

# 鷹揚な河童と謹厳なハイエナ： 超越的な時間とそれに抗する時間の物語、 そのエージェントたち

小 馬 徹

## はじめに

小稿は、「託宣の避けえない実現」というモチーフをもっている（と筆者がひとまず規定する）世界各地の物語（narratives）を比較する試論（essay）である。それらの話はきわめてよく似た印象を強く聞き手に与えるのだが、物語の神話的なメタ・メッセージの次元に踏み込んで、表面的な印象を超えた差異とその意味を詳しく分析する。

まず、この小さな試論の、しかしながら（試論ゆえに担保しうる）幾分なりとも大胆な企図には、考察の次元を異にはするものの互いに相補い合う、二重の目的があることを明らかにしたい。

その一方は、人類学的な射程、言い換えれば関係的な人間論における（構造）原理という大きな射程をもっている。すなわち、物語の構造の一斑些細な差異から窺うことができる社会的・政治的な意味作用の異同を、時間論の枠組で通文化的に比較（cross-cultural comparison）し、解明することである。そしてもう一方は、日本文化史の領域に属する、具体的で、且つ実体的な或る課題に関係している。すなわち、「託宣の避けえない実現」物語の日本版で死のエージェント（「死神」）の役割を担っている河童に固有な属性に目を据えて、その象徴性と政治性を相互

参照的に分析することである。

第一の目的を、以下にもう少し詳しく解題しておきたい。

言語学者 N. チョムスキーが主張するように、人間は、(有節) 言語能力をいわば「本能」として身体 (遺伝情報) に組み込んだ唯一の動物である。人間は、言語を用いて、外部を総体として示差的に分節 (カテゴリー化) する。そして、あくまでも人間中心的な秩序である象徴的な「世界」へと外部を再編成して、その中心に主人公として安住しようとするのだ。この人間的な営為において、空間 (やそれを分節する手段としての度量衡) とともに、あるいはそれ以上に支配的な枠組みとなっているのが、時間の観念である。

それゆえに、時間がいかなる形式で象徴化されるか、また (その事実と必然的に密接不離の関係になるのだが) その時間が誰によってどのように管理されるかは、当該社会の支配・被支配関係を根底で規定する重大な政治的な問題である。そして、それぞれの個人にとっては、実に切実な実存的な問題となる。

ある社会に身を置く「個人」(individual) としての人間 (human beings) は、一つの社会的な「人格」(person) として、当該社会に固有の時間という制度を引き受けて生きていかざるをえない。それゆえ、「託宣の避けえない実現」の物語は、その社会を生きる個人にとって時間がいかなる実存的な意味をもつのかを探り当てるうえで、重要な鍵を与えてくれることになるだろう。そこで、この認識に基づいて「託宣の避けえない実現」物語群の時間の象徴形式に見られる両極的な差異を摘出し、その社会的な意味を論じる。

次に、第二の目的の補足的な解題に移ろう。このもう一つの目的を達成するために、小稿は、運命という抽象的で「目に見えないもの」を死すべき人物という具体的に「目に見えるもの」へともたらし、最初は分

離し隔たっている非在と実在とをついに一点に収斂させて運命を現前せしめようとする、構造上の媒介的な行為者 (agent) に着目する。そのうえで、日本版のエージェントである河童の属性の形成過程には、庶民 (つまり当該の時間観によって生活を大きく規定され、支配される側) が積極的に関わった側面が窺えることを明らかにする。

すなわち、「死神」として形象される場合でも、河童は、東アフリカのハイエナやヨーロッパのグリム・リーパー (Grim Reaper) など、他の相同のエージェント (物語の構造的な変換項) のように、あくまでも冷徹なまでに謹厳な執行吏としては形象化されてはいない。河童は、逆に、(特に明治期以降) むしろ弱みさえもっている飄軽で愛すべき他者 (あるいは異者) と見なされるようになり、いわば「国民的妖怪」としての世俗的な性格を不可逆的に強めてきたと言える。そのような河童像形成のモメントを、「託宣の避けえない実現」物語群の構造論的な比較を通じて抽出してみたいのである。

さらに、より具体的に各章の内容に触れておこう。第一章では、視野を思い切って通文化的に拡大するために、筆者自身が参与観察で採話した、南西ケニアのキプシギス人の間の伝承 (「ハイエナの託宣と双子の運命」) を紹介する。この場合、「死神」は (祖霊の化身とも信じられている) ハイエナであり、預言としての託宣は過つことなく「自己成就」している。

第二章では、キプシギスのこの話型が、ギリシアのオイディプス神話やそれから派生したギリシア悲劇に構造的に強く親和することを最初に指摘する。周知の通り、「オイディプス物語」 (つまり、その両者) は、ヨーロッパ文明の運命論的な傾きの強い美意識と人間観に絶大な影響を及ぼし続けてきた。それゆえ、古代ギリシアとキプシギスの二つの話型の相同的な類似は多くの人にとっては恐らく意外なものであり、この意

味で、些かの発見的な価値ももっているだろう。そして次に、作田啓一の社会学的な考察へとこの議論を敷衍し、人間の社会的な心理と「託宣の避けえない実現」物語との間の美学的な関連性を論じて、第三章での議論の土台を用意する。

第三章は、中国、「中近東」、フランスにも、オイディプス物語の異版ともいえる伝承群、いわば様々な「オイディプス物語」が存在することを示す。これらの物語でも、託宣はやはり不可避免的に実現（自己成就）している。それゆえ、それらも同じく超越論的な時間観の物語であり、その時間の遺漏ない支配を人間の運命として甘受せよというメッセージをもっている。それらは、いわば「時間を支配する者」の側が用意した物語、あるいはその論理へと回収された（民衆の）物語だと考えなければならない。民衆は目を見張るばかりのその美学的効果に心を奪われて巧妙に籠絡された結果、自らを「時間に支配される者」として「主体化」してきたのだといえる。

以上第一章から第三章までの各章が、主として本編の第一の目的を達成するためのものであるのに対して、第四章は第二の目的の達成に捧げられている。具体的には、この章で九州の「河童と飴」型の伝承を幾つか紹介して、分析を加える。それらの話は、第一章から第三章までに取り上げた「様々なオイディプス物語」に表面的にはよく似るのだが、深層構造ではそれらと微妙にずれ合っている。この点を明らかにして、それゆえに両者の（メタ・）メッセージの内容が決定的に異なっており、ベクトルが実は正反対であることを述べる。要するに、これらの河童話は、「時間に支配される」側が「時間によって支配する」側の超越論的な時間に対抗しようとする時間の語りなのであり、しかもその企てが成功を収めている点で特筆に値するのである。

最後に、文化史上、河童という表象がこの類の物語を紡ぐうえで恰好

のエージェントたり得る属性を余示的 (adumbrative) にもっていたことを、私自身の河童信仰複合をテーマとする長年の研究を踏まえて、簡潔に論述しておきたい。

## 一、キプシギスの「死に神としてのハイエナ」

筆者は、1979年7月から1980年3月の期間に実施した最初の参与観察調査以来、南西ケニアのキプシギスの人々<sup>(1)</sup>の間で、今日まで25次の参与観察を実施してきた。ここに披露するのは、その第1次のフィールドワークで採話した、キプシギス版「託宣の避けえない実現」物語の一話型である<sup>(2)</sup>。資料の公正さを担保するとともに、他の研究者に参照の便宜を図るために、テープから起こしたキプシギス語のテキストの原文も合わせて収録しておこう<sup>(3)</sup>。

### 1. ハイエナの託宣と双子の運命 (1) —— キプシギス版

《話 A—話型 1: ハイエナの託宣と双子の運命 (キプシギス)》

Kikwam moet nebo chi koikeney. Kole, “Inawechi sageiywek, ile mogor tum kwony”. Ko kicham komi kwonyin Kipsigis che kicham kongen kochop solotwek.

昔のこと、ある男の妻の陣痛が長引いて、なかなか子どもが生まれなかった。男は、「占い師に教えを乞いに行こう。この妻は出産が遅れている」と言った。キプシギスの人々の間には、こうした妊婦をどう扱えばよいか知っている女性<sup>(4)</sup>がいたものだ。

Kwo chichikam anyun; kwo koitita kong'ololchin ak orkoiyot; ak konyo chichi any; koimen komi oret.

男は占い師<sup>(4)</sup>を訪ねて、どうすれば良いか話し合った。その帰り道、日はもうとっぷりと暮れていた。

Koyu koimen anyun, kokas chichi kimagetok kong'ololonu. Kole age, "Weri wee, kanyanoo kakotum soloikan oo?" Kolwolchi ani ingo kole, "Eee, kakotum". Kolenchi, "Kakichar nee?" Kolenchi, "Kakichar kirgit ak iywoget". (Ng'etet ak chepto).

夕闇の中で男はふとハイエナたちと行き合ったが、その時ハイエナたちの声が耳に入ってきた。一頭がもう一頭に向かって言った。「相棒、お待ちよ。あの女は、もう子どもを産み終えたのかい」。相手は、「ああ、もう産んだよ」と答えた。「で、どっちから採血した（男の子か女の子かどちらを産んだ）のかい?」。「雄牛と雌牛から採血したさ」。(つまり、男の子と女の子のことだ)<sup>(5)</sup>。

Kota kotep ingo kole, "Kemorchi ano?" Komi chichi any ketit. Kan kokasan kimagetok kong'olonu kolany. Kole ingo anyun, "Kamorchi koba ingo soet, olebo muren; kobar ingo iyotet chepto".

一方がさらに尋ねた。「で、その子らの行く末をどう決めたんだい?」。男は、ハイエナたちが近づいて来たので、木によじ登って彼らの話の続きを聞いた。相棒が答えた。「男の子は野牛に殺され、女の子は産褥死することに決めたのさ」。

Koba anyun kimagetok. Konyo chichi kan; ngoitu iman kokatum kwondo ago kosich iman simotonik; ne'tet ingo, ko chepto ingo. Kosisige chichi; macham komwa ng'alechu agoi ko yekitu

lagochu.

ハイエナたちは傍らを通り過ぎて行った。男が家に帰り着いてみると、実に妻が子どもを産み終えたばかりで、赤ん坊は話の通り双子だった——一方が男の子、他方が女の子の。男は、子どもたちが成長するまでハイエナたちの話をずっと胸に潜めていて、他人に話すことはなかった。

Kobur anyun kotakai kitum chepto. Kotun kobore kotum, kobagach lakwet, motum kome kwonyikan. Kele, “Ongerib any oleba muren; motatokwo borietap soenik”. Keribany mokichomchin kwo.

娘は成長して（イニシエーションを受け）結婚した。そして身籠もったが、分娩の最中に命を落とした。そこで、人々は言い合った。「この男の子を野牛狩りに連れては行くまい。皆で守ってやらねば」。こうして、若者は野牛狩りに行くことを禁じられた。

Ile tun keo so. Ingomuru kaa legem, yebo kereru kebar. Kele, “Ngap kakome soet ingonyokwo koswa”. Konyokwo anyun. Kwo koitita ko, kakiborchi ole moche kochemukusu. Ile kwoany chichikan; nikobore koet kole korich kipriche. Ko ororyot chichikan; kotor kuinetap soet. Kome chichi kan akine.

ある時、一頭の野牛が狩り立てられた。野牛は谷に程近い彼らの住まいの辺りまで追い詰められ、そこで仕留められた。その野牛は既に息絶えたのだからと、若者も見物を許されて出掛けて行った。死んだ野牛の近くまで来た時に、若者はキプリチェイット草の匍匐茎に足（先）を取られた。そして、そのまま野牛の角の上に倒れ込んだので、

角が彼の胸を刺し貫き、その場で彼を殺した。こうして若者もまた命を落としたのだ。

Kome anyun kou yu kikamwa kimagetok. Chon ko atindonik-ap kimagetok chekigose mokibore, kele kikigeer.

Kimagetok ole kigigaste, ko kikile menye ak ichek ng'wony kou oiik.

この若者はハイエナが定めておいた、まさしくその通りの仕方で死んだわけだ。わしらには聞いた話で、この目を見たのではないがな。

これもまた聞いていることだが、ハイエナは地下では祖霊として（地上の人間とそっくりに）暮らしているそう。

## 2. ハイエナの託宣と双子の運命（2）——ナンディ版

前節に掲げたハイエナ話は、「獣葬」とでも呼べるキプシギス人の伝統的な葬送儀礼や他界観に強く結びついている。ただし、1905年に、彼らの土地が英国によって植民地化された結果、「獣葬」はその後暫くして禁じられ、やがて完全に廃れてしまった。

キプシギスの領土が植民地化されるまでは、キプシギス人は牛牧の民だった。（散村状に点々と散開する）近隣集団ごとに次々と転住（migration）を繰り返したが、人々の遺体は（その時点の）近隣集団（散村）の外の藪に運び出して置き去りにした。そして、慣習法の定めにも拘らず、暫く後に家族の男性がその藪を訪れて、遺体がハイエナ（かジャッカル）に持ち去られていることを確認した。もし、数日中にそれが実現していないと、牛を屠ってその肉を遺体の傍らに添え置いて、わざとハイエナに関心を引いた。それでもなおハイエナが遺体を食わなければ、その死者は誰かの手で邪術（sorcery）によって殺されたのだと見做され、

犯人を探し出して制裁を加えたのである。

ハイエナは、土豚 (aardvark) が使い捨てた古い巣穴を自らの巣穴として利用するが、こうした穴住みの習性も手伝って、人間の (遺体と) 靈魂を地下の他界へと運んで行く乗物 (媒体) だと見なされてきた。しかもハイエナは、しばしば人間の笑い声を強く連想させる仕方で鳴く。それゆえにキプシギスの人々は、ハイエナは人間と同様に言語を話す (唯一の生き物だ) と信じてきた。こうした諸要素が幾重にも重なり合って複合した結果、ハイエナが地下では祖靈に姿を変え、その祖靈たちが地上の人間と同じように暮らしているという信仰が育まれてきたのだと判断できよう。

キプシギス人の間には、幾つものハイエナ話が伝えられている [小馬 2003: 115-135、Orchardson 1961: 126-127]。その中には、まるで記紀神話の「山幸彦物語」を彷彿とさせる、次のような話がある。すなわち、或る男が他人から借りた槍でハイエナを突き刺したところ、そのハイエナは身体に槍を帯びたまま巣穴に逃げ込んだ。男がなおもハイエナを追って行くと、やがて地上と同じような世界が現れた。その住人の中には自分が知っている死者たちが混じっていて、槍で傷ついた仲間の一人から、彼らが例の槍を取り戻してくれた。そして、やがて男は別の穴を通じて地上の世界へと無事帰還する。この男が他界の土産として貰った物が、(潮満珠・潮干珠や〔浦島の〕玉手箱の類ではなく) 葎だった [小馬 2003: 127-131]。

この話の別の話型や類話が幾つもある事実からも、先に原テキストごと引用した「ハイエナの託宣と双子の運命」とでも名付け得る物語が、キプシギスの人々の心に深く根を下ろしたものであることが理解されるであろう。

今日、キプシギス人は、ケニアで第4の規模をもつ大民族集団である

カレンジン人を構成する最大の民族であり、且つその中で最も南に位置する民族である。ケニア植民地という新たな国家的な枠組みの中で偶々首都ナイロビで学窓を共にすることになった、アフリカ大断層溪谷 (African Rift Valley) 地帯各地のエリートたちが、自分たちの言語と文化に強い共通性があることに気付いて、俄に政治的な靈感を得た。カレンジンとは、こうして彼らが 1940 年代に始めた超民族形成運動の結果生まれた、新たな複合的民族集団なのである。この運動は、その急激な発展のゆえに、「カレンジン現象」(Kalenjin phenomenon) と呼ばれている [Kipkorir 1973: 69-88]。

ただし、キプシギスには、それ以前から「我々是一つ」と言い合って、固い団結を誇って来た「兄弟民族」があった。キプシギス人に接してその北側に居住する、カレンジン民族群第 2 の大民族、ナンディ人がそれである [Komma 1998: 186-196]。そのナンディ人の間にも、「ハイエナの託宣と双子の運命」物語の異版が伝えられている。幸い、初期の行政人類学者である A.C. ホリスが、20 世紀初頭の段階で、その物語を記録している——ただし、ナンディ語の原テキストは提示されていない。次にそれを全文引用しておこう。

#### 《話 A—話型 2: ハイエナの託宣と双子の運命 (ナンディ)》

昔のこと、ある女が子どもを産もうとしていたが、大変な難産になった。夫は、助言を求めようと呪医のもとを訪ねて行った。その留守中に、二頭のハイエナが彼の家の戸口にやって来て、内側を覗きこんだ。二頭は、その帰り道でもう一頭のハイエナに出会おうと、ある女が双子を産んだのを見て来たと告げた。すると、三頭目のハイエナは、こう言った。「哀れな者たちよ。一人は野牛のお蔭で命を落とし、もう一人は産褥の床で死ぬのだ」。彼女の夫は、その時にその場を通り

かかって、ハイエナたちの話を聞いてしまった。彼が家に辿り着いてみると、妻は双子の母になっていた——一人が男、もう一人が女の双子の。男は、ハイエナたちが自分の妻と子どもたちのことを話し合っていたのだと合点した。

幾年かが経って、子どもたちが成長して割礼を受け、娘はすぐに嫁に行った。だが、程なくして、出産の最中に命を落としてしまった。父親は、ハイエナたちが話していた事柄を思い出した。そして、息子の息災と安寧に細心の注意を傾けるようになった。

ある日のこと、男と息子が放牧地で牛を追っていると、忽然と一頭の野牛が牛の群の中に姿を現した。戦士（息子）は、その野牛を殺そうとした。だが、ハイエナたちの預言を思い起こした父親は、息子を制止してその場に居残らせ、幾人かの友人たちと自分とで野牛を仕留めた。男は、その獣が足下にくずおれているのを見て、喜び勇んで叫んだ。「オー、どんなもんだ、ハイエナどもよ。わしゃ、お前たちを打ち負かしてやったぞ」。ところが、息子が死んだ野牛を見ようとやって来て石に躓き、野牛の上向きの角の上にもんどり打って倒れ込んだ。そして、その角は彼の身体を突き抜けて、彼の命を奪った。

[Hollis 1909: 103-104]

語り口や、ハイエナの頭数、若者が足を取られた物、あるいは双子の父親の振る舞いの一部など、仮に細部に些かの差異が認められるにしても、キプシギスとナンディのこれら二つの「ハイエナの託宣と双子の運命」物語が同一の構造をもつことは、あえて綿密に構造分析を試みるまでもなく、誰の目にも明らかであろう。

## 二、オイディプスの神話と悲劇

カレンジン民族群（キプシギス人、ナンディ人）のこのような「ハイエナの託宣と双子の運命」物語は、私たちのように西欧的な歴史と伝統の中で育っていない者にさえも、即座にギリシア（都市国家テーバイ）のオイディプス物語を連想させずにはいないだろう。

それらの物語の始まりには、まず託宣による赤ん坊の運命の決定がある。そして、それを回避しようとする人間の強い意志と細心の心遣いにもかかわらず、常識的には起こりえないはずのことがまさしく予定通りに生起して、厳然たる現実と化してしまう。このように一般化できる類似のモチーフとプロットを両者が共にもっていて、それが聞き手（読み手）にきわめてよく似た印象を与えるのである。

### 1. 人間的事象の考察と「多配合的」な分類

しかしながら、冷静に分析を加えれば、両者には安易に看過できない相違点がある。まず何よりも、託宣が指し示す運命の内容が大きく異なっている。その一方は双子の赤ん坊の夭逝とその死に様の指定であり、もう一方は赤ん坊が（成長して）やがて父親を殺して母親を犯すことである。どちらの話でも託宣が成就（実現）して等しく悲劇をもたらすとしても、それが帰結するものの隔たりは決して小さくない。

それでは、小稿のようにこの両者を「託宣の避けえない実現」というモチーフをもつ物語として一括りにして論じるのは、抽象度を高めた恣意的な操作であって、それゆえに無謀で不当な試みと見做されるべきなのだろうか。いや、決してそうではない。

結果としてもたらされる運命の内容に差があるにも関わらず、これら

二つの物語がきわめてよく似ているという強い実感は、恐らく誰一人否定できないのではないだろうか。こうした経験が生まれる決定的な原因は、他でもなく、今考察している対象が人間とその知覚や認識、あるいは判断に関する事象であること、つまり自然現象ではなく社会的・文化的な事象であることにある。

人間的な経験は大概きわめて複合的で、各部分が統合されて一つの全体をなし、しかも各部分は相互的に自他のあり方を規定し、且つその事実によって規定されている。それゆえに、比較の対象となる特定の諸要素は経験の全体から簡単には切り離せず、比較する場合にも緩やかに重ね合わすしかない。翻って言えば、だから幾つかの要素の重合が可能な事例では、僅かにその事実だけをもってしても十分に似た印象を与えることになるのだ。

こうした関係的な人間論の（言い換えれば人類学的な）脈絡において、人類学者 R. ニーダムは、人間現象として似ていると感じられている複数の対象、つまり社会（文化）的事実の集合の複数の構成要素は、互いに緩やかに重なり合う状況にあるのだと言う。そして、これを「多配合的」(polithetic) な分類と呼んだ [Needham 1981: 1-4]。くわえてニーダムは、それらの集合の間には、その全てに共通する特性となる特定要素、言い換えれば集合形成上必須といえる要素がただの一つもない場合すら時にはあるのだと、きわめて重要な指摘をしている。すなわち、それらの集合同士は互いに少しずつずれながら、任意のどこかの部分で散発的に重なり合い、接し合うことを繰り返すことで、全体的に緩やかな集合を成すのである。これに反して、自然的事実の分類の場合は、集合を構成する要素はどれも幾つかの共通の特性を等しく分かちもっている。そして、その状況こそが自然的事実（に固有）のカテゴリーを成立させているのである [Needham 1981: 1-4]。

(そうした本質的な違いに無頓着な) 西洋の哲学は、従来、ある集合とは最低でも一つの共通の特性を分かちもつものだと概念規定してきた。しかしながら、人間の(社会的な)経験要因が雑多な成り立ちをもつ以上、人間的(社会的・文化的)な事実を考察するに当たっては、(西洋哲学の分類法ではなく)「多配合的」な分類を用いなければならない。ニーダムは、人類学に固有の立場から、このように大胆な主張をした[Needham 1981: 1-4]。

筆者は人類学徒、つまり関係としての人間的事実を研究する者の一人として、そしてまた社会を生きる一個人としての実際の経験に基づいて、ニーダムのこの見解を強く支持する。つまり、もしこの見地に立つとすれば、「ハイエナの託宣と双子の運命」物語とオイディプス物語とは、「託宣の避けえない実現」というモチーフを核として、さらに他の幾つかの特性となる要素をも共有している以上、むしろ十分に(「多配合的」に)重なり合っていると判断できるのである。

本節では、まず以上の分類と比較に関する理論的な前提を確認しておきたい。そのうえで、次節では、オイディプス物語を具体的に検討しよう。

## 2. 託宣の実現と「預言の自己成就」

ソフォクレス(やエウリピデス)によってギリシア悲劇(より正確にはアッティカ悲劇)に仕立てられたオイディプス神話の筋立ては、外部にはほとんど知られていないケニアのカレンジン民族の「ハイエナの託宣と双子の運命」の物語とは対照的に、人類史上最も有名で、また最も巨大な影響力をもっている話の一つだ。しかも、その原型であるテーバイ神話群(の構成要素としてそれに埋め込まれたオイディプス神話)は、レヴィ＝ストロースがそれを水際立った手法で構造分析してみせ

[Lévi＝Strauss 1963: 202-228]、神話研究に画期的な次元をもたらす先鞭となったことでもよく知られている。

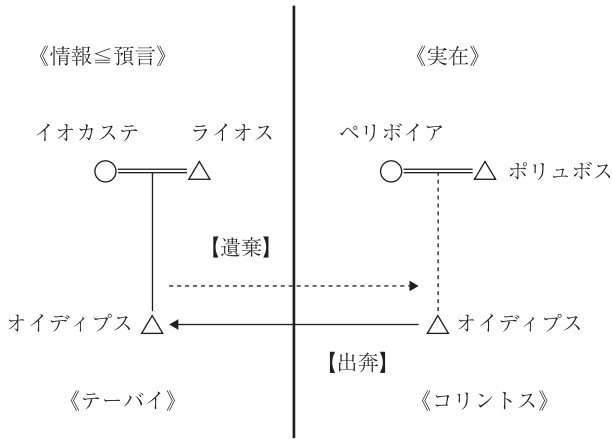
それゆえ、本稿ではその筋立てを事細かに論じること、またテーバイ神話とソフォクレスの悲劇『オイディプス王』の細部の異同を云々することも、あえて差し控えたい。ここでは、「多配合的」な分類に依拠する本稿の方法に則って、オイディプス物語の粗筋の要点を、以下にごく簡潔に確認するだけで十分である。

### 《話 B: オイディプス物語（古代ギリシア）》

ギリシアの都市国家テーバイの王ライオスと王妃イオカステの間に、初子として男児が生まれた。ライオスは、もし子どもを設ければ、その子（男児）がやがて父親であるライオスを殺し、母親を犯すだろうという託宣（神託）を前もって受けていた。それゆえに、生後間もなくその嬰兒を殺そうとしたライオスだったが、（妻の助命嘆願を容れ、）この子の踝を鉋で刺し貫いて山中に遺棄した。赤ん坊は、その傷に因んで、オイディプス（脹れ足）と名付けられる。

オイディプスは運よく救われて、子どもの無かったコリントス王ポリュボスとその妃ペリボイアの子どもとして、出生の秘密を隠して愛育される。やがて逞しい青年に成長したオイディプスは、ある時、デルフィのアポロ神殿を訪れて託宣を請う。この場合も、託宣の内容は、ライオスがかつて得たものと寸分違わなかった。

恐ろしい運命が実現することを回避しようと、コリントスを後にしてデルフィからテーバイ方面へと出奔したオイディプスは、その途中の山中の狭い道でライオスと出会っていさかい、実父とは知らずに殺害する。次いで、オイディプスは、スフィンクスが掛けた謎を解いてこの怪物を自殺に追いやる<sup>(6)</sup>。彼は、怪物退治に深く感謝する市民



【図1】 オイディプス物語のパースペクティヴ

に推挙されてテーバイの王になり、法の規定に則って前王の妃を自らの妃とする。かくして、託宣が実現することになった。

筆者による物語の内容と展開のこのような要約をわかりやすく整理するには、次のような概念図（【図1】）が多少とも役に立つだろう。

オイディプス物語は、古代ギリシアの悲劇作家やそれに続く各時代の文学者たちだけでなく、精神分析学を創始した G. フロイトにも靈感を吹き込んで、オイディプス・コンプレックスという、夙に名高い仮説を結晶させた。それは、両親との濃密な三項的關係の中で、最愛の母親の愛情を恣にする父親に激しい敵意（殺意）さえ抱きながらも、母親に深く敬愛されている父親を倣うべきロール・モデルとして自己形成を図ってゆくという、息子の葛藤する心理の機杼を図式的にモデル化したものである<sup>(7)</sup>。

社会学者 K. ボールディングは、(適切にも、ユングを一蹴して退ける一方)「フロイトは、文学的あるいは人文科学的な洞察と科学の綿密な

観察技術とを創造的な方法で結びつけた人間の立派な例である」と評している〔ボールディング 1967: 54〕。確かにフロイトは、このモデルによって、科学の対象として人間を外側（人格）から客観的に把握しようとするとともに、自らも独自の一回的な生を生きる者（個人）として心の内側からも同時に人間を把握しようと努めたと言えよう。彼の人間把握の方法には、関係性としての人間の学である（最も広い意味での、つまり人類学なども含む）社会学の精神によく通じる一面がある。

すると、社会学者作田啓一が、短いが誠に犀利な評論〔作田 1986〕を物してオイディプス物語の魅力に肉薄しようとしたのも、決して偶然ではなかっただろう。この評論で、作田自身もまた、人間理解のための外側の道（「〔社会〕科学的法則」）と内側の道（「美学的法則」）の両方から、オイディプス物語が体现している不滅の迫力のよってきたる秘密を解き明かそうとしたといえる〔作田 1986: 84-85〕。

この評論によると、作田をオイディプス物語の考察へと誘ったのは、実は W. I. トマスの公理を用いた具体的な事例の分析から（中範囲の理論で知られる）社会学者 R. K. マートンが導いた、「預言はそれ自体を実現する」（預言の自己成就）〔マートン 1959: 382-398〕という社会学的な命題をめぐる思索だった。

人間とは、状況だけでなく、むしろそれ以上に状況に与えられた意味（定義）にも反応するのであり、その反応によって新たな現実が創りだされるのだと、マートンは言う。彼が挙げたその具体的な一事例は、黒人は労働組合員としての適正を欠くのでスト破りに走るという、米国の白人労働者たちの独善的な預言の自己成就（実現）だった。根拠の薄弱なこうした黒人の社会的性格の決めつけがまかり通った結果、後に実際にストが起きた際に、会社側は（その決めつけのゆえに組合から排除されていた）黒人を自陣に引き入れて防衛することになった。その結果、

黒人はスト破りをするという白人たちの預言が現実化したのである。この種の逆説的な因果連鎖を防ぐには、皮肉にも最初の預言（定義）そのものを反古にする以外に手はない。

作田は、マーティンの命題の面白さの一つは、現実に関する（例えば唯物論の反映論のごとき）素朴なりアリズム、言い換えれば現実はどこに誰に対しても一つきりだという常識を否定するところにあると言う。（状況それ自体以上にその）状況の定義に沿って次の新たな現実が生じるのだから、存在が意識を規定するのではなく、むしろ逆に意識が存在を規定するというわけだ。

しかし、すると状況への意味付与（定義）は、個々人の意識のあり方によって千差万別になりかねないことにもなる。ところが、むしろ実際には、誰の目にも当該の状況が同じに見えるのが常だ。この経験的な事実は、實在（その存在をマーティンは否定しない）に対する意味付与の仕方が社会的にパターン化されていると考えれば納得がゆく、と作田は考えている。すると、ここに文化人類学者 R. ベネディクトらの「文化の型」の理論や、ゲシュタルト心理学の理論との接点を見いだすことができるだろう。

以上のような、ある結果を回避しようとする行為がその回避されるべき結果そのものをもたらしてしまうという諸行為の因果連鎖は、広く社会学でいう「意図しない結果」の概念、あるいはマーティンの潜在機能の概念で把握することができる。それで作田は、これを「科学的法則」であるとする。

他方、作田が同時にオイディプス物語に見出したのは、マーティンの命題と同じ構造をもつがそれ以上のもの、すなわち行為のアイロニカルな因果連鎖だった。彼は、そのアイロニーがもたらす一層の面白さは、いわば「美学的法則」であると述べている。

託宣や預言は一つの情報だが、実在とは当初大きく乖離していて、それゆえに途轍もない紛い物のように見える。ところが、運命（託宣・預言の内容）の実現を回避しようとする行為が直接の原因になって、ある時から両者が急激に収斂し始めて、ついに劇的な形で遭遇して重なり合う。かくして、異次元のものが俄に遭遇する現場に実際に立ち会った者たちは、その意外性に心底驚かされ、きわめて強く心を打たれる経験をする。それは、いわば美学的な驚きなのだ。

マートンが自ら挙げている数例の中でも、先に要約して紹介した黒人のスト破りの預言の事例には、オイディプス物語の美学に通じる要素、つまり異次元に属するもの（情報と実在）の意表を突く俄な遭遇という相同の構造があって、（マートン自身がはたして自確しているかどうかは判らないが）それがマートンの命題に一層の面白さと発見的な力を与えていると、作田は解題している。

翻れば、作田のこの社会学的な考察が、オイディプス物語の文学（美学）的な理解と鑑賞の試みについても靈感を恵んでくれることになるだろう。つまり、洞察のまたとない手掛かりとなり、我々の省察に一層の奥行きを与えてくれるように思われるのである。

### 三. オイディプス型の様々な物語

前章で明らかにした、オイディプス物語の美学的な法則を孕む構造は、諸要素のアイロニカルな因果連鎖からなっている。もう一度確認しておけば、そこでは、「異次元に属するもの」である相互に乖離した情報と実在とが、その収斂を回避しようとする行為を直接の契機として俄に収斂し始めて、ついに急転直下遭遇する。

ただし、物語のこうした構造は、なにもオイディプス物語が専有して

いるわけではない。実は、筆者の知る限りでも、世界の互いに相隔たる幾つかの地域に、そうした美学的な法則を組み込んだ構造をもつ類似の物語を見出すことができる。

この事実の一端は、第一章で紹介した東アフリカのキプシギスやナンディの「ハイエナの預言と双子の運命」話によって、既に示した通りである。本章では、他の地域の事例を幾つか具体的に取り上げて、さらに議論を進めたい。

## 1. 鳥の言葉を解する道士と双子の運命

一読して、ケニアのカレンジン民族群（のキプシギス、ナンディ）のハイエナ話にとってもよく似ていると思わせる、中国の話をもっと最初に引用しよう。それは、清代初頭に当たる17世紀後半に蒲松齡が著した『聊齋志異』巻十の掉尾に置かれた、「鳥語」という話である。

### 《話C: 鳥の託宣と双子の運命（中国）》

その物語は言う。或る時、鳥の言葉を解する道士の傍らに立つ木の上で、偶然雀が鳴いた。人々は、鳥が何と言っているのかと彼に尋ねた。道士の返答は、次のようだった。

「雀はこう言ったんじゃよ、『六日に生んだ、六日に生んだ、十四、十六にゃあ死なせてしまう』ってな。この家に双子がうまれたんじやろう。今日は十日だから、五六日のうちに、たぶん両方とも死んでしまうんじゃない」

たずねてみると、果して双子であった。まもなく両方とも死んでしまが、その日がぴったりと符合していた。〔蒲 1959: 112〕

(a) 異性の双子の誕生に臨んで、(b) 夭逝するという彼らの運命を、(c) 人里近くに現れる生き物が、(d) 密かに語っている。(e) ふとした偶然によって、(f) それが情報として人間にもたらされる。すると、(g) 情報が告げている運命がその通りに実現してしまう<sup>(8)</sup>。

これら (a) から (g) の諸点において、カレンジンと中国の話には著しい共通性があると言えるだろう。

ここで比較されているのは、一方は東洋の大帝国の優れた知識人が著した大部な書物中の一話であり、他方は中央アフリカ内陸部の物質文化に恵まれず、文字ももたなかった転住的 (migratory) な牧畜民の口頭伝承である。後者は、少なくとも 19 世紀半ばまでは、世界の他の地域から隔絶して暮らしていた。ゆえに、中国人とキプシギス人やナンディ人との間に、直接的であれ間接的であれ、何らかの歴史的な影響関係を想定することは、事実上不可能である。それにもかかわらず、上記のように、両話の「多配合的」分類による複合的な共通点は決して少なくはなく、話の構造的な同一性を聴き手の心に鮮やかに印象付けずにはおかない。その原因の解題は後に回すとして、ここではこの事実の意外さと新鮮な印象をまずはしっかりと心に留めておきたい。

なお、両話の「人里近くに現れる生き物」の異同についても、ここで簡単に触れておかなければならないだろう。確かに、「人里近くに現れる生き物」として括ってみたハイエナと小鳥 (雀) とでは、変換項の要素としても属性にかなりの開きがあるように思える。しかしながら、「霊的生物」(soul animal) という概念を導入すれば、「預言の自己成就」の物語の構造そのままに、ハイエナと小鳥という表面的には大きく隔たり合った要素も俄に収斂し始め、忽ち遭遇するのである。

すなわち、カレンジンでは靈魂の乗物として此界と異界を媒介するのはほとんどの場合ハイエナだが、中国や日本などの東アジアでは、通例、

鳥、あるいは蝶や蜂や蚕などの昆虫なのである<sup>(9)</sup>。さらに言い添えれば、カレンジンでもまた（ハイエナ話ほど数が多いもの）鳥が靈魂の乗物となっている話を、筆者自身幾例か採話している。

ちなみに、今「靈的生物」に因んで試みた「多配合的」分類の意外性も、やはり私たちを驚かせて、いささかの美学的な感興に誘ってくれはしなかっただろうか。

## 2. イスパハンの死神

次に、この節では、ギリシアに隣接する中近東のものであるとされている、類似の物語の事例を挙げてみよう。これらの話は、同じく「死神」話ではあっても、前節で取り上げた中国やカレンジンの話に較べると、（表面上「死神」が登場しない）オイディプス物語に一層近いという印象を与えるものになっている。というのも、やはりアイロニカルな因果連鎖が際立っていて、「異次元に属するもの」である乖離した情報と実在とが急転直下収斂して見事に遭遇するからである。その構造が与える鮮烈な印象は、オイディプス物語に似て劇的な効果をもっていて、同様の強い意外性を感じさせるのだ。

さて、ここで具体例を提示しよう。フランスの現代思想家で、先年亡くなった J. ボードリヤールが、次に引用する話を「サマルカンドに死す」と題して、自著『誘惑の戦略』の第2部（「表層の深淵」）に収めている。

### 《話 D—話型 1: サマルカンドに死す（「中近東」）》

市場の曲がり角で死神に出会い、自分の眼の前で死神が脅す身ぶりをするのを見たと思っている兵士の物語。彼は王宮まで走り、夜のうちに死神から遠くまで、サマルカンドまで逃げるために、王の持って

いる馬のなかで最も良い馬をほしいと言う。これに対して王は死神を王宮に呼び寄せて、自分の最良の部下を痛めつけるとは何事かと怒る。しかし、死神はびっくりして次のように答える。

《私はあの男をこわがらせようなどとは思いませんでした。あれはただこんなところで兵士に出会った驚きの身振りなのです。実は私たちは明日以降サマルカンドで会う約束だったのですから。》

[ボードリヤール 1985: 95]

『誘惑の戦略』で、ボードリヤールは、この話を「記号の省略、意味の消失——畏。ただひとつだけの記号が、一瞬のうちに行う致命的な失敗」を浮き彫りにする、恰好の寓話として扱った[ボードリヤール 1985: 95]。彼の関心は、作田とはやや趣を異にするし、率直なところ論旨はひどく韜晦した感を抱かせる。

ところで、『誘惑の戦略』のこの箇所を読みながら、私は奇妙な「既視感」を覚えた。確かに、どうしても、同じ話をどこかで読んだことがあると思えてならなかったのだ。追憶の糸を粘り強く手繰って行くと、その既視感の源が、J. コクトー（コクトオ）が『グラン・テカール』（別の翻訳では『大股開き』）で用いた挿話にあることがわかった。つまり、『グラン・テカール』のIIの部分の冒頭に置かれた寓話と、「サマルカンドに死す」はまさしく瓜二つの話なのである。ここに、コクトーが書き記したその寓話を忠実に引いておこう<sup>(10)</sup>。

#### 《話 D—話型 2: イスパハンに死す（「中近東」）》

ペルシャの或る若い庭師が、王子にこう言った。

「今朝、死神様に行き會いました。死神様は私をごらんになりますと、おどかすような身振りをなさいました。お助け下さい。できるこ

となら、今晚は、奇蹟の力で、イスパハンまで逃げのびたいと存じます。」

心根優しい王子は、自分の馬を貸し與える。その日の午後、死神に出會つた王子は、こう訊ねる。

「今朝はまた、なぜ余の庭師をおどかすような身振りをしたのじや？」

すると、死神はこう答える。

「あれはおどろかしの身振りじやありません。驚いた身振りです。イスパハンからこんなに遠いところにいるのを、今朝見つけたからでした。實は今晚、イスパハンで捕らえる手筈になっているのでございます。」

[コクトー 1953: 23-24]

この通り、ボードリヤールが用いた寓話は、コクトーがそれ以前に掲げたものと同工異曲というよりも、ほぼ同一の話だと言うべきだろう。「兵士／庭師」、「王／王子」、「サマルカンド／イスパハン」、「(王の) 死神の召喚／死神との邂逅」、「明日以降／今晚 (の運命的な遭遇)」という各対を構成する二要素の間には、微細な異同があるかも知れない。とはいえ、恐らくそれらは、変換項としてもほとんど無視できるほどの差異をもたらし得るに過ぎないと思われる。

### 3. サン・ジェルマンの傍に死す

前節で紹介した二人のフランス人が書いた二つの話が、(ボードリヤールは王宮の所在地を明かしていないが) はたして (広い意味での) 「中近東」に伝承されたものなのかどうか、些かの疑念が残る。ここで打ち明けて本音を言えば、筆者には正しく判断できる自信がない。欧米人がイスラム世界 (や中国) の架空の人物に成りすまして寓意に満ちた

書物を書いたり、話を語ったりするのは、往々知られている事実だからである——例えば、ブラジル人数学者ジ・メーロ・イ・ソウザがマオバ・タハンを名乗って『アラビア数学奇譚』を著したように<sup>(11)</sup>。

先の脈絡でも、或いは最初にコクトー（コクトオ）がイスラム風に創作して、それをボードリヤールが伝説めかして変奏してみせたのかも知れない<sup>(12)</sup>。というのも、少なくとも（両人の故国である）フランスでは、既にかなり古くから、類似の話が人口に膾炙していたらしいのだ。つまり、以下のような話が巷間に伝承されている。

#### 《話 D—話型 3: サン・ジェルマンの傍らに死す（フランス）》

フランス王アンリ二世の後カテリーヌ・ド・メディシ（一五一九—八九）は、一五六四—一六六年にかけて、パリに豪壮なチュレリー宮を住居として建てたが、いちどもそこには住まず、近づくことすらしなかった。それには次のようなわけがあった。この宮殿を建設している最中に、ある占星師が、皇后はかならずサン・ジェルマンの近くで死ぬだろうといった。チュレリー宮はサン・ジェルマンの教区にあった。占星師のことは信じたカテリーヌは、せっかくりっぱなチュレリー宮ができて、死をおそれてサン・ジェルマンの教区内にある宮殿には足を踏み入れようとせず、そこから三二〇キロも離れたブローアでくらし、二三年後に世を去った。彼女の臨終の儀式はクラメシ僧正によって、いともおごそかにおこなわれたが、この教会の高僧の名はなんとジャン・ド・サン・ジェルマンといった。かくして、占星師の予言は文字どおり適中したのである。 [庄司 1969: 237]

本稿が比較と構造分析の俎上に乗せる諸話の中でも、これは歴史上実在が確証できる、れっきとした人物の運命譚として語られているたった

一つの話、つまり唯一の伝説（というスタイルの話）である。

#### 4. 超越的な時間の物語

ここまで、取り上げた物語の全てが「託宣の避けえない実現」というモチーフをもっていると筆者は判断する。ただし、それらを構造の細部の異同（ここでは運命を回避する努力のあり方）に着目して次のような区分を立てて、小稿の目的に沿った分析に役立てることも可能だろう。

##### 【区分1】——託宣への対処

- (1) 託宣の実現を回避する努力が語られない：中国
- (2) 託宣の実現を回避する努力が（単純に）報われない：キプシギス、ナンディ
- (3) 託宣の実現を回避する努力を直接の原因として運命がアイロニカルに実現：古代ギリシア、「中近東」、フランス

ところで作田啓一は、先に（第二章第2節で）論じたように、託宣（預言）を回避する努力が直接の原因となるアイロニカルな因果連鎖を伴うかどうか（＋、－）で、現実的な「科学的法則」（－）とそれに審美的な驚きが加味された「美学的法則」（＋）とを区別した〔作田1986：83-85〕。ここで、もし作田の社会学的な解釈と鑑賞の基準を採用するとすれば、上の分類を再編成し、上記各群の物語の効果（法則）に関して次の区分を得ることができよう。

##### 【区分2】——因果連鎖の質と効果

- (1)／(2)：科学的法則（中国／キプシギス、ナンディ）
- (3)：美学的法則（古代ギリシア、「中近東」、フランス）

くわえて、さらにもう一つの可能な区分が、小稿の考察を推し進めるのに役立つ。それは、「託宣の避けえない実現」物語を保持し伝承する社会が中央集権的な社会か、あるいは非中央集権的（分権的な）な社会かという、語り手が属する社会の政治構造についての区分である。これは、【区分1】や【区分2】とは異なって、作品に内在しない、いわば外在的な伝記的事項に属する分類だが、それは以下になるろう。

### 【区分3】——物語を伝承する社会の政治構造

- (1)／(3)：中央集権的（中国／古代ギリシア、「中近東」、フランス）
- (2)：非中央集権的（キプシギス、ナンディ）

この第三の分類が本稿の脈絡でとりわけ重要になるのは、一つの社会の時間観がその社会での支配・被支配の関係と、それを決定する社会構造の重大な基盤をなしているからである。

この【区分3】〔物語を伝承する社会の政治構造〕の（1）と（3）に該当する各地、中でも中国（清）と（「中近東」の二つの話型の内、王宮の所在地が特定されている）ペルシアは、オリエントを代表する強大な（古代）王権が成立した地域であり、西洋からは「東洋的専制」の代表例と見なされてきた。ことに、中国の歴代の王朝の権威は、どの時代にも、世界に比類ない規模のものであり続けた。そして【区分1】〔託宣への対処〕は、「託宣の避けえない実現」をテーマとする諸話の間でも、託宣の実現を回避する努力が語られないのが中国の版だけであることを明らかにしている。

ところで、【区分2】〔因果連鎖の質と効果〕で「科学的法則」に関す

るものとして一括される、(1) 中国と (2) キプシギス・ナンディの話の間には、次のように構造的に重なり合う諸要素が少なくなかった——(a) 異性の双子の誕生に臨んで、(b) 夭逝するという彼らの運命を、(c) 人里近くに現れる生き物が、(d) 密かに語っていて、(e) ふとした偶然によって、(f) それが情報として人間にもたらされると、(g) その情報の通りの運命が実現してしまう。

これらの要素の内、(c)「人里近くに現れる生き物」の異同は既に(第三章第1節で)取り上げて論じ、その差異が文化的な背景を勘案する時には中和される性格のものであることを明らかにした。だが、(b)「夭逝するという彼らの運命」という要素には、生後数日中の死(中国)と成人後の死(キプシギス、ナンディ)という時間的な長短の著しい対照があって、本章の脈絡では、安易に無視すべきではないだろう。中国の話型では双子が生後間もなく死ぬ事実と、(すぐ前に指摘した)託宣の実現を回避する努力を語らないのが中国の話だけであることを、考え併せてみよう。すると、中国の話では、超越的な時間が人間(の運命)に対してどうしても抗しがたい、絶対的(あるいは絶望的)な威力をもつことが、物語の節々で強調されているのだと解釈することができそう。

王(king)は、氏族など、互酬交換(reciprocity)に依存する部分的な社会集団が相互に均衡・並立を図るための仲介を政治機能としている首長(chief)とは、本質的に異なる。王とは、それらの社会集団を超越して設定される、集中と再配分(redistribution)の単独の、そして排他的な焦点となる者(あるいは「機関」)なのである[小馬 2000c: 34-37]。

王は、その権力を全域化するために、度量衡などとともに単一の時間体系を制度とし採用して、人々に対する一元的な支配と管理を徹底させ

る。そのために、観天望気は天文観測へと精緻化し、時間は細分化して時計で正確に計測されるものになる。さらに、暦の作成は支配と管理を最も効果的に均質化し、また元号の制定は時間を不可逆的に単線化して累積するものへと効果的に変質させるのだ〔小野地 2006: 117〕。

フランスについては、近世に（ルイ 14 世の治世のように）強力な絶対王権が成立し、文明世界（少なくともヨーロッパ）の中心を自認し続けてきた地域であることを確認しておけば、ここでは事足りるだろう。中国の場合と同様に、絶大な王権の領域と重なり合う時間の圏内では、たとえ王妃（カテリーヌ・ド・メディシ）であっても、運命を逃れる術はない。

## 5. オイディプス物語の隠れた「死神」

では、「中近東」の物語の場合はどうか。また、その話の二つの異なる話型は、ほぼ完全に等価なのだろうか。ここでは後者の課題から先に考えてみよう。

両話型の一見微妙な差異は、先に（第三章第 2 節で）述べたように、「兵士／庭師」、「王／王子」、「サマルカンド／イスパハン」、「(王の) 死神の召喚／死神との邂逅」、「明日以降／今晚（の運命的な遭遇）」という幾つかの対にほぼ要約できよう。本章の文脈でかなりの強度の有意差をもつと言えるのは、この中では、恐らく「サマルカンド／イスパハン」の対の両項がなす関係であろう。

コクトーが書いたペルシアの死神物語は、輪郭がはっきりしている。イスパハンは、16 世紀の末にペルシャ帝国サファヴィー朝の王都になって殷賑を極め、「イスパハンは世界の半分」と讃えられた都市である。17 世紀には、約百万の人口を誇り、その数多くの大建築物群は、一括して、「西のヴェルサイユ、東のイスパハン」と並び称されたという。

さて、たとえ「イスパハンの世界の半分」ではあっても、ペルシア帝国内部に位置する以上、王の管理する一元的な時間がこの地をも支配している。だから、庭師が王子の最高の駿馬を駆ってここへ逃げて来ても、その一元的な時間に支配されている運命を回避することはできない。コクトーの著作では、ペルシアの王子は死神に偶々出会うのであって、ボードリヤールの著作の王のように死神を呼びつけたりはしていない。だが、それでもなお彼の力は死神に優越していて、死神の所業を難じて叱っている。とはいえ、王と死神は、ここでは生殺与奪の権を一手に握る絶対権力の両面なのである。つまり、両者は対として、王権に特有の途方もない「冷血／温情」併存という両義性の一極を役割として配分されていて、そうした質をもつこの体制の時間の、表裏一体の表象となっている。

ところで、舞台の一方が（といっても他方の舞台〔王宮〕の所在地は不明だが）ウズベキスタンのサマルカンドとなると、話はいささか違ってくる。世界最古の都市の一つとされるほど古いこのオアシス都市は、中国では康国と呼ばれ、同じペルシア系ではあっても、イスラム教ではなくゾロアスター教（拝火教）を信じたゾグド人が住んだ、(史〔キッシュ〕国や安〔ブハラ〕国人など) ゾグディアナ諸国の中心となる都市(国家)だった。ただし、10世紀になると、サマルカンドではソグド語は廃れてしまう。やがて、14世紀後半には、西チャガタイ国生まれのチムールが築いた大帝国の都となってイスラム文化が花開き、この都市はイスラム世界の中心として、かつてのバクダッドを凌ぐ繁栄を謳歌したとされる。

ひょっとして、ボードリヤールが描いたのがこの時代のサマルカンドであり、仮に王宮がペルシアのどこかにあったとすれば、イスラム世界という「想像の共同体」の全域化された時間の物語としては、確かにそ

れなりに意味をなそう。ただし、主要人物として慈悲深い王が登場する王権（ここでは、イスラム世界の部分集合としての王権）の時間の物語としては、やはり首尾一貫しているとは言えないだろう。王の絶大なる慈悲は部分世界としての彼の王国内とその時間の内では確かに有効であっても、イスラム世界の全域的な時間から兵士を逃がれさせる術を彼はもっていないのだから。運命は、確実に彼を先回りして捉えずにはおかない。

ところが、(万一上の仮定が成り立つとすれば) 実はオイディプス物語が、ボードリヤールの「サマルカンドに死す」とよく通じ合う、地政学的なランドスケープを背景にもっている物語なのだと言える。

というのも、オイディプスは、コリントスという都市国家の王と王妃である自分の（養い）親の領土、即ちこの都市国家の王が管理する時間の支配領域から別の都市国家であるテーバイへと逃げだすことで、運命を避けようとしたのだ。そして、「意図しない結果」として、より大きい超越的な時間が支配している運命に捕らえられたからである。

この入れ子構造をなす二つの時間、あるいは二つの運命が齟齬を来たして振じれ合っていることにこそ、作田啓一のいう「美学的法則」が作用する構造的な素地があるのだ。それゆえ、オイディプス物語が、万一（都市国家の）王権の物語であったとすれば、彼のコリントスからの逃走はまさしく目的合理的な選択だったと言えるはずだ。だが、この物語の狙いは、実は決してそこには無かった。

ここで読者の一層の理解を促すべく、あえて日本の世態に徴した卑近な譬え話に訴えてみよう。例えば、「鐘は上野か、浅草か」という時、江戸の町全体が単一の超越的な時間に支配されているのではなく、寛永寺や浅草寺などの諸寺院が個々に管理を任されている局地的な時間が各地に並立していて、庶民はそのそれぞれの時間を知らせる鐘を便りにそ

こここの共同体の中で暮らしていることが前提になっている。

いわばこれと同じように、(王政期の) 古代ギリシアでは都市国家ごとに時間と市民(の命運)が王家によってまちまちに管理されていたのである。それゆえ、この限りでは、オイディプスの戦略は一応間違っていない。

しかしながら、彼は生まれ(テーバイ)においても、また育ち(コリントス)においても王族であって、庶民ではない。つまり、オイディプス物語は、各都市国家の時間を支配して人々を支配する王(族)をもさらに支配して管理する、より高次の、一元的で超越的な時間が支配する運命の物語なのである——念のために言い添えれば、江戸にもそうした時間は無論あった。それゆえに、オイディプスは運命を回避する行為そのものを直接の原因として、俄に自らを「出口なし」の状況に追い込んで行くのだ。あたかも、捕食者の監視の下で静止し続けている我慢の限界が来て、逃げようと動いたまさにその一瞬に運命が俊敏に作用して鳥やトカゲに捕食されてしまう、そんな虫けらでもあるかのごとく。

太陽神アポロを祀るデルフィの神殿は、決して古代ギリシアの諸都市国家だけが尊崇したのではなかった。それは、いわば古代(地中海)「世界」の祭政の中心だったのである。この神殿の奥所では、巫女(ピュティア)が背の高い三本脚の鼎に腰掛け、月桂樹の葉を噛みながら次第に神がかって、託宣を与えた。その神託がペルシア戦争の帰趨を決する決め手となって、ギリシアに勝利をもたらしたとされている。

つまり、この神殿の巫女は、当時の世界史を左右する力をもっていたのである。それゆえ、ギリシアの諸都市国家群のみならず、歴代のペルシア王やエジプト王さえも、競ってその神殿に豪華な貢ぎ物を献じた。この神殿の境内で4年ごとに演芸とスポーツの技を競い合うピュティア祭には、「世界」中の国々が代表を派遣した。後の時代、ハドリアヌス

など、ローマ皇帝たちも貢ぎ物をしていたことがわかっている。

デルフィのアポロンの神殿で巫女の託宣を受けたオイディプスは、都市国家コリントスという局所的な小世界の時間（王権の権威と支配）の帰結たる運命からは、確かに自らの意志と決断によって脱出できた。しかしながら、アポロンという神とそのエージェントたる巫女ピュティア（実は、オイディプス物語の隠蔽された「死神」）が支配する地中海世界を離脱することは、とても叶わなかったのだ。

筋斗雲を駆って世界の果を超えようとした孫悟空のように、汗血馬を鼓舞して世界の外側へと疾駆したペルシア王の庭師や兵士。だが彼らの運命は、結局釈迦の掌中を半歩たりとも抜け出られなかった孫悟空の運命に等しかった——『西遊記』の釈迦は、その存在の原理において、中国ばかりでなく仏教世界の空間と時間を超越的に支配していたのだ。

## 6. 「多配列的」分類再説

我々には、解決すべきもう一つの問題が、まだ残されている。【区分3】で明らかにしたように、「託宣の避けえない実現」の物語を伝えている諸社会の中では、キプシギスとナンディという、東アフリカの二つの社会だけが、非中央集権的な社会構造をもっているごく小さな社会なのである。この事実を、これまでの議論の展開と絡めて、いかに読み解けばいいのだろうか。すなわち、それこそがここで問われなければならない問題なのだ。

キプシギスの人々は、現在ケニア共和国の南西部に位置する、ヴィクトリア湖東北岸に程近い標高 1,500～2,000 メートルの赤道直下の高原地帯に住む農牧民である。1905 年に英国の手で植民地化されて定住を強いられる以前は、転住的 (migratory) な牛牧民だった。彼らは歴史的に継起する転住 (migration) の途次、各地で様々な人間集団を編入

しながら勢力を拡大して、やがて今日のような民族集団となった。その中核をなすのは、現在のスーダン・エチオピア・ケニア国境地帯辺りから、数世紀をかけてナイル川の溪谷沿いに徐々に南下してきた南ナイル語（高原ナイル語）系の人々の子孫である。彼らは、広大なサヴァンナの所々に散開して、島宇宙のように暫定的な散村を点々と作った。女性は村でシコクビエやモロコシなどの雑穀を栽培する粗放な農業に従事し、男性は乾燥したキャンプ地で牛を放牧したが、耕作地の地力が衰えたりキャンプ地の牧草や水が不足すると、新天地を求めてさらに南下して転住を続けた。

物質文化はきわめて簡素で、家畜の他にはとりたてて財産らしい財産もなく、貧富の差も極小だった。彼らの社会は、東アフリカのいわゆる「支配者無き社会」(society without rulers) の典型的な一例で、戦闘（攻撃）とイニシエーションについては、それぞれ指導的な役割を果たす特定の長（リーダー）がいた。だが彼らの権威は、戦闘やイニシエーション諸儀礼の各々の場面だけに厳しく限定された。この他に、村内や村間の紛争時に紛争当事者たる村の外部からその都度裁判に招かれ、また時には他民族との平和交渉を任務とする調停者たち（peace-makers）がいた。調停者の（その場限りの）権威は「萌芽的な権力」へと移行する可能性を（常在的に）内包していたものの、長老（大人）たちの集合的な権威と呪詛の能力によって制御され、戦闘の長やイニシエーションの長たちの場合と同じく、拡張・発展の余地を明確に抑止されていたのである。

さて小稿の脈絡では、このように、人類学者たちが非中央集権制社会——往々無頭制社会（acephalous society）、あるいは平等制社会（egalitarian society）——と呼ぶタイプの社会の一つの典型といえるキブシギス社会にも「託宣の避けえない実現」をテーマとする物語が存在する

理由を、確かに、ここで問わなければなるまい。

ところで、キプシギスの「ハイエナの託宣と双子の運命」の話が、『聊斎志異』中の「鳥語」と題された話に構造的にきわめてよく似ている事実は、既に詳しく論じた通りである（第三章第1節）。しかも、「ハイエナの託宣と双子の運命」話は、ユーラシアの「国家文明地帯」で強大な中央集権体制を誇った古代諸王国〔小馬 2003c: 110〕の様々な「オイディプス物語」と同様に、酷薄無残な帰結を迎える運命の物語になっている。では、両者の間に構造上の大きな差異が見られないのは、一体なぜだろうか。キプシギス社会が非中央集権的で突出した権威をもたない「無頭的な」体制の「平等社会」とするとすれば、その時間体系はそうした社会構造に対応した、平等主義的なものであって然るべきではないのか。言い換えれば、中央集権的な社会（centralized society）の超越的な時間とは異なり、非超越的で緩やか（散漫）な属性をもつはずではないのか。

この問に対する最も便利（あるいは安易）な対応の仕方は、社会の次元と文化の次元（の論理）には必ずしも整合性が見られないという事実（それを筆者も一概には否定しない）を前提にして、伝播論の立場から解決を与えようとするのであろう。すなわち、世界の中心としての「国家文明地帯」から、最たる周縁地帯である中央アフリカ内陸部（の無頭制の転住的な）牛牧社会へとこのモチーフが伝播したと解するのが、それだ。しかしながら、19世紀半ばまでは世界の他の部分からほぼ完全に隔離されていて、「最後の秘境」視されていた中央アフリカ内陸部の、しかもキプシギスとナンディという特定の小社会（のみ）にこのモチーフが伝播した可能性を想定することは、事実上ほぼ不可能に近いだろう。

このように伝播の可能性がないか、きわめて低い場合には、一転して、独立発生論的なアプローチが採られることが多い。この時には、言語使

用能力を遺伝情報に組み込んだ唯一の種であり、脳の働きを同じくする人間（ヒト）に通有の内在的な傾向性が指定され、仮説の基盤とされるのだ。（ちなみに、昨今の唯脳論がこの方向の議論に裏付けを与えるように思えるかも知れない。だがここでそれに与するのは、少なくとも戦術的に有利ではあるまい）。

ところが、人類学者 R. ニーダムは、それは誤った選択だと喝破している。彼の（操作主義的な）見方によれば、伝播論も独立発生論も、結局は同じことを主張しているに過ぎないことになる。つまり、あるモチーフが広い地域に分布する場合、人間の気まぐれで衝動的でさえある想像力の諸々の所産の中でも、そのモチーフが安定した意味付けを確保するだけの魅力を備えている証拠なのだ、と言うのである [Needham 1981: 1-4]。

筆者は、ニーダムのいう人間現象の「多配合的」分類という特性を支持する立場から、この現実的な判断を首肯したい。というのも、仮に中央アフリカ内陸部が他の場所から孤立していたと認めたうえで、なお且つモチーフの（多重な）独立発生論の見地を採用した場合であっても、伝播的な交流関係が歴史上一切存在しなかったと遺漏無く立証することは、理論上、誰にも不可能だからだ。

また、「託宣の避けえない実現」のモチーフについては、我々はニーダムのいわば「モチーフの安定性」とでも呼べる仮説を補強できる、有力な手だてを既に獲得している。それは、他でもなく、作田啓一が展開した議論である（第二章第2節）。つまり、社会事象一般に適用できる社会学の「預言の自己成就」命題（「科学的法則」）とオイディプス物語の「預言のアイロニカルな自己成就」（「美学的法則」）とが構造的に相同だという、適用範囲の広い仮説である。

さて再度確認しておくと、本章の直接の問は、典型的な「託宣の避け

えない実現」のモチーフをもつ物語（「ハイエナの託宣と双子の運命」）がなぜキプシギスにも存在するのかであった。そこで、筆者のこの問への回答は、まず、乖離していた実在と情報とが急転直下収斂して遭遇する、この種の物語の構造のもつ衝撃力が、どの人間社会でも「安定した意味付けを得るに十分なだけの魅力を備えている」ことを解釈の前提とする。そのうえで、さらにキプシギス社会に固有の事情を以下に開示したい。

ただし、それに先立って、キプシギスのような社会を記述するのに人類学が用いてきた概念の曖昧さを、一通り指摘しておかなければならない——それが、当該の問の解明に大きく資することになる。「非中央集権社会」とは、あくまでも中央集権社会の剰余概念、つまり中央集権社会に該当しない雑多な要素を非集权的に放り込んだ概念でしかない。また「支配者無き社会」の概念は、当該社会に特定の支配者が存在しないことを意味してはいても、支配の構造が存在しないことを必ずしも意味しない以上、その有効性は限定的なものとなる。さらに「無頭制社会」の概念も、（突出した）権力者が存在しないという特性を述べるだけのものであって、「支配者無き社会」と大差ないと言えよう。

「平等社会」は一層曖昧である。通例、「支配者無き社会」をそれゆえに（しかし無根拠に）平等な社会と見なして、それを根拠に「平等社会」と言い換えているに過ぎず、むしろ別の誤解を招き入れ易い。これらの諸概念の重大な欠陥は、権力者が析出しているかどうかのみに注目していて、社会の諸部分を結合する構造化原理を分類の焦点としていないことである。

遥に有効なのは、ある社会を成り立たせ、維持していく仕組みである「全体的社会交換」のどの側面を主要なシステムとする社会か、という基準で分類することだ。交換とは、与え手が受け手に負い目を与えて

種々の社会関係を起動する方途である〔小馬 2000c: 5-10〕。人類学者小田亮は、それに伴う負い目の処理の仕方から、「全体的社会交換」の四つの側面とその社会的機能を次のように分類している。「分配」(sharing) は負い目を曖昧化し、「互酬」(reciprocal exchange) は持続させ、「再配分」(redistribution) は永続させ、市場交換 (market exchange) は払拭する。そしてその各々が、「遊交」(一時的な機械的連帯)、「義理」(持続的な機械的連帯)、「恩」(持続的な有機的連帯)、「無縁」(その場限りの有機的連帯) という関係を導く〔小田 1994: 96-99〕。

このような基準に立脚すれば、(従来「支配者無き社会」、「無頭制社会」、「平等制社会」とも呼ばれてきた)「非中央集権制社会」に分類される社会には、氏族などの自助的な集団(部分社会)間の「互酬」を社会形成原理の基礎に置く首長制社会と、「分配」に基礎付けられた狩猟採集民のバンド社会とが共に包含されることになる。後者は、負い目を曖昧化する「分配」が中心的社会原理である以上、全成員相互間の平等が極限まで追求され、この意味で「平等制社会」と呼ぶに相応しい内実をもつ。だが、贈与交換(互酬交換)によって負い目を反復的に持続させて、部分社会相互間の動態的な均衡を維持することを中心的社会原理とする〔首長制〕社会には、首長(と呼び得るリーダー)を調停者としてシステムを維持する権威機構が大概存在している。即ち、必ずしも(王たる)支配者は存在しなくとも、支配する権威(機構)が存在し、また構成員の間には(別の形で)支配と被支配の関係が存在する。そうである以上、首長制社会を単純に平等制社会と呼ぶことは不適切なのだ。

すると、先に述べたように、既に原初的な権力の萌芽が見られるキブシギス社会は、決して「平等社会」ではない。紛争当事者の村(々)の

外部から呼び入れられる「調停者」は、(その権威がアドホックなものではあっても) 民族全体に適用される慣習法の体现者であり、村の狭い利害を民族社会全体の利害へと橋渡しする、全域的な権威者である。しかしながら、彼らは、一方では全氏族が共有する全土横断的な年齢組(age-set) 組織の長老階梯(を占める年齢組)の権威によって不断に監視され、制御されている。すなわち、長老は祖霊に最も近い存在として霊的な力(ことに強力な呪詛による制裁力)を専有して、共体的にキプシギス社会全体を支配するのである[小馬 1995、1996d、2000b、2005c: 99]。この複合的な支配体制は、年齢組組織の原理による、「(「不平等な」) 老人支配(gerontocracy)の一形態と見なければならない。

しかも部族社会は、常に異部族の攻撃や自然の暴威に曝されている、存立基盤のきわめて脆弱な社会である。それゆえに、成員の気まぐれや反抗を許容する余地は少しも無かった。その社会成員は、単に成人して一成員となるだけでなく、全身全霊をもって成員となり、成員であることを求められていた。イニシエーションは、この切実な要請に応える文化装置なのだ。すなわち、大人の独占する秘密へと若者たちの関心を強く引きつけて、彼らの戦士階梯への昇階(=既存の年齢組との交代)の熱望という「大人への成り代わり」の仕組みを用いて、反抗のエネルギーを極大化させつつ社会建設のエネルギーへと昇華する、誠に精妙な文化装置となっているのである[小馬 1991: 42-43]。それは、伝統的社会の、最も成功した「主体化」の仕組みの一つだと言えるだろう。

キプシギスの社会には、(スーダンのヌエル社会についてエヴァンズ=プリチャードが指摘したように[Evans=Pritchard 1940: 94-138]) 相互に質を異にする様々な時間が並立している。だが、(同時に並存する七つの年齢組が円環的に循環して遷移する) 年齢組体系の全域的な時間が、超越する一元的な時間として他の雑多な生活の時間を圧倒して、

人々を強力に支配しているのだ。いうまでもなく、長老の霊的な力の背景をなす祖霊の神秘的な権威は、「ハイエナの託宣と双子の運命」話では祖霊（の化身）とされるハイエナが司っている。こうしてハイエナは、あくまでも謹厳実直な、恐るべき「死神」の役割をどこまでも冷徹に果たすのである——苛酷な生存条件を前提とする民族社会を確実に維持してゆくために。

なおナンディの社会構造は、キプシギス社会と良く似てはいるものの、やや原理を異にする側面をもっていた。ここで詳述する余裕は無いが、ナンディ社会は予言者が中心的な社会価値を担った点で、萌芽的な権力の析出がキプシギス社会よりも幾分でも顕著だったと言えるだろう [Komma 1998: 186-192]。

以上の考察を踏まえて、本章の最後に確認しておかなければならないのは、ニューダムの「多配合的」分類概念に基づく比較が、当該の問題を考えるうえで、方法論としてきわめて有効なことである。というのは、「託宣の避けえない実現」物語を伝承する諸社会の時間観の共通性だけでなく、その特定社会の固有性もまたこの分類に基づいて深く考究して浮き彫りにすることができるからだ。（もし仮に小稿のこれまでの議論が、その一例となっているとすれば幸いである）。

#### 四. 「死神」（エージェント）としての河童

第四章では、いよいよ日本（九州各地）の「河童と飴」型の話——より厳密に範型化すれば、実は『託宣の避けえない実現』が破綻する話——を紹介して、それらとこれまで分析を加えてきた「託宣の避けえない実現」物語とを比較する。

## 1. 厳格な時間と鷹揚な河童

まず最初に、それらの話の中から、(資料的な公正さを担保すべく)既に活字化されている幾つかの版を選んで紹介しよう。

最初に紹介する話型は、長崎県壱岐島の郷の浦町(旧波良村)の米田安雄の語りを、地元の民俗学研究家山口麻太郎が採話したものである。原文はかなり長いので、部分的に原文を引用しながら、その骨子を次のように要約しておきたい。

### 《話 E—話型 1: 河童と飴》

猟師が山へ猟に行っている間に、妻が男の子(初子)を出産した。猟師は、夕方、帰り道で大勢の話し声をふと耳にして、木陰に身を隠した。「耳を傾けていますと、今日どこそこの初産は、安産であったが、いがの初聲に、十三の春には川のものから命をとられると云ふ事を云った。かわいそうな事だと話し合って」いた。帰宅した猟師は、八百万の神々が「産の家」(猟師の家)からの帰途、息子の運命を不憫がっていたのだと気付いた。だが、「妻にも語らず、じっと自分一人の胸に思ひひめて」いた。

その子が十三の年を迎えた春のある日、川へ釣りに行くと言い出した。猟師は「其れが此の子の運命である、と思えば何うする事も出来ず、辨當を作つて」やり、「お握りの上に、飴をのせて持たせ」てやった。

子どもの傍に「川のものが友達に化けて出て來」た。昼飯時になると、「先づ子供の御飯の上に載せてあった飴を、二人は食ひ始め」た。「あんぎりあんぎり」噛んでいた「飴を食ひ終つて、お化けの友達」は、『お日様が松葉一本だけ行き過ぎられた。其の爲めにもうお前の命をとる譯に行かなくなった』と云つて消え」てしまった。

ところで、この話の分析を始める前に、「いがの初声」の意味を同書の注を頼りに、解説しておく必要がある。それによると、「いがの初声」とは赤ん坊が最初に発した産声のことで、それによって赤ん坊が自らの一生を預言として語っているという信仰が、壱岐地方にはあったのだ。人間には単なる泣き声にしか聞こえないのだが、お産の場に集まって来る神々がそのメッセージを聞き分ける、とされていたようである。

さて、この話がキプシギスの「ハイエナの託宣と双子の運命」と実によく似た印象を与えることに、きっと誰もが驚くはずである。それというのも、次のように、両話には重なり合う諸要素が少なくないからである。すなわち、(a) 夫の外出中に妻が出産し、(b) その場で預言として告げられる赤ん坊の死すべき運命を、(c) そこに立ち会った霊的な存在（ハイエナ＝祖霊／八百万の神々）が話し合っている。(d) それを夫が木陰で漏れ聞き、(e) 帰宅して自分の子どものことだと合点する。また、(f) 預言された死期は成人（イニシエーション＝割礼／十三の年<sup>(13)</sup>）の暫く後で、(g) その死の現場は村外れ（谷／川）に当たる。

もちろん、逆に、幾つかの相違点も数え挙げられよう。まず子どもの数と性（双子／一人、男女／男）の違いがある。一層大きな差異は、子どもの救済への親の「執念／諦念」である。しかし、何ととっても、決定的な差異は「運命の実現／運命の非実現」にある。そしてこの差異は、大層よく似たこの二つの話を構造の次元ではっきりと分断する。「河童と飴」話では、与えられた情報（託宣）と現実との来るべき遭遇を親が甘受している。それにもかかわらず、実際には情報と現実はある時点で俄に急接近しながらも、結局紙一重の差で遭遇せず、再び完全に乖離してしまうのである。

こうして、最終的には「託宣の避けえない実現」というモチーフそのものが破綻し、否定されてしまうのだ。無論、作田恵一のいう「美学的法則」どころか、「科学的法則」もこの話には見出すことができない。だから、この話では、「オイディプス物語」のような深々とした美学的な感動がもたらされることもない。代わりに聞き手が印象付けられるのは、河童の鷹揚さ、あるいは愚鈍さ、好意的に言えば（子どもと一緒に食べ物を食べる）間抜けな人の好きだ。すなわちアイロニーは、物語の構造ではなく、死のエージェント（「死神」）としての河童の存在そのものの中にある。そして誘発されるのは、圧倒的な文学的感興やカタルシスではなく、そこはかかない滑稽さと、それに随伴するかすかな笑いと憐憫や同情である。

同じく長崎県の、北松浦郡知世原町には、飴という要素が栢団子または棕団子に置き換えられた、二つの類話が伝えられている。文章の一部に口語調特有の飛躍や省略、あるいは言い違えも見られるが、それも口碑の持ち味として捉え、原文に忠実に引用してみよう。

#### 《話 E—話型 2: 河童と栢団子》

男の子のですな、毎日毎日川にばかりゆきたがって、どうにもならん。親が困って、なんしにゆきよるか思うて、つけていたら、川の方へどんどんあるいていく。男の子がなにやらひたしゅうあそぶ相手がいるので、かげからじっとみていたら、それはガワッパやったそう。

やがてかえってきた男の子がいうには、友だちが、お盆の十五日にまたすもうばとろうというたって、親に話したんで、何時ごろねと聞くと、二時ごろこいというたと答えた。親は、十五日の二時がこん子の災難の時かと思うて、なんとか「時はずれ」の方法はないもんかと思うた。そこで、十五日になると親は、男の子にカラムスビしたカシ

ワダンゴをといてたべとるうちにとうとう「時はずれ」となり、男の子は無事災難なく帰ってきたという。こうしてカシワダンゴは、からむすびにするようになったわけですたい。〔知世原町 1998: 720〕

同じ口頭伝承でも、次の《話型3》はもう少し明確に意味が取りやすく、これを参考にすれば、《話型2》の趣意ももっと正確に推測し易くなるだろう。

### 《話E—話型3: 河童と粽団子》

息子が生まれた。ところが、災難にあうようになってというんで、水災難、山災難のどちらかを聞くと、五・六歳の時の五月五日の二時ごろ、水難にあうようになっているという。親は、こん子もふびんやけど、命のなかごとと生れてきとるとじゃけん、仕方のなかと、あきらめておったそうな。五歳の時、その日、その時刻に川にあそびにいきたいと、急にいい出したので、ああやっぱりね、と親は悲しかった。せめてダンゴなりつくってやらんばと、チマキダンゴをシュロの葉で、カラムスビにしてもたせてやった。時刻前、川の中から子どもが出てきて、チマキダンゴをたべ始めたが、ヒモをとくの到手間どって、いつのまにか二時が過ぎてしもうた。息子は無事にもどってきたという。それ以来、チマキダンゴはカラムスビにむすばんばといわれてきた。

〔知世原町 1998: 720〕

さて、《話E》の《話型2》と《話型3》を比較すると、《話型3》の方が《話型1》に近く、また全体に整った印象を与える。《話型2》ではいかにして赤ん坊の運命が開示されたのかは（話者にも聞き手にも当たり前に過ぎたがゆえであろうか）明確には語られていない。しかし、

《話型1》を参考にすれば、恐らく「いがの初声」で赤ん坊自身が預言として語ったのだらうと推定して良さそうだ。また、《話型3》では《話型1》と同様に、親は子どもの運命に強い諦念を抱いていて、あえてその運命の実現を阻もうと努めはしない。運命の時間は超越的で、圧倒的なものであって、とても無力な庶民には抗しようがないと受けとめ、絶望し、甘受しているように思える。

ところが、その全域的で超越的な時間の有無を言わさぬ支配力とは比較にもならない、親の愛情という、あくまで私的でささやかな内面の力が、結果的に運命（超越的時間）に打ち勝つことになる。この点にこそ、これら両話の妙味と、深く秘められた意図があると言えよう。

一方、《話型2》では、親は運命を素直に受け入れようとはせず、何とか「時はずれ」にしようとして、せめてものささやかな策を弄する。そして実際、まんまと河童を出し抜いている。恐らく親の心情は、《話型1》・《話型3》の表現と《話型2》の表現との間の関係のように、分かちがたく表裏をなして補完し合っているのである。そして、そのいずれをあえて強調するかによって、話型に変異が生じたのだと言えるだろう。そこには、超越的な時間、すなわち支配する側の時間による強権的な支配に抗するスタイルに関する、硬軟、あるいは顕潜の戦略の違いを見ることができよう。

結果として、《話型2》では、運命を回避する親の意志的な行為が成功を収めている。この場合、オイディプス物語のようなアイロニカルな因果連鎖が生じないので、美学的な感興はほとんど起こらない。一方、《話型1》と《話型3》では、親の不作為がきっかけとなって、アイロニカルな因果連鎖が生じている。しかし、それにもかかわらず、意外性は必ずしも鮮かに演出されているとはいえず、したがって美学的効果も小さく、劇的なものにはなっていない。そのアイロニカルな因果連鎖がも

たらず「予期せぬ結果」であるハッピー・エンドは、(先に述べたように) どこか喜劇的な効果を生んで、むしろ間抜けな「死神」としての河童の素頓狂な人の好さを大きく浮き上がらせ、強く印象付けることになっている。

## 2. 庶民の手の中にある時間

さて、ここで「河童と飴」型の話の細部から、庶民の手の中に繋ぎ止められている「対抗的な時間」(すなわち、超越的な時間に抗する世俗的な時間)の形態を探り出してみよう。

まず、《話型2》と《話型3》で、子どもが河童と出会う時間がいずれも「二時」とされていることに注目する必要がある。なぜ二時という(少なくとも現代の日本人にとっては)中途半端な時刻がこれらの物語では重大視されているのか、気になりはしないだろうか。この「二時」は間違いなく午後二時の意味だが、恐らく太陰暦の中でも日本独特の古い不定時法における未(ヒツジ)の刻が、現代の時計の時間に直截的(つまり素朴)に換算されていて、そのままいかにも朴訥に表現されていると見るべきであろう。

というのも、未の刻とは日辻(ヒツジ)の刻、すなわち太陽が中天(天頂あるいは天<sup>てつべん</sup>辺)に登り切った時刻の意味だと考えられるからである。《話型1》では、河童が、「飴を食べるのに思いのほか時間がかかって、お天道さまが松葉一本分だけ行き過ぎられてしまった」と言っている。この場合にも、太陽が行き過ぎたのはやはり日辻(中天)であったと見て、恐らく誤るまい。

東アフリカのキプシギス人やナンディ人は、(想定する)太陽の高さを片手で実際に差し示して時間を表現する方法を、腕時計が広く普及する以前、つまりつい最近まで取ってきた。同じような時間の感覚とそれ

を表現する身振りは、(腕) 時計を持たなかった時代の日本の庶民の間にも、恐らく同じように生きていたのではあるまいか。

次に注目できるのは、本章で取り上げた三話が、いずれも何かを食べるという行為に、物語展開上の決定的な意味付けを与えていることだ。物を食べるには、下顎を反復的に上下させ続けなければならない。この動作には、(特に庶民の間では) 口の開閉や舌打ちの音が伴うことが珍しくない。三つの話ではいずれも、その反復する開閉のイメージが、時間の進行と直接的な連合関係に立たされている。すなわち、河童は(美味しい) 物をうかうかと食べていたがゆえに指定の時刻に遅れて、予定通り子どもの命を取る機会を逸してしまうのである。

《話型1》では、顎(と口)の反復的な開閉運動の遅滞が、歯に強く粘り着く飴という要素によって、「あんぎりあんぎり」という効果的な擬態語を伴って) ことさら強調されている。その運動の反復を遅らせることで、飴という些細なものが生活時間の進行を幾分かでも遅延させ、超越的な時間の支配を僅かに綻ばせるのである。

次に、《話型2》と《話型3》では、栢団子や粽団子の包みの結び目を解くのに手間どって、時間の進行が攪乱され、予定された行為に遅れが生じることになっている。そして、その結び目がカラムスビ(唐結び)であったことが強調されている。カラムスビは、コママスビ(細結び、小間結び)とも呼ばれる。それは、紐の両端(または二本の紐のそれぞれ一方の端)を二度絡み合わせて固く結ぶ仕方(flat knot)であって、地方によってはカタムスビ(固結び)、ママスビ(真結び)、タママスビ(玉結び)などとも呼ばれている。

小稿では割愛せざるを得なかったのだが、九州の他の地方にも「河童と飴」(より正確には《話型2》のような「河童と粽」)話の類話が幾つかある。それらは、粽(団子)をオトコムスビ(男結び)、またはオト

コムスビとオンナムスビ（女結び）に、あるいはヒッカケ結び（引っかけ結び）にしたという点で異なる、異版になっている。

要するに、これらの固く締まる結び方は、チョウムスビ（蝶結び）、別名モロナワムスビ（もろ縄結び）という、緩い結び方にいずれも対置されているのだ。チョウムスビは、その使用例の典型である靴紐の結び方をここで念頭に置いて欲しいのだが、縛ることと解くこと（結う／解く）とが交互に反復的に行われる状況を前提とした結び方である。

想像を逞しくすれば、チョウムスビとは、その形が蝶々に似ているだけでなく、もっと重層的な含意をもった命名であったかも知れない。つまり、蝶々の旧仮名表記が「テフテフ」であるごとく、蝶の語それ自体に「開／閉」の反復的な時間観に対応するイメージが既に封じこめられているように思われる。ここで併せて思い出して欲しいのは、（先に触れた通り）蝶が日本の代表的な「霊的生き物」(soul animal) であることだ。それは、魂と化してこの世（此岸）とあの世（彼岸）を——ちょうどこの話の「死神」としての河童のごとく——行き来する霊的存在である。

一方カラムスビ（やオトコムスビ、オンナムスビ）は、一旦結んだら、原則的には二度と解かない状況、あるいは決して解けないことを前提とする結び方である。したがって、チョウムスビとカラムスビは「結び」として一見同じように見えながらも、実は、機能的にも、また象徴的にも対極的な性格を帯びていると見ることができる。ことに小稿の文脈では、この事実を安易に見逃すべきではあるまい。

さて、ここに取り上げた《話 E》が仮に近世に生まれたものとすれば、その時代の（王権的）支配者たちにとっての時間のイメージとは、恐らく、和時計に由来する円環的なものであっただろう。これに反して、農民や漁民、あるいは《話型 1》にでる狛師などの庶民の時間のイメー

ジを強く支配していたのは、昼夜が反復的に交代（振り子のように振動）するという、日常生活に直結したイメージだったに違いない。

《話 E》の《話型 2》と《話型 3》では、物を食べる際に顎と口が「開／閉」する反復動作ばかりか、包みの結び目を「開／閉」（「結／解」）する交互的な動作も相まって、反復（振動）する庶民の時間が、物語の主題である運命の円環的な時間（全域的な超越的時間）を包囲している。そして、その主たる地位を篡奪し、物語の時間を支配しようと抗い、結局子どもの運命が託宣通りに実現することをからくも破綻させているのである。カラムスビは、《話型 1》の飴の強い粘着力と同様の効果をあげて、物語を支配することになったこの反復する時間を確かに遅延させ、その結果として、超越的な時間をも僅かに攪乱し得たのだった。

《話型 1》では、河童が「飴を食べるのに思いのほか時間がかかって、お天道さまが松葉一本分だけ行き過ぎられてしまった」のでもう子どもの命が取れなくなると、はっきりと語られている。ここでは、人々を支配する側の超越的で厳格な時間が、支配される側である人々の生活に則した大雑把な時間によって攪乱されて置き去りにされるという、逆説的な語りになっていることに注意しておかなければならない。河童は、円環的で超越的な時間の運営を冷徹に貫徹させようとは一途に努めておらず、（親心に感じたのか、それともただ単に食い意地が張っただけなのか）心緩くも庶民の反復的な時間に暫時道を譲ってやって、その時間の中で子どもと共にのんびり飴や団子を食うのだ。そしてそのゆえに、心ならずも、預言を成就するという大切な使命を果たす機会を逸してしまったのだった。

## おわりに

小稿の掉尾に、「河童と飴」型の話から窺える河童の属性を、時間論の観点からもう少し踏みこんで分析しておきたい。

この課題を考えるに当たっては、日本の民俗伝承を時間論として分析する興味深い論考を本誌『人文研究』に最近相次いで発表している小野地健の研究が、一つの恰好の手がかりを与えてくれる。

小野地は『『日招き伝承』考』[小野地 2006] で、日を招くというモチーフをもつ様々な話を「日招き伝承」として一括して、日を招くという行為とその結果を構造化している物語の論理の解明を試みた。彼のこの論考の潑刺たる一面は、広く分布する破滅型の話だけではなく、従来なぜか等閑視されていた「好ましい結果をもたらすタイプ」の日招き伝承も併せて考察して、日招き伝承を王権論と絡める形で精細に分析した点にある。

しかし小野地は、冷静に、天候や時間の管理は王権そのものではなく、その機能の一つであると言う。そして、「それを独占し中心化していくシステムこそが王権なのであり、その過程を捉え、王権、日和見、長者の差異とその間の社会関係を捉える必要がある」として、宮田登の日和見王権論など、従来の研究を鋭く批判している [小野地 2006: 118]。この視点から、難局を打開しようとする必死の業である日招きの結果が破滅（長者）と成業（天皇の有力な臣下）とに両極的に分化する事実は、日招き行為の属性そのものではなく、「時間を操作し区分する正統な権威を担うことができるのは誰か、という行為の社会的な位置づけの違い」から帰結するのだという [小野地 2006: 114]。

すると、「日招き伝承の長者の没落は地域の日和見王権としての特権

を物語るものとしてよりも、むしろ王権を生み出す特権の析出を、それを物語る人々によって否定されている語りなの」だと言えるだろう〔小野地 2006: 119〕。他方、「日を招き返して敵に勝利して支配を確立するという語りは、外部を独占し競合相手を排除して自らを中心化する王権の構造と一致する」と言える〔小野地 2006: 120〕。こうして、小野地は、次のように結論している。「日招き伝承には権威の正統性を独占しようとする王権同士の競合関係とともに、王権を確保して支配を貫徹しようとする者とそれに抗する人々との競合関係もまた表現されているのである」〔小野地 2006: 121〕。傾聴に値する議論だろう。

今、小野地の論考の一端を紹介したのだが、それだけでも彼のセンスの鋭敏さと議論の周到で丹念な質が十分に察せられると思う。しかしながら、彼の結論の評価には、幾分の留保も必要だろう。というのも、彼自身、次のような誠に重要な指摘をしているからだ。「外部としての『自然』や時間の参照枠としての局所的な暦は、王権の下に中心化・全域化されているため、しばしば日和見は王権と競合するよりも、その支配を補完するものとして取り込まれてしまう」〔小野地 2006: 119〕。もしそうであれば、「王権を生み出す特権の析出を、それを物語る人々によって否定されている語り」それ自体もまた、「王権の支配を補完するものとして」の語りに巧みに攻囲され、結局は包摂されてしまうことにもなってはいないだろうか。つまり、一方ではこの点の冷静な検討と判断が要る。

要するに、日和見伝承のメッセージは両義的であって、それゆえに王権の支配に抗する人々の意図は、必ずしも十分に達成されているとは言えまい。むしろ、逆手に取られて、利用される結果になっているとも言える。言い換えれば、それらの物語には彼らの「支配に抗する」意図を明確に担保するに足る要素、あるいは工夫が今一つ不十分なのだ。

これに対して、「河童と飴」話の時間論的なメッセージには、(表向きには諦念を装って) 慎ましくはあれ、(いわば面従腹背して) したたかに王権に抗しようとする「庶民の語り」を明確に読み取ることができる。つまり、河童がそれを担保する鍵となる重大なイメージを担っているのだ。ここに、お人好しで間抜けな河童という、「美学的法則」とは縁遠い、世俗的で、しかも庶民的な象徴形式のきわめて大きな文化史的な意味がある。

河童という複合的な起源をもち、重層的な属性をもつ妖怪〔小馬 2003a、2005a、2005b、2006〕が庶民の手でこのような性格を付与され得る側面は、橘（渋江）氏がきわめて古い時代から司ってきた（天地）元水神信仰の原河童イメージに既に内包されていた、ある要因に由来するものと思われる。

熊本の渋江公昭家に伝わる膨大な文書群〔田上 2005〕や佐賀藩土馬渡俊継が18世紀の初めに著した『北肥戦志』（巻十六）に見える「渋江家由来の事」の記事は、（渋江氏の先祖である）橘諸兄の直系の孫橘島田丸の配下であった内匠頭が春日神社造営の折りに使役した後で川へ捨てた人形が（今の）河童になったという伝承を伝えている——河童人形起源説。鎌倉時代初期に橘氏（後に渋江氏と改称）が肥前長島荘へ入部した際に付き従ってきた河童たちは、ここでもまた悪さをして、主人である橘氏にきつく戒められる。そして、同地橘の潮見川の川原にある巨石（通称「河童石」）に花が咲く日まで人間を捕ることを堅く禁じられたのだった〔小馬 1996c、2000a〕。

こうした河童像は、無論、地域的な（つまり長島荘の）王権の担い手であり、元水神の祭祀を司祭した橘（渋江）氏が造形したものである。だがそれでいて、その河童像は、以上のように、両義的な性格をはっきりと帯びている。まさにこの一点にこそ、王権の超越的で全域的な時間

に支配される側である庶民が、間抜けな死神としての河童の属性を創造して河童像に付け加え（て複合させ）、それを鍵として「河童と飴」話を作り出す余地があったのだ。

この反英雄的で両義的な河童の属性は、同じく水の神として各地で各様に造形されてきた蛇や竜、あるいは鯰や猿などのキャラクターには、全く見いだせないものである。翁の田に「水当て」してやりながらも娘に騙される猿（「猿婿譚」）には、確かに蛇（「蛇婿譚」）などよりはペーソスはある。しかしながら、その猿にも河童の滑稽さはない<sup>(14)</sup>。

つまり、お人好しで間抜けな河童像が生まれる可能性は、歴史的な経緯から、（支配者側が創った）彼の属性に元々内在していた。（九州の）庶民の知恵と想像力は、それを見逃さなかったのである。「河童と飴」話が九州各地（のみ）に分布しているのは、だから決して偶然ではなく、確かな文化史的な背景があると言えるのだ。

さらに、厠の下から女性の尻を撫でて腕を切り取られ、腕を返して貰ったお礼に秘薬の製造法を教える河童、馬を水に引き入れようとして逆に引きずられて詫び証文を書く河童など、「河童と飴」話に通じる、どこか憎めない妖怪としての河童像は、幾重にも折り重ねて造形されてきた。そして、それらもまた、同じ文化史的な背景のゆえに、まず九州を舞台に登場して、やがて全国に広まって行ったのである。

ここに、やがて明治・大正期以来、愛すべき「国民的な妖怪」としてフォークロリズムのアイドルとなる道を一貫して辿り続けて行く、今日の河童像の淵源を見ることができよう。「河童と飴」話は、超越的な時間の物語に巧みに対置されていて、しかもその「預言の自己成就」のモチーフをはっきりと否定している。つまりこの事態は、（庶民による）時間の可塑性や操作可能性を強調しているのだ。そうであれば、河童は超越的な時間の聖性を台無しにするのだから、やがて俗性を帯びるのは

当然の帰結だったと言うべきであろう。

## 《注》

- (1) キブシギス人の民族誌的な資料は、小稿第三章第6節で比較的詳しく提示している。必要があれば、そちらを参照して欲しい。
- (2) 話者は Jonathan arap Mongek —— ニョング年年齢組のコシゴ副組（1906年開設）、キブサマエック氏族（トーテムは蝙蝠耳狐（*lelwot*））に帰属。今日のボメット県アボシリ区ゲレゲレ郡のタバリットに当時居住。人々は百五十歳の老人と考えていたが、個人史を再建した結果に基づき、筆者は約百歳と判定。1979年12月30日、彼の小屋で採話。
- (3) キブシギス語には正書法がない。声調言語で12の母音をもつが、補助記号を用いず、単純なアルファベット記号で音を表記するのが慣行となっている。小稿では、筆者もこの表記法に従っている。
- (4) 話者は、ここでは女性の占い師（*chepsageiyot*）のことを述べている。しかし、次節では *orkoiyot*、つまり男性の占い師という語を用いている。文脈を辿れば、話者が女占い師を指す別の単語である *cheporkoiyot* の女性接頭辞 *chep* を偶然付け忘れたことは明白。それゆえ、小稿はいずれも「占い師」という語を用いて翻訳している。
- (5) ここでは、話者は、まだキブシギス文化によく通じていなかった私を意識して、括弧内の言葉を補足している。
- (6) レヴィ＝ストロースは、「解答が存在しない質問」と近親相姦の連関という視点から物語のこの部分に着目して、複雑で含蓄に富む議論を粘り強く展開している [1967]。  
 スフィンクスがオイディプスに掛けた謎々は、「生まれた時には四本脚で、やがて二本脚になり、ついには三本脚になるものは？」（解答は人間）とも、また「姉が妹を産み、妹が姉を産む。これ何か？」（解答は昼と夜）とも言われている。もし前者だとすれば、解いてはならない「解答が存在しない質問」とは、人間そのものなのということになるだろう。それをオイディプスは解いて（開示して）しまったのだ。  
 なお、コクトオにも、そうした「オイディプスの謎」観があったように思われる——注(12) 参照。
- (7) さらに、ジラールの（生理的な欲求ではない社会的な）欲望とは「モデル＝ライバル」の欲望を模倣するがゆえに生起するものだという理論（「モデル＝ライバル」論）もまた、オイディプス物語に靈感を与えられていると見て誤るまい。
- (8) ただし、後で問題にするように、その運命に親が抗するかどうかという重要な点で、両者

の間には大きな差異も存在している。

- (9) たとえば、和泉式部が沢の螢を呼んだ有名な歌を想起すれば、よく腑に落ちよう。
- (10) 澁澤龍彦の二十代末の訳文〔コクトオ 1996〕よりも、先行する山川篤の別訳〔コクトー 1953〕の方が、この部分では小稿の趣旨をよく伝えるので、その訳を採用した。
- (11) これとよく似た事態は、他の領域にも見られる。7枚の形の異なる板を組み合わせて遊ぶ「知恵の板」(tangram)を多くの辞書は、中国起源だと説明している。つまり、タン(Tan)という中国人の創案にかかるというわけだが、西欧人の工夫によるものと考えるのが妥当のようだ。
- (12) ただし、同工異曲の話を自著に載せているという事実は、両者の人生観が似通っていることを保証すまい。ボードリヤールは、「サマルカンドに死す」に触れて自分の人生観を直に披瀝してはいない。一方コクトオ(コクトー)は、イスパハンの死神の話の直前で、次のように述べていて、興味深い。「われわれの人生の地図は折りたたまれているので、中をつらぬく一本の大きな道は、われわれには見ることができない。だから、地図が開かれてゆくとつれて、いつも新しい道が現れてくるような気がする。われわれはその都度道を選んでいるつもりなのだが、本当は選択の余地などあろうはずがないのである」〔コクトオ 1996: 21〕。
- コクトーのこの見解は、作田啓一の「美学的法則」のようにアイロニーを強調するよりは、むしろペースに訴えるように見える。しかも、「地図」を「謎々」に置き換えるとなれば、「人間とは?」という「解答の存在しない質問」の話になろう。そして、「答えてはならない問(謎々)」に答えたがゆえに「存在してはならない解答」、あるいは「答のない答」としての人間が浮上してきたということができようか。この点で、コクトーの人生観には、レヴィ＝ストロースの(上記注(6)の)発想に通じる面があると言えようか。
- (13) 日本の民俗社会では、女性が初潮を見る年齢を数え年の十三歳と考えるのが一般的だった。男性もそれと軌を一にしてこの年に成年し、「十三のへこカキ」といって、祝いの真っ赤な褌を着けた。一方女性は、真っ赤な湯文字を身に着けたのである。
- (14) なお、「駒引き」とも呼ばれる猿が、特に九州を中心に今日の河童像が形成される過程できわめて有力なイメージを提供したことは、既に別に論じた〔小馬 1996b、2006: 162〕。

## 《参考文献》

- 石田英一郎 1948 『河童駒引考——比較民族学研究』筑摩書房。
- 小田 亮 1994 『構造人類学のフィールド』世界思想社。

- 小野地健 2005 「八百比丘尼伝承の死生観」、『人文研究』（神奈川大学人文学会）155: 51-72。  
 2006 「『日招き伝承』考」、『人文研究』（神奈川大学人文学会）158: 99-125。
- コクトー、ジャン 1953 『グラン・テカール』（山川篤訳）創藝社。
- コクトー、ジャン 1996 「大勝びらき」、『澁澤龍彦翻訳全集 1』河出書房新社、7-123 頁。
- 小松和彦（編）2000 『河童』（『怪異の民俗学 3』河出書房新社。
- 小馬 徹 1990 「いかにして大人になるか——東アフリカの少年時代」、『週間朝日百科 世界の歴史』84: D535-D538。
- 1991 「『知恵』と『謎々』——キブシギス文化の大人と子供」、『社会人類学年報』17: 19-50。
- 1995 「西南ケニアのキブシギス人とティリキ人の入社の秘密結社と年齢組体系」、神奈川大学人文学研究所（編）『秘密社会と国家』勁草書房、234-275 頁。
- 1996a 『ユーミンとマクベス——日照り雨＝狐の嫁入りの文化人類学』世織書房。
- 1996b 「河童を見、恐れ、哀史、生きる人々」、『川の記憶』（田主丸町誌第一巻）福岡県浮羽郡田主丸町、539-917 頁。
- 1996c 「河童相撲考——『歴史民俗資料学』のエチュード」、『歴史と民俗』（神奈川大学日本常民文化研究所・平凡社）13: 135-2002。
- 1996d 「握手行動の身体論と政治学——キブシギスの事例を中心に」、菅原和孝・野村雅一（編）『コミュニケーションとしての身体』（叢書・身体と文化 2）大修館書店、347-409 頁。
- 2000a 「河童相撲考——『歴史民俗資料学』のエチュード」、小松和彦（編）『河童』（『怪異の民俗学 3』河出書房新社、252-327 頁。（1996c を増補改訂）
- 2000b 「人生儀礼の文化人類学——人間の一生と文化」、江淵一公・松園万亀雄（編）『新訂文化人類学——文化的実践知の探究』放送大学教育振興会、44-59 頁。
- 2000c 「国家と民族——多文化の中の自我意識」、江淵一公・松園万亀雄（編）『新訂文化人類学——文化的実践知の探究』放送大学教育振興会、100-123 頁。
- 2000d 『贈り物と交換の文化人類学——人間はどこから来てどこへ行くのか』御茶の水書房。
- 2003a 「渋江家（菊池）文書への期待」、『毎日新聞』、3 月 7 日。
- 2003b 「クシャミの比較民俗学——キブシギス文化を中心に」、『歴史と民俗』（神奈川大学日本常民文化研究所・平凡社）19: 99-146。

- 2005a 「水神・河童信仰研究の飛躍的發展の礎——『洪江公昭家文書目録（一）』刊行の意義」、田上繁（編）『洪江公昭家文書目録（一）』神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科、i-vi 頁。
- 2005b 「河童信仰広げた肥後洪江家」、『熊本日日新聞』、5月7日。
- 2005c 「E-P のちブローデル——『歴史学としての人類学』とアフリカ」、『神奈川大学評論』51: 96-103。
- 2006 『『河童の歴史研究』序説——『氏は菅原』呪歌とヒョウスベ再考』、『歴史民俗資料学研究』11: 157-178。
- 作田啓一 1986 「予言の自己成就」、作田啓一・井上俊（編著）『命題コレクション 社会学』筑摩書房、80-85 頁。
- 庄司浅海 1969 『奇談 千夜一夜』社会思想社。
- ジラル、ルネ 1961 『欲望の現象学』（吉田幸男訳）法政大学出版局。
- 田上 繁（編） 2005 『洪江公昭家文書目録（一）』神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科。
- タハン、マオバ 2001 『アラビア数学奇譚』（越智典子訳）白揚社。
- 世知原町 1990 『世知原町郷土誌』世知原町。
- 額田 巖 1972 『結び』法政大学出版局。
- 蒲 松齡 1959 (n. d) 『聊齋志異 下』（増田涉他訳）平凡社。
- ボードリヤール、ジャン 1985 『誘惑の戦略』（宇波彰訳）法政大学出版局。
- ボールディング、K. 1967 『二十世紀の意味』（清水幾太郎訳）岩波書店。
- 真木悠介 1981 『時間の比較社会学』岩波書店。
- マートン、R. K. 1961 『社会理論と社会構造』（森東吾他訳）みすず書房。
- 柳田國男 1964(1914) 『定本柳田國男集』第二七巻、筑摩書房。
- 山口麻太郎 1945 『壱岐島昔話集』郷土研究社。
- レヴィ=ストロース、クロード 1967 「人類学における不変の問題」、『ディオゲネス』1: 86-96。
- Barton, Juxon 1923 “Notes on the Kipsikis or Lumbwa of Kenya Colony”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 53: 42-79.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940 *The Nuer*, Oxford: Clarendon Press.
- Hollis, A. C. 1909 *The Nandi — Their Language and Folk-lore*, Oxford: Clarendon Press.
- Kipkorir, B. E. 1973 *The Marakwet of Kenya: A Preliminary Study*, Nairobi, Kampala,

Dar es Salaam: East African Literature Bureau.

- Komma, Toru 1998 "Peacemakers, Prophets, Chiefs & Warriors: Age-Set Antagonism as a Factor of Political Change among the Kipsigis of Kenya", in Kurimoto, E. & Simonse, S. (eds.) *Conflict, Age & Power in North East Africa*, Oxford: James Currey, Nairobi: E. A. E. P., Kampala: Fountain Publishers, Athens: Ohio University Press, pp. 186–205.
- Lévi-Strauss, C. 1963 *Structural Anthropology*, New York: Double Day.
- Needham, R. 1980 *Reconnaissances*, Toronto: University of Toronto Press.
- Omosule, Monone 1989 "Kalenjin: The Emergence of a Corporate Name for the 'Nandi-Speaking Tribes' of East Africa", *Geneva-Africa (Genève-Afrique)*, 27(1): 73–88.
- Orchardson, Ian Q. 1961 *The Kipsigis*, Nairobi, Dar es Salaam, Kampala: East African Literature Bureau.
- Peristiany, J. G. 1939 *The Social Institutions of the Kipsigis*, London: Routledge & Kegan Paul.