



フィリピン低地社会における死者親族祭祀：イロコス地方農村の事例（特集 東アジアにおける宗教と家族・地域）

長坂，格

(Citation)

社会学雑誌, 29:86-108

(Issue Date)

2012-03-31

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81011126>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81011126>



フィリピン低地社会における死者親族祭祀

——イロコス地方農村の事例——

長坂 格

広島大学大学院総合科学研究科准教授

これまでフィリピン低地キリスト教徒社会の家族については、社会生活・経済的・政治的領域における家族の中心性・重要性が盛んに論じられてきた。しかし、それら低地社会の家族研究において、死者親族祭祀ないしは祖先祭祀が中心的に論じられることは稀であった。本稿は、ルソン島北西部のイロコス地方農村において得られた調査資料に基づき、双系的親族システムを持つ農村社会において、死者親族への祭祀がいかに行われているかを記述し、併せてそれが当地の家族・親族関係や精霊信仰のあり方とどのように関わっていると見ることができているかについて若干の考察

を行う。調査地一帯における死者親族祭祀は、死後一年の喪明けまでの諸儀礼と、喪明け以降の任意となる死者親族祭祀とに分けることができる。それらの死者親族祭祀の記述分析からは、生者と死者親族との交流が、供物を介した精霊と人間との交流と類似性を持っていること、また、日常生活において社会関係を交渉し、再構築していく際の重要なイデオロムとなっている「忘れる」と「思い出す」という概念が、死者親族との関係においても重要性を持っていることが論じられる。

一 おおむね

本稿の目的は、フィリピンのルソン島北西部のイロコス地方における現地調査で得られた資料に基づき、同地方農村における死者親族への祭祀のあり方を、家族・親族関係及び精霊信仰の特徴との関わりで試論的に記述分析すること

とである。

イロコス地方の農村社会は、フィリピン低地キリスト教徒社会に含まれる。低地社会は、フィリピンの全人口からムスリム諸民族や山地少数民族を除いた、タガログ、セブアノ、イロカノ、ヒリガイノン、ビコールなどの複数の言語集団によって構成される。双系的親族システムなどのマ

レー的な基層文化を共有することに加え、一六世紀後半のスペインによる植民地化以来、カトリシズムや共通の政治経済制度の影響を受けてきた低地社会は、社会関係のあり方においても、差異よりも共通性が大きいとされる（玉置、一九八二）。

低地社会の家族については、これまで、庶民階層あるいはエリート層の社会生活、あるいは経済的・政治的領域における家族の中心性・重要性が盛んに論じられてきた（Jocano 1986; McCoy, 1994; Medina, 2001; Trager 1988; ホルンスタイナー、一九七七・清水、一九九〇）。しかし、それら多数の低地社会における家族に関する研究において、死者親族祭祀ないしは祖先祭祀といった、家族および親族の宗教実践に関する考察が行われることはほとんどなかった。このような従来の家族研究における死者親族祭祀への関心の希薄さの背景には、双系的親族システムを持つ低地社会においては、例外的事例を除けば、家族・親族集団が特定の系譜につらなる祖先を持続的に祭祀の対象としていくという、東アジアの諸社会において見られるような明確な社会・宗教的制度としての祖先祭祀が欠如していることがあったと思われる。しかし、そのような明瞭な形で祖先祭祀が見られないということは、当然のことながら、そこに多様な死者親族と生者との関わりが展開していることを否定するものではない。実際、フィリピン、イロコス

地方農村でのワールドワーク期間中、筆者は、死者親族祭祀、あるいは祖先祭祀とも呼びうるいくつかの実践に遭遇することが少なくなかった。本稿は、これら筆者がワールドワーク中に観察した死者親族祭祀の実践を、後の補充調査で得た資料を交えつつ記述し、農村社会の家族・親族関係や精霊信仰の特徴との関連で考察しようとするものである。そうすることで、本稿では、フィリピン低地社会の家族に関する調査研究上の空白を幾分なりとも埋めることを試みると同時に、本誌特集に、東南アジアの双系社会における死者親族と生者の関わりについての一事例を提供したいと思う。

本稿が用いる調査資料は、筆者が一九九三年代以来、断続的におこなってきたイロコス地方の一農村を中心におこなってきた調査に基づいている。ただし、これまで実施した家族の宗教実践に関する資料収集はいまだ十分とはいえず、本稿の考察は予備的なものに留まらざるを得ないことをお断りしておきたい。

二 農村社会における家族・親族関係

本節では、調査対象となるフィリピン、イロコス地方の村落社会の家族・親族関係について、同じ双系制社会であるマレー人の家族研究において提起された家族圏という概

念を参照しながら、その概略を示すことにする。^③

まず家族圏という概念を、その提案者である坪内と前田の著書に沿って説明しておこう。坪内らは、「われわれは家族を一人一人の他者との社会関係の積み重ねられた二者関係累積態としてとらえ、そのようにとらえられた、未だ集団ともなんとも言い難いところのものを家族圏と呼びたい」(坪内・前田、一九七七・四)と述べる。生活集団としての世帯は、そうした家族圏から構成メンバーを取り出すことによって成立するとされる。ただし生活集団(世帯)の編成原理が明確にイデオロギー化されていないマレー人の社会では、「家族圏におけるもつとも基本的な関係、すなわち母子関係と夫婦関係が世帯構成の中核として現れるとしても、家族圏のほかの部分、状況に応じてきわめて自由に世帯編成に加わり、またそれから離脱する可能性がある」(坪内・前田、前掲書・二四)という。坪内らはこの家族圏という概念を用いて、マレー人の家族を集団性の低い二者関係の累積態として捉えた。

この家族圏概念を基に描き出されるマレー人の家族の具体的特徴を、坪内らの著書から列挙すれば次のようになる。すなわち、家族と親族の社会圏が連続的であって相互排除的ではないこと、夫婦間においても土地などの財産は基本的に個人所有であり、「いえ」の土地という觀念が存在しないこと、夫婦が消費生活を独立に保とうとする傾向が見

られるが、近隣に居住する近親者間には状況しだいであり緊密な依存関係が生じること、祖父母による孫の引き取りや養取が頻繁におこなわれること、そして新たな関係の形成がかつての関係を抹消するような、あるいは所属の重複を阻むような社会的規制がないこと、などである(坪内・前田、前掲書・四、坪内、一九九〇・立本、二〇〇〇)。

次に、こうした家族圏概念およびマレー人の家族の特徴を念頭に置きながら、フィリピン、イロコス地方農村の家族について、①家族の概念、②土地相続のパターン、③世帯構成、④里子養育慣行、⑤近親者の近接居住を取り上げ、その特徴を順に検討していくことにする。

まず村落社会における家族の概念を取り上げて説明する。調査地において、「家族」に相当する範囲を集合的に表す語彙として一般に用いられていたのは、スペイン語起源のパミリア *panilia* である。^④ このパミリアという言葉は、夫婦と未婚の子どもからなる、いわゆる核家族の範囲を指すと説明されることがある。たとえば、村落内で筆者が実施した世帯調査では、二組の夫婦が同居する世帯について、「この家には二つのパミリアが住んでいる」と説明されることがあった。

しかし、人びとの日常会話においては、このパミリアという語彙が、夫婦と子どもからなる単位を越える範囲を指して用いられることも多い。たとえば、会話の中で、この

言葉が一組の夫婦とその子ども達およびその孫達、あるいはより広い範囲の近親者を指すものとして使用されている場面に遭遇することは決して珍しいことではない。このようなパミリア概念が指し示す範囲の揺れからは、「家族」と「親族」の境界が必ずしも明確ではない側面を見て取ることができるだろう（菊池、一九八九・八九も参照）。

次に、多くの住民が農業に従事してきた村落社会において人々の主要な関心事であり続けてきた土地相続について、主として高齢者への聞き取りから説明する。一九六〇年代にイロコス地方において調査を実施したルイスは、土地相続が性別と出生順を問わないキョウダイ間の均分相続が理想的とされていること、しかし実際にはサブオン（*Subong*）と呼ばれる結婚時の男子夫婦への相続慣行の存在により、男子優先に傾斜した相続形態となっていることを報告している（Lewis, 1971:87-93）。サブオンとは、結婚時に夫の親から新婚夫婦に与えられる財産を指す。調査村においても、一九八〇年代くらいまでは、結婚前の親族間の話し合いでサブオンが妻側から要求された場合、男子の親が新婚夫婦に土地を与えることが多かった（長坂、二〇〇九：四一八）。その結果、ルイスの報告と同様に、キョウダイ間の均分相続を理念として語る村人がいる一方で、実際には男子がより多く、あるいは男子のみが土地相続を受けている事例が多数見られた。⁽⁵⁾ただし親の土地からサブ

オンを差し引いた残りの土地は、キョウダイが均分に相続することが望ましいとされる。そのため、男子優先の相続形態が支配的であるとはいえ、女性が親から土地を相続することは珍しいことではない。

夫婦それぞれが相続した土地は、夫婦の共有財あるいは「妻への贈り物」と説明されるサブオンを除くと、少なくとも夫婦に子どもができるまでは理念的には区別されるというのも、子どもができずに夫婦が亡くなった場合、夫婦それぞれが相続した土地には、それぞれの近親者が権利を持つとされるからである。この点は、夫婦それぞれが相続した土地が、いわば「家産」のように結婚後ただちに統合されるわけではないことを示している。

次に世帯構成の特徴について述べる。調査地においては、夫婦は

表1 調査村の世帯構成

	1998		2008	
核世帯	55	46%	42	42%
片親（移住・死去）と子供	13	11%	8	8%
核世帯+α	22	18%	16	16%
単身世帯	11	9%	8	8%
その他夫婦を含まない世帯	16	13%	16	16%
2組以上の夫婦を含む世帯	3	3%	9	9%
	120	100%	99	100%

注：2008年調査では一部の集落で調査が実施されていないためケース数が少ない。

結婚後できるかぎり独立した世帯を持つべきであるとされる。また、まだ自分の家を持つていない新婚夫婦と親夫婦が同居するなど、たとえ諸事情により二組以上の夫婦が同居せざるをえない場合でも、できる限り互いの生計の独立性を確保した方がよいというのが大方の意見である。

しかし実際の世帯構成では、世帯内に夫婦とその子ども以外の近親者が含まれていたり、夫婦のいずれか一方が移住などにより同居していなかったりすることは少しも珍しいことではなく、(Pertierra 1968:86)。表1は、調査村で実施した二度の世帯調査によって得られた世帯類型を集計したものである。いずれの調査においても核世帯の比率が最も高くなっている。また、二組以上の夫婦が共住する世帯が三%から九%と低くなっており、二組以上の夫婦が同一世帯を構成することを避ける傾向が見られる。

しかし核世帯の割合が高いとはいえず、それが必ずしも大多数を構成しているわけではないことにも注意する必要がある。核世帯の数に、夫婦のうちいずれか一方が移住している、あるいは亡くなっている世帯(「片親と子ども」)の数を加えたとしても、その比率は五〇%から五七%程度である。それに対して、夫婦と子供からなる核世帯に加えて夫婦の未婚のキョウダイ、親、祖父母、孫、オイ・メイその他の近親者が共住する世帯が一六から一八%、また、国内外への移住、死別、離別などが絡み、夫婦が一組も含ま

れない、様々な近親者の組み合わせからなる世帯が一三から一六%ある^⑥。これらの数字は、一組の夫婦を中心としながらも、双方的近親が世帯に加わったり離脱したりすることが頻繁に生じるという、世帯構成の顕著な柔軟性・可塑性を示しているといえる。

こうした世帯構成の柔軟性・可塑性に関連してここでさらに取り上げておきたいのは、上記のマレー人社会と同様に、実親以外の近親者による子どもの養育が盛んにおこなわれていることである。一九五〇年代にイロコス地方で調査を実施したナイデガー夫妻は、彼らの調査地の一〇歳以下の子ども六四人のうち、一〇人が実親以外に養育されていたことを報告している (Nydegger and Nydegger, 1966:159)。また、一九七〇年代にイロコス地方で調査をおこなったヤングは、二歳から二五歳までの村民四七五人のうち、五二人が実親以外の近親者の里子となっていたと述べている (Young, 1980:153)。

調査村においても、祖父母、実親のキョウダイなどの近親者による子どもの養育は、短期間で実親の元に戻る一時預かりのような形態も含めれば、全く珍しいことではなかった。近親者による子どもの養育は、実親の死去、離別、移住や経済的困窮、あるいは養親側の小さな子どもと暮らしたいという願望や、養育した里子による老後の扶養への期待など、様々な理由の組み合わせによって始められる。

このような養育は、実親と養親とのインフォーマルな話し合いを経て、いわば一時預かりのような形で始まることが多い。そしてその後、養育される子どもが留まることを希望すれば、長期的かつ安定的な養育へと進展していくのが一般的である。

また、これら近親者に養育された子どもたちの中には、長期的な養育関係を経て、養親の土地などの財産を相続した者も少なくない。イエや家族・親族集団の永続性に価値が置かれないうこの地方の農村社会では、「後継ぎ」を確保することがこうした養育の目的となっているわけではない。そのため、筆者の知る限り、養育が始まった時点で養親から里子への相続が前提とされていた例はない。しかし長期的な養育関係、そしてその後の里子による継続的な養親の扶養という実績の積み重ねは、それが達成されるかどうかは別にして、里子が養親の財産を相続する可能性を高める。

ただここで注意しておきたいことは、こうした養親里子関係の長期化、および財産相続に至るまでの両者の関係性の親密化は、フィリピン、ビサヤ地方の里子養育の調査事例に即してユーラが指摘するように、必ずしも里子と実親との関係の消滅を意味するわけではないことである (Yoo and Liu, 1980:255)。実際、実親と養親の双方から財産を相続している例も少なからず見出される。むしろ、こうし

た養育関係による養親里子関係の持続と親密化は、「親子関係の複数化」(Yu and Liu, 1980:256) をもたらすといった方がより適切であろう。

最後に、近親者間の近接居住について説明しておく。一般にフィリピン低地社会では、結婚後に夫婦がどこに住むかについては、特に定まったルールがあるわけではなく、宅地の有無や田畑、職場などへのアクセスなどの個別的諸条件を勘案して決められる(玉置、一九八二:二六七)。その点はイロコス地方においても同様であるが、この地方の農村においては、サブオン慣行の存在を背景として、田畑や宅地へのアクセスがある夫方に住居を構える傾向がある (Lewis, 1971:100)。たとえばナイデガーらは、その比率を約八割と報告しているし (Nydegger and Nydegger, 1966:40)、調査村においても、村を基準とした場合、六八%の世帯が夫方居住であった。

ただし、夫婦が新居の場所を決める際、親やキョウダイなど近親者との近接居住を愛好するという点は、フィリピン低地社会の一般的傾向と同様である(清水、一九九〇:七四)。たとえば筆者が調査期間中に住んでいた調査村の一集落は、二三世帯によって構成されていた。それら世帯の世帯主夫婦のいずれか一方は、一世帯を除き、すべて、一九世紀半ばから後半にかけて生まれたと推測される一組のキョウダイの子孫であった。さらに近接する世帯同士

関係を見ると、キョウダイ同士あるいは親子といったごく近い親族関係にあることが多かった。

それら近接する近親関係にある世帯員同士は、「違うところがない」という意味を持つ「身内」と訳しうるアワン・サブサバリ *awun sababali* の関係にあるとされ、互いに助け合うべき間柄であるとされる。実際、それらの世帯間では、親子間あるいはキョウダイ間を中心に、育児支援、高齢者の介護支援、農業での協力、日常的なモノの貸し借り、おかずの交換、宴の際の手伝い、緊急時の援助などが、実に頻繁になされていた。こうしたキョウダイ間、親子間を中心とする、近隣の世帯間の頻繁な相互扶助の実践は、生計の独立性を確保しようとするそれぞれの夫婦ないし世帯の日常生活が、近親者を中心に形成される濃密な近隣ネットワークの中に、いわば埋め込まれる形で営まれていることを示している。

以上見てきたように、イロコス地方村落社会の家族のあり方は、家族圏論で描かれるマレー人のそれとかなりの共通性を持っている。もちろん、イロコス地方には、結婚時の相続であるサブオンというフリーピン低地社会の中でも特有の慣習が見られること、また日常生活のあり方を一定程度方向付ける宗教帰属の違いなど、両者の間に相違が見られることには注意する必要があるだろう。しかしここでは、「核家族を中心として一定の近親というものが『家族』

的な機能をもって存在し、その範囲が条件的に設定され、可変性に富み、その周縁が明確に設定できない」(中根、一九八〇・二七五)とまとめられるような、関係の累積としての「圏」的な家族のあり方として、イロコス地方村落における家族を大まかに把握することができるということを、まずは確認しておこう。

そしてこのような圏的な家族のあり方の延長線上に、圏的構造を持つ親族関係が展開していることも、ここでさらに述べておきたい。イロカノ語の親族関係を指す概念としては、カバギャン *kabagian* がある。この語は自己を中心として双方向的に拡大する親族を指す。カバギャンの語根は身体を意味するバギ *bagi* であり、カバギャンは「身体を共有する者」と訳すことができる。このように身体的連続性を基礎とする親族の範囲は、通常、双方向的なイトコ関係で説明され、その範囲は大体第三イトコまでと言われる。しかし、多くの双系社会と同様、親族の範囲は必ずしも明確ではなく、普段の付き合いの有無や個人的好みなど、個別的諸条件に左右される (cf. Kaut. 1961: 267; 玉置、一九八二・二六九)。たとえばキョウダイ間で、同じ人物との関係に対する答えが親族と非親族に分かれることは必ずしも例外的なことではない。さらに、系譜的に遠い親族を親密な呼称を用いることによって「近い」関係に転換しようとすることがよくなされるなど、親族関係における選

扱・操作の余地はきわめて大きい。

また、結婚や儀礼親族制度を通して、非親族との関係を「近づける」ことも頻繁におこなわれる。婚姻関係によって結ばれた二つの親族のセットは、同世代であれば、義理のキョウダイ(男ならは *kyoung*、女ならは *pyag*)と呼び合ひ、下の世代が結婚した人々同士であればアバラヤン *abalayam* と呼び合う。こうした呼称はかなり広い範囲の親族によっても使用され、たとえば、第二イトコの夫に対して義兄弟カヨン *kyoung* の呼称を使用しているのを耳にすることは、少しも珍しいことではない。こうした姻族に対する呼称の使用は、それまで非親族であった人びとの関係をより「近い」関係に転換したことを示す、あるいはそうした転換を促すものといえる。同様に、子どもの洗礼、結婚などの際に親が子どもの儀礼オヤとなることを依頼するカトリックの儀礼親制度も、農村社会においては、多くの場合、実親と儀礼オヤを互いにコンパドレ(男)、コマドレ(女)と呼び合う、より「近い」関係に転化することを可能にする制度としての側面が強い。

以上の記述から、イロコス地方農村社会の親族関係は、家族と同様、圈的構造によって特徴づけられる側面が大きいことがわかるだろう。生得的な親族的地位はあくまで親族関係構築の出発点に過ぎず、人々の間では、系譜的には遠い、あるいは系譜を辿ることができない「親族」を「近

づけ」ようにするなど、親族関係の操作が日常的になされる。さらにそうした親族関係の操作と並行して、姻族呼称の使用や儀礼親族制度の利用など、非親族との関係をより「近く」するための操作も広範かつ頻繁になされる。農村社会における人々の親族関係は、そうした操作が蓄積されていく中で、その都度、暫定的に形成、再形成されていくものとして捉えられる必要がある。

三 農村社会における死者親族祭祀

次に、調査村における死者親族の祭祀のあり方を取り上げ記述した上で、以上に述べた家族・親族関係の特徴との関連において若干の考察を加えてみたい。なお、以下の記述は、村落社会のマジョリティであるカトリック信者とフィリピン独立教会信者に、ある程度共通すると考えられる死者親族への祭祀に関わる観念や行為をまとめたものである。カトリックと独立教会の信者の間では、以下に述べられる死者親族祭祀という実践に関してはほとんど違いが見られないことを踏まえ、ここでは特に両者の信者を区別することなく論じていくことにする。

三― 農村社会における葬送のプロセス

以下では、まず調査地一帯における人の死から喪明けに

至るまでの葬送の諸儀礼の概略を述べる。低地社会における葬送の諸儀礼は、イロコス地方で調査をおこなったペルティエラが、「死はカトリックの公式教義がもつとも効果を持ちにくい領域」(Pertiera 1988:36)と述べているように、諸精霊や死者親族に対する慰撫といった「土着的」と呼びうる行為と観念が、きわめて頻繁に、そして重要な要素として表出する機会である (Cannell 1999:138)。この点に留意しつつ、葬送儀礼の説明に先立ち、まず呪医を含む村落社会の人々の説明をやや大雑把にまとめる形で、イロコス地方村落社会における精霊信仰について説明しよう。

調査地において精霊や死者霊を包括する概念としては、「見えないものたち *saan a ndikilia*」という表現がよく用いられていた。この概念は、しばしば、小人 *unisi* や火の玉 *sanserno*、森に住む妖怪 *mangangkik* などと訳しうる諸精霊、さらにはアルアリヤ *ar-aria* (地域によつては *al-alia*) などと呼ばれる死者霊など、およそ霊的存在と呼べるものすべてを含むと説明される。これら「見えないものたち」のうち諸精霊は、山林や村内の特定の場所に住んでおり、そうした場所を通つたり作業をしたりするときは、「どうか通らせて下さい」と丁寧な表現で挨拶することが必要とされる。またそうした場所での食事をとるときは、家での食事中に誰かが近くを通りがかったとき同じように、

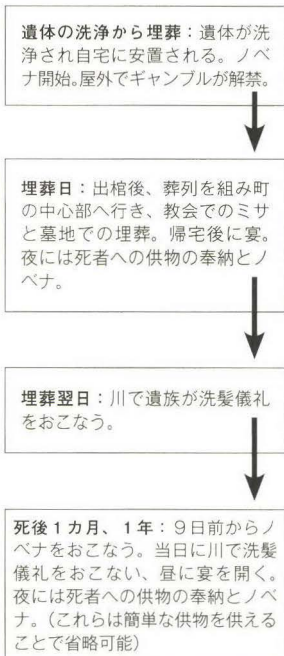
そして地位の高い年長者、あるいは全く見知らぬ人々に話しかけるようなきわめて丁寧な語彙を用いて、「どうか一緒に食べましょう」と彼らを誘い、自分たちの食べているものの一部を供物として彼らに捧げなければならない。

また、「見えないものたち」がいる場所で作業などをしているときに、彼らに「ぶつかつたり」彼らの所有物を破壊したりすると病気になることがある。そうした病を治癒するためには、呪医 *mangagags* の指示のもとで、彼らの怒りを慰撫し、そして彼らから治癒力を引き出すために供物を供える必要がある。そしてそれら精霊への供物は、フィリピンの他地域での報告と同様に、しばしば「支払い *bayad*」という言葉で語られる (川田、二〇〇三:一八四)。

以上の諸霊に関するごく簡単な記述から、ここでは次の二点を指摘しておく。第一に、「見えないものたち」の領域での食事の際の声掛けに示されるように、「見えないものたち」が、人間に対するのと同様の配慮が示されるべき存在であり、しかも敬意を払い丁寧に話しかけられるべき存在であること (Pertiera 1988:13)。¹そして第二に、被つた損害や引き起こされた怒りに対する「支払い」とも表現される供物が、それら「見えないものたち」との主要な交流の媒体となっていることである。

このように精霊世界の住人との関係性および彼らとの交

図1 死の確認から喪明けまで



流における供物の中心性を指摘した上で、次に葬送のプロセスについて述べる。図1は人の死から喪明けに至るまでのプロセスを簡略化して図にしたものである。調査地一帯では、一九八〇年前後から、葬儀会社による遺体防腐処置が一般化した。防腐処置導入以前は、死が確認された次の日にすぐ埋葬していたのだ（Nydegger and Nydegger, 1966:95）、この流れは一九八〇年代以降のものである。

さて、この図を用いて説明すると、一連の葬送のプロセスの中には、①埋葬時にのみ行われるものと、②埋葬、死後1カ月、死後1年などの節目に繰り返し行われるものがある。以下、この二分類に従って若干の説明を加えることにする。

まず、埋葬時にのみにおこなわれることとしては、親族あるいは近隣の寡婦夫が、出棺の際に死者の性別の鳥の首

を落として血を撒き、同時に土鍋を割ること、そして埋葬から帰った後に葬列に参加した人々の顔を、砂糖黍酒 *bazi* やコインを混ぜたお湯で洗顔をすることなどがある。また、埋葬までの遺体安置期間中は、安置された家の世帯員と近隣に住む死者の親族・姻族が、寝ずの番と弔問客の接待をする。遺体安置期間は、大体、カトリックの祈祷であるノベナの期間の九日間以上続く。この期間中、死者の親族女性の中には、一定の節をつけて号泣しながら死者への思いを語るダウンアウ *ching-aw* をおこなう者もいる。加えて家の外でギャンブルが解禁となるなど、遺体が安置されている家の非日常性が顕著となる。村の老人会や婦人会などによる、歌やメッセージなどを含む追悼プログラムが開催されるのもこの期間中である。

またこの期間中は、敷地内では、掃き掃除や授乳などいくつかの禁忌が課される他、家の外で木を燃やし続けたり、親族が白いひもを頭に巻いたりしてはならない。親族が頭に巻くべきとされる白いひもは、死者が引き起こす頭痛を防ぐものであると同時に、遺体安置期間中の親族がいることの徴となる。筆者の観察では、大体、死者の第一イトコ程度くらいまでの親族とその配偶者あたりまでが白いひもを巻いているようであった。しかし、系譜的にはかなり関係が遠いけれども日常的に死者と接触してきた親族や姻族がひもを巻く場合もあるし、さらには筆者のように死

者の家に長く寄留していた非親族までがひもを巻いた場合もある。このように、白いひもを巻く者と巻かない者の区分は、キョウダイや親子・孫およびその配偶者など、死者の近親のサークルに収まる人々を除けば、死者との間に積み重ねられた関係性を勘案してその都度決められるというように、きわめて状況依存的である。このことは、境界が明確ではなく、選択と操作の蓄積を通してその範囲が暫定的に形成されるという、圏的構造を持つ親族関係の特徴が、死者および葬送を主催する人との関係においても明瞭に見出されることを示している。

二つ目の埋葬前後と死後一ヶ月、死後一年に繰り返しおこなわれる主要な要素には、以下のものが含まれる。①原則として九日間連続で、女性親族によっておこなわれるノベナ *hualo*、②家畜を畜殺して多数の人々に食事を出す宴 *daya*、③洗髪儀礼ゴルゴル *gulgol*、④死者への供物の奉納ウムラス *umuras* である。このうち、②から④について説明を加える。

宴は、イロコス地方村落では、葬式だけでなく他の人生儀礼や引越しなどの際に、親族や近隣の人々からの手伝いを得つつ開催される。主催者の家に共食に訪れる人々は、だいたい百人から三百人程度であるが、五百人以上が訪れる宴もある。通常、宴は高価な家畜の畜殺を伴う。そのため、埋葬、死後一ヶ月、死後一年という具合に、葬送のプ

ロセスで三回の宴が催されることはめったにない。たいいていは、埋葬の宴以外は、世帯の人々と近隣に住む近親者たちだけでココナツミルクのお粥をつくり、それを死者への供物とすることなどで省略される。

また、他の機会の宴でも同様であるが、宴は、親族やコミュニティの人々の共食の機会であるばかりでなく、人々と「見えないものたち」との共食の機会でもある。宴の際には、家畜の肉や内臓物が、供物として塩なしの串焼きにされる。串焼きは他のおかずとともに、「見えないものたち」へと供物として捧げられる。供物を供えるときには、親族の高齢女性が「どなたでも食べに来て下さい」などと、「見えないものたち」を丁重に招く。

川での洗髪儀礼ゴルゴルとは、川の水を、稲藁を燃やした炭で濾して、そこに砂糖黍酒やコインを入れたたもので髪を洗う儀礼である。この洗髪儀礼は、埋葬時の顔を洗う儀礼とともに、しばしば死者自身や死者に引き寄せられる「悪い死者霊」に起因する厄災を防ぐためのものと説明される。洗髪儀礼に参加するのは、死者の親族・姻族であるが、その範囲に特に明確な基準はない。死者との関係性や葬儀を手伝ったかどうかなどの個別的諸条件に左右されるところが大きい。埋葬後のこの儀礼が終わると、死者の近親者は、埋葬のための白い服から、喪に服していることを示す黒い服に着替える。この黒い服（あるいはその代替で

ある黒いバッジ）は喪明けまで着るべきであるとされる。

死者への供物の奉納ウムラスとは、五種類のもち米の菓子、決められた形状の供物として並べ、水や砂糖黍酒、米、卵、たばこ、ピンロウジ、キンマの葉などと共に死者に捧げることである（表二）。これらの供物は、近隣に住む親族女性などが十人から二十人程度集まって作成する。

死後一年の諸儀礼が終わると喪明けとなる。それ以降は、死者は、双系的に辿ることが出来るすべ

表2 ウムラス儀礼の際に作られるもち米菓子の供物一覧

名称	調理方法
リナベツ <i>linapet</i>	ココナツツの果肉と果汁を煮てムラセスを混ぜる。それからもち米を混ぜる。形を作ってからバナナの葉で巻く。バナナの葉はあらかじめ火で暖めておく。
ブシ <i>busi</i>	粉がついたもち米を、土鍋 <i>banga</i> に入れて炒る。そうするとポップブライスになる。そこから粉のかすをとって球状にしてから、ムラセスをかける。
ピライス <i>pilais</i>	もち米を粉状にする。そこに市販の色をつけるための粉を入れる。それをバナナの葉を敷いた熱い鉄板の上に棄せてふたをする。出来上がったものを干してから、油で揚げける。
パトウパット <i>patupat</i>	塩、砂糖、こしょう、ココナツツの果肉を煮る。そこにもち米を混ぜる。バナナの葉で巻く。
バドゥヤ <i>baduya</i>	ココナツツの果肉、ムラセス、ココナツツの果汁をかき混ぜる。そこにもち米を粉状にしたものを混ぜる。それを豚の油で揚げける。

ての死者親族の一部とみなすことが可能になり、個別の死者への祭祀は任意となる。死後一年を経過した後の死者親族への祭祀として調査地でよくおこなわれていたのは、死者親族のために「思い出す宴」を開催する^①と (*manglagip*) と、カトリックの年中行事である「死者の日」の際に、表二に挙げられたような供物を作って供えたりすることである^②。

以上の葬送のプロセスを簡単な紹介から、ここでは次の三点を指摘しておこう。第一に、葬送において顕在化する死者の親族の範囲は、境界が明瞭ではなく、きわめて状況依存的であるというように、圈的構造によって特徴づけられること、第二に、「見えないものたち」との交流・交渉の主要な媒体であった供物が、葬送においても中心的な位置を占めていること、そして第三に、死後一年を経ると個別の死者親族への祭祀は任意とみなされるようになることである。

三― 死者親族を「忘れること」を「思うこと」

次に、任意とみなされる死後一年以降の個別の死者親族への祭祀の様態を、予備的な調査に基づき記述し、上述した家族の特徴との関連で若干の考察をしてみたい。

双系制社会であるイロコス地方の農村社会では、死者親族が特定の系統に沿って区別されることはない。しかしペ

ルテイエラが述べるように、イロコス地方農村において祖先は、「子孫からの儀礼における供物によって、子孫の利害関心を満たし、福利を増進させることが期待されている」(Patierra 1988:131)。こうした生者の側からの供物を通しての死者との交流は、双系的に辿ることができ「すべての死者親族」に対する祭祀と、個別性が保持された特定の死者親族への追慕ないしは「メモリアリズム」(Freedman, 1958 = 一九九一・一二三)の二つの形式に分けることが可能である。ただし両者は同一の儀礼機会に含まれる。

たとえば比較的資料が手元にある死者を「思い出す」宴について見ると、この宴は、双系的に辿ることができすべての死者親族を「思い出す」ために開かれることもあれば、特定の死者親族を「思い出す」ために開催されることもある。前者の宴では、上述した塩抜き串焼きと宴で出される料理からなる供物を捧げる際に、「みなさん、だれでも食べに来てください」などと呼びかけをおこなう。こうした呼びかけの言葉は、供物を捧げる際に死者一般を含む諸霊への呼びかけがなされる別の機会における宴と違いはない。ただし、供物を捧げる際、「お父さん、お母さん、そしてここで名前を呼ばない方々」など、両親など近親者への呼びかけがなされることもあり、そうした場合には、個別の死者親族への追慕がなされていると見ることも可能

であろう。

後者の宴では、葬送儀礼の際に供えられる死者への特別な供物(表2)が作られることもあるが、たいていは、串焼きと料理からなる供物が、「お父さん、そしてここで名前を呼ばない方々」などの呼びかけを伴って捧げられる。このように、個別性を持った死者親族を「思い出す」宴においても、供物は、通常、特定の死者親族だけでなく、死者全体、さらには「見えないものたち」全体にも捧げられているとみなしうる。しかしいづれにせよ、これらの呼びかけの言葉からは、死者親族が、喪明け以降も、個別性が保持されて祭祀対象となつていくことも明らかである。そこで以下では、こうした喪明け以降も個別性を保持している死者親族と生者との関わりの様態を、「忘れること *lipat*」と「思い出すこと *ligap*」という概念を手がかりにして検討することにする。

まずここで取り上げたいのは、ある高齢者による親族の埋葬場所の記憶である。調査村の人々の親族の墓は、いずれも町の中心部近くにある共同墓地にある。現在の墓の形態としては、①土中に埋葬するタイプ、②コンクリート製の石棺の中に棺を入れるタイプ、③石棺の周りに屋根や壁がついている高価なタイプの三種がある。また、村人の墓は、かつてはほぼすべてが①のタイプであったが、現在は他の二つのタイプが主流となっている。

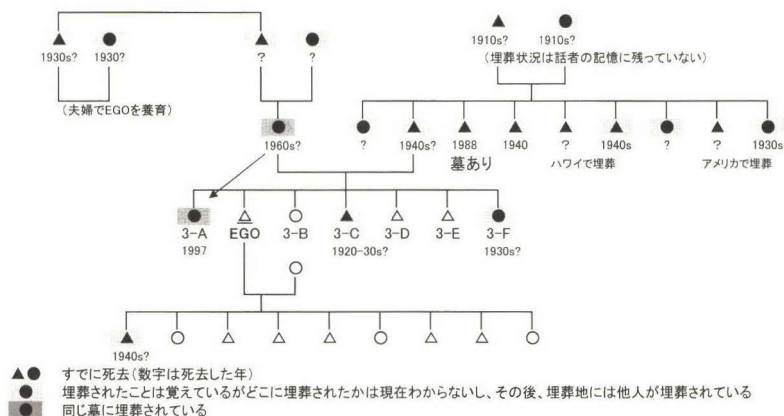


図2 ある高齢男性 (1917 年生まれ) の親族の埋葬場所の記憶

図2は、一九一七年生まれの男性 (故人) への、親族が埋葬された場所についての聞き取り結果をまとめたものである。この男性によれば、「昔は教会のメンバーであれば無料で埋葬できた」ため、ほとんどがフィリピン独立教会の信者であった彼の親族は、独立教会の墓地に埋葬されたという。彼が記憶している親族の埋葬場所として最も古いものは、一九六〇年代に亡くなったとされる彼の母親のものである。その墓は石棺 *panyon* の中に棺を入れるタイプである。このタイプの墓については、別の高齢の村人が、村の中で最初にこのタイプの墓に入ったのは一九六七年に亡くなった自分の母親であると語っているが、おそらくは一九六〇年代以降に村人の間に徐々に広がってきたものと推測される。その後、一九九七年にこの男性の独身の姉が亡くなったときは、母が納められた同じ石棺に、姉の棺が納められた。

さて、図2からは、一九四〇年代以前に亡くなった彼の親族については、埋葬された場所の記憶はいずれも失われていることがわかる。埋葬されたこと自体は覚えていて、そこには数年後に別の人が埋葬されたので、埋葬された場所を忘れてしまったという。このことは、一九四〇年代に亡くなったと推定される彼の父親、彼のキョウダイ、さらには同時期に九ヶ月で亡くなった彼の長男についても当てはまる。また、筆者のフィールドワーク期間中に、六〇年

代と九〇年代に亡くなった母親と姉を含めても、これら死者親族が墓以外の何らかのモノによって表されたり、またそれらの死者親族が何らかの形で追慕の対象となっていたことを見聞きすることはなかった。

この事例のような生者の死者親族との関わり方は、類似のことを聞いたごく少数の高齢者におおむね共通していた。ただし、この点に関する調査はまだ着手さればかりであることに加え、村出身の海外移住者のなかには、亡くなった親の「思い出す宴」を、その命日に毎年のように開催する人がいることにも注意すべきである。また、一九五〇年代に調査したナイデガーらは、夫の命日に毎年宴を開催する裕福な女性の事例を、例外的としながらも紹介してゐる (Mydegger and Mydegger, 1966:356)。さらに、調査時点では、死後ある程度の年月を経ても「死者の日」の度に墓に集まり、故人の名前をカトリックの神父に読み上げてもらったり、供物を供えたりする村人も少なくなかった。しかし、この事例からは、少なくとも調査時点での高齢者の間での、死後一年以上経った死者親族を引き続き追慕の対象としていくこと、あるいは追慕の対象として何らかの形で記憶していくことに対する関心が相対的に希薄である傾向を指摘することは可能であろう。

このような死者親族ないしは祖先を体系的に記憶する仕組み・媒体がほとんどなく、そして記憶することへの

関心が相対的に薄いという特徴は、東南アジアの双系制社会において指摘されてきた「系譜健忘症 genealogical amnesia」(Geertz and Geertz, 1975:65)の概念に引きつけて理解することができると思われる。ペルティエラは、イロコス地方農村の民族誌の中の「系譜健忘症」という題名がつけられた箇所で、人々が亡くなった祖父母の名前を覚えていないことが珍しくない一方で、同一世代に双方向的に広がる親族について聞くと、自分の第二イトコのほとんどの名前、第三イトコの多くの名前を思い出すことができたと述べる。その上で、人々が「タテのつながりを記憶することよりも、水平的なつながり（たとえば同世代の人々の間のつながり）を辿ることに、比較できないほど大きな関心を持っている」(Pertierra, 1988:82)と指摘する。また、マレーシアのランカウイ島で調査を実施したカーステンは、親族アイデンティティの構築が「過去を忘れる」プロセスと結びついていると述べて、「忘れること」の積極的側面をさらに強調する。そこでは、親族関係は過去のつながりより生じるのではなく、将来に向けて作られなければならないものと考えられており、人々が祖先を「忘れること」は、里子養育や結婚や子どもをつくること、さらには日常生活を共にすることを通じた親族アイデンティティの構築と結びついていることが論じられてゐる (Carsten, 1991)。

もちろん移住者およびその子どもたちによって形成された比較的新しいコミュニティであるマレーシアのランカウイ島と、スペイン植民地期にすでにコミュニティ形成がすすんでいたイロコス地方の調査地との社会状況の違いは十分に考慮されるべきであろう。しかし先の事例を、イロコス地方村落における、過去に遡ることよりも現在と将来において、水平的にあるいは「下向き」に構築していくことに重点が置かれた家族・親族関係のあり方と結び付けて考えることも可能であると思われる。すなわち、死者親族を「忘れること」を防ぐような媒体や仕組みの欠如、あるいは記憶にとどめておくことへの相対的な関心の薄さは、家族・親族関係の圈的構造を前提とした、里子養育による親子関係の複数化の試みや、カトリックの儀礼親制度に基づく儀礼親族の構築を含んだ、日常生活における「親族」の範囲を確認し、拡大させようとする様々な試みと結びついていると見ることはできないかということがある。

しかしこのように死者親族を記憶することへの関心の希薄さが見られる一方で、死者親族を「忘れること」が生者に厄災をもたらすことを人々が強く意識していることにも言及しておく必要がある。死者が生者のところに現れる、ないしは交流を求めていることは、イロコス地方のみならず他地域の低地社会の民族誌においても記述がある

(Cannell, 1999:162)。イロコス地方で調査をしたベルティエラは、死者の霊は、死の直後は家の近くを飛び回り、もう一度身体に入ろうとするので、そうさせないために人々が様々な儀礼を実施すると述べる (Perrera 1988:109)。調査地一帯においても、死の直後は、死者は不安定な状態にあるとされ、葬送儀礼のなかでも、家から棺を出す際に棺を三回ずつ逆方向に回すことなど、死者を家に再び帰らせないための行為がなされる。

さらに調査地において、すでに埋葬された死者が生者に対して交流を求めてきたという事例には事欠かない。たとえば、調査地では、通常、棺を埋葬する際に、新しいごごを一緒に埋葬するが、そのごごを埋葬時に入れ忘れていると、亡くなった母が夢に出てきて告げたという話がある。その子どもは、ちょうどその頃亡くなった隣村に住む親族の埋葬の際に、母へごごを届けてもらいうよう、その親族の棺と一緒にごごを包んだものを墓に入れていた。ごごの包みには「お母さん、このごごを使つて下さい。私たちに平安を与えて下さい」などとマジックで大きく書かれたメッセージが添えられていた。

そしてこのような死者からの接触は、時に生者の側の病や身体の不調につながる。このことについて、ある呪医は次のように説明する。

死者のことを忘れると、その死者のことを思い出さなくなる。それで（死者を忘れた人は）病気になる。そうすると供物が必要だ。X村で昔そういうことがあった。私は病氣になった人に「あなたの死者親族を思い出さないさい」といって宴を開催させた。「あなたの借りを支払いなさい」と言った。その人の場合、死者の残したものを使っているのにも拘らず、（その死者を）思い出さないので、死者が思い出させるようにした。だからその人には宴を開けと私は指示した。

精霊への供物のところで指摘した「支払い」という言葉がここでも使われているが、特にここでは、死者を「忘れること」が生者の側の病につながるとされていることに注目したい。そしてその治癒のためには、精霊による病と同様、死者への供物が必要となると述べられている。

ただし、死者によって引き起こされた病の場合は、病を引き起こした主体があいまいなまま供物が捧げられることが多い精霊による病と異なり、病を引き起こした主体が特定されるという特徴がある。たとえば調査期間中に筆者が遭遇した例では、ある女性が腰痛になった。その腰痛は、すでに亡くなっている、隣に住んでいた彼女の夫の姻族と結婚した女性が、彼女に「気づかせた」ことによるものと呪医によって診断された。そして呪医の指示のもと、その

女性は、ココナッツミルクのお粥を供物としてその死者に捧げた。

こうした死者によって引き起こされる病を治癒することを目的として、呪医の指示に基づき特定の死者に対する「思い出す宴」が開催されることがある。この「思い出す宴」の家畜を供犠して、その肉や内臓からなる供物を、他の供物とともにその死者に捧げること、その死者を慰撫し、治癒力を得るという流れ自体は、「見えないものたち」への供物の奉納と治癒力の獲得と同型であるといえる。しかし、呪医の指示によって開催されるこの「思い出す宴」は、「忘れる」ことによって危機に瀕した特定の死者親族との関係を、「思い出す」ことによって修復・再構築することに主眼が置かれている。その意味で、病を契機として開催される「思い出す宴」を通じての特定の死者親族に対する祭祀は、死者と生者の二者関係の修復と再構築としての性格を持つといえる。

ルソン島南部のピコール地方で調査をおこなったキャンネルは、双系的な親族システムを持つピコール社会では親族関係における操作の余地が極めて大きく、そうした操作は「思い出すこと」と「忘れること」のイデオロムで語られると述べる（Cannell 2000:54-55）。キャンネルはその例として、親族を援助することのできる裕福な外国帰りの人や、アメリカから寡婦年金を受領している未亡人が、家族の一

方のサイドを軽視しがちであるとき、軽視された人々が、自分たちのことを「忘れている」と批判的に述べることを挙げている。調査地においても、この「忘れる」と「思い出す」という言葉は、「彼は私たちのことを忘れてしまった」、あるいは「彼女はもう自分たちのことを思い出さないのだろう」といった具合に、自分たちのことを助けてくれない、あるいは近づいてこないなど、あたかも非親族かのように自分たちを扱う、たいていは裕福な親族への批判の言葉としてよく用いられていた。

圈的構造によって特徴づけられる親族関係を持つイロコス地方農村社会において、親族関係の操作は社会生活においてきわめて重要な位置づけを持っている。そのような社会において「忘れる」と「思い出す」という概念は、親族関係や社会関係を説明すると同時に、その都度、関係を交渉し再構築していくイデオムとなつているといえる。こうして見ると、上で見た死者親族から生者への働きかけと生者からの応答は、こうしたイデオムが、生者だけでなく死者の側においても重要性を持つていること、そして個別性をもった死者親族を「忘れる」つつ、生者の間での親族の範囲を確認、拡大していくことを志向する生者の側も、そうした死者親族からの働きかけに同じイデオムを用いて対応することで、その都度、死者親族を含む親族の範囲を再設定、再構築していると理解することができるで

あろう。

四 おわりに

本稿では、双系的親族システムを持つイロコス地方の農村社会において、死者親族への祭祀がいかなさされ、それが当地の家族・親族関係や精霊信仰のあり方とどのように関わっているかというところが見ることができるといえる。具体的資料に基づき記述し、若干の考察をおこなってきた。

調査地一帯における死者親族祭祀は、死後一年の喪明けまでの葬送の諸儀礼と、喪明け以降の任意となる死者親族祭祀とに分けることができる。いずれの祭祀においても、もち米菓子や串焼き、その他の料理などの供物を、丁重な呼びかけを伴って捧げることによって、死者親族から福利や安寧、治癒力を引き出すというパターンが見出された。その意味で、生者と死者親族との交流は、精霊と人間との交流と同様に、敬意を持つて接すべき存在との、供物を介した力の獲得のための駆け引き交渉という側面が顕著であるといえる（関、二〇〇七・二〇五―六も参照）。また、葬送の諸儀礼において示される親族の範囲についての記述からは、明確な境界を持たない、選択と操作の蓄積のなかで暫定的に形成され、そして再形成される圈的構造を持つ親族関係の特徴が、死者との関係においても顕著に見られることが指摘された。

死後一年がたつと、死者は、双系的に辿ることができるすべての死者親族に吸収され、宴の際、あるいは死者の日に供物を供えることなどで集合的に祭祀されるようになる。しかし、死者親族を「思い出す宴」や死者の日において、個別の死者親族への追慕もなされることも少なくない。そうした死後一年以降の死者親族への追慕の記述からは、操作の余地が大きい圏の構造によって特徴づけられる家族・親族関係を持つ農村社会の人々の間で、親族関係や社会関係を説明すると同時に、その都度、関係を交渉し再構築していく重要なイデオムとなっている「忘れる」と「思い出す」という概念が、死者親族との関係においても重要性を持っていることが論じられた。言い換えれば、生者は、水平的かつ「下向き」の方向性での親族関係構築に重点を置きつつも、死者親族を含めた自らの親族の範囲を、「忘れる」と「思い出す」というイデオムを用いて、その都度再設定、再構築し続けていると捉えられるのである。

本稿での死者親族祭祀の記述分析は以上のようにまとめられるが、最後に、墓のタイプの変化による村人の死者親族祭祀のあり方への影響について、ごく限られた観察に基づき付言することで本稿を閉じることにしよう。上述したように、近年の墓は、屋根や壁がつくかどうかは別にして、石棺の中に棺を入れるタイプの墓が主流となっている。現在、それらの墓の区画は購入されるようになってい

る。査時点では、人口約一万八千人程度の町に、カトリック、独立教会、町政府所有の墓地の他、九〇年代以降に造成された町のエリート家族によって経営される二つの墓地がある。この石棺タイプの墓の壁面には、死者の氏名、生年月日、命日が彫られている。上述したように、筆者が調査をおこなった時には、死者の日に、死者親族の追慕のために墓に親族が集まるのが、調査村の人々の間でも見られた。このタイプの墓の普及は、特定の死者親族への追慕の長期化をもたらし可能性を持つと思われるが、同時に、この墓をどの範囲の人々が所有し、そして使用していくのかという問いを提起する。

この点について興味深い一つの例を挙げておきたい。このタイプでは、石棺に棺をそのまま収めることになるため、一人の棺を入れるから次の人の棺を入れるまでには数年の間を開けなくてはならない。そのため、石棺の上や横に石棺を重ねたり並べたりすること



写真 1

がよくなされる。そうした墓のうちの一つは、四つの石棺が二段に並べられていたが、それら四つの石棺は次のような順で重ねられていた。まずある女性が亡くなり埋葬され、その一年後に、その石棺の横にその女性の弟の妻が埋葬された。それから三年後、最初の女性の石棺の上に女性の妹が埋葬され、さらにその五年後に、その横に最初の女性の弟の妻の父親が埋葬された。この例では、一つの墓のましまりの中に、ある女性とその姉妹、その弟の配偶者、そしてその弟の配偶者の父親の棺が納められている（写真1）。限られた観察に基づき何らかのパターンをここで指摘するのは慎むべきであろう。しかし、これまでの本稿での視点を持って解釈するならば、この事例を、石棺タイプの墓の家族的な使用の例として見ることもあながち間違いではないように思える。

いずれにしても、本稿で提示された死者親族祭祀のについての考察は、限られた調査資料にもとづいてなされている。ここで提示された死者親族祭祀の特徴についてのいくつかの論点は、今後のより組織的な調査資料の収集によってさらに探求される必要がある。

註

(1) 低地社会における死者親族祭祀に関するまとまった記述としては次のものがある (Pettiera, 1988:126-7, 135-9; Cannell, 1994:137-164)。

(2) 本稿で用いる資料は、拙著で用いた資料と一部重複することをお断りしておきたい (長坂、二〇〇九:二章、五章、六章)。なお、拙著以降の新たな資料の収集については、下記の助成を受けた。科学研究費補助金・基盤研究B「アジアにおける精霊信仰の近代の変容—ジェンダー・地域・エスニシティに及ぼす影響」(研究代表者・関泰子 四国学院大学教授、課題番号 21402034) 記してここに深謝申し上げたい。

(3) なお、イロコス地方では、住民のほとんどがフィリピン第三の言語集団であるイロカノ語を使用している。以下で紹介する家族や死者祭祀に関連する語彙は、イロカノ語話者である調査地住民によって使用されているものである。

(4) その他の家族に関連する語彙としては、母子 *egina*、父子 *agana*、夫婦 *agaxana*、キョウダイ同士 *agkakakxan* などがよく用いられていたが、いずれも関係を示す概念であることは示唆的である。

(5) ただし、男子により多く配分するのがこの習慣であると述べる者もあり、相続に関する説明にはある程度のバリエーションがある。

(6) これらの数字には、調査村における一九八〇年代以降の国際移住の拡大の影響が認められる (長坂、二〇〇九)。しかし、米国以外の国への移住がまだ大変少なかった一九七〇年代後半にイロコス地方を調査したヤングも、核世帯の割合が全体の

四八%に過ぎないと報告し、世帯構成の柔軟性および多様性を指摘している (Young, 1980:151)。このことは、同地方の農村社会における世帯構成の多様性を、近年の国際移住の拡大に帰することが必ずしも適切ではないことを示唆している。

(7) 調査地には、カトリック、独立教会の信者以外のキリスト教系諸派の信者も少なくない。とりわけ、調査村においては、二〇世紀初頭に、マニラ近郊出身のフェリックス・マナロによって創設されたキリスト教系教団であるイグレスシア・ニ・クリスト (以下INCC) の信者が多かった。全国的には、INCCの信者数は全人口の約二%の一七〇万人余りであるが (G.O., 2007:172)、一九九八年の選挙人名簿で筆者が集計したときには、調査村の選挙登録者二二三名中、四二名がINCCの信者であった。INCCでは、後述するような、供物あるいは宴の開催を通して死者親族や精霊と交渉するという、当地における精霊祭祀や死者親族祭祀の根幹が否定される。たとえば、調査地のINCCの牧師は、筆者に対し、死者霊や精霊への供物などということは聖書のどこにも書かれていないのだから、われわれはそのようなことはしないという主旨の説明をした。こうした言葉と一致するように、INCC信者の家の葬送では、埋葬後の顔を洗う儀礼や洗髪儀礼などはおこなわれなし、カトリックや独立教会の信者のように、「死者の日」に死者への供物 (表2参照) をつくることもしない。救済されるためには、死者親族を慰撫するための供物を供えたり盛大な宴を開催したりする必要はないというINCCの教義は、INCCが世俗的な信者間の相互扶助を強固に推進することと相まって、貧しい農民にとってINCCを魅力的なものにしてきたといえる (Pertierra, 1997:158)。

他方でカトリック、独立教会の信者にとつては、こうした村落内における、精霊世界やそれとの供物を通しての交流を否定する宗派の存在は、農村社会においてブレ・レフレクシブになされてきた自らの宗教実践 (Pertierra, 1997:187-90) を意識化し、省みる機会をもたらす (東, 二〇一一年二二〇も参照)。たとえば、ブレ・レフレクシブになされてきた葬送の諸儀礼や「死者の日」の供物作成が、「私たち (家族) の宗教」という意識のもとでの宗教実践へと変化しているように見えることなどが挙げられる。ただこの点についての資料は限られているので、その考察は他日を期したい。

(8) より正確には十一月一日と二日の「諸聖人の日」と「死者の日」の二日間である。しかし、フィリピンの特に庶民層では、「この二つの祝日は信徒の間では厳密には区別されておらず、両日は他界した死者の霊の日と考えられている。」 (寺田, 一九九一:七九-八〇) また、イロコス地方を調査したベルティエラは、「死者の日は、正統なカトリックの実践であるが、その重要性は、祖霊への義務についての土着の信仰の結果でもある」 (Pertierra 1997:160) と述べる。

(9) 一九九七年の死者の日の調査では、二つの集落二三世帯のうち、カトリックあるいは独立教会の信者の世帯一五世帯で、もち米菓子 (表2参照) が一種類から五種類 (あるいはその代替としてのココナツミルクの粥) と、鳥や豚肉の串焼き、鯰の串焼きなどが供えられていた。諸霊への供物を供えないINCC (注七参照) の信者の家三世帯では、供物は一切供えられていなかった。他の五世帯では、世帯主が二〇代であるか (二世帯)、世帯主の妻が海外で就労しているか (二世帯)、当日実家に帰省

しており不在であるか（一世帯）であった。供物の作成は女性の仕事とされているので、女性がいな一世帯では供物は作られないが、一部の若夫婦の世帯を除き、女性がいるカトリック・独立教会の世帯のほとんどで、死者の日の供物が供えられていることがわかる。

文献

- ホルンスタイナー、メアリー・ラセリス、一九七七、「タガログの社会組織」ホルンスタイナー、メアリー・ラセリス編『フィリピンのことろ』（山本まつよ訳）、めこん
- 東賢太朗、二〇一一、『リアリティと他者性の人類学：現代フィリピン大都市における呪術のフィールドから』三三社
- 川田牧人、二〇〇三、『祈りと祀りの日常知：フィリピン・ビサヤ地方バンタヤン島民族誌』九州大学出版会
- 菊池京子、一九八九、『フィリピンの家族・親族』北原淳編『東南アジアの社会学：家族・農村・都市』世界思想社
- 立本成文、二〇〇〇、『家族圏と地域研究』京都大学出版会
- 清水展、一九九〇、「子供をめぐる家族と社会—フィリピン理解のための試論—」『社会科学論集』（九州大学教養部）三〇：六九—一〇九
- 関恒樹、二〇〇七、『海域世界の民族誌：フィリピン島嶼部における移動・生業・アイデンティティ』世界思想社
- 玉置泰明、一九八二、『フィリピン低地社会研究序説』『民族学研究』四七（三）：二六五—二九六
- 坪内良博、一九九〇、『「圏」の概念：社会単位論』矢野暢編『講座東南アジア学 東南アジア学の手法』弘文堂

坪内良博・前田成文、一九七七、『核家族再考』弘文堂

寺田勇文、一九九一、「外来と土着：フィリピンにおける民衆カトリシズム」前田成文編『東南アジアの文化』弘文堂

長坂格、二〇〇九、『国境を越えるフィリピン村人の民族誌：トランスナショナルリズムの人類学』明石書店

中根千枝、一九八〇、『東南アジアの社会構造の特色：人間関係についての一試論』山本達郎博士古希記念論叢編集委員会編『東南アジア・インドの社会と文化（下）』山川出版社

Cannell, Fenella, 1999, *Power and Intimacy in the Christian Philippines*, Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, Janet, 1995, "The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State," *Journal of Royal Anthropological Institute* (NS) 1:317-35.

Freedman, Maurice, 1958, *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone Press (= フリーマン・M. 一九九一、『東南中国の宗族組織』（末成道男・西澤治彦・小熊誠訳）、弘文堂）

Geertz, Hildred and Clifford Geertz, 1975, *Kinship in Bali*, Chicago: University of Chicago Press.

Jocano, F. Landa, 1998, *Filipino Social Organization: Traditional Kinship and Family Organization*, Manila: Punlad Research House.

Kaut, Charles, 1961, "Utang na Loob: A System of Contractual Obligation among Tagalogs," *Southwestern Journal of Anthropology* 17:256-273.

Lewis, Henry T., 1971, *Ilocano Rice Farmers*, Honolulu: University of Hawaii Press.

McCoy, Alfred W., (ed.), 1994, *An Anarchy of Families: State and Family*

- in the *Philippines*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Medina, Belen T.G., 2001, *The Filipino Family (Second Edition)*, Quezon City: University of the Philippines Press.
- NSO (National Statistic Office), 2007, *Philippine Year Book 2006*, Manila: NSO.
- Nydegger, William F. and Corinne Nydegger, 1966, *Tarong: An Ilocos Barrio in the Philippines*, New York: John Wiley & Sons.
- Pertierra, Raul, 1988, *Religion, Politics, and Rationality in a Philippine Community*, Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- , 1997, *Explorations in Social Theory and Philippine Ethnography*, Quezon City: University of the Philippines Press.
- Trager, Lillian, 1988, *The City Connection: Migration and Family Interdependence in the Philippines*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Young, James P., 1980, "Migration and Education in the Philippines: An Anthropological Study of an Ilocano Community," Ph.D. Dissertation, Stanford, California: Stanford University.
- Yu, Elena and William T. Liu, 1980, *Fertility and Kinship in the Philippines*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.