The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	供犠論再考 ： 供犠論の象徴論的再生を求めて
Author(s)	熊野, 建
Citation	年報人間科学. 1989, 10, p. 145-161
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/12384
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

大阪大学人間科学部〔一九八九年三月〕
『年報人間科学』第十号　一四五頁～一六一頁

供犠論再考

――供犠論の象徴論的再生を求めて――

熊野　建

供犠論再考

——供犠論の象徴論的再生を求めて——

序
第一章、人類学的供犠研究の系譜
　第一節、モースとユベールの供犠のメカニズム研究
　第二節、レヴィ＝ストロースの供犠理論と言語学理論の影響
第二章、ジラールの供犠理論の検討
第三章、フィリピンの事例研究から
　序
　第一節、イロンゴットの供犠の体系としての首狩り
　第二節、イフガオの供犠の体系としての首狩り
結　論
参考文献

序

この小論の目的はフィリピンのイロンゴット族とイフガオ族の首狩りを供犠として理解することを目的とし、比較分析を試みることと、人類学の供犠研究を理論的に整理し、最近高まっている人類学批判に微力ではあるが、応えるという意図で書いた。というのも理論と批判、理論と実証そのどちらの研究も一方に偏るかぎり、十全な供犠の理解を望めないと考えるからである。

彼らの首狩りは現在では完全に廃れている。イフガオにおける実地調査の経験があるが、首狩りの参考観察（？）を直接経験したのではなく、その文化背景を探求することになった。首狩りが廃れた原因は近代化やキリスト教化などの外在的要因が主であっただろう。もっとも首狩りの抗争に飽いて一時期止むことがあったのはR. Rosaldo[1]のイロンゴットの「歴史」的研究からでも明らかにされているし、また休止期間がもっと短い可能性もあるがイフガオ族でも事情は同じである。首狩りが両者の社会ともに「集団」を成立させるという点で、供犠的な特徴をもっていたことは明らかである。特にR・スミスが最初に用い、モースとユベールがそのメカニズムを詳しく分析した贖罪の供犠に相当するものである。

首狩りの供犠的性格が農耕民に特有であると普遍化するレヴィ＝ストロースの理解の仕方では、農耕民の首狩りに関する現在の研究を満足させるのに困難である。焼畑と狩猟採集の民であるイロンゴット族の首狩りは農耕民のように豊饒性を祈願するものではない。また狩猟採集も行うが、棚田による水田農耕を主要な生産活動としているイフガオ族でも単に農耕の豊饒性のみが関心となった首狩りを行っていたとは考えられない。前者の社会ではM. Rosaldoが明らかにしたように、首を狩ると獲得できる「魂」＝'amet と耳飾りは社会的地位の上昇を直接意味するのではないが、首狩りに成功した

「記号」として作用している(2)。だが後者の社会では社会的な威信の獲得と首狩りが明確につながる。彼らの社会はどちらとも狭義の首長制度をもたず、またトーテム制度にあたるものの存在根拠が薄いから、フレイザーの「王殺し」などのスケープ・ゴート理論も直接には当て嵌まらない。もっともフレイザーのスケープ・ゴート理論が王権交替を説明するものである限り、イロンゴット研究で知られているように、首狩りを契機とした混乱と秩序の回復に伴った、社会集団を改編する一種の「機能」として解読でき、広義にはフレイザーの理論が当て嵌まると言える。イフガオ族の場合、定住性が高くイロンゴット族のようなダイナミズムをもたないが、混乱と秩序とのリズム自体や集団の改編の機能はあったと、仮説的には考えられる。

ところで最近のジラールの暴力論＝供犠研究が人類学内部ではごく一部を除いて全く無視されるか、人類学以外の分野から好意的に評価されている。その評価は概ねフレイザーのスケープ・ゴート理論＝王権交替の理解によってわかれる。筆者もカオスによるコスモスの回復という意味ではジラールの議論への賛同を惜しまない(3)。しかしながらある意味ではジラール評価を限定したいという誘惑にもかられる。その理由を以下に詳しく述べよう。それにはまず人類学の供犠研究がいかなるものか論述する必要がある。そしてジラールの供犠のメカニズム研究を理論的に検討し、最後に実例を挙げ具体的な議論に移る。その実例とはイロンゴット族とイフガオ族の首狩りである。

[註]

(1) R. Rosaldo, 1980.

(2) M. Rosaldo, 1980, 特にpp.173-176. 首狩りの犠牲者の魂 amet は人が通常もつ魂＝rinawa と区別され、首を狩った者の rinawa を喜ばせる。

(3) 山口、一九八四年は日本の人類学者では稀な肯定論を展開している。及び中村、一九八四年。他にも今村、一九八二年、竹内、一九八一年。

第一章、人類学的供犠研究の系譜

第一節、モースとユベールの供犠のメカニズム研究

最初に供犠のメカニズムについて分析したのはモースとユベールとされる。しかし実際には彼らの供犠研究にR・スミスが果たした貢献が極めて大きく、彼の理論にはレヴィ＝ストロースなどにみられる現在の供犠理論にも通じるものがある。それは贖罪の供犠の説明である。しかしながら、モースとユベールによれば、R・スミスの説明では贖罪と清浄化それに神の憐れみを願うこととの混同が避けがたく、そのため分析が不充分であるとしている(1)。

モースらの言う贖罪儀礼とは治病の供犠と同じく、「穢れを犠牲に移しかえ、犠牲とともに、これを除去する」ことが目的であり、かつ本質である(2)。不浄との身体接触から生じるだけでなく、戒律の違反、不幸、病気、死、過ちと同義である穢れはまた聖なるものである(3)。それゆえに供犠を主催する祭主はあらかじめ「聖性」を有している(4)。したがって贖罪儀礼は穢れ＝聖性の除去であり、本質的に脱聖化の供犠である。そして犠牲に対しては聖化がなされ

る[5]。

しかしモースとユベールは再びR・スミスをひいて、宗教的現実においては清浄と穢れが相互に排除したり、対立するものではないとし、供犠は宗教的な力と同じく両義性をもち、犠牲は宗教的感情の集中化の手段であるとともに、表現し、現実化し、伝達するという[6]。この宗教の両義性を後述するジラールは許さない[7]。そしてジラールの「人類学者の多くが宗教理論の精緻化をつまらない活動と見なしている」[8]と論難する原因となった概念である。もっとも供犠の両義性についてはジラールの供犠論でも確認できることなのだが。

贖罪の供犠と比較すると聖化の供犠で当初供犠の主催者は「聖性」を帯びていず（そして穢れも）、供犠によって犠牲ごしに聖性が伝えられるとする[9]。ところが先にみた供犠の両義性のゆえに供犠には純粋に聖化だけの供犠も脱聖化だけの供犠も存在しないことが理解できる[10]。供犠の理論研究の困難さはここにある。そしてその研究は後の研究に引き継がれ、発展的解消とほぼ同時に放棄された。詳細は以下のレヴィ＝ストロースの供犠の理論によく現れるので、検討してみよう。

［註］

（1）モースとユベール、一九八五年、九頁。
（2）同著、六〇頁。
（3）同著、同頁。
（4）同著、六四頁。
（5）同著、六二頁。
（6）同著、六七頁。
（7）ジラール、一九八二年、一頁。
（8）Girard, 1977, p. 108.
（9）モースとユベール、前掲書、五九頁。
（10）同著、六六頁。

第二節、レヴィ＝ストロースの供犠理論と言語学理論の影響

レヴィ＝ストロースの供犠論は言語学の用語に満ちている。しかしながら本質的に先述したモースとユベールのみならず、R・スミスの理論から大きく変化しているわけではない。つまり言語学用語を使ってそれまでの理論を精緻化したのである。つまり換喩として、または統辞論的連鎖として供犠によって生じる原因と結果が連続するとレヴィ＝ストロースは考えている。それは次の論述からも理解できる[1]。

供犠の目的は、遠くの神による人間の願望の充足を求めることである。神聖化された犠牲（両方の性質をもつ両義的対象物となっている）を用いて両分野をまずつなぎ、ついでこの連係項を除去することによって、その目的が達成されると考えるのである。供犠は、このように隣接性の空白をこしらえ、祈りの志向性によって、別の面における代償的連続性の出現を引き起こす[2]。

……犠牲の神聖化によって人間と神との間に関係が確立されると、そのつぎに供犠の儀礼はその同じ犠牲を破壊することによって関

係を断ち切るのである。連続性の解消はこうして人間の所業の形をとる。……（中略）……供犠を図式化すれば、非可逆的操作（犠牲の破壊）によって、別の面において同じく非可逆的な操作（神の恵み）を引き起こすことである。……（中略）……これによって供犠が、中間的対象に対して行われる絶対的もしくは極限的操作であることがわかる[3]。

このような論述はR・スミスやモースらの供犠論を彷彿とさせる。神－人との二項間に犠牲を媒介させることで、神－犠牲－人の関係を形成し、そのどれもが入れ換え可能な、したがって連続的で隣接的な関係になる。その関係をレヴィ＝ストロースは換喩的な関係と呼ぶのである。そして犠牲の破壊がなされて、はじめて供犠の目的（神の恩寵）が達成される。そして『今日のトーテミスム』や『野性の思考』でも、供犠は一方的に換喩の統辞的な連鎖関係（音楽にたとえれば、旋律）が問題となる。それにひきかえトーテミスムは隠喩的であり、範列的連合関係（同様に、和音）が問題となるとの前提で[4]、その後の一連の神話論理学の研究に見るような偉大な成果につながるのである。

しかしながらレヴィ＝ストロースは換喩的な供犠をのみ想定していたと述べるのは、彼がいかに神話の範列的象徴関係に関心を持とうとも、実は正確ではない。先述した首狩りと農耕の豊饒との関連性のくだりではレヴィ＝ストロースは次のように言う。

……豊かな収穫の探索と仇討ちとの同化・変換の可能性の基礎になる類推法は、首狩り族のみが考えうるものだ……。敵の首をもち帰って保存するのは、それが魔除けになり豊かな収穫の保証になる……[5]

確かに彼の構造主義のテーマからすれば、主眼は明らかに換喩的な、また出来事の統辞論的なつながりに供犠を押し込めることにあるのだが、それには首狩りと農耕の豊饒性の間に範列的な「変換」が生じ、同化するという証明がなければならない。その証明は神話研究に頼る限り、限界があるのではないか。もちろん供犠のパフォーマンスをとらえ、パラダイムをとらえる調査が可能であるかといえば、究めて困難だと言わざるを得ない。

しかしながらリーチの文化記号論を読むと、「換喩と隠喩の様式はいつも混在している」とヤコブソンが当初から想定していたとの示唆がある[6]。したがって供犠を換喩のみに、またトーテミスムを隠喩のみに限定すること自体、理論的にいって、現実と照合せず、グロテスクだと言える。それゆえ、現実にあわないとか、静態的すぎるという、よくあるレヴィ＝ストロース批判の正当性はここでも再確認できよう。

とにかく供犠の理解し難しさはリーチが「死の隠喩」[7]に満ちているとするとうり、並大抵でないのは明かだ。しかし再び隠喩レベルを取りあげ検討して、その困難を克服する必要がある。文化によっては首狩りが換喩とは限らず、隠喩のレベルを強く残している文化

があっても良いはずである。供犠を換喩関係だけでなく、隠喩としてまた範列としても読み解かなければならない。その隠喩的な関連性をとらえることが文化システムを理解する手掛かりとなるような文化もまた間違いなく存在する。豊かな収穫と切断した首とのあいだに潜む象徴的関連性はイロンゴット研究をみる限り、換喩のみに限定することは不可能である。首狩りにまつわる一連の発端から解消までの出来事をたどれば、それは確かに換喩的である。しかしM. Rosaldoが証明しているようにイロンゴットの首狩りは農耕との象徴的関連性は薄く、レヴィ＝ストロースの主張とは異なる(8)。農耕民と首狩りとの関係で引用したレヴィ＝ストロースの同化・変換との論述を無視すれば、隠喩としての首狩りの有する身体的イメージと身体論をも損なってしまうほどの大きな誤解を受けよう。例えば、三島由紀夫の事件に見られたような、切断した首の逆転した位置に、つまり身体の上下の逆転に政治的な言説が織り込まれていたことを大江健三郎(9)が明らかにしている。この事件などは首狩りが身体的イメージの驚愕的だが最も豊かな逆転のメタファー（三島にとっては換喩であるか、もっと実効力のある記号と考えていたかもしれない）となり得ることを、我々に思い出させてくれる。三島事件とは別のコンテクストで、敵対性が強く表現され敵を侮蔑する目的で切断された首は下部におかれなければならないだろう。そのような民族誌的な実例としてはイロンゴット族の首狩りがあげられる。ところがイフガオ族の首狩りの成功を祝う儀礼になると狩られた敵の首は共同体に持ち込まれ木の上に載せられ、再び上部の位置を占めるという貴重な写真が人類学者バートン(10)によってのこされているが、これなどは首狩りが供犠的な特徴を明らかに示すものと思われる。

［註］

(1) リーチ、一九八一年の定義に従って本論では言語学用語を用いている。
(2) レヴィ＝ストロース、一九七七年、二七〇頁。
(3) 同著、二六九－二七〇頁。
(4) 同著、二七四頁。
(5) レヴィ＝ストロース、一九七九年、七七頁。
(6) リーチ、前掲書、五五頁。
(7) 同書、一六三頁。
(8) M. Rosaldo & J. Atkinson, 1975, p.60.
(9) 大江健三郎、一九八一年、二五〇頁。
(10) Barton, 1930. この写真はDumia, 1980. の付録写真の部にも再録されている。

第二章　ジラールの供犠論の検討

モースとユベールの供犠論を、特に聖なるものの両義性をジラールは循環論的推理とよんで棄却した。そしてその両義性こそが「いまなお解決を待ち望んでいる問題の所在を示す」(1)ものであるとする。そして批判の矛先はレヴィ＝ストロースに向けられる。しかしながらジラールも供犠のメカニズムの自動性を強調するばかりで、レヴィ＝ストロース同様、供犠の問題の根底となる思考が、換喩的統辞性の問題にすり代わってしまう。その効力を主張する余り、隠

喩のパラダイムは副次的な問題となっているかの観がある。もちろん隠喩レベルも検討されるのだが、供犠を換喩的な連環に封じ込めていると言える。それは、あらゆる暴力に聖なるものの顕現を見るジラールの供犠の徹底したメカニズム追及は凄みを帯びれば帯びるほど、リーチの文化記号論を借りると、供犠が換喩どころではなく、ほとんど記号や信号いってよいほど自動的に反応することを論述するからである。

これらについて簡潔に要約し、問題点で重要と思われる箇所を検討する。一九八三年にカリフォルニアで開かれ、ジラール自身も参加した会議でジラールの“Violence and the Sacred”をはじめ他の参加者の研究を要約したMackのジラール理解をもとにジラールの暴力の理論をみることになる(2)。

violenceは宗教的な解決を除いて、この問題を解けない人間社会に特有のものである。宗教的な解答は儀礼的殺人と儀礼による合理化であり、サクリファイスの形式をとる。解決法自体もまた暴力なのである。そしてviolenceは聖なるものの顕現であり、その聖なるものは制限できない殺人への恐怖と、供犠という管理された儀礼という二様式のかたちをとるのである。供犠の現象はあらゆる人間「ドラマ」の中央ステージにあるのだが、また同時に「供犠は儀礼の中で最も重大で基本的なもので……かつ最も平凡なもの」(3)でもある。そして供犠の観念は神話の合理化のレベルに属するとする。フロイトの精神分析学に強い関心を示す文学理論家としてジラールがエディプス神話などのギリシア神話に頼る、この事実にこそ、人類学と異なって文化そのものへの関心がうすく、単に差異の体系としての文化という抽象レベルにとどまらざるをえない所以である。そしてジラールは人間は同種への攻撃に対してブレーキとなるメカニズムをもたないとするエソロジーの影響をうけて、殺人への報復が血で血をあらう紛争を想定している。この紛争に終止符を打つためには「最後の殺人が必要」となる。その最終の殺人が身代わりの攻撃誘発性のある犠牲者に対してなされる。

このほかにも本稿の関心として特に「模倣という欲望」が注目されるべきだろう。エディプス・コンプレックスの述べるところである、子が父を模倣し、父にとって代わろうとする欲望。だがフロイトが発見したこの観念はジラールによって父をライバルのモデル、妻＝母をライバルが価値を認める対象とし、無意識の代わりに神話的な精神性とフロイトの理論が拡張されて理解される。拡張というのは、フロイトの「著作に散見している」にもかかわらず、フロイトが「完全に理解していなかった」(4)とする模倣の機能、それに身代わりの犠牲者の機構（メカニズム）をジラールが統合し精緻化したとすることによる。模倣の欲望のメカニズムとは、模倣者が価値の付与された物を占有するモデル＝父に近づけば近づくほど、モデル＝父は自分の権利を主張し、そこにライバルの問題が生じてくる。そのライバル関係はどちらにとっても相手が怪物的な自らの分身となって現れる。「価値に対する相互の動機」と競合による「フラストレーション」がここに問題として生じる。宗教的に、供犠の本質は生成した集団的暴力でこの分身をなきものとし、「救世主」とし

て儀礼的に変換することである。また供犠の危機とは近接した人間相互の間に差異が極限までなくなった状態である。人類学の関心である文化秩序はこの時「さまざまな差異の組織化された体系」[5]として理解されている。「供犠が衰退した」とき、「共同体におそいかかる脅威」は、「肉体的な暴力」による「際限のない復讐」をよび、また「文化秩序そのもの」である「諸制度が活力を失って」しまうのである[6]。

おそらくフロイトがエディプス・コンプレクスを個人と集団の関係に探ろうとしたことに対し、ジラールは現実の社会の相互過程に求めようとした努力は認められるものの、何か空回りしているように思えてならない。注意を要するのは、報復が何か機械のような正確さで行われるメカニズムであることだ。ジラールはその暴力を感染的だとする。ところが今日まで人類学者はそのような暴力をメカニズムだとは考えてこなかった。感染的な暴力の蔓延する「供犠の危機」が共同体への危機をもたらすとジラールが触知するとき、人類学者は暴力もまたコミュニケーションの一形態であると考える。そして当然そのコミュニケーションは時間のズレを伴う。それは暴力行為でさえ「未開社会」では儀礼がともなうから、報復が直ちに起こるのは稀なことであるからだ。いかに単純とみえる社会でもこのような自衛手段が自然に備わっている。ジラールはエソロジーからの帰結を真に受け過ぎているといえよう。そして「未開」社会は制裁を加えるのではなく、仲裁に入る場合が多い。制裁を罰と読みかえたなら、ジラール（ドストエフスキー好きの彼なら許されてよいだろう）をはじめこの会議に参加した宗教の擁護論者たちが何故これほど罪にこだわり、またコメントを加えたR・ロサルドがそのような「宗教学者」を前にして、人類学者の立場から暴力を、そして罪、つまり悪の問題を普遍化して論じることにためらっているのかが理解できる[7]。つまりジラールは神話とか儀礼について人類学者に依拠し、それにギリシア悲劇をふくめて供犠を論じながら、結局は還元不可能な「聖なるもの」を論じているにすぎない。フレイザーばかりでなく、主にアフリカで成果をみた王権の人類学研究で「聖なるもの」が相対的にとらえられようになったというのに、ジラールがこの相対性に関して全くといってよいほど無視しているのは、彼の関心が「聖なるもの」の宗教研究にこだわっているからであることは明白だ。『暴力と聖なるもの』で現代社会にむけられる批判もこのように読み解けば、まさしく聖なる存在の不確かな現代社会にむけられるべきものであり[8]、またこの戦慄すべき状況にのみ適用可能な批評であることがわかる。

このようにジラールの供犠論自体の射程は遠いものだが、その意図するところは限りがありあまり成果の期待できるものとは思えない。ところで筆者の関心としては共同体間の争いであったり、集団間の争いについてであるが、これらの争いはジラール[9]によれば、「女の交換にともなう儀礼的暴力」としてとらえられ、この儀礼的暴力こそが「両方の集団にとって供犠的役割を演じている」そして「二つの集団同士は、それぞれの集団の内部で、もう少しうまく理解するために、互いに理解し合わないように申しあわせる」という

奇妙な論述を加えている。おそらく「社会」に聖なるものといった超越的なものの介入をジラールは見て取るのだろうが、婚姻は純粋に社会的なものであり、生誕や死の儀礼に較べると超越的なものの介入が最も少ないものと人類学者は考えている(18)。社会には人間関係から当然生じる苦悩の問題があり、その解決方法として「女の交換に伴う」諸儀礼がある。したがってジラールの供犠論はどうみてもこのような人間関係の問題を故意にとりにがしている。ジラールの供犠論は、ある意味で本質的な人間理解に向かわないと断じてもよい。

[註]

(1) ジラール、一九八二年、一頁。
(2) Mack, 1987, pp.7-22.
(3) Girard, 1977, p. 300.
(4) Girard, 1977, p. 169, Mack, B., 1987, pp.1-70.
(5) ジラール、一九八二年、七九頁。
(6) ジラール、一九八二年、八〇頁。
(7) R. Rosaldo, 1987, pp.239-256.
(8) ジラール、一九八二年、三八七頁。
(9) ジラール、一九八二年、四〇一頁。
(10) リーチ、一九八五年、二八九頁。

第三章、フィリピンの事例研究から

序

以下では、実際にモースやジラールの供犠理論がどこまで適用可能か、フィリピンの事例をもとに検証する。一つはロサルド夫妻のイロンゴット研究からと(1)、イフガオ族の実地調査から取り上げる。ロサルド夫妻のイロンゴット研究については以前、紹介し分析したことがある(2)。大筋の変更はないので、今まで触れていなかった詳細部を改めて分析的にとらえ直すものとする。そしイフガオの供犠についての実地調査はまだ完成していないから、新たにフィリピンでえた資料を元に論証することになる。その前にあらかじめ断っておきたいことが二、三ある。イフガオとイロンゴットの供犠の体系として首狩りに若干の相違があること。つまり、死者崇拝の位置づけが異なる。前者の社会では明らかに死者崇拝が顕著に表れるのに対して、後者では、ロサルド夫妻の研究に見るかぎり、殆ど皆無なのである。死の儀礼自体も非常に簡略であるとの印象を免れない。議論は後に譲るとして、もう一点はM・ロサルドの遺したイロンゴットとイフガオの比較研究を試みた構造分析についても断っておかねばなるまい(3)。彼女が両者の文化を分析したフェミニズムの人類学の立場に、分析上の制約性があった。それは男女の性的分業に関する分析に終止し、やはり供犠として分析する視点が決して明確ではなかった点である。

[註]

(1) M. Rosaldo, 1980. と R. Rosaldo, 1980.
(2) 熊野、一九八二年と一九八三年。
(3) M. Rosaldo & J. Atkinson, 1975.

第一節、イロンゴットの供犠の体系としての首狩り

イロンゴットの首狩りは「贖罪」的であるとの示唆は既にR・ロサルド(1)にあらわれている。しかし彼にとってはそれほど関心のあ

るテーマではなかったか、M・ロサルドの研究のためにそれ以上は述べる必要のないテーマであったに相違ない。しかしジラールらの供犠のシステムについてR・ロサルドが出したコメント（一九八七）を見る限り、ロサルドの研究に恐らく供犠というテーマに無関心だったと考えてよい。

さて、M・ロサルド（一九八〇）の研究に依拠すると、イロンゴットの首狩りが「苦悩」の除去である点で贖罪の供犠のカテゴリーに入る。そして供犠の換喩的連鎖の強さがその後の紛糾と和解までの一連の出来事を限定していくことはR・ロサルドの研究に見るように明らかだ。ただその期間は十数年から二、三十年と意外に長い。このように供犠としての換喩的な創造力は時間的な持続性をもっているのである。そしてその持続性を保証するのがイロンゴットの首狩りをめぐるパラダイムを構成する下位概念である。その諸概念は隠喩として作用し、M・ロサルド（一九八〇）の研究に探ることができる。次にそれら隠喩の効果を考察する。

イロンゴットの贖罪の首狩りは個人のrinawa＝魂の状態に表れ、liget（「怒り」と表現できるパトス）の軽重によって表される。「苦悩」と述べているのは実はこの怒り＝「重い」ligetの除去なのである。しかしながらこの除去がなされるか否かは全く個人の問題に帰することができ、除去することが文化的に称賛されるにすぎない。したがって供犠のメカニズムは大きくこの隠喩群に依存しているので、モースやジラールが祭式や神話にみた供犠のメカニズムを混同して直接現実に適用すれば重大な誤りに陥いる。そのような祭式または神話と現実の混同という誤謬は特にジラールの研究に顕著だと思われる。現実に供犠がいかに働くかの理由を文化に求めねばならない。隠喩への依存を現実にみることがイロンゴット研究には可能である。それではどのように依存しているかの例を挙げよう。

イロンゴットの首狩りが社会的集団の分裂と生成の契機にかかわっていることは明らかで、人の供犠はカタルシス効果をもった一種の必要悪と彼ら自身が考えている可能性はいくらR・ロサルドが否定しようとも、否定できるものではない(2)。ジラールの述べる供犠的な危機とはここでは、集団間に首狩りが生じる機運にこそ現れる。しかし本当に危機的な状況は首狩りの犠牲者を出した社会集団の側にある。というのも攻撃の誘発性が被害者集団を襲い、他の集団までもが首狩りの機会を窺うからである。ここに第三項排除の原則が「集団」に対しても働くことが理解できる。そのような攻撃性と無関係で平和な状態とは首狩りを行う前の社会集団間に拮抗した状態が見られるときか、もしくは和解が成立し争っていた集団が一つに統合されたときである。しかしその社会統合も一時的なものに過ぎず、分裂する危険性は常に共同体を窺っている。これはジラールが述べる理論の反証となることは明白だ。つまりイロンゴットでは社会的差異がないとき、具体的には首狩りの犠牲者数が等しいとき、平和であり、その差異が明らかなとき、社会は葛藤に満ちていると抽象できる。差異したがって分裂が明らかになる前に、分裂を防御する概念が作用することがイロンゴット社会でも特徴的である。

その概念の具体的な対処は三種に分かれている。ベーレトという

復讐法、'akedo と呼ぶ贈与による方法と最後が犠牲者への賠償法 bēyaw である[3]。ベーレトは「復讐、感染」を意味し、悪感情を外部に棄てるという贖罪的供犠の最小行為である。病気など不幸は他者にうつさねばならない。アケドは違反と謝罪にともなう贈与である。将来も友好的関係をむすぶのに必要である。なかでも ising という贈与交換は遠い親族と旧交を暖める目的がある。ほかにも精霊への供え物や婚資もアケドのカテゴリーに入る。この贈与が意味することは社会的距離と緊張関係の隠喩である。最後のベーヤウは首狩りの犠牲者の属している集団に対する賠償である。

ベーレトが「何かある対象にリゲットをぶつけることで分裂を」くいとめる、これだけをみれば首狩りが社会のカタルシスとして作用し、ジラールの供犠のメカニズムにまさに一致する。しかしアケドとベーヤウは「過去の不満を現在の交換による満足」に置き換える交換の行為である[4]。これらは社会的に悪い旧来の関係を忘却することに連合している。信頼し協力的な関係が保たれているベールタン（「身内」）でこれら「交換」は全く不要で、侮辱や紛争の原因は結局個人の忘却に強く依存しているのである。

イロンゴットの供犠としての首狩りとそれが引き起こす一連の「社会劇」は以上のように隠喩に満ち、そしてジラールに代表される供犠のメカニズム論に重大な問題を投げかけている。たとえば先に挙げた文化秩序、つまり差異の体系もジラールのように一義的にとらえることができないことがある。そして供犠の効果に頼るよりも、交換という他の解決法をイロンゴットの人々は常に意識していることが、第二点である。そして現代人が供犠のみに頼らざるを得ないとするならば、現代文明とは何と不毛な文化の体系を構築したことになるのだろうか。

[註]

(1) R. Rosaldo, 1980, p. 140.
(2) R. Rosaldo, 1987.
(3) M. Rosaldo, 1980, pp. 93-94.
(4) Ibid., p. 96.

第二節　イフガオの供犠の体系と首狩り

ここでも単に首狩りをとりあげるより、イフガオ族の供犠体系の一環としてとらえることが賢明である。そして農耕儀礼と首狩りとが一致する概念の構成をみなければならない。それが供犠の換喩的連鎖というだけでなく、隠喩的な概念構成の解明を目指すことになる。

イフガオ族の首狩りの場合、社会的威信を追及することにあった[1]。しかしながらイロンゴット族と同様に近親者の病気や死などが主な動機になって首狩りを遂行した点でイロンゴット族と特に変わらない。イフガオ族の病気や死は聖なるもの、あるいは他界や外界からのコミュニケーションの一形態と考えるべきである。

イフガオ族はイロンゴット族と同じく焼畑と狩猟活動を行うが、後者の社会はこれらの活動が主な生業であるのに較べ、前者の社会では水田農耕が生産活動の中心となっている。彼らの関心が現実に水田農耕に向けられているのは、儀礼的活動を観ただけでも理解で

きる。また水利の関係から集落の最小単位が規定され、神話との象徴的関係から小河川が集まった広大な一つの河川を有する渓谷という広範な地域集団に拡大されていく。この社会は渓谷社会と規定できる。その渓谷の上流にある「聖なる山」を越えたところに恒常的な敵対する集団や敵対部族がある。したがって首狩りの遠征自体が聖性を帯び、神話世界の追体験的な要素をもっていたと考えられる。彼らが応酬する首狩りはそのような集団間で交換されていた。

しかし首狩りでなくとも殺人を含む殺傷事件が一つの渓谷社会の地域的対立として存在していたこともバートンによる三人のイフガオ族の自伝から窺い知ることができる(2)。また筆者の調査地H地区の旧来の敵は「山」を越えたボントク族の幾つかの地域である。直接たよる交通手段もなく、現在では平和確認の儀礼もすっかり廃れた。対照的に一九八三年か一九八四年にM地区の老人たちは「やま」を越えたところの旧来の敵対する部族や集団と、平和の儀礼＝uminom chi bodongを開催し、両集団の平和関係を確認している。しかしながらこの儀礼的祝宴は賠償の場、平和な関係の確認という特徴をもちながら、同時に最大限の努力を費やして、相手集団の参加者の個人名を知り、将来的な犠牲者の系譜関係を知り、賠償関係の新たな締結に備えると行った種類のものである。殺人などの犯罪が現代でも時に首狩りの形式を取ることがある。筆者に友人（M地区出身）が語った典型例によると、彼の父違いの兄弟二人が相次いで殺害され、そのうち一人は首狩りにあったのである。これは先の大統領選挙の混乱期に発生した事件で、犯人らが逃亡したため賠償などの問題は現在でも解決されていない。この事件のように背後関係を探れば供犠的な様相を帯びる暴力事件はかなりの数に及ぶと考えられる。

首狩り以外の供犠としては、治病儀礼や収穫儀礼などがあり、ひろくポリネシアやメラネシアに共通するブタの供犠と随伴的な鶏の供犠がある。生活に密着した農耕儀礼や治病儀礼は今日でも活発に行われている。供犠には数人の祭司、祭主とその家族、縁戚の参加者がいる。基本的にその家の保有する家畜の数によって祭式が完全な形式か、最小限のものかが決定する。しかし親族の援助があって、ブタの貸借があると考えるほうが一般的である。この貸借関係は長期にわたって克明に記憶されていて、時に数十年に及ぶことも珍しくない。

イフガオでは怪我や病は精霊や祖霊がおこすと考えられており、治病儀礼とはそのような霊の慰撫を第一の目的としている。祖霊の慰撫が重要なのは、人は祖霊の同意なしに死なないと信じられているからである。ところが祖霊は神からも人からも「賄賂」を受け取るのが普通で、それで祖先の名前を知られることが危険なのである(3)。暴力によって生じた致死事件もこのような文化背景と無関係ではない。そして収穫などの農耕儀礼も神霊の慰撫が基本となっているので、どのような儀礼も一つの目的のみで遂行することは少ない。またそれが祭文を複雑にしている理由である(4)。

また彼らの霊魂観によれば、人間の魂＝linnawaは三種の霊魂からなり、鶏の魂（linnawa di manok）とブタの魂（linnawa di

baboy）それに純粋な人間の魂に区分できる。特に「鶏」と「ブタ」の魂は夜間に遊離しやすく、精霊などに捕らえられることが多い。どの魂が捕捉されても、人にとっては致命的である。この治療にはayag と呼ぶ儀礼が催されるのだが、未だ充分な参与観察をする機会に恵まれない。一九八六年の大みそかから一九八七年の元日の朝にかけて筆者の調査したH地区において、ある老夫婦の為にhodung と呼ぶ儀礼の三回目が催された。この時死んだ子供の魂の慰撫に失敗すれば、老人が首狩りを実行しなければならなかった。さいわい慰撫に成功し事無きをえ、元日早朝から死者の為に大小二頭の豚の犠牲を夥しい供物とともに「霊界」へとみおくった。この場合も儀礼を催す原因は老夫婦がしばしば夢見に死者が現れ、偏頭痛や身体の不調を訴えたことに始まる。男性祭司と死者の霊を慰める歌を歌うのに霊験あらたかな老女を中心にhodung がくり返され、この三回目が最終の儀礼である。祭司による死者の招請とその後の続く歌が始まり深夜になって何度目かの歌が始まると老夫婦は啜り泣きを始め、やがて老人に子供の霊がついた。そしてその霊とmonbaki が慰撫のための、霊に贈る犠牲＝ブタの数と供物についての交渉を始めた(5)。

このときの交渉内容は定かでないのだが、別の機会で元祭司の二次埋葬儀礼を参与観察したときの慰撫についての交渉内容では、過ちが死者の側にあったことが祭司によって陳述された。つまり結核だった故人の死の原因が病院に連れて行こうとする家族の意志を強硬に無視したからだというのだ。そして家族に迷惑をかけないように

と慰撫され、供犠にかけるブタの数の交渉に入った。元祭司のための死の儀礼や二次埋葬は特に念入りである。というのも彼らの霊は神格に準じるカテゴリーに入るから、死んだ祭司は危険と見なされる。そして祭司がどの系統に属するのかが問題となる。Barton の研究によれば、その秘義的な系統の知識＝pahiw を得ることが祭司になる条件である(6)。その系統の誰が最初の祭司であったのかが問題である。pahiw の例としてBarton は雨や風にあたる自然現象の名を幾つか挙げているのだが、H地区で唯一得た情報では、現代よりも一六代さかのぼった鳥の一般名称をもつ者が創始者であり、この地区の祭司の系譜は総て彼に始まるという(7)。ここにトーテミズムの素地があるとも考えられるが、イフガオ族ではトーテミズムは発達していない。しかし祭司の神秘的な力の源泉はこの創始者の力に依拠し、社会の安寧もこれに依存していると言っても過言ではない。今日でも、H地区の近隣のひとつの村では少年達全員が親族の系譜関係に通じるよう訓練されると聞いている。そして呪術や邪術の力もこの系譜関係の知識によって働き掛けるものと仮説的に考えている。イフガオ族の場合、田の境界がどこになるのかが重大な関心であって、今日ではしばしば第二、第三イトコの間ともなると争いが生じる。伝統的には個人の呪術的力のコンテストで境界を決めたようだが、現代では殺傷事件になることがある(8)。首狩りの調停では個人名を知ろうと最大限の努力を費やすと先に述べたが、おそらく調停交渉の用意だけでなく、邪術を用いるのに必要な手続きであるのだろう。邪術を実際に調査することは困難なのだが、聞き取り調

査をすることができた。それはH地区B村のただ一人の「富裕者」(kadangang)で同時に祭司でもあるT氏の娘婿が出稼ぎ先で低地民に殺害されたとき、祭司たちと男性親族が戦闘のいで立ちで河原におり、円陣を組んで邪術の祭文を唱え、その円陣に入ってきたある種の蝶やとんぼの数で、殺害者の数を知り、つかまえたこれら昆虫に邪術をかける。首狩りの調停交渉を定期的にもつ敵集団から被害を受けた場合も同様で、ただ敵の系譜の知識があればもっと邪術は有効に働くのである。

首狩りに対抗する邪術に敵の個人名と係譜関係を知ることが最小限必要であるならば、例えばH地区とボントク族の村との間に、もうすこし有機的な関係を想定しなければならないことになる。Bartonが北ルソンの山地社会の全域をおおう通商範囲と通婚範囲を想定していたようにこの広い地域にエスニック集団を越えた一種の文化をもう一度考える必要がある[9]。これは現アキノ政権下で推められているこの地域の自治に文化的根拠を与えるものである。

厳密な意味での供犠の本題である理論に立ち返ると、供犠の根拠となる犠牲の「両義性」を操作することができるのは祭司のみでなく、しばしば犠牲獣の殺害と解体の一部が祭司以外の参加者によってなされる。この参加者は低級な祭司のカテゴリーに入る。これを犠牲に表れる「聖なる物」と俗との分離がイフガオ族の概念にないと考えるよりは、まったく無関係な人物がこの任にあたるか、このような両義性を物ともしないほど個人の力が強い、あるいはイフガオの人々の精神の強靭さの表れと考えたほうがよい。その強さの根拠は祖霊などの象徴的強さに負っている。犠牲の解体に携わるのは祭主の家族でないのは当然だが、その家族になんらかの負債関係のある普通の一般人が奉仕するからである。家族は犠牲の両義性から守られ、解体と分配が済むまで直接犠牲に触れることがない。

同じ渓谷社会に属する地域集団で妻の親族集団はしばしば潜在的な敵対集団で、子供同士の遊びにもにた盗みの応酬や喧嘩騒ぎも大人同士の暴力的な騒動につながることもあるし、婚姻相手を求める青年達が争うことも多いのだが、系譜的には三、四世代をさかのぼると同じ祖先につながるということも、ままあったことが知られている[10]。

したがってジラールの述べる二集団間の犠牲をめぐる関係が本来一集団として捕らえることができるというのは充分肯定できる。しかし何も二集団がお互いを分からないように分かり合うなどと抽象することは不要だろう[11]。供犠のメカニズムという大袈裟なものではなく、首狩り、邪術その他暴力の発現が世代交替などの時間軸と供犠の犠牲の文化的イディオムの中に埋め込まれていると言った方が、イフガオの供犠を考察する際には適切といえる。静態的な構造概念から動態を取り戻すために今後考えなければならない重大な研究課題である。

[註]

(1) Madalang, 1974. これによるとイフガオ族の神話研究で、社会威信の儀礼の一段階として神によって教えられた首狩りを始源の人間が当初嫌悪の情を占めている。

(2) Barton, 1938, pp.59-60.
(3) Ibid., p.35.
(4) Lambrecht, 1955, pp. 22-23, これのみをとっても治病儀礼のなかに農耕の豊饒性を祈願したり、婚姻の儀礼に用いる祭文が朗唱されていることがわかる。
(5) Lambrecht や Barton その他の研究について私見ではこのような首狩りと治病儀礼の失敗とが結び付いているとの指摘はなかった。
(6) Barton, ibid., pp.104-106. しかし筆者の調査地H地区B村の最年長で信頼の厚い祭司でさえこの言葉に相当するものを知らず、kahiw の誤りではないかという。kahiw とは儀礼中に家の出入りを禁じる徴の草を指す。
(7) これもH地区で英語能力の最も高い祭司が(6)の真偽を尋ねたとき明かしてくれたことである。
(8) Dumia, 1980, pp.80-81.
(9) Barton, 1973, p.169.
(10) Barton, op. cit., p67.
(11) ジラール、四〇一頁。

結　論

まだまだ論述すべき問題は多数あると思われる。一例をあげるとレヴィ＝ストロースがエディプス神話をいかに見ているかという問題である。また文学理論家ジラールには儀礼のみでなく現実の供犠現象をどう解読するのか、今後の人類学の課題をも投影していると思われる。結局人類学には象徴の両義性にあらゆる現実の力＝権力として効果があることを他の社会科学、人文科学に示すことを近年怠っていたのではないか。もちろんV・ターナーなどはその限りではない。ジラールもターナーの初期の研究を引用していたが(1)、その後の成果を知らなかったのではないか。ジラールの供犠のメカニズム研究ではレヴィ＝ストロースを論敵とすることにも重大な制約性があったと思われる。フランス現代思想の生んだ偉大な「双生児」とでもいうよりほかはない。

ともかく、供犠に換喩的連鎖関係の正当でない評価をおこなったレヴィ＝ストロースとジラールの呪縛から逃れ、隠喩のパラダイム関係を明からにすることが、隠喩としての供犠が現実を拘束する力をもつ現象の真の理解につながり、供犠がなぜ現代でも権力と結び付くのか理解する端緒ともなるだろう。供犠は現代でも決して退屈な理論ではない。ただ死の隠喩にたいして人々が創造力を失った現代が問題なのである。退屈な創造力では退屈な供犠や退屈な文化に甘んじる以外にないのだろう。

[註]
(1) ジラール、一九八二年、一二頁。ターナーの "Drums of Affliction" を指している。

[参考文献]
Batron, R. F., 1938, "Philippine Pagans", George Routledge & Sons Inc., London.
Dumia, M. A., 1980, "The Ifugao World", New Day Publishers, Quezon City.
Girard, R., 1972, "Violence and the Sacred," The Johns Hopkins University Press, Baltiomore and London.
一九八二年、『暴力と聖なるもの』(吉田幸男訳)、法政大学出版局。

1987, 'Generative Violence' in "Violent Origins", (ed., by R. G. Hamerton-Kelly), Stanford University Press, Stanford.
今村仁司、一九八七年、『暴力のオントロギー』、勁草書房
熊野　建、一九八二年、「象徴と社会関係」、『年報人間科学』（大阪大学人間科学部）、第四巻。
一九八三年、「解題M・Z・ロサルド」、『象徴人類学』（青木保編）、至文堂。
Leach, E. R., 一九八一年、『文化とコミュニケーション』（青木保、宮坂敬造共訳）、紀伊国屋出版。
一九八五年、『社会人類学案内』（長島信弘訳）岩波書店。
Levy-Strauss, C., 1975, " The Raw and the Cooked ", Harper Colophon Books, New York.
一九七七年、『野生の思考』（大橋保夫訳）、みすず書房。
一九七九年、『構造・神話・労働』（大橋保夫編、三好他訳）、みすず書房。
Mack, B., 1987, 'Introduction' in "Violent Origins", (ed., by R. G. Hamerton-Kelly), Stanford University Press, Stanford.
Madarang, J., 1974, 'The rituals of Kiangan and their implications to education', Unpublished M. A. thesis.
中村雄二郎、一九八四年、『術語集』、岩波新書。
大江健三郎、一九八一年、「政治死の生首と『生命の樹』」、『仕掛けとしての政治』（大江、中村、山口編集代表『文化の現在』第十二巻）、岩波書店。
Rosaldo, M. Z., 1980, "Knowledge and Passion", Cambridge University Press, Cambridge.
Rosaldo, M. Z. & J. M. Atkinson, 1975, 'Man the Hunter and Woman', in "The Interpretation of Symbolism" (ed., by R. Willis), Malaby Press, London.
Rosaldo, R., 1980, "Ilongot Headhunting 1883-1974", Stanford University Press, Stanford.
1987, ' Commentary ' in "Violent Origins", (ed, by R. G. Hamerton-Kelly), Stanford University Press, Stanford.