

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：



『宗教研究』三六二号（日本宗教学会）
二〇〇九年二月三〇日発行
抜刷

「アニメズム」の語り方

—— 受動的視点からの考察 ——

長谷千代子

「アニミズム」の語り方

——受動的視点からの考察——

長谷千代子

〈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のアニミズム「論」の再検討は不十分であり、本稿はそ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)物に霊が宿ると「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観を前提としており、自己と(自然)物が等しく霊を共有し、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

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観がある。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)」という語り方の観点から議論を整理しなおしてみたい。

以下、まず近年のアニミズム論の整理を行なう。次いで、その中でも重要と思われる語り方について、その基本的視点のレベルから再考する。具体的には物(的世界)と霊(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、霊の主体が物としての自然を能動的に認識するという物霊二元論があり、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って抑圧されてきたアニミズム的世界観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的なものである⁽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⁾。

現時点で主流の規範となってい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、アニミズムとは霊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、未開民族は人と獣をはっ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、訴訟などによっ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った。その原型は、人間の靈魂である。西欧の文化で、自然物に靈魂が宿っ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った。人間個人には、たとえ本人が死んでも、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、人權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⁾。したがって、自然物に生存のための權利を認めようとする昨今の環境思想は、再び自然物へも權利¹¹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讐なのである。

こうした風潮には反対論もある。たとえばベルクは、權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、權利を主張するための原告にもなれない以上、自然物に權利を付与しても、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⁽⁷⁾。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。彼にとってアニミズムの靈魂は、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己表現」なのである⁽⁸⁾。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^がと柄^がの関係にあたる。タマが「地」で身体が「柄」である。他界が「地」で現世が「柄」である⁽⁹⁾。

そこは〈地〉と〈柄〉がひとつになっ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

魚とが同時に誕生し、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、目の前の事実である。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⁽¹⁰⁾。

この二つのアニミズム論については、それぞれの間観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（的世界）と靈（的世界）の関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」が一時的に付着するのは、彼にとっては呪物崇拜という別種の原始宗教となる⁽¹¹⁾。このとき、その前提にあると考えられるのは、物（的世界）と靈（的世界）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關与した人々にとって、「宗教」の最低限の定義としてどうしても落とせなかった条件の筆頭は、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、精霊によって神的力量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」と同列に扱っ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った。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ったのである。それはおそらく、呪物崇拜論が、実際の現象を、物と霊の観念の混乱によるものとみなし、しかも人々の信仰が霊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、むしろ物と霊がひとつになって生きる世界観を肯定し、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はあり、ないといえはなし。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、霊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、人間における霊と物（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、その人間観の違いが、タイラー流アニミズムとのもう一つの大きな違いとなっている。

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観を確認しよう。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、認知主体が行なっているのは、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⁾

人間がアニミスティックに物と霊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に共通している。⁽¹⁶⁾ 靈魂を重視するタイラー流の人間観は、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って差支えないだろう。動物を人に見立てて、ある種の霊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、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とる必要がある。タイラー流のアニミズムでは、認知主体としての人間は、当然のように人格という特殊な「霊」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、霊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った。⁽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っている。⁽¹⁸⁾ 根っこがつながっている。

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、たとえば白い猪を霊あるものと見なし（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とることである。「見立て」が作者の作為であるのに対して、「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の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、むしろ、「見立て」たのではなく、否応なく自然に、そう見

えてしまっているからである。「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、靈魂が身体に宿す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の世界観であると考える。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・デイ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・デイ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霊マリア・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っ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）の關係に置換して思考することを可能にしたとし、これを關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）」主体観を前提しているように見受

けられる。⁽²³⁾

これに對して、岩田の考え方は、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)…実用的に言ってしまうは、人間というものは「からだ」と「たましい」と「ところ」から成り立っている、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。⁽²⁴⁾

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うつること、つまり受身の反応である」⁽²⁵⁾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、自分と相手がそこで、同時に誕生するのである。私とネコが出会った。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、そのほんとうの根拠に触れたのである。鏡の上でおこったのは認知以前の知なのである」⁽²⁶⁾。

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己(少なくとも、自己が対象と分有し

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。それを融即と言ってもいいが、期せずしてもっ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、あらゆるものが主観と客観へ両極分解させられる近代世界に生きる私たちは、いまや〈おもて〉を真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、一方の真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⁽²⁷⁾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」⁽²⁸⁾。

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二つながら立ちあらわれるはざま(space)のかたど(ement)そのものにほかならないのである⁽²⁸⁾。

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、観客は精霊を迎え入れるク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、その生き物の霊が実は自分の霊でもありうることを見顯す。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

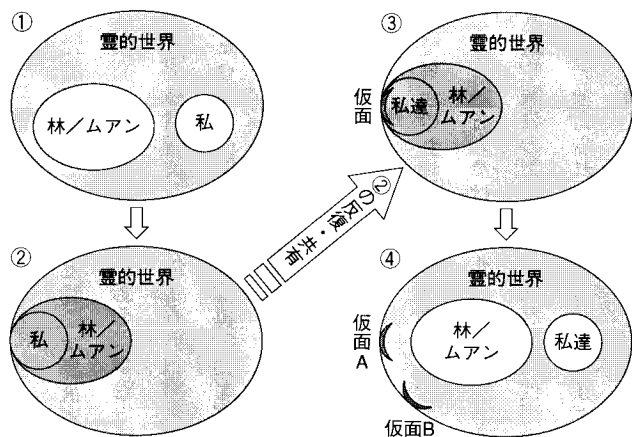


図2 受動的視点によるアニミズム論のプロセス

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いはないので、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、この考え方はアニミズム論一つで充分ということになる⁽³¹⁾。

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。すると、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霊的世界が「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、霊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、この時点での私に認識主体は霊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、私が霊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。それは霊的な何かとの遭遇である。その原初的事件が正確にどのようなものであったかは分らない。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、それはきつと夜回りをしていたスウ・ムアンだったのだら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⁽³²⁾」。あるいはもし、スウ・ムアンがムアンを最初に開拓した英雄の霊であるならば、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、その霊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つて突出し

てきたモノ⁽³³⁾」、それがカミである。それを受動的に感じとったとき、「私」は霊的世界に目覚め、身体レベルにおいても霊的ななかを分有していることを感じとるようになる。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」はより霊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、その精霊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がある。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、パフォーマンズとして定着する⁽³⁴⁾。その「定着」の一つの目安となるのが「仮面」の出現である。「この物は霊的世界とより直接的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、本来に「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⁽³⁶⁾。ヤマトタケルが山中で遭遇した白い猪も「仮面」で

ある。霊物二元論をむりに当てはめれば、無形のカミは単なる「霊」に、白い猪は単なる「物」に分類されるが、一元論の世界では、霊と物の境界は不分明であり、「霊のような物」「物のような霊」がいくらでも現象しうる。「仮面」はそうした物と霊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、私自身と認識主体すら、日常瑣事に忙殺されているときはより物（身体）に近く、霊的ななにかを感じているときはより霊に近いように、物と霊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」が霊的世界を忘却し、まどろみの日常世界に戻っていても、客観的存在として存続することになる。「私達」が霊的世界に目覚める必要を感じたときは、儀礼によっ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。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・他の文脈の中で出現した（ザウ・ホーハムや関公のような）仮面Bで、代用することもできる。スウ・ムアンが関公等と習合する過程は、この局面でおこると考えられる。

ここまでの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、人々が霊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、常に覚醒している（つもり）能動の主体の座を占めていることに気づく。したがって「私（達）」は認知主体の受動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」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。できれば林／ムアンを霊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「霊化」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、かえって隠蔽されるのである。

したがって私には、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る。受動的視点から出発すれば、前述したように、スウ・ムアンと関公の習合は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モスは、時に相反する種々の教義もしくは儀礼・慣行を結合させるか融和させる試み（傍点は筆者）を意味したという。⁽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ことが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のである。

四 まとめ

私は以上の議論によって、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』という言葉によってわれわれは何を語れるのか」という問いに戻るとき、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 したがって、もし近代批判の文脈でアニミズムのものを再び持ち出したいのなら、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発揮している創造的な

シンクレティズム的事例によって証明されている。⁽³⁸⁾

同様に、岩田流アニミズム論の受動的視点を強調しすぎて、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っ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霊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、能楽という霊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、原始の神懸りに堕ちてしまう」⁽³⁹⁾ようなものだからである。霊(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技芸を適切に遂行したいのなら、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のである。⁽⁴¹⁾村上によれば、(自然)物に霊が宿っていようがまいが、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ニミズム」(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、二〇〇一年)、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、一二五頁、安田喜憲「文明の縄文化・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 第一五巻、朝倉書店、一九九六年)、二〇一—二二二頁など。
- (2) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー、一九九一年、三頁、梅原、前掲書、鈴木正崇「宗教の生命・環境観」(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 第七巻、岩波書店、二〇〇四年)、五九—八九頁など。
- (3) 伊坂、前掲論文、四四—四五頁、梅原、前掲書、一二八頁など。
- (4) Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, i* (the Collected works of Edward Burnett Tylor, vol. III, London, Routledge/Thoemmes Press, 1994), pp. 385-423. 比屋根安定訳『原始文化』誠信書房、一九六二年、一〇一—一一五頁。
- (5) 山村恒年「第四章 アミニノ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』有斐閣アルマ、二〇〇〇年)、六五—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——環境倫理を越えて』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って』講談社、一九七九年、二五三頁。
- (9) 岩田、前掲書、一九一頁。
- (10) 岩田慶治『草木虫魚の人類学——アニミズムの世界』淡交社、一九七三年、二七八頁。
- (11) 「魂は独立して存在することもできるし、あるいは人・動物・その他の形体に住むこともできる」Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, ii* (the Collected works of Edward Burnett Tylor, 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。しかしこれは、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、他の場合に取扱いべきである』(Tylor, 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っても、呪物崇拜と偶像崇拜は本質的に違つてド・ブ羅斯は言う。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、その上で誤って「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」の二元論を一応持っている。「それに對して、フェティシズムは、生きた動物や植物そのものに直接向けられてゐる」(Charles de Brosses, *Du culte des dieux jé-tiches, ou, Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris, Fayard, p. 36. 杉本隆司訳『フェティシシュ諸神の崇拜』法政大学出版局、二〇〇八年、三〇頁)。つまり物一元論には陥っているのである。
- (13) 岩田はレヴィ・ブリュ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) Tylor, 1994, i, p. 453. 邦訳書「一二二頁。
- (15) Guthrie, Stewart Elliott, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, N. Y., Oxford U.P., 1983, pp. 39-42.
- (16) Tylor, 1994, ii, p. 224. 他に「ベルク、前掲書、一一五頁や、川田牧人「フィールドでアニミズムにつきあうために——民俗的自然認識論」(山泰幸・川田牧人・古川彰編『環境民俗学——新しいフィールド学へ』昭和堂、二〇〇八年)、二三頁など。
- (17) 岩田、前掲書、一九七九年、二四五頁。
- (18) 岩田慶治「アニミズムの母胎」(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「二九頁。
- (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、一二頁。ちなみにマレットのマナイズム論は、タイラーの靈魂観が人格性の概念によって狭められていることを指摘し、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、岩田流アニミズムに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観を温存している。
- (24) 岩田慶治「自分からの自由——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、一九九二年、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ならない」(和辻哲郎「面とベルソナ」〔昭和文学全集33〕評論随筆集I、小学館、一九八九年、二二八頁)ことを指摘する。それでは「ベルソナ」となる以前の面や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・デイヴィッドは「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 (personify) 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いる」(Bird-David, op. cit. 578)。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」概念はむしろ付随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の実践」風響社、二〇〇七年、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) この言い方は、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、と言っている(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』のシンポジウムで、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ってい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)。どちらもここ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(色)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『こ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いると考えれば、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いうペアーの考えを紹介している(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』TBSブリタニカ、一九九三年、二〇二頁)。また「宗教とエコロジ」を結びつけるために間瀬が提唱するパン・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(間瀬啓允「第九章 環境問題に宗教はどうかわるか——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つて、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ィー 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ったのは歴史的事実である。たとえば樹木に霊が宿ると考えていても、先に祀ったり、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。