

ボントック族の通過儀礼

——動物範疇のパロールとして——

合 田 濤*

Rites of Passage of the Bontok Igorot: A Parol of the Animal Category

Toh GODA

The aims of this paper are to present some field data on the rites of passage of the Bontok Igorot of northern Luzon and to give a structural analysis of these ritual performances. Living space of the Bontok is classified into such categories as house, residential place, terrace field, forest and so on based on the relative degree of inside/outside opposition. The same principle of classification seems to be applied to the animal-plant categories and cooking categories as well as the categories of socio-religious activity. The ritual process of rites of passage is nothing but a transformational process of the category of human being. This symbolic transformation is realized by using many classified symbols such as animal, plant, living space and ambiguous boundary. Killing (head hunting, sacrifice, harvesting) and cooking are agents of transformation which act on categories of three levels of creatures such as men, animals and rice plants. Among the Bontok, ritual performance is a parol of the symbolic classification of their world, and ritual process is ordered by their fundamental classification systems and restricted agents of transformation.

Fig. 1 Structure of Initiation Ceremony

	NATURE(outside).....CULTURE(inside)			
SPACE	enemy village / friendly village / forest / terrace field / residential place / house			
BOUNDARY	 <i>maatongan</i> (sacred hat)	<i>bawi</i> (sacred hat)	sacred tree men's meeting place	
COOKING (agent of transformation)	 burning with fire	burning with fire	boiling after burnt	boiling dried food
WILD ANIMAL	hawk, eagle, python, centipede /	frog, crab /	omen / snake, rat, /	lizard, / round worm (embryo)
DOMESTIC ANIMAL	 dog, chicken pig			
PLANT	benguet pine, vegetables, beans, root crop / paddy / unhulled rice / rice			
agent of transformation	 ritual head hunting ritual fishing	sacrifice of dog and chicken		

* 神戸大学教養部; Department of General Education, Kobe University, Kobe

Fig. 2 Structure of Wedding Ceremony

	NATURE (outside)				CULTURE (inside)
SPACE	friendly village	/	forest	/	terrace field / residential place / house
BOUNDARY	 bawi		terrace field	men's meeting place	lofty structure
COOKING (agent of transformation)		burning with fire		boiling	
WILD ANIMAL	hawk, eagle, python	/	omen bird	/	snake, rat / small snake, lizard
DOMESTIC ANIMAL		buffalo	/	chicken	/ dog / chicken, dog
PLANT	benguet pine, vegetables	/	paddy wood with bark	/	unhulled rice wood partly covered with bark / rice
agent of transformation	marriage	/	sacrifice of buffalo	/	fertility rite / ritual dancing feast

I 問題の所在

親族名称や色彩語彙の分析から出発した、いわゆる民俗分類 (folk taxonomy) の研究は新民族誌学 (New Ethnography) として動植物や疾病の民俗分類、宗教観念や世界観の分析にまでその研究領域を拡大しつつある。

この方法は科学的な分析概念も含めて、研究者の属する文化に内在する分類基準を相対化し、対象社会の認識・分類体系をかたちの規範や行動様式、とりわけ言語体系を手掛りとして把握するための方法論を徹底的に精密化してきたことで大きく評価されねばならないだろう。

にもかかわらず、われわれが現実の社会過程に直面するとき、静的な分類体系では扱いきれない部分の存することも否定できない。

マニングとファブレガ (MANNING & FABREGA 1976, p. 44) も指摘しているように、コンテクストが異なれば別の分類体系が形成されうるし、分類体系の個々の項は別の体系では異なった意味を担うるのである。¹⁾

こうしたカテゴリーの多義性は、ファン・ジュネップによって通過儀礼と名づけられた諸儀礼を考察する場合にも重要な問題を提示する。なぜなら、人間はその一生を通じて、時間的にも空間的にも、さらに社会的・儀礼的諸範疇においても最も劇的に変換する存在であり、決して静的な分類範疇の1項目にとどまてはいないという点で、他の事物に比べ際立っているからである。²⁾

1) MANNING P. E. & FABREGA, H. Jr. 1976. "Fieldwork and the New Ethnography," *Man*, Vol. II, No. 1, pp. 39-52.

2) 例えば CONKLIN, H. C. 1964. "Ethnogeneological Method," in W. Goodenough (ed.) *Explorations in Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill Book Co., pp. 25-55. や FERNANDEZ, J. W. 1971. "Persuasions and Performances: of the Beast in Everybody... And the Metaphors of Everyman," in Geertz, C. (ed.) *Myth, Symbol and Culture*, New York: Norton & Co., pp. 39-60 など異なるコンテクスト間の比喩関係として検討されている。

人類学が人間の生活を研究対象とする以上、認識体系が現実の社会過程を秩序づけるそのかわり方が問題とされねばならない。そうだとすれば、人間の範疇上の変換を表象する通過儀礼はこの両者の関係を考察する格好の材料となるであろう。これが本稿で通過儀礼を取り上げる理由である。

人間の範疇区分は、生物種や生活空間の分類、料理法や動物供犠の分類とどのように関連しているのだろうか。

こうした疑問に対する一つの回答はリーチによる動物範疇、可食性、および婚姻のタブーの研究であったということができよう (LEACH 1964, pp. 23-63)。³⁾

筆者はかつてリーチおよびレヴィ・ストロースの構造分析に依拠しつつ、北ルソンのボントック族における農耕儀礼を手掛りとして生活空間、動植物分類、食物と料理法の分類などの幾つかの分類体系が相互に比喩関係に在ることを論じた (合田 1977-a, pp. 23-44)。⁴⁾ 本稿は拙稿 (1977-a) の続編として、人間の範疇上の変換という観点から通過儀礼を分析していく。本稿の課題は諸要素が連続的に継起する儀礼の統辞論と、種々のコンテクストを統合する変換 (transformation) の論理を明らかにすることである。

上記の問題意識に沿った研究はドゥヤア (DWYER 1976.) によるニューギニア高地のロファイフォ族における昆虫や鳥類の範疇上の変換と居住空間や可食性の関係⁵⁾ あるいはマックナイト (MCKNIGHT 1975, pp. 77-98) によるオーストラリア・ウィクムンカン族の通過儀礼とタブーの分析など数多く展開されている。⁶⁾ やや繁雑になるが、問題の所在を明らかにするために最近の研究から筆者の問題意識に近い論文を二つ紹介しておこう。

第1はリーチによるアンダマン島民の神話と儀礼の再分析である (LEACH 1971, pp. 22-48)。⁷⁾

アンダマン島民に関するラドクリフ・ブラウンの優れた民族誌を再分析したリーチは、構造主義者としての自らの立場を次のように説明する。すなわち「構造主義者は一連の神話や儀礼を一つの全体として把握する。個々の神話や儀礼は一連の象徴的なできごとによって構成される。この点、ドラマの構成に類似している。…調査者が興味を持つのは主としてドラマが上演

3) LEACH, E. R. 1964. "Anthropological Aspect of Language : Animal Categories and Verbal Abuse," in E. H. Lennerberg (ed.) *New Directions in the Study of Language*, pp. 23-63.

4) 合田 濤 1977-a. 「ボントック族のムラ空間と動物範疇」『人文学報』123号, 東京都立大学人文学部, pp. 23-44.

5) DWYER, P. D. 1976. "Beetles, Butterflies and Bats : Species Transformation on a New Guinea Folk Classification," *Oceania*, Vol. XLVI, pp. 188-205.

6) MCKNIGHT, D. 1975. "Men, Women, and Other Animals : Taboo and Purification among the Wik-mungkan," in Willies, R. (ed.) *The Interpretation of Symbolism*, Malaby Press, London : pp. 77-98.

7) LEACH, E. R. 1971. "'kimil' A Category of Andamanese Thought," *Structural Analysis of Oral Tradition*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 22-48.

され、その結果全体的パターンの中に生起する変換（transformation）である。ドラマとしての一つの儀礼と他の儀礼、あるいは神話相互間にどのように変換過程が作用し、主題の一連の変差が生み出されるかという点に興味を持つのである」（*ibid.* p. 23）。かくしてリーチは、一つの儀礼の内的構成原理ばかりでなく、複数の儀礼や神話の諸変差が恣意的なものでなく、一定の規則性に従っていることを変換因子（agent of transformation）を示すことで明らかにしようと試みている。いうまでもなく、このことは神話や儀礼の諸変差を秩序づける基底的な世界観の存在を前提としている。

リーチは先づアンダマン島民における *kimil* の概念を問題とする。*kimil* という語は、(1) 熱い、(2) 病気の状態、(3) 嵐、(4) 雨期の終りから乾期の始まるまで、8月から11月までの約2カ月半の熱帯モンスーンが襲い易い時期、(5) 成人式を実修中、あるいは最近この儀礼を終えた青年男女、(6) ある種の食物を摂取したときに個人が服する禁忌の状態などを意味するという多義性を持っている。こうした多義性に内在する秩序をリーチは動物範疇と禁忌という側面から明らかにしてゆくのである（*ibid.* p. 22）。

アンダマン島民はかれらの世界を天空（樹上）、地上、海中の3世界に区分しているという。天空には花、蝶、昆虫、鳥などが、地上には人間、豚、鼠などが、そして海中には魚や亀が分類される。これに対し、幾つかの動物が成長段階や捕食活動によって複数の範疇間を移行し、両義的（多義的）存在として神話や儀礼上特異な位置を占めている。これらの動物は神話や儀礼の主要な構成要素となり、食物禁忌や儀礼的供儀の対象となっている。例えば大蜥蜴は樹上、地上、水中のいずれにも棲むことが可能であり、静的な範疇区分上を自由に移行することができる。麝香猫も地上と樹上を容易に往復しうる存在である。かくてアンダマン島民の神話の多くで、大蜥蜴は人間の始祖であると同時に鳥や魚を含むすべての動物の祖先として、また麝香猫はその妻として言及されている。

同様に蟬は樹上の昆虫でありながら幼虫段階を地上または地中で過ごす点で両義的な存在である（*ibid.* pp. 28-29）。

リーチは神話上、蟬が殺されたり鳴声が妨げられたりすると大洪水または永遠の暗黒が訪れるとされることの構造的意味を蟬の両義性から説明する。すなわち、蟬は(1) 朝と夕方、つまり夜と昼の境界で鳴く、(2) 成虫は翔ぶこと、樹上で生活することから天空の範疇に含まれるが幼虫は地上で生活する、(3) 蟬殺しや鳴声を妨げることは日常は禁忌とされるが、幼虫は雨期の終りに始まる *kimil* の時期にだけは生で捕食される。蛙や亀はその生活形態や成長段階において陸上と海中の双方を移行する両義性を有している。蜂蜜は蟬の幼虫とともに生で食べられるという点で他の食物と異なり、通常食用とされない樹上の生物という点で両義的である。これらの生物も神話・儀礼などにおいて禁忌とされる。

アンダマン島民にとって厳密には家畜はいないけれども神話上豚は原初、目、鼻、口、耳を

欠く原始的な家畜として表象されている。原初の時代に始祖とされる鳥が豚の頭に穴を穿つと一部は森に駆け込んで野豚となり、他は海に飛び込んで儒艮（ジュゴン）になったという。かくして野豚は陸上の生物でありながら、(家畜)/野獣という潜在的区分によって両義的な存在として説明される。儒艮もまた、海中に棲む哺乳類であること、神話上、豚が始祖とされることなどから、食物禁忌の一覧表に含まれる両義的存在となる。

リーチは上記の諸範疇を次のように整理している (*ibid.* pp. 30-32) (図1)。

文 化	人 間
実生活の変換	料理 射ること 焼くこと
食物範疇	哺乳動物 非哺乳動物 不可食物
食物種	魚, 亀, 豚, 蟬の幼虫, ヤム芋, 蜂蜜, 昆虫, 鳥
自然	海中 陸上 樹上
自然的季節の範疇	雨 <i>kimil</i> 乾燥
神話時代の範疇	洪水 (蟬殺し) 旱魃 (蛙殺し) 乾いた木
	舞踊による回復 永遠的暗黒 (蟬殺し)
神話時代の変換	射ること 踊り 投げること 焼くこと
神話	祖先——動物 (豚: 盲目, ならされたもの)

図1 *kimil* の構造

神話によると、原初、人間の始祖と動物とは一つのものであり、それを大蜥蜴が火で焼いたり、海に投げたりすることで人間とそれ以外の動物が生まれるのである。蟬殺しによる大洪水は原初の混沌を示し、儀礼的舞踊によって洪水がひき、季節と自然それぞれの3区分がもたらされる。この区分に対応して種々の食物が一連の諸範疇に区分されている。これらの食物種は人間が日常生活において狩猟・漁撈（いずれも弓で射る）によって生物から死体へと、また料理することで死体から食物へと変換してゆく。

ところがこうした範疇区分に整理しきれない両義的（多義的）な動物、蟬、亀、麝香猫、大蜥蜴、儒艮、蛙、蜂などの生物が多数存在している。これらの両義的動物は神話上、あるいは儀礼において殺されたり料理されたりして、範疇上の変換を表象するのである。

かくてリーチはタブー理論によって *kimil* を両義的状態と規定するのである (*ibid.* pp. 33-43)。

リーチの論考は【熱い】状態の構造的意味の分析を含めて、構造論的に示唆に富んだものといえる。⁸⁾

しかしながら、リーチの論述には人間の範疇上の変換という視点が欠落していることに注目しなければならない。人間は他の動物以上に諸範疇つまり樹上、海中へも移行しうる存在であ

8) 倉田 勇 1977.「慣習論断章」岡 正雄 他監修『社会人類学年報 Vol. 3』pp. 25-48参照。

り、またそこから得られる食物を食べるという点で静的な範疇区分を乱す存在である。

リーチがこの点を見逃していることは、かれが整理した *kimil* の構造図式の中で文化一人間という区分が他の分類体系と無関係に置かれている点からも明らかである。しかし、この点でラドクリフ・ブラウン (RADCRIF-BROWN 1964, pp. 88-106) の報告が不充分だというわけではない。ラドクリフ・ブラウンは成人儀礼において当初すべての両義的動物が禁忌とされるけれども、男子の成人儀礼ではとりわけ3段階に分けて実修される動物供儀と儀礼的共食が存在することを指摘している。⁹⁾ すなわち海亀の儀礼的漁撈、野豚の儀礼的狩猟、蜂蜜の儀礼的採集という3儀礼において、順次、海中、陸上、樹上の生物に対する食物禁忌が解かれるのである。¹⁰⁾ 儀礼の過程は当初の両義的動植物に対する禁忌、会話、睡眠の禁止など要するに範疇上の変換の禁忌に始まり、居留地→海→森林→樹上という空間の範疇変換を経由して終了する。人間の成長段階にとって、こうした範疇上の変換は不可欠であり、この両者の象徴的関連性が問題なのである。

同様の視点はアルカンド (ARCAND 1978, pp. 1-10) の報告する南米コロンビア東部クイバ族の事例にも見出せる。¹¹⁾

ここで詳述する余裕はないが、クイバ族では食物が、著しく湿潤/湿潤/乾燥/著しく乾燥という四つの範疇のいずれかに属し、女性の成長段階が、月経期、思春期、出産時/月経でないときの女性、子供を持った女性/女児、妊娠中の女性/閉経期以降の女性、と区分され、食物の湿潤度による分類と対応しているという。クイバ族における初潮儀礼は、著しく湿潤な、すなわち月経や出産などの危険な状態にある女性を安全な湿潤の範疇に変換することを表象する象徴的操作とされるのである。

範疇区分の抽出にとどまらず、範疇間の変換過程を動的に把握する研究は近年次第にその量を増しているが本稿では同様の視点からボントック族の通過儀礼を分析してゆく。本稿の課題は範疇区分と変換という儀礼の統辞論を検討することである。

II 調査地の概況

本稿で取扱うボントック族は、フィリピン共和国ルソン島北部山岳地帯のマウンテン州を中心として居住する原マライ系種族である。人種的には短頭・低身長で明褐色の皮膚と直毛あるいは軽波状毛を持っている。言語はアウストロネシア語族・西オセアニア語派に属している。マウンテン州は面積約5,000平方キロメートル、約97,000人の人口を擁し、人口密度は1平方

9) RADCRIF-BROWN, A. R. 1922. *The Andaman Islanders*. Rep. 1964, New York: The Free Press of Glencoe.

10) 成人式とイニシエーション儀礼の区別については、M. R. アレン (中山 和芳訳) 1978. 『メラネシアの秘儀とイニシエーション』弘文堂, pp. 6-9 参照。

11) ARCAND, B. 1978. "Making Love is Like Eating Honey or Sweet Fruit, it Causes Cavities: an Essay on Cuiva Symbolism," in E. Schwimmer [ed.] *The Yearbook of Symbolic Anthropology* I, C. Hurst & Company, London, pp. 1-10.

キロメートルあたり20人弱である。マウンテン州のボントック族は (1) *Central Bontok* (2) *Talubin* (3) *Barlig* (4) *Lias* (5) *Kadaklan* の5方言に分けられる。人口密度は少ないが、土地の大部分が急峻な山地であることから、居住可能な土地あたりの人口密度は相当に高いといわなければならない。ボントック族は一般に集村形態をとり、ムラの儀礼的・社会的紐帯の強いことが指摘される。また1村平均人口は約1,200人を数え、北ルソン山地民の中では最も高い数値を示している。

筆者は1974年から1976年までの約10カ月間、マウンテン州ボントック郡マリコン村をベースとして周辺のギナアン村、サダンガ村、ブルワン村、マイニット村、トコカン村、ボントック町、サモキ村の8カ村について社会人類学的野外調査を行なった。同期間中にさらに約1カ月であったが、比較のためにボントック郡の西のサガダ郡デマン村を中心として同郡の10カ村を廻ることができた。¹²⁾ 同地域は首狩り慣行、棚田耕作、動物供犠、勲功祭宴などいわゆる巨石制に属する文化要素を共有している。

1977年には、7～9月の2カ月間、ボントック郡から始まって、カリंगा・アパヤオ州のカリंगा族、イスネグ族、カガヤン州のイバナグ族などについて、広域比較調査を実施することができた。¹³⁾

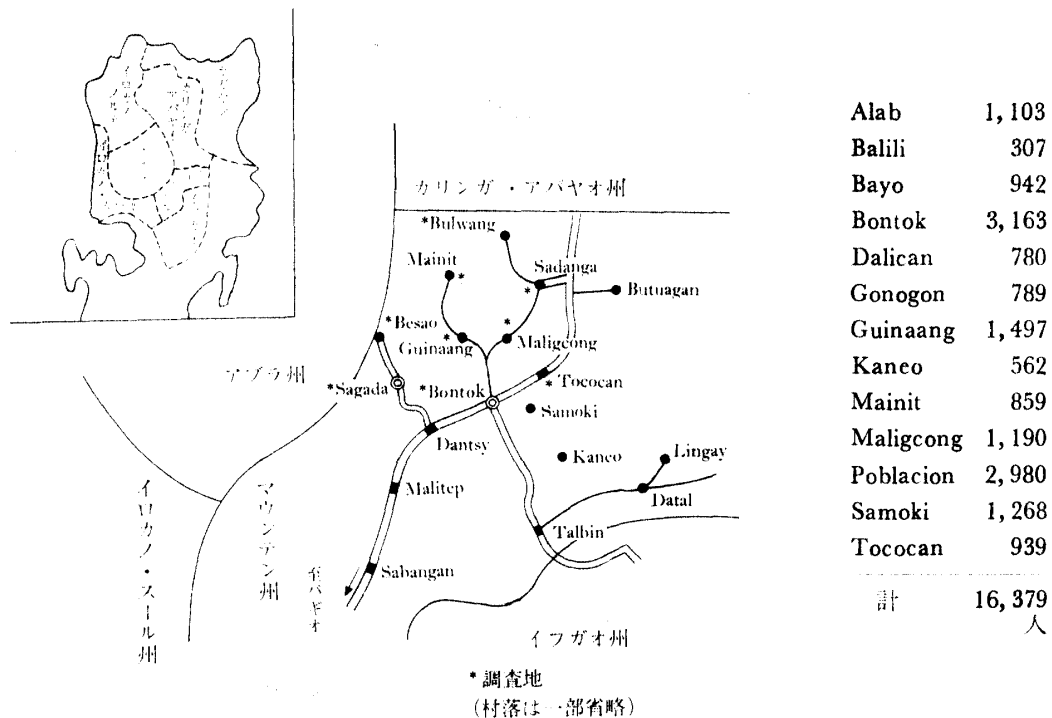


図2 北ルソン概略図

12) 調査は文部省東南アジア諸国派遣留学生として国立フィリピン大学大学院人類学科に留学した1974～1976年の2年間に行なった。

13) この調査は黒潮文化の会（会長 角川春樹、学術委員長 石川栄吉東京都立大学教授）の調査プロジェクトによって実施することができた。

本稿の土台となった資料は、主としてボントック郡マリコン村、ブルワン村、サダンガ村およびサガダ郡デマン村に滞在中に得られたものである（図2参照）。

ボントック族のムラ＝通常的な面接関係のもとで共住するひとびととの地域的単位は、通常、一つまたは二つ以上のやや小高い聖樹の森（*papatay*, *papatayan*）10前後の男性集会所（*ato*, *dapay*）、周辺山林中に置かれた聖屋（*bawi*）の3種類の聖地を有し、政治的、社会的、儀礼的自律性を有している。

拙稿（1977-a）で既に論じたので、詳述は避けるが、ボントック族のムラは同心円状に幾つかの範疇に区分されている。¹⁴⁾

すなわちムラ空間は、家屋/居住区/棚田/山林という四つの範疇に区分され、それぞれの境界は閉鎖印（*padipad*）として2本の棒が立てられると境界を越えた移動が禁忌とされるのである。儀礼的祭日にはこれらの幾つかの境界が自在に使用されている。

生活空間の範疇区分は塩漬けにして乾燥した肉を煮る/生肉を煮る/焼いて煮る/焼くという料理法の区分とも対応している。

動物の成長段階や性別に応じた名称区分、動物にかかわる禁忌などを眺めると、やはり生活空間の分類に対応した範疇区分が存在することが指摘された（*ibid.* pp. 36-41）。

以下に同様の視点から通過儀礼の諸表象を分析してゆく。

繁雑になるため、本稿では通過儀礼のうち、イニシエーション儀礼と婚姻儀礼を主として報告する。前者は男性集会所組織と関連し、後者は婚姻による身分の変化、儀礼規模と社会成層との関連という点でとりわけ社会組織と密接に関係している。

III イニシエーション儀礼

ボントック族の成人男性は、必ずいずれかの男性集会所の成員である。少年は7～8才から両親の家を離れ、男性集会所で泊るようになる。同様に子供がすべて結婚してしまうと、成人男性は男性集会所で泊るようになり、成人女性は子供夫婦の家屋の敷地内に小舎を建てて別住する。¹⁵⁾

ボントック族に関する最初の詳しい民族誌を著したジェンクス（JENKS 1905. pp. 49-51）によれば、ボントック族の男性集会所は *ato* と呼ばれ、「公的な男子舎屋と宣戦・講和などを決定する相談役を持ち、かつては一つの *ato* から他の *ato* へ所属変更をする者に対して受入れの儀礼（*pu-ke*, *palûg-pěg*）を実行していた… *ato* は三つの建物すなわち *bawi*（聖屋）、*pababunan*（男子舎屋）および娘宿（*olag*）を持っている。集会所には聖樹が植えられ、叉状柱

14) 合田 濤 1977-a.

15) 合田 濤 1978. 「ボントック族の土地保有と親族制度」『民族学研究』43巻1号, pp. 63-73参照。

が立ててある。首狩りが実修され、獲得した敵の頭骨は叉状柱に掛けられる。¹⁶⁾ ²*ato* は石垣を組んだ広場で地下は墓として利用され、上部は環状列石が建ててある」と報告している。¹⁶⁾

サガダ地区出身の民俗学者パクヤヤ (PACYAYA 1951, pp. 8-10) は30年ほど前に自身が経験した男性集会所の生活を次のように述べている。「サガダ地区では, *dapay* は老人と未婚の少年の寝宿を意味した。*dapay* の少年は7~12才までを *mamao*, その後結婚するまでを *mangm-ong* といって区別された。乾燥した萱を日に2回寝宿に運ぶのが, *mamao* の少年の役割であり, 後者は儀礼的祭日 (²*obayas*) に薪を運ぶことを義務づけられている。毎夜, 少年のうち2~3人は見張り役とされ, 炉の火を絶やさぬよう夜を徹して起きている。*dapay* では敵の不意討ちに備えて毛布を使うことが禁じられる」。¹⁷⁾

リイド (REID 1972, pp. 535-536) は, ギナアン村の男性集会所の帰属方式について, 少年はしばしば父親の帰属する男性集会所に属するよう忠告されるが, 居住その他の条件によって必ずしもこの忠告は満たされないと述べている。¹⁸⁾ このことは他のムラの状況とも一致しているが, 本稿では帰属様式には立入らない。本稿との関連で重要なことは, ²*ato* がイニシエーション儀礼を実修する単位であること, ならびに象徴的に ²*ato* が居住区と棚田の境界としての両義性を有していることである。²*ato* は居住区にありながら, 女性の立入りが禁じられ, 外来者の宿泊所として用いられるほか, 村外から帰ってきた男性が直接自分の家に入ることを許されず, 必ず男性集会所に立寄り, 火を起こしてしばらく過ごすことが義務づけられるなどの点に両義的性格がうかがえる。このことは後述するイニシエーション儀礼において典型的に示される。

男性集会所単位で実修される儀礼は *patlong* と呼ばれ, 未婚の青年男性に対して集団的に肉体的, 儀礼的試練の課されること, 儀礼が秘儀性を有すること, ならびに以下に述べる ²*ato* の言語上の特質からみて, この儀礼をイニシエーション儀礼と規定することが可能である。

a) ²*ato* の語義と男性集会所

²*ato* の語義と関連して興味深いのは, モーリン (MOHRING 1973, pp. 15-37) による「*anito* という語とその親縁語」と題する論文である。¹⁹⁾

モーリンは Hunbolt 流の1音節の祖型(語根)を設定し *anito* という語を以下のように説明する(図3)。

モーリンはインドネシア諸地域で死者霊, 悪霊, 祖霊などの意味を持って広く分布する語

16) JENKS, A. E. 1905. *The Bontoc Igorot*. Johnson Rep. Co. 1970, London.

17) PACYAYA, A. G. 1951. "Life in a Sagada *dap-ay*," *Gold Ore*, 4, Nos. 17, 18.

18) REID, L. A. 1972. "Wards and Working Groups in Guinaang, Bontoc, Luzon," *Anthropos*, 67, 3/4, pp. 530-563.

19) MOHRING, H. 1973. "The Word *anito* and its Associations: A Remark about Etymological Research," *Parangal Kay Cecilio Lopez*, Linguistic Society of the Philippines, pp. 15-37.

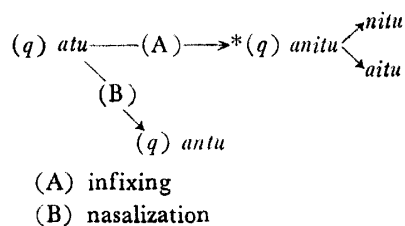


図3 MOHRING による再構成

anito について次のように説明する。すなわち、「**atu* または **(q)atu* という語の意味を語根 *tu* を「尊敬する」「賞賛する」と説明したブランドシュテッテルに沿って理解したい。ブランドシュテッテルはトンテムボアン語の *ratu* 「尊敬を払う」、パンパンゴ語の *atu* 「高い尊敬」、ビコール語の *atu* 「世話する」「支える」などをあげている。タガログ語では *atuhin*, *umato* は「試みる」「試験する」「決定する」「勇敢に行う」などの意味である。…もし我々が **(q)atu* の基本的な意味を「尊敬する」と把握する仮説を受入れるならば, *in/atu* あるいは *anitu* は「尊敬された人」の意味になろう。そして **(q)atu* は尊敬される人（現・未来形）を意味する。…マライ語の *datu* 「首長」, *dato* 「家長」「年長者」は敬称 *da+*(q)atu* であり, 同系語と考えられる。デンプヴォルフはマライ語 *datu* の同系語として, タガログ語 *datu* 「優れた司祭」, トバ・バタク語 *datu* 「司祭」, ジャワ語 *ratu* 「皇子」, フィジー語 *ratu* 「だんな」, サモア語 *latu* 「主人」「棟梁」などをあげている」(*ibid.* pp. 18-19)。

かくてモーリンは **ato* を尊敬される者と結びつけ, 尊敬の源泉としてのイニシエーション儀礼の存在を仮定する。この点をモーリンは次のように説明している。

「タガログ語の *umato* 「試す」はまた *inato* 「試された者」とも言語的に関連する。このことから *ato* が多義的であるとも考えられるが, しかしもしこれが同一事実の異なった表現様式であるならば, 両者を関連づけることは容易である。この点を意味関係の連結法 (*method of associative linking*) によって検討しよう。…タガログ語で *inato* は試練を経た者の意であり, 恐らくはイニシエーションを通過した者の意である。そうだとすれば, *anito* はかつてはイニシエーションを通過した者, 文化英雄を意味したのであろう。デンプヴォルフが指摘した **tu* で終る15の祖語は, そのすべてが **atu* と同系語とはいえないが, 幾つかは派生語として容易に理解される。例えば **utu* 「じっと動かずにいる」はタガログ語では *utô*, *mautô* となり「白痴の」(グロッタル・ストップの存在は借用語の可能性を示している)を意味する。マライ語 *mutu* 「哑の」「麻痺した」, *betu* 「あらわれる」, ジャワ語 *wetu* 「正しい」「確かな」などは派生語と考えられる。

anito に代表されるイニシエーション儀礼の加入者は儀礼実修中, 黙っていないなくてはならず (**utu*), 儀礼終了後, 真の成人男性として (**tentu*, シンガジュ・ダヤク語 *toto*) 新しくあらわれる (**betu*) のである。… *ato* がイニシエーション儀礼と関連していると仮定するなら

ば、ンガジュ・ダヤク語の *tamu*「客」、*tamu/ei*「異人」、ジャワ語の *tamu (um)*「客」などがイニシエーション儀礼を終えて別の存在として新たに集団に迎えられるという含意を持つ同系語として容認しうるだろう。

**tunu*′ と再構成される語もまた、明らかに語根 *tu* からの派生語と考えられる。ンガジュ・ダヤク語の *tinu, tino* は「焼かれた」「焦がされた」の意である。私はイニシエーション儀礼を受けることは象徴的には焼かれ、焦がされることと関連しているように思う」(*ibid.* pp. 20-23)。

デンプヴォルフは **tunu*′ について、インドネシア語、ジャワ語、マライ語の *tunu*「焼ける」、ンガジュ・ダヤク語 *tino*「焦げる」、ホバ語 *tunu*′「焦げる」メラネシア語、フィジー語の *tunu, tunu*′「暖かいもの」、ポリネシアのトンガ、サモア、フトゥナ各語における *tunu*′「焦げた」*ma/nunu*′「焼けたもの」などをあげている。モーリンの論旨を要約すれば、²⁰*ato* が試練を受けること、焼かれることと意味上関係しており、それゆえに派生語 *datu, hantu* などの語が「尊敬される」「崇拝される」などの意を持ち、広くアウストロネシア諸語に見出され、²¹*anito* は本来尊敬された者、文化英雄などを意味していたということになるだろう。

anito は *in + ato* であり、接辞 *in* が *infixing* されたけれども、アウストロネシア諸語に共通の音節構造上、*ni* と逆転したと説明している。

上述のモーリンの仮説に対して、言語学の立場から森口恒一(1975. p.036)の適切な批判がなされている。²⁰⁾

森口の批判点は1音節の語根を考えるにしても、*atu* と *tu* を比較したとき、*a-*の意味が不明であること、*infixing-in-*が *-ni-* となるという説明に対して、音韻論的に *ato* に *-in-* ではなく、*-ni-* と接中辞の入ることの説明の蓋然性が不足していること、モーリンのいう *method of associative linking* の方法が類推という点で問題が残ることなどである。

モーリンの以上の見解は森口の指摘するように言語学的には手続上幾つかの難点があり、仮説の域を出ないものといえようが、ボントック族の男性集会所 ²²*ato* とイニシエーション儀礼を考えると、この仮説は極めて示唆に富むものといわねばならない。

²³*ato* はボントック族にとって男性集会所であると同時に、共同でイニシエーション儀礼を実修する単位である。さらにボントック語で ²⁴*aton* は移ること、動くことを意味し、少年が初めて男性集会所で泊り始めることを *matonton* という。²⁵*inaton* とは家を移ったり、空屋に入居することを意味し、同時に熱くすること、温かくすることの意味を持っている。老年になって男性が自分の家屋を子供夫婦に譲り、男性集会所に移ることも ²⁶*inaton* という。

20) 森口恒一 1975.「アンドリュウ・B・ゴンザーレス編 セシリオ・ロペス博士記念論文集」『東洋学報』第56巻第2, 3, 4号, 東洋学術協会, pp.035-041.

正式のイニシエーション儀礼において、山中で若者が隔離される洞穴や小舎は *ma²atongan* という。これに加えて、*²atong* というと天候以外で事物が熱くなることを意味し、食物、水、身体などを熱くすることをいう。この語は同時に焼かれること、やけどすることをも意味し、また *ma²atongan* に行くことをも意味している。*patlong* はイニシエーション儀礼における儀礼的舞踊の名称であり、*patongan* とは棚田に住む鳥の一種のうち雄を指す名称である。この鳥は頸部に赤い羽毛を持ち、イニシエーション儀礼において加入者が赤い布を頭部に巻くこととの類比によってこの名がつけられたという。

²ato に対して *²aton*, *matonton*, *²atong*, *patlong*, *ma²atongan*, *patongan* などの語が異系統であると考へた方が言語学的には危険の少ない方法であろう。

しかしモーリンの仮説に依拠するならば、これらの語は *²ato* の語義からの派生語であると仮定した方が説明が一貫する。すなわち、イニシエーション儀礼に参加することは子供の範疇から結婚可能な青年男性へと移行することであり、こうした移行はイニシエーション儀礼において空間の諸範疇を変換するモチーフとしても出現する。さらにこうした変換は、さまざまな試練を受け、熱くされることによって達成される。筆者がムラの青年と一緒にイニシエーション儀礼を受けたとき、繰り返し語られたのは *²atong tako* : 我々は熱くなったという言葉であった。

付加えれば、ホカノ (JOCANO 1975, pp. 115-116) の報告するマニラのスラム街の事例でも犯罪を犯して入牢し、出てきた者は *maton* 「タフガイ」と呼ばれるという。ストリート・コーナー・ギャングにとって入牢することは一人前になることを意味しており、ここでも *²ato* とイニシエーション儀礼との意味上の関連が認められる。²¹⁾

ボントック語において語尾の子音変化によって派生語が形成されるという仮説は、すでに方位観を論じた拙稿 (1976; 1977-b) で触れておいた。²²⁾ すなわち、*daya* 「山の方向」「上流」に対し、*dayaw* 「崇拜する」「尊敬する」、*dala* 「血」に対し、*dalaw* 「血止めの薬草の名」、*²ina* 「母」に対し *²inaw* 「妊娠中の女性の食物の嗜好の変化」などがあげられ、意味上明らかな関連が認められたのである。

1977年にボントックを再訪したときムラビとにこの話をすると、ムラビとは *dangwaw* という語を覚えてくれた。北ルソンを縦走する路線をもつバス会社の名が *dangwa* バスというのだ

21) JOCANO, F. L. 1975. *Slum: As a Way of Life*. University of the Philippine Press, Quezon City.

22) 合田 濤 1976. 「ボントック・イゴロット族の方位観覚書」『社会人類学年報 Vol. 2』弘文堂, pp. 79-104および 1977-b. 「方位観と方位名——ボントック族をめぐる——」『日本民族と黒潮文化』角川書店, pp. 270-281 参照。なお、本稿では範疇間の自然的移動を移行 (transition), 禁忌, 儀礼, 行動上の規範などによって文化的に確認される移動を変換 (transformation) として区別しておく。移行が変換として意識されるか否かは文化的な規範とコンテクストによる。

が、*dangwaw* は崖崩れを起こす精霊の意である。しばしば崖崩れによって立往生するバスを揶揄するイゴロット式ユーモアというわけである。正確な規則性は不明だが、恐らく語尾の母音の種類によって異なる語尾変化が行われ、派生語が形成されるのであろう。そうであるならば *ʔato* とその関連語に対しても語尾変化による派生語の形成として上述の意味関連が容認されるであろう。

かくして、モーリンの仮説とともに、広くアウストロネシア諸族の通過儀礼との対比のもとに諸儀礼を比較検討する方途が開かれるという点で、ボントック族の通過儀礼の分析は重要なものとなる。

b) 儀礼の多義性

ここでイニシエーション儀礼と規定した儀礼は一般に *patlong* 儀礼と呼ばれるが、とりわけ数年に1度実修される最も規模の大きい、秘儀的で肉体的試練の厳しい儀礼は *manokpop* と呼ばれている。この儀礼は青年男子による儀礼的遠征、儀礼的漁撈、模擬戦、儀礼的舞踊、男性集会所や聖樹の森における動物供儀、さまざまな禁忌などによって構成されている。以上の一連の儀礼複合は、筆者の調査した限りでもボントック郡・サガダ郡のほとんどの地域、カリंगा・アパヤオ州南部のブトゥブトゥ地区などで若干の偏差を示しながら広く分布していることが確認された。カリंगा南部ルブアガン地区では儀礼的漁撈は実修するけれども、ボントック族にみられる秘儀性は見られない。

ボントック族では、上述の儀礼複合は必ずしもイニシエーション儀礼に限らず、次に述べるような幾つかの機会に繰り返し実修されている。

1. ムラびとの首が狩られたあとおよび、首狩りの遠征に出発するとき。
2. 敵対するムラの人々を招いて平和協定を結ぶとき、あるいは平和協定を更新したあとに実修される。この場合には男性集会所で水牛が供儀される。
3. 溺死者、落雷による死者、産褥熱による死者、山林で事故死した者がでるなど要するにムラびとが不自然な形で死亡した場合。
4. ムラの男性がムラの外で傷害、殺人、抗争などを起こしたあと。またこうした理由で入牢して出獄した場合。
5. 疫病が流行し、ムラびとに死者が出た場合。
6. 飢饉や旱魃などの天候不順や不幸の起きた場合。
7. 稲が害虫、害獣、病気などで十分に成育しない場合。
8. 家畜に疫病が出た場合。
9. 家屋や山林に火災が起こった場合。

10. 婚姻儀礼のうち, *bayas* 儀礼の最終段階。

11. 数年に1度, 稲の収穫の終了したあと。

これらの異なったコンテキストに応じてほとんど同じ儀礼が実修されることは, 不自然な死者, 疫病, 家畜の減少や農作物の不作などが首狩りと同様, ムラにとって外からの攻撃とみなされていることを示している。イニシエーション儀礼は少年が首狩りの遠征に参加しうる成人になることを象徴的に示しているし, 婚姻儀礼は村外からの婚入者を迎えるという点で, 外部世界と関係している。

したがって, 学術用語で整理するなら農耕儀礼, 婚姻儀礼などと区分さるべき儀礼が, ムラびとの観念では必ずしも別個のものとは考えられていないのである。

後述するように, 儀礼の象徴論的研究は, むしろこのようなムラびとの比喩的思考による儀礼のタクソノミックな分析から出発しなくてはならない。

上述の前提のもとに以下にイニシエーション儀礼の事例を提示し, 分析していくことにしよう。

c) 事 例

最初に1975年にボントック郡マリコン村で筆者が参加する機会を得た3度の *patlong* 儀礼について報告しておこう。

マリコン村には五つの男性集会所がある。名称は (1) *doko*: 飢饉 (2) *langwa*: 乾燥する (3) *dalipoy*: 墓穴 (4) *lowagan*: 煮る所 (5) *ʔatol*: 男性集会所, の五つである。ムラの東に聖樹の森があり, それに近い *doko* が最も古い *ʔato* だという。かつてムラが飢饉に襲われたときに作ったと伝承され, 男性集会所の横に神話上, 天上神 *lomawig* がムラに降下して結婚したとされる女性 *bokan* の墓が置かれている。土地争いなどがムラ内で起こると, 古老がこの男性集会所に参集し, 系譜知識を動員して調停にあたる。男性集会所はここでは一般に *ʔababongan* と呼ばれるが, *ʔabo* は灰の意であり, 恐らくイニシエーション: 焼かれることと関連があると思われる。

1975年3月上旬にマリコン村で火災があり, 2軒が被災した。翌日からムラびとが共同で樹木を切り, 萱を刈って家を再建し3日後に完成した。4日目, *patlong* 儀礼が実修されたが, この儀礼は特に *dasdas* 儀礼と呼ばれる。前日の夜, 焼けた家の持主が属している男性集会所の成員が男性集会所から大声で翌日 *dasdas* 儀礼の実修されることを知らせる。

このときはムラ全部ではなく火災にあった成員の属する二つの男性集会所がそれぞれムラの東と西の山中に遠征した。

朝8時頃, 槍, 楯, 首狩り斧, 背負い籠 (*kagokang*, 伝来のものは *pikapikan*), 棒 (*lono*) などを持って成人男性および10~17才の少年が各自の男性集会所に参集する。儀礼実修のために

ひとびとが集まることを *ʔagom* という。槍と楯は男性集会所の前に立てておく。

背負い籠に米飯を入れ、古老の一人が男性集会所で火を起し、薬束の松明 (*ʔano ʔong*) に移す。やがて古老を先頭に居住区を出て他村との境界に建てられた山中の聖屋に向かう。

正式の *patlong* 儀礼とされる *manokpop* 儀礼の時には参加者は全員が禪姿で未婚男子は両側に鶏の羽根をつけた帽子 (*sikap*) をかぶるという。*sikap* はまた、「利口な」あるいは「困難をのりこえる力を持った」の意味であり、イニシエーション儀礼における試練との関連が認められる。参加者は年長者の指揮のもとに整然と行進し、楯をリズムカルに棒で打鳴らす。棚田の中央に残された小広場（かつて首狩りでムラびとが殺された場所、死者の名に因んで *tengob* と呼ばれる）で小休止し、古老の一人が米飯の入った小行李を開き、死者霊に供えて唱え言 (*kapiya*) を行う。ムラびと、家畜、稲の増殖とムラの壺の冷たいことが祈念される。ここでも倉田がインドネシアの事例で指摘した冷たいことと平安との象徴的な結合が指摘されよう（倉田 *op. cit.*）。

この唱え言が終ると一行は周辺の山林に進み、*padkis* 山 (*padkis*：急峻な) に登る。少年たちにとってこの登山は決して楽な作業ではない。山頂に着くと横一列になって立ち、静かに吉凶を告げるという鳥 (*ʔidew*) の鳴声を待つ。ボルネオのイバン族と同様、この鳥はアジアキヌバネドリの一種であると思われる。鳴声によって首狩り、交易、交渉などの吉凶が示されるという。

ʔidew の鳴声 (*bewas*) は 8 種が区別され、このうち 3 種が吉兆とみなされる。右側で長く連続して鳴く (*labey*) と吉とされ、数羽が続けて鳴く (*akop*)、短く続けて鳴く (*pitpit*) のも吉兆だとされる。*pitpit* は煮た芋をつぶすの意味である。*ʔakop* は両手一杯に持った豆のように集まった状態を意味している。

凶とされるのは左側で短く不連続に鳴く (*ʔombat*)、あるいは鳴声の間隔が長く開く鳴き方 (*wakang*)、また間伸びした (*kiley*) という鳴き方、元気の無い (*siksik*) という鳴き方は凶とされる。*kiley* は炊きすぎの米、*siksik* は煮すぎて水分の切れた野菜を意味する。凶兆とされる鳴声の幾つかに料理法の失敗を意味する語が用いられていることは、イニシエーション儀礼が象徴的に熱くすることを意味していることと関連して興味深い。

吉兆を示す鳴声がすると参加者たちはいっせいに大声をあげてこれに応える。この叫び声は *elya* といい、首狩りに際し敵を倒した時の叫び声でもある。鳴声が具体的に不明であるが、*lobog* という鳴声は最も凶兆とされ、ムラの外でこの鳴声を聞くと病気になり、とりわけ他村を訪問中にこの声を聞くと帰村後死亡するという。

吉兆を得たのち再び遠征を続け、他村との境界近くに建てられた聖屋 (*bawi*) に行く。このとき、鷹や鷲が頭上で舞うと敵の襲来を意味し、危険だとされる。参加者はこうした場合、木陰にかくれて鷹や鷲が飛び去るのを待つ。蛇 (*ʔoleg*) や鼠が道を横切ることも凶兆とされ、こ

の場合には儀礼的遠征が中止される。

一行はムラの西端の *ʔallot* にある聖屋に向かった。聖屋の前に松の樹を伐って立て古老が背負い籠をこの枝に掛ける。又状柱の立てられた聖屋もある。儀礼的遠征は歩く距離、課される試練の程度によって3段階に分かれている。第1段階はこの *ʔallot* への遠征、第2段階は東の *banat* という聖屋への遠征、そして第3段階はマイニット村の北西部にある *maʔatongan* と呼ぶ洞穴への2昼夜に及ぶ遠征である。*ʔallot* は空腹で倒れること、*banat* は後述する婚姻儀礼 *bayas* の儀礼的リーダーの家屋を意味し、*maʔatongan* は熱くするところの意である。第3段階の儀礼的遠征は結婚前に1度参加すればよいが、若者たちは機会あるごとに第1段階、第2段階の儀礼に繰り返し参加し、次第に厳しい肉体的試練に対する耐久力を養うのである。この3段階は大まかに男性の成長過程の範疇区分である *mamaol*, *mangmong*, *babalo* に対応している。

古老が男性集会所で用いる薪を作っている間、若者たちは最年長者をリーダー (*pomoo*) として近くの沢に下り、儀礼的漁撈 (*magawal*) を行う。リーダーは伝来の背負い籠を持ち、犬の牙を繫いだ頭飾り (*saong*)、団結を司るという木の根を結んだ呪具 (*salibod*)、助力 (*badaga*) と呼ぶ籐の腕輪を身につける。沢を溯りながら参加者は蟹、蛙、小魚などを捕獲し背負い籠に入れる。充分な獲物が得られないとさらに他の沢で捕獲を続ける。

尾根筋はベンゲット松を中心とした温帯的景観を呈しているが、沢筋は羊歯類中心の植生で腐蝕土が地表をおおう熱帯雨林の様相を示している。したがって儀礼的漁撈は肉体的に厳しい試練となるが、さらに蛙を始めとした沢の生物が両義的で危険な動物とされていることから、象徴的にも厳しい試練とされる。空間的範疇区分で境界とされる場所で蛙の鳴声を聞くことは極めて危険であるとされている。農耕儀礼で報告したように、稲の成育儀礼中に棚田で蛙の鳴声を聞くとその者は収穫後病気や事故にあって死ぬという (合田 1977-a, p. 34)。

沢での儀礼的漁撈が終ると再び聖屋にもどるが、この途中、道の左側で蛙の鳴声を聞くと全員がそこで静かに一夜を過ごさなくてはならない。充分な獲物を得て聖屋にもどると、古老 (*ʔap-apo*) が収穫物を竹串に刺して焼く。

古老の一人が松の枝を使い、高さ80センチメートルほどの人形を男女2体作り、消し炭で顔、髪、刺青などを描き込み、聖屋の前に立てる。この人形は *tinagotago* と呼ぶが *tago* は生命を与えるの意である。焼けた獲物はこの人形に供える。聖屋は村外で死亡した者の靈魂が住むと信じられている。やがて古老の一人が楯を持って立上り、村外で死亡した者の霊を呼び寄せるため大声で唱え言をしながら楯をふりまわす。この儀礼を *ʔiyag* : 叫ぶ、という。

次いで食事をするが、若者の食事は米飯と塩に限られ、古老だけが焼いた蛙や蟹を食べることが出来る。蛙や蟹はこの儀礼のとき以外は食用には供されない。野菜、豆、塩漬け肉などの

日常の食物はここでは禁忌とされている。

直火で焼くという料理法もこの儀礼時以外には行われない。このあと古老たちは火を囲んで²*ayag*：呼ぶ、という名の鋭い叫び声の混じる歌をうたう。次いで古老の指示に従い、若者たちは聖屋前の広場で楯を棒で叩きながら、儀礼的舞踊を踊る (*patlong*)。死者霊を歓迎する踊りであるとされている。婚姻儀礼や和平交渉で他村の者を迎えるときも双方がともに踊るが、この踊りによってやはりムラの外の者、外部の死者霊などを迎えるという。

このあと2組に分かれて加入者たちは石や牛糞を投げ合って儀礼的模擬戦 (*bagbagto*) を行う。1時間ほど激しく戦ったあと、壮年男性は男性集会所用の薪をかつぎ、加入者たちは楯を棒で叩きながらムラにもどってくる。

ときどき古老の指示でいっせいに雄叫びをあげるが、これも首狩りに戦勝したときの帰途を再現するものだという。棚田の畦道でも同様に踊り、稲の順調な成育と豊作を祈念する。楯の音は居住区にまで響きわたる。居住区にもどると各自の男性集会所に行き、叉状柱に背負い籠を掛け、男子舎屋の前に楯と槍を並べる。幼鶏を供犠し、楯の上で肝臓によるト占を行う。鶏の肝臓はさらに竹串に刺し、椀に入れた米酒の上に突き出す。蠅が手首から指先の方に進むとやはり吉兆だとされ、見守っていた人々は再び大声で叫ぶ。鶏は *banga* という壺で煮てから壺ごと叉状柱に掛けておく。男性集会所では供犠した動物の生肉を焼いて、煮る以外の料理法は行われない。このあと、男性集会所の前で儀礼的舞踊を踊る。男性は銅鼓を叩き、女性は毛布を肩に掛け、煙草の葉を持ってともに踊る。女性の踊りは *managni*、男性の踊りは *mamatong* と呼ぶ。煙草の葉が加入者に配られる一方、娘たちは煮たタロ芋を父親の属する男性集会所の加入者に食べさせてやる。加入者は手を使って食べることは許されない。舞踊が終ると男性集会所で犬を供犠し、煮てから儀礼的に加入者が共食する。この儀礼は *dawes* と呼ぶが、鶏や豚も男性集会所で供犠される時はすべて *dawes* と呼ばれる。共食の前に *lawi* という歌をうたうが *lawi* は雄鶏の尾羽の意である。またこのとき行いう唱え言は *kiling* といい、乾燥するの意であるという。家族に病気や怪我をした者がいたり、ムラの外で傷害、殺人などの抗争を行った者は各自の家で犬を供犠し、同じ男性集会所の成員が集まって共食し、家の前でやはり儀礼的舞踊 (*patlong*) を踊る。豚の牙や犬の下顎の骨は供犠した者の家の屋根の裏に掛けておく。供犠獣を提供した者に対し、同じ²*ato* の成員は数日後、ときには収穫後に *dangas* という日を設け、一日労働を提供する。

儀礼的遠征の翌日は *balegbeg* と呼ぶ儀礼的祭日 (*tengaw*, *te²el*) である。ムラでは居住区の入口 (*pongedan*) を儀礼的に封鎖し、儀礼的神役 (*pomapatay*) が入口に封鎖印 (*pakedlan*) を立てる。竹の棒を2本立て、上部に棒を横に渡したものである。この日聖屋に住む精霊 *pakde* がムラびとともに居住区にとどまり、家畜やムラびとの増殖に力を示すという。ムラびとは居住区から外出することを許されず、訪問者もムラの居住区に立入れない。ムラびとは労働に従

事することが許されず、品物の貸借、薪割りなども禁忌とされる。儀礼的祭日に一般に見守られる種々の前兆、虹や野鳥、とりわけ鷹や鷺の動きが注意深く見守られる。

加入者の家に生野菜や生肉を持込んだり、そこで料理することも禁忌とされる。

壮年男性は4～5人で一団となり、首狩り斧を持ち居住区内を見廻り、禁忌に背反する者を取り締る。禁忌に対する背反は不妊、稲や家畜の疫病をもたらすという。軽い背反は罰 (*layaw*) として酒や米を男性集会所に提供することで許されるが、場合によっては儀礼的祭日が破られ、翌日に延期されるという。

午後、神役が火種と小さな壺を持って聖樹の森 (*papatay*) に行き、鶏を供犠して天上神に供える。前日と同様の鶏の肝臓によるト占が行われる。翌日の早朝、古老が *pakedlan* を外して儀礼が終る。加入者は初めて *patlong* 儀礼に参加したあと割礼 (*segyat*) を受ける。

割礼に伴う特別の儀礼は存在せず、男性集会所または穀倉で古老が個別に行う。

婚姻儀礼の第1段階 *kalang* が終り、新夫が *patlong* 儀礼に結婚後初めて参加すると、このとき男性集会所の正式の成員と認められる。このように小規模な *patlong* 儀礼への参加も何らかの社会的地位の変更をもたらすが、最大のものは、*manokpop* と呼ぶ *ma²atongan* への儀礼的遠征である。この儀礼の終了するまで少年は結婚することが許されない。儀礼の過程は上述の儀礼と概略同じだが、幾つかの点で異なっている。出発は深夜に行われ、*ʔakop* と呼ぶ梟の鳴声で吉凶がト占される。加入者は夜を徹して歩き、早朝 *ma²atongan* に着く。儀礼的漁撈を行ったあと、加入者はかつて首狩りで得た敵の頭骨を収めた聖屋に導かれ、ここで捕獲物を焼いて供える。そのあと加入者は夜を徹してムラの首狩りの歴史や天上神 *lomawig* の英雄譚を聞くのである。

同様の儀礼はポントック郡のすべてのムラで実修されているが、サモキ村では沢に行く代りに毒茸を採って焼き、米酒とともに加入者に食べさせるという。

ポントックの西のサガダ郡では、この儀礼は *begnas* と呼んでいる。1975年7月、ムラの婦人が産褥熱で死亡したためにサガダ郡デマン村で *begnas* が実修され、筆者も参加する機会を得た。1週間の弔葬儀礼 (*lapa²ag*) の終ったあと、男性集会所 (*dap-ay*) に男子成員が集まる。1日目は *ʔiyag* で、夕方古老がムラの外に行き、一人で楯を振って死者霊を呼ぶ。ムラの男性は各自の男性集会所で静かに過ごす。この日は儀礼的祭日 (*ʔobaya*) でムラびとは外に行くことができない。2日目、男性集会所に集まった男性は老人が *pakenkeng* と呼ぶ細く小さな楯と棒を持ち、成人男性は *kalasag* という籐を編んだ楯と槍を持ち、少年は槍だけ持って儀礼的漁撈に出発する。儀礼的漁撈は *gawgaw* といい、川で魚や蛙を捕えるのである。獲物と一緒に小石を拾い背負い籠に入れてくる。*takba* と呼ぶ聖なる背負い籠はかつて首狩りで敵の首を得たときに作ったといい、日常は屋内に置かれ触れたり動かしたりすることができない。*begnas* のときに限り、古老 (*ʔamama*) が男性集会所に運ぶ。未婚の少年は少なくとも1度この背負い籠

を負って *begnas* に参加しなくてはならないという。蛙 (*tokak*) の鳴声 (*menngalngal*) を聞くのはここでも凶兆とされ、儀礼的漁撈中に山中の聖屋 (*bawi*) で蛙の声を聞くと数年で死亡するとされている。捕獲した獲物は聖屋の前で焼いて食べる。このあとでポントックと同様に聖屋の前で儀礼的戦闘 (*toling*) を行う。

ムラに帰ると聖樹の森 (*papatay*) で鶏または豚を供犠する。このときは死者の夫が豚を提供し、豚を供犠した。供犠した豚は直ちに解体され、各自が背負い籠に分与された肉を入れて男性集会所にもどる。男性集会所では犬を供犠して共食する。儀礼の間は男性は家で食事ができず、男性集会所で供犠した豚や犬の肉を煮たものだけを共食する。この食事を *binbegnas* という。

3 日目は *lowab* という儀礼的祭日で、男性集会所の前で銅鼓を打鳴らしながら踊る。この踊りは *mamatong* と呼ばれる。女性の踊りは *salibi*、男性の踊りは *manala* と呼ばれる。4 日目、再び聖樹の森で鶏を供犠する。この日は *pakde* と呼ばれ、供犠役 *pomakde* はこの日から 1 カ月はムラの外に出たり、田仕事に従事することが許されない。鶏を供犠すると天上神 *kabniyan* に供え、ムラの安寧と家畜や稲などの増殖を祈願する。

ポントック郡ブルワン村では、この儀礼的遠征のあと行う儀礼的模擬戦で長さ 70 センチメートルほどの木の手槍を投げ合い、追跡、囚、待伏せなど首狩りの戦闘に用いる種々の戦術が動員されるという。

このようにムラによって多くの偏差を示しながら、儀礼の基本的な過程はほとんど共通しているといえることができる。かくしてイニシエーション儀礼における空間分類、料理法、動物範疇などの分類体系相互の対応関係を以下のように分析することができる。

d) 分 析

拙稿 (1977-a) において、筆者は農耕儀礼の分析から次図のような分類体系を抽出しておいた (図 4) (*ibid.* pp. 35-37)。

地理的空間は本来連続体でありながら、ポントック族は儀礼や日常生活における種々の禁忌、予兆などを通してこれを不連続な個別範疇に分類している。こうして分類された空間区分に対応して動・植物、料理法などが区分され、こうした個々のシンボルの組合せによって稲の

		自 然 (外) ←-----→ 文 化 (内)						
空 料 理 法 動 物	間 法 物	山 林	/	棚 田	/	居 住 区	/	(家屋)
		焼 く	/	焼いて煮る	/	焼いて煮る	/	塩漬肉を煮る
		鷹, 鷺, 蛙, 蟹	/	巻貝, どじょう	/	豚, 鶏, 犬		
植	物	ベンゲット 松, 野 菜	/	稻	/	米, 乾豆		
動物の名称区分		野 生 動 物	/	野 鳥 (patongan)	/	家畜, 人間		

図 4 農 耕 儀 礼

成育が儀礼的に表現されているのである。ここで取り上げたイニシエーション儀礼では、しかしながら上図とは若干異なった分類体系が抽出される。次にこれを図示しよう（図5）。

		自然(外) ←		→ 文化(内)
空間	間	敵の村 / 通婚関係にある	/ 山林 / 棚田 / 居住区 / 家屋	
境界		 <i>ma²atongan</i>	<i>bawi</i>	聖樹の森 男性集会所
料理法 (変換因子)		焼く.....	焼く.....	生のものを 焼いて煮る
野生動物		鷹, 鷲, 錦蛇, 百足/蛙, 蟹/ <i>ʔidew</i> , <i>ʔakop/patongan</i> , 水蛇, 鼠/蜥蜴, 土蛇/回虫(胎児)		塩漬肉
家畜				犬, 鶏.....豚.....
植物		ベンゲット松, 野菜, 豆, タロ芋, ヤム芋/稲/粳/米, 乾豆		
変換因子		首狩り, 儀礼的漁撈, 儀礼的遠征/.....		動物供犠(犬, 鶏).....

図5 イニシエーション儀礼

ムラ空間内部を主たる生活空間とする少年は、予備的なイニシエーション儀礼(*patong*)によって *bawi* にまで遠征し、さらに正式のイニシエーション儀礼(*manokpop*)によって敵の村に近い *ma²atongan* まで儀礼的遠征を実修する。*ma²atongan*, *bawi*, 男性集会所などは境界印として恒常的に存在するが、他の境界、例えば山林/棚田、あるいは居住区/家屋などはコンテクストに応じて封鎖印(*padipad*)を立てることで示される。こうした境界はしかしながら、常にひとびとに意識されており、日常生活においても空間的移行は種々の前兆、規範的な動作(休息、火を起こすことなど)によって範疇上の変換(文化的な行為)とみなされるのである。料理は食物の変換ばかりでなく、人間の範疇上の変換とも同一視されていることは、イニシエーション儀礼が焼くこと、熱くすることと意味上関連していることから明らかであろう。居住区で儀礼的舞蹈を実修する際、蜥蜴や長さ10センチメートルほどの土蛇が出てひとびとはけっしてこれを殺さず、中年の婦人が両手に持って安全な場所に移してやる。これらの動物は幼児と同一視されており、胎児(*kalang*)を指す語は回虫やミミズをも意味している。これに対して山中の大蛇(錦蛇)は敵と同一視され、儀礼的遠征においてこれを殺すことはとりわけ吉兆とされ、その骨は保存して頭飾り(*ʔapong*)とする。

婚姻儀礼において屋外に立てる高樓に頭飾りを展示するし、妊婦が出産する場合、これを腹の上に置くと安産であると信じられている。

マリコン村では村内婚の比率は平均して約60~70%, 村外婚の95%まで周辺の通婚関係にあるムラ(*kayam nan ʔili*)に限られている。その外側は敵対関係にあるムラ(*kabosol nan ʔili*)で通婚関係は皆無である。通婚関係にあるムラも潜在的な敵対=緊張関係にあることは、その名称にも示されている。

すなわち、*kayam* は未婚の青年男女がともに遊ぶことを意味するが、*kayaman* は有毒な百足の意であり、危険な存在であるとされる。今日通婚関係が結ばれているムラとの首狩りの応酬

は戦後まで続いたといい、その意味でひとびとは自己のムラの外を潜在的・顕在的な敵のムラと考えているのである。通婚関係にあるムラはこの意味で敵にも味方にもなる両義的な存在といえよう。儀礼的遠征はこの通婚関係にある村と敵の村の境界である洞穴 *ma²atongan* あるいは自己のムラと通婚関係のある村との境界の *bawi* への遠征である。

そこで加入者は蛙、蟹などの危険な生物を捕獲し、焼いて殺すのだが、加入者自身もまた「熱くされる」ことで試練を受け、新しく成人へと変換するのである。男性集会所での動物供犠は生のものを煮る料理法と結合しているが、家屋での日常の食事が塩漬けにして日に乾した肉や乾豆を煮ることと対比したとき、やはり焼く料理法との中間的方法であるといえるだろう。男性集会所や聖樹の森が居住区にありながら外部世界を仲介する両義的存在であることはその公的性格に端的に現われている。犬は狩猟において居住区と山林を自由に移動することで両義的な存在ということができる。但しムラびとの説明はより簡潔で、なぜイニシエーション儀礼で犬を供犠するのかという筆者の質問に対し、犬を食べると体が熱くなる（*atong*）と述べていた。いうまでもなく、熱くすることはイニシエーション儀礼のモチーフの一つである。鶏が両義的性格を有することは改めて指摘することもあるまい。水蛇（*oleg*）や鼠は棚田の生物とされ、これが行手を横切することは、空間的移行に対する凶兆とされている。山林の生物とされる *idew* の鳴声で凶兆とされる鳴声が野菜や米などの煮すぎの意味を持つことも注目される。このことは料理＝範疇の変換に失敗することを象徴的に示している。加入者はかつてはこのイニシエーション儀礼に参加することで、首狩りの遠征に加わる資格を与えられたという。範疇間の変換はそれ自体象徴的に危険なことであるが、とりわけ空間的な移行は首狩り慣行のあるこの地では現実にも極めて危険であるとされる。イニシエーション儀礼は加入者に対し、この危険な空間的変換を義務づけることで空間の範疇区分を移行しうる成人へと加入者を変換するのである。このことは、農耕儀礼からは抽出しえなかった人間の成長段階に応じた範疇区分の存在することを示している。これに対応して、内側の存在とされる家畜にも、犬/豚の区分の存在することが指摘される。次に婚姻儀礼を略述し、人間および家畜の範疇区分の様態を検討してゆこう。イニシエーション儀礼において抽出された分類体系と変換の構造と比較検討することが次章の課題である。

IV 婚姻儀礼と禁忌

婚姻儀礼は一般に *dono* と総称される。ボントック族において最も多数の動物が供犠され、ひとびとが熱意を込めて語るのは婚約から第1子誕生後まで数年にわたり繰り返す実修されるこの婚姻儀礼である。とりわけ数年に1度ムラ単位で実修される *bayas* という最後の婚姻儀礼では水牛が全部で100～200頭も供犠される。筆者はブルワン村とマリコン村でこの儀礼に参加する機会を得たが、ギナアン村の婚姻儀礼についてすでにリイド（Reid 1961, pp. 1-72）の

極めて詳細な報告があるので²³⁾動物供犠と禁忌を中心として儀礼の展開を略述しておこう。ちなみに、リイドはこの儀礼をすでに過去のものとしているが、かれの調査から15年経過した今日でもこの儀礼は盛んに実修され、供犠される水牛の数もむしろ多くなっているように思われる。低地民との接触が増加し、鉾山などへの出稼ぎの機会の増えた今日、かれらの主要な経済的関心はセメントで土台を作り、トタンで囲んだ文化住宅を建てることと、大規模な *bayas* 儀礼を実修することに集中しているともいえるのである。ポントック族にはムラごとに幾つかの娘宿 (*ʔolog, pangis*) があり、未婚の男女の交際場となっている。婚約に至るまでに娘宿での試験婚 (*kagayam*) と労働提供 (*saksakad*) がある。ある日、娘が特定の若者の家を訪問し、脱穀、水運びなどの手伝いを始めるとこれが娘からの結婚の意思表示となる。やがて双方の両親がいずれかの家に集まり、*totoya* と呼ぶ婚約の話合いを行う。*toya* は話し合うことを意味するが、*toyaw* というと焼畑や炉に火を点けるの意で、同時に婚姻に向けて火を点じることを意味している。訪問時に犬が鳴くと凶兆とされる。合意が成立すると双方の親族 (*sin pang-ʔapo*) が参集し、夕方鶏を供犠して共食する。近親の老女で巫医 (*ʔomaʔaplos*) とされる者が入口の扉を開き、梯子を中2階にかけて死霊者を招く唱え言を行う。棒で叩いて供犠した鶏は羽毛を焼いたあと塩漬けの豚肉とともに煮る。米酒と料理した肉を椀に盛り、中2階に供える。この段階までは正式の婚約とはみなされず、互いを束縛することはできない。

a) *kalang* 儀礼

稲の収穫後、10月から翌年2月までの適当な時期に *kalang* と呼ぶ儀礼的祭日が設けられる。その年 *totoya* を行ったすべての新夫婦が最初の婚姻儀礼を共同で実修する日である。

早朝居住区の入口が儀礼的に閉鎖される。昼前に神役が聖樹に行き鶏を供犠して吉凶をト占する。次いで新夫婦の家で塩漬けの豚肉を煮て共食する。翌日は *ʔiplat* と呼ぶ豚を供犠する祭日である。村外からの婚入者はこの豚を提供しなくてはならない。供犠した豚は焼いたあと煮て村人に配られる。この日新夫婦は両親から正式に棚田を相続する。野菜、生肉、棚田の貝類などは持込むことも新夫婦の屋内で料理することも許されず、豚の料理は庭に設営した炉で行う。新夫婦の家に鼠が出たり百足が入り込むことは凶兆とされる。新夫婦は鷹や鷲の鳴声を聞くと不吉であるとされ、耳に綿で栓をして静かに過ごす。新夫婦が居住区の外に出ることは不妊をもたらすと信じられ、特に厳しく禁じられる。翌日再び豚を供犠し、ムラびとと共食する。この儀礼は *ʔonod*、その翌日は *tongol* という。やはり豚を供犠して共食する。5日目、再び聖樹の森で鶏を供犠して *kalang* 儀礼が終了する。この儀礼が終ると新夫婦は共同生活を始めることができる。

b) *lopis* 儀礼

23) REID, L. A. 1961. "A Guinaang Wedding Ceremony," *Philippine Sociological Review*, Vol. 9, Nos. 3/4 July/Oct., pp. 1-71.

1974年12月にマリコン村で実修された事例を報告しよう。この儀礼は11組の新夫婦が共同で実修した。*lopis* 儀礼は地つきの系統の長男か長女が儀礼的リーダー (*pomoo*) の役割を果たす。²⁴⁾ 儀礼の準備は約2週間前から始められる。米酒作り、供犠獣の購入、米の購入などでこの儀礼の近いことが知られる。儀礼の5日前から脱穀が行われるが、最初の脱穀は *pomoo* が実修する。3日前、*pomoo* をリーダーとして山に行きベンゲット松を伐採する。これを *panag kakaw* というが *panag* は準備する、*kakaw* は男性集会所に植えてある樹木を指す。薪は居住区内に持込まれるが、儀礼用の柱に使う樹木は棚田に置き、直接居住区に持込むことは許されない。

儀礼の前日、成人男性が棚田に置いてあった樹木を居住区に運び、*pomoo* の家の入口に2本の柱を立てる。家の中で鶏を供犠して吉凶をト占し、肝臓を串に刺してこの柱 (*bansal*) の中段に置く。新夫婦は屋内で毛布をかぶり、耳に栓をして静かに過ごす。柱には他に女性の耳飾り (*song song*)、シャコ貝製の円筒型の帯通しのついた胴帯 (*atong*)、病気治療用の小壺 (*topil*) などを掛けておく。これらの貴重な財物は *pomoo* の地位を示している。次いですべての新夫婦の家の前にこの *bansal* を立てる。

儀礼的リーダーの地位を示す呪具はムラによって異なり、聖石 (*moling*) (ギナアン村)、小壺 (*topil*) (マリコン村)、聖なる背負い籠 (*takba*²) や臍の緒を収める青銅の箱 (*topil*) (サガダ郡パタイ村) などがある。

翌日は *lopis* という儀礼的祭日である。早朝、古老が居住区の入口に *saday* と呼ぶ枝を2本立て、儀礼的に封鎖する。*pomoo* の家で豚を供犠し大鍋で煮る。次いですべての新夫婦の家でも豚を供犠し共食する。このあと未婚の青年男女が *pomoo* の家の前で銅鼓を叩きながら儀礼的舞踊を行う。この日から3日間、連日豚が供犠され、儀礼的舞踊が行われる。

成人男性や古老は近親の新夫婦の家の中で米酒を飲みながら *magaiyang* という伝承を合唱する。この間新夫婦は料理、水浴、散髪などがすべて禁じられる。5日目、*pomoo* を先頭に新夫たちは山に行って薪を切り居住区に持ち帰る。新婦はこの日早朝、水場 (*today*) に行き水浴する。*today* という名称は大部分のムラに1カ所ある特別な水場を指し、出産後産婦が初めて水浴するものこの水場と決められている。*todo*²、*today* などと呼ばれるこの水場の名は、「現われる」の意味を持っている。

こうした *lopis* 儀礼の過程は婚姻儀礼の最終段階である *bayas* と共通点が多いので、次に *bayas* 儀礼についてやや詳しく述べておこう。

c) *bayas* 儀礼

bayas 儀礼の主要な目的は多数の水牛を供犠することであり、この点で豚の供犠といわれる

24) *ibid.*, p. 2. ギナアン村では儀礼的リーダーは *pomango* と呼ばれるという。

lopis 儀礼と異なっている。*bayas* 儀礼では供犠される水牛の数は100~200頭に上る。

このため、儀礼的リーダー夫婦に十分な経済的準備のできたとき、*bayas* 儀礼を実修することが決められるのである。通常 *bayas* 儀礼は3~4年に1度実修される。*bayas* 儀礼で大量の水牛を供犠することがムラにおける社会的地位を規定する。数カ月前から水牛、米、塩、新しい褌や腰布、銅鼓や陶器の壺などを買い集め、米酒を作って準備する。儀礼的リーダーは儀礼中およびその後数カ月、厳しい禁忌に服さなくてはならない。この禁忌は²*abig* といい、農耕儀礼における儀礼的播種役(*pomanal*)や儀礼的鳥追い役(*komilaw*)に課される禁忌と同じである。*pomoo* は儀礼の終了するまで性交、水浴、野菜洗い、料理、洗髪、爪や髪を切ること、衣類を替えることなどが禁忌とされる。同時に *pomoo* はムラの領域の外に出ることを数カ月は許されず、山林や棚田で働くこともできない。儀礼終了後数カ月はムラ成員のすべてが棚田を補修したり新たに造営することを許されず、家の改築や新築も禁忌とされる。また *pomoo* は儀礼中自分の家に野菜、棚田の巻貝やどじょうを持込むことは許されず、物の貸借も禁じられる。1975年11月にブルワン村で実修された *bayas* 儀礼では、²*indono* という *pomoo* の家事手伝い役、²*intogtokong* と呼ぶ古老からなる相談役が決められ、相談役が儀礼の諸過程を指揮した。参加した新夫婦は18組である。以下に目を追って儀礼の過程を示しておこう。

siwag : begnas の初日である。*pomoo* の家で *topil* と呼ぶ背負い籠、病氣治療用の小壺を相談役が家の前に持出し、鶏を供犠して肝臓で吉凶をト占する。このあと肝臓を上述の呪具に納め、鶏の尾羽を背負い籠の周辺に刺して入口の両側に立てた柱に展示する。*pomoo* 夫婦は屋内にとどまり、古老が入口の両側に萱を2本立てる(*padipad*)。入口の前には炉を作り、屋内から藁を束ねた松明で火を移しておく。この火は儀礼の終了するまで絶やすことができない。

padipad が立てられると入口の出入りが禁じられ、*pomoo* は禁忌(²*abig*)に服する。

sikod : 翌日から3日間続く儀礼的祭日である。*sikod* はぶつかること、触れることの意であり、この期間、ひとびとは互いに注意深く接触を避けなくてはならない。他人とぶつかることはのちに実修される水牛供犠において水牛の角で突かれて怪我をする予兆を示すという。早朝、古老が *pomoo* の家の前の *padipad* を取除く。次いで儀礼的神役(*pomapatay*)が *padipad* を居住区と棚田の境界に立てる。村外者はこの期間 ムラの領域に立入ることを禁じられる。*pomoo* は男性集会所(²*ato*)に行き、父親または近親の古老から犬の牙をつないだ首飾りを首に巻いてもらう。儀礼的リーダーの印である。男性集会所の成員はこの間周囲に座し、ゆっくりと銅鼓を打鳴らす(*tadek*)。古老の一人はこのあと立上り、首飾りの遠征前に行う挑戦の雄叫びをあげる(*balos*)。これに答えて他の成員もいっせいに雄叫びをあげて終る。その後男性集会所の成員は銅鼓を持って *pomoo* の家の前で同様の儀礼を行う。この儀礼は *sikod* の3日間、何度か繰り返される。昼頃 *pomoo* の家の前で豚を供犠して男性集会所の成員と共食する。豚の供犠は常に長さ70センチメートルほどの木の手槍で肩口から心臓を突刺すことで行われる。半分

ほど豚の血で染まった木槍は供儀のあと、屋根の裏側に刺して保存する。午後、儀礼的神役が槍、鍋、火種を持ち、二人の補佐役に幼豚を担がせ聖樹の森に行く。他の成人男性は道を犬や鶏、蛇などが横切らないよう見守っている。天上神に唱え言をし、ムラの安寧と増殖を祈念する。豚を供儀したあと耳を切り取り聖樹の根元に供える。供儀した豚を鍋で煮たあと *pomoo* の家にもどる。2日目と3日目に他の新夫婦に対して同様の儀礼が実修される。

kosikos : 早朝、封鎖印を取除く。この日は山に儀礼用の薪、高樓用の樹木などを伐りに行く労働日 (*boknag*) である。*pomoo* が炉から松明 (*ono'on*) に火を移し、一行を先導する。山仕事の間、この火を絶やさないよう注意深く守る。成人男性が多数参加しベンゲット松を伐採する。但し *pomoo* は木を伐ったり枝を払ったりすることは許されず、樹木の選定をするにとどまる。薪は居住区に運び込まれるが、のちに立てられる高樓や水牛の頭の展示棚用の樹木は居住区に持込むことを禁じられ、棚田地区に残しておく。この日は労働日だがムラの領域内にとどまり、他村との境界を越えた出入りは禁じられる。この日、内と外の境界は自己のムラの山林と他村との境界に置かれるといえる。炉の火を棚田や山林に持込むことは象徴的にその区域が居住区と同じく内側の存在となることを示している。農耕儀礼で指摘したように (合田 1977-a, p. 36), ボントック族のムラでは境界は可変的であり、家屋/居住区/棚田/山林/他村の領域などの諸範疇の中から特定の境界がコンテキストに応じて選定されるのである。*sikod* の期間、居住区と棚田の境界が封鎖され、世俗的な移動が禁じられたが、この *kosikos* の日には自己の山林と他村の山林との境界が顕在化しているといえよう。にもかかわらず、山林/棚田/居住区という区分が消滅したわけではない。山林の樹木は薪を除いては直接に居住区に持込むことは許されず、ひとまず棚田に置かれるのである。このことは儀礼的リーダーに課せられた種々の禁忌からも明らかであるが、以下の儀礼の過程はこうした生活空間の範疇区分を一層明確に示している。

salag : 翌日から始まる水牛供儀は新夫婦あたり1日に1頭ずつしか許されない。ブルワン村では *pomoo* は8頭の水牛を供儀したので、8日続いたことになる。朝、この年の *bayas* を実修する18名の新夫がすべて儀礼的リーダーの家に参集する。参加者は塩漬けにして乾した豚肉を煮たスープと米飯を共食する。

食事中、犬や鶏が近づくと水牛供儀のとき角で突かれると信じられ、常に注意深く追払う。食事が終ると *pomoo* の父親または近親の古老が藁束の松明に火を移し、新夫たちを先導して山林にいる水牛の所まで行進する。新夫たちは槍、楯、首狩斧で武装する。途中、犬、鶏、鼠などが道を横切るとは凶兆とされ、古老たちが見張っている。槍を構えた新夫たちが水牛を囲み、最初に *pomoo* が水牛に向かって槍を投げる。次いで新夫たちが次々に水牛に槍を投げ、首狩斧で切裂く。水牛は猛然と暴れ、角を振って走り廻る。やがて水牛が弱ると足の腱を切って動けなくし、脊柱を斧で一撃し、喉を切って血を流す。続いて参加者が水牛に群がり、首狩

り斧をふるって解体を始める。切取った肉は当人の所有に帰するとされ、解体はあっという間に終わってしまう。参加者は必ず両手を血で赤く染めることが要求される。ときには水牛の角に突かれたり、仲間の槍や斧で怪我をすることもあるが、この儀礼に参加しないと生肉を料理したり、塩漬け肉を作ったりすることができないという。これらは成人男性にのみ許される仕事である。こうした水牛供犠の方法はポントック郡 8 カ村、サガダ郡、イフガオ州北西部などでも実修されている。頭部を切り離したあと、この水牛の頭は *pomoo* の家の中に簾で吊り下げられる。

翌日から毎日 1 頭ずつ儀礼実修者が同じ方法で水牛を供犠する。このときから成人男性も未婚の若者も積極的に参加して肉の分配にあづかるのである。

水牛を除いた家畜の供犠ではいずれも血を流すことを忌み、放血する場合も大きな器に血を受けているが、水牛の場合には山野に血を流すことがむしろ好まれる。水牛供犠が首狩りの戦闘を象徴的に再現していることはいうまでもない。同じ方法による水牛の供犠は弔葬儀礼において埋葬時にも実修される。

dallatey : 水牛供犠が終了した翌日は儀礼的祭日である。この日は *tengaw si dallatey* と呼び、棚田に置いた樹木を居住区に運び込む。この日の早期、樹木を男性集会所に運び、木の皮を剥ぐ。長さ 4 メートルほどの 4 本の高樓用の支柱は先端に緑の針葉を残しておく。加工した樹木を新夫婦の家の前に運び、高樓 (*tottod*) を立て、中間と最上部に床を作る。*pomoo* はこの樹木の加工に加わることができない。最上部の床には椀に入れた米酒、米飯などを供える。中間の床は水牛の肉を乾燥させるのに用いられる。

リイド (REID 1961. p. 9) によれば、ギナアン村でも同様の方法で水牛が供犠されるが「貧しく水牛が購入できない場合、数家族で共同で水牛を買うこともある。この場合には水牛は家の庭で豚と同様の方法で供犠され水牛の頭部を展示することもできない。こうした水牛は *tonpok* と呼ばれ、山野で供犠する水牛 *toto* と区別される」という。この点からも、水牛の供犠の方法が豚の供犠とは厳密に区分されているということができよう。

kedkedang : *kedang* は終りの意である。この日屋内に置かれていた水牛の頭部は家の入口の横に立てた展示棚にすべて吊り下げられる。ムラ単位の祭宴はこの日で終る。

²*awid* : 翌日、新夫婦に親族関係を有する他村のひとびとに招待の使者 ²*inawid* が送られる。

ムラでは午後から、新夫婦の家の前で勇壮な儀礼的舞踊 (*baliwes*) を行う。*pomoo* の家から始まり、順次新夫婦の家を廻ってこの舞踊は夜を徹して続けられる。

すでに述べたとおり、通婚関係にあるムラは潜在的な敵でもあり、とりわけ祭宴のときには古い敵対関係が回想され、しばしば争いになることがあるという。従って他村を訪問する側も一定の規律のもとに整然と行動しなければならない。

²*alin si mangili* : この日村外から招待者がやってくる。筆者がブルワン村に滞在中、最初にやってきたのは自動小銃で武装した州軍兵士の一団であった。かれらは夜を徹して実修される

儀礼の間、ムラのあちこちに分散し警戒にあたっていた。他村を訪問する場合、訪問する村の領域に入る前に全員沢で水浴しなければならない。疫病の原因となる汚れ（*dega*）を洗い流すのである。ムラの領域に入ると棚田でとどまり、ムラからの迎えを待つ。やがてムラから槍と楯を持ったムラびとが訪問者の待つ所まで行き、唱え言をしたあと、双方の成人男性が一団となり、銅鼓を打鳴らし、儀礼的舞踊を踊る。この舞踊の終る以前に居住区に立入ることは許されていない。このあと訪問者はそれぞれ近親者を訪ね共食する。槍は訪問先の入口の横に立て、帰るまで手を触れることができない。食後、儀礼的舞踊に参加し、米酒を飲む。舞踊は再び夜を徹して続けられる。ムラは松明や炉の煙、舞踊が舞い上げる砂埃りがかすみ、*begnas* 儀礼の興奮と熱狂はこの日最高潮となる。新夫婦の家の横では4～5人の婦人が一団となり、空の臼を杵で突きながら頌歌を合唱する。屋内では古老が米酒を飲みながら交替で *sabosab* や、*dalimono* と呼ぶ伝承を語り続ける。いずれも始祖たる若者が他村を訪ねて配偶者を得るまでの英雄譚と諸儀礼の起源説話がその内容である。翌日、訪問者は肉の分配（*watwat*）を受けて帰村する。

kayabyab：翌日聖樹の森で豚を供犠する。訪問者とともに村に入った悪霊や疫病を追払うため新夫婦の家で鶏を振り回してから供犠する。この日は居住区内にとどまる。

このあと、水牛の頭部の料理、高樓や頭部展示棚の解体などが順次行われるがここでは割愛する。約1週間後、*bakbakayat* と呼ぶ儀礼が実修される。この日の早朝、新夫たちがそれぞれ山林に行き、松の枝を3本伐って家に持ち帰り薪とする。夕方鶏を供犠して新夫婦が共食するが、この日から新夫は山仕事に従事することができるようになる。

²*apog*：この儀礼は農耕儀礼における稲の成育儀礼と同じ名称であり、内容も類似している。但し稲の成育儀礼と異なり、棚田ではなく水牛を供犠した山林に火種、鍋、鶏、塩漬けの豚肉を運ぶ。新夫婦はそこで炉を作り、鶏を供犠して壺で煮る。天上神と死者霊に対し水牛の増殖を祈念するため、萱を2本切り、先端に切込みを入れて鶏の羽根をはさみ、炉の横に立てる。この萱は *nalongnong* と呼ぶ。

同じ山林を場としながら、この場合はイニシエーション儀礼と異なり、焼くのではなく、焼いて煮る料理法が用いられ、かつ家の炉からとった火種によって料理される点で、山林が棚田と同じ範疇に含まれていることが示されている。1カ月後、イニシエーション儀礼と同じ儀礼的遠征と漁撈（*begnas si dono*）が実修される。儀礼の過程はイニシエーション儀礼で述べたものと概略同じである。この儀礼が終るとすべての儀礼的禁忌が解除され、新夫婦は日常の生業活動を再開することができる。但し *pomoo* に対しては村外への旅行の禁忌、家屋、棚田、穀倉などの改築の禁忌などがこのあと1年間続くのである。

d) 分析

婚姻儀礼において、生活空間、料理法、動物範疇などは次図のように区分されていると考え

ることができる(図6)。

		自然(外) ←	→ 文化(内)
空間 境界 料理法 (変換因子)	間	通婚関係にある村 / 山林 / 棚田 / 居住区 / 家屋	
	界	 <i>bawi</i>男性集会所, 聖樹の森.....高樓.....	
	理法	焼く.....焼いて煮る.....生のものを煮る.....	
家畜 野生動物 植物 変換因子	畜	水牛 / 鶏 / 鶏, (豚), 犬 / 豚	
	動物	鷹, 鷺, 錦蛇, 百足/野鳥, [?] <i>idew</i> , [?] <i>akop</i> /野鳥の1部 (<i>patongan</i>), 水蛇, 鼠/蜥蜴	
	植物	ベンゲット松, 野菜/伐り倒した樹木, 稲/半分皮を剥いだ樹木/薪	
変換因子		婚姻/水牛供儀/成育儀礼/儀礼的舞踊, 共食と祭宴	

図6 婚姻儀礼

婚姻儀礼の前半部分はムラ単位の儀礼である。ムラ空間の分類は農耕儀礼やイニシエーション儀礼の場合と同様に山林/棚田/居住区/家屋となっている。婚姻儀礼の儀礼的リーダーは炉から移した火種を持って山林に行き、樹木の伐採を指揮することによって、自ら内(居住区)と外(山林)の範疇区分を解消し、他の参加者が外(山林)で働くことを可能にする。いうまでもなく、こうした範疇区分に対する背反は厳しい内側への滞留を課す禁忌([?]*abig*)によって償わなければならない。

水牛供儀において、新夫は等しく外側の動物すなわち水牛を儀礼的に殺害すること(このこと自体、首狩りの再現であることはいうまでもない)に参加しなくてはならない。水牛は山林の動物でありながら、この日、他村との境界が封鎖されることにより、参加者のムラ空間の内側に分類されるという二重性を帯びている。かくして家畜は、境界を山林と他村との間に置くことによって水牛/鶏、犬/豚と区分され、この区分は山林/棚田(男性集会所, 聖樹の森)/居住区というムラ空間の範疇区分と対応するのである。境界の引かれ方、すなわち儀礼のコンテクストに応じて山林は外側の表象とも、内側の表象ともされるのであり、[?]*apoy* 儀礼では山林で鶏が焼いて煮られ、[?]*iyag* 儀礼では山林で蛙や蟹が焼かれる。こうした偏差は境界をどこに置くかによって決まっているのであり、水牛供儀の場合、山林で料理することはありえない。山林は儀礼的リーダーの家から運ばれた火種によって内側の存在であることが示されるが、同時に棚田や居住区に対しては外側の存在であることが強調されているのである。

婚姻はムラの外の人間をムラの人間として迎えることであり、このようにして達成される自己のムラ成員の増加は、山林で水牛を供儀すること(首狩りを実修すること)によって追認されるのである。山林の松の木を用いて高樓を建てることはやはり外(存在)を内側に迎えることを示しており、半分だけ枝の皮を剥ぐことで婿入者の両義的性格を示している。このことが植物の分類の基本的なモチーフである。料理法および野生動物の範疇区分はイニシエーション儀礼にみられる図式と共通している。次章で詳述するように、鶏や犬は棚田や男性集会所で供儀され、昼間屋敷地で供儀される豚と山林で供儀される水牛という区分に対して中間的、両義的

な存在とされている。儀礼の後半から婚入者の親族を村外から迎えることによって象徴空間はさらに拡大する。明白な境界 (*bawi*, *ma²atongan*, *ato*)や儀礼的封鎖印によって顕在化する境界に加えて、儀礼のコンテクストに応じて棚田や山林、通婚関係にあるムラなどの空間的諸範疇は両義性を帯び、料理法や禁忌の様態もこれに応じて異なってくるのである。

V 動物供犠の民俗分類

すでに見てきたように、通過儀礼において種々の動物が象徴的な意味を付与され、供犠や禁忌の対象とされている。とりわけ家畜を眺めると農耕儀礼では不分明であった空間区分との対応の存在することが明らかである。

すなわち、動物の成長段階による名称区分では、人間、鶏、豚、水牛、犬などが成長段階に応じて6段階の区分が存在するのに対し、猿、野豚、野牛、大蜥蜴などにはこうした名称区分がない。棚田や沢に棲む蟹や巻貝には生息地に対応した区分がある。かくして、成長段階、性別による区分のある動物（人間、家畜）：（居住区）に対し、生息地による区分のある動物（棚田）、種名だけでそれ以外の名称区分のない動物（山林）という3区分の存在することが指摘された（合田 1977-a.）。しかしながら、通過儀礼では、象徴的に居住区の内側の存在とされる家畜が種類によって居住区以外の棚田や男性集会所、あるいは山林でさまざまな方法で供犠され、料理されることが指摘される。このことは、野生動物に対して内側の存在とされる家畜においても、相対的な内一外の再分類の存在することを示唆するものと考えることができる。このことは、動物供犠の名称区分、伝承や禁忌にも示されている。以下に供犠される動物ごとに家畜の再分類と空間分類の対応という観点から、上述の問題を検討してゆこう。

a) 水牛

水牛は名称区分の上では他の家畜と区別されないが、農耕儀礼では供犠されない。

水牛が供犠されるのは婚姻儀礼、葬送儀礼および和平交渉の際に実修される儀礼に限られている。ボントック族では、一般に水牛は人間と比喩的に等しいものと考えられている。動物に関する民間説話で出現する人間の動物への変身譚のひとつに、水牛に変身した女性の話がある。

説話によれば、山林における水牛供犠において、頭から水牛の血を浴びてしまった男がいた。水牛の血を頭から浴びると水牛に変身するといひ、これを聞いた男の妹は男の代りに水牛になることを望んだ。妹は手織りの布を体に掛け、機杼 (*baliga*) を角のように頭にかざした。これらは水牛の皮膚と角になった。彼女が持った機籠 (*kolon*) は水牛の胃となり、織機の綾取り棒 (*tobongan*) は水牛の足となった。こうした理由で水牛は人間に似ているのであり、人間と同様、1度に1匹しか仔を産まないものであるという。人間と水牛の間の象徴的比喩関係を示す事例は民間説話に限らない。

水牛の第1子は *benag* というが、この語は人間の初生児をも意味し、他の動物には適用されない。また首狩りにおいて敵を追跡することを *tolot* というが、この語は迷い牛を狩り立てることをも意味している。この語は豚や鶏など他の家畜を追うことには用いられない。さらに、うちとけない、非社交的な人間と気質の荒い、人間に馴れない水牛とはともに *ʔilisan* と呼ばれる。人間の男性器の大きさを示すとき、腕で比喩的に表現するが、この方法は水牛の大きさをその角で示すときの表現方法と同じである。以上の点から、ボントック族に人間と水牛との象徴的同定という観念の存在することが指摘される。同時にこの水牛が幾つかの点で他の家畜より外側の存在とされていることも指摘されねばならない。第1に水牛は家畜でありながら山林で飼育され、棚田で用役される点で他の家畜より外側の存在とされる。*walwal* や *toned* という農耕儀礼では、その日は儀礼的祭日とされ、封鎖印を立てて内側にとどまることが必要とされる。この儀礼的祭日には幾つかの前兆が慎重に見守られる。鷹や鷺など山林の野鳥が居住区に飛来したり、虹がかかったりすると儀礼的祭日は破られる。村外者がムラに立入ったり、ムラびとが外に行くことも禁忌とされ、死者が出るとやはり儀礼的祭日が破られる。これらの禁忌はすべて異なる空間的、象徴的範疇間の移行の禁忌として一括される。ところが人間の出産とならんで、水牛の出産もまた禁忌に対する背反とみなされ、儀礼的祭日が破られるのである。婚姻儀礼のうち、*bayas* 儀礼という水牛を供犠する儀礼に3度参加することを、*ʔayam* というが、この語はまた野鳥を意味している。*bayas* 儀礼中、村外婚で配偶者がムラの外から来る場合は水牛の頭を家の前の展示棚に展示するが、村内婚の場合は家の梁に吊り下げる。屋内に水牛の頭をとどめることを *pinasgok* といい、*pasgok* は内にこもるの意味である。水牛を村外で購入したり、水牛に仔が産まれると家屋内で鶏を供犠し、持主は内側にとじこもる禁忌 (*ʔabig*) に服さなくてはならない。こうした点に鑑み、水牛は他の家畜に比べより外側の存在、象徴的に山林に属するものということができよう。そうだとすれば、*bayas* 儀礼において山林で水牛を槍や斧を用いて供犠することが首狩りの再現であり、水牛を供犠することはそれゆえに、象徴的には外側の人間を倒すことを意味しているということができよう。自然死したムラびとを埋葬するときも水牛が *bayas* と同様の方法で山林で供犠される。首狩りのあとに和平会談を行う場合、やはり殺した側は水牛を提供し、この水牛を男性集会所で供犠するのである。首狩りはムラの人間、農作物、家畜などの増殖をもたらすとされ、水牛供犠はすべてこの増殖の観念と結合していると考えることができる。ムラびとの死は外部からの首狩りの攻撃と同一視される一方、婚姻はムラの外の人間をムラびととして迎えるという点で、外部に対する首狩りの攻撃と同一視されるのである。

以上の点から、水牛を供犠することは象徴的な首狩り＝外の人間を殺すことを意味すると考えることが可能である。供犠の場はそれゆえに山野や男性集会所であり、供犠の方法は首狩りの戦闘をなぞって実修されるのである。但し水牛供犠では自己のムラと他村との境界が封鎖さ

れ、その限りで水牛は他の野生動物、鷹、鷲、大蜥蜴、野豚、鹿などに比べるとより内側の存在＝家畜の範疇に含まれる。このことは炉の火を山林に持ち込むこと、*bayas* 儀礼複合中の²*apoy* 儀礼において山林に炉を作り、鶏を焼いて煮るなど、料理と火に関する規範によっても示されている。この点で山中の聖屋で蛙や蟹を焼くイニシエーション儀礼と異なっている。首狩りの遠征で敵の首を取るか、または5度以上首狩りの戦闘に参加した男性は胸に鷹の刺青(*dakag*)をすることが許され、勇者(*toled*)と呼ばれる。

b) 犬

犬は家畜の中では最も空間的移行の著しい動物である。日常は居住区内に住み、飼主の家で残飯をあさっているが、狩猟に際しては飼主とともに遠く山野を旅する。この点からも犬が両義的動物とみなされることが指摘されるが、さらに以下の点で犬の両義的性格が指摘される。犬が供犠されるのは棚田と居住区の間間的領域としての男性集会所に限られる(*dawes*)。家で供犠されるのはその家の若者が村外で抗争に会ったときに限られ、象徴的には首狩りへの参加とみなされる点で、家の内側でありながら外部世界とかわわっている。家で犬を供犠する儀礼は*palis*といい、*palis*は2種類のものを混ぜることを意味している。犬の供犠は男性のイニシエーション儀礼と規定される*patlong* 儀礼に限られる。犬の肉は焼いて煮るという料理法に限られ、けっして塩漬け肉にはされない。犬の肉を食べると体を熱くするといい、熱くすることはまた、イニシエーション儀礼において加入者が課される試練の状態をも意味している。範疇上、野生動物に対比してより内側の存在でありながら、山野への遠征を行うという点で、イニシエーション儀礼を実修中の加入者との比喻が成立する。

犬の歯を繋いだ頭飾りは*sa²ong*といい、イニシエーション儀礼において加入者のリーダーが身につける。この*sa²ong*は稲その他の作物が芽を出すことも意味している。

富者(*kadangyan*)の長男が最初に協同労働に加わって棚田や山林に行くときも犬を男性集会所で供犠する。この儀礼は*ngongo*と呼ばれ、同時に犬が吠えることを意味している。犬の供犠は一般的に*dawes*というが、男性集会所で家畜を供犠する儀礼は鶏も豚もすべて*dawes*と呼ばれる。犬が供犠されるべき場で供犠される場合、他の家畜の供犠も名称上は犬の供犠とされるのである。儀礼実修中、犬が道を横切るとは凶兆とされ、とりわけ葬列に犬が近づくことは死者の近親者の死を招来すると信じられている。また夜間に犬が吠えることはムラに死人の出る前兆と考えられている。かくして、家畜の中でも犬は象徴的に両義的な存在と考えられ、空間の範疇上の変換とともに、人間の成長段階、生から死への変換を表象するということができよう。

c) 鶏

鶏は最も一般的な動物供犠の対象であり、山林、棚田、男性集会所、聖樹の森、屋内などムラの領域のあらゆる場で供犠される。鶏はその鳴声で夜と昼とを媒介するばかりでなく、神話

上、犬とともに川上と川下を媒介する（合田 1976. p. 95）点でやはり両義的な存在と考えることができる。²⁵⁾ 鶏の供犠は一般に *manmanok* (*manok* : 鶏) と総称される。とくに家屋内で鶏を供犠することを *senga*, 昼間の鶏の供犠を *tobtob*, 日没頃に家で鶏を供犠する儀礼を *kelang* という。*kelang* のときに実修する唱え言は *tongtongol* と呼ばれ、日没頃に動物を供犠するのは鶏に限られ、他の家畜は必ず日中に行われる。鶏を供犠する機会は非常に多く、ここですべて取り上げるのは不可能だが、主要な儀礼を取り上げると次のとおりである。

- (1) 農耕儀礼の諸段階で実修される。
- (2) 水牛を他村で購入し、ムラの領域に運んだあと買主の家で日没後鶏を供犠して共食する。この儀礼は *gonsod* といい、同じ儀礼は仔牛の出生後、および *bayas* 儀礼の水牛供犠のあとに実修される。
- (3) 家族に病人が出たとき、巫医 (*?oma?aplos*) を招き鶏を供犠して死者親族に供え、家族で共食する。やはり日没後に実修する。家の入口を開き、梯子を中2階に架け、階上に米酒と鶏肉を供えて死者霊を招く。この儀礼は *babali* という。*bali* は転じる、紛らわすの意である。
- (4) すべての儀礼的祭日に境界の封鎖印を立てたあと聖樹の森で鶏を供犠する。このとき、天上神 *lomawig* に安寧が祈念される。
- (5) すでに述べたとおり、イニシエーション儀礼と婚姻儀礼のときに鶏が供犠される。
- (6) 新しく家を建てると古老が最初に儀礼的入居 (*matonton*) を実修する。このとき、家の中で鶏が供犠される。
- (7) *togi* という病気は田仕事や山仕事、交易などでムラの外に行った者が居住区の外に自己の靈魂を忘れてきたことに由来すると信じられている。典型的には日射病の症状を示す。この病気を治療する儀礼は *walit* といい、病人の家屋内に古老が集まり、一人が家の入口で鶏の足を持ち、外から内側に招き寄せる所作をする。同様の所作はイニシエーション儀礼において山中の聖屋の靈魂を抗争を行った若者の家に招く儀礼でも行われる。また弔葬儀礼において死者を墓に運ぶとき鶏を持った者が先導し、墓穴に向けてやはり鶏を投げこむ所作をする。この鶏は供犠されない。
- (8) ムラびとがムラの外に旅する場合、鶏を供犠して吉凶を卜占する。

かくして鶏の供犠、あるいは鶏を使った儀礼は異なった範疇間の移行、とりわけ靈魂の移行を象徴しており、やはり鶏が両義的な存在であることを示しているといえるだろう。鶏の供犠は空間的（家屋以外の場所）または時間的（日没時）に両義的性格を有していなくてはならない。このことは次に述べる豚の供犠と対比したとき一層明確になる。

d) 豚

25) 合田 濤 1976. 「ボントック・イゴロット族の方位観覚書」『社会人類学年報 Vol. 2』 弘文堂, pp. 79-104.

豚の供犠に対する一般的名称は存在しないが、*sangbo* は昼間家で実修するすべての豚供犠の総称である。これに対し、夕方豚を供犠する儀礼の包括的名称は *tongol* といい、この語は鶏を供犠するときの唱え言 *tongtongol* と同じ語幹を有している。いいかえると、夕方供犠される豚は豚でありながら範疇上は鶏とみなされているのである。このことは、男性集会所で供犠された豚が名称上犬とみなされるのと同義である。すなわち、豚の供犠は昼間、屋敷地で実修されるのが理念であり、その意味で他の家畜に比べ、より内側＝家屋の存在といえることができる。屋敷地の外で実修する豚供犠の例は他に *pisik* がある。*pisik* 儀礼は収穫直前に溜池や泉などの水源地で豚を供犠する儀礼だが、この家屋外での豚の供犠は、むしろ豚が他の家畜に比べてより内側の存在であることを明確に示している。*pisik* 儀礼のときには居住区と棚田の間に封鎖印が置かれ、ムラビとは居住区内にとどまっていなくてはならない。

泉や溜池には3人の古老が豚を担いで行く。儀礼実修者 (*pomisik*) は農耕儀礼における *kilaw* (カカシを立てる) 儀礼の実修者と同様、極めて厳しい移行の禁忌 (*abig*) に服するのである。儀礼実修者は居住区を出発して水場で豚を供犠し、再び家に帰るまで一言も話をしてはいけない。道を犬や鶏、鼠や水蛇が横切ると凶兆とされる。帰ると実修者の家の入口の両側にも封鎖印を立て、屋内では実修者は米酒を飲んだあと直ちに眠らなくてはならない。水場には炉から移した火種を持って行って炉を作って豚を煮たが、この火は屋内の炉にもどし、この火を翌日まで絶やさないようにしておく。屋内に他者が立ち入ったり、家の前を横切ることも許されず、生の野菜、生肉、貝類、どじょうなどを持込むことはとりわけ厳しい禁忌である。儀礼実修者はこのあと1週間は居住区を出られないし、水浴もできず、1年間は儀礼的舞踊に参加することができない。かくして、本来、昼間屋敷地で供犠されるべき豚を居住区外で供犠することは範疇の混乱という意味で儀礼実修者にとって危険な行動とみなされ、両義的な動・植物が禁忌とされるのである。*abig* はこの意味で儀礼実修者を範疇上内側にとどめておくためのあらゆる禁忌を意味しているのである。

豚が屋敷地外で供犠されるもう一つの儀礼は砂糖黍の搾汁儀礼 *dawis* である。この儀礼は水牛の疫病が流行したときにも実修される。男性集会所で豚を供犠するが、犬を代りに使用することもできる。*dawis* は直火で焼くことを意味しており、昼間、屋敷地で豚を供犠する *sangbo* 儀礼と別の範疇に属することが明示されている。死者の霊魂は死体埋葬後15日を経て死者の家を離れるという。このとき屋敷地で豚を供犠する *peksiw* 儀礼が実修される。この語は方向を変える、そらせるの意である。特に＜夕方＞実修しなくてはならないこの儀礼もまた *sangbo* 儀礼の範疇には含まれない。死者霊はこの儀礼によって居住区を離れ山に行くこととされ、やはり居住区から外に出ることで *pisik* 儀礼と同様の性格を持っている。

かくして豚は理念的には昼間、屋敷地で供犠されるのが一般的であり、この範疇から外れる儀礼は＜夕方＞、あるいは＜屋敷地の外側＞で実修され、鶏や犬と代替可能である。水源など

明らかに居住区の外側に出て豚を供犠する場合、儀礼実修者は象徴的に＜内側＞にとどまるための厳しい禁忌を課せられるのである。

以上の考察から、家畜は他の野生動物に比べより内側の存在であるが、家畜の中でも水牛/犬、鶏/豚という区分があり山林/棚田/居住区の区分、焼く/焼いて煮る/塩漬けにしてから日に乾して煮るという料理法の区分とも対応しているということができよう。人間の成長段階に対応する範疇上の変換は、これらの動物を象徴的に使用することで表象されているということができる。

VI 終 り に

ボントック族は北ルソン山地に居住する原マレー系の棚田耕作民である。

周知のとおり、ボントック族は首狩り、動物供犠、棚田耕作、勲功祭宴、石組みを施した男性集会所などの文化的諸特徴を保持しており、いわゆる巨石文化の影響を受けているといえることができる。

本稿は主としてマウンテン州ボントック族の通過儀礼、特にイニシエーション儀礼と婚姻儀礼を取り上げ、儀礼の様態を報告するとともに、儀礼の過程を基底的な世界の分類体系のパロールと把握し、諸儀礼の構造論的分析を試みた。²⁶⁾

筆者はかつてボントック族の農耕儀礼の構造論的分析から、生活空間、料理法、動物範疇などの分類体系相互の比喩関係を図4のように抽出しておいた。

本稿で扱った通過儀礼の構造分析は幾つかの点で図4とは異なった点を示している。イニシエーション儀礼に顕現する象徴体系は図5、婚姻儀礼に見られる象徴体系は図6のように整理することができた。これらの図式を比較し、偏差を整理すると以下のように要約することができる。すなわち、

- (1) 農耕儀礼では儀礼の場＝象徴的空間領域がムラの領域内にとどまっているが通過儀礼では自己のムラを超えて拡大している。但し基本的には本来連続的な地理的空間を諸範疇に分類し、相対的な内と外の区分がなされている点で共通している。境界とは別に、分類された生活空間の各範疇がコンテキストに応じて両義的空間とされることもある。
- (2) 農耕儀礼では儀礼的に、また名称区分の上からも内側の存在とされた家畜が、豚/鶏、犬/水牛と再分類され、この分類は家屋/棚田、男性集会所/山林という生活空間の分類と対応

26) ボントック語の習得、確認には以下の辞典がたいへん役に立った。CLAPP, W. C. 1908. *A Vocabulary of the Bontoc Igorot Language as Spoken by the Bontoc Igorot*. Bureau of Science, Ethnology Publication 5, Manila. WATERMAN, M. P. 1932. *A Study of the Igorot Language as Spoken by the Bontoc Igorot*. Manila, Bureau of Printing. REID, L. A. 1976. *Bontoc—English Dictionary*. Pacific Linguistics Series C—No. 36, The Australian National University.

ボントック語の表記は REID, L. A. 1963. "Phonology of Central Bontoc," *Journal of the Polynesian Society*, 72-1, pp. 21-26 に従った。

している。こうした家畜の再分類は自己のムラと他村との境界を封鎖し、自己のムラ空間を相対的に内側と規定したのちに顕在化されるという点で、農耕儀礼に顕現する分類体系と矛盾するものではない。ボントック族はコンテキストに応じて内・外の境界をどこに置くかを変えていることがこうした操作を可能にする理由である。また同時に二つ以上の境界を顕在化させることも少なくない。農耕儀礼では内側の存在とされた人間も、成長過程に応じてより広い空間的移行を余儀なくされる。首狩りの遠征、交易、通婚などが移行の動機であり、こうした移行は儀礼によって文化的な変換として秩序づけられるのである。

(3) 多様な諸儀礼において分類された各項はシンボルとして象徴的意味を担うことになる。但し、あるシンボルが担う意味は多義的であり、かつまたその多義性は一定の限界を持っていることができる。上述の偏差にもかかわらず、ボントック族の儀礼体系は基底的な分類的思考によって秩序づけられ、かかる象徴的秩序は、日常生活のあらゆる面に伝統的な規範として意識され、ひとびとの行動を規制しているということができる。隣村を訪問するにもムラびとは出発から帰村まで一定の行動上の規範に服する。どこで休息し、どこで水浴するかも決まっているし、鶏や蛙の鳴声、飛翔、犬や鶏や蛇や百足の行動のすべてが種々の前兆とされ、注意深く観察されるのである。

儀礼の過程はこうした象徴的秩序をとりわけ厳密に適用し、上述の分類された諸項を一連のドラマとして連続的に結合することで構成されている。それでは儀礼的コンテキストによって異なったドラマの構成される理由はどのように理解されるのであろうか。第1に指摘されねばならないのは、儀礼が範疇間の変換を表象すること、および儀礼によってこの変換の程度や方向に差異の存することである。

稲は成長段階にじて種籾、苗、稲と変換し、刈入れ、脱穀、料理などによって稲束、米、米飯などの諸範疇に変換する。同時に稲は空間的にも諸範疇を移行する。しかし空間的変換は家屋、穀倉、棚田などに限られている点でその変換の範囲は人間より遙かに狭いといえよう。他方、人間は自己の出生した家屋から敵のムラまで、成長段階に応じて多様な範疇上の変換を達成する。

イニシエーション儀礼は象徴的に首狩りの遠征に参加し敵を倒すことを意味しており、儀礼上はこれが儀礼的漁撈、儀礼的戦闘、儀礼的遠征として表現されるのである。これに対して婚姻儀礼は象徴的に敵のムラの住民を自己のムラの成員として迎えることを意味している。前者が首狩りによって比喩的に自己のムラの成員を増加させるとすれば、後者は婚姻によって自己のムラの成員を増やし、この増殖を水牛供犠、すなわち比喩的に敵のムラの人間を減ずることによって確実なものとする。

従ってこの両者は鏡像関係にあり、その内容＝増殖観念は共通しているということができる。

範疇間の変換の程度において人間と稲の中間に位置するのが動物、とりわけ家畜である。人間、動物、稲という三つの生物上のレベルにおいて範疇の変換を達成するのは殺害（首狩り、供犠、稲刈り）と料理（焼くこと、焼いて煮ること、日に干して煮ること）である。炉から移される火種は料理のシンボルとして出現し、山林や棚田に運ばれた火はこれらの範疇がその場合だけ内側（居住区）と等しいものとみなされることを示している。山林・棚田・居住区という範疇上の区分が解消され、山林や棚田が多義性を帯びるためには、こうした文化的な操作を必要とするのである。

かくして供犠と料理は人間と稲の範疇上の変換を象徴する変換因子として通過儀礼と農耕儀礼の双方に主要な構成要素として出現している。

シンボルの多義性は生活空間の諸範疇ばかりでなく、供犠獣の意味にもあらわれている。ユベールとモース（HUBERT & MAUSS 1964. pp. 19-20）も指摘するように、供犠される動物は最初から一定の宗教的性格を持つのではない。²⁷⁾ それは供犠における供犠実修者、供犠の場、供犠の時期などのさまざまな要件を含んだ環境によって決まるのである。

ボントック族における動物供犠の民俗分類はこのことを端的に示している。

ボントック族では豚は昼間屋敷地で、鶏は夕方家屋で供犠されるものとされ、夕方供犠される豚は鶏と、また男性集会所で供犠される鶏や豚は名称上、犬と等しいものと考えられている。従って基本的な生活空間と家畜の範疇区分は、供犠獣が1日のうちどの時期に、いかなる場所で、いかなる方法で供犠され料理されるかによって象徴的意味が異なるという多義性を有しているのである。

しかしこうした意味の拡大は無制限に行われるのではない。意味の拡大は種々の禁忌や名称上の操作によって修正されねばならない。いいかえれば、シンボルにおける意味領域の拡大はこうした操作によって初めて可能となるのである。水源地における豚の供犠は供犠実修者に対して厳しい禁忌を課すことで初めて可能となっている。同様の例が初穂儀礼実修者や婚姻儀礼の儀礼的リーダーにも見出される。範疇区分のパロールと把握された諸儀礼は多くの偏差を示しながら、基底的な分類体系と限られた変換因子によって秩序づけられているのである。

このように農耕儀礼や通過儀礼に共通の分類体系が抽出されるならば、われわれはもはや農耕儀礼や通過儀礼といった曖昧な用語に依拠する必要を全く持たなくなるのである。

謝 辞

本稿を書くにあたり、多くの方々にお世話になりました。資料収集については文部省並びに

27) HUBERT, H. & MAUSS, M. 1898. Halls, W. D. (tr.) 1964. *Sacrifice: its Nature and Function*. The University of Chicago Press.

国立フィリピン大学の A. Manuel 教授, Philippine Center for Advanced Studies の Landa F. Jocano 博士, 国立フィリピン博物館の G. Alcasid 館長, A. Evangelista 副館長の御尽力をいただきました。黒潮文化の会の角川春樹会長, 学術委員長石川栄吉東京都立大学教授には物心両面にわたって御支援を受けました。

また黒潮文化の会で行われた研究会では会員諸先生の発表に啓発されることの大きかったことも記しておきたいと思います。

京都大学で行われた民族学会月例研究懇談会では本稿の概要を発表する機会を得, 石井米雄京都大学東南アジア研究センター教授を始め多くの方々から有益なコメントをいただきました。尚, 引用文献はすべて脚注としたこととお断りしておきます。