

なりそこないのシャーマン

The Shaman Manqué

土 佐 昌 樹*

Abstract:

This article explores a theoretical possibility of the “shaman manqué” by examining specific ethnographic examples. First, my field experience in South Korea over thirty years ago, which inspired me to coin this phrase, will be described. Even in societies with shamanistic tradition, it is commonplace to find persons who suffer from supernatural sickness but never reach a level to become shamans. The social significance of the “shaman manqué” is no less remarkable than the “authentic” shaman, but such perspective has been academically neglected. One of the reasons comes from the semantic overload of shaman and shamanism. Second, M. Eliade’s *Shamanism* will be critically re-examined, because this book contributed greatly to forming a transcendental significance of the shaman. Third, Shirokogoroff’s *Psychomental Complex of the Tungus*, which gave ethnographic evidence to Eliade’s archetypal model, will be re-examined to retrieve the richness of reality that suggests an alternative interpretation. Forth, the case of South Korea will be re-presented to generalize the interpretation of the “shaman manqué.” In conclusion, it is suggested that modernity has not extinguished shamanism, but rather it contributed to flourishing of shamans manqué. If this hypothesis is right, it demands a new model of human mind based on hybrid subjectivity in contrast to total displacement of subjectivity enacted by the shaman.

キーワード：シャーマニズム、なりそこないのシャーマン、M.エリアーデ、S. M.シロコゴロフ、
韓国

Key words : shamanism, shaman manqué, M. Eliade, S. M. Shirokogoroff, South Korea

1. はじめに

本稿は、「なりそこないのシャーマン」という考え方について吟味し、具体的事例を通してその理論的含意を探ることを目的としている。もともとは、今から30年ほど前に韓国珍島におけるフィールドワークで接した現実が出発点となっているので、それについてまず述べる。そうした存在は、現実にはごくありふれたものだが、これまでまともな考察の対象とはなってこなかった。そのひと

* 国士舘大学21世紀アジア学部教授

つの原因は、シャーマンやシャーマニズムという概念に与えられてきた特別な意味づけにこそある。シャーマニズムやアニミズムは、いわゆる「原始心性」を代表する劣等な地位を与えられ、文明が進歩するにしたがい消え去るものだという扱いを受けてきた歴史がある。しかし、20世紀後半からはむしろシャーマンやシャーマニズムというものに人間性を解き明かす本源的な手がかりが潜んでいるとみなす見方が台頭してきた。その代表がエリアーデであり、彼の言説を振り返りその問題点をまとめることでシャーマニズムをめぐる極端な意味の磁場を再確認する。エリアーデの原型的なアプローチにとって、シロコゴロフが残したシベリアの民族誌が大きな根拠となっているので、次にその諸説を振り返ることでシャーマニズムに対する中間的な見方のヒントを探る。最後に、韓国の事例に戻り、そうした議論の理論的含意についてまとめる。

シャーマニズムは今でも多くの人類学者や宗教学者が取り組んでいるテーマであり、膨大な論文や専門文献を産出してきた。本稿はそうした豊穡な森のようなシャーマニズム論に新たな発見を付け加えることを目的としているわけではない。膨大な研究蓄積にも関わらず、そこに奇妙な空白がぽっかり口を開けている点に注目することで、社会と文化に対する新たな視角を発展させることが本稿の目的である。

2. なりそこないのシャーマンとは

1987年冬、私はバイクで田舎道を走り回っていた。韓国西南端に位置する珍島の村に滞在しながらフィールドワークに従事して半年くらい経った頃、村落調査としてやるべきことに一区切りついたというか、同じ場所に居続けることに退屈で耐えられなくなり、知り合いから原付バイクを一台譲り受けた。バスで島の中心まで往復するだけで一日仕事だったものが、それで一挙に背中に羽でも生えたかのような気分になった。島のあちこちを移動しながら、まず始めたのはシャーマンを訪ねて回ることだった。

シャーマンとは何かという議論は後回しにする。韓国のシャーマンはほとんどが女性であり、彼女らは村の境界を越えて移動する存在である。どんなに辺鄙な田舎であっても今や誰もが移動をためらわない時代だが、彼女らは筋金入りの移動性を持っている。昔から需要があればどこにでも赴き、誰とでも会い、固定した場所や組織に「領属化」されることがない。まるで資本主義精神を先取りしたかのような存在である。

知る人もおらず行ったことのない村であっても、シャーマンを訪ねていけば特に怪しまれることもなく歓迎してくれた。彼女たちのそういう特性に便乗し、フィールドワークの最後の数ヶ月は、島のあちこちをバイクで回ったのである。訪問の具体的な動機として、ある仮説を検証したいという思惑もあった。

それは、「恨^{ハン}」と呼ばれる民俗的な観念を支える論理を明らかにすることだった。都市の知識人にとって、「恨」は韓国的な美学や心性を象徴する位置にまで抽象化されるきらいがあるが、農村に代表される民俗世界では、それは端的に死霊が生きている者にもたらす厄災の原因のことである。早逝や自殺など不幸な死に方をした場合、その死霊は恨をいだいた危険な存在になるといわれる。

死霊の恨は生きた人間に厄災をもたらすことがあるのだが、それは恣意的な攻撃でなく、ある一定の法則に則っているように見えた。攻撃の矛先は一族の子孫に限られ、しかも一族の外部からやってきた「嫁」にもっぱら向けられるのだ。それがフィールドワークを通じて漠然と抱いた印象だった。ただ、そうした事例はそれほど頻繁に出逢えるものではないので、印象を検証することは簡単ではない。シャーマンなら、類似の事例をたくさん知っているはずなので、彼女らに聞くのがもっとも早い。そう考えたわけである。

調査は、私が頼りとしていたインフォーマントのパク・チュオンさんと共同で行った。パクさんはいわゆる郷土史家で、珍島の歴史や伝統について豊富な知見を持っていた。また、地元の文化広報誌の編集に携わっている関係から、幅広い人脈を持ち、シャーマンの世界にも通じていた。私の思いつきを話したところ、面白がって調査を手伝ってくれることになった。最強の援軍を得たわけだが、ことはそう簡単には進まなかった。

シャーマンは、あの世とこの世とのコミュニケーションを媒介する存在なので、そうした事例に日常的に接しているはずだという見込みは正しかったが、その認知と記憶のモードが普通でないという点に思い至らなかった。彼女らは、一種のトランス状態で占いをおこなうことが通例であり、顧客から相談された内容を正確に覚えていないのだ。カルテのような記録も残さないし、すべては直感的なやり取りで進行し、翌日には跡形もなく忘れ去られる。少なくとも彼女らの陳述を信じるなら、そういうことになる。顧客の個人情報を漏らさないという都市のルールは農村まで及んでいなかったが、別の障害が調査を阻んだのである。

ここで、手短かに韓国のシャーマンについて説明を加えておく。珍島にはタンゴルやムーダンと呼ばれる世襲型のシャーマンと占師（チョムジェンイ）と呼ばれる召命型のシャーマンがいる。ともに神霊とのコミュニケーションを媒介するという機能に変わりはなく、村人の受け取り方もあまり区別がなかった。ムーダンは韓国でシャーマンを指すもっとも一般的な用語だが、この地方では世襲のムーダンは、親族集団を単位としたパンと呼ばれる縄張りを持しているため、顧客との持続的な関係に根ざした「常連」を意味するタンゴル、ないしタンゴル・ムーダンと呼ばれることが多い。ムーダンと占師との最大の違いは、儀礼（クツ）を正しく行えるかどうかにある（土佐 1989）。

占いは靈感に頼ってできるとしても、歌舞を含む儀礼を執り行うためには長い修練が必要になる。珍島のムーダンは、世襲の宗教的職能者であり、修練によって儀礼（クツ）を執り行うことが最大の役目である。安定した状況では占師とムーダンは一種の協働関係にあり、占師が下した診断に応じてムーダンが儀礼を主管するという棲み分けが見られる（タンゴルが占いまで担当する場合もあるが）。ここでは、占師は顧客とムーダンとの仲介役に位置している。しかし、そうした安定した関係は危機に瀕していた。

例えば、ムーダンの生業を支える常連関係は当時すでに消滅しつつあった。顧客は高齢化し、子弟は都市に出てそうした常連関係を引き継ぐ動機がない。また、伝統社会でムーダンが賤業と位置づけられていたことから、その子弟は社会的差別から逃げるため都市に出て別の職業につくのが通例である。そのためこの先ムーダンの後継者が育つことは考えにくく、かといって人間の苦悩がな

くなることはないので、社会的需要を満たすため占師が増加する傾向に拍車が掛かる。知り合いの年配のムーダンは、今の状況を「占師の時代（チョムジェンイ・セサン）」だと嘆いていた¹。

ちなみに、ソウルを中心とする地域では、世襲型でなく召命型のムーダンが主流であり、そうした地域ではムーダンと占師の区別はますます曖昧となる（Kendall 2009）。シャーマニズムは基本的に口承によって支えられている世界だが、世襲のシャーマンがそれなりに体系的に技術を伝承するのにに対し、占師や召命型のムーダンは技術が安定しておらず、「正統性」を見極めがたい。そこで研究者は目の前のあやふやな現実より「理念型」を頼りに探求を進めがちになるが、これがシャーマニズム研究にまつわる第一の問題となる。これについては次節でも取り上げる。

私たちは、ムーダンと占師のどちらからも話を聞いたが、占師が調査の大きな比重を占めることになった。当時、珍島全体で32名の占師の存在が確認できた（3名を除き全て女性）。私たちが実際にインタビューできたのはそのうち8名で、占師ごとに個性の違いはあるがほぼ同じような信念体系が共有されていることが確かめられた。先述の理由から個々の事例について詳細に述べてもらうことは難しかったが、彼女らの過去の経験からいくつかの事例の記憶や、洞察やコメントを引き出すことはできた。また、実際の占いの場面にも同席し、曖昧な推測から一歩も二歩も考察を進めることができた。死霊が女性（嫁）とりつく現象は、占いでもしばしば言及されるが、そこには固定したシナリオがあるというよりは、即興的な相互作用から導き出される部分が大きいようだった。嫁に死霊が「つく」という現象を図式的に示すなら、次のようになる。

ある人が病に襲われるが、薬を飲んでも医者に行っても治らないので、占師に相談する。占いによって死霊の「恨」が原因であることが判明し、死霊をなだめるための儀礼的措置を取る。うまくいけば快癒に至る。

図式化すればこのようになるが、こうした習慣的プロセスを支える信念や観念は単純でない。まず、心身の不調は「痛い（アブダ）」と表現される身体的な症候群から出発するが、それと超自然的な原因が直ちに結びつけられることはない。病気になれば人はまず薬局や病院に行くのであり、健康保険制度がまだ普及していなかった80年代の韓国の田舎でもそれは同じだった。そうした近代的な医療部門が心身の不調を治癒できないとき、オールタナティブな専門家として占師が登場するのである。占師と医師や薬剤師は、「同じ」病を対象にしてもその解釈体系や治療法が異なるが、そうした複数の社会部門から社会全体の「健康管理システム」（クラインマン 1992）は構成されており、一方で個人は複数の部門を便宜主義的に往復しながら病に対処する。

1 顧客から見た場合も、占師の人気上昇が確認できる。ムーダンも頼めば占いを引き受けてくれるが、この地方のムーダンは基本的に神がかりの技法を用いないので、占師のパフォーマンスにはどうしても見劣りがする。一方で、きちんと儀礼を執り行う能力は簡単に取って代われるものではないが、なかには占師が見よう見まねで儀礼まで行うケースもあり、そのほうが安くあがるため、占師の台頭はなおさらとどめ難い。

「痛い（アプダ）」が意味するのは、頭が痛い、体がだるい、食欲がない、気力が衰えるといったさまざまな心身症的な不調であり、西洋医学の診断と治療で改善しない場合、占師が代表する民俗的な部門が別の診断と解決法を提示する。原因不明の症候に対し、民俗的な部門は主に4種類の診断を用意している。

第一に、「サル」と呼ばれる運命論的な観念がある。これは「邪気」「厄」「星回り」といった意味だが、この影響で人には特定の厄災が降りかかると見なされる。第二に、あるべき「秩序」に反した変化をもたらした場合、そのせいで災いがもたらされるという考え方がある。例えば、適切でない日時に引越しをしたり、家の改築をしたりすると、病気になったり事故に遭ったりすると考えられている。第三に、死、血、犬の肉などの「不浄」に触れると凶事に見舞われるという考え方がある。最後に、「恨」をもつ死霊が厄災をもたらすという考え方がある。

占師の診断は、大体この4種類のいずれかに収まり、その深刻さに応じてピソン（経文を読むだけの簡単な儀礼）、メギ（鶏を患者の身代わりに生き埋めにする儀礼）、クツ（経費も時間もかかる本格的な儀礼）のうちいずれかの儀礼的措置が取られる。「痛い」患者が占師を訪れるのは、全体の半分くらいではなかろうか。正確な数字を出すことは難しく、3分の1くらいという占師もいれば3分の2になるという人もいた。それ以外は、受験に失敗したり、事業に失敗したりした人が相談に訪れるという。旧正月が近づくと1年の運勢を占いに来る客が増えるが、基本的に占いに来る人は苦悩を抱えている場合が多く、病で苦しむ人はその代表だといえる。

「痛い」人の3分の2、ある占師によれば8割以上は女性である。その理由は、女性が「弱い」からだという。具体例を1つあげる。

46歳の女性。10年ほど前、体中が「痛く」なり、婚家のタンゴル・ムーダンに占ってもらった。原因は夫の2番目の兄の「恨」であり、その霊を慰撫してやればよくなるといわれた。その小舅はずっと前に亡くなった人で、2人いた息子も死に、子孫が絶えている。生前には会ったこともない。ムーダンのいう通りに鶏を使ってメギをし、同時に薬も飲み続けていたらじきに体がよくなった。

これは占師でなく、私が滞在していた村で本人から直接聞いた話であり、印象としてはごく典型的な事例だといえる。ドラマは基本的に親族集団の内部で完結しており、姻族関係を不可欠の契機としている。婚家の見たこともない祖先が嫁を苦しめるというのは典型的な筋書きであるが、亡くなった小舅が子孫を断たれて「恨」を抱くようになった経緯にその女性はなんら関与していない。攻撃の矛先が彼女に向けられた理由があるとすれば、占師のいうように女性（嫁）が弱い立場にいるからだという以外にない。それは、社会科学で使われるvulnerabilityという用語の意味を雄弁に物語っている。

伝統的に長子相続によって永続化する父系血縁集団を規範化する韓国社会では、息子（長子）から父への崇敬は死後も継続し、人は死んでも慈悲深い祖先として「存在の階梯」を登り続けること

になる。ところが、客死、水難死などの「異常な」死に方をした場合や、とりわけ独身のまま死んで一族の「存在の連鎖」が断ち切られたような場合、その死霊は儒教的な理想図を逸脱し、極めて恐ろしい存在になるといわれる。それ故、「恨」を抱いた死霊が子孫に害悪を及ぼすことを防ぎたければ、「恨を解くこと（ハン・プリ）」を目的に儀礼的手段が取られることになる。

「恨」の標的となるのは女性であり、なかんずく（本来は）無関係の嫁に向かうことがよく見られる。儒教的伝統から見れば、「恨」を抱いた死霊はあくまで例外的で周縁的な存在だといえる。一方で、女性は父系社会の中では帰属が曖昧な周縁性を強く帯びている（「出嫁外人」として実家から切り離された嫁はなおさら）。したがって、周縁的な超自然的存在から周縁的な社会的存在に向けられる攻撃性を「恨」として定義することが可能であろう。しかし、社会とあの世の例外的領域の相関で演じられるドラマはそこまで意識化されておらず、そこにはっきりした規則性を指定できるほど経験的データを集めることはできなかった。

というより、占師の依拠する解釈図式はそれほど機械的なものではないといったほうが正確だろう。占師の中には断定的な表現をするタイプもいるが、それでも靈感による一方的な託宣だけで結論に至ることはない。強い同意から無視や受け流しに至る顧客の反応の幅に即興的に反応しながら、そしてときにはたまたま同席している無関係な客の介入までを受け入れながら、占師の言葉は機敏に変化を繰り返す。ときには相手の不同意を無視して託宣が宙づりになってしまう場合もあるが、多くは託宣と客の同意が重なり合う地点を探っていく。占師の表現にはいくつもの常套句が認められるが、占いとは暗中模索を繰り返しながら協働の即興的な手探りによって生み出されるものだといえるかもしれない。

占いから見えてくるのは、一種の集団表象だという言い方もできる。それは占師の靈感と顧客の無意識が協働して形象化させる集団的な想像の産物である。占師は、近代的な考え方とは異質な世界観を身につけたカウンセラーであり、顧客との相互作用を通じ、予測不能な苦悩が口を開けて待ち構えている人生になんとか対峙するための処方を下す。それは、一面で経験世界を超えたドラマを啓示しながら、同時に儀礼的手段によって対処可能な現実的出口を指し示す。婚家と嫁との葛藤は構造的な問題であり、嫁に死霊がつくことで葛藤が象徴的に表現される。占師の直感が明らかにするのはこの構造的矛盾であり、だから繰り返しこの現象は現れる。さらに分析を深めるためには、E・リーチが親族構造との関係で抽出した「統御しうる超自然的攻撃」と「統御しえない神秘作用」との対比をはっきりさせる必要があるだろうし（リーチ 1985）、またI・ルイスが「周縁のカルト」と呼んだ世界に踏み込む必要もある（ルイス 1985）。

こうした解釈は、こちらの印象論と複数の占師の印象論を重ね合わせたところに浮かび上がってきたものであり、明快な結論を下せるだけの経験的データを得たわけではない。シャーマニズムと呼ばれる超越的ドラマが始動するためには、「恨」が代表する死霊観が本質的な重要性を持っており、同時に婚姻関係が表面化させる女性の構造的周縁性が葛藤を準備している。両者の相関関係は容易に確かめられるわけではないが、パクさんが考えを進める格好の材料を紹介してくれた。

それは、この地方でペンイと呼ばれる風習で、彼によればこの言葉はおそらくパンポップ（方法）

という漢字語が転訛したものではないかという。ペンイは死者の「恨」が生者に及ぼす危害をあらかじめ防ぐ「方法」であり、具体的には埋葬するときに死者の顔にザルをかぶせる（ザルの目を数えるのに忙しくて墓から出られない）、針を両足の靴下に何本も刺す（動けないようにする）、糸巻きを棺の中に入れておく（針仕事に熱中させる）、鏡を入れておく（自分を見つめて身動きできなくなる）といったものがあるという。いずれも「恨」の多い死者を墓の中に閉じ込め、生者に被害を及ぼさないようにする呪術的な予防措置であるが、ここでの文脈では特に次の二点が興味深い。

まず、ペンイの対象となる死者は嫁であるという点である。それ以外の可能性もあり得るだろうが、パクさんが知っている限り、ペンイの対象は常に「若くして死んだ嫁」であった。第二に、ペンイを講じるのは婚家の側であり、それに対して実家の側はペンイは死者の「行動の自由」を束縛するものと激しく抗議するという点である。それゆえ、ペンイは常に秘密裏に行われる必要があり、表立ったときには葛藤が決定的なものになる。パクさんから聞いた事例を一つだけあげておく。

嫁が若くして死亡した。姑は「恨」が一族に及ぶのを恐れ、埋葬の際にこっそりペンイを講じようとしたが、人目があり成功しなかった。そこで後日、同じ村に住む非親族の男にお金を渡して頼み、夜中に墓を掘り起こして遺体の頭にザルをかぶせてもらった。ところが、その男は以来精神がおかしくなってしまう、「これを脱がせてくれ」といって顔を掻きむしりながら村中をうろつき回るようになった。男の妻が占師に見てもらったところ、「最近墓に行ったことはないか」と問われ、「死体の上にあるものを全て取り去れ」と命じられた。そこで、亡き嫁の実家側が墓を掘り起こしてみたところ、ペンイが明るみに出た。クツをおこない、改めて埋葬し直した。その後、男の精神も元に戻った。

ここにははっきりと、姻族関係の孕む葛藤が＜娘／嫁＞という女性の二重体として露呈している。そうした社会的闘争は、「恨」という間接話法を用いることで、致命的な対立を回避しているかにも見える。それゆえ、「恨」の修辞は常に薄靄のように見極め難い。女性が具現化する「恨」は、姻族関係が内包する矛盾を統御可能な攻撃性へと変換する瞬間にだけ見えるものだ。占師の表現とあいまって、「恨」は社会と魂の深層から意味を掴み上げると同時に隠すのだ。だから、「恨」の論理と姻族関係の葛藤との間にはある種の対応関係があるとしても、それは簡単に意識化できるものではないのである。

民俗世界を構成するのは、M.モースのいうように「全体社会的事実（fait social total）」であって、「恨」と呼ばれる観念もまた、シャーマニズム、儒教、死霊観、運命論、親族制度、疾病観などと分かちがたく絡み合っており、それだけを単独で取り出すことはできない。ここまで述べてきたことは次に進むため最低限の民族誌的要約を提示する試みだったのだが、それでも随分と紙幅を費やしてしまった。ここで本題の「なりそこないのシャーマン」である。

ここまでの断片的記述である程度は明らかになったと思うが、「恨」と同じくシャーマンというカテゴリーも多元的な現実と複雑に絡み合ったものであり、それがいかに生まれ、継承されていく

かというプロセスは、それ以外の社会的現実のあり方と変化から切り離すことができない。

珍島で人が占師になるプロセスは、途中までは祖先の「恨」が「つく」ケースと同じである。原因不明の病に襲われ、占師に相談すると、祖先の「恨」が原因だと分かる。そこで、死霊を「洗い清め」、「恨を解く」ための儀礼、シッキム・クツを行う。ところがそれでも症状に変化がなかったり、悪化した場合、病の原因は死霊の「恨」でなく、神霊からの召命の徴、すなわち「神病（シンピョン）」だと判断されることがある。その場合、もはや死霊を「洗う」のではなく、「降ろし」て受け入れるための儀礼、ネリム・クツを執り行わねばならない。儀礼を通じて今まで「ついて」いた死霊がうまく「降り」れば、超自然的な力を宿した徴として「怒号（ホリョン）」を発するという。新たな占師の誕生である。

儀礼で「降りた」祖先の霊は、それ以降その占師の守護神となる。ここまで、死霊、神霊、祖霊といった言葉を区別することなく使ってきたが、それらは一族（chiban）の祖先の範囲を出ることはまずないので、事実上ほぼ一致する概念である。占師が守護神として受け入れる「神霊」には、それ以外の神格を含むこともある。もし占師に力があれば、祖先霊の範囲を超え、山神を始めとする自然界の神々を降ろすことも可能となる。しかし、そういう事例は実際にはまず見られない。

占師になると、七星神や山神などの道教的色彩の濃い民間信仰的な神格の図像を祀り、古銭などの占いの小道具を配し、生業を開始する。彼女はもはや死霊に対して受動的な存在でなく、死霊を自由に「降ろし」てコントロールすることが占いの技法の中核となる。生者と死者の世界を仲介し、生者の苦悩と死者の苦悩とのあいだに和解可能な関係を見出すことが重要な任務となる。

実際の占いのやり方や考え方は、個々の占師によってかなり違う。トランス状態で託宣を告げるといっても、古銭を小卓に放ってその模様を読むことで占うことが多く、ほとんどは顧客との定型的なやり取りが支配している。ある占師は、顧客の祖先が降りて何事かを訴えるのだが、その口調は半分歌っているようなくぐもったつぶやきに過ぎず、よほど想像力を働かせなければその意味を聞き分けるのは無理だった。ある男の仏教僧は、あらゆる面から見て占師としての経歴と活動を有していたが、解釈する段になると仏教的な潤色が濃くなった。そうした現実のバリエーションのなかに、占師になりきれていない占師がいた。

私たちがもっとも頻繁に話を聞いたある占師は、「ついた」祖先がまだ完全に「降りて」いないため、占師になりきっていなかった。彼女自身がそのように自分の状態を解説したのだが、おかげで（普通の認知と記憶のモードを保ったままの）彼女は自分がそれまで占った事例を比較的良好に記憶しており、私たちにとって貴重な情報源となったのである。そのときは、あくまで限られたケースとしてやり過ごしていたが、占師を取り囲む全体像を整理するうちにそうしたケースが例外どころか、非常に一般的な問題を指し示していることが少しずつ浮き彫りになっていった。実際、占師に限らずそれまで知り合った人たちのなかに、原因不明の心身的不調に苦しむうち、「神病」を疑い占師になろうかと迷いながら、いろいろ試してもどうにも祖霊が降りないというケースがかなりあった。そういうケースが考察に値するとは思えないという先入観が、無意識に多数の事例を認知の外にはじき出していたのである。

「神病」に襲われ占師になるまでのプロセスは、エリアーデが描き出したシャーマンのイニシエーションと重なり合う部分が多い。そちらを理念型とみなせば、たしかにそこに至れなかった「失敗例」は、あくまで例外として背景に退くしかないだろう。シャーマンが絵であり、なりそこないのシャーマンは図となる。もし、なりそこないのシャーマンを絵として捉えたらどうなるか。本稿が取り組むのはこの問題である。それを解くためには、エリアーデのモデルを再吟味する必要がある。

3. エリアーデのシャーマン

エリアーデの『シャーマニズム——古代的エクスタシー技術』は、1951年にフランスで出版された。パリで貧しい亡命生活を送りながら、図書館に通い文献調査に打ち込んだ末の成果だった。出版されるとすぐユングから好意的反応が寄せられたことが回想には記されている（エリアーデ 1990: 163）。やがて英語や日本語などにも翻訳され、シャーマニズムに関して初めて世界的なスケールで探求した大著として大きな反響を呼んだ。しかし、今日ではシャーマニズムを含めた彼の宗教研究に対する評価は大きく割れている。

文学者や知識人の間では、エリアーデの著作に対する熱狂的なファンが今でもいる。一方で、人類学者や社会学者、そして宗教学者の多くは彼の業績を無視する傾向が強い。エリアーデの著述は科学的というよりは詩的直感の産物であるように見えるからだ。D.アレンの有名な論説が的確に要約しているように、エリアーデの宗教研究は「方法論的に無批判的、恣意的で主観的」（Allen 1988: 545）だということになる。アレンは、しかし、そうした批判に全面的に同意しているわけではない。狭い実証主義的なアプローチから踏み出さない科学は、発展する生命を失った形骸とかわりない。エリアーデの解釈学的アプローチは、多分に文学的で非歴史的なものだが、それはそのようなアプローチでしか迫れない人間的真実があるからだ。どのような科学的発見も、少なくとも萌芽の段階では靈感や詩的直感に導かれた飛躍がなければ生まれないことを想起してもいい。ましてや、主観的な経験や精神性が本質的な重要性を占める宗教や文学の領域において、狭義の科学的方法に縛られていたら大きな洞察が得られることは望めないことになろう。

エリアーデは研究者であると同時に多数の小説を発表し続ける人気作家であった。ヨガの研究のためインドで暮らすうち出会った少女マイトレイとの恋愛をほぼありのまま描いた処女小説『マイトレイ』が母国ルーマニアで1933年に出版され大反響を呼んでから1986年にシカゴ大学教授として世を去るまで、エリアーデの仕事は学術研究と文学といった仕切りを超え一貫して魂の自由を追い求める旅を続けた。『マイトレイ』の中でエリアーデは主人公にこういわせている。

「ぼくらの世界は死んだ世界なんだ、ぼくら白人の大陸はね。もうそこからはなにも得られない。もし、神様のお恵みでインド人の家族として受け入れてもらえたら、今まで愚劣な利害だの抽象的観念だの、くだらないものの上に積み上げてきたこの生活をやり直す力が得られるんだ。新規蒔き直ししたい、信仰を持って、幸福になりたい」（エリアーデ 2009: 120-1）

この独白はエリアーデ自身のものであり、その信条のまま彼は生涯を生きた。近代西洋社会はすでに魂の純粋性を失ってしまったと考えたエリアーデは、自由な魂の原型を非西洋社会に求めた。その範例が、すなわちインドのヨガであり、またシベリアのシャーマンだった。彼自身の魂の追求の旅は、近代西洋の文明論的再出発の旅と重ね合わせられ、このプロジェクトの必須の材料となった非西洋社会の伝統は、理想化される宿命を与えられた。学術的な研究に必要な手続きと魂の原型への回帰は、しばしば分裂する運命にあったが、彼自身の中では分ちがたく結び合っていたかのようだ。

シャーマニズムに話を戻す。そうしたアプローチの分裂はこの著書にも色濃く現れている。一方で、エリアーデは、現実に入手する歴史的、民族誌的資料からそのまま魂の原石が掘り出せるとは思っていなかった。

「世界のどこにも、また歴史上のどの時点においても完全に「純粋」な、そして「原初的」な宗教現象など決して発見し得ないことは、どれだけ強調してもし過ぎではない」(エリアーデ 2004上: 51, Eliade 1989: 11)

それ故、「不純」な現実との妥協が本書のいたる所に見いだせる。しかし、だからこそ、エリアーデの純粋性に対するこだわりが執拗に顔を出すことになる。現実の宗教現象は、さまざまな要因と絡み合い、複雑な歴史的変遷を経てきているので、普通に解釈してもそこから無垢の原石を取り出すことは不可能である。そこで、エリアーデの取った方法は、まず無根拠に原点を決めた上で他の側面をそこから派生する副次的な要素として位置づけるというアプローチだった。すなわち、シャーマニズムのもっとも根本的な本質をエクスタシー（脱魂）に求め、それ以外の側面は外部からの影響や歴史的変化に伴う派生体として解釈するという超論理である。シャーマンの魂が天上界へと飛翔するエクスタシー体験のことを「第一現象」と呼び、その証拠をシベリアのシャーマニズムに求めようとした。あるいは、その枠をもう少し広げて「アジア的シャーマニズム」と呼び、結論部分で次のように述べている。

「アジア的シャーマニズムとは、エクスタシーの古代的技術だと考えねばならない。その根本を支えるイデオロギー——天界上昇によって直接の関係を持つことが可能になる天界至上神への信仰——は、仏教の侵入を頂点とする長い一連の外部からの影響によってたえず変形させられてきた。さらに、神秘的死の概念は、「憑依」をともなっていた祖霊や「精霊」との関係をますます定例的なものへと変えていった。すでに見てきたように、トランスの現象は、主にエクスタシーの正確な本質についての混乱によって、多くの変化と墮落を経験した。だがこうしたすべての改良と墮落は、シャーマンの真正なエクスタシーの可能性を排除するまでには到らなかった」(エリアーデ 2004下: 340, Eliade 1989: 507)

こうした壮大な推測を支える証拠は、残念ながらどこにも見出すことができず、エリアーデの詩的直感が与えた託宣だと受け止めるしかない。そして、この託宣は世界中の宗教研究に多くの現実的影響を及ぼした。例えば、朝鮮についても断片的な資料だけで次のように述べている。

「今日、朝鮮のシャーマニズムにおいて女性シャーマンが優勢なのは、伝統的シャーマニズムが衰退したためか、あるいは南方から影響を受けたためであろう」（エリアーデ 2004下: 257-8, Eliade 1989: 462）

シベリアの近くに位置する朝鮮にエクスタシー型のシャーマンがおらず、もっぱら女性の憑依型シャーマンが主流だという事実を、エリアーデの図式から敷衍すれば当然そのような解釈になるしかないのである。つまり、「もともとは」朝鮮にもシベリアから伝わったエクスタシー型のシャーマンがいたはずだが、「南方」から仏教等が伝わった影響で憑依型という二次的なシャーマニズムに変質してしまったという主張だ。こうして北方系と南方系との二系列から朝鮮のシャーマニズムを類型化しようとする傾向は、今でも韓国でよく見られるが、そもそも無根拠な主張であった点を強調しておきたい。その点をはっきりさせるため、エリアーデの理念型の支えとなったシロコゴロフの民族誌的研究に立ち返ることが有用だが、その前にもう一本の補助線を引いておく。

エリアーデの方法は、これまで指摘されてきたとおり非歴史的な理論構成を歴史的事実に（しばしば強引に）当てはめるといったものだったが、それ自体は間違った方法だとはいえない。むしろ、そうしたアプローチの可能性を突き詰めていないところに問題があったのである。例えば、シャーマニズムの非歴史的な本質をシャーマンの精神的特異性に求めるのであれば、発達心理学や脳神経科学などの分野を参考にすべきであったが、エリアーデの知的遍歴にはそうした形跡がない。当時まだそういった分野は十分に発達しておらず、シャーマニズムを精神病理学的偏見から救い出すという初歩的な議論が見られるのみである。同時代に手近なモデルとして有名だったのが、フロイトやユングが代表する精神分析であったので、エリアーデが直観的で「神話的」なアプローチを研ぎ澄ます方向に進んだとしても無理からぬことであった。

当時に比べると、人間の意識や精神に対する科学的研究が大きく進んだので、別の方向を示すことが可能になっている。ここでは、議論を必要以上に煩雑にすることを避け、エマ・コーエンの研究を紹介するとどめたい。

コーエンは、カンドンプレと呼ばれるブラジルのシンクレティックなカルトに対するフィールドワークを行い、憑依現象を正面から扱った民族誌的モノグラフを2007年に出した（Cohen 2007）。このカルトはアフリカ、インディオ、メスティーソ、白人のカトリックなどの多様な伝統が融合し、歴史的起源や類別が見極めがたい民間信仰であり、だからこそ非歴史的なモデルが解釈に必要な面がある。フィールドで頻繁に見られる憑霊（spirit possession）の意味を追究するため、彼女は発達心理学や認知科学の理論を取り入れる方向へと進んだ。モノグラフを出した翌年には、

心理学者との共同研究を含め同じテーマについて3本の論文を出し、学際的な探求を進めた。コーエンの研究は、ブラジルの地域研究とこれまでのシャーマニズム研究の蓄積に加え、意識に対する学際的な探求を取り入れた野心的な書物である。その叙述には様々な論点が絡み合っており、議論の余地も多く残されている。ここでは、論旨を明快にするため彼女の1冊のモノグラフと3本の論文を圧縮した要約を示すにとどめたい。

トランスや憑依に関する民族誌的な報告は世界各地で膨大な蓄積を見せており、個々のローカルな文脈における複雑な意味や機能を解釈学的に明らかにしてきた人類学者や宗教学者の功績は否定できない。しかし、一方で憑依の通文化的なパターンを追究し、憑依現象の普遍的な基盤を学際的に明らかにしようとする試みは実に貧弱な状態にとどまったままである。そうコーエンは批判する。例えば、精霊や神に類する観念はほぼ普遍的にどの民族にも見られるのに、どのような条件がそうした表象を可能にするかといった問い方はまずなされない。そういった表象が超現実のものだとしても、いかなる幻想も等しく社会に受け入れられるわけではなく、(他者の心を読むとか、未来を予言するといった)ごく一部の能力を除けば、そうした存在は人間の属性とほとんど変わることがない。つまり、神や精霊は認知科学でいうMCI(直感に最小限だけ違反する概念)だから広く人間社会に受け入れられるのだという。

神や精霊が人間の身体に入り込む憑依現象も、特異な超自然現象である以前に普遍的な人間性に根ざしている事実を目を向けないといけな。でなければ、そうした超常現象に対する信仰が多くの社会に広まり、受け入れられることはなかったであろう。「なぜある精霊や憑霊の観念は広く伝播し、正確に伝わるのに、一方でなぜ別のものは一時的に流行ってもすぐ消えてしまうのか」(Cohen 2007: 102)。そうした問い方をするなら、人間の身体が一時的に別の主体に支配されることは、それほど荒唐無稽ではないと説明される必要がある。

憑霊やトランスと呼ばれる現象にはさまざまなバリエーションが見られるが、通文化的な比較を進めていくと、その前提として「一心一体原理 (one mind-one body principle)」がもっとも基本的な心身モデルとなっていることが確かめられる。つまり、身体と心は別物であり、一つの身体を占めるのは一つの心に限られるという原理である。身体は物理法則に従い、心は別の法則に従うという心身二元論は、デカルト主義者だけの主張ではなく、文化を超え子どもでも直感的に理解できる普遍的な原理なのである。

この前提を受け入れるなら、デカルトのコギトが象徴する近代的自我は、西洋にだけ見られる特殊なあり方ではなく、また一見エキゾチックに見える憑霊のような超自然的現象とも矛盾しない。自我、意識、精神、心、人格などと呼ばれているものは、身体を含めた物理的世界とは別の法則に従うので、別の心と置き換わることも原理的に不可能でない。ただし、ある時点では一つの身体に一つの心しか存在できないというのが基本原則である。

主体が精霊など別の主体に置き換わるタイプの憑依をコーエンは「置き換えモデル (displacement model)」と呼び、世界中の憑依現象のほとんどはこちらに分類できるという。それに対し、一つの身体を複数の主体が占める場合、そうした心身のあり方を「融合モデル (fusion model)」と呼

んでいるが、これが現実に見られるのは極めてまれだという。例えば、映画『エクソシスト』で見られたような光景がそれに当たるが、架空の表象としてそれはありえても、現実にはまず見られない。多重人格と呼ばれる精神障害も、ある時点で現れる人格は一つだけだと知られているので、この例からも「置き換えモデル」のほうが「融合モデル」より基本的なあり方であることがわかる。身体的・物理的法則から自由になって精神が移動するという「置き換えモデル」は、現代のアイランドの大学生でもすんなり受け入れられることが実験からも示されている (Cohen and Barrett 2008a, 2008b)。

コーエンは、「置き換えモデル」と「融合モデル」の違いとほぼ同じことを、「主体的憑依 (executive possession)」と「病原性憑依 (pathogenic possession)」との対立としても論じている (Cohen 2008)。前者はシャーマンないしホストの主体を置き換える形で精霊など別の主体が入り込み、その身体を支配するタイプの憑依を指す。後者は、病気に感染するときに似て、外部の主体がホストの主体に心身的な影響を及ぼすが、主体を置き換えるには至らないタイプの憑依を指す。こちらの憑依は、その社会の病気に対する観念と深く関連しており、精霊は汚染物質として表象される傾向がある。主体的憑依と違って、人格アイデンティの転移や変貌を含まない。

超常的な現象であっても、人間が想像し相互作用する対象となるためには、心の普遍的なあり方に沿うものでなければ通文化的に継承される伝統となる可能性は少ない。その意味で、多くの社会に見られる憑依現象を取り巻く宗教伝統、つまりシャーマニズムのもっとも根底的な本質は、心身二元論と結びついた精神の「置き換えモデル」である。こうした見方に立つなら、そこにエクスタシーが見られるかどうかはむしろ派生的な問題になる。実際、コーエンはエリアーデ的な議論にまったく触れてもいない。どちらが正しいかをここで結論づける必要はなく、同じ非歴史的アプローチから出発してもまったく異なる結論に導かれることを確認しておけば十分である。

4. シロコゴロフのシャーマン

セルゲイ・M・シロコゴロフの『ツングースの心理精神的複合』は、1935年にロンドンの出版元を通じ北京で発行された。シャーマニズム論の古典として不動の位置を占めているが、実際にこの大著を読み込むのはとても骨の折れる作業である。シャーマニズムを論じる研究者にとって必読文献ではあるが、本当に読んでいる割合は実はとても限られているように思う²。

2 日本では、本書の部分訳や解説を発表している菅原壽清が稀有な例外であると思う (菅原 2016)。ただ、原書が膨大な情報と多面的な構造を持っているため、要約で比較すると本稿との共通点より差異が際立つ。たとえば、エリアーデとの食い違いを認める点では共通するが、マファの解釈や文化の流動性をどこまで強調するかといった点ではかけ離れている。これは、シャーマンの理想形にこだわるかそれを取り巻く文化的広がり注目するかという論者の視点の違いによるものであるが、同時に、シロコゴロフのテキストが多義的な読解を許す構造を持っているからでもある。エリアーデの「誤読」もそこに起因している部分があるだろう。また、シロコゴロフの多様な業績を亡命者としての生涯との関係を含め再評価する試みが進んでおり、とりわけetnosの概念はnationでもVolkでもない独自のナショナリズム論に結びつく可能性を持つものとして注目されている (Anderson et al. 2019)。そうした広がりの中に置き直したとき、彼のシャーマニズム論もさらに多面的な枠組みから検討することが可能になるが、本稿の射程を超える問題であり、いずれ別稿を期したい。

大判の二段組で細かい活字がびっしり並んだ500頁近い文字通りの大冊は、大学の図書館でもまず実物を見ることはできず、また実際に手に取るとずっしり重くて、いかにも旧時代の百科事典を連想させる存在感である。コピーを取るのも簡単でなく、その時点で読むことを拒まれているかのような感覚を味わうことになる。しかし、近年その全文がインターネットで公開され、読むことはもちろん検索も可能になり、一気に近づきやすいものとなった。本稿もその恩恵を受けてのものである³。

内容的にも、一見すると古い民族誌の趣が強く、その点でも今日あえて読む価値のある本として捉えられていない面がある。シャーマニズム論の歴史に関心があっても、例えばLルイスの『エクスタシーの人類学』などで要約された文章を読んで事足りるとする向きが支配的ではなかろうか。しかし、実際に苦勞して全体を読んでみると、通り一遍の理解では片付かない複雑さを備えた書物であることがすぐ明らかになるのである。

ここでは、複雑な内容を正確に要約する余裕はないので、あくまで本稿の文脈に沿う形で4点に絞って論点を紹介するにとどめたい。

第一に、シャーマニズムは西洋社会が描いてきたような神秘的で聖なる伝統ではなく、そうした幻想から決別することが理解の出発点になるという主張が強調される。シャーマニズムの概念は、ツングースと出会ったロシア人旅行者や探検家を通じて17世紀に西洋に持ち込まれたといわれる。シャーマンの語源となったのがツングース語のsaman、s'aman、shaman、ないしhamanと呼ばれる宗教職能者であることから、シャーマニズムの起源はシベリアにあると今でも考えられる強い傾向が見られる。シャーマンとは、キリスト教的な観点から見れば風変わりな「異教の邪術師」であり、同時に文明によって汚されることのない無垢な存在であると考えられた。しかし、それは西洋がつくりあげた幻想であるとして、シロコゴロフは次のように宣言する。「ヨーロッパの創造物としての「シャーマニズム」は崩壊した。探求の出発点、すなわちツングースのシャーマニズムに立ち戻らねばならない」(Shirokogoroff 1935: 269)。

こうしてツングースを始めとする諸民族が混在するシベリア地域の宗教現象について民族誌的に描き出したのが本書であるが、それは西洋の幻想に対してこれが真実だと差し出せるほど単純な物語とはならない。すわなち、第二に、シャーマニズムは文化複合の全体と緊密に絡み合っており、それだけを単独で取り出すことはできないことが述べられる。それは、文化を宗教、経済、政治、家族、技術、芸術などからなる「複合的全体」として捉える当時のタイラー的な人類学理論に基づく見方であるが、同時にタイトルにも現れているようにフロイト的な無意識の複合(コンプレックス)という考え方の影響も随所に見られる。例えば、「精霊は、シャーマンのもう一つの自己以外のなにものでもない」(ibid. 373)という主張や、ヒステリーを性的衝動の抑圧から生まれるもの

3 複数のサイトが存在するが、シロコゴロフの業績を網羅的にまとめたロシアのサイトは、本書の内容がチャプターごとに載っていて利用しやすい(<http://www.shirokogorov.ru/s-m-shirokogorov/publications/psychomental-complex-tungus-01/contents>)。

とする問題設定（しかし、ツングースはそうでないという解釈）にもそれが現れている。

深層心理学的な見方はシロコゴロフの著作に一定のバイアスを与えているが、それよりは多層的な現実に対する「綿密な記述」こそが解釈の妥当性を支えており、安易な要約を許さないところがある。シャーマンとはどのような存在かという基本的定義についても、明確な輪郭を描くのは難しい。もっとも基本的な条件として、シャーマンは精霊を操る存在であるという特徴が挙げられているが、それも精霊と人間との関係という一般的な枠組みから捉えようとするとき境界が見定め難くなる。例えば、ツングースにとって、シャーマンでなくとも精霊を自分の中に招き入れることはよくあることだとして、次のように述べている。

特定のメロディーを歌い続けたり、地面や寝床の上に座ったり、顔を髪で隠すといった行為で自分を解放し、リラックスして泣いたり大声で叫んだりする人がいる。彼らは精霊の代理人だと見なされるが、病気や妊娠などによる不安がきっかけでそうなこともある。共通の行動として、光を避ける、寝床の上に座る、森に逃走する、岩の間に隠れる、木の上に登るなどが見られる。社会はそういった人に注目するが非難はしない。精霊が彼を通じて話しており、そういう集団からシャーマンが生まれる。子どもや老人はそうならない。重い責任がなく、あまり重要でない人が精霊に感化されやすい (ibid. 254-6)。

一般人とシャーマンとの違いは絶対的なものではなく、自称シャーマンもたくさんいる。またシャーマンは、父系親族集団のクランに属するシャーマンとそうでないシャーマンに大別できるという。クランのシャーマンはクランから認められない限りシャーマンになることはできず、それ以外のシャーマンとは別の呼び方 (p'oyun saman) がされる。彼らは精霊を操ることで共同体の精神的な安定を制御する「安全弁」の役割を果たす。いわば無償の奉仕者であり、大きなエネルギーを使って儀礼を執り行っても、金銭的な報酬を受け取ることはない。

それに対して、クランに属していないシャーマンには、儀礼を依頼した場合お金を払う必要がある。彼らは必ずしも共同体による認定を受けていないので、シャーマンとそれ以外との境界はさらに曖昧になる。シャーマンの候補者になる基準として、例えば次のような条件が挙げられている。「普通とは違う夢を見、強い情動や気分の変化に見舞われ、行動が普通の子供とは違う場合、その子どもは候補者とみなされる。特に、その子の直接の先祖にシャーマンがいればそうだ」 (ibid. 349)。しかし、「旋風で怪我をした経験があれば、シャーマンの候補者になれる」といった特殊な条件もあり、一般的な尺度が見極めにくい。

マファと呼ばれる職能者の存在は、シャーマンの定義をさらに複雑なものにしている。シロコゴロフによれば、マファ (mafa) とは満州語からの借用語で、もともと「おじいさん」を意味し、また精霊の名前でもある。精霊を操り、占いを行う存在であり、儀礼を行う技術も持つ。精霊を自己に取り込むこともあるが、シャーマンのような特別な装備や衣装を持たない点が異なる。シャーマンと同じようにエクスタシーを使うことができるが、聴衆を深く引き込むほどの技術はない。マファは満州人からの影響で生まれた最近の現象だと推測しており、移ろいやすい流行のようなものともいっている。マファを中心とした宗教現象をマファリズム (mafarism) と呼び、それは「シャ-

マニズムと対立するもので、それに対する否定的な反応の副産物」(ibid. 235)だと主張している。しかし、地方によってはマファがシャーマンより強い力をもつ場合もあり、「遅れた」シャーマンに対し自分たちが「モダンな考え方」を持つという自負を見せる。クラン外のシャーマンのように、利益を重視する傾向がある。逆にいえば、クランを始めとする社会組織が解体し、活動の環境がなくなればそれとともにシャーマニズムも衰退する一方で、マファリズムがそれにとって代わることさえある(ibid. 390)。

シャーマンの性格を際立たせるとともにつかまえにくくしている特性が、エクスタシーである。この言葉は日本語ではしばしば「脱魂」と訳されているが、それは明らかにエリアーデの影響である。しかし、シロコゴロフがエクスタシーという言葉を使うときには、そのような含意が必ずしも伴わない。シャーマンの魂が天上界や地下界へと旅立つ儀礼についても述べられているが、それはむしろ例外的な事例として扱われている。むしろ、精霊がシャーマンの中に入り、自我を「置き換える」(そのような表現は使っていないが)タイプが主流であり、その意味でエクスタシーは「忘我」と訳したほうがいいだろう。

ツングースのシャーマンにとって、エクスタシーの技術を会得することは本質的な要件である。それは錯乱的なヒステリーに似ているが、その一歩手前にとどまることで精霊に対する統御を手放していないことの証になる。「シャーマンにとってエクスタシーは、正常で安定した状態と異常で不安定な状態のまさに分割線上にとどまる」(ibid. 274)ことである。エクスタシーの状態はシャーマンにとって大きな喜びの源泉となるが、同時に凄まじいエネルギーを必要とする精神状態なので、現実には真のエクスタシーから形式的な演技に至る無数のバリエーションが見られる。それはより一般的な水準で定義するなら、理性的で日常的な意識を脱し、そうした水準では得られない啓示的で直観的な心的状態を我がものとする技術である。

「エクスタシーは、思考プロセスに好適な条件を作り出すための単なる手段に過ぎない。それによって知覚の部分的削除が起こり、そして思考に対する民族誌的複合の影響の全体的ないし部分的削除が起こり、その結果、直観や想像力溢れた思考が妨げられずに実現するのだ」(ibid. 362)。

「しかし」と、すぐシロコゴロフは但し書きを付け加えている。「シャーマニズムにおけるエクスタシーは、非常に目立った役割を果たしており、その目的は思考にとって好適な条件を作り出すことにはとどまらない」。深層心理学では説明しつくせないその何かこそ「精霊」の存在であり、それをどう理解するかが第三のポイントとなる。

シャーマンのもっともわかりやすい特性は、精霊の主人(master of spirits)であるという点であり、「自分の意志で精霊を自分の中に導き入れ、自分の利益のために精霊に対して力を行使し、精霊に苦しめられた人々を助け、そうした能力を使って精霊を相手にする特別な方法の複合を有する男女」(ibid. 269)こそがシャーマンたる所以である。

精霊は非物質的実体であり、物質化するには人間に憑依するか、ないしは特定の場所に宿る必要がある。後者を祭壇や依代と呼びたいところだが、シャーマニズムの世界にはそのような聖化された性質はないことをシロコゴロフは繰り返し強調する。そこで、精霊が宿る場所を英語でplacing(すみか)やloculus(小部屋)と呼ぶよう提唱している。藁や枯草でつくったものもあれば、また実例として木片を彫って作った素朴な人形のスケッチが紹介されているが(ibid. 194)、これはおそらくアイヌから伝わったものだと推測している。精霊を指す一般名詞はなく、満州語ではvochkoがそれに相当し、満州人にとっての精霊はかなり体系化されているが、ツングースの場合はそうした一般的な理解がしにくい。

あえていえば、精霊は自然現象の動因であり、人間や動物の身体に生命を与える根源的エネルギーのようなものだ。いわゆるアニミズムと呼ばれる考え方そのものであり、時代を問わずどの社会でも見られる。この考えに立てば、「魂と精霊との間に本質的な差異はない」(ibid. 321)が、具体的な理論には民族や地域で差異があり、流動的で複雑な様相を見せる。

例えば、満州に住むツングースにとって、魂は2つの部分からなる。第1の魂は睡眠中などに身体から離れてさまよい、意識喪失を引き起こすこともあるがまた戻ってくれば問題ない。しかし、第2の魂が身体を離れると、それを呼び戻すことはほぼ不可能になり、死が避けられなくなる。満州人にとって魂は3つの部分からなり、3番目の魂は死後地下界に旅立ち、別の生命に生まれ変わる。そうした複合的な魂の観念は、シロコゴロフによれば新しいものだという。それは、「ツングースに固有のものではなく、中国人や中央アジア諸民族を経由して満州に伝わった世俗的な仏教的観念の変奏曲」(ibid. 52)なのだと。それ故、魂と精霊の観念は、重なりながらもうまく噛み合っていないところもある。

例えば、「満州のツングースでは、シャーマンの魂は新たな精霊になることもある」。しかし、重要な精霊は伝承で保存されるが、文字がないおかげで、「死んだシャーマンの魂などから生まれた膨大な数の精霊はすぐ忘れ去られる」(ibid. 383)。かくして、魂と精霊は連結して永遠に増え続ける運命にありながら、現実には断片的でつぎはぎの体系が見え隠れすることになる。

もっとも、シロコゴロフは、精霊を抽象化しても意味がないといっている。具体的な生活環境と人間との相互作用を通じて生まれては消えていくものが精霊であり、「精霊の完全で変化しないリストを作るのは不可能」(ibid. 120)だということになる。

もしリストを作るとすれば、それぞれの精霊の特徴的な性格によって分類するのがもっともふさわしいと結論づけている。ここでは網羅的な記述をする余裕はないので、いくつかの例だけ簡単に紹介しておきたい(ibid. 138-141)。

areykiは地下界に到達できなかった魂から作り出される精霊で、森や沼などにうようよいる。墓の近くにはとくに多く、笛を鳴らしたり、木霊を発生させたりする。惨めな存在で、皮と目しかない。死体に入ると、bongになるといわれる。bongとは、蘇った死体を意味し、男がbongの女性と結婚して子どもまで作ったといった多くの伝説が残っている。

ojanは主人を意味する精霊で、一部のツングースにだけ知られている。神話的な時代から存在す

る精霊で、これに出会った人間は狂気に陥るといわれる。儀礼中のシャーマンをしばしば攻撃する。ツングースと同じくテントに住み、狩りもするが、姿は見えない。大昔に人間が彼らに対しておこなった悪行のせいで、今でも人間に対して意地悪をする。

人間の魂は死後、あの世（地下界）に旅立ち、buniと呼ばれる精霊（祖先霊）となる。彼らはそこで人間と同じような生活が続け、またこの世にやってくるかもしれない。急死などでうまくあの世にたどり着けなかった魂はareykiになるが、満州では類似の精霊をxutuと呼ぶ。魂はアムール川を渡れないと信じられているので、ロシア側で死んだ満州人の魂もxutuになる。低い背、低い鼻、小さい下顎などが特徴の精霊で、夜暗くなってから活動を始め、人に激しい頭痛を引き起こすといわれる。

比較的体系化がなされている満州人の精霊は、次の7つのグループに分類できるという (ibid. 174)。1) 昔の男女のシャーマン、2) 女性集団、3) 神話的英雄 (buku)、4) 動物、5) 外来の精霊、6) 祖先、7) その他。動物と関係する精霊は数多い。シャーマンが使う動物として、虎と熊は必須であり、さらにライオン、狼、狐、蛇、大蛇、龍、鹿、ノロジカなどは一部のシャーマンが用いる。家畜では犬と馬だけ。鯉や鷺の精霊もシャーマンにとって非常に重要な位置を占める。

シャーマンと精霊との関係は主人と奴隷の関係だが、それは優秀で強いシャーマンの場合の話で、弱いシャーマンはむしろ精霊の餌食や道具になってしまう。シャーマンが自己制御の技術を身につければつけるほど、彼（女）はより多くの精霊を支配できるようになる。シャーマンになって最初に統御した精霊は、特別な位置づけにある。精霊の性格はいろいろで、邪悪で強欲なものもある。それは人間の複製であるが、一部の精霊は人間より力が強く、その制御には多くの困難が伴う。精霊が中に入ってくると、シャーマンは熱を感じ、大きな音を聞く。我に返ったときはおぼえていない (ibid. 364)。

シャーマン、精霊、クラン、自然環境などからなる複合は、複雑な相互作用を持続させながら一定のシステムを形成しているが、それはとても不安定で変化しやすいものだ。シャーマニズムと呼ばれる複合のこの本性に注目することが、シロコゴロフの民族誌から学び取るべきもう一つの大切なメッセージである。この不十分な要約でも繰り返し触れてきたが、ツングースのシャーマニズムはそれ自体で完結したシステムではなく、ブリヤート、ダウール、ヤクート、モンゴル人、満州人、ロシア人、中国人、朝鮮人など隣接する諸民族との絶えざる相互作用によって変化をし続けてきた。用語、道具、精霊、儀礼などの借用や模倣はもちろん、そのときの力関係次第で同化から反抗や戦争状態に至る複雑な相互作用のプロセスが、どの民族の文化複合も不安定な状態に投げ込む。シロコゴロフが実際におこなったフィールドワークは限られた歳月の経験だったが、文化複合の不安定さに対する注意喚起は執拗なほど繰り返されている。当時大陸への進出を本格化しつつあった日本人についても注目し、ツングースへの文化的圧力がさらに強まる点も予告している (ibid. 399)。

文化複合を再生産する社会集団を民族単位 (ethnic unit) と呼んでいるが、それは本書に先立つ著作『民族単位と環境——エトノスの要約』(Shirokogoroff 1924) でシロコゴロフがethnos (ないしetnos) という用語で概念化しようとしたものだ (その前年にロシア語で出した著作の一部を

自身が英訳したもの)。ethnosは同時代のヨーロッパで見られた民族 (Volk, ethnie)、人種 (race)、国民 (nation) といった概念と重なり合いながら、ロシア民族学の基本的な理論的枠組となり、またソビエトの民族政策を支えもした (Anderson et al. 2019)。ただし、民族単位とは、彼にとって決して安定した実体ではなかった。

例えば、個々のツングースにとってもっとも大事なのはクランへの所属であり、民族単位ではないと述べている。今日ではツングース系民族のことを「森に住む人」を意味する「エヴェンキ」と呼ぶのが一般化しつつあるが、シロコゴロフが調査した当時すでにツングースにとって誰が「本当のエヴェンキ」であるかは一致していないと述べている。広い地域に移動しながら散在するツングースにとって、地域によって言語、習慣、生業などからなる文化複合はそれぞれの地域で不斷の影響を蒙ることになり、共通の安定した複合も固定したアイデンティティも認めがたいのである。ツングースに限らず、シベリアに住む諸民族にもまた、自分たちが最高の存在だと信じる観念、いわゆる自民族中心主義が見られるが、安定した民族を構成するような強い集団的境界は見られないという。エヴェンキという自称もしばしば忘れ去られる。ツングースの方言で、満州語起源のgurunという言葉は民族に近い意味で用いることもあるが、この言葉は特定の動物にも使われるという (Shirokogoroff 1935: 102-104)。

民族単位、ないしエトノスの概念には、共通の言語、伝統、世界観などに加え、共通の身体的・人種の特徴も含まれるので、流動性を強調しても今日の構築主義的な民族の概念とはかなり距離がある。しかし、あくまで民族誌的事実に立脚しながらシロコゴロフが到達した流動的な文化観には今日から見ても多くの示唆が含まれている。

シャーマニズムと呼ばれる精神的複合は、民族単位が土台となって維持、再生産されるのであるが、土台そのものが不安定なので、シャーマニズムもまた絶えざる変化にさらされることになる。それにとどまらず、「不安定さはシャーマニズムにとって絶好の基盤となる」とまでいっている。「シャーマニズムは、民族的衰退の局面に現れることが多いが、個人の精神的複合が安定しているとシャーマニズムの基盤はなくなる」(ibid. 275) というのだ。これはどういう意味だろうか。

シロコゴロフは、「シャーマニズムの主機能は、精神的トラブルを制御することだ」といい、だから社会にとって「安全弁」となっていると強調している。しかし、同時にシャーマニズムこそが精神的トラブルの原因ではないかとも疑っている。ここは、一見機能主義的な立論が大きく揺らぐ部分である。環境の変化や異民族からの影響に対していかに民族単位としての均衡を保つかという問題は、本書の核心的な問題となっており、結論部に位置づけられる第155節「自己制御」は、この問題に大きな紙幅を費やしている。ここではその議論の要約を述べる (ibid. 422-425)。

ツングースのように文字のない社会では、均衡を失って滅びた民族共同体の記録は残らない。環境や他の民族との関係を通じて生き残った社会にとって、精神複合の均衡と不均衡がどういったプロセスを経てきたかは部分的にしかわからない。過去の歴史については推測が含まれるしかないが、仮設としては仏教の浸透がシャーマニズムの成立に大きな役割を果たしたと考えられる。

シャーマニズムは、精神的複合の自己制御の長いプロセスが生み出した二次的な複合である。こ

の二次的な複合は、徐々に形成されてきたものだが、おそらくツングースの先祖が仏教という新たな文化的流れに出会ったときに形成が始まったのだろう。それはダウールからツングース系の諸民族や満州人へと伝わる過程で精神的複合の不均衡や精神的不安を生み出した。不均衡や不安の具体例は、狂気や精神病から暴力、戦争や革命騒ぎに至るさまざまなものがある。

シャーマニズムの主機能は、精神的トラブルを制御することだ。しかし、もしシャーマニズムを実践している集団においてシャーマニズムこそが精神的トラブルの持続的原因であるとみなすことが可能であれば、状況を違う形で扱わないといけない。精霊が悩みのもととなっている事実は容易に観察できるし、儀礼的パフォーマンスこそが精神的不安を再生産している。シャーマニズムの治療法がヒステリーを表出する機会を与えているのだ。しかし、そうした精神的不安の背後にはもっと深い精神的条件が控えている。

それは、シベリアの過酷な気候がもたらす「ヒステリー圏」の問題でもなければ、移動性の生活がもたらす不安でもない。仏教到来以前のツングースの精神的条件は、もっと素朴なものであったろう。民族間の葛藤はそれほど大きくなかったし、文化変容の速度もゆっくりしたものだった。シャーマニズムが成立する以前の文化変容で重要なものは、母系クラン組織から父系システムへと移行したことくらいだった。

仏教のような革新的な信仰体系との出会いこそが、急激な文化変容と大きな精神的不安をもたらし、それに適応するための二次的な複合、すなわちシャーマニズムを生み出した。その意味では、現代的な文脈で流行しているマファリズムは、シャーマニズムと同じ意味を持つ。シャーマニズムは「未開の宗教」であるどころか、激しい歴史的変動に適応し、精神的複合の均衡を保つために生み出された新たな文化複合なのである。

表現を現代風に言い換えた部分もあるが、結論部の大意としては以上のようなことを主張している。こうした民族誌的記述の全体から浮かび上がるシャーマニズムの理解像が、エリアーデの描き出したものといかに異なるか、あらためて指摘するまでもないだろう。

5. 「なりそこないのシャーマン」のエコロジー

フィールドワークのため滞在していた珍島の村落で出会った女性には、「痛い」という心身症的な症状を訴える人が少なくなかった。家事や農作業で経験する肉体的苦痛に加え、嫁に求められる伝統的重圧から精神的苦痛を感じることも通例だった。さらに、都市では過酷な生存競争がストレスの原因となることがたびたび指摘されていたが、農村ではそもそも競争に加われないことから疎外感が精神を蝕んでいた。未来に対する展望のない状態が精神的不安を掻き立てる状況は、都市の住民には見えにくいものだったが、農村の女性に蔓延する心身症的な兆候はいかにもありふれた現象であり、疎外感の雄弁な証言だった。

産業化が進み若者があらかた都市に出てしまう現実是谁も抗うことのできない流れとなっており、それでも農村に残って農作業に励む生き方は、あからさまに時流から「取り残された」感覚を突きつけるものだった。男性にとってそうした敗残感はさらに切迫したものだったように思う。実

際、村にいる若者から中年までの男性といえば、一家の跡取りとしてやむなく残るのでなければ何らかの障害を抱えた場合に限られており、酒や賭け事で憂さを晴らすのがせめてもの慰めとなっていた（土佐 2015）。

それから10年もすると、「嫁不足」の現実に対し中国や東南アジアの女性を斡旋する動きが現れ、「多文化家族」を量産するという流行が訪れた。田舎の男性にとっては、小さな憂さ晴らしから国際結婚に至る「救い」が用意されていたと要約しても間違いではないだろう。農村に住む女性には、そのような脱出口は見当たらなかった。それでも、一般に農村に生きる女性は、男性よりはるかに明るい表情をしていた。仲間同士で愚痴をこぼすことはあっても、男性のように酒に酔ってクダを巻いたり、絶望から暴力を振ったりするようなこともない。農作業で体がクタクタに疲れても、冗談で笑い飛ばすようなところがあった。しかし、表立った不満の噴出口がないだけ、名づけられない心身の不調が言葉にならない不満を表象するのだと解釈できるだろうか。

韓国で国民健康保険制度が始まるのは1988年のことであり、それまでは身体的不調をおぼえたらまず薬局に行き薬を処方してもらうのがもっとも一般的なケアだった。さらに重症になれば病院に行き、それでも原因不明の不調が続くと占師に救いを求めることになる。

占師に相談したり、シャーマンに儀礼をしてもらうことは、女性にとって数少ない憂さ晴らしの機会であった。夜通しの儀礼（クッ）は、女性がおおびらに踊ったりおしゃべりを楽しんだり、さらに生と死の意味を演劇的に捉えることで深いカタルシスを得る機会を与えた。シャーマニズムは抑圧された存在にとっての「周縁的カルト」であるというI・ルイスの見方は、韓国の現実にもぴったりくるものに思えた（土佐 1989）。

だとすれば、日常的な労苦や心痛、さらに今日の農村に生きることからくる疎外感と精神的不安は、シャーマニズムを通じてあるべき均衡を取り戻すといえるだろうか。反面、占師やシャーマンに相談することで、心身的な症候に特別な意味が与えられ、かえって不安が掻き立てられる面も明らかにあった。不浄や祖霊の「恨」といった目に見えない原因に対処するため、儀礼の散財が実現してこそシャーマニズムという「業界」は成り立つのだから、そこにはマッチポンプといえる側面が明らかに存在する。しかし、シャーマニズムにたいする需要は、明らかにそれよりはるかに大きな社会的世界から生み出されるものだった。

換言すれば、シャーマニズムの意味合いを社会の広がりの中に解き放つ必要がある。シロコゴロフは、それについても正しく以下のように述べている。

「シャーマニズムとは、精神的複合の諸側面の一つに過ぎない。民族的・個人的平衡を保つシステムにおいて、それが占めるのはわずかなスペースだ。シャーマニズムの機能的重要性に対する正しい理解像を得るためには、その色合いが薄められる必要がある」（Shirokogoroff 1935: 287）。

ツングース社会にあっても、シャーマニズムは不動の聖なる伝統でもなければ、万能の処方箋でもなかった。それは人間社会が環境や社会変化に適応するために試行錯誤の末にたどり着いた多様

な制度のほんの一角を構成するものだった。シロコゴロフの民族誌を出発点としたにもかかわらず、エリアーデが超越的な理論構成へとエスカレートしていった要因にはさまざまなものがあるだろう。亡命者として生きるなかでいざ続けた超越への文学的希求もあれば、西洋の近代合理主義に対する批判とベアになったオリエンタリズムもあった。韓国の文脈に限れば、国家と知識人の言説が、エリアーデ的な見方を強化するのにとりわけ有効だった。

シャーマニズム、ないし韓国で「巫俗（ムソク）」と呼ばれる伝統は、近代に入り複雑な変化を遂げてきた。一般に巫俗は迷信視され、周縁化される過程をたどってきた。朝鮮時代においても、すでに儒教的合理主義から巫俗は「淫祠」として蔑まれる歴史を持っていたが、近代合理主義の浸透とともにますます周縁化の度合いを深めていった。さらに都市化や産業化の進行とともに巫俗は過去の遺物として消え去る運命にあると考えられた。しかし、1960年代以降、それは予期せぬ援軍を得ることになった。

政府による急激な近代化が推進される中、いわゆる開発独裁に抗議する大学生や知識人が、巫俗に抵抗の原理を見出したのである。民俗学者による伝統の掘り起こしがそれに先行し、70年代になると巫俗を肯定的に見直す見方がより一般化した。権力により抑圧され、儒教や仏教など外来の伝統によって周縁化されながらも生き残ってきた巫俗には、民衆の魂や民族の純粋な原型が生きていると見なされた。戦闘警察とやり合う傍らで、キャンパスではムーダンのクツが「実演」されるという光景が、80年代まで名物となった（召 1991）。皮肉なことに、国家もまたこの援軍に加わることになった。産業化で目の前の風景が日に日に変貌していく中で、伝統文化や民族文化を保存することが急務だと考えた政府は、巫俗にも注目することになった。巫俗が民族の純粋な原型を象徴するものだという想像力の次元において、政府と反政府は固く手を結び合っていたことになる。今日では文化の本質主義や物象化として批判されるそうした立場について、ここでこれ以上掘り下げることが避けたいが、シャーマニズムのような混成的な制度に民族主義の白羽の矢が立ったのは、歴史の皮肉としかいいようがなかった。

とりわけ、政府が有名なムーダンのクツを「無形文化財」に指定し、シャーマニズムを伝統として保護しようとしたことは、ある種の逆説的な結末を生んだ。韓国では、日本の制度を参考にしながら、1962年に文化財保護法が制定され、巫俗や民俗祭儀なども「無形文化財」に指定されるようになった。「重要無形文化財保有者」ないし「保有団体」に指定されると、クツの伝承、保存のため伝授教育をおこなう義務が生じ、国家や地方自治団体が伝授教育に必要な経費を負担することが定められた。例えば、保有者が弟子に伝授教育をするために奨学金を支給することができる。また、年に一度の公演活動も義務付けられた。

これは、迷信視されてきた巫俗の社会的地位を向上させることに寄与したが、同時に大きな矛盾をはらむ制度でもあった。珍島のシッキム・クツも重要無形文化財に指定されているが、どのムーダンが「保有者」として認められるかによってお金と社会的名誉の面で大きな違いを生み出す。次は自分だと信じていた男性ムーダンが結果に落胆して自殺したという話は珍島でよく知られたものだった。片や占師が「無形文化財」の保有者として認められるチャンスはゼロであり、国家の力で

「真の」伝統を鑑定し、顕彰する過程は絶えず変化し続けるシャーマニズムを凍結し、「剥製化」することに寄与した（㉑ 2011）。しかし、現実の社会的需要がムーダンを衰退させ、占師を増殖させていった傾向に対して、国家といえども効果的に介入できたわけではなかった。

ここで都市部における状況を簡単に見ることを通じ、今日のシャーマニズムの意味を正当な比重で社会の中に置き直す試みをしておきたい。韓国のシャーマニズムについてもっとも徹底した民族誌的研究をおこなってきたアメリカの人類学者、ローレル・ケンダル『シャーマン、ノスタルジア、そしてIMF』（Kendall 2009）が、大きな支えを与えてくれる。

都市でも、農村とは別の形で、急激な近代化にともなうストレスが社会の脆弱な部分を揺さぶり、シャーマンに対する需要を増大させた。近代化により呪術的な伝統が消え去るところか、危機が恒常化する現代社会は、シャーマニズムにとって格好の温床となっている。ケンダルによれば、とりわけ1997年のIMF危機をきっかけに、シャーマンが雨後の筍のように増殖したという。

ここでもまた、シャーマンとは何かを規定するのは簡単でない。ソウル地方では、珍島と異なり世襲型でなく召命型のシャーマンが主流なので、ムーダンと占師の区別はさらに曖昧になる。ソウル地方ではムーダンのことをマンシン（万神）とも呼ぶが、神の召命によって苦しんだ末に先輩シャーマンの助けを借りて儀礼でうまく神降ろしができればシャーマンとしてイニシエーションをやり遂げたことになる。そこは珍島の占師と同じパターンであり、やはりほとんど女性がシャーマンの候補者になる。

顧客も女性が多いが、農民でもなければ労働者でもなく、中小企業や自営業を営む小規模事業主が多いという。実際にシャーマンに相談に来るのは女性がほとんどだが（7割）、それよりは経済的危機の打撃を受けやすい層がシャーマンに対する需要を押し上げた。相対的に安全地帯にいるサラリーマンや公務員はシャーマニズムに関心がない。経費のかかる儀礼（クツ）までやろうとする人は、投機的で不安定な職業についているという傾向が明白だった（Kendall 2009: 135-8）。

IMF危機は、クツに対する需要を高め、より多くのシャーマンを必要とした。しかし、それはシャーマンの正体をより怪しいものにすることにつながった。「なりそこないのシャーマン」という言葉こそ使っていないが、ケンダルはそうした現実についてもしっかり記述している。そもそも、「シャーマンのイニシエーションは、あらゆるクツのなかでもっとも難しいといわれている」（ibid. 66）。チニという女性の事例が詳しく述べられており、彼女は召命の徴と思われる苦しみを味わいながら、何度もイニシエーションに挑戦するが、どうしても成功できない。チニだけでなく、「多くのシャーマン志望者は、何度もイニシエーションのクツを繰り返す」。インフォーマントのシャーマンによれば、「今ほどシャーマンが多い時代はないが、昔のシャーマンがもっていた霊力はない」（ibid. 102）という。その結果、イニシエーションが失敗しても勝手に仕事を始める「偽物（オントリ）」シャーマンが生み出されることになる。しかし、昔こそ本物のシャーマンがいたというのは、今の時代が生み出したノスタルジーではないかとケンダルは疑っている。韓国だけでなく、「最後の本物のシャーマンは、人類学者がやってくる直前に死んだ」という話は民族誌の定型句となっているからだ（ibid. 113）。

「マンシンは生まれつきの存在だが、同時に育てられる存在だ」(ibid. 70)。靈感や召命の徴だけでシャーマンになれるわけではない。急激な社会変化がシャーマンに対する需要を高め、安定した師弟関係を越える規模で「偽物」シャーマンが量産され、そしてシャーマンに対する役割期待そのものが変化すれば、シャーマンというカテゴリーまで変動せずにはいられない。IMF危機が韓国社会を襲うことで、失業、破産、家庭内暴力、自殺などのリスクを抱えた顧客が押しかけてくることになり、シャーマンは絶望的な財政問題に対処することを日々の勤めとせざるを得なくなった(ibid. 146-7)。ストレス社会を生き抜く指針を与えるカウンセラーのようなシャーマンは、伝統的なシャーマンを基準にすれば「偽物」ということになるだろうが、「本物の」シャーマンとは社会の変化に合わせて柔軟に変わっていく存在ではなかったろうか。

韓国のように急激な近代化を経験した社会では、とりわけそうした視点が重要になる。言い方を変えるなら、過去と現在は相貌の劇的な違いがあると同時に、合わせ鏡のようにお互いを映し出しながら隠喩的に連結される。数十年前までまだ貧しい社会だった過去と、商品があふれかえる消費社会へと成長した現在は、人間の苦悩を通じて歪んだ時空の中で「同じ意味」を反復している。その時空こそがシャーマンが演出する儀礼(クッ)であり、だから「現代のクッでは、死者と生者の出会いの多くは貧しい過去と徹底して商品化された現在との境界で起きる」(ibid. 168)ことになる。「消費社会はより新しくよりよい商品の可能性で絶え間なく我々を悩まし続けるので、我々はすべて飢えた亡霊となる」(ibid. 169)というケンダルの変容も、そのような文脈で理解される必要がある。「飢えた亡霊」とは、子孫がなく食べ物を求めさまよい続ける「雑鬼(チャブキ)」のことで、韓国の儀礼的場面で必ず現れる死霊だが、つまり現代人は明確な帰属を失うことでより「精霊」に近い存在になっていることになる。

偽物のシャーマンが出回っているとすれば、シャーマニズムがそもそもそのような不純な制度だからであり、また現代が亡霊のような欲望に駆られた生き方を要求するからでもある。つまり、シャーマンが本物か偽物かという鑑定はまったく意味のない議論であり、それを踏まえた上でケンダルは次のように結論づけている。

「シャーマンの多くは十分な訓練なしにやっており、現代のライフスタイルとシャーマンの儀礼の空間的隔絶は粗雑な仕事を助長している。ムーダンと称している者のほとんどは、もっぱら占師として機能している」(ibid. 206)。

時代と顧客の需要の変化に合わせ、シャーマンのあり方も柔軟に変化する。知識人や政治家はそこに一貫した伝統を仮構しがちになるが、それは変化の激しい時代が要求するノスタルジーに過ぎないのかもしれない。そうした柔軟な制度こそがシャーマニズムの本性であるといえるが、またシロコゴロフがマファリズムという別のカテゴリーで名指さざるを得なかった新たな制度が生まれている可能性もある。例えば、シャーマニズムの「本質」が韓国ではむしろキリスト教信仰の中に受け継がれているという指摘はよくなされてきた(崔 2021)。そして、シャーマン(偽物と本物を問

わず)という焦点の周辺には数え切れない「なりそこないのシャーマン」たちが控えており、そのさらに外縁には社会変化と不安定な人間精神の結びつきがもたらす広大な領域がうごめいている。

シャーマニズムは、人間社会が外部からやってくる衝撃に対応し、創発的に適応しようとする数々の試みの一つである。それは、個人の精神の脆さと文化的制度の柔軟性との相関が生み出した一つの解であり、それ以上でも以下でもない。特定の地域と伝統に局在化できる特権的制度ではなく、人間の身体と精神の性質を利用しながら弱者が弱みを強み（強さではない）に転換するアート（技芸）としてどこでも見いだせると考えたほうがいい。それは、環境やテクノロジーが変わればいろんな現れ方をするが、人間の意識が放心、失神、睡眠といった「空白」を本来的に持っていることにまず基礎を置いている。ある種の才能をもった個人にとって、そうした意識の空白に別の精神／精霊を呼び込むことができるという事実がシャーマニズムの成立にとって次に重要な条件となるが、そこに至る距離は大きい。シャーマンと呼べるモデルが手近にある社会でも、意識が完全に置き換わるところまで到達できるケースは限られており、その意味で大多数の人間はすべからく「なりそこないのシャーマン」にとどまるしかない。

逆に、シャーマニズムが伝統として生きていない社会でも、需要が生まれればそうした才能をもった人間が出現することもある。最近の日本の例を挙げるなら、東日本大震災によって多くの予期せぬ死者が出たとき、通常のやり方では救われない魂が大量にさまようことになり、それを受け入れるシャーマンが「自然発生的に」出現したことが報告されている（奥野 2021）。

あるいは、テクノロジーの発達で意外な形でシャーマニズムの復活を予兆させることもある。テクノロジーの力を使って、身体機能の一部を他者（ロボットを含む）とシェアする「ボディシェアリング」のアイデアにはそのような可能性がある。例えば、「NIN_NIN」と呼ばれる小さなカメラ付きロボットを視覚障害者の肩に乗せ、寝たきりの障害者とネットワークで結びつけることで、見る役割と移動する役割を交換し合うといった試みがすでになされているが、これは身体と意識との結びつきをシャーマニズム的な複雑さへと近づけるものだといえる（澤田 2021: 106-107）。テクノロジーが個々人の障害を相互補完的に結び合わせることで実現するボディシェアリングは、複数の意識と主体が交錯するあり方としてのシャーマニズムが切り開く新たな可能性を垣間見せてくれる。

憑霊という現象が世界的に見られる普遍性を備えているのが事実だとしても、それが個人に起こることはそれほど平凡な出来事ではなく、シャーマンになる道は失敗に終わる確率が高い。たとえ科学合理主義や権力によって抑圧されないとしても、そのことはあまり変わらないのではないだろうか。コーエンの図式に戻るなら、社会全体を見たとき「置き換えモデル」より「融合モデル」のほうが一般性が高いという要約をすることも可能だ。

シャーマンの憑依に注目すれば、置き換えモデルがもっとも基底的な原理であるが、シャーマン以外の人間にとって、それは到達し難い境地であり、融合モデルや病原性憑依のほうがずっと身近で理解しやすい境地である。放心や睡眠などの日常的経験においても、また演技や異文化との相互作用においても、完全に主体の意識が別の意識に置き換わる現象こそが非現実のものであり、多く

の経験の水準では複雑な相互作用を通じて自他の区別が曖昧なまま融合することはめずらしくなく、それがクレオールやピジン化と呼ばれる文化変容の一般的プロセスを支えている。個人の意識に注目すれば置き換えモデルがより基底的な原理となるが、文化や社会に目を向けると融合モデルのほうが遥かに大衆的な広がりを持つ一般的原理だといえる。「なりそこないのシャーマン」とはこの広範な社会的基盤をもつあり方であり、例外や失敗にとどまるものではない。「なりそこないのシャーマン」が目立たない形で模索してきた複数の意識の融合モデルは、これからの社会にとって支配的なものとなる潜在力さえ秘めているのである。

引用文献

- エリアーデ, M. 1990 (石井忠厚訳) 『エリアーデ回想 (下)』 未来社
 —— 2004 (堀一郎訳) 『シャーマニズム 上・下』 筑摩書房
 —— 2009 (住谷春也訳) 『マイトレイ』 (池澤夏樹=個人編集 世界文学全集2) 河出書房新社
 奥野修司 2021 『死者の告白 30人に憑依された女性の記録』 講談社.
 クラインマン, A. 1992 (大橋英寿他訳) 『臨床人類学——文化のなかの病者と治療者』 弘文堂
 澤田智洋 2021 『マイノリティデザイン——弱さを生かせる社会をつくろう』 ライツ社
 菅原壽清 2016 『シャーマニズムとはなにか——シベリア・シャーマニズムから木曾御嶽信仰へ』
 岩田書院
 土佐昌樹 1989 「憑依の現在——韓国珍島における巫俗儀礼の記述と解釈」 『民族学研究』 53-4:
 374-98
 —— 2012 『韓国社会の周縁を見つめて——村祭・犬食・外国人』 岩波書店
 野壇法席
 崔吉城 2021 『キリスト教とシャーマニズム——なぜ韓国にはクリスチャンが多いのか』 筑摩書房
 リーチ, E. 1985 (青木保他訳) 『人類学再考』 新思索社
 ルイス, I.M. 1985 (平沼孝之訳) 『エクスタシーの人類学——憑依とシャーマニズム』 法政大学
 出版局

- Allen, D. 1988. "Eliade and History," *The Journal of Religion*. 68-4: 545-565.
 Anderson, D. G. Arzyutov, D. and Alymov, S. (eds) 2019 *Life Histories of Ethnos Theory in Russia and Beyond*. Open Book Publishers.
 Cohen, Emma. 2007 *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. Oxford University Press.
 Cohen, E. 2008. "What is Spirit Possession?: Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms" *Ethnos*, 73(1): 1-25.
 Cohen, E. and Barrett J. 2008a "When Minds Migrate: Conceptualizing Spirit Possession" *Journal of Cognition and Culture*. 8: 23-48.

- Cohen, E. and Barrett J. 2008b "Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence" *Ethos*. 36(2): 246-267.
- Eliade, M. 1989 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Arkana.
- Kendall, L. 2009 *Shamans, Nostalgias, and the IMF: South Korean Popular Religion in Motion*. Univ of Hawaii Pr.
- Shirokogoroff, S. M. 1924 *Ethnical Unit and Milieu: A Summary of the Ethnos*. Shanghai: E. Evans.
- 1935. *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul.
- 김광익 1991 「저항문화와 무속의례: 현대 한국의 정치적 맥락 (抵抗文化と巫俗儀礼——現代韓國の政治的脈絡)」 『한국문화인류학』 23: 131-172.
- 이용범 2011 「무속 관련 무형문화재 제도의 의의와 한계——무속에 대한 시각을 중심으로 (巫俗関連無形文化財制度の意義と限界——巫俗に対する視角を中心に)」 『비교민속학』 45: 411-441