

言靈の記号性

——ミクロネシア・チューク語の伝承的言語理論と文化認識——

河合利光

1. はじめに

本論の目的には、主に2つある。一つは、筆者がミクロネシア連邦のほぼ中央にあるチューク州で入手した、当地に伝わる伝承的言語理論の一部を、民族誌的データとして記録することである。もう一つの目的は、チュークの伝承的言語理論を日本の言霊論と重ね合わせることで、言霊の科学的研究の意義を確認することである⁽¹⁾。

筆者は、当地に滞在中、最高位の秘儀的知識所有者であるイタン（称号だけでなくその知識もイタンと呼ばれる）の知識体系を記録する機会があった。イタンには、航海術、戦争戦略、法螺貝の吹き方、土地所有など、社会文化全般にわたる知識が含まれるが、そのなかには言葉そのものに関わるものも多かった。イタンは、ちょうど日本の短歌や俳句のように、定形化されリズム感のある言葉であり、イタン特有の語彙も含まれているから、日常の言語とは区別される。イタンは多くの階級のうちの最高の称号であり、そのイタンの称号所有者が、チュークの各地にある教場に志願者を集めてイタンの知識を授けた。

ここで筆者が記す言葉の理論は、イタンの言葉だけでなく、筆者が現地の言葉を学ぶ過程でイタン称号者から得たデータを含めて、筆者の立場から整理したものである。イタンの知識は、後に記すチュークの子守唄のような日常生活で共有されている庶民文化から区別されているが、日常の知識体系との間に明確な断絶があるわけではない。イタンの言葉は、むしろ逆に、地域の人々の暮らしに役立つ知恵を集約化したような、リズムのある言葉である。イタンは、人々の日常生活の指針となり、導いてくれる知的・政治的リーダーであった。氏族の首長がイタンを兼ねることも多かった。逆に、イタンでない人々でも、断片的にはあるが、イタンの言葉を知っていることが多い。

イタンの言語理論は、一見したところ日本の言霊論に似ている。つまり、言葉を、心身と神霊で認識する言語生命論である。しかし、それほど厳密とはいえないまでも、言語学にも似た言葉の秩序に関する固有の認識と説明体系があるという意味で、記号論的でもある。

2. イタンの言霊論と言語認識

チュークを含むオーストロネシア語の言語学的研究には、すでに膨大な蓄積がある。ここで、学説史に深入りする余裕はないが、ひとつだけ触れておく必要があるのは、小論の舞台であるミクロネシア連邦のチューク州は、世界の言語研究をリードするいくつかの優れた研究の行われた地であったということである。まず、第2次大戦後のアメリカの調査団の一員としてチュークを調査したグッディナフは、言語人類学の大きな流れの一つを形成した成分分析 (componential analysis) の旗手の一人として知られている⁽²⁾。また、その後、チュークの離島のイファルーク島を調査して、感情語彙の民族心理学的研究を発表したルッツ⁽³⁾は、現地のエスニックな語彙分析の必要性を主張した。

グッディナフの成分分析もルッツの語彙論も、現地文化のイーミックな言語カテゴリーを重視する立場を明確にしたことで、その後の言語学・文化人類学に大きな影響を与えたが、いずれも、外側からの科学的研究の姿勢を崩してはしなかった。グッディナフは「要素分析法 (本論でいう成分分析-引用者注) というのは、言葉が意味するものについての仮説を立て、それらの仮説を検証する方法なのである」⁽⁴⁾と論じた。

他方、グッディナフと共同調査を行ったフィッシャー⁽⁵⁾は、チューク (トラック) とボンベイ (ボナベ) 両島の名詞句と社会構造の比較研究を行った。そこで、ボンベイでは名詞の後に修飾語がくるのに対しチュークでは名詞の前に修飾語を置くことがあるという言語的特徴を取り上げ、その原因をチュークの単純な社会構造に求めた。本論の後の議論にも関連があるので、そのフィッシャー論文を紹介している言語人類学者の唐須教光の要約の一部を引用しておきたい。(社会構造の複雑なボナベでは文全体を言う傾向があるが、それが単純なチュークでは)「人々は少なくとも日常生活に関する限り多くの知識を共有しているので簡略的な表現が好まれる傾向にあるという事ができる。(中略)従って、その一語の中により多くの情報が入っており、それだけ具体的になっていると言えるのである」⁽⁶⁾

唐須自身、センテンスを全て言い切らないチュークの傾向は、英語に比較すれば日本語の特徴でもあると指摘するとともに、「トラック (現チューク-引用者) の住民はより具体的な思考をするというがなぜそのような事が言えるのかという事が示されていない」⁽⁷⁾とコメントしている。チュークにおける研究でも、言語を文法規則的な記号の体系と考える科学観が、その基底に存在したと言って構わないだろう。

しかし、筆者はここで、それらの研究を批判しているわけではない。チュークの言語研究でも、言語を記号と捉える一般的な傾向があったことを確認したにすぎない。記号論的な言語学的研究や言語人類学的研究が、大きな進歩をもたらしたことは疑いない。実際、本論も、グッディナフと杉田洋の編集したチューク語辞典の恩恵を受けている⁽⁸⁾。筆者が目撃したいのは、イタンが伝承してきた言語観と近代言語学の間、根本的な思考の違いがあることである。次に、その

違いを箇条書き的にまとめてみよう。

(1) 言霊信仰

チュークの言葉は、社会文化全体から切り離された閉じたシステムとはいえない。チュークの伝承的秘儀的知識であるイタンの「言葉」そのものが、一族の財産（モノ）と考えられていた。イタンに限らず、知識は言葉である。イタンは、「言葉には霊がある」と言う。言葉は身体と霊をもつ生命体であるという意味で、財産（モノ）であると同時に人（者＝モノ）でもある。仮に子供が親の言いつけや忠告を無視して悪事を働き、その直後に怪我をしたとする（木に登ってはいけないという親の忠告を無視して登ったため、木から落ちた場合のように）と、それは「言葉の霊（*énú fóós*）に喰われた」（日本語流に言えば「バチが当たった」）といわれる。

言葉は、その霊の性格により「良い言葉」と「悪い言葉」に区別される。表面上は良い言葉を使いながら実際には悪い行いをしていて、「自分の言葉が戻ってきて自身を殴る」。同様に、「言った言葉は帰ってこない」（言った言葉は取り返しがつかない）とか「言葉に足がついていて逃げる」というように、言葉を身体化した表現もある。

「悪い言葉」の典型は呪詛の言葉である。呪詛（*pwéwút*）は「黒い言葉」の意味で、醜い人間の形とされる。この言葉が「当たる」（言葉に喰われるともいう）と身体が震え、熱くなり、病気になると考えられている。それに対抗する呪文を唱えると、「相手の言葉が逃げるか衝突してバラバラになる」が、対抗呪術の呪文が弱ければ負ける。

呪文は、精霊から得た日常語とは異なる呪的な言葉で、精霊の性質と形をもつとされる。かつては、航海者やイタンは、航海の途上で他の舟と行き違ったとき、あるいは目的地に到着する前に、見知らぬ相手の呪詛から「当たらない、入らない、喰われない」よう、身体に葉を巻いて呪文を唱えたという。

まとめれば、言葉はコミュニケーションの手段であるだけでなく、心身と霊をもつ人（者＝モノ）であり財産（物＝モノ）である。その意味で、古代日本の言霊信仰と似た思考が、チュークの言葉にも存在することになる。

(2) 唯心論的言語観

科学的言語観と異なるチュークのもう一つの特徴は、唯心論的・主観主義的な言語観である。イタンの見解によると、真実は身体の外側ではなく内側にある。その言葉の唯心論的見解は、次のイタンの言葉に、よく示されている⁽⁹⁾。

土地の根	言葉の根
土地の根元	言葉の根元
土地のネーファサン	言葉のネーファサン

最初の「土地の根・言葉の根」は、畑から作物が生えるように、イタンが教えられる教場（ノース *noos* と呼ばれ、氏族ないし地域の集会所が、ふつう使用された）から言葉が生える意味で

ある。次の「土地の根元・言葉の根元」は、土地に植えた作物の根元（ネーウォウ）にある石を取り除いて肥料を与え、根元を固めて育てるように、言葉の根元を固めて育てる意味である。また、最後の「土地のネーフアサン・言葉のネーフアサン」は、作物の根元を固めて育った産物（ネーフアサン）を意味している。イタンによると、ネーフアサンは、目に見えない慣習・道徳・知識などの総体（アーレニ *ééreni*）である。それは、地域の人々が共有すべき知識の全てを指し、文化人類学者が文化（*culture*）と呼ぶ概念に似ている。イタンは、「アーレニを個々人が知らない」と島の秩序が混乱する。これがないと島は豊かにならない」と力説した。

ここで注目したいのは、先のイタンの土地と言葉が、身体の外側と内側にそれぞれ対応していることである。目に見える土地に生える作物は、目に見えない心の内側の言葉と同じである。科学的には土地は客観的に存在する物質であり、心の中の言葉は主観的にしか存在しえない非物質であるが、イタンは、「心の中の土地の方が信用できる」と言う。

チュークには、イタンが「石の思考」（*ekiekiiy féwú*）と呼ぶ特有の考え方がある。「石」は物質であるだけでなく、目に見えない力（*manaman*）の凝固物である。心・感情・感覚も言葉・生命・霊力、あるいは人が聞いたり考えたり覚えたりした知識は、心の中で固まり、石や砂（丸くて固い存在）になる。つまり、霊魂も心も言葉も思考も心の中で固まり、「石」となる。その「石」は、霊魂・心・言葉・思考の認識の焦点であり、後天的に獲得されると考えられている。

ここには身体の内側と外側の世界の区別と、マナの力の形象化が基礎にある。心の中の「石」は、外界の事象を認識する始源的イメージとなっている。心の土地に埋められたその言葉と知識は「石」になり、植物のように生え、逆に、口から出て言葉になり、布や「葉」のように平たくなって空中に広がる。だから、言葉は「1葉、2葉、3葉……」のように数える。広がった話は再び心の中に戻って「石」になると考えられている⁽¹⁰⁾。

要するに、チューク人にとって、言葉（言語）は心身そのものである。イタンは「心の中の石（知識）こそ疑いなく存在する本物の石であり、身体の外側の石は偽物で、単なる物質にすぎない」と語った。イタンにとって、目に見える事象は、心の投影でしかない。

(3) 言語表象の形象性

心のなかの石の表象が「アーレニ・ネーフアサン」（伝統・慣習・道徳・社会秩序などの社会文化秩序の総体）になるというイタンのその見解は、表象された音声や文字を差異化・分類・配列し、その意味と法則性を分析することから出発し、その始源性を深層心理学的・構造主義的な無意識というブラック・ボックスで括る傾向のある古典的言語学の立場とは、むしろ方向が逆である。この問題をもう少し追ってみよう。

イタンによると、「全てのものに形」がある。形に相当する言葉ナパナップ（*napanap*）は、人間が直立した上下の垂直のライン（*nap* 大きい意味）に由来する言葉で、形は心（*neetip*）の反映である。姿、行動、計画、物質など、全てのものがそのナパナップをもつが、心が悪いとその形も悪くなる。逆に、心が良いと形も良くなる。

イタンは、「人間には2つの目がある。一つは表の目（顔の目 *féwúmas neetip*）で、もう一つは心の目（*kúnan neetip*）だ」と言う。内側の心（*manaw*）が外側に出ると顔・目（*masan*）になる（口はそのカテゴリーに含まれる）。心の目が本当の目で、夢、言葉の石、精霊のような目に見えない形は心の目で見ると。それに対し、外に表れた形は、行動、物、形式となる。逆に、人から聞いた内容が、耳を通して心の中に言葉として入って「当たる」と、理解（*weewe*）できることになる。

心の中の形（ナバナップ）が表象されて明確な形になると、「ナバナパン」と呼ばれる。その輪郭を特にウヌーヌン（*wunuuunun*）という。身体でいえば外形がウヌーヌンである。また、伝統的な形と外国起源の新しい形も区別されている。祖先から伝えられた形（例えば、儀礼用木鉢、自然な態度、石、木など）は自然な形であり、特にウメウン（*wúmééwún*）と呼ばれる。それに対し、例えば電気ポットのような外国起源のもの形は、わざとらしい不自然な「悪い形」とされ、ウメウンとは言わずにオメウン（*omééwún*）という。

言葉が表象されて形（ナバナパン）になるという認識は、民話に相当する言葉トゥトゥンナップ（*tutunnapp*）という言葉そのものに示されている。イタンによると、トゥトゥンは「話」、ナップはナバナップ（形）の意味である。またトゥトゥンの語源はトゥノ（*tuno* 表す意味）である。つまり、昔話（民話）とは、無定形の言葉（ナバナップ）が口から出て広がり、「形が表れ」て、具体的な形（ナバナパン）になることである。言い換えれば、民話は心の表象である。表象された言葉と文化（先に述べたアーレニ）のうち、「良いかたち」は人々によって順守されるべき、自然の形とされている。

チュークのこの心身の内と外の二元論は、身体と心、物質（肉体）と精神を二項対立的に区別して、物質的存在を客観的に見る西洋的心身二元論とは異なる。チュークでは、身体の内側のモノは外側のモノと、区別されながらも連続しているからである。

3. チューク語の言語表象の記号性

今まで検討してきたように、チュークの言霊観は日本の言霊論とよく似ている。しかし、違いは、チュークの言霊論が、イタン自身の個人的思索による哲学的言霊論というよりは、むしろ推測に頼るほかないほど古くからこの地に伝承されてきた秘伝的知識体系に基づく論理だということにある。小論ではその一部を概略的に説明するに留めざるをえないが、以下、チュークの言語表象の記号論的説明の骨子をまとめてみたい。

(1) 言葉の構文と配列

まず、イタンによると、言葉には、役に立つ貴重な言葉（頭の言葉）、重い石を投げ入れたように重い心を表す「腹の言葉」、そして早口で喋る「足の言葉」の3種類がある。地位の高い人は、足の言葉は使わないとされる。

同様のことが、言葉のセンテンス、音の区別、統語法のような、文の構成法についてもいえる。「言葉は人間の形をしていないといけない。そうでないと、どこへ行くかさっぱり分からなくなる。だから、言葉を話す時は、先から後まではっきり言わなくてはいけない。そうすれば、言葉は人間の形になる。その言葉が相手の心に入ると、包まれて丸く小さく固まる」とイタンは言う。つまり、話した言葉は、会話の相手の心の中に（人間の形で）入って包まれ、丸い「石」になるわけである。この「言葉」は人体の隠喩であるだけでなく、ナマコ、葉、布の隠喩と考えるとよい。いずれにせよ、一つのセンテンス（*echéé* 葉の意味）は、頭・腹・足をもつと考えられ、ソシュールの言う線条性 *lineality* がある。その言葉のイメージを直線とすれば、先端が頭、中間が腹、後方が足である。実際、身体も言葉も、イメージ図式的な直線とされる。漢字の「語頭」「語尾」、あるいは「接頭語」「接尾語」のような表現法に似ている。一つのセンテンスの「頭・腹・足」のうち、重要なのは「腹の言葉」とイタンは説明する。

先のフィッシャーの議論に戻るが、チュークの日常会話では、センテンスを全て言いきらないで肝心の語彙だけ言って、他を省略化することがよくある。表1は、説明のためにイタンが筆者に示した例文である。例文1の1)から5)は同じ意味の文の省略化のプロセスを表している。いずれの文も、最初に来る単語が「頭」であることを示している。省略化していった最後に残る単語は、例文1の5)のように、一つになる。

イタンは、言葉のカヌーに喩えて、「どうしても抜かしてはならない言葉は腹だ。この言葉を

表1 チューク語文法のイタンの解釈

番号	例文	日本語の意味
例文1	構文の省略化	
1)	<i>Wúpwé nóó Wééné neesoren neesor.</i> 私は ~へ ウェノ島 明朝 頭 首 身体 手足	私は明朝ウェノ島に行く（だろう）。* <i>pwe</i> (<i>epwe</i>) に未来の意味が含まれる。
2)	<i>Neesor wúpwé nóó Wééné.</i> 明日 私は ~へ ウェノ島 頭 目/耳 首 身体	明日、私はウェノ島に行く（だろう）。
3)	<i>Wúpwé nóó Wééné.</i> 私は ~へ ウェノ島 頭 首 身体・手足	ウェノ島へ行く（だろう）。
4)	<i>Neesor Wééné.</i> 明日 ウェノ島 頭・首 身体・手足	明日、ウェノ島。
5)	<i>Wééné</i> ウェノ島 身体	ウェノ島！
例文2	意味を基準とした配列 <i>Neesor epwe etto emén meyi wátte.</i> 明日 ~だろう 来る 人 である 大きい 頭 首 足 ← 腹 →	明日、大きい人が来る。
例文3	「つなぎ詞」としての <i>ke</i> と <i>na</i> <i>Pwata ke néwúnéw na neetipetá?</i> なぜ 挿して ネーティペタの花 頭 首 身体 腰 足	なぜネーティペタの花を〈耳に〉挿しているのか。

抜かすと意味が分からなくなる。重要なものをカヌーから降ろすと（重要な話を乗せない）、話にならない」と説明した。「カヌーから降ろす」とは、カヌーに積み込まれた荷を下ろすように、余分な言葉を抜かす意味である。また、カヌーの内側の中心が首長の座とされるように、省略できない単語はセンテンスの中心にあるということの喩えでもある。人体でいえば、ちょうど腹部が食物・胎児・感情・心の座であるように、言葉の中心の単語に生命と心が宿る。表1の1の例文の省略化のプロセスは、「ウェノ島」という単語さえ押さえておけば、相手に全体の意味が伝わることを示している。それが言葉の中で、最も強調されるべき「大きな意味」のある箇所である。

ただし、文は必ずしも「頭－首－腹－足」の語順の原則に従うとは限らない。表1の例文2では、語が「頭－首－足－腹」の順に並んでいる。これはなぜであろうか。イタンは、文頭の単語の「明日」は顔・目の向く方向の意味をもつから「頭」で、「来る」(*etto*)は足を使って動く意味だから「足」になると説明した。最後の「大きい人」が「最も大きい言葉」であるのは、それが全体の「腹」と見なされるからである。どこが「腹」になりどこが「足」になるかは、「言葉の意味の大きさ」で決まるとイタンは言う。

これは言葉を身体と見るという先の説明と矛盾するように見えるが、チュークの構文は、身体のカテゴリー分類の配列を原則とするものの、意味内容の重要性に応じて逆順にもなるということである。

(2) 空間分節と統語論

一般に言語学的研究では、言語と文化の間に密接な関係があることには見解の一致があるし、言語が文化的意味の体系であることは自明のことであるが、社会文化との因果的關係を、どのように考えるかについては比較的曖昧である。言語的背景が違えば事実の認識の仕方も異なるという言語相対主義的仮説を提示したことで知られるサピアやウォーフさえ、文化と言語の因果的關係を肯定することに関しては消極的であった⁽¹¹⁾。

しかし、チュークのイタンの解釈する言葉は、身体、家屋、土地、ナマコ、木の葉などの全ての事象のカテゴリー分類と分節化の認識の一部であり、その意味で言葉は文化である。チュークの言葉は、日本語の文法になぞらえて言えば、分節（エマトン [部屋の意味]）>センテンス（チューク語では小葉に相当する語）>単語（キニキン [音の区別] の単位ないしエム [意味単位]）の順に分節化される。

まず、イタンによると、言葉 (*chéén*) は、1枚の葉が中央の太い葉脈でもって左右に分かれるように分節 (*emwaton*) に分けられる。その各分節は、さらに支脈によって細分されるように、小分節ないしセンテンス (*echéché* 1枚の葉の意味) に分かれる。1つのセンテンスはさらに、音の区別でもって「音の単語」に分かれる。そのそれぞれの語をキニキン (*kinikin*, *pl. kinikinin*) と呼ぶが、それは人間の個性の違いとその好き嫌いを意味する語でもあるから、人体の隠喩でもあるといえる。

キニキンとほぼ重なる概念にエム (*emwú*) がある。エムは、音というよりは、意味で区別された意味単位である。さらに複雑なのは、エムとほぼ重なる概念にエーク (*ekúúku*) があることである。エムもエークも1つのセンテンスを構成する意味単位であり、1つの単語をエムともエークとも言うことができるが、両者の違いは、エムが複数の単語を組み合わせて1つの意味単位を構成できることにある。英語で例えて言えば、“my book” は2つのエーク (*my* と *book*) からなるが、合わせると1つのエムになる。エムの方がエークよりも上位の概念であるといえる。

同じことが、1つの単語についてもいえる。例えば、*wúpwé* は *wú* (私) と *pwé* (意志未来) の複合語であるが、1つのエムが2つのエークに分けられ、逆にその2つのエークが1つのエムに統合されて、新しい意味 (私は～するだろう) をもつ単語が創られる。その際、「1つのエムが2つのエムに分かれ、2つのエムが1つに統合されて1つの意味単位になる」と言っても同じことである。以上のように、言葉全体、分節 (エマトン)、センテンス、単語 (エム、エーク、キニキン) の関係は入れ子構造的な内包関係にあるが、比較的、その区別は状況依存的である。

ここで、イタンの言葉の構成と統合の論理が、葉、ナマコ、家屋、人体のカテゴリー分類や空間分節の認識に一致している点に、もう一度注目してみよう。人体との関係でいえば、チュークでも「言分け」は「身分け」でもある。つまり、言葉のカテゴリーの分節化が、身体のカテゴリーの分節化と一致している。

ただし、ここで、いわゆる身体論のように、身体だけを特権化して見る必要はない。事実、言葉の分節 (エマトン) も単語 (エム) もナマコに由来する言葉であり、チューク語の言葉に相当する単語も「葉」である。

イタンによると、ナマコのなかには、細かく切っても、それぞれの断片が個別のナマコになり、再生するものがある。つまり、細かく切ったナマコの断片は、それぞれ別個の生命体となる。同様に、言葉も一つの生命体であるが、それを構成する単語にも、生命と心 (*neetip*) が宿っている。言葉の分節化と単語の区別は、細分化された単位の中に生命と心が存在するかどうか、判断の基準となる。語の場合には、意味のある語が個別の意味単位になる。単語をエムと呼ぶのも同じ理由からであろう。エムの上位概念である分節 (エマトン) が、エムと同じ語源の言葉であることから、それは知れる。エムもエマトンも生命と心の宿るナマコのような単位を意味し、合わせてエム・エマトンと呼ぶこともある。

エマトンは、家屋の一室の意味でもある。この場合、1戸の家屋が複数の部屋 (エマトン) に分かれることを言うが、特にマットの敷いてある寝室を指す。寝室は、人々の心の休息の場だからである。

要するに、言葉の認識は、木の葉・家屋・ナマコ・人体・地域構成・氏族組織など、全ての事象の空間分節の認識や意味と共通性があり、チューク文化の一部である。言語が文化と思考を決定的というよりは、言語は日常生活全体に浸透しているチュークの文化的認識の一部である。

(3) つなぎ詞の意味と用法

繰り返し述べたように、チュークでは、言葉は人体の隠喩である。語と語を結ぶ言葉（接続詞とか前置詞と呼ぶべきであろうが、本論では「つなぎ詞」と呼んでおきたい）もまた、身体化されている。例えば、首・腰・手首は、いずれも「首」（*wúún*）と呼ばれる。日本語で手と腕の間の関節を「手首」と呼ぶが、チューク語でもそれは同じである。その首と腰の「首」の内側がイニス（身体）である。

ただし、人（頭・腹・足全体を含む）そのものをイニスと呼ぶこともある。これは先に記した言葉の省略化と、同じ原則が働いていることを示している。先のチューク語の例文では、省略化されて最後に残る中心となる語が「腹」とされたが、それは狭い意味でのイニス（身体）に一致する。このような身体のカテゴリー分類が、東南アジア・オセアニアにおけるオーストロネシア語に広く共通する特徴であることは、言うまでもない。

イタンは、語と語を連結する働きをする言葉、つまり表1で言えば、例文1)の *epwe* (will)、*nóó* (to) のような語を、「つなぎ詞」と呼ぶ。例文3では *ke* と *na* が「つなぎ詞」だとイタンは言う。その花の名（ネーティベタ）は「失恋」の意味で、この花を耳に挿して、会いたい異性に対する意思表示の印とする。この例文では、「身につける（挿す）」という動詞が文全体の中心（身体・腹）になっている。

イタンは、*ke* が首に、*na* が腰に対応すると説明した。つまり、その例文では、*ke* は「頭」と「腹」を繋ぎ、*na* が「腹」と「足」を繋ぐ働きをしているという。同じ系統の言葉である *ee*, *pwe*, *aa*, *kaa*, *nóó* などの語も同種の働きをする「つなぎ詞」とされる。「つなぎ詞」（*nekkeyien fóós* または *neeyiafféw*）は、いずれも「結び」の意味であり、関節だけでなく、木の股、指間、男女の交接、材木の繋ぎ、結び目にも通じる言葉である。ここからも、言葉の構成は、単なる閉じた記号体系でも人体の隠喩でもなく、より抽象的な事象の「接点」とその生命力の認識の一部であることが分かる。

4. 言霊としての子守唄

いわゆる文化表象の問題は、思考体系、演劇やパフォーマンス、文章表現、生産と消費、集団のアイデンティティと葛藤のポリティクスなどの身体性を超越した次元の問題として論じられることが多かったから、記号論とも親和的關係にある。文化を差異と対立とアイデンティティ、あるいはポリティクスの問題と考えるポストモダニズム論的志向性の強い研究者は、身体を抑圧する政治性や身体技法の政治的実践は論じて、心身の文化的認識そのものは、軽視する傾向があった。

しかし、以下に記す子守唄は、言うまでもなく伝統と心身の文化的認識に関連のある言語表象の一つである。言葉を通して子供に伝えるという意味で、音楽学や教育学の資料となるだけでなく、当地の時代背景や価値観を知るための好都合なデータでもある。

子守唄の表象性と政治性を問うなら、それを、民族アイデンティの象徴であるとか、学校教育に導入されることで国家統合のため創作された表象と論じることもできるだろう。しかし、ここで注目したいのは、子守唄という「唄」と日常語との認識論的な関連性の問題である。先に見たように、言霊としての言語表象は、葉やナマコなどの動植物、土地、家屋を含む物質、地域空間、身体、行動、慣習、伝統など、人間・自然・文化・社会・身体の秩序体系全体を貫く認識の一部である。その文化的秩序（チューク語のアーレニ）は、心の中の「石」の表象であるが、逆にそのアーレニ（表象）ないし言葉の形象は、耳を通して体内に入り、石や砂や根になるという主観主義的認識が基礎にある概念である。繰り返せば、言霊的認識とその表象は、心と生命の視点から自然界・社会・文化・空間・時間とその秩序を、全体として認識し表象する論理の一部であった。

表2 チュークの子守唄の言霊性と記号性

[歌詞]

(A) ニッコーネ（お嬢ちゃん）	<i>nikóóne</i>
泣くのはおよし	<i>ketekewiw</i>
(B) 大好きなお母さんはいない	<i>saani iney tootiweno</i>
(C) 一つの枕だけが	<i>inómw chék eew pinnú</i>
子守する人	<i>chóón yi nnichinóónúk</i>
一つの枕だけが	<i>inómw chék eew pinnú</i>
子守する人	<i>chóón yi nnichinóónúk</i>

[意味]

母親がどこかへ出かけ、子供の父親か母親の姉妹が子守をしている。母親が食べ物を与えて子供を養うように、枕は子供を休ませて熟睡させるから、母親と同じと見なされる。

[記号性と言霊性]

イタンの解釈によると、子守唄の(A)(B)(C)は、それぞれ「頭」「腹」「足」に相当する。まず、(A)は、子供が泣いたり呼びかけたりするのは「口」であるから、頭部に相当する。(B)が腹(身体)であることは、「好き」(*saani*)とか「お母さん」(*iney*)という言葉が含まれていることから分かる。好きに相当する言葉は腹(*saa*)に由来する言葉で、食物・生命(胎児)・感情の座である。従って、その文は、全体の中心となる言葉である。また、子守は手足を働かせてするものだから、(C)がそれに当たる。この説明から、楽譜(音符)を記号とすれば、子守唄は生命と感情をもつ身体と認識されることが分かる。

*謝辞：楽譜は、園田学園女子大学教授の辻本健市氏(音声学)に、録音テープから作成していただいた。記して感謝申し上げます。

表2に示したのは、滞在していた当時よく唄われていた、口頭伝承的な子守唄 (*echiwechiv*) の一つである。この事例は、イタンの言霊の論理と日常語、及び言語の認識と表象の記号性の関係を再確認するのに都合がよい。筆者が現地で採集した他の子守唄も、同様な見方からイタンは注釈した。唄も、先に記した言語や民話と同様、言霊的に理解されていた。つまり、唄は空中に広がり、終わると口から体内に入って「石」となる。それが唄を聞いた子供の耳から心の中に入り、固まって「石」(知識)となる。こうして、その「石」は、親の世代から次の世代へと伝承されると考えられているのである。

表2に示したようなイタンの子守唄の言霊論的説明は、イタンだけの特殊な解釈だろうか。あるいは生活様式も大きく変化した現在のチュークでは、それは、古代的な原始呪物信仰の残存にすぎないから神話的・非科学的な文化的遺制であるとして、無視してよいのだろうか。そうでなくても、有力なイタンがいなくなり、すでに西洋式の生活様式に移行した現代のチューク人自身が、それを過去の呪物信仰と見る可能性もあるだろう。

しかし、昔から一般の住民はイタンの言葉そのものを知らなかったし、それを知らなくてもそれが彼らの伝統であり慣習(アーレニ)であるから、尊重すべきものと考えられていたことを忘れてはならない。イタンの言葉は、いわば諺のような、住民の理念的な価値観が集約化された言葉であり、暮らしと言語・文化の中に浸透し身体化されている認識体系である。しかも、伝統的なアーレニの「かたち」は、意識的に外国由来の諸文化の形から区別されている(外国生まれの米やパンではなく、パンの実やタロ芋を「人間の食べ物」と主張するように)。他文化と混合することで多文化化したとしても、あるいはアーレニという表層的な社会・文化・言語が今以上に姿を変えたとしても、伝統としてのアーレニは意識され続け、新しい文化もチュークのアーレニに摂り込まれていくだろう。それゆえ、見かけは大きく変化しても、表層の「名前」(レットル)が貼り替えられただけということもありうる。

もう一度、イタンが筆者に語った言葉に戻ってみよう。

「人間が死んでも名前は残る。その名前を父や母から聞いて学ぶと、それが心の中の土地に埋められ、それが生えて大きく育ち、石や砂になる。だから、木や石は心の中に入っている。名前は、忘れないための標識にすぎない。」

名前(及び子守唄の唄と楽譜に相当するアーレニの形象全般)を記号的表象とすれば、それが意味するもの(言霊的認識)が石や砂のような始源的イメージ(ナバナップ)であり、そこにこそ本当の認識があるという主観主義的論理を、そのイタンの言葉は言い当てている。名前や表象の記号論的分析と客観的分析を科学的とする見方からすれば、イタンの主観主義的論理よりも、「名前」、つまり表象された形象(楽譜と歌詞そのもの)の方が重要ということになる。

表象と文化認識的レベルの双方の理解の必要性は、例えば諸外国(スペイン、ドイツ、日本、米国)による統治時代を経て独立したミクロネシア連邦を、チューク人がムーン(*mwúún* 国の意味)と呼んでいることから推測できる。

それを、ポストコロニアル的な動向の中で建設された新しい近代国家化への歩みと解釈するこ

とも、もちろんできる。しかし、もともとチュークでは時代も人生もムーンと呼ばれており、国をムーンと呼ぶのは、単なる意味の転用という以上のものがあると、筆者は考えている。伝統的に、母胎も家もカヌーも墓も人の入る「箱」であり、人生とはその積み重ねられた「箱」を移り住むことと考えられていた。同様に、「時代」も箱としての時代の単位で、その時間の区切（ドイツ時代、日本時代、アメリカ時代のように）と移行を意味した。空間的には、ミクロネシア連邦にある四州は、国家という大きな箱のなかに入る4つの「箱」と見ることができる。国はその統合体である。

そのように考えられる根拠は、それが先に記した表象された子守唄や言語認識の論理に重なることである。表2のように、イタンの論理では、子守唄は頭・腹・足の諸部分に分かれるが、一つに統合されることで一つの命ある唄となる。同様に、国（ムーン）という言葉は、ナマコやムカデの意味の「ム」（*mwú*）と意味的な関連がある（その単数形がエムである）。先述のように、エムは、言葉、空間、時間が分節化された時の断片ないし個別の単位を指す言葉であった。ミクロネシア連邦の各州は、いわば個別の分節（断片）に分かれた生命体であり、それぞれに各民族の心と生命・生活が入っているという認識があり、現代の近代的行政組織の枠組みはその表象と考えることもできる。仮に子守唄が国の「伝統」として再創造されたとしても、それが民衆のアイデンティティを喚起するためには民衆の言霊的共感性とコンセンサスの存在が前提にある。チュークの国家・州・管区といった近代的行政組織も、住民・市民の心情にあってこそアイデンティティを形成しやすくなる。個々人の心身（self）の文化的認識と国家・集団の構成との間に連続性があってこそ伝統の創造は意味をもつのである。

5. 結び

学説史的には、日本の言霊論は、西洋の近代的科学観に対立させて神道的な皇国史観と国粹主義的精神主義を唱える政治的脈絡で、しばしば論じられた。その意味でも、言霊論は西洋起源の近代言語学とは対極にある、という見方が大勢であったといえる。『記号と言霊』⁽¹²⁾を著した鎌田東二は、ソシュールとパースの記号論と言霊論の原理的対立について、「『無定形な意味と音』があって、それを人類が恣意的に切り取ったとは言霊論者は考えない。そもそも『無定形な意味と音』など存在しない、と彼らは考えている。したがって、言霊論と記号論はこの点で原理的に対立している。」⁽¹³⁾と主張した。

ここでその学説史的側面に深入りする余裕はないが、同書で鎌田が、ユング心理学の元型（集合的無意識）と言霊の「形象」それ自体のもつ象徴性と形象性に目を向けているのは注目に値する⁽¹⁴⁾。氏は、近代言語学および記号論と言霊論の対立が、言語哲学の唯名論と実在論の対立に呼応していると捉えている。

また、鎌田自身が注目しているように、近代の言語学や言語哲学が、言語の始源性に関心がなかったわけではないし、言語と感覚・身体との必然的なつながりを探る試みも少ないわけではな

かった。言語学者のレイコフと哲学者のジョンソンが、概念体系の本質は根本的にメタファーから成るとして、身体経験と認識（ゲシュタルト）に表象以前の前概念的イメージの隠喩的創発性の原点を求めた理論⁽¹⁵⁾は、その流れの一つといえる。それは、大きな影響を各界に与えた注目値する成果である。しかし哲学者の尼ヶ崎彬が指摘したように⁽¹⁶⁾、彼らのメタファー論は、上下、内外など、事象の構造的な理解であった。また、心身の生物学的次元から、自然・社会・文化まで視野に入れた民族誌的研究でもなかった⁽¹⁷⁾。むしろ彼らのメタファー論は英語圏の言語表象の分析からその表象を創発させる認識の始源を、科学的・記号論的に理解しようとした試みであったと評価できる。

ただし、レイコフとジョンソンの言うイメージ図式ないしゲシュタルトが、チュークの心の中の石・砂・根などの言霊論的認識図式と、どのような関連があるかについて考えてみるのは興味深い。心の中の「石」は、心理学者のユング自身がしばしば心理的元型の一例として論じたテーマであったが、チュークでも（おそらく日本の言霊論でも）、明らかにそれは自らの社会文化を納得する前概念的な認識の問題である。

チュークの言霊論の資料を日本のそれと突き合わせてみれば、心の中の「石」がモノ（物・者・霊）やコト（言・事）として発現するという、日本の言霊論で繰り返し論じられてきた説は⁽¹⁸⁾、むしろごく自然で当然の論理のように見えてくる。言葉は身体と生命をもつ。その際、言葉の「霊魂や生命」を排除する客観主義的・分析的理論は、しばしば、自身の言葉に関する日常的感受性から見れば距離がある。筆者の考えでは、それは、近代科学の論理と、自身の心身・言葉・生活に埋め込まれている日常的・主観主義的な生活感覚との間に、ギャップがあるからである。他方、近代の分析科学的観点から見れば、チュークでの言語の成分分析がそうであったように、言語・文化の表象そのものが、デュルケームのいう超有機体的なシステムないし記号である。社会・文化・言語の差異・分類・秩序を論理体系として考察することが科学的であるとすれば、言霊的言語表象が、アニミズム的で非科学的な、むしろ宗教の領域に属する存在に見えたとしても、むしろ当然である。しかし、チュークで見たような、心身でもって納得しうる言語と文化をめぐる信念体系は、現在でも、日本人の言霊的生活感覚の一部として存在しうることもまた、忘れてはならない。

外側からの客観主義的見方と内側からの主観主義的見方というこの2つの立場は、とりわけ客観性を重視する研究者が、チュークのような主観主義的文化を研究する場合には、矛盾することになる。しかし、科学的論理と各地域的・民族的論理というその双方の見方は、本来、相互排他的なものであってはならない。その両方の視点の統合こそ、今後の民族誌的研究に課せられた課題であるともいえるだろう。

注

- (1) 本論は1977年及び1987年から1996年の間に計8回実施した筆者の調査による。なお、言霊的な現象は、日本だけではなく、フィリッピン（合田濤『首狩りと言霊－フィリッピン・ボントック族の社会構造と世界観』弘文堂 1989年）や台湾（管孝介「辺境のイメージ－タイヤル族の言霊」（特集・

- 放浪の系譜・日本芸能史)『国文学解釈と観賞』至文堂 1973年 38巻(1), pp.117-122.)などの、日本とマイクロネシアの近隣地域からも報告がある。
- (2) グッドイナフ, W. H.『文化人類学の記述と比較』(寺田囊・古橋政次訳)弘文堂 1977年参照。本論では以下, グッディナフと記す。
 - (3) Lutz, Catherine, 1988, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll*. Chicago: University of Chicago Press.
 - (4) グッドイナフ, W. H. 前掲書, 1977年, p.102.
 - (5) Fischer, J. L., 1966, *Syntax and Social Structure: Truk and Ponape*. J. Bright eds., *Sociolinguistics*, Amsterdam: Mouton.
 - (6) 唐須教光『文化の言語学』勁草書房 1988年, p.151.
 - (7) 唐須教光 前掲書, 1988年, p.153.
 - (8) Goodenough, W. H. and Sugita Hiroshi, 1980, *Trukese-English Dictionary*, Philadelphia. American Philosophical Society.; Goodenough, W. H. and Sugita Hiroshi, 1990, *Trukese-English Dictionary: Supplementary Volume: English-Trukese and Index of Trukese Word Roots*. Philadelphia: American Philosophical Society.
 - (9) このイタンの原語については, 拙論『身体と形象-マイクロネシア伝承世界の民族誌的研究』風響社 2001年, p.427に記してあるので参照されたい。
 - (10) 河合利光「マイクロネシアの首長権の表象」石川榮吉監修『オセアニア② 伝統に生きる』東京大学出版会 1993年, pp.204-205)。
 - (11) 池上嘉彦「解説」『文化人類学と言語学』(サビア, E./B. L. ウォーフ他編, 池上嘉彦訳)弘文堂 1995年, p.218.
 - (12) 鎌田東二『記号と言霊』青弓社 1990年。
 - (13) 鎌田東二 前掲書, p.339.
 - (14) 鎌田東二 前掲書, pp.341-347。川村湊『言霊と他界』講談社学術文庫(2002年)には言霊の象徴性に関する考察がある。
 - (15) レイコフ, G./M. ジョンソン『レトリックと人生』(渡部昇一他訳)大修館書店 1986年。レイコフとジョンソンの理論の評価と意義は, 筆者もすでにチュークの民族誌的研究で注目したことがある(河合利光『身体と形象-マイクロネシア伝承世界の民族誌的研究』風響社 2001年, p.25とp.37の注を参照されたい)。
 - (16) 尼ヶ崎彬『ことばと身体』勁草書房 1990年, p.147.
 - (17) 河合利光『生命観の社会人類学-フィジー人の身体・性差・ライフシステム』風響社 2009年, pp.24-26.
 - (18) 古代の日本では, 物, 人間(者), 妖怪(憑き物)がいずれも同じ言葉(モノ)でよばれたが, そのモノをマナと同一視する見解がしばしば提示された(cf. 若林栄樹「マナと法」『ドルメン』5号1991年, 折口信夫「霊魂の話」『民俗学』第1巻3号など)。チューク語でも同様の見方があり, 健康・カミの力・栄養・人格などの基礎となる生命力をマナ(*mana* または *manaman*)と呼ぶ。古代日本とマイクロネシアとのこの類似性は興味深い, 文化史的つながりについてはコメントを控えておきたい。

[かわい としみつ 文化人類学]