ダジャワンのアニミズム世界

―この世とあの世を一体視する世界観―

小　幡　　　壮

はじめに

「アニミズム」という概念を「発明」したのは、『原始文化』を著したタイラーである［タイラー 1962］。文化人類学において、古典的名著のうちのひとつと数えられる同著のなかで、タイラーはアニミズムを以下のように説明した。

アニミズムとは、諸民族の宗教的な特徴であるだけでなく、高度な現代文明の宗教のなかにも存続する「霊的存在」への信仰とその観念である。原初の人間は夢や死などの経験的出来事から、人間には身体から離脱できる人格的な実体、すなわち霊魂（soul）が存在するとの観念をもつにいたった。そして、この霊魂観念は人間だけではなく、あらゆる生物と無生物の範囲にまで及ぼされた。ここから人間の霊魂とは区別される人間以外の存在に認められる霊魂、すなわち精霊（spirit）観念が生まれた。人格的な性格をもつ霊魂は、人間と同じように喜怒哀楽の感情をもって、人間の生活に影響を及ぼす存在であり、人間は霊魂や精霊に対して、これらを崇拝したり慰撫したり、あるいは遠ざけようとした。

タイラーは、ここから宗教が発生したと考えた。そして、人間はこのような霊魂・精霊観に基づいたアニミズムから派生する、多くの霊的存在（demon, deities）や神々（gods）の存在を認識した。そこから、唯一絶対神（God）を信仰するに至る宗教における進化主義的な宗教発展をタイラーは考えたのだった。

このようなタイラーの進化主義的な考え方に対して、根強い批判があるものの、依然として現代の宗教などを問題とする際に、アニミズムは基本的な分析概念として有効であり続けている。

また、宗教を離れて、現代世界が抱える諸問題に対して、われわれ人類がどのような対処を講じるべきかが根本から問われている現在において、「アニミズム」が静か

に再生し、文化人類学以外の分野にも拡散して、「問題解決の鍵」としてアニミズムは再評価されている［佐々木 1994:12-20］。そして、このようなアニミズムの継承者として、命を繋いできた先住民の生き方や考え方が甦り、大地の息吹と感応し、宇宙全体の流れに身をゆだね、人類と自然がともに蘇生する、そのような世界の試みがいま始まろうとしている［鈴木 1999:6-28］。

この小論の目的は、フィリピン・ミンドロ島の山岳地域で主として焼畑農耕を営むタジャワンの世界観をアニミズムという考え方を援用して記述することである。アニミズムは提唱者タイラーから時を隔ててその輝きを失い、ますます空空漠漠としてとらえどころの無いものになっている。そのような曖昧模糊としたアニミズムに基づいて、タジャワンの世界観を描き出すことなど、はたして可能なのだろうか。スタートラインに立つマラソンランナーの心境である。

Ⅰ　アニミズムの視点

1．文化人類学のなかのアニミズム

アニミズムという概念が、タイラーによって提唱された時、欧米の人類学や関連学問領域に多大な影響を与えたにもかかわらず、アニミズムは多くの批判や非難の的となり［マレット 1967；エヴァンズ=プリチャ-ド 1967:48-47］、修正を余儀なくされるに至った。やがて、アニミズムはその学問的輝きを失い、以降は文化人類学や民族誌のなかでこの概念が引用されたり、議論されたりすることが少なくなってしまった［山下 1997:118-119］。例えば、それは『原始文化』に触発されて人類学を専攻し始めたフレーザーが、『金枝篇』のなかでアニミズムについてほとんど言及していないという事実からもうかがえる［フレーザー 1952］。

また、東南アジアの少数民族に関する調査を実施した欧米の人類学者の間でも、アニミズムを正面から取り上げている民族誌は少ない。しかも、アニミズムと密接な関係があるシャーマニズムや呪術などについて論じているにもかかわらずである［Gibson 1986:142-146；Fox 1982:206-211；Heinze 1997；Leykamm 1981；Rousseau 1998:128-134；Schlegel 1970:24；Watson 1993］。

欧米の人類学者の間に見られるアニミズム軽視の傾向は、もちろん上述したような学問的説明がなされるが、おそらくアニミズムがもっている汎神論的な考え方が、欧米の人類学者には生理的に受け入れられないことにも起因していると思われる。そのことは、アニミズムを積極的に受け入れている、東南アジアをフィールドにする日本

の文化人類学者と対象的で興味深い。

2．アニミズムに対する視点

(1) 死霊アニミズム

村武は、フィリピンのボントック族の死の現象を、タイラー流アニミズム説から説明する。あらゆる事物には「生命」が存在し、死とは身体から「生命の力」が離れていく現象である。ボントック族は死という出来事を、東南アジアの多くの稲作農耕民と同様に、その人間がもっていた霊的存在が肉体から離れて、アニート霊（死霊）になることだと考えている。遺体は土にかえって、生者にとっての畏怖や儀礼の対象とはなりえない。生者にとって重要なことは、死霊を慰撫し、供養することである。タイラーの「自然の生命化」をここに見いだすことになる。

そして村武は、「生者」と「死者」と、あるいは「この世」と「あの世」のありかたを考える時、死後に存在する「死霊」信仰の普遍性、死霊に対する畏怖と愛着、そして生霊と死霊の二元論をともなう「死霊アニミズム」の世界が、東南アジアの伝統宗教を分析する際の基礎的な枠組みとなるという。「自然の生命化」と「死霊アニミズム」の世界という視点は、タジャワンのアニミズムにも共通している。

村武は、アニミズムをあまりせまく規定せず、「自然の生命化」、すなわち「自然の霊化」をアニミズムの最も基底的なものとしてとらえようとしている。そうすることで、アニミズム論にさらに自由な幅をもたせようとしている［村武 1984 138-145;1997:11-14］。

(2) 霊魂が遍在する世界

内堀は、サラワクのイバンの世界観や宇宙論は、タイラーのアニミズム説によく合致しているという。アニミズムは唯心論的世界観を表現する。事物に生気と動きを与えるのは霊的存在である。物質的実体をともなわない不可視の霊的存在によって、イバンのアニミズム世界は説明される。イバンでは、この霊的存在はアントゥ（*antu*）と総称される。イバンは日々の生活のなかで常にこれらの存在に注意をはらう。不注意にもこれらの存在、およびこれらの存在から送られてくるメッセージを見落としたり、故意に無視したりすると思わぬ災難に遭遇したり、あるいは獲得できたはずの成功を逃してしまうことになる。イバンの現象世界は、それ自体で完結したものではない。可視の世界の裏側には超自然的な霊的世界がある。この世で生起する出来事の背後には、霊的世界に属するアントゥ、つまりカミガミや精霊などの介在がある。アン

トゥの範疇に属するものは、かぎりなく多様である。超自然的存在の多様性は、タイラーのアニミズム的世界観の本質的特徴とも言える。イバンでは、尋常の理解を越える不思議なもの、驚きの対象となるものすべてがアントゥと関連づけられる。そのなかで、もっともアントゥらしき存在として語られるのは、人間のようでありながら人間を越えた変幻自在さをもつ存在、いわば超人間的な存在としてのアントゥである。したがって、カミ、精霊、妖怪、死者（死霊）にあたるすべてがアントゥの範疇に入ることになる。

イバンでは、アントゥとは別にもうひとつの霊的存在が問題とされる。それは、人間の霊魂である。霊魂はイバン語でスムンガット（*semengat*）と呼ばれる。人間の霊魂は、平常時には頭蓋のなかに存在する。この霊魂の数は一個人に一つである。イバンは現実の世界のなかにあるすべての事物も霊魂をもつと考えている。イバンのシャーマンは自分の身体から霊魂を解き放ち、霊的世界に直接参入することができると信じられている。シャーマンが解き放つ、個性的・具体的霊魂もスムンガットである。このスムンガットの存在によって、シャーマンは霊的能力を発揮することができるのだ、とイバンは説明する。シャーマンではない普通のイバンも、夢の世界で霊的世界とかかわることができる。イバンにおいて、夢とは睡眠中にスムンガットが身体から抜け出て行動することだと考えられている。夢は霊的世界での経験そのものであり、啓示的な意味をもつことになる。夢のなかで霊魂が見たものはメッセージとして解読され、現実世界に意味をもたらすものとなる。シャーマンの脱魂能力と夢見の経験は平行関係にある。どちらの場合も、霊魂が身体から離れて、物質的世界（この世）の裏側、あるいは同じ世界の別平面で活動するからである。

イバンのアニミズム世界は一種の二重世界とも考えられる。一方に身体的・物質的な領域があり、もう一方に霊的な領域がある。この2つの領域はイバン世界の不即不離の両面で、シャーマンの実践、夢の経験、そしてアントゥの人間生活への不断の交流によって連結されている。

すなわち、イバンのアニミズム世界は次のように特徴づけられる。イバンでは、人間存在は身体と霊魂の二元論でもって語られ、同様に「可視の世界の裏側には超自然とも霊的な超越世界とも言えるもの」が存在している［内堀 1986:37-49;1997:250-251］。そして、恐らくこの二元論的世界観は、実はアントゥや霊魂が出現するその局面においては、あるいはシャーマンの目には、現実世界と超越世界が統合されたひとつの世界として現出するはずである。このようなイバンのアニミズム的世界観は、基本的にタジャワンの世界観と多くの点で一致する。

(3) 峻別される精霊

田村は、ビルマの精霊世界について以下のように説明する。ビルマの精霊はナッ(*nat*)と呼ばれ、タイのピー(*phii*)と同様に、極めて多様な霊的・超自然的存在を含んでいる。ナッは通常、その起源や属性から3つの範疇に分けられる。それらは、①仏教的世界観における天界の住人であるナッ、②さまざまな事物、事象のナッ、そして③「37柱のナッ」の諸精霊、である。②の諸精霊は、物の霊である。この種の精霊は、ナッの語が「主」の意味をもつように、物の「支配者」という観念をもち、かつ物の「守護者」ともみなされる。③の諸精霊は、死霊である。ほとんどは刑死や事故死などの異常な死に方をした者の霊である。したがって、この霊は人格化した存在で、固有の名称や偶像、そして伝説をもつことになる[田村 1991:30]。

ところで、ビルマのひとびとが村落生活の中で日常かかわりあうのは、②の諸精霊である。それらは物の霊であり、かかわる事物・事象は多様である。ビルマのナッ信仰を理解するうえで注意しなければならないことは、すべての物がナッをもっているわけではないということである。つまり、ありとあらゆる物が霊をもち、ひとびとは霊に囲まれて生活しているというわけでは、けっしてないということだ。例えば、木のナッが語られる時、範疇としての木や全ての個々の木にナッが宿っているわけではない。ナッがいる木というのは、特定の限られた木なのだ。形状や大きさ、古さにおいて特異な個性的な木にナッがいるのだ。ナッの棲む木は他の木から峻別され聖別された特別な存在なのだ。当然、このような性質をもつナッは特異性と関連づけられる。このことは、精霊の異常性や「力」の観念とも関係づけられることになる[田村 1988:249-250]。

ビルマの精霊ナッに関する田村の考察の中で、注意しなければならないことは、繰り返しになるが、あらゆる自然物の中にナッが存在しているわけではなく、ナッが存在するのは、特定の種類の、さらにその中の限られた個体においてであるという点である。だから、「ナッは、霊魂や生命原理と截然と区別される」必要があるのだ。そのことから、ナッがアニミズムの中の限定された範囲の意味をもつことが明らかになってくる。

(4)「世界」を統合するアニミズム

岩田は、東南アジアの多くの少数民族の地を訪ねて、独自のアニミズム観を打ち立てた。かれのアニミズム論は、ここまで記述してきたアニミズム論と比べて独創的かつ難解である。

筆者のごとき凡愚がこのアニミズム論を理解しようとすることは、「東南アジアの熱帯雨林に白熊を追い求めるが如き」愚挙に等しい。そのことは十分に心得ている。それでも、岩田の「草木虫魚教（アニミズム）」に少しでも迫ってみたい。近づいてみたい。その心意気だけはあるのだ。問題は、どのようにしてその核心に近づくことができるのか、ということなのだ。だが、核心は「有って無きが如し」なのだ。岩田自身が、「その核心にひそんでいるカミ、あるいは魂、霊魂を言葉のレベルで受けとめるだけでなく、自分がその場に歩み入ってその本質を尋ねあてようとすると、思いのほかに厄介な事態に直面することになる」と、その困難さを吐露しているではないか。しかし、「アニミズムと呼ばれる宗教には、いうまでもなく、教義も、教団もなく、宗教的職能者もいない。だから、もともと、一人ひとりの宗教なのだ。それはもっとも単純で、もっとも素朴な宗教だ」とも言い、アニミズムに立ち向かう勇気を与えてくれる［岩田 1993:16］。まさに、脅されたり宥め賺されたりである。そうであるならば、「岩田アニミズム」をとおして、私的アニミズム論を打ち立てればよいのではないか、などという妄想を抱いてしまう。が、ここは、妄想を堪えて、しばし岩田のアニミズム論を追及してみよう。

岩田のアニミズム論が難解なのは、アニミズムの追及と言いながら、実のところ東南アジアの少数民族に共通する基底的な世界観を描き出そうとしているからだ。したがって、岩田のアニミズム論は、千態万状の少数民族の世界観（ものごとの見方や考え方）の統一的根源世界の探求である、とも言えよう。

さて、われわれを取り巻いているこの時空間は、「柄」と「地」という両面から成り立っている、と岩田はいう。柄はフォームであり、パターンであり、デザインである。地はマターであり、マテリアルであり、土地、大地である。材質としての地のうえに、さまざまな柄、つまり、パターンが織り込まれているのである。自然のなか、大地の上に人間の万般の施設が構築されているのである。柄は「眼にみえるもの」であり、文字であり、記号である。地は「眼に見えないもの」であり、「文字で表現しえないもの」であり、「記号化されえないもの」である。

例えば、碁盤のうえで遊ぶゲームを思い出してみよう。碁についていえば、白黒の碁石と碁盤があってゲームが進行する。その際、われわれは碁石とその動きに対してのみ注意を払っている。しかし、碁盤そのものに対しては、ゲームの勝敗と無関係であるから、あまり注目しない。しかし、考えてみればすぐ気づくことなのだが、碁盤がなければゲームは成立しないし、勝敗（生と死）を決することもできないのだ。碁盤が「地」で、碁石が「柄」である。地が柄を支えているのだ［岩田 1995:341］。

また、このように表現することもできよう。一枚の白紙に一本の木を描く。木が「絵」で画面が「余白」となる。われわれは木に眼を奪われがちになるが、そもそも紙がなければ木そのものを描くことはできないのだ。この場合、木が「柄」で画面が「地」ということになる。この余白である「地」の側に絵を絵たらしめている根元的な意味が隠されているのだ、と岩田は主張する。そして、この余白の「地」の領域こそが生の世界に対する死の世界であり、この世に対するあの世、すなわち総じてカミガミが隠れ潜んでいる世界なのだという。

「紙」があり、「木」が描かれ、「一枚の絵画」が完成する。「地」というあの世があり、「柄」というこの世があり、統一「世界」が誕生する。これがアニミズムの世界なのだ。われわれはこれまで、この世とあの世を区分して考えていた。実は、この二つの世界はひとつだったのだ［岩田 1995:342］。

Ⅱ　霊魂と死霊

1．霊魂観

タジャワンは、二種類の霊魂をもっている。「大きな霊魂」（*kadyo lakoy*）と「小さな霊魂」（*kadyo sigittu*）である。タジャワンの霊魂観は、東南アジアの多くの焼畑農耕民のそれと基本的に類似している［内堀 1986:41-49；宮本 1986:123-126］。

（1）大きな霊魂

大きな霊魂は、自己の分身であると考えられている。自己と同一の姿形をしている。大きな霊魂は、普段は自己のそばから離れずにぴたりと寄り添っている。接近する悪霊から自己を守るためだ。だが、この霊魂は時々は自己から遊離して、自己の意志とは無関係に勝手気ままに行動することがある。また、危険が迫ると自己のそばを離れてしまうこともある。長期間にわたって、この霊魂が戻ってこないと、自己は衰弱して病気になってしまう［小幡 2000:99-100］。

夜間、自己が熟睡している間、この霊魂は自己を離れて自由に歩き回る。その行動が寝ている自己の脳裏に映し出されて、夢として自己に知覚される。このように、大きな霊魂は自己の分身であると同時に、遊離魂的性格を有している。こどものころの霊魂は脱魂しやすいため、しばしば病気や死の原因とされる［小幡 1990:76］。

（2）小さな霊魂

小さな霊魂は握り拳かまたは心臓くらいの大きさをしている。身体のなかで程良い暖かさを保っている腋の下に隠れているという。どのような姿形をしているかについては、はっきりしない。人間のような姿形をしていると言う者もいれば、動物のような格好をしていると考えている者もいる。この霊魂は、死を迎えるまで身体から離れることはない。さまよい出た大きな霊魂を呼び戻すことは可能だが、この小さな霊魂を呼び戻すことは誰にもできない。この霊魂が身体を離れた瞬間、死は決定的なものになる。大きな霊魂が自己を離れて自由に行動することができるのは、この生命を司る霊魂が常に身体を守っているからであると説明される［小幡 2000:101］。浮遊魂的性格をもつ大きな霊魂と生命魂的性格をもつ小さな霊魂の存在は、ふたつの霊魂の分業体系を可能にしている。

2．死霊観

（1）死霊のゆくえ

タジャワンが死亡すると、大きな霊魂は死霊サリガン（*salingan*）になる。この時、タジャワンははじめての死と同時に、二度目の「生」を経験することになる。つまり、サリガンとして「誕生」することになるのだ。死後、サリガンは森の中をさまよい歩く。イノシシやシカの背に乗って、森の中を移動するともいう。決して罠にかからない野生動物は、その背中にサリガンが乗っていて罠が仕掛けてある場所を動物に教えるからだと言われている。

死後、一年ぐらい経過するとサリガンの両脇がムササビのように広がってくる。まだ、低空飛行だが、それでも低い山であればひと山ぐらいは飛べるようになるという。

死後、3年もすると自由に空を飛ぶことができるようになる。タジャワンが暮らすこの世の大地（第一の層）を離れて、中空にある第二の層スクバン（*sukuban*）に入って行くのは、このころである。サリガンはここに20年間ぐらいとどまる。子孫の生活に頻繁に干渉してくるのは、自由に往来できるこのスクバンにとどまっている間である。サリガンはここで二度目の「死」を迎える。二度の死の経験を経て、タジャワンは病や死を克服する術を心得て、以降は病いや死、そして苦悩のないタジャワンの理想郷である第三の層サルボガン（*salbongan*）、第四の層カバイナカン（*kabainakan*）へと入っていく。サルボガンやカバイナカンにいるサリガンは豊富な食べ物、生活の

環境の良さ、争い事のない暮らしを享受しているので、子孫の生活に干渉して供物を受け取ることはほとんど無くなると考えられている。

(2)「生き」続ける死霊

死が迫ると、まず大きな霊魂が自己を離れる。次いで、小さな霊魂が去って、死が決定的なものとなる。死体は森に遺棄されて、生者の世界から分離される。死者の名前を口にすることやうわさをすることが忌避される。死体は腐敗して、野生動物や昆虫類、そして悪霊に食い尽くされて消滅する。だが、肉体が滅び去っても大きな霊魂は死霊に転化して、子孫との関係を保ち続ける。

タジャワンの死霊は両義的な性格をもっている。時には子孫を加護する協力的な存在として現れるが、懲罰的な存在として子孫の前に立ちはだかることの方が多い。子孫は死霊に対して畏怖の念を抱き、供物の要求があった場合には死者供養を行う。また、作物の播種や植え付けの時期と収穫の時期の前後に入念な農耕儀礼の形式をとりながら死者儀礼を繰り返す。このような死者供養や死者儀礼の実施によって、死霊の関与によって生じる死や病い、そして農作物への悪影響を回避しようとしている[小幡 2000:101-103]。

タジャワンは、生前は優しかった親が、その死後に頻繁にブタの供犠を要求する貪欲な死霊に転化することをしきりに嘆く。

Ⅲ　精霊と守護霊

1. 精霊の世界

タジャワンの精霊の世界は、イバンのそれと類似している。また、古代日本の精霊観とも類似して、草や木、石や岩、虫や魚、そして動物には悉く精霊が宿ると考えている[船橋 1990:11-24]。人間が霊魂をもつように、タジャワンはすべての物も精霊をもっていると考えている。これがタジャワンの精霊観の第一の特徴である。

人間は、可視の存在である身体と不可視の存在である霊魂のふたつの存在(身・魂)から成り立つと考えている。同様に、世界は、可視のこの世と不可視のあの世のふたつの領域から成り立っていると考えている。そして、人間の身体と霊魂が同一の姿形をしているように、この世とあの世はまったく同一の世界であるとタジャワンはいう。したがって、この世にあるすべての物は、あの世でも同じ姿形をして存在することになる。これが第二の特徴である。

しかし、イバンが「夢のなかでは世界は異なって見える」と言うように［内堀1986:48］、タジャワンも夢のなかで同一の世界を夢見しているわけではない。翌朝、覚醒後に夢のなかで見たものとして記憶しているのは、何かしら特徴的な姿形をしたものであることが多い。あの世からのメッセージとして意味をもつのは、ありきたりな草木ではなくて、特別な草木でなければならないのだ。これが第三の特徴である。

この世とあの世は鏡にうつる同一の世界ではあるのだが、実はあの世には、この世には存在しない、魑魅魍魎なる例外的存在が跳梁跋扈する世界でもある。そのような人間の理解を越えた異常な存在が出現する世界として、しばしば精霊の世界は性格づけられる。タジャワンが悪霊を恐れるのは、このような存在が無秩序で無慈悲の暴力を無制限にこの世に及ぼすからなのである。これが、第四の特徴である。

2．精霊の選別化

タジャワンは、森の一本一本の木には、その木の精霊が宿っていると考える。だから、家の柱にするために一本の木を切り倒す時には、その木の精霊に向かって、ほかの木に移るように要請する。

だが、焼畑の開墾に際にして、森の広い一画の木々を切り倒す場合には、いちいち一本一本の木に向かって唱えごとをするようなことはしない。まとめてひとつの精霊に対して開墾の許可を懇願するのだ。精霊の名は、開墾者によって異なるが、その際、選ばれる木は決まって樹齢を重ねた特徴的な古木や堂々とした大木なのである。唱えられる精霊の名は必ずしも一致しないが、開墾者は「森の支配者」(*makadawut*) や「山の所有者」(*kapuwang bulud*) などの特別な精霊の名をあげて開墾儀礼を行う。これらの特別な精霊は、開墾作業で切り倒される名も無き精霊達の代表者である。

ここで思い出されるのは、ビルマのナッについての田村の説明である。ビルマではすべての木に精霊が宿るのではなくて、限定された特別な木にだけナッが宿るとのことだった。ナッは名も無き精霊たちの代表者であり、「主」なのだ。

また、岩田流に言えば、こうも言えるだろう。名も無き存在としての＜地＞に生えている木々の精霊たちの代表が、「森の支配者」や「山の所有者」として記号化され、統合化され、そして名付けられ、＜柄＞として浮かび上がるのだと。ここに名も無きカミガミと、名付けられたカミの原始の区別を見いだすことができる。地にあった本来のカミガミが無名化されて、柄のなかに織り込まれ、名付けられたカミが出現する。名前をもったカミの誕生である。しかし、このカミは文化的社会的産物として柄に押

し込められた存在でしかない。これらは、まことのカミというよりは、カミの幻影であり、家畜化されたカミに過ぎないのだ［岩田 1995:381］。地と柄の乖離の始まりである。

3．森の守護霊

（1）タジャワンの狩猟

東南アジアの焼畑農耕民の多くがそうであるように、タジャワンも焼畑農耕民であると同時に狩猟採集民でもある。森での狩猟と採集、そして河川での漁労は焼畑農耕民の生活のなかで重要な役割を果たしている［ホン 1989:38-41］。

タジャワンの狩猟行為全般については、拙論で述べたことがある［小幡 1995：95-98］。ここでは、狩猟で獲物があった場合の捕獲感謝儀礼の場面に限定して、アニミズムについて考えてみたい。

（2）狩猟者と森の守護霊の交換行為

タジャワンの狩猟行為は、狩猟者と森の守護霊サクバウ（*sakbaw*）との贈与交換行為である。その相互交渉のなかで、両者は贈与物を交換し合っている。サクバウとは、森の「主」で、森に属するすべてのものの支配者であり守護者である［木村 1997:164-171；大林 1991:31;1995:35;1998:130］。野生動物は、タジャワンが足を踏み入れることができない「入らずの森」［阿部 1999:76-98］のなかで、サクバウによって飼育されていると考えられている。タジャワンにとって、そのような野生動物は不可視の存在であり、罠にかかってはじめて、不可視の野生動物が目に見える獲物に転化する。焼畑や集落の周辺で偶然に目にする動物は、タジャワンに吉凶の前兆を告知するために、霊的存在が動物の姿に身を委ねて、あの世からのメッセージを携えて出現したものと考えられている。

サクバウが飼育管理している野生動物は、サクバウの手を離れて、獲物となって狩猟者の側へ移譲される。それに対して、狩猟者は感謝の念を表現する捕獲感謝儀礼を執り行う。サクバウは獲物を狩猟者に贈与する。それに対して狩猟者は感謝の品々を森のサクバウに反対贈与する。サクバウが狩猟者に贈る獲物は、野生水牛・鹿・野豚などの大中型動物と、山猫、猿、野鳥、鼠などの小動物である。狩猟者がサクバウに贈る感謝の品々は、低地の市場で購入した貴重品（斧、山刀、衣服、鍋、釜、食器類、腕輪・首輪の装身具類など）である。簡単に言えば、タジャワンの狩猟行為とは、両

者の間で交わされるこれらの贈与物の交換行為なのだ。

注意すべき点は2つある。ひとつは、捕獲感謝儀礼が実施されるのは、大中型動物が捕獲された時だけに限られ、小動物が捕れても儀礼は実施されないという点。また、儀礼の対象が捕獲した動物に固有の霊魂、つまり野豚であればその野豚の霊魂に対して儀礼を実施するのではなくて、森の主であるサクバウに対して執行されるという点。この2点は、上述した森の開墾過程における伐木儀礼において、特徴的で樹齢を重ねた古木や大木が選別され、そして「森の支配者」や「山の所有者」が、その儀礼の対象者になることと類似している。

Ⅳ　タジャワンのアニミズム世界

1．タジャワンと古代日本の祓除儀礼の共通性

タジャワンのタウタワン儀礼（*tautawan*）は、ケガレ（*dutan*）を浄化する儀礼である。この儀礼では、タウタウ（*tautau*）という形代が登場する。これは、古代日本の祓えの儀礼で用いられた人形代に形態と性格が類似している。祓えの儀礼で用いられた人形代は、災いや汚れを背負わされて、身代わりとして川に洗い流された。祓い遣られたものは、穢、罪、病、そして災禍などだった。人形代には、共同体が生み出す汚穢などを一身に背負って追放される、スケープ・ゴートとしての性格が付与されていた。古代日本の共同体は、人形代を用いる祓えの儀礼を実施して、共同体の浄化を定期的におこなっていた［山本 1992:163-227；西郷 1999:58-109］。

古代日本の祓え儀礼の目的が共同体の浄化にあるのに対して、タジャワンのタウタワン儀礼の目的は、第一に儀礼に参加する諸個人の災禍を払拭することにある。そして、結果的には、個人の総合体としてのムラの浄化も達成されることになる。

儀礼参加者は、バナナの茎皮や木の板で自己を模した形代を作る。その疑似自己に自己の災禍の根源を移乗させて、儀礼場となる川岸の窪地に集まる。そこで、タウタワン儀礼をおこない、形代を儀礼場に投げ捨てる。遺棄された形代は、増水する川の水によって、下流へと洗い流され、各人の災禍は洗浄される。

2．タウタワン儀礼

（1）儀礼の実際

1985年9月22日のフィールド・ノートの記録から、タウタワン儀礼の様子を再現し

てみよう。この時期は、陸稲の収穫がほぼ終了するころである。また、本格的な雨季（9月から2月まで）が始まり、河川が増水しだすころでもある。

あたりが薄暗くなりはじめた夕方6時ごろ。ひとびとはタウタウをおんぶするようにして背負い、集落の川下の岸辺にある窪地に集まりはじめた。ひとびとは自分の体の大きさに合わせて、こどもは小さめのもの（縦20cm、幅10cm）を、大人は大きめのもの（縦40cm、幅20cm）を背負っている。男女の性別も褌やスカートで区別している。

儀礼執行者サムプタン（*samputan*）が、窪地の近くに儀礼場への「入り口」（*suratan*）を作る。よく撓る木の枝で作った、大人ひとりがやっと通れるくらいの逆三角形の空間が入り口だ。この入り口は、集落の日常空間と儀礼空間を一時的に区切る境界となる。この境界は、集落のなかに「あちら側の世界」を現出させる装置でもある。

まず、サムプタンが先頭になって、この入り口をくぐって儀礼場へ降りていく。その後から、儀礼参加者たちが続いて入っていく。ほぼ、集落の全員（約120人）が参加している。儀礼の効果を特に期待している病人や怪我人も家族につき添われて参加している。だれもが身をかがめて、終始無言で恐る恐る歩いている。いつ用意したのだろうか、儀礼場の中心には、高さ3mぐらいの一本の丸太がすでに立てられている。そして、そのかたわらには、四肢を縛られたブタと燃えさしの木も用意されている。サムプタンのすぐ後に入っていった数人の屈強な男たちが、丸太に背を向けて、それを囲むようにして立っている。その外側に、続いて入ってきたひとびとが二重三重と丸太を囲んでいく。全員が輪に加わったところで、サムプタンの合図で参加者たちはその場にしゃがみこむ。サムプタンは輪の一番外側で、親鳥がひな鳥を庇うが如く、参加者を保護するように両手をいっぱいに広げて、ぐるぐるとそのまわりを回り続ける。

サムプタンは葉に包んだ石をふところから取り出して、参加者のひとりひとりの頭や肩をその石でなでるようにしながら、ひとびとの周囲をぐるぐると回る。何周か回った後、サムプタンはその石を丸太のそばに置く。ひとびとも背負っていたタウタウを丸太のそばにまとめて置く。

それからサムプタンは、燃えさしの木を蔓で結んで垂らして、ひとびとの頭上でゆっくりとゆらしながら、ひとびとの輪の周りを回りはじめる。それが終わると、サムプタンは今度は小刀を取り出して、丸太のそばに横たわっていたブタの喉元を刺して殺す。サムプタンともうひとりの男がそのブタの四肢をつかんで持ち上げ、丸太にぶつけながら、ひとびとの頭上でブタを左右に揺する。ひとびとは、競ってブタの真下へ

入り込もうとする。ブタ揺すりは1～2分続いた。

まもなく、ひとびとは窪地からしりぞき始める。ひとびとは儀礼場の中心に立っている丸太を見ながら、儀礼場に背を向けずに遠ざかる。そして、儀礼場に近いところにある一軒の家の前まで、物音を立てずに静かに後ずさりをした。その後から、2、3人の男が殺したブタをかついで、儀礼場を後にした。ひとびとが儀礼場からいなくなると、サムプタンは丸太を倒して、その根元にひとびとの頭や肩を撫でた石を埋めた。倒した丸太の根元から先端に向かって、橋を渡るようにして歩き、やはり後ずさりをしながら儀礼場を去った。そして、ひとびとが待っている家までくると、サムプタンが一番先にその家の戸口に上がり込んだ。その戸口のところでサムプタンは腕を水平に上げて、儀礼空間から脱出する「出口」であり、同時に日常の生活空間へ回帰する「入り口」をつくる。サムプタンはひとびとを家の中に招き入れた。ひとびとは、サムプタンの腕の下をくぐり抜けて家の中へ入っていく。儀礼参加者の全員が家の中に入り終えると、それまで支配していた静寂を打ち破るかのように、戸が大きな音を立てて、バタンと閉じられた。時刻は、6時半をまわったころで、あたりはもうすっかり暗くなっていた。

その後、参加者が閉じこもった家の中では、ブタの解体、調理、共食の準備が夜を徹して進められた。

（2）タウタウと儀礼の舞台

この儀礼の細部に関する議論をすることが、ここでの目的ではない。いくつかの留意点についてのみ述べておきたい。第一に、タウタウは「自分自身」そのものであり、ケガレを背負わされた「身代わり」である。第二に、川岸近くの窪地は「地上」に露出している「地下世界」である。窪地が儀礼場として選択されるのは、窪地は「この世」に露出している「あの世」だからである。タジャワンの世界観では、地下の世界は諸々の精霊が潜む世界である。ひとびとは、その地下世界へ自ら足を踏み入れて、ケガレを背負ったタウタウをそこへ投げ捨てるのである。第三に、儀礼場には「入り口」と「出口」という儀礼的境界が設定される。ムラの日常空間の一部である窪地が、この境界によって「あの世」となる。

（3）この世とあの世の渾然一体

タジャワンの「あの世」は、はるか彼方にある世界ではない。また、見えないところにある世界でも、ひとびとがおもむくことのできない世界でもない。「あの世」と

「この世」は共場において共時共存しているのだ。タジャワンのひとびとにとっての「あの世」は、夢の中だけで行くことができる世界ではない。また、死者やシャーマンだけが行くことのできる世界でもない。タジャワンの統一世界とは、この世とあの世が渾然一体として存在している世界なのである。これこそが、タジャワンのアニミズム世界なのだ。

タジャワンは、未来から現在、そして未来へという「時」の流れのなかで生きている。あるいは、あの世からこの世、そしてあの世へという「世」のなかで生きているともいえる。はじめの未来は、現在に生まれてくるタジャワンの新しい仲間たちのための「時」である。そして、現在のつぎの未来は、タジャワンが死後に「生きていく」ための「時」である。「死後」に「生きる」とは、矛盾しているであろうか。そうではないのだ。なぜならば、タジャワンの死は同時にサリガン（死霊）として新しく生まれかわることだからだ。タジャワンは、死後もサリガンとして「生きつづける」のだ。タジャワンは、現在やこの世にだけ生きているのではない。みっつの「世」界の共場で、みっつの「時」の共時に共生しているのだ。

おわりに

伝統的な生き方や考え方をつないできた先住民族や少数民族の存在がクローズアップされている。それは、アニミズム世界への憧憬とも重なり合う。アニミズムの復権やアニミズムへの回帰が叫ばれている。だが、今という時代やこの世界という限られた時間や社会に汲々として生きるわれわれが、どのようにしてかれらのスケールの大きな「時」観や「世」界観を共有することができるのだろうか。このようなアニミズム的世界観を共有するためには「草木虫魚」の名も無きカミガミのなかにカミを見いだすこと。部屋の片隅にさ迷い出た「ゴキブリ」にカミを感じ取ること。そこからわれわれはアニミズムへの新たな第一歩を歩みはじめなければならない。

参考文献

阿部健一

1999 「神の森のゆくえ 雲南の人と森」、山田勇編『森と人のアジア』（講座人間と環境２）、昭和堂、76-98頁。

Evans-Pritchard, E. E.

1965［1967］*Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press.
（佐々木宏幹・大森元吉訳『宗教人類学の基礎理論』、世界書院）

Fox, Robert
1982 *Religion and Society among the Tagbanuwa of Palawan Island,Philippines.*
（Monograph No.9）Manila:National Museum.

Frazer, James
1890［1952］*The Golden Bough.*（『金枝篇』永橋卓介訳、岩波書店）

船橋　豊
1990『古代日本人の自然観』、審美社。

Gibson,Thomas
1986 *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands:Religion nad Society among the Buid of Mindoro.* London and Dover: The Athlone Press.

Heinze,Ruth-Inge
1997［1988］*Trance and Healing in Southeast Asia Today.* Bankok:White Lotus.

Hong Evelyne
1987［1989］*Natives of Sarawak,Survival in Borneos's Vanishing Forest.* Institut Masyarakat, Malaysia.
（『サラワクの先住民 消え行く森に生きる』北井一・原後雄太訳、法政大学出版局）

岩田慶治
1973［1995］『草木虫魚の人類学』、淡交社。
（『草木虫魚のたましい』岩田慶治著作集第二巻、講談社）
1993『アニミズム時代』、法藏館。

木村秀雄
1997『水の国の歌』、東京大学出版会。

Leykamm, Magdalena
1981 "Remedies for Sickness among the Alangan Mangyans of Oriental Mindoro." *Philippine Studies.* vol.29, Ateneo de Manila University.

Marett,R.R.
1909［1967］*The Threshold of Religion.* London: Methuem & Co..
（竹中信常訳『宗教と呪術』，誠信書房）

宮本　勝
1986『ハヌノオ・マンヤン族』、第一書房。

村武精一

1984 『祭祀空間の構造 社会人類学ノート』、東京大学出版会。

1997 『アニミズムの世界』、吉川弘文館。

小幡 壮

1990 「パムッドブルムを読むータジャワン族の狩猟詩歌ー」、立教大学史学会編『史苑』(第50巻2号)、立教大学史学会、61-82頁。

1995 「フィリピン山地民と動物の関係Ⅱータジャワンの狩猟・儀礼・世界観ー」、青葉学園短期大学編『青葉学園短期大学紀要』第20号、青葉学園短期大学、95-104頁。

2000 「欲望と妬みの発露ータジャワンの日常生活にさざ波が立つときー」、静岡県立大学国際関係学部編『制度と逸脱』(国際関係学双書17)、静岡県立大学国際関係学部、97-126頁。

大林太良

1991 『北方の民族と文化』、山川出版社。

1995 『北の神々 南の英雄』、小学館。

1998『仮面と神話』、小学館。

Rousseau, Jerome

1998 *Kayan Religion:Ritual Life and Religious Reform in Central Borneo*. Leiden:KITLV Press.

西郷信綱

1999 『古代人と死』、平凡社。

佐々木宏幹

1994 「エドワード・タイラー『原始文化』」、綾部恒雄編『文化人類学の名著50』、平凡社、12-20頁。

Schlegel,Stuart

1970 *Tiruray Justice*. University of California Press.

鈴木正崇

1999 「大地から神へ」、鈴木正崇編『大地と神々の共生』(講座人間と環境10)、昭和堂、6-28頁

田村克己

1988 「「もの」と「霊」」、伊藤幹治・米山俊直編『文化人類学へのアプローチ』、ミネルヴァ書房、231-262頁。

1991「基層文化とヒンドゥイズム」、前田成文編『東南アジアの文化』（講座東南アジア学第五巻）、弘文堂、21-48頁。

Tylor、E. B.

1871［1962］*Primitive Cultures, 2vols, J. Murray. London.*

（『原始文化』比屋根安定訳、誠信書房）

内堀基光

1986『死の人類学』、弘文堂。

1997「カミガミと風土　アニミズム」、京都大学東南アジア研究センター編『事典東南アジア』、弘文堂、250-251頁。

Watson C. W. & Ellen Roy

1993 *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*. University of Hawaii Press.

山本幸司

1992『穢と大祓』、平凡社。

山下晋司

1997「アニミズム」、山下晋司・船曳建夫編『文化人類学キーワード』、有斐閣、118-119頁。