

フィジーにおけるカニバリズムと蛇神伝説

——無意識的な普遍力の影響と可能性について——

巻 口 勇一郎

キーワード／カニバリズム、具体的神と抽象的神、クンダリニー、エネルギー的格差

要旨;

本稿では筆者が2008年に行ったメラネシア、フィジー諸島共和国における民族誌・記述的調査を踏まえ、フィジーにおける神話と、その生成要因としての祭儀＝メケ（あるいはメケモト）における参加者の意識状態について検討し、クンダリニーという一種独特な心理的視点から集合的儀礼を経た多文化共生の可能性について探ることを目的とする。フィジーでは19世紀中までカニバリズムの伝統が続いていたと記述されている。よそ者を食べる習慣は、自国（秩序）中心主義の排他的な慣行であると解釈される。カニバリズムの起源とされているフィジーの蛇神伝説において土地の神は、族長の欲望や目的に沿ったかたちで登場する。しかし、フィジーにおけるもう一つの蛇神伝説を調べると、蛇神が人間に対し優位性を保っており、蛇神の意に背いた人間のほうが自分たちの生活目的を諦めさせられ懲らしめられるというストーリー展開になっている。世俗的な目的に限界・制限を与え、暗闇の経験を通して人に大きく方向転換を促すような恐ろしい蛇の力という、クンダリニーが想定される。クンダリニーの覚醒に関して、人身供犠や聖体拝領が一つの契機となるという考え方があり、フィジーにおけるカニバリズムの祭儀が、人間に対して優位性をもつ厳しい蛇神の伝説の生成要因として、多少であっても働いていた可能性はある。自らの意に必ずしも沿わない懲罰的な蛇神の原型的エネルギーはクンダリニーとして描かれる普遍的な潜勢力であると解釈することは可能である。欲求を規制するクンダリニーと呼ばれるエネルギーは、危険視されるカネガティブに語られ、現代にあってはその経験は「症候群」としてラベリングされる。だが、クンダリニーはアノミーやエゴイズムをもたらす自我の拡張を阻み、当たり前のエスノセントリズムや日常や現代文明を問い直す可能性をもっている。フィジーにおいては、祭司など特定の人間が神に憑依され変性意識状態を得ていたと考えられるが、記録によればこの状態は一時的なものであったとされている。ここでは内面からの抽象的で普遍的な力であるクンダリニーを自覚するというよりも、自存するエネルギーが特定の具体的な人間と一体化し彼ら自身を縁取る（切り分け分化する）感覚が読み取れる。具体的なかたちで特定の時空に偏在するエネルギー（の憑依状態）は、それ以外の者との比較において、エネルギー的格差、気圧配置を生み出す。根本的には、この神を宿すものと、宿さない者との間の（感覚的な）エネルギー的格差（＝変性意識体験の質）が、よそ者に対する排他的な行為、カニバリズムとして表れていたといえよう。

はじめに

文化人類学者、I. M. ルイスは次のように述べている。信仰、儀礼、霊的（スピリチュア

ルな) 体験が宗教の要であるが、宗教社会学や社会人類学において、合一や法悦を含む靈的体験(神秘体験)はあまり深入りしすぎないように慎重に回避されてきた。エクスタティックな神秘体験は精神科医や神学者の研究領域だと見なされ、宗教社会学者や人類学者らは信仰と儀礼(や時として神話)ばかりを扱った。それで宗教社会学に刺激的な発見があったかという、そうではない。体験的エクスタシーの研究を抜きにしては、デュルケムやヴェーバーによって託された課題は手つかずのままであると言わざるを得ない(Lewis 1971=1985 VII-VIII)。

フィジー諸島共和国は南西太平洋に位置し、1000キロメートル四方以上にわたって点在する約330の島々からなる。フィジーは、オセアニアのなかでもロワイヨテ諸島、ソロモン諸島と同じメラネシアに属し、トンガやサモアなどのポリネシアとも並ぶ南海の島国である。1996年の時点での人口は約77万5千人(Crosbie 2006: 22)、2008年の時点では80万人を超え、総人口はやや増加している。フィジーでは、先住民文化と1876年から1916年にかけて契約労働者として入植してきたインド人の文化とが共存している。気質面でネイティブ・フィジアンは経済観念の強いインド系住民よりも、はるかにゆったりしているといわれる。またアーユルヴェーダやヨーガの伝統と、フィジーの先住民文化とは異なっている。しかし、そこに何らかの共通性があるからこそ共存は可能となるように思われる。多文化共生は、人種は違うけれど、同じ「人」であるという点に注目し紐帯ができることから可能となる。

フィジーには数多くの伝説的神話があり、住民の行為を規定していた。神話の起源は、おそらく無意識的経験に深く根差しており、無意識を意識化することが可能な祭儀・シャーマニズムにある。無意識的な経験が神話によって修飾されることはあっても形成されるという



写真1：先住民の子供たち(筆者撮影)

のではなく、逆に無意識的な力の働きかけによって神話が裏打ちされ、維持され成り立っているのではないか。私は、フィジー、バヌアレブのNaidiやヴィチレヴの都市部において2008年8月後半から9月初頭にかけて参与観察、聞き取り調査を行った。これを踏まえ本稿では、フィジーにおけるカニバリズムという行為、伝説的神話の形成と、トランスパーソナルな体験との関連性について検討する。

1. フィジーにおけるグローバル化と伝統文化

フィジーは1874年に間接統治の英国領となった。当時、英国の入植者は、奪い取るに近い強制的な方法で、真の合意なく土地を買収した。初代総督はこうした事態に危機感を持ち、ネイティブ・フィジアン以外に土地所有を認めない法律(Native Lands Ordinance)を制定した。英国は、さとうきびプランテーションの労働者として、フィジアンを使うのではなく、インド人を入植させ労働させた。6-7万人ともいわれるインド人が5年契約の労働者として入植しサトウキビ栽培に従事した。契約はさらに5年延長することができ、契約満了後には自由民としてさらに5年の滞在が求められた。インド系入植者たちは、契約期間満了後もフィジーに残る者が多かった。こうしたインド人は、耕作地、居住地を含めて一切の土

地を保有することができないので、安定的に農業経営を行うことができずに、彼らの間に土地所有格差といわれる不満が募ることになる。ここで歴史的、政治的な議論を行う余裕はない。こうした対立は、同じ人という普遍ではなく人種にばかり互いの意識が向いてしまうことに原因があると思われる。インド文化にも、フィジー文化にも神々を崇拝する儀礼の体系が存在するが、フィジーにおけるこうした伝統的な宗教的儀礼は内部に向けて閉じてしまうのではなく普遍的な開放性を有していたのだろうか。フィジーにおけるカニバリズム（食人）の長い伝統に鑑みると、エスノセントリックであり外部（よそ者）に対して儀礼的に暴力的で排他的であると考えざるをえない。このフィジーのカニバリズムにおけるよそ者に対する扱いと神話内容、神話の生成要因としての無意識における普遍的な力の可能性について考察する。



写真2：日常的光景・サトウキビ運搬車
(筆者撮影)

現在のフィジーでは西欧（キリスト教）文化が浸透し、情報化や都市化の影響もあって、先住民族の伝統文化は周辺のなもの、野蛮なものとして廃れるか形骸化している。学校教育は英語で行われている。1844年、キリスト教の宣教師が布教を始めた。1990年代に入ってからクリスチャンの割合が増加を続けており、1950年代の倍以上になっている。1996年の統計ではクリスチャンが58%、ヒンズーが34%、イスラムが7%となっている（Crosbie 2006: 201）。ネイティブ・フィジ

アンはほぼクリスチャンである。バヌアレブのインド系住民（男性）は、ネイティブもインド系も人間関係はうまくいっていると言った。Naidiにおいては、インド系住民が比較的多く町の中心部に居住しており、ネイティブは郊外に居住している。フィジーの全都市部におけるフネイティブの居住割合は44.7%、インド系は47.2%となっており、ナンディにおいてインド系住民の居住割合は54.7%に及んでいる（Crosbie 2006: 88-9）。先に述べたように、こうした状況にはインド系移民に土地所有が認められていないことが関係している。グローバル化とともに、先住民の伝統文化は衰退の一途をたどっていることが指摘され、無形文化財の保護復興が叫ばれるようになってきている。現在カニバリズムの伝統に関して村人に訊ねても、話したがるらない。西欧的価値と、先住民族の価値とのギャップに彼ら自身少々悩んでいるように感じられた。

世界のなかでカニバリズムが慣習化していたことが証明された地域は存在しないという意見もあるが、Lakebaにおける考古学的証拠¹によれば、ヴィチレブにおけるカニバリズム（食人）の起源は2500年前にさかのぼる（Fergus 2003: 155）。ペギー（1986=1995）によれば、キリスト教宣教師による伝道以前の19世紀（前半）のフィジーにおいては、カニバリズムは生活の一部としてノーマルな行為であり、善とも悪とも結びつかなかった。日常と非日常との境界にあるリミナルな行為であったともいえよう。カニバリズムは中心的なシンボルであり、社会関係はカニバリズムを基礎として神話的・儀礼的に構成されていた。人喰い

¹ 遺骨の埋められ方、遺骨に加えられた人為的変更・修飾などがカニバリズムの証拠とされる。

の習慣に表現された情熱、憤怒、法悦、激しい攻撃性、制の過剰な横溢は、フィジーの集合意識と社会的な構造に深く刻み込まれていた。フィジー人自らはカニバリズムの理由として復讐、食道楽、政治的野心、男性の虚勢の誇示、首長に対する恐怖、習慣などを挙げる (Peggy 1986=1995: 239-66)。カニバリズムは自律運動する内部秩序の維持のために外部からの介入を排除するシステムとして理解することが可能であるし、復讐のために相手の靈魂まで罰する (あるいは相手からの復讐を封じる) という感情的ないし呪術的行為として説明もされる。カニバリズムというと先住民に特有の野蛮な慣習であると考えられがちだが、西欧諸国による侵略や文化の押しつけこそ大規模で野蛮なカニバリズムであるという先住民による意見があるし、キリスト教の聖体拝領もカニバリズムと別物ではないという意見もある²。木製フォークは、接触によって死者の怨念が伝染しないようにするためとか、肉体から魂を抜き取って自らの部族の繁栄に役立てるといったような象徴的な意味を持つことがある。Naidi 村で譲り受けたフォークは呪術の意味をもつ形式を備えていた (写真3)。このフォークの形態について村人に訊ねてみたが、はじめのうちは親族が手作りで作ったフォークだということ以外には語りたくない様子だった。便利な都会生活や先進国日本への関心やあこがれを語る住民は多く、若者にはその傾向が強い。皮肉にも西欧が非西欧の独自性に着目する

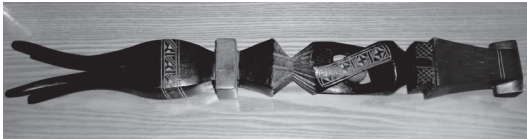


写真3：再現されたフォーク (筆者撮影)

のに対して、当事者である住民自身が、西欧文明とのずれを遅れたものとみており、独自伝統文化の価値や意義、保存や復興の必要性について認識しておらず意欲すら持っていない可能性がある。

2. カニバリズムの起源神話

ンデンゲイという7つの頭をもつ大蛇は、フィジーの神話における最高神であり、フィジーの創造主、地震、嵐、季節の神である。彼は、人間の原初の卵をふ化させたが、その後地球の腹部でおなかをすかせてずっと苦しんでおり、人間を地上から追放し、全世界を飲み込もうとしている。また、死者の魂を選別して大半の魂を池に投げ込む。ンデンゲイを頂点とする神々をカロウ・ヴといい「根の神々」ともいわれている。マナ島における神話では、ウデンゲイとマナマナエンディナという大きな海蛇がマナの発祥にかかわっており、勇者を含めて人々はこれらの神の命に従った。

サーリンズは、フィジーに伝わるインセスタブーにまつわる次の蛇神伝説が、カニバリズムという行為の動機になっていると主張している。ヴィチ・レヴ島のヴァトカラサに妻を殺して三人の娘と結婚をしたいと切に願う老いた男がいた。ある日、タブアという見目麗しい若者が、カヌーが難破して島に偶然打ち上げられた。そのよそ者の男性は溺れかかっていたが、娘たちに助けられた。娘たちは、結婚話をタブアにもちかけた。タブアは老いた男に娘たちを貰い受けたいと申し出た。老いた男は、それでも三人娘が自分と結婚すること＝インセストを望み、マナの仕事をして娘たちを娶る資格があるかどうか証明してみよと迫り、若い男の申し出を断った。タブアは諦めなかった。彼は、土地の神である蛇とタヒチ栗を食べ、また自分の折れた前歯が鯨の歯のように大きく成長したとうそを言って、自らを神格化

² 聖別化によってパンを肉体に変え、それを聖餐として食べるという儀式は、アステカ族 (テオクアロ) やアリア人やその他の民族でもみられる。

した。彼は、悪賢いストーリーと共に人の生命と同等と考えられていた超自然的な力＝マナの象徴としての鯨の歯を差し出し、その代わりに娘たちを貰い受けることを老いた男に承諾させた。老いた男は若者を追い払えずに、娘との結婚を許すことになった。その代わりに老いた男はいくつかの法を制定することを要求した。その法の一つは、以後島に打ち上げられる者は、土地に増え続けることがないように殺して食べることである。こうして、部族内の秩序は安定化する。これが族外カニバリズムの起源である。若者は、蛇を殺して食べることで土地の神を宿し、タヒチ栗を食べることで女性の身体を消費し自分が人食いであること、その社会の秩序を混乱させるほどの強力な人間であることを証明し、自分は食べられずに済む、あるいは神性を宿す英雄となって王権を得たのである。この神話において、タブアは、神である蛇を食べってしまう。また、後に、法を制定するのは老人である。超自然的な力に対して人間が優位に描かれている。また、タブアは蛇を食べることによって排除されるのではなく、勝ち誇る英雄となる。彼は、土地に降臨した神として受け入れられる。ここでは、神秘的な力が老人に対する強制力として働いている。このエディプスコンプレックスを想起させるカニバリズムの起源神話では、女性の移動や水平的交換関係だけではなく、神的な力である蛇やクリを食べることを通じて神との垂直的な関係が語られているが、そうした神秘力＝マナ (mana) は、文脈のなかで解釈され、当事者の欲望や思惑に沿う形で利用されている。単なる神格をもたないものの生贄や人身御供ではなく、神を殺す慣習は人類の歴史の極めて早い時代に始まっている。これには、老いていく神の命を救済する目的、身代わりや罪の許しを願っての儀礼的行為が含まれる。フレーザーは、神を殺す儀式の前後に通常のタブー



写真4：再現された先住民の伝統家屋、Naidi
(筆者撮影)

(taboo, tabu) が破られるのは、神格をもつ生き物を殺し、罪を背負ってもらうことで、災厄の総赦いがなされるからではないかと考えている (Frazer 1978=1994)。タブアは土地の神を殺し食べることで、カニバリズムの犠牲になるという厄を逃れたといえよう。

以下に紹介するもう一つのフィジーの蛇神伝説は、海面から蛇の力で上昇し、やがて下降するサンゴ礁と、人為的な島の建設に関する象徴的ストーリーである。

3. フィジーにおける蛇神伝説

ここでは、もう一つのフィジーにおける蛇神伝説を紹介したい³。成長と豊穡の蛇神、ラトマイブル⁴は、季節の移り変わりに責任を持つライブキという神とともにヤサワ群島に住んでいた。ライニマという名の一人の参列者は信念をもって長くこれら神々に仕えてきた。しかし、彼は他人のために働くのに疲れるようになり、ラトマイブルのところに行きある要

³Reed, A., Hames I., 1967, *Myths and Legends of Fiji and Routuma*, Textbook Wholesalers Ltd, Suva.

⁴ラトマイブルはもともと太陽神であったが、次第に豊穡の神となった (Jhonston 2010: 25)。黄泉の国の神ともいわれる。

求をした。「神よ、私の村人と私は長年あなたに仕えてきました。そして今、私たちは私たち自身の土地を持ちたいと思っています」と。すると神は言った、「ライニマよ、お前は私の忠実な参列者であった。お前はワヤ島のどこにでもお前が望む場所に住居を建てるがよい。」ライニマは答えて言った、「ありがとうございます神様。しかし、それが私が本当に言いたいことではありません。自分たちの島がほしいのです。」ラトマイブルは彼の光輝く体をとぐるを巻いた状態にし、舌を出したり入れたりした。もし蛇が笑うことができるとすれば、彼の表情と声にはまさに楽しさが表れていた。蛇の頭はゆっくりと左右に振れた。悲しいことに、我々は海の島を持っていない。ライニマよそれらは我々のものではないのだ。しかし、何か私たちがお前のためにやってあげられることがある。お前とお前の友人のために、島を新たにつくってみたらどうだ？ライニマは答えて言った。「神様、いったいどうすればそんなことができるのですか？」するとラトマイブルは言った。「海の遠くにサンゴ礁が見えるか？もしお前が水をかい出したいのなら、私が海の底から海水を高く上げるのを助けよう。」ライニマは口を開けてにこっと笑った。彼の名前は、水をかい出す人という、まさにそういう意味だったのだ。「ありがとうございます神様。」ライニマはすぐに彼らがしなければならぬことについて人々に話した。「私はお前たちに蛇を集めて、ひとつなぎにしてほしい。蛇たちをしっかりと結んで、フェンスを作るのだ。お前たちがそれを終えた時、それを束にしてカヌーに積み込むぞ。正午前にそれを終えて、すぐにわれわれは出発する。」「ライニマ、私たちはどこに行くの？」「遠くに見えるサンゴ礁のところまで行くのだよ。」彼らは不信に思って彼の顔を見つめた。「そこにフェンスを張って何か良いことがあるのかね。魚を囲うためのフェンスを作りたいのかね。」「いやいや、ほかの目的のためだよ。急いで始めよう、私が結果を見せてやろう。」推測だらけの話であったが、人々の不平は少なかった。結局カヌーに荷が積まれた。カヌーの小艦隊がサンゴ礁へ向けて航海を始めた。サンゴ礁に到着するとライニマは人々に、サンゴ礁に対して円環状になるように杭を打ち込むようにと命じた。一方、彼は水をサンゴ礁からかい出し始めた。夜になると、月明かりのなか一人のシルエットだけが浮かび上がる。水をサンゴ礁からかい出すために身をかがめたり伸ばしたりしている、独り残された人物、このライニマをおいて人々はカヌーをだしワヤ島へと引き返した。夜じゅう彼はこの苦しい労働を続けた。その次の日も、そしてまたその次の日も。海水は当然かい出してもすぐに流れ込んで戻ってきてしまうので、時々、彼は彼のこの仕事がこのまま達成されないのではないかと絶望的な気持ちになった。しかし3か月後、環礁はほぼ乾燥した。そのとき、蛇神は環礁をグラッと揺らしたので、ライニマの心臓はもうすこしで止まりそうになった。なんと神は環礁を海面より高く持ち上げたのである。すると、環礁の海水はまるで滝のように脇へと流れ出た。これまでの労働でとても疲れたけれど、ライニマはカヌーに跳ね乗って、ワヤ島へと向けてカヌーを走らせた。彼は「おお神様」と蛇神に向かって叫んだ。「私と私の友人にこのビワ島を贈ってくださったことに感謝します。私たちは、人が居住でき、実り多き大地となるように、土をサンゴ礁の上に撒きます」。新しく生まれた島に、ワヤ島から土をカヌーで運ぶ気に島の人々をさせるには多くの説得を要した。しかし、固いサンゴ礁の上に土壌が積み重なってくるにつれて、人々は興奮しだし、ライニマと同じようにそこに新しい住居を建てることを心から望むようになった。だが、このことが成し遂げられる前に、ライニマは蛇神にもう一つのお願いをした。「今度は何だ？」とラトマイブルは訊ねた。「水です」とライニマは答えた。「私の島には泉も川もありません。雨はす



写真5：マナについて熱心に語ってくれた先住民
(筆者撮影)

ぐに土壤に吸収されてしまいます。飲み水の供給のためには雨水に頼らねばならない。」神は言った。「私はお前のためにサンゴの島を上昇させた、今お前は土壤を用意し種を育てなければならない。木が育ってきたのなら、私が実がなるようにしてやろう。それから水のことを考えなさい。ここにダワの種がある。これを何よりも先に蒔きなさい。それが育ったのなら私のもとに来て報告しなさい。」ライニマはラトマイブルのもとを去った。たった一つの種を育てるなんて、なんてばかげているのだろう、とライニマは心の中で考えた。「私は自分のカバンをその種でいっぱい満たして、たくさんの果実を収穫するのだ。」間もなく、カヌーで運ばれた材木によって島に家々が建設された。島の人々が、その種が育つのを切望しながら待つようになった。ライニマは彼の家の前に、神の種のダワを撒いて育てた。するとその種はすぐに成長し、木陰のできるような大木になった。一方、他の種は死んでしまうか、未発芽のままにとどまった。人々は再び文句を言い始めた。「私たちには水が必要だよ、ライニマ。だから木が育たないのだよ」。蛇の神はライニマ自身の期の面倒は見てくれたが、ほかの種には実際に新鮮な水が必要だった。水は地下のサンゴ礁に直に流れて行ってしまうので、水を地表にとどめておくことはできなかった。こうした時、「心配する必要はない」とリーダー・ライニマが言った。彼は「地面から水がわき出る源を求めてワヤ島に行ってくる」と人々に言った。「それは新鮮な水の種となるに違いない、もしその源を私がここに持ってくることができれば、ワヤがそうであったように、地下から水をくみ上げることができるだろう」。彼は、あたかも天使の羽のように両腕を広げ、空に願いを託した。彼は神の助けを得て作った島を囲うように手を動かした。そして、ワヤ島に流れるようにして渡った。ワヤ島の泉に到着するのに大して時間はかからなかった。彼は手のひらをおわんのようにし、冷たくきれいな水を飲んだ。彼が水を運ぶために実際にできることは何もなかった。しかし、彼はダロの葉っぱの容器を作成し、縁まで水でいっぱいにし、また流れるように彼の島に舞い戻った。ラトマイブルは、頭上を彼が往来するのを見て、私の信者が一体何をしているのかをすぐさま察した。ラトマイブルは、彼が自分のところに助けの相談に来なかったことに腹を立てた。ラトマイブルはココナッツを拾い、そしてそれを投げた。それはライニマの持つダロの葉の容器に当たり、その容器は彼の手から落ちた。ライニマはぎょっとした。彼は容器を拾い上げるつもりだったが、知らず知らずのうちにココナッツを掴んで、パニック状態でビワ島に渡った。ビワ島に着いたとき、使い物にならないココナッツを持って帰ってきたことに彼は自虐的になり、それを投げ捨ててしまった。しかし、何とその殻は根をはり、立派なココナッツの木に育った。その木は地面に落ちるほどの実をつけ、島を覆うようになった。このことが起こるずっと前に、ラトマイブルは島を訪れて住民がどのような暮らしをしているのかを見てまわっていた。住人はラトマイブルの周囲に群がり、彼らの木を祝福し実り豊かになるようお願いし、何よりも木が枯れることのないように真水を供給してくれるように願った。「お前たちがもし来て、私に願い事をしていけば私は喜んで水を与えていただろう」とラトマイブルは

答えた。「お前たちはライニマ自身が自分の手でお前たちの願いをかなえると思ったのだろう。お前たちは、私が島を上昇させた時ですら私に信頼を置かなかった。しかし、ライニマにはすべての信頼を置いた。もし私が島を上昇させなかったら、ライニマは今頃サンゴ礁の上でまだ水をかい出し続けていたことだろう。ライニマはお前たちに水を約束した時にお前たちを欺いたのだ。私は真水をお前たちには与えない。これはお前たちに対する罰である。しかし、私にたった一つできることがあるとすれば、お前たちのココナッツを実り豊かにしてやることである。お前たちがココナッツの中の水を排出し、内容物を食べた後には、それを飲料水をためるための杯として保存しておきなさい。しかし、お前たちは入浴のために海水を使わなくてはならない。お前たちも、お前たちの子供も、またその子供もそうなる。ピワ島が再び海という故郷に沈むまでずっと」。ラトマイブルはこう告げたのである。

4. 神話の解釈

上昇や下降をテーマとした定型はグノーシス文学などに広くみられる。「我々すべてはアイン・ソフ（非二元性）から現われその中に含まれている。私たちはアイン・ソフの普及を通じて生きている。それは存在の永遠性である。（中略）この過程は回転する輪の如くであり、はじめに下降しそれから上昇する」（Matt 1996: 27）⁵。地域時代により能記は違っても覚醒・帰昇の定形には実際に上騰する一つの普遍的根源力、クンダリニーが働いている（Durkheim 1912）（Greenwell 1990）（Kumar 2000）。クンダリニーはプラーナを含む全ての複数形エネルギーの創造的で静的な源である（Avalon 1974: 15）。フィジー神話における最高神、ンデンゲイは蛇神であり、別名は「根の神」であり、人類の卵のふ化＝生誕にかかわると同時に、地球の腹部に住んでおなかをすかせている。深い場所に「根」を張って、空腹に苦しむ蛇、これが今度は「人々を地上から洗い流してしまう」。こうした内容は下降し仙骨に眠るクンダリニーが今度は上昇し、人の日常生活に介入し転換を迫る様を連想させる。フィジーの伝説における蛇の神、ラトマイブルは、光輝く体をもっていると表現されている。また、実際に蛇が結ばれてウロボロスの輪を形成する。こうしたことから、万人を結びつける縄のような無意識における普遍的潜在力、クンダリニー、この上昇や下降というテーマが語られていると解釈することもできよう。

さて蛇神に関して、西洋では蛇や竜を悪魔の化身と捉えてこれに逆らい、戦い、殺し、退治していく英雄の神話がしばしば見られる。たとえば、ギリシャ神話のなかで、太陽神アポロンはデルフォイの神託所を開く前に、土地の神で雌の大蛇であり、ガイアの子であるピュトン（Python）を退治した。これに対し、東洋、たとえば中国では皇帝は竜の化身と捉えられており、竜を殺すのではなく自我を竜に統合していくことが目指されている。日本ではスサノオノミコトが八つの頭と尾をもつ竜（八俣遠呂智）を退治してしまうので、東洋といっても一括りにはできない。ピワ島の神話では、蛇の神にすべてをゆだねずに自力で事を運ぼうとしたところから、人間の不運が始まっている。すなわち、人間に対して超自然的な力な幾分優位性を維持している。人（の欲望）は蛇の命令により規制され、彼らは生活上の目的のあきらめを強いられているのである。懲罰的な神の姿は、旧約の神、ヤハヴェに典型的で

⁵ グノーシス主義では、下降した魂（女性的属性）が中間界と下界に捕らわれ、自己の本性を忘れてしまいが、至高神の啓示により目覚め帰還し、この宇宙全体は解体されると考える。救済され復活するのは肉体ではなく魂である。

あり、人の意に沿わず人生の様々な願いに制限や限界を与えるシンボルは占星術における土星の理解の一部として知られているが（もちろん占星術における土星のイメージはもっと複雑であるが）、クンドリニーと呼ばれるエネルギーはまさに、当事者の意に反してまで日常に介入し規制するような力強さを持っていることで知られている。クンドリニーは日常の目的や願望を諦めさせることがあるので、その厳しいエネルギー体験はしばしばネガティブに「症状」、「症候群」として語られる。だが、現代文明におけるエゴの肥大、人類の暴走を規制する力、当たり前日常＝エスノセントリズムを問い直す力として、この不随意的な力を積極的にとらえることも可能である。アノミー（無規制）やエゴイズム（自我の自己目的化）が蔓延する今日、一体誰がこれを規制するのかということは現実的にも学問的にも最大のテーマであろう。

5. 神話の起源としての積極的儀礼

科学技術が世界規模で普及し合理化が進んだ現代において、ディオニュソス的な身体技法を発見することは難しい。グローバル化が進んだ現在、西欧諸国ではその反動から再魔術化ともいべき現象が生じているが、後発開発国においては脱魔術化、儀礼の空洞化・形骸化が進行しているものと思われる。筆者はバヌアレブ Naidi と、マナ（あるいはマナマナ）伝説の発祥地である「マナ島」で、マナ (Mana) と呼ばれる神聖な力について先住民10名（子どもを含む）に尋ねた。「マナを感じたり見たりする体験を持ったことがあるか、あるいは知り合いにそうした人がいるかどうか」とたずねてみると、「それは伝説上のものである」（マナ島先住民）、先住民の儀式は今では観光化している。Naidi 在住の小学校教師、マリーさんは筆者がマナについて尋ねると、「マナは聖なるもの、特別なもので、見ることもできるもの。感じることはない。ヤンゴーナセレモニーにおいてマナが現れる。性別はないというか両性を持っている。コンテクストに依存し、霊的なものであり、異なった意味を持ってくるもの。たとえば、浜で魚がとればそれはマナである、そうした文脈のなかで使われるだけである。私たちにとっても時々理解することが難しい。特にクリスチャンになる前にマナは信じられていた。」と答えてくれた。

筆者は、バヌアレブの Naidi 村に1週間ほど滞在し、インドの伝統的儀礼を学ぶと同時に、Naidi の住民に対する宗教や伝統文化についてのフィールドワークを行った。また、地元のカヴァの儀式、メケという詠唱等に参加した。当地の伝説によればカヴァは、生贄になり食べられた人の子どもの身体から生長した木である。カヴァは王に就任する者が摂取する



写真6：カヴァ儀式に参入する筆者

聖なる毒であり、致死量のカヴァを飲んだ支配者はこの危険な状態から回復すること、甦り変身し神として再生することが求められる。過去への決別、リミナル（境界的）な状態、新たな状態への移行、すなわち「死と再生」がこの儀式のモチーフになっている。カヴァはヤンゴーナともいい、胡椒科の植物である。灰色の粉であり、これを水に溶いて飲む。これはほろ苦い濃い飲み物であり、アルコールに酔ったような感覚と、口内がしびれたよう



写真7：戦士の舞踏（筆者撮影）

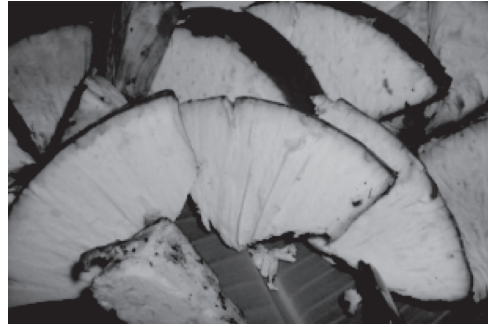


写真8：フィジー先住民の主食、ダロ蒸（筆者撮影）



写真9：メケ（筆者撮影）



写真10：メケ（筆者撮影）

な感覚をもたらす。私が体験した限りでは、カヴァ自体はクングリニーには直接的に影響しない（写真6）。カヴァは毎朝司祭によって神に供えられる（Fergus 2003: 92）。カヴァを毎晩飲む習慣をもつ住民は今日でも多くおり、彼・彼女らはこれを飲むと気分が落ち着き口数が減るのだと、少し得意げに私に語ってくれた。サーリンズは、カヴァを飲むことは、犠牲にささげられた子供を食するという象徴的行為、間接的なカニバリズムであると指摘している（Sahlins 1981）。

メケは憑依された預言者、シャーマン⁶によってつくられた詠唱であり、18世紀後半までのトンガなど西ポリネシアの影響を受けている。メケはしばしばリズムカルな拍手や音楽や舞踏を伴う。メケは、財産の交換、結婚や葬儀、宗教的儀式の重要なライフイベントの際に執り行われるものから、とるに足らない出来事の際に行うものまでである。敵に対する復讐心を駆り立てる哀悼歌も存在する。不気味に同調する動きを伴う落ち着いた静かなものから気が狂わんばかりに力強いものまで多彩である（Fergus 2003: 53）。メケでは、男性の踊りと女性の踊りが別個に、交互に繰り返される。男性の踊りは槍を構えた戦士による戦闘の舞踏＝メケモトであり（写真7）、攻撃性を解放し戦闘前に士気を高めるために行われたものであるとされ、村々で代々口伝で伝えられている。女性の踊り＝メケは、来客をもてなすためのものであるとされるが、部族間戦争の合間の平和の間奏曲という意味合いがあると解されることもある（写真10）。族内での女性の消費（インセスト）を防ぎ、女性を交換するた

⁶ エリアーデによれば、フィジーのシャーマンは遺伝的に火に対する無感覚性を有しており、火渡りの儀式を行う。そしてこの能力を他者に伝授することができるとされる（Eliade 1968=2004: 124-5）。

めにカニバリズムが生じたという考え方もある。フィジーでは歴史的に見て族外カニバリズムが次第に定着してきた。フロイトのリビドー説からは、父親の所有から解放されたいと願う娘たちの性エネルギーが、英雄神話に影響を与えていると解釈することも可能である (Peggy 1986=1995)。超越的な力は、性欲のような個人に内在的なものではなく、外部・他界からやってきて宿るといふ「まれびと (信仰)」的意味が族外カニバリズム・タブアの神話に込められていると解釈できないだろうか (しばしばこうした意見は、当事者にも理解できない研究者の勝手な押し付けと批判されるが)。「外部」から来訪者を食べるというカニバリズムの習慣は、それ自体が、神的なものは常に個人を超えた外在的な由来があるということを象徴的に語っている。タブアというよそ者が蛇を食べ、神性をみなぎらせ受肉するというカニバリズムを象徴する内容の神話は、よそ者にも共通して普遍的に存在するクングリニー覚醒につながるトランスパーソナルな意味合いがあると解釈できる。

ペギー (1986=1995) によれば、フィジーでは、戦士は外来者を血祭りに上げ去勢する。そして、生贄の前で人喰いの歌を歌う。成員は銃を発射し、ドラム (*Lalinvalu*) をたたき、海神の貝のトランペット (*Davui*) を吹く。女たちは、死のダンス (*cibi*) を踊る。捕虜は戦の神の霊的な家を提供され、族長や司祭に受け入れられ、その後公開で侮辱され長時間拷問される。生贄が屈辱的、残虐な方法で解体され、焼かれる。司祭や族長は、先に示したような長さ30センチもある木製の特別なフォーク (*iCulanibokola, Bulutoko*) を使って人肉を食べる (Fergus 2003: 53-7, 155-69)。また子どもの口にも人肉が入れられ、全体として次第に高揚感が高まる。日常の規則が緩みタブーが破られ、女たちは夜の間、熱狂的かつ無差別に戦士と交接する。広範に性的放縱がみられる。その翌朝に女たちは身動きすらできなくなるという報告がある。I. M. ルイスによれば、ボルネオ南部のダヤク族には、共同体の祭司と女祭司が宇宙を統括する二柱の最高神に憑依される公開儀礼が存在する。ここでは憑依は神との交合と理解される。この主題は、儀式中の聖歌において直接喚起され、また信者間の性的交わりによって再演される。ルイスは、ハイチやギアナ、バリアやアフリカにかぎらず世界のいたるところで、この霊的結婚という観念が、人間同士の結婚と平行して、精霊とその正規の帰依者の関係を表すイメージとして使用されていると述べている (Lewis 1971=1985: 64-6)。フィジーにおいて昼間は戦士は厳格に断食をし、夜には通常の規則が破られるという繰り返しが4日間も続く。

メアリー・ダグラス (1985=1995) は、穢れは破壊の象徴であるだけでなく再生の象徴であると述べている。フィジーではカニバリズムは「死の多産性」礼拝の儀式であって、神殿



写真11: マナ伝説発祥の地、マナ島 (筆者撮影)

で執り行われると考えられている。人肉は神をたたえ食べられる。祭司と首長が一番分け前を多くもらう。ブーラウとよばれる憑依された祭司のための儀式がある。この儀式の際、祭司はカヴァや食物を口にする。神は祭司に憑依し、寺院の聖域に保存されている聖遺物 (先祖の象徴) のなかに入り込む (Fergus 2003: 92-3)。祭司の目は飛び出て、狂ったようにぐるぐる回る。声は不自然で、顔は青ざめ、唇が土色になる。息がつまり荒れ狂う

狂者ようになる。汗や涙がほとばしる。祭司は言う。「私自身の心が私から去っていく。完全にそれが去った時に、私の神が私を通じて話し出す」(Williams, 1858=2009)。しばらくすると、神が祭司から離れ始め、祭司はそれを知らせるために地面を棒でたたく。その時法螺貝が吹き鳴らされて、神が精霊の世界に戻ったことが離れている人々に知らされる(Sahlins 1981: 9)。変性意識状態になるのは祭司など一部の特定の人間であり、祭司の変性意識状態も持続的なものではなく、時間単位の一時的なものである。現在のように形骸化した儀式ではあっても、儀式の際に用いられるカヴァを体験し、ダロ(イモ)やロボという土の穴の中で蒸し焼きにした魚料理を食べ(人肉を調理したのと同じ方法)、村民と時間を共にすると、こうした雰囲気や垣間見ることができそうである。村民は私が杯を空けると喜んで次々と私にカヴァをすすめてきた。あまり酒に酔うことのない筆者だが、カヴァを数杯飲むと、しばらくの間落ち着いた静かな気持ちになり、かつ心地よい感じになったが、それ以上のことはなかった。村ではもめごとの話し合いの時にもカヴァを飲むというが、感情が抑えられ静かに紛争の処理が進むそうである。

フィジーは、非日常的な雰囲気をとまなうカニバリズムの儀式を社会秩序の中核的な伝統としてきた。フィジーにおける食人風習の意味づけに関しては単に、食糧不足、食い道楽、部族間の闘争や政治的な野心、男性の虚勢の誇示、敵の魂を罰するためというものから、しきたりやインセストを守るため、インセストをタブー化するため、治療目的、外部環境に対する自律的システムの維持など文化人類学的、社会学的な諸説が入り混じっている。フロイトのリビドーの解放、死の欲求(タナトス)といわれる心的エネルギーがフィジーの伝統的習慣に影響を与えてきたと考えることは可能であるし、混沌を秩序の根源にみるディオニュソス的な意味合いもあったものと考えられる。ベッカーは、フィジーでは食物や饗宴の交換を通じて人間関係が保たれていることを多くの事例により証明し、食物の交換がフィジーにおけるポトラッチであると述べている(Becker 1995: 61-3)。モースは、ポトラッチに典型的な正の交換に対して、復讐などの負の交換を想定している。

ベギー(1986=1995)は、世界のカニバリズムを研究し、「他者の身体は、生を回復し、神と交感し、私となるための聖餐である」と指摘している。理論的にはカニバリズムという非日常体験によって、抑圧されたエネルギーが解放されるだけでなく、外在的なクンダリーニーの覚醒を得ることは考えられる。Genevieveによれば出産に限らず、過度な性的行為がクンダリーニーを誘発する。他にもたとえば、反社会的な乱交、性的放縦にみえるタントラは、長時間にわたり高められた肉体的欲望・誘惑に抗い静寂のセルフに到達し、目の前の相手とではなく、頭頂までを貫くリングとの永遠の結婚(子孫を残さない不毛の結婚)を目指す、不断の注意警戒を要求する行法であるとされている(Serrano 1983=1984: 122-34)。

エリアーデは、神秘的灼熱はヒマラヤおよびチベットのタントラ流ヨーガにおいて重要であるだけでなく、世界のシャーマンのエクスタシーはしばしばシャーマンが灼熱されて初めて達成されるとし、それらの類似性を指摘しながらも、ヨーガにおいて宇宙との結びつきを絶ち、創造以前の未分化な状態に戻る即身解脱の意識状態は、シャーマンの原理のレベルをはるかに超えていると述べている(Eliade 1968=2004: 181-3, 291-3)。

精神科医の大宮司は、「シャーマニズムの意識は憑依状態である」と述べる。憑依状態(possession)とは何者かに取りつかれたものが奇妙な言動を示す現象であり、人格変換、憑依者の神秘的ないし宗教的性質、憑依を体験することによる言動異常(異言)からなるが、

人格変換が主な状態像であり、これは多重人格や憑依妄想（統合失調症や薬物依存の影響によると考えられる）との区別が必要である。空になった自我のなかに憑依者が入り込んでくれば憑依、自我が外部に飛び出していく状態を主に考えれば脱自である。エリアーデ（1968=2004）によれば、脱自（直観的外立）は上昇や下降、水平の旅からなり、憑依はこれを妨げる。変性意識といわれる状態は憑依であると考えられる。第二人格が神秘的・宗教的人格とならなければ多重人格であると考えられる。また人格交代が明瞭であれば多重人格、不明瞭であれば憑依と考えることができる。解離性ヒステリーは、交代人格の幼児性や自己顕示性が特徴でありこれも区別可能である（大宮司 2004: 1-8）。祈禱性精神病との区別に関して状態を重視するか、要因を重視するかによって診断が分かれてくる（安藤、宮沢、関口ほか、1994）。

ウィリアムズやサーリンズの残したフィジーの祭司の変性意識状態に関する民族誌的記録を読む限りにおいて、フィジーにおいて、祭司は一時的な憑依状態にあったと思われる。こうした状態は短時間、祈禱性精神病の場合は数日から数月が一般的であるので、こうした状態はクングリニーの持続的覚醒とは異なるとも考えられる。しかし、憑依状態は、本人が頑固な執着性格であったり、困難な家庭環境にある場合等において長期化する傾向にあり、また他方でクングリニー（症候群）についても一定期間でほぼ収束に向かうという見解があることから、今後憑依（あるいは精神病）とクングリニー覚醒との相違に関しては区分可能であるとしても更なる学際的検討が必要である。私は、理論的に、中心的状態像として、憑依状態は普段の人格が弱まったり後退したりすることによる単線的な人格変換・入れ替わりが主であり、クングリニー覚醒は人格の重層化なのではないかと考えている（巻口 2010）。また、フィジーの祭司の儀礼的行為や法螺貝という音声手段によって神がやってきたことや司祭から去ったことが周囲の人々に知らされていたという点だけに注目すれば、メケにおいてクングリニーの無論の共鳴・連鎖的覚醒が生じていたとはなかなか考えにくい（これだけで断定はできないが）。神話内容や祭儀の様子、来訪者を食べてしまうという扱いを含む様々な点に鑑み、フィジーの呪術的儀礼における抽象力、クングリニーの働きはあったとしても弱かったか、腹部付近でブロックされていた可能性があるのではないか。

5. 集会的沸騰と非日常体験に関する研究態度

デュルケム研究者の山崎亮は、デュルケムが宗教における主観的・体験的要素を重視していることを認め、デュルケムの「宗教研究におけるこのような存在論的体験主義」は、宗教現象学の先駆者、ルドルフ・オットーの立論に通底していることができると述べている（山崎 2001: 40-1）。オットーは、聖なるものの本質を、哲学や神学のように道徳的要素を含まないもので、言語的、概念的把握が困難である「ヌミノーズ」（この概念はユングの思想にも影響を与える）の非合理的な感情を、また戦慄すべき秘儀と魅するものに代表されるアンヴィバレントな諸要素を含みつつ、その根底に「被造物感」と「絶対他者」の实在感が伏在していると定義している（Otto 1917=1968: 14-79）。この辺りは稿を改めて検討しなければならない。デュルケムは、理想が更新される集会的沸騰の原初形態を積極的儀礼、

¹ インティチュマの儀礼は二段階からなる。第一段階の儀礼は、トーテム動物の繁殖、豊饒を目的とし、ひとつの聖物をここかしこに撒き散らすというイメージを伴った儀式を行う。これは、聖なる石をたたき、聖なる塵をとばすという次第で行われる。

アルンタ族のインティチュマのような宗教的儀礼（供儀的儀礼や積極的儀礼）に求めている。供儀において、屠られたトーテム動物を食することで、その神秘的なエネルギーが、成員に伝播する⁷。こうしてトーテムの人々は、自らの内部のトーテム原理（神性）を、周期的に活気づける。それは、外部からやってきて諸個人の内に宿る。「真の瀆聖を構成しない積極的儀礼はない」のである。たしかに、タブーの侵犯は重大な犯罪である。しかし、事前に自らを浄化するなどして、用心して慎重に聖物に接近しさえすれば、もはや、それは冒瀆とは感じられない。それは、聖なるものと人々とを積極的に結び付ける（Durkheim 1912=1942: 188-9）。普段のタブーを侵犯するという一種の冒瀆（禁断の交わり・犯罪）である積極的儀礼の後に、結果的には、人間と神との間の隔絶が克服される。両義性を認めつつも、デュルケムは人間社会と神秘体験や儀礼との繋がり、結びつきに拘った。

後に、レヴィ・ストロースによって軽視され批判されるが、こうしたプロセスが、沸騰の参加者の間で内的に実演される。そうした神秘的体験の、主観的な「意味、リアリティー」の重要性に、更にはそうした主観の内奥にある公共空間の可能性にデュルケムは着目していた。

デュルケムは、この積極的儀礼において、有神論と汎神論を統合した。チュリングとの接触によって聖なる性質が諸個人に等しく伝播する、つまり神と自己とが重なり合うことによる「二重的人間」（double homme）の主観が、居合わせた誰とでも合一し、結ばれるという未聞の性的放縦の行為を促す精神の躍動となる。

デュルケムが想定する集合的沸騰とは「積極的儀礼」、即ち意識の最奥の深層に宿る社会的事実＝神に出会い積極的に交わる神秘体験を伴う集団での宗教的集会である。神は、普段は消極的儀礼（タブー）の体系によって隔離され、遠ざけられている。だが、積極的儀礼においては、普段の禁忌が破られ、チュリングなどとの接触が試みられ、異様な光景が出現する（Durkheim 1912=1942: 189）。

「事実、集合生活は、一定の強度に達すると、宗教的思考に覚醒を与えるが、それは、集合生活が心的活動の条件を変化させる興奮状態をもたらすからであることを、われわれは見た。」（Durkheim 1912=1942: 333）

Wexlerによれば、瞑想を通じた「自我の変容」（transformation of identity）については、デュルケム、マックス・ヴェーバー（カリスマの所有）だけではなくエーリッヒ・フロム（1976）の主張でもある（Wexler 1996: 154）（芦田 2001: 238-9）。ただ、神秘体験を今日の言論界において検討するとすれば、芦田が述べているように、「言語的説明を絶する事実、プロセスに関して言語的に議論しなければならないという大きな矛盾」にぶつかる（芦田 2001: 228-9）。フィリップも、デュルケムの沸騰論を「再生気論」とし、集合意識は「霊的な原理」であり「論理を越えた生命」をもっていると述べている（Walford and Pickering.1998=2003: 305, 312）。確かに、レヴィ・ストロースが危険視するように、深層（宗教や無意識）が表層の源であるとしても、マナという思弁の世界に研究の重点をおくことは社会学を饒舌な哲学、イデア論、形而上学の道に再帰させかねない（Mauss 1968=1973: 37-8）。しかし「心的實在」である集合意識は、諸個人の内面に実在する神として現れ、体験者の主観・内面を通じてのみ生きるのだから、主観的情動要因を神秘主

義的、非合理的で余分なものとして排除し、その客観性の検討を行わずに実証主義に走るようなことがあるとすれば宗教や心のリアリティー、人類学や社会学の生命を奪い、これらを無味乾燥なものとしてしまう。

おわりに

ある日本の短大生は、インドの身体技法、ヨーガの最中に次のようなイメージをもち絵として表現した（2007/1、写真12）。現代の短大生が描くこの渦は、まさに暗闇のなかに三回

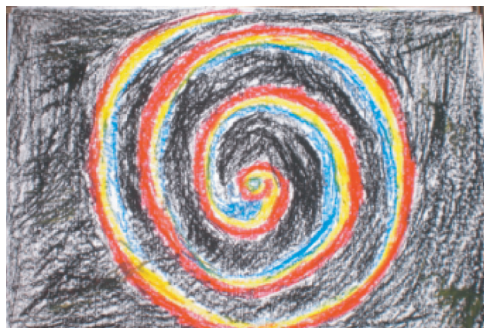


写真12

転半とぐるを巻く蛇が眠る原型的イメージであると解釈できないだろうか。エネルギーは赤、黄、青で表現されており、赤と青は対極、すなわちクンドリーニの火であり水である感覚やピンガラ（太陽）とイダ（月）に一致し、三色目の黄色が中央に描かれていることからシュムナー中央導管が連結部として描かれていると解釈できる。

人間の中には集合意識といえよう普遍的な潜在力が眠っており、これが世界各地の蛇の神話やこのような絵画として名前を変えて表現されていると解釈できる。しかし、それを

垣間見る程度の体験では、蛇は解釈の対象とされ、人間の意図や文化に修飾されてしまうのではないだろうか。体験の深さが、神話の内容にも影響し、竜を殺してしまう英雄神話や、竜と調和していく神話を生み出すのではないか。フィジーにおいては、蛇は、特定の人間や土地に宿ることがあったが、万人万物に宿ることがなかった。それは土地の具体的な神であった。それは、人間内部から現れたというより、幻視によって見られ、特定の人間や場所に充溢し重ねあわせられ付加されたものであり、それゆえ普遍性を獲得しえなかった。特定の人間（直接の知り合いや身内）を高め、それ以外の人間を高めないという神聖さの「格差」、エネルギーの偏在・気圧配置が、フィジーにおける族外カニバリズムという残酷な行為を生み出している。あるいは、過度に排他的な土地所有の法制度に影響を及ぼしているのではないか。非日常体験には明らかに質的な差があり、ビジョンが見え声が聞こえるもの、静寂なもの、全身感覚によるものなど多様である。カニバリズムを全般的に抑止する力は、具体性を欠いた無名の抽象力の体験となるはずである。文化の固有性を、普遍的と思われる立場から一方的に判断してはいけないが、私は、無意識の心理的なメカニズムとして、エネルギーの格差・偏在が、現実の行動にも及び、人間関係や社会の格差に反映していると考えている。暴力的なカルト宗教の諸問題も、こうしたスピリチュアルな感覚における格差の問題と対応しているものと思われる。

参考文献

芦田徹郎, 2001, 『祭りと宗教の現代社会学』世界思想社

安藤治, 1993, 『瞑想の精神医学』春秋社

_____, 1994, 「祈祷性精神病の今日的意義をめぐって」『精神科治療学』9

- 荒井献、大貫隆、小林稔、1997、『ナグハマディ文書Ⅰ 救済神話』岩波書店
- 、1998、『ナグハマディ文書Ⅳ 黙示録』岩波書店
- Becker, A., E., 1995, *Body, Self, and Society: The View from Fiji* (New Cultural Studies Series), University of Pennsylvania Press.
- Bellah, R., N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swilder, Steaven M. Tipton, 1986, *HABITS OF THE HEART*, Harper and Row Publishers, New York, (=1991, 島藺進, 中村圭志訳『心の習慣』みすず書房)
- Bentov, Itzhak, 1988, *Stalking the Wild Pendulum*, Destiny Books, Rochester.
- Crosbie, Walsh, 2006, *Fiji: An Encyclopedic Atlas*, USP.
- 大宮司信、2004, 「憑依状態」『稀で特異な精神症候群ないし状態像』星和書店
- Douglas, M., 1985, *Purity and Danger- Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, (=塚本利明訳『汚穢と禁忌』思潮社)
- Durkheim, 1912: *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, Le Systeme totemique en Australie*, Le Livre de Poche, Librairie Generale Francaise, Paris (=1941, 1942, 古野清人訳『宗教生活の原初形態』上・下 岩波書店)
- Ekiade, 1968, *Le Chamanisme*, (=2004, 堀一郎訳『シャーマニズム』(上) 筑摩書房)
- Frazer, J., G. 1978, *The Illustrated Golden Bough*, George Rainbird Limited, (=1994, 内田昭一郎、吉田晶子訳『図説 金枝篇』東京書籍)
- Fergus Clunie, 2003, *Yalo-I-Viti*, Fiji Musium.
- Genevieve, Paulson, 1991, *Kundalini and the Chakras*, Evolution in this Lifetime, Llewellyn.
- Greenwell Bonnie, 1990, *Energies of Transformation*, A Guide to the Kundalini Process, 佐藤充良訳、『クンダリーニ大全—歴史、生理、心理、スピリチュアリティ—』ナチュラルスピリット
- 廣澤愛子, 2008, 「現代青年に見られる“いじめ体験における実感のなさ”について—“解離”という特性に注目して」『現代の社会病理』23 日本社会病理学会
- Jhonston, St., 2010, *The Islands of the Pacific or the Children of the Sun*, General Books LLC.
- Jung, C., G., 1932=2004, 老松克博訳『クンダリーニ・ヨーガの心理学』創元社
- 古宮昇, 2008, 「ヨガの、心理的問題への治療効果—客観的研究文献のレビュー」『大阪経済大学論集』59/1
- Kumar Ravindra, 2000, *Kundalini for Biginners*, Llewellyn pub., 井上宏訳, 2005, 『クンダリーニ覚醒術』心交社
- Lewis, I., M., 1971, *Ecstatic Religion*, An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism, Penguin Books, (=平沼孝之訳『エクスタシーの人類学』法政大学出版局)
- 巻口勇一郎, 2010, 「クンダリーニの連鎖的覚醒によるシティズンシップ生成—生理的クンダリーニ症候群(の内容及び対処法)とデュルケムの集会的沸騰論」『トランスパーソナル心理学/精神医学』10/1
- Mauss, M., [1950] 1999, *Essai sue le don-forme et raison de l'echange dans les*

- societes archaiques” in *annee sociologique* 2e serie, 1923-24, B. S. C., *Sociologie et anthropologie*, Troisieme Edition Augmentee, Presses Universitaires de France, Paris, (=1973, 有地亨, 伊藤昌司, 山口俊夫訳『社会学と人類学 I』弘文堂.)
- Matt C., Daniel, 1996, *The Essential Kabbalah*, HarperOne Publishers.
- _____, 2002, *Zohar*, Annotated & Explained, Skylight Paths.
- Mauss, M., Hubert, A., 1899, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” in *annee sociologique* 2vols pp.29-137. (=1983, 小関藤一郎訳『供儀』法政大学出版社)
- Mookerjee, Ajit. 1982, *Kundalini*, The Arousal of the Inner Energy, Destiny, Rochester.
- Morgan, Robert, 2008, *Kundalini Awakening for Personal Mastery*, 2nd ed., New Paradigm Media.
- 直木公彦, 1975, 『白隠禅師－健康法と逸話』日本教文社
- 成瀬雅春, 2003, 『クンダリニーヨーガ』BAB ジャパン
- 岡田信吾、安藤治, 2008, 「瞑想の共感性育成としての効果について」『人体科学会・日本トランスパーソナル心理学精神医学会、身体運動文化学会関西支部2008年合同大会抄録集』
- Otto, 1917, *Das Heilige* —Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, (=1968, 久松英二訳『聖なるもの』岩波書店)
- Reed, A., Hames I., 1967, *Myths and Legends of Fiji and Routuma*, Textbook Wholesalers Ltd, Suva.
- Sanday, Peggy Reeves, 1986, *Divine Hunger*, Cannibalism as a Cultural System, Cambridge University Press, (=1995 中山元訳『聖なる飢餓－カニバリズムの文化人類学』青弓社)
- プラトン著, 森進一・池田美恵・加来彰俊訳, 1992, 1993, 『法律』岩波書店
- Progoff, I., 1953, *Jung's Psychology and its Social Meaning*, Routledge.
- 左近司祥子, 2003, 『謎の哲学者ピュタゴラス』講談社
- 鈴木大拙, 1938=1940, 北川桃雄訳『禅と日本文化』岩波書店
- Sannella, Lee, 1987, *The Kundalini Experiences*, 3rd ed, Psychosis or Transcendence, Integral Publishing.
- Selby, John. 1992, *Kundalini Awakening*, A Gentle Guide to Chakra Activation and Spiritual Growth, Bantam New Age Books.
- Sahlins, M., 1983, Raw Women, Cooked Men, and other Great Things of the Fiji Islands, In the *Ethnography of Cannibalism*, ed. Paula Brown and Donald Tuzin, 72-93. Washington, D. C.: Society for Psychological Antholopology.
- Serrano Miguel, 1963, *The Serpent of Paradise*, 1984, 大野純一訳『楽園の蛇』平河出版社
- Steiner R., 1958=1996, 『秘儀の歴史』国書刊行会
- 高橋和子, 2005, 「からだ気づき」教育の構想と展望」『人体科学』14/1 人体科学会
- Walford G. , W. S. F. Pickering., 1998, *Durkheim and Modern Education*, Routledge (=2003, 黒崎勲、清田夏代訳『デュルケムと現代教育』同時代社.)
- Wexler, P., 1996, *Holy Sparks: Social Theory, Education and Religion*. St Martin's Press, New York.

Williams, T., 1858=2009, *Fiji and Fijians*, General Books.

山崎亮, 2001, 『デュルケーム宗教学思想の研究』未来社.

Cannibalism and the Legend of the Snake in Fiji, the influence and the possibility of the universal force from the unconsciousness.