



Title	フィリピン・カリंगा州パシルにおける近代医療の受容メカニズム
Author(s)	尾上, 智子
Citation	大阪大学, 2013, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/26077
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

フィリピン・カリンガ州パシルにおける近代医療の受容メカニズム

**大阪大学大学院人間科学研究科
グローバル人間学専攻地域研究講座（超域地域論）**

尾上 智子

< 目 次 >

序章	1
第1章 近代医療の導入と人類学	11
第1節 医療人類学における近代医療の導入をめぐる問題	11
第2章 理論的枠組み	16
第1節 本章の構成	16
第2節 人類学における「遊び」の定義	22
第3節 文化変容の緩衝帯としての「中間的領域」	23
第3章 方法論的枠組み	32
第1節 本章の目的	32
第2節 フィールドワークの概要	33
第3節 身体と社会との間の関係	34
第4節 身体性と社会関係の揺らぎにみる異なる医療体系の併存	37
第5節 認識人類学的視角からみた空間認識	41
第4章 パシルにおけるムラ・身体性・社会関係	44
第1節 本章の目的	44
第2節 カリンガ州パスルの概況	45
(1) カリンガ州の概況	
(2) パスルの概況	
第3節 パスルの人々の生活空間	50
(1) パシルにおける集落・バランガイ・ムラ	
(2) パシルの人々の生活空間	
第4節 パシルにおける社会規範と逸脱行為	60
(1) 社会規範からの逸脱行為	
(2) 社会規範からの逸脱行為と調停制度	
(3) パシルにおける社会規範	

第5節 パシルの人々の身体性と社会関係	74
(1) パシルにおける「ふさわしい身体性と社会関係」	
(2) 親族体系	
(3) ムラの生活と農業	
第6節 パシルにおける霊的存在に対する信仰	92
(1) パシルにおける宗教体系	
(2) 霊的存在をめぐる信仰	
 第5章 グローバル化する近代医療	 104
第1節 近代医療の世界拡張とフィリピンにおける近代医療史	104
(1) スペイン統治期のフィリピンにおける近代医療史	
(2) アメリカ統治期のフィリピンにおける近代医療史	
(3) 日本統治期とフィリピン独立後の近代医療史	
第2節 カリンガ州パスルの近代医療史と近代医療活動の現況	111
(1) カリンガ州パスルにおける近代医療史	
(2) カリンガ州パスルにおける近代医療活動の現況	
 第6章 パシルの人々の病因論の組成プロセス	 123
第1節 本章の目的	123
第2節 パシルにおける伝統医療の治療者	124
第3節 病因論と病者を取り巻く社会関係上の問題	129
(1) 病気事例	
(2) 病因論の展開	
(3) 病者を取り巻く社会関係上の問題と人々の意図	
第4節 まとめ	138
 第7章 ゴパス儀礼における「遊び」の過程	 141
第1節 本章の目的	141
第2節 ゴパス儀礼の過程—筆者の儀礼を事例として	142
(1) 筆者のゴパス儀礼の詳細	
(2) 儀礼の過程	

第3節 ゴパス儀礼における「遊び」の意味	162
(1) 老婆たちの「遊び」にみられるパラドックス	
(2) 複雑な意味の源泉としての老婆たちの「遊び」	
第4節 まとめ	167
第8章 文化変容の緩衝帯としての「中間的領域」	170
第1節 本章の目的	170
第2節 ゴパス儀礼の「遊び」の過程における身体性と社会関係の再調整プロセス	171
(1) 「遊び」の過程に現出する「ずれ」	
(2) 身体性と社会関係の再調整	
第3節 近代医療がもたらす身体性と社会関係の揺らぎ	188
(1) 近代医療における身体性	
(2) パシルの人々の身体イメージ	
(3) 身体性と社会関係の揺らぎ	
第4節 近代医療の受容メカニズム	205
結語	208
謝辞	213
参考文献一覧	215

序章

本論文は、フィリピン・ルソン（Luzon）島北部カリंगा（Kalinga）州パシル（Pasil）¹において2005年5月～2006年3月、同年8月、2009年4月～2010年3月、2010年10月～2011年3月の計30ヶ月間に亘って行ったフィールド調査²で得たデータをもとに、ゴパス*Gopas*³と呼ばれる儀礼の一部を構成している『遊び』の過程」に焦点を当て、この過程においてパシルの人々の身体性と社会関係からの「ずれ」がクローズアップされ、新たな要素が取り込まれながら人々の身体性と社会関係が再調整されることを明らかにしようとするものである。本論文で『遊び』の過程」と呼ぶものは、ゴパス儀礼において他の過程とは全く異なる形態を呈する特異な過程であり、このような『遊び』の過程」は、パシルにおける日常生活の様々な部分にも見出すことができる。こうした『遊び』の過程」の分析を通じて、日常での身体性と社会関係を解体する過程としての『遊び』の過程」が文化変容における緩衝帯としての役割を果たしているのはいかとの見通しを示すことが本論文の目的である。

本論文が対象とするパシルはルソン島北部のコルディリエラ（Cordillera）地域に位置している。フィリピンの低地社会と比較して、急峻な山々に囲まれたコルディリエラは、約300年間に及んだスペインによる支配の影響が少なかった地域として知られている。比較的孤立した生活を営んできたコルディリエラの山地諸民族は、民族ごとにいくらかの差異を有していながらも、多くの社会的・文化的特徴を共有しているために、人類学者たちの比較研究の格好の場となった。それらの比較研究においては、民族間の差異は一方から他方への変化によって生じたものであると考えられたり、地域集団は対外的な一体性を持つものとして捉えられ、比較の単位を明確にすることなく分析が進められがちであった。本論文はその反省に立って、伝統的な暮らしをしているようにみえる人々の社会の中に外部の新しい要素が取り込まれる仕掛けを見出そうとする。

比較的孤立した暮らしを営んできたコルディリエラ山地諸民族も、近年、外部から流入する様々なモノや制度、情報などの影響を受けており、人々の生活には様々な変化が生じてきている。その結果、コルディリエラ諸社会における社会的・文化的変容に言及する研究も見られるようになった。そうした研究には、コルディリエラの儀礼と社会的経済的变化との間の関係を考察したマルティン・ルウィス（1992）の研究や、ティンギャン（Tinguian）の人々の葬送儀礼の変化を詳細に分析した杉井信（1995）の研究、ボントック（Bontoc）社会において村レベルの慣習法と国家レベルの法が相互浸透し、規範の新たな混合形式が生まれていることを明らかにした合田濤（1993）の研究などがある。それらの研究は、社会的・経済的背景との関わりで儀礼を捉え直したり、儀礼そのものの変化を詳細に検討したり、あるいは、ミクロとマクロの各領域が相互に浸透し合う様を分析したりすることによって、コルディリエラの伝統社会における近年の様々な変

化を描写している。しかし、なぜそのような変化が生じ得るのかや、外部から流入する、あるいは導入される新しいモノや要素などを人々がどのようにして受容したり取り込んだりしているのかという社会的・文化的変容のメカニズムに関する詳細な考察はなされていない。

本論文は、社会の中の「中間的領域」に着目することによってコルディリエラの文化変容のメカニズムを明らかにしようとするものである。研究対象地域のパシルにおける文化変容のメカニズムを探るとともに、文化変容の考察において社会の中の「中間的領域」が重要性を有している可能性を指摘したい。

社会の中の「中間的領域」の問題については、これまで認識人類学の視点から論じられてきた。認識人類学は、言語を手がかりとして、当該文化において人々がどのように自分たちの世界を分節化し、認識しているかという問題に取り組む学問分野である。この分野の方法論の基礎を築いたとされるのは、フィリピン・ミンドロ島のハヌノオ・マンヤン族の詳細な民族誌的研究を行ったハロルド・コンクリンである。コンクリンは、ハヌノオ・マンヤン族が西欧の人々とは異なる仕方で色彩や植物を認識していることを明らかにした。コンクリンの功績は、言語学における分析手法を人類学に取り入れることで、民俗分類という研究領域を明確に示したことにある。

コルディリエラ地域の社会を対象とするこれまでの認識人類学的考察の中では、明確な分類範疇におさまらないような中間的・両義的領域や曖昧な領域の存在が指摘されてきた。例えば、合田濤（1989）はコルディリエラのボントック社会において範疇間を媒介する両義的な場が存在しており、聖樹やアト *ato* と呼ばれる男子集会所が居住区の内・外や居住区と他界とを媒介する場であることを明示している。

このような両義的な領域が有する潜在的な重要性の予感をもとに本論文がクローズアップするのは、パシルに見られるゴパス儀礼の一部を構成している『遊び』の過程である。この『遊び』の過程は「規範」と「反規範」をつなぐ「中間的領域」として捉えられ、「規範／反規範／中間的領域」の3項対立的図式をもとに、その「中間的領域」を『規範』と『反規範』のそれぞれの要素が相互に交渉し合ったり混じり合ったりする領域」として定義づけることができる。外部から流入する・導入される既存の論理からずれた新しい要素は、一旦こうした「中間的領域」に吸収され、既存のものと相対化された後に、部分的に、あるいは全面的に受容されると仮定すれば、パシルにおける文化変容のメカニズムを考察する上でこの「中間的領域」が重要性を有していると考えられよう。

本論文がとり上げる儀礼の名称である「ゴパス *gopas*」とは、「(布などを) 切る」を意味するパシル語である。ゴパス儀礼は、主としてゴパスの守護霊を継承する人やその子どもが病気に罹った場合に、その病気を癒す目的で行われるものである。ゴパスの守護霊の継承者である親を持ちながらも、ゴパスの守護霊を保有していなかった人は、病気を契機とせずともその儀礼を受け

ることで守護霊を与えられ、「ゴパスの守護霊の継承者」として人々から認知されるようになる。なお、本論文における「病気」は、症状も含めて、病者が経験する「病い」と生物学的実体としての「疾病」の両者を含む包括的な概念を指す。

このゴパス儀礼を執り行うことができるのは、マンゴゴパス *manggogopas* と呼ばれるシャーマンであり、2011 年 3 月現在、マンゴゴパスを務めることができるのはパシルの balan gay・カガルアン (Barangay Cagalan) ⁴ に住むイナ・バンウン (Ina Bang-on) だけであった。「イナ *Ina*」とは、「母親」、「祖母」、「老女」を意味するパシル語である。「イナ・バンウン」という呼称で知られるパウリナ (Paulina) さんは、筆者の推定で約 90 歳 (2010 年 1 月現在) の老婆である。

2010 年 1 月末、筆者はこのゴパス儀礼を受ける機会を得ることになった。この儀礼の全過程や使用物などの詳細については第 7 章で紹介する。ゴパスに関する聞き取り調査のため、2005 年から度々、イナ・バンウンのもとを訪ねていた筆者は、いつもイナに、早くゴパス儀礼を受けるようにと急かされていたのだが、ゴパス儀礼に必要な様々な準備や資金のことを考え、儀礼を受けることに踏み切れないままだった。筆者がついに儀礼を受けることになった契機は、2010 年 1 月にパシルを訪問中であった日本人の知人男性がゴパス儀礼を受けさせてほしいとイナに懇願したことであった。ゴパス儀礼は男女のペアーに対して行う必要があるため、この知人のパートナーとして筆者も儀礼を受けることになったのである。

2 日間に亘って執り行われた筆者たちのゴパス儀礼は、複雑な過程で構成されていた。1 日目の午後 6 時頃に開始されたこの儀礼はその日の深夜まで続いたが、十分な睡眠をとる間もないまま夜明け前に再開され、午後 3 時頃によりやく終了した。ゴパス儀礼は、そのクライマックスの過程の名称である「バットーライ *battolay*」という名でも知られている。このバットーライは、ひどく腰の曲がった老婆であるイナ・バンウンが金のイヤリングを持った人物を迫力ある勢いで追いかけて回した末に失神するという衝撃的な過程であった。人々の話によれば、イナは、大人の男性数人で取り押さえねばならないほど乱暴な振る舞いをするということもあるという。ゴパス儀礼はその大半が意味に満ちた複雑な過程で構成されており、バットーライのように緊迫した雰囲気が進められる過程も観察できた。しかし、儀礼のクライマックスであるバットーライの後の豚肉の共食後には、イナ・バンウンと彼女のアシスタントの老婆がそれまでの真剣な態度とはうって変わって、まるで幼児に返ったかのような無邪気な振る舞いで遊ぶ姿が見られたのである。供犠された豚の残余の部位を用いた老婆たちの行為は、大人げない振る舞いや豚の部位に対する乱暴な扱いなど、「ムラ」の生活空間において世間からの非難の対象となるような行為を含んでいたため、その無邪気な振る舞いで儀礼参加者たちの「笑い」を誘いながらも、彼らを「困惑」させるものであった。意味に満ちたプロセスに組み込まれたこの老婆たちの「遊び」にはどのような意味が存在するのだろうか。

本論文の第 1 の目的は、このゴパス儀礼の「遊び」の過程において、「ムラ」の日常空間にみられる人々の身体性と社会関係からの「ずれ」が体現され、新たな要素が取り込まれながら身体性と社会関係の再調整が行われることを明らかにすることである。「遊び」の過程においてクロージアップされる「ずれ」は、世間からの非難の的となったり、調停の対象となったりするような身体性と社会関係を彷彿させるようなものであるために、儀礼参加者たちに新たな視点を与え、複数の身体と社会関係の在り方を人々が内部化する余地を生み出す。

そして、本論文の第 2 の目的は、あるべき身体性と社会関係からの「ずれ」によって「規範／反規範」の要素が相対化される領域であるこの「遊び」の過程が、人々のものとは異なる身体性と社会関係を前提としている近代医療の受容を可能にしていることを明示することである。

ゴパス儀礼の「遊び」の過程において再調整されるのはパシルの「ムラ」の成員として「ふさわしい身体性と社会関係」である。そこでの身体性と社会関係の操作は重層的に社会関係全般に波及し、「ムラ」の日常性の解体と再調整を巻き込んでいく。本論文における「ムラ」は、「通常的な面接関係のもとで共住する人々が第一義的な帰属意識を持つ地域的なまとまりで、社会における最大の政治的・法的単位となるもの」を意味している。社会の構成員にふさわしいと考えられている身体性を備えた構成員の間の持続的かつ反復的な相互作用が社会を成り立たせているという意味で、人々の身体性は社会関係とも密接に関連しているといえるだろう。こうした観点は、「伝統／近代」の 2 項対立的図式の中で現象を捉えがちであった文化変容の理論、とりわけ「伝統医療と近代医療の共存」というような多元的医療体制の議論に対して新たな仮説を提示し得ると思われる。

地域研究のひとつの用途は様々な視点の交錯を記述することにあるが、本論文ではさらにそこから一步進んで、多様な視点を人々がどのように内部化しているかという点を問う。コルディリエラの地域研究は、これまで民族間の差異や人々の生活に見られる社会的・文化的変容を一方の民族から他方のそれへの変化とみなしたり、「伝統」から「近代」へという近代化論的図式のもとに捉えたりしがちであったが、本論文では、伝統的な暮らしをしているように見える人々の社会の中に外部の新しい要素が受容される仕掛けを見出そうというのである。

この点で本論文は、コルディリエラの地域研究に新たな視座をもたらそうとする試みであると言えることができるが、「中間的領域」に着目する本論文がコルディリエラの地域研究にもたらすものは、それだけにとどまらない。「中間的領域」に見られる新たな要素の受容過程こそが地域社会を生成する原理であり、コルディリエラをひとつの纏まりある地域にしているメカニズムに他ならないからである。

本論文の各章の概要は次の通りである。

パシルにおける近代医療の受容メカニズムを明示するための足掛かりとして、第 1 章では、諸

社会への近代医療の導入に関するこれまでの人類学的研究の問題点として、人類学が非西洋社会における近代医療の流入を当然のものとして研究を行ってきたことや、近代医療の流入を外からの（あるいは上からの）一方向的な現象として捉えてきたことを批判し、これとは異なる枠組みの可能性を指摘する。近代医療が非西洋社会に浸透するという漠としたイメージを前提とした研究においては、近代医療が非西洋社会に導入された場合に、実際にどのようなメカニズムによってそれが人々に受容されるのかを明らかにすることはできない。本論文は、社会の中の「中間的領域」が文化変容における緩衝材としての役割を果たしており、ここに近代医療の受容メカニズムを見出すことができるのではないかとの見通しを呈するものであることをここで表明しておく。

第2章では、社会の中に存在する「中間的領域」が文化変容のメカニズムを説明し得るのではないかとの見通しを理屈づける理論的枠組みを展開する。まず、「構造／反構造」のような2項対立的図式を前提に、「反構造」の要素や両義性が「構造」を再活性化すると論じた従来の象徴秩序をめぐる議論を概観した上で、相反する2項に両者をつなぐような「中間的領域」を加えた3項対立的図式を提示し、その「中間的領域」を「相反する2項の要素が相互に混じり合ったり交渉し合ったりする領域」として定義づける。そして、この「中間的領域」が新たな要素を組み込みながら「構造／反構造」や「規範／反規範」の枠組みを再調整すること、および文化変容において重要性を有している可能性があることを示す。

理論的枠組に加えて、第3章では本論文の方法論的枠組みを提示する。いかなる社会も身体を管理しているとする身体社会学の観点に立ち、①身体の管理に関する議論、②身体性と社会関係の揺らぎに見る多元的医療体系、③身体性と社会関係の交渉の場に関する認識人類学的空間認識、の3つの分析層を提示するとともに、パシルにおけるフィールドワークの概要や方法論を示しておく。

第4章では、調査地であるパシルのムラ、および人々の身体性と社会関係について概観する。パシルの人々の生活空間や生活様式を俯瞰し、本論文において重要なポイントとなる人々の身体性とそれに密接に関わっている社会関係を、パシルにおける社会規範や親族構成、農業活動との関わりから見ていく。また、パシルの人々の生活空間が「日常」や「非日常」などに区分されることにも言及し、そうした区分が後の第7章および第8章の分析の前提にもなっている。

パシルの人々が住む世界を俯瞰した上で、第5章ではフィリピンにおける近代医療の導入の歴史についてまとめるとともに、パシルに近代医療が導入されていった過程や歴史を辿っていく。

1960年代に近代医療が導入されて以来、従来の伝統医療と近代医療が併存しているパシルの現況を踏まえ、第6章ではパシルにおいて人々が病気に罹患した際、病者の社会関係上の問題に応じて霊的存在か近代医療的知識の要素が織り込まれながら病因論が組成されることを論じる。そうすることで、パシルにおける病因論が「伝統」と「近代」の階層構造をもたない医療体系の中

で展開していることを示す。

第7章ではパシルにおけるゴパス儀礼の過程を紹介し、この儀礼の一部を構成している「遊び」の過程が非日常世界と日常世界における複雑な意味の源泉となっていることを明らかにしたい。日常では無価値なものとされている豚の部位を乱暴に扱いながら、老婆が幼児のように振る舞うという人々の通常の論理からずれたこの「遊び」は、意味の空白を生成するとともに、新たな意味を創出し得る複雑な意味の源泉となっている。

無限の意味を曳き出す空間として「遊び」の過程を捉えた上で、最終章の第8章では、この「遊び」の過程においてムラの人々の身体性と社会関係からのずれが体现されることにより、新たな要素が取り込まれながら身体性と社会関係が再調整されることを論じる。加えて、社会の中の「中間的領域」としてのこの「遊び」の過程がパシルにおける「文化変容の緩衝帯」となっており、近代医療の受容を可能にしていることを明示したい。

¹ パシルはカリंगा州の7のムニシパリティ (Municipality) の一つである。フィリピンの行政単位であるムニシパリティは、日本の「郡」や「町」の単位に類似する。カリंगा州は、バルバーラン (Balbalan)、パシル、ルブアーガン (Lubuagan)、ピヌクプック (Pinukpuk)、タヌーダン (Tanudan)、ティンラーヤン (Tinglayan)、リサル (Rizal) の7のムニシパリティと州都のタブック (Tabuk) ・シティーで構成されている。

² 2009年4月～2010年3月、2010年10月～2011年3月のフィールド調査においては、フィリピン国立大学ディリマン校アジアセンターに客員研究員として所属し、大阪大学「学生海外短期研究留学助成」を受けた。

³ パシル語の音韻体系については、ギーザー (Gieser) によるパシルのギナーン語に関する文献を参照した。ギーザーの著書においてギナーン語は、子音として、b, d, g, k, l, m, n, u, p, s, t, w, y 及びグロッタル・ストップを、母音として、a, i, o, u を用いて記述されている。実際、子音の b 及び d は3種類、l は2種類の異なる音韻を表すが、本稿ではこうした音韻に対して国際音声記号を用いた厳密な記述はせず、ギーザーに倣って、上記の子音と母音を用いて記述しておく。また、母音の a 及び i と e の音の互換性が確認できた箇所については、一部、e を用いている。

⁴ 「バラングай (Barangay)」はフィリピンにおける最小の行政単位である。パシルには、バリシニアガオ・ノルテ (Balinciagao Norte)、バリシニアガオ・スル (Balinciagao Sur)、マグシーライ (Magsilay)、アブレグ (Ableg)、カガルアン (Cagahuan)、ギナーン (Guinaang)、バラートック (Balatoc)、マロクサッド (Malucsad)、プゴン (Pugong)、ガルダン (Galdang)、バグターヤン (Bagtayan)、コラーヨ (Colayo)、ダルーパ (Dalupa)、ダンターラン (Dangtalan) の14のバラングайが存在する。尚、地名の表記は、“The Municipal Comprehensive Land Use Plan and the Zoning Ordinance of the Municipality of Pasil” に従って記述している。

第 1 章 近代医療の導入と人類学

第 1 節 医療人類学における近代医療¹の導入をめぐる問題

アフリカにおける医療人類学的研究の動向をまとめた宇田川によれば、1960 年代以降、アメリカにおいて医療人類学が一つの研究領域として形を成してから、医療に関する人類学的研究の方向性は、医療システム論を交点として、病気とその治療という現象を通じて当該社会・文化の特質を描こうとする人類学の基礎的研究の軸と、当該社会において適切な医療体制を形成しようという意図を有する応用人類学的研究の軸の 2 つの軸の間で多様化してきた（宇田川 1993：173）。

ある社会に従来の医療体系とは異なる医療体系が導入された時にどのような現象が見られるかということは、病気と健康に関わる社会的・文化的現象を研究対象とする医療人類学が最初に取り組んだテーマの 1 つである。欧米の植民地主義の展開とともに世界の諸地域に導入された近代医療は、その後、先進国による国際保健医療協力などを通じて世界の隅々にまで行き渡るようになった。日本における医療人類学の草分け的研究者の一人である波平恵美子は、近代医療の導入が当然引き起こすと考えられていた伝統医療²と近代医療の葛藤や衝突について次のように述べている。

それまで現代医療が知られていない社会に現代医療が導入された場合に、人びとがそれを恐怖や敵意の対象にし、特に、伝統的な

治療師たちが自分たちの権威が侵されることを恐れて排斥するという推測がかつてはあった。しかし、これまで知られている限り、その導入が強制を伴わない限り、推測されていたような排斥行動は決して見られない。むしろ、人びとは急速に新しい医療体系に馴染み、評価査定し、彼らの「治療戦略」に従って従来の治療体系と共に選択の対象にとり入れる（波平 1998：150）。

伝統医療の消失や近代医療の排斥を懸念する大方の予測に反して、伝統医療は、宗教体系の変化や他文化との接触などによる変容も見せながら、新来の近代医療と併存しているのである。

近代医療が非西洋社会に導入された場合、当該社会の人々に対する導入者側の強制によって受容されるパターンや、当該社会の人々によって積極的に受容されるパターン、受容されるものの、従来の医療体系とともに併存しているパターンなど、その受容のされ方は一様ではない。ルソン島北部のコルディリエラ地域においてもアメリカ統治期以降に近代医療が導入されるようになり、受容が比較的スムーズに進み、伝統医療が衰退したようにみえる社会や、あまり受容が進んでいないように見受けられる社会などが見られる。本論文が研究対象とするパシルでは伝統医療の消失や近代医療の排斥といった現象は見られず、近代医療は伝統医療とともに人々に利用されているという状況にある。このような状況下にあるパシルを対象として、近代医療がどのように人々に受容されるのか、そのメカニズムを明らかにすることが本論文の目的である。

近代医療の拡張をめぐるこれまでの人類学的研究の動向を整理した奥野克己は、人類学は近代医療を対象社会の背景に所与のものとして置く

ことで調査・研究を行ってきたために、世界の様々な地域に広がる近代医療をめぐる研究はしっかりとした足場を与えられてきていないという実状を訴えている（奥野 2003：182）。奥野によれば、18世紀末以降のヨーロッパ諸国の国勢管理において、公衆衛生や予防医学を含む近代医療は、「生権力（bio-power）」の行使において重要な役割を担うようになった（*ibid.*：181）。国家が、国民の生を管理し、保護し、人口を調整するようになると、国民の身体は管理の対象となり、近代医療は実際に身体へ権力を行使するエージェンシーとして機能するようになったのである。しかし、近代医療の拡張や導入をめぐる研究には、上からの一方的な現象としての近代医療の流入や身体管理という視点が伏在しており、管理の対象となる身体による抵抗や既存の身体性との葛藤などの描写が欠落しがちであった。

日本における国家および近代医療による女性に対する身体管理とそれへの抵抗の可能性について論じた柄本三千代は、母性イデオロギー批判を巧みに取り込んだ母子保健法を後ろ盾に、リスクとしての「少子化」を宣伝することによって、国家や近代医療は「母性」と規定され育児能力の低下を刻印づけられている女性たちの私的領域への介入を正当化していることを主張した。私的領域に対する仔細な介入を正当化するために、近代医療の科学的専門的知は、身体の外部にある「健康の基準」を根拠とした匿名性を武器にしなければならない。しかし、そこに潜む大きなパラドックスについて、柄本は次のように指摘している。

健康が人びとの重大なる関心事となっている今日、能力の低下した素人とされる人びとも、ある程度の科学的専門的知を手中に収め

ているのである。私的領域への侵入ゆえ、素人的知と重なり合う科学的専門的知とのせめぎあいを経験することにより、あえて「健康の基準」から外れた苦難や悪を実践し、‘ささやかなる抵抗’を試みるチャンスを手にする可能性も高くなる。…（中略）このような抵抗の潜在的可能性を支えているのは、客観化された科学的専門的知によっては統制されてしまうことのない身体的経験である。感覚や感情と切り離されているかのように装う統制であればこそ、当該の統制に対し抵抗可能な領域が残されるのである（柄本 1999：341-342）。

この柄本による論考は、管理の対象となる身体による抵抗や近代医療を受容する側の創造性に関して多大な示唆を与えてくれる。これまでの人類学は、近代医療の導入や流入を非西洋社会に近代医療が浸透するという漠としたイメージの中で捉えがちであったが、今後の近代医療をめぐる人類学的研究においては、近代医療の導入を上からの（あるいは外からの）一方向的な現象として捉えるのではなく、それを受容する側の創造性を検討する試みを蓄積していく必要があるだろう。こうした試みによって、非西洋社会における近代医療の受容をめぐる現象を鮮明に描くことが可能となるにちがいない。

本論文の目的は、近代医療の導入者側の視点ではなく、それを受容する側の視点を意識しながら、伝統医療と近代医療が併存するパシルにおける近代医療の受容メカニズムを明示することである。社会の中の「中間的領域」が文化変容における緩衝材としての役割を果たしており、ここに近代医療の受容メカニズムを見出すことができるのではないかとの

見通しのもと、「中間的領域」としての、ゴパス儀礼の中の「『遊び』の過程」について考察を深める。

次章では、社会の中の「中間的領域」が近代医療の受容メカニズムを説明し得る可能性を理屈づける理論的枠組みを提示したい。

¹ 奥野克己の見解に従って、本論文では「近代医療」という語を、「西洋医療、西欧医療、コスモポリタン医療という同義語を持つ医療実践のこと」として用いる（奥野 2003：190）。また、「近代医療の拡張」を、「単に西洋近代で発達した近代医療の非西洋への移植としてではなく、地球上の諸地域において近代医療が導入されるようになった政治経済的領域における『人口』に対する統治技術の広がり」として捉えたい（*ibid.*：182）。

² 「伝統医療」という語を用いる際、宇田川学が指摘するように「一体何が伝統なのか」という問題がある（宇田川 1993：173）。本論文では、「近代医療と対比される、その地域に土着、固有とみなされる医療のこと」として「伝統医療」という語を使用する。

第 2 章 理論的枠組み

第 1 節 本章の構成

当該社会における社会的・文化的変容を一方の社会から他方の社会への変化の結果として、あるいは「伝統」から「近代」に至る近代化の過程や結果として捉えがちであったこれまでのコルディリエラ研究に対して、本論文は、これまでとは異なる視点からコルディリエラにおける文化変容という現象を捉えなおそうとするものである。

近年まで、人類学における「文化」は、その統合性や安定性を前提として概念づけられたり、土地に根差した固定的な概念として捉えられてきた。文化人類学における古典的な文化の概念はイギリスの人類学者のエドワード・タイラーによるものであり、彼は文化を「知識・信仰・芸術・法律・風習・その他、社会の成員としての人間によって獲得された、あらゆる能力や習慣を含む複合的全体（Tylor 1871、引用は石川による 1979：6）」と定義づけた。

アメリカの人類学においては初期の指導者であるフランツ・ボアズが1920年代に示した見解を契機として、文化はウィッスラーやクラックホーンなどの人類学者によって概念づけられてきた。文化を、それを構成している諸要素の寄せ集め以上のものとして捉えたボアズは、文化とはそれを構成する諸要素を理解可能なものとする枠組みや記号の体系であると考えた。人々の理解の仕方に関わり、その社会の固有性を表すものとして文化を捉えるボアズの視点は文化相対主義と呼ばれるものである。

その後、1970年代にはクリフォード・ギアツが文化を意味の網の目と

捉え、解釈人類学を提唱した。解釈人類学的アプローチは文化を「意味のシステム」として捉え、人々自身が自らに創り上げる意味の世界と世界の意味を、「彼ら」の肩越しに読みとろうとしてきた（船曳 2001：26）。こうした解釈人類学的立場は、民族誌を書くという作業を基に、文化だけでなく民族誌自体も作品とみなす。

1980年代以後は民族誌を書くことが人類学の中心的作業であるとの認識が高まるとともに、それまでの文化の定義における当該社会の人々の日常生活の中の社会関係に対する意識の欠落が指摘されるようになり、新しい文化の定義が必要だと考えられるようになった。そして、文化の背後に存在する社会関係を注視するポストコロニアル人類学以降、移民の文化のように、土地に連結した固定的な文化の定義では捉えられないものがあるとの見方が現れ、文化概念自体の転換の必要性が指摘されてきている。

統合性や安定性から切り離された近年の文化の定義としては、例えば、エミリー・シュルツとロバート・ラヴェンダによるものがある。シュルツらは文化を「人間が生活する広大な世界に適応したり、それを変貌させるうえで人間が利用する、学習された行動と観念の体系」と概念づけた（シュルツ & ラヴェンダ 2001：11）¹。種として生存していくためには、人間は学習に大きく依存しており、生存に必要な知識や思考、行動を社会の他の構成員から学んだり、創造したりする。さらにその後、シュルツらは英語の「カルチャー culture」を大文字のそれと小文字のそれとに区別して、それぞれ次のように定義した。大文字の文化 Culture は、「高度に特殊化された遺伝子プログラミングに依存することなく、種として人間が生存するために、様々な行動や思考を創造したり模倣したりする社会の構成員の能力」であり、小文字の文化 culture は、「習得さ

れた行動や思考に関する特定の伝統」である（Schultz & Lavenda 2001）。文化が人間を取り巻く環境への適応という意味を有している以上、それが変化するという視点は必然のものである。

以上、文化の定義の大まかな系譜を見てきたように、近年まで文化はその統合性や安定性を前提として概念づけられたり、土地に根差した固定的な概念として捉えられたりしてきた。その一方で、様々な要因による文化変化の現象にも多くの人類学者が関心を持ち、研究を行ってきた。とりわけ関心を持たれてきたのは、「文化変容」や「文化の接触変化」と呼ばれる研究分野であり、これらは 1930 年代以降にアメリカの学会でクローズアップされるようになった「アカルチュレーション（acculturation）」という用語の訳語である。

「アカルチュレーション」は 1930 年代にレッドフィールド、リントン、ハースコヴィッツの 3 人の人類学者によって、「異なった文化をもった人びとの集団どうしが互いに持続的な直接的接触をした結果、その一方、または両方の集団のもともとの文化型に変化を起こす現象（祖父江 1996：194）」と定義された。欧米における「アカルチュレーション」という用語の使用について簡潔にまとめた祖父江は、この用語の訳語として日本で定着している「文化変容」という用語について、次のように指摘している。「しかしアカルチュレーションという語は単に文化の内容が変化するという意味ではなく、かならずひとつの文化が他文化と『持続的な直接的接触をした結果』として起こる変化に限定していうのだから、この訳語は正確ではない（*ibid.*：195）」。

この祖父江の指摘を念頭に置いて、本論文では「文化変容」という用語を、単なる文化の内容の変化という意味ではなく、「異なった文化をもった人びとの集団どうしが互いに持続的な直接的接触をした結果、その

一方、または両方の集団の既存の文化に変化を起こす現象」という意味で用いることにする。もっとも、レッドフィールドらによるアカルチュレーションの定義における「文化」および「文化型」という語は、先述のような固定的で安定的な文化概念を前提として用いられていることは言うまでもない。

人類学における文化変容を含む文化変化の分析においては、その現象を、接触し合う 2 つの文化の質によって①文明と無文字文化の接触、②文明どうしの接触、③無文字文化どうしの接触の 3 つのタイプに分類したり、内容という観点から「物質文化」と「非物質文化」の 2 つに分けたり、その動因によって「力の強い側からの圧力によっておこる場合」と「力の弱い側における自由意思によっておこる場合」の 2 つに大別したりしてきた。

そしてその研究モデルには、長期の時間を視野に入れたマクロ・モデルと、人類学者が現地調査において調査可能なミクロ・モデルがある（船曳 2001：131）。マクロ・モデルとしては、人類社会をマクロなタイムスケールのなかで進化の図式で捉えるような進化論が代表的であり、例えば、マーシャル・サーリンズとエルマン・サーヴィスは、バンド社会から部族社会、首長制社会、国家社会を経て産業社会へと至る社会文化的統合の発展図式を提示した。ミクロ・モデルとしては、「近代化」や「欧米化」のように、西欧近代との接触による文化変容の問題が挙げられる。しかし、研究対象を有機的な総体として捉えたり、それが崩壊しグローバルな単一文化が生まれることを想定したりするような機能主義的・文化相対主義的視点や近代化論的図式では、文化変容は純粋性を喪失する現象として描写され、当該社会の人々による創造的過程は看過されてしまうだろう。

これに対して、本論文は、外部から流入する様々な新しい要素が一体どのようにして受容され、内部化されるのかとの問いを持ち、対象社会の中に文化変化を吸収するような仕掛けを見出すとともに、そこに見られる人々の創造性との関連から文化変容という現象を捉え直そうとするものである。文化変容のメカニズムの鍵をにぎるものとして本論文で焦点を当てるのは、「規範」と「反規範」の領域をつなぐ「中間的領域」と呼ぶカテゴリーである。

本章では、社会の中の「中間的領域」の存在が文化変容のメカニズムを説明し得るのではないかとの見通しのもと、文化変容に関する理論的枠組みを提示したい。「構造／反構造」のような 2 項対立的図式を前提に、両義性や「反構造」の要素が「構造」を再活性化すると論じた従来の象徴秩序をめぐる議論に対して、本章では、相反する 2 項に両者をつなぐ「中間的領域」を加えた 3 項対立的図式を提示し、対立する 2 項をつなぐ「中間的領域」を「相反する 2 項の要素が相互に混じり合ったり交渉し合ったりする領域」として概念づける。そして、この「中間的領域」が新たな要素を組み込みながら「構造」「規範」を再調整すること、およびこの領域が文化変容において重要性を有している可能性があることを示唆する。対立する 2 項をつなぐ「中間的領域」はパシル社会においていくつか見出すことができるが、本論文でクローズアップするのは、ゴパス儀礼において日常と非日常の狭間であるような空間を創出している特異な過程である。この過程では「規範」「構造」からの「ずれ」が体现され、そこに見られる行為の形態は人類学において論じられてきた「遊び」の性格を有しているように思われる。

そこで、まず次節では、エドワード・ノーベックによる人類学における「遊び」の定義と性格を参照しておきたい。本論文が焦点を当てるゴ

パス儀礼の中の特異な過程を「『遊び』の過程」、そこに見られる行為を「遊び」とそれぞれ呼ぶことを示しておくために、ゴパス儀礼の「遊び」の中に、フレーミング、および通常の生活の本質への批評や異なる現実の設定といった「遊び」に特有のメタ・コミュニケーションが確認できることを指摘する。また、この「遊び」が日常と非日常の狭間の空間として捉えられるということにも言及しておく。

第3節においては、対立する2項をつなぐ「中間的領域」を従来の2項対立的図式に組み込んだ理論的枠組みを提示する。まず、象徴秩序をめぐるこれまでの議論として、両義性と象徴論的穢れに関するメアリー・ダグラスの理論、病気や死などの人間の自然性と社会との間の関係を象徴論的視角から分析した長谷正人の理論、境界段階に発生するコミュニタスに関するヴィクター・ターナーの理論、秩序と無秩序を媒介する両義的存在が秩序を再活性化するという山口昌男の理論を概観する。次に、社会規範と社会の構成員の行為との間に生じ得るずれに関するレナート・ロサルドの論考を踏まえた上で、「構造」は「反構造」の表象によって弁証法的に産出され正当化されるという象徴秩序の理論が前提としてきた2項対立的図式では、社会の構成員の間の社会関係や実際に生じ得る逸脱行為を見落としてしまう恐れがあることを指摘する。そして、相反する2つの範疇の要素が相互に交渉し合う領域としての「中間的領域」を初めに設定した上で、対立する2項を秩序づけるという3項対立的図式を提示し、この「中間的領域」が存在しているために、社会における逸脱行為の許容や外部からの新しい要素の受容が可能になるという理論的枠組みを示したい。

第 2 節 人類学における「遊び」の定義

本論文では、ゴパス儀礼の中に見られる「『遊び』の過程」に着目し、分析を行う。ともすれば「遊び」は、社会秩序や社会構造、象徴的な意味世界の外部に置かれがちであったが、そうした「遊び」に対する見方を逆転させ、むしろ、「遊び」の中に「構造」を批判する力を見出してみたい。

人類学者に一般的に受け入れられている「遊び」の定義はエドワード・ノーベックによるものであり、彼によれば「遊び」とは「あらゆる年齢の人間に特徴的な行動で、それは遺伝的に継承された刺激あるいは気質から生じ、自発的で、ともかく楽しく、（時間において）他の行動と異なり、真似ごととか心理的に超越した資質とかをもつのが特徴であり、こういった特性の組み合わせにより、他の行動と区別できるもの」である（Norbeck 1974：270、引用はシュルツ、他による 2001：136）。動物の「遊び」とは違い、人間の「遊び」はその遊びの仕方が文化によって異なるため、文化的に形作られるものだといえる。

「遊び」はまた、日常とは異なる時間の中に生じるものである。「遊び」では通常の時間の知覚は止まり、日常から「遊び」の時空間へ移行する際には 2 種類のメタ・コミュニケーションの水準に移るといえる。ひとつは「フレーミング（枠付け）」であり、ある行動のまわりに認知的境界をおき、それを微笑とか「冗談だよ」といった句とか、特定の声の調子、レフリーの笛や、「遊ぼう」、「真似をしよう」といった言葉で示す（*ibid.* 137）。もうひとつは、遊びのフレーム自体の中から生じる通常の生活の本質への批評であり、世界が違った風に組織化される異なった現実を設定することで、通常の世界の視点が、経験を意味あるものとするやり方

のひとつにすぎないことを示してくれる (*ibid.* 137)。「遊び」は、「これは遊びだ」という認識がその場にいる人々の間で共有されることによって成立するものであり、もうひとつの現実の創造を許容することによって、通常の生活に対する異なる視点を人々に与え得る。したがって、「遊び」においては「構造」「規範」と「反構造」「反規範」の要素が相互に混じり合うこととなり、そこに「構造」や「規範」を批判する力を見出すことができる。

重要なことは、この「遊び」が「日常」と「非日常」の狭間の空間として捉えられることであろう。ホイジンガの遊び理論を援用しながら、岩田慶治（1986）は、「遊び」が 2 つの世界の波打ち際に誕生するものであることを指摘している。本論文において相反する 2 項をつなぐ領域を「中間的領域」と呼んでいるように、「日常」と「非日常」の狭間にある「遊び」の空間も「中間的領域」として捉えることができると考えられる。

次節では、これまでの象徴秩序をめぐるいくつかの議論を概観し、対立する 2 項をつなぐ「中間的領域」を定義づけておこう。そして、「中間的領域」が、外部からの新たな要素の受容において重要性を有しているのではないかとの見通しを呈する文化変容の理論的枠組みを提示したい。

第 3 節 文化変容の緩衝帯としての「中間的領域」

文化変容の動因がいかなるものであっても、外部から流入する、あるいは導入される新しいものや要素は、それらを受容する社会に様々な影

響を及ぼし得る。

象徴論や象徴人類学と呼ばれる研究領域は、神話や儀礼などを対象として、人間が世界を理解し、世界と関わるために創出する様々な象徴の意味の分析を行うものである。象徴に対する関心自体は古くから人類学の中心的なテーマのひとつであったが、象徴人類学は 1960 年代にイギリスやアメリカ、フランスで始まった。この研究領域の代表的な成果はイギリスの研究者によるものが多く、例えば、動物分類の様式に着目しつつ、その分類の体系と親族の社会的距離との間の象徴的關係を分析したエドモンド・リーチ（1964）による研究や、分類図式からこぼれ落ちてしまう両義的なものを汚れたものとみなす人間の思考の一般性を論じたメアリー・ダグラス（1966）による研究、象徴は儀礼などの境界状態においてその力を最も発揮するとして、象徴の動的側面を強調したヴィクター・ターナー（1969）による研究などが挙げられる。

20 世紀後半に人類学において大きく位置を占めるようになった象徴論研究は主としてアフリカ社会を研究対象として発展したものであり、2 項対立的図式をもとにしながら、対立する 2 項の間の両義的領域に着目するものである。このような象徴論的研究には、東南アジアを対象としたものもいくつか挙げることができる。例えば、ボルネオ島ベラワン族の葬儀などを事例として分類を混乱させるような人間の自然性と社会秩序との間の關係を分析した長谷正人（1987）による研究や、両義性に着目しながらフィリピンのボントック社会における範疇区分と範疇間の変換過程を動的に捉えた合田濤（1979）による研究などがある。

このような象徴二元論的論考は、その性格上、予定調和的な秩序を前提としがちであった。本論文が問題とする文化変容を象徴二元論的視点と連結させて考察を行うためには、象徴二元論のどこかに文化変容を生

み出す要素を見つける必要がある。従来の象徴論が扱ってきた両義的領域は、「秩序」そのものの回復や活性化に必要とされるものであったが、文化変容という現象について考察する上では、相反する2つの領域とそれらをつなぐ両義的領域を前提とするのではなく、「構造」や「秩序」がゆるんだ領域を初めに設定し、そこから対立する2つの領域が秩序づけられるという逆転した視点が求められよう。本論文は、「構造」や「秩序」がゆるんだ両義的領域を「中間的領域」と言い換え、その領域の基本的性格を「遊び」が有する性質に求めることで、文化変容のメカニズムを明らかにしようとする。

以下では、本論文の問題意識に深く関わるものとして、ダグラス、長谷、ターナー、山口昌男（1980）の論考を順に概観する。対立する2項の間の両義的領域に関して、「秩序」を生み出す側面を強調するダグラスと長谷に対して、ターナーと山口は「反構造」的性格を強調している。こうした矛盾を解消するためには、両義的領域の前提となる2項対立的図式から脱却しなければならない。そこで、この点について示唆的なレナート・ロサルド（1980）の論考を参照し、本論文の理論的枠組みを構築したい。

メアリー・ダグラス（1966）による象徴論的穢れに関する論考は、分類図式からはみ出たものや両義性をめぐる象徴論的研究を代表するものである。ダグラスによれば、正常な分類図式に収まらず分類を混乱させるものは汚れたものとして不浄視されるので、不浄や汚れは衛生的観念ではなく象徴論的観念であるという。

こうした分類図式に収まらない両義的領域を不浄なものとし、みなす象徴論的観念と関連して、分類を混乱させるような人間の自然性をめぐる長谷正人（1987）の象徴論的分析も、両義的領域が有する性格を考察する

上で示唆的なものである。長谷は、人間の自然性として＜死＞や、＜死＞と＜生＞の中間的領域である＜dying＞に着目し、それと社会秩序との間の連関を探るために葬儀や医療という社会制度の分析を試みた。長谷によれば、＜dying＞が前近代社会においては葬儀の中に見出せるのに対して、近代社会ではそれは医療の領域に移っているという。それらの社会制度について長谷は、「医療も葬儀と同様に、過渡期に現れる人間の自然性を対象にした制度（長谷 1987：110）」であると指摘すると同時に、両制度はこの自然性を否定・排除するべきものとする権力的なまなざしを持ちながら、それを否定することでイデオロギーとしての永続的秩序を表象として産出すると論じている。長谷が主張しているように、葬儀と医療は人間の自然性を否定することでイデオロギーとしての永続的秩序を生み出し、人間の自然性を反秩序的なものとみなすという意味で権力と結びつくものである。

しかし、こうした権力から逃れ去る視点の獲得を試みていたのが、コミュニタス論で知られるヴィクター・ターナー（1969）である。ターナーは、日常的な区別が消えた平等な個人から成る「反構造」的なコミュニタスが通過儀礼における境界段階・リミナリティにおいて発生し、「構造」からコミュニタスに解放された人々は、そのコミュニタス経験によって再び活力を得た「構造」へ回帰していくというコミュニタス論を展開した。過渡期に表出する「反構造」的要素を、「構造」を強調するものとしてだけではなく、時として「構造」に対する反撃の根拠になるものとみなし、「構造」と「反構造」の間の弁証法的関係によって社会を動的に捉えたターナーの視点は評価されるものである。しかし、境界段階における「反構造」的要素が「構造」を強調するという「構造」と「反構造」の2項対立的図式においては、社会の構成員の間の社会関係や逸脱

行為を見落としてしまう恐れがある。

ターナーが「構造」の回復や「構造」に対する反撃の根拠として境界的領域を捉えたのに対して、「中心／周縁」の二分法的構造を記号論的に分析した山口昌男（1980）は、「秩序」を再活性化するものとして相反する 2 項の間の両義的領域を位置づけた。「秩序」と「無秩序」を媒介するような両義的存在として、山口は異人やトリックスター、道化をとり上げ、こうした「はみ出し者」と社会との間の関係について次のように述べている。

社会は、自らを「うち」としてはっきり定義するために「そと」を神話的・象徴的・政治的・法的に再生産しつづけなければならない。どのような社会にもこうした社会が課する限界を容易に越える精神的・行動的「はみ出し者」が存在する。…（中略）社会はこうした「はみ出し者」によって、実は、自分の姿をつかみ直し、活気づけられているとしたら、社会と「はみ出し者」は秘かな相互依存の関係にあり、「鬼」は常にこうした秘かな関係の中から絶えず立ち現われるということができるかもしれない（山口 1980：40）。

「はみ出し者」は日常生活の間接外しの機能を果たしており、彼らが醸し出す日常の論理にはまらない「ずれ」によって「秩序」が再活性化されるという。この「ずれ」こそが、見慣れた日常に対して新たな視点を与えるというのである。

以上の象徴論的研究が扱ってきた両義的領域は、「構造／反構造」「秩

序／無秩序」などの 2 項対立の間に位置付けられるものであり、「構造」や「秩序」の回復、あるいは再活性化に必要とされるものであった。ここでは、「構造／反構造」「秩序／無秩序」などの相反する 2 項をつなぐ両義的領域は全体的な秩序の一部として捉えられているが、この両義的領域において、ダグラスと長谷は「秩序」が生み出される側面を強調し、ターナーと山口は「反構造」性を強調したのである。しかし、「構造」「秩序」の回復や活性化に必要とされるものとしての両義的領域の理解では、社会の構成員の間の社会関係や逸脱行為を見落としてしまう恐れがある。

社会に「秩序」がもたらされるためには、逸脱行為が何であるかがラベリングされなければならないが、何を「規範」とし、何を「反規範」とするかは、交渉可能な事象でもある。「社会規範」とは、社会の構成員の行為を規律する一定の基準のことを指すものであり、構成員の身体に内面化されているものである。社会の構成員として「ふさわしい」とされる身体の在り方としての「身体性」は、それを備えた構成員の間の持続的かつ反復的な相互作用が社会を成り立たせているという意味で、社会関係とも密接に関係している。したがって、本論文では、「社会規範」を「社会の構成員として『ふさわしい』とされる身体性や、人と人との関係に関わる行為を規律するもの」と定義しておきたい。

社会規範を逸脱するような構成員の行為は「秩序」を乱すものとして世間からの非難や調停の対象となる。どのような社会においても、社会規範と社会の構成員の行為との間にずれが見られることはないはずだと考えられている。しかし、社会規範の存在がそこから外れた行為を出現させもするのであり、実際、社会規範からずれた逸脱行為は度々見られるものである。このように「規範／反規範」の両カテゴリーの境界が曖昧なものであるとすれば、逸脱行為の現出を説明し得るようなカテゴリ

一の存在の可能性が浮上する。

両義性の前提とされてきたカテゴリーを解除し、「規範」と「反規範」を調整するような「中間的領域」を設定する上で、フィリピン・ルソン島北部に居住するイロンゴット族の社会を対象に調査・研究したレナート・ロサルド（1980）の論考は示唆的である。ロサルドは、未開社会を予定調和的で歴史を持たないものとみなす構造機能主義的な視点を批判し、イロンゴットの人々が歴史を持ち、社会の変動を繰り返してきたことを明らかにした。彼によれば、そのような社会の変動をもたらす要因は、首狩のような個人の自発的で即興的な行為であるという。つまり、社会の中には「規範」とも「反規範」とも呼び難い社会の構成員の行為が現出する余地が存在し、その余地の存在こそが社会変動の要因になっているというのである。

社会規範からずれた行為が生じる理由は、「規範／反規範」の 2 項対立的図式を前提とした場合、社会規範の面からも、ずれた行為の面からも説明することはできない。しかし、「構造／反構造」や「規範／反規範」の 2 項対立的図式がゆるんだ両義的領域を初めに設定し、そこから対立する 2 項が秩序づけられるという 3 項対立的図式を用いることによって、こうした規範からのずれを説明することが可能となるのではないだろうか。

「構造／反構造」あるいは「規範／反規範」の両者をつなぐ範疇をここでは「中間的領域」と呼ぶことにしよう。この「中間的領域」ではコミュニティにみられるような「反構造」・「反規範」的な要素が提示されることによって、あるべき「構造」「規範」が強調されるのである。

重要なことは、この「中間的領域」が、全体的な構造の一部として構造の活性化を担うような領域となっているのではなく、相反する 2 項の

要素が相対化される領域として捉えられるということである。「構造」「規範」でも「反構造」「反規範」でもないこの領域では、「構造／反構造」「規範／反規範」の対立軸が無化され、それぞれの要素が相互に交渉し合ったり混じり合ったりすることで、既存の「構造」「規範」に「反構造」「反規範」的とされる新たな要素が付加され、「構造／反構造」「規範／反規範」の枠組みが再調整されていく。したがって、相反する 2 項の要素の相互交渉が生じるこの「中間的領域」は、社会の構成員の逸脱行為の許容や、外部から流入したり導入されたりする新たな要素の受容を可能にする仕掛けとなっており、文化変容という現象において重要性を有するものであると言えるだろう。

前節においては、人類学における「遊び」の定義と性格に言及し、「遊び」の空間が日常と非日常の狭間に位置するものであること、および「遊び」ではフレーミングや通常の生活の本質への批評というメタ・コミュニケーションが現れることを確認した。本論文が提示する「中間的領域」には、こうした「遊び」が帯びる性格を見出すことができる。「中間的領域」は対立する 2 項をつなぐ領域であるとともに、この領域では、「構造」「規範」と「反構造」「反規範」の要素が相対化されることで、新たな要素が付加されながら「構造」「規範」が再調整されるからである。つまり、「中間的領域」と「遊び」は、いずれも相反する 2 項をつなぐような空間を創出するものであり、「構造」「規範」と「反構造」「反規範」のそれぞれの要素が相互に交渉・浸透し合うことで、通常のものとは異なった現実の在り方を提示するものなのである。

パシル社会における「中間的領域」として本論文がクローズアップするのは、ゴパス儀礼の一部を構成している特異な過程である。この過程を「『遊び』の過程」と呼び、社会の中の「中間的領域」として捉える理

由としては、次の3点が挙げられる。①この過程が日常と非日常の狭間に位置付けられること、②この過程には「遊び」に特有のメタ・コミュニケーションの形態を見出せること、③この過程では「規範」と「反規範」の要素が相互に交渉・浸透し合い、新たな要素が付加されながら「規範／反規範」が再調整されること、である。

先に「社会規範」を「社会の構成員として『ふさわしい』とされる身体性や、人と人との関係に関わる行為を規律するもの」と定義した。ゴパス儀礼の中の「『遊び』の過程」においては、「反規範」的な身体性と社会関係を彷彿とさせる「ずれ」を体現することによって「規範」的な身体性と社会関係が強調されるとともに、新たな要素が付加されながら人々の身体性と社会関係が再調整される。したがって、「規範」と「反規範」の要素が相互に交渉し合ったり混じり合ったりする領域としての「中間的領域」は、複数の身体と社会関係の在り方を人々が取り込む余地を生み出すのであり、ここに、「中間的領域」が外部の要素を吸収する「文化変容の緩衝帯」となっている可能性を見出すことができよう。

次章では、「規範／反規範／中間的領域」の3項対立的図式をもとにゴパス儀礼の一部を構成している「『遊び』の過程」について考察し、社会における「中間的領域」としてのこの「『遊び』の過程」が、文化変容において重要性を有している可能性を提示するための方法論的枠組みを提示しておきたい。

¹ 原典は以下の通りである。

Schultz, E. A. & Lavenda, R. H.

1990 *Cultural Anthropology*, West Publishing Company.

第 3 章 方法論的枠組み

第 1 節 本章の目的

パシルにおける近代医療の受容メカニズムは動的かつ相互参照的であり、きわめて複雑である。前章で示した理論的枠組みに即して分析を行うために、本章では次の 3 つの分析層を提示する。すなわち、①身体管理に関する議論、②身体性と社会関係の揺らぎに見る多元的医療体系、③身体性と社会関係の交渉の場に関する認識人類学的空間認識、である。以下ではその趣旨を簡潔に述べておく。

身体社会学の観点に立てば、身体は社会によって管理されているものであり、社会は身体管理によって成立していると捉えることができる。とはいえ、身体管理には必ず異議や抵抗が見られるのであり、そうした異議や抵抗は、人々の身体性と社会関係の双方に揺らぎをもたらす。医療が社会関係の中で身体を管理する主要な機会であるとするれば、伝統医療と近代医療の併存は、特に病因論や病者を取り巻く社会関係の揺らぎの中に確認することができる。このような身体性と社会関係の揺らぎは、既存の身体性および社会関係と新しい身体性および社会関係とが互いに交渉する場が存在することを意味している。フィリピン諸社会を対象とした空間認識に関する認識人類学的考察は、そうした交渉の場を探る上で示唆に富んでいる。

相互に関連し合うこれらの分析層は、「社会の中の『中間的領域』は、『規範』と『反規範』が相互に交渉したり混じり合ったりすることで、新たな要素が付加されながら『規範／反規範』が再調整される領域とな

っており、この『中間的領域』が外部からの新しい要素を吸収する、文化変容の緩衝帯となっている」という本論文の理論的枠組みに沿った分析の前提となるものであるが、分析においては、パシルでのフィールドワークの中で得られた筆者の感覚や収集したデータによって裏付けを行う。

したがって、次節では、まずパシルにおいて遂行したフィールドワークの概要や方法論を示しておくとともに、調査地において人類学者が直面するであろう知識の問題についても言及しておきたい。その上で、第3節以下においては先述の各分析層を順に提示する。

第2節 フィールドワークの概要

本論文の問題意識に関して、筆者が調査地のパシルでフィールドワークを行った期間は通算30ヶ月間（2005年5月～2006年3月、同年8月、2009年4月～2010年3月、2010年10月～2011年3月）である。本フィールドワークは次の3つの部分から構成された。①日常的な住民への聞き取り調査、②日常的な参与観察、③パシル庁舎やカリンガ州庁舎における情報・資料の収集。フィールドワークにおいては、パシル語、英語、タガログ語の3つの言語を必要に応じて使い分けたが、パシル出身のリサーチ・アシスタントによる通訳（パシル語からタガログ語、およびタガログ語からパシル語への通訳）もしばしば必要とした。

険しい山岳地域であるパシルでは、他のバランガイへの移動に徒歩で1～2日かかることもある。このような環境下では各バランガイを日常的に巡回することが困難であることから、調査の大半は、筆者が滞在して

いたバランガイ・バリンシアガオ・ノルテ (Balinciagao Norte) と、隣接するバリンシアガオ・スル (Balinciagao Sur) およびバランガイ・マグシーライ (Magsilay)、ゴパス儀礼のシャーマンが居住するバランガイ・カガルアンにおいて行った。また、機会があるごとに遠方のバランガイやパシル以外のムニシパリティにも足を運び、住民への聞き取り調査やパシルとの比較を目的とした参与観察を遂行した。

調査者が現地でフィールドワークを行い、その社会や文化を理解しようとする時、調査者は現地で得られたデータを基にその社会や文化の特質を捉えようとする。このような作業に関して、調査地の人々が保有する知識としての「民俗知識」について知識人類学的研究を行ってきた渡辺欣雄 (1990) は、調査地の人々の知識を分析者側の概念で分断するのではなく、可能な限り人々の知識そのものを脈絡として保持するような解釈と一般化を行うという知識人類学的手法の重要性を強調している。知識は社会に一樣ではなく偏在しているものであり、個々人の持つ知識そのものも体系的であるとは限らない。パシルでフィールドワークを継続していくうちに、筆者は徐々に、このような知識の担い手としての人々の間の差を認識するに至った。したがって、フィールドワークにおいては、調査地の人々の知識と分析者側の知識を相対化したり、知識の担い手である人々の間の差を意識したりするよう努めた。次節以降では、本論文で扱ういくつかの分析層を順に示しておく。

第 3 節 身体と社会との間の関係

近代医療における身体性と、それを受容する社会における身体性との

間の関係を考察する上で、身体を通して人々の生き方や日常生活を統制・管理する近現代社会の特徴に着目した「身体社会学」の視点は示唆に富むものである。その観点に立つと、身体は肉体として与えられるものであるとともに、社会・文化によって形成されるものでもあり、いかなる社会においても身体は管理の対象となるという着想が得られるからである。

近代国家における身体の管理に関するミシェル・フーコーの議論は、身体社会学に多大な影響を与えるものである。フーコーによれば、近代国家は国民の生命を管理する「生 - 権力」が機能する国家であり、国民の健康を心配し、性行動が逸脱しないよう配慮するという形で国民の生を規格化し、国民の身体を管理している。国家による国民の身体管理のエージェンシーとして機能する近代医療は、今では世界の隅々まで普及するようになった。「生 - 権力」は、人口の管理と身体の規律訓練を通じて国民の生の規格化を図るのであり、国民はその規格に沿った生き方をするように方向づけられるのである。

身体に対する管理が加速化した現代社会を、ブライアン・ターナー（1999）は「身体社会」として論じている。ターナーは『身体と文化ー身体社会学試論ー』¹において、フーコーとフェザーストンに従いながら、社会秩序の問題を「時間的には人口の再生産」「空間的には身体の規制」「規律による身体内部の抑制」「社会空間における身体外部の呈示」の4つの軸から論考した。ターナーによれば、「いかなる社会も、身体を管理しているわけだが、必ず抵抗と異議がある」（ターナー 1999：266）。こうしたフーコーおよびターナーの論考を本論文の問題意識との関連から捉えると、次の3点に整理できる。すなわち、①身体は社会によって管理されている、②身体の管理によって社会は成立する、③身体

の管理には必ず異議や抵抗が見られる。これらのうち、③において「『遊び』の過程」の余地が存在する。

身体社会学の視点から、本論文は近代医療の受容の進度がまずまずであるパシルを対象として、その受容のメカニズムを明らかにしようとする。身体と社会との間の関係においては管理に対する異議や抵抗が必ずなされるが、それは「ハビトゥス」を通してである。近代医療の身体在り方と人々の既存の身体性との関係性を捉えようとする時、身体化された傾向性としての「ハビトゥス」という概念を中心に実践理論を展開したピエール・ブルデューとそれに関連した田辺繁治の論考は、本論文がテーマとする「『遊び』の過程」が生じ得る場がどこにあるかという点を示唆している。ブルデューは、独立闘争期のアルジェリア労働者たちの前資本主義的なハビトゥスが、外部から移植された経済システムが強要する予測や計算可能性を前提とする資本主義的ハビトゥスと複雑に共存する状況を記述した。このブルデューの論考に付加する形で、田辺繁治（2010）は次のように述べている。

そこでは、前資本主義のハビトゥスは資本主義のハビトゥスへと単純に転換されるのではなく、両者は同一社会のなかに共存し、さらに同一个人の中に傾向性として共存している。産業社会化にむかう社会にあっては、人びとは機械的あるいは受動的に新たなハビトゥスに適応するのではなく、異なるハビトゥスのあいだでぎこちなく葛藤しながら、しかし創意と工夫に満ちた仕方で自己調整しているのである（田辺 2010：200）。

外部から新たなハビトゥスが流入してきた際、人々はそれを受動的に受け取るのではなく、創意・工夫を凝らしながら選択的に取り入れるため、既存のハビトゥスとともに社会および個人の中には両者が傾向性として共存することになる。田辺の言う前資本主義社会のハビトゥスと資本主義社会のハビトゥスの対比は、パシルの社会に当てはめることが可能であり、本論文のテーマである「『遊び』の過程」は、ハビトゥスの共存という中に見つかるであろう。とはいえ、田辺の論考は、ハビトゥスが共存するメカニズムにまでは至っていない。次節では、身体性および社会関係の動的な側面について、伝統医療と近代医療の併存との関係から捉えてみたい。

第4節 身体性と社会関係の揺らぎにみる異なる医療体系の併存

フーコーやターナーの議論に従えば、身体は社会関係の中で管理されているのであって、逆にそうした身体の管理を通して社会関係は組織されていくと言える。この意味で社会関係の中で「社会にふさわしい身体性」といった場合、それは管理の結果として生み出された身体ということになるが、当然のことながら、そこには管理された身体に対する異議や抵抗が見られる。

社会関係における身体の管理とそれに対する異議や抵抗は、社会関係と身体性の双方に揺らぎをもたらす。医療が社会関係の中で身体の管理を生み出す主要な機会であるとするならば、伝統医療と近代医療の併存は、まさに社会関係と身体性の揺らぎ、とりわけ病因論と病者を取り巻

く社会関係のそのの中に確認することができよう。

伝統医療における病因論については、すでに多くの人類学者が関心を持ち、民族誌的記述の蓄積を行ってきた。しかし、人々が病気になった場合に選択することのできる治療体系が複数存在している社会を対象に研究する場合には、医療体系の階層性の問題に留意しなければならない。異なる医療体系が併存する社会における病因論や民間医療の変容を考究する研究においては、「伝統医療」と「近代医療」という二分法的な医療体系の階層性や、近代医療によって解明されるべき病気の真の原因が伝統医療によって隠蔽されるといった近代化論的図式が分析者によって想定されている可能性がある。

結婚後間もない若い女性に特有の精神疾患を歌と踊りで癒す治療儀礼として知られるモンゴルのアンダイ舞踏について研究を行った利光有紀（1990）は、その精神疾患の病因論を図式化し、結婚を契機とするストレスという現実世界における原因をつきものという霊的存在でおおいかくす、病因論の二重構造を提示した。利光の論考は、伝統的 disease 観や病因論において日常的論理と非日常的論理が併存する状況を明らかにした点で興味深いものである。しかし、日常的論理がストレスという生物医学的説明に、非日常的論理がつきものという霊的説明にそれぞれ結びつくとすれば、そこにはある種の階層構造が想定されていると見ることもできるだろう。

このような図式は、伝統医療に加えて近代医療に関する記述を多少包含したものや、伝統医療の変容を扱う研究においてより鮮明に確かめることができる。

メキシコのラカンドン族とマサテコ族の疾病概念および精神疾患の調査を行った宮西照夫（1980）は、その報告の中で、西欧医学概念の浸透

による人々の疾病概念の変化を指摘している。ラカンドン族への疾病概念に関するインタビューの要約の中で、宮西は、病気は元来神の行為、超自然因子によるものと考えていたものが、宗教体系の崩壊や西欧医学概念の浸透に従い、風雨などの自然因子や公衆衛生学的因子も病因とするようになった人々の考え方の変化に言及した。しかし、第1章で紹介した波平の議論に依拠すれば、単純にラカンドン族の人々の疾病観が、宗教体系の崩壊や西欧医学概念の浸透によって伝統的なものから西洋医学的なものへと変化していると捉えることは適切ではない。伝統医療と近代医療が併存するような社会の人々は、伝統と近代の階層性を帯びたシンプルな医療体系ではなく複雑な医療体系の中で、病因論や治療行為を検討しているのではないだろうか。

一方、伝統医療と近代医療が併存し、キリスト教が伝統的宗教にとってかわったヴァヌアツ共和国トンゴア社会における民間医療の持続と変容について調査・研究を行った白川千尋（2002）は、島民のすべてがキリスト教徒であるというトンゴアの民間治療者に焦点を当て、キリスト教派内部の伝統的な事象に対する見方が、各民間治療者の用いる技法や知識取得の側面における持続と変容の相貌と対応していることを指摘した。そこで民間治療者が、自身に治療の技法や知識を教授した霊的存在を、ナエタタムと呼ばれる「精霊」とするのか、それとも「正体不明の霊」として意図的にその正体を問わないでおくのかは、治療者たちの属する宗派の伝統的事象に対する見方や、彼らを取り巻く社会的状況に依存しているという。この白川の論考は、治療者の治療技法や知識取得に関わる言説が自身を取り巻く社会的状況に依存していることを明らかにしたという点で、本論文の主題にとって参考になるものである。問題は、どういう時にどのような説明が治療者によってなされるのかということ

であろう。

「伝統」と「近代」の二分法的な階層性や近代化論的図式が分析者の側で想定されているような研究においては、近代を受容する人々の受動性が連想されがちである。こうした分析者側の見方は、群馬県の山村を対象として、大規模なスキー場建設による経済的変化がもたらす影響を分析した韓国の人類学者のムン・オクピョー（1989）によっても批判されている。ムンは近代化と村落共同体との間の関係に対して、「近代化によって伝統社会が崩壊し、近代社会へ移行していく」という近代化論的な見方を批判し、経済的変化が必ずしも伝統社会を破壊するとはいえないことを主張した。

パシルの人々の病因論を論考する上でも、「伝統」と「近代」、あるいは「伝統医療」と「近代医療」といった二分法的な階層構造の想定や近代化論的見方は適切ではない。パシルでは伝統医療に基づく病因論と近代医療に基づく病因論が併存しており、一病者の病気を巡って、両医療体系の要素に基づいた病因論が同時に展開されるケースも見られるからである。本論文においては、パシルの人々が病気の原因をどのように考え、どのような要素を織り込んで病因論を展開するのかという病因論の組成プロセスについても、社会関係上の問題に対する人々の対応や折り合いの付け方に注意を払いながら考察を行う。

伝統医療と近代医療が併存する医療体系が、こうした社会関係や身体性の揺らぎの中に確認できるとすれば、新しい身体性および社会関係が既存の身体性および社会関係と交渉されるような場が存在すると考えられる。次節では、本論文が分析対象とするパシルの人々の身体性と社会関係の交渉の場を捉えるために、フィリピンにおける空間認識に関わる議論を参照し、身体性と社会関係が交渉される場がどこにあるのかを示

しておきたい。

第 5 節 認識人類学的視角からみた空間認識

パシルにおいて人々の身体性と社会関係が交渉される場を見出す上で、フィリピン諸社会を対象とした空間や諸範疇に関する認識人類学的考察は、対立する 2 項とそれらをつなぐ両義的領域の 3 項対立的図式のもとで諸範疇を捉えている点で示唆的である。

コルディリエラやフィリピンの他地域を対象とする人類学的研究の中には、空間を「日常の空間／非日常の空間／日常でも非日常でもない曖昧な空間」という 3 つの範疇に区分するものが見られる。フィリピンの諸社会に関しては、空間や様々な事物を「日常／非日常」のような 2 項対立的図式で明確に分類することは難しく、対立する 2 項のいずれにも分類し得ない曖昧なカテゴリーが見出せる例が紹介されている。

例えば、フィリピン・ミンドロ島のハヌノオ・マンヤン族の社会の訴訟制度と裁判人の社会的役割を研究した宮本勝（1986）は、ハヌノオ・マンヤン族の社会における親族範疇について、「親族（カタウハン）は、狭義のマッグタルアナカンと広義のマッグタルアナカンとそのいずれともみなされない親族という 3 つの範疇に分節されて、それぞれ一定の社会的遠近軸におかれている」と述べ（宮本 1986：82-83）、彼らの親族概念が「遠い親族／近い親族／いずれにも属さない曖昧な親族」の 3 つの範疇に分類されることを明らかにした。また、ハヌノオ・マンヤン族の生活空間に関しては、森にある墓地や播種儀礼をするアリ塚や焼畑などが＜この世＞と＜あの世＞の境となっていることが指摘されており

(*ibid.*: 198)、「この世／あの世／この世でもあの世でもない曖昧な世」の3つの範疇区分が存在するという。

コルディリエラ地域においては、ボントック社会の世界観を考究した合田 濤 (1989) が、同社会における時間や空間に、「内／外」や「日常／非日常」といった対立する2項を媒介するような中間的・両義的な認識領域が見出せることを指摘している。

空間面でいえば、ボントックのムラ空間は共時的にみると、封鎖印を境界の印として、家屋、居住区、棚田、森という同心円を構成する4範疇に区分され、稲倉や聖樹、アト（男子集会所）はこれらの範疇間を媒介する両義的な場として、居住区の内・外、棚田と居住区や家、居住区と他界を媒介するという（合田 1989: 73）。また、ワリットとよばれる治病儀礼の際、山中で執行されるワリット儀礼の前後に、直接家から山へ、あるいは山から家へ移動せず、儀礼執行者たちが途中、アトでしばらく過ごすことを合田は指摘しており（*ibid.*: 226）、内領域と外領域を媒介する曖昧な空間が存在している様子が窺える。

時間面では、死者の死から忌明けまでの死をめぐる儀礼全般としてのアチョッグ儀礼において、埋葬後、死者の家族や近親者に対する「日常的な生活の回復」が、いくつもの段階に区切って順次行われ（*ibid.*: 332）、この儀礼が、何段階かに分けて、屋内の炉の使い始め、儀礼的漁撈、儀礼的山仕事などによって徐々に日常性を回復する過程であることが指摘されている（*ibid.*: 342）。このことから、ボントックの人々の時間概念には「日常／非日常」の対立概念に加え、両者の中間的・両義的な時間領域が存在することが窺えるだろう。

ハヌノオ・マンヤン族の社会、およびボントック社会に関して認識人類学的視角から考察されたこれらの民族誌には、時間や空間などの認識

領域において、対立する 2 つの範疇とそれらを媒介する両義的な範疇の存在を共通して見出すことができる。時間や空間を、「日常／非日常／日常でも非日常でもないもの」という 3 つの範疇に区分する視点を応用し、本論文では空間を「日常／非日常／中間的領域」の 3 項対立で捉えることにしたい。「日常」と「非日常」をつなぐ「中間的領域」は、本論文で後に「『遊び』の過程」と呼ぶものである。「中間的領域」においては、日常空間における人々の身体性と社会関係からの「ずれ」がクローズアップされることによって、身体性と社会関係の「規範的要素」と「反規範的要素」が相対化されることになる。

パシルにおけるフィールドワークで収集したデータを基に、社会の中の「中間的領域」が既存の身体性および社会関係と新たな身体性および社会関係の交渉が行われる場となっており、この領域を使って近代医療が受容されることが可能となることを論証していく前に、次章では、パシルの人々の生活空間や社会制度がどのようなものであるかを俯瞰しておこう。

¹ 原典は以下の通りである。

Turner, B. S.

1984 *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Basil Blackwell Publisher Ltd.

第 4 章 パシルにおけるムラ・身体性・社会関係

第 1 節 本章の目的

本章の目的は、本論文が研究対象とするカリンガ州パスルの人々がどのような空間でどのような生活を営んでいるのか概観し、本論文において重要なポイントとなるパスルの人々の身体性とそれに密接に関わっている人々の社会関係について示すことである。

第 2 節においては、ルソン島北部に位置するカリンガ州、および同州のムニシパリティの 1 つであるパスルの概況を簡潔に述べる。第 3 節では、本論文におけるパスルの「集落」「バランガイ」「ムラ」の概念を明確にした上で、パスルの人々の生活空間を俯瞰していく。一見したところ牧歌的なものに見える人々の生活には、もめごとがつきものであることを指摘し、第 4 節では、パスルにおいて世間からの非難の的となる社会規範からの逸脱行為を示す。そして、それらの逸脱行為を手掛かりとして、パスルにおける社会規範がどのようなものであるのか考察したい。続く第 5 節では、パスルにおける社会規範をもとに、パスルの人々の身体性を考察する。また、身体性と密接に関わっている人々の社会関係について、親族関係や農業とも関連させながら見ていく。パスルの人々は、ムラにおける社会関係を友好的なものに保つよう努めるが、不可視的な存在である霊的存在ともうまく共存しなければならない。第 6 節においては、こうした霊的存在に対する人々の信仰についても詳述し、人々の信仰の中に伝統的な要素と新しく導入されたキリスト教の要素が併存していることを示しておく。

第 2 節 カリンガ州パシルの概況

(1) カリンガ州の概況

フィリピンの首都マニラから約 200 キロ北上すると、急峻な山々が連なるコルディリエラ山地に入る。本論文が調査対象とするカリンガ州はこのコルディリエラ山岳地帯の北部に位置し、東はカガヤン（Cagayan）州およびイサベラ（Isabela）州、西はアブラ（Abra）州、南はマウンテン（Mountain）州、北はアパヤオ（Apayao）州の各州に隣接している。州都のタブック（Tabuk）に加え、カリンガ州内には 7 のムニシパリティ（Municipality）¹があり、調査地であるパシルはそのうちのひとつである。

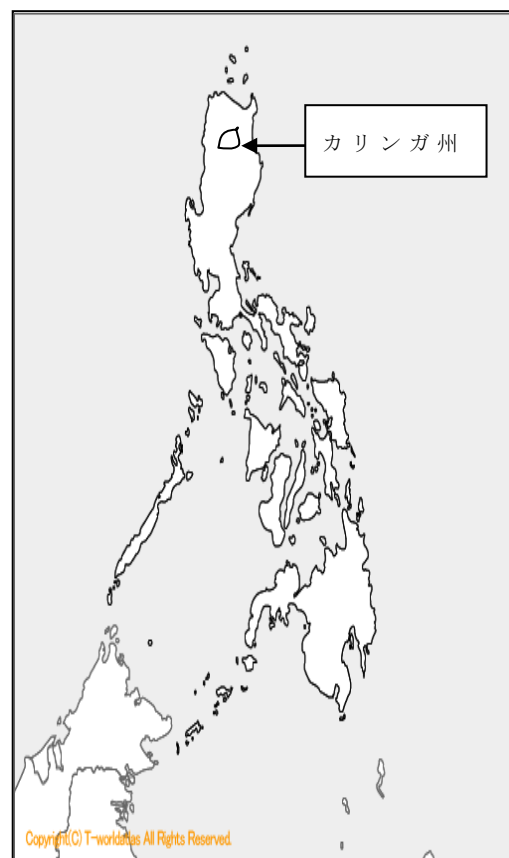


図 1 フィリピンの地図

カリンガ州の州都・タブックへのアクセスには、首都マニラ、あるいはルソン島北部の高原都市・バギオ（Baguio）から夜行バスを使うことになる。夜のマニラを出て、冷房のよくきいた「冷蔵庫」のような夜行バスに揺られること約 12 時間。夜が明けて外が明るくなり始めた頃、車内で流れるイロカノ（Ilocano）・ソング²の音に目を覚ますとタブッ

ク到着間近である。車外に広がる田園風景と遠方に連なる山々を眺めていると、やがて住宅街へ入っていく。左手に教会、右手に真っ白な水牛のモニュメントが見えたら、そこはカリンガ州の州都・タブックである。タブックは州都であるが、面積の大半は水田が広がる平野である。中心部のブラナオ（Bulanao）地区およびダグーパン（Dagupan）地区にはそれぞれ市場があるが、その周辺には小さなスーパーマーケット、宿、床屋、食堂、薬局などが並んでいるだけで、「町」と呼ぶにはあまりにも規模が小さい。パシルをはじめとする山村地域のムニシパリティへの移動には、タブックからジープでさらに数時間の旅となる。

カリンガ州には、主として州内の山村地域出身の人々と「イロカノ」と呼ばれるイロカノ語を母語とする人々が居住しており、州都のタブックにはその両者が共存している³。いわゆる「カリンガ族」とは、一般的には前者のことであり、カリンガ語を母語とする人々を指す。タブックではイロカノ語が人々の共通語となっている。

勇敢な首狩族として知られるカリンガ族は、小さな集団に分かれ、陰阻な山岳地域で比較的孤立した生活を営んできた。しかしながら、彼らの生活がスペインやアメリカの植民地統治の影響を受けなかったというわけではない。スペイン統治期の1689年にはスペイン人のキリスト教伝道師がカリンガへ入りカトリック教会を設立したが、人々の抵抗に遭い、布教活動は中断させられた。ムニシパリティ・タヌーダン（Tanudan）出身のミゲル・スッギーヤオによれば、その後の1783年には、2人のスペイン人伝道師がタブックのブラナオ地区にカトリックの布教活動の拠点を築き、人々と比較的友好的な関係を保ちながら布教活動を行っていたという。しかし、間もなくしてカガヤン州からスペイン軍兵士の一団が送られてくると、その支配に人々は激しい抵抗を示した。槍やボロで

武装した勇敢な首狩戦士たちに恐れをなしたスペイン人たちはカガヤンへと引き揚げて行ったという。その後、ブラナオ地区に築かれていたスペイン人による創設物は、戦士たちによって全て焼き払われた（Sugguiyao 1990 : 14-15）。1889年には、当時のスペイン総知事ヴァレンティアーノ・ウェイラーがイフガオ（Ifugao）州・キアンガン（Kiangnan）に指令所を設立し、ボントックには1899年まで200～300人の兵士からなるスペイン軍が駐屯した（合田 1989 : 14）。1896年、当時はマウンテン州の亜州であったカリंगा州のムニシパリティ・ティンラーヤン（Tinglayan）のバサオ（Basao）にも哨所が設けられ、ムニシパリティ・バルバーラン（Balbalan）のバルバラーサン（Balbalasang）にも同時期に哨所が築かれた（Sugguiyao 1990 : 15）。しかし、1898年にはスペインがコルディリエラから撤退し、その後間もなくアメリカによる統治が始まることになる。

スペイン統治期のカリंगाにはアブラ州へと続く道路が建設され、他地域への移動が容易になったものの、依然としてムラ同士の交流は稀であり、首狩りが行われていた。しかし、その後のアメリカによるカリंगा統治は「成功」し、人々の生活に多大なインパクトを与えたのである⁴。アメリカ植民政府が首狩りを禁じ、平和協定の締結を奨励したことによって、ムラ同士の交流や交易が頻繁になった上、学校教育制度や住民登録システムなどの行政制度の整備、近代医療の導入、キリスト教の布教が進められ、人々の生活は大きく変化した。今でもカリंगाの老年人は英語が非常に堪能である。

フィリピン独立後も現在のカリंगा州は「カリंगा・アパヤオ州」としてマウンテン州の亜州であったが、1966年にはマウンテン州から分離する。カリंगा州とアパヤオ州がそれぞれ独立した別個の州となったの

図 2 パシルの地図

48



（２）パシルの概況

本論文が調査対象とするパシル（図 2 を参照）は、1968 年 6 月にムニシパリティ・バルバーランおよびムニシパリティ・ルブアーガンに属していた 14 のバラングイ（Barangay）⁵によって創設された新しいムニシパリティであり、2010 年現在、パシルには約 9,600 人が居住している⁶。パシルを終着とするジープは、午後 1 時頃にタブックを発つ。町でしか入手できない食料品や雑貨、灯油、米、ブロイラーの鶏などが大量に積みこまれたジープに、さらに乗客が乗り込むため、車内もジープの「屋根」の上も満員である。明らかに定員オーバーのジープは、幅の狭い未舗装の山道にさしかかると左右に大きく揺れ、幾度も谷底へ落ちそうになりながら、約 3 時間かけてパシルのムラまでノロノロと山道を上っていく。タブックからのチコ（Chico）川沿いの道路は整備され、ジープも勢いよく走ることができるのだが、パシル川とチコ川の合流地点からパシル川上流域方面へ入った途端、舗装されていないでこぼこの道が続く。パシルと他のムニシパリティとの「格差」を痛感する瞬間である。

パシルは金などの鉱物資源が豊富であり、かつてはバラングイ・バルートックを中心に鉱山会社による大規模な採掘が行われ、州内最大の採掘量を誇っていた。しかし、企業による大規模な鉱山が閉鎖された現在では、個人レベルで採掘を行うプライベート・マイン（private mine）で働く者が多数見られるものの、採掘量は非常に不安定である。採掘現場での不慮の事故により命を落とす若者も少なくない。大規模な鉱物資源の採掘によって経済的に潤った 1970 年代後半～1980 年代以後、農業などの側面から経済発展を目指してきたが成功せず、現在、パシルの所

得レベルは州内で最も低いのが現状である。

次節では、パシルの人々の生活空間を概観しておこう。

第3節 パシルの人々の生活空間

(1) パシルにおける集落・バランガイ・ムラ

パシルの人々が暮らしている生活空間を俯瞰する前に、まず、本論文における「集落」「バランガイ」「ムラ」の概念をそれぞれ明確にしておこう。

ボントック族の社会におけるムラの構成を論じた合田にならって、本論文における「集落」は、「通常は景観的な側面からみて、数十から数百戸の家屋が近接して建てられているという状態（合田 1989：30）」とする。「集落」にあたるパシル語は採集していないが、通常、集落が位置する土地の名前で呼ばれる。「バランガイ」は、フィリピンにおける最小の行政単位である。

これらに対して、「ムラ」の概念は慎重に検討されねばならない。「フィリピンでは散在集落が一般的で、村落共同体は存在しない」とするクローバーの主張を批判的に検討した合田は、マードックのいう「通常的な面接関係のもとで共住する人々の最大限の集団である地域共同体」の意味で、ボントックの「ムラ」を「中央集権的な行政の影響を受ける以前から存在し、現在も彼らが第一義的な帰属意識を持つ地域的なまとまり」と定義づけた（*ibid.*：33）。しかし、ボントックのムラ概念をパシルにおいてそのまま適用することは適切ではない。

カリंगा族、ボントック族、イロンゴット (Ilongot) 族の 3 社会間に見られる地域集団の偏差を明確にし、その背後に共通の枠組みを見出した杉井信は、これまで、コルディリエラの諸民族の社会に見られる対外的な一体性を持つ地域集団が無批判に対比可能なものとみなされてきたことを指摘している。杉井は、カリंगा族とボントック族の地域集団の偏差を考察する上で「血縁」から「地縁」への進化という社会進化的な見方は不適切であるという視角に立ち、カリंगाの「地域」を、「社会における最大の政治的・法的単位であり、内部に集落の散在する一定の空間的領域を占有するもの」としている (杉井 1992 : 91)。「地域」の内部的な特徴としては、それが内婚的であることや、双方的親族関係に基づく親族集団的な様相を帯びることが挙げられるが、対外的な一体性を持った単位としては、他の「地域」との平和協定⁷の締結単位となる。一方、ボントックの「村」は、一定の空間的領域を支配する政治的単位であり、「村」が集団としてだけでなく閉鎖的空間としても統合性を持つものであるが、親族集団ではないという。この「村」は、カリंगाの「地域」同様、対外的な一体性を持っており、平和協定を締結したり、敵対関係に入ったりする。加えて杉井は、ボントックにおける、通婚関係が存在する持続的な友好関係にある村々の全体を「拡大村」と呼んでいる (*ibid.* : 101)。このようなカリंगाの「地域」とボントックの「村」の偏差に関する論考を、杉井は次のようにまとめた。

第一に、カリंगाの「地域」の一体性が、ゆるやかな内的統合を背景としつつも、基本的には対外関係とりわけ協定の産物であると考えられるのに対して、ボントックの村の一体性は、協定は言うに

及ばず、様々な儀礼を通して表明されている。第二に、カリングの「地域」関係が協定の有無によって決定されるのに対して、ボントックの村間関係を協定の有無によって決定することはできない。第三に、「地域」は、内部秩序や内婚を実質的な内部的特徴として持っているが、ボントックにおいて、法的な秩序や祭宴による統合性は村のみならず拡大村にも存在し、また婚姻において配偶者選択の範囲となるのは村ではなく拡大村である (*ibid.* : 102)。

この杉井の論考は、カリングの「地域」とボントックの「村」の間には、その構成員のアイデンティティの拠りどころであることや、平和協定の締結の単位であること以外に共通点が見出せないことを明らかにしている。

杉井が「地域」と呼んでいるカリングの地域的なまとまりを、本論文では「ムラ」と呼び、それを、「通常的な面接関係のもとで共住する人々が第一義的な帰属意識を持つ地域的なまとまりであり、社会における最大の政治的・法的単位、および平和協定の締結単位となるもの」と定義したい。

パシルにおいて、ムラは次の 6 つに分けられる。①バリンシアガオ、マグシーライ。②アブレッグ、ダルーパ。③カガルアン。④マロクサッド、ダンターラン、プゴン。⑤ギナアン、バグターヤン、ガルダン。⑥バラートック、コラーヨ。ムラを構成するのは複数の集落から成る「近隣集団」であり、③カガルアンのように「カガルアン」という名称の 1 つの近隣集団から成る場合を除いて、それぞれのムラは 2～3 つの近隣集団によって構成されている。ムラは通常、メインの近隣集団とそこか

ら派生したサブグループ的な近隣集団によって成っており、ムラの成員は親族関係にあると言える。例えば、①のムラは、「バリンシアガオ」という近隣集団と、そこから枝分かれして形成された新しい近隣集団「マグシーライ」で構成されているのであり、両者の成員は互いに親族関係にある。また、フィリピンの行政単位であるバランガイとしては、「バリンシアガオ」は「バリンシアガオ・ノルテ」と「バリンシアガオ・スル」の2つに区分されるが、人々は「バリンシアガオ」というひとつの近隣集団の成員としてのアイデンティティを保有しているのである。

ムラを意味するパシル語は採集できていないが、ムラや近隣集団、集落を意味するものとして、人々はイロカノ語からの借用語である「イリ *ili*」や、「フォフォロイ *boboloy* (家・フォロイ *boloy* の複数形)」というパシル語を用いる。しかし、厳密にはこれらの語が、集落、近隣集団、ムラのいずれを指すのか不明瞭であり、文脈によってそれらの語が指す範囲が変化しているように思われる。また、同一のムラに属する人々の集団は、英語の「トライブ (*tribe*)」という語で表現されることが多かった。人々がムラについて語る時には、ムラや近隣集団、集落の名称を用いるのが常である。ムラや近隣集団、集落の名称の前に「*i*」という接頭辞を付加すれば、「〇〇出身の人」を意味することができ、バリンシアガオの人ならば、「イ・バリンシアガオ *iBalinciagao*」と表現されるし、日本人であれば「イ・ジャパン *iJapan*」と表す。

以上、パシルにおける集落、バランガイ、ムラ概念について述べてきたことをまとめると、①本論文における集落は、「通常は景観的な側面からみて、数十から数百戸の家屋が近接して建てられているという状態」を指す。②本論文では、ムラを「通常的な面接関係のもとで共住する人々が第一義的な帰属意識を持つ地域的なまとまりであり、社会における最

大の政治的・法的単位、および平和協定の締結単位となるもの」と定義する。③複数の集落から成る近隣集団によってムラが構成されており、ムラの内部的な特徴としては、それが内婚的であることや、双方的親族関係に基づく親族集団的な様相を帯びることが挙げられる。④集落、近隣集団、ムラの各概念に相当する特定の民俗語は見出せないが、集落、近隣集団はそれぞれ特定の名称を有する。

（２）パシルの人々の生活空間

州内では珍しい温泉の源泉を有するパシルの景観は、標高 400～3000 メートルの険阻な山脈とその間を流れるパシル川が特徴的である。パシルにはタブックからアブラ州へと続くナショナル・ロード（national road）およびプロビンシャル・ロード（provincial road）がはしっており、部分的に凹凸が激しく幅の狭いこれらの道路ではパシルのすぐ北に位置するムニシパリティ・バルバーラン発着のジープも行き交う。雨季は道路がぬかるむ上、台風の度に複数の土砂崩れが道路をふさいでしまうため、ジープが長時間に亘って立ち往生する様子はパシルでは珍しい光景ではない。

山道を歩いていると、山の中腹に集落と美しい棚田を目にすることができる。道沿いには山の湧水が流れる水路や滝があり、冷たい湧水の流れる音が心地よい。トタン屋根の高床式家屋やコンクリート製の家屋が密集し、ココナツの木やバナナの木がそびえ立つ集落からは、様々な音が聞こえてくる。のこぎりのうなるような音、薪を割る軽快で勢いのある音、米やコーヒー豆、緑豆を臼で搗くりズム音、鶏の甲高い鳴き声

と豚の鳴き声、喧嘩をする騒がしい犬の鳴き声、遊びまわる子どもたちの快活な声。山腹には焼畑やガーデン（畑、**garden**）が造成され、這いつくばるような姿勢で畑仕事をしている人々の姿を目にすることができし、田植えシーズンの水田では、並列した女性たちが腰を曲げた格好で田植え作業をしている様子が散見される。

日常の空間と非日常の空間を含むパシルの人々の生活空間は、基本的に共有の森（ギヌーバット *ginubat*）、私有の森（それぞれ、その土地名で呼ばれる）、水田（パヤウ *payaw*）、居住区内外の宅地や土地（ピータ *pita*）、川（ワンワン *wangwang*）で構成されているが、共有の森や私有の森は一時的に焼畑（ウーマ *uma*）や畑・ガーデンに変形される。私有



写真 4-1 パシルのムラの景観

の森を指す一般的な語彙が存在せず、それぞれがその土地の名称で呼ばれるのと同様に、水田もその土地由来の名称を有している。

近隣集団であるバリンシアガオの人々の生活空間を概観してみると、南北に流れる河川の両側に居住区域と水田区域があり、それらを取り囲むようにして私有の森が広がっている（図 3 を参照）。大木と野生動物の宝庫である共有の森は私有の森のさらに外側に位置しており、他の近隣集団や地域と境界を接している。集落の様相を呈する居住区域には家屋（フォロイ *boloy*）や雑貨屋（ストアー *store*）が近接して建てられており、水田区域にはいたる所に穀倉（アーラン *alang*）が置かれている。しかし、家屋は必ずしも集落の形で密集しているわけではない。焼畑付近に居住することを好む者は、各集落から徒歩で約 1 時間も離れた土地に家を持って、家屋のすぐ下の斜面にガーデンや焼畑を造成するし、集落内と焼畑のそれぞれの土地に家屋を保有している者も存在する。マウンテン州サダンガ（*Sadanga*）について森谷が報告しているような階層による居住地の差異（森谷 2004：188）や、ボントックに見られるような聖樹は、バリンシアガオでは確認していない。しかし、バリンシアガオのプゴン（*Pugong*）という名の集落の入り口には、後述するように、サガーサン *sangasang* やプジャイエ *pudayen* と呼ばれる聖域が置かれており、そこを通過する者は、筆者がそうであったように、突然、体調を崩すこともあるため、通過の際は注意を要する。また、バリンシアガオの場合、キリスト教の教会が 4 棟建てられており（カトリックの教会 1 棟、プロテスタントの教会 3 棟）、いずれも家屋や居住区に近接している。

パシルの山道で人に遭遇した場合、「*Ayam?*（どこに行くの）」

「*Ummoyam?* (どこに行ってきたの)」と互いに尋ね合うことなくすれ違うことはまずあり得ない。ムラ領域を越えて移動する際に他のムラの人に遭遇した場合には、名前や住んでいるムラの名前、目的地を互いに尋ね合うことも頻繁にある。かつて首狩が行われていたとは想像できないほど人々の暮らしは牧歌的なものにみえるが、一方で、ムラの生活にはもめごとがつきものであることも事実である。次節では、パシルの人々の社会規範や調停制度について見てみよう。



写真 4-2 サトウキビの収穫作業



写真 4-3 居住区内の様子



写真 4-4 焼畑



写真 4-5 居住区内のストアー



写真 4-6 集落内の小道

第 4 節 パシルにおける社会規範と逸脱行為

(1) 社会規範からの逸脱行為

社会に秩序がもたらされるためには、逸脱行為が何であるかがラベリングされなければならないが、何を「規範」とし、何を「反規範」とするかは、交渉可能な事象でもある。「社会規範」とは、社会の構成員の行為を規律する一定の基準のことを指すものであり、構成員の身体に内面化されているものである。社会の構成員として「ふさわしい」とされる身体の在り方としての身体性は、それを備えた構成員の間の持続的かつ反復的な相互作用が社会を成り立たせているという意味で、社会関係とも密接に関係している。身体性と社会関係については後に考察するため、ここでは、さしあたり「社会規範」を「社会の構成員として『ふさわしい』と考えられている行為の仕方や、人と人との関係に関わる行為を規律するもの」と定義しておこう。人間関係が非常に緊密であるパスルの社会では、人々は親族や近隣者との関係を友好的なものに維持するよう努め、人々の間で共有されている社会規範から逸脱することのないよう意を用いている。しかし、一方で、社会規範の存在は、そこから外れた存在を現出させもする。以下では、まずパスルにおいてどのような行為が世間からの非難の対象となるのか示しておきたい。世間からの非難の的となる行為を知ることが、人々の社会規範を見出す重要な手掛かりとなるだろう。

パスルにおいて世間からの非難の対象となる行為は、次の 2 つに大別することができる。すなわち、「調停の対象とならないもの」と「調停の対象となるもの」である。筆者のパスル滞在中、世間からの非難の的と

なるものの、調停の対象にはならない行為として、次のようなものを見出すことができた。①他人と食べ物やお金をシェアーしないこと。来客に食事やコーヒーをふるまわないこと。②噂話をする事（ルミリーコッド *lumilikod*）。③すぐに人と喧嘩をすること（ナライン マンアムトック *nalaing mang-amtok*）。自分に関する噂話について、その発信源とされる人を訪ねて文句を言うこと（ナライン ウン スムーコン *nalaing un sumukon*）。④老年者に対して敬意を払わないこと。⑤動物をいじめたり、からかうような言動をとること。⑥女性が人前でお酒を飲むこと。

①他人と食べ物やお金、労働力をシェアーしないことや、来客に食事やコーヒーをふるまわないことは、吝嗇を意味する「ナイーモット *naimot*」というパシル語で世間から非難される。食べ物を分け与えない人や来客に苦いコーヒーを出す人などに対しては、「あの人はほんとにケチ」との陰口がたたかれるのである。したがって、人々は来客には砂糖がたっぷり入った甘いコーヒーを出したり、食事時には来客や通りすがりの人に「*Mangan tao yen!*（一緒にご飯を食べようよ）」と何度もしつこく声をかけ、食事をご馳走するのである。こうしたホスピタリティを備えていることはパシルでは必要不可欠なものとされており、人々の誇りでもある。また、儀礼などの際に主催者に対して金銭的・物質的援助や労働力を提供することは、主催者の親族や近隣者に課せられる当然の義務であり、この義務を果たさない者は社会の構成員として失格であるとみなされる。

②噂話をする事も世間からの非難の的となる行為である。実際のところ、人々の生活に噂話が欠かせないことも事実であるが、事実無根の噂話を吹聴して回ることは、人々の間の友好的な関係を壊すことにつな

がるし、ちょっとした噂話が人々の誤解を招く結果にもなりかねない。日常における労働や儀礼における親族や近隣者との助け合いが不可欠であるパシルにおいて、親族や近隣者と良好な関係を維持することは非常に重要なことであるため、人の噂話をすることは慎むべき行為とされるのである。

このことと関連して、③すぐに人と喧嘩をすることや、自分に関する噂話について、その発信源とされる人を訪ねて文句を言うことも避けるべき行為とされている。パシルでは、誰かに対して怒りを感じたとしても、その怒りや不満を直接その人物にぶついたり、喧嘩を吹かけたりすることは慎むべき行為である。また、自分の犯した罪が事実であるにもかかわらず、自身の非を認めることなしに、自分の罪に関する噂話の発信源となる人物を一方的に責めることは良くないこととされる。ただし、自分に全く非がないことや事実無根の噂話を他人によって広められた場合、発信源である人物に文句を言うことは正当な行為であるとされるし、発信源となる者は調停で裁かれることになる。

④老年者に対して敬意を払わないことは、老年者たちによれば、近年の若者に顕著にみられるものである。パシルの社会には年齢階梯制は見られないが、老年者は敬うべき存在とみなされている。老年の男性たちの中には法や政治に関する豊富な知識と経験を持っているために、人々のリーダーとして、法的・政治的な場や儀礼の場において活躍する者が多数見られるし、老年女性には発疹や霊的存在に起因する病気を癒す霊的な力を有する者が非常に多い。儀礼などの非日常の場のみならず、日常の労働においても、老年者の指示に従って動いたり、老年者に代わって力仕事を進んで引き受けることが、若い世代の人々に期待されている。

⑤動物をいじめたり、からかうような言動をとることも、人々の非難

の対象となる行為である。筆者のホストファミリーであるアイリーン（Arlyn）によれば、豚などの家畜はとても「センシティブ（sensitive）」であるため、たとえ冗談であっても、家畜に対して意地悪な言動をしてはならない。獲れた魚やカエルなどを選び好みすることや、動物に、人間がする行為をさせること（バスケットボールをさせるなど）も避けるべき行為とされる。このような行為は大嵐（リブリボ *liblibo*）を招くことになるといい、動物に対する不適切な言動によって大嵐が起こり、その結果、その人物が命を落としたという複数の事例を筆者は人々から聞き取った。

⑥女性が人前でお酒を飲むことも慎むべき行為とされている。パシルの葬送儀礼や祝祭の場においては、若者を除く男性たちが参加者の前で弔辞や祝辞のスピーチを行う際にカップやグラス 1 杯のサトウキビのワインを飲む。しかし、女性が同様のスピーチを行う場合には、ワインを飲む行為は省略されるのが普通である。日常の場においても、男性たちが夜間に酒盛りをすることは日常茶飯事であるが、女性たちが飲酒する姿は見られない。しかし、女性たちの中にもお酒を嗜好する人は多く、夜間に密かな酒盛りが開かれることがある。女性が公の場や人前での飲酒を慎むべきと考えられている理由は明確ではないが、飲酒をする女性は非難の的となる。

以上の行為は、筆者がパシルで生活していく中で、世間から非難されながらも調停の対象とはならない逸脱行為として徐々に認識するに至ったものである。②および③の行為に関しては、暴力を伴わない行為であるとしても、場合によっては調停の対象となる恐れがある。それでは次に、調停の対象となる行為について見てみよう。

(2) 社会規範からの逸脱行為と調停制度

筆者のパシル滞在中、調停の対象とはならない逸脱行為が見出せたのに対して、盗取、喧嘩、姦通、殺人など、調停の対象となる逸脱行為も相当数見出すことができた。パシルにおいて最大の政治的・法的単位となるのはムラであり、調停は、ララカイ *lallakay* (老年男性・ラカイ *lakay* の複数形) と呼ばれるムラの長老男性たちの合議を中心に行われる。以下では、調停の対象となる逸脱行為が招いた「もめごと」に対して、どのようなプロセスを経て解決が図られるのか簡潔に示しておく。

パシルでは、盗取、喧嘩、姦通、殺人などのもめごとは、ムラの長老男性たち・ララカイが中心となり、慣習法や過去のもめごと事例を参照しながら解決してきた。しかし、1975年のバランガイ制度⁸の発足から2年後の1977年、大統領府令1508号にもとづいて各バランガイに調停委員会が置かれることとなり、バランガイ・キャプテンを委員長として住民間の紛争を調停し、その結果を町の裁判所に報告することが義務づけられるようになった(宮本 1986: 301)。したがって、パシルにおいてもバランガイ・キャプテン、バランガイ・ルーポン (*Lupong*: 任命された調停委員。通常、ムラの長老男性が任命される) がもめごと調停の場に必ず同席し、さらにもめごとに関わる当事者たちはもちろん、彼らが属する親族集団の有力なララカイも加わって、解決のための合議がもたれる。

人々から頼りにされ調停を任されるララカイになることは、一定の資質を備えているものであれば誰でも可能である。パシルでは「お金持ち(バクナン *baknang*)」、「貧乏人(カープス *kapus*)」だと人々から認知

されている人が少数存在しているものの、大半の人々は「平民（ナンガワ *nanggawa*）」であるという。しかし、階層の区別は、衣服や家屋の大きさという基準では判断が難しい。通常、階層の差異は水田などの財産の数量に表れており、貧乏人とは水田を一枚も所有していない人を指すようである。人々からララカイとして認識されるのに、その人が属する階層は無関係であり、ララカイの息子が成人後にララカイになる、といったような世襲制は存在しない。ただし、ララカイとして人々に認識されるには、次のような資質を備えていなければならないという。慣習法に通じており、過去の紛争事例を相当数記憶していること、話術に長けていること、社交的で人々から好かれていること、来客に食事やコーヒーをふるまえる経済的余裕を有することである。特に有能なララカイはパガット *pangat* と呼ばれ、人々から尊敬を集めてきた。

首狩がまだ盛んであった頃は、首狩を果たしたミーゴル *mingol* と呼ばれる男性たちがパガットのような役割を担っていた。ミーゴルはその首狩の達成によって人々から恐れられていたが、同時に、尊敬される存在でもあったという。ムラ成員の中に他のムラの者による首狩の犠牲者が出た場合、このミーゴルたちが復讐に出て行ったり、もめごと解決のための合議を行ったりした。

ムラで見られるもめごとは、どのようなものであれ、基本的には調停によって解決が図られる。調停の実施は次のようなプロセスを辿る。まず、被害者からの相談を受けたララカイやバランガイ・オフィシャルが、加害者とされる人物のもとを訪ね、事実関係を確認する。次に、加害者とされる人物の家で、当事者たち、被害者側と加害者側の双方のララカイ、バランガイ・キャプテン、バランガイ・ルーボンなどのバランガイ裁判員が調停を行い、合議の上で賠償内容が決定される。

しかし、「ムラ内でのもめごと」と「異なるムラ間でのもめごと」では、調停を行うメンバーと適用される規則に若干の差異が見られる。以下では、もめごとを「ムラ内でのもめごと」と「異なるムラ間でのもめごと」の2つに大別し、どのようにして解決が図られるのか見てみよう。

「ムラ内でのもめごと」は、バランガイ裁判員とララカイたちの合議によって解決が図られる。ムラにおける法的拘束力を持つ規則（リントッグ *lintog*）に対する違反行為には賠償（ムルタ *multa*）を請求するため、合議の上でその賠償の詳細が決定される。一方、慣習法の他にバランガイ・オーディナンス（**Barangay Ordinance**）が存在しており、バランガイ・オーディナンスに背反する行為を行った者には、バランガイが規定する額の罰金が請求される⁹。

「異なるムラ間でのもめごと」は、バランガイ・キャプテンやバランガイ・ルーポンを含むバランガイ・オフィシャル（**Barangay Official**）、ムラのララカイに加え、相手ムラとの平和協定（ボドン *bodong*）を担当しているボドン・ホルダー（*bodong holder* または *peace pact holder*）が合議を行う。平和協定によってあらかじめ決められた賠償規則・パグタ *pagta* に従いながら賠償についての話し合いがもたれるが、異なるムラ間の合議は常に危険と隣り合わせであり、大変な緊張を伴うものである。平和協定を締結している相手ムラは、「友人」であるとともに潜在的な「敵」でもあるからである。合議が難航し陰悪なムードに陥れば、平和協定は破棄され、両者が一転して敵対関係に回帰する可能性も十分にある。

ある時、バリンシアガオのララカイたちが他のムラへもめごとの合議に出かけるというので、筆者は参与観察のために同行させてほしいと申し出た。しかし、合議の相手が、賠償に関して法外な要求をふっかけて

くることで有名な「やっかいな」ムラであったため、緊張でこわばったララカイたちの表情を見た筆者は、万が一の危険を考慮して同行を断念した。「他のムラとのもめごとの合議は、もし難航すれば、大変危険な事態へと発展しかねない」という話をホストファミリーから聞いていたからである。

もめごとがムラ内のものであるとなかろうと、容疑者とされる者がその容疑を否認した場合には、神判（サパタ *sapata*）が行われる。筆者のバリンシアガオ滞在中、このサパタはバリンシアガオにおいて頻繁に見られた解決法であるが、人々がその効力を非常に恐れている割には、問題が解決したケースは稀であったように思われる。以下に、バリンシアガオのサラグパット（*Salagpat*）集落在住でララカイの1人であるアンクル・ミンソー（*Uncle Minso*）から聞き取ったサパタの5つのタイプを提示しておく。

①ブルナイ *Bulnay*（先祖伝来の壺）を使うもの

ブルナイに蓋をし、卵と米を入れた深皿を蓋の上に置く。また、ブルナイには赤色の花をくくりつけておく。容疑者はブルナイを抱え、次のように宣誓する。 "*Bumulnay buwan o nu awej inakaw o.*（もし私が盗みの犯人であるならば、私のお腹は壺のように膨れ上がるでしょう） ”

②ピラック *pilak*（コイン）を使うもの

朝日が昇る時間帯に容疑者は貝殻の粉末（アープル *apul*）をまぶしたコインを自分の片目に当て、朝日を直視しながら次のように宣

誓する。”*Pumilak atak nu awej inakaw o.*（もし私が盗みの犯人であるならば、私の目はコインのように真っ白になるでしょう）”

③水と塩を使うもの

水に塩を加え、溶かしながら容疑者は次のように宣誓する。”*Matunawak nu awej inakaw o.*（もし私が盗みの犯人であるならば、私は溶けてしまうでしょう）”

④アルジェン *aljen*（梯子）を使うもの

竹や木で作った 3 段の梯子を用意し、赤色の花、ブランケットなどをかける。梯子の下には刀を置く。容疑者はこの梯子を両手でつかみ、片足を段の上に置いて、次のように宣誓する。”*Misalwat ami un simbalyen nu awej inakaw o.*（もし私が盗みの犯人であるならば、私と家族に不幸が訪れるでしょう）”

⑤ビナーユ *binayu*（米）を使うもの

容疑者が複数いる場合、各人は口の中に米粒を含んだ後、それを地面に敷かれたバナナの葉の上に吐き出す。うまく吐き出せなかった人が犯人であるとされる。



写真 4-7 サパタ（アルジェン）



写真 4-8 サパタで集まった人々

調停によって賠償内容が決定されることは先述の通りであるが、パシ
ルでは賠償金の他に水牛や水田、家畜といった形での賠償の支払いも頻
繁に見られる。ここでは、バリンシアガオで起きたもめごとのうちの 2
件の事例を挙げておく。

【事例①：姦通事件】

2010 年 10 月頃、バリンシアガオ在住の女性、アイダ（Aida、仮
名）とバリンシアガオ出身でタブック在住の男性、ガーダイ（Gaday、
仮名）の 2 人に姦通の疑惑が浮上した。2 人はともに既婚者で、ア
イダは 50 代、ガーダイは 40 代である。

姦通事件へと発展した経緯は次の通りである。以前、アイダがガ
ーダイの家を訪ねた際にアイダがガーダイを性交渉に誘い、ガーダ
イはその誘いに応じた。そして、そのことをアイダが人々に語った
ため、人々の間に 2 人の噂が広まったという。しかしながら、人々
はアイダが長年に亘って精神疾患を抱えていると考えているため、
アイダの語った内容が真実であるかどうかは疑わしいと考えた。そ
のため、この一件に関してはバランガイ・オフィシャルやララカイ
による合議も開かれず、保留状態となっていた。しばらくして、バ
ランガイ・キャプテンが個人的にタブックのガーダイのもとを訪ね、
事実関係を確認したところ、ガーダイはアイダとの姦通を否定し、
サパタにも応じると主張したという。ところが、ムラの人々の間で
2 人の関係に対する疑惑がますます増大し、ついにはムラで合議が
開かれることとなった。最終的にはガーダイが姦通の事実を認めた
ため、ガーダイはアイダの夫、ウーロス（Ulos、仮名）に水牛 1 頭

を、アイダは夫、ウーロスに水田 2 枚を賠償として支払うことになった。

【事例②：傷害事件】※事件発生の時期は不明

バリンシアガオの青年、マーク（Mark、仮名）が、同じムラの青年が運転するトラックの荷台に乗ってタブックの道路を走っていた。すると、タブックのナーニン（Naning）というムラの青年がトラックに乗せてほしいと言って荷台に乗ってきた。泥酔した様子のその青年は寝転んだ形で荷台に乗っていたという。すると、凹凸の激しい道路を走行している際、トラックが揺れたはずみでマークの足が、寝転んでいたナーニンの青年の頭にあたるというハプニングが起きた。ナーニンの青年は怒ってマークになぐりかかったため、マークは謝った。

ところが、そのナーニンの青年がその後もマーク側に対して、頭のけがに対する賠償を求めてきた。この事態を受けて、2010 年 11 月下旬にナーニンで合議が開かれ、バリンシアガオからはバランガイ・ルーポンを含むララカイたちが出席した。結局、マーク側が、けがを負ったナーニンの青年に豚 1 頭を支払うこととなった。

このように、ムラのララカイたちはもめごとが起きるたびに調停に出席し、バランガイ・オフィシャルとともに解決を図る。バランガイ制度ができて以来、選挙によってバランガイのリーダーたちが選出されるようになった昨今でも、ララカイの存在感は依然として大きく、人々と

ってララカイは頼りになる存在である。政府から給与が支払われるバランガイ・オフィシャルの役職は、現金収入獲得の機会を求める人々にとって魅力的なものである。しかしながら、とりわけ他のムラとの間に生じた難しいもめごとの合議においては、慣習法に精通し、話術に長けた有能なララカイが果たす役割は非常に大きく、給料が目当てのバランガイ・オフィシャルの仕事といえば、バランガイのミーティング開催に関わる雑用や、バランガイの人々への情報伝達、調停の内容の記録などである。

以上述べてきたように、パシルにおいて世間からの非難の的となる行為には、「調停の対象とならないもの」と「調停の対象となるもの」があり、後者はムラのララカイの合議を中心とする調停で裁かれるのである。



写真 4-9 婚姻儀礼で話し合いをする長老男性たち

(3) パシルにおける社会規範

調停の対象となる逸脱行為とは異なり、調停の対象とはならないが慎むべき行為として人々の間で認識されているものは、筆者のようなアウトサイダーには時に把握することが難しい。パスルで生活する中で徐々に世間からの非難の対象となる行為を観取するようになった筆者は、自身もそのような行為をとらないように努めたものの、世間の非難の的となる理由を理解できるようになるまでに相当な時間を要した行為もあった。

世間からの非難を浴びる行為を認識していくことは、どのような社会規範がパスルに存在するのかを把握することを可能にする。先述の世間の非難の的となる行為を手掛かりとしてパスルの人々の社会規範をまとめると、次のようになるだろう。

第1に、食物やお金、労働力は、とりわけ必要が生じた際には他人と共有すべきものであり、また、来客を空腹のまま帰すようなことはしてはならない。第2に、親族や近隣者とは友好的な付き合いを維持すべきである。第3に、自身の社会的立場・性別をわきまえた行動をとるべきである。第4に、動物に対する乱暴な言動や侮辱行為、冗談は控えるべきである。第5に、他人の所有物を盗んではならない。第6に、他人に危害を与えるような行為をしてはならない。

これらの規範は、「人と人との関係に関わる行為や、社会において『ふさわしい』と考えられている行為の仕方を規律するもの」である。パスルの人々は、親族や近隣者との関係を友好的な状態に維持するよう努め、社会規範から逸脱することのないよう意を用いている。一方で、人々は往々にして、社会規範に沿った行動をとることが時に難しいことも充分

に認識している。現実には、社会規範と人々の行動との間には度々「ずれ」が生じるのであって、人々の非難の的となり、調停の対象ともなるような行為とは、社会において「ふさわしい」と考えられている行為に反するようなものである。

次節では、パシルにおける社会規範を糸口として、パシルの人々の身体性と社会関係について述べる。

第 5 節 パシルの人々の身体性と社会関係

(1) パシルにおける「ふさわしい身体性と社会関係」

社会規範は、社会において「ふさわしい」と考えられている行為の仕方を規律するものであるが、社会において「ふさわしい」とされる行為は、行為の主体者の身体の在り方、つまり「身体性」として捉えることができる。したがって、身体性の観点からパシルにおける社会規範を捉え直してみると、パシルの人々の身体性は次のようなものとして考えることができるだろう。

第 1 に、個々の身体は、労働力といった形で親族や近隣者と共有されるべきものである。第 2 に、個々の身体は、それぞれの社会的立場・性別をわきまえた在り方を呈するものである。第 3 に、個々の身体は、親族、近隣者、動物と友好的な関係を持つものである。第 4 に、個々の身体は、盗取、誹謗中傷や身体的暴力によって親族や近隣者に危害を加えない。

これらは、パシルの社会の構成員に「ふさわしい身体の在り方」とし

て理解することができる。このような人々の身体性は社会関係とも密接に関連している。社会の構成員は、自身が属する社会で「ふさわしい」とされている身体性を備えているものであり、社会を成り立たせているのはそのような構成員の間の持続的・反復的な相互作用としての社会関係だからである。先に見たように、パシルの人々は、それぞれの社会的立場や性別に応じた身体性を呈するとともに、親族や近隣者と友好的な関係を保つよう努める。

本章では、パシルのムラを「通常的な面接関係のもとで共住する人々が第一義的な帰属意識を持つ地域的なまとまりであり、社会における最大の政治的・法的単位、および平和協定の締結単位となるもの」と定義した。このムラの定義と、内婚的であり、双方的親族関係に基づく親族集団的な様相を帯びるというムラの特徴から、パシルの人々の社会関係は親族関係とほぼ等しいものであるといえよう。以下では、パシルにおける親族関係がどのようなものであるか簡潔に示しておきたい。

（２）親族体系

2.1 世帯構成と居住様式

カリングをはじめ、コルディリエラ山地民の諸社会は、核家族の普遍性を主張するマードック（1960）によって、純粋な双系＝エスキモー型社会に分類された（合田 1989：128）。パシルにおいては、マードックのいう「核家族」を最小の社会的集団単位とし、婚姻によって成立した一組の夫婦とその未婚の子ども（たち）が同一家屋に居住するという形

をとる場合がほとんどである。しかし、パシルにおける核家族を「同じ屋根の下に暮らし食事を共にする世帯構成員¹⁰」として捉えることは時として適切とは言えない。パシルでは、子どもが小学校高学年からハイスクールに在籍する年齢になると、日中は学校へ行ったり両親のもとで農作業や家事の手伝いをしたりするが、夜になると同性の友人たちと共に、友人や未亡人の家で頻繁に食事をとったり宿泊したりするようになるからである。

2007 年現在、パシルにおける世帯数は 1,704 世帯と報告されている¹¹。世帯¹²を構成するのは、一組の夫婦とその未婚の子ども達から成る核家族が基本であり、場合によって夫か妻の親や近親者が同居をする拡大家族の形をとることもある。「家族」はパシル語でシンバリイェン *sin-balyen*¹³ という。結婚して（マガサーワ *mangasawa*）自分たちの家を持つことは、「ビヌムロイ *binumloy*」あるいは「ブンマリイェン *bummalyen*」と表現される¹⁴。

核家族を基本とする世帯構成は、一見したところ日本の社会におけるそれと類似しているように見える。しかし、パシルにおける世帯構成員の枠はやや曖昧で、先述のように、子どもが小学校高学年に在籍するくらいの年齢になると、他人の家に頻繁に宿泊するようになる。ただし、このことが、「慣習的に、兄弟姉妹が同じ屋根の下で寝ることは禁忌とされ、青年期を迎えた男女は男性集会所・アトや空き家で夜を過ごすようになる（森谷 2004：83）」というボントック社会に見られるような確固とした習慣となっているというわけではない。

さらに、パシルでは食事の場が自身の家屋に限定されていない。食事時に、突然、近所の人が入ってきて食事を一緒にとるということは度々起こることであるし、（自分が属する世帯の）家におかずやご飯

がない時は、よその家に行って食べさせてもらうこともそれほど失礼なこととはみなされない。そのため、人々は常に「予期せぬ来客」を想定し、自身の家族分よりもかなり多い量の米を炊いておく。また、他人の水田や焼畑、家屋建設などに働きに行けば、昼食は雇い主が用意するのが常識とされている。

このように、パシルでは世帯構成員の食事の場所や寝る場所が自身の家屋であるとは限らないため、パシルにおける「世帯」を、「同じ屋根の下に居住し、食事を共にする者の集合体」という国家統計調整委員会（NSCB）による「世帯」の定義で捉えることは適切ではないと言えるだろう。

既述のように、パシルの社会における世帯構成は核家族が支配的であり、一組の夫婦とその未婚の子どもたち以外の構成員が加わる拡大家族は少ない。その理由は、パシルの伝統的な家屋の構造によると考えられる。パシルで一般的な高床式の木造 1 階建ての家屋の内部は一間か少数の間で構成されており、拡大家族の居住には適さないのである。しかし、パシルでは年老いた親が配偶者を亡くした場合、子ども、とりわけ末子が親の面倒を見ることが期待されているため、そのような場合には拡大家族の形態をとることになる。拡大家族が居住する家屋は木造かコンクリート造りの 2 階建てであったり、内部が壁で複数の小部屋に仕切られた現代風の様式をとっていることが多い。

2.2 親族の構成

水稻耕作が定着し、人口が増大している南部カリングのムラと比較す

ると、パシルにおけるムラの人口は比較的少なく、ムラの成員間の血縁関係を確認することができるため、ムラの成員を親族集団として捉えることも可能である。パシルにおいて重要な社会的単位は、父方および母方に等しく辿られる双方的キンドレッドである。カリンガの社会はボントックの社会などと同様に、マードックによって以下の 8 つの特徴を有する「双系＝エスキモー型」社会に分類された。すなわち、①小家族単位（small domestic unit）が卓越しており、拡大家族が欠如している。②一夫多妻婚は稀であり、単婚が支配的である。③婚姻は、選択居住婚か新処居住婚の形態をとり、単処居住婚の形態を欠く。④単系あるいは選系の機能的に重要性を持つ出自集団が欠如している。⑤双方的キンドレッドが存在するか、あるいはそれが不在であることを示す明確な報告がみられない。⑥第 1 イトコに対して婚姻の可能性に基づく区分が欠落している。⑦エスキモー型イトコ名称を保有する。⑧チチ・ハハの名称がオジ・オバに拡大されず、直系型あるいは双岐傍系型オジ名称を保有する（Murdock 1960 : 4）。これら 8 つの特徴はパシルの社会の中にも見出すことができる。

パシルにおいて重要な社会的単位である双方的キンドレッドのまとまりは「パルティードス *partidos*」とか「マンススーノッド *mansusunod*」と呼ばれ、おおよそ第 3 イトコまでを含んでいる。パルティードスは、スペイン語からの借用であると考えられ（合田 1989 : 118）、マンススーノッドは「スーノッド *sunod*」を語根とし、「兄弟姉妹」を意味するパシル語である。第 3 イトコよりもさらに広い範囲を含む双方的な親族のまとまりは「カバギイェン *kabagiyan*」と呼ばれる。

パルティードスの成員は、私有の森の用益権を保持しており、また日常的な相互扶助関係にある。とはいえ、実際には、パルティードスの成

員の中から様々な目的に応じて特定の成員が選ばれるのであり、例えば小規模の儀礼には第 2 イトコまでの範囲の成員が招待されたり、援助の義務を担ったりする。一方で、葬送儀礼や多額の賠償の支払いの必要が生じた場合には、パルティードスの成員はもちろんのこと、より広い範囲の親族にも何らかの形での支援が期待される。

パシルでは第 1 イトコ同士の婚姻は固く禁じられており、第 2 イトコ同士の婚姻も避けるべきであると考えられる傾向にある。第 3 イトコ同士の婚姻は可能であるとされるが、実際には、恋愛関係にあった第 3 イトコ同士の若い男女に矛先が向けられ、破談となったケースを筆者は確認した。しかし、財の分散を防ぐため、昔は第 1・第 2 イトコ同士の婚姻も度々見られたという。

2.3 親族名称

一般的な用語法では、親族名称とは親族関係を指示する言葉である(綾部 1960 : 95、引用は合田による 1989 : 113)。パシルでは、血縁関係にない姻族はカバギエンの範疇に含まれるが、他のムラからの婚入者に対する親族名称として「パカーマン *pakamang*」という語が存在する。自己からみて配偶者の両親は「カトゥガーガ *katuganga*」、配偶者の両親からみて自己は「コマトゥガーガ *komatuganga*」という親族名称が用いられ、また、一組の夫婦のそれぞれの両親は相互に「アバリエン *abalyen*」と認識される。他のムラに住む姻族とは日常的な相互扶助関係にあるわけではないが、儀礼の際には互いに招待し合うことが期待されている。

以上、概観したように、コルディリエラの諸社会はマードックによって「双系＝エスキモー型」に分類されたが、パシルの社会も概ねこの型の特徴を有している。パシルにおいて重要な社会的単位は、父方および母方に等しく辿られる双方的キンドレッドであり、その成員は日常的な相互扶助関係にあるが、内婚的であるというムラの特徴から、パシルの人々の親族関係を人々の社会関係としてみる事ができる。

パシルのムラの人々の間にみられる相互扶助関係の一例として、次に、人々の主な生業である農業における相互扶助関係について見ておきたい。

（３）ムラの生活と農業

3.1 パシルの人々の生活様式

パシルの人々の生業は、主として焼畑農耕と水稻耕作である。人々は自給自足に近い生活を営んできたが、近年では現金収入を得る人も増加してきた。ここでは、近年の変化にも言及しながら、農業を中心とする人々の生活様式を紹介するとともに、人々の農業活動と相互扶助関係について概観しておこう。

ムラの朝は早い。早朝 5 時には道路を人が行き交い、人々の楽しそうな話し声や庭を箒で掃く忙しい音が聞こえてくる。コーヒーやご飯を調理しているのか、家々の台所付近の隙間からは煙が立ちのぼっている。6 時を過ぎると、農作業へ向かう人々が足早に道路を歩いていく。タブックへ向かうジープは、うなるようなエンジン音を響かせながらクラクションを鳴らして、人々に「間もなく発車」の合図を送っている。7 時

頃には、制服姿の小学校の先生たちが学校へ向かい、道路は登校中の子どもたちでいっぱいになる。しかし、8 時をまわると、それまでとは打って変わって人影は消え、辺りは静寂に包まれるのである。

バリンシアガオのリムウッド (Limu-ud) 集落に住む 50 代のアンクル・ジョセフ (Uncle Joseph) は、主として焼畑耕作と水稻耕作を行う農業者である。ムニシパリティ・バルバーランの初代代表を務めたジョージ・アウィーガン (George Awingan) を父に持つアンクル・ジョセフは、多くの水田を保有しており、農作業に追われる日々を送っている。以下は、彼の平日の生活スタイルの一例である。

朝 5 時に起床し (ブマゴン *bumangon*)、コーヒーを沸かす (マンウート カピ *mang-uto kapi*)。コーヒーが沸いたら、ご飯を炊く (マンウート イスナ *mang-uto isna*)。ご飯を炊いている間に庭で薪を割る (マンチコット ジ カーユ *mandikot di kayu*)。奥さんがおかずを調理し、朝食を食べたら (マゲン *mangan*)、稲の収穫に出かける (ウンモイ マンアーニ ヒ パッパヤウ *ummmoy mang-ani hi pappayaw*)。正午頃、一旦帰宅し (マンウリン ボロイ *mang-ulin boloy*)、昼食をとる。再び水田に戻って収穫作業をする。夕方、帰宅して、水浴びをする (マンオモス *mang-omos*)。仮眠を取った (マスーヨップ アキット *masuyop akit*) 後、近所の人の家へ散歩に出る (パスパシヤル *paspasyal*)。帰宅したら夕食をとる。孫たちとおしゃべりやお話をして (イストリア エン チャ アポ *istorya en ja apo*)、就寝する (マスーヨップ *masuyop*)。

次に、同じくりムウッド集落に住む 30 代の農業者、アンティ・ジャネット (Anti Janet) の平日の生活スタイルも見てみよう。

5 時に起床し、ご飯を炊く。洗濯をして (マンサックサック *mansaksak*) から朝食を食べる。焼畑へ行き、草刈りをする (グマーアット ヒ ウ

ーマ *gumaat hi uma*)。正午頃に一旦帰宅して昼食をとる。再び、焼畑に戻って草刈りをする。夕方、帰宅して、水浴びをする。夕食後、食器を洗う (マンキワス *mangkiwas*)。その後、就寝する。

パシルの人々の生業としては、焼畑農耕、陸稲・水稻耕作に加え、狩猟・採集も見られる。人々の間では日常的に農産物や採集物の交換が行われており、自身の畑では栽培していない野菜や、水田の巻貝、サワガニ、カエル、ウナギ、カメ、ヘビ、野生のキノコ類なども入手可能である。また、機会は少なくなったが、森で野豚や鹿が獲れると、近親者にその肉が分配されることもある。

しかし、人々の生活は自給自足で成り立っているわけではなく、生活において現金の重要性が急増している今日、米や野菜をタブックで売る者、ムラのお金持ちの家で洗濯や子守、薪割りなどをして現金を稼ぐ者、役所の職員や学校の教員として働く者、雑貨屋を経営する者、ジープのドライバーやコンダクターをする者、鉱山で働く者、都市部や海外へ出稼ぎに行く者も大勢見られるようになった。複数の水田を保有する者は商品価値の高い赤米などを栽培して販売しているが、水田をほとんど持たない者は、多数の水田を持つお金持ちのところへ働きに行き、労賃を稼ぐ。早朝から夕方まで他人の焼畑や水田で働いて、支払われる給料は1日で120ペソ程度(2011年3月現在で、約240円)であるという。一方、学校で働く教員の給与は、ポジションにもよるが、1か月で10,000ペソを超えるため、ムラの人々にとって学校の先生は「お金持ち」である。小学生やハイスクール生の男の子の憧れの職業である、ジープのドライバーとコンダクターは、ジープ修理のための度重なる出費や燃油価格の高騰もあり、高収入を得られる職業であるとは言えない。

筆者のリサーチアシスタントを務めてくれた26歳の独身女性、エレ

ン（Ellen）は、筆者に出会う直前は無職で、マニラに住む叔母さんが営むストアと家事の手伝いの仕事を辞めてバリンシアガオの実家に帰省中であった。高校を卒業してから、彼女はマニラやバギオの叔母さん、叔父さんの家を転々としながらお手伝いさん業をして稼ぎ、合間にバリンシアガオに帰ってきては両親の農作業の手伝いをしてきたという。一方、バリンシアガオに住むエレンと同年代の独身女性たちは、毎日、家族と共に焼畑や水田に出て行って農作業をしている。エレンの仕事観について尋ねると、彼女は次のように語ってくれた。

バリンシアガオの実家にいると、本当に大変。朝からお母さんや妹たちと一緒に焼畑に出かけていくでしょう。あの山の上まで。何がキツイって、自分たちの1日分の飲み水を持って、約1時間かけてあの山の急斜面を登って行かないといけないの。水は本当に重くて、ヘトヘトになる。焼畑に着いたら着いたで、炎天下の中、農作業をするのよ。暑くて本当に疲れるの！毎日来る日も来る日も、あんなキツイ仕事をするなんて私には耐えられない。水田で田植えの手伝いなんかした日には、腰が痛くて痛くて、翌日、動けなくなるんだから。

私は、マニラやバギオの叔母さんたちのところでお店や家事の手伝いをしている方が好きなの。現金が稼げるし、町での新しい人たちとの出会いも楽しいし。本当はバリンシアガオの生活が大好きだし、実家に住んでいたいけど、実家に居る限りは親の農作業の手伝いをさせられるからね。毎日、畑で親の手伝いをしている友人たちは本当によくやっていると思うわ。私にはとても真似できない。あ

あ、嫌だ！

ムラの焼畑での草刈りや水田での農作業を体験させてもらった筆者にも、日々の農仕事の大変さは想像がつく。そのため、エレンのように都市部へ働きに出る若者が存在する一方で、ムラに残って、日々、農作業に従事する若者も多数存在することに筆者は驚嘆した。

3.2 焼畑農耕

エレンのお母さん、アンティ・マグダレーナ (Anti Magdalena) は、ムラでも評判の働き者である。エレンのお父さんは大工であり、ムラで仕事がない時には息子たちとバギオの鉱山へ働きに行く。2009年9月現在、アンティ・マグダレーナの焼畑では、次のような農作物が栽培されていた。米 (パーゴイ *pagoy*)、とうもろこし (ガッシーレン *gassilen*)、南瓜 (カラバーサ *carabasa*)、胡瓜 (カシームン *kasimun*)、青菜 (ペッチャイ *petchay*)、玉ねぎ (バウオン *bawong*)、豆類 (スマカイ *sumakay* / マグウィーラス *magwilas* / アンタック *antak* / コルジス *kordis* / バラートン *balatong*)、さつまいも (カティーラ *katila*)、キャッサバ (カーナオ *canao*)、オクラ (*okura*)、トマト (カマーティス *kamatis*) などである。栽培スケジュールは農作物によって異なっており、栽培スケジュールは表1のようになっている。また、農作物は、図5のように異なる種のものがごちゃ混ぜに植えられる。

焼畑における農仕事には、次のような作業がある。下草と木々を伐採

する作業（タップタップ *taptap*）、伐採した草木を燃やす作業（ソゴブ *sogob*）、燃え残ったものを集めて、再び燃やす作業（ラサン *lasang*）、燃え残った木の根っこを道具を使って取り除く作業（カゴ *kago*）、木の根っこなど余計なものを取り除いて燃やす作業（ボルラット *bollat*）、除草作業（ルーガム *lugam*／バラスバス *balasbas*）。焼畑における農作業は、通常1人か夫婦・家族単位で行われるが、陸稲の収穫作業は、数名のグループで行われる。仕事における男女の分業はほとんど見られないが、焼畑造成の最初の作業・タップタップは男性が行うことが多い。

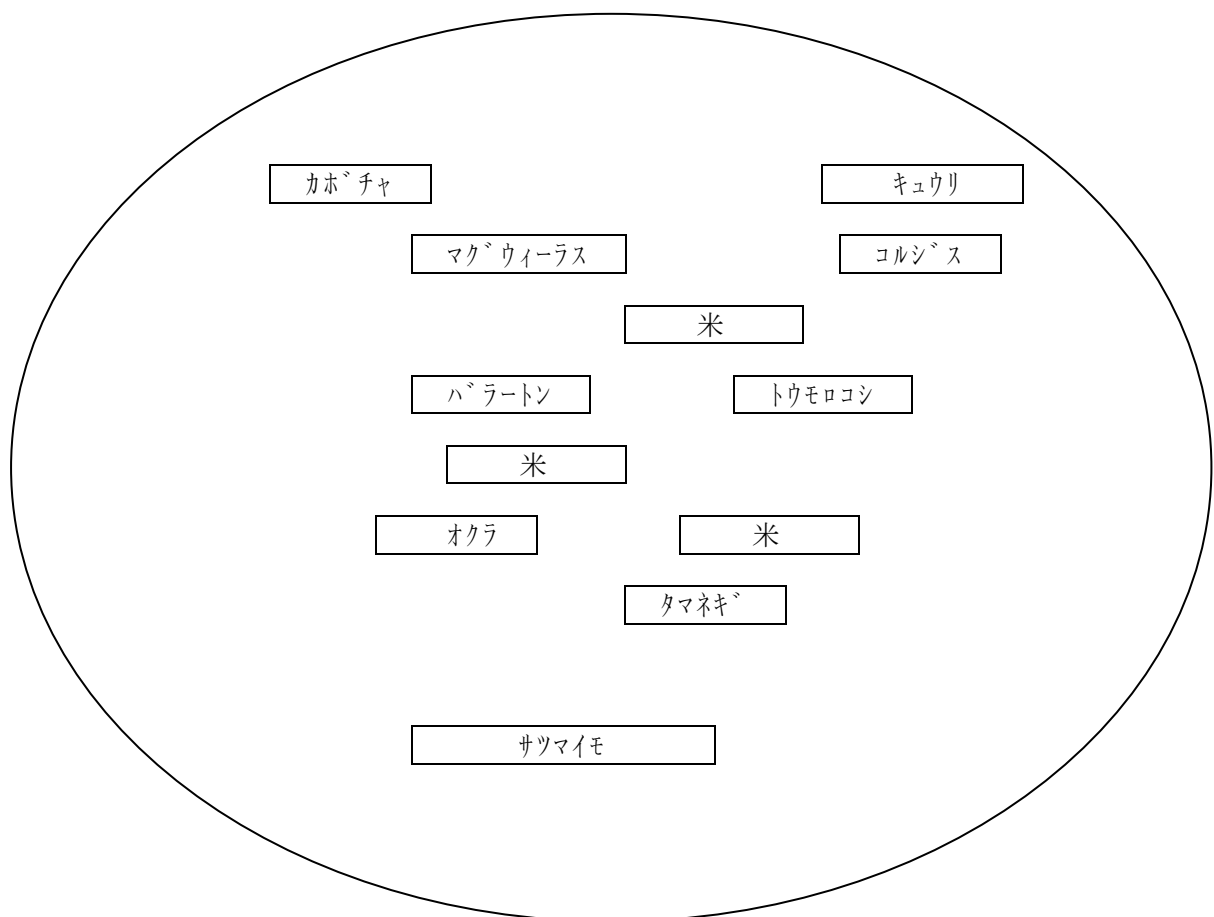


図 5 アンティ・マグダレーナの焼畑

	ハ ^ニ ラートン、 アントック、ト ウモロコシ、カ ホ ^ニ チャ、オク ラ、トマト	マク ^ニ ウィーラス	コルジ ^ニ ス	サツマイモ	キャッサ ハ ^ニ	米
1 月		↓	↓	↓		
2 月		収 穫	収 穫	収 穫	↓	
3 月					収 穫	下 草 と 木 々 の 伐 採
4 月		植 え る				焼 き 入 れ と 掃 除
5 月	植 え る	↓	植 え る			焼 き 入 れ、掃 除、植 え る
6 月	↓ (3 ヶ 月)		↓			
7 月		収 穫				除 草
8 月						
9 月	収 穫			植 え る		除 草
10 月				↓		
11 月						収 穫
12 月		植 え る			植 え る	掃 除

表 1 アンティ・マグダレーナの焼畑耕作スケジュール

ムラの人々は焼畑を造成するのに適した場所を、自身の経験や人々との情報交換によって熟知している。黒色の土壌の土地はルーモン *lumong* と呼ばれる柔らかい土壌の土地であり、作物がよく育つが、黄色の土壌の土地、ソラット *solat* は土壌が固く、作物を植えても育たない。豊作の秘訣のひとつは、作物を植えた日に頭を洗わないことだとアンティ・マグダレーナは言う。また、作物を植えている最中に誰かに大声で呼びかけられると作物がよく育たないという信仰も見出せる。

3.3 水稲耕作

パシルの人々は、元々は焼畑農耕と狩猟・採集を生業としていたが、現在では、マウンテン州から伝わってきたとされる水稲耕作も焼畑農耕と共に広く行われている。ここでは、多くの水田を保有するアングル・ジョセフの妻、アンティ・ベティー (Anti Betty) から聞き取った水稲耕作のスケジュール (表 2) を見てみよう。水稲にはオーヤック *Oyak*、オルタン *Ortan*、ウーノイ *Unoy* の 3 つの品種がある。パシルにおける水稲耕作は通常 2 期作である。

水田における農作業は、通常 1 人か 2 人で行い、田植えと収穫作業は数名のグループで行う。水稲耕作に関わる作業には男女の分業が比較的明確に見られる。女性の仕事には、苗を水田へ運ぶ作業 (マンラモット *manlamot*)、田植え作業 (マンオソック *man-osok*)、除草作業 (グマーアット *gumaat*)、収穫作業 (マンアーニ *man-ani*) がある。一方、男性

の仕事には、水牛による耕起作業（ジャルノック *dalnok*）、機械による耕起作業（クリグリッグ *kuliglig*）、田の隅にたまった余分な土を取り除く作業（マンカルーユッジ *mangkaluyud*）、田の周囲の畦道を補強する作業（イバノン *ibanong*）、田の土を平らにする作業（スーユッジ *suyud*）、大きな草木を取り除く作業（ルミジャス *lumijas*）、収穫作業がある。

アンティ・ベティーとアンクル・ジョセフ夫妻の水田では、肥料としてひまわりの葉を使っているが、市販の肥料を用いることもあるという。

	オーヤック	オルタン	ウーノイ（もち米）
1 月		<i>man-osok</i> （田植え）	<i>pinal</i> （苗の準備）
2 月		<i>gumaat</i> （除草）	<i>man-osok</i> （田植え）
3 月			<i>gumaat</i> （除草）
4 月			
5 月			
6 月		<i>man-ani</i> （収穫）	<i>man-ani</i> （収穫）
7 月	<i>bunubun</i> （苗の準備）		
8 月	<i>man-osok</i> （田植え）		
9 月	<i>gumaat</i> （除草）		
10 月			
11 月	<i>man-ani</i> （収穫）		

12 月		<i>pinal</i> （苗の準備）	
---------	--	---------------------	--

表 2 アンティ・ベティーの水稻耕作スケジュール

3.4 労働グループ

アンクル・ジョセフのように多くの水田を持つ者は自分の家族の労働だけで農作業をやりくりしているわけではなく、自分たちの兄弟や近親者などに日当を支払って作業を手伝ってもらっている。昔は、第1イトコや第2イトコが手伝いにやって来て、その謝礼として野菜やお米を渡していたというが、現在ではたとえ兄弟であっても現金で労賃を支払うことが多いという。

焼畑や水田における農作業は、農繁期には多くの労働力を必要とする。労働グループの構成員は家族や近親者に限定されるとは限らず、日当で人を雇う場合、現金を稼ぎたい人なら誰でも農作業に加わることが可能である。人手を必要とする者は、人手が必要となる作業の前日に、口頭や携帯電話のメールで労働者を募るという方式をとることが多く、グループの構成員は日によって変化しがちである。一方、農作業においては、近親者で構成されるグループがそれぞれの保有する水田や焼畑を順に回って作業を行う、労働交換のスタイルも見られる。

他人の水田や焼畑に働きに行くことをパシル語で「ナカパゴ *nakapango*」と言う。農作業に慣れていない筆者にとって、水田や山の急斜面での「ナカパゴ体験」は大変骨の折れるものであったが、作業中

にナカパゴ仲間の男女が繰り広げる笑い話、とりわけ性に関わる冗談話は農作業の疲れを和らげてくれる。炎天下や雨の中での日々の農作業にこのような笑い話は不可欠であり、昔は、農作業時に様々な昔話を語ってくれる人も存在したという。

以上、見てきたように、パシルの人々は主として焼畑農耕と水稻耕作に関わる農作業を中心とした生活を営んでいる。現金収入の必要性が増大している今日においては農作業における相互扶助関係の形態にも変化が生じるようになり、労賃を支払うという形でムラの人を雇うケースが多数見られるようになった。いずれにしてもパシルにおける農仕事は、ムラの人々の社会関係を抜きにしては成しえないものである。

本節では、パシルにおける社会規範を糸口として人々の身体性を探るとともに、身体性と密接に関わっている社会関係について概観した。人々はムラの成員として「ふさわしい身体性」を備え、他の成員と友好的な関係を維持するよう努めるのであるが、人々はまた、不可視的な存在を意識し、それらともうまく共存するよう意を用いている。したがって、次節では、不可視的な存在である霊的存在に対する人々の信仰について簡潔に紹介したい。



写真 4-10 稲の収穫をする人々



写真 4-11 焼畑で農作業をする人



写真 4-12 田植えをする人々

第 6 節 パシルにおける霊的存在に対する信仰

(1) パシルにおける宗教体系

300 年余りにわたるスペイン統治によってフィリピン全体にカトリック信仰が浸透していったが、アメリカの統治が始まった 1902 年以降には、北部ルソンの山岳地帯においてもプロテスタントの布教が始まっ

た（森谷 2004:214）。今日では、ジープや自動車では行くことができないような奥地であってもカトリック及びプロテスタントの小さな教会を目にすることができるほど、カリंगा州の人々のキリスト教化は進んでいる。パシルでは、公式的にはカトリックの信者が約 58%を占めており、その他はプロテスタントの信者である¹⁵。

しかし、パシルの人々の意識の根底にあるのは依然として伝統的な霊的存在に対する信仰であり、そのような信仰が人々の社会生活のあらゆる面と密接に結びついている。人々にとって、病気をはじめとするほとんどの災難や不幸の原因が、霊的存在によるものであると考えられてきたため、人々は日常生活において霊的存在とうまく共存するよう注意を払う。本節では、パシルにおける霊的存在とそれに関わる信仰について概観しよう。

（2）霊的存在をめぐる信仰

宗教に関する最初の包括的考察を試みたイギリスの人類学者タイラーは、宗教の基礎は、事物が物理的で可視的な物体と精神的で不可視的な霊から成るという信仰にあると考え、霊的存在についての信仰を「アニミズム（animism）」と名付けた（小松 1979：168-169）。事物や時空間を超越した超自然的なものである霊的存在は、神霊、生霊、死霊、妖怪など様々な形態をとる。

パシルにおいて筆者が人々から聞き取ることできた霊的存在は、次の2つに大別できる。すなわち、神（カブニヤン *Kabuniyan*、およびアポジオス *Apodiyos*）、精霊（アーレン *alan*）である。パシルにおける精

霊・アーレンは、死者の魂である死霊、人間に悪さをするという悪霊、死ぬ直前の人間の魂としての生霊、特定の家屋や人が有する守護霊を指す。村落内に棲み、日常的に人々と「接触」する可能性の高い精霊と比較して、神は人々にとって物理的に遠い場所に存在するようである。

筆者のパシル滞在中に、パシルの人々が伝統的な神であるカブニヤンに言及したことはほとんどなく、神に関する言説では、キリスト教の神を指す「アボジオス」という語が用いられることが常であった。盗取など社会規範を逸脱するような行為をした者に対しては、時に病気や死という形で神の天罰が下ると信じられている。

一方、精霊・アーレンには、死霊を意味するカッカラージン *kakkalading* とカチュチュワ *kadudwa*、生霊・生きている人の魂・カチュチュワ、悪霊、守護霊があげられ、「アーレン」という語はこれら全ての精霊を指す。

死霊は死者の魂のことであり、通常、カッカラージンと呼ばれる。死ぬ直前の人間の魂や死んだ直後の人間の魂はカチュチュワと呼ばれるが、死後、約1年以上が経過すると、人々はそれをカッカラージンと呼ぶのだという。しかし、老年者以外の若い世代の間では両者の厳密な差異を説明できる者は見られなかった。

人々によれば、人間の死後、その魂は生前の生活区域内に留まるという。死霊は子孫や人々に何か伝えたいことがあると、彼らに話しかけるなどの接触を試みるが、死霊によるこのような行為が原因で、様々な病気に罹患すると言われている。ある年配の女性は、事故で亡くなった息子の死霊と話をした経験について筆者に語った。その女性の娘が病気に罹っていた時、事故で亡くなった息子の死霊が「家のドアのところにフアヤス *bayas* (サトウキビのワイン) を置くように」と女性に命じた。

女性が息子の死霊の言うとおりに、ファヤスを家のドアに置いたところ、娘の病気は治ったという。

悪霊もアーレンと呼ばれるもののひとつであるが、その種類によって個別の名称を持っていることもある。悪霊は生前、盗取などの悪行をした者の死霊であるとか、呪術師の死霊であると言われ、時折、居住地一帯を徘徊する。しかし、通常は川や泉付近、ムラ内外の特定の場所に棲むと言われており、そうした場所では、人気がないにも関わらず通行人に向かって石が投げかけられたり、泉などの水中に幾人もの赤ちゃんが漂っているというような怪奇現象が見られたりするという。

自他共に認める「第3の目（The third eye：「靈感」を意味する）」の所有者であるバリンシアガオ在住のアンティ・アンヒリータ（Anti Angelita）は、悪霊の容姿について次のように語った。

腕は羽毛のような毛、チュッチュツ *dutdut* で覆われていてね、すごく毛深いの。目は青色に光って、鼻は長くてね、髯をたくさん生やしているのよ。髪は長くて、色黒で、背がとっても高いのもある。悪霊はね、動物などに姿を変えて人間の前に現れて、人間を道に迷わせたり病気にしたりするんだよ。



写真 4-13 玄関前に立てられたパクシウ

とりわけ出産直後の家では悪霊に対して警戒を強める。乳児の魂は、悪霊の仕業によって肉体から離脱するなどの影響を受けやすい状態であると考えられているからである。新生児を迎えた家では、玄関前にパウ *paul* という棒状の植物をクロスさせ地面に突き刺す。この印はパクシウ *paksiw* と呼ばれるものであり、遠方からの訪問者はパクシウが立つ家への訪問を避けなければならない。パシルには、人々が共通して認識しているギーリン *ngilin* と呼ばれる禁忌の場所が数箇所存在し、そのギーリンには悪霊が棲むと信じられている。したがって、ギーリンを通

過した可能性がある遠方からの訪問者には悪霊が憑いている恐れがあるため、他のムラからの訪問者は、新生児のいる家を訪問しないのが常識とされているのである。もし遠方からの訪問者が新生児のいる家に入り、乳児が異常に泣き騒いだり、病気になったりすると、それはその訪問者に憑いた悪霊の悪戯に因ると解釈される。人々はこれを「ナギーリン *nangilin*」と呼ぶ。このように、パシルの人々は日常生活の中で悪霊に対して注意を払い、悪霊によって病気に罹患しないように意を用いているのである。

死霊や生霊、悪霊以外に守護霊も、アーレンのひとつとして捉えられている。守護霊には、集落の入口におかれる聖域・サガーサン *sangasang* あるいはプジャイエン *pudayan* に棲むものや、特定の家系の人や家屋に継承されるオチョン *odong*（「運ぶ」を意味する）に関するものが挙げられる。

サガーサンと呼ばれる集落入口の聖域には、集落のガード役の精霊・サガーサンが置かれ、首狩りが盛んであった頃は部族間紛争の際の「武器」の一つとして捉えられていた。サガーサンは、集落入口の聖域としての場所を指すとともに、そこに棲む精霊をも意味する語である。サガーサンは、その集落や住人に対して悪意を持つアウトサイダーに対して腹痛、頭痛、過度の発汗、全身の感覚麻痺、理性喪失などの症状を起こさせる（Sugguiyao 1990 : 94）。しかしその集落内の者であっても、サガーサンで用を足したり、唾を吐くなどの行いをすれば、その精霊の怒りによって上述のような症状に襲われるといわれている。サガーサンは、時にサルなどの動物に化けて人間の前に現れ、人間を道に迷わせることもある。以前は、水牛や鶏、犬の骨やサッコーヤン *sakkolang* と呼ばれる竹製の入れ物、赤い布などが置かれることでサガーサンの位置が

顕在化していたが、現在ではそれらの物が置かれていないことも多く、サガーサンの場所を知る人も少なくなった。そのため、アウトサイダーはもちろん集落内の者であっても、サガーサンの場所を特定することは困難になりつつある。

この他に、特定の家系の家屋や人に継承されるオチョンの守護霊も存在する。オチョン *odong* とは、「運ぶ」を意味するパシル語である。パシルでは、家屋に守護霊の棲家を置き、様々な禁忌を課された人々が見出されるが、このような人々について、周囲の人々は「アウェッジ オチョン チャ *Awad odong da*. (彼らはオチョンを持っている)」と説明する。したがって、オチョンは「(特定の家屋や人に) 継承されるもの」を指す語としても理解することができよう。筆者が滞在していたバリンシアガオでは、特定の家系の人に継承されるゴパス *gopas* と、特定の家系の家屋に継承されるクシーシ *kusisi* およびアルロット *allot* (以下、クシーシ) の 2 種類のオチョンを確認することができた。

特定の家系の人に継承されていくゴパスは、タブックのビガ (Biga) がその発祥の地とされるが、近年のムラ間の通婚によって他地域にも拡散していった。現在ではパシルのバランガイ・カガルアンがゴパスの継承で知られており、ゴパスに関する儀礼を行うシャーマンも、このバランガイに居住している。一方、クシーシは特定の家系の家屋に継承されていくものであるが、それを継承する家は減少傾向にあるのが実状である。

クシーシを継承する家屋やゴパスを継承する人は守護霊を保有しており、クシーシを持つ家やゴパス継承者の家の台所には、天井の隅に守護霊が棲む「棲家」を目にすることができる。クシーシの守護霊の棲家はココナッツの殻で、ゴパスの守護霊の棲家はパウルと呼ばれる植物でそ

れぞれ作られたものである。ゴパスの守護霊の棲家はファギカータン *bagikatan* と呼ばれ、鶏の脚、檳榔樹の実、白い布きれ、トガートン *tongatong* と呼ばれる竹筒楽器などが吊るされている。



写真 4-14 ファギカータン

このようなオチョンの継承に関しては様々な禁忌が存在するため、継承者本人や、継承する家屋の住人と訪問者はそれらに背反することのないよう意を用いなければならない。例えば、クシーシを継承する家屋に

においては家の玄関付近や敷居などに座ることが禁忌とされており、知らずにその場所に座れば、身体が異常なかゆみに襲われたり、腹や目が膨れ上がったりするという。また、肉（牛、水牛、豚、鶏）を食べる際には、必ず食前に守護霊に対してその分け前を差し出す必要があり、これを怠ると、守護霊は怒って人々に上述のような症状をもたらすと信じられている。こうしたクシーシに因る身体の異常を治すことができるのはその家人である。家人が「フォーイ！」という掛け声と共に、箒で患部を叩いたり唾を患部に塗付しながらサプオイ *sap-oy*（息を吹きかける行為）を行うと、症状は消失するという。

一方、全てのゴパス継承者は、ウナギ、カエル、イヌ、コウモリ、トカゲなどの特定の食物を口にすることが禁じられている。もし継承者がこれらの食物を口にすれば、守護霊の怒りに触れ、病気に罹患すると言われているが、時には守護霊の何らかの意図によって病気に罹患することもある。ゴパス継承者が病気に罹患し、それがゴパスの守護霊に起因するものだと考える場合には、シャーマンを呼んで儀礼を行わなければならない。

以上、述べてきたように、パシルの人々は死霊や悪霊などの様々な霊的存在に関する信仰を保有しており、日々の生活においてそれらとうまく共存するよう意を用いている。ただし、霊的存在だけでなく、存在という形をとらない霊的な力に対する信仰も見出すことができる。例えば、パシルでは、会話をしている相手が体調を崩してしまうほどの力を持つ魂・カチュチュワを有する人が稀に見られるという。

近年、プロテスタントの教会の牧師からの教えによって、伝統的な信仰を否定し、ゴパスの儀礼を行うことや儀礼で供犠された肉を食べることを拒む人々がみられるようになってきている。このような人々にとっ

て、牧師の教えに忠実に従うことは、自身がキリスト教徒であることの根拠となる。しかし、予期せぬ災厄が自身や周囲の人の身にふりかかった時、伝統的な信仰を捨てたはずの人々が、その災難な出来事を伝統的な霊的存在と連結させて解釈するというケースが多数確認できるのである。したがって、パシルの人々はキリスト教徒でありながらも、人々の意識の根底には依然として伝統的な霊的存在に対する信仰があると言えるだろう。こうした伝統的な要素と新たに流入してきた要素の共存は、人々の病気事例の中にも鮮明に見出すことができる。第 6 章において、両者がどのように併存しているのか論考する前に、次章では、パシルにおける近代医療の導入の歴史的経緯と医療活動の概況を見ておこう。



写真 4-15 プロテスタント教会でのクリスマス会の様子

¹ 「ムニシパリティ (Municipality)」はフィリピンの行政単位であり、日本の「郡」や「町」の単位に類似する。カリंगा州は、バルバーラン (Balbalan)、パシル (Pasil)、ルブアーガン (Lubuagan)、ピヌクブック (Pinukpuk)、タヌーダン (Tanudan)、ティンラーヤン (Tinglayan)、リサル (Rizal) の 7 のムニシパリティと州都のタブック (Tabuk)・シティーで構成されている。

² イロカノ・ソングは、ルソン島北部の共通語であるイロカノ語で歌われるポップスである。イロカノとは、イロカノ語およびイロカノ人を指す。イロコス地方のイロカノにハワイ移民が多いために、イロカノ・ソングにはハワイらしい曲調のものがよく見られるように思う。

³ 2008 年の "Provincial Socio-Economic Profile" によれば、州内の「カリंगा族 (山村地域出身者)」の世帯の割合は全体の 64.37% であり、イロカノのそれは 23.99% である。その他には、マウンテン州出身者やフィリピン南部ミンダナオ島からのムスリム移民なども見られる。

⁴ 1907 年から 8 年間に亘ってカリंगाの地方統治を任された副知事、ウォルター・ヘールは、サパオ (Sapao) の愛称で人々に親しまれたという。人々に友好的な彼の「戦略」は功を成し、退職後もサパオはカリंगा州バルバーランに住み続けたという。アメリカ統治期の詳細は、Suguiyao (1990)、De Raedt (1993) を参照されたい。

⁵ 「バランガイ (Barangay)」はフィリピンにおける最小の行政単位である。パシルには、バリンシアガオ・ノルテ (Balinciagao Norte)、バリンシアガオ・スル (Balinciagao Sur)、マグシーライ (Magsilay)、アブレグ (Ableg)、カガルアン (Cagayan)、ギナーアン (Guina-an)、バラートック (Balatoc)、マロクサッド (Malucasad)、プゴン (Pugong)、ガルダン (Galdang)、バグターヤン (Bagtayan)、カラーヨ (Colayo)、ダルーパ (Dalupa)、ダンターラン (Dangtalan) の 14 のバランガイが存在する。尚、地名の表記は、"The Municipal Comprehensive Land Use Plan and the Zoning Ordinance of the Municipality of Pasil" に従って記述している。

⁶ National Statistic Office Website 参照

<http://www.census.gov.ph/sites/default/files/attachments/hsd/pressrelease/Cordillera%20Administrative%20Region.pdf> (2012 年 11 月 20 日参照)

⁷ 平和協定・ボドンは、端的に言えば、異なるムラの間で締結される平和協定であり、協定の締結によって互いのムラ領域内での旅の安全が約束されるとともに、ムラ間に紛争が生じた場合の賠償の詳細が決定される。双方のムラにはボドン・ホルダーが 1 名ずつ存在し、各ムラのボドン・ホルダーはそれぞれ異なる人物 (通常、ムラの有力者である) が担当している。ボドンの歴史はスペイン統治期に遡ることができるが、ほぼ全てのムラ間でボドンが締結されている現況は、20 世紀初頭にボドン締結を奨励したアメリカ植民政府の貢献によるものといえる。ボドンの詳細については、Barton (1949)、Dozier (1967)、Suguiyao (1990) などを参照されたい。

⁸ バランガイ制度とは、大統領を頂点とする中央集権化をめざすフィリピン政治機構の再編成の試みである (宮本 1986: 301)。

⁹ 一例として、「パーコイ *pakoy*」と呼ばれる非常に高く鋭い「ホーイ」という叫び声を出す行為は、死者が出た際、真夜中に他のムラを巡回し、「*Hoooy! Natoy hi* ○○ (死者の名前), △△ (死者のムラの名前) ! (ホーイ、△△ムラの○○が死んだ)」と叫んで人々に死者が出たことを知らせる目的で行われるが、これを平常時に行うことはバランガイ・オーデナンスで禁じられている。にもかかわらず、真夜中に泥酔した青年たちがパーコイをすることは頻繁にあり、その度に少額の罰金が科されるのである。

¹⁰ National Statistical Coordination Board の Website によれば、「世帯」は「同じ屋根の下に居住し、食事を共にする者の集合体であり、構成員は必ずしも親族であるとは限らない」という。また、「家族」は「共に暮らし、世帯主および世帯主と血縁・婚姻関係にある者や養子縁組を行った者で構成されるグループである」と定義されている。
<http://www.nscb.gov.ph/technotes/poverty/concept.asp> (2012 年 8 月 1 日 参照)

¹¹ National Statistic Office の Website を参照のこと。

<http://www.census.gov.ph/data/census2007/index.html>

¹² ここでいう世帯とは、合田による森岡の引用にしたがって、「住居と大部分の家計を共同しており、同居人や使用人のように家族員でない世帯員も含み得る集団」を指す（合田 1989: 132）。

¹³ *sin* は一つの単位を表す接頭辞である。

¹⁴ 「家」は、パシル語でフォロイ *boloy*、イロカノ語でバライ *balay* と言う。

¹⁵ The Municipal Comprehensive Land Use Plan and the Zoning Ordinance of the Municipality of Pasil に掲載されている統計による。

第 5 章 グローバル化する近代医療

第 1 節 近代医療の世界拡張とフィリピンにおける近代医療史

近代医療が世界的に拡張するようになったのは、西洋列強が軍事力をもって領土を拡大していった植民地時代以降のことである。近代医療が植民地へと導入される以前には、この医療は、軍人や植民地行政官僚、現地人エリートたちの健康を守るために、ヨーロッパから植民地へと持ちこまれた。その後、近代医療は植民地において労働力の供給源となる現地人の健康管理の領域へと拡張されるようになった（池田・奥野 2006：8）。植民地宗主国によって植民地に導入された「帝国医療」は、植民地の経営を守り、その存続をはかる重要な統治ツールだったのである。

（1）スペイン統治期のフィリピンにおける近代医療史

フィリピンも植民地宗主国によって西洋医療が導入された国のひとつである。ミゲル・ロペス・デ・レガスピらがフィリピンに到着した 1565 年、スペインによる約 300 年に亘る植民地支配がフィリピンで始まった。スペイン統治期には、コレラやチフス、赤痢、ペスト、天然痘などの伝染病が見られたが、初期のスペイン植民地政府が伴っていたのは少数のスペイン人内科医であった。以下は、ダイリット、オカンボ、デラクルス（2002）の共著 *History of the Philippine Medicine* の中に見られる

スペイン統治期の伝染病流行に関する記述をまとめたものである。

フィリピンにおけるコレラ流行の公式的な記録は 1628 年に遡る。その後、1812 年、1820 年、1882 年、1888 年、1889 年年にもコレラが流行したとの記録が残されており、中でもインドから伝わったとされる 1820 年のコレラ流行は大惨事をもたらした (Dayrit&Ocampo&De la Cruz 2002 : 237)。

天然痘流行に関する記録は 1591 年にまで遡る。1803 年、フランシスコ・ザビエル・デ・バルミス博士率いる科学遠征隊によってフィリピンにワクチン接種が導入され、1806 年にはワクチン接種の拡大のための種痘中央省 (Central Board of Vaccination) が設立される。1658 年の記録では、幼児の主要死因となった脚気にも触れられている (*ibid.* : 238)。

ダイリットらによれば、スペイン政府によるガバメント・ホスピタルは 1568 年に設立され、軍病院は 1571 年に設立された。1596 年に診療所としてスタートしたサン・フアン・デ・ジオス病院は、後に初の私立の総合病院となり、スペイン統治期の外科と医学研究の発展において重要な役割を果たす。1611 年には初の医学学校としてサント・トーマス大学が設立された。ハンセン病患者を隔離する目的で、1631 年には診療所を拡大したサン・ラザロ病院が設立され、日本からも約 150 名のハンセン病患者がフィリピンにやってきた (*ibid.* : 238-239)。

1855 年にマニラ港が外国との貿易に開かれるようになると、海事委員

会が設立され、貿易と商業活動を保護するために初の検疫部局が設置された。そして 1863 年までには様々な公衆衛生法が制定され、委員会が住居や送水設備、工場衛生設備、人々の健康の管理を組織した。公衆衛生の政府機関である保健医療・慈善上級委員会（Superior Board of Health and Charity）が形成されたのは 1888 年のことである（*ibid.* : 240）。

スペイン統治期の近代医療の特徴は、それが主として植民地行政官や軍人のためのものであり、医療に関わる人材の数は決して多くはなかったということである。1577 年に公衆衛生部局がスタートしたものの、法の制定など本格的に植民地政府が公衆衛生活動に乗り出したのは 1800 年代後半以降のことであった。

（２）アメリカ統治期のフィリピンにおける近代医療史

1898 年、スペインに代わってアメリカによるフィリピン占領が始まった時、フィリピンは依然として「不衛生」な状態であった。以下、アメリカ統治期の近代医療政策の変遷について、ダイリット、オカンボ、デラクルス（2002）の共著 *History of the Philippine Medicine*、およびフィリピンの歴史家、レイナルド・イレート（1988）の論文“Cholera and the origins of the American sanitary order in the Philippines”を参照しながら要約しておこう。

アメリカ軍がマニラを占領した 1898 年 8 月の翌月、アメリカ軍兵士たちの健康維持を主たる目的として、「マニラ市保健委員会（The Board of Health for the City of Manila）」が設立された。その後、アメリカに

よる支配が地方へと拡大するにつれて植民地における保健・医療に対して植民地政府が担う責任も増し、1901年、マニラ市保健委員会は「フィリピン保健委員会 (The Board of Health for the Philippine Islands)」として再編、名称変更される (Dayrit&Ocampo&De la Cruz 2002 : 8, 63)。保健委員会の最初の取り組みのひとつは、旧スペイン植民地政府の種痘法の履行と天然痘抑制のためのワクチン接種員団の動員であった。また、天然痘やハンセン病、性病の患者を収容するための病院も設立された。ウィリアム・タフトを委員長とする第2次フィリピン行政委員会のメンバーの1人であり、公衆衛生を担当したアメリカ人学者のディーン・ウォーセスターは、大半の伝染病は衛生の問題によって引き起こされていると報告している (*ibid.* : 17)。

フィリピン保健委員会は、1901年末には州保健委員会とムニシパル保健委員会を伴う「島嶼保健委員会 (The Insular Board of health)」として再編されることとなり、州保健委員会がムニシパル保健委員会にとって代わった。しかし、島嶼保健委員会は人員不足であり、文化的配慮を欠いていた (*ibid.* : 17-19)。ただし、中国人居住者の多いマニラのビノンド (Binondo) 地区については、1902年に中国・アモイから来比したホセ・ティー・ハン・キー医師が公衆衛生活動を担当したという (*ibid.* : 24)。1905年、島嶼保健委員会は「保健局 (The Bureau of Health)」となり、地方保健役員がそれまでの州保健委員会に代わることとなった (*ibid.* : 8)。

1915年、保健局はアメリカの公衆衛生システムに沿った「フィリピン保健部局 (The Philippine Health Service)」に再編、名称変更され、衛生諮問委員会が設置された。しかし、1932年には再び「保健局 (The Bureau of Health)」に戻された後、1941年に「保健・福祉省 (Department

of Health and Welfare)」となる (*ibid.* : 26-27)。

このように、アメリカ統治期には公衆衛生活動、行政システムの組織化、感染症の鎮圧、フィリピン中の衛生状態の改善が推し進められた。植民地政府の主要な懸案であったコレラ・天然痘・ペストの流行に対しては、ワクチン接種と軍による検疫手続きの導入といった対策がとられたが (*ibid.* : 16)、コレラ患者を出した世帯の家屋やムラ全体を焼き払うという手荒い措置がとられたこともあり、人々の恨みをかうという側面も見られた (Ileto 1988 : 137)。とりわけ伝染病の流行の予防に関連する公衆衛生活動においては、コレラ患者の隔離・監禁やコレラによって発生した大量の遺体の処置をめぐって一般住民と激しい対立があり、その根底には、近代医療が前提とする生物学的病気体系と、フィリピンの一般住民のもつ信仰や社会的・文化的価値体系との相克があった。

厳しい監禁は、アメリカの医療において当時普及していた、生物学的・物理学的独立体であり、社会の健康的な部分からは切り取られなければならない異質な動因としての病気に対する治療というような概念を前提としていた。しかしながら、フィリピン人住民は、病気が表れる社会関係のネットワークから病気を切り離して考えるということを拒否したのである。上から押しつけられた病気の概念や治療法・処置に対して、噂、隠匿、逃避といった様々な形の抵抗が見られた。(植民地政府と一般住民の) 対立の激化によって、この「無知な階層」の人々に対する容認が必要となったため、コレラ患者を収容する病院の構内には患者の親族や友人が寝泊まりできるテントが張られ、彼らは 1 日に 1~2 回、患者の病棟を訪問す

ることが許可された。また、フィリピン人医師には、患者にとって馴染みがあり安心できる環境に患者を置いておくということを含めた（近代医療概念と土着の医療概念の）「混合治療」を行うことが許可されることとなった。そのような患者にとって馴染みのある安心できる環境とは、患者の身体と同様に精神面も支えてくれるものであった（*ibid.* : 135, 筆者が和訳）。

アメリカ統治期の医療環境の改善や医療政策の促進、医療従事者の育成の推進は、現在のフィリピンの近代医療政策・活動の下地となっているといえるが、こうしたアメリカ植民地政府の功績は決して容易になされたものではなく、フィリピン人住民の土着の価値観や病気概念に対する「容認」を含めた忍耐強い努力の積み重ねの結果である。

（３）日本統治期とフィリピン独立後の近代医療史

1942年から1945年までの3年間の日本統治期における公衆衛生活動は、緊急時対策や疫病流行の予防に焦点が当てられた（Dayrit&Ocampo&De la Cruz 2002: 47）。日本の南方作戦が始動し、1942年1月、日本軍はマニラに侵攻した。その後、日本軍との決戦を避けてバタアン半島やコレヒドール島にたてこもっていた米比軍を攻撃し同軍を降伏させた。この時、米比軍捕虜のほとんど全員がマラリアにかかっており、75パーセントはコレラ患者であったというが、捕虜の輸送方法、食料供給、医療問題に対して、日本軍は結果的にたいした用意を

することができなかった（鈴木 1997：187-188）。

日本統治期にはクラロ・レクトを理事とする臨時政府が設立され、教育、保健・医療、福祉の委員会が形成された。1943年には栄養調査委員会と薬効植物委員会が設立される。しかし、医学学校については、建物を日本軍に占拠され閉鎖されたものも多かった（Dayrit&Ocampo&De la Cruz 2002：48）。日本軍敗退後には、再びアメリカ政府によって合衆国公衆衛生部局が送られ、回復プロジェクトが行われた。

日本軍の降伏後の1946年7月4日、フィリピンは領土を再占領していたアメリカからの独立を果たし、マニユエル・ロハスが大統領に選出される。独立後のフィリピンにおいては、特に1960年代から1970年代にかけて、経済や産業だけでなく医療や医学教育、医療制度の急速な発展が顕著に見られた（*ibid.*：57）。

ダイリットらによれば、1951年、「地方保健部（Rural Health Unit、以下RHU）」が形成され、母子保健、環境衛生、伝染病抑制、人口動態統計、医療、保健・医療教育、公衆衛生看護といった基本的な7つの保健医療サービスが実施された。RHUはジープや様々な医療器具を所有し、医薬品の供給も行われた。1954年以降、RHUの数は増やされ、地方保健役員は州保健役員へとポストが変更される。1958年には地域保健・医療指導事務所が8の地域に設立されたことによって、全ての保健・医療サービスが地域、州、ムニシパリティのレベルへと分散されるようになった（*ibid.*：68）。「メディケアー（Medicare）」と呼ばれるフィリピン保健・医療計画が認可され、入院や手術、治療に関わる費用の手当てが市民に給付されるようになったのは1969年のことである。保健・福祉省は、1971年に「保健省（Ministry of Health）」となり、1979年には地域保健・医療指導事務所が12箇所を増やされた（*ibid.*：69）。保健省

(Ministry of Health) が再び「保健省 (Department of Health)」に再編、名称変更されたのは 1987 年である。その後、地方分権化が進められることとなった 1991 年以降、保健・医療の領域は、政府の他のどの領域よりも地方分権化の影響を受けることになる。州、市、ムニシパリティの保健・医療サービスは、全て地方政府に委ねられることになったのである (*ibid.*: 70)。

日本軍撤退後のフィリピンにおける近代医療活動は、アメリカによる回復支援や先進諸国の国際保健・医療協力なども受けながら発展してきた。地域によって住民側の受容の程度に差が見られるものの、近代医療は、今やフィリピン各地に普及しているといえるだろう。

第 2 節 カリंगा州パシルの近代医療史と近代医療活動の現況

(1) カリंगा州パシルにおける近代医療史

カリंगा州パシルにおける過去の疫病の流行について老年者に聞き取りを行ったところ、ハンセン病 (クートル *kutol*) や麻疹 (カムーヤス *kamulas*)、水疱瘡 (トゥコ *tuko*)、コレラ (ポイアス *poy-as*) などの病気がアメリカ占領期以降に流行したという。ハンセン病患者は、ムラの特定の場所に集住し隔離されていた。しかし、この隔離が植民地行政官らによる指導の下で行われたものかどうかは定かではない。多数の死者を出したのはコレラと麻疹であったが、特定不可能な疫病の流行によって多くの幼児が病死したこともあったという。

『カリंगा・アパヤオ州設立 28 周年記念集』(Province of

Kalinga-Apayao 28th anniversary) の記述によれば、カリंगा州では、アメリカ統治期の 1907 年に発生したコレラとマラリアの流行は翌年まで続いた。当時、平野部のタブックに在留していたアメリカ人副知事のウォルター・ヘールもマラリアを患ったため、マラリア罹患率がより低いと考えられる山岳部のムニシパリティ・ルブアーガンに本拠地を移した。ヘール自身はこのマラリアによって危うく命を落とすところであったが、カガヤン州に駐留していたアメリカ軍医、アルバート・モス (Albert Moss) によって救われた。モスはヘールと彼の率いる軍人および植民地行政官たちの健康維持と医療を担当していた (Suuguiyao 1990: 16)。アメリカ統治期には、教育、医療、公衆衛生に焦点を当てた植民地政策が進められ、ワクチン接種が促進されたり、ルブアーガンに病院 (Kalinga District Hospital) が設立された。その後、州都タブックとリサールの平野部はもちろんのこと、山岳部においてもいくつかの病院が設立される¹。

パシルは、1968 年に創設された新しいムニシパリティであり、パシルに近代医療が導入されたのは 1971 年のことである。パシルに組み込まれるまでバルバーランとルブアーガンのいずれかに属していた各バラングイの人々は、近代医療の治療を受けるためにルブアーガンの病院まで行った。1971 年に看護師が 1 名赴任し、バラングイ・プゴンにメイン・ヘルス・ステーション (Main Health Station) が設立されて以来、パシルではバラングイ・ヘルス・ステーション (Barangay Health Station) が 6 ヶ所に設立され、医療関係者の人材も徐々にではあるが増えている。しかし、病院は依然として存在しない。パシルでは過去 2 度に亘って、国の予算による病院設立の計画が浮上したが、いずれもムニシパリティの最終決議会で却下された。その原因は明らかではないが、初代メイヤ

ー（Mayor）の個人名をつけるという病院の名付けをめぐって、ムニシパリティの役員たちの間で嫉妬心が湧いたという説もある。

（２）カリンガ州パシルにおける近代医療活動の現況

近代医療が導入されたアメリカ統治期以降、パシルの人々が近代医療を利用する機会は徐々に増加してきた。今日のようにジープという交通手段がなかった頃は、最も近隣の病院であるルブアーガンの **Kalinga District Hospital** かバルバーランの **Western Kalinga District Hospital** まで行くこと自体が困難であったが、現在では交通費と医療費を支払えるだけのお金さえあれば、州都の病院へ行くことができるのである。

2011 年現在までパシルには、疾病に対する医療を医療の専門家が提供し、患者を収容できる施設としての病院が公立私立ともに存在しない。1971 年、バランガイ・プゴンにメイン・ヘルス・ステーションが建設され、パシルでは最初の近代医療の専門家である看護師が赴任してきた。当時、パシルでの近代医療活動はこのヘルス・ステーションのみに限定されており、スタッフも看護師 1 名と公衆衛生検査官 1 名のみであった。

1980 年以降、フィリピン政府の保健省（**Department of Health**：以下、DOH）による統合的地域医療サービスプロジェクト（**The Integrated Community Health Services Project**）²の資金によってパシル各地にヘルス・ステーションが増設され、現在ではメイン・ヘルス・ステーションであるルーラル・ヘルス・ユニット（**Rural Health Unit**、以下RHU）が 1 ケ所とバランガイ・ヘルス・ステーションが 6 ケ所存在する。

医師が初めてパシルへ赴任してきたのは 1991 年 6 月のことであった。

ムニシパリティ・バルバーランのサリグシグ (Salegseg) 出身の医師で、1992 年 6 月までパシルに常駐した。1993 年～1994 年、1997 年～1999 年にはドクターズ・トゥ・バリオ・プログラム (Doctors To The Barrio Program: 以下、DTTB プログラム) による医師が赴任する。2003 年 10 月からはパシルのバランガイ・ダンターラン出身の医師が 2004 年 12 月まで常駐した。2005 年 7 月にはパシルのバランガイ・マロクサッド出身の医師が赴任し、2011 年現在も在職中である。

このようにパシルでは、2005 年までは医師の入れ替わりが頻繁で、各医師の在職期間が非常に短かった。その理由としては、パシルでのヘルス・ステーション勤務では医師は満足な給与が得られないため、より雇用条件の良い就職先へ転職してしまうという事情や、DTTB プログラムによる派遣医師は、通常、短期滞在であることが挙げられる。この DTTB プログラムとは、地域医療の発展に関心を持つ医師を募集し、地方へ派遣するものである。このプログラムに応募した医師の派遣先は、経済的発展が見られない僻地や、最低 2 年以上、医師が不在である地域か、人口に対する医師の数が非常に少ない地域とされている。

フィリピン保健省のガイドラインに従い、当初 1 名の看護師と 1 名の公衆衛生検査官でスタートした近代医療活動であるが、カリンガ州政府発行の『州社会・経済概況 2008 年版』(Provincial Socio-Economic Profile CY2008) によれば、2007 年現在では看護師 2 名、医師 1 名、歯科医 1 名、歯科助手 1 名、公衆衛生検査官 1 名、助産師 6 名に加え、訓練を受けた助産師 3 名、バランガイ・ヘルス・ワーカー 67 名で、保健省の指針に沿った医療活動を行っている。カリンガ州の他のムニシパリティと比較すると、医療の専門家の人材総数はムニシパリティ・タヌダンの 82 名に続いてパシルでは 79 名と、州内で 2 番目に少ない。医療施設数に

関しては、パシルは州内で最小である。

バランガイ・ギナアンに置かれる RHU には現在医師が常駐し、診察・治療を行っているが、その他 6 ヶ所の BHS では看護師か助産師が病者に対応している。エメラルド・グリーン色の屋根をもつ BHS は 1 階建て。設備は簡素で、聴診器、血圧測定器、体重計などが置かれている。2 ヶ月に 1 回程度の割合で政府から支給されるという医薬品は十分ではなく、すぐに底をついてしまう。そのため、医薬品がないとわかると、病者は BHS には来ない。助産師が泊り込みで常駐する BHS では、病者は診察時間を無視して早朝や夜間に診察に来ることも度々ある。診察や医薬品は無料で提供されるが、病者の中には、診察や薬のお礼にと、畑で収穫した野菜などを寄付する者も見られる。パシルで活躍する看護師や助産師たちは、パシル出身者やパシルへ婚入した他のムニシパリティの出身者であるため、病者とは治療者と患者の関係以前に、コミュニティの近隣者である。診察に訪れた病者は、診察が終了してもすぐには帰宅せず、必ずと言ってよいほど看護師や助産師、他の病者と世間話を楽しんでゆく。

現在パシルにおいて特に意欲的に遂行されている医療活動は、乳児への予防接種、衛生や栄養に関わる啓蒙活動、マラリア防止を目的とした蚊帳の普及、家族計画の推進を目的とした避妊具の普及などである。また、こうしたテーマに基づく住民対象のセミナーも度々開催されている。近年では、ムニシパリティやカリンガ州主導のメディカル・ミッション (Medical Mission) が各地で開催され、住民が無料で医師の診療を受けたり医薬品を処方してもらったりすることができる機会が増えている。

このように、医療の専門家たちや行政が近代医療の普及に努めているにも関わらず、医療環境面だけではなく近代医療活動に関しても、パシ

ルは他のムニシパリティにやや後れを取っている様子が窺える。例えば、いくつかのバランガイでは、助産師が住民に対して豚を小屋の中で飼育するよう促しているものの、住民の理解がなかなか得られず、集落内に豚の糞が散乱し不衛生な状態が続いている。これに対して、隣接するムニシパリティ・バルバーランでは、集落内に家畜の糞やゴミが目立つことはなく、衛生啓蒙活動が成功している。パシルにおける最初の看護師であるアンティ・アンヒリータはバルバーランの出身であり、バリンシアガオの男性と結婚して以来、バランガイ・バリンシアガオ・ノルテに住んでいる。長年に亘ってパシルにおける近代医療活動に携わってきた彼女は、パシルにおける近代医療の受容に関して次のように話した。

パシルに赴任してきた当初は、本当に大変だったわ。各バランガイを巡回して、病気になったらヘルス・ステーションに来るように言って回った。でも、みんな私の言うことをきかなくて。薬の飲み方や生活習慣について指導しても、私の言う通りにはしてくれないの。今でも、病気になった時にヘルス・ステーションには来ないで、儀礼をする人がたくさんいる。でも不思議なことに、他のムニシパリティと違って、パシルでは医者には治せない病気がみられるのよ。だから、儀礼をしたいという患者さんには、まずは好きなようにさせてあげることになっているの。

施設数や専門家の数をみる限り、現在のパシルの近代医療環境は、ソフト、ハードの両面において乏しいというのが実際のところであるが（表

3 および表 4 を参照)、医療活動に関しても、住民の理解が得られず専門家たちが苦戦している様子が窺える。一方で、予防接種のために子どもをバランガイ・ヘルス・ステーションに連れてくる人も多数見られるし、専門家が開催するセミナーにも多くの人に参加している。メディカル・ミッションの会場には、医師の診察を受けて薬をもらいたいという人々が押し寄せ、メディカル・ミッションは毎回、大盛況に終わる。こうしたことから、パシルにおける近代医療の受容の進度はますますの状況にあるといえるだろう。

	バ ル バ ー ラ ン	ル ブ ア ガ ン	パ シ ル	ピ ヌ ク プ ック	リ サ ール	タ ブ ック	タ ヌ ダン	テ ィ ン ラ ー ヤ ン
医師	1	1	0	2	1	3	1	1
看護師	1	1	2	6	1	6	1	2
助産師	12	2	6	23	7	17	6	14
臨床検査技師	1	1	0	1	1	3	0	1
衛生検査技師	1	1	1	3	1	4	0	1

歯科医	1	1	1	0	0	1	0	0
歯科助手	0	1	1	0	0	2	0	0
*BHW	80	59	63	150	76	232	58	107
助産師 (Trained)	18	10	3	37	21	41	10	7
計	115	77	77	222	108	309	76	133

*BHW バランガイ・ヘルス・ワーカー (Barangay Health Worker)

表 3 カリंगाにおける医療関係人材数

(Kalinga Socio-Economic Profile 2004 : 52 より抜粋したものを筆者が和訳)

	バル バー ラン	ル ブ ア ガ ン	パ シ ル	ピ ヌ ク プ ック	リ サ ール	タ ブ ック	タ ヌ ダン	テ ィ ン ラ ー ヤ ン
2004 年 度 人 口	12,48 4	10,50 6	10,14 0	29,40 4	15,22 7	94,55 0	11,20 7	16,63 1
*BHS	23	6	6	10	7	26	9	10
*MH S	1	1	1	2	1	3	1	1
病 公 立	1	1	0	1	1	1	1	0

院	私立	0	0	0	0	0	7	0	0
	計	1	1	0	1	1	8	1	0
ベ ッ ド	公立	25	50	0	25	25	100	10	0
	私立	0	0	0	0	0	155	0	0
	計	25	50	0	25	25	255	10	0
ベッ ド：人 口比 率		1:499	1:210	—	1:117 6	1:609	1:371	1:112 0	—

*BHS バランガイ・ヘルス・ステーション (Barangay Health Station)

*MHS メイン・ヘルス・ステーション (Main Health Station)

表 4 カリングにおける医療施設数

(Kalinga Socio-Economic Profile 2004: 52 より抜粋したものを筆者が和訳)



写真 5-1 B H S での診察の様子（バリンシアガオ）



写真 5-2 B H S における予防接種



写真 5-3 B H S での診察の様子（カガルアン）



写真 5-4 メディカル・ミッションの診察



写真 5-5 メディカル・ミッションで集まった人々（バリンシアガオ）

¹ Western Kalinga District Hospital（バルバーラン）、Pinukpuk District Hospital（ピヌクブック）、Tanudan Municipal Hospital（タヌーダン）の3つの病院が山岳地域に設立されている。しかし、パシルとティンラーヤンには2011年現在も病院は存在しない。

² The Integrated Community Health Services Project（ICHSP）は、地方行政のマネージメント能力の改善や改革の機会を提供することにより、地域医療の発展に対する包括的アプローチを提供することを目的としている。本プロジェクト遂行にあたり、DOHは試験的にフィリピンの6つの州において医療システムモデルの発展に力をいれたが、カリンガ州はこの6つの州のひとつとして選定された。

第 6 章 パシルの人々の病因論の組成プロセス 1

第 1 節 本章の目的

前章で述べたように、カリंगा州においては、フィリピン政府による近代医療政策や工業先進国による国際保健・医療協力によって、伝統医療とは別に生物医学に基づく近代医療が導入されるようになり、カリंगाの人々が病気になった場合に選択することのできる治療体系が増すことになった。人々の病気に関する言説の中にも、霊的存在を要因とする病因論に加え、栄養や公衆衛生のような新しい要素を用いた病因論が散見される。こうした伝統医療に基づく病因論と近代医療に基づく病因論の併存は何を意味するのだろうか。

本章ではこのような関心に基づき、伝統医療と近代医療が併存するカリंगा州パスルにおいて人々が病気の原因をどのように考え、どのような要素を織り込んで病因論を組成するのかを事例に即して明らかにし、これらの病因論がいわゆる近代医療と伝統医療の衝突といった図式とは離れたところに展開していることを示そうとする。

疾病観念の変容や病因論の構造、伝統医療と近代医療が併存する社会における民間医療の変容に関する論考には、利光有紀（1990）や宮西照夫（1980）、白川千尋（2002）によるものなどがある。これらの研究においては、「伝統」と「近代」の二分法的な階層構造が分析者の側で想定されたり、近代を受容する人々の受動性が連想されたりする。しかし、パスルの人々の病因論を論考する上では、「伝統」と「近代」、あるいは「伝統医療」と「近代医療」といった二分法的な階層構造の想定は適切

ではない。パシルでは伝統医療に基づく病因論と近代医療に基づく病因論が併存しており、一病者の病気を巡って、両医療体系の構成要素に基づいた病因論が同時に展開されるケースも見られるからである。人々は病因論に霊的存在を用いると同時に、西欧医学概念の要素も頻繁に採用していることから、近代医療に対する人々の能動的な姿勢が窺える。伝統医療と近代医療という二分法的な見方はあくまでも分析者側のものであり、そうした固定観念を払拭したアプローチが不可欠であろう。

本章では、まず、パシルの人々が病気の原因をどのように説明するのかを現地で得られた病気事例²に即して明らかにした上で、病者を取り巻く社会関係上の問題と病因論との間の関係について考察する。そして、パシルの人々の病因論が伝統医療と近代医療の2項対立的図式の中で展開されているわけではないということを示したい。

第2節 パシルにおける伝統医療の治療者

パシルでは、近代医療の治療法では治癒できないと考えられる病気が見られ、そのような病気を専門に扱う伝統医療の治療者たちが存在している。そのような病気は霊的存在に起因すると言われており、霊的存在の種類や原因によって治療者が異なる。

代表的な伝統医療の治療者である「マンヂャヂャーワック *Mandadawak*」と呼ばれる女性たちは、霊的存在に起因する比較的重度の病気の治療を専門としている。筆者のパシル滞在中にマンヂャヂャーワックが治療を担当したものとしては、病者が仕事に出られないほどの胃痛や耳の内部の痛みを訴えていたケースや、病者が他人に危害を加え

るなどの精神的錯乱状態に陥っていたケースがみられた。マンヂャヂャーワックによる「治療」は、牛や水牛、豚などの供犠を含めた盛大な儀礼を通して行われる。

一方、霊的存在に起因する比較的軽度の病気の治療を行う治療者はマンササブオイ *Mansasap-oy* と呼ばれ、彼女たちは「フォーイ」という掛け声とともに、箒で患部を叩いたり唾を患部に塗付しながら息を吹きかける「サブオイ *sap-oy*」という治療法をとる。火を用いたウォットウォット *wotwot* と呼ばれる儀礼を通して、死霊に起因する病気・ヂョクナル *doknal* (死霊に話しかけられることによって病気になること) を治癒できるのもまた彼女たちの能力である。パシルの老年女性の大半が、このサブオイの能力を有するという事実は大変興味深い。



写真 6-1 タバコを用いてサブオイをするマンササブオイ

マンチャチャーワックやマンササプオイに治療を依頼するにあたって、病因が何の霊的存在で、どのような治療法や治療者が適当であるかを知るために、時に人々はマンシシギット *Mansisingit* と呼ばれる者の所へ相談に行く。「マンシシギット *mansisingit*」は「探す」を意味するパシル語である。マンシシギットたちは自らが有する霊的能力によって、病者が抱える病気や症状の原因を探し当てるとともに、適切な治療法や治療者に関する助言を病者に与える。筆者もパシル滞在中に原因不明の皮膚病に悩まされ、マンシシギットに相談を持ち掛けたことがあった。ちょうど、聞き取り調査のためにバランガイ・カガルアン在住のマンシシギット、アマ・ガウエン (Ama Gawen) を訪ねる機会があったので、ついでにひどく化膿した筆者の足をアマに診てもらうことにしたのである。アマは、赤色のナイロン製の袋から小さな茶色い瓶を取り出し、数分間に亘って何やらぶつぶつ唱えた後、筆者に対して次のように話した。

おまえさんが住んでいるバリンシアガオで、つい最近、殺された人の葬儀があっただろう。その人の墓の内部に塗布してあるココナッツオイルを、おまえさんの足の患部に塗ってごらん。そうすればこの症状はきっと治まる。ただし、ココナッツオイルはこっそり取ってこなければいけないよ。誰にも見られてはいけない。

この時アマは、筆者の足が化膿した原因については話そうとしなかった。「殺された人の墓の内部に塗られているココナッツオイルを患部に塗布するように」というアマの助言にすっかり怯えてしまった筆者に対して、

アマは化膿に効く薬草についても教示し、帰り際にその薬草を持たせてくれた。



写真 6-2 茶色の瓶を取り出すマンシシギットのアマ・ガウエン（左）



写真 6-3 薬草について教示するアマ・ガウエン（右）とアマの妻（左）

このように、パシルには靈的存在に起因する病気を癒すことのできる者が複数存在しており、人々は近代医療が導入される前から、これらの治療者や治療法³に頼ってきた。パシルに近代医療が導入され、数多くの病院があるタブックへのアクセスも容易になった現在では、近代医療に頼る人々も多数見られるようになっている。このような状況下にあるパシルでは、伝統医療に基づく病因論と近代医療に基づく病因論が併存し、一病者の病気を巡って、両医療に基づいた病因論が同時に展開されるというケースを見出すことができる。次節では、パシルで収集したいくつかの病気事例をもとに、病者が病因をどのように説明するのか見てみよう。

第3節 病因論と病者を取り巻く社会関係上の問題

本節では伝統医療体系と近代医療体系が併存するパシルにおいて得られた病気事例を4件挙げ、病因が病者をめぐる社会関係上の問題と関連付けて考えられているということを指摘する。そして、病者をめぐる社会関係上の問題に対する病者や周囲の人の意図によって、靈的存在か西欧医学概念のいずれかの要素が盛り込まれながら病因論が組成されていることを明らかにする。

(1) 病気事例

伝統医療と近代医療が併存する複雑な医療体系下で、パシルの人々は

病気になった際、どのような病因論を展開し治療行動をとるのだろうか。
人々の病因論について考察を行う前に、ここでは現地で得られた病気事例のうち 4 件を分析対象として挙げておく。

※【事例番号 / バランガイ名 / 病者の性別と年齢 / 病気を発症した・インタビューを行った日付】

【① / バリンシアガオ・ノルテ / 女性（26 歳） / 2005 年 9 月 2 日】*筆者の事例

この日筆者は、滞在先のバランガイ・バリンシアガオ・ノルテのアンティ・イリーサ（Anti Irisa）の水田で、田植えの手伝いをしていた。天気は大変良く、日差しの強い日であった。午前 11 時頃から手伝いを開始したが、およそ 30 分後、突然目の前が暗くなり目眩がする。吐き気も感じ、立っていることすら困難になったため、田植えを中断した。一緒に田植えをしていた人々が心配して、筆者を近くのカラパオ *carapao*（農作業の休憩用の小屋）へ連れて行ってくれた。アンティ・イリーサは「生前この田んぼで働いていた私の先祖の霊が、あなたに話しかけたのだよ。だってあなたは外国人だからね。霊が見知らぬあなたを見て、『あなたは誰なのか。どこから来たのか』と尋ねたのだよ」と話し、ウォットウォットと呼ばれる儀礼をしてくれた。この儀礼では、薪に火をつけ、筆者の目の前でそれをぐるぐる円を描くように何度も回しながら、何やらぶつぶつ話し続ける。後で尋ねると、それは筆者の中に入った霊に対し

て、「彼女は日本からやってきた。今日はずちの田植えを手伝ってくれていたのだよ。だから、あなたは早くどこかへ行きなさい」と話していたという。祖霊への語りかけが終了すると、筆者の髪の手先をその薪の火でジュッと燃やし、髪が燃えるにおいを嗅ぐよう指示された。これで儀礼は終了である。儀礼後、オレンジの木の葉を取ってきてそれを手で揉み、そのにおいを嗅がせてくれた人も居た。その数分後には筆者の体調は回復する。ステイ先の家に帰宅し、アンティ・イリーサの田んぼでの出来事を家の人たちに話すと、皆、「智子（筆者）は日本人だからね、死霊が珍しがって話しかけたに違いないわ」と言った。

死霊に話しかけられることやそれに因る病気をパシル語で`ヂョクナル doknal`と呼ぶ。筆者のような外国人だけでなく、地元の人々もヂョクナルで頭痛や腹痛を訴えることがあるという。死霊に話しかけられることによってこのような症状が出ると言われているが、一部の敏感な人を除いては、死霊を目にすることも、その声を耳にすることもない。バリンシアガオの人々によると、アンティ・イリーサは霊的存在に非常に敏感であるという。

【② / バリンシアガオ・ノルテ / 女性（30 歳） / 2006 年 2 月 2 日】*インフォーマントは妊娠 8 ヶ月目である。

1 日、この女性の夫は隣のムニシパリティの親類の家を訪ね、その日の深夜 11 時頃、帰宅した。親類の家から自宅までは徒歩で約 1 時間半であるが、暗闇の中、夫は 1 人で山道を歩いて帰ってきたと

いう。夫の帰宅後、彼女はなぜか寝付けなかったため仕事をしていった。午前 2 時頃、突然子ども数人の笑い声を耳にしたが、その直後から気分が非常に悪くなり、吐き気、頭痛に襲われ、立っていられなくなった。爪が全てはがれていくような、感覚が失われていくような感じがしたという。この症状は夜が明けるまで収まらなかったが、近所に住む看護師を呼ぶこともせず、症状が消えるまでひたすら苦しんだ。彼女の母はキリスト教徒であり、この間、神に祈り続けていた。

この病気の原因は、彼女の夫が昨晚帰宅途中に連れて帰ってきてしまったバッド・スピリット (bad spirit、悪霊) であると彼女は言う。確かに夫は暗闇の山道を歩いている際、何者かの気配を感じたそうだった。このことが原因で、彼女は夫としばらく陰悪なムードに陥っていた。彼女は、その病因を妊娠に関係する症状とはせず、夫が道連れにしてきた悪霊であると主張したため、夫は自分のせいで苦しむ妻を申し訳なさそうに看病していた。

【③ / カガルアン / 性別不詳 (生後 2 ヶ月) / 2006 年 2 月 28 日】

*母親にインタビュー

熱が出て 2 日目の乳児をバランガイ・ヘルス・ステーションに連れてきた母親によれば、この乳児はたまに咳もするという。この母親は 3 日間ほど、乳児を (乳児の) 祖母に預けて外に出ていた。彼女の外出中に祖母が毎日乳児を水浴びさせたといい、そのことが原因でこの乳児は体調を崩してしまったのだと彼女は説明し、祖母に

対する不満を漏らした。幸い乳児は肺炎ではなく、風邪であるとの診断が下され、助産師は解熱剤を処方した。

【④ / バリンシアガオ・ノルテ / 男性（年齢不詳） / 2005 年 11 月 29 日】*男性はすでに死亡。男性の妻（70 代）と娘・息子（いずれも 30 代）にインタビュー

この 70 代の女性の夫は、約 20 年前に亡くなった。当時も今もバリンシアガオ・ノルテで暮らすこの女性と娘によれば、女性の夫は末期の癌だという診断が医師によって下されていたという。

ところが、バリンシアガオを離れ、バギオで十数年間暮らしている女性の息子は、「バリンシアガオの実家の近隣に住む男性による呪術が原因で、父は病気になり死んでしまった」と説明する。今では、父の死因は癌だったと説明する娘も、父が亡くなる前は、その近隣の男性による呪術によって父の体調が悪くなったと考え、その男性に対する仕返しを試みようとしていたというが、その後、近代医療の医師の診断では末期の癌だと言われた。

夫の病因・死因について「近隣の男性の仕業ではなかったのですか」と尋ねると、女性は複雑な表情で、「…さあね。わからない」と答えた。

（２）病因論の展開

宗教体系の変化や近代医療の導入に伴って、国内外の他地域同様、パシルの人々の病気に関する言説の中には、霊的存在を要因とする伝統医療における病因論に加え、栄養学や公衆衛生学等に関する概念を用いた病因論も見られるようになった。こうした変化に伴って、いわゆる生物医学で診断される「病気」が顕在化するようになったことも、「昔は病気など無かったのに」というある老婆の語りの中に読みとれる。

前出の事例①は、田植えの最中に突然の目眩や吐き気といった症状を発した筆者自身の事例である。日差しの強さと慣れない姿勢での作業による疲れを考慮し、日射病だとする筆者の推測に反して、周囲の人々の病因論は「見知らぬ筆者に対する死霊の接触行為」であった。この事例においては、筆者のパシル滞在期間が重要な鍵を握っていると考えられる。当時、筆者はパシル滞在開始後 4 ヶ月目であり、筆者のパシル滞りの目的が周知されていなかったため、「山下財宝を探しに来たのではないか」「(現地で活動している) 環境 NGO と組んで、何か企んでいるのではないか」といった様々な「噂」が人々の間で飛び交っていたらしい。こうした事実を考慮すれば、死霊の接触行為であるとする病因論の背後には、アウトサイダーである筆者を自分たちの中に位置付けられない人々の不安が見出せるであろう。

事例②は、妊娠 8 ヶ月目の女性が真夜中に発症した事例である。「深夜に帰宅した夫が道連れにしてきてしまった悪霊による悪戯」が病因であるとされ、病者の妊娠との関連付けは見られない。彼女の病因論の背後には、珍しく深夜に帰宅した夫に対する疑念が潜んでいるように思われる。この夫婦は新婚であり、それまで夫が深夜に帰宅するということではなかった。そのため、夫がなかなか帰宅しないことに対して、この女性は夫がどこで何をしているのかと心配していたのである。

事例③は、筆者がバランガイ・ヘルス・ステーション（BHS）滞在時に得られたものである。熱と咳の症状が見られる乳児を抱いて母親がBHSに来訪したが、病因は、「留守中に祖母が毎日乳児を水浴びさせたことである」と母親によって説明された。自分の留守中にそのような行爲をした祖母に対する不満を、BHSの助産師に漏らしていたことから、この母親の病因論の背後には、祖母との間に生じた子育てにおける意見や考えの衝突が見出せる。

事例④においては、医師によって末期の癌であると診断された男性の死を巡って、その家族による2通りの病因論の展開が見られた。「原因は不明であるが癌になった」という説明と、「近隣者による呪術によって病気（後に、医師により癌であると診断される）になった」という説明である。亡くなった男性に対して悪意を持つ近隣者が存在したという事実から、この男性の妻や子どもたちは、近隣者による呪術が病因・死因であると考えたが、その近隣者の近くで暮らす妻と娘は、後に、「病因は不明だが、癌であった」と説明するようになった。

以上4件の病気事例において、人々の病因論に霊的存在や西欧医学概念の要素が用いられていることが見てとれる。しかし、入念に各事例を分析すると、そこにはアウトサイダーを自分たちの社会に位置付けられない人々の不安、夫婦間に生じる疑念、家族間に生じる衝突、近隣者の悪意といった病者を取り巻く社会関係上の問題が潜んでいることに気づく。「トンゴアの治療者の治療技法や知識取得に関わる言説が自身を取り巻く社会的状況に依存している」という白川の論考を参照すれば、パシルの人々が病気の原因に関する論理を組み立てる際、病者を巡る社会関係上の問題を考慮し、それを病因と結び付けていることから、人々の病因論が病者を取り巻く社会的状況に依存しているように思われる。

（３）病者を取り巻く社会関係上の問題と人々の意図

パシルにおける病因論には病者を取り巻く社会関係上の問題が援用されていることを確認した上で、ここでは、病者を巡る社会関係上の問題に対する人々の意図が、病因論にどのように影響しているのか論考する。そのことによって、伝統医療と近代医療の階層性を持たない医療体系の中で人々が病因論を組成しているということを示したい。

ここで再度、各病気事例について思索してみると、人々の病因論には、病者の社会関係上の問題に加えて、霊的存在や西欧医学概念の要素が見出せる。事例①では「死霊の接触行為」、事例②では「悪霊の悪戯」、事例③では「水浴びによる熱や咳の症状」、事例④では「癌」「近隣者の呪術」というように、人々の言説の中には伝統的および非伝統的な要素が散見されるが、一体どのような基準で人々はそれらの要素を使い分けるのであろうか。

利光は病因論の二重構造を提示し、日常的論理と非日常的論理が併存することを明らかにしたが、このような本音をたてまえで覆い隠す病因論の二重構造を念頭に置いてパシルにおける病因論を考察してみると、いわゆる本音の部分である日常的論理は、病者を取り巻く社会関係上の問題という要素で構成されていると言える。そして霊的存在を用いた非日常的論理が組成されることで、病者を巡る社会関係上の問題といったデリケートで公言し難い問題を、霊的存在の関与というたてまえによって覆い隠してきた。利光が対象としている社会と同様、パシルの社会も人間関係が緊密で小規模なものであり、直接誰かを非難することは望ま

しい行為ではないとする社会的・文化的実情を考慮すれば、本音をたて
まえで覆い隠す病因論を展開することによって、病者の社会関係上の問
題に関わる誰かを間接的に非難することが可能となると考えられる。

一方、近代医療の導入によって、人々には病因論や治療法の検討にお
いて新たな選択肢が与えられることとなった。人々の病因論の中に、頻
繁に西欧医学概念の要素が取り込まれていることを考慮すれば、近代医
療にも人々によって何らかの意味づけがなされていると推測できる。そ
れまで伝統医療に頼り、霊的存在による病因論を展開することで病因に
関わる誰かを暗に非難することが常であったが、近代医療の導入以後は、
病者の社会関係上の問題という病因に関して、誰かを非難するという対
応以外にも何らかの選択肢が与えられることになったと考えられる。つ
まり、非日常的論理に霊的存在ではなく西欧医学概念の要素を織り交ぜ
ることによって、病者を巡る社会関係上の問題に関わる誰かに対する非
難を避けたり、その問題を曖昧化してしまうことが可能となったのでは
ないだろうか。

事例①では、滞在目的不詳の筆者を自分たちの間に位置付けられずに
不安を感じていた人々が、「見知らぬ筆者に死霊が話しかけた」という表
現でもって、筆者を滞在目的不明の怪しい人物だとする思惑を間接的に
投げかけたと考えられる。事例②においては、「夫が道連れにしてきた悪
霊による悪戯によって病気になった」とする妻の主張の裏には、珍しく
深夜に帰宅した夫を非難したいという意図が見出せるであろう。これに
対して事例③では、西欧医学概念の要素を用いた説明がされており、子
育てを巡る祖母との意見の衝突の事実が見られるものの、同じ屋根の下
で暮らす限り関係に支障をきたすわけにはいかないため、祖母に対する
非難を避ける目的で西欧医学概念の要素が用いられたと考えられる。事

例④では、「呪術である」という霊的要素と、「癌である」という生物医学概念の2通りの要素を用いた病因論が展開されたが、遠方に居住している男性の息子が前者を用いたのに対して、当時も今も疑惑の近隣者と同じ集落で暮らしている男性の妻と娘は後方で病因論を展開した。こうした病因論の相違を生み出す要因のひとつには、男性の家族と疑惑の近隣者との物理的距離が考えられる。疑惑の近隣者の近くで暮らす妻と娘は、頻繁に顔を合わすその近隣者に対する非難を避けたい、あるいは問題を曖昧化してしまいたいと考え、西欧医学概念の要素で病因論を組成したと考えられるのに対して、遠方に居住し、疑惑の近隣者と顔を合わす機会が非常に少ない息子は、近隣者を非難したいという意図によって霊的要素で病因論を展開したと考えられる。

病気事例から詳解したように、パシルの人々が病気に罹患した場合、その病因は病者を取り巻く社会関係上の問題と関連づけて説明される。そして、その社会関係上の問題について、問題に関わる誰かを非難したい、あるいは問題を曖昧にしたいという人々の意図に応じて、霊的存在か西欧医学概念の要素のいずれかが病因論の中に織り込まれるのである。このことは、パシルにおける病因論が伝統医療と近代医療の階層性をもたない医療体系の中で組成されるという実情を呈しているであろう。

第4節 まとめ

本章では、パシルにおける病因論が病者を巡る社会関係上の問題と関連付けて組成されることを明らかにし、病因論が、病者の社会関係上の

問題に対応しつつ、霊的存在か西欧医学概念の要素を織り込むプロセスを辿ってみた。また、このプロセスから、伝統医療と近代医療の階層性を持たない医療体系において病気原因の論理が組み立てられるということとも指摘した。

このことは、近代医療が必ずしもそれをもたらした側が期待する形で人々に受容されているとは限らないということを示唆している。近代医療は、それを受容する人々によって評価査定や何らかの意味付けをされながら、従来の治療体系と競合したり併存したりして選択の対象に取り入れられてきた。それがどのように受容されるか、あるいはどのような評価査定や意味付けがなされるかは、社会的、文化的、政治的コンテクストなどに依存している。近代医療が伝統医療に取って代わってしまったかに見える社会もあれば、パシルのように病者を巡る社会関係上の問題と関連した意味付けがなされて人々に受容されている社会もある。一見、近代医療が人々に受容されているように見える社会でも、当該社会の人々の世界においては、導入者や分析者が想定しているものとは全く異なる実情を呈しているかもしれない。

重要なことは、人々の病因論や病者を取り巻く社会関係上の問題への対応の揺らぎの中に、伝統医療と近代医療の併存を確認することができるということである。このことは、新しい身体性および社会関係が既存の身体性および社会関係と交渉されるような場が存在することを示唆していよう。そのような場を模索する足掛かりとして、次節では、ゴパス儀礼の一部を構成している「『遊び』の過程」について考察し、この過程が儀礼における複雑な意味の源泉となっていることを示したい。

¹ 本章は、大阪大学大学院人間科学研究科グローバル人間学専攻発行の『グローバル人間学紀要』第1号（2009年）に掲載された拙稿「フィリピン・カリンガ州における人々の病因論に関する一考察」に修正を加えたものである。

² 病気事例は、2005年5月～2006年3月、8月に実施したフィールド調査によって収集したものである。

³ その他、マンイーロット *Mang-iilot* と呼ばれる整体師・マッサージ師、目医者 of マンイーフフーラウ *Mang-iifufulaw*、歯医者 of マンカカン・シ・ギーボン *Mangkakaan si ngipon* といった「無免許」の治療者も確認できたが、マンイーロット以外の治療者で現在も生存する者はいない。また、プシープス *Pusipus*、ソガ *Songa*、ポイアック *Poy-ak*、薬草治療といった、治療者を伴わない治療法も存在する。

第 7 章 ゴパス儀礼における「遊び」の過程¹

第 1 節 本章の目的

前章では、パシルにおいて、病者をめぐる社会関係上の問題に対する人々の意図に応じて霊的存在か西欧医学概念のいずれかの要素が盛り込まれながら病因論が組成されることを明らかにし、伝統医療と近代医療の階層性を持たない医療体系の中で人々が病因論を展開し、治療法を選択していることを指摘した。パシルの人々の病因論や治療行為について論じる中で、筆者は、霊的存在に起因すると考えられる病気を「伝統医療の治療者によって治療されるもの」と説明している。しかし、病気を治すという儀礼に関する考察においては、「治療」「治療者」といった用語を用いることに対して慎重でなければならない。シャーマンの病者に対する働きかけを「治療」として、また、治ったり治らなかったりすることを「治療効果」として捉える視点は、近代医学を下敷きとしたものであり、パシルの人々の視点を看過してしまう可能性があるからである。儀礼で行われることを単なる病気治療のようなものとして捉えるのではなく、人々の視点を意識しながら、それがパシルの人々にとって一体どのような意味を持つのかを明示することが本章の目的である。

主としてゴパスの守護霊を継承する人やその子どもが原因不明の病気に罹った場合に、その病気を癒す目的で行われるゴパス儀礼には、儀礼の目的に照らして要素が持つ象徴的な意味を見出しにくい部分がある。通常 2 日間に亘って執り行われるゴパス儀礼は、その大半が意味に満ちた繁雑な過程で構成されているが、儀礼のなかで最も重要な場面の後に、

シャーマンとアシスタントの老婆たちがまるで幼児に返ったかのように無邪気に遊ぶ姿が見られるのである。本章では、意味に満ちたプロセスに組み込まれたこの過程に一体どのような意味が存在するのか考察する。そうすることで、日常と非日常をつなぐこの過程が儀礼における複雑な意味の源泉となっていることを示唆する。

第 2 節 ゴパス儀礼の過程―筆者の儀礼を事例として

次節で、ゴパス儀礼における「遊び」の過程の意味を考察するために、本節では、2010 年 1 月に行われた筆者に対するゴパス儀礼をもとに、この儀礼の全過程の詳細を紹介しておこう²。

(1) 筆者のゴパス儀礼の詳細

「ゴパス *gopas*」とは、「(布を) 切る」という意味のパシル語であるが、ムニシパリティ・タヌーダン出身のミゲル・スグギーヤオによれば、「ゴパス *gopas*」という語には「死者と遺族の間の関係を断ち切る」という意味があるという (Suguiyao 1990: 100)。ゴパス儀礼は、通常、ゴパスを継承する人やその子どもが原因不明の病気に罹った場合に行われるものである。また、それまでゴパスを継承していなかった者も、ゴパス儀礼を受けることによって守護霊を与えられ、ゴパスを継承することになる。この儀礼を行うことができるのはマンヂャチャーワックの中でも「マンゴゴパス *Manggogopas*」と呼ばれている女性であり、パシル

にはマンゴゴパスの老婆 1 名とアシスタント役を務めることのできる老婆が 4 名存在する（2011 年 3 月現在）。筆者は 2010 年 1 月の段階ではゴパスを持っていなかったため、筆者にゴパスの守護霊とその名前・パガーチェン *pangaden*³ をつけてもらうこと、および今後の健康を祈願してもらうことを目的としてこの儀礼を行った。

◆日時：2010 年 1 月 28 日（木）午後 6 時頃～深夜、1 月 29 日（金）午前 5 時～午後 3 時頃

◆場所：筆者の友人宅（バランガイ・バリンシアガオ・ノルテ）

◆目的：筆者と日本人男性 A（当時、カリング訪問中であった）にゴパスの守護霊をつけてもらい、今後の健康を願う。ゴパス儀礼は通常、男女のペア⁴で行われる。

◆儀礼進行者：

・イナ・バンウン（Bang-on）：マンゴゴパス（ゴパス専門のシャーマンの呼称）。女性。推定約 90 歳（2010 年 1 月現在）。バランガイ・カガルアン在住。

・2 名のマンゴゴパスのアシスタント：

ともに 70 代の女性で、バランガイ・バリンシアガオ・スル在住。

◆儀礼において使用したもの

豚（ネイティブのもの）－1 頭

鶏（ネイティブのもの）－2 羽

もち米

米

稲（オーヤック種 *oyak* のもの）－4 *lakom****

ラタンの紐－4 本

**ブランケット－2 つ

**カーイン *kain*（伝統式巻きスカート）－2 つ

**タケッジ *taked*（伝統式ベルト。アルラトイ *allatoy*、アジャエッジ *adaed*）－各 1 つ

**マット－1 つ

*器（マユーコン *malukong*）－2 つ

*ココナッツ・オイル

**白い布きれ

**小型のナイフ－1 つ

*玉 2 種類（アプロッグ *aplog*、アルボ *alubo*）

*ルソン *lusong*（白のミニチュア）

**金のイヤリング－1 つ

**深皿－10 個

*ファリリコ *baliliko*（貝殻をつないだもの）

*リーコップ *likop*（筒状の金属製の小物）

ラウオッジの葉

ココナッツの葉

ビンロウ

ファギカータン *bagikatan*（精霊の家。近所の男性が製作）

**バスケット－1 つ

**ゴング－1 セット

**竹製楽器 2 種類（トガートン *tongaton*/パトンオック *patong-ok*）－
各 1 セット

塩

砂糖（参加者用）

コーヒー（参加者用）

酢（参加者用）

酒（ジン、参加者用）

ケロシン（ランプ用）

お金（謝礼用）

*イナ・バンウンの私物、**参加者から借りたもの、

***1 *lakom*=12 bundles



写真 7-1 リーカップ（左）、アプロッグ、アルボ



写真 7-2 ファリリコ



写真 7-3 ルソン

(2) 儀礼の過程

ゴパス儀礼は大まかに、①ウォッジウォッジ *wodwod* 儀礼、②アパーリン *apalin* 儀礼、③バットーライ *battolay* 儀礼、④カルリーシン *kallising* 儀礼の4部で構成される。

I:1 日目

①ゴパス儀礼の最初の過程は、1日目の夜6時頃から深夜2時頃まで行われたウォッジウォッジ（語意は不明）儀礼である。

①-1 最初にブーヨン *buyon*（「知る、探す」の意）が行われ、ゴパスの守護霊のうちどれを筆者とAの守護霊にするかが決定された。器に盛られた米の頂上にリーコップを置き、ココナッツオイルに浸したアブログをリーコップの上に乗せながら、イナ・バンウンは何者かに対して、筆者とAの守護霊に適するものを尋ねた。

①-2 続いてサブオイ（「吹く」の意）が行われ、イナ・バンウンがココナッツオイルを筆者とAの頭に塗布しながら筆者とAの名とともに、決定された守護霊の名を呼んだ。

①-3 その後、生きた鶏1羽の首をナイフで切りつけて血を器に流し入れた後、ソガ *songa*（供犠した鶏や豚の血を塗布する行為のこと）が行われた。イナ・バンウンは死んだ鶏を手にとって筆者の膝元に擦りつけながら次のように唱えた。「智子（筆者の名前）のパガーチェン、イヌガン *Inugan*（筆者に与えられた守護霊の名）よ、日本へ行きなさい」。

①-4 ソガが終わると、儀礼参加者全員でもち米を食べた（マゲン・シ・チャイコット *Mangen si daikot.*）が、このもち米には砂糖を加え

ることは禁忌とされている。

①－5 もち米を食べ終わると、儀礼を行う部屋の両端の天井付近にラタンの紐を括りつけた（ジョイジョイ *doydoy*）。このラタンの紐には稲をひっかけ、さらにその上に生きた鶏 1羽を括りつけておく。

①－6 次に、シギーシン *singising*（器をナイフでたたきながら詠唱する行為のこと）が行われた。イナ・バンウンは器をナイフでたたきながら詠唱し、アシスタントの老婆はファリリコをジャラジャラと鳴らした。ここでは、イナ・バンウンが筆者と A の守護霊を呼び、2人が病気にならないよう祈るとともに、守護霊に対してファギカータン（守護霊の家）へ行くように呼びかけるのである。

①－7 シギーシンの後、ソガで供犠した鶏を煮たものとご飯を参加者全員で食べた（マゲン・シ・マノック *Mangen si manok.*）。

①－8 その後、アリーシッグ *alisig*（語意は不明とのこと）に移った。筆者と A はマットの上でイナ・バンウンに背を向けて座っていた。男性たちが竹製楽器及びゴングを演奏する中、ラウォッジの葉、ココナッツの葉、伝統式ベルトをイナ・バンウンが手に持ち、筆者と A の背中に擦りつけながらサプオイした。

①－9 続いて行われたイノチョン *inodon*（「古い儀礼」の意）では、マットの上でイナ・バンウンに背を向けて座ったままである筆者と A の後ろで、アシスタントの老婆がミニチュアの臼とファリリコをパタパタと地面にたたきつける一方、イナ・バンウンは器をナイフでたたきながら詠唱していた。部屋の隅に寝かせている生きた豚と、筆者と A が座っているマットの間に伝統式ベルトが敷かれると、筆者と A は立ち上がるように言われ、伝統式ベルトを腰に巻きつけられた。楽器演奏に合わせて筆者と A は円を描きながら踊った（5周）が、その間、横たえられて

いる豚を足で蹴るよう命じられたため、筆者は豚に近づき数回蹴った。
この行為は豚に病気がいくことを意味するのだという。その後、イナ・
バンウンは伝統式巻きスカートを豚の上に置いた。

以上で 1 日目のウォッジウォッジ儀礼は終了である。すでに深夜 1 時
を過ぎていたが、翌朝は必ず夜明けまでに戻って来るよう言われたため、
午前 5 時までに儀礼の場に戻ることを約束して筆者は一旦、帰宅した。



写真 7-4 1 日目の儀礼の様子①

(イナ・バンウン (右) とアシスタントのイナ・アンゴー (左))



写真 7-5 1 日目の儀礼の様子②



写真 7-6 1 日目の儀礼の様子③（イナ・バンウン）

II:2 日目

②－1 前夜の約束通り、午前 5 時に儀礼の場に戻った筆者と A に対して、アパーリン（「痛み・患部に触れる」の意）儀礼が行われた。まず、昨夜から儀礼の場となっている部屋の隅に横たえてある豚に、イナ・バンウンが水をかけた。豚の耳にも水がかけられ、豚が耳をパタパタさせたが、それは筆者と A が病気をしないことを示すサインであるという。イナ・バンウンは豚に水をかけた手で、筆者と A の足元を触りながら次のように唱えた。「外へ行け。彼らが日本へ帰ったあとも健康であるように」。それからイナ・バンウンはジャルポン（薪で調理する場所）へ行き、水を捨てながら「彼らが病気をしないように。彼らの農作物や家畜が増えるように」と唱えた。その後、豚を屋外へ運び出した。これでアパーリン儀礼は終了である。

②－2 夜が明けると、豚の解体と儀礼用もち米・ティニバーロ *tinibalo* の調理が始まった。集まって来た近所の男性たちが豚を押さえつけ、喉をナイフで切りつけて血を鍋に流し込んだ。死んだ豚を火であぶり毛をそぎ落とすと、アシスタントの老婆の指示に従いながら注意深く豚を解体していった。細かいルールがあるようで、上手く解体できない若年男性に対して老婆は何度も大声で怒鳴りつけた。肝臓と腎臓以外の内臓は男性のおつまみとして調理され、肉は細かく切り分けて参加者の会食用に調理される。ただし、イナ・バンウンにお礼として渡す特定の部位⁵、儀礼で使用する鼻・右耳・右足首・しっぽ、さらに家の玄関の上に吊るしておくトゥゴン *tugon*（詳細は後述）は調理せずにとっておく。

たらいに入れられた豚の肝臓と腎臓は、イナ・バンウンが吉凶を占うのに用いられる。この時の結果は吉兆であり、筆者と A が健康であるこ

と、及び筆者のゴパス儀礼後に、また別の村落で子どものゴパス儀礼をすることになるという兆しが見られた。占いの後肝臓は調理され、儀礼の中で使われる。

儀礼を行う家の玄関のドアの外側の上部には、ラタンが括りつけられ、そこに豚のパーイン *pain*（腹斜筋で脇腹の下方部）2つとフティック *butik*（肋間筋で脇腹の上方部）2つが吊るされた。これはトゥゴンと呼ばれ、守護霊に対するゴパス儀礼のサインであるという。

②-3 屋外で豚やもち米の調理が行われる中、屋内では伝統式巻きスカート、ブランケット、ラウオッジの葉、ココナッツの葉などが、昨夜部屋の上部に括り付けられたラタンの紐にひっかけられた。これをママルリーヤット *mamalliyat*（語根 *balliyat* は「始まる」の意）と言う。

③いよいよゴパス儀礼のクライマックスとも言えるバットーライ（語意は不明）儀礼の始まりである。

③-1 まず、シギーシン（器をナイフでたたきながら詠唱する行為のこと）が行われるため、筆者と A はマットの上でイナ・バンウンに背を向け、屋外の方に向いて座った。筆者と A の背中後ろでイナ・バンウンは器をナイフでたたきながら詠唱し、アシスタントの老婆はファリリコをジャラジャラと鳴らした。

③-2 続いてマカーラット *makalat*（語意は不明とのこと）が行われた。ここでは、筆者と A が男性たちのゴング演奏に合わせて円を描きながら踊ったが、しばらくすると 1 人の男性が金のイヤリングを手に持ち、見せびらかすようにして踊りに加わった。イナ・バンウンはその金のイヤリングを掴もうとして男性を追いかけ、結局、別の男性に勢いよくとびかかった末に、その場に倒れてしまった。倒れるまでの間、イナ・バンウン自身の意識はなく、身体はイナのものではない状態だという。

③－3 正午頃、儀礼参加者全員で調理された豚とご飯を屋外で食べた（マゲン・シ・ボロック *Mangen si bolok.*）。また、部屋に括り付けてあるラタンとそこに引掛けてある物が全て取り除かれた。

③－4 豚肉の共食後、フォサル *bosal*（豚の鼻・右耳・右足首・しっぽのこと）と豚の肝臓やもち米を使用した過程が見られた。この過程は次の4つの部分で構成されている。すなわち、ウポーオップ *upoop*（語意は不明）、トゥガーリ *tungali*（「鼻笛」の意）、マンティリオ *mantilyo*（「ハンマー」の意）、調理済みの肝臓と肉片ともち米（それぞれバナナの葉で包まれている）の奪い合い、である。ウポーオップは、ココナツスティックで豚の鼻と耳の穴を突き刺す行為であり、風邪、口がかゆくなる病気、舌の病気、難聴を予防する意味があるのだという。トゥガーリは、豚のしっぽを鼻笛のようにして吹く真似をする行為で、風邪の予防を意味する。豚の足首を調理済みの肝臓（身体の象徴であるという）に打ちつける行為であるマンティリオは、頭痛、身体の痛みを予防する意味がある。そして最後に、肝臓と肉片ともち米をイナ・バンウンとアシスタントの老婆が奪い合った。これら4つの行為は、すべてイナ・バンウンとアシスタントの老婆によって行われたが、まるで子どもが遊んでいるかのような光景で、儀礼参加者たちの笑いに包まれて進行された。この過程については後に考察を深める。

④この特異な過程が終わると、最後の儀礼・カルリーシン *kallising*（語意は不明）が行われた。マットの上に座っている筆者とAの前に深皿が10枚置かれ、筆者は、左右それぞれの手で5枚ずつ深皿を掴み、右回りと左回りそれぞれ5回ずつまわした。そして最後に10枚の深皿を一気に腕全体で掴み取り自分の体の方へ引き寄せるよう言われた。イナ・バンウンによれば、この行為は今後お金や食べ物など生活に必要な

物を探して回らずにすむようにという意味が込められているという。また、以前ゴパス儀礼を経験したというある老婆は、自分の魂・カチュチュワを取り戻すという意味があるのだと説明する。最後に、イナ・バンウンから筆者と A にビーズのネックレスが与えられ、それを首に巻きつけた。



写真 7-7 供犠用の豚



写真 7-8 アパーリン儀礼後にくつろぐイナ・バンウン



写真 7-9 儀礼用に豚を切り分ける男性たち



写真 7-10 玄関に吊るされたトゥゴン



写真 7-11 ゴングで儀礼の伴奏をする男性たち



写真 7-12 2 日目の儀礼の様子



写真 7-13 儀礼用の屋内の飾り



写真 7-14 カルリーシン儀礼



写真 7-15 筆者のファギカータンを準備する男性たち

以上でゴパス儀礼の全過程が終了した。儀礼で使用した竹製楽器にはラタンの紐を巻き付け、守護霊の家・ファギカータンと一緒にしておいた。このファギカータンはこれから一生の間、筆者か A の家の天井近くの隅に吊るしておき、肉を食べる際には、必ず食前にその分け前をファギカータン付近に供えておかなければならない。さらに、今後筆者と A は、ウナギ、コウモリ、カエル、パイ ス *pais* (葬式で持ち帰り用に分配される肉片)、クリージャオ *kulidaw* (赤色の川魚の一種)、トカゲ、イヌを食べることが禁じられ、これらを口にすれば守護霊の怒りにふれて病気になるという。儀礼終了後、参加者とイナ・バンウンはコーヒーを飲みながら談話を楽しんだり、筆者にカリンガの民族衣装を着せて写真撮影会を開いたりした。また、儀礼の間は禁止されていたお酒が解禁となったので、儀礼の準備や進行を助けて下さった男性たちの希望により、筆者は彼らにお酒をふるまった。

筆者のゴパス儀礼の全過程をまとめると表 5 のようになり、儀礼が非常に繁雑な諸過程で構成されていることが見てとれる。既述の通り、通常ゴパス儀礼は病気を契機として行われるものであるが、筆者のように病気でなくともこの儀礼を受け、ゴパスを持つことができる。イナ・バンウンによれば、儀礼の目的や儀礼主体者に関係なく、この儀礼の過程は同じであるという。

1 日目（2010 年 1 月 28 日（木））			
午後 6 時頃	1	ブーヨン	守護霊の決定
	2	サブオイ	守護霊の表明
① ウォ ッジウ	3	ソガ	鶏の血の塗布（ファギカータン、筆者、A に）
ウォッジ	4	マゲン・シ・チャイ コット	調理したもち米の共食
	5	ジョイジョイ	ラタン、稲、鶏の取り付け（部屋の 両端上部）
深夜	6	シギーシン	マンゴゴパスの詠唱（守護霊はファ ギカータンへ、筆者と A は健康であ るように。）
	7	マゲン・シ・マノッ ク	調理した鶏の共食
	8	アリーシグ	楽器演奏、健康を願うサブオイ
	9	イノチョン	楽器演奏と踊り、豚に対する蹴り（病 気移す）
2 日目（2010 年 1 月 29 日（金））			
夜明け 前	1	アパーリン	健康を願うサブオイ、屋外への豚の 運び出し
② アパ ーリン			
夜明け	2	豚の解体と調理（屋	

後 午 前 7 時 頃		外) ・ 吉凶 占い ・ トゥゴン 準備	玄関ドア上部への肉片の取り付け
	3	ママルリーヤット	ラタンへの物（ブランケット等）の 取り付け
③ バ ッ ト ー ラ イ 昼 頃	1	シギーシン	マンゴゴパスの詠唱
	2	マカーラット	マンゴゴパスの金のイヤリングの獲 得と気絶
	3	マゲン・シ・ボロッ ク	豚の共食
		ラタンの除去	ラタン、取り付けられた全ての物の 除去
	4	フォサルと肝臓、も ち米による「遊び」	マンゴゴパスとアシスタントによる 「遊び」の行為 （豚の鼻、耳、足首、しっぽ、肝臓、 もち米を使用）
④ カ ル リ ー シ ン		カルリーシン	深皿回しと体への引き寄せ（筆者の み）
午 後 3 時 頃	片付け		

表 5 ゴパス儀礼の全過程（筆者のゴパス儀礼）

第 3 節 ゴパス儀礼における「遊び」の意味

本節では、前節で提示したゴパス儀礼の全過程のうち、バットーライの後にみられた特異な過程について考察し、そこに見られるマンゴゴパスとアシスタントの老婆による「遊び」が、儀礼における複雑な意味の源泉となっていることを示す。

(1) 老婆たちの「遊び」にみられるパラドックス

人類学者に一般的に受け入れられている「遊び」の定義は、「あらゆる年齢の人間に特徴的な行動で、それは遺伝的に継承された刺激あるいは気質から生じ、自発的で、ともかく楽しく、(時間において)他の行動と異なり、真似ごととか心理的に超越した資質とかをもつのが特徴であり、こういった特性の組み合わせにより、他の行動と区別できる」ものであるというエドワード・ノーベックによるものである (Norbeck 1974 : 270、引用はシュルツ、他による 2001 : 136)。

「遊び」では通常の時間の知覚は止まり、フレーミング (枠付け) と遊びのフレーム自体の中から生じる通常の生活の本質への批評という 2 種類のメタ・コミュニケーションの水準に移る。ゴパス儀礼の最後に見られる特異な過程では、シャーマンとアシスタントの老婆たちが子どものように振る舞い、冗談を言いながら通常の生活空間においては許されないような行為をする。この光景の中には、「遊び」に見られる 2 種類のメタ・コミュニケーションを見出すことができる。

「遊び」に見出せる通常の生活の本質への批評というメタ・コミュニ

ケーションは、通常の世界の視点が、経験を意味あるものとするやり方のひとつにすぎないことを示してくれるが、このことは、通常とは異なる現実の設定によって達成される。ここでは、このような「遊び」が生じる局面や通常的生活の本質への批評という「遊び」の性格に関わる議論を概観しておこう。

岩田慶治は、ホイジンガの遊び理論を援用しつつ、「遊び」が生じる局面と文化の関わりについて次のように述べている。

第1に、遊びは日常の時空を超えたところに成立するものである。文化と文化を超えたところ、聖と俗、2つの世界の境界、いわば渚の出来事である。日常が非日常に誘惑されるのか、非日常が日常に誘われるのか、遊び成立の機微についてはまだわからないが、いずれにしろ2つの世界の波打ち際が遊びの誕生する場所であるらしい（岩田 1986：132）。

この岩田の考察によれば、「遊び」は、「日常」と「非日常」、「聖」と「俗」といった2つの世界の波打ち際に発生するものである。

「遊び」という語は用いていないものの、儀礼における「非日常」と「日常」の断層がもつ性格について説得力ある議論を展開したのは、ヴィクター・ターナーである。階級的で構造化された体系としての「構造」とは異なる社会の様式として、ターナーは「コミュニタス」という用語を提示し、それが「境界的な時期に認識されるもので、儀礼の長老たちの一般的な権威とともに服従する平等な個人で構成される未組織の、あ

るいは仲間集団としての社会のそれ（様式）である」と述べている（ターナー 1996：128）。そして、コミュニタスが生まれるような通常の構造の社会的行動から離脱した時間と空間を「境界状況・リミナリティ」とし（*ibid.*：235）、その主要な型として身分昇格の儀礼と身分逆転の儀礼の2つの型を提示した。身分昇格の儀礼では、儀礼の主体ないし修練者は、ひとつの制度化された地位の体系において低い地位から高い地位へ移行するのであり、逆転は行われぬ。一方、身分逆転の儀礼では、平素は社会構造において低い身分にある集団やカテゴリーにある人たちが、かれらより上の身分の人たちに儀礼的な権威を行使するように積極的に定められ、そして上の身分の者は善意をもって自分たちの儀礼的な降格を受け入れなければならないという（*ibid.*：237）。身分低き者を高くし、身分高き者を低くする身分逆転の儀礼は、儀礼参加者に階級組織の原理などの構造の秩序を再確認させるとともに、構造やコミュニタスをもう一度正常な相互関係に導くのである（*ibid.*：252）。

ターナーによれば、身分逆転の儀礼はその場限りに許される粗野な言葉や行為を伴うことが多く、構造の規則性はそうした不条理性や逆説性によって強調される。その場限りに許される粗野な言動をとる行為は、通常とは異なる現実を設定する「遊び」の性格を有している。見慣れない現実が呈示されることによって、儀礼参加者は通常の世界の規則性を再認識したり、通常の世界の視点が経験を意味あるものとする仕方のひとつにすぎないことに気づかされたりする。重要なことは、このパラドックスが、人々に様々な意味を与え得るということであろう。

次に、ゴバス儀礼の一部を構成している特異な過程における老婆たちの行為が不条理性や逆説性を呈する様子を見てみよう。

（２）複雑な意味の源泉としての老婆たちの「遊び」

前節で示した筆者のゴパス儀礼の事例において特異性が感じられたのは、バットーライの後に行われた過程である。シャーマンとアシスタントの老婆が冗談を言ったり、通常では許されないような行為を行ったりするこの過程には、フレーミングや通常の世界の本質への批評という 2 種類の「遊び」のメタ・コミュニケーションを見出すことができるため、ここではその特異な時空間を「遊び」の過程とし、そこに見られる行為を「遊び」と呼ぶ。



写真 7-14 「遊び」に用いられる豚の残余の部位「フォサル」

ここで再度、この「遊び」の過程における老婆たちの行為をふり返ってみよう。「遊び」の過程は、ウポーオップ（ココナッツスティックで豚の鼻と耳の穴を突き刺す行為）、トゥガーリ（豚のしっぽを鼻笛のようにして吹く真似をする行為）、マンティリオ（豚の足首を肝臓に打ちつける行為）、肝臓と肉片ともち米の奪い合いで構成されている。ウポーオップ、トゥガーリ、マンティリオには、豚のしっぽや耳、足首、鼻など、通常は酒のつまみにするか、捨てられるような「残余の部位」が用いられる。それまでの意味に満ちた儀礼過程とはうって変わって、老婆たちは高い調子の甘えたような声やリズム音を発して子どものように振る舞ったり、冗談を言ったりするとともに、豚の残余の部位を遊び道具のようにして乱暴に扱っていた。通常ではあり得ない老婆たちの行為を見た参加者たちは、笑いながらも困惑の色を隠せない様子で老婆たちの「遊び」を見守っていた。それでは、この過程において、なぜ不条理性と逆説性を呈する「遊び」が行われたのだろうか。

「遊び」が2つの世界の境界に生じる出来事であるとする岩田の考察は、ゴパス儀礼における「遊び」の過程の位置付けを考える上で示唆に富む。クライマックスの過程の後には、儀礼を行った部屋の両端上部に括り付けてあった全ての「象徴物」と言える物が取り除かれ、この「遊び」の過程に移っていく。象徴的な意味に満ちた数々の過程を辿った後、「遊び」の過程では、老年者の子どものような振る舞いや、男性の楽器である鼻笛を演奏する真似、大切に扱われるべき豚の部位に対する乱暴な扱いなどのように、一転してあらゆる物事の意味が否定されるのである。

コミュニタスをめぐる議論において、ターナーは、身分の逆転によっ

て階級組織の原理などの構造の秩序が再確認されることを分析した。この点で、「遊び」の過程は、老年者の子ども返りや豚の部位を用いた乱暴な遊びなどに見られるように、通常の構造の社会的行動から逸脱したコミュニティを体現している。こうした「通常の構造の社会的行動から離脱した時間と空間」は、その不条理性と逆説性を通じて、秩序を再活性化するのである。

ここで注目すべき点は、こうした「遊び」の過程のなかに、身分逆転や秩序の混乱に加え、意味を持たない「意味の空白」が表現されている点であろう。

「遊び」が2つの世界の境界に生じる出来事であるとする岩田の考察を儀礼の場に置き換えてみると、それは、儀礼という「非日常」の世界と儀礼後の「日常」世界の境界的段階に生じるものである。非日常世界に属するものでなければ日常世界に属するものでもない「遊び」の過程は、その面白さにひきつけられた人々が互いに自由である空間を生み出すとともに、象徴的な意味と実質的な意味のいずれも持たない「意味の空白」を表していると言えるだろう。この意味の空白としての「遊び」の過程が、逆説的ではあるが、儀礼における様々な要素のシンボルとしての意味や日常世界における実質的な意味をそれぞれ際立たせ、ゴパス儀礼において表現される複雑な意味の源泉となっていると考えられる。

第4節 まとめ

本章では、パシルにおけるゴパス儀礼の過程について考察し、そこに見られる老婆たちの「遊び」の過程において、秩序が再認識されること

を示すとともに、意味の空白を表現する「遊び」の過程が、非日常世界の象徴的な意味と日常世界の実質的な意味をそれぞれ際立たせ、儀礼における複雑な意味の源泉となっていることを示唆した。

通常、病気を契機として執り行われるこのゴパス儀礼は、近代医学をモデルとする研究枠組からみて「治療儀礼」と見えるかもしれない。しかし、ゴパス儀礼においてはこうした分析者が期待するような「治療効果」が見られるとは限らず、パシルの人々の病気が、近代医学のそれとは異なる知識体系を持つものであること、そしてゴパス儀礼が近代医学の治療行為に対応するような「治療儀礼」ではないことが窺える。

次章では、「日常」と「非日常」をつなぐこの「遊び」の過程について、身体性と社会関係の視角からさらに考察を深める。そうすることで、この過程が、人々の身体性と社会関係における「規範／反規範」の対立軸が無化され、両者の要素が再調整される領域となっていること、およびこうした領域が文化変容の緩衝帯となっている可能性を示したい。

¹ 本章は、アジア太平洋研究会発行の『アジア太平洋論叢』第19号(2010年)に掲載された拙稿「フィリピン・カリンガ州のゴパス儀礼における『遊び』」に修正を加えたものである。

² ゴパス儀礼の全過程の詳細については、後日、バリンシアガオのある男性のゴパス儀礼における参与観察で得たデータとも照合している。

³ パガーチェンとは守護霊の名前を指す。儀礼を受ける男性に対しては、

Awingan、*Iyadan*、*Ambatali*、*Dugyawwe*、*Adaya*、*Palangdao*、*Aggabao* の中から、女性に対しては、*Inugan*、*Indongan*、*Illuyon*、*Ulayon*、*Unao* の中から一つ選ばれ与えられる。

4 通常、兄弟姉妹で男女のペアを作る。

5 バイ *bai* (腸腰筋の一部)、クボ *kubo* (お腹の肉)、フティック *butik* (あばら肉の左側)、パラタン *palatang* (下あご)、ラーパ *lapa* (前肩の左側) を上から順にラタンで突き刺して、ジャルポン付近に吊るしておく。これらはイナ・バンウンが帰宅する際に持ち帰るが、これらを持ち帰ることによって「スピリット (何らかの精霊)」からイナ自身の身を守ることができるという。

第 8 章 文化変容の緩衝帯としての「中間的領域」

第 1 節 本章の目的

第 6 章では、パシルの人々が病気に罹患した場合、病因と関連付けられる病者を取り巻く社会関係上の問題に関して、その問題にかかわる誰かを非難したい、あるいはその問題を曖昧にしてみたいという病者や病者の家族などの意図に応じて、霊的存在か西欧医学概念の要素のいずれかが病因論に盛り込まれることを明らかにし、「伝統」と「近代」の階層構造を持つ医療体系の中でパシルにおける病因論を捉えることが適切ではないことを指摘した。パシルの人々の病因論の組成プロセスの中には、身体性と社会関係の揺らぎが見られ、ここに伝統医療と近代医療の併存状況を確認することができるのである。このことは、身体性と社会関係が交渉される場がどこかに存在することを示唆しているように思われる。

身体性と社会関係の交渉の場を模索する足掛かりとして、つづく第 7 章では、ゴパス儀礼の一部を構成している「『遊び』の過程」に着目し、この過程において秩序が再認識されること、および意味の空白を表現するこの「遊び」の過程が、非日常世界の象徴的な意味と日常世界の実質的な意味をそれぞれ際立たせ、儀礼における複雑な意味の源泉となっていることを示した。

日常と非日常をつなぐこの「『遊び』の過程」は、対立する 2 項の間にある「中間的領域」の空間として捉えられ、この過程では、ムラの成員に「ふさわしい身体性と社会関係」からの「ずれ」を老婆たちが体現

するという特異な行為の形態が見出せる。

本章における第 1 の目的は、ゴパス儀礼の一部を構成しているこの「遊び」の過程において、パシルの人々の身体性と社会関係からの「ずれ」がクローズアップされることによって、新たな要素が付加されながら人々の身体性と社会関係が再調整される可能性を示唆することである。老婆たちが体現する「ずれ」は、既存のものとは異なる身体性と社会関係を彷彿させながらも、既存の身体性と社会関係とは大きく矛盾しないようなものであり、複数の身体と社会関係の在り方を人々が取り込む余地を生み出す。「規範的な要素」と「反規範的な要素」とが相対化されるこの「遊び」の過程は、対立する 2 項の要素が混じり合い、交渉し合う「中間的領域」として捉えることができるだろう。

この領域は、外部から流入する、あるいは導入される新しい要素を吸収する場ともなる。パシルにおけるフィールドワークで得られた事例やデータをもとに、こうした「中間的領域」の存在の中に、近代医療などの新たなものを受容するメカニズムを見出すことが本章の第 2 の目的である。

第 2 節 ゴパス儀礼の「遊び」の過程における身体性と社会関係の再調整プロセス

(1) 「遊び」の過程に現出する「ずれ」

本節では、ゴパス儀礼の一部を構成している「遊び」の過程が、相反する 2 項の要素が混じり合ったり交渉し合ったりする「中間的領域」と

して捉えられ、この過程においてパシルの人々の身体性と社会関係からの「ずれ」が体現されることによって、新たな要素が付加されながら人々の身体性と社会関係の枠組みが再調整されることを明らかにしたい。

第4章において考察したように、パシルのムラの成員として「ふさわしい身体性」には次のようなものがある。第1に、個々の身体は、労働力といった形で親族や近隣者と共有されるべきものである。第2に、個々の身体は、それぞれの社会的立場・性別をわきまえた在り方を呈するものである。第3に、個々の身体は、親族、近隣者、動物と友好的な関係を持つものである。第4に、個々の身体は、盗取、誹謗中傷や身体的暴力によって親族や近隣者に危害を加えない。

これらは日常の生活空間において「ふさわしい」と考えられている身体性であるとともに、そうした身体性に準じた親族関係を保つべきであるとする社会関係の在り方をも示している。とは言え、人々は、「ふさわしい身体性と社会関係」が往々にして実現されにくいものであることも十分に認識している。ムラの成員として「ふさわしい身体性と社会関係」が人々に再認識されるのは、儀礼などの非日常空間における、これらに反するような身体性と社会関係の提示によってである。こうした相反する身体性、そして社会関係のあり方は、人々に鮮烈に「ずれ」を意識させる機会となっている。以下では、ゴパス儀礼の「遊び」の過程の考察を通して、このような「ずれ」が新たな要素が取り込まれる仕掛けとなっていることを明らかにしたい。

ゴパス儀礼における「遊び」の過程は、次の4つの部分から成る。すなわち、①ウポーオップ（ココナッツスティックで豚の鼻と耳の穴を突き刺す行為）、②トゥガーリ（豚のしっぽを鼻笛のようにして吹く真似をする行為）、③マンティリオ（豚の足を肝臓に打ちつける行為）、④肝臓

と肉片ともち米の奪い合い、である。



写真 8-1 「遊び」の過程の様子①

(イナ・バンウン (左) とアシスタントのイナ・アンゴー (右))



写真 8-2 「遊び」の過程の様子② (イナ・アンゴー)

これらの部分は、「フォサル（豚のしっぽ、耳、足、鼻）」と呼ばれる豚の残余の部位と、豚の肝臓、肉片、炊いたもち米を用いて、シャーマンのイナ・バンウンとアシスタントの老婆が行う。儀礼のそれまでの過程とは明らかに異なる特異な空間を創出していたこの「遊び」の過程は、儀礼参加者たちに「笑い」と「困惑」をもたらすものであった。無邪気な老婆たちの言動に笑いながらも怪訝な表情を浮かべていた筆者のリサーチアシスタントのエレンに対して、筆者がこの過程の意味を尋ねると、彼女は次のように答えた。

この過程の意味はわからない。名前は無いらしいけど、イナは「遊びみたいなもの」と言ってた。イナたちはただ単に遊んでいるみたいだね。…だけど、どうしてイナたちが遊んでいるのか、わからない。どうしてなんだろう…。

この過程を撮影したビデオ・データにも、「なんでイナたちはあんなに笑っているんだろうかねえ…」という儀礼参加者の怪訝そうなつぶやき声が収録されていた。儀礼参加者たちの間に生じた「笑い」と「困惑」は、シャーマンとアシスタントの老婆によって生活空間においてあってはならない光景が冗談を交えながら演出されたことに起因する。ここでは、老婆たちによるこの演出が人々にとってどのように受け入れがたいものであるのか、身体性および身体性と密接に関わっている社会関係の観点から、以下の4点について指摘したい。

まず、この「遊び」の過程において貫徹されていた老婆たちの子どものような無邪気なふるまいは、「個々の身体はそれぞれの社会的立場をわきまえた在り方を呈するものである」とする人々の身体性からずれたものであるということである。第4章において述べたように、パシルにおいては、老年者は敬うべき存在であると考えられており、老年男性はラカイ *lakay*、老年女性はファコット *bakot* という呼称で呼ばれ、若年者層とは比較的明確に区別されている。老年男性はもめごと調停や祝祭などの場でスピーチを行うなど重要な役割を担っており、また、老年女性は息を患部に吹き掛けたり唾を塗布したりするサブオイ *sap-oy* と呼ばれる行為によって人々の病気を癒す力を保有していると考えられている。したがって、人々から尊敬されるべき存在の老年者が真逆の社会的立場にある子どものようなふるまいを見せるという光景は不自然なものであり、本来あるべき年齢階梯的な身体の在り方とは相容れない。老年者には老年者という社会的立場に相応しい身体性の呈示が求められるし、若年者についても同様のことが言えるだろう。

2点目は、①ウポーオップ（ココナッツスティックで豚の鼻と耳の穴を突き刺す行為）、②トゥガーリ（豚のしっぽを鼻笛のようにして吹く真似をする行為）、③マンティリオ（豚の足を肝臓に打ちつける行為）の行為が、「個々の身体は親族、近隣者、動物と友好的な関係を持つものであり、誹謗中傷や身体的暴力によって親族や近隣者に危害を加えない」という人々の身体性と社会関係からずれているということである。

イナ・バンウンによれば、豚の部位は人間の身体部分を象徴しており、これら3つの行為には、風邪、口や舌の病気、耳の病気、頭痛、身体の痛みを予防できるようにとの意味があるという。バラバラにされた豚の部位を、リズム音を口ずさみながら叩きつけたり突き刺したりする行為

は、「誹謗中傷や身体的暴力によって親族や近隣者に危害を加えてはならない」というあるべき人々の身体性に反している。誹謗中傷や身体的暴力によって、ムラの他の成員に危害を与える行為は、世間からの非難的となるばかりでなく、調停の対象にもなるものである。この行為はまた、「個々の身体は、親族、近隣者、動物と友好的な関係を持つものである」とする人々の身体や社会関係の在り方に背反するものでもあるだろう。パシルでは、動物は繊細で傷つきやすいため、動物に対して冗談を言うことはよくない行為であると考えられている。また、動物をからかったり人間のようにして遊ばせたりする行為は嵐（リブリボ *liblibo*）を呼び起こす、という人々の信仰も根強い¹。実際に、動物に対するこのような行為によって嵐が起きたという数々の事例を、筆者は人々から幾度も聞かされた。ここでは、リブリボの一例として、バリンシアガオ在住の長老男性、アマ・ウニオ（Ama Unyo）によるリブリボに関する語りを紹介しておこう。

昔、バリンシアガオの3人の男たちが、沢へウナギやカニを獲りに出かけた。3人は獲れた獲物を見て、「この白いのは僕のものだ」「この赤いのは僕がもらう」「この黒いのは僕にくれ」などと話し合いながら獲物を分け合ったらしい。実際には、獲物はそのような色ではなかったのに、3人は勝手に獲物に色をつけるようなジョークを言ったんだよ。

そうしたら…、突然、大洪水が起こってな。3人はその洪水で流されて死んでしまった。3人はそれぞれ違う場所へ流されて死んだんだけど、男たちが死んだ場所には、それぞれの男の名前が（地名

として) つけられているんだよ。

動物に冗談を言ったりしちゃ、絶対にだめなんだよ。特に、カエルとネコは危ないぞ。なぜかはわからないけどね。

リブリボを鎮めるためには、塩を火の中に投げ入れるか、リブリボを起こすような行為をした人物を家の外に出すといい。

(2011 年 1 月 30 日に聞き取り。)

3 点目は、②トゥガーリ (豚のしっぽを鼻笛のようにして吹く真似をする行為) において老婆が鼻笛をふく真似をするという行為が、「個々の身体はそれぞれの社会的立場・性別をわきまえた在り方を呈するものである」とする人々の身体性からずれていることである。パシルの男性は元々、好きな女性のもとを訪ねて求愛する時や仕事後の余暇の時間に鼻笛を演奏していたといい、実際に筆者もパシル滞在中に女性が鼻笛をふく姿を目にしたことは一度もなかった²。したがって、老婆が鼻笛をふく真似をする行為は、鼻笛に限らず、あるべき男性らしさ・女性らしさを呈する身体性や性による分業に関わる人々の身体性を瓦解させるものであると言えよう。

4 点目は、④肝臓と肉片ともち米の奪い合いが、「個々の身体は盗取によって親族や近隣者に危害を加えない」とする人々の身体性や、「個々の身体は労働力といった形で親族や近隣者と共有されるべきものである」という身体性および社会関係からずれているということである。この場面では、豚の肝臓や、肉片、もち米を次々と奪い取り、自身の身体の下に隠したイナに対してアシスタントの老婆が「返してよ」と声高に主張し、2 人は言い争いをした。イナ・バンウンによれば、豚の肝臓は人

間の身体そのものを象徴しているという。したがって、この奪い合いの行為に関しては、次の2つの解釈が可能となろう。ひとつは盗取の行為であり、もうひとつは労働力や食物の分かち合いの拒否である。

パシルでは人のものを盗みとる行為は、世間からの非難の的となることはもちろん、調停の対象になるものである。実際には、盗取の犯人が特定できないために、集落あるいは近隣集団単位で神判・サパタが実施されるケースがきわめて多い。

また、労働力としての身体をムラの人々と共有しないことや、肉やもち米のような食物をシェアしないことも吝嗇（ナイーモット *naimot*）な行為であるとして世間からの非難を浴びることになる。ムラの生活において、必要な時に食物や寄付金や労働力の提供という形での助け合いを拒否することは世間から受け入れられる行為ではない。肉片ともち米に象徴される食物、および肝臓に象徴される労働力としての人間の身体は、ムラの人々にとっては分かち合うことが当然とされるものなのである。

あるいは、パシルの人々が元来、狩猟・採集と焼畑農耕を生業としていたという歴史的背景を考慮すれば、次のような解釈も可能であるかもしれない。肉片ともち米は「食物」としての意味を越えて、肉片は野豚が獲れる「森」を、もち米はそれが栽培される「焼畑」を、それぞれ象徴していると捉えることができる。狩猟の対象となる野生動物の宝庫である「森」や農作物を栽培する「焼畑」の土地は、ムラの人々の間で共有されるべきものであると考えられており、特定の人物が独占的に占有することは容認されない。また、狩猟や農作業は数名から成るグループで行われるものであり、親族や近隣者との間で労働力の交換が行われてきた。したがって、この解釈を採った場合でも、肉片、もち米、肝臓の

奪い合いの行為は、パシルの人々の分かち合いの精神にもとづく身体性と社会関係に背反するものと言えそうである。

以上の４点は、ムラの成員に「ふさわしい身体性および社会関係」と、ゴパス儀礼の「遊び」の過程において老婆たちが体現した身体性と社会関係との間の齟齬を示している。この「遊び」の過程に現出するずれは、通常ならば非難の的となったり調停の対象になったりする身体性と社会関係をイメージさせるものである。では、ムラの成員に「ふさわしい身体性と社会関係」からのずれがゴパス儀礼の中の「遊び」の過程においてクローズアップされることは、どのように理解することができるだろうか。

（２）身体性と社会関係の再調整

ゴパス儀礼の「遊び」の過程における老婆たちの演出は、既存の身体性と社会関係の強調と儀礼参加者たちに対する新たな視点の付与へと至ることによって、人々の身体性と社会関係の双方に揺らぎをもたらす。

「遊び」の過程において提示されるずれは、儀礼参加者たちを困惑させる。ムラの成員に「ふさわしい」とはいえない身体と社会関係の在り方を見せられた儀礼参加者たちの脳裏には、本来あるべき身体性と社会関係が鮮明に浮上し、結果としてムラ成員に「ふさわしい身体性と社会関係」が再認識されるに違いない。

重要なことは、「遊び」の過程におけるずれによって、新たな視点を得た儀礼参加者たちが複数の身体性と社会関係を取り込む余地が生み出されるということである。このことは、筆者のゴパス儀礼において主導的

な役割を果たしていた参加者が、儀礼後に、あるべき身体性と社会関係の枠組みからずれた行動をとった事例において確認できる。以下では、筆者のゴパス儀礼の参加者であったムラの男性たちに関する 2 件の事例を見てみよう。

【事例①：2010 年 1 月】

筆者のゴパス儀礼が終了した後、儀礼の会場となったアンティ・アデーラ（Anti Adela、仮名）宅の庭では数名の参加者たちが残って後片付けをしたり、世間話を楽しんだりしていた。儀礼に関する細々とした仕事を手伝ってくれたアンクル・デンデン（Uncle Denden、仮名）とアンクル・モリー（Uncle Mory、仮名）は筆者にお酒をご馳走してほしいと懇願した。その後、庭でお酒を飲みながら談笑していた 2 人はその場に居合わせたアンティ・アデーラに対して次のような冗談を言った。「ゴパス儀礼をしたことで、おまえさんの家は穢れたかもね。だから、おまえさんが裏庭で飼っている豚を供犠してお清めしたらどうだい」。もっと豚肉を食べたいとの欲求から 2 人はこのような冗談を口にしたのであるが、この冗談が後に生じる豚の問題の引き金となった。

その数日後に用事でアンティ・アデーラの家を訪ねた筆者は、アンティの飼っていた豚が屠殺され、解体される場面に遭遇した。アンティにその理由を聞いてみると、例のアンクルたちの冗談が原因でアンティの飼っている豚が餌を食べなくなったのだという。筆者のステイ先の家族はアンティ・アデーラの豚が餌を食べなくなった

経緯を知った後、豚などの家畜や動物は非常に繊細であり、人間の無礼な言動に対して傷つきやすいということを筆者に教示してくれた。日に日にやせ細っていく豚を見たアンティはその豚が衰弱死する前に殺してしまい、その肉をムラの人々に切り売りすることを決めたのである。このような事態が生じたのはもとを辿れば筆者のゴパス儀礼が原因であるため、お詫びとして、筆者はアンティにその豚に見合う額のお金を支払った。しかし、ずいぶん後になってから、筆者はその豚が衰弱した「真の原因」を知ることになった。豚の解体を担当したムラの男性たちによれば、その豚の内臓には無数の寄生虫が寄生していたため、寄生虫が原因で豚は食欲を失い、衰弱していったという。

【事例②：2010年10月】

20代後半でバリンシアガオ在住のジョジョ（Jojo、仮名）は、筆者のゴパス儀礼の準備から片付けに至るまであらゆる面で主導的に仕事をしてくれた青年である。筆者のゴパス儀礼が行われた数か月後、このジョジョに対して姦通容疑が浮上した。ジョジョは独身であるが、相手の女性は既婚者で、ジョジョの母親の故郷であるパシルのマヌバ（Manuba、仮名）というムラの者である。事の発端は、その月のある日の早朝に、この女性が下宿しているタブックのボーディングハウスを訪れた女性の夫が、ベッドで一緒に寝ている女性とジョジョを発見したことである。女性の夫から「何をしているのか」と問い詰められたジョジョは、無言のまま逃走したという。

この事態を受けて、バランガイ・バリンシアガオ・ノルテのバランガイ・キャプテンはジョジョに真相を問うため、タブックでのジョジョのステイ先を訪ねた。ところが、ジョジョはマニラへ発ったというので、キャプテンは電話でジョジョに話をきくことにした。ジョジョは女性との間の疑惑を否定し、マニラから戻ったらバリンシアガオで神判・サパタにも応じると言ったという。ところが、ジョジョはそれ以来バリンシアガオには戻らず、そのまま韓国へ出稼ぎに出てしまったのである。このため、ジョジョの容疑に対する神判も調停も行われることはなく、2人の疑惑に対する処置はとられないまま保留状態となっている。韓国におけるジョジョの滞在は不法なものであるといい、このことは、今後ジョジョが長年に亘ってバリンシアガオに戻らないことを意味している。

以上の2件の事例は、筆者のゴパス儀礼に参加した者が儀礼後にとった、世間からの非難の的となる行為に関するものである。

事例①は、豚に関するアンクルたちの冗談が引きがねとなって生じた騒動である。アンクルたちの行為は「個々の身体は親族や動物と友好的な関係を持つものである」とするあるべき身体性からずれたものであり、実際、豚の飼い主であるアンティ・アデーラはこの冗談に対して憤慨していた。

事例②は、疑惑の真相は別として、ジョジョが母親のムラの出身者で親族関係にある既婚女性と誤解を招くような行動をとったために生じた騒動である。ジョジョの行為は「個々の身体は親族や動物と友好的な関係を持つものである」とするあるべき身体性から外れるものであると

もに、良好な親族関係を壊しかねないものである。ジョジョの母親の故郷であり相手の女性が属するマヌバというムラは、バリンシアガオと平和協定を締結している。平和協定では互いのムラの協定保持者は擬制的兄弟とみなされ、彼らを含む2つの親族集団も擬制的親族として相互に義務を負うこととなる。したがって、マヌバのこの女性はジョジョと親族関係にあるだけではなく、平和協定上、バリンシアガオの人々とマヌバの人々は擬制的親族関係にあると捉えることができるため、ジョジョの行為は友好的な親族関係を脅かすものであるといえよう。

重要なことは、豚に関する冗談を言ったアングルたちや姦通騒動を起こしたジョジョがゴパス儀礼の参加者であり、儀礼の「遊び」の過程においてあるべき身体性と社会関係を再認識したはずの彼らが、後にそれらの身体性と社会関係からずれた行為をとったということである。

彼らの行為は世間からの非難を浴びるものであるが、ムラの成員として「ふさわしい身体性や社会関係」からずれた身体と社会関係の在り方は、人々の生活の中に常に見出されるものである。

例えば、性別に応じた身体性をめぐる変化について、筆者がパシル滞在中に確認した、有力な長老男性・ララカイの活躍の場であった婚姻儀礼（パラーノス *palanus*）の合議や政治的役職に女性が加わり活躍するというケースもそのひとつである。

また、若年者と老年者との間の関係にも変化が見られる。老年者に敬意を払うことを知らない若者の振る舞いについて、筆者は複数の老年者から以下のような話を聞いた。

昔と今の若者の違いといえは、昔は、女はターピス *tapis*（巻キス

カート) だけで下着は履いていなくてさ、男はというとバーアル *baal* (禪) を身に着けていたんだよ。妊娠したけど結婚しない、なんていうケースはなかったけど、今はシングル・ペアレント (*single parent*、子持ちのシングル・ファザーやシングル・マザーを指す) がたくさんいる。わしらが若かった頃は、酒なんかはファヤス *bayas* (サトウキビのワイン) をたまに飲むぐらいで、ララカイたちが優先的に飲むものだったんだよ。今の若者は現金収入があるから、酒も簡単に買えるよな³。

インナーロム *innalom* (女性に求愛する)⁴ にも行ったけど、相手の女の子のご両親に対する恥ずかしさみたいなものがあったよ。今の青年たちには、そういう恥ずかしさとかリスペクト (*respect*) が見られないな。わしらはララカイの前を通る時、「*Excuse*. (前を失礼します)」と言ってから通ったし、ララカイの目前を通ることさえ遠慮していたものだが、今の若者は遠慮なしさ。親の手伝いもしないしね。

(アマ・アディンとアマ・ベロリアの話)

昔と今の若者の違いと言えば、そりゃあもう大きく違っているさ。昔の若者は父親の言うことに従ったものだけど、今の若者は言うことをきかない。わしは親の言うことをちゃんときいて、手伝いもしたから、結婚するのが遅くなったんだ。それに、昔はお年寄りが重いものを運んでいるのを見かけたら、若者が必ず運ぶのを手伝ったものだよ。

あと、昔の若者は今の若者みたいに酒に酔っ払ったりしなかった。

酒は、当時はファヤス以外には無かったけど、それもたまに飲むぐらいだったよ。

わしが若かった頃は、仲間の中に大きな家に住んでいる奴がいて、その仲間の家で毎晩のようにみんなで寝ていたんだ。マガーロム *mangalom*（女性に求愛する）に行く時は、みんなで大勢で行ったんだよ。

（アマ・ビーナの話）

以上の老年者たちの話をまとめると、今の若者には過剰な飲酒や老年者に対する無礼な態度、親の指示に従わない勝手気ままな振る舞いが目立つ。このことは、現代の若年者の呈する身体性が、「個々の身体はそれぞれの社会的立場をわきまえた在り方を呈する」とする身体性からずれ得ることを意味している。若年者のあるべき身体性に変化が生じるようになったことで、老年者と若年者との間の社会関係にも変化が見られるようになってきていると考えられる。

ムラの成員に「ふさわしい身体性と社会関係」からの逸脱は調停の対象となるものもあるが、世間からの非難を浴びながらも許容されているケースもある。バリンシアガオ滞在において、筆者は、調停の対象となり得るような行為に対して、何らかの処罰が下されることなく曖昧にされたいくつかのケースに出会った。このことは、「規範」と「反規範」があらかじめ決定されているのではなく、それらが常に調整される領域が存在していることを示唆していよう。

フィリピン・ルソン島北部に居住するイロンゴット族の社会を対象に調査・研究を行ったレナート・ロサルド（1980）は、「未開社会」を予

定調和的で歴史を持たないものとみなす構造機能主義的な視点を批判し、イロンゴットの人々が歴史を持ち、社会の変動を繰り返してきたことを明らかにした。そのような社会の変動をもたらす要因は個人の自発的で即興的な行為であり、社会の中には「規範」とも「反規範」とも呼び難い社会の構成員の行為が現出する余地が存在し、その余地の存在こそが社会変動の要因になっているというロサルドの論考は、従来の象徴論において両義性の前提とされてきた対立する 2 つのカテゴリーを解除し、「規範」と「反規範」の要素を調整するような「中間的領域」を設定する上で示唆的なものである。

ロサルドの論考を踏まえると、社会の構成員の逸脱行為が生じる理由は次のような図式において説明可能となるだろう。すなわち、「規範／反規範」の 2 項対立的図式がゆるんだ両義的領域を初めに設定し、そこから対立する 2 項が秩序づけられるという 3 項対立的図式である。本論文において「中間的領域」と呼んでいる、対立する 2 項をつなぐような両義的領域では、ヴィクター・ターナー（1969）が論じたコミュニタスにみられるような「反構造」「反規範」的な要素が提示されることによって、あるべき「構造」「規範」が強調される。

しかし、重要なことは、この「中間的領域」は、全体的な秩序の一部として秩序の活性化を担う領域としてではなく、相反する 2 項の要素が相互に交渉し合う領域として捉えられるということである。この「中間的領域」においては、「規範」と「反規範」の各要素が相互に交渉し合ったり浸透し合ったりすることで、既存の「規範」に「反規範」的とされるような新たな要素が付加され、「規範／反規範」が再調整されていく。したがって、対立する 2 項の要素が相対化される「中間的領域」は、社会の構成員の逸脱行為の許容を可能にするのである。

こうした「中間的領域」はパシルの社会の中にいくつか見出すことができ、ゴパス儀礼の中の「遊び」の過程もそのひとつとして捉えることができる。この「遊び」の過程は日常と非日常の狭間の空間であり、人類学において論じられる「遊び」の性格を帯びたものである。この過程において既存の身体性と社会関係からの「ずれ」がクローズアップされることによって、良くも悪くも、ムラの人々が複数の身体性と社会関係を取り込む余地が生まれると考えられる。この「ずれ」は、「反規範的な身体性と社会関係」と等しいものではなく、それらを彷彿とさせるようなものであり、「規範／反規範」を相対化するものである。

先述の 2 件の事例においては、家畜を単に食欲を満たすものや冗談の対象として扱う身体性と社会関係や、親族関係の規律に囚われない身体性と社会関係の要素が見出されたが、世間からの非難を浴びたり、調停の対象になり得るものとして事情聴取を受けたりしながらも、許容される範囲に留まった。このことから、ゴパス儀礼後に人々が回帰していく先は、活性化された秩序ある世界ではなく、予想のできない世界であることが窺えよう。

パシルにおいて近年見られるようになったとされる、上下関係の欠落した老年者と若年者の間の関係に見られる身体性や社会関係、男性領域において活躍する新しいタイプの女性の身体性の要素なども、世間からの非難の的となりながらも容認されているものであり、容認は社会の中の「中間的領域」における「規範」と「反規範」の再調整によって可能となっていると考えられるだろう。

一方、社会の中の「中間的領域」が対立する 2 項の要素の相互交渉の場として捉えられることから、この領域は、外部から流入したり導入されたりする新しい要素の受容を可能にする仕掛けにもなっていると考え

られる。次節および第4節では、この「遊び」の過程や「中間的領域」の分析を基にして、外部から導入された近代医療の受容メカニズムを明らかにしたい。

第3節 近代医療がもたらす身体性と社会関係の揺らぎ

前節では、ゴパス儀礼の一部を構成している「遊び」の過程が、身体性と社会関係の交渉の場となる「中間的領域」として捉えられるものであることを、事例に即して明らかにした。第4節において近代医療の受容メカニズムを明らかにする前に、本節では、パシルで得られた事例をもとに、パシルの人々にとって馴染みのない身体と社会関係の在り方を基盤とする近代医療が、人々の身体性と社会関係を揺るがす様子を示す。

(1) 近代医療における身体性

日本の医療人類学者の波平恵美子(1997)は、近代医療の普遍性と限界に関する論考の中で近代医療の身体観念の性質について以下のように述べている。

臨床生体医学、いわゆる近代西洋医学を基盤として発達した現代医学は、フランスの哲学者ミシェル・フーコーが『臨床医学の誕生』

のなかで論じたように、人体の解剖とそれに基づく身体観念を出発点として発達した。つまり、人体解剖は、人間をその文化的・社会的背景を抜きにして、生物の一種である“ヒト”としての特徴をしかもその静的な停止した状態において明らかにする。病気は生物学的脈絡のなかで説明されるようになり、したがって、普遍的な治療方法が発達するようになる。(波平 1997: 99)。

人間を生物のヒトとして捉え、身体の構造や機能を普遍的なものとする身体性を特徴とする近代医療は、人間を他の個人から完全に切り離された個別の身体を持つ存在とみなす。また、近代医療はそれが根拠としている医学理論の属性によって細分化されがちであり、医師は症状や疾病の原因となっている「患部」に対してのみ働きかけを行うのである。近代医療が内臓の手術や放射線を使つての検査、血管の中へ直接薬剤を送り込む行為というような患者への侵襲性の高い治療法を採用しているのは、そのような身体観や疾病観に起因する(波平 1998: 46-47)。そして、侵襲性の高い治療法の採用は、感染から患者を保護するために患者の隔離の必要性を生み出すことにもなる。

近代医療の治療をめぐる身体性が普遍性や細分化、個別性という特徴を有していることに加えて、ミシェル・フーコーやブライアン・ターナーによる身体管理をめぐる議論においては、近現代社会の国民の身体は国民の生命を管理する「生・権力」によって管理され、近代医療がそのエージェンシーとして機能していることが指摘された。近代医療は、健康に関わる「基準」を根拠として国民の私的な領域への介入を正当化し、国民の身体の管理を徹底しようとする。

しかしながら、身体の管理には必ず異議や抵抗が見られるのであり、そうした異議や抵抗は、人々の身体性と社会関係の双方に揺らぎをもたらす。身体化された傾向性としてのハビトゥス概念に関するピエール・ブルデューの実践理論について、「前資本主義のハビトゥスは資本主義のハビトゥスへと単純に転換されるのではなく、人びとは異なるハビトゥスのあいだでぎこちなく葛藤しながらも創意と工夫に満ちた仕方で自己調整している」と主張する田辺繁治の論考に依拠すれば、田辺の言う前資本主義社会のハビトゥスと資本主義社会のハビトゥスの対比は、パシルの社会に当てはめることが可能であり、本論文のテーマである「『遊び』の過程」は、ハビトゥスの共存という中に見つかる。

以下では、パシルの人々の身体イメージの断片を提示した上で、近代医療の治療行為や予防医学的行為に対するパシルの人々の様々な「反応」に関する事例を提示し、それらについて身体性と社会関係の観点から考察を試みたい。

（２）パシルの人々の身体イメージ

パシルの人々が身体に対してどのようなイメージを持っているかという点に関しては、それが言語化されにくいということもあり、体系的な調査が難しい領域である。しかしながら、長期に亘って人々と生活を共にする中で、身体部位の語彙を含む慣用表現や死体に対する人々の認識、民俗生殖理論的な人々の語りなどから、断片的にはあるが人々の身体イメージを掴むことができた。ここでは、筆者が見出すことのできた、パシルの人々の身体イメージを示しておく。

パシルの人々にとって人間（ターゴ *tago*）は、身体（ロンアグ *long-ag*）と魂（カチュチュワ *kadudwa*）で構成されるものである。身体と魂は相互に影響を与え得るものであり、人間存在が身体と魂というように完全に二元的なものとして捉えられているとは言い難い。このことは、死者や死体に対する人々の認識から窺い知ることができる。

第4章においてパシルの人々の伝統的宗教観を概観したように、目にすることはできないものの、魂・カチュチュワは人間の身体と同様の姿を呈しており、死後は身体から離れてムラを徘徊すると人々は考えている。死者は家の庭に造られた墓（パンティーヨン *pantiyong*）に納められるが、人々にとって死者の身体は、意識と個性を失い、人間の形をした単なる物体なのではない。死体は慣例に従って埋葬され、弔われる必要があり、これが完遂されていなければ、死者の魂は何らかの形で遺族に不満を訴えかけるという。死体を何らかの意思を持つものとするような人々の認識は、以下の火葬に関する事例においてより鮮明に確認することができる。

筆者のリサーチアシスタントのエレンには、マニラで暮らす叔母さんがいた。ビサヤ出身の男性と結婚し、マニラで小売業を営んでいた叔母さんを、エレンは「アンティ・ダリヨナ」と呼び、慕っていた。2010年、アンティ・ダリヨナが病気で急死し、マニラのカトリック教会で葬儀が営まれた。問題となったのは、彼女の遺体の埋葬である。バリンシアガオ出身の彼女の遺体は、バリンシアガオの人々にとっては当然、バリンシアガオの墓に埋葬されるべきものであった。しかし、彼女は生前、所属していたカトリック教会にお

いて、自身が死亡した場合に自分の遺骨を教会関連施設に納骨するという申し込みを済ませていたのである。アンティ・ダリヨナの夫と子どもたちは彼女の意思を尊重したいとの思いから遺体の火葬を決めたのであるが、この事実を知ったバリンシアガオの人々は大変な困惑を露わにし、猛反対した。それまで、バリンシアガオ出身者が火葬されたという前例はなかったようである。「なぜ、火葬に反対なのか」という筆者の問いかけに対する人々の回答は、例外なく「燃やしてしまったらかわいそうだから」であった。エレンも火葬には抵抗を感じていたが、アンティと家族の意思を尊重すべきだとの考えを示した。数日間に亘ってバリンシアガオの人々の間に大混乱をもたらしたこの一件は、結局、アンティ・ダリヨナと家族の意思によって遺体が火葬されることで落ち着いた。

この事例において、火葬により燃やされる遺体を「かわいそう」だと考える人々の認識は、死体自身が意識を失った単なる物体ではないことを示唆しており、死体自身が何らかの意思を持つものとして人々に捉えられていることが窺えよう。このように、パシルでは人間存在を身体と魂というように完全に二元的なものとして捉えることは適切ではない。

人間存在の生死は、息（アーゴス *angos*）の有無によって区別される。人間の生（ビヤッグ *biyag*）は母体の中で息をし始めることによって始まるといい、息をしなくなることは生の終わりを意味しているという。人々の生殖理論的認識においては、人間の生そのものは「夫側からもたらされる」ものであるとされており、このことは「（男性が女性に人間の種を）植える」を意味する「マンプートット *mamputot*」というパシル

語で表現される。不妊に対する儀礼であるアトッジ *atod* では、夫側親族から不妊の妻に対してアンティークのビーズネックレスやお金が手渡され、この行為の背後にも妊娠は夫側からもたらされるものという認識が潜在しているように思われる。しかし、このことはパシルの人々が父系的な親族組織を保持していることを意味しているわけではない。第 4 章で述べたように、パシルにおいて重要な社会的単位は、父方および母方に等しく広がっていく双方的キンドレッドを基本としている。

人間の生死が息の有無によって区別されることはすでに言及した通りであるが、「息」を意味する「アーゴス *angos*」という語は、人々の感情を表す慣用句の中にも見出される。以下の 2 文は、アーゴスを用いた慣用表現である。

Mansigab nan angos o. (My breath is painful.) 私は悲しい。

Mambalun angos o. (My breath is good.) 私は楽しい。

息そのものが実際に痛みを伴うことはないが、パシル語の慣用表現では、悲しみは「私の息は痛んでいる」と、楽しさやうれしさは「私の息は良い」と、それぞれ表現される。

また、感情を表す他の慣用表現として、怒りを表すものに「頭（ウーロ *ulo*）」を用いたもの（*Mansigab nan ulo na.* (His head is painful.) 「彼は怒っている」）や、楽しさや喜びを表すものに「鼻（オゴル *ongol*）」を用いたもの（*Maimiimis nan ongol nu.* (Your nose is smiling.) 「あな

たはうれしい（楽しい）」も見られた。これらのことから、パシルの人々にとって、息を含めた身体の一部は人々の様々な感情を表し得るものであり、身体を構成する単なる「部品」としては捉えられないものであると考えられる。

以上はパシルの人々の身体イメージの断片にすぎないが、これらも念頭に置きながら、以下では、近代医療が呈する身体性や社会関係に対してパシルの人々がどのような反応を示しているのか、いくつか事例を挙げながら考察してみたい。

（３）身体性と社会関係の揺らぎ

3.1 近代医療の身体性に対するパシルの人々の反応

カリンガ州に近代医療が導入されたアメリカ統治期以降、パシルの人々が近代医療を利用する機会は増加した。現在のパシルの近代医療環境はソフトとハードの両面において乏しいというのが実状であり、近代医療活動に関しても人々の理解が得られず専門家たちが苦戦している様子が窺える。一方で、予防接種のために子どもをバランガイ・ヘルス・ステーションに連れてくる人は多数見られるし、専門家が開催するセミナーにも多くの人々が参加している。また、行政主催のメディカル・ミッションの会場には、毎回、医師の診察を受けようという人々が殺到する。

ここでは、まず近代医療の医療行為に対するパシルの人々の「反応」に関わる事例をいくつか提示する。その上で、身体性の観点からそれら

の事例を考察してみたい。

【献血】

2011年2月5日、筆者の滞在するバランガイ・バリンシアガオ・ノルテにカガヤン州の州都・トゥゲガラオ（Tuguegarao）から看護師の一行が到着した。彼らの目的はバリンシアガオの人々からの採血であり、バランガイ・ヘルス・ステーション（BHS）が献血会場となっていた。午前中にバリンシアガオ内で別の聞き取り調査を行っていた筆者は、正午過ぎにBHSを訪ねることができた。会場ではまず、血液検査と問診による審査が行われ、献血希望者が献血者の基準・資格を満たしているかどうかの判断が下される。正午過ぎの段階で、約30名の人々が献血に訪れたが、献血者として認められて献血を行ったのはわずか12名であった。バリンシアガオ・ノルテとバリンシアガオ・スルの各バランガイの人口は、2010年5月現在で前者が850名、後者が458名であり⁵、合計数1,308という人口数からみると、30の献血希望者数はきわめて少ないと言えるだろう。

筆者は参与観察の目的でBHSを訪れていたのであるが、血液検査と問診の結果から「献血可能」と判断され、献血を行うことになった。筆者が採血されている間に献血に訪れた人は見られなかったが、筆者の関心をひいたのは、建物の外から筆者の採血の一部始終を眺めていたムラの男性たちの様子である。BHSの建物の外にはバランガイ・キャプテンや長老男性たちが待機していたが、決して中

に入ろうとはせず、腕から血を抜かれている筆者の姿を「信じられない」という怯えた目つきで遠巻きに観察していたのである。筆者が男性たちに「献血をしないのですか」と尋ねると、全員が「嫌だ」と答えた。その理由として、「怖いから」と答える人も見られたが、他の人々は理由を口にすることなく、苦笑するだけであった。筆者をからかうような口ぶりで「おまえさんが献血したら、わしもやってやるよ」と話していた balan gay・キャプテンも、結局、献血は行っていない。

この献血の例においては、採血に対する人々の恐怖心が見出せる。献血者が十数名存在したのに対して、大半の人々は献血を拒否し、筆者が献血を行ったことを知った人々は、「血を取られてしまうなんて、あなたは怖くないの」と筆者に訊いた。

【臓器移植、人工透析】

2009 年 5 月、筆者は聞き取り調査のためにバリンシアガオのアンティ・エドナ（Edna、仮名）のお宅を訪ねた。筆者はこの日、彼女の住居に継承されるクシーシの守護霊の詳細を知りたいと考えていたが、この筆者の意に反して、話題は彼女の息子が抱える深刻な病気へと移った。約 70 歳（当時）のアンティ・エドナの子どもの間にはイフガオ（Ifugao）州在住の息子がおり、彼が腎不全に陥ったために人工透析治療を受けているという。アンティによれば、人工透析は 1 カ月に数回受ける必要があり、毎回、数千ペソの医療費を支払わなければならない。アンティ・エドナは農業者であ

り、夫は随分前に亡くなっているため、その医療費はイフガオ州で学校の教員をしている娘の給料や彼女が複数の人から借入したお金、親族からの援助でまかなっている。人工透析にかかる医療費を捻出するために、所有していた先祖伝来のビーズネックレスやゴングも売り払ってしまった。

腎不全に陥った患者が生命を維持していくために与えられる選択肢は、人工透析治療と臓器移植である。臓器移植には莫大な資金を要するが、人工透析を受け続けるにも多額の費用がかかる。アンティによれば、家族で話し合った際、教員をしている娘が臓器移植に強く反対したため、人工透析を息子に受けさせているといい、娘が臓器移植に反対した理由は「かわいそうだから」であるという。息子の人工透析治療のために資金をかき集める日々が（筆者の知る限りでは）約1年以上続いたが、その後、その息子が兄弟からの臓器提供によって臓器移植を受けたことを筆者は耳にした。

この例からは、人工透析よりも臓器移植に対して否定的なイメージを持つ一家の様子が窺える。30代である息子（2009年現在）が人工透析を一生に亘って受け続ければ、その総額は臓器移植にかかる費用をはるかに上回ることは想像に難くない。しかし、家族は臓器移植に踏み切るまでに相当な時間を要したのであった。

以上、近代医療の医療行為の事例として、献血、臓器移植、人工透析をとり上げ、それらに対するパシルの人々の反応を提示した。次に、これらの医療行為を身体性の観点から捉え直してみよう。

【献血】のための採血は、身体の一部としての血液を除去する行為で

ある。そこには身体を構成している身体部位や器官のひとつとして血液を捉えるという身体性や、人間を生物の一種のヒトとして捉え、身体の構造や機能を普遍的なものとみなす身体性の前提を見出すことができる。

【人工透析】は、一旦とり出した血液を再び体内に戻す行為であり、採血と同様、そこには身体を構成しているひとつの身体部位や器官として血液を捉える身体性の前提を見出すことができる。

【臓器移植】は機能不全となった臓器を切除し、他者の臓器を移植する行為であり、ここにも身体部位を身体を構成するものとみなす身体性や、人間の身体の構造や機能を普遍的なものとみなす身体性の前提が確認できる。

これら近代医療が前提としている身体性を、事例の中の人々の様々な反応や人々の身体イメージおよび身体性と照らし合わせて考察してみると、次のようにまとめることができる。

献血、人工透析、臓器移植は、身体を器官の集合体として捉える身体性や、人間を生物の一種のヒトとして捉え、身体の構造や機能を普遍的なものとみなす身体性を基盤としているという点では共通しているが、切り離し可能なものとしての身体部位や器官に対する働きかけ方においては次のような違いが見られる。すなわち、採血は身体の一部としての血液を多量にとり去ってしまうのに対して、人工透析では一度取り出された血液が再度、体内へ戻されていく。臓器移植は身体の一器官としての臓器を切除し、その代替として他者の臓器を移植する行為である。

腎不全という深刻な状態に陥った男性の治療をめぐっては、母親や兄弟姉妹たちが臓器移植に抵抗を示し人工透析療法を選択したが、その理由のひとつとして、いずれも身体部位を、身体を構成する部品であり、切り離し可能なものと捉える身体性を背景としているものの、人工透析

における身体部位に対する働きかけの方が、臓器移植におけるそれよりも受け入れやすいものだったことが考えられる。人工透析は身体の一部としての血液を完全に身体から取り除いてしまうものではない。しかし、身体部位としての血液が多量に取り去られることになる献血、および切除によって身体部位を身体から完全に切り離してしまう臓器移植は、人々にとってより抵抗の大きいものであったと考えられる。

身体の構造や機能を普遍的なものとみなす身体性や、身体を器官の集合体と捉え、身体部位や器官を身体から切り離し可能なものとみなす近代医療の身体性や、身体に対する侵襲性の高い医療行為は、パシルの人々の身体イメージや身体性からずれたものである。先述のように、パシルの人々にとって身体や身体部位は、人々の様々な感情や意思を表し得るものであるとともに、身体は、「身体的暴力によって親族や近隣者に危害を加えないもの」だからである。

このことと関連して、先に提示した筆者のリサーチアシスタントの叔母さんの火葬の事例においても、死者の遺体を何らかの意思を持つものとみなすような人々の身体イメージと、人間の形を持ちながら意思や個性を喪失した物体として死体を捉える近代医療の身体性との間のずれが、人々の間に混乱をもたらす様子が窺えた。このように近代医療が呈する身体性は人々の身体性からのずれたものではあるが、人々が受容を断固として拒否するほど異質なものとはいえない。先の事例の中に確認できるように、困惑しながらも、自分たちのものとは異なる身体性を前提とする医療行為や埋葬法を受け入れる人々も存在するのであり、そこには人々の身体性の揺らぎを見出すことができるだろう。

次に、身体性と密接に関連する社会関係について、近代医療における社会関係の在り方とそれに対するパシルの人々の反応を提示しておこう。

3.2 近代医療における社会関係に対するパシルの人々の反応

近代医療においては治療者と患者との関係は一對一の閉ざされた関係であり、患者の家族がそれに参与するだけである（波平 1997：213）。このような治療者と患者との閉ざされた関係の在り方は、パシルの人々にとって馴染みのないものである。

2011年現在、パシルには1名の医師がパシルの中心部であるバランガイ・ギナアンのRHU（Rural Health Unit、ルーラル・ヘルス・ユニット）に常駐しているが、病者が医師の診察のためにギナアンまで山道を数時間かけて歩くことは大変な困難を伴う⁶。また、RHUには十分な医療器具・機器や医薬品が揃っておらず、症状によっては満足 of いく治療を受けることができない。そのため、診察や治療の際には、パシルの人々は州都のタブックの病院へ赴くのが一般的である。ギナアンに常駐する医師はパシルのバランガイ・マロクサッドの出身であり、人々の中には彼と親族関係にある者も存在するが、タブックの病院の大半の医師はパシルの人々と親族関係にあるわけではない。多くのパシルの人々にとっては、タブックで掛かる医師を選択する際の基準として、医師の評判の良し悪しに加えて、医師と自己とが親族関係で辿れる間柄であるかどうかが重要となる。このことから、親族関係の欠落した医師と患者の関係の在り方に対しては、多くの人々が抵抗を感じているように見受けられる。

また、医師と患者が一對一で向かい合って対話をする診察形式も、パシルの人々にとってはあまり馴染みのないものである。パシルにおける

BHS (Barangay Health Station、バランガイ・ヘルス・ステーション)の診察では、看護師や助産師と患者は形式上、互いに向き合って椅子に腰をかける。しかし、看護師・助産師と患者の周囲に、BHS に立ち寄った近所の人々が好みの格好で好みの位置に腰をかけ、他者の診察に首を突っ込んだり、噂話に花を咲かせたりすることは決して稀なことではない。BHS に常駐する看護師・助産師と BHS を訪れる人々は、通常、親族関係にあり、時にはムラの住人同士でもある。筆者は数カ月間に亘って BHS に常駐し、参与観察や聞き取り調査を行ったが、診察における「その他大勢」の人々の介入や世間話に対して、患者と看護師たちが嫌悪感を露わにするような事態には一度も遭遇しなかった。それどころか、筆者の目には、患者も看護師たちも診察に無関係な人々の介入や彼らとの会話を楽しんでいるようにさえ映った。

さらに、年齢階梯的な上下関係を抜きにした近代医療における専門家と患者との間の関係も、パシルの人々の社会関係の在り方とは異なるものである。近代医療においては、患者は「医師」や「看護師」の肩書を持つ医療の専門家の指示に当然、従うべきであると考えられている。パシルの医師は 30 代前半 (2011 年現在) の男性であり、看護師や看護助手たちも比較的若い女性が多いが、彼らは患者に対して時に厳しい対応をとることがある。とりわけ、医師の指導に従わない患者に対しては、医師たちが厳しく再指導を行う。このような専門家と素人という社会関係の在り方は、若年者は老年者に従属すべきだという、パシルの人々の社会関係の在り方とは相容れない。BHS を訪れる患者に男性や老年男性がきわめて少なく、大半が女性や子どもであるという事実は、年齢階梯的な要素を無視した近代医療の社会関係の在り方と、人々の馴染みのある社会関係との間の齟齬を反映していると考えられる。

以上みてきたように、近代医療の中に見出すことのできる社会関係の在り方、すなわち、医療の専門家と患者の一对一の閉ざされた関係は、親族関係や年齢階梯的な上下関係を基盤とする、パシルの人々の社会関係の在り方からずれたものである。こうしたずれに対する人々の反応は一樣ではなく、両者のずれを受け入れたり、上手く利用したりする人々が存在する一方で、抵抗を示す人も見られる。ずれは、人々の社会関係の在り方を揺るがしたり、新たな要素の受容に用いられたりするのである。診察に対して消極的な男性（とりわけ老年男性）の存在や、医師たちの指導に従わない人々の態度は、「医療の専門家と患者」という社会関係の在り方に対する一種の抵抗の形であると理解することもできるだろう。

以下では、近代医療による身体の管理という側面に着目し、それに対する異議や抵抗を含めた、人々の様々な反応に関する事例を提示したい。そうすることで、そこに人々の身体性と社会関係の揺らぎが見出せることを指摘する。

3.3 近代国家の身体管理に対するパシルの人々の反応

近代国家の「生・権力」のエージェンシーとしての近代医療は、健康に関わる「基準」を根拠として国民の私的領域への介入を正当化し、国民の身体の管理を行うものであり、パシルにおいても人々の私的領域に対する近代医療の専門家の様々な「干渉」を見出すことができる。

パシルの看護師や助産師の仕事は、BHS における診察に留まらない。看護師たちは定期的に患者の自宅を巡回し、薬のストックがある場合に

は患者に無料で配布するとともに、食事等に関する細かな指示を与える。

例えば、胃潰瘍を患う人に対しては、お酒、コーヒー、唐辛子の飲食を控えるようにとの指示がなされるが、指導に従わない患者に対しては再度、指示を促す。

パシルでは高血圧に悩む人も多数見られる。看護師たちは高血圧に悩む患者に対して、食事における塩分の摂取を控えるように教示したり、農作業に精を出しすぎることのないようにと注意を促したりする。

予防医学の領域においては、専門家による住民対象のセミナーが定期的に開催され、家族計画に関わる指導や栄養学的知識の教示、マラリア防止のための蚊帳の配付などが促進されている。

このような生活習慣に関わる専門家たちの細かな指導に対する人々の反応は実に様々である。専門家たちの指示に従って、刺激が強いとされるコーヒーの代わりに山で採れた植物の葉（植物の学術名称は不明）を煮出したお茶を常飲するようになった人、乳幼児には煮沸済みの水を飲ませるようにしている人、栄養価の高い卵を料理に使うよう心がけている人、避妊具の使用などによって計画的な妊娠・出産を図る人、食後に歯磨きの習慣を持つ人、マラリア対策のために夜間の就寝時は蚊帳を用いるよう努める人などが見られるようになった。

一方で、専門家たちの指導に従わない人々も見出すことができる。喫煙や飲酒をやめない人、おかずに唐辛子や塩、化学調味料をたっぷりと加える人、休暇をとらずに農仕事に集中する人、薬を飲む回数や量を守らない人、蚊帳を使用しない人、自分が看護師から処方された薬を他者にあげてしまう人などである。例えば、胃潰瘍を患う患者の中には、飲酒をやめることが困難な男性も多く、彼らは看護師から「なぜ飲酒をやめないのか」と厳しく問い詰められることになる。中には、看護師の指

導に従わないために胃潰瘍の症状が悪化して死亡に至ったケースも見られた。

パシルの BHS では可能な限り無料で医薬品を配布しているため、医薬品を処方してもらうために BHS を訪れる患者は多数確認できる。医薬品の処方医師や看護師、助産師の診察を受けることが前提となっており、患者は診察においては症状や疾病に応じて生活習慣に関わる指導も受けることになる。しかし、そうした指導に従うかどうかの判断は専ら患者に委ねられているのであり、患者の私的領域への専門家たちの介入には限界があると言える。生活習慣に関わる専門家の細かな指導を「身体管理」として捉えるならば、専門家が掲げる「健康の基準」から外れた人々の行為は「身体管理に対する異議・抵抗」とみることができ、ここにも人々の身体性と社会関係の揺らぎを見出すことができよう。ただし、こうした人々の抵抗は近代医療に対する強い拒否というより、それを受け入れない人も存在するということを意味していると考えられる。

以上、近代医療における身体性や社会関係、身体管理の側面と、それらに対するパシルの人々の反応を、フィールドワークで得られた事例やデータに即して示した。近代医療は、人間を他の個人から完全に切り離された生物学的な存在として捉え、人間の身体構造や機能を普遍的なものと考えたり、身体を器官の集合体とみなしたりする身体性、および専門家と患者の一对一の閉ざされた社会関係を基盤としている。近代医療の導入に伴い、パシルの人々は馴染みのない身体や社会関係の在り方に触れる機会を持つようになった。しかし、外部から流入してきた新しい身体性や社会関係に対して、人々はただ受動的に適応し、既存の身体性と社会関係を喪失していくわけではない。人々の中に見出せる「既存の身体性および社会関係」と「新しい身体性および社会関係」の共存

には、双方の要素の相互交渉が確認できるのである。

次節では、ムラの成員として「ふさわしい身体性や社会関係」からのずれを呈する近代医療がどのようにして人々に受容されるのか示したい。

第4節 近代医療の受容メカニズム

前節では、近代医療が前提とする身体性と社会関係が、パシルの人々の身体イメージや身体性、社会関係の在り方からずれたものであり、そのずれによって、人々を困惑させ、人々の身体と社会関係の在り方を揺るがすことを示した。人々のものとは異なる身体性と社会関係のもとに成立している近代医療は、社会の中の「中間的領域」に一旦、吸収され、「規範的な身体性と社会関係」の要素との相対化を経て、人々に取り込まれることが可能である。

ここで再度、社会の中の「中間的領域」としての、ゴパス儀礼の「『遊び』の過程」を振り返ってみよう。ゴパス儀礼の「『遊び』の過程」は、パシルの人々の身体性と社会関係からの「ずれ」がシャーマンとアシスタントの老婆たちによってクローズアップされるという特異な過程である。バラバラにされた豚の部位や器官を乱暴に扱って遊ぶという老婆たちの行為は、パシルの人々の身体性と社会関係からのずれを表現したものであり、「反規範的な身体性と社会関係」を彷彿させるものであると言える。儀礼参加者を困惑させるこのずれによって、「規範的な身体性と社会関係」と「反規範的な身体性と社会関係」を類別するような軸は無化される。このことは、両者が相対化され、複数の身体と社会関係の在り方を人々が取り込む余地が生み出されることを示唆していよう。

興味深いことに、この過程に見られる「遊び」の中には、近代医療が基盤としているような身体性および社会関係を前提とする行為を見出すことができる。バラバラにされた豚の部位や器官を粗野に扱う老婆たちの「遊び」は、「友好的な親族関係や社会的立場に応じた関係性が欠落した社会関係」と、「身体や身体部位・器官から人々による様々な意味づけを取り去り、それらを単なる物体として捉える身体性」をイメージさせる。

パシルの人々の身体性と社会関係からずれた身体性と社会関係を基盤とする近代医療が人々に受容され得るのは、『遊び』の過程」が生み出す、「複数の身体と社会関係の在り方を人々が取り込む余地」によってである。『遊び』の過程」のような社会の中の「中間的領域」は、「規範／反規範」の要素が浸透し合ったり、交渉し合ったりすることによって両者の枠組みが再調整される領域であり、「反規範的な身体性と社会関係」を人々が内部化する余地を生む領域であるために、近代医療をはじめ、外部から流入したり導入されたりする新しいものを吸収する「文化変容の緩衝帯」となっていると同時に、場合によってムラ成員の逸脱行為が許容される仕掛けにもなっていると考えられる。

¹ 熊野（2010）は、「人間界と動物界との交錯が雷鳴と稲妻、雷雨を呼び大洪水をおこすと畏れられた」とするオフォルソンによって提示されたフィリピン・中部レイテ島付近のパシジャン島の神話を引用しながら、フィリピンにおける雷神信仰について触れている。

² パシルでは、男性が鼻笛を日常的に演奏するという光景はすでに見られなくなっており、現在、男性たちに人気の楽器といえば低地から入っ

てきたフォークギターである。ある時、筆者がジープの中で鼻笛を手にしていたところ、同乗していたムラの老年男性たちが満面の笑みを浮かべながら筆者の鼻笛を手にとって懐かしげに演奏していた。

³ 現在でもサトウキビのワインを飲める機会は多くはなく、大抵は葬儀や祝祭の場に限られる。若者がサトウキビのワインを飲むチャンスは今でも限られており、彼らの手に入る酒といえば、サンミゲル・ビールかジン、レッドホースという安物である。筆者のパシル滞在中、青年たちが酔っ払って大声を上げたり喧嘩をしたりする姿を頻繁に見かけた。

⁴ 夜、好きな女の子の家を青年が同性の仲間たちとともに訪れる。現在でもこのような形で女性に求愛する青年の姿が見られる。

⁵ 国家統計調整委員会（NSCB）のウェブサイトを参照（2012年12月）
<http://www.nscb.gov.ph/activestats/psgc/municipality.asp?muncode=143208000®code=14&provcode=32>

⁶ 急患が出た場合には、ブランケットの両端をしっかりと竹に括りつけ、患者をブランケットに乗せて運ぶというスタイルの「竹の担架」で、RHUに患者が運ばれることもある。しかし、RHUから徒歩で片道数時間かかるバランガイで急患が出た場合には、患者はジープに乗せられて RHUかタブックの病院へ運ばれていく。ただし、ムラの誰かが所有するジープを個人が貸し切りにすると、1,500 ペソ（約 3,000 円）ほどの料金を請求されることになり、大変な出費となる。

結語

本論文では、カリンガ州パシルにおけるフィールドワークで得られたデータを基に次の 2 つのことを明らかにした。

ひとつは、パシルにおけるゴパス *Gopas* と呼ばれる儀礼の一部を構成している「遊び」の過程において、ムラ成員として「ふさわしい身体性と社会関係」からの「ずれ」がクローズアップされることによって、新たな要素が取り込まれながら人々の身体性と社会関係が再調整され得るということである。儀礼参加者たちは、既存の身体性と社会関係からのずれを意識することで、身体と社会関係の異なった在り方を思い描いたり取り込んだりすることが可能となると考えられる。

もうひとつは、ゴパス儀礼の『遊び』の過程」などの社会の中の「中間的領域」の存在が、パシルの人々にとって馴染みのない身体性と社会関係を基盤とする近代医療が人々に受容される仕掛けとなっていることである。「規範的な要素」と「反規範的な要素」とが交渉し合う場となっている「中間的領域」は、対立する 2 項の要素が相対化される領域であるために、外部から流入する、あるいは導入される新しい要素を吸収する「文化変容の緩衝帯」となっていると考えられる。

ゴパス儀礼は次の 2 つのうちのいずれかの目的で執り行われるものである。すなわち、①儀礼の主体者（ゴパス継承者の子で、通常、幼児である）にゴパスの守護霊を付与すること、②ゴパス継承者の病気を癒すこと、である。筆者のゴパス儀礼は①の目的で執り行われたが、①の究竟の目的は、儀礼主体者の地位の移行にあると考えられる。この場合、通常、儀礼主体者はゴパス継承者の子であることから、潜在的なゴパス

継承者でありながら、ゴパスの守護霊を正式に付与されていないという状態にある。あるいは、この場合、儀礼主体者が幼い子どもであることを考慮すれば、「乳児（ジョーヨット *joyot*、またはオンオガ *ong-onga*）」と「幼児（アナック *anak*）」の間の過渡期的存在として儀礼主体者を捉えることもできよう。したがって、ゴパス儀礼は、何らかの過渡性や両義性を帯びた儀礼主体者を「安定した地位」へ移行させるという通過儀礼的な要素を有するものであると考えられる。

しかし、ここで言う「安定した地位」とは、必ずしも永続的な秩序を意味してはいない。「規範」と「反規範」の相反する 2 項の要素を調整する「中間的領域」としてのゴパス儀礼の「『遊び』の過程」においては、対立する 2 項の要素の相互交渉によって、新たな要素が加えられながら「規範／反規範」が再調整され得る。このことから、儀礼主体者の移行先としての新たな地位は予測不能なものとして捉えられるべきだろう。

ゴパス儀礼のクライマックスの後に設けられたこの「『遊び』の過程」は、儀礼の他の過程と異なって特定の名前が付与されておらず、筆者は、この過程における老婆たちによる一見珍妙にも思える演出の意味や、この過程が儀礼に組み込まれている理由を理解することができずにいた。しかし、老婆たちが体現する「ずれ」を「規範／反規範」を相対化するものとして捉え直した時、重要性が低いように思われたこの過程に、パシルの社会を外部に開けたものにするという重要な役割を有するものとして光を照射することが可能となったのである。

2005 年のフィールドワーク開始当時から 2010 年 1 月の筆者のゴパス儀礼の遂行までの期間、マンゴゴパスのイナ・バンウンは、筆者にゴパス儀礼を受けることを強く勧めていた。本論文の結論を踏まえれば、その理由は次のように推察することができる。

パシルの人々との間に親族関係を有していないにも関わらず、長期に亘ってパシルに滞在していた筆者が、人々にとって位置づけ困難な存在であったことは想像に難くない。バリンシアガオの友人の計らいによって、外部者でありながらムラに居住することを人々に容認されていた筆者は、外部者であると同時にムラ成員でもあるという両義的存在であったと言えよう。筆者が帯びる両義性は人々に困惑をもたらすものであり、筆者の位置づけを模索しようとする人々は、「パシルに親戚はいないのか」、「バナサン一家（筆者のホストファミリー）とはどういう関係なのか」、「パシルに滞在している目的は何か」など、筆者に様々な質問を投げかけた。

また、日本人である筆者はパシルの人々のものとは異なる身体性と社会関係を呈しているために、人々に「ずれ」を意識させるような存在でもあっただろう。

したがって、イナ・バンウンはおそらく、人々のものとは異なる身体性と社会関係を呈し、外部者とムラ成員の両義的存在であった筆者を、ゴパス儀礼によって人々がより受け入れやすい地位へと移行させるべきだと考えた。ゴパス儀礼の執行によって筆者が人々に完全に受け入れられるという保証はないが、「遊び」の過程でクローズアップされるずれによって、儀礼参加者たちは筆者の存在そのものを再吟味し、ムラにおける新たな地位を筆者に付与し得る可能性が予期できたのかもしれない。このように考えると、近代医療と同様に、筆者自身も社会の中の「中間的領域」に一旦吸収され、内部化されるものであったと言えるだろう。

初めてイナの元を訪ねた当初から、イナは見ず知らずの外部者の筆者を「Tomo（筆者のニックネーム）」と呼びながら筆者の手を握り締め、常に笑顔で応対して下さった。もっとも、外部のものに対するイナの「オ

オープン」な姿勢は、筆者に限らず、近代医療やキリスト教に対しても同様である。イナのようなマンヂャヂャーワックに関して、近代医療の専門家たちは「やぶ医者」、キリスト教の神父や牧師は「悪魔を扱う者」という言葉で彼女たちを嘲弄することが度々あった。彼らはマンヂャヂャーワックを、近代医療やキリスト教の普及の障害となる存在とみなしているからである。イナ・バンウンは、自分へ向けられた医療専門家や宗教指導者の「苛立ち」を感じ取っていたが、決して彼らに対抗することではなく、それどころか病院や教会へ行くことを人々に勧めることさえあった。外部から流入する新しいものが「中間的領域」を使って人々に取り込まれたり、新たな要素が付加されながら「規範／反規範」の領域が再調整されたりすることを、イナは認識していたのだろうか。

パシルの社会は、こうした「中間的領域」を備えることによって新たな要素を内部化し、「規範／反規範」の領域の調整を反復して行っている動的な社会として捉えることができる。逸脱行為や外部の新しいものに対する柔軟な対応は、社会の閉塞化を回避し、広量で開放的な社会の維持を可能としていると言えよう。

これまでのコルディリエラの地域研究は、民族間の差異や人々の生活に見られる文化変容を一方の民族から他方のそれへの変化とみなしたり、「伝統」から「近代」へという近代化論的図式のもとに捉えたりしがちであり、なぜ変化が生じるのかという文化変容のメカニズムには関心を置いていなかった。本論文では、コルディリエラの一地域であるパシルを対象として、伝統的な暮らしをしているようにみえる人々の社会の中に外部の新しい要素が受容される仕掛けを見出すことを試み、「中間的領域」に見られる新たな要素の受容過程こそが地域社会を生成する原理であるとの見通しを提示した。

しかし、この予見が適用可能となる範囲はおそらくコルディリエラ地域に留まらない。フィリピン諸社会を対象とする地域研究においても、社会の中の両義的領域が存在感を有するものとして描写されていることから、本論文が提示する予見はフィリピンの地域研究においても有効なものであるように思われる。

また、社会の中の「中間的領域」に焦点を当て、近代医療が受容されるメカニズムを明示しようという本論文の試みは、近代医療の導入を上からの（あるいは外からの）一方向的な現象として捉えがちであった医療人類学に対しても新たな視座をもたらし得ることが予期される。医療人類学においては、近代医療の導入に対する人々の葛藤や創造的実践に関する報告も見られるようになったが、近代医療を受容する側の視点に立ち、それが受容される仕組みを検討する試みを蓄積していくことによって、近代医療の導入をめぐる現象をより鮮明に描くことが可能となろう。

謝 辞

本論文の執筆にあたっては、指導教官の宮原暁先生より建設的で貴重なご助言と丁寧なご指導を賜り、大変お世話になりました。

また、フィリピン・カリंगा州を対象に長年に亘ってご研究されている米野みちよ先生（フィリピン国立大学ディリマン校アジアセンター）、コルディエラにおいて長年ご研究されている、森谷裕美子先生（九州産業大学）、熊野建先生（関西大学）、およびアナリン・サルバドル・アモレス先生（フィリピン国立大学バギオ校）に加え、木村自先生（大阪大学）にも、フィールドワークや本論文の執筆において大変有益なご助言やご指導、温かい励ましのお言葉を賜りました。

通算 30 カ月間に亘るパシルでのフィールドワークにおいては、大阪大学「学生海外短期研究留学助成」を受けるとともに、フィリピン国立大学ディリマン校アジアセンターに客員研究員として所属し、当時の研究科長であったアイリーン・バビエラ先生およびマリオ・ミクラット先生より様々なご支援をいただきました。また、バギオ市を拠点に活動する環境 NGO「Cordillera Green Network」代表の反町眞理子氏からも、あらゆる面でご支援を賜りました。

調査地のパシルでは、家族同様に筆者を受け入れてくださったバリンシアガオのサガワットお母さん、およびシアガン家とバナサン家の皆さん、筆者のリサーチアシスタントとして日々の調査に忍耐強く付き合ってくくださったエレン・マキシモ氏、いつも筆者を温かく励まし、あらゆる面でサポートしてくださった州都・タブックのナン家の皆さん、そしてすべてのお名前をここであげることはできませんが、筆者を受け入れてくださったバリンシアガオをはじめとするパシルの方々のご厚意とご

協力によって、長期に亘るパシル滞在とフィールドワークが可能となりました。

末筆ながら、筆者の研究活動を支えて下さったすべての方々に、心より感謝いたします。

参照文献

池田光穂・奥野克己共編

2007 『医療人類学のレッスンー病いをめぐる文化を探る』学陽書房。

池田光穂、他

2006 「特集1 グローバル化する近代医療」『地域研究』7-2: 5-182。

石川栄吉編

1979 『現代文化人類学』弘文堂。

岩田慶治

1986 『人間・遊び・自然 東南アジア世界の背景』日本放送出版協会。

ウィリス, R. G.

1979 『人間と動物』小松和彦訳, 紀伊国屋書店 (*Man and Beast.*, Hart-Davis Mac Gibbon, London, 1974)。

宇田川学

1993 「伝統医療研究の行方ーアフリカにおける医療人類学研究の動向」『社会人類学年報』173-190。

柄本三千代

1999 「統制される／されない身体ー医療に取り込まれた母性批判イデオロギー」『社会学評論』50-3: 330-345。

奥野克己

1998 「シャーマニズム研究における「治療効果」再考ーボルネオ島カリス社会のバリアン儀礼を事例としてー」『民族学研究』63-3。

2003 「近代医療の世界拡張と人類学ー帝国医療とその生成変化を中

心に一」『社会人類学年報』29：181-196。

大野道邦編

2005 『身体の社会学 フロンティアと応用』世界思想社。

カイヨワ, R.

1970 『遊びと人間』清水幾太郎訳, 岩波書店 (*Les Jeux Et Les Hommes*. Gallimard, Paris, 1958)。

河合利光.

1988 「ブキドノン族の出産・病気・紛争」『象徴と権力』200-221, 小川正恭、他編, 弘文堂。

1992 「呪詛としての犯罪—ミンダナオ島ブキドノン族の秩序と紛争—」『園田学園女子大学論文集』27：111-127。

2006 「生命を守護する産婆のカーミンダナオ島—高地民の伝統医療にみる健康観」『園田学園女子大学論文集』40：15-29。

熊野建

2006 「北部ルソン島イフガオ族の伝統的シャーマニズム再考」『関西大学社会学部紀要』38-1：77-101。

2010 「フィリピンとイフガオの人びとにみる異界」『異界が口を開けるとき 来訪神のコスモロジー』193-224, 浜本隆志編, 関西大学東西学術研究所。

クラインマン, A.

1992 『臨床人類学—文化のなかの病者と治療者』大橋英寿・他訳, 弘文堂 (*Patients and Healers in the Context of Culture: an Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. University of California Press, Berkley, 1980)。

クリフォード, J.

2002 『ルーツ』毛利嘉孝・他訳，月曜社 (*Routes*. Harvard University Press, 1997)。

合田 濤

1979 「ボントック族の通過儀礼—動物範疇のパロールとして—」『東南アジア研究』16・4：555-591。

1989 『首狩りと言霊—フィリピン・ボントック族の社会構造と世界観』弘文堂。

1993 「フィリピンのバランガイ制度—村と国家のはざままで」『オセアニア②伝統に生きる』239-252, 須藤健一・秋道智彌・崎山理編, 東京大学出版会。

1997 『イフガオールソン島山地民の呪詛と変容 シリーズ・地球の人々4』弘文堂。

小松和彦

1979 「第4章 宗教と世界観」『現代文化人類学』159-203, 石川栄吉編, 弘文堂。

桜井哲夫

2001 『知の教科書 フーコー』講談社。

シュルツ E.A. & ラヴェンダ R.H.

2001 『文化人類学 I』秋野晃司・滝口直子・吉田正紀訳，古今書院 (*Cultural Anthropology 2/e*. West Publishing Company, New York, 1993)。

2000 『文化人類学 II』秋野晃司・滝口直子・吉田正紀訳，古今書院 (*Cultural Anthropology 2/e*. West Publishing Company, New York, 1995)。

白川千尋

2002 「正体不明の霊ーヴァヌアツ・トンゴア社会の民間治療者における持続と変容」『オセアニアの現在ー持続と変容の民族誌』186-209, 河合利光編, 人文書院。

杉井信

1992 「地域集団と平和協定ーフィリピン・コルディリエラ諸社会における地域集団の偏差の背景」『社会人類学年報』18: 87-117。

1994 「ティンギャンの平和協定単位: フィリピン山地民社会における<共同体>再考」『民族学研究』59-3: 221-243。

1995 「葬送儀礼と即興歌ーフィリピン山地民ティンギャンの儀礼変化ー」『社会人類学年報』21: 115-126。

鈴木静夫

1997 『物語 フィリピンの歴史』中央公論社。

ストローラー, A. L.

2010 『肉体の知識と帝国の権力 人種と植民地支配における親密なもの』永渕 康之, 水谷智, 吉田信訳, 以文社 (*Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule. The Regents of the University of California, 2003*)。

祖父江孝男

1996 『文化人類学入門』中央公論社。

ターナー, V.W.

1996 『儀礼の過程』富倉光雄訳, 新思索社 (*The Ritual Process — Structure and Anti-Structure. Aldine Publishing Company, Chicago, 1969*)。

ターナー, B.S.

1999 『身体と文化ー身体社会学試論ー』小口信吉訳, 文化書房博文

社 (*The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Basil Blackwell Publisher Ltd., London, 1984)。

ダグラス, M.

1985 『汚穢と禁忌』塚本利明訳, 思潮社 (*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge & K Paul, London, 1966)

伊達潤子

2005 「グローバル化する生物医学とローカル化する病気: イエメン山岳地域の事例から」『国際保健医療』20-2: 19-27。

田辺繁治

2010 『生の人類学』岩波書店。

利光有紀

1990 「モンゴルのアンダイ舞踊—歌って治す、女の病気」『女性と音楽』77-112, 八木裕子編, 東京書籍。

富沢寿勇

1990 「二 皮膚病とアモックマレー王権をめぐる病気の民族誌」『民族文化の世界—社会の統合と動態 (下)』380-392, 阿部年晴・伊藤亜人・荻原眞子編, 小学館。

波平恵美子

1984 『病気と治療の文化人類学』海鳴社。

1997 『病と死の文化: 現代医療の人類学』朝日新聞社。

1998 『医療人類学入門』朝日新聞社。

浜本満

2007 「妖術と近代——三つの陥穽と新たな展望」『呪術化するモダンニティ—現代アフリカの宗教的実践から—』113-150, 阿部年晴・小田

亮・近藤英俊編，風響社。

松井健

1997 『自然の文化人類学』東京大学出版会。

宮坂敬造

1984 「フィリピン一地方都市における呪医の儀礼—幸運招来儀礼と建築儀礼の記述—」『南方文化』27-48。

宮西照夫

1980 「ラカンドン族、マサテコ族における疾病観念ならびに精神疾患の調査」『季刊人類学』11-3：57-108。

宮本勝

1986 『南島文化叢書 8 ハヌノオ・マンヤン族—フィリピン山地民の社会・宗教・法—』第一書房。

モーリス, B.

1994 『叢書・うにべるしたす 434 祝福から暴力へ—儀礼における歴史とイデオロギー』田辺繁治・秋津元輝訳,法政大学出版局 (*From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge Univeristy Press, 1986.)。

森谷裕美子

2004 『ジェンダーの民族誌—フィリピン・ボントックにおける女性と社会—』九州大学出版。

村武精一

1986 「北部ルソン・ボントック族における祭祀集団帰属の諸形態」『社会人類学の諸問題』233-246, 馬淵東一先生古稀記念論文集編集委員会編, 弘文堂。

山口昌男

1980 『仕掛けとしての文化』 青土社。

2003 『周縁 山口昌男著作集 5』 筑摩書房。

山下晋司・船曳建夫編

2001 『文化人類学キーワード』 有斐閣。

山田孝子

1998 「シャマニズム研究の動向―第4回国際シャマニズム研究会議
(1997)に出席して―」『民族学研究』 63-1: 107-111。

2005 「現代化とシャマニズムの実践にみる身体―ラダッキとサハの
事例より―」『文化人類学』 70-2: 226-246。

吉田集而

1973 「トバ・バタック族の病気と治療法」『季刊人類学』4-1: 198-232。

吉田禎吾

1983 「バリ島民およびメキシコチアパス高原インディオの病気と治
療儀礼」『民族学研究』 48-3: 314-322。

渡辺欣雄

1990 『民俗知識論の課題：沖縄の知識人類学』 凱風社。

Barton, R. F.

1919 Ifugao Law. *American Archaeology and Ethnology* 15-1:
1-186.

1946 The Religion of the Ifugao. *American Anthropologist, New*

Series, American Anthropologist Association.

1949 *The Kalingas*. The University of Chicago Press, Chicago.

Bautista, V. A. & Legaspi, P. E.

2002 *National and Local Government Roles in Public Health under Devolution*. University of the Philippines Press, Manila.

Bert, K.

2002 *Cordillera Profiles*. Upland Development Institute, Inc., Manila.

Cole, F.

1909 Distribution of the Non-Christian Tribes of Northwestern Luzon, *American Anthropologist* 11-3: 329-347.

Dayrit, C. S. & Ocampo, P. S. & De la Cruz, E. R.

2002 *History of the Philippine Medicine 1899-1999 with Landmarks in World Medical History*. Anvil Publishing Inc., Pasig City, Manila.

De Raedt, J.

1989 *Kalinga Sacrifice: Cordillera Monograph 04*. Cordillera Study Center, University of the Philippines College Baguio, Baguio City, Philippines.

1993 *Buaya Society: CSC Monograph 5*. Cordillera Study Center, University of the Philippines College Baguio, Baguio City, Philippines.

De Villa, J. G.

1999 *E Masferre: A Tribute to the Philippine Cordillera*. Brier Projects Inc., Manila.

Dozier, E. P.

1967 *The Kalinga of Northern Luzon, Philippines*. Holt, Rinehart and Winston, New York.

Frake, C. O.

1973 The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao. in Keddie N. ed., *Tinker, Tailor: the Myth of Cultural Deprivation* 121-147, Penguin Education.

1969 Struck by Speech: The Yakan Concept of Litigation. *Law in Culture and Society* 147-167, Aldine Publishing Company, Chicago.

1980 Interpretations of Illness: An Ethnographic Perspective on Events and Their Causes. *Language and Cultural Description* 61-82, Stanford University Press, California.

Gieser, C. R.

1987 *Supplementary Series: Philippine Texts, No.4 Guinaang Kalinga Texts*. Linguistic Society of the Philippines, Summer Institute of Linguistics, Manila.

Ileto, R. C.

1988 Cholera and the Origins of the American Sanitary Order in the Philippines. in Arnold, D. ed., *Imperial Medicine and Indegenous Societies* 125-148, Manchester Univeristy Press, New York.

Jocano, F. L.

1973 *Folk Medicine in a Philippine Municipality*. National Museum Publication, Manila.

Leach, E.

- 1964 Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. in Lenneberg, E. H. ed., *New Directions in the Study of Language*. M.I.T. Press, Cambridge.
- Lewis, M. W.
- 1992 *Wagering the Land: Ritual, Capital, and Environmental Degradation in the Cordillera of Northern Luzon, 1900-1986*. University of California Press, Berkeley.
- Martin, E.
- 1995 Working across the Human-Other Divide. *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge* 261-275, Univ. Press, Indiana.
- Moon, O.
- 1989 *From Paddy Field to Ski Slope: the Revitalization of Tradition in Japanese Village Life*. Manchester University Press, Manchester.
- Murdock, G. P.
- 1960 Cognatic Forms of Social Organization. in Murdock G.P. ed., *Social Structure in Southeast Asia* 1-14, Viking Fund Publication in Anthropology No.29, Quadrangle Books, Chicago.
- Longacre, W. A. & Skibo, J. M. & Stark, M. T.
- 1991 New Ceramic Studies among the Kalinga of Luzon. *Expedition, The University Museum Magazine of Archaeology and Anthropology* 33-1: 4-15.
- Mullin, M. H.
- 1999 Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of

- Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology* 28: 201-224.
- Nguyen, V. & Peschard, K.
- 2003 Anthropology, Inequality, and Disease. *Annual Review of Anthropology* 32: 447-474.
- Reyes, S. B.
- 1990 *Kalinga-Apayao Folklores and Legends*. TOPICO Printing Press. Cagayan, Philippines.
- Rosaldo, M. Z.
- 1980 *Knowledge and Passion : Ilongot Notions of Self & Social Life*. Cambridge University Press, New York.
- Rosaldo, R.
- 1980 *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in History and Society*. Stanford University Press, California.
- Scott, W. H.
- 1969 *On the Cordillera*. MCS Enterprises Inc., Manila.
- 1974 *The Discovery of the Igorots*. New Day Publishers, Quezon City, Philippines.
- 1975 *History on the Cordillera: Collected Writings on Mountain Province History*. Baguio Printing and Publishing Co., Baguio City, Philippines.
- Schultz, E. A. & Lavenda, R. H.
- 2001 *Cultural Anthropology: A Perspective on the Human Condition 5th edition*. Mayfield Publishing Company, California.
- Skibo, J.

- 1999 *Ants for Breakfast: Archaeological Adventures among the Kalinga*. University of Utah Press, Utah.
- Sugguiyao, M.
- 1990 *The Kalinga Hilltribe of the Philippines*. Office for Northern Cultural Communities, Manila.
- Takaki, M.
- 1977 *Aspects of Exchange in a Kalinga Society, Northern Luzon*. University Microfilms International No. 1, 2 & 3, Ph.D. Dissertation, Yale University.
- Tan, M. L.
- 1987 *Usug, Kulam, Pasma: Traditional Concepts of Health and Illness in the Philippines, Traditional Medicine in the Philippines: Research Reports* No. 3, Alay Kapwa Kilusang Pangkalusugan (AKAP), Manila.
- Vincent, J.
- 1978 Political Anthropology: Manipulative Strategies. *Annual Review of Anthropology* 7: 175-194.
- カリンガ州およびパシルに関する資料
- 2002 *The municipal Comprehensive Land Use Plan and the Zoning Ordinance of the Municipality of Pasil, Kalinga, The Philippines*. Office of Municipality of Pasil.
- 2004 *Provincial Health Office Annual Report, Kalinga, The Philippines*. Office on Health Service.

2004 *Socio-Economic Profile, Kalinga, The Philippines*. Kalinga Provincial Office.

2008 *Provincial Socio-Economic Profile CY2008*. Kalinga Provincial Office.

Province of Kalinga-Apayao 28th Anniversary (発行年、発行者不明)