



Jérôme Rousseau. *Kayan Religion: Ritual Life and Religious Reform in Central Borneo*. KITLV Press, 1998, 352p.

本書は、1970年代におけるカヤン人の民俗宗教について記述したものである。舞台は、ボルネオ島中央部に位置するサラワク州バルイ地区の村ウマ・バワンである。一方で、私の主なフィールドはインドネシア共和国東カリマンタン州であり、なかでもマレーシアのサラワク州に隣接するアポ・カヤン地域（高原地帯）は、ケニア人と森林との関係に関する継続的な調査地と位置づけている。

そんなわけで、アポ・カヤン地域やケニア人が登場する本書には親近感を抱かざるを得ない。しかし同時に、かなりの緊張感を抱きながら読ませていただいた。というのは、「地域研究を基礎とした政策研究」を志す私にとって、「人類学者による宗教研究から何を学ぶことができるのか」、あるいは「議論の接点をいかにして見いだすことができるのか」、という問いは今後の私自身の研究展開においてかなり重要な意味を持つと思われるからだ。

では、本書の内容を概観してみよう。伝統的なカヤンの宗教はディプイ教（adat Dipuy）と呼ばれ次のような特徴を有していた。1）ディプイが最も重要な精霊であり、2）多くの禁忌があり、3）多くの占いがあり、4）儀礼にはかなりの費用がかかり、5）複雑な年中行事があり、6）繁栄のためには新鮮な犠牲が必要で、7）祭司が高価な謝礼を受け、8）社会階層と結びついた宗教である。

これに対する一種の改革宗教として1940年頃に登場したのがブンガン教（adat Bungan）である。ブンガン教の創始者であるジョック・アプイはアポ・カヤン地域のケニア人（レポ・ジャラン）である。1930年代半ばにプロテスタントのミッションがアポ・カヤンに入った後、彼も多数の人々にしたがってキリスト教に改宗した。しかし、相変わらず子供を亡くすなど不幸が重なったため、彼は毎日毎晩ブンガン・マランに自分を殺してくれるように祈った。するとある晩、彼は夢の中で彼女からの啓示を受けた。それから彼の幸運が続いたため、レポ・

ジャランの人々は1944年にキリスト教からブンガン教へ改宗した。そして、1948-49年には本書の舞台であるバルイ地区に伝播していった。ウマ・バワンの人々も1950年頃にブンガン教を受け入れたという。

初期のブンガン教には次のような特徴があった。

- 1) ブンガン・マランが唯一の重要な精霊であり、
- 2) 禁忌はなく、3) 予兆もなく、4) 儀礼は無料で、
- 5) 簡単な儀礼で済み、6) 犠牲は必要なく、7) 祭司は存在せず、8) 平等主義的な宗教である。

カヤンもケニアも階層社会であり、首長・貴族層が政治の実権を握っている。ところが、ブンガン教は創始者が平民層の出自であり、さらに上で示したようないわばディプイ教の民主化バージョンであった。そのため、アポ・カヤンでは首長・貴族層から無視され、すでに多くの信者を得ていたキリスト教に対抗することができず、1970年にはほぼ消滅した。一方、バルイ地区では首長・貴族層が伝統的な支配構造を背景としてブンガン教への支配力を保持したため、平等主義的な側面が崩れはしたが、ブンガン教が存続したのである。

このようにして定着したブンガン教は次のような特徴を有していた。1）ブンガン・マランが最も重要な精霊であり、2）いくつかの禁忌があり、3）予兆はなく、4）儀礼は安価で、5）簡単な祈祷で済み、6）繁栄のためには古い犠牲で十分であり、7）祭司は適度な謝礼を受け、8）社会階層と結びついた宗教である。

以上の内容は第2章「カヤンの宗教——古い宗教とブンガン改革」で述べられている。これに続く第3章「日常生活の宗教的環境」では、共同体と世帯が社会単位であるばかりでなく宗教の単位でもあること、日常生活には超自然的存在との相互関係も含まれること、社会構造は宗教によって確認・強化されていることが示されている。そして、第4章「宗教的信仰」は、カヤンの世界が「日常生活世界」と「精霊の国」の2つから成り立っているというコスモロジーの記述である。

第5章「儀礼の専門家（宗教的職能者）」では祭司とシャーマンの相違が解説されている。前者は確立された儀礼を執行する専門家であり、社会の中で高い地位を与えられている。宗教的・文化的な知識

の宝庫でもあり、儀礼の中で精霊と仲裁することによって病人を治療する。一方、後者は精霊が憑依することで直接的に効果を示す宗教的实践者であり、社会的な地位は高くない。病人の肉体から病気を取り出すことによって治療を行う。カヤンの宗教が首長と祭司によって支配されることで伝統的な社会・文化が維持されることを含めて、まさに祭司とシャーマンの違いは理念型どおりである。そして、続く4つの章は主に祭司によって挙行される公的な儀礼(lali)の記述である。

第6章「年中行事としての儀礼」では、かなりのページ数を割いて、焼畑農業と深く結びついた様々な儀礼が詳述されている。これらの儀礼は人々に共同体のまとまりを再確認させる機能を持ち、また複雑な儀礼を正確に執り行うために祭司の存在は極めて重要である。また、儀礼の参加者は世界を制御しているという心地よい幻想を抱くにいたる。第7章「ダヨン(dayong)」では、個別の世帯がお金を払って雇った祭司は、超自然的存在と交信してスポンサーを満足させることで尊敬を受けることが記されている。多くの祭司にとってダヨンは中心的な儀礼となっている。第8章「治療儀礼」では、シャーマンの治療儀礼が軽い病気の緩和のために執り行われ、祭司によって執り行われるダヨンの治療儀礼が病気を含みより深刻な障害を対象とすることなどが述べられている。第9章「人生儀礼」では、誕生・結婚・死などすべての人生儀礼は階層化された社会を正当化する機能を有していることが述べられている。人生儀礼によって個人は集団の一員として存在していることが強調され、したがって個人のアイデンティティを構成する本質的な部分として社会階層を位置づけるのである。

私が抱いていた「人類学的な宗教研究」とは、宗教を対象地域の社会や文化と関連づけて記述し論じるものであり、本書はまさに期待通りの内容であった。また、1970年代のブンガン教に特徴づけられた

静態的で集団主義的な社会関係を描いているという点でもやはり、絵に描いたような人類学研究であった。記録に残すという点で貴重な研究成果であるといえる。

しかし、やはり私の興味の対象は本書に描かれているカヤン社会のその後の変容にあることを再認識した。いわゆる外文明の影響に伴うダイナミズムのなかで、具体的に言うところ経済的側面の変化(貨幣経済の浸透、森林開発の進展)、政治・社会的側面の変化(土地制度など政府の政策の浸透)、精神世界の変化(キリスト教への改宗)のなかで、カヤン人の社会関係はどのように変化したのであろうか。私の知っているアポ・カヤンのケニア人を思い浮かべつつ想像してみると、その後のカヤン社会は身分制度の名残を残しつつもより個人を中心とした間柄主義によるネットワーク型社会へと変容しているかも知れない。もともと双系社会は単系社会に比べて個人の行為選択の幅が大きいだろうし、社会構造を正当化する民俗宗教が廃ればより個人の権利が強くなる。さらに、個人を基点として広がるキンドレッド関係が東南アジア社会研究で注目されてきたことからしても、ネットワーク型社会への変容の可能性は大きいであろう。そのような変容とサラワク全体の政治状況との関連で、カヤン社会の世界観や生業について考えてみることに強い魅力を感じる。

以上のような論旨から、本書のような人類学研究をダイナミックな現代社会における地域研究へ、そして政策研究へと接合するための契機がおぼろげながら見えてくる。それは、社会集団を自明なものとして前提してその構造や機能を問うこと(実在論的研究)ではなく、むしろ人々が社会集団をどのように認識しているのか、そしてそのような認識に影響を与えるコスモロジーはいかなるものなのか、という問いをたてること(認識論的研究)ではなかろうか。私は本書からたくさんのことを学ぶことができた。

(井上 真・東京大学)