩猟・牧畜文化における信仰体系を「シャーマニズム」ではなく「シャマニズム」と表記している。この節においては田中に従い、北方ユーラシア地域の信仰とその宗教的職能者を指す表記として「シャマン」「シャマニズム」を使っておこう。

とはいえ、日本においては、北方ユーラシア研究者による「シャマン」と堀一郎の訳した「シャーマン」という異なる使い分けが行われるようになったがゆえに、北方ユーラシア以外の地域に拡大解釈された「シャーマニズム」と北方ユーラシアの狩猟・牧畜文化における信仰体系としての「シャマニズム」を区別して論じるという議論の整理が可能となったのである。

無神論の立場に立つソヴィエト民族学も、基本的にシャマニズムを北方ユーラシアの狩猟・牧畜文化における信仰体系として扱ってきた。しかし重要なのは、ソヴィエト民族学は、シャマニズムを社会主義的近代化がなされる以前、すなわち前近代の「遺物 (perezhitok)」として扱ってきたということである。

例えば、南シベリアに居住するモンゴル語系の言語を話すブリヤート人のシャマニズムを事例に挙げよう。20世紀初頭、バイカル湖以東に住むブリヤート人にとって、シャマニズムとは、さして珍しくもない日常的な、そして仏教の浸透によって衰退の一途をたどっている民間信仰であった。ところが、社会主義的發展史観の下、民族誌学者たちの手

によって《前近代の遺物》〔Manzhigeev 1961,1962; Mikhaiov 1962,1987 etc.〕、あるいは《ラマ教以前の信仰 (dolamaistskoe verovanie)》〔Zhukovskaya 1969; Galdanova 1987〕といったラベルが貼られた。しかしその一方で、その否定的な扱いは裏腹に、民族誌データとして熱心に収集され、「科学的」な研究の対象となったことに注目したい。

ソ連時代の民族誌学的調査旅行の調査報告書を閲覧していると、驚くことに無神論を標榜する社会主義体制下の1960年代初頭にも、さまざまな民間信仰や仏教における儀礼が行われていたことが窺われる。民族学者たちが民具や仏像、精霊人形といった現在進行形で使われていたものを収集(≒没収)することで、郷土誌博物館が形成されていったらしい。すなわち、現地の少数民族にとって現在進行形であった「民族文化」が、民族学者(場合によっては非ロシア系の現地人研究者)たちの手によって「前近代の遺物」として創造された蓋然性が高い。

社会主義末期の80年代になると、今度は逆に、「前近代の遺物」としてのシャマニズムは、ネイティブ研究者によって肯定的な意味を持つ「民族の伝統文化」に置き換えられて研究されるようになった。社会主義崩壊以降は、この傾向は継承されており〔Gombozhapov 2006; Shaglanova 2007 etc.〕、また、シャマン自身が学位を得るという現象すら見られている。それと時期を同じくして、一般の人々においても、シャマニズム的「伝統」を理想化する動きが出てきたのである。

つまり、旧ソ連圏においてシャマニズムに代表される「民族文化」は、いわゆる「伝統の創造論」的なナショナリズム形成とは少し異なる、「前近代の創造 (invention of pre-modern)」という屈折した「伝統の創造 (invention of tradition)」が行われたといえよう。そしてポスト社会主義時代となると、ネイティブ研究者たちによってシャマニズムは、ナショナリズム形成の文化資源として、あからさまに利用されるようになった。

モンゴルにおいては、社会主義時代、「シャマニズム」は仏教浸透以前の古代の宗教であるとされ〔Dalai1959〕、またソ連によってチンギス・ハーンの名前も口に出すことは禁じられていた〔島村 2017〕。しかしポスト社会主義時代になると、シャマニズムはチンギス・ハーンの時代から受け継がれた「民族独自の宗教」として語られるようになった。

その代表的な言説として、O. プレヴによる『モンゴルのシャマンの宗教』と題された一連の著作群が挙げられる [Pürev 1998, 2000, 2002 etc.]。彼自身、シャマニズムで有名なダルハドというマイノリティの出身である。ダルハドは、モンゴル国の北部辺境に住み森林狩猟文化を色濃く残すとされる少数エスニック集団である。彼らは国民の大半が仏教徒であるモンゴル国においてシャマニズムが根強く残っている集団として知られてきた。

プレヴは、モンゴル民族独自の生来の宗教は、仏教ではなく、何千年も前から中央アジア高原における遊牧文明の深層から形成された「シャマンの宗教 (böögjin Shashin) ¹」であると、歴史資料やのほか、フィールド資料としては、ダルハドとツァータン(民族としてはトゥヴァ)のシャマニズムのみの事例を使い、あとは内モンゴルなどの事例を補うことで、シャマニズムの「世界観」や「教義」から、祈禱歌、儀礼、衣裳と道具にいたるまで総花的に論じることで、「モンゴルのシャマニズム」の再構成を行った。

しかし現在、モンゴル国の人口の80%強を占めるエスニック集団のハルハ人(ハルハ・モンゴル)の多くは仏教を信じており、シャマニズム自体はモンゴル人の宗教としては主流派ではない。しかも、シャマニズムが存続していたのはダルハドだけではない。ブリヤートやアルタン・オリアンハイといったエスニック集団の間にも存続しており、社会主義時代も密かにシャマニズムの実践が続けられていた。しかし、プレヴの研究はそれらの集団の事例を見事に捨象している。

ブリヤートのシャマニズムに関しては、プレヴは仏教と融合した結果、本来的に「モンゴル独自」の性格が失われたものとみなした。そして仏教的要素が外部からは見られないダルハドのシャマニズムこそが、チンギス以来の伝統文化を今に伝える純粋な「モンゴルのシャマニズム」であるとみなしたのである [Shimamura 2008b, 2004b]。

その後、モンゴルで出版されるシャマニズム研究本の類は、著者の出身のエスニック集団の文化に偏らせながら「モンゴル文化」としてのシャマニズムを語るという傾向が強い。また国境を隔てた中国内モンゴル自治区においても、シャマニズムに関する研究書において使われている民族誌的情報が中国内モンゴル地域に偏重しており、モンゴル国の情報が

ほとんど使われていない。それにもかかわらず、堂々と「モンゴル・シャマニズム」やその「世界観」が語られる。モンゴルのシャマニズム研究は、真正なる「モンゴル文化」の表象を巡って、それぞれの地域や集団に属する現地人研究者が奪い合っている傾向が強く、いわば民族文化の正統性や真正性を巡る競合の場として立ち現れているのである。

3. 北方ユーラシアの政治・社会的状況の中で生まれた「シャーマニズム」

旧ソ連のシベリアおよびモンゴルのシャマニズム研究の特徴は、社会主義期からポスト社会主義期によって「前近代の遺物」から「民族の伝統文化」といったラベルの張り替えは行われるものの、歴史性や社会的コンテクストを排除した静態的かつ本質化したシャマニズム像を描いてきたという点においては一貫していた。こうした静態的な狩猟・牧畜文化の信仰体系としてのシャマニズム像は、北欧の宗教学やハンガリーの民族学におけるシャマニズム研究にも通底する傾向であった。

しかし、現実の「シャーマニズム」は、シベリアやモンゴルにおいても、もはや狩猟・牧畜文化の信仰体系と言えないものとなっている。社会主義時代に密かに実践されていたシャーマニズムも、やはりもっと生々しい、近現代史における政治的および社会的状況の中で変容を遂げながら存続してきた。

ここでは、前述のダルハドのシャーマニズムと、ブリヤートのシャーマニズムおよび首都ウランバートルでの感染症のようにシャーマンが増えている現象を扱った事例から考察してみよう。

3-1. ダルハドにおける「森の呪い」

ダルハド(Darkhad)に関しては、モンゴルの民族学者バダムハタン [Badamkhatan1965] や S. ドラム [Dulam1992]、先述のプレヴの研究があるが、私はモンゴル国フヴスグル県において1997年～1998年にかけて断続的にフィールドワークを行った。

プレヴが描き出した真正なる「モンゴル・シャマニズム」の継承者としては意外なことだが、ハルハ人を多数派とするモンゴル社会において、あまり「モンゴル人」だとみなされていない。彼らダルハド人たちは、ハルハの人々から「人を呪う人々」だと恐れられている。また、実はダルハド人自身も居

住するフヴスグル県のダルハド盆地から外へ出ることを「モンゴルへ行く」と言い慣わすくらい、モンゴル人としての自意識が低い集団であり、その出自はハンガリーの研究者 Diozegi によると、トゥヴァ人である可能性が高い [Diószegi 1963]。

一方、私の調査で明らかになったのは、ダルハドのシャーマニズムは、チンギス・ハーン以来の伝統どころが、モンゴルの多数派であるハルハ・モンゴル人や彼らの信仰する仏教に対する、非モンゴル系の狩猟民たちの「怨霊信仰」とも呼べるものだったのである。逆説的ではあるが、現在のダルハド・シャーマニズムは反作用的ではあるが、仏教の影響を受けて成立したとも考えられる [島村 (Shimamura) 1998, 2000, 2003]。

現在、彼等のシャーマニズムにおいて核をなすのはモンゴル語で「オンゴド」と呼ばれる精霊に対する信仰である。そもそも彼らの「オンゴド」は、この地域におけるタイガの狩猟民の動物霊的存在であった、と考えられる。

ところが、現在のダルハドの精霊「オンゴド」は「死んだシャーマンの霊」としてのみ概念化されている。また、彼等の「オンゴド」は、内部的にも外部的にも「報復する」「人を呪う」精霊 (vengeful spirits) として恐れられている。しかし、ハルハを中心とするほとんどのモンゴル系集団が仏教化したのに対して、なぜダルハドにシャーマニズムが根強く残ったのか。

彼らのオンゴドで最も古いといわれる「ダルハドの9つのハイルハン (*Darkhadyn 9 Khairkhan*)」は、18～19世紀における仏教浸透の過程で仏教ラマヤハルハ人との戦いに敗れて死んだシャーマンの霊であった。

ハイルハンとはモンゴル語で「聖なる山」をさす語であるが、ここではその山の主としてかつて実在していたシャーマンたちが設定されているというわけである。なぜ彼らは恨むのか。そして呪わねばならないのか。

実は1727年、露清間で結ばれたキャフタ条約で国境が定められたものの、国境周辺のタイガで移動生活をする彼らは、毛皮の貢納を巡ってロシア・外蒙古の間でその帰属が争われることとなった人々であった。外蒙古のハルハ王侯と活仏は、そのような「まつるわぬ民」である森の民を支配下におさめるために草原に移住させ牧畜に従事させると同時に、

仏教化をすすめた。当然にして、文化を否定され自由を奪われた狩猟民たちは何度も反乱を起こすが、事あるごとに鎮圧される。その反乱のリーダーであったり、敗者の恨み節の語り部となったりしたのがシャーマンだったのである。

9つのハイルハンにおける最古の精霊であるテンギスィン・ハイルハン (*Tengisiin khairkhan*) の主は18世紀末～19世紀初頭においてハルハ・モンゴルと清朝に戦いをいどんで敗れた森の民オリアンハイの兵士の霊魂をまつることでシャーマンになったのだと伝えられている。

またアガリン・ハイルハン (*Agaryn khairkhan*) の主は、息子と娘をハルハ王侯及び仏教ラマに殺されたことを恨み、死後強力な復讐の神になったのだという。アガリン・ハイルハンのたたり伝承は、二十世紀以降の社会主義時代になっても、なくなるどころか、その力を増幅させていった。なぜなら彼らの家畜を奪い社会主義的集団化を行ったのも、無神論を標榜し、彼らの信仰するハイルハン、すなわちシャーマンの霊所を廃棄するようにせまったのもハルハ・モンゴル人だったからである。現在も彼らはシャーマンに憑霊してくる怨霊たちの語りに耳をすまし、日頃の相談を行うことで集団として一体感を保っている。

すなわち森林狩猟民が、18～19世紀の「チベット仏教化」、生業の「牧畜化」、政治的帰属の「モンゴル化」、そして「社会主義化」をすすめた多数派集団であるハルハ・モンゴル人に対する「恨み」を軸とした宗教をもつことで、「ダルハド」として集団アイデンティティを形成してきたといえる。

3-2. モンゴル・ブリヤートのシャーマニズム

もう1つの事例としてロシア、モンゴル、中国に跨って居住するブリヤート (*Buryat*) 人のシャーマニズムの事例を挙げよう [島村 (Shimamura) 2014b, 2011, 2009, 2006, 2005, 2004a, 2004b, 2002など]。フィールドワークは、1999年～2002年にモンゴルのドルノド県を中心に行ったが、1999年に中国内モンゴル自治区フルンボイル盟 (当時) で、2002年にはロシアのアガ・ブリヤート自治管区 (当時) でも短期の調査を行った。

「増殖するシャーマン」といったのは、対象となる人々の間で、精霊が憑霊する「シャーマンが人口の1%に至るほど増え続けている」という不思議な

現象に由来する。このシャーマン増殖現象を通じて、私はモンゴル国に居住する少数集団であるブリヤート人(モンゴル・ブリヤート)のエスニックな帰属意識がいかに再構築されているのかを読み解いていった。

そもそもブリヤートは、バイカル湖周辺地域に居住していたモンゴル語系の言語を話す集団である。20世紀初頭、彼らはロシア人による牧草地の収奪やロシア革命による混乱を避けて、その一部が集団で国境を越え、外モンゴル(現在のモンゴル国)に移住、亡命を図った。しかしモンゴルに移住後、1930年代後半のスターリン粛清によって、ブリヤートは反革命・日本のスパイという理由で、男性人口のおよそ半分が逮捕され、銃殺刑に処された。

ロシア側に残ったブリヤート人は、ソ連の下で「モンゴル人」とは異なる別の、しかも「文化的に高位」な「民族」として制度化、想像されることとなった。

一方、モンゴル人民共和国では、ブリヤート人たちは「モンゴル民族」内に属する少数エスニック集団だとされた。実は社会主義以前、モンゴルに移住してくる前のアガ・ブリヤートの人々はほとんどが仏教徒だった。すなわち、シャーマンの増殖現象は、伝統の復活ではなくて、全く新しい現象だといえよう。

彼らは、好き好んでシャーマンになっているわけではない。大抵の場合、肉体的、精神的に不調が理由で病院などを訪れるが、原因がわからない。そして万策つきたとき「患者」は、シャーマンを訪ねる。これに対してシャーマンは「おまえは、オグにねだられているのだ。はやくシャーマンにならないと命はないぞ。」と宣告するのである。

ここでいう「オグ(ug)」とは、英語でいう《ルーツ》に近いニュアンスをもった語である。「オグにねだられる」とは、偉大なルーツである先祖シャーマン霊が、「患者」にシャーマンになることを要求して病気や不幸をもたらしているという意味であり、それを恐れて人々は次々にシャーマンとなっているのである。

そもそもモンゴル・ブリヤート人たちは、この「オグ」を「父系系譜」やクラン名に関する知識という意味で使っている。現在、ブリヤート人はおよそ7～9代に及ぶ父系系譜の知識を持っている人が多い。しかし、彼らが必要以上にルーツに拘

る「ルーツシンドローム」とも言える状況にあるのは、ポスト社会主義におけるモンゴルの社会的混乱と深く関わっていると見てよい。

「民主化」「市場経済」という標語の下に、国营農場や牧畜協同組合といった社会システムは解体の道をたどり、人々は社会的な紐帯を一挙に喪失した。また、急激な民営化政策が実施され、多くの失業者や貧困を生み出すこととなった。このような社会的混乱の中、仕事の能力の低い者は、純血のモンゴル人(すなわちハルハ・モンゴル人。モンゴルで人口の80%を占める多数派の彼らは、自分たちこそが純血の「本物のモンゴル人」だと認識している)ではないからだという解釈が、モンゴル全土を蔓延し始めたのである。

その結果、モンゴル人として「純血」ではないとされた非ハルハや漢民族などのハーフたちは「混血」と呼ばれ、社会的に周縁に追いやられることとなった。こうした動きは、モンゴル・ブリヤートたちの居住する地域では、ブリヤート純血主義という形をとった。つまりブリヤート人としての「純血性」を疑われる多くの人々が仕事を解雇され、学校でも排除の対象となったのである。

しかし現在のモンゴル・ブリヤートの中には、粛清期の男性の虐殺によって男性不足となり、中国人やハルハ人、ロシア人などとの通婚が進んだ結果、「混血」となってしまった者も少なくない。実はこのような「混血」たちが、社会から排除された結果、「気がおかしく」なり、シャーマンとなっていたのである。シャーマンとなって新たに「ブリヤート人」としてのルーツを創造することで、彼らは「偉大なブリヤート・シャーマンの霊」を受け継ぐ正統なブリヤート人という形でエスニシティを再構築していた。しかも彼らは「ハルハ・モンゴル人」のルーツ霊を見つけて呼び出したりもする。つまり「私はブリヤートのシャーマンでもあり、ハルハのシャーマンでもあるのだ」という語りが可能となる。すなわちシャーマンたちは、自身の内部に宿す異種混雑性をブリヤート性に読みかえていると同時にその逆(ブリヤート性=異種混雑性)とならしめていた。つまり、彼らの探求し、再想像しているエスニシティは、モンゴルやソ連が社会主義時代に制度化した「民族」とは異なる、境界が開かれた「開放系」のエスニシティであると言えよう。

さらにこうしたシャーマンの増殖は現在、国境を超

えた現象となっている。つまりロシア側のプリヤート人が、モンゴル側のプリヤートのシャーマンのもとに修行にやってくるのである。彼らはシャーマニズムを通じて、モンゴル・プリヤートを「真正なプリヤート文化」を維持している人々」と理解するようになっていた。一方でモンゴル側のプリヤート人たちは、自らのルーツの地であるロシア側のプリヤート人居住地域にある聖地を巡礼する。つまりシャーマンたちは、国家制度によって線引きされたエスニックな境界線に滲みをいれたといえよう。モンゴル・プリヤートの人々は、シャーマニズムを通じて、ネーションのような明確な境界をもった「想像の共同体」とは異なる、境界のあいまいな、《脱領土化したエスニシティ》を再構築しているのである。

3-3. 首都ウランバートルに“感染する”シャーマニズム

一方、こうしたモンゴル国ドルノド県のプリヤート人における「シャーマン増殖現象」は、2000年代から徐々に首都へ伝播していった〔島村2016, 2015a, 2014〕。

シャーマンの数は、劇的に増加しており、現地メディアの情報によると、人口約300万人のモンゴル国において、その数は1万5千～2万人に達すると言われている。シャーマンは、エスニシティや年齢、ジェンダー、貧富に関わらず、日に日に増え続けている。驚くべきことに一般の人々のみならず、有名な俳優やミュージシャン、モデルといった人々から、果ては幾人かの国会議員にいたるまでシャーマンとなっている。こうした現象は、現地では「まるで感染症のようにシャーマンが増えている」と語られることも少なくない。

こうしたシャーマンたちの活動はカルト宗教的ですらある。2010年の冬には、あるシャーマンは干害を防ぐために18歳の少女の心臓が必要だと主張し物議をかもした。別のシャーマンは2011年の春に首都での大地震を予言し、それを信じた一部の市民が大挙して首都を脱出するという騒ぎも起きた。このシャーマンは「マヤ暦」に基づいて2012年12月23日に世界が滅びることを予言したが、その日が過ぎるまで「世界の滅亡」を信じる市民も少なくなかった。また、あるシャーマンのイニシエーションにおいて師匠シャーマンが沸騰したアルコール蒸

気の吸引を強要し、弟子が死にいたるという事件も起きた。また、高額なイニシエーション料金をとって師匠から弟子へ弟子から孫弟子へと次々シャーマンが生み出されていることから、マルチ商法ではないかという批判もある。

つまり現代モンゴルにおいて、シャーマニズムは深刻な社会問題としてたちあらわれているのである。その一方、現地の文化人類学者の「監修」の下でシャーマニズム情報誌が創刊され、ゴールデンタイムにシャーマニズムについての情報番組もテレビ放映されるなど、シャーマニズムは「モンゴルの伝統宗教」として社会的に認知されるようになっていく。

ここで問題なのは、モンゴルの人々自身も感染症のように広がるシャーマニズムの理由を図りかねているという点である。かれらがこんなにもシャーマニズムに傾倒する理由はいったい何なのだろうか。

そもそも仏教が支配的な宗教であるモンゴルにおいて仏教以前の「古い信仰」であるシャーマニズム残っていたのは、フブスグル県のダルハド(人口約1万5千人)やヘンティ県・ドルノド県のプリヤート(人口約3万人)といった地方のマイノリティに限られていた。かれらは20世紀の社会主義による無神論を乗り越えて密かにその信仰を維持してきた。

そうした中、社会主義の終焉と同時にシャーマニズムがとりわけ活性化したのは、ドルノド県のプリヤート人たちの間においてであった。かれらは、1930年代の粛清(大虐殺)によって失われたエスニック・アイデンティティを取り戻すための装置としてシャーマニズムを選んだのである。

モンゴル国に住む多くのプリヤート人たちの間では、1930年代の血の粛清によって多くの男性を失った。その結果、外婚が密かに進み、現在ではロシア人やハルハ人、中国人などとの「エルリーズ(混血)」が多く含まれている。彼らは1990年代初頭の社会混乱の中、地域社会内部で「純血のプリヤート人ではない」とされ、魔女狩りのように差別や排除の対象となった。こうした「混血」の人々の苦しみは、シャーマンによって「ルーツにねだられている(偉大な先祖霊によってシャーマンになれと要求されている)」と解釈された。そこで混血の者たちは新たにシャーマンになることによって偉大なプリヤート人のルーツを持つ「プリヤート人」として、自らのエスニックなアイデンティティを取り戻して

いたのである。

こうしたブリヤート人たちの間で活性化したシャーマニズムは、2000年代中ごろから首都ウランバートルを中心に多くの地域に伝播しはじめた。ただし現在多くの人々に「感染」しているのは、ブリヤートのシャーマニズムそのものではない。伝わったのは、個人に何らかの災厄が降りかかると「ルーツにねだられている」と解釈するブリヤート由来の説明様式(災因論)である。

このルーツ災因論がウランバートルに伝播した結果、病気や交通事故や仕事がかまくいかない、家庭内の不和といった悩みがあると、人々はほぼ自動的に「ルーツにねだられている」と発想し、シャーマンになる道を選択しているのである。

現在、新たにシャーマンとなった者たちは想像上の社会的地位を獲得することで、親族や信者から崇敬と畏怖の念を得ている。たとえば、かれらに憑依してくる霊は、かつての「王侯貴族」や伝説上の英雄だとされることが多い。中には失業者であった20代の高卒の若者がシャーマンとなることで「名誉教授」「博士」といった称号を名乗るといった事例もあった。また、父親との不和に悩んでいた大学教授の息子がシャーマンとなることで、「偉大なシャーマン」であるとして父親にかしづかれるようになったという笑えない話もある。つまりかれらはシャーマンになることで、社会的な力関係を逆転させているのである。

こうした現代モンゴルのシャーマニズムは、もはや伝統的な狩猟・牧畜社会を支える信仰形態ではないことは確かである。また、イギリスの人類学者I.M. ルイスが唱えた、社会的に周縁の者がシャーマンになるという『周縁のカルト』といった概念でとらえきれない現象でもあろう。なぜなら、貧者や女性といった社会的弱者あるいは「周縁者」のみがシャーマンとなっているわけではないからだ。

現在のモンゴルでは、資本主義的価値観が急速に浸透する中、見栄えのする大型の自家用車や最新の携帯電話、高い社会的地位などを他者にひけらかすことによって自らのプライドを満たそうとする傾向が非常に強くなっている。現代モンゴル社会は自らの象徴財や社会的地位を巡って常に他人と争う「プライド競争社会」であるといっても過言ではない。こうしたプライドのことをモンゴル語で「ネル・トゥル」という。直訳すると「名前のポリティ

クス」という意味となる。まさに彼らは自らの「名誉」をかけてしのぎを削っているのである。しかし、かれらのプライドの欲望が完全に満たされることは決してない。財産や社会的地位にのみプライドを見出す限りにおいては、際限なく「上には上がいる」からである。

とまれ、こうした競争に疲れ傷つたかれらのプライドを癒してくれるのがシャーマニズムであった。たとえば、あるシャーマンに憑依してきた“先祖霊”は、妹が自慢げに持っていた高価なスマートフォンを「こんなものは本物のモンゴル人に必要ない」と破壊してみせることで溜飲を下げた。また、ある女性歌手は売れなくなった頃から酒浸りとなったが、その後シャーマンへの道を歩み始めることで自尊心を取り戻した。

最近では、地下資源の開発が進む中、鉱山周辺地域においてもシャーマンの増殖が見られる。新たにシャーマンになっているのは、貧富の差が拡大する鉱山都市において鉱山の利権に預けられない貧しき者や鉱山による環境汚染の被害にあっている者たちである[鳥村2015b, Shimamura2014a]。こうした感染するシャーマニズムは、急激な経済発展の陰で競争に喘ぐ人々の「苦悩のメタファー」だということができるだろう[鳥村2016, 2015a, 2014]。

以上、私の調査からダルハドとブリヤートおよび首都ウランバートルの事例を挙げた。シベリアの事例を出すならば、山田孝子は、サハ共和国(旧ヤクーチヤ)におけるシャーマニズムと彼らのアイデンティティの再構築との関連を論じている。サハでは政府が、環境のバランスがとれた国家と国家アイデンティティの両方を再構築するために、シャーマニズムに代表される伝統文化の復興を戦略的に企図した。こうした中、サハのシャーマンたちは伝統的治療者、伝統儀礼の祭司としての役割を担うだけでなく、自然との共生(symbiosis)の意義を発信するメッセンジャーとしての役割を果たしている。同時にサハの人々は、科学の助けを借りて、シャーマンの説く「自然との共生」という伝統的な世界観をエスニックなシンボルとして利用しているのである[山田(Yamada)1998, 2002, 2004, 2007a, 2007b]。

おそらくもはや、社会的コンテクストを排除した静態的な、北方ユーラシアの狩猟・牧畜文化の信仰体系としてのシャマニズムは、現実として存在していないだろう。ならば、北方ユーラシアの狩猟・

牧畜型「シャマニズム」は、普遍モデルとしての「シャーマニズム」といかに接合しうる／しえないのだろうか。

4. オープン・システムとしてのシャーマニズムー狩猟・牧畜文化から現代へー

現在、モンゴルやシベリアで実践されているシャーマニズムを、「狩猟文化」や「遊牧文化」といった閉じた世界の中での宗教現象として説明できないことは明らかである。しかしシャーマンたちの外見は、今なお十九世紀以前の民族誌に登場するような野生獣の毛皮をかぶり、シカや猛禽類の姿をした「古代的」な獣人の姿をとっている。こうしたシャーマンが、なぜ現代的な社会変化のなかでも活性化しているのかは、従来の狩猟・遊牧文化論での枠組みのシャマニズム論からは説明しがたい。

この理解の手掛かりになるのは、日本を代表する宗教人類学者、竹沢尚一郎〔1992〕のオープン・システム（開放系）論である。

竹沢は、ルイスが明らかにした「憑依カルトがとりわけ社会的・文化的危機のなかで頻出すること」と「そうした状況に効果的に対応するための柔軟性を備えている」という指摘に賛意を表す。そのうえで、シャーマニズムにおいても、外部の精霊を無数にとりこむことが可能だとする。さらに、シャーマンへの召命は、個人の能力へとゆだねられているため、その職能は出自や起源には無関係に、万人に開かれている。それゆえ、シャーマニズムはすなわち、精霊の数と種類、精霊と結びつく回路、職能者の果たす機能の三点において開かれたオープン・システムなのだという。

それゆえ、シャーマニズムは、古代的・原型的宗教形態というよりは、むしろ変動期に頻出する移行的な宗教形態であり、政治的変動などにも対応した宗教活動となる。竹沢によるとキリスト教のイエスやイスラームのムハンマド、仏教のブッダといった人々も社会が大きく変化したときに脱魂や憑依の技術を身につけた人々であると考えられ、そうした「預言者」が神と対話する回路を独占することで「世界」宗教は成立したのだという。さらに言うならば、オープン・システムとしてのシャーマニズムは、日本の幕末～明治期に次々と生まれた新宗教における教祖の誕生の過程の説明する枠組みともなっているのである。

このようなオープン・システム論と北方ユーラシア狩猟・牧畜民の「シャマニズム」を接合する可能性のある理論が、フランスの人類学者ロベルト・アマヨンのシャマニズム論である。

まず、北・中央アジアでヨーロッパ人たちに「発見」されたシャマニズムは、北方の森林狩猟文化に根ざしたものと南方の草原牧畜文化に根ざしたものに区別できるということに注意しておきたい。シャマニズムという名で、その両者の違いがあいまいのまま、論じられる研究も未だに多いからである。前者は、16世紀以降、シベリア東進を続けてきたロシア・コサックたちとキリスト教宣教師たちによって「発見」されてきたシャマニズムのであり、「シャーマン」の語源となったトゥングースのシャマニズムもこの森林狩猟文化の範疇にはいる。

アマヨンはこの区分を明快に論じた〔Hamayon 1990, 1994〕。アマヨンによると、シャマニズムとは、諸動物の精霊がいる自然界の精霊と人間の象徴的な交換と協調の体系として成り立っている。すなわち、狩猟民は、動物の命を奪い食することによって生活する。動物から命を奪う以上、動物霊の代償（交換）として、人間の病気や死がある。狩猟とは、諸動物の精霊がいる超自然の世界との命の交換を原則として成り立っているのである。したがって狩猟民にとっての動物あるいは動物霊は、人間に食を与える提携者と、人の命を奪うこともする交換の相手、という二重性をもつこととなる。

それをうまく調整するのがシャーマンの役割であり、シャーマンは儀礼的に動物の霊と婚姻関係を結ぶことで、動物の世界から、うまく獲物を引き出し、また病気や死といった人間の側の災厄を少なくするよう努める。シャーマンは、動物霊の姻族として鹿の角を持ち獣皮やヘビの装飾を身につけ、跳ね、吼えることで動物や蛇や鳥の仲間になろうとする（写真1）。したがって、シャマニズムとは、自然界の精霊と人間の象徴的な交換と協調の体系なのである。だから、アマヨンは、狩猟民にとって精霊は、「崇拜する」存在ではなく「恐れる」存在である、とする。自然に対しても同様に、「人間に栄養を与える中心あるいは環境（nutritious milieu）」と解釈される〔Hamayon 1990, 1994:76-89〕。

北アジアのシャーマンたちが、なぜ獣人のような姿をとるのか、なぜ治療者としての役割を果たすのか、といった理由が簡潔に理解できる解釈である。



写真1：1705年 ロシア宮廷に仕えていたオランダ人外交官ニコラス・ヴィトセンが描いたトゥングース族のシャーマン



写真2：モンゴル・ブリヤートのシャーマン。2000年 筆者撮影。モンゴル国ドルノド県。

そして、南方の草原牧畜文化におけるシャマニズムに関しては、家畜という人間の管理下に動物がおかれることで、狩猟のように動物の世界との交換は必要なくなった。牧畜社会においては、重要なのは、牧草地に対する権利を有することを確立するといった正当性の証拠を築くため「人間化した精霊」、すなわち先祖霊であるという。そして、出自集団の領土を見下ろすことができる山が、集団の領土の地理的な印や先祖の住む場所として観念されるようになったのだという。

また人間は家畜にエサを与えることで、超自然的存在との交換の過程で精霊たちの食料となることを回避するようになる。したがって、空間の垂直化と諸関係の階層化をとめないながら、生を与える超自然的な範疇としての人間存在の出現は「祈る人」の発展と家畜の供犠を同時に生み出すこととなる[Hamayon 1990,1991,1994]。

しかしアマヨン理論の限界は、生業の変化によるシャマニズムの変容は説明できても、政治・社会状況によるシャマニズムの変容を説明できないという点にあった。

実際、イギリスの社会人類学者キャロライン・ハンフリー [Humphrey and Onon1996] は、シャーマニズムというもの、アマヨンのような「自

然界の精霊と人間の象徴的な交換と協調の体系」でもなければ、連続的な象徴構造をもつ首尾一貫したものでないと批判する。ハンフリーによると、多くのシャーマニズムが何かを表現するようなものとしての象徴を含むというより、世界中において感覚的・呪術的行為によってなりたっており、その一部は、他の宗教的諸活動との関係において実に早く変化するものである。また内陸アジアのシャーマニストたちは、外部からの信仰や考え方の影響を受けやすいものでありつづけた。この事実を考慮しなければ、なぜすべての内陸アジア社会において数種類のシャーマンたちとシャーマンと同時に存在するほかの宗教的实践者を有し続けているのか、異なる歴史環境の中で有効な行為主体としてのシャーマンたちの幅はなぜ変化するのか、といった問いに答えることはできない [Humphrey & Onon1996:50-51]。

また彼女は、北アジアには古典的なシャーマニズムが存在すると仮定されてきたが、憑霊の宗教実践は、決して社会コンテクストから独立して存在するものではなく、時には大帝国の権力の中核と結びつく宗教実践であったことを論じる。また、権力の中心との関係性の中で儀礼実践が行われてきたことなどを指摘し、シャーマニズムは、歴史的状況や政治権力の推移によって変化してきたと主張する

[Humphrey 1996: 191-225]。そして象徴的にこう語る。「研究者は北アジアのシャーマンが動物や鳥を模した衣装を着ることを記録してきたが、シャーマンが、それ以上に象徴的な武器を持ち、鎧を着た戦士の姿をとっていることを無視してきたのである[Humphrey 1996: 224]」、と。その一方でハンフリーは、ポスト社会主義のプリヤート共和国で実践される都市のシャーマニズムを事例に、シャーマンたちは、コンテクストの中で生きる存在であるだけでなく、新たな社会コンテクストをも創造する存在である[Humphrey 2002: 203-204]とも論じている。

こうしたハンフリーの問題意識は、竹沢同様ルイスの問題意識を受けたものである。ただしハンフリーは竹沢と異なり、シャーマニズムを定義することを回避し、「シャーマニズムを通常この用語によって言及される宗教的な生活をもつ広範な地域について記述のために便宜上、「シャーマニズム」という言葉を残しておく」[Humphrey & Onon 1996: 51]というに留めている。

こうした流れの中で、近年のモンゴル・シャーマニズム研究では、シャーマンを巡る正統性に対する葛藤こそがシャーマニズムの常態なのだとする研究²[Pederson 2011; 趙2014]やマージナルな存在であるシャーマンが儀礼を通じてかろうじて限定的な周囲の人々に対して権威を獲得するが地域レベルではマージナルな存在であることに変わらないことを示した研究[Hangartner 2011]といったシャーマニズム内部の宗教的共同性を疑うような研究も増えている。

そこで、アマヨンの理論を竹沢のオープン・システム論に基づいて、読みかえてみよう。確かに、アマヨン理論をそのまま現代のシャーマニズムに適用はできないだろう。なぜなら、これまで論じたことからあきらかのように、北方ユーラシアにおける現代の「シャマニズム」は、著しく政治社会状況を反映したものであり、アマヨンの言うような「自然界の精霊と人間の象徴的な交換と協調の体系」とは言い難い変容を遂げているからである。

しかし、アマヨン理論と融合した新しいオープン・システム論は、この人間が儀礼的な交換をおこなう対象を、時代や状況によってかわる変数として理解する。

まずシャーマニズムは、我々が超自然的存在、超人間的存在、あるいは精霊などと呼び習わしている

ものと人間、そしてその間にたって交換を行う仲介者としてのシャーマンの三者によって構成されたい。人間は、願望の実現のために(それが生業に根ざすものであろうと、近現代における複雑化した欲望であろうと)不可知の存在を設定し、なんらかの儀礼的な交換を行う。この不可知の存在は、生業の変化や、政治・社会的状況などによって変わり続ける、開かれた(オープン)な存在である。したがって、こうした変数としての交換の対象は、その生業の変化や歴史的・政治・社会的な環境あるいは状況によって、森の精霊から、祖先霊や「歴史を語る語り部」やエスニック・アイデンティティを保証するようなルーツ霊へと変容しながら、登場しつづける。まとめると、シャーマニズムとは「自然環境や生業、政治・社会的状況によって変化する「不可知の存在」と人間のあいだにおける象徴的な交換と協調の体系」であるといえよう。

この自然や生業、政治・社会的環境あるいは状況の変化に対して、オープン・システムにおける仲介者であり、中核的な定数として登場するのが、シャーマンである。精霊の数や種類、精霊との回路、シャーマンの職能などは、状況によって変容していく。したがってシャーマンは、「古代」的な獣人のような「伝統衣装」をまとってしようと、ときには伝統の破壊者ともなるだろうし、またときには未来の創造者としての役割を果たすのである。

象徴的なのは、20世紀の初頭の西プリヤートでは、軍人の姿をしたシャーマンがいることが報告されているが、帝政ロシアの軍帽やコート、軍靴といった「シャーマンの衣装」は「力」の象徴だったのだという(写真3)。現代のウランバートルのシャーマンたちは、資本主義的競争が激化する中、敗者たちがシャーマンとなることで想像上の社会的地位(自身に憑依する霊が王侯貴族や貴人女性)を獲得していた。したがって、彼ら現代のシャーマンの衣装の中には、大モンゴル帝国時代や清朝時代の王侯貴族の衣装を模した姿をとるものすらいるのである(写真4)。

現代のシャーマンは、決して「古代的」な存在とはいえないが、外見上は、古代的であり、周縁的であり、なおかつ予言を行うような未来的な存在でもあるという、一見矛盾した様相をはらんで立ち現れるのである。

オープンシステムとしてのシャーマニズムにおいて



写真3：1902年バイカル湖のオイホン島で撮影されたブリヤート・シャーマン。軍服が霊力を持つものとして理解されていた。ロシア科学アカデミーシベリア支部所蔵 No 7-1765



写真4：現代ウランバートルのある女性シャーマンの衣装。あるシャーマンの著書の表紙にあったもの。モンゴル帝国時代の貴婦人の衣装がモデルとなっていることがわかる。顔を覆う黒い紐の束はシャーマン独自のもので本来の貴婦人の帽子にはついていない。[Jiji Sakhius 2009]

は、世界観、儀礼の方法などもシャーマンに憑霊してきた「精霊のお告げ」によって、如何様にも変化しうる。したがってシャーマニズムの世界観やパンテオン、儀礼の方法などを事細かく論じるのは、あまり意味がないといえる。重要なのはシャーマニズムがそれぞれの地域において、政治・社会的状況の中で如何なる役割を果たしているのかを解明することである。

現在、ダルハドのシャーマンたちは、政治的敗者たる「怨霊」の語り部として、猛禽類の姿をしながらも彼らの苦難の「歴史」を語り継いでいる。モンゴル・ブリヤートの人々のシャーマニズムは、ポスト社会主義という社会の混乱期の中で、ルーツの宗教ともいえる様相を呈していた。

それもこれも「シャマニズム」そのものが、そもそもオープン・システムであったがゆえに、可能であった変容であるとはいえないだろうか。

【参考文献】

《日本語》

阿部敏晴

1986 「西ケニア・ルオにおける憑依」『社会人類学年報 VOL-12』、1 - 54、弘文堂。

エリアーデ、ミルチャ

1985 『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術』(堀一郎訳)、冬樹社。

加藤九祚・中牧弘允

1984 「II シンポジウムをふりかえって」、加藤九祚(編)『日本のシャマニズムとその周辺』、pp.491-502、東京：日本放送出版協会。

佐々木宏幹

1984 『シャーマニズムの人類学』、弘文堂。

島村一平

2017 「社会主義が／で生み出した英雄・チンギス・ハーン：モンゴル人民共和国におけるチンギス表象とナショナリズム形成にかかる一試論」『歴史学研究』959：36-51。

2016 「シャーマニズムという名の感染症——グローバル化が進むモンゴルで起きている異変から」電子ジャーナル『シノドス Synodos Academic Journalism』2016年2月24日 <http://synodos.jp/international/16228>

2015a 「感染するシャーマン - 現代モンゴルの

- シャーマニズムにおける逆転する社会関係、分裂する共同性、微分化するモラリティ」、藤本透子(編)『現代アジアの宗教—社会主義を経た地域を読む』、春風社、pp. 187-244.
- 2015b 「鉦山を渡り歩くシャーマン：モンゴルにおける地下資源開発と『依存的抵抗』としての宗教実践」、棚瀬慈郎・島村一平(編)『草原と鉦石：モンゴル・チベットにおける資源開発と環境問題』、明石書店、pp.77-108.
- 2011 『増殖するシャーマン：モンゴル・ブリヤートのシャーマニズムとエスニシティ』、春風社。
- 2008 「現代モンゴル国における宗教事情」、渡邊直樹(編)『宗教と現代がわかる本2008』、pp.88-91、平凡社。
- 2005a 「モンゴル・ブリヤート人の悲劇の記憶」、松原正毅・小長谷有紀・楊海英(編)『ユーラシア草原からのメッセージ』、pp.167-188、平凡社。
- 2005b 「『患者』が『治療者』になるということ—モンゴル・ブリヤート人のシャーマニズムの事例から」『現代のエスプリ』八月号、pp.52-62、至文堂。
- 2004 Humphrey, Caroline and Onon, Urgunge 'Shamans and Elders-Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols' 小松和彦・田中雅一・谷泰・原毅彦・渡辺公三(編)『文化人類学文献辞典』、弘文堂。
- 2000 「平原に聴く、シャーマニズムの息吹」『季刊民族学』93: 90-103、千里文化財団。
- 1998 「ダルハド族のオンゴド信仰、あるいは神々のたそがれ」総合研究大学院大学に提出の修士論文代用論文、ウランバートル、A4全51ページ。未発表。
- 竹沢尚一郎
- 1992 「憑依宗教論—シャーマニズムから教祖へ」『宗教研究』66(1):101-121。
- 田中克彦
- 1989 「訳者のあとがき」ウノ・ハルヴァ著『シャマニズム』(田中克彦訳)、三省堂、pp.511-518。
- ニオラツェ
- 1943 『シベリア諸民族のシャーマン教』(牧野弘一訳)、生活社。
- 趙芙蓉
- 2014 『シャーマンとして生きる—中国内モンゴルのホルチン・シャマニズムの再活性化の事例より』、京都大学大学院人間・環境学研究科博士論文。
- 浜本満
- 1997 「シャマニズム—類型化は具体的実践の理解にどれくらい役立つだろうか」山下晋司・船曳建夫編『文化人類学キーワード』pp.116-117、有斐閣。
- ハルヴァ、ウノ
- 1989 『シャマニズム』(田中克彦訳)、三省堂。
- バンザロフ
- 1940 (1846) 「黒教或ひは蒙古人に於けるシャーマン教」(白鳥庫吉訳)、『シャーマニズムの研究』、新時代社、pp.1-60。
- フィンダイゼン、H
- 1977 (1957) 『霊媒とシャーマン』(和田完訳)、冬樹社。
- フラハティ、グローリア
- 2005 (1992) 『シャーマニズムと想像力』(野村美紀子訳)、工作舎。
- ホッパー、ミハイ
- 1998 『図説シャーマニズムの世界』(村井翔訳)、青土社。
- 堀一郎
- 1971 『日本のシャーマニズム』、講談社。
- 山田孝子
- 1998 「サハ・ヤクートにおけるシャマニズムの復興と自然の意味」『エコソフィア』第一号 昭和堂 pp.129-147。
- 2002 「サハにおける文化復興とシャマニズム・儀礼の復興」煎本孝(編)『東北アジア諸民族の文化動態』、北海道大学図書館刊行会、pp.319-356。
- 2007a 「自然との共生—サハのエスニシティとアイデンティティ再構築のメッセージ」煎本孝・山田孝子(編)『北の民の人類学』、京都：京都大学学術出版会、pp.61-94。
- 2007b 「文化復興から読む宗教と自然の意味—ハンティ、サハの事例から」煎本孝・山岸俊男(編)『現代文化人類学の課題—北方研究からみる』京都：世界思想社、pp.203-230。
- ルイス、IM

- 1985 『エクスタシーの人類学』（平沼孝之訳）、法政大学出版局。
- 《モンゴル語》
Badamkhatan,S.
1965 *Khövsgöliin Darkhad Yastan*, Ulaanbaatar:Shinjilekh ukhaany akademiin khevlel.
- Dalai,ch.
1959 *Mongolyn böö mörgöliin Tovch tüükh. Ulaanbaatar*: Ulsyn Kheveleliin Gazar..
- Dulam,S.
1992 *Darkhad böögiin Ulamjial*. Ulaanbaatar: MUIS-iin Khevlel.
- Ijii Sakhuis
2009 *Mönkh ba Tuiliin Sedev*, Ulaanbaatar: Ijii Sakhuis Niigemleg.
- Pürev, Otgony
1998 *The Mongol böögiin Shashin* (The religion of Mongolian Shamanism). 1st edit. Ulaanbaatar: Sükhbaatar.
2000 *The Mongol böögiin Shashin* (The religion of Mongolian Shamanism). 2nd edit. Ulaanbaatar: ADMON.
2002a *The Mongol böögiin Shashin* (The religion of Mongolian Shamanism). 3rd edit. Ulaanbaatar: ADMON.
- Skhübat,Sh.
2008 *Buriad Böö Mönkh Tengeriin elch*. Ulaanbaatar: Sodpress.
- Shimamura, Ippei
2008 Нийллэг сэтгэлгээний зовлон: Орчин үеийн Монгол дахь шарын бөө гэдэг нэр томъёоны талаарх зөрчил, *Монгол дахь Шашины Өнөөгийн Нөхцөл ба Түүний Судалгаа*, pp21-27, Ulaanbaatar
2000 Darkhad shamanism: The cult of vengeful spirit of shamans (Mongolian), *BULLETIN The IAMS News on Mongol Studies* No1 (25), No2 (26), Ulaanbaatar : International Association of Mongol Studies, 43-50.
- 《ロシア語》
Galdanova,G.R.,Gerasimova,K.M.,Dashiev,D.B.
1983 *Lamaizm v Buryatii 18—Nachala 20 veka* *Struktura i Sotsial'naya Rol' Kul'tovoi Sistemy*, Novosivirsk:Nauka.
Galdanova,G.P.
1987 *Dolamaistskie verovaniya Buryat*. Novosivirsk: Nauka.
Gombozhapov,A.G.
2006 *Traditsionnye Cemeino-Rodovye Obryady Aginskikh Buryat v kontse19-20v*: Novocibirsk:Nauka.
Manzhigeev, I. A.
1961 K voprosu o protsesse otmiraniya perezhitkov shamanstva u buryt, *Etnogpaficheskii sbornik 2*, Ulan-Ude.
1962 Prichiny sushestvovaniya shamanisticheskikh perezhitkov i sposoby preodoleniya ikh, *Etnogpaficheskii sbornik 3*, Ulan-Ude.
Mikhailov, T. M.
1962 O Perezhitkakh shamanizma u buryat, *Etnogpaficheskii sbornik 3*, Ulan-Ude.
1980 *Iz Istorii buryatskogo shamanizma(s Drevneishikh vremen po 18v.)*. Novosibirsk:Nauka
1987. *Buryatckii Shamanizm*. Novosivirsk: Nauka.
Shaglanova, O. A.
2007 *Traditsionnye verovaniya Tunkinskikh Buryat (Vtoraya polovina 19 – 20v*: Ulan-Ude:Izdatel' stvo Buryatskogo nauchnogo tsentra SO RAN.
Zhukovskaya, N. L.
1965 Istorii religioznogo sinkretizma v Zabaikare , “*Sovietskaya Etonografiya*” 1965 – No.6 – S.121
1969 ‘Modelizatsiya shamansva v usloviyakh pasprostpaneniya Buddizma i ikh sosedei’ “*Etonograficheskii svorniki*” 5 Ulan-Ude
- 《英語・仏語》
Atkinson, Jane, Monnig
1992 Shamanisms Today, *Annual Review of Anthropology* 21:307-330.
Diószegi, Vilmos 1963. “Ethnogenic Aspect of Darkhat Shamanism.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 16 (1) : 55-81.
Hamayon, Roberte
1990 *La Chasse à l'âme : Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nantebre: Société d'Ethnologie.

- 1994a Shamanism: A Religion of Nature? In T.Irimoto and T. Yamada (eds.), *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of North*. Tokyo:University of Tokyo Press,pp109-113.
- 1994b Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-Power in Society. In Nicholas Thomas and Caroline Humphrey (eds.) *Shamanism, History, and the State*,pp.76-89, Michigan: The University of Michigan university Press.
- Hangartner, Judith
2011 *The Constitution and the Contestation of Darkhad Shaman's Power in Contemporary Mongolia*, Leiden: Global Oriental.
- Hoppal, M.
1993 "Shamanism:Universal Structures and Regional Symbols" in Mihaly Hoppal and Keith D. Howard (eds.) *Shamans and Cultures*. Budapest:Akademiai Kiad.pp181-192.
- Hurtkrantz, Ake
1973 A Definition of Shamanism. *Temenos* 9:25-37.
1978 Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In Vilmos Diozegi and Mihaly Hoppal (eds.) *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akademiai Kiado.
1993 Introductory Remarks on the Study of Shamanism. *SHAMAN* 1.1:2-14.
- Humphrey, C. and U. Onon
1996 *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press.
- Humphrey, Caroline
1996 Shamanic Practices and the State in Northern. In Nicholas Thomas and Caroline Humphrey (eds.) *Shamanism, History, and the State*,pp.191-225, Michigan: The University of Michigan university Press.
- Pederson, Morten Axel
2011 *Not Quite A Shaman: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Purev, Otgon
2002b. *The Religion of Mongolian Shamanism* (English version) . Ulaanbaatar: GENCO.
- Shimamura, Ippei
2014a. Ancestral Sprits Love Mining sites-Shamanic Activities around the coal and gold mining sites in Mongolia. In Uradayn E.Bulag, Ippei Shimamura and Burensain Borjgin (eds.) *Inner Asia Special Issue (Vol.16, No.2) Geopolitics and Geo-Economics in Mongolia: Resource Cosmopolitanism* (Brill : Cambridge, pp.393-408.
- 2014b *The Roots Seekers: Shamanism and Ethnicity among the Mongol-Buryats*, Yokohama: Shumpusha Publishing.
- 2004a The Movement for Reconstructing Identity through Shamanism : A case study of the Aga-Buryats in Post-socialist Mongolia, *Inner Asia* vol.6 (2) ,Cambridge : The White Horse Press,197-214.
- 2004b Yellow Shaman. In *Shamanism : An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. M.N.Walter and E.J.Friedman (eds.), Santa Barbara: ABC-CLIO, pp.649-652.
- 2002 The Roots-Seeking Movement Among the Aga-Buryats: New lights on their shamanism, History of Suffering, and Diaspora. In *Mongolian Culture Studies IV - A People Divided : Buriyat Mongols in Russia, Mongolia and China*. Konagaya Yuki (ed.),Cologne:International Society for The Study of The Culture and Economy of The Ordos Mongols (OMS E.V.) ,88-110.
- Shirokogoroff, S. M.
1935 *Psycomental Complex of the Tungus*, London.
- Yamada, Takako
2004 Symbiosis with Nature: A Messenger for the Reconstructing of Sakha Ethnicity and Identity in T.Irimoto and T.Yamada (eds.) *Senri Ethnological Studies* no66. *Circumpolar Ethnicity and Identity*. Osaka:National Museum of Ethnology,pp.217-230.
- Zhukovskaya, N. L.
2000 Neo-Shmanism in the Context of the Contemporary Ethno-Cultural Situation in the Republic of Buryatia. *Inner Asia* vol.2,Cambridge

: The White Horse Press, 25-36.

Zunamenski, Andrei A.

2007 *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. Oxford and New York: Oxford University Press.

2010 *Shamanism in Siberia: Russian Records of Indigenous Spirituality*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

《中国語文献》

島村一平 (包路芳・时春丽訳)

2006 「阿加 - 布里亚特人的寻根活动: 萨满教新的阐释」『世界民族』2006 No.4 P.53-59、中国社会科学院。

註

- 1 プレヴが「宗教 (*shashin*)」という言葉にこだわったのは、シャマニズムが宗教未満の原始的な宗教現象だとするソ連の学者たちによる、発展史観に基づいた言説に対する反論からである。したがって彼にとってシャマニズムは、野蛮な存在としての「シャマニズム」ではなく、キリスト教や仏教などと並ぶ文化レベルの「シャマンの宗教」でなくてはならなかった。一方、ロシア語のシャマニズム (*shamanizm*) は社会主義時代のモンゴルでは、「シャーマンの拝み (*böo mörgöl*)」と翻訳されてきた。
- 2 ペダーソンの「シャーマンなきシャーマニズム」は前提条件からして疑わしい。彼は、90年代末からモンゴルで最もシャーマニズムが有名なフブスグル県のダルハドのシャーマニズムを研究すべくフィールドに入ったが、そこには「本物のシャーマン」が残っていないという「現実」に直面し、シャーマン的な靈感 (*susceptible to the local nonhuman entities*) を持つが「本物のシャーマンではない」とされる「アグサン (*agsan*)」と呼ばれる人々—彼らは多分に酔っ払いや冗談好きだったりするトリックスターの存在なのであるが—を対象とすることで、ポスト社会主義期の不安定な社会において、地域社会内部のポリテクスとオカルト的思考が混在した中で展開される「シャーマンな

きシャーマニズム」の有り様を呈示した。彼によるとこの「アグサン」こそが、ポスト社会主義の兆候を表しているというよりも、むしろダルハドが歩んできたポスト社会主義的世界観のもつれと20世紀以前の仏教の聖職者制度、そして20世紀のソヴィエト的集団化の遺産と社会主義崩壊以降の遺産の再分配や福祉国家の撤回といった現象を、ダルハドの風景の中で長きに渡って結ばれてきた人間と非人間 (霊的存在) の関係の中で一直線に結び付けうる「シャーマンなきシャーマニズム」の形態なのだとする [Pederson 2011:39-41]。その結果、ダルハドのシャーマニズム実践は、あたかも存在しないかのようにほとんど描かれていない。

しかし、筆者が97年～98年にかけてダルハド盆地で調査をしたときすでに7人のシャーマンを確認している [Shimamura 2000]。また、ペダーソンの数年後 (2002年～2004年) にダルハドで調査を行ったスイスの人類学者ユディット・ハンガートナーはシャーマニズムの儀礼を実践する60人近いシャーマンと出会っている [Hangartner 2011:2]。ペダーソンの研究は、地元「アグサン」との「冗談関係」の中で生まれたジョークに過ぎないのかもしれない。一方、趙の研究 [2014] はシャーマンの日常実践を描きながらも、シャーマニズム内部の「本物のシャーマンではない」という多様性を描き出した点において、ペダーソンの記述よりリアリティが高い記述となっているといえよう。ちなみにハンガートナーは、ダルハドの置かれたポスト社会主義の社会環境の中でいかにシャーマンが生まれ出されていくかを分析した。そこではポスト社会主義のリスクの高い経済状況下でクライアントとの相互行為やシャーマンを巡る伝説や噂話の中で形成されるダルハドのシャーマン儀礼を読み解いている [Hangartner 2011]。