

佐渡ムジナと私、そして追悼クロード・レヴィストロース

―「構造主義」からの落ちこぼれの証言―

梅屋 潔

キーワード：構造主義、経験主義、「生きられた／考えられた次元」、佐渡村落調査、クロード・レヴィストロース追悼

はじめに

「若いころの仕事は、その後の仕事を拘束する」と煙草の灰を落としながら人類学の先達の一人が講義の最中にふっと漏らしたのは一九九五年のことだった。二年ほど前に還暦を迎えた彼は間違いない構造主義直撃世代でありながら、その影響を受けつつもそこから逃れた人物だろう。ある時期からアフリカ、アフリカと大騒ぎしながらも、学部時代からたびたび訪れていた新潟県佐渡市の現地調査にもとづいて私は修士論文をまとめることにした。これもまた一九九五年のことである。はじめてのインテンシブな調査は、ただただ面白かった。

その後二〇〇一年、浦野茂、中西裕二とともに、いくつかの媒体に公表していた論文を集めた小さな本を編んだ（梅屋・浦野・中西 二〇〇二）。この本は二つの書評（川田 二〇〇三、小松 二〇〇三）に恵まれた。そこに収録されている私の論文のなかで、構造分析を援用したものはない。当時私の書棚にはその類の文献が满满していたにもかかわらず、である。それは何故だったのだろうか。とるに足りない問題だとも考えていたが、再考してみるとその奥には大きな問題も見えてきそう。たんなる回顧であれば、関係者以外にはさしたる意味はない。本稿は、おおげさにいえは、経験主義と構造主義の間に挟まれた、当時の逡巡の残滓を開陳しようとするささやかな試みである。

#### 一 構造主義との出会い

構造主義あるいは構造分析との出会いは遅かった。一九八九年か一九九〇年、入学した大学のことである。私は、そこで構造主義の紹介者としても知られる吉田禎吾に出会った。もついでに退職記念論集（吉田・宮家 一九八八）は出版されていたので、客員教授も退いていたはずだ。時折駄洒落をまじえた独特のどつどつとした語り口で、レヴィストロースの親族論、エドモンド・リーチとの論争などを講じていた。「デュアリズム」、あるいは「半族」などの用語もこの講義で知った用語だった。

グランドセオリーはもう駄目なんだ、というようなバッシングはあちらこちらにあった。強い影響力から逃れるために多くの論者が新しい道を模索していたようにも思える。構造主義に対する批判は、いずれもその本質には届いていなかった。「ポスト構造主義」という言葉があるが、いったい誰がそれを提唱していて、どこが構造主義と違うのか。ギルバート・ルイスの民族誌など構造主義そのものではないか」という吉田禎吾の口癖を思い出す（吉田 一九八五・九三）。およそ人類学を学ぶものが「構造主義」を避けて通ることはできなかったが、流行としての構造主義は一段落して沈静化していた。とくに八〇年代の象徴人類学の興隆と相まって、状況は複雑だった。

たとえばレヴィストロース（一九七二・二〇五―二二七）のなかでは「象徴」という概念は、ひとつの民族誌的事実を理解するために用いられていた。目を転じてみると、同じ「象徴」という用語が、象徴人類学者の手にかかると文化を読み解く手がかりとして用いられている。認知心理学の影響を受けた象徴論もこれに加わると同じ「象徴」の一語を用いても、なかなか深刻な混乱状況を呈することになる（一）。

当時、話題になっていたことのうち、いまでも印象に残っていることを挙げるとすれば、構造主義における「変換」の観念と「無意識」への言及が筆頭となる。「変換」の観念を自由自在に用いるならば、事実上まったく連関のないかも知れない異なった民族誌的事実を「変換」ということでつなぎ合わせることでできてしまう。「無意識」というブラックスボックスは、どんな事実でもその中に回収できる魔宮のようでもある。

この「変換」の名人芸が遺憾なく生かされた議論のひとつに『仮面の道』（レヴィストロース 一九七七年）がある。のちに事典でこの項目を担当するにあたって読み返し、憧憬とないまぜになった違和感を追認した（梅屋 二〇〇四）。

レヴィストロースは、北米のインディアンのスワイフェ、ゾノクワ、クウエクウエという三つの仮面を取りあげる。スワイフェはセイリッシュ語族の間では、銅に結びつく富の源泉、地震、そして適度な距離の相手との結婚を暗示する。スワイフェとゾノクワは造形的には正反対の特徴をそなえているが、暗示するところは共通している。一方で、クウエクウエは造形的にはスワイフェと同じ要素を併せ持っているが、神話上の位置づけは全く逆である。「他の集団へと、造形的な形が保有されるときには、意味上の機能は逆転する。反対に、意味上の機能が保有されるときには、造形的な形の方が逆転する」（レヴィストロース 一九七七・二二八）というのが、レヴィストロースの説明である。本当だろうか。論理的には、説得力はある。ただ、レヴィストロースは自らの調査経験にかけてこのような分析をしているわけではない。結論が先行していないだろうか、と、エヴァン

ズリブリチャードなどのフィールドワーカーに傾倒していたものが訝るのは当然ではないか。

また「変換」とならんで「無意識」も、経験主義の旗印のもとに集めた民族誌的事実（私はフィールドワークとはそういうものだとして了解している）を、まったく異なる土俵に運び去ってしまうマジックワードに見えたのだ。

その数年前に『現代思想』誌で、若手人類学者たちの対談が掲載されていた。数年経った当時もなお、一部で話題になったりしていた。構造主義的な分析方法には、もはや熱中できない、旨の発言が頻出しており、とりわけ、日本研究における構造分析の旗手のひとりだった小松和彦の発言と、それに応答する内堀基光の対応は、驚くべきものだった。

小松 …人類学という学問や、…枠組みの内部で対象を考えることにあんまり固執しなくなってきた。…おそらく構造主義とかセミオロジイといった方法論にのめりこめなくなってきたのと関係している。

内堀 おそらくそこはみんな賛成してるね…（内堀・小松・関本・船曳 一九八二・一九八）

## 二 佐渡村落というフィールド

民俗学や文化人類学を専攻するゼミに所属し、国内あちこちの祭礼や行事を訪れる傍ら、よりインテンシブな調査をしてみたい、という希望をもつようになった。祭りや行事の観察は、部外者としてのそれにとどまらざるを得ない。教科書にあるような、リアリティをともなった文化を実感しなかった。人びとに経験にもとづいて身体化された文化を体験しなかったのである。祭礼の類のなかには、細部をまったく気にしなければ構造主義的な分析になりそうなものもみられた。ときに祭場で出会った先達たちのなかには、ターナーやベイトソンの理論と目の前で展開する行事との間にさしたる距離を感じない人もいたようだ。

一九九一年、のちの共著者、中西裕二からの誘いがあった（2）、何人かで新潟県の佐渡島を訪れた。テーマはムジナ（トンチボとも）という動物憑依の信仰だった。佐渡では本州でいう「狐狸」の性格がムジナに仮託されており、島のなかには一〇〇以上のムジナを祀る稲荷さながらの神社があった（3）。

準備のために、吉田禎吾『日本の憑きもの―社会人類学的考察』（一九七二年）はもちろん、喜田貞吉編『憑物』（一九八八年）、石塚尊俊『日本の憑きもの』（一九七二年）、マーヴィック『魔術師』（一九八四）などに改めて目を通した。当時作成した文献表のなかに文化人類学と民俗学、双方を専攻とする立場から構造主義の影響のもと屹立していたのが小松和彦の一連の業績だった。なかでも『憑霊信仰論―妖怪研究への試み』（一九八四年）に収められた憑きもの論は、調査の指針となった。日本研究に対する構造分析の適用例としては白眉とあってよい「物くさ太郎」の構造分析の収録された『神々の精神史』（一九七八年）にただ感心してさほど深い印象を持たなかったところが、私の調査の行方を暗示していたようでもある。

その後は約四年間、単独あるいは友人と調査を行った（その後も三度訪れている）。いくつかの村では悉皆調査も行った。エヴァンズブリチャードの妖術研究（エヴァンズ・ブリチャード 二〇〇〇）に惹かれアフリカ研究を志していた私に先輩のアフリカ研究者のなかには、日本で調査するよりも文献でもいいからアフリカ研究に着手した方が、と助言をくれた人もいた。修士課程で日本研究だと、アフリカをやりたいと言っても博士課程の進学に不利になるよ、という実利的な心配をしてくれる知人もいた。それでも佐渡に通い続けたのは、なにより面白かったからにはかならない。

選好的縁組としてであっても、村落内婚はもちろん、レヴィレット婚やソロレット婚が実際に行われていたという事実は衝撃だった。村落内婚の伝統が顕著だったから、三世代ほどさかのぼると村のほとんどのイエと通婚関係が認められる。つまり、ほぼ全員が村人が広義の親族になるのである。

悉皆調査を行った村にはムジナの祟りで死んだ、という家が一件あり、そこでのインタビューは見送っていた（十年経ってから不十分ながら改めて聞き書きを行った。村の中で無用のコンフリクトを喚起しなくなかったからである）。

当時はまだその村にも、アリガタヤと呼ばれるシャーマニックな民間宗教者がいた（その後まもなく歿。耳のあまり聞こえないその老婆の目は子供のようで、友人と二人で顔を見合わせたものである。海岸で老婆に出会ったときに、何とかコミュニケーションをとろうとした。そばにいた老人に尋ねるとカタカナしか読めないと思うが筆談は可能、という）。

「ムジナガミサマニツイテオシエテクダサイ」と当時フィールドノートに使っていた大学ノートに書いた。「ムジナーガミ」といった調子でしばらくかけてその文を音読すると、老婆は決然とこちらを凝視し、「タノメバナデモノオル」と叫んだきり、くるりと背を向けて去っていったしまった。

「八海山」を勧請して祭神として祀る金井町の宗教者のもとに、村の人たちと訪れたこともある。村の老夫婦は、孫の目の疾患について占ってもらった。「生まれつきだな、祟りでねえ」という一言にはっとしたようだったが、打つ手が無いことには変わりはない。「ムジナとかキツネとか、そういうけどもんの信仰はよくねえよ」と諭す。私は年を聞かれ、一言「酉年はよくねえな」との結果だった。あれも、これも、今でもリアリティとともによみがえる、生々しい体験である。

### 三 佐渡ムジナ

佐渡のムジナ信仰の特徴は、いわゆる「憑きもの筋」を形成しないことだった。このことはイエ土との対立という社会構造および社会関係との関連で信仰をとらえることを難しくし、社会的な分析がうまくいかない要因となっていた。通りがかりの人を化かしたり、たまたま領域を侵したものに不幸をもたらしたり憑依したりする、というのではお話を域を出ない。山本修之助や山本修巳が二代にわたり粘り強く集めた昔話や伝説収集の対象としてはふさわしい(山本 一九八八)。ただ、人類学的分析には繋がりにくかった。九学会連合の合同調査対象地でありながら「憑きもの」研究が調査のテーマに選ばれなかったのは、こういった背景もあるだろう。すつきりした分析を妨げる要素がいくつもあった。

第一が、現地の人びとの語り口の特徴にかかわるものだった。中西が「飽きのような感覚」と述べているようにそのままで出口がないように思われる資料が蓄積されていた。どのような怪異現象でも非日常的出来事でも最後に「それはムジナに憑かれたからだ」という一言を追加して、ストーリーが終わってしまうからである(中西 一九九三)。この「語りの単一性」には私も調査を始めてすぐに気づかされた。それは多くの場合、他人ことなのだ。人の非日常的体験を何でも放り込むことができるオールマイティの多用が特徴的だった(4)。

人々がムジナを語るときに用いるレトリックはすぐれて人間的だった。「俺がここにいるのに、巢を踏んだとか蹴ったとか言ってそれが腹立ちだ」といって人を「気色わるく」する、とか崖のところで「トンチボに蹴り飛ばされて」川に落ちて溺れ死んだ、とか。酒好きのようでもあるし、ちよほど信楽焼の狸のように、二本足で立っているかのようである。

ムジナにだまされたりすることは、恥でもあるようだった。「人の浮世に乗りやすい」つまり今風に言えば「自分がない」、人が化かされやすい、彼らは「魂が軽い」「ゆりこぼし」(本来あるはずの魂をゆりこぼして数が減ったために主体性を失った人物に対する評価)だからだ、というのが、大方の見解だった。ムジナが二本足で蹴るような比喻も興味深かったが、靈魂に関してもこういった物理的メタファーの多用が特徴的だった(4)。

ムジナの力として語られるのは、化かしたり、憑依したりするということである。その内容はいくつかの例外を考えないことにすると、①トンネル周辺に出現する。美しい女性など人間の姿で現れたりする、という人影認識型と、②声を出して人がいるように見せかけたり、あるいはない明かりを見せたりするという音声・視覚認識錯誤型、および③特定の人に憑依してその人格と行動パターンを変容させる憑依型に分類できる。予防策としてタバコや消し炭などが苦手だから化かされないために携帯することが推奨され、惑わされないようラジオなど音がでるものを所持する、というものがある。これらは動物は火にまつわるものが苦手であるという一般的知識と、ちよほど熊よけの鈴のように、野生動物への対処を想起させる。

興味深いことに、彼らはムジナをおそれ、警戒しつつも「動物」として認識していないわけではなかった。動物としての生態については、お互いにイエを模した社会を持ち、通婚関係がある、というなかば想像のレベルに属する認識と、出現するときにも単独ではなく、夫婦や、それが子供を伴ったかたちであられる、などという観察にもとづくそれが混在していた。実際にムジナが複数で行動するのは私もしばしば目撃したことがある。

もつと直截には害獣としての認識も持っていた。せつかく植えた作物を荒らす、というのである。とりわけ最近繁殖して増えているという。ゴム長に刻まれた歯形を指して、ムジナの仕業だ、と見せてくれた人々もいた。実際に網などを張って作物をその被害から守る対策も講じていた。

### 四 経験的違和感

これらのムジナの特徴を総合して考えると、メアリー・ダグラスの「変則動物」のアイデアに行き当たる。本来「自然」を体现する野生動物はいわゆるオクヤマ(奥山)、人間が通常は生活しない領域にいるはずなのに、ムジナは「文化」の源泉である里にさえあらわれる。この対比は、当時里山で(遠野の曲がり家のように)は家屋と牛の飼育場は一致してはいない)牛の飼育に熱心だったことや、佐渡金山に供給するための炭焼き(炭焼き小屋はしばしばオクヤマにあり、その材料はオクヤマから採取した)などの生業と密接に関係していた。

ところが、ムジナは、完全に「文化」に属するものではない。「文化」の代表格である「火」にかかわるものを何より苦手とし、憑依されたものは、炉の架け鍋に手を突っ込もうとし、「文化」的いとなみのひとつである風呂を使うことを極端に嫌がる、というのである。

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…バカんなくてしもうてのう、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あってバカんなったかしらんと思った、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ようと思つてのう、そのかけ鍋にこんな手をいれる真似するんだよ…こんなかつこうして掬い上げるよ…うな…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…しよんべんするにももう窓のところへいつててえつて気持ちで立つけものう、みいんなこやつて男のもんみてえにしよんべんするんだよ…

H…:ついとるんだ

F…窓へむいてしよんべんしるけーも外へは出ずにみんなこへしるんだよ

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、…ばあがしよんべんしたもんだし、風呂へ入れてやる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るへへえらんかちゅうてもそりやあぜつてえ、へえりやせんの、いやっちゅうて…

H…へえオレは初めて聞いたトンチボが風呂がきれえだつちゅうの

F……んん嫌えだ…釜のところへ足をこうやつてまっすぐんなつてへえらんの、かとうなつとつて、それをようやく抱えて入れた、入れるとのう、入れたはええけも、なんだのう、はやあがるのいやっちゅうて、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よんべんしるんだよ、じゃあじゃあじゃあいうて…(梅屋・浦野・中西 二〇〇一・一三九—一四三、沈黙秒数表示を省略するなど一部改変)

このように、一応いくつかの項目は、「自然」と「文化」の対比、そしてそのはざまにある「火」などを媒介とした「両義性」で説明できないことはなかったのである。

ところが、折に触れて、こういったスキームとそれにもとづく考え方を提示すると、佐渡の人びとはぼかんとしていた。そういう見方もあることはわかるが、われわれは意識していなかった、と答えるのが常だった。現在振り返っても、ムジナが「変則動物」であるという「自然」と「文化」の重複を考慮した二元論的認識よりは、その動物に特別な能力を仮託する認識のほうが、自然だったように思う。つまり、「自然」と「文化」をオーバーラップ、あるいは媒介する変則動物なのだ、という考え方には、彼ら佐渡人の同意は得られなかった。私にも、同行したいずれの友人にも身にしみるほどのリアリティはなかったように思う。

ただ、気になることもあった。話者のほとんどはムジナ自体を自撃していないのだ。わずかに目撃したことのある者は、猟師としてムジナを獲り、その毛皮を売っていたという。そういった人物はムジナの神秘的能力を認めていない。その人物が現在を猟をしていない理由について信心深い老婆はいう。

…ムジナを獲っていたから、罰が当たったんだ。あるとき、猟をしていた最中、木のしげみからガサガサ気配がして、ムジナだと思つて撃つたら自分の息子だった…今でも弾丸は体に入つたままだという…

もうひとつの問題は、密接に関連しているけれども、彼らがムジナに遭遇した、と語るときには、人間の姿であることだ。あるいは音や声、灯りのみを認識しておりその目でムジナを確かめてはいない。結局信心深い人ほど、動物としてのムジナは見えていないのである。初期の私の関心はむしろこの点に集中した(5)。ここには、カサイのレレに見るような、鱗があるが水中には住まない、樹上に住みながら、鳥などとは異なり人間のように一匹ずつ子を産む、などの野生の観察眼は發揮されていないように思われた。野生の思考は不発であり、むしろ無根拠性がわれわれを悩ませる単なる信念としての側面が残されたのである。

## 五 婚姻・親族とムジナ信仰

展開が見え始めたのは、結婚制度や親族関係など、ムジナ信仰と直接は関係ない社会的側面に着目するようになってからである。宗教的信念であれ昔話であれ、結婚制度であれ葬制であれ、緩やかだったり緊密だったりして繋がっているもので、人類学はそれらをトータルに理解しなければならない、というごくあたりまえのことだった。

分析の糸口は、結婚制度と呪詛との結びつきにあった。何回も訪れていただけあって、信用されたのか、聞き取りの際に固有名詞が出てくるようになっていた。

異口同音に聞かされていた呪詛の加害者と被害者を悉皆調査の結果できあがっていたリストと照らし合わせると、加害者は先妻の子供が残っている後妻、被害者は先妻の子供だったのである。

それから私の調査のテーマは、アトイレと呼ばれる後妻と、カカルと呼ばれる相続観念、それからマツケーと呼ばれる血縁関係に集中することとなった。すでに出版されていた民俗誌(岩本 一九八六年)が多くの示唆を与えてくれた。ここでは、ごく最近まで相対的に孤立していた村々のうち、どれくらい地理的に隔たった部分にまで共通性、あるいは偏差があるだろうか、という問題に悩まされた。この地域は、山越えが必要な多くの難所をもつ細い山道で結ばれていた点在する小規模集落のひとつだったからである。島内でも少し離れた村では、言語・習慣など一いわる文化が大きく異なっていた。私は、ある表現や考え方が身体化され、リアリティをもなっている範囲にこだわっていたのである。

結局、既存の民俗誌の記述をヒントに、ムジナ信仰についての調査を行った村むらで、カカル、マツケ、アトイレなどの観念について調査をやり直すことになった。

アシイレ、アシフミなどと呼ばれるこの地域の婚姻制度では、ヨメが成員権を獲得するのにカカリゴ(後継者となる子)の出産と生育を含む長い時間が必要とされる。ところが、先妻の子(とりわけ男子)が残っているアトイレの場合はこの限りではない。先妻の子供が残っている以上、家の中にマツケー(血縁)が残る保証はない

のだ。憑きもの筋が形成された他地域では、相対的にイエは権利義務の基盤として盤石であり、紛争の単位はイエとなる。しかし佐渡の社会ではイエを巡る血縁の争いが繰りひろげられていたのである。後妻はなかでも、最も難しい立場として衆目の一致するところだった。「嘘のもんかほんとのもんかわからんけーも」という前置きで語られるようなムジナの神秘的な力にでも、すがつても不思議はないと考えられていたのである。

このように、私は結局、極めて機能主義的な分析から「憑きもの筋」が形成されなかった社会を描くことになった。

共著書を編むにあたってつけ加えた以下の資料は、この仮説が固まってから録音したものである。

：おもてひろういわれんだけものう、シヨウヤのいえから、Ｙさんがヨメさんもろたんだ：ところがのう、そのＹさんの兄貴は先生しとるわけだ、とうちゃん、もう定年なつたけもな、嫁さんもろたあとに嫁さんと二人で、嫁さん百姓嫌からのう、新潟へいったわけ、で、新潟でのう、嫁さんはどこも勤めりやせんけものう、子ども育てたりなんかして、お勝手したり、掃除、洗濯、お勝手、そんなことしよるんだし：そうしたところがな、二十年も三十年もいっとなるんだし、嫁に行ったところの親のもんがのう、おとこ親がのう、わが娘はオッサンと二緒になつてよそへ出とるんだし、よそへオッサンとオバサンと出とるのをアイダチ（夫婦養子）家へ入れて、そして、そのアイダチに相続人になつてもらう、てゆうたがさ、そとへ：その兄貴は新潟へいっとなるから、いつ戻ってくるか戻つてこないかわからんし、そういうものは、そのまあ、おいてさ、：娘婿にカカル（相続する）つもりだったんだ、：そいでその、娘婿にカカットルわけだ、そいたらこんだ、腹が立つちゆうてなあ、その、人をイマウちゆうだなあ、イマウちゆうことは人をイノリ殺す、イノリ殺すんだなあ、ムジナをのう、ムジナに、なんだ、ご馳走たくさんあげてさ、してその、ゴツツオウたくさんして、こういうもんをイノリ殺してくれ、つて拝むわけだなあ、拜んでその、：ムジナの神さんだ、：ゴツツオウいっべえことあげて、ムジナを頼んで、殺そうとしたんだいなあ、おそろしいわなあ、あのバアが：後妻なんだ、あのバアが：病氣んなつてのう、そういうわるいことするもんは罰があたるんだなあ：大切なカカリゴ（後継者）が死んだもん：（梅屋・浦野・中西 二〇〇一・二〇七―一〇八）

この事例はやや複雑である。長子が結婚後新潟に就職して二、三十年になるが帰ってくる様子がない。そこで家長は嫁に行つた娘夫妻を呼び戻して相続しようとしたのだが、それが後妻である妻の怒りを買つて妻の呪詛の引き金となつた、というものである。ムジナを祀る祠に、馳走をあげて願をかける呪詛である。

身体化された文化、経験に裏打ちされたリアリティにこだわるとすると、こういった分析以外に、フィールドで得た一時資料から展開できそうな、リアリティをともなつた蓋然性のある分析は考えつかなかった。その印象は現在でも変わっていない。要するに私は、構造主義的な分析が自分には不可能であると判断し、経験主義的フィールドワークにとどまつたことになる。それ以外の選択肢はなかったのだ。それが一体どうしてなのか、構造主義に対する理解不足、力不足によるものであると、私はながらく考えていた。第一人者であるはずの小松にして、以下のように発言していたことを思えば、むやみに自らの見識を疑う気にもなれない。

小松 …つたないと思うんですよ、自分が構造とか、そういう概念について：（内堀・小松・関本・船曳 一九八二：二一六）

## 六 構造分析の射程

アフリカ・ウガンダでの長期調査を経て二〇〇五年、縁あつて仙台にある大学（6）に奉職して学生たちと東北各地を訪れるようになった。ふたたび日本のフィールドのことを考える機会をもつた私は比較参照点としてしばしば佐渡の社会を思い出した。月日が経つにつれ、特記するべききっかけこそ思い当たらないが、佐渡調査における私の失敗には、構造主義に対する理解不足以外の要素が介在しているのではないかと考えはじめようになった。言葉はじゆうぶんに選ぶ必要があるが、構造主義的な分析に適した対象と、構造主義に適した調査方法があるのではないか、ということだ。そして言い方を変えると、佐渡で私が九〇年代に選んだテーマと調査方法では、構造主義的分析は適さなかつたのではないかと、ということである。私は小論でしばしば、リアリティとか体験ないし経験ということばをつかつている。これらは、現象学的な意味において「いま、ここ」で生起するものであり、マリノフスキー的なフィールドワークが目指すものであるともいえる。経験主義を志向していたのだ。

ところが、当たり前のことだが文化には体験や経験とさほど密着しない、あるいは少なくとも間接的に距離をとつたアプローチもありうる。また、そうしたアプローチが適切な対象もある。例えば、宮城県と岩手県の県境近くにある気仙沼市近辺には、「うちばやし」という締太鼓の民俗芸能が伝えられていた。共通する曲目を数多く保持しながら、それぞれすこしずつ違った独自の型を意識的に伝えようとする保存会がいくつもあった。これは、レビュー・ストロースの対象にした神話ときわめてよく似た性格を持つているように思われた。構造分析に近い手法での解析ができそうな資料にであった、という感触を得た。別の機会に訪れた宮城県東松島市には、「うちばやし」という曲目を前座とする獅子舞が奉納されていた。それ以外のいくつかの曲目（例えば東北各地にみられる

「けんばやし」という曲目)も共通するものがあった。

また、気仙沼だけではなく東北各地に伝わる鹿踊り(ししおどり)の起源として私が佐渡で聞いた猟師の話にそっくりな起源譚が伝わっていることを知り興味をもったこともある。

腕自慢の猟師の子がいた。彼は動物をいづくしむ心を持っていたので、たびたび腕に任せて殺生をする父をいさめるのだが、いさめるのを聞かない。ある日猟の最中、茂みに気配を感じて撃ったところ獲物と思つたのは自分の息子であった。心優しい子供の死を悼んで鹿たちが供養のために踊つたのがその起源である、というものだ。これもまた、経験しなければ分析できない、というものではないし、伝聞に伝聞を重ねて醸造された起源譚のエッセンスをリアリティをもって経験するのは、不可能な話だろう。

右に述べた民俗芸能や口頭伝承をテーマにして経験に根ざしたリアリティを手に入れようとすることももちろん可能である。例えば「うちばやし」を学び、正統的周辺参加を実証することを考えることもありうる(レイヴとウェンガー 一九九三)。しかし、それが唯一のアプローチではない。たとえば時間や空間をことにするモチーフの共通性を探す作業には、別次元での興味を覚えた。今後どう発展させるかは、今後のたのしみな課題である。

こういった民俗芸能や口頭伝承のように、当人の経験にねざしていない、伝聞や学習、伝承を経て直接経験から遠いところで純化され、ある程度外在化されたものを記録し、あるいはその記録を探して参照する、というようなことを九〇年代当時は考えていなかった。頭が固かったのである。もちろん、こうしたいわゆる「伝統」につくられた側面があることを認めないわけではないが、一回性の経験とはその次元が違う。今思えば、佐渡での調査では、そのいくつかの村を小宇宙(いまはあまり見かけないコスモス、コスモロジーという用語もよく用いられていた)と考えてそのなかの連関(まさしく機能と呼ぶにふさわしい)を経験主義的に追求しようとしていたのである。もちろん、モデルはあった。ただ、それは一回性の「後妻が呪詛にかかわった」という裏づけがないと単なる机上の空論に終わりがかねないものだったのである。

そうした直接経験からは間接的で相対的に客体化できる対象の抽出を構造主義が目指していたとすると、経験という一回性の「出来事」は「レイヴィストロースが歴史についての卓越した見解で明言しているように」構造に吸収されるはずのものであったのである(シヤルポニエ 一九七〇)。佐渡調査をふりかえると、無理に一次資料に固執せず、既に蓄積された伝説の類を分類するほうが、選ばなかった構造分析への道も開かれていたかも知れない、と考えるようになつた。

九〇年代当時、われわれの世代は、「住民の視点」に近づけようといった傾向が顕著だった。

とりわけ日本研究の場合、書いたものに関するプロテストの回路が、とりわけ礼儀をわきまえてそれを情報提供者に送るならば、無限にあった。報告書が真っ赤になるほど情報提供者から添削を受けている先達もいたし、事実私もいくつかの民俗誌の事実について先行研究の誤謬について現地で指導を受けている。

経験にねざした一次資料を蓄積すれば、構造主義的モデルからはみだす事例も累積される。こうして考えると、フィールドワークのやり口からしても、私が構造分析に落ちこぼれたのは必然だったのだ。

おわりに

繰り返し指摘されていることのひとつだが、レイヴィストロースのフィールドワークは非常に特殊なものだった。最も長いブラジル時代のナンビクワラのものでも、三週間程度で、それも腰を落ち着けたものではなかったと推測される。非常にエクステンシヴなものだったのである。

レイヴィストロース追悼にあたって出版された数多くの文章のうち、私見では、生前の交流から考えても当然だが、川田順造の発表した談話や論文がこれまでの議論とのかかわりでは傑出してゐる。そのなかで散見される「生きたれた次元」と「考えられた次元」という二分法が私の抱えている問題に次の思考につなぐよすがになりそうだ(川田 二〇一〇a、b)。

『神話論理』に代表されるレイヴィストロースの構造分析の成功は、アメリカ先住民文化が、一万五〇〇〇年前から三〇〇〇年足らずで一気に広がったことに負っている、と川田順造はみる。つまり基本的な共通性とともに地域差がみられる点で構造分析にふさわしかったという。アフリカなどの居住の歴史は古く、移動の歴史は新しく、しかも重層的な社会では、構造分析は当てはめにくい。この見解を敷衍して日本もまた、といううるだろうか。

また、資料の性質の違いとして、イギリス社会人類学の伝統を汲む一つの社会に長期的に住み込むフィールドワークで解明される「生きたれた次元」の資料は、構造分析の対象となる「考えられた次元」とは次元が異なっていることが示唆されている。挿話としてイギリス社会人類学流のひとつの社会でフィールドワークするやり方にもとづく研究についてレイヴィストロースは「構造主義ではない」と断じていたという目撃談が紹介されている(川田 二〇一〇a)。

思えばレイヴィストロースはリーチやニードムの経験的な民族誌的事実にもとづく反証に対し、一貫してモデルの差異を理由にその批判をしりぞけていたのだ(7)。先に紹介した起源譚もそうだが、神話や昔話研究について経験にもとづく反証が無効であることは議論の余地がない。

つまり、常に理想型を見ていたレヴィーストロスと、それから外れる例外を論じた経験主義者。

大きさにいえば、イギリスの経験主義とフランスの合理主義、そのどちらへも投資できない、という思いが、私の九〇年代の調査を拘束していたのだ。私の調査は前者に傾いたことよって、構造主義からは脱落した、これが今日から見た当時の調査に対する私の見立てである。

その若き日に調査を経験したブラジルへの「サウダージ Saudade」（郷愁）という日本語にはおさまらない情感がこもっているようだ。を言明しながらも、望めば不可能ではなかったはずの再訪・再調査を実現しなかった理由は、単に近代化にさらされるナンビクワラを見たくはない、というウェットな心情からではなく、その理想の構造の硬質性を維持するために必然だったと考えると了解できる。

すでに触れたが、構造主義を日本研究に当てはめたものうち、もつとも成功したもののひとつは、絵巻物などの二次資料を用いた小松和彦の一連の分析である。絵巻も説話も、経験したひとは既に過去の人であり、しかもそれらが伝聞や伝承を繰り返して純化されている。

レヴィーストロスも小松和彦も必ずしも直接的な経験によらない合理的分析を成功させた。経験によって分析枠組が豊かになることは確かである。しかし、それは一回性の「生きられた次元」に属するものであり、「考えられた次元」にある構造主義的分析とはまた別次元なのだ。

\*\*\*

追悼。レヴィーストロスの実績は誰が言うまでもなく確かにここにある。

私は今でも彼が死んだ、とはあまり思っていない。それは彼の「生きられた次元」における接点がない、つまりは経験的に会ったことがないからだろうか。川田順造（二〇一〇 a、b）の文章を読むと、そこに開陳されるいくつかの情感は、私には経験的に共感できないものである（だからこそ川田順造の言葉がおもみをもつてくる）。私が直接経験できるものは、生前も死後も、彼の生み出した、膨大な業績である。物理的にも、観念的にも彼の書いたものは、まだ私の研究室にも、そして多くの人類学者たちの研究室にも「読むべきもの」として積んである。ソールカル事件を含めてさまざまな出来事を経た今、多くの権威が失墜した状況のなかでレヴィーストロスの業績がひとり多くの批判をまぬかれることができたのは、奇跡のようにも思える。

レヴィーストロスは、「考えられた次元」のアリーナに、その批判者が指一本触れることのできない巨大な業績を築きあげた、世紀をまたいで最大のヒューマニストであり理想主義者だった。彼はときに「人間嫌い」とされる。それはおそらくは彼自身が理想的な人間の概念にこだわった結果であろう。私はこのヒューマニストに「人類主義者」という座りの悪い訳語を取らせてみてみようと思ふ。

不思議なことは、いくつもある。彼は、「人間嫌い」との風評とは裏腹に、顔の見える関係から生じるコミュニケーションを非常に重視しているのである。数が増える人類を憂えていたようにも思える。そのことについて彼の見解を尋ねる機会はうしなわれた（8）。

世界は人類なしに始まったし、人類なしに終わるだろう、と予言した彼は、経験的にはその結末を見なくて済んだのだ。ことによると、経験主義と合理主義がむやみに一致するとき、あるいは無定見に混同されるようなどき、さらには一方が他方を無視して突っ走ろうとするとき、その結末は訪れるのかも知れない。そして、それは意外に間近なようにも思われる。

ひとりの生物としての個体が死んだのではない。「考えられた次元」においては、「人類」がもつ理想的な「人類」という概念の幅が、そのとき確かに狭まった。

〔注〕

(1) 「象徴」概念についての私の立場は梅屋（一九九五、二〇〇九）など。もともと心理学から流れ出たものと社会学的なものとが入り混じっているところがこの概念の難しさであると考えている。

(2) 誘ってくれた中西は、当時慶應義塾大学大学院社会学研究科博士課程在籍。現在は立教大学観光学部教授。同行した山田慎也は、当時は慶應義塾大学法学部在籍。現在国立歴史民俗博物館准教授。中西と佐渡に赴いたのは残念ながらそれが最初で最後である。中西が福岡に職を得たことなどが原因である。このあたりの連携の不足は惜しまれるし、小松（二〇〇三）の批判もある程度までは正当なものだと考えるが、プロジェクトのようなたちで展開していかないわれわれをとりまく状況には困難が多かった。評価は別にして何としても書籍の形態でかたちにしたい、という意図がおおきかったことを重ねて強調したいと思ふ。

(3) この調査の舞台となった佐渡のムジナ信仰についてのその後の報告として門田（二〇一〇）がある。ただし、中心的な対象となっている地域は、われわれの調査地とは一致していないようである。私が集中的な調査した時点（一九九一―一九九五）でも、北部以外でのこの信仰の衰退は著しいものだった。

(4) これを展開して議論した論考としては梅屋（二〇〇五 b）。

(5) 現地での語りの違和感を別な視点から考察しながら成功しなかったものとして梅屋（一九九三）。

(6) 東北学院大学教養学部地域構想学科。さまざまな機会を与えていただき感謝している。

(7) デュモン（一九七七・二六三―一六七）。ここで（経験に近い／遠い）という区分がある程度有効かも知れない（ギアツ 一九九二）。レヴィーストロスが大西洋を隔てたこの論者に対して不思議なほど沈黙していたと

いう事実も興味深い。

(8) たとえば、経験的な資料を自ら収集しないのは、モデルに反証を提出するからだろうか、という文言が思いつく。川田順造はまちがいになくそこまで議論しただろうと私はみている。今後の発言に注目したい。(顔の見える関係) についての私の見解は、梅屋(二〇〇五a)。

〔参照文献〕

- 相川町史編纂委員会編 一九八六『佐渡相川の歴史 資料集八』相川町教育委員会。  
石塚尊俊 一九七二『日本の憑きもの』未来社。  
岩本通弥 一九八六『家族と親族』相川町史編纂委員会編『佐渡相川の歴史 資料集八』相川町教育委員会、一七一一―二八六。  
内堀基光・小松和彦・関本照夫・船曳建夫 一九八二『討議 人類学的理解とは何か』『現代思想』第一〇巻第八号、一九六―二一九。  
梅屋 潔・浦野 茂・中西裕二 二〇〇一『憑依と呪いのエスノグラフィ』岩田書院。  
梅屋 潔 一九九三『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』第三八号、八一―九二。  
―― 一九九五『象徴』概念は『合理的』に埋葬されるか?―新潟県佐渡郡の貉信仰から―『民族學研究』第五九巻四号、梅屋潔・浦野茂・中西裕二(二〇〇二)『憑依と呪いのエスノグラフィ』岩田書院、二二七―二六〇所収。  
―― 二〇〇四『レヴィーストロース、クロード』『仮面の道』小松和彦・田中雅一・谷泰・原毅彦・渡辺公三(編)『文化人類学文献事典』弘文堂、六八九。  
―― 二〇〇五a『フィールドワークと他者』今日のフィールドワークとは?―奥野克巳・花淵馨也 二〇〇五『文化人類学のレッスン』フィールドからの出発―学陽書房、一三五―一五八。  
―― 二〇〇五b『魂の重さ―靈魂観と身体観―』『歴博』一三三三号、国立歴史民俗博物館、一〇―一四。  
―― 二〇〇九『象徴』『文化人類学事典』日本文化人類学会編、丸善、四四―四四三。  
エヴァンズブリチャード、エドワード・エヴァン 二〇〇〇『アザンデ人の世界』向井元子(訳) みすず書房  
奥野克巳・花淵馨也 二〇〇五『文化人類学のレッスン』フィールドからの出発―学陽書房。  
門田岳久 二〇一〇『トンチボのいなくなった日常』宗教装置の置換と偏在化する宗教―『宗教の人類学』(シリーズ) 来たるべき人類学 三) 吉田匡興・石井美保・花淵馨也(編)、春風社。  
川田順造 一九九〇(一九七六)『無文字社会の歴史―西アフリカ・モン族の事例を中心に―』岩波書店(同時代ライブラリー)。  
二〇一〇a『レヴィーストロースへの道』レヴィーストロースからの道『レヴィーストロース―入門のために、神話の彼方へ―』河出書房新社、二一九。  
―― 二〇一〇b『レヴィーストロースから学んだもの』『現代思想』第三八巻第一号、四六―五一頁。  
川田牧人 二〇〇三『書評 梅屋潔・浦野茂・中西裕二『憑依と呪いのエスノグラフィ』』『宗教研究』三三六 七七巻第一輯、日本宗教学会、二〇一―二〇七。  
ギアツ、クリフォード 一九九二『ローカル・ノレッジ―解釈人類学論集―』梶原景昭・小泉潤二・山下晋司・山下淑美(訳)、岩波書店。  
喜田貞吉編 一九八八『憑物』宝文館出版。  
小松和彦 一九七八『神々の精神史』伝統と現代社。  
―― 一九八四『憑霊信仰論―妖怪研究への試み―』ありな書房。  
―― 二〇〇三『書評 梅屋潔・浦野茂・中西裕二『憑依と呪いのエスノグラフィ』』『民族學研究』第八 八巻一、二、三、四、五、六、七、八、九、一〇、一一、一二、一三、一四、一五。  
シャルボニエ、ジョルジュ 一九七〇『レヴィーストロースとの対話』多田智満子(訳)、みすず書房。  
デュモン、ルイ 一九七七『社会人類学の二つの理論』渡辺公三(訳) 弘文堂。  
中西裕二 一九九三『新潟県佐渡島における憑きもの現象(三)』『福岡大学人文論叢』第二五巻第三号、梅屋潔・浦野茂・中西裕二(二〇〇二)『憑依と呪いのエスノグラフィ』岩田書院、一五―一八所収。  
マーヴィック、マックス 一九八四『魔術師 事例と理論』山本春樹・渡辺善勝(訳)、未来社。  
山本修之助 一九八八『佐渡路の話』佐渡郷土文化の会。  
吉田禎吾 一九七二『日本の憑きもの―社会人類学的考察―』中央公論社。  
―― 一九八五『構造分析と経験主義』『現代思想』第一三巻第四号、九三―一〇二。  
吉田禎吾・宮家準編著 一九八八『コスモスと社会―宗教人類学の諸相―』慶應通信。  
レイヴ、ジーンとエティエンヌ・ウエンガー 一九九三『状況に埋め込まれた学習―正統的周辺参加』佐伯胖(訳)、



産業図書。

レヴィ・ストロース、クロード 一九七二「象徴的效果」『構造人類学』荒川幾男・生松敬三・川田順造・佐々木明・田島節夫（訳）、みすず書房、二〇五―二二七。

——一九七七『仮面の道』山口昌男・渡辺守章（訳）、新潮社。

氏名：梅屋 潔（うめや きよし）

所属：神戸大学大学院国際文化化学研究科・准教授

主要著書および論文：『憑依と呪いのエスノグラフィ』（浦野茂、中西裕二との共著）岩田書院、二〇〇一年、

『ウガンダ・パドラにおける『災因論』—*Jugri' tupo' avira' lam*の觀念を中心として—』『人間情報学研究』

第一三巻、東北学院大学人間情報学研究科、二〇〇八年、「酒に憑かれた男たち—ウガンダ・アドラ民族における

酒と妖術の民族誌』『人間人類学 内的な関心の発展と誤読—』中野麻衣子・深田淳太郎（編）、はる書房、

二〇一〇年。

専攻：社会人類学

メール：umeaya@people.kobe-u.ac.jp