

年報人類学研究第7号 2017年

目次

論文

- 沖縄県与那国島の宗教的職能者「オガミのひと」の役割
—洗骨改葬2事例の比較から—……………唐木 健仁 (1)

講演録

- 日本文化人類学会第50回研究大会記念シンポジウム
人類の道徳性と暴力性をめぐって
—隣接諸科学との対話—
……………長谷川 眞理子、山極 壽一、内堀 基光、後藤 明 (34)

研究ノート

- 先スペイン期アンデスのワリ文化の奉納儀礼について
—ペルー北部高地エル・パラシオ遺跡の事例……………渡部 森哉 (74)
- When the Dead Call
Okinawan Ancestor Worship in Brazil……………Victor Hugo Kebbe (92)

書評

- 大石高典著『民族境界の歴史生態学—カメルーンに生きる農耕民と狩猟採集民』、京都大学
学術出版会、2016年……………辻 貴志 (114)
- LEGRAIN, Laurent. *Chanter, s'attacher et transmettre chez les Darhad de Mongolie*
(Singing, Attachment and Transmission among the Darhads of Mongolia). Paris:
Centre d'Etudes Mongoles et Sibériennes-Ecoles de Hautes Etudes, 2014
……………Roger Vanzila Mumsi (118)
- 編集規程・投稿規程・執筆規程…………… (131)

Annual Papers of the Anthropological Institute Vol.7 (2017)

Contents

Articles

The role of “The praying person” in bone cleaning and secondary burial on Yonaguni Island, Okinawa Kenji Karaki (1)

Transcription

The Japanese Society of Cultural Anthropology 50th Anniversary Symposium
Issues Concerning Morality and Violence of the Human Race
Dialogues with Adjacent Disciplines
.....Mariko Hasegawa, Juichi Yamagiwa, Motomitsu Uchibori, Akira Goto (34)

Notes on Research

Offering Ritual of the Wari Culture in the Prehispanic Andes
A Case Study of El Palacio Site, Peruvian Northern Highlands
.....Shinya Watanabe (74)

When the Dead Call
Okinawan Ancestor Worship in BrazilVictor Hugo Kebbe (92)

Book Reviews

Takanori Oshi, *民族境界の歴史生態学—カメルーンに生きる農耕民と狩猟採集民*, Kyoto: Kyoto University Press, 2016 Takashi Tsuji (114)

LEGRAIN, Laurent. *Chanter, s'attacher et transmettre chez les Darhad de Mongolie* (Singing, Attachment and Transmission among the Darhads of Mongolia). Paris: Centre d'Etudes Mongoles et Sibériennes-Ecoles de Hautes Etudes, 2014
.....Roger Vanzila Muni (118)

論文

沖縄県与那国島の宗教的職能者「オガミのひと」の役割 —洗骨改葬2事例の比較から—

唐木 健仁

要旨

沖縄県の南西諸島に位置する与那国島は、少数ではあるが、洗骨改葬が実施されている島である。本稿は、現在でも火葬場がなく、洗骨改葬を伴う複葬か否かの選択が当事者によって決定される与那国島で実施された2事例の洗骨改葬と、それに連続した各年忌法要に対するフィールドワークで得た知見を軸とし、ローカルな宗教的職能者である「オガミのひと」の役割を明らかにすることを目的としている。そして、死者儀礼において、重要な役割を担うローカルな宗教的職能者を検討することには、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」のような宗教的職能者に対する従来の研究視座を再検討するという意義がある。

「オガミのひと」と呼ばれる宗教的職能者は、家祭祀的な死者儀礼に登場すること、琉球王府の宗教制度や出自関係にとらわれないことから、研究史上の「ユタ」と性格を同じくする。しかし、慣習に対する豊富な知識を有していれば、霊的能力を兼ね備えていなくても、「オガミのひと」として洗骨儀礼を進行することができるという点において「ユタ」とは区別された存在であることが明らかになった。

また、現在では、宗教的職能者に内在する階層性のみならず、他宗教の要素をブリコラージュ的に加味した結果、一連の死者儀礼に関与する宗教的職能者の性格は変化している。しかしながら、このように多様化している宗教的職能者に対する分析手法として、従来の研究者は「ノロ・ツカサ」と「ユタ」という二項対立的構図を多用した傾向にあり、その結果、「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者は、「ユタ」に一括され、研究史上、等閑視されてきたと考えられる。そして、このような弁別的構図が踏襲されてきた一因として、「原日本」や「日本の古層」を沖縄に投影するオリエンタリズムの視座が、無意識的ながら研究者に内在していることも指摘できる。

キーワード

与那国島、洗骨改葬、オガミのひと、宗教的職能者、オリエンタリズム

1. はじめに

沖縄の在地信仰において、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」は代表的な宗教的職能者であり、そ

これらの宗教的職能者を主題とした研究は多い。「ノロ」と「ツカサ」は、それぞれ沖縄本島地域や宮古・八重山諸島地域において、村落の宗家を出自とする、あるいは、神の靈威を備えていることから琉球王府の管理制度に組み込まれた、いわば「公的」な宗教的職能者である。一方、「ユタ」は、託宣・卜占・祈願など、いわば「私的」な儀礼にかかわり、一般社会に密着した宗教的職能者である（渡邊ほか編 2008）。

本稿で取り上げる与那国島の「オガミのひと¹」は、家祭祀的²な死者儀礼に登場する点で「ユタ」と共通しているが、その役割と存在意義は異なっており、地域住民のみならず、「オガミのひと」自身も、「ツカサでもユタでもない」と語っていた。

そこで、「ユタ」と類似しているが、自他共に「ユタではない」と語られ、洗骨改葬³と年忌法要の場面で重要な役割を担った「オガミのひと」に注目し、洗骨改葬や各年忌法要における「オガミのひと」の役割を軸として、その存在意義を明らかにすることを、本稿における第1の目的とする。

さらに、従来の沖縄研究において、「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者を一括して「ユタ」として扱い、等閑視してきた傾向にあった。しかし近年、そのような位置づけに、ローカルな宗教的職能者が絡めとられた背景には、「原日本」や「日本の古層」を沖縄に投影し、研究対象そのものの理解を退けるようなオリエンタリズム的な研究視座が内在しているという議論も展開されている。

このような議論展開を踏まえ、研究者側が内包するオリエンタリズム的視座について再考したうえで、沖縄における宗教観の変化、一連の死者儀礼に関与する宗教的職能者の性格の変化という視点から「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者が看過されてきた要因を検討することを、本稿における第2の目的とする。

2. 先行研究の検討

2-1. 宗教的職能者の定義と研究上の問題点

本稿では、「オガミのひと」を含めて「ノロ」「ツカサ」「ユタ」などに対して宗教的職能者という表現を用いているが、この宗教的職能者という表現が示す範疇は広範囲に及ぶ。仏教における僧侶、神道における神官、キリスト教における神父など系統的な学問体系を背景にその地位を得た人以外に、主として東北地方で見られる「イタコ」や「口寄せ⁴」な

¹ 筆者の調査において「オガミのひと」とは、本人のみならず、地域住民からも「ツカサ」や「ユタ」とは区別された存在であった。場面によっては「オガミのおばさん」などと呼ばれるが、本稿では便宜的に「オガミのひと」「オガミのおばさん」と呼ばれる宗教的職能者を「オガミのひと」と表記する。

² 「オガミのひと」が登場した洗骨改葬や年忌法要においてであり、近隣住民が多数参加していることから、「オガミのひと」に対しては、「私的」ではなく「家祭祀的」という表現を用いる。

³ 「洗骨」と「改葬」は本来、別々の行為であるが、沖縄の場合、「洗骨」と「改葬」は一連の流れで実施することが多いため、本稿のなかでは総称して「洗骨改葬」とする。

⁴ 「巫女や霊媒などが、死霊や生霊、神霊を招き寄せ、自身にあるいはよりましに憑かせてその意を語ること、あるいは口寄せの業をなす者」とある（新谷・関沢編 2005:158）。

どのように修行や憑依によって霊的能力を獲得した人も、宗教的職能者の範疇であるといえる(池上 1999:21-30)⁵。

沖縄の宗教的職能者である「ノロ」や「ユタ」などは、多くの研究者が研究対象とし、その研究は、それらの出自、成立過程、役割などの面で成果を得ている。沖縄民俗辞典によると、「ノロ」は神人(カミンチュ)の呼称の一つであり、沖縄本島を中心に村落祭祀を担当する神役の最高位で、琉球王府の制度の管理下で公的地位が与えられた。そして、神の霊威を生まれながらに持つ、または村落の草分け宗家と出自関係があるとされる(渡邊ほか編 2008:143)。また、「ツカサ」は「ノロ」に対応する存在で、宮古・八重山諸島村落における御嶽祭祀の最高司祭である。

一方、「ユタ」は、沖縄本島および広く南西諸島においてトランス状態で託宣・ト占・祈願・治病などを行う民間巫女⁶で、ユタの呼称は主に奄美諸島・沖縄本島で用いられ、宮古島ではカンカカリヤー、八重山ではムヌシリ、ムヌチー、ニガイビトなどと呼ばれている(渡邊ほか編 2008:537)。

このように、宗教的職能者は、様々な呼称と実務の重層化を受けて変化している状態にあるが、本稿では宗教的職能者⁷を彼らの保有する機能的側面や出自に関係なく、死者儀礼を含む宗教儀礼において指導的立場にある人物と定義する。

沖縄の地域社会における民間巫者の呼称や実務の混淆による機能的類型に関する先行研究で、民間巫者の重層性に関連する問題点も指摘されている。田村敏和は南西諸島における民間巫者の調査において、「“ユタ”以外のさまざまな民間巫者を指す言葉を知ったことも1つの収穫であった。民間巫者である人物が、人々からどのように呼ばれているかは、人々の民間巫者に対する微妙な見方を示すことになり、民間巫者の職能を理解するための1つの糸口として、興味を惹くものがあつた」と述べ(田村 1983:47)、地域住民の認識によって呼称が変化することを指摘している。

また、北見俊夫は「ユタ」に対する概念規定について、「名は体を表わすというが、南島各地の民間巫者に対する呼称は、その実態とともに各島ごとに、きわめて変差に富み、複雑な様相を呈している。呼称だけを問題にしても、実態であるユタの能力・機能の裏付けをもった把握でなければ、概念規定をしてもそれは非生産的なことはいうまでもない」と述べ(北見 1983:169)、各地域における実態把握の必要性を指摘している。

同様に、池上良正も「男性のユタも少なくないが、大半は女性である。本島の北部と中南部、周辺離島では用語や実践内容に差があり、しかも宮古地方、八重山地方、それに薩摩藩の侵入以前には琉球王朝の域内にあつた鹿児島県の奄美地方まで視野に入れれば、そのヴァリエーションはさらに大きくなる。呼称についてもムヌス、ウグアンサー、カンカ

⁵ 池上良正は東北地方の「イタコ」や「口寄せ」行為を行う人々と同様に沖縄の「ノロ」「ユタ」などを「民間巫者」として位置づけて論じている(池上 1999:21-30)。このことを踏まえて本稿でも「イタコ」や「口寄せ」を宗教的職能者として扱う。

⁶ 女性とは限らないため、「民間巫者」とすることが適切だと考えるが、渡邊らの表現を用いて、ここでは「民間巫女」とした。

⁷ 職能者であるため、なんらかの経済活動を伴うが必ずしも本業である必要はないと筆者は考える。

キャリア、ニゲーピトゥなど、地域によってさまざまで、村落祭祀や一族祭祀を担当するカミンチュ系（ノロ、ニーガン、クディ系）祭祀者との機能的混淆の度合いなどを中心に、性格上の変異も指摘されてきた」と述べ（池上 1990:335）、ユタの呼称と実務には地域毎の多様性があると指摘している。

上述のように、宗教的職能者には地域毎の多様性が存在する状況であることは、先行研究によって指摘されている。しかしながら、宗教的職能者の性格の変化を等閑視した結果、神人（カミンチュ）系祭祀者と民間巫者という対比構造に基づいた議論展開から脱却することはなかったと考えられる。

2-2. 宗教的職能者の性格の変化

葬制や家族形態の変化に代表される近年の社会変容は、宗教的職能者の役割に影響を与えており、このことは宗教的職能者における性格の変化と無縁ではない。塩月亮子は火葬の普及や葬儀社の進出など、葬法の「本土化」を背景として、沖縄社会において仏教が浸透している事象を踏まえ、「最近には葬儀における仏教の受容が盛んになり、それまで死の世界を扱ってきた民間巫者であるユタと僧侶の深刻なコンフリクトが生じている」と述べ（塩月 2008:62）、僧侶とユタの間で、職域としての対立が存在していることを指摘している。しかし一方で、「ユタまがいの僧侶」や「念誦を唱えるユタ⁸」などが出現していることも指摘しており（塩月 2008:61）、このことは、宗教的職能者間において、相互に否定しつつも有益な要素を取り込んでいる状況といえる。

また、新里喜宣は「拝み」や「祈祷」の主体性の変化を踏まえて、沖縄県の「都市化」にともなう「核家族化」「個人化」におけるシャーマニズムについて述べている。新里は、一般的な死霊観について『先祖観』や『死霊観』というものは、同一文化に属する人々の間においても異なる場合があり、また、一個人の内面においてさえ、それは固定的なものではない」と前置きしたうえで（新里 2009:119）、「沖縄の先祖観の特徴とは、先祖・他界は子孫・現世に対して大きな影響力を持ち、系譜に沿って何十代も遡った『遠い』先祖を意識する面にあると言われてきた。しかし、本稿の議論においてそのような考え方はほとんど見られず、先祖が子孫に対して影響力を持つという観念は見出しがたく、先祖の霊とは子孫から見て『近い』存在ばかりが意識されるようになっていた」と述べている（新里 2009:132）。さらに、新里は、「核家族化」「個人化」の影響から、「ユタ」の宗教観が「家族や個人にこそ霊的な力が宿り、家族の成員や個人が心を込めて祈れば、自ずと死者の霊や先祖に気持ちが届く」というように変化したとし（新里 2009:133）、「拝み」や「祈祷」の主体性を家族に持たせ、「ユタ」が自らの霊的能力を放棄している傾向がみえるとも指摘している⁹。

⁸ 越智郁乃の墓の移動に関する調査の記述において、「ユタ」である家人が「自宅門前で拝み、台所の火の神の前で線香三本と酒を供えて拝みを行なった後、仏壇の前で法華経を唱え、最後に家の敷地の一角にある『家のカミ』への拝みを行なう」とある（越智 2016:196）。このことも在地信仰と仏教との融合であり、相互に否定しつつも要素を取り込んでいる状態と考えられる。

⁹ 町泰樹が与論島の洗骨事例のなかで、家主が儀礼進行を担っていることを報告している。町は「洗骨に関して言えば、シンカンもボンサンも目立った関与はしていない。洗骨の場

このように、外来宗教と在地信仰の宗教的職能者が、お互いに相手の宗教的要素をブリコラージュ的に加味して、自らの宗教儀礼に他宗教から取り込んだ宗教的要素を反映させる行為や、「拝み」や「祈祷」の主体性を家族へ移行する傾向は、池上が指摘した宗教的職能者における性格の変化といえる。

2-3. 沖縄研究に内在するオリエンタリズム的弁別法

これまで述べたような先行研究を踏まえると、宗教的職能者は、呼称や実務において重層的であり、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」という呼称のみによって、その性格を線引きすることは、困難な状況になってきている。そのような状況にもかかわらず、「ノロ・ツカサ」と「ユタ」の両者は「公的/私的」、「社会/個人」、「正統性/非正統性」という明確な線引きによる対比的な構図で分析がなされてきた¹⁰。その結果、「ノロ・ツカサ」は「公的なもの」という確立した地位が与えられ、それに対して、「ユタ」は「私的なもの」と位置づけられてきた。このような「ノロ・ツカサ」と「ユタ」という弁別的構図を、従来の研究者が用いた背景には沖縄を取り巻くオリエンタリズム的構図が関係していると考えられる。

E・サイドによって提唱されたオリエンタリズムは、植民地主義的イデオロギーを背景に、「宗主国」対「植民地」という対比構造を白日のものとし、「植民地」を負の表象とする様相を分析したものである。そして、第二次世界大戦後、そのような対比構造が崩壊し、ポストコロニアルとよばれる段階となり、旧宗主国が旧植民地地域の文化を「消滅してゆくもの」として捉えるエントロピックな語りに対する反省は、沖縄研究のみならず、文化人類学全体を貫くパラダイムとなった(大谷 2006; 内堀 2008)。

沖縄と日本の関係におけるオリエンタリズム的な構図について、比嘉政夫は「琉球列島の民俗と対比する対象はまず、日本本土の民俗である。先にも述べたように、これまで、琉球列島の言語、民俗を含め文化研究の視点には、日本文化の原型を探るという考えが強かった。そのような視点だけでは正しく琉球列島の民俗を捉えることは不可能である」と述べている(比嘉 1996:445)。また、村井紀も、近代の民俗学研究者の沖縄に対する視座について「かれらはここに日本の『辺境』『始原』は見ても、『琉球王国』や『近代』のはじまりは見ず、自己同一的な比較に終始する」と、同様の意見を述べている(村井 1995:194)。さらに、村井は、近代の研究者とほぼ同様の研究姿勢を踏襲する現代の研究者に対して、沖縄が背負ってきた歴史的背景を十分考慮することなく、沖縄の位置づけを日本の辺境、あるいは「原日本」と見なしていると考え、『日本』を特権化するためのオリエンタリズムである」と、批判している(村井 1995:194)。

比嘉や村井の指摘を踏まえると、沖縄を研究しようと試みる者は、多かれ少なかれ、「中央と周辺」、「日本と沖縄」、「那覇・首里と宮古・八重山」というオリエンタリズムに裏打ちされた構図を「ノロ」「ツカサ」「ユタ」などの研究にも、無意識的に当てはめてきたと

にシンカンやボンサンを呼ぶことはなく、洗骨は基本的に家主や親族の長老格の指示のもとで行われる」と述べている(町 2012:23)。

¹⁰ 崔仁宅らは「公的性格を帯びた「ノロ」と、私的性格を強調する「ユタ」、社会と個人(あるいは社会と反社会)という対比に準することに終始してきたといっても過言ではない」とし、その研究が弁別的であると述べている(崔ほか 1996:470)。

いえる。そして、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」のような研究対象そのものについての理解よりも、沖縄に「原日本」や「日本の古層」を見出すことに研究の主眼を置き、分析手法として、地域社会に存在する多様な宗教的職能者を一律に「ノロ・ツカサ」と「ユタ」という枠組みに落とし込んだと捉えることができる。

上述のような先行研究の経緯を踏まえると、「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者は、研究者によるオリエンタリズム的弁別法に基づいて、「ユタ」として一括して扱われた結果、「ユタ」という呼称に覆い隠されてきたと考えることができる。そこで、本稿は、従来の沖縄研究が地域社会に存在する多様な宗教的職能者を研究者の視点で弁別してきたことに一石を投げようとするものである。

2-4. 「オガミのひと」との比較対象となる宗教的職能者

上述のようなオリエンタリズム的構図を背景として、「ノロ」「ツカサ」以外の宗教的職能者を「ユタ」として一括して扱った結果、「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者に主題を当てた論文はあまり多くない。しかしながら、本稿と同じく、与那国島でフィールドワークを実施し、与那国島の葬儀の際に、「死者を送る人々¹¹⁾」として登場する霊的職能者に焦点を当てた論文を古谷野洋子が発表している¹²⁾。

古谷野が示す「死者を送る人々」とは、「死者の魂をあの世に送るための行為を専門に司る職能者」であり、占いやカミとの交流をする能力を保有している人物であるという（古谷野 2013:91）。また、古谷野は各年忌法要や7年目の洗骨も、同じ霊的職能者が行うと述べている。与那国島の人々が、葬儀の際、僧侶ではなく霊的職能者である「死者を送る人々」に依頼する理由について、「与那国の人々はむかしからのしきたり破ったらいけないからこうするわけよ、坊さんは与那国のしきたりがわからないでしょ」という島民の語りを紹介することで明らかにし（古谷野 2013:105）、地元の慣習に精通していることも依頼条件であるという見解を示している。

そして、「死者を送る人々」の職務について「彼女たちは島の豊年祭やマチリをつかさどるカァブ（八重山では一般的にツカサと呼ばれる）ではなく、主にハンジ・焼香・祝い事をする女性たちであり、具体的には子供の成長祈願、生まれ年の祝い、病気の相談、漁師の大漁祈願、行方不明やいなくなった牛馬の行方判断、海で亡くなった人の魂を救うなどの個人の依頼に携わっている」と述べ（古谷野 2013:93）、豊年祭やマチリ¹³⁾（吉川 1984:140）のような祭事を司る「ツカサ」とは区別された存在であることを示した。

しかし、上述のような公的な祭事にかかわる「ツカサ」でもなく、「占いやカミとの交流」する職務内容を勘案すると、「死者を送る人々」と「ユタ」は同じ宗教的職能者であると考えられるが、「死者を送る人々」自身が、「私はユタじゃない、ユタは下のおつか

¹¹⁾ 古谷野はムヌチ（物知り）の事例から検討しているが、「彼女たちは自分のことを、ムヌチ、ニガイト、カミンチュ、“神ごと”をやる人だとういう」と述べていることから（古谷野 2013:95）、本稿では「死者を送る人々」と表記する。

¹²⁾ 古谷野が焦点を当てた「霊的職能者」はすべて女性であるが、女性であることが「霊的職能者」の条件であるかどうかは不明である。

¹³⁾ 旧10月の庚申の日から甲申までの25日間にわたり行われる祭事（吉川 1984:140）。

いさ、私は神の女です」(古谷野 2013:94)と語っていることから、自分たちを「ユタ」と区別しているといえる。

この語りを勘案すると両者は実務的に類似しているが、「死者を送る人々」は、「葬儀に出現する霊的能力を保有した職能者」という、登場場面も資質も限られた存在といえる。

また、与那国島で実施された洗骨改葬に関与する宗教的職能者について、越智郁乃が2006年に実施した調査である「洗骨を伴う墓の移動儀礼」の事例のなかで少し触れている。越智の報告によると「ユタのおばさん」と称される宗教的職能者が、墓に到着してから墓口を開けるまでの差配について、「近隣の墓や墓の土地神に対して海砂が入った香炉を配置するように『ユタのおばさん』の指示が出された。墓域(墓庭)の左、墓口の前にそれぞれ香炉が置かれると、『拝み』が始まった。墓口での『拝み』が終わると、長女が墓口を叩く所作を行なう」と記述している(越智 2016:211)。短い記述であり、墓口を開けた後の差配に関する記述がないが、与那国島の洗骨改葬に関与する「ユタ」の存在を示している。

本稿で扱う「オガミのひと」は、古谷野と越智がそれぞれ報告した「死者を送る人々」や「ユタのおばさん」と同様に、一連の死者儀礼の過程で登場するローカルな宗教的職能者である。そして、性格上の特徴や役割について詳細に論じられている「死者を送る人々」と比較し、「オガミのひと」の相違点に対する検討を踏まえて、ローカルな宗教的職能者の役割と、彼らが看過されてきた要因を探る。

2-5. 葬制の変化と地域社会の対応

「オガミのひと」が登場したのは洗骨改葬と一連の年忌法要の場面であったが、近年、与那国島でも洗骨改葬の事例は減少しており、その背景には葬制の変化が存在している。そこで、沖縄における葬制の変化と地域社会の対応について少し述べる。

文化人類学や民俗学では、葬制を単葬と複葬に大別し、沖縄の葬制は複葬に分類されている。民俗小辞典において複葬は「死の直後の葬儀とは別に、一定期間をおいて遺骨を中心に二回目の葬儀を行う葬制の一種」と定義されている(新谷・関沢編 2005:158)。死の直後に実施される遺体処理が第一次葬であり、第一次葬で「仮埋葬したり安置しておいた遺体の腐敗が進んだ時点で、遺骨を取り出して何らかの処置を施す葬儀」を第二次葬と位置付けることができる(新谷・関沢編 2005:159)。

沖縄や奄美において遺骨を取り出した後に行われる処理の典型的な事例が洗骨を伴う改葬¹⁴であり、沖縄民俗辞典において洗骨は「埋葬あるいは風葬¹⁵のあと数年をおいて、遺骨を取り出し、水あるいは酒で洗い清める習俗で複葬の一種」と定義されている(渡邊ほか編 2008:296)。また、洗骨改葬は環太平洋に広く分布している死者儀礼であるが、沖縄における洗骨改葬について、渡邊らは「沖縄諸島の骨蔵器を用いる洗骨習俗は中国福建の影響を受けている」として中国との関係性を示唆している(渡邊ほか編 2008:296-297)。

このような沖縄における洗骨改葬の持つ象徴的な意味について、赤嶺政信は「これは単

¹⁴ 新谷らの定義を援用し「いったん埋葬した遺体を後日掘り起こして、改めてその遺骨を葬する葬法」を本稿における改葬の定義とする(新谷・関沢編 2005:158)。

¹⁵ 沖縄の事例にみる、シルヒラシでの骨化させる埋葬方法は、墓室内風葬といえる。

に骨を洗い浄めるというだけでなく、靈魂の浄化をも含意しているように思われる」と述べ（赤嶺 1989:427-428）、同様に、比嘉も糸満での事例を用いて、二次葬における洗骨改葬と靈魂の浄化の関係性を指摘している（比嘉 1999:242）。これらのことから、沖縄の洗骨改葬は「死霊の浄化による祖霊化」という解釈が研究者間に存在しているといえる。

そして戦後、上述のような沖縄の祖霊観と密接な関わりをもつ葬制は、ダイナミックに変化した。沖縄県各地で公設火葬場が建設され、火葬場における火葬¹⁶が広く普及したのであるが、火葬の導入は、葬制の複葬から単葬への単線的变化を示す訳ではなく、変化の過程において、沖縄の人々の「燃やす行為」に対する嫌悪感や急速な葬制の変化に対する戸惑いが存在した。

火葬導入に対する住民の意識について、尾崎彩子は沖縄県国頭郡大宜味村字喜如嘉における火葬導入の経緯を含めて報告している。喜如嘉地区における火葬導入の社会的背景について尾崎は、終戦直後、マラリアの流行により死者が急増し、一次葬から二次葬までの期間が1年程度しか取れなかったことから、骨と肉の分離が不十分な遺体に対する洗骨を余儀なくされていた状況を示した。このような状況を背景にし、「嫌な思い」「気持ち悪い」「汚い」「見苦しい」といった意識が当事者において強くなり、本格的な火葬場設置運動が始まったが、火葬場で「人を焼く」という行為に対しては、「焼かれるのが怖い」「獣を焼くよう」という反対意見があり難航したという（尾崎 1996:72-75）。

火葬場設置推進派住民の地道な説得の結果、1951年12月に火葬場は設置され、同火葬場では翌年1952年1月に85歳の女性が火葬されている。火葬によって短時間で白骨化する様子を確認し、喜如嘉地区の住民は火葬を受容したという。このような受容の背景について尾崎は、先述したような、白骨化が十分でない骨に対して洗骨を実施しなければならないという洗骨そのものに対する嫌悪感の解消のみならず、火葬を選択することで、白骨化が短時間で完了するという積極的要因もあると捉え、「洗骨と火葬の両者は『水』を用いて『洗う』か、『火』を用いて『焼く』のかという違いがあるものの、『きれいな骨』の実現という共通理論が存在すると考えられる」と述べている。

すなわち、「火葬による処理」と「洗骨による処理」の両者が、「骨と肉の分離の手段」という目的では共通しており、結果として、火葬を施すことにより、魂の浄化・祖霊化の条件である「きれいな骨」が短時間で実現するという認識を人々が持っており、このことが住民の火葬受容につながったと分析している¹⁷。

また、遺体処理の手段として火葬を選択し、骨と肉の分離が物理的に完了しているにもかかわらず、火葬骨に対し、儀礼的な二次葬として洗骨を実施する事例を加藤正春が紹介している。加藤は、火葬が定着してきた段階で創出された、火葬骨に対して「洗骨する」行為、さらに二次葬儀において、洗骨を焼骨に「置換する」行為、洗骨後に「焼骨する」

¹⁶ 新谷らの定義は「遺体処理方法の1つで火によって遺体を焼く葬法」とあるが（新谷・関沢編 2005:124）、本稿では公設火葬場にて実施することを加えて火葬の定義とする。

¹⁷ 火葬場設置が住民に受け入れられた社会的背景が、尾崎の分析通りであれば、一次葬から二次葬までの間に、遺体の白骨化に十分な期間を確保でき、肉と骨の分離が完了した「きれい」な状態で二次葬を迎えることが出来ていれば、火葬場設置運動はさらに難航していたと考えられる。

行為を報告し、沖縄・奄美の人々が火葬を受容する過程で生じた様々な試みを検証した。

加藤によると、沖縄・奄美への火葬の導入について「当事者やそれを取りまく人々の間に、第一次葬儀への火葬導入という、基本的な社会的合意が形成された」ものと述べている。さらに加藤は、この「社会的合意」について、「第一次葬儀への火葬の導入は、みずからつちかい、今現在そのなかに生きている文化伝統としての複葬体系の破壊」を示すものと捉えた(加藤 2001:7)。このことから、加藤は、沖縄や奄美では矛盾と葛藤の中で火葬が受容されているとし、このような火葬の導入過程で人々は「複葬体系の維持と異なる葬送体系の受容という、相互に排他的な二条件を同時に満たそうとする試みを模索した」と述べ(加藤 2001:7)、葬制の折衷型が出現した背景を分析した。

このような沖縄地域で起こっている葬制変化と地域社会の対応に関する先行研究を踏まえると、現在においても洗骨改葬を伴う葬制を選択することが可能である。与那国島において、当事者による葬制の選択は、加藤の分析によって示された「矛盾と葛藤」のなかで決定されている。

そして、与那国島に限らず、沖縄県の急速な葬制変化に対する「社会的合意」が存在し、地域社会がそれに対応している状況である。そのような状況下では、葬制の変化に対応する過程において発生した「矛盾と葛藤」に適切な対応をするために、地域の慣習や儀礼に関する知識を有する人物や宗教的職能者の存在が、以前にも増して重要となってくる。

2-6. 調査地概要

事例検討の前に、本稿の調査地である与那国島について概要を述べておく。与那国島は八重山諸島に属し、石垣島から 127 km、台湾島からは 111 km に位置する「国境の島」であり、気象条件によっては与那国島から台湾の山脈を見ることが出来る。現在、与那国島には役所等が集中する祖納集落、漁師町の久部良集落、そして過疎化が進む比川集落の 3 集落があり、集落から少し離れた海側に各集落の墓地群が存在している。

与那国島では、毎年、島の人口の約 9 パーセントにあたる 150 人前後の住民が転出し、転出よりやや少ない 130 人前後の転入者がある(与那国町 online:人口動態)。Uターン帰島者もいるが、島外出身者の割合が多く、地元出身者と島外出身者との婚姻も珍しくない。また、与那国町が発表した「将来の人口推移予測」では、2015 年頃から生産年齢人口が減少し、60 歳以上の人口が増加する傾向にある(与那国町 online:第四次総合計画)。

このことは慣習に即した儀礼を実施するにあたり、経済面のみならず、儀礼執行者の高齢化による身体面で問題が発生する可能性を示唆している。また、2016 年 3 月に、陸上自衛隊の与那国駐屯地が久部良集落近くの牧場を利用して開設されたことを受けて、同年 2 月以降、人口は増加しているが、それでも全人口は 1700 人程度である。

島内には高度医療を提供する医療機関がないため、島民が重篤な疾病を患った場合に石垣島や沖縄本島などの医療機関で入院加療するケースが増えている。終末期を島外の医療機関で迎えて死亡した場合、死亡地にて火葬して帰島するか、遺体処理することなく与那国島まで輸送するか、という選択が可能となるが、多くの場合は前者を選択する。現在、与那国島で死亡する事例が減少しているため、葬制としては島外の火葬場における火葬が

主流である¹⁸。洗骨改葬の全体数は減少しているが、住民の中には、火葬ではなく従来の葬制を希望する人もおり、与那国島は、現在でも、洗骨改葬が実施されている数少ない島の1つである。

3. 儀礼経験が豊富な「オガミのひと」の事例

3-1. Y家の家族構成

Y家は与那国島において多くの事業を展開しているため、親族の多くが島内に在住しており大規模なセンコツ¹⁹となった。また、「オガミのひと」を担当したS氏²⁰は、洗骨対象者のY・Mさんと親戚関係にあり、洗骨対象者自身が生前から、S氏に自分の「オガミ」を直接依頼していた経緯もある。

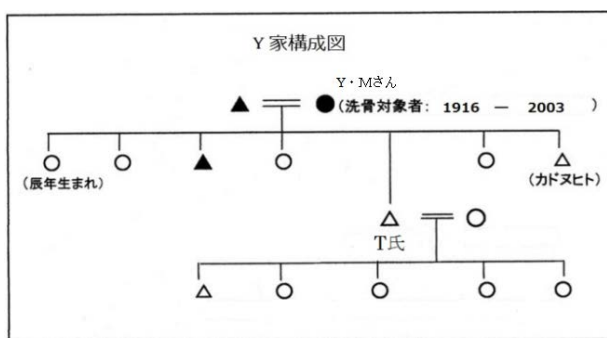


図1 Y家構成図

Y家のセンコツは2009年8月に祖納集落の浦野墓地で実施された。Y・Mさんは、1916年12月に生まれ、2003年2月に与那国島の自宅にて死亡している²¹。

センコツでの中心的な親族は、Y・Mさんから見て次男であるT氏、三男、長女、次女、三女、四女であった(図1)。長男は台湾で幼死しており、T氏が家を継いでいる。T氏は与那国島出身の女性と結婚し、一男四女の子どもがいる。子ども全員が与那国島を離れて生活していたが、最近になって、長男が本土の女性と結婚し家族を連れて帰島している。

センコツの実施に際しては、「暦を読むひと²²」が風水的な暦と干支により「カドヌヒト(縁起のいい人)」と判断したY・Mさんの三男が墓口を開ける役目を担い、Y・Mさんの四人の娘たちは、骨を洗う中心的存在であったが、長女だけは、Y・Mさんと同じ干支の

¹⁸ 人口動態調査の統計によると、与那国島における2007年～2012年までの年間平均死者数は14.8人である(与那国町 online:人口動態)。そして、与那国島診療所の元・医師に対する島民が死亡する「場所」について聞き取り調査を実施したところ、年間死亡者の2/3程度の島民は与那国島以外の土地で死亡していることがわかった。

¹⁹ 与那国島での洗骨の呼称について米城恵は「洗骨を、与那国では『ふちぎらい』と呼び慣わしてきました」と記している(米城 2011:600)。しかし、本調査中「ふちぎらい」という表現を聞くことはなく、調査対象者は洗骨作業から改葬までの行為を一括してセンコツと表現していたため、以下、本稿の与那国島の事例についてはセンコツと表記し、先行研究や事例の分析においては洗骨改葬を適宜用いる。

²⁰ 当時、90歳を越えていた。

²¹ 洗骨対象者は日本統治下の台湾の家庭に奉公に行き、台湾で結婚した。

²² サンジンソウ(三世相)と同じ役割と考えられる。沖縄民俗辞典によると、サンジンソウについて『高嶋易断曆書』や伝統的な曆書で、依頼者の運勢・移転・旅立ちなどの吉凶判断、さらには婚姻・葬式・造墓・家屋新築などの日取り判断を行なう」とある(渡邊ほか編 2008:232)。

辰年であったため、「年回りが悪い」として、作業を見守るだけであった²³。

3-2. 洗骨作業

3-2-1. 棺を運び出す

Y家の墓は墓庭を有する亀甲墓形態の家族墓である。作業は朝 5 時前、Y・Mさんの三女による墓での焼香から始まり、焼香後、「カドヌヒト」が墓口をハンマーで3回叩き、その後、墓口を開ける作業に入った。工事用の削岩機を用いて、数人の男性遺族で墓と墓口の蓋として使用している「泡石²⁴」を接着してあるモルタルを除去した²⁵。

墓口が開き、T氏が頭から墓内に入り、木製の棺の上においてあった副葬品を取り出し、その後、墓内で棺の蓋を外し、T氏と男性遺族によって棺は墓庭に運び出された。墓口が開き、T氏が墓に入った頃からY・Mさんの娘たちが交互に墓の中を覗き込み、棺が半分ほど出された時点で棺に駆け寄り「おかあちゃん、会いたかったよ」「長い間待たせたね」と泣きながら棺に声をかけて「再会」を喜んでいた。

3-2-2. 骨を洗う

墓庭にトタン板を敷き、男性親族がその上に棺を置き、以降の作業の中心は女性親族となる。Y・Mさんの娘たちが、棺の蓋に、棺内の衣類などの副葬品を移動させた。衣類を着用した状態で白骨化しているため、副葬品のなかに骨が混ざっていないかを確認しながら素手で作業を進めた。この作業中、納棺の際に遺体に着せた着物について「おかあちゃんはこの着物好きだったね」とY・Mさんの娘たちが語っていた²⁶。

棺内の骨と副葬品の分類が終了した後、大きめのプラスチック製の盥に骨を移動させた。この作業は娘たちを含む女性親族が担当し、骨を盥に移す際は、手に取った骨から移動させているため、無造作に骨が盥に納められているが、一番上には頭骸骨が置かれた。女性親族が骨を移動している間に、男性遺族は副葬品と棺を墓域の外で焼却した。ドラム缶を半分に切ったものの上にトタン板を置き作業台とし、その上に使い古した日常使いのバスタオルなどを敷いてから水洗いが始まった。骨の入った盥の中に水を注ぎ、長女を除く3人の娘たちを中心に女性遺族が洗骨を実施した。

清拭用の盥は二つ用意され、1つは水洗い用の大きめの盥で、もう1つは「花酒」とよばれる60度の泡盛での二度洗い用であった。運び出された骨は最初に水洗いされ、順次、花酒の入った盥に移された。花酒の入った盥では頭蓋骨から始まり、大腿骨や上腕骨の順で

²³ この「年回りが悪い」とどのようなことが懸念されるのかと質問したところ、「よくわからないが、あの世に引っ張られると言われている」とのことであった。

²⁴ 琉球石灰岩の一種。

²⁵ 除去作業開始から約30分後の5時30分に墓を開くことができた。昔なら漆喰を使っていたため、もっと簡単に墓を開けることができたのだが、漆喰を入手することが困難になり、モルタルを使用するようになったため大掛かりな作業となった。

²⁶ 骨や副葬品に接する場面で「おかあちゃんはこの着物が好きだったね」などと遺族間で洗骨対象者に関する記憶を再確認の様子も見られた。このようなことから、遺族にとってセンコツは経済的にも人的にも相当な負担であるが、センコツ作業を通じて洗骨対象者との「再会が可能となる場」であるといえる。

娘たちの手によって洗われた。花酒で洗う段階で、Y・Mさんの孫娘たちは「積極的に参列するように」と彼女らの母親に言われ、作業の輪に加わった。その後、水洗いが概ね片付くと、作業を見守っていた遠縁に当たる他の女性遺族 5～6 人も花酒での洗いに参列するようになった。棺を墓庭に移動してから約 30 分後に、花酒での骨洗いは終了し、盥の中に小さな骨が残っていないかどうか注意深く観察しながら、水を墓域の外に捨てた。

3-2-3. 骨の清拭

娘たちが、トタン板の上を水拭きし、乾いた別のタオルを敷いて、骨を形状で分類して並べた。「遺体を燃やさないで欲しい」という Y・Mさんの遺言があったため、タオルで拭いて乾燥を試みたが、思うように乾かず、線香着火用の小型ガスバーナーを用いて三女が骨を炙り、その後、タオルで拭くという手段をとったが、小型ガスバーナーの火力では作業効率が上がらなかった。そこで、T氏は、Y・Mさんの「燃やさないで」という遺言を十分理解しながらも、弔事は「下げ潮」で実施するという慣習を優先する判断をし、やむを得ず、副葬品を燃やすために用意した大型ガスバーナーを用いて乾燥を試みた。



写真 1 厨子甕と墓内部 (筆者撮影)
(名前表記部分は筆者により画像処理済)

この行為に対して、四女は「母親の遺言を尊重していない」と納得いかない表情を浮かべたが、ガスバーナーの利用が「使用目的が焼骨ではないため遺言の範疇である」と年長者の遺族が判断し、以後、表立った異論は出現しなかった²⁷。

大型ガスバーナーを用いたことで作業は大幅にスピードアップした。T氏が大型ガスバーナーで骨に付着した大方の水分を除去し、Y・Mさんの娘たちと女性親族が、手に取った順に骨をタオルで拭いて仕上げた。

水洗いからこの骨拭きまでを娘を含む 10 人程の女性親族が実施し、男性親族は墓域外で副葬品を焼却する仕事に従事していた。

3-2-4. ジーシゲーム (厨子甕) に納めて墓内に安置

骨拭きが終了し、ジーシゲーム²⁸に骨を納める作業に移った。T氏が大腿骨から納め始め、最後に頭蓋骨を収めた。ジーシゲームを墓室に収める前の作業として、男性親族が、棺がおいてあった墓内の「シルヒラシ²⁹」に海岸から拾ってきた新しい砂を撒き「場」を

²⁷ この日の与那国島の干潮は 8 時 45 分であった。

²⁸ 沖縄民俗辞典では「沖縄で、洗骨した遺骨を納める蔵骨器」とある (渡邊ほか編 2008:279)。Y家のジーシゲームは那覇で購入し、火葬していない骨を納めるため大型のものであった (写真 1)。

²⁹ 白骨化するまでの遺体を安置するスペース。

整えたのち、棺を運び出す際に移動させた「丸い石³⁰」を墓内に戻した。参列者は、この石は「台湾で亡くなった長男の代わりではないか」と話した。墓内には茶碗などの日用品や未開封の泡盛が納められており、その墓内の泡盛は、T氏の手によって取り出され、代わりに新しい泡盛が墓内に入れられた。

一方、ジーシゲームには、自宅に保管していたY・Mさんの愛用品が娘たちによって新たに納められ、その後、ジーシゲームは新しい砂によって「場」が整えられたシルヒラシの中央にT氏の手によって安置された(写真1)。ジーシゲームが墓内に安置された後に、三男を中心とした男性親族が墓口を開くときに出たモルタルの破片を隙間に埋めて密閉し、作業で汚れた墓前を、手の空いている女性親族が清掃し、香炉等を整えたころに、「オガミのひと」のS氏が到着した。

3-3. センコツのオガミ

3-3-1. センコツの焼香

男性親族が簡易テントで日よけを作り、女性親族の手によって儀礼の準備が進められた。

墓口前の清掃が終了し、石製の香炉が墓口の前に据えられ、儀礼用に三基のクバ香炉³¹とS氏のためのゴザが用意された。

儀礼用のクバ香炉が据えられた後は、S氏から親族に指示を出す形式でS氏の「オガミ」が始まった。T氏が「神様用の白紙」を、墓口を背にして左側の墓門内側にて燃やし始めた。親族の説明によると「白紙は神様の通帳」といい、これから燃やす「ウチカビ(神銭)³²」に書かれている金額を記録する紙として、神様のもとに送る意味があるという。神様の「白紙」に続いて祖霊用のウチカビ2束がS氏の前に用意された。S氏はウチカビを前にして約60秒間、島言葉で唱えながらオガミをした後、娘たちに対して、石製香炉前の酒を「神様に届くように」という目的で燃やすように指示した。そのあと、墓口前に白い丸団子、カマボコ、豆腐、肉、砂糖菓子、団子、煮物が供えられた。

S氏の前に用意されたウチカビには「洗骨の焼香」と「マリデヌ神³³」と宛名書きされており、S氏はこの二束のウチカビを確認しながら折り目を変え、「神様用の白紙」でウチカビを挟んで燃やすようにT氏に指示した。このとき、供物の酒も一緒に燃やした。次に、同じくS氏の指示で、供物の団子と煮物を次女が1口ずつ燃やし、1口ずつ燃やした団子と煮物の残りは再び白い丸餅などと共に墓口に供えられた。

3-3-2. 参列者の焼香

7時40分、S氏が持参した香典(現金)とウチカビのセットを供えたことを契機として、クバ香炉を墓口前に戻し、参列者による焼香が順次始まった。Y・Mさんの四女が小型ガ

³⁰ このような行為について森田は「タマシクミ(魂籠め)」とよばれ、「海や旅先で遭難して、遺体が見当たらずときは、霊魂になぞらえ、海辺から小石の一塊を拾い、木箱へ入れては墓室へ納める」と述べている(森田1999:646)。

³¹ クバの葉と海岸の砂を用いて作られた香炉

³² 死者があのお世で使うお金で、燃やすことによって死者に送ることが出来る。

³³ 自分が生まれることに関与した神とされる。

スバーナーで線香に火をつけて、親族や知人など 50 人程度の参列者に渡していた。参列者が多くなり、線香を立てるスペースがなくなったので、その場でクバ香炉を作成して対応した。7 時 48 分に、参列者の焼香が終わり、参列者や Y 家が用意したウチカビと供物の酒を燃やし、その後、先ほどと同様に、団子と煮物を一口ずつ燃やし、香典を下げ、S 氏が短いオガミをしてから、供物を片付けた。

3-3-3. 祖霊への供物

8 時 00 分、クバ香炉の線香を整えてから墓に納められている Y・Mさんの夫と Y・Mさん、Y・Mさんの夫の両親、兄弟、子どもなど 12 人へのオガミとなる。12 人分の膳を S 氏の指示で娘と孫娘が用意した。

クバ香炉を移動させて、ゴザを追加し、墓口前に、小皿に分けて供えてあった白い丸餅、肉、砂糖菓子を下げて、12 人分の膳を墓口の前に並べた。12 人のうち、Y・Mさんの夫と Y・Mさんを除く、10 人は 33 回忌を終えているので、本来、膳を用意する必要は無いが墓を開けたので用意したという。膳の内容は米飯、マグロの刺身、煮物（カマボコ、冬瓜、牛肉、豆腐など）で、供物の内容物は 12 膳ともすべて同じであった。そして、8 時 17 分、S 氏による短いオガミのあと、膳は片付けられた³⁴。

3-4. 墓域での法要

3-4-1. ティガラの神へのオガミ

8 時 20 分、墓域での 7 回忌法要の準備が始まった。手の空いている女性親族が、膳のために敷いたゴザを撤去し、クバ香炉を 3 基設置した。

墓口前の石製香炉に「ティガラヌ神³⁵」への線香を立て、S 氏が約 60 秒のオガミをしたあと、「墓の願い」と書かれた白紙を手の空いた親族が燃やし、その後、墓の祝いである「ミシキ（三式）」とよばれる供物を S 氏の指示で親



写真2 ミシキ（三式）とよばれる供物（筆者撮影）

族の女性が配置した。「ミシキ」には五つの膳が用意され、墓口に近いところから順に「一の膳」、「二の膳」、「三の膳」、「四の膳」、「五の膳」と並んだ（写真2）。

一の膳は、榊のように差したクロトンが 2 対で奥の列、次列に洗い米、生米、3 列目に泡盛、にごり泡盛、泡盛、4 列目に生米、塩、生米の小皿、五列目に紅白の蓋をした徳利とグラスが並ぶ。二の膳は、白い丸餅、三種の吸い物（肉、カマボコ、豆腐）であり、三の膳

³⁴ 後述する T 家の事例では、このような膳は参加者に振舞われた。

³⁵ 土地の神様と位置づけられている。

は、カマボコ、豆腐、昆布、砂糖菓子などが並ぶ。四の膳は、一升の生米と1キロの食塩、五の膳は生の牛肉の塊であった。

「ミシキ」の備えが終了し、線香を立てたことを合図にS氏はオガミを始めた。オガミの言葉の中に、与那国島にある御嶽、海岸や山の名称、十二支、食べ物などの名前が盛り込まれている。墓口前での「ミシキ」のオガミ終了後、女性親族は膳に乗せられた供物を下げた。

3-4-2. その後の「オガミ」

8時56分、墓口前と同様に、墓の「屋根」の上にも「ミシキ」を供えた。墓上での準備が完了するとS氏はオガミを開始し、このオガミは9時10分から約8分の時間を要した。

オガミの途中で、S氏は「墓の上百万」、「天お宮二百万」と記載されたウチカビや酒を燃やすように親族に指示していた。墓上でのオガミ終了後、左右の墓門で焼香の準備をし、墓門に向かって供物を供えた。墓門での供物は、左右一對の「フタシキ(二式)」とよばれ、供物の内容はミシキから牛肉を外したものであった。



写真3 キノダイノオガミ(筆者撮影)

墓門でのオガミが終了すると、次は、「ニヌファノオガミ³⁶」の準備に移った。墓庭内のニヌファの方角に用意された供物は精進料理となるためミシキから牛肉と肉の吸い物が外された。ここでのオガミも約4分と短いものであったが、オガミ終了後、「ニヌファコウデニヌ神」と書かれた白紙を燃やし、このオガミをもって墓域内でのオガミは終了した。

最後に、墓域の外で海に向かって、「キノダイ(木の代)ノオガミ」が実施された³⁷(写真3)。「キノダイ」とは建築材料や食料などのことを指している。与那国島では、これらの品々は島外から海上経由で取り寄せとなるため、海に見える場所で、資材等が無事に手に入ったことに感謝して、「布一反」「麻の反物」「米一斗樽」「なべのバリ³⁸」などの建築資材を象徴するものを供えた。

10時8分、墓域における初日の法要が終了した。洗骨作業から「キノダイノオガミ」が終了するまで、約5時間を要した。このような長時間に及ぶ理由について、Y・Mさんの四女は「与那国は『神の国』だから簡単にはできない(簡素化ができない)」と述べた。

³⁶ 沖縄民俗辞典によると、ニヌファとは北の方角を指すが、磁石で計ることで決まる自然方位とは異なり、実際地域社会が生活の中で構築した民俗的方位で、自然方位の北から東方へ30度から40度ずれている(渡邊ほか編 2008:461)。

³⁷ 「キノダイ(木の代)ノオガミ」は日光を遮ってはいけないといわれているが、当日は非常に日差しが強かったため、高齢であるS氏の体調に気を使った洗骨対象者の三女がS氏の後ろに控えることで自分の影をS氏の背中に作った。

³⁸ 研磨が未完成な鍋などの加工面に付着している金属の出っ張りのこと。本事例ではそれらを模した金属製ネジを供えていた。そして、「なべのバリ」は1組12個のセットで2組であり、「12」という数字は干支を表していると洗骨対象者の三女は話していた。

初日の墓域における儀礼が終了した後は、自宅でY・Mさんの死霊を迎える「シカイ（お迎え）」の迎え火を玄関で焚いた。その後、夕方から「ドゥナガマチ（夜中祭）³⁹」という儀礼が始まり、同時に、夕方からは、翌日の準備をするために、供物や参列者への配膳や香典返しの準備を親族の女性によって喪家の台所で行われた。翌日、S氏がY家に到着したあと、Y家の仏壇前で引き続き7回忌法要を実施し、「トウビドゥヤ⁴⁰」を用いた吸い物を参列者が食したあと、玄関で送り火を焚き、墓域に移動し、餅、刺身、煮物、カマボコなどの供え、最後の焼香を実施し、午後3時前に法要が終了した。

4. 霊的能力を持つ「オガミのひと」の事例

4-1. T家の家族構成

本章のT家は、前章のY家に比較すると参列者数は少なく、小規模のセンコツとなった。主となる洗骨対象者は1992年に死亡しているT・Sさんであった。また、T家の事例は、T・Sさんのセンコツと年忌法要だけでなく、T・Sさんより以前に死亡した死霊の年忌法要も同時に実施した。

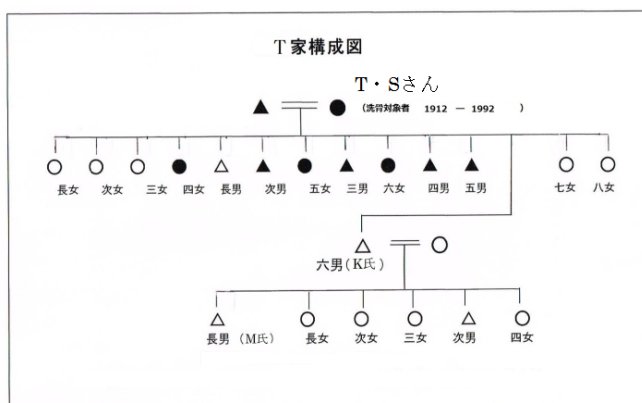


図2 T家の構成図

T家の「オガミのひと」は洗骨対象者のT・Sさんから見て孫にあたる40歳代前半のM氏であり儀礼経験は少ないが、数年前から「死霊の声を聞く」という霊的な能力を保有していた。

T・Sさんは1992年1月1日に与那国島で死亡している。T・Sさんの夫は1966年1月13日に那覇で死亡し、すでに火葬処理されていたため、T家にとっては1965年に死亡した三男以来のセンコツとなる。T・Sさん

表1 T家における子供の死亡年と死亡順

	死亡年	死亡順	享年	その他
次男	1945年	2	7歳	
三男	1965年	4	23歳	
四男	2001年	7	52歳	分家後に死亡
五男	1951年	5	2歳	
四女	1936年	1	6ヶ月	
五女	1990年	6	50歳	婚姻後に死亡
六女	1946年	3	2歳	

と夫の間には六男八女の子供がいたが、長男は事情があつて疎遠となっており（図2）、次男、三男、四男、五男、四女、五女、六女はすでに死亡している（表1）。分家した四男と他家に嫁いだ五女を除く、5人分の骨は両親が入っている墓とは別の墓に子供たちだけが納

³⁹ T氏の妻はこの儀礼について、親族だけで実施され、「7回忌の前夜祭」のような位置づけであると述べた。

⁴⁰ 死霊があゝの世に帰るときに乗っていくとされる鳥で、西の方角に向けて供える。

骨されていた。

T・Sさんの六男で喪主のK氏、七女、八女と、それぞれの配偶者と子供が今回のセンコツに参列した。K氏には二男四女の子供がおり、与那国島には長男M氏、次女、次男、四女が在住し、三女は石垣島に、長女は那覇に在住している。M氏が墓口をあける「カドヌヒト」と「オガミのひと」の2役を担い、M氏と同様に霊的能力を有するM氏の妹(K氏の長女)がM氏のサポートを実施したが、イニシアチブを持って儀礼を進行し死霊の声を参列者に伝えていたのはM氏だけであった。このことから、あくまで「オガミのひと」はM氏1人であり、霊的能力を保持していても長女はその立場にはないといえる。また、M氏の父であるK氏は喪主の立場にあったが、儀礼進行をM氏に任せていた。

4-2. T・Sさんのセンコツ

T家にはT・Sさんの四女、次男、三男、六女、五男が、それぞれセンコツ後に納骨された古い墓と、那覇で死亡し火葬されたT・Sさんの夫の骨と、与那国島で死亡したT・Sさんの遺体が納められている新しい墓の2つがあった。

2013年4月25日、8時15分からT・Sさんの子供たちが入っている古い墓の前で短いオガミをM氏が行い、墓前に酒と生米と洗い米の入ったビンシー(瓶子)⁴¹を置き、約2分のオガミをした後、生米、洗い米をそれぞれ一掴みし、右隅と正面に供え、その上に酒を少し注ぎ、その後、ハンマーで墓口を3回叩いてから墓口を開けた。そして、古い墓の墓口を開けたままの状態、T・Sさんの夫(火葬済)とT・Sさんの遺体が入っている新しい墓に移動し、T・Sさんのセンコツが始まった。

8時30分、T・Sさんが安置されている墓の前でオガミを始めた。先ほどと同様に、M氏が、ビンシーを用いたオガミを行った後、ハンマーで3回叩き、墓口を開ける作業に入った。約30分後の午前9時に墓口が開き、喪主の六男K氏が藁に火をつけ、魔除けの目的で墓室内を燻した。

墓の中のものに最初に手を触れるのは、「カドヌヒト」と「オガミのひと」を兼任するM氏であった。M氏によって墓庭に運び出された木製の棺は、納棺から21年経過しているため、朽ち果て原形をとどめず遺体があらわになっていた。T・Sさんの遺体は仰臥位で膝を曲げた状態で納棺され、棺の上には位牌、花瓶、香炉、コップ、湯呑み等が置かれていた。また、棺の上の副葬品以外に、日常使いの茶碗や箸なども墓から出されたとき、21年前の記憶を思い出すように「こんなに小さい棺だったんだねえ」という語り参列者間で交わされた。

約40分かけて衣類、ゴザなどと骨を分類し、骨は盥に移し、それ以外のは墓域の外で焼却された。第3章のY家の事例とは異なり、洗骨作業は女性のみではなく、男性も加わった。

水洗いに先駆けて、喉骨(第2頸椎)を他の骨に混ざらないように移動させ、その後、手に取った骨から洗い始めたが、喉骨以外の骨を特別扱いすることはなかった。洗骨作業の場には学童期の子供も同席し、M氏が「お父さんのオバア(祖母)だよ」と言いながら

⁴¹ 携帯用の御願道具箱のこと。

子供に見せていた。2度の水洗い後、未使用のタオルを用いて骨の水分を拭き取り、その骨を盥に移した。拭き取った骨の入った盥に花酒を注ぎ、清拭したあと、トタン板の上に順次移し、すべての骨を清拭し終えてから、喉骨だけあとから判別できるように、ほかの骨からすこし離して大型ガスバーナーで焼骨した。

T家が大型ガスバーナーでの焼骨を採用した時期は不明だが、喪主K氏は戦後から実施していたと話し、先に死亡したT・Sさんの子供たちの骨もセンコツの過程において焼骨したという。

15分以上かけて火葬と同等程度まで焼骨し、熱が冷めてから箸で骨壺⁴²へ納骨した。火葬場の所作に見られる「骨上げ」に相当する拾骨は、最初の3骨片だけ、骨を拾う人、受け取る人、納骨する人の3人で実施し、大腿骨、脛骨など足の骨を3回箸渡し、3つの骨片を拾骨した。その後は、遺族が各々で頭蓋骨と喉骨以外の骨を拾骨し、その次に頭蓋骨を拾骨し、細かい骨を流し入れた。一番上に喉骨をのせて蓋をし、センコツは午前10時過ぎに終了した。

4-3. 遺骨の合祀と法要

T・Sさんのセンコツが終了した後、5人の子供が納骨されている古い墓に移動し、遺骨を新しい墓へ移す儀式が実施された。

改めて、先ほどと同様に、ビンシーを用いたオガミを行い、その後、M氏が墓に入り、5人の骨壺を取り出した。納骨当時、十分な骨壺を用意できない時代であったようで、蓋と骨壺が附合しない状態で保管されているものや、壺が破損していたりして、5人の骨のうち、T・Sさんの次男、四女、六女の3人分の骨が水に浸かっていた。そのため、その3人分の骨に対し、それぞれ個別にガスバーナーを用いて再度、焼骨した。そして、これらの骨を骨壺に移す際も、T・Sさんと同様の手順で実施した。

その際、破損していた骨壺は廃棄し、急遽、骨を入れるためのプラスチック容器（漬け物用の容器）を3個購入し、その容器に名前と命日をそれぞれ記入して納骨した⁴³。この、急遽、プラスチック容器を骨壺として代用することに対して、参列者から「漬け物容器でいいのかな」という意見もあったが、その後、M氏は「濡れていて嫌だった。乾燥してくれてありがとう」と死霊からのメッセージを受け取ったことを参列者に伝えていた。それぞれ、プラスチック容器に納められた子供たちの骨を、両親が収められている新しい墓へ移動する際は、黒い傘で太陽の光から隠すようにして、兄弟⁴⁴と喪主K氏の妻が抱えて運



写真4 合祀後の墓室内（筆者撮影）

⁴² Y家ではジーシゲームと呼んでいたがT家は骨壺と呼んでいた。

⁴³ 3人分の焼骨、拾骨も骨が混ざらないように配慮していた。

⁴⁴ 喪主K氏を含む洗骨対象者の子供。

んだ。

合祀後の骨壺の配置は、女性が左側で男性が右側であった。上段左にT・Sさん、右にT・Sさんの夫が安置され、子供世代は下段に安置された。そして、下段左奥が1936年に死亡した四女、手前が1946年に死亡した六女、右側奥が1945年に死亡した次男、真中が1951年に死亡した五男、手前が1965年に死亡した三男の順番で納骨された(写真4)。

12時頃に墓口を閉じる作業を終了し、墓前の香炉の砂を取り換えてから墓での法要へと移行した。合祀終了後、刺身、白米、汁物、漬物の膳を納骨されている人数分を供えて短いオガミをし、オガミのあと、膳の食材は破棄することなく遺族が食した。このとき、供物として出された膳の食材を墓で食べる行為について「みんなが食べてくれてうれしい」と死霊からのメッセージをM氏は受け取ったという。

墓で供えられた膳を食したあと、参列者が持参した菓子など供え、参列者が焼香してセンコツは13時30分頃に終了し、その後、自宅に移動して年忌法要が行われた。今回の年忌法要では、T・Sさんの7回忌と13回忌、T・Sさんの夫の25回忌と33回忌、T・Sさんの三男の25回忌と33回忌、T・Sさんの五男の33回忌がそれぞれ実施された⁴⁵。



写真5 33回忌の膳(筆者撮影)

霊魂を迎える「ンカイ(お迎え)」の迎え火を玄関で焚き、仏壇前に「ミディヌク⁴⁶」や「トゥビドゥヤ」といった法要の象徴物が用意された。まず、T・Sさんの7回忌の供物が供えられたあと、参列者の焼香となった。

T・Sさんの7回忌の焼香が終了すると、同じくT・Sさんの13回忌用の供物が新しく供えられ、先程と同様に、参列者が焼香した。13回忌の供物が下げられたあと、1992年に死亡したT・Sさんの夫と、1965年に死亡

した三男の25回忌の供物が用意された。13回忌までと異なり、25回忌からはお祝いとなるので、膳の御飯が紅白となった。

供物を供え終わると、7回忌と13回忌の時と同様に参列者が焼香を行う。最後にT・Sさんの夫、三男、1951年に死亡した五男の33回忌用の膳が用意された。33回忌は、最終年忌であるため、さらにお祝いの度合いが強くなり、御飯が赤飯となった(写真5)。そして、33回忌法要に対する参列者の焼香が終了すると、最終年忌に対するお祝いの「ウタシ

⁴⁵ 遺族の意思としては7回忌に合わせて洗骨改葬をしたいと考えていたが、様々な事情で20年以上もの間、洗骨改葬が実施できなかった。一番新しい死者であるT・Sさんのセンコツが終了しないと先に死亡した人の13回忌、25回忌、33回忌の法要を実施することが出来ないという理由は明確にはならなかった。しかし、島民によって「それとこれは別物だから理解できない」という語りと「うちも年忌法要が滞っている」という語りも混在しており、この事象の位置づけは今後の課題となる。

⁴⁶ 施餓鬼に対しての供物。

ヤ（唄者）」が念仏歌を奏でて、初日の年忌法要が終了した。

翌日、10 時頃から参列者が集まり、10 時 30 分頃から前日と同様に 7 回忌から 33 回忌までそれぞれに膳を用意し、その都度、焼香し、最後にウタシャの演奏が行われた。この日、前日には用意されていなかった、あの世の税の番人とされる「ブス」への膳が供えられていた。このことについて、前日の夜に死霊から「ブスの膳がないから用意しなさい」と叱られたとM氏は話した。年忌法要の終盤に、「トゥビドゥヤ」を用いた吸い物を参列者が食したあと、玄関で送り火を焚き、墓域に移動し、餅、刺身、煮物、かまぼこなどの供えをし、最後の焼香を実施し、午後 4 時前に終了した。

5. 与那国島のセンコツ事例にみる遺族意識と対応

5-1. センコツのプロセスにおける 2 事例の比較

第3章と第4章で紹介したY家とT家の2事例のセンコツのプロセスを比較するために、まず共通点についてまとめる。暦に従い「カドヌヒト」を定める、墓を開ける時に墓口を3回叩く、洗骨に水と泡盛を用いる、乾燥させる、納骨する、という作業や、その後の年忌法要の供物の種類は概ね共通している。また、センコツにおける役割分担について、Y家とT家の2事例とも、墓口を開ける担当者として「カドヌヒト」を選出している。

次に、2事例の異なる点について、特徴的な部分を比較する（表2）。Y家のセンコツは、7回忌の年で、暦に照らし合わせて適切と思われる日を選んで実施しているが、T家のセンコツは死後21年でのセンコツとなった。T家の遺族もY家と同様に7回忌のタイミングでセンコツを実施したいと考えていたが、墓口の方角、喪主の干支などを暦と照らし合わせ、センコツには不適切な日取りという「暦を読むひと」の判断や、親類に不幸が生じるなどの理由から先送り

を余儀なくされていた。また、Y家の事例では、禁忌事項として洗骨対象者と同じ干支の長女が骨を洗う作業から外されていた。これらのことは、儀礼における暦の重要性の表出といえる。

表2 Y家とT家のセンコツにおける対比

		Y家	T家
①	センコツの時期	7回忌法要にあわせて	死後21年目
②	カドヌヒト	洗骨対象者の三男	洗骨対象者の孫
③	骨を洗う人	女性親族が実施	性別に関係なく親族が実施
④	特定の部位へのこだわり	特にない	第2頸椎を「喉仏」として扱う
⑤	ガスバーナーの使用目的	骨の乾燥	完全な焼骨
⑥	副葬品の扱い	可燃物はガスバーナーで焼却	
⑦	オガミのひとの特徴	霊的能力はないが経験豊富	経験は浅いが霊的能力を保有

そして、「骨を洗う」という点で両家には相違点が見られた。Y家の事例は、実際に骨を触り、洗う作業をしていたのは洗骨対象者の娘たちを中心とした女性親族であったため、洗骨作業は主として女性の役割という認識がY家にはある。しかし、T家の事例では、洗骨作業を男女関係なく子供や孫といった直系縁者が担っており、洗骨作業が女性の役割と

いう認識はない。

さらに、特定の骨に対する扱いとして、Y家とT家では相違点があった。Y家の洗骨作業において、最初に骨を洗い出したのは3人の娘たちであった。四女が母親の面影を懐かしむように頭蓋骨を入念に洗っていたが、頭骸骨に対して特別な行為が行われたわけではない。しかし、一方で、T家の事例は、喉骨をセンコツ開始時から選別し、ガスバーナーによる焼骨の際にも、燃えすぎて形状が崩れないように配慮していた。そのように扱われた喉骨は、納骨時、頭蓋骨の上に「のど仏」として置いており、このことは仏教的要素を取り入れた事例といえる。

また、Y家とT家の事例からガスバーナーの使用目的と洗骨作業における位置づけをみることができる。両家の事例から、ガスバーナーの使用目的は、「洗う」ことによって濡れた状態の骨を効率良く乾燥させる、あるいは、完全に焼骨することで骨量を減少させ、墓内の限られたスペースに効率よく納骨するなどである。そのため、2事例の洗骨作業におけるガスバーナーの位置づけは、第2章2-5で加藤が指摘した、洗骨を焼骨に「置換する」行為とは異なる。つまり、2事例を見る限り、与那国島のセンコツでは、水や泡盛で「洗う」行為が重要であり、ガスバーナーの使用は、骨を洗った後の作業に関する便宜上の手段と考えることができる。

このように、2事例のセンコツのプロセスを踏まえると、与那国島の洗骨改葬を含む一連の死者儀礼において、両家の遺族が共通して維持しようとする要素がみえてくる。

5-2. センコツにおいて維持しようとする要素

センコツのプロセスにおいて、「7回忌に合わせて実施したい⁴⁷⁾」という洗骨改葬の実施時期、「墓口を3回叩いてから開ける」「洗骨に水と泡盛を用いる」「乾燥させてから納骨する」という手順、供物の準備などは維持しようとする要素といえる。そのなかでも、供物の準備と差配は、遺族のみでの実施が困難であり、近隣住民の協力が不可欠となる。

Y家の事例において、Y家の喪主であるT氏の父親は那覇で死亡し、火葬後に与那国島へ帰島している。このことを踏まえ、T氏は、「火葬のほうが簡単」という認識を持っていた。しかし、洗骨対象者である母親の「燃やさないで欲しい」という遺言を尊重して複葬を選択した⁴⁸⁾。そして、今回のセンコツと7回忌法要のために、1年前から牛を飼い、家族で話し合って準備を進め、一連の儀礼に用いる大量の食材を管理していた。そして、食材を調理するのはT氏の妻の役割であり、洗骨対象者の娘たちとT氏の娘たちが、そのサポートをした。洗骨改葬の前日から近隣住民を含む女性達がカマボコ、サーターアンダーギー、牛の腸を具とした中身汁を大量に仕込む一方、T氏の経営する会社の従業員を含む男性達は約1トンもの牛肉の塊を、牛刀を巧みに使って小分けして、直径1メートルほどの大鍋

⁴⁷⁾ T家も7回忌での実施を望んでいたが、与那国島の慣習と照合した結果、死後21年目の洗骨改葬となっている。これも島の慣習へのこだわりといえる。

⁴⁸⁾ 2事例の参列者に、自分の時はどのような葬制を希望するかと聞いたところ、高齢者ほど「昔はみんなセンコツだったから、事情が許せばセンコツして欲しい」という回答が多かった。このことは第2章2-5で示した葬制に変化に対する「矛盾と葛藤」であるといえる(加藤2001:7)。

で煮るという力仕事を担当した。また、T氏の妻は墓でのセンコツを含む一連の儀礼中でも、自宅にて供物の料理を担当し、裏方に徹していた。このことについてT氏の妻は「本当はお墓に行って参列したかったけど、とてもじゃないけど準備が大変で」と話していた。

一方、T家のセンコツは比較的少人数で実施され、墓域での供物の全体量がY家に比較すると少ないため、T家の喪主K氏の妻も洗骨改葬から参列することができた。しかし、洗骨改葬後に実施した7回忌から33回忌までの各種年忌法要では、多くの弔問者が自宅を訪れるため、供物の準備、香典返しなどの対応に女性親族と手伝いの近隣女性住民は追われていた。また、年忌法要の供物はその対象者と年忌ごとに異なるため、混乱を回避する目的で、過去の写真や配置などを確認しながら進行していた⁴⁹。

つまり、Y家の喪主であるT氏の妻が、過不足のなく供物を準備することを重要視して、墓域での儀礼参加を断念していることや、T家の事例において、儀礼参列者や手伝いの近隣住民が記録を参考に過去の事例と照合しながら儀礼を進めていたことから、地域住民の意識には、慣習に従って準備をし、自分たちのみならず、次世代においても慣習を維持し、変化を求めない姿勢がみえてくる。

第2章2-5で示したように、社会変容のなかで、葬制は複葬から単葬に変化し、地域住民は「矛盾と葛藤」のなかで対応してきた。しかしながら、社会変化のなかでダイナミックに変化する葬制と比較して、遺族の裁量で定期的を実施する各年忌法要は、社会変容の影響が少ない部分である。第3章3-4-2で示した「与那国は『神の国』だから簡単にはできない（簡素化ができない）」という遺族の発言は、変化を求めず、与那国島の慣習に則した年忌法要を実施するという遺族意識の表出と考えられる。

5-3. 想定外の状況に対応する宗教的職能者

上述のように、年忌法要における一連の準備と差配について、大きな変化を求めないという点でY家とT家は共通している。しかし、場合によっては、儀礼の途中で、臨機応変な対応を求められることもある。Y家の事例では、水と泡盛による骨への清拭後のガスバーナーを使用する場面において、そして、T家の事例では子どもたちが納められていた墓から骨を取り出した場面において、それぞれ想定外の事態に直面した。そこで、そのような想定外の状況における対応の事例から、儀礼に関する知識を有する年長者や宗教的職能者の存在意義について検討する。

Y家におけるガスバーナーの使用目的は焼骨ではなく乾燥であり⁵⁰、その背景には洗骨対象者が遺言として「遺体を燃やさないで欲しい」と語っていたからである。当初は、小

⁴⁹ 洗骨改葬と一連の年忌法要において、遺族は写真やビデオを用いて撮影していた。このことは記念撮影の意味を超えて、次回のための新たな記録でもある。そのため、このような各年忌法要を含む儀礼の場は、様々な所作を次世代に伝える場所といえる。

⁵⁰ 米城恵は与那国島で1997年1月に実施された洗骨改葬のなかで、洗骨したあとガスバーナーを用いて骨に火をあてる行為について記述している。米城は「洗い上げたあと、今度は地酒でもう一度洗い、白紙や白布で丁寧に拭き、さらに火をあてて浄める」と記載されているだけであるが（米城2011:600）、「火をあてる」という表現から乾燥程度の火力であると推測できる。また、「浄める」が洗淨を意味しているか、ケガレを除去することを意味しているかについて米城の記述からは判断できない。

型のガスバーナーで乾燥させる予定であったが、時間的制限を考慮して、喪主T氏の判断で大型ガスバーナーを用いて乾燥させることになった。主として棺桶や副葬品を燃やすために用意した大型ガスバーナーであったため、「骨を燃やす」という印象を持った四女が「遺言を守らない」と異議を唱えた。しかし、喪主T氏は、儀礼に関する知識を有する年長者の遺族から、「使用目的が焼骨ではないため遺言の範疇である」と合意を得て、大型ガスバーナーによる乾燥を実施した。骨には、水洗いのあとに用いたアルコール度数60度の泡盛が付着していたため、やや黒く焦げたように骨表面は変色してしまった。しかし、大型ガスバーナーの使用目的が乾燥であるため、火葬骨と同等まで焼骨することはなく納骨し、その後、新たな異論が出ることもなくセンコツを終了することができた。

Y家では、骨の乾燥目的でガスバーナーを使用する場面で「遺言を守らない」という理由から諍いが起きたが、儀礼の知識を有する年長の参列者と協議の上で解決している。Y家の洗骨作業中に、宗教的職能者の参加はないが、儀礼に関して知識を有する年長者が、「遺言の範疇」という判断をすることで、新たな異論の発生は抑制された。このことから、儀礼に関して知識を有する年長者は、諍いの調停役としての役割を果たしていたといえる。

一方、T家では大型ガスバーナーで「焼骨する」ことに対して特段の対立は生じていない。T家において直近のセンコツは1965年に死亡した三男(喪主K氏の兄)の事例であるが、これ以前のセンコツの際にも焼骨していたと喪主K氏が語っていた。従って、T家ではセンコツの一過程としてガスバーナーによる焼骨が組み込まれており、参列者間でも共通理解が確立されていたと考えられる。T家では、骨を水と泡盛で洗ったあと、大型ガスバーナーで火葬骨と同じ程度まで焼骨した。火葬骨と同等に脆くなった骨を砕くことで、小さな骨壺⁵¹にすべての骨を納めることができた。

Y家と異なり、T家では、「カドヌヒト」と「オガミのひと」が同一人物であるため、洗骨作業の段階から宗教的職能者が参加していた。洗骨作業では、ガスバーナーの場面を含めて諍いは発生しなかった。しかし、子供たちが納骨されていた古い墓を開けた際に、想定外の出来事として、雨水による骨壺への浸水があり、骨が濡れた状態であることが判明した。そのため、急遽、予定を変更して、その濡れた骨を焼骨することとなった。さらに、骨壺も、急遽、用意する必要に迫られたため、プラスチック容器で代用することとなった。

このときのプラスチック容器での対応について、参列者からは、「漬け物容器でいいのか」と不安の声が出ていた。しかし、その後、「オガミのひと」であるM氏が、「濡れていて嫌だった。乾燥してくれてありがとう」という死霊の言葉を遺族に伝えることで、想定外の出来事に「正しく」対応したことを参列者に印象付けた。さらに、参列した遺族は、死霊からの感謝の言葉を受けて、自らの責務を果たしたという安堵感を得ていた。

このように、Y家とT家の事例から、儀礼の知識を有する年長者や宗教的職能者は、儀礼参列者に対する諍いの調停や、想定外の出来事に直面した際に、儀礼執行責任者として他の参列者の不安を取り除くように対応していた。

⁵¹ Y家のジーシゲーム、T家の骨壺と急遽用意したプラスチック容器も分析においては一括して骨壺と表記する。

6. 洗骨改葬の2事例からみる「オガミのひと」の資質と役割

6-1. 「オガミのひと」となった経緯

上述したように、「オガミのひと」や儀礼の知識を有する年長者は儀礼の円滑な進行に関与し、洗骨改葬や年忌法要における主導権を保持している。そのことを踏まえて、「オガミのひと」の成立経緯に注目すると、古谷野の論じた「死者を送る人々」との比較において、「オガミのひと」の資質と役割が、一層、浮き彫りになってくる。

T家を担当したM氏は、自分が30歳代後半のときに、「カミダーリ（神ダーリ）⁵²」によって霊的能力を獲得したと話していた。M氏はカミダーリから2年間、めまいや吐き気などの体調不良に苦しみ、靈感の強い妹に相談したところ『寝込む』か『オガミをする』か、のどちらかだ」という助言を受け、「オガミのひと」になる決心をして、島内の拝所を巡ったという。そして、その間、体調不良によって仕事を休むことも多く「なまけもの」と言われたこともあり、そのような、周囲から理解を得られない状態の時間を過ごしたあと、霊的能力を有する「オガミのひと」となった。

一方、Y家のオガミを担当したS氏は、霊的能力のないオガミ（拝み）の専門である。魚屋、てんぷら屋、市場従業員、民生委員などを75歳までし、その後、主として「オガミのひと」としての仕事をするようになった。

第2章2-4で示したように、古谷野が「与那国の人々はむかしからのしきたり破ったらいけないからこうするわけよ、坊さんは与那国のしきたりがわからないでしょ」という島民の語りを紹介している（古谷野 2013:105）。この語りにみられるように慣習を重んじる与那国島の人々にとって霊的能力の有無に関係なく、「オガミのひと」としての経験が豊富で与那国島の慣習に精通し、島言葉を話すS氏は儀礼において重要な存在である。

6-2. 「オガミのひと」の役割からみる資質

古谷野は「死者を送る人々」の役割について、「①仲介（墓地の神々やあの世の神などと死者の仲介）、②死者の慰撫と死者への言い聞かせ、③死者の思いを遺族に伝える⁵³、④魔よけの行為、⑤遺族への指図、である」としている（古谷野 2013:104）。このような「死者を送る人々」に対する古谷野の分析を踏まえて、「オガミのひと」の資質について検討する。

まず、Y家の事例は「センコツ」の場面には、S氏が参列していないため、センコツ後の「オガミ」の場面を検討材料とする。Y家では、センコツが終了し、洗骨対象者の骨壺が墓室内に安置されたあとにS氏が参列し、それ以降、S氏が主導権を持って参列者に指示を与えていた。この状況から、S氏の仕事は、死霊や神々への「オガミ」と、オガミの対象へ供物を捧げるタイミングを親族へ指示することであり、これを古谷野の「死者を送る人々」の役割分析に照らせば主として、①仲介と⑤遺族への指図にあたる。S氏による

⁵² 沖縄民俗辞典によると、沖縄で用いられる憑依現象のことで、心身異常（巫病）に陥る状態をさす（渡邊ほか編 2008:537）。

⁵³ 原知章は、与那国島における一連の葬送儀礼のなかで「故人がムチヌ（ユタ）、もしくはカンカイルトゥ（霊媒）に憑依して遺族と会話をかわすということがおこなわれていたが、現在では行なわれていない」と述べている（原 2000:111）。

「仲介」役としての「オガミ」は、島言葉を用いて実施しており、若年世代や島外転出の親族のみならず、元来の島民でも、S氏の語りを完全に理解することは不可能であった。しかし、「オガミ」の対象が、死霊や神々であるため、今回のように、儀礼参列者が「オガミ」の内容を十分に理解できなくても、特に問題なく儀礼は進行した。同様のことを古谷野も「与那国の葬儀は死者・遺族・先祖・神々との間のコミュニケーションからなる。与那国の言葉で語らなければ意味がないのである」と述べている(古谷野 2013:105)。このことから、「仲介」役として、儀礼において島言葉を操ることの重要性を垣間見ることができる。

一方、T家の「オガミのひと」であるM氏はT家の直系男子で、洗骨対象者の孫にあたる。カミダリーによって死霊の声を「聞く」能力を獲得し、センコツから年忌法要まで一貫して儀礼の主導権を保持していた。センコツの最中に「濡れていて嫌だった。乾燥してくれてありがとう」、「みんなが食べてくれてうれしい」とか、年忌法要の際に「ブスの膳がないから用意しなさい」という死霊の言葉を、M氏が参列している親族に伝えるという行為は、儀礼において不適切な所作はないかと心配する親族の不安を除去する効果があった⁵⁴。古谷野による「死者を送る人々」の役割分析に照らせば①の仲介、③死者の思いを遺族に伝える、⑤の遺族への指図にあたる。ただし、⑤の指図に関して言えば、Y家のS氏と比較した場合、T家のM氏は時々、年長者と相談している点から指図の程度は弱いという印象がある。

上述した「死者を送る人々」と「オガミのひと」の比較に加え、第2章2-4で述べたように、「主にハンジ・焼香・祝い事をする女性たちであり、具体的には子供の成長祈願、生まれ年の祝い、病気の相談、漁師の大漁祈願、行方不明やいなくなった牛馬の行方判断、海で亡くなった人の魂を救うなどの個人の依頼に携わっている」という「死者を送る人々」の多様な役割を勘案すると(古谷野 2013:93)、「オガミのひと」の職域は「死者を送る人々」と比較して限定的といえる。

そのため、地域住民から洗骨改葬やそれに連続した年忌法要の場面で「オガミのひと」に求められる資質としては、S氏のような経験とM氏のような霊的能力の両方を兼ね備えているほうが望ましいが、最低限の資質として、いずれか1つでも条件を満たしていれば、「オガミのひと」として儀礼を進行することが可能となる。

また、「オガミのひと」と「ユタ」の役割における違いについて、S氏、M氏、儀礼参列者に尋ねてみたところ、S氏は「与那国にはユタは居ないからわからない」と答え、M氏は『オガミのひと』は死んだ人と交流する人もいれば、拝むだけの人もいるが、『ユタ』はなんでもやる」と答えた。そして、儀礼参列者は『オガミのひと』と『ユタ』は違うけど、どこが違うかといわれても分からないから詳しい人に聞いてほしい」との回答であり⁵⁵、

⁵⁴ 古谷野の事例では、死者と遺族の「会話」が成立しているように読み取れたが、T家の事例では「会話」の仲介ではなく、一方的に死霊のメッセージを「伝える」ように筆者には見えた。

⁵⁵ この回答には、具体的な「詳しい人」の紹介もなく、わずらわしい質問から回避する意図が見られた。さらに、儀礼参加者は、「経験の浅い『オガミのひと』は『ホンモノ』かどうか分からないから、自分が依頼するときは評判を参考にするとともに話しており、儀礼に参加することで宗教的職能者の所作を確認することも可能となる。

「オガミのひと」と「ユタ」の違いについて明確な回答は得られなかった。

しかし、S氏、M氏、儀礼参列者の語りから、「オガミのひと」は、「ユタ」の成巫条件である「カミダーリ」とよばれる憑依経験の有無、神霊や精霊または祖霊との直接接触・交流・交通によって、子どもの成長祈願、大漁祈願、系譜に関するハンジ（判断）などの相談を受けるという役割にとらわれない点や、M氏の『オガミのひと』は死んだ人と交流する人もいれば、拝むだけの人もいる」という語りからも、「オガミのひと」は職域の限られた宗教的職能者といえる。

このことを踏まえると、「オガミのひと」と「ユタ」の違いについて地域住民からは明確な回答は得られなかったが、地域住民の「オガミのひと」に対する認識は「ユタ」と重複する要素が存在するものの、異なる宗教的職能者と位置づけていることがうかがえる。

6-3. 遺族が宗教的職能者に求める役割

前項では、「オガミのひと」は、「経験と知識」と「霊的能力」の両方を兼ね備えているほうが望ましいが、いずれか1つでも、「オガミのひと」としての活動が可能であるということが判明した。そこで、次に、遺族が宗教的職能者に求める役割について検討する。

死霊の安寧や「祖霊化」「神化」を願って実施される洗骨改葬や、それに付随する年忌法要は重要な死者儀礼である。遺族は死霊の安寧や「祖霊化」「神化」を妨げることがないように、慣習から逸脱することなく、首尾よく儀礼が遂行されることを願い、宗教的職能者に「オガミ」を依頼している⁵⁶。

越智の事例報告によると、沖縄本島の八重瀬町東風平に墓を築造し、与那国島から遺骨を移動し、東風平の墓に納骨した際、遺族と宜野湾の「ユタ」⁵⁷の間で、納骨の配置を巡って意見の対立があった。このことについて越智は「元の場所における『やり方』と移動先の『やり方』をめぐる、大小の争いが起きるのが常である」と述べている(越智 2016:219)。しかし、この対立は、納骨後、墓に対して宜野湾の「ユタ」が拝み始め、「死者が喜んでい」ことを遺族に伝えると、遺族は「死者(父親)がこの墓を喜んでい」と納得し、納骨の配置を巡る争いは収束したという(越智 2016:219)。

越智の事例は、沖縄本島の事例であるため、地域差を考慮する必要があるが、与那国島の事例においても類似の役割を見出すことができる。前項で示したように、儀礼の途中で、T家の「オガミのひと」であるM氏が「濡れていて嫌だった。乾燥してくれてありがとう」、「みんなが食べてくれてうれしい」など、死霊の言葉を遺族に伝える行為は、越智の事例と類似の事象といえる。

⁵⁶ Y家における洗骨改葬を担う「オガミのひと」は洗骨対象者と親類関係であり、洗骨対象者本人から依頼を受けていた経緯があり、T家の事例では、「オガミのひと」は洗骨対象者の孫にあたる直系男子である。つまり、「核家族化」や「個人化」の影響を受けて、「拝み」や「祈祷」の主体性を家族に持たせているという第2章2-2で示した新里の指摘を踏まえると、今後は離島においても、洗骨対象者と「近い」関係にあることも、宗教的職能者の選択要因となる可能性がある。

⁵⁷ 遺族は与那国島から沖縄本島に移動してから、この「ユタ」に様々な「拝み」を依頼している(越智 2016:218)。

上述した内容を踏まえると、儀礼における地域差や第5章5-3で示したような想定外の実況に対応する宗教的職能者の所作は、死霊の安寧や「祖霊化」「神化」に支障をきたすのではないかという、遺族や儀礼参列者の不安を解消する効果があった⁵⁸。これらの事象を踏まえると、遺族から求められる宗教的職能者の役割は、神や死霊との仲介に加えて、儀礼をコントロールする能力であり、様々な場面で発生する大小の諍いを円満に収束する調整であるといえる⁵⁹。

7. ローカルな宗教的職能者が看過された要因

7-1. 研究者側からみる看過の要因

これまで述べたように、「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者は、神々や死霊との仲介、儀礼の円滑な進行、遺族感情への対応という点で重要な存在である。それにもかかわらず、研究史上、ローカルな宗教的職能者が看過されてきた要因を研究者側と地域住民側の双方から検討する。

まず、研究者側の要因であるが、第2章2-3で示した、従来の沖縄研究に対する比嘉や村井の批判を踏まえると、従来の沖縄研究者は、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」のような研究対象そのものについての理解よりも、沖縄に「原日本」や「日本の古層」を見出すことに主眼を置いていたと考えられる。その結果、研究者によるこうした姿勢は、ローカルな宗教的職能者が内包する階層性⁶⁰・多様性の等閑視へと繋がった。

第2章2-1で述べた田村や北見の指摘を踏まえれば、従来の研究者は、地域社会には「オガミのひと」「死者を送る人々」「ユタ」のように職域は重複するものの、「個別のもの」と位置づけられている多様な宗教的職能者が存在することも、それらの宗教的職能者の間には階層性が内包されていることにも気づいており、研究上の課題と認識していたはずである⁶¹。しかし、研究者が宗教的職能者の持つ「公的」であるか否か、あるいは「正統的」な出自であるか否かという限られた指標に基づく類型化にこだわり、「ノロ」「ツカサ」以外の宗教的職能者は「ユタ」として包括的に扱われた結果、個別のローカルな宗教的職能者が等閑視されてきたと考えられる。それはすなわち、崔らの指摘に従えば、研究者は「新たな類型を提出する意図がなければ、固有名詞を列挙する煩雑さを回避して研究の累積を

⁵⁸ T家の事例では、死後20年以上経過して洗骨改葬を実施している。7回忌で実施できなかったことは遺族の中で常に気がかりであったが、M氏がその霊的能力を用いて死霊に「言葉」を伝えながら儀礼進行し、死霊からの感謝の言葉を伝えられて安堵した、とM氏以外の親族は話していた。

⁵⁹ S氏の場合、「伝える」という行為はないが、洗骨対象者から直接、「オガミ」の依頼を受けていること（遺言の遵守）に加え、豊富な「オガミ」の経験と慣習に関する知識を有していることが調整力の根幹といえる。

⁶⁰ たとえば、第2章2-4で、与那国島の「死者を送る人々」が「私はユタじゃない、ユタは下のおつかいさ、私は神の女です」という発言には、自身は階層的に「ユタ」より上位にあるという階層性の表出と考えられる。

⁶¹ 田村や北見の研究視座も、各呼称を持った民間巫者も「ユタ」に属する、つまり「公的／私的」の「私的」な宗教的職能者として論考を進めているように思われる。

円滑にする意味でも、語り手は研究者間で認知された総称に一括することで保守的な専門領域に安住することができる」（崔ほか 1996:472）からである⁶²。

7-2. 地域住民側からみる看過の要因

次に、ローカルな宗教的職能者が看過されてきた別の要因として、宗教的職能者の呼称の多様性や性格の変化に対応する地域住民側から検討する。与那国島に限らず、宗教的職能者の職域における境界の希薄化による機能的混淆はダイナミックに変化するものである。

第2章 2-1 で示したように、宗教的職能者の機能的混淆を指摘した池上は、沖縄県与那城村屋慶名集落での事例をあげ、「ノロなどの公的祭祀者を支えてきた制度的な枠組みが形式的にも実質的にも崩れ、しかも急速な都市化・産業化のなかで、村落祭祀の権威を維持してきた共同体の力そのものが弱体化している現代社会にあっては、ユタとカミンチュとの境界もますます稀薄になってきている」と述べ（池上 1990:343）、さらに、「村落祭祀者・親族祭祀者・ユタ的宗教者との機能的混淆が激しく、地域住民が用いる用語も錯綜している」とも述べている（池上 1990:385）。

池上の指摘を踏まえると、沖縄における宗教的職能者に対する呼称の多様性、「ノロ」「ツカサ」「ユタ」の宗教的役割における機能的混淆に加え、近年の社会変容による宗教観の変化も作用し、地域住民にとっても宗教的職能者に対する明確な線引きが困難になってきたといえる。

同様の事象は、古谷野の報告からも読み取ることができる。与那国島の豊年祭やマチリといった村落祭祀を担当するカァブ（八重山では一般的にツカサと呼ばれる）のような「カミンチュ（神人）」と「死者を送る人々」は区別された存在である。しかし、「死者を送る人々」が自らを「神の女」と位置づけていることを踏まえると「カミンチュ」との境界が希薄であり、混淆状態になっていると考えることができる。

また、与論島の事例ではあるが、宗教的職能者の呼称に対する錯綜の事例について、町泰樹の報告のなかにもある。町は「シンカンとボンサンという呼称は、意味的には前者が神職を、後者が仏教者を指すが、島民は両者を明確に区別しようとはしていない。例えば、葬式にきている神職を話題にする場合にもボンサンという言葉が用いられる場合もあれば、その逆の場合もある」と述べ（町 2012:22）、神職と仏教者の呼称や役割が正確に区別できていないと指摘している。

このような先行研究を勘案すると、本稿の「オガミのひと」、古谷野が示した「死者を送る人々」、そして「ユタ」の3者は、役割が重複する部分がある。そのため、それらの宗教的職能者に対する呼称と役割は混淆状況にあり、現在進行形の事象として変化していると捉えることができる。そして、このようにダイナミックに変化する状況を考慮すれば、第6章 6-2 で示したS氏、M氏、儀礼参列者の語りが表すように、インフォーマントとなった地域住民側にとって、「オガミのひと」と「ユタ」の違いについて、明確な回答をすることは

⁶² このような文化人類学全体におけるパラダイムに対して、與那覇潤は「社会的に産み落とされた認識の枠組みに捕らわれているのは、現代の私たち自身も同じ」と述べ（與那覇 2007:103）、既存の枠組みからの脱却することの難しさに理解を示している。

簡単なことではない。そのため、地域住民側も「ユタ」に代表されるような、一般的によく知られている宗教的職能者の呼称に一括し、研究者に対応してきたと考えられる。

上述のような、沖縄に「原日本」や「日本の古層」を投影し、研究対象そのものの理解を退けるような研究者の視座に加え、研究対象内部の階層性・多様性を恣意的に無視し、代表性のある名のもとに一括して類型化しようとする研究者と地域住民の双方の姿勢が、本稿で取り上げた「オガミのひと」のようなローカルな宗教的職能者を看過してきた一因であると考えることができる。

8. おわりに

本稿では、沖縄県与那国島における洗骨改葬と年忌法要のフィールドワークを基に、それらの死者儀礼において重要な役割を担う「オガミのひと」について論じ、その結果、「オガミのひと」の役割として、儀礼を適切に差配し、遺族の不安を取り除くということを明らかにした。

「オガミのひと」は、「ユタ」とは区別された存在であり、慣習に対する知識、儀礼の経験値、あるいは霊的能力を背景に、儀礼において重要な役割を担う存在と位置づけることができる。そして、そのような重要な役割を担う存在であるにもかかわらず、今まで注目されなかった理由として、近代以降の研究手法の根底に、無意識のうちに踏襲されていた沖縄研究における弁別的構図や、宗教的職能者の役割や呼称の錯綜、さらには宗教的職能者に内在する階層性が関与していると考えられる。

しかしながら、他地域の洗骨改葬において同様の役割を担う宗教的職能者に関する比較という点で本稿は不十分といえる。洗骨改葬の実施事例が減少している今日ではあるが、このような地域毎のグラデーションの問題を踏まえたうえで、研究史上、「ユタ」と一括されてきたローカルな宗教的職能者の存在に留意して、今後も調査を継続し、民族誌データを蓄積することが重要と考える。

参考文献

赤嶺 政信

1989 「沖縄の霊魂観と他界観」、渡邊欣雄(編)『環中国海の民俗と文化第三巻 祖先崇拜』、pp. 421-448、凱風社。

池上 良正

1999 『民間巫者信仰の研究 宗教学の視点から』、未来社。

内堀 基光

2008 「文化相対主義と他者を見る眼」、内堀基光・本多俊和(編)『新版 文化人類学』、pp.84-95、財団法人 放送大学教育振興会。

大谷 裕文

2006 「ポストコロニアル論」、綾部恒雄(編)『文化人類学 20 の理論』、pp.266-283、弘文堂。

尾崎 彩子

- 1996 「洗骨から火葬の移行にみられる死生観—沖縄県国頭郡大宜味村字喜如嘉の事例より—」『日本民俗学』207:58-83。

越智 郁乃

- 2016 「海を越える墓 現代沖縄の『墓の移動』をめぐる語りと情緒」、小熊誠(編)『〈境界〉を越える沖縄—人・文化・民俗—』、pp.181-226、森話社。

加藤 正春

- 2001 「焼骨と火葬—南西諸島における火葬葬法の受容と複葬体系—」『日本民俗学』228:1-34。

北見 俊夫

- 1983 「民間巫者研究の成果と課題—あとがきにかえて—」、北見俊夫(編)『南西諸島における民間巫者(ユタ・カンカカリヤー等)の機能的類型と民俗変容の調査研究』、pp.167-180、昭和57年度文部省科学研究費補助金費(総合A)研究成果報告書。

古谷野 洋子

- 2013 「沖縄における“死者を送る人々”—八重山諸島与那国島の“ムヌチ”の事例から—」『比較民俗学研究』28:91-110。

崔 仁宅・石川 浩之・森 雅文・渋谷 研

- 1996 「奄美・沖縄はどう語り得るか」『民族学研究』61(3):467-481。

塩月 亮子

- 2008 「沖縄における死の現在—火葬の普及・葬儀社の利用・僧侶への依頼—」『日本橋学館大学紀要』7:49-65。

新里 喜宣

- 2009 「民間巫者の思想・言説から見る現代沖縄の先祖観の諸相—先祖イメージの変容と都市シャーマニズム研究への布石—」『東京大学宗教学年報』26:115-194。

新谷 尚紀・関谷 まゆみ (編)

- 2005 『民俗小辞典—死と葬送—』、吉川弘文館。

田村 敏和

- 1983 「〈ウガンウサギヤー〉と神願いの詞章—沖縄本島の民間巫者をめぐって—」北見俊夫(編)『南西諸島における民間巫者(ユタ・カンカカリヤー等)の機能的類型と民俗変容の調査研究』、pp.44-55、昭和57年度文部省科学研究費補助金費(総合A)研究成果報告書。

原 知章

- 2000 『民俗文化の現在—沖縄・与那国島の「民俗」へのまなざし—』、同成社。

比嘉 政夫

- 1996 「琉球列島文化研究の新視角」『民族学研究』61(3):437-447。
1999 「門中墓と洗骨儀礼 民俗研究映像「沖縄・糸満の門中行事 —神年頭と門開き—」」『国立歴史民俗博物館研究報告』82:237-244。

町 泰樹

2012 「鹿児島県与論島における洗骨の規範化とその不成立—「火葬場必要論」と民俗知識の在り方をめぐって—」『九州人類学会報』39:19-36。

村井 紀

1995 『南島イデオロギーの発生—柳田国男と植民地主義—』、太田出版。

森田 孫榮

1999 『八重山芸能文化論』、森田孫榮先生論文集刊行事業委員会。

吉川 博也

1984 『与那国 —島の人類生態学』、三省堂。

與那覇 潤

2007 「糸満人」の近代 もしくは「門中」発見前史、吉成直樹(編)『琉球弧・重なりあう歴史認識』、pp.101-162、森話社。

米城 恵

2011 「死者儀礼」、『町史(本巻)第二巻 民俗編 与那国島 黒潮源流が刻んだ島・どうなん 国境の西を限る世界の、生と死の位相』、pp.552-625、与那国町史編集委員会事務局編集。

渡邊 欣雄・岡野 宣勝・佐藤 壮広・塩月 亮子・宮下 克也(編)

2008 『沖縄民俗辞典』、吉川弘文館。

オンライン文献

厚生労働省

「衛生行政報告 平成8年～平成22年度報告 埋葬及び火葬の死体・死胎数並びに改葬数、都道府県—指定都市—中核市(再掲)別」

<http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/GL02020101.do;jsessionid=VyGJQLtN5D0CgQsMtT6M81sbXgGLGh3vT7JL2dX1MP9vGvRMxQyY!1637721213!-1399689336>

(2012.10.27 参照)

与那国町役場

「人口動態統計」

<http://www.town.yonaguni.okinawa.jp/section/souMu/people.files/jinkouhyou.pdf>

(2012.10.27 参照)

与那国町役場

「第四次総合計画参考資料編」

<http://www.town.yonaguni.okinawa.jp/section/souMu/sogokeikakushiryu.pdf>

(2012.10.27 参照)

The role of “The praying person” in bone cleaning and secondary burial on Yonaguni Island, Okinawa

Kenji Karaki

The methods of corpse disposal can be categorized into the broad categories of simple disposal and compound disposal, and when compound disposal is selected, bone cleaning and secondary burial are required. On Yonaguni Island, there are no crematoriums, but in the event that a person’s place of death was in a city such as Ishigaki or Naha, the corpse is often cremated before being returned to the island. Funeral services at Yonaguni Island predominantly consist of simple disposal by cremation, but as some islanders select compound disposal, Yonaguni Island is one of the few islands that perform bone cleaning and secondary burials today.

Previous essays on funeral services on Yonaguni Island have focused on persons with spiritual powers, referred to as “persons who send off the dead” (*shisha wo okuru hito*). What these essays do not discuss, however, are the “praying (*ogami*) persons” of Yonaguni Island, who serve a religious function at bone cleanings and secondary burials (*senkotsu kaisō*). The purpose of this paper is to examine the practices of praying persons at annual memorial services (*nenki hōyō*), which include bone cleaning and secondary burial, a topic that has not been reported until now.

The methods of corpse disposal can be categorized into the broad categories of simple disposal and compound disposal, and when compound disposal is selected, bone cleaning and secondary burial are required. On Yonaguni Island, there are no crematoriums, but in the event that a person’s place of death was in a city such as Ishigaki or Naha, the corpse is often cremated before being returned to the island. Funeral services at Yonaguni Island predominantly consist of simple disposal by cremation, but as some islanders select compound disposal, Yonaguni Island is one of the few islands that perform bone cleaning and secondary burials today. In prior research, bone cleaning and secondary burial, as well as the annual memorial service, are described as important processes for the souls of the dead to become ancestral spirits or to be deified. However, a re-examination through the study of cases on Yonaguni Island made it clear that such sweeping statements cannot be made.

This paper presents two example cases of bone cleaning and secondary burial, as well as annual memorial services, and explains the processes of the rites. Then, upon verification of the processes, consideration is given to various issues—notably, the burden on the bereaved of preparing for the bone cleaning and secondary burial, the dead person’s relative status as an ancestral spirit depending on the time of death, and the differences between the practices of the two praying persons in bone cleaning and secondary burial on Yonaguni Island.

Keywords

Yonaguni Island, bone cleaning, praying persons, persons with spiritual powers,
Orientalism

講演録

日本文化人類学会 第50回研究大会記念シンポジウム
人類の道徳性と暴力性をめぐって
—隣接諸科学との対話—

1. シンポジウムの概要

日 時：2016年5月28日（土） 15時05分～18時05分

会 場：南山大学名古屋キャンパス S棟（S21教室）

講演者：長谷川眞理子氏（総合研究大学院大学・副学長）

「他者を感じ、他者を理解する心の進化的基盤」

山極壽一氏（京都大学・総長）

「言葉以前のコミュニケーションと道徳の起源」

内堀基光氏（放送大学・教授）

「文化人類学からの応答：人類の道徳性と暴力性をめぐって—隣接諸科学との対話」

司 会：後藤明氏（南山大学・教授）

2. 講演の記録

（1）南山大学学長の挨拶

【司会】 日本文化人類学会第50回研究大会記念シンポジウムを開催したいと思います。私は南山大学の後藤と申します。本日の司会を務めさせていただきます。よろしく願いいたします。開会に先立ちまして、南山大学学長のミカエル・カルマノ先生のほうからご挨拶をいただきたいと思います。それでは学長、よろしく願いいたします。

【カルマノ】 おはようございます。南山大学学長のカルマノです。実はこの南山大学の卒業生でもあります。ただ、卒業したのは42年前の話です。私も多少変わった人間で、カトリック教会の司祭です。たぶん皆さんもご存知だと思いますが、南山大学はカトリック大学です。ですから、設立母体は神言会なのですが、私はその一員として、今、学長をやっています。

私の修道会は、もう設立早々から人類学と言語学に非常に力を入れたわけです。ですから、うちの修道会の宣教師はどこに行っても、まずその国の文化、そして言語を研究してから、活動に取り組みます。どちらかといえば、マーケティングのツールです。何かやろうと思うと、ちゃんと対象とする人のことを知らなければ何もできないですから。ただ、

これは単なるマーケティングではなくて、実際に文化人類学、言語学は、やはり人間にとって、互いの理解のために必要だと思うのです。

ですから、この南山大学も、設立当初から「人類学・民族学研究所」をつくったのですが、これが今、「人類学研究所」となったわけです。そして人類学博物館もありますので、近くに来たときは、ぜひ見てください。私も若いとき、自分の神学の一環として人類学を勉強したことがあります。だからこそ、この日本文化人類学会の第50回研究大会を南山大学で開催できるのは、私にとって非常に光栄だと思っています。

特に今日のテーマは「道徳性と暴力性」です。これこそ、私にとっても、カトリック信者の一人として非常に大きな問題です。人間というのは、本当に道徳性を持っているのか。それとも、生まれつき暴力性を持っているのでしょうか。たぶん結論は出ないと思うのですが、やはり文化人類学、自然人類学のほうから話し合ったほうが、もっと深い理解があるのではないかと私は期待しています。

このような名誉ある第50回研究大会を南山大学で開催できることを感謝して、私の挨拶とします。今日は本当にありがとうございます。

(拍手)

(2) 趣旨説明

【司会】 では、このシンポジウムの趣旨をご説明させていただきます。日本の文化人類学は、第二次世界大戦後、アメリカの総合人類学を一つのモデルにして、文化人類学、考古学、言語学、形質人類学を統合する形で出発いたしました。南山大学は、文化人類学、考古学、言語学の専門家からなる人類文化学科で、かろうじて総合的な人類学の枠組みを維持しておりますが、それぞれの分野の専門化が進み、隣接分野との対話がかつてほど盛んではないように思われます。

文化人類学の目標は、あくまで人類、あるいは人間の理解であることは変わらないと思いますが、1990年ごろから、認知科学、進化心理学、脳科学、遺伝学、認知考古学、あるいは心の哲学などの分野で人間の行動と認識に関する目覚ましい展開が見られるようになっており、今こそ文化人類学もそのような分野に伍して、議論の一翼を担っていくべきだろうと考えます。

そこで今回、あらためて原点に立ち返る意味で、日本文化人類学会研究大会50回を記念するシンポジウムを企画いたしました。その基調テーマは、「人類の道徳性と暴力性をめぐって—隣接諸科学との対話—」であります。

これまで文化人類学の領域では、人類社会が持つ共同性や利他性をめぐって、文化を学習装置と捉える立場、文化を人間の行為を規制する価値体系と見る立場、社会の次元に注目して互酬性から説明する構造論的立場、あるいは、実践やエージェンシーに注目する行動論的な立場などから問題が論じられてきました。同様に近年、隣接科学でも、人類の行動に見られる利他性や道徳性などが問題として論じられてきております。

ところが他方では、紛争やテロリズムに見られる人類の暴力性や憎悪の連鎖は、21世紀

になってむしろ深刻化しつつあるという現状もあります。果たして人類社会はどのような方向に向かおうとしているのか、途方に暮れることも度々であります。暴力とは、人類が発生した当初から伴っている本来的な特徴なのか否か。もしそうであるなら、類人猿はどのようなのか。あるいは、どのような状況で暴力性のスイッチが入ってしまうのかなど、われわれが今、問わねばならない問題は山積していると思います。こうした状況において文化人類学は、隣接科学との対話を通して、どのような人間理解を提示し得るのだろうかと思えます。

このような問題の糸口を探すために、本シンポジウムでは、文化人類学を専門とする研究者と、隣接科学、特に行動生態学や進化心理学、また、霊長類学や人類進化学の研究者との対話を試み、このような問題に対し、新たな視座を提示することを目指すものであります。本日は、まず文化人類学の隣接分野である行動生態学および霊長類学の研究者から、道徳性と暴力性についてご講演をいただきます。その後、文化人類学からの応答を行い、総合討論を続けたいと思います。

(3) 講演1：長谷川真理子 氏「他者を感じ、他者を理解する心の進化的基盤」

【司会】 では、最初の講演者の長谷川真理子先生をご紹介します。長谷川先生は、東京大学理学部のご出身で、理学博士であります。東京大学理学部助手、早稲田大学教授などを経て、総合研究大学院大学教授、現在は総合研究大学院大学副学長という要職に就かれております。ご専門は行動生態学です。

長谷川先生は多くの著作、単著の他に、長谷川寿一先生との共著や共編著も出され、また、道徳性や利他性をめぐって、各分野の第一人者との対談や座談会を通して広く活躍されております。近著では『思春期学』があり、青少年の心の問題などにも光を当て、発言をされております。それでは長谷川先生、よろしく願いいたします。

【長谷川】 今、ご紹介にあずかりました長谷川でございます。今日はどうぞよろしく願いいたします。私は、出身は東大の生物学の中の人類学で、自然人類学の出身なのですが、いろいろと人生の中で紆余曲折があり、人類学会にも霊長類学会にも入っております。昔は入っていたのですが、学部のころか何かに民族学と人類学の合同大会があって、それを最後に、やめになったときに、まだ学生でございました。それ以来、文化人類学の方々と学会で一緒になるということはないので、今日は本当に、もしかしたら40年ぶりぐらいかもしれないと思っています。

今日は「道徳性と暴力性をめぐって」なのですが、私は、自分のオリジナルの研究としては殺人の研究と児童虐待の研究があって、特に暴力のほうをやっています。最近いろいろ考えていることの中で、他者を理解する心の進化的基盤ということについて、私自身が今、最も関心があり、これが全て、いろいろな人類、人間、サピエンスの特徴というものをまとめているところではないかと思っていますので、特に他者の理解と道徳性のほうを話したいと思います。

私は、初めは野生のチンパンジーの研究をしていたのですが、それからもっと、動物行

動一般ということで、シカとかヒツジとかクジャクとか、いろいろヒト以外の動物の行動生態の研究をしていました。そのうちに、やはりまた人間に興味に戻って、1990年代ぐらいから、ヒトの研究に戻ってきました。

1980年代の後半から、いわゆる進化心理学とか人間行動進化学という部門というか分野が興隆してきました。それが生まれてくるあたりを目の前に、発展してくるあたりを見てきたのですが、1980年代の最初の人間行動生態学とか進化心理学のときには、ヒューマン・ユニバーサル、遺伝的につくられた人間の生物学的、普遍的基盤を探ろうということがすごく興味の焦点にありました。その当時の血縁淘汰の理論とか、親の子に対する理論とか、動物の行動生態学で非常に成功している理論、それは今でも成功していますが、そういう理論を人間に応用して、人間の場合にも同じように説明できる何らかのヒューマン・ユニバーサルを追究しようという動きでした。

そのころ、文化の問題というのは、みんな、ほとんど興味がなかったんですね。1996年だと思いますが、私がわりと最初のころに参加したアメリカの人間行動進化学会 (Human Behavior and Evolution Society) のポスターには、“Human universal machine” というのが目の前に書いてあって、そのはるか遠くに文化が火や花として、ちょこちょこつと円形に描いてあって、やはり “Human universal machine” が重要なのだというポスターがありました。

ですが、今は随分変わってきたと思います。なぜ生物学的ヒューマン・ユニバーサルの基盤を求めて文化を扱うことに踏み込めなかったかということ、文化をどう扱うか、当時は人間行動生態学では解決できなかったからです。ところが、やはり人間の人間らしさというのは文化と言語が可能であるということ、これが、連続はしているものの、人間を新たな別の種に押し出したものだということが深く理解されるようになりました。そうすると、なぜ文化と言語ができるのかということが重要になり、文化と言語をどこから生物学的に攻撃していくかということが課題になったわけです。

文化というのは、人々の共同幻想によってつくられる直接的な人間の環境だということです。そして、文化がなぜ可能かということ、言語というものが人々の共同幻想をつくり出して、媒介して、広めることができるからだということです。

言葉自体もそうですが、言葉が紡ぎ出す文化というものも、みんなが同じことを了解しているというのは幻想にすぎないんです。人の心をつかみ取って見ることはできないですから。だけれども、実際、大体同じことを了解しているということが生じるので、その文化環境というものが人間にとって、自然環境より前に直接、一番接する環境になるということです。だからヒトは文化環境に適応するようになるのであって、文化というものが非常に重要なものとして、言語を媒体に、また言語以外にも媒介されて、伝わっていくんですね。

そうすると、この共同幻想を可能にする生物学的基盤は何かということになるわけです。それは心の共有ということです。これも、しゃべりだすと何時間もかかるのですが、自分には「心的世界」があるということです。意志があり、意図があり、欲求があり、世界があり、認識があります。自分にはそういう心的世界があり、それに基づいて行動している

のだという認識があります。それと同時に、自分と同じではないけれど、他者にも同じような心的世界があって、それに基づいて他者は行動しているのだと思うわけです。

それが、お互いにバラバラにそう思っているのではなくて、「お互いにそうだね」ということを了解しているのだということです。その心的世界が共有されることにより、共同作業が可能で、一緒に暮らして、その文化を改良したり発展させたりしていくこともできる、いわゆる蓄積的文化というのが可能になるだろうということです。

これはよく私が使うのですが、これはうちの犬で、キクマルちゃんという、親ばかりのようにかわいがっている犬です。誰か小さい子どもがうちの犬を見ると、「ワンワン！」と喜んでくれますよ。それを聞いたお母さんが、やはりキクマルちゃんを見て、「ああ、そうね。ワンワンね。可愛いわね」と言うんですよ。

この簡単な、非常に素朴な子どもと親のやりとりというのは、実はものすごく複雑な心的過程が必要なもので、これはチンパンジーはできないし、やらないし、やりたいとも思いません。「あ、ワンワン」「うん、そうね。ワンワンね」とうなづくという、これはものすごく大変なことなんです。

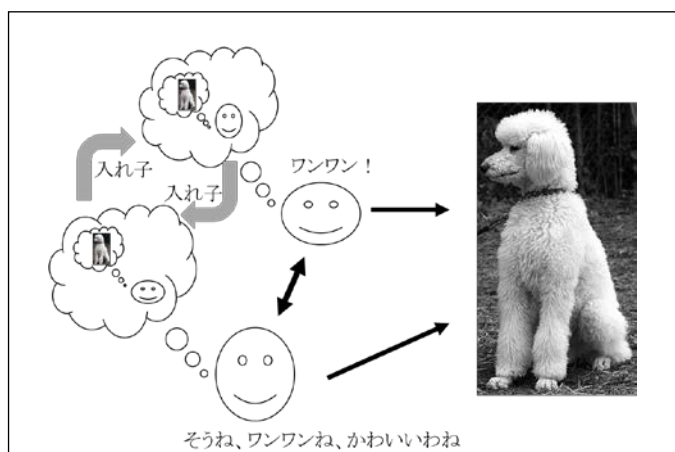
「ワンワン」と言っているときに、子どもの頭の中では、お母さんの頭の中にもワンワンが見えているだろうなと思っている。お母さんは、子どもの頭の中にワンワンが見えているんだなと思っている。

結局、ワンワンを見ると、子どもの頭の中にはワンコの表象、Representation ができるわけです。お母さんを見てみると、お母さんの視線もワンコに行っています。そうすると、お母さんの目はワンコを見ているから、お母さんの頭の中にもワンコの表象、Representation ができます。

それで、子どもはもう一回お母さんのほうを見て、お母さんも子どものほうを見る。視線を交わし合うということをする、お母さんは自分がワンコの表象を持っているだけでなく、子どもの頭の中にもワンコの表象があると思、子どものほうも、自分がワンコの表象を持つだけでなく、お母さんの頭の中にもワンコの表象があると思って、初めて「そうだね。可愛いワンコだね」と、うなづけるわけです。

これは、文章で書くと「あなたがイヌを見ている、ということをお母さんは知っている、ということをお母さんは知っている、ということをお母さんは知っている」と、ここまで行かないと、うなづけないんですね。論理的に書くと、まさにそうなんです。

ただ、子どもはこの論理を知って、言っているわけではないんですよ。だけれど、そんなことはなかなかできないのですが、このレベルの深さの心の共有



三項関係表象の理解：「あなた」と「私」の入れ子

を一瞬にして人間はやっているわけです。

結局は、「あなたの心の中にワンコがいる、ということを私が知っている、ということをお互いに心が入れ子になって、あなたの心の中はこうだよねということが全部、頭に入っているということです。

このレベルのことができていて、しかも、これをするのが楽しいんですね。子どもは、そうやってお母さんの目を見て、ワンコを見て、「ワンワン」と言うと、お母さんが「ワンワン」とうなずいてくれると、それがとても楽しくて、何度も「ワンワン、ワンワン」と言ったりするわけです。親も喜んで、親も何度もうなずくわけです。

いろいろチンパンジーに言語を教える実験などが1900年代からたくさんありましたが、結局チンパンジーには、このレベルの相手の心の共有がないということが分かったわけです。ですので、シグナルとして、信号として、「あっちに行け」とか「あれを下さい」とかいう信号を出すことはできるけれど、「ああ、このお花はピンクね」とか、「あ、キクマルちゃんだ」とかいう言語は、絶対にチンパンジーは発しないわけです。

それで、「私」と「あなた」と「外界」との関係の理解を共有する、意図の理解ということでは、「あなたが見ているということを私が知っている、ということをお互いに知っている、ということをお互いに知っている」という、3次の意図理解、心の共有ということが出来るのは人間だけで、このレベルがあると言語が可能になります。

つまり、こういう能力を持つエージェントが集まれば、言語は絶対に創発するはずだということです。そうすると、心を共有しているのだから、一致協力して共同作業ができるし、教育することもできるようになるのではないかとということです。

心の共有の発達というのは、従来「心の理論」と呼ばれていたところがありまして、この「心の理論」というのが、すごく大ざっぱ、雑ばくなものでした。細かい研究はたくさんあるのですが、「心の理論」と言っただけで何を指しているかということには……中に細かい要素がすごくたくさんあるものを、雑ばくに「心の理論」と言っていたんです。しかし今は、それがいろいろ分解されてきました。

一つは、お母さんとか、保護者、ケアラーの顔、目というのは、本当に小さい赤ちゃんのときから大事なことで、赤ちゃんは、お母さんの顔を常に見る。何かを教えてもらうとき、「こうやるんだよ」と教えてもらうときも、お母さんの手元を見ているのではなくて、お母さんの顔を見ている。つまり、社会的な参照が、もう本当にインネイトにあるんです。

チンパンジーは、「こうやってやるんだよ」とやると、手元を見ている。物体と物体がどういう関係にあるかをじっと見ていて自分でやろうとするのだけれど、人間の赤ちゃんは、手元というよりはお母さんの顔を見て、何をしているのか、何をしながらしているのか、何をしたら喜んでくれるのかというふうに見ています。

そのときに赤ちゃんは、自分のほうを向いてくれる人が喜んでくれると嬉しいわけです。これが、社会的な随伴性があるときにだけ互酬性が出るということです。全然そばを見ている人が笑っても赤ちゃんは嬉しくないのですが、自分をほうを見ながら笑ってくれると、とても嬉しいんですね。ですから、そもそも社会的随伴性と社会的参照があっ

て、それですごく他者の心に向くようにできている。それを理解してはいないのですが、そう向くように、そもそもできています。

それから、もっと情動のレベルでは、情動伝染というものがあります。これは、自分ではない他者の快または不快が伝染することです。よく保育園なんかで、赤ちゃん 1 人が泣きだすと、みんな泣きだしてしまうとかいうことは情動伝染なのですが、情動伝染は哺乳類に一般にあります。ネズミでも情動伝染します。ですから、情動伝染は、進化的、系統的にはかなり深いところからあるのですが、これが人間にもあります。

その次に情動的共感というのがあります。それは、他者の情動、つまり泣いたり笑ったりしていることに対して、自分ではないことは分かっているのだけれど、もうほとんどオートマチックに自分にも同じような感情が湧き上がってくる、喚起されることです。もらい泣きをしてしまうとか、小説を読んでいてポロポロ涙を流すとかいうのは、これです。

自己の認識はあるし、自分と他者は違うというのはもちろん分かっているのだけれど、もうオートマチックに悲しみが伝わってしまったり、喜びも伝わってしまうというのが情動的共感です。

もう一つは、認知的他者理解です。先ほどの、自分の心的世界と他者の心的世界は違うものだということを理解することです。私がちゃんと見ていて何かを考えていても、こちら側にいる人がそれを見ていなかったら、違う心的世界を持っているだろうと分かることです。これが認知的他者理解です。

その認知的他者理解があった後に、認知的共感というのがあります。これは、他者は自己と異なるのだとちゃんと認識した上で、そして、全てのことを客観的に見た上で、やはり他者に感情を同調させることです。東日本大震災とか何かを見て、そのとき情動的に涙を流すのではなくて、「ああ、本当に大変なことだ。あの人たちは毎日どういうふうに住んでいるのだろう」と思って、ボランティアに行くとか。そういうのは認知的共感です。

従来「心の理論」と呼ばれていたものは、主に認知的他者理解のところを中心に考えていて、随分荒っぽいものであったことが、今はよく分かっています。これは、時間がないのであまり詳しくは言えないと思うのですが、本当に小さい赤ちゃんで、6 カ月と 10 カ月です。

赤い真ん丸いもの、全然人間には見えないのですが、目玉があって、顔のようなものがあります。それが一生懸命、坂を登ろうとしても落ちこちて、苦労して苦労して上がろうとしているというような画面を見せた後で、三角形の目があるものが出てきて、三角形がそれをグイグイと押し上げてあげて、両方とも頂上に「はい、着きました」という漫画と、丸いものが上がろう上がろうとしていたら、上から意地悪な四角形が来て、グイグイと押し戻してしまっ、みんな落ちこちてしまったという画面を見せるんですね。

これは、目が二つ付いていることと、一生懸命上がろうとしている動作というバイオロジカルモーションが一緒になって、欲求を持ったエージェントが意思を持って登ろうとしているという示唆をしています。

それで、三角形はそれを後ろから助けてあげるというエージェントであり、四角形は上から邪魔をするエージェントであるという社会的相互作用を示唆する状況を赤ちゃんに見

せます。

6カ月の赤ちゃんと10カ月の赤ちゃんとに見せて、両方とも実験の後で「赤ちゃんはどちらが好きか、どちらを嫌いか」というのをやると、赤ちゃんは圧倒的に優しい三角形が好きなんです。意地悪な四角形は嫌いで、「いらぬ」というわけです。ですから、赤ちゃんは優しい三角形が好きということです。

同じようなのですが、全然社会的作用がないもの、丸いものに目がないので、エージェントであるという気がしないもの、それから、ただレールの上を上がったり下りたりしているような、バイオロジカルモーションではない動きをしているものに対して、三角形が後ろから押し上げたり、四角形が上から押し落としたりしても、どちらも別に、好きでも嫌いでもないんですね。全然ニュートラルなので、赤ちゃんは別にどちらを好むこともないということです。

いろいろな実験があって、結局のところ、優しい三角形と、ただのニュートラルの三角形だったら、優しい三角形が好き。意地悪な四角形とニュートラルな四角形では、ニュートラルな四角形が好きというふうに、やはりすごく社会的参照と、その随伴性によって、自分にとって心地よく感じるものというのは、優しいことなんです。赤ちゃんにとって。そういう本当に情動的な部分で、人間の基本的な良さというのはあるのだと思います。

よく誤信念課題というもので、サリーとアンがいて、サリーがバスケットの中におもちゃを隠して行ってしまっていて、いない間にアンがそのおもちゃを箱の中に移し替えてしまっていて、行ってしまった。そうしたら、戻ってきたサリーは、こちらにおもちゃがあると思っているのでしょうか。それとも、こちらにおもちゃがあると思っているのでしょうかという、これを誤信念課題と言います。

こういう研究をずっと、心の理論研究者はしてきたわけですが、これは情動的なことではなくて、自分の心的状態と他者の心的状態が同じであるか、違うかということが理解できているかということですよね。

サリーはバスケットの中に入れて行ってしまっていて、いない間にアンがおもちゃを入れ替えたので、見ていないサリーは、帰ってきたときには、依然としてバスケットにあると思っているはずだということです。

ですが、このテストを受けている子どもはこれを全部見たので、自分は、バスケットではなくて箱の中に移されていることを知っているわけです。でも、自分が知っているからといって、「いなかったサリーは知っているかな」ということを聞かれて、「うん、知っている」と言うと、間違いですよ。

「分かっていない」「こちらだと思っていない」ということが、自分は箱に移されるのを見たけれど、サリーは知らないということが分かるようになるのがいつかということ、大体、6、7歳はもうほとんど分かるようになっていきます。

言語精神年齢になっていますので、絶対年齢ではないのですが、20カ月というとは3歳、4歳とか、その辺では、まだあまり分かっていません。6、7歳になると急激に分かるようになって、100%分かるようになるというのが普通の子どもたちです。

自閉症の研究で、これがとてもよく使われるのですが、自閉のお子さんたちは、言語精

神年齢で統一しても、最終的には分かるようになるのですが、非常に長い時間がかかって、そこがオートマチックに振り分けができていくわけではないらしいということが分かっています。でも、これは認知的他者の理解の話です。

ここから先は、私の主人の、東京大学の長谷川寿一が今、共感性の進化と神経基盤という新学術領域を始めておられて、私は別の新学術で思春期のことをやっていたのでメンバーではないのですが、結婚して同じところに住んでいるものですから、昨日、借りてきました。

“**Emotional contagion**”という、ネズミでもあるものが情動の伝染です。それと、“**Empathy**”というのが、自己と他者は違うのは分かっていたとしても、もうオートマチックに、相手が悲しそうだと涙が出てくるというものです。“**Sympathy**”というのが、認知的に分かっているのだけれど、「ああ、やっぱり大変ですよね」というように分かることです。その情動伝染とか共感とか同情というレベルを、この新学術では脳基盤、神経基盤と遺伝子のほうに落とそうとしています。

非常に面白い研究結果が、この2、3年ぐらいで出てきています。全部の哺乳類を調べてはいませんが、ネズミの情動伝染というのを調べてみました。

ネズミは情動伝染をします。ネズミは、ケージメイトという、同じケージに入れられている仲間が電気ショックでビリビリ足が痛いというのを見ると、自分はショックを受けていないのだけれど、見ているほうのネズミも、同じように痛みを感じるんですね。それを脳内でやってみると、前部帯状回、**Anterior cingulate cortex (ACC)** というところが賦活しています。

人間がそうなんですね。人間は、自分が痛みを受けているのではなくて、他者が痛みを受けているのを見て、何か「うう、痛い」と感じるときに、やはりACCが賦活しているので、情動伝染というのは、たぶん哺乳類に共通していて、仲間が痛くなっているときは自分も痛いと感じるということがあがるようです。同じACCが基盤であるということです。

「@亀田」というのは、東大の社会人類学の亀田先生が、この新学術の領域で非常に面白い研究をされているのですが、その亀田先生のところからこれを持ってきました。

黒い写真のほうは、自分自身が物理的に針を刺されたりして「痛い」というときと……社会的に怒られたり、怒鳴られたり、おとしめられたり、振られたりとか、自分がそういう社会的な痛みを経験するのと、自分が物理的な痛みを経験するのが、結局、同じ場所だということです。

“**Social pain**”と書いてあるほうが、侮辱されたり、怒られたり、振られたりするときです。それは、**dorsal ACC**、背側前帯状回であるということです。“**Physical pain**”という、注射針を刺されたりするときも、やはりそこなんですね。

そして、もう一つは右側の“**Ventral prefrontal cortex**”で、前頭葉前野の腹側の右側です。自分が経験する社会的痛みと物理的痛みは、やはり脳の同じところで感じられているわけです。

それが、他者が物理的に痛みを受けているのを見ているときにどうなるかと思ったら、これは同じ場所だったんですね。他人が針を刺されているところとかを見て「うっ」と思

うときは、自分が物理的に「痛い」と思っているときに感じているのと同じところ、やはり ACC とか Ventral prefrontal cortex が賦活しています。

ところが、非常に面白いのは、自分のときは社会的な痛みも物理的な痛みも共に、dorsal ACC と右の prefrontal だったのに、他人が社会的痛みを経験しているのを観察するとき、他人が怒られたり怒鳴られたり、社会的に屈辱を受けたりしているところを見たときに賦活する脳の場所は、他者が物理的な痛みを経験しているときの場所ではないんです。

自分のときは同じなんです。自分のときは、社会的痛みと物理的な痛みは同じところで感じていて、他者の物理的な痛みは、その同じところで感じているのだけれど、他者の社会的痛みというのは、Dorsomedial prefrontal cortex とか、Medial prefrontal cortex とか、VMPFC とか、要するに認知的な前頭葉のところで処理しているんです。

ですから、物理的な痛みというのは、結構オートマチックに、同じようにいくのだけれど、他者が社会的におとしめられている、屈辱を受けている、非常に悲しんでいるというようなことに対する自分の感情というのは、前頭葉で処理されています。認知的に処理されているんですね。これは違うのだということが分かりました。

そういう情動的な反応とか、認知的に共感するということの強度、それが強度にそうするかしないかというのは、かなり個人差があります。その共感性の個人差に遺伝的基盤があるかどうかということで、ヒトのそういう優しい感情とか何かはオキシトシンが関係していますから、オキシトシン受容体の多型を調べてみました。

AA という遺伝子型と、AG、GG というのがあって、女性と男性で調べてみたら、オキシトシン受容体の多型が違う遺伝子型を持っていても、女性は、まあ、どれでも同じような共感性を感じるのですが、男性には非常にばらつきがあって、特に GG の人たちはすごく高いということが分かっています。共感性に個人差があることには、女性よりも男性のほうが遺伝的な基盤が強く出ているということが分かりました。

これは、不公平感というのがどのように感じられるかという調査を、7つの別の文化でやってみたということです。

上は、自分自身が1個しかもらっていないのに相手は4個もらっているという、自分が不公平なときです。このときは、みんな怒ります。しかし、自分が4個もらって相手が1個しかもらっていないという、自分が得をしているとき、どれだけ後ろめたさを感じるかは、文化によって非常に違うという研究です。

「Equal」と書いてあるほうは平等で、どちらも4つずつとかです。“Disadvantageous”という、こちら側のグラフは、自分自身が1個しかもらえない、相手が4個の場合です。下の軸は年齢です。4歳から5歳、6歳で、15歳までで、どれだけ不満を感じるかというものです。

不満を感じる度合いが、大体、非常に高いですね。4歳のときから結構、不満は感じていて、「これは不公平だ。損している」という感じは、年齢とともにどんどん高くなります。ですから、自分が損をしたときの不満感に関する文化差はわずかで、それは小さいときから非常に敏感で、年齢とともに、どんどん不満感が増加するということです。

変なのはメキシコなのですが、何でメキシコ人はあまり増えないのかというのは、ちょ

っと分かりません。

とにかく、自分が損をしたときの「アンフェアだ」というのは、すごく明らかです。ところが、自分が得をしたときの後ろめたさ感というのは、左側の **Equal** に対して、自分が **Advantageous** だったときで、いくつかの文化では、「後ろめたい」というのがあって、年齢とともに、後ろめたさは上昇します。ですが、いくつかの文化では全然ないです。あまり上昇しないです。

例えば、宝くじで 5000 万円当たっても後ろめたさは感じないですかね。感じますかね。目の前で自分が 500 円儲かって、隣の人が 100 円損をしていたら、後ろめたさを感じますかね。感じませんかね。そういう、自分が得をしたときの後ろめたさというものは、やはり相手の社会的不満を感じる事だから、前頭葉で処理するので、結構、認識的だし文化的です。

だけれど、自分が損をしたときの不満感は、これは自分の痛みのことだから、必ずみんな、不満を感じるわけです。

ですから、文化というのは情報処理・意思決定アルゴリズムであり、普通は自然環境がこうだったときに、いろいろ情報を査定して、一番いい行動選択肢を選ぶというように脳はできているので、違う環境だと、別の行動選択が一番良くなるということです。

人間はそういう意味で、この脳というアルゴリズムは、他者を感じ、他者を理解し、他者が何を言っているかとか、他者の心的世界がどうかということを経験しながら、共同幻想かもしれないけれど共有して持っているこの文化環境に、何をしたらいいかということ、行動選択肢を促すように造られているということです。

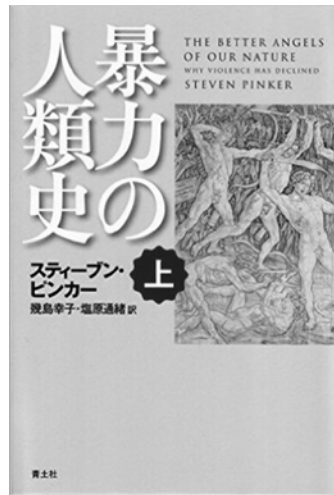
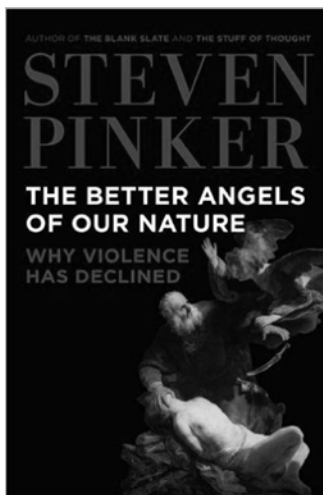
最後にちょっとだけ暴力の話です。

ピンカーという人は、私たちが 1995 年に人間行動進化学会というアメリカの学会に参加するようになってからずっと、毎年のようにお会いしている人です。始めは単に言語学者だったんですよ。ところが、どんどん、どんどん、この人はすごくいろいろな人間の事について考察を深めてきて、最近、この『暴力の人類史』という本を出しました。

これはもう大部の上下 2 巻なので、読んでいただくしかないのですが、要は、社会における暴力

の頻度というのが、先史時代、小規模伝統社会から国民国家の時代へと確実に減少しているということ、ありとあらゆるデータで示しています。私もそうだと思います。

では、なぜなのかということで、ピンカーもいろいろ理由を挙げているのですが、私が



スティーブン・ピンカー 2015 (2011)『暴力の人類史』上・下 幾島幸子、塩原通緒訳 青土社

一つ思うのは、技術がどんどん進歩して、日常生活の苦勞が減って、日常生活で苦しいことがなかなかなくなって、子どもが死ぬこともめったになくなって、技術によって日常生活は確実に快適なものになってきましたので、**Suffering** というものに対する感覚が非常に、徐々に徐々に、「**Suffering** はしたくない。だから、他人に対してもさせたくない」ということの閾値がどんどん上がってきたというのが、一つあると思います。

それから、社会的共感を感じられる相手の範囲というのは、先ほどのように自動的に起こるわけではなくて、他者に社会的共感を感じるところは、結構、前頭葉のところにありますから、社会的共感を感じる他者の範囲というのを拡大させます。自分の国だけとか、自分の村だけとか、男だけとか、白人だけとかではなくて、どんどん拡張していくということが起こってきています。

日常的な技術の発展による生活の快適さが上がって、苦しみというものに対する閾値が上がったことと、社会的共感を感じる他者の範囲を拡大していくということが混ぜ合わされると、社会全体の暴力許容度とでも言われるものが徐々に変化してきて、その次の世代は、その許容度が当たり前になって、そこからまた許容度が上がってということになって、あるところまで行くと、社会環境のフレームシフトのように、相転移のように、ガラッと「暴力は駄目」みたいになっていくのではないかと考えています。

これは私の研究の一部です。日本において 1900 年～2008 年の間に、100 万人当たりの殺人率はここまで減りました。昔は結構、戦前は高いところで推移していますが、本当に急激に下がっています。

100 万人当たりの被殺率、殺人で死ぬ人というのは、最悪の国々が、2002 年だとういう国々で、中南米と旧ソ連邦諸国が非常に高いです。コロンビアなんかは、本当に 100 万人当たり七百何十人が殺されて死ぬわけです。

最良国だとこちらは 700 ですが、こちらは最高でも 19 人です。大体、欧米諸国というのは 10 人前後です。それに対して日本は、アイスランドと共に、最も少ないうちの一つです。

どれだけ暴力的かということは、現在の社会でも、社会によってものすごく違いはあります。ですが、日本の先ほどのグラフに見られるように、長い目で見れば、非常に下がっています。

まとめとして、あとはいろいろな暴力のこととか道徳の起源は山極先生のお話につながりたいのですが、私が今日お話ししたかったのは、ヒトは他者と心を共有できるので、文化環境というものをつくり出して、そこに適応するということです。

ヒトは、他者を自分と同じエージェントとみなして共感する能力があるということです。それはもう物理的に脳の部位として分かります。

しかし、物理的な痛みの共感と社会的な痛みの共感とは脳の活性部位が異なるということです。社会的な痛みの共感には、かなり前頭葉の賦活が重要なので、ここは文化と教育でだいぶ変わっているでしょう。

ヒトは心が共有でき、他者に共感することができるので、「他者をいたわる」道徳を文化的につくり出し、それを社会的環境とすることができる生物的基盤を持っていると思いま

す。

しかし、自己利益の追求と競争というのは非常に重要であるし、それに何も関与しないのでは全部負けっぱなしです。そのためには、他者に何らかの競争を仕掛けなければいけない。その暴力がどう抑制されるかというのは、状況によって非常に複雑であるでしょうということです。

社会的共感を作動するのは前頭葉の認知的なものなので、そこはやはり、どこを抑制して、どこは抑制しないほうがいいのかということが、結構、状況ディペンデントだから、こういう認知的なものになっているのだと思います。

何か中途半端な話をたくさんしたかもしれませんが、ここでおしまいにしたいと思います。山極さんにつなげたいと思います。どうもありがとうございました。

(拍手)

(4) 講演2：山極壽一 氏 「言葉以前のコミュニケーションと道德の起源」

【司会】 続きまして、次の講演者、山極壽一先生のご紹介をしたいと思います。山極先生は京都大学のご出身で理学博士であります。ご専門は人類学、霊長類学でございます。京都大学理学部を卒業後、同大学院を終えられまして、日本モンキーセンター・リサーチフェロー、京都大学霊長類研究所助手を経て、京都大学大学院理学研究科助教授、さらに教授を務められております。

その間、大学院理学研究科科長、理学部長を務められ、現在は京都大学総長という要職に就いておられます。さまざまな学会などで会長なども歴任されておられて、日本霊長類学会会長、国際霊長類学会会長などを歴任し、また日本アフリカ学会理事、さらに、さまざまな審議会や会議での要職も兼ねておられます。

山極先生と申しますと、多くの方はゴリラの研究ということでご存じかと思いますが、ゴリラの行動や生態を基にした初期人類の生活を復元することによって、人類に特有な社会特徴の由来を探っておられます。それでは、山極先生、お願いします。

【山極】 こんにちは。山極でございます。昨日、オバマ大統領が広島を訪問されて、核兵器をこの世から廃絶するという声明を出して、非常に日本が沸き立っています。それに水を差すわけではないのですが、2009年、あのプラハ演説の8カ月後に、オバマさんがノーベル賞の受賞式で演説をしています。

そのときに、こういうことを言っているのです。“War, in one form or another, appeared with the first man.” この“first man”というのは一体何を意味するのでしょうか。

“At the dawn of history, its morality was not questioned” .これは、言うならば、戦争のモラリティーというのは疑うべくもないと、肯定しているわけです。そして、“It was simply a fact, like drought or disease. ” これは、戦争というものは自然現象と一緒にということ。そういうことをおっしゃっています。

要約すると、「戦争はどのような形であれ、昔から人類とともにあった。その道犠牲が疑われたことはなかった。平和を維持する上で戦争という手段にも果たす役割がある。戦争

は時には必要であり、道徳的にも正当化できると判断できることがある」ということを、あのノーベル平和賞受賞式のときの演説で語っているわけです。

これを聞いて非常に落胆した方々も多かったと思います。でも、今回、それを根本的に変える姿勢は見られなかったと私は思っています。

それは、どういう理論になっているかということ、狩猟というのが人類進化の大きな動因になってきたということです。人間は元から狩猟者であり、その狩猟によって、さまざまな特性を進化させてきた。そして、それを、特に狩猟に使った武器を転用して戦争を始めた。だから戦争の起源は古いのだということを言っているわけです。

そもそも人類に秩序が生まれたのも、人類社会というものが多層的になったのも、この戦争という手段を平和的に利用したからだと言っているわけです。この元になる考え、本能と文化による戦争の必然性を語る議論が第二次世界大戦直後にありました。これは、よくよく思い返してみたり、あるいは裏を読んでみたりすると、戦勝国の理論ではないかと思えます。

実は第二次世界大戦直後に、その議論を引き起こしたのはレイモンド・ダートという、アウストラロピテクス・アフリカヌス (*Australopithecus africanus*) を1925年に発見した有名な先史人類学者です。彼は戦争中にこの化石人類の頭骨を調べているうちに、いろいろな頭骨に共通の傷跡があることを発見しました。そして、その傷跡は、人類が互いに、キリンの大腿骨を武器として使って殺し合った結果であるということを発表したわけです。

同じころに、やはり人類学者のバーソロミューとバードセルが、先ほど言った話ですが、狩猟というものが人類の進化の動因になったという、狩猟仮説を立てました。

実は、これを見事に体現した映画がありました。『2001年宇宙の旅』です。皆さんも、年を取った方はご覧になったことがあると思います。私も、もう夢中になって見ました。

その冒頭に、当時は疑いもなく「これは本当なんだな」と思ったのですが、「夜明け前」というシーンがありました。人類の祖先が森林からサバンナへと進出を始めたときです。まだ「猿人」と呼ばれる時代です。

サバンナですから、水がありません。まず、猿人が宇宙から来た直方体の物体に靈感を受けて、そばに転がっていたキリンの大腿骨を拾って、ビュンビュンと振ってみるわけです。「あ、これで狩猟がうまくいくかもしれない」と。案の定、その男は狩猟者として成功を収めます。その集団の英雄になるわけです。

そして、しばらく後、水場をめぐる二つの集団が争い合っているときに、またその男が、その骨でできた梶棒を振ってみるわけです。「これは武器になる」ということで、ある集団が他の集団を水場から追い払って、その集団が他の集団を支配するというような、人類社会に秩序が生まれます。

そして、その梶棒、キリンの大腿骨が空中に放り上げられて、暗い宇宙に浮かぶ宇宙船になるわけです。それがまさに原罪であったというような印がそこに刻印されて、それがコンピューター時代になり、そして、まさに宇宙からの裁きに掛けられているというのが、『2001年宇宙の旅』のテーマです。

そこに当たり前のように描かれていて、たぶん多くの大衆は、これを当たり前のことと

見たに違いないわけです。しかも、それを助長するように、同じ時代にロバート・アードレイという劇作家が『アフリカ創世記』を書きました。

他にも何冊も本を書いているのですが、「戦争は最初から人類とともにあった」ということを書いています。戦争は平和の手段として非常に重要であるということを訴えています。それを、とりわけアメリカの政治家は本当だと思い込んでしまったのではないのでしょうかというのが、今日の私の話の始まりです。

その後、この説は完膚なきまでに否定されたんです。しかし、否定されたことを知っている人たちはあまりいません。霊長類学では社会生態モデルというものが提唱されました。300種類ぐらいのいろいろな霊長類が現存しているわけですが、その霊長類の社会をつくる環境要因というものを調べました。

その環境要因の中の大きな二つの要素は、食物の分布と量、そして、狩猟する側ではなくて、狩猟される側として、その狩猟圧を逃れるために、さまざまな隣人、仲間を使ってきたということです。それが社会環境をつくり、群れというものをつくったのだという話になっているんです。

狩猟する側としての意見は一つもありません。チンパンジー、あるいはヒヒは、小動物を狩って食べますが、それは人間の狩猟に比べると非常に頻度も少ないし、それによって社会ができたというような観点は一切語られていないわけです。狩猟される側だったんです。

そして、化石の証拠からしても、人類が本格的に狩猟を始めるのは、わずか40万年～50万年前です。チンパンジーとの共通祖先から人類の祖先が分かれたのが700万年前だとすると、直後に直立して二足で歩くことが始まっていて、脳も200万年ぐらい前から大きくなっていくにもかかわらず、本格的な武器を使った狩猟が始まったのは、長く見積もっても50万年前しか証拠が出てきません。そして、人間同士が戦い合った証拠というものも、1万年前を下りません。ですから、武器を使って人間同士が殺し合ったという歴史は、人類の進化史から言うと、大変新しいということになります。

では、何で集団間の暴力が増加したのか。これは、おそらく人口と集団密度が増加し、それに伴って生業様式が変化したということが大きな要因となっています。農耕と牧畜のことを言っています。そして、新しいコミュニケーションによって人間同士の関係を裁く道徳というものが変化したことによるのだらうと思います。ですから、暴力が増加したことは、もともとの人間の本性がそれを駆動したというわけではないと思うんです。

こういうことについて考えた人たちは、過去にもたくさんいます。とりわけ、人間と動物を比較して見る動物学者たちは、自分の血縁個体に尽くす行動は、一般的に人間以外の動物にも広く見られるということを発見しています。しかし、血縁以外の個体に対して、血縁者に対すると同じような、道徳化された、つまり、コストを引き受けてまでも他者を助けるというような道徳、これは人間の世界だと「黄金律」と言われていますが、そういう寛大さというのは、ほとんど見られないということを言っています。

これは、1871年に『人間の由来』を書いたチャールズ・ダーウィンも問題にしていたことですが、人間の良心や道徳性というのは進化の結果、獲得されたものなのかどうか。ダ

ーウィンは、人間だけが恥をかくと赤面する、顔が赤くなる性質を持っていると言っています。そして、おそらく良心というのは、人々から賞賛されることによって、良いことをしよう、人々に認められよう、人々の期待に応えようというような形で人間の社会に定着していったものだと予測しています。

その90年後、タンザニアのゴンベ・ストリームというところでジェーン・グドールさんがチンパンジーの調査を始め、チンパンジーにもさまざまな感情を表現する、表情というものがあるということを見つめました。そして、チンパンジーにも非常に複雑な社会があるということも同時に発見したわけです。

そして、その30年以上後に、イタリアのチーム、リゾラッティたちが、先ほどちらっと長谷川さんが言った「ミラーニューロン」というものを見つめます。これはサルで見つめているんですね。サルは、他のサルのやっている動作を見ると脳の同じ場所が興奮する。つまり、自分は動作をしていないのに、他のサルがしている動作を見て、自分が同じような動作をしているように感じる。そういうミラーニューロンを見つめたわけです。

おそらくここにいらっしゃる皆さんは、人間の知性というのは言葉とともに発達したのではないかと考えていらっしゃると思います。とりわけ、その知性に占める部分は言葉である。そして、それは脳の大きさにきちんと反映されているに違いないと思っらっしゃると思います。

ところが、先ほど言った人類の進化の順番を見ると、言葉の発明というのは、おそらく数百万年前、長くさかのぼっても十数万年ぐらい前にしかさかのぼれないだろうというのが、化石、あるいはゲノムを調べている生物人類学者たちの見解です。

でも、脳は200万年前に大きくなり始めているわけです。それまで500万年間は、ゴリラの脳とあまり変わらない、500cc以下の脳で暮らしていました。そして、200万年ぐらい前に脳が大きくなり始めます。

実は現代人の脳の大きさというのは、60万年ぐらい前に、既に達成されています。脳の中身は知りませんよ。脳は化石に残りませんから、大きさしか分かりません。あるいは形しか分かりません。

ですから、脳が大きくなる理由として言葉が果たした役割というのは、ゼロです。そして、現代人が登場するのは20万年前ですから、現代人が登場してから、おそらく今のような言葉というのが獲得されたのだらうと思います。つまり、言葉というのは、脳が大きくなった結果であって、脳が大きくなった原因ではないということです。

人間以外の霊長類で脳が大きくなった原因は何かということ調べて方がいます。これはロビン・ダンバーというイギリスの人類学者で、脳が大きくなるということに対応して、先ほど長谷川さんが言った、脳の新皮質の部分、大脳部分が大きくなっているということに気が付きました。

ですから、いろんな霊長類学者がこの新皮質の脳に対する割合というものをX軸に取って、Y軸に何らかのパラメータを取って相関関係を調べてみれば、脳が大きくなった理由が分かるだろうということで調べてみた。道具を使うか使わないかとか、あるいは、食物についても、果実か、果実以外の葉っぱであるか虫かとか、いろいろなパラメータをY軸に

並べてみたんです。でも、なかなか相関関係はきれいに生まれませんでした。

たった一つ、非常にきれいな相関が得られたのは平均的な群れの規模です。霊長類のそれぞれの種の平均的な群れの規模を取って、それを新皮質比と対応させてみると、脳に占める新皮質の割合が大きければ大きいほど、群れの規模が大きいことが分かりました。逆に言うと、群れの規模が大きければ大きいほど、新皮質が占める割合が高いことが分かりました。

これは何を意味しているかという、付き合う群れの仲間の数が増えると、それだけ脳を使う、脳容量を増やさなくてはならなくなったということを表しているのだろうということです。

中身まで分かりませんから、一体それはどういうことなのかということには分かりませんが、少なくとも、それぞれの仲間に対して、違う社会的な対応をしなければならないとすれば、これはニホンザルでもそれぞれの仲間を個体識別して付き合っていますから当然のことなのですが、社会的複雑さに応じて脳は大きくならざるを得なかったのだろうということです。つまり、食物を探したり道具を使ったりという知性ではなくて、社会的知性として、霊長類の脳も人間の脳も大きくなったのではないかということが類推されたわけです。

さらにダンバーは、この相関係数を用いて化石人類の脳の大きさから、その人類の平均的な集団規模を割り出しました。アウストラロピテクス、300万年ぐらい前に暮らしていた脳の小さな、ゴリラ並みの脳を持った人類の祖先の時代から、脳がだんだん大きくなって現代人まで、脳の大きさと、平均的にどのぐらいの集団で暮らしていたのかということを経算したのです。

そうすると、脳がまだ小さい猿人のころは10人～30人ぐらい、脳が最初に大きくなり始めたホモ・ハビリスは610cc～650ccの脳容量を持っているのですが、50人ぐらいです。そして、だんだんと1,000ccを超え始めると70人、100人となって、現代人は、1,500ccぐらいの脳だと160人ぐらいの集団で暮らすのが、相関式から割り出された平均の数だということが分かってきました。これをダンバーは、言葉を話す前の現代人の祖先が作り出した社会だろうと類推したわけです。

最近、クリストファー・ボームという、文化人類学者でありながらチンパンジーの社会的な調査にも入った研究者が、『モラルの起源』という著書の中で、先ほどの、ダーウィンが悩んだ「恥」ということについて統計的な資料を出しています。

「恥」に当たる言葉は、どの民族にも見られるそうです。赤面するのは人間にしか見られなくて、チンパンジーにもゴリラにも見られません。私もゴリラで調査していますが、ゴリラが赤面するという現象に出会ったことは一度もありません。

一方、「罪」に近い言葉というのは、多くの民族に見つからないということを行っています。つまり、「恥」は人類に共通な古い現象だけれど、「罪」は人類がそれぞれの民族や文化圏に分かれてから出てきたものだというわけです。

共感と同情。これは先ほど長谷川さんも言っていましたが、共感というのは、他者の気持ち分かるということです。でも、他者の気持ちが分かったからといって、他者に思い

を寄せる、同情するかどうかは分からないわけです。逆にそれを利用して、他者を陥れてしまうということだってできます。

おそらく、同情というのは人間に特有の感情ではないかと思います。そして、恥と罪の意識を考えるためには、良心を持つに至った過程というのを、どこからか引っ張り出してこなければいけません。良心をどのように定義するかというと、「ルールを内面化し、コミュニティの価値感に共鳴する能力」ということです。

われわれ人間以外の霊長類を扱っていますと、動物社会にルールはあるのかどうか、それが内面化されているかどうかということが非常に気になります。人間以外の霊長類を見ても、やはり人間社会のルールであっても、もともとの源をたどれば、おそらく所有と共有という話にあるのだらうと思います。何かを所有する。それが物なのか、あるいは仲間なのか。それをめぐって競合というものが生じ、その競合を解消するためにルールができるということです。

そこで、すごく面白い現象に気が付くんです。それは、人間以外の霊長類では、食物というのは公開するものではないということです。むしろ、個体本位で消費するものです。他者と分け合うものではないということです。ところが、人間はどの民族のところに行っても、食物を分け合うことに対して非常に寛容です。

そして、もう一つ。性は逆に人間社会では隠すものですが、動物社会では公開するものです。逆転しているんですね。どうも人間以外の霊長類の社会のルールと人間社会のルールとが、どこかでドラスティックに変わってしまったことを反映しているのではないかと私は思っています。

分配というのは、ほとんどの霊長類の種では見られません。ただし、人間に近い類人猿では、時折見られることがあります。有名なのはチンパンジーで、特に肉を食べるときには仲間によく分配します。

ただし、これにはルールがあって、肉を持っている個体から、持っていない個体に常に気前よく分配されるのではなくて、持っていない個体が持っている個体のところに行って「ちょうだい」をしないと、分配されないということです。

最近、私もゴリラの食物分配を観察しました。ゴリラにもあるんですね。大きなゴリラの雄がフットボールぐらいの果実を持っているとき、その周りに子どもや雌たちがやってきて、「ちょうだい」をします。そして、雄が果実のかけらを落としてやります。

ただし、これは、渋々ながらです。チンパンジーと同じように、要求されなければ決して分配しません。ですが、食物を分配する種を系統樹の上に並べてみると、非常に面白いことが分かりました。

大人同士で食物が分配される種は、必ず大人から子どもへ、あるいは親から子どもへ食物が分配されます。つまり、大人の食物分配というのは、おそらく大人から子どもに分配する種の中で、それが大人の間にも普及する形で現れてきたのだらうということが推測されるわけです。

そして、分配行動は類人猿とマーモセット科に多く見られます。マーモセット科は南米に生息する樹上性の小さなサルで、二つ子、三つ子を産む多産の特徴を持っています。類

人猿は幼児期が長いです。つまり、子育てに非常に手間が掛かるような種に、大人から子どもへの食物分配が見られ、それが大人同士の間にも普及しているということが類推できるわけです。

さらに、食物分配行動というのは、もともとは植物食の霊長類には必要ななかったけれども、多産とか、幼児期が長くなるというように、子どもに食物を分配する必要性が生じてきて、それが獲得され、大人同士の間で分配行動が起こるようになって、目的が変わったということが推測されています。

その中でI種のみ、それはホモ・サピエンス、われわれ現代人を指すわけですが、血縁でもないのに広く、食物をけちらずに分配するような種が現れたということです。人類というのは、本当に気前がいいんですよ。それはおそらく、他の霊長類種が生息していない危険なニッチに人類が進出したことによるのだろうと類推しているわけです。

これは、食物を道具化している、社会化しているということです。食物を使って人間関係をつくるということです。

人間以外の霊長類では、食物の分配は個体関係の表れでした。血縁や親しい仲間だから分配する。人間は逆に、食物を使って人間関係をつくったわけです。そのためには、食物を持ち運ばなければいけなかった。チンパンジーもゴリラも、食物を持ち運んで分配することは、めったにありません。人間だけが食物を持ち運んで、食物の分布を変えて、それを相手との関係改善、関係構築に利用するわけです。

そのことによって、実は食物を採る時点から、それを分け与える仲間の食欲を考えるようになった。先ほど長谷川さんの発表の中で出てきた「共感」というものが、ここで質を変えていったプロセスを頭に浮かべることができると思います。

ヒト科の類人猿の中で、オランウータン、ゴリラ、チンパンジーと、ヒトを比べますと、熱帯林を出たのは人間だけです。いまだに類人猿は熱帯林の中で暮らしています。それは、熱帯林というのは食物が豊富で安全な場所だからです。熱帯林を一步出たら、食物は分散しているし、乾期になると食物が不足します。

そして、もう一つ、非常に重要なことは、熱帯林の外では地上性の大型肉食動物がうようよしているということです。これから逃れるために、類人猿はみんな、夜は木の上にベッドをつくって寝ます。

しかし、サバンナや草原には高い木が少ない。ですから、おそらく肉食獣に襲われたときに、その大変な事態をどう乗り越えたかということが、実は人間の子どもの特徴と、人間の子育ての特徴に反映されています。

最近、チンパンジーやゴリラ、オランウータンの一生、つまり、一生を通じての、幼年期や繁殖に関わる期間やらが分かってきて初めて、人間と比べることができるようになりました。

私が調査してきたゴリラと人間を比べると、人間の子どもは、とても不思議な成長を遂げます。

まず、ゴリラというのは、生まれるときの平均体重が1.8キログラムしかありません。雄は、大人になると200キログラムを超えます。ですので、赤ちゃんは非常に小さいです。3

年間、お乳を吸って育ちます。

ゴリラのお母さんは、1年間、赤ちゃんを離しません。だから、赤ちゃんは泣きません。非常におとなしいです。こういったゴリラから見ると、人間の子どもというのは、実に不思議な特徴を持っているんですね。

まず、3キログラムもあります。赤ちゃんはよく泣きます。よく笑います。でも、体重が重く生まれてくるということは、成長して生まれてくるのだと普通は思いますよね。ところが、お母さんにつかまれないほど、ひ弱だし、成長も遅いです。

しかも成長が遅いにもかかわらず、乳離れが早いです。1歳か2歳で、お乳を吸うのをやめてしまいます。人間の赤ちゃんの離乳が早いことは、オランウータン、ゴリラ、チンパンジーといった、ヒト科の類人猿と人間を比べると非常によく分かります。

類人猿にも人間にも乳児期、少年期、成年期、老年期があります。乳児期というのは、お乳を吸っている時期です。オランウータンは、何と7年です。ゴリラは3年～4年、チンパンジーは5年もお乳を吸っています。ところが人間は、1年、2年でお乳を吸うのをやめてしまいます。

でも、オランウータン、ゴリラ、チンパンジーは、お乳を吸い終わったときに永久歯が生えているのに比べて、人間の赤ちゃんは、お乳を吸い終わっても乳歯のままです。永久歯は6歳からしか生えてきません。ということは、本来ならば6歳までお乳を吸っていていいんです。ところが、なぜか、早いうちにお乳を吸うのをやめてしまっているわけです。それは、なぜなのでしょう。

そして、繁殖能力が付いても、繁殖をしない時期、あるいは繁殖ができない、青年期と呼ばれる時期があります。そして、老年期が長いです。この三つが、人間の生活史の不思議な特徴なのです。

なぜ人間の赤ちゃんが重たい体重で生まれてくるのか。それは体脂肪率が高いせいなんですね。体脂肪率が、類人猿の5倍ぐらいあります。それは、人間の脳が、生後1年以内に2倍になって、非常に急速度に成長するからです。

1年で2倍、5年で大人の脳の90%、それでも成長をやめずに、12歳～16歳ぐらいで人間の脳は完成します。そのために大きなエネルギーを食わなければいけないし、エネルギーの供給が滞ると大変なことになるから、バッファーとして厚い脂肪を蓄えて、人間の子どもは生まれてくるわけです。

ゴリラと人間の、新生児と成人の脳の大きさを比較してみると、ゴリラの新生児の脳は4年で2倍になって、大人の脳の大きさに達します。人間の新生児の脳は、先ほど言ったように生後1年で2倍に達して、12～16歳まで成長を続けて、やっと成人の大きさになるわけです。ゴリラの脳の3倍になります。

そのために、実は脳に過大なエネルギーを回さなければいけないので、人間の子どもは身体の成長を遅らせます。本来であれば身体に回すべきエネルギーを脳に回しているわけです。そのために、思春期スパートという現象が起こります。

生まれたときの成長速度は速いんだけど、脳にどんどんエネルギーを取られるから、身体の成長へ回すエネルギーが少なくなって、成長速度はどんどん低下します。そして、

脳の成長速度が緩やかになると、身体にもエネルギーが回せるようになって、12～16歳で脳の成長がストップすると、今度は身体にエネルギーが急に投入されて、思春期スパートが起こります。

この思春期スパートの直後というのは、実は心身の成長がバランスを崩して、おかしいことになりやすいです。日本の厚生労働省の調べた年齢別死亡率を見てみると、生まれた直後は死亡率が高いんですね。しかし、親の目が行き届くからどんどん死亡率は下がります。そして、親の目が行き届かなくなると、今度は死亡率が上がり始めるのですが、思春期を終えた直後ぐらいに死亡率がまたトンと上がります。

これは、思春期というのが非常に難しい時期であるということを表しています。精神的に病んだり、あるいは、大人との間のトラブルに巻き込まれたりということが起こるといことです。

日本において、このピークがこの時期にあることは、時代を通じて一緒だという統計が出ています。つまり、これは時代的な問題ではなくて、人間の持っている生物学的な特徴を反映しているということを表しています。

人間の赤ちゃんは、実はゴリラの赤ちゃんに比べて、非常に面白い特徴を持っています。それは、先ほど言ったように、よく泣くんです。よく笑います。それは、人間のお母さんがすぐ赤ちゃんを手から離してしまうからです。他の人の手に渡してしまったり、どこかに置いてしまったりします。重たいですから。しかも、赤ちゃんは、ひ弱ですから、ずっとつかまっていられません。ずっと抱いてられません。だから離してしまうわけです。

そのために赤ちゃんは、自分の不具合を自分で訴えなくてははいけません。だから泣くわけです。ゴリラの赤ちゃんもチンパンジーの赤ちゃんも全然泣きません。それは、お母さんの腕の中にいるから、泣く必要はないわけです。つまり、人間の赤ちゃんは共同保育をされるように生まれついてくるということなんです。

離れて育児をすることによって、実は赤ちゃんに対する共感、あるいは、同じ赤ちゃんに対してという大人同士の共感、同調というものが得られ、それが音楽的なコミュニケーションとして発達していったのではないかと思います。

これは、いろいろな仮説があって、今日は詳しいことをお話しできませんが、言語以前のコミュニケーションであることを、まず覚えておいてください。言葉をしゃべる前に、こういう共同の子育てをしながら同調や共感意識を高めて、人間のコミュニケーションはついに言語まで至ったのだということです。

では、言語以前にどんなコミュニケーションがあったのかというと、それはゴリラからヒントを得ることができます。

ゴリラの挨拶というのは、ニホンザルとは全然違うんですね。相手をずっと注視するというのはニホンザルでは優位なサル、強いサルの特権ですから、弱いサルは見つめられれば視線をそらさなければいけません。そうしないと、挑戦したと思われて、攻撃されてしまうわけです。でも、ゴリラの場合には、顔と顔を合わせる挨拶がすごく多いわけです。

何でこれに気が付いたかということ、私も同じことをされたからなんです。「のぞき込み行動」と名付けました。

のぞき込み行動は、いろいろな文脈で現れます。背中白い、200キログラムぐらいある大きな雄同士が、フーフー言いながら対立しているとき、スルスルッと真ん中に、2頭よりも小さな若い雄が入ってきて仲裁することがあります。そのときに、のぞき込み行動をするんですね。

そうすると、なぜか両方とも仲裁を受け入れて鎮まってしまうんですね。ゴリラには優劣をつけてトラブルを解消するというルールがなく、仲裁者が入って双方が面子を持って引き分けるという行動が発達したのだらうと思います。後で、のぞき込み行動はチンパンジーもやっていることに気が付きました。ニホンザルとはっきり違うやり方で、むしろゴリラに似た形でのぞき込みをするわけです。



ゴリラに独特な対面交渉

あいさつ

では、人間はどうかのと思ったときに、非常に面白いことに気が付きました。人間も対面するんです。ただし、ゴリラやチンパンジーほど近付かないですよ。なぜ近付かないのか不思議に思いました。

人間は机を挟んだ距離というのが、一番落ち着くんですね。顔を向かい合わせます。しかも、長い時間、向かい合っています。

なぜ向かい合うのかというと、会話をしている、あるいは食事をしているのだという理由が成り立つのですが、「ほんまかいな」と。「逆なんじゃないの？」と天邪鬼に考えてみました。つまり、この対面という時間を長引かせるために、わざわざ食事をしている、あるいは会話をしていると言えないだろうか。

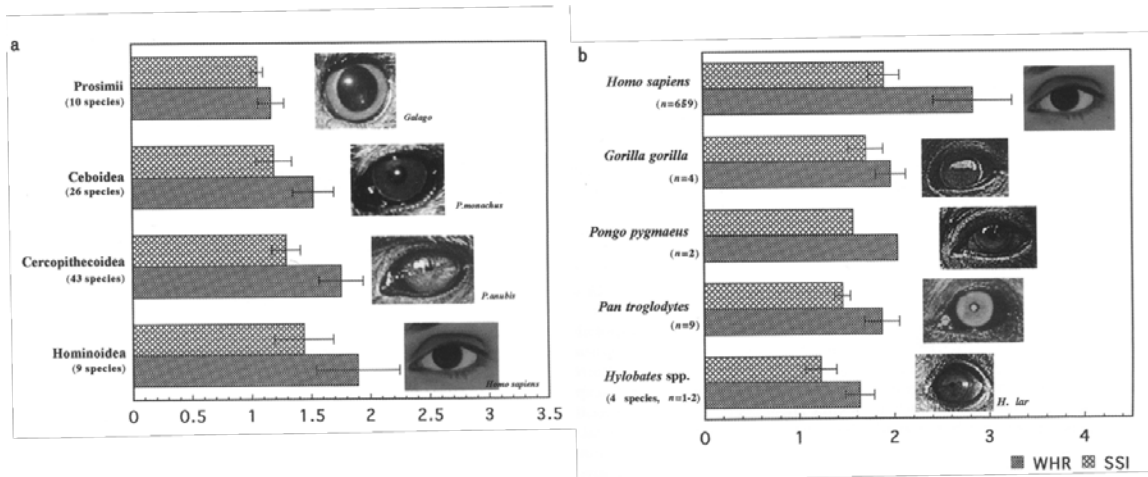
そう考えると、面白いことが分かってくるんです。会話というのは音声というものを使って情報交換をしていると単純に考えたら、何も向かい合う必要はないわけですよ。食事だって、個人の栄養補給だと考えれば、別に向かい合う必要はありません。横を向いていてもいいし、背中合わせにいてもいいわけでしょう？

ところが、なぜか向かい合うのが当たり前のようになっています。どの文化でもなっているというのは、何かここに意味があるに違いないということです。

この疑問にヒントを与えてくれたのが、小林さんと幸島さんの論文¹です。

¹ Hiromi Kobayashi & Shiro Kohshima 2001 “Unique morphology of the human eye and its adaptive meaning: comparative studies on external morphology of the primate eye”, *Journal of Human Evolution* (2001) 40: 419-435.

目というのは、実は人間だけ違うという話です。人間の目だけが、横長で白目があるということなんです。この白目というのがあるがゆえに、人間は目の微細な動きを察知できます。しかも、これまで詳しい研究がないので、はっきり分からないのですが、相手の目の動きからどういう気持ちを察するのかというのは、学習が必要ありません。これは、たぶん生まれつき持っている能力なんですね。だから、おそらく起源が古いです。



Kobayashi & Koshima (2001)

化石に残りませんから、人間のこのような白目がいつごろ登場したのか分かりません。ただし、対面という行動が類人猿とは違う、情報交換の場になっていった。だから、距離を置いて対面し、時間をかけて何かをする必要が出てきたということが、人類の進化史のどこかにあるのではないかと思います。

そして、実は目というのは、自分の相手に対する気持ち、あるいは、自分が感じているうろたえとかうしろめたさとか、そういったものをよく表すわけです。ですから、恥とか道徳とかいうようなことに密接に結び付く表情であった可能性があります。

言語以前のコミュニケーションの進化のプロセスを、雑ぱくに私なりにまとめてみました。

人間の祖先も、類人猿と同じように熱帯林で生まれ、熱帯林で進化をし、後に、700万年～500万年ぐらい前にかけて、だんだんと草原へと進出をしてきたと思います。

草原は肉食獣がうようよしているから、集団を大きくする必要がありました。だから集団を拡大し、しかし、集団を拡大すると分散した食物を得られないので、小集団に分かれて食物を探す必要があった。ここがミソです。集合と分裂という二つの社会性をここで獲得する必要があったということです。

そして、コミュニケーションという話で言えば、類人猿と同じような対面交渉で出発して、食物の運搬や分配、子育てによって培われた音楽的なコミュニケーションを通じて、おそらく共感能力を高めた。それが、先ほど長谷川さんがいろいろ細かく説明してくれた、心の理論という話になってきます。

社会関係で言えば、ゴリラやチンパンジーのような、対等性や平等性というものに非常に神経質になるような社会性から出発して、同調を強化し、そして、いつか意図的な協同

性を獲得するようになり、それがどうしても言語というものの登場に向かわざるを得なくなったのではないかというのが私の結論です。

人間の家族というのは、実は二重性を持っています。つまり、大きな集団であると同時に、小さな家族という集団を持っています。下位単位として家族を持ち、個人が集団間に行き来します。そして、結婚、つまり個体の移動によってできた新たな繁殖集団が元の繁殖集団同士を結び付けるといふ、人間以外の霊長類ではあり得ないことが起こるようになった。

家族というものと、複数の家族が集まる共同体はそもそも編成原理が違います。共同体の中での家族同士は、互酬的な関係で結ばれています。家族の中では、むしろ相手のために犠牲を払っても何かしたいというような向社会的な感情の極地のようなきずなで結ばれています。そして、面白いことに、人間はこの共同体に半永続的に帰属意識を持つ。

人間以外の霊長類は、自分の群れを離れると、その群れとの関係は一切、断ってしまいます。そして、前にいた群れの社会的地位とか個体同士の関係というのは、他の群れに行ったら、完全に消えてしまいます。引き継がれません。なぜならば、彼らの社会ルールというのは、その場でしか存在しないからです。これは、持ち運びできるものではないんです。

人間は、なぜかその社会関係を持ち続けるわけです。これは人間の社会の特徴です。これは、高い共感力を持ち、その共感力を発揮しなくてはならない状況に立ち入ったときに初めて登場した特徴なのではないかと思います。

家族と集団というのは両立できません。そもそも、その編成論理が違っているからです。例えばチンパンジーは家族を持っていません。共同体だけです。ゴリラは、家族的な集団しか持っていません。共同体的なものは持っていません。それは、二つの違う編成原理を一緒にできなかったからだだと思います。それを両立させたのは人間だけだと思います。

サルの群れというのは、基本的には自己の利益を最大化するためにできています。その自己の利益というのは何かというと、食物を効率良く安全に食べるということです。

ところが、人間の家族というのは、先ほど言ったように、コストを払ってもその集団を存立させたい、集団の利益のために自分を投げ出したいと思う心によって成り立っています。ちょっと大げさかもしれませんが、これは人間以外の霊長類が持たない特徴です。

そもそも家族というのは、複数の男女が混在する集団で性の平等性を保証したわけです。ゴリラだったら、家族同士が離れて独立していないと、雄や雌の性の平等性を保証できなかったのに、人間はそれが集まっても保証できるような社会にしたということです。それは、本来、所有も譲渡もできないもの、これは異性のパートナーということですが、その帰属についての社会的了解を得る必要があったということを示唆しているのではないかと思います。

その所有、あるいは帰属と言ってもいいのですが、それを保証する集団ができたのが人間の集団であり、それはまさにアイデンティティを強化することにつながったのではないかと思います。

人間は、所有を通して互酬性というものを確立していきました。つまり、固定した社会

関係を利用して所有をめぐるトラブルを防いでいたルールを逆転させて、所有を通じて社会関係を操作するようになった。所有を明らかにするためには、優劣とか、群れを離れるとかいうことが、それを保証する役割だったのに、むしろ所有というものを人々の関係を強化する手段として使ったということです。その一つの典型例が結婚です。

おそらく規範というのは、もともと動物の社会性の中にあります。これはチンパンジーでもあると思うのですが、物の所属をめぐる不公平感というのは、先ほど長谷川さんの発表の中でありましたね。これを是正したいという心の動きから、規範というものはできると思います。

しかし、その規範に背く他者をとがめて、その行動を修正したいという気持ちが起きないと、安定した規範にはなりません。おそらくその出発点というのは、先ほど家族のところで言ったように、個人が所有できないものを他者と共有することによって生まれます。つまり、私の妻であって、あなたの妹であるというような関係です。そういうものを共有するような規範。そして、それが所属意識につながるようなものだと思います。

おそらく、不公平感に基づく他者による行動修正は言葉がなくてもできます。しかし、個人が所有できないものを、他者と共有することによって、集団への所属意識を強化するようなことは、おそらく言葉がなければできません。これを規範として徹底していったのは、おそらく言葉であり、人々の間で交わされる噂話や評判であっただろうと思います。

このときに、恥という感情があるかないかによって大きな違いが生じます。おそらく道徳というのは、恥の観念の上に立って、それを言葉が噂話として一般化することによってできたのだと思います。

ただし、道徳というのは、ボームが言ったように、非常に危ういルールです。おそらく道徳性というのは、共同体と家族の重層構造を保つために生まれたのだらうと私は思っております。

この道徳性は集団内にとどまって、なかなか外へ波及していきません。先ほど長谷川さんが、教育によってそれが強化されていく可能性を指摘されましたが、現代は、その可能性と希望があります。しかし、私が言いたいのは、人間の生業様式がドラスティックに変わった時代、そこから延長してきた産業革命ぐらいまでの人間の社会では、なかなか道徳性を集団の外に普遍化することができませんでした。

まずいことに、共感力を高めて社会が結束すればするほど、実は集団間の争いというのは激しくなります。つまり、外の集団を利用して自分の集団の中を固めるということが当たり前になっていくからです。その矛盾をどう解決するかということが、これから問われていくのではないかと思います。

おそらく、集団間の暴力につながる進化の流れというのは、そもそも家族という、共同育児をするような社会組織を持ったことに始まります。食の共同や共同育児というものを危険なニッチで行うことによって、コミュニティというものが成立します。

しかし、それが危険なニッチで細々と生きる上では役立っていたのに、食糧生産が始まって定住生活が可能になり、余剰ができ、食糧生産に携わらなくてもいい職能集団、とりわけ武装集団ができ、そして言語ができて、目に見えないことを共有するような社会が成

立すると、そこで暴力あるいは敵対意識というものが拡大していくのではないだろうかと思えます。ですから、この最後の段階というのは、人類の歴史にとって、進化の歴史にとって、非常に新しいものであるというのが私の考えです。

集団間の暴力を激化させた要因というのは人間の持つ本性にあるわけではなくて、実は、他の霊長類にはない共同体への強い帰属心というものを持った後に出てきた、変な特徴なのだろうと思えます。

その原因は、おそらく定住生活による境界が出現したこと、そして、その集団を大きく見せるために死者を取り入れて、歴史的な係累というものをつくって現実の集団を強くしたことです。言葉ができる前は歌によって、その集団の共同意識を増幅させるようなことが起こった。そして最後に、やはり言葉によるコミュニケーションによって、目に見えない敵というものをつくったということだと思います。

かなり大胆なこともしゃべったので、これから内堀さんに相当怒られるだろうと思っています。どうもありがとうございました。

(拍手)

(5) 講演3：内堀基光 氏 「文化人類学からの応答」

【司会】 後半を開始したいと思えます。それでは、長谷川先生と山極先生のご講演に対して、文化人類学サイドからの応答をしていただきますのは、放送大学の内堀基光先生です。

内堀先生は、オーストラリア国立大学から Ph.D. を取得されており、その後、一橋大学、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所を経て、現在は放送大学の教授でいらっしゃいます。一橋大学の名誉教授も授与されています。

ご専門は、社会文化人類学、民族学。研究分野は、人類の文化・社会の進化的基盤、そして、東南アジア島嶼部の民族誌です。それでは、内堀先生、お願いします。

【内堀】 こんにちは。今日お話しするのは、基本的には、お二人の隣接諸科学でのご発表に対する文化人類学者からの応答ということですが。

知っている人は知っているでしょうが、私は文化人類学の鬼子でして、ちっとも文化人類学者らしくないんです。せいぜい、良くて民族学者で、あまり現在の文化人類学というものには詳しくありませんので、そういうことはあまりうるさく言わないでください。素人的に見ての、文化人類学からの応答ということでお願いいたします。それでは、始めます。

前置きです。文化人類学と隣接諸科学と言うのですが、実は長い間、後藤先生に最初に紹介していただいたように、人類学一般と文化人類学、それから民族学というのは手を携えてきたわけです。今回、「文化人類学研究大会第50回」と言っていますが、「日本人類学会」のホームページをご覧になれば、人類学会・民族学会の連合大会50回という歴史が載っています。不思議ですが、文化人類学のほうには、その歴史が載っていません。

そして、その中で、名前は変わっているはずなのですが、最終的には「日本人類学会・

日本民族学会連合大会 50 回」というのが 1996 年に終わっています。終わったことを受けて、1997 年からは「人類科学連合」、その内実は人類学と民族学の合同シンポジウムというのが 2004 年まで行われております。ちなみに、2004 年の司会をしたのは私で、道具を使うことについての、人類学と、霊長類学の方も入っていますが、文化人類学の合同シンポジウムでした。

そして、実はその「人類科学連合」の第 1 回目のシンポジウムとして、「種としての人類とその未来」というのを民博で開いています。先ほど長谷川さんは触れませんでした、長谷川さんと山極さんはパネリストとして参加されています。司会者は栗本英世さんです。

その後、人類学関連学会協議会合同シンポジウムというのが 2006 年～2015 年まで開かれております。

ですから、一貫して何らかの形で、文化人類学、民族学と、人類学、主として自然系の人類学、あるいは生物人類学——および場合によっては霊長類学——とは、手を携えてきたわけです。少なくとも、ある一定年齢以上の会員は、そのことをよく知っているはずで、その一定年齢というのは何歳ぐらいなのか私はよく分かりませんが、おそらく 50 歳ぐらいかなとは思いますが、間違いがあれば、お許してください。

人類学全体としては、このように一貫して手を携えてきたのですが、実はわれわれの隣接諸科学というのは、そうした、どちらかという生物学的と呼ばれる諸科学の他にもある。おそらく若い——若くなくてもいいですかね——会員の方は、別のほうが隣接諸科学として近いと思われると思います。それは、例えば民俗学であり、社会学であり、言語学であり、歴史学であり、場合によってはカルチュラル・スタディーズであろうかと思いません。

われわれ文化人類学の領域というのは、「人類学として」というのと「社会と文化の研究として」というのと、研究者の嗜好といいますか、趣味といいますか、好みとしては大ざっぱに、この二つに分かれてくるかと思えます。ですが、今日は主として前半部分に関わってくるお話です。

私は、先ほど言いましたように、他の文化人類学の方とわりと違ってまして、人類社会の諸特性に関わる起源であるとか、原初であるとか、初発であるとか、生成について、大変興味を持っております。現今では、そういうことに興味を持っていると言っても、文化人類学の中ですら、決して変な顔はされません。少数派ではあっても、おかしいことをやるというふうには思われなと思います、私がまだ若いころ、というのは 1982 年だったと思いますが、日本で開かれた、ある国際シンポジウムで外国の方といろいろ話していて、「お前は一体何に興味を持っているんだ」と言われて、「一番興味を持っているのは進化だよ」と言ったら、もう唾然としていました。

ほとんどマルクス主義者が出てくる国際シンポだったのですが、あのときは非常に馬鹿にされたというか、目をむかれたというか、あのときの反応は実に面白かったわけです。だけれども、実はマルクス主義と進化主義というのは、いい意味よりも悪い意味で、非常に近い、親近性を持っている思考方法です。ですので、彼らがびっくりするほうがおかしくて、こちらが本当にびっくりしてしまうようなことです。

今日のお話はわりときちんとした、専門の方によるお話ですので、ちょっとマルクスのことは置いておきます。(笑)

長谷川先生は進化生物学のほうから、もう2行にまとめてしまうと、最終的には人間というところに中心を置いた場合には、焦点を当てた場合には、「蓄積的な文化」と「言語というコミュニケーション手段」の獲得が大きいというように言われたと思います。

そして、人間、あるいは霊長類全体、あるいは哺乳類にも関わってくると思いますが、進化というのは、自己と他者の利益と損失をいかに調整していくかという問題なのだと述べられていたと思います。

山極さんの霊長類学的な視点のほうも、2行にまとめてしまいますと、「人間社会の家族と共同体の重層的な構造」の問題、そこから「共感」であるとか、「仲間との関係を続けること」「人間の信頼関係」というものを強調されていたと思います。

どちらの先生も、これを基礎に、現場、霊長類生態学的な知見、そして、進化心理学的、進化生物学的な視点によるいくつかの実験結果を非常に手際良く紹介されて、私ども文化人類学者としては、「はあ」と思わざるを得ません。

が、内堀としては応答しなければいけませんので、ここでの言葉は「それはそうだが？」ということです。「それはそうだ！」に強調を置くか、あるいは何を置くかが微妙になってくると思います。おそらく皆さんもそうだと思います。

実は、進化的な由来ですが、由来を探ることの問題点というのは、文化人類学の中でも、あるいは人類学一般でも古くから論じられてきたことであって、これは霊長類学でも進化心理学でも、同じように言われてきたと思います。

基本的な問題点というのは……われわれが見ているのは、いかなる学問でも、基本的には現在です。古生物学は別ですが、基本的には現在ですので、現在の事象から起源・初発を探ることの有効性、つまり方法論、基本的には比較になるのか、あるいは比較以前の論理になるのかということです。

そうして推論され構築された起源から現在を説明することにどのような意義があるのか。そして、全体としては、現在から構築された過去へ、さらに、そこから現在へという循環論法の論理としての説得力と説明力がどれだけあるのかということに尽きると思います。

これはかなり好みの問題で、こうした、やや循環的な論法に納得される方もいるし、納得しない方もいると思います。ある意味では、全ての説明というのは循環論法です。全ての真理がトートロジーだということと同じようなことだと思います。

(1)に関して一番重要なのですが、これは、現在を実証的かつ論理的に記述することがまず大前提であります。そして、これは本質的なものであるということです。

例えば、人間の場合ですが、いろいろな固体間のインタラクション、相互行為を観察するにしても、どのレベル、あるいはレイヤーであるのか。そうしたレベルの設定というのは文化人類学でもやられているわけですが、その設定は、進化生物学、進化心理学でも、霊長類(生態)学でも、それぞれに、やや異なったものになってくるだろうと思います。

文化人類学というのはコウモリみたいなところがありますが、実は今日お話しになった進化生物学・進化心理学と霊長類(生態)学の間には、説明方法として非常に大きな差が

あるということ、今日はあらためて感じました。

ここから、文化人類学の話をしていきます。

普通に暴力と倫理、あるいは道徳ということを考えて、私どもから見て、優れて現生人類特異的なことを挙げてみたいと思います。極め付きの人類特有性というものです。

それはここに書いておきました。読んでいただければいいのですが、自省と内面化、心的葛藤の問題、心の中の他者。これは心の理論、あるいは共感理論でも話に出てきましたが、その延長の後で、人類的なものとして、やはりスーパーエゴの発生と、それによる心的拘束であろうということです。あえて「神」とは申しませんが、いかなる形であれ、エゴを拘束するスーパーエゴの発生というのは非常に大きいということです。

山極さんも言われましたように、スーパーエゴというのは、基本的には原型的なイメージは父ですので、それは家族的な単位と共住共同体の重層性の中での優越的他者として出てくるものです。その他者の内面化というのは、あえてフロイトの議論に頼るまでもなく考えられることだと思います。そのようなところで、自己の中の他者というのは、さまざまな形で出てきます。そのいくつかの形態の中心にスーパーエゴというものがいると、私は思います。

つまり、自己の中で社会が形成されるということです。これは恥の観念でもあるし、場合によっては罪の観念の基盤でもあります。それが具体化するときのいろいろな多様性については、きれいに区分けできるというよりも、なだらかなグラデーションをもって彩られるものだろうと思います。

最終的には、人間社会というものを形成しているのは、ある種の信頼の在り方であろうと思います。人間的道徳の根源は、その信頼であるということです。

そして、その信頼というのは、人間の場合にはとりわけですが、死者と過去の出現（に由来する）……死者と過去と並べたのは、私の考えているところ、過去というのは死者だからです。過去というのは、死者でしか現れません。とりわけその初発においては。

それと同時に、何かに負い目を持っていることによる、その未来における決済（というものがある）。今はしないけれど、いつかはきっと、あるいは、できるかなという。「私の生きている間に核兵器を廃絶できるだろうか」とオバマは言っていますが、そうした未来の問題です。

暴力のイメージについて言えば、それは非常に肥大化するという問題です。社会の共同性が増すとともに、集団間の暴力が増すというふうに山極さんが指摘されましたが、確かにそのとおりだろうと思います。ピンカーの言っている、全体として人類史において暴力が減っている、殺人も減っているということは事実であっても、いったん起きたときの数的膨大さというのは過去と全く違うわけです。

要するに母数が多いから、全体の割合としては減っていくかもしれませんが、やはり個々の個体の、死んだ個体の膨大な堆積というものが戦争では起きるわけですから、こうした肥大化の問題、また、さまざまな形での暴力の発現の在り方、それから、性にかかわる暴力性の問題等々が、われわれが考えなくてはならない問題として出てきます。

その起源論としては、おそらく進化心理学ではある程度いろいろな分野の論理、たとえ

ば脳科学の知見を進化心理学的にまとめるに当って、現在見られる知見のさまざまな援用用途を論理的にまとめて(抽象化して)、現在の人間の在り方の起源を論じるという形になると思います。

それから、霊長類生態学の場合には、逆にさまざまな——人類を含む——霊長類の持っている、社会生活における暴力の共通性、あるいは、規範の共通性を上下方向的にたぐることによって、どの時点まで人間的な暴力、人間に特殊な規範というものにさかのぼれるかという論法を使ってくると思います。その点では、今日お話のあった二つの隣接諸科学の説明の方向性は、逆方向に近いものだと私は思います。

基本的に私どもが考えなくてはいけないことは、人類学者というのは人類の普遍性を考えます。がそれは大前提として、その上で細かい、細かい、差異というものにこだわるということです。その差異の在り方というものを説明し、解釈するというのが私たちの、基本的な、学問的な在り方だと思っております。

ですから、多様性を生み出す契機を問うのか、あるいは、全体の中で各部の作用、在り方を問うか。いずれにしても、現生人類の、現在の文化の中においてでも、そうした特殊性と特異性を探っていかなければいけないと思います。

その中でも、極めて特殊な倫理の形成と暴力の形態というのを、われわれは考えていく必要があります。もう、ほとんど文化人類学者もとうに忘れ果てた民族学的なトピックですが、例えば首狩りであるとか人身供犠とか、そういうものも、現在の政治暴力の多様な形態やら、性間暴力の諸形態と並んで考察する必要があるかと思えます。

これで用意したものは終わります。あとは次の議論のためのノートです。どうもありがとうございました。

(拍手)

(6) 総合討論

【司会】 内堀先生のほうから、二人の講演者に対する、文化人類学あるいは民族学の立場からのコメント、応答があったかと思えます。長谷川先生と山極先生のご研究、方法論に対しても、応答で内堀先生からコメントもありました。最後のほうでは、人類といっても、やはり多様性があるだろうというようなご指摘もあったかと思えます。文化人類学の立場としては、その多様性も理解していくことが大変重要であるということかと思えます。

この内堀先生のコメントに対して、まず長谷川先生のほうから何かコメントをしていたらと思うのですが、いかがでしょうか。

【長谷川】 現在のものから過去のことの成り行きを復元するということが非常に難しいのはそのとおりなのですが、今の進化生物学の一つの基軸は、いろいろなケースで分かる限りにおいて、ゲノムの分析によって、何万年前に分岐したとかということは、できる限り明らかにしています。それが可能になってきたということがあります。

例えばオキシトシンという、仲良しになったり優しくケアをしたりすることに関わるホルモンがありますが、そのオキシトシンの遺伝子を全部解析していくと、哺乳類の中のオ

キシトシンとバソプレッシンというものがどのように分岐してきて、それが、は虫類とか両生類だと、どこまでどう変化していて、結局は魚も昆虫もイノトシンという、ああいうものに行き着くわけです。

ですから、そういう共感の土台になるようなホルモン物質がどのように変化してきたかということは、単に類推ではなくて、ゲノムの分析から分かるようになってきました。そういう手法がすごく進んできたことは、この数十年、進化生物学が結構、様変わりしている一つの動因だと思います。

もちろん、それだけでもいろいろな事実を全部さかのぼることはできませんが、比較法と、そういうゲノム進化のことを組み合わせます。比較法の中には、今日は私のところではあまりお話ししませんでした。人間の子どもの脳機能のどういうところと、それに相当するネズミの脳のどういう機能とかいうことを比べるものがあるって、ネズミと人間の系統は遺伝子の解析で分かっているわけですから、その系統の中でどのように、そういう脳機能が保持されたり変化したりしてきたかということの道筋は、結構、事象的に分かりません。

そういうものを一生懸命使いながら、残っていないことに関する生態学的なものとか、いろいろなものの類推を含めて、なるべくプロージブルな仮説を立てていくということが基本です。それはそれでもものすごく面白いし、いろいろなことが分かってきたというのは、私はワクワクします。だからやっているわけですが、すごく楽しいです。

それから、今日は2行でおまとめになりましたが、私がワクワクして、すごく嬉しいと思っている最近の発見というのは、やはり人間が基本的に、赤ちゃんのときの、あの基本的なところで、社会的参照とか社会的随伴で腹側線条体、報酬系が活性化するというような、他者と触れ合い、他者とスマイルし合うことが本当に楽しいのだということから人間は生まれているということです。それは、性悪説ではないということが立証されたのだと思って、私はものすごくビビッドに感動しています。ちょっとそんな話をしました。

【司会】 では、次に山極先生のほうから、お願いします。

【山極】 文化人類学と、言うなれば社会科学と自然科学というのは、常に対立する傾向があります。社会科学は常に多様性を求めるんです。多様であることが自然であると考えます。そこから出発するわけです。出発点がまず違うということです。自然科学は、一見多様であるものの裏に、一般的な法則性を探そうとする学問です。

ですから、内堀さんがおっしゃったようなことになるのは当たり前なのですが、ただ、そこに私が思うのは、やはり起源神話というものがあるんですよ。起源神話が危険なところは、やはり起源というのの一つであると思うことです。

進化論というのは、そもそも分岐進化論ですから。チャールズ・ダーウィンは「祖先をたどっていけば共通の祖先に行き着く」と言いましたが、例えばチンパンジーなり人間なり、その祖先が持っている性質をいまだに保持している部分があるということです。ですから、何とか時間的に共通性を見いだそうとするわけです。起源は一つと考えるわけです。

そして、そこから見てみたら、今の人間は、あるいは他の動物でもいいのですが、いろいろに見えているようだけれども、均質な部分がありはしないかということです。その均

質の部分を重要と考えるんですね。ですから、そこが、要するに文化人類学者、社会学者の、たぶんご不満なところで、「お前はその多様性を全く無視して、共通性ばかりを見いだそうとしている。そんなことはない。例外だっていっぱいあるじゃないか」と言われるわけです。

でも、その両方をどのように見ていったらいいのだろうと。特に、内堀さんにも指摘された暴力の多様性です。これは、要するに起源を一つのものとして考えられないことがあるわけです。集団間の暴力と性の暴力と、そして、集団内の暴力、親子の暴力、いろいろあって、これは起源が全然違うものだし、そもそも起源ということを考えてはいけないものかもしれないですね。そういうことを一緒にたにして考えるなどおっしゃるのは、もちろん、そのとおりなんです。

ですが、世界で起こっている出来事、あるいは人間の行いの多様性の中に潜んでいる共通性、あるいは法則性というものがあるというのが、われわれの、たぶん長谷川さんもそうだと思いますが、一致した立場であって、ここを主張したいというのは、学問の方向性なんですよね。その違いが今日は明確になったかなという気はしています。

【内堀】 こういう議論になると、私は立場として困ることがあります。基本的に、私は長谷川さんの発想と山極さんの発想を持っているんです。ですから、文化人類学の中でも大変な鬼子なので、本当はここにいては良くて、もっと文化相対主義的な人がいたほうが良いと思いますが、今日はあえて文化人類学者として振る舞おうと思っています。

実際に、普遍的な意味を否定するというのは、もう今や誰もあり得ないのですが、その普遍的なものの探求から、どこまで多様なものを説明できるかという見極めは大事です。それから、これから進んでいく道は、おそらく霊長類生態学でも、あるいは進化心理学でも、あるいは文化人類学でも同じだと思います。

多様性というよりも個別的な属性と言ったほうが良いと思いますが、その境界のあたりをきちんと見極めていく学問的な作業が必要です。ですから、これは極めて実証的な仕事になるので、「普遍的なものが面白いからやる」、あるいは、「個別あるいは多様性が面白いから、こっただけやる」「これが自然科学と社会科学の違いだ」というのとは、違うと思うんです。

ついでに言うておきますと、私は「社会科学」という言葉が大嫌いで、常々「人文学」と言うておりますので、(言わずもがなとは思いますが) 私は人文学者です。

【司会】 ありがとうございます。それでは、私のほうから講演された先生方にご質問というか、お二人の発表の関連性みたいなものをご質問してみたいと思います。

長谷川先生のお話の中で大変面白いと思ったのは、物理的な痛みと社会的な痛みを自分と他人に対して感じる場所は同じだけれど、他人の社会的な痛みを感じる場所は別の部分であるということです。かなり示唆的で、人類が人類である何らかの飛躍があるとしたら、そのあたりなのかなと思います。それがコミュニケーションとか幻想とか、いろいろ他人を考えるイメージーションというのでしょうか、そういうものの発生なのかなとも思います。

もう一つは、自分が損をしたときに嫉妬するというのと、逆に自分が得をしたときの後ろめたさみたいなものです。人類学者は、例えば平等社会から首長制社会になったときに、首長とか長老がガバツと食料をたくさん、不公平に取るということはどういうことなのだろうというのを社会構造論的に説明したり、いろいろしますが、「でも、本音はね」というところもあります。その辺のところ、文化人類学に対して大変面白い問題提供をしていただけたかなと思います。

山極先生に聞いてみたいのですが、今の点、霊長類の研究からしまして、社会的な痛みみたいなものをゴリラやチンパンジーは感じているかどうか、先生のご研究からの見解でいいので、お話しただきたいということと、先ほど言いました、自分が損をしたとき、得をしたときの、嫉妬とか後ろめたさ的なものというのは、類人猿でも観察されると考えていいのでしょうか。

【山極】 類人猿でも、これはサルも段階でも、不公平な立場に置かれたら不公平を是正しようとしてます。オマキザルもそうです。これは、あります。

それから、スカフォールディングとって、類人猿の場合は、幼児が階段を下りているときに、幼児はその階段を下りる能力がないから、先に立って、それを手で支えてやろうとする、そういう他者の能力を予測して対処するような行動はあるわけです。

つまり、少なくとも相手が自分の知っていることを知らないということを理解する能力は、類人猿には多少はあるということは分かっています。でも、それはサルには、なかなかありません。そこが大きなギャップです。

もう一つ付け加えたいのは、今日、長谷川さんも私も「言語」というところで大きなエポックメイキングな境界を引いたのですが、でも実は、同調や共感はずっと続いている話であるというのが私の考えです。

つまり、共感というのは、脳と脳とがつながるということです。それ以前から、は虫類の段階、魚類の段階、逆にアメーバの段階から、仲間と同調するという行為は普遍的に見られる現象なんです。それが、だんだんと形を変えてつながってきたわけです。身体と同調というのは形を変えて脳がつながるような仕組みが、要するに霊長類から人間へとやってきたということです。

言語というのは、言うなれば、すごく効率的な手段なんです。だって、それまでは身体を使って同調しなければいけなかったわけです。ところが、それをしなくて済むようになった。言葉だけでできるようになったし、しかもそれは時間を超えてつながることができるようになったわけです。

先ほど内堀さんが言った、「死者」というのもそうです。死者と同調できるようになったということです。これは「神がいなければ」とおっしゃいましたが、言葉があれば、それができるわけです。あるいは、シンボルがあれば、それができます。

それがどんどん広がっていき、いまだにそれをやり続けているんです。インターネットがそうじゃないですか。これも、つながるための仕組みなんですよね。ですから、そのつながることをどんどん拡大していることが、人類のもともと持っている動因みたいなものです。そこが、言葉によって非常にエポックメイキングに開けたのだけれども、その前か

ら、そういう動きは加速してきたのではないかという気がします。

【司会】 今度は山極先生のご講演の中で、最初に恥と罪のお話があったかと思いますが、恥はどの民族でもあるが、罪は見られないということでした。

罪の場合は、おそらく自分自身に対して罪の意識を持つということと、他人がやったことに対して「罪だ」とみんなで言うというようなことと、両方あるかと思うのですが、長谷川先生にご質問したいと思いますのは、先生がご指摘になった社会的な痛みを感じるか感じないとか、あるいは自分が損したとき、得したときの気持ちみたいなものと、恥と罪の考え方というのは、何かつながるものがあるのでしょうか。

【長谷川】 目の前にある物に対して、自分が1個で相手が4個で、不平等で不満があるということは、本当に今、山極さんがおっしゃったように、系統的にはすごくさかのぼれます。それで、類人猿でもない、オナガザルでもない、もっと分岐が遠い、南米にいるオマキザルの仲間を実験をして、石を1個、サルが実験者にあげると、キュウリがもらえるというのをやっていました。

ある日、スルスルと隣の部屋との境界が開いて、隣は、同じように石を渡すとブドウがもらえているということが分かったら、キュウリをもらっていたほうがすごく怒って、キュウリを実験者に投げ返したんですよ。それで、隣を見ながらバンバン床をたたいたりして、それはビデオでありますから、ネットで探すと見られます。そういうこともあります。

それはもっとさかのぼれます。トリで、オウムでやったものか何か、そういうのもあって、かなりさかのぼれます。ですから、そういう目の前にある、比較できるものに関する不平等感というのは、系統的にはかなり昔からあると思います。

あと、社会的な不平等感とか、社会的に自分のほうはいいけれど相手は良くない状態で、どうしようということの慰め行動です。喧嘩をして負けたほうに対して第三者が慰めに行くかというので、ブドウとキュウリの実験をしたフランス・ドゥ・ヴァールという人は「類人猿は慰めをする」と言っているのですが、すると思いますか。私は、あれはかなり怪しいと思っています。

【山極】 チンパンジーには *Reassurance* という行動があって、喧嘩した後に勝ったほうが負けたほうを慰めに行くということになっていますよね。

【長谷川】 だけれど、あれはみんな、負けたほうが自分より順位が上ですよ。自分より順位が下のやつがたたかれて負けたときに、順位が上のものが慰めに行くことはないと思います。

なので、ドゥ・ヴァールの主張は括弧付きで、私はやはり、そういう順位関係とか何かを無視して、本当に悪い状況にある人を慰めてあげるとするのは、人間固有ではないかと思うんです。

それから、私たちの弟子筋の人がやった実験で、そういう順位と関係ない慰め行動を子どもがいつからやるかといったら、やはり2、3、4歳ではできなくて、5、6、7歳あたりから、はっきり慰めをやるようになるので、やはり自分に起こったことのシナリオと他人に起こったことのシナリオを突き合わせて、「もし自分だったら」というシナリオを作るなんていうことは結構難しい話で、それは類人猿の脳では、もしかしたら結構ハードルが高

いです。

子どもでも、自己と他者というものの理解が進んで、自己シナリオ、他者シナリオ、「もし私があなただったら、しないよ」みたいなことができるようになるというのは、結構難しいのではないかと思います。

それで、だんだん共感する相手の範囲を拡大するというのも、昔はペットのイヌやネコを本当にかわいがるなんていうことは思ってもいなかったわけです。イヌは外にいてとか言っていたのが、イヌのお葬式までするようになったというのも、社会的な環境の中で、そこまで拡大をしたわけですね。

女性とか奴隷とかいうのも、全然何とも思っていなかった時代もあったので、どういう境界でヒトをケアするかということは、前頭葉だから、状況と社会によって何とでも境界が引けるのではないかと思うんです。ですから、内集団、外集団と言うけれど、内集団というのは何かといたら、それは何とでも引けるのではないかという気がしています。

【内堀】 議論が細かいところになってきたので、やや細かいことも話していこうと思います。

慰め行動ですが、最近、南米のサルで見つっていると聞いたことがあります、私もうろ覚えですので、仮にそうだとします。ドゥ・ヴァールによる発見に対する批判というのは、もうかなり前からあって、それは分かるのですが、仮に、霊長類の中ですが、人間とはかなり離れたところに慰め行動があったとします。事象的にきちんと見つかったとします。その場合に、霊長類に非常に古い段階から慰め行動があったと見るのか、あるいは、別個に発達したと見るのかという議論は当然出てきます。そういうことが、ちょっと後でお聞きしたいことがあるのですが、そうした議論はゲノムの場合には多々あると思います。

私は過去を類推すると言ったのではなくて、推論すると言ったのですが、推論というのは、きちんと論理的に詰めていくということで申し上げたつもりです。そうした、詰めた後につくられた一つの仮説をもって、再び現在のわれわれ人間の状態を説明するというのは、いい意味で循環論法だということです。だけれど、それは当然、あってしかるべきことだと私は思います。

ゲノムのことに関しては、おそらく山極先生よりも長谷川先生のほうがまだご専門だと思いますが、実は山極先生が言われた、言語の発生が一応 20 万年ぐらい前という、現世人類と大体イコールにされたと思います。そして、脳の大型化というのが、ほぼ 50 万年前とおっしゃったわけですから、ネアンデルタールに比定されておっしゃったのではないかと思います。

いわゆる言語遺伝子というものをどう見るのか。これも循環論法になると思いますが、ネアンデルタールに言語遺伝子があって、現生人類にはもちろんあるわけですが、そういうものがあるから、ネアンデルタールに言語があったと言うのか。あるいは、言語遺伝子というものは、それこそ類推であって、そういうものから言語は説明できないと言うのか。どちらなのでしょう。

【山極】 長谷川さんの前に私から。先ほどの、慰めという話にちょっとだけ補足したい

のですが、「Other-regarding behavior」というのを日本語で「慰め」と訳すと、これは間違いです。

慰めというのは、苦悩している、あるいは窮地に陥っている、あるいは怪我をしている個体に対して、それを元気付けるような行動をすることが慰めで、これがチンパンジーにあることが疑われています。つまり、傷付いた個体を舐めたとか、抱いたとかいう行動を基にそう言っているわけですが、それが頻繁に起こるわけではありません。非常にまれにしか起こらないということです。

ただし、「Other-regarding behavior」というのは、他者のためになろうと思って、他者の利益になるような行動をしてあげることなんです。ですから、いたわることではないので、ちょっとここは線を引く必要があります。「Other-regarding behavior」は、南米のサルにも非常によく見られます。

それから、脳の大きさは、ホモ・ハイデルベルゲンシスという、ネアンデルタールとホモ・サピエンスの共通の祖先のところでも、現代人並みの大きさに達しているわけです。でも、それがどう変わっていったのか。ネアンデルタール人は現代人よりも、むしろ大きい脳を持っていたわけですから、それがどう使われていたか、言葉としてどう反映されていたかは分かりません。

ただし、言語について言えば、言語というものをどのような機能と見るかなのですが、私は、それは考えを外に出すことだと思っています。つまり、目に見えないものを形にする。ですから、そのシンボルとなって現れるわけです。絵になって、芸術になって現れるわけですし、そういうものが言語の一番大きな機能、役割だと思います。それが出てくるのは、やはり数万年前なんです。

ですから、言語としての遺伝子は持っていたかもしれませんが、言語の発生と言うには、やはりネアンデルタール人はちょっと厳しいのではないかと思います。

【長谷川】 言語遺伝子とおっしゃっているのは、FOXP2 ですか。FOXP2 は何をしているか、結局よく分かりません。

FOXP2 は海綿にもあるんですけど。いろいろ、発生のときの内胚葉とか何とか、ああいうところの、どの部分をどう造るということに関係している遺伝子なので、もしかしたら、喉の構造に関わっているかもしれません。

ですので、喉の構造がこのようになって、舌が可動的に、すごくよく動くようになり、口腔が音を拡大させたり何かする、ふいごみたいになり、それで、飲み込むこととしゃべることが同じところで行えるようになります。だから、詰めて死ぬこともあるのですが、そういう機能を果たせるようになるという、喉の筋肉とか何かの発生前に FOXP2 は関わっていたかもしれません。

FOXP2 は、ネズミと比較すると何個か違うけれど、人間とチンパンジーでは2個違うという、すごく急速に、ここ 600 万年で進化したことは確かなのですが、失語症とか、いろいろある家族が、そこがちょっとおかしいというのはあるので、何らかは関わっているけれども、何をするかは分かりません。

それで、FOXP2 のバージョンが人間、ホモ・サピエンスのバージョンと同じだったとい

うことは、ここら辺の造りは同じだったと言えるかもしれません。

例えば、ライオンは怖い動物だと言えるか。「ちょっと、あんた、もう行ってよ」と言えるか。それと、「あの岩の向こうにある木には、もうすぐ、今ごろだと実がなっているはず」と言えるか。

でも、それは環境に関する情報ですよ。有用な情報です。だけれど、そんなことばかり言っているのではなくて、本当に「今日はいいお天気ですね」とか「秋になりましたね」とか「このお花はピンク」とか、先ほどの「あ、キクマルちゃんだ」とか、そういう、世界のただの描写、「それで何なんだよ」ということが、すごく人間は楽しいでしょう？ というようなことをネアンデルタールが言っていたかどうかは分かりません。(笑)

【内堀】 山極さんのおっしゃることは、非常に言語の本質というか、本質的な二側面に関わることです。言語学の初歩をやられた方は皆、一般的にも分かるわけですが、コミュニケーションの手段として言語を見るか、あるいは内面の、極端な話、思考の発達と言語の関係を見るかで、全く言語観が違ってくるわけです。実際には両方あるわけですが、どちらを中心に、人間的な言語の本質と置くかによって、おそらく起源に関する思考法も違ってくると思います。

社会性からずっと進めていけば、一般的にはコミュニケーションのほうから言語を語っていくようなことになるわけです。今日も、山極さんも最初はその言い方をされていたわけですが、先ほどは、極めてチョムスキー的なことを言われて、本当に内面を外に出すことだということをおっしゃられたわけです。実際には二つあるわけです。ただ、どちらを本質的と見るかということが問題だと思います。

そして、ご参考になるかどうか分かりませんが、5、6年前に出たアメリカの人類学の教科書に、進化に沿ったチャプターがあって、ネアンデルタールのところは、副題に「Talking apes」と書いてあるんです。ホモ・サピエンス、現生人類のところは「Symbolic apes」と書いてあります²。「Talking」と「Symbolic」というのは、まさにコミュニケーションと内省、思考に関わるころであって、おそらく山極さんがおっしゃったこともそういうことだろうと思います。

非常に大事なことで、おそらくゲノム遺伝子というのも相当変なものだなと思っていましたが、その変なものさを長谷川さんにちゃんと指摘していただいたので、ありがたい次第です。

一つだけ山極さんに伺います。(本年)3月末の『Nature』に、トゥルカナ湖畔で27体の、女子どもを含む、ほぼ1万年前と想定される人骨が出てきたという、原始の大虐殺という、随分センセーショナルなことが書かれていました。女子どもの死体が出てきているというのは、暴力的には非常に意味のあることです。例えばチンパンジーであれば、ほとんど雌、子どもは殺さないわけですか。集団間の場合も。

【山極】 殺しますよ。

【内堀】 そうですか。いずれにしても、全部で27体が出てきたのと、おそらく、1万年

² Matt Cartmill & Fred H. Smith 2009 *The Human Lineage (Foundation of Human Biology)*, Wiley-Blackwell.

というのは微妙な年代ですが、少なくともトゥルカナ、ケニアの北部においては、まだ農耕は来ていないであろうと思います。ですから、農耕による生業変化による前の集団間の、当時の人口から見れば、本当に大虐殺があったとされるのですが、そういうことはどのようにお考えでしょうか。

【山極】 年代的には1万年前ですから、大体、私の話と合うのですが、農耕の起源と言うと、また怒られるのですが、いろいろな仮説があります。たぶん一番、環境要因として重要なのは、6万年ぐらい前から世界規模の気候変化が非常に頻繁に起こっています。特にエルニーニョ、ラニーニャみたいなことがどんどん起こって、植生が随分変わったということです。

それに応じて、人口密度も随分変化しています。定住や移動が繰り返されて、それは地域を問わずそうだったということです。とりわけ、人類がいたイスラエルからエチオピア、トルコあたりについては、それが非常に頻繁に起こったと環境学者が言っています。

そのときに何が起こったのか。単に狩猟や農耕という生業様式だけでは語れない、人類社会の組み替えや新しいチャレンジというものが起こったはずなんです。当時の人類の生き方は環境に非常に左右されますから。現代でも難民が生じたのは環境要因だということを、知っている人は皆、知っています。

ですから、そういう飢餓や、非常に豊穡な時代が交代して起こって、それに応じて人間の集団が随分組み替えられたということです。そのときに、おそらく食糧の蓄積等も起こってきたと思います。そういう証拠がこれからどこまで出てくるか分かりませんが、その中で集団間の敵対性が高まったということはある得たと思います。

ただし、そこまで集団間の敵対性を高めることが人類同士の殺害に至るとするのは、明らかに何らかの社会に対する意識の変化がなければならなかったという気はしています。

【司会】 一つ、長谷川先生が解説されている『道徳性の起源』という本を私も拝読したのですが、あの中で、例えば狩猟採集民、イヌイット族とかの中で、いわゆるフリーライダーというか、ずるをする人とか、あるいは突出する人に対して、いかに押さえるかという、あの辺に対して先生のご見解をお伺いしたいと思います。

【長谷川】 あれはすごく面白いと思います。進化生物学の、いわゆる行動生態学だったら、ただ乗りをする人、フリーライダーとか、嘘つきとか、そういうものというのは、絶対に排除しなければ、その互酬性、互惠的利他主義のシステムは崩壊するんですよね。ですから、それは絶対に、即その場で排除するような行動しか進化しないはずですよ。

それを単にモデル化して、数理モデルですとやっていったのが「Tit for tat」というものです。「やられたらすぐやり返す」という、そのやり返すということをしなないと、そういう裏切りがどんどん侵入してくるということがシミュレーションで明らかになっているわけです。

それで、あのシミュレーションですごく面白かったのは、フリーライダーをされたら即返しをするということをしなと、いつでも協力的に振る舞う「ALL-C」、いつでも Cooperate、Cooperate、Cooperate だけで、いくらぼったくられても怒らない「ALL-C」が増えていくと、必ず「ALL-D」になるということです。「どんなときでも、ぼったくって

やる」というのが侵入できるんです。

ですから、本当にちゃんと「Tit for tat」で見分けて反撃をする人がいても、そこにある程度の「完全お人良し」がいると、絶対に「完全ぼったくり」が入ってくるということですよ。それで、「ALL-C」、お人好しというのは、自らは人を傷付けられないかもしれないけれど、本当に社会に悪い種をまくわけですよ。

そういうシミュレーションモデルでは全部そうなるのですが、実際のいろいろな狩猟採集民の社会というのは結構、「ピルファーリング」と呼ばれている、自分は全然狩猟採集に貢献しないのに、いつももらってしまうという人が必ず許されているんです。

そして、南米のアチェの研究をしている人たちが言っていました、男たちの中の何%かは、一生に一度も狩りに行かなくて、いつも狩りに行くときになると、「矢が壊れているから今日はできない」とか「子どもが病気だから行かない」とかいうことを言って、一度も狩りに参加したことの無い男がいるんですって。それでも、やはりみんな分けてもらえるし、みんながポンポン怒るから多少減らされるのだけれども、完全排除はしないんですよ。

誰であれ、たとえその人が狩猟に貢献しなくても、どこかで、子守をするときに何かをやってくれるとか、病気のときに薬草を探してくれるとか、別の次元での何かがあるのか、一緒にいて数が大きいほうが、やはり他のことがあったときに有利になるとみんなが思っているのか、何か「Tit for tat」モデルが考えているような形での完全な排除というのは、人間はしていないんですよ。

それは、私は本当に、人間の共感性だとか、シナリオをいっぱい考えて比較する能力とか、そういうこととすごく深く関連していて、ああいう単純な理論モデルからは出てこないものなのではないかと思っています。

【司会】 山極先生、今の話に、先生のほうからのコメントがありますか。

【山極】 ただ乗りに関しては、今、例えばアメリカのゲノムをやっている人たちだとか、先ほど紹介したボームという文化人類学者が言っているのは、私は賛成はしていないのですが、こういう考え方です。

つまり、サイコパスみたいな遺伝的な疾患がある人というのは、人類には一定パーセント程度いるというんです。それはもう他人の痛みが分からないから、自分に利益があるように振る舞うけれども、道徳規律があって、死刑とか刑務所に入れられるとか、そういうはっきりした罰が与えられるから、やらないでいるのだということです。

放っておけば出てくると。それをたたかないと、人間社会はめちゃくちゃになってしまうということです。ですから、一定程度の罰は必要だという考えです。

これは、例えば最近のゲノム科学で、人類の有効集団は、有効集団というのは子孫を残すことに貢献したもともとの個体数のことを指すのですが、チンパンジーとかゴリラに比べて、人間は5分の1から10分の1ぐらい小さいという話です。

今、人間は70億いるわけですが、チンパンジーは全世界で30万ぐらいしかいないんですよ。だけれど、チンパンジーの遺伝的多様性のほうが、人類の多様性よりも圧倒的に高いんです。それは有効個体数が多かったからだというわけですよ。

つまり、人間はボトルネックを経験して、そのときにドーッと人口を減らしてしまったということです。それを多産性によって急速に増加させてきたと思うのですが、その結果として何が起こったかという、これがサイコパスに関係すると思います。

本来ならば自然淘汰されてしまう病気、例えば、てんかんとか子宮内膜症とかエイズとかいう病気はチンパンジーには起こらないわけです。それは淘汰されてしまっているからです。でも、本来は淘汰されるべきそういう性質が、ボトルネックを経たおかげで生き延びてしまったということです。

それが今、人間を苦しめています。それは単に病気に限らず、精神的な疾患にも表れているというのが、一部というか、今はドミナントかもしれませんが、アメリカの学者の大きな潮流です。サイコパスもその一つです。

ですから、ある程度、人間の行いにはどうしようもないところがあって、それはもうとにかく、要するに罰則を持った社会の規律によって押さえつけていくしかないのだという考えで、暴力もその一つだと言っているわけです。

今日は、私は集団間の暴力を問題にしましたが、いろいろな多様性があります。性犯罪、親子の犯罪、それから詐欺。そういった、いろいろなことに伴う暴力が絶えないのは、そういう遺伝的疾患のある人たちがかなりの率を占めているという考えが根底にあるわけです。

ですから、そのことを、もう文化人類学者までも言い始めている時代であるということ、を最後に申し上げておきたいと思います。

【司会】 ありがとうございます。人類の道徳性あるいは共同性を守るために、例えば罰とか、強制的に牢屋に入れるとか、あるいはもう死刑をすとか、そういうものが表裏一体といいましようか、切り離せないといいましようか。今回のシンポジウムの「道徳性と暴力性」の、別の一つの、ある側面の深い問題が最後に出てきたのではないかと感じております。

会場の皆さまも質問されたいことがたくさんあるというのは重々承知なのですが、この後、懇親会も用意されておまして、一応このシンポジウムは6時をリミットにしております。

今日のこのシンポジウムに関しましてはテープ起こしをして、南山大学人類学研究所の『年報人類学研究』に、次号(第7号)に掲載する予定にしておりますので、その辺もご期待いただきたいと思います。

長谷川先生、山極先生はこの後の懇親会にご出席されるということですので、もしお時間がありましたら、その懇親会の席でも質問等していただければと思います。

では、長い間、どうもありがとうございました。

研究ノート

先スペイン期アンデスのワリ文化の奉納儀礼について ——ペルー北部高地エル・パラシオ遺跡の事例——

渡部 森哉

キーワード

奉納儀礼、ワリ、カハマルカ、ケーロ

1. はじめに

南米大陸の西部のアンデス地帯ではいくつもの国が盛衰を繰り返した。先スペイン期の最後にあたる 15 世紀から 16 世紀にはインカ帝国が台頭し、南北 4000 キロメートルという広大な範囲の住民を支配下に治めた。しかし、1532 年 11 月、フランシスコ・ピサロが率いるスペイン人一行の軍門に降った。

インカ帝国が急速に支配域を広げることができた理由については様々な説明がなされている (Conrad and Demarest 1984; ロストウォロウスキ 2003[1988]; 渡部 2010)。各説の妥当性はともかく、インカ帝国が先行文化の成果を吸収した、古代アンデス文明の集大成であり、突如として何もないうちに現れたわけではないことは明らかである。特に 9 世紀から 10 世紀にかけて勢力を拡大した、古代アンデスの初期帝国とされるワリと呼ばれる社会が、インカ帝国成立の基盤になったと考えられている (ルンブレラス 1997[1974]; ロストウォロウスキ 2003[1988]: 47-48)。しばしばワリ帝国からインカ帝国への連続性が指摘されている。例えば、インカ帝国で採用された、各地に行政センターを配置し、それらを道路で連結するという地方支配の方法が、ワリ帝国においても実験的に行われていた (渡部 2014a)。さらに従来インカ族の残党がスペイン人への抵抗した際の拠点であると考えられていたエスピリトゥ・パンパ遺跡で、2011 年にワリ帝国期の建築や墓が発見されるなど、実際にインカとワリをつなぐ直接的証拠が存在する (Fonseca & Bauer 2013; Isbell 2016)。

インカ文化のいくつかの要素の先行形態がワリ文化に認められるが、その中で本論文は奉納儀礼を取り上げ論じる。まずインカ文化の奉納儀礼について概観し、次にワリ文化の奉納儀礼について具体的発掘データを基に論じる。最後にワリ文化の特徴について、インカ文化と比較しつつ考察する。

2. インカ文化の奉納儀礼



図1 ケーロを持つインカの武将 (Guaman Poma 1987[ca. 1615])

インカ帝国では様々な儀礼が行われた。インカ文化を特徴付ける要素は様々あるが、考古学的に認定しやすいのは、建築と土器である。インカの遺跡と認定される場所でほぼ必ず出土するのは、アリバロスと一般に呼ばれる尖底壺であり、トウモロコシで造った酒を入れるのに用いられた。大型土器を用いる場合は、床の上に輪状の台座を置き、そこに安定させた。インカのお祭りでは大量にお酒が振る舞われ、ケーロと呼ばれる木製のコップに入れて飲まれた(図1)。ケーロは2個1組で使用され、例えばインカ王と地方首長などの間で酒が酌み交わされた。また金属製のコップはアキリヤと呼ばれ、金製、銀製などがあり、使用する人の身分によって使い分けられた。アンデスにおける飲酒儀礼は非常に根強く、植民地時代になってもケーロの製作は続けられた(Cummins 2002)。それはアリバロスなどのインカ様式土器の製作が植民地時代にたちまち消えていったのとは対照的である。

インカ帝国の各地では、カパクチャと呼ばれる奉納儀礼が行われた。それはアンデスの土地の中の至る所に存在する聖なる場所ワカに奉納を行う儀礼である(アリアーガ 1984[1621])。アンデスでは、自然の中の様々な場所、例えば山の頂、泉、岩、島、湖、川の合流点、遺跡などを聖なる存在と考え、そこに奉納物を捧げた。時には、人間の子供が捧げられるという一種の人身御供が行われた。実際に中央アンデス南部の山岳地帯の発掘調査で子供の奉納の存在が確認されている(ラインハルト 2007[2005])。

以下では、こうしたインカ文化の儀礼要素がワリ文化にも認められることを具体的な発掘データに基づき論じる。事例として取り上げるのは、ペルー北部高地カハマルカ地方に位置する、ワリ帝国の行政センターであるエル・パラシオ遺跡である(渡部 2009a, 2012, 2014a; Watanabe 2011, 2014b, 2016)。

3. エル・パラシオ遺跡

ワリ帝国は地方支配のための拠点として各地に行政センターを設置した。現在まで確認されている山地における最北のセンターがエル・パラシオ遺跡であり、2008年から始まった発掘調査によってその詳細が明らかとなった(図2)。

ワリ帝国の行政センターには大きく2つのタイプが認められる(渡部 2014a)。1つは長方形の直交する建築構造を基本とするものであり、多くの場合外壁を先に立て、次に内部を分割するという建設順序に従っている。また拡張する場合、水平方向に広がるという特徴を示している。ペルー南高地に位置するピキリヤクタ遺跡(McEwan [ed.] 2005)や北高地のビラコチャパンパ遺跡(Topic 1991)がその例であり、こうした遺跡は多くの場合地表

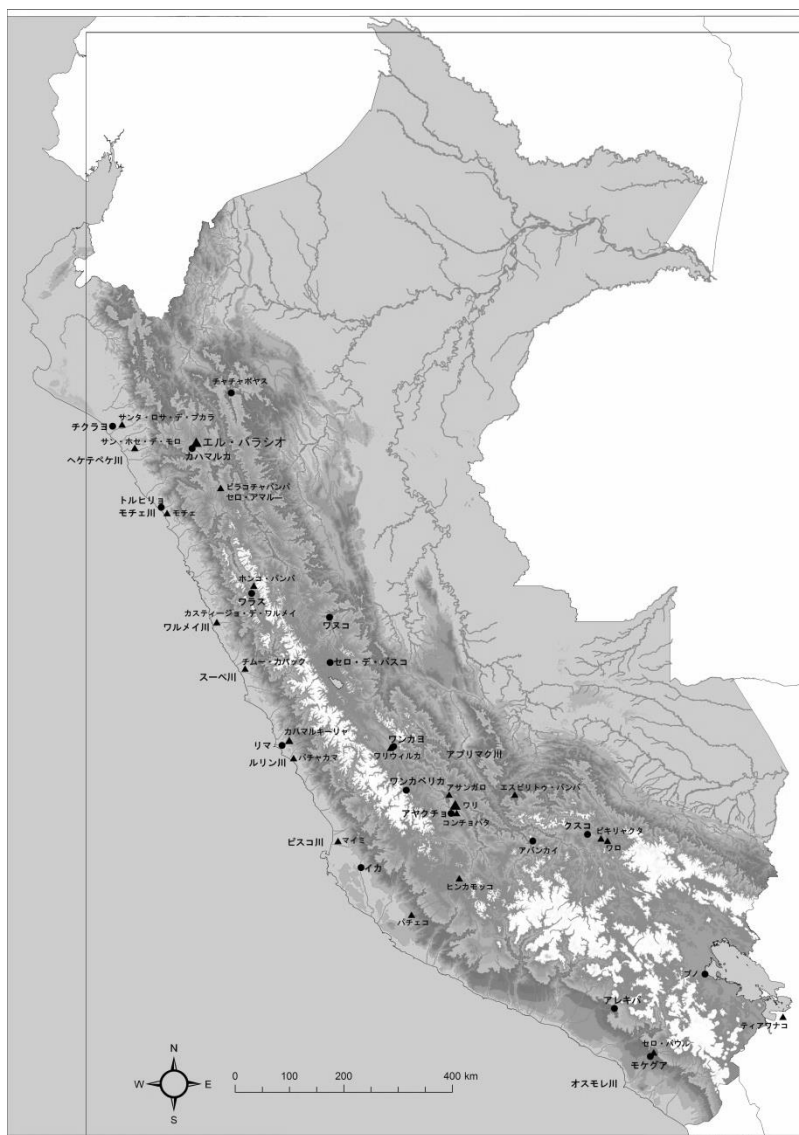


図2 エル・パラシオ遺跡および関連遺跡の位置

から建築構造が大まかに確認できるため、20世紀の半ばから注目され報告されてきた (Isbell and McEwan [eds.] 1991)。2つ目のタイプは、不規則建築の集合であり、各建築単位の間には空間が残され、また同じ場所で建て直しがされることが多く、墓や奉納をしばしば伴う。各建築単位が連結されていない場合は、それぞれ方向軸が異なる場合が多い。また、ワリ文化の文化要素である上から見るとD字形の建築構造は、第2タイプのセンターでのみ確認されている (Cook 2001)。首都ワリ遺跡、その付近にあるコンチョパタ遺跡、ペルー南部のセロ・パウウル遺跡などが例である。

そしてエル・パラシオも第2タイプのセンターであり、同じ場所で建て直しが行われており、多くの墓や奉納が確認されている¹。

エル・パラシオにおける出土土器の9割以上が在地のカハマルカ文化のものであり、ワリ文化やペルー北海岸系の土器は全体の中では少数である。ワリ様式土器が全出土土器の中で少ないというパターンは他の行政センターでも同様に認められている (Schreiber 1992)。一方で建築様式と墓の特徴はワリ文化の特徴を示している。アクセスの制限、厚い壁などは典型的なワリ文化の建築要素である。また半地下式の墓室も在地のカハマルカ文化ではなく、ワリ文化の特徴である (Watanabe 2011)。

エル・パラシオ遺跡では何度も建物の建て直しがされたことが確認されている。その都度、例えば壁の基礎に墓を作る、床面の上に奉納物を置くなどの行為が行われた。今回注

¹ A区の建築物は第1タイプの建築の特徴を有しているが、エル・パラシオ遺跡の最終期にあたるカハマルカ後期のはじめに建設が始まり、完成前に放棄されている (Watanabe 2011)。

目するのはB1区²の、約3m×3.6mの大きさの長方形の部屋状構造R13で検出された奉納のコンテキストである(図3a、図3b、図3c)。そこでは平石を敷き詰めた床の上で大量の土器片が出土し、B区奉納5(Ofr 5)として登録された。この奉納は在地のカハマルカ文化の編年に従えばカハマルカ中期C3³(A.D.850-950)に対応するが、この時期にエル・パラシオの至る所で奉納が行われ、古い持期の建築物が埋められ新しい建設活動が始められた。そして奉納5の土器片のほとんどがカハマルカ文化のものではなくワリ文化のものであった。奉納5で確認された土器について記述する前に、ワリ文化の奉納儀礼について簡潔に述べておきたい。

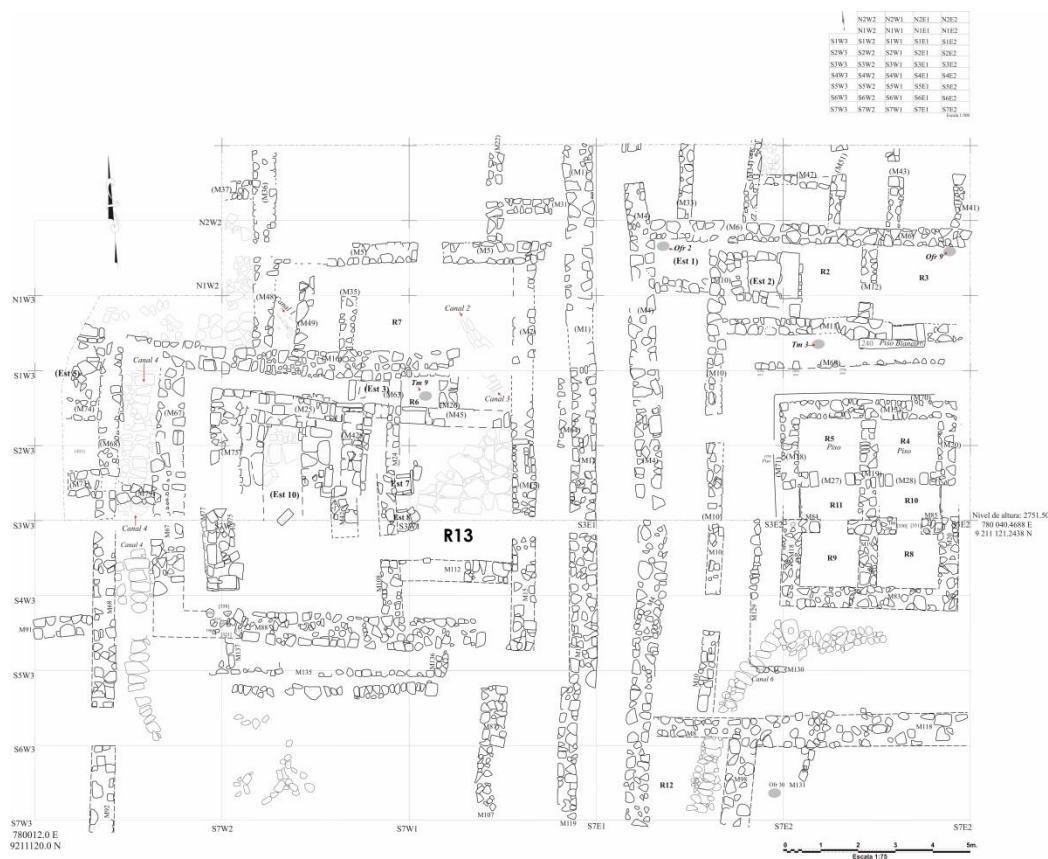


図3a カハマルカ中期B1①

² これまで調査を行った発掘区は、A区、B1区、B2区、C1区、C2区、C3区と命名された。

³ カハマルカ中期は中期A(後600-750年)、中期B(後750-850年)、中期C(後850-950年)に細分される。



図 3b カハマルカ中期 B②



図 3c カハマルカ中期 C (Ofr 5 が奉納 5)

4. ワリ文化の奉納儀礼

ワリ文化は20世紀の初めにはティワナク文化と混同されていたが、ようやく20世紀半ばに両文化が別個のものであり、それぞれ中心地があることが明らかとなった(Isbell & McEwan 1991)。現在ではワリ文化の中心はペルー中央高地南部のワリ遺跡で、ティワナク文化の中心はボリビアにあるティアワナコ遺跡であり、両遺跡を中心に国家的社会が存在したと考えられている(Isbell 2008, 2009; Janusek 2008; Kolata 1993)。両文化が混同されたのは、ティアワナコ遺跡の太陽の門という石の門に刻まれた両手に長いものを持った人物とほぼ同じ図像が、ワリ文化の土器などに描かれていたからである。特に高さ60cmもある広口の大型瓶が有名である(Menzel 1977)。大型土器はワリ遺跡のそばに位置するコンチョパタ遺跡で1942年に発見されており、またペルー南海岸のパチェコ遺跡でも確認されていた。しかし土器は割れており、断片的であったため、それが一体どのようなコンテキストで見つかったのか不明であった。1977年にコンチョパタ遺跡から同様のコンテキストが発見されたが、土器は同様に完形ではなく、粉々に割られていた(Cook 1987; Isbell 1987)。どうやら意図的に壊されたようである。

その後ペルー南高地クスコ地方にあるワロ遺跡群のバタン・ウルク遺跡で大型土器が発見され、それが建築の建て直しに伴い埋められたものであることが確認された(Zapata 1998)。こうしてワリ文化の大型土器の使用方法に関する長い間の疑問が氷解した。ワリ文化では建築の更新を行う際に、土器を意図的に割り、埋めるという儀礼を行っていた。そして大型土器にはティワナク文化と共通する図像が描かれていたのであるが、それは半永久的に残る石彫とは異なり、使用后、破壊された。つまり繰り返し行うことを前提とした儀礼であったのである。ただし元々使用されていた土器が最終的に割られて埋められたか、儀礼のために大型土器が製作され割られたのかは不明である。

地方におけるワリ文化の証拠は、大きく3つに分類することができる。1つは各地に存在する行政センターである(Isbell and McEwan [eds.] 1991)。2つ目は墓に伴う副葬品であり、この場合は在地のエリートがワリ文化の土器を取り入れたのだという解釈がしばしばなされる(Castillo 2001)。3つ目がいわゆる奉納儀礼である。これはワリ以前に活動の中心であった場所に行われる場合が多く、北海岸のモチェ遺跡の太陽のワカ(Uhle 1998[1903])、中央海岸のカハマルキーリャ遺跡のワカ・テーヨと呼ばれる建物(Sestieri 1971)、スーペ谷のチムー・カパック遺跡(Menzel 1977)、ワマチュコ地方のセロ・アマルー遺跡(Topic & Topic 1984)などで確認されている。すでに放棄されていた遺跡に奉納が行われる場合もあるが、それまで利用されていた建物に奉納が行われ、その後その建物が放棄されるというパターンが多い。いわば奉納によって、それまでの活動の場が聖なる場であるワカに変容するという現象である(Swenson 2011)。

以上のように、ワリ文化の奉納儀礼が、現状維持、継続性を示すのではなく、変化をもたらす、変化に伴うものであることは明らかである。

5. エル・パラシオ遺跡B区の奉納5

エル・パラシオでの奉納は、床面直上に完形土器が置かれ、そのまま埋められるという場合が多いが、B 区の奉納 5 は異なり、意図的に複数の土器が割られていた。閉じられた空間内での儀礼であるので、そのままの状態では埋められたなら、かなりの割合で土器を接合し、本来の個数が十分な精度で復元できたであろう。しかし運が悪いことに、植民地時代にそこに溝が掘られ、壁の基礎が据えられた。溝は床の平石の下まで掘り込まれていたため、溝内部の土器片は失われてしまった。また奉納 5 は 2010 年の第 2 次発掘調査の際に検出されたが、時間的制約のため完掘できず、建築のどの部分にあたるのかが分からなかった。2012 年の第 3 次発掘調査でようやく 3m×3.6m の大きさの長方形の部屋の内部で行われた奉納の痕跡であることが確認でき、入手できる全てのピースがそろった状態で接合作業を開始した。しかし、ワリ文化では意図的に土器を割るため、原位置で土器を確認したとしても全ての破片がそろっていることはなく必ず一部が欠損している。これは他の遺跡でも同様である。おそらく土器を割った際に土器片が散逸してしまうためか、別の場所で割られた土器片が廃棄されたからであろう⁴。エル・パラシオにおける奉納コンテキストにおいても同様であり、完形近くまで接合できる例は少なかった。しかし、最小個体数と、土器の大まかな特徴を把握することはできた。

奉納 5 で確認された土器の多くは、いわゆるケーロ形の平底鉢、すなわちコップ形土器であった。インカ文化では木製のコップが使用されることが多く、土器は少ないが、ワリ文化、ティワナク文化ではコップ形の土器が多く製作され、それらの多くに多彩色で図像が描かれた。奉納 5 のケーロ形土器は通常のケーロよりもかなり大きく、高さ 30cm ほどのものが主であった。そしてこれらのケーロ形土器は全て、中央より少し上に帯状隆起を伴っていた。そして帯状隆起の上の部分に人面を立体的に表現したものが多かった。そして最も重要なのは、これらのケーロが 2 つペアで製作されていたという事実である。ペアとなる 2 個のケーロ形土器は、大きさがほぼ同じで、紋様などが少しだけ異なるという特徴を示している。確認されているだけで 15 個体あるため、少なくとも 8 ペアはあったことになる。

インカ帝国における木製ケーロも、全く同じもの 2 個ではなく互いに少しだけ異なる。これはアンデス地域におけるデュアリズムの特徴を示している。例えば、アンデスでは一般的に男の子の双子 2 人のうち 1 人のみが稲妻の子と認定され、神官になるのがふさわしいとされる（アリアーガ 1984[1621]）。そして男性デュアリズムについては儀礼の場で頻繁に認められるが、女性のデュアリズムは認められない（Rostworowski 1983）。

これまでワリ文化、ティワナク文化において土器が 2 個 1 組で製作されたという明確な事例は報告されていなかったが、エル・パラシオ遺跡ではじめて確認された。またケーロが 2 個 1 組で使用されるということは、ワリ文化よりも後のランバイエケ文化でも確認されており（カミンズ 2012）、インカ文化まで連続的に引き継がれている。2 個 1 組で製作され、使用されるということは互酬的相互関係を促す特徴として理解されている。今後、この特徴がどこまで遡るか、発掘データを増加させ検証する必要がある。またエル・パラ

⁴ 儀礼的にものを捨てるという行為については松本 2013 を参照。

シオ遺跡のケーロ形土器は意図的に割られていたが、土器を意図的に壊すという特徴はワリ文化に先行するペルー南海岸のナスカ文化にも認められる。ワリ文化の多彩色土器製作はナスカ文化の系譜を引くものであり、それと共に土器を割る儀礼も継承されたと言える。

次にエル・パラシオ遺跡 B1 区の奉納 5 の土器について記述する。

第 1 ペアは高さ約 32cm、口縁の直径 20cm の大きさの土器である(図 4 a および図 4 b)。褐色のシンプルな土器であり、中央部の帯状隆起以外に、人面表象や紋様などの特徴はない。

第 2 ペアは口縁がやや外反し、底部がやや丸みを帯びた明褐色のケーロ形土器である(図 5 a および図 5 b)。口縁下の帯状隆起には縦方向に二重刻線が刻まれ、長方形の単位に分割されている。口縁の直径はいずれも 21cm である。底部が欠損しているため正確な高さは不明である。

第 3 ペアのケーロ形土器は褐色で、帯状隆起を刻線でジグザグにいくつかの三角形に区画するという特徴を有している(図 6 a および図 6 b)。1 つは二重刻線で区画し、刻線の上部の三角形の空間を刺突紋で施紋している。もう 1 つは一本の刻線で区画し、刻線の下部を刺突紋で施紋している。いずれも帯状隆起よりも上に三角形の人面が表現されており、あごの部分が帯状隆起にかかっている。最大径が約 24cm、底部の直径が約 16cm である。高さは不明である。

第 4 ペアは、橙地赤彩のケーロ形土器である(図 7 a および図 7 b)。口縁部が赤で塗られ、帯状隆起と口縁部の間に、内部を塗りつぶした赤円文をさらに円で囲んだ紋様が施されている。中央には人面が表現されており、顔を四分割され、右上と左下が赤で塗られている。また器壁には顔から見て横方向の位置に耳状突起が 2 つある。帯状隆起は人面の付近から始まり顔の裏側を通っている。その先端部から上方向には手の形の浮紋が、下方向には縄状浮紋があごの下の首の部分を通るように施されている。帯状隆起はジグザクの刻線で三角形に区画されており、区画 2 つを刺突紋で施紋し、1 つには刺突紋を施さないという順序で施紋している。口縁部の直径は約 17cm であるが、高さは不明である。

第 5 ペアは、第 4 ペアと同様に、橙地赤彩のケーロ形土器である(図 8 a および図 8 b)。口縁部が赤色で塗られており、第 4 ペアとは異なりさらにその下に赤線が 1 本横方向に施されている。中央に人面が施され、四分割され右上と左下が赤で塗られている。帯状隆起はジグザクの刻線で三角形に区画され、刻線の上部の三角形の部分が刺突紋で施紋されている。帯状隆起は顔から始まっており、先端から縄状紋様が円弧状にあごの下の首の部分を通るように描かれている。また先端から手が上方向に伸び、外方向に曲がっている。口縁部の直径は約 18cm である。正確な高さは不明である。

第 6 ペアはシンプルな褐色のケーロ形土器である(図 9 a および図 9 b)。帯状隆起とその上の人面表象、耳状突起 2 つ以外に目立った特徴は無い。口縁部の直径は約 20cm である。

第 7 ペアは、人面が表現され、その下の帯状隆起がジグザクの刻線で三角形に区画され、1 つ(図 10 a)は線の上部の三角形に、もう 1 つ(図 10 b)は下部に円状刺突紋が施されている。褐色で口縁部の直径は約 20cm である。少なくとも 1 つ(図 10 b)は帯状隆起の先端から手が伸びていると考えられる。

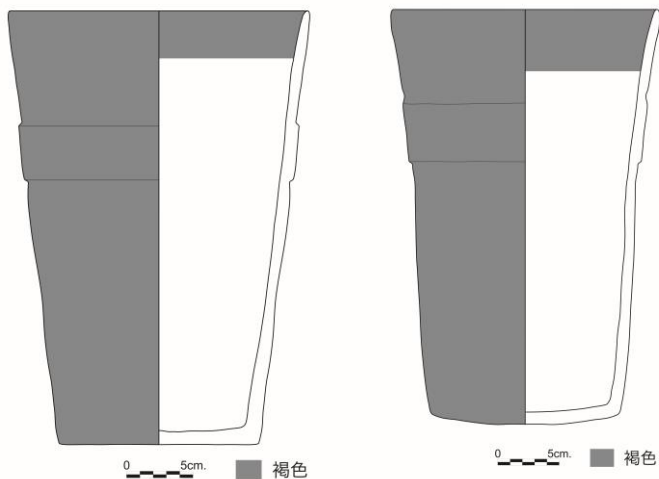


図 4 a ケー口形土器第 1 ペア a 図 4 b ケー口形土器第 1 ペア b

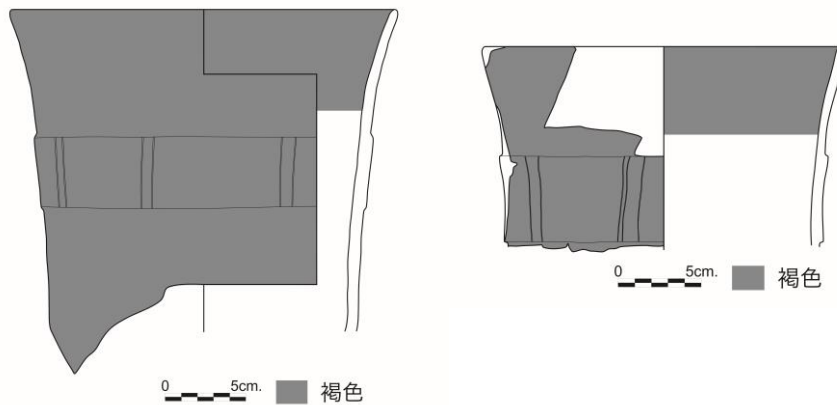


図 5 a ケー口形土器第 2 ペア a 図 5 b ケー口形土器第 2 ペア b

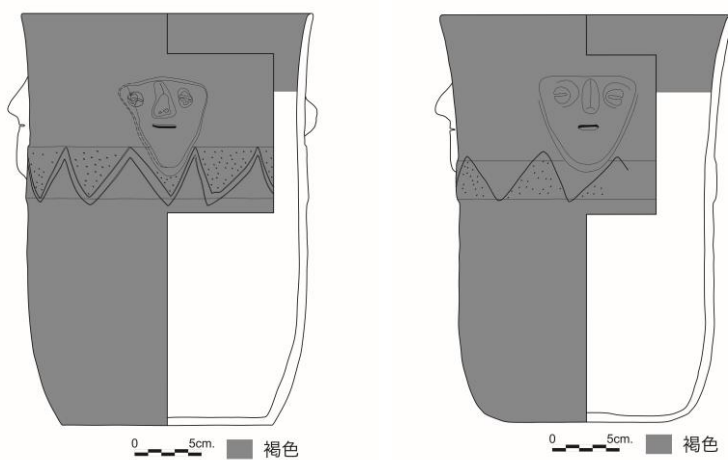


図 6 a ケー口形土器第 3 ペア a 図 6 b ケー口形土器第 3 ペア b

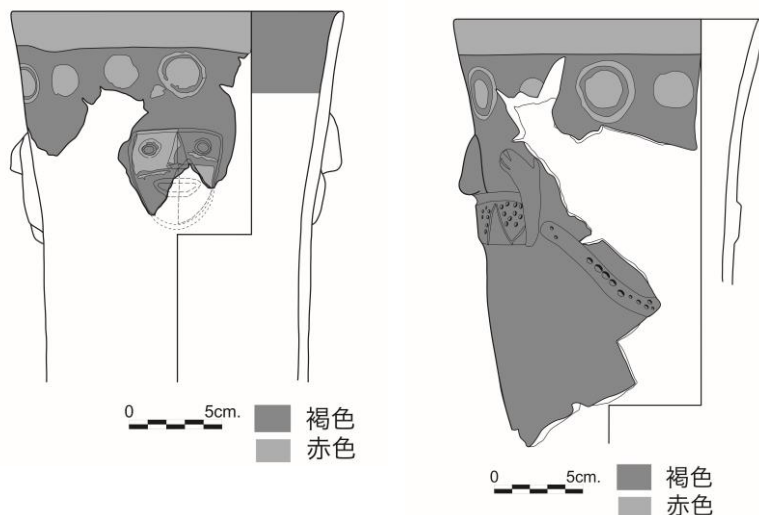


図7a ケー口形土器第4ペア a

図7b ケー口形土器第4ペア b

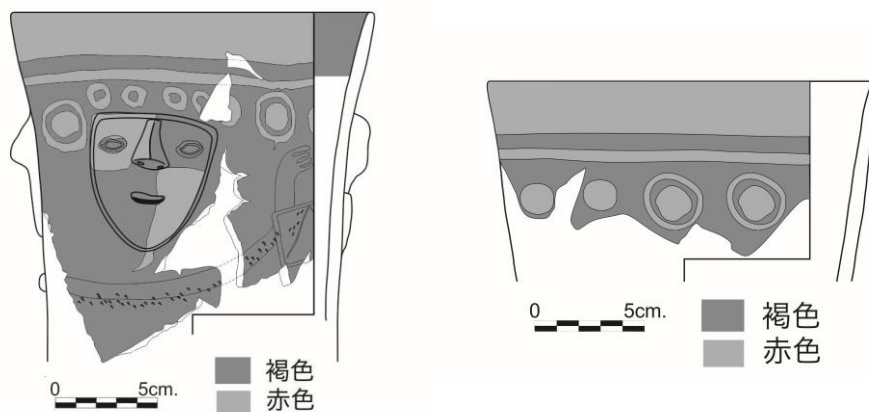


図8a ケー口形土器第5ペア a

図8b ケー口形土器第5ペア b

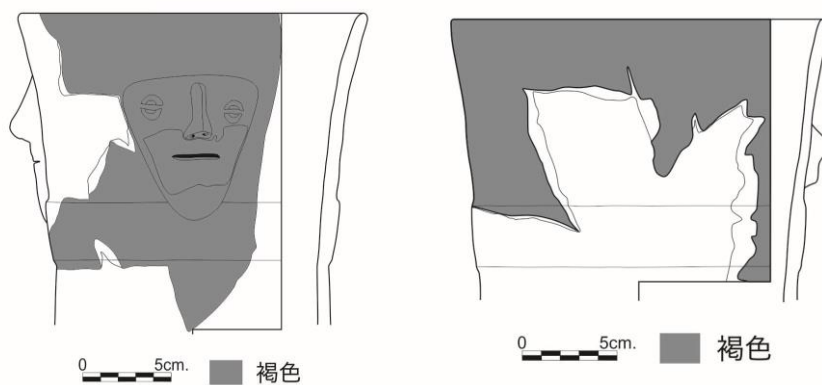
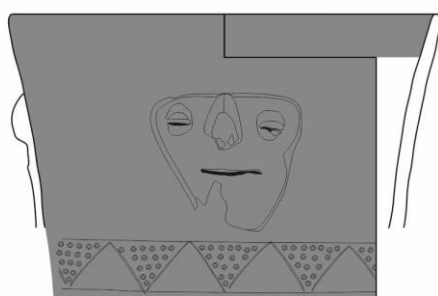


図9a ケー口形土器第6ペア a

図9b ケー口形土器第6ペア b

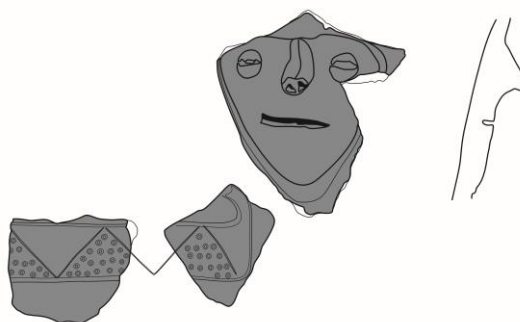
なおケーロ形土器がもう 1 つ見ついているがそれとペアとなるケーロは確認できていない。人面が施され、刻線のない帯状隆起を伴っていると思われる（図 1 1）。

以上、少なくとも 8 ペアのケーロが奉納 5 から見つかった。それ以外の土器片も含まれていたが、多くはカハマルカ文化の粗製土器であり、紋様を施したカオリン土器などはなかった。またケーロ形土器と同様の帯状隆起を伴う土器片が他のコンテキストからも出土しているため、ケーロ形土器は奉納 5 に限定された特別な土器であるわけではない。また高さ 30cm もある大型コップにお酒を注ぐのであるから、お酒を造るのにはより大きな器が利用されたはずである。しかし、いくつかの他の遺跡で確認されているワリ様式の大型土器は、エル・パラシオ遺跡では未確認である。エル・パラシオにおいてはお酒の醸造のためにカハマルカ文化の粗製土器である Cajamarca Coarse Red の瓶などが利用されたのであろう（Terada & Onuki [eds.] 1982）。



0 5cm. ■ 褐色

図 1 0 a ケーロ形土器第 7 ペア a



0 5cm. ■ 褐色

図 1 0 b ケーロ形土器第 7 ペア b



0 5cm. ■ 褐色

図 1 1 ケーロ形土器の破片

6. 考察

エル・パラシオ遺跡のB区の奉納5から、ケーロ形土器が2個ペアで用いられたことや、それらが意図的に壊されたという重要な事実が明らかとなった。この事実から何を読み取ることができるであろうか。ケーロ形の器を2個1組で使用するというインカ文化の特徴は、少なくともワリ文化まで遡ることが明らかとなった。しかしながらこの特徴が、ワリ関連遺跡で繰り返し確認されているかという点、そうではない。2個1組という発想は、建築模型形土器など他の事例でも確認されているが(土井正樹私信 2014年12月)、ケーロ形土器が2個1組で製作・使用されたという事例が報告されたのは初めてである。おそらくアンデスにおけるデュアリズムの考え方が根本にあり、それが様々な媒体に表象されたのであり、エル・パラシオ遺跡の場合はケーロ形土器であった。2個1組という同様の状況は、B区第2号墓出土の灰色猫科動物表象土器にも認められる(図12)。また土器を意図的に割るという習慣はワリ文化の特徴であり、多くの遺跡で繰り返し確認されている。



図12 灰色猫科動物表象土器
(エル・パラシオ遺跡B1区出土、
高さ28cm)。2個体のうちの1つ

土器を割るという行為はワリ文化の特徴であるが、2個1組のケーロ形土器が割られるというコンテクストは首都ワリ遺跡、あるいはその付近で確認されてはいない。従って、土器製作といっても、中央の特徴がそのまま地方に広まるわけではなく、各地の状況に応じて取捨選択され、またある程度改変されながら取り入れられているのである。

ケーロ形の器形にもバリエーションがある。エル・パラシオ遺跡の他のコンテクストで出土した土器は高さが低く横に広い形の褐色ケーロ形土器であり(図13)、またC3区の第4号墓の副葬品として出土した黒色ケーロ形土器は帯状隆起の下側に顔が施されている(図14)。エル・パラシオ遺跡におけるケーロ形土器の器形の多様性については、今後他遺跡のデータと比較検討して理解していく必要がある。

インカ帝国はインカ族という支配者集団が、他の80以上の民族集団を支配下に治めた多民族国家であった。土器の組成や人物表現の多様性から、ワリ帝国も同様に多民族の特徴を有していたと考えられる。しかしながら、どのぐらいの数の民族集団がいたのか、それぞれの程度の規模であったのか、などについてはよく分かっていない。民族集団という単位が実体的なものではなく、政治的なまとまりであり、操作されるものであるとして、それを識別する物質的な指標があれば考古学的に議論できるはずである。インカ帝国では各民族集団は頭飾りで識別されていたというが、それらを考古学的な遺物として確認できることはほとんどない(渡部2009b)。さらに集団ごとに個別の土器様式を用いていたかと

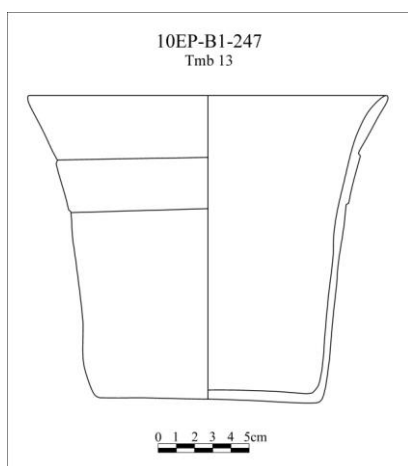


図 13 ケーロ形土器 (エル・パラシオ遺跡 B1 区第 23 号墓)



図 14 黒色ケーロ形土器 (エル・パラシオ遺跡 C3 区第 4 号墓、高さ 11cm)

いうとそうではなく、多くの行政センターではもっぱらインカ様式土器が用いられた。さらにインカ文化では人物表現が極端に少なく、図像表現を手がかりとして民族集団を再構成することも難しい。

一方、ワリ帝国の支配下では、ワリ様式土器が支配域に遍く広まり主流となるということではなく、出土土器の大部分は各地で製作された在地の土器である。また、インカ様式土器と異なり人物表現も多く、それを基準として少なくとも何種類の人物が図像に表現されているかを整理することは可能である。それらがそのまま民族集団に対応すると簡単に想定できるわけではないが、それを考えるヒントになることは確かである。各地方においてワリ文化がどのように取り入れられているのか、そして人物がどのように表現されているかは、ワリ帝国における地方支配、そしてその変化、さらにはワリ帝国の衰退、変容の背景を知るための手がかりとなるはずである。

ではケーロ形土器に表現された人面は一体誰なのであろうか。顔を 4 分割し、右上と左下を赤色に塗るという特徴 (図 7 a および図 8 a) は、ワリ文化の人物表現にしばしば見られる特徴であり、特にエル・パラシオ遺跡では頻繁に認められる (図 1 5)。この表現が、特定の民族集団、あるいは特定の身分や役割を示すのかについては分かっていない。また、この人物の首の部分に縄が表現されていることは、この人物が捕縛されていることを示しているようである。首の部分に縄を伴う人物表現は他の土器にも認められる (図 1 6)。さらに、

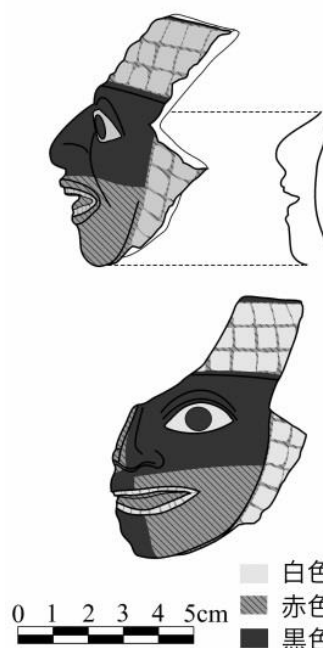


図 15 顔を四分割した人物を表現した土器片 (エル・パラシオ遺跡 B1 区)

顔を4分割した人物がジャガーの顔をした人物に捕縛されている図像を施した骨角器も見つかっている(Watanabe 2002: Fig. 17)。さらにワリ文化の遺物の中には、他に手を背中で縛られている人物表現などもある(Cook 1992; Watanabe 2002: Fig. 15, Fig. 16)。これらの人物表現はワリ帝国内の人間集団間関係を明らかにする手がかりとなるであろう。一方、ケーロ形土器に表現された四分割されていない人面は、首に縄を伴っていないため、別の集団を示しているのかもしれない。

今回報告した奉納は、建築の建て替えに伴うことが分かっている。同じ場所で建築の建て替えを行うのは、第2タイプの行政センターに認められる(渡部 2014a)。例えば、クスコに位置するワロ遺跡群のバタン・ウルク遺跡などである。また首都ワリ遺跡でも確認されている。しかしながら第1タイプの行政センターは、横方向に拡張するため、下に古い建築が埋まっているわけではない。

またピキリヤクタ遺跡では床下に奉納が発見されたこともあるが(Tuni & Tesar 2011)、そうした事例は非常に少ない。また不規則建築が集合する第2タイプの行政センターでも、建て替えを行わない場合もある。ワリ関連遺跡の中で、エル・パラシオは特殊な事例なのかもしれない。

アンデスでは、建築を立て替えるという習慣が形成期(前3000-50年)の時代から認められ、モチェ文化(後1-800年)の遺跡などに引き継がれている。内部に古い建物を埋め込むため、結果的に建物は大規模になる。そのため、巨大な建築のサイズがそのまま権力の大きさを示すわけではない(渡部 2013)。土器を壊すことや古い建物を埋めることはそれまでの流れをリセットすることであり、それによって新たに労働が必要になる。継続性、保存を重視する儀礼とは異なり、結果的にはあれ、変化をもたらす儀礼である。古いものを放棄し、新しいものを作り出していくという特徴はインカ文化にも認められ、そうした行為と連動して、労働が常に生み出されていくのである。こうしたアンデスにおける経済的特徴については稿を改めて論じたい。

謝 辞

本研究はJSPS 科研費JP23682011、JP19682004の助成、2016年度南山大学パツへ研究奨励金I-A-2の助成を受けたものです。



図16 首の下に縄のある人物を表現した土器(エル・パラシオ遺跡B1区)

参考文献

Arriaga, Pablo José de (アリアーガ)

1984[1621] 「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」『ペルー王国史』大航海時代叢書第II期 16、増田義郎訳、pp. 363-606、岩波書店。

Castillo, Luis Jaime

2001 “La presencia de Wari en San José de Moro”, *Boletín de Arqueología PUCP* 4[2000]:143-179.

Conrad, Geoffrey W. & Arthur A. Demarest

1984 *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cook, Anita G.

1987 “The Middle Horizon Ceramic Offerings from Conchopata”, *Ñawpa Pacha* 22-23[1984-1985]: 49-90.

1992 “The Stone Ancestors: Idioms of Imperial Attire and Rank among Huari Figurines”, *Latin American Antiquity* 3(4): 341-364.

2001 “Huari D-shaped Structures, Sacrificial Offerings, and Divine Rulership”, In E. P. Benson & A. G. Cook (eds.), *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, pp.137-163, Austin: University of Texas Press.

Cummins, Thomas B. F.

2002 *Toasts with the Inca: Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Cummins, Thomas(カミンズ、トマス)

2012 「インカ美術」、島田泉・篠田謙一(編)『インカ帝国—研究のフロンティア—』、武井摩利訳、pp.209-239、東海大学出版会。

Fonseca Santa Cruz, Javier & Brian S. Bauer

2013 “Dating the Wari Remains at Espiritu Pampa (Vilcabamba, Cuzco)”, *Andean Past* 11: 111-122.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

1987[ca.1615] *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Edición, introducción y notas de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Madrid: Historia 16.

Isbell, William H.

1987 “Conchopata, Ideological Innovator in Middle Horizon 1A”, *Ñawpa Pacha* 22-23[1984-1985]: 91-126.

2008 “Wari and Tiwanaku: International Identities in the Central Andean Middle Horizon”, In H. Silverman & W. H. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology*, pp.731-759, New York: Springer.

- 2009 “Huari: A New Direction in Central Andean Urban Evolution”, In L. R. Manzanilla & C. Chapdelaine (eds.), *Domestic Life in Prehispanic Capitals: A Study of Specilization, Hierarchy, and Ethnicity*, pp.197-219, Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan, Number 46, Studies in Latin American Ethnohistory & Archaeology, Volume VII, Ann Arbor: The Museum of Anthropology, University of Michigan.
- 2016 “El Señor Wari de Vilcabamba y sus relaciones culturales”, In M. Giersz & K. Makowski (eds.), *Nuevas Perspectivas en la Organización Política Huari*, pp.39-90, Andes: Boletín del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia No 9, Varsovia-Lima: Centro de Estudios Precolombinos / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Isbell, William H. & Gordon F. McEwan (eds.)
- 1991 *Huari Administrative Structure: Prehistoric Monumental Architecture and State Government*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Isbell, William H. & Gordon F. McEwan
- 1991 “A History of Huari Studies and Introduction to Current Interpretations”, In W. H. Isbell & G. F. McEwan (eds.), *Huari Administrative Structure: Prehistoric Monumental Architecture and State Government*, pp.1-17, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Janusek, John Wayne
- 2008 *Ancient Tiwanaku*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kolata, Alan L.
- 1993 *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*, Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell.
- Lumbreras, Luis (ルンブレラス、ルイス)
- 1977[1974] 『アンデス文明—石期からインカ帝国まで—』、増田義郎訳、岩波書店。
松本 雄一
- 2013 「神殿における儀礼と廃棄—中央アンデス形成期の事例から—」『年報人類学研究』3: 1-41。
- McEwan, Gordon F. (ed.)
- 2005 *Pikillacta: The Wari Empire in Cuzco*, Iowa City: University of Iowa Press.
- Menzel, Dorothy
- 1977 *The Archaeology of Ancient Peru and the Work of Max Uhle*, Berkeley: P. H. Lowie Museum, University of California.
- Reinhard, Johan (ラインハルト、ヨハン)
- 2007[2005] 『インカに眠る氷の少女』、畔上司訳、二見書房。
- Rostworowski de Diez Canseco, María (マリア・ロストウォロフスキ)

- 1983 *Estructuras Andinas del Poder: Ideología Religiosa y Política*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 2003[1988] 『インカ国家の形成と崩壊』、増田義郎訳、東洋書林。
- Schreiber, Katharina J.
- 1992 *Wari Imperialism in Middle Horizon Peru*, Anthropological Papers No.87, Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.
- Sestieri, Pellegrino Claudio
- 1971 “Cajamarquilla, Peru: Necropolis on the Huaca Tello”, *Archaeology* 24(2): 101-106.
- Swenson, Edward
- 2011 “Architectural Renovation as Ritual Process in Late Intermediate Period Jequetepeque”, In I. Johnson & C. M. Zori (eds.), *From State to Empire in the Prehistoric Jequetepeque Valley, Peru*, pp.129-148, BAR International Series 2310, Oxford: Archaeopress.
- Terada, Kazuo & Yoshio Onuki (eds.)
- 1982 *Excavations at Huacaloma in the Cajamarca Valley, Peru, 1979*, Report 2 of the Japanese Scientific Expedition to Nuclear America, Tokyo: University of Tokyo Press.
- Topic, John R.
- 1991 “Huari and Huamachuco”, In W. H. Isbell & G. F. McEwan (eds.), *Huari Administrative Structure: Prehistoric Monumental Architecture and State Government*, pp.141-164, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Topic, Theresa Lange & John R. Topic
- 1984 *Huamachuco Archaeological Project: Preliminary Report of the Third Field Season, June-August 1983*, Trent University Occasional Papers in Anthropology 1, Peterborough, Ontario: Department of Anthropology, Trent University.
- Tuni, Carlos & Louis Tesar
- 2011 “The Pikillacta 2004 Eastern Gate Offering Pit”, *Ñawpa Pacha* 31(1): 1-44.
- Uhle, Max
- 1998[1913] “Las ruinas de Moche”, In P. Kaulicke (ed.), *Max Uhle y el Perú Antiguo*, pp.205-227, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Watanabe, Shinya (渡部森哉)
- 2002 “Wari y Cajamarca”, *Boletín de Arqueología PUCP* 5[2001]: 531-541.
- 2009a 「インカ帝国における多民族・多文化状況」、浅香幸枝(編)『地球時代の多文化共生の諸相—人が繋ぐ国際関係』、pp.197-218、行路社。

- 2009b 「ペルー北部高地エル・パラシオ遺跡の第一次発掘調査、2008年」『古代アメリカ』12: 123-139。
- 2010 『インカ帝国の成立—先スペイン期アンデスの社会動態と構造』、春風社。
- 2011 “Continuidad cultural y elementos foráneos en Cajamarca, sierra norte del Perú: el caso del Horizonte Medio”, *Boletín de Arqueología PUCP* 14[2010]: 221-238.
- 2012 「グリフィンは飛んでいく—動物図像から見る中央アンデス先スペイン期ワリ国家の地方支配—」『共生の文化研究』7: 73-86。
- 2013 「アンデス文明形成期の神殿社会」『人類学研究所研究論集』1: 33-52。
- 2014a 「ワリ帝国の行政センターと地方統治—ペルー北部高地エル・パラシオ遺跡の事例」『古代アメリカ』17: 25-52。
- 2014b “Sociopolitical Dynamics and Cultural Continuity in the Peruvian Northern Highlands: A Case Study from Middle Horizon Cajamarca”, *Boletín de Arqueología PUCP* 16[2012]: 105-129.
- 2016 “Cronología y dinámica social durante el período Wari: nuevos descubrimientos en el sitio arqueológico El Palacio, sierra norte del Perú”, In M. Giersz & K. Makowski (eds.), *Nuevas Perspectivas en la Organización Política Huari*, pp.263-285, Andes: Boletín del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia No 9, Varsovia-Lima: Centro de Estudios Precolombinos / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Zapata Rodríguez, Julinho
- 1998 “Arquitectura y contextos funerarios wari en Batan Urqu”, *Boletín de Arqueología PUCP* 1[1997]: 165-206.

Keywords: offering ritual, wari, Cajamarca, *quero*

When the dead call: Okinawan Ancestor Worship in Brazil

Victor Hugo Kebbe

Abstract

The aim of this paper is to discuss the practice of ancestor worship performed by Okinawan descent in São Paulo, Brazil. This paper was based on an extensive ethnographic research in the city of São Paulo, in which the author conducted a series of interviews with religious experts such as the Yuta, as well as visiting other religious centers of great acceptance among the Okinawan descendants. With several descendants now in the seventh generation and 20,000 kilometers far away from Okinawa, we can observe through the practice of ancestor worship changes and transformations in the perceptions of family and kinship among these people, bringing serious issues to Social Anthropology. We could find new the ways in which religious hybridity affect the perception of these descendants of what the Okinawan traditions and Okinawan Spirituality are, on how they affect their daily life. The author intended to identify new forms of hybridism, not only religious, but also cultural, in this diasporic context. Such hybridisms seem to denote a great capacity for inventiveness and performance among the Okinawan descendants nowadays.

Keywords

Okinawa, Kinship, Shamanism, Religion, Japanese Brazilians, Religious Hybridity

1. Introduction

In this paper, I intend to cover an analysis of the Okinawan spiritual dimension when faced with kinship and the migratory phenomenon, i.e. the diasporic context of Okinawan descendants living in São Paulo and on how they face Okinawan traditions and religious hybridity. Dating from 1908 with the first Japanese immigrants arriving in Brazil, the immigrants from Okinawa, and subsequently, some of their descendants, are facing daily battles to maintain the pre-migration traditions and Okinawan religion, the ancestor worship and, later associated with the notion of spirituality. At first, how Okinawan descent reconcile traditions, family and religion, with many of them already considering themselves as detached from Okinawan culture? Secondly, this diasporic situation is important because it can show us the transformations over time and when confronted with different contexts such as the Brazilian society and its religious backgrounds.

Related to kinship, Okinawan spirituality is commonly confused as a set of Okinawan traditions, which for some has been “lost” or “abandoned” over the generations. The structural detachment, particularly when discussing kinship, becomes evident when Okinawan descendants fail to perform the ancestor worship, or when they do not assume the idea of their parents, grandparents, great-grandparents and other ancestors as fully active in the life of the living.

As a structural repair, such as observed in northern Japan by Ellen Schattschneider (Schattschneider 2001; 2003; 2004), ancestral spirits return to the lives of the living causing a series of misfortunes, with spiritual debts that cross generations. With the aid of religious experts, such as the *noro* and *yuta*, the messages from the ancestors and its interpretations come to the living relatives, demanding an approach or rapprochement with the Okinawan traditions, a spiritual dimension long neglected. This reflection on the notions of tradition itself is particularly interesting as it enables us to observe the inferences of the diasporic context in the formation and invention of new traditions (Yanagisako 2002), marked in this case by religious hybridity (Mori 2008; 2012).

We have younger Okinawans suffering all sorts of spiritual problems, on account of the supposed abandonment of the Okinawan traditions. Some of the most common dilemmas faced by these Okinawan descendants are problems within the family, or financial difficulties that persist among family members over generations, in addition to cases of health problems that afflict some individuals and which may originate in spiritual matters. Here we have at least two questions that deserve to be investigated, first a) to understand what the Okinawan descendants in Sao Paulo city calls by tradition, something that is continually reframed, invented and reinvented (Yanagisako 2002). Secondly, we have a unique chance to observe b) the modulations and changes in kinship when faced with religious-spiritual dimension.

In some occasions, I adopt the term "spirituality"¹ as a starting point of this analysis, for being a native expression commonly spoken by Okinawan descendants during my fieldwork,

¹ I recognize the complexity of the term, especially on its use in Social Anthropology, adopting here just because it was quite heard in the field. "Spirituality" and the syncretic practices associated generally implies contact with "spirits" of various levels, whereas the ancestor worship as practiced in Okinawa and its variations in Brazil generally turn to the plane of kinship. However, I have observed some cases in field research in which the uses and understandings of such notions are confused, opening a powerful field of analysis. This is possible due to the syncretic religious systems operating in Brazil, as observed by Bastide (2001), Brown and Bick (1987).

but also because of the complexity of this dimension of the Okinawan daily life, some of them frequently associated with the Shamanic practice of mediums as the *yuta*, or even in the participation of specific religious centers for these cases. As observed by Mori (2008; 2012) and André (2007; 2011), this diasporic context is permeated by various processes of religious syncretism and cultural hybridity, presenting a synthesis of various dimensions, whose boundaries between them are visibly blurred.

As Shinto and its hybrids in Japan and in the world (Yamakage 2006), it is virtually difficult to adopt the term "religion" in the present case, as a sealed box supported and recognizable by its dogmas. As pointed out by Hendry (2013) and Nakagawa (2008), it is technically problematic to adopt the category "Religion" as conceived in the West, for the Japanese case: in this case, the researcher must be sensitive to the hybrids and the plurality of practices found in Japan.

According to Robinson (1969), the spiritual practices in Okinawa is a mixture of native and external influences, in which different densities are difficult to be measured. It can be seen traces of the Shinto interference, Taoism, Confucianism and various Buddhist schools. In the Brazilian case, we need to consider not only the diasporic phenomenon that approximates Brazil, Okinawa (and Japan, if we consider all Japanese immigration to Brazil) (Lesser 2000; 2003; Mori 2003; Sakurai 1999), but also the complex Brazilian religious system because of the syncretism and hybridization processes (Bastide 2001; Brown & Bick 1987).

To conduct an analysis of the complex relationship between kinship, migration and religiosity, this research comprised an ethnographic research on several fronts, held in the city of São Paulo, Brazil. Using the idea of a thick description (Geertz 1989) and aware of the discussions about ethnographic authority (Clifford 1988), I had as main objective to understand through the native categories the meaningful practices of the life experience of this group when confronted with varied perceptions of Family and kinship. I conducted several semi-structured interviews the years 2013, 2014 and 2016 not only with religious specialists like the *yuta*, but also attended religious spaces like the Love for Jesus Spiritist Center (popularly known as Little House, as will be discussed in this paper). As a counterpoint, I also accompanied several families of Okinawan descendants in the cities of São Paulo, Araraquara and Presidente Prudente.

2. Okinawa in facts

According to Beillevaire (2003), little attention is given to the Okinawan cosmology in the research academy. What we know about the Okinawa cosmology comes from the *Omoro*

Soshi, a compilation of poems and shamanic songs of Okinawa and Amami Islands (Drake 1990; 1996) and records made by visitors from China and Japan (Sered 1999). Established initially as the *Ryūkyū* Kingdom in 1429, Okinawa comprises 140 islands southwest of Japan, of which only 36 are inhabited (Turnbull 2009).

Situated between Japan and China, since its beginning the *Ryūkyū* Kingdom remained as an independent political entity, establishing political and economic ties in the area. It is interesting to note the development of Shuri language, and a system of values, kinship and a distinct religion system totally different from the Japanese.

This strategic position of *Ryūkyū* was a strong reason for the Japanese Satsuma Expedition in 1609, thus establishing an advanced post to contain possible Chinese or Korean invasions (Turnbull 2009). After more than two centuries paying tributes to feudal Japan, Okinawa was finally annexed to Japan in 1871 in the middle of the Meiji Era, forming an archipelago known until today as the Nansei-shotō (the Japanese Southwest Islands).

Despite a number of similarities between Japan and Okinawa, due to the spatial arrangements of the islands, they have gone through different historical processes, attracting the attention of scholars in the 1920s and 1930s, with the efforts of folklorists such as Yanagita Kunio, Orikuchi Shinobu and Yanagi Sōetsu. In these early efforts, Okinawa and *ryūkyūan* culture were categorized as an initial or primeval "civilizing stage", considered by some as the roots of Japanese culture.

On the differences between *Ryūkyū* and Japan, we can see the variances of the ancestor worship, cosmology and kinship systems in ways that affect the lives of their descendants living outside the archipelago. As pointed out by Kerr (2000), Mori (2003; 2012), Sered (1997; 1999) and Turnbull (2009), such particularities acts as the main engine to form distinct identity perceptions averse to a Japanese national identity, which can also be seen among Okinawan descendants in Brazil.

With the Japanese Immigration to Brazil starting in 1908, we observed the beginning of a powerful transnational phenomenon, with several Okinawan (and Japanese) immigrants arriving in Brazil and establishing the biggest concentration of Japanese descendants outside Japan (Silva 2012). Up to its seventh generation of descendants, we can consider the Okinawan migration to Brazil a diasporic phenomenon that maintains, updates and invents new ties and traditions between Brazil and Okinawa/Japan.

The growing number of community associations and its activities in São Paulo city is just an example of the attempt to maintain a pre-migratory culture, which is, according to Mori

(2003), a continuous process of "reinvention". First, I intend to introduce some aspects of the Okinawan kinship and how it's seen among the Okinawan descendants in Brazil.

3. Okinawan Kinship

Okinawan kinship² presents a diversity of practices and customs according to the spatial arrangement of the archipelago's islands. Such variations can be found in Okinawan cosmology, funerary customs and the ancestor worship (Smith 1974). These practices can be verified by the large amount of ethnographies focused on Okinawa, most of them available only in Japanese (Baksheev 2008). At the same time, similarities with the Japanese primogeniture system are notorious, indicating possible exchanges with Japan in ancient times, especially as observed in the burial customs (Noguchi 1966).

In this familial system, the emphasis is on primogeniture, thus the eldest male child inherits the name of the *munchū* and its duties, aiming to maintain the social position and political status that it has in the community. Hence, younger sons have less family pressure for marriage, and they are those who promote the expansion of *munchū* through the establishment of several branches of the family name.

According to the Okinawan cosmology (Baksheev 2008; Beillevaire 2003; Mabuchi 1980), the spatial arrangement of Okinawan houses (*yaa*) and its own internal arrangements (Beillevaire 2003; Mabuchi 1980; Tanaka 1977) are mainly marked by kinship relations, whose logic of the *munchū* transcends the past, present and future, defining the community as a perpetual entity (Tanaka 1977).

Okinawan kinship keeps a very specific relationship between *uya-faafuji* (ancestors and parents) and *Kwaa-maaga* (offspring). In this system, the ego is framed in a hierarchy, indicating perpetual obligations of duties and responsibilities to the *uya-faafuji*. At the same time, he/she must sustain the transmission of family traditions to the *Kwaa-maaga*. In this logic, the head of *munchū* has the obligation to take care of his family and to ensure the social relations of his *munchū* with others. At the same time, he must keep and strengthen the relations with his parents and his ancestors (Tanaka 1977).

² We can observe a great diversity of practices and arrangements of kinship in Okinawa, widely discussed with several ethnographies conducted in the archipelago, some of which I highlight the work of Baksheev (2008), Beillevaire (1982; 2003), Inoue (2007), Lebra (1966), Owehand (1985), Smith (1974), Noguchi (1966) and Tanaka (1977). My purpose here is just to outline some common points, some of which have been mentioned by my interlocutors in field research.

According to Tanaka (1977) and her study at the Inoha Village, Motobu, in this kinship system there is the importance of blood as substance that ensures unchangeable and non-transferable properties, so A is related to B, showing a symmetrical and bilateral relationship between father and mother (Tanaka 1977; Inoue 2007). On the other hand, semen acts as a second substance which defines the line of succession of agnatic descendants, and thus the arrangement and the perpetuation of the *munchū* over space and time. While blood can be diluted in the offspring (considering the father's blood combined with the mother's blood), semen acts as a fixed or unchanging substance that persists for several generations (Tanaka 1977).

Thus, a girl or woman ends up being the end of the line for the transmission of the *munchū*, even if she is the result of a perfect combination of the father's blood and the mother's blood, because she cannot transmit the semen. According to Noguchi (1966) and Tanaka (1977), this is reflected in the Okinawan funerary customs, because only after the death of her spouse that she can be reabsorbed into the patrilineal lineage of her husband. In the case of no male heirs, it is allowed to the family to adopt a relative of the father's lineage in order to guarantee the continuity of the *munchū* (Mori 2012).

Tanaka (1977) points out that in Inoha there is a cosmological explanation for the kinship ties. In this case, *inn* is a force that acts as a universal law. The *inn* justifies the filial love of *Kwaa-maaga* towards *uya-faafuji*, just like the Greek notion of Fate in Fortes (1959), something that should be understood and practiced by all members of the family, otherwise, those who are ignorant to such dictates are considered "non-human" (Tanaka 1977 : 37). Thereby, the most important motivation for the filial love is the recognition and maintenance of humanity (*chu*), hoping, when worshipping the *uya-faafuji* and other ancestors, 1) the Okinawan descendants can guarantee luck and protection; but also 2) these descendants do not lose their humanity (Tanaka 1977).

One way to understand the Okinawan kinship and especially in the ways it updates itself over time, is approaching to the notion of *société à maison* or House Society for Lévi-Strauss (1986, 1991, 1996). Lévi-Strauss (1986, 1991, 1996) had already perceived societies scattered around the globe that are not necessarily oriented in families, lineages or clans, and a new definition is needed to explain these societies where kinship forms are made in different ways, encompassing everyone in the idea of House.

The notion of House encompasses a moral person in which it is possible to observe the social relations on a daily basis, and yet, because they do not have a language of their own, they lend and subvert the available language of kinship (Lévi-Strauss 1986; 1991; 1996; Newell 1976; Silva 2012). Such a notion is very useful for us to understand the complexity

of this kinship system, and especially in the ways in which it is perceived in Brazil by the Okinawan descendants, as will be discussed throughout this paper.

4. Kinship and ancestor worship

Ancestor worship plays a key role in Japan (Newell 1976). Considering the Chinese influences on Asia since from the past, and the practice of honoring and remembering the dead (Baksheev 2008; Robinson 1969), we can find these practices in Japan as well, with regional variances that should be noted. In case of the Okinawan kinship system, all the living relatives are obliged to respect, protect and care for the spirits of deceased with offerings and prayers, which can be seen with the ritual care of memorial tablets, all placed in the family altar known as *butsudan* or *buchidan*. It is possible to verify the centrality of the family oratory within the Okinawan family, something that is also felt and observed among Okinawan descent living in Sao Paulo.

As the Okinawan kinship transcends or overflows time and space, the descendants of Okinawan around the world are bound by the same bonds of duties and obligations. The neglect or forgetfulness of ancestors ultimately results in some kind of spiritual sanction: they become “unhappy”, “cold ancestors” and dangerous, threatening the family with diseases and misfortunes of all sorts (Tanaka 1977). The possibility of spiritual retribution ends up being cause for fear among the living relatives.

Distended in space and time in a perpetual entity, Okinawan kinship crosses the seas and continents, transferring a number of duties and obligations to the new generations, noted in the statements of my interlocutors in Brazil. “In Okinawa everyone is a relative, everyone is related to someone” is a recurring expression, something that is transposed to all the generations of descendants and also a driving force when they want to differentiate themselves from the “Japanese³”.

Related to the Okinawan kinship, the ancestor worship is a complex ritual of honor and homage to supernatural entities (Tanaka, 1977). This practice is carried out at various times of the year, invariably centered on the family altar known as the *butsudan* or *buchidan*, a piece of furniture similar to a closet where are placed the memorial tablets with the name of the deceased (*ihai/ihee/ifee*), incense, photos of the deceased and offerings of all kinds.

³ It is interesting to see the Okinawan descendants resort to kinship to perceive the difference between Japanese (*naichi*) and Okinawan (*Uchinanchu*), which was heard in the field as the Japanese being a “cold people” versus an Okinawan “hot people”. Regarding these inflections, see SILVA, 2016.

The *butsudan* acts as a portal of ancestral spirits, being a sacred space inside the Okinawan houses.

The services themselves are divided into three types, the *kamigutu*, or offerings to the deities or *kami*, the *munchūgutu*, the offerings to the patrilineal descent group and *gwansugutu*, the latter exclusive to the issues of the closest ancestors.

The differences between the Japanese and Okinawan ancestor worship is the persistence of the ancestors over time. While in Japan the memorial tablets with the names of ancestors can be duplicated or incinerated as soon as the ancestor ceases to be remembered (after 50 years of death), in Okinawa such tablets cannot be duplicated, nor destroyed (Tanaka 1977). Thus, it is common to find among Okinawan descendants in Brazil memorial tablets and photographs of relatives they've never met in their family altar.

Arranged in a perpetual line in time and space, we see how the Okinawan kinship transcends Okinawa, with family members all around the world, in this case, with living and deceased relatives. It is interesting to observe the kinship transformations in different contexts, such as the case of the Japanese immigration to Brazil, which dates from 1908 with the arrival of the first ship with Japanese and Okinawan immigrants from Japan.

In Brazil we can see these transformations especially at the ancestor worship and how it is performed according to each family. We can see the *yuta*, an Okinawan shaman who acts not only in Okinawa but in Brazil as well, as an important catalyst character who affects in various ways the daily lives of the Okinawan descendants. Faced with a complex religious system, the ritual practice of the *yuta* and the understandings of the Okinawan traditions undergoes a series of reinventions, transformations and negotiations (Mori 2012), aiming to give account of the symbolic efficacy when confronted with the background and religious diversity of the Okinawan descendants.

The religious culture of Okinawa is strongly marked by gender, with the women officially and publicly leading the religious sphere (Sered 1997; 1999). As spiritual guardians, some Okinawan women hold a monopoly on the local rituals as the *yuta*. Women of Okinawa share the mundane roles of sisters and daughters in one instance, mothers and wives, but always considered as sacred beings.

Despite the many similarities with Japanese shamans⁴, either in some practices and the use of certain ritual objects and in some functions, the Okinawan shamans have different

⁴ Japan has a vast amount of shamanism practitioners in various parts of the archipelago, with profound similarities in queries, functions, rituals, music, utensils, etc. The most famous shamans are the *itako*, *gomiso* and *kamisama* in Honshu, *tsusu* among the Ainu of

characteristics, in particular for maintaining the use of a ritual repertoire that comes from China (Sered 2004). According to Takiguchi (1990), the Okinawan shamans occupy a liminal space within the Okinawan society, as can be seen between the *kankakariya* of Miyako, Okinawa:

"By definition the shaman is a liminal being. He is a mediator between this and the other world; his presence is betwixt and between the human and supernatural. In a trance, possessed by the divine force, he becomes the focus of fervent attention of the client and seance audience. Manifesting the power of the gods, the shaman indicates what is causing the extravagant behavior of a usually frugal and submissive housewife or ensures the success of the enterprise that an ambitious businessman has just undertaken. Incarnating the ancestor suffering from severe punishments in the afterworld, he moans with pain, asking for pacifying rituals (...). The role the people of Miyako assign to their shamans roughly corresponds to that of "folk therapist"-religious figures who find out causes of domestic and personal troubles and solicit divine support to solve them through ritual and divination." (Takiguchi 1990:1)

Sered (1999) shows that the Okinawan women occupy three specific functions, such as *norōnuru*, highlighted originally by Shuri government when Okinawa was still *Ryūkyū*; the *kaminchu*, divine persons directly connected to the community; and the *yuta*, those who deal with divination and worldly affairs.

The *yuta* or the Okinawan shaman/medium, acts more directly on individual and on family level (Knecht 2009). They work on the mediation between individuals with the Okinawan cosmology and they can see things that ordinary people cannot see (Sered 1997; 1999). They can make predictions for the future, identify causes of misfortune, read the sacred books and guide how the deceased should be buried, making the connection between the world of the living with the world the dead (Sered 1999).

Hokkaido, the *norōnuru*, *kaminchu* and *yuta* in Okinawa (Sasamori 2004). Usually, Japanese shamans are women, known by the broader term of *miko* (daughter of a divine being), *fujo* or just *fusha* (medium) (Kawamura 2003; Knecht 2004). According Knecht (2004), the Japanese scholars adopt the generic term *fujo* or *fusha* to practitioners of shamanism.

I'd like to propose that we can see the ancestor worship in the ways of a maussian gift economy (1950), in which we embed the living with a series of obligations to the dead, being the deceased obliged to repay the living with ancestral protection. Interrupting this chain of obligations between the living and the dead implies in a form of spiritual sanction, as said by Tanaka (1977). Seeing this issue within a structuralist perspective, what happens actually is a disruption or error of the structure itself and should be repaired as soon as possible by one of the two parties involved. It is no wonder that the *yuta* and their spiritual practice acquires centrality in these cases, because they are the people who offer the healing processes, also offering the ways to reattach the world of the living with the dead again.

Since the Okinawan kinship pervades spirituality and religion as well, the *yuta* have important roles in kinship transformations, especially in Brazil, as we'll see from now on.

5. Case study: Ana and her considerations on Spirituality

With several problems that pervades generations, I must point out a case of a family of Okinawan descendants in São Paulo city. This particular case shows a family who is still suffering with the loss of family members, in addition to financial and health problems that extends for almost a decade.

Descendant of Okinawan and already in the third generation by paternal and maternal grandparents, since her six-year-old Ana received the visit of spirits, especially one related to the family, the grandfather she never met in life. With diabetes from birth, Ana had a turbulent childhood combined with ghostly visions and recurring health problems, in which has always been taught as related to "spiritual problems".

Ana warned me since our first interview: "it is better not start studying the Okinawan spirituality, because it's too much trouble." Just like Jeanne Favret-Saada recalls (2010:11), Ana was trying to say or to ask me if "I was strong enough" to begin a research of this kind, showing the huge investment I would have to do to establish a relationship with my interlocutors in the field.

As a warning, Ana told me that when she was a small child, she woke up at dawn to drink water and walked barefoot to the kitchen. For some unknown reason, his mother woke up at the same time and followed her, when she starts screaming desperately to her daughter. Her mother was saying that Ana was dirtying all the kitchen floor with blood footprints. When washing her feet, Ana saw that there were no injuries at all that could explain the blood. Saying she had a "uncontrolled mediumship," Ana adds that the

lightbulbs in the rooms where she walks in starts to burn or blink, in addition to her diabetes which fluctuates dramatically, with no medical explanation.

A 28-years-old Ana has always moved by various religious institutions, seeking to fill a gap that she knew since her childhood as a "spiritual gap." Ana had been entrusted with the mission of keeping the religious tradition in the family, long lost and that could now cause endless problems. This mission had been given by a *yuta* in São Paulo:

Ana - usually the *yuta* are called (or consulted, in the cases of *yuta* that is not going to the house of the families) when the family realizes that it has strange things happening, usually when the family has financial problems or some of the children are facing strange things, just like not getting any job, or when he/she has car accidents or when someone says he or she is seeing a lot of ghosts and visions... or, in more extreme cases, when someone gets some serious disease. When the family realizes that things are going bad, they call a *yuta* to understand what's happening... since Okinawa has a huge spiritual tradition, (...) the family usually looks for the *yuta* trying to communicate with the family's ancestors, because most of the problems are directly related to the *butsudan*.

We can see that Okinawan spirituality or "tradition" is related to Okinawan kinship, through the figure and key role of the *butsudan*, the family altar. Ana told me that her mission had been given by some ancestor, in this case, her paternal grandfather.

Victor Hugo - When was the first time you heard of the *yuta*?

Ana - When I was 10, when I got diabetes.

Victor Hugo - How was it? Do you remember what she told you? What did you think on that occasion?

Ana - It was somehow strange, because no one in my family has diabetes, so I went to see a *yuta*, who guided me until I was 16 years old. She talked to my deceased grandfather and said that my diabetes was, in fact, a sign of a spiritual mission. I started to cry of fear, then he said that it was not to be afraid because I had seen him before. On that day, he told me that, as my father had no male heir, he passed me the responsibility to take care of the *butsudan* of my family. In fact, I met a *yuta* before I had 10 years old, because of my grandfather. I started seeing him when I was just six years old. My visions become stronger when I was 10 years old.

Victor Hugo – How your parents told you about the *yuta*?

Ana – They simply said, 'let's go somewhere, to speak to someone to check your diabetes'. Then they placed me in the same room with the shaman and she began to incorporate and I got scared, but I understood what was going on, because I saw many spirits, especially my grandfather. Then she incorporated my grandfather and said: 'How long ... you know me, right?'. At that time, I met several *yuta*! My parents took me to meet many spiritualists of all religions, desperate to cure my diabetes. They came to me and told me it was for good reasons, to get cured.

At first, Ana began to consult frequently with *yuta*, trying to understand the ancestor worship and the proper rituals to be done at the family altar. This strategy resulted in great frustration, because she said that "this is the biggest problem, each *yuta* tells you a different thing," something already observed by Lebra (1966) when discussing the complexity of Okinawan cosmology. Because it is based on oral transmission, there is no record of "correct" healing practices, giving room for inventiveness on an individual basis (Sered 1997; 1999). Such frustration by "not knowing what to follow" or "what to do" affected Ana's family.

Over time Ana started to attend Allan Kardec and Umbanda spiritual centers (Brazilian religion with afro-Brazilian roots), all focused to attend Okinawan descendants. We can see here the existence of a complex religious system that attends specifically to Okinawan families in Sao Paulo city, with different nuances of "purity". We can see a fusion of various religions and esoterisms with and among the *yuta* practices in Brazil (Mori 2012), focused to deal with Okinawan descendants who says disconnected from Okinawan traditions. In these cases, the traditional Okinawan shamanism is not enough to deal or to fix some of the spiritual problems of these Okinawan descendants.

Ana learned at an Umbanda center that their problems were being caused by the presence of a doomed samurai, unhappy with the spiritual journey of her family. This samurai would be the cause of sudden wave of her diabetes, and he could only be appeased with the offering of a katana, a samurai sword. Ana bought and offered a katana to the spirit, which became her protector, temporarily unravelling the oscillation of her diabetes.

Despite of not knowing if she was related to that samurai, she suspected to be some remote ancestor. Here we can merge or hypothesize a complex relationship between Disease/Okinawan Kinship/Umbanda. Because of spirituality, Ana "discovers" new relatives or, as in this case, reattach or create bonds with "lost" relatives.

Months later, Ana suffered several serious problems. To resolve the issues of her family's *butsudan*, and following the medium guidelines, Ana found out that she needed to add a

portion of the ashes of her paternal ancestors in her *butsudan*. To help Ana, her paternal cousin offered a portion of the ashes of his *butsudan*, because at the time he was decided to replace the Okinawan religion by the Allan Kardec's Spiritism.

Ana told me she knew by the medium that she should take the ashes with a special spoon, something that should be done with great care. At the time, some of the ashes fell to the ground and she quickly tried to recover with the spoon. Ana didn't tell anyone about what happened.

The next day, his cousin, committed to leave the Okinawan traditions, suffered a severe stomach bleeding, requiring urgent medical care. Ana recurred to the spiritual center to repair the spiritual problem at the *butsudan*, getting involved by a ritual that took a few weeks. Once restored the order on the altar, his cousin recovered almost miraculously and began to respect the ancestor worship again.

We can see here the power of the effectiveness of symbols (Lévi-Strauss 1976), in which spirituality is always orbiting the kinship system. According to Ana, she needs to practice and develop their spirituality, otherwise, she has health problems and other sorts of misfortune. Ana was forced to recognize and to respect the Okinawan spirituality at her childhood, to establish ties with a relative (or relatives) who never met in life (her grandfather and the samurai), showing complex relations and removing the boundaries and limits of ancestral kinship, always orbited by the spirituality.

As once told me Shinji Yonamine, seen in the Okinawan community as an expert in the traditions of Okinawa, it is impossible to dissociate kinship/Okinawan family from spirituality, because they are actually the same thing. No wonder that Ana's spiritual journey coincides invariably with kinship relations.

According Baksheev (2008), Beillevaire (2003), Suzuki (2000; 2013) and Noguchi (1966), this spiritual journey is extremely important to understand the Okinawan spirituality, because it mirrors and create multiple intersections between Okinawan cosmology and Okinawan kinship. According to Baksheev (2008), Beillevaire (2003) and Suzuki (2000, 2013), this may be accessed by the study *butsudan* and its internal logic of organization that reflects stages and life and death. At the *butsudan* we can understand the case of Ana's cousin on how kinship is strongly related to the spiritual practices, incurring in spiritual sanctions spoken by Tanaka (1977).

Ana attends to an Umbanda center that keeps some Okinawan descendants as members nowadays. She reaffirms the importance of the spiritual path as something that "improves" and makes her daily life better when facing the spiritual problems. She understands that

she is not free of new problems, what she thinks inherent to this "discovery process", as she says.

We can see that Anna learned throughout her life some of the Okinawan traditions, some Okinawan kinship precepts and she was adjusting her routine in part because of the problems pointed out by the *yuta*, psychics and other sensitives. However, Ana says she is now comfortable at the Umbanda center, showing that this trajectory or spiritual path is somewhat malleable and fruit of a performance capability by my interlocutor: she is hostage to the ancestor worship or Okinawan traditions, but she seeks to learn other ways of dealing with it in different ways from those practiced in Okinawa.

6. Dealing with *Butsudan* in Brazil

The "Little House", as it is called the Love for Jesus Spiritist Center by its participants, is located near a large concentration of Okinawan establishments in São Paulo city, with the participation of Kardecists, Okinawan *yuta* and mediums trained in Umbanda. This diversity attracts the participation not only of Okinawan descendants in the city, but also of non-descendants, acting as a prestigious spiritual center in that area.

Love for Jesus Spiritist Center was created in 1963 by a *yuta*, the deceased mother of the institution's current president, acting since then in Okinawan traditions, but also coping with several religious syncretism aimed at dealing with the spiritual problems of families of Okinawan descendants in São Paulo.

"At the time my mother founded the 'Little House', nobody wanted to be *yuta*, because it was a pejorative word. Today is... My grandparents did not welcome my mother as a *yuta*." Says the president of the institution.

With the participation and the help of various parishioners, "Little House"'s mediums use blurred definitions of mediumship, with no formal distinctions between Okinawan traditions, Alan Kardec's Spiritism or Umbanda in the sessions. Unless when asked directly about a "title", they designate the sensitive parishioner as a "passista", someone with the ability to "receive" messages. Both the president and her husband have psychic abilities and their youngest daughter was already showing signs that she could also access the supernatural.

The main room of the "Little House" is rectangular, with a main altar with Catholic imagery and the Holy Mother next to a photograph of a Japanese godfather dressed in the Meiji period costumes, besides one Okinawan Japanese figure side by side with a picture of the Japanese Goddess Amaterasu, with various flowers and offerings. On the walls, small

signs ask for silence, besides for the use of light-colored clothes and to not cross arms and legs, these signaling interference in the spiritual reception. According to a Kardecist medium, a non-Okinawan descendant, she says that crossing arms can interrupt "a current of energy that comes from space", something that is not found in Okinawan cosmology according to academic literature.

The mediums and *yuta* are dressed with white aprons and are seated around a central table, however, any medium or "passista" can receive a spirit. The other parishioners are seated in two groups of chairs, one for men and one for women. When asked about the hybrid imagery at the altar and about the reason for two groups of chairs for men and women, the president informs to be something inherited from the time of the founders, to avoid "dating". But we can verify, according to the Okinawan cosmology, the importance of the separation between Men/Women as something related to "purity", being the men "purer" in opposition to the women (Beillevaire 2003).

Held for four times a week, services are organized first with a short introduction explaining the importance of the ancestor worship, also with recurring problems regarding spirits of the newly deceased, always followed with the speech of the president and her husband.

One medium is Dona Tereza, Okinawan descendant who is considered a specialist of ancestor worship and Okinawan kinship. For some times she emphasized how to perform the ancestor worship, followed by the daily prayers, which according to the literature, does not extend to non-descendants. In these cases, she said that "it did not matter if you're an Okinawan descendant or not, because what matters is the family." Within this concept, the notion of "spirituality" dilutes other ones such as blood: here blood loses its power as an identity marker and some criteria to define what is kinship and what is not.

One day the services were held by Olinda. Very friendly, Olinda is considered by everyone as part of the family, despite not being an Okinawan descendant. As Ana told me once, who had attended the center in the past, "it does not matter the way to do develop the spirituality, as long as you do it," finally mining the question of boundaries between Japanese religions/Okinawan religions/Japanese Brazilians and blood in this case.

After an initial briefing, mediums gather around the main table, some lights are turned off and they begin to namely call descendants and non-descendants who are in poor health, money problems, and in the case of recently deceased, they always pray citing Our Lord and the Holy Mother to each name on the list.

After the prayers the mediums begin to receive spirits of the deceased, spirits that can be a) newly deceased who are lost or do not know in what spirit world he or she is or b)

evolved spirits that can be relatives of some participant in that day, reporting on the living problems, ways to solve, etc.

I witnessed a few times the incorporation of Japanese or Okinawan spirits, with the medium leaving the message in Japanese or *Uchinaguchi*, with no translation for the non-descendant parishioners. In different occasions, Mrs. Keiko, an Okinawan *yuta* receives messages and entities in the form of old songs, causing a stir among the present people. As I once heard in the field, such messages in the form of music are songs of an Okinawan past that some heard when they were children at home. After this step, they perform more prayers, ending with a final prayer to Our Lord and the Holy Mother.

After that the layout of the room is changed, where all mediums begin setting up a mass when all the parishioners will receive a “pass” or blessing words. At this moment, the participants must take off their glasses/sunglasses, watches and other accoutrements that can hurt the mediums. They organize two rows around the main table, now occupied with personal items and water bottles to receive blessings and positive energy. The blessing or “passe” itself is not the same for everyone: the prayers, blessings and gestures depends on the medium and his/her religious background, except for the use of salt (symbol of purification in Okinawa) and fluidic water, both distributed to everyone.

After the main services, the “Little House” is opened for a counseling session, which was forbidden to me to follow. As the president told me, this segment of the service is very personal and private, where families seek direct assistance of psychics or *yuta* to address issues that do not want to expose in public. Counseling sessions are held in different times and in different locations inside the “Little House”, always seeking the privacy of the participants, whose subjects are not revealed or discussed.

The weekly sessions are divided into one for the youth, one for the elder and two open to everyone, although with no major changes in the session structure, speeches and prayers. The session for the youth is always preceded by classes teaching how to develop the mediumship, in which the principles of ancestor worship and Kardecism are taught. When they reach certain degrees of psychic development, these young descendants may or may not be promoted to “passistas”, receiving a white apron.

In addition to the regular sessions, the “Little House” still holds monthly lectures with special guests, “experts” in ancestor worship from different institutions and associations. They also promote charity events as the annual bingo, always performed with the practice of *mochiyori*, with each present bringing a plate of food and some beverages.

All sessions always focus the ancestor worship because, according to the president, it is an unknown ritual practice to the younger generations. The lectures and classes stresses

two crucial points that deserve to be mentioned, the first being the importance that should be given to the figure of the "grandson" or "granddaughter".

Their perception of Okinawan family and Okinawan kinship is focused on the role of the "grandchildren", symbolized by the relationship of love and affection between Grandparents/Grandchildren, resembling the relationship of the *uya-faafuji* and *kwaa-maaga* as previously discussed in this paper. "The *father* who has a son will be one day a *grandfather*, and his son will be one day a *father* and also a *grandfather* and so on," illustrating the Okinawan kinship as an endless staircase that no matter where is the ego, he/she is located in the hierarchy.

Another representation discussed by the "Little House" parishioners concerns a tree to explain the *Mutu-ya* or simply *Mutu*, the stem family house, in which we have the ego at the beginning of the line, then, following a retrospective movement, it results in a bond and protection of 126 people, considering the family bonds with all the ancestors in this family. Thus, each person carries family bonds with 126 people (living or dead) that can never be forgotten. This instance is not found by the academic literature when discussing the "traditional" Okinawan cosmology, probably being a hybrid rereading practiced in Brazil.

It's also possible to see several reinterpretations of what "Okinawan tradition" and Okinawan Kinship is, mediated by religion or spirituality: considering the effectiveness of symbols by Lévi-Strauss (1976), the *yuta* need to share their practice spaces with other practitioners, parishioners and with different religions to be "effective" when attending the Okinawan descendants in Sao Paulo city.

Here the definitions of kinship and Okinawan traditions are diluted, modulated and re-signified by the migratory context, allowing not only the hybridity of several religions (Okinawan shamanism, Spiritism, Umbanda, etc.) and ritual practices that involves the Okinawan ancestor worship, the proper use of the *butsudan* and the guidance of the Okinawan *yuta*, but also the incorporation of non-descendants in the services. I must say, again, far from dealing with the *yuta* as the only ones detaining the monopoly of Okinawan spirituality, we have in Sao Paulo a complex system of various religious institutions, all of them working together to fulfill these very specific demands from the Okinawan descent in capital.

7. Final considerations

We can observe a series of transformations not only in the sphere of Okinawan kinship, but also in ritual practices. Part of this process is the effect of this diasporic phenomenon

initiated with Japanese immigration to Brazil, in addition to its several descendants with the will to maintain the pre-migratory culture of their parents (Lesser 2000). In Brazil, these people, their traditions and culture are also transformed, now into very dynamic hybrid forms that simultaneously challenge and enrich the study of culture itself.

As Yanagisako (2002) perceives, as an important effect, the emergence of “new traditions” referring not only to kinship, but also to what is meant by culture. In the Brazilian case, we must also consider the powerful religious syncretism already existing in the country, affecting in unprecedented ways a “hybrid Okinawan tradition”. Mori (2003; 2008; 2012) has already introduced how these transformations are powerful not only in an Okinawan Identity discourse, but also in the shamanic practices in São Paulo.

These transformations show, in fact, the ingenuity and performance of these Okinawan descendants in Brazil, using a series of strategies and alternatives to deal with the "maintenance of traditions" in the country, what Mori (2008; 2012) understands as a creative reorganization of space and subjectivity, thus creating new identities and new ways to understand “tradition”.

Associated with the understandings of a complex kinship system such as the Okinawan kinship, we perceive the emergence of the performance like never before seen. Given the complexity of this kinship system, it is possible to understand, as I have already said on another occasion (Silva 2016), not only the variety of practices among the descendants of Okinawan in Brazil, but also the profusion of a great confusion about “what is right or wrong”, “what or how it should be done” in relation to rituals and the Okinawan traditions.

The cause or consequence of misfortune is, according to the *yuta*, the lack of respect or care with the ancestor worship, shedding light to serious questions about kinship and family to be considered by Social Anthropology. In many cases I could see several Okinawan descendants who feel "stuck", frustrated or forced to adopt and understand perceptions of Okinawan kinship, family bonds and relationship that they never met or learned in life, forcing them to reorganize family routines and the family daily life. We have here a dispute of legitimacy and authenticity, on the one side being a “culture from Okinawa” and, on the other hand, its new form, transformed by a succession of hybridisms.

Because of the Okinawan family system still operating, being constructed or reinvented by the *yuta* in Brazil, these families are indebted to think and to rethink their family bonds and more important, to build new ones, new family ties, new family arrangements that involves the inclusion of the dead. In this case, we can see how this transnational migratory flow between Brazil and Japan affects the family daily life, offering everyday dilemmas that challenge our own conceptions of what is family.

References

André, Richard Gonçalves

2007 “Repensando o Memento Mori: Túmulos Japoneses, Sincretismo Religioso e Negociações de Identidades Étnicas”, In *XXIV Semana de História: Pensando o Brasil no Centenário de Caio Prado Júnior*, pp. 1-11, Assis: UNESP.

2011 *Religião e Silêncio: Representações e Práticas Mortuárias Entre Nikkeis em Assaí por meio de Túmulos (1932 - 1950)*, Doctoral Thesis (PhD in History), Assis: UNESP.

Baksheev, Evgeny

2008 “Becoming Kami? Discourse on Postmortem Ritual Deification in the Ryukyus”, In *Japan Review* 20: 275-339.

Bastide, Roger

2001 *O Candomblé da Bahia*, São Paulo: Cia. Das Letras.

Beillevaire, Patrick

2003 “Spatial characterization of human temporality in the Ryukyus”, In HENDRY, Joy (ed.), *Interpreting Japanese Society: Anthropological Approaches*, pp. 31-41, London: Routledge.

Brown, Diana; Bick, Mario

1987 “Religion, Class, and Context: Continuities and Discontinuities in Brazilian Umbanda”, In *American Ethnologist* 14(1): 73-93.

Clifford, James

1988 “On ethnographic authority”, In *The Predicament of Culture*, pp. 21-54, Cambridge: Harvard University Press.

Drake, Christopher

1990 “A Separate Perspective: Shamanic Songs of the Ryukyu Kingdom: A Brief History of Early Okinawa Based on the Omoro soshi by Mitsugu Sakihara”, In *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50(1): 283-333.

1996 “Okinawan Shaman Songs,” In *Manoa*, 8(1): 122-129.

Favret-Saada, Jeanne

2010 *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fortes, Meyer

1959 “Oedipus and Job in West African Religion. 81 p. Psychoanalytic approach to the dynamics of primitive religion with the concept that the individual does not understand the reasons for his behavior in witchcraft, sorcery, etc. Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, Clifford

1989 *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: Guanabara.

Hendry, Joy

2013 *Understanding Japanese Society*, Ed. 4, Oxon: Routledge.

Inoue, Masamichi

2007 *Okinawa And the U.S. Military: Identity Making in the Age of Globalization*, New York: Columbia University Press.

Kawamura, Kunimitsu

2003 “A Female Shaman’s Mind and Body, and Possession”, In *Asian Folklore Studies* 62(2): 257-289.

Knecht, Peter

2004 “Characteristic Features of Japanese Shamanism”, In WALTER, Mariko Namba; FRIDMAN, Eva Jane Neumann(eds.), *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture, Volume 1*, pp. 674-680, Santa Barbara: ABC-CLIO.

2009 “The long road to become a Shaman: A Ryukyu Shaman’s Autobiography”, In *Shaman* 17(1&2): 79-101.

Kerr, George

2000 *Okinawa: The History of an Island People*, Tokyo: Tuttle Publishing.

Lebra, William

1966 *Okinawan Religion: Belief, Ritual and Social Structure*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Lesser, Jeffrey

2000 *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, São Paulo: Editora UNESP.

2003 *Searching for Home Abroad: Japanese Brazilians and Transnationalism*, Durham & London: Duke University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1976 *Structural Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.

1986 *Oleira Ciumenta*, São Paulo: Brasiliense.

1991 *Minhas palavras*, São Paulo: Brasiliense.

1996 “História e Etnologia”, In *Textos didáticos* 24: 1-38.

Mabuchi, Toichi

1980 “Space and Time in Ryukyuan Cosmology”, In *Asian Folklore Studies* 39(1): 1-19.

Mauss, Marcel

1950 *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa: Edições 70, 1950.

Mori, Koichi

2003 “Identity Transformations among the Okinawans and their Descendants in Brazil”, In LESSER, Jeffrey(ed.), *Searching for Home Abroad: Japanese Brazilians and Transnationalism*, pp. 47-65, Durham & London: Duke University Press.

- 2008 “The Structure and Significance of the Spiritual Universe of the Okinawan Cult Center”, In *Revista de Estudos Orientais da USP* 6: 175-203.
- 2012 “Tornando-se uma Xamã Étnica Okinawana no Brasil: A Xamanização como um Processo Subjetivo e Criativo de Reculturalização”, In Dantas, Sylvia D. (org.), *Diálogos Interculturais: Reflexões Interdisciplinares e Intervenções Psicossociais – Instituto de Estudos Avançados da USP*, pp. 27-59, São Paulo: USP.
- Nakagawa, Hisayasu
- 2008 *Introdução à Cultura Japonesa: Ensaio de Antropologia Recíproca*, São Paulo: Martins Fontes.
- Newell, William H.
- 1976 *Ancestors*, Mouton Publishers: Paris.
- 1980 “Some features of the Domestic Cult Organization in the Southern Ryukyus and Taiwan”, In *Asian Folklore Studies* 39(2): 23-40.
- Noguchi, Takenori
- 1966 “Mortuary Customs and the Family-Kinship System in Japan and Ryukyu”, In *Folk Cultures of Japan and East Asia*, pp. 16-36, Tokyo: Sophia University Press.
- Owehand, Cornelius.
- 1985 *Hateruma: Socio-religious aspects of a south-Ryukyuan Island Culture*, Leiden: E.J. Brill.
- Robinson, James
- 1969 *Okinawa: A People and their Gods*, Tokyo: Tuttle Publishing.
- Sakurai, Célia
- 1999 “Imigração Japonesa para o Brasil: Um Exemplo de Imigração Tutelada (1908-1941), In Fausto, Boris (org.), *Fazer A América*, pp. 201-239, São Paulo: Edusp.
- Sasamori, Takefusa
- 2004 “Japanese Shamanic Music”, In WALTER, Mariko Namba; FRIDMAN, Eva Jane Neumann(eds.), *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture, Volume 1*, pp. 670-674, Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Schattschneider, Ellen
- 2001 “Buy Me a Bride: Death and Exchange in Northern Japanese Bride-Doll Marriage”, In *American Ethnologist* 28(4): 854-880.
- 2003 *Immortal Wishes: Labor and Transcendence on a Japanese Sacred Mountain*, Durham: Duke University Press.
- 2004 “Family Resemblances: Memorial Images and the Face of Kinship”, In *Japanese Journal of Religious Studies* 31(1): 141-162.
- Silva, Victor Hugo Martins Kebbe

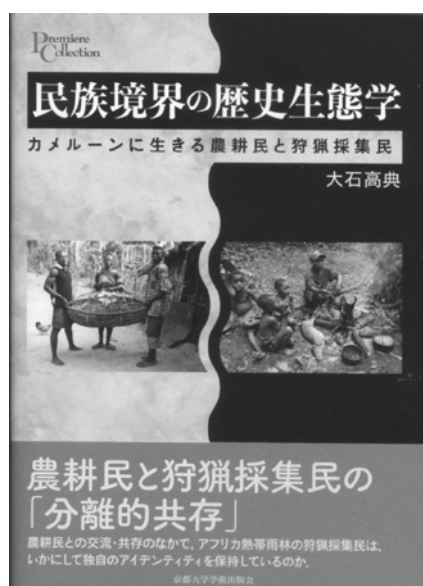
- 2012 “一期一会: Na vida, única vez: Fabricando famílias e relacionalidades entre decasséguis no Japão”, Doctoral Thesis (PhD in Social Anthropology), São Carlos: UFSCar.
- 2016 “Quando os mortos chamam: Parentesco, Imigração e Religião vistos nas práticas da Yuta no Brasil”, Research Report (Post-Doctorate in Social Anthropology – São Paulo Research Foundation), São Carlos: UFSCar.
- Smith, Robert J.
1974 *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, California: Stanford University Press.
- Suzuki, Hikaru
2000 *The Price of Death: The Funeral Industry in Contemporary Japan*, California: Stanford University Press.
2013 *Death and Dying in Contemporary Japan (Japan Anthropology Workshop)*, London: Routledge.
- Takiguchi, Naoko
1987 “Miyako Theology: Shamans' Interpretation of Traditional Beliefs”, In *Asian Folklore Studies* 46(1): 3-34.
1990 “Liminal Experiences of Miyako Shamans: Reading a Shaman's Diary”, In *Asian Folklore Studies* 49(1): 1-38.
- Tanaka, Masako
1974 *Kinship and descent in an Okinawan Village*, Rochester: University of Rochester.
1977 “Categories of Okinawan "Ancestors" and the Kinship System”, In *Asian Folklore Studies* 36(2): 31-64.
- Turnbull, Stephen
2009 *The Samurai Capture a King: Okinawa 1609*, New York: Osprey.
- Yamakage, Motohisa
2006 *The Essence of Shinto: Japan's Spiritual Heart (Shinto no Shinpi)*, Ed. 2, Tokyo: Kodansha.
- Yanagisako, Sylvia Junko
2002 *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*, California: Stanford University Press.
- Yanagita, Kunio
1988 *About Our Ancestors: The Japanese Family System*, Tokyo: Yushodo Co., Ltd.

書 評

大石高典著『民族境界の歴史生態学—カメルーンに生きる農耕民と狩猟採集民』、京都大学学術出版会、2016年、264頁、3,700円＋税

辻 貴志

本書は、東京外国語大学・特任講師である大石高典氏によるものである。大石氏は生態人類学の立場から、アフリカのカメルーン共和国の森に棲む人びとの文化や自然を主に研究対象としてきた。本書は、その一区切りであり、歴史生態学の文脈から森の狩猟採集民と焼畑農耕民の共存の仕組みを、「分離的共存」という新たな切り口で考究したものである。本書は序章と終章を含め9章からなる。以下、本書の内容を章立てに沿って紹介し、書評を行いたい。



序章「揺れる境界—自然／生業／社会のねじれ」では、本書の研究テーマを表明する。カメルーン共和国の森に棲む狩猟採集民バカ・ピグミーと焼畑農耕民バクウェレを対象に、森という空間の中でいかにお互いが交流し、排除し合うことなく共存を達成しているか、そのメカニズムを解明する。従来の研究では、狩猟採集民と焼畑農耕民の関係性を、相互の不足を補うことで成立していると捉えてきた。著者はこうした二項対立的な解釈を修正し、両者の関係を「分離的共存」という新たな視点から捉え直すことを本書の挑戦課題に設定した。「分離的共存」とは、狩猟採集民と焼畑農耕民の間に特徴的な生業の差異が認められなくなっている現在、両者が同化することなく、明確な民族境界を維持している共存状態を表す。

第1章「ドンゴ村へ」では、本書に登場するバカ・ピグミー、バクウェレ、商業民ハウサの概要と民族間関係を紹介する。バカ・ピグミーは今日、定住化が進み、狩猟採集だけでなく焼畑農耕を営む。バクウェレは、焼畑農耕に加え、漁撈も行う。両者はカメルーンがフランスから独立後に、半強制的移住と集住化政策により隣接居住するようになった。現在、バカ・ピグミーはバクウェレのカカオ園を手伝いつつ、自らもカカオ栽培を行う。両者に加え、半定住のイスラームの商業民ハウサの存在も確認できる。商業民ハウサは貨幣経済的に力を持ち、交易により森と都市、森とサバンナをつないでいる。

第2章「「原生林」のなかの近代—廃村の歴史生態学」では、森林景観が世界システムと大きく関わり変遷してきたことを、過去100年の歴史資料や遺物などの調査からひもと

く。フランス植民地期以前、カメルーンはドイツの統治下にあり、ドイツは天然ゴムの採集と栽培を強制的に行った。フランス統治期には、フランスはカカオとコーヒーの栽培を導入した。象牙交易も行われた。貨幣経済も浸透し、石器、土器・陶器、金属、プラスチック・ガラス、衣服などの遺物にその痕跡が残っている。バカ・ピグミーとバクウェレは、以上の換金作物の導入を契機に、互いに労働力交換の依存度を高めていった。

第3章「森の「バカンス」—二つの社会的モード」では、焼畑農耕民バクウェレの森の中での漁撈キャンプをトピックとし、普段森棲まいのバカ・ピグミーたちを動物扱いする彼らがなぜ森に執着するのかを明らかにする。バクウェレは漁撈キャンプを「森のバカンス」と呼び、日常の喧噪やストレスから逃れるために実践している。漁撈キャンプでは、様々な漁法を行い、動物性資源だけでなく、野生ヤマイモのような植物性資源も積極的に採集する。肉を得ることができる動物などの漂流物も重要な資源である。漁撈キャンプは共有地であり、村棲まい時には経験できない人間関係の緩さのある空間を創出している。

第4章「「ゴリラ人間」と「人間ゴリラ」—人間=動物関係と民族間関係の交錯と混淆」では、ゴリラを事例に森の人びとの社会関係を明らかにする。ゴリラは森の人びとにとって、関心高き動物である。人びとは10の状態に分けてゴリラを分類し、身体部位も人間と同様に分類する。ゴリラは食用であるが、獣害駆除の対象ともなる。バカ・ピグミーは主に鎗と銃でゴリラを狩猟する。ゴリラは危険な反面、賢い動物であり、倒すことはハンターにとって名誉である。バカ・ピグミーは、バクウェレの粗暴な態度をゴリラと重ね合わせ、バクウェレはゴリラの生まれ変わりである「ゴリラ人間」だとする。一方、バクウェレは、人間がゴリラの姿をした危険な「人間ゴリラ」の存在をバカ・ピグミーのこととして捉える。

第5章「バカ・ピグミーによる換金作物栽培と民族間関係」では、バカ・ピグミーをめぐるカカオを中心とした換金作物栽培の民族間関係と従来の平等主義への影響を検証する。カカオ畑での労働は賃金労働であり、主にバカ・ピグミーが労働力として作業に従事する。バクウェレは強制的にバカ・ピグミーを働かすことから、バカ・ピグミーの間では商業民ハウサの方が条件がよいという世論を形成している。バカ・ピグミーはカカオ園で現金収入を得ても、バクウェレが扱う酒などに浪費してしまい、民族間の経済的な不平等は解消されない。さらに、バカ・ピグミー間での貨幣経済への対応の違いにより、共同体内での将来的な従来の平等主義の維持に暗雲が立ち込めている。

第6章「嗜好品が語る社会変化—精霊儀礼からディスコへ」では、たばこ酒を中心に嗜好品と民族間関係を議論する。バカ・ピグミーにとってたばこは狩猟時や社交時に不可欠である。酒は、ほとんどがバクウェレや商業民ハウサが生産したものであり、カカオ園の労働代価としてバカ・ピグミーに与える。バカ・ピグミーはもともとほとんど飲酒しないが、今日、飲酒は日常化している。酒はバクウェレにとっても、バカ・ピグミーをカカオ園での労働のためにつなぎとめるための資源であり、バカ・ピグミーはよりよい条件を選択する。嗜好品は、バカ・ピグミーの農耕化と定住化、そして現金の流入により浸透し、バカ・ピグミーを市場経済に統合する要素となっている。

第7章「周縁化されるバカ・ピグミー—森のなかのマイクロな土地収奪」では、カカオ園の貸借と売買により、土地の半永久的な所有意識が希薄なバカ・ピグミーの間に生じている土地問題を照射する。多額の現金が必要になると、バカ・ピグミーは自身のカカオ園の貸借、売却を繰り返す。聡い商業民ハウサは、バカ・ピグミーの借金がかさむと公的文書の権威によって彼らの土地への権利を剥奪しようとする。バカ・ピグミーの土地の所有権は経済力のある商業民ハウサに移行しつつある。現段階では小規模な土地収奪であるが、将来的にバカ・ピグミー、バクウェレ、商業民ハウサの間に根深い土地紛争が起こる可能性があり、バカ・ピグミーの周縁化や社会階層化が懸念される。

終章「開かれた境界—自然／生業／社会の広がり」では、本書のテーマである「分離的共存」について検討する。バカ・ピグミーとバクウェレの関係は蔑視し合う関係であっても、お互いを必要とし合ってきた。現金経済面では、バカ・ピグミーは商業民ハウサとより深い関係を築きつつあるが、バクウェレに対するほどの関心を抱いていない。こうした民族境界が成立してきたのには、熱帯林という森の世界が影響していると考えられる。つまり、「分離的共存」が可能となったのは、バカ・ピグミーとバクウェレが熱帯林での環境・資源・認識を共有してきたからに他ならない。結果、バカ・ピグミーとバクウェレは森を介して平和裏に「分離的共存」を達成している。

以上が、本書のおおよその内容である。本書でもテーマとなったように、多くのピグミー研究は共存関係や平等主義の研究に力点を置いてきた。従来の研究では、ピグミーは農耕民に対して劣位であり、パトロン＝クライアント関係のクライアントとして扱ってきた。また、彼らの社会は徹底した平等主義であったが、本書が明らかにしたようにしだいに平等主義は希薄化しつつある。代わって、現金経済や換金作物、さらには商業民ハウサといった要素によって変容の進んだ社会における、民族間の関係とバカ・ピグミーの対応に本書は焦点を当てている。そして、蔑視しつつも、お互いを排除することなく、「分離的共存」を達成しているバカ・ピグミーとバクウェレの民族間共生を解明した点が本書の特色であろう。

本書は、バカ・ピグミー、バクウェレ、商業民ハウサといった森棲まいのアクターたちの民族間関係について、歴史生態学を援用して解明している。ピグミーとバクウェレの関係は商業民であるハウサの関与により変わりつつあり、ピグミーの経済的な自立性が芽生えつつあることも報告している。森の世界の生活についても、原生林、バカンス、ゴリラ、換金作物、嗜好品、土地収奪、森に関する観念をはじめ、森棲まいの人びとの社会環境の状態と変容の過程を取り上げており、今日の熱帯雨林の減少とその住民の運命を検証する上でも貴重な民族誌である。

ただし、本書には物足りない点もある。特に、本書の核である「分離的共存」についてのモデル化と定義化ができていないことである。「分離的共存」とは著者独自の視点であろう。本書を読めば、おおよその「分離的共存」の在り方がわかるが、「分離的共存」についての深い事例研究、関連研究との比較研究は確認できず、「分離的共存」の位置づけが不十分である印象を受けた。また、些細ではあるが、第2章のIVの見出しには象牙につ

いて示されているが、文中にその記述はなく、森の中での象牙の採集や交易についての詳細を知ることができないのが残念である。

加えて、本書では、カメルーンの森や川の動植物、食事リスト、労働内容と時間など、クラシックな生態人類学的データが不足している。本書は歴史生態学を視野に入れ生態人類学の見地から狩猟採集民、農耕民、商業民間の「分離的共存」についての独自の強い研究であることから、従来の生態人類学的データの多くは省いたのかも知れない。森の民の暮らしの構造を知る上で、基礎的な生態人類学的データは有用であり必要であると思われるが、著者はそれらに頼ることなく、森の中の民族間関係と環境変化の歴史生態学を生態人類学の立場から描き切っている。

本書には、7つのエッセイと1つのコラムが収められており、著者とカメルーンの森の人びととの関係をより身近に窺い知ることができると同時に、著者の人となりと世界観に満ちている。アフリカの森の猛者たる人と環境を相手に駆け抜けてきたフィールドワーカーの心性が垣間見えよう。特に熱帯熱マラリア罹患のエッセイは、本書が生死にもがいた苦心の作であることを伝えている。エッセイの中には、著者が俳句をひねることに触れられている。「コンゴ河肺魚ぬたりと聖夜かな」などの句を詠んでいるが、生活者の眼や現地語での表現による感性の重要性、安易な翻訳に対する注意点を指摘している。そして、「ローカルな豊かさをどのように俳句のなかで表現し、共有できるのか」と著者は五・七・五の世界で問うている。これは民族誌の記述と通ずる重要な問題意識である。本書は民族誌を記述することの厳密性とおもしろさの伝え方についても追求している。

本書は、それは遠いカメルーンの森の中の世界を対象にしているが、植民地経験、換金作物、自然保護など、取り上げている内容は我々の世界とかなり近い。「分離的共存」の問題もまた、同時代的に重要である。本書にあるように、「ヘイトスピーチ」や「パリ風刺画問題」が近年世界的に憎悪を引き起こし問題となった。森の民のごとく「分離的共存」の思考を持つなら、こうした相手をあからさまに否定したり攻撃したりする対立は起きにくいと著者は考える。分離的共存とは、完全な共存ではなく、相手を蔑みつつも、同化することなく、境界を維持する共存の形態である。また、共存のより成し遂げにくい社会環境下でのシステムであるが、バカ・ピグミーとバクウェレの「分離的共存」は平和裏に発達してきた。著者は、「分離的共存」が決定的な対立に至らない理由について今後の研究課題に据えている。今日、世界で民族間対立がエスカレートする中、必要以上に相手を排除しない「分離的共存」はよりよい民族間共生に向けたひとつの手段ではなかろうか。遠い世界の森に生きる人たちの事例ではあるが、今日に生きる我々は彼らから共存の手法を学ばねばならないであろう。現実的にそうすることは単純でないであろうが、本書は人類学が平和や平等のための学問であることを再認識させてくれる。

LEGRAIN, Laurent. *Chanter, s'attacher et transmettre chez les Darhad de Mongolie (Singing, Attachment and Transmission among the Darhads of Mongolia)*. Paris: Centre d'Etudes Mongoles et Sibériennes-Ecoles de Hautes Etudes, *Collection Nord-Asie 4*, 2014. 397 pages. CD. Paper, 27€.

Roger Vanzila Mushi

Legrain must have written this book out of his belief in the Darhad peoples' common assumption that the overly strong sense of attachment to songs, music, and sounds of nature has throughout the ages constituted one of the perennial and fundamental dimensions of Mongolness. Essentially this research monograph, a substantially revised and expanded version of the author's Doctoral Dissertation Research (Free University of Brussels, 2011), weaves its deft analyses and assessments around an understanding of the nature and extent of the Darhads' fondness for a *sound continuum*—a term aptly coined by Legrain to denote a fluid continuum of sounds from both the natural and social worlds. The publication is also accompanied by an illustrative audio CD containing examples of striking Darhad music recordings (with specific rhythm and tonal patterns) carefully made in the field by the author on various dates between 2001 and 2005, and some excerpts from the *First Mongolian Music Recording Seasons* performed in Moscow in 1935. Although there have been a number of empirical studies on this intriguing topic, the particular sample and context of this study give it a distinctive character.

The book is primarily designed to offer a contribution to the ethnographic analysis of the most important features of the Mongolian musical and sound world, whereby the very issue of 'attachment' is inscribed into contemporary questioning relative to knowledge, learning and transmission. The author focuses more specifically on the minority community of the Darhad nomadic shepherds, clustered around the Hövsgöl province in northern Mongolia, to forge a less explored crucial connection between their long-standing enhanced sentiments of attachment to song, music, and the sonority of nature, and the relevant mechanisms set in motion for the continuing transmission of their repertory. The nature of the two aims generated different approaches, thus making the use of a mixed methods approach appropriate. Readers are offered relevant secondary and ethnographic data gleaned periodically (1998-2014) from both Darhad settings (mostly the Rinčinlümbe District) and Ulaanbaatar—the national capital city located about 1,000 kms from the Darhad Basin. During the twenty-month period of his intensive fieldwork research for this book, Legrain lived mostly with the Darhads, whose music he studied,

and attended musical events, both participating in and observing them. This reviewer must duly praise the author for fully acknowledging, in his short sympathetic Preface (pp.7-11), the invaluable support he received during the course of the study from his host Monhbayar and his wife Davaasuren and more importantly, the very particular fact that his direct observations of their three children, Bambayar, Bumzayaa, and Boyuna over the years increasingly made him realize how they were naturally and cognitively “attached to the sounds of Darhad repertory, such as those produced by the rivers, wind, and songs expressed in their Darhad language lyrics” (p.7). Throughout the book, Legrain thus presents matters in a way that makes readers understand, from an anthropological perspective, this time-persisting attachment of the Darhad Mongols to sound art and music, and its significant role in the transmission of culture which is of special interest in the context of their post-socialist society.

My overall observation is that Legrain uses the right term and methodology by elaborating on the fascinating facets of folklore, tradition and intergenerational transmission (socialization and social learning) among the Darhad Mongols, who are particularly sensitive to their sound environment. Another immediate ‘scientific’ note is that the author vividly explains at the outset the reason for his title and then follows that title in his fine ethnographic narrative that includes a micro-analysis of the main integrated and interrelated themes of the volume: singing, attachment, transmission and *sound continuum*. The scope and detail of Legrain’s research is admirable. By virtue of its specific focus on the multiple dispositive sites that produce simultaneously features of a *sound continuum* and some specific sonic sensibilities, the book ultimately offers many new insights and links in Darhad musical conceptions that, to the best of my knowledge, have not previously been analyzed from a mixed methods approach. Similarly, this volume is most interesting, timely and valuable because it stands, as in the author’s previous works, at the intersection of several approaches including the anthropology of knowledge, apprenticeship, cultural transmission and some recent developments in psychology. Drawing upon the viewpoints developed by Bruno Latour (1999), Genevieve Teil (2001) and Antoine Hennion (2007) to name but a few, the book also advances further scholarly and practical understanding of the subject by intelligibly bringing the concept of *attachment* into anthropological debates on knowledge and transmission. In this very respect, Legrain’s research, analysis, and writing are wonderfully evocative. In the opinion of the reviewer, finally, the author—strongly inspired by Tim Ingold and James Gibson’s notion of the ‘education of attention’ has been successful in elaborating his analyses within both the long-term temporality of Mongolian socialist history (1921-1991) and the short-term temporality of infant socialization. Indeed, the first task Legrain undertakes in his accessible and insightful Introduction (pp.15-25) is to help readers to immediately gain an

understanding of his intrinsic motivation and the rationale for this study—which is very praiseworthy. Especially good are the lines: “This attraction to what persists (Berliner, 2010) often doubles as an ability to detect continuities where, for my part, I can only hear upheavals and transformations. Thus, the existing vocal or musical repertoires profoundly modified during the socialist decades are often perceived as preserving within them the “substance” (*mön čanar*) of what is and must be [thought of as] the [appropriate] Mongolian music. The absolute permanence of forms does not matter. The verb *damžuulah* (“to pass [something] on”) generally used to denote ‘transmission’ in fact puts more emphasis on the role of an intermediary or the indirect nature in which a particular object or message is being passed on to a given destination rather than merely on the permanence of its forms (p.21).”

It is all the more remarkable, according to Legrain’s sense from the field, that specific “forms of attachment that bind Darhads to songs can only be fully understood by anchoring them in their relations with the sounds of the world” (p.20). By adopting different perspectives, the author therefore sought to delve more deeply into a micro-analysis of this “reactive and creative ear at the same time (and it is in any case always educated) [...]” (Lortat and Rovsing Olsen 2004: 24, cited by Legrain 2014: 20) and of the “sounds that titillate it” (p.20). Throughout the narrative Legrain puts much effort into consistently and productively reconstructing this vital aspect of musical culture in greater detail while underlining at the same time its tight hold on Mongolian natural settings. In this regard, the author successfully takes his readers into his confidence within the Darhad minority community, interests them with apt and often striking illustrations, and above all, enhances their understanding of his subjects’ substantial critical attention devoted to singing, attachment, transmission and *sound continuum*. It is not possible to review all the details here. In what follows, however, I shall deliberately allude to the most relevant aspects (scientific composition, structure of the presentation, contents, and central message) likely to make it easier to read carefully and appreciate the essential considerations and results of this richly detailed and revealing work.

First and most obvious, in terms of general characteristics it seems fair to suggest that this substantive volume has been written from a technical perspective. Its extensive bibliography (over 250 titles) together with a general index and index of names and the accurate sub-paragraphs and tables of figures testify sufficiently to this. Moreover, the details and photographs of Darhad individuals and collectivities are attractively set out and form a useful reference. Acknowledgments included in the Preface inform us that the author’s research project was successively funded in part through a grant from the Leopold II Research Subsidy of the Natural Sciences Museum of Brussels (2001), National Scientific Research Subsidy (2005), French Community of Belgium (2008), and the

Foundation Wiener-Anspach (under the aegis of Mongolia & Inner Asia Studies). The Faculty of Social and Political Sciences (Free University of Brussels) also collaborated financially in the completion of this book. Yet mention might also be added here of the author's recollections of that multiple and versatile accompaniment of more than 10 years of doctoral studies which have to some extent enriched him (as he developed an extremely detailed understanding of the topic and framework of opportune areas and insights) and, along the way, contributed to filter his critical readings and his repeated field stays, without neglecting of course the generosity and acoustic support from Darhad individuals and households of which he benefited greatly.

The second characteristic of this book is found in its structure. The whole narrative is lucidly and logically organized in the light of thoughts, feelings, experiences, statements, meanings, perceptions, behaviors and (ethnically relevant) practices or folk activities of Darhads. Following the Introduction, the body of the text begins with Chapter I (pp.29-84) that minutely provides readers with important clues about the ethnographic setting of Darhads, and outlines the main features of their sound repertory. Important statements are made here (and reiterated later throughout the main text) in relation to the Darhads' growing concern for its transmission, even though this repertory reportedly tended to be preserved and transformed into the folklore of national tradition during the Soviet period, according to the commonly-known formula of Stalin: "National in form, socialist in content." The remaining text is then divided into two main parts, each consisting of two to three substantial and conceptual chapters that elaborate on the book's central themes, with relevant findings from in-depth case studies. Part I (Chapters 2 and 3) explores in vivid detail the processes that contributed to the joint installation of a post socialist repertory and a Darhad minority ethnic group, which is quite attentive to phonologic, stylistic and musical particularities of its popular songs. More interestingly in this sphere, Legrain presents us with a cogent account of how a man, Jaroslav, helped an ethnic minority people to focus on local culture surviving the prohibition or strict communist surveillance (Socialist occupation [1920-1966]). In this framework of analysis and referring to Lave and Wenger (1991: 47), Legrain asserts at most that the prevailing idea is that the socialist apparatus polished in its own way a folk repertory in the Darhad Basin before the arrival of the pioneer activists (p.23). Yet evidently, he aptly observes, the essence of the ancient music has filtered [deeply] into today's [refined] music (p.22).

Part II (Chapters 4 to 6), which takes up about half of the book, then unfolds over three substantive chapters covering the main theme of the book. More specifically, Legrain excels in giving fine interpretative accounts of the transmission process of this hybrid attachment to songs, music and *sound continuum* that have long permeated the Mongolian steppes. Perhaps most significantly, Legrain tries here to restore a field experience in

terms of research visits he made several times in the Darhad Basin, in northern Mongolia. One of the most striking details in this part of the author's narrative is the episode in which he managed to follow Darhad children around pastures and engaged with them in their singing and music exercises. Excelling in this arena, he was able to deliberately scrutinize the emergence of a heightened sensitivity to the sounds of nature, inflections of the human voice and melodies of songs. Equally interesting in this context is the author's statement that his host family (Monhbayar and his wife, Davaasuren, and their three children) as well as the singer and lyric poet Jaroslav and Dasah celebrations or residential processes together with *impromptus* accompanying of such ceremonies significantly served as a melodic incentive 'extending mutations of the world' (p.83). This piece of observation, if anything, reflects the general acknowledgement that the culture in the Darhad Basin is one of the most vibrantly traditional cultures in Mongolia. Indeed, ethnographic and historical records show that from time immemorial a great number of singers, poets, dancers and musicians remained the guardians of memory in this region. In a sense, the book's very short (but at the same time true and noteworthy) conclusion (pp.349-353) entitled "ethnography of contact points" makes some final arguments that provide readers with a useful holistic framework around which its micro-ethnographic analysis is structured. A cursive description of the *sound continuum* as a federator notion is provided at the end of the text (pp.357-363).

The central organizing thread or operational leitmotif of this book suggests the idea that the very notion of *attachment* (the epistemic space accorded to songs) itself calls for an ethnographic inquiry. It is precisely this Darhad specific notion of the *melodic continuum* that the author particularly reflects among many others in the following chorus: "*I love the melodies and songs echoing in equal steppe, I am a Mongolian*" (p.353). The analysis of this one poetical passage, to which others could be added, demonstrates the kind of powerful passions that the present-day Darhads hold with their songs and natural sounds. In a crucial sense, Legrain has made a valiant attempt at such characterization when he rightly states that it is by means of a liquid principle (shapeless, without form or sense) that Darhad Mongols realize the effect of the song and the poem on the mind, and its ability to both infiltrate and impregnate sensitivity. It transpires that text and music are also considered meaningful in this *sound continuum*. Here it is interesting to learn that one of the author's Darhad informants was bursting with enthusiasm and a desire to demonstrate this important aspect to him by lively and skillfully declaiming a poem and singing meaningless onomatopoeia in the same tone, then claiming that there was no difference there at all. It is thus evident to Legrain that this ethnography of devices and points of contact allows the identification of specific "ways in which individuals find some mediations, capture and link them to sequence of felicity of

contact points between humans and sounds” (p.353). Tellingly, this embodies a delineation of the original identity of Darhads in post-socialist Mongolia on melodic and performative levels. This is precisely the reason why the author has devoted considerable space to discussing specific social mechanisms of these most time-persistent musical patterns and conceptions that made the Darhad sound-culture possible.

With admirable insight Legrain then brings readers to consider further the ways that *tradition*—as the inheritance and identical perpetuation of concerned people—continues to play a significant role in this Darhad context. In this regard, his narrative is fascinating in teasing out the implications and enmeshments of the behavior and understanding surrounding the notion of *tradition* in the culture and society of the Darhad Mongols. These he fleshes out in more distinctive detail. It should be noted at this juncture, however, that the author does really help his case by stating that his subjects, with their particular embodied perspective, have over decades striven to retain their long-standing tradition and yet practice it with pride—a way of retaining their original identity as they face pressure from assimilation into the mainstream of Mongolian society. The central thesis and operational hypothesis of the book, thus appear to be formulated in the concept here: If seniors transform the rising generations, then the very fact of bringing to life the human being would in fact be for the author the basic meaning of the verb ‘to educate’ (*hümüzüüleh*) in the Mongolian language (p.22). This meaning essentially goes beyond the general traditional concept of transmission of knowledge which is understood here as “a simple process of absorption of a given cultural ethos” (Lave & Wenger, 1991, 47—quoted by Legrain, 2014, 23). Consequently, as Legrain puts it, senior Darhads are not the only persons responsible for educating the child. Both the keepers of the livestock and custodians of all the artworks also play a significant role in the educational process (p.22).

More generally, it seems likely that folklore deployed during ceremonial feasts (Chapter 4) constitute a meeting place *par excellence*, whereby the Darhads’ commonest term *duu* carries the connotations of sound, (human) voice and singing. Very much in the vein of his analysis, the author seemingly provides readers with a broad picture of the Darhads whose worldview, consisting of ceremonies, protocols, teachings and knowledge of history, ensures continued existence through song and music. Substantial evidence has accrued that some of the Darhad songs pay tribute to or belittle people they know, characters who have lived among them and ultimately joined the collectivity. In that way, positive memories and connections are evoked and passed on through generations in eulogies or panegyric forms. It may well be true that the ongoing presence of the folk and popular songs in the region ensures that they are (still) remembered and persist in the social memory and narratives of the Darhads. Moreover, by reporting on this striking cultural aspect of the well-defined Darhad minority community, it is relatively certain, I

presume to say, that Legrain has in mind the assumption that, “although we normally think of tradition as something being handed forward from the past to the present, the appeal to the *authority* of tradition, something that is socially much more central, involves being handed back from the present toward an indeterminable past destination” (Bloch 2005: 131).

Another important theme covered in this book concerns the *shift from pastures to audiences*. A careful study of this thread (and of the research on which it draws the idea) reveals that the volume vividly glorifies an embittered patriotism, or so to say, a kind of ethnic pride and chauvinist attachment of the Darhad Mongols to their atavistic habits and customs. It goes almost without saying that Legrain succeeds in reconstructing here a repertory of songs hummed regularly in folklore and during ceremonies glorifying some remembered local events (Chapter 4). Of special note, however, is the author’s repeated recognition of the continued existence and implication of the aforementioned *duu*—a very general term used to denote a triple meaning: sound, voice and singing. Readers can infer how it is precisely around this specific term “*duu*” that the author cogently frames and elaborates in a wonderful fashion his crucial notion of *sound continuum* comprising the sounds from the natural and social worlds. Legrain could not have expressed the gist of the matter more sharply. In the spirit of previous seminal studies, he makes it amply clear that all the *duu* significantly “awaken human organs of hearing” (Ceval 1966: 213) and more importantly, transmit people’s attachment to local chants (Milton 2002) by captivating our attention. In this way, it seems quite beyond question that human beings, born insensitive to sounds, must be educated (Chapter 6) by reinforcing their interest in hearing the properties attached to sounds. As such, these properties are supposed to permeate all things. This is partly because the very *sound continuum* imposes itself on human ears over generations” (p.25). The underlying concept of ‘*sound continuum*’ as an undeniable reality of human beings of course alludes to an important acknowledgement. In a nutshell, Legrain further attempts to single out a ‘traditional direction’ of ethnography by aptly observing the lived experiences and behaviors of the Darhads, and by vividly describing the cultural dimensions of their existence: “From the study of the shepherds and music classes, I show that you can follow a work of mediation by which, in return, the sounds transform persons” (p.25; see also pp.350-353 passim). Along these lines, one therefore goes away from the illusion of a tradition without harmonics, a tradition whose vagaries of time and circumstances punctuate its evolution.

Finally and most importantly, we are left with the broad catch-all category of *transmitting a sound attachment*. By locating the issue within the short-term temporality of infant socialization, Legrain sought both to replace the emergence of a heady *sound continuum* and that of the Darhad individual sensibility to sounds, and to develop a

concrete description of its causes, appearance and effects. What the author clearly presents here is forged out of challenging efforts to explore the relevant processes set in motion by the Darhads in order to further orientate their children's attention towards the sound texture of the environment and the effect of their own voice on the inspiring natural world and people surrounding them. Indeed, it is clear that integrated facts and considerations are neatly put forward to demonstrate the Darhads' overly strong sense of attachment to songs and singing which developed over a long history, and their efforts to give these musical genres a new meaning in contemporary Mongolian settings. Obviously, Legrain's intriguing realization is that the Darhad minority nomads have long been displaying a heady *sound continuum* in which text and music are also considered meaningful; and those of us (anthropologists and ethnographers) trained in Asian area studies are, in my judgment, encouraged to accept this notion with the greatest of interest. Hence, the author has here the definite merit of integrating with expertise his analysis of salient local-level socio-cultural and historical details. This is a significant scholarly achievement.

Be that as it may, the praise bestowed by the author on education among the Darhad Mongols can raise more than one question. Is this Darhad ethnic minority so extraordinary both in this particular Mongolian region and around the world? Does their way of socialist 'transmission' of culture, as admired in the example of singers and shepherd children and of the 'revolutionary' Jaroslav, have nothing in common with other nationalist figures? For it is reported that the post-socialist structure of Mongolia emerged in the intertwined relationship of interdependence between national and local-level actors. To the first question, in a nutshell, the response needs to be nuanced, since any concrete identity (individual and collective) contains a non-replaceable originality. To the second question, the independent ideal also allows us to observe that there is no recognizable originality without some likeness of an 'activist' genre or species. Plausibly, this is because many present-day (de-) colonized people often subscribe to the belief that pre-and post-colonial periods are not alike nor are they totally different. On the basis of his findings and long-term field experience, Legrain, in effect, convincingly argues that "[t]he majority of the Darhad people I met do not think that the actual Darhad sound repertory is imposed by an urban and national culture. The prevailing idea is that the socialist apparatus polished in its own way a folk repertory in the Darhad valley before the arrival of the pioneer activists (p.181)". To a significant degree, this section of the book offers a fascinating account that leaves readers who are familiar with Mongolian historical literature, and the present reviewer, wanting more exploration of this aspect of the study.

It may be said that the analysis offered in this volume has the potential to extend our understanding of facets of the Darhad sound culture, including cultural exchanges and

transmissions through typical songs in the Post-Soviet Mongolian context, in which a number of alternative perspectives have emerged. One thing seems certain: “In post-socialist Mongolia, song forms and performers themselves have been shaped by the experiences of past socialist cultural policies and post-socialist relaxations in public cultural practice” (Plueckhahn 2013). There is a further aspect. In the light of Karl Raimund Popper’s statement according to which ‘there is no knowledge or truth without theory,’ it is readily apparent to readers that the study presented here significantly entails several theoretical assumptions that Legrain carefully relates to the ethnography of contact points. This is in fact echoed by its abundant bibliography. In a similar vein, readers should not lose sight of the author’s great efforts to follow the requirements of social and cultural anthropology. This is definitely a matter of carrying out in-depth fieldwork research in order to understand both the functioning of a given society and its peoples’ socialization. Equally significant, this approach provides anthropologists and ethnographers with many theoretical models of ‘intelligibility’ of the lived experiences, and the opportunity to learn about mechanisms of explaining and bringing closer specific behaviors in the culture and daily activities of communities and individuals under study. Briefly, such a more effective and actionable inquiry deploys a more genuine anthropological approach to culture that ultimately requires researchers to get to know and interpret important lessons from those persons who communicate with each other daily by organizing intelligible signs and mechanisms.

Closer reading of this volume can also raise a third crucial question. What really remains or survives by transmitting knowledge and values from one generation to another, even if the absolute permanence of the forms is irrelevant? Put differently (and more heuristically), of what does this ‘folk repertory’ in the cultural fabric of the people concerned really consist? Admittedly, the clues to identifying what persists in change by trans-forming and re-actualizing contextually, taking advantage of the circumstances, readily appear to re-structure themselves in the social regulation process. Even more, perhaps, this kind of “iron cage” (Max Weber) or identity ‘constructs’ itself over time and from the vagaries of public space. Consequently, its organization requires sometimes a very subtle but still dynamic cooperation, within a *structuring*, of practical responses to the challenges of daily life. What, then, does it mean for anthropologists? More usually, anthropologists describe, explain and interpret all this in terms of human behavior, not as single raw ‘facts’ or ‘stereotyped’ behaviors but rather as social phenomena. It is therefore possible, according to Legrain, to argue – perfectly validly, if not somewhat simplistically – that these social phenomena are very significant in that they serve as holders of expressed or latent intentions and values prized by a historical community according to certain standards of conduct promoting certain attitudes or execrating other different attitudes.

Given the simple fact that communities and individuals constitute all these values, it is therefore also particularly relevant to researchers to get an accurate grasp of the ways in which the subjects being studied try to communicate themselves verbally and symbolically by organizing intelligible signs and many other things in their social world.

One more point, however, is abundantly clear. To accomplish their task, scientific researchers focus their investigations according to the target area and the issues that they raise. Of course, social and cultural anthropologists do not escape this dual prerequisite that makes them persons of culture and persuasive communicators. While reading through Legrain's volume, we must acknowledge that he successfully excels in implementing ethnographic principles of social facts and behaviors. He does this, too, with complete faith in the methodological requirements of collection, classification, analysis, and explanation. What makes the author's discussion particularly interesting also is that he not only bears in mind the peculiar fact that the reality of social phenomena forms itself, but also gives due consideration to the better known and widely cited intriguing assumption of Bachelard (1993: 14) that: "For a scientific spirit, all knowledge is a response to a question. If there has not been a question, there cannot be any scientific knowledge. Nothing comes from itself [in science]. Nothing is given. Everything is constructed". Hence, any significant attempt to understand the functioning of society and its institutions would be contingent, of course, on that price. Granting this, Legrain's cogent argument gains added support from Francis Balle: A "song—as a social institution in which can develop and consolidate the socialist relationship—is one of the privileged places of learning, maintenance and updating of conscious identity" (Balle 1994: 36).

The present study certainly inspires and leads readers to value the scientific character and the successful outcome of investigations such as this, as well as underlining the pertinence of this volume for the inter-comprehension and peaceful rapprochement between peoples. We may conclude, as an epilogue, that every song *communicates* something specific; thus as "the cause of listening, communication accordingly not only leads to it but also conditions it. Just as listening is the consequence of communication, so too knowledge is the result of listening" (Palama 2014: 54). This becomes telling because one major finding of the author's previous study is this: The Darhad way of listening displays "a strongly territorialized musical ear intertwined with biographical memory and nostalgia for a lost golden age of the long repertory" (Legrain 2009: 335). The present reviewer was particularly impressed by the way in which Legrain has over the years experienced social and physical closeness with the Darhads in Northern Mongolia and discovered great benefits of diving into their fluidity. Truly, the author's field observation of the interaction between Darhad individuals and their respective society from a communication perspective is distinctively a promising approach that opens up relatively

first hand primary material for micro-analysis in exploring and giving accounts of the recent past in the Darhad region.

Finally, one might wish to argue that the more readers fit themselves into a balance between theories and conceptualizations offered by this volume the more they are encouraged to recognize and appreciate the value of multiple perspectives in understanding and interpreting meaningfully human communication in the present-day Darhad society. Interestingly enough, a series of carefully selected field examples and illustrations for which Legrain proposes a reflexive analysis, significantly enables readers to connect the book's main concepts and ideas to their personal experiences and concerns in Darhad settings. Nevertheless, what I do not fully understand is whether or not time-persisting patterns of strong attachment to songs and music (highly underscored in several ways in this book) vary, in a greater degree, from place to place both in the Darhad remote Shishged Valley and surrounding regions, where many other Mongolian pastoral nomadic communities most certainly share the same sound cultural tastes that were deeply rooted in their history. Legrain seems to have left such a single but important ethnographic question hanging in the air—the question, namely, of clearly tracing out the possible persistence and evolved connections of his subjects with neighboring communities. Moreover, it is noteworthy that Legrain's crucial concept of *sound continuum*—which emerges most clearly across multiple chapters—should prove to be a promising and little-discussed aspect of the Darhad's musical conceptions. Similarly, readers cannot help but be impressed by the consistency that is revealed in the author's detailed narrative regarding the active role played by this distinctive genre in combining the soul and tradition of the Darhads while representing at the same time their shared common values, cultural identity and cherished memories as well as their cultural destiny marked by socialist history. Admittedly, no account of the present-day Darhads, whether historical, sociological or cultural, would be complete without mention of their long-standing musical/sound culture and, more importantly, their overly strong attachment to songs and music. Fundamentally, the author's achievement is of a different sort. Ingenuity notwithstanding, it is the reviewer's contention that the intriguing concept of *sound continuum* intelligibly probed by Legrain still requires greater conceptual scrutiny and methodological reflection than has been possible here. Such a task can generate more systematic empirical data, which needs to be accompanied by developments in the way the relationships between 'singing, attachment, and transmission' and the emotive symbols embodied in them are conceptualized and understood in relation to their specific historical, religious and cultural settings. These two quibbles, however, do not detract from the overall success of the study. This book represents a real step forward in the development of

this particular facet of the subject. It is an important addition to the current literature in the field of Mongolian and Siberian studies.

References

BACHELARD, Gaston

1993[1938] *La formation de l'esprit scientifique. Contribution a une Psychanalyse de la Connaissance*, Paris: Vrin.

BALLE, Francis

1994[1980] *Médias et société*, Paris: Montchrestien.

BERLINER, David

2010 "Anthropologie et transmission", *Transmettre-Terrain* 55: 4-19.

Bloch, Maurice

2005 *Essays on Cultural Transmission*, Oxford & New York: Oberg.

CEVEL, Ya

1966 *Mongol helnii tovč tailbar tol'* [Dictionnaire explicatif et concis de la langue Mongole], Ulaanbaatar : Cellule directrice des publications d'Etat.

DASDORZ, D. & COODOL, S.

1971 *Ardyn duu hōgžim suu bilegtүүд* [Les sagesses de la musique et du chant populaire], Oulan-Bator: [*Mongolyn hōgžmijn zohiolčdyn holboo*] Union des compositeurs de musique mongole].

HENNION, Antoine

2007 "Those Things That Hold Us Together: Taste and Sociology", *Cultural Sociology* 1/1, March: 97-114.

LATOURET, Bruno

1999 "Factures/Fractures: From the Concept of Network to the Concept of Attachment", *RES: Anthropology and Aesthetics* 36 (Autumn): 20-31.

LAVE, Jean & WENGER, Etienne

1991 *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge & New York: CUP.

LEGRAIN, Laurent

2009 "Confrontation on the River Ird, or, How Does Music Act in Social Life?" *Inner Asia* 11: 335-358.

LORTAT-JACOB, Bernard. & ROVSING OLSEN, Miriam

2004 "Musique et anthropologie", *L'Homme* 171/172: 7-26.

MILTON, Kay

2002 *Loving Nature. Towards an Ecology of Emotion*, New York & London: Routledge.

PALAMA, Bongo Nzinga François

2014 [Final Draft of Forthcoming book], *Ecoute en société et la quête du sens*, Paris-Saint Denis: Edilivre.

PLUECKHAHN, Rebekah.

2013 “The Power of Two Homelands: Musical continuity and change, the evocation of longing and an Altai Urianghai song”, *Humanities Research* 19/3 : 83-95.

TEIL, GENEVIÈVE 2004. *De la coupe aux lèvres*, Toulouse: Octarès.

編集規程

1. 本誌『年報人類学研究』(Annual Papers of the Anthropological Institute, Nanzan University)は、南山大学人類学研究所の紀要年報であり、1年に1巻を発行する。
2. 本誌に、論文、研究ノート、書評の各欄を設ける。研究ノートは、論文に準じる内容から資料紹介に相当するものまでを含む。
3. 本誌の掲載原稿は、投稿原稿と、編集委員会が特別に依頼する原稿(以下、特別依頼原稿と呼ぶ)とからなる。本誌の学問的水準の維持向上のため、すべての投稿原稿に関して査読を実施する。
4. 本誌の編集業務を行うために、研究所内に編集委員会を設置する。編集委員会委員は、研究所所長、研究所第一種研究所員、同第二種研究所員、同客員研究所員、同非常勤研究員によってこれを構成し、委員の中から編集責任者1名および副責任者1名を互選する。なお、編集責任者は、当該年度の編集業務に鑑み、若干名を編集業務に携わる研究補助員として編集委員会に加えることができる。
5. 編集委員会は、研究所員会議において、編集計画について承認を得なければならず、また編集業務については適宜報告するものとする。
6. 査読者は、学外および学内の有識者の中から2名を委嘱選任する。論文の査読者の1名は学外の有識者とする。査読者は、原稿を受理した日より4週間以内に、査読結果を編集委員会に報告する。
7. 投稿者および査読者の氏名は相互に匿名とする。ただし、やむを得ず編集委員会委員が査読者となる場合は、この限りではない。
8. 査読結果は、下記の評価区分で表記し、評価の要点についてのコメントを付すものとする。
 - A 掲載可(修正不要)
 - B 部分的修正をすれば掲載可
 - C 大幅な修正をすれば掲載可
 - D 掲載不可
9. 編集委員会は、査読結果を踏まえ、掲載の可否を総合的に判断し、決定すると同時に、投稿者に掲載の可否、査読者のコメント、原稿修正期間の指示等を速やかに通知する。
10. 査読結果AおよびBに対する修正原稿の点検は、編集委員会の責任で行う。査読結果Cに対する修正原稿は、原則として同一の査読者が再評価する。査読者は、原稿を受理した日より4週間以内に、査読結果を編集委員会に報告する。
11. 本誌への投稿資格は次に列挙する者が有する。
 - (1) 人類学に関わる分野の研究者
 - (2) 編集委員会の複数の委員の推薦を受けた研究者
12. 投稿者は、投稿規定および執筆要項を遵守する。
13. この編集規程は、2010年7月15日より施行する。

投稿規程

1. 本誌に発表する論文等は、いずれも他に未発表のものに限る。
2. 投稿者は、本誌編集委員会宛に電子メールにて投稿する。原稿は添付ファイルとし、マイクロソフトワード形式で提出する。図版等については、ワード文書の中に取り込み、別途 JPEG 形式やエクセル形式のファイルでも提出する。
3. 本誌に発表された論文等の著作権は南山大学人類学研究所に帰属する。
4. 本誌に発表された論文等を他の著作に転載する場合には、事前に文書等で本誌編集委員会に連絡するものとする。
5. 原稿は、所定の執筆要項に従うこととし、論文および研究ノートは日本語もしくは英語、書評は日本語のみとする。
6. 原稿の掲載の可否や時期は、編集委員会で判断する。
7. 投稿原稿は随時受け付けるが、毎年 9 月末を提出時期の目安とする。
8. 著者校正は原則 1 回とする。
9. 論文執筆者には原稿を掲載した本誌 2 部を送付する。論文以外の執筆者には本誌 1 部を送付する。抜き刷りは別途有料とする。

10. 提出先および問い合わせ先

E-mail: apai-nu@ic.nanzan-u.ac.jp

原稿提出は、「年報原稿投稿」のタイトルで、添付ファイル（ワード形式）にて提出する。なお、事務処理の都合上、返信は大学事務稼働日で数日を要する。

南山大学人類学研究所

〒466-8673 名古屋市昭和区山里町 18 Tel: 052-832-4354 (内線 3453)

11. この投稿規程は、2010 年 7 月 15 日より施行する。

執筆要項

1. 投稿原稿の分量の目安は、和文で次の通りとする。英文の場合、文字数を倍に換算する。
 - (1) 論文は、本文と文献合わせて40字×500行以上1000行以内とする。
 - (2) 研究ノートは、本文と文献合わせて40字×200行以上500行以内とする。
 - (3) 書評は、40字×50行以上200行以内とする。
2. 原稿は、マイクロソフトワード形式、A4判にて、1ページ40字×40行、横書きとする。日本語では「、」「。」をもちいる。
 - (1) 論文は、①和文表題、②著者名、③その所属、④400字以上800字以内の和文要約、⑤3~5語の和文キーワード、⑥本文(見出し、注、図表等も含む)、⑦文献、⑧英文表題、⑨200~400語の英文要約、⑩3~5語の英文キーワード、を順に記載する。各項目の間は2行空ける。
 - (2) 研究ノートは、①和文表題、②著者名、③その所属、④3~5語の和文キーワード、⑤本文(見出し、注、図表等も含む)、⑥文献、⑦英文表題、⑧3~5語の英文キーワード、を順に記載する。各項目の間は2行空ける。
 - (3) 書評は、①編・著者名、②書名(副題、版数を含む)、③出版地、④出版社、⑤刊行年、⑥総頁数、⑦定価、を明示し、⑧本文(講評)の後、⑨必要に応じて文献を記載する。各項目の間は2行空ける。
3. 注は脚注とする。
4. 文献引用は、著者名(発行年: ページ数)、または、(著者名 発行年: ページ数)、とし、本文中に挙示する。
5. 現地語は斜字体とする。
6. 図表は、執筆者が作成したものを原則そのまま使用する。図表にはタイトルを付す。なお、著作権者の了解を得ることなく、他者の図版を転用してはならない。
7. 文献は、著者名、発行年、題名、出版社(英文文献の場合は、その前に出版社所在地都市名を記載する)の順に記載し、著者姓名のアルファベット順または五十音順に配列する。以下に例を記す。

Clifford, James

1986(1996) "Introduction: Partial Truths," In Clifford & Marcus (ed.), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, pp.1-26, Berkeley: University of California Press. (「序論——部分的真実」、クリフォード&マーカス(編)『文化を書く』、pp. 1-50、春日直樹他訳、紀伊国屋書店。)

Linnekin, Jocelyn

1992 "On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific," *Oceania* 62-4: 249-263.

三浦 耕吉郎(編)

2006 『構造的差別のソシオグラフィ——社会を書く／差別を解く』、世界思想社。

清水 昭俊

1992 「永遠の未開民族と周辺民族——近代西欧人類学点描」『国立民族学博物館研究報告』17巻3号: 417-488。

8. その他執筆要項の細部は、編集委員会において決定する。

(2010年7月15日)

執筆者紹介 (掲載順)

唐木 健仁 (愛知県立大学外国語学部・客員共同研究員)

長谷川 眞理子 (総合研究大学院大学・副学長)

山極 壽一 (京都大学・総長)

内堀 基光 (放送大学教養学部・教授)

後藤 明 (南山大学人類学研究所・所長)

渡部 森哉 (南山大学人文学部・教授)

Victor Hugo Kebbe (Visiting Professor of Federal University of São Carlos)

辻 貴志 (佐賀大学大学院農学研究科・特定研究員)

Roger Vanzila Munsi (南山大学外国語学部・准教授)

年報編集委員

人類学研究所長 後藤 明

第一種研究所員 藏本 龍介、藤川 美代子

編集補助員 菅沼 文乃、加藤 英明

年報人類学研究 第7号

2017年3月31日 発行

編集責任者 藤川 美代子

南山大学人類学研究所

〒466-8673 名古屋市昭和区山里町18

電話 (052)832-3111 (代表)

E-mail: apai-nu@ic.nanzan-u.ac.jp

印刷 株式会社ウェルオン 電話 (052)732-2227

カバーデザイン 山崎 剛