

風車祭人形考

—— 沖縄における寿齢儀礼カジマヤーの現代的意義 ——

前 西 一 馬

We count days and days count.¹ —ハンス・ヨナス

はじめに

人々の顔にマスクが張り付く光景が珍しくなくなった。それは本来匿名性を帯びる一種の仮面の役割を果たすことになるのだが、あまりにもコロナ禍の日常に溶け込む意匠と成り果てたため、その人類学的側面に気づく場面は少ない。マスクをとった保育者の顔をまじまじと見つめた3歳児がつぶやく。「先生、歯がいっぱい」。保育者がマスクを直しながら「何のことかしら」と尋ねるともう一度はっきりと目を丸くしてその幼子が発話する。「先生、歯がいっぱい」。「胸突く園児の声」とタイトルがつけられたこの投稿記事²に、一瞬身が竦む。幼子のことばが、見ることの本当の意味を教えてくれる。あたかもトカゲの肌を見るように、植物の発芽を見つめるように、そして何かの死すらも同じような感覚で見つめるだろうと思わせるようなどこか厳しい視線で、こどもは世界を見ている。人はマスクをしていて、そのなかにはどうやら口というものがあってというところまでは知っていて、だけどその口と呼ばれるもののなかに歯というものがこんなにいっぱい生えているということは知らなくて、そのことを今初めて知ったという経験がたった8文字に折り畳まれ、その幼子の口から伝えられる。あたかも歯だらけの奇妙な生き物をここに発見したかのような

幼子の驚きに、驚かされる。つまりそこで私達はこの世界が現在どうなっているのかということであらためて知るのだ。見るということは、その観察者が見ている中味を伝えるのみならず、その観察者がどのような環境に身を置いているのかというより根本的で重要な情報をも示してくれる。これがフィールドワークの知見に繋がる。なにかを見る、なにかを聴く、そして何かが語られる。この一連のプロセスをていねいに積み重ねていくことが、世界と社会とのかかわりのなかで人間が文化を縁に歩いていく姿を記述することの意味を知ることにつながる。

民族誌の世界において、儀礼のなかでこどもが仮面をかぶることはない。なぜならこどもはすでに神と同等の存在だからだ。ウィルスという「自然」に向き合うべくマスクを纏う人々に、人間には歯がたくさんあるのだという紛うことなき真実を小さな神の目がこうして教えてくれる。

人類学者グレゴリー・ベイトソンの叙述のなかに、次のような一節がある。「海に飛び込んで集団自殺をやるレミングの中に、一匹くらい自分たちの行動をノートにとって「それみろ、言った通りじゃないか」と言いながら死んでいくやつもあった方がいい」³。ここには、自分たちの行動の理路を把握しつつ、その行為を遂行する主体の視点が希求されている。重要なことは、その認識を得るやいなや、その認識を可能にした存在が消えてしまうところにある。つまりここで問われるべきことは、メタ・コミュニケーションの表現方法の解明であると同時に、その存在をかけた語りが誰によってどのように聞き届けられたか、という実に具体的な叙述の在り処なのである。

本稿は、「寿命」という必然、超越的視点を呼び込む人間的な問いを扱う。運命を可視化したものあるいは目の前にある決然たる結果としての齢をひとは認めざるを得ないのだが、その結果長く生きることを寿ぐとは何を意味するのか。

この実存と超越が対峙する豊かな問いを我々に最も長く与えてきたひとつに、「ヨブは長寿を保ち、老いて死んだ。」という旧約聖書「ヨブ記」最後の有名な一文（ヨブ42章16、17節）がある。ヨブは災難の後に財産を二倍にされ境遇も以前より良いものとなる。ヨブの一生の物語という形で表現される信仰の価値は、

重い。ノアの時代に人の一生は120年とされた。ヨセフ110歳，モーセ120歳，ヨシュア110歳と比べ，ヨブは140歳まで生きた。つまりここでの寿命とは能動的な主体の行為ではなく，「主」という超越的存在によって加えられる受動的なできごとなのだ。

では現代社会における加齢を共同体から見た場合どのような視点が取りうるかと考えてみたとき，とりいそぎ次のように言えるだろう。加齢とは，個人的事実としての「過去」や個人的投機の対象としての「未来」によって「現在」が構成されていくことに他ならない。しかしひとはひとりではなく，他者との関係性のなかで社会集団の一員として年齢を重ねていく。その結果節目節目で遂行される加齢儀礼は，加齢というできごとが共同体の構成権を担う人々によって個人的なものから集合的なものに組織され共同化されていくためのひとつの装置となる。本稿で扱われるカジマヤー（風車祭）という沖縄の儀礼もここを出発点とする。但し，自然（生物学的加齢）と文化（一定の時間生存した少数者を共同体の構成員たちが寿ぐ）が折り合いをつける場として「寿齢儀礼」という筆者の造語をここでは用いる。集合的なものとしての加齢を寿ぐという行為を理解する一助として，フロイトやニーチェ，バタイユ，デリダ，アガンベンといった（通俗的な歴史主義における不可逆的かつ均一的で定量化可能な「時間」を批判するひとつの重要な契機としてたとえば「死」を形而上学的に捉えようとした）複数の見立てを重ね，寿齢という「加齢を寿ぐ」行為の意味をもって共同体の相貌の一角を照らしてみたい⁴。

1. 寿齢儀礼カジマヤーについて

沖縄には，アジアに息吹く多くの文化と同様に高齢者を敬う習慣があり，61歳，73歳，85歳，88歳，97歳といった特定の年齢⁵に達した人に特別なお祝いが供される。沖縄の「伝統的な」祝い事のひとつに，97歳になった人を子孫や親戚，地域の人たちが祝福するというものがある。この華やかな通過儀礼は「カジマヤー」⁶と呼ばれ，沖縄の言葉で文字通り「風車」を意味する。長寿祝

いは多くの自治体で行われており、おもちゃの風車を手にした老人たちが山車（オープンカーの場合が多い）に乗って地域を練り進むこともある。近所の住民たちはその山車を見守ったり追いかけたりしつつ、長寿者の幸運を分かち合う。老人が再びこどものようになり、こどもらしい遊びをするようになるかもしれないから、おもちゃの風車を象徴的に贈るのだと一般的に説明される。筆者が調査を行ったとある共同体の道ジュネー⁷（パレード）では、体調不良で参加できなかった97歳の女性の代わりに、等身大の人形を山車に載せている家族を見かけた。一見、信じられないような光景がそこにあった。

この典型的な民族誌的風景をもう少し詳しく見てみよう⁸。その人形を見たときの形容しがたい何か、それをよしとする人々の、つまりなんとかしてカジマヤーを寿ぎたいという沖縄文化の担い手としての主体性の発露とその影に潜むどこか観る者をぎょっとさせる感覚をもたらすような「何か」の正体をここでは考えてみたい。「山車（オープンカー）」に乗った／載せられた等身大の人形は寿齢儀礼の主人公である97歳の老人がかならずしもそこにいなくてもこの儀礼が成立することと、そこに「何か」がいなくては成立しないことの両方を示している。つまりここで提出されるべき問いは、儀礼の主体とは何を意味するのだろうか、ということになるだろう。たとえば伝統的な通過儀礼が形骸化した典型的なイベントであり、現代生活におけるささやかな祝い事である誕生日を考えてみよう。（ここでは独りで祝う誕生日というケースを除外しておく。）誕生日の主人公は当然歳を重ねる本人である。しかしそのとき祝うひとの存在もまた大きなものとなる。最近評判のお店に出向いてケーキを用意したり、本人が欲しがっているものをそれとなく聞き出したり、あるいは直接尋ねたりしつつプレゼントを用意したり、バースデー・カードに節目にふさわしいメッセージをしたためたり、そのイベントを行事たらしめる主体は、齢を重ねる本人ではなく、その周囲にいるひとなのである。つまり結論をやや先取りして言えば、寿齢儀礼における「主体」とは、歳を取る本人ではなく、またそれを祝う周囲の人々でも無論なく、その関係性そのものなのである。ではその関係性はどのような形で具体的に把握されうるのだろうか。

この問いへの鍵として、身代わりの人形についてここから考察していく。人ならざるアクター。なぜ人形が身代わりなのか。この人形こそ、文化の中に留まることを余儀なくされている人間の姿であり、動けなくてもなお、共同体の中を自由に闊歩する文化のラディカルな側面を表してもいる。この人形が共同体の外に出たとき、あらためて文化は鍛えられ、試されるだろう。

本稿はまさに終わりに向かうことについての考察である。終わりに向かうつまり死にもっとも向かうある地点を精一杯寿ぐ。人が等しく持つ誕生日と同じことのように見えるが決定的に違う点は、ひとは誕生日を人形で祝わないのである。

2. 身代わりを寿ぐ 年齢の余剰と犠牲（供犠）

暦化という近代的文脈においてではあれ、97歳という均等な時間の設定によって各自の労働力の総体を平均化するというラディカルなもくろみが、人形の出現によってどのような意味の変容をもたらすのか。その人形は近代性の象徴なのかそれとも近代への反逆なのか。Sacrifice がもし「供犠（犠牲）」という概念以外の意味を持つとしたら、それは何か。人類学的知見を梃子にして、数字によって代理表象される「経済」を解体し再構成する大胆な試みを展開した思想家バタイユにしばし寄り添ってここから見ていこう。発展のための犠牲、多数のための犠牲、平和のための犠牲、つまり有用性の概念にぴったりとはりついているのが、供犠・犠牲（sacrifice）という概念だ。それを人間の側が奪い返すという倫理的行為をバタイユは消蕩と呼んだ。

かつてより「資本主義は人間への共感を欠く」という考え方がある。資本主義社会では生産性重視、すべてが商品である。価値は価格に類似している。人間の感情が入り込む余地はほぼない。資本主義社会において真に神聖なものはなく、資本主義的な計算の外にあるものもない。主に『呪われた部分』に見られるバタイユの「一般経済」に関する研究では、バタイユは古典的経済学の記述を、経済運動の本質に対する限定的な理解とみなした。バタイユはおおよそ次のように書いている。

全体として社会は常にその生存に必要な量よりも多く生産しており、自由に使える余剰を持っている。社会を決定するのはまさにこの余剰をどのように利用するかにかかっている。余剰とは集団的動揺の、つまり構造的変化の原因であり社会の歴史全体の原因である。しかしこの余剰は複数の捌け口を持っており、その中で最も一般的なものは成長である。成長には様々な形態があり得るがそのどれもがやがて限界を迎える。阻止された人口動態の成長は軍事的になり、征服に従事せざるを得なくなる。そして軍事的な限界に達すると余剰を抱えた者は宗教という贅沢な形態を捌け口とし、そこから派生する遊戯や見世物、あるいは個人的な贅沢を手に入れることになる⁹。

そこには伝統的な経済学に対するバタイユの最大の挑戦がある。バタイユは、欠乏が経済活動を動かすという古典的な考え方に対して、このように余剰（過剰）の法則を提唱した。ある社会が生み出した余剰エネルギーをどのように消費するかということは最も重要なことであり、実はこの支出こそが文化を定義する。ある社会が攻撃的であるか帝国主義的であるかあるいは非暴力的であるかは、余剰エネルギーつまり社会が生存のための最も基本的なニーズを満たした後に残るエネルギーをどのように使うかによって決まるのだとされる。それぞれの社会は自身の余剰資源をどのように消費するかを明確に選択し、余剰エネルギーに基づいた価値観を持っている。宗教や芸術はこの必要不可欠なエネルギーの消費を体現している。資本主義の生産は商品の生産だけでなく、余剰価値の生産でもあるとされる。したがって資本主義社会では、余剰エネルギーは消費せずに余剰エネルギーを生産する労働や隷属に対して、余剰エネルギーを消費することによって、特定の「宗教的」な形態を作り出すのである。効用を超えた消費が、「聖なるもの」を生み出すのだ¹⁰。沖縄文化においては寿命がそれに当たることになる。

しかしその神聖なものは、そのタブーなしには現れない。97年間進行してきた個人の生と死の弁証法的運動を乗り越えて年齢の余剰を共有することで、97歳の人間としての成果は儀式の中で「聖なるもの」に変えられるのだろうか。バタイユにとって供犠の原理は「物」の破壊である。供犠は対象物の現実の従

属関係を破壊し、犠牲者を効用（有用性）の世界から引きずり出す。有用性とは、「主体とか世界などが、あるいは主体や世界と同じ意味のある諸要素がそうであるように、それ自体のうちに価値を持つことはなく、もっぱらある見積もられ、当てにされた結果との関係においてのみ価値を持つ」道具の本質なのである¹¹。

一般的に死が持つ力は、犠牲（供犠）の意味を照らし出す。供犠は、価値を放棄することで失われた価値を回復するという点で、死と同様の機能を果たす。しかし死は必ずしも供犠と結びついているわけではなく、最も厳粛な供犠は流血の行為を伴わないかもしれない。犠牲になることは放棄することあるいは与えることであり、殺すことではない¹²。カジマヤーにおいては、（97歳を迎えることで）こどもになることは機械的な作業からの労働の解放において、老人から効用を剥奪するのと同じ試みであると解釈できる。こどもが非労働の象徴であるとすれば、カジマヤーはバタイユの意味において供犠の一形態であると言える¹³。

もしも供犠がバタイユのいうようにスペクトル、見せかけ、「瞞着」(deception)だとするならば、カジマヤーとは一体どのような見せかけの仕組みを併せ持つのだろうか。人が死というものを認識するためにある種のごまかしを必要とするなら、長寿を祝うことはそういった死の認識とどう関係するのだろうか。先述したあまりにも例外的に見えるシーンに普遍的な文化に纏わる回路が隠されているという見立てのもと、「こどもになる」というカジマヤーの中心的命題に向けて次節に筆を進めていこう。

3.（永劫回帰するこどもから）「聖なる肯定」としてのこども（へ）

人生の午後¹⁴、ある時刻を迎えたとたん時計の針が（進むのではなく）戻って再び朝を迎える。カジマヤーはそのような愉快的文化の仕掛けだと言える。97歳になるとひとはこどもになるとされる儀礼。まるで童たちのかざす風車がくるくる回り続けている様子が、あたかも能の舞台で翁が童子を伴い時の刻みを

割って出現する、そのような「生き返し」という文化の時間性を指し示している。カジマヤーの「こども」とは、全ての人間がなれるわけではない、すなわち選ばれた受動的なこどもであり、(どの)父親に(も)帰属しない「散種」的なこどもでもある¹⁵。

もしこの文化時計の針が休むことなく沖縄中の共同体で回り続けたとき、永劫回帰するこどもたちが指し示す特異な時間性を現代社会の見取り図にどう落とし込むべきなのだろうか。なんでもかんでも無差別に永遠回帰するのではなくある強度を持ったものだけが選別的に回帰する、つまり低い強度のものは反復のなかで平均化されてゼロに近づき、他を圧倒する強度、そのような平均化の後にさらに選択されて残るような突出した強度だけが永遠に回帰するという、たとえばクロソウスキー的なニーチェ解釈が呼び込まれる。これこそが永遠回帰というものをニヒリズムから肯定への転轍機として見るときの鍵だとかつて批評家浅田彰は指摘した¹⁶が、たしかにここでは主体的に共同体の物語として堂々語り継ぐ手助けをするという戦略もあれば、一方で反モラリスト的にすら見えてしまうように徹底的に冷静な近代批判¹⁷として分析叙述する役割もまた誰かが担わなければならないとする声に首肯する向きもあるだろう。こどもの持つ風車がくるくると回り続けるその(力の)様ではなくこの遊戯の小道具がどこに持ち込まれるかという動線に焦点を当てるが如く、本稿では問いの切っ先をそもそも「こどもになる」とは何を意味するかという一点に禁欲的に絞り込んで、ここから考察していきたい。

さて、「こどもになる」ことの意味を探るためにここでニーチェの「精神の3つの変容(三段の変化)」という言葉に縁を考えてみたい。ニーチェは『ツァラトゥストラはこう言った』の中で、「精神はラクダになり、ラクダは獅子になり、獅子は最後には幼子になる」¹⁸という人間の変容過程を比喩的に表現している。ニーチェにとって、かつて神という存在が倫理から政治まであらゆる永遠の基準を保証していた。しかし「神が死んだ」後に、それらはすべて消滅してしまう。ツァラトゥストラは、神の死後混沌とした状況の中で新たな現実を発見し、また新たな意味を生み出そうとする。この比喩は、人間の変容にお

ける様々な段階を表しているとされる。ラクダは重荷を背負った動物であり、命じられたものを背負う義務感を持っているようだ¹⁹。もしもラクダが獅子（ライオン）に変身したら、自由を手に入れ自分の運命を支配する者になるだろう。「精神はここで、かれを最後まで支配した者を探す。精神はかれの最後の支配者、かれの神を相手取り、この巨大な竜と勝利を賭けてたたかおうとする。」²⁰ライオンの敵であるドラゴン（竜）は、戒律の精神とされる。ライオンが自分の自由を守るために戦う偉大なドラゴンは、自分が普遍的な真理を持っていると信じているので、自分を最高の存在と見做す。ライオンは絶対的な思想の超越的な領域を信じている。ライオンはドラゴンに対して聖なる「否」を口にして勝利を収める。しかしライオンは自分自身で新しい価値を創造することはできない。創造のためには実はもう一つの変態が必要である。そこでライオンはこどもにならなければならないのである。

「しかし、わが兄弟たちよ、答えてごらん。獅子でさえできないことが、どうして幼な子にできるのだろうか？ どうして奪取する獅子が、さらに幼な子にならなければならないのだろうか？ 幼な子は無垢である。忘却である。そしてひとつの新しい始まりである。ひとつの遊戯である。ひとつの自力で回転する車輪。ひとつの第一運動。ひとつの聖なる肯定である。そうだ、創造の遊戯のためには、わが兄弟たちよ、聖なる肯定が必要なのだ。ここに精神は自分の意志を意志する。世界を失っていた者は自分の世界を獲得する。」²¹

ここには新しい価値観の創造をもたらすこどもの精神という新しい始まりがある。こどもは永遠や超越的なものを知らない。ここで言う「こども」とは、成長、未来、そして新しい現実を表している。ニーチェの頭の中には、「千年の価値観」しかなかった。ラクダはその価値観に疑問を持ち、ライオンはその価値観を破壊した。そしてこどもがダイナミックな創造者として登場した。

こどもという存在様式を、カジマヤーという儀式の中で新しい価値を生み出すことができる聖なる「肯定」だと捉えてみよう。（カジマヤーにおけるこどもは

実在のこどもではなく、高齢者の中の想像上のこどもであるという一点でここに繋がる。)

聖なる「肯定」は以下のように形成される。

1. ラクダの段階：精霊と神々
2. ライオンの段階（ラクダの否定）：彼らの欺瞞
3. こどもの段階：神聖な「肯定」

長寿というのは、名状しがたい何かを超えたところにある、ある種の神聖な肯定感を生み出しているのだろうか。かろうじて指摘しうることは、そこにはただ命というものがあるという事実だけかもしれない²²。寿齢儀礼においてこどもになるということは、長寿の喜びだけでなく、善悪や生死といった二元的なものを超えて、日常を超える展望を描けるような価値観を自ら作ろうとすることを意味しているのだろうか。そのような崇高な目標に到達することはないかもしれないが、儀礼に参加する人々は「老いたこども」という奇妙な存在を想像することでリスクを冒し、挑戦し、不確実性と格闘することが、流動的な人生の中で不変の感覚を得るための方法を模索しているのかもしれない。

街頭を埋め尽くす人々が手にする風車は回り、山車（オープンカー）に乗って誉れ高き齢を迎えた人々が共同体の目抜き通りを「道ジュネー」する。佳き日を愛でる琉歌が歌われ、栄誉を持ち帰ったそれぞれのリネージの宴は続く。カジマヤーのなかに人は未来へのノスタルジアを見る。幸運にも年老いて至るやもしれぬ自らの姿を老人に肯定するこどもと重ね祝うことによってかろうじて生じる奇妙なノスタルジア、この場所に纏わる記憶の正体を次に見ていこう。

4. 長寿を跨ぐ死生観

社会学者ジグムント・バウマンは不死を扱う論文²³において、「橋」というメタファーを用いつつ、死という生物学的断絶を超えるものが、魂から名声へと移る瞬間を「近代」と呼び、それが刹那的に消費される有名性に到達した「現代（現在）」を見る。（歴史の教科書に掲載される人物たちから YOUTUBE で世間

を賑わせる人物たちへと移り進む様を想像せよ。）その「橋」の通行人は例外的な人物しか通行できないようになっている。もうひとつはふつうの人々の渡る「橋」で、その通行は不死なる集合体（ネーションと家族が代表格）の実現のための手段が必須とされる²⁴。

バウマンは死すべき人間が不死性なしでやっていこうとしている現代を叙述しようとする。しかし人類学のフィールドには、すでにいずれでもない橋の通行手形が見つけられているのではないだろうか。たとえば風車の円環。共同体の輪郭をなぞる道ジュネーの移動の動線。そして人形という主体化しない主体が呼び込む不在と存在の脱構築。沖縄では齢90を越えた方が年齢を訊かれると、下駄を履かせて97に少しでも近づこうとする話を時折耳にする。文化においてひとは97歳を迎えたいのであって、死に近づきたいのではない。カジマヤーという文化的榮譽は、バウマンが述べている一般的な社会的名声と何が異なるのだろうか。

ここで、カジマヤーを「迎える」という言い回しについてすこし考えてみたい。カジマヤーにおいて、「なる」のではなく「迎える」という。（そして周囲の人々はそれに対して「あやかる」と表現する。）「死を迎える」という表現もある。死（体）に「なる」とは当然言わない。カジマヤーになるともいわない。では「こどもになる」ということで何を言おうとしているのか。「こどもになる」という文言と必ず対で持ち出されるのが風車である。こどもにもう一度なる、だから風車、カジマヤーなのだと。その表層的な単なる小道具にしか見えない風車は、構造をできごとにかえる遊戯性の象徴と捉えることができる。それが寿齢儀礼カジマヤーの遊戯性を示している。風車が待つ風のように、自然に向こうからやってくるのは「年・歳・齢」という（不可逆的な）時間であり、その構造的な共時性（つまりどの文化でも同じ）を、風車という固有のプロットで「迎える」ことによって、共同体の「できごと」として寿ぎ、遊ぶことが可能となるのだ。

その一方で話を戻すと「迎える」という言葉には、（確実にやってくる）ある時期や段階を目前にする、またその時期や段階が訪れる、という含意がある。

そこに迎える「主体」の姿が薄まっていることが確認できる。暦、正月、そして死といった確実に訪れる出来事によって構成されている構造のほうに主体の側が座を明け渡す儀礼としての機能が、その「迎える」ということばにはすでに示されている²⁵。

ここまで儀礼カジマヤーを幾つかの角度から見てきたが、そこにはバウマンの言うような「橋」を渡るという能動的な行為ではなく、「迎える」というどこか受動的なかたちで「死」と密かに向き合っている儀礼の特性がみえてきた。フィールドワークで実際にカジマヤーに参加した際に感じたことは、この人生の晴れの舞台が共同体の地理的風景と有機的に繋がっているということだった。青年団が棒術を披露する、オープンカー（山車）が練り歩く、地域の小中学生たちが編成する鼓笛隊がドラムを打ち鳴らす、こどもたちが沿道で風車を持って遊んでいる。共同体の感覚は（時間的なもののみならず）地理的なものからも来る。その地理的な確かさが時代とともに少しずつ薄らいでいくことへの不安が（祝いの主体として共同体におけるリネージはかろうじて残ってはいるものの）死という個人の不安に読み替えられる瞬間に「カジマヤーを迎える」という謂いが呼び込まれているのかもしれない。

一見すると非日常的な祝祭に包まれた典型的な通過儀礼の風景にすぎないその寿ぎの雰囲気の中に佇む一体の人形が纏うなんとも不気味な感覚の正体は、供犠という概念と関わっていることを第2節で確認した。またニーチェの顰に倣い、こどもになることは人間の精神が最後に変容することを意味すると、第3節で確認した。ここで改めて（ヘーゲルの）生と死という二元論を考えてみよう。儀礼カジマヤーの文脈では、こどもになることはすなわち生の肯定を表現することでもある。では人形を代用することでなぜ「生の肯定感」が得られるのか。その説明はフロイトがこどもの糸車の遊びについて考察したように、主体と対象の関係に関連しているかもしれない。あるいは沖縄文化におけるフェティシズムについて考えさせてくれるかもしれない。あるいはこどもになりたいという願望と権力への意志との関係を考察することもできるだろう。ここではそれらのいずれの理路でもなく、死の表現であると同時に生の表現でも

ある人形のパラドックスとでも呼ぶべきものについて考察を進めてみたい。

フロイトのエッセイ「小箱選びのモチーフ」²⁶を取り上げてみよう。この小論は彼の「死の本能」という論争的な仮説に基づいており、世界中の物語や神話に見られる単純で劇的な状況の説明から始められる。一人の男が三人の女性のどちらか、あるいは女性を象徴する三つの物（タイトルにある「小箱」）のどちらかを選ばなければならない。その女性たちは、リア王やシンデレラのようにしばしば姉妹として描かれる。フロイトはまたギリシャ神話やドイツ神話でおなじみの姉妹、生命の糸を紡ぐ運命などを引き合いに出す。これらの物語における特異なモチーフの存在を説明しようと試みつつ、3つの小物や女性の中から選択を迫られるという状況の背後にあるものを理解しようとする。選ばれた女性たちは、美しさの他に何か共通点があるのかとフロイトは問う。コーデリアやシンデレラといった「選ばれし」人物たちに共通する資質はすべて、話すことができない、あるいは拒否することに関係している。このことはこれらの人物が体现している「静かな愛」を指し示しているのかもしれない。フロイトは、自分が辿り着いた結果の矛盾、無意味とも思える点を指摘している。誰も自由に死を選ぶことはできない。むしろ人は等しく死の犠牲者である。無意識の中では、相反するものや対照的なものが同じ内容を表すことが多い。従ってシェークスピアや幾つものおとぎ話や神話では、人間の精神は運命の物語や命の糸の切断に反発し、死の女神がその反対の愛の女神に置き換えられることになる。これらの物語は、死という現実を愛という選択に置き換えることで補完している。ここでフロイトは彼自身の精神分析的な洞察、すなわち象徴的な置き換えがしばしば意味的な対立に至るという枠組みを援用している。よってこのモチーフの深層心理的なメッセージは、死の必然性である。しかしフロイトが調べ上げた物語群は、このメッセージを愛の選択という反対のものとして提示することでこのメッセージ自体を歪めている。「このようにして人間は、思考上はすでに承認している死を克服する。これ以上強烈な願望充足の勝利は考えられまい」²⁷。これは願望実現のためのファンタジーであり、想像の中での死の克服である。

本稿では、このフロイトの死の置き換えという考えを応用して、人形という身代わりの意味を解釈してみたいと思う。人形は犠牲が死の模造品でありまた欺瞞であるという意味において、カジマヤーもまた自らの死を認識するために必要な欺瞞を得るための別の種類の模造品であることを明らかにしている。長寿を祝うこともまた、死の認識と確実に接続している。

確かにカジマヤーという儀礼に付けられた名前自体が、死の表現に関係しているかもしれない。カジマヤーの由来についての解釈には、ある劇的な変化があったとされる。明治時代の民俗学的知見によれば²⁸、97歳の人が埋葬布を纏い、道ジュネー（パレード）が7つの辻（交差点）を渡ることがこの儀式の重要な要素の一つであったという²⁹。これは模擬葬儀と考えられていた。一方先述したとおり、現在地元の人々に話を訊くと誰もが「カジマヤー」という名前は子供の玩具である風車「カジマヤー」に由来すると口を揃えて応答する。（現地のメディアでの説明も註6にて紹介したようにこちらが一般的である。）玩具はこども時代の象徴なので、カジマヤーでは97歳を迎える主人公はこどものふりをするができる。実際に風車を見せることは、現在のカジマヤーに必須の小道具のひとつである。（もう一つの重要な小道具は、97歳の主人公が乗り、道行く人々に手を振るために必要な山車、オープンカーである）。儀式の構成が時代とともに変化し、特に死の表現における宗教的要素が減少し「遊び」の精神が徐々に染み出してきたのは、沖縄社会における宗教的なものあるいは信仰世界の影響力が低下していることの反映かもしれない³⁰。そこでここからは、生と死を両端に見据えたこの現象を具体的に理解するための枠組みを緻密に提供してきたヘーゲルを（そしてその枠組みを換骨奪胎していくバタイユ、その手つきを襲うデリダを介して）見ていこう。

「ヘーゲルが構築したのは労働の哲学だった。ヘーゲル的人間 ... は企てとの等価値として完成され、完了する。自己は全一者にならねばならず、挫折することがない。... 労働の道に組み込まれた奴隷となり、幾多の曲折を経て普遍的なものに到達する。... こうした認識方法の唯一の失敗の基は、... 推論的でない現存在、笑い、恍惚、... 人間がいずれにせよそれにほかならぬあの企ての否定

へと人間をつなげるもの、である。人間は最後には、みずからがそれであるところのものの全面的抹消のなかに崩れ落ちる。』³¹

『精神現象学』の中でヘーゲルは、意識、合理性、精神などあらゆる人間の力の起源としてその「否定性」を見出している。

この死こそは最も恐ろしいものである。そこで、死んだものにしっかり目をすえるには、最大の力が必要である。…死を避け、荒廃からきれいに身を守る生ではなく、死に耐えて死のなかに自己を支える生こそは、精神の生である。精神は、甘んじて、自ら絶対的分裂のなかにいるときだけ、自らの真理をえている。精神がこの威力であるのは、否定的なものから目をそらすような、肯定的なものであるからではない。…精神は、否定的なものに目をすえて、それに足を止めるからこそ、こういう威力なのである。³²

周知のとおりヘーゲルは主人と奴隷の弁証法を考察する。否定性は即ち死であり、「それを直視しそれに寄り添う」ことが精神の力である。ヘーゲルは、人間の基本的な欲求は欲望であると規定する。欲望は憧れるものを破壊し、消費は消滅に繋がる。つまり人間は放っておくと自分が渴望するものを破壊してしまうのである。人間が最も欲するものは他の人間の欲、つまり愛されたい認められたいという欲である。しかし欲望は欲するものを消滅させ、二人の人間の出会いは生死をかけた戦いへと発展していく。この悲劇的な状況を回避するためにヘーゲルは主人と奴隷の弁証法を考案し、それがバタイユにおけるヘーゲルの中心的なテーマとなった。（尤もバタイユはヘーゲルの言葉を使いながら、ヘーゲルの限界³³を突破しようとしているわけだが）。主人と奴隷の弁証法では、闘う者の一方が生きることを選び、そのために他方に自己を明け渡して奴隷となる。強制労働と死の恐怖によって、奴隷の欲望は労働によって変化し、労働は歴史的進歩をもたらすような人間の経験を生み出すのである。（そして先述したように、儀礼カジマヤーは97歳という均等な時間の設定によってその各自の労働力の総体を平均化するというラディカルなもくろみとなりうる。）

哲学者デリダは「制限経済学から一般経済学へ」の中で、思想家バタイユを引用してヘーゲル哲学の批判を始める。デリダとバタイユ両者にとって、先述したヘーゲルの否定の概念は根本的に経済的なものであるため、十分にラディカルではないという点で一致している。ヘーゲルの『精神現象学』に登場する主人はバタイユらが望むような主権者ではない。なぜなら命を賭けるという行為そのものにおいても、そうする理由は経済的なものととどまるからだ。主人の意識は奴隷制にあるその根源から自由になることはできない。バタイユは、ヘーゲルの意識が投資と報酬の「制限された」経済から自由になろうとすることはないと考えている。バタイユ自身の比喩的な言葉をここで借りれば、ヘーゲルの主人は主権者の残酷な笑い声を聞くことはないのである。バタイユもデリダも、ヘーゲルの現象学というものが「現在」を支配する規範を確立するために過去のある時点で語られた物語であることをよく理解している。ヘーゲルの中心的な要素である「意識」は、その経済的な枠組みを超えることはない。物語の連続性や論理的一貫性といった現在の基準は、ヘーゲルのプロジェクトの疑う余地のない前提条件である。デリダによれば、ヘーゲルは自分の分析を言説、感覚、歴史に置いているのではなく、いわば「劇」そのものに置いている。そしてこの分析の単なる事実によって、ヘーゲルはこの分析自体が「劇」の一部であることを見出すことができなかった。自分のテキストの支配的な規範として物語の連続性と論理的一貫性を選ぶことは、ヘーゲル自身がそれを決定として認識することを妨げた決定だったのである。

カジマヤーにおける人形の代用品は、このヘーゲルのモデルを思い起こさせる。人間の現実の最初の瞬間、人間の意識の構造は単なる観照、対象物に対する単純な認識、自己意識を伴わない、対象物への、外部への意識の突き出しである。この意識構造には、感覚、知覚、そして原始的な直観が含まれる。人間の主体はまだ完成していない。ヘーゲルにとって、受動的な観照は自己意識を構成するには不十分であった。主体の中にある欠乏の意識である欲望だけが、人間を自らの現実の認識へと駆り立て、歴史のドラマへと突き動かすのである。人形の代用品を見ていると、対象への欲求ではなく、欲求そのものへの憧れが、

具体的な人間の現実への憧れであることがわかる。つまり人間の欲望が発生するためには、自分の欲望を認識し、それを人間の現実、すなわち生と死の間の時間の流れとして敬意を表する別の個人が必要なのだ。

バタイユは、ヘーゲルの論理に対する緊急の異議申し立てとでも言うべき論考「ヘーゲル、死と犠牲」³⁴の中で、「生きているところでも死んでいるところでも、人間はただちに死を知ることとはできない」と述べている。だからこそ「死の知識は、スペクタクルという裏技なしには成り立たない」のである。ここで言うスペクタクルや表象の必要性は、人形の代用品の意味を理解する場合にも当てはまる。非日常の道ジュネーの一角に居合わせた人形は、この儀礼が併せ持つ共同体における儀礼と遊戯の関係性に潜むスペクタクルを必然的に知らせていたのだ。

ここで人形に漂う「不気味さ」ではなくより人間的な感覚である人形の代わりになるものへの視線も合わせて考えてみたい。フロイトのユーモアについての知見を頼りにみていこう³⁵。筆者がフィールドワークの最中に目撃したその人形は、そもそも97歳を迎える高齢の女性が病気のために一世一代の舞台であるカジマヤーに参加できないという、実際の彼女のこどもたちの苦しみを呼び起こしている。そこに本人が参加できないからこそ人形が持ち込まれたわけだが、その無念さとでもいうべき共同体におけるある種の文化的抑圧を人々は共有している。その状況下において観客は人形の中に2つのビジョンを見ることができる。まず1つは、97歳になる自分が持つかもしれない未来＝老人である。（それは死に向かう自分であり、そこまで生きながらえる自分でもある。）もう1つはフロイトが示しているように、自分にとっては偉大に見える苦しみをつまらなさを認識させ、微笑ませる³⁶こども＝過去である。このユーモアは、大人が子供に対して持つことができるメタレベルと、そのようなメタレベルを持つことができないことのパラドックスに起因することを物語っている。フロイトはこうも書いている。「自分にふりかかってくるかもしれぬ苦悩を防ごうとする場合、... 一体自分自身を子供のように取り扱い、それと同時に、自分自身であるところのその子供にたいして大人としての優越した役割を演ずるなどというこ

とになんらかの意味があるのであろうか。³⁷」

儀礼カジマヤーでは、人形の代用品が、人は不思議と懐かしい方法で死に微笑むことができると教えてくれる。その微笑みはどうやらバタイユの笑いではない。むしろフロイトの矛盾を理解した上での微笑みではないかと考える。ただし人間（人生）にはメタレベルが存在しないと言い切れるメタレベルを、人はどうやって所有することができるのだろうか。ここに、沖縄文化に息づく寿齢儀礼の現代的意義が呼び込まれることになる。もう少し詳しく見ていこう。

「なぜ97歳になるとひとはこどもになるか」という問いを指し示す記号として、あらためて身代わりの人形を考えてみよう。人間は生まれたときにそもそも言葉を話さない動物であると、思想家アガンベンは言う³⁸。（ほかの動物は生まれながらにして固有の声を持つ。）なので、まずは幼少期を通して話し方を学ぶ必要がある。そしてそのことによって実はそれ以前の「純粹の、いわばなお物言わぬ経験」というものを剥奪されることにもなる。この本源的な言語から最も遠い純粹経験は、人間において主体以前のもの、言語活動以前のものとなる。言語活動以前の風景については、幼少期に身体化された言語をかつて持っていたという記憶を抑圧していることの意味について、ベンヤミンが幾つかのエッセイで印象的に触れている³⁹が、アガンベンはさらにそこから思考の歩みを進め、そのことによって持ちうる可能性を示している。その可能性とは、すなわち主体の不在によって初めて出来る主体的なものへの開かれである⁴⁰。人はその人形のように、ひとつの言語活動のなかに（文化のなかに）連れ去られ置かれる、つまり恣意的に産み落とされるのである。（ひとは文化を選ぶことができない。）寿がれるはずの主体の代わりに置かれたその人形は、奇しくもその主体の不在によって、またその不在を埋め合わせる形で召喚された人形という人間（存在）の遊戯的代補として、皮肉にも儀礼が持つ根源的な意味を露呈させる指標として機能してしまったことになる。

単に認知されることだけを必要としていて理解されることは必要としていない⁴¹、ひとつの生。それが死を迎える瞬間は理解されないといけませんが、老いという呪われた宿命と生の一定の成就として寿ぎのもつ機能が重なった瞬間に

のみ、死に向かうまさにその手前における生の「一時停止」の風景がたち現れる。（「風景」の「地」と「図」でいえば、「図」に当たる）その象徴が、身代わりの人形なのだ。この場合「地」となるのは共同体のすべての人々の生の総体を指す。共同体の言語活動が記号論的に機能するためには、理解されてはならないのだ。あるいは身代わりの死、つまり「代替された死（death by proxy⁴²）」としての人形のあり方が、不気味さの正体であったのだろうか。人形が参加した儀礼は、長寿を寿ぐ舞台の主人公がいずれ亡くなってしまうという未来のリハーサルなのか。いずれにせよ肝要な部分はこどもとしての人形であり、人形としてのこどもであるということだ。そこに生身のこどもを置くわけにはいかないのだ。なぜならその人形は儀礼のプロットだから。そして儀礼とは生の世界を死の世界へと変換させる装置だからである⁴³。

寿齢儀礼カジマヤーにおいて、ひとが人形を祝うのでもなく、人形によってひとを祝うのでもない。人形という手段であり目的でもあるもの、しかしそれこそが人間の歴史的存在を示すものとなる。人形こそインファンティア、すなわち言語活動を開始する以前の人間の姿である。すなわちそれは人間ではないのだが、そうであることによって人間とは何かということを示すもっとも人間的なものとなっている。

おわりに

小さな躰にはきつかりと孫のランドセルをいつも持って歩いている祖父母に対してその子の母親がそれはやめてくれまいかと頼んだら、祖父母が中身だけ持って孫の後ろをついて歩くようになったという話を、つい先日耳にした。しばらく経って、周りの子たちのランドセルには当然ぎっしりと勉強道具が詰まっているので走っても音がしないのだが、その子だけは走ると空のランドセルからかたかたと音がする。だからその子は「じじばば」にかたかた音がするのがいやだから中身を入れてと祖父母に頼み、その日をもって「じじばば」二人は孫の荷物を持つことを止めたという。

こどもの主張がまず興味深い。かたかたと音が聞こえるのが嫌だから。自分のだけ音がするから。そこには大人の目線が構成したがる、こどもの自律性とか成長によくないとかそのようなロジックはみじんもない。でもなにかしらそこに倫理と呼びうるものがある気がする。これを命題1とする。それから、それは「じじばば」も納得するロジックなのだという事。祖父母二人も心からそうだねと納得して次の日から孫のランドセルの中身を持って歩くことをきっぱりやめた。これを命題2としよう。さて、命題1は命題2から導き出されるのだろうか、それとも両者は別々のものなのだろうか。

命題1について。こどもの社会が、つまりこどもたちのみによって構成されている社会があるということが想定されること、そしてそのこどもがその小さな社会の一員である、もしくは一員になれたということが確認できること、この2点が、なにかしら清々しいというか、この子の成長した姿のようなものを伝えるところに、何か倫理のようなものが発生している気がするのだろうか。もちろんそこには周囲の子と違うことを嫌がる心性が心もとないとか同調圧力といった社会化に伴う陰もちらつくのだが、それはここでは前景化しない。なぜならそれまでランドセルあるいはその中身を持ってもらって平気だったこどもがいつしか平気ではなくなったというところに明快に成長がみてとれるからだろう。こどもが成長するという健全な明るさに、社会化の弱点が霞んでしまうといったところか。

さて命題2である。大人のロジック、正確にいうと親のロジックではなく、こどものロジックに祖父母が説得されるということに意味がある。親に説得されるのではなく、その子自身に、もう少し正確に言うならばその子が構成する社会のロジックに要請されて、祖父母はその任務を心地良く放棄する（完了する）ことができた。それはすなわちこどもの社会と同じように、「じじばば」たちの社会もある、（親のロジックではない）祖父母のロジックもありうるという可能性がそこにあるからだろう。社会のロジックはひとつではない。そこには大人、こども、若者、そして老いた者というゆるやかな複数の共同体があるという人類学的な眼差しの確かさがある⁴⁴。

からからというその音は、こどもが活発に走っているから、しかも仲間と一緒に走っているがゆえに聞こえてくる。そこで見落としていけないものはそこに中身がないからこそ却ってそこに人間としての中味が伝わるという逆説であり、そのことが祖父母にそして我々にある種の気づきを与えてくれる。本稿で取り上げた儀礼カジマヤーに登場する人形もまた、死に向き合う（死者としての）不気味さを携えつつも（ただの人形であるという）人間としては中身がないことが、逆説的に生きることの中味を伝えているのであろう。かくしてひとは、こどもの王国としておもちゃの世界を見つめることができるように、年老いた者たちの王国として寿齢儀礼を見つめることができる。

そして恐るべきことに、その王国の地（知）にはれっきとした領土化の欲望が耕されていて、彫りの深さや肌の色や毛深さといった身体的特徴にまつわる些末な日常の記憶、辺野古や高江といった固有名の強張り、また訛りによる連帯や疎外といった体温と強度の混じり合う挿話とは一切無縁の人形が、月齢が照らし出す空間に一年に一度だけ身代わりとして登場し寿がれ、ただ私達の語りだす歴史を見つめている。その未来に生まれた過去を持つ一切のリネージから解き放たれたこどもが、山車（オープンカー）に揺られ耳を澄ましている。

写真1 オープンカーに載せられた
身代わりの人形



写真2 カジマヤーに参加して
風車を回す子ら



いずれも1999年10月17日、沖縄県与那城町屋慶名（現うるま市）にて著者撮影。

- 1 われわれは日々を数え、日々は価値あるものとなる。自らの死を自覚するがゆえに、生は価値を持ち、日々の重さが味わわれる。しかし問題は、その自覚がいつ始まるかではないだろうか。加齢を寿ぐ諸々の約束事は、その感覚を促す文化的装置となる。カウントが始まらないかぎり、日々を乗せた秤の針は止まったままなのだ。
- 2 朝日新聞首都圏版2021年10月14日付投書欄「「菌がいっぱい」胸突く園児の声」。
- 3 『精神と自然』第8章「それで？」における「父」の発言より。
- 4 本稿は、儀礼の象徴的意味や現地における解釈の吟味に集約されるような従来通りの儀礼研究に連なるというよりは、むしろ現代社会における「老い」に纏わる根源的な問いへと向かう民族誌的叙述の意義を示すことに重点を置くものである。

本論の流れを先取りして記しておく、まず寿齢儀礼カジマヤーにおける「身代わりの人形」がバタイユ的な意味における「供儀」であることとニーチェを経由して本儀礼における「こどもになること」の聖なる肯定性をそれぞれ確認する。「死」に連なる人形の意味に考察を加えたうえで、ヘーゲル的な理解をすり抜ける儀礼の特性を明らかにする。そこには祝賀者の2つの憧れによって喚起される特異なノスタルジアがある。1つ目は自分が97歳になり豊かな自身の歴史を眺めるメタレベルを獲得したいという願いであり、2つ目は、無条件の愛の喜び（ちなみに本稿に登場するすべてのこどもはこの無条件の愛の喜びを前提としている）と目の前に広がる未来とともに再びこどもになりたいという願望である。儀礼カジマヤーは、そのノスタルジアによって死に纏わる不安を置換するための文化的装置となるが、儀式的な動物の生け贄が死のシミュレートであることと同様に、カジマヤーもまたそのようなシミュレートでもあり、かつ言語活動以前の人間の姿、インファンティアであることを確認する。

- 5 これらの特定年齢は数え（旧暦）に基づく。
- 6 毎年旧暦の9月7日または9日に行われる。沖縄は（かつて）長寿の県として知られており、毎年200人以上の方が97歳になった。Nakachi, Kiyoshi. Ryukyu Islands and Okinawans, Okinawa Times Sha, 1996, p176.

たとえば沖縄で報道されたニュースの一コマは、今秋（2021年10月）開催されうるま市（筆者が本稿で扱う人形に出会った調査地）における儀礼の様子を以下のように伝えている。2021年10月13日琉球放送配信ニュース <https://news.yahoo.co.jp/articles/af7ffb2c7fd39d12a50c102125d38b50883beba9>

「数え九十七歳の長寿を祝う「カジマヤー」が12日、沖縄県内各地で行われました。うるま市でもカジマヤーを迎えた女性が集落をパレードして地域の人から祝福を受けました。数え九十七歳の長寿を祝う「カジマヤー」は旧暦の9月7日に行う習わしとなっていて、カジマヤーを迎えると人は生まれ変わり子どもに戻ると言い伝えられています。12日、うるま市では徳原ヨシさんがカジマヤーを迎えました。1925年生まれのヨシさんは今年3月まで畑仕事をこなすなど元気なおばあーとして地域でも知られています。子ども7人、孫9人、ひ孫6人に恵まれたヨシさんは集落をパレードしながら祝福を受けていました。「よかった。今はコロナのためにみんな親

せきも呼んでいなくて、子どもや孫だけだけど、次（のお祝い）からは親せきをいっぱい呼ぶ。（Q：次は何歳のとき？）100歳」（徳原ヨシさん）長寿の秘訣はよく食べることで、中でも豚肉の塩漬け「スーチカー」が好物だというヨシさんは地域をあげた祝福に大喜びの様子でした。」

- 7 沖縄の言葉で「練り歩く」の意。先祖供養を中心とした諸儀礼や祭りのなかに見られる練り行列。
- 8 ここで論を先取りしておく、以下のようなことになる。供犠が死のシミュレートであるとすれば、例えば儀式的に殺した動物を通して自分の死を（象徴的に）体験することと、寿がれる当事者のレプリカを通して長寿者としての幸運を分かち合うことで自分の長寿を祝うことの違いは何なのか。この問いに答えるべく、本稿では主にニーチェとバタイユの読解を通してヘーゲルの仕事を批判的に考察し、表象と代理の論理（とその識別）の問いを通して考察に繋げていく。
- 9 ジョルジュ・バタイユ（生田耕作訳）1973年、『呪われた部分』、144頁を参照せよ。
- 10 『宗教の理論』は、第1部「基本的資料」、第2部「理性の限界内における宗教（軍事的秩序から産業発展へ）」の2つの部分によって構成されている。第1部の主題は、「聖なるもの」と呼べるような宗教の誕生過程の究明である。社会学者デュルケムや人類学者モースの考えを踏襲し、バタイユはここであらゆる宗教的状况にこの「聖なるもの」を求める。つまり宗教が原始的なものであれ複雑なものであれ、余剰エネルギーの生産における本質的な共通項を抽出することができると考えている。筆者はここで、加齢という行為ならざる行為—かつ出来事ならざる出来事でもある—をこの余剰エネルギーの生産に重ねてみた。ジョルジュ・バタイユ（湯浅博雄訳）、1985年、『宗教の理論』、人文書院。
- 11 バタイユは、人間の重要な能力のひとつである「対象化」が、道具の使用によって形成されると主張している。前掲書32-40頁を参照。
- 12 前掲書62頁を参照。
- 13 犠牲とは将来を見据えて行う生産に対するアンチテーゼであり、瞬間にのみ関心を持つ消費である。これは贈与と放棄の意味であるが、贈与されたものは受け手にとって保存の対象とはなりえない。前掲書63頁を参照。

死に近づく近親者（健康上の理由でカジマヤーに参加できない高齢者）を人形として寿ぐ行為は、贈与であり放棄である。カジマヤーの人形に、資本主義が共同体の人間を自由にする寓話を見ることができると一見思える。誰でもいい。代わりになる。人々はそこに安易な交換可能性を見る。病気だろうが怪我だろうが（その年齢でありさえすれば）参加できるという、記号化された長寿。そもそもかつては全員が正月に加齢を共有した。計算可能なものがもたらす集合的利益。そうではないのだ。この人形は、態度がもたらすもの、利益の軸とは異なるものに関わる。ここではそれを（バタイユのいう意味において）供犠と名付ける。
- 14 老賢者フィレモンが登場するユングの書物「無意識の真理」に最初につけられた日本語タイトルは「人生の午後3時」であった。C.G.ユング（高橋義孝訳）、2017年、

『無意識の心理』，人文書院。

- 15 ジャック・デリダ（高橋允昭訳）『ポジション』，2000年，128頁。散種とは確かめようのない多義性を表す。本来の用法であれば，あらゆる共同体に（も）還元できないものであるが，ここではカジマヤーという儀礼世界がもたらす過去と未来の差延運動を示す適切なメタファーとして限定的に用いることとする。
- 16 浅田彰，2000年，「ピエール・クロソウスキー 終わりに倒錯（豊崎光一との対談）」『20世紀文化の臨界』，62頁。ちなみに浅田自身がこの解釈の妥当性に一定の留保を与えつつも，「いたずらっ子のいかがわしさ」という表現を用いてそれこそがクロソウスキーの思想的魅力だと肯定もしている。
- 17 死を必然から偶然に読み替える死の脱構築が「近代の精神」だとするならば，齢97を迎える行為を共同体のできごととして寿ぐことで加齢を寿齢として，つまり死へ向かう行為ならざる行為—できごとならざるできごと—を偶然から必然に読み替える生の脱構築もまた等しく「近代の精神」と呼び習わすことができるのだろうか。もしそうだとすれば，伝統的な通過儀礼としてのカジマヤーにおいて，死という自然の行為（できごと）が，文化として擬態されるとき，長寿は生物学的な個性を寿ぐのか，それとも無名戦士の墓に連なるバイオ・ポリティクスの近代システムに体よく収まってしまうのか。この問いは註29にて述べるように次稿への課題としたい。ここでの「近代の精神」については以下を参照せよ。ジグムント・バウマン（澤井敦訳），2012年，「死への恐れ」『液状不安』，62–66頁。
- 18 ニーチェ（氷上英廣訳），1967年，『ツァラトゥストラはこう言った（上）』，岩波書店，37頁。
- 19 つまりここでのもともとのラクダは，常に全てを論理的に理解しうるスキームへシステム化しようとするヘーゲルの態度を具現化しているものだと思われる。
- 20 前掲書，39頁。
- 21 前掲書，40頁。
- 22 本文冒頭に登場する実在の幼子を思い起こしてほしい。ただ事実を述べるだけの存在であるこどもが担うある種の神聖な役割とともに。
- 23 ジグムント・バウマン（澤井敦ほか訳），2008年，「不死の後に生は存在するか」『個人化する社会』，青弓社，329頁。
- 24 口承史を一個人として十全に構成するようないわゆる伝記的なものではなく，刹那的な名声を消費する現代的なものでもない，橋にたどり着くどころか向こう岸に死人として流れ着いてしまうような人々の声なき肉体を相手にすることの意義について，以下を参照せよ。ミシェル・フーコー（丹生谷貴志訳），2000年，「汚辱に塗れた人々の生」，『ミシェル・フーコー思考集成Ⅵ セクシュアリテ／真理』，筑摩書房，314-37頁。
- 25 もちろん本稿が扱うその人形は語らないわけで，このような言語活動の解釈が意味を持たないこと（の意味）を後に示すべく，このような些末な事柄がここに書き立てられていると読むこともできよう。

- 26 フロイト（池田紘一ほか訳）、1969年、『フロイト著作集 3 文化・芸術論』、282－291頁。
- 27 前掲書、290頁。
- 28 『沖縄大百科事典 第1巻』、沖縄タイムス社、703頁。また、人類学者平敷令治によると、カジマヤーの前夜に模擬葬式を行う事例は1968年に源武雄によって初めて報告された。源武雄、「秘密枕飯御願は模擬葬式」、『沖縄タイムス』朝刊、1968年3月29日～4月13日。（平敷令治、1990年、『沖縄の祭祀と信仰』、第一書房、189頁。）
- 29 一定の年齢になったことを祝う儀礼は賀寿あるいは年祝などとも言われ、全国的に行われている。個体発生の時間軸の両端に誕生日と命日を置くことで、ひとは古来より文化の楔を打ち付けてきた。そして通過儀礼（時間）は原義的には境界儀礼（空間）でもある。寿齢儀礼カジマヤーのエミックス的言説（共同体の内部からの視点による説明）が、なぜ空間的認識から時間的認識に変わっていったのかをめぐる議論は、近代性を扱う民族誌的文脈において興味深い視点を提供する。たとえば一般的に日常生活に根付いた儀礼世界においては、共同体の全体性というものがまず想定される。その文脈において空間的構造が先行し、時間軸が一次元に付加される形である種の「変化」を説明する言説が形成されていく。空間から出発するこの枠組みではアナロジーが幅をきかせ、たとえば共同体内におけるリネージュや神話の多様性が保証される。空間先にありきの枠組みの場合、共同体における数えられる個や集団の多様性というものを説明できる都合のよい構造を持っていると言えよう。その反面時間軸に焦点を当てた変化の過程は重視されず、調査者にとってその変化はブラックボックスとして浮上するという問題も生じる。その一方で、現代社会における資本主義的な個人の嗜好や選択に適合した変化を説明する言説もあり、その場合社会の構造や行動がすべて時間に還元されていく傾向が強い。空間に時間が付加されていくのではなくむしろ空間が時間に還元される固有の関係性を内包する言説となる。空間を時間に、特に資本化された個人の時間に還元する説明のあり方は、共同体の劇的な変化を考察するうえで、有効性を持ちうる。文化の語りにおける時間性と空間性の関係について的人类学的考察は、具体的な儀礼を含む民族誌的事象の叙述を基に別稿にて論じる予定である。そこでは本稿にて扱っている単線の時間という「歴史」を批判しようとした形而上学的考察を交えつつ、「生成」という特異な時間概念を基軸に据えて論じることになるだろう。たとえばカジマヤーは人生の「生き返し」であると同時に共同体の生き返しでもあるが、正反対のアプローチで共同体を（空間的に）活性化させる回路を内包するシマクサラーと呼ばれる供犠儀礼もまた筆者の調査地で見ることのできる重要な儀礼のひとつである。
- 30 西洋におけるハロウィーンはかつて厳粛な信仰に関わる行事であり、現在では子供たちが仮装してお菓子を貰う娯楽的イベントとなっている。これも同様の事象と考えることができる。
- 31 ジョルジュ・バタイユ（出口裕弘訳）、1998年、『内的体験』、平凡社、191－192頁。つまりヘーゲルが言うところの人間はプロジェクトの妥当性において完成する。そ

してその人間は自身がそうであるにもかかわらず、結局プロジェクトの否定へと結びつけられる。

- 32 G.W.F. ヘーゲル（檜山鉄四郎訳）、1997年、『精神現象学（上）』、平凡社、49頁。
- 33 自己意識は自らを奴隷にすることで自らを解放するというヘーゲルの弁証法がある。デリダはバタイユの笑いとともにヘーゲルの限界を指摘する。「生の、つまり理性の詭計によって、結局のところ、生が生きながらえてしまっている。…これが生というものの真理なのだ。いわば賭金だけはがっちり維持し、胴元であり続け、賭け高を制限し、賭そのものに意味と形式をあらしめるように働くあの Aufhebung（止揚・揚棄）を頼みの綱として、＜生の経済＞は、意味についても、自己についても、これを保存し、循環せしめ、再生産するにとどまる。」ジャック・デリダ（梶谷温子ほか訳）、「限定経済学から一般経済学へ—留保なきヘーゲル主義—」『エクリチュールと差異（下）』、法政大学出版局、166頁。バタイユとデリダにとって、止揚への頼みを通して利害関係を維持し、遊びを制御し続け、それを制限し、それに形と意味を与えることによってそれを精巧にするというこの＜生命の経済＞を寿ぐヘーゲルの慎重さ（制限）は、要するにヘーゲルが「ケチ」であるがゆえに「笑える」のである。
- 34 ジョルジュ・バタイユ（酒井健訳）、2009年、「ヘーゲル、死と供犠」、『純然たる幸福』、筑摩書房、194－231頁。
- 35 ジグムント・フロイト（懸田克躬ほか訳）、「ユーモア」『フロイト著作集 3 文化・芸術論』、1969年、406－411頁。
- 36 前掲書、408頁。
- 37 前掲書、409頁。
- 38 ジョルジョ・アガンベン（上村忠男訳）、2007年、「インファンティアと歴史」『幼児期と歴史』、82頁。
- 39 ヴァルター・ベンヤミン（浅井健二郎ほか訳）、『ベンヤミン・コレクション 3 記憶への旅』、筑摩書房、「引き伸ばし写真」所収の「本を読む子供」（72－73頁）や、「1900年頃のベルリンの幼年時代」所収の「字習い積み木箱（612－614頁）など。
- 40 筆者は文化の語りにおける主体ならざるものの可能性を、「脱主体化の主体」として民族誌的叙述のなかで考察してきた。たとえば以下を参照のこと。前掲西一馬、2021、「証人の笑い—沖縄移民をめぐる民族誌的考察—」、桜文論叢105巻、53－84頁。
- 41 前掲書、111頁。
- 42 ジグムント・バウマン（澤井敦訳）、2012年、「死への恐れ」『液状不安』、70頁。
- 43 アガンベン前掲書、132頁。「ラング（言語）・セミオティック＝共時態（語彙、文法、構造）・記号論的・死の世界」と「パロール（言葉）・セマンティック＝通時態（個人的言語運用、出来事）・意味論的・生の世界」を対比させたうえで、アガンベンはその両者の狭間に歴史つまり人間存在が生じると考える。また遊戯は前者を後者に変形するための機械で、儀礼は後者を前者に変形するための機械であるとする。ここで風車が遊戯の道具であり、人形が儀礼のプロットであることが確認される。

本節にてバウマンが示した「橋」を渡る二つの方法のいずれでもないやり方で生物学的断絶を超えるものが実は風車によっても密かに提示されていた。なぜなら風車は遊戯のプロットであり、遊戯とは構造を出来事に、つまり死の世界を生の世界へと変換する装置だから。つまりカジマヤーは死へ向かう橋の先に新たな生の世界が用意されているというひとつの遊戯でもある。そしてその遊戯は風車のように毎年繰り返される。それは（ヨブのように「主」によってではなく、あくまでも）加齢によって選ばれた人々のみ享受できる個人的な遊戯なのだが、実際には共同体の儀礼すなわち年中行事として共同体に回収されることになる。

- 44 老人の共同体とでも呼ぶべきものが存在しえるのかどうか。しかしそれは分類的なものではなく、老いが生活のあちこちに美しいしみの如く散りばめられているような生活の襞としての老いのあり方は、個人の生活のみならずコミュニカルな文脈にあるだろう。大人のロジックを社会のロジックとして捉えたとき、それを相対化しうるこどものロジックがありうるように、社会のロジックを眼差し返すものとしての老人のロジックがあるのだろうか。現代的な意義としての老人の視線とでも呼びうるものを探る議論は今後の課題としたい。