

イフガオ族における農耕儀礼と土着化したフィエスタ： 儀礼的遊びの文化復興を中心に¹⁾

熊 野 建

Acculturation on Agricultural Rites and Indigenization of Fiesta among the Ifugao People: Focused on Revitalized Ritual Plays and Sports

KUMANO Takeshi

Taken a general view of the Ifugao culture and society today, it is noticed as acculturation happened to them for the reason that some major or minor agricultural rites were abandoned by the locals.

Symbolic significances in both rites were already sunken into oblivion, especially ritual 'death' and 'rebirth' of rice 'soul' staff, *lennawa di page*. The former rite used to be termed *bakle*, ritual event as symbolic 'death' of the *lennawa* and starting point for rice cultivation in a year. The latter is termed *tungoh* as 'rebirth' of it coming into bearing rice grain before rice harvesting. Furthermore, there was another *tungoh* after harvesting as well. In this article, hidden meanings about these rites would be described and analyzed, though acquired research data are relatively limited.

In April, some municipalities in Ifugao Province respectively celebrate 'fiestas,' which are so different from those of Catholic lowlands. They let the people join to the event, procession in Ifugao traditional costumes and ritual recitations as attraction, and perform some ritual games and sports, for example, *dopap* wrestling or tag-of-war and so forth. These games and sports are derived from those in old *tungoh* ritual. However, these ritual plays are revitalized into modernized competitions in order to express their cultural prides and village identities,

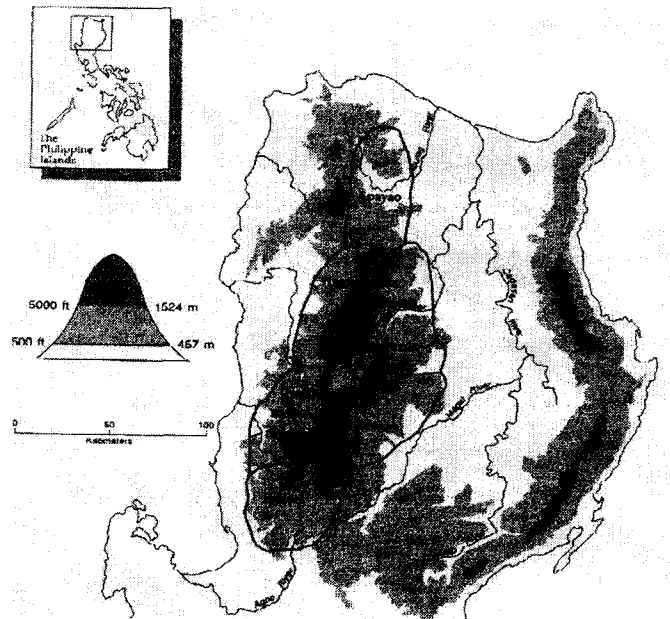
consequently utilized as local tourism development at the same time. Besides contextual significance of these ritual sports, this developing process to 'fiesta' with political dilemma in some Ifugao municipalities will be described in details.

key words: the Ifugao, acculturation, agricultural rites, ritual death and rebirth of rice, ritual games and sports.

はじめに

フィリピンの3月から4月は乾季を迎え、酷暑が続く。低地では、カトリックの重要な行事である復活祭とフィエスタが繰りひろげられる。ルソン島北部中央山岳地帯のイフガオ州でも、4月ともなると乾季にはいり、低地に呼応するかのように、毎年そこかしこの街で、彼ら独自のフィエスタが催される。しかし少なくともイフガオ州と低地のフィエスタは、完全に趣を異にしている。

これらは農耕歴に根ざした儀礼がモデルとなったフィエスタで、現在ではイフガオ州の各郡長などが日程を決める行事である。また郡によってフィエスタをおこなう人々の熱気には、温度差がある²⁾。



ルソン島地図 (Lewis, M. W. 1992. Wagering the Landより転載)

本稿では、このフィエスタの現代的かつ儀礼的な側面をあつかう。1章はイフガオの文化的背景を述べ、2章ではイフガオに限らず稲作農耕の文化的側面、特に死と再生の要素を考察する。3章では、死と再生の意味からイフガオ農耕の儀礼的特徴を捉え改め、特にバクレとトゥゴと呼ぶ儀礼に注目し論究する。4章でトゥゴ儀礼が原型となった現代のイフガオにおけるフィエスタを記述し、最後に意義を述べてまとめとしたい。

第1章 イフガオの文化的背景

イフガオ州はルソン島中央山地コルディリエラの東南部に位置し、イフガオ族の村落は海拔約500mから1,500mの間にある場合が多い。イフガオが伝統文化をかなり最近まで保てたのは、山地の複雑な地形が原因で、人を容易に近づけず、交通に不便だったためである。

イフガオ州の東部をさかいに平野が広がるカガヤン川流域は、熱帯病の猖獗地域で昔から人口密度が低い。20世紀にはいり、この地域に低地民が植民しだした。現在では道路も通じ町が発達しているが、イフガオ州と直接つながる道路は今もない。イフガオ族では東部や東南部などとの地域ではなく、北部と西部に近接した山地民と交易するのが主だった。

100年以上前なら、イフガオ族は北に隣接する複数の部族と首狩りを応酬し、平和協定儀礼を催すなど、賠償や饗応を含めた社会的交換が盛んだったはずである。社会交換の過程では、イロンゴット族に見受けられる通婚も含まれた可能性があり、事実、バートの論文によれば、婚姻圏はイフガオ族のテリトリーを越えて推定的に設定されている³⁾。首狩り自体は100年近く前に、アメリカ政府に禁じられ絶えて久しい。しかし、首狩り慣行だけが共通するだけでなく、伝統的な神々、特に主要な神々や文化的英雄神などは、隣接する部族と共通する例が多数見られる。

ボントク族を越えて更に北方のカリング族が、鉄釜や平板ドラ、甕などをもたらしたことが知られている。威信財としてイフガオの男性用ベルトに使われる南方の白蝶貝のほかにも、両性ともに装飾に用いる金トンボやガラス製ビーズの首飾りは、オランダ人が台湾原住民との交易に用いたようであるが、カリング族を経由してイフガオ族に流入した可能性が高い。バナウェに居住する知人の話では、1960年代までカリング族との交易関係が続いたようである。

西に隣接するベンゲット州には、フィリピンの夏の政庁となるバギオ市があり、カンカナイやイバロイの人たちが居住するが、彼らと近接する一部のイフガオ族が通婚するのは、方言が似るせいである⁴⁾。北のボントク州にイフガオ集落があることは、研究者間の情報でインフォーマルに聞いたことがある。R. ロサルドウによるイロンゴット研究にも、イフガオ族の小集団がマガット川のダム開発で立ち退き、隣接する南のヌエヴァ・ヴィスカヤ州に移住して

陸稲を栽培する焼き畑農耕民となっている、との記載例がある⁵⁾。筆者の知る範囲でも、棚田を失ったイフガオ族が、キリノ州などの山地に植民し棚田を築いている。

イフガオ州の人口は2000年の統計で、約16万人である。人口の増加は自然増加とともに、州都のラガウェなど低地に近い地域に、低地民が混入してきたのが大きな要因と思われる。また他の部族も婚姻やビジネスを通じて、イフガオ州にかなり入り込んでいる。しかしながらイフガオの人々の流出も著しく、政治的な混乱期にあった1970年代には、バギオなどへの移民が際だった。

この時代はマルコス元大統領の戒厳令が出され、共産ゲリラの新人民軍がイフガオ州で幾つかの地域を席卷した混乱の時代である。特にフンドゥアン郡では、軍警察がスパイ容疑で村人を尋問したり、かなりの人々を道路際に強制移住させた。この時期が伝統から近代化への過渡期で、社会変化などを研究する上で見のがせないが、報道と出版にたいする規制などで十分な研究資料もない。インタビューを試みても衝撃を受けたためか村人の口は重く、記憶が途切れがちである。

この時期に、手から口へとでも言うような自給自足的な経済から市場経済が部分的に入り、十分とは言えないまでも山地に様々な商品が流入し、現金が必要な社会へと様変わりしていく。給与所得者は役人や政治家、教育者などだが、自営業者も少しずつ増えている。彼らは経済的に余裕ができると農地を購入する傾向があり、農耕民の心^{メンタリティー}性を残している。また山地の地価は高く、同じ面積であれば、低地の5分の1の価格で土地が買えるため、イフガオ州周辺の低地に土地をもとめる人々が増えている。

本稿の後半で扱うフィエスタを活発におこなう郡を歴史的にみると、19世紀末つまりスペイン統治時代末期に、カトリック教会と駐屯地が建設された4カ所にちなんでいる。キアンガン、バナウェとマヤオヤオの3教会と、4番目のハパオ教会である。ハパオを除くと、他の3つはすべて郡を形成している。

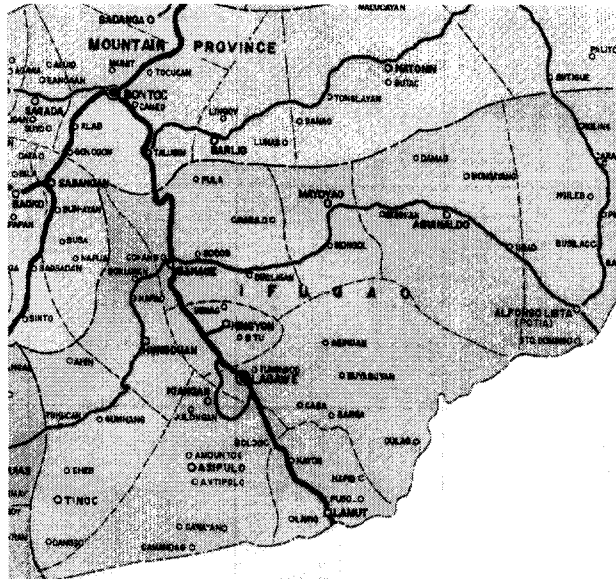
最後のハパオ教会は米西戦争中に建設が進められ、タガログ系の人物が監督であったことが伝わっている。スペインの敗北で、この教会は完成されず放棄された。逃げ帰ったスペイン人らが残した乳牛数頭を供犠にかけ、地域のイフガオが大饗宴を催し食べた、と現地では言い伝えられている。

1898年の米西戦争後、アメリカ合衆国のフィリピン統治が始まってまもなく、イフガオのこれらの地にも役場が置かれ、後述するフィエスタの拠点になっている。1908年には早くも合衆国内務省直属の非キリスト教徒部族局に組み入れられ、やがてルソン島北部の中央山地コルディエラ全域が山岳州と認められた。イフガオは第二次世界大戦前に準州となり、1960年代

の終わり頃、州として独立した。

合衆国はカトリック信仰を理由にフィリピン低地を間接統治したため、植民地という用語を使用するのは正しくないという見方がある。しかし旧山岳州やイスラム教徒の多い地域はアメリカ合衆国内務省の直接統治をうけたので、植民地支配という用語を使用するのは妥当である。

最初のカトリック教会ができた町のうち、キアンガンは合衆国の統治時代、最初の中心地となったが、山岳州が樹立されイフガオ準州となった後、バナウエにその地位を奪われた。1960年代後半になってイフガオ州が独立したとき、キアンガン近隣の幹線道路沿いにあるラグアウェが州都となった。なおマヤオヤオはバナウエの東方50km程離れ、スペイン時代ではイフガオの地であっても異なる州に分割統治され、その州体制がアメリカ統治時代の初期まで続いた。



イフガオ州地図

第2章 農耕儀礼にみる死と再生

1986年以来イフガオ族の通過儀礼、特に人生の危機の儀礼について、断続的な調査に携わってきた。季節移行の儀礼にかかわる農耕儀礼が既に衰退期にあり、参与観察が困難であったため、付随的な研究にとどまった。しかし人生儀礼を研究する困難を痛感するのは、死や出産の

場面に立ち会う機会に恵まれない点につきる。現代社会でも人生儀礼の局面に直面するのは、身内でもないかぎり至難であるように、部族的で農民的な^{メンタリテイ}心性が強く残る社会では、なおさら不可能である。その理由はどのような社会にあっても、人生儀礼の重要な局面が、家族だけの私的な閉ざされた空間に催されるからである。

本稿で季節移行の儀礼というより農耕儀礼に着目するのは、季節がそれほど実感されるとは思われなからであり、人生儀礼である死と再生の儀礼的要素が、農耕に転写されるからでもある。イフガオの農耕儀礼には、妊娠と出産が稲の稔りと成長、収穫に呼応しているなど、人生の儀礼と並行関係が認められる。

この点についてイモの栽培文化における死と再生のテーマが、穀物栽培以前の古層となった事実とともに認識されているが⁶⁾、イモから穀物へ直接転化したのか、それとも穀物栽培に狩猟文化が介在するのかはあまり定かではない。死と再生のテーマは人類文化に普遍性を示すと思われる。これらの問題はフレイザーが「植物崇拜」という形で記述するものの、最近ではそれ程注目を集める研究ではなく断片的な研究が続いている⁷⁾。

アジア各地における稲刈りの実践形態を見ると、鎌で根から刈るのではなく、穂だけを摘む方が一般的であった。稲を驚かさなためなどと、死と再生をめぐる穀霊へのなにかの言説がある。この言説が、崇拜と呼べるほど強く残る意識について、農耕民の^{メンタリテイ}心性を理解する唯一の道筋である。

経済人類学者のグレゴリーによると、インドで現在でも収穫された穀物を地面にたたきつけ穀粒を落とすという。アジアの他の地域でも形は違うにせよ確認でき、この行為はまさしく穀霊の殺害にあたるとする⁸⁾。家畜の屠殺や野生獣を狩るのと作物を象徴的に殺害するのは、狩猟に食糧上の重要な位置を認める農耕民にとって普通の^{メンタリテイ}心性だと考えられる。したがって穀霊を殺害する儀礼的な実践は、農耕民にとって当然のことと思われる。

日本における農耕儀礼で、死と再生の観念が全く無縁であったのかを調べると、中世では穀霊にかかわる観念があった、とわずかながら認められる。鎌倉時代初期に描かれた『華嚴宗祖師絵伝』を元に宮本（1981年）が指摘している。

この絵巻のうち、義湘絵巻一に竹垣で囲んだ田圃が描かれており、そのそばの木の下に四柱のまん中ほどに棚を作り、その上に藁の囲いをしたものがある。これはおそらく稲ニオであろう。稲刈は稲から籾を扱きおとしたときは、その穀霊は死んでいると考えられた。このような考え方は東南アジア各地に見られるものである。日本にも古くそういう考え方があった。

ニオということは^{みぶ}壬生と同義語で^{うぶや}産屋を意味するものと思う。関西地方では産婦が産屋へはいることをミブイリとかニブイリといっているところが多い。ニオはニウというところもある。そしてニオは稲の産屋を意味することばであったと思う。…(中略)…稲ニオは現在、山口県の東北から島根県の西南に残存している⁹⁾。

日本の社会にも、明らかに稲ニオとニウ、ミブに再生の概念と関連した発想があり、再生の原因となる象徴的な殺害が意識されたであろうことは、想像に難くない。

しかしながら、再生の前提となる穀物の象徴的殺害について、いかに農耕儀礼に表れ消えていったのかは、依然として不明のままである。意味の連関が消失していくのは、生と死および再生の観念の変化を物がたり、文化的にながしかの構造的な変換があったと推測できても、その構造変換は歴史のかなたに隠されている。

例証は難しいが、日本人が食物生産という名目で技術革新や道具の改良に夢中になり、ひいては経済合理にはしるあまり、象徴的殺害と再生の^{メンタリテイ}心性を忘れ去った、と推測するのは容易だろう。「稲(もしくは米)は日本人の魂だ」という現代的な言説は、古い習慣を思い起こさせる。一度、死んだ穀霊の亡きがらを食べることで、体内に再び生まれ変わる力を活力源にするという、ある種の信仰が元になるのだろう。

ただ、この信仰を現代日本人が共有するとは思われない。稲の象徴的な死と再生という概念を失った日本人は、米をそれほど食べなくなって久しい。この言説は日本人が食べ物により、自らの魂を再活性化する意識は薄れ、精神性を消失した事実にたいする異義申し立てとして機能している。日本人が農耕民の^{メンタリテイ}心性をなくしながら、殺害の儀礼なしに魂を食べるなどという不思議さは、アニミズムが浸透する東南アジアの農民にどこまで共有されるかは疑問である。

次章でイフガオの農耕儀礼とそれに付随する幾つかの儀礼に死と再生の観念を求め、特に儀礼の意味から、この^{メンタリテイ}心性について検討する。

第3章 イフガオにおける農耕儀礼：特にバクレとトゥゴについて

それではフィリピン山地の農耕民であるイフガオ族では、生と死、再生の観念がどれほど意識されるのだろうか。他の東南アジアにおける稲作農耕民、特に少数の諸民族と同様、イフガオでも女性や子供らが毎朝早い時間に稲束をほぐし、臼と杵で稲束をつく。稲こきとともに脱穀が始まるわけである。グレゴリーや宮本の観点にたてば、イフガオでも象徴的な殺害で1日が始まる、と見てよいだろう。

イフガオの場合、この象徴的な殺害は日々の実践だけではなく、農耕歴に儀礼として組み込まれていた。棚田の草取りや石垣の修理などが一段落した9月中旬から下旬、遅くとも10月上旬にかけておこなわれた行事で、バクレと呼ぶ儀礼がある。各家で米を搗きつぶしサトウキビの汁と混ぜ、ノシモチ状にして聖別し、食べた。このバクレが稲作を再び始める開始の儀礼である、とイフガオの人たちは今も意識している。

実際には稲を臼とたて杵で粉にし、サトウキビの汁などを加え長さ25cmから30cm、幅12cm、厚さ5cmほどのモチ状にし、祭りあげて共食する儀礼であった。調査の当初、遊びの要素が強いと考えたのは、他の農耕儀礼の多くと同様、儀礼的価値が失われ、バクレ自体が消失していたからである。余力のある個人宅だけに、儀礼なしのバクレがわずかに観察しえた。

1998年にフンドゥアン郡ボキアワン村で、社会的威信を強化する儀礼イムバヤが催され、儀礼の最終段階を部分的に参与観察した。9月中旬に催されバクレの時期と重なったため融合し、農耕儀礼におけるバクレの重要性を確認することができた。

バクレの日のみは脱穀にとどまらず、男性が米粉になるまで搗きあげるのは、穀霊の象徴的殺害の最たる例であろう。妻や子供がいる家族で、男が臼を搗く姿は普通あまり見かけない。バクレでは、効率のために2人もしくは3人の男が1つの臼を搗く。男性の力強さを発揮し余裕を見せ曲搗きする。つまり、たて杵で臼の縁を叩くなどしてリズムをとるわけである。これも東南アジアの少数民族のおこなう葬儀などの大規模儀礼などで、たて杵でリズムを刻みながら、女性たちが脱穀する姿に重なる¹⁰⁾。



写真1. バクレ=穀霊の死

儀礼の核心はバクレと呼ぶそのモチの1つ1つに、伝統的な祭司が祈祷することに求められる。この時の短期調査では、イムバヤ儀礼の最終3日間の昼夜を問わない儀礼を観察しながら、ビデオの記録に疲弊しきり、バクレの儀礼の意味を質問する余裕がなかった。

この社会的威信の儀礼で融合したのは、バクレばかりでなく、祖先の霊と失われた威信財が霊障となって発現した少女の治病の儀礼であった。事態はむしろ逆に、後者の病因から、社会的威信の儀礼とバクレが複合したわけである。

イフガオの諸儀礼における「祈祷」では、家族がいやさかに栄え、稲の稔りと家畜の豊饒を祈る詞で締めくくられるのも、稲の魂と人、家畜とが連動するという発想があり、魂を有する存在と見たてるからで、先述した死と再生の観念に基づくからである。

ルソン島のような低緯度地方では、太陽は南北の回帰線の範囲から、それ程移動しないため、太陽の復活信仰が直接あるいは強く結びつくとは考えられない。また農耕儀礼は、月の満ち欠けによって時期が計られている。それでも秋分の日前後に、イフガオの人々は農耕活動の開始、つまりバクレの時期を意識したのだろう。

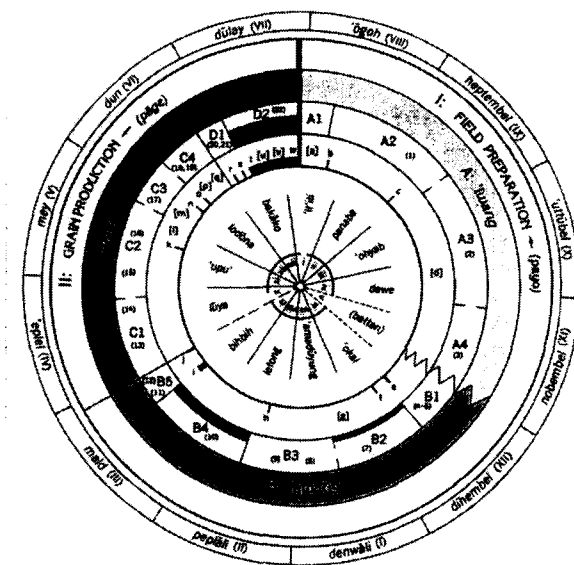


写真2. イカキの上のモチ

しかしながらイフガオの農耕儀礼を観察すると、もう一つの始まりがある。それがまさしく再生の儀礼で、バクレの時期の半年前後、およそ春分の日以降に対応している。死の儀礼バクレと対をなすのは、稲が稔り始める時期で、つまり乾季に実施した再生の儀礼トゥゴである。トゥゴには「分婁、物事の始まり」などという意味がある。儀礼の構造上、最初と最後は転倒して表れることは普通とされ、それ程驚くべきことではない¹¹⁾。穀霊の殺害(死)つまりバクレと、再生が確約され稲の稔る時期に、トゥゴが対になっていることは明らかである。ただし

後述するように、トゥゴは確実に2種類あり、あるいは3種類あった可能性がある。ただ3種類のトゥゴについて、本論で考察する余裕はない。

イフガオ研究の第1人者とされる、コンクリンによるイフガオの農耕歴についての研究をよく見ると、固有名詞とされる用語が、実際には普通名詞として用いられる例が幾つかあり、時間概念と直接結びつくというのは強引すぎる、と思われる。本稿で扱うトゥゴは、コンクリンがtinungulと紹介したのと一致する(農耕歴の図の内側から3つ目の円上、kの位置にあたる)。tinungulのinは完了形を表す接中辞で、r音を発音しない地域では、前の母音を長く発音するので、tungohトゥゴとなるわけである。しかしコンクリンがトゥゴを「一般的な農耕儀礼」と説明するのは不本意で、またイフガオの農耕における諸儀礼に表れた意味の連関を捉え損なっている、と思われる¹²⁾。



イフガオの農耕歴 (Conklin, 1980. Ethnographic Atlas of Ifugao. より転載)

またコンクリンはこの時期を季節の名称、tialgoとし乾季の訳をあてた(同じく図の5つ目の円の右肩、黒塗りの部分にCとしているのが見える)。algo(地域によってはoagoh)とは太陽と太陽神を指し、太陽の最も盛んな時期を意味する。その延長で乾季と訳しているのだが、厳密にはイフガオ語の意義どおりではなく、解釈が混じり、意識と言える¹³⁾。

この時期のトゥゴという行事は、田植えから約3ヶ月後、稔りが確信でき稲刈りを待つ農閑

期に催された。トゥゴの最大の特徴は、儀礼的な遊びにつきる。農閑期ゆえに遊ぶのであり、村落レベルの共同性の表れでもあった。純粋な農耕儀礼というより、先に述べたように死と再生の観念からすると、再生を表す機能、それに付随した慰労やレクリエーションの機能があった。農耕にリズムを与える時間的な指標であって、メタレベルの時間意識が出ている。

トゥゴの意味は農耕儀礼と同時に、植物崇拜が根底にある。稲の稔り特に実を結ぶのを、トゥゴの意味どおり「妊娠」で表し、意味の外延として物事の「始まり」を指すとも言われる。

注意すべきは、別のトゥゴがある点である。2つ目のトゥゴは収穫＝「分娩」を表していると考えられる。稲刈りが終了した、約2週間後にもトゥゴが再び催される。これは稲刈りを出産とみなし、刈った稲穂を新生児として扱った可能性がある。「赤ん坊」のように接し、2週間の後というのは、誕生儀礼に呼応すると思われる。誕生儀礼は2、3種類あり、誕生後、最長の儀礼では9日目に新生児の祝いでしめくくられる。2度目のトゥゴはやや長期になるが、誕生儀礼と呼応している、と考えて良いだろう。

人によっては田植え後のトゥゴもあるというが、これは調査で確認していない。また苗代をつくる際に、再生と考えられる儀礼があったのではないかとともに考えるが、共同体レベルの田植えの儀礼が消失した現在、調査を実施しても聞き取りにとどまるのみだろう。

イフガオにおける収穫の特徴は、稲霊を驚かさないう穂から摘み、家＝バレか倉＝アブンに納める。家もまた倉となる機能が備わる。イフガオの神々は2,000柱を越え、その中でも稲の夫婦神であるフグ（地域によってプロル）2体だけが彫像で形象され、普段は家の屋根裏に安置してある。稲霊をまもる機能は、家に備わるのが判る。

これにたいし倉は、しばしば女性小屋＝アガマンとして用いられた。倉は夜間に異性が交遊する場となり、いわゆる歌垣の世界を思われるが、セクシュアルに稲霊を更新する場だったのだろう。また相互的に、女性のもつ豊穰性を増進させたと思われる¹⁴⁾。この点は民族生殖概念と深く関わる問題である。

残念なことに、バアン村の女性小屋は1980年代半ばに廃れた。また最近、低地の影響で根から鎌で刈り込む農法が入り込みつつあるなか、穂摘みの伝統は今も根強い。その理由は日本のように商業ベースでブランド米を植える単一的な栽培とは異なり、イフガオでは、日本の昔と同様、1枚の田に様々な種類の稲が自然に交配する。早稲もあれば、晩稲も混じり、当然稲の成長に差がある。穂を摘むのは成長にあわせるという合理性の賜物である。この点がどれほど意識されているかは不明だが、飢餓に対する安全策という点で先人の知恵と言うべきだろう。

摘んだ穂は一握りの束にされ大事に倉や家に保管され、毎朝必要な量の稲束を脱穀するが、その藁は籾殻とともに一定の場所に棄てられ、先に述べたような稲霊の信仰とは直接結びつか

ないかに見える。しかしながら、死者の世界は山腹である事を考え合わせると、家の敷地の外側が死を含む両義的な世界と思われる。また穂だけが摘みとられた田には稲藁が残り、収穫後もそのまま放置される。それらは田植えを始める前に女性の手によって一束ずつまとめられ、田の底に足で踏みこまれる。これも儀礼的殺害と考えられるはずで、田植えの前にも儀礼があるのだが、そのなかで象徴的殺害がどの程度意識されたのかも不明である。稲の生育に関しては女性だけがたずさわり、厳格な性別分業が今も守られている¹⁵⁾。

実際に、乾季のトゥゴに目をむけると、「共同体」あげて綱引きや川での相撲をとって遊ぶという共通性がある。暑熱の強い乾季に、水辺に涼を求める意味もある。ちょうどハパオ川を挟むハパオ村とバアン村の村人たちが遊んだ。しかし政治的な混乱の時期を迎える1970年代前後を境に、移民を多く出したハパオとその周辺の村でトゥゴは、一度途絶えてしまった。

稲刈り後、労働から解放された遊びとしてのトゥゴは、川を挟んだ「綱引き」=ブンノクと、川の浅瀬での相撲=ドパップが主な行事であった。これらの儀礼的な競技が終わると、川魚をとって共食した。乾季から雨季への転換、「綱」に用いる樹木の枝の元と先、相撲による身体の転倒など構造の逆転の意味世界については、以前扱ったことがあるので、ここでは繰り返さない¹⁶⁾。

トゥゴが乾季に催される場合、特に祭司やカダンヤンがあまり関与しないのを見ると、古い共同性の意識が表れた行事と思われる。トゥゴは乾季の時期には単独で催されるが、田植え直後と稲刈り直後に、労働忌み日つまり聖なる休日であるフワがあり、トゥゴがそれに続く。

フワとは田植えや稲刈りの後、村落あげておこなう一斉休業で、現在ハパオ村周辺では社会的機能を失った。分限者カダンヤンの家には田植えや稲刈りの開始からフワまでの期間、高位の祭司でムンブンオン（座る者の意）と呼ばれる者が、1人でタブーを守ったものだった。そのタブーを解く日がフワと呼ばれた。この日、他村からの出入りを禁じ、労働も騒音をたてるのも禁じられた。これも稲霊^{いねたま}への崇拜に映るが、必ずしも静謐さを特徴とするのではない。

フワは、分限者であるカダンヤンが、豚数頭と酒を参加者全員に振る舞う祝祭的な空間を特徴としている。そこには平板ドラ数個のたてる音楽がつき物だった。カダンヤンばかりでなく、余裕のある家々で酒甕を開き人々にふるまうドリンク・フェストでもあった。

ところでフワとトゥゴの関係について、詳述された研究はあまり見かけない。実際には、フワ儀礼から約2週間後にトゥゴが催された。この期間が誕生儀礼と呼応関係にあることは、先述したとおりである。古老の話をまとめると、例えば新月の日にフワ儀礼をおこなうのなら、次の満月の翌朝からトゥゴを実施した。これは地域毎に定まり、地域が違えば偏差がある。稲刈り後のフワに続くトゥゴがあったことは確実である。田植え後のフワ儀礼だけは観察した

る。ただ乾季のトゥゴだけに限ると、アウエハントが分析した鮮やかな構造転換の一致を見ることができ¹⁹⁾。力を入れたあまり足を滑らせ転げる姿に儀礼的逆転の意味があり、乾季から雨季への移行、飢餓の状況から豊穡への移行を象徴する行為である。

イフガオにはこのように2つの村とか2つの大字が、儀礼的なライバル関係にある場合が多い。相撲も綱引きも、従来はハパオ村と川向こうにある大字（現バアン村）との対戦だった。ハパオ村側に道路ができてバアン村からの移住者が多くなったが、もともと血縁関係が深い。したがって勝者の側に、稲の稔りが恵まれるなどとの予祝的な言説は聞かれない。

ただ2003年8月に復活したトゥゴは、スポンサーが出した優勝賞金を賭け、稲刈りが終わった約1ヶ月後の8月に実施された。実際には、バアン村と接するヌングルーナン村が参加し、ハパオ村との3村で争った。トゥゴの時期としては異例で、決定権のあるカダンヤンの意志が無視された形である。ここでは、儀礼的遊びだけが再演された。筆者は別の調査があったため、以下は調査助手からの聞き書きである。

この新規参入により、競技の地点はハパオ川の下流方向に移され、もう一つの支流がハパオ川に合流する地点の少し上流で催された。この支流はバアン村とヌングルーナン村の境界をなしている。この川の合流点には、何らかの神意を見るのかもしれない。儀礼的ライバル関係については、親族研究などともからめ考察しなければならないが、今後の課題である。

ドンアと呼ぶ赤紫色の葉で身体を飾り、村から隊列を組んで川に降りてくる。このドンアは首狩りの遠征や帰還に、戦士の装いとして欠かせないものだった。今では田の畦や、庭を飾る植栽として好まれている。

綱引き＝ブンノクをおこなう前に、相手に勝つという宣言と同時に、自分たちの村の人々が健康で稲の稔り家畜の豊穡を唱える。これは言祝ぎと考えられ、現地ではゴパーと呼ぶ。雄弁は男性に理想的な能力の1つである。その能力を証明するいくつかの機会のうち、トゥゴもその1つであった。ゴパーをおこなう男性は、宗教的職能者＝ムンバキの初歩的な訓練を受けた者が多かった。男が古風に槍や槍代わりの杖をつき、相手方にドンアの葉をかざしてゴパーを述べる。長い木が用意され、綱引きにもちいられる。この木は葛が好まれたようだが、木の種類、長さや太さに関する規定はなかった。また参加者に男女の別、人員数は定まっていない。望む者なら誰でも参加できた。先端は鉤状になっていなければならない、不用な枝を切り落とし、鉤になる枝を切り残す。

猿＝キナアグは鉤を引っかけるための人形で、大きさは人間の半身ほどある。キナアグは猿＝カアグに見たてたもので、「作った猿」というような意味になり、猿人形とでも訳しておく。身体は葛の類でつくる。また上半身と下半身が意識され、帯状の太い葛を巻いて識別する。こ

が、トゥゴの方は機会に恵まれず不明である。

稲刈り後のトゥゴには別の機能があり、既に拙論で簡単に扱った¹⁷⁾。再度、要約すると収穫が終了した証拠を下流の村に伝え、交易をする準備が整ったことを知らせた。その証拠とは、「綱引き」の綱につけるセンターマークとなる猿=カアグの人形で、この人形が綱引き途中で切れて流れ、あるいは勝敗後にわざと流した。後述するように、予祝儀礼との関係が薄いのは、この前者の場合と関係があるのかもしれない。また猿人形が象徴するのは、来訪神の可能性も否定できない。しかし、猿は畑を荒らす動物で、通常、忌み嫌われている。

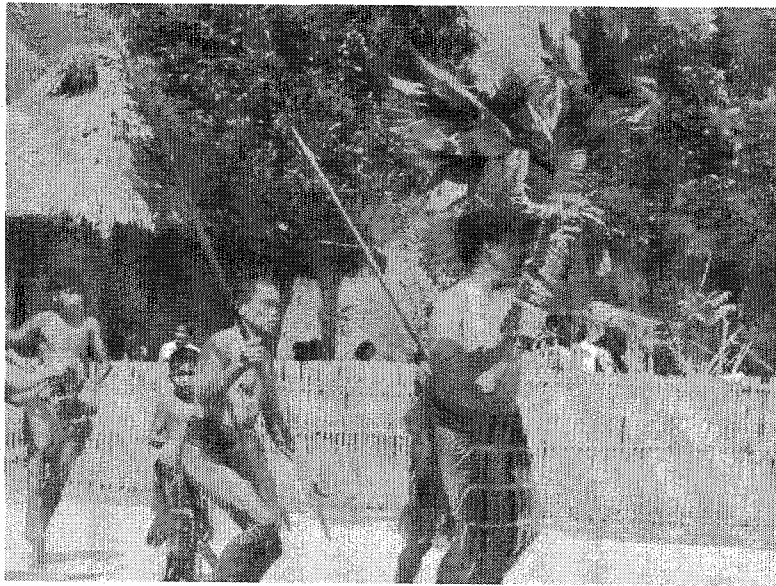


写真3. トゥゴ祭に表れたキナアグ=サル人形 (筆者撮影)

以前の論文では乾季のトゥゴだけを意識し、水かさの低い川で相撲などを取るのに適しているとした¹⁸⁾。川相撲と水の精となると、石田英一郎が『河童駒引き考』で扱った相撲と水の精としてのカッパ、馬という象徴的な関連性が思い出される。ところがイフガオでは、「水の神」は存在せず、川自体も神格化されない。その川の地点毎に土地の精霊が宿るのだとする。元々、両村のあいだに流れるハパオ川での行事であった。

川の土地毎に精霊がいるのは意識される。しかしながら抽象化され、一般化された川の神とか水の精を、イフガオの人たちは意識しない。ドイツ、ライン川におけるセレーンのような水の精はイフガオでも信じられるが、溺死者にまつわる土地に棲息する点が強調されるのみであ



写真4. 行進中に表れたブンノクの「演技」(筆者撮影)
ここではキナアグの代わりに、葛の輪を用い、また「綱」の先端と、写真奥の「綱」にはドンアが飾られている。

の帯に鉤を掛けて引き合う。

2003年のトゥゴが変則になったのは、金銭上のスポンサーであるフィルム作家の都合に合わせた結果である。雨の降った数日後で川の水量がまし、男たちが腰まで川に入って相撲をとった。綱引きは兩岸に対峙し、猿人形は川の中央に定められ、葛製の綱を引きあう。対戦後、交易の目的を失った猿人形は、ある者が案山子代わりにするために田に持ち帰った。

バアンを含むハバオ村のカダンヤンが主催したフワ儀礼が、女性小屋とともに1980年代半ばに途絶えたのは象徴的である。トゥゴの一時的な消滅の原因は幾つか考えられるが、農耕儀礼の周辺と認識される特徴が災いしたのだろう。しかしながら構造論的に考えても、農耕にとって掛け替えのない時間の推移、季節の移行が織り込まれ、生と死、再生の概念をみても、トゥゴはむしろ核心的な行事でさえある。

これら伝統的な文化が失われつつあった1980年代半ばまで、女性小屋に寝泊まりする娘たちは田植えや稲刈りの労働力を提供した。高校や大学に通う女性が増えたのが、女性小屋が解体した原因である。フワ儀礼とその祝宴は、農耕よりもビジネスなどに関心が移ったのも影響し、村の権力構造が変貌したために途絶えた。これらは、共同的な社会集団の解体を意味している。

平等に誰でも参加できるトゥゴだけでは祝祭性はうすく、フワ儀礼の祝祭性と対にして考えねばならないだろう。しかしトゥゴこそが超越的な自然の恩恵と密接し、フワの祝祭性はカダンヤンの介在からすると、社会的な領域と考えられる。このトゥゴにおける儀礼的な競技が、現代に復活し展開する経緯について、次章で扱う。

第4章 伝統的フィエスタとしてのトゥゴが復活するまで

イフガオ各地で繰りひろげられる伝統的なフィエスタの時期は、地域によって名称を異にするが、時期は共通し、農閑期である3月下旬から4月が選ばれた。これは生産サイクルを維持したのと同時に、農閑期のトゥゴに郷愁を感じたのかもしれない、先述のとおり、農耕サイクルにかなっている。

しかしながらトゥゴという名称をフィエスタに採用しているのは、フンドゥアン郡のみで、他の地域では社会的威信強化の儀礼イムバヤとその儀礼の一部名を用いる郡、収穫が間近い地域では稲刈りの儀礼クルピを用いる郡もある。後者は、稲刈りの儀礼を先取りしたわけである。バナウェ郡が前者の例で、イムバヤ祭と呼んでおく。2003年には、イムバヤ儀礼の一部が再演された。ただイフガオ全般の伝統的なフィエスタとしては、トゥゴ儀礼の複合体と見てよいだろう。トゥゴの儀礼要素と区別するために、本稿ではフンドゥアン郡の場合のみ便宜上トゥゴ祭と呼び、郡を越えたこの種の行事の総称としてフィエスタを用いる。

フンドゥアン郡で1992年にトゥゴ祭を再開した当時の郡長は、バナウェでロッジを経営する人物で、観光客を集めるという開発の意図があった。実際に外国人旅行者をトゥゴ祭に招待している。ただし観光開発の点については、あまり成功したとは思えない。当初、郡の予算が限られたため、隔年に開催されたが、この郡長が2期つとめた後に、2代後の郡長によって毎年開催されるようになり、現在に至っている。また郡長がトゥゴ祭の開催日程を定めるから、この点は伝統的権威から近代的な権威に代わった、と見てとれる。

現代的にトゥゴからフィエスタになり、儀礼的遊びが競技に変化したというのが本論文の趣旨である。結局、イフガオの過去と現代をつなぐ試みの一環と言える。特に1990年代以降イフガオでは農耕儀礼としての意識が薄れ、観光開発の目的が強調され世俗性が増している。また地元政治家が州知事や下院議員を招待し、政治的なショーに化している。その点が高齢者や政治に敏感な者には、伝統的フィエスタが面白く映らないのだろう。

フィエスタという言葉を用いると、フィリピン低地のキリスト教で言うタウン・フィエスタを思い出しがちであるが、趣が異なる。というのも低地では教会とタウンホール、それにプラザと呼ばれる広場のセットができ、街の構造になっているのにたいし、キリスト教を受容して

も、山地では土地の制約があるから構造が異なるのである。実際、このようなカトリック社会の構造がある山地社会は少ない。イフガオ州でも、低地のような3つの建造物が並んでいると言う光景は見たことがない。教会と役場が離れて建ち、広場が欠如するというのが普通の景観である。

初期のカトリック教会が人の注目を集め、建設資材を容易に集めるために、山間の地でありながら、広い平地部を求めたと考えられる。結局、それは河川近くの水田に求められた。例えばフンドゥアン郡の場合、役場が教会から離れた小高い丘に立ち、建物のデザインがイフガオの伝統的家屋を意識している。小さなマーケットは役場に続く丘の麓の道路沿いに形成されている。

調査地までの経由地であるため訪問し、半年ほど居住した経験もあるバナウエ郡でも教会が河川近くの低い位置にあるのにたいして、役場と広場は台地の上にあり、役場前に小さな市場が形成されている。教会から離れることで、イフガオの民族的なアイデンティティが政治的に保証される構造となった。

この街区の構造上の差違は、宗教的な強権を嫌ったアメリカ人為政者の世俗的な意識が反映したのだろう。教会を別の社会勢力と見て、役場を見晴らしの良い丘に設けたと考えられる。またイフガオの人たちは、当初アメリカ人が導入したプロテスタントに感化を受けたためでもある。ほとんどのイフガオ族がカトリックを受け入れた現在でも、いわゆるカトリック教会の位置関係と街の構造は、低地社会と異なったままである。

イフガオにおいて、カトリックの守護聖人の祭りであるタウン・フィエスタは、規模の点で何から何まで低地とは比較にならない。ハパオ教会では守護聖人の関係で、毎年12月末にタウン・フィエスタを催している。残念ながら1986年以降、観察する機会がない。1992年までハパオ村は新人民軍兵士の跳梁を許したから、カトリック行事としてのタウン・フィエスタは小規模で、祝祭的な空間とはほど遠い。

村人たちによると、海外移住労働に就く者が1990年前後のクリスマス休暇中に少数ながら帰郷し、成功者としてタウン・フィエスタで衣類などを賞品に提供し、小学校のグラウンドでイフガオ相撲をとらせた。それが数年続いた後、1992年にフンドゥアンの郡長であるA. ドゥヌアン氏が、郡をあげたトゥゴ祭を開催したのである。イフガオ相撲ドバップや綱引き、その他の競技を含め行進やら平板ドラの演奏と音楽、イフガオの踊りが繰りひろげられた。開始した時には相撲などで、村落対抗のトーナメント方式も既にできあがっていた。この完成度を見ると、トゥゴを元にしたフィエスタには、なにがしかのモデルがあったように思われる。

実際にバナウエでは1970年代前半に町のフィエスタとして、伝統儀礼が復活したという話を

聞く。1970年代初期、ハパオ村はまだバナウエ郡に属していた。当時は第三世界と軌を一にして、工業化に替わり観光開発熱が国家的に高まった時期に重なる²⁰⁾。

バナウエでは、現在でもフィリピン唯一である国営ホテルの建設が始まった。この立案はハパオ出身の郡長A. ムンディギン氏が直接、時のマルコス大統領に訴えたことによる。彼自身はバギオでビジネスに成功した初期のイフガオの1人であり、バギオでのホテル建設や観光開発を見て知っていたのだろう。彼はマルコス元大統領とも姻族関係にあった。バナウエのインフラストラクチャーを整備し、あるいはホテル開業にあわせ、バナウエ郡でイベントを始めたことが考えられる。

ただ残念ながら、この点は推測の域を出ない。前述したように戒厳令を発した時期に重なり、記録も研究書も存在しない。いやバナウエ郡誌にあたるものが存在したのだが、アメリカ人研究者の手に渡ったまま返却されず、コピーを現地で見つけられなかったというのが実情である²¹⁾。また以下に述べるように、利害にからむ政治的な混乱があり、人々の記憶は錯綜しがちで確証が得られないままである。

ハパオが1970年代にバナウエ郡からフンドゥアン郡に編入されたのは、A. ムンディギン氏に嫌疑がかかったイフガオ州初代知事の暗殺未遂事件と、政治的な紛争の結果である。また前後に新人民軍=共産ゲリラがフンドゥアン郡とハパオ村を掌握し、フィリピン軍警察が介入したため、騒動は大きくなる。

この政争で失脚したハパオ出身者による政治集団はかなり強大で、この集団を率いたのがムンディギン氏である。彼の下で秘書をしていたドゥヌアン氏も、ともに政治生命を奪われた。彼らが政治的に復活するのは、アキノ政権まで待たなければならなかった²²⁾。

まずムンディギン氏が政治的な復権を遂げ、フンドゥアン郡長に任命された。それも東の間、マニラで起きたクーデターに関与したとの誣告を受け、彼は1年少々で再び野に下った。残任期間を副郡長が務めたが、次の選挙ではドゥヌアン氏が勝利した。ムンディギン氏は卒身の予後、1994年に亡くなった。ドゥヌアン郡長が始めたトゥゴ祭は、ハパオ出身者の観光への思い入れと、イフガオの誇りとがない交ぜになっているようだ。

歯切れの悪い書き方になるが、これらは政治的な暗部に属し、筆者とは長年の友人とはいえ真相を両氏から引きだせなかった。彼らとのインタビューや他の友人たちから総合した記述である。

本稿で紹介した4つの郡のうち、マヤオヤオもトゥゴ祭に準じるフィエスタができつつあるようだが、他の3郡でフィエスタが活発である。活発なキアンガンについては、いつ始まり活

発化したのかは調査していない。筆者がシンガポールに滞在した2003年、キアンガンのフィエスタであるゴタッド祭をケーブルテレビで一部見かけた。テレビ画面上で、家のミニチュアを小型の自動車に積んでパレードをおこなっているシーンを見たのみである。山道で自動車が行き交うような広い道路は、数が限られている。したがって、例えばリオのカーニバルのような大規模なフロート＝山車などは期待できない。

現在の観光開発と密接な関係があるのは、バナウエのフィエスタ、イムバヤ祭である。バナウエは、ユネスコが1995年に世界遺産として承認した、コルデイリエラの大規模棚田群を見るための観光拠点である。これに対抗するかのように、キアンガンでも古謡であるフドウフドウを世界文化遺産として、ユネスコに承認を受ける運動が高まり、2002年に首尾よく登録された。

現代イフガオのフィエスタに見られる儀礼的な意味変容は、イフガオの人たちの手でトゥゴ祭が始まる100年も前に、アメリカ人の行政官が訪問したときに生じた。教育の係官として赴任し、後に文化人類学者として活躍したR. F. バートンが合衆国内務省の秘書官ワーセスターをもてなすのに、村人たちを説得し報復儀礼ムンヒンモンの行進を見せたのが儀礼の変容の始まりだった²³⁾。

本来、報復の隊列は2本の槍をかざし、首狩りに用いる背負い籠をつけたリーダー2人が先導した。その後にはバギバンという木に取手をつけたリズム楽器をたたく者が多数続き、通常首狩りの遠征に用いる楯でなく、白い線でムカデの模様を描いた楯を用いた。隊列自体もムカデを表すと言う。声をあげず鼻息を荒くたてるのも特徴の1つである。バートンの研究によると、この行進が通過した村人たちが咎め、その後、不慮の死者が出て紛糾したと記している²⁴⁾。

この報復儀礼が原型となって、イフガオの現代版フィエスタにおける行進となった。行進の先頭は、トゥゴ祭では報復儀礼の祭司による先導、男性戦士の行進の後に、女性たちが作物をもって続く。普通の人が見れば、意味の関連性は判らないだろう。筆者にはイフガオの人たちに内在する、殺害行為と農耕の象徴的な関連性、死と再生の観念が思い浮かばれてならない。首狩りの模擬儀礼が女性の不妊治療、つまり治病儀礼に用いたとの記録がバートンによって残っている²⁵⁾。これから見ても人身供犠としての首狩りと、生み育む女性というように考えると、行進の順序はイフガオの人々にとって、当然の文化的な配列と言えよう。

また1992年に現地の友人がビデオ撮影し、ビデオに表れた行進を見ると、社会進化論さながらに、衣料やその他の変遷が見てとれる。木の葉や蔓を用いた禪から樹布、綿織物へ、腰巻き用のスカートも草から樹皮、樹布、色彩豊かな綿織物へと変わる。武器もそれぞれ石斧から



写真5. 2004年トゥゴ祭、ムンヒンモンの行進（筆者撮影、但し、先導者は祭司ではない）

鉄製の槍に変わる。最近、行進の後尾は大抵、ジーンズとTシャツ姿だたり、バスケット試合に参加するユニフォーム姿の若者集団となる。これも他で書いたように、復活したトゥゴ祭で、過去の生活を再現し、上半身を露わにした女性たちがいて、祭りの後で人前で裸になったと口論した夫婦が噂で持ちきりだった²⁶⁾。

現代のフィエスタでも、村ごとの行進はなくてはならないアトラクションになるから、共通の意識の表れである。特にフンドゥアン郡のトゥゴ祭では、今も報復の行進の特徴をとどめる。対照的に、2003年に観たバナウエのイムバヤ祭での行進では形骸化している。

現在のフィエスタは郡役場が主導するようになった。当然、村や郡からの予算が付くが、フンドゥアン郡では100万円程の予算で毎年開催しているのに比べ、人口の多いバナウエなどは、3年に1度の開催なので、おそらく200万円を越える規模となる。次に、伝統的な儀礼的遊びと競技化について論述する。

第5章 イフガオにおける現代的なフィエスタでの儀礼的遊びと競技化

2003年にバナウエの店先に貼られたポスターに、キアンガンのゴタッド祭はイムバヤ儀礼の一部で、意識してかグランド・ゴタッドと補っている。ポスターには、フィエスタの生き生き

した写真とともに、下部にスポンサーとなったフィリピン観光省のシール、携帯電話用のカードを供給する会社のロゴが見える。

1992年当時、復活したばかりのフンドゥアン郡におけるトゥゴ祭で、村人が提供してくれた行進の写真を見ると、後ろに染色を施したフンドシをつけた少年の姿がある。村の名前を記載した紙をかかげている男性が、染色を施さず生成りのフンドシ姿と鉢巻きをつけていて、行進者にはイフガオの盛装を着用する規定が緩やかだったのだろう。今ではこの道も舗装されたが、当時は土の上に石を敷きつめており、時代の変化がうかがえる。

同じく1992年当時、イフガオ相撲＝ドパップの写真を見ると、ならした土の上と言いがたく、石もそれほど取りのぞかれていない。またフンドシの下に下着をはくのは、現在につながる若者の典型で、明らかにキリスト教の影響である。ブンノク＝綱引き競技者はイフガオの盛装をし、競技者には服装の規定があったことが明らかである²⁷⁾。

1992年には、いずれも大地の上で競技しており、大地の関係はまだ肯定できる。しかし、本来のトゥゴ行事である川と水からはかけ離れ、現代の新たな場が変わった様子が見てとれる。2000年にセメント舗装されると、敷き詰めるマット代わりの植物を集める手間を厭い、相撲競技が計画どおりに開催できなくなった。フンドゥアン郡のトゥゴ祭には2回参加したが、筆者は相撲だけを実際に観察していない。本論のタイトルを「イフガオのドパップ相撲を観察できない理由」、とでもしたかったくらいである。

またフンドゥアン郡では役場前の広場だけでなく、バスケットコートと政治家など要人の観戦用にセメント製のステージを設けた。広場はイフガオの踊り＝マナヨや、儀礼の模範的な実践の場となる。バスケットのコートは若者のための競技場となるのは、言うまでもない。またステージは若者たちが前夜祭でバンド演奏するし、美人コンテストも人気のあるイベントになっている。

フィエスタの行進、原型となったムンヒモンでは、イフガオ男性の参加者は伝統的な衣装を着けている。しかし庶民まで、色彩豊かな衣装が整えられたとは考えにくい。それは、伝統社会で草木の染料をえる労力が容易ではないからである。明らかに現代の化学染料の恩恵を受けている。フンドシの上に貝を加工したベルトも貴重な財物である。

イフガオにおける現代のフィエスタで行進時には、必ず平板ドラ＝ガンハを叩くだろうが、本来は儀礼が行われる聖なる時間を告げるもので、槍を持った戦士の出立ちや報復の儀礼とは重ならない。またフンドゥアンだけでなく、バナウェ郡でもセメントの広場になったため、太陽の熱で行進者が裸足で歩くのは熱い、と評判が悪い。しかし服装の規則と同様に、参加者は裸足であるのが条件である。



写真6. 2002年フンドゥアン郡のトゥゴ祭におけるステージと
イフガオ州選出下院議員の演説（筆者撮影）

2003年バナウエにおけるイムバヤ祭の行進には、ムンヒモンの意識が薄れてしまった。隊列は短く楯の模様も儀礼的なムカデ模様が崩れ、意味不明である。この行進では、わざと古めかしい格好をし、生成りのフンドシに背負い籠、かぶり物は樹皮を統一的に用いた村がある。これから見ると、バナウエでも行進が審査の対象になったようだ。フンドゥアンのトゥゴ祭でも最初の頃は、過去を意識して樹皮や樹布の衣装をつけたものだが、最近は流行らなくなった。

トゥゴ祭もイムバヤ祭でもアトラクションはつきもので、行進後に政治家のイフガオ舞踏が披露され、儀礼のパフォーマンスが実演される。例えば2004年のトゥゴ祭には、バンバン村の男たちによる歌唱＝リサイテーションがあり、田植えにまつわる神話的世界を朗唱した。地声では通らないため、郡役場の若い者がマイクを使わせた。朗唱する者は2人で、残りの者はコーラス部分を担当した。キアンガンのフドゥフドゥがユネスコの世界文化遺産に登録されて以降、このような古謡が復活してきた。

競技は村別対抗戦で、トゥゴ祭に現れた競技を網羅すると、イモを頭上で運ぶ女性の競走、人を背負い、あるいは米俵を担いで走る競走がある。木登りなども加わることがあるが、金属製のパイプであったりする。バナウエのイムバヤ祭では、これらに加え、2003年には薪作りの競技が加わった。



写真7. 農耕儀礼のパフォーマンス。中央におかれてるのがフグ神（筆者撮影）

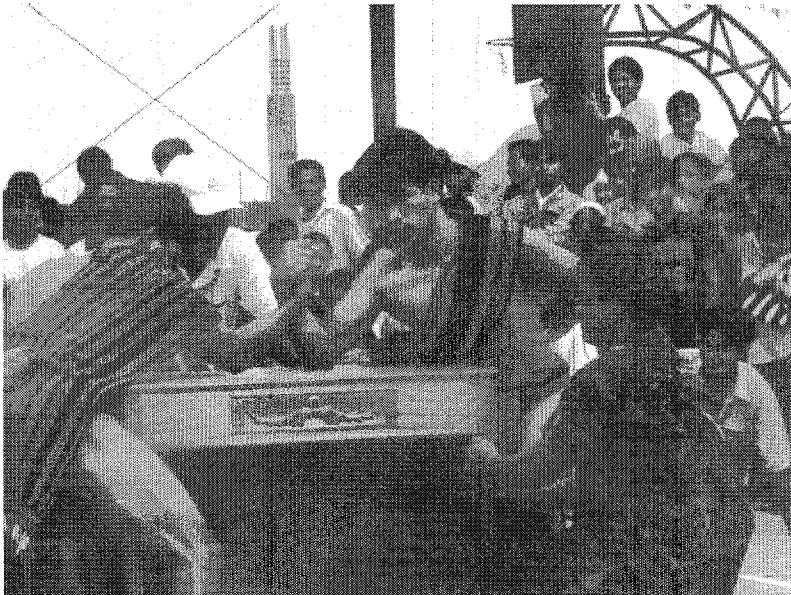


写真8. 「腕相撲」の競技（筆者撮影）

人気のある遊びが競技化した「腕相撲」ハンゴルは一般に手首を合わせ、力を競い遊ぶ。トゥゴ祭だけでなく、イムバヤ祭でも確認した。遊びの延長で競技化した足相撲は幾種類かある。またケンケン相撲＝フクティンガンは人気があり、片首を同じ体側の手で握り、その腕を別の腕で支え、体をぶつけあう。

日本におけるナンバと呼ばれる身体技法と同じで、右手と右足、左手と左足を交互に出す相撲の鉄砲や剣道の身体運動につながる。ぶつかる強度が増すのだろう、ひっくり返る反動が大きい。トゥゴ祭では、時間の短縮を意識したのか、この競技は円を描いたなかに複数の参加者が同時に競った。負けた者が円から抜けていく。バナウエのイムバヤ祭で、この競技は村別対抗戦で1対1で実施した。1人の若者が頭からつかこむ姿勢をとり、闘志を剥きだしにしたが、最後には敗れた。



写真9.「ケンケン相撲」の競技（筆者撮影）

ドゥーハは「槍投げ」の変形で、イムバヤ祭でのみ観察する機会があった。実際には槍の代わりに、先端を鈍らせた葦の茎を3本ずつ投げ合い勝敗を競う。葉を残しているので、これが矢羽根のような役割をはたし、またその葉が硬くかすめると皮膚を浅く削ぐ。子供の遊びに思え、実際に稀ではあるが、ハパオ村で子供同士が喧嘩のかわりに葦の葉を投げ合うのを見もした。

しかしこの伝統的な競技、相撲もドゥーハも田の境界線を定める神盟裁判の儀礼と競技の名残である。実際に、勝敗を祈る儀礼が付随した。最近、キアングン郡の1950年代の記録から棚田の所有者とその親族のあいだで、境界を定めるのに相撲で決したことを、Barrameda (2000) が記述している²⁸⁾。

他にも神盟裁判では煮えたぎった釜の湯に手を入れたり、熱した鉄を握ってたことも知られている。バートンが残した記録にも例がある。争い事の決着にこの方法が用いられ、実際に真っ赤に焼けた鉄片を握って、手に重度の火傷を負った正直な男の供述が残っている。この男の後に、祭司にたっぷり時間をかけ祈りを捧げさせ、冷めたところで鉄片を握った相手が訴訟に勝利した例である²⁹⁾。探湯は最近でも別の郡で、何度か実施されたと村人から聞いている。

神盟裁判のように慣習法的な根拠からすると、相撲も「槍」投げのドゥーハも人智の範囲に属する。現代のフィエスタに現れた競技は、伝統的な遊びや競技をモデルとしながら、その環境条件を変えることで現代的な変貌を遂げた。

つまり大地や河川、水との関係性が否定されながら、季節移行の点では伝統が肯定的に引き継がれている。綱引きのブンノクは、より純粋に儀礼的な意味を保有していたように思われる。相撲やドゥーハが親族や地域集団を代表するとしても、個人の競技であるのにたいし、ブンノクは集団競技であり、村落の共同性を表している、と思われる。

イフガオの伝統儀礼やその遊びと競技が実践されなくなり、近代化の過程のさなかにあつて、その意味や構造変換が促されるのは間違いなく、イフガオの現代社会にあつて、フィエスタとして巧みに再生の道をたどりつつある。伝統という観点だけになつと、陰々滅々と仮死状態にあると見えるのに、フィエスタを見ると文化の再生の過程が見て取れるのである。

結論にかえて

イフガオにおける農耕儀礼としてのバクレとトゥゴが、それぞれ死と再生の儀礼的表現となり、さらに稲の稔り＝再生に儀礼的価値をおき、しかも生の喜びに満ちた儀礼的な遊びが交わされる。それが現代のイフガオにおけるフィエスタに表れた。しかし、その遊びがかつては神盟裁判にもなり、田の境界争いなど農耕社会にとって、深刻な問題を解決する儀礼的な競技もあったことは忘れてはならない。

バクレの儀礼的要素は分析的に指摘できたが、実際の意味世界については構築できていない³⁰⁾。トゥゴもまた、乾季のトゥゴと稲刈り後のトゥゴについては、かなり象徴分析的に捉えることができたと考えるものの、田植えに関する死と再生の儀礼は今後の課題である。

トゥゴからフィエスタとしてのトゥゴ祭への復興については、遊びや競技などの儀礼的な意

味変容とともに、イフガオをめぐる現代政治、特に観光開発をからめ明らかにできた。ただバナウェ郡のイムバヤ祭については記述するにとどまり、観光開発という外部的な諸力がどのように働くのか、またユネスコの世界遺産への登録がどのように意識され連動したのかは、今後の調査課題である。

イフガオで文化復興が可能になったのは、外部的な条件、治安の回復やフィリピンの経済成長が考えられ、更には海外移民労働の波がイフガオ族をはじめ少数民族をも包み込んだ現在、経済的な恩恵の結果である。

イフガオの社会と文化を見るかぎり、伝統は巧みに姿を変え、新たな変貌を遂げている。どのように見ても、文化生成論を純粋型として単純にモデル化するのは避けたい、という思いに駆られる。ブルデューを援用すれば、「構造化する構造」が現代の文化表象であるなら、観光資源とも言えるモデルとなった儀礼的な遊び、および競技は「構造化された構造」である、と思われる³¹⁾。

註

- 1) 本稿は平成17年12月16日、関西大学東西学術研究所の研究会で、第3研究班（世界習俗研究）として発表した「イフガオ族のフィエスタ」の原稿をもとに加筆修正した論文である。現地調査は、関西大学の支援を受け資料収集目的で、2002年度と2004年度のトゥゴ祭について短期間、調査した。バナウェのフィエスタについての参与観察調査は、主に2003年度の在外研究期間中に可能になった。なお2005年8月末から9月にかけても、科研補助金（萌芽研究）「南ドイツ、オーストリア、スイスの山岳地帯における通過儀礼とその記録伝承の研究」（代表：浜本隆志、科研番号：17652035 5209）でイフガオ州における補足的な調査をおこなった。
- 2) フィリピンの行政単位は province, municipality, barangay で州、郡、村と訳しておく。中には city や town を用いるケースがある。特に山地を含めた地方では、最近の日本人研究者が流用する日本の行政単位（市、町、村）という感覚は、人口規模からしても筆者にはどうもなじまない。またカトリック教会のもとに街区 municipio があり、その下に村が付随する。municipio は街と訳しておく。
- 3) R. Rosaldo, 1980.
- 4) Lewis, 1992 では、特にイフガオ州のカラグーヤ方言を用いるティノック郡との関係が述べられている。
- 5) M. Rosaldo, 1980.
- 6) イェンゼン、1977年、および吉田、1996年。
- 7) フレーザーの『金枝篇』を指すが、その後植物崇拜をめぐった研究は断片的と思われるが、もちろん例外がある。ドゥティエンヌの『アドーニスの庭』がそれで、しかも体系だっている。
- 8) 平成16年在外研究中、オーストラリア国立大学にて本人との個人的な面談から得た知識である。
- 9) 宮本常一、1981年（2003年）、64-65頁。65頁に稲ニオの絵が絵巻から転載されている。
- 10) メトカーフとハンチントン、1986年。
- 11) Leach, 1976年（1981年）。
- 12) Conklin, 1980, p. 13. の特に図表のなかの用語である。コンクリンの研究は民俗分類に主眼がおかれ、客観的で literal な分節を強調するが、実は解釈が巧妙に入っている。調査者の主観が混じった研究者の

構築物と考えた方が無難だろう。農耕や農耕儀礼とされる名称のなかに、幾つか解釈としか考えられない点がある。乾季を6月頃までとしているが、フンドゥアン郡で暮らすかぎり、乾季とは捉えがたい。

- 13) Ibid.
- 14) この点については、バートン（1979）による文献研究に頼らざるを得ない。また少年の小屋があったことも知られている。
- 15) この象徴的な稲霊の殺害も女性によるから、M. ロサルドウらの研究で（Rosaldo & Atkinson 1975）実際の首狩りを含めた殺害が男性による文化的要素に注目し、女性の農耕作業について儀礼的かつ象徴的殺害を重視しなかったのは、理解できない。
- 16) 熊野、1997年と1999年b。
- 17) 熊野、2004年。
- 18) 熊野、1997年と1999年b。拙論に繰り返しているが、Barton 1969年ではブルトン bultong と記しているのに対し、ドパップやチョパップと呼びならわす地域がある。フンドゥアン郡ではドパップが普通である。dの音はchの音に代わる。またl音のない地域では、ブートンと呼んでいる地域が必ずあると思われるが、まだ確認できていない。
- 19) アウエハント、1989年および山口昌男、1986年
- 20) 山下（1996年と1999年）が指摘する世界的な傾向である。
- 21) この点は、1986年のバナウエ郡長（現、イフガオ州知事）との個人的な面談によっている。あるいは、隠蔽した可能性もある。
- 22) 1972年のイフガオ州における政争を扱ったDumia（1981: 77）では、モンディギン氏の実名があがっている。またドゥヌアン氏は地元の政界から引退しているため、本稿で実名表示した。
- 23) Barton, 1930: 99, 128-129. 彼自身はhimongと記載している。
- 24) Ibid., pp. 131-133.
- 25) Barton, 1946, p. 156.
- 26) 熊野、1999年a。
- 27) 同書、124頁。および1999年b、13-14頁。
- 28) Barrameda, 2000. 田の形状は不明で、想像する以外に方法はない。
- 29) Barton, 1930.
- 30) Ibid.
- 31) Bourdieu, 1984. pp. 169-175.

参考文献

- アウエハント、C. 1989年『鯨絵：民俗的想像力の世界』（小松和彦・中沢新一・飯島吉晴・古屋信平訳）せりか書房。
- Barrameda, Mary C. 2000. 'The Ifugao Living Law', *Kasarinlan* Vol. 15. No. 2, pp. 55-94.
- Barton, R. F. 1930. *The Half-Way Sun*, Brewer and Warren, New York.
1946. *The Religion of the Ifugao*, No.65, *Memoir Series*. Menasha, Wisconsin; American Anthropological Association.
1969. *Ifugao Law*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles [1919. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 15, no.1.]
- 1979 (1938). *Philippine Pagans: the autobiography of three Ifugaos*. George and Routledge, London.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: Social Critique of the Judgement of Taste*. Translated by Richard Nice. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

- Conklin, H. 1980. *Ethnographic Atlas of Ifugao*. Yale University Press, New Heaven and London.
- Durnia, M. A. 1981. *The Ifugao World*. New Day Publishers, Quezon City.
- ドゥティエンス, M. 1983年『アドーニスの園：ギリシアの香料神話』（小刈米・鶴沢訳）、せりか書房。
- Detienne, M. and J-P. Vernant. 1989, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Translated by P. Wissing, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Lewis, Marin W. 1992. *Wagering the Land: Ritual, Capital, and Environmental Degradation in the Cordillera of Northern Luzon, 1900-1986*. University of California Press. Berkley, Los Angeles, Oxford.
- 石田英一郎 1994年『河童駒引き考』岩波文庫。
- イエンゼン, A.D.E. 1977年『殺された女神』（大林太良、樋口大介、牛島巖訳）、弘文堂。
- 熊野 建 1997年「イフガオ相撲、農耕、宗教観念」『大阪短期大学紀要』第11号、55-66頁、大阪短期大学。
- 1999年a「フィリピン・イフガオ族と衣装の文化…ピーニャとイカットの周辺…」鈴木／山本編著『装いの人類学』103-126頁、人文書院。
- 1999年b「イフガオ族のドパップ相撲：フィリピンの儀礼的遊びと競争」『スポーツ人類学研究』創刊号 1-23頁、日本スポーツ人類学会。
- 2004年「スポーツと観光」寒川恒夫編著『教養としてのスポーツ人類学』29-36頁、大修館書店。
- Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication: the logic by which symbols are connected*. Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, Melbourne. (1981年『文化とコミュニケーション』青木保・宮坂敬三訳、紀伊國屋書店。)
- メトカーフ&ハンチントン、1985（1986）年『死の人類学：葬送習俗の人類学的研究』（池上良正・川村邦光訳）、未来社。
- 宮本常一 2003年（1981年）『絵巻物に見る日本庶民生活誌』中公新書。
- Rosaldo, Michelle Z. & Jane Moning Atkinson, 1975. 'Man the Hunter and Woman; Metaphors for the Sexes in Ilongot Magical Spells'. In Roy Willis (ed.) *The Interpretation of Symbolism*. pp. 43-75, Malaby Press, London.
- Rosaldo, Michelle Z. 1980. *Knowledge and Passion; Ilongot Notions of Self & Social Life*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford University Press. Stanford, California.
- 山下晋司 1996年『観光人類学』新曜社。
- 山下晋司（編著）1999年『バリ観光人類学のレッスン』東京大学出版会。
- 山口昌男 1986年『河童のコスモロジー：石田英一郎の思想と学問』講談社学術文庫
- 吉田敦彦 1992年『昔話の考古学：山姥と縄文の女神』中公新書。