

マリ共和国南部セヌフォ社会における「祓除」儀礼

溝口大助

I はじめに

本稿の目的は、マリ共和国南部カディオロ県セヌフォ社会における葬制（埋葬儀礼 *kupurugi* および葬送儀礼 *kuwaaga*）の一部を対象とし、とりわけそこで主要な役割を担う人物バギフォロ *gbagifɔɔ* と、彼女が「祓除」儀礼で用いる「もの（主に、草・糞）」を巡る行為について記述・考察する点にある。これらの記述と考察により明らかになるのは、埋葬儀礼と葬送儀礼が、人、「もの」、行為についての独自の性格を示しているということである。より具体的には「もの」を取り扱う際の彼女の役割と機能を中心に記述することによりセヌフォ社会の葬制における特徴を示す。

また本稿では、葬送儀礼において死者が押しつける、「もの」に刻み込まれた「死者の痕跡（＝汚穢）」の「祓除」儀礼を通して人びとが相互行為を行うありかたが示される。この記述を進めることは、人間とは異なる不可視の存在が人的結合にどのように介入してくるのか、あるいは不可視の存在がどのように人に集合的行為を強いるのか、その「もの」の力はいかに発現し、人的結合に関わっていくのかを明示することになる。死の人類学について多くの研究が行われてきたが、そこでは行為を動機づける「もの」に対して人がいかに対処していくのかという主題についてはあまり研究が進んでいない。本稿はこの課題に対して民族誌記述を通して新たな観点を付け加えるものである。本稿が目指すのは、セヌフォ社会の葬制全体の儀礼群のなかでも、重要な多くの役割を執行するバギフォロの役割と機能を対象とし、儀礼内の道具、人、「もの」のあり方を方向付ける禁止と儀礼の過程である。具体的には次のように記述を進める。

第一に、儀礼執行者バギフォロが行なう糞の「祓除」儀礼による死者を巡る独自の洗浄方法の過程に焦点を定めて記述する。第二に、バギフォロによる草の「祓除」儀礼のプロセスに焦点を定めて記述する。最後の章では、まとめとして若干の考察を提示する。

本稿では、紙幅の関係上民族誌記述を示すにとどまり、死の人類学の研究史上の位置づけと理論的検討は別に機会に譲らなくてはならない [溝口 2012b]。

さて、本稿で注目したのは、「死者の痕跡クウフウン *kuufuhun*」と呼ばれる汚穢の観念とそれを巡る儀礼的实践との相互の関連性から明らかになる生者による死者への

態度である。生者と死者との関係は概略すると次のようである。葬送儀礼は、遺体埋葬後、死者が日常生活で残した汚穢を漸次的に「祓除」し（セヌフォ語でいえば、「洗い *weli*」）、時間をかけて「死者 *kuu*」を生者の村から「死者の村 *kuukaa*」¹⁾に「退場」してもらい、遺族の崇拜の対象に変質させることを目的として行なわれる。他方、死者の側から見ると、死者は、自ら選んだ生者の手を借りなければ自分が今後暮らしていく「死者の村」での生活を成り立たせることができない。儀礼執行者バギフォロとは、その死者に選ばれた生者である。たとえば、死者は自ら、「死者の村」で使用する道具に付着した「死者の痕跡」を取り除くことができない。「死者の痕跡」を取り除く「祓除」儀礼は、生者であるバギフォロの役割である。この意味で、生者も死者もお互いを不可欠の要素とし、「もの」を媒介にして、お互いの存在と切り結び合っている。いずれこの点に関して論じよう。

セヌフォ社会において、人はその身体の物質的な消滅を経ても、この世から消え失せたとはいえない。死者たちの存在は、身体という物質的な準拠点を失っても「もの」に付託された人格的実在を通して人びとに感じられている。だから死者のかつての調理用具や台所用品は、その「死者の痕跡」が「祓除」されてから生者の村から「死者の村」に持ち込まれなければならない。そこで、死者と生者を切り離しつつ繋いでいる媒体が「もの」であり、それを可能にするのが汚穢（＝「死者の痕跡」）の観念と実践としての「祓除」儀礼である。つまり、「死者の痕跡」の観念は、「潔斎」、「祓除」、あるいは「洗う」という儀礼的行為の引き金となって、葬送儀礼において集合的行為を形成するわけである。この観念は葬送儀礼における集合的実践を根源的に説明づける論理として機能すると考えることができる。この点に注目しながら記述を進めていく。

死者が出たことにより生じた「死者の痕跡」の観念にもとづく葬送儀礼の実践は、社会的調和を掘り崩していく死という現象を説明可能なものとし、かつその対処をも実践可能なものとした。その意味で、「死者の痕跡」は、葬制との関わりの中で、人びとによる死への態度を誘引する表象を巡る問題としてとらえることができる。とりわけここでは、本質的な意味に還元するような象徴人類学的な意味論的研究ではなく、儀礼ないし、人びとの実践の関わりの中で、「死者の痕跡」の観念や死者観念を捉え直す視点を提供することになるだろう。

II 「祓除」儀礼のプロセス

1 「死者の痕跡」と「もの」

本稿の目的は、別言すると、不可視の汚穢と「もの」との関係のうちで生者がどのようにそれらに対処するのかを示す点にある。このことは、人間とは異なる不可視の存在が、いかに葬送儀礼の行為の水準において顕現するのか、ひいては儀礼を執行す

る人間に関係するののかという問題、そしてその「力 *faji*」の顕現を通じて、生者はいかに儀礼執行者に関係をもつのかという問題にわれわれを導くだろう。ここからえられる視点は、「もの」を巡って個人や集団が行なう儀礼を記述・考察するのではなくして、「(可視的もしくは不可視的な)もの」が集団を形作る位相、言い換えれば、「もの」を媒体として生まれる人的結合に焦点を当ててくれる²⁾。

そもそもセヌフォ社会の葬送儀礼における「もの」は、人間が管理したり支配するような物質的なものではない。儀礼で用いられる「もの」は、人間に向かって意図を持って交流してくると考えられているし、その際喜ばせてくれることもあれば恐怖に陥れることもあるような存在である。ここで対象となる葬送儀礼での「もの」の数々は、卜占の中で死者によって選ばれるバギフォロに強く訴えかけ、その「もの」の状態を変えてもらおうと懇願してくる存在でもある。後で詳細にふれるがバギフォロは、「死者の痕跡」が刻み込まれている物品から、その「痕跡」を取り除くように待ち望まれている。ただしバギフォロは、単に「死者の痕跡」を取り除く存在として考えられているわけではない。そうではなくして死者自身が、炉石をはじめとした物品や小屋の内外にべったりと張り付いている「死者の痕跡」をバギフォロに取り除くように要求してくるわけである。ここで注意すべきは、バギフォロがあくまで受動的な存在であるという点である。生前に死者を取り巻いていた人たちは、この「死者の痕跡」を除去できない場合、病気など死に至る不幸に見舞われるに違いないという怖れを感じている。このようにして、客体としてのバギフォロは、死者や死者が投影されている物品への怖れにうながされて行為するのである。その際、死者が刻みつけた食器や調理道具、水瓶や手鋏をはじめとした農具など、数え上げたらきりがないうほどの「もの」が、人に行為を求める。これらの「もの」に取り囲まれた人は、身体を通してもしくはその「もの」に関する表象を通して、世界に触れる。その世界への触れ方が固有の時空間を構成するわけである³⁾。

以下で見ていくように、セヌフォ社会の葬送儀礼における「もの」と儀礼についての記述と考察により、もの与人びととの固有の関係性を描きだすことが本稿での中心的な関心である。理論的には、マルセル・モースの知見に多くを負っている。彼は、「もの」について次のように言っていた。社会的諸物の「最高度の *au plus haut degré*」性質とは、「親密さを保ちながら浸透してしまうと同時にはっきりと境界をもつという、イマナンス 内在性と トランスサンダンス 超越性という性質である」[MAUSS 1969: 306]。この社会的諸物が、死や供犠によって社会的に機能するという主張を受け入れるとするならば、社会的なものとの個人的なものとの間に同時に存在する「超越性」と「内在性」の適度な均衡をとる方法が問題であり [MAUSS 1969: 307]、それを規制するものが「もの」をめぐる儀礼的禁止であり、呪いであった [溝口 2010a; 2010b; 2011b; 2012b]。このような指摘に注意を払いながら考察を進めよう。



写真① 埋葬儀礼前夜の死者（2007年9月18日、マシヨゴ村にて。筆者撮影）。

2 バギフォロ *gbagifɔlɔ*、草、糞

「バギフォロ *gbagifɔlɔ*」とは、葬送儀礼において「死者 *kuu*」から選ばれる人物である。彼女は、埋葬儀礼 *kupurugi* および葬送儀礼 *kuwaaga* のほぼ全ての儀礼過程に関わる儀礼執行者である。「バギフォロ」を語彙論的に分解してみよう。「バ *gba*」もしくは「バギ *gbagi*」とは、「小屋」や「穀倉」を意味すると同時に、母を中心とする子供たちの集まり、あえて社会人類学の語彙を用いるならば母系出自集団の含意をもつ⁴⁾。ただしこの脈絡では、「バ *gba*」が母系出自集団という意味をもつことはほとんどない。次に、「フォロ *ɔlɔ*」とは、「主」、「ひと」、「もち主」、「役」などという意味である。「バギフォロ *gbagifɔlɔ*」をここでは、「小屋の主」と訳しておく。

バギフォロが実際に何を用いてどのような役割を遂行しているのかを早速見てみよう。

まず、「祓除」儀礼においてバギフォロがなすべき役割のひとつに、「死者の小屋 *kuugbagi*」を牛糞 *firi* で塗装することにより、死者が生前に居住した小屋に付着 *pwo* する「痕跡 *fuhun* = 汚穢」を日常の世界から除去し、死者からの恩恵の力が生者のために働くようにするというものがある。次に、「祓除」儀礼におけるバギフォロの役割の第二は、ヒロハフサマメノキ（学名：*Parkia biglobosa*）の樹葉で、グギ *guji* とよばれる植物に水をつけて死者が生前使った道具を「祓除 *weli* (= 洗浄する)」するというものである。

上記のように、死者の小屋を塗るのに重要な物質は、糞と草となる。この二つの物質の使用目的は、「死者の小屋」と死者が残していった諸物を清めることである。「祓除」

儀礼のプロセスを要約しておこう。まず、バギフォロとその仲間たちは、死者の小屋の内壁、外壁、戸口の土間など死者がもっぱら利用していた空間を牛糞で塗りたくる。次に、バギフォロたちは、死者が利用していた諸物、たとえば、水瓶、臼、杵などの日用品をはじめ、すべての調理道具、農具、穀倉、穀物、あるいは靴、帽子など身に付けるものや服飾類などに植物性の呪薬グギに浸した水を振りまいたり洗ったりする。なぜなら、このようにして穢れを取り除く場合、牛糞フィリ *firi* と草グギ *guji* (学名: *Parkia biglobosa*) は、故人が生前使用したときに残る「死者の痕跡クウフウン」、すなわち「死者が活着しているときに触れた壁、土間」についた「死者の痕跡」を消すことができると考えられているからである。ある人が死んでもこの世にその人の「死者の痕跡」は残り続け、とりわけ死者と性的接触をもった人にとって危険であり続けるのだから、この「祓除」儀礼は人びとが俗的世界の日常生活に戻るためにも重要なものとなる。

このように葬送儀礼の折に糞と草を用いて清める潔斎 *weli* が行われぬ限り、生前死者が利用していたものに誰も触れることはできず、小屋に入ることも許されない。だからバギフォロは、「グギを挽いて、臼のなかに水と牛の糞を混ぜ入れて、小屋をそれで塗りたくる。そして小屋の道具全部洗って外に出す」⁵⁾ ことで、「死者の痕跡」を祓い除き、この世界から消し去ってしまうことに尽力する。また彼女は、死者の小屋の内外の炉端で葬送儀礼の料理に使った灰を完全に掃き取り除いてからそこも牛糞で塗りたくる。「灰は、炉端の土に牛糞 *firi* がおよぶのを食い止めることができる」⁶⁾ から、バギフォロは小屋の隅々にまで牛糞が行き渡るように完全に灰を箒で掃いてしまう。彼女は、この牛糞を塗りたくる前に全ての食器、台所用品、甕など道具一式を「死者の小屋」の外に出す。

これらの作業を遂行するため、バギフォロには手助けするものたちがいる。自分の直接のムスメたちである。彼女たちの助力により、様々な調理用品や農具など各種道具を外に出す。バギフォロに自分のムスメがいなければ、自分のシマイもしくは死者の屋敷地の娘の誰かの助けを借りてこれらの調理用品などを片付ける。彼女たちに外に出された死者の道具類には、「死者の痕跡」が刷り込まれている *puw*。そのため水に浸したグギ *guji* によってその「痕跡」を消さないといけない。「死者の痕跡」は、そのまま放置すれば亡霊として死者のダアラ (父方方居住集団) の周辺に現れるからである。死者は、葬儀の全過程で、自分が生活していた屋敷地の周辺、とりわけ死者が利用していた道具や場所の近くをうろつく。葬儀で用意された食料は死者に供与されないから、食べ物を求めてさまよう死者は、この「死者の痕跡」を目印にして生者の生活圏に亡霊として現れるわけである。だから葬送儀礼の中で、牛糞 *firi* やグギで「死者の痕跡」を消す必要がある。さもなければ、死者は葬送儀礼の後も亡霊となって日常絶え間なく死者の屋敷地の人たちを悩ませることになる。

バギフォロが「死者の痕跡」を消していく「祓除」儀礼の目的は、もうひとつある。

その目的は、とりわけ女性の場合、死者と同じ男性を共有した女性たちから死者の影響力を遠ざけることである。死者が用いた壁や土間に牛糞 *firi* を塗り込んだり、呪薬 *グギ guji* で道具類を洗わないと、葬送儀礼が終わった後でも「死者と同じ男を知っているもの（性的関係を持ったもの）はみな、牛糞 *firi* を塗り込んでいない小屋に足を踏み入ると、すぐに命を危うくすることになり」⁷⁾、この禁止 *fun* を破るものは確実に死ぬと考えられている。この禁止を犯す人は、「死者のところに」といわれ、「死者の間違ひ *wurugo*（ませこぜ）」を犯したとされる。この禁止の侵犯の帰結を避けるためにも、「グギと水を混ぜた呪薬 *グロオギ gunloogi* を用いて道具類を洗うことで「間違ひを犯した人を死者が攻撃する」⁸⁾ ことを避けることに最大の注意を払うことになる。

以下は、バギフォロが行う「祓除」儀礼のより具体的なプロセスである。

バギフォロとその仲間たちは、「祓除」儀礼に入ると、牛糞とグギの草を選び、手桶に入った水に牛糞を浸して手でこね始める。これが儀礼開始の合図となり、死者の母系出自集団ネルバガと父方夫方居住集団ダアラの既婚女性が残りの牛糞をこね始める。次にバギフォロは、グギを手に取りすり潰し水に浸し、それに続いて手伝いに来た女性たちは残りのグギを手に取り同じ行為を繰り返す。バギフォロは、仲間たちが牛糞とグギを水に混ぜ込み終えたのを確認すると、牛糞の手桶を取って小屋に入る。それから、水に溶けた牛糞を浸した「箒 *kapani*」を手にして、死者の小屋の壁に塗りこんでいく。するとこれに続いて手に牛糞とグギを混ぜ込んだ箒をもったすべての女性たちがすき放題に騒ぎながら死者の小屋の壁を塗りたくる。右に左に小屋の壁を牛糞で塗りたくるものがいれば、上下斜めに塗りたくるものもある。ここで重要なことは、牛糞を壁と土間に隙無く塗りたくることである。この儀礼に参加する女性たちは、水に浸された牛糞で服や体が汚れてしまうのも稀ではないし、とりわけ牛糞が服に染み付いてしまうと染みを取り除くのがきわめて難しいということをよく知っている。したがって彼女たちは普通この儀礼に参加するときは破れた腰布などのぼろ着をまとう⁹⁾。禁止されているのは、下足を履いて儀礼を行なうことである。だから死者の小屋の牛糞儀礼に参加するあらゆる女性は「履き物ではいることができない」¹⁰⁾ から、下足を脱いで参加する。下足のまま死者の小屋に入れば「死者の痕跡」と「ませこぜ *wurugo*」になり違反したこととなり死者を怒らせることになるからである¹¹⁾。

3 グロオギ儀礼

バギフォロが行なうべき儀礼のひとつに、グロオギ儀礼がある。グロオギ儀礼とは、上記で記したように死者の「もの」を洗う（「祓除」）儀礼とひとまず考えておこう。

グロオギ儀礼のプロセスは次のようである。

前節で触れたように、グギの草を混ぜた水 *グロオギ gunloogi* は、「死者の痕跡」を

取り除く呪薬である。「グギの葉 *gunwɛri* は、白で搗かれ」¹²⁾、死者が利用してきた諸物を洗う *yaari jyeli*。この儀礼的脈絡で、「ものを洗う *yaari jyeli*」という場合、通常の意味で「水で皿を洗う」というような意味とは異なる儀礼的価値が与えられる。「ウエリ *weli*」という語は、普通「洗う、洗浄する、流す、すすぐ」という意味で日常的に用いられる言葉である。そこに儀礼的な含意がこめられる場合、「浄化する、祓い清める」など「祓除」を行う行為を意味する。とりわけここで用いられるときの「ものを洗う *yaari jyeli*」は、「死者の痕跡」を祓い清めるという意味がこめられる。「死者の痕跡」は、しかるべく取りはからわないと、死者の屋敷地の周辺や村の近辺など死者の場所 *kuwi cege* に出現する亡霊がそれを目指して迎ってくる痕跡である。それを取除くのがこのグロオギである。場合によっては、死者の屋敷地ダアラの人たちにとって死者が残した「死者の痕跡」自体が「死者 *kuu*」と混同されて考えられる¹³⁾。

では、「死者の痕跡」とグロオギ儀礼との関係性を手短かに見てみよう。「死者の痕跡」は、「死者が使った諸物 *kuwi yaraga*」、すなわち食器類、農具、日用道具、服飾をはじめとしたあらゆる諸物に寄り添うように付着している。死者は、「死者の痕跡」を生者の生活世界に入り込むためのマーカーとして頼りにしており、このグロオギ *gunloogi* 儀礼が終わるまでいつでも生者の生活世界の周囲、とりわけ「死者の痕跡」の周りをうろつく。なぜなら「死者のいろいろなものに(グロオギを)振りかけないと、(死者の)小屋を(牛糞 *firi* で)塗らないと、死者はずっと(小屋や日用品を)使いつづける」からである。つまり「死者の痕跡」を消さないままにしておくと、たとえば「クウは自分が使っていた腰掛が小屋にあるとそこに座るし、水を飲むために水瓶も使う」ようになる。そのため、「(グギの葉の水である)グロオギ *gunloogi* に小屋のものが浸されてから、小屋にあるもの全部が洗われる。鍋とか練り粥掻き混ぜ棒とかなんでもかんでも」¹⁴⁾「祓除」される。こうしてバギフォロとその娘たちは、死者の小屋だけでなく、屋敷地、しばしば集落、集落へと続く小道まで範囲を広げ、その空間にあるあらゆる道具や服飾などの諸物、あるいは建物としての小屋や穀倉にグロオギ *gunloogi* の水を振りかけ洗浄する。

空間的に対象となるのは、屋敷地の各世帯の広間、すなわち夫の小屋、妻の小屋、穀倉、それらに至る路地と屋敷地への玄関口に囲まれた空間全て、つまり「死者の場所 *kuwi cege*」である。「(男性の場合) 矢 *sidegi* (=呪物) を引き終り、(女性の場合) 前の石 (= 炉石) を捨てると、葬送儀礼の全ての儀礼が終わる」¹⁵⁾。そして、バギフォロと「そのシマイたちは、小屋を(牛糞で)塗りたくり(呪薬の水)で洗う」¹⁶⁾。その時、「大きなひょうたんの中に水を入れ、箒 *kapangi* に(呪薬の)水を浸して屋敷の中にそれ(呪薬の水)を投げかける」¹⁷⁾。そして、「敷居 *gunɔɔgɔɔ* の全てに呪薬の「水」をかけるのが合図とな」¹⁸⁾って「祓除」儀礼が始まり、全ての諸物、ひとつと、空間が浄化されていく。その結果、「これら(の儀礼)が終われば、人は小屋での生活を送ることができるようになる」¹⁹⁾ わけである。葬送儀礼が終わったとしてもこ

これらの空間が浄化されないかぎり、死者クウが訪れて誰かの命、とりわけ死者と性的接触をもったものの命を奪うことがある。この怖れは彼ら彼女たちにとってはなほだ強い。



写真② 「死者の痕跡」が祓われていない陶器（筆者撮影）。

では以上のグロオギ儀式の手順を見てみよう。バギフォロがまず箒を手にとって呪薬グロオギにそれを浸し死者の諸物に一振りするのを合図にして、彼女のムスメやシマイたちが他の道具にこの呪薬をかけたり洗浄していく。その際、バギフォロは彼女たちを見張る。つまり彼女たちが箒でグロオギをあらゆる場所や道具に撒き散らしている様子を用意深く見ているわけだ。一人ひとりにグロオギ儀式の指示を出し、ひとつひとつ道具や服飾などを確かめながらグロオギの呪薬がかかっているか、適切に洗浄 *weli* されているかどうかを極めて丹念に点検していく。この儀式で、死者がかつて使っていた皿がグロオギで洗浄されないまま放置されていると、死者はこれを使いつづけることができ、「死者の痕跡が消えないままとなり、この皿を使った人は死んでしまう」²⁰⁾。そして「死者の痕跡」は、グロオギで消されないままだとこれらの道具を使う人を殺してしまうからである。とくに死者と同じ人を性的パートナーとした人は死の危険にさらされる。その場合、死者は生者の腹部を膨張させて殺す場合が多い。このため村人は、しばしば腹部膨張で死ぬ人を見て、これは「死者の痕跡」による「まぜこぜだ *wa wurugo* (=禁忌違反)」という。すなわちこの一連の儀礼的行為の脈絡では、グロオギ儀式で洗浄されずに道具を使うという罪を犯した人が、死者に攻撃され腹部膨張で死んだと村人に解釈されるわけである。

こうしてバギフォロたちは、この種の入念さが求められるため相互に目を光らせな

がら作業を遂行していく。死者の屋敷地の人たちに恨み *fungon* をもち裏切る *vangi* 女性は、故意にグロオギで食器などを洗わずに死者が屋敷地の誰かの命を狙うように仕向けることもできるからだ。つまり、この「死者の痕跡」を除去する「祓除」儀礼を丁寧に実行しないということ自体、呪詛の役割を果たすからである。生者の生死に関わっている以上、バギフォロの監視の目はいきおい極めて厳しいものとなる。

また、「祓除」儀礼でバギフォロをムスメたちが手伝う理由は、この「祓除」儀礼が短時間で遂行すべき肉体作業でもあるからである。時には遠く離れた川から死者の小屋に水桶に何杯もの水を運び込んでくる女たちが必要である。仮に集落や村の近くに行行政や NGO の援助で掘られた井戸を使うことができたとしても、「死者を洗うクウェエリ *kuu weelili*」儀礼の時と同じくこの種の儀礼で用いられる水は末無し川から汲まれる必要がある²¹⁾。とりわけ現地調査地のマシヨゴ村のワニがいる末無し川には最も強い「力 *fangi* (作用)」をもつ「水の精霊 *lho tugulo*」が存在していると考えられていて、力をもつその水を「祓除」儀礼で使う必要があるからである²²⁾。

以上、「ものを洗う *yaari jyeli*」儀礼をおこなう人たちによる「祓除」儀礼のプロセスをみてきた。そこでは、バギフォロたちが、「水の精霊」が住む末無し川で汲んできた水で食器からイヤリングなどの細々した装飾品にいたるまでひとつ残らず「死者が使ったもの *kuwi yaraga*」を洗い、死者の痕跡を消していくプロセスが浮彫にされた²³⁾。そこでは、バギフォロたちが目を凝らしてお互いを見張り合っている理由は三つあった。第一に、「祓除」儀礼で「死者の痕跡」を消すために入念に作業する必要性があるという理由、第二に、水汲みなどこの儀礼がかなりの重労働であるという理由、第三に、誰かを神秘的に攻撃したり殺したりする呪詛としてこの儀礼が使われるかもしれないという理由である。すなわち、重労働であるという意味で、女性たちはお互い作業を怠けていないか監視しあうと同時に、意図的に草や糞で食器や小屋を浄化せずに死者クウがそこに取り付くように仕向けて小屋の周囲の人たちを攻撃しようともくろむ女性をお互いが監視するというわけである。

以上、バギフォロが用いる糞、草、水の「祓除」儀礼による死者を巡る独自の洗浄方法のプロセスに焦点を定めて記述した。ここでは、「もの (見えるものもしくは見えないもの)」が儀礼的な集合的行為を形作る様子、つまり、「もの」を媒体として生まれる人と人との関係の生成に焦点を当てて記述してきた。

Ⅲ まとめにかえて

以上、できる限り考察を省きつつ、具体的な民族誌記述を通して、「もの」を巡る人びとの観念と実践を示してみた。

上記の記述で浮き彫りにされたのは、死者と同じように死者が使った「もの」は、ひどく「穢れ」の高い状態に陥ってしまい、そのままでは物騒で利用できないという

点であり、その場合、ある種の「祓除」儀礼が必要となるという点であった。死者が生前日常で使っていた道具や建物のすべて、すなわち耕具、食器類、調理道具などの台所用品や小屋などのすべての種類において、その全体が「穢れ」たものとなり禁止されたものとなる。その際、何らかの儀礼がそれらを取り巻いている禁止を解除しないかぎり、「もの」に付着 *pwo* している汚穢が死者性を帯びているため用いてはいけないものとなる。その汚穢を取り除くための「祓除」儀礼であった。

本稿で紹介した事例における「祓除」儀礼の糞、草、水は、日常で用いられる場合通常の状態にある人を異常な存在にするが、反対に、ある種の汚穢を帯びた人の浄化のために用いられる。むしろそのことによってのみ、死者が残した「痕跡」が日常の世界から除かれ、死者からの恩恵の力が生者のために働くようになる。つまり、「祓除」儀礼が行なっているのは、死者性が付着する *pwo* 対象を安全な日常の存在に作り直すことである。そのためにも「死者の痕跡」が残り続ける「もの」を安全な「もの」に作り直すことが必要であった。モースの言葉を借りるならば、人は死者性を帯びた不安定で不穏な諸物を、均衡のとれた安全な「社会的諸物」に変形させる必要があったわけだ。なぜなら、死者の生前の人格が、「もの」に付与 *pwo* されていたからであり、「もの」が「祓除」儀礼を通して安全な霊的に存在に変換されない限り、死者自身も安全な霊的存在になることはできないからである。死穢の聖なる力があるために、接近することすら許されない「もの」からその力を解き放ち、「もの」を取り囲む時空間を純然たる日常生活の俗的な時空間に転換するという作業が必要であった。

また、以上のような儀礼が必要な理由は、死者が出た瞬間から長い期間をかけて行なう極めて煩雑な埋葬儀礼と葬送儀礼の実践的理由と重なり合う。すなわち、死者が生者の富、健康をはじめとする生の源泉を保証し、それ故に死者は儀礼上で丁重な扱いを受けることで聖性を帯びる存在になる必要があるからである。死者から受けとる僥倖にあずかるためにも、まずは物理的な身体として消失してしまった死者を、しかるべき儀礼を通して「死者」に作り直すために「祓除」儀礼で「死者の痕跡」を消す必要がでてくる。だが同時に、「死者」は生者の生命の源泉そのものでもあるので、一旦死者の死者性を帯びた「もの」から「痕跡」を追い払った後で、再び死者と適切な関係を結んで、生者の生活における豊穰性を取り戻さないといけない²⁴⁾。つまり、「死者の痕跡」をしかるべく除去し死者の靈魂を「死者の村」に解き放つことを通して、死者と特殊な交流で繋がることのできる生者の集団性の永遠の生命を維持することができるわけである。

以上、セヌフォ社会における「祓除」儀礼における「もの」を巡る社会関係に主に焦点を当てつつ、民族誌記述を提示してきた。死の人類学における研究史上の位置づけを提示する余裕はなかったかもしれないが、理論的考察に若干なりとも寄与できたと思われる。

注

- 1) この点で、セヌフォ社会は、マリノウスキーがかつて紹介したトロブリアンド諸島の死霊信仰における「死者の村」に匹敵しうる靈魂観を有する [マリノウスキー 1981]。
- 2) ここではことさら詳細に論じないが、近年の「もの」を巡る人類学的考察を参照のこと。たとえば、床呂 [床呂 2011] や内山田 [内山田 2011] は、「もの」のエージェント性を巡る議論を深化させた点で評価できるだろう。遡って見ると、アマゾンのアチュアルに関する民族誌を著したデスコラ [DESCOLA 1986; 1996] やブラジルのアマゾン研究のヴィヴェイロス・デ・カストロ [VIVEIROS DE CASTRO 1998] らは、非人間に対する人間の態度もしくは関係のあり方を対象として「もの」の人類学を巡る主題を深化させた。それ以外にも、「もの」、自然、環境などを主題とする人類学研究は枚挙にいとまがないが、代表的な論争を展開しているヴィヴェイロス・デ・カストロとデスコラの興味深い論争はここでは措いておく。ヴィヴェイロス・デ・カストロの議論をより深く解釈した春日の論考も、この点で注目に値する [春日 2011]。とりわけ、人類学に再び導入した「内在」と「超越」という主題と視点は非常に参考になった。たしかに、この視点は、筆者が考察したマルセル・モース論における「内在」と「超越」の均衡という主題とは異なる。だが春日の指摘は、「社会的なもの」やその具現化された物質性の問題、もしくは物質化されたものを媒介としたひとつひとつの結合のあり方などを考察する上で、この種の思考を深めるものであった。筆者は、これらの問題は全て、フーコーが提起した『言葉と物』の議論と深い関連性を帯びるものと考えている [フーコー 1974 (1966)]。
- 3) 「もの」と時空間との関係性に関しては、ジェル [1975] の民族誌が参考になる。とりわけ、注目すべきは居住集団と人びとの集落や藪の空間認識を巡る議論である。他にもこの点に関しては、今村 [2006]、ペイトソン [1958] らの論考が参考になる。
- 4) 第一に、バは、屋敷地内の建造物としての小屋それ自体を指示する。たとえば、小屋に居住するものの個人名とバを組み合わせれば、誰々の小屋という意味になる。第二に、バは、小屋のうちに住むひとびとの集まり、わけても母を中心とした子供たちという意味で用いられる。すなわち、バは、社会人類学的な語彙を用いると、母子親子接合 *filiation* という、血縁を指示する固有の同一性論理 (セヌフォ社会の民俗生殖観からすると、「血 *shishang*」ではなく、「母乳 *nujireli*」) に基礎付けられた人的結合をさす。
- 5) *Gougi ki tungi pe ki le logi ni sugi ni ba na nafinri ni. ma tihe kpaagi muuni. nii yaari poli yirige ma jye.*
- 6) *Coori maha ji nafiri yaha ti na kponhonnon daala taa yi.*
- 7) *Shenuw shenuw wi wo ni kuu ni naw nagin ni ge wa gninge waha ni ji gbaagi na ka soro jki zaha muni yi na nafiri ni yi were folo funana na goro li na.*
- 8) *w'a je kuubulo ma.*
- 9) この汚い格好で行なわれる儀礼を見てみると、あたかも特殊な儀礼、たとえば身分や地位の逆転した象徴的な意義を帯びた儀礼であるかのように思えるかもしれない。だが、彼女たちによれば、重要なのはこの儀礼で汚れないことである。何度洗っても染みが取れないほど汚れる儀礼で、綺麗な服装をして儀礼を行なえば、服装が使い物にならなくなるのは当然であるからである。
- 10) *Kuu ka ben bi piceripili tun wirige lere gnanhamu ma je na tahali ni.*
- 11) 下足で死者の小屋に入るという違反を犯したからといって、死に至る違反となるかどうか、贖罪できる罪であるかどうかを彼女たちは教えてくれなかった。
- 12) *Gunweri pe maha b'a le sugi ni ma shu*
- 13) 日本語では死んだ人自身と亡霊は意味論的に重なり合いながら分けられているが、彼らにとっては死者クウと亡霊クウは同じものである。
- 14) *Maha gunloogi le kpaagi yaara ni. Kpaagi yaara mupoli maha jye. nege dahala yo, kabinige yo.*
- 15) *Pe maha sidegi folo a kwɔ, yehe ma kponno yaa kwɔ, ma kwɔ kuugi kegele mupoli na.*
- 16) *a mu ciborolo cegi muuni nii jerege.*
- 17) *Pe maha logi le ceregi fungo ni. Nii kapangi le lhw ni na naragi daali ninge ni.*
- 18) *Binna a mu na ki naragi gunwogwɔ poli na.*

- 19) *Lere ka bye ma kwɔ mu taha je kala pye mu kpaagi ni.*
- 20) *Pariseke kuu fuhoro gnɛn tere yaari ti gnɛn gunlogi zaha gnaraga ni na yi ge.*
- 21) 「死者を洗うクウェエリ *kuu weeli*」儀礼などで末無し川の水を大量に用いるため、ある屋敷地ダアラで誰かが息を引き取り死の知らせがとどくとすぐに死者の小屋がある屋敷地の女性たちは一列でまっすぐに隊列をなして「水の精霊 *lhɔ tugulo*」が住む末無し川で水を汲みに行く。たくさんの女性たちが隊列をなして末無し川に行く姿を見れば、セヌフォの人々であれば誰かが息を引き取ったことを知るようになるだろう。それらの姿をみた人は口々に「村で息を引き取ったものがあるぞ」と言うだろう。女性が隊列をなして村から出ていき末無し川に向かう姿が、死の知らせともなる。
- 22) 「最も強い力をもつ」という表現で彼らが指す末無し川の精霊の事例を別稿で示そうと思う。
- 23) マシゴ村の人たちにとって、この末無し川は、金鉱での郡長たちや国家官僚との「もめごと *kashigi*」で勝利をもたらしてくれた「水の精霊 *lhɔ tugulo*」が住む沼であった。彼らは次のようにこれを表現する。「この末無し沼にこそ、最も強い精霊 *tugulo* がいる。水の精霊だ。水の精霊は、穏やかさとか勢いをあやうくするもめごと *kashigi* などから（ひとびとを）守るものだ。」
- 24) そのための儀礼は、出産儀礼に典型的に顕現することになるが、適切な生命の再生産を保証するために重要なのだ。

参考文献

BATESON, Gregory

1958 *Naven*, Stanford University Press.

BARTH, Fredrik

1975 *Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea*, Yale University Press

BERIDOGO, Bréhima

1983 *Le système de parenté et les rapports de production chez les Senoufo-Cyibala du Fologa*. Thèse de 3ème cycle, Université de Paris V.

CISSE, N'do

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

DESCOLA, Philippe

1986 *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

and Gisli Pálsson

1996 *Nature and Society*, Routledge.

FAY, Claude

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

フーコー、ミシェル

1974 (1966) 『言葉と物——人文科学の考古学』 渡辺一民、佐々木明訳、新潮社。

GELL, Alfred

1975 *Metamorphosis of the Cassowaries*, Athlone Press, Humanities Press, Tiptree Book Services.

GLAZE, Anita

1981 *Art and death in a Senoufo village*. Indiana University Press.

今村 仁司

2006 「社会空間の概念」『社会空間の人類学——マテリアリティ・主体・モダニティ』西井涼子・田辺繁治（編）、pp. 32-47、世界思想社。

春日直樹

2011 「人類学の静かな革命——いわゆる存在論的転換」『現実批判の人類学』春日直樹（編）、pp. 9-31、世界思想社。

KONE, Yaouaga Félix

- 1989 *Dynamique de la segmentation lignagère. Le cas des senufo du Folora (Mali)*. Thèse de 3ème cycle, Paris, EHESS.

LEMAIRE, M.

- 1999 "Chants de l'agon, chants du labeur. Travail, musique et rivalité en pays senufo (Côte d'Ivoire)", *Journal des Africanistes* 69: 35-65.
- 2008 "Le doute et la douleur. Initiations et affects en pays senufo (Côte d'Ivoire)", *Systèmes de pensée en Afrique noire* 18

マリノウスキー、ブラニスワフ

- 1981 (1935) 『パロマ：トロブリアンド諸島の呪術と死霊信仰』高橋渉訳、未来社。

MAUSS, Marcel

- 1899 "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", dans *OEuvre*, t.2, pp. 195-354.
- 1910 « Les Rites de Passage », *L'Année sociologique*, 11: 200-202.

溝口 大助

- 2004 「近代における妖術研究の展開——アフリカにおける市場経済化と妖術現象を中心に」『社会人類学年報』31: 187 - 202。
- 2010a 「起点としてのモース④——モースの「新しい道徳」についての覚書」『月刊百科』569: 16-23。
- 2010b 「想像的なものと暴力——現代フランス語圏西アフリカにおける呪術的想像力」『日仏社会学会年報』19: 41-61。
- 2011a 「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」『人文学報』483: 1-34。
- 2011b 「一八九九年のモース——起点としての「供犠論」と「社会主義的行動」」『マルセル・モースの世界』マルセル・モース研究会（編）、pp. 115-144、平凡社。
- 2012a 「労働と思想④マルセル・モース——社会主義・労働・供犠」『POSSE』14: 168-185。
- 2012b (掲載決定) 「死者と生者の入り口——マリ共和国セヌフォ社会における「前の石」儀礼」『死生学年報 2012』リトン。

SANOGO, Bakary

- 1989 *Le role des cultures commerciales dans l'évolution de la société senufo (Sud du Mali)*. CRET.

SINDZINGRE, Nicole

- 1981 *Organisation lignagère et représentation de l'infortune chez les Fodonon, Senoufo de Côte d'Ivoire*. Thèse de 3ème cycle, Paris, EHESS.
- 1994 "The Need for Meaning: The Explanation of Ill Fortune among the Senufo", *Le Sens du Mal*. Marc Augé (ed.) Directions des archives contemporaines.

床呂 郁哉

- 2011 「なぜ「もの」の人類学なのか？」『ものの人類学』床呂郁哉・河合香吏（編）、pp. 1-21、京都大学学術出版会。

内堀 基光・山下 晋司

- 1986 『死の人類学』講談社。

内山田 康

- 2008 「芸術作品の仕事——ジュエルの反美学的アブダクションと、デュシャンの分配されたパーソン（〈特集〉芸術と人類学）」『文化人類学』73-2: 1-10。

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Man* (N.S.) 4(3): 469-488.