

ネパール・カトマンドゥ盆地における震災下のローカリティの生産

—瓦礫と祭りの関係に着目して—

伊 東 さなえ *

The Production of Locality in the Earthquake in the Kathmandu Valley, Nepal: With a Focus on Debris and the Festival

Ito Sanae*

On April 25, 2005, Nepal was hit by a magnitude 7.8 earthquake. Its epicenter was located 80 km northwest of the capital, Kathmandu. In total, the earthquake left 8,970 people dead, 199 missing, 22,302 injured, and about 770,000 houses destroyed [Chamlagain and Ngakhusi 2017: 27–29]. The earthquake produced a large amount of debris, yet except for certain areas in the capital, the government took hardly any action to remove this debris, which was left lying on the streets for months. This was also true of the village of Panga in the Kathmandu Valley, where I conducted my research. Debris from collapsed houses clogged the streets, and villagers had to emigrate outside of the village to live. As a result, the interiors of the village became empty, dangerous, and haunted, a place where *bhuts* (ghosts) wandered around. This situation continued for almost four months without either the government or residents taking the initiative to remove the debris. However, as the time for a mourning ritual (called *sāpāru*) approached, the streets were quickly cleared. I will describe and analyze this process as exemplifying the nature and challenges of the “production of locality” [Appadurai 1996] under the conditions of a modern disaster.

1. は じ め に

2015 年 4 月 25 日、ネパール時間の午前 11 時 56 分、ネパールの首都カトマンドゥの北西約 80 キロメートルに位置するゴルカ郡バルパック行政村を震源とするマグニチュード 7.8¹⁾

* 人間文化研究機構総合人間文化研究推進センター, Center for Transdisciplinary Innovation, National Institutes for the Humanities/京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

2018 年 6 月 21 日受付, 2019 年 3 月 14 日受理

1) ネパール国立地震研究所 (Nepal National Seismological Centre) のホームページ (<http://seismonepal.gov.np/strong-motion>) (2018 年 11 月 21 日最終閲覧) による。なお、ネパール内務省発刊の『ネパール災害白書 2017 (Nepal Disaster Report 2017)』では 7.6 と記載しているが、こちらはローカル・マグニチュードで、計算方法が異なる [Ministry of Home Affairs, Government of Nepal 2017]。USGS (アメリカ地質調査所 United States Geological Survey) もマグニチュード 7.8 と発表している。(<https://earthquake.usgs.gov/earthquakes/eventpage/us20002926/executive>) (2018 年 10 月 10 日最終閲覧)

の地震が発生した。5 月 12 日に発生したマグニチュード 7.3 の最大余震による被害も含め、8,970 人が死亡、199 人が行方不明、22,302 人が重軽傷を負い、一般家屋のうち全壊が約 77 万棟、半壊が約 30 万棟という甚大な被害が出た [Chamlagain and Ngakhusi 2017: 27–29]。震災により、大量の瓦礫が被災地に出現した。首都カトマンドゥの一部を除き、政府による瓦礫の撤去はほとんど行なわれず、数ヶ月にわたって放置された。本稿の調査対象地であるパンガ (Panga) というカトマンドゥ盆地の村でも、倒壊した家屋は道をふさぎ、人々の往来をはばんでいたが、震災から 4 ヶ月後に行なわれたサパルー (*sāpāru*) という祭りをきっかけに、道の瓦礫は一気に撤去された。

本稿は瓦礫と、その処理のきっかけになった祭りに着目し、カトマンドゥ盆地における震災の影響と人々の震災への対応について考察するものである。災害により、いったんは不安定で不安なものとなった日常生活の空間は、どのように回復されたのだろうか。なぜ、祭りがそのきっかけとなったのだろうか。この 2 点を明らかにしたい。まず、災害と空間および祭りの関係について、先行研究でどのように考察されてきたのかを論じる。次に、カトマンドゥ盆地のネワール社会の空間構造に対し災害が及ぼした影響を、災害によって発生した瓦礫の性質に着目して明らかにする。そのうえで、瓦礫が撤去される契機となったサパルーという祭りについて論じる。サパルーは神にささげられる祭りであると同時に、死者の弔いの意味をもつ祭りである。このサパルーと瓦礫をめぐる語りと実践について考察することを通して、調査地において、いったんは生産のための種々の活動が中断されたことで瓦解の危機に瀕したローカリティが、神や霊も含む多様なアクターの関係性の中で、生産が再開されたという点を指摘する。

本稿はフィールド調査および文献調査に基づく。フィールド調査は人類学の手法を用いて、2014 年 7 月から 2018 年 2 月の期間に断続的に 297 日間、ネパールのカトマンドゥ盆地で実施した。²⁾ 調査ではネパール語とネワール語を併用した。

2. ローカルな空間において祭りがもつ意味と災害

2.1 災害後に祭りのもつ意味

災害は日常生活の空間を破壊する。災害による破壊の痕跡を残し、瓦礫が散乱する無秩序な空間は、被災者たちの心を不安定なものにする [ホフマン 2002: 139]。瓦礫は、死や腐敗、破壊によって生じたという点で不浄なものでもあるが、一方で災害以前の生活を象徴しており被災者にとって愛着の対象ともなりうるものでもある。その点において境界的なものである

2) 調査の主な手法は参与観察とインタビューである。参与観察では、日常生活をともにする中での観察や会話を記録したほか、祭りなどの儀礼、コミュニティ災害対策委員会のミーティング、防災訓練などに参加し、観察を行なった。インタビューは、特に災害対応活動を行なっていた 16 人に対する半構造型のインタビューを行なったほか、仮設小屋で暮らす人を対象とした半構造型のインタビューも 4 人に対して実施した。なお、本稿に登場する人物の名前は全て仮名である。

[ピーターソン 2013: 321].

破壊されてしまった日常生活を立て直す手段はさまざまであるが、そのひとつとして、「整理と清潔を取り戻すこと」がある [シテエガ 2013: 295]。シテエガによれば、東日本大震災後の岩手県山田町のある津波避難所では、避難者たちが作業を分担し、当番制で避難所内の整理と清掃を徹底的に行なった。それにより、避難者たちは、それまでは生活空間ではなかった仮暮らしの場である避難所の中を、汚くて危険な「外」とはっきりと区別された、清潔で安全な生活空間である「内」に変容させていったのである [シテエガ 2013: 295]。

祭りや儀礼、宗教的な実践もまた、破壊された日常空間を回復させる可能性をもつ。³⁾ オリヴァー＝スミスは、ペルー・ユンガイの地震と地崩れの被災者たちが、泥だらけの廃墟に花を持っていき、木や石や十字架で飾り、また、地震で倒れなかったヤシの木を神聖なモニュメントとすることで心の平安を得ようとしたことを報告している [Oliver-Smith 1986: 192–195]。オークランド大火後の被災者たち [ホフマン 2002: 139] や東日本大震災後の三陸海岸沿いの被災者たち [ピーターソン 2013: 315] も、焼け残った植物や観音像などの前に、花や、水、メッセージなどを置くことで、一種の祭壇として機能させていたことが報告されている。

災害は空間だけでなく、それに付随する時間も揺るがす [ホフマン 2002: 139]。その揺らいだ時間と空間を回復させようという試みも、しばしば祭りや儀礼によりなされてきた。植田 [2013: 56] は、東日本大震災後の「相馬野馬追」と中越地震後の「牛の角突き」に着目し、大災害に見舞われて、この先どうなるのかわからない「直線的な時間」に生きざるをえなくなった被災者が、祭礼を行なうことで、それまで定期的に反復されてきた祭礼が紡ぎだす「回帰的な時間」の中に、もう一度戻っていくことが可能になったと分析している。

祭りは復興の際に伝統的な地域社会の復活を想起させるものとしても機能してきた。2001年に発生したインド北西部のグジャラート州を震源とする地震の後、1947年までカッチという藩王国が存在していた州北西部では、カッチの守護女神に対する祭りや巡礼などの信仰実践が、災害以前より盛んになった。この傾向について、金谷 [2007: 57] は、祭りや巡礼が象徴する 1947 年以前のカッチ王権時代へ回帰することを人々が望んだために生じたものであると分析している。その一方で、震災により、王都の旧市街の大部分が崩壊したことで、それまでは王都に限定されていたガルバという祭りとそれに伴う踊りが、「カッチの踊り」として郊外でも踊られるようになり、祭りを通じた新しい「地縁」を作り出すようになった [金谷 2007: 57]。つまり、カッチでは、震災後、それまで王都とは考えられていなかった地域も含む広い範囲の人々が王権時代に関するノスタルジーを共有するために、祭りや巡礼がひとつの

3) 日常生活における秩序が破壊されるのは、災害によってだけではない。ヴィクター・ターナー [1976: 126] は、その文化にとって不自然だとみなされることがら（双子の誕生など）によっても秩序は破壊されうるが、儀礼は、そういった秩序破壊の力を、社会秩序を構成する力に変換させる力をもつと論じている。

鍵となっていたのである。

日本でも、東日本大震災の後、「コミュニティ」や「村」に対するノスタルジーが語られた。そのノスタルジーはカッチ王国の場合と同様、震災の直前ではなく、何十年も前の状態に対するノスタルジーであった。その何十年も前の状態が、震災から復興したのちに戻るべき姿として語られたのである〔岡田 2014: 216〕。その戻るべき「共同体」の姿を体現するものとして、祭りや民俗芸能が注目された。

東日本大震災後に祭りや民俗芸能が注目されたのは、地域社会の紐帯を最もよく示すものであると考えられたからでもある〔小谷 2016: 234〕。被災と復興は、日本においては基本的にはひとりひとりの個人的な経験であるのに対し、民俗芸能や祭りは、ひとりの個人によって決断されるというのではなく、複数の人々や、その背後の地域コミュニティ、さらには政府や外部の支援者・メディアなどとの関係によって、その復活が決定されるからである〔高倉 2014: 12〕。

では、カトマンドゥ盆地では、震災後に日常生活はどのように変容したのだろうか。それはどのようにして回復されたのだろうか。祭りが回復のきっかけになったのはなぜだったのだろうか。事例をもとにこれらの問を明らかにすることが本稿の目的である。しかし、震災後の具体的な事例に入る前に、まずは、震災前のカトマンドゥ盆地の空間が、どのように構成されてきたのか、震災直前にはどのようなものとして機能していたのかについて次項にて確認しておきたい。

2.2 現代カトマンドゥ盆地のネワール社会における空間とローカリティ

カトマンドゥ盆地には、古代より王朝が存在したとされているが、はっきりとした記録が残されているのは、5世紀から9世紀にかけて存在したリッチャヴィ王朝からである〔佐伯 2003: 22〕。リッチャヴィ王朝の支配者たちはインド・アーリア語族であり、ヒンドゥー的価値観をもつ人々だった。彼らは、それ以前から盆地内に居住していた非インド・アーリア語族の先住民たちを征服し王朝を開いた。この先住民と、リッチャヴィ王朝の人々が混交し、さらにその後も移住者など多様な人々が混交していったものが、現在、ネワールという民族範疇で呼称される人々の原型であると考えられている〔佐伯 2003: 67–68〕。

リッチャヴィ王朝の支配者たちは、カトマンドゥ盆地にヒンドゥー習俗を持ち込んだ。カースト制度も持ち込み、先住民も含めた形でカースト制度を築き上げていった。一方で、のちに仏教も受容したため、現代のネワール社会には、ヒンドゥーの司祭カーストと仏教の僧侶カーストの2つの頂点をもつ「双頭的カーストシステム」が形成されている〔Toffin 2007〕。

リッチャヴィ王朝期は移住者が多く、人口が一気に増加した時期でもあった。カトマンドゥ盆地内の三大都市であるパタン、カトマンドゥ、バクタプールの前身にあたる都市が形成されたのはこのころである〔佐伯 2003: 123〕。この3都市の空間は、周囲と内部に寺院や川を配

置し、中心部には僧侶と王族が居住し、低カーストは門や境界周辺に住むという形で、中心部ほど聖性が高くなるように設計された。現代にいたるまで、儀礼によりその空間構成は確認され、強化されてきた [Levy 1990]。周辺の村の空間構成も、寺院を中心に構成され、門が設けられるなど、都市と類似するものとして設計された。ただし、村では、農民カーストに属する人が多数を占めるため、カースト間の分業よりも、親族関係に基づく互助が広くみられる [Toffin 2007: 11-12]。カーストによる居住場所の規定も都市より緩やかである。

これらの都市や村は、トール (*tol*) という単位で分割されている。各トールは固有の名称をもつ。各トールの名称は、一義的には地理的所在を示すが、伝統的に居住してきた住民を表すこともある。たとえば、多くのネワール都市や村にはラチ (*Lāchi*) というトールがあるが、そのトール名である「ラチ」について語る場合、中心部の広場の周辺という地理的な領域を示す場合と、そこに住んでいる住民を指す場合がある。他のトールに移り住んでも、多くの場合、人々は元のトールの呼称を自称として用いる [Ishii 1999: 137-138]。

ネワール社会では父系大家族での居住が現代でも一般的である。同居単位の決定の基準は、建物ではなく、かまどの共有である。男性は結婚したのちも長幼にかかわらず父母と同居する。嫁や子どもも同居する。ただし、兄もしくは弟が新しく家屋を構えたり、かまどを別に設けたりした場合は、同居単位が変容したものとみなされる。この同居する父系大家族が集合してプキ (*phuki*) という父系出自集団を形成する [Ishii 1999: 137]。⁴⁾ プキよりも大きなりネージ集団として、カワ (*kawah*) がある。カーストはネワールにおいてはこのプキの集まりとして捉えられる (図 1 参照)。トールに居住する人々は、同じ父系リネージに属する、とされるが、実際に家系を明確にたどり、ひとりの祖にたどり着くことのできるトールはほとんどない。

村の儀礼で中心的な役割を果たすのは、グティ (*guthi*) という集団である。グティは、その役割から大きく 3 種類に分類できる。一つ目が、特定の神を信仰するためのグティである。二つ目が、音楽や信仰のためのグティである。一つ目の類型は、各村にとって最も重要な神をまつためのグティで、都市や村のほとんどが参加する大規模なものである。それに対し、二つ目のタイプのグティは、小規模でメンバーシップも緩やかな団体である。三つ目が、葬儀の際の互助のためのグティである。他の 2 つの類型には定まった名称はないが、このグティは多くの地域でシー (*sī* 死)・グティと呼ばれる。シー・グティの構成員やその家族が死亡したときには、葬儀の手伝いや、火葬するための薪の提供などを行なう。これらのタイプのうち、シー・グティは必ず単一のカースト・グループからなるが、それ以外は、複数のカーストからなる場合もある。また、複数の類型の特徴を併せ持つ場合や、別の役割を兼ね備える場合な

4) プキはさらに、遠い (*tāpā*) プキ、(形容詞なしの) プキ、骨髄の (*syā*: ここでは近いという意味であろう) プキの 3 つに分割される [Gellner 1992: 24-25]。プキの重要な役割として、しばしば葬儀が言及される。プキは外婚単位であり、プキの内部での結婚はタブー視されている [Ishii 1999: 137]。

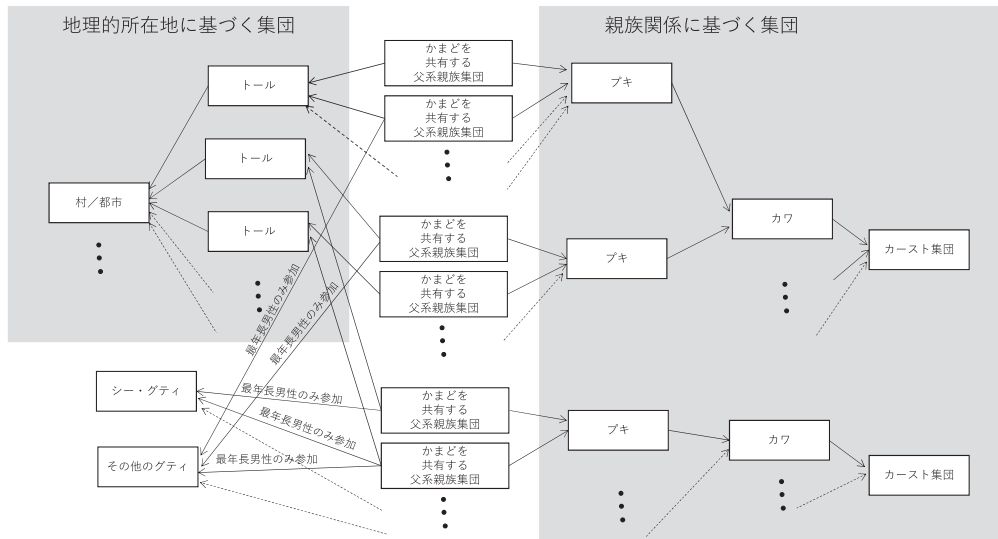


図 1 ネワールの親族に基づく集団および地理に基づく集団の概念図

※ グティは基本的には同一の村／都市の内部で形成される

※ シー・グティはカーストによって限定されるがその他のグティは必ずしも同じカーストの成員からなるとは限らない

出所：筆者作成。

ど、多くのバリエーションがある [Toffin 2007: 291]. 近年は、都市部ではシー・グティから脱退する動きもあるというが [田中 2010: 9], 基本的には現在も、薪の代わりに金銭を徴収するという形式に変更したところもあるものの、葬儀におけるシー・グティの役割は大きい。ネワールの人々は、これらのプキ、カースト集団、都市、村、トール、グティに重層的に帰属してきた (図 1 参照)。

1951 年のラナ体制⁵⁾の崩壊後、約 10 年の移行期を経て、国王を中心とし、政党を禁止するパンチャーヤット体制が成立した [名和 2017: 8]. パンチャーヤットは政治体制の名称であるとともに、行政上の地理的範囲も示した [南・石井 2015: 468]. 都市部は都市パンチャーヤット、そのほかは村落パンチャーヤットとされた。これらは 1990 年の民主化により、それぞれ、行政市 (ナガール・パリカ *nagar pālikā*) と行政村 (ガウン・ビカース・サミティ *gāun bikās samiti*) に名称を変更した。以下、煩雑になるため、都市パンチャーヤット／村落パンチャーヤットも、それぞれ行政市／行政村と呼称する。

5) カトマンドゥ盆地は 1769 年にブリティヴィ・ナラヤン・シャハに率いられたバルバテ (カトマンドゥ盆地を征服した人々の総称) によって征服されたが、ネワールの都市や村は維持された。1846 年に有力貴族であるラナ家がシャハ王家にかわって権力を掌握し、摂関政治を開始した。ラナ家は、ヒンドゥーや仏教の巡礼者を除く諸外国との交流を厳しく制限した [Liechty 2010].

行政市と行政村はさらに複数の地区（ワード *ward*）に分割された。行政市・行政村・地区は、政府の定める境界線によって区切られた排他的区分で、これらの境界線は、しばしば村やトールを分断している。人々は、市民権（ナガリクタ *nāgariktā*）の登録や、結婚、出生の登録などは行政市・行政村・地区の単位で行なう必要がある。その一方で、村やトールの名称も日常的に利用され続けてきた。

1951年のラナ体制の崩壊は諸外国との交流の増加にもつながった。モノの交流のほかに、多種多様な開発援助プロジェクトが実施されるようになった [Fujikura 2013]。開発プロジェクトと近代教育の普及の結果、人々は、女性グループや青年会、学校の友人など、村やトール、親族関係とは異なる関係性を築くようになった。1980年代ごろ、カトマンドゥ盆地、特に都市近郊で人口が急激に増加し始め、都市化も急速に進行した。それまでも、村やトールは完全に囲い込まれた空間だったわけではないが、このころ、それまでよりも格段に人口の移動が活発化し、かつ人の居住する地域が拡大し始めた。それにより、村やトールの地理的な領域は不明瞭になっていった。

2.3 ネパールにおけるローカリティの生産と祭り

ローカリティという語は、社会科学の中でも、一般の用語としても広範に使用されており、意味も多岐にわたっている。訳語も「場所」「地域」「地域性」「局所性」など多様である。近代化の文脈でこの語が用いられる場合には、特に強く含意されるのは、地球規模でのあらゆる相互依存関係の拡大のプロセスに対抗する周縁性というニュアンスであり、言い換えるならば、ローカリティはグローバルとの弁別関係から想起されるものであると考えられる [小西 2018: 86]。

アパドゥライは、ローカリティについて、関係性とコンテキストの中で生成される感情の構造であると論じた [Appadurai 1996: Ch.IX]。そして、具体的に存在する土地や、社会関係と、それに基づいて現出する具体的な社会の形態を「近接 (*neighborhood*)」と呼んだ。過去にも、ローカリティは安定して存在し続けていたわけではない。人々はさまざまな手段を用いて土地との関係や人と人とのつながりを確認することで、ローカリティを常に生産し続けてきた。何らかの事情により生産されなくなってしまうと、感情の構造としてのローカリティは瓦解してしまう。

近年では、過去に「近接」が人々にとって自明かつ具体的な社会構造として存在していた土地でも、状況は複雑化し、重層的になっている。本稿が対象とする現代のカトマンドゥ盆地のネワール社会でも、「近接」が曖昧になりつつも、土地に由来する村の名称が用いられ続け、ローカリティが生産され続けている状態にあった。このローカリティを生産するもののひとつが祭りであった。

ネワールの宗教は、古くにインドから伝わった仏教とヒンドゥー教が土着信仰と混交し、複雑な様相を呈している。仏陀生誕祭や、シヴァラトリ (*śivarātri* シヴァ神の祭り) などがみら

れるほか、土地ごとの神にささげられる祭り⁶⁾や、のちに詳述するサパルーなどが各都市や村で行なわれている。それぞれの祭りは、そのために作られたグティ、あるいは複数のシー・グティが合同して実行する。多くの祭りで欠かすことのできない要素のひとつが巡行である。たとえば、3都市のひとつであるパタンで行なわれるカルナーマヤ・マチェンドラナート (*Karuṇāmaya-Macchendraṇāth*)⁷⁾という祭りでは、木で作られた 10 メートルを超える高さの山車が決められたルートを巡行する。特に都市部では、祭りにおいてカーストの分業が明確に現れる。⁸⁾

カトマンドゥ盆地において、祭りは、神々との関係を確認し保持するためのものであると同時に、巡行により地理的な領域を確認し、祭りに参加することを通して人的な関係を確認するものであり、これらの一連の集団での行動によりローカリティが生産されてきた。それだけではない。西ネパールのカム・マガールの村で調査を行なったサレス [Sales 2011] は、祭りを行なうための道の整備や場所の造営がローカリティの生産に当たり重要な役割を果たしている」と指摘しているが、カトマンドゥ盆地のネワールの村や都市においても、事前の準備や場所のしつらえの時点から、ローカリティの生産は開始されていたと考えられる。

前項で述べたように、ネワールの人々が自明なつながりと考えてきた土地や親族を中心とした関係性は、震災以前から、すでに揺らぎ始めており、その一方で、国民国家や開発プロジェクトの影響を受けた新たな空間と、それに基づくつながりが生まれつつあった。祭りや儀礼は、この新しい状況下で、不明瞭化しつつあった土地や親族に基づく関係性をつなぎとめるものとして機能していた。

災害に関する先行研究の中ですでにみてきたとおり、祭りは、破壊された日常生活のための空間と時間を回復する力をもちうる。調査地の祭りの復活を、ハレのルーティンの敢行による「回帰的な時間」をつくりだすこと [植田 2013: 57] とみることできるが、ここまでみてきたとおり、カトマンドゥ盆地の震災時の状況について論じるためには、そのルーティン自体が揺らぎつつも保たれてきたものであるという観点の考慮が必要である。そこで、本稿では、ネパールの震災後の祭りの催行は、ローカリティの生産の再開を示していたのではないかと、という観点に立ち論じていく。

6) 土地ごとに行なわれる祭りは各地で単純に「祭り」(ジャットラ *jātrā*) と呼ばれているが、祭事をささげる神も、実施される時期もさまざまである [Gellner 1992: 213–220]。多くの「祭り」で中心となる神はヒンドゥーの神や仏の名前が付されている。たとえば、本稿の主な舞台であるパンガでは、「祭り」は例年、ピクラム暦のマンシール (*maṇsir*) 月 11 日ごろ (11 月末～12 月初旬) に行なわれるバル・クマリ (*bāl kumārī*) 神とヴィシュヌ・デヴィ (*viṣṇu devī*) 女神の祭りを指す。

7) カルナーマヤは仏教の聖観音であり、マチェンドラナートはヒンドゥーのネワールが信仰する神で、シヴァの化身といわれる場合とクリシュナの化身といわれる場合がある [Gellner 1992: 81, 111]。

8) ネワール社会で肉売りや供儀の双方を担ってきたカドギ・カーストについて研究してきた中川 [2016] は、カトマンドゥで行なわれるインドラ・ジャットラを事例に、「祭り」に際して現れるカースト間の関係性について詳述している。

3. 地震後の空間—瓦礫とその処遇に着目して

3.1 調査地における地震の経験

2015年4月25日の地震により、本稿の主たる調査地であるパンガという村も大きな被害を受けた。パンガは首都カトマンドゥから10キロメートル南西に位置する、推計人口4,000人ほどの村である。人口の9割近くをネワール人の農民カーストが占める。地震により、パンガでは子ども3人を含む15人が死亡し、多数の負傷者が出た。総家屋数の半数以上に当たる500棟以上の家屋が全壊もしくは半壊の被害を受けた。外からみたところ、ほとんど変化がなくみえる家屋でも、多くがヒビや壁の剥離などの被害を受けており、それも含めれば、ほとんどの家屋が何らかの被害を受けたといえる。余震が頻発していたこともあり、ひび割れ程度の被害を受けた家屋の住民も含め、多くの住民が1ヵ月近く田畑や学校の校庭に設置した冠婚葬祭用のテントなどの中で共同生活を送った。

パンガは、ネワールの三大都市であるパタン、カトマンドゥ、バクタプールの郊外に点在するネワールの村のひとつである。村は、図2でも示しているとおり、ドカシ (Dhwākḥāsi)、トゥチャケル (Tūcākḥel)、ヤカチェン (Yākāchen)、ブジンダ (Bhūjinda)、ビャブ (Bhyābū)、パフ (Pāhū)、ラチ (Lāchi)、ヘカリ (Hekhālī)、シクチェン (Sikūchen)、ディウケル (Diukḥel)、マハボウ (Mahanbou)、ドゥシ (Dhū:si)、ダタル (Dathal)、カツワ (Khā:cwā)、

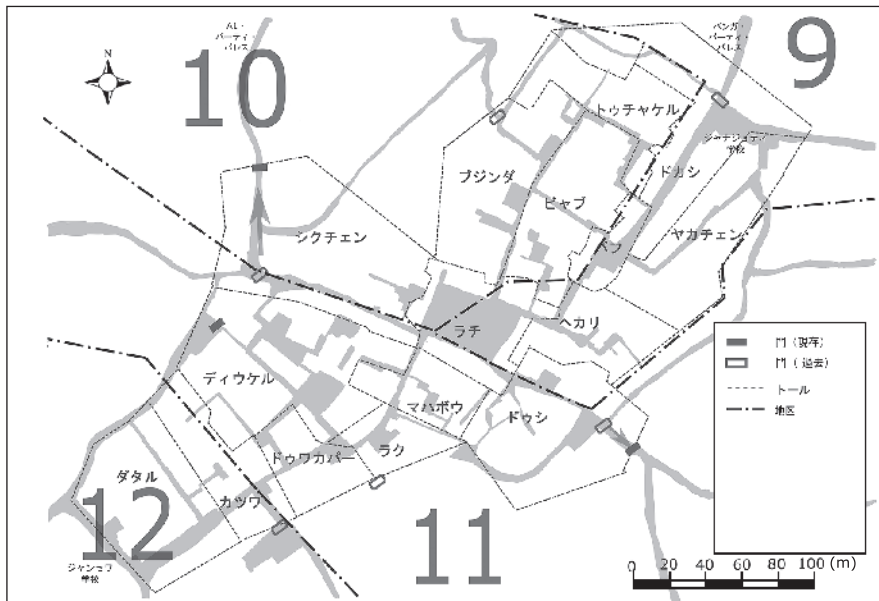


図2 パンガ地図

出所：筆者作成。

ドゥワカパー (*Dhwakhaphā*), ラク (*Lākhū*) の 16 のトールからなる。周囲は 7 つの門に囲まれ、多数派を占める農民カーストは門の外側の農地で米や野菜などの作物を作ってきた。近年では、人口の増加と生活スタイルの変化の中で、兄弟間で世帯を分け、農地に家を建てる人も増えており、必ずしもすべての人が門の内側に当たる地域に住んでいるわけではないが、人々は門の内側に当たる部分を「上 (*thā*)」と呼んできた。「上」と呼ばれるのは、パンガが丘の上に築かれた村だからである、という。それに対して、農地を含む門の外側は、家屋の有無にかかわらず「下 (*kway*)」と呼ばれる。この「上」、「下」という呼称は、「下」に当たる門の外側に家屋が増えてきた現在でも用いられている。

パンガは、パンチャーヤット体制下で、北半分がヴィシュヌ・デヴィ行政村に、南半分がバル・クマリ行政村にそれぞれ編入された。1997 年に周辺の行政村が合併されてキルティプール行政市になった際には、ヴィシュヌ・デヴィ行政村が 9 区と 10 区に、バル・クマリ行政村が 11 区と 12 区になった (図 2 参照)。バル・クマリ神とヴィシュヌ・デヴィ女神とともに、パンガの主神である。バル・クマリ神の寺院は南のディウケル・トールに、ヴィシュヌ・デヴィ女神の寺院は村の外にある。バル・クマリ神とヴィシュヌ・デヴィ女神は婚姻関係にあるとされ、その神像は普段はラチ・トールにある寺院に祀られている。ディウケル・トールのバル・クマリ寺院と、村外のヴィシュヌ・デヴィ寺院は、それぞれの神の実家である、と説明される。

パンガ村の中には、シー・グティが 5 つある。パンガの人口の 9 割を占める農民カーストのみ、「大きいグティ」「小さいグティ」「外のグティ⁹⁾」の 3 つにさらに分割される。そのほかに、商人カーストのシー・グティと、肉売りカーストのシー・グティがある。さらに、これらの 5 つのグティによる連絡会のような組織があり、パンガの村として執り行なう各種の祭りはこれらの 5 つのグティが共同で中心となっていって来た。少なくとも数世代以上にわたりパンガに居住してきた親族集団は、この 5 つのうち、いずれかのグティに加入している。村の中にカーストの種類が少ないこともあり、供儀などのごく限られた仕事を除くと、明確なカースト分業は普段の生活においても、祭りにおいてもみられない。

3.2 震災による村の物理的・象徴的空間の変容

震災後しばらくの間、パンガ村の「上」は人の住まない場所になった。倒壊家屋の瓦礫がいたるところで道をふさいでいた。2017 年 2 月 13 日に行なったインタビューで、マヘンドラ (ネワール農民カースト・50 代男性) は地震直後の状況について、以下のように語った。

マヘンドラ「私のトール (筆者注: ドカシ・トール) の住民たちは、パンガ・パーティ・パ

9) 「外のグティ」と呼称されるのは、このグティが外からやってきてパンガに居住するようになった世帯で構成されているからである、と説明される。ただし、具体的にいつごろこのグティが成立したのかは不明である。この点からも、ネワールの村や都市が過去より流動的な部分を持っていた点が類推される。

レス、エーワン・パーティ・パレス,¹⁰⁾ 畑などにテントを張って、しばらくみんなで暮らした。余震もあったし、怖くて、とても家に戻ろうとは思えなかった。震災後、すぐに、泥棒の事件があった。それもあって、夜は怖かった。夜のパンガは完全な死の町 (dead city) だった。みんな、昼には自分たちの家に戻って、必要なものをもってきたり、家の様子を確認したりはしたが、夜になると、泣き声が聞こえた。聞こえると言っている人はたくさんいたし、自分も聞いたよ。聞いたような気がしている。そのころのパンガは、電気もなく、真っ暗だった。夜のパンガは全く、死の町だったよ。泣き声は、テープで泥棒が流している、という話もあった。泥棒に入る間に、村の人が来ないようにしているのだ、という話だった。本当のところはわからないが。」

死後も人々の前に姿を現したり、声を聴かれたりする死者は、プレタ (*preta*)、またはシー (*si*) と呼ばれる。シーという単語は死ぬことそれ自体も表す。人は死亡する (シーをする) と死後 12 日間、プレタとなり、そののち、祖霊であるピトラ (*pitṛ*) となるか、裁きの場に向かい、輪廻する。自分の家から離れたところで事故死したり、不自然だとみなされるような死に方をしたりした人や、死後に適切な儀礼を受けなかった人は危険なプレタとなる [Levy 1990: 271]。ブート (*bhūt*) と呼ばれる超自然的存在もいる。ブートは、死者とは異なる独立した存在であるという説もあれば [Levy 1990: 271]、さまよっている死者、つまりプレタもブートの一種である、という説もある [Stutley and Stutley 1977: 47]。なお、パンガで聞き取りをした範囲においてはこれらのシー、プレタ、ブートの区分は曖昧であり、多くの人が災害後の泣き声や足音を聞いたり、人影を目撃したり、といったうわさについて語る際にはブートという表現を選択していた。そこで、本稿でも、話者が特に別の単語を使った場合を除き、基本的にはブートという単語を用いる。

ブートなどの超自然的な存在は、辻や、森の中や農地などの暗闇の中に潜むものである。それらは時には家の内部まで侵入してくることもあるが、通常は外の暗がりには潜んでいる [Levy 1990: 271; Gellner 1999: 286]。人が住まない状態にあった震災直後のパンガ村全体は、ブートらのいる空間となっていた。マヘンドラは英語で「死の町 (dead city)」とその状況を表現しているが、特に事故死や不自然な死に方をした場合にプレタやシー、ブートになるというネワールの考え方からすれば、「死の町」は、死んだように静まり返った町、ひとの住んでいない町、というばかりでなく、死者の霊でもありうるものとしてのブートが現れる町という意味

10) いずれもパンガの住民が経営しているパーティ会場の名前である。結婚や子どもの成人儀礼の披露パーティなどに際して、場所と食事を提供する。いずれも、もともとは農地であった門の外側にある (図 2 参照)。整地された広場であり、テントや宴会食を調理するための器具なども完備しているため、震災後は避難場所として機能した。

も含んでいたと考えられる。死者と生き残りの生者が出会うのは、日常の生活世界の領域を越境し、離脱した接触領域（contact zone）においてである [川村 2013]。つまり、震災直後のパンガの中は、日常世界とは異なる接触領域となっていたと考えられる。¹¹⁾

2015 年 7 月末に、パンガに入った際には、ひび割れ程度の被害だった家屋の住人たちは多くが元の家に戻って生活していた。全壊、あるいは半壊した家屋の住人たちは、学校の校庭や田畑などに、竹の骨組みにトタンを組み合わせた簡易な仮設小屋を建設し、そこで暮らしていた。

震災後、被災者たちの暮らす場は、二重の意味で外となった。第一に、仮設小屋の場所がパンガの「下」であったことである。儀礼的に守られ、保たれてきた門の内側である「上」ではなく、学校の校庭や田畑など、門の外である「下」が被災者たちの暮らしの場となった。第二に、仮設小屋の作りが内部と外部の境界をグラデーション状に内包する伝統的なネワール家屋の構造と大きく異なったことである。ネワール家屋は伝統的に 4 階層からなり、訪問者のカーストや親族関係によって招き入れる範囲を限定することで、各階に明確なヒエラルヒーが設けられてきた。たとえば、訪問者が家の主より下位カーストの場合は 1 階まで、同等以上のカーストの場合は 2 階の居間まで招き入れる。父系親族は最上階の台所で行なわれる儀礼に参加できる。つまり、ネワール家屋の内部にはある程度外部に対して開かれた階と完全に囲い込まれた階が、上下に濃淡をもって存在してきたのである [Gellner 1992: 28]。それに対し、仮設小屋は 1 階層からなる。蚊帳やカーテンで仕切られる場合もあるものの、居室・寝室・台所が同じ部屋の中に存在する。震災以前から、トイレの家屋内への設置などネワール家屋の作りは変容しつつあったが、台所は新築であっても上階に設けられる場合がほとんどであった。それに対し、仮設小屋は一部屋で台所から寝室までを兼ねるつくりであった。このように、外から入ってすぐに台所があるという家屋の設計は、ネワール家屋の定型からすれば考えにくいことであった。

3.3 瓦礫の意味

2015 年 7 月末、パンガでは倒壊家屋はほとんど撤去されておらず、いたるところで道をふさいでいた。倒壊したのは、多くが 3、4 階建てのレンガや木材などを用いた建築物だった。レンガ、鉄、木切れなどは瓦礫の中から分別され、中庭や空き地、道の片隅に積み上げられた。「新しい家を建てるのに使うからね」と分別作業をしていた男性が教えてくれた。また、トラックが来てレンガを買い取っていく様子も観察できた。コンクリートや鉄筋などの新素材を用いた建物の中にも、少数ではあるが、崩落や傾くなどの被害を受けたものが存在した。これらの建物は、安全な解体方法がわからないこともあり、そのまま放置されていた。

11) これは、日本における死者の霊と生者との関係性についての川村 [2013] の論に着想を受けている。川村の論は日本の宗教的・文化的な前提に立っているが、提示されている迷い崇る霊になるための条件（正しく弔われなかったもの、不自然であると考えられる死を遂げたものなど）はネワールの文脈に近く、パンガで震災後に生じていた状況も、川村が論じている非業の死を遂げた霊たちとその後の幽霊譚に通じるところがあるため、この部分の議論は応用可能であると考えられる。



写真1 マト（左）と分別された素材（右）

出所：筆者撮影（2015年8月14日）。

レンガや木切れなどを除いたあとのレンガの破片・ホコリ・紙くずなどが混ざり込んだ土くれはマト (*māto*) と呼ばれた (写真1 参照)。マトはネパール語で土や泥を指す言葉である。たとえばある畑を指して「このマトはいいマトなので、作物がよく取れる」とか、ジャガイモを買ったときに「マトがついてしまうので他の野菜とは別の袋に入れましょう」と言ったりする。震災で倒壊した家屋の残渣も、調査地ではマトと呼ばれた。¹²⁾

調査地で、いらぬもの、廃棄すべきもの、汚いものを指す言葉は曖昧で多様である。儀礼の際に排出された儀礼食の食べ残し、出産の際の胞衣や死者の衣服などや、普段の口を付けた食べ残しなどはジュト (*juṭho*) とされ忌避されてきた。唾液の付いた食べ残しや糞尿などの人体からの分泌物に関連する廃棄物は、人体かどうか不明な境界的で危険なものであり、そのため、特別な扱いが必要とされる [ダグラス 1985: 282]。特に南アジア社会では、分泌物は人体から排出され切り離されたものだが、排出した人のサブスタンスの一部を保持し続けていると考えられ、それらの受け渡しの可否の体系の中でカーストの序列が決定されてきた [Marriott 1976; デュモン 2001]。ジュトはこの南アジアの文脈で理解できるものであり、現代のネパール社会でも規範として維持されてきた。人体からの分泌物にまつわるものだけでなく、誕生や死にまつわるものもジュトと考えられ、カースト役割に基づく取り扱いを含む儀礼的な手順に従って処理されてきた。

12) 新聞や行政文書などでは、英語表記の際には debris が、ネパール語（デワナガリ文字）表記の際には、デブリ (debris) の音をデワナガリ文字に移したものや、トゥプロ (*thupro*：大きな、大量) という表現が用いられた。

一方で、フォハル (*phohar*) は、儀礼的な意味で身の回りから遠ざけるべきものとは限らないが、いらぬもの、汚いものを広く指す単語である。フォハルは名詞と形容詞のどちらとしても使用され、日本語のゴミや廃棄物より広い範囲の事物を示す。道に落ちているペットボトルやお菓子の包み紙、バナナの皮などについて、「フォハルがある」と表現するし、凸凹した水たまりだらけの道を指し、「フォハルな道」と表現することもできる。道の清掃で掃き集められたものも通常はフォハルと呼ばれる。

フォハルは言葉の意味から、汚さと不可分のものであるが、触ることを忌避され然るべき手順により必ず廃棄されるべきジュトとは異なり、分別などにより再び廃棄すべきものではなくなる可能性をもつ。この点から、フォハルはジュトとは異なり、近年、廃棄物に関する研究で広く指摘されているとおり、ある特定のものが、汚いもの、廃棄すべきものであると場面や文脈に応じて指定されているに過ぎないものであるといえる [Campkin 2013; Reno 2014]。対してジュトは文化的・儀礼的に規定される曖昧で境界的なものであり、ダグラス [1985] に代表される論者たちが広く考察してきたケガレ概念に近いものであるといえる。では震災で倒壊した家屋の残渣であるところのマトは、フォハルやジュトとどのような関係にあったのだろうか。

マトは、ネワールの文脈に照らせば、震災という死や危険に由来するものであるという点で、ジュトとして捉えられてもおかしくないものであった。ピーターソンは、東日本大震災後の家屋の瓦礫について、津波以前の生活を象徴するものである一方で、津波のもたらした死や腐敗、破壊の痕跡という不浄なものでもあり、いずれにせよ単純に不要なゴミとは捉えられていなかったと報告している [ピーターソン 2013: 321]。ネワールの人々は、死にまつわるケガレは避けるべきジュトであると考えてきた。しかし、震災後の倒壊家屋や倒壊家屋の残渣は、死者が出た家屋のものも含め、ジュトとしては語られなかったし、触れることに躊躇されることもなかった。¹³⁾

マトには、しばしばプラスチックの包み紙や髪の毛、紙くずなど、通常であればフォハルと呼ばれるものが含まれたが、総体としては、決してフォハルと呼ばれることもなく、一貫してマトと呼ばれた。パンガでは近年、フォハルは回収事業者により処理されてきた。回収事業者が対象世帯から月極で回収料を徴収し、それを元手に回収・分別・転売するのである。また、転売できなかったものはキルティプール行政市の最終処分場に運搬し、埋め立てていた。このフォハルの回収事業は、震災後、約 1 ヶ月で再開した。地震による損害で回収料が支払えなく

13) ジュトが含まれる可能性があるにもかかわらず、人々が日常的に接触しているものとしては、堆肥が挙げられる。この地域で広く行なわれてきたサーガー (*sāhgāh*、サーは堆肥を、ガーは穴を意味する) という手法では、ジュトとして捉えられる食べ残しも含む生活の中で出る不要なものをすべて穴に入れ、堆肥にする [Bajracharya and Shrestha 2009]。ただし、儀礼の際の食べ残しや胞衣、死者の衣類などは入れない。サー (堆肥) は田畑に運び込まれ、田畑のマトに混ぜ込まれる。この運び出しに際しては特別な儀礼は存在せず、それを撒いた畑もまたジュトとは考えられない。

なった世帯や、マトや仮設小屋で運搬路がふさがれた世帯においては、回収されないフォハルが発生したものの、それ以外の村の多くの世帯のフォハルは早い段階で通常どおりの処理に戻った。回収事業者もマトとフォハルを別物と認識していた。フォハルの回収に来た回収事業者には「マトは運ばないのか」と聞いたところ怪訝な顔をされた。マトは彼らが運ぶべきと認識しているフォハルではないし、誰のものか不明なので回収料も徴収できないものであった。

震災によってパンガに出現したマトは、破壊の痕跡を強く示すものであり、邪魔なものではあったが、廃棄すべきものなのかどうかは誰も決めることができないまま、放置され続けることになった。

3.4 村の空間の揺らぎ

2015年7月末、被害が比較的軽微だった家に徐々に人が戻り始めていたが、それでもパンガの人口の半分近くが田畑や学校の校庭などに設置した仮設小屋で暮らしていた。ところが、昼間は多くの人がパンガの「上」にいた。そこここにゴザが引かれ、女性たちが作業をしながらおしゃべりをしていた。老人たちが倒壊した家屋の前に腰を下ろしていた。瓦礫の分別作業を行なっている夫婦もいた。チャ（*ciyā*：甘いミルクティー）やビスケットなどの軽食を提供する店で、パンガの男性たちが朝晩に通う社交場でもあるチャ・パサル（*ciyā pasal*）や、雑貨店も営業を再開しているところがいくつかあった。

倒壊した私立学校の教員であるマヤ（ネワール農民カースト・50代女性）は、2015年7月31日に、学校を訪問した筆者に以下のように語った。

マヤ「地震で全部がカタム（*kbatam*：終了、無駄、完了、死、滅亡、破滅）になってしまった。学校も…。『上』を見てきた？ひどいものよ。もうみんな、『上』には住んでいない。『下』に住んでいる。でも雨がひどいと『下』のテントには住んでいられない。だから、最近だと、『上』の元の家の上階に来て寝たりしている人たちもいるわ。でも、まだ余震が来るから、みんな怖がっている。地震が来て、数日は外で寝た。雨は降るし、生まれたばかりの孫娘もいるし、最初の数日は大変だった。家にいろいろなものがあるのは分かっているのだけど、取りに行けない。買いにも行けない。数日後からは、いろいろな団体が食べ物を持ってくるようになったし、急いで家に戻って必要なものだけ取って出てくることもできるようになった。『上』の倒れかけのビル、見た？あんなに新しいのに倒れてしまったのよ。」

村の「上」と「下」が混乱し、生活空間を移動せざるをえなかったことが、震災とその後の困難な状況として語られている。

デヴィ（ネワール農民カースト・30代女性）は、家が半壊状態になってしまったため、夫と2人の子供と一緒に仮設小屋で暮らしていた。2015年8月12日にデヴィの仮設小屋を

訪問した。仮設小屋の中にはベッドと棚が設置され、絨毯が敷かれていた。また、ガスコンロも設置してあった。外には簡易トイレも設置されていた。水は、もともとの家のあるドカシ・トールの共有水場や元の水道から汲んでくる、とのことであった。電気は、仮設小屋のすぐ近くに住んでいる夫の父方オジの家から引いているとのことで、停電時間でなければ、テレビも見ることができる、という。

デヴィ「仮設小屋の暮らしはまあまあだけど、水浴びをする場所がないのが大変なの。それで、どうしても水浴びしたいときは、昼間に壊れた家の水場で水浴びしているわ。家の 2 階から上は壊れたのだけれど、1 階の水場は何とか使えたから。昨日も、息子が水浴びに行っていたのだけれど、そうしたら、ちょうど、壊れた家の中に入ったところで余震が来て…かわいそうに、泣いてしまったわ。」

マヤも言及しているが、デヴィのように仮設小屋に暮らしている人々は、水場の利用などのために、しばしば元の家に戻っていた。仮設小屋の多くはデヴィのものと同様、絨毯が敷かれ、ベッドや棚、ガスコンロなども設置されていた。仮設小屋は、学校の校庭に密集して建てられたほか、中庭や田畑、斜面などに数棟ずつのまとまりで点在していた。行政市の 9 地区担当の臨時職員として、被災状況の調査を行っていたサラスワティ（ネワール農民カースト・40 代女性）は、人々の現在の状況について、2015 年 8 月 12 日に以下のように語った。

サラスワティ「昼間は壊れかけていたとしても、元の家を使っている人が多いのよ。でも、寝るのは仮設小屋、という人が多いわ。」

昼間には「上」に多くの人々がいたが、しかし、余震に対する恐れや、寝室が使用できなくなったなどの理由から、夜は仮設小屋で就寝する、という人がほとんどであった。そのため、夜になると人が減った。震災以前は、午後 9 時でも道端で若ものたちがおしゃべりをし、バイクも通行していたが、震災後は午後 7 時ごろにはほとんど人がいなくなった。

ラチ・トールのアサ（ネワール商人カースト・20 代女性）の家に 2015 年 9 月 1 日の夜に訪問した際、分厚いカーテンが広場に面した窓に隙間なく閉められていた。震災以前は、薄いカーテンしかなく、また夜でも閉められていないことが多かったように思い、「なぜカーテンを変えたのか」と質問したところ、以下のような返答が得られた。

アサ「パティ (*pāṭī*)¹⁴⁾ で寝ていた人たちが、怖がって出て行ってしまった。子どもも一緒に外から来た家族連れだったのだけれど、『夜に子どもが来る、声が聞こえる』と言って逃

げていった。私も、地震のあと、しばらくして、屋上で足音がするのを聞いたわ。うちには私ひとりしかいないはずなのに、聞こえたのよ。ものすごく怖かった。夜の9時を過ぎると、外には人がいなくなるでしょう。人がいないので怖い。だから、カーテンをちゃんと閉めない。1ヵ月前には、ずっとラチ・トールのパティに寝泊まりしていた人が、夜寝ていて、朝起きたら死んでいたこともあった。それも怖いので、夜は家の外は絶対に見ないようにしているわ。」

震災以前も、このように、足音や声が聞こえる、知らない子どもを見かけた、といった語りを聞く機会はあったが、その多くが門の外側、つまり「下」での出来事だった。ところが、震災後に聞いた話は、「上」での出来事がほとんどであった。マトがあちこちに集積し、道をふさいでいるパンガの「上」は、震災から3ヵ月が経過した7月末にいたってもなお、昼間はともかく、人々がなくなる夜は「死の町」となっていたのである。

4. 祭りの役割

4.1 祭り開催の是非を巡る議論

2015年8月上旬に街路のマトが撤去された。きっかけはサパルー (*sāpāru*) という祭りであった。サパルーは各地で広く行なわれているネワールの祭りである。昨年のサパルーから今年のサパルーまでの間に亡くなった人の男性親族がプキで保管されている仮面をかぶり、練り歩く。同様に5歳から12歳程度の男の子が牛の扮装をして巡行する。それ以外に、仮面をかぶった青年たちによる踊りも行なわれる。道化も観衆をからかいながら踊り歩く。サパルーはネワールの暦でグンラガ (*Gunlāgā*) に行なわれる。ネワールの暦は太陰暦で、グンラガは8月ごろの満月の晩から新月の晩までを指す。1年の間に亡くなった者が、死者の国とこの世を隔てるヴァイタラニ (*Vaitaraṇi*) 川を渡って死者の国に入るのを神格化された牛が助けるとされており、サパルーはこの牛にささげるための祭りである [Levy 1990: 442–452]。サパルーは村単位で行なう祭りであるが、同時にそれぞれの死者の葬送の儀礼の一環でもある。ネワールは死ぬと、当日、翌日、12日後、35日後、半年後、1年後に、それぞれのカーストによって決められた手順で儀礼を行なう。それに加えて、サパルーへの親族の参加も、死者が次の輪廻に向かうための重要な儀礼として捉えられる。サパルー以外の葬送儀礼はシー・グティの援助を受けつつも、基本的には世帯を中心とする親族で行なうものであるのに対し、サパルーは死者の親族以外も役割を分担し、村の単位で行なうべき祭りであり、どちらも弔いのために必要な儀礼でありつつも、その性質は異なる。

14) ネワールの都市や村で道沿いに設置された巡礼者が休憩・宿泊するための東屋である。

震災のあった年のサパルーは、当初、開催するかどうか分からない状態だった。ビマラ（ネパール農民カースト・40 代女性）は 8 月 2 日に、彼女の家で筆者と話しているときに以下のように語った。

ビマラ「今回は、何をしにネパールに来たの？」

筆者「地震で、みんなどうしたかな、と思って。」

ビマラ「ガーロ（*gābro*：困難な、厄介な、わずらわしい）だった。みんなガーロ。死んだ人もいたし…。今だって、家がない人がたくさん。お金もないし。ガーロ。」

筆者「サパルーも見に来ただけ…」

ビマラ「サパルー？今年のサパルーはないよ、きっと。ガーロ。マトがいっぱいだし。ガーロ。みんな自分のサパルーで忙しい。だからサパルーはないんじゃないかしら。」

家屋がほとんど被害を受けなかったため、ビマラ自身は、震災後、1 週間以内に家に戻っていた。この会話をしたときに見た限り、ビマラの住居は震災以前と全く変容していなかった。サパルーが死者のための祭りであることを考えれば、ビマラの「自分のサパルー」という表現は、震災で家族を亡くした人々が念頭にありと受け取れる。村全体で行なう祭りであるサパルーに「自分の」という接頭語をつけているが、これは特別な表現である。サパルーについて表現する場合は、普通、「我々の」サパルー、あるいは「パンガの」サパルーと表現される。サパルーは死者のための祭りだが、村の単位で行なわれるべきもので、世帯単位やトール単位で行なうことはできないからである。そのことも、サパルーの開催が危ぶまれた原因であった。村全体で祭りを行なう余力があるのかどうか、判断がつかなかったのである。

ビマラとこの会話をした数日後に、グティによりサパルー開催が決定された。パンガでは祭りを取り仕切るのは、大きなグティ、小さなグティ、外のグティ、商人カーストであるシュレスタのグティ、肉売りカーストであるカドギのグティの 5 つのシー・グティである。パンガでは、シー・グティは葬儀時の互助の役割をもつほか、祭りの采配も受け持つ。これらのシー・グティは、震災直後には、死亡者の家族に対して葬儀費用の給付なども行なっていた。2015 年のサパルーの実施は、この 5 つのグティの連合会議により最終的な決定がなされた。決定の要因のひとつとなったのは、ドゥシ・トールの人々の強い希望であったという。

サパルーは巡行が基本の祭りであり、巡行の発着点となるトールは毎年異なる。発着点となるトールは終着後、参加者たちに宴会のごちそうをふるまう必要がある。巡行時の采配や観衆の誘導も行なう。巡行の発着点となるトールは持ち回りではなく、立候補により決定される。そのトールの重要な人物が死亡した場合に立候補する場合が多い。この点からもサパルーのもつ集合的な弔いという意味合いを読み取ることができる。2015 年のサパルーでは、ドゥシと

いうトールが立候補した。ドゥシはパンガの中でも大きな被害を受けたトールのひとつであった。高齢の老人を含む死者も出ている。ドゥシへ向かう道には、グティによりサパルーの開催が決定された2015年7月末ごろまでは、多くのマトが積み上げられ、崩れたままの家も多かった。そのドゥシの人々が、強くサパルーの開催を希望し、率先して巡行の発着点の役を引き受けたのであった。

大きいグティのメンバーである男性は、サパルーを開くことに決めた理由について「やるべきだからだ」と答えた。また、ドゥシ・トールで、サパルー当日、会場整理などを行っていた人々に聞いてもやはり、「やるべきだから」という回答であった。

4.2 祭りによる瓦礫の問題化と撤去

グティによる決定とドゥシ・トールの音頭で、サパルーの準備が始められた。巡行が基本であるサパルーを開催するためには、巡行路に堆積するマトを排除しなければならない。2015年8月9日に、ブルドーザーと大型のトラックを用いて、マトの処理が始められた。ブルドーザーと大型のトラックの運転手らに指示を出しながら撤去作業を進めているのは、トールの男性たちと9地区コミュニティ災害対策委員会のメンバーたちだった。

9地区コミュニティ災害対策委員会は震災の以前から存在していた団体で、もともとはネパール国と援助機関の地震対策プロジェクトの中で結成された。行政市の地区ごとに結成され、会長、副会長、会計などの役付きが市に登録されている。パンガは行政市の地区上は4つに分断されているので、9地区、10地区、11地区、12地区の各コミュニティ災害対策委員会が地震の際に活動していた。¹⁵⁾ このうちの9地区コミュニティ災害対策委員会は物資の配分や仮設小屋の建設などの活動を行っていた。そのための資金源のひとつが、アメリカに留学中のムケシュ（ネワール農民カースト・30代男性）が立ち上げたクラウド・ファンディングであった。このクラウド・ファンディングにより9地区コミュニティ災害対策委員会は、国内外の人々から合計で17,036米ドルを集めた。¹⁶⁾ この資金は、その多くが仮設小屋建設に使用されたが、残金の一部がマト撤去のための大型重機を手配するために使用された。

9地区コミュニティ災害対策委員会の副会長であるスニール（ネワール農民カースト・30代男性）も作業に加わっていたので、ブルドーザーとトラックについて質問したところ、9地区コミュニティ災害対策委員会が海外在住者らから集めた基金と、各トールの人々による拠出金でチャーターしてきたものだ、とのことであった。9地区コミュニティ災害対策委員会は、

15) 行政によるプロジェクトの中で結成された団体であるが、実際の震災に際しては行政が構想したようなトップダウン型の指示系統は機能しなかった。パンガにおいては、各地区のコミュニティ災害対策委員会は、行政とはほぼ切り離された独立した市民団体のような形で独自に機能した。それぞれの活動も必ずしも地区に限定されるものではなく、また、災害対応や復興に際しての資金についても、各地区コミュニティ災害対策委員会がそれぞれの知己のNGOや海外在住者、地区内の有力者らから集めた独自資金が用いられていた。

16) この寄付金の7割はパンガにゆかりのある人々から寄せられたものであった。

仮設小屋建設に当たり物資を運搬するために、クラウド・ファンディングの資金を用いて、小型トラクターを購入しており、そのトラクターもマートの撤去に活用された。重機の入れない狭い路地については、各トールの男性たちがスコップや鍬を使ってマートを崩し、運び出した。2週間もしないうちにいたるところで道をふさいでいたマートは撤去された（写真2 参照）。すべてのマートが撤去されたわけではない。撤去されたのはサパルーの巡行路上がほとんどで、それ以外の細い街路や、家があったところのマートはそのまま放置された（図3 参照）。

2015 年 8 月 9 日に、マートの撤去作業中のスニールにマートの廃棄場所について質問した。

筆者「マートはどこにもっていくの？どうするの？」

スニール「ヴィシュヌ・デヴィ寺院のところにもっていくよ。この前、キルティプール行政市役所と交渉してきたんだ。ヴィシュヌ・デヴィのところへ捨てていい、と言ったので、そこに置く。」

筆者「キルティプール行政市の中のほかの村も、そこを使うの？」

スニール「さあ？知らない、とにかく、行政市役所が、ヴィシュヌ・デヴィでいいと言ったから。マートは、みんなほかにも、いろんなところに置いているよ、畑とか…。」



サパルー1ヵ月前



サパルー前日

写真2 サパルー1ヵ月前とサパルー前日のマートの状況

注）図3において星マークで示したドゥシ・トールに向かう街路上のマートの様子である。サパルー前日には完全に撤去されている。

出所：筆者撮影、左の写真（2015 年 7 月 31 日）、右の写真（2015 年 8 月 29 日）。

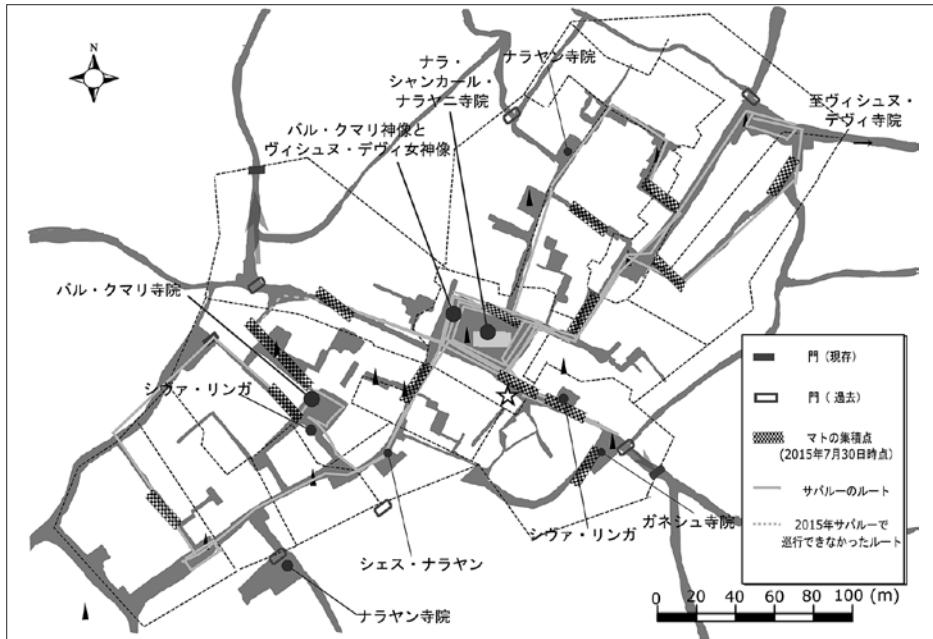


図3 マトの集積地点とサバルーの巡行路

出所：筆者作成。

廃棄場所となったヴィシュヌ・デヴィ寺院周辺は、パンガの村の外の、隣接するバジャンガルという村のさらに北西に位置する。ヴィシュヌ・デヴィ寺院はパンガ村の主神であり、パンガ村の中心にある寺に祀られているヴィシュヌ・デヴィ女神の実家である、とされている寺院である。¹⁷⁾ 廃棄場所となった寺院の裏手は、谷に面しており、谷底には小川が流れている。周囲には民家は少なく、田畑もあまりない。小川はすぐ近くを流れるバグマティ川に合流し、バグマティ川はインドまで流入、最終的にガンジス河と合流する。谷底は葬儀場となっている。パンガで死者が出た場合には、この葬儀場に運ばれ、火葬される。サバルーに当たって道から撤去されたマトはトラックでヴィシュヌ・デヴィ寺院裏へと運ばれ積み上げられた。

災害時に出る瓦礫は日常的に排出されるゴミとは異なるものである〔ピーターソン 2013: 321〕。ネパールの地震で生じた瓦礫も、日常生活の中から出るフォハルや、ケガレとして忌避されるジウトとは異なるマトという存在として立ち現れた。路上のマトを撤去する際にシャベルや鍬、カゴなどを使って運び出す作業を行なったのはトールの男たちだったが、彼らは躊躇なく

17) パンガ村の主神はヴィシュヌ・デヴィとバル・クマリの夫婦神であり、11月～12月ごろに行なわれるバル・クマリ神とヴィシュヌ・デヴィ女神のための祭りが、パンガに固有の「祭り」と考えられている。サバルーと異なり、「祭り」では、ヴィシュヌ・デヴィ女神の実家であるこのバジャンガルの寺院も巡行対象となる。普段は村の中心部に安置されているヴィシュヌ・デヴィ神像は、「祭り」の前夜に、このバジャンガルにある寺院に運ばれ、一晚を過ごす。

マトに触り、運び上げた。そこには、ジウトに対するときのような忌避は感じられなかった。

4.3 祭りの開催と巡行

サパルーの準備期間の 1 ヶ月は、ラケ (*lākhe* 悪魔, 鬼)¹⁸⁾ の踊りが行なわれる時期でもあった。ラケを模した仮面をかぶり、赤い装束をまとった男性の踊り手が、キャー (*kyhā*)¹⁹⁾ を模した黒い装束をまとった少年を連れて、村内を踊り歩き、商店や往来する人々から金銭を受け取るのである。それに先立ち、8 月 12 日には、ブートを家屋から追い出し、村はずれの辻に置いてくる、という儀礼が行なわれた。²⁰⁾ 午後 6 時ごろ、家の神棚の前で藁の束に火をともし、それを各部屋の前で回転させ、それから、火を消さないように、村はずれの辻に持っていく、放置してくるという儀礼である。儀礼が終わった午後 7 時ごろから、ラケの踊りが始まる。ラケの踊りは、その後、例年どおり、週に 2 回、火曜日と土曜日に行なわれた。

マトが撤去され、ラケが巡行するようになると、ラケの見物に夜でも大勢の人たちが集まるようになった。太鼓の独特の演奏とともに、夜遅くまでラケとキャーが踊りながら巡行するのを、人々は見物し、それから、仮設小屋に戻っていった。マトは撤去されたが、家の建て直しには大金がかかる。加えて、政府の新しい耐震基準の発表がなされておらず、しかし、新しい耐震基準に沿った家でなければ、補助金は出ない、という発表だけはなされていた。その状況下で、古い家の解体の目途すら立たないまま、「下」にある仮設小屋で生活している人が多くいた。その状態が変わったわけではなかったが、夜の賑わいは変わった。

ラケの踊りが始まってすぐにブートのうわさがなくなったわけではなかった。2015 年 8 月 29 日に筆者がチャ・パサルで数人の若者たちとチャを飲んでいるときに、その中のひとりであるアシシュ (ネワール農民カースト・30 代男性) が筆者に対して「ラチ・トールで子どもが死んだので、アワジ (*awāj* : 泣き声, 物音) が聞こえる、といううわさがある。住んでいて、怖くないの? 死ぬと、1, 2 年間はブートになるかもしれない、っていわれているんだよ」と話しかけてきた。筆者が滞在している家は、特にブートのうわさが多く聞かれたラチというトールにあった。²¹⁾ また 2015 年 8 月 28 日に、チャ・パサルで友人たちと話したのち、午後

18) ラケやラケの踊りについてのまとまった研究は存在しないが、パンガで筆者が受けた説明によれば、ラケは魔物であり、一方でラケが踊り歩くことは魔よけの意味をもつ、という。シーヤブレタはブートとしばしば同一視されるが、ラケはブートとは明らかに異なる存在として語られる。

19) キャーはブートとは異なり、家屋内に出現する超自然的な存在である。白と黒の 2 種類が存在する。白いキャーは目撃された家に幸福をもたらす。黒いキャーは悪夢をもたらしたり、いたずらをしたりする [Levy 1990: 271]。ラケとともに踊るキャーは黒いキャーであり、体中に毛が生え、赤く長い舌を垂らした姿で現れる。キャーも、ブートやラケとは明らかに異なる存在として語られる。

20) ブートは家の中にいるべきものではなく、万が一、家の中に入ってきた場合、儀礼により追い出すべきであり、また追い出すことが可能である。一方で、キャーは、たとえいたずらをする悪い黒いキャーだとしても、追い出すべき／追い出しうる存在としては捉えられない。

21) ラチ・トールでは、子どもが 1 人亡くなっていたことがブートの話が特にこのトールで多く聞かれた遠因ではないかと考えられるが、明確な理由は不明である。

8時ごろに帰宅しようとしたときに、チャ・パサールの女性の店主のバグワティ（ネワール農民カースト・40代女性）が、「ひとりで帰るのは危ない」といって家まで送ってくれた。「夜は人が全然外にいないから、危ない。知らない男たちも、瓦礫撤去などの作業をするために来ているし、危ない。ひとりで歩いちゃだめ」とのことであった。このように、泣き声などの怪異や夜の町に対する恐れが、一連の儀礼と祭りを境に完全に姿を消したわけではなかった。しかし、ブーツについて、2015年8月28日に筆者が問いかけたとき、スマン（ネワール農民カースト・40代男性）は「もうラケが来たから、ブーツの心配はいらないよ」と述べた。

2015年のサパルーは8月30日に行なわれた。サパルー当日はドゥシ・トールの人たちがお揃いの「サパルー」と書かれたTシャツを着て誘導に当たっていた。ドゥシ・トールにあるガネーシャ寺院前の広場に、巡行に参加する人たちが集まった。それぞれがプキで保管している仮面をつけていた。団扇と傘を持った家人も同行していた。寺院の前は綺麗に片づけられていたが、その背後にはいまだにレンガとマトの山が残っていた。牛に扮した子どもたちも巡行した。彼らを先導するのは牛飼いの扮装をした男性たちである。2人で回るが、そのうちひとりはハリウッド映画のカウボーイのような恰好をしていた。女装した男性らの道化のグループもサマエ・バジ（*samae: baji* 儀礼的軽食）とトゥン（*thaw*）、アエラ（*ae:la*）（いずれも米から醸造した酒）を持って巡回し、即席の宴席を設けて観衆を引っ張り込み、無理やり歓待し、からかっていた。さらに、仮面をかぶった男性たちの一団も巡行し、広場で踊った。この4つのグループが同時並行的に少しずつ時間をずらしつつ巡行していた。このうち、牛飼い、道化はその年の発着点のトールの人たちが扮するのが慣例である。道化グループがふるまって歩くサマエ・バジ、トゥンとアエラもまた発着点となるトールが提供することになっている。2015年のサパルーでは、これらをドゥシ・トールが担当した。

道化グループは例年であれば女装した男性だけで構成されるのだが、2015年のサパルーでは女装した男性たちの中にひとり、松葉杖をつき、足に包帯を巻くという、けが人の扮装をした男性がいた。²²⁾ サパルーの順路はほぼ例年どおりだった。もともと道が狭く、かつ倒壊の危険のある家屋が多いシクチェン・トール近辺のみ迂回ルートがとられたが、それ以外は例年どおりのルートで巡行が行なわれた。

5. 結 論

震災により、パンガにおいて、境界は混乱した。家が倒壊したため、人々は、村の外に作った仮設小屋で暮らすようになった。仮設小屋は、村の外にあるというだけでなく、通常、4階建てであるはずのネワール家屋の空間構成とは全く異なる空間構成をもっていた。ネワール社

22) 残念ながら、筆者が祭りの最中に話しかけた時点ですでに酩酊状態であったため、扮装の理由や意味については「自分で考えたんだよ、面白いだろう」という答えしか得られず、実際の彼の意図については不明である。

会の文脈では、ブートやシー、プレタなどの超自然的な存在の現れる世界は、基本的には村の外と夜の家屋の外だと考えられてきた。²³⁾ ブートが広く目撃されるようになったのも、境界性が増していたからと捉えられる。その境界性の増した状況を目に見える形で示したのが放置されているマトであった。震災という非常事態は、マトというそれまでの枠組みとは異なる不要なものを出現させた。それはフォハルとは違い処遇が想定できないものだった。

サパルーという祭りの時期が近付き、その開催が決定されたことで、道のマトは曖昧で境界的なよくわからないものから、邪魔なもの、廃棄すべきものとなった。サパルーが個人的なものではなく、村として行なうべきものと認識されていたため、マトの撤去作業もまた、村として行なうべきと捉えられた。震災に対応するために集められた寄付金がサパルーのためのマトの撤去に躊躇なく投入された。祭りで巡回するべき街路が、境界的な接触領域ではなく、儀礼の場であるとの認識が共有された。震災後という困難な状態にあり、マトという目に見える困難が立ちだかっている状態にあってもなお、祭りは遂行せねばならないものであった。

この状況をアパドゥライ [Appadurai 1996] のローカリティの議論で考えてみる。アパドゥライは、ローカリティは瓦解しやすいものであり、それを強化するような行動や言説により常に生産され続けることで、はじめて存続することが可能になるのだ、と述べている。儀礼や慣習が規則によって遂行されなければ、人々の間の関係性も、土地との関係性も瓦解してしまう。一度瓦解してしまった関係性を再生するのは非常に困難である [Appadurai 1996: 321]。

近代化と都市化の最中にあるパンガでは、平時から、サパルーなどの多様な祭りや、日々の寺院への礼拝や聖性の高い最上階での煮炊きと食事などの日常的な実践が、ローカリティを常に生産し続ける役割を担っていた。これらは、アパドゥライ [Appadurai 1996: 321-322] のいうところのローカル・ノレッジ、つまり、ローカリティを不安や社会的流動性などのあらゆる条件下で生産し続けるための手法にあたる。ローカル・ノレッジとしての祭りや日常実践により、政府による行政市の設置とそれによる分断や居住域の拡大などの影響を受けてパンガの空間的な領域が流動化する中でも、ローカリティは生産され続けてきた。祭りや日常実践により、人間同士や神や超自然的な存在、土地や自然環境との関係が構築され、人々はそれらの中でローカリティを生産し続けて来たのである。

震災はすでに揺らぎつつあったその空間的領域を、より一層揺るがし、ローカリティの生産のための日常的な実践を中断させた。家屋が破壊され、どう対応すべきかわからない曖昧なものであるマトで道がふさがれ、本来であればパンガと認識されてこなかった「下」に建設した仮設小屋に人々は住むことになった。人々のもつ土地や、周囲の人々に対する感情の構造としてのローカリティは、災害により、生産し続けることが困難になった。ブートのうわさは、

23) キヤーなど、家屋内に出現するものもいるが、プレタやラケ、ブートは基本的には家の外に在るべきものである。

ローカリティが危機にさらされ、人々が安心して過ごせる空間が不安定化したことの証左であったといえる。

その一方で、ブートたちが姿を見せたのは、弔いを生者たちに要求するためであったのではないだろうか。生者たちもまた、死者を弔わなければならない、という心性をもっていたからこそ、その訴えに感応した。²⁴⁾つまり、ブートたちは、人々に危機状態を伝えるとともに、弔いというローカリティ生産のための儀礼の一形態を要求することで、ローカリティの生産の一端を担っていたのである。

ブートたちによる弔いの要求と、最も大きな被害を受けたドゥシ・トールの人々をはじめとする人々の決定により、サパルーが開催され、ラケの踊りが巡行した。ローカリティの生産が再開されることになったのである。ここでその生産に関わったアクターは、祭りを例年執り行なってきた人々、つまり、5つのシー・グティの成員とその家族からなる「パンガ」という集まりと、祭りをささげられる神、ブートやラケなどの超常的な存在であった。シー・グティの成員とその家族には、死者たちも含まれる。サパルーの催行によりパンガの内と外の境界線もまた、再び生産されることになった。

サパルーやラケの巡行は、もともとが死者のための祭りであり、魔よけの意味をもつ祭りでもあった。平時において、これらを的確に行なうことは、パンガというローカリティを生産し続けることに寄与してきた。震災後、瓦礫が散乱しているという困難の中にあってもなお、これらの祭りが催行されたのは、パンガの人々にとって、これらの祭りが、日常生活の一部であり、また人生の一部であったからではないだろうか。パンガの生活は、サパルーなどの祭りにその一端を支えられており、かつ、パンガの人々は、死後、サパルーによって送られることを期待している。サパルーを開催するという決定は、ローカリティの生産の再開の決定であり、実際に、ラケの巡行とサパルーの実施が行なわれたことで、ローカリティの生産は再開された。そして、これらの祭りを通じて、人々の日常の空間は完全にではないが、再度、構成され始めた。

そこで構成された空間は、決して過去のものと同じではなかった。いや、その空間は、過去にも全く同じものであったことはなかった。それまでも実際には少しずつ異なりつつ行なわれてきた「いつもどおり」の祭りは、瓦礫や震災による死者などの震災の影響下で行なわれたという点で、「いつも」とは明確に違うものとして、しかし、だからこそ、「いつもどおり」に行なうべきものとして行なわれたのではないだろうか。

24) 注11) を参照。

謝 辞

本稿は、京都大学博士課程教育リーディングプログラム複合領域型（安全安心）グローバル生存学大学院連携プログラム特待生奨励金および研究活動経費（2014 年 10 月～2017 年 3 月）、日本学術振興会特別研究員（DC2）奨励費（研究課題番号 17J02430：2017 年 4 月～2019 年 3 月）の助成を受けて行なったフィールド調査をもとに執筆したものである。調査に協力してくださった方々と、的確なコメントをくださった 2 名の匿名の査読者へ感謝申し上げる。

引 用 文 献

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Bajracharya, Amrit R. and Sajana Shrestha. 2009. *BunGaa, SaGaa, NauGaa*. Kathmandu: Visual and Folklore Studies Office.
- Campkin, Ben. 2013. Placing “Matter Out of Place”: Purity and Danger as Evidence for Architecture and Urbanism, *Architectural Theory Review* 18(1): 46–61.
- Chamlagain, Deepak and Laxmi P. Ngakhusi. 2017. *The Gorkha Earthquake 2015: A Photographic Atlas*. Kathmandu: Center for Disaster and Climate Change Studies.
- ダグラス, メアリ. 1985. 『汚穢と禁忌』塚本利明訳, 思潮社.
- デュモン, ルイ. 2001. 『ホモ・ヒエラルキクス・カースト体系とその意味』田中雅一・渡辺公三訳, みすず書房.
- Fujikura, Tatsuro. 2013. *Discourses of Awareness: Development, Social Movements and the Practices of Freedom in Nepal*. Kathmandu: Martin Chautari.
- Gellner, David. N. 1992. *Monks, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. New Delhi: Cambridge University Press.
- . 1999. Low Castes. In David N. Gellner and Declan Quigley eds., *Contested Hierarchies: A Collaborative Ethnography of Caste Among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*. Oxford: Oxford University Press, pp. 264–297.
- ホフマン, スザンナ・M. 2002. 「怪物と母—災害の象徴表現」スザンナ・M・ホフマンほか編『災害の人類学—カタストロフィと文化』若林佳史訳, 明石書店, 127–159.
- Ishii, Hiroshi. 1999. Caste and Kinship in a Newar Village. In David N. Gellner and Declan Quigley eds., *Contested Hierarchies: A Collaborative Ethnography of Caste Among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*. Oxford: Oxford University Press, pp. 109–157.
- 金谷美和. 2007. 「インド西部の女神祭祀にみる震災と復興—インド西部地震被災地カッチの事例より」『コンタクト・ゾーン=Contact zone』1: 44–59.
- 川村邦光. 2013. 『弔い論』青弓社.
- 小西公大. 2018. 「レモンをめぐるファンタズム—インド周縁文化の『ローカリティ』をめぐる人類学的試論」『東京学芸大学紀要 人文社会科学系Ⅱ』69: 85–98.
- 小谷竜介. 2016. 「雄勝の神楽師になること—地域社会と神楽師の関わりからみる芸能と震災復興」橋本裕之・林勲男編『災害文化の継承と創造』臨川書店, 218–236.
- Levy, Robert. I. 1990. *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*.

- New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Liechty, Mark. 2010. *Out Here in Kathmandu: Modernity on the Global Periphery*. Kathmandu: Martin Chautari.
- Marriott, McKim. 1976. Hindu Transactions: Diversity without Dualism. In Bruce Kapfer ed., *Transaction and Meaning*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, pp. 109–142.
- Ministry of Home Affairs, Government of Nepal. 2017. *Nepal Disaster Report 2017: The Road to Sendai*. Kathmandu: Ministry of Home Affairs, Government of Nepal.
- 南真木人・石井 溥編著. 2015. 『現代ネパールの政治と社会—民主化とマオイストの影響の拡大』 明石書店.
- 中川加奈子. 2016. 『ネパールでカーストを生きぬく—供儀と肉売りを担う人々の民族誌』 世界思想社.
- 名和克郎. 2017. 「体制転換期ネパールにおける「包摂」の諸相—言説政治・社会实践・生活世界」 名和克郎編『体制転換期ネパールにおける「包摂」の諸相—言説政治・社会实践・生活世界』 三元社, 2–33.
- 岡田浩樹. 2014. 「シンポジウム報告 A—人類学の立場から」 高倉浩樹・滝澤克彦編『無形民俗文化財が被災するということ—東日本大震災と宮城県沿岸部地域社会の民俗誌』 新泉社, 211–222.
- Oliver-Smith, Anthony. 1986. *The Martyred City*. New Mexico: University of New Mexico.
- ピーターソン, ネーサン. 2013. 「がれきの中の祭壇—大震災を経験した岩手県での新興習慣の順応」 トム・ギルほか編『東日本大震災の人類学—津波, 原発事故と被災者たちの「その後」』 人文書院, 301–330.
- Reno, Joshua. 2014. Toward a New Theory of Waste: From ‘Matter out of Place’ to Signs of Life, *Theory, Culture and Society* 31(6): 3–27.
- 佐伯和彦. 2003. 『ネパール全史』 明石書店.
- Sales, Anne D. 2011. Hamro Gaon: Practices and Belonging in Rural Nepal. In Joanna Pfaff-Czarnecka and Gérard Toffin eds., *The Politics of Belonging in the Himalayas: Local Attachments and Boundary Dynamics*. New Delhi: Sage Publications, pp. 3–24.
- シテータ, ブリギッテ. 2013. 「『みんな一緒だから』—岩手県山田町の津波避難所における連帯感」 トム・ギルほか編『東日本大震災の人類学—津波, 原発事故と被災者たちの「その後」』 人文書院, 271–300.
- Stutley, Margaret and James Stutley. 1977. *A Dictionary of Hinduism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- 高倉浩樹. 2014. 「序」 高倉浩樹・滝澤克彦編『無形民俗文化財が被災するということ—東日本大震災と宮城県沿岸部地域社会の民俗誌』 新泉社, 10–15.
- ターナー, ヴィクター. 1976. 『儀礼の過程』 富倉光雄訳, 新思泉社.
- 田中雅子. 2010. 「ネパールの首都カトマンドゥ旧市街における住民組織とその課題—借家人の社会的排除をめぐる」 『月間住宅着工統計』 1: 6–14.
- Toffin, Gérard. 2007. *Newar Society: City, Village and Periphery*. Kathmandu: Himal Books.
- 植田今日子. 2013. 「なぜ大災害の非常事態下で祭礼は遂行されるのか—東日本大震災後の『相馬野馬追』と中越地震後の『牛の角突き』」 『社会学年報』 42: 43–60.

オンライン資料

- Nepal National Seismological Centre. <<http://seismonepal.gov.np/strong-motion>> (2018 年 11 月 21 日最終閲覧)
- United States Geological Survey. <<https://earthquake.usgs.gov/earthquakes/eventpage/us20002926/executive>> (2018 年 10 月 10 日最終閲覧)