
英雄叙事詩とシャマニズム 2

— 中央ユーラシアの叙事詩語りとシャマン

坂井弘紀

— 要旨

本稿では、先稿に引き続き、中央ユーラシアのテュルク系諸民族に伝わる英雄叙事詩とシャマニズムとのつながりについて論じる。英雄叙事詩に登場する主人公の勇士が、聖鳥に乗って上昇飛翔したり、ジン（精霊）や肩甲骨を使って卜占を行ったりする様は、シャマンの職能行為と酷似する。イスラーム化が進行した地域においても、シャマニズムはイスラームと習合しながら、大きな役割を果たし続けてきた。英雄叙事詩は、「最初のシャマン」とされる人物コルクトが創出したとされる弦楽器コブズの伴奏をしばしば伴うが、コブズをもちいたシャマンの巫術は 20 世紀末までも行われていた。英雄叙事詩には、シャマンの「祝詞」の一節と酷似するフレーズが歌われることさえある。また、叙事詩の語り手やシャマンになるうえで、夢が大きな意味をもつといった共通点もある。叙事詩の語り手が、叙事詩をもちいながら治療を行うという実例も報告されている。このように、叙事詩語りとシャマンが重なる点は多い。

はじめに

「英雄叙事詩とシャマニズム」（『和光大学表現学部紀要』15号）において、筆者はテュルクの口承文学の源泉をシャマニズムに求めた。本稿では拙稿「英雄叙事詩とシャマニズム」に引き続き、中央ユーラシア（ここでは、中央アジア、シベリア、ヴォルガ・ウラル地域、カフカースを指す）の英雄叙事詩とシャマニズム⁽¹⁾との関係、とりわけ叙事詩語りとシャマンとのつながりについて論じていきたい。

1. シャマニズムとは何か？

シャマニズムとは何か、ここで改めて確認しておこう。先行研究によれば、「シャマニズムとは、北シベリアで他のあらゆる宗教的な分野、表象、慣習に広く浸透し、それらを同化してしまっただけ古い降神術的宗教」⁽²⁾であり、「厳密で正確な意味でのシャマニズムとは、なによりもすぐれてシベリアと中央アジアの宗教現象である」⁽³⁾。シャマニズムと

いう信仰体系において、もっとも重要な役割を担うのは、シャマンといわれる人物たちである。シャマンの宗教的特質は①神や精霊との直接接触からその力能をえ、②神や精霊との直接交通によって役割をはたし、③その力能を行使している間は常とは異なる精神状態にあるとされる⁽⁴⁾。

シャマンという言葉の語源にかんしては諸説あり、サンスクリット語やパーリ語 samana (乞食僧)⁽⁵⁾ に起源をもとめる説もあるが⁽⁶⁾、「トゥングース語*sama:nの語源が、まちがいなく固有トゥングース語であることは明らかであり、特に異論は出されていない」⁽⁷⁾ という見解のように、一般的にはトゥングース系の言語に由来するとされている⁽⁸⁾。

シャマンはトランス状態となることによって、目には見ることのできない神霊・精霊たちの世界と現世に暮らす共同体の人々の生活とを仲介する機能をもっている。シャマンは他の人にはどうしても体験できないこと、または耐えることのできないことを実践するので、あくまでも共同体社会の一員でありつつ、あるときはそのリーダーともなりうる存在なのであった⁽⁹⁾。シャマニズム研究の第一人者である宗教学者のエリアーデがシャマンを「選ばれた人」「それぞれの社会できわ立った人物」「神秘的エリート」と表現したことは、忘れてはならぬ重要なポイントである⁽¹⁰⁾。

著名な内陸アジア史研究者の護雅夫が「突厥のカガンつまり君長・君主のはるかな淵源が、シャーマンそのものであった」⁽¹¹⁾ と述べるように、「選ばれた存在」「神秘的エリート」であるシャマンはときに社会や共同体のリーダーにもなった。「可汗(筆者注:カガン。君主号)が、『突厥の天神・地祇と同じものと見なされる』神々に『たずねて』、『神々と民衆との間の媒介者としての役割』を演じ、『高位聖職者として』、『神々との霊的交融』の機能を果たしていたとすれば、可汗は、シャーマン—『神々や精霊と人間との媒介者』—として振る舞っていたと考えねばならぬ」⁽¹²⁾ のである。テュルク帝国(突厥)の君主カガンと天神テングリとのつながりは、テュルク(突厥)文字で刻まれた碑文にも明白である。「高きにある、テュルクのテングリとテュルクの聖なるイエル・スブ iduk yiri subı はこのように言った。『テュルクの民よ、不滅たれ』と、『民であれ』と、わが父なるイルティリス・カガンを、わが母なるイルビルゲ・カトゥンを、テングリはその頭をつかみ、上方へ持ち上げたのだ」⁽¹³⁾ (ビルゲ・カガン碑文 B:D9-10)。ここでいう上方とはテングリ(天神)がいる世界を意味するだろう。つまり、テングリによって持ち上げられた君主たるカガンは神と交霊を行ったことを示している⁽¹⁴⁾。シャマンはかつて、政治・社会的状況の中できわめて大きな役割を果たしていたのである。

2. シャマンの巫術と英雄譚

テングリの力によって上方へ持ち上げられたテュルクのカガンのように、シャマンも儀式において、上方に赴き、そこにいる神と交わる。南シベリア、アルタイ地方のシャマンの巫術の例を見てみよう。

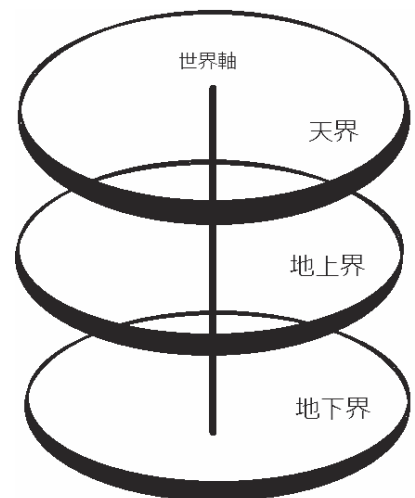
「幹に九つの段が刻まれた、樺の樹が立てられ、馬を殺して犠牲に供し、招福・除災の神事を終えると、シャマンは天に向かったの忘我旅行をする。忘我の状態に入ると、飛び跳ねて走り回り、木の幹に刻まれた第一段によじ登りながら、歌い、物語る。この第一段は天の第一界を意味している。樺の樹を一段一段とよじ登ることで、天界を上昇するのである。第三界では、天候の変化、起こりうる病気や不幸、献身しなければならぬ犠牲の種類を聞く。さらに、第六界では月に、第七界では太陽に頭をさげる。その霊力が強ければ強いほど高くのぼることができる。そして、最終的に至高神ウルゲンのもとに達するのである」⁽¹⁵⁾。

また別の儀式では、九本の樹が天幕の入口から右向きに一直列に並べてあり、新入りのシャマンはフェルトの敷物に乗せて運ばれ。一番端の樹まで来ると、フェルトの敷物から樹に飛び移ってそのてっぺんに達し、そこですばやく樹の周りを三度まわり、樹から樹へ同じようにしながら、最後の樹まで達すると、再びそのフェルトの敷物の上に降り立つ⁽¹⁶⁾。シャマンの行為は「天界飛翔」を示し、シャマンがまわる九本の樹は天の九層を意味していると考えられる。

このような天界が九つの層から成り立っているという考え方は、中央ユーラシアの各地に見られ、これには世界が天界・地上界・地下界からなるという世界観に基づいていると考えられる。この「垂直多層的世界観」は中央ユーラシアのシャマニズムの考え方に顕著で、一般的にはそれぞれの世界を世界軸が貫いてつなげていると理解される。そしてその世界軸はふつう世界樹、すなわち特別な樹木であるとされ、先に取り上げた、アルタイのシャマンの儀礼においては「九つの段が刻まれた樺の樹」がまさにそれに相当する⁽¹⁷⁾。「宇宙軸をつたって天上に昇るということは、世界的かつ古代的観念」⁽¹⁸⁾であり、「民間伝承では、英雄はしばしば鷲その他の鳥によって地下界の深处から地表へとほこばれる」⁽¹⁹⁾との指摘の通り、中央ユーラシアに広がる英雄物語『エル・トシュトック』（クルグズ）、『トゥグルク・バトゥル』（ウイグル）、『ケンジェ・バラ』（ウズベク）、『地下世界の鷲』（トルコ）等では、主人公の勇士は異世界を聖鳥に乗って垂直に移動する⁽²⁰⁾。聖なる鳥の助けを得て、上昇飛翔する英雄譚の主人公は、精霊の力を借りて、「天界飛翔」するシャマンと重なり合うのである。

神からの託宣とならぶ、シャマンの主な機能は、病気なおしと占いである⁽²¹⁾。このシャマンの機能と同様の働きが英雄叙事詩にも歌われる。たとえば、『アルパムス・バトゥル』では、「修行僧は『私はかつてジーデリ・バイスンという場所のコングラトという国に行ったことがある。そこにはこのバ

垂直多層的世界像モデル



イシュバルという駿馬がいた。犬が噛んで痛がっていたので、私は唾を吐いて、治療してやったものだ。私に、今どうなっているか、今どんな状況かわかるか、と訴えながら泣いているのだ』と説明した⁽²²⁾と、唾を使って駿馬を治療したとの描写がある。ここでの修行僧はイスラーム聖者を直接的には指すと思われるが、シャマンの機能を果たしている。英雄叙事詩『エル・トシュティク』では、馬が死んだ主の遺骸を飲み込んで、吐き出し、主を生き返らせる。このことは、唾を吐いて治療することと同質の行為であろう。英雄譚における「復活」や「再生」は、シャマンが行う治療行為と通底するのである。

カザフに伝わる英雄叙事詩『アルパムス・バトゥル』には、「(アルパムスは) どうしていか混乱し、ジンを使って占った」⁽²³⁾と、一般的なシャマンの巫術と同様に精霊(ジン)を使って占う場面もある。また、カフカース(コーカサス)地方のアディゲの英雄物語『ハン・サンテミルとハン・トフタミシュ』では、主人公の勇者エディジが「羊の肩甲骨を取って、占った。敵は休憩地で昼食を食べていた。そこには、肩甲骨占いを行う、敵の賢者もいるのが見えた。つまり、敵もすでに追っ手が近づいていることを知っていたのである」⁽²⁴⁾と肩甲骨占いを行う様子が描かれている。中央ユーラシアの伝承の中の英雄は精霊の力を借りたり、肩甲骨を用いたりする占い師でもあったのだ。

3. 「バクス」とは？

現在の中央アジアでは、語り手・詩人をバクスやバフシなどと呼ぶ⁽²⁵⁾。これらの言葉は、かつてはシャマンを表していた。バクスという言葉は比較的新しく、14世紀を遡らないという⁽²⁶⁾。それ以前、シャマンは、中央アジアでは「カム」と呼ばれていた⁽²⁷⁾。「カム」から派生した「呪い・妖術をする qamla-」という言葉は、8~9世紀ころのものと推定される、テュルク語で書かれた占い書『ウルク・ビティグ』の中の「男が狩りに行った。天(テングリ)に悪神エルリク ärklig⁽²⁸⁾(筆者注: の力を)、と山で呪術を行った(qamlamish)。これは悪しきことであると、汝らは知れ」という文にあらわれる。シャマンを指す「カム」は11世紀の『クタドゥグ・ビリグ』やカシュガリーの『テュルク辞書集成』、14世紀の『コデクス・クマニクス』にも見られるが、やがてバクスにとってかわっていったと考えられる⁽²⁹⁾。13世紀の商人で旅行家のマルコ・ポーロは、「バクシーすなわち、いま話したさまざまな妖術に熟達している人々のこと—はその他にもこれから話すような実に不思議なことも行う。それは、大汗(著者注: 君主ハーンのこと)が正殿のテーブルにおつきになると、そのテーブルは高さが8キュビット(約4メートル)もあって、正殿の中央に置かれた酒・乳、その他の飲み物がいっぱいにつかれた杯から少なくとも10パース(9メートル)は距離があるのに、その賢明な妖術師なるバクシが呪文を唱えて術を行うと、なみなみと飲み物の注がれた杯がひとりでに床から持ち上がり、誰も手を触れないのに大汗の前に行く。そして、大汗が飲み終わると、杯はまたもと置かれてあった場所に戻る。この光景は一万人の人々の眼前で行われる。本当に爪の垢ほどの嘘もない真実なのである」⁽³⁰⁾と、バ

クスがフビライ・ハーンの宴席で「奇跡」を起こしたことを記している。

時代が下って、19世紀の著名なカザフ人研究者ショカン・ワリハノフ（1835-65年）は「多くの人がまだ、バクスの超自然的な能力と神聖さを無条件で信じている」と、19世紀後半でもシャマニズムが篤く信じられていたことを記している。バクスの精霊には、大・中・小とあり、それらの力は異なるという。「大（バクス）はあらゆる病人を治療し、出産に際して、自分の精霊にアルバストゥ（筆者注：邪悪な霊）を追い出させながら、腹を切り、巫術に際しては、精霊を招いて、占う。大バクスの特徴は次のとおりである。巫術の時に、腹に刀を置き、のどに柄まで入れ、赤く焼けた鉄をなめ、自分の胸を全力で斧でたたく。これらはみな、聖者コルクトの楽器であったコブズでサルンという歌を伴いながら行われた。巫術は、精霊を大きな声で呼ぶことである。巫術では、バクスはみなだんだんと恍惚状態となり、狂乱して、倒れる。やがて起き上がり、気を失っている間に精霊が語ったことを話す」⁽³¹⁾。

バシュコルト人研究者ディヴァエフ（1856-1932年）も「バクスは、とくに、精霊とのやりとりや精霊にたいする力をもつ、キルギス（筆者注：カザフ）の医者を目指す」⁽³²⁾と書いている。「重い病床や婚礼の饗宴で、それぞれ医者として、また新郎新婦の未来を予言する司祭や魔法使いとして招かれる。両者において、バクスは悪魔や精霊の助力を求める」⁽³³⁾。彼が出会ったバクスは「自分の精霊を呼んだとき、すでにほとんど熱狂状態（エクスタシー）にあり、われわれには明らかにブタや犬のうなり声、子羊の鳴き声に聞こえた。施術に際し、バクスは片時もコブズの演奏を止めず、完全な疲労が襲った時だけそれを止める」⁽³⁴⁾と、先に見たワリハノフの記述と同様に、巫術にコブズを用いたことが記されている。このように、バクスにはコブズという楽器が欠かせないのであるが、このコブズを考案した人物は、「最初のシャマン」とされるコルクトという賢者であったと信じられてきた⁽³⁵⁾。コブズは英雄叙事詩の伴奏に欠かせない楽器であり、ソ連時代に「近代化」されて、オーケストラにも使われるようになったが、今でも「シャマンの楽器」と認識される。シベリア各地のシャマンが太鼓をもちいて儀式を行うように、中央アジアでも古くからダングラやダブルと呼ばれる太鼓⁽³⁶⁾が使われたが、カザフではもっぱらコブズが用いられた。カザフのバクスがいつからダングラやダブルを使わなくなったのか不明であるが、18世紀ころにはすでにカザフのバクスはコブズを使っていたようである⁽³⁷⁾。

コブズはバクスがトランス状態に入る際、精霊たちを呼ぶために用いられた。シャマンが使うコブズには、精霊が映るという魔法の鏡が弦の後ろにあり、一般的なコブズよりも大きい。コブズは、ソビエト時代にカザフ人の間からほとんど消滅してしまい、カザフスタン南部のサイラムに住むザマンベクというバクスは、トランスに入るためにコブズを用いた、カザフスタンで最後のシャマンであるという⁽³⁸⁾。1994年、サイラムでザマンベクの親族が小屋で儀式を執り行った。その記録を引用しながら、コブズを扱う「最後のシャマン」の巫術を見ていこう。多くの人に囲まれながら、ザマンベクは、精霊を呼ぶ儀式を行おうとしていた。同席した人々は、彼の弟子、治療を受ける患者、巫術を見たがる見物

人や親せきたちであった。ザマンベクは小さな帽子（トゥマク）をかぶり、そのわきに布にくるまれた楽器が置かれていた。コーランの短い祈祷文を唱えてから、楽器を取り出し、調弦をした。それは小さなコブズであったが、弦の後ろには鏡がついていた。このコブズを、トランスと治療のための呪具として使うのである⁽³⁹⁾。ザマンベクが儀式の準備をしているときに、コーランの祈祷文を唱えたということに違和感を覚えるかもしれない。現在の中央ユーラシアのテュルク系諸民族の多くはムスリムであり、この地域はイスラーム世界であるといえる。イスラーム世界の中でのシャマニズムとはいったいどのようなものなのであろうか。次に「イスラーム化」したシャマニズムについて見てみよう。

4. イスラーム化以降のシャマニズム

中央ユーラシアでは、7世紀以降漸次的にイスラーム化が進んだ。現在では、中央ユーラシアの多くのテュルク系民族がイスラームを信仰している。しかし、イスラームの本来の教義では認められない祖霊崇拜やシャマンの治療など、イスラーム化以前の信仰の残存と考えられるものもまた、現在でも信じられている。だが、シャマニズム思想の背景にある、世界が天界・地上界・地下界からなるとする「垂直多層的世界観」はイスラームの世界観には相容れないものであるため、このような世界観は変容した。つまり、シャマンの役割は「地上世界において、精霊と人々との仲介をつとめるだけのものとなった。シャマンは儀礼のとき、自らが地上世界から離れるのではなく、自らの補助霊をつかわして病気の原因を探らせ、災いをもたらず悪霊をつれてこさせるのである」⁽⁴⁰⁾。中央アジアのイスラーム化やこの地域の統治者たちのイスラームへの改宗には、スーフィーが大きな役割を果たしたとしばしば指摘される。スーフィーとは神との合一を目指す修行者を指し、イスラームの枠内において神秘主義的な信仰を実践していた。たとえば、12世紀頃のアフマド・ヤサウィーはヤサウィー教団というスーフィー教団の祖として知られ、カザフスタン南部トルキスタンの地にある彼の廟には今でも多くの人が詣でる。人間と霊的世界とを結びつけるシャマンはイスラーム聖者、スーフィーとよく似ている。「聖なるスーフィとシャマンは、民衆の観念においてほとんど同じであった」⁽⁴¹⁾ ため、スーフィーはきわめて受け入れやすく、彼らの働きを通じてイスラームは受容されていったのである。神や聖者を呼び出すことのできるバクスがスーフィーであることは矛盾しない⁽⁴²⁾。イスラームの神学者や法学者は、もちろん彼らの存在をイスラーム的とは認めない。だが、シャマニズムとスーフィズムは混在しながら、強く人々に信じられてきた。このようにして、イスラーム受容以降のシャマニズムは、イスラームの枠内で「正当化」されたのである。

イスラームの「上衣」をまとったシャマニズムのあり方は、カザフのバクスの「祝詞」からもよくわかる。

まずわが神 Qu'daiym は天を創った。それから地を創った。

第一に崇拜します、神よ。次に崇拜します、ムハンマドよ。

唯一のあなたの僕にわれらはなりました。

唯一のあなたの信徒にわれらはなりました。

第三にわがテングリよ、第四に四人の愛するお方よ

88人のシャイフよ、124人の預言者よ

メッカには聖者が、メディナには聖者が、ハン・チングスには聖者が⁽⁴³⁾

興味深いのは、唯一神アッラーを指すと考えられる「神」⁽⁴⁴⁾とテングリが登場することである。テングリは元来、天神を意味していたが、やがてイスラームのアッラーを指すようにもなった⁽⁴⁵⁾。しかしながら、ここではすでにアッラーを意味する「神」が最初に述べられているので、このテングリはアッラーを意味するものではない。すなわち、バクスはアッラーと並んで天の神にも呼びかけているのである。このことは、イスラームの信仰とテングリ信仰が並存、もしくは習合しているかのごとくで、現在のシャマンが頼る「神」のあり方を明示している。

また、イスラームの信仰の上で重要な「四人の愛するお方」、すなわち正統カリフ（アブー・バクル、ウマル、ウスマーン、アリー）や聖地であるメッカ、メディナが列挙される一方で、イスラームの信奉者ではなかったチングス・ハンも言及される。チングス・ハンはカリフやイスラームの聖地とならぶ存在だと見なされるのである。

次に、1940年代に新疆地方の北部カザフ地区の一つで活躍したシャマン、アカタイが巫術で歌った詩を引用しよう。

わが名はアカタイ、バクスである。年長者より祝福（バタ）を受けた。

同年配と比べてみると、わたしの気質は穏やかだ。私は大地ほど広大である。

アッラーよ、私がすべきでない苦しみをあなたは私に与えた。

アッラーよ、このしぼんだ小枝（彼の杖）を求めることをお許してください。

黄色い雌犬よ、ここを去れ！ 出でよ、私の援助精霊よ、

ああ、私の青い援助精霊よ、出でよ、援助精霊よ！

ああ、私の猛々しいラクダよ、ラクダよ。

呼んだらすぐにやってこい、お前の鼻はつぶれているが。

黄色い雌犬よ、さあ、ふたこぶのつぶれた鼻よ！

アッラーよ、私にご慈悲を、ご慈悲を。

イスラームへの力をお与えください。

この患者をお救いくださることを願います。

彼女を治療し、健康を取り戻してください！⁽⁴⁶⁾

巫術では、彼が3つの援助精霊、すなわち「黄色い雌犬」、「青い援助精霊」、「猛々しいラ

クダ」を招霊したことを示している。これらはいずれも彼の施術に欠かせない精霊であり、先に見た、英雄叙事詩『アルパムス・バトゥル』でアルパムスが力を借りた精霊ジンと符合する。シャマニズムという用語は不適切で、本質的には「精霊信仰」であるとする意見もあるが⁽⁴⁷⁾、本来、シャマンの巫術にはまさに精霊の存在が不可欠なのである。

それと同時に、アカタイはイスラームの伝統に従っていることを主張している。何度もアッラーの御名を繰り返し、彼の援助精霊はアッラーの力によるものと示している。また彼はシャマンの杖を使うことを、アッラーに授けられたものであると理由づけて、正当化する。アッラーに祈ることは、弁護的な言い訳や彼の行為の世間的な正当化をはるかに超え、アカタイは自分の職務について苦悩しているため、シャマンでいることをアッラーの主導に求めるのである。結局、患者を救うための祈りの先は、もはや伝統的な援助精霊でも、天神（テングリ）でもなく、唯一神アッラーなのである⁽⁴⁸⁾。

前章で見たシャマン、ザマンベクの巫術もまたイスラームの権威を強調する。擦弦楽器コブズを奏で、一分後短い祝詞（バタ）を唱え、アラビア語の「アッラー・アクバル」で終わる。それから演奏を続けるが、突然叫びだすと、援助精霊ピルを呼び出す。基本的にシャマンはよきムスリムであり、アッラーのみを信じ、シャリーア（イスラーム法）を守ることを強調しつづける。またイスラーム聖者の名をあげ、アルワク（死者霊・祖霊）を呼びたいことを告げる。3分後、奇妙なぶくぶくという音を出し、トランス状態に入り、先にあげた著名なイスラーム聖者ホジャ・アフマド・ヤサウィーの名をあげた。ザマンベクはこの町の聖者たちに関する有名なことわざを唱え、アルスタン・バプがもっとも大きなバプであることを述べる。アルスタン・バプはホジャ・アフマド・ヤサウィーの師である。

オトラルには 30 のバプ、トルキスタンには万ものバプ

サイラムには無数のバプ、最大のものアルスタン・バプ⁽⁴⁹⁾

ザマンベクの巫術の観察者は、その後の流れをこのように続ける。「5分後、ザマンベクは完全にトランス状態になり、ぶくぶくという声は一層大きくなり、頭を揺らし口笛を吹き始める。そのとき病人の女性が大声で泣いた。そして、6分後バクスは歌をやめ、『破壊するな』『危害を与えるな』という意味の言葉を言う。それが数回繰り返される。ザマンベクは、悪霊に病人の体から離れ、苦しめるのをやめるよう頼んだと説明した。最後に、参加者たちはバクスの後に続いて、コーランの一節を繰り返した。シャマンの歌は終わったが、儀式は続く。ザマンベクはまだトランス状態にあり、同室の幾人かも同様であった。弟子は儀式の間、彼を手伝う。明らかにてんかん症状の病人は叫び泣き続けていた。弟子がナイフを渡すと、バクスはそれをのどに入れた。儀式の最後に、70歳のこのバクスは立ち上がり、驚いたことに重い白石を何回も持ち上げた。のちに聞いたことでは、こうして力を示すことは悪霊が病気の女性の体から出ていく気にさせるために必要であり、この技を行う力は、援助精霊から得たという。儀式を行うたびに彼女の体の中にいる悪霊は弱

まり、それで自分の力を見せつけることで悪霊を追い出そうとしたという⁽⁵⁰⁾。

コーランの一節を繰り返し唱えたあとのシャマンが、ナイフをのどまで入れたりと、重い白石を持ち上げたりと、超人的な能力を見せるのは、第3章のシャマンたちの例と同様である。このように、古来のシャマンの特徴を保ちつつも、コーランの一節を唱え、イスラーム聖者を称えるなど、イスラーム教徒であることを押し出しているのである。

5. 現代のシャマン

ザマンベクに引き続いて、他の現代のシャマンについてもいくつか実例をあげて、イスラーム地域の「伝統的なシャマン」の現在を確認しておこう。

まず、女性シャマンのカルルガシュである。カザフのナイマン族⁽⁵¹⁾の出身彼女は、1959年に、現在のカザフスタン、セメイ州に生まれ、聞きとり調査の行われた1996年当時は37歳であった。既婚者で三人の子供がいる。大学を卒業し、中学校教師をしていた。彼女の亡き祖父もシャマンであったが、父は敬虔なムスリムで会計業務をしていた。彼女がシャマンになったのは祖父がシャマンであったことによる⁽⁵²⁾。本人は、巫術の開始時にコーランに向き合うのはきわめて必要なことであると言い、それは、「人間が空気を必要とするように、コーランは私にとってこの上なく重要」だと述べる。彼女は夢でさまざまな病人を見て、ある病人が治るか、もしくは治療できないかを知る。「1987～91年にいつもこのような夢を見ていて、1991年まで、私は病気の人を治してあげたいと考え続け、その年に民族医療センターに行きました」⁽⁵³⁾。

カルルガシュが巫術に使うものは、コーラン、数珠、乗馬鞭、ナイフ、マッチ、水である。数珠はムスリムが一般的に使う。調査時に彼女が診た病人は、幼稚園教員の当時32歳のカザフ人女性であった。夫はロシア人である。この患者が言うには「産後6か月、全身が痛く、多くの医者に診てもらったが、良くならない。最終的に父を通じてこのセンターに来た。一度治療を受けて、少し良くなった。今日が二回目の治療で治療には9回のセッションが必要です」。施術が始まる。カルルガシュは病人の脈をとり、その後、診療室の中央に立たせて、全身の力を抜かせる。suf, sufと息を吐かせる。ベッドの上に仰向けに寝かせ、カルルガシュは病人の体を頭から足まで手で触る。そして鞭を使って、患者の体を叩き、悪魔にket, ket(去れ、去れ)と言いながら、椅子に座り、数珠をもち、コーランを読みながら数珠を数える。数珠を患者の頭に動かし、息を吐き、患者を立たせる。カルルガシュは水を口に含み、それを患者の体に吹きかけると、患者は身震いする。カルルガシュはコーランを唱え、さらにカザフの民謡を歌うと、その悲しい曲調が心を揺さぶる。最後に両手を胸の前に出し、患者のために祈る。患者も同様のポーズをして、向き合って祈祷する。これをもって、儀式は終わる。カルルガシュは病気の原因は「悪い目」と「悪い舌」にあると考える⁽⁵⁴⁾。女性シャマン、カルルガシュの使用した鞭や数珠は現在、多くのシャマンが使う道具である。また、口に含んだ水を患者に吹きつけることも現代の巫

術でしばしばみられるものである。ソ連が解体して、中央アジア諸国が独立国家になると、シャマニズムの「復興」が盛んになった。現代のシャマンもまた、古い記録に記されるように、火や鍬・ハサミなどの金属製品、鞭などをもちいて巫術を行う。

だが、次の別のシャマンの例は現代的なシャマニズムの在り方を示しており興味深い。「精霊たちは、彼女が歌うことを鼓舞した。我々（筆者注：研究者）とよく知り合うようになると、彼女は太鼓をもちあげ、高く力強い声で科学アカデミーの研究者たちをたたえる歌を歌った。『ほら、私のペリ（筆者注：精霊）があなたによろしく言っているわよ』。そう彼女は言った。精霊たちは喜んでモダンなファッションを好む。私は、シャマンになった20歳の娘について話す村の女性を呼んだ。『その娘の服は短くてハイヒールを履いていたわ。それに口紅も！』。その言葉は非難めいてはいなかった。つまり、その娘は精霊の命じるままの格好をしたのだ」⁽⁵⁵⁾。つまり、精霊が研究機関である科学アカデミーの研究者を称賛する歌を歌わせたり、派手な格好をさせたりするというのである。シャマンに関する多くの記録が示す「古風」なイメージとは別に、現代社会に溶け込んだシャマニズムの姿もまた確かに存在するのである。

6. シャマンになる、語り手になる。

シャマンになる状況と叙事詩の語り手になるきっかけはたいへんよく似ている。一般の人々にはない非凡な能力をもつ、共同体における特異な職能者であるシャマンと語り手はどのような経緯でそうなったのか、ここでは彼らのシャマン、もしくは叙事詩語りになったきっかけについて見てみたい。

まず、カザフのシャマン、バトゥルハンがシャマンとなった経緯を見てみよう。「彼は、6歳か9歳のとき、ジンの攻撃を受けた。28歳の時、重病になり、「狂気」が彼を山登りに駆り立てた。何日も眠れず、裸足で凍った湖を歩き、そして強くなった。のちに、偉大なシャマン、クセインと出会い、彼から祝福のバタを与えられ、精神世界に誘われた。バトゥルハンはこの出来事をシャマンの歌で語った。老シャマンは彼にドンブラを与え、それによって精霊たちと邂逅できるようになったが、老シャマンはその数日後に突然死去した。死後、バトゥルハンが彼を夢で見るようになり、そこで老シャマンは巫術を助ける魔法の斧を見つけるように命じた。バトゥルハン、ムッラーが隠しておいたにもかかわらず、それを偶然発見した。バトゥルハンはまだ病んでいたため、別のシャマン、アブルマユムを訪ねると、彼は沸騰した湯の中に置かれた布切れ（シュペレク）で悪霊を追い出した。それから、バトゥルハン健康は改善し、シャマンとなり、カザフ人がいう『治療する dem sal-』ようになった」⁽⁵⁶⁾。

バトゥルハンが重病に苦しみ、その後シャマンになり、治療を行うようになった。治療者になりやすい特定の血筋があると考えられており、多くの治療者はたびたび重病になってなかなか治らないという経験をしている⁽⁵⁷⁾。また死去した老シャマンが彼の夢枕に現

れるようになったことも重要なできごとであるが、夢で聖なる存在と出会い、治療者にならなければ病が続くことを告げられる場合が多いとの指摘⁽⁵⁸⁾のように、夢に現れる聖人の役割も大きい。

それでは、叙事詩の語り手たちはどのようにして、語り手になったのであろうか。語り手になるためには、「著名な師匠に指導を仰ぐ者もいるが、過去の多くの師匠は語りの伝統を次の世代へ伝えるべく、自ら才能のある弟子を探すことが多かった」との指摘がある⁽⁵⁹⁾。だが、夢に超自然的存在や叙事詩の登場人物が現れて、叙事詩を語ることを勧められたことがきっかけになることも多い。夢がきっかけで語り手になったウズベクの語り手の例を見てみよう。「それまでは詩人の能力がなかった、ただの牧夫が木の下で眠っていると、夢に見知らぬ人（大抵それはイスラーム聖者である）が現れ、「おまえはバフシになれ！」といいながら、弦楽器ドンブラを渡し、歌を歌うよう命じる。夢の中で、ドンブラを弾きながら語る。目が覚めると、そばには誰もいないが、その時から詩人としての才能を身につけて、バフシとなった」⁽⁶⁰⁾。

夢のなかで、英雄叙事詩のキャラクターと出会うという超自然的な体験をすることで、叙事詩の語り手になる例を見てみよう。クルグズの英雄叙事詩『マナス』の語り手ジャヌバイ・コジェコフの例である。

「ある日、私はコチュコルに向かったが、道中眠ってしまった。突然、私は夢で、先端が炎に燃えた槍をもった三人の騎士を見た。そのうちの一人が私をその槍で突き刺した。槍は私の体を貫いたが、その先端の炎はそれ以前同様に燃えていた。騎士は、私が父の仕事を引き継がないので、このような罰を与えたのだと語った。それから騎士たちは私に食事を準備してくれた。私は『あなたは普通の人間ではなく、特別な人なのですね』と尋ねた。すると『私はセメテイ（筆者注：英雄マナスの息子）、彼らはクルチョロとカンチョロである』と答えた。私は彼らの作った料理が気に入ったが、カンチョロがすべて食べてしまった。そのため、カンチョロとクルチョロの間で決闘が始まった。結局、カンチョロは私に新しい料理をもってきてくれた。それは、キビであった。彼はその種を私の口に放り入れ、私はそれを飲み込んだ。その種はジョモク、つまり叙事詩であった。彼はさらにそれらを私にたくさん入れた。私は自宅で目を覚ました。病気になっていた。長いこと臥せていた。元気になると、山に登り、そこでマナスを朗詠したが、やがてその叙事詩を大勢の人の前で語るようになった。以上が、私がどうやってマナス語りになったかという話である」⁽⁶¹⁾。

次は、夢に語り手の登場人物が現れてから、語り手になった、クルグズの語り手チョユケの例である。「馬に乗り、クズル・クイの山道で家に向かっていて、ある夏の夜、草の上に横になり、眠った。夢で私はクズル・クイの山道を馬で進んでいると、老人がこちらに向かってきて、私と一緒に来た。馬群の近くにきた。それを抜けると、大きなユルタに着き、その中に入った。そこには荒々しい容貌の人が座っていて、私は挨拶をしたが、答えはなかった。布団の近くにはクムズ（筆者注：馬乳酒）が入った容器があった。老人はそ

のクムズを私に注いでくれた。それを一息に飲んだ。『ここにいる男はマナスという。覚えておけ!』と老人は言った。それからユルタの外に出し、別のユルタの中に入れた。そこには白い顔の大きな目の格好のいい男が座っていた。その男もたいへん荒々しい外見であった。私が再びクムズを飲むと、老人はその男の名前を言った。アラマンベト⁽⁶²⁾ といった。こうして老人は私に四〇のユルタを巡らせ、そのつど、一杯のクムズを飲んだ。私が目を覚ましたとき、すでに夕方であった。その日から、私は叙事詩を語っている⁽⁶³⁾。

中国に住むクルグズの、もっとも有名な『マナス』の語り手ジュスプ・ママイがマナスチュ（マナス語り）になるきっかけは次のとおりである。ジュスプ・ママイは6歳から文字を習い、本を読むのに秀でていた。そのため、彼の兄は『マナス』の写本を与え、その内容を覚えるようになっていった。そこで兄は彼に『マナス』を暗記させるよう助言し、ジュスプはこれを読むことに専念し、くりかえし記憶して、暗唱し、兄の集めた『マナス』を完全に暗記した。つまり、ジュスプは、兄の集めた『マナス』を文字から記憶し、それを語るようになったというのである⁽⁶⁴⁾。ジュスプ・ママイの場合、口承による叙事詩の伝承ではなく、書写されたテキストに基づいた叙事詩の伝承であった。近年では、このような伝承のあり方も珍しくはない。しかし、ジュスプ・ママイもまた、夢の中で超自然的な体験をしている。『マナス』を語りながら、まどろんだときに見た夢で、栗毛馬に乗った人がジュスプに向かって「彼らをしっかり覚えておけ」といった。それは、マナスとバカイ、アラマンベト、チュバクであった。栗毛馬の人はウルチ・ウールであった。同様の夢はジュスプの兄バルバイも見たという⁽⁶⁵⁾。

このように、夢の中での「お告げ」によって語り手が誕生することは、テュルクの語りの伝統においては珍しいことではない。叙事詩の語り手になるきっかけに夢が果たす役割は、このようにきわめて大きい。夢を見ることは異界飛翔とつながるものであるが、シャマンや叙事詩語りになるうえで、夢の「啓示」による誘いが重要なポイントとなっているようである⁽⁶⁶⁾。

7. シャマンの巫術と叙事詩の語り

最後に、シャマンの行う巫術と叙事詩の語りのあいだにはどのような類似点があるかを確認しよう。中央アジアのテュルクのシャマニズム儀礼には、シャマンの他界旅行の觀念の痕跡が残っており、神話・伝承にはこうした他界旅行を映したものが少なくない。たとえば、テュルクの英雄譚『エル・トシュトック』や『ケンジェ・バラ』などは、勇士が異界を遍歴する物語である。こうした、異界遍歴の英雄譚など、民間に伝承された英雄叙事詩はシャマニズム研究の有力な資料となることが指摘されている⁽⁶⁷⁾。

シャマンの儀礼と叙事詩の語り、双方の実践の場はたいへん似通っている。叙事詩の語り手は、休憩をとりながら、日没から日の出まで続く。語り手は次第に靈感を高め、精神が「沸騰した qaynadi」状態になる。叙事詩を一行語るたびに、語り手の頭は鋭くりズミカル

にけいれんする。汗が浮かび上着を脱ぐ。よい語り手は、聴衆を惹きつける力をもっているものであると理解される⁽⁶⁸⁾。靈感を強め、高揚し語る叙事詩語りの姿は、精霊の力を得て、エクスタシー状態になりながら巫術を行うシャマンと同様だ。また、聴衆が語りに惹きつけられる様子は、シャマンの儀式に多くの人が参列して、施術に加わるのと重なるものである。

シャマンの巫術において、直接的に英雄叙事詩が利用されることさえある。たとえば、1983年にウズベキスタン南部で行われたシャマンの儀式では、女性シャマンが太鼓を叩き、民間叙事詩の『コル・オグルの誕生』の本の巻頭を見ながら、精霊ペリを呼び出したという⁽⁶⁹⁾。シャマンの儀式に、コーランが使用される例は先に取り上げたが、コーランではなく、書籍化された英雄叙事詩が巫術のアイテムとなっていることは興味深い。

さらに、シャマンの「祝詞」と叙事詩に歌われるフレーズも共通する。4章で、「コプズを用いる最後のシャマン」のザマンベクが、1994年に行われた巫術でトランス状態に入る際に唱えていた次の誦句を紹介した。

オトラルには 30 のバプ、トルキスタンには万ものバプ
サイラムには無数のバプ、最大のものアルスタン・バプ
O‘tirarda otiz bap, Türkistanda tümen bap
Sayramda sansiz bap, Eng ülkeni Aristan bap. ⁽⁷⁰⁾

この章句にはイスラーム聖者を称賛しながら、彼らの霊力にあやかろうとする意味があるが、カザフに伝わる英雄叙事詩『アルパムス・バトゥル』にも、これと類似した一節がみられる。

サマルカンドの無数のバプ、オトラルのアルスタン・バプ
サイラムの無数のバプ、これらの廟をすべて巡った
Samarqanda sansiz bap, O‘tirarda Aristan bap.
Sayramda bar sansiz bap, Bärine bir-bir tünedi. ⁽⁷¹⁾

一部の言い回しが異なるものの、両者は本来同一の源に発しているのは間違いないだろう。シャマンの巫術での「祝詞」と英雄叙事詩の一節がつながっているのである⁽⁷²⁾。

それだけではない。シャマンの主要な職能のひとつである占いを実際に行っていた叙事詩語りもいる。中国のクルグズの叙事詩語りのインタビューを引用しよう。クズルス・キルギス自治州アクチ県カラチ郷に住む、著名なマナス語りのマンベトアリ・アリマン（曼別特阿勒・阿勒曼、1944年生）は2003年、次のように語っている。

質問者：あなたはマナスを語るだけでなく、羊の肩甲骨を使ったト占も行いますね。

それはどのようにして学んだのでしょうか。

曼（マンベトアリ・アリマン。以下同）：それはみな子供のころのことです。

質問者：誰から教わったのですか。

曼：みんな小さなときのことでよ。今はもう肩甲骨でみたりしません。

質問者：肩甲骨占いはどのようなものなのですか？

曼：なんでも占います。

質問者：あなたは卜占を行いますか。

曼：はい、行います。

質問者：石を使いますか。

曼：はい、使います。

質問者：石はいくつ？

曼：41個です。⁽⁷³⁾

質問者：石を使った卜占で治療はできますか。

曼：いいえ、治せません。

質問者：『マナス』を語って治療はできますか。

曼：いいえ、私はできません（笑）。

質問者：ジュスプ・ママイは『マナス』を語って、病を治したそうですが、ご存知でしたか。

曼：聞いたことはあります。カラチ郷の庫丹・瑪木別特というアクンも『マナス』を語って治療できるそうです。⁽⁷⁴⁾

第1章で取り上げた、肩甲骨占いを行う、英雄叙事詩の主人公イディジのように、現代の叙事詩語りも肩甲骨占いを行っていたということはたいへんに興味深い。小石をもちいた占いは、現在でも中央アジアでよく見られるものであるが、上記の例は、石占いを行う叙事詩語りがいることを示している。

インタビューの最後に言及されるジュスプ・ママイは、前章で取り上げた、著名なマナス語りである。ジュスプ・ママイは、叙事詩『マナス』をもっとも長大な規模で語る人物で、マナスとその7代の子孫の叙事詩を20万行にもわたって語った。ジュスプ・ママイが『マナス』を語って治療を行ったということは、叙事詩語りが民間治療者、すなわちシャマンの役割を担ったという点で注目される。ジュスプ・ママイが『マナス』を語って、治療を施した人物の証言がある。カヌムブビという、58歳（2000年当時）の女性は、1970年代に原因不明の病気にかかり、毎日精神状態が安定せず、あちこちの医者にかかったが治癒することはなかった。それで、ジュスプ・ママイに治療の力があると聞いて、彼を訪ねた。ジュスプ・ママイはカヌムブビを診ると、「悪魔が憑いている」といい、それから英雄叙事詩『マナス』を語り始めた。彼女が思い出すところでは、ママイが語っている時の表情は恐ろしく、目はキラキラと輝き、口角泡を飛ばし、いつもよりも語り方が激しくな

った。その後、彼女の病状は好転した⁽⁷⁵⁾。

ママイはこの患者のことを覚えており、後年、このことについてこう述べた。ママイはその時、『マナス』の一章のみを語った。なぜ一章だけなのかという問いにはこう答えた。「病人の靈魂は犬の靈に憑りつかれていたのだから、私は『マナス』の犬神と鷹神に関する章を語ると、憑りついていた妖魔が消え去ったのだ。」⁽⁷⁶⁾

ジュスプ・ママイが「妖魔が憑いている」、「病人の靈魂は犬の靈に憑りつかれていた」と発言したことは、病気は悪靈に憑りつかれることで生じるものとするシャマニズムの見解と同一である。また、憑りついた悪靈を叙事詩を語ることで追い払うということは、叙事詩がシャマンの「祝詞」の役割を担っていることを意味し、英雄叙事詩が単なる、勇敢な英雄の活躍を描く「文芸」ではなく、シャマニズムという「宗教」の一要素でもあることに注目したい。

『マナス』を語ることで病人を治療したり、災いから救ったりすることは、ジュスプ・ママイのみならず、マナス語りの普遍的な行為である。たとえば、19世紀の著名なマナス語り、ケルディベク・バルボズは、マナスの神靈の助力を受けたマナス語りで、ただ『マナス』を唱えるだけで、難産の妊婦や妖魔が憑りついた人を快復させたと伝えられ、「当時のエセンクル族の族長オスマンは長く子供がいなかったが、ケルディベク・バルボズに『マナス』を語るように頼むと、ほどなくして子供が生まれた」⁽⁷⁷⁾という。

占いや治療、災いを取り消すことはみな、シャマンの活動の重要な働きである。マナス語りが見出すシャマンの職能は、語り手とシャマンが分かちがたい特性をもつことを意味する。すべての叙事詩語りがシャマンの役割も担う、あるいはその反対に、すべてシャマンが叙事詩を語るというわけでは決してないが、両者が密接につながっているのは確かなことなのである。

おわりに

中央アジアでは、イスラーム化が進み、時が経つにつれて、シャマニズムは衰退したとされることもあった。しかし、本稿で具体的に見てきたように、イスラームと習合をしながらも、シャマニズムは生き続け、現代になっても、シャマンの職能を担う叙事詩の語り手がいることが確認できた。このことは、シャマンや叙事詩の語り手の特徴を考えるうえで、重要な点である。シャマンや語り手になるうえで「夢」がきっかけになるという共通点やシャマンの「祝詞」と英雄叙事詩の中の一フレーズがほぼ共通することも明らかになった。英雄叙事詩の歴史はシャマニズム文化の中で発展してきたといえるだろう。

現在でもシャマニズムは様々な場面で人々の心をとらえている。シャマニズムの「復興」が、ソ連解体に伴う新国家独立以降、中央ユーラシアで活発になったという背景もそこにはあるだろう⁽⁷⁸⁾。その一方で、精霊の力を借りず、またトランス状態にならずに、シャマンを称して、治療や除災を行う人々も増えており、こうした「シャマン」が引き

起こす問題や事件もしばしば報告される。また、「正統な」イスラームの教義に反するシャマンの存在は、現在の中央ユーラシアでは、宗教的権威から否定的に扱われ、政策的な弾圧・抑圧がシャマニズム文化に与えられることもある。シャマニズムとそれを取り巻く状況は、同時代的な社会問題にもなっている。

シャマニズムが「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」が重要であり、「シャマニズムの世界観やパントオン、儀礼の方法などを事細かく論じることは、あまり意味がない」との指摘もある⁽⁷⁹⁾。しかしながら、古来のシャマニズムとそれが深くかかわってきた文化の諸相は、中央ユーラシアの文化の歴史、とりわけ英雄叙事詩研究や口承文芸学、神話学、フォークロア研究において、決して欠かせないものであり、意味がないとは到底考えられない。政治・社会的状況の中での役割の解明とともに、シャマニズム的世界観や伝承文化の中でシャマンが果たした役割なども、引き続き解明すべき、今後の研究課題であり、研究の発展とその成果が期待されるのである。

—注

- (1) シャマニズムは一般に「シャーマニズム」と表記されることが多いが、本稿ではシャマニズムと表す。また同様に「シャーマン」はシャマンと記す。理由は、ウノ・ハルヴァ『シャマニズム 2』(田中克彦訳、平凡社東洋文庫、294、316、322頁。なお、この二つの表現の違いによって、北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」と、北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」を区別して論じることが可能になったとの見解もある。島村一平「『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」『人間文化』43号、2-5頁を参照。なお、この区分に鑑みても、本稿で「シャマニズム」と表記することはやはり適切であろう。
- (2) フィンダイゼン『霊媒とシャマン』(和田完訳、冬樹社、6頁。
- (3) ミルチア・エリアーデ『シャーマニズム』上(堀一郎訳)、ちくま学芸文庫、41頁。
- (4) 佐々木宏幹『シャーマニズム』中公新書、20頁。
- (5) samanaという言葉はトハラ語やソグド語、中国語(「沙門」)にもみられる。
- (6) 護雅夫「古代チュルク人における『狼頭の神』について」『民族学研究』14巻1号、1949年、25頁。
- (7) ユハ・ヤンフネン「シベリアのシャマニズム用語について」『ユーラシアにおける精神文化の研究』(荻原真子編)、千葉大学大学院人文社会学研究科、2007年、81頁。
- (8) s'aman, saman (トングース語)、s'aman (ナナイ語)、sama (満州語)。最初にシャマンに言及したのは、1692年に中国に旅行したモスクワ大公の使節 Evert Yesbrant, Adam Brand。
- (9) 斎藤英喜「シャーマニズムとは何か」『シャーマニズムの文化学』森話社、18頁。
- (10) ミルチア・エリアーデ『シャーマニズム』上、46-47頁。
- (11) 護雅夫『遊牧騎馬民族国家』講談社現代新書、114頁。
- (12) 護雅夫『草原とオアシスの人々』三省堂、138-140頁。
- (13) Talat Tekin, *Orhon Yazıtları*, İstanbul, 2003, 64.
- (14) 上天信仰と君主とのかわりについては、拙稿「英雄叙事詩とシャマニズム」(『和光大学表現学部紀要』15号) 42頁も参照のこと。
- (15) 護雅夫『遊牧騎馬民族国家』講談社現代新書、110頁。ここであげた儀式については、拙稿「英雄叙事詩とシャマニズム」43-44頁も参照のこと。
- (16) ウノ・ハルヴァ『シャマニズム』2(田中克彦訳、平凡社東洋文庫、176頁。

- (17) 世界樹については、拙稿「英雄叙事詩とシャマニズム」40-43頁を参照のこと。
- (18) ミルチア・エリアーデ『シャーマニズム上』、451-452頁。
- (19) 同上、362頁。
- (20) これらの物語とその特徴については、拙文「ユーラシアの『甲賀三郎』『諏訪学』(山本ひろ子編) 国書刊行会を参照のこと。
- (21) 護雅夫『草原とオアシスの人々』三省堂、141頁。
- (22) *Бабалар сөзі* 34, Астана, 2011, 128.
- (23) Сонда, 151.
- (24) *Сказки Адыгских народов*, Москва, 1978, 179.
- (25) カザフ語、カラカルパク語では баксы、ウズベク語では baxshi、トルクメン語では bagsy。
- (26) Басилов В.Н., *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана*, Москва, 1992, 50.
- (27) 漢文史料には「(9世紀ころの古代キルギス(黠戛斯)では) 巫のことを甘(カム)という」とある。「新唐書回鶻伝下」『騎馬民族史』2、平凡社東洋文庫、452頁。
- (28) エルリクは、テュルクの神話に登場する悪神である。『世界神話伝説大辞典』(篠田知和基、丸山顯徳編) 勉誠出版、546頁参照。
- (29) バクスという言葉は、卜占や祈禱を行い、神霊を呼ぶ日本の「ハカセ」や神歌として英雄叙事詩を語る韓国の「バクス」とならんで、漢語の「博士」に由来すると推測される。
- (30) 『全訳マルコ・ポーロ東方見聞録』(青木一夫訳)、1996年、校倉書房、88頁。
- (31) Шокан Валиханов, *Избрание произведения*, Москва, 1986, 229.
- (32) Диваев, А.А., Баксы, *Этнографическое обозрение* 1907. No.4, Москва, 1908, 123.
- (33) Там же.
- (34) Там же.
- (35) コルクトについては、拙稿「英雄叙事詩とシャマニズム」『和光大学表現学部紀要』15号、35頁参照。
- (36) トゥバ人はこれをドゥンギュル дүнгүр と、アルタイ人はトゥンギュル түнгүр と呼ぶ。
- (37) *Бабалар сөзі* 93 (*Магиялық фольклор*), Астана, 2013, 61.
- (38) David Somfai Kara, Jozsef Torma, The Last Kazakh Baksı to Play the Kobız, *Shaman* vol.13, 2005, Budapest, 181-182.
- (39) Ibid: 182.
- (40) 加藤九祚「中央アジアのシャマニズム」『日本のシャマニズムとその周辺』(加藤九祚編)、日本放送出版協会、225頁。
- (41) 同上。
- (42) 北川誠一「モンゴルとイスラーム」『世界の歴史9 大モンゴルの時代』中公文庫、397頁。
- (43) *Бабалар сөзі* 93 (*Магиялық фольклор*), 191.
- (44) 原文テキストでは、「アッラー」ではなく、ペルシア語由来のクダイ(神) Qu'dai が用いられている。
- (45) 『世界神話伝説大辞典』(篠田知和基、丸山顯徳編)、732頁。
- (46) Awelkhan Hali, Zengxiang Li, Larl W.Luckert, *Kazakh Traditions of China*, NY, 1998, 168-169.
- (47) К.Дейвидд・ハリソン『亡びゆく言語を話す最後の人々』(川島満重子訳)、原書房、2013年、259頁。
- (48) Awelkhan Hali, Zengxiang Li, Larl W.Luckert, *Kazakh Traditions of China*, 167-171
- (49) David Somfai Kara, Jozsef Torma, The Last Kazakh Baksı to Play the Kobız, *Shaman* vol.13, 2005, Budapest, 182-183.
- (50) Ibid: 184.
- (51) カザフ人の社会は古来部族社会であった。ナイマンは、カザフを構成する三大部族連合のうち、中ジュズという部族連合に属する。
- (52) 迪木拉提・奥迈尔《无薩滿時代的薩滿》、2010年、北京、12頁。
- (53) 同上。
- (54) 同上、12-13頁。
- (55) Razia Sultanova, *From Shamanism to Sufism*, NY, 2011, p.22.; Marjorie Mandelstam Balzer(ed.), *Shamanic Worlds*,

- N.Y., 1997, 45-46.
- (56) D. Somfai Kara and others, Batırkan, a Kazakh Shaman from the Altay Mountains (Mongolia), *Shaman* vol.14, 2006, Budapest, 118.
- (57) 藤本透子「社会再編のなかのイスラーム」『現代中央アジア 政治・経済・社会』（宇山智彦・樋渡雅人編著）、日本評論社、2018年、219頁。
- (58) 同上。
- (59) ハルミルザエヴァ・サイダ「中央アジアの語り物『アルポミシュ』」『説話・伝承学』24号、2016年、124頁。
- (60) Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т., *Узбекский народный героический эпос*, Москва, 1947, 29-31.
- (61) Reichl, Karl, *Turkic Oral Epic Poetry*, Garland Publishing, 1992, 59-60.
- (62) アラマンベトは、叙事詩『マナス』に登場する勇士。
- (63) Reichl, Karl, *Turkic Oral Epic Poetry*, 1992, 60-61
- (64) アディル・ジュマトウルドゥ、トカン・イサク『現代のホメロス』（西脇隆夫訳）、2016年、132-143頁。
- (65) 同上、145-146頁。
- (66) 英雄叙事詩の内容においても、夢がもつ意味は大きい。たとえば、英雄を身ごもった母親は夢によって懐妊を知ることになる。
- (67) 加藤九祚「中央アジアのシャマニズム」、227頁。
- (68) Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т., *Узбекский народный героический эпос*, 1947, 29-31
- (69) Razia Sultanova, *From Shamanism to Sufism*, NY, 2011, 22.; Marjorie Mandelstam Balzer(ed.), *Shamanic Worlds*, N.Y., 1997, 45-46.
- (70) David Somfai Kara, Jozsef Torma, The Last Kazakh Baksı to Play the Kobız, *Shaman* vol.13, 2005, Budapest, 183.
- (71) 拙訳『アルバムス・バトゥル』平凡社東洋文庫、18頁。*Бабалар сөзі* 34, 70.
- (72) 拙文「テュルクの英雄伝承」『英雄叙事詩』（福田晃、萩原真子編著）、三弥井書店、2018年、174頁。なお、シャマンとイスラーム聖者廟（マザール）との関係については、Gulbahar Ghojesh, Kirghiz Bakhshi and the Mazar, *Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia*, Tokyo, 2016, 35-46に詳しい。
- (73) クルグズ語では、41個の小石を使う占いをトルゴ төлгө、これを行うシャマンをトルゴチュ төлгөчүという。Gulbahar Ghojesh, Kirghiz Bakhshi and the Mazar, *Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia*, Tokyo, 2016, 36.
- (74) 阿地里・居玛吐尔地「玛纳斯奇的萨满“面孔”」吐迪木拉提・奥迈尔《无萨满时代的萨满》、2010年、北京、111-116頁より抜粋。
- (75) 同上、117頁。
- (76) 同上。
- (77) 同上。
- (78) ソヴィエト時代、シャマニズムは「前近代の遺物」として扱われたが、やがて「民族の伝統文化」として肯定的にとらえられ、「前近代の創造」という「伝統の創造」が行われるようになったという指摘がある。島村一平「『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」『人間文化』43号、5頁。なお、この論文は、シャマニズムとは生業の変化や政治・社会的状況によって変わり続ける「オープン・システム」であると論じており、これは今後のシャマニズム研究において傾聴すべき見解である。
- (79) 同上、14頁。