

# 構造と境界

—— ニューギニア高地、ダニの祖先祭祀と治癒儀礼 ——

## Structure and marginality

—— The ancestor worship and the healing ritual  
among the Dani, New Guinea Highlander ——

行 木 敬

キーワード：祖先祭祀、治癒儀礼、ニューギニア、インドネシア、ダニ

### 要 旨

ニューギニア高地、ダニの祖先祭祀には「前／後」の対置構造や、儀礼の進行にともなう構造の変換プロセスが明瞭に現われる。一方治癒儀礼は前後の「境界」領域でおこなわれ、またその過程にも、患者の女装など儀礼的な逆転が多々みられる。本稿は、ダニの儀礼におけるこうした構造や境界性を指摘すると同時に、これまで欠落してきたダニの信仰面の資料を大幅に補足、先行研究の混乱を整理するものである。

### 1. はじめに

本稿は、ニューギニア高地に居住するダニの人々の祖先祭祀「ワム・エロパリオギ」、および病気治療の儀礼「アユク・ニキマウ」について報告するものである。

ダニについてのフィールドワークは1992年、93年の夏に2ヶ月半ずつ、計5ヶ月おこなった。この調査は後に予定していた長期調査の予備調査のつもりであったが、ダニが居住するニューギニア島の西半分、インドネシア領イリアンジャヤ州（現在は「西パプア州」などに分割）は、分離独立を目指すゲリラ組織 OPM とインドネシア国軍の衝突が続く紛争地帯であり（行木 2005）、長期のリサーチビザは幾度政府にプロポーザルを出しても発行されなかった。結局私は調査地をパプアニューギニア側の高地に変更し、そちらで三年弱のフィールドワークをおこなった。

予備調査だけで終わってしまったダニについては、不完全な資料を発表することに躊躇したまま年月が経ってしまったのだが、現在もダニは調査が難しく、まとまった資料、特に信仰や儀礼についての資料が出てこない。これを鑑みて、当時の調査結果を本稿でまとめておくことにした次第である。また「ワム・エロパリオギ」は構造論を説明する上で、「アユク・ニキマウ」は境界論や治癒儀礼の論理を説明する上で、明瞭な事例を提供する。自身の文化人類学の講義

で教材として使ってきたのだが、他の人類学者たちからも使いたいという声があり、本稿はそのための資料提供という意味ももっている。

## 2. ダニについて

### 2-1. 居住地域と言語

本稿で「ダニ」とよぶのは、ニューギニア島のインドネシア側、バリエム川上流の山岳地帯に居住する人々のことである（地図1）。

バリエム川は、標高1500m付近で長さ70km、幅10～20kmほどの盆地<sup>1)</sup>を形成している。この盆地には「グランドバレーダニ Grand Valley Dani」語の話者、およそ5万人（Heider 1979: 2）が暮らしている。また、盆地の西に広がる山岳地帯には「西ダニ Western Dani」語の話者7万人（O'Brien 1969: 281）が、盆地の東に広がる山岳地帯には「北ガリク North Ngalik」語の話者1万人（Koch 1968: 85）が暮らしている。この3つの言語集団は、周辺の3つの小さな言語集団と合わせて「大ダニ Great Dani」語族を構成している（地図2）。

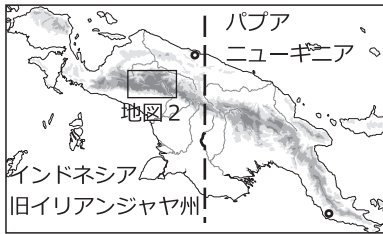
私が住み込んだのは、盆地の東の端にあるイトゥリファルク村（地図3の調査地A）である。村人はグランドバレーダニ語に属す lower Bele 方言を話す。以下、本稿に登場するダニ語は、特に断りがない限りこの村の言葉である。ほか1回目の調査ではバリエム川沿いに4日ほど山を登った西ダニ語の話者の村、クムニキ（地図2の調査地B）に、また2回目の調査では二つの言語の境界に当たる盆地北側の山村、ゴンバガ（地図3の調査地C）に、それぞれ2週間ほど滞在した<sup>2)</sup>。

### 2-2. 生業と衣食住

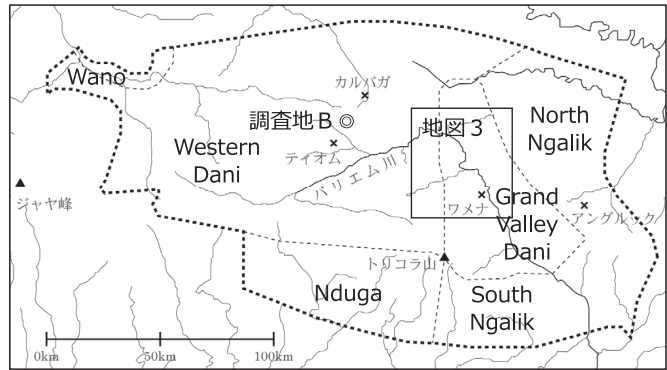
ダニの主要な生業は、他のニューギニア高地<sup>3)</sup>の社会と同様、焼畑によるサツマイモ栽培と豚の飼育である。特に盆地の内部では、豚飼育と焼畑耕作を連動させた集約的な農業<sup>4)</sup>が営まれており、160人/km<sup>2</sup>という高地では最も高い人口密度（Heider 1979: 43）が維持されている。

男性の伝統的な衣服は、ひょうたん製のペニスケース「ホリム」である。その形には地域差がある。盆地内では一般に先が尖り、根元がラッパのように開いた形のを斜め上に向けて着用する。特にイトゥリファルク村では成長過程のひょうたんに泥を塗り、曲がった形に仕上げたものが好まれていた。バリエム川をさかのぼっていくと、掃除機のホースを切ったような筒状の形が好まれる地域があり、その先、クムニキ村まで行くと、とにかく大きいものが好まれるようになる（写真1）。こうした大きなペニスケースは、腹部にぴったりと縛り付ける形で着用される。また東方の山岳地帯、アングルックから来た者は、ペニスケースを地面と水平に、前向きに着用しているので一目でわかる<sup>5)</sup>。

女性の伝統的な衣装は木の皮を集めて作った腰ミノである。未婚の女性は腰ミノの裾を草花をつぶした汁でカラフルに染める。また、バナナの茎から取り出した繊維で編んだ網状の袋「ノーケン」を頭にひっかけるのも女性ならではの所作である。袋には荷物や赤ちゃんを入れるが、入れる物がなくても女性は常に網袋を頭にひっかけている。



地図1 ニューギニア島



地図2 Great Dani 語族の諸言語の分布  
(Wurm and Hattori (eds.) 1981を元に筆者作成)



地図3 盆地北部における連合体の分布 (聞き取りにより筆者作成)



写真1 クムニキの男性



写真2 石斧



図1 ダニの家屋「シリ」(筆者作成)

伝統的な磨製石器の石斧は、クムニキで使っている村人をひとりみかけただけである（写真2）。石斧に代わって万能の作業用具として広く普及していたのが、鉄製の鉞である。この鉞は政府や宣教師が募集する土木工事などに参加することでもらったものだという。他にも盆地の中央に政府が作った町、ワメナにある役場や滑走路、商店などで、インドネシア人の下働きをすることで現金収入を得ている者もいた。



写真3 男の家

ダニの家屋<sup>6)</sup>は、図1に示すように1軒の男の家と数軒の女の家、豚小屋や料理小屋を柵でつなげた複合家屋として構成される。この家屋全体を「シリ」という。男の家には数人から十数人の男性たちが、女の家にはその妻子たちが暮らす。一戸のシリの居住者数は、イトゥリファルク近辺では平均15.1人だった。ちなみに図1は、イトゥリファルク村を構成するシリのひとつ、私が住み込んでいた「フライモ」である<sup>7)</sup>。

男の家は、直径6～7mの円形の床面と高さ4m前後の半球形の屋根を持ったマッシュルーム型の建築物である（写真3）。内部は二階建てで、一階はリビングルームとして、二階は寝室として用いられる。上下階とも中央に囲炉裏がある。中庭に向けて作られた小さな出入り口をのぞいて窓はないため、内部は暗く、また非常に煙い。女の家は直径4～5mで、2階を持たないものも多い。料理小屋<sup>8)</sup>や豚小屋は、長方形の底面と切妻型の屋根を持つ建築物である。横幅は小さいもので6m前後だが、棟木を延長していくことで数十mに及ぶ長大な小屋が作られることもある。

### 2-3. 社会組織

ニューギニア高地では、ひとつの外婚的父系クランが領土を所有し、村を構成するような社会が一般的である。ダニの社会も「ウクルアク」と呼ばれる外婚的父系クランを基盤とするが、クランが常に二つ一組でひとつの領土を持ち、ひとつの村を構成している点は、ダニにしかみられない特徴である。

たとえば私が住み込んでいた村は、イトゥライ・クランとファルク・クランの組から構成されていた。「イトゥリファルク」という村名はそこから来ている。ふたつのクランは、イトゥライの祖先「ヤガ」とファルクの祖先「トマリン」が協力して切り拓いたとされる、およそ1km<sup>2</sup>の領土に暮らしている。領土内の平地に畑を作る権利、山地で伐採や狩猟をおこなう権利などを持つのは、両クランの成員だけである。領土内には前述の複合家屋シリが9戸あり、うち4戸にイトゥライの男性とその妻子が、5戸にファルクの男性とその妻子が暮らしている。私が住み込んでいたフライモはファルクのシリのひとつである。村の人口はおよそ150人であった。

村にあたる言葉は「アガニア」だが、組になったクラン「ウクルアク・ルンボク」という言葉も同じ意味で使われる。

隣接する村々は、戦争を共に戦う連合体を形成している。連合体はその構成村の中で一番大きな村の名で呼ばれる。たとえばイトゥリファルク村が属する連合体は12の村から構成されており、やや例外的だがウィリヒマン村とワラルア村が同じくらい大きいため「ウィリヒマンワラルア」という連名で呼ばれている。前出の地図3に、盆地内におけるこれら連合体の名前と位置を示した。“Gombo-Uaga”、“Walio-Alua”などと表記したものは、それぞれの連合体を代表するクランの組である。連合体の結束の根拠は親族関係ではなく、呪物の分有で語られる。ウィリヒマンワラルアでは、ある戦士の遺体を燻製にし、ばらばらにしたものを分有していた。

また、地図3のクラン名からもわかるように、同じ名前を持つクランが村を越えていくつも点在している。これら同名のクランは、同じ連合体の中であれば「祖先が兄弟だった」などの関係性が語られるが、連合体を超えてしまうとそのような関係性は語られない。特別な交友関係もない。3-5で後述する婚姻規則に適っていれば結婚にも支障はない。先行研究では同名クランの集合体に「シブ<sup>9)</sup>」、個々のクランに「サブシブ」の用語を当てているものが多いが(eg. Heider 1979: 62)、人々自身が親族関係を想定していない集団を親族集団として扱うことには違和感がある。

各シリには一人「カイン」と呼ばれるリーダーがいる。カインは「強い男になる」ものとされる。ニューギニア高地社会では一般的なビッグマン型のリーダーである。腕力だけではなく、儀礼の際には人より多くの豚を出すような気前の良さも期待される。9戸のシリからなるイトゥリファルクには9人のカインがおり、何か決め事をする時はこの9人が合議をおこなう。両クランにはひとりずつ、特に発言権の強い「ウクルアクのカイン」と呼ばれる人物がおり、連合体での話し合いにはその2名が村を代表して参加する。ファルクの「ウクルアクのカイン」は、私が住み込んでいたフライモのカインであるバサンという男性であった。

イトゥリファルクの両クランの祖先、ヤガとトマリは「友人だった」という。兄弟ではないので、その子孫である両クランの間では婚姻が可能である。村内婚を優先するような制度はないが<sup>10)</sup>、同じ村内の方が「イエ」と呼ばれる母方オジとオイの間の協力関係<sup>11)</sup>を作りやすいためか、割合としては村落婚の方が多い。イトゥリファルク村では村内婚は村外婚の1.4倍、ゴンバガ村(地図3の調査地C)では2.1倍あった。

### 3. 祖先祭祀「ワム・エロパリオギ」にみる構造

#### 3-1. 祖先の石器「ガネケ」

ダニの儀礼の多くは、組になったクランの一方が「ウィッダ」、もう一方が「ワヤ」という役割を担当することで遂行される。たとえばイトゥリファルク村では、イトゥライ・クランがウィッダ、ファルク・クランがワヤを担当している。村でおこなわれた「ワム・エロパリオギ<sup>12)</sup>」という儀礼を例に、この二つの役割をみていきたい。

ワム・エロパリオギの目的は、石器「ガネケ」を再生させることにある。ガネケとは、祖先

たちが領土を切り開いた時に使っていたとされる石斧の刃である。きれいに磨き上げられた磨製石器で、大きさは40センチ以上ある(写真4)。通常の石斧の刃は20センチほどなので(前出の写真2参照)、もしガネケに柄を付けたら相当に巨大な石斧になる。「祖先は体が大きかったので使う斧も大きかったのだ」というのが人々の説明である。

ファルク・クランには、祖先トマリンが使っていたガネケが12本伝えられている。そのうち7本は「ウクルアクのカイン」であるパサンが暮らすシリ、フライモの男の家に置かれている。置く場所は、彼らが「前」(アレブ)と呼ぶ、男の家が一番奥である(前出の図1参照)。そのさらに前方、男の家の裏庭「ヤデル」は、遺骨をまく場所になっている。このように彼らにとって「前」は祖先(イヌプイノパ)に結びついた特別な方向である。

残りの5本のガネケは、イトゥライの「ウクルアクのカイン」が暮らすシリ、ホボクニムの男の家に、イトゥライの所有する10本のガネケと一緒に置かれている。こうしたガネケの保管はウィッダ担当のクランの役割のひとつであり、また保管のためウィッダのシリの中の一戸の男の家は、特に大きく作られた「ガネケの家(ガネケ・アイラ)」になっている。

ガネケは男性の身体を強くし、健康を保つ「イニム」という呪力を発しているという。その力は強く、女性や子供がガネケを直視すると死ぬといわれている。ただ、時間が経つうちにその呪力は徐々に衰えていくともいう。衰えたガネケを「ゲル(新しい状態)」に戻すため、1、2年に一度おこなわれる儀礼がワム・エロパリオギである。

### 3-2. ワム・エロパリオギの手順

- (1) 朝、村の男性たちが「ガネケの家」があるホボクニム(前述したイトゥライ・クランのシリのひとつ)に集合する。女性や子供はこの時点ではまだシリに入ることは許されず、柵の外で待機している。フライモに置いてあったガネケもこの日持ち寄られ、村の全てのガネケ、22本が「ガネケの家」の中に並べられる。並べる位置は、ウィッダ(イトゥライ)のガネケが家の「前」である奥、ワヤ(ファルク)のガネケが家の「後ろ」である入り口側である。ガネケを梱包しているバナナの葉がひとつひとつ解かれ、石器がむき出しにされる。
- (2) 前述したシリ裏庭「ヤデル」で、石蒸し料理(ジリタガイ)の準備が始まる。石蒸し料理とは、地面に直径2メートルほどの穴を掘り、濡らした草、焼いた石、豚肉やイモを入れ、蒸しあげる料理である。大掛かりな料理であるため結婚式(ヘ・ジリタガイ)や葬式(ウエレクマ・ダリタガイ)など儀礼の時にしか行われぬ。また普通は中庭(シリモ)でおこなうが、このワム・エロパリオギの場合は裏庭でおこなう。裏庭はせまいため、入りきれなかつ



写真4 ガネケ

た男性たちは中庭で待機する。その際の席順は、ウィツダであるイトウライの男たちが前(男の家側)、ワヤであるファルクの男たちが後ろ(出入り口側)である。奥に座っているウィツダの男性が小用を足しに出入り口から外に出る時は、男たちは全員で泣き歌と呼ばれる悲痛な歌をその都度歌う。「ウィツダがワヤより後ろに来てしまったため」だという。

- (3) 石蒸し料理の準備が終わり、湯気が立ち上りはじめる。ここで男性たちは、ガネケをひとつひとつ草で包み、湯気の上で引っ張り合う(写真5)。引っ張る位置は、ウィツダが前、ワヤが後ろである。この石蒸しの湯気を当てることで、ガネケは「新しい状態」に戻り、力が再生するのだという。
- (4) すべてのガネケの再生が終わると、次は人間を「新しい状態」に戻すという。女性たちはここでシリの中に入ることを許される。男性たちはウィツダ、ワヤの区分なく、みなシリの「前」に座り、女性たちは「後ろ」に座る。
- (5) 人々が見守る中、各シリのカインたちが、中庭の中央で小さな火を起し、そこでバナナの葉に包んだ「ソア」という草を蒸し焼きにする(写真6)。加熱するとどろどろになる特殊な草である。準備が終わったところで、儀礼を受けたい人が横一列に並ぶ。身体の調子が悪い人、不運が続く人などが、この儀礼を受けるといふ。並ぶ位置は男性が男の家のある方、つまり「前」で、女性が「後ろ」



写真5 ガネケに湯気を当てる



写真6 草に火を通す



写真7 草を分け与える



である。草を持ったカインが、前の方から順にそれを分け与えていく（写真7）。もらった人は口に含み、何度か咀嚼した後、別のカインが抱えてきた子豚の鼻先にそれを吐き出す（写真8）。これによって人間の身体が「新しい状態」になり、身体の不調や不運が治るのだという。

- (6) そのうち裏庭で行なっていた石蒸し料理が終わる。石蒸しを開け、豚やイモを取り出してシリの中庭に持ち出し、みんなで食べる。この時には男女の区別はなくなり、みな中庭の好きな位置に、好きなように広がってご馳走を食べる。

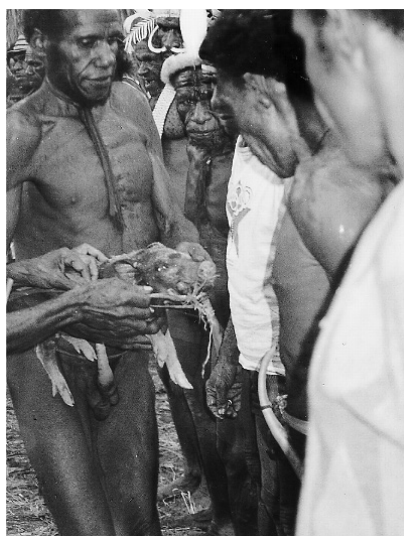


写真8 子豚に向かって吐き出す

### 3-3. ワム・エロパリオギの神話的構造

ワム・エロパリオギの事例からは、構造をめぐる三つの知見を引き出すことができる。ひとつ目は神話分析の適用である。

C. レヴィ＝ストロース（2011）は神話について、機能主義的に社会的教訓を抽出するのではなく、①対置構造の出現、②媒介者の介入による構造の解体、③新しい対置構造の出現（構造の変換）の繰り返しとして分析する方法を提唱した。近代文学にとりこまれる前、フィールドで採集したそのままの神話にみられるストーリーの重複や矛盾、また教訓もカタルシスもない唐突な終わり方を、この分析はうまく説明する。

レヴィ＝ストロースの神話分析はまた、ワム・エロパリオギをみる限り、儀礼の時間・空間構成の分析にも適用可能なものに思える。すなわち、ガケネを再生する前半のステップ(1)～(3)では、「前／後」の対置構造が「ウィッタ／ワヤ」という男性の区分によって提示される。この「ウィッタ／ワヤ」の対置構造は(4)で解体されるが、同時に「男／女」という人間の区分によって「前／後」の対置構造が再び提示され、人間の再生という後半のステップが始まる。儀礼が進行していく中で「男／女」の対置構造も解体され、(6)ではひとつの「村人」が出現する。それはまた、「前／後」の対置構造が解体されることで儀礼が停止し、日常が再開される地点でもある。

### 3-4. 「女性の不浄性」についての構造論的再考

ふたつ目は、高地における「女性の不浄性」についての構造論的な再考である。

ニューギニア高地の諸社会には、女性の経血が男性に病気や不運をもたらすという観念、いわゆる「女性の不浄性 pollution」の観念が広くみられる。そのため男女の居住空間は、「男の家」「女の家」を別個に建てることなどによって分離されている。男女の分業もはっきりしており、女性の担当である畑仕事や豚の世話を男性が手伝うことはない。男性が、自分の身体の中に入ったと考える女性性を放血などの手段によって浄化する儀礼や、身体の中の男性性を精液の

象徴である白い食物の摂取などによって補填する儀礼も様々に発達している。

高地社会において強調されるこうした女性の不浄性については、様々な考察が立てられてきた。たとえば他村から嫁いでくることになる女性は潜在的な敵とみなされているからだ (Meggit 1964: 218) といった社会的な由来の推察や、それは女性の労働上の貢献を無化し、男性による女性の搾取を正当化する伝統的概念装置である (Modjeska 1982: 82-3) といった社会的な機能の指摘である。

しかしダニの事例を考えると、高地の男女関係についてはまた別の考察の方向性もあるように思われる。ダニもまた女性の不浄性に関して、他の高地社会と共通する慣習や観念を多く持っているが、同時にワム・エロパリオギの例にみたように、「男／女」の対置は、より大きな「前／後」の対置の現れのひとつであり、それは「ウィッダ／ワヤ」の対置に変換が可能なものである。

この変換可能性について、より決定的な証拠はダニの成人式<sup>13)</sup>にみられる。高地では一般に、男子のみに成人式が課せられる。女子の身体は自然に成熟するが、男子については何らかの儀礼が必要だという考えがあるからだが (杉島 1987: 96)、これに対してダニでは、ウィッダの男子は自然に成熟するが、ワヤの男子の成熟には儀礼が必要だという考えから、ワヤの男子だけに成人式が課せられている。成人式を「ワヤ・ハガシン」というが、これは「ワヤにする」という意味である。

ダニの成人式は連合体単位で行われる。ウィリヒマンワラルア連合では、彼らが「前」と呼ぶ盆地の東縁をなす山岳地帯に「ニナオラ・アイラ」と呼ばれる成人式用の小屋を建て、連合内のワヤの男子を数ヶ月間隔離する。その間は白いタロイモばかりを食べたという。おそらく精液の象徴であろう。やがて山を降りてきたワヤの男子たちに、ウィッダの男子たちが矢じりのない弓矢で模擬戦闘を仕掛けるという。これとそっくりな慣習が、パプアニューギニアの東部高地からも報告されている (Read 1954: 23)。ただしそちらでは、成人式を終えて山を降りてきた男子に模擬戦闘をしかけるのは女性たちである。

このように、「男／女」の対置が「ウィッダ／ワヤ」の対置に一部変換されているダニの例を考えると、高地における女性の不浄性は、人々が生活世界を認識したり操作したりする上で最も手近でわかりやすい記号として「男／女」の対置を選んだ、その結果的な産物のようにも思える。「世界を考えるのに適している」(レヴィ＝ストロース 1970: 12) であれば、それは「男／女」ではなく、ダニのように「ウィッダ／ワヤ」「前／後ろ」でもよかったのかもしれない。これまで社会的な由来や機能から説明されてきた高地における女性の不浄性は、このように構造論的な再考の可能性と必要性をもつものでもある。

### 3-5. 先行研究の訂正

三つ目は、ダニに関する先行研究が、クラン間の婚姻規則をめぐって陥っている混乱の整理と訂正である。

ダニはウィッダ役のクラン同士、ワヤ役のクラン同士の婚姻を避ける。「ウィッダ同士、ワヤ

同士で結婚したら、結婚式でどちらが前に座るのかわからないではないか？」というのが、単純にして明解なその理由である。親族関係からではなく、儀礼における「ウィッダ／ワヤ」という役割、そこで強調される「前／後ろ」の対置から生み出されるこのクラン間の婚姻規則は、儀礼や世界観についてのデータがなければ把握できない。把握できないまま、それを親族関係だけで説明しようとしたために混乱が起きているのがダニの先行研究である。

たとえば1960年代に盆地内のドゥグンで調査をおこなったK. ハイダーは、村が二つ一組のクランで構成されていることを見逃してしまい、その代わりに「ウィッダ／ワヤ」という語彙を、社会全体を二分する外婚的半族の名称として記述している (Heider 1979: 64-6)。婚姻は常にウィッダとワヤの間でしか生じないのだから、婚姻例を集積していけば社会を二分するような外婚的半族が確かに浮かび上がる。しかしダニの人々の認識外にあるそのような半族を、「ウィッダ／ワヤ」という民俗語彙を当てることで実体化させるのは誤りである<sup>14)</sup>。同じ時期に、西方の山岳地帯カルバガで調査をおこなっていたD. オブライエンも、そのような半族を語ったり、婚姻規則として参照しているダニはいないと述べている (O'Brien 1969: 201)。ただしオブライエンも儀礼や信仰面の調査は薄く、親族関係だけで婚姻例を説明しようとした結果、とても人々が従っているとは思えない、例外処理だらけの複雑な婚姻規則を記述することになってしまっている (ibid.: 207-11)。また、同時期に東方の山岳地帯、アングルックで調査をおこなっていたK. コフは、外婚的半族があるというハイダーの見解を引き継いでいるが (Koch 1968: 89)、コフのすぐ後にアングルックに入ったS. ツェラーは、そのような半族は存在しないと述べている (Zöller 1988: 7)。

60年代の調査者たちが残したこれら婚姻規則や社会組織についての記述の不一致は、各調査地の言語集団——盆地内のグランドバレーダニ語、西方の西ダニ語、東方の北ガリク語——の違いということで暫定的に解釈された。その後1970年代になると地域紛争が激化、再調査が難しくなったため、この暫定的な解釈がそのまま固定してしまった。インドネシア政府はこの3集団をダニの人口把握の基本単位とした。入植したインドネシア人たちも各集団に「ダニ族」「ラニ族」「ヤリ族」という通称を与え、また「それぞれペニスケースの形が違う」などの語りを加えていった。結果として、現在ダニについては、婚姻規則も社会組織も物質文化も異なる3つの集団が存在するという見解が一般化している。

この見解は誤りである。私が調査した限り、ダニはどの地域でも二つ一組のクランから村を構成している。儀礼はこの二つのクランが前後に関連した役割をそれぞれ担当することで遂行され、クラン間の婚姻の可否もこの儀礼上の役割から説明されている。社会組織の形態や婚姻規則が言語集団を超えて共通している証拠に、通婚例はごく普通にみられる。イトゥリファルク村と周辺2村では既婚女性の2%が、ゴンバガ村では11%が、他の言語集団からの婚入者であった。そもそもここでいう言語集団とは、バリエム川流域に散在する無数の方言を、言語学者が基本語彙の共有率から整理して地図上に引いた線である。ダニの人々はそのような集団を意識していないし、対応する民俗語彙も持たない<sup>15)</sup>。前述したペニスケースの形状の地域差も多様かつ連続的なものであり、その分布は言語集団の境界線とは一致しない。ダニ社会はひと

つである。そのことは本稿で強く強調しておきたい。

#### 4. 治癒儀礼「アユク・ニキマウ」にみる境界性

##### 4-1. アユク・ニキマウの手順

ワム・エロパリオギでは対置構造が明瞭に現れたが、次にそうした構造の両項にまたがるような境界性 *marginality* が現れる儀礼を紹介したい。病気治療の儀礼、アユク・ニキマウである。

治療を受けたのは、私が住み込んでいたシリ「フライモ」のカインであり、またファルクの「ウクルアクのカイン」でもあったパサンという中年男性である。

2回目の調査で再びフライモに住み込みはじめた時から、パサンは私に目がかすむ、薬をくれないかと訴えていた。ワム・エロパリオギの際に再生の儀礼も受けたが、症状が改善されることはなかった。そしてある日、パサンはついに目が見えなくなったと言い出した。

それまでカインとして村人をひっぱってきたパサンが、ひとりでは何もできなくなり、娘の肩につかまってよろよろと歩く姿は、本人はもちろん、周囲の村人もみていてつらいものがあった。見かねた村人たちが、呪医「オバガシアク」として有名な女性にパサンの治療を依頼した。村にやってきた呪医は、左手に生まれつきの不具を持った小柄な老女だった。以下、彼女のおこなった「アユク・ニキマウ」と呼ばれる治療の手順を記述する。

- (1) 料理小屋に腰を下ろした呪医は、パサンや他の村人たちに、これまでの経緯や原因として疑っているものなどを聞き取っていく。よく笑う、はきはきした老女である。呪医というものに私が予想していたおどろおどろしさはまったくない。
- (2) 1時間ほどの聞き取りのあと、呪医は持参した平たい石の上に松脂のかけらを7つ載せ、そこに火をつけた。また、バナナの太い茎を20センチ四方くらいに切り出して作った板を村人の一人にもたせ、それですすを受けるように指示した。松脂の燃え方やすすのつき方をみて、呪医は病因を確定する。この占いを「ホツタイ」という(写真9)。

ホツタイの結果、呪医は、パサンの一方の目は豚が塞いでいるといった。豚は本来、数人がかりで押しつけた上で、持ち主が専用の矢で心臓を射って殺すのだが、豚が暴れて怪我をすることも多い。そのためインドネシア人から手に入れた鉄の鉞で頭をなぐり、一撃で殺してしまうこともある。パサンもそうしたことがあるのだろう。こうした誤った殺し方をされた豚が、怒って目を塞いでいるのだという。

さらに呪医は、もう一方の目は聖書が塞いでいるといった。実はパサンは、娘に誘われてインドネシ

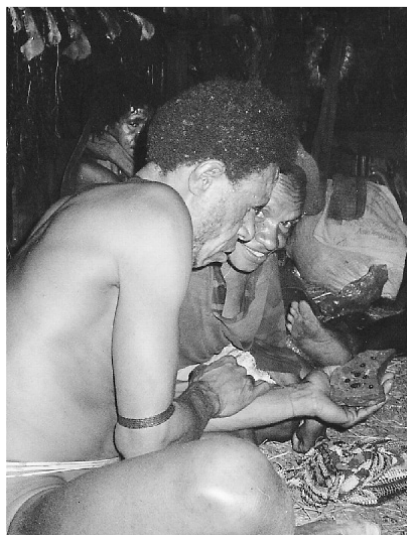


写真9 占いの結果をみる呪医



写真10 患者の身体から病因を取り出す

ア人の牧師がいる教会に日曜ごとに通うようになっていた。歌を歌ったり、バレーボールをするのが楽しいからとのことだったが、これを他の村人たちは好ましく思っていなかったようである<sup>16)</sup>。パサンは村の中で少し浮いた存在になっていた。こうした微妙な空気を呪医はいち早く読み取って、このような判じを出したのかもしれない。

- (3) 次に呪医は、パサンの前にバナナの葉を敷き、その上に二つの赤い色をした石ころを置いた。今から豚と聖書をパサンの身体からこの石に取り出すという。呪文を唱えながら呪医は、別のバナナの葉でパサンの身体を何度も叩いた（写真10）。「アユク・ニキマウ」は呪医の治療行為全体を指す言葉であるが、狭義では病因を石に取り出すこの行為を指す。

やがて呪医は、豚と聖書は石に移ったといい、石をバナナの葉で包んだ。そして儀礼をのぞきこんでいた村人たちの中からひとりの若者を指名し、この石を川に捨ててくるよう命じた。「触るとその場で死ぬ」と注意されたため、若者は長い棒を使って石をつまみ上げ、腰の引けた姿でおそろおそろ川に運び、棒ごと川に投げ捨てた。

- (4) 次に呪医は、パサンの身体を回復させる薬を作るため、村人に石蒸し料理の準備をさせた。石蒸し料理をおこなったのは前出の図1で★をつけた箇所、中庭と裏庭の境界にあたる柵の上である。柵の上に木の板で台を作り、その上でミニチュアの石蒸し料理をおこなわせたのである（写真11）。子豚が殺され、その肉が石蒸しの中に詰め込まれた。



写真11 柵の上で石蒸しをおこなう



写真12 女装させられる患者

- (5) 石蒸し料理の完成を待つ間、呪医はパサンの頭に網袋をかけた。前述したようにそれは女性の所作である。つまり女装させたのである（写真12）。同時に手には弓矢を持たせた。弓矢は男性を象徴する道具である。そして呪医は空に向かって「フルワツ、デク、ハノク、デク」という呪文を繰り返し唱えた。村人も、意味は分からなかったそうだが、それを大きな声で唱和した。

やがて石蒸しができあがり、肉が薬としてパサンに与えられた。残った肉は村人が分配した。

- (6) 夕方になり呪医は自分の村に帰ったが、帰り際人々にこう指示した。「目を塞いでいた豚と聖書は取り出した。薬も与えた。しかし彼の『歌の種』（エタイ・エケン）はしぼんでいる。目が見えるようになるまで、歌を聞かせ続けろ」と。

「歌の種」とは心臓の別名である。ダニの人々は非常に歌が好きで、村ごと、クランごとに、地名や伝説にちなむ歌から、最近あった出来事にちなむ歌まで、たくさんの歌を伝えている。こうした村人の歌を吸収して大きくなるといわれているのが「歌の種」である。「歌の種」は産まれた時は指の先くらいしかないが、周囲の人々の歌う歌を吸収して、やがて握りこぶし大にふくらむ。その頃には自分でも歌が歌えるようになるという<sup>17)</sup>。一方、病気になると歌が歌えなくなるが、この状態を人々は「歌の種がしぼんでしまった」と表現する。呪医は、しぼんでしまったパサンの歌の種を再びふくらませるため、村人たちに村の歌を歌い続けるよう指示したのである。この治療行為を「エタイナネ」という。

フライモの男の家に村人たちが集合し、パサンに向かって歌を歌い始めた（写真13）。女性が男の家に立ち入ることは禁止されているが、この儀礼の間だけは女性も男の家に集まり、パサンのために歌を歌い続けた。最初は楽しげだった人々も、深夜になると疲れ果て、次々に脱落していく。時折村人は歌を止め、パサンに「目が見えるようになったか」と聞く。パサンが「まだ見えない」というと、あちこちから小さな嘆息がもれ、歌が再開される。

朝になり、昼になっても歌は続いた。フライモは倒れるように仮眠を取る人々であふれた。仮眠を取って元気を取り戻した人々は、再び男の家に歌を歌いに行くが、それを聞かされ続けるパサンの方は、体力的にも気力的にも限界のようにみえた。夜になり、やがて三日目の朝が来た頃、パサンはついに「なんとなく見えるようになった気がする」とつぶやいた。それを聞いた村人たちは「パサンが治った」と歓声を上げて喜び、身体を休めるために自分のシリへと帰って行った。

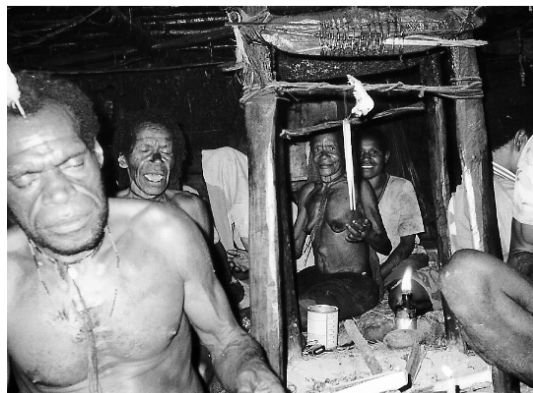


写真13 歌を歌う村人

#### 4-2. アユク・ニキマウの境界性

以上に述べたアユク・ニキマウには、様々な形で境界性が現れる。結婚式や葬式など多くの客を呼ぶ公開性の高い儀礼では石蒸し料理を中庭でおこない、前章で紹介したワム・エロパリオギのように、部外者の立ち入りを禁じる祖先祭祀では、より神聖視される裏庭で石蒸し料理がおこなわれる。そしてこの治癒儀礼アユク・ニキマウでは、(4)のように、ふたつの空間のまさしく境界にあたる柵の上で石蒸し料理がおこなわれた。

また(5)では、患者であるパサンが男性でもあり、女性でもあるような両義的な姿をとらされた。男女の対置によって構造化された日常からパサンの身体を分離することで、回復をもたらす特殊な力、つまり聖性を与えるための儀礼だったと解釈できる（ダグラス 2009）。こうした女装は戦争の時にも行われる。ダニの戦争のうち、儀礼的なルールに則った「ウイム」というタイプの戦争（行木 2014）では、村で最も強いとみなされ、先陣をきって敵に突っ込む若者が、女装をさせられる（写真14）。そうすることで、さらに強い力を発揮できるのだという。これも日常からの分離による聖性の付与と解釈できる。(6)で、この儀礼の時だけは女性が男の家に入れるのも、E. リーチ（1990）のいう「儀礼的逆転」の例として解釈できるだろう。



写真14 女装する若者

#### 4-3. アユク・ニキマウと治療の論理

レヴィ＝ストロースは、治癒儀礼における病因の査定は「患者にはいい表せないような諸状態に言葉をあたえ」、世界観の中に「再びつなぎなおす（1972: 218）」重要な意味があると論じたが、アユク・ニキマウではその過程は(2)、病因を「正しい殺し方をしなかった豚」や「インドネシア人が持ち込んだ聖書」に査定し、その除去を治療方針とした占いに見出せるだろう。またエヴァンス＝プリチャードは儀礼の特徴として、状況や状態に物理的な形を与え、人為的な操作を可能にする象徴の使用（1995: chap.11）を指摘したが、アユク・ニキマウでも(3)や(5)に象徴の集中的な操作が見出せる。

また上田（1990）は、治癒儀礼とは、病気をきっかけにコミュニティから孤立した患者を再び受け入れられるよう、コミュニティの側の人間関係を組み直す作業だと看破したが、私もアユク・ニキマウをまさしくそのような儀礼であったと考える。儀礼の後も、当然ながらパサンの目は治ることがなかったが、村の雰囲気は大きく変わった。村人はパサンに明るく声をかけ、冗談も交えながら自然に彼を手を貸すようになった。パサンの側も笑顔でそれに応じる。パサンは、かつての「強いリーダー」から、また「教会に通うことで村から浮いていた人物」から、「みんなで支えるべき盲目の老人」に立場が変わった。きっかけは、パサンのために徹夜で歌を

歌い続けた治癒儀礼の夜である。呪医は、パサンの身体ではなく、病気になったパサンを受け入れられるよう村全体の人間関係を「治療」したのである。そのためこの治療は村人全体を巻き込んだ「歌を歌う」というかたちでおこなわれる必要があったのである。

## 5. おわりに

以上本稿では、ダニの人々の祖先祭祀「ワム・エロパリオギ」、および病気治療の儀礼「アユク・ニキマウ」について報告した。これまで欠落してきたダニの信仰についての情報は、本稿である程度補足されたはずである。資料不足から生じた先行研究の混乱も、本稿でできる限り整理した。また、前後の対置構造や、儀礼の進行にともなう構造の変換プロセスが明瞭に現われる彼らの祖先祭祀や、前後の「境界」領域でおこなわれ、またその過程にも患者の女装など儀礼的な逆転が多々みられる彼らの治癒儀礼は、理論の解説にも使いやすい事例となるだろう。死蔵してきた調査資料だが、何かの役に立てば幸いである。

## 注

- 1) “Baliem Valley” という地名がついているが、広く平らな底面とそれを取り囲む山岳地帯からなる景観を表すため、本稿では「溪谷 valley」ではなく「盆地 basin」という言葉を使う。
- 2) 第1回目の調査はバリエム川をできる限り遡上する予定だったが、ティオムにある軍の監視施設に立ち寄ったところ待機を命じられた。そこで滞在することになった村がクムニキである。2週間後、私の持つパーミッションではこれ以上奥に入れないことになり、来た道を引き返した。盆地の町、ワメナまで戻るつもりが、途中で日が暮れて休ませてもらい、居心地の良さにそのまま住み着いた村がイトゥリファルクである。また外国人の調査者には必ずインドネシア人の監視者がつくが、ダニの人々はインドネシア人に強い敵意を抱いており（行木 2005）、1回目の調査には不自由な部分があった。そのため2回目の調査では、ある上級役人と交渉し、州都ジャヤプラで働いているダニの男性を監視役として認めさせた。ゴンバガ村はその男性の故郷であり、里帰りも兼ねて2週間ほど滞在することにした。
- 3) ニューギニア島の東西約1000kmに渡って連なる大小の山脈を「ニューギニア高地 New Guinea Highlands」と総称する。住民は低地の熱帯雨林からマラリアの被害を避けて移住したと考えられるオーストラロイドである。高地では最大一万年前まで遡る可能性を持った人類最古級の農耕跡が出土している。また、高地の冷涼な気候に適合する作物であるサツマイモが、ルートは不明であるが二百年ほど前に高地にもたらされたことで、人口が爆発的に増加、豚の飼育も本格化し、関連する社会慣習や儀礼なども急激に構築されていったと考えられている。これを「サツマイモ革命 Ipomoean Revolution」という（Watson 1977）。
- 4) 高地の雨量はサツマイモには過剰なため、畑には排水溝が縦横に掘られている。この排水溝が火止めになるため、約十年ローテーションでの焼畑への計画的な火入れが可能になっている。また休耕中の畑には豚を放し、その糞を次回の耕作の肥料としているが、このような運用も豚の脱走を防ぐ排水溝が可能にしている。
- 5) 私自身も調査中にはペニスケースを着用する場面が多々あった。男性同士の正式な挨拶は「ノバエ（わが父よ）」「ナブレ（わが息子よ）」といいながら互いの陰囊を握り合うものだが、ペニスケース姿でないとこの挨拶ができないため、特に年配の方に話を聞きに行く時には礼儀としてペニスケースの着用は必須であった。
- 6) ダニの家屋について、より詳しい記述や図面は行木（1999）を参照。



- 7) 「フライモ」のような固有の名前を、持つシリもあるし、持たないシリもある。
- 8) 高地の民族誌の慣例に従い、ここでは「料理小屋 cook house」という用語を使ったが、ダニの場合、日常的な料理（サツマイモを囲炉裏で焼く）は男の家、女の家で別々におこなわれる。この小屋の主な用途は雨天時や夜間の作業場である。また男女の別なく立ち入れる空間として、男性が母や妻子と語らう際にも使われている。
- 9) シブというのは、地縁的なまとまりを持たないクランを意味する用語である。
- 10) 村内婚でも村外婚でも婚資の豚の数は同じである（平均10.2頭）。また父方交叉イトコは「エヤク」、母方交叉イトコは「アグヤ」と別の名称になっており、双方交叉イトコに当たる名称カテゴリーは存在しない。姉妹交換婚のかたちになる結婚があっても、それは偶然である。
- 11) 男の子は歩けるようになると、母に連れられて母方オジ（アミ）のところへ行き、一匹の豚と、「イエ」と呼ばれる50センチほどの薄い小判型の石器（木板のこともある）をもらう。オジはイエを渡したオイに、婚資の豚を供出するなど特別に支援する一方、オイの方も、今後育てる豚はすべてオジにももらった豚が増えたものとされ、それを根拠にオジが必要とする時には豚を供出する義務が課せられる。この関係を石器の名をとって「イエ」という。先行研究は石器イエを、長男が産まれた時に妻方から渡される婚資の豚の返礼と記述しているが（Heider 1979: 127-8、O'Brien 1969: 212）、それは誤りである。
- 12) 直訳すると「豚のことを祖先に言う」になる。確かに儀礼の中には、今度は村の誰が結婚するか、婚資の豚はどれほどかを祖先に伝える場面もある。しかしそれが儀礼の名前になるほど重要な場面とも思えない。この儀礼名の意味するところはよくわからないままである。
- 13) 成人式は数年に一度しか行われぬ。ウィリヒマンワラルア連合では、私の1度目の調査の前年に成人式をおこなった。ここでの報告は、私が実際にみたものではなく、村人の話から再現したものである。
- 14) ハイダーはまた、この外婚の半族をクランの上位組織として記述することで、親族組織としても実体化してしまっている（Heider 1979: 64）。これも誤りである。たとえばイトウライ・クランは、イトウリファルク村ではウィッダを担当しているが、ワメナの近くにあるマトゥアニトゥリ村ではワヤを担当している。両クランは役割が違うので、同じイトウライでも結婚は可能だという。このように同名のクランが、別の連合体の別の村では別の役割になっていることは多々あるため、もしも婚姻例をより広い地域から集めたなら、浮かびあがる外婚的半族はクランとは無関係なまとまりになるはずである。
- 15) インドネシア人の使う「ダニ」「ラニ」「ヤリ」という呼び方が、ダニ自身によって使われることもあるが、伝統的には各地の地名をとった「アホニ・ワメナ（ワメナの人）」「アホニ・アングルク（アングルクの人）」などの言い方しかない。そもそも「ダニ」という名称も他称である。1938年、この地域にはじめて入った探検家アーチボルトが、最初に出会った現地人が「ダニ」クランの男性だったため、それを民族名と間違えたのである。ダニの自称としては「アホニ・ヨマラメケ（この辺の人）」くらいしかない。
- 16) 村人が好ましく思わなかったのは、キリスト教というより、牧師がインドネシア人であったことである。ダニは1977年にインドネシア政府に反乱を起こし、結果激しい空爆を受け、たくさんの死者を出した経験がある（行木 2005）。その後反抗の力を失ったダニは、インドネシア人に各所で差別的な扱いを受けるようになる。ダニの人々がインドネシア人に抱く憎悪の感情は非常に強い。
- 17) ダニのクランは、他の高地社会と同じように多くの部外者を含んでいるが、これらの部外者については「この村に来てこの村の歌を聞くうちに、彼の歌の種は我々の歌ですっかり置き換わってしまった」という理由で、領土内に畑を作る権利を与えている。つまり歌の種は、人の成長や健康と同時に、クランの成員権をも語るサブスタンスである。

### 参考文献

- エヴァンス=プリチャード 1995『ヌア族の宗教（下）』平凡社 [1956. *Nuer Religion*.]
- ダグラス, M. 2009『汚穢と禁忌』ちくま学芸文庫 [1975 *Purity and Danger*.]
- Heider, K. G. 1979. *Grand Valley Dani: Peaceful warriors*. Holt, Rinehart and Winston.
- Koch, K. F. 1968. "Marriage in Jalémó." *Oceania*. 39.
- レヴィ=ストロース, C. 2011『アスディワル武勲詩』ちくま学芸文庫 [1957. *La geste d'Asdiwal*.]
- レヴィ=ストロース, C. 1970『今日のトーテミズム』みすず書房 [1963. *Le Totémisme aujourd' hui*.]
- レヴィ=ストロース, C. 1972『構造人類学』みすず書房 [1958. *Anthropologie structurale*.]
- リーチ, E. 1990「時間の象徴的表象に関する二つのエッセイ」『人類学再考』思索社 [1971. *Rethinking Anthropology*.]
- Meggitt, M. J. 1964. "Male-female relations in the Highlands of Australian New Guinea." *American Anthropologist*. 66 (4) pt. 2.
- Modjeska, N. 1982. "Production and inequality: perspectives from Central New Guinea." in A. J. Strathern (ed.). *Inequality in New Guinea Highlands societies*. Cambridge University Press.
- O'Brien, D. 1969. "Marriage among the Konda Valley Dani." in Glasse, R. M. & M. J. Meggitt (eds.). *Pigs, pearlshells and women*. Prentice-Hall.
- Read, K. 1954. "Cultures of the Central Highlands New Guinea." *Southwestern Journal of Anthropology*. 10.
- Watson, J. 1977. "Pigs, fodder and the Jones effect in post-Ipomoean New Guinea." *Ethnology*. 16.
- Wurm, S. A. and S. Hattori (eds.) 1981. *Language atlas, Pacific area*. Stuttgart: Geo Center.
- Zöllner 1988. *The religion of the Yali in the highlands of Irian Jaya*. Goroka: The Melanesian Institute. translated by J. A. Godschalk [1977. *Die religion der Jaliim Bergland von Irian-Jaya*.]
- 上田紀行 1990『スリランカの悪魔祓い：イメージと癒しのコスモロジー』徳間書店
- 杉島敬志 1987「精液の容器としての男性身体」『季刊文化人類学』4
- 行木敬 1999「家族を作った家屋：ニューギニア高地、ダニの事例から」佐藤浩司（編）『住まいに集う』学芸出版社
- 行木敬 2005「遺された者たちの『近代』：西パプア（イリアンジャヤ）における紛争の歴史と先住民ダニの現状」『講座世界の先住民族 第9巻オセアニア』明石書店
- 行木敬 2014「儀礼的戦争」『世界民族百科事典』丸善出版