

マリ共和国南部カディオロ県 セヌフォ社会における「婚姻」儀礼

溝 口 大 助

したがって悪しき翻訳は、非本質的な内容を厳密さを欠くままに伝達することと定義できる。

意味のすぐ近くにあっても無限に遠く、その意味のもとに隠れあるいはいっそうはっきりと際立ち、意味によって分断されあるいはより力強く輝きつつ、あらゆる伝達を超えて、ある究極的なもの、決定的なものが依然として存在する。

ヴァルター・ベンヤミン「翻訳者の使命」

I セヌフォ社会の「婚姻」研究にさきだって

1 はじめに

本稿では、セヌフォ社会における、「婚姻」という訳語に括られるであろう現象を対象として扱うことにより、停滞した近年の親族研究の問題点を指摘する。ここでの記述の対象は、とくに「婚姻」儀礼と呼ばれるものだ。一章は、親族研究の停滞の原因となった理論的前提を指摘し、婚姻儀礼の記述のための方針を定める。二章から四章は、セヌフォ社会における「婚姻」を遂行するための婚姻儀礼、とりわけ女性の入居儀礼を具体的に詳述する。以上をふまえて、近年の親族研究の停滞状況に対してひとつの提案をおこなう。極めて複雑な婚姻儀礼の過程のわずか一部しか提示しないが、そのみでもセヌフォにおける婚姻の特性を理解できよう。

2 親族研究における「婚姻」

セヌフォ社会では、「婚姻」と翻訳することができる語彙はない。「婚姻」という現象を扱おうというのに、出し抜けに「婚姻」と翻訳できる語彙がないというのである。だからこそ、筆者がここで不器用に躓くことのないよういくぶんかの理論的整地作業をまずしておこうと思う。

「婚姻」の「普遍的な」定義がそもそも不可能であることは、機能主義的社会

人類学がそれに錯誤的に躓くことにより、すでにリーチによって指摘されてきたとおりである [Leach 1961:1-27]。ストラザーンはまた異なった表現で、「親族」や「婚姻」の普遍的定義の不毛さを指摘している [Strathern 1973:21-28]。このように親族研究における普遍性追求への疑義は、とりわけ「親族」や「婚姻」の普遍的定義と比較がほとんど意味をなさないことを指摘したニーダムの親族否定説によってさらに徹底された。そのニーダムの議論を見てみよう。

彼によれば、「親族」も「婚姻」も、「明確に定義することも、全く排除することも」意義がない。普遍的な学説を打ちたてようと渴望しても、元来記述のためにある現象を指示する役割しかもっていない「便利屋的な語彙 (odd-job word)」としての「親族」など分析の役など立つはずもないとするニーダムは、「親族などというものは存在しないし、だから親族理論だって存在するはずもない」と明言していた [Needham 1971:5]。さらに彼は、「婚姻という概念に関してもこの種の議論は当てはまる」とし [Needham 1971:5-6]、たとえば「婚姻 (marriage)」という語用が記述をおこなううえでは手ごろな使い勝手を提供することは全く否定できないが、いかなる「分析」の役にも立たない半端な言葉 odd-job word でしかなく、「親族 (kinship)」、「出自 (descent)」、「関係名称 (terminologies)」という語彙と同じく、それが「普遍性への渴望 (craving for generality)」の帰結でしかないと断じた [Needham 1971:7-9]。この彼の指摘は、当時まったくまをえたものだった。

たとえば、同じような理説により「出自」論の普遍性批判を展開したクーバーは、このニーダムの指摘と、「出自」や「リネージ」自体が象徴的な文化的構築物でしかないというシュナイダーの主張を受け入れつつ、「リネージ・モデルは、もはや人類学的分析にとって何の価値もない」とし、「しかしこのモデルが完全に放棄されるのを望んでいるわけではない」と躊躇している [Kuper 1982:92]。切れ味の悪い「出自」論批判を展開するクーバーは、シュナイダーやストラザーンによる親族研究の文化構築物に対する批判をはっきりと理解しつつも、またニーダムと違った意味で親族研究を前進しようとためらいながら迷っているようにみえる。これが現今の「親族」研究論者の煮え切らない態度を作っていた。

ニーダムは、上記の議論を踏まえた上で、かねてから疑問をなげかけてきたように、「親族」に関しても、「婚姻」に関しても、「類型化」や「普遍性への渴望」もなしにやっていいのか (Yet can we do without it?) と問うている¹⁾。この問は見かけ以上に重要だ。なぜなら、本稿で扱おうとしている「婚姻」や「婚姻儀礼」もなんの尺度もなしに相応な記述や分析をおこないうるのかどうかニーダムのこの問にかかっているからだ。たとえば、シュナイダーのように、架橋的な翻訳のための分析カテゴリーのすべてを象徴的文化構築物と断ずることから

「婚姻」なり、「出自」なりの記述を進めることは困難である。議論を進める前に、シュナイダーの徹底した親族研究批判も瞥見しておこう [Schneider 1984 : 177-201]。なぜなら、この批判に答えることなし、「婚姻」の位相のもとでその現象を記述することは困難だからだ。でなければ、いかなる分析カテゴリーも用いずに、複雑な人間の行為を記述するだけで民族誌を書くことだけが社会人類学のなりわいになってしまう。

シュナイダーは親族論に対してかつて次のような鋭い指摘をしていた。「社会科学者たち、とくに人類学者から、親族とは生殖をめぐるものと定義されてきた。というのもそれは、社会生活の示差的特徴、それもとて重要な特徴として示現しているものだからだ。[……] [訳注：ウェスターマーク、フロイト、マリノフスキーの伝統の中で「血は水よりも濃い」という考えの偏執を批判しながら]誰も、もっとも科学的厳密さを備えた理論ですら [訳注：ヨーロッパ的思考方の] この前提をめぐる問題を明確にしてこなかった。結局、私が明らかにしたかったのは、モーガンからレヴィ=ストロースにいたるまでの多くの研究者が長い間、[訳注：親族にまつわる] この前提 (premise) を事実上保持しつづけ、実際にそれを知的兵器としていたということである」 [Schneider 1984 : 195]。このような主張をふまえて、人類学の学史的発展の前提であったともいえる血縁や生殖を基軸とした「親族研究」をシュナイダーが執拗に何冊もの著書をもって批判しなければならなかったのは、自文化が抱え込んでいる知識の偏向が拭いがたいほどのものであったからである。彼はそこから抜け出し、「特定文化の研究としての親族研究」を早速目指そうと主張した [Schneider 1984 : 196]。彼によれば、その特定の「文化」とは、「象徴と意味の、範疇と単位の共有された体系であり、つまりこれらが概念化され示されるところの方法であり、生活における現実を構成する、つまり多様な現実を構成する特有の方法なのである」としている。以上の点をふまえ、彼は、意味や価値をまともに取り扱ってこなかった「親族研究」は、今こそ意味や価値を扱う研究に進むべきではないかと提案する。シュナイダーはこうして、ラウンズベリーとシェフラーとともに、親族の意味論的分析、象徴的価値体系の分析を進めようとした。

この方針はしかし、多くの場合親族研究の進展を阻むものにしかならなかった。というのも、シュナイダーは、ニーダムから更に進んで、「親族」や「婚姻」に関する象徴的文化構築主義による批判を展開し、比較研究をすっかり放棄したからだ。では、どのようにこの袋小路を抜けていくのか。暫定的ではあるが、カーステンとニーダムがそのヒントを与えてくれる。

3 「婚姻」研究の可能性

カーステンは、シュナイダーから投げかけられた徹底的批判と議論を前提にしつつ停滞した親族研究を前に進めようとする。「親近性 (relatedness)」という概念を導入したカーステンは、「親族」研究を刷新することと呼びかける。彼女によれば、人類学的主題のうちでもこの種の親族批判の混沌は、「親族」、「婚姻」、「出自」を主題とする研究ばかりに限局される問題ではない。カーステンは、シュナイダーを引用しつつ、「親族」研究のみならず、人類学における主題として「人類学を定義してくれていた経済なり、政治なり、宗教なり、そして親族なりといった明確な領域 (discrete domains) が解体してしまった」[Carsten 2000 : 2] 点を指摘している²⁾。親族研究のアプリオリな前提を覆す試みから始まったシュナイダーの批判は、「親族」という対象の解体のみならず、「宗教」人類学、「政治」人類学、「経済」人類学にも及ぶというのだ。とりわけ解体した「親族」研究をめぐるカーステンたちの応答は、「慣例的に親族としてみなしていた主題」とは別に、「親近性」という固有の領域を設定するところからはじめるというものであった。カーステンは、日常生活における微細な日々の実践で、たとえば、共食したり、共住したりすることで戦略的に人々の「親近性」が構築されることを主張した [Carsten 2000 : 18]。

なるほど、カーステンの指摘は興味深い。しかし、カーステンの指摘は、各論的な研究方針であり、なんといってもシュナイダーらの「親族」研究批判の応答にはまったくなっていない。「親近性」をめぐる対象を規定していくにしても、社会人類学の親族研究が陥った文化構築主義的前提を欠いた罫にかかるのは目に見えているからだ。だからカーステンの「親近性」の概念のもとにおかれる研究対象が、単なる指示機能をもつという役割を果たすということだけ確認しておこう。

本稿は、ひとまず「親近性」という概念を暫定的に支持しておくことで、ゆるやかな親族をめぐる記述の可能性へと開いておくことにする。これに加えて重要なのは、ニーダムの以下のような指摘だ。

ニーダムはかつて、「親族」なり「婚姻」なりといった語彙で一括りにできるさまざまな現象や行為をめぐる諸事例を積み重ねていくほかにないかと答えていた。筆者自身は、シュナイダーによる通文化的比較研究の普遍性追及の否定には十分同意しつつ、なおこのニーダムの便宜的答えにしたがおうと思う。では、ニーダムの便宜的答えとは、何だったか。それは、「現地の民俗分類 (indigenous classification)」を重視し、「単一のシステムを特徴的に描きださず、既存の分類を用いる場合におこる障害を避けて注意深く事例を積み重ね分析していく」ことである [Needham 1971 : 12]。

再度注意を喚起するために、ニーダムとシュナイダーとの相違に触れておこう。でなければ、よく言われるように二人の偉大なる論客を単なる「親族」論廃棄論者として一括りにしてしまいかねないからだ。ニーダムは、まぎれもなく「親族」という語彙が記述をおこなうときの指示機能をもっているだけで、分析概念でもなければ、いかなる分析の解釈枠組も提供しないことを指摘していたことは有名である [Needham 1971]。確かに、シュナイダーの立論に似ている。しかし二人の立論には差異がある。二人の立場の差異とは、一方、慎重な経験主義の一般化をおこなうことを主張し、控えめな代替案を提供するニーダムの留保主義的見解と、他方、親族研究を完全に捨て去ってしまうことを提案するシュナイダーの徹底主義の見解の差異である [Schneider 1984]。シュナイダーの強烈な「親族」研究批判は、アメリカ人類学において大きな影響をこうむったのは間違いない。他方、ニーダムを生んだ英国では、社会人類学の伝統に則して、シュナイダーの徹底的な批判を是認しつつ、行き詰った親族研究が息を吹き返してきている点も注目に値する [Schweitzer 2000 : 3-5]。このような理解は、カーステンにも共通にあり、シュナイダーの急進的な態度よりも、「親族」研究を批判をしつつも比較やそれを前提にした分析が困難なのであって、事例の蓄積による経験主義の一般化に依拠することで記述を拒否したわけではないニーダムのほうに現代の親族研究論者は傾いている [Carsten 2000 : 35]。

本稿は、上記の親族理論の現代までの進展をふまえ、ニーダムが主張するように、「類型化を物象化すること (reificatory typologies)」を避け、事例の「応分の抽象化 (suitable abstraction)」に従事することに集中したい [Needham 1971 : 31]。このときなすべきは、ある現象に関する家族的類似性だけを指示するほかなんらの意味内容ももたない (あるいは意味内容をもちすぎている)、「記述」のための便宜的な語彙 (odd-job word) をひとまず当用することで、「婚姻」や「婚姻」儀礼における事例の記述をなしていくことである。なによりも主知主義的な論争に拘泥することで、正確な翻訳を目指すことが原理的に不可能であるという思わぬ落とし穴にはまり込むのではなく、人々が日常でおこなうふるまい、行為、その全体的な現象を観察し、聞き取り、記述することから始めることが重要だと思われるからである。

4 近年の「婚姻」と「花嫁代償」研究から

近年の「婚姻」と「花嫁代償」研究は、多様な主題をめぐって進展してきた。

マークスバリーは、「権利の束 (bundle of rights)」とリーチが定義した「婚姻」の用法を認めつつも、「婚姻に関する普遍的な定義 (universal definition of marriage) は意味がない」と指摘している [Marksbury 1993 : 7]。このような

定義づけによる普遍性追及をほとんど分析上利点のないものとみなす態度は、彼の現代的な婚姻の変化に関する関心からでてきたものでもあった。彼は、ニーダムの主張と同じく、「婚姻」の定義を当面便宜的に用いながらその家族的類似性をもつ現象の現代的諸相を追いかける。彼は、近年の研究の特徴が、現代的「婚姻」選択の計略的な strategies 側面が「政治的および経済的な顧慮に依拠する」諸相を追尾する点にあると指摘している [Marksbury 1993 : 9]。

たとえば、オセアニアでは植民地期を通して戦略的主体が創出され、集団ではなく個人の婚姻選択が可能になったことに加え、労働力が商品となり「本源的蓄積過程」が起こるなかで「婚姻」という利潤を追求する場で個人が戦略的に振舞う様相が指摘される [Marksbury. 1993 : 11-15]。

このような外部の社会的経済的脈絡に巻き込まれながら変化する「婚姻」をめぐる重要な指摘と具体的な記述に類例がなかったわけではない。たとえば、1960年代に既にメギットによってこの点は指摘されていた。メギットは、既に「伝統的に貴重とされる品物が、花嫁供与のなかで貨幣に取って代わられ」ていて、より大きな地理的範域で贈与が戦略的になされるようになることを指摘していた [Meggitt 1969 : 1-14]。

また上記のマークスバリーが示唆していた都市-農村関係における婚姻戦略の視点 [Marksbury 1993 : 16-18] は、すでにグッディーが「婚資 (marriage payment)」と「労働移民」との関係を扱うなかですでに指摘していたこともあわせてここで思い起こしておこう [Goody 1973 : 8-11]。グッディーの指摘は「労働移民」と「婚姻」との関係性にとどまらない。彼はここから進んで、階級の問題として上流階層 (upper status groups) が花嫁代償を上昇させることと絡めて事例報告をしていたからだ [Goody 1973 : 13, 19-23]。とくに本稿に関わる婚姻儀礼のさいの花嫁代償の持続と変容をめぐる、彼は以下のように更に踏み込んだ議論をしている。

グッディーは、持参財 (dowry) や花嫁代償の議論を展開しつつ、社会階層と婚資の問題を取り上げていた。たとえば、次のような指摘に典型的に表現されている。「現行で作用している婚姻のタイプのゆれは、花嫁と花婿との社会階層に依拠している。階層が高くなればなるほど、その縁組は巧みなものになってくる。[……] ほとんどの婚姻が同一の地位や経済的豊かさを考慮して行なわれ、したがって豊かなものと貧しいものとの間の格差が依然として広がり続けている」と彼は主張した [Goody 1973 : 18]。上記の指摘を踏まえて彼は、具体的にスペインの事例報告を取り上げることにより、階層内で財産 property を循環させ縮減させないようにすることで、階級内内婚 class endogamy の率が増大することも指摘している。こうして、グッディーは、アフリカとユーラシアの多くの事例

を比較し分析の俎上に乗せ、「経済的、政治的枠組のなかで親族を理解し」[Goody 1973:31]、「社会的集団、婚姻体系、親族関係、財産分配方法の構造に」[Goody 1973:46] 花嫁代償や持参財のさまざまな形態と連繋させることが重要であることを指摘した。ここではさらにグッディーの分析と議論を詳述することはできないが、このように社会的経済的条件に応じて花嫁代償なり婚姻儀礼が変化する位相は本稿にも関わることで記憶にとどめておこう。

他にも「花嫁代償」に関しては膨大な研究の蓄積が存在するが、最後に興味深い事例報告をしているハッチンソンの「花嫁代償」研究を紹介しておこう³⁾。本稿の「花嫁代償」研究にも利点があるからだ。

ハッチンソンは、「花嫁代償」の変化ではなく、新しい強力な媒体や「もの」の出現が「婚姻」や「親族」などの「親近性」の変化を促進することをヌアー社会の事例提示を通して示した。この50年ほどでヌアー社会に現れた「媒体」、「もの」とは、「現金 (yiu)」、「銃 (maac)」、そして「書類 (waragak)」である。これらが、以前の交換のための贈与財、すなわち「牛 (ghok)」、「食べもの (mieth)」、そして「血 (riem)」に取って代われ、社会関係が変化している位相をめぐる記述を提供する [Hutchinson 2000:55-60]。現代のヌアーの男女は、「[世界的な外部的] 経験と変化している解釈」を操作して、「生命力を高め、脆弱性を低減させるためにこれら三つのメディア (現金、銃、書類) を選択的に取り込もうとしているのである」[Hutchinson 2000:71-72]。このような贈与財の変化による「親近性」の変容という視点も、本稿の事例にとり重要である。これらの主題系は筆者の現地調査でも経験したことのうちのひとつであったからだ。

とはいえ、筆者が記述しようとするセヌフォ社会には、「婚姻」という語彙によって指示される現象はあっても、その当の語彙「婚姻」がない。しかし、「婚姻」に近似の現象を可能にする「権利の束 bundle of rights」もしくは義務のそれにしがって行われる婚姻儀礼とそこで供与される花嫁代償、そしてその儀礼の場でのふるまいがあるのだから、その記述からはじめようと思う。ひとまず、本稿では、暫定的で「応分の抽象化 (suitable abstraction)」としての「婚姻」という語を媒介にして記述を進めようと思う。

II セヌフォ社会の「婚姻」のタイプ

セヌフォ社会における婚姻の過程は、与妻者および取妻者両方の母系出自集団ネルバガと居住集団ダアラの双方四つの集団の代表者たちが当事者となっていとなまれる集団的行為である⁴⁾。これら代表者たちによって長期間のいくつかの儀礼過程を経て成立する「婚姻」は容易ならざるものである (表1、図1参照)。

婚姻紐帯の脆弱性は通常この種のいくつかの儀礼を経るか経ないか、花嫁代償を十全に支払うかどうかで決まる。

まず三つのタイプの女性により婚姻のあり方が変わることを指摘しておく。

最初に、第一のタイプ、「自由の子ホロンビレ (*horonbilé*)」(バンバラ語とセヌフォ語の合成語)の婚姻である。セヌフォ社会における婚姻を考えると、外婚単位となっている母系出自集団ネルバガ (*nergbaga*) に帰属する人物なのかどうかで、儀礼執行の局面に限らず、さまざまな人生儀礼や社会的位相で差異がでてくる。母系出自集団を物質的に象徴する祭壇シセレゲ (*sissèlèguè*) への供犠に接近できる権利が、個人の一生に重大な帰結をもたらすからだ。

母系出自集団がになう供犠について少し説明しておこう。不幸をもたらす諸禁止 (*wurugo*) の違反による罪(穢れ) (*fuwonro*) を祓うために、贖罪の供犠をおこなうのが、母系出自集団を代表する祭壇シセレゲである。この祭壇における供犠こそが、犠牲獣の聖化を実行し、それを行う人格の状態、あるいはこの人格が関心を持つある種の対象の状態を変化させることができ、浄と不浄、聖性と穢れを操作することができる。だから、人はたえまなく祭壇のシセレゲと供犠者のシセレゲフォロ (*sissèlèguèfolo*) に供犠の執行を依頼し、自己の日常の穢れを祓うのだ。ここでの供犠は、シセレゲフォロが祭壇シセレゲに向かい、供犠獣を破壊し食することで、違反をおかした人物やそれが触れたものや空間の罪を贖い、穢れを祓う機制である。しかし、供犠がはじまるまえは、犠牲獣を提供する供犠者、供犠を執行するシセレゲフォロ、場所、道具、犠牲獣自身、そのどれもが聖性を帯びることではない。その聖性を与えることができるのが、シセレゲフォロなのだ。彼によって、穢れた俗なる状態にあるものが、聖なる世界に導きいられ、贖罪の供犠が実行される。この点で、この祭壇と供犠者であるシセレゲフォロに贖罪を求める権利をもつかどうかは、自分の生命にとって極めて重要なのである。

しかし、以下でも指摘するように、この自由の子とは異なり、母系出自集団をもたない奴隷などは、この祭壇による供犠への権利をもたないがゆえに、人生、生活全般において重大な帰結をこうむることになる。

さて、母系出自集団に属することができる女性は、セヌフォ語で自由の子ワラビレ (*warabilé*) とも呼ばれる。この親族範疇の女性は、将来母系出自集団を象徴する刀ネルバガグニ (*nergbaga nguni*) あるいはネルバガグノン (*nergbaga ngunon*) の所有者グニフォロ (*ngunifolo*) になる資格をもち、母系出自集団長ネルバガフォロ (*nergbagafolo*) になることができる。この意味は重大である。すなわち、母系出自集団長ネルバガフォロになることができるということは、そのままこの集団を象徴する供犠のための祭壇を所有するシセレゲフォロ (*sissèlèguèfolo*) になることも同時に意味するからだ。だから最初の段階として、

自由の子として婚姻儀礼を完遂することはセヌフォ社会にとってとりわけ重要となる。

第二のタイプは、奴隷の婚姻である。「買われた女」と呼ばれる奴隷女 *チョショウイ* (*cɔɔshɔwi*) (*チョオ cɔɔ= 女、ショオ shɔɔ= 買う*。*チョショウイ cɔɔshɔwi=「買われた女」*)、奴隷サクロゴ (*sakulogo*) あるいはプロ (*pulo* 奴隷) という社会的範疇の女性たちは、母系出自集団をもたない。したがって彼女たちはどこかしらの母系出自集団ネルバガに擬制的に組み入れられ、その婚姻はまた別の形態をとる。なるほど彼女たちは母系出自集団ネルバガに組み入れられるとはいえ、その集団内での社会的・法的地位はほとんど剥奪されたままである。とくに母系出自集団の集団成員権は、自然的・生理的要素によって規定されているだけに、母系出自集団に擬制的に組み入れられたとしても、本来的な意味での母系出自集団成員には決してなれない。これは、なによりも生殖器官および身体的要素が純粋に母系出自集団のものたちと区別されている点からも明らかである。この事態をさして、次のような表現がインタビューのあいだじゅう聞かされた。『「チョショウイ (買われた女)」はどんなことがあっても母系出自集団長ネルバガフォロにはなれない」⁵⁾。婚姻儀礼の調査の最中に、「チョショウイ (買われた女) と普通のホロンビレ (自由の女) との違いはなんですか」などと聞いても、あるいは葬送儀礼の調査のときでもいつも、上記のように『「買われた女」はネルバガフォロになれないだろ』という答えが返ってきた。それほど、母系出自集団長に参照できるかどうか、もしくはその人物になる権利があるかどうか、セヌフォ社会にとり重大な意味を帯びている。一般的に、チョショウイ (買われた女) は、豊かな母系出自集団成員によって購入され、その庇護のもとに婚姻がおこなわれる⁶⁾。

第三のタイプの女性の婚姻は、略奪婚によって縁組した女性の子供の婚姻である。略奪された、もしくは駆け落ちした女は、チェクンロ (*cee kun lo*。*チェ cee= 女性、クン kun= 切る、ロ lo= 取る*。すなわちチェクンロは逐語的に訳すと「切り取られた (盗まれた) 女」) と呼ばれる。もし略奪された母親が、男と内縁関係になったあとも婚姻儀礼に必要な花嫁代償の支払いを完遂していない場合、村の年長者たちでこの女性と親族関係にあり、かつ婚姻儀礼参加の権利があるものでも儀礼に参加することはない。

これら三タイプの女性の婚姻のうちでも、私が生活したカディオロ県ミセニ市マショゴ村の108カップルのうち、表面上そのほとんどが第一タイプの自由人の女性の婚姻を行っていた。したがって、ここでは、主にこの第一タイプの婚姻儀礼の過程と花嫁代償を記述したい。第一のタイプの婚姻儀礼や花嫁代償しか扱わない理由は、第二のタイプの婚姻、すなわち奴隷の婚姻、第三のタイプの婚姻、すなわち略奪婚に関しては、儀礼自体が存在しないので、儀礼の過程や贈与を詳

述することはできないからだ。

III 花嫁代償と贈与

セヌフォ社会における贈与のための花嫁代償は、長期間にわたりひどく煩雑な規約にもとづいて儀礼的な行為により執り行われる。「花嫁代償」や「結納」のような概念はないが、贈り物と訳することができる概念ポボロ (*kpoboro*) がある⁷⁾。当面、このポボロを「花嫁代償」と訳すことにする。ポボロは、聖なるものでも形容したくなる力を帯びた「もの」だ。表1でも示している通り、ポボロは、贈り手にとっても受贈者にとっても、さまざまな規定に張り巡らされており、それにしたがって重要な取り扱いを受けなければならないものである。たとえば、「私は、ポボロのトゥモロコシを贈る (*mu na kpoboro madegi kan?a*)」という表現が婚姻儀礼で用いられるとき、単なるトゥモロコシを字義通りのトゥモロコシではなく供与として贈られることである聖性を帯びた特別な力をもつトゥモロコシに変化する。ポボロは、セヌフォ社会では社会的な賭け金であり、婚姻のための単なる贈り物ではない。なぜなら、女性の獲得と、その妻から生まれる子供に対するあらゆる権利の移譲がそこにかけられているからである。妻と子供に対する法的な権利の移譲をおこなう契約のためのポボロは、与妻者に取妻者から贈られる品物すべてがふくまれている。村での調査では、よほどのことがないかぎり妻からの離婚はありえないし、離婚に際しても、形式的に規定された品々は返されることはない。返されないということは離婚ができないということだ。だから実際とは別に、表面上、セヌフォ社会には離婚というものが無い。

いくつもの婚姻儀礼で贈与される形式的に規定されたさまざまなポボロは、取妻者側から与妻者側へと長期間にわたって連続する儀礼の各段階で移譲される。

婚約の前段階では、与妻者側の、つまり妻の実家の父親の畑での花嫁奉仕が一般的である。加えて、男性婚約者はポボロの婚姻儀礼に入る前からさまざまなものを贈与する。11月から2月にかけて乾季の寒い夜に焚くための柴、コーラ、噛みタバコなどが取妻者の将来の婿から、与妻者側の将来の妻 (*co*) の父 (*ngonifolo*) や母 (*ngonifolo*) に送られる (図1参照)。この段階では、与妻者側の義理のチチ (*ngonifolo*) から、将来のムコ (ムコも *ngonifolo* と呼ばれる) への娘が与えられるのかは知らされない (図1、図2、図3から明確にわかるように、典型的なクロウ型の親族関係名称である。)。5年から15年以上にもわたる与妻者である未来の妻の父の畑での花嫁奉仕 (*gong'onwolo*) を経て、婚約が成立するのは、ポボロによる婚姻儀礼が始まってからである。後述するが、そこから短くて4、5年、長いと15年以上にもわたって、8段階にも区分される婚

姻儀礼が継続的に執行される。その間に送られるものは多品目におよび、たとえば次の通りである。トゥモロコシ、コメ、白と赤のコーラ、贈与財としてのタカラガイ、白の雌鶏、白の雄鶏、黒の雌鶏、黒の雄鶏、モロコシの酒、雄羊、山羊、トウジンビエなどが、穀物ならば定められた分量、嗜好品のコーラや、贈られる動物も色などが、各儀礼段階で的確に定められている。この一つ一つが花嫁代償の象徴的意義を帯びている。

また最近では、表1にあるように慣習的に定められている品々に加えて、現金、ガソリン、灯油、タバコ、乾電池、調味料、懐中電灯など、さまざまな花嫁代償が与妻者側に支払われるようになってきている。前述のヌアーの花嫁代償の現代的变化を扱ったハッチンソンの議論に関わるところだ。これら全ての花嫁代償以外にも、与妻者と取妻者、双方のさまざまな交流のあいだで多くのものが供与され、また多くの歓待が行なわれる。本稿で限定的に扱う本来的な意味での定められた花嫁代償は、妻が姦通をおかしたり、家内的な義務を遂行しない場合に、妻の責任として事実上の離婚ということになったときでも与妻者側から取妻者側に賠償責任として返還されることはない。なぜなら、ここに出てくるボボロは、タカラガイ以外は、全て消費されてしまうものだからである。それだけではない。贈与されたタカラガイは、もっともしばしば母系出自集団長ネルバガフォロが主催する葬送儀礼で用いられるものであり、極めて危険な「もの」として取り扱われているからだ。この特殊な力を帯びた「もの」の循環を反対方向に流すということ自体、社会関係、親族関係を混乱に陥らせ、病気や不幸をひきおこすだけに、離婚が事実上成立した後でもいったん渡されたボボロが返されることはない。このようにボボロは、慎重な取り扱いが要請される。

以下、表1で示されているボボロは、各婚姻儀礼で定められた最低限の贈り物である。これ以外にも上記の指摘のように取妻側の居住集団（ダアラ）の経済的裕福さに応じて、相当の相違がある。

花嫁代償の贈与の流れの方向は、表1で示した。この贈与の意味づけと内容は、各儀礼段階によってことなる。

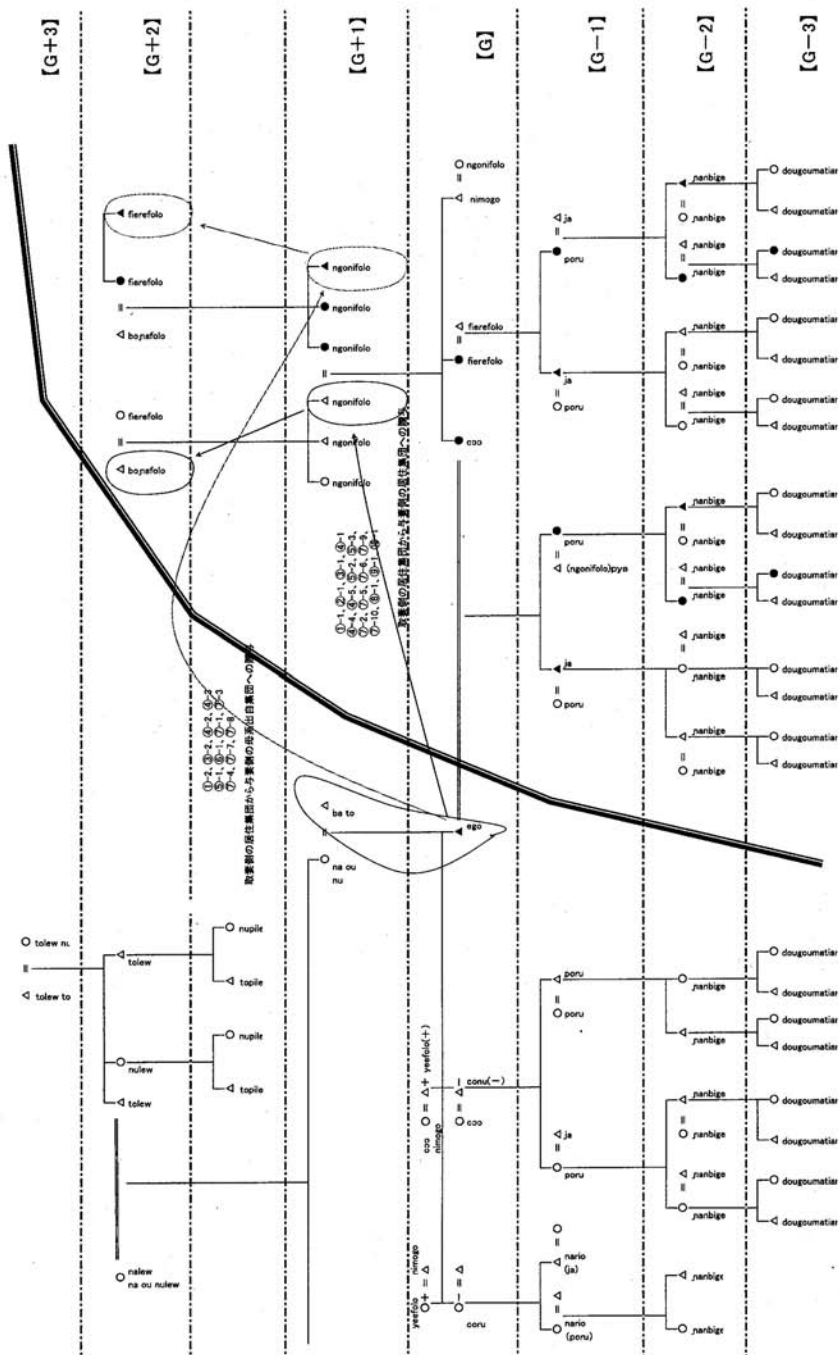
また、持参財すなわち嫁入り道具は、与妻側が用意する。取妻者側が、経済的に裕福な場合は嫁入り道具も用意することがある。その嫁入り道具の品々は、水甕、大鍋、中鍋、ソース容器、プラスチック皿、金皿、プラスチックコップ、ひしゃく、ふるい、さまざまな服飾、双子の呪物、プラスチック缶、ひょうたん、すり鉢、臼などの日常必需品である。女性の道具類は、4章6節の表2で示した。

以下では、全ての婚姻儀礼が完遂したあとの、嫁入り儀礼を追尾する。表1①-⑨までの花嫁奉仕、婚約、婚姻儀礼までの長期にわたる儀礼的過程は、別稿を改める。婚姻儀礼のはじまりから嫁入り儀礼までの儀礼過程は表1に示しておいた。

表 1. 各婚姻儀礼段階における花嫁代償

| | | | |
|---|---|--|---|
| ① | ボボリ儀礼 <i>bobori</i> | タカラガイ 240 個あるいは 1200 セーフアー ×2 = タカラガイ 480 個か 2400 セーフアー。 240 個のタカラガイ、雄鶏一羽、トウモロコシ一かごが取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 240 個のタカラガイ、雄鶏一羽、トウモロコシ一かごが取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 | ①-1 ①-2 ①-3 |
| ② | ベリイリ儀礼 <i>beliiri</i> | 「もの、バヤアリ (<i>gbayaari</i>)」: タカラガイ 480 個か 2400 セーフアー、雌鶏二羽、トウジンビエのビールひょうたん二つ。 供犠 (マト・セバ・ベレ): 雌鶏二羽、トウジンビエのビールひょうたん二つ。取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 | ②-1 |
| ③ | フォロカケン儀礼 <i>folokahunon</i> | タカラガイ 480 個が居住集団へ。 カニチャ・バ・ピア儀礼: タカラガイ 600 個と白い雌鶏。取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 | ③-1 ③-2 |
| ④ | ビテエレ儀礼 <i>pitieri</i> | トウジンビエのビールひょうたん二つ、雌鶏二羽が取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 ボドリギ儀礼: タカラガイ 240 個が取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 ピア・ファナ・グン・ロロ儀礼: タカラガイ 240 個が取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 トフォル・ウォブレ: タカラガイ 240 個が取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 トフォル・カジェプロ: タカラガイ 240 個が取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 | ④-1 ④-2 ④-3 ④-4 ④-5 |
| ⑤ | トクショオリ儀礼 <i>tokun shoori</i> ウォンボロ儀礼 <i>kwonkpooro</i> | トクショオリ儀礼: タカラガイ 240 個、トウモロコシ二かご、トウジンビエ一かご、雌鶏二羽、トウジンビエのビールひょうたん二つが取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 ウォンボロ儀礼: タカラガイ 240 個、トウモロコシ一かご、雌鶏一羽、白いコーラと赤いコーラが取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 ボンボロ儀礼: タカラガイ 240 個、雌鶏二羽、トウモロコシ一かご、トウジンビエ一かご、トウジンビエのビールひょうたん二つが取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 | ⑤-1 ⑤-2 ⑤-3 |
| ⑥ | コザアラ儀礼 | コザアラ儀礼: タカラガイ 240 個、トウモロコシ一かご、トウジンビエのビールひょうたん二つ、雄鶏一羽が、取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 | ⑥-1 |
| ⑦ | チェボロゴ儀礼 <i>cebologo</i> | トウジンビエのひょうたん四つと雌鶏四羽が、儀礼参加者へ。 「もの、バヤアリ (<i>gbayaari</i>)」: 雌鶏八羽が取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 「もの、バヤアリ (<i>gbayaari</i>)」: 雌鶏五羽が取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 カチュエオ儀礼: タカラガイ 240 個とヤギー頭と 3200 セーフアーが取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 カビノン儀礼: ヤギー頭と 2800 セーフアーが取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 カチュエオ儀礼: 3200 セーフアーが取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 カビノン儀礼: 2800 セーフアーが取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 バピア儀礼: 3000 セーフアーが取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 バノン儀礼: 2800 セーフアーが取妻側の居住集団から与妻側の母系出自集団へ。 バピア儀礼: 3000 セーフアーが取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 バノン儀礼: 2800 セーフアーが取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 | ⑦-1 ⑦-2 ⑦-3 ⑦-4 ⑦-5 ⑦-6 ⑦-7 ⑦-8 ⑦-9 ⑦-10 |
| ⑧ | テワガ儀礼 <i>tewaga</i> | タカラガイ 240 個が取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 | ⑧-1 |
| ⑨ | ヤリガバレ儀礼 <i>yarigabel</i> | タカラガイ 240 個が取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 | ⑨-1 |
| ⑩ | カラウィリ・ヤトロゴ儀礼 <i>karuili yatologo</i> | タカラガイ 400 個と雄鶏一羽が取妻側の居住集団から与妻側の居住集団へ。 | ⑩-1 |

図1. 各婚姻儀礼段階における花嫁代償



▲, ●は妻の母系出自成員

図3. 姻族に関する関係名称 (男性エゴ、女性エゴも同様)

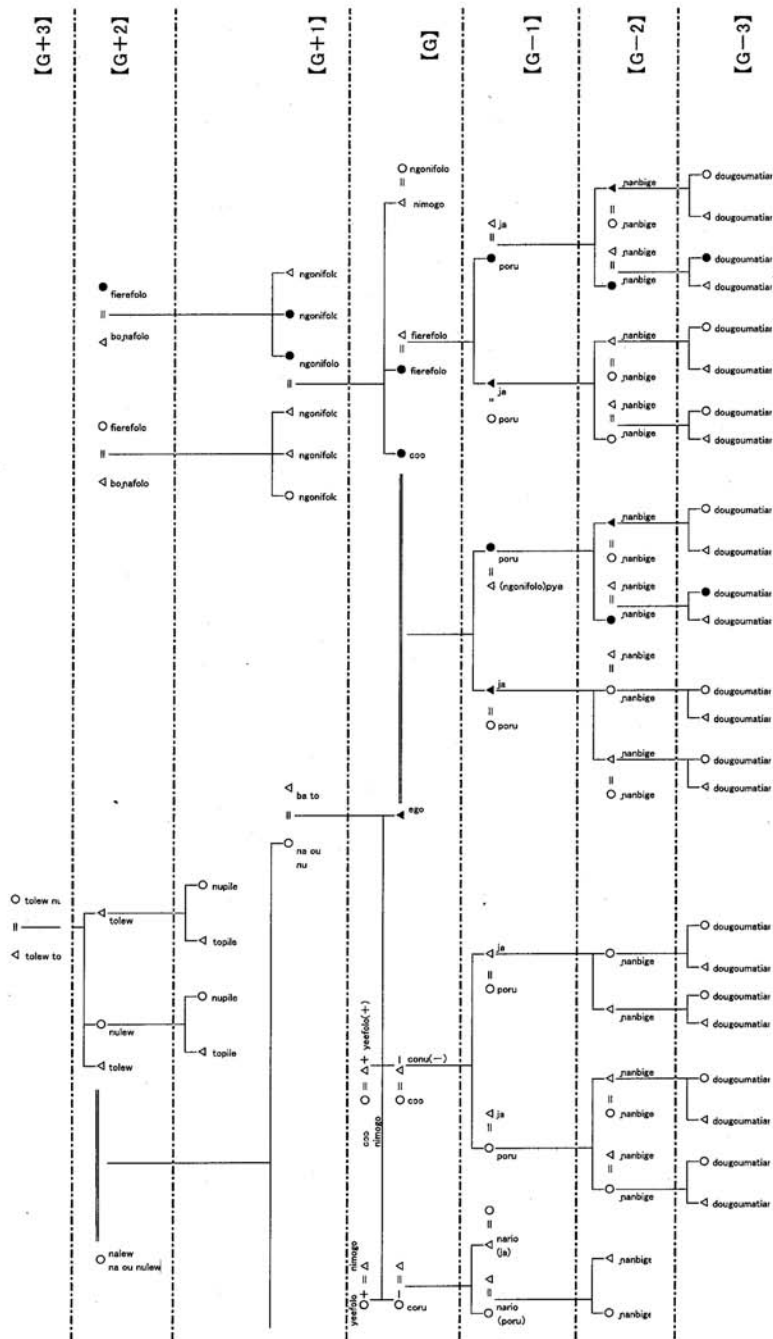
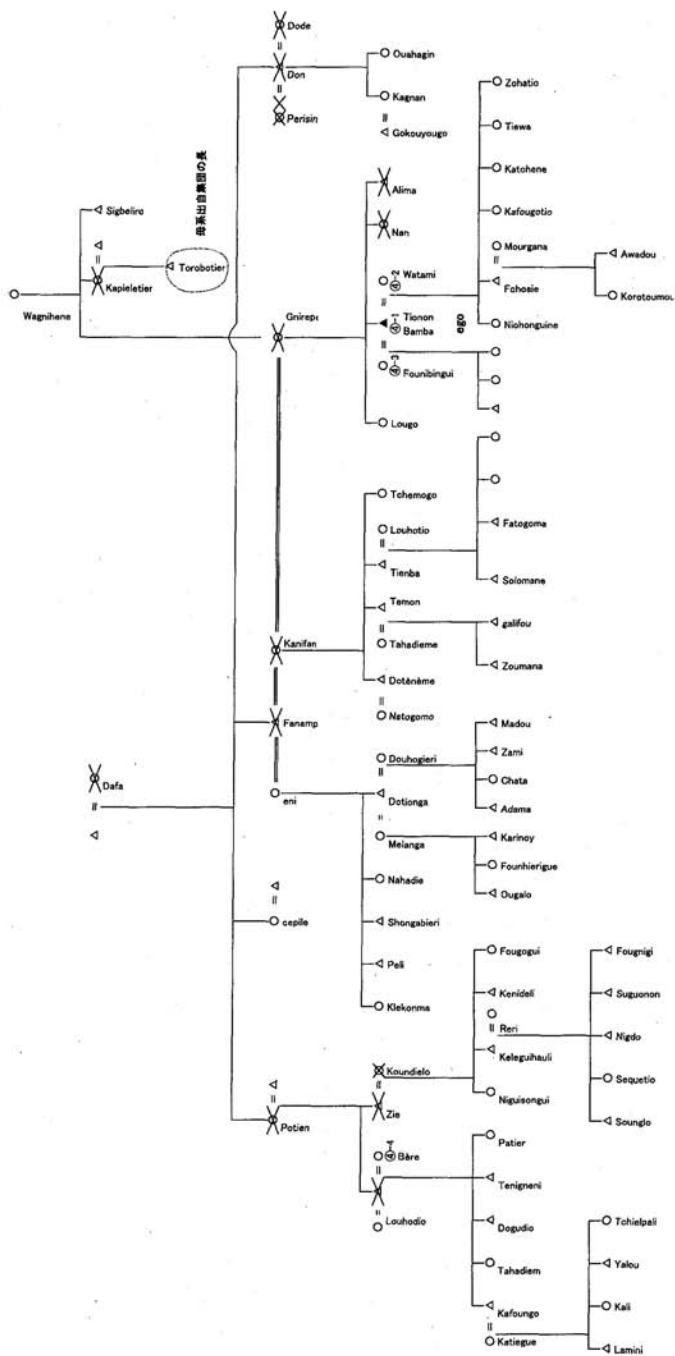


図 4. チオノン・バンバ (Tionon Bamba) の居住集団



IV 嫁入り儀礼

1 「チャンヴァギ (canvanagi) 儀礼」 (= 「頭にくる日」 儀礼)

(チャン *can*= 日、ヴァナ *vana*= 傷つける、害する)

すべての婚姻儀礼のうち①から⑨までの儀礼過程 (表 1) がおおそ終了すると、夫と夫の父は、義理のチチ、すなわち未来の妻の父ゴニフォロ (*ngonifolo*) のところに仲人ナボロフォロ (*naborofolo*) を送る。その目的は、夫のもとへ花嫁を送るように頼むことにある。申し付けられた仲人ナボロフォロは、義理の父、ゴニフォロと一緒に嫁入りの日取りを決める。ここでは、嫁入りするときも、またその日取りを決める場合も、未来の夫とその父が義理の父と決して直接接触することはない。通常、嫁入りの日は、決まっていて、セヌフォ暦の中のケベ (*kebe*) かカリ (*kali*) の日しか選ぶことができない。

こうして義理の父と仲人が決めた日取りに、夫と夫の父は、黒雌鶏とタカラガイの贈り物ボボロをもって、嫁入りのために花嫁を迎えに出発する。それは必ず夕方から夜にかけてである。ところが、義理の父 (*ngonifolo*) は約束を不履行にして自分の娘と一緒に自分の村に戻る。すなわち、未来の嫁の父が決めた日取りに、夫とその父親が従ってボボロをもって迎えにいくが、その日取りを決めた当の本人の嫁の父がそれを不履行にするのだ。これが、チャンヴァギ儀礼のやり方である。

義理の父や母であるゴニフォロ (*ngonifolo*) は義理の息子に嫁入りの嘘の日を教えてからかう。不履行の嫁入りは、数日後に、与妻側の姻族が嫁入りの日取りを決めなおして、夫と父がふたび黒雌鶏とタカラガイ 800 個をもっていく。このときに必要な黒の雌鶏は、チェショゴウ (*cee sho gwu*)。「女を買うための雌鶏」。cee= 女、妻、sho= 購入する、取る、*gawu*= 雌鶏) と呼ばれ、また特別に用意されたタカラガイは、チェショカボギレ (*cee sho kabogile*)。「女を買うためのタカラガイ」。cee= 女、妻、sho= 購入する、取る、*kabigile*= タカラガイ) と呼ばれる。

このとき姻族の父母のゴニフォロは、慣例的に「その日取りは決められていなかったんだよ (*pi saha gu pe ya gnaye*)」という。

2 「カラウィリ・ヤトロゴ (*karawiri yatorogo*) 儀礼」 (= 「祖先の玄関の儀礼」)

(カラウィリ *karawiri* = 祖先の玄関、ヤトロゴ *yatorogo* = 生き物、動物、供犠獣)

カラウィリ・ヤトロゴは、「祖先の玄関」を意味するカラウィリと、一般的に「生き物」あるいは儀礼上の社会的脈絡では「供犠獣」を意味するヤトロゴの合成語で、逐語で翻訳すると「祖先の玄関に供する供犠獣」である⁸⁾。具体的には、黒雄鶏

に加えて 400 個以上通常 600-800 個のタカラガイを合わせた贈与財であり、将来の夫たる若者が仲人を通して義理の父にわたすものである。この贈与財の象徴性は、見かけ以上に重要である。とりわけ、供犠に供するための黒雄鶏という供犠獣によって、聖の世界と俗の世界を連絡させ、社会的取り決めに聖性を帯びさせることができるからである。それは、贈与としての供犠であると同時に、共食としての供犠、契約としての供犠でもあるからだ。タカラガイは、ここでは詳述しないが、貨幣として用いられる貴重財であるというのみならず、わけても葬送儀礼を行うための極めて聖性を帯びた贈与財である。加えて、母系出自集団の集団性を象徴し保証する財であるという点で、極めて危険な財でもある。したがって、供犠獣の黒雄鶏とタカラガイが一緒に供与される点からみても、この儀礼の重要さがわかる。

そればかりではない。この儀礼が、「祖先の玄関」という場所で行われる点も見逃すことができない。「祖先の玄関」は、まさしく祖先と俗世界に生きる人間とが連絡するための境界である。供犠における聖化の目に見える行為者としての供犠祭司が、聖俗との境目たるこの祖先の玄関で一連の儀礼を行うことは、婚姻の契約において決定的に重要だからだ。

祖先の玄関 (*karawili*) とは、重要な人物が村にきた時、必ずそこを通って屋敷地に入るための玄関である。と同時に、祖先の玄関は、葬送儀礼や婚姻儀礼などのとき外から来た人たちが必ず通って入場しなければならない境界でもある。すなわちそれは内と外を明確に分割しつつ、外部的なものを内に取り入れるための空間である。上記では、ものとしての贈与物、それが供犠されるところの聖性を帯びた空間をみた。それでは、儀礼の過程を時間的経過に沿って見ることで、供犠が時間的空間的に聖性を帯び、それと同時に人、もの、道具が徐々に聖性を帯びていく過程を見ることにしよう。

カラウィリ儀礼のときは、取妻者側の居住集団から、与妻者側の居住集団へと、贈与物が渡される。とりわけ、祖先の玄関で、黒雄鶏とタカラガイが渡され、取妻者側の供犠者が祭司による供犠に立ち会うことが重要である。それは、宣誓の儀礼でもあるからだ。

まず、黒い雄鶏と新婦が、仲人の仲介で供犠をしてくれる祭司の横にいる。黒雄鶏を供犠する供犠祭司グニコヌウ (*ɲuni kɔnnuwu*) は新婦の前に立ち、「夫婦生活」ナウガギ (*nawu gaɲi*. *nawu*= 人間, *gaɲi*= 夫婦生活) を祖先 (*kuu*) が守ってくれるように祝福を捧げ、小屋に住む人々の健康 (*sicolobo*) や子孫 (*gbodirigi*) の繁栄のために祝福する (*duwawu*. このドウワウ *duwawu* という語彙は、パンバラ語からの借用語である)⁹⁾。同時に、取妻者の夫とその父および与妻者側の嫁の父をはじめとする参加者は、新婦を祝い、この婚姻関係が永遠たること

syiwu を祖先へ願い祝福する。祭壇に雄鶏を供犠するカラウィリ (*karawili*) 儀礼を執行する供犠祭司グニコヌは、水の入ったひょうたんをもって、祖先の玄関カラウィリに水をかける。黒雄鶏をそこで供犠し、祖先の玄関に血を注ぎこみ、雄鶏の羽を引きちぎってそこに立てる。次に、料理されたこの黒雄鶏を皆で共食し、供犠祭司グニコヌは 20 個のタカラガイを取妻側から受け取る。この儀礼が行なわれるのは日も暮れた夜のことで、おおよそ 19 時から 20 時ほどである¹⁰⁾。

供犠祭司は、供犠における聖化の目に見える遂行者であり、聖なる世界と俗なる世界との境界を連絡する存在であり、両者を同時に代表する。こうして供犠祭司の中で、二つの世界が交わるのである。儀式において破壊される黒雄鶏という犠牲獣を仲介物として、聖なる世界と俗なる世界との間に連絡を打ち立てることが、この祭司の役割である。その意味で、聖性を帯びた供犠祭司としての仲人は、婿の側の取妻者と、嫁の与妻者側の集団をつなぐ宣誓の儀礼の執行者である。このようにして達成されたこの儀礼執行が、その後取り消されることは決してない。したがって、セヌフォ社会の人々は、仮に嫁入りした後で女性が何かしらの不都合で居住集団に住むことを拒んだりしても、離婚はできないという。

3 「カアショオリ (*kaʔan shoʔri*)」 (= 「村で夜を明かす」)

(カア *kaʔan*= 村、ショオリ *shoʔri*= 夜を明かす)

以上のように、女性の移譲が終わると、数日のあいだ取妻者の居住集団内にいる信頼された老女がこの新婦のお目付け役となって家事のやり方など教える。このお目付け役の老女は、普通は婿の実母かあるいは父の兄弟の妻である場合が多い。彼女は、「バヌ (*gbaa nu*. 小屋のハハ. *gbaa*= 小屋、母系出自集団ネルバガも意味する. *nu*= ハハ)」と呼ばれる。新婦は、バヌに家事手伝いの作法や屋敷地の固有の慣習的やりかたを学び、数日してから実家に里帰りする。里帰りの実家でも数日間から長くても一ヶ月近くを過ごす。これは儀礼的に行なわれるもので、「カアショオリ (*kaʔan shoʔri*. 生まれの村で夜を明かす. *kaʔan*= 村、ショオリ *shoʔri*= 夜を明かす)」とよばれる「里帰り」にも似た慣例的行為である。いったん、「贈られた女チエカンリ (*cee kanri*)」儀礼 (チエ *cee*= 妻、女、*kan*= 与える、提供する、*ri*= 小さいを意味する形容指示詞) により娘が取妻者の村のあるいは取妻側の居住集団に移動すると、長い場合だと 1 週間から 10 日ほどの期間を取妻側居住集団で過ごす必要がある。

一つの事例を概略しよう。たとえば、チオノン・バンバ Tionon Bamba (図 4) という居住集団長のところに嫁入りした第一夫人ワタミ Watami (図 4) は、3 日間だけ取妻側の居住集団でバヌであるベレ (エゴのチチのシマイの娘) とその小屋で過ごして村に帰郷し、「カアショオリ」をおこなった。反対に、第二夫

人フンビゲは、もとより彼の居住集団に入りたくないとわがままをいったので、「贈られた女」儀礼後も、バアヌとの共同生活でずいぶん長い期間、すなわち10日間ほど一緒に過ごした。そのときバアヌとの生活の中で、彼女は、夫との生活に入り、その夫婦関係を継続するためのアドバイスを委曲を尽くして言い含められた。その後、「カアショオリ」を行い、つつがなく取妻側の居住集団に戻ってきた。そもそも彼女は、チャンヴァギ儀礼とカラウィリ儀礼の当日、与妻側 (*ceewu fele*) の実家から逃げだしてもいたのだから、カアショオリで彼女が里帰りするまえに上記のように長期間とどめおいて、実家には5日間だけの猶予を与えて帰らせ、早めに自分の居住集団の家に帰ってこさせた。というのも、この第二夫人フンビゲは、そもそも自分の恋人がいてその恋人の若者と駆け落ちしようとしたことを人は未然に知っていたからだった。

さて、カアショオリでいちばん最初に行なう行為は、まず与妻側居住集団（他の村の場合も多い）に帰郷する娘に取妻者の居住集団長がトウジンビエをわたし、夜に娘がそれを粉に挽く。準備ができたなら居住集団のとくに夫の兄弟の一人の妻を伴わせて、彼女は実家に帰る。そして挽いたトウジンビエを里帰り後彼女の実父のところにもっていく。里帰りのカアショオリの期間の間に燻してまた嫁入りの居住集団に持ち帰り、次項で詳述するように、トウジンビエの売却という慣例的行為を通した嫁入りの公的開示を行なう。

カアショオリは、短期間の嫁入りの儀式が終わった後の「里帰り」ともいえる。いったん里帰りした娘は、自分の意志で随意に長い間実家の居住集団にとどまることができる。長い娘になると、半月から一ヶ月近く里帰りする娘もいる。もちろん上記のように、実家に帰っている間に、この新婦が以前の恋人と駆け落ちする可能性もあるし、また新たな夫を気に入らなかった彼女は逃げ出すかもしれないから、取妻者側の居住集団は、彼女に心変わりがないように、早く夫の居住集団に戻ってきてほしいと思っている。この期間の長短の決定は、一方で婿とその両親の意志であることが多いが、他方では、与妻側居住集団の経済的社会的背景が関連していることがある。つまり、娘が引き渡される儀式、「贈られた女」は、しばしば乾季の終わりのあたり、つまり雨季の始まりに当たるからだ。このとき、娘の母親やあるいはその居住集団自体に十分な労働力があれば問題は起こらないが、娘の母親がすでに年老いていたり、あるいは健康に不具合がある場合、娘は、母親が個人的に経営する水稻耕作 (*mɔnni kagonsegi*) を手伝う必要が出てくる11。さらに、娘は、おおよそ0.1ヘクタールから最大でも0.3ヘクタールに満たない水稻稲作に加え同じぐらいの面積のラッカセイ栽培などの個人農地 (*kagonsegi*) 経営をおこなう母親を手伝うことが義務となっている。反対に、里帰りしても早々に取妻側の居住集団に戻る娘もいる。これは、実母に、それだけ

たくさんの家事手伝いをし、かつ水稻耕作などの農作業を行なう娘たちが残っていることを意味することが多い。

カアショオリ（里帰り）の実家から取妻側の居住集団の村への復路の前に、新婦は実家に持ち帰ったトゥジンビエを炒って、挽いて粉にして新居にもち帰る。これは後に述べるように、村の全ての居住集団長への嫁入りの最後の告知をするために必要なものである。

カアショオリの次に来るのが、「バコロゴ (*gbaa korogo*)」儀礼（「小屋にとどまる」。*gbaa*= 小屋、母系出自集団ネルバガ、*koro*= とどまる、残る、滞在する、*go*= 接尾辞）である。これは、この儀礼が「小屋にとどまる」という意味を指すとおり、新婦が最終的に新居生活に入ることを意味し、同時にカアショオリ（里帰り）を終え、取妻者の居住集団に統合されたことを意味する。新婦は、実家の与妻側からカアショオリ儀礼の期間を終えて、新婚生活に舞い戻ってくるとき、一人の彼女の年若いイモウトカイトコを一人だけ連れてくる。この弱年の娘は、チェフォンビウ (*ceefonbiwu*) と呼ばれ、逐語訳でいえば、「新婦の娘」とでも訳せるものである（チェ *cee*= 妻、女、フォン *fon*= 新しい、*biwu*, *piwu*= 子供、小さい）。上記のように、村から入ってきた娘は、ただちに新しい夫の小屋に入るのではなく、バアヌ (*gbaa nu* 小屋のハハ) によりその小屋で新生活の指南を受けることになる。今度は、里帰りが終わったあと、新婦は自分のイモウトなどのチェフォンビウをバアヌのもとに連れてきて、彼女たちはバアヌと一緒に数日間を過ごす。この間中、チェフォンビウは、トゥモロコシの粉挽き、水汲み、掃除、薪割り、洗濯など家事全般にわたって手伝いをする。数日後、適当な時が来たら、夫と夫の居住集団長は、20 フランから 100 フランまでの範囲の小遣いをこの娘にわたし、さらに与妻側の姻族に渡すために一枚の布を与える。この布は、与妻者側の居住集団から、取妻者側の居住集団へと女の権利が移譲したことを端的に示すものである。

新婦は、自分の小屋を作っている長い期間、家の中の掃除や食事の準備など家事手伝いをしている。その時点では、まだ誰が自分の夫なのかも知らない。また夫のほうは知らされて分かっている場合もあるが、まだこの時点では誰の妻なのかも特定されていない。そうして居住集団長が、日取りを決めて新妻の夫が誰なのかを知らせる極めて簡素なお披露目をする。それまでは、少なくとも新婦は、誰が自分の夫婦生活をいとなむ相手なのか知らない。その特別な日が次項で詳述される儀礼、バワアリ儀礼だ。

4 「バワアリ (*gbaa waali*) 儀礼」 (= 「小屋を切りはなす」儀礼)

(バア *gbaa*= 小屋、母系出自集団、ワアリ *waali*= 切り離す、隔てる)

バワアリ (*gbaa waali*) とは、前項でも少し触れたように、取妻者の居住集団長が任意の夜を指定して、村人に新婦のお披露目のための慣例的売買を行う儀礼である。新婦が以前生家に戻る里帰り期間であるカアショオリ儀礼の間に持たされ、粉に挽いて持ち帰ったトゥジンビエを、お目付け役のバアヌとともに村中全ての屋敷地をめぐるって売り歩く慣例的売買である。新婦は、全居住集団長の屋敷地に訪問し、トゥジンビエを売り歩く。居住集団長がでてきて、おおよそ 10 フランから 100 フラン程度でトゥジンビエの粉を慣例的に購入する。これはどの娘がどの居住集団に嫁入りしたのかを知らせる行為でもある。したがって、連れ添っているバアヌが、新婦の夫が誰なのかをトゥジンビエを売っている横で知らせる。このとき、トゥジンビエの購入とは別に、居住集団長やその居住集団の取巻きが、「お祝い」の贈り物ポボロ (*kpoboro*) をわたす。この贈り物は、25 フランから 100 フランが相場だが、多くて、300 フラン、あるいは 500 フランにも達する。このとき、居住集団長たちは、「夫婦生活が長く続きますように (*gbaa korogo shiw*)」と祝福 (*duwawu*) をなげかける。また男性年長者は、現金でトゥジンビエに支払いをし、それにおひねりのような小額の贈り物を与えるが、他方、女性年長者たちは、この練り歩きの間にスンバラ (ネムノキ科の果実。これを搗り潰して練ってソースに香りをつけるために入れる主要な調味料。) や塩、石鹼を与える。ここで、集められた現金は全て夫にわたされ、妻の織物 (*fani*) や服飾を購入するためにとっておかれる。スンバラや石鹼などは、新婦が自分のものとしてとっておく。

こうして新妻が、この一連のバワアリ (「小屋を切りはなす」というトゥジンビエ粉の売り歩きの儀礼的行為を終えると、あらかじめこのときのために用意された料理の支度をする。これが、バワリズルという小さな宴である。

5 「バワリズル (*gbaa wali suru*) 儀礼」 (= 「小屋を離れる食事」儀礼)

(バア *gbaa*= 小屋、母系出自集団。ワリ *wali*= 切りはなす、ズル *suru*= 食事、食べ物。)

バワリズルは、「小屋を離れる食事」と訳すことができる。バワリズル (チェフオンズル *ceefon suru*。「新婦の食事」とも呼ばれる) は、お目付け役のバアヌとの数日間あるいは数週間の生活ののち、かねてから準備していた新妻の小屋に独立してそこで生活する権限を与えるための食事でもある。妻は、通常は料理と生活のために小屋が用意されていて、そこに入居して生活を始める。

バワリズルの日、夫なりあるいは父にあたる居住集団長に余裕があれば雌鶏を供養することになる。このとき、コメが用意され、その雌鶏のソースと共に、居住集団全員で食事がとられる。このバワリズルで食されるための穀物は、日常食

べられるトウモロコシでもなければトウジンビエでもなく、必ずコメでなければならない。

バワリズルの儀礼的宴が終わると、屋敷地に住む人々全員とその隣人たちが、年長者順で輪になって、さまざまな幸福な夫婦生活を維持するためのアドバイスを与え、ときには自分たちは新しく入ってきた新婦をつねに支え祝福するだろうなどといって安心させようとする。夜中に花嫁が夫の部屋に入る前に、居住集団長は、居住集団のキョウダイ、その妻たち、その子供たち全員集まってから、「この花嫁はたったいま嫁入りをした。おまえたちは彼女をこの人に授ける。」と宣言する。居住集団長はさらに、「年寄りよ、言うんだよ。この新婦をおまえにやるんだ。私たちは、あなたを昼に夜に支えます。全ての力がお前を守るように」というだろう。

このように言って、その場はお開きになったあと、居住集団長が、バアヌの老女に言う。「花嫁が水浴びしおわたたら、寝る時間になってから、この夫の部屋に彼女をつれていきなさい。」こうして夜が更け、夜遅くにバアヌが、新婦を夫の部屋に連れて行く。ここではじめて、新婦は自分の夫が誰なのかを知ることになるのだ。それまでは、新郎が知らないこともあるが、少なくとも新婦は誰が自分の新郎になるのかも知らないのだ。

選ばれた夫の部屋にバアヌがつれていく段になると、居住集団長が次のようにいうのが慣例である。

「その女をあの男のところにつれていきなさい、彼女がそいつの水を運ぶ人になるのだからね。(Wi torogo non ma, ne wi pye wi luo soguwu)」

このようにして、花嫁が夫と寝室を共有するようにと、しばしば調理部屋として臨時に部屋を整理する。このために居住集団の家屋群にある空家を掃除して用立てる。そうでなければ、女の調理小屋を建てるのに夫の小屋を改修する。この期間に、実際花嫁の小屋を建てるのは困難である。というのも、建物のほとんどが日干しレンガで、嫁入りが雨季の初めなので、第一に人手が足りないし、日干しレンガがこの時期に手に入らないからである。仮小屋のようなものを臨時に作るが、収穫の後、夫は本格的に妻のために日干しレンガの家を作る。

6 嫁入り道具

嫁入り後の道具のなかでもっとも重要なのが、2つある。調理用の石と水甕である。

まず調理用の石である。

嫁入りを終えた新婦が一番最初におこなう儀礼が、「イエエマボノ (ye?ema

kpɔnɔn) 儀礼(「石の前」)。イエエマ ye?ema = 前、前のところ、ボノ kpɔnɔn = 石)」である。女性は、嫁入りの日に、屋敷地に住む人たちの食事を作るために炉をこしらえる。この炉は、三つの石からできており、そこで鍋 (kpɔgi) や釜 (co yeli) を用いて料理ができるようにする。小屋の内側に置く炉は、ボオノ (kpɔnhɔnnɔn) とよばれ、外に置く炉は、ワバボオノ (waba kpɔnhɔnnɔn) とよばれる。このかなり大きな石は、自分で森のなかなり、藪のなかで見つけてきて置く。これには特別な石でなければならないわけではないし、特別に秘密裏に一人で特別の場所にこの石を見つけいく必要もない。この石は、いったん小屋にもってこられて、居住集団内の最年長者に石を設置してもらう。そうすると、最年長者と同じように長生きすると考えられている。「石の前」の場所をどこに決めるか決定すると、まずその左右に二つの石を等分な距離で置いてから、最後に中心的な聖なる石である「石の前」が設置される。女性のこの三つの石のうちの一つである「石の前」は、位置取りから設置まで十分な時間がかけられる。この「石の前」は、女性自身を意味し、どんなものもこの石を取り除くことは許されない。小屋や居住集団に問題があると、彼女はこの石に言葉をかける。すなわち呪詛である。夫とのもめごとによってこの石を取り除くことは、ただちに決定的な社会的亀裂が生じたことを意味する。

この「石の前」は、どのように見つけられるのであろう。見つけるのは、居住集団成員でもなければ、母系出自集団成員でもなく、花嫁自身である。石は、どこからもってきてもいい。たとえば、丘の上から拾ってきてもいいし、藪の中からでもいい。それで調理ができるのなら、どのような形の石でも、どこから拾ってきててもかまわない。花嫁は、この「石の前」を設置するために、練り土を捏ねて、男性年長者を一人呼ぶ。調理用のこの「石の前」をいかなる女性も設置することはできない。セヌフォ社会のやりかたでは、調理小屋の石の設置は、年長者、特に白髪になった年長者の仕事であり、それが彼女の長寿をもたらすと信じられている。この「石の前」を頼んだ年長者は、次のようにいうだろう。「神よ、あなたのおかげでこの石をわたしは設置することができたのだ。おなじように、この石の設置を私に頼んだこの女の長寿を許してやってくれ。彼女の生活が安泰でありますように。幸福でありますように。この石が、私のと同じような白髪と長寿を彼女に与えますように。彼女が若くして死にませんように。このように私の髪は既に白い。私は長く生きることができた。あなたのおかげだ。あなたはだから、彼女も守りたまえ。私はこの石のおかげで長生きできたのだ。私はちょうど今設置した。」

調理用に設置された三つの石は、彼女が逝去するまで誰も動かすことができない、ひとたび配置されたこの調理用の石は、彼女が逝去した後に埋葬儀礼も終わ

り葬送儀礼もようやく最終段階になったときになってはじめて、母系出自集団によって儀礼的に取り除かれる。女性が亡くなると、彼女が使っていた小屋の中の諸物は極めて危険な道具に変容するが、そのうちでもこの石はもっとも危険なものである。石を取り除くのは、母系出自集団長だけとは限らず、彼に許諾を得たものが取り除く。この石を取り除くことができるほかの機会、彼女が居住集団を任意の理由でほぼ永久に離れるときである。妻が夫と居住集団の居住地をずいぶん長い間離れ、事実上離婚であることを誰もが認めることがあったとしてもこの三つの石に誰も触れることはできない。事実上離婚して誰も住んでいないこの女性の調理小屋がすでに取り壊されているときですら、この石に触れることはできない。妻だけが石に触れることができるからであり、それを取り除くのは彼女が逝去した後に母系出自集団長の許可の下その成員が儀礼的に取り除くときのみ触れることができるからだ。たとえば、新たな小屋をこの女性につくってあげるときに、思いがけずこの調理用の石を移動してしまったとしたら、それはそのまま結婚生活の破綻を意味する。あるいは意図的に呪うために石を移動させることもある。

次に水甕 *fjigi* である。

水甕は、居住集団長が直接に市場で購入することはない。新妻が、水甕を購入するためには、任意の屋敷地のひと、とくに彼のイトコやキョウダイに頼んで一緒に買いに行く。水甕は、特別なクヤテというカーストが住む陶工の村で購入されるので、かなり離れた距離の村まで行かないといけない（たとえば3-40キロ離れている場合もある）。

夫が水甕を購入することは禁止である。夫が水甕を購入する代金を立て替えてあげることはできるが、夫が水甕と一緒に購入するために運んであげたりすることは禁止である。水甕が壊れてしまったあとで、その後購入すべき妻が代金もちあわせていない場合、夫が立て替えて妻がそれを購入する。仮に水甕が2000セーファーとしたら、妻は、1000フラン当面支払うことがあるし、あるいは50フラン、5フランのときもある。しかし、どのような額であったとしても、これは妻が水甕を買う用意があることを示すための象徴的行為であり、仮に2000セーファーに対して、5セーファーを支払ったとしても、金額的にたいしたことはなくてもそれ以上に借りを返す準備があることを示すことのほうが大事なのである。しかし、購入された水甕を夫が運ぶことは禁止されている。

妻の水甕を夫が購入できない理由は明白である。水甕という「もの」は、つねに妻が所有するものではなく、それ自体が母系出自集団を象徴し、母系出自集団の内部でだけ相続され循環するある種の「聖性」を帯びたものでもあるからだ。ある女性がセヌフォ社会で逝去した場合、女性が所持していた物品はすべて母系

出自集団に相続権 (*kologo*) があり、夫方あるいは居住集団内では、その女性の母系出自集団のつながりがあるもの意外は (つまりその女性の娘や娘の娘、あるいは直接の息子はのぞいて)、誰もその相続の物品に手を出すことはできない。水甕は、石と同様に、相続におけるもっとも大事な物品の一つだけに相続の話合いのときの中心的テーマになるものだ。ここで問題なのは、夫が妻のために水甕を購入したとすると、これを母系出自集団で相続することができなくなることにもなる。象徴的相続財が新たに婚出した母系出自集団内の娘たちに受け渡されることで、相続を通して物品が母系出自集団内に循環するように最大に配慮されるからだ。

ここでは、妻の生活にとって少なからぬ重要性をもっている水甕に触れたが、ほかの家庭用品全般もすべてその例に漏れないということを付記しておく。他の家庭用品に関してひとつひとつ説明しないが、次の表に示しておく。

以上の理由で、水甕だけではなく、女性の多くの調理道具や家庭用品は母系出

表 2. 新婦の持ち物

| | | | |
|----------------|----------------------------|--------------------------|--------------------------|
| ソース容器 | <i>peli, pele</i> | 簪 | <i>kapege</i> |
| 小屋の中の炉 | <i>kpohhohhoh</i> | プラスチック椀 | <i>mani tasa</i> |
| 外の炉 | <i>waba kpohhohhoh</i> | 籠 | <i>ze?ele</i> |
| ソース掻き混ぜ棒 | <i>kajanu</i> | 調味料用搥鉢 | <i>su pile</i> |
| 練り粥掻き混ぜ棒 | <i>kabinege</i> | 穀物ふすま用搥鉢 | <i>sugo</i> |
| プラスチック製器 | <i>kuro tasaga</i> | 石罅容器 | <i>yaa ie kajeri</i> |
| プラスチック製一斗缶 | <i>bidon</i> (フランス語に同じ) | 穀物挽き用すり棒 | <i>dolo</i> |
| 鉄製お椀 | <i>tuncro tasa</i> | すり棒 (小) | <i>do pile</i> |
| 大鍋 | <i>co kpogi</i> | 服飾用引っ掛け釘 | <i>fanni mēene</i> |
| 塩を入れる容器 | <i>solobo gbogbolo</i> | 鋏 | <i>katenge</i> |
| 燗を運ぶためのおたま | <i>nawologo</i> | トウジンビエ茎製むしろ プラスチック製ござ | <i>na?anga fulo</i> |
| ソース用おたま | <i>ci?en ku kazrorgo</i> | 手鋏 | <i>cala, caga</i> |
| お玉 | <i>kazro</i> | 箕 | <i>dahan</i> |
| 水甕 | <i>fjogi</i> | 歩行用杖 | <i>ta?ada?an kagbele</i> |
| 鉄製篩 | <i>tamu finu</i> | 噛み煙草容器 | <i>sara kulo</i> |
| 中鍋 | <i>co veli</i> | コップ | <i>fujio kuloo</i> |
| ひょうたん | <i>kugolo, tasaga</i> | スプーン | <i>mugana</i> |
| トウジンビエの茎でつくった箕 | <i>celegi</i> | 「双子」(呪物) | <i>ngamuna</i> |
| 濾過用容器 | <i>kwo jana vaara</i> | | |

自集団から購入されたり、与えられたものである。新たに購入するためにお金を工面してあげるといような場合を除いて、すくなくとも居住集団の男性はそこに介入することはできず、購入も許してもらえない。上記のように女性が逝去したとき、相続で不都合が生じるからである。

7 バヤアリ (*gbayaari*) とタカラガイ

花嫁代償と近似の概念として、ポボロとともにバヤアリ (*gbayaari*) がある。バ (*gba*) は、小屋という意味であるが、それが内包する意味は、むしろ母系出自集団それ自体である。ヤアリ (*yaari*) は、「もの」という意味である。したがって「母系出自集団ネルバガのもの」という意味である。「もの」は、ある文脈では、母系出自集団が所有している、呪物ヤスongo (*yasungu*)、祖先の織物を入れる箱グウロ (*gbuulo*) など、ネルバガにとって極めて重要なものをさす。

その「もの」のうちでも重要なのが、タカラガイである。タカラガイは、葬送儀礼もしくは婚姻儀礼で重要な役割を果たす。すなわち「死」と「再生」をつかさどり、連絡する重要な媒体なのだ。大胆に言ってしまうと、集団と集団をつなぎ、聖なる世界と俗なる世界をつなぐ媒体としてのタカラガイは、母系出自集団の集団性を象徴する危険な存在物であると同時に、その集団外の力を象徴する魅惑的でありかつ畏怖する「もの」ととらえることができる。

とくに花嫁代償のときに、バヤアリといった場合は、タカラガイのことを指していて、贈与財としてはもっとも聖性を帯びた「もの」となる。なぜなら、集合的な役割、すなわち、社会と社会をつなぐ繋留点、たとえば取妻側の居住集団と与妻側の居住集団を連絡する繋留点であり、さらには居住集団と母系出自集団ネルバガをつなぐ社会関係の繋留点になっているからだ。それだけではない。タカラガイは、母系出自集団長が葬送儀礼を遂行するために、聖なる世界と俗なる世界を橋渡しするために必要な「もの」としてはたらいっているからである。この重要な点に関しては、あらためて別のところで触れるだろう。

V おわりに

セヌフォ社会では、「婚姻」と翻訳することができる語彙はない。筆者は一章の冒頭で出し抜けてこう主張した。婚姻儀礼を扱うというのに、婚姻という訳語がないというのである。「出自」や「リネージ」と同じく「婚姻」自体が象徴的な文化的構築物でしかないというシュナイダーの主張を受け入れると「婚姻 (*marrige*)」と正確に翻訳できる語彙はたしかにない。その意味で、「婚姻」という正確な翻訳語はないと主張した。しかし、一章であらかじめ方針を決めてい

たように、ニーダムにしたがって、具体的な行為と語りの蓄積を通じて事例を示し、控えめな経験主義的一般化をおこなうという作業を採用することで、セヌフォ社会の「婚姻」儀礼という現象の一部を記述してきたはずだ。すなわち、抽象的に「類型化を物象化すること (reificatory typologies)」から距離をおき、事例の「応分の抽象化 (suitable abstraction)」ができる水準で記述を進めるという方針である。さらに、そこでいかなる「親近性」が生成するのかも、嫁入り儀礼、道具、「もの」のありかた、人的結合のありかたを瞥見することで理解できた。儀礼に用いられる道具や「もの」や言葉のやりとりにより、嫁は徐々に村に入っていく様子からも、いかにして「親近性」が生成していくのがみてとれたのではないか。

以上の指摘をふまえると、本稿で具体的にみたように、やはり「婚姻」と呼ばれる現象はあるようだ。四章までで見たように、人、場所、道具、「もの」、そのどれもが聖性を帯びる場として、「婚姻」儀礼が人々により「もの」により遂行されている点が記述から浮かび上がってきたに違いない。この点で、逆にセヌフォ社会の「婚姻」は、「儀礼」によって、儀礼の所作、道具、「もの」に規定されているといつてよい。なぜなら、女性の移譲をめぐる「契約」なり「誓約」なりが婚姻の起点にあるとすれば、セヌフォにおいて人と人とを連絡する人的結合の契機にはつねに儀礼的な方法による「契約」や「誓約」ともいえる行為が聖性を帯びて立ちあらわれているからだ。現出した聖性とその聖性が伝染した「もの」、道具、人の配置がまさしく屋敷地の空間を社会的なものとし、「親近性」を生み出し、「婚姻」を可能にしている。嫁入り儀礼に代表される婚姻儀礼全体により、そのうちに「婚姻」という現象が立ち現れているさまが見てとれるだろう。その空間と時間は、単に抽象的なものではない。むしろ「婚姻」という現象全体が聖性を帯びた意味が充填された「社会的なもの」ともいうことができるだろう。

では、その社会性の起点となる聖性はどのように獲得されていたか。それは、供犠に代表される儀礼を通して獲得されていたに違いない。これらの儀礼こそが、聖性を帯びた「契約」を可能とし、人的結合とももの空間的な配置を決めていたのだ。こうして婚姻儀礼からはじまる「社会的なもの」の空間が現出した¹²⁾。内堀もかつてこの点に触れていた。

抽象化された空虚な空間そのものは物理的^{フィジカル}な存在とはいえても、物質的^{マテリアル}な具体物ではない。空間の物質性は空間上に配置された「もの」の物質性にもとづく。「もの」の配置として具現化する空間は、「もの」の関係性が展開する場としてのみ物質的である。ここで言う関係性としての配置は「もの」と「もの」との関係性であり、またその関係性を生み出す人間との関係性、つまり「もの」と「ひと」との関係性である。さらには「ひと」と「ひと」との関係性である。

こうしたいくつかの段階からなる関係性の末端に、人間身体というそれ自体物質的なものが位置する。物質性と関係性の循環は、本来的に関係性である人間存在の物質性によって最後の環をとじることになる。このことを逆の方向で言いなおせば、配置の構造である空間は、物質性と関係性の全体だから、その基点には、この二重性を未分化のものとしてはじめから宿した人間の身体性がある、ということである。(内堀 二〇〇六、九二頁)

セヌフォ社会の婚姻生活が展開される日常生活空間のうちにこの内堀の指摘を置きなすと、配置の構造である居住生活空間としての居住空間ダアラは、①様々なものとの関係が累積した物質性の位相としてのダアラ、②ものを媒介にしたひととひと、ひとを媒介にしたものとのつながりが累積した関係性の位相としてのダアラ、③そしてこの二つの位相の二重性が未分化に顕現する人間の身体性が相関的に布置化されているものとしてのダアラと、三つの位相の複疊的な絡み合いとして捉えられるだろう。

以上の点をふまえると、この複数の社会空間の位相の内側で、婚姻生活をはじめとしたひとびとのふるまいが遂行されているという視点が必要となってくる。しかも、ダアラという居住空間の物質性と関係性の全体の中に、母系出自集団ネルバガの物質性と関係性が重なり、民俗生殖観の視点から見て、母乳と母との接触の身体的根源性を通した身体性が複疊的に折り重なっている。

それにしても、「親近性」を可能にするこの社会の複疊性を複疊性として可能にしている行為のメカニズムとは何なのか。そして、複疊性を可能にする表象のメカニズムとはどのようなものなのか。それがまさしくここで賭けられている課題だ。この課題を言い直すと次のようになる。複疊性を可能にする聖性は、聖性として存在しているのではない。たえまなく作り上げられなければならない。恒常的にそのつどそのつど作り上げられる聖性、そしてそれが生まれるメカニズムこそが、今後考察されるべき課題である。

予告しておく、本稿で触れることがほとんどなかった母系出自集団が中心の関与する葬送儀礼との連関性こそが問われる課題である。なぜなら、セヌフォ社会において、葬送儀礼が、死と再生の両方を連絡させることができるメカニズムだからである。この分析が進めば、婚姻儀礼と葬送儀礼をつなぐものとして非人格的な力がそこに働いていることにひとは気がつくだろう。なぜなら、タカラガイや供犠獣に代表される贈与物が象徴している非人格性を帯びた「もの」こそが、ひととひと、ものとの、ひととの、聖なる世界と俗なる世界をつなぐ鍵にもなっているからだ。非人格的な集合力の概念が、タカラガイ、鶏やヤギなどの供犠獣、トウジンビエのビール、穀物、そしてお金など、儀礼に用いられるモ

ノや道具に具現化して物質化する。これらの物質化した集合的力は、さらに場所や空間、墓地、森林、沼、畑の境界、屋根、炉端などさまざまな社会空間に具現化して現れる。さらに、ひとびとは、毎日見る夢によってのべつくまなしにこの種の集合的力を帯びた空間に更に付加的な意味を与えている。夢は、世俗の世界の現実を他界観により反映させており、呪術師や占師などの宗教的職能者によって解釈され、強化され、新たな意味を獲得する。

これに加えて、説話や伝説が、長い宵のあいだに何度も語られ聞かされることで、聖性を帯びた時空間や自分自身の現在と未来への期待や不安を抱かせる。その希望と不安は、人々を動揺させ、社会的行為に駆り立てる。

こうして、彼らの行う婚姻をめぐるさまざまな儀礼は、四章までで見てきたように、聖性をゆうする社会的なものを作り出していた。儀礼によって具現化されたものやひとの関係における聖性は、物質的であり、不可視であり、遠くにありながらもすぐそばに存在し、非人格であるのに、人格的な存在にも転化する矛盾律に支配された思考の基礎づけともなっていた。

そういった意味での「婚姻」や「婚姻儀礼」を、応分の抽象化により記述することこそが、セヌフォ社会の親族研究を少しでも発展させることになると思われるのだ。だとすれば、ベンヤミンがいうように、「悪しき翻訳は、非本質的な内容を厳密さを欠くままに伝達することと定義できる」ならば、その翻訳をさけるためには、彼らの行為、語り、モノとの相互行為、ひととの相互行為から分析を始めるほかないのだ。そうでなければ、いつまでたっても「非本質的な内容」を追いかけ続けることになるだろう。シュナイダーが諫めたのはこの点だったのだから。

注

- 1) [Needham 1971: 9]
- 2) カーステンによれば、「親族」は、「ポストモダンの、あるいはブルーノ・ラトゥールのいう『非近代的』精神にしたがって作り直されないといけない」という [Carsten 2000: 3]。
- 3) 「花嫁代償」に関する事例研究の総覧は、コマロフがまとめた「婚姻代償の意味」(1980年)に詳しい。「花嫁代償」の贈与論的分析に関して興味深い理論的検討を展開しているのが、ヴァレリオ・ヴァレリの「婚姻供与 (marriage prestations) の意味に関する注記」である。
- 4) そもそもセヌフォ社会の婚姻は、「婚姻」という現象をどの時点で婚姻に類似した現象とみなすかは、まずその現象の提示することにより判断するほかない。それは、「花嫁代償 (kpoboro)」支払いおよび花嫁代償をめぐる問題に規定されることになるだろう。
- 5) セヌフォ語転写は以下である。sakuloho na ji bye nergbaga folo yi
- 6) 購入された人物は、男性であれ女性であれ、年齢の差別なく、村長カアフォロ (kahafolo)、居住集団たる拡大家族の長ダアラフォロ、そして母系出自集団ネルバガフォロになる道は閉ざされている。
- 7) 7花嫁代償に近い概念として、後の章で説明するバヤアリ (gbayaari) がある。これは、とくに贈与財としてのタカラガイのことを指すが、ほかにもトウモロコシ、コメ、白と赤のコアラ、贈与財と

してのタカラガイ、白の雌鶏、白の雄鶏、黒の雌鶏、黒の雄鶏、モロコシの酒、雄羊、山羊、トウジンビエなどが、穀物ならば定められた分量、嗜好品のコーラなどすべてがふくまれている。

- 8) 普通、各居住ダアラは、出入り口の玄関カラウィリ (*karawhiri*) の広間がある。死者 (*ku?u*) が出たときは、まず埋葬儀礼のときにこのカラウィリの玄関を通り、村の広場 (*kafugo*) に運ばれる。カラウィリは祖先の玄関ではあり、そこを通ることが死者への編入において重要であるが、逆にこのカラウィリを通ることができない死者は、死者の村 (*ku?ukaa*) に編入されず、村の周囲を漂う魂ピル (*pil*) となるほかない。これは葬送儀礼の記述のところで再度確認するが、この場所が埋葬儀礼、葬送儀礼で重要な役割を果たす。たとえば、突然交通事故などで死んだ人物の魂や溺れて死んだ人物の魂などである。
- 9) このときに次のような祝福の慣用表現が用いられる。その慣用句とは、「新居小屋が長続きしますようにバコロゴ、シウ (*gbaa korogo shiu*)」である。
- 10) このときの供儀祭司は、他の名前でも呼ばれる。カラウィリの供儀を行うものとしてカラウィリフォロ (*karawieli folo*) と呼ばれる。
- 11) 理念的には共住集団の集団成員で実働になるものたちが、集合農地セニオンセギ (*senyonsegi*) を耕作することになっている。ところが、近年、とくにこの10年ほどで綿花栽培の個別化が進み、それに歩調を合わせるようにして、集合農地率が低下し、個人農地 (*kagonsegi*) での農地の個人経営が急速に進行した。とはいえ、ここで示したように、女性が個人経営する農地は、とりわけて換金作物の綿花栽培の導入による帰結などではなく、以前から存在している経営形態である。
- 12) この主題は、古くて新しいものである。デュルケームが宗教研究で主軸にした「行為」と「コトバ」の「バランス」の上で思考していたのとは対照的に、モースは、「社会的なもの」と「社会的なモノ」を連繫する媒介として、「モノ」、「身体」、「行為」の主題系のもとで考え続けてきた。モースのこの主張は、いまだ重要である [関 二〇一〇]。

参考文献

- ADAMS, L. 1949 "Virilocal and uxoriocal", *American Anthropologist* 49 : 678.
- ベンヤミン、ヴァルター 一九九六 「翻訳者の使命」『ベンヤミン・コレクション2』、浅井健二郎編訳、ちくま学芸文庫、三八七—四一一頁。
- CARSTEN, J. 2000. "Introduction: cultures of relatedness", in *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. J. Carsten ed. : Cambridge University Press.
- COLSON, E. 1958 *Marriage and the Family among the Plateau Tonga*. Manchester: Manchester University Press.
- COMAROFF, J. L. 1980. "Introduction." in *The meaning of Marriage Payments*, J. L. Comaroff, ed., p.p. 1-49. Academic Press.
- FORDE, C. Daryll. 1950a "Double Descent among the Yako", In Radcliffe-Brown, A. R. and C. D. Forde (eds.) *African Systems of Kinship and marriage*. Oxford: Oxford University Press.
- 深澤秀夫 一九九〇 「関係からカテゴリーへ 系譜から社会へ—北部マダガスカルツィミヘティ族の関係名称考—」『跡見学園短期大学紀要』第二七集、四七—六八頁。
- GOODY, Jack. 1973. "Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia", in *Bridewealth and Dowry*. GOODY, Jack and S. J. TAMBIAH. eds. Cambridge University Press.
- GOUGH, E. K. 1952. "Changing Kinship Usages in the Setting of Political and Economic Change Among the Nayers of Malabar", *Man* 82.
- 保坂実千代 一九九五 「わたしの社会関係の論理」『民族学研究』60巻1号、一一—三一頁。
- HUTCHINSON, S. E. 2000. "Identity and Substance: the broadening bases of relatedness among the Nuer of Southern Sudan", in *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. J. Carsten ed.: Cambridge University Press.

- HERITIER-AUGE, F et Copet-Rougier, *Les Complexités de l'alliance*. Dans Éditions des archives contemporaines.
- HOLY, I. 1979 *Strategies and Norms in a Changing Matrilineal Society: the Toka of Zambia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUPER, Adam. 1982. "Lineage Theory: A Critical Retrospect", *Annual Review of Anthropology* 11: 71-95.
- MARKSBURY, Richard. 1993. "Marriage in Transition in Oceania", in *The Business of Marriage. Transformatin of Oceanic Matrimony*. ASA Monograph.
- MEGGITT, M. J. and R. M. Glasse. 1969. "Introduction", in *Pigs, Pearlshells, and Women. Marriage in the New Guinea Highlands*. Prentice-Hall, Inc.
- 中林伸浩 一九七四 「バソガの姻族と結婚」『民族学研究』三八巻三号、二一〇—二二九頁。
- 長島信弘 一九七八 「ケニアのテソ族における結婚と姻族関係」『民族学研究』43 巻3 号、二九六—三一五頁。
- NEEDHAM, Rodney. 1971. "Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage", in *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock Publications.
- 大塚和夫 一九八四 「下エジプトの親族集団内婚と社会的カテゴリーをめぐる覚書」『国立民族学博物館研究報告』八巻三号、五六三—五八六頁。
- 一九八五 「下エジプトのムスリムにおける結婚の成立過程——カリュービーヤ県ベンハー市とその周辺農村の事例を中心に」『国立民族学博物館研究報告』一〇巻二号、二七三—三〇七頁。
- SCHNEIDER, David. 1984. *A Critique of Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SCHWEITZER, P. P. 2000. "Introduction", in *Dividends of kinship: meanings and uses of social relatedness*, P. P. Schweitzer ed.: Routledge.
- 関 一敏 二〇一〇 「巨人たちの肩に乗る方法——M. モースの呪術論のほうへ」『月刊百科』五六八号、一八—一九頁。
- 清水展 一九八一 「Mt. Pinatubo 南西麓ネグリート社会における結婚と婚資——集団構成の変容をめぐる」『民族学研究』四六巻一号、三五—五四頁。
- STRATHERN, Marilyn. 1973. "Kinship, Descent and Locality", Some New Guinea Examples. in *The Character of Kinship*. Goody, J. ed. Cambridge University Press.
- 1984. "Marriage Exchanges: A Melanesian Comment", *Annual Review of Anthropology* 13: 41-73.
- TUNER, V. 1957. *Shism and continuity in African Society. a study of Ndembu village life*. Manchester UP
- 内堀基光 二〇〇三 「サワラク・イバン社会における小家族の編成と機略的行為」『アジア・アフリカ言語文化研究』六五号、一一—十八頁。
- 二〇〇六 「社会空間としてのロングハウス——イバンの居住空間とその変化」西井涼子・田辺繁治編『社会空間の人類学—マテリアリティ・主体・モダニティ』世界思想社、九二—一五頁。
- VALERI, Valerio. 1980. "Notes on the Meaing of Marriage Prestations among the Huaulu of Seram", in J. Fox ed., *The Flow of Life on Eastern Indonesia*, Harvard University Press.
- 吉岡政徳 一九七五 「北部ベンテコストにおける関係名称と婚姻」『社会人類学年報』一卷、一七三—一九八頁。
- 一九七八 「ニューヘブリデス、南西サントにける関係名称」『民族学研究』四三巻三号、二五—二七八頁。

参考文献（セヌフォ社会研究関連）

BASSETTE, Thomas. J.

2002 Le Coton des paysans: une révolution agricole (Côte d'Ivoire 1880-1999). IRD.

BERIDOGO, Bréhima

1983 Le système de parenté et les rapports de production chez les Senoufo-Cyibala du Folona. Thèse de 3^{ème} cycle, Université de Paris V.

CISSE, N'do

2005 Les rites initiatiques chez les Sénoufo (Sud-Mali). L'Harmattan.

FAY, Claude.

1983 Biens, traces et ancêtres. La dynamique du pouvoir chez les senoufo. Thèse de 3^{ème} cycle, Paris, EHESS.

KONE, Yaouaga Félix.

1989 Dynamique de la segmentation lignagère. Le cas des senoufo du Folona (Mali). Thèse de 3^{ème} cycle, Paris, EHESS.

OUATTARA, Tiona.

1977 Les Tiembara de Korhogo des origines à Péléforo Gbon Coulibaly. Thèse de 3^{ème} cycle, Université de Paris I.

SANOGO, Bakary

1989 Le rôle des cultures commerciales dans l'évolution de la société senoufo (Sud du Mali). CRET.

SINDZINGRE, Nicole.

1981 Organisation lignagère et représentation de l'infortune chez les Fodonon, Senoufo de Côte d'Ivoire. Thèse de 3^{ème} cycle, Paris, EHESS.