「ホピ『昆虫』神話」

木　村　武　史

初めに

北米先住民の間には多様な宗教伝統が培われている。通常、北米先住民研究では自然環境との相互関係で形成された文化地域（Culture Area）という概念を用いて10の文化地域に区分する。しかしながら、文化は単に自然環境との相互関係の中だけで形成されるのではなく、歴史的背景も考慮にいれる必要がある。北米先住民の人の移動はかなり複雑であり、それに伴い文化の伝播と文化の創造も重層構造を形成している。同時に各先住民族には文化相対主義的観点からも独自に形成してきた宗教・神話・儀礼の重層的な構造があることも認める必要がある。

北米先住民の宗教研究は19世紀後半のルイス・ヘンリー・モルガン（Lewis Henry Morgan）、20世紀初頭のフランツ・ボアズ（Franz Boas）の時代から民族学、人類学が担ってきたことから堅実な実地調査に基づく研究資料の蓄積がある。これらの中には神話・儀礼を記述した研究もあり、クロード・レヴィ＝ストロース（Claude Lévi-Strauss）が神話研究の中でも用いたことは良く知られている。北米文化地域のうち南西文化地域は、今日のアメリカ合衆国のユタ州・コロラド州・アリゾナ州・ニュー・メキシコ州に相当する。この文化地域にはアパッチ族、ディネ（ナヴァホ族）、モハヴェ族、トホノ･オオダム（パパゴ族）、ホピ族などがいる。

本論では、これらの南西文化地域北米先住民のホピの間に伝えられている神話伝承を取り上げることにする。ホピについては、最近、日本でもその銀細工のジュエリーやカチナ人形が注目を浴びており、一部の人々の間では良く知られるようになっている。ホピの宗教・神話研究には、良く知られている作家フランク・ウォーターズ（Frank Waters）による *Book of the Hopi*（1963年）をはじめ、[1] ホピ首長の自伝的著作であるレオ・W・サイモンズ（Leo W. Simmons）編、ドン・C・タライェスヴァ（Don C. Talayesva）著 *Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian*（1942年）、[2] ホピ文化の歴史的変遷を取り上げたリチャード・O・クレンマー（Richard O. Clemmer）著 *Roads in the Sky: The Hopi Indians in A Century of Change*（1995年）[3]、アーミン・W・ギアツ（Armin W. Geertz）とマイケル・ロマトゥワイマ（Michael Lomatuway'ma）著の *Children of Cottonwood: Piety and Ceremonialism in Hopi Indian Puppetry*（987年）など[4]、今日まで重要な研究が継続的に為されている。本論では、エッケハート･マロトキ（Ekkehart Malotoki）によるホピ神話･伝承研究に依拠しながら、[5] ホピ神話の中で「昆虫」が主要な登場人物であるものを取り上げ、そこに見られるホピ的な世界観を読み解くことを目指す。

本論の構成は以下の通りである。第一章では本論の主要なテーマである自然環境と神話について、第二章では、神話の一般性から神話の語り手の歴史的特殊性への視点の転換を、第三章でホピ世界における「昆虫」の位置づけを、第四章では、「昆虫」神話の概要を、

そして第五章では考察を行う。

第一章　自然環境と神話

神話の構成要素は多角的な面から考察する必要がある。各々の視点は神話の重要な側面を明らかにしていると考えられるが、本論では、神話の構成要素の中でそれが形成された自然環境あるいは風土の特徴がどのような意義を持っているのかを考察する。その際、具体的な自然環境の諸構成要素と神話物語の相関関係を紐解こうとする時、異なる風土で生活する人々が眼にし、その神話的想像力を喚起させる地形、天候の変化、動物、昆虫、植物が何であるのかに注意を払う必要がある。なぜなら、自らの神話伝承の中では何らの役割も果たさない動物、昆虫、植物が他の神話伝承の中で持つ重要性には気づかないことがあるからである。自然環境の相違、生息する動物、植物の相違、気候・天候の相違による身体的経験としての風土の相違などは、神話・伝承の創造、創作に何らかの影響は及ぼすのではないかと思う。神話の内容や意味を理解しようとする際、それらを語った人々が生産し、生活を送った自然環境と風土の特徴は十分に把握しておく必要がある。

ミルチャ・エリアーデ（Mircea Eliade）の神話研究においては語られ実践される神話的出来事とそれらを語る人々が生きている時間・空間との相互関係が聖と俗との関係で取り上げられている。[6] 創世神話に代表される神話的出来事の存在論的優越性が前提とされ、人間的世界はそれを繰り返し再現することによって、この世界の意味を獲得すると論じられている。しかし、神話的世界の重要性は世界の創造で終わるのではなく、世界が現在の状態になった以降も別の形で継続する。北米先住民宗教の研究では、アパッチ族の文化を言語人類学の観点から研究をしたキース・バショー（Keith Basso）が、アパッチの人たちが自然環境の様々な景観に痕跡を残している神話的出来事を声を出さずに唱えながら、自分と神話的出来事の痕跡を意味する自然的景観との道徳的紐帯を確認するという論点を提示したことが知られている。[7] 言い換えるならば、神話的世界と自然環境と人間は相互に密接な宗教的世界を構成している。

ホピの研究は、アメリカでは古くから行われており、言語学におけるサピアのホピの時間の研究は良く知られている。[8] サピアのホピには時間の概念はないという主張は後に反駁されはしたが、今日でも文化と言語の関係を考える上では重要な示唆を示している。アメリカで行なわれてきた民族学的研究の延長線上で、本論では、ホピの神話・伝承を研究したエッケハート・マロトキの研究を参考にする。[9] ホピの住むアメリカ南西部は極めて乾燥した地域であり、年間雨量は極めて少ない地域である。しかし、砂漠地帯というわけではなく、深く掘った穴にトウモロコシの種を入れて栽培する農耕民族でもある。ホピの神話に関しては、筆者は、以前、マーサウ（Maasawu）の神話と歴史の関係についての論考と蜘蛛婆の神話についての論考を発表したことがある。[10] 今回は蜘蛛婆に続いて、他の「昆虫」に関わる神話を取り上げることにする。ホピの神話における昆虫の研究は最近、アーミン・ギアツが行っているが、[11] ホピの神話では、地下世界から出現した後、第四世界であるこの地上世界の主であるマーサウから慈愛、謙遜、協働、尊敬、大地への敬意を持って生活をすることを条件に住むことを認められた。そして、各地を移動する中で、現在の世界の中心に到着し、そこで生活するようになった。それゆえ、神話の世界は終わってしまったわけではなく、字句通り、地続きであるといえる。世界出現神話にも蟻人など

神霊が登場するが、ここで取り上げる「昆虫」の神話の舞台は人間が住む世界である。それゆえ、神話、伝説、童話といったジャンルの区分けは便宜的なものとして考えておきたい。

第二章　神話の一般性から神話の語り手の歴史的特殊性へ

さて、しかしここでエリアーデの研究に見られる多様な宗教現象に共通性を見出そうとする立場と言語学的社会構築主義との関係は相反するのではないのか、という疑問が起きると思う。この点について一言述べておこう。

まず、エリアーデの研究の前提として、それ以前から宗教の個別的研究は歴史学であれ民族学（人類学）であれ、十分な蓄積があったが、ほとんどの研究者は個別の事象の記述と説明だけで満足して、それら多様な宗教現象の間の共通性にはほとんど目が向けられていなかったという学問的状況の中で、比較宗教学の学問的意義の一つとして多様な宗教現象に共通する特質あるいは特徴を見出そうという試みが必要とされていたという歴史的状況を考える必要がある。ここでいう共通性を当時の用語で一般性あるいは本質性という言葉で置き換えても良いと思う。この共通性あるいは一般性をどの次元で見出そうとするのかの違いによって、その学問的立場は異なってくる。エリーアデでは「宗教」現象に内在する次元にその共通性を探求しようとしていたといえる。だが、それを「宗教」現象以外に求めようとする立場も当然あり得る。

個別の事例を取り上げている研究者に一般性への関心がないのかというと、それは違うといえる。例えば、他分野で考えられた理論や哲学的思想を「一般的共通性」として受け止め、それを調査地の個別的な具体的事象の説明あるいは分析に用いようとするという意味で一般性への関心はある。例えば、最近の人類学における著作の一つにエドゥアルド・コーン（Eduardo Kohn）の『森は考える』（2013 年）がある。この著作でコーンは、チャールズ・S・パース（Charles S. Peirce）の論理学を用いながら、エクアドルのアマゾン河流域のルナ族の宗教・文化世界を紐解こうとしている。そこではパースの論理学を一般的法則として見なしながら、ルナ族の個別の世界を解明しようとしている。[12] つまり、西洋の人類学者が西洋の何かしらの理論は普遍的テーゼを所有しているという前提で他の文化地域の宗教等を解説、説明しようとするのに対して、宗教学は近代西洋の諸理論は、それが哲学的であれ、社会学的であれ、人類学的であれ、極めて近代西欧社会という狭い思想文化領域で成立したものに過ぎないという観点から、異なる共通性、一般性を見出そうとしたといえる。ただ、後の研究が指摘している通り、エリアーデの場合は、例えばインドの宗教思想に過度の普遍性を見出そうとしたという問題を抱えていたのも確かである。[13]

さて、ジョナサン・Z・スミス（Jonathan Z. Smith）やブルース・リンカーン（Bruce Lincoln）の影響もあり、今日の宗教研究では、宗教のより政治的・社会的側面にも目を配ることが要請されている。ただし、両者が一般性に関心を抱いていないのかというとそうではないし、比較研究を蔑ろにしているわけではない。むしろ、エリアーデとは異なった視点からの比較研究を推進したという点で、その問題提議には重要性がある。それゆえ、ホピ社会における神話の位置づけも考察しておく必要がある。特にリンカーンは神話の政治性、権力性に注意を向ける必要性を強調しているので、[14] まず、この点を考えてみたい。

本論で取り上げる神話は、エッケハート・マロトキが 1970 年代から 80 年代にかけてホピ語辞書作成のプロジェクトに関わって様々な伝承、物語を聞くなかで収集されたもので

ある。なかでもマイケル・ロマトゥワイマ（Michael Lomatuway'ma）はマロトキに数多くの物語伝承を語ったことが出版記録から伺えるし、[15]当時においてそれだけ多くの物語伝承の担い手であると見なされていたことが分かる。ただし、外部の研究者に伝統を話すことを躊躇する人々もいたと思うので、当時、他のホピの人々が物語伝承を知らなかったというわけでもないと思う。あくまで外部の研究者、あるいはアメリカ文化を受け入れる姿勢を持っていた人であったといえる。ロマトゥワイマはマロトキ以外の研究者にも協力している。例えば、アーミン・ギアツの研究にも協力しているし、[16]北アリゾナ博物館から出版したカチナ人形についての本にも協力している。[17]カチナ人形とは、本来、ホピの儀礼の際に神霊であるカチナが可視的な姿で現れてくる様相を模した人形であり、儀礼的に用い、少女たちに様々なカチナを教えるために用いるものである。ところが、今日では、多くのカチナ人形が収集の対象となり、彫刻家とも呼ばれる人々が製造している。また、ニューエイジの流行により多くの白人の若者がホピ保留地を訪れるようになり、ホピの伝統文化の文化的盗用の問題が取り上げられ始めた。それゆえ、ロマトゥワイマは当時、ホピ社会が外部社会とより密接な関係を持つようになっていく中で、外からホピ文化・宗教を研究しにくる研究者に協力的であることを知られていた人物であったといえる。なぜ外部の研究者がロマトゥワイマの元に集ってきたかというとホピ文化・宗教に造詣が深く、多くの神話伝承を継承していたことが知られていたからだといえるが、同時にロマトゥワイマにはより「真性な」ホピ文化を外部社会に伝えようという動機があったのかもしれない。そして、マロトキの著作はそのようなホピの伝承を記憶していた人が語ったものであることが分かる。

さて、他の多くの先住民保留地と同じく、ホピ保留地にもアメリカ合衆国政府が導入した選挙制による自治政府がある。しかしながら、伝統的な 3 つのメサにある村々はこの自治政府からは距離を置いているところもある。1970 年代にはこの自治政府がどのように自らの政治的権威を伝統に位置付けていたかは史料がないので不明であるが、今日の自治政府は神話伝承で地下から祖先たちが出現した時に地上にいた神マーサウから地上に留まることを許された時に結んだ約束を、大地とその恵を敬い平和で謙遜な農民として生活を送るという約束を守っていると、そのホームページで述べている。[18]このように世界創世神話に描かれている初めの時の出来事を記憶し、そこに自らの自治政府の伝承的基盤を持つことを宣言しているのは、一方、内向きにホピ社会の構成員に伝統に根ざした政治機構であることの承認を求め、他方、外向きにはアメリカ社会に対して自らの独自の政治的主権の根拠を神話伝承にあることを主張しているといえる。

では、このような伝統伝承の文化的社会の中で、伝統的伝承を外部の研究者に語るということには、リンカーンが言うように、政治的な意図があったといえるのであろうか。もしあるとしたら、今日、ホピ保留地は周囲をナヴァホ保留地に囲まれてしまい、ホピとナヴァホの間で土地を巡る争いが起きているという点であろう。これはアメリカを含む複雑な歴史的経緯で生じてきており、アメリカ社会との関係を無視しては理解できない歴史的に形成された状況である。

だが、ロマトゥワイマに関する伝記的資料がないので明確には言えないが、政治的な意図はそれほど明確にはなかったのではないかとも思われる。外部の研究者、特にホピ語辞書作成のために伝承を丁寧に話、そのバイリンガル・テクストの作成に関わるということ

はかなりの時間と忍耐を要する。当時のホピの人々の間で物語伝承の文化的継承がどのような状況であったかは分からないが、他の保留地の状況を鑑みれば、伝統的な物語伝統を知らない世代も増えてきているという状況があり、それらを記述、記録するために外部の研究者に協力もしたと考えることもできるし、その方がより妥当性があるのではないかとも思える。というのもホピ語辞書の作成に協力したという点からも言語の伝承と教育という課題に関心を抱いていたこととも関係するからである。

さて、このように歴史的には社会状況は変化していくが、物語伝承にも変化する部分は起きるであろう。特に注意すべき点は、物語伝承者自身の創意工夫も物語の中に入り込むこともあるであろうし、社会の変化に応じて意味をなさない伝承は継承されなくなってくる可能性もあると言う点である。それゆえ、本論で取り上げる物語伝承が今日のホピの人々の間でも語られ、知られているという前提は取らない。あくまでもマロトキが記録したロマトゥワイマや他のホピの人々が語った物語伝承に基づく考察である、というのが本論の基本的視点である。

第三章　ホピ世界における「昆虫」の位置づけ

さて、ジョナサン・Z・スミスが論じたように、世界の分節化・範疇化を通して世界の意味世界を構成するというのが、宗教現象の一つの要素である。ただし、その面で宗教現象の全てを十分に解釈、解説できるかというと必ずしもそうではないのもいうまでもないであろう。だが、ここで取り上げるホピの神話伝承を考察する時、そこにはホピの社会に独自に見られる、例えば、西洋社会や日本社会と比べて異なる独自の世界の分節化・範疇化の意義を把握しておくことも神話伝承の意味を考える上では重要である。つまり、世界の事物の分類の仕方は文化的・言語的に相違していると言う点は無視することはできないのである。それゆえ、最初にホピにおいて我々が「昆虫」と呼ぶ生き物をどのような言語的範疇で捉えているか見てみたい。

まず、生物の名称についての言語学的な分類については、ホピのそれは欧米言語、そして、現代日本語の分類とは異なっている。まず、現在の日本語では人間と動物は区別されるが、マロトキによれば、人間と区別される一つのカテゴリーとしての動物（animal）に相当するホピ語はない。[19] 人間を含む生き物を指し示す言葉としては　himu taytaqa がある。Himu は何かを、taytaqa は生きているという意味である。tayta は意識があるとか生きているという意味も含む。[20] そして、特別なカテゴリーが当てはめられる生き物を指す言葉としては、狩りの獲物を指す言葉である tuuvosivi, 家畜を指す言葉である pok'at, 牧畜獣を指す言葉である laayi がある。これら以外で人間と区別される独自のカテゴリーの動物や生物一般を指す言葉はない。そして、本論のテーマに関わるが、昆虫や両生類等の類一般を指し示すホピ語はなく、個別の生物の名前があるだけである。それゆえ、「昆虫」という語をホピの神話で取り上げられる個別の生物に当てはめるのは、文化論的にも解釈学的にも正しくないといえる。しかしながら、本論の議論を進める便宜上必要であるので、ここでは日本語で昆虫と呼ばれる生き物に関する物語を見てみたい。

最初に、ホピにおいて「昆虫類」が重要な宗教的・神話的役割を果たしている点を見てみたい。ジョン・G・ストフォリャノ , Jr.（John G. Stoffolano, Jr.）とバートン・ライト（Barton Wright）によると、ホピ語で qalatötö (shiny bugs, 光っている虫) と呼ばれるエルサレム・

コオロギあるいは砂コオロギはカチナとして神聖視され、Sösööpa（スゥスゥーパ）の名で知られている。ナヴァホはこの同じ虫を「c'ic'in lici（赤い頭蓋骨）」等の名で呼んでいる。[21]砂コオロギがカチナとして現れてくることから分かる通り、宗教的意義が付与されている。

さて、スゥスゥーパ・カチナは儀式においては彼方から走ってくる。そして、走ることには呪術的・宗教的意義がある。ストフォリャノらによると、「人々が競争して走ると、雨が降る。」「走って競争する人は人々に祝福を与える。」このように走ることには儀礼的・象徴的意味が付与されている。しかし、走ることには経済的な意義も込められている。「儀式においては走ることが重要であるが、人口密度の高いメサから遠く離れたところでトウモロコシ畑を耕すのに、長距離を移動するのが容易なように訓練させるためでもあった。」「走る競争をすると、男も少年も強くなり、雨を降らせる。」からだという。つまり、走ることは宗教的でもあり、俗的（経済的）でもあるということが分かる。

カチナの作り方に変遷があることは良く知られている。19世紀半ばのカチナは腕が身体にくっついていたが、次第に腕が身体から離れ、前に突き出るような姿勢を取るように変わっていく。それゆえカチナの作られ方が変遷していくのも歴史的変容の一部であるといえる。ところで、ストフォリャノによると、興味深いことに、古い時代に作られたスゥスゥーパ・カチナ人形を見ると、当時の創作者たちは砂コオロギの生態をよく観察して、知っていたと思われる。それに対して、今日、カチナ人形は創作者の意匠が自由に表現されているが、今日のカチナ創作者は元の昆虫の生態をよく知らないようにも思えるという。この指摘は、現在、ホピのある人々と「昆虫」の世界との間に距離が生まれていることを示しているのかも知れない。

第四章　昆虫に関する神話伝承

さて、次にマロトキが収集した神話伝承から「昆虫」に関わる神話伝承を取り上げてみよう。多くの神話研究で行っているように、最初にこれらの神話伝承を要約してみたい。以下、本章で取り上げるのは砂コオロギをはじめ、蟻（Aanu）、蝉（Maahu）、蛍（Tövumoktaqa）に関わる神話伝承である。[22]

第一節　砂コオロギ

これは、第三メサのホテヴィラ（Hotevilla）に住んでいたマイケル・ロマトゥワイマが語った「砂コオロギ」についての伝承である。[23]

砂コオロギは既に述べたように頭部が禿げ頭のように見える生き物である。そして、この禿げ頭という特徴がこの神話伝承では重要な役割を果たす。以下、要約を記す。

第二メサのミショングノヴィ（Mishongnovi）の南東部・ターワスプリングにあるカ・オトゥクィノ（Qa'otukwino）の北東部に砂コオロギは祖母とともに住んでいた。砂コオロギはまだ結婚していなかった。

ミショングノヴィにとても美しい少女が住んでいた。村の若者だけではなく、遠くの村からも少女に会いに毎晩多くの若者がやってきた。少女はどの若者も受け入れることはしなかった。ある時、砂コオロギはミショングノヴィ村にやってきた。多くの若者が集まっているので、どうしたものかと調べることにした。若者が少女の前で声をかけても、少女はトウモロコシを挽き臼でひき続けるだけで、若者の顔さえ見ようとしなかった。砂コオ

ロギは屋根に登って、空いている穴から下をのぞくと、そこにはとても美しい少女がいた。砂コオロギも少女の姿を見て、他の若者たちと同様に彼女に恋をしてしまった。

砂コオロギはある日、祖母に何か方法がないか尋ねた。祖母はあの娘に高望みしない方が良い、どの男の呼びかけにも応えていないのだから、しかし、とにかく会話を始めてみるように、でも応答しなくても落胆しないように、と答えた。砂コオロギが出かける時、祖母は綺麗な織物を持ってきて男の子に渡し、これで姿を隠すようにと言った。

砂コオロギは織物に身を隠して少女の家に行って、何度か話かけたが、少女は全く応えなかった。そこで、砂コオロギは少女にこれから歌を歌うからトウモロコシを挽き続けるようにと言った。砂コオロギは次のように歌った。「砂コオロギが櫛を探している。砂コオロギが櫛を探している。髪の毛がないのになぜ櫛を探している。トウモロコシをもう挽いた。」少女は面白い歌だと思い、笑った。そして、「なんて面白い歌なの。」と言った。二人はお喋りを始めた。少女は砂コオロギに明日の夜も来るようにと言った。砂コオロギは喜んで家路についた。祖母に少女と話しをしたことを話しても、祖母は信じなかった。

ところが少女に関心を持っていた別の若者がこの様子を見ていて、砂コオロギみたいに魅力的でないものが少女の気を引いたことに嫉妬した。この若者はキーシウゥ（Kiisiwu）という場所からきていた。

砂コオロギはそれから何度か少女の元を訪れた。ある時、帰りがけに少女が砂コオロギに贈り物をあげた。家に帰ってから見ると、それはピキだった。祖母にそのことを話しても、祖母は信じなかった。砂コオロギが何度か少女を訪れる度にピキを持って帰ってくるので、祖母もついに砂コオロギが言っていることを信じた。

ある晩、砂コオロギは出かける前に祖母に今夜は少女のところに泊まるから戻ってこないと言った。すると祖母は、少女のところに泊まるなら、お前は織物を脱がなくてはならず、禿げ頭が見られて、少女に嫌われてしまうことになると忠告した。これを聞いた砂コオロギはしばらく考えて、祖母にそうだ、その通りだ、何とかする方法はないかと尋ねた。祖母は既にその対処法を考えていたようで、櫛と松脂を集めてくるように言った。砂コオロギがそれらを集めてくると、祖母は櫛に残っている髪の毛を集め、松脂で粘着剤を作って、砂コオロギの頭に髪の毛をぐるっとつけた。祖母は砂コオロギに横になると松脂が溶けて髪の毛が抜け落ちるから決して横にならないようにと忠告した。

砂コオロギは喜んで少女のところに行くと、織物を取り、姿を見せた。少女は髪の毛のある砂コオロギを見て、なんてハンサムなのと喜び、一緒に横になりましょうと誘った。砂コオロギは祖母の忠告を思い出して、トイレに行くとかまだ眠くないとか言って、横にならないように努めていた。すると外からハハィ・イ女（Hahay'i Woman）が歌を歌う声が聞こえてきた。砂コオロギはその歌は少女が砂コオロギと夜を共にしていると伝えようとしていると分かった。キーシウゥから少女に会いに来ていた少年はこのハハイ・イ女の孫だったので、少女が自分の孫を無視したことに怒っていた。そのため、少女に砂コオロギだということを知らせようとしていたのだ。砂コオロギは、少女が歌の意味が分かれば自分が砂コオロギであるということが分かり、そうすればここにいることはできなくなると思ったので、少女のところから立ち去った。

こうして、砂コオロギは美しく優しい少女を見つけたけれども結婚しなかった。砂コオロギはどこかで結婚せずに一人で生活していることだろう。

第二節　蟻に関わる伝承

第一項　ある男と蟻[24]（第三メサに住んでいたマイケル・ロマトゥワイマが語った伝承）

第二メサのションゴパヴィ（Shungopavi）や他のところに人々は住んでいた。その頃、人々は農民であり、穀物を育てていた。雨がたくさん降り、多くの作物が実ったが、雑草もたくさん生えた。

ションゴパヴィにある既婚の男がいた。他の人々と同様、広い土地に作物を育てていたが、雑草もたくさん生えていた。ほとんどの人は収穫をするには雑草を自分で取らなくてはならないのを知っていたので、一生懸命に働いていた。しかし、この男は怠け者であったので、どうすれば楽に雑草を取れるか思案した。

ある時、男は自分のために雑草を取ってくれる人を見つけたと妻に言った。妻は、周りの男や少年たちは皆忙しいから、そのような人はいないと答えた。男は、周りの人は自分が考えている人ではない、明日、出かける前にピキ（パン）を三個、四個、私に下さい、と言った。男は畑に大きな蟻塚がある、蟻は何でも食べるから、蟻は雑草も食べてくれるに違いないと妻に話した。

次の日、ピキをもって男は畑に出かけた。畑に着くとすぐに蟻塚に向かって、蟻たちに話かけた。雑草を全部片づけてくれたら、食べ物をあげようと男が言うと、蟻たちは同意した。男はピキを細かくちぎって、あちらこちらにまいた。蟻塚からものすごい数の蟻が出てきて、一面真っ黒になった。蟻は雑草を食べ始めた。しばらくすると男は喉が渇いたと言って、小屋に行き、水を飲んで、そのまま寝てしまった。蟻はそのまま雑草を食べ続けた。

夕方になり、男が目覚めて戻ると、雑草はすっかりなくなっていた。男は蟻たちに挨拶することなく、家に帰った。男は雑草の扱い方が分かったので嬉しくなった。家に帰り、妻にそのことを話すと、妻も喜んだ。

その日から男は畑で働かなくなった。そして、蟻たちに相応の返礼をしなかった。

ある晩、男が寝ていると、背中に痛みが走った。妻を起こし、火を熾してみてもらうと、男の背中には蟻に咬まれた跡の赤い点があり、蟻が歩き回っていた。妻は蟻をつまんで火に投げ入れた。

その時から男は病気になり、背中の赤い点は更に大きくなり、痛みは激しくなった。男は背中に何か小さい生き物がたくさんいるようだと言っていたが、男の背中は蟻の巣になってしまった。蟻たちは男の背中を食べつくしてしまい、男は死んだ。

男は自分を蟻たちの食べ物として捧げてしまったのである。このようなわけで、ホピが伝えるところによれば、蟻には食べ物をあげようなどの約束をしてはいけない。自分の頼みを聞いてもらったら、蟻たちは同じことを自分の身体にするからだ。

第二項　第三メサのホテヴィラ出身の盲目のシドニー・ナミンガ、Jr. (Sidney Namingha Jr.) が語った「蟻が子供をカチナ結社にイニシエートした」という伝承[25]

第三メサの人々が住んでいたオライビ村の北西の方に池があった。この池の北東部に大きな蟻塚があった。蟻たちはオライビ村の近くに住んでいたので、村の人々の暮らしぶりをよく知っていた。

蟻たちは、オライビ村ではカチナのイニシエーションが行われ、豆ダンスが行われてい

るのを知っていた。蟻たちは自分たちの子供たちも同じようにカチナのイニシエーションを受けさせたいと思っていた。
(中略)

キバの中で子供のイニシエーションが始まった。

キバの中の二か所に砂がまかれ、二人のフ・カチナ（Hu'kachinas）と母のアンウゥシャハイ・イ（Angwushahay'i）の砂絵が描かれた。イニシエーションで子供に痛みを与える役をする人が砂絵の中に入った。一番目の蟻の子供が砂絵の南西側に連れてこられた。ユッカの鞭で強くたたいたので、子供の蟻は二打目で体が腰の部分で半分に切れそうになった。その時、イニシエーションの名親が子蟻を運び出した。次に別の子蟻が砂絵の北東側に連れてこられた。同じように強く鞭でたたかれたので、腰のあたりでほとんど半分に切れそうになった。イニシエーションの名親が再び子蟻を連れ去った。二人のフ・カチナの儀式ではそのように子供を扱うので、同様に行ったのである。

このような仕方で蟻たちは子供たちにイニシエーションを授けた。イニシエーションで鞭を強くたたかれたため、蟻は腰のところでほとんど切れそうになってしまったのである。

第三節　蝉

第一項　第三メサに住んでいたマイケル・ロマトゥワイマが語った蝉と蛇の伝承[26]

ホピの間では、蝉は気候を暖かくする方法を知っているとされ、大変尊敬されている。蝉がフルートを吹くと、温かい天気が来る。フルート結社のメンバーは儀式を行う際に、蝉にも祈りを捧げる。かつてホピの祖先たちがまだ移動している最中、フルート儀礼を行う人々が一番北の果てにたどり着いた。熱を出して氷を解かそうとしたができなかった。

以下、第三メサに住んでいたマイケル・ロマトゥワイマが語った伝承である。

オライビにはたくさんの人々が住んでいた。ツ・アキピ（Tsu'akpi）には様々な種類の蛇が住んでいた。暖かい季節になると地上をはい回り、寒い冬になると地下に潜り、蛇の皮を脱いで、壁にかけると、人間の姿になっていた。

トゥーワナシヴィ（Tuuwanasvi）には多くの種類の蝉が住んでいた。

ずっと昔、ある冬、吹雪が止まずに、雪がたくさんつもり、一面が雪で覆われてしまった。暖を取る木はほとんどなくなったが、外は温かくなる気配はまったくなかった。人々は凍え死にそうになってしまった。他方、蝉が住んでいるところには雪がまったくなかった。というのも、蝉は暖かい季節と暖かい気温についての知識を持っているので、家の中はいつも暖かったからだ。

蛇は寒さに慣れていなかったので、今にも凍え死にそうになった。そこで首長が強者を集めて、誰かが蝉を探しにいかないといけないと言った。最初に砂蛇が行ってみると志願した。しかし、寒い中、少し行っただけで凍え死にそうになったので、直ぐに戻った。

次に大きなブル蛇が蝉のところまで行ってみると志願したが、再び寒さのために戻ってきてしまった。

今度は、ムチヘビが志願した。前の二人は体重が重いから雪の中を先に進められなかったが、自分は体重が軽いから雪の上を滑って早く行けると言った。ムチヘビは蛇の皮を身につけ出かけて行った。外はまだ北西から吹雪が吹雪いており、途中で死んでしまうかも

と思ったが、勇気を出して前進し続けた。ムチヘビはこんな吹雪の中、蝉を探しに行くと志願した自分に怒ったが、仕方がなかった。

蝉の住む目的地に近づいてくると、空気が暖かくなってきた。吹雪もなく、ムチヘビはどんどんと進んでいった。雪のまったくない場所に辿りつくと、その真ん中には地下に続く梯子がかかっていた。その場所には緑が茂り、花が咲いていた。夏真っ盛りであった。ムチヘビは目的地に到達した。

「誰かいないか？」とムチヘビが尋ねると、下から「中に入っておいで。」という返事がした。ムチヘビが入っていくと蝉たちは歓迎した。その中も外と同じように暖かった。老人はムチヘビを暖炉のもとに招き、ともに煙草を吸った。そして、女性たちに食べ物の準備をするように言った。老人は食べ物を食べ、お腹一杯になったら、ここに来た理由を話すようにと言った。ムチヘビは夏の暑い季節にできる様々な食べ物、果物を食べ、満腹になった。

そして、ムチヘビはやってきた理由を話し、蝉に助けてくれるように頼んだ。老人は、これは自分たちが怠けていたからだろう、と言い、元来たところに戻って、自分たちが四日後にやってくるのを待つように皆に伝えるようにムチヘビに話した。

ムチヘビが帰ろうとした時、一人の蝉が自分も一緒に行こう、少し役に立つかもしれないと言って、笛を取って、一緒に出て行った。ムチヘビと蝉はキバから出て、西の方へと進んで行った。蝉が笛を取り出して、蛇の家のある方向に向かった笛を吹き始めると、雪が解け、一本のまっすぐな道ができた。蝉はムチヘビにこれで早く戻れると言った。ムチヘビはすぐに蛇の家にたどり着き、他の人たちに蝉が語った言葉を伝えた。蛇たちは喜んだ。

しばらくして蝉たちがトゥーワナシヴィに向かった出発すると、太陽が昇り始めた。蝉たちは人間の姿のまま、一列になって、蛇の家に進んでいった。蛇に家に到着すると、蛇たちは蝉をキバの中に招き入れた。中で、蝉たちが歌を歌い、踊り始めると、蛇たちは汗だくになった。蛇たちは蝉に感謝した。

蝉たちが帰る時も笛を吹き続けた。蝉たちが進んでいくと雪が解け始めた。一面の雪が解け、温かくなった。その日以降、再び生命が芽吹き始めた。蝉たちが踊った後、大地は暖かくなった。

第二項　泣く蝉[27]（第三メサのホテヴィラに住んでいたロレナ・ロマトゥワイマが語った伝承）

かつてオライビにいた人々は色々な種類の生き物を食べていた。周りには鹿やエルクなどを捕まえては食べていた。蝉も食べていた。かつて夏がとても暑く、蝉の数も多かった。ある人が蝉を食べてみると美味しかったので、他の人も蝉を食べ始めた。蝉を捕まえて戻ってくると、女性たちは鍋を火にかけて、鍋に蝉を入れて煮て食べた。

オライビに住むある老女は何を料理しようか迷って、孫たちに蝉を捕まえに行くように命じた。子供たちは蝉を沢山捕まえて袋に入れて帰ってきた。老女が鍋に蝉を入れて煮たてていた時、何か小さな声が聞こえてきた。耳を澄ませると、蝉が泣いて、歌を歌っているのに気付いた。一匹の蝉が鍋に入れられず逃げていたのである。老女は蝉に向かって、蝉は美味しいから食べているんだと言い、この蝉も鍋に入れようとした。蝉はその時老女に向かって、自分たち蝉がいるから暖かくなるのに、人間は蝉を食べている、と言った。蝉は家に戻って

他の者に言えば、もう天候は暖かくならないぞと言った。老女は確かにそうだ、他の人にももう蝉を食べるのは止めるように言うと答えた。しかし、蝉は怒って飛んで行ってしまった。そして、家に着いてから、ホピが行っていることを伝え、他のところに移動しよう、そうすればホピは自分たちをもう食べなくなると言った。蝉たちは全員賛成した。

秋が来て、蝉たちはどこかに行ってしまった。寒くなったが、ホピたちは蝉について何も考えなかった。夏になったが、以前ほど暖かくならなかった。そして、蝉も戻ってこなかった。それなりに暖かったが、それほどは暑くなかったので、トウモロコシの実りが遅くなった。

儀式を司るある人はこの問題について思案していた。祈りの羽に蝉を付けて蝉に祈ったら、蝉は戻ってくるのではないかと思った。そこで、出かけ、蝉を何匹か捕まえ、祈りの羽に付けた。そして、次のように祈った。

「蝉たちよ、我らを憐み、立ち去っていったところから戻ってください。そして、早く夏が暑くなるように。我々があなた達蝉を食べても良いのではないでしょうか。蝉の味は美味しいし、我々が生き延びるために蝉が必要です。」

蝉たちは同意して戻ってきた。夏は以前のように早くから暑くなり、以前のように人々は蝉を食べたが、蝉がいなくなることはなかった。蝉を食べても夏は早く暑くなり、収穫も早くなった。この時から祈りの羽に蝉を付けるようになった。フルート結社で使われる祈りの羽は今もこのように作られている。

第四節　第二メサのションゴパヴィに住んでいた男性が語った蛍についての伝承[28]

ある時、ナヴァホの男がスェット・ロッジの準備をしていると、北東の方から声がしてきた。じっとその方向を見ていたが、何も見えなかった。しばらくすると、蛍がやって来るのが見えた。蛍は「女たち、大きな女たち。女たち、大きな女たち。」という歌を歌っていた。蛍が男に気づくと、挨拶をし、男に何をしているのかと尋ねた。男はこれからスェット・ロッジをして身を清めようとしていると答えた。蛍はそれを聞いて、自分も入れるかと尋ねた。男は、蛍は小さいし、場所を取らないから、大丈夫だと答えた。

男は石を熱し、スェット・ロッジの準備をした。準備ができたので、男と蛍は中に入った。しばらくすると熱くなってきた。蛍もだんだん熱くなり、ついに身体が破裂してしまった。蛍の中には何かの液体が入っていて、身体が破裂した時、その液体が男にかかった。その液体はものすごく熱かったので、男は体中やけどしてしまい、そのために死んでしまった。

蛍は破けた殻のしたにもう一つの殻があったので、ほとんど怪我はしなかった。蛍がスェット・ロッジから出てくる時、「スェット・ロッジは楽しかった。お前は何て愚か者なんだ、私は最初からこうするつもりだったのだ。」と言って、サン・フランシスコ頂上（カチナのいる所の一つ）に向かって飛んで行った。 二四〇

第五章　考察

さて、以上で取り上げたホピの昆虫神話をどのように考察することができるであろうか。紙幅の制限のため、神話解釈に関係する全ての側面を取り上げることができないが、これらの昆虫神話に出てくる地名や方角にはホピの宗教的世界観が込められている。ホピの方角は通常次の順番で語られる。そして、各々の方角には色、花、穀物、鳥、トウモロコシ

が関係づけられている。ただし、昆虫は結び付けられていない。

北西—	黄—	マリポサユリ	－トウモロコシ	—黄色のくちばし	－黄トウモロコシ
kwiniwi	↓			のアメリカシクイ	
南西—	青—	ヒエンソウ	－　豆	－青い鳥	－青トウモロコシ
teevenge	↓	（三つの花弁）			
南東—	赤—	カチスレヤ属の	－スイカ	－オウム	－赤トウモロコシ
taatö	↓	オレンジ色の花			
北東—	白－	マツヨイグサ	—マスクメロン	－カササギ	－白トウモロコシ
hoopo	↓				
上　—	黒－	ひまわり	－スクワッシュ	－ハイタカ	－スイートコーン
	↓				
下　—	黒－	全ての花	－ヒョウタン	—ミソサザイ	－紫トウモロコシ

さて、アメリカ先住民の神話研究というとレヴィ＝ストロースの研究を参照しないわけにはいかないが、その 4 巻に渡る『神話論理』にはホピの神話はほとんど取り上げられていない。それは一つにはレヴィ＝ストロースが参照した 19 世紀後半から 20 前半にかけての北米先住民の神話の民族学的研究にはホピの宗教・神話・儀礼研究はそれほど詳細に行われていなかったことと無関係ではない。また、レヴィ＝ストロースの神話研究は近隣の部族、民族との間に相互に伝播し合っている神話物語の間に見られる神話素レベルでの考察を雄行うことによって南米から北米に至る構造分析を行ったわけであるが、その研究には神話の語り手に着目するという視点は欠けていた。本論で取り上げた昆虫神話を考察するにはホピ神話全体を取り上げ、その中での各昆虫の位置づけをする必要があるのだが、それは本論の意図を越える作業となるので、別の機会に譲ることにする。以下では、本論の前半で参照した何人かの宗教学者の問題提議への応答も含めて考察を進めることにしたい。

さて、最初にレヴィ＝ストロースに倣って二項対立の諸要素を取り上げたいところであるが、しかし、そのような要素はある意味では明白である。例えば、砂コオロギの禿げと髪の毛、櫛とトウモロコシ、蟬と蛇、夏と冬、蟻が食べる草と男の背中、蛍と熱した石、石に掛ける水と蛍の内の水等、二項対立を構成していると考えられる諸要素は多々ある。しかしここでは詳細に議論する余裕はないので、表面的にはなるが、我々の世界観とは異なる面を示している側面から取り上げることにする。

まず、蟬と蛇の神話に見られる幾つかの側面から取り上げてみたい。なぜ蟬と蛇とが出てくるのか。また、なぜ蟬はフルートを吹いているのか。これらの疑問はホピの儀礼を見ることによって分かる。例えば、フルート結社には灰色のフルート結社と青・緑フルート結社の二つがある。そして、蛇結社と隔年でフルート結社の儀礼を行う。どちらも夏季の 8 月に雨を降らし、トウモロコシの成長を促すために行われる。村の中に入ってくる時、フルート結社のメンバーはとても色とりどりに着飾って歩いて入ってくる。つまり、蛇とフルートが儀礼上のペアを構成するが、蟬の口がフルート形状をしていることから、その類似性を認めることは可能である。儀礼上はフルート結社の儀式も蛇結社の儀式も雨を降

らせ、トウモロコシを成長させるためであるが、トウモロコシが成長する暖かい季節をもたらすのは、この神話で明らかなように蝉がフルートを吹くからである。暖かい季節はトウモロコシの成長のために必要であるが、高温だけではトウモロコシは成長せず、雨が必要である。ホピのトウモロコシ栽培の方法は、水分の少ない沙漠地域での乾燥地帯に適したものであるが、雨もやはり求められている。ここにも乾燥と湿潤、太陽と雨といった二項対立が見られる。

しかしながら、このような関係よりも興味深いのは、蝉と暖かい天候についての関係である。我々の世界観では暖かくなるから蝉が出てくると考えるが、ホピの世界ではそうではなく、蝉が暖かい天候を運んでくる。蝉が季節の変化をもたらすということは、自然の変化やリズムは、我々が考えているように単に時の流れで生じるという風に見なしていないといえる。蝉の皮をとれば、その下には人の姿があるということから、蝉の姿を取った人的な活動によって暖かい季節がもたらされるといえる。

蝉も蛇もその皮、外殻を取ると中は人間の姿をしているというのは、オジブエ族の研究で知られるアルフレッド・I・ハロウェル（Alfred I. Hallowell）の other-than-human persons の概念で良く知られている先住民の宗教的存在論である。[29] 最近、アニミズムを巡って活発な議論がなされているが、ここでもアニミズムを想起するかもしれないが、タイラー的な認識論的なカテゴリーとしてではなく、ハロウェルが存在論的なカテゴリーとして論じている点は重要である。また、最近では動物、昆虫だけではなく、植物にも other-than-human persons の概念を応用しようとする研究も見られる。これらの多くの研究が動物学、植物学の分野での最近の研究動向への応答と言う面があることを見落とすことはできない。

このような文脈でもう一度蝉の神話伝承を見てみたい。蝉は笛を吹いて暖かい天候を運んでくるのか、笛なしでも暖かい季節をもたらすのかは不明だが、笛が重要な役割を果たしているのは確かである。蝉が鳴くことと人間が笛で音楽を奏でることとの類似的関係は想定できる。笛を吹く姿は、ホピの神話世界においては、蝉だけではない。笛を吹くカチナとしては、ココペリが思い出される。ココペリは岩絵にも描かれており、かなり古い時代に遡ることができる神話的存在である。ココペリの形態の起源には諸説あるが、その一つはムシヒキアブ（Desert Robber Fly）の姿をしているというものである。ここでも昆虫あるいは虫との繋がりを見い出すことができる。ここで示されているのは、昆虫の力、特に昆虫が出す音の力であるといえる。

次に砂コオロギの神話伝承を取り上げてみよう。禿げ頭と髪の毛が二項対立を構成していることは明らかであるが、物語の前半では織物が砂コオロギの頭部を隠しているところから、織物と髪の毛は交換可能な象徴として位置付けられているのが分かる。そして、織物が少女の視線を遮るのに対して、髪の毛は少女の視線を遮らず、砂コオロギの性的魅力を引き出す役割を果たしていることが分かる。

さて、もう一点、この神話で直ぐに目を引くのが歌と髪の毛の関係であろう。砂コオロギは織物で姿を隠しながら、歌で少女の気を引くことが出来、織物を取った時は貼り付けた髪の毛を見せ、禿げ頭を隠すことによって少女に嫌われなくなる。砂コオロギの頭はその形態からして髪の毛のない禿げ頭が彷彿させられ、髪の毛と性的魅力との結びつきが示唆されている。他方、織物で姿を隠している間、砂コオロギは少女と楽しく会話を行って

おり、一緒に寝ようと誘われる。そして、この神話の最後には、砂コオロギに嫉妬した少年の祖母が歌で少女にそこにいるのは禿げ頭の砂コオロギであると知らせようとしている。砂コオロギの祖母とこのハハィ・イ女は、少女を巡って自分たちの孫が対立しているという構図が描かれている。しかしこの歌の場面で興味深いのは、ハハィ・イ女の歌の意味に少女は気づいていないのに、砂コオロギはその歌の意味が分かり、少女は直ぐにもその歌の意味が分かって自分を嫌いになるであろうと考えてしまい、少女の元を去るという点である。最初に少女の気を引いた歌もハハィ・イ女が歌う歌も同様に砂コオロギの禿げ頭のことを示唆しているのであるが、同じ内容の歌が砂コオロギと少女を結びつけ、そして別れさせる。

蟻の神話伝承において興味深いのは、蟻に食われる雑草と怠け者の男であろう。雑草がトウモロコシの成長を妨害するものであるのと同様に怠け者の男もトウモロコシの成長のための草むしりをせずに妨害している。その意味では等価であるといえる。神話伝承の終わりでは蟻に頼みごとをした時には必ず報いをするようにと述べているが、勤勉とも思える蟻はその反対の価値を示している怠け者の男の身体を雑草と同様に食べ尽くしてしまう。

最後に、蛍について見てみよう。蛍は実は悪意を潜めていると言える。スウェット・ロッジは汗をかくところであるので、汗をかかない（と思われる）昆虫は熱せられた身体の中で水分が膨張してしまい身体が破裂するが、また元に戻るということが示されている。別の言い方をすると、小さい昆虫の身体の中には力が潜んでおり、人間を殺すこともできる力である。蛍の身体が小さいからと言って見下すようなことはしてはならない、注意しなくてはならないという道徳的教えを含んでいるともいえる。若干、トリックスター的な要素を認めることもできる。しかし、それ以上に、現代日本における蛍に対する情緒的好意とは真逆のような悪意ある蛍のイメージは極めて興味深い。

さて、最初に取り上げたエリアーデ、スミス、リンカーンらの観点からホピの昆虫神話はどのように解釈することが出来るのであろうか。

蝉と蛇の神話は世界創世神話の一部とは言えないが、儀礼的世界と密接な関係を築いていることが分かる。エリアーデの神話研究では世界の初めの時間の出来事を語る世界創世神話は儀礼を通して反復されると論じられるが、世界創世が終わった後の世界において繰り返される儀礼的反復を想起させ、それとの関連で意味がより良く理解されるのが蝉と蛇の神話であるといえる。それゆえ現代世界についての神話と現代世界において行われる儀礼の関係という観点から言えば、儀礼行為が先行し、その基盤の上で意味ある神話伝承が構成されていると解釈することができるであろう。

レヴィ＝ストロースの議論に引きずられて二項対立に注意を向け過ぎたが、スミスが論じているように、ホピの世界における植物、動物、人間等を含めた先住民的伝統知の事物の分類体系については十分に注意を向ける必要がある。この点については、冒頭で述べたように、ホピの言語世界には我々の昆虫に相当する分類を示す概念がないことからも、個々の昆虫の重要性は考慮する必要があることが分かる。特に昆虫に付与されている特徴、例えば、蛍の意地悪ともいえる性格は、その飛ぶ高さとの関連も考慮することができるかもしれない。ただし、この点についてはホピの他の動物、鳥なども含めた生き物の性格付けを詳細に検討することなしには何も明確には述べられない。特に蝉が飛ぶ高さや蟻が住む地下と地面などの空間的位置づけにおける分類の問題も次の課題として残っていることが

分かる。

最後にリンカーンが論じているような政治的イデオロギー性やマルクス主義的批判から見ると、ホピの昆虫神話には、フルート結社におけるフルート結社の長の権威などの問題も背後にはあるとも言えなくもないが、ここでは十分に吟味する民族学的資料を散見できないので、今後の課題としておきたい。

結び

本論では、最初に神話研究において「昆虫」の神話伝承を取り上げることの意義について触れた。第二に宗教的一般性と文化的独自性の関係を取り上げ、本論が取り上げるホピ神話の独自性をいかなる一般性に照らし出して解釈しようとするのかという問題に触れた。ジョナサン・Z・スミスやブルース・リンカーンらが論ずるように、神話伝承を政治的文脈に位置付けることによってここで取り上げる昆虫の神話伝承の語り手に何らかの政治的意図があったのかを、ホピとナヴァホの領地を巡る紛争との関係で若干の考察を行った。第三に、ホピの言語世界における「昆虫」の位置づけを取り上げ、我々が昆虫一般を指す語としての「昆虫」に相当するホピの言葉はないという点を確認した。そして、第四に幾つかの昆虫神話伝承の要約を紹介した。最後に第五章では若干の考察を行い、天候と昆虫との関係が我々の理解・知識とは異なることが明らかになった。ホピの宗教的世界では、蝉がフルートを吹くから暖かくなるのである。

以上、不十分ではあるがホピの「昆虫」神話伝承に考察を加えることによって、自文化の神話伝承においては重要な役割を果たさない生き物なども他文化においては興味深く、重要な役割を果たしていることが分かった。確かに数の上からでもかなり数が少ないジャンルであることは確かであるが、昆虫が登場する神話伝承であるからと言って、その内容が興味深くないということはないことは明らかである。

最後に、ここで取り上げていない昆虫が登場する神話伝承もある。それらを詳細に検討し、植物、動物等の神話伝承との差異などを明らかに出来れば、昆虫の神話伝承に特徴的な面が明らかになるかもしれない。「昆虫」類は、我々が想像する以上に重要な神話的役割を果たしているともいえる。

---

[1] Frank Waters, *Book of the Hopi*, Penguin Books, Reprint, 1977.

[2] Leo W. Simmons, ed., Don C. Talayesva, *Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Chief*, (Yale University Press, 1963), Reprint. Originally published in 1943.

[3] Richard O. Clemmer, *Roads In The Sky: The Hopi Indians in A Century of Change*, (New York: Routledge, 1995).

[4] Armin W. Geertz and Michael Lomatsuway'ma, *Children of Cottonwood: Piety and Ceremonialism in Hopi Indian Puppetry*, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1987)

[5] マロトキのホピ神話研究は多数ある。注 14 を参照のこと。

[6] Mirce Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Mariner Books, 1968.

[7] Keith H. Basso, *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology*, (University of Arizona Press, 1992.)

[8] Edward Sapir, *Language: An Introduction to the Study of Speech*, (New York: Harcourt, Brace, and World, 1921.)

[9] Ekkehart Malotki, ed., and compiled., *Hopi Animal Tales*, (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1998.)

[10] 木村武史、「北米先住民ホピを巡る歴史と神話」、荒木美智雄編著『世界の民衆宗教』ミネルヴァ書房、2004 年、107 〜 129 頁。木村武史、「ナヴァホ・ホピにおける蜘蛛女（蜘蛛婆）と織物の起源」、篠田知和基編『神話のシルクロード』楽瑯書院、2014 年、349 〜 369 頁。

[11] Armin W. Geertz, "Spiders and Insects in Hopi Indian Mythology and Religion: A Preliminary Study," *Recherches Amerindiennes au Quebec*, v. 47, Issues 2-3.

[12] エドゥアルド・コーン、奥野克己他訳、『森は考えるー人間的なものを超えた人類学』、亜紀書房、東京、2016 年。[Eduardo Kohn, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human* (Berkeley: University of California Press, 2013).]

[13] エリアーデに関しては、最近多くの研究が出されている。Sonia Elvireanu, "India as Object of Mircea Eliade's Gaze," *Rupkatha Journal: On Interdisciplinary Studies in Humanities*, Vol. VII. No. 2 (2015):154-161.

[14] Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

[15] Ekkehart Malotki and Michael Lomatuway'ma, ed. *Hopi Coyote Tales: Istutuwutsi* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1984), Ekkehart Malotki and Michael Lomatuway'ma, ed., *Maasaw: Profile of a Hopi God*,(Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1987), Ekkehart Malotki and Michael Lomatuway'ma, ed., *Stories of Maasaw, a Hopi God*, (Lincoln and London: University of Nebraska Preass, 1987), Michael Lomatuway'ma, Lorena Lomatuway'ma, Sidney Namingha, narrated, and Ekkehart Malotki, collected and translated, *Hopi Ruin Legends: Kiqotutuwutsi*, (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1993), Ekkehart Malotki and Michael Lomatuway'ma, ed, *The Bedbugs' Night Dance and Other Hopi Tales of Sexual Encounter*, (Bison books, 1997), Ekkehart Malotki and Michael Lomatuway'ma, ed., *Hopi Tales of Destruction* (Bison Books, 2002). その他。

[16] Armin W. Geertz and Michael Lomatuway'ma, *Children of Cottonwood: Piety and Ceremonialism in Hopi Indian Puppetry* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1987).

[17] Robert Breuing and Michael Lomatuway'ma, *Hopi Kachina Dolls*, (Museum of Northern Arizona, 1993).

[18] The Hopi Tribe: The Official Website, https://www.hopi-nsn.gov/ アクセス、2019 年 9 月 29 日。

[19] Malotoki, ibid., *Hopi Animal Tales*, p. viii.

[20] The Hopi Dictionary Project, com. *Hopi Dictionary: A Hopi-English Dictionary of the Third Mesa Dialect*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1998).

[21] John G. Stoffolano and Barton Wright, "Sösööpa-Jerusalem Cricket: An Important Insect in the Hopi *Katsina* Pantheon," *American Entomologist*, v.51, 2005,pp.174-179. エルサレムという名前は、キリスト教宣教師がそのコオロギの頭の形状からエルサレムにある岩を想起して付けたのでは、と両者は推測している。

[22] 紙面の都合上、伝承はある程度要約して紹介せざるを得ない。省略する部分に重要な要素が含まれているかもしれないが、読者は参考資料を参照していただきたい。神話伝承のフルテキストは別の機会に発表する予定である。

[23] "Sand Cricket," Ekkehart Malotki, op.cit.,: 290-309.

[24] "The Man and the Ants," ibid., : 2-9.

[25] "How the Ants Initiated Their Children into the Katchina Society," ibid.,: 144-151.

[26] "The Cicadas and the Serpents," ibid.,:178-191.

[27] "The Crying Cicada," ibid.,:346-355.

[28] "The Firefly," ibid.,:66-73.

[29] Alfred I. Hallowell, "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View," *Culture and Experience*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1955.)

On the Hopi Insect Myths

Takeshi KIMURA

This paper takes up several Hopi insect myths in order to examine their religious significance. With different cultural attitudes toward insects, scholars of religions might miss religious and symbolic significances of different kinds of insects. Though the Hopi does not have a generic category equivalent to the English category of "insect" differing from humans, animals, reptiles and others, each type of insect has a distinct name. For the sake of convenience, the term "insect" is employed in this paper. The first section attempts to examine how to locate a mythic narrative in natural and environmental contexts. While the Eliadean interpretation of the myth is based upon the primary importance of cosmogonic myth, native American mythic narratives are known to have powerful symbolic and moral associations with the landscape and environment. Therefore, it is necessary to locate the importance of mythic narrative in the present and the natural environment, too. The second section addresses the relationship between the general mythological theme and a specific historical narrator of myth. The third section tries to examine the political and social contexts of narrating myths. It is necessary to examine whether or not a mythic narrator had any political and economic intentions in narrating mythic narratives to outside researchers. The fourth section summarizes four Hopi insect myths, namely Sand Cricket, Ants, Cicadas, and Firefly. The fifth section attempts to explore what kinds of worldview these insect myths unfold in contrast to our commonly held worldviews. For example, it is our view that warm weather brings the appearance of insects such as cicadas while the Hopi holds that cicadas bring warm weather by playing flutes. It is necessary to examine the implications of the Hopi view of the relationship between the cicadas playing a flute and warm weather.