

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

The Topology of Dream Narratives : Narratives by Spirit Mediums among the Bedamuni, Papua New Guinea

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 林, 勲男 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004127

夢語りの位相

——パプアニューギニア，ベダムニの霊媒による語り——

林 勲 男

The Topology of Dream Narratives: Narratives by Spirit Mediums among the Bedamuni, Papua New Guinea

Isao Hayashi

ニューギニア島の熱帯雨林に住むベダムニの霊媒は、特定の季節にのみ「ガラ」という夢語りを人びとに語って聞かせる。その語りはさらに人から人へと伝わり、多少の変形を加えられながら広範囲に伝播していく。この夢語りの特徴の一つは、地形上の特徴を示す地名以外の固有名が一切登場しないことである。他の夢の語りや霊媒による交霊会での語りでは、出来事の記録性と喚起力を持つ地名が、問題解決のための重要な手がかりとなり、人びとはこれらの語りの解釈をめぐる様々な意見を交換する。一方、ガラの語りでは、そうした地名への言及は皆無であり、共同作業としての解釈を導かない。しかし、ガラで語られる出来事が地名により特定の場所に固定されないことこそが、ベダムニの個人々に社会生活での出来事を想起させる喚起力を持っていると言える。具体的なガラの語りを示しながら、ガラがベダムニの生活経験を縮約した語りであることを論じる。

Spirit mediums of the Bedamuni, one of the linguistic groups in Papua New Guinea, narrate their own dreams at the beginning of the rainy season each year. This type of dream narrative, *gala*, circulates extensively with some variations among the people. One of characteristics of *gala* is that no land name, except ones indicating topographic features, is referred to in the narratives. In contrast to medium's songs and recountings during seances, as well as the other personal dream narratives, *gala* does not lead the people in a group to associate its contents with their social life or to interpret the significance of the dream ex-

* 国立民族学博物館民族社会研究部

Key Words : Bedamuni, *gala*, spirit medium, dream theory, place
キーワード：ベダムニ，ガラ，霊媒，夢理論，場所

perience. By examining some *gala* narratives with reference to their dream theory and cosmology, I demonstrate that the omission of land names makes the narratives points of reference for individuals to understand personal experiences which are rarely discussed with others.

- | | |
|--------------|------------------|
| 1. はじめに | (1) 語りの状況 |
| 2. ベダムニの世界観 | (2) ガラのイディオム |
| 2-1. 存在とアスリブ | (3) 固有名の不在 |
| 2-2. 霊媒 | 4. 考察 |
| 2-3. 経験としての夢 | 4-1. 生活世界を語るガラ |
| 3. ガラ | 4-2. 場所と記憶 |
| 3-1. テクスト | 4-3. ガラと個人化された記憶 |
| 3-2. ガラの特徴 | |

1. はじめに

空が白んで来ると共に、森の奥から「グイミ」ドリの鳴く声が聞こえ、やがてそれに「グラベア」ドリの声が重なってくる。村はまだ朝もやの中にある。空腹を訴える赤ん坊の泣き声とそれをあやす母親の声が、女達の寝間から聞こえてくる。森へ狩りに行く相談か、川へ魚を捕りに行く相談をしているのか、まだ横になったまま話しをしている若者達の声も聞こえてくる。やがて一人二人と起き上がり、自分の炉へ行き、灰の中の火種に息を吹きかけ、火をおこしはじめ。ある男はロングハウスから静かに出て、朝もやでしっとりとした外気の中で雄叫びをあげる。その声は谷々にこだましていく。空はしだいに青みを帯びてきているが、まだ朝日はささず、地上に色は無い。女達は寝間から出てきて、朝食の準備を始める。ベダムニの人びとにとっての主食である料理用バナナはちょうど端境期にあたるため、ほとんどの家族はタロイモを炉火で焼いて朝食としている。それぞれの炉からロングハウスのなかに立ち込めた煙りは、黒ヤシの木で作った壁の隙間や、サゴヤシの葉で葺かれた屋根から静かに外にもれていく。食事を済ませた男達は、妻や子供達を炉のそばに残したまま、ロングハウスの最奥にあるベランダに集まってきた。そこでタバコを吸いながら雑談を始める。雑談に加わりながらも、ある者は自分の弓矢の点検をし、またある者は網袋のほつれを繕っている。やがて彼らのまわりに男の子達も集まり、ふざけあっている。話題が途切れた頃、一人の男が静かに語り始めた。霊媒による夢語りはこうして始まった。

私が霊媒による夢語りの存在を知ったのは、ベダムニの人びととの生活が2年目に入ってからであった¹⁾。ある晩、同じ村に住むひとりの青年が、別の村で聞いてきた

という物語を5, 6人の少年や青年たちに語っていた。しばらく聞いているうちに、人びとが自分や他人の経験を語って聞かせる話や神話・伝説などの昔語りと違って、この物語では具体的な個人名や地名が登場してこないことに気づいた。翌朝、この青年に昨夜の物語をもう一度語ってもらい、テープレコーダで録音した。やがて、この物語は、もともと霊媒が自分の見た夢の中の物語を語ったものであることがわかった。この種の語りを、霊媒が実際に語る場に居合わせることができたのは、それから2週間ほど過ぎてから、別の村で一夜を明かしたときであった。

近代人類学では、タイラーのアニミズム研究 (Tylor 1871) に見られるように、夢の研究は宗教の起源や発達を考える上で重要なものとして研究が始まった。そこでは、身体とは別に存在する生命原理としての「靈魂」の認識が夢の経験から派生し、さらには宗教へと発展していくという図式が描かれた。しかしフロイトの登場以後は、夢の内容そのもの (実際は語られたテキスト) へと研究の対象は移行していった。すなわち、夢は個人の深層心理の現れとして、文化の相違を越えて夢に共通して登場する「シンボル」が分析の対象となっていったのである (Kluckhohn and Morgan 1951; Lincoln 1935; Roheim 1946; 1949; 1950)。興味深いことに、セリグマン (Seligman 1923) はフロイトの「夢のタイプ」という概念を検証するために、植民地行政官や宣教師に、現地人の夢の記録を送ってくれるように呼びかけをしている。しかし、こうした夢の「シンボル」や「タイプ」の比較研究では、夢の経験を調査するコンテキストや方法に対する思慮が、現在から見れば驚くほど欠落していた。

その後、文化とパーソナリティの問題に関心を寄せる人類学者たちによって、非西洋社会に暮らす様々な民族の夢が現地調査に基づいて研究されるようになり、民族社会における夢を用いた心理治療に対しても関心が向けられた (Devereux 1951; Stewart 1951; 1954; Wallace 1958)。だが、文化とパーソナリティ論の衰退と共に、夢は文化や社会の研究の中で扱われるよりは、心理学・精神医学の研究対象と見なされ、人類学において夢の研究は周縁的なものとなっていった²⁾。

1970年代以降の人類学では、対象とする社会に住む人びとが用いる概念に注目し、意味や知識のシステムの記述に関心が向けられるようになってくる。ほぼ並行して、人びとが夢という経験をどのように理解しているのか、また睡眠中に経験した個人的な夢を言語による思考プロセスに変換し、それぞれの文化の認識カテゴリーに関係付け、いかに文化的意味を構築していくのか、言い換えれば、研究対象とする社会内の夢理論と、語りのフレームと解釈コードを含めた夢の共有化・社会化の問題がクローズアップされるようになっていった (Kracke 1979; 1981; Tedlock 1981)。

本論で取りあげるベダムニの人びとは、畑作と狩猟採集に基づいた生活を営み、夢を解釈することで病気や死の原因をさぐり、邪術師を同定し、将来の予測などをおこなっている。夢の解釈は、夢を見た本人が密かにおこなう場合もあるが、ごく親しい人物と共に、あるいは数人が集まる中で霊媒に依頼することも少なくない。人びとの夢の解釈に重要な役割を果たす霊媒になるためには、後述するように、夢の中で特定の存在と接触を持つことが条件となっている。

ベダムニは、夢の経験と覚醒時の経験を分離したものとは概念化しておらず、自分の経験を理解・評価し、行動を規定する一つの統合された時空間を経験する異なった仕方であると考えている。これら二つの経験を、彼らは同じように語り、またしばしば両者を結びつけて語る。しかし、両者を混同することは決してない。かつて、超自然的な存在が現れる夢については、狩猟採集社会との関係が注目されたことがある (D'Andrade 1961: 320-327)。また、夢の中に現れた超自然的な存在がもたらす特別な力や情報を、ある特定の人びと (シャーマンや霊媒) が治療や占いなどに用いる事例が顕著に見られる社会も、自然環境と人びとの生活が物質的にも、精神的にも密接に結びついている狩猟採集社会であるという指摘もされた (Bourguignon 1972)。夢の問題を、狩猟採集民の世界観の比較研究の中で考察することは興味深いことではある。だが、私の以下の論考は、ベダムニ自身による夢理論と夢の語りについてのものである。

夢の経験に関する近年の人類学的研究では、夢の経験のどの部分をいかに語り、どのように解釈をおこなうかについて、フィールドワークという状況をも含めた社会的コンテキストに十分考慮しながら、アプローチが試みられている (Tedlock 1992; Edgar 1994)。本稿で取り上げる夢語りは、「ガラ *gala*」と呼ばれるもので、ベダムニにおいても特異なものである。それは、1年のうちのある特定の季節にだけ霊媒が経験する夢の語りであり、人びとが協力してそれに解釈を加えることの決してないものである。本稿ではまず、ベダムニの世界観について、彼らが世界を二面的なものとして認識していることについて概観し、そうした世界認識の中で霊媒の活動と夢の経験が、それぞれどのように位置づけられているのかを説明する。その後具体的にガラのテキストを示し、この夢語りのベダムニ文化における位相について考察する。

2. ベダムニの世界観

2-1. 存在とアスリブ

ベダムニの人びとは、万物には物質的な面と霊的な面があると考えている。すべてのものに内在する霊的な存在アスリブ (*asulibu*) は、人間の目には見えない霊界を活動領域としている³⁾。この霊界は、空間的には人間が生活している領域と重なり合っている。つまり物質界と霊界は異なる領域であっても同一空間にあるため、一方の領域での活動が他方の領域に何らかの影響を及ぼすことがあるとされている。また、物質界では見えない物事の側面が、霊界では見える場合もある。このように物事には見えている面だけでなく、もう一つの面——影（ベダムニ語では同じくアスリブと呼



写真1 かつて遺体は、白骨化するまでロングハウス後方に作った棚に置かれた。遺体のそばで、近親者は死者との思い出を歌った。(1970年代初頭、パプアニューギニア国立公文書館提供)



写真2 現在、政府とキリスト教会から、遺体を死後3日以内に埋葬するように指導されている。

ぶ) ——があるという観念は、ベダムニの考え方に支配的である。したがって、夢や交霊会などをつうじ、アスリブが観察し経験したことを知ることは、物事についてより多くの情報を得る手段となっているのである。こうした認識と実践は、同じくストリクランドーボサヴィ地域に住む他の言語集団にも共通している (Feld 1982; 1987; Knauft 1985; Kelly 1977; 1993; Schieffelin 1976; 1977; 1979; Shaw 1990; Wood 1982)。

ベダムニの考えでは、人間も物質的な側面と霊的な側面を持っている。そして、人間は身体 (*da:i hodo*) とアスリブから構成されている。身体は骨 (*gasa*) に代表される硬質部分と肉 (*fun*) に代表される軟質部分からなる。胎児は、性交を通じて父親の精液 (*ami*) と母親の「女性器の精液」(*ami ga:be*) が母親の子宮内で交じり合うことにより形成される。父親の精液が骨・歯・爪といった硬質な部分を形成し、皮膚・肉・内臓器官といった軟質部分は母親の「精液」で形成される。肉体は死と共に腐敗がはじまり、やがて消滅してしまうが、骨などの硬質なもの死後も存続し続ける。アスリブが身体の中で形成される過程や時期について、「アスリブは父親から与えられる」と答える者も少数はいるが、詳細は彼らにとっても不明である。しかし、肉体の死後、アスリブは骨などと同様に存続し、人間のアスリブは死後の住処を父系クランの聖地としていることから、彼らはアスリブを父親もしくは父系と関係が深いとみなしていると思われる。

人間の死後、そのアスリブは自然界にいる人間以外の動物に姿をかえて、交霊会や夢のなかに現れると考えられている。また、睡眠中や病気の時にもアスリブは肉体を離れ、人間以外の動物の姿で他者の前に現れるとされる。このとき、アスリブがどのような姿に化身するかは、その人の社会的範疇によって影響される。

たとえば、乳児 (*ma:no dudubu*) が死んだときは蝶 (*bibi*) や蜻蛉 (*hadilafua*) などの昆虫、蛙 (*guama*) あるいは小型の蛇 (*sania*) の姿で、幼児 (*ma:no honobo*) が死ぬとクスクス (*hi:bu*) やポッサム (*melo*) などの小動物や小型の鳥 (*sio/ma:ni*) の姿で、若い男女 (*goi/aiyaligi, æfni*) はゴクラクチョウ (*gayana*) や色鮮やかなインコ (*huiyana, gege, ni:yana, huninibia* など) の姿で現れる。また、壮年期の男性 (*dunu*) の場合はサイチョウ (*odola*) やヤシオウム (*æya*) などの姿で、壮年の女性は中型の蛇 (*gabugi* など) の姿で、老人の男性 (*dain*) はブタ (*gebo*) の姿で、老女 (*uda dain*) はヒクイドリ (*wi:da*) の姿でよく現れるという。

このように、ベダムニでは人が死ぬと、そのアスリブの多くが鳥をはじめとする様々な生物の姿をとることがわかる。人間のアスリブはすべて鳥の姿で現れるわけではないが、「鳥になること」は生から死への移行を表し、この点では、ベダムニの居住地の南東、ボサヴィ山の北側に住むカルリと共通している (Feld 1982; Schieffelin 1976)。また、鳥やその他の自然界の存在は、夢の中や交霊会の霊媒の目には、人間の姿で立ち現れるとされている⁴⁾。

2-2. 霊 媒

ベダムニの霊媒は全て男性であり、ゲサミ・ダース (*gesami da:su*) と呼ばれる。ゲサミとは歌一般を指す語であり、ダースとは「降りていく(くる)ところ」という原義がある。霊媒になるのは成人儀礼を終えた未婚の男性のみで、特定の個人的な資質を持つ者に限られている。その資質は夢の中や交霊会の中で霊界の女性 (*gesami uda* 以下では霊婦と呼ぶ) により見いだされるものであり、そのような資質を持つ者が彼女と結婚し、その間に子ども (*gesami ma:no* 以下では霊童と呼ぶ) をもうけることになる。そして、すでに名声のある霊媒として活動している人物から教えられることによって、霊媒として活動する力を確たるものとし、その評判を獲得していく。ある霊媒が死亡したり、老齢化やキリスト教徒となって霊媒としての活動をやめたとき、彼の霊婦と霊童は別の霊媒に受け継がれることがある。これは、ベダムニの社会における寡婦相続 (*didalo la:su*) が、共にフィー (*fi:*) と呼ばれるクランおよび「キョウダイ」クランの成員間で行われるのと同様に、フィーのメンバーである霊媒間で

行われる。「キョウダイ」クランとは、クラン内と同様にその同世代成員をキョウダイの関係名称で呼び合い、結婚が禁じられているクランである(林 1995b)。

霊婦や霊童には、自然界の動植物のアスリブになる。霊婦になるのはショウガ(*hogome*)やヒメアオバト(*hu:su*)のアスリブなどで、霊童はニューギニアクロガオミツスイ(*elawala*)や「ウェイダ」と呼ばれるトカゲ(和名不明)のアスリブなどである。また、こうした霊婦や霊童には固有名がついている⁵⁾。霊媒として潜在的な資質を持った未婚の男性が、交霊会の席で歌手の一員として参加しているときや睡眠中に、霊婦との出会いを経験する。その若者は、霊婦との出会いをすでに霊媒として活動している人物に語ることによって、初めて自分に霊媒となる資質があることを教えられ、自覚する。経験豊かな霊媒からは、霊婦や霊童との接触の仕方やアスリブが活動する霊界についての知識や、交霊会の開き方などを教えてもらう。未婚の男性のみが霊媒となることができるが、霊媒となった男性が、その後人間的女性と結婚することは全く問題はない。

霊媒の活動は、交霊会や夢を通じて、病気治療、邪術師の同定、行方不明の人や家畜の発見、狩猟や魚毒漁の成功・不成功の予測などであり、各々の霊媒がこれらの中で得意分野を持っている。彼らは日常生活では他の男たちと全く変わりなく、家庭を持ち、畑作や狩猟などに携わっている。霊媒であることは政治的に優位な立場に立つことにはならず、また霊媒としての活動に対しての報酬は全く支払われない。



写真3 交霊会の霊媒。回りに座るのは歌手たち。

交霊会はゲサミ・ヒエイ (*gesami hiei*) あるいはゲサミ・セイ (*gesami sei*) と呼ばれ、ロングハウスの土間で、夜を徹して行われる。参加できるのは男性のみである。交霊会が始まる前に、女達は寝間へ入ってしまう。土間の奥まったところに、霊媒と歌い手の男たちが車座となって座る。通常、この歌い手の男たちは独身の若者である。子どもを含めた他の男たちは、ほとんどが一つか二つの炉を囲むようにして座る。車座の男たちは、竹のパイプにタバコを詰め火を付けたものを、自分たちの間で回し飲みを始める。雑談をし、特に若者達は大声で冗談を交わし、ふざけあいながら、霊媒に変化が起こるのを待つ。霊媒もときどき手渡されるタバコを吸っている。他の村の人間が交霊会に参加することはできるが、霊媒が属するクランと通婚関係にあるクラン (*uda la:su*) の成員がその場にいると、霊婦や霊童は真実を語りたがらないと言われている。

霊媒はタバコを何服か吸うと、頭を垂れ、座ったまま眠ってしまったかのようになる。やがて、ときどき体を大きくゆっくりと揺らしたり、何度かけっぶをししたりする。そして、高いピッチの小さな声でつぶやくように歌い出す。その声は、霊婦や霊童の声であるとされる。霊媒のアスリブが邪術師や悪霊に捕らえられている病人のアスリブを救ったり、災厄の原因を解明したりするとき、霊婦や霊童はその導き手となる。霊媒自身のアスリブが身体を離れているあいだ、人間の姿をした他の動植物のアスリブが身体に入ってきたり、霊婦や霊童が戻ってきて語りを行うことがある。しかし、他の生きた人間や死者のアスリブが、霊媒の身体に入り込むことはない。霊媒の口から発せられる歌は、歌い手の男たちによって、より大きな声で繰り返される。歌詞の中に非常に多くの地名が言及され、霊婦や霊童が霊媒のアスリブを導いて移動する経路や、問題を解明する手がかりが、これらの地名によって与えられている。また、霊婦や霊童との対話を通じて問題の解決に当たるのは、自分たちの土地について豊富な知識を持った年長者たちである。交霊会は、夜を徹して明け方まで行われるのが普通である。交霊会の終了後、霊婦や霊童、時には他のアスリブたちが霊媒の口を通じて歌い、語った内容と、解決すべき問題との関連を理解するために、霊媒を交えてさらに共同の解釈が行われることもめずらしくない。

2-3. 経験としての夢

ベダムニにとって夢は、交霊会と同様に、ある一つの出来事を時間を越えて別の側面から観察できる体験である⁶⁾。過去に起きた出来事について、その原因や理由を推察したり、近い将来に起こることが期待通りの結果をもたらすか否かなどを、夢を解

積することで明らかにしようとする。例えば、よく取り上げられる問題としては、慢性疾患について、その原因は何か、邪術によるものなのかどうか、邪術によるものならば邪術師は誰か、なぜその者が自分に邪術をかけたのかという問題がある。また、計画している狩猟や漁労の収穫が充分にあるか、という問題もしばしば取り上げられる。このように、霊媒がおこなう交霊会と同じ機能が夢には与えられており、そして、その解釈に重要な役割を果たしているのが、交霊会と同様、霊媒なのである。

人間のアスリブは、覚醒時には胸部の中央 (*dogo*) にあるが、睡眠中に身体を離れ、目覚める前に再び身体に帰ってくる。ところが、睡眠時以外でもアスリブが身体から遊離することがある。また邪術師や自然界の悪霊によって身体からアスリブが引き離されることもある。その場合には、病気 (*oloi*) や意識不明 (*sidi diala*) の状態に陥ったり、異常な行動 (*daulasi*) をとるようになったり、さらには死 (*bogoi*) にいたるとされている。特に、幼い子供のアスリブは身体から遊離しやすいと考えられているので、森の中にある特別な力を秘めた岩や樹木の近くを通るとき、乳幼児を連れている場合は、呪物や呪文によってその子供を守るための細心の注意が払われる。このように、アスリブが体外に出しまうと身体は活動力を失ってしまうので、アスリブは生物が活動するための重要な要素と考えられている。

一方、いったん身体を離れたアスリブは、本人の意思とは関係なく活動する。眠っている間に身体を離れたアスリブは、様々な経験をjする。そうした経験のうち、目覚めたときに記憶に残っているのが夢だとされる。ベダムニは夢を視覚のみによる経験ではなく、他の感覚器官も同様に働く身体全体の経験であると捉えている。つまり、彼らが身体を通して知覚し記憶する世界は、覚醒時の世界と睡眠中の夢の世界の両方であり、それらを結びつけ補う手段が霊媒による交霊会であったり、夢の解釈なのである。

ところで、覚醒時の経験をよりよく理解するために、故意に夢を見ようと何らかの方策を講じることはない。あくまで、ある夢の体験が、覚醒時に起きた出来事やこれから起こるであろう出来事を想起させ、その出来事と夢の体験とを関連づける解釈が促されるのである。この時、霊媒以外の人びとが体験する夢は、その本人が必要と考えた場合、他者とりわけ霊媒にその内容を語り、彼らと共に解釈がおこなわれる。これは一般の人びとの持つ知識が断片的で不完全なものと考えられているのに対し、霊媒は霊界についての知識に裏打ちされた洞察力を持つと考えられているからである。また、夢と覚醒時とは異なった様相を呈する物事を解釈するため、人びとはこれらの様相の転換コードを知識として共有している。たとえば、男性が女性との性的な夢

を見た場合、その翌日の狩猟で獲物を仕留めることができるという解釈コードは、成人のほとんどが知っている。しかし同時に、多くの場合において、状況に即した解釈が必要とされる。夢に出てくる動物や鳥それに魚は、人間それも知人である場合が多い。その人物が誰であるのか、何を意味するのかを判断するには、夢の中の状況、誘発された感情、前日あるいはそれ以前にあった人、身近に起きた出来事などを考慮する必要がある。また、夢で森の中に家が見えたならば、それは2本の高い樹木であり、ほとんどの場合、それは邪術師や自然界の悪霊の住処である、ということまでは多くの成人が知っている。だが、その家の中に入って行けるのは、霊婦や霊童に限られているため、そこに住む邪術師や悪霊の正体を知ることができるのは、霊媒に限られている。そして、この夢が覚醒時のどのような出来事と関連するのかの解釈は、霊媒を含めた少数の長老を中心に行われる。

いうまでもなく、睡眠中に夢として知覚したことと、意識の対象としての夢の経験そのものは個人的なものであり、そのまま他者と共有することはできない。言語を介して、初めてそれがある程度可能になるのである。語りが個人的な夢を社会化するとと言える (Bruner 1986: 6)。もちろんすべての夢が、経験として個人の意識の対象となっているわけではないし、すべての夢の経験が他者に対して語られるわけではない。むしろ、語りを通じて、社会化される夢はごく一部であるのかも知れない。一方、ベダムニの夢の中には、個人によって経験された時から、複数の人びとに対しての語りを通じて共有され、社会化されてゆくことになっているものがある。しかし、それは解釈の対象とはならない夢なのである。これが霊媒自身による夢の経験であり、その夢語り、ガラと呼ばれるものである。

3. ガラ

3-1. テクスト

G-1 (a) さあ、ガラだ⁷⁾。弟と兄と一緒に住んでいた。彼らは共に働いた。ある日、弟は狩りに出かけ、長いこと家に帰らなかつた。彼はブタ1頭を仕留め、それを解体した。薪を集めてきて、ブタ肉を蒸し焼きにした。ブタのハゴモ(下顎から胸部)とバダギ(後ろ足)を兄にあげた。弟自身はブサギ(頭部と前足)とパーギ(背と肋骨部)を取った。心臓を食べて寝た。

(b) 翌朝、弟は食料を探しに出かけたが、兄は家に留まった。弟だけが薪を集め、火を起こした。兄はただ座っているだけであった。弟は薪を割り、蒸し焼き用の石を焼き、

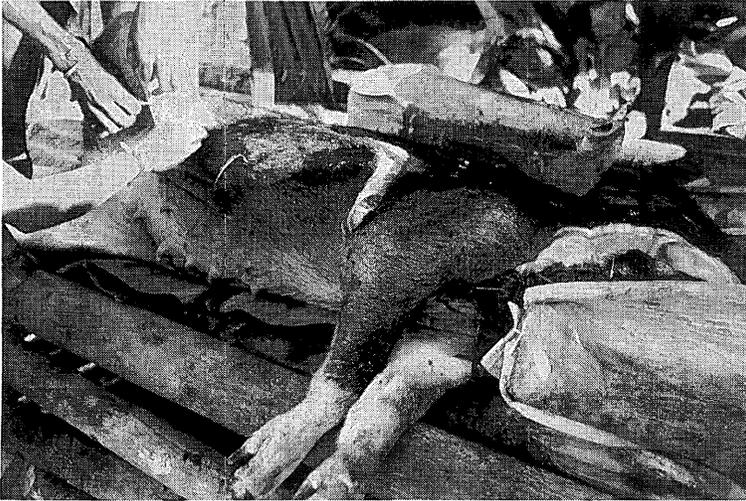


写真4 祝宴でのブタの解体。ブタは食糧としてだけでなく、交換財としても重要である。肉片の贈与交換も社会関係の構築や維持に欠かせない。

ブタの骨を割り、蒸し焼きの支度をした。しかし兄は自分のブタ肉を料理しようとはしなかった。弟が料理した分を二人で分けて食べた。そして眠った。

(c) 翌朝、弟は再び狩りに出かけた。彼はブタ1頭を仕留め、それを解体した。薪を集めてきて、ブタ肉を蒸し焼きにした。ブタのブサギとパークギを兄にあげた。自分はハゴモとバダギを取った。心臓を食べて寝た。

(d) 翌朝、弟は再び狩りに出かけた。彼はブタ1頭を仕留め、それを解体した。薪を集めてきて、ブタ肉を蒸し焼きにした。兄が弟に「腹が減ったので、おまえの肉を少し食べたよ」といった。弟は「かまわないよ。もしほかの者だったら怒るのだが、兄さんなら」と答えた。蒸し焼きの支度をしたが、兄は自分の肉を中に入れなかった。弟だけが一人で料理した。

(e) 翌朝、弟は再び狩りに出かけた。ブタを1頭仕留めた。帰宅し、薪をつくり、石を焼いて、蒸し焼きの準備をした。パークギを兄に与えた。食事をして寝た。

(f) 翌朝、弟は兄に言った。「いつも俺が食糧を探しに行っている。今日は、兄さんが行ってこないかい」。しかし結局、この日も弟が食料探しに出かけることとなった。弟は出かけたが、途中で虻 (*bunæ*) に変身して、家に引き返した。家の中を覗いてみると、兄は弟のブタ肉を切り取って、自分の網袋に入れていた。それから兄は家を出て、ずっと歩き続けた。虻となった弟は後をつけた。やがて、ある川に到着した。対岸では、若い娘たちが、走り回って遊んでいる。兄は「おーい、娘たち。ブタ肉を食べるか」と対岸に声をかけた。彼は対岸めがけてブタ肉を投げた。しかし、ブタ肉は対岸までは届かず、川の中に落ちてしまった。兄は、何度か繰り返し試みたが、全て失敗に終わり、ブタ肉も尽きてしまった。兄は、自分の網袋だけをもって家路に就いた。弟は、兄よりも先にその場を離れ、食料を集めてから家に帰った。帰ってみると、兄がいた。弟は一人で薪を割り、石を焼いて蒸し焼きの支度をした。彼らは食事をして寝た。

(g) 翌朝、弟は狩りに出かけた。ブタを仕留め、薪を作り、石を焼いた。ブサギとバーギを兄に与えた。ハゴモとバダギを自分用に取っておいた。食事をして寝た。

(h) 翌朝、弟は言った。「兄さん、今日は兄さんが食料を探しに行ってくれないか。俺は家にいるから」。兄が出かけていった後、弟は斧を持って出かけた。兄の後をつけて先日行った川まで来てみたが、対岸に娘たちの姿はなかった。岸辺の木を切り倒して、対岸まで渡れるようにした。弟はその丸太橋を渡り始めたが、途中で橋は折れてしまった。そこで「フブリ」の木で筏を作った。川を渡っている途中で、筏に使った「フブリ」の木の一本が折れたが、何とか渡りきることができた。彼は「ハイヤグ」の木の実を見て、その実に変身した。それも十分に熟した実に変身した。

(i) 弟が「ハイヤグ」の実に変身したまま、木の枝につかまっていると、娘たちの一団がやってきた。そのうちの二人が「ハイヤグ」の実を取りにやってきた。彼女らが実を取ろうと腕を伸ばしたとき、弟は二人の娘の腕を同時に捕えた。他の娘たちは驚いて、川の中に飛び込んだ。すると、ある娘はウナギに、別の娘は「ソサ」という魚にというように、すべての娘たちは変身してしまった。弟は、捕まえた二人の娘を筏に乗せて、川を渡り始めた。途中で筏は壊れ始め、娘の一人は川に飛び込んで魚に変身した。もう少しで、川を渡りきろうとしたところでもう一人の娘も川に飛び込んだ。弟は仕方なく家へ帰った。帰り着くと、兄が家にいた。

(j) 翌朝、兄が網袋と斧を持って出かけた。しかし、日が暮れても帰ってこなかった。弟は一人で夜明けまで泣いて過ごした。

(k) 翌朝、弟が家にいると、一人の男がやってくるのが見えた。兄が帰ってきたかと思ったが、それは別の男であった。その男は家に入ってきて、「甥っ子よ」と言って泣き出した。彼らは一緒にしばらく泣いていた。やがてその男は弟に「おまえはここにいろ。俺は明日またやってきて、ここでおまえと寝ることにする」と言った。弟は兄を思って泣き続けた。

(l) 翌日、オジは大勢の男たちを連れて戻ってきた。家の中はその男たちでいっぱいになり、高床式の家の下にも大勢の男たちが集まった。男たちは弟のサゴヤンから澱粉を作り、それを食べた。日が暮れると、家の入口近くに一人の霊媒が座った。家の真ん中にもう一人の霊媒が座った。男の寝間にもう一人の霊媒が座った。交霊会は一晩中続いた。夜明け近くになって、一人の霊媒が言った。「今朝、石を持って川へ行け。行方不明の兄は、ある家の梁からぶら下がっている。彼はすでに死んでいる。川の中に1本の木が立っている。その木に両側から同時に斧を入れて切り倒せ。そうすれば、川の水は干上がるだろう」。夜明けと共に人びとは、石とサゴ澱粉と薪を持って川まで出かけていった。そしてそこに小屋を建てた。木を切り倒した。すると見る見るうちに、水は川からなくなっていった。男たちは現れた魚を打ち殺すために待ちかまえていた。やがて、ウナギが現れ、それを殺した。「ソサ」魚が現れ、それを殺した。「アダ」魚が現れ、それを殺した。「ゲボ」魚が現れ、それを殺した。彼らは現れた魚を殺し続けた。霊媒が言った。「待て、兄を殺した魚は、ここにはいない。もっと上流だ」。そこで、人びとは川をさかのぼっていった。2匹の「ゲボ」魚が向き合うようにいた。これらの魚は鋭い歯を持っていた。男たちは雄叫びをあげて、この2匹の魚を打ち殺した。弟は、大きな洞窟を見つけた。ある男が弟に言った。「ここは立ち入ってはならないところだ」。男たちは網袋に殺した魚をいっぱいに入れて村に帰ってきた。そして弟の家に入った。オジたちは言った。「甥っ子よ、さあ行こう」。「いや、

俺はここにいるよ。兄さんを思って泣いているよ。俺はここにいるから、オジさんたちは行ってくれ。するとオジは言った。「いや、皆で行かなければならないんだ」。それでも弟は「ここに留まる」と言い張った。オジたちは仕方なく、弟をそこに残すことにして、彼らは帰っていった。弟は兄を思って、泣き続けた。

(m) やがて夜になった。家の両脇から、口笛を吹くような音がした。すると、一方から「アレ」大蛇が這ってやってきた。反対方向からは、別の「アレ」大蛇がやってきた。弟は、こん棒を持って2匹の大蛇と戦った。いつのまにか、弟は誰かの家に上がる梯子の下にいた。夜が明けると、その家はオジの家であることがわかった。オジは家の中にいた。若者は言った。「何かを殺したんだ。オジさん、見てくれ。いったい何なんだい」。オジは「これらの大蛇を殺したのは、お前ではない。そつらはお前を食いに来たんだ」と言った。さらに「俺がお前を助けたんだ。そいつらを殺したのは俺だ」と続けて言った。男たちが大勢現れ、雄叫びをあげ、死んだ大蛇を肩に担いで、オジの家に入っていった。大蛇を蒸し焼きにし、ぶつ切りにして皆で分け合って食べた。男たちが去っていった後、弟とオジだけが残った。彼らは大蛇の肉を食べ、そこに留まった。

G-3 (a) さあ、ガラだ。若い男 (*aiyaligi*) と若い女 (*æfɪni*) が住んでいた。彼らが一緒にいるとき、若い女が言った。「あなたが鳥を仕留めてきても、私は食べないわ」。そのうち彼女は産屋へいった。やがて男の子が産まれた。そこで若い男は網袋をもって畑へ出かけていった。彼は網袋にバナナ、ヤマイモをいっぱい入れて帰ってきた。それから彼は狩りに出かけた。女は家に残って生まれた子供の世話をした。

(b) やがて子供は成長し、しばしばベランダに出て座るようになった。ある日、その少年 (*ma:no*) がベランダから家の中に戻ってみると、母親がどこかへ行ってしまっていないことに気づいた。家の中を探してみると、女性用の寝間で、母親は毒のある木の根を噛んで死んでいた。彼は激しく泣いた。やがて、家の出入口の方にシャベルを見つけ、それで穴を掘り、母親の遺体を埋めた。その後、家に入り、再びベランダへ出た。そこには1羽のヒメアオバト (*hu:su*) が横たわっていたが、その足は胴体から切り離されていた。翼も胴体から切り離されていた。そして頭も胴体から切り離されていた。少年はその鳥の足を胴体に何とかくっつけることができた。翼もくっつけることができた。最後に頭を胴体にくっつけた瞬間に、少年はヒメアオバトに化身し、ダワロの木まで飛んでいった。

(c) 彼はさらに飛び、葉のない木に止まった。下の方からサゴ澱粉を作っている音が聞えてきた。見おろすと、若い女がサゴ澱粉を作っている。若い女が二人、サゴ澱粉を作っているのが見えた。下流の方では姉が作業をしており、上流では妹が作業をしていた。姉が言った。「幼い少年がヒメアオバトに変わってしまったそうだ。その鳥は木の一番下の枝に止まったそうだ」。それを聞いた少年は、自分も一番下の枝まで降りていった。姉がまた言った。「ヒメアオバトになった少年は、真ん中の高さの枝に止まったそうだ」。そこで彼は真ん中の高さの枝へと移った。姉はまた言った。「その鳥は私たちが澱粉を取っているサゴヤシの木に止まったそうだ」。少年は飛び下りて行き、女たちが作業しているサゴヤシの倒木に止まった。すると彼は再び少年の姿に戻った。姉は彼にキスをし、「息子よ」と呼んだ。樹皮布を広げ、その上に少年を座らせ、彼女は作業を続けた。水を注ぎ、サゴを打ち、できた澱粉を専用の袋に入れた。やがて妹がやってきて、男の子を見つけた。妹も「息子よ」と呼んでキスをした。彼女らは男の子を家へ連れて帰り、サゴ澱粉を分け合って食べ



写真5 サゴヤシの澱粉を取る。随を叩き、濾過台でデンブン粉に仕上げるまで女性の仕事である。

た。そして眠った。

(d) 翌朝、姉妹は再びサゴ澱粉づくりに出かけようとする、少年は泣きだした。姉妹は「何か欲しいものがあるのか」と尋ねた。彼は「弓と矢が欲しい」と言った。彼女たちは弓と矢を作って、男の子に与えた。少年は与えられた弓矢を持って森の中に入った。女たちは再びサゴ澱粉づくりを始めた。やがて夕方になり、息子呼んだ。「息子よ、暗くなってきたから帰っておいで」。少年は、射止めた多くの鳥を枝に数珠つなぎにして戻ってきた。彼は枝を真ん中で切り、半分を母親にあげ、残りの半分をさらに2分し、母の妹にそのひとつをあげた。彼らは家に帰ってきて、サゴ澱粉を葉に包んで焼き、腹がいっぱいになるまで食べた。男の子が仕留めてきた鳥を全て平らげることではできなかった。そして彼らは寝た。

(e) 翌朝、女たちは再びサゴ澱粉づくりに出かけ、少年は森へ狩りに出かけた。夕方、母親は彼を呼び戻した。少年は鳥をつないだ枝を真ん中で切り、上の半分を母親に、下の半分を母の妹にあげた。彼が言うには「今日は2羽しか捕れなかった。大きな茶色の鳥に矢を射たが、逃してしまった」。母親は言った。「気にしないことね。まだ幼いものだから、鳥に矢を放っても、逃げてしまうこともあるわ」。彼らは家に帰って、サゴ澱粉と鳥を食べ

て寝た。

(f) 翌朝、男の子が目覚めると、母の妹がアスニ (*asuni*)、ガニシ (*ganisi*)、サオ (*sao*) の矢を持って、女性用の寝間から出てきた⁸⁾。彼女は言った。「あなたのお母さんが言ったわ。今まではお母さんがあなたの世話をしてきたけど、今日からは私があなたの面倒を見るようにと」。男の子はその弓矢を持って森に入ってしまった。大きなブタが地面を掘っているのを見つけた。ガニシを弓につがえ、ブタに近づいた。しかし、男の子は怖くなって逃げてしまった。でも気を取り直して、再びブタに接近していった。だがまた逃げてしまった。次に近づいたとき、彼は矢を放ち、ブタは倒れた。ガニシを引き抜いて、家まで帰り、母親たちに言った⁹⁾。「ブタを仕留めたんだ」。そして母親たちに手伝ってもらい、ブタを家まで運んだ。妹の方がブタの腹を切り裂き、内蔵を取り出しそれを洗うために川へいった。姉の方は畑に野菜を集めに出かけた。少年が待っていると、やがて二人とも帰ってきた。内蔵を炉で料理して食べた。しかし肉は食べずに残した。妹のほうが言った。「私たちがサゴ澱粉を作っている所から上流にブタが、下流にヒクイドリ (*wida*) がいる」。やがて彼らは眠った。

(g) 翌朝、女たちが起きてみると、少年はすでに狩りに出かけていた。彼はヒクイドリを見つけ、それを仕留めた。彼は家に帰り、母親たちに伝えた。「母さん、ヒクイドリを仕留めたんだ」。彼らはそのヒクイドリを家に持ち帰った。内蔵を炉で料理して食べた。しかし肉は食べずに残した。

(h) 少年は成長し、美しい若者 (*aiyaligi*) となった。ある日、若者は狩りに出かけた。彼は家に帰ってきて「ブタを1頭仕留めたんだ」と言った。そのブタの腹を割き、腸、心臓、肝臓を取り出し、川で洗って料理した。肉は薫製にした。薫製のための煙はまっすぐ上に昇らなかった。

(i) ある日、若者は狩りに出かけなかった。彼が家にいると、キバタン (*ahoa*) の鳴く声が出た。サーゴメ (*sa:gome*)¹⁰⁾ がやってきて、壁板の隙間から家の中を覗き、若者を見つめていた。長いことそうした後、その男は家の中に入ってきて、若者と握手をした。男は、祝宴を知らせに来たのだった。「今日、食糧を集め、明日、サゴ澱粉を料理する」と彼は言った。女たち(若者の「母たち」)は、バナナを焼き、その皮を剥き、実をサゴヤシの外皮で作った皿に載せて男に勧めた。肉も少し勧めた。男はそれらを口にしたが、全てを平らげることはできなかった。彼は残りを女たちと若者に与え、帰っていった。若者と女たちは眠った。

(j) 翌朝、二人の女は着飾って女性用の寝間から出てきて、若者に一つの包みを手渡した。若者がベランダへ出て、その包みを開けてみると、中には儀礼用の装身具が入っていた。後ろ髪飾り (*boboge sii*)、額飾り (*ahoa*)、樹皮のベルト (*bulu*) などである。彼はそれらを身に着けてみた。そして母たちに「いつ、行くの」と尋ねた。ベランダから外を見ていると、何か丸いものが彼らの方に向かってやってくるのが見えた。よく見ると、「ホアニ」ヤシの木であった。枝が3本あり、若者と母親たちの3人が、それぞれの枝に座った。彼らが枝に座ると、「ホアニ」ヤシの木は祝宴が行われる村へと彼らを連れていった。

(k) 客たちの中に、ちょうど若者と同じ年恰好の若者がもう一人いた。到着したばかりの若者はその若者に、自分がどのように母親たちに会ったのかを話した。その若者も、全く同じようにして一緒に来ている母親たちに出会ったことを語った。ガモゴフェイ (*gamogofei*) のあと、客たちは家の中に入った¹¹⁾。家の中に入ると、男たちがゴセイ・ダ

ンスを踊っていた。しかし、二人の若者はゴセイ・ダンスを踊らなかった¹²⁾。明け方になり、彼らを連れてきた同じ「ホアニ」ヤンの木がやってきて、若者と二人の母親たちを家まで連れて帰った。彼らは家のベランダに着いた。日中は眠っていた。目覚めたときには、すでに暗くなっていた。女たちは若者を起こして、バナナを与えた。そして、皆ふたたび眠った。

(l) 翌朝、若者は狩りに出かけた。帰ってくると母親たちにブタを仕留めたことを伝え、手伝ってもらって家までそのブタを運んだ。解体し内蔵を取り出し、炉で料理して、腸、心臓、肝臓を食べた。そして眠った。翌朝、若者はまた狩りに出かけた。帰ってくると母親たちにヒクイドリを仕留めたことを伝え、家までそれを運ぶのを手伝ってもらった。そのヒクイドリを解体し、内蔵を取り出し、炉で料理して、腸、心臓、肝臓を食べた。そして眠った。肉は薫製にするために、炉の上で作った棚に載せた。

(m) 翌朝、若者は狩りに出かけなかった。キバタンが鳴くので、外を見るとサーゴメがやってきた。男は入ってきて、若者と握手した。彼は、祝宴を知らせに来たのだった。「今日、食糧を集め、明日、サゴ澱粉を料理する」と彼は言った。女たちは、バナナを焼き、その皮を剥ぎ、実をサゴヤンの外皮で作った皿に載せて男に勧めた。肉も少し勧めた。男はそれらを口にはしたが、全てを平らげることはできなかった。彼は残りを女たちと若者に与え、帰っていった。後に残った若者と女たちは眠った。

(n) 翌朝、二人の女は着飾って女性用の寝間から出てきて、母親は若者に包みを一つ手渡した。ベランダへ出てその包みを開いてみると、後ろ髪飾り、額飾り、樹皮のベルトが入っていた。母親はもう一つの包みを持ってきた。その中には、太鼓 (*ilibu*) が入っていた。彼は母たちに「いつ、行くの」と尋ねた。ベランダから外を見ていると、何か丸いものが彼らの方に向かってやってるのが見えた。よく見ると、「ホアニ」ヤンの木であった。枝が3本あり、若者、母親たちの3人が、それぞれの枝に座った。彼らが枝に座ると、「ホアニ」ヤンの木は祝宴の場所へと彼らを連れていった。

(o) そこには若者と同じ年恰好の若者がもう一人いた。到着したばかりの若者はその若者に、自分がどのように母親たちに会ったのかを話した。その若者も、全く同じようにして一緒に来ている母親たちに出会ったことを語った。年輩の男が家から出てきて、彼らを見つけると、再び家の中に入っていった。すぐにまた彼は現れ、ブタの脂身 (*safe*) を若者と母親たちに与えた。彼らはその脂身を木の葉で包み、網袋に入れた。年輩の男は言った。「私は懸命に働いている。木を切り、狩りをし、木鼠を探している」。その年輩の男と他の者達は太鼓を持った。ガモゴフェイが行われた。女たちは笑い、女性用の寝間に入っていった。年輩の男は太鼓を叩きながら、ガフォイ・ダンス (*gafoi*) を踊った。

(p) 母親たちが若者の顔に黒炭で線を描き、つぎに赤い色を塗った。そしてさらに黄の色を塗った。ベルトにサゴヤンの葉をさし込んだ。若者の一人が「ダンスをする」と言った。すると、もう一人の若者も向かい合って踊り始めた。若者は踊るのを止めた。そして言った。「サマ (*sama*)¹³⁾、ちょっと待て。どうして踊るんだ」。もう一人の若者は答えた。「サマ、それはあんたの影だよ」。最初に踊った若者はダンスを止め、もう一人の若者が踊り始めた。彼も、自分の前で別の若者が踊っているのを見て、「あんたはもう踊ったんだから、休んでいなよ。」と言った。もう一人の若者は「それはあんたの影だよ」と言った。今度は彼らは一緒に踊った。太鼓を割る音がした。太鼓に火をつけると、竹のたいまつのように燃えた。年輩の男は踊り手のために、たいまつをかざした。やがて夜が明け、「ホア



写真6 太鼓を叩きながらのガフォイ・ダンス。成人式を終えた男性だけ踊ることができる。

ニ」ヤンの木が彼らを迎えにやってきた。彼らはもらったブタ肉を持って、「ホアニ」ヤンの枝に座った。

(q) 家に帰ると若者は男性用の寝間で眠り、母親たちはもらってきたブタ肉を地炉で料理した。若者が目覚めたとき、母親たちは地炉を開き、中から取り出した肉を真ん中で切った。その肉をその場に残して、母親は女性の寝間へ入っていった。母親が再び出てきたとき、若者の傍らには若い女がいた。その若い女は祝宴のときに、笑っていた娘たちの一人であった。母は、若者とその娘に肉のひと固まりを与え、若者はその肉の一方の端を持ち、娘は他方の端を持った。母親は、その真ん中を竹のナイフで切った。若者は彼の手に残った肉片を娘に与え、娘は自分の手の中の肉片を若者に与えた。彼らはそれぞれの肉片を食べ、そして共に暮らし始めた¹⁴⁾。

G-14 (a) さあ、ガラだ。幼い少年 (*ma: no honobo*) が独りで住んでいた。一人で畑を耕し、バナナを料理し、ほかの食料も料理して生活していた。ある日、ベランダに座りバナナを食べながら外を見ていると、自分の家の下の方から、ある植物が生長しているのに気づいた。黒ヤンの木のようにも見えた。よく見ると、黒くて小さな丸いものが、その木の上ののっていた。少年は自分が食べていたバナナをその木の近くに投げてみた。

(b) 翌朝ベランダから見ると、植物のようなものは昨日より少し成長しているようであった。少年が昨日投げたバナナは、皮を残して実は食べられていた。

(c) 翌日、少年は森へ入っていった。そして、溪流で魚とザリガニを捕ってきた。家に帰ってきて、捕まえた魚とザリガニを料理した。バナナも料理した。これら料理したものを、樹皮の皿に載せてベランダへ持っていった。ベランダで食事をしながら、例の木を見ると、昨日よりもさらに成長していた。皿に載っていたバナナ2本と魚とザリガニを、その木の上に置いてみた。

(d) 翌朝、少年がこの木を見ると、さらに成長しており、昨日置いたバナナは実を食べ、皮だけが残っていた。魚も骨だけが残っていた。ザリガニは殻だけが残っていた。少年は食事を済ませて森へ入っていった。ある溪流のところへ来ると、ザリガニと魚を捕まえた。途中で薪を拾って家に帰った。ザリガニと魚を料理し、樹皮の皿に載せてベランダへ持っていった。例の木はさらに成長し、「ワニヤ」という種類の黒ヤシだとわかった。丸い黒いものは「アサビ」という野鼠だった。少年はバナナを3本、魚とザリガニを3匹、木の上に置いた。少年は食事を済ませて眠った。

(e) 翌朝、見ると「ワニヤ」黒ヤシはベランダの高さまで成長していた。少年は魚2匹とザリガニ2匹を与えた。少年も少しずつ成長していった。バナナ、魚、ザリガニを取ってきては料理して、自分で食べるときに、ヤシの木にも与えた。

(f) ヤシの木は、ベランダに立つ少年の顔の高さまで成長した。少年は森へ入って、溪流で魚やザリガニを取って、それを帰ってから料理した。少年は、バナナ3本、魚3匹、ザリガニ3匹をヤシの木に与えて、自分も食事を済ませて寝た。

(g) 翌朝見ると、ヤシの木に与えたバナナも魚もザリガニも皮や殻を残して、きれいになくなっていた。少年はいつものように、森に出かけて食料を探しまわった。帰ってきて食事を済ませて眠った。

(h) 夢の中に、若い娘 (*aefini*) が現れ、その娘の父親の村で祝宴が開かれることを少年に伝えた。少年は目覚めたが、娘に実際に会ったのか、夢の中で会ったのか定かではなかった。もし娘が祝宴の知らせを持ってきたことが本当のことだったら、その祝宴に行かなければならないと、少年は考えた。考えこんでいると、「ワニヤ」ヤシが、少年の前に頭を垂れるように曲がってきた。少年はそのヤシの木に登り、葉の上に座った。気づくとヤシの葉の上には、昨晚に会った娘も座っていた。娘は少年に言った。「あなたは、ひとりぼっちではない。あなたの父さんと母さんは生きている。彼らはすでに祝宴の会場へと行っている」。さらに娘は「もしガフォイ・ダンスを踊りたいならば、踊ればいい」とも言った。しかし少年は「俺はガフォイ・ダンスを踊るには幼すぎる」と答えた。娘は「あなたが踊るのを見ているのは、私だけだ」と言うと、少年は「もっと大きくなって青年 (*aiyaligi*) だったら、踊るんだが」と答えた。「あなたが踊るのを見るのは私しかいない」と娘が言っても、少年は「いや、俺は踊らない。父さんも母さんもいないし、衣装もない」と答えた。娘は少年に一つの包みを与えた。その中にはダンス用の装身具一式が入っていた。貝製のネックレス (*bidaga:su*) をかけ、頭飾りをかぶり、樹皮のベルトを締め、クスクスの額帯 (*hibuso*) をしめ、サイチョウの嘴の飾りもの (*odola igobe*) を背中に下げ、すべてを身に付けてから、化粧をした。娘も美しく着飾り、化粧をした。彼女は「ワニヤ」ヤシの葉の上に立ち、その葉を揺すった。すると「ワニヤ」ヤシは、二人を載せたまま、彼らを祝宴が行われる村へと連れていった。

(i) 少年と娘を乗せたヤシの木は、祝宴が行われる村へと到着した。来客たちがガモゴフェイを行い、ブタの脂身を食べ、全員がロングハウスの中に入った。ヤシの木は、少年と娘を降ろしてから、少し離れたところに退いた。ロングハウスの中では、ダンスが始まった。サーゴメがガフォイ・ダンスを始めた。「ガフォイ・ダンスをしないのか」「いや、俺は踊らない」などと会話が聞こえてくる。子供達は顔を炭で黒く塗っている。娘たちは、顔を赤く化粧している。

(j) 娘は少年に太鼓を渡した。すばらしい太鼓であった。叩いてみると、すばらしい音がした。少年はガフォイ・ダンスを踊り始めた。すると彼はまるで立派な青年のように見えた。少年が踊るのを止めると、今度は娘がシオゴイ・ダンス (*siogoi*) を踊った。少年がダンスを止めると、その姿は青年から少年のものに戻った。再び踊り始めると、また青年の姿となった。集まっていた人びとは、少年が踊るのを見ていた。人びとは少年に男性の寝間の真ん中で踊るように言った。少年は一緒に来た娘に「皆は俺が踊るのを見たがっている」と言うと、娘は「あなたは人びとのために踊るのではなく、私のためだけに踊るのよ」と言った。少年はベランダで踊り続けた。人びとは、「我々は彼が真ん中で踊るのを見たいんだ」と口々に言った。娘は「彼は男性の寝間では踊らないわ。ベランダでだけ踊るのよ」と人びとに言った。

(k) やがて、バプアバンケン (*guimi*) が鳴いた。少年は踊り続けた。踊っているあいだ彼は、青年のようであった。踊るのを止めると、少年の姿に戻った。娘もシオゴイを踊り続けた。彼らはベランダで踊り続けた。クロモズガラス (*gulabea*) が鳴きはじめた。ガフォイを踊っていた少年と、シオゴイを踊っていた娘は、踊りを止めた。彼らの姿は突然見えなくなった。

(l) 人びとが男性の寝間からベランダの方を見ると、「ワニヤ」ヤシの木が頭を下げていた。少年と娘がその上に乗ると、ヤシの木はまっすぐに立ち上がり、見えなくなった。

(m) 少年が娘と一緒にヤシの葉の上に座っていると、やがて自分の家が見えてきた。家からは煙が立ちのぼっていた。見おろすと、青年 (*aiyaligi*) と若い女性 (*aefni*) がその家のベランダの端に腰かけていた。少年と一緒にいる娘が言った。「彼らはあなたの父さんと母さんよ」。少年は「俺には父さんも母さんもいないんだ」と少年は言った。娘はもう一度彼らを見おろして、「いいえ、彼らがそうよ」と言った。娘は「ワニヤ」ヤシの葉に体重をかけて、高度を下げた。ヤシの木はベランダの高さまで下りていった。

(n) 少年は青年と若い女性の間に降り立った。二人は顔を上げて少年を見た。そして再び下を向いてしまった。「ワニヤ」ヤシの上にいる娘が言った。「これはあなた方の息子よ。あなた方が後に残した息子を、私が今まで面倒を見ていたわ。彼はガフォイ・ダンスを踊ったのよ。彼をあなた方のもとに連れてきたの」。二人は顔をあげ、母親は息子の頭を抱き、父親は息子の足にしがみついた。そして二人とも、泣き出した。彼らはしばらくの間泣き続けた。

(o) やがて、少年の両親はバナナと豚肉を焼いて、少年に差し出した。少年は娘がまだいるかとあたりを見回した。その娘は「ワニヤ」ヤシの穴の中から「私はここよ」と答えた。少年は娘に「豚肉を食べにおいで」と誘った。そして彼は両親に「父さん、母さん。ちょっとのあいだ目を閉じて。娘が出てきて肉を食べるから」と言った。娘は躊躇したが、肉の一方の端をつかみ、もう一方の端を少年がつかんだ。そして二人が持つ豚肉の中央を切った。二人はそれぞれの手にある肉片を交換した。

3-2. ガラの特徴

(1) 語りの状況

雨季の始まりの頃（5月～6月）、霊媒のアスリブは、様々なアスリブが集まるといふ樹上や水中にあるダンス場（*gosasu / gafosu*）へ行き、そこで人間の男の姿をした「ワーゴメ」ヘビのアスリブが語る物語を聞く。そして、霊媒が目覚めたときに記憶に残っている夢の語りがガラである。

霊媒の睡眠中に彼のアスリブが、こうしたダンス場へ行くのは、特定の季節に限ったことではないが、そこでヘビのアスリブから話を聞くのは、この時期に限られている。霊媒は、このようにして聞いた物語を翌朝集まっている人びとに語ったり、夜間、眠りにつく前に語って聞かせる。誰でも聞き手として、その場にいることはできるが、女性の姿を見ることは極めて稀である。それは、夢語りを聞くことに性差による制限があるというのではなく、むしろベダムニは社会生活全般において、性差に基づいて行動する傾向が強いことと関係していると思われる。冒頭で紹介した語りは、ロングハウスのベランダで行われたが、女性がベランダに出ることは禁じられているため、その場には女性の姿は一人もなかった。しかし、少数の女性たちは彼女たちの寝間で、このガラを聞いていた。

ガラを聞いている人びとは、語りの展開に一喜一憂し、歓声を上げる。時には、語りによって想起した自分あるいは他人の経験を早口でまくし立てる者もいる。静かにガラに聞き入っているというのでは決してない。霊媒によるガラの語りを聞いた者は、他の村を訪れた時や他の村から来客があった時などに、聞き覚えたガラを語って聞かせる。つまり、この季節には、霊媒を起点としたガラの伝達経路が、ベダムニの村々を中継点として拡大していくのである。私が調査を実施した1990・91年の時点で、17人の霊媒を確認した。しかし全ての霊媒がこの季節に必ず夢の中で「ワーゴメ」ヘビの語りを聞き、その物語りを目覚めてから人びとに語るわけではない。だが、人びとはその年の新しいガラだけではなく、過去に霊媒が既に語り、人びとが聞き知っているガラをも改めて語るため、村々を多くのガラが行き来することになる。私は調査中に19の異なるガラと、それらの内のいくつかのヴァリエーションを集めることができた。

(2) ガラのイディオム

ガラは伝達の過程で、語り手によって内容の一部が脱落したり、新たな部分が添加されたり、あるいは複数のガラが接合または融合されて、最初に霊媒によって語られたものと、内容が異なる展開を見せる場合もある。しかし、語り手の忘却や想像力によって、聞き手にとって全く予想できない方向に物語が展開していくということはない。それはガラの語りか、幾つかの「ガラのイディオム」とも呼ぶべきものの組み合わせによって成り立っているためであると考えられる。つまり語りの流れの中で、ある場面を描写する表現に慣用化・固定化が認められるのである。そしてこれらの表現形式は、霊媒以外の人びとにとっても、子供の頃から聞いているガラの語りを通じて既知のものとなっている。

上記のテキストからも、そうした「イディオム」の幾つかを指摘することができる。ガラの主人公となる子供あるいは青年の誕生の描写は、複数のガラにおいて、妻が夫に対して「あなたが鳥を仕留めてきても、私は食べない」という表現 [G-3 (a)] を用いて、自分の妊娠の事実を伝える場面から始まる。この表現は、自分の妊娠を夫に伝える慣用的な言い回しであり、実際の生活においても用いられる。また、それは「妊婦は鳥を食べてはいけない」という食物禁忌と関係している。ヤシの木に乗って祝宴の会場へ行く場面も複数のガラで描かれている [G-3 (j), (n); G-14 (i)]。祝宴に招待され出かけていった若者が、同じ境遇のもう一人の若者と出会う場面 [G-3 (k), (p)] は、筆者の収集したガラのうちの三つに登場する。そしてこれら三つのガラでは、ダンスを始めた若者は自分の影（アスリブ）をもう一人の若者と勘違いする。[G-14] と内容的には同じと思われるガラの語りでは、[G-14 (j)] の部分でもう一人の少年（青年）が登場し、互いに踊っている自分の影を相手だと勘違いすることが語られた。そのガラは、霊媒によっておこなわれた最初のものではなく、霊媒の語りを聞いた村人の一人がさらに語ったものを聞いたという、別の村の者から採取したものである。ガラの語りの最後が、男女二人で持ったバナナや肉片を中央で半分にし、さらにそれを交換する場面で終わるもの [G-3 (q); G-14 (o)] も、ここに示した例以外にも複数あった。さらに、語り手によっては、話の最後になって突然に若い女性が登場し、主人公の青年とこの一種の「儀礼」をおこない、共に暮らし始める場面が付け加えられたものもあった。

(3) 固有名不在

ベダムニの日常会話では、数多くの固有名が言及される。彼らの生活空間内の地名と、テクノニミーに使用される個人名である。筆者の調査の初期にもっとも苦勞したのが、この固有名、とりわけ地名が頻繁に言及されることであった。私が住み込んだ村の人びとの活動空間である森には、地形の特徴を示す地名以外にも、過去の出来事にちなんで名付けられた場所が数多くある。また、地形的特徴を示す地名からも、即座に連想する過去の出来事もある。私は、こうした地名と彼らの生活空間を結びつけて次第に地図を構成していったものの、別の村を訪れた時には、その村の住民の生活と関わりのある多くの地名が言及され、そのたびに戸惑う経験を繰り返した。同時に、こうした地名の由来を調べる過程で、多くの物語を知ることもできた。

ベダムニではガラ以外にも、幾つかの語りのジャンルがある。自然環境や社会環境の生成過程を伝えるのは、ソーゲ・ハハモサ・ハモイ (*so:ge hahamosa hamoi*) と呼ばれるジャンルである。このジャンルの物語は、おもに長老たち (*asigi lai*) によって語られる。老女ドゥヌムニ (*dunumuni*) と自然景観の生成との関係や、彼女の身体から自然界の人間以外の生物や「悪」という存在が出現した様子を語る物語と、かつて一ヶ所に共に住んでいた人間全体が分裂・分散してゆく過程を語る物語が含まれる¹⁵⁾。個々のクランの始祖についての語りは、遠い過去の出来事についての物語で構成されている昔語り (*mu:sa siei*) という別のジャンルに含められる。ソーゲ・ハハモサ・ハモイが独立したジャンルであるのか、昔語りに含まれるのかについては、見解が分かれるところであるが、私の調査した限りでは、ソーゲ・ハハモサ・ハモイを独立したジャンルと考える者が多数を占めた。いずれにせよ、これらの昔語りやソーゲ・ハハモサ・ハモイの中では、数多くの地名が言及される。同時にこれらの語りは、幾つかの地名の謂れを伝えるものでもある。

すでに述べたように、交霊会の最中には、自然界のさまざまなアスリブが霊媒の体内に入ってきて、人間の目には見えない景観や出来事を告げる。それは歌 (*gesami*) で表現される場合と、語り (*siei*) による場合とがある。とりわけ、邪術師の同定や災因の解明を目的として開催される交霊会では、人間の目には見えない、あるいはだれも目撃しなかった情景が、自然界に住むアスリブの視覚を通して明らかにされる。しかしそこには、曖昧な表現が多く、参加者の解釈が要求されることになる。その解釈の助けとなるのが、歌や語りに登場する多くの地名である。

交霊会の中で個人名が明言されることはほとんどないが、非常に多くの地名が言及

される。これらの地名は、霊媒のアスリブと一緒に霊界を移動する霊婦や霊童、あるいは自然界のその他のアスリブが訪れる土地の名前である。交霊会の最中、アスリブの移動経路に沿って、次から次へと地名が言及されていく。

また、日常生活の出来事を題材として作る歌は、男性によるものをゴサゲス (*gosagesu*)、女性が作るものをウア (*ua*) とそれぞれ呼んでいる。人びとが畑仕事の合間やロングハウスのベランダでくつろぐ時などに、こうした歌を作っている姿をよく見かけた。ゴサゲスは他村での祝宴の時に、コーラスとゴセイ・ダンスを伴って披露される。ウアも同じ機会に披露されるが、歌のみでダンスを伴うことはない。祝宴の席で特定の人物の涙を誘う目的で歌を作ることはしないが、歌詞には地名を織り込み、場所を特定することによって個人の経験とその記憶を固着してゆく点では、カルリの場合と類似している (Schieffelin 1976; Feld 1982)。

他の語りや歌そして日常会話と比べて、ガラの際だった特徴は、人名でも地名でも固有名が一切登場しないことである。いかなる人物も固有名を持たず、若い男 (*aiyaligi*)、若い女 (*æfni*)、男 (*sa:gome*)、老女 (*uda dain*)、子ども (*ma:no*) といった一般名詞で、すべて指示される。また、地形の特徴を表わす一般名詞は用いられるが、特定の場所を指示する地名は全く登場しない。社会生活で起きた問題を解決するために解釈の対象となる夢の語りや、交霊会での霊媒の歌や語りでは、固有名、特に地名が数多く登場することと比較すると、ガラにおける固有名の不在は際立っている。「雨季の初め」という特定の季節に、「霊界のダンス場」という特定の場所で、「ワーゴメヘビのアスリブ」という特定の語り手が、霊媒のアスリブに語って聞かせた物語は、固有名の不在によって、特定の人物が特定の場所で経験した出来事では決してないものとなっているのである。

4. 考 察

4-1. 生活世界を語るガラ

ガラにおいても、人間が他の生物に化身したり、あるいはその逆の場面が多く登場する。特に、鳥への化身を語ることで登場人物の死を表現したり、近い人の死に伴う喪失感から鳥に姿を変える様子 (その人物の死をも示唆している) などは、カルリの泣き歌の中で、鳥やその音が喪失の悲しみを伝える力強い表現手段となっていることと比較しても興味深い (Feld 1982)。先に示したガラのテキストでは、母親を亡く

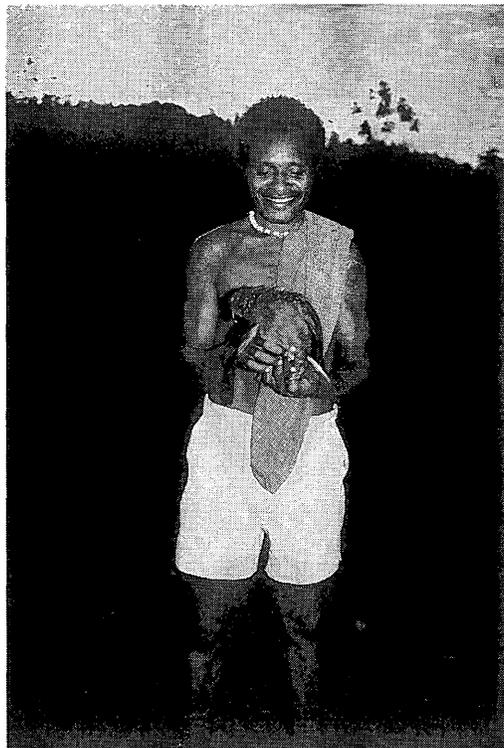


写真7 傷ついた鳥を捕まえてきた青年。若い男女のアスリブは色鮮やかな鳥の姿に化身すると言われている。

した少年がヒメアオバトに姿を変えることが語られている [G-3 (b)]。同じような例は、別のいくつかのガラにも存在する。

1. 死んだ姉を探し求めて旅に出た若者が、やっと姉を見つけて共に帰宅する。しかし、自分の墓を見た姉は、アカサガリフウチョウ（ゴクラクチョウの一種）に姿を変えて飛び去ってしまう。若者は悲しみのあまりインコに化身し、どこへともなく飛んで行く。[G-6]
2. 母親が他の村に出かけている間に、彼女の妹と息子は大勢の老婆（女の邪術師を示唆）の襲撃を受けて死んでしまう。彼らの姿はインコに変わる。帰宅して彼らの死を知った母親も、インコに化身する。[G-7]
3. 美しい弟と醜い兄が共に暮らしていた。弟は妻をめとることができたが、結婚してくれる娘を見つけることができない兄は、悲嘆してガマグチヨタカに化身して飛び去ってしまう。それを悲しんだ弟は、インコに姿を変える。彼の妻も、インコに化身して、夫の後を追うように飛び去って行く。[G-8]

4. 若者が犬と一緒に暮らしていた。その若者は大勢の男たちに殺されてしまう。後に残された犬は、クロモズガラスに化身して、主人の仇を討つ。その犬はその後クロモズガラスとして生きていく。[G-19]

喪失の悲しみから鳥に姿を変えるだけではなく、ガラには人間が他の存在へ化身したり、逆に他の存在が人間の姿で現れる描写も多い。すでに述べたように、ベダムニの観念では、あらゆる存在には物質的な面と霊的な面がある。それは可視の面と影の面である、とも言える。人間の身体に内在する霊的なアスリブは、身体の死後には人間以外の姿となって存在し続ける。また、睡眠中や病中に身体を離れたアスリブは、他者の目には自然界の別の存在の姿として見えることがある。霊媒に限らずとも、夢の中で人間の姿をした他の存在や、動物の姿をした知人に出会うことは稀なことではない。このように見てくると、ガラに登場する化身は、ベダムニにとっては、決して虚構のものではなく、彼らの生活世界の中では経験可能な「現実」の一部なのである。また、世界は可視のものと同不可視のものから構成されており、これらは一つの時空に共存しているとの観念が、ベダムニにとって不可解な出来事の原因や理由を交霊会や夢に探る背景にある。彼らは実際に経験した事実を強調するために、「私は見た」(na bæ:i)と何度も念を押す。すでに指摘したように、夢もすべての感覚器官によって知覚される経験であるが、その経験はやはり「見た」ことが強調される「現実」なのである。

4-2. 場所と記憶

ガラが、ベダムニにとっての生活世界すなわち「現実」について語ったものでありながら、同じように語りを通じて社会化される夢や交霊会での霊媒の語りとは異なって、人々による共同の解釈の対象となり、社会生活における出来事との関連を解明する手段とはならない。そこには、ガラを特徴づける固有名とりわけ地名の不在という問題がある。

地名には、地形の特徴を示すもの、その場所で起きた過去の出来事にちなむものなどがある。ワイナーがフォイの事例で「地名を与えることによって、空白な環境にフォイの存在空間を形成する」(Weiner 1991: 32)と述べているように、人びとの経験とその記憶は具体的なものとして、ある特定の場所に留まり、空間を不均質(inhomogeneous)で不等方性(anisotropic)をもったものになっている(Casey 1987: 181-185)。与えられた地名は、そこを存在空間の一部として生活している人びとにと

っての具体的な経験の記憶と結びつく。名前を持った場所は人間の活動の痕跡をとどめており、その地名は過去の出来事の記憶を喚起するものである。

日常の生活の営みのなかで体験するすべての出来事が、複数の人びとに共有されるわけではない。しかし、見落としてならないのは、そうした他者と共有されない個人的な経験も、特定の場所と結びついて記憶に残されることである。私はある日、村の若者と二人で隣村まで出かけていった。しばらくは彼が所属するクランの森を歩いた。その若者は歩きながらある茂みを指さして、そこが少年の頃に父親と狩りに出かけ、ヒクイドリを仕止めた場所であることを話してくれた。しばらく歩いて行くと、今度は、幼い頃に母方の親族を訪ねるため、両親とこの道を歩いているときに、彼が腹痛をおこし歩けなくなってしまったが、父親が森の中から取ってきてくれた薬草で腹部を摩すると、痛みがやわらいできたことを語りだした。そして、彼が動けなくなった場所と、父親が薬草を求めて入っていった方角を教えてくれた。こうした個人的な経験の思い出は、必ずしも地名と結びついて記憶に残っているわけではない。地名は持たないが、特定の場所とその記憶は結びついているのである。

名前を持たない場所であっても過去のある出来事と結びつき、その場所はそこに結びついている記憶を喚起する。ただ、ある特定の場所が固有名としての地名を持つということは、その場所から空間的に離れていても、意識をその場所に向けることを容易にする。さらにその特定の場所の認識を他者と共有することも地名によって容易となる。特定の場所と関係づけられない行為は、ごく当然な、全く注意を引かないものなのである。

4-3. ガラと個人化された経験

ガラで語られる出来事は、地名を持った特定の場所と結びついてはいない。しかし、出来事の背景となる場所については、自然環境の特徴を示す一般名詞、例えば滝壺、川が分岐する地点、川の砂州などで言及される。こうした自然環境に関する一般名詞は、ガラで語られる出来事を特定の場所に結びつけないために、聞き手に個人の経験と自由に結びつけることを可能にしている。つまり、人びとによる共同の解釈の対象とはならなくとも、個人の記憶、あるいはある出来事の個人的な解釈とガラの内容は関連づけられていると言える。

近い人の死や離別に伴う喪失感や孤独感は、ベダムニの人びとがもっとも忌避する感情である。時には、そうした喪失感や孤独感に耐えきれずに、毒のある木の根を噛んで自殺してしまうケースすらある。[G-1 (j)] では、出かけたまま帰ってこない

兄を待つ弟の不安と悲しみが語られ、[G-3 (b)] では、母親の自殺の原因は明確にされていないが、おそらく夫の死あるいは行方不明による喪失感であり、さらにその母親の死によって一人あとにとり残された少年の悲しみが、彼自身を鳥の姿に変えた、とほとんどの聞き手は考える。また、[G-14] では、幼い少年の世話をしてくれる者は誰もおらず、彼は自分で食糧を確保し、たった一人で食事をして眠る毎日を送っていた。聞き手は、この主人公の少年の孤独に対して哀れみの感情を抱く。ガラの聞き手は、語りに静かに聞き入っているのではなく、こうした場面では時に、「アイー!」「ワッペ!」「アメ!」「ドゥリアメ!」などと一人一人が大声を上げて、驚き、同情、感嘆を表出する。上記のような喪失感や孤独感を聞き手に喚起させる場面では、「母さん (ame) !」「俺、死んじゃうよ (na bogomu se) !」などの言葉が発せられた。また、祝宴の場面 [G-3 (j), (o), (p) ; G-14 (i), (j)] や離別していた者との再会の場面 [G-14 (m), (n)] あるいは集団での活動の場面 [G-1 (l)] では、「ウオッ! ウオッ! ウオッ! ウオッ!」と士気を鼓舞したり歓喜を表す雄叫びや、ダンスを踊る仕草などが観察された。近親者が集まっての祝宴や食事、ある共通の目的を達成するための集団的行動は、ベダムニの人びとが集団への帰属感と一体感を持つ機会であり、気持ちが高揚する時である。こうした帰属感／一体感は喪失感／孤独感と対照的である。ガラの語りによって喚起される対照的な感情を、聞き手はそれぞれに言葉や仕草で表現するが、これらの感情が話題として、人々の間で取り上げられることはほとんどない。

また、ベダムニの社会生活では、「不可解な」出来事が多発する。原因不明の病気や死、行方不明の人間や家畜などである。これらの出来事は多くの人びとの関心を引き、交霊会の開催や夢の解釈に人びとを導く。しかし、こうした共同の解釈の場においても、参加者の個々の発言がかなり慎重になされることは注目すべきである。むやみに個人を特定することは、逆にその人物からの恨みを買ひ、邪術や暴力で報復されることもあり得る。さらにはそれが集団間の抗争に発展する心配もある。たとえ遠い過去の事件であっても、それが未解決の場合には、その事件に関与した人物の名前を挙げることに對してすら、彼らはかなり慎重であり、他者に語らないことを条件に私に情報を与えてくれたことも少なくなかった。各個人は集団による共同の解釈以前に、またそうした共同の解釈とは別に、社会生活における出来事について、それぞれに解釈をおこない理解しようとしているのである。

[G-1] のガラが語られた雨季の半年ほど前に、次のような事件が起きていた。ある若者が数週間前から行方不明となっており、彼を探し出すための交霊会が3度開かれた。そして、その若者は、二人の若い女によって森の中に捕らえられていることがわ

かった。しかし、彼を救出する手段を人びとは見いだせずにはいた。数カ月後、その若者の白骨死体が、彼が捕らえられていると交霊会で判明した森の中で発見された。若者の兄は、邪術師を同定するための交霊会の開催を求めたが、大多数の者たちは、若者の死は森の悪霊の仕業と考えていたため、この事件についての、それ以上の交霊会での追求は行われなかった。[G-1] のガラが語られた日からしばらくして、私が特に親しくしていた年輩の男と二人だけの時、我々の会話が、行方不明となり死体で発見されたあの若者の事件に触れた。彼は次のように言った。「人が死んでも、すべてが邪術師の仕業とは限らない。さまざまなアスリブが人間に近づいてくる。良いアスリブもいれば、悪いのもいる。この前のガラを聞いただろう」。このとき彼はこれ以上に多くを語らなかつた。たとえ相手が人間ではなくとも、事件への関与を責めることは、その存在から復讐される危険を冒すことでもある。

以上から、ベダムニの人びとは、社会生活で経験することの細部を削ぎ落とし、要約し小型にしたものとしてガラを聞いている、と言えよう。ガラの内容をベダムニの生活の一般論として受け取り、それを具体的な事例、体験、活動の記憶に押し戻す作業を彼らは個人のレベルで行っているように思える。つまり、ガラという夢語りは生活経験を縮約した語りであり、ある意味では、霊媒の語りによって描き出されるベダムニの「民族誌」とも言える。

注

- 1) ベダムニは、バプアニューギニア西部州の熱帯雨林に住み、ベダムニ語を話す人口約4,000人の言語集団である。言語的にはボサヴィ語族（トランス・ニューギニア語系中央・南ニューギニア語族群に分類されている）に属す。30種類以上の料理用バナナを主食として栽培しているが、狩猟採集もかなりの重要性を持っている。彼らはかつて、熱帯雨林の中に散在する50前後の共生家屋（ロングハウス）に分散して住んでいたが、オーストラリア統治政府の行政上の便宜のため、1960年代末から1970年代前半にかけて、複数のロングハウスを統合した村に定住するように指導がなされた。しかし、村の位置や構成員は決して固定してはいない。村内あるいは村落間で発生した紛争により、住民の一部が他村に移住したり、別の場所に新たに村を作ることもめずらしくない。さらに、邪術や悪霊の仕業によって死者が続出したと判断した場合には、村人全員で別の場所に村を移すこともある。近年、若者たちの中には、近隣で進行する外国資本による地下資源開発事業や木材伐採事業に短期契約労働者として雇用されて賃金を得、それを元手にさらに現金収入を求めてキウンガなどの町へ出稼ぎに出る者もある。この論考は、1990年2月より1991年9月までの調査で得た資料に基づいている。調査はアデレード大学大学院奨学金と同大学人類学科海外調査奨学金によるものである。

- 2) 1962年にフランスで、夢に焦点をあてた会議が一度開催されており、その成果は4年後に出版されているが筆者は未見である。
- 3) ある脈絡では、アスリブを「魂」と訳すことも可能かも知れない。しかし、ステファンが指摘するように、英語の *soul* と一般に訳出されるメラネシアにおける概念は、主として死後に残存するものに関わるのではなく、日常の意識からは隠された別のセルフが持つ感情や欲望の経験への作用に関わるものである。この点で、超自然的な存在と呼ぶよりは、心理学でいう意識に対する無意識に酷似している (Stephen, M. 1989: 226-229)。ベダムニのアスリブも同様である。したがって、本稿では誤解を避けるために現地語のアスリブを翻訳せずに用いることにする。また、水面や鏡に映った姿や影もアスリブと呼ぶ。
- 4) 例えば、家の近くに特定の種類のジョウガ (*ohe fa:ne na:su fogome*) を植えておくと、夢の中にそのアスリブが女性の姿で現れ、狩猟に行くべき時を知らせてくれる。また、蟻塚のアスリブであるスグヌ (*su:gunu*) は、恐ろしい顔をした女性であり、人間を病気にする。霊媒だけが夢の中や交霊会の時に、このスグヌの姿を見ることが出来る。
- 5) ベダムニでは、直接個人の名前を呼ぶことが忌避される。親族関係名称やテクノニミーなどを用いるが普通である。霊媒に対しては、霊童の固有名を挙げて、「誰々の父親」という呼び方が一般になされる。
- 6) ベダムニ語では、対象としての「夢」を「見る」という表現はなく、「横になって(寝て)見た」(*golaiya hodoi/golaiya bæ:i*)、「眠くなって見た」(*simasea hodoi/simasea bæ:i*) などと表現する。そして彼らの解釈の対象となるのは、このような状態で見ただけの体験であり、その体験には、本人の様々な感情の起伏も含まれて語られる。
- 7) ガラは必ず、「さあ、ガラだ (*gala ma:bo*)」で始まる。本文中では、日本語での読みやすさを考慮してあえて訳出しないが、ベダムニの語りの特徴は、しりとり式に文が続いていくことである。たとえば、*na da:di gaguli iliya diasua doagai. diasua doagale mabu dunu adona gosasa mabu. dunu gosasa mabu amo na fi:li amo bæ:i*。(私は弓矢を携えて彼らのロングハウスに到着した。ロングハウスに到着すると、男たちが二人踊っていた。男たちが踊っていたので、私は座ってそれを見た)。また、間接話法を示すとき、*-yabe* という接尾辞を動詞に付けるが、後で述べるように、ガラは霊媒が夢の中で蛇のアスリブから聞いた話を人びとに語るものであるため、ほとんどの動詞にこの接尾辞が付く。この「しりとり式」の語りと *-yabe* の接尾辞が、ガラの語りに独特のリズムを与えている。
- 8) ベダムニの男性は、5種類の矢 (*da:di*) を獲物に応じて使い分ける。アスニは、黒ヤシの幹から作った5本から7本の先端が尖った放射状のやじりで、鳥と魚の狩猟に用いる。ガニシのやじりは竹製で、豚やヒクイドリに対して用いる。サオは黒ヤシの幹から作った1本の尖ったやじりを付けており、ワラビーやクスクスなどの小型獣を射るのに用いる。ヒクイドリの骨から作ったノコギリ状のやじりを付けたイリビ (*ilibi*) は、コウモリやワラビーなどに用い、サモゴアニ (*samogoani*) はワラビーやボッサムの骨で作ったやじりを付け、戦闘で用いる。成人儀礼を受ける成年男子が、整列するときに持つ矢はサモゴアニである (林 1994)。
- 9) 母方親族の女性に対してピア (*bia*) という関係名称が呼称としても用いられるが、母の姉妹に対しては母と同じアメ (*ame*) が呼称として頻繁に使用される。ベダムニの社会構造・親族名称と世界観との関係については、林 (1995b) を参照。
- 10) 壮年期の男性をドゥス (*dunu*)、老年期の男性をダイン (*dain*) と呼ぶのが一般的である

が、ガラに登場する「サーゴメ」には老齡により男としての外見の魅力が薄れ、素行も粗雑であるというイメージが持たれている。日常会話で、サーゴメという語が用いられるのを、私は一度も聞いたことはない。また、若い男性を指すゴイ (*goi*) という語もあるが、アイヤリギ (*aiyaligi*) という語には、青年期の男性の美しい容姿への賛美のニュアンスがある。

- 11) ガモゴフェイとは、祝宴の際に男の客たちが演じる寸劇である。題材は最近話題となった出来事から選び、それを軽く揶揄する内容が好まれる。
- 12) ベダムニの男性が踊るダンスには、太鼓を打ちながら踊るガフォイト、複数の男たちが歌いながら踊るゴセイの二つがある。詳しくは、林 (1995b 注10) を参照。
- 13) 「サマ」という呼称は、同じ成人儀礼を受けた男同士が互いを呼び合うのに用いるが、同じ時期に催された別の成人儀礼を受けた男や、ほぼ同年の男に対しても、親しい関係が築かれてから用いることもある。
- 14) この行為は、男女が夫婦になるときに行うものである。一般には、料理用バナナの中でも、最も味がよいとされる「ゴゴロ」バナナを1本焼き、焦げた皮を削ぎ落として、結婚する男女がその両端をそれぞれに持って半分に折る。それぞれの手にあるものを相手と交換して食べることで、結婚が成立する。結婚以外にも、いったん分け合った食料を交換することで、社会関係の確認と強化が図られる。例をあげると、私の住んでいた村のある男が、別の村からやってきた3名の若者のそれぞれに、豚肉の小片を与えた。彼ら3人は、それぞれの肉の小片をさらに3等分し、互いに交換して食べた。
- 15) ベダムニの父系集団と老女ドゥスムニとの神話上の関係については、林 (1995b: 369-374) で触れている。

文 献

Bourguignon, Erika

1972 Dreams and altered states of consciousness in anthropological research. In Francis Hsu (ed.) *Psychological anthropology* (2nd edition), pp. 403-34. Cambridge, Mass.: Schenkman.

Bruner, Edward

1986 Experience and its expressions. In Victor Turner and Edward Bruner (eds) *The anthropology of experience*, pp. 3-30. Urbana: University of Illinois Press.

Casey, Edward S.

1987 *Remembering: a phenomenological study*. Bloomington: Indiana University Press.

D'Andrade, Roy G.

1961 Anthropological studies of dreams. In Francis Hsu (ed.) *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*, pp. 296-332. Homewood, Ill.: Dorsey Press.

Devereux, George

1951 *Reality and dream*. New York: International Universities Press.

Edgar, Iain

1994 Dream imagery becomes social experience: the cultural elucidation of dream interpretation. In Suzette Heald and Ariane Deluz (eds) *Anthropology and psychoanalysis: an encounter through culture*, pp. 99-113. London and New York: Routledge.

Feld, Steven

1982 *Sound and sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

1987 Dialogic editing: interpreting how Kaluli read sound and sentiment. *Cultural anthropology* 2(2), 190-210.

林 勲男

- 1994 「バブアニューギニア, ベダムニ族 成人儀礼の赤い鳥」『季刊民族学』68, 84-97。
 1995a 「夢の体験を語るということ——バブアニューギニアの調査データより」『民博通信』67, 49-57。
 1995b 「フィーとウダ・ラースあるいは骨と肉——ベダムニ族の社会構造と世界観」『国立民族学博物館研究報告』19(3), 359-403。
 (印刷中) 『『生きられた空間』の所有; バブアニューギニアの熱帯雨林に生きる人々と土地』杉島敬志編『土地所有をめぐる政治史』東京: 風響社。
 (印刷中) 「森の声を聞く——バブア台地のロングハウス」佐藤浩司編『住まいにつどう』(シリーズ建築人類学2), 京都: 学芸出版社。

Herd, Gilbert H.

- 1977 The Shaman's "calling" among the Sambia of New Guinea. *Journal de la Société des Océanistes* 33, 153-67.
 1989 Spirit familiars in the religious imagination of Sambia shamans. In Gilbert Herdt and Michele Stephen (eds) *The religious imagination in New Guinea*, pp. 99-121. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
 1992 (1987) Selfhood and discourse in Sambia dream sharing. In Barbara Tedlock (ed.) *Dreaming: anthropological and psychological interpretations*, pp. 55-85. Santa Fe and New York: the School of American Research.

Hunt, Harry T.

- 1989 *The multiplicity of dreams: memory, imagination, and consciousness*. New Haven and London: Yale University Press.

Kelly, Raymond C.

- 1977 *Etoro social structure: a study in structural contradiction*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
 1993 *Constructing inequality: the fabrication of a hierarchy of virtue among the Etoro*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Kluckhohn, Clyde and William Morgan

- 1951 Some notes on Navaho dreams. In Wilbur and Muensterger (eds) *Essays in honor of Geza Roheim*, pp. 120-131. New York: International Universities Press.

Knauff, Bruce M.

- 1985 *Good company and violence: sorcery and social action in a lowland New Guinea society*. Berkeley: University of California Press.

Kracke, Waud H.

- 1979 Dreaming in Kagwahiv: dream beliefs and their psychic uses in an Amazonian indian culture. *Psychoanalytic study of society* 8, 119-171.
 1981 Kagwahiv mourning: dreams of a bereaved father. *Ethos* 9, 258-275.

Lincoln, Jackson S.

- 1935 *The dream in primitive cultures*. London: Cresset Press.

Roheim, Geza

- 1946 The Oedipus complex and infantile sexuality. *Psychoanalytic quarterly* 15, 503-508.
 1949 The technique of dream analysis and field work in anthropology. *Psychoanalytic quarterly* 18, 471-479.
 1950 *Psychoanalysis and anthropology*. New York: International Universities Press.

Shaw, R. Daniel

- 1990 *Kandila: Samo ceremonial and interpersonal relationships*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Schieffelin, Edward L.

- 1976 *The sorrow of the lonely and the burning of the dancers*. New York: St. Martin's Press.
 1977 The unseen Influence: tranced mediums as historical innovators. *Journal de la Société des Océanistes* 33, 169-178.
 1979 Mediators as metaphors: moving a man to tears in Papua, New Guinea. In A.L.

- Becker and Aram A. Yengoyan (eds) *The imagination of reality: essays in Southeast Asian coherence systems*, pp. 127-144. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corp.
- Seligman, Charles G.
1923 Type dreams: a request. *Folklore* 34, 376-378.
- Sørum, Arve
1980 In Search of the lost soul: Bedamini spirit seances and curing rites. *Oceania* 50, 273-297.
1982 The Seeds of power: patterns in Bedamini male initiation. *Social analysis* 10, 42-62.
- Stephen, Michele
1989 Constructing sacred worlds and autonomous imaging in New Guinea. In Gilbert Herdt and Michele Stephen (eds) *The religious imagination in New Guinea*, pp. 211-236. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- Stewart, Kilton
1951 Dream theory in Malaya. *Complex* 6, 21-33.
1954 *Pygmies and dream giants*. New York: Norton.
- Tedlock, Barbara
1981 Quiche Maya dream interpretation. *Ethos* 9, 313-30.
1992(1987) Dreaming and dream research. In Barbara Tedlock(ed.) *Dreaming: anthropological and psychological interpretations*, pp. 1-30. Santa Fe and New York: the School of American Research.
- Tylor, Edward
1871 *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. 2 vols. London: John Murray.
- Wallace, Anthony
1958 Dreams and the wishes of the soul: a type of psychoanalytic theory among the seventeenth century Iroquois. *American anthropologist* 60, 234-248.
- Weiner, James
1991 *The empty place: poetry, space, and being among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Wood, Michael
1982 Kamula social structure and ritual. Ph.D. Dissertation. Department of behavioral sciences. Macquarrie University, N.S.W., Australia.