

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

中央アンデスの民話とアマゾンの神話： 栽培植物・労働・死の起源

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 友枝, 啓泰 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004535

中央アンデスの民話とアマゾンの神話

——栽培植物・労働・死の起源——

友 枝 啓 泰*

Central Andean Folktales and Amazonian Myths: The Origin of
Cultivated Plants, Labor and Death

Hiroyasu TOMOEDA

In the southern part of the Central Andes there are numerous versions of a popular fox-tale, in which the fox hero travels to the heavens and crashes to the ground on his return. Some versions end with the origin of cultivated plants which spill from the stomach of the gluttonous hero who devoured them at a celestial banquet.

Dispersion after disjunction (high/low) is an invariant feature which characterizes story-formation (combination and functioning of tale elements) of all the versions. And this pattern recurs in the *cortamonte*, one of the popular carnival activities in the northern part of the Central Andes. In this activity numerous participants in the festival fell a tall tree erected in an open square (disjunction) and rush to possess the objects with which it was decorated (dispersion).

Although information on the magico-religious motive or symbolic meaning of the Andean *cortamonte* is lacking, its formation is quasi-identical with the story of some upper Amazonian (*montaña*) myths, which relate that humans obtained various cultivated plants from the fruits of an original tree which they had felled. Andean fox-tales and the Amazonian myths thus coincide in their message and pattern.

The Amazonian myths treat not only cultivated plants but also human mortality, which originates as if it were forced on those who felled the miraculous tree. In the Central Andes the message of this simultaneous origin of cultivated plants and man's mortality is transmitted in a more attenuated form by another popular tale,

* 国立民族学博物館第2研究部

“Chiwaco the Liar,” a transformation of the fox-tale.

In these versions the thrush hero, acting as spiteful mediator between the celestial God and terrestrial humans, is the source of various aspects of human life, such as agriculture, herding, or cooking and eating. Here, man's mortality is treated indirectly or in a reduce of form because human beings are forced to labor hard to obtain foodstuffs and their teeth, which wear-out, represent man's mortality.

When man participates actively in the origin process of cultivated plants, as in the Amazonian cases, he experiences death simultaneously. Participating passively in the same process only as the recipient of messages from the God, as in the chiwaco-tale, lessens his mortal experiences to a degree of labor and pains, which gives a certain negative value to the plants derived. When he does not participate in the process, as in the fox-tale, only the dispersive aspect of the origin process remains constant and seems to be stressed.

Our final observation on an Andean children's play, *sachatiray* (cutting tree), validates these arguments.

はじめに

I. 大食キツネの墜落死

II. 木を切り倒す罪

III. 嘘つきチワコの証言

IV. 子供の遊び—まとめ—

はじめに

中央アンデスを西から東へ自動車を使って旅行した人は、たった一日のうちに海岸、高地、熱帯雨林と激しく変化する自然環境とそこに生活する人々の著しい相違を印象づけられる。反対に海岸、高地、あるいは上流アマゾン沿いに南北に長旅をした人は、むしろ相似たような景観の連続を経験する。むろん二人の旅行家の観察は単純にすぎ、実際は東西の環境変化はもっと連続的なものだし、異なる地域間の社会的、経済的交流は頻繁で、人々の生活様式の共通性は見かけ以上に大きい。また似たような山地農民の生活にも相違があり、たとえば南部高地で沢山飼育されているリャマ、アルパカは北へ行くにつれて数を減じ、北部高地でそれを見るのは稀である。中央アンデスを一つの文化的まとまりを有した統一体と見做す場合、その内部における類似性と多様性は当然の前提となる。ペルーのポピュラー・ソングの中でもコスタ costa, シエラ

sierra, モンターニャ montaña の鮮やかな対照とそれを統一する“わがペルー”が讃美される。

ここでは中央アンデスに広く共有されている二つの民話グループ、カーニバルの行事、子供の遊び、および中央アンデスに接するモンターニャ（上流アマゾン）に住む諸族の神話や儀礼を考察の対象とする。そして、その内容が相互にどの点で一致し、どの点で相違するかを明らかにする過程を通じて、これらの事象が、考察の対象となった限りにおいて、一つのまとまりをなしていることが強調される。地域性を明らかにすることは必ずしも本稿の主たる関心ではないが、結果的には扱う事象間の一致や相違には大まかな地域差との相関がみられる。

特に本稿では中央アンデスの諸事象を上流アマゾン地域の神話や儀礼との関連で扱っている。Steward 等による南アメリカ文化領域の設定以来、中央アンデスとアマゾン地域は、決して両者間の関連が無視されたわけではないが、とかく異なる文化領域として別個に扱われる研究上の傾向を生んでいる。しかし場合によっては両地域を一体として扱うことも、今後の研究にとって有効であろう。特に上流アマゾンと中央アンデスのように、過去現在にわたって不断の交流を繰り返してきた隣接地帯については、それがいえる。本稿の試みは、ある意味では、上流アマゾンの神話に中央アンデスの民話を解釈させることである。

上に述べた理由から、本稿では一つの民話の数多いヴァージョン間の比較、あるいはタイプの異なる民話や神話間の比較をしていくことになるので、その記述操作の便宜上、民話や神話を、1. 話によって意味されるものとしてのテーマあるいはメッセージ、2. 話を形づくる諸要素の組合わせと機能としての構成、3. その具体的構成の基本にある原理としてのパターンあるいは形式、という三つの局面に分けておく。

ここで扱う中央アンデスの民話や行事の資料はすでに出版されたものが殆どで、どちらかといえばフォークロアに興味を抱く人々によって発表されている。その大半は非専門的立場で書かれ、部数の少ない地方の郷土誌として出版されたり、学術的性格のうすい定期刊行物に掲載されたものが多い。1930年以後発表されてきたこうした記録は、これまでに相当の量に及んでいるが、今日に至るまで研究資料として殆ど利用されないままに、散逸してしまう傾向にある。この時点でこうした断片的な記録を一つにまとめ整理しておくことは、分析の成果いかんにかかわらず、今後のアンデス社会の研究にとって役立つものと考えている。

本研究は1978年に認められた文部省在外研究（長期）の成果の一部であり、またその大要は研究ノートとしてすでに発表した [友枝 1979: 46-55]。本館の共同研究会

(中央アンデス農牧社会の民族学的研究)において、共同研究員の諸氏から本稿の内容についての貴重な示唆を得たことを記し、ここに感謝の意を表する。

I. 大食キツネの墜落死

中央アンデス高地の農民社会に伝わる伝説 *leyenda*, 寓話 *fábula*, 民話 *cuento* の類は、これまでに数多く採録されているが、若干の研究を別にすれば、分析の対象として取り上げられることがなかった。同じ南アメリカでも、熱帯低地に住む諸部族の神話の分析が、Levi-Strauss をはじめとして多くの人々の関心を集めているのに対し、この事実は対照的である。

ここでは、そうしたアンデス民話のうちから、栽培植物の起源を扱っている神話的性格を有するもの、およびそれと関係する一連の民話を取り上げて、分析を試みる。これらの民話が、それ自体で意味のある全体を形成するばかりでなく、アンデス高地農民の思考様式や観念体系にそれが深いかかわりをもち、また熱帯低地の神話群とも十分に意味上の関連を有し、全体構造の一環であることを明らかにするのが本稿の目的である。

まず分析の出発点として取り上げるのは、キツネの行為によって天界から栽培植物が人間界にもたらされたという、ボリビア領アンデス高地の民話で、目下手もとにある資料のうちでは、栽培起源を扱った話として一番早い時期に採録されている。

民話1 大昔キツネの口は小さくて、鳥は今と同じく木を住み家としていたが、天界で食事をしていた。ある日コンドルに出会ったキツネは、地上の動物が噂にだけ聞く天上の宴会に招待してくれと頼む。天上では腐った肉を食べず、旨い食物、とりわけ砂のように見える物を食べているということであった。コンドルは不作法な振舞い、特に骨をかじる不作法をせぬことを条件に、天界にキツネをつかんで連れて行く。天界で催された宴会には、沢山のトウモロコシ、キヌア、カニャワ、食肉鳥のための肉があり、宴会のあともキツネはぐずぐずして、コンドルが食べたあとの骨をかじっているのを見つかり、コンドルは罰としてキツネを置き去りにする。歎いているキツネは、ロープを持って来たパパチウチという鳥¹⁾の助けを得て、天界から降りて来るが、途中で出会ったインコの群れを、下痢のインコ、汚れたイ

1) ボリビアでパパチウチ *papachiuchi* と呼んでいるのは、高地ではごく普通に見かける小鳥 (Elena Fortún 前ボリビア文化庁長官による教示 1979)。種類などについて詳しいことは解らなかった。papa-chiuchi だとすれば papa=ジャガイモ、chiuchi=小鳥のひな。

ンコ、役立たず²⁾と三度にわたって侮辱し、最後にロープを噛み切られて落下する。マントを広げてくれと助けを求めたが、誰もそれが聞こえなかったか、聞こうとしなかったかで、地上に衝突し、熟れたオレンジのように破裂し、その腹から天上で食べた物が飛び散ったので、地上にはトウモロコシ、キヌア、カニャワがあるようになった [PAREDES 1953: 23-25, repr. 1973: 57-56]。

この話は Paredes がボリビア領ポトシ Potosí 県、ノル・チチャス Nor Chichas 地方のケチスラ Quechisla 村で Dominga Titizano から聞いたもので、再録 (1973) の資料から判断して、1949年当時のものである。同じボリビア領のスクレ Sucre 県で、ごく最近 Aníbarro もケチュア語で語られたものを採録している。Aarne-Thompson に従った民話の形式分類を目的として、Aníbarro はボリビア高地の数多い民話を直接に採集しているが、下記の民話はその一つである。Aníbarro によると、この話はボリビア領の、特にケチュア語農民の間に広く伝わっているようで、彼女自身で六つのヴァージョンを集めている [ANÍBARRO 1976: 361]。ただし他の五つが栽培植物起源を扱っているか否かはわからない。

民話 2 コンドルがキツネを天上の宴会に誘い、背中に乗せて連れて行く。酒に酔ったキツネと喧嘩をしたコンドルは、寝込んだキツネを置き去りにして、地上に戻ってしまう。自分で編んだロープを伝って降りて来たキツネは、途中で出会ったインコの群れを侮辱し、仕返しにロープを切られる。キツネは敷物を広げてくれと助けを求めたが、人々がかわりに大きな石を据えたので、それに衝突して死に、胃袋から天界で食べたキヌア、クイミ、トウモロコシ (二種類) が飛び散り、人々はそれを畑に蒔いた [ANÍBARRO 1976: 360-361]。

二つの民話に出てくる起源植物のうち、トウモロコシ、キヌアはアンデス高地でごく一般的な栽培作物となっている。カニャワ kañahua はキヌアと同じ仲間の植物で *Chenopodium paniculatum* Aellen [CARDENAS 1969: 116]、クイミ coimi はミユミ millmi ともいわれ *Amaranthus caudatus* L. である [CARDENAS 1969: 119]。Oblites によるとクイミは *Chenopodium millmi* または *Chenopodium montanum* で [1969: 215]、キヌアと同じ仲間ということになる。なお Soukup の分類では *Amaranthus caudatus* L. となっている [1970: 18]。分類学上いずれをとるべきか解らないが、同じ名称で地域によって違った植物を呼んでいる可能性もある³⁾。いずれにしてもアンデス高地

2) 三回にわたる侮辱のケチュア語表現と Paredes のスペイン語訳は、loros kkecha siquis (loros con diarrea), losos kkechi michis (loros trapos sucios), losos kkechichis (loros insignificantes)。

3) Cardenas はボリビア領に関する有用植物の分類、Oblites のはボリビア領ティティカカ高原の Callahuaya 農民の薬用植物の分類、Soukup のはペルー領の植物俗名の分類である。

の一部では現在栽培されている。

数多くのボリビア民話を比較検討した Aníbarro は、結論として、殆ど話が植民地期にスペイン人によってもたらされたものの残存であり、純粋にインディオ伝統である民話は見当らなかったと述べている。したがって民話 2 もその例外ではなく、Aníbarro の分析によれば、スペインから持ち込まれた動物民話に組み込まれて神話的要素が残っているということになる [ANIBARRO 1976: 42]。民話のタイプやモチーフの分類だけで起源を同定することには無理があるとしても、一般的に言って、今日のアンデス民話の多くがスペインに由来しているのは確実であろう。

キツネがもたらした栽培植物のテーマは、ペルー領アンデスでもいくつか採録されている。Morote がクスコ Cuzco 県で集めた“天界への旅”を扱った十三の民話のうちで、三つは明らかに栽培植物の起源に触れたもので、民話の内容は上記二例とあまり違わない。

民話 3 コンドルが夜明けを待っている所へ食物をあさるキツネが来て、挨拶を交したあと、コンドルが天上の宴会へ行くと知る。キツネの願いを聞いて、行儀よくすることを条件に、コンドルはキツネを背中に乗せて連れて行く。チチャ酒を飲み、たらふく食べたキツネは、他の鳥たちと喧嘩をし、それを恥じたコンドルは、酔って寝込んだキツネを置き去りにする。天から降りる途中でインコを鼻曲り、おいぼれニワトリと侮辱する。キツネがふとん、わらを広げてくれと空から叫ぶのを聞いたネズミが、棘、押しピン、割れたびんの破片をまいたので、墜落したキツネは破裂し、その腹から天界でなまのまま食べたジャガイモ、トウモロコシ、オユコ⁴⁾、大麦が散り、今ある地上の人間の食糧となった⁵⁾ [MOROTE 1958: 8]。

民話 4 山の上で会ったコンドルが“以前に行った所”へ行くと知ったキツネは、連れて行くよう頼む。“その時不作法をしたから”とコンドルは拒絶したが、結局承知する。唯一の獣の出現は他の招待客を驚かし、キツネは宴席でむさぼり食い、酔って寝込んでしまう。天の木に縛ったロープを伝って降りるキツネは、途中で大きいくちばし、役立たずとインコを侮辱する。墜落して腹が破裂し、空腹でなまのまま食べたトウモロコシ、小麦、ジャガイモが散り、この最初の種から作物が全世界に広まった [MOROTE 1958: 8-9]。

民話 5 キツネを宴会に連れて行くのはハゲタカで、キツネは行儀良くすると約束

4) オユコ ollco はアンデス高地の根茎類の一つで、*Ullucu tuberosus* Lozano [SOUKUP 1970: 358]。

5) 採録した民俗学者の Morote は後出の民話 9 のケチュア語テキストを記述したあと、他のヴァージョンの重複部分を省略している場合があるので、記述の一部に欠けたところがある。

したが、天界のものを許しなく食べる。天界から降りる途中でインコを腹すかしと呼んで侮辱する。ネズミがキツネの落下を知って棘の毛布を広げ、その上に落ちたキツネの腹が破裂し、天界で食べたトウモロコシ、小麦、ジャガイモが散り、それを人々が植えた [MOROTE 1958: 8]。

Aníbarro が指摘するように、かりにこれらの民話の起源がスペインにあるにしても、その構成にはアンデスの特徴があり、かつそれが話の展開にきわめて重要であることを、ここで指摘しておかねばならない。主人公であるキツネとコンドルの対立的関係は、この話の大事なポイントであるが、その原因は前者の不法にあり、またその不法はキツネの空腹あるいは貪欲に由来する。この場合に限らず、アンデス民話のキツネはしばしば空腹あるいは貪欲な主人公として登場し、しかも獲物である相手の計略にかかって、所期の目的を果せない。一般的にいて、アンデスの民話では、キツネは最終的にはからかわれたり騙される存在であって、自分の計略や企ては失敗してしまう。アンデスの農民にとって、キツネはトウモロコシ畑を荒らし、家畜を襲う害獣であり、キツネに出会うのは何かにつけて悪いしるしだとされる⁶⁾。

一方人々はコンドルを尊敬の態度で扱い、空に飛んでいるのを見かけると、その方向にむけてコカ入れ袋を振ったり、コカの葉を口で吹いて、一種の捧げ物とする。コンドルは山のスピリット（アプ *apu*、アウキ *auqui* などと呼ばれ、非常に重要な神格である）の使い、あるいはその直接の体現者と考えられている。世界最大の猛きんであるコンドルは、食物習性の点では腐肉食で、したがって生きた動物を襲うのはまれである。

民話5ではキツネを天界に連れて行くのがハゲタカになっているが、腐肉食の鳥であることではコンドルと性質を同じくしている。Morote のテキストでは *buitre* となっており、これは腐肉食の鳥一般をさす。筆者がアプリマク *Apurímac* 県でコンドル・ラチ⁷⁾に関して得た資料では、*buitre* は *condor* と殆ど区別することなく用いられている。いずれにしても、キツネと対立関係におかれる存在が腐肉食性の鳥であるのは明らかで、肉食に関してはキツネは生肉食である。

この腐肉食のコンドルは良い食事マナーの代表で、人々が集まって静かに行儀良く食べる有様を、コンドルのように食事をするといひ表すことがある。またコタバンバス *Cotabambas* 村（アプリマク県）では、12月8日の祭りで、主催者の提供する骨つ

6) キツネの否定的価値は人々の日常的態度や民話の内容に限られるもので、呪術的局面での価値等はまた別の問題である。たとえばキツネの尾の先を所有していると幸運に恵まれるという考えは広く認められる。

7) 捕獲したコンドルを牛の背中に結びつけて行なう闘牛の一種 [cf. 友枝 1978b: 62-63]。

きの肉料理をきれいに食べることが要求されるが、その行為はコンドルの口で食べると形容されている [ANONIMO 1971: 200, cf. 友枝 1978b: 66]。

クスコ県チュンビビルカス Chumbivilcas 地方で、カーニバルの頃行なわれる家畜の増殖儀礼でも、コンドルの食事行為が表現されている。殺した犠牲動物の肉を塩なしで料理し、コンドルの大將になっている呪術師が目と舌を食べ、残りをコンドルその他の食肉鳥になっている参加者が食べる。そのあと主催者の義理の息子 (DH) が、骨を一本残らず集め、二本ずつ揃えて数え、最後に一本残ると良いしるしだとされる。骨は儀礼を行なう場所の近くに穴を掘って埋める [ROEL 1966: 32]。したがって、民話1のキツネが骨をかじる不作法は、空腹あるいは食欲ゆえの過剰な行為であり、コンドルに対する一種の冒瀆となる。

民話1は唯一の例外だが、その他の話の中ではコンドルはキツネを背中に乗せている。これもコンドルの食物習性に関連があり、生きた動物をめったに襲わないというコンドルの爪は、あまり発達しておらず、獲物を持ち上げたりするのに適していない。アプリアク県の農民はコンドルの足はニワトリのようだといっている。コンドルとキツネには空(鳥)/地(獣)、腐肉/生肉の対比があり、農民たちはそれぞれを尊敬/軽蔑の態度で扱い、行儀の良さ/悪さの代表としている。

キツネの墜落は侮辱した相手のインコに仕返しとしてロープを切られるために生じる。インコは民話の中にあまり登場していないので、その性格がはっきりしないが、トウモロコシ畑を荒らす害鳥として人に嫌われている⁸⁾。この鳥は群れになって集中的に畑を襲うことがあり、アヤクチョ県の一部では、こうしたことがおきると、農民たちは畑の所有者に不幸がある前兆だという (Pascual Castro アヤクチョ大学人類学専攻生による教示 1978)。インコに与えられたこうした否定的価値はむしろキツネとの共通点である。Morote によればインコは民話の中ではおしゃべり、噂好きとして登場するようで [MOROTE 1958: 30]、キツネも好奇心の強い存在であって、この民話的性質の面でも一致している。

またインコに対する“汚れた尻”というキツネの侮辱は、大食をいい表していると解され (cf. p. 284)、小さなくちばしに対する侮辱はキツネの大口に通じる。コンドルと違って、むしろインコとキツネは性質を同じくし、天/地で両者の対比がされているのであろう。ペルー領中部のワロチリ Huarochiri 地方で採られた16世紀末の古い神話の記録にも、コンドル、キツネ、インコの対照的扱いが見られるのは興味深

8) 中央アンデスには少なくとも三種のインコが棲息するようで、*Bolborhynchus a. aurifrons* (*Psilopsiagon a. aurifrons*), *Bolborhynchus andicolus* (*B. orhyngnesius*), *Aratinga wagleri frontata* [KOEPECKE 1970: 74]。高地で普通に見かけるのは二番目のものらしく、小形で尾が短い。

い⁹⁾。栽培植物の起源を扱ったキツネ民話は、ペルー南部のプノ Puno 県にもあり、この話ではキツネの大食が別の形で強調され、民話1-5にはない星の女のエピソードが加わっている。

民話6 キツネの頼みを聞き入れ、コンドルが天界の祭に連れて行く。たらふく食べたあと帰りがたらないキツネを残して、コンドルは行ってしまう。キツネはそのあと星の女に会い、家に泊めてもらう。次の日女が一粒のカニャワを煮るよういつけると、大食のキツネは勝手に十粒を料理する。煮えたカニャワは量が増えてふきこぼれ、キツネは食べきれず、家の中にあふれる。それを見た星の女は大喰い *tragón* と非難する。悲観したキツネはロープを編んで腰に巻き、星の女に手伝ってもらい、下界へ降りるが、途中でインコを見かけ、ジャガイモの舌、チューニョの舌、お前を殺すと侮辱したので、仕返しにロープを切られる。ふとんを広げてくれとキツネは助けを求めるが、誰もそれを聞かず、岩の上に墜落し、腹が破裂して沢山のカニャワが散り、人々はそれを植えた [RAMIREZ 1955: 235-236]。

厳密に言えばこの話は果してプノ県で採られたかどうかははっきりしないし、民俗学者の記録でもない。しかし、民話1のパパチウチと同じに、キツネの助力者でもある星の女のエピソードは、次のヴァージョンを導く上で重要な意味を有している。これは星の女を妻にした男の話で、“天界へ昇った若者”と題されている。Lira によってケチュア語で採録され、彼と Arguedas の共訳によって、1949年にスペイン語で発表されている。採録地はクスコ県のマランガニ Maranganí 地方である。

民話7 夫婦者が一人息子に畑の不寝番をいつけたが、若者は明け方に眠ってしまい、ジャガイモを盗まれる。次の日もほんのちょっと眠ったすきに盗まれ、三日目の番をしていると、多勢の美しい女がジャガイモを掘るのを見る。自分の妻にと望んで一人を捕えたが、他の女は天へ昇ってしまう。両親に秘密で二人の生活を始め、そのあと女の反対を押し切って、若者は両親の家へ連れ帰り、一緒に生活するが、それでも家の外へ出さず他の人には秘密にしておく。二人の間に生れた子供が死んだあと、男の留守中に女は天界へ戻ってしまう。妻を探しまわる若者から事情を聞いたコンドルは同情して、二匹のリュマを提供することを条件に、若者を天界

9) クニラヤ Cuniraya の神は自分が生ませた娘を連れて逃げる女神のカピヤカ Cavillaca を追い、途中で出会う動物に女の居場所を訊ね、近くにいると答えたコンドルには長命と死んだ獣肉を食うことを認め、プーマには敬愛され悪人の飼うリュマを食う権利と大祭で踊り手の頭に飾られる名誉を与え、タカを幸運の鳥とし、他の鳥を食う権利と頭飾りの名誉を与える。一方遠くて追いつけないと答えたスカンクには日中の出歩きを禁じ、臭気を放って嫌われるとし、キツネには憎しみを抱く人間に追われ、殺され皮をふみつけにされるとし、インコには騒がしい叫び声で人に気付かれおどかされ畑から追われる鳥とする [AVILA 1966: 25-27]。

へ連れて行く。一匹のリヤマを食べてしまったから、コンドルは若者を乗せて飛び立ち、途中で肉を要求するたびに、若者はもう一匹のリヤマの肉を切って与え、それがなくなると、落とされるのを恐れて、自分の尻の肉を切り与える¹⁰⁾。一年がかりで旅をして天界の海へ着き、そこで水浴してコンドルも男も若返る。コンドルは女に会う方法を教え、男は祭で教会へ集まった女たちのうち、一番後にいるのを捕える（星の女は見た目にどれも同じで見分けがつかない）。女は若者を家に案内し、腹をすかし寒がっている男に、キヌアを少量渡して、料理をいいつける。空腹の男が勝手に量を増やして煮ると、出来上ったキヌアは量が増えて家の中にあふれてしまう。それを見た女は男の勝手な行為を叱責し、両親にも会わず、一年後には若者から遠ざかり、姿を見せなくなる。悲しんでいる男に会ったコンドルは、二匹のリヤマの提供を条件に、男を地上に連れ帰ることを承知する。途中の海で再び若返り、天界から無事に両親のもとへ帰った男は、すでに年老いた二人と一緒に、悲しみのままに再婚することもなく生涯を過した [ARGUEDAS 1949: 105-114, LIRA 1965: 127-140¹¹⁾, repr. LARA 1973: 311-320]。

天界と地上界の上下移動を軸に展開する民話 6 と 7 は、その構成が全く同じである。両者間に生じる変化は、民話の構成要素間の関係のあり方あるいは機能に関したものである。まず民話 6 は天/地において地上界を栽培植物（カニャワ）前としているのに対し、民話 7 は栽培植物後を扱っている（夫婦は特別立派なジャガイモ畑を所有していたとある）。栽培植物起源では、コンドルはキツネと対立的関係におかれるが、若者には友好的であり助力者である。

結果的に主人公のキツネは墜落死するが、若者は無事地上に生還する。つまり、民話 7 は栽培植物起源のキツネ民話の構成を踏襲しながら、あたかも時代を起源後に移行させてしまったようで、栽培植物起源のテーマを変えて、若返り（永生き）を扱っている。ただし、現実に存在する栽培植物を起源論的に説明するのと違って、現実に存在しない若返りはエピソード的に扱われている。コンドルが永生きであるとか若返りの秘密を知っているという考え方は、アンデスの農民の間に広く認められる¹²⁾。

10) つまり若者の尻の肉はコンドルの食う死肉の一部である。《腐肉化する主人公》はアマゾンの火の起源神話の中にもあり、この一致は興味深い。

11) Lira の採録したケチュア語民話のいくつかが、Arguedas との共訳で1949に発表され、後にケチュア語のテキストと一緒に学術研究誌の *Folklore Americano* に発表された。

12) コンドルは老いることもないし自然に死ぬこともない。自分の老いを知り、くちばしが摩耗し、脚にふるえをおぼえ、羽毛の輝きを失い、目がおとろえると、サルカンタイ山の近くのワイナコチャ湖に行って、水浴をして若返る。コンドルが自分の命を絶つときは、高い所から落下して自殺する [РАСНЕСО 1967: 185-186]。

上述の同一構成の二つの民話間に生じたメッセージの変形(栽培植物起源→若返り)と全く同じ現象が、熱帯低地アマゾンの神話にも指摘できることは、注目を要する。中央アンデスに接するペルー領東部熱帯低地(いわゆるモンターニャ montaña 地帯)の、マチゲンガ Machiguenga 族とピーロ Piro 族の神話間に生じているのがそれで、両部族はともにアラワク語系で、隣接し合った地域に居住している。

マチゲンガ族の栽培植物の起源神話の要約はほぼ次の通りである：昔人間が土だけを食べていた時代、天界から人間の姿で降りて来た月が、ある娘と結婚し、人間界にマニオックや他の栽培植物と料理の仕方を教える。その後出産が原因で女が死に(以前に生れた子供たちが太陽や星になる)、娘を死なせたと怒る義母は月に女の死体を食べるように強い、月はやむなく実行する。天界へ戻った月はそれ以来食人者となって、人間が死ぬと、その魂を捕え、料理して食べる [PEREIRA 1942: 240-244]。

一方永遠の生命を扱うピーロ族の神話の要約は次の通りである：突然死んでしまったピーロの若者が、月とともに天界からやって来て、生前の婚約者との結婚の祭が催される。月はその席で天界から持参した若返りのマサト masato 酒(マニオックの発酵酒)を提供するが、見かけが異様だったので人々に拒絶される。夜明けに月と若者は天界に戻ってしまい、一年後に若者が妻と母親(テキストから月の酒を飲んだと判断できる)を天界に連れ去り、そこからは誰も戻って来ない [ALVAREZ 1960: 76-79]。

ピーロ族は何故人間は若返りを手に入れそなたかという観点でテーマを扱うが、それは栽培植物以後の出来事である(神話に畑や人間の作るマサト酒がでてくる)。また民話7の主人公と同じに、月のマサトを飲んだ娘と母親は永遠の生命を得て、別の世界に住んでいるから、獲得した若返りがやはりエピソード的にも扱われていることになる。

マチゲンガ族の栽培植物起源のテーマは、ピーロ神話の若返りのテーマに移行するが、両神話の基本構成は同じである。また、天/地の上下軸を移動するコスモロジカルな神話構成は、民話6-7にも共通する。すなわち、アンデス高地農民の栽培植物起源の民話と、熱帯低地モンターニャのマチゲンガ族の栽培植物起源の神話は、話の基本形式が同じである。それだけにとどまらず、その変形として若返りのテーマを有する話を、それぞれが導いている点まで、一つのセットになって一致している¹³⁾。

目下のところ、数多いキツネ民話の中で、栽培植物の起源を扱ったのは、上記の六

13) Pereira, Alvarez 採録による神話の詳しい内容、およびそれを含むモンターニャ諸族の神話の分析結果については友枝 [1976: 159-184] 参照。

例に限られる。以下にあげるのは、テーマが無数のキツネの発生に変形しているヴァージョンで、その一つは言語学者の Farfán によりクスコ地方でケチュア語で採録され、厳密にスペイン語と英語に訳されている。

民話 8 キツネがコンドルに会い、天界の祭に連れて行くよう頼み、コンドルは背中に乗せて運ぶ。小人たち¹⁴⁾が祭を催していて、主催者は肉入りのスープをひっきりなしに提供する。祭が済んでコンドルが帰りを誘っても、もっと食べたいキツネは拒絶し、主催者もいなくなって一人取り残される。そのあとキツネは星の女に会い宿泊を許される。ある日星の女に一粒のカニャワを料理するよういつかつたキツネは、量が少ないと思ったので、勝手に十粒を取り出して料理する。煮えたカニャワはあふれだし、キツネがいくら食べても減らず、それを見た星の女は、自分たちのカニャワを食いつぶす大食といって、キツネを非難する。悲観したキツネはロープを編み、女に手伝ってもらい、それを伝って降りるが、途中で見かけたインコをいわれなしに、ジャガイモの舌、チューニョの舌、お前を殺すと侮辱し、インコにロープを切られる。墜落するキツネは助けを求めたが、誰も聞かず、地面に衝突して破裂し、その腹から何千何百というキツネが生れた [FARFÁN 1943: 119-122]。

Farfán 採録の話は星の女のエピソードを含み、プノ県の民話 6 と全く同じで、結末の起源物が植物のカニャワから無数のキツネに変わっている。大食のキツネが食べた神秘的カニャワが地上に散って、現実のカニャワになるか、現実の害獣の起源となるかで、粒の小さい穀物のカニャワやキヌアは、しばしば無数性のシンボルとして、増殖儀礼でも用いられている [友枝 1978a: 36-37]。無数のキツネの発生は Morote も同じクスコ地方で採録している。

民話 9 コンドルがキツネを背中に乗せて一緒に天界のミサを聞きに行く。キツネが悪さをしたので、コンドルに置き去りにされる。キツネはロープを自分で編み、それを伝って降りる途中で、通りかかったインコを鼻曲りと侮辱し、ロープを切るなど警告して噛み切られてしまう。墜落するキツネは毛布を広げてくれと助けを求めたが、ネズミが尖った石ころを置いたので、衝突してくだけ、七つの谷に散った破片から沢山のキツネが増えた [MOROTE 1958: 6-7]。

Morote はこの話をケチュア語で記録し、十一のモチーフに分けた上で、他のヴァージョンとの比較を行っている。民話 8 の場合は天界のカニャワの粒が無数のキツネ

14) ケチュア語テキストで runachakuna とあり、runa=人間、cha=縮小辞、kuna=複数で Farfán の訳は enanitos (小人たち)。

を生んでいるようだが、天界で食事をしていないこの話では、キツネの破片がキツネになっている。キツネの天界への旅はミサを聞きに行くため、食物の動機はないが、その不作法な振舞いは依然として同じである。

民話10 コンドルがキツネを天界に連れて行く。コンドルは天界では“紳士 *caballero*”になって、白いえり巻きをし黒服を着ている。キツネはたらふく食べ、料理場へ入って肉を盗み、テーブルの下にもぐって骨を探し、天界の犬と争い、テーブルをひっくり返し、コンドルのえり巻きをワインで汚してしまう。酔って地上へ帰るのを拒絶し、コンドルを嚇かす。置き去りにされてから、三カ月かけてロープを編み、地上へとどくかどうかを先端に取りつけた空缶の音で確かめて、ロープを伝って降り、途中でインコを侮辱して、最後にロープを切られる。はじめは早く降りていると感違いするが、途中で気付いて毛布、わら、ふとんを広げてくれと助けを求め、それを聞いたネズミが固い棘を置いたので、その上に衝突し、破片が大きいものや小さいもの、雄や雌やの沢山のキツネになった [MOROTE 1958: 9]。

民話11 天界で宴会があり、キツネは不作法に振舞い、宴会のテーブルをひっくり返し、小さいコンドルと肉片を争う。見捨てられてから、誰かの助けをかりてロープを編み、そのロープがインコに切られた [MOROTE 1958: 8]。

Morote が記述を省略しているので、この話の細部は不明だが、モチーフの比較をした表 [MOROTE 1958: 18] から判断して、少なくとも無数のキツネの発生だということはある。民話1-6の栽培植物起源を扱うグループと民話8-11のグループを比較してみると、起源物以外には、その構成、内容に明らかな違いといったものは認められない。民話8は天界のカニャワがキツネに変じているから、栽培植物起源とキツネ起源の中間に位置しているといえる。

民話10はコンドルを紳士と表現しており、不作法なキツネに対置されるコンドルの行儀の良さが、民話の表現内容から直接に確認できるであろう。キツネの発生に関して、民話8はカニャワから生れた無数のキツネ、民話9は七つの谷に分けられた無数のキツネ、民話10は大小、雌雄に分けられた無数のキツネで、同じく無数のキツネであっても、分類の仕方が異なっている。Morote が集めたクスコのヴァージョンのうち、結末について数の上で一番多いのは、単にキツネの死に終るもので、他地域の話を含めるとこの数はもっと多くなる。資料の上からは、何らかの起源を扱うヴァージョンは中央アンデス南部に限られる。

民話12 キツネがコンドルに招待されて天界へ行き、コンドルは立派な紳士に姿を変える。動物のキツネはテーブルにつけず、調理場を駆けまわり、骨かじりをし、

棒で叩かれて逃げている間に、コンドルに取り残される。キツネはインコに出口を訊ね、インコはロープを編むことを教え、下界へ降りるキツネのロープを支えて助ける。途中インコに会ったキツネは鼻曲りと侮辱し、ロープを切られて墜落する。助けを求められた精霊はキツネのいう通り羽根を広げたが、キツネは別の方向に落ちた [MOROTE 1958: 10]。

行儀の良い紳士のコンドルに対する動物のキツネの食物をめぐる不作法が顕著であるが、結末はキツネの死だけである。民話1-6から判断して、このキツネは栽培植物をもたらす条件を十分に備えている。精霊の助けはこれまでにない新しい要素だが、カトリック要素は以下のいくつかにも見られるし、すでに民話9のキツネの動機は天界のミサを聞きに行くことであった。

民話13 コンドルは天界で悪さをせぬよう忠告しておいたが、酔ったキツネは約束を守らず、怒ったコンドルは眠っているキツネを置き去りにする。インコに会って侮辱する。墜落しながらわらを広げてくれと叫ぶが、地面に衝突して破裂した [MOROTE 1958: 10]。

民話14 ハトの結婚式が天界であり、他の鳥たちが祭をし、それを知った蛙がひそかに自分の体をコンドルの脚に縛りつけ、天界へ行く。ワインを沢山飲んで酔って寝てしまい、取り残された蛙はチフワ *chijwa* の繊維でロープを編み、一端を木に結んで伝って降りて来るが、途中でインコをトウモロコシ泥棒とののしり、ロープを切られて墜落した [MOROTE 1958: 10]。

チフワという植物が何であるかははっきりしないが、ティティカカ湖周辺のアイマラ語農民がチジワ *chilliwa* と呼んでいる植物と同じかも知れない。これは高原に生育する禾本科の茎の細い草で、丈が30センチ位あり、トトラ舟を作るときなどの丈夫なロープを編むのに利用している(山本紀夫 国立民族学博物館助手による教示 1979)。民話14の主人公はキツネではなく、カエルで、目下のところ中央アンデスのキツネ民話の唯一の例外である。話の構成には殆ど変化がないといえるが、先に指摘したコンドルとキツネの対立性については、民話14にはその要素がない。カエルはコンドルにそれと知られずに天界へ自分を運ばせている。

民話15 キツネとコンドルがいて、キツネがワシ *águila* に召使いとしてでもいいから天界へ連れて行くよう頼み、コンドルの脚につかまって行く。他の鳥たちはキツネがひなを喰わないように、キツネの口を縫いつけるようにいうが、キツネは忠告を忘れてワシのひなを喰ってしまう。ワシはキツネを喰うことにする [MOROTE 1958: 8]。

採録者が指摘するように、この話の中ではコンドルとワシが混同して使われている。先にコンドルがハゲタカに変わっている話（民話5）をあげたが、それと違って、民話15では栽培植物起源への言及はおろか、話の構成自体がくずれており、Morote が十一に分けたモチーフのうち四つしか含んでいない。コンドルとワシの食物習性の違いを無視した混同は、民話の構成自体を弱化している。カエルが主人公になった場合とあわせて考慮されるべき点であろう。

民話16 コンドルがハゲタカとの争いに勝ち、コンドルの友人が天界で祝宴を開く。コンドルに連れて行ってもらったキツネは、行儀良くすると約束したにもかかわらず、不作法に振舞い、それを恥じたコンドルはキツネを置き去りにする。ロープを切断するのはインコで、コンドルがキツネの死体を川に投げ捨て、それが割れたガラスびんの上に落ちたので、死体が切れぎれになった [MOROTE 1958: 8]。

民話12以後ここで扱っているキツネ民話の結末は、主人公の単なる墜落死で、民話16もその一つである。ただ単なる墜落死と若干違っているのは、死体の再処理（コンドルが死体を川に投げ捨てる）の結果として、キツネの死体が破片化している。死体の破片化の特別な強調は、地上界でわざと仕掛けた固い物や尖った物の上に落下するという点にも見られる（民話2-3, 5, 9-10）。また全体的にいて、表現内容として主人公の衝突と破裂が強調される傾向にあり、たとえば柔らかい物の上に落ちるのを期待するが実現しない。あるいは破裂 *reventar*, こなごなになる *despedazar* といった表現が用いられている。栽培植物がそうした過程として発生するということは、注目しておかねばならない。民話16の死体再処理と破片化は単純死を扱う話と無数のキツネの発生を扱う話（民話8-11）の中間に位置している。

民話17 コンドルがキツネを天上の祭に招待し、キツネは角笛と太鼓を持って、コンドルの背にまたがって行く。コンドルは宴席に着くが、キツネのための席はなく、テーブルの下に這い込んで不作法を働き、怒ったコンドルに置き去りにされ、編んだロープを伝って降りる途中でインコを侮辱し、地面に落下し破裂した [MOROTE 1958: 8-9]。

この話にある楽士としてのキツネの参加は、他の地域の民話にもあり、次のはリマ Lima 県ヤウヨ Yauyo 地方のものである。

民話18 数羽のコンドルが種々の楽器の演奏者として祭に行くと思ったキツネは、一番後ろのコンドルに、リヤマ肉の提供を申し出て連れて行ってもらう。宴会、踊りの祭が一週間続き、帰りがたらないキツネを無理やり乗せて、コンドルは地上へ帰る。酔ったキツネはコンドルが旋回したときに振り落され、大声で助けを求めて

も聞かれず、岩の上に落ちてくだけ散った [VARILLAS 1965: 52-54]。

キツネの単純な破裂死に終わっているこの話の中では、コンドルとキツネの対立関係が弱められている。この点ではむしろ両者の関係は民話7のコンドルと若者の関係に近く、要素的にもリャマ肉の提供は共通している。キツネはコンドルの背に乗って生還しかけ、酔っていたために振り落とされる。民話はキツネの死を意図されたものとして扱わず、ロープ切断のモチーフを欠いている。コンドルは笛の演奏者であるが、実際にもコンドルの骨で作った笛がアンデスの一部では使用されており、特別な楽器として扱われる。ただし現実のコンドルは鳴き袋がないので、鳴鳥ではない。トゥモロコシ畑でやかましくさえずって作物を荒らすインコと、人里離れた高原で腐肉を静かに喰うコンドルを、アンデスの農民は対照的に見ているようである。キツネの墜落死に終る話は他にも数多く採録されている。

民話19 天上の栄光について知りたがるキツネをコンドルが連れて行くが、天界に残して帰ってしまう。ロープを編んで、伝って降りる途中でコンドルに会い、ロープを切らぬよう警告し、口だしに怒ったコンドルに切られ、ベッドの上に落ちるようにと叫びながら墜落し、鼻の先から突っ込んで、脳と腹が破裂して死んだ [MOROTE 1958: 7]。

これはアヤクチョ県のヴァージョンであるが、同じ地方で Bustamante も採録しており、キツネの天上への旅の動機はやはりカトリック的である。

民話20 天界で日曜のミサがあり、地上で食事をともにして友達になったキツネが、肉の提供を条件にコンドルに連れて行ってもらう。ミサのあとキツネは自分がサン・ペドロから昼食に招待されたといい、空腹になったコンドルは辛抱しきれずに帰ってしまう。残されたキツネはサン・ペドロが提供したロープを伝って降りる途中でインコを侮辱し、ロープを切られて、地上へみじめにも衝突した [BUSTAMANTE 1943: 171]。

栽培植物起源を扱う話ではキツネの暴食もしくは空腹が強調されるが、この話では空腹な状態にあるのはむしろコンドルである（サン・ペドロの食事が本当かどうかははっきりしない）。こうした部分の変換が生じると、民話の起源神話的性格が失なわれてしまうようである。次のプノ県の民話も主人公の墜落死に終るものだが、ここでは民話1と反対に、キツネは骨をかじることで満足するよう要求されている。

民話21 地上生活に飽きたキツネが、しもべとして仕えるからといってコンドルに天界へ連れて行くよう頼む。コンドルはキツネに骨やパンくずや肉の残りで満足するよう条件をだし、宴席で約束を守らされているキツネは不満で、地上の生活をな

つかしむ¹⁵⁾。キツネの悪さに怒ったコンドルに置き去りにされ、自分で編んだロープを伝い、神に愛される子よ敷布を広げよと叫んで降り、途中でお前だけが飛べると思っているのかとインコを侮辱し、ロープを切られ、アンデスに衝突して死んでしまった [BELTRAN 1941: 120-121]。

話の中にカトリック要素がある例はすでにいくつかあった(民話9, 12, 19-20)。この話ではその要素はキツネの叫びの中にあり、次のポリビアの例や民話29(後出)と同じである。いずれにしてもカトリック要素を含む民話は栽培植物の起源をテーマとしていない。

民話22 コンドルが美しい娘の参加する天界の祭があると教え、キツネは連れて行ってもらうが、帰りたいがらないキツネを残してコンドルは去る。地上へとどく長さをはかりながら¹⁶⁾ 編んだロープを伝って降りる途中、おしゃべりに夢中のインコに無視されたキツネは、侮辱を感じ、くちばしについてののしる。ロープをインコに切られ、落下するキツネは農夫を見て、毛布を広げよ、キリストの降臨だと叫ぶが、キツネと知った人々に無視され、岩に衝突して破裂してしまった [PAREDES 1973: 60-61]。

この話ではキツネの動機は食物よりもむしろ美しい娘にあるようで、キツネの大食と好色は無関係ではない。アンデスのキツネ民話には、キツネが好色のゆえに捕えた獲物に騙され取り逃がす話がある。ペルー領フニン Junín 県ワンカヨ Huancayo 地方では楽士としてのキツネが登場し、殆ど地上に生還しかけるが、結局農夫に棒で叩かれて死ぬ。

民話23 コンドルがキツネを祭に誘い、背に乗せて運ぶ。天上で全ての鳥が集まって、トゥキト鳥の結婚の祭があり、ワイチャオ鳥は笛、ガビオタは太鼓を奏し、ハゲタカは床を掃除する。四つ足のキツネは皆の注目を集め、一本足で踊り太鼓を叩く。皆が帰ったあと寝込んだキツネにコンドルは怒り、置き去りにする。マゲイの繊維でロープを編み、キシワルの木に結んで伝い降り、途中でガビランにロープをかじるなど警告し、反対に切られる。最初は早く降りていると感違いするが、気付いてマントを広げよと叫び、農夫がマントやポンチョで受け止めたが、クイを盗み畑を荒らすキツネとわかり、皆で叩き殺した [JIMENEZ 1940: 7-8]。

記録のうちで最も古く、1900年前後にワンカヨに隣接するタルマ Tarma 地方で

15) このキツネは、民話1とはむしろ反対に、骨をかじること(骨やパンくずや肉の残り)で満足するようコンドルに要求されている。ただし、キツネはその要求に不満であるから、条件(約束)をめぐる対立は同じである。

16) 地上へとどく長さのはかり方は、民話10と全く同じで、空缶の音でたしかめる。

Vienrich により採録された、二つのヴァージョンもキツネの単純死で終わっている。古い話でも起源に何ら言及していないものがあることは、キツネの単純死のヴァージョンが、栽培植物起源民話から発生のモチーフが脱落したのだ、と単純に歴史的に解するわけにいかないことを示している。

民話24 キツネは天界の祭があると知り、チャランゴを演奏するよう招待されたといつて、リヤマ二頭の支払いを条件にし、コンドルに連れて行ってもらおう。天界の門番はキツネの到着に驚くが、秀れた楽士だといつて入れてもらい、立派にワイラシュを演じて皆を喜ばせる。コンドルが帰りを誘っても拒んだので取り残され、自分でロープを編み、一方を門扉のかんぬきに結びつけ降る途中、セルニカロ鳥を侮辱し、ロープを切られて、わらやマントを広げてくれと頼むが、誰もそれを聞かず、地上に落ちてばらばらになった [VIENRICH 1906: 32-41, repr. ESPINOZA 1967: 278-282, cf. MOROTE 1958: 13-14, METREAU 1935: 407-408, HOUSSE 1946: 394-395]。

民話25 キツネが月を知りたがり、コンドルにロープをたらしてくれるよう頼み、それを伝って天界へ昇り、途中でインコにからかわれ、怒って嚇したので、仕返しにロープを切られ、助けを求めたが聞かれず、地面に衝突した [VIENRICH 1906: 62-65, cf. METREAU 1935: 408-409, MOROTE 1958: 14]。

民話24のキツネは楽士で、民話17-18, 23と共通する要素で、採録地がリマ、ワンカヨ、タルマであるのは、ペルー領中部に限られた要素ということになる。楽士としてのキツネは暴食で不法なキツネの性格が弱められているようで、二例ではキツネが生還しかけるのも、これと関連があるかも知れない。天上世界について知りたがる点では他と同じだが、民話25のキツネは月を知りたがりであり、唯一である。月を知りたがるキツネのモチーフは、おそらく最も早い時期に記録されたアンデス民話といえる話と同じであるのは興味深い。有名なクロニスタの Inca Garcilaso の記録の中に月のしみの起源に触れたのがある。

民話26 キツネが美しい月に恋をして、天上に昇って月を抱擁する。月がキツネを抱き締め自分に押しつけたので、そのあとが月のしみになった¹⁷⁾ [GARCILASO 1967: 122]。

これまでに検討してきたキツネ民話は栽培植物起源 (民話1-6)、無数のキツネ起源

17) Garcilaso は自分が子供の頃に聞いた馬鹿げた話としてこれを紹介しているが、月のしみの起源は、アマゾン神話の中ではしばしばインセストと結びつく。ペルー領アマゾンのカシナワ族の神話ではインセストを犯した男の頭 (顔にウイトの液を塗られている) が、しみのある月になるが、月の起源と共に人間の死が始まる [D'ANS 1975: 113-122]。

(民話8-11)、キツネの単純死(民話12-25)であるが、他に類例を見ない起源物を扱った若干の話がある。その一つはプノ県のアイマラ語農民のもので、構成はこれまでのと類似しているが、火の起源を扱う。

民話27 キツネが、自身の言によれば創造主に呼ばれて天界へ行くが、翼のないキツネがどう旅をしたか誰も知らない。天上での仕事が済んで、創造主も姿を消し、一人取り残されたキツネは下界へ降りられない。白い雲に下界へ連れて行くよう頼み、創造主に呼ばれて来たが、家族を残していると同情をかい、白雲は途中の黒雲の所まで運んで行く。黒雲は乗せたキツネをあられと一緒に放り出し、キツネは乾いたサボテンの上に落ち、そこから火が立ち昇った。以来地上に火が存在するようになった [FRANCO 1975: 149-150]。

コンドルが登場せず、また天界への旅の手段は不明となっている。ロープ切断の墜落にかわって、白雲と黒雲にキツネは乗って下降する。要素は異なっているが、ロープ切断と白雲/黒雲の上下切断の構成は変わらない。きつねに同情する白雲とそれを放り出す黒雲は、上下関係にあり、異なったキツネの扱いをする。民話12ではロープ編みを助けたインコと、それを切断するインコがいた。インコ以外にもキツネの下降を助ける存在はすでにいくつかあった(民話1, 6, 8, 11, 18, 20)。つまりこれまでの話と同一構成で、要素的に若干異なっただけの民話が火の起源を扱うことになる。

起源に関していえば民話1-6は栽培植物で、民話27は火であって、両者の構成は同一ということになる。Levi-Strauss はアマゾン神話の分析を通じて、火の起源神話→栽培植物起源神話の変形を明らかにしている [LEVI-STRAUSS 1964: 169]。アンデス民話では同一構成の話が火と栽培植物起源を扱い、メッセージとしての両起源物のきわめて近い関係を示し、Levi-Strauss の検討結果を、簡明な形で支持している。ところで、この話ではサボテンの上に墜落したキツネから火が発生している。尖ったものあるいは棘の上に落ちるキツネはすでにいくつか登場しているから(民話3, 5, 9-10, 16)、要素的にはこれらとも共通している。クスコのヴァージョンにはサボテンの起源を扱ったものがある。

民話28 地面に衝突したキツネの脳が高原に飛び散り、それからワラホ warajo という山に沢山生えている白いサボテンが生じた [MOROTE 1958: 9]。

採録者の Morote が資料を省略しているので、詳しい内容は不明だが、彼の記述の仕方から判断して、民話9と同じ内容で結末部分だけが異なっていると見做して良い。上記の内容から判断すると、ワラホはアンデス高原にある丈の短いサボテンで、直径1メートル内外の範囲に密集して生え、それがあちこちに点在している(中央がやや

盛り上った様子は脳の形にも似ている)。高原ではごく普通に見かけるものである。アイマラの民話27のサボテンが何かは民話の記述からは解らないが、アイマラ農民の居住地が3,800メートルのティティカカ高原であることからして、ワラホと同じ種類だというのは確実である。アイマラと同地域に住むカヤワヤ Callawaya の間でも warakko と呼ばれるサボテンが知られている [OBLITES 1969: 369]。火の起源をテーマとする民話27は白雲／黒雲によるキツネの墜落死だが、アイマラ農民は天界と地上界をつなぐロープの切断やコンドル／キツネのモチーフを知らないわけではないようで、以下の二つは民話27と同じ採録者によっている。

民話29 昔は天界と地上界を結ぶ二本のロープがあり、それを伝って上下できた。ある日キツネは天界へ昇り、仕事を済ませ、地上への大事な知らせを叫びながら降りて来る。途中でインコを侮辱し、任務を帯びている自分のロープに触れるなど警告し、反対に切られ墜落する。イモムシにいいつけて、聖なる任務で降りるのだと騙し、下にカーペットを敷かせようとした [FRANCO 1975: 171-172]。

テキストにはないが、脚注としてキツネは墜落してばらばらになったとあり、それから判断すればキツネの単純死に終る。キツネの叫びにある聖なる任務は民話 21-22 に共通している。キツネの聖なる役割は後に検討するであろう。上記にはコンドルが登場せず、昔は天地をつなぐロープがあったとしているが、このモチーフは先述のマチゲング族にもあり、その切断により天と地の分離状態が起源し、その原因となったのは酒に酔った悪い男で、それが墜落死して棘のあるハリネズミの起源となり、天地の分離の際に良い人間だけが天界に残ったことになっている [ALVAREZ 1940: 22-24]。次の話により、アイマラ民話にもコンドル／キツネの対立関係があることが確認できる。

民話30 キツネが自分の幸運な生活を自慢し吹聴しているのを聞いて、コンドルが懲しめにキツネの妻を連れ去る。妻を探し求め歎いているキツネの所へコンドルが現れ、高い所へ連れていくと申し出、背中に乗せて崖の上へ運ぶ。深い谷底に妻がつながれていると教えられたキツネは、ロープを伝って降りるが、途中でインコを見つけ、ロープに触れるなど警告して切られ、谷底に墜落してただけ散った [FRANCO 1975: 97-100]。

妻を探すキツネは民話7の主人公と共通するが、コンドルと対立的に扱われたこのキツネの場合は墜落死する。またこれまでの民話が全て天界と地上界を扱っていたのに対し、同じく上下軸で展開するが、この話では谷の上下の関係で、いわば地上界の出来事である。キツネの天界旅行が、ここでは地上界で生じ、空間的に縮少されて反

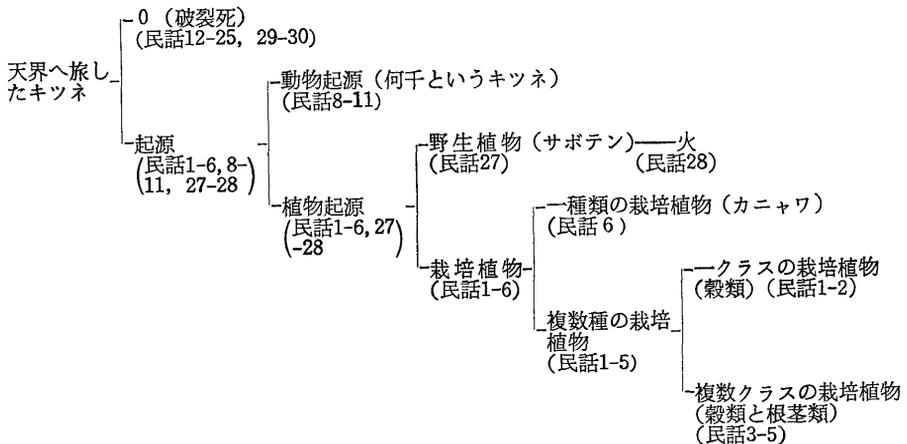
覆する。構成には変りがなく、内容は世俗的教訓を含んだものとなっている。

これまでに検討してきた約三十の民話は、天界へ旅したキツネが墜落死するという単純な話で、その構成は全てに共通する。そればかりでなく、要素的に見ても民話は相互に重複し、ある民話に登場する要素はたいてい別の民話のどれかにも見られる。またその分布は中央アンデスの南、中部に限られる(図1)。上述の事例が現在までに採録されたものの全てであるとはいえないにしても、その殆どであるといって良いであろう。話を構成する要素からいっても限定され、地域的分布も限られているこれらの民話は、一つのまとまりを有しており、その全体については次のように指摘をすることができる。

1. 要素が限定され構成が単純なこの民話は、数多いヴァージョンの間に変異をあまり生みだしていない。つまりこの民話のグループは一つのまとまりとして比較的安定している。2. 全体としての変異が小さいながらも結末の部分には変異が顕著で、まずキツネの単純死に終るものと何らかの起源に言及するものと、二つのグループに分けられる。起源論的民話のグループはさらにいくつかに分類が可能で、次表のように示すことができる。

この変異の小さいまとまりの中で生じている変異は、ある程度そのまとまりの内部において、およその傾向としてなら説明が可能である。たとえば、栽培植物の起源民話では、キツネの大食と不作法や、コンドルとの対立が強調される傾向があり、単純死に終る話には必ずしもそうでないのがある。またこの点では、結局は単純死に終るが、楽士として登場するキツネの二例では(民話18, 23)、主人公が生還しかけるの

表1 キツネの墜落死と起源物



も興味深い。大食と音楽の対極性がアンデス農民の観念体系の中にあるように思われるが、これを明らかにするには未だ資料が不充分である¹⁸⁾。なお上記二例は中部地方のものであり、楽士としてのキツネは同地方にもう一つある(民話24)。これを含めて中部地方には四つのヴァージョンがあり、いずれも単純死に終る。栽培植物もしくは何らかの起源に触れる民話は南部に限られている。

またこの何らかの起源を扱う話と単純死の話の間にも、ある傾向としての相違が認められる。すでに指摘したようにキツネの破裂死は共通した要素だが、前者にはこれをことさらに強調したものがある。わざと仕掛けられた固い物や尖った物の上に落ちるキツネは、民話2-3, 5, 9-10にだけあり、いずれも起源を扱っている。しかし上に指摘した点はいくまで傾向であって、栽培植物(あるいは何らかの起源)を扱う話と単純死の話を明確に区分する原則とまではいえない。それを認めた上でなら、前者の民話構成においては主人公キツネが他の構成要素との間に有する関係の緊張度が比較的高いといえることができる。起源をもたらすキツネは、いわば《激しく地上に打ちつけられる》のである。

起源民話に限ってみると、栽培植物(民話1-6)のほか、無数のキツネ(民話8-11)、火(民話27)、サボテンのワラホ(民話28)がある。このうち栽培植物と火が、アンデス農民の少なくとも日常的価値判断においては、有用な事物であり、肯定的価値を有することは疑い得ない。またアマゾン神話との照合の限りでは栽培植物と火は起源論的には一体をなしている。それに対してキツネは畑や家畜を襲う害獣であり、否定的価値を与えられ、民話的性格において失敗者である。サボテンのワラホも有害無益である。Oblitesの記述によれば、綿毛に覆われたこのサボテンには鋭い棘がかくされており、知らずにその上に腰をおろしたり踏みつけたりすると、激しい痛みで襲われる¹⁹⁾ [OBLITES 1969: 369]。

筆者の関心はアンデス栽培植物の民話的起源にあるが、ここでそれだけを取り出してしまえば、栽培植物起源民話が他のヴァージョンとの間に保つ関係、つまり一つのまとまりとしての民話の性質は失なわれる。次章以下には栽培植物の起源というメッ

18) ここで扱っているキツネと関係の深いものとして次の民話がある。キツネが鳴き声の良いワイチャオ鳥に歌と飛び方の秘訣を聞く。頼みを聞いてワイチャオは笛を貸し、それが吹けるようにキツネの口を縫いつけ、人工の羽をつけてやる。笛が気に入ったキツネはワイチャオに返さず、飛んでいくが、途中で墜落し、縫い糸は切れてしまう。なお、不完全ながらキツネの大口とその縫いつけは民話15にもある。

19) キツネの否定的価値が日常的判断においてであると同様、ワラホもときとして肯定的価値をもつ可能性がある。干ばつがひどくて高地の牧草が枯れてしまうと、アヤクチョ県ルカナスLucanas地方の人々は、ワラホの棘を焼いてしまってから、家畜の飼料にする(Pascual Castroによる教示 1978)。

セージを検討していくが、その際に留意するのは、これと他のメッセージ（キツネとワラホの起源、あるいは民話7の若返り）を有する話、あるいはメッセージ0（単純死）の話との関連を保たせておくことである。論旨を明らかにするために結論を先にいえば、起源する栽培植物は、否定的価値の側面を有することで他の起源物と共通し、それと関連して、栽培植物は四散した状態で発生するということである。そこで、以下の検討の前提となるのは、1. 上下間の切断とそれによる四散状態の発生という形式に従って、2. 天界に昇ったキツネが墜落死するという構成を通じて、3. 栽培植物の起源というメッセージを有する民話が、中央アンデスの南部にいくつかある、ということである。ここでいう形式、構成、メッセージは、あくまで他の現象との照合を行ない、一致や相違を明らかにしていくための記述操作上の便宜的な設定にすぎない。

Ⅱ. 木を切り倒す罪

これまでに検討してきたことから、中央アンデスのキツネ民話の全てに共通する（メッセージが変化している民話7、民話26を除く）不変の様相は、上下間の切断とそれによる墜落物の破片化と四散の現象である。栽培植物、キツネ、火、サボテンのワラホの起源を扱う民話は、それが起源論的であるから、単なるキツネの死に終る民話のグループと区別できるが、上記の基本的パターンに従っている点では、同じである。いいかえると、民話的表現によれば、アンデスの栽培植物は分裂四散の現象を通じて起源するということになる。単に栽培植物の起源ではなく、コンテクストから明らかな分裂四散を含めた栽培植物起源を、民話のメッセージとして理解しようとするのが本稿の基本的な目的である。そのためにはまず分裂四散のパターンを取りあげておく必要がある。

これから検討するのは、中央アンデスのカーニバルの祭で催される多彩な行事の一つで、そこにはキツネ民話の切断と分裂四散のパターンが反覆されている。しかし同一パターンに従っていても、行事の構成は民話のそれとは別の内容となっている。この行事はコルタモンテ cortamonte, ユンサ yunsa, シルロ cilulo, ウミシャ humisha, そのほか地方によって様々な呼び方があるが（以下で一般的にいう場合はコルタモンテとする）、内容の面では地方的な変異に乏しく、この点ではおそらくキツネ民話に比べてもっと一様であろう。

行事がさかんなのはペルー領の中、北部で、南部およびボリビア領（つまり中央アンデス南部）についての報告事例は、目下のところ非常に限られている。この分布の

かたよりは文献記録の上だけの検討であるから、それについて断定的なことはいえない。しかし文献例から判断する限りでは、先に検討したキツネ民話が中央アンデスの南、中部にかたよっているのと対照的であることは、注目しておかねばならない(図1)。いいかえれば切断と分裂四散のパターンは、南部ではキツネ民話構成に、北部ではコルタモンテの行事構成に、それぞれの内容を伴って表現されているということである²⁰⁾。

行事の具体例として、比較的記述内容が豊富なペルー領中部フニン県ハウハ Jauja 地方のコルタモンテを、まず取り上げる。ハウハ市の一部であるワクリャス Huacillas のコルタモンテは二日間の行事で、第一日のヒーロ・ワントイ *jhilo huantay* (木を運ぶ)と第二日のヒーロ・サクタイ *jhilo saqtay* (木を切る)から成る。行事を主催するのは一組の男女で、それぞれパドリーノ *padrino*、マドリーナ *madrina* と呼ばれる。

行事1 第一日の朝、角笛 *waqra* と小太鼓 *tinya* の演奏を合図に、多勢の男たちがパドリーノの家に、斧、ロープ、山刀を持って集まり、一方女たちはチチャ酒の壺を携えてマドリーナの家集まる。男たちは暫く酒を飲み交したあと郊外へ出かけ、幹が真直で枝葉の茂った木を選び、にぎやかに騒ぎながらそれを切り倒し、何人かの男が肩にかついで町へ戻って来る。一方マドリーナの家には頃合いをみて、用意した食物や酒を運んで、戻って来る男たちを途中で出迎える。男女が出会うと互いにメリケン粉、パウダー、ペンキをひっかけ合ったり、棘の草をこすりつけ合ったりして、ひとしきりカーニバルの遊びをする²¹⁾。そのあとで食物と酒が皆に提供される。再び木をかついで町へ戻った男たちは、それを教会堂の前に運ぶ。マドリーナと女たちが、この木に紙テープ、旗、果実、パンの一種のロスカ、チチャ酒やアグアルディエンテ酒入りのびんなどを枝に吊して、飾りつける。飾りつけた木の根元を深い穴にさし込んで真直に立て固定させる。二日目の午後二時頃になって、楽隊がカーニバルの音楽を演奏しているパドリーノの家へ、着飾った男

20) このことは切断と四散の形式がこの局面にだけ限られるということではない。筆者の関心はむしろここでいう分裂四散の形式にアンデス社会の思考がどのような意味を盛るかにあり、栽培植物起源を扱うのはその一部である。民話の局面に限っても、北部にはアチカイ *Achicay* 民話があり、この有名な民話も切断と四散の形式を有するだけでなく、構成において先述のキツネ民話と一致する。数多いヴァージョンの中には墜落死した人喰い老女の破片から棘あるいは山びこが発生したという起源を扱ったのがある。もしキツネ民話からこのアチカイ民話に分析を続けていけば、民話の短かいサイクルの閉じた体系を扱うことになる。棘の発生はすでにキツネ民話²⁸⁾にある。

21) 水、粉、ペンキの類を互いにかけて合ったり、果物や卵を投げつけ合うのは、アンデスのどこかの村や町でもみかけるカーニバルの遊びで、コルタモンテの場面に限らない。

女がそれぞれに組をつくって集まる。パドリーノは彼等連れてマドリーナの家を訪問し、そこにも組になって男女が多勢集まっている。合流した多勢の男女はハウハの町をひとまわり踊り歩いたあと、飾った木の所へやって来る。組になった男女が全員で木のまわりで輪をかいて踊り、輪の中に入ったパドリーノとマドリーナが最初に木の幹に斧を入れる。そのあと踊っている男女を一組ずつ招いて、同じように木を切るよう依頼する。斧入れを済ませた男女は次の組と交替し、これを何度も繰り返しながら、歌と踊りを続ける。次の年にこの行事を引き受ける意志のある男女の組が、最後の斧を入れて木を切り倒す。行事を引き受けたら必ず実行しなければならない。そうでないと人々は不恰好な人形をつくり、それを火にくべてしまう [ESPINOZA 1958: 39-43]。

記述が短いためにはっきりしないが、人形を火にくべるのは約束不履行に対する非難、制裁の表現で、いわば木の再生を不可能にした人物を処刑する表象的行為と思われる。行事の主催者はパドリーノ、マドリーナであるから、このカトリックの擬制親族用語からすれば、木が洗礼子のアイハード ahijado に見たてられることになる。実際に同じハウハのパカ Paca 村では、パドリーノス・デ・モンテと主催者を呼んでいるし、男が木を提供し、女が飾りを提供すると記述されている [SALGUERO 1939: 92-93]。同じハウハのマスマ Masma の村の例をみると、ここではコルタモンテはカーニバルの水曜、木曜、金曜、土曜の四日間にわたり、もう一つの行事ハラ・パト jala pato (アヒルを引きちぎる) と交互に催される。

行事2 女たちが手をつないで輪になって踊っている広場に、楽隊を伴った男たちが切った木を運んで来ると、女たちが木の枝にパン、果実、飲み物や酒入りのびん、紙テープのセルペンティーナ、旗を飾り、広場にこれを立てる。飾った木のまわりを輪になって踊り、パドリーノスがひと組の男女を招いて木を切らせ、斧入れが済んだ男女は酒を振舞われて輪の中に戻る。最後に木が倒れると、見物の子供たちが押し寄せて、飾りの品を奪い合う。最後の斧を入れて次年の主催を引き受けることになった男女を、皆でかかえあげて祝福する。役を引き受けた約束のしるしに、切り倒した木の下半分を女が、上半分を男が取る [MATEU 1942: 52-53]。

ハウハ地方のコルタモンテの記述は数多いので、全てをあげるわけにはいかないが、Dávila [1952: 864-865], Bonilla [1946: 78-82], Rodríguez [1953: 12, 16/17, 36], Vivas [1953: 70-71], Ordoya [1957: 174], Adams [1959: 194-195], Contreras [1972: 40-49] があり、いずれもにぎやかで楽しい行事で、この地方にティピカルな催しとして記述している。単にその存在を確認するだけなら、資料はもっと多

くなる。これまでに得ている資料から判断すると、コルタモンテは殆ど例外なくカーニバルの祭の一部として催される。カーニバルはペルー、ボリビアを通じて中央アンデスに広く行なわれているが、コルタモンテに関しては南部の事例は少ない。次のは南海岸イカ Ica 地方のもので、ここではユンサと呼ばれている。構成内容は先述のハウハの二例と同じであるが、他には報告されていない若干の興味ある記述がある。

行事3 ユンサの催しを引き受けた人は数日前に木の用意をする。人々は枝の茂った幹の太い木（一般にはヤナギを使うが、ときにシナモンその他の木を利用する）を選び、根ごと引き抜いて、それを二頭の牛にひかせて主催者の家へ運ぶ。木の枝にキタスエニョ、提灯、花、旗、果実、パン、魚のイワシなどを吊し、それを主催者の家の前に立てる。木の傍にテーブルを据え、その上に刃の欠けた斧、ワイン、ビスコ酒が置かれている。夜十時頃ユンサの楽隊演奏（ギターと太鼓）が始まり、“結婚”した男女が組になって集まり、木のまわりで全員が踊る。踊りの輪の中に見張りというのがいて、順番に男女の組を招き、斧を手渡して、きめられた回数だけ斧を入れるよう指示する。斧を渡された男女は暫く輪の中で踊り、斧をとぐ真似をしたり、斧を首にかけたりして、こっけいな仕草で見物人を笑わせる。最初に女、次いで男が斧を入れる。見張りの役目は、男女が指示通り斧入れをしたかどうかを監視することで、斧入れが済むと急いで二人から斧を取りあげる。また木の“傷口”に砂をぬりこんで、ユンサがあまり早く切り倒されないよう注意する。男女の組が順番に斧入れを繰り返し、木が倒れると一同が歓声をあげ、見物の子供たちは木にむらがって飾り物を奪い取る。これが危険なので、ある時期から食物類は飾らず、別にざるの中に用意し、最後に木を倒した男女が皆に分配するようになった。木を倒した男女が次のユンサの主催を引き受ける [DONAIRE 1959: 37-43]。

いずれの行事でも例外なく一对の男女が組になって参加し、踊りや斧入れをしている。イカの事例からこの男女の組が結婚の意味を包含し得ることが確認できる。一般的にいて、コルタモンテは未婚の若い男女に人気のある催しだが、既婚者が参加している場合でも夫婦が組をつくることはなく、この催しに限って男女の組ができる。先述のハウハ地方の記述内容からもそれは明らかである。男女のカテゴリカルな区分はこの行事の中に良く組み込まれているといえる。

もう一点イカの記述で興味をひくのは、刃の欠けた斧の使用と切り口に砂をぬりこむことである。これはユンサがあまり早く切り倒されないための配慮と説明されているが、刃の欠けた斧はともかくとして、切り口に砂をぬりこむ効果は殆どないであろう。おそらくこれは何らかの表象的行為であろうが、それはただちに、《容易に切り倒

せない木》というモチーフを有したいくつものアマゾン低地諸族の神話を想起させる。

ペルー領上流アマゾン（モンターニャ）のカシナワ Cashinahua 族の神話によると、天と地を分けて支えている大木があり、それを切り倒そうとしている人々がいる。しかし夜になると切り口がひとりでにふさがってしまうので、天と地はいつも分かれている [D'ANS 1975: 93-94]。またブラジル領のジェ語族の栽培植物起源神話にも容易に倒れない木の話がある。たとえばアピナエ Apinaye 族のはその一つで、人間の男と結婚した星の女が、有袋類のオポッサムに姿を変えて、義理の母にトウモロコシの実がなった大きな木の所在を教える。人々はこれを知って大喜びをし、斧で木を倒しにかかるが、一休みするうちに切り口がふさがってしまう。人々は使いをやって別の斧を取り寄せ、やっとのことで木を倒した [NIMUENDAJU 1939: 165-167, cf. LEVI-STRAUSS 1964: 165-166]。

容易に倒れない木を扱っている上記二つの神話のいずれもが、天と地の関係に触れているのは興味深い。前者は天と地の分離をテーマとし、後者は天界の星の女が地上の人間に教えた栽培植物の起源をテーマとしている。天と地の分離（ロープの切断）によって生じる地上の栽培植物は、アンデスのキツネ民話の基本構成であり、要素的にみても星の女はアンデス民話に登場している（民話6-8）。なお、別のアマゾン栽培植物起源神話とコルタモンテの関係については、のちにあらためて詳しく検討することになる。

同じイカ地方のユンサについて Housse も記述しており、記録としてはこちらの方が早い。内容は全く同じといって良いほどである。飾り物の記述はこの方が豪華で、パン、イワシ、果実、生きたままのニワトリやクイ（モルモット）、ハム、肉のかたまり、種々の作物とあるが、観察した機会が農園主の催すユンサであったからかも知れない [HOUSSE 1946: 128-130]。ついでにもうひとつ南部から報告されている事例だが、アプリマク県のソラヤ Soraya 村の場合をあげておく。これは最近の記録である。

行事4 ソラヤではユンサはカーニバルの灰の水曜日に行ない、広場に立てたモイエの木には果実、セルペンティーナ、風船、玩具を飾りつけてある [FLORES 1978: 45-46]。

確かなことはいえないが、筆者が調査した同じアイマラエス Aymaraes 地方の資料からすると、アプリマク県のユンサは、比較的最近になって外部からカーニバル行事として持ち込まれた可能性が高い。ペルー領北端の海岸部ピウラ県のタララ Talara の町でも、この行事はユンサといわれ、Tauro や Camino の辞典的解説によると、

北部のランバイエケ Lambayeque 県でもユンサである [TAURO 1967: 401]。

行事5 タララのユンサはカーニバルの月曜にあり、木はアルガローボかヤナギを用い、種々の果実、ワイン、シャンパン、ジュース、干し魚、その他を枝に飾り、木の頂点には緑と赤の旗を結びつける [CARRION 1978: 24]。

行事6 ランバイエケのユンサの飾りつけは見事で、ブラウス、ハンカチ、香水、石けん、小山羊、ニワトリ、貨幣などを吊し、カーニバルの最終日に切り倒す。リベルター Libertad 県の山岳地帯では木にハンカチ、果実のメンブリヨ、パンの一種ロスカ、酒入りのびんを吊す。北海岸のトルヒリョ Trujillo の町では単にこの木のことをパーロ palo (木柱) と呼んでいる [CAMINO 1945: 67-68]。

おそらくユンサと同一語源と思われるが、カハマルカ Cajamarca 県のセレンディン Celendín ではウンシャ hunsha と呼ばれ、カーニバル行事の一つとなっている。

行事7 ウンシャの祭は町のバリオ barrio 毎に組織され、種々の品で飾った木を道路の真中に立てる。夕刻になって人々が歌い踊りながら木を切り倒す。木が倒れると子供たちが歓声をあげる。最後の斧入れをした人は、次年の役を引き受けるだけでなく、そのときから次の日まで祭の飲食物の提供もする [MARINAS 1978: 16-19]。

リベルター県もそうだが、アンカシュ県のポマバンバ Pomabamba 地方のキチェス Quiches では、木のことをモンテ monte あるいはシルロ cilulo と称し、カーニバルの最終日にする。

行事8 カーニバルの最終日は pallapacuy (残り物の仕末) で大宴会が行なわれる。シルロの木を提供する人がきまっており、木にセルペンティーナ、風船などを飾る。木の傍にタブラオ tablao という即席のテーブルを設け、肉料理、果実その他が盛られる。参加者は音楽に合わせて木のまわりで踊り、組になった男女が順に山刀で木を切る。同時に粉やセルペンティーナを投げ合って遊ぶ。参加者たちは、木を切り倒すと次年に同じようなあるいはそれ以上に立派に飾った木を用意しなければならないから、注意して切りつける。主催を引き受けたら食物の提供も義務で前回は劣らぬものを用意せねばならない。木が倒れると子供たちが寄ってたかって飾りの品を奪い合う。ときに変装した男がいて、ふざけた仕草をする [NORIEGA 1977: 14-16]。

ウンシャを催すセレンディンとシルロを催すキチェは、ともに中央アンデス北部の東斜面にあり、いわゆるセハ・デ・モンターニャに位置している。キチェと同じくアンカシュ県でも、高地部カル瓦斯 Carhuas 地方のマルカラ Marcará 村では、先述

のハウハ地方と同じにコルタモンテ、コルタアルボルとこの行事を呼んでいるが、ワチワリット wachiwalito ともいう。またカルワス地方に接したワイラス地方の山地ではモンティ・ワリ monti hualli といういい方があるが [ANONIMO 1945/6: 117, ARIAS 1954: 2], これはコルタモンテのケチュア語表現である。

行事9 マルカラの村では行事をワチワリットというが、木を切ることはランラ・ホティ rangra qoti である。カプリの木を使用するが、提供するのは前年に木を倒した男女で、木の頂上にペルー国旗を飾り、ハンカチ、果実、セルペンティーナ、ちょっとした小物を飾る。木を立てるのは男の役で、ロープを使って引き起こして立てる。女の役はこの木を“着飾らせる vestir” ことである。参加者はそれぞれ自分の相手を見つけて組になって踊り、木を切るときには、次の年にやらせたい人物に倒させようとする。三十年前までは、木を倒したあと、参加者の何人かを一人ずつ幹に縛りつけ鞭で叩く習慣があった [GHERSI 1960: 114-117]。

ペルー領北東部熱帯低地の町や村にもこの行事はさかんで、比較的内容の詳しいものが、ロレト Loreto 県マイナ Mayna 地方のタミシャク Tamishiaku の町から報告されている。ここで呼ばれているウミシャ humisha とユンサ yunsa, ウンシャ hunsha は同一語源であろう。

行事10 ウミシャに用いるのはヤシの木で、人々は森へ行って良く茂った丈の高い木を選んで切り倒す。町の広場に運んだヤシの木を、顔に種々の顔料を塗りたくった人達が、カーニバルの歌をうたいながら立てる。幹の先端からのびているヤシの葉を左右に分け、それぞれまとめてねじった束にし、その端を結んで輪状にし、そこにピファヨ、サポテ、パイナップル、ココナ、グァヤバなどの果実、衣類、靴、旗、セルペンティーナ、風船、缶入りミルク、貨幣、びっくり箱（中に蜂、蛙などを入れる）などを飾りつける。木を立てた次の日、主催者の提供する食事を済ませてから、木のまわりで笛のケーナ、太鼓、小太鼓のタンボル、マラカなどの楽器演奏に合わせ、歌い踊り、木を切り倒す [CASTILLO 1978: 35-39]。

ウミシャとこの行事を呼ぶのはペルー領北東部低地に一般的で、ウカヤリ川下流のプカルバ Pucallpa の町をはじめ流域一帯に広く行なわれているようである [ORTIZ 1974: 795-796]。TOVAR のペルー東部語彙集によると、ウミシャ humisha はサン・マルティン San Martín 県にポピュラーな行事とあり、丈の高い木を立て、その先に食物、酒、旗を飾り、男女が組になって木のまわりで踊りつつ斧を入れ、最後に男の一人が切り倒すと、子供たちが飾りつけの品を奪い合う [TOVAR 1966: 107]。ウミシャは東部低地の町や村だけでなく、全く同じ行事が上流アマゾンのいくつかの部族

の間でも現在行なわれている。

行事11 オマグァ *Omagua* 族はマニオックいもの収穫期にあたるカーニバルにウミシャの祭をする。これは収穫祭の性格を有し、人々はシナミリャ *sinamilla* というヤシの木を切り、幹の先から出た葉をそのまま束ねて編み、二つのアーチにする。これにパン、果実、旗を飾りつけ、ヤシの木を主催者の家の前に立てる。参加者が踊りながら、リボンと花で飾った斧で幹の根元に切りつける。最初の斧入れは主催者がやり、順に参加者がこれにならう。木が倒れると皆で飾りを奪い合う。最後の斧入れをした人が次年の主催者となるが、その人には飾りの旗の一番大きいのが与えられる。木を切る最中に、サル、野豚などに変装した十数人の男が棒を手にして乱入し騒ぎまわりますが、斧入れには加わらない。祭が済むと参加者は水浴をする [GIRARD 1958: 183-184]。

行事12 ヤーグア *Yagua* 族はカーニバルの時期に村の広場の中心にレタナセ *retanacé* というのを立てる。木はチャポナ *chapona* (*Iriartea exhorrisa* Mart.) で、笛と太鼓の演奏を伴って森から多勢で切り出してくる。木には飾り物、贈り物を吊す。祭は3日間続き、木のまわりでにぎやかな踊りをして楽しく過ごす。三日目に木を斧で少しずつ切り、騒ぎは木が倒れるとき頂点に達する。最後の斧入れをした人が来年の主催者をする。シャツ、ナイフ、菓子、食物など倒れた木の飾り物を奪い合う [GIRARD 1958: 31-32]。

同じものがココマ *Cocama*、ウイトト *Witoto*、ボーラ *Bora* の諸族にもあり、ウミシャ *umisha* がココマ語であるとの理由で、Girard は上述諸族の類似の行事はココマ族に由来するとしている [GIRARD 1958: 32]。彼は同じ地域のコロニー社会やアンデス地帯で同じ行事があることについては、何も指摘していない。行事がココマに由来するか否かは、用語の上だけで断定できないが、ともかく、ペルー領アマゾンのモンターニャ地帯では、いくつかの部族社会およびコロニー社会の町や村に、ウミシャという行事が広く行なわれているのは確かである。

最初に述べたように、これまでに得た文献資料による限り、中央アンデスではコルタモンテはペルー領の北、中部に分布している (図1)。またこの地域内では海岸部 (行事3, 5)、高地部 (行事1, 2, 4, 9)、東部斜面 (行事7, 8) のいずれにもある。そして熱帯低地部モンターニャにも広く認められるから (行事10, 11, 12)、中央アンデス、モンターニャを通じて、その北、中部ではきわめてポピュラーな行事と見做して良い²²⁾。

22) たとえばフニン県に近いワヌコ *Huánuco* 県でもコルタモンテは一般的でカーニバルの行事である。Villareal のワヌコ県ヘスス *Jesús* 村について短い記述がある [VILLAREAL 1959: 94]。

中央アンデスのコルタモンテについては、決定的な証拠には欠けるが、これがもともとの地域にあったものでなく、モンターニャ低地から、それも比較的最近に伝えられたものである可能性が高い。その第一の理由は名称からの推定である。コルタモンテは一部ではユンサと呼ばれ(行事3, 4, 5), ウンシャ(行事6)は多分それと同じであり、それはモンターニャ地帯で様に用いられているウミシャ(行事10, 11)からきたものであろう。北、中部のケチュア語の中には *yunsa*, *hunsha* あるいはそれに類する語は見つからない。また、コルタモンテ *cortamonte* はスペイン語だが、東部低地の人々にはそのまま森林を意味する *monte* (山) も、森林のない高地や海岸部の人たちにはあまりなじまない。殆ど全ての飾りの記述にでてくる果実も、どちらかといえば熱帯低地との結びつきの方が強い。

第二の理由は、現在この行事の他地域への伝播が、中央アンデス部では進行していることである。中央アンデス南部について文献報告が殆どないことは先に指摘したが、実際にはクスコ県の村でも催されている。たとえばキスピカンチス *Quispicanchis* 地方のマルカパタ *Marcapata* 村では、数年前のカーニバルにこの行事が始めて行なわれたが(ユンサといている)、村のメスティソの一人が首都リマで見たものを持ち込んでいる(山本紀夫による教示 1979)。筆者も1979年にアプリマク県アイマラエス地方のカライバンバ *Caraybamba* 村でコルタモンテを観察する機会があったが、これも十数年前に始まったものである。こうした一部農村地帯への最近の伝播には、都市部での他地域出身者との接触の結果とみられるものがある。ペルーの首都リマでも、各地方出身者が集まっているバリアーダ *barriada* では、カーニバルのときにコルタモンテがあちこちで催されている。

いつ頃から中央アンデス地帯で行なわれるようになったかはわからないが、それほど古いとも思われない。ペルー中部のハウハ地方はコルタモンテが非常にさかんな所だが、そこでも、シカヤ *Sicaya* 村を1945年に調査している *Escobar* は、村で行なわれるコルタモンテがごく最近のものであるとの情報を得ている [*ESCOBAR* 1973: 122]。またアヤクチョ市およびその周辺では、今日ではコルタモンテは非常にポピュラーな行事だが、1940年当時のカーニバルについてのかかなり詳しい *Bustamante* の記述 [*BUSTAMANTE* 1943: 67-71] の中では触れられていない。ボリビアの民俗全般について書いている *Paredes* のカーニバルの記述 [*PAREDES* 1976: 194-203] の中にもこの指摘はない²³⁾。

23) ボリビア高地のオルロ *Oruro* 地方のカーニバルは非常に盛大で、現在では観光産業の一部にもなっている。この様々の催しや踊りの中にもコルタモンテに類する記述はない [cf. *H. ALCALDIA MUNICIPAL* 1971]。なお *Paredes* のカーニバルの記述は1940年当時のものである。

第三に、コルタモンテの行事が単純なせいもあろうが、アンデス、モンターニャを問わず、その内容は著しく共通しているので、殆ど地域差といったものが見られない。またこのことは、モンターニャからの伝播による中央アンデス北、中部のコルタモンテの成立が、比較的最近のものだという推定だけでなく、モンターニャの行事（ウミジャ）自体の成立が新しいのではないかと思わせる。

コルタモンテは先に述べたようにカーニバルの行事だが、若干の例では別の機会に催される。ハウハ地方はコルタモンテがさかんな所でカーニバルに行なわれるが、オルコトゥナ Orcotuna の村では守護聖人 Virgen de Cocharcas の祝祭の一部として9月にある [ROMO 1957: 37-39]。またシカヤ村でもクリスマスに行なっている [ESCOBAR 1973: 121]。行事の内容には変りがないが、このように開催期日についてはっきりした変化が生じているのも注目しておかねばならない。コルタモンテの分布と伝播の過程、それに伴う内容の変化などは、歴史的变化として具体的に追跡できる可能性を有し、中央アンデスの文化伝播のある側面について示唆を与えるものとなる²⁴⁾。

上記三点を考慮すると、比較的最近のある時期に、中央アンデス地域から進出したモンターニャへの入植者（白人、メスティソ、インディオなど様々である）と原住民部族社会との接触過程で、この地に現在見られる行事の形態が成立したと想定できる。上記のオマグアやヤグア族の行事11, 12は、いったんそうした過程を経た上のものと考えた方が妥当である。オマグアもヤグアもロレト Loreto 県の首府イキートス Iquitos 市周辺に住む変容化の進んだ部族である。ただし、この行事が成立するには、何らかのモデルになるものが部族社会の祭や儀礼にあったはずで、事実コルタモンテに類する儀礼がウイトト族にあり、1907年当時に Farabee がジャリコ jaliko の祭を観察している。

儀礼1 焼畑を始める頃に、人々は森へ行って、直径3フィート、長さ50~70フィートの丸太を切り出し、村の首長の家へ運んで来る。村人が畑仕事に従事する間、首長はこの丸太の先端に、胸のあたりで腕を組んだ姿の女性の胸像を彫る。助手の副首長（複数）は、横たえた丸太の上部を平たくけずり、両側面には赤、黒、黄の三色でアナコンダ蛇を表す文様を描く。八カ月たって最初の収穫物が実る頃に、ジャリコという盛大な祭を催す。祭の日、首長の指示で六人の男が食物を集める。樹皮布の仮面をつけジャガーに変した二人は、鉤状になった棒で副首長の家を屋根を

24) 先史学では、中央アンデス形成期文化の成立における東部熱帯低地との関連は、いわゆるジャガー信仰の伝統をはじめとし、非常に重視されている。ペルーの考古学者 Tello はチャビン文化のジャガー信仰からインカのピラコチャ神信仰を発展の系列の中で捉え、その成立の基盤に熱帯低地のジャガー神話や双子神話を据えようとした [TELLO 1923: 93-320]。

ひっかいて壊し、木を表す仮面をつけた二人は石斧で家の柱を切りつける。また鳥の文様を描いた仮面の二人は畑へ行って荒らす。こうした乱暴を防ぐために、村人は彼等に食物を提供する。乱暴者はそれを首長の家へ持ち帰る。夜に村人が集まり、次の日まで踊りあかす。女は地面で踊り、男は丸太のプラットフォームの上で手にした杖で体を支え、女と向い合せて踊る。歌は太陽、月、植物、果実、動物を讃えており、足を交互に踏みかえ、右足で強く踏み鳴らして踊る。踊りのあと、首長は女性像の部分小さく切って、各家族の長に分け与え、各人はこれを家に持ち帰って火にくべる。首長は像の頭の部分を火にくべる。祭は収穫感謝儀礼と思われるが、内容の正確な意味は解らない [FARABEE 1922: 139-140]。

焼畑開始後八カ月とあるから、この祭はカーニバルの時期に一致する。五十年後に同じウイトト族の儀礼を Girard も記述しており、ヤディク yadik と呼ばれている。

儀礼2 焼畑作業の時期に首長が開催を予告しておいたヤディク儀礼は、マニオックの収穫期に行なわれ、前もって食物、酒を豊富に用意する。祭の当日森から長さ13メートルぐらいの丸太を、祭の“王”と“王女”を先頭に、飾りをつけ身体に彩文した多勢の人たちが、首長の家に運んで来る。この行列は村に着くまで人に見られてはいけない。丸太は地面に打ち込んだ何本かの杭の上に横たえる。丸太には女性の像が彫られ、蛇の文様が描かれる。杖をもった男たちがこの上で、地面で踊る女たちに向かい合って踊る。ときに木を切る真似、押し倒す真似をする。丸太の上で踊る男たちと別に、白い樹皮布の仮面をつけた十人位の男たちが踊り、種々のふざけをして、家の柱に登ったり、食物を盗んだり、斧で柱に切りつけたり、畑荒しをする。“空腹な”彼等は踊り手を嚇かし、そこへ首長が介入して、仮面をはぎ取り、そのあと食物を与え、以後は人間として振舞う。収穫、神話上の人物、月、太陽を讃える歌がある。踊りは夜に始まって翌朝まで続き、首長と老人はそれに参加せず、祭がドラマ化している神話を朗唱している [GIRARD 1958: 80-83]。

Girard の記述には儀礼の表象的解釈がかなり加わっており、それが彼自身のものか原住民のものか判然としないので別記すると、1. 丸太の彫像と蛇は神話的男女の一对を表し、丸太によって生命の木が表される。2. 儀礼は生命の木を切ったあとの栽培植物の起源やそのとき豊富な収穫を得たという神話のドラマ化である。3. 丸太を運ぶ飾った人たちは天体の神格や神話的英雄を表す [GIRARD 1958: 80-83]。ウイトト族のヤディクに相当する祭は隣接するオカイナ Ocaina 族ではダヤウィカ dayáwika と呼ばれている。

儀礼3 祭のひと月前に踊りのプラットフォームにするため、倒す木をきめる。当

日飾りたてた多勢の男女が、一對の男女を先頭に森へ行き丸太を切り出してくる。この一団は村へ丸太を運び終るまで人に見られてはいけぬ。丸太には女性像が彫られ、蛇の文様が描かれ神話上の人物が表されている [GIRARD 1958: 136-137]。

この儀礼についてのインフォーマントの説明として、1. 丸太の像は最初の女で、始めて栽培植物を手に入れた女性であるアメナコン Amenakogn を表し、文様は最初の蛇を表す。2. 歌の中では蛇が太陽あるいは創造主“父”と一体視されている。3. 最初の女は大地で、蛇と女の対は太陽と大地、祭の王と王女に相当する [GIRARD 1958: 136-137]。

さらに Girard はこの儀礼と同じものが、ヤリグァ yarigua と呼ばれて、ボーラ族にもあると指摘しているが、内容について詳しくは記録していない(儀礼4)。儀礼2-4はいずれもマニオックの収穫期にあたって、収穫感謝あるいは豊饒儀礼の性格を有し、その内容は神話時代の再現あるいはドラマ化である、と Girard は見做している。実際彼によって神話が採録されており、以下の二神話がそれぞれ儀礼2, 3に対応している。

神話1 アナコンダのブイナイメ Buinaime がアメナ・コゴエナ Amena-cogoena という女と交わり、男子を出産する。四日後に赤ん坊は沢山の栽培植物(有毒マニオック, 無毒マニオック, トウモロコシ, ナンキンマメ)を実らせた木に姿を変え、母親はそのために豊富な食物を手に入れた。当時土だけを食べていた人々はそれを知り、空腹のために実を手に入れようとして木を倒した。木の幹から水があふれ、枝からは栽培植物が生れた。別のヴァージョンではブイナイメが人間に食物と水を与えるために斧で生命の木を切った [GIRARD 1958: 75-76]。

神話2 アメナコン Amenacogn という娘が、地底から現れ人間に姿を変える蛇ノイムラ Noimura とひそかに交わり、子供を身ごもる。秘密を知った娘の母親が熱湯を注いで蛇を殺し、娘は谷の上流でひそかに男子を出産する。四日後に戻ると今まで見たことのない美しい木が生えていた。木はたちまち成長し、有毒と無毒のマニオック、マカモ(カカオの一種か)、トウモロコシなどの実をつけた。当時土を食べていた人々は、娘から秘密を聞きだし、その木を倒し、散らばった果実や種子を拾い、畑に植えた。木が倒れたあとに大きな泉が生じた。木を倒したために、それまで死ぬことのなかった人間は死ぬようになった [GIRARD 1958: 133-134]。

これまでに検討してきたコルタモンテ(中央アンデス)、ウミシャ(モンターニャ)、いくつかの部族の収穫儀礼と神話(モンターニャ)の資料から、まず次のように結論することができる。1. 儀礼1-4は、その観察記録者が指摘するように、アマゾン

諸族の作物収穫期に行なわれる感謝儀礼もしくは豊饒儀礼の性格を有し、その内容は栽培植物の起源を含む神話的世界(神話1-2)を再現あるいはドラマ化している。また儀礼の行為あるいは事物についての、観察者あるいは儀礼を行う人自身による象徴的、観念的解釈もしくは説明が加えられている。

2. そして、儀礼1-4および神話1-2の内容と行事1-12の内容の間には、非常に類似した面がある。あたかも行事1-12は神話1-2の内容をそのまま再現しているかのごとくで、両者の類似は、儀礼1-4と神話1-2間の類似よりもむしろ強いと見えるほどである(おそらく儀礼1-4の意味内容はもっと包括的であって、神話1-2はその一部に過ぎないためであろう)。その神話的背景や象徴的解釈については根拠を示していないが、Girardはオマグアとヤグアの行事11-12を豊饒儀礼と見做している。行事と神話の内容の類似を知れば当然ともいえそうである。

3. しかしながら、Girardの記述の中で収穫儀礼とされた行事11-12を別にして、中央アンデスおよびモンターニャの行事1-10については、いずれの観察記録者もその内容を収穫儀礼に類するものと規定していない。そればかりでなく、これまでに多数報告されているアンデスおよびモンターニャのコルタモンテは、宗教呪術的な動機を欠いているし、その観念的背景といったものを有していない。これは行事を行なう人々のレベルで見ても、観察者のレベルで見ても同じである。これまで得た資料から判断する限り、コルタモンテの記録には、象徴的意味や背景、宗教呪術的動機の明らかな指摘はない。むしろ、そうしたものを欠いた楽しいにぎやかな催しとして、人々はコルタモンテに参加している。

中央アンデスのコルタモンテとモンターニャ諸族の神話、儀礼の間に、先述のような歴史的関係があるとするなら、この関係は次のようにいえる。コルタモンテは、アマゾンの栽培起源を含む神話および関連した儀礼をコピーして、中央アンデスに伝えられたものだが、それは形式と構成のみに限定され、オリジナルがその形式と構成に託して表明していた意味(メッセージ)は伝えられなかったし、また明らかな別の意味が加えられることもなかった。

中央アンデスのコルタモンテは、いずれの場合も、木を切り倒し、倒れた木の飾り物を奪い合う行為であり、モンターニャの神話は、木を切り倒し、倒れた木になっていた果実を人々が手に入れる話である。両者の構成の一致はもう少し詳しく見ることができる。すなわち、〔蛇(男)と人間(女)が性的に交わる(神話2)〕:〔主催者は“結婚”している(行事3)〕,〔二人の間に子供(木)が生れる〕:〔一組の男女(洗礼親)の間に洗礼子(木)がいる(行事1,2)〕,〔一本の木が種々の果実をつける(神話

1, 2)) : [木は種々の品で飾られている], [木を人々が切り倒す (神話 1, 2)) : [木を人々が切り倒す], [散った果実や種子を人々は畑に植える (神話 2)) : [倒れた木の飾り物を奪い合う]。

神話 1-2 のヴァージョンである アピナエ の栽培植物起源神話の仲々倒せない木と行事 3 の欠けた刃の対応は、すでに指摘しておいた。また神話上起源する栽培植物は食物であるが、コルタモンテの飾りにも食物は欠かせない要素である。アンデスの行事とアマゾンの神話にこれだけの類似する対応がありながら、コルタモンテに一切の神話的、宗教呪術的、あるいは観念的背景が欠けているのは、むしろ不思議なくらいである。オカイナ族の誰かがアンデス山中でコルタモンテの情景に出会ったら、自分たちの神話を想起するに違いないと思われるほどである。

以上の三点を一応の結論とした上でなら、ここで、中央アンデスのコルタモンテが豊饒や再生の観念と結びつき得るかもしれないことを、仮説として提起できるであろう。それはコルタモンテがカーニバル行事の一部として催されることに関連している。Girard や Farabee の記述からすると、儀礼 1-2 はマニオックの収穫期に行なわれ、それはカーニバルの時期と一致する。さらに Girard はオマガアやヤグアのウミシヤを彼等の収穫感謝あるいは豊饒儀礼と見做し、それがカーニバルに行なわれるという書き方をしている。中央アンデスのカーニバルにも、少なくともその一部には、豊饒観念との結びつきがある。アンデスのカーニバルの祭は複雑な要素から成っているが、これまでの資料を詳細に分析していけば、祭の中に生と死 (再生)、混乱と秩序、豊饒といった様相を明らかにすることができそうである。たとえば、家畜の増殖儀礼がカーニバルの一部として行なわれている地方は数多い²⁵⁾。コルタモンテそのものには目下見当たらないが、それが組み込まれているカーニバルを全体として分析することで、行事の意味を明らかにすることができるであろう。

さて、これまでに検討してきた 1, 2 章から、結局のところ、次のように要約できる。中央アンデス南部の民話において、栽培植物の起源というメッセージは、天と地の間のロープの切断によるキツネの死体の四散という構成を通じて伝えられる。切断と四散という形式は北部のコルタモンテに反覆され、木を切り (切断) 飾り物を奪い合う (四散) という行事を構成する²⁶⁾。この構成 (したがって形式も) はモンターニ

25) 中央アンデスの家畜増殖儀礼については友枝 [1978a: 1-39] を参照。

26) コルタモンテで木を切る場合に、天地の上下同様に木の上下関係が意味をもち得ることは行事 2 にあり、次年の役を引き受けた組の女が木の下部を、男が上部を取る。飾りつけ (木の上部) は女の役目である。木が地面に倒れた衝激で実際に飾り物は散るし、見物人 (主として子供) が「腹をすかせた小鳥のように」群がるし [DAVILA 1952: 865], 「ハゲタカのように食物をむさぼり食う」 [HOUSSE 1946: 131]。食物の奪い合いが危険なので、行事 3 ではある時期から食物は飾りつけない (cf. p. 265)。

ャの神話に反覆され、始源的な木を切って（切断）散った果実を拾って畑に植える（四散）という神話構成を通じて、栽培植物の起源というメッセージが伝えられる²⁷⁾。アンデス南部の民話とモンターニャの神話は、構成においては異なるが、形式において一致し、栽培植物の起源というメッセージにおいて一致する。

ところで、モンターニャ神話2のメッセージは栽培植物の起源だけでなく、同時に人間の死の起源を扱っている。またアピナエの神話（cf. p. 266）は栽培植物の起源と同時に人間の老齢化を扱っている。この栽培植物と人間の死（あるいは老齢化）の起源の同時性は、アマゾン神話に広く認められる。ジェ語系諸族の一連の火の起源神話、およびその変形として導かれる栽培植物起源神話を分析した所で、Levi-Straussは「老齢化（あるいは死）は、栽培植物と交換に、人間によって支払われねばならなかった代償でもあるかのように、人間に対して押しつけられる」[LEVI-STRAUSS 1964: 169]と述べている。オカイナ族によれば、人間は始源的な木を切り倒して、栽培植物を手には入れたが、そのために死を経験するようになったのである。

Ⅲ. 嘘つきチワコの証言

少なくとも形式のレベルでは、アンデス栽培植物起源の民話1-6はアマゾン栽培植物起源の神話1-2と一致し、かつメッセージを共有している。しかしながら後者の場合には、栽培植物起源に加えて、人間の有限の生命（死あるいは老齢化）の起源がある。アマゾンの栽培植物起源は、あれこれの起源ではなくて、死を伴うものとしていわば特定化されている。もしアンデスのキツネ民話（1-6）にも、何らかの形で死の起源が同時に含まれているとしたら、民話1-6と神話1-2の意味上の一体性は、より密度を増すといえるであろう。本章の目的はそれを検証することである。

すでに指摘したように、民話1-6（栽培植物起源）の構成のインヴァージョンが民話7である。両者の間には次のような相関し合った変形があった。〔民話1-6〕→〔民話7〕：〔栽培植物前〕→〔栽培植物後〕：〔コンドル／主人公（キツネ）〕→〔コンドルU主人公（若者）〕：〔主人公の死〕→〔主人公の生還〕。そしてメッセージの変化は〔栽培植物起源〕→〔若返り〕であった。構成の局面での転倒が必然的にメッセージの転倒を意味するという保証はないが、民話1-6の栽培植物起源を民話7の《死を遠ざける若返り》の逆と一応想定することはできよう。

27) アマゾン神話の神秘的な木の上下が天地の上下と関連することは先に指摘した（cf. p. 266）。神話2の神秘的な木に関しても、天地の上下関係と結びつく可能性が残されている。Girardの記述に混乱があってははっきりしないが、殺された蛇（木の父）は天上存在でもあったらしい。

実際、〔民話1-6〕→〔民話7〕への変形に対応していた〔マチゲング神話（栽培植物起源）〕→〔ピーロ神話（若返り）〕の間には、それが成立している。マチゲング神話では、栽培植物を天界から手に入れた人間は、あたかもその代償として、死後に天界の月に食べられる運命を辿るようになる。この神話は、他の栽培植物起源アマゾン神話のように（たとえば神話2）、人間の死を地上で扱わず、天界で扱っているだけである²⁸⁾。以上の指摘をした上で、あらためて民話1-6およびその変形としての別の民話を検討していくことにする。

民話1-6と神話1-2はメッセージと形式で一致しているものの、両者は構成のレベルでは相異なっている。そこで注目されるのは、アンデス民話の起源の過程には人間が一切参与していないことである。アマゾン神話では、神秘的な木を切り倒すことによって、人間は栽培植物の獲得に直接、積極的に参与する。つまり人間は神話構成の重要な要素となっている。民話1-6は、破裂したキツネの腹から飛び散ったものが地上栽培植物の起源となった、と語っているだけで、どのテキストを検討しても、キツネの《おかげ》で人間が栽培植物を手に入れることができた、というニュアンスさえうかがえない。

またアマゾン神話は、栽培植物前の状態を「土を食べていた」とか「腐ったものを食べていた」と特定化し、栽培植物の獲得による人間状態の根源的移行を明確にしているが、民話1-6の栽培植物前は特に規定されていない。わずかに民話1が、地上世界では腐ったものを食ひ、当時のキツネの口は小さかったとして、現実世界との転倒状態を暗示している。現実にはキツネの口は大きくて、生肉食であり、民話の中でキツネと対立的扱いを受けるコンドルの方が腐肉食である（話のコンテキストからいって栽培前のコンドルは腐肉を食べていなかった）。しかしながら、いずれにしても、民話は人間存在について全く無関心な態度をとることは変りがないといえる。

もし民話1-6に人間を直接に参与させたとしたら、それは新たに構成要素が加わることであり、民話構成上の変形が生じるであろう。実際に、アンデスの栽培植物起源を扱いながら、アマゾン神話と同じくそこに人間存在を参与させている民話が、中央アンデス南部にあり、民話1-6の変形として導くことができる。次の民話がそれで、民話1の採録者 Paredes がボリビア領高地のポトシ県の同じ村で得ている。

28) マチゲング族には人間の死の起源を扱った別の神話がある。それによると、創造の神は人間を柔らかい木で作り、それに苦情をいった人間に腹をたてて、死ぬように運命づけた。もし堅い木で作られていたら人間は死ぬことはなかった [FERRERO 1966: 385]。これは後出のチワコ民話にある柔らかい歯の起源と相似の関係にあり、マチゲング族の神話は人間の死を扱い、チワコ民話は《人間の歯の死》つまり《部分的な死》の起源を扱う。

民話31 大地が完全に丸裸で、動物たちは弱肉強食の争いをしていた。それを憐れんだ神はキツネを呼び、ただ一つの畝にこの全ての種子（複数）を蒔くと一本の木が生え、ジャガイモ、トウモロコシ、キヌア、カニャワがそれに実り、必要な食糧が手に入るだろう、と人間たちに伝えさせた。当時は小さくて美しい形の口で口笛を吹くような話し方をしていたキツネは、人間や動物を集め、色、大きさ、形に応じてこれらの種を選び分け、一つ一つ違った土地に植えるように、といった。人々は一生懸命働いて、苦勞のあげくに作物を育てあげた。あとになって神はキツネの嘘を知り、罰として口を耳の所まで裂いて、嘘つきにふさわしい大口にした [PAREDES 1953: 25-26, repr. 1973: 62]。

この民話ではキツネは神の指示を伝えるメッセンジャーで、神と人間の間において悪意を含んだ仲介伝達をし、そのために現実の栽培植物とそれを育てるための労働（労苦）が人間世界に起源したということになる。テキストでは神は Ser Supremo とあり、これはキリスト教的な至高神である。アンデスの人々は神が天界に存在すると普通には考えている（この点は後の民話32でより明らかになる）。民話1-6のキツネも天界から地上界へ栽培植物を運ぶメッセンジャーであった。神がいる天界の栽培植物は神秘性を帯びていたが、現実に地上界に起源する栽培植物は、あり得たかも知れぬものに比べて、人間の労苦を必要とするゆえに劣っている。地上に起源する栽培植物を、そうした意味で、特定化していない民話1-6では、天界の栽培植物の神秘性もはるかに薄れている（民話6のカニャワだけが神秘性を有しているが）。

天と地の関係をめぐって、地上に栽培植物が起源する過程に関しては、民話31と民話1-6の間には次のような対応がある。〔民話31〕→〔民話1-6〕:〔天の神がキツネに渡した種々の栽培植物の種子〕→〔天の宴会でキツネが食べた種々の栽培植物〕:〔種々の種子が一本の木になる〕→〔種々の栽培植物がキツネの腹に入る〕:〔別々の畑に蒔く栽培植物の起源〕→〔四散状態での栽培植物の起源〕。一方民話31と神話1-2の対応も明らかで、〔民話31〕→〔神話1-2〕:〔一本の木に種々の栽培植物がなるはずだった〕→〔一本の木に種々の栽培植物がなっていた〕:〔キツネの嘘により別々の畑に植える栽培植物の起源〕→〔木を切り散らばった果実を植える栽培植物の起源〕。

要素的にみても構成全体からみても、民話31が同じ中央アンデスの民話1-6に近いことは明らかで、地上の栽培植物起源の原因者は依然としてキツネだし、その仲介者としての役割は天界と地上界の関係をめぐっている。あたかも民話1-6の構成に人間の参与という新しい要素を取り入れたかのごとき民話31は、民話1-6の構成を踏襲しかつそれを変形して、独自の構成をなすにいたっている。この観点からすると、

神話1-2の構成(異種の栽培植物がなった一本の木を切り倒し、散らばった果実を植える)は、民話31の部分構成(一本の木になるはずだった異種の栽培植物を別々の畑に植える)となっている。民話31の基本構成が天と地の関係をめぐっていることは、次のクスコ地方の短い簡明なヴァージョンが明らかにするであろう。

民話32 いつの頃だかはわからないが、タイタチャ Taytacha は一本の植物に人間の食べる全ての作物が実るように指示した。植物のてっぺんに小麦が、脇には五本、十本のトウモロコシが、そして根にはジャガイモが実るはずだった。しかしパチャママ Pachamama がそんなに沢山の実りを与えるわけにはいかないと怒って抗議した。以来ジャガイモ、トウモロコシ、小麦は別々に実る。もしパチャママの抗議がなかったら、人間の女も一度に五人、十人の子供を生むことになっていた [VALDERRAMA 1977: 57]。

民話31に比べて断片的であるが、天と地の関係を明瞭に扱っているのは興味深い。タイタチャはケチュア語でカトリックの神(キリスト)のことであり、一般には天上の存在とされている。一方パチャママは、普通には地母神あるいは大地の母と訳されるように、地上(むしろ地下)存在で女性的性格を与えられている。民話32は、仲介者のキツネを消去し、天/地(むしろ地下)、男/女の対立的関係から、現実の種々の栽培植物が生じたと語っている。これと反対に次のヴァージョンは民話31に比べて非常に詳しくなっている。これはボリビア高地スクレ県カンチス Canchis 地方のヤンパラエス Yamparáez で民俗学者の Costa により採集されている。

民話33 神 Dios が世界を創造し、人間、大地、動物、植物、太陽、月、星を創った。これらに色や性質を備えさせるのは後の仕事に残し、そのときになって、被創造物へ自分の意図を伝えるために、神は誤ってキツネを仲介に選んだので、創造は不完全になった。天上から「人間は衣服なしで裸で暮らせるよう腰を覆う羽毛を与える」と神は伝えたが、人間は、何故だかわからないが、この声を聞かなかったので、キツネに神が何といったかと訊ねると、キツネは女たちが働いて衣服を作るから、糸をつむぎ、指の腹がはれ、胸が痛むまで仕事をせよといった、と教えた。神は畑に種を蒔く必要はなく、木や草が容易に実をつけ、トウモロコシの果穂の先に小麦が実るといふが、人間に問われたキツネは、大地に種をまき、労働をして暮らし、植物は神の真実の子である動物のためにとっておかれる、と教える。神は人間は一日に一度食事をすれば良いといふが、キツネは日に三度食事をせよ、特に怠け者の女たちはこの掟をしっかりと守れといった。羊は青、赤、緑、白、黒、黄の虹色を備え、着飾るのに糸を染めることはないと言った。神は羊の色は白、黒、

茶の三色限りで、ほかの色に染めたければ金を払ってアニリンを買い求めよと伝える。キツネが指示するたびに、事態はその通りに定まり、創造主の指示に不満だった人間が、キツネを介して衣服の作り方を神に問うと、壺の中に少し羊毛を用意すれば、全てを美しい糸に変えてやると神はいったが、女たちは生涯糸つむぎと機織りで暮らし、望みは叶えられぬ、とキツネは神の返答を伝えた。キツネの気まぐれで世界が創られ、人間は神の意図を啼めて受け入れた [COSTA 1950: 166-168, repr. PAREDES 1953: 21-23, 1973: 62-65]。

創世記のアンデス版ともいえるこの長い民話は、栽培植物だけでなく、それを含めた人間文化の起源といったものを扱っている。しかしその構成は民話31と全く同じで、それを繰り返し話をつなげて、種々の起源（衣服、栽培植物、食事習慣、染色の発生で、いずれも人間の労苦をとまなう）を語っている。天上の神と人間を仲介するキツネは、物を運ぶ民話1-6の主人公と違って、神の伝言を運ぶメッセンジャーであり、この点で民話31のキツネは両方を運んでいる。民話33には人間が神の声を聞かなかったのとあり、天と地の通信における切断を明らかにする。その結果として人間界に労苦をとまなう栽培植物（あるいは種々の文化）が起源するのだが、民話1-6では、天と地をつなぐロープの切断の結果として、地上界に栽培植物が四散して起源している。

民話31-33では、現実の栽培植物や文化は、あり得たかも知れぬ理想（神秘的）状態に比べて、はるかに劣ったものとして規定されている。この悲観論的起源によれば、人間はいわば嘘つきキツネの《せい》栽培植物を手に入れさせられたのである。民話1-6が起源する栽培植物にポジティブな価値を与えず、キツネの《おかげ》を感じさせないのは、民話31-33の悲観論的起源と関連したものになる。またこの点で、クスコ地方の村では、栽培植物に形態が似通ったある種の野生植物をアトフ・パパ *atoq papa*（キツネ・ジャガイモ）、アトフ・サラ *atoq sara*（キツネ・トウモロコシ）と呼んでいることも [MEJIA 1931: 23-24]、あわせて考慮すべきであろう。

ところで、民話1-6と民話31-33はいずれも中央アンデス南部で採録されたものばかりで、特に民話1と民話31は Paredes により同一村から採集されている。一定範囲にある二つの民話グループには歴史的な関係があると考えべきである。この場合可能性が高いのは、数多いヴァージョンが中央アンデスの南部一帯に伝わっているキツネの墜落死の話（栽培起源）に、ボリビアで新しい要素が加えられて、嘘つきキツネの民話が成立したということで、その反対は想定し難い。実際、中央アンデス一帯に嘘つきキツネのモデルとなり得る民話がある。次の二つの民話がそれで、ペルー領中部のアヤクチョ県のパリナコチャス *Parinacochas* 地方で採録されている。主人公は

チワコ chihuaco という鳥で、大きさは山鳩ぐらいで、アンデス高地ではどこでも見かけるツグミの一種である。

民話34 昔のこと父なる太陽はチワコに命じて、何かを作るときには材料をアリ・マンカチャ Ari-Mancacha という壺に入れ、望み事はこの壺に頼めば良い、と人間に伝えさせた。実や葉を壺に入れるだけで望む食物がすぐに出来、マゲイでも綿でも毛糸でも、それを壺に入れるだけで布が出来るはずだった。しかしチワコは、食物をとるためには土地を耕やし、種を蒔き、収穫し、大いに働き、なま物を食べず、種々の材料を使って料理し、衣服を着るのには、アルパカを飼ひ、糸を染め、織り物にし、やっかいな仕事をしなければならない、といった。あとになって太陽は人間が休みなく働き苦労しているのを知り、チワコを罰し、腸が一本しかないようにしたので、チワコはいつも空腹で食物を探してまわる [SALAS 1944: 98-99]。

民話35 世界の始まりに、人間が苦労せずに済むよう望んだ神は、チワコに命じて、アリ・マンカチャの壺に入れて衣服や食物を作るように、と人間に伝えさせた。しかしチワコは火を使って料理し、一日に三度食事をし、衣服のために糸をつむぎ、仕立てねばならないと伝え、人間は神の掟だと思ってチワコのいう通りにした。嘘を知った神は怒り、これからはお前の胃袋には何も残るまい、腸が一本だけで食物がすぐに出てしまい、空腹に悩まされるといった [MARTINEZ 1951: 503-504]。

二つの民話は同一地方から採られたものであり、内容は同じである。両方を重ねることにより、チワコがもたらした事物の起源は次のようになる。栽培植物とそれに伴う農耕労働の起源、衣服とそのためのやっかいな仕事の起源、火を使用し料理する食物(栽培植物)の起源、一日に三度の食事習慣の起源。嘘つきチワコは民話33のキツネと全く同じである。したがって民話31, 33(嘘つきキツネ)は、起源にかかわる人間の参与という新しい要素が加わるものとして、民話1-6(墜落死キツネ)の構成変化であるが、上記民話(嘘つきチワコ)に関しては単に主人公がチワコからキツネになっただけのヴァージョンということになる。チワコの話はアヤクチョ県ではラ・マル La Mar 地方のチユカス Chillcas にもある。

民話36 神は人間の歯を鉄でつくるはずだったが、神の決定を伝えにやってきたチワコは「お前たちの歯は激粉トウモロコシ(白いトウモロコシ)でつくられて、柔らかい」と叫んだので、神が定めた通りにならず、チワコのいう通りになってしまったが、神はチワコを罰して皮膚病に悩む鳥にした [MOROTE 1954: 110]。

民話37 神は衣服のために人間があまり働かずに済むように、衣服はただの木の葉でつくられるときめた。その触れをチワコに伝えさせたが、人間が木の葉をまとう

だけなのは馬鹿げているから、仕事をして衣服をつくらねばならないとチワコが伝えたので、その通りに人間はつむぎ、染めて、布を織る。チワコは罰されて空腹とかいせんに悩まされている [MOROTE 1954: 111-112]。

民話38 神は人間が全ての野生の実を食べると定め、これをチワコに伝えさせたが、チワコが、犁をひいたり、草をとったり、仕事をして、六カ月たって収穫し、それを人間は食べるといったので、その通りになったが、チワコは空腹とかいせんの罰を受けた [MOROTE 1954: 111]。

民話39 神はチワコを使って、パンパス Pampas の村からアヤクチョの町までの道は短くて、一日の距離になるといわせようとしたが、チワコは二日の道のりだと嘘をついた。怒った神はチワコを罰し、絶えず跳ねて歩き、口から尻まで腸が真直で、空腹で苦しむ鳥にしたが、世界の不完全さは神を欺いた鳥のせいである [MOROTE 1954: 112]。

上記四つの話は同一のインフォーマントによっているが、採録者は独立したヴァージョンとして扱っている。天上の神と地上界の人間の仲介をし、天の指令を変えて伝えるという構成の繰り返しであるから、それが一連の話をなすか別個に扱われるかは、あまり問題にはならない。チユカスのチワコが起源するのは、柔らかい歯、衣服と労働、栽培植物と労働、遠くなった道のりで、いずれも劣ったものとして起源している。さらに Morote はクスコ県からもいくつか採録している。

民話40 神は人間が一日に一度食事をするのが適当と考え、チワコにそう伝えさせたが、チワコは一日に三度か四度食べよと嘘をついたので、その通りになってしまった。怒った神は、今日からお前は休みなしに跳ねて暮らし、夜は空腹に襲われ、腹をすかして朝を迎えると呪い、チワコの腸を真直にしたので、この鳥はパサ・シキ（食べた途端に糞をする）になり、いつも空腹に悩まされている。食べてばかりいる人のことをチワコという [MOROTE 1954: 108]。

民話41 神は羊が十二色を備え、人間が染め粉を買う必要がないようにきめたが、その決定を伝えるよう依頼されたアカクユ hakaklu 鳥は、羊の毛は四色に限られると伝えたので、その通りになり、アカクユは罰せられた [MOROTE 1954: 112]。

上記二つはキシピカンチス地方のワロ Huaró 村で同一インフォーマントから得られたが、一方ではチワコ、他方はアカクユ鳥になっている。アカクユは Morote によると、ピト pito とも呼ばれ、寒冷な高地の草むらに棲息する。なお鳥類学者の Koepcke によれば、ピトという鳥は *Colaptes rupicola puna* でキツツキの仲間である。頭頂とくちばしは灰色で、羽根は黄色に黒の棒縞と斑点があり、尾は黄色く、うなじ

の部分赤い [KOEPCKE 1970: 84]。民話41では罰の内容がわからないが、アカクユの特徴はチワコと同じに嘘をついた罰としてある。次の二つもクスコ県で、民話42はクスピカンチス地方のウルコス Urcos のもの、民話43はカンチス Canchis 地方シクアニ Sicuani のものである。

民話42 種々の棘のある灌木には、それぞれに、今つけている実の形に応じて、バナナ、アンズ、トゥナ、オレンジの果実が実るはずで、しかも果実は谷だけでなく高原にも育つはずだった。知らせを告げるのに、神が誤ってアカクユを送り、この鳥が果物は川のほとりの暖い所にだけ育つと叫んだので、その通りになり、怒った神はアカクユのくちばしをひきのばし、いつも岩をつついて穴をあけて暮らすようにした [MOROTE 1954: 111]。

民話43 アカクユはもと美しい鳥だった。神はこの鳥に命じ、人間は一日に一度食事をすよう定めさせた。しかしアカクユは神が一日に三度食事せよといった、と叫びまわり、以来人間は三度食事をす。これを知った神はアカクユの羽根の色を取り上げ、土色に変え、歌えないようにうなじの部分から舌を引き抜いた。それでアカクユはうなじの部分に赤い斑点があり、嘘をついた自分を呪って泣いている [MENDOZA 1940: 40, cf. MOROTE 1954: 109-110]。

民話42は何故高地には栽培果実が育たないかという観点で起源を扱っている。したがって現実の種々の灌木は、栽培果実に形が似た実をつける野生植物であり、キツネのトウモロコシやキツネのジャガイモという名称に通じるものである (cf. p. 280)。またこの野生の灌木がいずれも棘を有していることは、キツネの死体から棘のあるサボテンが発生した民話28 (関連して民話27) に通じるものとして、興味深い要素である。ここで扱っているチワコ民話のヴァージョンは、嘘つきキツネ民話も含めて、人間文化の起源を悲観論的に規定することで一致している。栽培植物に限ると、民話31その他はあり得たかも知れぬ神秘的植物に較べて現実のは劣っているとして起源物を扱う。アヤクチョ県の民話38は、その理想的植物が神の予定する野生植物であったとし、民話42は野生の灌木に実る栽培果実としている。いずれにしても、これらの民話は神秘的植物と野生植物を近づけ、それを栽培植物と対立させることで、自然と文化に関する態度を示している。チワコ民話はさらにペルー領中部のフニン県にもある。

民話44 チワコは羽根がきれいで、鳴き声も良い、空を飛んでいける鳥で、天と地の仲介をつとめる神のお気に入りであった。地上に人間が住むようになって、人間は死ぬまで長持ちする鉄の歯に恵まれ、三日に一度食事することになる、と神はチワコにいわせた。チワコは白いトウモロコシの歯を備え、一日三度の食事と伝え

た。命令にそむいたチワコを神は罰し、きたなく醜い鳥に変え、消化器の部分を管のようにしてしまったので、食べた物がたちまち尻から出てしまう。見えない縄で足を縛ったので、チワコは地上を跳びはね、あまり飛ぶことができない [QUIJADA 1954: 5, repr. 1969/70: 152]。

チワコの羽根の色、食物習性、飛び方などの属性は、一連の民話の中で、神の処罰の結果として説明されている²⁹⁾。Quijada はチワコの習性について、いくつか興味ある指摘をしている。ワンカヨ地方の農民の間では、チワコは雨期の到来を前触れする鳥とされ、雨が降るのを喜んで鳴く。これは巣作りの時期とも一致するらしく、雄雌のチワコが争っていると、雨が近づいているしるしで、巣作りやひなの養いに雨を待ち望む雌が、そんな関心のない雄と争っているのだとされる。チワコが鳴きだすのは12月の半ばからで、雨が激しく降る1月から3月はチワコの一番楽しいときで、ギンダ、メロコトン、トゥナの果実が豊富で、チワコは果実畑荒しの鳥である。雨期が終るとチワコは歌わなくなり、悲しそうで、空腹をみたすのに、沼地をあさってミミズをついばみ、糞や汚物まで食べる [QUIJADA 1954: 5-6]。

またこの鳥は高原の草むらや山頂に貯蔵所を持っていて、ソラマメ、トウモロコシ、小麦などを貯え、夏の乾期に備えるともいわれている。中央アンデスの農耕は雨期と乾期のサイクルに従って営まれており、雨期と乾期で鳴き声がサイクル化しているチワコが、栽培植物、それも労働を伴う農耕栽培の起源者であるのは興味深い一致である。乾期の貯蔵所が実際にあるかどうかかわからないが、アンデス農民にとっては、乾期は雨期の収穫の貯えで生活する季節である。

チワコは様々な人間の行為のたとえにも使われ、汚れた人のことをアンラ・チワコ、下痢している人のことをチワコのような尻汚し（ヘチャ・シキ jecha siqui）といい、食べてばかりいる人、落ち着きのない人のことをチワコのようなだという [QUIJADA 1954: 9]。汚れた尻ヘチャ・シキはインコに対しても用いられ (cf. p. 247)、ともに畑を荒らす害鳥であり、大食あるいは空腹の代表となっている。ワンカヨ地方からもう一つのヴァージョンが報告されており、これは聖書にあるノアの洪水伝説と結びついている。

民話45 神は我々の父ノアを助けるため、世界の洪水のあとの大地が乾いたかどうかを、白鳩に確かめに行かせた。長旅で疲れた白鳩がもう天界に戻れないということで、チワコが代りに行ってやると申し出た。年老いたノアはチワコを鳩だと取り違

29) Koepcke によるとチワコは学名で *Turdus c. chiguanco*。黄色の長いくちばし、地上を跳ねて歩く様子や尾を絶えず上にあげる習性などは、この鳥の特徴であるらしい [KOEPCKE 1970: 104]。

え、どうして泥だらけかと問うと、チワコは大地の泥で白い羽根が汚れたのだと答えた。信用されたチワコは何日かあとに神に呼ばれ、人間はあまり働く必要はないし、一週間に三度の食事で充分だし、人の歯はトウモロコシのように白く、石よりも堅くなるだろう、と伝えるよう命ぜられた。チワコは人間に神の知らせだとして、時間を無駄にせず働き、一日に三度の食事をし、そのため歯は石のように白く、トウモロコシのように堅くなる、と伝えた。以来あわれなワンカの人々は、殆ど丸一日働き、食事を日に三度とり、歯は長持ちせず虫に喰われて痛みに悩まされる。神はあとで歯の抜けかわりを認めたが、食事のことはそのままにきまった。神が罰として見えない糸で足を縛ったのでチワコは跳ねて歩く。青い実だけを食べ、それも胃袋にたまらず尻からすぐに出てしまう。畑から石で追われ、夏の果実のないときは糞を食べている。チワコは妻や子供にも見捨てられたので、今でもそれを探して泣いている [VILLANES 1978: 121-123]。

この話はさらに色の分配についてのエピソードが続き、チワコはその分配にあずかることができなかつたので、灰色のままだとチワコの色を説明している。これまでのところ嘘つきチワコの民話は、主人公がアカクユ鳥やキツネに代わっているヴァージョンも含めて、十ほど報告されている。数の上では墜落死キツネのヴァージョンより少ないが、後者と違って、中央アンデス北部にも分布していることがわかる。以下のはいずれもアンカシュ県のものである。

民話46 神は美しい豊かな世界をつくったが、歯を与えることを忘れていた。それで神は歯を包んでチワコに運ばせた。だがチワコはその性質のゆえに、酒を飲んで包みを置き忘れ、かわりに白トウモロコシでつくった歯を人間にとどけた。それで人間の歯は虫に喰われてしまう。行為を悔いたチワコは、償いに、寒くて暖をとりたいたときは固い物を石にこすりつけて火をおこす秘密を、人間に教えた。チワコの科を知った神は、二度と繰り返さぬようにと、チワコを血が出るまで鞭打った。そのためチワコの尻にはでき物があるという [YAURI 1961: 75, repr. 1979: 80]。

民話47 世界創造のあと、人間の生活は豊かで畑仕事もなく、雨や日での悩みもなく、怠けてばかりいた。それを不満とした神はチワコに命じて、一日に一度だけ食事をするよう伝えた。チワコは長旅の途中で怠け、酒に酔い、伝言を忘れたので、神の命令だから何度でも食事をするように、と伝えたので、人間は喜んでたらふく食べた。それゆえ人間は今でも日に五回も食べて、仕事の時間を無駄にする。神はチワコを罰し、足を鎖で縛ったので、以来チワコは跳ねて歩く [YAURI 1979: 80-81]。

民話48 昔のこと地上に増えた人間は、必要にせまられて畑を耕し、小麦の種が不足したので神に送るよう依頼した。神はスズメに種を運ばせたが、この怠け者は途中で袋をあけて地上にばらまき、少しだけ人間にとどけた。怒った神はスズメを鞭で叩き、以前の美しい金色の羽根は灰色になり、コオロギを足につけたので、スズメは跳ねて歩き、いつも空腹でいると神に呪われた [YAURI 1961: 124]。

上記三つのヴァージョンは同一の採録者によるものである。中央アンデス中、南部のものと較べた北部のアンカシュ県のヴァージョンは、もちろん構成自体には変りがないが、幾分嘘つきチワコの性格が弱まっているようである。チワコは嘘のというより誤ったメッセージを伝えるといった方があっている。関連していることだが、民話46のチワコは柔らかい歯を与えたのを悔いて、人間に火をもたらしている。民話のコンテキストから、火はたとえ代償にせよポジティブな価値のあるものとして起源している。この償いとしての起源物も南、中部のヴァージョンに見られない特質で、北部の民話のチワコに対する扱いは多少あいまいになっている。チワコ民話のヴァージョンが一部には火の起源を語り、一部には栽培植物の起源を扱っていることは、墜落死キツネ民話のグループが栽培植物(民話1-6)と火の起源(民話27)を扱っていることが、単なる偶然でないことを示している。また起源というには多少あいまいであった民話35の火の使用の意味を、民話46のチワコが明らかにする。

民話49 昔、人間は食べることにだけに専念していた。それが誤りだと気付かせようとした神は、チワコを呼び、食べることにかまけて魂のことを忘れぬよう、これから一日一度だけ食事をせよ、と人間に伝えようとした。チワコは人間に、好きなだけ何度でも食べよ、と神の命令と反対のことを伝えた。神はチワコに鞭打ちの罰を与え、チワコの尻にはでき物がある。人間は嘘の命令に従ったまま、物質的なことだけに関心を抱いて、精神的、道徳的なことをなおざりにしている [ANONIMO 1945/6: 106]。

民話50 神はチワコに命じ、人間の歯は骨で出来ていて、動物のはトウモロコシで出来ていると伝えさせた。神の命令を反対にしてチワコが伝え、それを神が罰したのでチワコには治らない傷がある [ANONIMO 1945/6: 175]。

チワコ民話のヴァージョンには、いずれも天上の神というキリスト教的観念があるが、特に民話49は教訓的で、地上存在の人間の墜落への反省となっている。チワコの伝言以前から人間は墜落していたのだから、この話では起源論的性格は他のに比べてうすれている。劣った状態として現実を規定することには依然として変りはないが、他の話があり得たかも知れぬ理想に現実を対比させるのと違い、この話はある得るか

も知れぬ理想に現実を対比させている。次のヴァージョンもアンカシュ県で、ケチュア語で採録されている。

民話51 大昔人間が存在する前のこと、全能の神はチワコをメッセンジャーとして、しっかりふたをした金の壺を渡し、大きな川に捨てるよう指示したが、好奇心の強いチワコはふたをあけてしまう。壺からシラミ、ノミ、ピケ（ダニの一種）や全ての病気がとび散り、チワコはあわてて空の壺を捨てたが、シラミに襲われた。神の所に戻ってシラミ取りをしていて嘘がばれ、神に厳しく鞭で叩かれたので、以来チワコの尻は汚れている [CARRANZA 1978: 31-32]。

民話52 同じ大昔、創造主はチワコに、人間は三日に一度だけ食事をするように、鹿が襲うから人間は武器を携えよ、と伝えさせた。チワコは高い山からやって来て、人間は一日に三度食事をし、鹿を襲うために武器を携えよ、と神の言葉を伝えたので、以来人間は一日に三度食事をし、食料として鹿を狩る³⁰⁾。神はチワコがどんな風に伝えたかを知って、以後予告者として用いたので、夜明け、日暮れ、雨のたびに、キツネ、プーマ、山猫、蛇の出現のたびに、前触れをする [CARRANZA 1978: 32-33]。

民話51-52は言語学者により同一のインフォーマントからケチュア語で採録されている。二つの話は連続して語られており、チワコが全ての厄災の原因かと訊ねた採録者に対して、インフォーマントはそうでもないとして、民話52を引き続き語っている。つまり三度の食事と鹿の狩はチワコの《おかげ》であり、厄災の原因者の償いとして起源したのであり、同じアンカシュ県の民話46の火の扱いと一致している。中央アンデス北部のチワコは、中、南部の民話に比べて性格があいまいであるが、あるいはそれゆえに、本章の目的であるこれらの民話のメッセージを検討する上で、重要な手懸りを与えている。

一日に三度の食事習慣の起源を扱ったヴァージョンは、民話33, 35, 40, 43, 45, 47, 49, 52と数多いが、民話52だけが例外で、他はいずれもあり得たかもしれぬ一日一度の食事に対して劣ったものとそれを規定している（民話47, 49は人間状態の墮落への反省として、あり得る一日一食と対比させている）。民話52は現実の食事習慣を肯定的に扱うが、それは民話51（同一のインフォーマントによる）がチワコを厄災の起源者としているのと同様に関連している。つまり民話51-52は、全ての病気という《死の

30) 狩猟に関して鹿と人間の立場が逆転している。チワコ民話には堅い歯と柔らかい歯の逆転を扱ったものが多い（民話36, 44-46, 50）。モンターニャのカシボ Cashibo 族の話は二つを組み合わせた起源になっている。神は人間に堅い歯を鹿に柔らかい歯を与えるはずだったが、鹿が泣いて頼んだので、反対にし、それで人間の歯はもろい [ESTRELLA 1977: 76]。

原因》の導入に対する償いとして、三度の食事を肯定的に扱っている。いいかえれば、人間はその存在の以前から（民話51は厄災の起源を人間が存在する前としている）死すべき運命にあり、いわばそのかわりに三度の食事という大食を許される。オカイナ族の神話2は土を食べていた人間が豊富な食糧を手に入れ（栽培植物の起源）、そのかわりに永遠の生命をそう失する。両者の違いは食物の獲得と死の起源の前後関係を入れ替えただけのものとなる。

アンカシュ県の民話は火の起源についても、三度の食事と同じ扱いをしている。民話46のチワコは柔らかい歯を人間に与えたあとで、火の使用の秘密を教える。柔らかい歯の起源は民話36、44-46、50にもあり、いずれもそれをあり得たかも知れぬ堅い歯に比べて、劣ったものとしている。柔らかいつまり消耗する歯は人間の《小さい死》とか《部分的死》とでもいうべきものであり、人間はそれを経験するようになったかわりに、火を有用なものとして獲得している。Levi-Straussによれば栽培植物起源と一体をなしている火の起源神話（アピナエ族）は、火の獲得に伴う人間の死の起源を扱っている。

火の起源を扱っているもう一つのヴァージョンはアヤクチャ県の民話35である。この場合は火だけの起源ではなく、火でなまものを料理することの起源であり、それはやっかいな仕事として、アリ・マンカチャの神秘的料理に比べて劣っている。中、南部の嘘つきチワコはいずれもその性格が明白で、全ての起源物はあり得たかもしれぬものに対して劣っている。しかし北部の民話のやり方にしたがえば、上記の火を使った料理の起源は、《人間は料理を獲得するが、同時にそれは労苦を強いられる》と読むことができる。実際、中、南部の民話の全てが起源物を否定的に扱うのは、それが労働もしくは労苦を伴うという理由だけからである。

結局のところ、中央アンデスのチワコ民話は、神話2やその他アマゾン神話が栽培植物獲得の代償としての死あるいは老齢化の起源を直接に扱うのちがって、起源物の獲得に伴う労苦、労働の起源として間接的に死を扱っているということになる。死の起源というアマゾン神話の明白なメッセージは、中央アンデスの民話の中では、柔らかい歯とか労働の起源として、弱められて伝えられている。チワコ民話が扱う起源の過程には、人間は神の指令の受け手として直接に参与している。しかしその参与の仕方は、神秘的な木を切り倒すという積極的な参与に較べると、はるかに消極的、受動的である。死の起源のメッセージが強いかわいかは、この相違と関連している。

嘘つきチワコ民話のヴァージョンの一つである民話31は種々の栽培植物の起源を扱い、他の起源物同様に、それが労働を伴うゆえに否定的に扱われている。この民話の

中では、人間の労働もしくは労苦は、本来一本の木に種々の作物が実るはずだったのに、キツネの嘘により、種子を選り分け別々の畑に植えねばならなかったことによって、生じている。つまり神秘的植物に比べた場合、現実の栽培植物は《拡散》した状態で扱われねばならないために、労働を伴う。

1～2章に検討してきたことから次の結論が得られるであろう。1. 中央アンデス南部にのみある栽培植物起源民話1-6は、南、中部に広く分布する天界へ昇った主人公が墜落し破裂死するという構成をもった数多い民話の一部であり、栽培植物起源のメッセージを有する。2. 中央アンデス北部にはこの構成をもつ民話は見当たらないが、民話構成が備えている切断と四散の形式は、木を切り倒し飾り物を奪い合うという構成のコルタモンテ行事と一致している。3. 中央アンデス北、中部に広く分布するコルタモンテは、目下の段階では明らかなメッセージを欠いているが、これと歴史的関連を有することが確実なモンターニャの栽培植物起源神話は、前者と構成において一致し、栽培植物と死の同時起源というメッセージを有する。4. 中央アンデスの民話1-6とモンターニャ神話1-2は、したがって形式（切断と四散）において一致し、かつ栽培植物起源のメッセージにおいて一致する。

そして3章の嘘つきチワコ民話の検討を通じて次の結論が得られる。1. 栽培植物起源民話1-6と形式において一致し、人間の参与という要素による構成変化を生じる、中央アンデス全域にあるチワコ民話は、北、中部のヴァージョンにおいて弱いながら死の起源を扱い、南部において労働の起源を扱いかつそれを伴う起源物を否定的に扱う。2. チワコ民話のヴァージョンである民話31の栽培植物は、それが拡散的に扱われるための労働の同時起源ゆえに、否定的側面を有する。3. 人間が直接に参与しない栽培植物起源民話1-6は、死もしくは弱い死（柔らかい歯、労働）の起源を扱わないが、四散して発生する栽培植物について民話は沈黙し、少なくとも積極的価値を与えない。4. 四散状態の発生は民話1-30（7、26を除く）の全てに共通し、その一部（民話8-11、28）は否定的価値を有する事物の起源すら扱う。そして天と地を仲介する起源者チワコとキツネはともに現実世界における空腹のモデルである。

パチャママ民話32は仲介者のキツネやチワコが存在せず、死や労働の起源を直接に扱わず、人間生殖ポテンシャルの減少として、現実の栽培植物（別々に実る植物）に対応する人間状態を規定している。話の聞き手たちが、女が一度に五人も十人も子供を生んだら蟻みたいに人間が増えてしまう、といったのに対して、語り手は神秘的な植物があるのなら、そうなるも一向に困らない、という意味の答をしている [VALDERRAMA 1977: 57]。

中央アンデスの民話が、栽培植物の起源というよりは農耕の起源(栽培植物と労働)と捉え、あるいはそれを四散した状態での栽培植物の起源といい換えているとしたら、これらの民話は、アマゾン神話と比べた場合に、ソフィストケートされているという見方も成り立つであろう。

Ⅳ. 子供の遊び—まとめ—

中央アンデスのコルタモンテについては、2章で検討し、また、その意味するところが明らかでないことを指摘した。この行事の重要な構成部分である木を切り倒すという行為は、アンデスの子供たちの遊びの中にもとり入れられている。この遊びが真似ごとであるために、いずれの記述者も、遊びの行為を説明するにあたって、真似の対象となるものについての記述をせざるを得ない。そこに遊びの表す意味、表象性が明瞭となり、その内容はこれまでに検討してきた民話や神話の表す意味と充分な関連を有している。次の例はアヤクチャ県パリナコチャス地方のもので、遊びはワイリン・ワイリン・キキリチ *huaylin huaylin kikirichi* と呼ばれる。ワイリンは風に吹かれて木の枝が鳴る音であり、キキリチは夜明けを告げる雄鶏のときの声とされる。

遊び1 遊びは八才から十五才ぐらいの男女の子供が集まって行なう。その中から普通は二人のたき木取りになる子供をきめるが、大人を真似た仕事をするので、力が強く丈夫な男の子になる。別の力のある子供が両足を投げ出して地面に座り、他の子供たちが順に同じように座って、前の人を両腕でしっかりかかえ込む。この列になって地面に坐った子供たちが木あるいは草を表している。列ができると全員揃って体を左右に動かし、風に枝や葉がゆれる様を表して、レチ・レチ *rechi rechi* とかクラアアス *kraas* と声をあげて、木がたてる音を真似る。二人のたき木取りがやって来て、木蔭で休みをとる情景を演じ、朝早く起きて仕事にかからねばならぬとか、旨く仕事がゆけばいいがとか、もう夜がふけたから寝ようとか、二人で話をかわす。寝たふりをした二人はいびきをかいて、木のことは気にもとめないでいる。木になっている子供たちは体をゆすりつづけ、やがてワイリン・ワイリン・キキリチと叫ぶ。雄鶏の鳴き声で目をさましたたき木取りは酒を飲み、ココの葉を噛み、タバコを吸うふりをしてから、仕事に取りかかる。元気づけに最後の一杯を飲み干したたき木取りは、棒で幹のまわりの地面を掘り、根を起こす真似をする。そのあと一本一本の木にさわり、この木は丈夫だとか弱いとかの批評をして、列の最後尾の子供をひき離しにかかる。その前にお前は何という木かと訊ね、訊ねられた方は

体をゆらしながら、自分がそのつもりになっている木の名を答える。弱い木の名を答えると、たき木取りはこれは簡単で仕事はすぐ済むとさげすみの声をあげる。列から力づくで引き離れた木は別の所に運んで立てる。順にこれを繰り返す、相手の答が変わるたびにそれに応じた反応をし、棘の木ならば用心深く扱う。次第に丈夫な木になるので仕事が困難になり、疲れた二人は大きな木を引きはがす前に休憩し、ココを噛んだりタバコを吸う。再び仕事にかかり、最後の子供をはがして遊びの第一段階が終る。たき木取りは立たせた子供たちを円形に集め、互いに頭をもたせかけ合うようにして、木を一カ所に集める。この輪の中にたき木取りが入り、下で火をつける仕草をする。火が燃え移った木は燃える木のはじける音を真似ながら、たき木取りの上におおいにかぶさり、焼いてしまい遊びが終了する [ANONIMO 1951: 667-669]。

記録者はこの遊びの深い意味は農民たちの絶え間ない労働で、この真似ごと遊びの中で、たとえばたき木取りといった、様々な仕事の一つを表すのだ、と述べている。遊びはパリナコチャに隣接するルカナス Lucanas 地方のチャビーニャ Chaviña 村からも報告されており、遊びの名は同じだが、単にサチャティライ sachatiray ともいうのは、木を切るあるいは根ごと引き抜くのが目的の遊びだからであると説明されている。

遊び 2 一番力のある男が地面に座り、それぞれに一本の喬木、灌木あるいは草になった子供たちが順に前の人をかかえ込んで座り列になる。たき木取りの二人は力のある子がなり、朝方の情景を演じたあと仕事にかかる。たき木取りは一本ずつ木を切ることにし、その前に木の名前を訊ねる。一人ずつ力づくで引きはがし、相手はこれに抵抗する。途中で休みをとり、木を切り終ると、木を積むために一人の子をたたせ、他のものもそれにもたせかけるようにして円形に並べ、その下にたき木取りが入って火をつける。その瞬間にたき木は幹のはぜる音を真似て、たき木取りの上におおいにかぶさり、押しつぶし焼いてしまう [ANONIMO 1971: 190-191]。

遊びの内容は前出のと全く同じだが、真似ごと行為を記述するのに、ここでは木を切るという表現が用いられている。この遊びに関する報告例は非常に数少ないが³¹⁾、次

31) 内容については不明だが、1940年当時のアヤクチョ市周辺でサチャティライ sachatiray という遊びが一般的であったことは、Bustamante の記録からうかがえる [BUSTAMANTE 1943: 67]。またどの地方か不明だが（あるいはアンカシュ県か）、Soriano が記録しているクエ・ステ culle sté は遊び 1-2 と全く同じやり方で、同じ意味である。同じ記録者によると、ハカ・ヤベ jaka llapé という遊びもあり、遊び方は同じだが、クイ（モルモット）の家族をイタチが襲うという意味に変化している [SORIANO 1959: 2139]。ボリビアにあるサン・ミゲルという遊びも、やり方は同じで、意味が違う [PAREDES 1976: 59-61]。同じ遊び方（構成）が各地にあって、違った意味（テーマ）を与えられているのは非常に興味深い。

のはタルマ地方のもので、今世紀の初めに記録されている。記録者の Vienrich はすでにこの当時において、こうした遊びが“文明化”のため消え去っていくのを嘆いている。Vienrich もまたこの遊びの中に哲学的な意味を見出していたようで、ショーペンハウエルのなペシミズムとそれを表現しているし、遊びの記述を含む一章を“ウイン・ウイン huin huin”と題しているが、副題には“すなわち人間と運命”とある。

遊び3 男女の子供が交互に連なって座り、腕と体を左右にゆらし、ウイン・ウインと歌いながら、一本の木になっている。男の子の一人が、杖をつき道具を手にした老人になって登場し、つぶれた小屋を再建するための木を探しに森へやって来る。列になっている子供たちの頭を叩いて、そのあと自分の手の匂いを嗅ぎ、これはリョケで固い木、ケヌアルで柔らかい木、ラヤンで少し柔らかい、ランブラシュでくずれやすい木というように、木の品定めをしていく。選び終ると休みをとり、ココアの葉を噛み、木を切るために一息いれる。木を選び抵抗する子供の腕を取って列から引き離そうとし、疲れ果てたあげくにやっと成功する。仕事の困難さについてひとり言をいい、自分の不運を嘆き、年老いて腰がまがり、殆ど盲で、助けてくれる家族もない憐れな老人に対する厳しさに嘆息する。列の子供たちはウイン・ウインと歌いつづける。悪魔 brujio になっている別の男の子が、耳のきこえない老人に近寄り、じいさん、木が割れたと叫んで、からかう。老人は驚いて立ちあがり、耳に手をあてて聞きすまし、木の葉の音だと思い直し、再び腰をおろす。悪魔はまた同じように叫んで老人をからかい、子供たちはウイン・ウイン、じいさん木が割れた、カチ・カチ cachi cachi と合唱する。老人は木の所に確かめに行き、手で触れて調べ、もとに戻り、滝の音か山びこが木の割れる音にきこえたのだろうといい、耳の不自由を嘆く。ふたたび仕事にかかり、木の枝を払い、並んだ列から子供をひき離して、木を切り、悪い木や曲ったのを除いて、何人かの子供を集め、頭をもたせかけ合って輪状に並べ、女の子は間隔を置いてその中に入れる。一番小さい子を最後にその上に乗せ、建て物をつくる。仕事をおえ家を建てる力がまだ自分にあったことに満足し、雨をさけ、飢饉に備える穀物を貯蔵できる家があることを喜ぶ。やがて料理をおもいたち、川にトウガラシをつぶすための臼用の石を探しに行く。そこへ悪魔が登場し、じいさん家がつぶれたと叫び、子供たちも、じいさん家がつぶれた、ウイン・ウイン、カチ・カチと声を合わせる。小屋に戻った老人は一人一人の肩を優しく叩いて、材木を調べてまわり、お前はこの小屋の支えだ、お前は家をしっかりとさせている。お前はチュルコで固い、お前はキスワルコで弾力があり、お前はタロで美しいというように話しかけていく。特に女の子については香りのある美

しい花にたとえている。最後に小屋に入り、石のかまどをきづき、料理にとりかかり、トウガラシを石でつぶす。その最初の一撃を合図に家がこわれ、全員で老人を押しつぶす。やっと這い出した老人は残酷な運命を嘆き、木を割りたき木として村へ持ち帰ることにし、一人一人をかついで別の所へ運んでいく [VIENRICH n.d.: 33-35]。

・まずこの遊びは《容易に切り倒せない木》というアマゾン栽培植物起源神話のモチーフを再現している。不鮮明ながらもイカ地方のコルタモンテ（行事3）には、それらしきものが認められた。実際どのコルタモンテでも、時間をかけて少しずつ木を切っていくのであり、歌と踊りは数時間も続くのが通例である。リベルター県の山地を旅行している際に、Miró Quesada は小村で催されていたコルタモンテ（ここではシロロと呼ばれている）に出会い、人々がわざと刃のない斧を使うのを見て、祭が長続きしチチャ酒が沢山飲めるように、そうするのだとコメントを加えている [MIRO QUESADA 1947: 44]。

子供たちが互いにしっかりつかまり合った列が表す木は、その内容からいって栽培植物ではない。しかしそれがたき木として（料理に近い事物）あるいは家屋の材料として用いられる限りにおいて、有用植物としての共通性を示す。そしてこの様々な木や植物から成る一本の木は、種々の栽培植物を突らせた神秘的な木（神話1-2、民話31-33）と同じである。たき木取りや老人になった子供は、列になった子供を一人一人引き離す行為を繰り返す、それは木を切る *cortar* と表現されるが、神話1-2では（数多いアマゾン神話のヴァージョンの一部でしかない）、人々が神秘的な木を切り倒す。

神秘的な木は、神話1-2においては、切り倒され、その四散した実が栽培植物の起源となる。民話31においては、神秘的栽培植物がキツネの嘘により別々の畑に植えられる現実の種々の栽培植物となっている。遊び1-3では一列になった子供を別々に引き離し、それがたき木や建築の材木となる。全体の列から一人の子を引き離すとき、つまり一本の木として切り出すのに際して、木には名前が与えられ性質が付与されて、全体から分離した別々の木となり、それがたき木や用材となる。遊びの中にある全体からの分離とそれに伴うカテゴリーカルな扱いは、神話や民話のように起源として通時的に発生を扱うのではないが、共時的には様々な木のカテゴリーの発生を扱う。特に遊び3はこの分離後のカテゴリーの存在を明瞭に木の利用と結びつけている。老人は小屋の用材になった木の特徴と役目についてコメントしている。

神話2の人間は木を切りばらばらに散った果実によって様々な栽培植物を獲得し、

永遠の生命をそう失した。神話2のヴァージョンであるアピナエ族をはじめとするジェ語系の神話の人間たちは、容易に倒せない木を切って栽培植物を獲得し、老齢化を経験するようになる。容易に切り倒せない木を切り、一本一本のたき木を得たたき木取りの子供は、それを燃料として使うときに、たき木になった子供たちに押しつぶされ焼死する。焼死はあたかも全体としての木を一本一本別々のたき木としてしまったことへの仕返しであるかのごとくに、たき木取りに押しつけられるのである。この点で遊び1-2は栽培植物の獲得と人間の死を直接に交換する神話2と共通する。

一方遊び3で木を切る子供は、壮年のたき木とりを演じる遊び1-2の子供と違って、彼等以上の労苦を強いられるが、死ぬことはない。遊び3では木を切るのは老人であり、それは木を切る前に《予め老齢化して》登場する。老人は容易に倒せない木を前にして自分の老齢ゆえの不運を嘆くが、やっと木を切り倒しおえたあとには、《一時の若返り》さえ感じる。苦心して建てた小屋の用材たちに、料理を始めた瞬間に押しつぶされるが、死ぬことはなく、その木をたき木として用いる余地を残している。容易に倒せない木をやっと切り倒して栽培植物を獲得したジェ語系神話の人々は、同時にオポッサムを食べたための老齢化を経験するようになる（たき木の獲得という点では、火を手に入れ死を経験するようになるアピナエの起源神話とも共通する）。遊び3はこの意味でジェ語系の神話と共通する。アマゾンの栽培植物起源神話では人々は栽培植物を獲得する代償として死や老齢化を経験し、両者の同時起源を語っている。中央アンデスの遊び1-3はたき木や用材の獲得と焼死や老齢化の応報性をテーマとしている。

自分にとって必要な植物を獲得し、その代償としての死あるいは老齢化を経験するという点では、アマゾン栽培植物起源神話とアンデスの子供の遊びは完全に一致している。しかもこの一致は獲得の仕方にまで及んでいる。神話の人々は苦勞して木を切り倒し、ばらばらになった種々の栽培植物を獲得するのであり、たき木取りも老人も苦勞して木を切り、一本一本になった木をたき木や用材として獲得する。たき木取りと老人は、神話の人間と同じに、必要な事物を得るために、斧を振るって切断と四散の過程に積極的に参与して、自らの死や老齢化を経験する。子供の遊び1-3は、この過程に人間が消極的にしか参与しないチワコ民話31-52が何故《小さい死》か労働の起源しか扱わず、全く人間が参与しないキツネ民話1-6が何故それすらも扱わないのかを、明瞭に説明している。

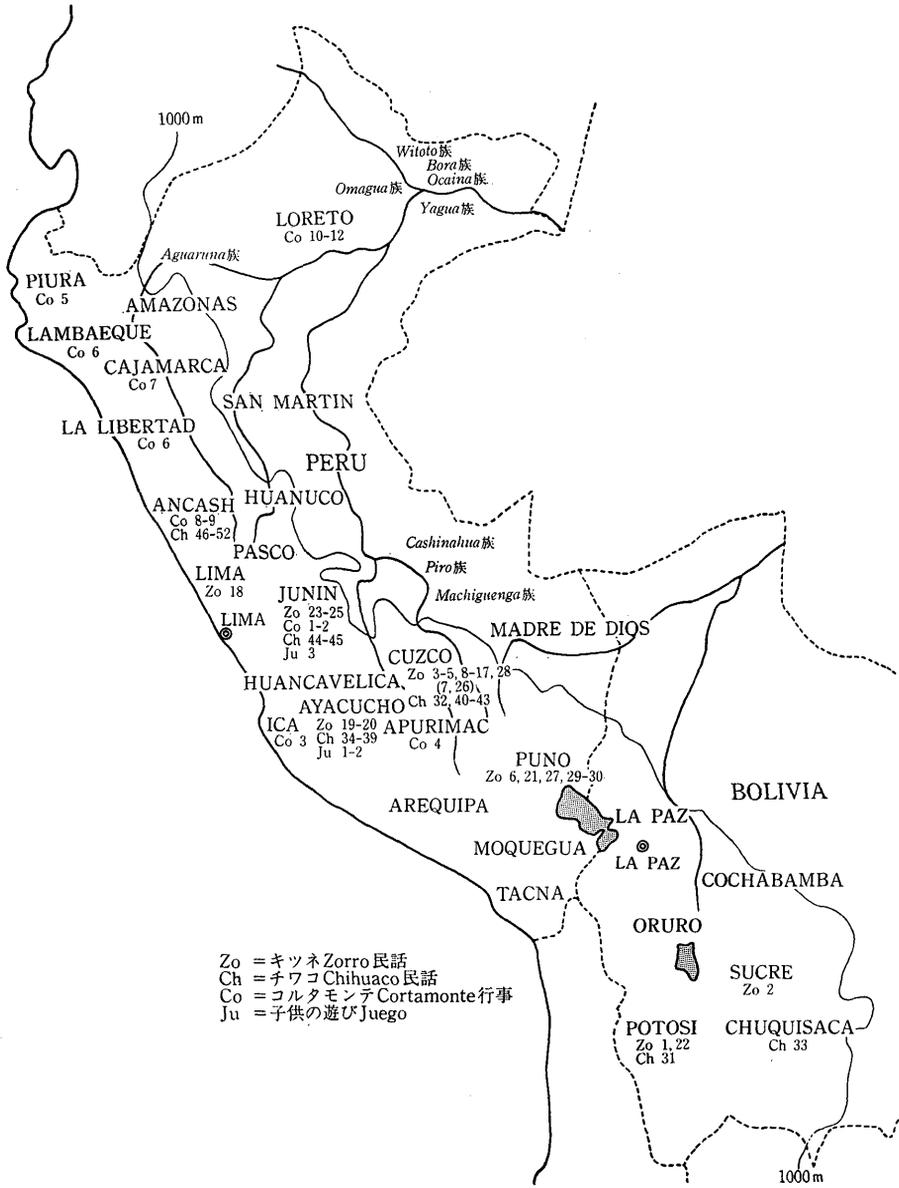


図1 中央アンデス民話・行事の分布

文 献

- ADAMS, Richard N.
 1959 *A Community in the Andes: Problem and Progress in Muquiyaayo*. Seattle: University of Washington Press.
- ALVAREZ O. P., Fr. Enrique
 1940 El Firmamento, la Tierra, y Erizo. *Misiones Dominicanas del Perú* 116: 20-24.
- ALVAREZ O. P., P. Ricardo
 1960 *Los Piro: Leyendas, Mitos, Cuentos*. Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza.
- ANIBARRO DE HALUSHKA, Delina
 1976 *La Tradición Oral en Bolivia*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- ANONIMO
 1945/6 Costumbres Tradicionales. In Organo de la Asociación Provincial de Maestros Primarios de Huaylas (ed.), *Monografía de la Provincia de Huaylas* (Edición Extraordinaria de la Revista Antena 7), pp. 114-124.
- ANONIMO
 1951 Folklore Infantil. In Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas (ed.), *Monografía de la Provincia de Parinacochas* Tomo 2, pp. 661-686.
- ANONIMO
 1971 Folklore Recreativo—Juegos. In Comité Cincuentenario de Chaviña en Lima (ed.), *Revista Chaviña* (Edición Cincuentenario Pre-Monografía), pp. 185-203.
- ANONIMO
 1971 Ritual para el Deguello de un Toro. *Allpanchis Phuturinga* 3: 198-201.
- ARGUEDAS, José María
 1949 *Canciones y Cuentos del Pueblo Quechua*. Lima: Editorial Huascarán.
- ARIAS GUZMAN, Alicia
 1954 Folklore de la Provincia de Yungay. *La Crónica* 24 oct.: 2.
- AVILA, Francisco de
 1966 *Dioses y Hombres de Huarochiri*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BELTRAN, José N.
 1941 *Estampas Indias: Estudios Etnológicos*. Cuzco: H. G. Rozas.
- BONILLA DEL VALLE, Ernesto
 1946 *Jauja: Estampas en Folklore*. Buenos Aires: Imprenta López.
- BUSTAMANTE, Manuel E.
 1943 *Apuntes para el Folklore Peruano*. Ayacucho: Imprenta "Miniatura".
- CAMINO CALDERON, Carlos
 1945 *Diccionario Folklórico del Perú*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.
- CARDENAS, Martín
 1969 *Manual de Plantas Económicas de Bolivia*. La Paz: Imprenta Istchu.
- CARRANZA ROMERO, Francisco
 1978 *La Vigencia del Kechwa en el Perú*. Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo.
- CARRION VIERA, María del SOCORTO
 1978 Carnavales en Talara. *Cuadernos de Talleres de Folklore* 3: 20-34.
- CENTRO DE COLABORACION PEDAGOGICA PROVINCIAL DEL MAGISTERIO PRIMARIO DE LA PROVINCIA DE PARINACOGCHAS (ed.)
 1951 *Monografía de la Provincia de Parinacochas* Tomo 2.
- CASTILLO, Dalia del
 1978 Los Carnavales en Tamishiaco. *Cuadernos de Talleres de Folklore* 3: 35-39.

- CONTRERAS SOSA, Alejandro
1972 *Xauxa: Relatos en Tono Mayor*. Lima: Gráficas Barta.
- COSTA ARGUEDAS, José Felipe
1950 *Folklore de Yamparáez*. Sucre: Universidad de San Francisco Xavier.
- D'ANS, André
1975 *La Verdadera Biblia de los Cashinahua: Mitos, Leyendas, y Tradiciones de la Selva Peruana*. Lima: Mosca Azul Editores.
- DAVILA ALVAREZ, R.
1952 La Fiesta de Jauja-Yauyos. *Folklore* (Tribuna de Pensamiento Peruano) 29: 862-865.
- DONAIRE VIZARRETA, Juan
1959 *Campaña Iqueña: Aspectos Folklóricos* (2da ed. aumentada). Lima.
- ESCOBAR, Gabriel
1973 *Sicaya: Cambios Culturales en una Comunidad Mestiza Andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ESPINOZA BRAVO, Clodoaldo A.
1967 *El Hombre de Junín: Frente a su Paisaje y a su Folklore*. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva.
- ESPINOZA GALARZA, Manuel
1958 *Cuatro Lugares, Cuatro Fiestas, Cuatro Costumbres, Cuatro Recuerdos: Referentes a Jauja*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- ESTRELLA ODICIO, Gregorio (recopilación Olive Shell)
1977 *Cuentos del Hombre Catataibo (Cashibo)* 2. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.
- FARABEE, William Curtis
1922 *Indian Tribes of Eastern Peru* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University 10). Cambridge: The Peabody Museum.
- FARFAN, J. M. B.
1943 Una Leyenda del Zorro en sus Versiones Quechua, Castellana, e Inglesa. *Revista del Museo Nacional* 12: 119-122.
- FERRERO O. P., P. Andrés
1966 *Los Machiguengas: Tribu Selvática del Sur-Oriente Peruano*. Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza.
- FLORES VIRTO, Otila
1978 Los Carnavales en Soraya (Apurímac). *Cuadernos de Talleres de Folklore* 3: 42-47.
- FRANCO INOJOSA, Mario
1975 *Fábulas Orales Aymaras*. Juli: Talleres de "Tipografía y Offsett Peruana".
- GARCILASO DE LA VEGA
1967 *Comentarios Reales de Los Incas* Tomo 1. Lima: Editorial Universo.
- GHERSI BARRERA, Humberto
1960 El Indígena y el Mestizo en la Comunidad de Marcará. *Revista del Museo Nacional* 29: 48-128.
- GIRARD, Rafael
1958 *Indios Selváticos de la Amazonía Peruana*. Mexico D. F.: Libro Mex Editores.
- H. ALCALDIA MUNICIPAL
1971 *Guía Turística del Carnaval de Oruro*. Oruro: H. Alcaldía Municipal.
- HOUSSE, Rafael E.
1946 *Los Hijos del Sol: Historia, Religión, Ideales y Costumbres de los Indios Quichuas del Perú*. Santiago: Empresa Editora Zig-Zag.
- JIMENEZ BORJA, Arturo
1940 *Cuentos y Leyendas del Perú*. Lima: Instituto Peruano del Libro.
- KOEPCKE, María
1970 *The Birds of the Department of Lima, Peru* (trans.). Wynneword: Livingston Publishing Company.

- LARA, Jesús
 1973 *Mitos, Leyendas y Cuentos de los Quechuas*. La Paz: Editorial "Los Amigos del Libro".
- LEVI-STRAUSS, Claude
 1964 *The Raw and the Cooked* (trans.). New York: Harper and Row, Publishers.
- LIRA, Jorge A.
 1965 Recopilación: El Joven que Subió al Cielo (Material de Estudio). *Folklore Americano* 13: 127-140.
- MARINAS ARAUJO, Segundo
 1978 Los Carnavales en Celendín. *Cuadernos de Talleres de Folklore* 3: 16-19.
- MARTINEZ PARRA, Reynaldo
 1951 El Chihuaco Maldito y el Ari Mancacha. In Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas (ed.), *Monografía de la Provincia de Parinacochas* Tomo 2, pp. 503-504.
- MATEU CUEVA, Angufo
 1942 Carnaval en la Comunidad de Masma, *Folklore* (Tribuna del Pensamiento Peruano) 2/3:52-53.
- MEJIA XESSPE, M. T.
 1931 Kausay: Alimentación de los Indios. *Wiracocha* (Revista Peruana de Estudios Antropológicos) 1: 9-24.
- MENDOZA, Roberto
 1940 El Jhakakkillo: Cuento Popular de la Región. In *Pumacacahua* (Trabajos de los Alumnos del Colegio Nacional de Sicuani bajo la Dirección de José María Arguedas), p. 14. Cuzco: Editorial "La Económica".
- METREAUX, Alfred
 1935 Le Indiens Uro-Cipayá de Carangas. *Journal de la Société des Américanistes* 27: 325-415.
- MIRO QUESADA, Aurelio
 1947 *Costa Sierra y Montaña* (2da ed. aumentada). Lima: Editorial Cultura Antártica.
- MOROTE BEST, Efraín
 1954 Las Aves que Engañaron a Dios. *Perú Indígena* 13: 106-113.
 1958 El Tema del Viaje al Cielo: Estudios de un Cuento Popular. *Tradición* (Revista Peruana de Cultura) 21: 1-38.
- NIMUENDAJU, Curt
 1939 *The Apinaye* (the Catholic University of America, Anthropological Series 8).
- NORIEGA MALARIN, Luisa A.
 1977 El Carnaval en Quiches. *Apacheta* (Revista de la Tradiciones Populares del Perú) 1: 14-16.
- OBLITES POBLETE, Enrique
 1969 *Farmacopea Callawayá*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- ORDOYA ESPEJO, Teogonio
 1957 *Chupaca: Estudios Monográficos*. Huancayo: Compañía Imprentas Unidades.
- ORGANO DE LA ASOCIACION PROVINCIAL DE MAESTROS PRIMARIOS DE HUAYLAS (ed.)
 1945/6 *Monografía de la Provincia de Huaylas* (Edición Extraordinaria de la Revista Antena 7). Caraz.
- ORTIZ, Dionisio
 1974 *Alto Ucayali y Pachitea: Visión Histórica de Dos Importantes Regiones de la Selva Peruana* Tomo 2. Lima: Imprenta Editorial "San Antonio".
- PACHECO, Humberto
 1967 La Caza del Cóndor. In Ruben Sueldo (ed.), *Narradores Cuzqueños*, pp. 183-196 (orig. 1933). Lima: Editorial Letras Peruanas.

PAREDES CANDIA, Antonio

1953 *Literatura Folklórica: Recogida de la Tradición Oral Boliviana*. La Paz: Talleres Gráficos A. Gamarra.

1973 *Cuentos Populares Bolivianos*. La Paz: Editorial Isla.

1976 *Juegos y Divertimientos del Folklore de Bolivia*. La Paz: Editorial Isla.

PAREDES, Rigoberto

1976 *Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Sesqui-centenario de la República (orig. 1943).

PEREIRA, Fidel

1942 *Leyendas Machiguengas*. *Revista del Museo Nacional* 2: 240-244.

QUIJADA JARA, Sergio

1954 *El Chiwaco en el Folklore*. Huancayo.

1969/70 Los Pájaros en el Folklore de la Sierra Central Peruana. *Folklore Americano* 16: 140-162.

RAMIREZ DE TORRES, Consuelo

1955 El Zorro en el Cielo. In José Portugal Catacora (ed.), *El Cuento Puneño*, pp. 235-236. Puno: Tipografía e Imprenta Comercial.

RODRIGUEZ MEZA, Pedro

1953 Algunos Aspectos del Carnaval Jaujino. *Jauja* 2: 12, 16/17, 36.

ROEL PINEDA, Fosefath

1966 Creencias y Prácticas Religiosas en la Provincia de Chumbivilcas. *Historia y Cultura* 1: 25-32.

ROMO LIZARRAGA, Pablo

1957 *San Francisco de Orcotuna*. Orcotuna: Imprenta FAP.

SALAS VITANGART, Dionisio

1944 Arí Mancacha i el Chihuaco. *Waman Puma* (Revista Nacional de Cultura y Folklore) 16: 98-99.

SALGUERO, Juan Segundo

1939 La Villa de Paca. In Javier Pulgar Vidal(ed.), *Ensayos Geográficos*, pp. 3-108. Lima: Editora Peruana S.A..

SORIANO INFANTE, Augusto

1959 Juegos Precolombianos. *Folklore* (Tribuna del Pensamiento Peruano) 38: 2139, 2149.

SOUKUP S. D. B., Jaroslav

1970 *Vocabulario de los Nombres Vulgares de la Flora Peruana*. Lima: Colegio Salesiano.

TAURO, Alberto (ed.)

1967 *Diccionario Enciclopédico del Perú* Tomo 3. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

TELLO, Julio C.

1923 Wira Kocha. *Inca* (Revista Trimestral de Estudios Antropológicos) 1: 93-320.

友枝啓泰

1976 「マニオックの起源と月の神話」『社会人類学年報』2: 159-184。

1978a 「セニャル儀礼の増殖表象」『国立民族学博物館研究報告』3(1): 1-39。

1978b 「コンドル・ラチ」『民博通信』3: 62-72。

1979 「アンデス栽培植物の神話的起源」『民博通信』6: 46-55。

TOVAR, Enrique

1966 *Vocabulario del Oriente Peruano*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

VALDERRAMA FERNANDEZ, Ricardo y Carmen Escalante

1977 *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. Lima: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

VARILLAS GALLARDO, Brígido

1965 *Apuntes para el Folklore de Yauyos*. Lima: Litografía Huascarán.

VIENRICH, Adolfo

1906 *Fábulas Quechuas*. Tarma: Imprenta La Aurora de Tarma.

n. d. *Azucenas Quechuas*. Huancayo: Casa de la Cultura de Junín (orig. 1905/6).

VILLANES CAIRO, Carlos

1978 *Los Dioses Tutelares de los Wancas*. Huancayo: Editorial San Fernando.

VILLAREAL VARA, Félix

1959 El Carnaval y Marcación del Ganado en Jesús. *Folklore Americano* 6/7: 84-128.

VIVAS, Julio C.

1953 *Tradición Serrana, Miscelánea Folklórica: Literaria de Nuestras Serranías*. Huancayo: Imprenta La Inmaculada.

YAURI MONTERO, Marcos

1961 *Ganchiscochas: Leyendas, Cuentos y Mitos de Ancash*. Lima: "Piedra y Nieve".

1979 *Leyendas Ancashinas*. Lima: P. L. Villanueva, Editor.