

## [翻訳] ルース・ベネディクト「平原インディアンの文化における幻視」：文化の多様性を探る

その他のタイトル	Ruth Benedict's "The Vision in Plains Culture"
著者	菊地 敦子, 福井 七子
雑誌名	関西大学外国語学部紀要 = Journal of foreign language studies
巻	21
ページ	69-89
発行年	2019-10
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/00017643">http://hdl.handle.net/10112/00017643</a>

翻訳：ルース・ベネディクト  
「平原インディアンの文化における幻視」

— 文化の多様性を探る —

**Ruth Benedict's "The Vision in Plains Culture"**

菊地敦子 福井七子  
Atsuko Kikuchi Nanako Fukui

“The Vision in Plains Culture” is Ruth Benedict’s first academic publication. It was published while Benedict was still a doctoral student studying under Franz Boaz at Columbia University. In this paper, we can already see Benedict’s approach to the study of culture that characterizes her work: a careful study of details to reveal diversity and to defy blanket classifications.

In describing the diversity of the vision-seeking pattern of the American Indians of the Plains, Benedict discusses how the acquisition of guardian spirits is related to the use of torture, the shamanistic caste, the free exercise of supernatural powers by all men, the conception of visions as savings-bank securities, or the compassion of *Wakanda* (The Great Spirit). Translation of this discussion required extensive background research on these customs. “Medicine bundle” of the Plains Indians, which is a collection of objects which symbolizes the spiritual path of an individual or a group, was a term that was particularly difficult to translate. We opted to translate it as *メディスン・バンドル* with an explanation in parentheses.

キーワード

幻視追求のパターン、守護霊、断食、自己拷問、Medicine bundle

解説

はじめに

本論はルース・ベネディクトの友人であった文化人類学者マーガレット・ミードがベネディクトの死後10年を経た1959年にベネディクトが遺した論文（未発表も含む）、日記、ベネディ

クトの師であったフランツ・ポアズとの書簡集、またサピアとの書簡集などをミードの視点によってまとめた *Anthropologist at Work* (Houghton Mifflin Company, Boston) のなかの *The Vision in Plains Culture* (18-35頁) (平原インディアンの文化における幻視) の翻訳を第一義とし、翻訳を通してベネディクトがこの論文を書いた目的、また結果として彼女はどのようなメッセージを伝えようとしたのかに焦点を置き、翻訳・解説としてまとめたものである。

ミードはこの本を出版するにあたってその影響力を勘案し、編集について心がけたことについて述べている。「現存しているベネディクトの妹、友人、先生、同僚、そして彼女を文化人類学においてなくてはならない人と考えている人たち、あるいはその子孫たちをも考慮に入れて、ベネディクトを描くだけでなく、彼女と関わった過去の人間のことも考えに入れようと試みた。ベネディクト自身が不適格だと思われるようなことはここにひとつも書かれていない。彼女は賛美を受け入れるのが苦手だったので、彼女をほめるようなことを書くと、そのほめ言葉を聞いて顔をしかめて距離を置こうとしたに違いない。…他の人を傷つけたり、自分らしくないという理由で彼女が削除するかもしれないと思われることは書かないようにした。」(*Anthropologist at Work*: 1959: xx-xxi) またミードは「私は彼女の仕事の価値を評価しようとしているのではなく、それがどのようにして行われ、なぜそのような形で行われたのかを単に記述しようとしているだけである」(*Anthropologist at Work*: 1959: xvi) とも書き、ミードの私心は排除し黒子に徹することに重きを置いて編集したことが述べられている。実際、この書は後に続く多くのベネディクト研究者にとってなくてはならない重要な資料のひとつとなっている。クリフォード・ギアツは同書について次のように書いている。「…聖人伝のおもむきさえ漂う書物である…」(ギアツ: 1996: 181) しかし同時にこの書に見え隠れするミードの複雑な感情の表れも述べている。そうした思いを読み解くこともベネディクト研究をするうえで興味深いことである。ミードが書き残した文献の行間のいくつかからはミードの感情、ベネディクトへの嫉妬に似た感情さえ読み取れる部分がある。私たちはそうした思いも吸い上げたいという気持ちで翻訳にあたっている。

なお、翻訳文のなかで現在差別的だと考えられている語がある。本論では本文の通り訳したことをお断りするものである。

## I.

論文「平原インディアンの文化における幻視」“*The Vision in Plains Culture*”はベネディクトが1922年に書いた論文である。彼女の学位論文「北アメリカにおける守護霊の概念」“*The Concept of the Guardian Spirit in North America*”が提出され出版されたのが1923年であることから、ベネディクトにとってアカデミックな論文を書いた最初の経験であった。翻訳の作業時に感じさせられるのは「ベネディクトの文章のわかりにくさ」である。ベネディクトにとっ

て書きたいことは彼女の頭のなかで整理されていたのかもしれない。しかし書かれた文章はわかりにくく、若干のことば不十分な側面もある。論理的、科学的そして明確に説明したいという彼女の態度は空回りし、この論文からはまだ見えてこない。多くのものを体得し、整理した上でのことであろうが、それを説明するスキルはまだ確立されたとは言い難い。表現は古めかしく、客観的に書こうという試みは理解できるが、自分のスタイルは未だ形成されてはおらず、そのため読み手にとって文章を複雑化しているように思える。

「平原インディアンの文化における幻視」も学位論文「北アメリカにおける守護霊の概念」も彼女が実際にフィールド・ワークを行なって書いたものではなく、図書館での資料のリサーチに基づいたものであった。ベネディクトが初めてフィールド・ワークに出かけたのは二つの論文提出後の1922年のことであった。

最初の論文を図書館でのリサーチに基づいて作成したことは、必ずしもマイナスの面ばかりではなかったと思われる。個々の部族について書かれた資料を並べ、比較・対照し検討を加えることで、複数の部族の多様な幻視に対する考え方、慣習、そして断食の目的と方法などを俯瞰的に見ることを可能にし、それらをカテゴライズすることができたのではないだろうか。そしてこれを契機としてパターンの考えを成熟させていくまたとない機会となったと思われる。

ベネディクトが文化人類学という学問に触れ、研究を開始した時、彼女はすでに25歳になっていた。彼女が一年半にも及ぶニュー・スクールでの勉学を通して文化人類学に触れ、興味をもち、さらなる研鑽を求めるようになったが、彼女の学問分野での立場はまだアウトサイダーであり、文化人類学の学問の世界にインサイダーとして生き残れるかどうかは未知数であった。その上拍車をかけたのは、ベネディクトは幼い頃に患ったはしかがもとで、片方の耳はほとんど聞こえなかったことである。それがためか何かあやふやな感じがあり、対人関係は苦手で、不器用で口ごもる癖があった。そのためグループのなかでの会話は苦手で困難であった。しかし後には試行錯誤の上そうしたハンディを感じさせないような教授法やフィールド・ワークにおける方法を確立していくのである。

## II.

「平原インディアンの文化における幻視」の論文発表に先駆けて、ベネディクトは1921年12月のアメリカ人類学会の年次学会で口頭発表をした。(カフラー：1989：149)それが彼女にとってひとつの突破口となったと思われる。というのはその論文の成果が認められ、後に発行される雑誌 *American Anthropologist* の1月～3月号で彼女の論文が掲載されることになったのである。ベネディクトにとって名誉となったことは言うまでもなく、一人の研究者としての前途に大いなる希望と可能性を与えたことだっただろう。

前述したように「平原インディアンの文化における幻視」の翻訳は艱難辛苦の連続であった。

苦労した点としてあげられることはネイティブ・アメリカンの種族の名称である。英文表記のままにしておくことはできないためカタカナにするのだが、どのように表記すればいいのか調べるのに多くの時間を要した。また翻訳上思わぬ苦労を強いられたのは‘medicine bundle’や‘waken’といった抽象的な用語である。bundleは具体的なものを指す時に使うが、抽象的なものにも用いられ、霊的で精神的なことにも使えること、そしてmedicineも現在の概念である薬という意味より、もっと抽象的で魔術的なことを指す語だと推察することができる。またネイティブ・アメリカンの習慣・伝統・価値観などに頻繁に登場する霊的な概念を表わす語、wakenもそうであるが、コンテキストから判断しなければならず、こうした概念をきちんと押さええない限り、彼らの霊的体験の重要性に近づくことは困難である。

「平原インディアンの文化における幻視」は、幻視の事象が様々な形でインディアン文化に表れるという多様性について論じたものである。ベネディクトは論文作成のために様々な人類学者例えば、クローバー (1902-7) が書いた個々の部族についての資料を使った。アラパホ族、グロー・ヴァントル族などにおける幻視を求める際の断食の違い、またアシニボイン族には思春期の断食は見られないということ、オマハ族は守護霊を得ることと思春期を結びつけるが、東ウッドランドにおいてはそうではないことなどを指摘している。どのようにして幻視を得るかをベネディクトは徹底的に資料収集し、それを客観的で学究的に分析した。その方法は師ボアズによって厳しく指導された科学的的中立性に従い、彼女が資料として用いたロバート・ローウィー (1909) の細心な研究にも見合うものだった。ローウィーは徹底したデータの収集とそれを理論化することの重要性を強調していた (カフリー : 1989 : 148)。

最初の論文が出版されることになり、また博士論文が1923年に出版され、彼女はルース・ベネディクト博士となった。ローウィーはボアズに宛てた手紙で、原稿段階で論文を読んだ時に感銘を受けたことを述べている。ローウィーは特に幻視と守護霊の関わりについて書かれた宗教的意味合いの箇所を非常に高く評価している (カフリー : 1989 : 148)。ベネディクトがこの論文の最後で述べているのは、「平原インディアンのようなひとつの文化地域においても幻視のパターンが非常に多様であることがわかる。一般的な特徴が不均一に分布していたり、特定の部落では完全に欠如していたりするばかりでなく、その土地特有の何らかの発展が一般的なパターンの上に積み重ねられ、一般的パターンがほとんど見失われていることもある。…宗教を取り上げた研究は、現実の豊かな多様性が欠けており、偽りの簡潔さを示すことになる。…私たちが最初にやらなければならないことは、宗教的経験がどのようなことと関わっているのかを注意深く探り、その多様性と限りない混種混交性を探ることではないだろうか」(本文 : 2019 : 17-18) である。

ベネディクトはそれまで絶対的だと思われ、研究されてきたことがもはやそうではなく、もっと文化の多様性、相対性について考慮すべきではないかと考えるようになっていた。遅咲きで、その上ハンディーを抱えていたベネディクトはアカデミックな分野で認知されることとな

翻訳：ルース・ベネディクト「平原インディアンの文化における幻視」(菊地・福井)

り、文化人類学は彼女の人生のなかで大きな比重を占めることになった。それはまた文化人類学という世界でインサイダーとして参画することにつながっていったのである。

#### 参考文献

- Caffery, Margaret, *Ruth Benedict: Stranger in this land*, Texas University Press, 1989年、M・カフリー『さまよえる人 ルース・ベネディクト』福井七子、関西大学出版部、1993年  
ギアツ・クリフォード 1996年『文化の読み方／書き方』森泉浩次訳、岩波文庫  
Kroeber, A. L., "The Arapaho", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 18巻、ニューヨーク 1902-7年、418ページ参照  
Lowie Robert H., "The Assiniboine", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 4巻、第1部、ニューヨーク、1909年、48ページ参照  
Mead, Margaret. 1959 *Anthropologist at Work Writings of Ruth Benedict*, New York: Houghton Mifflin Company

#### 翻訳

### 平原インディアンの文化における幻視\*

平原インディアンは、その東側と西側の部族と同様に幻視を過度に求める。非常に形式的な幻視概念も太平洋側と大西洋側に見られる。地元の特徴がどのように多様であっても、幻視は絶えず苦行と孤立を通して得られるものであり、これからもそうあり続けるだろう。さらにもっと形式化されていることは、幻視が広い範囲で同じような経緯によって得られることである。祈る人に動物か鳥の声が聞こえ、与えられる特別な力が告げられ、歌や記念となるような品またはタブーが与えられ、かなりこみいった儀式の手順も告げられる。その後、声をかけたものがその人の「守護霊」となるのである。

幻視を得る経緯のみならず、幻視を通して起きる事柄が東西南北何千マイルもの範囲内で統一されている。幻視に由来する制裁は広く形式化され、儀式の手順はもちろんのこと、癒しの力や戦いでの勝利、天候のコントロールに及ぶまでこの形式に従って得られる。どんな些細な事柄もこの形式と結びつけられ、大陸を横断して広まった。平原インディアンだけでなく、パジェット海峡<sup>1)</sup>、チュサピーク湾のインディアン<sup>2)</sup>も人を命名する際、幻視の中で守護霊が言ったこと、あるいは行ったことを文言の中に取り入れた。

同じ形式がそれだけ広まっても、平原インディアンの幻視追求は平野に住むサリッシュ族や、森林地帯に住むアルゴンキン族と大きく違っている。基本的な概念において、平原インディアンは上記の2つの離れた地域を分かち壁のような存在で、それぞれの地域は近隣する平原イン

ディアンより遠くにある地域のインディアンの方に似ている。平原インディアンの東と西にある上記の地域では、幻視の追求は思春期に行われ、成人になるための儀式である。ウィネバゴそして中央アルゴンキアンで男の子は、8歳か9歳<sup>3)</sup>、時には5歳<sup>4)</sup>から断食の訓練を受け、思春期になるまで周期的にその訓練に耐えねばならない。原則として、女性との性行為の後、幻視を求めることは一生涯ない。西側にいるサリッシュ族においては、守護霊を得るための断食は思春期の訓練と一緒に行為れ、何年も続く。その間に、男の子は、守護霊の魔法によって天職のための技術を身につける<sup>5)</sup>。守護霊をみることは、鍛錬期間の頂点ではなく、ほとんど付加的なものである。中心となるのは、地域発展のための若者の職業訓練である。

平原インディアンのなかで幻視を求めるのは通常成人男性に限られる。クローバー博士は、アラパホ族<sup>6)</sup>と彼らと近い関係にあるグロー・ヴァントル族<sup>7)</sup>には思春期の断食は全く見られないと以前に指摘している。神話や体験記録によると、西平原の北と南についても同じことが言える。東側、とくにアシニボイン族<sup>8)</sup>、ヒダーツァ族<sup>9)</sup>やオマハ族<sup>10)</sup>においては森林地帯の思春期の慣習は知られており、その慣習は様々な度合いでとり入れられているが、それは平原インディアンの成人の断食に付随するものとして行なわれている。つまり、守護霊を得ることと思春期を結びつけるオマハ族でさえ、他の平原インディアンと同じように、成人期のさまざまな経験において幻視を求めることがわかる。森林地帯の東の地域はこれと異なる。

平原インディアンにおいて幻視を求めることは、思春期と関係なく、成人したことと結びついているのである。これはこの地域の個人的経験する、wakan (霊的な経験) について唯一一般化して言えることである。それぞれの部族は固有の慣習を持っており、それがはっきりしているので、文献に書かれた断食や幻視に関する箇所を読めば、ほとんど間違いなくその情報をどこで手に入れたか、その部族を絞ることができる。たとえ一つの部族に絞れなくても、類似した二つか三つの部族に絞ることが可能である。

この主張の真実性は、以下の観察によって簡単に検証することができる。(I) 平原インディアンの幻視追求の特徴的パターンを観察すること。(II) 一つの部族の特徴的パターンを観察すること。そのパターンは中心的部族から拡散して次第に弱められたものではあるが、その分地域の特徴が強く見られる。

## 1

広範囲にわたる三つのパターンが平原インディアンの幻視追求を特徴づけるものとしてあげられる。(1) 自分に対して拷問を与えること。(2) 一般人とシャーマンの区別がないこと。(3) 守護霊を獲得すること。この三つは平原インディアンの幻視の概念全体に必要な部分なのか。それともこれらは独自のパターンとして幻視追求と平行して存在するパターンで、様々な度合いで時々幻視追求と混ざり、その度合いによって様々な意味合いを持つが、幻視追

求とは融合せずに存在するものなのか。

まず、自分に対する拷問が幻視体験とどのような関係があるのか見てみよう。平原インディアンの典型的な部族であるブラックフットにおいて拷問はよく知られている。彼らは太陽の踊り (sun dance) を行い、これに参加した人は背中中の筋肉に突き刺さった串を引き抜く。これは太陽の踊りがあるすべての平原インディアンに見られることだが、唯一の例外はあまり知られていないカイオワ族である。自己拷問は他のことと関連させて色々な形で行なわれている。マキシミリアン氏<sup>11)</sup>はブラックフット族が、喪に服している時に指の関節を切り落とす習慣と、幻視を追求する際にマンダン族が貢ぎの行為として同じ習慣をもつことを比較している。ウイスラー博士はブラックフット族の拷問パターンであり、平原インディアンの間で広範囲に存在しているパターンとして「自分の身体の部分を太陽に食べさせる」<sup>12)</sup>拷問パターンを指摘している。皮膚が鋭いナイフか棒で持ち上げられ、その下の部分がコイン状に切り取られる。この精密な手順は、ダコタ族、シャイアン族、そしてアラパホ族も行なっていると報告されている。これらすべての場合、拷問は太陽への捧げ物として行なわれているが、ブラックフット族の場合、拷問は戦いの宴会で行なわれている。私たちが知る限り、ブラックフット族において拷問は守護霊の経験とは全く関係ないものである。

それだけでなく、これらの拷問の習慣はどれも幻視の習慣とは関係ないものである。ブラックフット族に関しては膨大な文献があり、彼らの多くの習慣<sup>13)</sup>のなかでも、ウイスラー博士<sup>14)</sup>が集めた幻視の話のなかでも、マクリントック<sup>15)</sup>やグリネル<sup>16)</sup>の観察記録のなかでも、飢えと喉の渇きが幻視と関連付けられることはあっても、自己拷問が幻視の習慣と関連付けられて言及されることは全くない。

幻視パターンと自己拷問パターンを切り離すことは、度合いが少ないにしても南にいるアラパホ族においても同様である。喪に服している時の拷問<sup>17)</sup>、成功に対する感謝として捧げる拷問<sup>18)</sup>、親戚に病人がでた時に捧げる拷問<sup>19)</sup>、このような拷問はアラパホ文化のなかで特徴的である。しかし、クローバー博士が集めた幻視体験では、幻視を得るために拷問するということは全くない<sup>20)</sup>。一方、ブラックフット族の場合はアラパホ族ほど幻視と自己拷問とを完全に切り離しているとは言えない。なぜかという、バッファロー・ロッジ<sup>21)</sup>の起源を記録した三つの話のなかの一つに嘆願者が「食べ物や飲み物を断っただけではなく、自分に痛みを与えたのちに幻視を得た」と記されているからである。ムーニー氏は亡霊ダンス<sup>22)</sup>の歴史の中でブラック・コヨーテ族が喪に服している時に見た幻視の中で、残った子供達の命を助けたいのであれば、コインの形をした皮膚をもっと供えるように言われたと書いている。しかし、この「幻視」の中の指示は、幻視とは関係がない通常のアラパホ族の三つの自傷の使い方を合わせたものとはほぼ完全に一致するのである。

シャイアン族は何世代もの間、アラパホ族と深い関係を持っていた。しかし、この習慣においては大きく異なる。彼らの文化の統合的な記述や、伝統に関する多くの文献はないが、手に



入る限りの部分的なものを見ると、自己拷問が非常に強調されている。G. A. ドロシーは1905年に次のように書いている。「シャイアン族は私たちが知っているどの部族よりも拷問を広い範囲の目的で使っている。シャイアン族がキャンプで輪になって集まるたびに男が自傷行為をするのが通常であった。」<sup>23)</sup>そして、彼らは幻視を得るためにひと気がない丘で柱に宙吊りにされた。最近出版されたG. B. グリネルの著書 *When Buffalo Ran* はシャイアン族の幻視追求に関する唯一の具体的記述である<sup>24)</sup>。幻視追求の記述の中でグリネルは次のように書いている。幻視追求者は紐を縛ってくれる人と一緒に特定の日に平原のひと気のないところへ行く。木の釘やナイフが祈りによって清められ、太陽と空に向かって持ち上げられた後、地面に置かれる。追求者の体に木の釘が打たれて柱にはりつけになる。一日中一人で放っておかれた後、追求者は柱の日が当たる側に祈りを捧げながら行ったり来たりしなければならない。その間、太陽から目を離さずに体を釘から外そうとしなければならない。夜になると助けが戻ってきて裂かれた皮膚を太陽と空、そして四方向に持ち上げてから土に埋める。その夜、追求者は平原で眠り、力を得る。

つまり、幻視追求のための自己拷問は最近のシャイアン族の習慣に強く根付いている。しかし、これらの記述に加えて、シャイアン族の二つの伝統に関する断片的な情報があり、そのなかに断食と幻視に関する情報が5つある<sup>25)</sup>。そのどこにも拷問を幻視と結びつけるものはない。したがって、幻視と拷問の関連はそれほど昔からあるものではないと考えられる。シャイアン族は1850年までダコタ族とヒダツァ族<sup>26)</sup>のすぐとなりの領地に住んでいた。拷問が宗教的体験と結びついているとしたら、ダコタ族とヒダツァ族の伝統にもそれが強く根付いていなければならないことになる。シャイアン族の存在が知られるようになる前の世紀において彼らの文化が変動期にあった<sup>27)</sup>ことを考慮に入れると、拷問と幻視を強く関連付けることは最近の現象である可能性が高い。

幻視を得るために拷問を用いるというシャイアン族の最近の動向に関する証拠は断片的であるが、クロー族に関する豊富なデータによってシャイアン族に関する資料をかなり補完することができる。クロー族もシャイアン族と同じように昔の伝統と現在の伝統に相違があり、クロー族の神話に幻視体験は数多く出てくるが、自己拷問は全く現れない<sup>28)</sup>。しかし、クロー族の最近の習慣では<sup>29)</sup>、幻視を得るために指の関節を犠牲にしたり、腕や足から皮を剥いだり、太陽の踊りの拷問を様々な形で行ったりしている。

つまり西平原インディアンのすべての部族において、過去、あるいは現在において二つの形で拷問と幻視追求がはっきり切り離されていた。南平原の部族には拷問の形跡がほとんどない。オマハ族は喪に服している時に腕や足を切り<sup>30)</sup>、ポーニー族も女性に限り、喪に服している時に同じような行動をとる<sup>31)</sup>。オマハ族もポーニー族も太陽の踊りを行なわないが、彼らの宗教的経験のなかで唯一拷問に関する記述はJ. O. ドーシーがセハギ族<sup>32)</sup>の祈りに付随する6つ目のものとして「祈る人の肉のかけらを捧げる」と書いていることである。しかしドーシーはこ

の記述の中で太陽の踊りや拷問を行なっているカンサ族やポンカ族などの同語族も一緒にしている。ドーシーの同書のなかの多くの具体的な記述や彼がもっている現地語の文書<sup>33)</sup>、そしてフレッチャー女史の記述のなかのどこを見ても自分の皮膚を切るような記述は他に見られない。

ポーニー族に関しては膨大な量の神話や伝統がある。しかし、その中のどこにも自己拷問の概念は見当たらない。

そうすると残るのは東と北の平原インディアンで、特に西ダコタ、そしてマンダン・ヒダツァ族である。これらの部族においては実際に自己拷問のパターンと幻視追求のパターンが完全に融合している。

1852年にデ・スメットは、村落の部族に関して次のように書いている。「年老いた男で身体が切られておらず、すべての指が揃っている人は一人も見つけることができなかった。」<sup>34)</sup> マクシミリアンはそれ以前の(1833年)にこれらの指は、ブラックフット族のような供え物ではなく、霊との交渉に使われるものであると書いている<sup>35)</sup>。

近隣のアシニポイン族は幻視を追求するために同じ様な形で自己拷問をするという記録が残っている。男たちがスネイクバットという場所で幻視を得るために断食をしていると蛇に攻撃された。恐怖のあまり一人の男が自分の肉を切って蛇に食べさせたという記述がある<sup>36)</sup>。すると蛇は「他の誰もそのようなことはしてくれなかった」と言い、「孫よ、私たちについてきなさい。かわいそうに。」と言った。こうして男は幻視を得ることに成功したのである。

グロー・ヴァントル族の伝統のなかの幻視の物語でも同じことが起きる。そこにはさらに詳しい説明があり、祈る人は、自分の肉と耳、そして小指を切ったとある。カトランによると、小指を切ることは、マンダン族にとっては特別な犠牲であった<sup>37)</sup>。

しかし私たちのデータによると、特に拷問を使って幻視を得ようとしたのはダコタ族である。ウォーカー博士が西ダコタ族の拷問について書いているのは<sup>38)</sup>、太陽の踊りに関連してのみであるが、他の専門家の主張は、ダコタ族にとって自分の肉を切ることが幻視を得るのに重要な役割を果たしているということである。J. O. ドーシーは論文“A Study of Siouan Cults”(スー族のカルト)のなかで拷問に関する古い記述をまとめている。1869年にリッグスは太陽の踊りにある縛る行為を説明している。「祈る人は一本の紐で宙吊りになったまま、2～3日あるいは4日間水も食べ物も与えられず、宙を見て、ひたすら神に助けられたいという目的に集中し、神から与えられる幻視を待つのである。一日に一回助手が犠牲になってその人を見に行く。もし神々がその人に恵みを与えて幻視あるいは神の啓示を与えたとしたら、宙にぶら下がった人はそれを動きで示し、すぐに降ろされる。もし黙っていたら、その沈黙は理解され、彼は瞑想を継続するために放っておかれる。」<sup>39)</sup> リンドは、「身体のあちこちにナイフを刺し、黙って集中してその啓示あるいは夢を待つ人たち」について記述している<sup>40)</sup>。

シャーマンになる資格を得る過程においても、拷問による幻視は重要な役割を果たす。他のどここの部族よりも、ダコタ族にとって太陽の踊りの最後の拷問の部分は、特にシャーマンにな

りたい人たちのためのものである<sup>41)</sup>。そしてこの拷問の目的は幻視を得ることであり、幻視は次の冬のキャンプのためにみんなが散らばる前までの期間に現れる。あるいは、候補者は一人のシャーマンのところに行き、彼と孤立した場所に行き、シャーマンは候補者を太陽の踊りの時と同じ様に縛る。あるいは、候補者自身が自分の肉を切り、シャーマンの前で自分の肉を供える<sup>42)</sup>。

つまり、自己拷問と幻視の関連性は、ダコタ・マンダン地域が中心であったようである。幻視のための自己拷問が行なわれている地域が地理的に隣接していること、幻視のための拷問がだんだん少なくなっていることを考えると、幻視と自己拷問の関連性ができたのは一回限りであり、その中心地からだんだん広がっていったと言える。

その関係性が生まれたのがダコタの部族によるものとは限らないが、その関連性が広がっていった源がダコタであったことを示唆することが一つある。平原一帯の他の地域では拷問と太陽への捧げ物の関係は偶発的なものである。ブラックフット族は自分の体から丸く肉片を切り、太陽に捧げる。シャイアン族は守護霊を待つ時、太陽を凝視しながらナイフと肉片を太陽に捧げる。拷問がある他のいたるところで特に明らかな理由もなく太陽が関わってくる。ダコタ地域でのみ太陽が中心的で顕著な役割を果たしており、儀式や彼らの宇宙観においても重要な役割を果たしている。データをみる限り、ダコタ族ほど太陽をこのように取り上げ、高く崇める部族は平原にはいない。彼らの太陽の踊りは他の部族とは異なり、明らかに太陽崇拝である。地理的な分布の研究を考慮すると、自己拷問と幻視が最も深く根付いているのはダコタ族である。そうすると、太陽と拷問の関係もこの場所から広がっていったと言えるのではないだろうか。

つまり、自己拷問の行為は平原インディアン特有の習慣であり、それは幻視を求めることとは区別されている。そして各部族において自己拷問と幻視の結びつく度合いは違っている。幻視と自己拷問がもっとも強く結びついている場所はダコタ・マンダン地域である。この結びつきは最近になってシャイアン族とクロー族の間で発展した。シャイアン族とクロー族の神話には、自己拷問と幻視を関連づける習慣は出てこない。ブラックフット族は幻視を求めて自分の体を切るといったことはなく、アラパホ族は幻視と自己拷問を完全に別のものとしている。それはもしかすれば、クローバー博士が提案しているように、拷問がないゴースト・ダンスの影響かもしれない。さらに南平原のオマハ族とポーニー族の間では、喪に服している女性が強制的に自分を傷つけさせられる以外には自分を傷つける習慣はない。喪に服している女性が自分を傷つけるのも決して幻視を得るためではない。

幻視に関する一般的な法則の二つ目で調査されるべきことは、北アメリカ地域の多くの場所で幻視追求によってシャーマンと俗人の区別がなくなっていったことである。その区別がなくなるのは、まず最初にどの人も人生の中で一度は霊から力を得るという段階を経たのちにシャーマンと俗人の区別がなくなるというのが論理的な説明である。このような過程を経てシャーマン

マンと俗人の区別がなくなったのは、西平原インディアンにおいては確かに一般的である。アラパホ族の中で「呪医やシャーマンの地位について正確に語るのは、兵士の階級について正確に語るのと同じくらいむずかしい。個人が持っている超能力の種類と度合いの差は、戦争での勇敢さや、功績の差とほとんど変わりないらしい。」<sup>43)</sup> 霊的な聖職が特に存在しなかったということはローウィ博士のアシニボイン族に関する記述においても強調されている。

ある人がダンシング・ソサエティの創立者となるか、霊媒師になるか、ペンキが塗られたロッジの持ち主になるか、戦争用の服を作る人たちになるか、あるいは預言者になるかは完全に啓示によって決められた。しかしいずれにしても服従は暗黙のうちに求められた<sup>44)</sup>。

しかし、そういった超自然に全ての人が近づけるといふ単純な論理は様々な面で制限があった。それは東平原インディアンのダコタ・インディアンとポーニー・インディアンにおいて特にそうであった。

ダコタ・インディアンはシャーマンと俗人をはっきり区別しており、シャーマンの最初の超自然的体験、特別な知識、そして超自然との関わりはそれぞれ区別されていた。シャーマンたちは、独自のことばを使い、カルトに属し、どのカルトに属すかはシャーマンの超自然的体験によって異なった。シャーマンたちだけが、断食や幻視によって守護霊を得ていた。太陽の踊りに参加する子どもたちは二つのグループに分けられ、シャーマンの候補者であるかないかによって異なった拷問に耐えねばならなかった。

この二つのグループは、守護霊を得る方法が極端に違うほど大きく異なるものだった。一つのグループは守護霊を得るのに普通の方法で断食するのに対して<sup>45)</sup>、もう一方の少数グループはシャーマンによって思春期に守護霊を与えられていた<sup>46)</sup>。J. O. ドーシーはダコタ・インディアンのカルトについて説明している。その説明はかつての書物に基づいているものだが、ダコタ・インディアンにおいては幻視のなかで守護霊が現れることはないと書いている。しかしそれはシャーマンになるために必要な資格について全く知らないことを示している。

ダコタ・インディアンの間では、シャーマンという聖職の中のはっきりとしたヒエラルキーがまだ確立されていない。それに対し、ポーニー族はアラパホ族と同様の守護霊の考え方を持っているにもかかわらず、キリスト教の高位聖職者のランクづけをシャーマンの職に当てはめて用いた。幻視を得たというだけでは神聖なる地位を得る資格とはならない。シャーマンというのは、瞬間的な体験によってなるのではない。たとえその体験が本質的なものであったとしても、シャーマンになるには継続的な修業が必要であった。神話のなかでは、以下のような精霊の指示としてこの必要条件が形式化されている。それは、「自分の小屋で一人でいなさい。そうすれば私があなたの夢の中に現れ、私の歌や私のもっている力を与えることができる」<sup>47)</sup>という指示である。実際には、シャーマンの候補者たちは自分たちが後継者となるシャーマンや司祭から指示を受けていた。そしてシャーマンや司祭の死後に後を継いだ<sup>48)</sup>。シャーマンや司祭の数は決まっていたので、だれかが死ぬことによってのみシャーマンとなることが可能とな

った。

しかし、ポーニー族は俗人と非俗人の間を埋めただけではない。非俗人の階級もかなり明確に分かれていた<sup>49)</sup>。一番上に位置していたのが権限や権威や秘密の知識をもっていた司祭で、彼らは部族の様々な聖なるものを守る役割を持っており、酋長さえも彼らに従わねばならなかった。祈祷師は司祭と区別されていたが、司祭と同じく俗人出身で、主として幻視から力を得ており、仕事は人の病いを治すことと奇術であった。原則として司祭と祈祷師はお互いの儀式に立ち入ることはなかった。

司祭と祈祷師の区別は、ポーニー族の世界観のなかの区別に対応しており、司祭は天にいる神から（とくに星から）力を得、祈祷師は地にいる神から（主に動物が宿しているところから）力を得ていた。

つまり、守護霊の概念だけ取り上げると、大部分の平原地域において心霊的な力をもった俗人も非俗人も同様に守護霊を求めるものとして考えることができ、俗人と非俗人の区別が薄いような印象を与える。しかし実際には、俗人と非俗人との明確な区別は特にダコタ族とポーニー族の中で現れ始めていたのである。

幻視探求で研究する価値がある三つ目の点は、幻視を得ることと守護霊を得ることが同じものとされるということである。北アメリカの他の地域について述べることはできないが、平原インディアンにおいて幻視探求は守護霊よりはるかによく見られる一般的現象であった。守護霊を得るのに誰でも一生に一度は断食する部落でさえ、幻視は同じ方法で同じ状況のもとで追求された。その状況というのは、幻視が求められる状況とは次のような状況である。喪に服した時、自分の敵に復讐をする時、自分あるいは親戚が危険な目にあったり、病気になったりした折に誓いをたてる時、特定の集会へ入会する時、そして戦いの前の儀式の時などである。探求者は、一般的にこういった状況で守護霊を得ることがなくとも指示や力を得ることができた。

幻視探求のこのような使い方は一般化されているが、守護霊を基本的幻視、あるいは「偉大な」幻視とどの程度結びつけるかは、平原インディアンの部族間で大きな違いがある。偉大な幻視を得るといえるのは、平原インディアンの伝統で他の幻視を得るのと区別され、周囲の地域で守護霊を得るために行う思春期の断食に相当するものであった。

基本的幻視を得ることは、特定の部族において守護霊を得ることと密接に結びついていた。ブラックフット族とクロ族においても基本的幻視と守護霊は結びついているが、異なる形で結びついている。クロ族の儀式はいくつもの段階に分かれている。タバコを植える儀式に参加する資格を得る時、メディスン・バンドル（霊的なものを象徴する物体が入った袋）、パイプの儀式に参加する資格を得る時、さらに戦いのリーダーになる時といった段階があり、各段階で探求者は「父親」から「受け入れられる」という形式をとる。幻視探求でクロ族の前に現れる幻視は、決まった文句でクロ族に呼びかける。それは、「あなたを私の息子にする」である。その後、神話において彼は「小人に養子にもらわれた人」あるいは、「太陽が養子にもらっ

た人」などと呼ばれる。そして守護霊は「父」と呼ばれる。これらの呼び名が、ヒダツァ族、グロスーベンチャー族、そしてアリカラ族にしか見られないことは注目すべきことである。これらの部族はクロー族の近隣の地域に住んでいる。しかし、どの部族も父と養子の親密な関係を続けることはない。クロー族における父と養子の親密な関係は次の神話に現れている。小人に養子にされた男の子が赤い女につかまり、小人はその子を探しに行くというくだりである。「小人は息子がさらわれた場所に着いてこう言った。『魔女は息子をここに隠したと思う。』そして鷲に息子を探させた。」しかし、息子が見つからなかったので、一番小さい蟻を送り込むと、息子の情報を持ってかえった<sup>50)</sup>。つまり、「父」と呼ばれることによって、クロー族はある種の父親的な責任を感じる場合があるが、このような考え方は他の部族にとってかなり異質である。

ブラックフット族において断食する探求者と彼に恵を与えた動物あるいは物との間に親密で特殊な関係があるが、その関係はクロー族のような形では現れない。ブラックフット族は異なった路線でものごとをとらえる。神話やシャーマンの伝記に記された経験によると、守護霊とは探求者の日常において何らかの理由で意識に残った動物、鳥、またはものなのである。つまり彼らの幻視の話は、実際に起きた何の形式も持たないささいな出来事なのである。例えば、ついてきたスカンクに食べ物を与えると薬が得られたという話。大きな鷲の巣がある高い木のふもとでたまたまテントをはった時に鷲から薬がもらえた話。暖炉で燃え始めた腐った木からはい出たまん丸で白い幼虫から薬が得られた話などである。これをダコタ族の複雑な形式と比べると、あるいはオジボア族が必要とする宇宙的ビジョン<sup>51)</sup>と比べると、ブラックフット族の特性である強い個人性に気がつく。

守護霊と自分との間の個人的な関係に固執するブラックフット族の幻視と、前に述べたシャイアン族の幻視を対比させることができる。拷問が行われる他の文化でもそうであるように、シャイアン族は太陽に関する事柄を準備の詳細において強調する。例えば、棒の日のあたっている側を歩くこと、太陽をじっとみつめることなどである。最後に自分の一部を切った肉を提供する。翌日の夜に狼の幻視が現れることはほんの些細な付け足しにすぎない。

ダコタ族が明確に実行していることをシャイアン族は傾向としてほんやりわかる程度に実行しているに過ぎない。ダコタ族の俗人と非俗人の区別の説明ですでに述べたとおり、ダコタ族は思春期において「鎧の神」<sup>52)</sup>であるシャーマンによって守護霊を与えられており、その後に幻視を求めることは思春期に与えられる守護霊とは無関係であった。幻視を求めることの目的は、太陽あるいは神秘的な力を持った諸々のものと超自然的な会話をもつことであった。オグラ族が何か重要なことをしようとする時は必ず幻視を求めた<sup>53)</sup>。しかし、これらの幻視は守護霊とは無関係であった。

平原インディアンの通常のパターンに近い形で守護霊を求めたシャーマンでさえ、ブラックフット族がもつ守護霊との親密な個人的関係に匹敵するような関係はもっていなかった。ダコ

タ族のシャーマンが求める夢は非常に複雑な夢で、4組の登場人物がいて、このうちの最低2組が変身するというものである。この作為的な夢のなかのどの登場人物が守護霊なのかはあまり重要ではなく、ただその部族に益するものと決まっている<sup>54)</sup>。このようにダコタ族にとって守護霊は幻視探求のなかでほとんど重要視されていない。

幻視探求を守護霊から分離させたのはポーニー族も同じだが、彼らはダコタ族とは違った方向に進んだ。「伝統」として集められた膨大な資料から判断すると、ポーニー族の伝統は他の平原インディアンといくつかの点において異なっている。いくつか前述したが、幻視との関係において他のどの平原インディアンとも顕著に異なっている点は、守護霊を「動物小屋」の幻視にとって換えることである。すでにみてきたように、ポーニー族は霊を二つの大きなグループに分ける。一つは「上のもの」、もう一つは「下のもの」である。上にいる神さまは星のカルトの源であり、部族を束ねる基準であり、僧侶（呪医とは別）のパトロンであった。下の神は4つ（または5つ）の地域に根付いた「動物小屋」<sup>55)</sup>で、それは呪医やシャーマンの力の源であった。これらの動物小屋の話は、ポーニー族の『トラディション』の本に記録されている神秘的経験の26話のうち16話を占めている。他の集落で幻視を求める人が見る小屋はバッファローや鷺の家であることが多いが、ポーニー族の小屋はそういうものではない。ポーニー族の小屋はよく知られた丘や川のふもとに存在して、すべての動物がそこに集まって自分たちがもっている力を教えたり、手品をみせたりする場所である。このような呪術のための動物小屋は、他の平原インディアンの神話のなかの二つにしか登場しない。それはウィチタ族<sup>56)</sup>とアリカラ族<sup>57)</sup>の神話で、私たちが資料収集した平原インディアンのカドー地域の二つの部族である。つまりそれは、古くから受け継がれたカドー地域の概念であり、その源は平原地域ではなく南西地域にある。ナバホ族<sup>58)</sup>の伝説においても上の神、下の神という二つの対立した力が見られ、水の中の小屋には動物の神、「水の怪獣、カエル、サカナ、ビーバー、カワウソその他」が住んでいる。ナバホ伝説に欠けていて、ポーニー族の話しに出てくる要素は、動物小屋で個人に与えられる力である。ポーニー族が力を得るといった典型的な平原インディアンの考え方を自分たちにとって親しみがある動物小屋の概念と結びつけるのはしごく当然であり、そうすることによって守護霊の発達をおさえたと考えられる。ポーニー族の神話に関する膨大な資料をみると、一般的に個人の守護霊と幻視探求は無関係であることが明らかである。彼らの呪医は「すべての動物の神秘」を学んだ。たとえ一つの動物がメッセンジャーとして際立ったとしても、それはクロ族やブラックフット族がもっている動物との関係からはほど遠いものである。神話において特定の動物や物との個人的親密性の概念があるとすれば、それは誕生時、あるいはそれ以前の関係にさかのぼることができる。動物や物との親密性の概念がポーニー族にとって基本的概念であることは、ムリーも *Pawnee Indian Societies*<sup>59)</sup> という本のなかのメモ書きに加えている。それを見るとその信憑性がさらに高くなる。ムリーによると、すべての子どもは子宮のなかにいる時、片親を通して動物の力によって導かれたのだということである。動物の代わ

りに、木、星、かみなりが導くこともある。

平原インディアンが繰り返し起きるさまざまな出来事のたびに幻視を求めるという点、そしてポーニー族やダコタ族の特徴的な習慣として守護霊の形式がほとんど存在しないという点から、平原インディアンにおいて幻視探求は、守護霊を得ることよりもずっと一般的な現象であったと言える。

## 2

これまで平原インディアンの幻視探求全体に関する三つの通説をみてきた。そして、それぞれの部族の習慣が多様な形式をもっていることを知った。これに加えて、特定の部族、あるいは部族郡特有の習慣もあるため、その複雑性は増す。

そのなかで最も目を引くのはブラックフット族がもっている売り買いの概念である。幻視そのものを売ったり買ったりすることができる。どの男も人生のなかで一回は自分で幻視を求める。多くは失敗するので、繰り返しそれを求めた。それが成功に終わろうとも、失敗に終わろうとも自分の社会的地位を得るために他の人の幻視を買わねばならない。それは部族の経済システムの基本となっていた。ブラックフット族の資産の大部分は、このように簡単に売買できる商品に投資されていた。幻視に投資するということは、ウイスラー博士が書いているように、貯蓄銀行にお金を預けるのと同じことであった。部族のなかの見栄っ張りや、自分の資産を見せびらかすために幻視を買った。平原インディアンの部族が皆集まるたびに戦いで自慢話をしてきたのと同様に、ブラックフット族は集まって自分たちがもっている幻視、そして幻視に費やした財産を自慢した。それを公表すると野次をとばされるか、ほめられたえられるかは、内容によるのであった<sup>60)</sup>。

私はここで幻視を買うと述べてきたが、その理由はブラックフット族にとって幻視はまさに買って手に入れることができるものだからである。ブラックフット族が幻視を語る時、買った幻視も断食によって得た幻視も第一人称で語り、その区別はつけないのである。文献を見ると、幻視を買うことは「メディスン・バンドルを買う」と書かれているが、実際には買い手が慣習に基づいて自分の束を新たに作るのである。彼が本当に買うのは、それに伴う歌であり、タブーであり、「力」であり、儀式を執り行う権限なのである。

ブラックフット族におけるこのような束は数多くあるが、全ての束は部族の儀式パターンに則ったものである。同様のパターンは儀式に関連する他のさまざまなものの使い方に影響を及ぼした。盾、髪飾り、歌、彩られたテント、平原インディアンの通常のシャツ、自己拷問の誓い、そして工芸品もメディスン・バンドルと同じパターンで人から人へ渡った。太陽の踊りも同じパターンで変化し、毎年行われる太陽の踊りの祝いでも束が儀式に則って手渡される<sup>61)</sup>。ブラックフット族の儀式制度は、既存のパターンが新たな形を作り出してどんどん複雑化する



傾向を示す絶好の例である。

精霊の恵が売り買いできるという概念は、クロー<sup>62)</sup>、アラパホ<sup>63)</sup>、ヒダツァ<sup>64)</sup>、ウイネバゴ<sup>65)</sup>などの部族にも存在する。しかし他の部族においてはブラックフット族の生活におけるほど重要な位置は占めてはいない。ウイネバゴ族において幻視の売り買いは、自分で幻視を得られなかった人たちのための手段にすぎない。ヒダツァ族において幻視の売り買いは相続の考えと交じり合っている。これについては後述する。

ブラックフット族が売り買いの概念を発達させたのと同様に、ヒダツァ族は独自の相続のパターンを発展させた。ヒダツァ族は母系相続である。しかし、メディスン・バンドルは父系相続である。それは奇妙に不統一なプロセスによって、幻視に対する権限が受け継がれるというものである。父方から受け継がれるということが義務付けられているのだが、幻視を受け継ぐには、その幻視と同じものを自分で得なければならない。そして幻視を受け継ぐのにお金を払わねばならない<sup>66)</sup>。受け継ぐ人は、家族のメディスン・バンドルにある幻視を得なければならないので、その特定の幻視を得るために父親が相続人である息子の精神を整えることが特に重要となる。断食の時に父親が監督をするだけでなく、資格をもったメディスン・バンドルの持ち主の監督のもとで儀式がとりおこなわれなければならない。以前、人々は幻視に従ってダンスをとりおこなっていたが、その直後に死んでしまうことがあったのである<sup>67)</sup>。

幻視、あるいはメディスン・バンドルを父系が受け継ぐ習慣は、部族によって様々な浸透の度合いがある。クロー族、アラパホ族、ポーニー族 (のシャーマン)、アリカラ族、オマハ族にこうした習慣があるが、それが非常に顕著に見られるのは中央アルゴンキン語族<sup>68)</sup>である。幻視を受け継ぐという概念は、相続人が同じ幻視を得なければならないということと密接につながっているのだが、それは家族の監督の努力のもとで生み出される偶然である。この習慣は主にアルゴンキン語族の特性であり、後に平原インディアンに浸透していった可能性がある。これは東平原インディアンに深く浸透したアルゴンキン語族の特徴的な習慣の一つにすぎない。

このように、アルゴンキン語族が属するウッドランド文化との共通性という観点からオマハ族の幻視の習慣を考慮するのが最も有益である。オマハ族とアルゴンキン語族の共通性は、拷問の欠如、思春期の断食と守護霊を得ることを関連づけていること、そして幻視を相続するには家族と同じ夢をみななければならないということの三点である。これについてはすでに述べた。またオマハ族とアルゴンキン語族が使用する幻視に関する用語も似ている。どちらにおいても個人の霊に呼びかける時「おじいさん」を使い、この呼び名はキオワヤナバホ族<sup>69)</sup>を除いては、平原インディアンの間で使われていない呼び名である。幻視のなかにおける言い方も同じで、「あなたのことを不憫に思っていました」という表現である。これは、アルゴンキン語族とオマハ族の共通点であり、平原インディアンの他の地域では非常に限られた分布である。

前述したことを考慮すると、オマハ族が幻視をレベル分けしていることは興味深い<sup>70)</sup>。動物はもっとも低いレベルの力しか与えることができない。動物の上のレベルには、雲の出現、鷲

の翼がある人間の形の出現がある。さらにその上のレベルにはただの声がある。幻視の霊から現世的なものを抽出する形式は中央アルゴンキン語族のもっとも特徴的な点である。

それに関連したオマハ族の神話はいくつかあるが、そのなかにアルゴンキン語族のもうひとつの特徴である母親か父親が作った断食用のテントが出てくるものがある。そのくぐり方は決まって次のようなものである。「彼は長々とこう言った。『お父さんはお母さんが私のためにテントを作るのを許した。』」つまり彼は断食に入ろうとしていることを公表し、家族はそれに従ったのだ<sup>71)</sup>。

ポーニー族及び、彼らと同系列のアリカラ族の間では、手品が活発に発展した。この特徴が見られるのは、彼ら二部族のみである。手品はシャーマンになるための必要条件で、シャーマンになるためのパスポートとなる業である。手品は伝統の動物小屋で新入門者が最初に学ぶものである。シャーマンの偉大なる「20日間の儀式」は、ひとつの長い手品なのであった。

ポーニー族の複雑な幻視を調査する時、欠かせないのが心理的態度の違いであり、それを考えると、ポーニー族はクロー族の正反対に位置する。クロー族の態度を表すものとして次のような記述が典型的である。「クロー族の呪術師は断食をし、4日間祈った。彼は指の一関節を切り落とし、それを太陽に捧げてこういった。『太陽よ、私を見てください。私は貧しい。馬を持ちたい。豊かにしてください。そのために私は、この小指をあなたに捧げるのです。』<sup>72)</sup>年とった男の言い方なら、「私は貧乏になる運命でした。だから幻視がなかったのです」となる<sup>73)</sup>。このようにクロー族が成り行きをコントロールするのに幻視を使ったのに対し、ポーニー族は幻視を霊と接触するのに使う方向へ移行した。つまり、強調する面が物質的価値から霊的価値へ移行したのである。

その例として、バンドルの守り手に訴えた兵士の物語がある。「バンドルの守り手は、彼の頭や腕に手をかざして通りかかる一人一人の男に対してこう言った。『友よ、あなたを哀れむ。あなたを助けるのは私ではなく、私の前にあるこれらのもの、それらがたとえ死んでいるとしても、これらのものと太陽があなたを助けねばならない。』<sup>74)</sup>また、幻視を求めて断食に入ろうとしているシャーマン候補者に対して言ったシャーマンの次のことばがあげられる。「心では貧しくあれ。石に話しかけ、自分の願いを伝えなさい。自分が貧しいことを伝え、何も隠してはならない<sup>75)</sup>。」

オマハ族とポーニー族は、霊的体験のなかの特別な意味を見出した。したがって、年老いた男は孫息子に対して次のような助言をした。「精霊に呼びかけながら遠くへいきなさい。4日間、食べたり飲んだりしてはいけない。力を得ることができなくても、精霊は助けてくれる。貧しい人として叫びながら祈れば、精霊は助けてくれる<sup>76)</sup>。」

平原インディアンのようなひとつの文化地域においても、幻視のパターンが非常に多様であることがわかる。一般的な特徴が不均一に分布していたり、特定の部落では完全に欠如していたりするばかりでなく、その土地特有の何らかの発展が一般的なパターンの上に積み重ねられ、

一般的パターンがほとんど見失われていることもある。「守護霊を得る方法」という包括的なレットル付けは、何の役にも立たない。拷問の使用、不使用、シャーマンの階層の存在、すべての男が使える霊的な力、預金担保の概念としての幻視、または精霊の慈悲による幻視、これらと平行にあるのが多様な心理的態度であり、平原インディアンの「宗教的」多様性は、カテゴリー化できないものである。アニミズム、マジック、マナイズム、神秘主義、これらの宗教的カテゴリーがこの一つの地域でひしめきあっている。そしてこれらのレットルが整理されても、その多様性は残る。そのため、宗教というトピックだけを取り上げた研究は、現実の豊かな多様性が欠けており、偽りの簡潔さを示すことになる。私たちが最初にやらなければならないことは、宗教的経験がどのようなことと関わっているのかを注意深く探り、その多様性と限りない異種混交性を探ることではないだろうか。

#### 注

- \* *American Anthropologist* 24 卷、1 号、1992 年、1-23 ページ
- 1) Herman K. Haeblerlin, *Indians of Puget Sound* に関する文書より
  - 2) J. Heckewelder 牧師, *An Account of the History, Manners, and Customs of the Indians Who Once Inhabited Pennsylvania*. Philadelphia 1819 年、246 ページ
  - 3) Paul Radin の *The Autobiography of a Winnebago Indian*. Publications of the University of California in Archeology and Ethnology 16 卷、カルフォルニア大学出版、386-87 ページ参照
  - 4) William Jones の *Ojibwa Texts*, Publications of the American Ethnological Society, 7 卷、New York and Leyden 出版、1917 年、1919 年、303 ページ参照
  - 5) James Teit, "The Thompson River Indians of British Columbia", *Jesup North Pacific Expedition*, 1 卷、第 4 部、1900 年、前掲者による "The Shuswap Indians", *Jesup North Pacific Expedition*, 2 卷、第 7 部、ニューヨーク、1909 年、558 ページ参照
  - 6) A.L. Kroeber, "The Arapaho", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 18 卷、ニューヨーク 1902-7 年、418 ページ参照
  - 7) A.L. Kroeber, "Ethnology of the Gros Ventre", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 1 卷、第 4 部、ニューヨーク、1908 年、222 ページ参照
  - 8) Robert H. Lowie, "The Assiniboine", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 4 卷、第 1 部、ニューヨーク、1909 年、48 ページ参照
  - 9) G. H. Pepper and G. L. Wilson, "An Hidatsa Shrine, and the Beliefs Respecting It", *Memoirs of the American Anthropological Association*, 2 卷、1908 年、319 ページ参照
  - 10) J.O. Dorsey, "A Study of Siouan Cults", *Eleventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, ワシントン、1891 年、390 ページ参照
  - 11) Prinz Maximilian von Wied-Neuwied, *Reise in das innere Nord America* 第 2 卷、コブレンツ、1839 年、1841 年、188 ページ参照
  - 12) Clark Wissler, "Sun Dance of the Blackfoot Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 16 卷、第 3 部、ニューヨーク、1918 年、205 ページ参照

- 13) Clark Wissler and D. C. Duvall, "Mythology of the Blackfoot Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 第2巻、第1部、ニューヨーク、1908年
- 14) Clark Wissler, "Ceremonial Bundles of the Blackfoot Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 第7巻、第2部、ニューヨーク、1912年
- 15) Walter McClintock, *The Old North Trail*, ロンドン、マクミラン出版、1910年
- 16) G.A. Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, ニューヨーク、スクリブナーズ出版、1903年
- 17) G.A. Dorsey and A. L.Kroeber, "Traditions of the Arapaho", *Anthropological Series*, 第5巻、シカゴ、フィールド・コロンビアン博物館、1905年、198ページ参照
- 18) G.A. Dorsey, "Arapaho Sun Dance", *Anthropological Series* 第4巻、シカゴ、フィールド・コロンビアン博物館、1903年、184ページ
- 19) 前掲書 182ページ参照
- 20) Kroeber, "The Arapaho", 前掲書、419-28ページ参照
- 21) G.A. Dorsey and A.L. Kroeber, 前掲書、49ページ参照
- 22) James Mooney, "The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890" *Fourteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 第2部、ワシントン、1896年、898ページ参照
- 23) G.A. Dorsey, "The Cheyenne II: The Sun Dance", *Anthropological Series 11* 号、シカゴ、フィールド・コロンバイン・ミュージアム、1905年、17ページ参照
- 24) G.B. Grinnell, *When Buffalo Ran*, ニューヘイヴン、イエール大学出版、1920年、79ページ参照
- 25) A.L. Kroeber, "Cheyenne Tales", *Journal of American Folk-Lore*, 13巻、50号、1900年、163, 188, 190ページ参照、および、G. B. Grinnell, "Some Early Cheyenne Tales", *Journal of American Folk-Lore* 第20巻、78号、1907年、188ページ参照、第21巻、82号、1908年、282ページ参照
- 26) James Mooney, "The Cheyenne Indians", *Memoirs of the American Anthropological Association* 第1巻、1905-7年、367ページ参照
- 27) 前掲書、361ページ参照
- 28) Robert H. Lowie, "Myths and Traditions of the Crow Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 第25巻、第1部、ニューヨーク、1918年
- 29) Robert H. Lowie, *The Religion of the Crow Indians* の原稿
- 30) Alice C. Fletcher と F. La Flesche, "The Omaha Tribe", *Twenty-seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, ワシントン、1911年、591ページ参照
- 31) ウイスラー博士から口頭で個人的に受け取った情報
- 32) J.O. Dorsey, "A Study of Siouan Cults", 前掲書、373ページ参照
- 33) J.O. Dorsey, "The Cehiga Language", *Contributions to North American Ethnology* 第6巻、ワシントン、1890年
- 34) Rev. J.R. DeSmet, *Western Missions and Missionaries*, 1859年、92ページ参照
- 35) Maximilian, 前掲書参照
- 36) Lowie, "The Assiniboine", 前掲書、4ページ
- 37) A.L. Kroeber, "Gros Ventre Myths and Tales", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 第1巻、第3部、ニューヨーク、1907年、122ページ；George Catlin, *Illustrations of the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians*, ロンドン、1848年、174ページ参照
- 38) Rev. J. R. Walker, "The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota",

- Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*、第 16 巻、第 2 部、ニューヨーク、1917 年、68 ページ参照
- 39) Rev. Stephen Riggs, *Gospel Among the Dakotas*、1869 年、81 ページ参照
- 40) Rev. James W. Lynd, “Religion of the Dakotas”、*Collection of the Minnesota Historical Society*、第 2 巻、第 2 部、1860-67 年、164 ページ参照
- 41) Walker, 前掲書の 118 ページ参照
- 42) Clark Wissler, “Societies and Ceremonial Associations of the Oglala Division of the Teton Dakota”、*Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*、第 11 巻、第 1 部、ニューヨーク、1912 年、82 ページ参照
- 43) Kroeber, “The Arapaho”、前掲書 419 ページ参照
- 44) Lowie, “The Assiniboine”、前掲書 47 ページ参照
- 45) Wissler, “Societies and ceremonial associations in the Oglala division of the Teton-Dakota”、前掲書 81 ページ参照
- 46) J.O. Dorsey, “A Study of Siouan Cults”、前掲書 443 ページ参照
- 47) G.A. Dorsey, *The Pawnee: Mythology*、59 版、ワシントン：ワシントン・カーナギー・インスティテュート出版、1906 年、53 ページ参照
- 48) James R. Murie, “Pawnee Indian Societies,” *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*、11 巻、第 7 部、ニューヨーク、1914、617 ページ
- 49) Clark Wissler, The Pawnee の原稿
- 50) Lowie, “Myths and Traditions of the Crow Indians”、前掲書参照、130 ページ
- 51) Jones, 前掲書参照、第 2 部、305 ページ
- 52) J.O.Dorsey, “A Study of Siouan Cults”、前掲書参照、443 ページ
- 53) Walker, 前掲書参照、68 ページ
- 54) Wissler, “Societies and Ceremonial Associations of the Oglala Division of the Teton Dakota”、前掲書参照、81 ページ
- 55) G.B.Grinnell, *Pawnee Hero Stories and Folk Tales*、ニューヨーク：スクリブナーズ出版、1893 年、358 ページと G.A. Dorsey, “Traditions of the Skidi Pawnee”、*Memoirs of the American Folk-Lore Society*、8 巻、1904 年、xix ページ
- 56) G.A. Dorsey, *Traditions of the Wichita*、出版物 21、ワシントン、ワシントン・カーネギー機構、1904 年、312 ページ
- 57) G.A. Dorsey, *Traditions of the Wichita*、出版物 21、ワシントン、ワシントン・カーネギー機構、1904 年、312 ページ
- 58) Washington Matthews, “Navaho Myths”、*Memoirs of the American Folk-Lore Society*、5 巻、1897 年、165 ページ
- 59) 前掲書参照、639 ページ
- 60) Wissler, “Ceremonial Bundles of the Blackfoot Indians”、前掲書参照、276 ページ
- 61) Wissler, “Sun Dance of the Blackfoot Indians”、前掲書参照、263 ページ
- 62) Lowie, The Religion of the Crow Indians の原稿
- 63) Kroeber, “The Arapaho”、前掲書参照、436 ページ
- 64) Robert H. Lowie, “The Sun Dance of the Shoshoni, Ute, and Hidatsa”、*Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*、16 号、第 5 部、ニューヨーク、1919 年、417 ページ

- 65) Paul Radin, "Religion of the North American Indians", *Anthropology in North America* (Franz Boas 他編)、ニューヨーク、ステッチャート出版、1915年、305ページ
- 66) Lowie, "The Sun Dance of the Shoshoni, Ute, and Hidatsa", 前掲書参照、416、417ページ参照
- 67) 前掲書参照、418ページ
- 68) Radin, *Autobiography of Winnebago Indian*、前掲書参照、390ページ、Alanson Skinner, "Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 13号、第1部、ニューヨーク、1913年、104ページ
- 69) Rev. J.J. Methvin, *Andele, or the Mexican-Kiowa Captive: A Story of Real Life among the Indians*、ルイヴィル、ケンタッキー出版、1899年；Matthews、前掲書参照、164ページ
- 70) J.O. Dorsey, "A Study of Siouan Cults"、前掲書参照、393ページ
- 71) J.O. Dorsey, "The Cehiga Language"、前掲書参照、185ページ
- 72) Robert H. Lowie, "The Tobacco Society of the Crow Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of National History*, 21巻、第2部、ニューヨーク、1920年、117ページ
- 73) Lowie, *The Religion of the Crow Indians*、原稿
- 74) G.A. Dorsey, *The Pawnee: Mythology*、87ページ
- 75) G.A. Dorsey, "A Pawnee Personal Medicine Shrine", *American Anthropologist*, 第7巻、2号、特集号、1905年、497ページ
- 76) J.O. Dorsey, "A Study of Siouan Cults"、前掲書参照、381ページ

