

サゴ・デンプン採取にまつわる説話——パプアニューギニア，東セピック州カラワリ川上流域の「サゴ適応」

紙村 徹

神戸市看護大学 651-2103 兵庫県神戸市西区学園西町 3-4

要約 インドネシア，モルッカ諸島セーラム島のウェマレ族に伝わるハイヌヴェレ神話は，Ad. イェンゼンの説によれば，根茎類などの栽培植物の起源神話として代表的であるだけでなく，根栽農耕文化に固有な世界像を表象する典型例であるとして有名である。本論では，セピック川の支流のカラワリ川上流域地方に分布するアラフンデ族とカニンガラ族の説話のうち，ことにサゴ・デンプン採集と料理にかかわるものを選び，それらを構造分析することによって，以下の結論を得た。かれらには，今のところ根茎類の起源を説明するハイヌヴェレ型の神話は見出されていない。その代わりに，かれらの主食であるサゴ・デンプンの採集と料理に関わる諸説話には，あきらかにハイヌヴェレ神話と同一構造が変換されたものが見出された。このサゴヤシという植物自体の起源神話が存在しない理由は，おそらくサゴヤシという植物がニューギニア人自身によっても栽培植物とは認識されていなかったことと関連するのであろう。それでもなおかつ，そこには明らかに，貧困化されているとはいえ，ハイヌヴェレ型の神話構造が見出されるのは，アラフンデ族やカニンガラ族が本来はサゴ・デンプンを主食とはしない地域の出身者であり，低地湿原に移住しサゴ・デンプン依存の生活に適応しなければならなくなった歴史的事情を反映しているのであろう。そのために本来はイモの起源神話であったものを，サゴ・デンプン採取と料理の起源説話として変換させたのである。これを「サゴ適応」と呼びたい。しかしその適応に当たっては，本来のハイヌヴェレ型神話からの構造の貧困化と構造因子の逆転がみられる。さらには，オーストラリア白人の起源を語る説話では，構造の捻れさえ見出された。

キーワード 構造分析，サゴヤシ，人類学，神話，セピック地域，パプアニューギニア

Folklore on Sago Utilization: 'Sago Adaptation' in the Upper Karawari, East Sepik Province, Papua New Guinea

Toru, Kamimura

Abstract Hainuwele myth, which is found among the Wemale in Ceram Island, Morucca, is famous as a story explaining the origin of planting root crops. It tells how people began cultivating root crops, such as taro and yam. The Arafundi and the Kaningara in the Upper Karawari, East Sepik, Papua New Guinea, have several myths and folklore which explain the origin of utilizing sago palms for carbohydrate. This paper examines these myths and folklore comparing with the Hainuwele myth. The findings are as follows. 1. There is a similar structure among these myths. 2. Although Hainuwele myth explains the origin of root crops, the myths in the upper Karawari do not explain the origin of sago utilization, but only explain the beginning of cooking sago. 3. The reason of this difference may be explained by the fact that the people in the upper Karawari do not recognize sago utilization as a form of agriculture. 4. The similarity found between these myth may reflect that the people in the upper Karawari used to depend on root crops as their main food, and that they had to adapt their life to sago utilization when they settled in the Sepik area. 5. In the myths and some folklore in the upper Karawari, we find impoverishment and inversion of the Hainuwele myth. 6. We even find the distortion of the structure in the folklore which explains the origin of Australian people.

Key words: anthropology, myth, Papua New Guinea, Sago palm (*Metroxylon sagu*), Sepik area, structural analysis

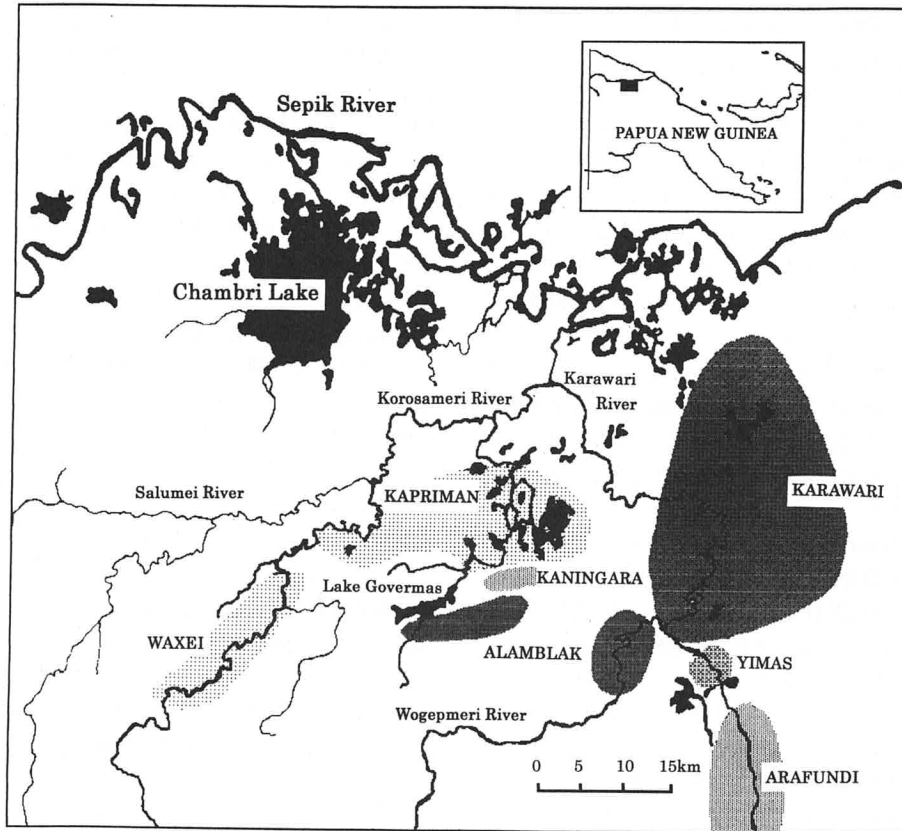


図1 アラフンディ族、カニンガラ族とその近隣集団

問題の設定

一般的に言って、神話学において重要なテーマの一つに栽培植物の起源に関わる一連の神話群の比較研究がある。本論の話題であるパプアニューギニアを含めたオセアニアは、伝統的には、オーストラリアを除けば、いわゆる根栽農耕地域である。つまりは、タロやヤムなどのイモ類やバナナ、パンノキの実などの果樹作物から採取するデンプンを主食としているのである。こうしたイモ類などの根茎植物の栽培の起源神話としてつとに指摘されているのは、ドイツの民族学者 Ad. イェンゼンの唱えたハイヌヴェレ (Hainuwele) 型神話であろう。イェンゼン自身は古栽培民と言っていたが、もっとも古い栽培文化であるかはともかくとして、こうした根栽農耕民文化に固有な栽培植物起源神話として、イェンゼンは、かれのフィールドであったニューギニア島に近い東インドネシアのモルッカ諸島セーラム (Ceram) 島ウエマール (Wemale) 族に伝わるハイヌヴェレ神話を取り上げている。これは、太古にココヤシの枝から生れたハイヌヴェ

レという名の少女の殺害にまつわる話である。

それによれば、原古の時、ココヤシの枝から生れたハイヌヴェレは、男たちの催すマロ踊りにおいて、その踊りの輪の中心に居て、男たちに夜毎にシリーの葉(ビンロウ喃みに使うコショウ科蔓植物の葉のこと。キンマともいう)、珊瑚、磁器の皿、山刀、シリー入れの銅器、黄金の指輪、そして銅鑼を次々と出して与えた。九番目の夜には、男たちはさすがに気味悪くなり、ついにハイヌヴェレを踊りの広場の穴の中に落とし込んで、殺害してしまう。ハイヌヴェレの養父のアメタは、そのことを察知し、ハイヌヴェレが生れたココヤシの木から取った葉脈九本を、広場の土に刺して娘の死体を捜した。九本目の葉脈を刺して抜き取ってみると、そこにはハイヌヴェレの毛髪と血が付着していた。アメタはそこからハイヌヴェレの死体を掘り出し、その死体を多くの断片に切り刻んで、広場の別々の場所に埋葬した。そうすると、その死体の断片は、それぞれがそれまでは世界にまだ存在しなかったものになった。ことにさまざまな種類のイモ類がこの時に誕生し、そのおかげで人間はそれ以来、

このイモ類を栽培して食べるようになったのである (Jensen 1977: 54-59).

このように、原古の少女の殺害事件とイモなどの栽培植物の起源とが結び付けられており、またハイヌヴェレの死体を諸断片に切り刻み、その断片からイモなどの栽培植物が発生したと語られている。死体の諸断片からイモ類が発生する箇所は、まさにイモ類の栽培技術である栄養繁殖法そのものであろう。ハイヌヴェレ自身も、ココヤシの枝から生れたと語られているように、植物起源である。そして、イモ類といい、ココヤシといい、すべて根栽農耕文化に特有な栽培植物でもある。つまり根栽農耕にことに顕著にみられる栽培技術である栄養繁殖法の考え方そのものが、このハイヌヴェレ神話に色濃く投影されていると考えられるのである。たしかに穀物栽培文化においても、「一粒の麦もし死なずば、多くの実りながら」と言われるように、穀物の死とその再生という考え方は、根栽農耕文化と同様に、みられるのであるが、死体をバラバラに切り刻み、それらを土中に埋めるというモチーフは、やはり根茎類の栄養繁殖法という栽培技術を抜きにしては語り得ないであろうと思われる。

ところで、ハイヌヴェレの死体からは各種のイモ類が生れたのであるが、われわれの当面の関心であるサゴヤシは生れてはいない。このことをどう考えたらいいのだろうか。われわれは、サゴヤシの起源神話といったものに、どうして出会えないのだろうか。イェンゼンの説くように、ハイヌヴェレ型の神話こそが根栽農耕民に固有な栽培植物の起源神話であるとするならば、根栽農耕社会の典型であるパプアニューギニア低地社会で、なおかつもっぱらサゴ・デンプンを主食としている社会に、なぜサゴヤシの起源神話が見られないのだろうか。

こうした疑問に対しては、まずは、だいたいサゴヤシはほんとうに栽培植物といえるのだろうか、という点を検討しておかなければならないであろう。

サゴヤシは栽培植物ではない?

筆者の主なフィールドであるパプアニューギニア低地社会、なかでも東セピック州 (East Sepik Province) カラワリ川 (Karawari: この川は北流して中流セピック川に合流する) 上流域の村々では、村落の周囲の低湿地には、村落をぐるりと取り巻くように、びっしりとサゴヤシが群生している。村落の立地している土地は比較的土壌が堆積しているか、もしくはちょっとした丘陵になっているが、それ以外はサゴヤシ群生地も含めて一面の熱帯湿原が広がっている。こうした熱帯湿原は当然ながら人間の居住には適さない。むしろ人間の居住適地はごく限られ

ているのである。

人々は、イモやバナナなどの作物を村落立地に適した土地に植えているが、サゴヤシはそうではなく、村落に比較的近い低湿地に植えている。今ここで仮に「植えている」と言ったが、サゴヤシは周知のようにその植物としての本性上、湿原に群生するという性質を特徴としている。人々がこの植物の生育に関与するのは、湿原にサゴヤシの芽を刺しておくことぐらいである。あとはサゴヤシは自然に成長し繁殖していく。サゴヤシとはまことに手間の掛からない食用植物なのである。人々は、サゴヤシが成長して、開花直前にその幹にたっぷりとデンプンを蓄えてくれるのを待つだけである。これはほとんど自然の恵みというものであろう。これでは、とてもサゴヤシを栽培しているとはいえないのではないか。農学者の故中尾佐助氏も、たしか、サゴヤシと人間とのこのような関わり方を「半栽培」と呼ぼうと主張していたり。

これに比べると、イモやバナナの方は、一般的に言って、根栽農耕社会の人々による多年にわたる品種改良と栄養繁殖法の開発、畑地の造成、さらにはヤムイモなどでは除草作業やイモ蔓巻き付け棒の設置など、サゴヤシ「栽培」に比べてかなり手間の掛かる農作業をこなさなければならぬのである。かれらが根栽農耕民と呼ばれるのも当然であろう。このように手間を掛けて育成される作物こそ、栽培植物の名に値するものであろう。

ともあれ、栽培技術の問題はともかくとして、カラワリ川上流域の人々がサゴヤシ「栽培」をはたしてどのように認識しているのかが、当面のわれわれの課題である。根茎類やバナナなどの作物は、村落地に近接した畑地か、もしくは村落地から離れた丘陵斜面で栽培されている。後者の場合には、出作り小屋を建てておくのが普通である。しかもここは、将来の村落地になるかもしれない場所でもある。いずれにしても、村落地、畑地そして出作り小屋あたりは、人間の手によって開発された人間の所有する領域であり、人間のテリトリーないし縄張りであると、住民自身によっても認識されている。そうすると、サゴヤシの生育する低湿地は、住民自身によってどのように認識されているのかといえば、村落地や畑地などが人間の領域であるのに対比して、精霊の棲む領域であるとされているのである。湿原を縦横無尽に流れる数々の水路はすべて命名されていて、固有名を持った単身者の精霊かもしれない家族をなした精霊たちが生息しているのである。精霊たちは、明確な境界は不明ながらも、それぞれ自分の固有のテリトリーを持っていると考えられている。

つまり、村落地や畑地などが人間の領域であるのに対

して、湿原は精霊の領域であるところの地域の人々によって認識されているのである。あるいは、前者が文化に属するのに対して、後者は野生のもの、自然に属すると言い替えてもよいであろう。このように見てくると、サゴヤシは野生の、精霊の領域に生育しているのであるから、住民自身によってもサゴヤシは、人間の手によって栽培されたという意味での文化的な作物ではなく、むしろ野生的な作物、文字通りの「自然の恵み」と認識されているものと考えられるわけである。

そうは言っても、人々が毎日食べているほとんど大半の食物はサゴ・デンブンである。サゴヤシの群生地は野生の精霊の領域であるとはいっても、そのサゴヤシ群生地は住民の家族ごとに分割して排他的に所有されている。湿原や水路、森、そしてそこに棲息する動植物に至るまで、ことごとくがクラン・家族・個人など、様々なレベルで精霊を含めて排他的ではないという意味で、人間の所有とされているなかで、特定家族によって排他的に所有されているサゴヤシ群生地のあり方は、やはり特異である。この意味でサゴヤシ群生地はやはり一種の畑なのである。この点は実に両義的である。サゴヤシ群生地は、野生的なものの領域であるのか、あるいは人間の所有になる文化的な領域であるのか、ということになると、一種のグレー・ゾーンというか、両義的なあいまいな領域なのである。このあたりに、サゴヤシと人間との関わりの特異性があるのかもしれない。こうした、サゴヤシと根栽農耕民としての人間との関わりの特異性を、かれらの語る説話に探ってみようというのが、本論の目論見である。

アラフンディ族のサゴ・デンブン採取起源説話²⁾

アラフンディ族(Arafundi)はカラワリ川上流域の一支流アラフンディ川の支流に住むグループで、人口は400人ほど、1990年には4カ村に分かれて居住していた。アラフンディ川下流に住むイマス族(Yimas)との間には現在は密接な交易関係があるが、言語も大きく異なるし、通婚関係もほとんどない。むしろアラフンディ川源流に住むメアカンブット族(Meakambut)との間の方が、言語的にも文化的にも親縁性が見られる。言語学者 Laycock はアラフンディ語とメアカンブット語とを区別したのであるが、むしろ住民自身には相互に異なるグループ意識はないといった方がよいであろう³⁾。

かれらの食生活は広くセピック川流域の低湿地帯でみられる典型的なサゴ・デンブン依存のタイプである。しかし動物性タンパクはブタや有袋類の猟獲に負っており、漁撈は、カヌーの操船術と同様、まったく下手である⁴⁾。

このことは、かれらが比較的最近にアラフンディ川源流(ここはニューギニア中央山地の縁辺部にあたる)から下山し移住してきたことを物語るものであろう。アラフンディ川源流域に居住していた頃は、おそらく現在のメアカンブット族と同様に、イモ類依存の食生活をおくっていたであろうが、現在の低地帯に移住してきて、急速にサゴ・デンブン依存の食生活に適應していったものと思われる。ここに「サゴ適應」とも言える文化変容のパターンを見出しだしてもよからう。

アラフンディ族のアウイム村(Auimu)で聞き取った次に挙げる説話は、おそらくはそうした「サゴ適應」についての、かれらの自己認識を語るものであろう。

昔、女たちはサゴ打ちをいっさいしなかった。サゴヤシの木を切り倒すことはなくサゴヤシの木の生えている所に出掛けて行って、男がサゴヤシの幹の皮を剥ぎ、そこから滴り落ちてくるサゴ・ミルク(おそらくサゴ・デンブンの溶けた樹液のことか。筆者注)を、女が手で掻き取ってバスケットに入れて、家に持ちかえていたのである。

ある日、男はいつものようにサゴ・ミルクの採取に出掛けようとした。しかし、かれの妻は夫に同行するのを拒み、サゴヤシ林に下りてこず、いつまでも家の中でぐずぐずと滞っていた。そのため、男は一人でサゴヤシ林に出掛けていき、サゴヤシ木の幹皮を切り剥いだだけで、家に戻ってきた。そして妻に不満をぶちまけた、「おまえは、わたしが一人でサゴヤシ林に出掛けてゆくのを見ていたはずだ。それなのに、おまえは、ついにわたしについて来なかった。おかげでサゴ・ミルクは滴り落ちてこなかったのだ」と。男はなおも憤懣やるかたなく、ついにこう決定した、「これからは、わたしがサゴヤシの幹を切り倒すから、おまえはそのサゴヤシの幹を切り開いて、その中身を打ち砕いて粉にしなければならない。これはつらい仕事であるが、おまえたち女の勤めとなるのだ。男はけっしてサゴ打ちをしない」と。こうして、男と女は連れ立ってサゴヤシ林に出掛けてゆき、男が一本のサゴヤシ木を切り倒し、その幹を切り取り、そのあとで女はサゴ打ちを行った。女がサゴ打ちをしている間に、男はサゴヤシの仏灸苞を剥ぎ取ろうとして、その仏灸苞の棘で自分の手を刺してしまった。仏灸苞を剥ぎ取るなんてことも、ほんとうは女がやらなければならないのにと憤慨して、男はナイフを取って、女の首をかき切ってしまった。女は死んだので、その死体を女が打ち砕いておいたサゴ碎粉(サゴヤシの髓質部をサゴ・ピーターで打ち砕いたものを指す。以下同様。筆者注)の中に

混ぜ込んでおいた。

男は妻の死体をサゴ碎粉の中に混ぜ込んでおいて、そのままにして家に帰った。一ヶ月ほどしてから、男はサゴ碎粉を見に行った。サゴ碎粉はちょうどおいしそうに食べ頃に仕上がっていた。男がサゴ・デンブンを取ろうと手を出すと、女の首がサゴ・デンブンの中から現れて、男のペニスに食い付いて離れなくなった。仕方がないので、男は自分のペニスに女の首をくわえさせたまま、家に戻った。夜になっても、女の首はかれのペニスから離れないので、そのまま男と首女とは一緒に寝た。

家の近くの畑に生えているパンノキの周りに、ブタ、ワラビー、バンディクト、クスクス、ヒクイドリ、そしてイヌが仲良く集まって、パンノキの実を取ろうとしていた。それを見た男は一計を案じて首女に言った、「わたしはパンノキの実を取ろうと思う。わたしが木に登ってパンノキの実を下に落とすから、おまえは木の下で待っていて、落ちてくるパンノキの実を拾ってほしいのだよ」と。パンノキの実を早く食べたかったので、首女は男のペニスから離れて、木の下で待っていた。男は木の上に登って下を見ると、動物たちが一塊になっているのが見えた。男は次々とパンノキの実を取って、一塊の動物たちに投げ落とした。そうして男は首女に言った、「今わたしはパンノキの実を投げ落としているから、おまえはそれらを拾い集めなさい」と。男はさらに今一つのパンノキの実を一塊の動物たちに向けて投げ落とした。首女がその実を取ろうとしたので、動物たちは怒って、首女に噛みつき、首女を引き千切って殺してしまった。

男はパンノキから下りて、落ちていたパンノキの実をすべて集めて、一塊の動物たちと一緒に家へ帰った。家の中で、男はパンノキの実を料理し、それを動物たちと一緒に食べた。それから、男は一塊の動物を、ワラビーはワラビーに、バンディクトはバンディクトに、ヒクイドリはヒクイドリに、ブタはブタに、イヌはイヌに、クスクスはクスクスに、別々のグループに分けた。こうして、現在ではすべての動物はそれぞれのグループごとに別れて棲んでいるのである。

[1990年8月24日採集。インフォーマント：バムンアピ・ワイポオ]

この一見奇妙にも思える説話は、サゴ・デンブン採取の始まり、男女の性分業、そして狩猟動物の棲み分けの始まりを説明している。そして、それらのすべてに一人の女の死が関与しているところに特徴があると思われる。

まず最初のサゴ・ミルクを掻き取っていたという点は、筆者にはよく具体的にイメージできない。はたしてそん

なやり方で、サゴ・デンブンを取れるものなのかどうかはわからない。この点をインフォーマントに問いただしではみだが、かれもよく要領をえないのであった。昔の年寄りの言い方にすぎないと言っただけであった。ここでこのミルクは一般に白い樹液を指しているにすぎない。ともあれ、ここでは本来の妻の勤めを怠けた女が、夫によって殺害されたことを確認しておけばいいであろう。

男は怠け者の妻に対して、これからは女がサゴ打ちをしなければならぬと、女の仕事の分担を課すのである。こうして女はこの時以降サゴ打ちをしなくてはならなくなった。セビック川流域の低湿原では、所によってはサゴ打ち作業は男女協働である場合もみられるが、アラバンディ族やイマス族では、もっぱら女性の役割に限定されている。男性はいっさいサゴ打ち作業には参加しないのである。さらに、この話では、男がサゴヤシの仏灸苞を取ろうとして、その棘が手に刺さったので、男が怒って女の首を切り落とすと語られている。このサゴヤシの仏灸苞は、女がサゴ打ちをしているかたわらで、男がサゴヤシの仏灸苞を採っているのであるから、当然にサゴ洗い作業に使われるべきものであったろう。サゴヤシ仏灸苞の主要な用途はなんといってもサゴ洗い用の樋である。他の用途は、単に放置して水を貯めておくくらいのものである。こうした樋の設置もまた女性の役割とされているのである。この点から推し量ると、男がサゴの仏灸苞で手を刺して怒ったのも、これを扱うのが女の役割であるはずなのに、自分の妻はそれを怠けたからだ、ということになるであろう。この話では、ことごとく妻の怠け癖を怒る夫の姿が前面に出ているが、むしろ男女の性分業の起源説話としてとれば、男女の性別役割の侵犯こそがタブーなのであるというメッセージを読みとればいいのではないと思われる。

そうは言っても、この話ではサゴ洗い作業を経てサゴ・デンブンを濾過して採り出すというサゴ・デンブン採取の最終行程は語られていない。その代わりとして、サゴ打ちをした後のサゴ碎粉の塊の中に、首と胴体を分断された女の死体を混ぜ込んでおいたところ、一カ月後にそれが美味しそうなサゴ・デンブンに変化していたと語られているのである。これは何を物語るものなのであろうか。サゴヤシは、周知のように、サゴヤシ幹の髄芯部の繊維束に多量のデンブンを蓄えるが、この柔らかい繊維束をサゴ打ち棒で打ち砕いたものが、ここで言われているサゴ碎粉である。女の死体は、破碎された繊維とデンブンとでべたべたしたサゴ碎粉を身体中にまよって、一ヶ月ほど放置されて、その結果、美味しそうなサゴ・デンブンに変化したのである。いわばサゴ碎粉の被覆(か

ぶりもの)を被った女の身体そのものが、あるいは首はのちに出てくるので、女の胴体そのものが、美味しそうなサゴ・デンブンに変身したのである、とみなせるであろう。サゴ碎粉の被覆をまとった女の胴体のサゴ・デンブンへの変身。こうした発想そのものに、筆者は、根栽農耕文化に固有な食用植物の起源神話としてのハイヌヴェレ型神話のヴァリエントを見てみたいのである。あるいは、こうも読めるかもしれない。すなわち、女は殺害され、身体を分断されて、サゴ碎粉の塊の中に埋葬された。そののちに、その埋葬された女の身体からサゴ・デンブンが生まれ出た、というように、このように読んでも、ますますハイヌヴェレ神話に類似してくるのである。なぜならば、ハイヌヴェレもまたマロ踊りの広場で殺害され穴の中に埋められるのであり、その結果としてハイヌヴェレの切り刻まれた身体の断片から、さまざまなイモ類が生まれたと語られているからである。ハイヌヴェレはマロ踊りという特別の広場の土中に埋められたのであるが、われわれの説話もまたサゴ打ちの現場という特別の場所で、しかも土中ではなくサゴ碎粉の塊の中に埋められたのである。土の中からイモが生まれた事情とまさに対応するように、サゴ碎粉の中からサゴ・デンブンが生まれたのである。土とイモとの関係は、サゴ碎粉とサゴ・デンブンとの関係に相い等しい。

マロ踊りの広場とは、ウエマーレ族にとっては、村落のもっとも中心的な神聖な場所であると考えられるのに対して、アラフンディ族にとってのサゴ打ちの現場は、先述したように、村落からみて周縁的な場所であり、また野生の精霊の領域とも人間の領域ともどちらともつかない両義的な場であった。つまり、まったく新しい食物が生まれ出る舞台は、ウエマーレ族の神話が中心的な場所であるのに対して、アラフンディ族の説話が周縁的な場所である。ここに、中心と周縁との逆転関係を見ることができるのである。

以下のハイヌヴェレ神話とアラフンディ説話との対比は、いわゆるウエマーレ族神話とアラフンディ族説話との比較ではなく、あくまでアラフンディ族の説話世界という場において行うことにしたい。その理由は、現在のアラフンディ族の中核メンバーの祖先たち(かれらは当然ながらアラフンディ族であるとは限らない)が居住していたと想定される源郷の地では、根栽栽培民としての生活様式と世界像を持っていたと考えられる。そこでの栽培植物の起源神話は、Ad. イェンゼンに倣って、ハイヌヴェレ型であったとの仮説的前提に立ち、そこからどのような構造的変換を介して現在のアラフンディ族のサゴ・デンブン採取起源説話が現れ出たのであろうか、といった

仮想的源郷と現在の生活との間の「距離」を測定してみたいからである。すなわち、筆者の「サゴ適応」仮説に基づいて、ハイヌヴェレ神話とアラフンディ説話との対比を行うのである。このような作業があるいは可能であるとすれば、それはウエマーレ族もアラフンディ族もともに広義の根栽農耕文化圏に包含され、そして類似の生態環境で暮らしているからである。そしてこのような作業に利点があるとすれば、Ad. イェンゼンがあくまで単一かつ同型の世界像として抽出したハイヌヴェレ型神話素が、あながいに構造的変換を介した固有の発展類型を持っているかもしれないことを示唆しうることである。

ハイヌヴェレ神話では、イモなどの栽培植物そのものが生れたとされているのであるが、われわれの所説の説話は、サゴ・デンブンという食糧そのものが生れたとされているのであり、この点でも異なっている。栽培植物としてのイモは、これからさらに人間の手によって育成され、実った根茎を食糧にするのである。他方でサゴ・デンブンは、もはや料理を待つだけになった食糧である。同じ植物性の食物であることでは共通しているが、一方が生きている植物であるのに対して、他方は生きていた植物が切り倒され叩きつぶされたという意味で、すでに死んでいる植物である。ここにわれわれは、生と死との逆転関係を読みとることができるわけである。

すなわち、人間にとってまったく新たな植物性食物が生れたと語っていることで共通しているのであるが、ハイヌヴェレ神話とアラフンディ説話とは、その生れた舞台が中心と周縁、その生れた食物が生きているものと死んでいるものというように、相互に鏡像のように逆転した関係にあるのである。

以上をまとめてみると、

A 図式

女の死:	土	=	サゴ碎粉塊
生成:	イモ	=	サゴ・デンブン

B 図式

舞台:	中心	—————	周縁
食物:	生	—————	死

ということになる。A 図式の新たに生成したものであるイモとサゴ・デンブンの対立は、B 図式の生きている植物性食物と死んでいるそれとの対立とまったく同一である。後者の対立はまた生と死という逆転関係にある。そうであるならば、A 図式の upper 段の、女の死体が埋められたところの、土の中とサゴ碎粉塊の中という関係にも、

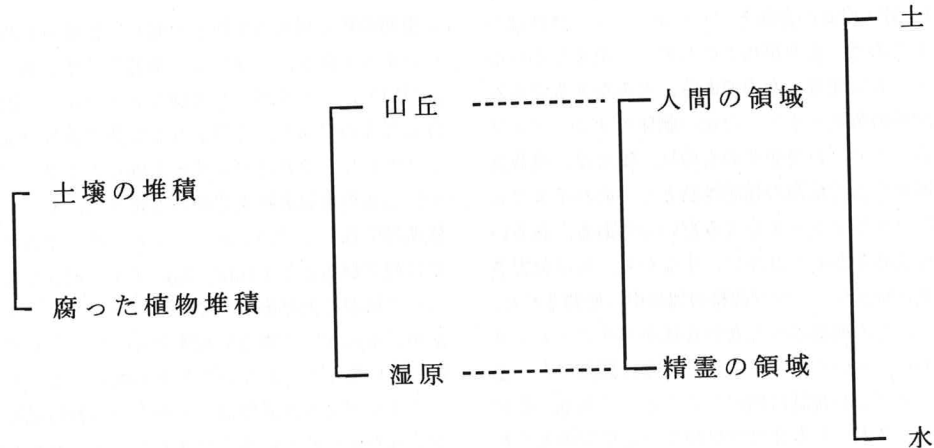


図2 アラフンディ説話の図式C

なんらかの逆転対立がみられるのであろうか。

ところで、サゴ碎粉は、サゴ洗いをしてデンプンを絞り取ったあとの残り屑として、サゴヤシ林の湿原に捨てられる。その残り屑はほとんどがサゴヤシ木髓芯の植物性の繊維質である。そして、それらが捨てられる湿原そのものが、土壌のまったくない、半腐蝕状の植物の堆積から成っている。要するに湿原とは、半腐蝕状の植物繊維の塊なのである。そしてサゴ碎粉もまた、やがてはそうした湿原を構成する半腐蝕植物繊維塊に同化してゆく運命にあるわけである。つまりサゴ碎粉とは腐蝕した植物のメトニミーなのである。

こうしてわれわれは、ハイヌヴェレが埋められた土の穴の中を土壌の堆積と読み替えてみれば、ハイヌヴェレ神話とアラフンディ説話との間で、女が埋められたところが、土壌の堆積と腐った植物の堆積という対立項があることが分るのである。土壌の堆積と腐った植物の堆積との対立はそれほど際立ったものとは思われない。腐った植物の堆積がやがては土壌へと変貌してゆくことはよく知られているからである。二つの対立項は対立ともいえないような漸進的変貌の連続性の中にある。しかしながら、それぞれの項が共示するものは様相が異なる。すなわち、腐った植物の堆積は湿原の一部であり、そのメトニミーである。また土壌の堆積は山丘のメトニミーである。ここに、もっぱら人間の領域とみなされている山丘ともっぱら精霊の領域とみなされている湿原という、セーラム島も含めて広義のニューギニア低地社会一帯で広く認識され分別されているところのコスモロジカルな二つの大きな空間領域の対立がみえてくるのである(図2)。

もちろん、もっぱら祖霊の領域とされていて、人々の

祖先たちの源郷とみなされている高い山々については、ここでは考慮していない。ともあれ、上記の図式からも判明するように、当初の土壌と腐った植物というそれほど際立った対立とも思われなかった二つの項が、実は人間の領域と精霊の領域という二大空間カテゴリーの対立項の関係の縮約であったのである。

さらに言えば、精霊の領域とは水の世界であり、これに対して人間の領域とは土の世界である。なぜならば、アラフンディ族の説話世界においては、水の世界はつねに冥界であり、かれらにとっての重要な儀礼財のほとんど、たとえば木皮画、顔料、割目太鼓(ガラムット)、竹笛などがすべて水界の精霊から贈与されたと語られており、その水界では、現在の地上の人間の儀礼とまったく同一の儀礼が行われていて、そうした儀礼の本来の持主は、水界の精霊たちであったとされているからである。水界はつねに地上の人間の世界と対峙している、もうひとつの世界なのである。

以上にみてきたように、土壌とサゴ碎粉の堆積との間には、人間の領域と精霊の領域という対立、あるいは土と水の対立が秘められていたのである。土壌とサゴ碎粉の堆積との対立は、人間の領域と精霊の領域との対立のメタファーであり、その縮約である。かくしてわれわれは、次のように言うことができる。すなわち、女の身体が埋められた場所が、ウェマーレ族のハイヌヴェレ神話ではマロ踊りの開催された村の広場の土の穴の中であったが、他方でアラフンディ族の説話ではサゴ碎粉の堆積の中であった。ハイヌヴェレの埋められた土の中と、アラフンディの女の埋められたサゴ碎粉の中との間には、一見すると大きな対立関係はないようではあるが、実は

そこには人間の領域と精霊の領域、あるいは土と水という重大な対立が秘められていたのである。

さらに言えば、すでに分析したように、ハイヌヴェレが殺され埋められた場所が村の中心の広場であり、その土の穴の中であったが、それに対してアラフンディの女は村の周縁のサゴヤシ湿地であり、そのサゴ碎粉の堆積の中であった、というように、二つの説話の間には相互に対応する項目が逆転し対立しあっている。土の穴の中とサゴ碎粉の中との対立が、背後に人間の領域と精霊の領域という二大空間カテゴリーを秘めていることはすでに述べた。そして、女の身体から新しく生れた食物においても、ハイヌヴェレからは生きて成長するイモであるのに対して、アラフンディの女からはすでに料理されるのを待つだけの、その意味ですでに死んでいるサゴ・デンブンが生れた、と言われているように、二つの説話の間には相互に対応する項目が、生きたものと死んだものというように、逆転し対立しあっているのである。このようにハイヌヴェレ神話とアラフンディ女の説話とは、重要な主食ともなっている植物性食糧の起源がある女の殺害とその身体からの食糧の誕生に由来すると語ることで共通しているのであるが、その話の展開する場面での対応する項目の間に、実に細部にわたるまでに相互に逆転し対立しあった関係がみられるのである。このことは、おそらく偶然ではありえないと、筆者には思われる。すなわち、これは一方の民族集団から他方の民族集団への説話の移入と受容とがあったのであろう。ハイヌヴェレ神話の方が、原古の半神の殺害によってイモなどの栽培植物が生れただけでなく、その事件をきっかけにして諸動物や諸部族が生れ、さらには人間の死すべき宿命もまたこの時から始まったと語られており、これはまさに神話の名に値するコスモロジカルな展開をもっている。これに比べればやはり、アラフンディのサゴ・デンブンの起源説話の方は、コスモロジカルな展開という点では貧しく、死の起源のモチーフも明示的にはみられない。こうして比較してみると、やはりなんらかのハイヌヴェレ・タイプの栽培植物起源神話がアラフンディ族のサゴ・デンブンの起源を説明するために導入されたのであろうと考えるのが妥当であろう³⁾。そして、その話型の受容の際に、全体の展開が貧しくなり、かつ話の場面を構成する項目に逆転が生じているのである。この点については、われわれはレヴィ＝ストロースの次の示唆を思い出さざるをえない。すなわち「神話的図式は、一つの民族から他の民族へ移転され、そしてそこには言語・社会組織そして生活方法の相違が存在し、神話を伝達させるのを困難にしている場合、それは貧困化され混乱させられ始め

る。しかし、その大筋のすべてを失うことによって究極には抹消されるかわりに、その神話が逆転され、その精度の一部を保存するといった限界状況に人は出会うことができる」(Levi-Strauss 1967: 57) と。

ただし、筆者はアラフンディ族にこうした話型を伝えた民族をなにもセーラム島のウェマーレ族であると主張しているつもりはない。典型的な根栽農耕民であるニューギニアの諸民族で、典型的なハイヌヴェレ型の栽培植物起源神話を持っている集団であれば、その候補にあげられるかもしれないと示唆するだけである。筆者は、その集団を現在のアラフンディ族の中核メンバーの祖先たちが住んだ源郷の地であろうと想定しているが、その想定地域については未調査であるため、今のところ何とも言えないのである。

さて、C 図式の分析によれば、土壌とサゴ碎粉堆積との対立は、人間の領域と精霊の領域との対立の縮約であった。これが妥当なものであるとすれば、この「縮約」は何を意味するのであろうか。アラフンディ族においては、人間の領域と精霊の領域、あるいは地上の世界と水の世界とは相互に対峙しあう、まったく別個の世界であったことを、ここに想起しなければならない。相互の侵犯はきわめて危険である。水界の精霊タキヤが川から上がって、村を襲い人を食べる話には事欠かないのである。こうした大きな対立を、より小さな対立に置き換えて、その対立を緩和することに、この「縮約」の意味があったのであろう。いわばソフト・ランディングである。この軟着陸の方法によって、アラフンディ族は自分たちの主食となるサゴ・デンブンを手に入れたのである。かれらの先祖とおそらく言語的文化的系統が同種であろう山奥のメアカンブット族は、いまだサゴ・デンブンは主食とはせず、タロイモやヤムイモに依存しているのである。アラフンディ族もまた近い過去には同じ生活をしていたのであろう。そして今や、かれらはサゴ・デンブン依存の生活へと「サゴ適応」したのである。「サゴ適応」にあたっては、かれらは主食であるサゴ・デンブンの起源説話を持たねばならなかったのであろう⁴⁾。

サゴ・デンブン料理と白い人の起源説話

サゴ・デンブン採取にまつわる説話をフィールドノートの中にあたってみると、不思議な話にぶつかることがある。ここでは唐突ながら白い人がどうして生れたか、という説話を検討してみよう。

アラフンディ族の文化英雄神アベの事跡を語る長い神話の中に、アベがサゴ人間に化けて、原古の女たちにサゴ料理を教え、ついでに人々の身体に性器を与えて性交

行為を教えたという部分がある。以下にそれを呈示してみよう。

ワニの精霊ワングマカンがアベに言った、「あなたはナンドゥクム山にとどまっていなさい。そしてもし湿原に煙が上がっているのを見たら、そこへ行ってみたいといい。そこには美しい女がいるはずだから」と。そのため、アベはじっとナンドゥクム山に待機していると、ある日、湿原に一筋の煙が上がっているのを確認した。アベがその場所へ行ってみると、二人の姉妹がサゴヤシを切り、サゴ打ちをしているのを見つけた。アベは二人に気付かれないようにしてサゴヤシ木に上り、自分の身体にサゴヤシの葉をまもって隠れた。二人の姉妹はその間サゴ洗いを行っていた。そして、二人がサゴ洗い用の樋に堪っている水の中に、アベの顔を見つけた。妹の方が先に水の中にアベの顔を見つけたので、姉にこちらに来て見るように言った。姉はやって来て、不思議に思って、樋の中の水を捨ててよく見ようとしたところ、樋の中にはだれもいなかった。樋の底にはだれもおらず、ただサゴ・デンプンが溜まっているだけであった。姉は妹に言った、「きっとあの人はサゴヤシの中にいるはずだから、サゴヤシ木を切り倒しなさい」と。それで妹は次々とサゴヤシを切り倒していった。ついに二本のサゴヤシだけを残すばかりとなった。そのうちの一本も切り倒したが、やはり誰も見付からなかった。ついに最後の一本も切り倒してみたところ、一人の男がそこに居た。姉妹は、その男アベを掴まえて、男の身体にまもっているサゴヤシの葉の衣装を脱がせようとした。サゴヤシの葉を脱がせると、その下にはサゴヤシの樹皮があった。その樹皮も脱がせてみると、樹皮の黒い皮と白い木髄とに身体が別れた。白い木髄のほうは白人となり、黒い皮のほうはわれわれ黒人となった。こうして世界に黒い人と白い人とが生れたのである。

そこで姉は妹に言った、「わたしはこの男と結婚するよ」と。妹は、「わたしのほうが、この男を見つけたのだから、わたしが結婚するわ」と反論した。二人の姉妹は、男を争って、喧嘩をした。アベがその喧嘩に割って入って、妹に言った、「わたしはあなたが嫌いだ。お姉さんの方と結婚するよ」と。

姉はサゴ・デンプンを網袋に入れて網袋を担いだ。そして帰宅することになった。姉が先に立ち、次にアベが、しんがりに妹の順になって、家路についた。家に着くとアベは家の床下に隠れた。姉妹はそのまま黙って家の中へ上がっていった。家の中には姉妹の夫である黒いイヌが居たが、姉妹は協同でそのイヌの夫を殺してしまった。

そして、これからは二人の共同の夫はアベであるということにした。殺したイヌは外へ捨てた。その時、姉妹の父母が帰宅して、イヌの死体を見付けた。父母は娘たちに尋ねた、「おまえたちは、どうしてイヌを殺したのだね?」と。姉妹は、「お父さん、お母さん、きっと今夜おもしろいものをみられるでしょう」とだけ答えた。そして二人は外に出た。外では、アベが出てきて、姉妹に言った、「あなたたちは、家の中で、右足を立て、その右足の下に右腕をくぐらせて、座りなさい。床の上にサゴヤシの葉を敷いて、その上にサゴ・デンプンの塊を置き、そうしてあなたの右手でサゴ・デンプンの団子を作って、サゴの葉でくるみ、火にかざして焼きなさい。焼き終わったら、サゴ団子を床の上に置いて、わたしを呼びなさい。わたしは、家の中に入っていきからね」と。姉妹が、アベの言い付けどおりにすると、アベは家の中へ入ってきて、姉妹とその父母や兄弟の見ている前に、どっかりと座り、サゴ団子の料理を食べた。それを見ていて、かれらは全員幸福な気分になった。アベは、「このように、けっして男は料理はしないものなのだ。男はただ女の料理してくれたものを食べるだけなのだよ」と言った。こうして、アベはかれらの家族となった。しかしアベの妻たちには、まだワギナがなかった。妻の兄弟たちにもペニスがなかった。ただアベだけがペニスを持っていた。そこでアベはかれらにペニスとワギナを作ってやることにした。野鶏の卵を手に入れて、それを二つに割り、姉の下半身に取り付けてやって、そうして女とアベは性交をした。それから妹とその兄の妻にもワギナをこしらえてやって、彼女達とも性交した。アベは三人の女と性交したのである。そして、そのあとで、野生のタロイモの根茎を取ってきて、イモの先端の皮を剥いで小さな穴を開け、それを姉妹の父親や兄弟の下半身に取り付けてやって、ペニスにした。アベはかれらにも夫婦で性交をするように、先程わたしがしていたように、しなさい、と教えてやった。こうして、人間は男女の交わりを覚えたのである。

[1990年8月23日採集。インフォーマント: ヤビキ・タバイン]

この話には、セビック川流域の低地社会に広く見出されるフォークロアの数々がちりばめられている。ことに外部から来訪し木の上に隠れた男が水鏡に映っていて、それを女が見付ける場面は、ニューギニアのみならず、オセアニア圏に広く分布しているし、また我が古代日本の記紀神話の海幸彦ヒコホホデミが海神の宮を訪れる場面でも語られていることは周知のことであろう。ともあ

れ、われわれの関心は、この場がサゴ・デンブン採取と関わっていることにある。前節で挙げた説話では語られることのなかったサゴ洗いからサゴ・デンブン料理に至るまでの行程が、ここではもっぱらテーマとなっているのである。

女たちが湿原でサゴ洗いをしていると、そこへ異形の男がやってくる。なにせ、この男の身体はサゴヤシでできていたからである。サゴヤシ木の上に隠れていたサゴヤシ人間なのである。身体がサゴ葉柄繊維で覆われた異形の者は、この話を語るアラフンディ族には見られないが、この地方のさらにセピック川本流に近接し、サゴ・デンブン依存の経済に長年従ってきた別のグループ、たとえばアランプラック族 (Alamblak) やカプリマン族 (Kapliman)、カニンガラ族 (Kaningara) などの仮面仮装の草葎神の形象として儀礼において現れるのである。おそらく、こうした草葎神の伝承がアラフンディ族に移転されたのであろう。われわれは、この点にもアラフンディ族の「サゴ適応」の一側面を見出だしてもよいのではないか。

女たちは、この異形の男を手に入れるために、サゴヤシをすべて切り倒してしまう。そして、やっと見付けた男の身体からサゴヤシの葉を取り捨て、さらに男の身体を引き裂いて、サゴヤシの樹皮とサゴヤシの木髓とに分けてしまうのである。これは、まさにサゴ打ちの前段階の作業そのものである。なぜならば、その作業では、サゴヤシ木はまず切り倒されて、幹を丸太にされ、その後その丸太の樹皮を裂き剥いて、内部の髓を露出させてから、サゴ打ちに取り掛かるからである。こうした作業はすべて女の仕事とされている。まさに異形のサゴヤシ男は、女たちの手に掛かって、丸裸にされ、その正体を女たちに曝したのである。

異形のサゴヤシ男は正体を曝すことによって、二種類の人間を生み出したと語られている。すなわち、黒い人と白い人とである。この説話を語ったインフォーマントは、ここから黒いパプア人と白いヨーロッパ人とが出現したと、自らの註釈をはさんでいるのである。ニューギニアの「生きている」説話の語りでは、このような付加は、しばしば行われる。それにしてもこの部分はなんとなく付けたしのような感じである。その証拠に、異伝では、アベの身体は、右半身が白くて美しく、左半身が黒くて湿原の泥のようであった、と語っているだけである。このことは、おそらくアベの身体がサゴヤシの幹からできていたという点を表現しているのであろう。このことから、アベが単にサゴヤシの葉を身に付けて隠れていたのではなく、まさにサゴヤシ男という異形の姿で女た

ちの前に現れたのであることを意味していることが判明するのである。

しかしながら、なぜアベの身体を分けることで、白い人と黒い人とが生れたというモチーフが付け加わったのであろうか。なぜ、ことさらに、この箇所では白い人の起源を語らねばならなかったのであろうか。われわれは、この点にこだわってみよう。

サゴ・デンブン採取作業と白い人の起源との間の意味連関とは何であったのか。われわれは、前述の異伝で右半身が白くて美しいと表現していたことに注目しなければならない。「白くて美しい」と語っている点は、白い人は即ちヨーロッパ人であると直ちにインフォーマントがみなしていることに表れているように、おそらく白人と出会って以来、白人の優越を認めざるをえなかったセピックの人々の屈折した感情が反映しているのであろう。しかしながらサゴヤシ男の身体が腑分けされて、そのサゴヤシ幹髓の方が白い人になったのである。この場合、サゴヤシ男アベは人間以前の人間というか、半神デマのような存在であるから、その身体が左右に分れて、右半身が白く、左半身が黒いという意味は、この時に白い右半身と黒い左半身の人間が生れたのであると解釈できるのではないか。すなわち、人間という存在は、白い身体と黒い身体とから成っているという観念が、ここに見出だされるわけである。実際にヨーロッパ人に会う以前から、白い身体の人間という観念を持っていたと思われる⁷⁾。この点は、ひとえにアラフンディ族のみならず、広くニューギニア世界に共有されている観念ではあるが、白い身体の人間とは、すなわち死んだ人間、死者である。ニューギニア高地地方で、1930年代に初めてヨーロッパ人と接触した人々が、当初、かれらヨーロッパ人のことを自分たちの死んだ祖父母であると認識したことは、つとに知られている (Connolly & Anderson 1987: chap.3)。つまり、この説話に述べられているサゴヤシ人間の身体が分れて、白い人間と黒い人間とが生れたというところは、人間という存在は黒い生きている人間と白い死んだ人間とから構成されているのであるという観念の表明であると、握えることができるわけである。この解釈がもし首肯できるものであるとすれば、この説話のこの部分は、人間には生きている者と死んでいる者とが存在するのであるが、それはまさにこの時、つまりサゴヤシ人間の身体が二つに分けられた時に始まる、ということを表明していることになるであろう。つまり、人間にとって死はこの時に始まったということである。これは、人間にとっての死の起源を語っているのである。

二人の姉妹は、サゴ打ちをしている時に、サゴヤシ人

イモの起源

サゴ・デンプン料理の起源

人間の死と諸集団の起源

人間の死と生殖の起源

図3 アラフンディ説話における等式

間を捕まえた。そしてサゴヤシ木の髓芯を取り出すように、サゴヤシ人間の身体を二つに分解し、その結果として、この世界に死者と生者、生きている人間と死んでいる人間とが生み出された。人間の死の始まりである。この説話ではその後に、アベが姉妹に対して、女がどのようににサゴ・デンプンの料理をするべきかを伝授し、さらにそれまでは性器を持たなかった人間に性器を与えて、あまつさえ性交の仕方まで伝授するのである。つまり、サゴ・デンプン料理と性の起源が語られているわけである。説話はこの後に、人間は性交をおぼえて多くの人間を出産するようになったと語っている。人間にとって、死と生殖との起源はほぼ同時に起こっているのである。

以上のように、この説話を読み解くと、サゴ・デンプン採取作業からサゴ・デンプン料理の始まりまでの一連のプロセスの中に、人間の死と生殖の起源が起こっているということになる。こうした説話のシークエンスは、われわれにまたもやハイヌヴェレ型の神話を想起させるものになる。なぜならば、ウエマーレ族の伝えるハイヌヴェレ神話においても、ハイヌヴェレが殺されたことを知った原古の人格であるバナナから生れたサテネは、怒って人間に死を与えるからである。神話は次のように語る；

だが、サテネは人間たちに言った、「わたしは今日のうちにもおまえたちのもとから立ち去る。おまえたちは地上でわたしの姿を見ることはもうないだろう。おまえたちが死んだあとでようやくわたしと再会するだろう。だがその場合でも、おまえたちはわたしのもとに来るまで難儀な旅を経なければならぬ。」このときムルア・サテネは地上から姿を消し、以来西セラムの南方の死の山サラファにニトゥ(精霊)となって住んでいる。彼女のもとに行きたいものは、まず死ななければならない。サラ

ファへの道は八つの山を越え、その各々に別の八つのニトゥが住んでいる。この時より地上に人間のほかに動物と精霊が存在するようになった (Jensen 1966: 58)。

ハイヌヴェレ神話では、栽培植物としてのイモの起源と同時に、人間の諸集団、動物そして精霊の起源、さらには人間の死の起源が語られているのに対して、アラフンディの説話では、サゴ・デンプン料理の起源と同時に、人間の死と生殖の起源が語られているという違いはある。しかしながら、ハイヌヴェレ神話において人間の死の起源とともに、現在存在する人間の諸集団も生れたという意味は、諸集団を構成する個々の人間が次々と誕生しなければならないということ、当然として暗示していると読むことができよう。したがって、ハイヌヴェレ神話のイモの起源と人間の死および諸集団の起源を語る部分は、アラフンディ説話のサゴ・デンプン料理の起源と人間の死と生殖の起源とに対応しあっているのである(図3)。

このような等式が成り立つとすれば、上段のイモの起源とサゴ・デンプン料理の起源とが相互に対応する項であることになるであろう。一方のイモが生きた栽培植物そのものであるのに対して、他方のサゴ・デンプン料理は火にかけられた植物性食物である。どちらも植物性食物である点では同じであるが、一方が生まのものであるのに対し、他方は火にかけられたものである。あるいは、一方が生きた植物であるのに対し、他方は死んだ植物であるということも可能であろう。ここにも、われわれは、生と死という逆転した対立関係を見出すことができるのである(図4)。

かくして、われわれはここでもまた、前節で分析したものと同様の、人間が初めて獲得した植物性食物にかかわる、生から死への逆転という神話移転のドラマを見るのである。すなわち、ハイヌヴェレ型の神話からのアラ

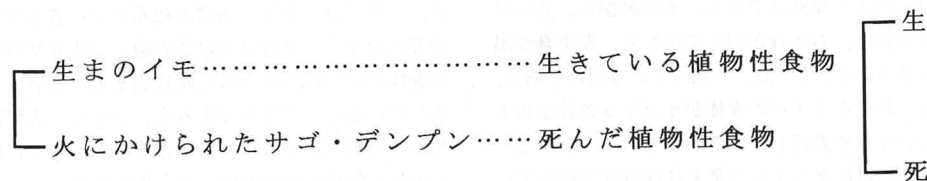


図4 アラフンディ説話における生と死の逆転した対立関係

フンディの「サゴ適応」の起源説話への移転である。

白い人から白人起源へ

前節では、「白い人」がヨーロッパ人のことなのか、それとも白い死者のことなのか、どちらとも言えないような説話を検討した。ここでは、われわれは明らかにヨーロッパ人の始まりを語る説話に出会うことになる。それは、アラフンディ族のテリトリーの西方の大湿原に住むカニンガラ族のあるクランの始祖にまつわる説話である。そしてこの話においても、やはりサゴ・デンブンの料理法と結びついていることを知るのである。

ガルマリオ・クランの始祖マリアンメイがまだクンブンガ山に居た頃、かれにはシアブという弟があった。ある日、シアブが精霊堂のなかで座っていると、マリアンメイの妻が精霊堂の近くのチューリップ木⁸⁾に登って、チューリップ葉を摘み取っていた(チューリップ葉は野菜スープの食材)。シアブは精霊堂のなかで野生サゴヤシ木皮に樹皮画を描いていた。チューリップ木の上からそれを覗き見たマリアンメイの妻は、シアブに叫んだ、「あら、その絵はわたしの顔だわ」と。この時には、マリアンメイは一人でイヌを連れて森に狩りに出掛けていた。マリアンメイの妻は、サゴヤシ葉製の湯槽の中にサゴ・デンブンを入れて、サゴ団子の料理を始めた。彼女はシアブに向かって叫んだ、「シアブよ、あなたもこの湯槽の中に入りなさい。そしたら、わたしがあなたの皮膚をきれいに白く洗ってあげるわ」と。シアブがなにも答えないうでいると、彼女は湯槽を精霊堂の床下に持ち込もうとした。シアブはあわてて、言った、「待ちなさい、女が精霊堂に入ってはいけませんよ。それはタブーなのだよ」と。しかし、彼女はその忠告を聞かずに、無理やりに、精霊堂の床下に湯槽を持ち込んでしまった。シアブはついに彼女の誘惑に負けて、彼女と一緒に湯槽の中に入り、お互いに膚を合せて体を洗い、そのためシアブの皮膚は白くきれいになった。そしてシアブは兄の妻と性交をしてしまった。兄の妻の膚には、弟の匂いが残った。マリアンメイが森から帰ってくると、妻の膚に弟の移り香がするの気がついた。マリアンメイは妻にたずねた、「どうしておまえの膚からシアブの匂いがするのだね?」と。妻はなにも答えられなかった。マリアンメイは妻と弟の間になにがあったか覚った。

翌朝、マリアンメイは一本のココナツツ木を切り倒して、その木でカヌーを作った。カヌーのへさきにはワニの彫刻も施した。そして弟に命じた、「シアブよ、おまえはこのカヌーに乗って、匂いの強いトゥクットウの葉を

採りに行きなさい」と。シアブは仕方なしに出掛けた。しかし、シアブはココナツツ木のカヌーには乗らずに、かれの右足は岸辺にかけ、左足は川の中に入れて、川を跨いだ。するとカヌーはかれの両足の間を通して、川の下流に流れていった。それを見て、シアブは泳いだ。ココナツツ木のカヌーとシアブとは、一緒に川を下って行って、アングラム(Angoram)に到着した。それからさらにインブアンド(Imbuando)に下った。インブアンドで、シアブはココナツツ木のカヌーの船腹を石刃ナイフで切り裂いたところ、その中からワニが生まれた。ワニが生まれ出た後のカヌーは、船体の中がきれいに切り開かれていた。シアブはその船体の中に寝そべって、自分の身体を太陽に当てた。するとシアブの皮膚は以前にも増して、すっかり白くきれいになってしまった。

[この後は、マリアンメイがシアブを追っ掛けてきて、アングラムやインブアンドで互いに闘い合った。最後にシアブは、たまたまに、カヌーで海へと逃げた。そしてついにシアブはオーストラリアへと逃げのびた。]

マリアンメイはカニンガラに帰ってきた。しかし弟のシアブはオーストラリアへ行ったまま、帰ってこない。シアブの顔は2ドル札に悪魔として残っている。シアブの子孫はオーストラリア人である。だからシアブの子孫のオーストラリア人の皮膚は白いのである。

[1993年8月6日採集。インフォーマント: マーチン・カリ]⁹⁾

この話は明らかに新しい民話ともいべき性格のものであろう。インフォーマントの老人は大いに笑い、筆者もつられて笑いながら聞き取りをしたことに現れているように、この話はほとんど笑話のようなものである。これを語ったインフォーマントの老人は、若い頃にラバウルや香港までも行ったことがあったらしい。そのためか、兄の妻と密通する男が、こともあろうに兄の妻と一緒に入浴するなどという場面が描かれている。だいたいこの人々は、湯に入浴の習慣など持っていない。ましてや、男女が一緒に入浴して、性交を行うなど聞いたことがない。また、このような状況で性交をすることに魅惑を感じているとも思えないのである。この場面は、どうしても近代西欧的社会的ポルノグラフィーの影響が反映していると解釈すべきものであろう。しかしながら、おそらく湯浴みする習慣が想像できないかれらが、そうした場面をあえて想像するとしたら、やはり湯浴みといえば、サゴ・デンブンを煮るための湯槽のことしか思い浮かばないのも当然であろう。

そうは言っても、ここには伝統的な説話モチーフが、

多く見られることもまた確かである。まず、女が精霊堂の中を覗くなどということは、重大なタブーの侵犯である。そして女が精霊堂の近くのチューリップ木に登っていて、精霊堂を覗き込むというモチーフは、説話ではしばしば語られている。むしろ女によるタブー侵犯の代表例であると言ってよいのである。さらに、男女が一緒に水浴するという点もまた、重大なタブーの侵犯である。だいたい水浴場は戸外にあって決まった場所なので、だれにも気付かれずに男女が一緒に水浴するなど、日常生活では考えられない行為である。

また、妻の姦通相手の男と闘う話もまた多いし、日常生活の一コマでもある。そのため、この説話で特徴なことは、やはり、シアブがサゴ団子料理用の湯槽に入って、身体を洗ったために、シアブの身体が白く変わったところであろう。さらに言えば、シアブの身体をカヌーの丸い底に横たえて太陽に曝すと、さらにいっそう身体が白くなったと語られている点であろう。湯に通して煮立て、さらにその後で日光に曝すというのは、サゴ団子の料理法そのものであろう。シアブとは、まさにサゴ団子と置き換え可能な、サゴ団子のメタファーであるといえるわけである。このように握えれば、この説話は、前節で分析したサゴ・デンブン料理と白い人の起源説話のヴァリエーションでもあると考えられるのである。前節の説話では、女たちがサゴヤシ人間アベの身体を腑分けして白い人と黒い人とを生み出して後に、アベはサゴ・デンブンの料理法を女たちに伝授しているのに対して、この説話では、シアブ自身がサゴ団子として女の手で料理されて後に、シアブ自身が白い人に変身するのである。どうもここには、説話シーケンスのねじれた逆転置換が見られるようである。

以上の点が首肯できるものであるとすれば、前節の分析に従ってシアブもまた、何程かは、白い人すなわち死者であるというニューギニア的メタファーを分け持っていることであろう。その証拠に、この説話の最後にシアブはオーストラリアの2ドル札に悪魔の顔として残っていると語られているのである。シアブのように怨みをのんで川下へ追放された者が、邪悪な死霊となって村に帰還してくるという話は多いのである。神と悪魔の絶対的な対立を理解しないカニンガラの人々にとって、悪魔とはせいぜいこのような邪悪な死者であると考えねばならないであろう。

また、ココナツ木でできたカヌーの船体を切り裂いたら、中からワニが生れた、さらにワニの生れ出たココヤシのカヌーの底に横たわったシアブがさらにいっそう白くなったという点は、ココヤシ木からワニという動物

と死すべき人間が生れたとも解釈できるであろう。これはまた、バナナ木から生れた原古の人間がハイヌヴェレ殺しの罪を犯したことの結果として、ある人は諸動物になり、別の人は死すべき人間となったというウエマーレ族のハイヌヴェレ神話と対応するモチーフを持っているのである。シアブもまた兄の妻との姦通という罪を背負っていたのであるから、こうしてわれわれは、この説話にも、貧困化しているとはいえ、やはりハイヌヴェレ型の神話と同一の構造を見出だすのである。

結論

われわれは、カラワリ川上流域の地域、アラフンディ族とカニンガラ族から採集された説話のなかで、ことにサゴヤシやサゴ・デンブン採取と料理にかかわるものを検討することによって、次の結論を得た。すなわち、(1) サゴ・デンブン採取と料理の起源に関わる説話には、あきらかに Ad. イェンゼンの主張するハイヌヴェレ型神話と同一の構造が見出だされる。(2) しかし、ハイヌヴェレ型神話がイモなどの栽培植物そのものの起源を語っているのに対して、われわれの説話では、サゴヤシの起源を語っていることはなく、むしろサゴ・デンブンを採取し料理するという技術の起源を語っていることにおいて相違している。(3) その理由は、おそらくサゴヤシという植物がニューギニア人自身によっても栽培植物とは認識されていないことと関連しているのであろうが、(4) それでもなおかつ、そこに明らかに、貧困化されているとはいえ、ハイヌヴェレ型の神話構造が見出だされるのは、アラフンディ族やカニンガラ族が過去にはサゴ・デンブンを主食とはしない地域の出身であり、低地湿原に移住しサゴ・デンブン依存の生活に適応しなければならなかった歴史的事情を反映しているものと見られる。そのため本来はイモという栽培植物の起源神話であったものを、サゴ・デンブン採取説話として変換させたのである。これを指して筆者は「サゴ適応」と呼びたい。(5) しかし、その変換に当たっては、本来のハイヌヴェレ型神話からの貧困化と構造因子の逆転が見られる。(6) さらに、オーストラリア人の起源を語る説話においては、構造のねじれさえ見出だされる。

注

- 1) 以下、筆者がフィールドで収集した話に対して、いわゆる神話、伝説、昔話を含んだ上位概念としての「説話」という用語を使うことにする。調査時のカラワリ川上流域では、主にキリスト教ミッションナリーの強い指導の下で、大半のイニシエーション儀礼が

禁圧されていて、本来なら儀礼の場で語り出されるはずの神話が、まさに生きている秘密の神話としては存在していない現状にある。こうした現状で、インフォーマントから「父や祖父から聞いた昔の話」として無作為に聞き出した話の一部が、本論で挙げた説話なのであって、それらが果たして、いわゆる神話なのか、伝説なのか、昔話であるのか、今のところ一義的には決められないからである。

- 2) 1985年度の国立民族学博物館共同研究班「パプアニューギニアにおける社会文化変容」(研究代表者: 畑中幸子教授)の12月21日開催の研究会において、中尾佐助氏によって発表された。
- 3) 本調査は、昭和63年8月(昭和63年文部省科研費海外学術調査「パプアニューギニア、セビック丘陵における文化人類学的調査」, 研究代表者: 吉田集而教授, 課題番号63041138), および平成1年7月から8月にかけて行った。
- 4) これは、ごく稀に漁をするアラフンディ族の人々の自己認識でもあるし、また隣接のイマス族やアランプラック族によるアラフンディ族評でもある。筆者の観察でも、イマス族なら弓矢や釜を漁具として使っているが、アラフンディ族は交易で入手したスチール製の釣り針を使っているにすぎない。カヌー操船術も同様である。古老たちは、若い頃にはカヌーを持っていなかったと言っている。
- 5) もちろん論理的にはその逆も考えられるであろうが、Ad. イェンゼンが検討しているように、ニューギニア西方のセーラム島、南部ニューギニアのパプア湾岸のキワイ族(Kiwai)やマリンド=アニム族(Marind-Anim), さらには南アメリカのウイトト族(Witoto)といった具合に、根栽農耕文化地域に広範囲にハイ

ヌヴェレ型神話とその儀礼的再演が分布している。ハイヌヴェレ型神話と儀礼のこの広範囲にわたる分布状況を考慮に入れると、アラフンディ説話からハイヌヴェレ型神話への展開はとても考えられないように思われる。

- 6) 追記すれば、アラフンディ族の植物性食物の起源説話としては、ここにあげたサゴ・デンブン採取起源の説話しか、筆者は見つけ出していない。また、メアカンブット族については、まったく未調査で詳細は不明である。
- 7) アラフンディ族のアウイム村に伝わる木皮画には、必ず図象の背景に白い描線による「メメンジャ」と呼ばれる死者霊の顔が多数配列されている。死者の図象的表現は白い色なのである。
- 8) 学名 *Gnetum gnemon*. 葉はサカキに似た常緑の広葉樹で、ニューギニアでは若い葉を食用にする。「二枚の葉」= two leaf という英語がトク・ピシン語で「チューリップ」と表現された。
- 9) カニンガラ族については、筆者は1991年より1996年まで毎年のように断続的に調査を行っている。

引用文献

- Connolly, Bobb & Robin Anderson 1987 First Contact. Viking Penguin Inc. (London), pp. 316.
- Jensen, Ad. E. 1966 [大林太良他訳 1974] 殺された女神. 弘文堂(東京)人類学ゼミナール 2, pp. 216.
- Laycock, D. 1975 Languages of the Sepik Region, Papua New Guinea. Pacific Linguistics, Series D. No. 26. (Sydney)
- Levi-Strauss, C. 1967 The Theory of Asdiwal. In The Structural Study of Myth and Totemism. (E. Leach ed.) Tavistock Publication. (London) pp. 1-47.