

歩く家、告げ口する動物たち

非人間の主体性をめぐる文化人類学

Walking Huts, Animals Telling on:
Cultural Anthropology on Subjectivity of Non-humans

奥野克巳

Katsumi OKUNO

1. ボルネオ島のプナン

(M.1.) むかし、マレーグマ (*buang*) だけに尻尾があった。ほかの動物には尻尾がなかった。シカやホエジカたちは、自分たちにも尻尾があればさぞ見栄えがよかろうと考えた。それで、次々に、マレーグマのところに尻尾を分けてくれるようにねだりに行った。マレーグマは来る動物来る動物に気前よく尻尾を分け与えたので、テナガザル (*kelevei*) がやって来たときにはマレーグマは自分の尻尾もなくなっている始末で、分け与える尻尾が残っていなかった。それで今日、マレーグマとテナガザルには尻尾がないのである。

35

これは、私が蒐集した、マレーシア・サラワク州 (ボルネオ島) の狩猟採集民・プナン (*Penan*)¹ の口頭伝承の一つである。マレーグマは、プナン人の理想のふるまいを示しているとされる。プナン人は誰でも、物をねだられると、よほどのことがない限り、それを分け与える。プナン人からねだられて分け与えた、時計、ラジオ、サングラス、ライター、リュックサック、シャツなどの日本製品はほとんどが、その日か翌日には、当のプナン人から別のプナン人に渡されていた。私はそのうちの幾つかに、遠く離れた別のプナン人居住地で出くわしたこともある。モノは動き、また戻ってくる。

この話では、マレーグマは、ケチではいけないという範を垂れている。プナン人はねだられると物品を贈与し、そのようにして、マレーグマのように自分の物がなくなってしまう。周囲の人びとに物品を与える人物が、人びとからの尊敬を集め、リーダーとなる傾向にある。

(M.2.) むかし、小屋 (*lamin*) は歩いていて、ヤモリ (*keliaq*) には子どもがいた。ヤモリが川で子どもに水浴びをさせているときに、小屋が歩いてきて、ヤモリの子どもを踏み潰して、死なせてしまった。ヤモリは怒って、小屋の柱を思いっきり殴った。それ以来、小屋は動かなくなってしまったのである。

1960年代まで森のなかで遊動して暮らしていたプナンは、今日まで、狩猟小屋の作り方を受け継いでいる(写真1)。キャンプが設営される時には、真っ先に小屋を建てる。つねに、二股になった木の枝(*pibung*)が用いられる。切り出した二股の木の先端を研いで地面に突き刺し、二股の木を並べてそのあいだに横木を渡す。それと平行に同じものをつくったあとに、横木と垂直に、一定の高さに木々



写真1 狩猟小屋

があれば、籐の繊維などで木と木を結わえ、その後、葉で屋根を葺く。プナンは、どの方向に力がかかるのかを瞬時に判断して、木々を結わえながら小屋を巧みに組み立てる。プナンの住まいは仮の住まいとして、シンプルだが頑丈である。

移動に際しては、寝泊まりしていた小屋を捨てて身軽に移動する。小屋の素材は森のなかに豊富にあるし、住まいをつくるのは煩わしいことではない。一見すると、奇抜で、理解困難であるように見える、小屋がかつて動いていたという話は、今日においても、狩猟小屋の移動の際に、荷を担いでついてゆくと、先発隊によってすでに小屋が建てられているという、まるで小屋が歩いて行ったかのような事態を示している。その意味で、この話は、事象の直観的表象である。

プナンには、このような動物や森のなかの事物などを素材とした口頭伝承がたくさんある。話のなかに、動物や事物が、存在感と躍動感をもって登場する。そうした森に、プナンは、深い思い入れを抱いている。本稿では、以下で、プナン人とプナン人を取り巻く周囲の森や動物・植物などの非人間との関係のなかに、人間だけが必ずしも主体として現れるのではないありようの一端を描きだしてみたい。



地図 ボルネオ島のプナン人居住地

具体的には、「足跡/痕跡」と訳することできる“*uban*”、「思う/思いだす」という意味の“*tawai*”、「控えめな/慎重深い」という意味の“*ngeluin*”という、プナンの「存在論」²に関わる三つの語彙を取り上げて、それらを導きの糸として、在と不在、あることとないことに対する人びとの情動の先に、森のなかに暮らす人間と非人間の間を探ってみたい³。

マレーシア・サラワク州には、15,485人のプナン人が暮らしている[SUHAKAM 2007: 249](地図)。サラワク州内のプナンは民族誌学において、居住地域と言語文化の類似

性の観点から、東プナンと西プナンという二つのグループに分けられる。本稿では、主に、ブラガ川上流域に暮らす、約 500 人の西プナンを取り上げる。

プナンの日々の暮らしにとって、周囲の森は格別な存在である。第一に、森のなかにはたくさんの霊的存在が潜んでいて、幸福や災いをもたらし、プナンの暮らしに大きな影響を与えるからである。第二に、森は、プナンに日々の糧を与えてくれる。プナンは、「モロン (*molong*)」という習慣に拠りながら、森のなかで暮らしてきた。モロンとは、生きるための資源を探しあてて、それを涵養し、将来の利用のために保全する仕組みのことである [Brosuis 1986]。その点において、プナンは、部分的にはサゴ栽培を行う、狩猟民であった。

プナン人の集団は、森のなかに、一定の範囲にわたる「生活圏 (*tana pengurip*)」をもっている [Janowski and Jayl 2011]。その生活圏のなかで、主食であるサゴヤシの木やさまざまな果物類、イノシシ、ホエジカ、ブタオザル、

リーフモンキー、カニクイザル、タイガーシベットなどの野生動物、マットや籠の製作のための籐や生活資材としての樹木を、それぞれ持続可能なたちで保全しながら、採集し、狩猟してきた (写真 2, 3)。そのような森は、プナンにとって、生活のための空間でもある。森のはずれに開けた川沿いの地に定住・半定住するようになった今日でも、彼らは糧や資材だけでなく、涼を求めて、日頃からひんぱんに森のなかに入ってゆく。



写真 2 リーフモンキーの調理



写真 3 イノシシ猟

2. uban

生活圏で狩猟をする際に、プナンのハンターたちが最も頼りにするのは、野生動物の足跡(uban)である(写真4)。今日、ライフル銃による狩猟が主流である。ハンターは、ライフル銃を担いで森のなかを歩きまわって、イノシシの足跡を探す。足跡の大きさ、鮮明度、



写真4 イノシシの足跡

向かっている方向などからイノシシの動向を察知し、狩猟戦略を立てる。イノシシの足跡が見当たらない場合には、場所を変えてそれにあたるか、あるいは足跡がどうしても見つからない場合には、シカやヤマアラシなど、足跡が見つかった野生動物に狙いを変えるか、トリやサル類などの樹上や空にいる別の獲物に狙いを変えることがある。プナン人にとって、野生動物の足跡は、狩猟活動の主要な手がかりである。

足跡とは、一般に、足と土で作られる塑像である。二つの表面が接触することによって足跡は作られる。足跡ができるためには、足がなければならぬが、それが残されるためには、足は抜き取られなければならない。本体が離脱して初めて足跡が現れる。そのような足跡は、つねに足跡の主が存在したことを物語る。つまり、その足跡の主がその場所に「不在」だからこそ足跡は存在する。その意味で、足跡は、足が接地していた時間と、足跡が形成され保存されている二重の時間によって存在する。「いまとここ」に存在する足跡は、それ自体静的な存在であるが、それが示すのは、その主が動いていた動態である[港 2000: 184-203; Ingold 2007: 43]。

ここで足跡と訳したプナン語の *uban* は、それだけを意味するのではない、その語は、「かつての恋人」の意味でも用いられる。プナン人のある地域では、「理由」を示す接続詞としても使われる[Jayl 2011: 13]。それらの用法に比して重要なのは、日本語であれば、「痕跡」(あるいは「形跡」)と訳することができる使い方である。

2014年8月、半年ぶりにプナンの地を訪ねた私は、その前月に病死した、そのプナン共同体のリーダーであった、私の「父」の部屋に、その妻である「母」を見舞った。その時、マレーシア連邦政府が4年前に建てた家のうち、父が暮らしていた居室の壁が取り払われて、大金を払って購入した応接用のソファセットが片づけられ、だだっ広い何も無い空間が現れている光景が、一種異様なものとして私の眼に飛び込んできた。父の死に対する妻や子や孫の深い悲しみが大きな渦となって、具体的な行動へと転じているありようを、私は一瞬のうちに感じたことを覚えている。母は私を一瞥すると、恭しく目に涙を浮かべながら、緩やかに握手を求めた。しかし、その後、死んだ夫である父についてだけでなく、自分のことについても何も語ろうとはせず、俯い

て、終始無言であった。3.で述べるように、遺族たちは死者について語るだけでなく、死者の名前さえ口に出すことについて、厳しく禁じられていたからである。

その時、とくに印象深く感じたのは、父の痕跡が跡形もなく消されていたことである。死者が日ごろ使っていた居住空間は解き放たれ、彼の遺品はことごとく処分されていた。ソファークッションは、土葬の直後に庭先で燃やされたのだと聞いた。

プナンはなぜこのような劇的なかたちで近親者の死に向き合うのだろうか。痕跡がもつ存在論的な意義に当たりながら、考えてみたい。まずは、比較的近年に至るまでの森の暮らしのなかで、プナンがいかに死に向き合ってきたのかを取り上げてみよう(写真5)。

1960年代までの森のなかで遊動していた時代のことを知る人たちから聞くと、かつては幾つかの家族が集まって集団を形成し、小屋に住み、一つの炉を共有して、経済活動を行っていた。彼らは、少数の料理・食事道具を共有していた。年長の男のうちの一人が「ビッグマン(lake jaau)」と呼ばれて、共同体のリーダーと



写真5 ある男性の死

された。メンバーのうち男たちは協力して森のなかで、あらゆる野生動物を狩猟し、サゴヤシを植栽し、主食となるサゴ澱粉を産出した。周辺地に食料が乏しくなると、小屋を捨てて、みなで別の場所へと移動した。そうした場所は、獲物たちが集まってくる果実になる花が咲く場所の近くということもあれば、かつて自分たちが植えたサゴヤシが大きくなって澱粉を抽出できる場所のこともあった。

彼らが暮らしの場を変えるのは、食料が乏しくなってきたという理由からだけではなかった。集団の成員のうち誰かが死んだ場合、生き残った者たちはできるだけ速やかにその場所から移動した。人が死ぬと、それが老人であれ幼児であれ、生活の場である小屋の炉の下に死体を棺に入れて、埋葬(tenam)したようである。もとより極めて少ないながら、衣服などの死者の個人所有物もまた一緒に埋葬された。そのあと人びとは立ち去った。

プナン研究者である人類学者・ブロシウスによれば、「死が起きると遺体はできるだけ早く彼らが占有していた小屋の炉の下に埋められ、住まいは取り壊されるか焼き払われ、キャンプは崩れて移動した」[Brosius 1995-6: 200]。この記述は、私の父の死に際して、部屋が解体され、一切の遺品が焼き払われたことを想起させる。ブロシウスによれば、プナンが、死が起きた場所を立ち去るのは、その場所が、死霊が徘徊する危険な場所であると考えられていたからであり、また、その場所が死者の痕跡を感じる場所だったからである。

プナンにとって、痕跡とは「モノあるいは、存在物がなくなったことによって、残された虚ろ

な場所のことである…(中略)…痕跡とはまた、親族の死によって残された、虚ろな場所のことである。それは、例えば、死者が寝ていた小屋の場所のことである」[Brosius 1995-6: 201]。

この文脈では、それ(＝痕跡)は、感情を喚起するとともに、情緒的な意味を帯びた場所である。プナンは、誰かの痕跡を見て引き起こされる痛みについて語ることがある。そうした心痛を回避しようとする欲求が彼らをその場から立ち退かせたのである。[Brosius 1995-6: 200]

要するに、森のなかを遊動していた時代のプナン人は、近親者の死に際して、死が引き起こす心痛を避けるために、死が起きた場所から遠ざかったのである。それは、人による弔いの形式として、故人を葬り、遺骨や遺灰を収める墳墓や、故人の生前の業績を記念して建てられるモニュメント(などの農耕民的なやり方 [Janowski and Jayl 2011])とは、際立った対照をなす。

物質的な足跡と同じように、物質的でもあり、非物質的でもある痕跡とはそれ自体、動きのない静的なものであるが、それは、痕跡を残した主が過去に動いていたことのダイナミズムを想起させる。痕跡の正体とは痕跡の主の動態の不在にほかならない。その意味で、プナン人は、死者の不在を消し去ることに躍起になったのだとは言えまいか。動かなくなった在、いなくなってしまう存在を、つまり、不在を不在化したのである。しかし、そのことは、必ずしも不在をさらに推し進めることにはならない。私の父の死に際して、近親者は、暴力的に死者の遺品を焼き尽くし、死者が生きた空間の形を無に帰し、父自身の痕跡の一切を見えなくした。その手荒な行為の先に、プナン人たちは、逆説的に、かえって、死の事実をくっきりと浮かび上がらせ、死者の在を思念し、強烈に浮かび上がらせているように感じられる。

痕跡を巧みに抹消するならば、不在それ自体が跡形もなく消えて、完全な不在が生み出される。ところが、痕跡を消すやり方が荒々しく暴力的である場合、その不在は完成されるのではなく、逆説的に、在の強烈な記憶が呼び覚まされる。プナンによる死者の弔いとはそうした逆説を孕んだ営みである。死に向き合ったときのプナン人のこうした行動が、*tawai*という感情語彙へと流れ出す。

3. *tawai*

プナンは、慣れ親しんだ人物が残した痕跡を暴力的に抹消しようとする。そのことがかえって、いまでは不在となった人物への哀切を余計に募らせることになる。そうした情動が、*tawai*というプナン語の語彙によって表現されることになる。その語は人に対しても、人以外の存在、とりわけ、森に対しても用いられる。以下では、*tawai*の広がりや、第一に、人間、第二に、非人間という、その語の指示対象に分けて記述考察してみよう。

3-1 人への *tawai*

プナン人のハンター・シパットとともに夜の猟に出かけたときに、彼がかつてイノシシを待ち伏せするために作った、朽ちかけた小屋の痕跡を指さして、「それがこの前の俺たち二人の痕跡 *iteu uban tua saau*だよ」と述べたことがある。シパットは、私が帰国する以前の調査滞在時の我々の経験を懐古したのである。加えて彼は、「俺はおまえのことを思い出して、ここには来ることができなかった *akeu iyeng sukat tuai kiteu menawai kau*」と、爾来その場所を通過すること

を回避していたことを告げた。*menawai*とは*tawai*の動詞表現である。シパットは私が不在の時点で、彼が私とともに泊まった小屋の場所を通過することを意図的に回避していたのである。

忌まわしい出来事や事件などを想起させる場所を避けて通ることは、私たちもよくやる手口かもしれない。相手に対する愛おしい気持ちや、別れ別れになったあとも持続して心痛を感じるときに、思い出の場所を避けるということがある。場所そのものではなく、人に対する情動がそうした行為のベースにある。そうした行動は、逆に、その人物に対する思いをいっそう強く想起させるのではないか。不在を回避すれば、在の残影がいつの間にか忍び込んでくる。その意味で、痕跡を回避することは、それを暴力的に抹消することに通じる。プナン語の*menawai* (*tawai*)とは、そうした感情を表すための表現である。

1年間の現地調査から私が帰国するときのエピソードを取り上げてみたい。私の帰国が近くなると、プナン人たちは、「おまえが帰ってしまうと、思い出してしまう*akeu menawai kau daun kau mulie*」、「泣いてしまう*mage*」、「おまえといっしょにいったキャンプには、もう行くことはできない*akeu iyeng sukat tae lamin tua tae*」などと口々に語りかけてきた。そして、帰国の日の朝、私が立ち上がって荷物を持って歩きはじめると、日ごろほとんど挨拶をしないプナン人たちが、群がって私に握手を求めてきた。彼らは、「よい旅を*jian melakau*」ということばを唱え、そのうち何人かは、「おまえが帰ってしまうと思ってしまう」「泣いてしまう」とつぶやいた。ふと見ると、ある中年の女性が、遠くのほうを見つめながら目を赤く泣きはらしていた。やがて、その涙は堰を切ったように、その付近の女性にも伝播した。それは、泣くというのではなく、歯を喰いしばって、泣くのを必死に堪えているというようなものであった。

到着した車の前の席に乗り込むと、より多くの人たちがやって来て、握手を求めるだけでなく、感情を昂ぶらせ、私の手に額をすりつけたり、左手を強く握りしめたりしてきた。ふと道の脇に並ぶ大勢の人たちの列を見ると、子どもたちも涙が流れないように、必死に堪えている様子が目に入った。そのせいで、その場にいる老若男女のほとんどが悲しげな顔をしていた。そのような情景に深く心を打たれて、私もまた涙を誘われたのである。別れの場面における、このような集合的な感情表出を他に知らない。こうした別れの場面におけるプナン人の情緒を貫いているのもまた、*tawai*である。対象人物の未来の不在が予想されて*tawai*が喚起される。

『東プナン語辞典』には、“*X tawai tong Y*”の文例が紹介されていて、“*X thinks of Y, who (which) is no longer with X, with fondness*”という意味が付けられている[Mackenzie 2007]。*tawai*とは、「Xが、Xのもとにはもはや存在しないY(人およびモノ)について、慈愛を感じて思うこと」である。別の言い方をすれば、*tawai*は、かつて実在していた人が、「いまとここ」に不在であることを、愛おしさや慈しみをもって思い出することである。

「俺は女を思う*akeu menawai redu*」という言い回しがある。「男あるいは女は、かつての恋人あるいは亡くなったが愛すべき人たちをいかに*tawai*するかについて話すかもしれない」[Jayl 2011: 107]。男は、かつてともに過ごした女性や親族のことを思い出す。プナンは、かつて自分のもとにあった愛おしい異性や親族が不在であることに感情を揺さぶられる。その契機は、場合によっては、その人物の痕跡を意図的に回避することかもしれない。痕跡および未来に予想される痕跡によって、つねに*tawai*は喚起されるのだといえよう。

3-2 森への*tawai*

ジャノウスキーとジャイルによれば；

過去にプナンの死者が置き去りにされた(=埋葬された)場所は、プナンによって、*uban* すなわち個人の痕跡であり、その自然景観をつうじて、彼あるいは彼女の人生のなかで、個人によって残された *uban* のうちでも、最後のものであると考えられる。[Janowski and Jayl 2011: 130]

そのため、そうした痕跡は、「一時的な、かすかな印象にすぎないのであるが、世代から世代へと継承されて、記憶の領域に恒久的な影響を及ぼすことになる」[Janowski and Jayl 2011: 121]。森のなかには、そうした痕跡が点在しており、プナン人の感情を揺さぶる。

森のなかには、人の死の痕跡だけがあるのではない。数年前の果実の季節にたくさんの大きなイノシシがしとめられた折に、今から2カ月前に亡くなった父親とともに解体した場所の痕跡、油ヤシ農園でイノシシを待ち伏せして、夜中に一人で寝泊まりをした小屋の痕跡、子どもたちをつれて出かけたときにサカナがたくさん釣れて、川べりで焼いて食べた痕跡などが森のあちこちに見出され、そのときの出来事や思い出が想起される⁴(写真6)。プナンのハンターたちは、狩猟小屋を作った場所、塩なめ場、ヌタ場、吹き矢の矢毒を得るために叩かれた木などのことを、その場所で経験した出来事や事件とともによく覚えている。そして、そうした場所の近くを通過するたびに、彼らの感情は昂ぶり、揺さぶられるのである [Janowski and Jayl 2011: 129]。

プナンは、森に痕跡を残す。それは物質的なものである場合もあるが、荒々しい森の繁茂力によって、跡形は時間とともに概ね消え失せる。その意味で、森の植物相の繁茂は、プナン人の死に際しての遺品の暴力的な破壊に照応する。非物質的なレベルに昇華された痕跡に対して、プナン人は深い愛着を感じる。森にはそうした数多くの痕跡が堆積されて、想いは増強されてゆく。森は、プナンにとって、強い感情の磁場であり、彼らにとっては、一時的にせよ、森から遠く離れて暮らすことなどありえない。

ブラガ川のプナンの若い女性たちは、1980年代半ばに、ブラガ川上流に設立された小学校に赴任してきた焼畑稲作民の教師や木材伐採キャンプで商店を営む華人などと深い仲になり、そのうちの数人が出産した。子をもうけたプナンの女たちは、男たちがそこを離れるとき、みな出生地に留まって子育てすることを選択した。また、ブラガ川上流のプナンの子どもたちは、大人が森のなかに寝泊まりして狩猟するのについて行くことを好み、小学校で学業を続けて卒業することが稀であるだけでなく、大人になっても森から離れることを嫌がって、都市や他の場所に賃金稼ぎなどに出かけることはない。こうした事実は、プナンが、森のなかの自然の景観や自然の事物とのあいだで情緒的な深い絆を育んでおり、そのことからたやすく逃れることができない



写真6 大きなイノシシ

いことを示している。愛しい「人」よりも「森」のほうが、*tawai*の対象になりうる(写真7)。

この点に関して、ブナン人の景観認識について論じたジャイルの論考のなかに掲げられている、一人でふらっと森のなかに入って、2日後に崖から落ちて倒れているところを発見された80歳を越え



写真7 ある川の風景

たブナン人男性のエピソードが示唆に富んでいる。老人は、年老いているのになぜ一人でそんなところに出かけて行ったのかと尋ねられて、「私はその山に素晴らしい記憶があって、思いはいつもそこにある」と答えたという。ジャイルによれば、老人は6歳頃に、その辺りで暮らしていたときに、不注意から爪先の爪を失ってしまい、年長者からそのやんちゃをこっぴどく叱られたことがあったが、その出来事の記憶が今ではその山と周辺地への深い愛着となっているのだという [Jayl 2011: 100-1]。そうした森の景観への感情を示すために用いられるのが、*tawai*という語彙である。ジャイルによれば；

*tawai*とは、景観に対するノスタルジア、愛着と憧れ、その総体、および、重要なものであれ取るに足らないものであれ、そこで起きた出来事の、集団活動の、食料が豊富にあったりなかったり、狩猟が成功したりそうでなかったり、哀しい時および楽しい時などがある、日常の暮らしの記憶についての言い回しである。[Jayl 2011: 100]

それは、周囲の景観に偏った情動語彙としてまとめられる。

木材会社およびその労働者たちは、土地に対する *tawai*がないのだと、ジャイルは述べている。彼らは、欲しい物、すなわち、木材を手に入れると、その場所に対する何の感情ももたずに、そこを離れてゆく。他方で、ブナンの森の景観への情緒は、口頭伝承のなかで、世代から世代へと伝えられてゆくという点で、周囲の景観は、ブナンにとっては、それは生活の資源以上のものである。それは、過去と現在、現在と未来をつなぐ [Jayl 2011: 101]。

こうしたブナン人と森の景観との関係は、野田研一が、ネイチャーライティングを取り上げて論じている、人間と自然の交感に結びつく。

たとえばテレビドラマ。たとえば映画。そこで演ぜられる劇が通俗的で凡庸であればあるほど、〈交感〉は大手を振って歩いている。主人公の激情を代理表現するかのような突然の嵐、殺人の場面に介入する雷鳴や稲光、哀切な感情を何げなく支えるさまざまな自然の表情をとらえた映像。これらはいささか常套に堕しているとはいえ、いずれも効果とい

う観点から応用された〈交感〉という出来事の様態に違いない。そこには一つの素朴な信仰がほとんど無自覚なたちで、ただの技法のようなものとして表出されているといつてよい。〈自然〉は人間の心情や感情の状態に対応している、という〈交感〉をめぐる信仰である。[野田 2003: 61]

人と周囲の自然のあいだに対応関係を読み取る思想を動かす原理を交感と呼んだ野田に倣って[野田 2003: 190]、森のなかの出来事の記憶が人びとの心の奥深くに棲みついて、人の感情を揺さぶり、行動を規定するありさまを、プナン人における人と森の交感と呼ぶことができるのではないだろうか。それは、「人間と自然のあいだで何らかの関係づけの意識が働く状態、もしくは対応関係が存在する状態」[野田 2007: 30]としての交感の思考の一つである⁵。プナンは森と一体化しており⁶、他者としての森と自己との区分けをはっきりとさせていないのだと言い換えてもいいだろう。森の景観のなかの痕跡が見せるさまざまな表情こそが、プナン人の感情を揺さぶるのだとすれば、本来的には、森が主語であるべきなのかもしれないが、プナン人は、*tawai*という語を用いて、頻繁に自らの情動を語る。

このような〈交感〉に貫かれた森とは、プナンにとっていかなるものなのだろうか。同じボルネオ島に住む焼畑稲作イバンにとっての森について書かれた内堀の見方が示唆的である。

人間の文化は自然をいつも改変するとは限らないが、つねに自然を意味体系のなかに位置づけ、人間にとって意義ある存在としての自然のイメージをつくり出すことになる。人間が働きかけるのは、こうした文化的意味を付加された自然、象徴的な価値としての自然である。いいかえれば、人間の生活を取り囲む生態系自体が、「文化＝生態」という統一体としてなりたっているのである。[内堀 1996: 102]

プナンにとっても、森とは、さまざまな痕跡が残され、人とのあいだで交感が行われる場として、「文化的意味を付加された自然、象徴的な価値としての自然」にほかならない⁷。しかし、ここで描き出したエピソードに関して、プナンが、人間の側から一方的に、自然の事物と景観に対して情緒的な絆を抱いていると理解することには慎重でなければならない。プナンは、感情をもち思考する主体としての人間が、客体である森に対して強い情緒的な思い入れを抱くというふうには考えていないように思われるからである。

自然の価値や意味は、つねに、自然を、そのように感受する主体の側にあり、意味や価値は主体によって与えられるものであると捉える考え方は、人間だけが精神をもち思考する主体であり、自然を、人間が思考し行為する対象としての客体であるとする、西洋の二元論思考に基づいて、プナン人と森との関係を捉えることになる[河野 2008: iii]。プナンは、自然の事物や景観とのあいだで、共振的に交感していると捉えるほうが、プナン人自身の感じ方により近い⁸。

ここで見たように、*tawai*は人に対して用いられるだけではない。それはまた、森の景観に対しても用いられる。言い換えると、その語の対象は、人だけではなく、森のなかのトリや動物の鳴き方、川のせせらぎ音、熟した果実が発する濃厚な匂いなどを介して、自然の事物や景観などにまで及んでいる。*tawai*は、人を含むあらゆる存在に対する感情語彙なのである⁹。

プナン人にとって、感情を揺さぶったり乱したりするのは、感情をもつ人間だけではない。感情を喚起する存在は、人間だけではなく、動物や自然の事物や景観などの人間以外の存在物にまで広がっている。「*tawai*は、集団および個人を景観へと結びつける」[Jayl 2011:100]。人間の人

間に対する情緒が、人間以外の自然にまで波及して拡大されているのではない。プナンは、植物の繁茂によって消えてしまったイメージのなかの痕跡を含めて森の景觀に揺さぶられる。そこには、人間だけが思考し感情をもち、それ以外の非人間には思考や感情を認めないか、あるいは、それらが不足していると見る思考のあり方とは異なる捉え方が含まれている。

4. *ngeluin*

プナンは、消え去ってしまったもの、すなわち、「いまとここ」には存在しないが、かつて実在した存在に対しては、それが人間であろうと非人間的な存在であろうと、すでに見たように、特有のやり方で思い出すだけでなく、加えて、控えめで、慎重な表現を与える場合がある。プナン人にとっては、消え去った存在を、堂々とその本当の名前で言い表すことは衝撃的すぎる。そうした控えめで慎重な表現は、*ngeluin*という語で表される。ここで取り上げるのは、もう一つの存在論的な語彙としての *ngeluin* である。

4-1 死者に対する *ngeluin*

あるプナン人の男性は、*ngeluin*とは、「大きな邸宅に住んでいるのだけれども、小さな家に住んでいるということ」、さらには、「獲物が大きいにもかかわらず、小さかったということ」であると説明してくれた。後者の表現は、イノシシが獲れて消費してしまったあとで、その経緯を第三者に語る日々の会話のなかでよく聞かれる。*ngeluin*とは、控えめに、慎重に表現することである¹⁰。

プナンは、死んだ親族の名前を口にしてはならないという。ブロシウスによれば、死者は、死んで埋められた場所にあった川の名を用いて呼ばれる（写真 8）。ウテン川の側に住んでいたときに死んだ男は、「ウテンの男 *Lake Uten*」と呼ばれる [Brosius 1986: 175]。私の調査地であるブラガ川のプナン人は、死者を、葬儀で死体を納めるために作られた棺の素材である樹木の名前を用いて呼ぶことがある。死者は、「ドゥリアンの木の男 (*lake nyaun*)」、「赤い沙羅の木の女 (*redu keranga*)」などと言及される [奥野 2012a]。死んだ私の父は、「マレンの男 (*lake Maren*)」と呼ばれていた。長らく共同体のリーダーであったため、近隣のカヤン人の「貴族 (*Maren*)」を冠して呼ばれたのである。

そうした *ngeluin* 的な表現は、本当の名前を直接発するのではなく、別の言い方によって、緩やかに仄めかす程度で対象を指示する。それは、対象に対する控えめな

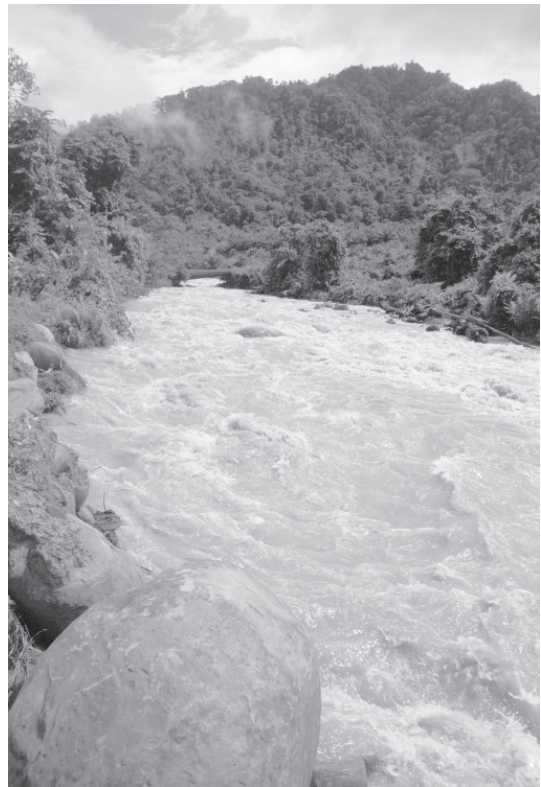


写真 8 氾濫する川

態度を示している。不在となった人物に対して、慎み深くあることが求められる。それは、「緩叙法」表現の一種である。緩叙法とは、ある事柄を弱めたり緩めたりして表現したり、あるいは、積極的に肯定しないで表現することである。ところが、緩叙的表現は、そうした表現が覆い隠している「積極的な肯定」に力と重みを与えてしまう[佐藤 1992: 285-316]。緩叙法によってある事柄が弱められ、緩められて表現されることを通じて、その事柄の強弱が浮かび上がる。それに照らせば、*ngeluin*を介して、死という強烈な事実が覆い隠されるかに見えるが、その表現を通じてかえって、死の前の生の事実が対比的に浮き彫りにされる。かつて実在していた親族が不在であるという事実が、緩叙法によってまざまざと遺族に突きつけられるのである。控えめな、慎み深い表現を用いて死者を呼ぶことで、プナン人は、親族の不在に対する思いをよりいっそう深める。このことは、死者の痕跡を暴力的に消すことによって却って生前の在を浮かび上がらせるやり方に通じるのではないだろうか。

4.2 動物に対する*ngeluin*

ところで、*ngeluin*を介して、控えめな慎み深い表現がなされるものとして、際立っているのが、動物の種名の言い換えの習慣である。プナン研究者である民族音楽学者・ト田隆嗣は述べている。

動物はみな魂(ブルウン *beruwen*)をもち、それに加えてなんらかの霊(バルイ *baley*)もその身体に宿っていることが多いとされる。こうした靈魂は人間に殺されることによって天界(ラギット *langit*)に移行できない可能性を秘めている。そこでプナンの人びとは、極力そうした可能性を排除するため、動物を殺した日、およびその肉がまだ残っているあいだは、その動物の本来の名前を口にしない。死者の名前もそうだが、子どもたちはしばしば動物の本来の名前をしゃべってしまう。そんなときは近くにいる大人が、すぐにその子を家の隅か屋外なら木の疎らな開けたところまで連れてゆき、喪中ことばを耳元でささやいて教えるのである。[ト田 1996: 66 (下線は筆者による)]

狩猟でしとめられた動物は、「喪中ことば」、すなわち *ngeluin*を用いて、名前を換えて呼ばなければならない。例を挙げれば、*mabui* (イノシシ) は *besuruk* に、*payau* (シカ) は *lage* に、*buang* (マレーグマ) は *pengah* に、*kuyat* (カニクイザル) は *lurau* に、*kelavet* (ミューラーテナガザル) は *itak* に、*bangat* (ホースリーフモンキー) は *nyakit* に、*belengang* (シワコブサイチョウ) は、「目が赤い」という意味の *bale ateng* に、*tevaun* (オナガサイチョウ) は「頭が重い」という意味の *baat uhun* に、*kelasi* (赤毛リーフモンキー) は「赤い動物」という意味の *kaan bale* に言い換えなければならない。

こうした動物の種名の言い換えは、東南アジア民族誌学において、「雷複合(thunder complex)」と呼ばれてきた観念と実践に関わっている[奥野 2010]。それは、ボルネオ島、マレー半島、東インドネシア一帯で広く行われている。言語学者・ロバート・ブラストによれば、それは、「ある違反、とりわけ動物に対する違反行為が、天候の異変をもたらす」[Blust 1981: 294] という考えである¹¹。殺害後に動物の(本当の)名前を呼ぶことが違反にあたる。殺された動物を名指すのであれば、*ngeluin*表現を用いなければならないとされる。

プナンによれば、動物に対する人の「まちがったふるまい(*penyalah*)」が、雷雨や大雨、洪水などの天候の激変を引き起こす。動物の名前を(まちがって)呼んだり、動物の醜さを嘲笑したりすることを含む、人のまちがったふるまいに怒った動物(の魂)が天空へと駆け上がり、雷の

カミにその怒りを届けると、雷のカミは怒って雷鳴をとどろかせ、雷雨や大水を引き起こすと考えられている（写真9）。そうした制御不能な天候の激変に対しては、それが起きた時点でそれを鎮めるための儀礼が行われ、また、人の粗野な動物の扱いがその原因であると考えられるため、動物の扱いに対してはつねに慎重



写真9 天候の異変

でなければならないとされる。そうした「雷複合」との関わりにおいて、しとめられた動物（の魂）の機嫌を損ねないように、獲物の種名が別のものに換えなければならないとされてきたのである。

これに対して、ここで考えてみたいのは、こうした動物の「別名 *ngaran dua*」の習慣に対するもう一つの解釈の可能性についてである。動物の別名の習慣は、ト田も述べているように、それは、プナンにとっては、動物に対する控えめな慎重深い表現でもある。動物に対する「控えめな名前 *ngaran ngeluin*」ともいわれる。それらは、かつて実在した生き物や事物に対する控えめで、慎重深い表現である。問いは、なぜしとめられた動物にまで、控えめで、慎重深い表現が与えられるのかという点である。

動物に対して、控えめな名前を付け換えることで行われるのは、（人間の）死者に対する控えめで、慎重深い態度と同じ態度ではないだろうか。動物の種名を別名に置き換える習慣は、死者のように、名前を発することを控え、必要があれば死んだ場所や棺に用いられた樹木の名で仄めかすのではない。この動物にはこれ、あの動物にはそれというように、規則的に名前が割り振られるものの、それらの名前のなかにもまた、生命ある動物の死、すなわち不在が語りこまれている。しとめられた動物の殺害後に、不在となった動物を別の名で呼ぶことによって、プナンは殺害された動物に対して控えめで、慎重深くあろうとする。それは、プナンにとって、人間と動物とはそれほど大きな違いがないと考えられていることに関わっている。

プナン人にとっては、動物は自らの意識・意思をもち、告げ口をするような「主体的な」存在なのである。

一つのエピソードを取り上げてみたい。夜中に狩猟キャンプでまどろんでいるときに突風が吹き、雷鳴がとどろき、大粒の雨が降り出したことがある。一人の男が、頭髮の一部をむしり取り、それを燃えさしの木片に押しあててから、それを外に向かって放り投げた上で、激しくなる雷雨のなかに立って、雷のカミと稲光のカミに向かって、以下のように唱えた。

雷のカミよ、稲光のカミよ。おれはあんた、雷のカミと稲光のカミと話している。嵐を起

こすのは、ブタオザルのせい。雷のカミよ、稲光のカミよ、嵐を起こすのを止めておくれ。嵐を起こすのは、ブラウン（*Berayung*）がブタオザルの写真を撮影したから。ドム（*Dom*）とラセン（*Lasen*）がそれを笑って、そのことがあんたの気に障って嵐を起こしたんだ。おれはあんたのために髪の毛を燃やした。雷のカミよ、稲光のカミよ、止めておくれ！¹²

しばらくすると、強風と雨はしだいに収まった。唱え言をした男に尋ねると、その天候の激変は、昼間の狩猟でしとめられてキャンプに持ち帰られたブタオザルを私（プナン名ブラウン）が写真撮影しようとしたときに、ドムとラセンが親切心からポーズをとらせたことによって、ブタオザルをなぶりものにしたことによって原因があると彼は推論したのである（写真 10）。雷鳴と雨を止めるために、その後、男は祈願文を唱えた。狩猟でしとめられた動物は、その名前が変えられなければならないし、粗野な扱いをしてはならない。死んだ動物、動物の不在に対してもまた、*ngeluin*であるべきだとされる。そうしなければ、動物たちは怒って、天界のカミに告げ口をする。

そうしなければ、動物はなぜ不快に感じたり怒ったりするのかという私の質問に対して、あるプナン人は、動物たちも人間と同じだからだと述べたことがある。人が気安く名前を呼ばれたら気分を害するのと同じように、動物もまた名前を呼ばれたら機嫌を損なう。

怒った動物は、天空へと駆け上がるのだという。プロシウスによれば、人が嘲弄することによって怒るのは、動物の魂である [Brosius 1992: 400]。私のインタビューでは、「動物の魂」であると、はっきり述べるプナンはいなかった。彼らは、動物が怒って、その魂が天界へと駆け上がって、天界のカミに告げ口をするのだと説明した。

そもそもプナンにとって、人間と動物は、一方が主体で他方が客体、一方が文化で他方が自然として、截然と切り分けられるような別々の存在ではない。両者ともに、同じような内臓器官をもつ身体をもつ一方で、魂をもち、「考え（*fikin*）」「感じる（*rasa/tegen*）」主体的存在である。その点から眺めれば、プナンにとって、殺された動物に対する人間の態度が、不在となった死者に対する人間の態度に似ていることの意味が見えてくる。プナンは、「いまとここ」には存在しないが、かつて実在した動物に対してもまた、人間に対して行うやり方の延長線上に、控えめで、慎重深くあらうと努めてきた。在から不在となった存在に対して、控えめな態度を表明することばの対象もまた、人間だけでなく動物にまで広がっている。そのような考え方に重なるように、動物は、人の粗野なふるまいに対して怒りを顕わにし、告げ口をするとさえ、プナン人は考えているのである。そこでは、動物もまた人間と同じように主体的存在である。

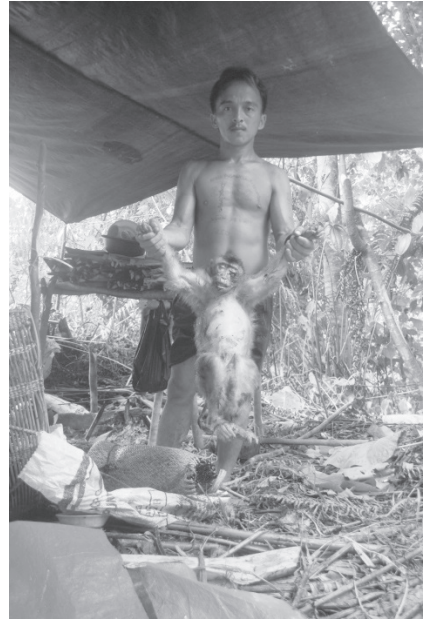


写真 10 ドムとブタオザル

5. 森、動物、人間

控えめで、慎重深い表現が用いられるのは、死んだ人間に対してだけではなく、死んだ動物に

対してもであった。そのことは、プナンにとって、動物と人間のあいだにははっきりとした境界があるのではなく、それらは互いに緩やかにつながり合っていることに関わっている。そうした控えめで、慎み深い表現が用いられることの土台にあるのは、対象の不在の時点から過去の在を愛おしく切なく思うという、プナン人のもつ情動であった。不在の時点から過去の在を深く思うことは、そのやり方に違いはあるものの、*tawai* という表現を通じて、人だけでなく自然の事物や景観に対しても行われていた。人と森とのあいだの交感、森のなかの数々の痕跡によって養分を与えられていたのである¹³。

プナン人は「森のなかでは人間も動物も同じだ *kelunan kaan pekuak tong tana*」とよくいう。この言い回しを手がかりとして、最後の章では、人間を含む動物と森との関係に照らして、プナンにとっての人間と動物、さらには、森、人間、動物について考えてみたい。プナンにとっての森は、池澤夏樹が「樹木論」のなかで描き出す自然に近い。

人は身勝手だから、地表の光景というと、まず自分たち人間が君臨し、その周囲を動物たちが走りまわり、もっと周辺部に木が二、三本立っているという図を思いうかべる。しかし、実際には主役は木の方だ。木は長い長い歳月を越えて延々と地上に立って生きつづける。地面の中に根を張って空中に枝を伸ばすのと同じように、木は遠い過去という時代に根を張って空中に枝を伸ばすのと同じように、木は遠い過去という時代に根を張って、ずっと先の未来の方に枝を伸ばしている。それに比べれば、動物たちはその隙間を縫ってうろろしているばかり、植物界を造りあげた神が残った材料でちょっと遊んでみただけといった、ごく軽い存在でしかない。木を見たとき、木に倚った時、木々のあいだに立った時にわれわれが感じる安心感の最も根源的な理由はそこにある。[池澤 1992: 284]

森のなかで、熱帯の暑熱を遮断する高い木々に囲まれて、その悠久なる時間性に身を委ねるとき、プナンもまた深い安堵を感じる(写真 11)。森には、自らの記憶のなかに焼き付けられたさまざまな経験があちこちに痕跡として残っている。「狩る」と「狩られる」という人間と動物の関係もまた、具体的な経験や数々の痕跡とともに、プナンの森をめぐる追憶のなかに滔々と流れ込んでいる。そうした懐の深い森のなかで



写真 11 熱帯雨林

は、人間は動物とともに、そこで生かされているちっぽけな存在にすぎない。

さらに、池澤によれば、樹木は、

皮膚という不透性の膜を張らない。肩をこわばらせない。シルエットで見れば木は一定の空間を占めているように見えるが、しかしそこには風が通り、雨が降りこみ、陽の光が射すのだ。枝に囲まれた空間はなかば木に属しながらもまた外部としての資格も失わず、そのままゆるやかに外の世界へとつながっている。彼らはその空間への他者の進入を拒みも恐れもしない。枝の上をリスが走りまわり、クマゲラが巣を作り、蔦がからまり、ヘビが這い、枝から枝へサルが渡り、ムササビが発信基地にするのをむしろ歓迎する。[池澤 1992: 278]

透過性に貫かれ、宇宙と一体化する樹木に対して、動物の身体は一定の空間を皮膚で囲み、その内部を自分の領域として宣言することで成立している。動物は、おびえて身体という砦にこもっているようなものだと、池澤は述べる。プナンを感じる森と人間や動物は、池澤が説く樹木と動物の違いに近い。プナンの言い方では、「森/植物は、それ自体で生きている (*merip petiken*)」[Okuno 2012: 60]¹⁴。

プナンにとって、人間と動物は、皮膚膜の内側に自らの領域を抱え込み、ともに、他の存在を食べて栄養を摂取することを運命づけられた存在である。樹木を含む森というより大きな環境のなかに位置づけるならば、人間と動物は、同じような身体構造を持ち合わせている。加えて、人間と動物は考え感じる、ともに魂をもつ主体的な存在である。裏返して述べれば、人間は、動物とともに、皮膚の内側にある臓器や魂に基づいて、外部を隔てる同じような存在である。

プナンは、人間と動物をともに、痕跡や足跡を残し、そのことによって人の情動を掻き立て

る森のなかに位置づけて捉えようとする。その点において、人間だけが主体なのではなく、動物もまた主体であり、さらには、その延長線上で、樹木や植物などを含めて、自然のなかの景観や事物などもまた、人間や動物が倚りかかっても動じることのない、資源として利用してもまたたく間に繁茂して滅びることのない存在物だと考えている(写真12)。



写真 12 狩猟者と森

本稿の冒頭で示したように、動物が人の生き方の範を垂れるだけでなく、森もまた人に生きる術を教えてくれる。プナンの起源神話では、地上に大洪水が起きたのちに、ひと組の兄と妹が生き残った¹⁵。二人は、これからどのようにして生きていくかについて、途方に暮れた。

(M.3.) あるとき大風が吹いて木々が揺れ、その後、しばらくすると、あちこちに新たな木が生えてきた。木々が揺れることで、新たな生命が生み出されることを知った兄と妹

は、木々が揺れるのをまねてセックスし、子どもをつくった。その後、大風に揺れる木々のように揺れて、プナンの子孫は、どんどんと増えていった。

兄と妹が、木々が揺れたあとに、木が生えてくるのを見知って、揺れをまねたのが、セックスの起源であるとされる。そこには、風が吹いて、種が飛び散り、地面に落ちて、そこからやがて新たな生命が誕生するのと同じように、セックスが、生をつないでいくための原初の行為である、という考え方が示されている。そのやり方を、森の木々が教えてくれたのである。動物だけでなく森もまた人に指南する大きな存在なのである。

最後に、本稿で取り上げた非人間な主体のテーマを南米先住民社会のなかに見いだし、その後の人類学の議論をリードしてきた、エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロを取り上げてみたい。ヴィヴェイロス・デ・カストロによれば、「文化とは霊魂の現代の名前である (Culture is the modern name of Spirit)」[Viveiros de Castro 1998: 474] と述べる。このことの含意は複雑であるが、ここでは、本稿での議論に引きつけて述べてみたい。

かつては、霊魂が人にも動物にもそのほかのすべての存在にもあった。つまり、かつては、人間と非人間のあいだでは、霊魂＝文化が共有され、どの存在にも霊魂＝文化がある一方で、それぞれの存在において、自然、つまり身体やその身にまもっているものが多様であるとする「多自然主義 (multi-naturalism)」が支配的であった。それに対して、現代世界では、自然はどこでも同じであり、文化こそが多様であるとする、つまり、霊魂をもつ存在もいたりもたない存在もいたりするという、「多文化主義 (multi-culturalism)」の考え方が広がっている。そこでは、霊魂をもつ人間とそれ以外の非人間が切り分けられることになる。

プナンは、人だけを主体とするのではない、多自然主義の世界を生きているのだといえよう。本稿では、プナン語の存在論的な三つの語彙 (“*uban*”、“*tawai*”、“*ngeluin*”) を取り上げて (「多文化主義的に」) 検討した先に、我々は多自然主義に出会うことになった。

註

- 1 プナンにおける現地調査は、2006年4月～2007年3月までの約1年間で皮切りとして、2007年8月から2014年8月に至るまで、夏季休暇および春季休暇期間を利用して、短期調査(1週間～3週間)を14回行っている。
- 2 本稿でいう「存在論」とは、人類学の議論におけるそのことである。内堀と山下は、「ある文化のもとで生きる人びとの意味連関は、「身の回りの世界」として対象化されている。それが行動環境である。人だけでなく、さまざまな具体的な存在者が行動環境を組織する仕方は、存在論とも呼ばれる」[内堀・山下 1986: 29] と述べている。
- 3 ここでいう「在」とは、ハイデガーのいう「事実存在 (へがある)」のことである [木田 2004]。
- 4 ジャノウスキーらによれば、「プナンは、人生および景観を通り過ぎるときに、*uban*あるいは『個人的な痕跡』を残すのだと考えている。それは、個人が生きて、サゴ植物とモロン関係を結び、出産し、死んでいった場所である」[Janowski and Jayl 2011: 124]。
- 5 私は、ボルネオ島の熱帯林とプナン人の関係に接近して、プナンの森との情緒的な関係には、人と森という区分けがあるのではない交感が成り立っていることを指摘したことがある [奥野 2012b]。
- 6 野田は、「交感とは、一体化 (幻想) ではなく、自他の差異、区分を前提とする『視点』の二重化と考えられる」[野田 2014: 4] と述べて、他者に変身することと、変身した他者から自己へと戻るという二重のパスベクティブのなかに交感の本質を見ている。人と人以外の存在の一体化について考える上で、非常に示唆的である。

- 7 「文化化された熱帯林 (Cultured Rainforest)」という考え方がある。その考えによれば、「熱帯林は原初の環境であるとふつう想像される…(中略)…が、人間は熱帯林の生態学・生命溢れる動態的な要素である」[Barker, Barton et al. 2008: 122]。森の一部であった人間を含む森と人間の関係が描かれなければならない。
- 8 それは、エドゥアルド・コーン (Eduardo Kohn) が、『森は考える』[コーン 近刊予定]のなかで、「森が考える」という言い回しを、エクアドルのルナ人がそのように考えている点を強調するためではなく、人間を他の世界から切り離して例外的な存在と捉える見方を批判し、人間と非人間との関係の理解に供するために用いるのだとする「人間的なものを超えた人類学」という人類学の新しい流れに通じる。
- 9 プナンが病気で都市の病院に入院したり、入院する家族に付き添ったりして、幾日も森から離れざるをえなくなったときに、「俺は森のことを思う *akeu menawai tong tana*」という言い回しをすることがある。そうした表現によって、彼らは、慣れ親しんできた自然の景観や自然の事物が不在であることを、深い愛着とともに語る。外地から来た男たちの子を産んだ女性たちが出生地を離れることができなかったのは、自らの周囲に森が不在になることを深く思ったからである。また、シバットが感応したのは、朽ちかけた小屋の痕跡という森のなかの事物であった。その意味で、プナンにとって、*tawai*の対象として、人間と自然の景観や事物は、同格の存在として立ち現われる。
- 10 プナン研究者であり、民族音楽学者であるト田隆嗣は、*ngeluin*を「ごまかす。事実よりも控えめに話す」[ト田 1996: 63]と訳出している。彼は、*phiah ngeluin* (控えめ言葉)のことを、「喪中ことば」と訳出しているが、主に死という不在との関わりで発せられることが多いが、必ずしも死に関係しない場合もある。
- 11 人類学者・グレゴリー・フォースによれば、「雷複合は、禁止事項—とりわけ、動物、あるいは特定の動物を怒らせると考えられるふるまい、およびとくに動物の物まねを含む行動(たとえば、動物に衣服を着せること)—が嵐を招くことになり、そのため、そうした粗野なふるまいをした者たちが、大水や稲妻、あるいは石化によって罰せられることになるだろうという考え方である」[Forth 1989:89]。
- 12 原文は以下のとおりである。*Baley Gau, baley Lengedeu. Akeu pani ngan kuuk baley Gau, baley Lengedeu. Ia maneu liwen anah medok ineh. Mau kuuk liwen mau kuuk pengewak baley Gau baley Lengedeu. Ia maneu liwen Berayung gamban medok. Dom Lasen mala ineh maneu kuuk seli liwen. Pengah akeu menye bok mena kau baley Gau, baley Lengedeu. Mau kela baley Gau, baley Lengedeu.*
- 13 プナンにとって、森とは、自然の景観や自然の事物や人間、動物を含む生き物などの諸存在が一体となって生み出す高い情緒性を帯びた空間である。ブロシウスがいうように、「個人の一代記は、生きていくにせよ死んでしまっているにせよ、景観のなかに書き込まれている」[Brosius 2001: 123]。
- 14 そのことを、人類学者・竹村真一もまた、ゲーテ流の形態学を継承する三木成夫を援用しながら、宇宙のなかの部分として、連続的・転生的に自己を展開することを本性とする植物と、「個体」というまとまりとして環境から相対的に自立して存在することを運命づけられた動物の対比として整理している[竹村 2004: 51]。
- 15 この神話の前段は、以下のとおりである。遠い昔、人間がある川の上流に出現した。その後、人間は、川の兩岸に籐のロープを渡して、その川を渡ろうとした。のちのプナン人の祖先たちは、それを渡り切って、対岸の密林のなかで暮らすことになった。渡るときに川に落ちて、下流まで流れていった人たちは、河口に町を築いて、町の住民になったという。密林で暮らすようになったプナン人の祖先たちは、やがて諍いをして、殺し合いに明け暮れるようになり、その結果、一組の兄と妹だけが残った。

引用文献

- Barker, G, Huw Barton et al. (2018). The Cultured Rainforest Project: The First(2007) Field Season. *Sarawak Museum Journal*. 86: 121-190.
- Blust, Robert (1981). Linguistic Evidence for Some Early Austronesian Taboos. *American Anthropologist*. 83: 285-319.
- Brosius, Peter (1986). River, Forest and Mountain: The Penan Gang Landscape, *Sarawak Museum Journal*. 57: 173-84.
- Brosius, Peter (1992). *The Axiological Presence of Death: Penan Geng Death-Names (Volumes 1 and 2)*. PhD dissertation, Department of Anthropology, the University of Michigan, Ann Arbor.
- Brosius, Peter (1996). Father Dead, Mother Dead: Bereavement and Fictive Death in Penan Geng Society, *Omega*. 32(3): 197-226.

- Brosius, Peter (2001). Local Knowledge, Global Claims: on the Significance of Indigenous Ecologies in Sarawak, East Malaysia. In John A. Grim (ed.) *Indigenous Traditions and Ecology: the Interbeing of Cosmology and Community*. pp.125-157. Harvard Divinity School.
- Forth, Gregory (1989). Animals, Witches, and Wind: Eastern Indonesian Variations on the “Thunder Complex”, *Anthropos*. 84: 89-106.
- 池澤夏樹 (1996). 『母なる自然のおっぱい』新潮文庫.
- Ingold, Tim (2007). *Lines: A Brief History*. Routledge.
- Janowski, Monica and Jayl Langub (2011). Footprints and Marks in the Forest: the Penan and the Kelabit of Borneo. In *Why cultivate?: Anthropological Approaches to Foraging-Farming in Southeast Asia*. Graeme Barker and Monica Janowski (eds.), pp.121-132. McDonald Institute.
- Jayl Langub (2009). Failed Hunting Trip, Lightning, Thunder, and Epidemic. Paper Presented at the Seminar on “the Perceptions of Natural Disasters among the Peoples of Sarawak,” IEAS, UNIMAS.
- Jayl Langub (2011). Making Sense of the Landscape: Eastern Penan Perspectives. *Sarawak Museum Journal*. 90: 78-110.
- 木田元 (2004). 『哲学と反哲学』岩波現代文庫.
- コーン、エドゥアルド (近刊予定). 『森は考える：人間的なるものを越えた人類学』奥野克巳ほか訳、亜紀書房.
- 河野哲也・染谷昌義・齋藤暢人編著 (2008). 『環境のオントロジー』春秋社.
- Mackenzie, Ian (2007). *Dictionary of Eastern Penan*.
- 港千尋 (2000). 『自然 まだ見ぬ記憶へ』NTT出版.
- 奥野克巳 (2010). 「ボルネオ島プナンの『雷複合』の民族誌：動物と人間の近接の禁止とその関係性」中野麻衣子+深田淳太郎共編『人＝間の人類学』pp.125-42. はる書房.
- 奥野克巳 (2012a). 「名前と存在——ボルネオ島プナンにおける人、神霊、動物」『文化人類学』76-4: 417-38.
- 奥野克巳 (2012b). 「森との交感——プナンにおける人と自然——」日本文化人類学会第46回研究大会・分科会口頭発表「熱帯林と社会——サラワク民族誌研究の可能性」(広島大学).
- Okuno, Katsumi (2012). Natural Disaster, Men and Animals among the Penan: Beyond “Thunder Complex.” 『マレーシア研究』1: 59-72、日本マレーシア研究会.
- 野田研一 (2003). 『交感と表象：ネイチャーライティングとは何か』松柏社.
- 野田研一 (2007). 『自然を感じるころ——ネイチャーライティング入門——』ちくまプリマー新書.
- 野田研一 (2014). 「交感論を考えるための一プロセス」異文化コミュニケーション研究2口頭発表.
- 佐藤信夫 (1992). 『レトリック感覚』講談社学術文庫.
- ト田隆嗣 (1996). 『声の力：ボルネオ島プナンのうたと出すことの美学』弘文堂.
- SUHAKAM (2007). *SUHAKAM's Report on Penan in Ulu Belaga: Right to Land and Socio-Economic Development*.
- 竹村真一 (2004). 『宇宙樹』慶応義塾大学出版会.
- 内堀基光 (1996). 『森の食べ方』東京大学出版会.
- 内堀基光・山下晋司 (1986). 『死の人類学』弘文堂.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s. 4(3): 469-88.