

生業と宗教：植民地状況下の宗教研究と宗教変容

竹沢, 尚一郎
九州大学

<https://doi.org/10.15017/2244053>

出版情報：九州人類学会報. 17, pp.45-64, 1989-10-23. Kyushu Anthropological Association
バージョン：
権利関係：

生 業 と 宗 教

— 植民地状況下の宗教研究と宗教変容 —

竹 沢 尚一郎

はじめに

ここではアフリカにおける生業と宗教の関係について考えてみたい。

黒人アフリカの宗教体系の研究はすでにかかなりの蓄積をもっているが、生業との関係の視点から論じたものは意外なほど少ない。むしろほとんど皆無であるというべきであろう。そうした事情は、わが国の民俗学的な宗教研究が生業との関係を大きな柱として成立してきたことと著しい対照をなしている。

そうした事態が生じたのは、つぎの2つの理由のうちのいずれかであると考えられる。すなわち、黒人アフリカにおいては生業にむすびついた宗教行為や観念がほとんど存在しないか、あるいは研究者の側にその問題を避けようとするなんらかの意図ないしその問題意識の完全な欠如があったことである。

わたしは以下の章で、これまでの黒人アフリカの宗教体系の研究の大きな流れを概観することから始めたいと思う。わたしの見るところでは、そこには大きく分けて2つの流れがあった。1つは、ラドクリフ＝ブラウンの影響とともに隆盛をきわめたイギリスの機能主義人類学の宗教研究であり、もう1つは、マルセル・グリオールに代表されるフランスの「民族学派」の研究である。結論を先取りしていえば、この2つの学派の研究方法はまったくことになっているが、いずれも生業と宗教とのむすびつきを見ないですませようとする点では共通していた。そしてそうした傾向は、植民地支配という同時期の社会的要請によって生じていたのであり、さらに「呪術的」というレッテルを貼ることで世界中の伝統社会の宗教体系を断罪しようとしたフレイザーらの進化論的な宗教研究の、負の遺産によっていたと思われるのである。

つづく章では、わたし自身の調査の対象である西アフリカのマリ共和国のボゾ社会の例をとりあげながら、その宗教体系がいかにかれらの生業である漁と密接に関係しながら成立しているか、そして生業との関係をぬきにしては、かれらの宗教行為のみならず、宗教的観念の理解も不可能であるかを示したいと思う。

最後の章では、西アフリカの他の社会の例と比較しながら、生業とのむすびつきを核にして成立していた宗教体系が、いかにしてその関連をもたない別の形式の宗教体系に移行していくかを考えることにしたい。

かくして本稿は、生業と宗教の関係という視点に沿いながら、これまでの人類学的なアフリカの宗教体系の研究の歴史をあとづける試みであるとともに、アフリカの宗教の歴史的変化ないし発展を人類学的にあとづける試みである。

1 イギリスの間接統治と機能主義的宗教研究

あらゆる存在はその出自に規定されているというのは、おそらく学問の世界についてもいえること

である。そしてそのことは、とりわけ社会人類学および文化人類学のように、¹⁾ 他者の理解=支配をその出発点においた学問についてはいえることであろう。アメリカの文化人類学が、インディアンとの長い対立の後の懐柔と融和の政策に起源をおいていたように、1920年代以降のイギリス機能主義人類学の勃興は、前世紀後半に本格化したアフリカ大陸における植民地支配の進展という歴史的状況と切り離すことはできないのである。

周知のように大英帝国は19世紀後半に絶頂をむかえ、世界各地に広大な植民地を生んだが、そのとき本国政府が採用した政策はいわゆる間接支配であった。各植民地にもうけられた行政府は、現地の伝統的な社会組織や支配機構をできるだけ生かしながら、より効率のよい支配の確立をめざしたのである。そしてそのためには、各地の伝統的な部族社会や王権社会の、政治・経済・宗教の各方面にわたる詳細な研究が必要とされた。各地の植民地、とくにアフリカのそれに多くの専門的な研究者=人類学者が派遣されたのは、そうした歴史的背景においてであった。²⁾

間接支配の状況とイギリス機能主義人類学のむすびつきをもっとも良く示すのは、1926年にロンドンで創設された「国際アフリカ協会」(International African Institute)であろう。その創設に決定的な尽力のあったのは、黒人アフリカで初の間接統治をナイジェリアでおこなった当時の総督ルガード卿(F. D. Lugard)であり、他にマリノフスキーやセリグマン(C. G. Seligman)、シャペラ(S. L. Schapera)、ウェスターマン(D. Westermann)といった、当時の第1級のアフリカ研究者が参加していた。この協会は、いまだ人類学が公式の学的承認を授けられていない状況下に多くの若き研究者をフィールドに派遣したが、そのなかにはセリグマンのナイル上流諸社会の研究や、エヴァンズ=プリチャード(E. E. Evans-Pritchard)のヌエル研究、ナデル(S. F. Nadel)のヌベ研究、フォーテス(M. Fortes)のタレンシ研究など、のちにイギリス社会人類学を代表する重要な研究が含まれていた。さらにこの協会の一連の活動は、アフリカ研究に1時代を画し、機能主義人類学の1種の到達点ともされる2冊の書、『アフリカの政治組織』(*African Political Systems*)と『アフリカの親族と結婚の体系』(*African Systems of Kinship and Marriage*)に集結していったが、これらの書がこの協会の後援のもとに出版されたこと、そして機能主義の代表的研究者ラドクリフ=ブラウンの序がこの2冊につけられていることは、きわめて示唆的である。

以上のように、イギリスの植民地政策、とくに間接支配の方針と機能主義人類学の発展との関係は明白であるといわなくてはならない。しかしわたしたちの当面の目的は、両者の関係を克明にあとづけることではなく、むしろ機能主義的な宗教研究の定式化に当時の植民地支配の状況がいかに関係していたかを見定めることにある。

多くの研究者が認めるように[Kuper 1983 (1973):ix;リーチ 1985 (1982):25]、1922年という年は人類学の歴史にとって重大な意味をもっている。この年、前世紀の進化論的人類学を代表する最後の大家リヴァーズ(W. H. R. Rivers)が死んで、フィールドワークにもとづいた2冊の研究書、マリノフスキーの『西太平洋の遠洋航海者』(*Argonauts of the Western Pacific*)とラドクリフ=ブラウンの『アンダマン諸島民』(*The Andaman Islanders*)が出版された。進化論的人類学の否定とフィールド調査の拡充という、機能主義人類学の誕生をつげる象徴的な出来事があいついだのである。これにデュルケームの社会学主義の影響をつけくわえたなら、機能主義を支え

る理論的要件はすべてそろったことになる。

ただここで注意しておきたいのは、マリノフスキーとラドクリフ＝ブラウンという「自己中心的でドグマティックな」機能主義の2人のカリスマ指導者が [Kuper 1983: 36], そのフィールドをそれぞれトロブリアンド諸島とアンダマン諸島という、大英帝国の周辺地域においていたことである。機能主義人類学はイギリスにおいて誕生の産声をあげたといっても、それはいまだ公けの承認を受けない庶子のようなものであった。それが十分な成長を見、正子として認められるためには、のちにマリノフスキーとラドクリフ＝ブラウンがそうしたように、大英帝国の最後の広大な植民地であるアフリカ大陸に調査地を移す必要があった。1910年代に太平洋とインド洋の島嶼で調査を開始した2人が、1930年代にはアフリカ大陸に関心を移すにいたったという事実を理解するには、そうした歴史的コンテクストを考慮する必要があるのである。

さて、誕生したばかりの機能主義人類学をアフリカで迎えたものは何であったか。それは、間接支配の経験を十分につんだ老獪な植民地主義者たちであった。かれらの後援のもとに「国際アフリカ協会」が1926年に創設されたことはすでにのべたが、その創立者の1人ルガード卿は、人類学に期待するものをつぎのようにのべている。「これらの部族機構と社会慣習を理解することもまた肝要であるが、それにもまして、それらを礎石として利用することが肝要である。原住民社会の価値もまた、原住民の精神にたいして多大なる影響を行使するものであり、部族に適合した統治制度において有効な諸要因ともなりうべきものであるがゆえに、注意ぶかく研究されることが望ましい。」³⁾

おなじく、アフリカの人類学研究の進展に多大の経済的寄与をなした植民地者ヒアリー卿は、人類学が何をなしうるかについて1938年につぎのように語っている。「西洋の経済的および政治的な諸制度の拡大によってアフリカ社会にひきおこされた不整合の問題をあつかうにあたっては、人類学者以上に適切なものはいない。かれの研究がいまでも直接に適用されるであろう最適の分野とは、婚姻や相続、土地保有を規制する慣習法を明らかにすることにある。この分野では、これらの研究は明確な用途をもっているが、その価値は、それらが直接に適用される分野にかぎられるわけではなく、すべての行政活動がおこなわれるアフリカの慣習と価値のコンテクストを解明する点において、おそらくより大きなものとなる。」⁴⁾

ようするに、植民地支配をより容易にし、より効果的にするために社会組織の綿密な研究が要請されているということであり、その限りにおいて「価値」の研究も求められているということである。アフリカ大陸に関心をシフトさせていたマリノフスキーは、この視点にそって「社会変化の人類学」を提唱して多くのアフリカニストを養成していったし、⁵⁾ 一方のラドクリフ＝ブラウンは、そのまわりに結集した若い研究者を集めて『政治組織』と『親族と結婚』という2冊の記念碑的著書を刊行させ、そこにかれの序文を加えたのであった。

いまや機能主義人類学者たちの関心がどこにあったか、そしてかれらにそのような関心をもたせた歴史的背景がいかなるものであったか、明らかであろう。1930年代以降のイギリス人類学は、何よりも伝統社会の社会組織の分析に従事し、それがいかにして社会の凝集と存続に貢献しているかを理解しようとしていたが、そこには以上のような植民地支配の側からの要請が存在していたのである。そしてそうした要請は、アフリカの伝統的な宗教体系が研究の対象とされたときにも1つの制約としてあらわれることになった。宗教はつねに社会組織の維持と機能の観点からのみ眺められ、社会

組織との関係が直接明らかではない諸領域、とくに神話や生業とのかかわり等の問題は、ほとんど考察されないままにおわったのである。

機能主義の観点からする宗教研究の方針の定式化は、1939年のラドクリフ＝ブラウンのフレイザー講演によっておこなわれた。そこでかれはつぎのようにのべている。「30余年にわたる研究でわたしがもっとも有効であると考えに至った儀礼や儀礼的価値探求の方法は、儀礼を象徴的表現として研究することであり、それらの社会的機能を発見しようと努めることである」[ラドクリフ＝ブラウン 1975 (1952) : 199]。ようするに儀礼のうちに「社会的機能」を見ようということであり、その摘出が容易でないばあいには儀礼を社会の「中心的価値」の表現としてとらえようということである。この定式化以降あいついで機能主義的な宗教研究が提出されたが、そこにはこの通俗的としかしいようなない方針が一貫して堅持されていたのであった。⁶⁾

生業と宗教との関係が無視ないし軽視されるにいたったことについては、おそらくもう1つの理由があったのであろう。それは、フレイザーらのいわゆる進化論的人類学にたいする反発であった。周知のように、フレイザーは類を見ない資料の収集と一般化をおこない、古代人や「未開人」の宗教的慣行を「呪術的」として一括して否定した。かれによれば、それらの慣行がおこなわれるのは誤った観念連合にもとづいているためであり、それはかれらがいまだ合理的な思考を発生させていないところに原因があるというのである [フレイザー 1951 (1911) : 58-59]。

しかしながら、もしアフリカの宗教行為の多くが「呪術的」なものでしかなく、それゆえ西洋の合理性の基準とは両立しないものであったとすれば、それを研究する必然性は失われていく。研究対象がそのようなものでしかないことを認めることは、植民地状況下に実用の学であることが要請されていた人類学としては、存在理由そのものが疑われることになったであろう。わたしたちはここで、機能主義人類学が一般に進化論的人類学にたいして正面きって批判することはなく、むしろ自分たちの解釈を対置することで満足していたことを想起しておこう。⁷⁾ フォーテスが初期の研究で、漁に結びついた儀礼や、農耕と豊作の保障をもとめる儀礼をあつかいながら、結局社会組織の強化という陳腐な結論しかとりだせなかったように [Fortes 1936;1937]、機能主義人類学は「呪術的」と称されやすい行為、それゆえ生業とかかわりの深い宗教行為を避けようとする傾向をもっていた。生業と宗教というテーマは、それゆえかれらにとっては関心をひかないテーマであっただけでなく、むしろ避けるべきテーマだったのである。

2 直接統治とフランス民族学派の宗教研究

イギリス機能主義人類学が間接統治の政策と不可分の関係で発展してきたとすれば、フランスにおける事情は大きくことなっていた。フランスでは人類学は遅れてしか発達しなかったが、それにはフランスのとった植民地政策、すなわち直接支配の政策が大きく影響していたのである。⁸⁾

この植民地政策が求めていたのは、アフリカの伝統的な社会組織を利用することではなく、それにかえてフランス流の中央集権的な支配体制を根づかせることであった。そしてその目的で、植民地の隅々に多くの植民地行政官を派遣していた。このような政策のもとでは、イギリス植民地のように現地社会組織を学ぶための専門家の出動が要請されることはなく、その任務は各地の行政官にゆだねられていた。フランスのアフリカ支配の初期にあらわれた重要な人類学的業績のほとんどは、専門

の人類学者ではなく、ドゥラフォス (M. Delafosse) やモンテユ (C. Monteil)、ラブレール (H. Labouret)、トキシエ (L. Tauxier) といった植民地行政官の手によってなされていたのである。

もちろんフランス本国において植民地支配を効率よく実現させようという方針と組織は存在しており、「植民地学校」(l'Ecole des Colonies) や「東洋語学校」(l'Ecole des Langues orientales vivantes) はそのための拠点となっていた。しかしながら、「哲学の国」であるフランスにおいては一般に実学を軽視する風潮が存在し、フィールド調査にもとづく民族学の講座がフランスの大学システムのなかに位置づけられたのは、ようやく1942年になってであった。この年ソルボンヌに民族学講座が設けられたのである。

1922年がイギリス人類学にとって重要な意味をもっていたとすれば、フランス民族学においておなじほどの重要性をもつのは1931年である。この年、マルセル・グリオールに率いられたダカール・ジブチ調査隊が、フランス初の専門的な民族学調査隊としてアフリカ大陸に向けて出発した。以後2年の歳月をかけて、セネガルから紅海までアフリカ大陸を西から東に横断したこの調査隊は、最初からイギリス人類学とはことなる使命を与えられていた。すなわちかれらに要請されていたのは、その開館が予告されていたトロカデロの「人類博物館」(Musée de l'Homme) のための展示資料を収集することであった。⁹⁾

出自がその後の方向性を決定したイギリス機能主義人類学の運命は、ここでも誕生したばかりのフランス民族学の将来に待ちうけていた。ダカール・ジブチ調査隊のメンバーに、詩人でシュールレアリストのミッシェル・レリス (Michel Leiris) や、ジャズ評論で知られるアンドレ・シェフナー (André Schaeffner) らが含まれていたことに示されるように、フランス民族学に期待されていたのは、アフリカ諸社会の社会組織や経済活動の綿密な調査ではなく、むしろ頽廃に向かう西洋文化に新しい息吹と刺激を与えることであった。前世紀末以来、フランス美術はアフリカの彫刻や仮面から大きなインパクトを受け、新しい芸術運動としてのキュービズムやフォービズムが生まれていたが、それと同じ効果が求められていたのであろう。この調査隊の最初の成果の1つが、美術出版社として世界的に名高いスキラ社の雑誌『ミノタウロス』(Minotaure) に発表されていたことに [Griaule 1933]、それは顕著に示されている。

かくして、植民地状況にいわば背をむける形で発展していったフランス民族学は、その後もイギリス人類学とはまったくことなる歩みを歩むことになった。この学派の最初の重要な成果は、1938年にあらわれたグリオールの2冊の書、『ドゴンの仮面』(*Masques Dogons*) と『ドゴンの遊び』(*Jeux Dogons*) であったが、それはかれらに求められていた異国趣味を十分に満足させるものであった。さらに1940年のディーテルラン (G. Dieterlen) の『ドゴンの靈魂』(*Les Ames des Dogons*)、1948年のレリスの『ドゴンの秘密言語』(*La Langue secrète des Dogons de Sanga*) とつづくこの学派の主要作品は、いずれも西アフリカのドゴン社会の宗教的信念と儀礼をあつかいながら、西洋のそれとはことなる黒人の知的活動の豊かさを再現しようという問題意識をせおっていたのである。

フランス民族学のこのような傾向を代表し、その最大の成果とされるのが、1948年に出版された『水の神』(*Dieu d'eau*) であることはいままでもない。ドゴンの1賢者オゴテメリとの対話とい

う体裁をとっているこの書は、およそ人類学の専門書らしからぬ形式をもっている。この書をつうじて著者グリオールが試みたことは、黒人アフリカのもつ知的な可能性をヨーロッパ世界につきつけることであり、それによって、それまで黒人アフリカを「暗黒大陸」としか見ていなかった一般の見方に修正をせまることであった。

そうした試みは、少なくともフランスにかんするかぎりある程度成功する。しかしこの書に顕著に示されるように、黒人世界の知的活動の解明に耽溺していくこの学派の傾向は、しだいに自閉的傾向をましていく。これ以降、かれらの関心は現地の分類様式と人格理論の解明、そしてますます複雑になっていく神話の分析にしばられていくが、それは現地の思考を自己完結的な「形而上学」〔グリオール 1981 (1948) : 11〕と見なし、他の諸現象をそれからの派生と見なす1種の袋小路にむかう歩みであった。¹⁰⁾ そうした袋小路からぬけだすには、構造言語学で武装したレヴィ＝ストロースの知的遊戯が必要だったのである。¹¹⁾

フランス民族学において宗教と生業という問題意識が発生しなかったこと理由は、すでに明らかだろう。かれらに関心のあったのは純粹形態における現地の思考の解明であり、生業との関係がそれに影響を与えていることを認めることは、いわば現地の「哲学」を生活の低みに引きおとすことでしかなかった。いかなる独自の的方法論ももたず、ひたすら現地の思考様式と宗教的慣行の記述に耽っていったかれらには、研究対象の独自性にすぎた必然性があった。¹²⁾ かれらは、世界に類を見ない豊かな神話世界を生きる民族が今世紀に存在するという神話を、無限に紡ぎつづけなくてはならなかったのである。

3 ボゾの宗教体系

わたしたちはこれまでイギリス人類学とフランス民族学のアフリカ研究の歴史をたどりながら、生業と宗教というテーマが排除されるさまをあとづけてきた。しかしそうしたテーマの排除ないし不在は、現実とのあいだに齟齬をきたすことになったのではないか。わたしは以下のページで、宗教と生業というテーマがアフリカの宗教体系の理解に不可欠であることを示していきたいと思う。ここで依拠するデータは、わたしの調査の対象である西アフリカのボゾ社会 (Bozo) のものであるが¹³⁾、それにひきつづき西アフリカの他の社会の例もとりあげながら、この問題を考えていきたい。

ボゾは人口約 10 万、マンデ (Mandé) 系の言語を話す民族集団である。かれらは西アフリカではむしろ例外的な専業漁民集団であり、その活動は今日ではセネガルからナイジェリアにいたる西アフリカの広い地域におよんでいる。しかしかれらの本拠地はニジェール川中流域の「ニジェール川内陸三角洲」とよばれる低地にあり、その土地でもっとも古い集団として自他ともに認めている。

はじめにこの地域の自然の条件と、それにむすびついた漁の様態について簡単に説明しておこう。かれらの居住するニジェール川沿いの低地は、河川の水位の上下とともにその様相を大きく変える。増水期には川の水は川床からあふれでて、100 × 150 km ほどの広大な土地を氾濫水でうるおす。逆に減水期の 2 - 6 月になると、水は川の本流の底をわずかに流れるだけとなり、小舟で移動することも不可能になる。

一年をつうじて変化するこうした自然環境は、ボゾの人びとの生活をささえる魚の成長や行動様式に決定的な影響を与えている。増水期には魚は水によって氾濫域にはいり、草の根のあいだに卵を生みつけ、

草を食べて成長する。それゆえ氾濫水が十分深く、かつ広い範囲におよぶことが魚の成長と再生産のための必要条件ということになる。しかし魚の成長にとって重要なこの時期は、魚が広大な氾濫期に散っているため、漁にはまことに不都合な時期である。

11月になって減水がはじまると、氾濫域に散っていた魚は川にもどろうとする。広大な氾濫原から限られた河川の本支流に魚が集中してくるわけで、漁にとっては好都合な条件がうみだされることになる。ボゾの漁師たちは好適な漁場をもとめて各地の漁業キャンプに移動し、川の支流や氾濫原の水路に簀をたてて魚の動きを遮断して、釜や手網の類で魚をとらえようとする。近年になって大型の刺し網や流し網、曳き網なども導入され、今日では多くの漁民に好んでもちいられるようになっている。

さらに水位の下がる4月になると、水の少なくなった川の本流で集団漁がおこなわれ、ボゾの漁のサイクルは終りとなる。ボゾのもちいる漁具の多くは伝統的ないし「原始的」なものにすぎないが、それでもかれらの漁獲は年に1人あたり約1t、漁師1人あたりで計算すると約3tという大きな数字になる。これらの魚の多くは自家消費や地方の市にまわされるほか、1部は加工されて国外にも輸出される。

一方、ボゾの宗教生活を見ていくと、その中心にあるのは「水の精霊」ニェネン (*nyènen*) にたいする信仰である。かれらによれば、ニェネンはニジュール川とともに最初に神 (*alla*) の手につくられた存在であり、川の本支流であれ、手ですくった一杯の水であれ、ニジュール川の水のおよぶところにはどこにでもいるという。このニェネンはボゾによってニジュール川水域の真の主人として認められており、水中に家族をもち、ワニやカバ、魚などをその家畜として生活をいとなんでいるとされる。しかしその一方で、それぞれのニェネンには名前があたえられ、そのすみかとされる場所は定められ (川の淵や沼など)、それをまつる人間も決められている。

このようにすでにニェネンの住みついていた土地に新しくボゾ集団が加わったため、かれらはある土地に住み、そこで漁をおこなおうと思えば、土地と水域の真の主人であるニェネンからその許しをもらうことが必要であった。最初にその許可をもらった先祖が「水の主」 (*jii tuu*) と呼ばれ、その地位は代々子孫のうちの最年長の男にうけつがれて今日にいたっている。この「水の主」は、その水域の漁にかんする一切の権利をもつとともに (漁の指導、禁漁の時期の決定、漁具の制限、入水料の徴収など)、毎年3度ニェネンにたいして供犠をおこない、その加護を祈願する。この供犠は原則としてかれのみに許された行為とされている。

「水の主」はニェネンへの供犠という重要な宗教行為をおこなう唯一の人間であるが、その資格はリネージの最年長者ということで自動的にあたえられ、特別なイニシエーションをへることはない。これにたいし、「水の主」のリネージには「水の娘」と呼ぶのがふさわしい1人の女性がおり、¹⁴⁾ これがさまざまな儀礼で「水の主」以上に重要な役割を演じている。ある意味で彼女こそがこの社会の実質的な宗教的職能者であり、「水の主」はその代理にすぎないといっても過言ではない。

「水の娘」は特別な召命によって、その誕生の前から1種の聖別をうけている。彼女がまだ母親の胎内にいるときに、ニェネンが「水の主」のリネージの一員ないしそれに近い人間の夢のなかにくりかえしあらわれて、やがて生まれてくる娘の形姿と誕生の状況を予告する。やがて成長して思春期になると、彼女はニェネンに呼ばれて水中に引きずりこまれ、そこで数週間をすごしたのちふたたび村にもどってくる。これによって彼女の聖別は完了したと考えられ、以後彼女は村にあってもたえずニ

エネンと会話をつづけていると信じられている。とくに彼女は村をおそう危険（疫病の蔓延、子供たちにせまっている危険等）を察知する能力をもち、それを他の村びとに知らせることができる。これらの知識はエネンからさずけられるのであり、彼女はエネンとの直接の絆によってそれを知ることができるというのである。

エネンと深いきずなをもつ彼女は、一方でさまざまな禁止にしたがわせられている。彼女は結婚はできるが、その相手は同じ一族の人間でなくてはならない。彼女はほとんどつねに白い服をきて家にとじこもり、家の外に出ることはできても、村を離れることは禁じられている。彼女はまた他の若い娘たちのように、男たちとはしゃぐことも、踊ることも許されておらず、男たちのほうでも彼女をののしったり、みだらな行為におよぶことはない。というのも、そうしたならただちにエネンの罰が下るだろうからである。

わたしたちは先に、ボゾの漁民は自然のリズム、とくにニジュール川の水位の変化に深く結びつきながら生活を組織しているといった。しかしかれらはそうした自然の環境に直接あいたいしているわけではなく、あいだにいくつかの中間的存在をおいている。それが人間でいえばこの「水の娘」や「水の主」であり、宗教的な枠組みとしてはかれらのおこなう一連の儀礼ということになる。

「水の精霊」エネンにたいしておこなわれる宗教行為のうち、もっとも重要なものは「水の主」の手で年に3回さげられる供儀である。このとき、これらの供儀がおこなわれるのが、増水期の直前、減水期の直前、そして集団漁の前という、かれらの生活を支える漁にとってもっとも重要な時期であることは注目に値する。すなわち、増水期は魚の成長と再生産に直接影響する点で豊漁のための必要条件であるし、減水のはじまりは漁の最盛期の開始を意味する。そして集団漁は、大型の魚がとれるという経済的価値にくわえて、村じゅう総出でおこなわれるという点で社会的重要性をもっているのである。

ところでこの3度の供儀において、「水の主」はみずからエネンのすみかとされる土地におもむいて、豊漁と漁師の安全、そして氾濫水が十分であることを祈願する。そして「水の娘」は直接それに参加することはないが、儀礼がうまくいくよう祈ったり、あるいは日時決定にあずかるというかたちで間接的に加わるのである。

一方、漁師の安全と豊漁をあらかじめ祈願するこれらの儀礼にもかかわらず、その反対の事態が生じることもある。たとえば漁師が怪我をしたり、ワニやカバに攻撃されるといった出来事である。これらの出来事は、ボゾの宗教的枠組みでは一般に当事者の違反によるとして解釈されている。つまり、かれはなんらかの義務を怠ったか、あるいは禁止に違反したために、エネンが懲罰の意味でそうした出来事をひきおこしたというのである。こうした解釈の枠組みは漁の不首尾にも適用され、その原因は村の誰かの過ち、とくに村内の争いにたいするエネンの不満のあらわれとしてうけとめられる。こうしてこれらの不幸な出来事はほとんどのばあいエネンにむすびつけられて解釈されるのであり、そのためその原因の究明や、その後の事態の修復は、エネンに直接むすびつく「水の娘」ないし「水の主」の手でおこなわれるのである。¹⁵⁾

こうして見てくると、漁にむすびついた儀礼として2種類のものがあることが理解される。1つは、豊漁や漁師の安全といった好ましい事態に先立って、それを先取りするかたちでおこなわれるものであり、わたしは先行儀礼と名づけている。もう1つは、万一そうした事態が生じなかったり、逆に不

幸な出来事が発生したときに、事態を修復する目的でおこなわれる儀礼であり、遡及儀礼と呼ぶことができる。これらの儀礼は相補的な性格をもっており、両者がうまく組みあわされることによって、ボゾの生業である漁の次元で生じるあらゆる事態や出来事に対処できるように組織されているのである。

わたしは漁にむすびつく儀礼といったが、それはあまり適切な表現ではないだろう。というのは、漁とはかれらの側からの環境世界にたいする働きかけの代表であり、ここで問題になっているのは、むしろボゾの人びとと環境世界とのあいだの総体的な関係だからである。このとき、人間の側から外部の世界にたいする働きかけはすべて先行儀礼によって先立たれており、後者からの人間にたいする反作用は遡及儀礼によって対処されている。かくしてボゾの人びとと環境世界とのあいだに生じる出来事は、すべて相補的な2種の儀礼のうちに包摂されることができるのであり、それによってはじめてかれらは外部の世界を敵対的な他者としてではなく、働きかけに値する協調的な存在として認識することができるのである。

ボゾ漁民にとって「水の精霊」ニェネンとは、魚を与えてくれ、漁の安全を保障してくれる恵み深き存在にほかならないが、そうしたニェネンのイメージは、儀礼をつうじて形成されたかれらの環境世界、とくに水界にたいする認識の投影であるといつてよい。そしてそうした認識のあり方は、ニェネンの領域である水中および水上の世界と、他の悪霊たちの支配する陸の荒撫地とを対比させるとき、きわだってあらわれてくるのである。

ボゾの考えでは、村の外の荒れ地は、ジニ (*jini* = イスラムのジン) やシエタニ (*sietani* = サタン?)、ウラニ (*urani*) といった禍々しき精霊たちの跋扈する危険な領域としてえがかれている。これらの存在は人を狂気におとしめたり、大病や大怪我、ときには生命までも奪っていく危険な存在とされ、かれらの物語りや伝聞はそうした話題であふれている。それらは日中はおとなしくしているが、夜間とくに日没時と夜明け時には活発になり、人間にさまざまな災いをもたらすと信じられている。そのため人びとはそれに出会うことをおそれて、日没後はけっして村の外に出ようとしない。これにたいし、かれらにとって水中および水上はニェネンに保護された安全な空間であり、夜じゅうかけて隣村に移動することも、漁をおこなうこともいとわない。とくにかつて盛んにおこなわれていた潜水漁は日没時から翌朝にかけておこなわれる漁であったが、そうした漁が可能であるということじたい、ニェネンの保護という観念と、それによってもたらされたある種の空間認識の成立を抜きにしては考えることができないのである。

以上がボゾの宗教世界の概要である。それが生業と結びついた儀礼を核として、人間と自然との総体的な関係を包括するかたちで成立していることが、ある程度明らかになったと思う。

4 宗教体系の変容

前節ではボゾの宗教体系を概観しながら、儀礼をつうじた生業との関係がそこで中心的な位置を占めていることを見てきた。生業と宗教とのこうした関係性はボゾ社会にかぎられるわけではなく、それに隣接する農耕民のドゴン社会 (Dogon) においても、程度はことなるがバンバラ社会 (Bambara むしろ Bamanan) においても、¹⁶⁾ 共通して見られるものである。わたしは別の箇所で、フランス民族学の手になるドゴン研究を批判的に読みなおす作業をおこなったことがあるが、そこでは

生業とのかかわりが正面から取りあげられることは1度もなかったにもかかわらず、じつはそれが宗教体系の根幹に位置していることが明らかにされたのであった〔竹沢 1986:128-171〕。

しかしながら、このように生業とのかかわりを根底におく宗教だけが西アフリカの宗教体系の特徴であるわけではない。そこにはまったく異質な原則にもとづく宗教体系の存在も報告されているのである。たとえばボゾの東隣りのソンライ社会 (Sonrai) や、さらに東のハウサ社会 (Hausa) である。これらの社会の宗教体系においては、ボゾ社会ではほとんど見られない憑依現象が支配的な位置を占めている。それがいかなるものであるか、まずソンライ社会について見ておきたい。

ソンライ社会は表面的にはイスラム社会とされるが、その内実は、精霊憑依とそれにむすびつく宗教観念が支配的な位置を占めている。ソンライ研究の第一人者であるルーシュによれば、男女の村びとの約60パーセントがこの祭祀にかかわっており、ほぼ2週間おきに憑依の祭式 (holle hoore) がもよおされているという〔Rouch 1954:62〕。この祭祀が対象としているのは、豊作や降雨、雷、病い、死、集団漁、割礼等の「ソンライ社会のほとんどすべての物質生活」であり、それがまつる精霊は、天と河川の精霊である *Tooru* を頂点に、ヒエラルキー化された100余りの精霊からなる1大バンテオンを構成しているという〔*ibid*:63〕。

それぞれの精霊は固有の病いをもつため〔Olivier de Sardan 1982:210〕、この祭祀への加入は一般に発病によっておこなわれる。祭式は音楽にあわせたダンス、精霊の憑依、そして憑依霊と祭式の指導者とのあいだの会話とつづき、幕となる。祭式を指導するのは、雨季の開始や集団漁の前といった重要な儀礼においては、ソンライの最初の支配者の末裔とされる移動の漁民ソルコ (Sorko) であり、¹⁷⁾ その他のものは祭司 (*Zima*) の手でおこなわれる。前者は、この社会の憑依儀礼のもっとも古い形態を今日に伝えるものとされ、父から子へと継承されるのにたいし、後者は個人的な努力によって獲得されるものであり、村から村へ、地方から地方へと渡り歩きながらその知識と技法をみがく祭司も多い。今日では、個人の力能に依拠する後者がしだいに前者をしのでいく傾向があり、また現在この祭祀の形態や観念がソンライじゅうに共通するようになったのには、かれらの広範な活動におうところが多いとも言われている〔Rouch 1960:191-200〕。

このような憑依の祭祀はもともとソンライ社会に存在していたのだろうか。ルーシュおよび他の研究者は、これが新しく導入されたものであることを認める点で共通している。ルーシュによれば、もっとも古い段階として、土地や水の真の所有者である精霊をまつる地縁的な性格の祭祀があり、やがて移動の漁民ソルコが地縁から切りはなされた「原始的な」憑依祭祀をつけくわえた。その後、中東地方から新たな形式の憑依祭式がくわわることで現在のかたちが形成されたというのである〔Rouch 1960:10-11, 184-185〕。中東の影響の時期についてルーシュは同定していないが、別の研究者はこの社会にイスラム化が進行した15-16世紀においている。しかもそれは、この時代の急激なイスラム化にたいする反作用としての性格をもつというのである〔O. de Sardan 1982:365-366〕。

一方、西アフリカ最大の人口をもつハウサ社会において、精霊憑依とその祭祀はいかなる形態をとっているか。ソンライ社会においてそれが中心的な位置を占め、その活動が社会の全域をおおっているのにくらべると、ハウサのそれは随分とマージナルな形態をとっているようである。この社会では精霊憑依の祭祀は「ボリ・カルト」 (*Boli cult*) と呼ばれ、とくに都市に多く見られるとされる。¹⁸⁾ その構成メンバーの多くは独身ないし離婚した女性であり、それに若干のゲイや都市の低階層者がく

わわっている。かれらの振舞いは「野蛮で、汚らしく、常軌を逸している」とされ、売春によって生計を立てている者も多い [Besmer 1983:18-19]。大きな都会にはこうした祭祀集団がいくつもあるが、それを導くリーダーはしばしば売春宿の女主人かそのスポンサーであるという [*ibid*:12-13]。

ボリ・カルトへの加入は一般に病気によっておこなわれる。他の手段では直らない病気にかかると、このカルトのメンバーが呼ばれて祭式がとりおこなわれ、以後患者はこれに加入することになる。このカルトには数百、一説には3,013の精霊がいるとされ [Greenberg 1946:27]、それぞれ固有の病気にむすびつけられている。¹⁹⁾ 憑依をともなうその祭式は、病気その他の日常的な出来事にむすびつくばあいにはリーダーの屋敷でおこなわれ、疫病の流行や旱魃、町や市の新設といった重大時には、公共の広場に地域中のボリのメンバーを集めておこなわれるのが普通である [Onwuejeogwu 1969:286-287]。

研究者はそれぞれニュアンスの違いはあるが、ハウサのこの憑依カルトを、イスラム化の進展や伝統的なクラン組織の解体といった社会変動・文化変動による副産物と見なしている。²⁰⁾ そしてそれは、公式のイデオロギーであるイスラムからは冷やかな目で眺められ、しかも構成メンバーの多くが社会の周辺部から徴収されているという点で、2重の意味で周縁的な宗教運動として位置づけられているのである。

以上が簡略ながら、ハウサとソンライにおける2つの憑依祭祀の内容である。それらが上に見たボゾの宗教体系と大きな差異をもつことは明らかであるが、その点についてはのちに戻ることにした。ここでわたしたちにとって興味深いのは、ハウサにおいてもソンライにおいても、この種の祭祀が社会変動や文化変動の所産として受けとめられていることである。そしてそのことは、この2つの社会に限られず、他の西アフリカの精霊憑依の祭祀についても言われていることである。

その一例として、たとえばハウサとソンライのあいだに位置するマウリ社会 (Mauri) では、村の共有地に祭壇をおき、最年長者を祭司として成立していた伝統的な宗教体系が、国家の発生にともなう社会変化の過程で、土地から切り離され、成員の誰にでも憑依する宗教形態へと変化していったという [Piault 1970:46-47]。ガーナのタレンシ社会 (Tallensi) では、この数十年の社会変化とカトリックの浸透にともなって、以前にはほとんど見られなかった憑依現象が今日盛んになってきたといわれる [Fortes 1973:285]。またバンバラ社会では、前世紀に「夢の子供たちの戦争」 (*sogodenkele*) という名の憑依カルトが大きく拡がり、これに脅威をおぼえた当時の王が攻めほろぼしたことが知られているが、このカルトはがらに国家の形成にともなう社会変化と、イスラム化の進展にたいする反作用として発展してきたものであった [Monteil 1977 (1924) にたいする Bazin の注, *ibid*:420]。

憑依祭祀の隆盛を社会的および文化的条件と関係づけて考察したものにルイスの研究があることは、よく知られている [ルイス 1985 (1971)]。そこでかれは世界各地の憑依祭祀をとりあげたうえで、それを2つのタイプにわけて考えている。1つはかれが「周辺の憑依宗教」 (*peripheral possession religions*) と呼ぶもので、メンバーの多くは女性や他所者といった社会的劣者からなり、自分たちの要求を「優者にたいして強要する」といった限定された目的で精霊憑依を用いている [*ibid*:22-24, 153-155]。もう1つは「中心的憑依宗教」 (*central possession religions*)

と名づけているもので、そこでは憑依は神々の 特別の選びのしるしとされ、そのメンバーには高い社会的・宗教的地位が与えられている。このような宗教形態が成立するのは、荷酷な自然条件の脅威をつねにうけている社会（たとえばシベリア遊牧民）か、あるいはたえず文化的・社会的な圧迫下におかれている社会（たとえばイスラム化の圧力のもとにあるアフリカの社会）であり、そこで憑依は精霊との直接のつながりによって外的条件を克服しようとする人間の営為として解釈されるというのである [*ibid*: 26-27, 224-233]。

この研究は、従来ともすれば個人の心理や病理の次元にとじこめられがちであった憑依の現象を、社会的・文化的なコンテクストのなかに位置づけなおしている点、そしてたとえばエリアーデのように、精霊の憑依ないしコントロールを原初的な宗教経験と見なす見方にたいして、²¹⁾ むしろ社会的・文化的条件に規定された2次的現象としてとらえることを多くの事例から論証している点で、きわめて興味深いものがある。しかしながら、それはいくつかの欠陥をもっていることも事実であろう。憑依を弱者の武器（周縁的カルト）や幻想への逃避（中心的カルト）とする陳腐な機能主義的解釈を脱しきっていないことや、²²⁾ 上に見たボゾのように、憑依がほとんど見られない社会のケースを説明できないことである。ルイスのこの研究は、憑依の事象の鳥瞰としては有用だが、説明としては有効でないというべきであろうか。

それではわたしたちとしてはどう考えたらよいのか。この考察の出発点であったボゾのケースに立ち戻って、そこで精霊の憑依がどのように受けとめられているかを見なおすことにしたい。この社会においては、上に見たように、ジニやシエタニといった禍々しき精霊たちは人間に「憑き」（「つかまえ」 *kun*） 狂気に陥れることができるとされていた。このとき患者を治療するのは「見者」（*toneya*）かイスラム導師であるが、かれらは隠された真実を「見る」（*tone*） ことのできる人間であり、みずから精霊に憑依されることはない。²³⁾ また、この社会の宗教体系において中心的な位置をしめる「水の娘」は「水の精霊」ニェネンと深いむすびつきをもっており、水中にあるかれらの世界でくらすこともできれば、かれらと「会話」（*se*）をすることで特別の知識を手に入れることもできるとされていた。こうしたニェネンとのむすびつきは、別の社会であれば憑依として説明されることもできたであろう。しかしこのボゾ社会ではそのような説明はおこなわれない。それはこの社会に精霊の憑依という概念が欠けているためではなく、むしろ憑依がつねにマイナスのイメージでとらえられ、それを積極的に評価しようという枠組が欠けているためである。

一方、ボゾに隣接するドゴン社会には、トランスのうちで儀礼を主催する宗教的職能者が存在する。かれはビヌ（*Binu*）の祭司と呼ばれ、「水の精霊」にむすびつく存在として雨乞いの儀礼や「水の精霊」への供犠などを遂行する。しかし生業とむすびついた一連の儀礼に基礎をおくこの宗教体系においては、主たる職能者は地域の中心の村で最年長の男がなる首長＝祭司（*Hogon*）であり、ビヌの祭司は二次的な役割しかはたしていない [*Ganay* 1942: 1-62]。 またその数もきわめて限られているなど、この社会においても憑依は制約下に置かれているのである。

以上のように見てくると、憑依の現象が重要な位置を占めている宗教体系と、二次的ないし否定的な位置しか占めていない宗教体系とのちがいは、精霊の憑依という観念の有無ではなく、その観念に積極的な評価を与えるか否かにかかっていることが理解される。精霊の憑依が可能であるという信仰と、それによって精神病理や「意識の変容状態」等の特殊心理を説明しようとする解釈法は、おそら

くあらゆる社会に存在するものである。その意味ではそれは、あらゆる社会が活用しうる宗教的素材であるといえることができる。ただそこにおいて、ある社会はそれを限定的にもちいるのにたいし、他の社会ではそれを神々および精霊との直接の交流の証しとして積極的に活用する。そうであれば、問題はある社会がこの素材を過大評価するにいたった理由は何か、そこにはいかなる条件が作用しているのかということになるであろう。

その問いに答えるために2つの宗教体系を対比させて考えてみたい。ただちに理解されることは、両者のあいだにはたんに憑依現象の多寡というだけではない、構造的ともいえるような差異が存在することである。ポゾやドゴンのように生業とのむすびつきに基礎をおく宗教体系においては、まつられる精霊や神々の数は限られ、祭祀のおこなわれる場所も、その保護のおよぶ範囲も限定されている。これにたいし、精霊憑依の頻出する社会においては、生業とのかかわりは副次的なものにすぎなくなり、精霊の数は無数にふえ、その結果どの場所でも、だれにでも精霊がかかることができるようになる。また前者においては、祭祀をつかさどる職能者は出自や年齢といった集団的な規定によって選ばれるのにたいし、後者においてはそうした集団的な規制は弱くなり、個人の病気が加入の条件とされたり、職能者の個人的な力能が重視されたりするなど、個人的な性格が強くあらわれている。

以上を要約するなら、一方の宗教体系は生業の拘束を強くうけ、構成メンバーが出自によって決定されるという点で閉鎖的であり、祭司の個人的能力ではなく集団内の位置が重視されるという点で集団的であり、祭祀の場所やその範囲が地理的に限定されているという点で地縁的である。それにたいし、憑依を核とするもう一方の宗教体系は、生業とのむすびつきから自由であり、地縁的な拘束も存在せず、だれにでも開かれているという点で開放的であり、加入においても職能者の力能においても個人性がとくに強調されている。

このような差異をわたしたちはどう解釈すべきなのか。それはルイスのいうように、社会的および自然的な条件にすべて帰することができるものなのか。むしろ上の2つの宗教体系のうち、一方がさまざまな次元で閉鎖的、限定的な性格をもち、他方がその限界を打ち破っていくような性格をもっていることを考えるなら、両者の差異は社会的、自然的な条件に帰されるというより、むしろそうした条件内で実現された宗教体系の変容ないし自己発展²⁴⁾としてとらえるべきではないだろうか。

憑依を核とした宗教体系は、地縁性や集団性を断ち切るかたちで神々ないし精霊との直接的な交流を優先させているだけに、伝統的な権威や集団的な拘束から自由であり、社会変化や文化変動にはより適したものであろう。それはまた上の例でも見られたように、外部の精霊や祭祀の形式をとりこみつつ自己組織化をはたすなど、形式的にもより開かれたものであり、新たな宗教形態を生む可能性も有しているように思われる。旧約の預言者や、神の声を聞いたと（あるいは神の子であると）自称する「世界宗教」の創始者たちを、広い意味でのこの憑依の形態のなかにいれることは、それゆえあながち的はずれとばかりはいえないだろう。

しかしその一方で、それは神ないし精霊との直接の交流の回路を万人に開いているだけに、社会的、文化的な過度期には適したものであっても、すでに確立された秩序にとっては忌まわしいものとして忌避されることが予想される。新たな宗教形式は、その誕生にさいしてこの回路を使用したかもしれないが、一定の秩序と権威を確立するやいなやそれを閉じる傾向をもつであろう。そしてそれ以降人びとは、祭司や祭式といった限定された回路を通してのみ神や精霊との交流が可能であると告げら

れるであろう。

かくしてこの形態の宗教は、新たな宗教体系を生む原動力になることもできれば、秩序攪乱的な要素として支配的宗教体系から排斥されつづけることもあるだろう。この種の宗教形態に特徴的なのは、その可適性や過渡性にあるとはいえないだろうか。

終わりに

わたしたちは最初の2つの章で、植民地状況下でおこなわれたイギリス人類学とフランス民族学の手になる宗教研究の歴史をふりかえりながら、生業と宗教というテーマがそこから排除されていくさまをあとづけてきた。つづく章においては、にもかかわらずこのテーマが、西アフリカの1社会の宗教体系を理解するのに不可欠であることを、ボゾ社会の例をひきながら示してきた。

最後の章では、生業と宗教の関係がこの社会だけでなく他のアフリカ社会にも見られること、そしてその関係をもたないように見える社会においても、むしろそこからの変容ないし自己発展として考えられうることを示しておいた。

宗教体系の変容ないし自己発展というテーマは、宗教人類学においてはフレイザーらの性急な進化論的研究が断罪されていらいとりあげられることのなかったテーマである。これが問題にされてきたのは宗教社会学の分野であるが、そこでもウェーバーの先駆的な研究と、その影響を受けたパーソンズやベラーらの考察があるにすぎない。ウェーバーは伝統主義から脱却する力としての預言者などのカリスマ指導者の力を重視し〔ウェーバー 1964 (1917-18) : 435-460; 1972 (1920-21) : 38-77〕、ベラーは進化を分化と多様化、そしてそれにもなう適用能力の増大ととらえて、宗教体系の進化を「人格と社会の自由度の増大」と位置づけた〔ベラー 1973 (1964) : 50-83〕。

これらの研究は、現在に至上の価値をあたえる進化論的な視点を脱却しきっていないことにくわえ、歴史的資料にのみ依拠して、人類学的資料を十分に活用していないという不備をともなっている。それらを批判することは、今日のわたしたちからすればきわめて容易であろう。しかしながら、そうした試みそのものを断罪する必要はないのではないか。これだけ人類学的な資料がふえた今日、もっと有意義で効果的な比較をおこなうことも可能なのではないか。そしてそのとき、いわゆる新進化主義人類学やマルクス主義人類学の再評価がおこなわれていることを考慮するなら、宗教の発展ないし継続的な変容という問題枠もとりあげられてよいのではないか。

わたしはここで個別研究の枠をこえて、他の社会の資料ももちいながら比較の試みをおこなってきた。この研究がそうした傾向性のうちに位置づけられることができたなら、目的は達成されたことになる。

註

- 1) わたしたちがここであつかう学問が、アメリカ合衆国では「文化人類学」、イギリスやフランスでは「社会人類学」とことなる名称で呼ばれていることは注意に値する。(ヨーロッパ世界で「文化人類学」ということばが人口にのる時の当惑と不快については、たとえば〔Leach 1985 (1982) : 40-48〕を見よ。) わが国では「文化人類学」と呼ばれることのほうが多いのは事実

であるが、ここでは誤解をさけるために「人類学」の名称を用いることにしたい。なお、いわゆる形質人類学はここに含めていない。

2) イギリスの間接統治と機能主義人類学の関係については、以下のものに拠っている。

Feuchtwang 1973 ; ルクレール 1976 (1972) : 58-150; Kuper 1983 (1973) : 99-120; Lackner 1973; Copans 1974 ; Onoge 1979 ; Grillo 1985.

3) ルクレールの引用による [ルクレール 1976 : 54]。

4) クーパーの引用による [Kuper 1983 : 109]。

5) マリノフスキーの直接の指導を受けたアフリカニストとしては、エヴァンズ=プリチャード、リチャーズ (A.I. Richards)、ナデル、シャペラ、モニカ・ウィルソン (Monica Wilson)、メイヤー (L. Mair) らがいる。なお、トロブリアンド諸島の研究では一貫して宗教と生業とのかかわりを重視していたマリノフスキーが [Malinowski 1967(1922), 1965]、アフリカに関心を移していらいそのテーマを失ったことは注意する必要がある。

6) たとえば以下の研究である。儀礼を社会組織の「反映」とする見方や [Fortes 1959 : 16-33]、その「合法化」の手段とする見方 [Middleton 1960 : 40-78]、そして社会のもつ中心的価値の「表現」 [Wilson 1957 : 222-229; Beattie 1966 : 60-67] とする考え方や、社会構造に由来する緊張を外部に押しだすための「安全弁」とする解釈 [Gluckman 1963 : 18-23] 等々である。

これにたいし、エヴァンズ=プリチャードの『ヌア族の宗教』 (*Nuer Religion*) は、機能主義の桎梏を脱し、生業との関係もあつかっているように見える。しかしながら、この書で問題にされているのは、ヌエルのカミ観念であるクラス観念がいかに牛をつうじてあらわれているかということであって、かれらの生業としての牧畜が問題になっているわけではない。

7) おそらく唯一の例外がエヴァンズ=プリチャードである。1930年代のかれの研究は、フレイザーらの思考の枠組みそのものと対決しながら、「呪術的」として片付けられていたアフリカの宗教行為のうち、あるコンテキスト内での必然性と理解可能性が存在することを明らかにすることになった [cf. Evans-Pritchard 1934, 1937]。

8) フランスの植民地政策と「民族学派」との関係については、以下のものを参照している。

ルクレール 1976 : 114-116, 168-180 ; Copans 1974 : 81-110; Clifford 1981, 1983.

9) この調査隊の活動がいかなるものであったかについては、公刊されたレリスの日記がくわしい [Leiris 1938]。それは、2年間の活動で5,000の「民族学的資料」と9,000枚の写真、4,000メートルにおよぶ民族学フィルムその他を収集するという「多大な成果」をあげたが [Griaule 1932 : 116-117, 233-236]、そのためにはレリスの日記が洩らしているように、脅迫や盗みも時には必要だったのである。(この日記の公刊によりレリスがこの学派から除名されたのは、別のエピソードである。)

10) フランス民族学にたいするイギリス人類学の側からの批判および共感については、 [Richards, 1967; Douglas 1967, 1968; Turner 1975 : 156-165] を参照のこと。

11) 現地の分類様式や神話分析にたいする関心において、フランス民族学からレヴィ=ストロースにいたる影響関係は明らかである。そしてレヴィ=ストロースの出現によって、はじめてイギリス人類学の問題関心とフランスのそれとが重なることになったのであり、その成果の一部がメアリ・ダ

グラスやニーダムのシンボリズム研究であった。後者のうちにフランス民族学との親縁性を認めることは、難しいことではない。

- 12) グリオールの民族学の方法論は [Griaule 1957] に見られるが、そこでかれはくりかえし民族学における記述の重要性を説いている。たとえば、「(民族学において) 重要なのはモノグラフィーをつうじて人間性にかんする全体的な記録を確立することであって、注釈の名著をものすることではない」[*ibid.*:5]。「民族学者が仕事の結果を発表するときには、記述するだけである。かれは説明する。というより、かれの記述はすでにそれ自身、かれの提示する社会の内側からの説明である」[*ibid.*:100]。
- 13) ボゾ社会の宗教体系とその変化について、よりくわしくは [竹沢 1989] を見よ。
- 14) ここでは「水の娘」と称したが、ボゾ社会においてその名で呼ばれているわけではない。わたしの調査をおこなった Diafarabé 村では Sande と、そして隣の Nouh 村では Somata と呼ばれており、それらを総称することばは存在しない。
- 15) 「水の主」はそのほかに薬草の知識にたけていとされ、しばしば治療儀礼をとりおこなう。過去にはかれは、雨乞い儀礼や生命力をますためのお守りの作成 [Dieterlen 1942:153-155] や、結婚式のさいの新婦の妊娠祈願、新生児の祝福 [Griaule et Dieterlen 1949:221-222] 等の儀礼行為もおこなっていたとされるが、これらは今日では多くイスラム導師の務めとされ、「水の主」がおこなうことはほとんどない。
- 16) 18世紀以来強大な王国を成立させたバンバラ社会においては、宗教儀礼は村や地域の枠をこえた、いく種類かの結社宗教の手でおこなわれるのが一般的である。そのうちもっとも重要な Komo 結社や Kwore 結社の主要なつとめは、それぞれ農耕と雨の保障にあり [Monteil 1977(1924):261-262; Dieterlen 1951:169-170]、ここでも生業との関係が重要な位置を占めている。
- 17) ソルコの主催するいくつかの儀礼が、「水域の主」としてのかれの社会的属性に由来するものであることは明らかである。またかれが主催する憑依の祭式においても、かれじしんはけっして憑依せず、他者への憑依を利用するかたちで精霊との直接会話をおこなっていることに注意する必要がある [Rouch 1960:200]。ルーシュはソルコが最初にこの社会に憑依をもたらしたとするが、むしろすでに別の種類の祭祀を指導していたかれらが、あたらしく導入された憑依カルトを利用したと考えることはできないだろうか。
- 18) Besmer はポリ・カルトの都市的な性格を強調するが [Besmer 1983:5-10]、Greenberg は農村にも多くのポリ精霊群が存在し、さまざまな機会にそれがまつられていること、そしてとくに病気にむすびついて精霊憑依がおこなわれていることを明らかにしている [Greenberg 1946:27-63]。それゆえこのカルトは都市に頻出するが、都市にのみかぎられる現象ではない。
- 19) Greenberg によれば、「ハウサ社会では精霊は病気の原因であるとうじにその治療のもとである」[Greenberg 1946:54]。またこのポリ・カルトの読み直しをおこなったルイスのつぎの発言も興味深い。「この華麗なポリ精霊群は、各地方の小規模な精霊群がそうであるように、全地域を包括する精霊名簿であるだけでなく、それ自体が医学辞典そのものである」[ルイス 1985(1971):99]。
- 20) ポリ・カルトの起源について、Nicolas 1967 は「憑依カルトは伝統的な前イスラム宗教と旧

来のクラン組織にむすびついた神々をもつ maguzawa (ハウサ農民)のもとでは存在しなかった。いいかえれば、ボリの実践は、イスラムの存在とハウサのクラン構造の解体に依存している」とする [Besmer の引用による、Besmer 1983:14-15]。一方、Besmer はボリ・カルトが「社会変化の産物である」ことを認めながらも、イスラムの導入以前にも存在していた可能性を認めている [Besmer 1983:17-18]。

- 21) 「中央および北アジアにおけるシャーマニズム複合の形成を理解するためには、2つの基本的な問題点を見失わないようにしなくてはならない。1つは原初的現象としての宗教的エクスタシーであり、もう1つはこの経験が統合されていった歴史-宗教的環境と、これを最終的に評価するにいたったイデオロギーである。わたしたちはエクスタシー経験を原初的現象と呼んだが、それはそれを歴史的なある時点の産物と見なすべき理由が見当たらないためである……。むしろわたしたちはそれを人間の条件を構成するものと、それゆえアルカイックな人間社会において十全なかたちで認められていたものと考える方向に傾いている」 [Eliade 1951:436-437]。
- 22) 憑依の現象とそれにたいする評価はそれぞれの社会で確立された1制度にはほかならないが、一般に制度はさまざまな、ときにはあい矛盾する機能をもつことができる。したがって制度の理解において重要なのはその原理の解明であって、なんらかの機能の抽出で満足すべきではない。
- 23) わたしの1年弱のボゾ社会での滞在中に、1度だけ儀礼的なトランスに遭遇したことがあった。それは漁業キャンプで漁場をめぐる深刻な争いが発生したときであり、近くの村から職能者が呼ばれ、かれはみずから太鼓を叩きながらトランスに入っていく、ある種の託占をおこなった。しかしかれのトランスの状態は、かれによっても、またまわりの人間によっても、精霊の憑依として説明されることはなかった。かれは答えを「見た」のだというのがその説明であった。
- 24) 生業にむすびついた宗教形態から憑依を核にした宗教形態への移行といっても、前者がより「原始的」であるとか、「始源的」であるとかいったものではないことは押さえておく必要がある。前者の形態じたいが、生態系と人間の営為との相互交流のなかで形成されたものであること、そしてそこにはすでに一連の変化がふくまれていることについては、別の箇所を示しておいた [竹沢 1989:885-889]。

参 考 文 献

ベラー

1973 (1964), 「宗教の進化」『社会変革と宗教倫理』未来社, pp.49-89.

Besmer, F. E.

1983, *Horses, Musicians, & Gods*, Bergin & Garvey.

Clifford, J.

1981, "On Ethnographic Surrealism", *Comparative Studies of Society and History*, pp. 539-564.

- 1983, "Power and Dialogue in Ethnography", G. W. Stocking Jr., ed., *Observers Observed*, Univ. of Wisconsin Press, pp. 121-156.
- Copans, J.
1974, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Maspero.
- Dieterlen, G.
1942, "Note sur le génie des eaux chez les Bozo", *J. de la Société des africanistes*, pp. 149-155.
1951, *Essai sur la religion Bambara*, P.U.F.
- Douglas, M.
1967, "If the Dogon...", *Cahiers d'études africaines*.
1968, "Dogon Culture-Profane and Arcane", *Africa*, pp. 16-25.
- Eliade, M.
1951, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot.
- Evans-Pritchard, E.E.
1934, "Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality", *Bulletin of the Faculty of Arts*, Cairo, pp. 1-36.
1937, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Clarendon Press.
- Feuchtwang
1973, "The Colonial Formation of British Social Anthropology", T. Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, pp. 71-100.
- Fortes, M.
1936, "Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of the Gold Coast", *American Anthropologists*, pp. 590-604.
1937, "Communal Fishing and Fishing Magic", *J. of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, pp. 131-142.
1973, "On the Concept of the Person among the Tallensi", *La Notion de personne en Afrique noire*, Ed. du C.N.R.S., pp. 283-319.
- フォーテス
1980 (1959), 『祖先崇拜の論理』ペリカン社。
- フレイザー
1951 (1911), 『金枝篇』岩波文庫。
- Ganay, S. de,
1942, *Le Binou Yébéni* Paul Geuthner.
- Gluckman, M.
1963, *Order and Revellion in Tribal Africa*, Cohen & West.
- Greenberg, J.
1946, *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*, J.J. Augustin.

Griaule, M.

1933, "Mission Dakar-Djibouti", *J. de la Société des africanistes*, pp.113-122, 229-236.

1957, *Méthode de l'ethnographie*, P.U.F.

グリオール

1981 (1948), 『水の神』せりか書房。

Griaule, M. et G. Dieterlen

1949, "Signes graphiques soudanais", *L'Homme*, n.3.

Grillo, R.

1985, "Applied Anthropology in the 1980s", R.Grillo and A.Rew, eds., *Social Anthropology and Development Policy*, ASA Monographs, 23, pp. 1-36.

Kuper, A.

1983 (1973), *Anthropology and Anthropologists*, Routledge & Kegan Paul.

Lackner, H.

1973, "Social Anthropology and Indirect Rule", T.Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, pp.123-151.

リーチ

1985 (1982) 『社会人類学案内』岩波書店。

ルイス

1985 (1971), 『エクスタシーの人類学』法政大学出版局。

ルクレール

1976 (1972), 『人類学と植民地主義』平凡社。

Malinowski, B.

1965, *Coral Gardens and their Magic*, Univ. of Indiana Press.

マリノフスキー

1967 (1922) 「西太平洋の遠洋航海者」『世界の名著, 59』中央公論社。

Middleton, J.

1960, *Lugbara Religion*, Oxford U.P.

Monteil, C.

1977 (1924), *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Maisonneuve et Larose.

Nicolas, G.

1967, *Les Jumeaux des dieux*, Etudes Nigériennes, n.21.

Olivier de Sardan, J.-P.

1982, *Concepts et conceptions Songhay-Zarma*, Nubia.

Onwuejeogwe, M.

1962, "The Cult of the Bori Spirits among the Hausa", M.Douglas & P.Kaberry, eds., *Man in Africa*, Tavistock, pp. 279-305.

Piault, M.-H.

1970, *Histoire Mawri*, Ed. du C.N.R.S.

ラドクリフ=ブラウン

1975 (1952), 『未開社会における構造と機能』新泉社。

Richards, A.I.

1967, "African Systems of Thought: An Anglo-French Dialogue", *Man*,
pp. 286-298.

Rouch, J.

1954, *Les Songhay*, P.U.F.

1960, *Essai sur la religion songhay*, P.U.F.

竹沢尚一郎

1986, 『象徴と権力』勁草書房。

1989, 「ボゾ族における社会変化と宗教変化」『国立民族学博物館研究報告』 pp. 857-896.

Turner, V.

1975, "The World of the Dogon", *Dramas, Fields, and Metaphors*, Cornell
U.P.

Wilson, M. H.

1957, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, Oxford U.P.

ウェーバー

1964 (1917-18) 『古代ユダヤ教』みすず書房。

1972 (1920-21) 『宗教社会学論集』みすず書房。