

オ ッ チ ャ ス 老 の 死

——ボントック族の葬礼と世界観——

合 田 濤*

The Death of Old Odchas

——A Study on the Bontok Funeral Ceremony and Cosmology——

Toh GODA*

This paper focuses on the funeral ceremony of an old man named Odchas, a Bontok who resided in Mountain Province, Northern Luzon, the Philippines. It details the process of the funeral ceremony, then discusses the cosmology of the Bontok, which gives order to the ritual process and kinship behaviors.

Although the Bontok believe in sorcery, they often ascribe such misfortunes as accidental death, epidemics, sterility, disease of livestock and crops, landslide and fire to *anito* or spiritual beings in general. The Bontok have an elaborate system of knowledge about *anito*, and their rituals for *anito* consist of many taboos, ritual seclusion, animal sacrifice, ritual head-hunting, mock fighting and prayer [合田 1976; 1977; 1979].

Until recently, the Bontok practiced head-hunting, which not only involves physical aggression between different villages but is closely related to their belief in supernatural beings. For example, *fomáfag*, the spirits of beheaded enemies, are believed to cause a number of misfortunes to the villagers. In the Bontok system of belief, the living and the dead are not always clearly distinguished. *Anito* are believed to be present everywhere and to cause trouble or even to possess people.

The death of a fellow villager, especially at the hands of outsiders, is an occasion when the Bontok disclose their inner feelings of agitation, fear, hatred

and resentment. This is because the death is not a single misfortune but rather the beginning of a battle of head-hunting, as well as an omen of all kinds of misfortunes. People are excited and proud when their fellow villagers win a fight with people from another village, for they believe it will bring fertility and prosperity to their village.

In this light, their ways of dealing with sickness and death can be regarded as part of the process in which they classify and interpret misfortune in order to recover fertility and prosperity.

Rituals are generally seen as a system of planned and formalized symbolic activities. This is true of animal sacrifice and recital of myth as performed by the Bontok, in which the details of the ritual are rigidly prescribed by the context. But this is not the case with funerals. During the funeral ceremony, people should observe a ritual holiday or *té-er*.

When the day is declared to be *té-er*, the village is closed and the whole community is cut off from the outside world. A rainbow or a hawk flying over residential space, both of which considered bad omens, bring an immediate end to the ritual holiday. Moreover, the fall of an object from a wall in the house of deceased, the cracking of a hearth-stone, or the dropping of unhusked rice from the winnowing basket during a funeral ceremony are also bad omens that need to be dealt with properly. *Anito* sometimes cause illness or possess villagers and cause them to act strangely.

Such unexpected events during a funeral ceremony may change the course of the ritual process. Thus,

* 神戸大学教養部 ; College of Liberal Arts, Kobe University, 1-2-1, Tsurukabuto, Nada-ku, Kobe 657, Japan

only the system of knowledge that classifies and interprets these incidents and ways to deal with each situation is fixed; the ritual process itself varies

depending on what happens during the course of the funeral ceremony.

I はじめに

本稿は、フィリピン共和国、ルソン島北部山地マウンテン州に居住するポントック族の一古老の死をとりあげ、葬礼をめぐる親族行動と全儀礼過程を詳細に報告することで、葬礼を秩序づける彼らの世界観について考察することを目的としている。ポントック族は、棚田水田耕作による水稻の栽培を主たる生業とし、同時に焼畑で豆類や芋類をつくり、また水牛、豚、鶏、犬などを飼育している。ポントック族は、東南アジアに広範に分布する、いわゆる巨石文化複合をもつ民族の一つである。巨石文化複合とは、棚田水田耕作、首狩り、動物供犠、頭蓋崇拜、巨石記念物の建立、威望儀礼などの文化要素をもつ民族文化を指す[竹村 1962]。ただしポントック族は、たとえばインド北東部アッサム州のナガ諸族や東インドネシア諸民族にみられるような、威望儀礼や葬礼において巨石記念物を建立するという習俗は欠いている。¹⁾

ポントック族の儀礼は、彼らが保持してきた首狩り慣行の象徴的表現、超自然的な霊的存在とされる *anito* に対する信仰体系などに

よって特徴づけられる[合田 1976; 1977; 1979]。彼らは邪術に関する信仰ももっているが、災厄の多くは *anito* の怒りや障りによって起きると信じている。*anito* のなかでも、かつて殺した敵の *anito* や、敵に殺された自村の人間の *anito* は、とくに強力だと信じられている。それゆえ首狩りの観念は、*anito* がもたらすさまざまな災厄と不可分に結び付いている。

ポントック族の信仰体系では、生者と死者は必ずしも画然と区別されず、*anito* は生者の生活空間に重なっていたところに存在し、災厄をもたらし、ときに生者に憑依すると信じられている。そのため、彼らは多くの儀礼ごとに封鎖印をたて、忌籠もりを行う。かくして、空間の儀礼的な範疇区分と、それに対応する動物、食物、料理などの範疇区分もまた、儀礼の重要な構成要素になっている。

ムラ人がもっとも興奮し、恐怖、敵意、怨恨などの感情を露骨に表出するできごとの一つは、ムラ人が死んだとき、とくに他村の者にムラ人が殺されたときである。彼らの危機感、ムラ人の死が単独の災厄ではなく、首狩りや他村との対立・葛藤のはじまりであり、疫病・旱魃・事故などあらゆる災厄の予兆だということにある。逆に、首狩りに勝つことは、ムラに多産・豊穡をもたらす喜ばしいできごとなのである。それゆえ、病気や死をめぐる人々の対応は、彼らが首狩りに代表されるさまざまな災厄を分類・解釈し、災厄の続発を阻止して多産・豊穡を回復するための儀礼過程とみることができる。このことは、同時にこうした儀礼過程に、死者の親族がどのように関与しているかという問題を検討す

1) ポントック族の調査は、1974-1976年に東南アジア諸国派遣留学生として、国立フィリピン大学に留学していた時期にはじめ、その後、1977年7-9月、1980年7-9月、1982年2-3月、1984年8月-1985年2月の間に行なった。本稿は、文部省科学研究費(海外学術調査)(研究代表者:合田 濤, 課題番号59041064)による、「産育慣行よりみた西オセアニア諸族の生命観の社会人類学的研究」の一環として行なった調査の結果に依拠している。

るうえでも興味深い事例を提供してくれる。²⁾

儀礼は、しばしば予定され、様式化された象徴的な行動の体系と考えられている。確かにボントック族の儀礼には、特定の文脈に応じて供犠獣の種類や供犠法、詠唱すべき神話の種類などが規定されているが、細部をみると、その過程は必ずしも一定していない。というのは、儀礼の過程で、しばしば予測不能なできごとが起きてくるのである。虹が出たり、鷹が居住区に飛来したりすると凶兆だとされ、忌休日を中止する。また、葬礼中に死者の家のなかで壁から物が落ちたり、炉の石がわれたり、箕から糶をとり落としたりすると、やはり凶兆とされて、儀礼的な対応が必要とされる。さらに、*anito* の障りによって、ムラ人が葬礼中に嘔吐や腹痛などの病気になったり、憑霊による奇矯な行動を行ったり、*anito* の言葉を告げたりする。そのたびに、古老が治療に必要な儀礼や神話を決め、対処しなくてはならない。

したがって、固定的なのは、こうしたできごとを分類・解釈する知識の体系と、対応のしかたの一覧表であって、儀礼の過程そのものは、その期間中のできごとによって少しずつ異なっているのである。以下に具体的な事例をあげながら、葬礼を通じて彼らの知識の体系、すなわちボントック族の世界観に接近してみよう。

II 調査地の概況

本稿の基礎的な資料は、ルソン島北部のマ



図1 ルソン島全図

ウンテン州、ボントック郡、マリコン村に居住するボントック族の調査から得られた(図1)。マウンテン州は、209,733ヘクタールの面積をもち、10の郡にわかれている。東のパラセリス郡とナトニン郡には緩やかな丘陵地帯がつづくが、全体として山がちで、州の45%は急峻な山地である。行政の最小の単位はバランガイ *barangay* で、マウンテン州には総計141のバランガイがある。ボントック郡の各村の人口は表1のとおりである。

ボントック郡のポブラシオン *poblacion* ボントック町は、現在のカリंगा・アパヤオ州、イフガオ州、ベンゲット州などを含む旧マウンテン州の時代から州都とされ、現在もマウンテン州の州庁所在地となっている。ただし、人口は6千人あまりであって、州立の病院、高校、大学などがあるけれども、小規模な町でしかない(図2)。

ボントック町は北ルソンを南北に縦断する国道沿いに立地し、古くから北ルソン山地の中心として開けてきたため、行政や商業の中

2) ボントック族の葬礼に関する利用可能な文献は、ポテンガン博士によるトコカン村の民俗誌的な報告、ボントック村に関する故カーウェッド氏の報告、村武精一教授によるカネオ村を中心とした広域調査の報告などがあるが、葬礼に関する詳細な報告はまだみられない。

表1 ポントック郡の人口と世帯 (1980年)

Barángay ¹⁾	男性	女性	合計	世帯数	面積
Bontoc Poblacion ²⁾	1,743	1,895	3,638	761	94
Bontoc ili	1,474	1,530	3,004	654	2,500
Tucucan	435	442	877	254	11,105
Maligcong	271	428	699	180	1,500
Guina-ang	671	730	1,401	331	1,860
Mainit	406	465	871	214	3,480
Dalican	565	404	969	176	955
Balili	108	88	196	56	605
Gonogon	368	313	681	195	768
Bayyo	273	287	560	150	5,777
Talubin	522	503	1,025	289	5,688
Samoki	598	761	1,359	302	1,577
Alab Oriente ³⁾	233	211	444	100	447
Alab Proper ³⁾	353	324	677	163	313
Caneo	171	177	348	109	2,941
合 計 ⁴⁾	8,191人	8,558人	16,749人	3,934戸	39,610 Hectares

出所：National Census and Statistics Office, Bontoc, Mountain Province.

- 1) 行政の末端単位。1974年に Presidential Decree No. 557 によって法的な制度になった。
- 2) バランガイの表記には Bontoc を用い、ポントック族を指すときは Bontok と表記する。
- 3) Alab Oriente と Alab Proper は、1980年に Alab が二つのバランガイに分割されてできた。1984年には、さらに Bontoc ili が Bontoc ili と Kalttit に分割されたが、この表には含まない。
- 4) 本表は、ポントック町役場によって1983年に最終的な数値として整理されたものである。ただし、この欄の単純な計算ミスは訂正しておいた。

心地として低地民の文化の影響が強い。しかし、ポントック町から少し離れると、電気もなく商店も稀な純農村が展開する。

北ルソン山地諸族に対するキリスト教の影響は、近年しだいに強まっているが、ポントック族は他の山地諸族に比べると、伝統的な文化を比較的強く保持しているといえることができる。その理由には、マニラの北東約400kmの山地に居住するという孤立的な地理的環境とともに、ポントック族が集村形態をとって居住し、ムラとしての自立性が高いという文化的な要因があげられよう。同時に、たとえば東隣のイフガオ族が、ダム建設や観光開発などの開発型の行政を採用したのに比べ、マウンテン州ではこうした行政方針をとらなかったという、行政上の差異も大きな要

因といえる。

現在60歳代のムラ人は、すでに大部分がキリスト教に改宗しており、マリコン村でもこうした人の葬礼は、伝統的な方法を主としながらも、たとえば通夜の席に神父が参列し、賛美歌と伝統的な葬歌を交互に歌うといった変化がみられる。しかし、本稿で報告する葬礼の事例は、死者が非キリスト教徒であったこともあり、キリスト教の影響はみられない。神父はポントック町に常駐し、土曜のミサにマリコン村まで登ってくるが、本稿で報告する葬礼には参加しなかった。

すでに、いくつかの論文で、ポントック族の社会構造や儀礼体系について述べてきたので [合田 1976; 1977; 1979; 1982]、本稿では、調査地の概要は簡略にのべておく。本稿

合田：オッチャス老の死

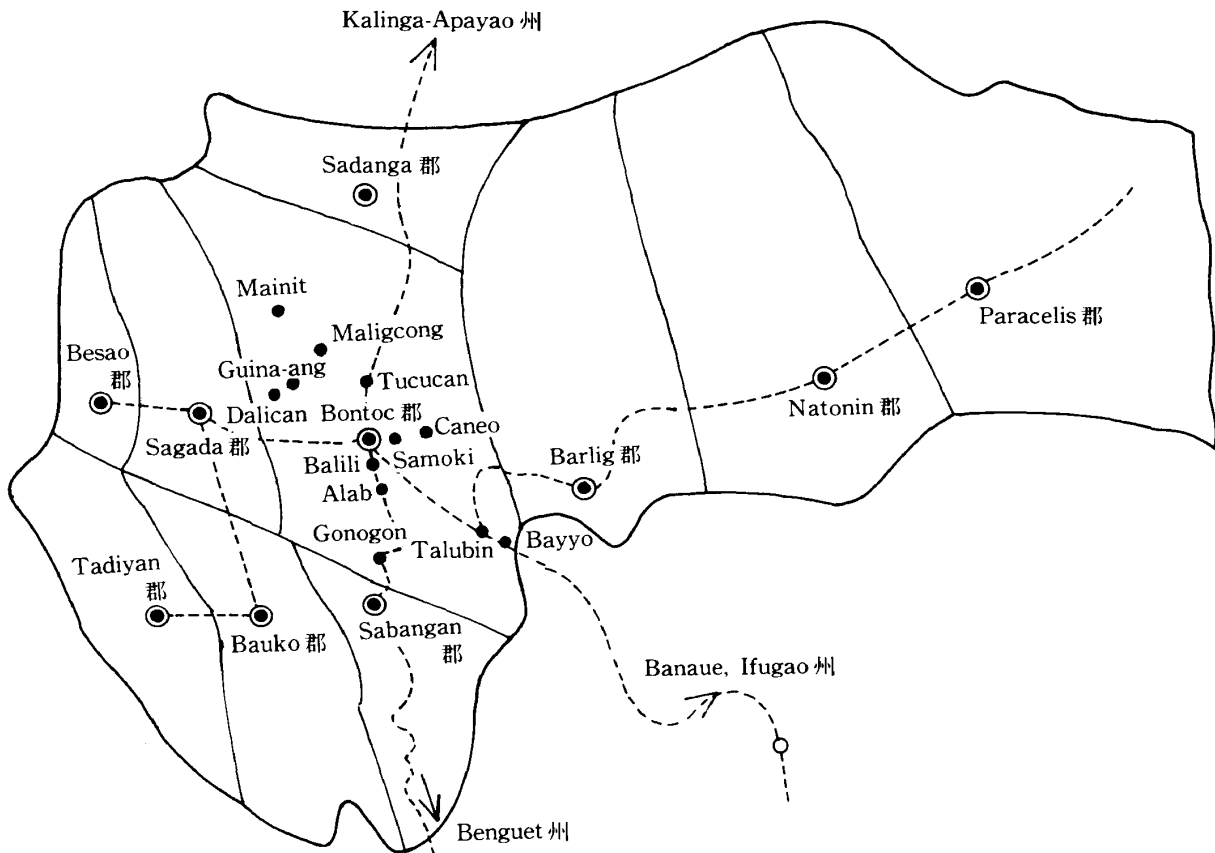


図2 マウンテン州

の資料が得られたマリコン村は、ボントック町から北北西約 10km に位置し、標高約 1,300m の山の斜面に展開している。ボントック町からは、標高差にして約 500m ほど登らなくてはならない。マリコン村の居住区は、東西と北を馬てい型に山が囲み、南斜面に隆起した東西 150m、南北 80m ほどの楕円形の丘に立地している。居住区の周辺に棚田が造成され、さらに外側に山林が展開する。マリコン村の人々は、みずからのムラを *ili* ないし *favárey* と呼ぶ。ボントック族のムラは一般にムラ領域 *gákay* をもち、領域内には聖樹の森 *papattay*、男性集会所 *áto*、娘宿 *pángis*、*órog*、山中の聖屋 *fáwi*、などの村有の施設や祭場がある。したがって、ボントック族のムラは、たんに地理的なまとまり

をもつだけでなく、政治的、経済的、儀礼的な局地的小宇宙を構成しているといえる。この点はマリコン村も同じである。マリコン村の地理的な概要は、図3のとおり

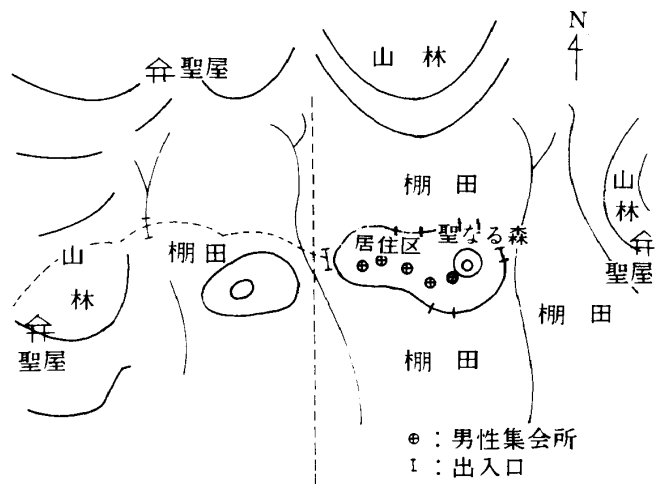


図3 マリコン村

である (図3)。³⁾

III ムラ空間と *anito* の範疇

すでに指摘してきたように、ポントック族のムラは人文地理学的にみて、同心円状の構成をもっているが、このことはさらに儀礼的、社会的、政治的な文脈とも対応する。ポントック族は、儀礼ごとに忌籠もりを行う。たとえば、ムラに疫病が流行ったり、ムラ人に穢れた死がつづくとき、ムラの居住区と棚田の境

- 3) ポントック語に関する言語学的な研究は、現在までのところギナアン村で調査したリード [Reid 1976] の辞書が唯一のものである。ポントック族はムラごとの自立性が強く、言語的にも発音、形態素などにムラごとの偏差が著しい。住民自身の意識では、自らの言語を *kali* 言語、ないし *kali mi* われわれの言葉と呼んでいる。しかし、そのばあいのわれわれとは、自己の出生しあるいは育ったムラを指し、ムラを越えた言語グループとしての一体感は稀薄である。ポントック族という民族名も、ポントック町にちなんで外部の人間が呼んだに過ぎず、彼らの帰属意識はせいぜいムラ単位なのである。その意味で、本稿でポントック語というとき、むしろマリコン語ないしマリコン村で話されるポントック語と受けとっていただきたい。彼らの神話や頌歌では、すべてのムラは地図に出てくる地名とは別の地名によって指示されている。ポントックという地名自体、低地民によって与えられた仮の名に過ぎないのである。
- ポントック語の表記について、リードは示差的音声として、a, b, d, e, g, i, k, l, m, n, ng, o, p, s, t, w, y をあげている。ただし、マリコン語には b はなく、f または v で発音される。前が i 以外の母音のとき、および t, d, s, n 以外の子音のとき、l は r で発音される。また、d は ch [ts] とかわる。マリコン村の言語表記はこれらの音をそのまま表記しておく。これにアクセントとハイフンを音声表記として用いる。アクセントは、その母音がやや長く発音されるときに表記する。ハイフンはグロッタル・ストップを示すが、語頭が母音のときはその前のグロッタル・ストップはいちいち表記しない。

界が *serchey* と呼ぶ封鎖印で閉ざされ、内外の出入りが禁じられる。封鎖印はたてられないけれども、婚姻儀礼 *chono* をおえたばかりの夫婦や、服喪中のムラ人は、山林を含むムラの領域から外には出られない。他村との境界地には、道沿いに *fáwi* と呼ぶ恒久的な聖屋がたてられており、この聖屋がこのばあいの境界印になっている。

忌籠もりを行う日を忌休日 *lé-er* と呼び、この日は地理的な移動ばかりでなく、物の貸借、水浴、衣服の交換、爪や髪を切ること、境界の外の動植物をもち込むことなど、現状を変更し異なる範疇間の区分を解消するような行動が、すべて禁忌とされる。忌休日に虹が出たり、森に住む鷹が飛来すると、忌休日が破られたと考えるのも、それらが空間的な範疇上の区分を乱すためだと解釈されよう [合田 1977; 1979]。

こうした空間の同心円的な構成は、ムラ領域を越えた他村との関係において、むしろ社会的、政治的な関係として顕現する。婚姻は、マリコン村では村内婚が60-70%を占め、村外婚も通常は自分の住むムラの周辺のムラとの間に締結される。通婚関係にあるムラは *kayyem nan ili* 友好的なムラと呼び、通婚関係のない遠いムラは *kavosor nan ili* 敵対するムラと呼ぶ。ただし、ひとたび殺人などの事件が起これば、それは個人間の問題ではなくムラ相互の対立となり、友好的なムラでも敵対するムラに変化する。したがって、上記の2範疇は相互に転換することがある。ただし、近隣のムラとは相互に婚姻紐帯が錯綜しているため、早期に話し合いによる解決を求めようとする。そのため、上記の政治的、社会的な範疇区分は、しばしば地理的な距離と比例することが多い。友好的なムラ相互の間では、しばしば労働交換が行われ、また数年に1度実修される大規模な婚姻儀礼のときには互いに招待し合う。本稿で報告する葬礼のばあい

でも、他村に親族がいれば必ず使者を送って参列を求めるのである。しかし、敵対するムラとは常に戦闘状態にあるのであって、こうした社会的、儀礼的な交流は行われない。

anító にかかわる観念もまた、かかる地理的、儀礼的、社会的な空間区分と無縁ではない。ポントック族は *anító* についても詳細な範疇区分を設けているが、部分的には *anító* の範疇は上記の空間区分と対応している。*anító* の語は、死者霊、生者の霊、妖怪や魑魅魍魎などあらゆる霊的存在一般を指す名詞である。山林はいくつもの小区画ごとに独自の地名をもつが、そこに住むとされる *anító* は、その地名を冠して「～の *anító*」と指示されることもある。また、聖樹に住むとされる *anító* は、その個人名で言及されることもある。

こうした、いわば固有名詞によって指示される *anító* とは別に、とくに人間起源の *anító* は、生前の社会的地位、死の原因、死んだ場所などの特徴に従って、いわば普通名詞にあたる語彙によって多数の範疇に分類される。

これら人間起源の *anító* は、それぞれ特定の土地と関連して意識されているが、同時にこうした *anító* はしばしばあちこちを徘徊し、その地をとおり人に憑依したり、出産や死の場面に寄ってきたり、ムラ人の呼びかけによって集まってきたり、生者にさまざまな災厄をもたらしたりすると信じられている。

anító には、死んだ場所、死者の社会的地位、死の原因、*anító* や超自然力の介在の有無などによって、多くの区別がある。マリコン村で筆者が採集した *anító* の諸範疇は、以下のように整理できる。まず、すでに孫をもった古老が、*anító* や超自然力の障りもなく村内で病死したばあい、彼らの *anító* は *chaporan* と呼ぶ。こうした *anító* は北の山を経て天に昇るとされている。それらのうち、とくに生

前ムラ人の尊敬を集めていた古老は、村内の聖樹に住み *sakcher* と呼ぶ *anító* に加えられ、あるいは *áto* に住む *anító* の *pongótan* になるという。

子どもがなかったり、子どもがまだ結婚していないムラ人が村内で病死したばあい、その *anító* は *lengchew* と呼ぶ。同様にして、死んだ男児の *anító* は *fingir*、女児の *anító* は *maten* という。妊娠中に死んだ女性の *anító* は *masadeng*、産褥死した女性の *anító* は *insanong*、自殺したムラ人の *anító* は *insilo* と呼ばれる。こうした *anító* はムラ内に留まり、付近を徘徊し、人々に憑依したり話しかけてきたりするという。また、生前に非社会的でムラ人に嫌われていた人は、死後も *anító* の世界から排除されるといい、こうした *anító* は *fotattew* と呼ぶ。水田に生える藻と同じ名で、やはり居住区の外を徘徊すると信じられている。

他方、とくに村外で死んだ者の *anító* は、その原因別にいくつかの範疇がある。ムラ人が殺した敵の *anító* は *fomáfag* と呼び、疫病や難産、さまざまな病気の原因になるという。同様に、敵に殺された自村の者の *anító* である *pinteng* も、さまざまな病気をもたらすとされる。首狩りが居住区内部で行われることはほとんどないので、これらの *anító* は大部分が水田や森など外の空間にいると考えられている。たとえ直接に殺していなくとも、村外の人間の *anító* は生者と同様に敵意をもっていると考えられ、こうした敵の *anító* は *pecheng* と呼ばれる。また地震、崖崩れ、溺死などの事故による死者の *anító* は *charopinas* と呼ぶ。これらはいずれも彼らが死亡した場所に留まるが、ときにムラに侵入するという。首狩りによる死、疫病の流行や産褥死、事故死、旱魃や天候不順などの災厄がつづくのは、敵の攻撃によると同時に、これらの *anító* が居住区に侵入したことが原因だと考

えられる。居住区と水田の境界を封鎖する *serchey* 儀礼は、かかる *anító* の侵入を防ぐ目的で実修する。

こうした人間起源とされる *anító* とは別に、人間の形をもちながらも、その由来が不明であるという点で、むしろ妖怪ないし魍魎魍魎とも呼ぶべき *anító* も少なくない。居住区内部で出現するというこれらの *anító* には、真っ赤な口で屋内に出る *anító* の *fingivingil*, 家の火事の原因となる *anító* の *wassawassa*, 髪の毛の長い美しい女性の *anító* の *fokotan*, 生者の口まねをする *anító* の *angtan*, 巨人の姿の *anító* の *chammowang*, 昼間、屋内で女性を襲って妊娠させ双子を生む原因となる *anító* の *arran*, 全身が赤い *anító* の *korángaw*, 肌が白く長身の姿の *anító* の *pácheg*, 口が耳まで裂けている *anító* の *lesyak* などがいる。

森や棚田のある外の世界は、同時にまたさまざまな妖怪が徘徊する土地だと考えられている。こうした妖怪には、森で人さらいをするという *anító* の *nangiyaw*, 沼や放牧場にいるとされる *anító* の *panad*, 山に住む巨人の *anító* の *manavtaving*, 夜に人魂となって光る *anító* の *kigíla*, 山で女性を襲う *anító* の *sad-sadayyan* などがある。

いささか煩雑な *anító* の名称を列記したのは、ボントック族がさまざまな災厄をこうした *anító* の障りとして説明するためである。以下に報告する葬礼の過程を理解するための予備知識として、こうした *anító* 信仰の様態は欠かせない。

IV 死因と死の分類

ボントック郡には、ボントック町に州立のボントック病院が一つあるが、マリコン村には看護婦が巡回してくるのみで、公的な医療施設は存在しない。ボントック族は一般に便

所をつくらず、家の脇にある豚小屋を利用する。豚の排泄物は水田の下肥えとして使うため、長期間保存される。このため蠅が大発生し、疫病流行の温床になっている。ボントック病院の統計によると、ボントック族の主な死因は、腸炎、肺結核、肺炎、アメーバー赤痢、流行性肝炎、癌、はしかなどである。同時に、数年ごとに腸チフスが流行し、死者が出ている。

こうした科学的な死因の分析とは別に、ムラ人は病気や死についても独自の知識の体系を有している。死の原因には、*anító* が介在するもの、邪術や妖術が介在するもの、こうした超自然的な霊的存在や力が介在しないものの3種が区別される。本稿は葬礼の報告が目的なので、ボントック族がもつ独自の病気の分類体系、病因論、治療過程などについては立ち入らない。ただし、死因の分析との関係で、死の原因とされる超自然的な存在や力について簡単に触れておく。

マリコン村の呪術的職能者には、さまざまな儀礼ごとに、*anító* に対して短い唱えごと *totoya* や *fá-ag* を行う *komakapya*, 怪我や病気を神話 *ká-ev* を詠唱することで治療する *komagá-ev*, 病気の原因のト占を行うとともに、椰子油などを使って治療を行う *oma-apros*, *anító* が原因とされる病気の治療を、病人から自分に *anító* を憑依 *omchan* させることで行う *mensop-ok* などがいる。*komagá-ev* は主として古老男性、*mensop-ok* は古老女性が多い。後者は同時に *komakapya* や *oma-apros* を兼ねることが多いが、*komakapya* や *oma-apros* が常に *mensop-ok* だというわけではない。*mensop-ok* になるには、夢見によって、*anító* から憑霊落としと治病の力を与えられなくてはならない。*mensop-ok* は巫医、*oma-apros* はト占師と訳しておこう。ト占によっては、患者が居住区の外に出たときに魂をどこかに忘れてきたり、*anító* に盗まれた

ために病気になったとされるときもあり、このばあいは、魂を患者にとり戻すための儀礼が行われる。⁴⁾

anito の憑依が原因とされるばあい、*men-sop-ok* によって憑霊落とし *sop-ok* が行われる。*anito* によるとト占された病因は、巫医の力が足りなければ、そのまま死因になる。

これに対して、邪術による病気や死がやはりいくつか区別される。邪術によるとされる死の例は少なく、突然の死にかぎられる。邪術には、*padpadya* と *pochong* がある。前者は、狙った相手の髪の毛や唾、尿、衣服などを使って、相手を呪殺することができる信じられている。ただし、ムラ人によれば、これはカリंगा・アバヤオ地区など低地民の慣習とされ、マリコン村にはないという。筆者の滞在中に *padpadya* による死と疑われたのは、バギオなどに出稼ぎに出た者が不慮の死を遂げたときにかぎられていた。

邪術師 *pomopochong* はマリコン村に3人いるが、いずれも他村からの婚入者である。嫉妬や妬みによって他者を病気にする力をもつと信じられている。ただし、*pochong* は、首が曲がったまま直らなくなったり、視力が一時的に衰えたりするだけで、死にいたることはないという。こうした症状が出て、ト占師によって *pochong* が原因だと占われると、*pomopochong* のところに行って、痛む場所に触れて *komáwis ka* 良くなるようにと唱えてもらう。これらの病気や死因に関する区分は、しかしながら、必ずしも固定的なものではない。最終的に病因や死因を同定するのは、ト占に待たなくてはならない。

死因に関する説明はさまざまだが、ムラ人によれば人間の死は大きく二つの範疇に区別されるという。それは、*natey as madé-es* と、*natey as mangisew* である。*madé-es* の語根は、*ché-es*：肺結核、あるいは肺結核のように長

4) ポントック族は、儀礼ごとに多くの唱えごとを行う。これを *kapyá* と総称し、*kapyá* の知識をもち、これを詠唱できる者を *komakapyá* と呼んでいる。*kapyá* には多くの種類があるので、適当な日本語に訳しにくいのだが、ここでは祭文と呼んでおこう。これらの祭文は、すべて口頭で伝承されている。彼らは、*kapyá* を *totoya*, *fá-ag*, *ká-ev* の3種類に分類している。*totoya* は *anito* に対する短い唱えごとで、*fá-ag* は祖先名、あるいは死者親族名をあげて、具体的にこれらの *anito* を呼び寄せる祭文である。*fá-ag* は、出産儀礼、治病儀礼、予祝儀礼などの機会に、主として屋内で詠唱される。*ká-ev* には、それぞれ名称をもった30以上の長い物語が含まれる。多くの *ká-ev* のなかから、彼らは儀礼の文脈に応じて、特定の物語を選んでそれを詠唱するのである。*ká-ev* の内容をみると、儀礼の由来を説明するもの、天上神 *Lomawig* の行跡を伝えるものなど、創造的な原古の時代の聖なるできごとを伝えるという意味で、神話と呼ぶべき物語がいくつか含まれている。同時に、狩人と犬の物語、父が首狩りによって殺され、息子が血讐に出かける物語など、創造的な原古の時代

と現代の中間の時代に起こったできごとという意味で、むしろ伝承と考えるべき物語も含まれている。ただし、神話と伝承の区別は、研究者のパラダイムであって、ポントック族は両者を含めて *ká-ev* と総称しているのである。

したがって、本稿では、ポントック族の觀念に従って、*ká-ev* はそのまま *ká-ev* と書き、必要に応じて神話と書くことにした。彼らは、儀礼のとき以外にはこれらの *ká-ev* を詠唱しない。さらに重要なことは、彼らが儀礼のなかで *ká-ev* を詠唱することで、*ká-ev* のなかで伝えられるできごとが、儀礼の場に再び現出すると考えられていることである。ここでは、神話はモチーフごとに分類されるぬけ殻ではなく、生活のなかに生きているのである。本稿では、*totoya* および *fá-ag*、そして憑霊における *anito* の言葉については、翻訳を行なっておいたが、*ká-ev* については割愛した。その理由は、個々の単語の意味、*ká-ev* の文化的背景などを説明して翻訳するにはかなりの紙幅が必要とされるためである。マリコン村で詠唱される *ká-ev* は、すべて『ポントック族の *ká-ev* 註解』として、別稿で報告する予定である。

い間に衰弱していく病気を総称する語である。これによって死亡することを、*natey as madé-es* という。病死に近い概念であろう。すでに孫をもつ古老が、超自然的存在や力の介在なしに病死したばあい、それは良い死 *kagáwis nan natey* と呼ばれる。孫がなければ、病死でも良い死とはいわない。それゆえ、死の区別には、その原因とともに死者の社会的地位が関連している。

怪我や疫病 *móteg* による死、まだ孫をもっていない者の死、邪術による死、産褥死、妊娠中の死、事故や落雷、崖崩れ、首狩りによる死などは、すべて穢れた死 *natey as mangisew* と呼び、その死は悪い死 *madi nan natey* とみなされる。*mangisew* はまた、かかる死による穢れをも意味している。人々は、ムラに穢れた死による死人が出ると、ムラが死んだと表現し、ムラも穢れたと考える。そのため、婚姻儀礼などの喜ばしい儀礼は、葬礼後6カ月間は実修することを禁じられる。良い死によるムラの穢れは *lawing* といい、葬礼後数日で禊うことができる。ただし、死者の親族は別で、一定期間、喪に服さなくてはならない。

服喪の禁忌を *áfíg* といい、この語は他の儀礼における禁忌一般をも指示する。服喪の禁忌 *áfíg* は、死者の全子孫とその配偶者にかかる禁忌である。その内容は、食物禁忌、料理、水浴、衣服の交換、髪や爪を切ること、貸借などの禁忌、外出の禁忌、山林や水田における労働の禁忌など、多くの禁忌からなる。もっとも厳しく服喪が要求されるのは死者の子どもで、つぎにその配偶者、孫、孫の配偶者の順である。親や傍系親族には *áfíg* は及ばない。

áfíg が親が死んだときの子孫にかかる禁忌であるのに対し、子どもや孫が死んだときの親や祖父母にかかる服喪の禁忌は *tokraw* と呼ばれ、*áfíg* と区別される。禁忌の内容に大

差はないが、遺族は死者の埋葬がおわるとすぐに、水浴して穢れを流してしまうため、水浴、衣服の交換、髪や爪を切ることなどの禁忌は短期間で終了する。

未婚の青年が病死したばあい、葬礼の期間は半日だけで、死者の椅子 *sangachil* に死体を展示したあと、埋葬する。夭折のばあいは展示葬は行わず、やはり半日、儀礼的涕泣をするだけで埋葬する。ただし、葬礼中は、半日を1日と数える特別な日の計算法をとるので、上記の半日は人々によれば1日ということになる。この1日は、夜明けから日没までと日没から夜明けまでのそれぞれ約12時間である。

成人の穢れた死のばあいの葬礼は、展示葬の期間は病死のばあいと同じであっても、儀礼の内容が異なっている。たとえば敵に殺された者の葬礼では、ムラの古老が何度も死体を跨ぎ、あるいは棺に腰かけて死者の *anító* を挑発し、鼠に姿をかえて敵の家に行って柱を齧れとか、敵に小便をかけろと呼びかけたりする。夭折や成人の穢れた死のばあいの葬礼はすべて *pórat* 防ぐと呼ぶ。これに対して、*natey as madé-es* のときの葬礼は *áchog* 見守るという。

本稿でいう葬礼とは、ムラ人の死から埋葬までに実修される諸儀礼を指す。ボントック族の葬礼の特徴は、埋葬前に死者を死者の椅子に座らせ、展示する展示葬の習俗、多量の動物供犠、共食、*anító* 信仰などの点であろう。こうした習俗は、ボントック族のみならず、北ルソン山地民に広汎に分布する習俗である。

ムラ人の階層は、比較的によくの水田を所有する地つきの系統に属する富者 *kachagyan* と、貧者 *lawa* にわけられる。ボントック族は、父から長男が、母から長女が、大部分の水田を相続する並行系相続が理念となっている [合田 1982; 1983]。そのため、長男・長女と次男

・次女以下とが、富者と貧者のなかでもさらに上下の関係を構成する。長男・長女は *yon-a* ないし *pangóro* と呼ばれ、次男・次女以下 *na-ochi* と区別される。富者の長男・長女は貧者とは結婚できない。富者の地位は、大規模な供犠祭宴を主宰することで、公的に認められる。

すでに孫をもつ成人が病死しても、貧者の葬礼は *sin-arkew* 1日と呼ばれる。すなわち、葬礼は1日の展示葬の期間をもつことになる。ただし、富者であっても、穢れた死のばあいには、貧者と同様に葬礼の期間は1日だけである。富者と貧者の葬礼期間の差異は、死者の椅子の、死体の頭を寄せる横棒 *falífag* の数で表される。これが1本のばあいは1日、2本のばあいは富者で4日以上、葬礼がつづくことを示している。死者の衣服 *wanes* も、富者は *fiyá-ong*、貧者は *karko* と呼び、その色彩や意匠に区分がある。展示葬の期間の長さの差異は、その期間に供犠される動物の種類や数、死者のための綿布の数、詠唱される神話や、そのあとの服喪期間の差異でもある。

墓や埋葬法もまた、葬礼に対応して異なっている。富者ですでに孫をもつ古老が、超自然的な存在や力の介在なしに病死したときは、死体は男女とも石積を施した男性集会所 *áto* のなかに、石垣の横を開けてそこから埋葬する。こうした死者の *anító* は、その後も *áto* に留まり、ムラ人、とくに子孫を守ってくれるという。富者が同様の原因で死亡しても、孫がまだいない者、孫がいても貧者の階層にある者、*anító* の介在による死者などは、すべて死者の家の庭の下に埋葬する。マリコン村は平地が少なく、多くの家が傾斜地に石垣を組んでその上に家をたてているため、こうした死者もまた石垣の横を開いて、そこから中に埋葬する。落雷、交通事故、崖崩れなど、穢れた死とされる死者は、ムラの居住区の周辺部に埋葬する。敵に殺された者は、敵

のムラに面した山中に埋葬される。夭折した子どもは、大甕のなかばを横に切って口を広げ、そのなかに入れて、家の軒下の雨がからぬ場所に埋葬するという。この葬法は、死産や流産、後産の処理とも共通している。

ただし、現在では *áto* の補修、セメントによる石垣の固定化などが公的予算で行われているため、*áto* に埋葬するにはこうした補修費を負担しなくてはならない。マリコン村では、15年ほど前に公的予算で *áto* を補修し、*áto* をセメントで固めることになった。しかし、そうすると *áto* に死者を埋葬するたびに *áto* の補修費を遺族が負担しなければならず、また伝統にも反するので、反対する者もいた。*áto* をセメントで固めることに合意した富者は、現在でも *áto* に葬られる権利をもつが、これに反対した者は、*áto* に埋葬される権利を失った。本稿で報告するオッチャス老は、後者に属していたため、彼の社会的地位や死因は *áto* に埋葬されるにふさわしいものであったが、*áto* には埋葬されなかった。

V オッチャス老の死——事例研究——

1984年10月10日

午前3時ごろ、マリコン村の最高齢の男性オッチャス老 (Odchas) が死亡した。筆者は1974年にはじめてこのムラに住み込んだが、そのとき以来、親しくつき合っていた古老であった。当時、まだ手さぐりで、ムラ人との間に信頼関係をつくることに腐心していたころ、簡単な傷の手あてをしたり、酒をいっしょに飲んだりして、少しずつ親しくなった何人かの古老のひとりである。死の1週間ほど前はまだ元気で、*áto* でいっしょにビールを飲み昔話をするほどであったが、7日に呼ばれたときは、すでに起きられないほど衰弱していた。病院に行くように強く勧めたが、すでに死を覚悟していたのか、どうしても承知

せず、3日後に眠るように逝去した。女性巫医サイエウ (Sayew) による病因のト占によれば、病因は *anító* や超自然力が関与しない病気 *madé-es* であったため、*sop-ok* は行われなかった。オッチャス老は生前、ムラの忌休日の決定、儀礼の種類や日どりの決定、儀礼の指揮などを行う、ムラのリーダー的な存在で、ムラの尊敬を集めていた。子孫が曾孫まで合わせて45人もおり、死亡したときの年齢は80歳を越えていたと思われる。

葬礼の過程は表2のとおりである。死から埋葬までの間は昼と夜それぞれ半日を1日と数える。そのあとも喪明けまでさまざまな儀礼や禁忌がつづくので、本稿ではその全過程

を記述しておきたい (表2 参照)。

10月10日午前6時ごろ、筆者の家に使者がきて、オッチャス老の死を告げた。死体には綿布を頭までかけてある。これは *ap-ápan* といい、覆うの意味であるが、死は葬礼の準備が整い、公的に宣言がされるまでは、眠っている *nasayap* と表現され、覆いをしておくのである。この間に、村外に居住する親族に使者 *in-awid* が送られる。使者はふたりの未婚の青年男性たちで、ひとりはおッチャス老の弟が婚出したトコカン村に、その子孫に訃報を伝えにいき、ひとりはおバギオに住む孫たちに電報を打つためボントック町に行った。*in-awid* は非親族の青年が選ばれる。

表2 オッチャス老の葬礼・経過 (1984年10月10日午前3時死亡)

日 時	儀 礼	供犠獣	提供者	行 動
10月10日				
午後4時	<i>pokso</i>	子豚1	マンガタム	準備・庭に炉をつくる
午後6時	<i>finetfet</i>	雄鶏1	ウェンニイ	死の宣告・死者の椅子づくり
11日				
深夜0時	<i>warāwag</i>	成豚1	ウェンニイ	挽歌・共食・肉の分配
午前6時	<i>epas</i>	子豚1	ファンガン	共食・肉の分配
昼12時	<i>warāwag</i>	成豚1	マンガタム	共食・肉の分配
午後3時	<i>oyon</i>	水牛2	マンガタム ウェンニイ	森で水牛供犠
午後6時	<i>epas</i>	子豚1	ウェンニイ	挽歌・共食
12日				
深夜0時	<i>warāwag</i>	成豚1	マンガタム	挽歌・共食・肉の分配
午前6時	<i>epas</i>	子豚1	ウェンニイ	共食・肉の分配・布の分配
昼12時	<i>warāwag</i>	成豚1	ヘレン	共食・肉の分配
午後5時	<i>mikā-ov</i>			埋葬
午後6時	<i>lom-od</i>	子豚1	ワシントン	共食
13日	<i>lakson</i>	服喪親族の忌休日		屋内の炉に火を戻す、屋内での料理は じめ
14日	<i>lawas</i>	服喪親族の忌休日		古老による共食
15日	<i>av-ávon</i>	服喪親族の忌休日		死者の子ども夫婦以外の忌明け、儀礼 的漁労・儀礼的山仕事
16日	<i>akrop-kopokop</i>	服喪親族の忌休日		家屋と穀倉の清め、鶏供犠、服喪親族 に供養品の分配
11月6日	<i>kagongkong</i>	死者の子ども夫婦の 忌休日		鶏供犠、死者の子の配偶者の忌明け
10日	<i>magá-ew</i>	死者の子どもの忌休日		死者の子どもの儀礼的山仕事
12日	<i>manmanok</i>	労働日		死者の子どもの忌明け、喪服を捨てる、 儀礼的水浴

午前8時ごろ居住区内から屋外につくる炉のための太い薪、死者の椅子に用いる長い木、竹、籐などが集められる。葬礼用のこうした材料は断りなしにどこからでももってくることができる。死者の長男マンガタム(Mangatam)の穀倉から粃を大量に運んでくる。こうした作業は、近隣の非親族が行う。薪を3本に切って、庭に葬礼用の炉をつくる。この炉は*farangavang*（敵に対抗して団結するの意）と呼び、3本の薪を放射状におく。婚姻儀礼のときに庭につくられる炉は、太い薪を2本横に平行に並べる点で、葬礼のときの炉と異なっている。庭では古老男性が、竹を裂いてひごをつくる。死者の家の炉は、葬礼中は料理に使用できない。炉の前の飯台を外に出し、死者の椅子の座席をつくる。

午後3時ごろ、近くに住む少女フェリパ(Felipa)が急に腹痛を起こして女性巫医のサイエウが呼ばれた。ト占で十数年前に自殺した少女マクニ(Makni)の*anito*の障りとされたため、オッチャス老の次男のウェンニイ(Wenni)が治病のための神話を詠唱しにいった。憑霊による腹痛の治療のための神話には2種類ある。*Kentad*と*Sang-at*がそれで、前者は防ぐ、後者は追い払うの意味である。

*Kentad*は、震えたり暴れたり、異常な動作を伴う憑依現象の治療に用いる神話なのに対し、*Sang-at*は、強い痛みを伴う腹痛などの治療に用いられる。サイエウが少女の頭を膝に乗せて頭をなでてやり、母親のアングエップ(Angyep)が足をさする。ウェンニイが水壺から椰子の殻の椀に水を汲み、これを前において*Sang-at*を詠唱した。1時間ほどで少女は静かに眠ってしまった。

この間に、死者の家では、壁や天井にかけていた品物、穀物の種子や衣服、労働具などをすべて下に下ろしたり、他家に運んでしまう。葬礼中に物が落ちる凶兆を避けるためである。ついで、藁束でつくった松明で、屋内

の炉から火を庭の炉に移す。午後4時過ぎに、死者の家のなかで、最初の動物供犠が実修される。マンガタムが提供した子豚を供犠する。

この供犠は*pokso*と呼ぶ。*pokso*は物が落ちることを意味する。葬礼の準備を手伝う人々に食事を供するために、豚はただちに解体する。内臓のうち、肺、肝臓、腎臓を除いたほかの部分は、未婚の青年男性たちに与えられる。彼らは供犠の場の傍らで解体を待ち、内臓を掠奪するようにもち去り、別の場所で密かに煮て食べるのである。ボントック町では、未婚の男性たちには、供犠した豚の頭が与えられる。この習俗は*konkoned*と呼ぶ。供犠した豚のほかの部分は、庭の炉にかけた大鍋*sangchar*で煮る。

午後4時40分ごろ、肉を分配したあと、共食する。マンガタム夫妻は、この間に死者のための綿布を用意する。濃紺地で中央に白い線が1本入った綿布を、三つに切って縁を切り落とし、3枚を平行に並べて繋ぎ合わせ、1枚の綿布とする。ほかにも2種の綿布を用意する。綿布は*áchog*中に、1日に1枚のわりで、真昼と深夜に1枚ずつ、死者の椅子の上に横に渡した棒*sasakreyan*にかけていく。この事例では*áchog*が5日つづいたため、5枚の綿布が用意された。綿布は葬礼用の白い綿布*inesa*、葬礼用の濃紺の綿布*fiya-ong*、婚姻儀礼にも用いられる赤地に黒の模様の入った綿布*pinagpákan*の3種類がある。枚数は*inesa*が1枚、ほか2枚ずつの計5枚である。貧者の葬礼では、*pinagpákan*は用いない。

*pinagpákan*と*fiya-ong*は*áchog*の最終日に1枚ずつとり、切りわけて死者の孫や曾孫に分配する。この分配を*potpótót*と呼び、死者霊が子孫を守護する印と信じられている。午後5時ごろから、庭で死者の椅子をつくる。長さ3mほどの2本の棒の下部に座席をとりつけ、背の部分には2本ずつまとめた竹の棒を横に4段、その上部に斜めに交差させて2本

ずつ、やはり竹の棒をくくりつけ、背もたれとする。座席は *tokchó-an*、背もたれの部分の竹棒は *sadák-an* という。語幹 *sádak* は、ト占による死因の同定の意味である。

午後6時近くになって、死者の椅子を屋内に運び、入口の外からみて左側の壁に、やや斜めにたてかける。家屋の入口は南に向いているので、死者は東に面して座ることになる。家屋の入口は通常、朝日が直接入らぬよう、東を避けてたてるといい、実際には南や西に向けてたてることが多い。病死のばあい、死者は東または北を向けて座らせ、穢れた死のばあいは西や南に面して座らせるという。すでに報告 [合田 1976] したとおり、ポントック族の方位観では、川上や山の方向 *cháya* が川下や谷の方向 *lakod* に対して優越する。富者が病死したときは、死者を優越した方位に向けて展示するのである。

死体を覆っていた綿布をとり、衣服を脱がせ、死者の衣服を着せる。最初に樹皮の短い褌 *tinóto* をあて、その上から白木綿の褌 *lagtev* をつける。つぎに、濃紺の糸でレースのように人間や楯などの模様を縫い出した上布 *kinagóraw* を2枚用意し、男性 *láki* の模様をもつ上布を首から上半身にマフラーのようにかけたあと、女性 *fá-i* の模様をもつ上布を腹に横に巻いて死者の椅子に座らせる。それまで身につけていた褌を下にして、上に新しい褌を重ねて、これで口を覆う。これを *op-op* という。頭に白い木綿の布 *egang* を置く。

膝にはヒゴで結んだ小さい消炭 *óling* を結びつけておく。ポントック族の観念では火は生命の象徴であり、消炭はそれがおわったことを示している。これをしないと、死者の *anító* が死を納得せず、稲の収穫などを持ち去り、作物の不作がつづくという。死者のふたりの息子には、マンガタムの妻チャミヤス (*Chamiyas*) がバナナの枯れた幹の皮で腕輪 *litek* をつくり、手首に巻いてやる。

死体に衣服を着せて、死者の椅子に座らせると、ただちに死者の椅子の前で雄鶏を供犠する。この供犠は *finetfet* という。鶏は首と手羽を棒で叩いて供犠し、羽を焼いたあと、解体して庭の大鍋で煮る。鶏供犠のあと、チャミヤスが米酒を碗に入れたものを死者に嗅がせる *songsong* をし、死者に向かって死の宣告のための唱えごと *totoya* をする。唱えごとの内容は以下のとおりである。

「どうか貴方の祖先が辿った道をまっすぐに進んでください。作物や家畜を豊穰・多産にして、食物を子孫に返してください」。

庭ではつづいて古老のひとりファトヨグ (*Fatoyog*) が、大声で、*anító* を呼ぶための叫び声 *fakaw* をあげる。煮えた鶏の肉は参集した少年たちに分配される。午後6時過ぎに、同じ古老が、死者の家の入口の前で、ガビ (タロイモ) の葉に巻貝の殻 *ket-an*、米粒 *ókas*、消炭を一つずつ包んだものを右手にもち、その前でもうひとりの古老男性チョイカウエン (*Choykawen*) が葬礼の神話 *Kavókav* を詠唱する。詠唱がおわると、ガビの葉の包みを入口の敷居の下に押し込む。

午後6時半ごろにウエンニイが死者の前にたち、儀礼的涕泣 *akar* をはじめる。涕泣は *ama, ómey ka amak* ——父よ、去ってしまった私の父よ……という叫びにつづいて悲嘆の声をあげるという一定の形式をもつ。庭では死者の友人がつぎつぎに *chay-eng* という、やはり独唱の形式をもつ挽歌を歌いはじめる。そのあと合唱の挽歌 *egá-ey* が歌われる。屋内では女性ふたりアルヨサン (*Aryosan*) とモワイ (*Moway*) が死者の前にたち、ウエンニイにつづいて儀礼的涕泣を行う。

午後7時ごろから、挽歌が盛んになり、屋内外でムラ人が輪をつくり、肩を組んで *chorwassay, towá-ay, sodchá-ay* などの挽歌をつぎつぎに合唱していく。ムラ人には、米酒、葉タバコなどが配られ、大鍋で再び米飯を炊

く。

深夜に、ウェンニイが提供した雄の親豚を、庭で供犠する。この供犠は *waráwag* と呼ぶ。この名称の豚供犠のときには、2時間ほど間をおいて、つづいて2度食事をする。半日を1日と数える計算法のために、食事の回数が増えるのである。豚供犠は喉を切って、血を鍋に受けたあと、火で毛を焼き解体する。豚の解体法は、犬や水牛の解体法とほぼ同じである。血はよく洗った腸に詰めて、やはり煮て2度目の食事のおかずとする。解体の手順はほぼ一定しているが、たとえば豚供犠の儀礼 *sangfo* では、豚の食道を縛って胃の内容物が出ないようにするのに、葬礼のときはこれをしないなど、葬礼時の供犠のほうがやや乱暴である。未婚の青年男性たちは、やはり胃や腸を儀礼的に掠奪し、よそで密かに煮て食べる。葬礼中、ウェンニイとマンガタムのふたりは、供犠した家畜の肉を食べることはできず、別の家で豆と塩づけの豚肉を煮たものを食べる。

10月11日

午前2時過ぎ、女性巫医サイエウが *anító* に憑依された。急に震え出し、奇矯な叫び声をあげる。アワネン (*Awanen*) とアンセガン (*Angsegan*) がサイエウの脇にたち、肩を抱きながらともに挽歌を歌う。肩を抱かれながらも、サイエウは凄惨な形相で走り出そうとしたり、葬礼の参会者に掴みかかろうとしたりする。この間にサイエウが、憑依した *anító* の言葉を話しはじめる。この行為を *inkali* (*kali*: 話す) という。内容は以下のとおりである。文頭に点線を付した部分は、*anító* に憑依されたサイエウの言葉であり、ほかはアワネンとアンセガンの応答である。

inkali による言葉

..... ああ、私たちは新しい世代がムラの秩序 (伝承) を破壊するのをみせられてい

る。私たち (*anító*) はいう。ウェンニイよ、貪欲な貪欲な者よ、なぜなら居住区の外に出て、水田で貝をとった。親が死んだのに、巻貝をとり水田に行った。

だって父親に食べさせるためだったのだろう。

..... 違う、それは違う。忌休日なのに、早朝に水田に行って、オタマジクシを集めてきて、帰って料理した。彼の父がそれを食べたか。昨日もまた、巻貝をもち帰った。(*anító* の) 私はいう、(*anító* の) 親戚 (子の配偶者の親) が死んだのに、巻貝を突然に料理した。どうして自制できないのか。われわれは彼の妻に対して怒り、彼の妻を病気にした。

それはいけない、やめてください。そんなことになったら。

..... そうだ、われわれはいう、本当に彼女が死んだらどうするのか。(*anító* の) 私たちはここにいる。死者のための挽歌をやめてはいけない。私の言葉はいわれた言葉であり、それゆえに疫病をもたらすものだ。死者が去ったいま、誰がムラ人の世話をするのか。そして、つぎの世代はまだ遠い。彼らは死者が繰り返し教えたことに従わないのだ。

サイエウはこのあと古い挽歌を歌い出し、古老は憑依した *anító* がパパタイに住む *anító* の *sakcher* であること、およびオッチャス老の *anító* もまた *sakcher* の仲間を迎えられたことをムラ人に告げた。こうした問答と挽歌の詠唱のうちに、サイエウはしだいに静かになった。

すでに述べたように、ボントック族はムラ空間を同心円状に分類するとともに、こうした空間区分に応じて、食物や料理法を区別し、空間の移動、料理法、食物の種類などについて、厳密な禁忌をもっている。こうした文化的な前提を理解してはじめて、この *inkali* の

意味が了解できるのである。忌休日に水田の食物を捕食すること、居住区へもち込むことなどに対する厳しい禁忌が、この憑霊による言葉のなかに明白に表出されている。日常生活では、たとえ病人がいても水田で巻貝をとることは何ら貪欲な行為とはされない。食物に関する禁忌は、儀礼との関連でのみ顕在化する。

ウェンニイの妻は、ここ数日、嘔吐・下痢・発熱などの症状をみせており、この *inkali* をきくと、恐怖のために蒼白になった。しかし、ウェンニイがオッチャス老の行跡に従い、ムラの古老のひとりとしてムラの伝統に従うことを誓い、その後3週間ほどで、病人が快癒したのは幸いであった。憑霊現象は、病因の説明原理として機能するだけでなく、伝統の遵守への強制力として、また死者霊が死後どのような範疇の *anito* になっていくのかという問題に関しても、明確な説明を与えるという機能を果たしていることが、以上の事例からみてとれるだろう。幼児の死を除けば、ほとんどすべての葬礼において憑依現象が生起し、死者の社会的地位、死の原因、死んだ場所など、多様な要因ごとに憑霊の言葉や巫医の対応も異なっているのである。

早朝5時過ぎに、ウェンニイの長女の穀倉から、再び稲を運んでくる。ついで、子豚を供犠する。この供犠は *epas* と呼び、煮たあとに米飯とともにムラ人に分配・共食される。

この日、東西の森のなかで水牛の供犠が実修される。水牛供犠はさまざまな機会に実修されるが、すべて、森のなかで、青年男性たちによって、槍、首狩り斧、山刀などを用いて、逃げる水牛を追跡して殺す、という勇壮な方法によって行われる。これは、儀礼的な首狩りの再現なのである。水牛供犠の実修される機会とその名称は、以下のとおりである。

水牛供犠の分類

— <i>edno (ed chono)</i>	婚姻儀礼時の水牛供犠
— <i>sar-at</i>	—— 最初の水牛供犠
— <i>kedag</i>	—— 中間の水牛供犠
— <i>langta</i>	—— 最後の水牛供犠
— <i>kedag</i>	—— 平和同盟時の水牛供犠
— <i>fav-ali</i>	—— 治病儀礼時の水牛供犠
— <i>oyong</i>	—— 葬礼時の水牛供犠
— <i>káron</i>	—— 幼児婚約時の水牛供犠
— <i>(tonpok)</i>	—— 非儀礼的、肉を得るために水牛を屠殺する)

sar-at は子どもが衰弱することを意味し、かかる状態を防ぐ目的で行われる。*kedag* は槍で刺すことを意味している。後者が婚姻儀礼とともに、平和同盟時の水牛供犠の名称に用いられることは、通婚関係にあるムラが、潜在的には敵の範疇に入る両義的な存在であることと関連していよう。*fav-ali* は転ずる、そらすの意味である。*oyong* は乱暴になることを意味し、勇壮な水牛供犠のありさまを示している。

今回の水牛供犠は、マンガタムが提供した若い雄の水牛と、ウェンニイが提供したやはり雄の牛 *faka* の2頭で、それぞれ東と西の森で供犠することになった。筆者は東の水牛供犠に参加した。供犠獣は、水牛がないばあいは、戦後に少数購入されるようになった牛でも代替できるという。水牛供犠の直接の実修者は、死者の子孫を除くムラの未婚の青年男性全員であり、東西どちらに行ってもよい。青年男性たちは槍、首狩り斧、山刀などを持ち、聖なる背負い籠 *takfa* を背負い、集団で東西の森に出発する。また、古老男性や既婚の成人男性はやや遅れて森に行き、青年たちが水牛を倒すのを離れて待っている。

水牛は普段は森に放し飼いにされており、田起こしなどの労働に用いるときには、森で *asin* (塩) と呼びかけて、これを捕らえるの

である。ところが、水牛は敏感なため、多数の青年が行くと、異常を感じて逃げ出してしまう。森の中を約2時間追跡し、後足の腱 *kiyad* を切り、背骨 *chólig* を首狩り斧で一撃し、槍を刺し、喉 *okad* を切って供犠する。古老たちは直接に供犠には参加せず、離れて待つ。水牛を倒すと、首狩りで敵を倒したときと同じ雄叫び *fogáwan* をあげて、ほかの者に知らせる。全員がその場に到着するまで、羊歯の葉などで水牛の死体を覆っておく。斜面に槍をたて、倒した水牛に面して整然と列をつくって座って待つ。

古老を含めて27人の参加者が参集すると、羊歯の葉をとり除き、全員が水牛の流した血で両手を染める。手を血で染めないと、首狩りの遠征で敵に殺されたり、つぎの水牛供犠のときに水牛の角で突かれて怪我をしたりするという。婚姻儀礼のときには、水牛供犠のあと短い *totoya* を詠唱するが、葬礼のときの水牛供犠では祭文の詠唱は行わない。

解体法は、最初に四肢のつけ根に切れ目を入れ、腹の皮 *táfo* を切りとることからはじめられる。ついで前足 *pangonna* を切り離し、左前足を槍に刺してたてておく。胸骨 *sovong* を八の字に斜めに切りとり、腹の脂肉 *alimas* を切りとったあと内臓を開く。胃 *fowang* を切りとり、内容物を取り除く。脂肉と肝臓 *agtey* は背負い籠に入れる。この背負い籠は、かつて首狩りの遠征で敵を倒し、首を得たときに、その首の保存のために一つずつ新しくつくったといい、イニシエーション儀礼にも用いられる。胃を切りとったあと、大腸と小腸をとり出し、内容物を絞り出す。肺を切りとって、やはり背負い籠に入れる。肺や肝臓は、豚や鶏を供犠するときも、供物として屋内の祀り籠にそなえる。後足 *orpo* を腰のところで切り離したあと、背皮を切りとる。腰骨の部分 *pangopongan* は縦に二分する。首を喉の下で切り離し、腰も腰椎のとこ

ろで切り離し、この間の部分を中央で横に二分する。さらに、それを背骨に沿って縦に二分する。斜めに切りとった肋骨の部分 *tadlang* は肋骨に沿ってそれぞれ二分する。

胃は外側 *lanóto* 内壁 *átip* にわかれるが、このうち内壁と背骨のなかの脊髄 *tongli* は、古老だけが生食する。水牛の部位は頭 *óro*、首 *fagang*、前足、後足、胸、腹 *kawer*、腰、皮 *kopkop*、腹の脂肉、肋骨の部分などにわけられる。

肉の分類に応じて、肉の分配についても、細かな規則がある。背負い籠に入れた肝臓、心臓、腎臓、および喉の部分は、槍に刺しておいた腹の脂肉と前足の部分とともに水牛の提供者に与えられる。胃、腸、腹皮と背皮の部分は、参加者の人数に応じて切りわけ、串 *tevek* に刺して各人に分配される。この分配された肉は *pásing* という。他の部位の肉は葬礼における共食用に消費される。

ウェンニイの友人が水牛の頭をもち、ほかの者もそれぞれ肉を分担して担ぎ、帰途についたのは午後2時ごろであった。途中、山中の聖屋で休む。聖屋は他村との境界であり、*anító* が住む場所と考えられている。こうした場所では普段でも必ず休息し、火を起こして *anító* に無視していないことを示すのである。さらに進んで、ムラの居住区と水田の境を流れる沢につくと、全員がそこで水浴したあと居住区に入る。水浴して垢 *chega* を流さないと、疫病がムラにもち込まれると信じられている。この日、オッチャス老の村外に住む親族が弔問に訪れるが、彼らもまた、居住区にたち入る前に水浴して、汚れを洗い流すのである。もち帰った水牛の肉は、分配された物以外は、すべて死者の家の前の庭につくった水牛棚に載せておく。青年と古老たちは、それぞれの *áto* に行き、そこで火を燃やして暫く留まる。

この間に居住区のなかでは、女性たちが死者の家の横で、稲を共同で脱穀している。と

ころが、脱穀したあとで、箕で粃殻を除く作業をしているときに、箕をとり落として米をばらまいてしまった。これは凶兆とされるために、その女性はすぐに家に帰り、忌籠もりをした。埋葬のあと、古老たちは話合いをして、この凶兆を祓うための儀礼を実修することを決めた。死者の家では、正午に再び親豚を供犠してムラ人が共食する。この供犠はやはり *waráwag* と呼ぶ。供犠がおわると、死者の椅子の上の横棒に白い綿布をかける。これで綿布は3枚になった。午後3時半過ぎに、水牛の肉を庭の炉にかけた大鍋で煮て、再びムラ人が共食する。さらに、午後6時ごろ、子豚供犠 *epas* を実修し、同様に共食する。夜になると、再び挽歌を合唱し、肩を組んで緩やかに踊る。深夜、雄の親豚供犠 *waráwag* を実修し、綿布2枚を死者の椅子の上につけ、参会者が共食する。

10月12日

この日は *té-er nan finlong* と呼ぶ。全村民が居住区のなかに留まり、死者を埋葬する忌休日である。朝に死者を埋葬するばあいは、その日は *sará-ev* と呼ぶ忌休日だが、午後に埋葬するばあいは、その日は *finlong* と呼んで区別されるのである。朝5時過ぎに再び子豚供犠 *epas* が実修される。前日と同様に共食したあと、午前7時前に穀倉から稲を運んでくる。

昼になり、前日に死者の末子オドド (*Ododo*) の妻ヘレン (*Helen*) がバギオから運んできた親豚を供犠する。この供犠も *waráwag* と呼ぶ。前足2本と背皮を死者の長男マンガタムに贈り、首の部分を豚の運搬を手伝った青年たちに与え、ほかの部分は煮て葬礼の参加者が共食する。マンガタムに贈った部分は、のちに親族だけの共食儀礼に使う。午後3時ごろに他村からの弔問客たちが帰村していく。ムラ人は居住区の境まで見送るが、

居住区の外には出られない。そのあと、葬礼中に脱穀に使った臼や杵をかたづけける。

ついで、水牛の頭の解体にとりかかる。水牛の頭は、丸く頭蓋骨を切りとり、角といっしょに頭頂部を切り離す。脳をとり出し、椰子殻の碗に入れて水牛棚に載せる。額の皮を縦に切り、頭から皮をはぎとり、皮を四分する。顎の皮もはぎとり、これらの皮をすべて大鍋に入れて煮る。上顎と下顎を、耳の下で水平に切り離し、下顎は舌を切り離し、舌以外の部分をすべて大鍋に入れる。舌は縦に二分し、ファルニカン (*Farnican*) とチャピエン (*Chapiyen*) に分配した。葬礼の期間中、動物供犠や解体、肉の分配などを手伝った者への謝礼である。水牛の頭は、目の部分の下で水平に切り、鼻や上顎の部分と切り離す。上顎の部分はやはり大鍋に入れる。肉を煮る間に、後足を1本解体し、前日の水牛供犠に参加しなかった者たちに、1戸ごとに分配する。

午後5時過ぎごろに、綿布のうち *pinagpákan* と *fiya-ong* を1枚ずつ横棒から下ろし、等分して孫、曾孫に与える。すでに成長している孫は、それを死者の幼い曾孫に与えることもある。多く集まると、いくつかの布を縫い合わせて、腰布や褌にして身につける。死者の霊が布をまとった孫や曾孫を庇護するという。ついで死者の口を覆っていた褌を外し、山刀、マッチとともに袋に入れ、副葬品とする。死者の椅子の足もとに溜った屍汁 *chereng* は白い布にくるみ、死者の家の庭に掘った穴に埋める。この穴も *iká-ov* 墓と呼ぶ。死者を死者の椅子に括りつけていたヒゴを切る一方、入口の前に板をおき、6本のヒゴを横に並べる。その上に綿布 *pinagpákan* を敷き、その上にさらに綿布 *fiya-ong* を敷く。死者の上衣 *pinanay* を外し、綿布の上におく。オッチャス老のふたりの息子が、腕に巻いていた腕輪を外して、その上に載せる。

死体の膝に結んであった消炭は、死者の息子ふたりに与えられ、ふたりはそれを各自の家の2階の部分 *fárey* に保存しておく。死体を死者の椅子から外し、綿布の上に、上を向けて伸展位のままおく。死体を綿布で包んで外からヒゴで縛る。こうした過程は、ロマソク (*Lomasok*) とアポログ (*Apollog*) が行なった。アポログはさらに死体を担ぎ、ロマソクの前導で急いで墓に行く。墓は、ファルニカンの家の庭の外れの石垣に横穴を掘ったものである。死体の運搬にたずさわったのは成人男性ふたりで、女性は死体の運搬にたずさわらない。運搬者は村外からの婚入者、あるいは子どものない男性が行く。

墓に死体を運ぶ途中で、犬や鶏、蛇などが道を横切るとは凶兆とされるため、先導者はこれらの動物を見張り、もし動物がいれば、これを排除する役割を果たす。死体は足から墓穴に入れ、頭が墓の入口に向くように横たえる。副葬品の入った袋も、その脇におく。急いで墓穴から出てきたアポログとロマソクは、南に向かい、*cheda ay ap-apáway ad Kalawitan* と唱える。南に位置するこの地の最高峰 *Kalawitan* 山がまだ明るいの意味である。墓穴のなかの暗さを忘れるための短い *totoya* で、墓穴に入った者は出ると必ずこう唱えるという。

この間に、ファンゲッド (*Fanged*) が、死者の椅子を西の沢の下方に捨てる。この沢は、居住区と水田の境界をなしている。下流の方向は劣位の方位であり、さまざまな穢れや疫病は、すべて下流の方向に流すのである。*omey ka nan móteg as nan lakod*, すなわち、汝、疫病よ、下流に去れ、というのが、こうしたときの一般的な唱えごとである。

マリコン村の居住区には、東西に2本、北西から南東に流れる沢があり、葬礼に用いた死者の椅子、糲穀、服喪中に着ていた衣服なども、すべてこの沢に捨てる。つづいて、前

庭で豚供犠 *lom-od* を実修する。豚の提供者はワシントン (*Wasington*) である。供犠のあとで巻貝、消炭、糲それぞれ一つずつをガビの葉に包んだ物をもって、チョイカウエンが *Kavókav* を詠唱する。内容は10日に詠唱した同名の神話とほぼ同じである。供犠した豚は、再び解体して大鍋で煮る。ガビの葉で包んだ物は入口の敷居の下に差し込んでおく。死者の家の入口の外では、死者のふたりの息子が左手を出して重ね、上からゴソダン (*Gosodan*) が唱えごとをしながら椰子殻の碗に汲んだ水を注いだ。唱えごとは以下のとおりである。

「さあ、どうかすべての疫病をもって去ってください。なぜなら、この者たちはあなたの子どもや孫たちです。彼らが健康で長命でありますように」。

午後7時ごろ、煮えた豚肉を分配・共食する。そのあと、水牛棚から水牛の角と顎の骨以外の肉をすべて死者の長男の家に移す。参加者は大部分が帰宅し、死者の家では古老数人が残って、食事したり話をしたりしている。オッチャス老の死後、死者の屋内で食事するのはこのときがはじめてであり、このときまで死者の家のなかで食事することは禁忌である。

午後8時過ぎに、*sepchak* 儀礼の準備をする。東の沢からジュズダマ *astavi* と萱 *ka-domrangey* を切ってきて、死者の家の入口の外におく。午後11時前にゴソダンが屋内で鶏を供犠する。この供犠も *sepchak* と呼ばれる。屋内の炉に庭の炉から太い薪を移し、小壺 *fánga* をかけ、解体した鶏を煮る。煮えると、入口からなかに向かって籐の笊に米飯、ジュズダマと萱、小壺を並べ、これを前にして神話 *Sepchak* を詠唱する。ついで、ゴソダンが家の周りを、ジュズダマと萱をもって、叩いて廻る。この儀礼的行為も *sepchak* と呼び、集まった *anito* を去らせるという。このとき

の *totoya* は次のとおりである。

「死から残った者よ、汝のために、私は叩いて廻る。われわれ残された者が、死者のかかった病気にかからぬように」。

鶏の足の部分は、やはり西の沢に捨てる。鶏の鋭い爪が、*anito* を引っ掻き、なお去りかねている *anito* を去らしめるといふ。煮えた鶏の肉は、オッチャス老が属していた *áto* である *Lowangan* に運び、古老男性たちがそこで共食する。

このあとも、日常的な生活の回復が、いくつかの段階に区切って順次行われる。すでに庭の炉から屋内の炉へ火を戻すこと、屋内での食事などが、死者の家でこの日はじめて行われた。ただし、死者の服喪親族が直接にそれを行うことはできず、先に古老たちによって行われなくてはならない。このことは、新夫婦のために新しく家をたてたときも同じで、新夫婦がいきなり新しい家に入り、料理・食事・睡眠など日常的な活動を行うことも、禁忌である。必ず古老たちが、これらの活動の一つ一つ先に行なってからでないと、その家の持主たる新夫婦に危険が及ぶと信じられている。いずれのばあいにも、屋内における日常的な活動をはじめめることを、*in-atong nan áfong* 家を熱くする、と表現する。

このあとも、死者の家では、葬礼中は禁忌とされていた日常的な活動、たとえば宿泊、料理、生肉や野菜の屋内へのもち込み、棚から下ろしてあった品物を棚に戻すこと、水田の巻貝やドジョウのもち込み、山林から薪を伐って運び込むこと、焼畑からガビの葉を切ってもち込むことなどが、長い日数をかけて行われる。これらの行動は、すべて *anito* の障りなどの危険が伴うと信じられており、凶兆のないことを慎重に見守りながら、古老男女によって儀礼的に行われていくのである。

この夜、屋内では、オッチャス老の死後はじめて、人がそこで眠りにつく。この最初の

眠りは、やはり古老によってなされる。ほかの人々は、古老たちの眠りを妨げないように、死者の家には近づかない。炉の火は終夜、絶やさないようにする。ほかのムラ人は居住区内での労働はできるが、外での労働はまだ禁忌とされる。

10月13日

lakson nan natey と呼ぶ、服喪親族の忌休日。ただし、ほかのムラ人は居住区の外に出ることができる。語義は *anito* が去ることである。早朝、これまでほかの家に運んであった鍋や食器を屋内に運び込み、死者の子ども夫婦が、11日に供犠した水牛の肉を屋内の炉ではじめて煮て、古老と共食する。ただし、鍋や食器を屋内におくことはできるが、まだ壁や炉の上の棚におくことはできない。朝食のあと、前日、庭の炉から移した太い薪を再び庭に出し、屋内の炉では日常用の薪を燃やす。虹が出ること、夜に梟が近くで鳴くこと、鷹が聖樹の森に舞い下ることなどはやはり凶兆であり、こうした凶兆があると、日常的な活動の回復は中止され、翌日再び同じ過程が繰り返し行われる。

夕方、タダワン (Tadawan) とパンゲスファン (Pangesfan) が、水牛棚においてあった水牛の角と顎の骨を、長さ1mほどの棒の上部に打ちつける。墓にこれを運び、墓の入口の脇にたてる。この記念物は *onod* と呼ぶ。たてると、つぎのような *totoya* を唱える。その内容は以下のとおりである。

「貴方のための水牛がここにあることは、すばらしいことだ。だから、残った家畜は再び私たちの物にしてください。ああ、貴方は行ってしまった。私たちはここに残された。私たちは貴方が生前に行なった正しい行いに従って生きたいと望んでいます」。

夜にかけて、再び水牛の肉を煮て共食し、多数の古老がこの夜も泊り込む。

10月14日

服喪親族の忌休日。*té-er nan lawas* と呼ぶ。*lawas* は間合い、間隔の意味である。ムラ人はオッチャス老の死から埋葬までの期間、居住区の外での労働を禁忌とされていたために、さまざまな仕事が溜っている。この日、死者の家では前日と同様に、水牛の肉を煮て共食し、古老たちは死者の親族とともに、世間話 *ag-agkong* をしているが、ほかの多くのムラ人は、稲の脱穀・水仕事などをする。ただし、まだ水田で巻貝をとったり、農耕に従事したりすることはできない。山林に行って薪を伐るばあいも死者の家から直接に山林に出かけることはできず、一度帰宅してから行かねばならない。この夜、泊り込む古老は近親の者たちだけにかぎられ、他の古老たちはそれぞれ帰宅する。

10月15日

av-ávon と呼ぶ、服喪親族の忌休日。この日は *pachong na*, つまり、もとに戻る日だという。早朝に、ムラ人が塩づけにした水牛の皮 *kochil*, 同じく水牛の肉 *kinákang*, 乾豆 *parcha*, 米などを死者の親族のために贈る。これを *epas* と呼ぶが、*epas* はまた、物を下に下ろすこと、葬礼のために稲を穀倉から運び出すことも意味している。死者の家の炉でこれらの一部を料理し、死者の孫や曾孫も死者の家で食事する。

朝食がおわると、マンガタムとウェンニイを除いた他のムラ人が、居住区を出て水田に行き、儀礼的漁労を実修する。この儀礼をおえた者は、水田における労働の禁忌が解かれる。

女性と子どもが、水田で巻貝やドジョウ、ゲンゴロウ虫などの儀礼的漁労に従事するのに対し、成人男性たちは、水牛供犠を実修した山林に行き、イニシエーション儀礼のときと同様に、蟹や蛙の儀礼的漁労を実修する。

前者は *mangagkong*, 後者は *mangádew* と呼ぶ。*agkong* は巻貝, *kádew* は魚の意味である。

昼食前に、それまで残っていた、死者の椅子の上の横棒を沢に捨てる。また水牛棚を解体して、死者の家の前に炉をつくり、棚にした木を燃す。儀礼的漁労の獲物は、死者の家にもち帰り、副食物 *chinengcheng* として米飯とともに共食する。古老以外のムラ人や死者の親族が、居住区外 of 食物を食べるのはこの日がはじめてである。この食事をおえると、水田や森の食物に対する禁忌が解かれ、またムラ領域の外に出ていくことも可能になる。ただし、死者のふたりの息子とその妻たちは、忌明けの儀礼まで山仕事、田仕事などの禁忌、塩づけの豚肉および水牛の肉、乾豆、米など以外の食物に対する禁忌、水仕事・水浴・散髪・着がえ・儀礼参加などに対する禁忌に服する。

葬礼中に箕を落とした凶兆があったため、この日の夜、凶兆を祓う儀礼 *noman* を実修する。死者の家に古老たちが参集し、屋内でカラ (Kara) が鶏を棒で叩いて供犠し、鶏の胸を裂いて胆嚢の長さや形で吉凶を卜占する。鶏は両足と胸を切り離し、腸や砂胆を椰子殻の椀に汲んだ水で洗ったあと小壺で煮る。煮えると、大箆に鶏の首と上半身のついた部分を載せ、米飯、米酒とともに入口の内側に並べ、その前で神話 *Kentad* を詠唱する。*kentad* は防ぐの意味で、あらゆる凶兆を祓うほか、旱魃・疫病・洪水・崖崩れなどの災厄が起きたとき、また首狩りで殺された者の葬礼のときにも災厄を祓い、不幸の連続を止めるために、この神話を詠唱する。

Kentad の詠唱ののちに、参加した18人の古老男女のうち、6人の古老男性が供物を共食した。*Kentad* を詠唱するときの供犠獣は、いずれもきわめて危険な食物とされ、すでに孫をもつ古老男性以外はこれを食べることができないという。ムラ人がムラの外で殺され

たり不慮の事故で死亡したときに、その葬礼で供犠した家畜は、しばしば古老でさえ恐れて食べるのを拒むこともある。そうしたばあいには、供犠獣の肉はそのまま埋められる。

10月16日

服喪親族の忌休日。朝は *akrop*、夜には *kopokop* と呼ぶ儀礼が実修される。早朝、前夜から死者の家に泊まっていた古老たちが、屋内と家の周囲を掃除する。粃殻、炭、灰などの塵灰 *kagoro* (*goro*: 破壊するの意) を西の沢に捨てる。*akrop* は腕一杯の物を捨てるの意味である。その後、前日にムラ人から贈られた豆や米を服喪親族の間で分配する。分配にあずかったのは10人である。彼らの名前および死者との関係は次章で検討する。

午後からは、服喪親族が各自の穀倉で鶏供犠を実修する。それぞれ、家の炉から藁束に火を移し、鍋、塩づけの豚肉、水、生きた鶏をもち、各自の穀倉に行く。穀倉の前で石を組んで炉をつくり、藁束から火を移す。鶏を棒で叩いて供犠し、羽を抜く。鶏を火であぶったあと、胸を裂き、胆嚢で吉凶を卜占する。解体したあと、鍋で煮る。近くで萱を刈り、先を丸くした萱を穀倉の扉と柱に刺しておく。軒の裏に、鶏の羽を刺して帰ってくる。鶏の肉はそこでは食わず、夜にそれぞれの家で共食する。上記の服喪親族がすべて儀礼の実修者である。また、マンガタムの穀倉にはワシントンとオロケン (*Oroken*) が、そしてウェンニイの穀倉にはジャクリン (*Jaklin*) とイナンマ (*Inamma*) が行って、儀礼を実修した。

夜になって、上記の儀礼を実修した者たちの家に古老が参集し、再び鶏を供犠する。ついで、死者霊を呼ぶ唱えごと、*fá-ag* を詠唱し、壁にかけた小さい供物籠 *pamigatan* に生の肝臓の一部を供える。この唱えごとの内容は以下のとおりである。

「さてここに、貴方の子孫が *kopokop* 儀礼を実修しています。だから、貴方のために消費した食物を返してください。貴方は彼らの祖父のオッチャス老だから、食物を返し、貴方の稲を豊作にし、そして、貴方の豚を多産にしてください。貴方たち、すべての祖父母たちよ、彼らは貴方たちを呼んで、*kopokop* 儀礼を実修しています。たぶん、貴方たちは理解してくださるでしょう。貴方たちはすでに、米を私たちに返し、豚を多産にしてください。なぜなら、彼らはすでに貴方たちを呼んだことがあります。彼らは貴方たちの子孫ですから、彼らの壺を冷たくし、彼らを健康にしてください」。

このように唱えたあと、供犠した豚を共食して儀礼がおわる。この儀礼がおわると、箕をとり落として忌籠もりをしていた女性の禁忌も解かれる。

11月6日

この日は、*té-er nan kagongkong* と呼ぶ、死者の子ども夫婦の忌休日である。死者のふたりの息子の家で、女性巫医が鶏を喉を切って供犠し、その血を幅広の葉に受け、これを *totoya* を唱えながら東の沢に投げる。同時にそこでドラを打ち鳴らす。唱えごとの内容は以下のとおりである。

「貴方たち、死者親族よ、父よ、母よ、きてください。親族たちよ、ここに供物をもってきました。だから、ここにきて、病気をつまんでとり除き、洗って除いてください。なぜなら、彼らは貴方たちの子孫です。彼らを健康にしてください」。

kagongkong は *kongkong*: 強固にする、固めるの意の名詞形である。翌日から、ウェンニイとマンガタムの妻たちは、棚田に行っておくことができる。ただし、マンガタム兄弟はまだ禁忌が持続している。

11月10日

この日は *té-er nan mangá-ew* と呼ぶ、死者の子どもの忌休日である。*mangá-ew* は儀礼的な山仕事を指す。午後2時ごろ、死者の息子ふたりが、古老男性のひとりのカラに先導されて山に向かう。枝を儀礼的に3本切り、束ねて家に運ぶ。このとき、斧や山刀が刃こぼれするのは凶兆とされる。また、薪を束ねた紐が緩んで束が崩れるのも凶兆であり、慎重にとり扱うべきだとされる。

11月12日

鶏供犠の儀礼 *manmanok* と呼ぶ、死者の子の忌明け儀礼。親や配偶者が健在のばあい、これらの服喪親族の忌明け儀礼は *legad* という。マンガタムとウェンニイが朝、西の沢に行き、形だけ首筋に水をかける。衣服をそこでかえて、古い衣服はその沢の川下に流す。行き帰りの道を、犬・鶏その他の動物が横切らぬように古老が先導する。家に戻ると、米酒を飲み眠ってしまう。この過程ではいっさい口をきくことはできない。この日、他者が彼らの家に入ることも禁忌である。鷹が居住区にきたり、虹が出たり、夜に梟が鳴いたりすると、凶兆で忌休日が破られ、翌日再び、同じ儀礼を実修する。この儀礼がおわると、死者の親族の服喪はすべて終了する。

VI 親族行動と世界観

ボントック族の親族組織については、すでにいくつか報告しておいた [合田 1982; 1983] ので、本稿との関連で重要な点だけここに指摘しておこう。フィリピン諸民族の親族組織は、マードックによっていわゆる双系社会に分類された [Murdock 1965]。しかし、筆者が調査したボントック族の親族関係語彙、相続と養取慣行、山林の共有単位としての親族集団の様態などからみるかぎり、マ-

ドックの類型化はボントック族の族制理解にはほとんど無益であることが明らかになった。

ボントック族の親族関係語彙によれば、ボントック族は夫婦と子どもを含む、いわゆる核家族にあたる語彙をもっていない。親族関係の認知は、二者関係を指す語の様態から窺うことができる。ボントック語では、父と息子または父と子を目指す語として *sin-ama* ないし *pang-ama* を用い、母と娘または母と子を目指す語に *sin-ina* ないし、*pang-ina* をあてている。神話のなかで用いられる *mangoso* という語は、*sin-ama* ないし *sin-ina* のいずれか一方を指示する語である。*sin-asáwa* は夫婦を指し、*sin-agi* は兄弟姉妹ないし血縁関係にあると認知された人々を指すが、これらも二者関係を指示している。*sin-a-ama* のように、語根の第1音節を重複させると、3人以上の関係を指示することになる。

彼らの相続慣行および養取慣行の分析から、筆者はボントック族の血縁紐帯が婚姻紐帯に比べて著しく卓越することを指摘した [合田 1983]。ボントック族は、世襲の水田を父から長男に、母から長女に大部分相続させることを理念とする並行系相続の規範をもっている。夫婦は結婚後も別財を維持し、もしも子どもがいなければあいには、夫は自己の血族から養子を選び、妻も同様に自己の血族から養子をとる並行系養取を行うのである。このことは、結婚後も夫婦の財産が家産として統合されないことを示している。子どものないままに死亡しても、死んだ配偶者の財産を夫や妻が相続することはできず、こうした財産は、死者の血縁者に分与されるのである。また、夫が妻に断りなく妻の財産を処分すれば、それはたとえ鶏1羽でも離婚の原因になったという。

単系的な出自集団は存在しないが、彼らは共有の山林をもち、この山林の権利は開拓の

始祖の全子孫によって共有されている。こうした点に鑑み、ボントック族では兄弟姉妹関係ないし血縁関係が、婚姻関係に卓越すると指摘したのであった。

このことが、葬礼ばかりでなくボントック族の儀礼における親族行動の理解、とくに婚姻関係によって関係する人々＝姻族の行動を理解するうえで重要である。ただし、血縁紐帯が婚姻紐帯に比べて卓越するということが、そのまま儀礼における姻族の地位の低さに結びつくわけではない。むしろさまざまな儀礼において、姻族は重要な役割を果たしている。ただ、その役割が血縁関係にあるものとは明らかに異なるのである。とくにボントック族が姻族をどのように儀礼的に位置づけているかという点を中心にして、葬礼における親族行動を分析してみよう。

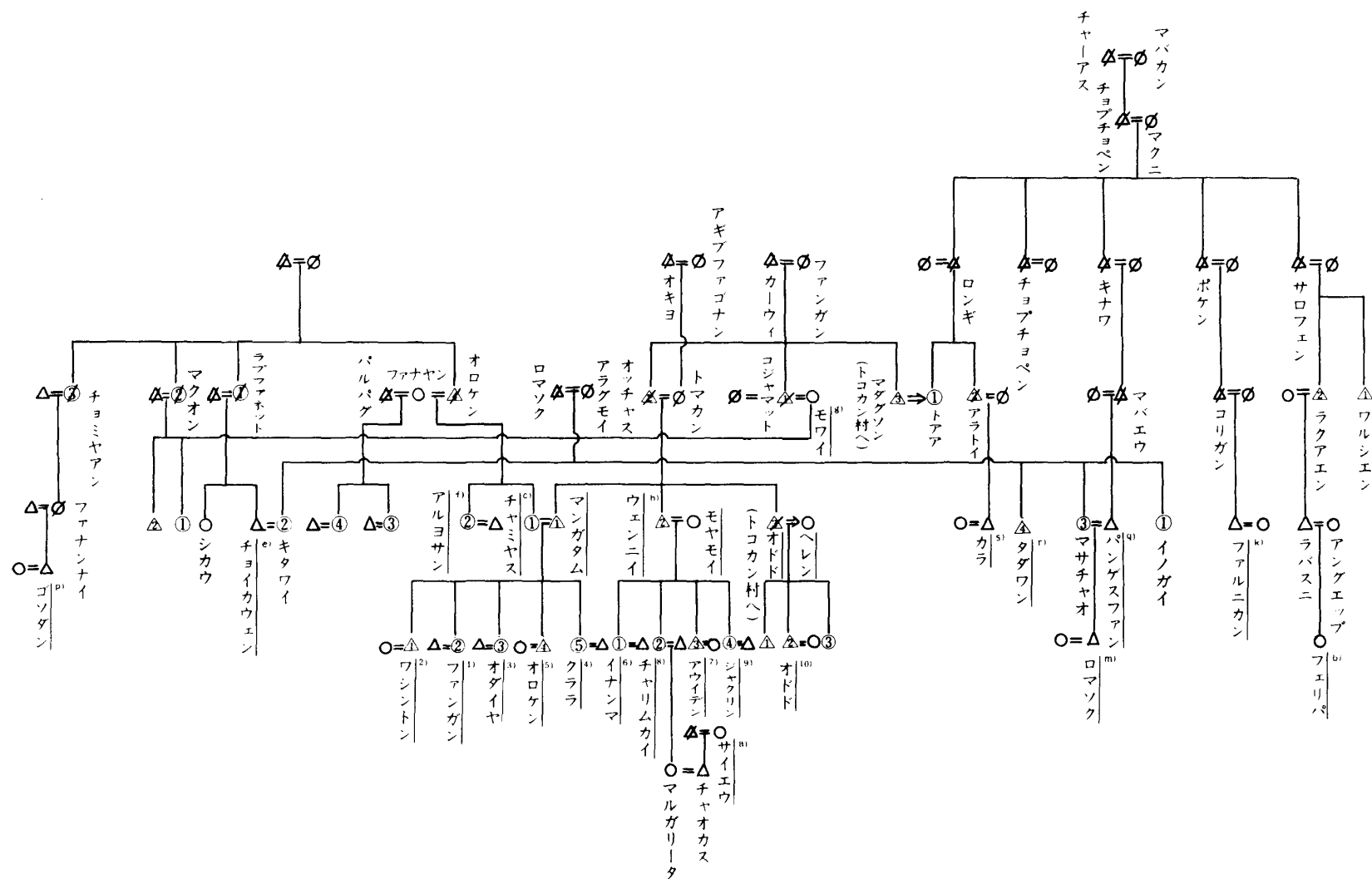
本稿で報告した良い死の葬礼のばあい、直接に厳しい喪に服するのは死者の子どもである。死者の子どもの配偶者には、それほど厳しい禁忌は課せられない。死者の傍系の親族は服喪の義務をもっていない。死者の葬礼において、共食用の供犠獣や米を提供する権利と義務を負うのは、死者の直系の子孫で既婚の者である。前章で述べたように、10月16日の *akrop* 儀礼のときに、ムラ人から贈り物を受けた人々がそれである。彼らの名前と関係は以下のとおりである。1) ファンガン (Fanngan) : マンガタムの長女。2) ワシントン : マンガタムの長男。3) オダイヤ (Odayya) : マンガタムの次女。4) クララ (Klara) : マンガタムの三女。5) オロケン : マンガタムの次男。6) イナンマ : ウェンニイの長女。7) アウイデン (Awiden) : ウェンニイの長男。8) チャリムカイ (Chalimkay) : ウェンニイの次女。9) ジャクリン : ウェンニイの三女。10) オドド (Ododo) : オッチャスの三男オドドの二男 (父と同名)。死者のふたりの息子、マンガタ

ムとウェンニイはここからは除かれている。

これを見ると、ムラ人がどの範囲を服喪親族とみなしているかが明らかになるだろう。死者の子どもは、直接に厳しい禁忌に服することで服喪親族とみなされていることが判るが、それ以外にも直系の孫や曾孫は、葬礼中に共食用の食物を提供し、ムラ人から返礼を受けとる人々なのである。彼らは、葬礼中は居住区から出ず、葬礼の準備などにもたずさわらない。

ほかに前章で名前をあげた人々について、彼らと死者との関係を以下に整理しておこう (図4)。

- a) サイエウ : ウェンニイの DDHM : 女性巫医, 病因のト占, 治療, 憑霊。
- b) フェリパ : 死者の BWFBSSD : *anító* による腹痛, ウェンニイが治療。
- c) チャミヤス : マンガタムの W : 死者の息子たちに腕輪をつける, 死者の綿布づくり, 死の宣告。
- d) ファトヨグ : 村外からの婚入者, 関係不詳 : e) の補助。
- e) チョイカウェン : マンガタムの WFZS : 神話 *Kavókav* の詠唱。
- f) アルヨサン : マンガタムの WZ : 最初の儀礼的涕泣。
- g) モワイ : 死者の BW : 最初の儀礼的涕泣。
- h) ウェンニイ : 死者の次男 : 治病のための神話の詠唱, 最初の儀礼的涕泣。
- i) アンセガン : 遠い関係 : *anító* に憑依されたサイエウの世話, ト占師。
- j) アワネン : 遠い関係 : *anító* に憑依されたサイエウの世話, ト占師。
- k) ファルニカン : 死者の BWFBSS : 供犠獣の解体, 料理, 肉の分配。
- l) チャピイエン : 村外からの婚入者, 関係不詳 : 供犠獣の解体, 料理, 肉の分配。
- m) ロマソク : 死者の BWFBSSS, q) の



合田：オッチャス老の死

注) 側線を引いた者は、葬礼にたずさわった親族。また、人名右肩の番号およびアルファベットは、本文に対応している。

図4 オッチャス老の親族関係者

S:死者の椅子づくり, 死体の運搬。

n) アボログ:村外からの婚入者, 関係不詳:死者の椅子づくり, 死体の運搬。

o) ファンゲット:村外からの婚入者, 関係不詳:死者の椅子づくり, 死者の椅子の処理。

p) ゴソダン:マンガタムの WFZDS:死者の息子たちの清め, *sepchak* 儀礼。

q) パングスファン:死者の BWFBSS:水牛の角の記念物をたてる。

r) タダワン:q) の WB:q) の補助。

s) カラ:死者の BWBS:凶兆を祓う儀礼, 儀礼的山仕事。

上記の人名の前のアルファベットに下線を付した者は, 富者の階層に属する者たちであり, それ以外は貧者の階層に属する。葬礼の準備や動物供犠などの仕事は, すべて貧者の役割である。マリコン村に9人いる巫医も, 8人までが貧者の階層の人間である。ただし, 祭文の詠唱は富者が行う。

図4をみると, 葬礼の主要な行動が死者の兄弟姉妹あるいは子どもを通じた姻族によって行われているのがみてとれよう。死の宣告, 儀礼的涕泣を行うのはもとより, *anito* に憑依された者も姻族の女性なのである。また, 供犠獣の解体, 料理, 肉の分配, 死体の運搬などはすべて姻族の男性の役割である。さらに, 凶兆を祓う神話を詠唱し, あるいは死者の子どもの穢れを清め, 儀礼的山仕事によって日常性を回復する儀礼なども, すべて姻族の男性の役割とされている。上記の d), l), n), o) など, 広義の姻族と考えてよい。

オッチャス老の妻方の親族が葬礼の過程で何の役割も果たしていないのが奇妙に見えるが, これは妻トマカン (Tomakan) がすでに死亡しているためだという。姻族関係は, 夫婦の死による婚姻紐帯の消滅とともに過去のものとなり, 儀礼的な場面ではより新しい姻族関係が機能するのである。オッチャス老の兄弟をみると, 弟マダグソン (Madagson),

兄コジャマツ (Kojamat) の妻方の親族が儀礼の多くの場面で何らかの役割を果たしていることが明らかである。兄の妻方の親族は, 同時に息子の妻方の親族でもある。e) チョイカウエンは, 死者の SWFZS であると同時に, 死者の BWMZS でもある。チョイカウエンの妻は, 同時に死者の弟の WFBSSWZ である。

姻族を指す *chemang* という語は, 対岸, 谷を挟んだ向かいの山の斜面, 他界, *anito* の世界, 生き霊などの意味ももっている。周辺に展開する友好的なムラは, 潜在的には敵になる外の世界=他界でありながら, 同時に婚姻によってムラに豊穡をもたらす源泉になっている。そこはまた *anito* の世界であり, 死者の世界でもある。姻族はかかる他界を象徴する存在であり, このことが, 葬礼の儀礼的役割のほとんどすべてを姻族が担当する根拠となっているのであろう。

ところで, ムラ人の死は, 潜在的には村外からの *anito* の攻撃=首狩りの攻撃の結果でもあると考えられている。山林における水牛供犠は, 血讐のために敵のムラに首狩りの攻撃をかけることの象徴的な表現なのである。それによって災厄を祓い, ムラに豊穡をもたらすことができる。

首狩りと婚姻とは, 潜在的な敵=他界から豊穡を得るという点で, 異なった表現による同じ意味の表出だともいえよう。ただし両者は, 豊穡を得るために, 一方は性的・社会的コードを用い, 他方は暴力的・政治的コードを用いるという意味で相補的である。潜在的な敵と考えられる姻族は, 同時に死や他界と関連した存在であり, 敵と身内の媒介項として社会的な両義性をもつとともに, 儀礼的にも生と死を媒介する存在として, 二重の両義性を担っている。

かくして, 人文地理的な意味での同心円的な空間の区分は, 生活空間, 動物, 食物や料

理法などの象徴的な意味を媒介として儀礼的な空間区分や *anito* の世界と重なり、首狩りと婚姻の関連から、さらに姻族を媒介とする社会的範疇とも関連しつつ、全体としてのボントック族の象徴的な意味世界を構成しているのではないだろうか。

VII お わ り に

本稿は、ボントック族の一古老の死をめぐって、どのようなできごとが起こり、いかなる儀礼的な対応が行われたかを、できるかぎり、詳細に記述してきたものである。筆者はこの事例のほかにも、ボントックの南方 160 km に位置するバギオに出て働いていたマリコン村の男性が、そこで刺し殺されたときの葬礼をはじめ、いくつかの葬礼に参加し観察する機会を得た。ムラ人の死に対する対応は、死者の年齢や社会的地位、死の原因、死んだ場所などによって多様な偏差がある。ボントック族は、死者の葬礼は必ず出生のムラで実修するべきだとしており、たとえば、バギオでムラ人が死ぬと、バギオに出稼ぎに行っていたすべてのムラ人が一斉に職場を放棄し、死体を運んでムラに帰ってくる。もしも、溺死などで死体があがらぬときも、その地に行き小石一つでも拾ってくるのである。

また、死後に死者がどのような *anito* になるかという信仰についても、上述の要因によって異なる。埋葬の方法にも、死の原因や死者の社会的地位、死んだ場所などによって、やはり大きな偏差がある。

こうした多様性をもちながらも、ボントック族の葬礼は、ある種の論理的な一貫性をもっているように思われる。彼らは、彼らの生活空間を明らかに同心円状に分類し、家／居住区／水田／山林／友好的なムラ／敵のムラ／神話上の *anito* の世界といった区分がなされている。この空間世界に、川上の方向、山、

天の優位と、川下、谷、地上の劣位、という対立する方位観が重なっているのである。ムラの立地状況によって、優位の方向が東・北に重なることが多いのは、村落を構成するばあい、寒い北風を避けて南面に立地させることによるのであろう。しかし、急峻な山地が多く、集村形態による村落構成のための適地の少ない地域なので、ムラによっては、南や西に山がくるばあいもある。このときには、東西ではなく、川上一川下の方が優劣と対応して現れている。これとは別に、朝日を神聖視するという信仰もある。たとえば、妊婦が朝日を浴びて水浴すると白子が生まれるとか、朝日に尻を向けて排泄すると尻が腐るなどの信仰、屋内で眠るときは、顔が朝日に面しないように、入口に頭を向けて眠るという習俗などに、東ないし朝日の優越が示される。

葬礼にかぎらず、ボントック族の儀礼体系には、常に儀礼的な忌休日 *té-er* を決めて、忌籠もりを行うという規範的行動様式がみられる。儀礼ごとに、同心円状の空間区分のうちいずれかの境界を儀礼的に封鎖し、境界の内外の交流を断つのである。たとえば、出産があると、その家の前に封鎖印をたてて、産婦とその同居親族が忌籠もりをするし、葬礼のときには居住区と水田の境、田植えのあとには水田と山林の間が儀礼的に封鎖されるのである。

空間の分類に対応して、料理法や食物の分類にも明らかな規則性がみられる。屋内の炉で日常的に消費されるのは、塩づけの豚肉と乾豆を煮たスープと米飯である。この日常的に屋内で消費され、日に乾すことと煮ることという、もっとも加工度の高い食事を一方の極におけば、対極には、森で供犠した水牛の胃と脊髄の生食という、もっとも加工度の低い儀礼的な食事が位置することになる。この間に、庭に仮設したやや恒久的な炉で供犠

獣を焼いて煮ること、水田の畦に仮設した炉で、塩づけの豚肉を煮ること、穀倉で、鶏を棒で叩いて供犠し、焼いたあとで煮ること、山中の聖屋で、儀礼的漁労で捕獲した蛙や蟹を直火で焼く料理法などが展開するのである。料理法の区分に従って、外に行くほど加工度が低くなり、炉の永続性も低くなるということができよう。

儀礼ごとに、境界の外へ出ることの禁忌、外の食物や動植物をもち込んだり料理することの禁忌、労働、水浴、貸借、屋内での睡眠、衣服の交換の禁忌など、要するに象徴的に範疇変換と関連する行動がすべて禁忌とされている。そして葬礼の儀礼過程が、こうした禁忌を課したあとで何段階かにわけて徐々に日常性を回復する過程であることは、すでに述べた事例のなかに明確に示されている。屋内の炉の使いはじめ、泊りはじめ、生肉や野菜のもち込みと料理、儀礼的漁労、儀礼的山仕事などは、こうした日常性の回復過程なのである。

かかる禁忌はなぜ課せられるのだろうか。ムラ人の死は、いうまでもなく生から死への重大な範疇の変換である。ムラ人は、死者が他の生者を呼び死の世界に連れていくこと、すなわち死の連続をひどく恐れている。そのため、たとえば死者と親しかった者は、葬礼中に改名して、死者に名を呼ばれることを避けようとする。唱えごとのなかでも、死者に対して生者に構わないでくださいとしばしば祈るし、生者をわざと残された者、死んだ者と呼んで死者を騙そうとする。範疇変換の禁忌は、死と生を画然と区別し、両者の混同を避ける意味をもっていると解釈できよう。鷹の飛来や虹を凶兆とするのは、範疇の連続性と関連して理解できる。葬礼のあと、ムラ人は注意深く地理的、社会的、政治的な連続性を儀礼的に回復していくのである。

こうした儀礼的行動は、同時に、*anito* へ

の対応でもある。詳細に分類された *anito* は、人々の生活世界に重なってあらゆる場所に存在し、人々に憑依し、あるいは災厄をもたらすことで、その意思を表現する。出産や死の現場には、生者と同様に多数の *anito* が参集してくると信じられている。そのため、これらの *anito* を慰撫し、ムラから去らせることが必要なのである。

疫病や事故などの災厄は、*anito* の攻撃であると考えられるのと同時に、それはまた、村外からの首狩りの襲撃であるとも考えられている。ムラ人が敵に殺されることは、あらゆる災厄のはじまりであり、逆に敵に対して首狩りを行うことで災厄を打ち払うことができる。首狩りはムラの外の強力な敵を倒すことであり、かかる危険をあえて冒すことでムラに豊穡と安寧がもたらされるのである。

かくて、すでに拙稿 [合田 1976; 1977; 1979] で指摘してきたように、人々は、予測不可能なすべてのできごとを、みちかな生活世界の事象、すなわち空間や動物、食物や料理法、物の貸借や移動などを象徴化し、これらの象徴を用いて儀礼的に対応することで、操作可能な事象へと再構成しているのである。こうしてみると、儀礼こそがボントック族の生活の中心であることが理解されるだろう。

ところで、こうした空間の地理的、社会的、儀礼的範疇区分は、親族関係においても対応関係を見出すことができる。すでに述べたとおり、死の宣告、儀礼的涕泣などを行うのは、主として死者の姻族の女性である。筆者の調査したかぎり、*anito* に憑依されるのも、死者の姻族が多い。また、祭文の詠唱、埋葬後の儀礼などを実修するのは、姻族の男性の役割である。

姻族を指す *chemang* という語は、同時に川の対岸、川を挟んだ向かいの山の斜面、*anito* の世界、他界、生霊なども意味している。

周辺に展開する通婚関係にあるムラは、潜在的には敵になる外の世界＝他界であり、同時に姻族 *chemang* の世界でもある。そこはまた、婚姻によってムラに豊穡をもたらす源泉ともなっている。逆に、ムラに対する首狩りの攻撃は、他界からの *anito* の攻撃でもある。姻族を指す語は、それゆえに対岸、*anito* の世界、他界、生霊などの意味をもつのだと解釈できよう。

首狩りと婚姻とは、豊穡の源泉たる外の世界とのかかわりという点で、異なった表現による同じ意味の表出だともいえよう。ただし、両者は、豊穡を得るために、一方は性的・社会的コードを用い、他方は暴力的・政治的なコードを用いるという意味で相補的である。

こうした観点にたつと、葬礼における姻族の規範的行動は、ボントック族が婚姻と生や死をどのように関連づけているかという問題を検討するうえで、興味深い資料を提供してくれることに気づくだろう。潜在的な敵とみなされる姻族は、敵と身内の媒介項として社会的な両義性をもつとともに、儀礼的にも豊穡と災厄の双方を担う存在として二重の両義性をもつのである。

かくして、生活空間、動物、食物や料理法、*anito* などの範疇は、さらに婚姻を媒介とする親族の社会的範疇と密接に関連しながら、全体としてのボントック族の象徴的な意味世界を構成しているのではないだろうか。こうした事象のなかに、ボントック族の伝統文化の体系性と持続性を読みとることができるだろう。

謝 辞

フィリピンでは、国立博物館の Alfredo E. Evangelista 館長代理、および Jesus T. Peralta 人

学部長のおふたりに、調査許可をはじめ、フィールドでのさまざまな手続き、学問的な助言などについてたいへんお世話になった。ボントック州では、Alfredo G. Lamen 知事、ボントック郡の Lois F. Claver 市長、Binsted Lo ボントック村長、Einstein Kalaoa 弁護士、Rodolfo B. Camarillo 氏などに、さまざまな便宜を計っていただいた。マリコン村では、オッチャス老のご遺族のマンガタム氏やウェンニイ氏をはじめ多くのムラ人が、筆者の調査に協力してくださった。1974年にはじめてボントック郡マリコン村に住み込んで以来、かわらぬご好意を示してくださる人々に心から御礼申しあげたい。本稿の概要は、日本オセアニア学会第2回研究大会、および国立民族学博物館における「認識と象徴」の共同研究会で発表する機会を得た。記して感謝したい。

文 献

- Botengan, K. C. 1976. *Bontoc Life-Ways; A Study in Education and Culture*. Manila: Centro Escolar University.
- 合田 壽. 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』79-104 ページ所収. 弘文堂.
- . 1977. 「ボントック族のムラ空間と動物範疇」『人文学報』123号: 23-44. 東京都立大学人文学部.
- . 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.
- . 1982. 「ボントック族の養取慣行と伝統的親族制度」『民族学研究』47 (1): 1-30.
- . 1983. 「北ルソン山地民の相続と養取慣行」『家族史研究』7: 57-77.
- 村武精一. 1985. 『祭祀空間の構造』東京大学出版会.
- Murdock, G. P. 1965. *Culture and Society*. University of Pittsburgh Press.
- Reid, L. A. 1963. Phonology of Central Bontoc. *Journal of the Polynesian Society* 72-1: 21-26.
- . 1976. *Bontok-English Dictionary*. Pacific Linguistic Series, C-No. 36. The Australian National University.
- 竹村卓二. 1962. 「巨石問題の展望」『社会人類学』3 (2): 43-56. 東京都立大学社会人類学研究室.