

死の彼方の永続性

— 中央マダガスカル北東部、シハナカにおける墓・祖先・家族関係 —

森山 工

I 序：産むこと

ひとの誕生ということは、生まれ落ちた当の赤ん坊にとってはいざ知らず、親としてそれを我がことに経験した者や、周囲にあってそれについて語る人々にとっては、いかにも晴れがましい出来事である。この晴れがましさを先取りするかのよう、結婚したばかりの夫婦に対して子供の誕生を期待する言辞が周囲から呈されるのもゆえなことではない。

たとえば、わたしが二年あまりを過ごしたマダガスカルのシハナカ (Sihanaka)¹⁾ と呼ばれる人々においては、男女が結婚の式を挙げるとき、双方の親族のなかで上位の世代に位置する数人の男女が新郎新婦に対して祝福を施す儀式を行う。祝福を施す年長親族の数には取り立てて決まりはないが、祝福を施すことができるのはすでに結婚して子をなしている者に限られる。結婚する男女なりその両親なりがキリスト教徒であれば、教会に赴いて神父や牧師に式を挙げてもらうのであるが、彼らの伝統的な慣習によれば、年長者たちが施すこの祝福の儀式こそが婚姻関係を成立させるものなのである。

このとき、年長者を代表する一人の男性が、皿に張った水を前に、神とこの地上を占めるすべての聖なる存在者、そして祖先のそれぞれに呼びかけ、結婚する二人に加護を与えてくれるよう請願する。それがすむと、床に座した新郎新婦のかたわらに七人の男児と七人の女児、あわせて14人の子供が座り、その頭上には大きなゴザが広げられる。年長の親族たちの数人がゴザの周囲に立ち上がると、まずは男性、ついで女性の順に、一人ずつ短い唱えごとのことばを吐いては皿に張られた先の水をひとくち含み、それをゴザ越しに新郎新婦の頭に吹きかける。同じシハナカではあっても、ゴザを広げず、二人の頭に直接水を吹きかける地域もある。彼らの言葉でいう「祝福 (tso-drano)」とは、字義どおりには「水を吹きかけること」という意味であるが、ことばの原義にたがわず、年長者から二人に水が吹きかけられるのである。このとき年長者たちがそれぞれに唱えるこ

とばは、おおむね次のようなものである。

神よ、われわれがよってきたる祖先よ、この二人がすこやかでありますように。確かなる世帯を築きますように。お金と富に恵まれますように。男の子に恵まれ、女の子に恵まれますように。七人の男児、七人の女児に恵まれますように。

祝福を施すこの唱えごとは、それを唱えるひとによって内容もまちまちである。しかしながら、すべての者が例外なく唱える一句は、二人が「七人の男児、七人の女児 (fito lahy, fito vavy)」に恵まれますように、という一句である。新郎新婦のかたわらに七人の男児と七人の女児が座るのも、ここに居並ぶ子供たちのように二人が多くの子どもに恵まれますようにとの願いを表わすものと説明されるのである。

祝福の儀式とは、それがいかなる機会になされようとも上位世代の者から下位世代の者へと施されるのであり、その逆では決してないのだが、結婚の式での祝福においては、それを新郎新婦に施す資格をもつのは上位世代の者のなかでもすでに結婚して子をなした者である。歳をとった長老格の人物であっても、子をなしていない者はこの場面では祝福を与える資格をもたない。新郎新婦のかたわらに並び座す子供たちとともに、このことは結婚の儀式がいかに夫婦の将来の多産性と不可分に結びついているかを示している。シハナカの結婚式とは夫婦の多産性の儀礼的な先取りであるといっても過言ではない。そうであればこそ、夫婦に祝福を与える資格をもつのも、自ら多産性を証した者に限られるのだ。

シハナカの人々においては、このように結婚の儀式は多産性の先取りとしての性格をその手続きのうちに客観化して示している。これほど明示的にはないながらも、似たような事態は現在のわれわれの社会にも無縁ではない。夫婦となった男女に子どもを期待することは、多産性のとまではいわないながらも、ひとを産み、ひとが生まれることの晴れがましさを先取りである。

このように晴れがましさが先取りされる限り、

肩身の狭い思いをするのは望んでも子をもてない夫婦であろう。あるいは望んで子をもたない夫婦であろう。前者において問題となるのは不妊であり、後者において問題となるのは避妊であるのだが、避妊なるものが行なわれうることさえ知らぬ者の少なくないシハナカの人々にとっては、この後者の夫婦のあり方はさして身近なものではないようである。

また、シハナカにおいてたとえ夫婦が不妊であったとしても、結婚の儀式においてなされる多産性の先取りとは裏腹に、そのことが格別の社会的な圧力の対象となるわけでもない。以下に詳述するように、シハナカには代々の夫婦が継承すべき、イエに類した家族集団の組織は存在せず、また個人の死後、死者を個別に祀るべき直接の子孫も必要とされてはいない。不妊の夫婦に対する周囲の者の態度もこのことと無関係ではない。唯一問題となりうるのは、夫婦のそれぞれが相続した財産、とりわけ耕地の次世代への継承であるが、それは夫婦のそれぞれのオイやメイたちに相続されることで解決されている。子のない夫婦が年老いたとしても、いずれその耕地を相続することになるオイやメイたちが実際の耕作に当たってくれるわけである。したがって、子をもたざることに對して不妊の夫婦が自らわびしさを覚えることはあるにしても、それに対する周囲からの圧力は想像されるほどではないのである。

一方、現在の日本においては、避妊の知識やその実践がごく当たり前のことであるのはいうにおよばず、生殖技術や不妊治療の発展にともない、技術的に克服すべき、そして克服しうる対象として不妊がとらえられている。このことは、子をもつことに対する夫婦のかかわりにおいて、さまざまな選択の可能性を開いたといえる。それは、不妊の夫婦が子をもつ可能性に養子をとるという以外の新たな選択を開いたばかりではない。そもそも夫婦が子をもつか否かが選択の対象となっているのである。したがって、産むことの嗜れがましさを先取りからくる社会的な圧力は、それを回避するための選択肢に幅の広がりのみをみただけではなく、望んで産まないことに新たな対象をみいだしたのである。

選択が存するという事、あるいは選択が広がるということは、現実には選択に当たるべき主体の生成と不可分である。現在の日本においては、個

人の個としての自立に価値づけをおくイデオロギーのもと、選択の主体は自立にいそしむ、あるいは自立にいそしむざるをえない個々人にますます定位されつつある。子をもつか否か、いかにして子をもつか、こうしたことは、選択の主体としての個人なり個別の夫婦なりの自己完成の問題とは切り離しえなくなりつつある。このことの是非を問う意志はわたしにはない。わたし自身が多様な選択の可能性のなかで自立にいそしむ個々人の一人なのだ。本稿でわたしが論じようとすることは、これほどまでの選択の豊かさのうちに生きていくわけではない、上記のマダガスカル人のシハナカ個人が、その社会生活の場でいかなる位置づけを与えられているかである。これを論ずる過程で、日本の状況を比較のうちにとらえる視点を開くことを目指したい。

II シハナカ社会の粗描

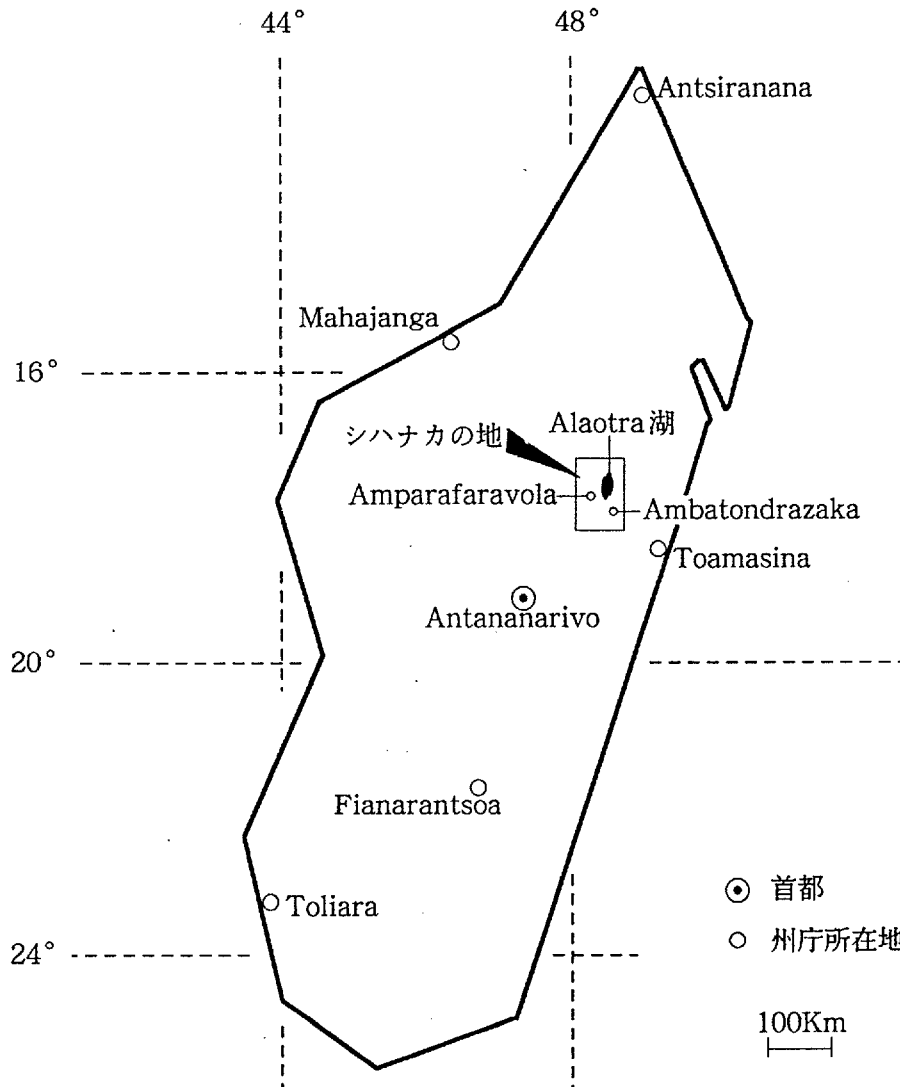
マダガスカルはアフリカ大陸の東南の沖合、インド洋上に位置する大島である。しかしながら、その文化は東南アジア、とりわけ東南アジア島嶼部の文化を基盤とし、それにアフリカ、アラブの文化的影響を受けたものとして形成されてきた。マダガスカル人の文化的伝統の形成に東南アジア島嶼部の文化が基盤を提供していることは、マダガスカル人の言語が方言差は呈しながらも全体としてオーストロネシア語族へスペロネシア語派に分類されるという事実、そして広くマダガスカルに水田ないし焼畑における稲作の伝統がみられるという事実に明確に示されている。語彙統計学的な分析によれば、紀元後の早い時期に最初のマレー系の人々がこの島に定着したと考えられるが²⁾、移住の正確なルートについてはそれを証拠付ける考古学的な資料がなく、いまだに明らかにされていない。確実にいえることは、マダガスカルの人々の文化が東南アジア（オーストロネシア）系のそれを基盤とし、それにアフリカ、アラブ、そして近世以降はヨーロッパの文化的要素の影響を色濃く受けながら、形成されてきたことである。

このことはシハナカについても例外ではない。マダガスカルにはおよそ20の民族が居住しており、なかでも島の内陸部の高地地帯に居住してきた民族が東南アジア（オーストロネシア）的な文化の要素を強く示すとされている。中央高地の北東端を占めるシハナカの人々も、そうした民族の

一つといえる（地図参照）。

シハナカの人々の居住する地は、マダガスカル最大の湖であるアラウチャ（Alaotra）湖を取り巻く地域であり、この湖と、それに由来する沼沢地を控えていることが、この地域を生態学的に

特徴づけている。シハナカの人々の生業の中心は、湖の周辺における灌漑水稲耕作（一部で天水水稲耕作）であり、これに加えて、陸稲耕作、根菜・野菜・豆類の栽培、役牛の飼育に重きをおいた牧畜、湖水や河川などでの小規模な漁撈が行なわれている⁹⁾。



地図 アラウチャ湖とシハナカの地

さて、シハナカ社会の基盤を形成しているのは、個人が結婚に当たって新たに築き、そこにおいて子をなし、子を育てつつ営む場としての個別の世帯 (tokantrano) である⁴⁾。彼らがしばしば口にするのであるが、子供というものは小さいうちこそ親に依存するとはいえ、長ずればそれぞれ自らの「分 (anjara)」に責任をもたねばならない⁵⁾。あえて日本語風にいえば、「一人前」とならねばならない。そして、子供が「一人前」となるに際して要求されることは、結婚して親兄弟とは独立した一個の世帯を構えるということなのである。彼らの表現でいえば、「独立した世帯を構えるということこそが人間を人間たらしめる (ny tokantrano no maha - olombelona ny olombelona)」ものなのだ。

ここからも分かるように、シハナカにおいては結婚した子供たちは結婚した順に親の世帯を出て別の家屋に住み、独立した世帯を築く。たとえば、女性が男性の側に婚入してくる場合、男性はそれまで住んでいた親元を出、親たちの家屋の近くに新たな家屋を建ててそこに妻を迎え、夫婦で独立した世帯を営むことになる。こうして子供たちが順次独立することで、最後は老いた親だけが残されることになるが、例外的に家屋の広さに余裕がある場合は、最後に結婚した子供がこの親の家屋に婚入者を迎えて親と同居することもある。

したがってシハナカの世帯とは、そこに住まう人々の関係のうえから一般的に言えば、夫婦と未婚の子供たちから形成される核家族を中心とした場であることになる⁶⁾。ただちに気づかれるように、こうした世帯はそれ自体が生成と分裂および消滅の絶えざる過程のうちにあるものである。世帯は、まず新たな夫婦が独立して築く一世代の場として成立し、夫婦が子をなすことによって二世代が共住する場に成長する。その子供たちが長じて結婚するにおよんで世帯も順次分裂し、やがて老夫婦のみの住まう一世代の場へと回帰する。最後は老夫婦の双方が死亡することによって、その世帯は文字どおり消滅することになるのである。

シハナカ社会がこうした世帯にその基盤を有しているということは、個人の生死を超越して永続し、外部に対しては単一の主体として振舞う家族集団の組織が存在しないということの意味している。たとえば比較のために、ここで日本のイエを考えてみればよい。粗略なまとめではあるが、イ

エとは特定の名前、特定の家屋 (屋敷地)、特定の耕地を世代を超えて保持し、個々人の生死を超えたその通代的な継承関係の永続性を祖先を祀るという行為のうちに確認する集合的な主体である。しかしながら、シハナカの世帯をイエと比較すれば、そこにはこうした特性をただの一つもみいだすことはできないのである。

まず、名前についてみれば、シハナカの人々はもちろん名前を有している。しかしながら、それはすべて個人名であり、いわゆる姓に当たるべき家族名はここには存在しない。家屋についても、個々の世帯は世代を超えて特定の家屋を継承・保持しなければならないわけではない。世帯の消長の過程で老夫婦のみが残された家屋は、彼らが死亡することによって単に空き家となる。こうして無人となった家屋は、下位の世代で新たに成立した世帯によって使い回されることはあるが、だからといってその家屋そのものに特別の意味づけが賦与されているわけではない。また、財産の相続はキョウダイ間での均分相続の原則に基づいてなされる。したがって相続財としての耕地も、その所有権は世代を下るごとに男女・長幼の別なく子供たちのすべてに均等に分割されつつ継承される⁷⁾。子供たちの一部が他村に婚出すれば、その耕地はこれら他村にて生まれ育つべき孫たちに継承されることになる。特定の耕地を代々分割することなく経営し、その所有権を家族集団の内部に排他的に保持するという観念は、シハナカにはみることができないのである。

さらに、祖先を祀るという行為についても、それが家屋内にしつらえられた祭壇や位牌といった道具立てをとらない、代々の祖先が世代ごとにその個人名を記名されつつ子々孫々に祀られるという意味においては、シハナカにこれに類するものをみることはできない。のちに詳述するように、シハナカは親族に共有の集合墓を有しているが、死者はこの墓にひとたび葬られれば、その後いかなる祭祀を捧げられることもなく打ち置かれる。生前の死者と直接に交わりをもった親族たちであれば、彼なり彼女なりの名前も人柄も記憶しているが、世代が下るごとにそれは単に名と系譜上の位置のみが記憶される者となり、ほぼ四世代から五世代も下れば個別の死者のそうした個性はまったく忘却されて、「祖先 (razana)」という包括的な範疇に解消されるのである。

以上において確認されたように、シハナカ社会にみられるのは、家族集団がそれ自体として一個の固有性と主体性を有し、その固有性と主体性が世代を超えて永続的に、あるいは永続的であることを期待されつつ、継承されてゆく姿ではない。みられるのは、相互に独立した個別の世帯がそれぞれに自律性を有し、成長と分裂および消滅を繰り返してゆく過程なのである。したがってこうした点からする限り、シハナカ社会における家族関係は、旧来の日本のイエ社会における家族関係よりも、むしろ核家族化現象が云々されて久しい現在の日本社会における家族関係に（「旧来の日本のイエ社会」という捉え方も、「現在の日本社会」という捉え方も、ともに一枚岩的なものでしかなくことを承知のうえであえて単純化すれば）、はるかに類似しているというべきであろう。

もちろん、これは社会のある限られた側面についての比較であって、わたしは何もシハナカ社会がイエ社会よりも現在の日本社会に近いということを経験として主張したいわけではない。しかしながら、永続する集合的主体としての家族集団という社会的な枠組みをもち、個々の世帯の自律性に依拠したシハナカ社会をみることは、現在の日本社会を考えるうえで、これを旧来のイエ社会との比較において照射するのは異なった比較の視点を開いてくれるだろう。シハナカ社会をみることで、むしろイエ社会と現在の社会の双方が照射されることになるはずである。この点を検討するために、以下ではシハナカ社会の基盤をなすものとしての世帯という家族関係の場について、より詳しくみることにする。

Ⅲ 家族関係における非対称性

(1) 母方に対する父方の優位

シハナカの世帯について考察するうえで手がかりとなるのは、彼らがしばしば折りに触れて引用する言い回しである。一つの世帯を構成する人々の関係について、彼らは次のようにいう。「父方が母方よりも強いのだ (ny an - tamin - dray no mahery noho ny an - tamin - dreny)」と。

この言い回しがいかなる場面で使用されるのかをみてみると、それは常に世帯内の関係が話者たちに問題とされている場面である。たとえば夫婦関係における夫と妻との力関係が論じられている場面や、子供に対して父親と母親とがそれぞれに

およぼす力関係のあり方が論じられている場面がそれである。

夫と妻の世帯内での力関係が問題となる場合、それが身体的な力の優劣に基づくものとして論じられることがある。つまり、男性の方が女性よりも身体的に力が強いから、田畑の作業でも集約的な労働力を提供するの男性である。したがって、世帯の生計においてその中心的な担い手となるのも夫（子供からみたときの父親）であり、妻（子供からみたときの母親）は夫が得たものを世帯内で管理・運営するのが役割なのである、と。

あるいは、身体的な力ではなく、世帯内で持ち上がった問題について何ごとかを決定する力、すなわち世帯内での発言力が話題とされることもある。それによれば、男性こそがさまざまな意見をとりまとめ、最終的な決断を下す責任者である。したがって、夫婦間で夫の発言力が強いことはいうにおよぼさず、子供に対しても世帯内では父親の方が母親よりも強い発言力を行使するのである、と。

しかしながら、「母方に対する父方の優位」というこの観念がより典型的に示されるのは、新たな世帯を成立させるそもそもの出発点、すなわち男女の婚姻においてである。これについて彼らは次のように語る。結婚に際しては妻が夫方へ移り住むべきだというのがシハナカの慣習であるのだが、そうであるのは父親（子供からみての）の方が母親（子供からみての）よりも強いからである、と。

実際シハナカにおいては、夫方が妻方にそれ相応の金銭（婚資）を支払うかわりに、女性を自分方に迎え入れることが望ましい婚姻のあり方であるとされている。すでに述べたように、だからといって男性がそれまで居住していた両親の家屋に新夫婦が住まうわけではない。夫婦は夫の両親の家屋の近くに独立の世帯を構えることになる。しかしながら、婚姻に当たって、妻が夫方に居住すること（夫方居住婚）が理想とされることに変わりはない。いずれ生まれるはずの子供の視点からこれをみれば、母親が父方に婚入していることとなり、自身は父方で生まれ育つことになるわけである。

ただし、シハナカのすべての世帯が「父方が母方よりも強い」というこの観念を過不足なく実現していると考えなければならないわけではない。

図1からも明らかなように、友人にとっては、その父方を介して関係の紐帯をたどるか、母方を介して関係の紐帯をたどるかに応じて、異なる系譜上の同定を受ける一組の夫婦が出現したことになる。この事態に対処すべく友人がとった態度は、母方を介しての関係の同定を捨て去り、父方を介してのそれに一律に切り替えるというものであった。つまり、父方を介しての「姉妹」には「姉妹」としての同定を保持する一方、それまで「母方オジ」と呼んでいた男性を「義理の兄弟」と呼びかえることにしたわけである。友人の説明によれば、その理由は「父方が母方よりも強い」からである。そうである以上、父方を介しての関係の同定の方が母方を介してのそれよりも優位に立つことになるというわけだ。この友人の論理は、それまで彼から「母方オジ」と呼ばれていた当の男性の受け入れるところともなり、彼の方もそれまで「オイ」であった友人に対して「義理の兄弟」と呼びかけるよう呼称を切り替えたのであった。

この場合に明確にみられるように、「父方が母方よりも強い」という観念は他者とのかかわりのなかで他者を操作的に位置づけ、自己を操作的に位置づける際に彼らが参照し、拠り所とする枠組みとして機能する。すなわち、この観念には現実としてそぐわない逸脱事例が存在することは確かであるとしても、一方ではこの観念に見合うように彼らの現実認識が操作的に構成される場合があることも確かなのである。問題となるのは、彼らが個々の事例のあり方は別にして、こうしたイディオムによってシハナカの世帯一般を記述するという、そのことである。端的に言えば、シハナカの人々が概念化する世帯とは、そこにおいて「父方が母方よりも強い」という関係性が自明のこととして成立するような制度的な場なのである。執拗に、あるときには意地悪く、イディオムと逸脱事例との整合性にこだわりつつ問いかけをやめない民族誌家のような余所者さえいなければ、このことの自明性はことさら彼らに問題視されることもなくすんでいたはずなのだ。

(2) 婚外子の社会的認知

すでにみたように、シハナカにおいては婚姻こそが新たな世帯を成立させる。したがって婚姻こそが、次世代の子供たちが生まれ落ちるべき場を用意する手続きであることになる。本稿の初めに瞥見したように、シハナカの結婚式においては、

新夫婦の将来の多産性を儀礼的に先取りする所作がなされるのであるが、逆にいえば、この所作がなされるのは結婚式においてのみである。子供たちが生まれ落ちる場としての世帯を成立させるうえで婚姻が果たす特権的な役割を考えれば、このことも首肯されるだろう。

では、婚姻という手続きの裏付けを得ぬままに子供が生まれた場合はどうなるのだろうか。実際、このような形で女性が出産することはシハナカにおいてはまれなことではない。結婚前の若者の男女交際は、できるだけ他人に知られぬよう隠れてではあるが、ごく自然のこととして行なわれる。その一方で、序にも述べたように避妊についての教育や知識は乏しく、また避妊具も普及せず、その使用も一般的ではない。その結果、結婚前の女性の妊娠はむしろ頻繁に起こることでさえある。

しかしながら、こうして出産した女性や生まれた当の子供が社会的な制裁なり蔑視なりの対象となることはない。それは、誰にとってもことさらに恥ずべきことがらではないのである。現在でこそ、このようにして妊娠した女性が産婆や産科医のところで密かに墮胎する例も出てきてはいるが、墮胎する理由は単に生まれた子供を育てるだけの経済的な余裕がないからということのようである。つまり、こうして子供を産むことが社会的な差別の対象となるから墮胎を行なうというわけではないのだ。実際、彼らの語り、とりわけ女性同士の語りから察せられることは、どここの女性が密かに墮胎したということこそが、噂話や陰口の形で声をひそめて語られるに値する情報であるということである。つまり、彼らのあいだで「スキャンダル」となりうる出来事があるとなれば、それは墮胎の事実こそであり、未婚女性の出産という事実ではないのである。

婚姻によらずに生まれた子供、いわゆる婚外子は、シハナカにおいては「外部の子 (zazavelana)」と呼ばれる。あるいは単に「父親をもたない子 (zaza tsy manan - dray)」といわれる。ただし、婚外子が「外部の子」と語られるときに、「外部」といわれるのが何にとつての「外部」であるのかは議論を要するところである。「外部の子」との対照において、婚姻関係に基づいて生まれた子供が何と言及されるのかについては必ずしも分明ではないが、わたしは「家にいる子

(zanaka an - drano)」という表現を耳にしたことがある。ここから考えると、あくまでも男性の視点からしたときに、男性が婚姻によって築いた世帯の内部で生まれ、そこに居住する子供に対して、その「外部」に位置する子という含意でこの表現が用いられているのではないかと推察される。ただし、当の男性が未婚であり、それゆえいまだ独立の世帯を構えてはいなくとも、婚外子が「外部の子」とされることにはかわりはない。

さて、婚外子の誕生がそれ自体においては「スキヤングル」ともされず、婚外子とそれを産んだ女性が社会的な差別の対象となるのでもないとしたならば、こうした子供は社会的にいかにして認知されるのかという疑問が浮かぶことであろう。実はこうした子供は、一義的に母親の世帯に、そしてそこにのみ、帰属することになる。注意していただきたいのは、ここで母親となる人物が未婚であり、それゆえその両親の世帯にいまだに同居していることである。つまり、婚外子は親が独立して築いた世帯にではなく、母方の祖父母が独立して築いた世帯に生まれ落ち、そこにおいて育てられることになるのである。その際に子供のいわば父親代わりとして後見人の役を果たすことになるのは、子供の母親の男性親族である。母方の祖父が存命であれば、その子を育てる最終的な責任は祖父に託されることになるが、実質的にこの役割を果たす親族として重要なのは子供にとっての母方オジである⁹⁾。

婚外子が一義的に母方にのみ帰属するということは、この子とその実際上の父親、およびその親族とのあいだに、いかなる社会的な紐帯も認知されていないということを意味している。認知されていないというよりも、子供が生まれたその時点では、父方とのあいだにはいかなる紐帯も端的に存在しないのである。それゆえ、この時点ではこの子が将来財産の相続を受けられることができるのも母方を介してのみである。しかし、ここで特徴的なことは、父方とのあいだに社会的な紐帯が存在しないということが、子供にとってよりも、むしろ父方にとっての損失であるとされていることである。彼らの語りによれば、こうして生まれた子供に対して、父方はいかなる権利をも主張することができないのだ。父方にとって、こうした子供は「失われてしまった子供 (zaza very)」なのである。

しかしながら、この場合に子供と父方とのあいだに社会的な紐帯を成立させる方策がないわけではない。もちろん、誕生の時点で婚外子が母方にのみ帰属する以上、父子関係の認知はその関係の事後的な社会的承認という形をとってしかなされえないことになる。ここにおいて、婚外子と父方とのかわりについてさらに特徴的なことが現われる。それは、父子関係のこの事後的な認知において主導権を握るのが父親やその親族ではなく、当の子供そのひとであるとされていることである。

先に触れたように、結婚前の若者の男女交際は人目に立たぬよう隠れて行なわれる。しかし当然のことながら、この種の秘密が完全に保たれることはまったくといってよいほどない。周囲の者たちは誰と誰とが「つきあって (miaraka)」いるのかを知っており、したがって誰が生まれた子供の父親であるのかを知っているものである。たとえば交際の事実が完全に秘密に保たれたとしても、少なくとも子供を出産した当の女性は、自分自身にも子供の本当の父親が誰であるのかが分からないというきわめて例外的な場合をのぞいて、誰が子供の父親であるかを知っている。いずれにせよ、子供の母親や母方の親族は子供の成長を見計らいつつ、ある時点でその子に父親の名を告げることが多いのである。

父親の名を告げられた子供は、その時点で、あるいは熟考ののちに、父親と名指された人物のもとへ「赴く (manatona)」か否かを決める。そして、子供が父方に「赴い」たとしたならば、そこにおいて初めて父方との紐帯が追認され、事後的に形成されることになる。この子が父方からの相続の権利を得るのも、この時点においてなのである。もちろん、このことによって子供と母方との従来の紐帯が何がしかの変更をこうむることはない¹⁰⁾。

この一連の過程についてシハナカの人々が強調することは、「子供が自発的に赴くのだ (manatona ho azy ny zaza)」ということである。つまり、父方はこのことに関していかなる介入もなしえないのだ。逆にこのとき父方は、初めこの子を要求する権利をもたなかったように、この子を拒否する権利ももたないとされる。むしろ父方にすれば、それは喜びの機会である。「失われてしまったものがみいだされ、死んでしまったも

のがよみがえった (very ka hita, maty ka velona)」のだ。それゆえ、このとき父方は、近親者を集めて内輪の「祝い事 (fifaliana)」の席を設けるのである。

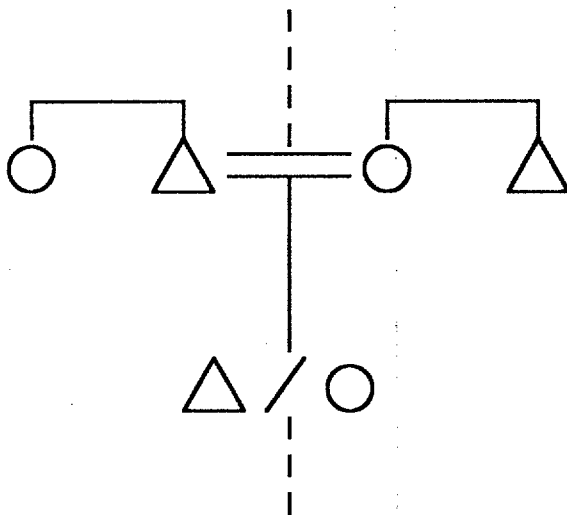
以上から明らかなように、婚外子の社会的な認知においては、父方に対する母方の絶対的な優位が保障されている。絶対的な、とここでいうのは、その子の認知に当たって父方が自ら介入しうる道がいかなる意味においても途絶されているからである。婚外子はその誕生の時点で一義的に母方のみにも帰属することになるのみならず、父子関係の認知さえもが母方に帰属した当の子供の裁量に完全に委ねられているのである¹³⁾。

以上においてわたしは、母方に対する父方の優位というイディオムによってシハナカの人々が概念化する世帯内関係と、母方の絶対的な優位が保証される婚外子の社会的な認知とを論じた。もちろん、この双方における父方ないし母方の優位は、その適用の文脈と適用のあり方を異にするものであり、一方においては父方が優位であり、他方においては母方が優位であると単純に対比させて

結論することはできない。しかしながら、ここでこの両者の相違をふまえつつ、議論を展開してみよう。

自然人類学者の北村光二は、ヒト以外の霊長類におけるインセストの回避をみつかった論考のなかで、ラドクリフ＝ブラウンとレヴィ＝ストロースという二人の社会人類学者が親族関係を把握するうえで依拠した分析枠組みの相違に論及し、前者の枠組みに対して後者のそれがもたらした革新性を論じている (北村1982:63-65)。それによれば、ラドクリフ＝ブラウンの分析では子供を中心としての父方親族と母方親族との対立が強調されているのに対して、レヴィ＝ストロースの分析では母親と子供とを中心としての父親と母方オジとの対立が強調されている。したがって、両者が分析を図式化して示すときにも、ラドクリフ＝ブラウンは子供をとおる線を対称軸として、父親と母親とをその左右に均等に配置するのに対し、レヴィ＝ストロースは母親と子供を結ぶ線を対称軸として、その左右に父親と母方オジを配置するのである (図2参照)。

ラドクリフ＝ブラウンの「基本的家族」



レヴィ＝ストロースの「親族の基本単位」

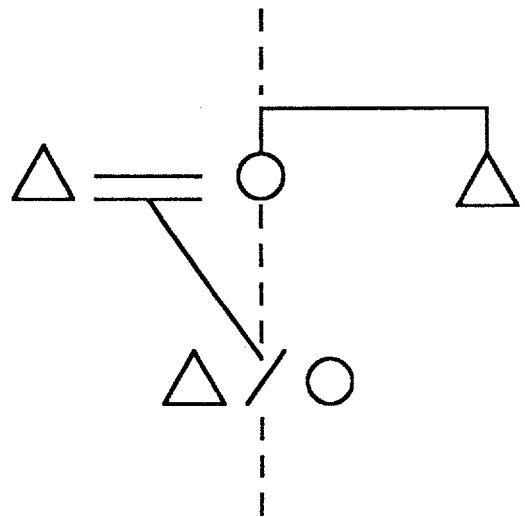


図2 親子関係における父母の対称性と非対称性

(北村1982:64-65、ただし原図の一部を変更)

つきつめるところ、ラドクリフ＝ブラウンとレヴィ＝ストロースの親族関係の分析枠組みの根本的な相違は、このように両者の図示における「対称軸の半目盛のずれ」（北村1982：65）に帰着する。しかしながら、北村もいうように、ラドクリフ＝ブラウンの図の対称軸を半目盛ずらせることでレヴィ＝ストロースが示した新たな視点は、親族関係を把握するうえで「決定的」（北村1982：65）な転換をもたらすものであったといえる。

われわれはごく自然のこととして、生殖において男性と女性とが果たす生理学的役割を等価のものともみなす傾向にある。それぞれ持ち寄るものは異なっても、両性の生理学的な次元での協同があって初めて生殖はなされうる、というわけだ。このようにみる限り、もっとも基本的な親族関係は、図2において「ラドクリフ＝ブラウンの〈基本的家族〉」として示されたように、一組の夫婦のちょうど中間を対称軸としてその軸上に子供が配置される図で表わされることになるはずである。

しかし、シハナカ社会における親子関係のあり方は、このような常識的な観念に疑義をはさむものである。つまり生殖・出産においては、それが生理学的な事実としてのものであればともかく、社会的な事実としては両性の位置づけは決して対称的なものではないのだ。

まず、シハナカにおいて生殖・出産という事実が単にそのみで起こった場合、そこには父親の介入しうる余地は存在しない。このことは生理学的な事実としての父子関係をシハナカの人々が認知しない、ということでは決してない¹²⁾。すでに述べたように、周囲の者たちは暗黙裡にではあれ、誰が子供の「生理学的な」父親であるかを知っているのが普通である。問題は、この父子関係が社会的に認知されえないということ、つまり、父方としてはこの子を自身の社会的紐帯の内部に取り込むいかなる方策をもたないということにあるのである。いいかえれば、生殖・出産という事実は、単にそのみにおいては母親と子供とを垂直の軸で結びあわせることになるのだ（図2における「レヴィ＝ストロースの〈親族の基本単位〉」を参照）。裸の事実としての生殖・出産という出来事が定位するこの母子関係こそが、「親族関係の定数」（北村1982：65）となるのである。

このように、生殖・出産という事実が単にそのみで起こった場合、父親は自分の方からは「母

親／子供」のこの定数的関係に何らの関与もなしえない。そこに父方の関与を生ぜしめるのが、婚姻という制度だったのである。婚姻は夫婦関係の社会的な認知であるにとどまるものではない。これによって、生殖・出産は単にそのみで起きる事実であることをやめ、婚姻関係において起きる事実となる。より正確には、婚姻関係が成立させた夫婦の独立世帯という場において起きる事実となるのである。このことによって、またこのことによってのみ、子供は誕生のその時点から父方との社会的な紐帯のうちにも配置されうるのだ。さらにこの夫婦の独立世帯という場の内部においては、父方が母方よりも優位にあるというイディオムによって、父親の子供に対するかかわりと母親の子供に対するかかわりとをあいだの非対称性が表現されることになるのである。

IV シハナカにおける墓と祖先

すでに述べたように、シハナカの世帯内関係について父方の優位が概念化されていることと、婚外子の扱いについて母方の優位が規定されていることは、その優位さの意味あいにおいて異なるものであり、両者を単純に対比させることはできない。しかしながら、子供として生まれた特定の個人が親とのあいだに有する関係について、この両者はある一致した点を示している。それは、子供が婚姻に基づいて生まれたにせよ、婚外子として生まれたにせよ、父方・母方の双方に対してもつ関係に何らかの意味で非対称性が指定されていること、これである。

しかし、子供が父方・母方の双方に対してもつ関係の非対称性は、父親や母親との家族関係の場に限られることなのであろうか。それにとどまらずに、父母の双方から系譜を上位にさかのぼることを通じて、父方の祖先、母方の祖先の双方に対してもつ関係の非対称性へとそのまま延長されるのではないだろうか。ここで、現に生きる人々の家族関係の側面から祖先とのかかわりの側面へと議論を広げることで、前者の延長として後者があるのか否かをみきわめておく必要がある。

マダガスカルの他の民族においてと同様、シハナカにおいても、祖先はそれぞれの社会生活の場にある個人にとってきわめて強い倫理的な価値づけの対象となっている。祖先は敬われるべき存在であり、子孫に対して加護と安寧とを保証してく

れる存在である。しかも、それは実体のともなわなない単なる概念範疇なのではない。なぜならば祖先は、それ自体において一個の物質である墓に物象化されているからである。

シハナカにおける墓は親族関係にある人々に共有の集合墓であり、もともとは地面を掘った穴に遺体を次々と埋め入れる形態をとっていた。19世紀初期以来この地に移入し定着した、主として内陸中央部のメリナ (Merina) 系の移民の影響によって、近年ではこれはメリナ風の石造り・セメント造りの墓にとって代われつつあるが、集合墓としての性格そのものに変化はない。一般に墓は村落ごとに存在し、一つの村落には複数の墓があるのが普通である。

祖先と、それを物質的に具象化するものとしての墓とは、シハナカの人々が社会生活を営むうえで無視しえないテーマを構成している¹⁸⁾。それをあえて無視しようとするならば、そのひとはもはや社会的存在者としては存在できなくなるほどに、その倫理的な強制力は強い。逆にいえば、あるひとの存在を社会的に無化するためのもっとも強力な措置は、親族に共有の集合墓に葬られる権利をそのひとから剥奪することである。彼らの伝統的な慣習において、規範から逸脱した者に科されるもっとも重い制裁がこれである。つまり、墓とのつながりを断ち切ることで、墓を媒介としてその者が有する祖先とのつながりを断ち切るのだ。それは親族の範疇から彼なり彼女なりを追放することと同義なのである¹⁹⁾。

しかしながら、すでに第Ⅱ節にも触れたように、ここで問題となる祖先とは、その個人名や系譜上の位置づけが代々にわたって記憶され、個別に祭祀が施されるものとしての祖先ではない。死者はひとたび墓に埋葬されるやそのままに打ち置かれ、取り立てて祀られることもない。むしろ彼らの祖先に対するかかわり方の特徴は、年月の経過のなかで死者を没個性化させるにまかせ、包括的な範疇としての祖先一般にその個性を解消することに存するのだ。

したがって、彼らが墓という物象を媒介として祖先とのつながりを確認するにしても、そこで問題となっている祖先がこのような包括的な範疇としての祖先であることに留意する必要がある。たとえば彼らが、どこそがわたしの「祖先の墓 (fasan - drazana)」だ、といったとしよう。その

ときに、そこでいわれている「祖先」とは誰であるのか、と問うたとしても、この問いはいたずらに彼らを困惑させるばかりである。彼らを困惑させるということは、とりもなおさずこの問いが有意義な問いかけではないということを示している。つまり、そこにおいて語られている祖先とは、「それは誰か」という問いかけが端的に無効となるような祖先なのであり、それゆえその個性が問題とはならないような祖先なのである。

このことからすれば、シハナカの個人の家族関係において、父方へのかかわりと母方へのかかわりととのあいだに措定されていた非対称性が、そのまま祖先とのかかわりに延長され、拡大されて適用されるものではないことが理解されよう。没個性化し、その個人名も系譜上の位置づけも問題とならないような祖先である以上、個人がその父方なり母方なりを介して上位世代にさかのぼりうる系譜的な関係紐帯とは異なる次元で祖先なるものが現われていることは明らかだからである。

このことが如実にみてとれるのは、祖先を物象化すべき墓に対して彼らがもつかかわり方である。シハナカの個人は、その出生によって父方・母方の双方から複数の墓とのつながりを獲得する。ここで墓とのつながりを獲得するというのは、死後それらの墓に埋葬される権利を獲得するという意味である。個人が父方・母方の双方から墓とのつながりを獲得する以上、その個人の父も母も、それぞれの父方・母方の双方から墓とのつながりを得ている。さらに上位にさかのぼった世代についても同様である。婚外子の場合、まずは一義的に母方だけに帰属するため、墓とのつながりも母方を介してのみ獲得するのであり、父方の墓とのつながりは子供が父方に「赴い」て初めて得られる。しかし、たとえ子供が父方に「赴か」ず、母方の墓とのつながりのみを得たとしても、母親の上位世代で祖父と祖母とに系は分岐する。さらにその上位でも同様に系が分岐するわけであり、依然として個人が複数の墓へのつながりを獲得することにはかわりがないのである。

このように、シハナカの個人は上位世代に分岐する複数の系を介して、複数の墓とのつながりを得る。ここで問題となるのは、それら複数の墓のどれに最終的に個人は埋葬されることになるのかということである。複数の系のなかから唯一特定の系を指示するような社会的な規範が存在するの

だろうか。

実はそのような社会的な規範は存在しない。複数の系はすべて当の個人にとって「重みが等しい (mitovy lanja)」とされるのである。つまり、それが父の系であれ母の系であれ、あるいは父の父の系であれ父の母の系であれ、母の父の系であれ母の母の系であれ、個人がそれらの各系を介して獲得する墓とのつながりはすべて同等であるとされるのだ。シハナカのある男性の次のようなことばをみられたい。

いいかい、一人のひとは複数の墓に葬られることができるんだ。たとえば、きのう村で埋葬があったじいさんは、わたしが知る限りでも三つの墓に葬られることができた。その三つのうちのこの一つに葬るってことが、あらかじめ決められていたわけではない。三つのうちのどれだってよかったんだ。つまり、一つの墓にだけ一人のひとが属していて、その結果そのひとが葬られる墓も一つに決まっているというわけではないんだ。これら三つの墓のどれにだって葬られることはできたんだからね。

この語りにも典型的に示されているように、個人がつながりを有する複数の墓のうちから最終的に個人が葬られるべき唯一の墓を指示する社会的な規範は存在しない。むしろ彼らが一様に強調することは、それらの「どれに葬られてもかまわない」ということなのだ。

しかも、実際に死者が出て、その遺体を特定の墓に埋葬するに当たっては、埋葬に向かうべく遺体が葬家を出されたときに、葬家の前庭で「入らざる墓への禁忌祓い (ala fady amin'ny fasana tsy hidirana)」という儀式がなされる。これは、死者がつながりを有していたにもかかわらず最終的には埋葬されないこととなったすべての墓に対して、その墓に埋葬されないことの許しを乞う式である。儀式の手続き自体は簡潔なもので、死者の近親者を代表する人物が、死者がつながりを有してはいたものの、埋葬されないこととなったすべての墓の名前を列挙し、そのそれぞれの墓につながりを有する者のなかで会葬に訪れた最年長の男性に、「禁忌祓い」の印としてわずかばかりの金額を渡すことによってなされる。

しかし、簡潔とはいえ、この儀式のもつ含意は重大である。シハナカの人々は、個人がつながり

を有する複数の墓の「どれに葬られてもかまわない」という。しかしながら、この儀式はこうした語り方がそれのみでは不十分であることを示している。「どれに葬られてもかまわない」どころではない。「どれにも葬られなければならなかった」のだ。つながりを有する墓は個人にとってすべて同等であるという観念が強固であるからこそ、入りえたにもかかわらず入らなかつた墓に対して許しを求めるというこの所作が行われる意義がでるのである¹⁹⁾。

シハナカの人々のこのような墓とのかかわり方は、シハナカの個人がその家族関係の場において父親や母親、あるいは父方親族や母方親族とのかかわるかかわり方とは明らかに異質なものである。たとえば、ある老年の男性はわたしとの問答のなかで次のような発言をしている。

—一人のひとは父方も母方も介して、複数の墓への権利を有していますね。それで実際にその人が葬られる墓はどれになるのですか。

それは、これといった決まりはないよ。そのひとが死んだあとの家族の合意次第さ。あるいは、そのひと自身の選択次第さ。

—父方の墓に葬られなければならないといったことはないのですか。

父方の墓でなければならないなどということはないな。

—でも、「父方が母方より強い」とよく耳にしますが。

確かに「父方が母方より強い」といわれるな。でもね、この言い回しの意味は、男性の方が女性よりも少しだけ多く力を持っているということなんだよ。だから、何か決めるべきことがある場合には、男性が決定を下すものだということだ。つまりね、この言い方でいわれているのは世帯の話なのであって、墓の話や入るべき墓の選択の話ではないんだ。

この説明にも明示されているように、「墓の話」は「世帯の話」とは話題の次元を異にしているのである。そうであるからこそ、そこにおいては、世帯内関係について記述している「父方が母方よりも強い」という観念は適用の範囲外であると彼は述べているのだ。

家族関係の場にある個人については、その父方と母方とのかかわりにおいて非対称性が措定され

ていた。婚姻に基づいた世帯内では父方が母方より優位にあるとされていたし、その個人が婚姻によらずして生まれた場合、その誕生の時点で父方との紐帯は端的に存在しないのだった。それが婚姻に基づいた出生であれ、婚姻に基づかない出生であれ、生殖・出産という事実の通代的な累積の結果として、個人は個別の家族関係の場に生まれ落ち、独自の紐帯を我がものとしつつ、それを絶えず実践する。こうした家族関係の場を問題とすることが、先の男性の説明において「世帯の話」として示されていたことなのである。

もちろん、個人を墓とのつながりのうちに置き入れるものは、その個人の出生という事実である。その点では、このつながりも生殖・出産という出来事と離れて存在することはできない。それにもかかわらず、個人と墓とのかわりが問題となったその時点で、父方を介してであれ母方を介してであれ、個人を墓に結びつけるすべての系は同等であるとされるのだ。どの系であってもかまわないどころか、どの系でもあらねばならないのである。ここには、ある唯一のものを特権化して優位に位置づけるという観念をみることはできない。むしろ、それはひとしなみの全体性を志向しているのである。そして、シハナカの個人がこうした墓を媒介として祖先と向き合うときには、その祖先そのものが包括的な一般性において志向されていたのだ。墓、および墓を介しての祖先とのこうしたかわりは、具体的な紐帯による相互的な位置づけのなかで個人が他者とかわる個別の家族関係の場に還元することのできないある抽象性にしるしづけられているのである。

V 祖先の個別性と包括性

前節に論じたようなシハナカの人々の祖先とのかわりは、日本の祖先観念についてかつて柳田國男が展開した議論を想起させる（柳田 1975）。そこにおいて柳田は次のように述べている。

家で先祖の霊を一人々々、その何十年目かの年忌毎に祭るといふことは、如何にも鄭重なやうに見えて、実は行き届かぬことであつた。家が旧くなり亡者の数が多くなると、短い生涯の主人などは時々は無視せられることがある。ましてや子も無く分家もせぬうちに、世を去つた兄弟の如きは、どんなに働いて家の為又国の為に尽して居ても、大抵はい

はゆる無縁様むゑんさまになつてしまふのであつた。それを歎かはしく思つた為でもあるまいが、以前の日本人の先祖に対する考へ方は、幸ひにしてさういふ差別待遇はせずに、人は亡くなつて或る年限を過ぎると、それから後は御先祖さま、又はみたま様といふ一つの尊い靈体に、融け込んでしまふものとして居たやうである。是は神様にも人格を説かうとする今日の人には解しにくいことであり、又幾らでも議論になる点であらうが、少なくとも曾てさういふ事実が有つたことだけは、私にはほぼ証明し得られる。先づ第一に巻のまき本家、即ち一門の中心に於て営まれる毎年の先祖祭はそれであつて、愛では先祖とは誰かと尋ねられても、奉仕者自らが答へ得ぬ場合が多いのであつた。（柳田 1975：58-59、強調は引用者）

ここで柳田が「以前の日本人の先祖に対する考へ方」というのは、仏教がもたらされる以前の日本に本来的な観念という意味である。日本に本来的な祖先の観念、少なくとも柳田がそうであると提起するこの観念を、彼は「霊融合の思想」（柳田 1975：52）とまとめている。

しかしながら柳田によれば、こうした本来的な観念は、のちに浸透することになる仏教的な祖先祭祀と単純に宥和しうるものではなかった。というのは、後者においては、代々の死者は位牌にその戒名を記名されつつ、その一人ひとりに対して個別に年忌供養が捧げられることで祀られることとなったからである。その影響を受けて、神式の祭祀を営む者のなかにも、死者に対して死後の異名をつける一派が現われた。

何れにしても祖先の個性ともいふべきものを、いつまでも持続して行く点が、頗る私の言はうとする祖霊の融合単一化といふ思想とは、両立し難いものであることは同じである。（柳田 1975：105）

このような在来と外来の両立し難い二つの観念が相互に折り合いをつけあつた結果、「とぶらひ上げ」なる慣行に落ちつきをみせたのではなかったか、というのが柳田の議論の一端である。つまり、通例三十三年の忌辰をもってその死者に対する最終の法事の機会とする慣行に落ちついたのではなかったか、というわけである。

三十三年忌のとぶらひ上げといふことは、或は双方からの譲歩であつて、其前は今少し短

かつたのかとも思ふが、ともかくも是が大よそ好い頃合ひの区切りと認められ、それから後は人間の私多き個身を棄て去つて、先祖といふ一つの力強い霊体に融け込み、自由に家の為又国の公けの為に、活躍し得るものともとは考へて居た。(柳田 1975 : 148 - 149)

さて、シハナカの人々は、死者がある一定の年限を経れば一つの「霊体」に融合するなど語ることはない。また、実際にどれだけの年限を経れば祖霊の状態が変化して、個別の祖霊の状態から「霊体」に融け込んだ状態になるのかなどについて、明示的な観念を有しているわけでもない。この点で、彼らの祖先観は体系化を欠いた漠然たるものであるといわざるをえない。しかしながら、事実として否定できないことは、シハナカの人々の死者に対する記憶が忘却にゆだねられ、死者の個性が没個性化にゆだねられるということである。また、同じく事実として否定できないことは、シハナカの人々が墓を媒介として、その個別性が問題とならない次元での未分化な範疇としての祖先一般に向き合っているということである。したがって、仏教の浸透以前の日本の祖先観について柳田がいう「霊融合の思想」をそのままシハナカに当てはめることができないとしても、祖先の個性を子々孫々にわたって保持してゆくという観念がみられない点では、両者は共通しているといえるのである¹⁶⁾。

しかしながら、日本においては仏教が浸透したことによって、「祖先の個性ともいふべきものを、いつまでも持続して行く」祖先観が成立した。それが在来の祖先観との妥協をともなったものであったとしても、この観念が強固に根をおろしたことに変わりはないのである。

この事態はイエ社会の構成の根幹にもかかわるものであったといえる。たとえば、社会人類学者の清水昭俊はイエ社会をその文化的多面性において分析した論考のなかで、出雲に事例をとりつつ次のような議論を展開している(清水 1987)。「家」の生活は、現にそこに生きる成員によって具体的に担われている。これらの「生きた家成員」は、それを秩序づけるものとしての「地位構成」に枠づけられており、それによって一組の夫婦が「家」を連続させる者として通代的に配列されるとともに、「家」を連続させる地位につくことのできない者が規定される。この地位構成によって役

割を分担しつつ、生きた成員が共同生活を営むことで、外部から観察可能な「団体としての家」が構成される。

しかし家を構成するのは生きた家成員のみではない。外来者の目には直ちには見えない構成員として**仏**、つまりかつて**生きた家成員**として家の生活を担った死者達がある。この仏達もまた、一定の範疇のシステムに従って配列される。(清水 1987 : 205 - 206、強調は原著)

これは清水の議論の一端であり、彼の分析は以上につきるものではない。しかしながら、本稿の行論上注目されるのは、「一定の範疇のシステムに従って配列され」たこれらの「**仏**」が構成する「**仏の体系**」について、清水が次のように述べている点である。

この**仏の体系** (hotoke system) は団体としての家の地位構成に近似しており、前者は後者の原型、後者は前者の適用型 (acting version) と見做すことができる。(清水 1987 : 206、強調は原著)

祖先を秩序づける枠組みと現に生きている成員を秩序づける枠組みとが、ここでいわれているように原型と適用型として互いに対応しあっているとすれば、それは清水のいわゆる「**仏**」が、それぞれに個性を保持された状態で祀られていることと無縁ではない。清水によると、「**仏**」には「**世代仏**」と「**子仏**」の二種が区別されるが、「**子仏**」とは「**家**」を連続させる者の地位を与えられないまま死んだ者であり、その個性も近親者の死亡とともに忘却されてゆくものである。他方、「**世代仏**」とは生前「**家**」を連続させる地位についた者、つまり「**家長**」なり「**主婦**」なりの地位についた者である。

世代仏に対してはそれを記念する (commemorate) 仏教的儀礼 (年忌供養) を定期的に捧げるべきとされており、それには終了の期限が定められていない。つまり世代仏は個々のアイデンティティを保ったまま、理念上永久に存在し続け、**生きた家成員** - それは彼らの子孫と観念される - との関係を要求し続ける。(清水 1987 : 208、強調は原著)

イエ社会が祖先の個性を保持することをその構造に含みもっており、かつ、個性を保持されたこれら個別の祖先を秩序づける枠組みが現に生きてい

る成員を秩序づける枠組の「原型」となっているのでもあれば、イエの永続性が代々の祖先から現成員を経て代々の子孫へと連綿と続く、ある統一化された次元のもとで問題化するのも当然のことといえよう。それは、一つの次元に貫かれた個別のものの通世代的な連鎖なのである。「子仏」の個性が保持されないとすれば、それは生前におけるこの死者がイエの永続性に与らなかった者であるからなのだ¹⁷⁾。

このことと比較すれば、祖先を没個性化にゆだね続けてきたシハナカ社会の特質も理解されよう。すでに前節に詳述したように、シハナカの個人がある家族関係において位置づけられる関係性と、彼ないし彼女が祖先とかかわる関係性とは、決して同一の次元にのるものではない。すなわち、現に生きる彼らの家族関係を秩序づける枠組みと、彼らが祖先なる包括的な範疇で問題とするものとのあいだには、原型と適用型といった対応関係を措定する余地はないのである。

シハナカの個人の家族関係の場が世帯を中心に定位されているとするならば、世帯はそれ自体消長の絶えざる過程にあるものであり、ここには永続的な何ものも存在しない。彼らにおいて何がしかの永続性を論じるとすれば、それは墓を媒介として彼らが向き合う祖先とのかかわりについてである。そこで向き合われる祖先が包括的な一般性において概念化されている以上、この永続性は個別のものが通世代的に絶えることなく連鎖するものとして永続性ではありえない。それは、具体的な関係の場とは次元を異にした、抽象的でありそれゆえ超越的でもある永続性なのである。シハナカにおける墓とは、この抽象的・超越的な永続性を物象化して示す、固定的な参照点にはかならないのだ。

VI 結：死ぬこと

第Ⅱ節においてわたしは、シハナカ社会がそれ自体として絶えざる消長の過程にある個別の世帯の自律性に依拠しており、そこには個人の生死を超越して永続する集合的な主体としての家族集団の枠組みが存在しないことを論じた。この点を見る限り、シハナカ社会は旧来の日本のイエ社会よりも、現在の日本社会に比すべき一面を有しているとも述べた。

前節でわたしは、イエ社会との比較においてシ

ハナカ社会の特質を検討し、この二者の相違を確認した。しかしながら、そこにおいて示されたシハナカ社会のあり方は、世帯形成の側面からみれば一見して類似性を有するとみえた現在の日本社会との比較においても、ある際だった相違を呈するものであるように思える。

反復をいとわずにまとめれば、確かにシハナカ社会の基盤は一組の夫婦が独立して営む個別の世帯の自律性にあり、それゆえ世代を超えた永続性を体現するいかなる社会組織も認めることはできない。しかしながら、彼らのそれぞれは自身がつながりを有する墓を参照点として、祖先とのつながりのうちに自己を定位している。彼らが複数の墓とのあいだに有する関係性は、特定の唯一の墓を指示することなく全体性を志向するものであり、またそれを介して彼らが対峙する祖先もその包括性において概念化される祖先であった。関係性のこの次元は、家族関係の紐帯の具体性とは次元を異にした抽象的な関係性の次元である。すなわち、世代を超えて永続する社会組織が存在しない一方で、世代を個別に数え上げ、それらを時間軸に沿って連綿と配列することそのことが意味を失うような、超時間的な永続性の次元が彼らには用意されているのである。

シハナカの人々が祖先に対して有するこの関係性は、彼らが自身の子孫に対して有する関係性にも直接にかかわるものである。実際シハナカにおいては、死してのち子々孫々にまで名を残すことを賞揚するようないかなる観念もみいだすことはできない。したがって彼らのうちには、死してのち自身の名前を代々の子孫に記憶にとどめてもらうことを求めるいかなる意志も認めることはできない。死後の自分の個性が子孫たちの忘却にゆだねられることは、あまりに自明のことなのである¹⁸⁾。

その一方で、伝統的な社会規範への違反に対して科されるもっとも重い制裁は、祖先の集合墓に埋葬される権利を逸脱者から剥奪し、その者と祖先とのこのつながりを断ち切ることである。彼らが死してのち何ごとかを畏れるとすれば、それは自身の個性が近親者に忘却されてしまうことに対してではなく、自分が近親者の手で祖先の墓に葬られることなく捨て置かれるということに対してなのである。逆に、ひとたび祖先の墓に埋葬されさえすれば、その死者はもはやいかなる個別の祭

祀を施されることもない。集合墓への埋葬の事実それ自体において、包括的なものとしての祖先への位置づけを死者が与えられるからである。

それゆえ、遠隔の地で死亡した者については、遺族がただちに遺体を引き取りに赴き、祖先の墓に連れ戻して埋葬する。あるいは死亡した地に遺体を仮埋葬しておき、いずれ移葬する。たとえば、海難事故で死亡して遺体があがらず、それゆえ祖先の墓に埋葬されずに終わるといった事態は、彼らにきわめて強い情緒的な反応を喚起するものである。それは墓とのつながりが断たれ、それゆえ祖先とのつながりが断たれていることなのだ。そこで喚起される畏れは、祖先なるものが示すある超越的な次元での永続性に、自分が配置されぬままにとどまるということへの畏れである。墓と祖先に対する個人の関係性からすれば、この畏れはそうとしか解釈のしようがないものなのである。

これに対して、核家族化が云々されて久しい現在の日本社会は、やはり核家族の場である世帯にその基盤を有していたシハナカ社会が、上記のようにそれとは異なる次元で超越的な永続性の次元を用意してきたことと比較すると、これに類する永続性の拠り所をもたないように見える。イエが現実の制度としてもイデオロギーとしても色褪せつつあるいま、核家族化は少子化を生み、さらに夫婦関係の面でのシングル化・非婚化の傾向を生んでいる。イエ意識と完全に手を切ることが困難ではあるにしても、「イエ」イデオロギーにかかわって、個人の個としての自立に価値づけをおくイデオロギーがその効果を発揮しているのである。

こうした変化は死ぬことに対する意識の変化をも生みずにはおかない。明治政府が国家的課題として「イエ」イデオロギーを強化する過程で「イエの墓」なる墓制が生み出されたことはよく知られていることだが、今日イエの墓に対するこだわりは薄れつつある¹⁹⁾。その一方で、死は個人の自己完成の一端としての様相を、徐々に、しかし確実に、呈しつつある。いかに死ぬか、死んだらいかなる葬儀を施され、いかなる墓に入るか、こうしたことは、子をもつか否か、いかにして子をもつかということと同じく、死にゆくそのひと個人が主体的に選びとるものとなりつつある。子をもつことについては夫婦が選択の主体となりうることと比べると、死は当人が自らにおいてのみ引き受けるものである以上、個の自立はここにおいて

より徹底した形で貫かれるともいえる²⁰⁾。いずれにせよ、ここにもまた選択する主体が生成されているのだ。

たとえば、わが国において自然葬（撒骨）をすすめる運動を主導する安田睦彦は、啓蒙的な性格の著書のなかで次のように述べている。

国民の価値観が多様化し、宗教的感情も一様でない今、画一的な葬法しか選べない、というのはおかしい。

死者を葬う方法は、各人各様であってよい。故人の意志に従って、どのように故人を追悼し、どのように思慕の念を表現するかは、本来、自由である。墓に入る自由もふくめて、葬送の自由が認められねばならない。それは憲法第一三条の個人の尊重、幸福追求の権利、第一九条の思想・良心の自由、第二〇条の信教の自由、第二一条の表現の自由などによって保障された基本的人権である。(安田1992: 7-8)

安田は別所において、葬送の自由を求める人々のあいだには「死後のあり方は自分の意志で決めたい」とする「共通して流れる一つの思い」があるとしている(安田1991: 16)。そこには、家族のあり方の変容や、墓地の開発と造営にともなう環境破壊への懸念が影響を与えているとはいえ、何よりも問題となっているものは「死をめぐる自己決定権」(安田1991: 18)なのである。

あるいは、墓を用意するひとのために編まれた、より実用的な手引き書には次のような記述がある。

人生80年時代になって、お墓を無用と考える人、こだわりたい人、それぞれに死後のあり方をじっくり選べる時代なのです。自分にとってお墓とは何なのかを自らに問いかけることによって、どんなお墓を選ぶかが決まります。(全国消費生活相談員協会1993: 18)

法務省が1991年に自然葬（撒骨）を違法としない公式見解をだしたことをふくめて、わが国における墓と葬送の形態は、公営墓地においてであれ、民営墓地においてであれ、近年ますます多様化しており、この事態はジャーナリズムを日々にぎわしている²¹⁾。核家族という形態がそれ自体において永続性を体現しない以上、祖先がイエの永続性という枠組のなかでその個性を保持するという祖先観はその拠り所を失い、そういう祖先観を前提

として成立していた個々人の死に臨む態度も拠り所を失いつつあるのだ。そのうえ、柳田が「霊融合の思想」とまとめた日本に本来的な祖先観はもはや現実味を失っており、シハナカ社会にみられたような個別の家族関係を超越した次元での永続性も与えられてはいない。そうであるとすれば、「個性」は死に臨む個々人が死後の自らのあり方について主体的な意志をもち、自覚的に選択し決定することにおいてしか示されえないのである。

再び翻ってシハナカに目を転ずれば、祖先の個性を没個性化にゆだねる彼らにおいても、最近親者の死をみとった者たちがその死を惜しみ、悼むのは自然の情である。これを受けて、現在のシハナカにおいては、死んだ最近親者の生前の写真や、鉛筆がきの肖像画を額に入れて家屋内に飾ることが一般化しつつある。あるいは、マダガスカル語のアルファベット化とそれによる文字知識の普及にともない、死者の個人名を文字で記して額に入れ、家屋内に飾っている場合もわずかながらある。また、わたしが目にした限りでは一例しかないものの、セメント造りの墓の壁面に、その墓に葬られた死者の個人名が一人ずつペンキで記されることもある。写真といい、絵画といい、文字といい、いずれも近代がこの地にもたらした産物であるのだが、これらが指し示すものは何らかの媒体によって空間的に固定された死者の記名性である。

このことは、「近代化」の影響を受けるなかで、それ以前から彼らが変わることなく引き続ききたであろう死者を偲ぶという情が、空間的に固定された記名性のうちに外在化されて表わされていることを示している。もちろん、これらは最近親者が死者を偲ぶためのよすがであり、死者を祀るための道具立てではない。少なくとも現在はそうではない。しかしながら、このことによって彼らの祖先観に何がしかの変化が生ずるということは想像できないことではないのである。

包括的なものとしての祖先を物象化する集合墓が存在し続け、そこへ葬られずに終わることへのほとんど生理的なまでの畏れを彼らがい引き続きしている限り、超越的な次元での永続性と本稿で呼んだものも、その拠り所を失うことはないようにわたしには思える。しかし、即断はできまい。墓が包括的な祖先と対峙するうえでの固定的な参照点であり続けるにせよ、一方で記名された祖先は写真や絵画や文字のうえにその固定性を獲得し

つつあるのである。この事態は、今後シハナカの人々が世代を重ねてゆく過程で、彼らが墓や祖先とのあいだに有する関係性にいかなる影響を与えるのだろうか。あるいはいかなる影響も与えないのだろうか。それはまた、死に臨む彼らの態度にも変容をもたらすものなのだろうか。そのとき彼らはいかに死に、いかに祖先と向き合うのだろうか。また、変容がもたらされるためには、他のいかなる社会的な条件が必要とされるのであろうか。わたし自身が死して「自己完成」を遂げる前にこうしたことの見定めがつくか否かは分からぬものの、シハナカ社会を現代的な状況のうちにあるものとして動的にとらえるためには、このことは見過ごしにできぬ論点である。

付記

シハナカにおけるわたしの現地調査は、1988年9月から1990年6月にかけて、および1991年3月から同年6月にかけて、断続的に正味二年間にわたって行なわれた。このうち前者の調査については、国際文化教育交流財団（石坂記念財団）からの奨学金援助を受けている。同財団には記して感謝する。

なお、本稿の論述の一部は、わたしが1994年2月に東京大学大学院総合文化研究科に提出した学位論文（『マダガスカル、シハナカにおける墓と社会関係の諸相—情緒・ことば・実践』）に依拠している。

註

¹以下の本稿においてマダガスカル語をアルファベット表記する際には、現行のマダガスカル語正書法によっている。Oが[u]と発音されることに留意されたい。

²語彙統計学の見地からマダガスカルへの最初の移住の時期を推定しようとする試みと、この点での先行研究の検討については、Verin, Kottak and Gorlin (1969: 59-63)を参照せよ。

³「シハナカ (Sihanaka)」という名称が何を語義とするのかについては、彼ら自身による釈義にも、また研究者たちによる解釈にも諸説があって一概に述べることはできない。研究者には「沼地 (hanaka) をさまよう (sia)」という語源説をとる者が多いが（たとえばFernandez 1970: 8-9）、シハナカ自身はこれ一語が「湖」の意味であると

述べたり、また「子供 (anaka) を見失った (sia)」が語源であると述べるなどする。この最後の釈義は、この地に定着しようとした最初の人々が周辺に出没する盗賊に襲われ、子供たちと生き別れになったという民族起源譚の一つに由来している。いずれにせよ、この語の釈義については統一的な定説が存在しないことは確かである。この点については、シハナカの民族意識とのかかわりで別所に詳述しておいた (森山 1992 : 129)。

⁹ここでわたしが「世帯」と訳出した語彙、tokantrano は、tokana (「一つの、独立した、分離した」) と trano (「家屋」) より構成されたことばである。辞書によれば、このことばは「両親や親族をとまわずに、夫婦が独立して生計をたてている家屋」という定義づけを施されている (Rajemisa - Raolison 1985 : 953)。ちなみに英語では、この語に対して “Household stuff ; the household ; house - keeping” という釈義が与えられている (Richardson 1885 : 652)。

¹⁰ここでわたしが「分」と訳出した語、anjara は、「分割すること、分けること」を意味する語根、zara から派生したもので、分割されたものに対する権利として「分け前」を意味すると同時に、割り当てられたものに対する義務として「分担」を意味する。

¹¹わたしの調査資料から概算すると、一つの世帯は平均して5.5人から成っている。つまり、一組の夫婦と、その未婚の子供3人から4人というのが、平均的な世帯構成であることになる。

¹²ただし、これはあくまでも原則であり、相続の対象となる水田の広さと相続すべき子供の数に応じて、相続の実態は多様なあり方を呈する。

¹³シハナカにおいては、夫方から妻方に支払われる婚資の金額の多寡に応じて、四つの婚姻の形態が制度化されている。一般的にいえば、夫方からの婚資が高額であればあるほど、妻方が婚姻に際して担うべき義務も重くなる。これらの四つの形態のうち、婚資が高額な順に三つまでは夫方居住婚であるが、最後の一つは妻方居住婚である。妻方居住婚は、妻方に実質的な婚資を支払えず、新世帯を構えるに当たって必要な所帯道具も準備できない男性が行なう婚姻とされている。この場合、夫は妻方に移り住んで、妻やその両親のために自身の労働力を提供するのだと説明されるのである。したがって、伝統的な婚姻の形態の一つと

して妻方居住婚が制度化されているとはいえ、これによって結婚した男性は、あからさまでないにせよ社会的な蔑視の対象とされる傾向にある。

¹⁴母方オジが子供の親族のなかでも特権的な位置を占めるということは、婚外子の場合に限られたことではない。より限定された意味においては、婚姻関係に基づいて生まれた子供にもこのことは当てはまる。それが顕在化するのには、男児割礼の儀式においてである。ここにおいて割礼される当人の母方オジは、「子供の母方オジ (zaman - jaza)」という特別な名称で呼ばれ、割礼されたばかりの男児の包皮を飲み込むなど、固有の役割をあてがわれている。ただし、この場合の「子供の母方オジ」が母親の実の兄弟である必要はない。母親の親族において彼女と同世代に位置する男性であれば、誰であれこの役割を果たすことができる。

¹⁵父方に「赴い」た子供は、必ずしも父親の世帯に居住しなければならないわけではない。父親との紐帯の社会的な追認がなされれば、子供はそれまでどおり母親の世帯に居住しても構わない。とりわけ父親がすでに結婚して独立世帯を構えており、別に子供をもうけている場合には、この子が父親の世帯に居住することは実際的に困難となる。

また、子供の父親が実際に誰であるのかが母親にさえも分からない場合は、子供は単に母方にとどめおかれることになる。

¹⁶シハナカの特定の個人が自己を起点としていかなる系譜的な知識を有するののかについて、わたしが聞き取りをしていたときのことである。ある老齢の男性は、自分の父母と母方の祖父母についてはその名前を挙げて系譜関係をたどったものの、父方の祖父母については祖母の名のみを挙げ、祖父の名は挙げなかった。その理由を尋ねると、彼の父は「外部の子」として、つまり「父親をもたない子」として生まれたからだ、との答えが返ってきた。しかし、彼の父の「父親」が実際に誰であったのかについては、孫である彼にまで知識として伝承されていたのだ。それにもかかわらず、彼の父は「父親のもとへ赴かなかった」。それゆえ彼は、この父方祖父の名前を知ってはいながらも、それを介しての系譜をたどらなかつたのである。婚外子として生まれた者が自らその父方へと赴かない限り、父方との社会的な紐帯が認知されない

ということは、このように子孫の系譜のさかのぼり方にも直接に影響するものである。

¹²⁾「生理学的な父子関係について無知な人々」ないしは「性交と妊娠との関係について無知な人々」については、オーストラリア原住民やメラネシアの人々を主たる対象として、1960年代後半から1970年代前半にかけて欧米の社会=文化人類学者たちが論争を繰り広げた。この論争の経緯については栗田(1993)が要を得たまとめをしている。

¹³⁾このことは、彼らが外国人に対してもつ関心のあり方にも反映している。シハナカの人々のなかでの滞在を通じて、知り合った人々からわたしがもっとも頻繁に受けた質問は、日本ではひとは死んだらどのようにあつかわれ、どのような墓に葬られるのか、というものであった。

¹⁴⁾この制裁を科される行為としてシハナカの誰もが挙げるのは、かつての奴隷の子孫との結婚である。奴隷の子孫と結婚した者は、その婚姻から生まれた子や孫も含めて祖先の墓に埋葬される権利を剥奪される。

歴史的な実態については不明の点が多いながらも、マダガスカル各民族は近隣の人々に対して略奪を仕掛け、得られた捕虜を奴隷としていた。たとえば、シハナカについての17世紀中葉のフランス人植民者の記録によれば、シハナカはその東に居住する人々に対して頻繁に略奪を行っていた(Martin 1920: 552, 556)。こうして得られた奴隷の一部はマダガスカル島の北西海岸部においてアラブ人やヨーロッパ人との交易の対象とされ、一部は家内奴隷として各世帯で使役された。これらの奴隷についていえることは、それが略奪された者であるという事実からして、祖先の墓とのつながりを暴力によって断たれた者であるということである。このことは彼らが社会的人格として無化されていたことを示している。実際、奴隷はその故地の集合墓に葬られることなく、自分を使役していた「主人」の集合墓の周囲に個人ごとに埋められたのである。奴隷なり奴隷の子孫なりと結婚した者を墓から追放するということには、奴隷が占めるこの社会的な位置が関係しているのではないかとわたしは考えている。

¹⁵⁾問われるままにシハナカの人々に日本の葬制について説明し(先の註13にも記したように、彼らは外国人の墓と葬制に対して少なからぬ関心をいだいているのだ)、現在の日本では遺体を焼くのだ

と語ると、彼らは一様に恐怖と嫌悪まじりの驚きの表情を示す。しかし、遺体を焼くがゆえに分骨するということができるのだとさらに説明すると、彼らの驚きは一転して感嘆にかわる。なるほど、そのまま埋葬する限り遺体を分割することはできない。そのためこそ、シハナカの埋葬に際しては「入らざる墓への禁忌祓い」がなされるのだが、焼けば遺体は灰になるから、すべての墓に均等に分割できることになるわけか、と。

¹⁶⁾マダガスカル中央部のメリナについて論じたブロックは、やはり祖先を意味する語、razanaが、その親族関係における個別性を記憶された最近の死者と、個別性を捨象された未分化な範疇としての祖先との、二つの意味あいを有することを論じている(Bloch 1971: 111-122)。一般的に言って、マダガスカルの祖先観をアフリカ諸社会のそれと同列に論ずることができないのはまさにこの点である。たとえば、フォーテスはアフリカの祖先祭祀について次のように論じている。「典型的な例(たとえばタレンシのような)においては、祖先たちはその名前によって礼拝されるのであり、そうした名前はリネージュの系譜において永久化されているのである」(Fortes 1965: 124)。つまり、アフリカ諸社会の祖先祭祀においては、祖先が出自集団(リネージュ)の系譜のなかで位置づけを与えられ、その個人名を代々の子孫に記憶されて祀られ続けるというのである。

¹⁷⁾「子仏」について清水は、「やがて家を出て行くべき生前の地位の特徴と、やがて忘失される死後の特徴とが平行していること」(清水 1987: 210)に注意を向けている。両者が「平行している」ということは、とりもなおさず両者が同じ次元に位置しあっていることを示していよう。

¹⁸⁾現在に至るまで名をとどめている人物がシハナカにいないわけではないが、それらはすべて、かつて偉大なる呪術的能力を発揮し、人々をよく導いたとされる「呪的酋長(mpanazary)」である。これらの酋長の名とそのそれぞれの事蹟はいまだに伝説化して語り継がれ、大概のシハナカのひとが知るところとなっているが、ここからも分かるように、彼らが記憶されているのは呪的酋長としてであって、祖先としてではない。その呪術的能力や地位が世襲的に継承されるということがなかったのみならず、そもそも呪的酋長の役割が制度化された役職を構成していたわけでもなかったの

である。

¹⁹⁾明治以降の墓制とその現在における変容については、森(1993)に詳しい。

²⁰⁾たとえば、井上治代が首都圏・関西圏を中心に1989年に行なったアンケート調査によれば、「お墓には誰と一緒に入りたいか」という質問に対して、既婚者・未婚者を問わず、「一人で」と回答したものが男女を総合して14.2%あった。井上はこれを「死後の自立を志向」することとしてとらえている(井上1990:50-51)。

²¹⁾その一方で、墓とそれにまつわる祭祀の継承については、墓地や霊園を管理・運営する側に依然としてイエ意識が根強く残っていることもしばしば指摘されることである。

引用文献

Bloch, Maurice

1971 Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar. London: Seminar Press.

Fernandez, Marie - France

1970 Contribution à l'étude du peuplement ancien du lac Alaotra. Taloha 3:3 - 54. Antananarivo: Université de Madagascar.

Fortes, Meyer

1965 Some Reflections on Ancestor Worship in Africa. In M. Fortes and G. Dieterlen, eds., African Systems of Thought: Studies presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960, pp.122 - 144. London: Oxford University Press.

井上治代

1990『現代お墓事情-ゆるる家族の中で』
大阪:創元社。

北村光二

1982「インセスト・パズルの解法-霊長類学からみたレヴィ=ストロース理論」『思想』
693:56-71。

栗田博之

1993「赤ちゃんはどこから来るの?-人類学史上の<処女懐胎論争>について」須藤健

一・杉島敬志編『性の民族誌』pp. 233 - 251. 京都:人文書院。

Martin, François

1920 Extrait des Mémoires sur l'établissement des colonies françaises aux Indes orientales, relatif a l'île de Madagascar. In A. Grandidier, Charles-Roux, H. Froidevaux and G. Grandidie, eds., Collection des Ouvrages anciens concernant Madagascar, tome IX. Paris: Union Coloniale.

森 謙二

1993『墓と葬送の社会史』(講談社現代新書 1152) 東京:講談社。

森山 工

1992「民族の場所-中央マダガスカル北東部、シハナカ族における民族意識」『民族学研究』57(2):121-148。

Rajemisa - Raolison, Régis

1985 Rakibolana malagasy. Fianarantsoa: Ambozontany.

Richardson, Rev. J.

1885 A New Malagasy-English Dictionary. Antananarivo: London Missionary Society.

清水昭俊

1987「日本の家の文化的構成」『家・身体・社会-家族の社会人類学』pp. 201 - 221. 東京:弘文堂。

Verin, Pierre, Conrad P. Kottak, and Peter Gorlin

1969 The glottochronology of Malagasy speech communities. Oceanic Linguistics 8(1):26-83.

柳田國男

1975『先祖の話』(筑摩叢書220) 東京:筑摩書房。

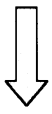
安田睦彦

1991「自然葬のすすめ-はしがきにかえて」葬送の自由をすすめる会編『<墓>からの自由-地球に還る自然葬』pp. 5-20. 東京:社会評論社。

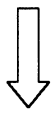
1992『お墓がないと死ねませんか』(岩波ブックレット262) 東京:岩波書店。

全国消費生活相談員協会

1993『どなお墓に決めようかー現代墓地学事
始め』(ブックレットシリーズ18) 東京:
全国消費生活相談員協会.



検索用テキスト OCR(光学的文字認識)ソフト使用
論文の一部ですが、認識率の関係で誤字が含まれる場合があります



死の彼方の永続性

-中央マダガスカル北東部,シハナカにおける墓・祖先・家族関係-