

マナ・供犠・暴力

フランス農村における恩寵とミメシス

Mana, Sacrifice, and Violence
Grace and Mimesis in Rural France

三浦 敦*

Atsushi MIURA

要旨

フランス・ジュラは、中世以来の協同組合の歴史があり、また 19 世紀には何人もの社会主義思想家を生んだ土地である。この地の農村では「妬み」がその社会関係を規定する価値として重要な役割を果たしている。本論は、文化人類学におけるマナ論や供犠論を用いて、東南アジアや西アフリカ社会などと比較することで、この「妬み」の根底には恩寵と無償の贈与という論理があり、それはさらにはキリストの物語的ミメシスに基礎付けられていることを明らかにする。

キーワード：フランス農村、妬み、恩寵

1. 問題の所在

フランス・ジュラの農村では、「妬み *jalousie*」が人間関係において重要な役割を果たす。人が、隣人よりも良いトラクターを買うと、それは隣人を妬んだからだと指摘され、村の中で問題を起こす人も、そこには「妬みがあるのだ」と説明される。同様に、何か揉め事が起きると、当事者は自分を正当化する際に「俺には家族もいて家もあるし農地もある。別に人を妬むことなんか何もない」と言い、揉め事の根底に「妬み」の問題があることを示唆する。

「妬み」は、ある一定の価値を、他人が実現できているにも関わらず、自分が実現できていないときに抱く感情である。この一定の価値は、文化人類学で論じられてきた「マナ」概念に近いものである。本論はこの点に着目して、「妬み」が持つ社会的意味を探求する。

「妬み」という言葉は農民たちの間では否定的な価値を持つ言葉である。そのためフランス・ジュラの農民たちは、人から妬まれないように、また人を妬んでいると思われぬようにすることに細心の注意を払う。もちろん、ここでは、本当にそれらの行動が「妬み」によって引き起こされたのかどうかは問題ではなく、「妬み」という言葉で人の行動が評価され、それによっ

*みうら・あつし（埼玉大学大学院人文社会科学部研究科教授・文化人類学）

て人々の行動が方向付けられているという点が、重要な点である。

フランス・ジュラは 13 世紀に遡るグリュイエールタイプのチーズを生産するための協同組合の歴史を持つ。この協同組合は、19 世紀になるとこの地方の農業近代化に積極的な役割を果たしただけでなく、フリーエとブルードンというこの地方出身の二人の有力な社会主義理論家に示唆を与え、そして現在もこの地方の農民の所得の安定に積極的な役割を果たしている。そしてその協同組合の組織と運営を見てみると、様々な面において農民の間の平等を徹底することによって、農民の間の「妬み」をなるべく回避できるようになっているのである。

もちろん「妬み」の問題は、世界各地の農村社会で報告されている。中米の農村を調査したフォスターは、そこには「限定された富」のイメージがあり、ある人が富を得ることは必然的に他の人の富の喪失を招くと考えられているとするが [Foster, 1965]、「妬み」もここから説明することが可能である。さらに、妬みはしばしば妖術信仰や邪視信仰と結びつく。地中海社会の邪視信仰では、妬みが邪視となって相手に災いをもたらすと考えられているし、妖術信仰においては、妬みが妖術となって現れたり、妬まれている人（しばしば成功した人）が妖術師として告発されたりする。とはいえ、「妬み」が常に妖術と結びつくわけではない。フランス・ジュラ農村社会では、妖術や邪視は見られないし、「限定された富」のイメージも見られない。

人が他人を妬むのは、その他人が持っているものを、自分が持っていないからである。その他人は持っているが自分が持っていないものは、モースが呪術論で論じた「マナ」に類似している。そこでまず、この「マナ」がヨーロッパ農村でどのように現れるのかを検討しよう。

2. マナ

ユベール&モースはその「呪術論」において、コドリントンのメラネシア民族誌を引用しつつ、メラネシアにおける「マナ」的な概念は世界中に見られると指摘する [ユベール&モース, 1990]。彼らによれば「マナ」は、一種の呪術エネルギーであり、動詞としても、名詞としても、形容詞としても機能し、物体や状態を指すことも、行為を指すこともある。そして、この「マナ」は、オセアニアだけでなく、北アメリカ先住民など、世界各地に見られることを指摘し、呪術現象の本質に関わるとみなしている。

「マナ」概念は、もともとオセアニア諸語に共通して見られる言葉である¹。その元来の意味は、大きく二つに分かれる。一つは「超自然的な力」であり、もう一つは「祖先・祖霊から受け継いだ魂・肉体・慣習・法規範」である[Rumsey, 2016]。この力は、本来的には善でも悪でもなく、その力を用いて善をなすことも悪をなすことも可能であるが、マナを持つものは王や首長になると考えられている。モースはその『贈与論』で、マオリ社会では物には霊（ハウ）が宿っていると指摘しているが [モース, 2009]、そのハウの呪術的精神の力がマナである。ここにおいて、ハウを元の人に返さないと災いがあるため、贈り物に対してはお礼をしなくてはな

¹ のちに見るように、同じオーストロネシア語族である島嶼部東南アジアの諸社会でも、言葉は異なるが、類似した概念が見られる。しかしこの概念に関して、オセアニアと東南アジアとの文化史的関係は不明である。一説には、オセアニアのマナという語はバブア諸語から借用語であるとも言われる [Rumsey, 2016]。

らないのであり、ハウに内在するマナは、贈与を促進させる力を持つ。

東南アジアにも類似の概念が見られる。バリやジャワでは「サクティ sakti」と呼ばれ、マレーでは「クラマート」と呼ばれ、フィリピンでは護符を意味する「アティンアティン」という語がこの「力」を指すのにも使われる[Endicott, 1970; ギアツ, 1990; Borchgrevink, 2003]²。「サクティ」という語はインドの宗教思想における「シャクティ sakti」に由来し、もともとは性的能力を意味したが、それが転じてシヴァ神の靈力を意味するようになり、さらにはそれが女性名詞であることから、シヴァ神の妃たちの靈力を指すようになった。しかし、東南アジアにおけるマナ的概念は、インド宗教思想の影響を受けつつも、超自然的でそれ自体としては善でも悪でもない力であるなど、ポリネシアのマナと共通点を持つ。

東南アジアにおいても、マナは社会を構造化する。すなわち、こうしたマナの力が政治権力の基礎となり、「インド的王権」と呼ばれる東南アジア独自の王権を生み出すほか、日常の社会関係も規制するのである。「マナ」は、禁欲や節制、寛容によって蓄積される一方、放縦や浪費、傲慢はその喪失を招く。こうして「権力」を蓄積したものは王としての権威を高める。この時、王は神となり宇宙の中心となる。しかし、宇宙におけるこのエネルギーの総体は常に一定と考えられるため、権力を蓄積する王が現れれば、必然的にそれを失う王も現れる。そのため、王国は、この王の神的な力が及ぶ範囲となるが、重要なのは王のいる首都であり（それゆえ、王朝はしばしば首都の名前を取る）、国境は常に変動する。こうして多くの王国が林立し、そのマナの権力の変動に伴って王国同士の力関係と領域が常に変化するのが、「銀河系政体」と呼ばれる東南アジアの伝統的な王国システムである [Tambiah, 1976; Errington, 1989; アンダーソン, 1995]。

インド的王権においては、マナの力を蓄積した王や首長の周りに人々が庇護を求めて集まり、放埒な王からは人々は離れていく（もともと人口密度の低い東南アジアにおいては、王の実質的な権力は支持者の数で決まる）。しかし、こうしたマナの力は一般の人でも多かれ少なかれ分有しており、「上下関係は協力関係に、水平関係はライバル関係に」[Reid, 1983]というように、力を多く持つものが力を少ししか持たないものを保護するという関係が成り立つ。しかし、この力を最小限でも持つということは、それだけ人として尊厳を持つということであり、それゆえ全ての人は生存の権利が認められることになる[Szanton, 1972]。実際、かつての東南アジアの奴隷制では、奴隷といえどもわずかとはいえマナの力を分有しているため、その人格は尊重されていた。

西アフリカでは、「ニヤマ」がマナの力の例としてあげられる[Griaule, 1938]。西アフリカは、ニジェール川流域で広範な交易ネットワークが形成され、その交易ネットワークに乗る形でガーナ帝国、そしてマリ帝国が10世紀から15世紀にかけて成立したが、それにより比較的類似した社会システムが地理的に広範な領域で共有されており、マナの呪術的神秘な力とされる「ニヤマ」の概念も広く共有されており、中でも、ニジェール川からやや離れた山岳地帯に

² ただし、私のフィリピンでの聞き取りでは、「アティンアティン」はむしろ、邪悪な呪術師とされていた。

住むドゴンの人々の事例がよく研究されている。

グリオール&ディテルランによれば、ニャマは血と一緒に体内を流れる非人格的な生命力・エネルギーであり、人間や動物、植物、さらには超自然的な存在の中にも流れるもので、一つの体や物から他の体や物に移されたり分割されたりすることができ、量的にも質的にも変化し、そのニャマが担われていた体から解放されるととても危険なものとなる。一人の人のニャマは様々な祖先に由来しており、人生の過程で、病気になったり悲痛な体験をしたり、あるいは疲れたりすると失われ、幸せになると増大する。また名前を呼ぶと、その名前の由来となった祖先に由来するニャマは増大する[Griaule et Dieterlan, 1987]。

病気はニャマの喪失がもたらす秩序の乱れが引き起こす。それゆえ治療儀礼はこの乱れの回復を図るものであり、その手段の一つに供犠がある。犠牲獣のニャマが供犠による死によって解放されるが、そのニャマが秩序を乱れから回復させるのである。

ニャマは、これらの民族の社会構造と密接に関係している。西アフリカの諸民族は、自由民、専門カースト民、奴隷の3階層からなる社会を構成し、そのうち専門カースト民は「ニャマカラ」と呼ばれ、ニャマをコントロールできる人々とされる。ニャマカラは、具体的には鍛冶屋、グリオ（楽師）、皮革職人からなり（民族によっては木工職人も入る）、彼らは同じ職業の人とのみ結婚ができ、また奴隷になることはない。一方、自由民は専門カースト民よりは地位が高いが戦争捕虜などにより奴隷にされる恐れがある。

治療儀礼の例に見るように、ニャマは神話や供犠と密接な関係を持つ。マンデ系諸民族では、最初の人間が両性具有の数組の双子として現れるという共通した特徴を持つ。その神話の中でもよく研究されたのが、上記のドゴンの人々の間の神話である。

ドゴンの神話では、最初に最高神アンマが宇宙卵から生まれ、その後、アンマから二組の両性具有の双子ノンモが生まれる。しかし、そのうち末っ子のノンモであるオゴが、機が熟さないにも関わらず、胎盤を引きちぎって早く生まれてきてしまい、しかも父アンマのようになることを望んだオゴはアンマの元から穀物を盗んできてしまう。こうしてオゴの違反によって宇宙には無秩序がもたらされた。そこでアンマは、オゴとその双子の片割れであるノンモ・ティティヤイネに割礼という形で供犠を施す。この時、ペニスの包皮は男性の女性的な部分、クリトリスは女性の男性的な部分とされるが、それらを切り離す割礼により、それまで両性具有だったそれぞれの存在が男性または女性となり、これによってそれぞれが双子の片割れである異性を求めるようになり、婚姻が生まれる。この時に流される血によって流出するニャマが、オゴの最初の違反によって発生した無秩序を修正し、秩序ある宇宙を創造することになる [グリオール, 1997]。また、割礼により単性化した双子は、母方交差いとこの関係となって母方交差いとご婚がなされ、また、この双子の関係は冗談関係としても表現される。この時、それぞれの人はそのパートナーの体の中に自分のニャマを持っており、このパートナー同士はお互いに協力し合うことが義務付けられることになる[Smith, 1973]。ドゴンの動物の供犠も原初のオゴの供犠の再現であり、動物を殺す時に血とともに流れるニャマによって、社会関係が生成し再確認されることになる。

実は、このようなニヤマ解釈には異論もある。チミネッリは、マナと同様にニヤマを一種のエネルギーの流れとして捉えるのは、20 世紀前半のヨーロッパ知識人における流行を反映しているとし、彼女が調査した範囲では、バンバラの間ではニヤマは汚染と病気の原因とされると指摘している[Ciminelli, 2004]。ファン・ベークはさらに根底的な批判を行い、グリオール調査データは再現不可能なデータであり、神話のデータもニヤマについてのデータも、彼が調査したものとは全く異なっているとした上で、グリ奥ールの調査が一定の植民地状況においてなされたことに注意を促している[Van Beek, 1991]。これらの批判は、ニヤマがオセアニアのマナと異なる役割を果たしていることを示している。すなわち、「マナ」的な概念とみなされるものは、確かにそれらはいずれも一定の霊的な力を示しているが、その社会的役割や特徴は、地域や文化によって異なっているのである。

日本においては、この「マナ」に類似する概念については、諸説はあるものの、その有力な説は「モノ」である（他にも、「タマ」、「チ」、「イツ」、「カミ」、「フツ」などが、「マナ」に対応すると指摘されることもある）[小松, 1994]³。もともとは善悪に関わらず働く霊的な力という意味であったが、上代に天皇制が確立する過程で、善や幸をもたらす「モノ」は「カミ」や「タマ」といった言葉で示されるようになり、それに伴い「モノ」は不吉や災厄や祟りを意味するようになったという。人は皆「タマ」あるいは「ミタマ」を持ち、これらの「タマ」が不当に扱われると「荒ぶる魂」となって、人に災いをもたらす。他方、人の社会的成功は、しばしば「ツキ」によって与えられる。小松和彦によれば、「ツキ」とは運であるが、それはまた同時に何か霊的な存在の憑依でもある。このように、ポリネシアのマナとは異なり、モノは「憑く」ものであり、個人の努力によって蓄えたり蓄積したりすることができるものではない。モノが憑くのは、偶然によることも多く、憑いたモノは、憑かれた人の意志に従うとは限らない。「モノ」は霊的な力という点ではオセアニアのマナと同じとはいえ、その意味はかなり異なっている。

イスラームでは、「バラカ」概念がマナに近い意味を持つ [Blake Palmer, 1946]。「バラカ」は聖者などが持つ奇跡をもたらす力であるが、もともとは神が人に与えた祝福や恩寵である。クルアーンでは、生けるものは全て神のバラカの発現であり、バラカは万物に偏在しているとされ、もともとは聖者信仰とは別の概念であった。しかしイスラームでは 12 世紀ごろに聖者崇拜が盛んとなり、その際に聖者が神から授かったとされる神秘的な力、すなわち聖者の聖性をバラカと呼ぶようになり、この聖者の残した髪の毛、衣服、遺物なども、バラカを宿しているとみなされた。またバラカは、キリスト教における聖人信仰とは異なり、その聖者の子孫にも受け継がれていく。聖者は通常、ウラマーであり、イスラーム教師であり、またしばしば何らかのタリーカ（スーフィー教団）の指導者である。聖者は生前も死後も、バラカ＝祝福を人々に伝え、人々は聖者のバラカに接してその力にあやかろうと、聖者や聖廟を訪れる。

ヨーロッパでは、いくつかの異なるマナ的概念が見られる。

³ ポリネシア諸語における「マナ」の語がそのまま縄文時代の日本に持ち込まれ、母音が交替して「モノ」という語になったという指摘もあるが、だいぶ意味は異なっている。

まず、狩猟をめぐる民間信仰に典型的に現れている「黒い血」と呼ばれるものがある。これはおそらく古代ケルト文化や古代ゲルマン文化などキリスト教以前の民間信仰に由来したもので、それによれば、狩人とは「黒い血」を持って生まれてきた人のことであり、その血が濃ければ濃いほど「野生」に近くなり、狩りの対象である野生動物と一体化する。今でもヨーロッパの農民は秋になるとシカやイノシシなどの狩猟を行うことが多いが、狩猟を行うときは、狩人の黒い血は沸騰するとされる[Hell, 1996]。この狩人は、一種の野生人（ワイルド・マン）であり、またワイルド・ハントに現れる亡霊たちでもあり、古代ゲルマン神話における主神オーディンの戦士ヴェルセルクルでもある [Hutton, 2014]。この「黒い血」の濃さは持って生まれたものであり、またその性格から政治秩序とは正反対のものである。とはいえ、狩猟は今では、農民の余暇活動であり、農民の生活全般を規制する活動とはいえない。古代ギリシアでは、野生人は、野蛮人と区別される。野蛮人は、ギリシア人とは異なる言語を話し、ギリシア人の言葉を理解しないが、それでも一つのコミュニティを作って生活しているが、野生人はコミュニティを作ることはなく、文明人（ヘレーノス）の周縁で、一人または夫婦で住んでいるとされる[White, 1979]。

民間信仰におけるマナ的概念の別の例は、フランス西部の妖術信仰について研究したファヴレ＝サーダによって報告されている、「力」の観念である[Favret-Saada, 1977]。彼女によれば、人生を生きる「力」がなくなり、不幸の連続に耐えられなくなると、妖術から自らを守ることができなくなるとされていると指摘し、「力」の強弱の重要性を報告している。

とはいえ、フランス・ジュラでは、妖術信仰は見られず、この「力」概念も見られない。また、狩猟は盛んであるが、この「黒い血」についての観念も、農民たちに広く見られるというものでもなかった。

一方、地中海社会において広く見られる「名誉」概念も、マナ的な特徴を持つことが指摘されている[Peristiany and Pitt-Rivers, 1992]。この名誉概念は、地中海北岸のキリスト教圏においても、南岸のイスラーム圏においても広く見られるが、今ではどちらもキリスト教的ないしイスラーム的な「恩寵」概念と結び付けられている（しかし「名誉」という価値の起源はこの二つの宗教よりも古い時代に遡る）。すなわち、神の恩寵が得られたものは名誉を持ち、名誉ある地位にある者は神から恩寵を得られた者であるということである。このように、民衆イスラームにおけるバラカや、地中海世界における名誉が示すように、キリスト教やイスラームと関わる範囲においては、神の「恩寵」または神による「祝福」は、マナの特徴を持つ概念となっている。フランス・ジュラでは、地中海地方ほど「名誉」概念は重要ではなかったが、しかし「妬み」の概念は「名誉」概念の裏返し、つまり恩寵＝名誉が得られなかった者が恩寵を得られた者に対してもつ感情として理解することができる。

この恩寵としてのマナは、ポリネシアや東南アジアと同様に、王に一定の神秘的な力を与える。ブロックの研究によれば、フランス王やイギリス王は、病を治す力を持っているとされ、それは神による恩寵であるとみなされていた [ブロック, 1998]。最初に病を治す力を持つとされた王は、フランス・カペー朝2代目のロベール1世であり、権力基盤が弱い彼は、この治癒

力により王としての正統性を主張した。恩寵は、王にだけ与えられるというわけではない。一般の人間も恩寵を得る可能性がある。この点でキリスト教（カトリック）は、バラカがスーフィーの聖者が持つ力と同一視されるイスラームとは異なっている。確かにカトリックの聖人信仰でも、聖人は特別な力を持つとはされるが、人々にとって聖人はあくまでも神と信者を仲介する存在であり、恩寵はあくまでも神によって与えられるものである。

中世のヨーロッパの民間信仰では、人間は全て恩寵を得られる可能性を持っている。しかし、人間の世界の周辺に住んでいる野生人は人間の言葉を話さず、またコミュニティも形成せずに孤独に生きているため、恩寵は得られないと考えられていた（ただし、アウグスティヌスは、野生人も恩寵が得られると論じた）[White, 1979]。それゆえマナとしての恩寵は、狩人に見られる「黒い血」とはむしろ対立する関係に置かれる。しかし他方で、ポリネシアのマナや東南アジアのサクティといった概念と異なり、恩寵は神が神の意志によって人に与えるものであり、人間はあくまで受動的な立場に置かれる。

以上、さまざまな社会に見られるマナ的概念であるが、それについてレヴィ＝ストロースは、それが「ゼロ記号」、すなわちシニフィエを持たない「浮遊するシニフィアン」と呼びうるものであることを指摘する[レヴィ＝ストロース, 1973]。しかし、各社会に見られるマナ的概念は、それぞれの社会において独自の特徴を持って独自の社会関係を構築している。例えば東南アジアのサクティは、個人の努力により蓄積が可能であり、そしてその蓄積によって階層的な社会関係が形成され王権が形成される。しかし日本のモノは個人の努力によって蓄積されるものではなく、何らかのきっかけによって個人にツクものであり、それは個人の努力によってツクこともあるが、多くの場合は偶然によって、あるいは個人の行いによって結果的にツクものであり、階層的な社会関係を生み出すものでもない。それゆえ、これらのマナ的概念は、厳密にはゼロ記号とはいえない。より正確には、確かに内包は持たないが、外延は持っており、その外延が社会によって異なるのである。

ヨーロッパにおいては、妖術における「力」や地中海社会の「名誉」は、個人の努力により強化することができる。これに対してキリスト教における恩寵には二つの特徴が見られる。一つはこの恩寵がキリストの十字架の死によってもたらされたとされる点あり、もう一つは恩寵が個人の努力だけではどうにもできないと言う問題である。前者は供儀の問題であるが、後者は、のちに論じるようにミメシスの問題と関係している。そしてミメシスの問題も実は供儀と密接に関係している。そこで以下では、ヨーロッパ社会における恩寵の外延を明らかにするために、供儀の問題とミメシスの問題を検討していこう。

3. 供儀

キリスト教は供儀を重視する宗教であり、キリスト教における恩寵は、キリストが自らを犠牲にするとする、供儀の問題と密接に関係している。パウロによる十字架の神学（「第一コリント書」「ガラテヤ書」）によれば、キリストは自らを犠牲にすることで人々の罪を贖い、それに

よって人々に恩寵を与えた、ということになっているからである（神学の研究者の間ではこの点についてはさまざまな議論があるが、ここで問題となっているのは、文献その他を基礎にした厳密な神学的な議論ではなく、一般の信者に受け入れられているパウロの解釈である）。谷はカトリックが、イエスが自らを十字架にかけて犠牲となることで、世界の人々の罪を贖うという点で、供犠を信仰の中心に置いており、また、その儀礼であるミサ＝聖餐式において、イエスの肉と血を信者が食べるという、二重の意味で供犠をその儀礼の中心に置いている供犠の宗教であると指摘する〔谷, 1997〕。

キリスト教において最も重要な行事は、この処刑されたイエスの復活を祝う復活祭であるが、この復活祭にはさらに、アブラハムの燔祭とモーセの過越の二つの旧約聖書上の出来事である供犠が重ねられている。アブラハムの燔祭では、羊が犠牲獣として差し出されて神とアブラハムの契約が成立し、モーセの過越では、やはり羊の供犠による血がヘブライの民の命を保証する。そしてイエスの復活に際しては、イエスは自らを供犠に差し出すことで、人間の救済を行う。このキリスト教における供犠と恩寵の関係を、他の社会における供犠とマナの関係との比較を通して検討しよう。

キリスト教に限らず、多くの文化での宗教的実践において、マナ概念は供犠と密接に関係している。オセアニアでは、精霊が持つマナを自らに取り込むために、人はその精霊に対して供犠を行う必要があり、供犠によって犠牲獣や犠牲者のマナが解放され強化される〔Hogbin, 1936〕。例えば、メラネシアのチョイスル島では、マナを得る手段は先祖からの継承、幸運による獲得、そしてソペ儀礼における精霊からの付与の3つがあり、最後のソペ儀礼では、このマナを精霊から手に入れるために精霊に対して供犠が行われる〔Tuza, 2022〕。西アフリカのドゴンにおいては、オゴの供犠がニヤマを解放し、そのニヤマがオゴの違反によって乱れた秩序を回復したし、現在のさまざまな儀礼においても、ニヤマの解放が目指される。それでは、供犠はどのようにマナと関係しているのだろうか。

文化人類学において供犠を論じる際、最も重要な出発点となるのは、ユベール&モースの供犠論である〔ユベール&モース, 1990〕。彼らは、供犠がトーテミズムに由来するとしたロバートソン＝スミスやフレーザーの説を批判した上で、供犠を、「犠牲を奉納することにより、それを執り行う人格、またはその人格が気にかけているある物体の状態を改善しようとする宗教的な行為」と定義し、「供犠 *sacrifice*」というフランス語が、「聖 *sacer*」というラテン語に由来することに着目し、供犠が聖なるものと俗なるものの間のコミュニケーションを確立するものであると考えた。そこで彼らは、供犠の典型的な例として古代インドのヴェーダ文献に書かれたバラモン教の儀礼を取り上げ、隔離された神聖な区域に置かれた犠牲獣が、儀礼の過程で神聖さを帯びていき、それが最高潮に達すると、聖性が肉体から切り離される、と指摘する。その際、一定の結界をした聖所、参会者、司祭、犠牲獣の4つの要素が必要であり、儀礼では聖所への入場、按手、犠牲獣の殺害、犠牲獣の血と肉の分配、そして退場という、一連の手続きが行われ、それを通して参会者が持つ汚れが犠牲獣に移し取られる。これによって、汚れは聖なる世界に流し出され、祝福や聖なる力が参会者に流れていく。

一方、近年の供犠論においてよく議論されているのが、ジラールの供犠論である。彼は、ユベールとモースは供犠の本質について議論をすることを避けていると批判しつつ、供犠とは社会から暴力を排除するための究極の暴力であり、すべての儀礼はこの供犠の一般図式に還元できると指摘する〔ジラール, 2012〕。それは次のような理由による。

ジラールによれば、文化とは差異の体系であり、秩序と平和はこの文化的な差異に依拠している。そしてこの差異が消失するとき、無制限な暴力が引き起こされる。こうした文化における差異の重要性を示す一例として、ジラールは、多くの社会において双生児が忌避の対象となっていることや、多くの神話や演劇において兄弟の争いが重要なモチーフとなっていることを指摘する。ところで、人が持つ欲望とは、「他者の欲望」であり、それゆえ、「私の欲望」は他者の欲望のミメシスである。しかしこのミメシスの作用により多くの人が同じ欲望を持つと、差異が消滅し人々は同じ欲望の対象を追求することになる。その結果、同じ欲望の対象をめぐる競争が起き、暴力が継続的に頻発する。この無制限な暴力の蔓延を最終的に解決するのが、最後の暴力である供犠であり、供犠は消失した差異を復活させることで暴力の蔓延に終止符を打つ。ジラールによれば、すべての儀礼は供犠としての特徴を持ち、それゆえに暴力を制止する最終的暴力としての特徴を持つ。

しかし、ユベール&モースの供犠論も多くの批判にさらされている上、ジラールの供犠論は、民族誌的事実には必ずしも合致せず、人類学ではほとんど顧みられない。現在の研究水準でいえば、「供犠」の一般理論の構築の可能性は低く、異なる性質の多様な活動が「供犠」の名の下にまとめられていること、そしてさらには、その際の議論においては、キリスト教やインド＝ヨーロッパ語族の儀礼が基本的なイメージとして採用されていることが指摘されている。この点を詳細に論じているのが、アフリカの供犠について研究したド・ウーシュである〔ド・ウーシュ, 1998〕。

ド・ウーシュは、ユベール&モースの供犠論も、ジラールの供犠論も、どちらもアフリカの供犠には当てはまらないと指摘する。まず、ユベール&モースに対する批判から見てみよう。

ド・ウーシュは、ユベール&モースの供犠論を高く評価しつつも、そこにインド＝ヨーロッパ語族的バイアスとキリスト教的バイアスを見て取る。インド＝ヨーロッパ諸語では、聖とは、神々に奉納された神聖なものであるとともに呪われたものであるが〔バンヴニスト, 1987〕、ド・ウーシュによればデュルケーム派社会学は、このインド＝ヨーロッパ的観念を受け継いで儀礼的禁止と聖を混同させ、それをキリスト教的バイアスにより、規則への違反＝罪を汚れにそのまま結びつけた。しかしアフリカの供犠においては、儀礼的禁止は必ずしも汚れとは結びつくわけではない。インド＝ヨーロッパ語族的バイアスは、ユベール&モースによる供犠 *sacrifice* の語源的分析に見られる。バンヴニストによれば、*homo sacer* は真の汚れの担い手となる〔バンヴニスト, 1987〕。そして供犠 *sacrificium* は、犠牲を神聖にする仲介的働きを意味する。一方、*sacer* とともに聖を意味する語 *sanctus* は、もともとは「規則に適用範囲を定め、あらゆる違反者に対して神聖なる処罰を要請することで、規則を神の保護の下に置き、侵すべからざるものとする」と意味するが、しかし本来はその規則は聖でも俗でもないものであった。

ド・ウーシュはジラルの供犠論についても、それが供犠現象の多様性を考慮していない一般理論であり、人類学者からは評価されていないと指摘する。ド・ウーシュによればアフリカの供犠は、必ずしも常に暴力と結びつくわけではなく、また一貫した共通の特徴を持つわけでもない。例えば、食物禁忌に伴う供犠は、スケープゴートを生み出すことよりは、単に食物分類を強調するためになされていることを指摘する。

しかしこのようなド・ウーシュの批判は、ユベール&モースの供犠論も、ジラルの供犠論も、裏返せばそのまま、ヨーロッパにおける供犠の特徴を表していると言うことを示している。すなわち、ヨーロッパにおいては聖と俗が明確に区別され、そして違反の禁止は不浄＝悪として意識されるのである。

カトリックにおける供犠儀礼であるミサは、ユダヤ教の儀礼から発展したものである。ユダヤ教での供犠は、他の古代オリエントの諸宗教と同様に、神と人間を媒介し両者の間にコミュニケーションを実現する手段である。しかしカトリックの供犠では、性格の変化が見られる。谷は、ユベール&モースが示した供犠の図式はカトリックの儀礼にそのまま当てはめることができる」と述べる一方、ただ1点だけ、彼らの主張と異なっている点は、キリストの自己犠牲が、最終的に人間すべての人の普遍的な救済をもたらしたという点であると指摘する〔谷, 1997〕。この点は、まさにジラルの供犠論と重なる。さらに谷は、このカトリックにおけるキリストの犠牲は、古代ギリシアや古代ローマというインド＝ヨーロッパ的文化での人身御供の儀式を取り入れたものであり（古代ギリシアや古代ローマでは、飢饉や疫病の際に、男子を一人選び、その男子を王のように扱った上で、汚れをその男子にすべて移して祭りの日に殺害する、という人身御供が広く行われていた）、それによってヨーロッパでの布教が容易になった一方、この供犠の儀礼が司祭を必要とすることから、神と人間の直接的な交流が不可能となったと指摘し、この点に、ミサを廃止し神と人間の直接的交流を目指したプロテスタントとの相違点を見出している〔谷, 1997〕。

このようなカトリックの供犠に関して、ド・ウーシュはドゴンの供犠と比較しながらその特徴を浮き彫りにしているので、彼の議論をまとめてみよう〔ド・ウーシュ, 1998〕。

ド・ウーシュによれば、多くの供犠のシステムの中核には、負債の観念があり、供犠は生まれつきの負債に対する返済となって現れる。人間の供犠では、供犠祭主は自らを犠牲の動物に投影し、彼の「所有」の一部を失うことによってもっと大事なものを保持しようとし、死を出し抜こうとする。ドゴンとキリスト教の供犠に絞って言えば、次のような共通点が見られる。すなわち、どちらも、父なる神の特徴を分ち持つ子の供犠の再現であり、神に対する違反は、身代わり（ドゴンでは犠牲獣、キリスト教ではパンとワイン）によって行われる、神の息子の「浄化」の供犠によって償われる。供犠によって破壊された犠牲は生命力を解き放ち、それを摂取するものにその生命力（ドゴンではニャマ、キリスト教では神の祝福）を流し込むことで死そのものを否定する。すなわち、不可視の諸力に影響を与え、生命の永続を得るためには、その犠牲（ドゴンでは犠牲獣、カトリックではキリスト）は殺される必要があるのである。

しかし、類似性はここまでである。ドゴンでは供犠が原初の時に行われるのに対し、カトリ

ックでは、中間的な時間に地上で行われ、世界の創造ではなく魂の救済が目指されており、しかも旧約における神と人間の同盟関係は、このキリストの犠牲により神と人間との仲介関係に作り変えられる。ドゴンでは、この供犠がオゴの犯した罪を地上で浄化するが、カトリックでは、魂の浄化を通じて人々の来世での救済を約束する。この時、ドゴンではオゴとノンモは補完的で相対的な二項対立に置かれるが、キリスト教では、キリストとサタンは秩序と無秩序／善と悪の絶対的な二項対立に置かれる。ここには、キリスト教における「悪」という、特有のテーマが見て取れる。キリスト教では、儀礼的禁止に対する違反を「悪」とみなすが、アフリカでは儀礼的違反は善悪の問題ではなく、暴力も引き起こさない。ただし、この違反の捉え方が、同じアブラハムの宗教であるユダヤ教とキリスト教とで大きく異なっている。ユダヤ教では、供犠は神によって保証され律法に規定された単なる象徴的行為であり、罪を人間の外部の汚れの禁止に対する違反とみなしたが、キリスト教では、違反を人間の内部からの汚れとした。それゆえ、ユダヤ教では、神は無慈悲な債権者となり、人は債務者となるが、カトリックでは、キリストは自らの供犠により禁止を廃棄し、供犠の負債の終焉、すなわち許しをもたらした。

ド・ウーシュの批判をまとめると、カトリックの供犠の特徴は、罪を人間の内部からくる悪とみなす点と、キリストの死が最終的な人々の救済をもたらす点にあるといえよう。この点は、まさにジラルの供犠論の主張と一致している。そしてこのパウロ神学的なカトリックの供犠の特徴づけはすなわち、キリストの自己犠牲は、キリストによる自己自身の人々への無償の贈与であるということの意味している。

4. ミメシス

ジラルの供犠論によれば、暴力の起源は欲望のミメシスにある。すなわち、「私の欲望」は「他者の欲望」のミメシス（模倣）であり、その欲望の対象を争うことが文化的差異の消失を招き、暴力が発生する。

ところで、カトリックの儀礼であるミサは、キリストの最後の晩餐の再現であり、そこではパンとワインを、キリストの肉と血になぞらえることで、擬似的な供犠が行われる。そこでは同時に聖書の一節の朗読もなされる。この時、聖書の朗読や受難劇の再現は、演劇的な形をとって行われる（すなわち、数人の信者の間で聖書の一節の登場人物が役としてわりふられ、それぞれの役の信者がその役の登場人物の発言を読む、という朗読劇の形をとる）。実際、ミサはギリシア悲劇やコメディ・デラルテとともに、ヨーロッパの演劇の起源とみなされている。

すでに指摘したようにミサは、もともとはユダヤ教の儀式を基礎にしているが、キリストの受難と復活という一連の出来事が、アブラハムの燔祭、およびモーセによる出エジプトという、二つのユダヤ教の重要な事件と同じ日の出来事とされる。この3つの出来事の基本テーマは「死と再生」という通過儀礼的テーマであり、その意味でキリスト受難劇は、公式にはアブラハムの燔祭と出エジプトの再現＝ミメシスといえることができる（非公式には、古代ギリシア・ローマの人身御供のミメシスである）。

ミサは、もともとは毎日教会において行われていたが、今では毎日ミサを行うのは大きな教会に限られる。人口の減少した農村では、複数の村が一つの教区を作り、各村の教会が持ち回りで毎週日曜日にミサを行う。そして毎年復活祭には、最も盛大にミサを行う。このように、ミサはまた、日、週、年の3つのサイクルで繰り返される。

またそれだけではなく、人生儀礼においてもミサが行われるが、この人生儀礼は、キリストの人生をなぞるように設定されている。人は生まれると、まず洗礼式があり、10歳前後には初聖体拝領によってキリスト教徒のコミュニティの正式なメンバーとなり、その後、結婚を経て、最後に葬式に至るが、結婚を除けば⁴、全てはキリストの人生上の事件を儀礼化したものであり、葬式においても、故人の遺体はその故人の家から教会まで、ちょうどキリストが十字架を背負ってゴルゴタの丘に向かうように、運ばれていく。

このように、ミサはキリストの受難劇を信者が追体験するように構成されており、カトリックの人生儀礼もキリストの人生をなぞるようになっていくという点で、カトリックの儀礼体系は人の人生をキリストの人生に見立てており、キリストの一生が人間の生き方の一つの理念となっており、実際、葬送のミサにおいては、故人の人生がキリストの人生に重ねられ[三浦, 1998]、そうする事で人は死においてキリストと同様の無償の贈与の実現を宣言される。このような、キリストの人生をひとつの見本、あるいは理想とみなすという考えは、カトリックの信者たちも十分に意識している。そして、キリストが自らを犠牲にして人々に神の恩寵として無償の贈与をしたとしたら（三位一体の教義では、キリストはまた、父なる神でもある）、この人々への無償の贈与は、無条件の弱者への支援として、そして善への道としてカトリックの信者たちにも実践が期待されている。

このように一連のカトリックの儀礼は、人の人生をキリストの人生のミメシスとするように構成されている。カトリックの信者にとって、キリストは一つの人生の理想とみなされており、キリストと同様に振舞うことが理想視されている。こうして、人は儀礼から離れた実人生においてもキリストのミメシスとなる。しかし、ジラールの指摘とは異なり、人が自らキリストのミメシスとなることを欲しても、必ずしも暴力は誘発されない。この点について、このミメシスの機能について考えてみる必要がある。

ミメシスは、プラトン以来、ヨーロッパにおいてさまざまに議論されてきた。プラトンは『国家』において、現実の世界がアイデアのミメシスであると指摘したのに対し、アリストテレスは『詩学』において、演劇の本質が行為のミメシスにあり、この行為の連鎖が筋という物語の流れを作り出すと指摘する。この時、行為は一定の時間の中で行われるのであり、時間的次元を持たないプラトンのアイデアとは大きく異なっている。ミサは演劇的構成をしているが、それはキリスト受難劇という一定の時間の流れの中で起きた出来事を物語として再現するからであり、ここには行為のミメシスがある。ところで、リクールによれば、このミメシスには、出来事の叙述、出来事の連鎖（物語）、その受容者による出来事の理解の、3つの側面があ

⁴ 結婚に関しては、「カナの婚姻」があるが、これはキリスト自身の結婚ではない（キリストが最初に奇跡を起こした場である）。そもそも初期キリスト教において結婚は宗教儀礼ではなく、カトリックの儀礼として行われるようになるのは10世紀とかなり遅く、秘跡となるのは1215年の第4ラテラノ公会議においてであった。

る [リクール, 2004]。ここで物語は、時間の中での一連の出来事の因果的連鎖であり、その中で偶然が介入したり人々が選択をしたりする。こうして作られる物語は、物語論が明らかにしたように、初めにあった過剰または欠如が一定の時間的出来事の中で解決していく、という一定の時間的構造を持っている。言い換えれば、一つ一つの個人の行為は、それが物語として語られる過程で、一定の物語構造の中に統合されて物語としての形式を与えられる。

カトリックの信者が自分の人生をキリストの人生のミメシスとして構想するとき、このキリストの人生の理解も物語的形式に従う（その物語は、幼少の時から飽きるほど聞かされてきたものである）。しかし、人の人生はキリストの人生のコピーになることはない。なぜならば、リクールが指摘するように、ミメシスが完成するためにはそれぞれの受容者（物語を読む人、演劇を見る人など）の積極的な介入による解釈が必要となるからであり、「私」の人生は、私自身の固有の経験をキリストの経験に照らして再解釈される、間テクスト的な物語として現れることになるからである（こうして、ヨーロッパにおいても、「私」は複数の人格から構成されるポリフォニックなものとなる [三浦, 1998]）。

ここにおいてミメシスとは、単なる他者の欲望の模倣ではなく、他者が経験した一連の物語の模倣である。もしミメシスが一つの対象を巡るものであれば、その対象が、誰かが手に入れば他の人は諦めなくてはならないというような、競合性を持つもの（例えば私有財）であれば、ジラールが期待するようにその対象を巡って争いが生じる。しかしそうでなければ、争いは生じないし、上記のような物語のミメシスでは、なおさら暴力的な争いは生じにくい。フランス・ジュラ農村での妬みの問題もそうしたミメシスの問題と考えることが可能である。この社会では、個人は固有名だけではなく、その人を取り巻く物語として理解される。農村の命名システムにより一つの村には同じ名前の人が何人もいるが、それでもそのことが個人の名指しにおいて混乱を引き起こさないのは、個々の人の名前に、その人固有の出来事が結び付けられているからである。ところで、ある人を妬むということは、その人のようにになりたいがなることができないがために引き起こされる感情である。しかしこの時、人は必ずしも相手に自分がとって替わりたいと思っているわけではない。また、フォスターの「限定された富」のイメージにとらわれた農村では、確かに富は競合性を持つので（その意味でコモンプール財とも言える）、争いになるが、しかしすでに指摘したように、フランス・ジュラではそうしたイメージは見られない。人は他人の物語を模倣したいのである。

ところで、すでに述べたように、神による恩寵は、人間にとってはあくまでも受け身で受け取るべきものであり、個人の何らかの努力の結果が必然的に恩寵をもたらすというわけではないという点で、個人の禁欲の努力が「権力」の蓄積をもたらす東南アジアとは異なっている。キリスト教の場合、こうした恩寵を得るためには、個人の努力も必要とはいえ、そこには人間は関与できない神の意向が働く（キリスト教では神の意志を人間が知ることはできない）⁵。この時、人の人生がキリストの人生のミメシスであるのであれば、神の恩寵とはキリストの人

⁵ ウェーバーは、こうした恩寵が得られることを証明するために、プロテスタント諸派の信者たちは勤勉な努力を行い、それが結果として資本主義の発達を招いたと唱えた [ウェーバー, 1989]。しかし現在、このウェーバーの議論は歴史的裏付けがないことが明らかとなっている。

生をなぞることができることであり、したがって無償の贈与を実現できることが、恩寵が与えられた標となる。政治社会学において、他の人々を引きつけ感銘を与える強力な性質を持つ個人を「カリスマ」というが、この「カリスマ」という語は、もともと聖書（「ローマ書」「第一コリント書」など）において神の恩寵を意味するという点は、示唆的である。

「妬み」は、キリストを理念型とする無償の贈与の実践にも関わらず、他者の物語を模倣できない人の、周囲への羨みであり、名声の裏返しである。それは神からの恩寵を認めないという意味で、ちょうど「ヨブ記」のヨブが非難されたように、神に逆らう罪深い行為とみなされ、「妬まれても構わない」という姿勢は、傲慢とみなされる。こうした傲慢という評価を回避するには、無償の贈与を通じて関係改善を目指す必要がある。

しかし無償の贈与の現実、農民の行動に歪みをもたらす。モーセはその『贈与論』において、贈与には、贈与の義務、受け取る義務、そして返礼の義務の3つが必ず伴うとしたが、返礼を期待しない無償の贈与は、なかなか普通の人には行うことが難しく（それだからこそ、こうした無償の贈与ができることは神の恩寵をよりよく示す行為とみなされる）、また、日常の人間関係の中で、返礼を期待しない無償の贈与を行うことが推奨されているとはいえ、逆に誰かに何かをしてもらったにも関わらず、返礼をしない人がいると、その人は批判されることになるという、矛盾も引き起こす。実際、こうした無償の贈与を行うことがコミュニティ内のみんなに期待されていれば、結果としてそこには一般的互酬制が成立することになる。

5. 結論にかえて

キリストの人生を模倣することは、すなわち善としての無償の贈与を実現することである。ただし、フランス・ジュラの農村の人々も、今ではカトリックの信仰から離れている。すでに若い人は、自分の子供たちに代父母を選ぶことはなく、カトリックの人生儀礼も施さない。しかし、無償の贈与自体は、キリストという特定の個人から離れて一つの理念として定着している。すなわち、キリストという個人は括弧に入れられても、無償の贈与を行うことは人の人生の一つの理想としてそのまま生き続け、宗教的文脈を離れてもチャリティは重視されているのである。さらに、この無償の贈与の理念は、古代ギリシア以来の「公共」の理念と結びついている。ハーバーマスは、公共空間を自由な公論の場として定義したが、そこはまた、無償の贈与が広く行われる場でもあり、こうした贈与が公共の福祉を支えているのである。

しかし、こうした無償の贈与は同時に多くの問題を抱える。すでに述べた、無償の贈与が現実には一般的互酬制に転換してしまうという問題の他にも、無償の贈与の押し付けという問題もある（例えばかつての植民地においては、現場の下級の植民地行政官にとっては、少なくとも主観的には、植民地行政は「白人の文明化の使命」による無償の贈与であったが、もちろん現地の人々にとってそれは搾取以外の何物でもなかった）。

本論で論じたマナと供儀、恩寵の問題は、さらに政治的暴力の問題と関係する。ホモ・サケルの問題を論じたアガンベン、その際にシュミットの政治神学を参照したが、そのシュミッ

トは、彼が論じた「例外状況」を「奇跡」のような（したがって「恩寵」と同様の）予期せぬ神の介入と比較し、それによりブルードンに始まるアナーキズムを批判しようとした。そしてフランス・ジュラに生まれたブルードンはその思想を、長い協同組合の歴史を持つ自分の生まれ故郷の社会的現実の中で培ったのであった。フランス・ジュラの農村における「妬み」の問題は、こうして「例外状況」の問題と密接に関係することになる。

参考文献

- Blake Palmer, G. (1946) Mana: Some Christian and Moslem Parallels, *The Journal of the Polynesian Society*, 55(4): 263-276.
- Borchgrevink, A. (2003) Ideas of Power in the Philippines, *Cultural Dynamics*, 15(1): 41-69.
- Ciminelli, M. L. (2004). Nyama as Cause of Evil and Illness: Analysis of a Mana-Concept in the Bamana Context, *Quaderni di semantica*, 25(1): 9-23.
- Endicott, K. M. (1970) *An Analysis of Malay Magic*, Clarendon Press.
- Errington, S. (1989) *Meaning and Power in a Southeast Asia Realm*, Princeton University Press.
- Favret-Saada, J. (1977) *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard.
- Foster, G. (1965) Peasant Society and the Image of Limited Good, *American Anthropologist*, 67: 293-315.
- Griaule, M. (1938) *Masques Dogons*, Institut d'Ethnologie.
- Griaule, M. et Dieterlan, G. (1987) *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Institut d'Ethnologie.
- Hell, B. (1996) Enraged Hunters: the Domain of the Wild in North-Western Europe, In P. Descola & G. Pålsson (eds.) *Nature and Society*, Routledge, p. 205-217.
- Hogbin, H. Ian (1936) Mana, *Oceania*, 6(3): 241-274.
- Hutton, R. (2014) The Wild Hunt and Witches' Sabbath, *Folklore*, 125: 161-178.
- Nadeau, K. (1993) "Looking for Lords": Charismatic Authority and Modernization in Central Java, *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 21(3): 382-387.
- Peristiany, J. G. and Pitt-Rivers, J. (1992) Introduction, In J. G. Peristiany and J. Pitt-Rivers (eds.) *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge University Press, p. 1-17.
- Reid, A. (1983) Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asia History, in Anthony Reid (ed.) *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia*, University of Queensland Press, p. 1-43.
- Rumsey, A. (2016) Mana, Power and 'Pawa' in the Pacific and Beyond, In Tomlinson, M. and Kawika Tengan, P. T. eds., *New Mana: Transformation of a Concept in Pacific Languages and Cultures*, Australian National University Press, p. 131-154.
- Smith, P. (1973) Principes de la personne et catégories sociales, In CNRS (éd.) *La notion de personne en Afrique Noire*, Editions du CNRS, p. 467-490.
- Szanton, M. (1972) *A Right to Survive: Subsistence Marketing in a Lowland Philippine Town*, Pennsylvania State University Press.

- Tambiah, S. (1976) *World Conqueror and World Renouncer: a Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge University Press.
- Tuza, E. (2022) Spirits and Powers in Melanesia, in N. Habel (ed.) *Powers, Plumes and Piglets: Phenomena of Melanesian Religion*, Australian Association for the Study of Religions, p. 97-108.
- Van Beek, W. (1991) Dogon Restudied: a Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule, *Current Anthropology*, 32(2): 139-167.
- White, H., (1979) The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea, In *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Critics*, Johns Hopkins University Press, p. 150-182.
- アリストテレス (2019) 『詩学』三浦洋訳, 光文社 (光文社古典新訳文庫) .
- アンダーソン, A. (1995) 『言葉と権力: インドネシアの政治文化探求』中島成久訳, 日本エディタースクール出版.
- ウェーバー, M. (1989) 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳, 岩波 (岩波文庫) .
- ギアツ, C. (1990) 『ヌガラ: 19 世紀バリの劇場国家』小泉潤二訳, みすず書房.
- グリオール, M. (1997) 『水の神: ドゴン族の神話的世界』坂井信三, 竹沢尚一郎訳, せりか書房.
- 小松和彦 (1994) 『憑霊信仰論』講談社 (講談社学術文庫).
- ジラルール, R. (2012) 『暴力と聖なるもの』古田幸男訳, 法政大学出版.
- 谷泰 (1997) 『カトリックの文化誌: 神・人間・自然をめぐる』NHK 出版.
- ド・ウーシュ, L. (1998) 『アフリカの供犠』浜本満, 浜本まり子訳, みすず書房.
- バンヴニスト, E. (1987) 『インド＝ヨーロッパ諸制度語彙集 (II): 王権・法・宗教』蔵持不三也他訳, 言叢社.
- ブロック, M. (1998) 『王の奇跡: 王権の超自然的性格に関する研究、特にフランスとイギリスの場合』井上泰男・渡邊昌美訳, 刀水書房.
- 三浦敦 (1998) パパ・マクシムの葬儀: 葬送のミサに見られる人格概念の語用論的分析 (フランス・ジュラ), 『民族学研究』62(4): 441-469.
- モース, M. (2009) 『贈与論』吉田禎吾, 江川純一訳, 筑摩書房.
- ユベール, H. & モース, M. (1990) 『供犠』小関藤一郎訳, 法政大学出版.
- リクール, P. (2004) 『時間と物語 (1) 物語と時間性の循環／歴史と物語』久米博訳, 新曜社.
- レヴィ＝ストロース, C. (1973) 「序文」M. モース『社会学と人類学』有地亨他訳, 弘文堂.