

アニミズムの語り方：受動的視点からの考察

長谷，千代子
九州大学非常勤講師

<https://hdl.handle.net/2324/18961>

出版情報：Journal of Religious Studies. 83 (3), pp.1-23, 2009-12-30. Japanese Association for Religious Studies

バージョン：

権利関係：



KYUSHU UNIVERSITY

『宗教研究』三六二号（日本宗教学会）
二〇〇九年二月三十日発行 括刷

「アニミズム」の語り方

—受動的視点からの考察—

長 谷 千代 子

語り方の観点から議論を整理しなおしてみたい。

はじめに

近年、環境問題への関心の高まりのなかで、アニミズムを見直そうとする機運がみられる。しかしアニミズムのイメージ自体が各人各様であり、議論の焦点がいまひとつ定まらない觀がある。そこで、「今現在『アニミズム』という言葉を使うことによって、われわれはプラグマティックに何を語れるのか（または語れないのか）」という

△論文要旨△ 近年、自然環境問題に対する関心の高まりとともに、アニミズムが再び一部で注目されている。しかし、その現象を語るためにアニミズム「論」の再検討は不十分であり、本稿はこうした理論の整理を目的とする。アニミズム論は、タイラー以来、宗教の基礎理論とされてきたが、一部の論者はこれを環境認識の手法として捉えなおそうとしている。つまりアニミズム論とは、(自然)物に靈が宿ると「見立て」「擬人化」する認識手法だというのである。しかしこの見方は、常に一方的に対象を認識する理性的能動的主体という至極近代的な人間觀を前提しており、自己と(自然)物が等しく靈を共有し、その神秘的な力によって自らも生かされているという主体の受動的感覚を看過しやすくなる。人間が自然環境を一方的かつ操作的に扱ってきた近代的発想を批判したいのならば、この人間の受動性を再認識すべきであるというのが、本稿の主張である。

△キーワード△ アニミズム、シンクレティズム、認識論、自然、仮面

長谷千代子

「アニミズム」の語り方

——受動的視点からの考察——

以下、まず近年のアニミズム論の整理を行なう。次いで、その中でも重要なと思われる語り方について、その基本的観点のレベルから再考する。具体的には物（的世界）と靈（的世界）の関係性、及び主体と環境の関係性に着目し、「見立て」「擬人化」といった用語の再吟味を通じて違いを検討する。タイラー流アニミズム論の根底には、靈的主体が物としての自然を能動的に認識するという物・靈二元論があり、これを、主体の受動性に着目する岩田流アニミズム論と比較することによって、アニミズム的現象に対する新たな解釈の可能性を考える。最後に、アニミズム論についてのこうした整理を経て、「アニミズム」と環境問題をめぐる昨今の議論について得られた見通しを述べる。

一 言説の整理

日本における近年のアニミズム論には、以下のような典型的な語りが散見される。

①アニミズムは太古の昔のものである。⁽¹⁾

本来、タイラーのアニミズム論は「宗教の最小限の定義」であり、未開人から文明人にいたるまでの宗教哲学の土台であって、単純な新旧の対比にはおさまらない。各論者はそれを知らないわけではないが、西洋近代合理主義によつて抑圧されてきたアニミズム的世界觀を今取り戻すという論旨の展開上、太古性を強調する傾向が強くなる。

②アニミズムは東洋的ないし日本のものである。⁽²⁾

すべての論者が意識的に近代西洋との対決姿勢を示すわけではないが、日本ないしアジアの事例にもとづいてア

ニミズム論を展開することが多いゆえに、成り行き上近代西洋と対比するスタイルとなり、結果的にアニミズムは東洋的なものという印象を残す。

③アニミズムは人間行動を根本から変えうる思想である。⁽³⁾

現時点では主流の規範となつてゐる近代西洋合理主義に代えてアニミズムを広めれば、人間行動が変わるという論法である。しかし、アニミズムが本当に、人為を先導する意志や理念となるような積極的思想でありうるのか、という疑問が残る。

ともあれ以上の三つは、いずれもアニミズムに対する外面的な評価なので、ひとまず脇に置く。より重要なのは、内容に踏み込んだ次の二つの語り方である。

④アニミズムとは、自然物に靈魂の存在を認めることである。

この議論はタイラーのアニミズム論に準ずる。タイラーによれば、アニミズムとは靈的存在者を信ずることであり、その原イメージは人間の靈魂である。しかし、未開民族は人と獸をはつきり区別しないため、人間の魂の属性が動物にも同じくあると考え、自然物にも靈魂の存在を認めたのである。⁽⁴⁾

環境問題の文脈で語られる新たなアニミズム論の一部は、このようなタイラーリー流の靈魂の考え方を「権利」概念において再びなぞる。つまり、自然物にも人間と同じような生存権を認め、訴訟などによつて保護しようとする考え方である。⁽⁵⁾ 加藤によると、「権利は近代社会が生み出した新しい最後のアニミズムだつた。その原型は、人間の靈魂である。西欧の文化で、自然物に靈魂が宿つているというアニミズムを脱却するときに、人間そのものに靈魂があるという観念だけは温存せざるをえなかつた。人間個人には、たとえ当人が死んでも、それを犯すと、犯した

者が復讐を受けるような不思議な力が宿っている。だから遺言を尊重し、葬儀を行なつて靈魂を別世界に送り出す。その靈の力は、人格とか、人権とかの觀念と化して、その力を宿したものを「その人格の所有物」として尊重する習慣を作り出した⁽⁶⁾。したがつて、自然物に生存のための権利を認めようとする昨今の環境思想は、再び自然物へも権利⁽⁷⁾・靈魂觀念を拡張しようとしているという意味で、まさしくタイラー流アニミズムの復権なのである。

こうした風潮には反対論もある。たとえばベルクは、権利は潜在的に義務を伴うが、自然物にそれを果たすことはできないし、権利を主張するための原告にもなれない以上、自然物に権利を付与しても、いたずらに人間の倫理を混乱させるだけだとする。ただし、彼のアニミズム理解は、加藤と同様、タイラー流の発想を踏襲している⁽⁸⁾。

こうしたアニミズム理解とは別に、次のような見解がある。

⑤アニミズムとは、人間が靈的自然との一体感をもつことである。

代表的な論者は岩田である。彼にとつてアニミズム的靈魂は、主権者としての個人の概念に収まる一個の人格のようなものではない。靈は確かに、虎や洞窟などの具体的な形で現われるが、それは実は己との出会いにおける、「一なるカミの多様な自」表現⁽⁹⁾なのである。そうした一なる靈は、ある種のマター（質料）として、現世的な存在を支えている。

形なきものが形あるものを支え、マター（質料）がフォーム（形相）を支えているのである。別のいい方をすれば、両者は地⁽¹⁰⁾と柄⁽¹¹⁾の関係にあたる。タマが「地」で身体が「柄」である。他界が「地」で現世が「柄」である⁽¹²⁾。

そこは〈地〉と〈柄〉がひとつになつて生きる世界である。大地という母胎から、一人一人の人間と草木虫

魚などが同時に誕生し、同時に出会う。：（略）：そこはまた、メタモルフォーゼ（転身、変身）の世界である。しかし、メタモルフォーゼは決して奇跡ではない。摩訶不思議ではない。日常の、目前の事実である。人が草となつてそよぎ、石が花となつて咲く。将来のある時点において、そうなるというのではない。すでにそゝうなのである。：（略）：アニミズム世界におけるカミは草木虫魚である。草木虫魚にカミが宿るのではない。草木虫魚をカミと名付けるのではない。草木虫魚をカミの化身だと考えるのではない。草木虫魚が草木虫魚のままでカミなのだ。

この二つのアニミズム論については、それぞれの人間觀を明らかにしながら、もう少し詳しく検討してみよう。

二 二つのアニミズム論

1 一元論と二元論

両者の違いとして第一に挙げられるのは、物（的世⁽¹³⁾界）と靈（的世⁽¹⁴⁾界）の關係のとらえ方である。タイラーが原則として想定しているのは、「靈」が主体として存在し、それに形態としての「物」が一時的に付着する状態である。「物」に「靈」が一時に付着するのは、彼にとつては呪物崇拜という別種の原始宗教となる⁽¹⁵⁾。このとき、その前提にあると考えられるのは、物（的世⁽¹⁶⁾界）と靈（的世⁽¹⁷⁾界）の二元論であり、物に対する靈の優越性である。

一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけての宗教起源論に関与した人々にとつて、「宗教」の最低限の定義としてどうしても落とせなかつた条件の筆頭は、まさにこの前提であつたように思われる。たとえばド・ブロスが論じたアフリカの呪物崇拜には、具体事例のレベルでは、精靈によつて神的な力を授けられた事物への崇拜が挙げられて

おり、その意味ではこれを「アニミズム」と同列に扱つてもおかしくはない。しかしその後の宗教学や文化人類学の議論において、「呪物崇拜」は「アニミズム」ほどには、原初的宗教として認知されなかつた。つまり、実態としての呪物崇拜ではなく、呪物崇拜論が、原初的宗教論として認められなかつたのである。それはおそらく、呪物崇拜論が、実際の現象を、物と靈の観念の混乱によるものとみなし、しかも人々の信仰が靈よりも物そのものに向かつていると強調したせいではないだろうか。⁽¹²⁾

ところが岩田は、むしろ物と靈がひとつになつて生きる世界觀を肯定し、それを基盤として彼流のアニミズム論を展開する。二元的世界はあるといえばあり、ないといえばない。両者の関係性は、いわば「融即」である。⁽¹³⁾

この「融即」のイメージを具体的に把握する手がかりとして、岩田流アニミズム世界に生きる人間自身において、靈と物がどう関連づけられるかをまず検証してみたい。ただし岩田の考えでは、人間における靈と物（身体）は個々の主体の領域に納まらず、いわば主体外の環境にはみ出しており、その人間觀の違ひが、タイラー流アニミズムとのもう一つの大きな違ひとなつてゐる。

2 能動的主体と受動的主体

まず、タイラー本人が前提する人間觀を確認しよう。彼によると、いわゆる「未開民族」は動物や植物などの物に靈魂が宿ると見なすが、その原型は人間の魂（soul）であり、それは「人を生かし、人から離れ、人に残存する実体であり、個人の存在を運ぶものである」。⁽¹⁴⁾ 彼にとって、人の存在の主要部分は靈魂であり、それが身体に宿るのである。

また、タイラー流アニミズム論を踏襲するガスリーは、人が普遍的に持つ認知のストラテジーとしてアニミズム

を論じている。認知とは一種の解釈であり、それは認知主体がある対象を理解するとき、本人にとつてもつとも意味のある文脈を選択することである。そしてアニミズム的な見方が採用されるとき、認知主体が行なつてゐるのは、対象を「活化（animate）」し、何かに「見立て（see as）」、とりわけ「擬人化（anthropomorphize）」することである。⁽¹⁵⁾

人間がアニミステイックに物と靈を関連づける際に用いる手法が「見立て」や「擬人化」であるという見解は、タイラー流アニミズム論者と共に通している。⁽¹⁶⁾ 精魂を重視するタイラー流の人間觀は、いわば、認知する主体という方向へ展開されつつある。自然物の生存権を裁判で争うような発想も、この方向性の延長上にあるといつて差支えないだろう。動物を人に見立てて、ある種の靈性や権利を分け与えるには、まず人において靈魂が私＝主体の主要な座を占め、認知能力を働かせる必要があるからである。

しかし、岩田の議論はこの枠組にはおさまらない。たとえば一般に「擬人化」とは、認知主体が一方的に物を人に擬することで、その逆はないが、岩田流のアニミズムでは逆がありうる。少なくとも、その逆の可能性を人が感じると必要がある。タイラー流のアニミズムでは、認知主体としての人間は、当然のように入格という特殊な「靈」としての不動の位置を確保して、そこから対象となる「物」を一方的に見るのだが、岩田流のアニミズムでは、認知主体としての人間もその対象とともに、靈性と物性を分有している。

：（略）：古代人の世界において、あるいは民俗の深層においては、人間と山河大地、草木虫魚とのあいだにおける姿の変換、つまりメタモルフォーゼが可能であった。それが可能である場所が、靈魂の出没する世界でもあつた。⁽¹⁷⁾

アニミズムの認識というのは、モノのなか、コトの背後にカミが宿っている、カミがひそんでいるという種類の認識ではない。モノの自分認識と自分のモノ認識が一つになつていて、根っこがつながつていて⁽¹⁸⁾いる。

このように、岩田流のアニミズムにおいて、認知主体と外界の物とを架橋するのは、「擬人化」のような「メタファー」ではなく、より直接的な「メタモルフォーゼ」である。認知主体と物の間には、橋を架けねばならないほどの断絶がそもそも存在していない。

「見立て」という用語も同様の問題を抱えている。尼ヶ崎によれば、「見立て」とは対象を取り扱う主体の態度に注目した言葉である⁽¹⁹⁾。それは、能動的に対象を認知する主体がいて、物Aを物Bに見立てるという態度である。タイラー流アニミズム論の例でいえば、認知主体が能動的立場を確保しつつ、たとえば白い猪を靈あるものと見なし（活化し）、それを山の神に「見立てる」ことになる。しかし、岩田流アニミズム論では、認知主体も見立てられる当事者である。認知主体は白い猪の中に自分の靈魂と根つこのつながった靈魂を見いだす。それは単に対象を活化することではなく、自分とのつながり、ないし同質性に気付くことである。自分は白い猪と同じ靈魂を分有している、お互いがお互いの化身でありうると、直観することである。

この状況は、「見立て」というより「見顕し」である。再び尼ヶ崎によれば、「見顕し」とは歌舞伎用語で仮の姿の向こうに正体を見てとることである。「見立て」が作者の作為であるのに対し、「見顕し」は観客が行なう解釈行為である⁽²⁰⁾。歌舞伎の観客が、劇中で助六が実は曾我五郎であることを見顕すように、認知主体は白い猪が実は自分が同類であることに気づく。このとき認知主体は、白い猪を自分（と同類）であると見なすことを、簡単にやめることはできない。なぜなら、自ら能動的一方的に、むりやり「見立て」たのではなく、否応なく自然に、そう見えたとしているからである。「見顕し」における認知主体の立場は、より受動的なのである。

3 主体と環境

こうした主体概念の違いは、すでに見たとおり、主体と環境の関係のとらえ方の違いに如実に現れている。まず、タイラー自身は、靈魂が身体に宿るという人間観を自然に投影して、動物や植物にも靈魂があると説明するのがアニミズム的世界觀であると考える。ガスリーも同様で、前述したとおり「擬人化」を重要なキーワードとし、それが、外界の環境を認知する主体のストラテジーであることを強調する。また、バード＝ディヴィッドは南インドの狩猟採集民ナヤカのアニミズム的事例に依拠しながら、関係論的認識論としてアニミズム論を見直そうとする。彼は、ガスリーの言う認知ストラテジーが、人から環境への一方通行的なものである点を批判し、アフォード＝ンス理論を適用して、「石に近寄っていく私と私に近寄ってくる石との関係」といった関係の相互性(mutuality)を強調している⁽²¹⁾。さらに川田は、ガスリーとバード＝ディヴィッドの両方に依拠しながら、関係論的認識論の考え方を推し進め、思考装置としてのアニミズムという考え方を提示している。すなわち、フィリピンのある洞窟に現れる精靈マリア・カカオに、キリスト教の聖母マリアのイメージが付加されるようになつたという事例において、アニミズム的な見方が人と聖母マリア（神）の関係を、人と洞窟（自然）の関係に置換することを可能にしたとし、これを関係の複数性のためのアニミズムと呼んでいる⁽²²⁾。

これらタイラー流アニミズム論の主体概念には、一つの共通点が見られる。それは、「見なす」「知る」「認知する」「思考する」など、主体の認知や思考の能力に関心が集中していることである。かつてマレットがタイラーを控えめに批判した言葉を借りるならば、それらは「主知的すぎる(intelligent)」主体觀を前提しているように見受けられる。

けられる⁽²³⁾。

これに対しても、岩田の考え方では、主体と環境は最初から別々に存在しているのではなく、タマ(シイ)を地として共有している。それがたまたま人の姿という柄を得れば人となり、動物や植物の身体を得れば狭い意味での物となるが、それで完全に分離するのではなく、ふとしたときに人と物は互いの同質性を直観する。その同質的な基盤を、岩田はおそらく「自然」と言っているのである。

：（略）：実用的に言つてしまえば、人間というものは「からだ」と「たましい」と「ところ」から成り立つていて、からだは「身体」、たましいは「自然」、ところは「両者の相互作用」ということになる。

こうした人間観に基づく岩田の議論では、認知主体をめぐる議論も独特の展開を見せる。通常、「見なす」や「知る」などの知的活動には能動的なイメージがあるが、岩田は、「目が動く」ということは外界の事物が網膜につる」と、つまり受身の反応である⁽²⁴⁾と言う。そして、「目」ではなく、「鏡」のメタファーで主体の認知能力を説明する。それは相互認知の場であり、しかも相互の差異より共通性を認知するような契機なのである。岩田の言う鏡の認知とは、「こちら側の自分と向こう側の相手が、鏡の上で触れあつた瞬間におこる不思議な出来事、それを認めあうことなのである。たがいに相手方を認知しあうのではなくて、自分と相手がそこで、同時に誕生するのである。私とネコが出会つた。そのとき、私とネコが同時に誕生したのである。共に、自分の生の由来、そのほんとうの根柢に触れたのである。鏡の上でおこつたのは認知以前の知なのである⁽²⁵⁾」。

4 仮面・人格・場所

岩田流アニミズム論の認知主体が、このようにして対象となる物の中に自[口]（少なくとも、自[口]が対象と分有し

ている何か）を見顯すとき、両者の間には橋を架けねばならないほどの断絶は存在しない。それを融即と言つてもいいが、期せずしてもつと緻密にその状況を言説化しているのが、坂部の仮面論である。

坂部はまず、「おもて」という日本語に着目する。坂部によると、あらゆるもののが主観と客観へ両極分解せられる近代世界に生きる私たちは、いまや「おもて」を眞の素顔の対極にある「表象」としてしか感受できない。それでいてそうした「表象」は客観的事実となり、一方の眞の素顔である主観はどうあがいても外から（客観的に）は手の届かないものとして、「神の死」とともに封印される。かくして「おもて」は私たちにとって「意味されるもののない意味するもの」でしかなくなってしまう。それは「何の陰影も深みもない死の白々としたあかるみの世界である⁽²⁶⁾」。

しかし本来「おもて」とは、「うらて」という他の領域へと越えていける「メタモルフォーゼ」の感覚を伴うものであった。「おもて」とは、いいかえれば、「見るもの」と「見られるもの」とが、あるいはまた「見えるもの」と「見えないもの」とが、はじめてかたどりをえて一つながら立ちあらわれるのは「espace」のかたどり（espace-ment）そのものにほかならないのである⁽²⁷⁾。

いわゆる「仮面」とは、そのようなはざまをかたどった具体的な物であるといえる。狭い意味では、三番叟の翁の面などが典型的であろう。翁の面を介して、演者は精霊に、精霊は演者にメタモルフォーゼする。翁の面を介して、観客は精霊を迎えるコロスにメタモルフォーゼする。もう少し意味を広げれば、ヤマトタケルが山中で出会った白い猪も仮面でありうる。白い猪を介して、受動的主体は、その生き物の靈が実は自分の靈でもありうる」とを見顯す。仮面とは、そのようなメタモルフォーゼを可能にする回路を開くために、一時的に仮設された仮の面

であり、私の面差しと他者の面差しが交錯することで、単に相手をそれと認知するのとは異なる、深い出会いが経験されるのである。仮面と聞くとすぐに「ペルソナ」概念を経由して「人格」を連想しがちだが、実はそのまえに特別な「時空」であったのではなかろうか。⁽²⁹⁾ そして、先の引用で岩田が自然と身体の相互作用の場・面を「ころ」と表現したのも、外界と断絶して内向きに凝固した印象を与える「人格」という概念を避けるためではなかつたかと想像する。

三 事例による検証

こうしてみると、タイラー流と岩田流の違いは、人格的靈魂を有する主体がより能動的に環境を認識すると考へるか、魂を環境と分有する主体がより受動的に環境に反応すると考へるか、という点にあるようである。しかし、もしも能動性と受動性の関係が、「主体が環境に働きかける」と「主体が環境に働きかけられる」という、まるで英語の態を入れ替える試験問題のような言い換えに過ぎないのならば、そこを追究しても意味がない。そこで、この両者の視点に有意な違いがあるかどうか検証するために、中国雲南省徳宏州のタイ族に見られるある精霊の例を、タイラー流と岩田流の二通りで解釈し、比較してみたい。

事例はこうである。徳宏州のタイ族は一一世紀頃から山間の盆地ごとにムアンと呼ばれる土侯国群を形成し、一五世紀に明王朝の間接統治下に入った後も、今日までその地域的・政治的一体感をある程度維持している。その一つの表れが、ムアンの神々の祠と祭祀の存続である。ムアンという言葉は、主に盆地という地理空間や、国としての秩序空間を指す。ムアンの神々は、そのもつともアルカイックな形では、一種の土地領域の精霊や、その土地領

域を最初に開拓した人の靈とされており、スウ・ムアンと呼ばれる。スウ・ムアンには本来具体的な形象はなく、空の祠がそれを表象する。しかし後には、伝説的英雄であるザウ・ホーハムや、漢族の神である関公などの具象的な神々も、ムアンの神々の一種と見なされ、現在に至っている。

ムアンの神々は喧騒を嫌うため、その祠は一九三〇年代には町外れの寂しい山道沿いに建ち並んでいた。その後市街地が拡張したり、共産主義思想が広まつたりしたため、多くの祠が取り壊され、スウ・ムアンの祠は近隣の山中に移された。文化大革命後にザウ・ホーハムや関公の祠が復興したが、いずれも町外れの静かな林や山中に再建されている。年ごとの祭祀では、人々はこれらの祠で供犠をし、平安や豊作を願う。現在では多くの人々が、ザウ・ホーハムや関公の神像を祀った祠をスウ・ムアンの祠でもあると語っており、無形の神と有形の神が習合した状態になつている。⁽³⁰⁾ こうした現象において、特にスウ・ムアンは、ムアンという場所、とりわけ静かな林や山中という物に靈的性質を感じる人々のアニミズム的感性の表れであると仮定できる。

これをまずタイラー流アニミズム論の能動的視点から解釈するところになる（図1参照）。人々は、ムアンの領域や、特に静かな林などの場所で靈威を感じたとき、そうした物を「活性化」し、スウ・ムアンとして「擬人化」する。一定の条件がそろえば、川田の言う関係の複数性のためのアニミズム論のように、ザウ・ムアンとして「擬人化」する。

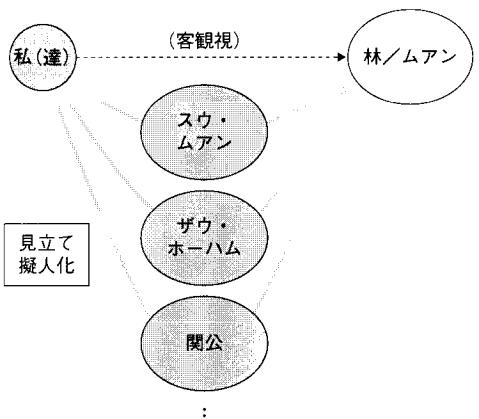


図1 能動的視点によるアニミズム論の構図
グレーは靈的性質、白は物的性質が強いことを表す。

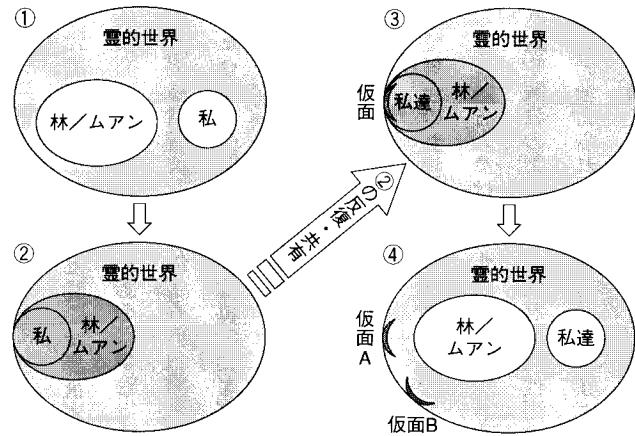


図2 受動的視点によるアニミズム論のプロセス

てきたモノ⁽³³⁾、それがカミである。それを受動的に感じたとき、「私」は靈的世界に目覚め、身体レベルにおいても靈的な何かを分有していることを感じとなるようになる。そのときの「私」の内と外の境界は、薄い浸透膜のようなものとなり、「私」はより靈に敏感な存在へとメタモルフォーゼする。

③しかし、②の時点ではそうした出来事はまだ「私」の個人的体験に留まる可能性がある。どんなに強烈な体験でも、それを他に共有する人のないまま年月が経てば、その精靈は忘却されるであろう。ここで必要なのは、同じようなことが反復して再現されること、あるいは多くの人々に共有されることである。初めて演じられるものは一回性のイベントに過ぎないが、それが何度も繰返されたり、人々に共有されたりすることによって、パフォーマンスとして定着する⁽³⁴⁾。その「定着」の一つの目安となるのが「仮面」の出現である。「この物は靈的世界とより直接につながっているらしい」という認識が一定の人々の間で成立するとき、その接触面が「仮面」として物化するのである⁽³⁵⁾。

ここで言う「仮面」は、いわゆる「お面」に限定されず、また、本当に「物」かどうかあやしいものも含む。たとえばこのムアンの神のように、祠だけあって神像のない無形のカミも「仮面」である。ヤマトタケルが山中で遭遇した白い猪も「仮面」である。

ウ・ホーハムや関公など、他の文脈から出た表象を、「林／ムアン」に対する新たな「見立て」として付け加えることもできる。いずれにせよ、「林／ムアン」という物を、諸々の神々に見立てるという方法論に違はないので、論理的にはいくつでも神々を重ね合わせることが可能である。こうした重ね合わせは通常「シンクレティズム」と呼ばれるが、この考え方ではアニミズム論一つで充分ということになる⁽³⁶⁾。

次に、この同じ事例を岩田流アニミズム論の受動的視点で読み解いてみると、それは一枚の図には収まらず、以下のような四段階のプロセスとなる（図2参照）。

まず、①靈的世界が「地」としてあり、身体としての私や林などの物は「柄」である。身体的な私は普段、靈的世界の存在をことさら意識することなく、林にも単なる林として接している。いわば、この時点での私＝認識主体は靈的意識に充分に目覚めておらず、まどろみの状態にある。②ところが、私が靈的世界を意識せざるをえないような出来事が、ある時起こる。それは靈的な何かとの遭遇である。その原初的イベントが正確にどういうものであつたかは分らない。しかし人々の語りからそれをある程度推測することはできる。たとえば、あるインフォーマントは次のような出来事を語る。「ある夜、知り合いの女性が外を出歩いていたら、何かにぶつかって跳ね飛ばされた。それからしばらく頭痛と発熱がおさまらない。友人知人と話し合った結果、それはきっと夜回りをしていたスウェ・ムアンだったのだろうということになり、彼女の男性親族がムアンの神の祠にお詫びの捧げものをした」。あるいはもし、スウェ・ムアンがムアンを最初に開拓した英雄の靈であるならば、その人の死はムアンの人々を震撼させるようなイベントであつたろう。いずれにしろ、その靈的な何かとの出会いは、災厄という具体的リアリティにおいて、受動的なる「私」へと告げ知らされたと考えられる。岩田流に言えば「魂の場から自分にむかって突出し

ある。靈物二元論をむりに当てはめれば、無形のカミは単なる「靈」に、白い猪は単なる「物」に分類されるが、一元論の世界では、靈と物の境界は不分明であり、「靈のような物」「物のような靈」がいくらでも現象しうる。「仮面」はそうした物||靈の二重性と一体性を同時に強く喚起するモノのことだと言える。そもそも一元論の世界では、私自身||認識主体すら、日常瑣事に忙殺されているときはより物（身体）に近く、靈的ななにかを感じているときはより靈に近いように、物と靈の差異は流動的かつ相対的である。「メタモルフォーゼ」とは、まさにそのことを表現する言葉であろう。

④こうしていったん定着した「仮面」は物となり、「私達」が靈的世界を忘却し、まどろみの日常世界に戻つていつても、客観的存在として存続することになる。「私達」が靈的世界に目覚める必要を感じたときは、儀礼によつて舞台のお膳立てをし、仮面というインターフェイスを使えば、その回路を比較的簡単に再現することができるのである。しかも人々は、物化した（スウ・ムアンという）仮面Aを、他の場所・他の文脈の中でも出現した（ザウ・ホーハムや閔公のような）仮面Bで、代用することもできる。スウ・ムアンが閔公等と習合する過程は、この局面でおこると考えられる。

ここまで分析でとりあえず指摘しておきたいことが二つある。ひとつは、受動的視点から出発すると、人々が靈的な何かを感じてからそれに外来の神像のイメージを重ねるまでに、このようなプロセスが現われることである。そしてもうひとつは、③の段階で「仮面」が物化したあとはそれまでとは違う段階に入り、物化した「仮面」（としての神々）を「私達」がより能動的に操作できるようになることである。

ここで改めてタイラー流の解釈を振り返ると、そこでは最初から認知ストラテジーを駆使する「私(達)」が、常

に覺醒している（つもりの）能動的主体の座を占めていることに気づく。したがつて「私(達)」||認知主体の受動的的局面が捉えられることはなく、受動から能動への変容のプロセスも現われないので、「見立て」の構図を一枚で図示できるのである。しかし、終始能動的な「私(達)」が、「林／ムアン」を神々に「見立て」るとき、「林／ムアン＝自然」は、「活化」されたり、「擬人化」されたりする以前に、実はすでに「物化」されているといえる。でなければ林／ムアンを靈的なものにわざわざ見立てる意味がないのだが、林／ムアンが「物化」されるプロセスと、「私(達)」が「靈化」されるプロセスは図1の中に現われることなく、いわば自明のこととして省察の対象から外され、かえつて隠蔽されるのである。

したがつて私には、この図1のような図示が可能になるのは、ひとえに能動的視点から出発しているためであると思われてならない。受動的視点から出発すれば、前述したように、スウ・ムアンと閔公の習合は④の能動性の段階ではじめて可能になることであり、「複数性のアニミズム」で一括するよりは、やはり「シンクレティズム」という用語を用いて区別したくなる。たしかに「シンクレティズム」自体も問題の多い概念であり、おそらくそれゆえに川田はあえてこれを避けていると思われるが、文化人類学事典によれば、その由来となる古代ギリシャ語のシンクレティスマスとは、時に相反する種々の教義もしくは儀礼・慣行を結合させ、融和させる試み（傍点は筆者）を意味したとい⁽³⁷⁾。このような当事者の能動性こそがこの概念の核心であると認め、重層信仰や平行現象などといった余計な意味をそぎ落とすならば、④段階の習合現象を表現するのに充分妥当と考える。こうした分析を可能にする点で、人々の受動的局面にも光を当てるのできる岩田流アニミズムの見方は、貴重な示唆を含むと思われるるのである。

四 まとめ

私は以上の議論によつて、受動的視点と能動的視点の違いは、英語の態の入れ換え作文のように単純なものではなく、主体概念、及び主体・環境関係の再考につながる有意の差異であることを示したと思う。ここで冒頭の、「「アニミズム」という言葉によつてわれわれは何を語れるのか」という問い合わせに戻ると、いくつかの点が確認される。

- ①アニミズム論には、大きく分けてタイラー流アニミズム論と岩田流アニミズム論がある。
- ②タイラー流アニミズム論は、加藤の言う「近代社会が生み出した新しい最後のアニミズム」論、すなわち、常に明晰な理性をもつ能動的主体を中心に置く、近代の理性中心主義的認識論の一種である。
- ③したがつて、もし近代批判の文脈でアニミズム的なものを再び持ち出したいのならば、受動的視点から出発する岩田流のアニミズム論のほうが有効である。それは、岩田流アニミズムが、認知主体の認識論にとどまらない、主体と環境を含む「自然」の存在論だからである。ただし、これほど独特な岩田流アニミズム論を、タイラーの用語である「アニミズム」を用いて表現し、議論し続けることのメリットとデメリットについては、戦略的に考える必要がある。

「」こでもうひとつ注意しておくべきなのは、タイラー流アニミズム論対岩田流アニミズム論の対立の構図を作り、それを能動性対受動性、近代対太古、西洋対東洋などの対立をあおるのは生産的でないということである。たとえば能動的思考が近代西洋の専売特許でないことは、多くの非西洋のフィールドで人々が發揮している創造的な

シンクレティズム的事例によつて証明されている。⁽³⁸⁾

同様に、岩田流アニミズム論の受動的視点を強調しきて、受動的視点を用いさえすれば人間の思想が根本的に変わつて万事うまく行くかのように主張したり、能動的視点は敵であるかのように考えたりするのも行き過ぎである。竹内は演劇論を通して人と靈の関係を深く考えている人だが、彼によれば、自己を忘却するほど役に没頭した役者の演技は、見られたものではないらしい。それはちょうど、能樂という靈に深く関わる芸能において、「鬼のりうつられたものが、からだのおもむくまま動きに動き狂いに狂うたならば、見せ物としての芸能の域をはみ出して、原始の神懸りに墮ちてしまう」⁽³⁹⁾ようなものだからである。靈（的）世界に対する受動性（感受性）は、演技が成立するための必要条件だが、その狂いを制御する能動性を確立するところまで行かなければ充分ではない。自らを内に含むところの自然環境を保全するという芸能を適切に遂行したいのならば、月並みなようだが、受動性（感受性）も能動性も両方必要なのである。⁽⁴⁰⁾

かくして、環境問題とアニミズム論を短絡的に関係づけようとする議論の大半は、ほとんど成功していない印象を受ける。村上が指摘するように、（自然）物に魂が宿るかどうかという議論が、環境保全という目的に適うとは思えない⁽⁴¹⁾のである。村上によれば、（自然）物に靈が宿つていようがいまいが、重要なのは自然への畏敬であり、その背後にある人間の欲望のほしいままな追求を抑制しようとする意志であり、節度の感覚である。⁽⁴²⁾この指摘は、自らの根源的な受動性をしっかりと踏まえたうえでの能動性こそが、「節度」という言葉の中核的な意味であると理解するならば、本稿の議論をとおして深く共感できるのである。

- (1) 伊坂青司「自然哲学の理念」とアーニッシュム（加藤尚武編『共生のリテラシー——環境の哲学と倫理』東北大学出版会、1100年）、四四頁、梅原猛『森の思想が人類を救う』小学館ライブラリー、一九九五年、一一五頁、安田喜憲「文明の継承文化・文明のヘレニズム化が人類を救う」（梅原猛編『新たな文明の創造』講座 文明と環境 第一五卷、朝倉書店、一九九六年）、一一二三頁など。

(2) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラー、一九九一年、三頁、梅原、前掲書、鈴木正崇「宗教の生命・環境觀」（池上良正・島蘭進・末木文美士・小田淑子・鶴岡賀雄・関一敏編『生命』岩波講座 宗教 第七卷、岩波書店、1100四年）、五九一八九頁など。

(3) 伊坂、前掲論文、四四一四五頁、梅原、前掲書、一一八頁など。

(4) Edward Burnett Taylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, i (the Collected works of Edward Burnett Taylor, vol. III, London, Routledge/Thoemmes Press, 1994), pp. 385-423.

(5) 山村恒年「第四章 アマゾンクロウサギに代わって訴訟——自然物も権利をもつか」（加藤尚武編『環境と倫理——自然と人間の共生を求めて』有斐閣アル、1100〇〇年）、六五一八四頁。

(6) 加藤 前掲書、一〇五頁。

(7) オーギュスタン・ベルク（篠田勝英訳）『地球と存在の哲学——環境倫理を越え』ちくま新書、一九九六年、一一五頁。

(8) 岩田慶治『カミの人類学——不思議の場所をめぐつて』講談社、一九七九年、一五三頁。

(9) 岩田、前掲書、一九一頁。

(10) 岩田慶治『草木虫魚の人類学——アーニッシュムの世界』淡交社、一九七三年、一七八八頁。

(11) 「魂は独立して存在する」とあるいは人・動物・その他の形体に住む「魂」 Edward Burnett Taylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, ii (the Collected works of Edward Burnett Taylor, vol. IV, London, Routledge/Thoemmes Press, 1994), p. 112. 邦訳書「一六八頁。『魂が人体から木や木のような物体の中へ一時移る』という思想は、低級な心理作用において最も重要な部分である。しかし「それは、死後の魂の存在と繋がらないから、魔がつく」という考え方、呪物崇拜と関係して、他の場合に取り扱うべきである」(Taylor, 1994, ii, p. 2. 邦訳書、一二四頁) など。

(12) たとえば、同じように物を崇拜するといつても、呪物崇拜と偶像崇拜は本質的に違うとアーネスト・プロスは言う。偶像崇拜の対象となる「物」は、「神」の存在を前提としている。「物」はあくまで「神」を表象しているのであり、その上で語って「物」の方を崇拜してしまうのが偶像崇拜者である。偶像崇拜者は混乱しているだけで、「物」と「神」の二元論を「応持つて」いる。「それに對して、アーネスト・アーニッシュムは、生きた動物や植物そのものに直接向かれてる」(Charles de Brosses, *Du culte des dieux fictives, ou, Parallel de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris, Fayard, p. 36. 杉本隆司訳『アーネスト・アーニッシュム諸神の崇拜』法政大学出版局、1100八年、1100頁)。(つまり物一元論は必ずしも「魂」ではない)。岩田は「ダヴィッド・リヨルの融即律を魅力的な洞察であると評価している（岩田、前掲書、一九七九年、一五九頁）。

(13) 岩田は「ダヴィッド・リヨルの融即律を魅力的な洞察であると評価している（岩田、前掲書、一九七九年、一五九頁）。

(14) Taylor, 1994, i, p. 453. 邦訳書、一一二頁。

(15) Guthrie, Stewart Elliott, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, N. Y., Oxford U.P., 1993, pp. 39-42.

(16) Taylor, 1994, ii, p. 224. 他は、ベルク、前掲書、一一五頁や、川田牧人「フィールドアーニッシュムについてあつたために——民俗的自然論譏諷」（日泰幸・川田牧人・古川彰編『環境民俗学——新・フィールド学』昭和堂、1100八年）、一一三頁など。

(17) 岩田、前掲書、一九七九年、一四五頁。

(18) 岩田慶治「アーニッシュムの母胎」（日本未来学会編『宗教の未来』東京書籍、一九九四年）、一四六頁。

(19) 尼ヶ崎彬「日本のレトリック——演技する言葉」ちくまライブラリー、一九八八年、三七頁。

(20) 尼ヶ崎、前掲書、六二頁。

(21) Nurit Bird-David, "‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology," *Current Anthropology*, vol. 40-supplement, February 1999, s67-s91., s77.

(22) 川田、前掲論文、一九頁。

(23) Robert Marett, *Threshold of Religion* (Kessinger Pub Co, 2004), p. 10. 竹中信常訳『宗教と呪術——比較宗教学入門』誠信書房、一九六四年、一一一頁。ちなみにマレットのアーニッシュム論は、タイラーの靈魂觀が人格性の概念によって狭められている「」とを指摘し、外界からの神秘的力とそれを内的に感受する畏れの感覚を「宗教」のより根源的所在と考える点で、岩田流アーニッシュムを通ずるものも感じさせる。しかし、人間のノーマルな生命力としての靈魂と、特殊な神秘力マナとを事実上二分する発想をとるため、マナ概念の導入が主体概念の再考察につながらず、結局タイラー流の主体-靈魂觀を温存してくる。岩田慶治『白分からの自由——からだ・こころ・たましい』講談社現代新書、一九八八年、一八五頁。

(25) 岩田、前掲書、一九八八年、二九頁。

- (26) 岩田、前掲書、一九八八年、一〇五頁。
- (27) 坂部恵『仮面の解釈学』東京大学出版会、一九九一年、六頁。
- (28) 坂部、前掲書、二三頁。
- (29) 和辻は人間の顔に対する考察から仮面を論じ、「面という言葉はベルソナと異なつて人格とか法人とかの意味を獲得してはおらない」(和辻哲郎「面とベルソナ」(『昭和文学全集33』評論隨筆集I、小学館、一九八九年)、一二一八頁)ことを指摘する。それでは「ベルソナ」となる以前の顔とは何なのかについて、和辻は語らないが、それはまさに、私と他者が接する面(インター・フェイイス)としての特別な時空のことではあるまいか。また、バードリーディヴィッドは「人格」概念について次のように考察する。「われわれは他なる実体を人格化(personality)してから彼らと社会的関係を結ぶのではなく、彼らと社会的関係を結びながら、あるいは結ぶゆえに、そのとき彼らを人格化してくる」(Bird-David, op. cit., s78)。他なるものの「人格」を論ずる前に、我(々)が他なるものと関係する時空や仕方の考察が必要なのであり、「人格」概念はむしろ付隨的なものだという認識において、この議論は上記の私の指摘に符合していると思う。
- (30) 詳しくは、長谷千代子『文化の政治と生活の詩学——中国雲南省徳宏タイ族の日常的実践』風響社、一〇〇七年、を参照。
- (31) 川田、前掲論文、二九頁。
- (32) 同類の話は比較的簡単に聞くことができる。
- (33) 岩田、前掲書、一九九四年、一四六頁。
- (34) リの論の方は、Richard Schechner, *Between Theater and Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985, pp. 37-39 からの借用である。
- (35) 岩田自身は、カミとは窓である、と言つてゐる(岩田、前掲書、一九七九年、四五頁)。また関根康正は、「宗教の未来」のシンボジウムで、たとえば村や家など自領域としての内と、その外側とを明確な線で分離するのが近代的な線の論理であり、外部に対して傷つきやすい開口部を内と外の境界領域に点々と持つてゐるのがアニミスティックな思想であると指摘している(日本未来学会編 前掲書、一一三頁)。むねもひでの私の解釈に符合する表現であると思われる。
- (36) 客観的「物」になりうる最小の要素は、音(名)ではないかと推測する。
- (37) 佐々木宏幹「シンクレティズム」(石川栄吉・梅棹忠夫・大林太良・蒲生正男・佐々木高明・祖父江孝男編『文化人類学事典』弘文堂、一九九四年)、三七五頁。
- (38) たとえば、S. M. Greenfield and A. Droogers ed., *Reinventing Religions: Syncretism and transformation in Africa and the Americas*, Lanham, Md. Rowen & Littlefield Publishers, INC. 2001 など。
- (39) 竹内敏晴『(い)とばとからだの戦後史』ちくま学芸文庫、一九九七年、一八〇頁。
- (40) おそらく、自然破壊の抑制のために、アニミズムがよいか、仏教がよいか、キリスト教ではだめなのか、といった問いは擬似問題である。たとえばナッシュは、人間は自然という家を神という家主から借りてゐると考えれば、自然に対する人間の優位というキリスト教の教えを守りながら人間の欲望を抑制できるところアーノの考え方を紹介している(Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, p. 100)。岡崎洋監修、松野弘訳『自然の権利——環境倫理の文明史』TB Sアリタニカ、一九九三年、一一〇一頁)。また、宗教とエコロジーを結びつけるために問瀬が提唱するパン・エン・セイズムとは、「内在」を関心事とする(汎神論)=パン・セイズムと「超越」を関心事とする(一神論)=モノ・セイズムとの、二つの異なる関心事の統合(問瀬啓允「第九章 環境問題に宗教はどうかわかるか——人間中心から生命中心への〈認識の枠組み〉の変換」(前掲、加藤尚武編『環境と倫理——自然と人間の共生を求めて』、一八五一—一八六頁)である。そして、私が本稿で岩田流アニミズム論を出発点にして達した結論も、要点だけを言えば、これらと大して違わないと思う。要するに今求められているのは、離見の見のような自己=環境認識であって、少し工夫すれば、洋の東西、新旧を問わず、キリスト教からでも、仏教からでも、アニミズム論からでも到達できるのではないだろうか。
- (41) 村上陽一郎(『宗教と非宗教のあいだ』(村上陽一郎・細谷昌志編『宗教——その原初とあらわれ』叢書 転換期のフィロソフイー 第四巻、ミネルヴァ書房、一九九九年、八頁)などが指摘するように、自然を愛する精神風土を持つはずの日本で大規模な環境破壊が起こつたのは歴史的事実である。たとえ樹木に靈が宿ると考えていても、先に祀つたり、あとで供養したりすれば伐採してもいいのならば、ほとんど意味がない。
- (42) 村上、前掲書、九頁。