

北部ルソン島イフガオ族の伝統的シャーマニズム再考

熊 野 建

Reconsidering Traditional Shamanism among the Ifugao people, Northern Luzon.

KUMANO Takeshi

Abstract

This paper is a descriptive study on the Ifugao shamanism, especially native priesthood and women in the northern Luzon, Philippines. The Ifugao religion can be comprehended through ritual practices, such as prayers and chants, *baki*, offerings and sacrifices, which the author attempts to reconstruct. Nowadays the indigenous ideas and knowledge of religious practices are not shared with the younger generations, due to Christian influences, modernization, etc.

In fact, Ifugao women participate in limited religious activities and seem to be excluded from native priesthood. However, there exist some examples of Ifugao women who were culturally allowed to be priestesses, though very few because of many difficulties. These examples should be reconsidered from old anthropological materials and the author's research data for better understanding about cultural representations by opposite sexes among mountain tribes, which is opposed to the Ifugao 'model' provided by Michelle Rosaldo (1975).

Key Words: the Ifugao, shamanism, native priesthood, and womanhoods.

抄 録

本稿はフィリピン、ルソン島北部山地コルデイリエラの東南部のイフガオ族における、伝統宗教の職能者とその活動の記述的研究である。キリスト教が受容される以前、フィリピンでは女性が宗教上の機能を果たすとされた。ところがイフガオ族では逆転した現象が見られ、イフガオ女性が宗教的祭司の役割を担わないという説が現在でも定説になっている。

実際に儀礼を観察してイフガオ女性の位置を確認すると、微弱ではあるが女性が祭司となる回路も残され、周辺的ではあっても実際に儀礼を主導する場合もある事が判明した。ミシェル・ロサルドウの論文(1975)は、彼女の専門であるイロンゴット族だけでなく、ルソン島北部における山地諸族にも、男女の象徴的な表象について文化分析を試みた。研究上の意図は大いに評価したいものの、イフガオ文化においては資料の吟味などに問題があると思われ、女性の位置も不当に貶められた調査データであることを指摘した。以上の文化表象について、現代の人類学で再考を促す必要があると思われる。

キーワード：イフガオ族、シャーマニズム、祭司、女性

はじめに

本稿はフィリピン、ルソン島北部山地コルディリエラの東南部に居住するイフガオ族の、いわゆる伝統宗教の職能者とその活動を中心にした記述的研究である。キリスト教が受容される以前、フィリピンでは女性が宗教上の機能を果たした事実があり、スペイン人や彼ら以後のアメリカ人研究者が記している¹⁾。ところが、イフガオ族では逆転した現象が見られることをスペイン人も気づき、イフガオ女性が宗教的祭司の役割から排除された位置にあることが、初期のアメリカ人類学者によって確認され、現在でも定説になっている。最近では、フェミニズムに基づく批判的な言説がフィリピンでも一般的になり²⁾、イフガオの事例は格好のモデルを提供するかに見える。しかしながら、近代的な社会ではともかく、古い農耕社会の面影を残すイフガオの社会に、これらの言説がどの程度適用可能なか問題が多い。また実際に調査すると定説とは異なり、イフガオ女性が周日的ではあるにせよ、宗教的な機能を全く果たしてないとは言えない場面に遭遇する機会さえある。

本稿では、イフガオ族と隣接する言語-民族集団のイロンゴット族を研究したロサルドウ夫妻のうち、ミシェル・ロサルドウが残した論文で、イロンゴット研究との比較を行ったイフガオ族に関する文化記述の内容を、問題として取りあげたい。彼女はイロンゴット社会における男性の首狩り慣行と狩猟、女性の豊穰性につながる農耕と出産との対照関係について論述し、ルソン島山地民諸族、特に焼き畑耕作民のイスネグ族や、水田農耕民であるイフガオ族と比較した。その後、イフガオ研究に移行するさなか調査の途上で、彼女は不慮の死を遂げた³⁾。彼女の論文の仮説で、イフガオに関わる点のみを取り上げ批判的に検証する。

なお筆者の調査地は、1986年当初イフガオ州フンドゥアン郡ハパオ村であったが、1994年にバアン村が分離した。既にハパオ村をとおる公道に人口や物流が集中し、実際にバアン側からハパオ側への移住や婚姻の例が多く、それにとまなう協力関係や、ハパオ川の両岸に対峙する形の両村にとって儀礼に表れる象徴的な競合関係を見ても、切っても切れない関係にあることが判る。

フンドゥアン郡におけるイフガオ語方言の構成を見ると、トゥワリと呼ばれる言語集団

1) Peres, 1988 p.136. および Barton, 1930.

2) Calingayan, 1996.

3) その経緯については、ロサルドウ、R. 1989, p. 9. (1998年、19頁) に詳述されている。なお従来ロサルドと記してきたが、ラテンアメリカの研究者間では、通例ロサルドウと発音しているのを聞くので、本稿ではこのように表記した。

を主としている。ただ言語的に一様ではなく、郡東部で隣接するバナウェ郡に近い2カ村ではアヤンガン方言がまじり、同じく西部では隣接するベンゲット族の言語的影響を受けたカラグーヤ方言の強い村もあるなど、3種の方言がまじりあった地域である⁴⁾。

現代ではイフガオの人々も大学に進学する者が多くなり、イフガオ州のなかで北西の辺境部にあたるフンドゥアン郡でも同じ傾向が見られる。自らの伝統宗教を研究する者が録音機やカメラを片手に現れ、筆者が参与観察する場に同席するケースも何度かある。中には修士論文を書く者も見られるが、キリスト教が強く影響し解釈が複雑なものも事実である。古い言葉についての知識は世代間で共有されず、翻訳がなければ意味を知ることができない若い世代の立場は、筆者のような外国人研究者の立場と変わらない。筆者自身も翻訳が不可能な言葉が多いため、本稿自体、完成された研究ではないことを、この場を借りて断っておきたい。

これとは別に地元政治家たちが、観光開発や「政治的なショー」として季節移りの儀礼を利用し、カトリックとは別にタウンフィエスタに仕立て上げた。そのような場で、しばしばビデオカメラで撮影し、イベントを保存記録している。一見したところ、イフガオの伝統への回帰傾向が強まっているかに見える⁵⁾。

他にもフィリピンのドキュメンタリー作家であるキッドラット・タヒミック氏は、10年程前に、ハパオ出身で元政治家が帰郷した際に同行し、協力して芸術運動を進めた。実際には村人数名に家庭用のビデオカメラを貸与し、ドキュメンタリー記録を残そうとしている。伝統儀礼を復活させる仕掛け人とでも呼べよう。表面的には歓迎すべき運動ではあっても、イフガオ文化が変容するなかで、文化の内在的な理由を問うものではない。この運動自体も途中で頓挫し、次に植林運動などに向かったが、地元の住民と金銭的なトラブルがあり、地元の政治家と葛藤があるのもまた事実である。また日本政府による開発援助も背後に潜む問題で、現在も進行中であるので今暫く観察を続けたい。

イフガオの若者たちによる学究的な個人の企図、地元政治家たちの新たな伝統回帰と文化創出の動き、その背景には外部にあるフィリピン全体、先住民の復権をうながす運動が渦巻いているように思われる。これらの動き全体を見通すことは、現在の筆者には不可能である。

文化変容の著しいイフガオの社会で、伝統的な文化とは何だったのだろうか。先ずイフガオの伝統宗教と変容について述べ、次に祭司と女性の位置を確認した後、イロンゴット

4) イフガオ語の方言については異説もあるが、この3種に大別される説が地元の人々の間でも概ね支持されている。

5) 熊野、2004年。

研究をもとに、ロサルドゥらによるイフガオとの比較について簡単に検討したい。

第1章 イフガオの伝統宗教と変容

イフガオの伝統宗教とは言っても、現地に宗教そのものを指す言葉はない。つまりイフガオの宗教を理解するには、実践宗教として捉える以外に研究方法はないのである。具体的には、農耕と季節移行の儀礼や人生の危機の儀礼、諸儀礼の複合と神々の体系と供犠にこそ、イフガオの宗教がうかがい知れる。儀礼に欠かせないものは、供犠に供される家畜、米酒＝バヤ、供物、ドラなどの楽器、儀礼箱などである。しかし農耕儀礼のうち主要な儀礼は、ハパオ村に見るかぎり壊滅的な状況にある。主要な農耕儀礼というのは、村落を巻きこむ集団的かつ共同的な儀礼である。但し個人が家族レベルで実践する農耕儀礼は残っている。これは後述する農耕儀礼が、治病儀礼として用いられるという理由からだろう。農耕儀礼の変化以上に、獲物が少なくなった狩猟に関する儀礼は、現在ほとんど参与観察ができない。

また宗教的な中心をなす観念については、高齢者でないと神々の複雑な構造や機能について知る者が少なくなってきた。それほど変容の事実は覆いがたく、一つの文化が完全に消滅することはないとしても、瀕死の状況にあることに変わりはない。

バートンがベンゲット族について記したように、キリスト教との接触や改宗の影響から、本来、複数であったはずの至上神カブニヤンが単数化し、一神教化しつつあるという記述は、100年近い経過のうちにイフガオでも、伝統宗教について現地の人々による現在の解釈にあてはまるようになった⁶⁾。事実、比較的若い世代である友人たちの間に、同様の意見が強くなり、これから述べようとする宗教的職能者のなかにも、現代に適応しようとして同種の意見を唱える者さえいる。カブニヤンをキリスト教の神のカテゴリーに近づけ、善神に偏った釈義を主題にし、悪神との二極化を進めることで、現代に迎合し変貌を遂げようとする意向が強い。この宗教的な融合のあり方（シンクレティズム）についての研究は、今後の課題である。

本来カブニヤンは単一ではなく数十柱があり、しかも男性神ばかりでなく配偶者も加わる。神々の妻は、ブーガンという代表的な女性の名に集約される。これだけを見れば、イフガオ女性の文化的な従属性を肯定することになるが、ブーガンが動詞となると、男性が理想の女性を追求し、求愛と婚姻にいたる過程を表す。悪神とされるマナハウットも数十柱あり、それぞれに配偶者がいる、とされている。現実にはマナハウットは邪術的であって

6) Barton, 1930, p. 123.

も、イフガオの世界観と密接につながり、激しい気候の変化、土砂崩れなどの災害は宗教観と切り離せない自然現象そのものである。

イフガオの世界観では、カブニヤンと呼ばれる天上界にはハビヤン、ガワナ、ダグハナ (またはダガーナ) の三層があり、地上界はフタ (場所によってルタ)、地下の世界をダオム (同じくダロム) に分ける。特に天上界が層で構成されるとしたのは、バートンによる考案の可能性がある。神々のパンテオンは至上神とされるカブニヤンがあり、この3層を幾つかの村=ボブレに喩え、神々はボブレに住まうという祭司もいれば、科学的な宇宙観を受けて、星座のようなものと解釈する祭司もいる。

またカブニヤンについては、別の表現がありマクノーガンとも呼ばれる。後者はコノン を語根とし、「供与」というような意味である。カブニヤンという用語について、バートンは、ブニの変化したブヌが供犠を表す語根としている⁷⁾。別の意見では、ブニと言う言葉が語根にあたるとする者もいる。いずれにしても、神々への供物や供犠など贈与や交換という考え方が基本にある。この解釈についても、隣接する諸語から検討を必要とする語である。ブニを遺伝的な邪視とする説もあるが、ハパオの方言では邪視をブンギックと呼んでいて、関連があるというような意見は、ハパオ村の周辺では聞かれない。

ちなみにブンギックの持ち主は、それと気づかなくとも、その邪視を見た子供、ブタや鶏が病気になり、成長が思わしくなくなる、と今でも信じられている。必ずしも親から子へと遺伝するわけではなく、祖父母から孫へと隔世遺伝する場合もあり、たとえ遺伝したとしても強度が異なる、とされている。調査地における筆者の周囲でも、ブンギックだと噂される友人は多い。観察していて、ブンギックをもつとされる人物に共通している特徴は、眼光が鋭いという印象を受けている。

イフガオ州は複雑な山岳地形の中にあり、東西南北など方位にあまり意味はない。とは言っても直射日光が屋内に入ることを嫌い、川筋に戸口が向くように家を建てるから、太陽の軌道には注意を払っている。直射日光を嫌うのは、屋内の温度上昇を防ぐためだろう。後に述べるように、家屋に稲を貯蔵する機能が基本的に期待されるのは、米を長期保存するためであり、同様に食物の腐敗を防ぐためである。

方位に代わり、イフガオの人たちにとって重要なのは、河川の上流を表すダヤ (方言によってチャジャ) と下流であるラグットの区分である⁸⁾。川の重要性は農耕用水の観点か

7) *ibid.*

8) d音とch音は入れ替え可能で、y音とj音も同様である。d音はch音を好む地域より、高度だけでなく威信も高い地域であるとされるが、根拠は不明である。またl音をもつ地域と、そうでない地域があり、もたない地域ではl音の痕跡をしめすかのようにo音に替わられ長母音となる。

らも無視しえない。しかしながら、イフガオの神話ではダヤもラグットもともに天界を含め異界につながる境界的な役割を果たしているため、どちらが重要であるかは一概に言い切れない。古くから民族学で言う天界と地上界を父と母となぞらえる見方が、イフガオ族では成立しないと思われる。またカブニヤンのなかに、仲介的な役割を果たすバゴ神群がいて、イフガオの人々の意志を伝えるとされている。

最大の解釈上の違いはマナハウットで、これらも先述したカブニヤンの3層か解釈が異なるが、幾つかのボブレにいとされ、やはり妻との一対とされる神々である⁹⁾。マナハウットは風や強風、台風、土砂崩れなど自然現象を司る神々である。ただ雨＝ウーダンはいつものことで、関心を払うようには見えない。降雨について関心を示すのは、焼き畑での植付け後である。これには降雨を促す特殊なバキがあったが、今に伝える者はいなくなった。収穫期の稲に被害を与えるので、台風のコースを変えるバキもあったが、降雨のバキと同様、年老いた宗教的職能者の死とともに、ハパオ村周辺では受け継ぐ者がいない。

バートンはマナハウットを「欺きの神々」と訳したのであるが、明らかに自然の恩恵がなければ、農耕の成功はない。自然現象の動的な変化を表す神々と見た方が理にかなっている。カブニヤンには呪術的な要素が強いのにたいし、マナハウット神群については邪術的な要素がつきまとう。つまり首狩りや報復儀礼や対抗邪術に欠かせないのが、マナハウット神群なのである。

マナハウットにも、バゴが数柱いて人間の意図を聞き入れる。バゴ自体は人の生死をカブニヤン神群に報告する役割がある、とされている。特に子供の誕生には、バゴ神たちの招請が目立つ。更に、不慮の死を遂げた者が大岩や大樹になるとされている悪霊ピナディンは、近親者に害をなすとされている。キアンガン郡など地域が変わるとビビオと呼ばれ、バートンによると、「土地霊で木や洞穴、崖、屋根、ドラ、川の流れを住処とする。魂を盗み、病気にさせ、供物を貰うと返す」¹⁰⁾とされている。

祖霊を表すナテ、或いはカテは死者の意でもある。祖霊が仲介機能を果たし、バゴやマナハウット、カブニヤンに伝える。祖霊は通常あの世であるトプカンに住まう。しかし祖霊が子孫に対して行うことも基本的には、ピナディンに関して引用した箇所の後半部と同じである。

9) マナハウットの語源については不明である。これをマナとハウットに分解すれば、マナは呪術的な力を指す言葉であり、ハウットはモースがニュージーランドのマオリ族で論じた、供物に関連することを思い出すだろう。太平洋の島々に通底するのかもしれない。また小さな雑草を含む森羅万象がマナハウットに属するとされ、人々の名前もこのマナハウットにちなむと考えられるのであるが、ハパオ村では原意が不明になってきている。

10) Barton, 1930, p. 136.

神々の体系に即して、儀礼にかける供犠獣が異なる。寛容なカブニヤンについては、鶏1羽でも構わないとされ、主に個人レベルの儀礼に用いられる。それとは逆にマナハウットは欲が深く、供犠には大ブタや水牛、稀に犬などを要求するのである¹¹⁾。したがって村全体を巻きこむような大規模儀礼になるほど、カブニヤンのみならずマナハウットが関与する。ピナディンやナテに対しても、その要求次第であるが、ブタを数頭供犠にかけることが多い。

祈祷というか唱え事はバキと呼ぶが、カブニヤンに対するバキが基本である。秘儀的なのがマナハウットへのバキであり、ここまで達する祭司は最近少くない。農耕儀礼の衰退は、現金を必要とする生業の変化とともに、キリスト教的な善悪の二元論を見て、マナハウットを悪魔のように捉える解釈がイフガオの社会にも強くなったからである。

マナハウット、つまり邪術に関する儀礼は、首狩りの習慣がアメリカ統治時代の初期に廃絶の道をたどり、したがって報復の儀礼は一部の例外を除き、参与観察をする機会がなくなってきている。ここでは犬を供犠にかけるフクリン儀礼を紹介してみよう。

事例1：1995年バアン村におけるフクリン儀礼

唯一観察できたマナハウット儀礼の一種であるフクリン儀礼は、犬を供犠にかける。ベンゲット州に出稼ぎに出た男が、その地の女性と結婚し2児をもうけたが、妻とは死別した。故郷であるバアン村に戻ったものの、連れ帰った子供たちが病気がちで、各種の治病儀礼を行った。ところが効果がないため、亡くなった妻の親族が邪術をかけたとされ、対抗邪術としてフクリン儀礼を催した。もちろん、子供への治病儀礼が融合している。この儀礼では祖霊やバゴの仲介を祈り、カブニヤンとともにマナハウットのためのバキも唱えられるとともに、それぞれに供犠もかけられた。つまりバキの朗唱や供犠の実践で、神格や霊的な存在の総てが揃うのがマナハウットのための儀礼である。

フクリン儀礼は昼の儀礼で、犬を供犠にかけ解体した後、4足を大きな筥の4つの角にそれぞれ配置し、犬の頭を中央にし、口を開き牙を剥き出しにした。爪と牙の攻撃性を象徴的に表すものである。

この儀礼の主要な役割を果たしたのは、マナハウットへのバキに詳しいムブンノンと見なされる者であった。対抗邪術の効果を遠くにとばす意図なのか、バキの節目ごとにムブンノンがフクリンと唱えては、何かを息で吹き飛ばすパフォーマンスが特徴的だった。

11) 犬の位置は事例1で扱うように、人間の能力を超えた嗅覚や聴覚で、精霊らの世界を感知しているからで、その牙が攻撃性を表し、邪術に用いられる。

バキの翻訳は困難で、友人2名を頼ったが、冒頭から邪術をかけた相手への効果を伝える内容だった。その趣旨は家の煤にその男の目が見えなくなり、難渋するというものであった。

儀礼の最後は、供犠にかけた犬の解体と共食で締めくくられる。ところで犬肉は常食するわけではないが、個人の誕生日や学校などの集会、政治的な集会で、ブタの入手が困難な場合、しばしば犬を屠殺し、他の供犠で見ると同様ぶつ切りにし共食する。調理法は普通の儀礼時と変わりなく、大鍋で煮て食べることがある。元々は煮るだけの調理法であったが、最近では、肉の臭みを消すためタマネギやニンニク、生姜と一緒に煮込む場合が増えているが、儀礼の調理法から逸脱している¹²⁾。マナハウットの宗教的な側面が衰退し、或いは世俗化が進行した証左である。

またイフガオ文化における犬の飼育は、もともと愛玩目的ではなかった。狩猟目的や防犯上、家の周囲に放し飼う。また過去の慣習であった首狩りに、犬を連れて行かなかった。女性たちの間で、飼い犬を食べたくないという者が増えたのは、犬をペットと見る見方が、現在では広まりつつあるからだろう。特殊な儀礼であるため、この一度しか観察していない。

以上、事例1では特異なフクリン儀礼について記述し、考察をまじえた。このようなマナハウットにまつわる儀礼の実践自体が、衰退している。現在もマナハウットに関する邪術を専らにする祭司が、ハパオ以東の村に一人だけいるとだけ記しておこう。

この祭司が儀礼を人々に強制しようと試みるが、一般に受け入れなくなっている。筆者の調査助手を勤める30歳半ばの男で、彼の娘が病気がちなのを、このムンバキが人づてに相談を受け、対抗邪術を催さなければならないとしたが、ブタを供犠にかけるコストを考え、助手は聞き入れなかった。娘のイフガオ名に代えてクリスチャンネームをつけたところ、病気は消えたと言う。マナハウットの儀礼を、ハパオを中心とするイフガオの人々は聞き入れなくなってきた例である。

12) 一般に、ルソン島北部の山地民は犬肉を厭わない。1904年のセントルイスでの万国博覧会で、ボントク族300名近くが招待され、生活習慣などが展示された。この時、土地の食物に慣れなかったせいもあるのだろう、犬肉を喜んで食べることが新聞で報道され、「哀れな未開人」に犬を提供してやろうというような、善意とも悪意ともとれる意見が掲載されている。またこの時、2、3名のイフガオ族も同行したことが知られている。

第2章 イフガオの伝統宗教におけるシャーマンの位置

イフガオの宗教的職能者はムンバキ、アヤンガン方言の地域などではムンバイと呼ばれ、男性にはほぼ限られる。バキは呪文とも祈祷などの唱え事の総称である。ムンバキは動詞であり、名詞となって宗教的な職能者となる。シャーマン研究の分類法からすれば、筆者が観察する限り、ムンバキに観られるパフォーマンスは、弱い憑依と恍惚の複合を特徴としている。バキの幾節かを唱える度に、バヤ酒をすすめる必要があり、酒の酔いが憑依の条件となる。したがって酒に弱いムンバキは、しばしば嘲りの対象になる。神霊などの招請や口寄せするのも同一のムンバキであることが多いから、酒は供物の意味だけでなく、異界とのコミュニケーションの手段と見ることができよう。

高位のムンバキは、マナハウットへのバキに通暁すれば、ムンブンノンと称する事ができる。これは「座る者」の意である。先述した田植えと稲刈りのそれぞれ開始時から、つまり村を代表する分限者であるカダンヤンの家屋の床下に座り続け、バキを唱えるからでもある。彼には食物タブーが課せられ、酒や飯、家畜の肉類以外、口にしてはならず、軒の影から一步も外に出ることができない。また沐浴も許されず、垢まみれになるのは「聖なる汚れ」ともとれる。

田植え、もしくは稲刈りが全村で終わった時点で、フワが宣告されカダンヤンの家に村人が集まり、振舞い酒と煮たブタ肉と飯の供応を受け、ムンブンノンは儀礼的な義務から解放される。

実際に、ハパオ村では田植えと稲刈りの終了時、それぞれに一連の儀礼フワと、フワの約2週間後にトゥゴがあった。ともに労働から解放される祭日である。フワでさえ、1988年以來実施されなくなった。トゥゴは情報が錯乱し判断できない部分もあるが、相当以前に消えた可能性がある。実施されなくなった理由は様々である。高位の祭司がいなくなったのも、理由の一つである。

ハパオ村とバアン村において、ムンブンノンに次ぐ能力を備えたムンバキは2人いる。1人は日曜学校を開くなどキリスト教を強く意識し、善行のみを心がけていて、他人を害するマナハウットにまつわる儀礼で祭司の役割を果たす意図が全くない。もう一人は本稿で、事例1と2で紹介した儀礼を司ったムンブンノンである。彼らのバキを教えた師匠の系譜を辿ると同一人物名に行き着く。その名は鳥の一種にちなんでいる。この地域に残るイフガオのバキを伝えたのは、同一の人物であるらしい。ただ両者のうち、マナハウットを否定するムンバキは20代前には遡らず、もう一人は前者よりも高齢であるのに、30代近

く前まで遡ることができる。

シャーマンとしての系譜上の違いは、父-息子の関係だけでなく、オジーオイの関係が混じるためと推測するが、現在ハパオに伝わるバキは、意外と新しい可能性がある。仮に一代が20年とすると、最短で400年少々であるだろう。またバキの系譜で女性と思しき名前は口に出ず、この時点で宗教祭司が女性から男性へと変化した可能性も否定できない。スペイン人がイフガオへの遠征を始める1750年代以前、イフガオの諸儀礼における女性の周辺化は既に始まっていた、と考えた方が無難である。

イフガオの儀礼空間は床下と家屋内であり、高床式の家がそのまま宗教的な機能を帯びている。ブタを供犠にかけるのも、解体し調理するのも床下であるが、場合によっては屋内で供犠にかけ、解体する場合がある。この場合でも調理するには、屋内の炉では狭く、屋外に持ち出して火にかける。鶏は供犠にかけた後、解体と調理ともに屋内で行われる。マナハウットにまつわる儀礼では先述したとおり、大ブタを供犠にかけるため、床下での供犠になる。

屋内は食糧の保存のために、冷暗が保たれている。そのため伝統的な家屋には、戸口が1カ所と、窓が1カ所というのが普通である。霊界とのコミュニケーションをパフォーマンスとして見せるのか、祭司は戸口に座ることが多い。これも煙だしがなく、供犠にかけた鶏の羽毛をむしり焼くとき、窓や戸口からも煙が出るから、煙を避けるためととれる。ムンバキたちが儀礼を実践するには、床下に葦の茎で編んだ敷物を敷いた上で、家屋内では木の床に胡座しなければならず、相当に忍耐強い性格でなければならない。

ちなみにイフガオ儀礼の中心は家屋であり、家屋以外の祭祀空間はピナディンが宿るとされる場所以外にない。家（バレ）の基本は、稲束を貯蔵する倉（アブン）で高床式である。高床式の家や倉が理想とされるのは、湿度を避けるためである。その木壁は緩い角度で傾斜がつけられ、屋根を支える梁に近くなるほど抜がる。これも稲を崩れないように貯蔵する工夫である。アブンは「あばら屋」という意味を持ち、土の上に床を張り、壁と屋根の構造はバレと同じである。古い家屋の形態として、大地を掘り下げ柱を立てた上に直接、大屋根をかけた家がアブンである、と述べる者もいるが、正否を判断できないのは、実際に観察した経験がないからである。

ところでイフガオの人々は、どのような理由からムンバキとなるのだろうか。これについては、その昔であれば男なら誰もが訓練を受けたという。訓練の最初は、4世代前の祖先で男女ともに名前を暗唱することである。最近では文字を使用し、ノートに記録する者も多い。そのノートを見せてもらったところ、それぞれのキョウダイと配偶者や子供まで

が記入され、膨大な数に及ぶ。ちなみに最近まで氏姓を用いなかったが、最近では父方や母方の祖父の名を代用している。

それ以後は基本的なカプニヤンへの招請のバキを習得するのであるが、まだ入門段階のようである。これに耐える者は今でも多いが、儀礼の任に堪えないとして、実践的な活動に移らない者がほとんどである。その習得には、父と息子という系譜関係に次いでオジとオイの関係で伝わる。近親者以外に指導を仰ぎ、新たなバキを教わる場合は、ブタを代償とする。パートンによれば、財産のある家族の子供には有利であるが、貧しい家の出身者でも評判をとれば、有力なムンバキになることができるという¹³⁾。

ムンブンオンになるうえで、マナハウットにまつわるバキ一つ一つを習得するのにブタが要求される。師匠であるムンバキの死に立ち会う場合、志願者数名がそれぞれブタ1頭を贈り、彼の呪力を継承するという。一般に葬儀は9日間であるが、強力なムンバキの葬儀は、長引き12日になると言われているのも、呪力の相伝とそれへの反対給付が条件となるからだろう。

人類学者への常につきまとう批判として、金で買って情報を得るという見方が根強い。しかし、イフガオではそのような仕来りが元々あったわけである。筆者自身はバキについて録音や録画するだけで、敢えて批判を受けるような真似はしなかったのは、儀礼的なコンテクストを重視したいと考えていたからである。ただ、こうした研究態度を続けていては、バキを覚えきれぬものではなく、情報を得るのに手段を選ばない方が良かったのかもしれない。

バキについて理解や翻訳の困難さは、通常言葉には近くても、特有の古語を多用するからである。バキが歌唱の形をとる形式のなかにも、抑揚などをつけて本来の言葉を隠すため、更に事態を複雑にしている。後継者がいないのも、この理解不可能性が理由であるだろう。

しかし、よく考えてみると、聞き手に判らない言葉で祈祷するのは、イフガオに限ったことでもあるまい。仏教のなかのサンスクリット語や、キリスト教のなかのラテン語も本質的には同じで、周囲の人々には理解できないはずである。このように考えると、異世界との交流に必要なのは、理解不可能で特殊な言語を必要とする、独白ともとれる象徴的なコミュニケーションの一つであり、人類には普遍的な現象と思われる。またパフォーマンスに必要な手段であり、メタメッセージとして、意味内容よりも形式に重要性をおく、ある種のドラマ化ともとれよう。

13) *ibid.*, p. 143.

係累に有力なムンバキをもった者のなかには、自らバキを完全に習得しなくとも、慣れ親しんでいるため、唱えられたバキにたいし、その節は間違っている、と異議を挟む高齢者も時折見かける。バキの節の間には、一定の合いの手とでも言うべき決まり文句があるのだが、ムンバキがそれを過度に繰り返すようであれば、未熟なムンバキとして、出席者から失笑をかうことがある。

有能なムンバキである父を幼児期に亡くした者の記憶では、亡父は1人である時にも、常に何かに話しかけるのが普通であったという。それがバキを唱えていたのかは定かではないが、彼の言葉を信用すると、ムンバキになる大きな条件は、饒舌という能力にありそうである。

イフガオの儀礼で人々の様子を観察すると、男達は多くを語らないか、語り出せば挑発的な自慢話が多くなり、刃傷沙汰になりかねないのを、周囲の者が取り押さえる。その自慢話に鼻白む表情を見せる者もいる。女性は普段の生活でも、通いやすい家の前などで、お喋りに興じる姿はよく見かける。ただピンロウの実を絶えず噛むため、会話の量がそれほど多いとは思えない。村落といっても、水利や用水路の管理のせいで、散在集落の形態をとるため、公的な社交の場は儀礼の場に限られよう。

このピンロウの実を噛む習慣を、樹液が口中で酸素とまじり、赤変する呪術的な力を尊ぶから、と単純に理解していたが、イロンゴット研究の論文を読むと、稲の生育期にピンロウの実を噛むことが、稔りを豊かにするとある点が見逃せない¹⁴⁾。

またバキの朗唱以外に、ムンバキの重要な役割は鶏やブタを犠牲にかけ、胆嚢の位置や色合いなどで予兆を観たり、犠牲獣の解体と分配に長けることである。

第3章 イフガオにおける儀礼と女性の位置

イフガオの諸儀礼は個人宅で行われるのが一般で、村を代表するような分限者カダンヤンやそれに次ぐ者の家での儀礼は、集団的である。後者は村の共同性を表現する機能があり、政治経済上の優位性を表すとも考えられるが、強制的な権力をともなわない。もちろんカダンヤンなどは、家畜などの負債を回収し大規模な消費に備える。

共同性を帯びる大規模儀礼について、簡単に表にすると次のようになるだろう。ただ人生の危機の儀礼や現在廃絶した首狩りと報復の儀礼、実践されにくくなった狩猟儀礼については省いた。

14) Rosaldo, M. & Atkinson, 1975, p. 60.

<p>農耕儀礼</p> <p>田の準備 バクレ</p> <p>田植え フワートゥゴ</p> <p>トゥゴ (農閑期)</p> <p>「虫送り」儀礼 フリン</p> <p>稲刈り フワートゥゴ</p>	<p>治病儀礼</p> <p>アヤッグ</p> <p>ハウドン</p> <p>イヌバン</p> <p>ピナディン</p> <p>ヌンカテ</p>
<p>社会的威信の儀礼 イムバヤ</p>	<p>治病儀礼 デイヌブドゥップ (イムバヤの変形)</p>

社会的イムバヤ儀礼でさえ、時期によっては農耕儀礼と融合し、他の治病儀礼、例えばハウドンと融合する場合もある。治病儀礼のアヤッグやハウドン、ピナディンも、個人的な儀礼にとどまらず、親族を越えて実践されるが特殊なものである。アヤッグについては、ハパオ村周辺で観察する機会がなかったが、ハウドンに似てピナディンに関わる儀礼であり、突発性が強く農耕儀礼と直接関係していないと考えられる。ただ農耕の周期と全く無関係であるとは、考えにくい。

先述したとおり、個人による農耕儀礼は表の主要な儀礼時の期間中に実施されており、祖霊や邪霊を慰撫する軽度の治病儀礼がともなう。最後のイムバヤ儀礼については、収穫後に実施する意識があり、農耕の成功とその結果が関連する儀礼である。また最大規模の治病儀礼であるデイヌブドゥップはイムバヤ儀礼を短縮した形態で、供犠獣の数がイムバヤ儀礼に匹敵する。ハパオ村周辺でイムバヤ儀礼については、1998年と2000年に、デイヌブドゥップ儀礼も2003年に参与観察した。デイヌブドゥップは、バアン村でも過去に一度実施されたと聞いている。

イフガオ族は定住農耕社会であるのに、移動焼き畑耕作民や採集する社会と同様の特徴も強く感じる。ルソン島では首狩りの遠征などで、数カ村が連帯する場合もあったようだが、複数のリーダーが並び立ち、リーダーは富によるカダンヤンばかりでなく、高位のムンバキであった可能性がある。

私見ではあるが、稲作民の社会は比較的平等な社会を築いたように思われる。つまり田植えや稲刈り時には集約的な労働が必要であるが、脱穀と精米には家族単位の労働で対応できる。最小の単位である家族が独立して存在しえる。これに対して、小麦などを粉に挽く文化は、過酷な労働をする奴隷が必要となり、またパン焼き窯なども共同で所有することも可能だろうが、管理者が出てくる可能性があり、権力が分岐し身分差を生じさせる、と基本的に考えている。

移動耕作民との相違は、スペイン人が税などで富を略取できると考えたほど¹⁵⁾、イフガオの大規模儀礼にはかなりの供犠獣を消費する点である。その儀礼の過程で、個人の儀礼では単純で供犠も鶏1羽だけをかけても不思議はなく、田植えや稲刈りの時に、儀礼の頻度はピークを迎える。カダンヤン主導の共同的な儀礼があるのに、個人が儀礼を催す必要はないと思われるかもしれない。しかし、一つには儀礼を実施することで、家族や家畜の健康と稲の稔りを訴えることになる。このイデオロギーが強く、個人宅で農耕儀礼が行われる場合、主として子供のための治病儀礼も融合する場合がほとんどである。

バキを説明した箇所で述べるべきだったかもしれないが、総てのバキは家族の健康と稲の稔り、家畜の豊穰を祈る言葉で終わる。これらについては人と稲、家畜を対等の項と考えれば良いのか、或いはこれらを統合するイデオロギーとなる発想は何か、大いに疑問である。フレイザー以来の植物崇拜を自明とする説は直ちに受け入れられるものではないが、実践されていること自体は、謙虚に受け入れなくてはならないだろう。

イフガオの伝統儀礼において女性は豊穰性とかかわるはずなのに、彼女たちが儀礼を司ることはない。実際に田植えや稲刈りを観察すると、女性が中心となって働いている。稲刈りなどでは、女が穂を摘み集めて束にしたのを、一部の男たちが分け前を得るために、稲束を集め背負い棒を使い、多いと40から50束を運ぶ。その運び先の家の床下では、村の大方の男たちが儀礼に参加する。彼らはムンバキ達が飲みかわす酒の相伴に預かるだけでなく、ドラを叩いて酔いしれる。儀礼空間において、すべての準備は食事を含め男性の任務である。

またこの儀礼空間が数少ない社交の場となっている。つまり村の有力な男性たちが顕示欲を発散する場である。年配の者は相手を貶めたり、自慢話を始めるのは通例である。この点は歴史的にも同様の記録があるから、今に始まったことではなく、地域的にも拡がりがあると考えられる。

そして収穫儀礼の場では、男たちの争いが喧嘩沙汰になって流血を見ることになる。イフガオ女性は、その流血を嫌うのかも知れない。しかしながら、イフガオ族の北に接するボントク部族では、石合戦が有名で流血が作物、特に甘藷の稔りを豊かにするとして、アメリカ人為政者の記録から、イフガオのある村で収穫儀礼における殺傷事件の記録を例にして、ボントクと同様の解釈を当てはめる研究者もいる¹⁶⁾。

農作業における性別分業が厳然と守られていて、これも後述する生命を育む女性と、彼

15) Perez, 1988.

16) Jenista, 1987. pp. 96-97.

女らとは異なる男性の文化的な位置関係と見ることも可能であろう。ただアメリカ人為政者の記録を読むと、銃器が導入されたことも大きな原因と考えられ、首狩りの応酬で戦争状態に陥り、青田刈りさえ行ったようであるから、イフガオの男たちが儀礼の場に集うのは、女たちが稲を刈る間の防衛上の意味があったのかも知れない。

田植えの場合、一斉に集約的な労働力の投下があり、一斉に終了するのが常であるが、稲刈りの場合、稔りの遅い品種が同じ田に混じるため、田の持ち主である老女が1人で稲の穂摘みを1カ月近く続けるのを見るのは常である。この時、数把を両手だけでなく頭に大切そうに載せる姿を見るが多かった。この姿を見ると、稲への尊敬とある種の信仰を見たような印象を受ける。

このように主要な農耕儀礼では、女性が儀礼空間の中心から排除されている。1980年代半ば、筆者が調査に携わった頃には、既にハパオ村では農耕儀礼が衰退しつつあった。例外的に田の準備にかかる9月中旬から10月上旬にかけてのバクレは、郷愁からか儀礼なしで、米を搗いて粉にし、砂糖黍の汁で練って餅状の菓子を作る家庭は少なからずある。米を粉にするには力が必要で、男の姿が目立つものの女たちもまじる儀礼である。また粉に搗く儀礼は、穀霊の象徴的な殺害と推測ができるが、その意味について確認していない。

稲刈りや田植えでも治病目的をそなえ、個人宅で儀礼を行う場合は、妻が儀礼上の世話をする姿も見かける。他の治病儀礼などでも、女性が儀礼空間に居合わせ、補助的な手伝いの役割を果たす場合もある。しかし犠牲獣の解体と調理に、女性は携わらない。ある種の血の穢れという考え方がどこかにあると思われる。

また先述したマナハウット神群が関与する邪術を目的としたフクリン儀礼では、女性達は遠巻きにしながら、食事を待っている。時に老女が酒を飲みたくなって、言葉を交わしながら儀礼の中心的な場に瞬時入る場合があるが、黙認されている。フクリン以外の儀礼では、イフガオの女たちも、もっと酒を飲みに輪に入り、男たちと言葉を交わすのが普通である。

イフガオの女性が、積極的に祭司の役割を果たす儀礼は限られている。悪霊のピナディンが関与し魂を取り返す交渉で、この過程自体はムンバキの職分であるが、ピナディンの同定と交渉に加え、朗唱されるリウリワを主導するのは女性の役割である。1980年代半ばから少なくとも10年ほど、ある老女が活発に活動していた。彼女はキアンガン郡にある村の出身者で、ハパオ村に来てピナディンの儀礼を伝え主導的な役割を果たしていた。ハパオ村もリウリワが伝わる地域であったことが、流行の理由だったのだろう。男性が音頭をとることも許されるため、高齢者に限られるが男女の入り混じった儀礼空間となる。

リウリワが朗唱されるのは、他にも二次埋葬儀礼ピノグワや、特殊な治病儀礼であるホウドンであるが、いずれも悪霊や祖霊との交歓であることを共通にしている。ホウドンについても、以前ホドンと訳して紹介したことがあるが、ホウドンを祖霊の慰撫に3度失敗すると、つまり3度のホウドン儀礼を催しても病気が治らなかった場合、親族の男が首狩りに出る必要があった程の深刻な儀礼である¹⁷⁾。

事例2：1995年バアン村におけるホウドン儀礼

ある男の妻の体調が思わしくなく、何度も治病儀礼を試みたが効果がなかった。彼女は1年以上前に、弟を事故で亡くした。弟は共同で木を切り出す山仕事に村の男たちと出ている途中、岩が崩れるという事故にあい落命した。イフガオで事故死は首狩りの被撃性をおび、通常とは異なり3日間の短期の葬儀後、埋葬される。

その弟の霊はピナディンとなるが、生前から姉に恋慕しており、ピナディンの仲間をそのかし姉の霊と結婚させ、霊界で2人の子供までなした、とピナディンの儀礼を主催する老女が見た。そのため一夜、リウリワを朗唱する夜の儀礼がもたれたが、この時、事態が深刻だけでなく複雑になり、ホウドン儀礼もともに催された。祭司は事例1に登場したムンブンノンに匹敵する老ムンバキであった。

台風が近づき、風雨が激しくなった夜半に儀礼が始まり、バキの唱え事の中にリウリワが挟まれ、1人の喉自慢の先導と決まったフレーズが集団で朗唱される。これは治病儀礼では不思議ではなく、供犠獣の数が少なければピナディンの儀礼であり、供犠獣がブタ数頭ともなう場合はホウドン儀礼となる。

この時、あろう事か、リウリワを主導する老女がホウドンを主導するムンバキを挑発し、口論が始まった。発端は老女がムンバキに対し、偉そうなことを言っても霊的な世界のコミュニケーションについて、ムンバキが原因を何も発見できなかった、と主張したためである。激怒したムンバキは神々への仲介を果たすのに、ピナディンだけを知っていても何の役にも立たない、と激しくやり返し最終的に言いくるめた。

イフガオにおいて男女の言い争いは、比較的によく観察できる。儀礼の場では、女性たちが引き下がる場合が多いように思うが、日常の市場でのやりとりを見ていると、女性が男を言い負かすのも、よく見かける光景である。

これまで述べたように、イフガオ女性が儀礼に主体的に加わる場は限られている。しか

17) 熊野、1989年

しながら、女性が宗教的職能を発揮することができることについて、バートンは見逃していなかった。カダンヤンの妻で儀礼を実践する機会に恵まれ、訓練を受け能力など条件がそろえば、稀であるにしてもムンバキとなることが記されている。

そのバートンは、カダンヤンの妻であるブーガンが、最後まで守護神の憑依を受けつけず、何度も儀礼を催し試行した後も効験がなく、原因不明の死を遂げた経緯について簡単な記述を残している¹⁸⁾。明らかに女性がムンバキになる過程の途上にあつた例である。別の記録では、アメリカ軍の遠征をキアンガンで迎えたイフガオ女性指導者がいて、食物を携え6人の首長を従えた例が知られている¹⁹⁾。

バートンの指摘を支持できるのは、フンドゥアン郡でも女性ムンバキの例を挙げることができたからである。ハパオ川を遡ったアバタン村では、女性のムンバキが1990年代末まで生存していた。彼女の夫がムンブンノンであったため、自ずと訓練を積むことができたのだろう。夫の死後、彼女が邪術を振るう報復の儀礼で、戦士の隊列を先導する役割さえ立派に果たした、とアバタン出身者から聞いている。彼女は明らかに、秘儀的なマナハウット神群にまつわるバキに通暁していた。報復の行進で先導役は、攻撃的に2本の槍を振りかざし、首狩り用の籠を背負いながら独特のステップを踏み踊る。本来、この役割につく者は報復の成功に責任を持ち、往々にして襲撃隊を組織した筈である。但し報復まで、この女ムンバキが職能を発揮したかは定かではない。

彼女の場合、結婚後バキになる基本ができ、夫の影響を受けて、秘儀的なバキを覚えたのだろう。儀礼に参加する機会が保証され、農作業などは他の女性に任せていたのかもしれない。ただ女性というセクシュアリティの観点に立てば、女性が保持する出産や農耕などの豊穰性との関係は肯定され、殺害の絡む首狩りにまつわる報復儀礼はふさわしくない、との見方もあることだろう。この女性ムンバキは老齢だったからこそ、報復儀礼とその行進に積極的に参与できたのかもしれない。

この場合、老女であるから出産と関わりがなくなったのは明らかであるが、老女と農耕の関連についてはどうなのか、今少し疑問が残る。つまり田植えや田の世話に老女が、どの程度携わったのかどうかである。筆者の調査では、田植えの時期にたまたま重ならず、一度だけの観察機会であつたのであるが、何度か観察した稲刈りのみ、老女の姿が目立ったように思われる。この点については、今後の研究課題である。

筆者の体験からも、女性の宗教的機能については支持できる。それは事例で記した、ハ

18) Barton, 1930, p. 143.

19) Jenista, 1987. pp. 35-36.

パオ村のムンブンオン候補の1人に願い出て、彼の隣に家を借りた短い時期、一夜の儀礼から戻ってきた彼に、悪霊が祓いきれておらず憑依し、にわかには苦しみを覚えた。彼の命令が有ったからでもあるが、彼の妻が即座に悪霊を追い払う簡単な儀礼イヌバンを行った。この時初めて、彼女が初歩的なムンバキの役割を果たすだけの能力を持っていたことが判った。イフガオ女性が宗教的に周辺におかれている、という言説が妥当だとしても、例外があり、女性がムンバキになる可能性がない訳ではない。

ただ儀礼に過度に熱心な者は、やはり浪費のイメージがつきまとい、他の人々から非難がましく見られる。カダンヤンやそれに匹敵する夫婦は、しばしば子供に恵まれない例が多く見られるのは、儀礼時の飲酒と関係があるのだろう。カダンヤンであり同時にムンバキになることが重なれば、飲酒する機会が更に多くなる。しかし、その妻となれば、宗教的な職能とは別に、不妊のラベルが貼られる。

それでは何故、ムンバキになる機会がカダンヤンの娘たちではなく、上の例で見たようなカダンヤンの妻に限られるのだろうか。イフガオ女性は伝統的に、幼女の頃から家事や育児を見習い実践し、その後、農作業について習う。現在では6歳から小学校に通うので、定かではない。学校に通うのが当たり前でなかった時代であれば、思春期前に娘たちは稲倉を兼ねアガマンと呼ぶ少女小屋で、夜間寝泊まりした。これは歌垣の機能を持ち、近親と見なされない少年たちの訪問を受け、気が合えば結婚にまで発展した。したがって、娘たちが父親やオジからバキについての訓練を受けることは、まず考えられなかったはずである。それでカダンヤンで祭司としても有能な男と婚姻をした場合にのみ、女性がムンバキとしての地位を獲得するのだろう。

女性の豊穡性についてもイフガオの社会は、女性の地位を保証するような身分は見られず、産婆さえ存在しなかった。おおよそイフガオの伝統的な実践宗教について詳述してきたが、人類学ではイフガオの事例をどのように二次的に利用されているのかを検討したい。

第4章 イロンゴット族との比較から

フェミニズムの人類学に方向を転じたロサルドゥらは、首狩りの慣習を特殊な象徴として、男女の性別分業について、なぜ男が女よりも文化的に優位な形式で普遍的に表れるのかを研究した。首狩りは、北部ルソン島で山地民に共通する文化要素である。首狩りがスペインによる討伐などで刺激を受けて頻発した可能性もある。先ずロサルドゥはイロンゴット族における狩猟と首狩り、耕作などの呪術用薬草を分類し、呪文の特徴を詳述している。論文全体を再度検討する余裕はないので、イフガオに関する部分について引用し訳す

と、例えば、次のような件がある。

…イフガオ族は、イロンゴット族ともイスネグ族とも対照的な位置にある。イフガオにとって、意識的な首狩りの動機は、作物や女性、家畜動物の豊穰性に貢献する（バートン、1930年197頁）。首を狩る者は、豊穰性と増殖を祈る（バートン、1946年、146頁、200頁）。擬似的な首狩りが執行され、不妊を治療する（同書、156頁）。女たちは成功した襲撃から帰還する男たちを待ち伏せし、首狩りで男たちの勇敢さを、分娩の際に男たちに示す女の大きな勇気にたとえる。要約すると、イロンゴット族では首狩りは耕作と女性の豊穰性を分け、イスネグ族では首狩りと母性とのあいだに弱い連関関係があり、首狩りと耕作には連合性がないのに、イフガオ族で首を狩る者は、女の生命を育む2つの形式に象徴的な制御力をもつと肯定する²⁰⁾。

このバートンの引用箇所には誤りはない。首狩りはアメリカ人の為政者による根絶の後、筆者には模擬的な首狩りの儀礼さえ調査地で観察した経験がない。またイフガオ社会における首狩りと（おそらく集団）狩猟との関係も、バートンを援用した次の引用で、

…イフガオ族では、猟の遠征に出発するときにも、首狩りの襲撃準備の時にも、同じ組合せの神を同じように呼び出すのである（バートン、1930年、159頁、1946年、105頁、141頁）。イロンゴット族では首狩り儀礼を緩和し、読みかえて少年の狩りの初成功を祝うようになった²¹⁾。

とする箇所は、問題がないように思われる。

イフガオの出産儀礼はイロンゴット族に比べれば、精緻であるかもしれないが、出産後の儀礼は、確かにイフガオの他の儀礼と同様、男性祭司によるものである。しかしながら首狩りの流血と出産の流血とのパラレルな関係を、ロサルドゥは過少視してないか、という疑問が残る。

イフガオ語のトゥワリ方言では血液を表す言葉はドゥアだが、動詞形ウムドゥアは鼻血などを指し、また対象に関心をおく動詞インドゥアは女性の経血に限られる。またドゥアが供犠などの流血にも用いられるが、事故による男性の流血一般を指す動詞は存在しない

20) Rosaldo & Atkinson, p. 67.

21) *ibid.*, p. 63.

ように聞く。また血を穢れと見る感覚が、イフガオにあるように思われない。それは男性の友人から聞くのであるが、月経中の妻との性交渉も厭ないという言説を得ている。

それでは女性の領域に対する男性の干渉は、イフガオ族の場合、どのような視点から求められるのだろうか。この点について、ロサルドウらは財産権と婚姻関係と出産を結びつけ、以下のように考察する。

…イフガオの農耕儀礼を司るのは女性よりも、男性祭司である。他の2つの事例と対照的である。子供の生誕はイフガオの生活において、財産権の移譲があるから、明白に法的、経済的問題となる…しかしイスネグ族とイロンゴット族には欠如した問題である。イフガオ族の婚姻で、もし夫婦が子供に恵まれなかったら一般に解消される(ラムブレヒト、1935年、174頁)のに、子供に恵まれない夫婦が婚姻を保つのは、イスネグ族(ヴァノヴェルベルグ、1938年、220頁)やイロンゴット族において稀ではない。この差違はイスネグ族とイロンゴット族には、首狩りが生誕と農業と乖離する事実と、イフガオ族の事例では、首狩りが女の出産と経済的生産性に直接意味を持つ事実と並行する。イロンゴット族とイスネグ族には、社会関係や象徴性において、男女の活動領域間が分離し、補完的な関係の証拠があるのに対し、イフガオ族では対照的に男が女の生産や再生産のサービスに象徴的な影響力を行使し、次に、そのおかげで男の政治的経済的経歴に直結するのである²²⁾。

しかしながら、イフガオの婚姻で夫婦に子供に恵まれない場合は、カダンヤンやそれに次ぐ夫婦によく見られ、不妊の理由については儀礼の頻度が増え、飲酒によると推測した。これに該当する事例は筆者の知る夫婦で2組あり、いずれも高齢になるまで婚姻を解消していない。財産の移譲は後々、子孫の間で争いの種になるので、夫側の親族から男児を、妻側からは女兒を養子にとり、結婚させるという解決法をとるから、ラムブレヒトの指摘は一般論であり、すべて説明が可能なのではない。

カダンヤンにつぐ2組の夫婦で、一方の夫婦は妻側に適齢の女兒がいなかったため貰い子をした。その養子夫婦が女兒を得て間もなく、新夫は低地で殺害された。その後、長い時間をかけて、再び夫側の親族から別の男を選び再婚させた。また別の夫婦でも、養子にとった男児が成年に達した後、許嫁とは結婚せず、別の女性と結婚して村外に出た。これらに

22) *ibid.*, p. 68. ラムブレヒトはイフガオ東部のマヤオヤオ地方での儀礼に関する、記述的な研究で知られるが、自身はハバオ村のカトリック教会で司祭を長年務めた。

反して子供に恵まれながら、いろいろな事情から離婚した夫婦も数例ある。

引用の後方でイフガオ男女の分業的な役割については、男性の首狩りが女性の支配する出産と農耕の双方に影響を及ぼす箇所は正当であると認めたい。稲刈り儀礼で可能性を述べたように、男が敵から女性たちを守る保護的な意味合いも否定できない。逆に遠征でイフガオ女性たちが食事中的男性の周囲を取り囲み、槍を手にして守っている写真もバートンが残してくれている²³⁾。これもまた、両性の補完性の表れである。ロサルドウたちが参考文献に提示しているのに、この写真を指摘しないのは理解に苦しむ。

生産的な活動で水田と変わらない焼き畑耕作地で、首狩りの被害が大きく、しばしば女性たちが被害に遭うのをバートンが記述し、しかも若い女性たちが被害者である写真を数葉残している。この点については、「殺された女神」の神話構造が、イフガオに残っているためなのかもしれない。

イロンゴットの首狩りと狩猟、出産と農耕の象徴的な観念の連合についてでさえ、傍証的で強引な考察と言え、恣意的ともとれるのは、下記に記したロサルドウらの図式的な説明からも理解できよう²⁴⁾。

男性 (生命の篡奪)		女性 (生命の供与)	
首狩り	狩猟	農耕	出産
首狩り	A. 良好な観念連合、直喩	B 1	B 2
狩猟		A. 強い観念連合 ; 直喩	B 3
農耕			A. 弱い観念連合

首狩りと狩猟の関係は、延長線上にあると見てよい。狩猟と農耕、農耕と出産についても、強度は落ちるが肯定的に捉えられる。前者は呪文用の薬草と、呪文の文法的形態が類似しており、生産関係における男女の補完的な役割をからも肯定的な関係が見てとれよう。しかし、イロンゴット族ではロサルドウが吐露するように、出産にまつわる儀礼がないとされ、フィリピンだけでなく東南アジアにおける儀礼や慣行を援用し、そのまま男女についての生命の与奪という抽象に転換していく。次に否定的な象徴的な観念連合について、ロサルドウの論文から長くなるが引用する。

23) Barton, 1930, p. 204.

24) Rosaldo, M. & Atkinson, p. 60.

この図表でAはすべて、ある種の肯定的な…農耕と出産（つまり生命の供与）とのあいだ、狩猟と殺害はおそらく最大で、農耕と狩猟とのあいだも強い…観念連合を示す。このパラダイムはイロンゴット呪術の象徴における意味された諸関係の適切な表象であり、同様にこの表象は深く行きわたり、広く分岐した文化的な関心事の体系を特徴づける。もしこれが正しければ、私どもは更にイロンゴットの文化実践に感情表出を見いだすと期待でき、その感情表出はBとして徴づけたすべての組合せから否定的な関係、すなわち不一致を示す。

B 1. 首狩りの帰還者が成功のしるしに装飾品を身にまとうと、稲の畑に入るのは許されない。つまりこの禁止から、殺害と農耕が対立していることがわかる。農園における流血…蛭に噛まれたり、切り傷を受けても、あるいは供犠でさえ…は、また稲の生育を危うくすると考えられている。

B 2. ある神話が、首狩りと出産の不適合性を思わせる。その神話で男が倉で妻の首を狩り、その後、生き返らせるというものである。しばらく一緒に住んだ後、男は妻が子供をまだ産まないのなら、もう一度倉に來い…おそらくは殺害するために…と命じる。狩猟から帰ってみると、男は妻が倉にいないことがわかり、もし子供が女だったら稲で倉を満たせと言い、もし男なら倉を空にせよという。この挿話が2度起こり、男は男女の子供を得た。もし妻が2度の例で出産に失敗していたなら、出産よりも死がもたらされただろう、というのは妻が首を狩られたから。

B 3. ここでの（農耕と出産の肯定的な観念連合についての）証拠は、最弱である。しかしながら、イロンゴットは女との接触が狩猟時に男の勇気をくじく、と言う。こうした場合、勇気を取り戻すのは、新生児を養育するのに用いる儀礼と同じ治病儀礼である。ここで示されるのは弱いけれど、女性の豊穣性が危険であり、しかも子供の自然な成長を促す儀礼が、男の穢れた状態への対処法であるということである²⁵⁾。

先ずB 1について首狩りと農耕がイロンゴット社会では結びつかない、という説は人類学的に見れば、希有な例である。農園での流血を殊更に取りあげるのは、この場合、首狩りに似た不慮の事故であり否定的で、出産での流血と異なるのは理解できる。しかし既に引用したピンロウの汁液は血液の象徴と見なされ稲を育むのと、血液が胎児を養うと見るイロンゴット社会で、象徴的な血液は文化的に評価を受けるのに、実際の流血が否定されるのは大いに疑問である。生殖に関するイロンゴットの民族概念が関連する問題でもある。

25) Rosaldo and Atkinson, pp. 60-61.

B2のイロンゴットの神話からは、ロサルドウたちは首狩りと出産を象徴論的に否定するが、どう見ても不妊の治病儀礼と関連するように思われる。イフガオ族の不妊に対するメンタリテイと、さほど差がないように思われる。農耕の特徴である死と再生のモチーフから、切り離れたわけではない。

B3について、ロサルドウが誕生の儀礼はないというのであるが、これも誕生後の儀礼だと考えられる。しかも女性との接触で狩猟の豊穡が損なわれた男性が、勇気をとりもどすのであれば、農耕と誕生後の儀礼が類似することから、彼女らが述べるような否定的な観念連合とする解釈は、どう見ても薄弱に思えてならない。

イロンゴットたちは、女性のセクシュアリティや豊穡性にほとんど重きをおかず、たとえば出産と不妊にまつわる儀礼はなく、しかも経血タブーもなく、もしあるとすれば女の弱い立場をあからさま言いたてるようなものである。農耕と豊穡性を結びつける強い説明は、女の「他者性」、そして暗示的に女の劣位性を強調するものと思われ、したがって、イロンゴットの生活の多くを支配する平等主義のエートスに、そぐわないように思われる²⁶⁾。

と、結論づけているが、前に述べたように、出産の儀礼がないとするのは矛盾している。また平等主義のエートスが何か、おそらく生産形態で男女の補完的な役割を言うのであろうが、この点も含め余りにも強引な結論に思えてならない。

結論にかえて

以上、イフガオの伝統的な宗教におけるシャーマンの位置と、特に周辺にある女性の位置について詳細に論じた。これらはバートンが記した著書や論文にいち早く表れたのだが、彼自身がその後、慣習法研究に転じたため、宗教的な儀礼を分析的に捉えることがなかった。筆者もイフガオの儀礼実践を観察した初期に漠然と気づいた問題であるが、初期には蓄積がなく議論を展開することができなかった。このような議論は、現在の文化人類学のトレンドから無視されがちな点である。しかしながら、この点を斟酌せずに、イフガオの生活世界全体を理解することはできない。

ロサルドウらの論文でも、夫であるレナート・ロサルドウが記した、イロンゴット女性

26) *ibid.*, p.61.

による畑の周囲での小動物にたいする狩猟については無視されている²⁷⁾。やはり捨象されてしまった事実で、この点を見てもイロンゴット女性による殺害が認められていないわけではない。この点はイフガオでも同様で、微細だが女性が殺害をしないわけではない。田に生息する貝類を、主に採るのは子供たち、特に男児であるが、時折イフガオ女性が貝を採る籠を持ち水田にたたずむ姿を見かける。

ミシェル・ロサルドウらによる論文で理論的な支柱を、ポーボワール女史による男性を殺害者とする言説に求め、女性をその対極として捉え最終的に議論を統括したのも極めて問題が残る。本稿では儀礼や日常の実践における男女の対比から、看過されがちな恣意的で微弱な点を取りあげ、彼女たちの観点到に必ずしも同意できるわけではないことを論じた。

民族誌学的事実は文化人類学で理論化される以前の問題であり、民族誌なくしては人類学が成り立たない基本と考えている。部族社会が国家や市場など、外的な諸力に統合され苦境のなかにあるのはイフガオ族も例外ではないことから、これまで文化変容と社会変化を主に扱ってきた。本稿は古い民族誌のデータと、1980年代半ばから続けてきた調査をもとに再構成した事実から、再度イフガオ族にとって伝統的な文化とは何であったのかを取りあげ、ミシェル・ロサルドウらの研究で再現されたイフガオ社会における男女の象徴的な差異を拡大してみせる断定的なとらえ方に対して、ささやかながら異議を唱えるものである。

参考文献

- Barton, Roy, F. 1930 *The Half-Way Sun*. Bower and Warren, New York.
- 1946 *The Religion of the Ifugao*, Memoir Series. no. 65, Menasha, Wisconsin; American Anthropological Association.
- 1969 *Ifugao Law*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles [1919 University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 15, no.1.]
- Calingayan, F. I. B. 1996 (unpublished MA. Thesis) 'Study of Ifugao Baki: An Ecofeminist Theological Critique'. Institute of Formation and Religious Studies and St. Scholastica's College, Institute of Women's Studies. Manila.
- Conklin, Harold 1980 *Ethnographic Atlas of Ifugao*. Yale University Press, New Heaven and London.
- Jenista, Frank L. 1987 *The White Apos: American Governors on the Cordillera Central*. New Day Publishers, Quezon City.
- 熊野 建 1989年「供犠論再考：供犠論の象徴論的再生を求めて」『年報人間科学』第10号、145-161頁、大阪大学人間科学部。
- 2004年「スポーツと観光」寒川恒夫編著『教養としてのスポーツ人類学』29-36頁、大修館書店。

27) Rosaldo, R. 1980.

- Lambrecht, Francis 1935 'The Mayawyaw Ritual: 2. Marriage and Marriage Ritual', Catholic Anthropological Conference. Publications, Vol. IV, No. 2, pp. 169-235.
- Perez. Fray, A. (Rev. Father) 1988 (1902) Igorots: Geographic and Ethnographic Study of Some Districts of Northern Luzon. Tranlated by E. Fox, B. Keith, A. Lauria, Jr. and William H. Scott. Cordillera Monograph 02. Cordillera Studies Center, University of the Philippines, Baguio City.
- Michelle Z. Rosaldo & J. M. Atkinson 1975 'Man the Hunter and Woman; Metaphors for the Sexes in Ilongot Magical Spells'. In Roy Willis (ed.) The Interpretation of Symbolism. pp. 43-75, Malaby Press, London.
- Rosaldo, Renato. 1980 Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History. Stanford University Press. Stanford, California.
- 1989 Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis. Beacon Press, Boston. (1998年『文化と真実: 社会分析の再構築』椎名美智訳、日本エディタースクール)
- Vanoverbergh, Morice 1938. 'The Isneg Life Cycle, II . Marriage, Death and Burial'. Publications of the Catholic Anthropological Conference. Publications, Vol, III , No. 3, pp. 187-280.
1953. 'The Religion and Magic among the Isneg Part II : The Shaman', Anthropos, vol. 48, pp. 557-568.
1954. 'The Religion and Magic among the Isneg Part III : Public Sacrifices', Anthropos, vol. 49, pp. 233-275.

—2006.7.3受稿—