

儀礼的転位について

安元, 正也

<https://doi.org/10.15017/2328691>

出版情報 : 哲學年報. 33, pp.77-103, 1974-03-30. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

儀礼的転位について

安元正也

ここでは、「転位」(reversal) 概念はどのような事象を記述するためのものであるか、それによって記述された事象はどのような社会的文化的性格を持っているものであるか、またこれまで私が論じてきた左右の象徴的対立とどのような関連を持っているのか、などの問題点を吟味したい。主としてアフリカの事例に依拠するが、包括的説明を与えようとするものではない。ただ論点を明確にし、今後の展開を期するものである。

I

ここで儀礼的転位とは、主に人類学者たちが reversal とか inversion などの用語によって記述している事象を指す。日常生活では禁じられている行為が特定の場面で、特に儀礼的状况において許されたり勧められたりするものを言う。日常的行動様式からの逸脱を伴う現象である。具体的には、「性的放縦」(license)、「卑猥な行動」(obscenity)、「異装、服装倒錯」(transvestism)「役割転換」(role reversal)などが考えられている。私は“reversal”を「転位」としたのであるが、「逆転」と訳すこともできよう。しかし、それほど日常の行為とは鋭い対照を示さない場合でも、研究者・調査者の観点によっては“reversal”と記述されることもある。具体的事例の一つを選んで、どのようなものが、またそれがどのような意味で「転位」として記述されているか見てみよう。

Beidelman はスーダンの Nuer 族における次のような事例に注目している。Nuer 族にあっては婚資の支払いが不当に遅れると、花嫁の出産能力が危険に曝されると信じ、その回復を図って gorot 儀式が催される。花嫁側の集団は正常な婚姻の場合、牛を婚資として受け取るにもかかわらず、この儀式では供儀のための雄牛 (ox) を差し出す。また花嫁と花婿ならびに彼らが属する各々の年齢集団の成員たち、そして夫婦のそれぞれの側の同じ性の若い親戚たちは、お互いの目の前でその肉を食べる¹⁾。ところが、Nuer 族においては男女は非常に近い親戚でない時には、食事に関しては互いの目を避けなければならないという規則があり、異性が食事をしている時は近寄ってはならないし、また見られてもならないのである。紛争中の集団間ではまた姻族の間では共食をしないという規則について、Beidelman は、おそらく Nuer 族は食事をくつろいだ親密な社会的状況に結びつけ、食事の拒否を敵意に関連させているのであろうと指摘しもある²⁾。つまり、この儀式は、むしろ共食の拒否が期待される場面なのである。さらに彼は gorot 儀式における牛の屠殺の方法にも触れている。ここでは鼻や口、肛門に草を詰めて窒素死させる。これは隣接する Dinka 族でも行なわれている方法である³⁾。彼は「他の地の屠殺の方法を用いることはそれ自体、象徴的転位 (symbolic inverse) であるか、あるいは少くとも日常性とは対照をなす様式であるということかもしれない」⁴⁾と解釈している。このように、われわれは gorot 儀式において一連の転位的行為を見ることができるのである。

したがって転位と言う場合、必ずしも性的放縦、卑猥な行為を指標とする必要はないことになる。何が逸脱であり、したがって異常なものであるかはそれぞれの社会の価値規範によるのであり、社会的文化的文脈の中で他の諸因子との関係において定められるべきものであろう。しかし屠殺の方法のように文化的に借用・受容したと思われるものを転位と記述できるかどうかは問題である。どのような意味で転位と記述することが可能であ

るのか、明らかでなければならぬ。

Evans-Pritchard によれば Nuer 族において供儀の動物はほとんど雄牛 (ox) である。時として子を産まない雌牛が雄牛の代用とされることもある。雌牛あるいは去勢されていない雄牛 (bull) が優先されるのは特定の場合であって法則に対する例外とも言える。多産な雌牛は共同体の年長者の葬送儀礼で、去勢されていない雄牛は血讐を終結させる儀式の中で供儀されるだけである⁵⁾。したがって gorot 儀式での雄牛の供儀は例外ではない。屠殺の方法それ自体が例外なのである。牛の場合、心臓に槍を突き立て右側を下にして地に倒れれば吉兆ともなり、代用品の羊とか山羊の場合、槍で喉を切る。いずれにせよ槍を用いるという点で供儀の手続きは同じである。しかし gorot 儀式では窒息死である。単に Dinka 族の影響ということではなく、むしろこの屠殺の方法それ自体が逸脱としての意味を持つのであろう。さらに屠殺で用いられる草も単に植物としての意味しか持っていないということではないと思われる。母牛の後産を見ない時にそれがおりるように特に左の角に草の輪を懸ける⁶⁾。しかし、Beidelman が指摘するように⁷⁾、われわれは Nuer 族における草のシンボリズムについてほとんど知っていない。したがって、ここでは供儀における草と、牛の出産の際の草とが共に、望ましからざる状況を治療、回復させる局面で意味を持っていることを指摘するにとどめたい。いずれにせよ、gorot 儀式は秩序の回復に関わるものであり、それはこうした一連の転位的行為によって果されているのである。転位現象は、それが見られる状況の文脈の中で意味を持っているということである。そしてその意味はさまざまな角度からアプローチされうるであろうが、ここでは転位概念を一般的に「制度化された無秩序」(institutionalized disorder)⁸⁾として、また「日常的規範からの制度化された逸脱」(institutionalized departures from everyday norms)⁹⁾として了解するにとどめたい。以下、皮相的ではあるけれども、それらが見られる状況を、すなわちどのような文脈で生起し

ているかということを吟味する。

注

- 1) T. O. Beidelman, 1969 "The Ox and Nuer Sacrifice", *Man*, vol. 4, No. 2, pp. 290-1.
- 2) T. O. Beidelman, 1968, "Some Nuer Notions of Nakedness, Nudity, and Sexuality", *Africa*, vol. 38, p. 116.
- 3) G. Lienhardt, 1961, *Divinity and Experience The Religion of the Dinka*, Oxford: Clarendon Press, p. 88-9.
- 4) Beidelman, 1969, "The Ox and Nuer Sacrifice," p. 290.
- 5) E. E. Evans-Pritchard, 1956, *Nuer Religion*, Oxford: Clarendon Press, p. 202; 1968 (first printed 1940) *The Nuer*, Oxford: Clarendon Press, p. 26.
- 6) Evans-Pritchard, 1953, "Nuer Spear Symbolism," *Anthropological Quarterly*, vol. 26, p. 7, n. 13.
- 7) Beidelman, 1969, *op. cit.*, p. 290.
- 8) Rodney Needham, 1963, *Introduction to 'Primitive Classification'*, Chicago: Chicago University Press, xxxix.
- 9) Edward Norbeck, 1963, "African Rituals of Conflict", *American Anthropologist*, vol. 65, pp. 1254-79.

II

上に述べたような転位現象は広範に観察できるものであり、特に儀礼的文脈で生起することが多い。南東アフリカの Zulu 族のいわば農耕儀礼である Nomkubulwana 儀式と、タンザニアの Gogo 族の双生児や逆子の誕生、また家畜の病気に際して行なわれる浄化儀礼とは、それぞれ目的とするところは異なっているが、地域共同体の女性が参加すること、女性が男装し攻撃的な態度を取り卑猥な歌を歌うなど、数々のポイントで類似しているものである。すでに触れたことがあるので、ここでは繰り返さない。

〔 1 〕

さて、このような逸脱的行為様式が入会式などの場面で参加者たちに特に指定されることは多い。

たとえば北ローデシアの Wico 族にあって、割礼儀式の前日の日没前、村落から離れた mukanda という隔離小屋の外側に少年たちは裸で立ち、夜の間、女たちは猥らな踊りを踊る。手術の前夜、入会者に対する人々の関心は最高頂に達し、男たちと女たちは日の出まで一緒に円になって踊り明かす。幾人かの男たちは女装し、男女とも自分の服を跳ね上げる。「男は養母の性器を見ても恥じたりはしない」¹⁾のである。またトランスヴァールの Ba-Thonga 族では三、四人の少女が一緒に入会式を受ける。彼女たちは一ヶ月の隔離期間を経験しなければならない。既婚の女性、それにすでに入会した少女たちが毎朝、沐浴に連れて行く。道すがら彼女たちは猥らな歌を歌い、たまたま出会った男たちを棒で追い払う。入会者たちは隔離小屋に帰ると、いわば「養母」たちに引搔かれたり抓られたりしていきじめられ、養母たちの歌う卑猥な歌を聞かなければならないという²⁾。

また、性的局面での放縦が国家儀式の中で見られることもある。Ashanti 族の Odwira 儀式は国家の禳祓、祖霊や神の祠の浄化を図るものとも言われ、死せる先王たちを讃え、宥めるものとも言われた。初穂儀式としての側面もあり、ヤム芋が成熟する九月初旬に行なわれ、ヨーロッパ人たちによって、かつては「ヤム祭り」(Yam Custom) と報告された。そうした報告によると、儀式の三日目の朝、王の命令により町の角々に真鍮の鍋に入ったラム酒が置かれ、自由民も奴隷も、男も女も、そして子供たちでさえもうラム酒に酔い、下層の職人と奴隷とが国事を論じ合った。男女はその情熱に身を任せた。盗み、密通、あるいは暴行も、期間中は罰せられることはなかった。その放縦さは、Saturnalia にも譬えられるものであったという³⁾。

性的な局面ではないが、スワジランドの Swazi 族の国家儀式 Incwala においても、日常禁じられている行為が特定の人物に、特定の機会に許され、勧められるという様相を見ることができる。Incwala 儀式は、毎年ほぼ三週間にわたって行なわれる王権の儀式であり、国家的な初穂儀式である。儀式の数週間前、「海の民」(People of the Sea) と呼ばれる国家的な祭司団が首都に召集され、王の力を強化すると信じられている特別の薬を収集すべく送り出される。彼らは海と河へ二つの集団に分れて巡礼する。彼ら祭司団は、通常は威厳あり礼儀正しい人物である。しかし、聖なる器 Inkosotana を持った彼らは道すがら人に会おうと、「お前は Inkosotana を踏んでいる」と言い掛りをつけ、取るに足りない小さな品物ではあるけれども罰金を要求する。家の中で見つけたビールを取り上げる。傲慢に振舞い、天下御免の盗みを働くのである。彼らは行く先々で厚遇される。彼らの旅は人々にとって Incwala が間近かであることの徴である。「かくて Inkosotana との接触を通して多数の人々が、そして理論上は全国民がその国家儀式に関与する機会を持つ」⁴⁾ と Kuper は述べている。いずれにせ、Incwala は日常生活からは切り離された聖なる期間であり、祭司団の旅は、Incwala の序幕なのである。

〔 2 〕

盗みとか暴行が許され不平を持たれたり賠償を求められることはないという状況は、葬儀においても見ることができる。たとえば、北ローデシアの Ba-Ila 族では喪の供宴の時に、女性の服喪者が猥雑な歌をうたう。通常の状況下では女性が男性の前で性的な含みがあることを言うのは禁じられている。それと同様にあらゆる拘束がこの期間中に取り除かれる。人々は放縦に耽ける。小屋の屋根から茸草がむしりり取られ、畑からは穀物が盗まれる。姦通もなされるかもしれない。激情が解放されるのである。こ

これらの結果に対して誰も不平を抱かない⁵⁾。

これほどの放縦は認められないが、再び Ba-Thonga 族では、人の死後二、三ヵ月して故人の家族全員が参加し喪屋を壊す儀式を取り行なう。故人の妻たちは猥な歌をうたい、奇妙な性的な擬態をして踊る。しかし彼女たちは悲しみに沈んでいるのである。このような歌は、服喪の期間には特にふさわしいと考えられている。卑猥な言動と性交の禁止とが、この服喪期間を際立たせているのである⁶⁾。

このように生と死の境界で、葬送、服喪という儀礼的状况において、時として逸脱的行為が見られるのは興味あることである。黄金海岸の Lo-Dagaba 族では、男子の埋葬の時に、墓掘人たちのために墓碑の根もとに投げられたお金を、死者と冗談関係にあった者たちが集める。彼らは死者の悪口を言って侮辱し、墓碑の回りで、わざとおどける。喪失感に対抗しているのだと、Goody は解釈している⁷⁾。死者に対してではないが、悪口を言い合うことは Nuer 族においても見ることができる。埋葬の後、四ヵ月か六ヵ月か経つと喪の儀式が催される。雄牛が供儀され、六人の人間が、かわるがわる弔辞を述べ、祖霊へ訴願をする。しかしこの時、語り手も聞き手も、これまで抱いていた親戚たちへの恨み辛みを公けに表現しなければならない。「もし彼が今、そうしなければ、彼は永久に沈黙を守らなければならないことになる。これは、家族ならびに親族の紛争の円満解決のための機会である」⁸⁾と Evans-Pritchard は言う。

もちろん、日常生活からの逸脱を行なうこと自体が、これらの儀礼の意図であり目的であると私はいつているのではない。もうしばらく、死に関わる状況を見て行く。

再び、Ashanti 族にあっては、新生児が生まれて八日目を迎える以前に死亡すると、その子は鞭打たれる。時には指を切り落される。死体はギザギザを持った葉に包まれ、甕に入れられ、以前は女たちの便所でもあった村の塵山に埋葬される。そして両親は頭を剃る。ここでは喜びの印であ

る。白い着物を着る。葬式に対する許し難い侮辱である。落花生のスープを飲む。喜ばしい祝宴である。さらに両親は寝室に引き籠り、一緒に寝るふりをする。普段のお産ではこれは、母親が *apie* という病気になるといけないので、出産後四十日間は決して許されない行為である。Rattray は「葬送儀礼の故意の対照」(deliberate antithesis of funeral rites) を、指摘している⁹⁾。

また、こうした状況において逆転した手続きが要求されることがある。たとえばウガンダの Nyoro 族では女性は喪の徴として、着物を裏返しにして着る。王が死ぬと、普通の時、牛の乳は右側を搾られるのであるが、左側を搾って王の口に注がれる。国家の太鼓も引繰返される。死と転位的行為が結びつくことに Needham は注目し、それを相対的、一時的な「状況の転位」(situational reversal) として捉えている¹⁰⁾。因みに、わが国でも一般的に言って、葬式の時には普段しないこと、反対のことをすることが多い。周知のことではあろうが、ここでは繰り返しておきたい。

たとえば能登半島では枕返しといって、亡くなった人の下肢を曲げ、寝床の上に刃物を置き、逆さ屏風を立てる¹¹⁾。阿蘇の宮地などでは、枕直しの後に足を曲げ、その上に最上の美衣を逆さに掛ける。沢山の衣類を掛けた時は、その中の一枚だけ必ず逆さにする¹²⁾。愛知県北部の山村では、枕飯は屋外の厩舎の脇などで梯子を立て掛けて縄を下げ、それに鍋を吊して炊いたが、米を先に鍋に入れ、水を後から注いで洗うなど、片端から常の日とは逆さなことをしたという¹³⁾。また、湯灌の時、普段とは逆に先に盥に水を入れ、後から湯を注して適温にし、使ったあとの水を陽の当たらぬ所に捨てるのは全国的な風習といって良いであろう。湯灌が済むと経帷子を着せるが、脚絆や足袋を片方ずつ別の人が縫い、糸尻を纏めない場合も多い¹⁴⁾。出棺の際、普通は家人などが出入りする玄関口を通さず、縁側から直接、庭へ運び出すか、地方によっては庭に面した壁を打ち破って出し、すぐに塞ぐこともある¹⁵⁾。志摩の磯部町檜山では玄関口から出しているが、

注連縄をはずし、出棺後は座敷を一把藁で掃く。普段、一把藁で掃くと叱られるという¹⁶⁾。また出棺の時に茶碗を割り、籠や機織道具を毀す習俗は、広範囲にわたっているように思われる。

転位現象の事例を以上のように見てきたが、それは性的放縦のような劇的な事象ばかりでなく、日常の手続きの無視あるいは逆転までも含ませるとができるようである。しかし、転位として記述し、把握することが、どのような分析的意味を持つのか、問題は残っている。さらにその語の拡大された用法を見ることによって、問題の拡がりを展望してみよう。

[3]

Beattie は、Needham の『ニョロ族の象徴的体系における右と左』¹⁷⁾ (1967) に対する批判の中で、ウガンダの Nyoro 族における象徴的転位 (symbolic reversal) の事例を挙げている¹⁸⁾。生きている間は、ほとんど顧慮されることのなかった奴僕が死ぬと、その亡霊に特別な潜在力 (mahano) が帰せられるのである。なるほど、Beattie の『ブニョロにおける亡霊祭祀』¹⁹⁾ (1964) によれば、Nyoro 族には、病気とか不妊とか、他の災い事が、生者が行なう邪術 (sorcery) と非人格的な mbandwa 精霊、そして亡霊の活動の三つのうちのいずれかによってもたらされるとする説明の型がある。Nyoro の人々は、近しい者が死んだ時、自分の身内としては語らない。その亡霊は暖かい感情を生者に対してもはや持たない。ここで亡霊祭祀の目的は亡霊と密接な関係を結ぼうとするよりもむしろ、一定の距離を置こうとするものであるといえよう。誰かが病気になれば占師によって原因が診断される。亡霊の所為とわかれば、それに応じた処置が取られる。いずれにせよ、亡霊は生前、恨みを抱いていた人を襲撃するし、奴僕の亡霊は特に危険なものであると信じられているのである。卑賤なる者が、聖なるものに転位しているのである。そのメカニズムを Beattie

は次のように説明する。「Nyoro の地においては……いかなる関係においても、一方が目上と考えられ、他方は目下とみなされる。幾つかの文脈において社会的ないし政治的に従属的な役割を受け持つことは、一種の儀礼的優越が目下の者に与えられることによって補償される、ということのようである……奴僕として使役された捕虜に特別の儀礼的力が与えられることは（もちろん彼らは、自己の所有者に対し、どのような権利であっても、それを主張する世俗的な手段を持たなかった）彼らを虐待することに対する強い制裁として作用したにちがいない」²⁰⁾

また、Nyoro 族の王女たちは、王子たちと共に成人式 (initiation) を受け、少年たちと同じように下顎の門歯を抜かれる。平民の女性が普通持っているよりも多くの自由を与えられている。王の牛の乳を搾ることは許されてはいないが、王子たちがするように牛の番をする。反面、彼女たちは結婚を禁じられている。異母兄弟——王子たちと私通を行なうかもしれないが、子供を生むことは許されていない。妊娠したとしても王には秘密にされ、生まれた子供は殺される。王女が死亡した時、一般の女性とは反対に、そして王子たちと同じように両手を頭の右側に添え右に横たえられて埋葬される。彼女たちは若干のポイントにおいて社会的に男性である²¹⁾。Needham が「社会的地位の転位」(reversal of social status) として解釈する所以である。しかし、ここでは若干の補足が必要である。

Beattie の『Nyoro 族の王権の儀礼』²²⁾ (1959) によれば、Nyoro 王 Mukama は常に健康でなければならぬし、儀礼的清浄の状態に自らを保たねばならない。王は高い評価の食物、つまり牛肉以外の肉を食ってはならないし、一般人が利用する馬鈴薯、キャッサバ、豆類などを食べることは禁じられている。彼に仕える人々も儀礼的清浄の状態にあるのでなければならない。王の特別の雌牛の群れは、思春期以前の少年たち—王子たち—によって世話をされなければならない。王子たちは六歳か八歳の頃から数年間、牛の飼育についての厳しい教育を受ける。また彼らは、たとえ

母親であれ、いかなる女性とも接触してはならない。しかし王女は王子とともにここで奉仕しているのである。

思うに、王女が男であるというのは、このような意味においてなのであろう。Needham は、Nyoro 族において占師は女性的属性が帰せられ、男性的属性が帰せられている王女と構造的に対比すべきものと考えている。彼らの構造的対比は、それぞれ神秘的宗教的権威と世俗的政治的権力との対立として捉えられるというのである²³⁾。確かに王女は、上に述べたような形で王権の維持に関わり、王の持つ政治的儀礼的力の行使を委託されているといえる。実際、王女は潜在的力 *mahano* を持つと信じられている。しかし、王女は政治的権力よりもむしろ、王権の儀礼的側面に強くわっているといえるのである。ともかく王女は *mahano* を有するという意味では、聖なるものである。

さて、女であるのに男として見做されることが「転位」として記述できるものであれば、次の事例も考慮すべきものであろう。

Swazi 王は、二人の公式に選ばれた女性を儀礼的王妃として娶る²⁴⁾。最初に結婚式を行なう女性は、儀礼的な手術を施される。体の右側、おそらく右手首、左横腹、右足指に傷を付けられ、王も同じようにされる。彼らの血は混ぜられる。これによって、彼女は王の分身として認められ、王から尊敬をもって遇せられ、王から「母」と呼ばれる。また彼女は、男、*inkoshi* (支配者)として語られる。「右手王妃」とも言われる。その数週間後に二番目の女性との式が行なわれ、彼女は「左手王妃」と呼ばれるが、儀礼的な手術は受けない。しかし、二人とも後宮での最高権威者であり、また各々は *sisulamsiti* (闇を一掃する者)として知られている。儀礼的王妃のこの局面は、*Incwala* 儀式において最もよく現われる。*Incwala* 儀式の四日目、王の超自然的力の最も強い時に、他の誰もあえてしない時に王と接触し、王の持つ危険な力を吸収し、王が再び日常的世界に戻るのを助ける。普通、第一番目の妻が産んだ男子は、他の妻たちの子よりも

後に誕生したとしても継嗣とされるが、*sisulamsiti* なる王妃の子は世継とはされない²⁵⁾。これに注目した *Beidelman* は変則的なもの (*anomaly*) として彼女たちを位置づけている²⁶⁾。

変則的なもの、異例なものと記述できるかどうかは、その社会的文化的文脈の中でのみ決定されることである。*Swazi* 王と血を交わした盟友でもあり、儀礼的代役でもある二人の *tinsila* (*s. insila*) も、*Incwala* 儀式において王の持つ危険な力を吸収すると考えられている。王子たちよりも王と同一視される者である。右手 *insila* は戦争儀礼の指導者である。王が死ぬと任を解かれ、支配すべき土地を受ける。左手 *insila* は特に *Incwala* 儀式で重要な役割を果す。王が死ぬと、医師を助けて死体を取扱い、埋葬させる。任を解かれ、右手王妃と共に、彼女のために建てられた特別の村へ行く²⁷⁾。王の生前に *tinsila* の誰かが死んでも、公表されず、王は死者としては認めない。その死は王に対する直接の攻撃だからである。*insila* の妻は、彼のために人前では泣かないし喪服も着ない。彼の親族も服喪儀礼を行なわない²⁸⁾。*tinsila* は王と同じく全国民の父であり、紛争の調停者である²⁹⁾。

さて、これらの人物について述べたのは、ありふれたことを繰り返すためではない。なるほど、支配者ならびに彼につながる人物は、平民とは非常に異なった秀れた存在だと信じられているし、信じられなければならないであろう。したがって多くの神話や儀礼の中でそのことがしばしば表現されるのかもしれない。また多くの王室儀礼において、実施者の儀礼的条件として何らかの規定あるいは禁止を見ることがあるが、しかし、ここで *tinsila* の事例までも加えたのは、彼が異例である、逸脱的であると規定されうるのは、彼の諸々の行為だけではなく、彼と関わる人々の象徴的行為との関連においてでもあることを、言いたかったからに他ならない。したがって「転位」として記述するためには、全体的な文脈の中で、逸脱的

として語られていることの意味、根拠を問うことが要求されているのである。ここでは転位現象の持つ問題の拡がりを示唆するにとどめるが、特定の状況で、あるいは特定の人物に逸脱的行為様式が規定されている場合、日常性との対照それ自体が強調されていると言うことができる。この意味で転位現象は Needham が言うように「価値の象徴的強化」(symbolic reinforcement of values)³⁰⁾ をもらすものであろう。しかし、転位現象の拡がりはそれにとどまらない。たとえば、Middleton はウガンダの Lugbara 族の女占師や予言者のことを、その否定的属性によって畏怖され、しかも秩序と無秩序の領域の間を移行できる「境界人」(the liminary) であると述べている³¹⁾。女であるのに男、また男であるのに女として見做されているし、いわばサカサマの人である。彼らは、神秘的な力、すなわち通常の人間の領域を越えたものと関係する職業的な「靈的媒介者」(medium) である。しかし、専門的な“medial character”の持主ではないにしても、聖なるものと何らかの接触を行なう人物は、しばしば逸脱的行為様式が規定されているということをここで述べた諸事例は示唆している。ともあれ、逸脱的行為様式が規定されていることによって日常的行為様式との対照が明確である場合には、それを転位として記述することが可能であろう。また、そうすることは分析的意味を持つのではないかと思われるのである。

注

- 1) Max Gluckman, 1949 “The Role of the Sexes in Wico Circumcision Ceremonies”, in *Social Structure: Studies to presented to A.R. Radcliffe-Brown* (ed. by M. Fortes), Oxford: Clarendon Press, p. 153.
- 2) Henri A. Junod, 1927, *The Life of a South African Tribe*, vol. 1, London: MacMillan and Co., p. 177.
- 3) R. S. Rattray, 1927, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford: Clarendon Press, pp. 122-7.
- 4) Hilda Kuper, 1947, *An African Aristocracy*, Oxford University Press,

- p. 200.
- 5) Evans-Pritchard, 1965, "Some Collective Expressions of Obscenity in Africa", in *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, New York: Free Press, pp. 78-9.
 - 6) Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 81.
 - 7) Jack Goody, 1957, "Fields of Social Control among the LoDagaba", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 87, p. 91.
 - 8) Evans-Pritchard, 1956, *Nuer Religion*, p. 150.
 - 9) Rattray, 1927, *op. cit.*, p. 50-61.
 - 10) Rodney Needham, 1967, "Right and Left in Nyoro Symbolic Classification", *Africa*, vol. 37, pp. 430-1.
 - 11) 柳田国男, 1969, 「葬制沿革史料」『柳田国男集』第十五卷, 筑摩書房, p. 530.
 - 12) 同上書, p. 531.
 - 13) 同上書, p. 532.
 - 14) 圭室諦成, 1973, 『葬式仏教』大法輪閣, p. 83.
 - 15) 坪井洋文, 1971, 「葬式」『日本を知る事典』社会思想社, p. 31.
 - 16) 佐藤米司, 1971, 『葬送儀礼の民俗』岩崎美術社, pp. 117-8.
 - 17) Needham, 1967, *op. cit.*, pp. 425-52.
 - 18) John Beattie, 1968, "Aspects of Nyoro Symbolism", *Africa*, vol. 38, p. 417, n. 2.
 - 19) Beattie, 1964, "The Ghost Cult in Bunyoro", *Ethnology*, vol. 2, pp. 127-51.
 - 20) Beattie, *op. cit.*, p. 149.
 - 21) Needham, *op. cit.*, pp. 431-2.
 - 22) Beattie, 1959, "Rituals of Nyoro Kingship", *Africa*, vol. 29, pp. 134-45.
 - 23) Needham, *op. cit.*, chap. IV, V, VI.
 - 24) Kuper, 1947, *op. cit.*, p. 80.
 - 25) Kuper, *op. cit.*, pp. 91-2.
 - 26) Beidelman, 1966, "Swazi Royal Ritual", *Africa*, vol. 36, p. 391.
 - 27) Kuper, *op. cit.*, p. 82.
 - 28) Kuper, *op. cit.*, p. 76-86.
 - 29) Kuper, *op. cit.*, p. 58.
 - 30) Needham, 1960, "The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note

on the Structure of the Meru Symbolism”, Africa, vol. 30, p. 29.

- 31) John Middleton, 1968, “Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda”, History of Religions, vol. 17, pp. 187-208.

III

儀礼的「転位」という概念は、したがって、問題点を指摘するためのものであり、また比較への方向を持つものである。もちろん儀礼的状况において必ず逸脱的行為様式を取り出せる、観察できるというわけではない。その生起の条件を明示しない、あるいはできない叙述は「説明」ではない。この意味では私の叙述は単なる「記述」か「解釈」でしかない。しかし、右と左の対立の問題は、比較と条件の明示化の方向へ儀礼的転位の問題を導くかもしれない。少くとも手掛りを与えてくれるかもしれない。これが、これまで右手と左手の対立を論じてきた私の意図であった。右と左の対立の問題は、すでに Robert Hertz が論じている。私は彼が二次的なもの、例外的なものとした左手の優越の事例を、左右の転位として捉え、Hertz の方向に沿って問題を発展させようとし、問題状況を次のように規定した。つまり「左手の優越とは、ある文化の中で一般的には右側優越でありながら、特定の人物あるいは状況において左手あるいは左側が優越する文化現象のことである。この場合、優越とは Hertz の用法のそれと共に、その状況において左右の選択が文化的に決定されている場合も含む」¹⁾。以下、このように問題状況を限定することの意味を、わが民俗の事例を瞥見することによって明確にしたい。それらの事例は周知のもので、転位事象の問題点を整理するにはふさわしいものであろう。それ以外の意図はない。

たとえば、徳島県には火の玉は左の袖裏で招くと飛んでくるという俗信

があったという²⁾。岩手県九戸郡では左膳で食事をすると言われたと果報を落とすと
 言われた³⁾。また東日本では家の表入口を向って右手の方に付けるのが普通
 であり、近畿以西では左右自由で、北九州などでは左入口の方を普通と
 している。入口を向って左手に取ったものを左ズマイ（住居）とか左勝手
 とかいう。ところが、栃木県足利郡や千葉県香取郡などでは左住居は繁昌
 せぬといい、新潟県刈羽郡では左屋と言って忌まれるという⁴⁾。和歌山県
 西牟婁郡川添村では門口より向って左ニワにある家、すなわち入口の右側
 に座敷がある家は左ニワと言って嫌われ、右ニワであるとたとえ北枕にし
 て寝ても忌まない。この村ではかつて囲炉をめぐって定席があり、亭主座
 をヨコ座といい庭に対して最上座となり、このヨコ座から向って左はウシ
 ロ座と呼ばれ妻の席である。右は長男または客人の席である。いかなる場
 合も妻は夫の左側に添うものであると言われている⁵⁾。

このような事例から右と左の象徴的対立を取り出すことが可能である。
 左側が吉凶禍福という場合の、凶の側面に関連づけられており、右が日常
 的文脈で用いられ、左に比して上位の価値が与えられている。したがって
 「右手の優越」の事例と言えるであろう。

また、葬送儀礼における逆転した手続きとして次のようなものがある。

長野県諏訪地方では枕団子の粉だけは左白をまわして挽くといい⁶⁾、神
 奈川県津久井の辺りでは死者の枕辺に供える六個の枕団子は本来は内庭に
 梯子を逆さにかけたり、白を左廻りにまわして白米の粉を挽いて拵え、こ
 れを食べると度胸がよくなると言われたという⁷⁾。広島県では片禪を左か
 ら右に懸けることを左禪といい、葬式の湯灌の時だけに限り、平常は左禪
 を忌んだという⁸⁾。また愛知県北設楽郡の場合、湯灌の時、近親者は藁で
 禪を懸け、死者を盥に入れて行水をさせるが、この時に水をかける柄杓を
 左の手に持ち、左へ向けてかけるという⁹⁾。野送りの時に左柄杓の水で手
 を洗う地方も多い¹⁰⁾。また長野県上伊那郡那美和村など、穴掘り、飯炊き
 など葬式関係のことはみな左廻りでする地方もある¹¹⁾。棺を三回、左繞さ

せた後で埋葬するということは多い¹²⁾。死装束は左前に着せるのが普通である。

このような葬送儀礼においても、左カテゴリーは凶事と結びついている。したがって、右カテゴリーが凶事以外の通常の文脈では優先されていることが予想される。左右対立についての何らかの意識、価値づけが前提されているからこそ、個々の状況で左右の選択がなされるのであろう。この意味で、これらは単純に「右手の優越」の事例であると思われるかもしれない。しかしもう少ししばらく考えてみよう。

袖被りという習俗は広く行なわれているものである。たとえば、青森県野辺地地方では、花嫁は練絹や麻布に菱模様を染め出して山水を描いたカツギ(被衣)と呼ぶ単衣の短衣を頭からかついで行く。これは葬送にも用い、花嫁の時の被衣の左袖のわきを被って野送りをし、帰りにこれを背筋からたたんで肩にかつぐのである。この習俗は日常的様式とは明らかな対照をなす。普段に、たとえば俄雨などで袂を被ったりすると縁起が悪いとか病気をするとか言われるのである。いわば普段の袖被りに対する禁忌は、喪の状況で解除され、その左袖が指定されるのである。個々の事例では左の袖を切り離し、さらにその一端をほどいて形を変えて被る所もある¹³⁾。いずれにせよ、袖被りは凶事に伴うものである。袖被りの日常的文脈での禁忌は、葬式で使われるから日頃はいけないのだという風に、ここから結果したのかもしれない。したがってこの事例も「右手の優越」の事例とされるかもしれない。しかし以下の事例も併せて考察されなければならない。

愛知県西加茂郡猿投山神社は「巴の紋を描いた左鎌の、堆たかく積まれて居る御社」¹⁴⁾ であって「特徴は、左鎌と称して、刃の表が右手で持つ外になること」¹⁵⁾ である。信州にかけて左鎌を子供の虫封じの願掛けとして神社に奉納する習俗も見られるが、鎌を左腰に差すことを左鎌と呼ぶ事例もある。鳥根県邑智郡桜江村のある旧家の向いの梅の大木を村人は神木

として崇め、ここを通る時は右腰に差した鎌を左に差しかえぬと崇りがあると
 言い伝えられたという¹⁶⁾。また正月の祝棒を神の物の印しという意味
 で左巻きという地域もある¹⁷⁾。神とか祭時に関わる左の事例である。また、
 左縄と言って常の緬い方と違って左緬いにすることは吉凶種々の場合に見
 られるが、岡山県阿哲郡大佐町では、生まれてきて乳を飲む術を知らぬ仔
 牛が時にはおりそういう時に左縄を緬ってその牛の首に巻いてやると飲む
 ようになるという¹⁸⁾。Nuer 族での母牛の後産の事例と類似している。異
 常事態に関わる左の事例である。

さて、私は特定の状況で左が選ばれる場合を「左手の優越」と定義した。
 これはその文化の全体的文脈の中での価値逸脱的、例外的事象を指すもの
 であった。もし「左」が日常的次元で隠れているとか、「右」との対比に
 おいて否定的価値を付与されているのであれば、それは右手の優越の枠内
 に入るであろう。「左」は *proscribe* されているのである。しかここであ
 げた「左」の事例は、生と死の境界での、そしておそらくは神など超自然
 的、超人間的なものに関わる非日常的次元でのものであると要約できる。
 日常的次元で忌まれているか、あるいは表面に出てくることはなかった
 「左」が、非日常的次元で積極的に前面に押し出されていると言えるであ
 ろう。「左」が *prescribe* されているのである。したがって、左が優先的
 に選択されているという意味で、私の言う「左手の優越」として記述して
 も不当ではないであろう。右と左の対立には中間的なものの余地はない。
 使わなければならないという *prescription* と、使ってはいけないという
proscription とは両立しない。私が優越と言う場合、優先される、指定さ
 れるという *prescription* の局面に限っているのである。しかもその場合、
 日常的次元での右の *prescription* が非日常的次元での左の *prescription*
 に「転位」しているのである。私が左手の優越を「儀礼的転位」(*ritual*
reversal) として捉える所以である。

しかし、研究者自身によって「転位」として解釈された左手の優越の事例であっても、すべてがここでの私の規定と同じ次元にあるものとは必ずしも言えない。たとえば、Keres 族, Zñni 族など北米のプエブロインディアン諸部族における左手の優越は、諸部族文化の接触による変容によって、より複雑な様相を呈しているものである¹⁹⁾。また Needham が論じたインド・ビルマ国境地帯に居住する Purum 族での左右の転位は、鶏脚による占いの場面で見られるものであり、「右と左の儀礼的対立は女性の文脈では転位する」²⁰⁾と述べられているものである。なぜ転位がそこで生起するのか、そのメカニズムに触れたものであるが、むしろ男と右、女と左の象徴的関連を強調したにすぎないと思われる。これらの事例は、重要な論点を提供するものであり、稿を改めて論ずべきものである。

注

- 1) 拙稿, 1973, 「宗教現象と儀礼的逆転」『哲学年報』第32輯, p. 126.
- 2) 民俗学研究所, 1955, 『総合日本民俗語彙』第三巻, 平凡社, p. 1306.
- 3) 同上書, p. 1306.
- 4) 同上書, pp. 1306-7.
- 5) 真砂光男, 1949, 「川添村探訪より」『民間伝承』, 13-8. p. 23.
- 6) 『総合民俗語彙』第三巻, p. 1306.
- 7) 柳田国男, 1969, 「葬制沿革史料」『柳田国男集』第十五巻, 筑摩書房, p. 534.
- 8) 『総合民俗語彙』第三巻, p. 1307.
- 9) 芳賀登, 1971, 『葬儀の歴史』, 雄山閣, p. 160.
- 10) 『総合民俗語彙』第三巻, p. 1307.
- 11) 同上書, p. 1307.
- 12) 佐藤米司, 1971, 『葬送儀礼の民俗』, 岩崎美術社, p. 122.
- 13) 瀬川清子, 1958, 「晴着とかぶりもの」『日本民俗学体系』第五巻, 平凡社, pp. 339-60.
- 14) 柳田国男, 1969, 「秋風帖」『柳田国男集』第二巻, p. 140.
- 15) 柳田国男, 1969, 「信州隨筆」『柳田国男集』第二十二巻, p. 252.
- 16) 『総合民俗語彙』第三巻, p. 1306.
- 17) 柳田国男, 1969, 「大白神考」『柳田国男集』第十二巻 p. 380; 「日本の祭り」

- 『柳田国男集』第十巻, p. 213.
- 18) 『綜合民俗語彙』第三巻, p. 1306.
- 19) 拙稿, 1973, 「儀礼的逆転について」『西日本社会学会ニュース』No. 26, pp. 24-6.; Vernon Kinietz, 1940, "European Civilization as a Determinant of Native Indian Customs", *American Anthropologist*, vol. 42, pp. 116-21; Jay Miller, 1972, "Priority of the Left", *Man*, vol. 7, no. 4, pp. 646-47.
- 20) Rodney Needham, 1958, "A Structural Analysis of Purum Society", *American Anthropologist*, vol. 60, p. 91, cf. Needham, 1962, *Structure and Sentiment*, The University of Chicago Press, pp. 87-96.

IV

すでに述べたように「転位」現象は、さまざまの拡がりを持っている。左右の転位としての「左手の優越」は、Evans-Pritchard の「指定された卑猥さ」(prescribed obscenity)¹⁾と共に、転位現象すなわち私の言うところの「指定された逸脱」(prescribed departures)の一形態にすぎない。しかもそれは、比較のための明確なポイントを提供するという意味で、転位現象の基本的性格を解明するための手掛りとなることが期待される。しかしながら、ここでは彼の叙述に沿ってもう少し転位現象の性格を探ってみたい。

〔 1 〕

Evans-Pritchard は、アフリカの諸部族にあって卑猥な歌とか踊りとかが特定の状況で集団的に行なわれ、しかもその卑猥さが日常では禁じられているにもかかわらず、そうした場では許され勧められさえしている諸事例に注目した。たとえば、入会式、葬儀、双生児をめぐる儀式、虫除けなどの農耕儀礼、さらに早魃の際の儀式など呪術宗教的儀式において、ま

た特別に骨の折れる協同労働の場面で、「指定された卑猥さ」が見られることがしばしばあるというのである。彼は問うている。「なぜ通常では卑猥な行為に科せられた社会的禁止が、そのような場面で緩められ、むしろ指定されるということがあるのであろうか。またその卑猥な行為は儀礼的状況であるいは協同労働状況で、それぞれどのような社会的機能を果しているのであろうか。

彼は次のように説明している。卑猥な行為が指定されることと、「タブー」とは共通の社会的機能を持つ。タブーの主な特徴は、人間が習慣的にし慣れていることを「してはいけない」とすることであり、「指定された卑猥さ」の特徴は、通常は禁じられていることを「してもよい」とすることである。それ故、「両方に共通の機能は、個人の日常茶飯事の型の中に破れ目を作り、タブーと卑猥さとが関わっている行動の社会的価値を強調することである」²⁾。しかも、共同体成員の死、入会式、早魃など社会と個人にとって危険を孕んだ状況は、情動的緊張を個人と社会に強いる。そこで卑猥さが指定されることは、そのような情動を、指定された表現の方向へ導くことによって捌口を与えるという役割を果す。また、それは単調な、そして困難な協同労働の場面では、やりとげるための刺激と動因を与え、労働そのものの単調さから救う緩和剤ともなる。加えてそこでのメロディーやリズムは作業を組織だてる働きをする。

彼の指摘と説明は、多くの示唆を含むものである。転位現象は儀礼的状況に限られるものではない。しかし卑猥さにも限定されはしない。彼は卑猥さが指定されることの一般的機能を求め、さらに二つの場面での個別的機能を明らかにしようとしているのである。整合的説明への要求が強いものである。しかし、私は「儀礼的」転位事象の性格を明らかにするために、もうしばらく具体的事例を見て行きたい。それは Nadel が報告するナイジェリアの Nupe 族の gunnu 儀式である³⁾。これは毎年、11番目の月、二月に行なわれ、儀礼的力 Kuti に関わる Nupe で最も重要な儀式であ

る。

gunnu の日の未明、青年たちと始めて参加を許された少年たちは秘密の場所に案内され、着物を脱いで、女性が身に付けるような腰布を纏う。供儀が終わると、彼らは踊りながら村へ走り帰る。村で祭司が踊り始めると、老人たち、首長そして皆が跡に続き女性も加わる。若者たちは誇張して女性の踊りの真似をし、彼女らの身ぶり手ぶりを滑稽化する。子供を産んだことのない女性は参加を禁じられている。gunnu に先立つ一週間、またはその期間中、死が共同体を訪れるといけなからという理由で、性交は厳しく禁じられているが踊りが終って男女がそれぞれの場所で沐浴した後では、その規則は解除される。男女は夫婦で、あるいは無差別に交る。誰も気には懸けない。

Nadel は、少年たちの女装と、男女が一緒に踊ることの二点に注目している。Nupe 族では、すでに八、九才の頃から男女の行動様式の違いは明確に規定されているし、gunnu 儀式以外の儀式では男女が一緒に踊ることもなく、物静かなものだからである。まず、少年たちは gunnu への公式的参加以前は、実際の行為様式としては男であることを要求されているが、社会的カテゴリーとしては少女と同一である。それ故、女装は女性の性への象徴的同一化といえるものであり、少女とカテゴリー的に混同されうる最後の時であることを強調するものである。彼らは敷居の上に立っているのである。また男女一緒の、熱狂的雰囲気のある踊りは「転位したモデル」(model in reverse)⁴⁾ であり、社会的規範は逆転されている。この儀式に限って、それがふさわしいものと考えられている。ここでの放縱な行為は通常の生活では内気な彼らには思いもつかないことである。ともあれ一緒に踊ることは一種の性的挑発であるが、性的タブーによって一層厳しい緊張を生み出している。そしてタブーの解除はカタルシスを与える。gunnu は安全弁であり、厳しい自制に対する「特権を与えられた補償」(licensed compensation) なのである。

確かに儀礼は、何ものかの社会的価値を高める機能を果すであろう。また、踊り、歌、それに楽器の伴奏を伴う集合的儀礼は、われわれには実感できぬ程、参加者たちにとって、非常に劇的な、感情解放的な、したがって補償的な様相を呈しているであろう。秀れた研究者たちの報告は、おそらく真実を伝えているものと思われる。しかし、そのような様相は、転位現象の限られた局面しか蔽わないであろう。少なくとも左右の転位には、無媒介的に補償理論を適用することはできない。左右の転位がすべて劇的であるわけではない。もっとも、その場に規定された手続きを取り違えることは許されるものではないし、時には致命的でさえあることもあろう。男と女、目上と目下、吉と凶、人間と霊など、諸カテゴリーが厳密に区別され、その日常的場面での混同を許さない諸文化にあっては、たとえ右と左の対立であっても、その儀礼的状况における転位は、その対立とそれに関わる状況、人物などの社会的価値を高めるといふ、潜在的か顕在的かの機能を果たすということはあるかもしれない。しかし、左右の転位それ自体から見る場合むしろ、Nadelも注目した「敷居」の状況、すなわち“liminality”の局面に焦点を置くことになるであろう。

[2]

van Gennep は、『通過儀礼』において、空間的移行に関しては preliminary, liminal, postliminal という用語を用いている。separation, marge, aggregation の三つの段階に相応するものである。ザンビアの Ndembu 族における入会式、双生児の儀礼、首長就任式などを中心として、Victor Turner は「通過儀礼」における「敷居の期間」(liminal period) の社会的文化的特性を考察している⁵⁾。それは“liminality”と言い換えられているが、通過儀礼の移行の段階であり、「境界状況」(marginal situation) と規定することもできよう。彼は通過、移行の構造的局

面を強調しようとし、したがって「状態」(state)と「移行」(transition)とを対立させる。彼によれば状態とは「文化的に認識されるところの比較的安定した、あるいは再発する状況」⁶⁾のことであり、これに反し移行とは、過程、転化、変換など構造的に定義できない状況をいう。彼は具体的状況のシンボリズムを分析しているのであって、そこでは「間構造的」(interstructural)な、あるいは「反構造的」(antistructural)な性格を通過者たちは取るのである。彼のような立場に立てば、生得的・帰属的地位ばかりでなく獲得的・業績的地位間の移行に関わる儀礼、さらに年中行事的な周期的儀礼や、飢餓、旱魃、疫病などの災厄の結果を逆転させる意図で行なわれる集合的危機の儀礼をも、van Gennepと同じく「通過儀礼」に含ませるのは当然であろう。「通過儀礼」を、いわゆる life-crisis の儀礼にだけ限定すべきだという見解もあるが、彼の理論的関心に従う限り、そのような限定は必然性を持たないと思われるからである。

彼の問題の一つは、境界状況ならびにそこでの役割が、ほとんどあらゆる所で呪術・宗教的特性を帰せられているのはどうしてであろうか、つまり「これらは、境界的文脈に儀礼的に組み込まれていない人々、対象、事象ならびに関係にとって、しばしば危険であり、不吉なものであり、あるいはケガレでさえあると見做されているのはどうしてであろうか」⁷⁾ということである。日常的次元では「構造」の維持が図られる。その観点からは、「間構造的」なものは、規定、禁止によって圍繞さるべき危険なもの、無政府的なものなのである。このような見解に立って、彼は個々の具体的事例を、比較という志向を持って吟味している。が、境界状況において指定される行為ならびにシンボリズムは、しばしば転位的様相を呈するのを見てきたわれわれにとって、彼の見解の示唆するところは大きいと思われる。境界状況とは、聖なるものとのコミュニケーションの場である。そこでの構造的局面へ接近する可能性を、彼の主張は示していると思われるのである。

注

- 1) Evans-Pritchard, 1965, "Some Collective Expressions of Obscenity in Africa" in *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*, pp. 76-101.
- 2) Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 94.
- 3) S.F. Nadel, 1954, *Nupe Religion*, London: Routledge & Kegan Paul.
- 4) Nadel, *op. cit.*, p. 113.
- 5) Victor Turner, 1967, "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage" in *The Forest of Symbols*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, pp. 93-111; 1969, *The Ritual Process*, Chicago: Aldine Publishing Company.
- 6) Turner, 1967, *op. cit.*, p. 94.
- 7) Turner, 1969, *op. cit.*, pp. 108-9.

V

最後に、左右の転位としての「左手の優越」の事例の若干を、これまで述べてきたところから整理しておこう。すべて以前に吟味したものである。

通常の人間の領域を越えたものと関係する人物は、聖と俗との媒介をするという意味で「境界人」ということができる。このような境界人に、一般的には否定的含蓄を持った左手が結びつく事例が幾つか見られる。ケニヤの Meru 族で、左手が聖なる手とされるのは下位部族 Imenti 族の宗教的首長 Mugwe である¹⁾。ウガンダの Nyoro 族の占師は、ある占いの場面で、左手で子安見を投げる²⁾。このような専門的儀礼人ではないにしても、Lugbara 族の最小リネージの長老は、親族規範を侵犯し、その結果病人となった罪人の贖いのために、亡霊への供儀を行なう³⁾。長老の左手は、儀礼の手として幾つかの役割を果している。長老はリネージ成員の儀礼的守護者であるべきであり、聖と俗との境界状況の中で、いわば儀礼人

となる。望ましからざる危険な状態から、望ましい状態へと、状態の移行の局面に関与する時、彼の左手が指定されるのである。また、タンザニアの Gogo 族の場合、雨乞い、豊饒祈願の儀式において、共同体の福祉のために若い左利きの男女が儀礼的役割を果すよう、要求され指定される⁴⁾。ここでも状態の移行に、影響力を行使すべきものとされているのである。転位としての左手は、移行の局面で象徴的意味を持っているといえるかもしれない。あるいは、状況の象徴的操作の様式として意味を持つものかもしれない。

もとより左手だけが転位事象の要件ではない。私が主張してきたのは、左右の転位が、転位現象の指標の一つとして考えられるということであって、その逆ではない。たとえば、Gogo 族の nghalamanje 儀礼と cahola 儀礼とにおいて主役を演じる女性たちは、その指定された逸脱的行為様式において、Gogo 族のカテゴリー体系の逆転を強調するものであった⁵⁾。状態の移行という儀礼目的に最も適当な行為であった。しかし、そこには左右対立への直接的言及はない。

状態の移行に限らず、ある特定の人物が、人間を越えた領域と関係を持ち、しかもそこでは他の転位的行為様式をも共に、伝統的に、文化的に規定されている場合、私はそのような状況を、その人物をも併せて「境界状況」と呼ぶ。したがって左右の転位は、境界状況における転位の問題として再び検討されなくてはならないものとなる。転位現象それ自体も、“liminality”の問題として捉え直すことが必要になる。結局、私が問題にしているのは、聖なるものとはどのようなものであり、またそれがどのような形で俗なるものとの関係を結ぶのかということに他ならない。

注

- 1) Needham, 1960, “The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism”, *Africa*, vol. 30, pp. 20-33.
- 2) Needham, 1967, “Right and Left in Nyoro Symbolic Classification”,

- Africa, vol. 37, pp. 425-52; Beattie, 1968, "Aspects of Nyoro Symbolism," Africa, vol. 38, pp. 413-42.
- 3) Middleton, 1960, *Lugbara Religion*, Oxford; 1968, "Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda", *History of Religions*, vol. 17, pp. 187-208.
 - 4) Peter Rigby, 1966, "Dual Symbolic Classification among the Gogo of Central Tanzania," *Africa*, vol. 36, pp. 1-17.
 - 5) Rigby, 1968, "Some Gogo Rituals of 'Purification': An Essay on Social and Moral Categories". in *Dialectic in Practical Religion* (ed. by E. R. Leach), Cambridge University Press, pp. 153-78.