



Histoire, archéologie et société  
conférences académiques franco-chinoises

# LE CHAMANISME OU L'ART DE GAGNER SA CHANCE GRÂCE À DES PARTENAIRES IMAGINAIRES

Roberte Hamayon

*Cahier* N° 11



École française d'Extrême-Orient Centre de Pékin *Octobre 2007*



Histoire, archéologie et société  
conférences académiques franco-chinoises

*Cahier N° 11*

LE CHAMANISME OU L'ART DE GAGNER SA CHANCE  
GRÂCE À DES PARTENAIRES IMAGINAIRES

Roberte Hamayon

École française d'Extrême-Orient  
Centre de Pékin

Ouvrage réalisé avec le concours du ministère des Affaires étrangères

EFEО Centre de Pékin

Histoire, archéologie et société - conférences académiques franco-chinoises

*Cahier n° 11*

ISBN 9782855396828

Imprimé à Pékin en octobre 2007 en 1000 exemplaires

*Ce cahier a été réalisé par Marianne Bujard*

Depuis 1997, le centre de l'École française d'Extrême-Orient à Pékin organise avec le soutien du ministère des Affaires étrangères et de l'Ambassade de France un programme de conférences intitulé *Histoire, archéologie et société - conférences académiques franco-chinoises*.

Les conférences sont prononcées par des spécialistes français et chinois qui viennent exposer les résultats de leurs travaux les plus récents. Elles sont suivies par des chercheurs, des professeurs et des étudiants, ainsi que par un public cultivé. Plusieurs universités et institutions de recherche accueillent à tour de rôle les conférenciers et participent à l'organisation des rencontres : l'Université de Pékin, l'Université Tsinghua, l'Université normale de Pékin, les Instituts d'Histoire, d'Archéologie et de Sociologie de l'Académie des sciences sociales de Chine, l'Institut d'Histoire des Sciences de l'Académie des Sciences, la Bibliothèque nationale de Chine et d'autres institutions. Afin de diffuser plus largement ces recherches, nous publions certaines d'entre elles en français et en chinois.

Ce cahier reproduit une conférence de Roberte Hamayon, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses. L'auteur, anthropologue, a étudié tant dans la littérature que sur le terrain la culture des Mongols et des Bouriates de Sibérie méridionale. Elle s'est particulièrement intéressée au chamanisme.

Le texte qui suit présente de façon synthétique les résultats de ses travaux sur les formes sibériennes de chamanisme. Le chamanisme est le seul système symbolique chez les peuples vivant de chasse dans la forêt, en petits groupes sans chef. Chez les peuples voisins qui vivent d'élevage dans les steppes, il se combine avec d'autres systèmes symboliques. Alors que le chamanisme des chasseurs repose sur des relations d'alliance et d'échange avec les espèces animales gibier, celui des éleveurs s'appuie sur des relations de filiation mettant les vivants sous la dépendance de leurs parents morts.



## Le chamanisme ou l'art de gagner sa chance grâce à des partenaires imaginaires

Roberte Hamayon

*L'étude anthropologique d'une forme archaïque de chamanisme, celle rencontrée dans les sociétés sibériennes vivant de chasse, permet-elle de comprendre la récurrence de faits visant à « attirer la chance » ou « écarter la malchance », dans d'autres contextes ? Est-ce là un élément religieux irréductible ?*

Le terme de chamanisme est formé sur le nom donné, dans la langue des Toungouses de Sibérie orientale, à un type de personnage caractéristique de ce genre de petite société traditionnelle. On a longtemps évoqué ce personnage sous les noms de magicien, sorcier, guérisseur, devin... C'est parce qu'il débordait toutes ces catégories à la fois qu'on a fini, au XIX<sup>e</sup> siècle, par généraliser l'emploi de « chamane », qu'avait fait connaître, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, un archiprêtre russe exilé en Sibérie.

Le chamane est un personnage central dans les sociétés sibériennes. Il y est investi de fonctions de médiation auprès du monde surnaturel, peuplé d'esprits. Les tâches publiques et privées qui en dérivent sont multiples, mais ambiguës, ce qui lui vaut d'être aussi redouté que jugé indispensable.

A titre de représentant de sa communauté, lors des rituels réguliers qui rythment les saisons, il obtient des esprits ce qu'il faut pour vivre (gibier, temps favorable, santé, fécondité, succès divers...), mais les siens savent qu'il peut aussi les en priver.

A titre privé et rémunéré, ils lui demandent de deviner l'invisible, de prédire l'avenir ou de guérir les maux, mais le suspectent parfois de maudire ou de nuire.

Si la fonction chamannique est centrale, nul chamane n'est seul à y prétendre dans sa communauté, ni assuré de l'occuper longtemps : on le juge aux résultats et on peut le délaisser pour l'un de ses rivaux. Quel que soit son rôle, ce qui frappe le plus les observateurs, c'est l'étrangeté de sa conduite : il gesticule et vocifère, saute, chante et tremble, ou encore tombe dans l'inertie. Or c'est ainsi, par les expressions de son corps et de sa voix, qu'il donne aux siens la preuve qu'il est en contact avec les esprits.

On rencontre des personnages similaires ailleurs dans le monde, dans des sociétés de même type, amérindiennes notamment. Mais l'on reconnaît aussi un profil de chamane dans toute une gamme de personnages relevant d'autres types de société, fût-ce en position sociale moins centrale et avec des fonctions plus réduites. Ainsi, l'on rapproche du chamane aussi bien les silhouettes jouant du tambour peintes sur les

parois des grottes préhistoriques françaises que les protagonistes du culte de Dionysos dans la Grèce antique. On s'accorde pour retrouver quelque chose du chamane chez les devins-guérisseurs des sociétés bouddhisées d'Asie telle la Corée ou des sociétés christianisées d'Amérique du sud tel le Pérou. Enfin le chamane a souvent été considéré comme précurseur ou modèle dans bien des domaines jusqu'au sein des sociétés modernes : de la voyance à l'occultisme et de la psychanalyse au prophétisme, et d'un secteur artistique à l'autre, cirque, théâtre, danse, poésie.

Ainsi est le chamane, multiforme et paradoxal, omniprésent et insaisissable. Déroutant personnage en vérité, dont l'étude a longtemps oscillé entre deux courants d'interprétation.

L'un, apparu dès les premières descriptions, fait relever l'activité du chamane du domaine religieux, puisqu'elle se fonde sur un contact avec des esprits. Mais, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'échec est patent. On ne sait comment caractériser cette activité, non seulement en raison de son aspect mystique et teinté de magie, mais surtout du fait qu'elle n'a aucun des traits d'une religion : ni doctrine, ni clergé, ni même liturgie. La pratique, qui se veut toujours spécifique du cas particulier, donc plus ou moins improvisée, varie tant d'une ethnie à l'autre que d'un chamane à l'autre d'une même ethnie et d'un rituel à l'autre d'un même chamane. Aussi Van Genneep en vint-il à dire, en 1903, qu'il n'y avait pas de religion chamanique, seulement une « certaine sorte d'hommes ». Ce courant religieux ne fut pas abandonné pour autant. Ainsi, en 1951, au terme d'une vaste exploration comparative, Eliade définira le chamanisme comme une « technique archaïque de l'extase », dérivée de l'expérience religieuse à l'état brut et compatible avec toutes sortes de croyances.

L'autre courant, psychologique, se développe parallèlement au courant religieux depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il cherche à cerner cette « sorte d'hommes », qui personnalise sa pratique et qui, lors du rituel, a l'air hystérique. S'agit-il d'un créateur charismatique ou d'un fou ? Un fou guéri, dira-t-on souvent, comme Shirokogoroff, au fil du XX<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de la psychanalyse : c'est la victoire du chamane sur sa propre maladie qui fonde son charisme et sa capacité à soigner autrui. En effet, dans le contexte de colonisation ou d'acculturation que connaissent alors la plupart des sociétés chamaniques, la thérapie (notamment des maladies nerveuses, mentales, psychosomatiques en général) devient l'activité la plus courante du chamane, ce qui accrédite les interprétations en termes psychopathologiques pour le chamane et psychothérapeutiques pour sa fonction. Ces interprétations pourtant se heurtent à des évidences contraires : le chamane est normal hors séance et la « maladie initiatique » qui prélude à son entrée en fonction est une conduite stéréotypée. Par ailleurs, la cure de maladie n'est qu'un objectif parmi d'autres des rituels chamaniques, qui parfois



visent l'inverse : l'agression.

Quant à l'anthropologie contemporaine, si elle a dans l'ensemble voulu rompre avec le comparatisme excessif des précédentes approches comme avec leur parti-pris, si elle a voulu aussi cesser de considérer le chamane hors de son contexte et le chamanisme seulement à travers la psychologie du chamane, elle n'a guère réussi à dégager de consensus. Aussi beaucoup d'auteurs se sont-ils attachés surtout à recueillir des matériaux en vue d'études monographiques. Les efforts pour concilier les aspects religieux et psychologique de la conduite du chamane se sont poursuivis autour des concepts de « transe » ou « extase », en Europe, avec les travaux de Heusch, Lewis et Rouget, mais surtout en Amérique du nord, comme en témoigne le récent tour d'horizon publié par Atkinson.

Outre-Atlantique cependant, la vogue du chamanisme a pris dès les années soixante une dimension nouvelle, avec la diffusion de l'ouvrage d'Eliade. Sa conception mystique du chamane y a été détournée en modèle de quête personnelle dans le cadre d'entreprises commerciales, dont la plus célèbre est celle fondée par l'ex-anthropologue Michæl Harner. Ainsi sont nés, sur la côte californienne, toutes sortes de « néo-chamanes ». En fait, ils sont pour la plupart des animateurs formant des adeptes à des techniques exotiques de thérapie de groupe (voir le chapitre « Exportation du chamanisme » de Vazeilles 1991). D'autres favorisent des formes créatrices de « transe », souvent en liaison avec l'absorption de substances psychotropes censées faciliter le dépassement de soi.

Certains courants anthropologiques visent à dépasser la conduite du chamane pour mettre en lumière le système symbolique sous-jacent (dont, en France, récemment, Chaumeil, Lièvre et Loude, etc.). Car le système symbolique est ce qui donne sens au personnage et à sa fonction : c'est le chamanisme qui fait le chamane, non l'inverse, et quiconque se conduit en chamane dans un contexte non chamaniste est pris pour un fou. Il faut donc définir les principes qui constituent ce système. Si des tâches aussi diverses qu'obtenir des promesses de gibier, guérir et maudire sont régulièrement associées entre les mains d'un même personnage, c'est qu'elles dérivent d'un même corps de principes, qui doivent pouvoir expliquer aussi leur évolution dans le temps.

De tels principes peuvent être mis au jour à partir de données provenant des sociétés de la forêt sibérienne, dans la mesure où elles ouvrent l'accès à un type archaïque, voire originel de chamanisme : ce sont de petites sociétés tribales simples qui vivent de la chasse — même si leur pratique actuelle a été modifiée par les vicissitudes de la collectivisation soviétique. Or la chasse est aujourd'hui reconnue (depuis Lommel, Eliade etc.) comme le contexte privilégié du chamanisme, voire comme son milieu d'émergence par excellence. L'on verra que ce lien tient à une même idéologie,

fondée sur une certaine *logique du rapport au monde*. Il n'implique pas forcément la pratique effective de la chasse, ce qui explique que l'on trouve des formes chamaniques dans le contexte d'autres modes de vie, y compris industriels.

Cependant le chamanisme des sociétés sibériennes n'est pas de nos jours accessible comme tel à l'observation directe, puisqu'il n'y est plus un phénomène socio-religieux central. La situation est confuse. Le christianisme orthodoxe a été propagé depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, mais son influence y est restée superficielle, superposée à la tradition. La propagande athéiste menée par le régime communiste a visé l'éradication complète, mais n'a pu empêcher certaines pratiques de se maintenir dans la clandestinité. Ce qui resurgit depuis la chute de ce régime, au nom d'un chamanisme ancestral supposé enfoui dans les mémoires, est en fait remodelé par les expériences subies et réinterprété à la lumière des descriptions de l'état traditionnel des choses dues aux observateurs du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. C'est sur ces descriptions, abondantes et souvent de grande qualité ethnographique, que se fonde le modèle établi, l'enquête de terrain ne pouvant guère plus qu'aider à les comprendre.

Sous sa forme archaïque, liée à la vie de chasse, le chamanisme a pour raison d'être essentielle l'aléa de l'apparition de gibier et vise à agir sur lui. Il naît de l'idée que les êtres naturels dont les humains se nourrissent (gibier, poisson) sont, à leur image, dotés d'une composante spirituelle qui anime leur corps. L'usage est de parler d'esprit pour l'animal, d'âme pour l'homme. Ce qui importe est que leur fonction est homologue et leur statut équivalent, car ceci rend possibles, avec les esprits animaux, des relations de même type qu'entre humains.

Ainsi, il faut s'accorder avec les esprits pour pouvoir chasser les animaux. C'est la tâche chamanique par excellence, la principale et seule régulière. Sous l'expression d'« obtenir la chance à la chasse », elle consiste à tirer des esprits, en guise de promesses de gibier pour les chasseurs, la force vitale des animaux, censée nécessaire à l'âme de l'homme comme leur viande l'est à son corps. La prise de force vitale par le chamane conditionne la prise de viande par le chasseur. Rituelle, l'action du chamane préfigure dans le registre symbolique celle du chasseur dans la réalité.

Cette double prise ne se fait pas impunément, car avec les esprits comme entre humains, prendre n'est possible qu'à condition de rendre en retour — sinon c'est un vol, passible de représailles. Il y a donc *échange* : de même que les humains se nourrissent de gibier, de même les esprits des animaux sauvages sont censés consommer la force vitale des humains, en dévorant leur chair et suçant leur sang. Que les humains soient parfois malades, qu'ils perdent leur vitalité au fil des ans et finissent par mourir est donc dans l'ordre des choses. Aussi quiconque se perd en forêt ou se noie dans une

rivière ne sera-t-il guère recherché : les esprits respectifs se seront eux-mêmes remboursés de la dette des humains. Maladie et mort paient pour la vie vécue grâce au gibier et conditionnent la réapparition de celui-ci au bénéfice des descendants. Ainsi, l'échange entre les deux mondes assure la perpétuation de la vie dans chacun d'eux, sous la forme d'une consommation mutuelle perpétuelle qui y sème la mort. Ils sont à la fois *partenaire* et *gibier* l'un de l'autre.

Cet échange est conçu sur le modèle de l'échange matrimonial et se déroule dans le cadre d'une *alliance* entre les deux mondes. L'alliance est une convention qui vise à fonder un système d'échange capable de se reproduire : toute « prise » de femme doit être compensée par un « don » de femme en retour, pour relancer l'échange. Elle implique donc des règles qui obligent le preneur à se faire donneur à son tour. Pour être légitime preneur de gibier symbolique dans le monde des esprits animaux, le chamane doit y être légitime preneur de femme : mari et non ravisseur. C'est le gage qu'il saura faire rendre par le groupe humain la contrepartie due pour le gibier pris aux esprits, en sorte qu'à nouveau du gibier reparaisse.

Ainsi, la gestion de l'échange entre les mondes exige que le chamane soit mâle : dans l'alliance avec les esprits, il doit occuper la position de preneur de femme pour permettre à sa communauté de chasser. Il existe pourtant des femmes chamanes dans ces sociétés. Mais leur rôle connaît, dans le chamanisme, les mêmes limites qu'à la chasse. En effet la femme, en tant qu'être humain, est partie prenante de la vie de chasse : elle aide, rabat, dépèce. Elle est de même partie prenante de l'échange avec les esprits : elle leur fait des offrandes, se concilie leur aide pour « voir » l'invisible. Mais elle ne peut ni tuer le gibier ni prendre femme parmi les esprits. Elle ne peut donc jouer qu'un rôle annexe dans l'échange entre les mondes, non en être l'artisan.

Symétrique et réciproque, cet échange entraîne une *ambivalence générale*. Les esprits qui donnent la vie doivent un jour la retirer. Ils ne sont ni bons ni mauvais par nature, mais l'un et l'autre tour à tour, aussi bien « riches » que « voraces ». Ils sont sur un pied d'égalité avec les humains, dans un univers horizontal, constitué de milieux nourriciers juxtaposés, la forêt et l'eau. Partenaires, les esprits sont respectés, mais ni vénérés ni implorés. Ambivalente est aussi la fonction chamanique, qui a trois aspects interdépendants : établir le principe de l'échange par *l'alliance* avec les esprits, en garantir la bonne marche par *l'alternance* entre la mort du gibier et celle des humains, et veiller à la *perpétuation* des deux partenaires. Ces trois aspects sont conjointement mis en scène dans les occasions capitales pour la communauté que sont ses rituels périodiques de renouveau : ceux-ci visent à assurer la survie de la communauté en tant que telle, dans, avec et par son milieu naturel.

L'alliance appelée à fonder l'échange entre humains et esprits animaux est concrétisée par le mariage rituel du chamane avec un esprit féminin du monde nourricier : fille d'esprit forestier donneur de gibier, fille d'esprit aquatique donneur de poisson. L'épouse sylvestre du chamane est imaginée sous forme de femelle de grand cervidé, élan ou renne, gibier par excellence. Elle l'a, dit-on, élu pour mari, en vertu de ses qualités de mâle. Apparue en rêve, elle lui promet de le protéger s'il est bon mari, mais de le faire mourir s'il la délaisse ou perd sa virilité. Comme elle reste animale (sans quoi elle ne saurait ouvrir l'accès au monde animal), c'est à lui de s'adapter. Ce qu'il fait, *s'animalisant* le temps du rituel. Animalisé, il l'est par son accoutrement — costume en peau d'élan, couronne à andouillers... Il l'est aussi par sa conduite, d'allure ensauvagée, qui est une amorce de lutte et de danse, mais reste en-deçà : il fait des bonds et donne des coups de tête, se déhanche, pousse des brames et s'ébroue, secoué de soubresauts, tel le mâle qui repousse ses rivaux et s'accouple avec sa femelle. Animalisé, il l'est encore par la terminologie de sa conduite. La plupart des termes signifiant agir en chamane ou faire un rituel chamanique, désignent au propre le rut animal (comme en samoyède) ou l'évoquent à travers la notion de bond (comme en yakoute) ou de coup de tête (comme en bouriate). Bondir et encorner, ce sont là des conduites caractéristiques des ruminants à cornes et des gallinacés, espèces modèles de virilité à la fois *belliqueuse* et *sexuelle*.

En outre, des éléments matériels concrétisent l'épouse spirituelle du chamane : des seins appliqués sur son costume parfois, et surtout son tambour, censé animé de sa présence. Ainsi chez les Chor de l'Altaï, cas particulièrement clair, le tambour est, lors du rituel qui prélude à son usage, à la place qu'occupe la jeune mariée lors de ses noces, le cadre entouré d'un fichu de tête. L'idée reçue selon laquelle le chamane monterait son tambour, tel un cheval, pour voyager dans le monde des esprits, rend mal compte du symbolisme sexuel de cet instrument, cohérent avec le reste de sa conduite rituelle. L'idée de transport dans le monde des esprits est dérivée du rôle d'époux d'esprit. La membrane est une peau d'animal sauvage (et non domestique comme il sied à une monture). En outre, le tambour ne peut être envisagé sans son battoir, qui le précède dans l'équipement, constitué peu à peu. Tous deux forment un ensemble, dont les deux éléments complémentaires entrent en jeu par des coups de l'un sur l'autre (comme la cloche ou le hochet, instruments chamaniques d'autres sociétés). En outre, le chamane tient le tambour verticalement contre lui et le frappe du battoir par l'extérieur, de bas en haut.

Cette perspective conjugale, qui fonde l'aspect sauvage et toujours renouvelé de la conduite rituelle du chamane, rend compte aussi des conduites informelles qui décident de sa carrière. Celles-ci (fugues, refus de viande, somnolence...), se

manifestent à l'âge de la puberté. Censées exprimer l'entrée en contact avec les esprits animaux, elles sont stéréotypées et accessibles à tout adolescent mâle. Chacun, alors, est en droit de chercher à aimer parmi les esprits comme sur terre. Seuls deviennent chamanes ceux que leur communauté pousse, pour leurs qualités viriles ou pour des raisons socio-politiques diverses, à se sentir « élus » par une femelle esprit. Quiconque reste simple chasseur est dissuadé de continuer, sous menace d'aliénation et de mort. Mais la limite n'est pas stricte et chacun peut chamaniser (chanter et danser pour les esprits) sans être chamane (remplir une fonction d'intérêt collectif). Chez certains peuples nord-sibériens (koriak, cukci), la relation amoureuse reste informelle : chacun peut chamaniser et agir en chamane. Là où est pratiqué le mariage spirituel, il n'est jamais une investiture définitive et doit être sans cesse réactualisé, car pour qualifier un chamane, l'efficacité compte plus que l'institution. Que la saison de chasse ait été mauvaise, et le chamane qui avait été chargé de la préparer rituellement sera remplacé pour le rituel de renouveau suivant, qui célébrera le mariage spirituel d'un autre chamane. Le chamane disqualifié pour la fonction collective majeure sera confiné à des tâches mineures, mais pourra être à nouveau sollicité si son ou ses remplaçants successifs n'ont pas mieux réussi. Aussi toute communauté veille-t-elle à ne pas rester sans chamane compétent, tout en évitant d'alimenter un climat de rivalité par un nombre trop élevé de chamanes.

Quant à la femme, à qui tout amour avec un esprit animal est radicalement interdit, c'est avec des âmes de défunts qu'elle établit les contacts qui lui permettent d'exercer.

La bonne marche de l'échange réclame du chamane la loyauté du partenaire. C'est à lui d'obliger les siens à rendre aux esprits animaux pour la chance qu'il leur a obtenue. De là vient que, au besoin que l'on a de lui, se mêle la crainte latente de sa nocivité. La survie de la communauté se paie de la mort de quelques-uns de ses membres. De ce paiement, le chamane donne lui-même l'exemple et le gage en fin de rituel : il tombe sur un tapis figurant la forêt et le gibier qui y vit, pâle, inerte, sur le dos ; il n'est pas couché là épuisé mais offert, car il doit finir en gibier, comme le cervidé auquel il s'est d'abord identifié par la virilité. L'assistance attend, angoissée : se ranimera-t'il ou sera-t'il dévoré pour de bon ? Menace toujours en suspens, qui contribue à l'image dangereuse et héroïque de sa fonction. A ce don symbolique de soi que fait lors du rituel le chamane, devra faire écho dans la réalité la mort du chasseur ordinaire. Lorsque celui-ci aura assuré sa descendance sur deux générations, il devra par exemple partir se perdre en forêt, se laisser tomber du traîneau qui porte sa famille au cours d'un déplacement nomade, se rendre d'une manière ou d'une autre au milieu dont il a vécu pour que sa progéniture continue d'en vivre. Toutefois cette

« mort volontaire » est plus l'idéal de la belle mort qu'une pratique réelle.

Produit de l'imaginaire humain, l'échange est conçu tel qu'il puisse être tourné en faveur des humains. Tout l'art du chamane est de faire en sorte de prendre le plus et le plus vite possible (en gibier), et de rendre le moins et le plus tard possible (en force vitale humaine). Il est d'abord de divertir pour séduire, puis d'introduire un espace-temps de médiation entre les deux partenaires et d'en jouer pour négocier. Ainsi ruse-t'il sur l'échéance : la réciprocité exclut de tricher sur la nature de la contrepartie, qui doit être *nutritive*, mais n'interdit pas d'instaurer un écart entre la prise et le don en retour. Et ainsi ruse-t'il sur l'ampleur du don en retour : tout ce qui est pris aux esprits, chance, force vitale, viande, de quoi vivre en somme..., est conçu comme *substance*, variable en qualité et en quantité — et non en termes de tout ou rien.

Toute cette manipulation symbolique du mécanisme de l'échange contribue à l'aspect ludique et dramatique de la conduite du chamane. Elle fonde la personnalisation de sa pratique, qui doit être indéfiniment adaptable et renouvelable. De même, elle fonde les perpétuelles rivalités entre chamanes, tant au sein du groupe qu'entre les groupes. Elle rend compte de l'incertitude qui pèse toujours sur l'issue du rituel, car il s'agit non de répéter une liturgie, mais de jouer une partie et de la gagner. Ainsi s'explique que le chamanisme ne puisse comme tel s'institutionnaliser, donner lieu à la formation d'une doctrine, d'un clergé, ni même d'une liturgie.

Deux points sont ici à souligner, du point de vue des études sur le chamanisme en général. Le symbolisme de l'alliance et de l'échange avec les esprits nourriciers, du fait qu'il implique l'animalisation rituelle du chamane, suffit à rendre compte des bizarreries qui ont suscité tant d'interprétations contradictoires. Il permet de faire l'économie des questions sur la nature normale ou pathologique du chamane, et sur le caractère artificiel ou spontané de sa conduite. Nul besoin de faire état d'un psychisme particulier, ni d'un état spécifique, ni d'un conditionnement physique. Le chamane communique par les mouvements de son corps avec les esprits animaux, comme peuvent le faire entre elles des espèces différentes sans langage commun. En bondissant comme en s'étendant inerte, il n'est ni hors de lui ni évanoui, ni hystérique ni cataleptique, il ne fait que *respecter le modèle prescrit pour sa fonction*, jouer son rôle. Il ne s'agit pas pour lui d'atteindre un état ou de vivre une expérience comme le veulent certaines interprétations occidentales, mais de réaliser l'action attendue par sa communauté. Il n'y a donc pas lieu de faire appel au vocabulaire de la transe, de l'extase, des états altérés ou alternés de la conscience, vocabulaire ambigu puisqu'il implique, entre état physique, état psychique et acte symbolique, un lien que rien ne prouve. Cette ambiguïté a été utilisée pour condamner les phénomènes chamaniques

au nom des grandes religions, parce qu'elle permet d'ériger la manifestation de « transe » en preuve que l'on ne maîtrise pas sa nature (groupe humain, on est primitif, individu, on est malade). L'idée que l'âme doit quitter le corps pour rejoindre les esprits est à considérer en tant que *représentation*, quelle que soit la réalité psychique. Le chamane accède à sa fonction en exprimant en *privé*, de façon *informelle*, certains états tenus pour des départs de l'âme chez les esprits (refus de manger et de parler, rêve...), mais l'exerce en *public* dans un cadre *rituel* par des *actes* de son corps et de sa voix, tenus pour des formes originales de danses et de chants adressés aux esprits.

Par ailleurs, ce symbolisme d'échange, qui fait du chamane un mari d'esprit, fournit un critère *structurel* pour distinguer le chamanisme de certaines formes de possession, où le possédé, quel que soit son sexe, est considéré comme « épousé » par un esprit (d'où sa féminisation vestimentaire, qui n'est pas pour autant travestisme). Ce critère est le *sens de l'alliance* entre humains et esprits, qui *s'inverse* du chamanisme à la possession. Le chamane a, en tant que représentant des humains, le statut du *preneur* bien qu'il joue aussi le rôle d'objet rendu aux esprits en échange de sa prise d'épouse et de gibier, ainsi que celui de donneur de cet objet. Quant au possédé, il a le statut d'*objet de l'alliance* qu'a la femme, et est soumis à son preneur spirituel. Il ne joue que ce rôle d'objet, celui de donneur étant en général tenu par un responsable du culte, officiant ou musicien.

La perpétuation de l'échange exige celle des partenaires. Ceux-ci, espèce animale et groupe humain, disposent chacun d'un stock d'âmes, conçues comme des unités de vie réutilisées de génération en génération. Il faut donc que les vivants procréent pour que les morts renaissent.

Le chamane intervient lors de rituels publics en tant que représentant de son groupe pour en obliger collectivement les membres à remplir leur tâche respective dans ce cycle de réutilisation des âmes. Ces rituels sont constitués de « jeux » visant à inciter les vivants à assurer leur propre perpétuation. Les humains imitent, par la lutte et la danse, les conduites de combat et d'accouplement des espèces chassées (comme le chamane, donc, mais de façon stylisée), renvoyant aux animaux leur image pour qu'ils en fassent autant. Y participer est un devoir. Par ailleurs, il y a traitement funéraire des ossements, pour inciter l'âme du mort censée y être logée à renaître dans son espèce animale ou son groupe humain.

Le chamane intervient en tant que professionnel rémunéré lors de rituels privés pour réparer les accidents de parcours individuels dans ce cycle de réutilisation des âmes. Font obstacle au recyclage, chez le vivant, l'absence du goût de vivre et de se reproduire, chez le mort, le manque de descendance, qui prive l'âme d'êtres en qui

renaître. Une relation de cause à effet lie ces désordres. L'âme du mort frustré est censée s'en prendre au vivant, déloger son âme de son corps pour s'installer à sa place ou la retenir captive, causant chez lui divers troubles nerveux ou mentaux, anémie ou mélancolie, folie du manque ou de la possession. Le chamane les traite *ensemble*, conjurant le vivant par la menace, consolant le mort par la compensation (par exemple par un mariage symbolique avec une effigie de l'autre sexe qui lui ouvre un espoir de progéniture). Les morts normaux peuvent aussi sévir, punissant de maladie les infractions à l'ordre social. Le chamane apaise leur colère et rachète la faute commise. Les rituels visant à réparer ces désordres sont appelés cures et ont une efficacité thérapeutique reconnue (sur laquelle se fondent les rapprochements avec la psychanalyse). Pourtant, ils offrent aussi au chamane l'occasion et le pouvoir de manipuler les vivants au nom des morts qu'il interprète à sa guise : il peut développer l'idée de vengeance posthume autant que l'effacer. Sa capacité d'agresser est mise à profit en cas de guerre contre des groupes ennemis. Dirigée contre le sien, elle serait sorcellerie.

Ce dernier aspect de l'activité du chamane, la gestion des âmes humaines, tend à y devenir prédominant au fil de l'évolution : il se développe à mesure que la chasse recule dans l'économie des sociétés sibériennes, parentes des précédentes, qui vivent aux confins de la forêt et de la toundra au nord, de la steppe au sud. Elles pratiquaient l'élevage avant la colonisation russe et le pratiquent encore, les formes d'élevage variant avec les formes sociales et politiques, et avec le type d'espèce élevée : le renne est domestiqué surtout pour favoriser la chasse de ses congénères dans la toundra, chevaux et bovins sont élevés conjointement à des fins purement pastorales dans la steppe et la prairie yakoute. Un trait d'évolution est néanmoins observable dans tous les cas : avec le recul de la chasse, le monde des esprits donneurs de vie s'humanise et bascule à la *verticale*, *au-dessus* de celui des humains vivants. Alors que le *circuit d'échange de force vitale* (le rapport à la nature) primait pour le chasseur démuné, le *cycle de reproduction sociale* (les liens entre vivants et morts du groupe humain) prime pour l'éleveur, du fait qu'il hérite et transmet troupeaux et pâturages. C'est à ses ancêtres qu'il se pense redevable de ces biens, et il leur demande non plus de la nourriture, mais ce qu'il faut pour en produire, c'est-à-dire pour entretenir troupeaux et pâturages. Il conçoit la nature non plus en *milieu* riche de ressources directement accessibles, mais en *sites* utilisables, et s'adresse par un même culte à ses ancêtres et à la colline dominant son pâturage. Cependant, un bien symbolique essentiel reste dispensé par un esprit d'origine animale (origine toujours explicite sous des représentations humanisées) : le principe de fécondité. Cet esprit maintient l'idée d'un monde surnaturel animal indispensable à la vie humaine, mais ce monde n'est plus



sur un plan d'équivalence avec l'humanité, qui n'entretient plus avec lui de relations d'échange symétrique.

Les liens de filiation avec les ancêtres sont mis en scène dans des rituels réguliers conduits par les chefs de clan. L'attitude de l'éleveur à l'égard de ces esprits dont il descend et dépend (humains mais *supérieurs*) est faite de soumission et de vénération. En retour de leurs bienfaits, il dispose d'animaux domestiques à leur offrir : élevés par lui, ils peuvent lui servir de substituts. C'est l'essor de la *prière* et du *sacrifice*, pour contraindre les ancêtres à dispenser leurs faveurs. Le moteur de l'échange n'est plus la prise qui met en dette, mais la mise qui met en droit de recevoir des bénéfiques. La part du chamane dans les rituels périodiques diminue mais reste cruciale : il y incarne l'esprit d'origine animale donneur de fécondité, dont il mime jusqu'au rut de mâle.

La gestion des âmes humaines, vivantes et mortes, désormais tâche chamanique principale, s'exerce dans le cadre de rituels occasionnels de réparation des désordres. C'est l'essor de la *cure*, et de son complément préventif qu'est la *divination*. Cette spécialisation thérapeutique accroît le recours au chamane, mais réduit sa position sociale qui n'est plus centrale. Dans sa conduite rituelle, la part des paroles croît au détriment de celle des gestes : son rôle est d'être le truchement des dialogues entre vivants et morts.

Cette tâche peut être accomplie par les chamanes des deux sexes, les différences touchant surtout la nature des esprits respectifs qui les légitiment dans leur fonction et de leur relation avec eux. La conduite rituelle du chamane témoigne qu'il a toujours un lien avec une épouse spirituelle d'origine animale (il continue, chez les Bouriates de l'ouest du Baïkal par exemple, de porter une couronne à andouillers, de faire des bonds et de pousser des brames). Mais cette épouse est humanisée. Supposée aimer toujours dans la même lignée, elle est héritée d'un chamane à son successeur, d'où l'idée d'un chamanisme héréditaire où l'appel vient d'un ancêtre chamane. En l'absence de garçon, une fille peut reprendre l'héritage en tant que droit à une fonction qu'il serait fatal à toute la parenté d'abandonner, sans référence à l'épouse spirituelle : elle n'est chamane que comme maillon manquant d'une chaîne de transmission masculine. Mais la femme peut toujours, comme dans la vie de chasse, devenir chamane en tant que femme, en vertu de relations particulières avec une ou des âmes de morts. Ces relations ne donnent pas lieu à une alliance ritualisée, et la femme chamane s'impose comme telle par sa seule pratique.

Que le monde des esprits donneurs de vie s'élève ainsi à la verticale ouvre la voie à la hiérarchisation centralisatrice dans la société et à la conception d'instances transcendantes dans la pensée religieuse. Elle facilite l'installation de pouvoirs centraux

et la propagation de religions de salut, ce qui se produit dans celles des sociétés pastorales qui ont la plus forte démographie et le mode d'élevage le plus productiviste (depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, les Bouriates de l'est du Baïkal sont bouddhisés, les Yakoutes christianisés). Mais les instances transcendantes (des entités cosmiques en Sibérie, notamment, chez ces deux peuples, des « ciels ») sont conçues en rupture avec l'homme, à la différence des esprits animaux et humains qui se nourrissaient comme lui. N'étant pas en concurrence avec ces esprits, elles n'obligent pas à l'abandon de toute pratique chamanique. Sous certains aspects, chamanisme et formes populaires du christianisme orthodoxe ou du bouddhisme s'interpénètrent : les saints, par exemple, sont assimilés à des esprits issus d'âmes de morts. Néanmoins, le chamanisme s'en trouve marginalisé, sur le plan tant social qu'idéologique. Les hommes délaissent la fonction de chamane, au profit de celles, plus prestigieuses, liées aux pouvoirs centralisateurs, politiques ou religieux. En conséquence, l'activité chamanique se féminise, ce qui, dans ces sociétés patrilineaires, ne fait que renforcer sa marginalité. Sur le plan idéologique, la conception chamanique d'entités de même nature et de même statut que l'homme est antagoniste de celle d'entités transcendantes immuablement fixées par dogme. Alors que l'homme peut négocier avec les premières, il doit se soumettre aux secondes. Par ce pragmatisme relativiste qui semble narguer les principes absolus de Bien et de Mal associés aux religions transcendantes, le chamanisme acquiert une coloration subversive, qui ajoute encore à sa marginalité. Mais ceci signifie seulement qu'il ne peut y avoir, en contexte centralisé, d'institution chamanique autre qu'éclatée en une multitude de contre-pouvoirs, et donc de rituel chamanique autre que privé. Ceci ne signifie nullement qu'il s'agisse d'une disparition progressive, loin s'en faut : l'attitude chamanique ne cesse de resurgir, donnant lieu à des pratiques toujours renouvelées.

Si les pratiques chamaniques se diversifient, les objets qu'elles visent ne changent guère de nature. Ils sont toujours marqués d'un caractère *aléatoire* analogue à celui de l'apparition du gibier, qu'il s'agisse de la clémence du temps, de la fécondité ou de la santé, du bon déroulement des voyages ou du service militaire, du succès des vols spatiaux des cosmonautes, de la chance en amour ou au jeu, ou encore, plus récemment, de la réussite en affaires, aux examens ou aux élections.

Ce caractère aléatoire des objets visés est fondateur du chamanisme. Il fournit sa raison d'être au système symbolique échafaudé, dans la vie de chasse, pour le maîtriser. Et il constitue un facteur commun repérable sous une pluralité de pratiques et de représentations rencontrées dans de tout autres contextes. L'aléa de l'apparition du gibier, moteur de chamanisme par excellence, s'étend aisément aux ressources

naturelles en général — d'où la référence faite aujourd'hui au chamanisme par certains adeptes du « retour à la nature » qui retrouvent l'imaginaire animiste du chasseur, ainsi que par certains courants écologistes qui retrouvent sa modération. Et si tous les objets de quête chamanique ne sont pas des biens naturels à proprement parler, ils ont en commun d'être conçus à leur image, comme relevant de l'ordre du donné et non de l'ordre du produit, donc comme étant en quantité limitée, non accessibles à tous, tout le temps, impliquant une forme de don ou de chance chez ceux qui les obtiennent, suscitant frustrations et envies chez les autres.

Cet aspect aléatoire rend compte aussi des multiples rapports entre action chamanique et « jeu », notion importante dans de nombreuses terminologies chamaniques. Tiennent du jeu par leur forme aussi bien la lutte de rivalité que la danse de parade, le mime ou l'acte divinatoire. Jeux, ces actes le sont aussi par l'incertitude de leur issue, qui tient à l'art de séduction et de ruse que déploie le chamane à l'égard des esprits. Sa chance se gagne, comme une partie que l'on joue, et c'est pourquoi elle sélectionne. Cette conception *active* de la chance impose de surmonter des épreuves pour devenir chamane, et de paraître capable de forcer les esprits pour en être un bon aux yeux des siens : il faudra lancer et relancer l'objet divinatoire, dissymétrique, jusqu'à ce qu'il retombe du « bon » côté et devienne ainsi de bon augure. Conception active qui se retrouve sous des pratiques très diverses, allant de la voyance à la psychothérapie en passant par la performance artistique ou sportive, dans la mesure où elles font intervenir des *relations sélectives* avec des *entités imaginaires* fonctionnellement assimilables aux esprits chamaniques : esprit connu de soi seul, ange personnel, bonne étoile, signe du zodiaque, talisman... Conception active, qui va de pair avec une attitude pragmatique. C'est ici et maintenant que la chance est nécessaire et les entités imaginaires qui la favorisent sont indéfiniment renouvelables. Ceci interdit au chamanisme en tant que système de devenir une force politique, mais lui vaut d'être un recours toujours disponible en tant que pratique.

C'est pour tous ces aspects à la fois que le chamanisme a été rejeté par les idéologies transcendantes, et qu'il trouve une place jusque dans nos sociétés. Car, comment se passerait-on de l'idée de « chance » et de pratiques parallèles pour l'obtenir ?

*Cette conférence a été prononcée le 15 mai 2002 à l'Université normale de Pékin.*

## Bibliographie sommaire (簡要參考書目)

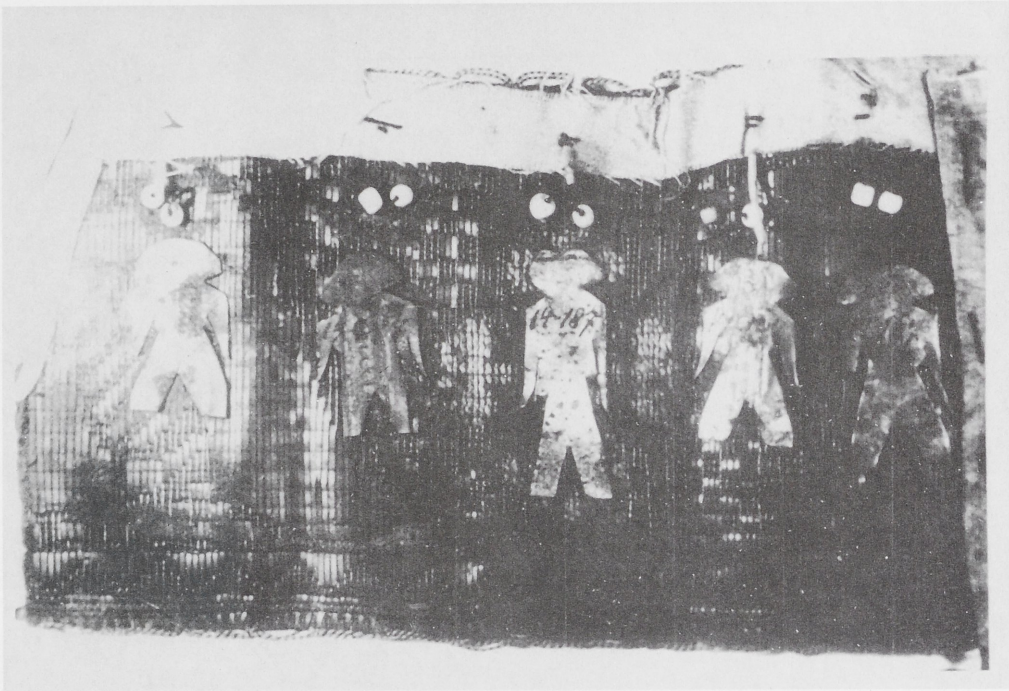
- ATKINSON, Jane Monnig, 1992, "Shamanisms today" (今天的薩滿教), *Annu. Rev. Anthropology*, 21 : 307-330.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien* (觀、知與能：秘魯東南部亞瓜爾人的薩滿教), (Paris, Éd. de l'EHESS).
- ELIADE, Mircea, [1951]-1968, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (薩滿教與“出神”的古老技藝), Paris, Payot.
- HAMAYON, Roberte, 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (靈魂狩獵：西伯利亞薩滿教的一種理論略述), Nanterre, Société d'ethnologie.
- HAMAYON, Roberte, 1993, "Are 'trance', 'ecstasy' and similar concepts appropriate in the study of Shamanism?" ("出神"、“神魂附體”等類似概念是否適用於薩滿教研究?), *Shaman I* (2), 3-25, Szeged, Molnar & Kelemen Oriental Publishers.
- LEWIS, Ioan, 1971, *Ecstatic Religion. An Anthropological study of spirit possession and shamanism* (靈魂附體的宗教：對於靈魂附體以及薩滿教的人類學研究), Baltimore, Schapera, Penguin Books, [trad. française *Les religions de l'extase*, Paris, Maspéro, 1977].
- LIÈVRE, Viviane. & Loude, Jean-Yves, 1990, *Le chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'islam*, (巴基斯坦卡拉什人的薩滿教：多神教的山民面對伊斯蘭教), Éd. du CNRS, Pr. univ. de Lyon, Éd. Recherches sur les civilisations.
- ROUGET, Gilbert, 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale de la musique et de la possession* (音樂與“出神”：音樂與靈魂附體的概論略述), Paris, Gallimard.
- Shamanism in Eurasia* (小亞細亞的薩滿教), 1984, ed. by M. Hoppal. Göttingen, Herodot, [Forum 5].
- Shamanism in Siberia* (西伯利亞的薩滿教), 1978, ed. by V. Dioszegi & M. Hoppal. Budapest, Akademiai Kiado.
- SALES, Anne de, 1991, *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamanique des Magar du Nord* (我在你們鼓戲當中出生：北部瑪加人的薩滿教), Nanterre, Société d'ethnologie.
- Transe, chamanisme, possession* (出神、薩滿教與靈魂附體), 1986, Paris, Éd. Serre/Nice-Animation.
- Voyages chamaniques* (薩滿之旅), 1977, *L'Ethnographie*, 74-75.
- Voyages chamaniques Deux* (薩滿之旅二), 1982, *L'Ethnographie*, 87-88.
- VAZEILLES, Danièle, 1991, *Les chamanes* (薩滿), Les Éditions du cerf (chapitre « Exportation du chamanisme », p. 91-105).

## Légendes des illustrations

- Figure 1a Couronne à ramure de chamane bouriate. Par son costume rituel, le chamane est assimilé à un grand cervidé mâle. Il porte sur la tête l'attribut essentiel de cet animal, sa ramure, qui est son arme de défense lui permettant de repousser ses rivaux. Cette couronne est en fer, et stylisée, car le chamane reste un humain. S'il imite le comportement viril de l'animal dans le premier temps du rituel, il imite aussi, en fin de rituel, son destin de gibier. L'imitation n'est jamais totale : le chamane reste debout pour se battre et s'accoupler (Musée d'anthropologie et d'ethnographie de Leningrad, recopié par RH).
- Figure 1b Couronne toungouse evenk (Marie-Lise Beffa & Laurence Delaby, 1999, *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*, Publications scientifiques du Muséum).
- Figure 2 Devant de costume de chamane yakoute conservé au Musée National de Copenhague, orné de figurations d'esprits en métal (cliché RH)
- Figure 3a Dessin de la face interne d'un tambour bouriate (d'après Xangalov reproduit par RH).
- Figure 3b Photo de la face externe du tambour toungouse evenk des monts Stanovoi (Beffa & Delaby, *op. cit.*). Ces Evenk sont aussi appelés Orochon « avec des rennes » (tels ceux dessinés en bordure), car ils élèvent des rennes domestiques pour assurer le transport et faciliter la chasse aux rennes sauvages.
- Figure 4 La lutte, principal « jeu viril » de la tradition mongole imitant l'affrontement des ruminants cornus (cervidés et bovidés), lors de la fête nationale mongole appelée « les trois jeux virils » (été 1968, cliché RH)
- Figure 5 Figuration d'esprit servant lors de rituels pour favoriser la vie nomade chez les Toungouses Evenk, conservée au Musée en plein air d'Ulan-Ude (hiver 1974, cliché RH).
- Figure 6 Figurations d'esprits en métal découpé cousues sur des panneaux de tissu chez les Bouriates au début 20<sup>e</sup> siècle (photos N.O. Sharakshinova).
- Figure 7 Crâne d'un cheval sacrifié lors d'un rituel à un *ovoo*, amas de pierre marquant un lieu de passage (Mongolie centrale, été 1973, cliché RH)



在為敖包舉行的儀式中留下的馬頭骨，被放置在路邊的一堆石頭之上（阿瑪雍攝於1973年夏，蒙古中部）。(Fig. 7)



20 世紀初布利亞特人將金屬制神靈形象裁剪好，縫在布圍之上。(Fig. 6)

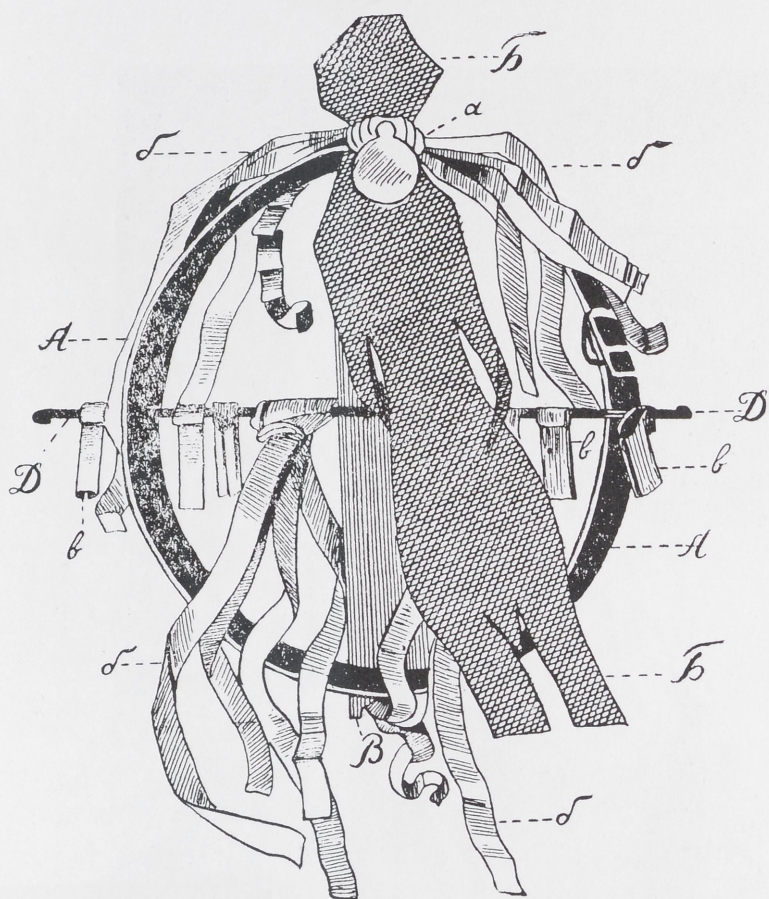


蒙古傳統的男子運動——摔跤也是模仿長角的反芻類動物的爭鬥（如鹿、牛等）。在傳統的那達慕節上摔跤是“男兒三藝”之一（阿瑪雍攝於1968年夏）。(Fig. 4)



在鄂溫克人為保遊牧生活平安所舉行的儀式中，可以看到為人服務的神靈形象。烏蘭烏德露天博物館藏（阿瑪雍攝於1974年冬）。(Fig. 5)





根據漢卡洛夫著作重繪  
的布利亞特薩滿鼓的內面  
(阿瑪雍繪)。(Fig. 3a)

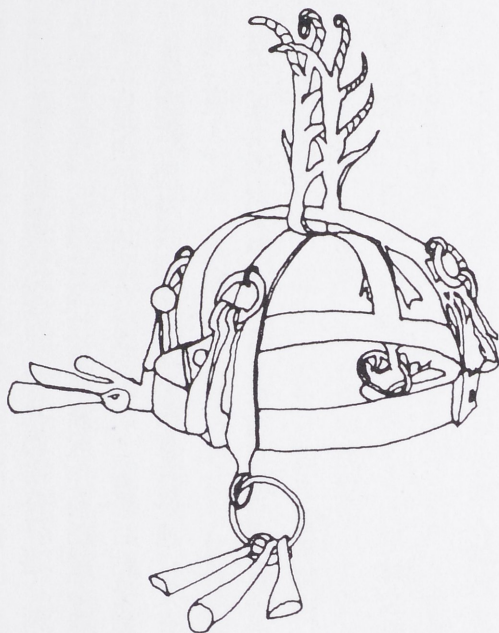
外興安嶺的通古斯薩滿鼓  
的外面。這一部族也被稱為“養  
馴鹿”的鄂倫春人(正如鼓面邊  
緣所繪),因為他們蓄養馴鹿作  
為運輸工具,並且將之用於誘  
捕野生馴鹿。(Fig. 3b)





哥本哈根博物館所藏雅庫特薩滿服飾前片。飾有金屬制神靈形象（阿瑪雍攝）。(Fig. 2)

布利亞特薩滿的鹿角冠。穿起舉行儀式所用的服飾，薩滿即被視為一頭雄鹿。他的頭上戴的正是這只動物的標誌——鹿角，也是它打敗對手的武器。鹿角冠是鐵制的，並且進行過美化，因為薩滿畢竟還是一個人。在儀式的前半部分，薩滿模仿動物的雄性行為，而在儀式的最後，他也再現動物成為獵物的最終命運。但是這一模仿並不是完全的：例如薩滿在模仿動物搏鬥和交配的時候，仍然保持直立的姿態。(Fig. 1a)



鄂溫克薩滿冠。(Fig. 1b)

嫉妒。

這種不定性的成分也表現在薩滿活動與「戲」之間各種關係上。「戲」——「遊戲」或「賭賽」，是薩滿學總體研究裏的一個重要概念。無論是儀式中的角鬥，舞蹈動作，還是卜算未來的活動都屬於這個範疇。它們的結局無法預知，完全依靠薩滿的計謀或向神靈施展魅力的本領。就像進行一場比賽，玩一場遊戲，好運是可以爭取來的，並且好運青睞那些善於爭取的人。這種積極主動爭取運氣的觀念，促使薩滿必須成功地通過種種考驗才能擔任此職，要讓族人覺得他能夠迫使神靈接受要求，並因此被他們視為一個成功的薩滿。薩滿要擲出一種預言未來的道具，它的兩面圖案不同，他要一擲再擲，直到它落在「吉」的一面為止，以作為順利之兆。在這裏要強調的是，這種作法與一般的卜卦，算命都不同，因為它並不是為了要發現命運不可知的一面，而是要使未來朝著有利的一方發展。這種對運氣的積極觀念也存在於其他一系列活動之中，如算命、心理治療，還有藝術和體育上的傑出表現之類，它們與某種想像出來的事物建立起特殊的關係，而這些事物如：只有自己知道的某種神靈，守護天使，吉星，星座，護身符等等，都與薩滿教中神靈的功用非常相似。這種觀念還與實用主義的態度不謀而合：我們需要好運立刻出現在眼前，而那些有助於我們獲得好運的想像出來的事物則可以無限多地隨意更新。這種實際性使薩滿教作為制度不能成為一種政治力量，而作為活動則隨時可以為人提供幫助。

正是由於上述所有這些方面使薩滿活動受到超越性的意識形態的排斥，但也正是由於這些方面使它仍在現代社會佔有一席之地。因為說到底，誰不願意有好運？又有誰不想借助各種辦法來得到好運呢？

（本文是二〇〇二年十一月廿一日法國遠東學院北京中心在北京師範大學藝術樓舉辦的《歷史、考古與社會》中法學術系列講座上的講稿。）

只憑自己和亡靈的關係成為薩滿。這種關係中不存在儀式化的聯姻方式，女薩滿是憑自己的能力取得這一資格的。

提供生命所需物資的神靈世界從與人類社會平等到凌駕於其之上，使得社會走上集權的等級分化的道路，並為宗教思想上出現「超然體」的觀念打開了門戶。在那些人口最多，飼養方式最有效益的畜牧社會裏，這一轉變幫助了中央集權之建立，以及宣揚得救獲得永福的宗教之傳播。例如：十八世紀以來，貝加爾湖東面的布里亞特人接受了佛教，雅庫特人接受了基督教。但在這些民族中，人們視新來宗教的「超然體」（在西伯利亞指一些宇宙論的實體，特別對於前面提到的兩個民族，即指「天」）和人毫無關連，而與人獸之靈要相互為食根本不同。由於超然體並不需要和神靈競爭，所以它也不強迫人們完全放棄薩滿性質的活動。從某種角度來看，薩滿教和某些基督教或佛教的民間形式已經互相滲透，例如「聖人」這一概念，已經逐漸和死者化成的神靈相混同。可是，無論是從社會角度還是從意識形態角度來看，薩滿傳統都退到邊緣地位了。男子放棄了當薩滿之途，而轉向與集權相聯繫的更有吸引力的政治或宗教性工作。薩滿性質的活動逐漸女性化，而在當地的這些父系社會中，這只有讓它更進一步的邊緣化。在意識形態方面，薩滿教關於與人的性質地位相當的實體觀念，和其他宗教教義堅持的超然體觀念是對立的。人與前者有得商量，但對後者則得絕對服從。薩滿教這種相對主義的教理看起來與超驗性宗教的絕對善惡相悖，這又給它帶上帶著幾分反叛的意味，使它更加邊緣化。然而，這只能意味著在集權的背景下，薩滿教分成了許多的對抗性組織，薩滿教儀式也只能在私下裏進行；但這絕不是說它正漸漸消亡，恰恰相反：它不斷再現，時有新的表現形式。

薩滿活動逐漸多樣化，可是它所處理的問題在性質上並沒有太大的改變。這些問題總是帶有不定性，它都與像「獵物是否會出現」這樣人難以掌握的事有關，譬如，天氣是否適宜，能否生育或健康與否，旅途是否順利，兵役期間情況是否良好，宇航員的太空飛行能否成功，情場或賭場得意與否，近些年甚至還有經商，考試或選舉能否成功等事務。

這些問題中所帶的不定性質就是薩滿教的根源所在。為了掌握這種不定性，在狩獵生活中薩滿教借助一個構築好的象徵體系而存在。在其他背景下出現的各種各樣的作法中，我們都能觀察到這一共同的方面。薩滿教存在的最直接原因，即獵物出現與否的不定性，延伸到了針對整個自然資源方面，這就是今天一些熱衷於「重返自然」的人士和生態保護者頻頻提及薩滿教的緣故。前者在薩滿教中看到是狩獵民族泛靈論的想像，而後者則推崇其中的節制。雖然薩滿活動所求的不盡是狹義的自然資財，但這些事物都具有下述的共同點：是自然賦予的而不是生產出來的，所以在數量上有限的，不是所有的人在任何時候都可以獲得的，就像有些人得到的是某種形式的天賦或好運，而別人只能羨慕和

鹿，在草原地區的人們則飼養馬和牛。可是不管怎樣，有一點變化是共同的：那就是隨著狩獵生活的減少，作為提供食物一方的神靈界由原來的獸形逐漸人性化，而且地位不再與人類平等而是凌駕其上。我們知道，「生命力的交換關係」（即與自然的關係），使不具恆產的獵人得利；而「社會的再生產關係」（即人類族群中生者和死者間的關係），則使畜牧者獲得好處；因為牧民繼承前代的畜群和牧場，並將之傳予後代。牧民的財產完全得自于祖先，他向祖先祈求的也不再僅僅是食物，而是要有不斷的再生產，即能維持自己畜群和牧場。他對自然的看法不再是一個可以直接取得所需物資的豐饒園地，而是一個可供生產的場所。於是他對俯視牧場的附近山丘，對祖先都行一樣的祭祀禮儀。可是還有一個重要的財富的象徵仍舊由一個來源於動物的神靈來表現，它的動物本源非常明顯，可是它的表現形式已經人性化了：這就是多產和繁殖力。它繼續維持著動物神靈世界仍是人類生命所不可或缺的這一觀念，可是這個動物神靈的世界已經不再是和人類平等的了，它們與人類也不再有相互的交換關係了。

與祖先在血緣上的聯繫表現在定期舉行的儀式中，都由族長來主持。對於這些神靈，牧民是它們的後代又要依賴于它們，它們屬於人類族群卻又高於人類，所以牧民對待它們的態度是既服從又崇拜。他用飼養的牲口來向之獻祭：牲口是他飼養的，是他的財產，當然可以用它來作為自己的替身。祈禱和獻祭的做法開始大行其道，以迫使祖先施予恩惠。交換的內容不再是作為借貸的獲取，而是作為投資來取得收益的權利。薩滿在定期舉行的儀式中作用減低了，但也仍然居於重要的地位；在這時，他表現成來源於動物的神靈，多產和繁殖力的賜予者，他仍摹仿著雄獸發情的模樣。

從此，處理人類靈魂上的問題，不論是生者的還是死者的，就成了薩滿的主要工作，他在不定期的儀式中對此進行彌補。於是治療，以及作為治療的預防性措施的算命活動，也就大大增加了。治療工作的專門化，使求助於薩滿的情況增加，但同時卻使得薩滿的社會地位下降，他不再是族群裏的中心人物了。在儀式裏言語的成分增加，動作化的表達方式則減少；薩滿的職責成為生者和死者之間對話的中介。

從事這種工作的薩滿可以是男性也可以是女性，兩者間的區別主要在於與之建立關係的神靈的本身性別。男薩滿仍舊聯繫於一個原本是動物的靈妻（例如在貝加爾湖西面的布里亞特人中薩滿仍戴鹿角冠，並做蹦跳和吶叫）。可是這個靈妻也被人性化了。因為她的愛慕之情被設想成固定在同一家系中，從一個薩滿轉移到他的後繼者身上，於是就產生了一脈相承的繼承式薩滿教。當在薩滿家系中沒有男性子嗣時，女子有權利繼承薩滿一職，因為重要的是不能讓薩滿世系中斷，她之成為薩滿只是作為在男性承傳鎖鏈上的一個替代環節。可是就像在過去的狩獵生活中一樣，也有女性可以靠家系，

獲取的一方，雖然為償還神靈的娶婦和獲得獵物的代價，他把自己作為給予神靈之物，但同時他也是給予人；被神靈附體者則像女性一樣，扮演婚姻中被給予的一方，服從於他精神的控制者。他至始至終只是作為給予神靈之物，而給予人的角色往往是主持崇拜儀式的人，主祭或樂師等扮演的。

要使交換持續不斷，就得先讓交換的雙方本身能延續不斷。交換的雙方一方是獸類，另一方是人的族群，各有一個靈魂庫，其中的靈魂被認為是可以一代又一代重複使用的。因此要由生者先生育後代，死者才能重生。

在一些團體儀式中，薩滿作為人類族群的代表，敦促雙方成員在重新使用靈魂的迴圈中負擔應盡的職責。這些儀式是以「遊戲」的方式來促使人與獸的生者保證後代的延續。人們以角力，跳舞的方式摹仿他們所獵動物爭鬥和交尾的動作（就像他們的薩滿那樣，但完全是摹仿薩滿的樣子），好讓這種形象給獸類看到，使之仿效而行。參加這種儀式是族人應盡的義務。不僅如此，因為靈魂被看作是滯留於骨頭中的，所以對於人骨或獸骨也有一定的處理方式，這樣一來，靈魂就能重新誕生在自身所屬的人類族群或動物種類之中。

在一些私下裏的有報酬的儀式裏，薩滿設法挽救靈魂在迴圈過程中發生的個別意外。生者中失去生活或生育的意願，死者的靈魂因為缺乏子嗣而不能重新托生於世，這些意外都阻礙了靈魂迴圈的運作。不正常的情況會直接導致不良後果：憤怒的死者會對生者施以報復，它把生者的靈魂推走，讓自己進入該人的軀體中；或把生者的靈魂控制住，這樣一來，生者就會產生一系列神經性或精神性的疾病，貧血症或抑鬱症，因為失魂而癡狂或因「著魔」而發瘋。薩滿對這類問題通常一併處理，對生者用威嚇的方式進行禳解，而對死者則補償的辦法進行安撫（譬如讓死者與一異性的人形偶行冥婚，以使死者也有產生後代的希望）。正常死亡的人有時候也會對破壞社會秩序的過失行為施以懲罰，使人生病。薩滿這時就要對發生的過失用償贖的辦法讓死者息怒。薩滿為了糾正或補救這類不正常情況而舉行的儀式都被稱為是治療，而且治療的有效性是被公認的。（正是因為這一點，有人認為它和心理分析相近）但是這種工作也讓薩滿有機會和權力藉著死人的名義來擺佈生者，一切都由他隨意解說：他可以指出死者加強了報復，也可以說死者已息怒。但是他的害人術只可以用在對敵人作戰上，如果用它來對付自己的族人，就會被看成是行邪術。

上問所說的薩滿活動的最後一點，處理人類靈魂問題的工作，在歷史發展的過程中逐漸成為薩滿的主要任務。其主要原因就是狩獵活動在居住在西伯利亞北方森林和苔原地帶，以及在南方草原邊緣地區的各民族中的經濟生活中重要性逐漸減小。這些西伯利亞民族在俄人殖民之前就已經開始飼養牲畜，至今依舊。由於他們的社會政治形態各有不同，飼養的動物種類不同，因而他們的畜牧業形式也各不相同：在苔原地區他們飼養馴化了的馴鹿，並且藉它來獵捕野馴

有從神靈那裏獲得的，好運，生命力，肉，一切供人生存的東西等等，都被看作「物質」，在品質和數量上有多有少，而從不用「全部」或「一點沒有」這樣的辭彙。

在交換中象徵性地玩弄手腕，使薩滿的行為有了遊戲和表演的性質。這種手法使薩滿的動作個人化，並且得不斷隨機應變，花樣翻新。它說明了為什麼無論是在同一族群之中，還是在不同族群之間，薩滿們都有衝突和競爭。它也讓儀式的成敗難以預料，因為這不是在重複一種固定的儀式，而是像進行一項遊戲或比賽，必須設法獲勝。由此，我們可以瞭解為什麼薩滿教不可能被制度化，創立教義，組織教士和規定固定的儀式。

從整體上來說，在對薩滿教的研究當中有兩點需要強調。首先，和提供食物的神靈聯姻並進行交換的象徵性作法，實際上就是薩滿在儀式中的獸形化，這一點足以理解曾經引起眾說紛紜的薩滿的奇特舉動。認識到這一點，就不會再有如「薩滿本人是正常的還是病態的？」或「他的舉止是故意的還是自然的？」等這一類的問題了。薩滿並不是什麼有特殊精神狀態的人，也不需要什麼特殊的方法，或要達到某種特殊的生理狀態。薩滿用他身體的動作來和神靈溝通，就像不同類的動物之間無法用同一種語言來溝通一樣。他的蹦跳並不表示他在發怒，就像他倒地不起也並不表示他不省人事；他既非歇斯底里亦非癲癇發作，他只不過按照他的職責所要求的那樣，在扮演他的角色。他在儀式中的所作所為並不像一些西方解釋的說法，「要達到某種精神境界」或「尋求某種經驗」，而是實現族人的期待。因此也就沒有必要用什麼「出神」(extase)、「鬼神附體」(trance)或「意識的轉化或交替狀態」(états altérés ou alternés de la conscience)之類的辭彙了。這類辭彙意義模糊而曖昧，因為它涉及生理狀態，心理狀態和象徵性的行為之間的聯繫，而誰也不能證明這種聯繫確實存在。而且這種模糊性也被利用，借大型宗教之名，來貶斥薩滿教。因為出現這種鬼神附體狀態，就可以證明人還控制不了自己（表現在群體上，證明這些人處於原始狀態；表現在個人上，表示該人是病態）。但實際上靈魂離開肉體和神靈接觸這種觀念，只能視為一種表達方式，和薩滿的實際精神狀況毫無關係。一個人之所以成為薩滿，是因為在私下裏，以一種非形象化的方式，表現出某些被視為是靈魂離開軀體赴神靈處的情況（如不食，不言，做某種特殊的夢等等），但當他一旦成為薩滿當眾行使職權時，是以儀式性的身體的動作和嗓音，來表現對神靈的獨特的舞與歌。

另外，在交換的象徵性做法中是以薩滿為神靈之夫，這就是薩滿教和其他附靈現象在基本結構上的區別，因為在其他附靈現象中不論被神靈附體的本人性別為何，他都被視為神靈之「妻」（這可以從這些人女性化的衣著上表現出來，儘管他們並不一定有異性服裝癖）。在與神靈媾婚的問題上，薩滿教和附靈現象走的是兩個相反的方向。薩滿作為人類代表，是



上。在青春期中每個少年都有尋找異性伴侶的欲望，而他的對象可以在人間，也可以在神靈世界。這些人裏只有極少數的，或者因為他特殊的雄性本色，或者基於某種社會因素，感覺到被女性神靈「選中」，在族人的推舉下當了薩滿。至於剩下的那些只能作為普通的獵人，因被告知繼續進行薩滿式的活動會發瘋或會死，從而停止這類活動。可是薩滿和非薩滿之間也未必有嚴格的區分，誰都可以進行薩滿式的活動（對神靈吟唱和跳舞）。在西伯利亞北部的一些民族當中，如寇里亞克人和楚克奇人，人與神靈之間的愛慕關係仍處於非正式化的形態，也就是說人人都可以進行薩滿式的活動。在行「靈婚」的民族中，薩滿一職也不是通過「靈婚」就成為永久性的，而是必須不時地重新肯定。因為薩滿的資格是由他的能力來決定的，而不是光憑頭銜。如果獵季中的收穫太差，為之行儀式的薩滿就會被更換，在下一次的求獵儀式中為一個新找來的薩滿舉行靈婚。遭黜的薩滿只能退下做一些次要的工作。可是如果一個或幾個接替的薩滿的表現也不佳，那麼被黜的薩滿也可能再被找出來擔任這份職務。可是無論如何，族群的成員不僅會留心使族中不缺少能幹的薩滿，也會儘量避免族中有過多的薩滿，因為這會造成薩滿彼此間的對立和衝突。至於女性薩滿，因為情況不容許她們和動物神靈之間的愛慕關係，所以她的薩滿一職是建立在和死者亡靈之間的關係上。

要使交換正常進行，必須由薩滿保證雙方信守承諾。因此薩滿為自己的族人向神靈求得好運之後，也要求族人為此償還神靈。因此人們在對薩滿的需要之中，也攙雜了對他的危害性的潛在恐懼。族群的生存必須以某些族人的死亡為代價。這種償還方式，薩滿本人在儀式的最後以身作則，給予擔保：他仰面倒在一塊象徵著獵物出沒的樹林的地毯上，面色慘白，一動也不動。他並不是因為疲憊虛弱而倒下，而是一種獻身的舉動，他必須最終作為神靈的獵物，就像一隻鹿——先前他正是借這只鹿來表現自己的雄性氣概。助手們在薩滿的一旁焦急等待：他究竟是被野獸的神靈吞噬了呢？還是終將復蘇呢？死亡的威脅時時都存在，這也造成了薩滿職務給人既危險又英勇的形象。儀式中這種象徵性的自我獻身反映了在實際情況下的獵人之死。一個獵人有子有孫之後，就應該離開族群，讓自己迷失於森林中，回到曾經生活過的處所，以保證後代族人得以繼續生存。當然，這種「棄生」之舉與其說是一種實際作法，不如看成是一種理念上的「善終」方式。

完全出自人類的想像，這種交換是可以轉化為對人類一方有利。薩滿的所有本事就是要做到先取後還，而且取得的越多越好，越快越好，還的時候則要設法儘量還得少，還得晚。他要用先讓對方開心的辦法以爭取好感，然後成為人獸雙方時間和空間上的中介並且利用時空因素來進行談判。因此他就在期限問題上要花招：根據對應性原則，償還之物必須和取得之物性質一樣，必須是可以食用的，但這種原則並未禁止在取與還之間有時差。他也在多少的問題上施展伎倆：所

好也不壞，但是卻表現得忽好忽壞。它們和人類處於平等地位，活動在一個由森林和河川湖泊構成的平面空間裏。作為夥伴，它們受到人的尊重，但人對神靈的態度裏，既沒有崇拜，也沒有乞求。薩滿的工作同樣也帶有雙重性，其中包含了三個彼此相關的部分：通過聯姻和神靈達成交換的原則；保證人獸之間死亡的交替發生能正常進行；監督人獸雙方的生命都能延續不斷。在每年春天定期舉行的這一對於部族至關重要的儀式當中，上述三個方面被綜合在一起演繹出來：目的就是為了使部族在自然之中，與自然一道，並且依賴于自然，保持原樣繼續生存。

奠定交換基礎的協約是經由薩滿和神靈世界之間締結一項「靈婚」儀式而達成的。薩滿的「靈妻」是提供食物，滋生生靈的自然界女性神靈：給予獵物的林神之女，或提供漁獲的水神之女。薩滿的林中之靈妻被設想成一隻巨牝鹿（馴鹿或大角鹿），而鹿正是獵物的最典型代表。他們認為，此女是以對方的雄性本色為條件來挑選夫婿。她在被選中者的夢裏出現，答應說如果對方是個好丈夫，她會盡力幫助他；但如果對方離棄了她或者喪失了雄性氣概，她將置之於死地。由於這個女子保持獸形（否則她就無從與獸界溝通），所以由被選中的他設法配合她。因此這位夫婿必須在儀式中獸形化：在服飾上，他身著鹿皮袍，頭戴鹿角冠；在行為表現上，他摹仿角鬥的樣子，並以狂野的姿勢跳舞，蹦跳，用頭頂撞，扭腰，吶叫，吐白沫：這正是公獸在驅逐對手以圖和母獸交尾時的表現。獸形化的含義還能從西伯利亞當地各民族對行薩滿儀式或做薩滿的動作所用的字詞上看出來：在薩莫耶語中的用字是指動物發情，雅庫特語裏的用字有蹦跳之義，布裏亞特語裏則是用頭頂撞，這也都是牛，鹿一類的帶角反芻動物發情時的特徵性動作；而這類動物最能代表雄性氣概——好鬥，有壯盛的性能力。

薩滿的靈妻被物質化地表現出來，有時是藉薩滿的神袍上加有女性乳房，還有，特別是用薩滿的神鼓來表示她的出現。例如在阿爾泰山地區的朔爾人，薩滿的鼓在使用前的準備儀式中要放在新娘在婚禮中應站的位置，鼓框上圍著一條女用頭巾。過去認為薩滿騎在他的鼓上，就像騎著一匹馬，要去神靈的世界，其實是沒有很好地注意到這件物品的性象徵意義，這是與薩滿整個的儀式活動相一致的。這種在神靈世界來去匆匆的觀念是由神靈之夫的角色派生出來的。薩滿的鼓皮是用野獸的皮做的（而不是用圈養動物的皮，如同他的坐騎。）而且鼓也不能少了鼓槌，這是薩滿一整套漸漸完備起來的裝備的另一件。這兩件物品組成一套，在儀式中相互擊打（就像其他地區薩滿所用的鈴或鈴鼓）。並且，薩滿將鼓豎直靠在自己身上，而鼓槌則從外面由下至上地擊打。

薩滿和神靈之間的兩性關係是以薩滿在儀式中狂野的即興舉動來表現。它也表現在一個人成為薩滿之前的種種特殊行為上，例如：出走，拒食或昏睡等等。作為與獸類神靈產生接觸象徵的這類行為，可能發生在任何一个男性少年身

薩滿教的古樸形式和狩獵生活息息相關，它的存在原因是獵物的出現總是捉摸不定的，而人們又想對此採取些辦法。它基於一種觀念，即人們認為食用的野獸或魚和自己一樣，也具有一種能驅動其肢體的精神成分；我們將之稱為神靈，對應於人的魂魄。不論用什麼辭彙表達，在狩獵民族看來人和動物的靈魂具有同樣的功能和相等的地位。也正是因為如此，人與動物的神靈（靈魂）就可能產生聯繫，就像人與人之間的關係一樣。

因此，要獵得野獸就要先得到獸類神靈的同意。這就是薩滿最主要的任務，而且是他唯一固定的工作。這個工作被稱為「獲得打獵的好運」，也就是要俘獲神靈，作為給獵人取得獵物的允諾。神靈即獸類的「生命力」，是人類靈魂所需，就如同獸類的肉是人類的身體所需一樣。薩滿能否得到野獸的「生命力」直接關係到獵人能否得到野獸的肉。薩滿在儀式裏以象徵性的行動預示獵人在實際情況下的遭遇。

可是這種獸靈和獸肉的雙重獵取並不是沒有代價的，人和神靈的關係就和人與人一樣，有取就得有還，否則就是一種偷盜行為，會遭到報復。因此，存在著交換：人以獸為食，同樣，野獸的神靈也需要人類的生命力，要啖人肉飲人血。人有時會生病，生命力會隨著年齡衰退及死亡，這是完全正常的。當有人在森林中迷途而亡或溺死河中，幾乎無人去尋找，因為這被視為人類對野獸的神靈償還了債務。以獵物為食得以維持一生的最終代價就是疾病和死亡，這樣才能保證後代能獲取獵物得以繼續生存。因此，兩個世界的交換使人與獸都得以延續生命，雙方相互為食，彼此以對方為夥伴和獵物。

這種交換是以婚姻形式的交換為模式，而婚姻則是人與獸兩個世界的聯姻。聯姻是一種協定，目的就是建立起一種能夠繁衍後代的交換制度；所有取得的雌性必須以雌性來交換。這種聯姻關係使交換得以繼續不斷，因為它要求取得的一方屆時也得付出。為了從動物的神靈世界正當地取得獵物，薩滿必須以正當的方式娶婦，成為對方的正式女婿，而不能用搶奪的手段。薩滿作為人類將償還神靈世界的擔保，這樣獵物才再度出現。

在這種交換方式中薩滿必須是男性，因為在和神靈聯姻時他必須居於娶婦者的地位，才能保證他的族群正常狩獵。在這類社會中也存在著女薩滿，她們在薩滿教中的作用，正如她們在狩獵生活中的作用一樣，有著局限性。女性作為人類的一部分，在狩獵生活中同樣處於獲取的一方：她們從旁協助，將獵物趕向獵人，切割獵物；在與神靈世界的交換中女性也處於獲取的一方：她們向神靈供祭，依賴神靈的幫助「看到」常人看不到的東西。但她們既不能捕殺野獸，也不能自神靈界娶婦，所以在人獸兩個世界的交換中她們只能擔任配角，而不是主角。

這種對稱的，相互的交換模式裏一切都帶有雙重性。神靈給與人類生命，但終有一天要取回。神靈的本性既不

為中的宗教性和心理性這兩方面的折衷解釋。在歐洲，有賀池（Luc de Heusch），劉易士（Ioan Lewis）和魯傑（Gilbert Rouget）等人的著作，在北美的表現尤其突出。正如艾金森（Jane Atkinson）在最近發表的綜述性研究中所展示的那樣。在美洲自從六十年代起因艾里亞得著作的發行而興起了薩滿熱。他對薩滿這種人物的神秘主義觀點又被進一步曲解：薩滿成為商貿企業中個人追求的典範。曾從事人類學研究的哈訥（Michael Harner）就是其中最顯著的例子。於是美國加州地區湧現出一批形形色色的「新薩滿」。這些新薩滿中大多作為主持人，指導信徒用一些外來的方法來行集體治療。另一些人則傾向於追求各種形式的「通靈」，經常借助服用一些據說能幫助超越自我的神經性藥物，如迷幻藥。

近年來，有幾位人類學家，像法國碩寐（Chaumeil）等人試圖超越薩滿的行為本身，發掘其中深層的象徵體系。正是這種象徵體系可以賦予薩滿這種人物和他的職能另一層意義：是薩滿活動造就了薩滿這種人物，而不是由薩滿這種人物形成了薩滿教；在非薩滿教的背景下，如果有誰表現成薩滿，一定會被人認作瘋子。我們應該準確定義構成這個體系的原則。獲得獵物的保證，治療疾病，乃至詛咒以加禍於人等等不同性質的任務之所以能集於一人之身，就是因為它們源自相同的原則體系，這些原則也應該可以解釋隨著時間推移薩滿各種任務的變化發展。

這類原則可以透過對西伯利亞森林中社會的考察而探知，因為我們可以從這些社會中看到薩滿教的古老形式，甚至是最初的形式：這都是些以狩獵為生的小型的部落社會，儘管他們現在的生活受到前蘇聯時期集體經濟的影響已經發生了不少變化。而狩獵生活正是薩滿文化發展的有利環境，甚至可以說是薩滿文化的肇始環境，這個看法自從洛梅爾（Lommel）、艾里亞得等人提出以後，已經為大多數人所接受了。狩獵生活和薩滿文化兩者間的聯繫在於一種相同的意識形態，其基礎是世上萬物之間的關係所遵循的邏輯。這種邏輯不一定涉及實際的狩獵生活，因此我們看到薩滿文化的形式也可以出現在別的生活方式裏，包括工業化的生活方式。

然而在今天，西伯利亞社會中的薩滿教已經不能直接觀察到了，因為它已經不再是一種社會性和宗教性的中心現象了。東正教從十八世紀開始進入這個地區，但它的影響只是表面性的，未能觸及深層的傳統。蘇聯政權下的無神論宣傳試圖將之徹底剷除，但同樣也未能阻止某些薩滿活動在暗地裏進行。蘇聯解體再度出現的薩滿活動，號稱是從記憶裏發掘出來的薩滿教的古老形式，但事實上，它一方面是根據往昔記憶所作的重建形式，另一方面則是依據19世紀至20世紀對薩滿教的傳統活動的記載進行的重新詮釋。有關的記載數量很多，而且對民族志研究有很高價值，就是憑藉著這些記載建立起目前薩滿教的形式，實地考察只能作為一種幫助的形式，使我們更好瞭解這些。

還被看成是現代社會許多領域的先驅或典型：從算命到秘術，從心理分析到預言啟示，還有種種藝術領域的活動，如馬戲，戲劇，舞蹈，詩歌等。

這就是薩滿，多面的並且矛盾的，無所不在並且很難把摸。長時間以來對薩滿這個讓人為難的人物的研究一直在兩派詮釋理論之間擺蕩不定。

一派隨著對薩滿活動的初步描述而出現，它把這種活動歸在宗教領域之中，因為薩滿活動以人和神靈的接觸為基礎。可是到了十九世紀末，這派的學說的失敗是顯而易見的：人們不知道該怎樣界定這種活動，不僅因為它有神秘的一面並且帶有魔法的色彩，而且更因為它沒有一點宗教的模樣：既沒有宗派理論，也沒有神職人員，更沒有禮拜儀式。它的作法應情況而變，它不但在各個族群間會有不同，甚至在同一族群當中也會有所不同，連同一個薩滿每次行的儀式之間也不完全一樣。因此，法國的民俗學家範傑涅普（Arnold Van Gennep）在1903年聲稱薩滿形式的『宗教』並不存在，存在的只是『某種特殊類型的人物』。但是這種將之歸為宗教的思潮並未因此被摒棄。艾里亞得（Mircea Eliade）在從事了廣泛的研究比較之後，於1951年宣稱薩滿教是一種『鬼神附體的古老技術』（archaic techniques of ecstasy）並說它衍自原初狀態下的宗教經驗，適用於任何類型的信仰。

另有一派學說肇端於十九世紀末，與前一派學說同步發展，它是用心理學的觀點來看這種『特殊類型的人物』，這種行為個人化，在儀式中看來歇斯底里的人物。薩滿是一個成功的演員呢？還是瘋子？一個痊癒了的精神病患——有人，像史祿國（S.M. Shirokogoroff）就會這樣說。二十世紀因為受到了心理分析理論的影響，人們認為薩滿一旦克服了自身精神上疾病的困擾之後，就具有特殊能力，從而能為他人治療。的確，這些具有薩滿傳統的地區往往也是遭受殖民統治，自身文化傳統被同化的地區。在這種情況下薩滿的大部分工作都在為人治療神經性的，心智上的或同時表現於精神與身體兩方面的疾病，這一來也就更支持了用精神病理學來理解薩滿本人，而用心理療法來詮釋他的功能的觀點。可是上述的觀點和實際有著明顯的矛盾：首先薩滿在儀式以外的時間裏是完全正常的；而且，預示某人將成為薩滿的第一次發病，更像是一種入教儀式，完全是一種程式化的行為。更何況治療疾病只不過是薩滿行儀的諸種目的之一，而薩滿儀式有時也可能造成相反的情況：引起病患。

至於當代的人類學，儘管在整體上它想放棄過去那兩種非此即彼的極端方法和其中所帶的偏見，它也不想脫離背景來研究薩滿，或是只通過薩滿的心理狀況來研究薩滿教，但各家之間也還是不能達成一致的意見。仍有許多學者熱衷於為了作專題研究而尋找資料。圍繞著『出神』（extase）或『鬼神附體』（trance）這類術語，他們努力尋求薩滿行

## 薩滿教——如何向神靈求得好運

阿瑪雍 著  
李秉驄 吳旻 翻譯

這是一篇人類學對古老形式的薩滿教的研究，對這種在西伯利亞狩獵社會中的宗教的研究，是否能幫助我們理解在其他社會中反復出現的求福避禍的行動？它是否為一種無法驅除的宗教因素呢？

薩滿教中的「薩滿」一詞來源於西伯利亞東部的通古斯人語言，它是指當地傳統小型社會中的一種具有特性的人物。這種人物在一段很長的時間裏被人稱作是魔術師，巫師，神醫，算命的等等，可是因為這類人物的活動遠不止這些，所以到了十九世紀人們就乾脆將之通稱為「薩滿」。在西方，「薩滿」一詞最早為人所知，歸功於十七世紀時一個被放逐到西伯利亞的俄羅斯東正教長老。

在西伯利亞民族的社會中，薩滿是一個中心人物，他具有在人和充滿了神靈的超自然世界之間作為媒介的職能。他的公眾性或私人性的工作非常繁多，性質禍福難測，以至於他本人成為一種既為人所懼又不可或缺的人物。

做為自身族群的代表，他在定期舉行的儀式中為族群從神靈處取得維持生命的條件（獵物，合宜的氣候，健康，豐產，各種生活事務上的順利等等）。但他的族人知道他同樣可以使他們得不到這些。

他所作的私人性質的有償服務，是為人卜算未知，預言將來，或治療疾病。可是他也可以施咒或加禍於人。

儘管薩滿一職具有中心地位，然而哪一個薩滿也不能自認是族群中唯一的，並能保證長期擔任此職：因為族人會按成效作評斷，如果沒有達到預期的效果，他們就不再找他，而去找他的對手來當薩滿。不管他的任務如何，最容易造成外人強烈印象的是薩滿舉止上的奇特表現：在儀式中他們手舞足蹈，尖聲怪叫，又蹦又跳，似吟似唱，渾身顫抖，甚至倒地不起。可他正是以這類的身體動作和發聲方式，向他的族人證明他已經和神靈發生接觸了。

在世界上別的地區同樣類型的社會中，我們也能見到類似的人物，特別是在美洲的印第安人那裏。但是我們還可以在其他類型的社會中的一系列人物中看到薩滿的影子，只是他們的社會地位沒有那麼處在中心位置，職能也沒有那麼多。也有人把薩滿和法國史前岩洞中所畫的擊鼓人形影像，或和古希臘酒神崇拜儀式中的主角相聯繫。甚至在亞洲的某些佛教化社會，如韓國，或者在南美洲基督教化社會，如秘魯，那裏的占卜神醫也與薩滿有幾分相似。而且，薩滿



## 出版前言

從一九九七年開始，在法國外交部和法國駐華大使館的贊助下，法國遠東學院北京中心組織安排了題為「歷史、考古與社會——中法系列學術講座」的學術活動。

該學術活動的目的是為了介紹考古學、歷史學乃至整個社會科學方面最近的研究成果。講座交替邀請中法專家來作報告，並與對此有興趣的聽眾：研究人員、教授、大學生等進行交流。

數所大學和科研機構不僅輪流作為東道主歡迎各方主講人，而且積極參與了講座的組織活動。它們分別是：北京大學、清華大學、北京師範大學、中國社會科學院歷史研究所、考古研究所和社會學研究所、中國科學院自然科學史研究所以及國家圖書館。

爲了使更多的人瞭解講座中介紹的研究成果，現在我們著手將其中的一部分以中法兩種文字的單行本形式印行出版。第十二號單行本選取的是法國高等實驗學院宗教系阿瑪雍教授的《薩滿教——如何向神靈求得好運》。

作者是知名的人類學家，主要研究領域是西伯利亞南部蒙古人和布里亞特人的文化，特別關注薩滿教。本文是作者對西伯利亞各種形式的薩滿教多年史料與實地研究成果所作的綜述。對於生活在森林之中，沒有首領的小型狩獵部族而言，薩滿教是他們的唯一象徵體系；而對於鄰近的草原畜牧部族而言，薩滿教則又與其他象徵體系相結合。狩獵部族的薩滿教是以人與獸靈之間的平等交換為基礎，而畜牧部族的薩滿教則以生者向有血緣聯繫的先人祈福為主旨。



本出版物得到法國外交部的資助

第十一號

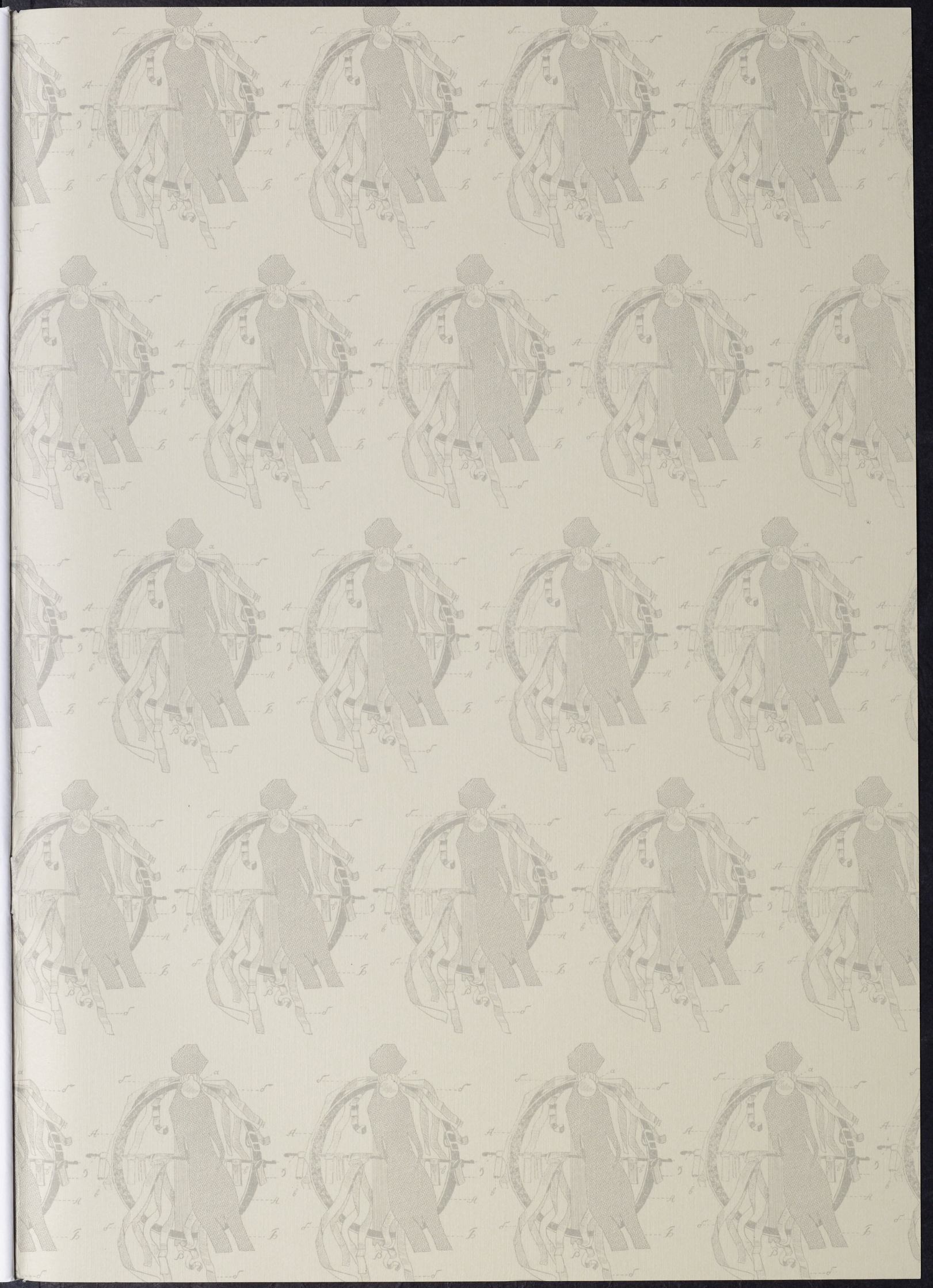
歷史、考古與社會——中法學術系列講座

薩滿教——如何向神靈求得好運

阿瑪雍

法國遠東學院北京中心

二〇〇七年十月



第十一號

歷史、考古與社會——中法學術系列講座

# 薩滿教——如何向神靈求得好運

阿瑪雍



法國遠東學院北京中心編印 二〇〇七年十月