

鈴木正崇編『大地と神々の共生 自然環境と宗教』

(講座 人間と環境 10)

昭和堂 1999年10月25日刊 257頁 2300円

竹村 初美

本書は、自然と密着して生きる人々の自然観と宗教性との関わりをテーマに、人類学的研究を中心に編まれた論文集である。本書と同様、「大地とともに生きる」人々の姿にクローズアップする書籍の出版が、研究書、一般書を問わず近年さかんであるが、こうしたアプローチのもつ可能性と問題点を、本書もまたよく示すものであった。

本書の構成は以下の通りである。(なお、紙幅の都合により全ての論文について言及することはできなかったことをあらかじめおことわりしておく。)

序章 「大地から神へ」(鈴木正崇)

第一部 【環境の哲学】

「感応する大地——風水」(上田信)

「物語世界と自然環境——南アフリカの漁民集団ボゾ」(竹沢尚一郎)

「環境観と神観念」(野本寛一)

第二部 【聖地の現在】

「豊穡の死者——南インドの荒森」(内山田康)

「儀礼がつくる環境世界——バリ島の伝統慣習と環境保全」(鏡味治也)

「祠と水と人——雲南省西双版纳タイ族自治州、タイ・ルーのシンボリズムと『環境』観」
(長谷川清)

第三部 【生業と世界観】

「生きている山、死んだ山——ペルーアンデスにおける山の神々と人間の互酬的關係」

(細谷広美)

「トナカイと生きる——環北極民族サーミ人の生業構造とアニミズム世界の復権」

(葛野浩昭)

総合討論 「自然との語らい」

編者である鈴木氏は、巻頭で本書の編集意図を次のように述べている。20世紀に一般化した、因果論にもとづく科学的な思考は、開発という名の自然破壊をもたらした。複雑な要因が絡み合う地球環境問題を解決するために現在求められているのは、むしろ、開発に一定の歯止めをかける非因果論的な説明であろう。こうした状況の中であらたに思想の核として浮上してきたものは、宗教であった。それは一方で原理主義とよばれる動きを、一方でアニミズムやシャーマニズムの再評価を生んだ。地域や民族の個性豊かな宗教に目を向けることは、新たな人間の生き方の発見につながるであろう——鈴木氏はこのように主張する。

また「序章」において氏は、キリスト教的世界観に由来する、物象化・外在化された自然という現代の自然観の問い直しを提起している。そしてそれに対するものとして、自然の営みに「畏怖や憧憬を身体で感じとり、それを表現する方向性」(p.7)を模索していくべきであるとする。氏によればそれは、イメージ化、体験、記憶をつうじて立ち現れる「意味に満ちたもの」としての自然である。自然環境と宗教という主題を考えるに際し、人間による自然の秩序化という側面からだけではなく、「自然を秩序と混沌が共存する諸相として、そのなかに流動、揺らぎ、転換、生成などの作用や動きを感じ取り、人間との新たな相互関係を構築する場とすべきであろう」(p.8)。ここでアニミズムの可能性が言及されるのである。アニミズムは「人知を超えるものの魅惑をつうじて、自然観を流動化し、その動態的過程をつうじて、人間の利己主義を是正する試み」(p.24)である。そして、その道筋はこちらからではなく「向こうからついてくる」(同)。

ここで展開されているのはすでに各所で耳になじんだ主張であり、特別斬新な視点を読者に提供してくれるものではないかもしれない。しかも、このようなアニミズム復権論に対しては、その非合理性、感性的な性格が、全体主義的な傾向すら生み出しかねないといった重要な批判も存在する。ここで評者の立場を説明しておく、これらの指摘の妥当性は認めつつも、なおアニミズム復権論には条件つきで賛成しているし、そこに将来的な可能性を見出しようと考えている、ということになるだろう。ただし、鈴木氏がここで展開しているそれについては、いくつかの点で疑問を抱いているということも付け加えておきたい。例えば氏は、明治以前の「日本人の自然観」を、「じねん」というアニミズム的感性であるとし、これを高く評価している。だが、それを描く氏の筆致は、やや精緻さに欠けるものとなっているきらいがある。近代以前の「じねん」の伝統をあたかも一枚岩の実体であるかのように呈示してしまっているかのような印象が拭い切れないのである。また、大地の女性性や、女性と大地の交感をロマンティックに語る傾向については、それがアイデンティティの固定化を導きかねないのではないかという危惧も感じている。アニミズム的感性の回復のためにそうしたことが必ずしも必要であるとは、評者には思えない。

とはいえ全体を通して見れば、環境問題を精神的な側面から考察しようという本書の主旨には学ぶところが多くあった。個々の論文についてそれぞれ見ていくことで、個人的にもこの問題を考え始めるきっかけになればと思う。

鈴木氏が「開発に一定の歯止めをかける非因果論的な説明」に注目していることはすでに述べたが、いくつかの論文がこれについて具体的事例となるものを提供し、地域の信仰体系が自然環境の保全に役立ってきたことを明らかにしている。

たとえば日向、肥後山地の民俗事例を扱った野本論文では、山の神と人とのあいだに位置する「モノ」について言及されている。「モノ」にまつわるさまざまな禁忌伝承の中には、山川は山の神から借り受けているものであり、人は保全の思想をもち、節度ある行動をしなければならないという環境観が込められているのだと野本氏は述べる。

また、長谷川論文も、山間盆地で水稲耕作を生業としてきたタイ・ルー社会の事例をとりあげ、地域の守護霊の存在とそれに結びついた儀礼が「結果的には」森林を保全するイデオロギー装置として作用したことを指摘している。長谷川氏によれば、彼らの住む山間盆地は単なる物理的な自然環境ではなく、歴史的記憶と物語に彩られた、生きられた「場所」である。しかし氏によれば、新中国の成立後、ローカルな物語はイデオロギー装置としての機能を失いつつあり、開発が

進行しているという。

とはいえ、感慨めいたことを口にするならば、この二論文を前にしてあらためて確認せざるをえないのは、本のこちら側に存在する「我々」の姿である。すなわちそれは、伝統社会で環境保全がなされてきたことを冷静に分析する執筆者の姿であり、またそれを読み進めていく読者としての自分の姿である。長谷川氏が期せずして使っている「イデオロギー装置」,「結果的に」という言葉にも暗黙のうちに示されているように、我々が野本論文や長谷川論文で言及されている人々のようなナイーブな前認識性にとどまることが不可能である以上、観察し分析する我々の醒めた表情がそこにはある。研究者は、「因果論的」な思考枠組みが限界に来ていることを指摘し、それを乗り越えていくための「非因果論的」思考について述べる。しかし、そうしたものが自然環境の保全に役立ってきたメカニズムは、あくまでも分節的な知性によって解明されるのである。彼らの信仰体系がどのようなメカニズムによって結果として自然保護に役立ってきたか、それを解き明かすのはもっぱら「こちら側」である。「称賛する者」と「される者」の非対称の関係がここにはある。そして、こうした「知恵」をいったいどのように我々自身の物語に接合していくのかという問題が、未解決のまま残るのである。「彼ら」の自然保護を語ることは重要なことであるが、「我々」の生活スタイルを変化させていくことはまた別の問題である。「問題は、たとえば大阪や東京に住んで資本主義の恩恵を受けている人々がどうやったら土着化できるのか、その戦略が見えてこない」という、「総合討論」での上田氏の指摘 (p.251) はもっともすぎるほどにもっともであるだろう。ローカルで伝統的な思考様式への関心が、けっきょくは「ヒーリング」商品のような矮小化されたかたちで、消費社会の膨大な差異のコレクションの中に融解してしまう危険は常にあるし、また現実にもそういう状況にあるのではないだろうか。

こうしたなか、鏡味論文は、我々第一世界住民がややもするとロマンティックに考えがちな「自然保護の精神」を相対化する視点を提供している。鏡味氏はまず、伝統的な生活技術や信仰とよばれるものも近代的状況のただなかで維持されてきたものであることに注意を促し、伝統慣習を自然と調和した生き方として安易に称揚することを戒めることから始める。これは重要な点である。

氏が事例として挙げるインドネシア・バリ島においては、人々の生活は種々の寺院を核とするネットワークによって独特の形態を与えられ、現在でも祭祀が日常生活の一部に織り込まれている。寺院は人々の生活に密着し、「その領域における超自然的存在との交信の窓口」(p.145)という役割を果たしている。80年代に入ると、バリにおけるこうした慣習組織は、政府の環境保全政策に動員・強化されるようになった。また、バリ人アイデンティティーの核としてのヒンドゥー教の改革普及がつづくなか、自らの慣習や宗教理念にたいする住民の関心は活性化された状況にある。こうした状況の下、住民の側からの開発反対運動も組織されるようになり、一定の成果を上げつつあるという。しかしそうした運動の焦点は、自然環境の破壊というよりは宗教的な環境の維持という点に焦点が置かれており、現時点では開発そのものを否定するような可能性をもつものではない。地球規模での環境保全といった問題は運動の射程に入っていないのである、と氏は結論づける。

鏡味氏の言うように、近代化の帰結としての環境問題にたいして、伝統世界の知恵に耳を傾けようとする姿勢は、ややもすれば「近代と伝統を単純に二分してしまうやり方や、伝統社会を理

想的な調和的社会にまつりあげてしまう見方」(p.140)を招きかねない。伝統社会をユートピア的に見たり、「大地と共生する人々」を理想化してしまう危険性はつねにある。

自然と共生する人々の生き方に焦点を当て、それを読み解いて我々の現代社会のいきづまりを打破しようというのが、本書(というよりも、おそらくは本シリーズ)の編まれた動機である。そのことじたいはきわめて妥当であるが、注意しなければならないのは、M.ナンダがそのエコロジー・フェミニズム批判の中で述べているように、自然との「共生」を行うローカルな人々の生き方に対する容認と称賛が、彼らをそのような存在にさせている社会システムへの批判を鈍らせるものであってはならないということである(ミエラ・ナンダ、後藤訳「歴史とは痛いものだ」『現代思想』1998年5月号)。「環境にやさしい」伝統的な語りが、その地域の支配構造(伝統的家父長制など)の固定化に寄与してきたことは常識的に考えてじゅうぶんありうる。たとえば竹沢論文は、西アフリカ、ボゾ社会において水の主(その管轄下にある水域の漁に関する一切の権限をもつ人物。その権威は、水の精霊への人々の信仰に依拠する。)を作者とする物語が人々に環境保護的な行動をとらせていた一方、その「語りの独占」が、旧来の権威構造を維持していたことに言及している。そこに目を向けず、こうした世界観を「エスニック」であかぬけた商品として、我々の消費社会の中で流通させてしまうことだけは避けなければならないだろう。

その意味で、「大地との共生」を行う人々の置かれた政治的・社会的コンテクストを入念に照らし出した細谷論文は興味深いものであった。

細谷論文では、ペルーアンデスのインディオに受け継がれる山の神への信仰が扱われている。彼らはカトリック教徒としてキリスト教の儀礼や聖人の祭りを行なう一方、山の神にも信仰を捧げ、それらの神々との間に互酬的關係を結んでいる。人間は山の神々に供物を捧げ、神々は人々に家畜や農作物をもたらすのである。山の神は特定の場所と結びついたローカルな存在であり、個々の名を持つ。山の神々の宿る大地には、村の祖先たちの歴史が刻印され、人々はこうした物語にあふれた空間の中で暮らしているのである。彼らにとって、生きた存在である大地は人間の所有しうるものではない。

外来のキリスト教が彼らのコスモロジーを再編して以降、人と山の神が住む世界と、「天」の神(キリスト教の神)がいる世界とは隔てられていると認識されるようになった。そうしたコスモロジーのなかで、山の神は「天」の神と人間のあいだをつなぐ一種のメディエーターとしての役割を果たしている。そればかりではない。山の神は「国家」と人々のあいだをつなぐ存在として、彼らのために「政府」や「大統領」のところに行くのだともされている。

彼らにとって自然は生きた存在であり、特定の場から切り離された抽象的な存在ではない。こうした自然観は、自然との共生を原点に置いた思想を構築するうえで重要な示唆を与えてくれるものである、と細谷氏は述べる。しかし、だからこそ彼らが自らの土地と切り離されたとき、山の神との關係を持続するのは困難となる。白人・メスティーソの多く住むコスタ(海岸部)では「山々は死んでしまう」(p.190)。それは単にローカルな自然環境の理由にばかりよるものではない。大地の死は、自然との關係を文化的に構築していく主体としての人間の自然観に依拠しているが、ここにはまた、白人、メスティーソとインディオの人々の間にある文化的ヘゲモニー關係も関与しているのだと氏は指摘する。

もし、「自然とともにある」人々の生き方を、このような社会的コンテクストへの言及なしに切

り取れば、彼らを、聖性をすら帯びた無垢な存在として表象するといった捏造を行いかねない。特に大衆文化においては、そうしたケースがまま見られる。環境破壊が深刻な問題となっている現在、自然に密着した生活を営む先住民の生活に目を向けるテキストは膨大に生産されており、そこでは「大地と共生する」人びとの生き方が、そこからなにかを「学ぶ」べき対象として語られる。彼らの生活と精神世界はしばしば、持続可能な資源利用のありかた、大地と人とのあるべき関係とは我々が構築していくためのモデルとされる。ここではローカルな人びとは敬意を払われ称賛される対象となり、そのコスモロジーや信仰体系はその目的に益する「知恵」であるとして語られる。だが、元来エコロジー思想は、従来のパラダイムが限界に来ていると感じている第一世界住民の中で生じてきたものである。「我々」のエコロジズムがローカルな人々に役割モデルを押し付けてしまうようなことは、慎まれなければならないだろう。

評者にとって、続いて紹介する葛野論文が細谷論文と並んで興味深かったのは、そこに描きだされている先住民像が、ある意味でそうしたモデルに収まりきらないものであったためである。この論文では、先に挙げたような「我々」と「彼ら」の構図が破れ、そこから政治戦術に長けた、したたかな先住民の顔が見え隠れしている。

たとえばそれは、北欧文学賞を受賞したサーミ人によるサーミ人の写真集に関する挿話の中に見ることができる。その写真集には、今世紀の初頭に人類学者や民族学者が撮影した古写真が大量に収録されているが、その中にはなんのこたわりもなしに、古めかしい格好で撮影された現代サーミ人のモノクロ写真が紛れ込ませてあるのだ。

サーミ人は、トナカイ飼育を生業とする北欧諸国の先住民族である。葛野論文によれば、近年彼らのあいだではアニミズムやシャーマニズムの世界観を基調とした芸術作品が相次いで制作され、内外で広く注目を集めている。これは、環境思想の高まりと呼応しての結果であるのだという。特にチェルノブイリ原発事故以降はサーミ人の中で危機意識が高まり、自らの伝統的世界観を再評価する決定的な契機ともなった。「伝統文化」としてのアニミズム的世界観・環境観は、「エコシステム」や「生態学的バランス」といった表現に裏打ちされて再評価されてきている、と葛野氏は述べる。

また氏によれば、サーミ人の主張が訴えているのは、漠然とした意味での環境破壊ではなく、現実の生活圏の深刻な破壊という問題である。つまり彼らにとって、開発反対運動は理念的なものというよりも、現実的な生活防衛運動であるのだと言えよう。

氏はこうも述べる。「『自然からの季節めぐみ』をたしかに感じながら生業活動に従事しているサーミ人の中から、それを『神々という名のエコシステム』として語ろうとする人たちが現れていることに、わたしは違和感を感じることはない」(p.231)。また、「トナカイ飼育活動をアニミズム・シャーマニズム世界と結びつけて語ろうとする人たちが少なからず現れたとしても、そのこともわたしは不自然だとは感じない」(同)。

このような葛野氏の語調は一見奇妙に歯切れの悪いものに聞こえる。だがこれは、「『自然からの季節めぐみ』こそがシャーマン・ドラムに描かれた神々のことであると、サーミ人ではないわたしが声高に主張するわけにはいかないのかもしれない」(p.230)といった言い方にも表れているような氏の姿勢から来るものであろう。葛野氏の語り口は、サーミ人の表象する自己像・自文化像がある意味で歴史的「事実」そのままではないことをそれとなくほのめかしつつも、当事者

でない自分がそれを指差して明言することを控えているのかもしれない。またこの運動が、チェルノブイリ原発事故という世界的問題を受けて活発化したこと、生業活動に携わる中で「神々という名のエコ・システム」を説くものであったことにも注目したい。つまりこれは、生活圏の防衛と文化ナショナリズムの運動という意味ではローカルな性格のものであるが、彼らはそれをエコ・システムというグローバルなものに接合させて語るという戦略を用いているのである。ローカルなもの、グローバルあるいはユニバーサルなものとの関係のあり方という問題は、本書に収められた複数の論文に通底するテーマであり、「総合討論」においても議論の焦点の一つとなっている。土着主義運動（文化復興運動）と環境運動が手を結ぶ事例を紹介するこの論文は、別の側面から環境問題を考えさせてくれるものであり、かつ、ローカルなもの、グローバルなものとの接合面を示すものであった。

さて、鏡味氏によれば、バリの開発反対運動は現状においては地球規模の開発反対運動につながりうるものではなかった。ここには、バリにおける変化の方向が観光産業や小規模製造業のようなものに限られ、一部を除いて伝統的な環境世界の維持が可能になっているという背景が関与しているのだろう。葛野論文で扱われている、生業活動であるトナカイ飼育が自然条件に激しく左右されるサーミ人のケースとは異なり、バリのような環境破壊が逼迫した現実の問題として感じられにくい地域ではどうしても自然環境保全運動は盛り上がりにくい。では、人々を環境保全に向けて行動させるためには、ローカルなレベルを越えたユニバーサルな「大きな物語」こそが必要になってくるのだろうか。

少なくとも竹沢氏は、そのようには考えていないようである。竹沢論文では、西アフリカの漁民集団・ボゾの人びとが紡いできた物語世界の分析を通じて、彼ら独自の環境認識について考察がなされ、続いてイスラーム化の進展によるその変化が述べられている。

水界を擬人化することで環境保護の視点を獲得していた従来のローカルな物語は、イスラームと近代の法体系に依拠する新たな生活様式の中で、普遍主義的で人間中心主義的な立場に立つそれにとって代わられた。それにより環境世界はもはや顧みられなくなる。とはいえ、ニューエイジやエコロジーなどの、地球や世界を主語にした「大きな物語」を、ボゾの漁民が受け入れることは難しいだろう。そこで竹沢氏は、これに代わるものとして、個人レベルでの「小さな物語」の必要性——「わたしたち」にとっても——を説く。己の身体と自然との関係について、ひとりひとりの人間が身近なところから語り、自らが主人公となるような「小さな物語」の作者としての自覚を獲得していくこと——つまり物語作者としての自覚を個人が持つことに、氏は将来的な可能性を見出すのである。

だが、そもそもこのように「小さな物語」の必要性を説く主張自体も、地球環境の危機という現代の「大きな物語」の存在を前提として受け入れているからこそ要請され、現れてきたものではないのだろうか。かつての伝統的なボゾ社会で「小さな物語」を生産することと、地球的環境危機という「大きな物語」をいったん経由した後で個人レベルの「小さな物語」の作者になろうと努めることは、明らかに質が異なる。後者においては、「大きな物語」と「小さな物語」は二者択一の選択肢としてあるのではない。ここでは「小さな物語」は、それがどのような形をとるにせよ、既存の「大きな物語」への応答として生成されるものである。そして現代世界において、そうしたあり方は常態と言ってさしつかえないだろう。“西洋近代の価値にもとづく従来の「大き

な物語」はもはや無効である”と各所で声高に叫ばれるようになって久しい。だがそうした現状も、それ自体が資本主義的開発の全世界的な波があらゆるローカルな局面に及んだ結果生じたものである。ある「ローカル」のカテゴリそのものが、グローバルな動きへの対応として新たに生成されるものですらありうる。

したがって問題になるのは、「小さな物語」と「大きな物語」、あるいは「ローカル」と「ユニバーサル（グローバル）」という概念の配置の仕方であるだろう。理論的なレベルにおいてはともかく、現実存在する個々の環境保全問題を語る場合においては、なお両者を二項対立的に対置させてしまうことがままある。本書に収められている諸論文も、そうした問題をことごとく免れているとは言い切れない。だが求められるべきは、ローカルな「小さな物語」を、より大きな物語への応答として生成されるものと見る視点であろう。またそれ以前に、「ローカル」というカテゴリ自体が、あいまいで多層的なものであることに留意する必要がある。最終的には「個人」という単位にまで還元できるが、果たしてどこからどのレベルまでを「ローカル」と呼ぶのか、それすらも明らかではないのである。「土着化」（上田氏）すべき主体としての我々、「小さな物語」の作者としての我々は、有無を言わず「大きな物語」の中に投げ出されている。そうした点を、具体的な事例の研究においても明らかにしていくことが、魅力的な研究へとつながっていくのではなかろうか。

なお、本書は執筆者らによる討論会の収録や推薦文献一覧の掲載など、いきとどいた配慮がなされ、この問題に関心を持ち始めた評者のような初学者にとって大きな助けとなるものであったことを、最後につけ加えておきたい。