

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

遺体を同化する：マダガスカルにおける墓と埋葬

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-05-17 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 森山, 工 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00000946

第8章 遺体を同化する —— マダガスカルにおける墓と埋葬 ——

森山 工
東京大学

一般にマダガスカルにおいては、遺体はその近親の親族が引き取り、故地にある祖先の墓に埋葬すべきであるとする観念がきわめて強い倫理的な強制力を有している。本稿では、マダガスカル中央高地を主たる居住域としてきたメリナ人を対象とし、18世紀から19世紀にかけて記録された数点の記述を題材としながらこの事情を確認する。記録された語りのなかには、過去のメリナ人における屍肉食の慣行を示唆するものもあるが、本稿では屍肉食が実際におこなわれていたかどうかを問題にするのではなく、これを近親者の遺体の回収にまつわる観念が先鋭的に描出されたものと捉え、それによって遺体の回収に関する観念と行為とを広義での「エンドカンバリズム」と位置づける。そこにおいて焦点化されるのは、死者を中心とした親族にとって譲渡不可能なものとしての遺体であり、その譲渡不可能性を通じ、遺体が〈同〉の成立する特権的な契機となっていることを論ずる。

- | | |
|-----------|---------------|
| 1 遺体を分断する | 3 遺体から肉を削ぎ落とす |
| 2 遺体を食べる | 4 遺体を同化する |

*キーワード：メリナ、遺体、屍肉食（ネクロファジー）、同化、譲渡不可能性

1 遺体を分断する

18世紀後半、マダガスカルに長く滞在し、島の各地を踏破したフランス人商人メイユールは、当時のマダガスカルの状況に関する貴重な報告を残したことで知られる。そのメイユールが、1785年、マダガスカル内陸中央部のメリナ（Merina）と呼ばれる人々の地で見聞したことが、同じく18世紀末期に活躍したフランス人商人ドュメーンの手によって編纂されたかたちで残されている（Mayeur 1913）。

このとき、マダガスカル北東海岸部のフルポワント（Foulepointe）から旅をはじめたメイユールは、内陸のメリナの地に入ると、かねてから使者を派遣して連絡を取り合っていた王、シマルフェ（Simaroufe）のもとに赴く¹⁾。メイユールは、メリナ人のことを「ホヴ人」（Hove）と呼んでいるが、「ホヴ人」はその後ヨーロッパ人の文献において「フヴァ人」（Hova）と記されることになる人々である。「民族」の名称としては「メリナ人」のほうが妥当であるが²⁾、以下の引用ではメイユールの記述に則して「ホヴ人」と訳出する。

18世紀後半（1785年当時）のこの地域では、有力な王たちが勢力争いを繰り返してきており、単一の王国として統一がはかられてはいたわけではなかった。メイユールの記録には、「ホヴ人」どうしの合戦の様子が記されている。メイユールが身を寄せたシマルフェ王は、敵対する王、ディアナヴェルンザフェ（Dianavelou'n'zaffé）の拠点であるアラソラ（Alassora）村に攻撃をしかけるが³⁾、相手の反撃にあつて戦況は膠着する。

9月30日、シマルフェは再びアラソラ村を攻略しようとし、18,000人でこれを襲撃した。これに対してディアナヴェルンザフェは6,000人しか兵備していなかったが、激しく応戦した。メイユール氏によれば⁴⁾、これは非常な激戦であり、朝の9時から晩の7時まで果敢に戦闘がおこなわれた。シマルフェの陣営では、およそ150人の死傷者が出たにもかかわらず、敵陣で戦線離脱となったのは26人にすぎなかったという。

その翌日、どちらの陣営でも、死者に埋葬を施すため、遺体丸ごと1体当たり20ピアストルで死者を探し求めた。

ホヴ人の戦争の仕方は海岸部の原住民の仕方とは違っており、報告するに値する。彼らは小隊に分かれ、その順番に敵に向かって前進する。敵のほうでは、相手の動きを見ながら迎え撃つべく前進し、より地の利のある位置を得ようとする。お互いの距離が近くなってくると、若者の兵士が列を離れて前進し、戦闘を開始する。万が一のときに前線を援護するため、後方に一団を配置しておく。銃をもった兵は、射撃をおこなうや小隊に戻り、代わりに別の兵が出て弾込めの間をつなぐ。こうした軍事行動は、どちらか一方の陣営が大きな損失をこうむったとか、戦力に差があるとかのために退却を余儀なくされるまで、続けられる。銃をもたない兵士たちは、楯や槍や棒や石で武装する。それでも兵士たちは、敵方へと乱れ入り、間近で敵と相対する。一戦が終わると、各自は静かに自分のところに戻り、平時と同じように自分たちの仕事や商いに精を出し、1週間か2週間経って再び招集されたら、また闘いにやってくる。つねに武装していなくてはならないのは、戦場の近隣の村々の住人たちだけであることがほとんどで、それも自分たち自身の治安のためである。

戦闘のあとは、お互いに相手から死者を奪い取ろうとする。死者の親族たちを相手に、それで取り引きをするためである。こうした慣行に通じた者たちは、いささかの嫌悪感もなしに遺体を分割してばらす。遺体を小分けにして売り、そこからより多くの利益を得ようとするのだ。ばらばらになった死者の手足をすべて買い戻さないかぎり、親族たちは軽蔑されることになるからである。（Mayeur 1913: 32-33）

メリナ人どうしでの戦闘の描写である。

戦闘が9月という乾季におこなわれていることをはじめとし、攻撃を仕掛ける側とそれを受ける側の兵力や、戦闘のさいの隊列の組み方、白兵戦のあり方、銃の使い方、戦闘がおこなわれる時間的な間隔など、短いとはいえ、この記述に注目すべき点は多々ある。だが、本稿で注目したいのは、そこにおける戦死者の遺体のあつかいである。

ここには、死者に埋葬を施すために、遺体を買戻すことが語られている。そればかりでなく、遺体を売る側は利鞘を稼ぐため、遺体を分断して小分けに売りに出すとも述べられている。遺体をすべて買い戻さないかぎり、親族たちは周囲から侮蔑の目で見ら

れるともある。ここからは、18世紀後半のメリナ人において、親族が死者の遺体を引き取るということが、倫理的な強制力をもつものとして人々の行為を導いていたことが分かる。それが、戦場という敵味方入り乱れた混乱の場にあつては、近親者の遺体を探し求める親族に、その遺体を売る、さらには遺体を切断して売るという行為にまで通じていたのである。

このように、親族が死者の遺体を引き取ることに對してきわめて強固な倫理的強制力が作用すること、このことは、それが遺体の切断にまでいたるかどうかは別として、マダガスカルの死と葬制をめぐる観念と行為においてはきわめて一般的に見られることである。それを、どのような社会的意義をもつ事態として捉えるべきなのか。本稿は、マダガスカルにおける、とりわけマダガスカル中央高地のメリナ人における近親者の遺体のあつかいに注目しながら、その遺体が近親者の集団に「同化」されてゆくプロセスとしてこれを把握し、そのプロセスが有する意義について、ある予備的な考察を施すことを目的としている。マダガスカル葬送文化論という、あるレベルで一般化された議論を展開する用意はないが、中央高地のメリナ人における近代史的な文脈を踏まえながら彼らと遺体とのかかわりを追うことで、その社会的な意義を明らかにしたい。

2 遺体を食べる

「いささかの嫌悪感もなしに」と、メイユールは記している。「いささかの嫌悪感もなしに遺体を分割してばらす」と。

戦闘直後の、おそらくはまだ生々しさの残る遺体を切断するとは、どのような心持ちであろうか。どこをどこから、どのように切断したものでしょうか。残念ながらそうした細部の記録はないが、切断する側にせよ切断される側にせよ、我がこととして想像をめぐらせたとき、記述のこの部分にわれわれが感ずるであろうものには、単純には消化しきれない強烈な残余の存在感があるのではないだろうか。そうであればこそメイユールも、「嫌悪感もなしに」とわざわざ記録にとどめたのにちがいない。

しかしながら、メイユールの記録よりもはるかに強烈な印象を刻む語りがある。戦死者の遺体ではないが、やはりメリナ人における遺体の処置に関する語りである。出典は、19世紀後半に王都アンタナナリヴでキリスト教の宣教に従事したカトリック（イエズス会士）のカレ神父が、メリナ人のもとで採集し、編纂した伝承集、『マダガスカルにおける王たちの歴史』（*Tantara ny Andriana eto Madagascar*）。したがって、記録としてはメイユールのもよりも後代のものであるが、そこで語られているのはメリナ人における古い時代（とされる時期）の埋葬をめぐることがらである。やや長い引用になるが、以下ではひとまとまりとなった箇所を訳出する。

そしてまたこの老人男性は、死者のために殺される牛について語り、次のようにいった。

昔は人が死ぬと、その家族の全員が集められたそうだ。それで家族全員が集まると、一家の父親がこう述べる。「われらの最愛の子が死んでしまいました！ この子をどうしたらよいでしょうか。われらの親族たるこの子は、本当によい子であります」。すると、別の人が述べた。「最愛の子が死んでしまったのなら、埋めるのはやめて食べてしまいましょう。最愛の子が地中で腐るなどというのは、悲しいことではありませんか」。そういうわけでそのとき、死んだ人の遺体を食べてしまったという話だ。ただし、貴族 (andriana) は人の遺体を食べなかった。貴族が食べたのは君主 (Manjaka) の遺体だけである。貴族どうしであっても、貴族が互いの遺体を食べることはなかった。平民 (folovohitra) だけが人の遺体を食べたのだ。元々の昔には (taloha indrindra), 以上のように人の遺体があつかわれていたということだ。人の遺体は人が食べていた、ただし貴族だけは遺体を食べずにいたのだ。ところがある日のこと、たいそう富んでいた人の子どもが死んでしまったという。その家族が全員集められた。人々が集まるや、集まった家族たちは次のようにいった。「みんなそろいました。しきたりどおりにしてしまいましょう。夜になってしまいますから」。すると子どもの父親が次のように述べた。「ちょっとお待ちください。家族が認めることはわたしも認めることであり、家族が認めないことはわたしも認めません。いかがでしょうか、みなさん。お認めいただけるのなら、わたしは我が子の遺体を牛ととりかえたいのですが、わたしに恋しい思いを起こすので、わたしとしてはそれをずっと手元に置いておきたいのです。ただし、このわたしのことばは、それがわれらみんなにとってよい場合のみです。多くの人に認めていただけないなら、わたしであっても認めることなどできません！」。そこでみんなは、これについて検討した。別のもを遺体のかわりにしようなどというのは、新規な事柄であったから。そのときは、家族中で検討しているうちに朝になってしまったほどである。朝になると、家族は次のように語った。「おそらくよいことでありましょう。意見がひとつにまとまったのですから。よろしくないことであれば、大勢の意見がひとつにまとまることなどなかったでしょうから。あなたがたご夫妻のご家族についてです。子どものお返しとなるものはひとつだけです。最愛の子のお返しとなるものを誰もがもっています。したがって、あなたのお子さんをあなたが牛ととりかえるとしても、問題はありません。ただし、われらは臀部肉をわれらのご領主さまに差し出すことはしないことにしましょう。われらの肉だからです。われらの子どもに代わるものだからです。だから、誰にもそれは贈らないことにしましょう。われらの子どもなのです。われらの子どもの代わりなのです。だからそれは誰にもやりません。ご領地で生きているわれらの子どもですから、しかるべきやり方で、この子には敬意を示しましょう」。このとき、自分の子どもの遺体の代わりとして、多数の牛が供された。この男性は富者だったから。死んだ子どもの代わりに、人々は牛を食べたのだった。そして、この肉の名前は悪い肉 (hena ratsy) となった。というのも、昔は人の遺体を食べており、それは悪いことだったからだ。そしてまた、死者に捧げられる肉 (hena nalofa) とも。つまり悪い肉のことである。というのも、死者の身代わり (solo) とされたものだから。さらにまた、囲い肉 (hena-mpefy) とも。人の遺体を囲い (fefy), 食べられないよう守ったものだから。それからまた、草の肉 (hena-mbozaka) とも。人の遺体の代わりとなる肉などと口に出しているのは不快なので、草の肉といったものだ。というのも、ゴザの上で切り分けることはせず、草の上で切り分けたからである。遺体の代わりをするものなので、それをゴザの上で切り分けることはしない。よい牛であればすべてゴザの上で切り分けるし、そうしたよい牛の臀部肉は、沐浴儀礼 (fandroana) で殺した牛であれ⁵⁾、村で死んだ牛そ

の他であれ、貴族の取り分となる。けれども、遺体の身代わりの牛の場合は、臀部肉が貴族の取り分となることはなく、人民（vahoaka）のものとなる。遺体の身代わりとなった牛なのだから。これが草の上で切り分ける理由である。遺体の代わりとして人民が食べるための牛なのだからである。そしてまたこれが、貴族がこの肉を食べない理由でもある。遺体ととりかえたものなのだから。それを食べるときは、人の遺体を食べるのとまったく同じなのだから。しかし、封土をもっていない貴族は食べたという話だ。というのも、領地に住んでいる貴族ほどには、食べるものをもっていなかったから。この慣習はすべての人々のあいだに広まっていった。それで、貴族でさえも遺体の代わりとなるものを差し出すようになった。ただし、君主を出所とする牛を悪い肉と呼ぶことはない。それを悪いといおうものなら、貴族の遺体を侮辱することになってしまうので、たんに肉とだけいうのだ。——以上が、この男性の述べたことである。——すると、別の何人かがいった。そんな話は聞いたことがない、と。——老人男性がいった。人を捧げること（lofo-olona）をしている者はない⁶⁾。君主でさえ、お隠れになるときに、人を捧げることはない。牛がお日さま隠し（takomasoandro）とされるのだ⁷⁾。

さらに今日では、お祈りをするようになって以来⁸⁾、君主より法令が出された。「人が死んでも牛を捧げて殺さないように。市場で肉を買うように。なぜならわたしは、我が王国を神に委ねているのだからである。牛を死者に捧げて殺すことは許さない。孤児と貧者が憐れであらう」と君主はいうのだ。（Callet 1908, tome 1: 267-268. 強調は原文）

この箇所では、メリナ人における死者の弔い方の変遷が語られている。しかしながら、細部については不明の点が多い。

はじめは、遺体を地中に埋めていたようだ。そこに、屍肉食（ネクロファジー）とでもいうべき慣行が生まれ、広まった。近親者で死者の遺体を食べたのである。ただしそれは、人民（平民）に広まった慣行であり、貴族はこれをおこなっていなかった。ついで、死者の遺体そのものの身代わりとして牛を殺してその肉を食したことが語られている。こちらのほうは広範に広まることとなり、貴族たちも死者が出たさいに牛を供するようになった。さらに時代を下り、キリスト教の信仰に帰依するようになると、牛を供犠することも禁止され、市場で肉のみを購入するようになったという。

伝承集『マダガスカルにおける王たちの歴史』のなかで、前後の文脈から独立してこれだけが単発的に登場するこの語りをどのように位置づけるべきかについては、大いに検討の余地がある。単純に思いつく着眼点としても、以下の諸点を挙げることができるだろう。

まず、遺体を葬るのが死者の親族であることはよいとして、その親族はどのような範囲の人々の集団として構成されていたのか、そしてまた、その集団のなかにある種の立場上の分化はなかったのかという社会学的問題がある。遺体を食すにしろ、遺体の代わりに牛を食すにしろ、それを発議している遺族の中心者がある一方で、その発議を受けて議論し、検討する他の親族一般がいる。このとき、参集した親族のなかに、遺体を、あるいは牛を、提供する側と、その提供を受ける側と、という地位の違いはなかったの

だろうか。遺体の代わりに牛を食すことが決せられたさいには供された牛の数が多数にのぼったとあり、なぜならばこの男性は富者だったから、と語られているのを見ると、死者の直接的な遺族がいわばホストであり、参集した他の親族はゲストであるといった、社会的役割の違い（および集団内での貧富の格差）があることが連想される。

また、遺体を食す動機は何であるのかという問題もある。発端においては、「最愛の子」に対する哀惜の情（「最愛の子が地中で腐るなどというのは、悲しいことではありませんか」）がその動機となっているようである。しかしながら、同じく子に対する（あるいは子の遺体に対する）哀惜の情と見えるもの（「わたしに恋しい思いを起こすので、わたしとしてはそれをずっと手元に置いておきたいのです」）が、遺体を食わずに牛に代えることの動機づけをなしてもおり、動機が作用する方向性は一様ではない。また、牛を身代わりに供するようになったのちの話ではあるが、依然として貴族たちは遺体を食わず、したがって遺体の身代わりの牛（葬儀での牛）を食さずにいたものの、封土を有さない貴族は食べたとされている。それというのも、そうした貴族は、領地をもつ貴族ほどには食べるものがなかったからだ、と。食すことに関するこのような動機づけは、屍肉食（その代わりとしての牛肉食）が、哀惜の情という観点からだけでなく、餓えを満たす食糧としての意味を付与されていたらしいことを物語っている。

そしてまた、遺体そのものに対するあつかいの問題がある。語りから理解するかぎりでは、地中に遺体を埋めるのがそもそもの慣行であったはずである。その遺体を地中で腐るに任せることへの抵抗感から、遺体を食すようになったと語られているからである。では、そもそもの遺体の地中への安置の仕方はいかなるものだったのだろうか。そもそも墓はどのような形態であったのか。そして、遺体を食すように慣行が変化したとき、遺体のどの部分を食べたのであろうか。食べる部分と食べない部分とに何らかの差が設けられていたのだろうか。端的に言って、骨はどうしたのだろうか。骨を食べ残したとすれば、その骨はどこに、どのようなかたちで置かれることになったのか。同じように、牛を身代わりとして遺体は手元にとどめておくようになったとき、とどめおかれたその遺体は、どこに、どのようなかたちで置かれることになったのか。

もう1つ着目すべき点として、遺体の身代わりに牛を殺すようになったとき、その牛の臀部肉を領主に差し出さなかったということが挙げられる。メリナ人民（平民）が通常の祭事や儀礼において畜殺をおこなう場合には、殺された家畜獣の臀部肉は為政者（王族貴族）の取り分として領主に（究極的には王国の君主に）奉献されることになっていた⁹⁾。語りでは、このことを踏まえて、しかしながら死者の身代わりに供される牛については、それを「悪い肉」と称し、領主には奉献しなかったとされている。平民の親族集団内部においてそれを消費したということであるが、牛が遺体の身代わりであってみれば、これはとりもなおさず、遺体を食していたときも、その遺体は親族集団の内部で（外部には提供することなく）消費していたことを意味しているであろう。

このような諸点について疑問やコメントを挙げることのできるこの語りは、当然のことながらその信憑性についても疑いをいだかせずにはいない。カレ神父自身の採話において、この語りを聞いていた人々のなかから、「そんな話は聞いたことがない」という声の上があったことが記されている。これに対する話者の反応はといえば、死者をめぐる慣習というのは変化するものであるということにつきる。今や君主が死んだときでさえ人身供犠はしなくなっているし、キリスト教に改宗して以来牛を殺すことも禁じられるようになった、だから「元々の昔」の慣習も忘れられているのだ、と。

屍肉食に関するこの話の信憑性に疑義をもたせる背景要因は、屍肉食を含めた広い意味での食人について、マダガスカルではさほど記録が豊富でないことである。『マダガスカルにおける王たちの歴史』の今言及した部分を別にすると、食人についてしばしば参照される唯一の文献は、フラクールのものである。フラクールは、ブルボン王朝下のフランスによって設立されたフランス東洋会社（のちのフランス東インド会社）からマダガスカル南東海岸部の入植拠点に派遣され、この地に赴いたフランスの入植者や兵士を統括して入植事業を進めるとともに、島内探検や情報収集、現地住民との通商を進めた人物である。17世紀半ばのことであった。

このフラクールがのちに著した『大島マダガスカルの歴史』と題された本の、その「序文」に、南東海岸部から見て内陸の山岳部に居住する「オンタイサチューハ人」(Ontaysatrouiha) という人々のことが記されている¹⁰⁾。

この民族は、その近隣の民とはいかなる交流もなかった。彼らに対して弓と矢を用いて戦争をしかけ、敵を食べたり、自分の土地を通りかかった旅人を食べたりしたものである。この野蛮人は、病人に回復の望みがないと見て取るや、病人を食べてしまうのであった。病人の喉を掻き切り、その両手を王のもとへ食用として献上していた。父や母が葬られるところといえば、その子どもたち以外ではなかったのである。[中略] 彼らは島の他の諸民族と同様に土地を耕していた。見た目も育ちも非常に悪く、目は小さいのに顔面が大きく、歯はとがっていて鼻は極端に低く、唇は分厚くて髪の毛は縮れて短く、肌は赤みがかっていてヒゲはなく、お腹は大きい足はひよろ長く、このため走るのには長けていた。彼らはお互いどうし、じつに大いに食べ合ってきたので、しまいにはごく少人数になってしまい、近隣の民や敵たちによって20年来、皆殺しにされて、1人の男、1人の女も残ってはいない。わたしはこの話を、彼らの近隣に住むマシコール人 (Machicores) の地にある1人の村長から聞いたが¹¹⁾、同じことは他の何人かからも耳にした。(Flacourt 1658: “Avant-propos” [原文ページ番号なし])

引用の末尾にあるように、フラクールによればこの種の話は複数の語り手から語られたということであるが、それは断片的な語りにとどまっているとしかいいようがない。後代の研究者であるボールガールは、マダガスカルの食人について乏しい文献を探索しつつ、フラクールが以上のほかにも食人慣行の痕跡を記録しているとして、同じフラク

ールの『大島マダガスカル』から「割礼」の章に論及している (Beauregard 1888: 236)。しかしながら、フラクトールの当該章で関連しそうなのは、割礼後の男児の包皮を、そのオジが鶏卵の黄身・白身と一緒に飲み込むというくだりのみであり (Flacourt 1658: 66)、必ずしも食人慣行の存在を明確に示すものではない。

さらに、マダガスカルにおける食人 (屍肉食を含め) の記録について検討したデカリは、19世紀以降のヨーロッパ人による文献を調査し、わずか4件の報告例があるのみであるとしている (Decary 1928)。そのうちの1件は、メリナ王国による軍事的征服を受けたマダガスカル南東海岸部において、過酷な統治に加えて飢饉が発生したため、当地のアンタイサカ人 (Antaisaka) が食人に走ったというものである。もう1件は、マダガスカル南東内陸部のタナラ人 (Tanala) が、やはりメリナ王国軍の攻撃を受けたさいに、敵であるメリナ兵の遺体を報復のために食したというものである。残り2件は、ともにフランス植民地化以降のマダガスカル北西部サカラヴァ (Sakalava) 地方についてのものであり、ひとつはフランスによって処刑された男性の遺体から、遺族が肝臓を取り出して食したというもの、もう1つは邪術師の告発を受けて現地民に殺された女性の遺体から、やはり肝臓を取り出して、邪術の効力に対抗するために邪術をかけられたと目される人々がそれを食したというものである。

デカリは、サカラヴァ地方における後2者については、肝臓という、マダガスカルでは人体でもっとも高貴とされる臓器が選択的に食されていることから、一種の食人儀礼とも見えるとしている。しかし、いずれにしても記録としては4件の報告しかなく、それらも散発的であって、すべて偶発的な事件と見なされるべきであると論ずる。このようなマダガスカルにおける食人慣行をめぐる背景要因は、メリナ平民における屍肉食を過去に実際におこなわれていた慣行と見なすことに否定的に作用するのである。

3 遺体から肉を削ぎ落とす

研究者のなかには、『マダガスカルにおける王たちの歴史』に登場する屍肉食をめぐるこの語りや、たんなる一老人が想像の所産で語り出した「物語」(つまりは「作り話」)と見なすことなく、民衆の記憶からは失われてしまった過去の「歴史」を反映するものと考え、葬制における屍肉食から牛肉食への移行が現実にあったものと捉える者もある。その典型が、マダガスカル学者モレの所説である。モレは、『王たちの歴史』のこの箇所によつての議論を根拠づけるかたちで、メリナ人における葬制の歴史を再構成し、それによつてメリナ王国の君主が執りおこなう毎年の沐浴儀礼 (*fandroana*) の起源を説明しようとした (Molet 1956)。また、インド洋海域世界における精神性と死者とのかかわりというまったく異なる議論の文脈ではありながら、シャムピオンも、この話が事実を伝えるものということや前提に、生者と死者との関係と、そこにおける生者の精神的

安定性に関する論を立てている (Champion 1995)。

しかしながら、『王たちの歴史』において単発的に登場するこの語り1話を以て、メリナ葬制史全体の起点とすることに、わたし自身は多大な躊躇を覚えずにはいられない。前述のように、屍肉食を含めた食人慣行全般について、マダガスカルにその明瞭な痕跡をたどることが難しいとすれば、なおさらであろう¹²⁾。にもかかわらず、本稿においてこの伝承を取り上げたのはなぜか。その事実性については大いに争う余地があるにしても、そして一老人の「作り話」である可能性を排除しえないとしても、この伝承にメリナ人の（そしておそらくは多くのマダガスカル人の）死者との関係の取り結びのあり方が、先鋭的なかたちで反映されていると見ることができるように思われるからである。

それに論を進めるにあたって、もう1つ、『マダガスカルにおける王たちの歴史』に記録されている話を瞥見してみたい。こちらのほうは、採話のほぼ同時代のことを語っており、その「事実性」については疑念を差し挟む余地はないと思われるものである¹³⁾。以下ではまず、この話を理解するための前提として、19世紀のメリナ王朝略史をたどっておきたい。

冒頭に触れたメイユールが訪れた18世紀後半のメリナ人（「フヴァ」人、もしくはメイユールがいう「ホヴ人」）は、その記録にもあったとおり、彼らどうしのあいだで戦闘をおこなっており、メリナ人としての統一された政治体は形成されていなかった。しかし、メイユールがメリナの地を訪れた直後に、後々メリナ王朝史に英傑として名前を称えられることになる王、アンドリアナンパイニメリナ (Andrianampoinimerina, 在位1787-1810年) があらわれ、分裂状態にあったメリナ人を統一して王都をアンタナナリヴに定めた。ここにメリナ人の統一王朝が現出したわけである¹⁴⁾。

王国を統一したアンドリアナンパイニメリナは、国力をつけるべく、各種の改革事業に着手した。王都アンタナナリヴ周辺の沼沢地に大規模な排水灌漑事業をおこない、水田を拡大することによって農業生産力を増強した。島外との奴隷交易の中間ルートを押さえることによって、島外との交易にも関与するようになった。ある種の行政制度・軍事制度・貢納賦役制度を定めるとともに、定期市の運営を管理するようになった。このように国力を増強したメリナ王国は、アンドリアナンパイニメリナの治世下で、周辺地域への版図拡大事業に着手するようになる。元来、マダガスカル中央高地の中心部に局限されていた王国の版図（この領域を「イメリナ」Imerina, すなわち「メリナの地」という）が、王の治世下で南に、そして東にと、拡大を遂げはじめるのである¹⁵⁾。

メリナ王国の他地域への征服・拡大は、アンドリアナンパイニメリナの次代の王、ラダマ (Radama, 在位1810-1828年) によって継続される。ラダマは父王アンドリアナンパイニメリナの遺志を継ぐと称して他地域の征服事業を推進していたが、ここにはフランスに抗してマダガスカルへの勢力の伸張を企てていたイギリスの思惑が強く関与していた。フランスは17世紀の半ば、先述のフラクールの時代に、マダガスカル南東海岸部

に入植地建設を試みており、ほどなくしてそこからは撤退を余儀なくされたものの、この経緯に照らして、フランスがマダガスカルに対する排他的な「主権」を有することを、ヨーロッパにおいては主張してきた。また、1750年には、マダガスカル北東海岸に位置する小島、サント＝マリー島が、その地域の首長によってフランスに割譲されており、このこともフランスのマダガスカルに対する「主権」の主張を正当化するものとして援用された。これに対し、インド洋南西海域への進出に着手したイギリスは、ナポレオン戦争後の対仏和平協定で、フランスからマダガスカル東方のモーリシャス島を割譲されることになる。ここを拠点としてマダガスカルへの進出を試みるようになる。その過程で、どちらかといえばマダガスカル海岸部に地歩を築いてきたフランスに抗すべく、イギリスはマダガスカル内陸部への進入を企図するようになるのである。

このときマダガスカル内陸部では、メリナ王国の統一がなり、アンドリアナンプイニメリナ王からラダマ王へと、王国の版図拡大事業が緒に就いたところである。イギリスは内陸部のこの動向に着目すると、1817年、メリナ王ラダマとのあいだに友好条約を締結し、王国を軍事的に支援補佐する体制を整えるとともに、非アングリカン系プロテスタント宣教会であるロンドン宣教会（London Missionary Society）より宣教師と技術者を派遣して、マダガスカル語のラテン文字表記による正書法の確立を含むさまざまな技術移転を施し、王国の基盤強化につとめた。ラダマ自身が父王アンドリアナンプイニメリナの遺志を継ぐものとしてマダガスカル各地への軍事遠征をおこなっていたにしても、じつはここには、メリナ王国を通じて自国の影響力をマダガスカル島内に広く浸透させ、海岸部を拠点としてきたフランスを牽制しようとしたイギリスの政略的な思惑が介在していた可能性が大きいのである¹⁶⁾。

こうした経緯により、1820年代以降、メリナ王国による島内他地域の征服事業はその実効性が飛躍的に高まり、遠征頻度が増すとともに遠征距離も長くなって、マダガスカル中央高地の一角からマダガスカル北東海岸部にかけての地域がメリナ王国の直接的な統治体制に組み込まれた。また、より遠方の、すでに先住者が既存の政治組織（王国組織）を発達させていたような地域においても、メリナ王国の間接的な統治体制に入るものが出るようになった。このため、19世紀を通じてメリナ王国はその政治力を拡大し、最終的にはマダガスカル島のおよそ3分の2が、その直接的・間接的な支配に下ったのである。

いささか迂遠ながらも、メイユールが記録した後のメリナ王国の事情を説明したのには理由がある。以上のような歴史的な経緯により、19世紀になるとメイユールが実見したメリナ人どうしの戦闘の時代が終わりを告げ、メリナ人がいうなれば本来の領域（「イメリナ」）の外部に打って出て、版図拡大のために域外と戦闘を繰り返す時代を迎えたことを示したかったからである。マダガスカルの気候条件により、メリナ王国では雨季には水田稲作農耕を中心とした生産活動に専心する。人々が軍役に招集されてイメリナ

域外への遠征に出るのは、したがって主として乾季のことである。このとき兵士として徴用された男性は、自分の故郷の町や村から離れ、イメリナからさえも離れて、軍務に従事する。合戦ともなれば、当然のことに戦死の可能性もある。メリナ人どうしで戦って、親族がただちに遺体を引き取りにきたり、あるいは買い戻しにきたりできるような状況にはないのである。では、19世紀初頭にはじまるメリナ王国の軍事的拡大において、イメリナから遠く離れて死を迎えた戦死者の場合、その遺体はどのように取り扱われたのだろうか。

『マダガスカルにおける王たちの歴史』には、19世紀初頭以降のメリナ王国の軍事遠征で戦死したメリナ兵について説明した、次のような語りが採集されている。

それから、戦場で戦死した場合のこと。男の奴隷がいて、その奴隷がお伴に付き従っており、不運にも撃たれて死んだときには、奴隷が速やかに遺体を運ぶ。奴隷がおらず、随行してくれるような親族もなく、戦場で死んだときには、そのままずっと遺体は失われてしまう。だが、親族があり、死んでもその親族がその場所で遺体を見つけてくれれば、その親族が遺体を引き取り、人を雇って遺体を運んで帰る。もし雇える人が見つからないときには、ひとまずその場所に遺体を埋葬する。親族がなく死んだときには、地上で遺体が行方不明になることになってしまい、その場所にずっと打ち捨てられたままとなる。それは悲惨きわまりないことであって、それというのも、遠く離れた場所で死んだ親族がいるというのに、その遺体を運べる人がいないからである。それで悲惨と悲嘆はいや増す。すでに死んでしまった自分の親族のことを懐かしく思うから。死んでしまったにもかかわらず、遺体があるところに戻ることはなく、遺体を前にして泣いてもらうこともないのだから。戻ってこず、家族の人たちと骨が混ざり合うことのない遺体、それが何よりも悲しいことなのだ。それこそが、悲惨と悲嘆をいや増すものである。死なない人など、どこにもいないのだから。8つの骨 (taolam-balo) が失われてしまったこと、それが悲しむべきことなのだ¹⁷⁾。

それから、戦場で死んで、遺体が随行者に引き取られたとしても、それを運んで帰る人がいない場合がある。親族にしる奴隷にしる、随行者が少なく、遺体を運び切れない場合である。そのときは、いる人たちだけで遺体を運べるような方策を講じる。肉を削ぎ落とす。肉が落ちたら、関節のところですべて折る。そして、箱でも籠でも、運べそうなものにそれらを押し込める。悪臭を止めるために塩も入れる。こうやって肉を落とせば1人でも運ぶことができる。肉のほうは布でくるみ、死亡したところに墓をつくって埋葬する。肉のほうは、こうしてそこに永遠に埋めておく。骨のほうは、祖先の墓に戻ってくるのが求められている。骨を前に、親族たちは泣くのだから。祖先と骨が混ざり合うのだから。(Callet 1908, tome 1: 268)

メイユールが記録したメリナ内部での戦闘と同様に、ここでも戦死者の遺体を親族が引き取ることの重要性が記されている。さらにこの話では、たんに親族が遺体を引き取るだけでなく、それを「祖先の墓」に埋葬すべきことに言及が進んでいる。遺体は親族に引き取られ、親族たちの故地へと帰されて、墓において「家族の人たちと骨が混ざり合う」ことが重要なのである。

通常メリナ人の墓は、親族が1つの墓を共有する集合墓の形態をとる。メイユールが記していたような、親族の遺体を引き取ることに對する倫理的な強制力は、引き取った遺体を祖先の墓に埋葬することに對する倫理的な強制力として理解しなくてはならない。死者の側からいうなら、死して親族とともに祖先の墓に埋葬されないということ、生者の側からいうなら、遺族として親族を祖先の墓に埋葬してやれないということ、このことはメリナ人にとって、心理的に大きな負荷をとまなう事態なのである。その上この語りにおいては、遺体のうちでもとくに骨に焦点が当てられている。お付きの奴隷がいて、あるいは現地で人を雇うことができ、遅滞なく遺体を故地にまで送り返すことができればまだしも、そうでない場合には、ともかくも骨を故地に搬送すべきことが語られているからである。肉のほうは削ぎ落とし、戦地にて埋葬すれば、それきりで放置される（「そこに永遠に埋めておく」）。祖先の墓に戻ってこなくてはならないのは、骨なのだ。骨が「祖先の墓に戻ってくる」ことが重要なのであり、「祖先と骨が混ざり合う」ことが重要なのである¹⁸⁾。

4 遺体を同化する

一般的にいうなら、マダガスカルにおいて概念化された人の生は、生物学的な死によって途絶するものではない。生物学的な死は、いわば祖先への道行きの上をなすものである。もちろん、人は生物学的な意味で誕生し、成長し、老い、死を迎えるわけであるが、それが全体としては祖先への道行きであって、この道行きが生物学的な死によって途絶するのではないということは、マダガスカルにおいて人の生が、漸次的な乾燥化の過程として捉えられていることと関連しているといえるだろう。人は水と結びついて生まれる。死産した子や、未割礼で亡くなった子は「水の子」(zaza rano) と呼ばれ、中央高地北東部に位置するわたしの調査地（そこはシハナカ Sihanaka と自称し、そう他称されてもいる人々が居住する地域として概念化されている）では、かつてその遺体は祖先伝来の墓に埋葬することがかなわず、たんに土中に埋めることも許されずに、沢から実際に水に流したと語られている。現在でも「水の子」を墓に埋葬することはできず、祖先伝来の墓の脇に個人用の穴を掘り、そこに埋葬するのが普通である。このように水と結びついて生まれた人の人生は、成長し、老いるにしたがって水分を失い、乾いてゆく過程であるとされる。そして、生物学的な死によって、この過程が終わることはないのだ。それというのも、遺体はそれ自体としてはまだ幾分なりとも水分を含んでおり、さらに乾燥化してゆくからである。埋葬され、土中で乾燥化することにより、肉は朽ち、骨だけになって、やがてはその骨とても塵芥に帰す。このような人の物理的な外観に看取される乾燥化の過程が、人が生まれ、育ち、老い、死して祖先へといたる倫理的な過程と即応しているのである¹⁹⁾。

けれども、人がその過程をたどりきるためには、死んだのち、その人が祖先伝来の墓に埋葬されること（つまり死して親族たちとともにいること、「骨が混ざり合う」こと）が不可欠なのだ。だから、終局的に墓に安置されるべきは、乾燥の極にあるともいえる死者の骨であることになるわけである。メリナ兵の遺体について、肉は削ぎ落とし、骨だけにして軽くして持ち帰ると語られているのも、この事情を伝えるものなのである。

それというのも、死者は故地の墓に埋葬されることにより、祖先としての位置づけを与えられるものだからである。逆にいうなら、遺族は死者を故地の墓に埋葬することにより、遺族としての義務を果たすものだからである。現在であれば、故地を離れて死者が出た場合、ただちに遺体を故地に輸送する算段を遺族がつけることができなければ、そのとき遺族は死亡した土地に遺体を仮埋葬しておき、数年後に骨ばかりとなった遺体を故地の墓に移葬する。これは国外で死んだ場合でも基本的には同じである。たとえば、多くのマダガスカル人移民が生活するフランスにはマダガスカル人の互助組織がいくつも設立されているけれども、それらのなかには、遺体をマダガスカルの故地にまで輸送する費用を相互扶助し合うことが当初の目的であったものが少なくない。

本稿で取り上げた3つの記録（語り）を、それが対象としている時代とのかかわりで古い順に並べるなら、もっとも古いものとして位置づけることができるのは「元々の昔」の慣習を語っている『マダガスカルの王たちの歴史』に語られた屍肉食の話である。ただし、これが言及している時代が、事実問題として歴史のある時期と特定できるのか否かは、この語り自体の信憑性に照らして確言することができない。次いで古いのは、メイユールが記録したメリナ人内部での戦争における遺体のあつかい（18世紀後半）であり、最後がやはり『王たちの歴史』に語られた、イメリナ外での戦死者の遺体に対するあつかい（19世紀前半から半ば）である。このうち屍肉食の話に関しては、再三述べたようにその事実性について留保の必要があるが、これらはみな、いうなればある同じ主題について語っている。死者を中心として集まる親族たちにとって、遺体が（とりわけ遺骨が）、他に譲渡することのできない、また譲渡することの許されないものであるということ、これである。事実としての信憑性に疑義があるとはいえ、本稿で屍肉食の話に注目するのも、たとえこれが一老人の「作り話」であるとしても、その「作り話」を可能とした一種の想像力の、その出所は、マダガスカル、とくにその中央高地における死者と遺体をめぐる観念と行為にあると考えられるからである。この点ではこの話も、親族の遺体の譲渡不可能性を、煽情的であるとはいえ印象的な仕方でも語るものにほかならない。

親族の遺体（遺骨）をこのように譲渡不可能性という観点から見た場合には、改めて検討しなくてはならない論点が浮かび上がってくる。すでに屍肉食譚を検討したくたでも触れたことであるが、屍肉を食した人々、ないしは遺体の代わりに牛を殺して食した人々が、どのような範囲の親族として構成されているのかという社会学的な問題があ

る。同時にまた、その親族の範囲の内部において、より中心的な位置を占めるホストにあたる側の親族と、屍肉ないし牛肉を供されるゲストにあたる側の親族とで社会的な地位ないし立場の違いはないのかという問いも浮かぶ。こうした問題は、遺体が、そして遺骨が、どの範囲の人々にとって譲渡不可能であるのかという点を考える上で避けて通ることのできない問題である。

本稿で通覧した3つの記録（語り）のいずれにも、この社会学的な問題を考察する上でのヒントとなるような事象は触れられていない。だが、おそらく看過すべきでないのは、屍肉食譚において、人民（平民）は遺体を食べたが、貴族は食べなかった（貴族が食べたのは君主の遺体だけ）と語られていることである。遺体が牛に置き換えられたさいにも、通常の牛の畜殺や供犠とは異なり、平民は貴族の取り分であるはずの臀部肉の供出をしなかったとあり、その理由として牛が遺体の身代わりであるので、ということが言及されている。つまり、平民が遺体を食するにあたっては、その一部を封土の領主である貴族に差し出すことはなく、遺体の身代わりの牛についても同様であったということである。ここに語られているのは、階層化されたメリナ社会で、特定の封土において平民層は貴族層との恒常的な社会関係にあったにもかかわらず、死者の葬送というこの一時点においては、平民の親族の集まりが（その社会学的な構成については不明であるにせよ）、ある閉じた集団として立ち現れていたということなのである。

遺体を実際に食すかどうか、あるいは実際に食したかどうかは別にして、戦死者の遺体が他人の手に渡って散逸することを近親の遺族が極度の不名誉と感じ、何としてでも（分断されたパーツごとに代価を支払ってできても、肉を削ぎ落として骨だけにしてできても）それを引き取り、親族の故地に運んで祖先の墓に埋葬しようとするのも、いってみればその集団の内部に遺体を留め置き、その外部には出さないという意志のあらわれと考えることができる。屍肉食の場合には文字どおりの意味で、そして遺体の回収と埋葬の場合には比喩的な意味で、それは「エンドカニバリズム」の一形態なのだ（cf. Champion 1995）。

この意味では、北米先住民のクワキウトルおよびツィムシアンでの財の区別について、モースが次のような論評を与えていることは興味深い。

第一に、少なくともクワキウトルとツィムシアンの人々においては、さまざまな種類の所有財が区別されている。この区別は、ローマ人やトロブリアンド諸島民やサモア人における区別と同じである。彼らのところでは、まず一方にたんに消費され、日常的にただ分配されるものがある（わたしには、これについて交換がなされている気配を認めることはできなかった）。そして他方に、家族のものである貴重財がある。護符や紋章入りの銅製品、皮毛布や紋章入りの布などである。この後者のタイプの物品は、儀式的手続きに則って引き渡しがなされる。それは、結婚において女性が引き渡され、さまざまな「特権」が娘婿に引き渡され、名前や位階が子どもたちや娘婿たちに引き渡されるのと同じような儀式性によってであ

る。このように引き渡される物品の場合、それが譲渡されるということすら正確ではない。それらは売却されるわけでもなければ、本当の意味で譲渡されるわけでもなく、むしろ貸与されるものなのである。クワキウトルのもとでは、こうした財物のあるものは、たとえポトラッチの場に引き出されたとしても、譲渡されてはならないのだ。じつのところ、これらの「所有財」は聖物 (*sacra*) であって、万が一家族がそれを手放すことがあるにしても、それは相当の痛みをともなうことであるし、場合によっては家族がそれを手放すことは決してないのである。(Mauss 1923-1924: 111-112)²⁰⁾

ここには、「家族のものである貴重財」が、ポトラッチのその場には引き出され、来客たちに披露されているながら、そしてポトラッチにおいて贈与されるさまざまな財物とともに場を占めながら、それ自体としては「譲渡されざる所有財」として家族のなかに留まることが述べられている。「家族」が「家族」以外の社会単位と接触し、それに対する贈与に身を投ずるポトラッチというその現場で、その「家族」にとっての譲渡不可能性が併せて提示される。

それと類比的に考えるなら、メリナ人における近親者の遺体ないし遺骨は、その散逸の恐れが現実的であるなかで、そして屍肉食の場合には領主貴族に供するかどうかの問題化するなかで、それを自分たちにとっての譲渡不可能性と位置づけ、みずからにおいて回収し、みずからにおいて消費する対象物である。それによって、ポトラッチの場合にはある「家族」が〈他〉に対する〈同〉としてみずからを定位しえたのと同様に、メリナ人においては親族の集団の〈同〉が定位される。〈同〉を定位させる媒体であり、かつ〈同〉が定位される場でもある遺体・遺骨は、この点でこの集団によって「同化」され、逆にこの集団は遺体・遺骨に「同化」される。集団の〈同〉にとって、そのような特権的な作用を果たすものであるからには、近親者の遺体・遺骨は、クワキウトルやツィムシアンにおける譲渡されざる所有財と同じく、その集団にとっての「聖物」(*sacra*)と化すのである。

ここで再び、〈他〉に対するこの〈同〉が、どのような社会学的な構成物として析出するのかに論点を向けてみよう。本稿が対象としてきたメリナ人の場合には、研究者によって「クラン」(clan)と呼んだり、「ディーム」(deme)と呼んだりする出自集団が、その社会組織の基盤をなしていることが夙に論じられてきた (Bloch 1971, 1985; Condominas 1960)。この集団は、共通の始祖を頂点にいただき、そこからの共通の出自を認知している親族たちの集団であり、集団内婚を規範とし、かつ特定の村落群および耕作地 (水田) に対応するものとして地縁的な性格も呈している。内婚を規範としていることから、共通の出自の認知とはいっても、それが父を通じて得られるか、母を通じて得られるかは問題とならず、双系的な内婚親族集団かつ地縁集団として成立している。さらに、この集団の共通出自を具現化するものが、集団が共有する祖先伝来の墓だというわけである。

このような集団性を念頭に置く場合、メリナ人における〈同〉は、死者に対する広義での「エンドカニバリズム」と、それによる死者の同化（そしてまた死者への同化）を通じ、独立的かつ自存的な実体的集団性として思念され、そしてまた現実化していると論じることができる。しかしながら、わたしが文化人類学的な調査に従事してきた中央高地北東部（先にも触れたように、シハナカ人が住まうとされている地域）においては、このような親族集団・出自集団の組織は未発達であり、個別の世帯の自律性がきわめて高い組織形態を示している。にもかかわらず、死者の遺体はその近親者が引き取り、祖先の墓に埋葬するべきであるとする規範には、相変わらず強固なものがあり、この点でメリナ人とは共通しているように見える。集団性の下支えが、世帯を超えて永続する親族集団や出自集団に定位されていないとするならば、ここにおける「エンドカニバリズム」は、いかなる〈同〉の成立契機となっているのだろうか。あるいは、その成立にどのような歴史的・社会的文脈が作用しているのだろうか。この点については、すでに森山（印刷中）において考察の方向性を示したが、本稿で論じたような問題が、メリナ人を離れて他のマダガスカル地域においても適用されるべきことを、指摘しておきたい。

注

- 1) 現代のマダガスカル語正書法では「ツィマルフィ」(Tsimarofy)である。
- 2) 「フヴァ」(もしくはメイユールのいう「ホヴ」)とは、メリナを自称する人々のうち、王族貴族でない平民層を指す名称である。したがって、「民族」の総称詞としては「メリナ」のほうが適切であるが、ヨーロッパの文献では、フランス植民地期にいたるまで、「フヴァ」が総称詞として誤用される傾向が顕著であった。
- 3) 現代のマダガスカル語正書法では、「ディアナヴェルンザフェ」は「アンドリアナヴェルンザフィ」(Andrianavelonjafy)、「アラソラ」は「アラスラ」(Alasora)である。アラスラは、現在の首都アンタナナリヴ市の南部に位置する丘上の町で、この丘はメリナ王国にゆかりのある12の聖山のひとつに数えられている。
- 4) 引用者注:「メイユール氏によれば」とあるのは、編者であるデュメーンが文章をまとめているためである。
- 5) 引用者注:「沐浴儀礼」と訳した“fandroana”は、メリナ君主が新年にあたって執りおこなう儀礼であり、これによって君主の祝福が末端の人民にまで施される儀礼的な仕掛けとなっていた。
- 6) 引用者注:「人を捧げること」とは、死者の葬儀にあたって人身供犠をおこなうことを指している。
- 7) 引用者注:「お日さま隠し」というのは、“takomasoandro”の逐語的な訳であるが、この表現は、君主の崩御にあたって殺される牛の意味で用いられる(Rajemisa-Raolison 1985: 911)。
- 8) 引用者注:「お祈りをするようになって以来」とは、キリスト教の信仰に帰依して以来という意味。メリナ王家がキリスト教(非アングリカン系のプロテスタント信仰)に帰依したのは、1869年、女王ラナヴァルナ(Ranavalona) 2世の治世下でのことである。
- 9) メリナの王朝伝承では、16世紀後半から17世紀はじめにかけて王位にあったと推定されるメ

リナ王ラランブ (Ralambo) が、王国においてはじめて牛を食用に供したとされる。そのさい王は人民を招集し、すべての牛は王たる自分のものである以上、その最上の部分である臀部肉および膾肉は自分の取り分に帰すべきであると告げたという (Callet 1908, tome 1: 145-146)。

- 10) 「オンタイサチューハ」(Ontaysatrouha) は、現在の正書法では「アンタイサチュカ」(Antaisatroka) であろうか。後年の編纂になる『マダガスカル古代文献集成』(全9巻)の編者は、フラクールのこの箇所に関し、この民族名を「アンタイスッチャ」(Antaisotra) に比定している (Grandidier, *et al.*, 1913: 17)。また、デカリはこれを、マダガスカル南部バラ人の一分岐である「ベハイスッチャ」(Behaisotra) に関連づけている (Decary 1928: 116)。
- 11) 引用者注：フラクールが「マシコール人」(Machicores, 語末のsはフランス語表記における複数記号)と呼んでいるのは、現代のマダガスカル語正書法では「マシクル」(Masikoro)となる。マダガスカル南西の内陸部を主たる居住域とする人々である。
- 12) 屍肉食に関する『王たちの歴史』のこの語りについては、ブロックもその信憑性に疑義を呈し、これを文字どおりにではなく隠喩として解釈すべきことを論じている (Bloch 1985)。しかし、そのブロックにしても、この話を一貫して「神話」と位置づけており、他のメリナ的な神話モチーフとのかかわりで読解しようとしている。本文で指摘したとおり、カレ神父が採話していたとき、この語りを一緒に聞いていた人々のなかから、「そんな話は聞いたことがない」という声が上がっており、このことはこの話が「神話」ですらなく、一人の語り手のたんなる作り話である可能性を示唆するものだが、ブロックがこの部分を読み過しているのは奇妙としかいえない。なお、屍肉食にかぎらず、マダガスカルにおける食人全般についても、たとえば前述のデカリは、フラクールが記録した食人の話をたんなる伝説としてしか見るべきものがないと、その事実としての信憑性を否定している (Decary 1928: 120)。
- 13) 『王たちの歴史』を採集編纂したカレ神父は、1864年から1883年まで、メリナ王国内で宣教活動に従事している。
- 14) ただしメリナ王国はアンドリアマシナヴァルナ (Andriamasinavalona, 在位1675-1710年)の治世後に4つの小王国に分裂した経緯があったので、アンドリアナンブイニメリナによる統一は厳密には再統一である。
- 15) 18世紀末から19世紀初頭にかけてのメリナ王国の農業および貿易の拡大については、Campbell (2005: 18-58)を参照すること。
- 16) ラダマ王は、父王が遺したとされることば、「わが水田は海に果つる」(マダガスカル島の全体が自分の領地であるということ)を引用し、父王の遺志として軍事的拡大を正当化した。マダガスカル全土を支配下におさめるという発想自体が、イギリスの教唆によるものである可能性がある。これについては、Delivré (1974: 203-208)ならびに森山 (2002: 24-25)を参照せよ。
- 17) 引用者注：「8つの骨」とは遺体を比喩的にいいあらわす表現であり、原義としては左右1対ずつの上腕と前腕の骨、および太腿と脛の骨を指している。
- 18) グランディディエは、メリナ王国が版図の外に軍事的に勢力を拡大しようとした初期において、戦死兵の遺体を故地へ持ち帰ることが衛生的な面から軍務を阻害するとの理由で、王ラダマがこの慣行を禁じた故事に言及している (Grandidier 1912: 314)。このことは逆に、いかに当時のメリナ人が、イメリナ外の戦地という一種の極限状況において、遺体、とくに遺骨の散逸に対して強い恐れをいだいていたのか、そしていかにそれを祖先の墓に戻すかことに執着していたのかを示している。

- 19) 遺体の乾燥化の過程が、死者が祖先へといたる過程と即応しているという点は、わたしがかつて「祖先の過程論」と呼んだものに対応している（森山 1994）。これは死という事態を、死後の遺体の変化（遺体の乾燥化による変化）、死者の社会的位置づけの変化（この世に半ばとどまる存在から、あの世へ最終的に移行した存在への変化）、近親遺族の社会的状態の変化（服喪から喪明けへの変化）の3つの側面の対応関係から把握したヘルツの理論に依拠しており（Hertz 1905-1906）、マダガスカルの民族誌学的な文脈においては、メトカーフとハンティントンの研究にも関連するものである（Metcalf and Huntington 1979）。
- 20) なお周知のように、「贈与論」におけるモースのこの立論を受け、「譲渡されざるもの」については、ワイナー、ゴドリエらが、主として財の所有と贈与もしくは交換の文脈において議論の発展的な継承を図っている（Weiner 1992; Godelier 1996）。

文 献

- Beauregard, Ollivier
 1888 L'anthropophagie à Madagascar. *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, tome 11: 234-237.
- Bloch, Maurice
 1971 *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press.
 1985 Almost Eating the Ancestors. *Man*, N. S., vol. 20, no. 4: 631-646.
- Callet, le R. P.
 1908 *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, 2 tomes. Antananarivo: Imprimerie Nationale.
- Campbell, Gwyn
 2005 *An Economic History of Imperial Madagascar, 1750-1895: The Rise and Fall of an Island Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Champion, Bernard
 1995 Manger les morts: y a-t-il une relation entre les techniques de sépulture et la présence des morts parmi les vivants? In Jean-François Reverzy (ed.) *TET'VID: un autre regard sur la dépression*, vol. 1: *Dépressions et cultures*, Paris: L'Harmattan and Saint-Denis: Grand Océan.
- Condominas, Georges
 1960 *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*. Paris: Berger-Levrault.
- Decary, R.
 1928 Contribution à l'étude de l'anthropophagie à Madagascar. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 7^e série, tome 9, fascicule 4-6: 116-121.
- Delivré, Alain
 1974 *L'histoire des rois d'Imerina: Interprétation d'une tradition orale*. Paris: Klincksieck.
- Flacourt, Etienne de
 1658 *Histoire de la Grande Isle Madagascar*. Paris: Jean Henault.
- Godelier, Maurice
 1996 *L'énigme du don*. Paris: Librairie Arthème Fayard.

- Grandidier, A., Charles-Roux, H. Froidevaux, and G. Grandidier (eds.)
 1913 *Collection des Ouvrages anciens concernant Madagascar*, tome 8. Paris: Union Coloniale.
- Grandidier, G.
 1912 La mort et les funérailles à Madagascar. *L'Anthropologie*, tome 23: 321-348.
- Hertz, Robert
 1905-1906 Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique*, 10^e année: 48-137.
- Mauss, Marcel
 1923-1924 Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique*, N. S., tome 1: 30-186.
- Mayeur, N.
 1913 Voyage au pays d'Ancove (1785), rédaction de M. Dumaine. *Bulletin de l'Académie Malgache*, vol. 12 (deuxième partie) : 14-49.
- Metcalf, Peter, and Richard Huntington
 1979 *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. New York: Cambridge University Press.
- Molet, Louis
 1956 *Le bain royal à Madagascar: Explication de la fête malgache du Fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*. Tananarive: Imprimerie Luthérienne.
- 森山工
 1994 「祖先を買取する方法——中央マダガスカル北東部, シハナカにおける祖先概念の二相」『アフリカ研究』45: 27-44。
 2002 「名前をめぐる運動——マダガスカル植民地前史における名乗りと名指しの抗争」黒田悦子編『民族の運動と指導者たち——歴史のなかの人びと』pp. 14-31, 東京: 山川出版社。
- 印刷中 「墓が刻むクロノロジー——マダガスカル, シハナカにおける祖先観の変化と〈家〉」小池誠・信田敏宏編『生をつなぐ家』東京: 風響社。
- Rajemisa-Raolison, Régis
 1985 *Rakibolana malagasy*. Fianarantsoa: Ambozontany.
- Weiner, Annette B.
 1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.