

# 「象徴」概念は「合理的」に埋葬されうるか？

——新潟県佐渡郡の<sup>むじな</sup>貉信仰から——

梅屋 潔\*

新潟県佐渡島の人々の間では、ムジナ（貉<sup>むじな</sup>）ないしトンチボ（頓智坊）と呼ばれる動物がしばしば話題に上る。この動物は動物でありながら神であり、ときに人間にも変身する存在として知られている。ところが、注意深くこの概念を巡る語りをみてみると、その意味が極めて同定し難いことがわかる。われわれからみると明らかに異質な存在が、同じものであるかのように「あたりまえ」のものとして語られるのである。本稿の目的は、そのムジナについての語りの分析を通じて、従来人類学者が「象徴」という概念を用いる衝動に駆られるとき、いったいなにが起きているのか、また、語りの中でそのような概念の果たしている役割は何か、という問いに答えようとするものである。「あたりまえ」と考えられていることを相対化し、考察するために、従来の中間的話体に加えて、テキストの微視的な分析を行うことにより、われわれ、そしてかれらの中で起こっているコンテキストのくみかえや矛盾の無視などが明らかにされる。

キーワード：象徴，合理性，ムジナ，語り，エスノメソドロジ

## 目 次

- |                 |                                       |
|-----------------|---------------------------------------|
| I. 序論           | VI. トンチボという「あたりまえ」(taken for granted) |
| II. 調査地の概要      | VII. 間に合わせもの (stopgap)                |
| III. トンチボのテキスト  | VIII. 結論                              |
| IV. 「中間的話体」     |                                       |
| V. 「象徴」としてのトンチボ |                                       |

### I. 序論

筆者は1991年3月から1994年9月までの間に5度新潟県佐渡島のある村落を訪れ、主に民間

信仰についての調査を行った<sup>1)</sup>。調査の中心となった白田地区（仮称）と黒森地区（仮称）においてあまねく知られるトンチボ（頓智坊）という概念は、中西（1990, 1991, 1992, 1993a, b, c）の報告にみられるように、ムジナ（貉<sup>むじな</sup>）（柳田 1990a [1918], 1990b [1948]）の別称であるといわれ、昔話から伝説（e.g. 山本 1977, 浜

\* 慶應義塾大学大学院

口 1978, 児玉 1981), 憑きもの (e. g. 石塚 1959, 1992 [1962], 吉田 1972) や憑霊 (小松 1984, 1992) として扱われてきた信念を含め、様々な分野に登場する (中西 1993b: 21)。

この概念は、様々な分野に「あたりまえ」のように登場する概念であるために、ひとつのモデルや認識用語で説明することは非常に困難である。当面の本稿の課題は、トンチボというイディオムがいかに多様な用いられ方をしているものか、その中身がいかに一見流動的なものであるか、そしてそれが語りにあらわれる場合に、いかに融通の利くものであるかといった側面をテキスト<sup>2)</sup>を交えて報告することである。

そのため本稿では、いわば試みとして、エスノメソドロジーの研究のなかで生まれ、近年民族誌の記述法として次第に浸透してきた会話分析の方法と、従来の中間の話体 (SPERBER 1984: 7-23) に依拠した方法とを併用する。会話分析および、録音資料などのトランスクリプションを含めた徹視的研究は、相互作用を視野にいれたリアリティの構成を分析するために次第に注目されつつあるものである。たとえば BELLMAN (1975), LIBERMAN (1985), MOERMAN (1988), ZEITLYN (1990) などは、このような相互作用ないし過程を視野にいれた分析を試みている。MOERMAN は、

「社会的に重要な全てのもの、すなわち階級、役割、感情、犯罪、侵略などは社会的に構成されているものである。このようなことが、いかに学ばれ、経験されているかということ、いかにそれらを学習するのかということに関わる理論が相互作用が要求する明確さを欠いているならば、それは間違っている。その理論はエレガントで学術的で、道徳的にも崇高なものであるかも知れず、政治的に有用であるかも知れない。しかし、はじめの決定的なところで間違っている。」 (MOERMAN 1988: 1)

と述べる。この方法は、本来は、たとえば GARFINKEL (1984 [1967]) と McHUGH (1968)

にみられる如く、実験室のように予めいくつかの条件を設定し状況が統制できる場合に積極的な意味でとくに威力を発揮するものである。ZEITLYN は「会話分析は話者の間で意味が調停される手法を詳細に検討するてだてである。そのような調停は、誤解や、見解の不一致が生じたときにとくに明らかである。」 (ZEITLYN 1990: 658) と述べ、さらに、

「エスノメソドロジーは過程を射程にいれた人類学に対する単なる希望的発言を超えて、その実際の実践へむけてわれわれを動かさしめるものであるということである。」 (ZEITLYN 1990: 664)<sup>3)</sup>

と続ける。

浜本はこうした試みについて今のところ「徹視的言語状況の平板な報告以上のものであるかどうかは、おおいに疑問」 (1984: 294) であるとし、奇妙なことにそれが「実証主義的」な研究に終始しているようにみえると批判する。そう言った批判にも拘らず、少なくとも会話分析は、ある概念の「意味」のみならず「用法」に注目し、そのある程度の忠実な記述を試みる実験的な一つの手立てではあり得るだろう。このような「用法」への注目は、近年の象徴分析の趨勢でもある (e. g. COHEN 1985)。

福島 (1993) は簡単に言明できないタイプの知識に取り組む時に必要とされる方法として三つの項、すなわち「環境の記述～媒介項 (例えば独特な言語使用とか、教育の過程) ～形式化」 (福島 1993: 40) を挙げている。本稿で扱う資料は、そのうち媒介項の段階に止まっているものであり、トンチボという概念の一部しか取り扱うことができない。そうした意味では多元的リアリティのうちのひとつをやむなく「切り離す」cutting-out (SMITH 1987: 117) ことを選択したといえる。今後、民族誌も含めた報告の被拘束性を念頭に置き、他の異なったいくつもの切り方でこの概念を解釈する作業が要求されるであろう。

エスノメソドロロジーないしプラクシオロジーを提唱するGARFINKELは、意味のある対話を構成するために、聞き手にとっての発話の意味が（実際にはランダムであっても）参加者に寄与しているように装ういくつかの手法を示したという。本論も、参加者（この場合は人類学者も含まれている）が質問をし、回答を得る際にいかにこれに類似した過程がおこっているかを示す（ZEITLYN 1990: 660）試みなのである。その過程を追うことは、あわせて象徴と呼ばれてきた概念の一側面を分析することに繋がるだろう。

## II. 調査地の概要

1市9町村で8万4800人の人口を擁する新潟県佐渡島は、新潟県角田岬から32キロメートル西に離れた海上に浮かぶ島である。857キロ平方メートルという、離島としては日本第一の面積を持っており、217キロメートルに及ぶ複雑な海岸線はときとして人々の想像をかきたてる奇妙な形の巨石をともなっている。観光地としても有名な両津市の大野亀など、これらの巨石の中には動物になぞらえられるものも少なくない。島は、大佐渡山脈、国仲平野と小佐渡丘陵とで構成されている。中でも大佐渡と呼ばれる地域には、いくつもの峰を連ねる山脈が走っており、山岳と山岳が接近して起伏が激しく、切り立った後背地は、厳しい交通事情を生んだ。江戸時代にも年貢を船で運ばねばならない状況であったという。様々な人々が文化をともなって流れつく離島であることと地形に由来する厳しい交通事情は、島内の文化を多様なものに行っているため、ムラによって、地域によって若干の文化的偏差が見受けられる。

調査の中心となった白田地区（仮称）、黒森地区（中西 1990, 1992, 1993a, b, c）はいずれも大佐渡の海岸ぞいの県道付近に点在する村落である。黒森地区の背後には標高474メートルのカモノ峰と381メートルのヤンプシ山が、白田地区背後にも標高395メートルの鶴之峰山が聳え

るなど、険しい山岳地帯に点在するごくわずかの平地に家屋がひしめきあっている。極めて高低のはげしい地形であるため、田畑も段々にしたり、沢を切り開くなどして辛うじてその地を確保できる。白田地区は三つのムラの連合として構成されている。県道は現在舗装道路であり、自動車での往来にも不便を感じることはまったくないが、県道やトンネルが大正年間に整備された当初は大変な悪路であり、更にそれ以前は幾つもの難所を越え、山越えをしなければ村同士の往来は不可能であった。隣村との往来すらタビ（旅）と呼ぶのに相応しい状況だった（北見 1986: 369-70）わけである。従って島内でも低開発地域と認識され、古風を残す地域であるとの自覚はムラに暮らす人々自身にも根強い。

黒森、白田地区は現在の行政区分では区別されているが、従来は同じムラであり、白田地区の本間三十朗をこの地域にはじめにすみついた「タチハジマリ」のイエと認識し、特別視することで行われる「我ら意識」を共有している。

伝統的には村落内婚が奨励されていた地域であり、とくに父方交叉イトコ婚が理想とされていた。オトウトナオシと呼ばれるレヴィレート婚、イモウトナオシと呼ばれるソロレート婚も頻繁に行われていた（岩本 1986: 199-204）。

このような内婚の理由について村人は「財産を他人にやりたくないから」と説明する。財産すなわち屋敷と土地を通時的に伝達し、祖霊を祀るシステムの永続を旨とするイエと、個人の関係の形である血縁との双方に重きを置いていることがわかるであろう。

このような内婚の優先傾向に加えて、それぞれのムラの世帯数もそれほど多くないため、三代程度系譜関係を辿るとムラの成員ほとんどがシングルとみなされる。「生きてエンルイ、死んでシングル」（岩本 1986: 221, 1992: 167）といわれるように姻族関係を生じさせた婚入者が生きている間、姻族はエンルイと呼ばれ、死ぬとイエ同士の関係はむしろ安定したとしてシ

ンルイと呼ばれる。このような区別は、この地域では子供が生まれず、健康に問題があるなどの理由で離婚がしばしば行われていたため、wife giver側のイエとwife taker側のイエとの関係は著しく不安定だったことの証左である。不妊や病などの理由で離婚がおおいのも、この地域のイエの体系のなかではヨメにはニレ（二代）とよばれる跡継ぎを生むことと、健康に働ける労働力としての役割が強く期待されていたことによって（岩本 1986: 174-5）のである。伝統的にはニレができるまでイエにおけるヨメの立場は極めて弱く、子供ができ、マッケーないしまツイ（末裔）という血縁関係をもってはじめてその関係が保証される状態であった（岩本 1986, 梅屋 1994b, n.d.）。またンルイもオモンルイとウスンルイに区別され、イエ同士、個人同士の関係は極めて細かく規定されている（岩本 1986）。

既に触れたような平地の不足は「限定された富」の観念と結びつく（FOSTER 1965, 小松 1984）。そしてそれは限られた富を巡る極めて厳格なヒエラルヒーをともなった社会組織を形成することになった。そういった経緯もあって典型的なオモダチ支配がこの地域では中世期からは行われていたようである。ムラによって階層に関わる呼称は異なり、例えば黒森地区では、オオマイ（大前）、チュウマイ（中前）、コマイ（小前）、サンニンヒトリ（桑川 1988）に階層化されており、オオマイが強い権力を誇った。また白田地区のB村では、オオマイがオモダチ、シンオモダチ、ナミビャクショウに細分化され、ミズノミと区別されていたという。これは、両津市北鷯島の事例と著しく類似している。それによると、北鷯島は、昭和32年現在28戸であり、それ以前にインキョシした4戸を除いて本来の戸数とし、これをホンコ（本戸）という。1840年の文書、「連判書付之事」においても、明治3年の文書でも戸数に変わりがないうえ、ムラの持ち高平均が6.224石のところ、最下層のミズノミは0.079石で最上級の21.904石

と比較するとイエの持ち高の多寡は著しいものがある。

家格の高いイエから嫁を取ることが奨励されていたため、オオヤなどと呼ばれるオモダチのうちでも最上級に属するイエはムラ内から嫁を取ることが難しく、近隣の村落のオオヤと姻戚関係を結ぶことが多い。もっともオオヤやオモダチでなくともほかのムラから嫁を取ることに對して禁忌があるわけではなく、交通の不便にも拘らず古くからムラ間のゆききは頻繁に行われていた。

黒森地区のオモダチはオオヤを含め13軒あり、そのインキョ（分家のこと。必ずしも血縁関係を必要としない）であるチュウマイ、コマイの順に階層が下がってゆく。更に最下層が、5戸残っているサンニンヒトリ、ないしまツイとよばれる階層で、村の共有林も三人で一人分しか割り当てられないという。これらの人々は明治以降にムラにすみついた人々、何等かの問題を起こして元の家格を奪われて没落した人々であるといわれている。

区長をはじめとするムラの組織の役職もこれらオモダチに独占されていた。もっとも、近年フダイレ（札入れ）と呼ばれる無記名選挙で村役を決めるようになってからはこのような家格が表面化することはほとんどなくなっている。

決して豊かとはいえない資源が独占されていたためか、江戸時代から昭和までの間に世帯数の増加はほとんどなかったうえ、近年は過疎と高齢化が深刻化している地域でもある。たとえば白田地区のあるムラは天保11年（1840年）、明治3年いずれの資料を見ても24戸と変わるところがなく、昭和32年の時点でわずかに4戸の増加をみている（1993年8月現在は26戸）。平均年齢も極めて高く、80歳を越えた老夫婦のみの世帯も珍しくなく、そのような老人が一人暮らしをしている例さえあり、過疎化と高齢化は、伝統的社会構造を解体しつつある。

かつては相川金山の需要にこたえて農業、牛の放牧の他に炭焼き、木挽きが盛んであった地

域であるが、江戸末期には、慶長から慶應にかけての約250年間栄えたこの金山の衰えと共に経済的には大きな衰退を迎えることとなった。現在では農業を始め、牛牧畜、磯ネギと呼ばれるさざえ・あわび・シイラ・海草などの漁業で現金収入を得ており、厳しい自然環境の中で利用できるものはほとんど利用している状況だ（中西 1993a: 1041）という。経済的な立ち遅れは、この地域には商店が一軒もないことから容易に伺うことができる。ときに日用雑貨を販売するトラックが巡回してくるが、必需品は両津や相川などの都市に買い物に出掛けて買い溜めておくのが普通である。

夏の観光シーズンに備えて、民宿の看板をかかげているイエも少なくないが、そのなかで実際に民宿として機能しているイエはムラに一軒か二軒である。白田地区の三つのムラの世帯数は1993年8月現在それぞれ23, 26, 20世帯、人口はそれぞれ72, 80, 50人であり（梅屋 1994a: 82）、黒森地区は世帯数約40世帯、人口約130人（中西 1993a: 1041）と、比較的小規模で地理的に多少なりとも閉鎖されていたことにより、内部の連帯が強いぶん排他性も著しく、現在でもムラ内に住まないものはもとより、違うムラ出自のものは婚入者だろうとタビ（旅・他部）とよばれ、古くからの住民と厳しく区別されるなど、ウチとソトとの境界に関わる空間イメージは極めてはっきりしていた。

ムラの人々は総じて信心深いので有名であり、アリガタヤと呼ばれる宗教者を中心に、日々様々な祈り（梅屋 1994b, n.d.）…儀礼をおこなっている。

### Ⅲ. トンチボのテキスト

佐渡村落、ことに白田、黒森地区付近で何の限定もつけずにトンチボといえればそれはムジナ（貉）<sup>4)</sup>とも呼ばれる動物のことである。ではそのムジナとはなにかと尋ねると、途端に事態は混乱してくる。試みに佐渡の人々にトンチボ、

ムジナとは「何ですか」ときいてみると多種多様な回答が返ってくるものである。これはトンチボという概念の指すものがわれわれからみるといくつかのモードに渡っているからである。初めてインタビューを試み、トンチボの「生物学的」属性を聞きかかったとしよう。「トンチボとはどういう動物なのですか？」ときくと、「アリアア、ひとを騙す、アヤカス動物なんら、チョウチャクされた人が何人もおる」と答えが返ってきたり、「最近が増えて畑荒らしたり牛の餌を食ってしまうすけ、ダチカン」などと愚痴られたりする。もちろん、前者は神秘的存在としてのトンチボについて語っているのであり、後者は害獣としてのトンチボについて語っているのである。また、トンチボについての知識配分は極めて不均衡であり、村落社会で共有されたコズモゴニーのなかに整然と位置付けられるものではない。人類学者の得ることができる資料は例えば次のようなものである。

〔テキスト1：トンチボとはどのような存在か、という問いに答えて〕

(01) A：トンチボにおうたことあるか？

(02) B：んー大昔

(03) A：ヤマノカミさんだ

(04) B：サンジエモンのいまのジイサンとのおう、粟ひらいにいったらのおう、うすぐれえもんだしのおう、こくらや（地名）んちゅうところのおう、でっばりのところのおう、こう、こがいなっとなんだ、にんげんみたいになっとなの

(05) A：そうやって見せるんだ余のものに

(06) B：ああ、ありゃあ人間だわちゅうてちかづくようになったらおらんよ（4.0）

(07) A：やっぱにんげんみてえにしてみせかけるんだな、(10.0) よう人を騙かすのは「トンチボみてえだ」／／ていうもんだ

(08) B：そうそういうんだ（3.0）騙かすちゅうのは、人を騙かすのはトンチボみてえだっていうもんだ

(09) A：そうそうトンチボちゅうのは騙かすちゅうに相扱は決まっとな

(10) B: そういふんだな (9.0) [...]

(11) A: あのう、バアもトンチボにあったことが一回あります、鏡岩のう、あっこのとこからこう下かって下のサンジエモンの畑へいくとき、パーっと、目の前を通っていった、そりゃあ大きなもんだトンチボっちゃ [トンチボに出会った体験: 1993年9月20日, A(f)67歳, B(f)80歳, 一部省略]

[テキスト2: トンチボとは、何かという問いに答えて]

(01) C: 火をバアっと、風が吹いたように、あー、みせるんだな (4.0) 自分の考えていることを行う、しんばい、あー心配をーしとるとー、悟られてー (4.0) 山を歩いとる時に、心配事があったり、せいしん、精神がの、よ弱いとツかれるんだ、なめられる (6.0)

(02) D: 狸とは違うんですか？

(03) C: 狸だな。ムジナも狸もおんなじだ、上野動物園ののもみだけーも (6.0) おんなじだ (7.0) 賢いからの、5匹おっても (3.0) いっぴき、その一匹の足跡にみせるよ、おなじとこをあるいての、酒によつとると、酔ってって何か持っていると (4.0) 騙かされる (3.0) ハゲヤマのー、あとヤマカワでもよくあったの、酔ってーあの酔っ払っての、水溜まりに入つとる、酔っ払ってくるからーあーはいつとる (4.0) あとの、誰か待つってのはならん、木を切る音さしたり、オイ、ヨイとの、オーイ、ヨーイと人間みたいに長くはヨボらねえんだ、ギャギャ人がいるようにみせたりするの (4.0)

(04) E: オラひとりで行くときは、ラジオ (3.0) ラジオやマッチを持って山へはいるんら (6.0) 最近たんぼにようでとるの、トンチボがー (5.0)

(05) C: くいもんがねえげだ、テンをーその、放したからの (3.0) 兎が一えさの、兎がオランようになっての昔、昔は一糞の中に毛が、まるごとたべるらろ、はいつとったけーも今は木の実やミミズくらいしかないんらろの、毛ははいつとらんで土のような糞しか (3.0) しない (10.0) ひところーもうおらんようになつたけーも、黒森に北海道から嫁にきたもんがおつての、週に二度も、ムカシは肉買えないすけ、道

ができるまえだすけの、週に二度一匹丸々といつてーいうて買いに、そのートンチボをの、週に二回ぐらい買いにきてたこともあったよ [1993年9月19日, C氏夫妻 (78歳, 76歳)]

[テキスト3: トンチボとはなにかという問いに答えて]

F: きりょうのええ、姉さんがきて、そいで、避けようとおもって、こっちゃこう擦れ違ふとき避けようと思つたのに、あの一、ぼーんとこうむこうからぶつけてきた、そいで、あつとおもって後ろを振り向いたら姉さんの顔が、姉さんがおらなかつた (4.0) そいでおそごうなつて、たつたつたはして、家まできた、こういふ、それは白浜の錨屋、いまでも錨屋つてあるけどさあ、そこのオヤのオヤ [...] まああの一くろだ一、あこの黒田村ではとらんだ、とらんだけど一、シロ白浜ー (笑) あっこへいくとーとつとるんだ、むじなをとつとるんだしー、えつと2つ3つこうぶらさげ、ぶら下がつて、(笑) んで、んじゃまあこりゃあちょっとまあ、昔は歩いたからな今は車でx xんでもつてきてー、んで、隣にもオレとおんなじくらの歳でのオレ兎を持ってきたー、くわんかえー、ちゅうて、で、くわしてさー、で、食ひ済んでから、ありゃあ、トンチボなんだー (笑) て、ああどうりでおれはこりゃ首が痛えと思つたなんちゅうこというて、そりゃあ冗談だけどさあ (4.0) くわしたこともあつたよ

D: おいしいですか？

F: おいしい (3.0) いやあの一、やっぱり何の肉でも、若いのがおいしいんだのー肉はやらこいし、ところがあの一一年とつたらにくはしおうて (かたくて) 牛でも何でもうまいことない、とつてもわかいのは肉がやらこうてのー、ちょっと泥くせえけーも、いやいうちよつとこ肉をいれて、フライパンいれて油でパーとしてやるとなんともない (6.0) 塩入れて茹でたりなんかしてだいたいあのスキヤキなんかにするからな、おいしいよ、かえつてあの東京辺りいってなんだーあの一のしー猪鍋食つてみたけど、猪よかかえつていいなあ (22.0) [1993年9月14日, F氏 (79歳)]

[テキスト4：トンチボとは何かという問いに答えて]

G：あんたたち、何回きても、おれがはなせるのは同じ話、なんちゅうこたあねえけーも、オレがずっと若い頃のはなしら、オレの長男はノールス（脳留守）で10までの足し算引き算もできないもんであったんら（5.0）その、長男がある日こういうんら「かあちゃんオラ、ラジオ屋になりてえ」オレは黒森からきたんらけーも、そこの区長を長年勤めとったもんに新潟のひとが尋ねてきたときに「めんどうみましよう」（3.0）いってくれたんら、でも話を聞くとラジオってというのは管の足がローマ字というんか知らん全部名前が決まってるんですって（真空管のことか？）困ったなあ、うちのこはノールスだすけえにそんなだいそれたことができるわけないと思ってあきらめようとしてたんだっちゃ、あにが、オレの兄がそれで「あきらめることあるか、自分の息子がラジオ屋になりてえというんらったらできるだけのことしてやらにヤダチカン（駄目だ）」というてトクガワムセイの三番弟子だっというひとにトイギキしてもらったらーそこも、諦めずに石倉大明神に願をかけよ、とこういうんら、で1年と7か月、冬はうちの井戸の甕を払って、行水して「助けてください、お願いします」とたのんだんら、何時、何時ごろ行水したらいいんだろ、と思っていたらある晩のことであった、うとうとしていたら枕もとにでっぶりふとった女の人があらわれたんら、あんちゃんたち、カミホトケっていうのは明け方いろいろなおしえてくれるもんら（5.0）夢でもなけりゃ本気でもないような時にのう、おきたら1時5分前であった、そうかーこの時間にやればいいんらとおもって1年と7か月、願を懸けたら息子はすっかり一人前になってのう、あの新潟の〇電機（5.0）二階建てか三階建てかわからんけーも、あの立派なビルがあるでしょ？そこにのう、一人前になって働くことになったんら、「ありがとうございます、イシクラさん、お陰で息子が立派になりました」なんかお礼がしたいけーもどうしたらいいかわからんすけむかし黒森にいた中山イツというアリガタヤさんにトイギキしてもらうと、カミオロシして

カミサンが便所と電気がほしい、あと井戸（4.0）オレがいったんらけーもあれはカミサンがいわせたんらと思うんら、まあ便所は穴を開けて小屋をたてたら便所になるし、柱を立てて線を通せば電気は通る、でも井戸はどこにつくったもんかなーと思っていたらなんかフワッと感じる場所があるんら、そこを2間掘ると岩壁から大きなお骨がでたんら、犬のもんでも猫のもんでもねえ、あんたたち、龍って知っるとでしょ、その龍のもんであったんらなあ、むかしは大蛇、大蛇というてたけーも、センマツサンというわたしのシショウウがそういったんら、カミサンはのう、ワレは630年前にこの山にすんでおったのんが、崖崩れで下敷きになっていたもんら、余の場所を掘っても水はでるけーもワレがシャバへ出てえげばかりにそこもと難儀な場所を掘らせた、そこもとの一生はいうに及ばず孫子孫の代に至るまで困ったことがあれば相談にこい、っていったんら、そこをもう2間掘ると水が出た、つい先日、去年のことになるかのう、埼玉の病院で治るはずのねえ病の人がケロっと治ったちゅうて薬以外になにを飲んだってお医者がきくと、みず、イシクラさんの水のもんでました、そんな話を聞いて二升とあと十本入る木の箱に積んで、一斗二升、トラックに積んでもってったもんだし、有り難い水なんらよー（11.0）あんたらトンチボ、トンチボってムジナのことを呼ぶけーも、まことはトンチボ、ってゆうてはなんねえんだ、ヤマノカミさんといわんなん、このイシクラさんものう、ヤマノカミサンだしのう、イキガミサンだすけ、一心に頼んだら、息子のノールスも治ったもんだし、カミサンは目には見えでも、手には取れでもまちがいなくおるんらしのう、イキガミサンだしのう、一心に願っていっしょに救ってもらいませんか〔イシクラの井戸における録音資料：1993年9月12日、米沢トキ（f、86歳）、一部省略〕

[テキスト5：トンチボにあったことがあるかという問いに答えて]

H：おりゃべつにそれ以外にでおうたこともねえし、人がイマウ（忌まう：呪詛のこと、梅屋 1994b参照）ちゅうたりなんだか、〔…〕藪から、その草やぶ

んなかから […] 溜め池さ、畦を、そいで家いったらちょっと気色がわるうなって、そしてそのシュウゾウバアサンのう、ショウジンバアがおったころだ、拝みにきてみた、ちゅう、そいたら、そのオレが、トンチボがでたちゅう、オレがそのとこ通る、オレがおるののう、黙って通って、ここ通してくれっていやええのんを、だまって通ってしてそのオレを踏んだとか蹴ったとかした、それが腹が立つって、そいでまじないして、すぐ気色がよくなった

F: そのこたのう、(K: うん) ほんとうはのうトンチボの影はそう滅多に見たこたねえけも山をのう、あるくと、トンチボが、おるとこう、黙って通っておれを蹴っていったとかいうんだいな、そいてその悩ませるの人間を、その私なら私、急に病人みてえになるんだ

H: とあのあの、魚でも弘法峠、負うてきたら、その魚がほしくてだちかで、トンチボがそのもの騙かして、おれがおうてやるとか、じあんとかとうさん、向かえにきたんださけ、おれによこせ、て、とって、でその、気がついたらトンチボらったって、そいで人をやっべえ騙かす、ちょっとフワーンとしとると騙かされやすい

F: 急に病人みてえになるんだ […] 本当病人になって倒れたようになるよ […] あのう私のシュウトオヤ、子がいっとるもんだし北田町に祭りにいった、そのうちのもんが、おこわやら魚やらやらいっぺえもたした […] なんだわ、ちょっと治らんんだよ、バカになってしもうて

H: あの赤飯すぎだ、魚もすぎだが赤飯もすぎだ

F: バカになってしもうてのう、あのこりゃあこまった、こりゃあトンチボにつかれたかしらん、このお婆さん頭わるうなってバカになったかしらんと考えた、普通はさ、昔ジロって囲炉裏にのう、火いてえて、炭くべたりなんかして、お婆さんにお粥をつくって食べさしょうと思つてのう、そのかけ鍋にこんな手をいれる真似するんだよこーんなかっこうして掬い上げるような

H: そりゃウツってしまつとるんだその婆さんに、熱いもつめてえも方便はねえ

F: […] さあ余のもんは大変だ火傷する、大変だか

け鍋に手をいれる、それからのう、風呂がでえつきれえなもんだ、トンチボは […] しょんべんするにももう窓のところへいってしてえって気持ちで立つけものう、みいんなこうやって男のもんみてえにしょんべんするんだよ

H: ついとるんだ

F: 窓へむいてしょんべんするけーも外へは出ずにみんなここへしるんだよ

H: あーそれ、ついとる証拠だ

F: んで今度は風呂へ、姉さんがおったもんだし、 […] ばあがしょんべんしたもんだし、風呂へ入れてやろうとして昔の五右衛門風呂のう、そこへつれていってお婆さんふろへへえらんかちゅうてもそりゃあぜってえ、へえりゃせん、いやちゅうて (4.0)

H: へえオレは初めて聞いた//トンチボが風呂がきれえだちゅうの

F: […] んん嫌えだ、 […] 釜のところへ足をこうやってまっすぐんなってへえらんの、かとうなつとって、それをようやく抱えて入れた、入れるののう、入れたはええけも、なんだのう、はやあがるのいやちゅうて、あげた、そうして上がると、すぐ上がり場のところではやしんべんするんだよ、じゃあじゃあじゃあじゃいうて […]

H: おれは始めて聞いた風呂が嫌えだちゅうの、

F: んん、風呂が嫌えだ、大嫌えだっちゃ、で、こんだのう、そのじぶんにはこの黒森にも病院の出張所があったもんだし […] お医者さんにみてもらうたよね […] やっべえのうお医者さんたちがいうには、これはのうチュウキだ、半身不随のチュウキだよっていうたよ

H: まあお医者さんにみせりゃな、

F: そして、姉さんが、ばあがのう、こんなチュウキになったら三年や五年じゃ死なんよ、だめに、ついたときにチュウキになりがけに死にゃあすぐしぬけも、それがすぐ死なんけりゃ五年でも十年でも生きとるっていうたよ、医者はチュウキだつていってたけーも、トンチボ(5.0)箸をもってものう、こうこがいに (握り箸のジェスチャー) […]

H: ずいぶん長ながかかつとったなあ […]

F: こりゃまあ不思議なもんだショウジンのアリガ

タヤのばあがおる(んん) […] おれが拝みにいった  
 […] アリガタヤの婆さんに拜んでもろた, […]  
 ショウジンバアがのう, […] ありてえのままをいう  
 んだなあ, (H:わかる, んん) 両津へいっとった恵  
 子のう(H:んん) 自動車に乗って千代田でおりた  
 んだっちゃ, ばあ, ばあ, おりゃあなあ千代田に  
 ちよっとよっていきし, おう, […] あれものう, 日  
 が暮れとるもんだしのう, おそががっていそいであ  
 がってきた, 弘法峠までさ, ばあにおいついて一緒に  
 いかんなん, たらう, 弘法峠ででおうていっしょん  
 なった, たらう, ばあがこういうたて, その時分  
 にはのう, 食糧も不足で腹がたらん時分なんだって,  
 腹が足らんじぶんなもんだしのう, おれは, お婆さん  
 が, 恵子や, な, な, ふうふういうもんだ, 恵子, な  
 ななな腹が減るとる, ていうたら, 腹が減るとるんだ  
 が, なんて, ばあがまあたくさんおこわやらなんやら  
 持とるし, だすわ, くわさ, いうたら, いやいやお  
 そげえおそげえ, 夜なんだもん, ていやいやおそげえ  
 おそげえって, やれせんなんだっちゃ, 拜む人がいう  
 たちゅうそれを正直に, ありのまま, […] いやいや  
 おそげえおそげえてゆうたねえか, 拜む人がいうに  
 はのう, 弘法峠もつきゃあさ, なんとこかついたっ  
 ちゅうの持とるもんだし, 夜だもん

H: ごっそうもつとるんだもん

F: 弘法峠でひとつ, はばの坂でもひとつ, それから  
 むかえじよの神さんもついたちゅう

H: へえ

F: アリガタヤのバアが […], 餅つけ, おこわたけ  
 ちゅうてのう, 重箱にもって, 酒そえて魚そえて, む  
 かえじよまでもってかれん, こうちぐちやれ, こうち  
 ぐちにひととこやり, はばのさかにひととこやり, 弘  
 法に, みとこやったよ重箱いれて

H: へええ

F: ヤマンカミサンは, 孫子孫がたくさんおるす  
 けたくさんもってこいちゅうてたよ

H: へえ, ふふふ(笑)

F: おそろしいなあ, どれくらいやんだかわから  
 んよ, そのひとつもやらずにごっそうもってきたも  
 んだし […] 頭ぼけてしもうて […] まるきりひとつ  
 きくらいだめになつたよ […] ヤマンカミサン欲

しいちゅうものつぎつぎいうなりにやったらのう,  
 何時ともなしによつた […] ほっておいたらしん  
 でしまうんらよ […] 人間を失ってしまうの [1993年  
 9月20日, F (f, 80歳), H (70歳代) 黒森地区, 中  
 西 (1993b: 36-8) と同じ事件]

#### IV. 「中間的話体」

このような資料を元に, 従来人類学者がこの  
 ような概念を記述する場合に, どのような資料  
 の加工が行われてきたのであろうか。そのうち  
 のもっとも一般的なものは(とくに日本研究の  
 場合) 既知の概念で未知の概念を分類する, と  
 いったものである。トンチボに「意味される  
 もの」のヴァリエーションには, たとえば,  
 次のような分類の仕方が考えられる。

##### (モード1-1: ケモノとしてのトンチボ)

最近の若い人々は「トンチボが増えて畑を荒  
 らして困る」というひとが少なくないし, 高齢  
 者のなかにも, 実際のトンチボに「出会った」  
 ことは滅多にないという人と, 最近増えている  
 ために容易に人目につくようになっている, と  
 主張する人とがいる。実際の数の増減は調べる  
 手立てはないものの, 確かに目撃譚は増えてき  
 ている。その原因としてはこの白田地区, 黒森  
 地区は休猟区の指定を受けるようになって, ト  
 ンチボを専門にとる猟師が猟をやめたことで数  
 が増えたこと, トンチボの餌である兎が杉の新  
 芽をくいあらすため, 兎駆除のためにテンを放  
 し, それが成功したために山の中での餌が減  
 り, 人里まで現れるようになったことなどが挙  
 げられる。30年ほど前までトンチボを捕って新  
 潟の毛皮商に売っていたH氏は, トンチボは餌  
 を丸呑みするので昔は糞の中に兎の毛が混じっ  
 ているのが常であったが, 現在では木の芽, 木  
 の実などろくな餌がないために「土のような」  
 糞しかしないようだ, と語っていた。同氏によ  
 ると, 群馬, 東京など他の地域の狸と比較して  
 も, トンチボとの差異はまったく認められず,

トンチボは狸であり、この辺りでもタヌキともいう、という。しかし、このあたりでトンチボのことをタヌキと呼ぶ、という主張は後のいくつかの資料と対立するものである。この点で知識の配分の不均衡が注目される。通常は、既にのべたように「トンチボとはムジナの別名である」、といわれることが多い。

トンチボは犬程度の大きさで足が短く、キャン、キャン、キャンと鳴くという。A氏はトンチボの生態について、穴に棲む、通り道がきまっている、5匹いても同じところに歩を進めるために足跡が一つしか認められないことがあるなどと語り、毛皮の模様はいろいろで一度真っ白なトンチボを捕らえたことがあるなどと猟師らしい実際の意見を示す反面、人の考えていることを読み取る力がある、人にツク、人をダマス、ダマカスなどという属性についても否定はしていない。これはモード1-1と後に触れるモード1-2とが一人の人間の中で共存していることの証左でもある。

また、ムカシとして語られる遭遇経験と、最近の経験とは、分けて考えられなければならないことがある。というのも、語りの性質を考慮にいれないとしても、ムカシといまでは「トンチ」の種類が違う、と主張する人がいるほど状況が異なっているからである。ムカシはトンチボは滅多に人目につかない動物であった。今は、前述の餌に纏わる条件の他にも様々な事情により、以前のようなトンチボは目に付くのを嫌うという物語を保持できない人も出てくる。事実筆者も村でも見たことがない人が多いというのに、3日連続で3度目撃している。

またトンチボと「出会う」場所であるが、関の禿の高・銚子口、南片辺の四十二曲り・鹿野浦、戸地のオオザレ、達者のキヤ坂、岩谷口のハネ坂、橋のクイナ坂など（e.g. 児玉 1981: 263-6）島内に無数に存在する固有名を持つ難所や、巨石がある場所、水が滴っている場所や滝の近辺、トンネル付近、神社や寺のまわりが多いとされていたが、最近ではその限りではな

い、という。また上に挙げた場所に出現しやすいのは、以後すべての場合にはぼ当てはまる。

このモードで特徴的なのは、我々から見ても経験的な裏付けを持っている点である。実際にジャンプ（虎鉄）で捕獲したり、自動車事故で死んだ死骸などを目撃した、あるいは肉を食べたなどと語られる。

#### （モード1-2：ケモノとしてのトンチボ2—憑きもの動物として—）

テキストに見たように、動物としてのトンチボについて語られた場合であっても、こう言った動物だと聞いている、と言った形で「われわれ」に共有できない特殊な属性（それもしばしばインフォーマントによって異なる）について語られることが少なくない。例えば、モード1-1においては本土の狸との同一性が保証されていたのに対し、ここではなんらかの形で本土にはいない、独特の動物として語られることもある。また、狸のほかには狐が引き合いに出されることがあり、これはモード2との連続性の現れであると考えられる。このモードでは、メタファーと、否定型との多用が語りの特徴となっている。狸に似ているが、狸ではない、狐に似ているが、狐とは異なる、黒猫のようなものである、などトンチボ以外の動物を用いた説明が多い。たとえば、トンチボは狸より鼻先が尖っており、むしろ狐に近いとか、トンチボは狸よりスマートであり、尾が大きいなど総じて狐狸との異同に関心がおかれ、実際の生態や行動様式よりはむしろトンチボという記号を「われわれ」に理解させようとして神秘的な力を持つ動物としては全国的に知られている狐狸の性質に訴えることが大変多いモードである。この理由は、モード2の様々なトンチボの性格を鑑みると当然のようであるが、そのようなメタファーや対比にも拘らず、結局意味していることの中身が極めて流動的であることが特徴である。例えば、なかには狐とどうやって見分けるのか分からない、などという理解困難なことを語った

ひとつもいた。

これらは総じてなんらかの力を持った動物、我々に馴染みの深い言葉で言えば、いわゆる「憑きもの動物」として認識されているように見えるモードである。中西(1993b)は、憑きもの現象としての「ムジナ憑き」をa)病気の原因をムジナとする、b)災いの原因をムジナとする、c)ムジナに憑かれて精神疾患をおこす、d)ムジナに化かされる、e)その他、と5つに分類し、それぞれ詳細な事例を交えて報告している。しかし、ここではわれわれはいわゆる「災因論」としてトンチボを考える、というアプローチは採っておらず、上の分類も、われわれの設定したケモノ、ヒト、神というモードと必ずしも一致するものではない。

このモードでは人にツイたり、ダメしたりする存在としてのトンチボと、本土の狸、狐に類似した属性を持つ動物種としてのトンチボが区別されずに同じトンチボとして語られている。また、ヨモギネコに「<sup>へんげ</sup>変化する」とか、ヨモギネコをみると、「トンチボに化かされる前兆だ」といわれたりする。

(モード2：ヒトのようなトンチボ、トンチボのようなヒト)

(1) ヒトのようなトンチボ

トンチボは人前に現れるとき、人間のカタチで現れることがあるといわれる。トンネルや炭焼き小屋にいく途中の山道、すなわち、「山の中で」「人に会った」というのがこのモードの典型的なプロットである。ある男が人間に化けたトンチボを車に乗せたが、そうとは知らずに煙草を吸ったため、キャン、といてその人間は消えた、とか、あるトンネル付近で文金高島田の女性がシャナリ、シャナリと歩いていたのを、トンチボだと「見抜き」、煙草やケシズミを投げ付けるとキャンといて正体を現した、などという遭遇譚がある。これらは一般に「化かされた」経験として語られる(梅屋 1994a)。他にオイ、ヨイとヨボル(呼ぶ)、木を切るよ

うな音を聞かせる、ゴチャゴチャ話声を聞かせて人がいるようにみせかけるなどという。

この場合にも遭遇する場所には必ずといってよいほどにサイノカミ、山の神、十二権現などの社や祠があり、後に見るカミとしてのトンチボとの連続性、石や水、橋やトンネル、あるいは酒などといった特定の事物とのコズモロジカルな結び付きを伺わせる。また、トンチボが現れる場所には石があることが知られ、もっとも典型的なのは(岩場の)穴があるところの近くで水が滴っているところである。これはすでに述べた憑きもの動物としてのトンチボ、後出の憑依現象にも共通するものである。

(2) トンチボのようなヒト

またトンチボに憑かれた、という人もこのモードに属するし、アリガタヤという宗教者がトイギキという儀礼の中で憑依状態にあるときもヒトとケモノの媒介項としてこのモードに含まれるべきであろう。

憑かれると、目がくらまされたようになったり(トンチボは夜行性で、視力が大変優れているので昼間は眩しすぎて目が見えないという)、ノールス(脳留守)、バカになってしまうといい、ケモノのように際限ない食欲を示し、箸を使ったり、風呂を使ったりという文化的行為が出来なくなり、人を嫌い、夜外出したがりが、動物としてのトンチボの属性を付与された状態となる。

またアリガタヤがトイギキするときには、魚、酒、揚げ物など、とくにトンチボの好む食べ物を要求し、託宣している間の記憶を失っている、(トンチボが代わりに飲むから)いくら酒を飲んでも酔わないなどといわれ、ある意味でのトンチボとの同一性が語られる。

(モード3：神としてのトンチボ)

トンチボはそれ自体、いくつもの名を持つ神として祀られている。代表的なものはヤマノカミ、ジュウニ(ソ)サン、サイノカミなどである。これらはそれぞれムジナ、トンチボと関係

があるらしい、あるいは、トンチボ自身であるらしい、などと不確定な形で語られる。

例えば、達者のキヤ坂にある若杉神社は、トンチボがその近辺を通る人々に問答や相撲の勝負を仕掛けるので、閉口した姫津の三助というひとが社を建て、鎮めたのがその縁起であるとされている。また、佐渡のトンチボの総元締めであるという二つ岩「団三郎」をまつる相川町の二つ岩大権現は、いまでも広く信仰されている。他にも人間のような名をもつトンチボの神は100匹以上に上り(山本編 1988: 217-25)、団三郎の眷族であり、四天王と異名を取る相川町関の寒戸(左武徒)大明神のオスギ、真野町重屋の源助、湖鏡庵の才喜坊、東光寺の善達ほか寺社で祀られるトンチボは多い。

佐渡島における十二神は山の神として知られ、ムジナの神でもあるといわれ、薬師信仰との習合も報告されている(両津市郷土博物館 1986: 217-220)。更に牛神(両津市郷土博物館 1986: 222-224)、龍神などさまざまな神と同一視されることがある。また、サイノカミ(道祖神)とトンチボも同じものとして祀られている。更に複雑なことにこの地域に多数存在した十二権現社は、江戸期と明治期に政治的圧力をかけられ、社名から十二の文字をけずったり、熊野神社に改名したりすることにより(両津市郷土博物館 1986: 221-2)、社や祠を管理するカギトリ自体にとっても、自分が祀っているのが何なのかは、一層不明確になっている。神としてのトンチボは、このように複雑な習合を繰り返し、様々に姿を変えてきたのである。

このようなトンチボを祀る神社の祭礼には、民間宗教者であるアリガタヤを中心にムラの信者が集まり、「お籠り」をする。トンチボの好物であるとされる酒、赤飯、揚げ物、魚などを供え、夜と朝との二度、饗礼を行う。カギトリはこの際煮しめや赤飯を作り提供する習わしで、信者たちと神とのコミュニケーションがしめやかに行われる。この際にはかなり遠方のムラからも参加する人がある(梅屋 1994b)。

## V. 「象徴」としてのトンチボ

しかし、テキストを注意して反省的(reflexive)に見るならば実際のところそれがなにを意味するかについてはほんのわずかの共通項しか見付け出すことはできないばかりか、場合によってはそのような共通項がまったくないことも分かるであろう。例えば[テキスト1]においてBは(04)、(06)で、Aは(11)でそれぞれトンチボに出会った経験を語っている。前者はわれわれの偏見によれば「ヒトのようなトンチボ」についての語りであり、そのように「みせかける」能力についてAも肯定している((05),(07),(09))。一方後者ではAが動物としてのトンチボに出会った経験が語られる。また、トンチボ=山の神とする(03)も考え合わせると、ここには、ケモノとしてのトンチボ(モード1-1, モード1-2)、ヒトのようなトンチボ(モード2-1)、神としてのトンチボ(モード3)が混淆して表れていることがわかる。

[テキスト2]にしても、C氏は、(05)で極めて具体的な動物としてのトンチボの生態について語っており、本土の狸と同じであることを「上野動物園の」((03))ものと比較して断じているが、神秘的な能力についても否定していない((01),(03))。神が登場しない点で先のテキストとは異なっているが、「ひとがいるようにみせ」というヒトのようなトンチボ(モード2-1)と、ケモノとしてのトンチボ(モード1-1, 1-2)とが区別されないままに語られているものである。このようなモードの融即(participation)は次のアリガタヤの成巫過程に関わる[テキスト4]にも、トンチボと龍神と蛇と山の神という複雑な混同といったかたちで見られるものである。[テキスト5]では、ひととムジナとの混同が憑依というかたちで劇的に語られる。

このように多くの場合、彼等自身「嘘のもの

かほんとのもんかわからん」と、その概念の中身について自信なさげに前置きをし、しかし饒舌に語るのだ（先の前置きに反して語っている間はいかれば自信満々であるように思われる）。黒森地区の憑霊について報告する中西（1993c）はこう述べている。

「筆者はこの調査を開始した当初、憑きもの現象を経験したインフォーマントの話を興奮しながらノートに書き写していたが、調査が進むにつれ一種の飽きのような感情に襲われた。なぜならば、みな『こんな話はあまり人にはほしくないんだけど』と前置きをしながら、語られた憑きもの経験は、どれもほぼ同じに聞こえてしまうからである。極端な言い方をすれば、ある出来事の後に『これは～に憑かれたからだ』という言葉を続ければ、憑きもの現象は出来上がってしまうのである。」（中西 1993c: 818-9）

また、昭和61年から62年にかけて佐渡郡黒森地区の絡信仰の調査を行った桑川は、

「ムジナは、あるときは神であるが、同時に動物として食しても構わないムジナでもあり得るわけであり、それは人々の解釈による。このように非常に曖昧な存在であり、人々は様々な意味付けを行なうわけだが、しかしそれでも、ムジナというシンボルを共有している。」（桑川 1988: 184-5）

と述べる。文章の歯切れの悪さが、当惑を如実に物語っている。

試みにひとびとの語りの中でのトンチボの属性をまとめてみると次のようである。「トンチボは、ムジナともいうらしい食べるとおいしい動物らしいのであるが、それは人間やヨモギネコに「変化する」ものであるらしく、「騙かす」存在であるらしい。人の心を読み、いたづらをする一方で、山の神であり、オソゲエ（恐ろしい）といわれている反面有り難い神で、病を治してくれるものなのである。」

中西（1993c）が仄めかすとおり、このような

まとめかたがなにも明らかにしないのは確かである。コンテキストが取り戻された今、モードは完全に「融即」<sup>5)</sup>したのだ。かれらはわれわれの分けたモードをまったく区別してはいない。再びこれをコンテキストの中に位置付けたとき、「われわれ」が予め設けたモードは、本来はまったく区別されるべきものではないといわねばならない。むしろ、あるモードで語るとき、他のいくつかのモードを敢えて無視しているか、あるいはすべてのモードは融即しているか、考え方の選択を迫られるような語りとなっているのである。

さて、人類学者ならば、このような違和感をもったとき想起されるのはたとえば SPERBER の次のような記述であろう。

「南エチオピアのドルゼのもとで、私はいかればの象徴についての研究を進めている。一人が畑の耕作法について説明する。私はろくに聞いていない。その村人がいう。『家長が手ずから最初の種をまかないと、収穫が思わしくなくなるものなのです。』私は急いでノートに書き付ける。[...] 私は、『こいつは象徴的だ。』と考える。なぜか。それが間違いだからである。」（SPERBER 1975: 2-3）

SPERBER は、象徴のメカニズムを「経験を可能にする生得的な心的装置」（SPERBER 1975: xii）であると仮定する。トンチボという概念も、語りの中で「まだ解釈できない現象」（SPERBER 1975: 85）に当てはめられ、経験の構成を促すものであるという点でまさしく「象徴的」<sup>6)</sup>なものであるといえよう。それは、語りの中で（自分の経験であれ、人の経験であれ）経験を組織する際の目印のようなものであったのだ。その中身になにが詰まっているか、正確には誰も知らない。知ろうともしない。はじめは何等かの経験に「ついて」語ることに貢献したトンチボという概念…象徴…に「よって」人々は何時終わるとも知れない語り巻き込まれてゆくのである。<sup>7)</sup>

たしかにこのような SPERBER の議論は挑発的であるうえ、一見説得的である<sup>7)</sup>。しかし、「それが間違いだからである」とつけくわえたとき彼はあきらかに一つの間違いを犯すことになる。SPERBER (1975) によると、象徴の規準はふたとおりある。ひとつは「それが合理性を欠いた心理的所産である」(SPERBER 1975: 1)、もう一つは「言語からマイナスの意味である」(SPERBER 1975: 1)。後者は前者の裏返しである。前者は解釈はうまくいっているはずなのであるが、それが「非合理」な場合であり、後者は特定の象徴が非合理なはずはないとして、「非合理」に見える理由を解釈の失敗に求めている。以上の二つのロジックいずれにおいても、SPERBER は「合理性」rationality をパラメータとして設定するのである。合理的装置が手に負えなくなったときに働く認知装置が象徴装置だ (SPERBER 1979) というわけだ。このよく知られたモデルは、NEISSER の認知モデルを解釈し損なったものであるという批判がある。SPERBER は NEISSER の一次的装置を象徴的装置と同一視したが、NEISSER はもともと合理的な認知装置にのみ取り組んでいたのだ、というのである。(TOREN 1983: 263)。

さらに、もう一つの問題は、SPERBER の議論には時に前提に結論が含まれてしまっていることである。少なくとも、象徴を合理性 (少なくとも形式論理のような) との関係で語ることのみが、象徴の本質を明らかにするものである、と立証されたことはない<sup>8)</sup>。合理性がパラメータ足り得ると信じない限り、彼の前提にしてからが受入れ難いのである。たとえば WINCH (1970) らが主張するように、このような解釈は「カテゴリー・ミステイク」であると論駁することができるかもしれない。Concise Oxford Dictionary (eighth edition) には、

[rational /ræʃən(ə)/ *adj.* 1 of or based on reasoning or reason. 2 sensible, sane, moderate; not foolish or absurd or extreme. 3 endowed with reason, reasoning. 4 rejecting what is unreasonable or cannot be tested by reason in religion or custom. 5

*Math.* (of a quantity or ratio) expressible as a ratio of whole numbers. *orational dress hist.* a style of dress adopted by some women in the late nineteenth century, including bloomers or knickerbockers. *rational horizon* see HORIZON 1c. *rationality* /'næʃəli/ *n.* rationally *adv.* [ME f. L *rationalis* (as RATION)]

(下線部梅屋)

とある。reason という、それ自体宗教的背景を色濃く持っている観念に支えられた合理性という概念に対する検討が、彼の議論からはまったく抜け落ちてしまっているのである。そのとき合理性はまさに経験主義を放棄した「信念」としての側面を露にし始める (梅屋 1994a)。

さらにいうならば、元来「象徴」という認識用語は、ヌエルの双子、ディンカのライオン＝人間、カラムのヒクイドリなど、もともとわかりにくい言説に対して当てはめられてきたはずだ。それをいまさら非合理だといって何になるのだろう。

では、いわゆる「他者性」の問題でそれを処理することが許されるだろうか。たとえば、私なら先の文章はこうなるところであろう。

「南エチオピアのドルゼのもとで、私はかれらの象徴についての研究を進めている。一人が畑の耕作法について説明する。私はろくに聞いていない。その村人がいう、『家長が手ずから最初の種をまかないと、収穫が思わしくなるものなのです。』私は急いでノートに書き付ける。[...] 私は、『こいつは象徴的だ。』と考える。なぜか。それを『私が信じていないからである。』」

BATESON と BATESON は真理を保証するのは命題自体ではなく、命題同士の結び付きであるという。その結び付きを支えているのは間違いなく「あたりまえ」という認識に染み込んだ信念である。生理学的にはおそらく同じ刺激を受けているのに、床がせり上ってくるのではなく、自分が「めまい」を感じているのだ、と判断することができるのはこのことによっているのである (BATESON and BATESON 1992 [1987]:

171)。われわれは、命題の結び付きのギャップ (gap) に気付かないことによって疑いから守られているのだ。そうした命題同士の微妙な結び付き方の違い、それから生じる違和感に接した時、人類学者が呟いていた言葉は「象徴」である。「かれら」の信念と「われわれ」の信念と、そして両者に支えられた物語同士のズレ、それを示しているのが、「象徴」なのだ。

## Ⅵ. トンチボという「あたりまえ」 (taken for granted)

トンチボという概念のはたらきの特徴として挙げられるのは多くの宗教的および俗語に登場する概念と同様のものである。すなわち、トンチボはあるときは不幸の出来事を「説明」するかのような形で、またあるときは見知らぬ人との遭遇などの際にその存在に対する物語における暫定的な「解釈の終着点」として、さまざまな経験に筋骨きを与えている。つまりトンチボは人々の経験を一つの「物語」として構成するイデオロムであり、通常の説明、解釈、疑問を禁止するものなのである (梅屋 1994a)。出来事が語りの中で経験としてのリアリティを持つためには物語の形式を取らざるを得ない。浜本は、妖術、憑依霊、占いなどの観念は直接経験できるような経験の要素ではなく、経験をそこを支点として組織するような中心点である (浜本 1993: 18) と述べる。トンチボもいわばこのような中心点のひとつなのである。このような中心点、いいかえると経験の結節点は、それ自体の内容は空虚であったり (浜本 1993: 18)、一見すると矛盾する内容を含んでいたりすること (浜本 1993: 1-22) が指摘されている。GARFINKEL (1984 [1967]) や MCHUGH (1968) は、学生にインターフォン越しの「カウンセラー」に悩みを相談するように求め、その後 yes/no で答えられる十回の質問で「カウンセラー」に相談させる実験をおこなった。そのやり取りはテープに録音された。インターフォン

のむこうの「カウンセラー」は質問の内容にかかわらず乱数表に従って応答していた。しかしランダムな回答であると気付いた学生はごくわずかだったという。ZEITLYN (1990) はカメルーンのマンピラ族の蜘蛛のト占を分析する際に、ト占到 GARFINKEL らの業績を応用している。彼によれば、GARFINKEL は以下の11の会話の性質と、疑いを処理する三つの方法を明らかにした。彼のいう機械的ト占 (ZEITLYN 1987) のようにランダムな yes/no フォーマットに限ったカウンセリングでは、

- 1) 質問は後の回答から遡って再規定される。
- 2) 『同一の発言が幾つもの異なった質問に同時に答えうるし、ひとつの、あるいは独立した yes/no で答えられない厳密な命題論理としての複合的質問の回答となることもできる。』
- 3) ひとつの回答がそれ以前のいくつかの質問についての回答でもありと受けとられることがある。
- 4) 『その場の回答が問われていない更に突っ込んだ質問に対する回答となる。』
- 5) 『回答が不十分だったり不完全なとき、質問者は前の回答の意味を限定するような回答が後にくるのを待つ。』
- 6) yes/no answer という手段の不十分さ、あるいはト占のように回答者の不完全な把握に帰せられるべき回答の不完全さは、逆に、質問の立て方が不十分であったとされる。
- 7) 理性は『不適當な』回答があることを前提にしている。理性は与えられた回答を説明し、その意味を限定する。
- 8) 『回答が質問とつりあわなかったり矛盾していたりするとき、主体は、「アドヴァイザー」がそうこうするあいだに学習したり、意見を変えたりすることを見出したり、問題の複雑さを十分に知らないのだ、質問に間違いがあり、言い換えることが必要なのだ、などと考えることで継続することができる。』
- 9) 『質問とつりあわない回答は「アドヴァイザー」

の知識のせいにされたり、あるいは「アドヴァイザー」が意図的にそうしているのだ、とされたりする。』

- 10) 矛盾が生じると、その回答を説明するために、質問の再解釈を強いるような質問に関する更に突っ込んだ意味が加えられ、矛盾は解消される。
- 11) 矛盾した回答が生じると、『回答の矛盾と無意味さを取り除き、回答者が信頼するに足りないのだ、という考えを払拭するために回答の考え得る意図をみなおす。』（ZEITLYN 1990: 656）また、疑いが生じたとしても、
- 「12) 回答がランダムなものかもしれない、という可能性は主体の考えに生じうるが、テストはされない。疑いは回答が『意味をなす』かのようにして払拭される。
- 13) 疑いは『回答』を『ただの出来事』に転換することで、続ける意味をなくす。
- 14) 疑うようになったものは続けようとはしない。』（ZEITLYN 1990: 656）

といった過程を経てそれが処理される、という定式化ができるという。このように、発話の理解にはコンテキストが極めて重要な役割を果たしており、実際は発話が矛盾していようと、コンテキストが解体され、組み替えられることによってその矛盾はなかったかのように処理されるのである。すなわち、矛盾の存在はなにもぶちこわしはしなかった。逆にいうと、矛盾は解釈の網を広げる修辭的装置なのだ、というわけだ。形式論理では矛盾が生じたら前提を棄却するが、通常の会話においてはそのようなことはなく、むしろ無視、ないし棚上げの形を取る。そのような意味で、会話分析の経験的技法は問題となっている前提の同定と、それを再定式化する過程の研究を可能にする（ZEITLYN 1990: 658）と ZEITLYN は主張する。

## VII. 間に合わせもの (stopgap)

もちろん、ト占や実験室でのカウンセリングのようなある意味では特殊な状態の相互作用の仕組みをそのまま普遍化することには無理があるし、なにより ZEITLYN のような性急なまとめ方がエスノメソドロジストに歓迎されることも思われぬ。しかし、乱数表をもった「アドヴァイザー」に対するのと似た違和感、yes と no しか発話することを許されなかった「アドヴァイザー」が感じたであろう違和感と同じものをトンチボについて質問する我々も抱えているかもしれないのだ。われわれにとってのトンチボという概念の意味するところは、語られる度毎にズレてゆくかのように見え、あるときは空っぽにさえ見えるものだった。しかしこれも決して会話をぶちこわしにはしなかったのである。このトンチボという概念がなにがしかの意味を伝達しているかのように会話は続けられた。しかし、この点こそが、語りの本来の特質（坂部 1990: 33-9）をむしろ体现しているところなのである。デノートであるかのように装いながら、際限なくコノートするような概念であるということが、この概念を語りの中心点として存続させているのである。矛盾に直面した人間の精神がコンテキストを作り替え、前提や所与のモデルを変更し、状況をみる目に反省を強いるいくつかの手法が働いているとき（浜本 1983: 21-46, ZEITLYN 1990）、それらの中心概念はそれ自体が空虚であったり矛盾していたりすることをむしろしたたかに利用するものだったのだ。そのことを論証するのに、GARFINKEL らの違背実験の成果を持ち出す必要はもはやないだろう。

さて、佐渡村落において語りの生成するパターンは次のようである。ある経験がある。それが日常的なものではない、と考える、それを人に語る。その際、図らずして、彼はトンチボという概念に訴えること無しには、それは語りとして相当に苦しいものになってしまうことに

気付く。いや実際には気付かないまま、トンチボという観念に依存してしまうのである。なぜなら彼が伝えたかったこと、あるいは固定したかった出来事は、聞き手に対する語り手である自己の経験のズレであり、そもそも共有しているもののない経験だからである。

そのような経験のズレを伝えるパッチワークの作業の上で、トンチボの概念はこのうえないオールマイティとして、間に合わせもの (stop-gap) として多用されるのである。それは、それ自体の中身が常に不確定であり、その中身について、あらゆる問いを発することが禁じられているからである。

先に紹介した「嘘のもんかほんとのもんかわからんけーも」というのは、佐渡の人々がトンチボについて語るときのイディオムである。これは、経験主義を人が放棄し、神話的認識様式<sup>9)</sup>に移行するときの常套手段である。たとえば、神がいるか、いないか、という問いは分からないという不可知の「立場」にたつことで、問いとしての意味を喪失する。それは、立場にそぐわない、いわばルール違反の問いだからである。彼等も先に述べたイディオムでそのような「判断停止」<sup>10)</sup>ないし矛盾の処理 (ZEITLYN 1990: 663) を行っている。

このような判断停止、解釈の終着を伴ったイディオムは、自己と他者との経験を語りによって埋める、語りのア・プリオリな出発点のひとつなのである。この概念の意味するところは、空虚であったり、その輪郭がぼやけていたりするもので、それ自体はあきらかな姿を見せることはない。語られる度毎に変容を繰り返し、浮遊しながらもその都度都合のよいリアリティを構築する、語りの結節点なのである。それは語りというプラチックを通じて、信念というさらなる構造をつくりあげる。その構造を共有しないままそれに接した我々が語るイディオムが「象徴」である。

## VIII. 結論

本論で筆者はテキストを通じて、トンチボという概念の多元性を明らかにし、われわれにとって、その意味するところがいかに一般にコード<sup>11)</sup>として知られるルールとは異なる側面を内包しているものであるかを示すことを試みた。その結果一面においてはSPERBERのいうとおり、このような「象徴は意味作用ではない」(SPERBER 1975: 85) ことを確認することにもなった。

しかし、SPERBERの予想に反して象徴が意味作用でないことはむしろ象徴の出発点であった。意味作用であるかのように装いながら、トンチボという概念はたえず人々の語りの中に現れ、われわれからみるとその外見上の姿を次々と変えてゆくのである。彼等は「ギャップに気付かないことによって」我々が象徴と呼ぶものの中身をみることを禁じられている。人々はそのような概念「によって」次の語りをはじめることを許される。

ありそうもないことであるが、われわれが「象徴的」と呼ぶ観念がそれに「意味されるもの」との対応表をもつものとして語られようようになったとき、いいかえるとコードが確立されその意味の冗長性が失われたとき、ひとびとはそして恐らくわれわれも、もはやそれについて語ることをやめてしまうのである。そこに転がっているのは、おそらく人間の思考から合理性を差し引いた滓であり、いかに中身に意味が詰まっていようと、いやそれだからこそ、語るに足りない象徴の死骸でしかない<sup>12)</sup>。やがてそれは腐臭を放ち、「合理性」に忠実な人類学者たちの手で「合理的」に埋葬されるのを待つ羽目になるだろう。

### 註

- 1) 調査は慶應義塾大学フォークロア・クラブのメンバーの協力を得た。参加者諸氏に感謝した

- い。また、今回資料として用いてはいないが、慶應義塾大学吉田禎吾研究会が1986年以降に断続的に行った調査資料、報告書などが参考になったことを付記しておく。ことにそれをデータ・ベースにまとめられた中西裕二氏に特に謝意を表す。
- 2) テキストの表記法については「,」が1, 2秒の沈黙、それ以上の沈黙時間の秒数を括弧に入れて示し、同一話者の発話のまえに数字を記した。//は次の話し手の割り込み地点であり、xは聞き取ることのできなかつた音声の表記である。インフォーマントの性別についてはm=男性、f=女性のように表記した。
  - 3) このような主張にも拘らず、ZEITLYN (1990) において会話分析が行われていないのは不可解である。
  - 4) ムジナについては柳田 (1990b [1948]) 参照。また佐渡島におけるムジナについては、中西の一連の論文 (1990, 1991, 1993a, b, c) の他、山本 (1977), 山本編 (1986, 1988) など参照された。また宮家準氏によると、佐渡島の別の地域ではむしろムジナというよびなが一般的であり、トンチボという呼び名はあまり聞いたことがないという (個人的なコメントによる)。
  - 5) 「融即」についてはLEVY=BRUHL (1953) 参照。彼は晩年LEENHARDTの手によって出版された『手帳』(1975 [1949]) のなかで「自説」を撤回したといわれているが、彼の主張の骨子である「前論理」と「神秘的融即」のうち、撤回したのは前者のみである (LLOYD 1990:1) という。またLEVY=BRUHLの批判者とも目されるEVANS=PRITCHARDは、この融即という観念を評価していた (EVANS=PRITCHARD 1981: 126)。
  - 6) 吉田 (1992) は、象徴の意味を一義的に決められないのは、単にことなるコンテキストで多義的に用いられるからだけではなく、同一のコンテキストであってもその意味を特定することが困難だからだとのべる。本稿で筆者が論証しようとしているのはまさにこのことである。
  - 7) 概念「について」、概念「によって」語ることの違いについては浜本 (1989)。またGEERTZ (1979: 80-1) も models "of" and "for" という、類似した区別をおこなっている。
  - 8) 梅屋 (1994a) 参照。
  - 9) LEENHARDT (1990: 334-8) は、認識の様式を「合理的様式」と「神話の様式」とに区別した。前者は方法を通して発展するのに対し、後者は態度、物の見方、規律、自覚を滋養し、合理性を制御し、リアリティを与えることで出来事を固定するものである。両者は相互保完的なものであるという。「合理性」については膨大な論争があるので前者についての評価は控えたいが、後者のような出来事を固定する認識様式の仮定については近年もてはやされていた「物語」 narrativeとの類似が指摘できる。ただし、この概念の用法は若干の混乱を見ている。RICOEUR (1987) や浜本の用法と島田 (1988) や竹沢 (1990) の用法には隔たりがある。前者は経験や出来事の固定される点に強調点があるのに対し、後者は現象の説明原理だとする。すでに示唆しておいたが (梅屋 1994a: 90), この概念のメリットは概念に対する当該社会の成員の被拘束性を表すことのできる前者にあるはずだ。
  - 10) 現象学でいうエポケーではなく、命題同士のギャップに気付かないことによって (BATESON and BATESON 1992: 170), あるいは矛盾をコンテキストを作り替えて質問の拒否などと捕らえること (ZEITLYN 1990: 663) によって疑いから免れた状態を指す。
  - 11) SPERBERによれば、コードとは「その構造の中で解釈とメッセージを組み合わせるもの」 (SPERBER 1975: 85) である。
  - 12) 「語るに足る」という概念については中川 (1992: 40-63) 参照。
- 〔付記：題材の性質上、人名、地名等は仮名を用いた。読者諸氏のご理解を乞う。本稿は梅屋 (1994a) の議論を補うものである。もともと一つの論考だった為に重複する部分が多いのは遺憾であるが、それぞれが連続した議論の一部なのであわせて参照いただくと幸いである。なお、このような形にまとめる作業の中でコメントを下された吉

田禎吾, 宮家準, 鈴木正崇, 宮坂敬造, 浜本満, 中西裕二, 真島一郎に感謝したい。]

## 引用文献

BATESON, G. and Mary Catherin BATESON

1992 [1988] 『天使のおそれ：聖なるもののエピステモロジー』 (*Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. New York: John Brockman Associates Inc. 1987)

BELLMAN, B. L.

1975 *Village of Curers and Assassins: On the Production of Fala Kpelle Cosmological Categories*. New York: Mouton

COHEN, A. P.

1985 *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock

EVANS=PRITCHARD, E.

1981 *A History of Anthropological Thought*. London: Faber and Faber

FOSTER, G

1965 "Peasant Society and the Image of Limited Good" *American Anthropologist*, 67, pp.293-315

福島真人

1993 「野生の知識工学：『暗黙知』の民族誌の為の序論」『国立歴史民俗博物館研究報告』第54集, pp.11-43

GARFINKEL, H.

1984 [1967] "Commonsense Knowledge of Social Structures: The Documentary Method of Interpretation in Lay and Professional Fact Finding." in GARFINKEL, *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity press

GEERTZ, C.

1979 "Religion as a Cultural System." in Lessa and Vogt (eds.) *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York: Harper and Row

浜口一夫

1978 『佐渡の民話：第二集』未来社

浜本満

1983 「卜占 (divination) と解釈」『儀礼と象徴：文化人類学的考察：吉田禎吾教授還暦記念論文集』九州大学出版会 pp.21-46

1984 「現象学と人類学」綾部恒雄編『文化人類学15の理論』中央公論社, pp.282-98

1989 「不幸の出来事：不幸の語りによる『原因』と『非・原因』」吉田禎吾編『異文化の解説』平河出版, pp.56-92

1993 「ドゥルマの占いにおける説明のモード」『民族学研究』58(1), pp.1-24

岩本通弥

1986 「家族と親族」相川町史編纂委員会『佐渡相川の歴史資料集 8』新潟県佐渡郡相川町, pp.171-286

1992 「イエとムラの空間構成：新潟県佐渡郡相川町南片辺の事例」『国立歴史民俗博物館研究報告』43, pp.145-93

石塚尊俊

1959 『日本の憑きもの』未来社

1992 [1962] 「憑きもの」小松和彦編『憑霊信仰』民衆宗教史叢書30, 雄山閣 pp.5-17

北見俊夫

1986 「陸の道と海の道」相川町史編纂委員会『佐渡相川の歴史資料集 8』新潟県佐渡郡相川町, pp.369-414

児玉宗栄

1981 「伝説」相川町史編纂委員会『佐渡相川の歴史資料集 9』新潟県佐渡郡相川町 pp.259-550

小松和彦

1984 『憑霊信仰論：妖怪研究への試み』ありな書房

1992 「憑霊信仰研究の回顧と展望」小松和彦編『憑霊信仰』雄山閣, pp.375-382

桑川真菜

1988 「佐渡小杉町黒森地区の憑霊現象に関する構造論的考察」慶應義塾大学文学部 1987年度卒業論文

LEENHARDT, M.

- 1990 『ド・カモ：メラネシア世界の人格と神話』坂井信三訳，せりか書房
- LEVY=BRUHL  
 1953 『未開社会の思惟』山田吉彦訳，岩波書店  
 1975 [1949] *The Notebooks of Lévy-Bruhl.* (trans. P. Rivière), Oxford: Blackwell
- LIBERMAN, K  
 1985 *Understanding Interaction in Central Australia: An Ethnomethodological Study of Australian Aboliginal People.* Boston: Routledge and Kegan Paul
- LLOYD, G.  
 1990 *Demistifying Mentalities.* Cambridge: Cambridge University Press
- McHUGH, P.  
 1968 *Defining Situation: The Organization of Meaning in Social Interaction.* New York: Bobbs Merrill
- MOERMAN, M.  
 1988 *Talking Culture: Ethnography and Conversation Analysis.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- 中川敏  
 1992 『異文化の語り方：あるいは猫好きのための人類学入門』世界思想社
- 中西裕二  
 1990 「動物憑依の諸相：佐渡島の憑霊信仰に関する中間報告」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』30, pp.45-52  
 1991 「佐渡ムジナに関する調査覚書き」『佐渡郷土研究』65, pp.21-3  
 1992 「日本の憑きもの現象の二つの型について」『九州人類学会報』第20号, pp.21-8  
 1993a 「新潟県佐渡における憑きもの現象(1)」『福岡大学人文論叢』第24巻4号, pp.1035-1053  
 1993b 「新潟県佐渡における憑きもの現象(2)」『福岡大学人文論叢』第25巻1号, pp.21-60  
 1993c 「新潟県佐渡における憑きもの現象(3)」『福岡大学人文論叢』第25巻3号, pp.795-827
- RICOEUR, P.  
 1987 『時間と物語Ⅰ』久米博訳，新曜社  
 両津市郷土博物館  
 1986 『海府の研究：北佐渡の漁撈民俗』両津市郷土博物館
- 坂部恵  
 1990 『かたり』弘文堂
- 島田裕巳  
 1988 『フィールドとしての宗教体験』法蔵館
- SMITH, D. E.  
 1987 「Kは精神病だ：事実報告のアナトミー」ガーフィンケル他著，山田富秋，好井裕明，山崎敬一編訳『エスノメソドロジ：社会学的思考の解体』せりか書房
- SPERBER, D.  
 1975 *Rethinking Symbolism.* (trans. Alice L. Morton) Cambridge: Cambridge University Press  
 1979 "La Pensée Symbolique: Est-elle Prérationnelle?" in *La Fonction Symbolique*, M. IZARD and P. SMITH (eds.), Paris: Gallimard  
 1984 『人類学とはなにか』菅野盾樹訳，紀伊國屋書店
- 竹沢尚一郎  
 1992 『宗教という技法：物語論的アプローチ』勁草書房
- TOREN, C.  
 1983 "Thinking Symbols: A Critique of Sperber (1979)". *Man* (N.S.) 18, pp.260-8
- 梅屋潔  
 1994a 「化かされるという経験(こと)：あるいは人類学的実践についての覚書き」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』38, pp.81-92  
 1994b 「邪まな祈り：新潟県佐渡島における呪詛」『民族学研究』59(1), pp.54-65  
 n.d. 「有り難きひとびと：新潟県佐渡島アリガタヤの生活史」『民俗宗教』第5集(印刷

中) 東京堂出版

WINCH, P.

1970 "Understanding a Primitive Society."

Bryan WILSON (ed.) *Rationality*. Oxford:

Basil Blackwell, pp.78-111

山本修之助 (編)

1986 『佐渡の伝説』佐渡郷土文化の会

1988 『佐渡貉の話：伝説と文献』佐渡郷土文化の会

山本修巳

1977 「佐渡むじな伝承」『郷土研究佐渡』第4

号, 佐渡郷土研究会, pp.53-60

柳田国男

1990a [1918] 「狸とデモノロジー」『柳田國男全集』24, ちくま文庫, pp.637-646

1990b [1948] 「狸とムジナ」『柳田國男全集』24, ちくま文庫, pp.647-657

吉田憲司

1992 『仮面の森：アフリカ・チェワ社会における仮面結社, 憑霊, 邪術』講談社

吉田禎吾

1972 『日本の憑きもの：社会人類学的考察』中公新書

ZEITLYN, D.

1987 "Mambila Divination." *Cambridge Anthropology*. 12, pp. 21-51

1990 "Professor Garfinkel visits the Soothsayers: Ethnomethodology and Mambila Divination." *Man* (N. S.) 25, PP. 654-66

Symbol as a Stopgap :  
an aspect of religious symbol  
among Sado islanders

UMEYA Kiyoshi

Among Sado islanders in Niigata Prefecture, a lot of episodes related to entities known as *tonchibo* or *mujina* are often narrated as one of the main topics of conversation. As a concept, these entities are sometimes spoken of not only as animals, but also as other mystical entities which have supernatural power. They are very popular because they frequently emerge at widely different levels in everyday conversation. Anthropologists are thrown into serious confusion, confronting this difficulty in understanding the essence of this concept. This paper tries to answer the question what kind of function has been at work when anthropologists have been tempted to apply the epistemological expression "symbol" to these stories and what role the concept plays in the narration.

Using conversational analysis together with conventional intermediate style will reveal the style and system of how we/they reflexively reconstruct context and ignore contradiction.

Village people, especially old women, are famous for their piety towards various gods, and they frequently perform numerous kinds of ritual in their everyday life.

When asked about *tonchibo*, people will answer as if *tonchibo* are animals with actual existences, but questions about their essential nature, or requests for more precise information—for instance their features, or the reason why they are enshrined as gods—will elicit answers that are suddenly more confused. The concept seems to mean heterogeneous things simultaneously.

Anthropologists making notes of these answers are tempted to classify the signification of concepts like this. They may set up frameworks with concepts already known to them in order to "make sense" of a concept unknown to them. For instance, in order to understand *tonchibo*, they may make a distinction between modes of signification like god, human and animal. *Tonchibo* are sometimes spoken of as gods with mystical power, and sometimes as human beings possessing families and lineage. But in other narrations, they are animals run over by tourists' cars or captured by hunters.

---

Key Words: Symbolism, rationality, *Mujina*, narrative, ethnomethodology.

But, through a reflexive examination of recorded conversation tapes, we can find few traits of meaning in common with conversation transcripts which construct reality each time. In some cases we find no traits in common at all. As is often the case, after making preliminary remarks suggesting their inability to judge whether the episodes they refer to are true or not, they narrate loquaciously and self-confidently. Through a contextualized interpretation, such attitudes compel us to deconstruct the estimated modes of ready-made concepts like god, human being, and animal.

With such incompatibility, anthropologists may recollect Sperber's claim that the reason why some kind of narration is regarded as symbolic is that the narration is irrational. He presupposed that the mechanism of symbols is an innate psychological device making our experiences possible, regarding rationality as the parameter of symbolism. In other words, a symbolic device is a kind of device which comes into operation when the rational device is overloaded.

The problem of this claim is that premises include part of the conclusion. Without a common belief that rationality should be a parameter that can be a universal bridgehead of a commonly shared standard of truth, there is room for refutation that his premise will lead us not only to a tautological conclusion, but also serious category mistakes. Moreover, there is no room for investigating rationality as a concept based upon reason that has a religious background in itself; in his discussion what he means by rationality manifests an aspect of belief that renounces empiricism.

Actually, since the reason why we regard some kinds of narration by local people as symbolic is that we cannot believe that the narratives are constructive empirical reality, the point for discussion is "other-ness".

Bateson and Bateson asserted that we are protected against doubting reality by ignoring the gap in the connection between propositions. Symbol is a "stopgap" to cover the situation confronting the subtle difference in the way of connecting propositions followed by incompatibility.

In short, "symbol" is a manifestation of discrepancy between their narrative founded on their beliefs and our narrative founded on our beliefs.

With the special distinctive feature of the concept, *tonchibo* is analogous to symbol in this sense. This concept is irreplaceable because of its role in taking a plot of experience in the structure of the narrative as a tentative terminus for subjective interpretation in the process of construction of everyday reality in conversation.

As a series of experiments by Garfinkel and his colleague suggests, formal logic demands rejection of the discussed premise when it leads to a clear contradictory conclusion, but this is not the case with conversation, face to face with everyday life. The contradiction narrated is managed by ignoring or suspending judgement over it.

In this sense, the technique of conversational analysis enables us to identify the discussed premise and analyze the process of reformulating it. Such a concept is an almighty stopgap which has a merit in that it is prohibited to identify precisely the meaning, for we make a patchwork in order to adjust discrepancies concerning "other-ness".

To conclude, the feature of symbol that is not a sign is rather a merit than a fault. It often emerges in narratives pretending a single meaning but conveying various kinds of meaning. People are enabled to continue their conversations and narratives under the protection of their beliefs. Such prohibition of suspicion is an essential constituent of the narratives.

If the exaggeration of the psychological cognitive aspect of culture spoiled symbolism as an epistemological term and the analysis of the process of constructing realities came to be seen as a red herring, it would cause what we've called symbol to be buried alive, as the cost of rationale or truth in the funeral service held by cerebral savages, rational (?) anthropologists.

---

f  
e  
y  
n  
y  
d  
s  
e  
n  
y  
a  
r  
n  
t  
c  
r  
e  
n  
y  
ir  
s  
e  
f  
s  
s  
is  
d  
p  
a