

儀礼の識字化

——M. フォーテスの祖先崇拜論にちなんで——

The Ancestral Rites in the Milieu of Literacy

中林 伸浩

桐蔭横浜大学スポーツ健康政策学部

(2016年3月28日 受理)

マイアー・フォーテス (Meyer Fortes, 1906-1983) は、英国社会人類学における親族研究の一方における権威であるのは、今でもフォロアーがいることでわかる (Andrew Strathern, 2008, *Kinship in Action*)。ここで検討したいのは、親族研究に付随したフォーテスのアフリカの「祖先崇拜 (ancestor worship)」論である。これはかれにとっては例外的な「宗教」的フィールドへの理論的言及であるが、彼の綿密な調査の成果でもあって、高い評価を受けてきた。彼の祖先崇拜に関するほとんどの論文は、『祖先崇拜の論理』(田中真佐子編訳、ペリかん社、1980、以下「フォーテス 1980」) にまとめられ、便利に読むことが出来る。

ただ それらの論文について、筆者は以前からひとつの違和感があった。その違和感とは簡単にいえばこうである。彼の祖先崇拜論は、西アフリカ・ガーナのタレンシ人を対象にしているのだが、そこに描かれた祖先霊が、筆者の知っている東アフリカのソガ人やイスハ人の祖先霊、あるいは死霊の観念と大きく隔たっていることからくる。ソガでは死んだ

人の霊をムジムといい、イスハではシナニエーンゾというのだが、これらの霊はとにかく生者にたたるのである。人を病気にする、不妊にする、夜中に (日本で言う幽霊のように) 出てきて痛い目にあわせる、などが頻繁に起きていると、村人は言う。かれらは死霊の災いを恐れ、起きた災いを除く儀礼をするだけで、そこには「崇拜」などという感情はまったくなかった¹⁾。

一方、フォーテスが描くタレンシの祖先とは、かれらの社会の基本的な枠組みである父系親族 (リネージ) によって祠に祭られている立派な祖先である。タレンシ人の社会生活における、地位や、権利、義務、資格、特権はその人の正確な系譜関係できまってくる。そこで祖先崇拜はかれらの社会関係を秩序づけるという補助的役割を果たしているだけではない。祖先崇拜は彼らの社会秩序を聖化し、これに超日常的価値を付与している、という。ここにおいて最も重要なのが父と息子の関係である。息子が先祖と結びつけるのは父を通してしかない。その父に息子は「孝」とよべる服従と慈愛の関係を一生を通じて保ち、

NAKABAYASHI Nobuhiro : Research Professor, Department of Culture and Sport Policy, Faculty of Culture and Sport Policy, Toin University of Yokohama, 1614 Kurogane-cho, Aoba-ku, Yokohama, Japan 225-8503

父の死後にはじめて宗教的にも一人前になれる。(フォーテス 1980、30-31 頁)。さらにフォーテスは古代ローマ人の子が父に対して持つ敬意と服従 (pietas) とタレンシ人の孝行の相似に言及する。特にローマ人の父権制と祖先崇拜の関係はタレンシのそれにそっくりだという。また、中国の倫理や儀礼を扱った論文をみると、「これらすべては、中国の人びとが孝を、子の親に対する最高の徳として尊重していることを示すものである。しかもこのようなあり方は、親の生存中だけではなく、父親が祖霊に昇格したあとと続くことされているのである」、としてタレンシ人との類似を強調する。(フォーテス 1980、102-109 頁)

筆者が感じた違和感は、果たしてアフリカの西と東といった、地域的な違いだけなのだろうか。筆者の考えは、フォーテスは古代のローマや中国の識字社会の祖先崇拜にひきつぎすぎて、アフリカの祖先祭祀を理解しているのではないか、ということである。確かに、タレンシの場合は「祖先霊」と言ってもよいし、私の知っているアフリカ人の場合は「死霊」の方にちかい。そこでこの問題を解くには、筆者としてはまず、識字的な儀礼の特徴をおさえる必要がある。古代の中国人は、儀礼をテキスト化し、その意味を議論した点では、おそらく最高の民族であろう。それは儀礼の識字化の様子を知る格好の材料を提供しているにちがいない。彼らはそれを「礼」といった。そして、それは人類学でいう儀礼 ritual と一定の対応がある。古代中国の礼についての概説などをみると、少なくとも礼には二つの内容があるという。すなわち『礼記』の一定の部分や『論語』においては仁・義や智・信とならぶ「五常」の一つになぞらえられ、他方、『周礼』・『儀礼』・『礼記』などでは具体的な所作という意味で使われているという。そうだとすると、後者が人類学という儀礼に相当する。実際、君臣、諸侯にかかわる儀礼を除くと、礼の大きな部分をしめ

る「冠婚葬祭」は、人類学で言う通過儀礼に当然ふくまれる。

さらに、「通過儀礼」と「礼」の関係について、ある研究者は「婚儀」の事例をあげて次のような結論を下している。

「『儀礼』士昏礼篇所収の婚姻儀礼に対する解釈を考察してきたが、本来、通過儀礼であったそれが、『礼記』郊特牲篇および昏儀篇における倫理化の過程を経て(漢代礼学)、人倫秩序を構築するという統治論(国家倫理)的視点から再解釈されるに至った」²⁾。この著者の説明をもう少し補おう。中国でも漢代以前から民間で行われていた婚姻儀礼があったはずだが、それらは『儀礼』などとしてまとめられた書物に見出されるように、その手順や様式が書きとめ始められ、しだいに相当複雑なものに仕上げられた。しかしそこにはまだ儀式の意義のようなものは書かれてなかった。ところが後から編まれた『礼記』になると、婚姻とその儀礼が中華国家の基礎のように位置づけられる。すなわち、婚礼において「敬慎」と「親迎」をあらわす諸儀式を念入りに行い、男女の別があって初めて夫婦の「義」が生まれることしめす。それがあって初めて父子の「親」が生まれるのであり、さらにそれがあって初めて君臣の「正」がある。それ故に婚礼は「礼の本」だということだ。著者はそれを婚姻儀礼の「倫理化」といつている。同様のことが中国の祖先祭祀、すなわち「祭」にも起こったというのが筆者の想定である。「倫理化」した祖先祭祀、筆者の関心からいえばテキスト化した識字的祖先祭祀、それをフォーテスが「祖先崇拜」のモデルにしたわけだ。

ここで、『礼記』ではどのように礼を定義しているかを見てみよう。もとより筆者は中国古代文献学に全くの素人であるが、竹内照夫訳の『礼記』(明治書院)をたよって、筆者の関心を述べてみる。

1、「今、人にして礼無くば、よくもの言ふ

といえども、また禽獣の心ならずや。それただ禽獣は礼なし」（曲礼上篇）……古代中国人にとって礼とは、人類学の言葉でいえば、その有無によってヒトとその他の動物をわける「文化」に相当する重大な属性である。しかし周辺民族（夷蛮）は、教化しないかぎり礼をもたないとも（別の箇所）でいっているの、礼は「文化」以上のものである。つまり、人の持つべき最高の倫理という位置づけだ。

- 2、「それ礼は親疎をさだめ、嫌疑を決し、同異をわかし、是非を明らかにする所以なり」（曲礼上篇）……礼は文化のあらゆる側面に区分をもうけて整理し、それによって秩序と意味を与えようとするものである。
- 3、「楽は同じくすることをなし、礼は異にすることをなす」（楽記篇）、「子曰く、礼は理なり、楽は節なり」（仲尼燕居篇）……礼は道理であり、区別であるから人びとの間に分離を起こす傾向がある。後に、それを補うために音楽や舞踊を組み合わせて、融和をはかるようになってきた（「礼楽」という組み合わせ）。しかし楽が淫に流れ、過度にならないように、節度を強調することを忘れないのである。
- 4、「礼は庶人に下らず、刑は大夫に上らず」（曲礼上篇）……礼は後代になると衆人を教化する手段になったが、当初は士大夫といった支配階層のものであったことを、この有名な句は表していると思われる。

このような「礼論」を、人類学的な通過儀礼論と対照するとどうなるだろうか。ヴァン・ジュネップの通過儀礼論は、地位の変更を行う人が、まず前の地位から「離脱」し、ついで境界を越える「移行」という儀礼の中心部分を経て、新しい地位への「統合」を行うという、非常にダイナミックな様相をとらえている。上の礼論はこれに比べると、儀礼によって固定的な枠組みを個人的にも、社会的にも、あるいはイデオロギー的にも与えようとしている。通過儀礼の移行期の様相を「

境界状態」（リミナリティ）としてとらえたヴィクター・ターナーは、そこにおける無地位、無所有、無性、無欲といった「反構造」状態と、そこに置かれた人には独特の葛藤や不安定性があることを認めた。それに比べると、「礼論」では最初から「楽」（音楽と踊り）を「礼」から切り離して別個の枠を与え、儀礼につきものの過剰と逸脱を回避しているようにみえる。たとえば、「婚礼に音楽を用いない」（郊特牲篇）などとある。

「礼論」からみると、儀礼の識字化は、本来状況依存的だった儀礼に、特定の倫理的な意味を付与したり、儀礼の過程に予め決まった枠組みを与えたりするといえる。これを識字化された祖先祭祀についてみれば、祖先や死者の霊（鬼神）の災い、たたりが排除されるのが特徴であると筆者は考える。それが国家内の秩序に組み込まれた祖先祭祀の特徴だとも言える。もっとも『礼記』には、祖先祭祀や葬礼の実施方法についての詳細で膨大な記述はあるが、鬼神に関しては、「禘祠祭祀、鬼神に供給するも、礼にあらざれば誠ならず、おごそかならず」（曲礼篇）といった程度のことしか触れられず、鬼神の災いにどういふものがあり、どう対処したかは、よく分からない。鬼神の災いを回避し、触れないのが儒家だとすると、それが当然かもしれない。その典型が孔子（『論語』）の有名ないくつかのフレーズである。つまり「子は怪力乱神を語らず」なのである。その理由は、「子曰く、未だ人に事（つか）ふる能はず、いづくぞ能く鬼に事へん」であり、「鬼神を敬してこれを遠ざかる、知といふべし」なのである。もっとも、『礼記』祭儀篇では、このような懐疑的知識人とはまったくちがった孔子像がある。宰我という孔子の弟子が「鬼神とはどんなものか」と尋ねたのに対し、「骨肉がくさって野土にかくれたあと、魂気が天上に上って神霊光明となったものだと聖人は示した」とか、だから「祖先の霊をまつる廟をたてるように勧めたのだ」とか、雄弁に説明を

している。これによって「全ての役人と天下の衆人が服する」というのだから、こちらの方が『論語』以後、国家体制に組み込まれた儒家の本筋であろう。

筆者は前に、文字社会以前のアフリカは儀礼が政治と分離されておらず（つまり「脈絡化」しており）、文字の導入後次第に、識字的な制度や概念としての「政府」と「宗教」が確立していったと書いた³⁾。この考えを演繹的に古代中国の政治にあてはめると、前漢に至る時代（周など）に識字的な制度として「国」（つまり政府）と「礼」（つまり識字的な儀礼）が成立していった、となる。この際、識字的な「宗教」と「識字的な儀礼」は「政府」に対して似たような「機能」をもつことになったが、違いもある。そのもっとも大きなものは、小共同体内の人びとあいだに特有の、災い（病、死、事故、不幸）をめぐる相互不信や対立を抑制するのに、宗教は共同体の地平を超える大きな神格の力に訴えるのに対し、「礼」の場合は本来の儀礼に一定の形式を与え、倫理的言説を付加するところにあると考える。筆者にとっての問題は、そうした非識字的だった儀礼が、識字的な制度に取って代わられる過程での特徴的な事柄を確認することであるが、すでにその過程が確立した後の書物である『礼記』のなかには、それをうかがわせる記述はほとんどない⁴⁾。

それでも礼記の中には次のような意味の文章がある。「祭りには、祈るもの、報いるもの、災いを除くものの三種類がある」。〈郊特牲篇〉。筆者が注目するのは三番目の「祖先祭儀をおこなって災いを除く」というところである。これはアフリカの死者の霊と同様、古代中国でも生者にたたる霊を除く儀礼があったことを示している。またこういうものもある。「占トを頼まれたときは、その事件が徳義にかなうものであるか、それとも（依頼者）個人の願望によるものであるかを問い、徳義にかなえば占トをおこなうか、そうでなければ行わない」（少儀篇）。ここには、徳義

にかなわないよこしまな動機が占いに関わっていたことを示唆している。アフリカでも病氣などになった人が、死霊や邪術の疑いを確かめる占いは日常的であった。また、「君公が臣下の死を弔うときは、必ず巫祝を従え、桃・葦の花・戈などで邪気をはらう」（檀弓下篇）というものもある。ここには巫とか、祝とかという伝統的な儀礼執行者が葬儀に現れ、死霊の災いをあらかじめ防いでいるようなのである⁵⁾。

加藤常賢によれば、殷代、周初においては侏儒（小人）といった異形人であった巫による天命を伺う政治がおこなわれていた。その後純粹の巫祝と、合理的知識を持つ役人的な祝史が分化した。両者とも君主側の人間だったが、さらにその後者が発展して君子儒になった。彼らは貴族階級の後見役、教育係だったから、原始的な巫祝の政治から脱却する政治を論ずるのは当然だった。孔子はそうしたものの代表だった、と。（1954、「中国古代の宗教と思想」34頁）。この著者は、原始的な巫についてシャーマンという（人類学）用語もつかっているが、原始的な巫が具体的にどういう儀礼をやっていたかは研究者の間でも想像の域を出ないようである。巫はもともと祖霊（鬼神）の災いを除く儀礼をもっぱらにしていた。彼らは死者の白骨化した頭骨をかたしろにして、祖霊を呼び戻していた。それを君子側についた儒が、識字的な「祖先崇拜」の儀礼（祭）に仕立てたのだが、その際、巫の霊媒としての役割を奪って、死者の孫を尸（かたしろ）し、その父親を儀礼の主人にした、というところであろう。『礼記』（祭統篇）に、「祭礼では孫が祖父の尸になる。尸にたいしてはその父が北面して仕える。すなわち祭礼において子の父に対する道が指示されているわけである」という文章があるとおりである。さらに「礼に曰く、君子は孫を抱きて子を抱かず」（曲礼上篇）という文章もある。興味深いのは、ここには人類学でいう、父・息子の間の尊敬と分離、祖父・孫の間の

親愛と同一視（父系社会の隔世代原則）が簡潔に示されている。これにそって、親族制度が巫から祭祀の権威を奪い、国の下の祖先儀礼体系に組み込んだのであろう。

フォーテスはアフリカの祖先祭祀を論ずるのに、上に見たような識字的に整序されたものに引き付けすぎたのではないだろうか。つまりタレンシの祖霊の儀礼は、中国で言えば巫のやっていた儀礼に相当するのであるのに、君子儒的な国家下の儀礼と同一視しているのだ。この差は彼の拠ってたつ「社会構造論」的にはたいした違いではないかもしれないが、文化史的な、制度史的な差としては大きい。文字以前の社会、あるいは非識字人においては、霊に関する儀礼は憑依したり、病気がきっかけになったりする（霊による「罰」）、より直接に個人的な身体状況に依存しているのではないかは、すでに述べた。それではタレンシ人の場合はどうかというと、実はフォーテスも暗にこのことを認めているのである。

「アフリカ関係の資料を、中国や日本のそれと比較したとき、我々は崇拜者の態度が重要な点で対照的なのに気づくであろう。アフリカの祖先に供儀や祈祷が捧げられるのは、主として犯した罪を償うためか、儀礼上の怠慢の埋め合わせをするためである。アフリカの祖先崇拜は一言で言えば、償いの祖先崇拜といえよう。これに対し、中国や日本の場合、崇拜儀礼の主目的は祖先を他界で安らかに満足させておくことにあるように見える」（フォーテス 1980、176 頁）。「償いの祖先崇拜」とは、実例をあげれば次のようなものである。クニャンバという青年は 16 歳ぐらいのとき独立して畑を耕しだしたが、まもなく脚の病気で倒れてしまった。父親が占い師に尋ねると、それはクニャンバの父の父、およびそのまた父という二人の祖先が、かれの「宿命神」として認めることを要求しているという。そのうえ、この宿命神はクニャンバが自分で作った穀物を食べてはいけないという理不尽な禁忌を要求した。かれはこれを無視

したが、再び病気になってしまった。占ってもらくと、宿命神は怒って農耕もやめろといっていることが分かった。これ以上祖先に逆らえば自分だけではなく、妻子の病気や死さえ覚悟せざるを得なかった。やむを得ず他所へ出稼ぎに出た。（フォーテス 1980、41-42 頁）

「宿命神」(Destiny) とフォーテスが訳した、東アフリカなどでは聞きなれない種類の祖霊であるが、要するに、ある人の生涯を特別に監督すべく、自ら名乗り出た（つまり、占い者が指示した）特定の祖霊のことで、人はこの祖霊たちに一生奉仕しなければならない。その出現は、上記のような災いだけではなく、狩の初めて大物を仕留めたときなどがきっかけになる。特徴的なのは、この祖霊は人に常に守らなければならないタブーを課す。それだけではなく、タブーを守っていても、あるいは決まった儀礼をやっても、祖霊は突然腹をたてることがある（つまり、病いにしたり仕事の失敗をもたらす）。そうなれば「償い」の儀礼をしなければならない。肝要なのは祖霊への服従と奉仕であり、人の日常的行動における道徳的基準での善し悪しではない。簡単に言えば、フォーテスはこれを非個人的で宗教的な祖先の絶対的権威の表れとみなす。それはさらに自己にたいする父系親族組織の社会的権威と、生きている父親の法的権威につながる。これは単なる、死や死後の世界、たましい、誰かれの死霊、幽霊の観念とは違う、全くの祖先崇拜である、という（フォーテス 1980、54-71 頁）。フォーテスはここでさらに、エディプスとヨブという旧約聖書中の人物との神の関わりを範例として、父子の選択できない宿命的な結びつき（エディプス的）と、神への信頼と服従によって、最後には良い宿命に変える（ヨブ的）という二つの緊張関係が、タレンシの祖先崇拜の根源にもあるという、まさにタレンシ神学ともいべきものを展開する。

こうしてフォーテスはタレンシの「本当の祖先崇拜」は死霊のたたりなどという「迷信」とはちがうことを力説するのだが（これは20世紀アフリカにおける人類学的モダニズムの一端でもある）、そうなるに筆者の知っている、先述のイスハ人のシナニェンズ（死者の霊）などは、どうなるか。たしかに、一番罰を加えてくるのは死んだ父や祖父という父系の祖先であるが、母や父方と母方のオジ、オバ、あるいは兄弟姉妹、場合によっては早世した子どもでもたたる。親族関係にない死霊もたたることがある。その理由を聞くと、親あるいは上位の親族にたいしては果たすべき義務を怠ったというものがあるが、同位あるいは下位の親族、および非親族の場合はその人物と何らかの不興、不満、トラブルがあったか、あるいは非業の死であったというのである。フォーテスなら、そうした死霊儀礼はタレンシとの「社会構造」の差であると言うかもしれないが、筆者の見るところイスハの父系親族構造はタレンシのそれとほぼ同等であり、かつ平等主義社会であるところも共通している。そればかりか、イスハの場合は「迷信」の典型とも言うべき邪術者（ウィッチ）によるまじない、そして親や長老による呪詛という、対人的な呪術的攻撃が深く信じられていた（なぜか、タレンシではこのふたつが重要でなかった）。実際、伝統的には、人の死はすべて死霊、タブーの侵犯、邪術、呪詛といったものによるので、たとえば老衰による死といった何者も関与しない死（いわゆる自然死）という観念はなかった。

死、病、不幸の背後に、常に人格的な「神秘力」があるというのはイスハ特有のことではない。アフリカの民族誌ではありふれた事実である。こうしたものに対して、19世紀あたりから進入した西欧のキリスト教会諸派が、原始的であり非文明的だとして、抑圧し排除してきたこともよく知られている。一方人類学は、これを機能的あるいは構造的に理解しようと、つまり一種の合理性を与えよう

としてきた。その説明はまた、非識字社会（未開）から識字社会（文明）といった時間的、歴史的な軸を排除することでもあった（ただ、植民地状況に「動態」という観念を取り入れて修正的に取り扱うこともあったが）。

マックス・グラックマンは前植民地状況を、差別的だとして避けられていた「部族」(tribe) という語で指して、そこでは死、病、不幸の背後に、常に人格的な神秘力があるということを説明しようとした社会人類学者であった。その議論を簡単に言えば次のようなものである。部族社会というのは小規模な単位の人間集団からなっていて、そのなかの人間関係は多元的で濃密であるから、そのうちの一つの関係に齟齬がおきると多方面、多元的に影響が及ぶ。たとえば近代社会では、他人にいくら悪意を抱いても、実際行動に出なければ、刑事罰を受けることはない。しかし、平等主義的な部族社会では、悪意や嫉妬や利己といった道徳的逸脱が大きな非難の対象になり、死、病、不幸がおきたことを契機に、その責任者として排斥される (M. Gluckman 1967, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, p.242-250)。これに類する説明は、邪術者・ウィッチの遍在の理由としてよく採用されたが、未開社会では「悪意がより多く罰せられる」というグラックマンの説明は少し不明瞭である。また、長老ののろいや、その延長上にある祖霊の懲罰力は単なる「悪意」ともいえない。タレンシにみられるように、それは権威でもある。

そこを筆者のイスハでの経験から次のように考え直してみたい。イスハ人はよく体の不調を他人に訴える（これはどこでも同じだが）。しかしその割には元気で、病院などでも異常なしといわれるのである。そのうち筆者が気がついたのは、かれらが心配しているのは体の不調もさることながら、その背後にあるかもしれない、邪術、のろい、霊の力であり、その疑いを婉曲に表現しているという

ことである。ずいぶん些細なことでも心配する。筆者の助手がある朝現れたとき、ゆううつな顔をして、途中で上から枯れ枝が落ちてきて、頭に当たった、というのである。別に怪我をしたというのではないので、筆者が邪術を示唆して、「誰かが落としたと思っているだろう」と尋ねると、そうだという。ただ彼が心配しているのはこの枝だけの問題ではない。すでに家族のなかに隣人の邪術の疑いで病んでる人がいて、この枝の件はその疑いを補強したにすぎない。どうやらイスハのような平等主義的な小社会では、すべての人びとの間の力関係はストレスとして人々の身体に影響しているようなのだ。これは医療人類学でいう「身体化」 somatization の現象に似ていると筆者は思う。

アーサー・クラインマンは文化大革命後の1980年代の中国で、その影響を強く受けた都市民の神経病の治療にあたった。彼らは頭痛、無気力、不眠、めまい、脱力感、食欲不振、あれこれの体の痛みなど、特定の病理学的診断のしにくい症状のいくつかに、慢性的に悩まされ、通常の社会生活に支障がでていた。それを彼らは総称して「神経衰弱」と言っていたが（この言葉自体は西欧から移入されたものだ）、そうした一定の身体的、および心理的な不調は、中国人一般（医療関係者をふくむ）の心理・文化的常識だった。これはまた、ストレスの多い状況や、仕事上・家庭内の義務をのがれる言い訳になったり、学校やキャリア上の不成功の説明にもなった。あるいは友人・家族・同僚からの手助けや理解を求める（そしてもちろん、医者への訴えの）口実にもなった。クラインマンが聞き取った神経衰弱を訴える人びとの生活史は、文革中に職場の同僚・党・家族内での強烈な葛藤や圧迫があったことを示した。彼はそうした社会的葛藤やそれに由来する苦痛が神経衰弱と称する症状を生み出したと結論付けるのだが、特徴的なのは、体の不調、神経衰弱の訴え、その背後の社会関係のあいだに悪循環

があって、身体化（ソマタイゼーション）は慢性的で、そのサイクルから脱け出すのが困難だという指摘する（A. Kleinman 1986, *Social Origins of Distress and Disease — Depression, Neurathenia and Pain in Modern China*, chap.7）。

イスハ人の邪術、死霊、のろいなどに対する、筆者にはきわめて神経質におもえる被害意識と、彼らの病気の訴えを、仮説的に、クラインマンのいう「身体化」を拡大解釈して（「病いは気から」ともいう）結び付けてみたい⁶⁾。いくらイスハ社会でも力関係（権力）が圧迫感となって、人が病的に赤痢やマラリアや象皮病になるわけでは勿論ないが、中国で「神経衰弱」とされたような身体化の諸症状は起きるだろう。もともと伝統的なアフリカでは、近代中国や日本とはちがいで、生物医学的治療と民俗医療の区別はなかった。身体化による症状と、それ以上の病理的な症状の区別はなく、連続的にとらえられて、治療儀礼、呪薬、呪医、霊媒、などが対応していたのだ。アフリカの孝もまたこのディスコースの中に埋め込まれていた。イスハでも、タレンシと同様、父親に対して息子たちは競って好意を得ようとし、父親への服従と奉仕の態度をとる。そうした親孝行を一方で支えているのが、反抗的な息子を罰することができる霊や呪詛の力である。フォーテスによるタレンシの「孝」に関する記述は、アフリカ親族研究でも最良の部類である。しかしその「孝」にかかわる儀礼は、父親の代理者である祖霊が課したタブーを破ったときの身体的な懲罰によって、タレンシの政治と脈絡化されていたという点で、中国のような倫理化された（識字的に整理された）孝の概念とはちがうことは認められるだろう。実際彼は、タレンシ人自身には pietas に相当するまともな概念はないと明言しているのだ（フォーテス 1980、104 頁）。

以上の議論はさらに広い比較検討が必要な

ので、筆者の当面の仮説とし、それを次のように要約したい。(1) フォーテスのタレンシ人の祖先崇拜論は古代ローマや中国の祖先崇拜論に沿って構想された。(2) そうした祖先祭祀は、識字的に整理され、倫理化された、国家的統合の機能的儀礼である。(3) 実際は、アフリカの祖先祭祀は非識字的であり、それは邪術や、のろいや、死霊の災いと同じく、身体・心理的に政治の過程の中に脈絡化されていた。(4) 平等的な小社会では、人びとの間のどのような力関係（親と子、長老と若者、近隣、夫婦、姻族等）でも心身の圧迫として身体化された。これが邪術や、のろいや、死霊の災いや、タブーが遍在する理由である。(5) 政治と一体に脈絡化されていた非識字的な儀礼は、文字（使用）の発明あるいは伝播によって識字化されると、小社会の権力関係から脱脈絡化され、他方で、大社会（大伝統）特有の抽象的な倫理（あるいは世界観）を準備した。

【注】

- 1) この点について筆者が実地でよく知っているのは、ケニアのイスハ地方の死霊（「キリスト教文化とアフリカ農民……20世紀の西ケニア」、『金沢大学文学部論集、行動科学・哲学篇』20号、2000年、50-56頁を参照）と、ウガンダのブソガ地方の精霊（「憑霊の政治学……ブソガのアバスエジ」1977、『民族学研究』vol.42、116-141頁を参照）である。
- 2) 山辺進、2004、「『礼記』昏儀篇に関する一考察——漢代礼学に於ける婚姻儀礼の倫理化」、二松学舎大学人文論叢 73、92頁
- 3) ここでいう「識字化」とは単にテキスト化されたもの（文書）ではなく、文書による制度的組織化全般を指している。中林、2013、「アフリカ植民地文化における儀礼と政府」『桐蔭論叢』29号 47-53頁を参照
- 4) 他方、植民地時代のアフリカにキリスト教が侵入して、アフリカ人のもっていた儀

礼が、未開なものとして抑圧され、キリスト教という識字的な宗教に取って代わられた過程には多くの記述がある。中林、「儀礼の刷新」1988、『儀礼——文化と形式的行動』青木・黒田編 東京大学出版会 46-68頁を参照

- 5) 殷時代の甲骨文字による占いには、もっとはっきりと死霊と対決した資料があるようだ。「貞（と）う、齒を疾（や）むは、これ父乙たたれるか」（占った、武丁王が齒の病気になったのは、死んだ父王乙がたたったか）といったものが多くある。（落合淳思、2015、『殷——中国史最古の王朝』、中公新書、37-8頁）。
- 6) クラインマンの「身体化」はひとが病いを訴える「コミュニケーション」の特有の形ととらえている。以下の定義的説明を読むと、Kleinman 1986（前出）にあった社会的圧迫による病いの発生という契機が抜けているようだ。「身体化とは、個人的問題や対人関係の問題を、苦悩の身体的慣用表現や、医療による援助を強く求める行動様式によって伝えるコミュニケーションである。……一方の極には、身体の病理学的過程が認められなくても身体的不調を訴える事例があり……もう一方の極には、身体医学的ないし精神医学的な疾患による生理的機能の障害を経験しているが、その症状や機能障害の説明となるべきレベルを超えて強調し……、その誇張にみずから気づかない患者がいる」（『病いの語り』、誠信書房 1996、71-72頁、訳語一部変更）