

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Social Order of the Hanunoo-Mangyan

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 宮本, 勝 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004618

ハヌヌー・マンギャン社会の構成について

宮 本 勝*

- | | |
|----------------------|------------------------------------|
| I. はじめに | 3. 集落の集合体:ローカル・コミュニティ |
| II. 「人間」の分類と社会的距離 | IV. 社会的・政治的リーダーと播種儀礼執行者 |
| 1. 外部者(キリスト教民)とマンギャン | 1. 隠れた社会的・政治的リーダー |
| 2. 他人と親族 | 2. 播種儀礼執行者 (<i>panudlakan</i>) |
| 3. 親族の分類 | V. ディスカッション——ハヌヌー・マンギャン社会の構成と指向性—— |
| III. 社会集団 | VI. むすび |
| 1. 家族と世帯 | |
| 2. 世帯の集合体:集落 | |

I. はじめに

この研究ノートは、フィリピン・ミンドロ島南東部の山岳地帯に分布するハヌヌー・マンギャン族 (*Hanunoo-Mangyan*) に関する調査報告の一部をなす。この種族の民俗文化を全体的に把握するうえで有効と思われる理論的枠組については、すでにごく簡略な報告をしている [宮本 1975 a, 1975 b]。だが、個々の問題に関する詳細な報告は限られており [宮本 1976]、未発表の調査資料が多く残っている。

本稿では、ハヌヌー・マンギャン族の民俗文化の社会的側面を問題とする。まず、親族組織をめぐる資料を呈示してから、リーダーシップの問題に焦点を当ててみたい。この作業を通じて、ハヌヌー・マンギャン社会の構成と指向性に関して仮説をひきだして、みるのが本稿のねらいである。

フィリピンが社会人類学者に注目されるようになったのは、親族・社会組織論に新しい傾向がみえ始めた1950年代の後半以降である。それまでは、親族・社会組織研究の関心の大半が単系社会の研究に向けられていた。ところが1950年代になって、マラヨ・ポリネシア社会における非単系集団の重要性が GOODENOUGH [1955] によって示され、ひき続き FIRTH [1957] や DAVENPORT [1959] も非単系社会の研究の必要性を強調した。このような傾向にともなって、フィリピンは双系親族ないし cognatic 親族に関して好適な資料を提供しうる地域として社会人類学の分野で注目

* 国立民族学博物館第5研究部

されるようになったのである。

今日のフィリピン研究者の多くは、単系出自集団を想起させるような corporate grouping の萌芽・生成がフィリピン社会にみられるという点に関心を払おうとしない。MURDOCK [1960] は、EGGAN [1960] によって研究された Sagada Igorot 族の bilateral descent groups ないし families を “Bilateral (Eskimo)” 亜タイプに組み入れ、BARTON [1919] によって報告された bilateral kindred を “ambilineal ramage” に分類した。この見解は、フィリピン諸種族の親族組織を考察するうえで、もっとも説得力があるかのごとく考えられていた。ところが7年後に、村武 [1967] から批判の矢が放たれたのである。村武は、北部ルソンの bilateral grouping に “clan” の用語をあてた BEYER & BARTON [1911] の見解を再考し、イゴロット族の親族に “conical clan” ——村武はそれを SAHLINS [1957] のいう “stem lineage” の構造を想起させるものとみた——の概念を適用した KIRCHHOFF [1959] の視点を重要視した。つまり、[Murdock も、フィリピン研究者としての Egan その他の学者も、フィリピンの族制を中心にした社会組織を、ego-oriented kin = personal kindred と ambilineal descent とに、ひとつの基本的視角をおいて構造的な位置づけをあたえようとしているようだが、そこには東南アジアの cognatic 族制の諸社会において、しばしば見出され、重要な意義をもつ <特定 family-line> を抽出し、この制度のもつ意味を考究するという視角はみられない] [村武 1967: 4] という見解を示し、フィリピン社会の研究に新しい道を切り開いた。

西ミンドロ州中南部の山岳地帯に分布する焼畑農耕民・バタンガン族の一集落で共同調査をおこなったのちに、村武・菊地 [MURATAKE & KIKUCHI 1968] は、その社会の親族組織を分析し、“head” (政治的リーダー) の機能と構造を考察した。その結果、この社会に、personal kindreds と axial family line が認められ、ego-centered kin concept と ancestor-centered kin concept とが互いに調和して存在することを明らかにし、corporate grouping としての性格の萌芽がみられることを暗示した。

かつて筆者は、村武・菊地の “axial family line 論” を応用し、フィリピン南部のホロ島に住むイスラム教民・Tausog 族をあつかった文献資料をもとに、男系的要素をもつ axial family line (sultán, datú その他の社会的・政治的リーダーの地位・役割の継承にみられる) の考察をこころみたとある [MIYAMOTO 1971]。本稿で示されるハヌヌー・マンギャン社会の考察は、この研究の延長線上にあるといつてよい。

ミンドロ島は、フィリピンでは7番目に大きな島で、マニラより南方約 160 km 離れたところに位置する。この島の海岸地帯には、タガログ族 (Tagalog)、ビサヤ族 (Bisaya)、イロカノ族 (Ilokano) などのマレー系キリスト教民が、水田耕作、漁

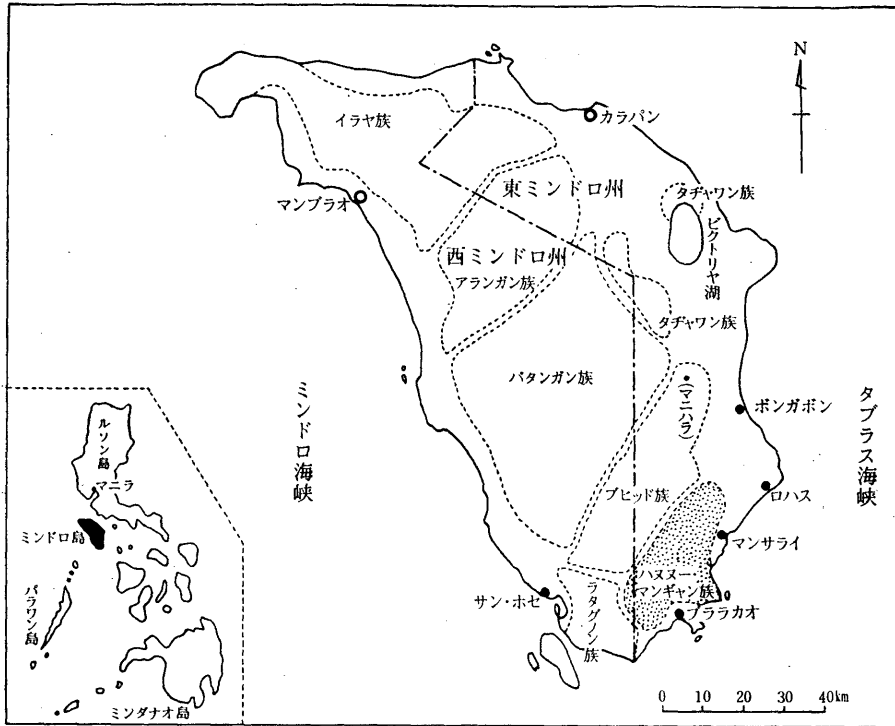


図1 ミンドロ島山地民の分布略図

(TWEDELL [1970: 191] の地図をもとにしたもの)

業、林業、商業などを営んで生活している。ミンドロ島の大半は山岳地帯に占められ、人口密度はきわめて低い。そこに「マンギャン」と総称される原マレー系焼畑農耕民が住む。ミンドロ島山岳地帯には最低7つの種族 (ethno-linguistic groups) が数えられ、北半部にイラヤ族 (Iraya), アランガン族 (Alangan), タチャワン族 (Tadyawan) が分布し、南半部にバタンガン族 (Batangan), ブヒッド族 (Buhid), ハヌヌー・マンギャン族 (Hanunoo-Mangyan), ラタグノン族 (Ratagnon) が分布している [TWEDELL 1970] (図1)。フィリピン研究の中でも、ミンドロ島山地民の研究は未開拓の分野で、イラヤ族、タチャワン族、ラタグノン族に関する社会人類学的調査報告は皆無である。

ハヌヌー・マンギャン族の推定人口は7,000人から8,000人で [POSTMA 1965: 360], 彼らは Mansalay, Bulalakao (San Pedro), San José の行政区 (municipality) の管轄内にある山岳森林地帯に分布する (図2)。その面積は約 800 平方 km と推定されるが [CONKLIN 1957: 10], 多くの場所が海岸地帯に住む特定のキリスト教徒の牧場として使用されている。キリスト教民による土地の略奪と労働搾取がかなり頻繁に

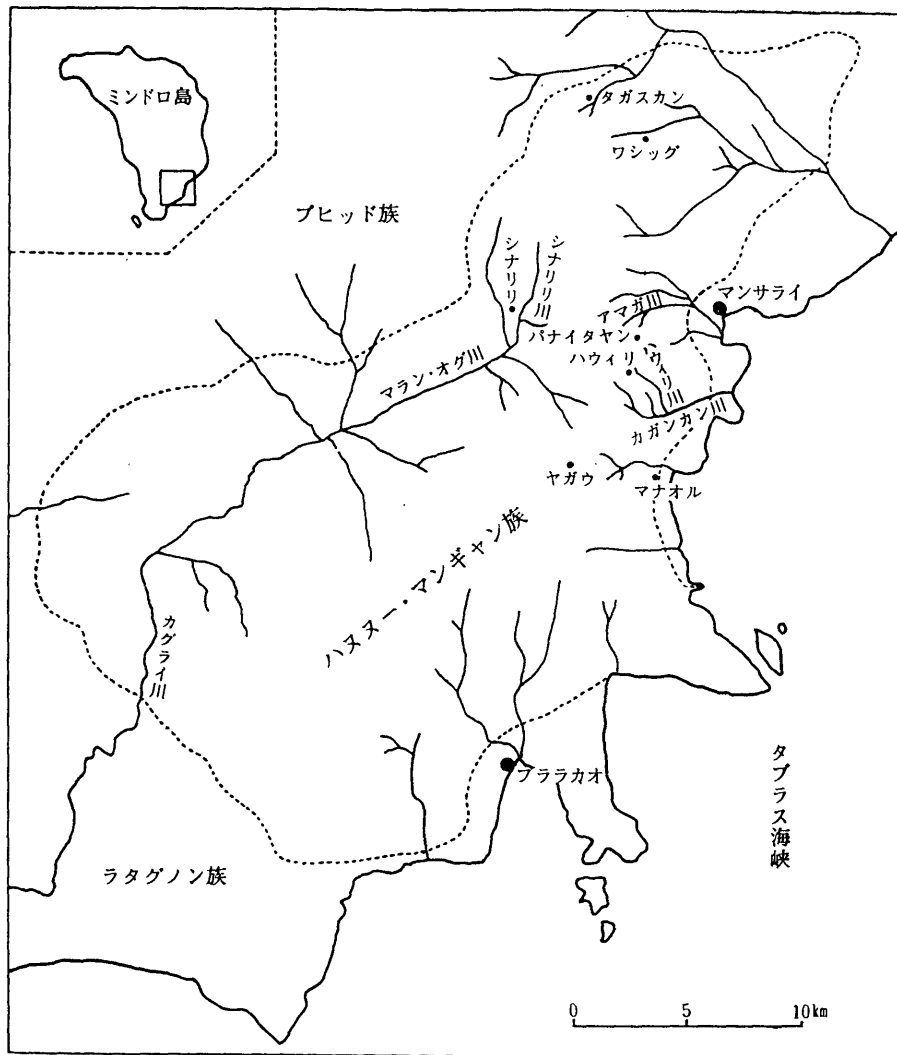


図2 ハヌヌー・マンギャン族の分布略図

(CONKLIN [1957: 6] の地図をもとにしたもの)

おこなわれてきており、この事実は、本稿のテーマを追求するうえで重要な意味をもつことになる。

本稿のもととなる調査は、ハヌヌー・マンギャン族の社会観・世界観の考察を目的として、1973年6月から1974年9月にかけて、東ミンドロ州マンサライ地域を中心におこなったものである。筆者の調査活動の範囲は、主として Amaga 川、Kagankan 川近辺に限られていた。Panaytayan の集落を調査活動の拠点として、他のいくつか

の集落でもインテンシヴな調査をこころみた。エクステンシヴな調査は限られており、それが本稿の限界の1つとなっている。ここで報告する資料は、とくにことわりのないかぎり、パナイタヤン、ハウィリ (Hawil), カガンカン (Kagankan) の集落での調査にもとづく。

なお筆者は、POSTMA [1965] や ITURRALDE [1973] 同様、この種族を一貫して「ハヌヌー・マンギャン (族)」と呼んでいるが、この命名法について簡単に触れておきたい。この種族は、GARDNER & MALIWANAG [1939] によって“Hanunoo (ハヌヌー族)”として人類学会に紹介された。CONKLIN [1953] がこの命名法を受け継いで“Hanunóo”と呼び、日本では佐々木 [1970: 142-145] や菊地 [1973: 243-244, KIKUCHI 1973] がこの語を採用している。ところが実際には、この種族の人びとが自分たちを“Hanunóo”と呼ぶことはまったくない。Hanunóo (*hanunóʔo*) という語は、「本当の」「正真正銘の」という意味の形容詞にすぎないのである。彼らは自分たちを“*mayyán*”と呼ぶのがふつうである。そこで、彼らの種族名としては“Mangyan (マンギャン族)”が正しいはずである。だが、そうすると研究上不都合が生じてしまう。というのは、*mayyán* という語は彼らにとってもう1つの意味をもつからである。この語は、広義にはミンドロ島の山地民一般をさし、狭義にはミナンギャン語 (*minayyán* または *bágaw mayyán*) を第一言語とする人びと (本稿でいうハヌヌー・マンギャン族) を意味する。そこで、この種族を示す別の名称があるならば、それを採用したほうが混乱を防ぐことができる。

彼らは、他のミンドロ島山地民と区別するために、自分たちを“*hanunóʔo mayyán*”ないし“*mayyán hanunóʔo*”と呼ぶことがある。そこでこの命名法を採用し、“Hanunoo-Mangyan (ハヌヌー・マンギャン族)”と呼んだほうがより適切であると考えられる。この名称は、彼らが実際にみずから示す語であるばかりでなく、そこに彼らの言語名が示され (*minayyán* の *in* は infix), しかもすでに人類学や言語学の分野で一般的になっている“Hanunóo”という語を排除するものではないからである。上記の GARDNER & MALIWANAG が“Hanunoo”という語を種族名として採用したのは、たとえばブヒッド族 (ミナンギャン語では *búkid*) が“*búkid mayyán*” (「ブヒッド族のマンギャン」の意) とも呼ばれるのと同じレベルで“*hanunóʔo mayyán*”を解してしまった (つまり、「ハヌヌー族のマンギャン」と解した) からであろう。本稿では、狭義の *mayyán* は「ハヌヌー・マンギャン (族)」に統一し、単に「マンギャン」というばあいは、ミンドロ島の山地民一般を示すことにする。

Ⅱ. 「人間」の分類と社会的距離

1. 外部者（キリスト教民）とマンギャン

ハヌヌー・マンギャン族の分類法によれば、「人間 (*táwo*)」は「ダムオン」と「マンギャン」に2分される。

ダムオン (*damú²oy*) は、マンギャン以外の人びと（外部者）を総称する語として用いられ、「船で上陸してきた人びと」というのが本来の意味である。外部者を示す語として、*kiristiano* (<Sp. cristiano, キリスト教徒) が用いられることもある。

ハヌヌー・マンギャン族の間では、大昔からミンドロ島に住みついていたのはマンギャンの祖先たちで、キリスト教民がこの島に住むようになったのはずっと後になってからである、といい伝えられている。考古学的研究が皆無であるため、ミンドロ島民の移動に関する歴史的背景は明らかではないが、原マレー系の人びとは約600年ないし700年前に南方（スマトラ、ボルネオ）からミンドロ島に渡って海岸地帯に居住し始め、後に同島に移住してきたマレー系低地民に徐々に山中に追いこまれていった、という見方が通説となっている [Postma 1974: 21-22]。

ハヌヌー・マンギャン族は、ダムオンの条件として、ズボンやスカートを身につけてクツをはくこと、低地に住んで豊かな生活をしていること、キリスト教信者であることなどをあげる。ふつう「ダムオン」というばあい、中国人 (*ʔinsik*)、アメリカ人 (*merikáno* < Sp. americano), スペイン人 (*kastila²* < Sp. Castilla), 日本人 (*hapón* < Sp. Japón) などの外部者もそのカテゴリーに含まれる。

いっぽう、マンギャンであることの条件として、ズボンやスカートやクツをはかずにフンドシ (*ba²äg*, 男のばあい) や腰巻き風のスカート (*ramít*, 女のばあい) を身につけていることを第一にあげる。山地に住んで焼畑農耕を営んでいること、キリスト教とは異った宗教をもっていることなどもあげ、ダムオンとは明確に区別している。

マンサライの街に行くと、ハヌヌー・マンギャンの老若男女が山から降りて市場でキリスト教民に混じって買いものをしたり、トライスクール（オートバイを改造した乗合い三輪車）やジブニー（ジープを改造した乗合いバス）に同乗したりしている光景にであう。すると、あたかもキリスト教民とマンギャンとの間に民族的共生が成立しているかのような印象さえ受ける。ところが、ハヌヌー・マンギャンがキリスト教民の農場で一日中働いたばあいの報酬はわずか1~2ペソ（約40~80円、フィリピンの労働法で規定された1日の最低賃金は4.75ペソ）か食事ないし古着のみであるという事実、あるいはキリスト教民によるハヌヌー・マンギャン地域の土地の略奪が今日でもかなり頻繁におこなわれている事実を知るやいなや、上記の印象は拭い去られ

てしまう。実際、ハヌヌー・マンギャン族にとって、キリスト教民は恐怖の対象とさえなっている。

前述したように、*kiristyáno* は *damú²oŋ* の同義語として用いられているが、前者のほうが、後者よりも外部者に対する暗いイメージを含蓄しているようである。ハヌヌー・マンギャン族の年寄り層は、1947年から1957年の間に数度にわたって長期の民族誌学的調査に従事されたイエール大学のコンクリン博士に対して、今日なおも親愛の気持ちを抱いている。Yagaw で住み込み調査をされていたコンクリン博士をいく度か訪れたことがあるという老人が現在ハウィリに住んでいる。この老人に、コンクリン博士は *kiristyáno* かどうか尋ねてみたところ、“*ʔunmán kiristyáno si kónkilin* (Conklin は *kiristyáno* ではない)” という答えが返ってきた。その理由は、この人類学者はダムオンであるが彼らハヌヌー・マンギャンに「非常に親切だったから」ということであった。つまり、ハヌヌー・マンギャン族にとって、あるダムオンが *kiristyáno* であるか否かの決め手は、その人の宗教なのではなく、むしろ自分たちに対するその人の過去の行為から判断した人柄なのである。ダムオンの中にも親切な人物はいる、という意識はある。しかし、全般的にはやはり、ハヌヌー・マンギャン族にとってダムオンは気の許せない対象なのである。筆者は、ハヌヌー・マンギャンの母親が “*damú²oŋ, damú²oŋ!* (ダムオン、ダムオンが来るよ)” といって乳児を泣きやませようとしている場面にでくわしたことが何度かある。山の中では快活な子供たちも、ひとたび街に出ると怯えた様子でハヌヌー・マンギャンのおとなの後を離れようとしない光景もよくみられる。また、ハヌヌー・マンギャン族はいろいろな種類の悪霊 (*labáŋ*) を非常に恐れているが、その中でも最も恐ろしい悪霊はダムオンの姿をした悪霊である、と信じている [宮本 1976: 224-225]。ダムオンとの結婚は固く禁じられ、彼らと性関係をもとうものなら性器が苦痛に耐えられないほど腫れあがって死んでしまう、といわれる。ハヌヌー・マンギャン族の信仰によれば、彼らの死後の世界 (*karadwáhan*) はダムオンのそれとは隔離されたところにある。死後の世界ではダムオンからの圧力はまったくなく、と信じられている。つまり、ハヌヌー・マンギャン族の死後の世界は、彼らの理想とする世界のイメージが投影されたものとして理解できる。

このようにハヌヌー・マンギャン族は、外部者（キリスト教民）と自分たちマンギャンとの間に明確な線を引き、社会的距離 (social distance) という観点からいえば、前者を最も遠い位置に置いている。

ハヌヌー・マンギャン族は、マンギャンであればたとえ言語が異っていても（つまり、他種族のマンギャンであっても）安心していられる、という意識をもつ。他種族との結婚も、特定範囲内の親族関係になればマンギャンである限り承認される。しかし、他種族のマンギャンを低くみなす意識もうかがえる。たとえば、交流頻度の最

も高いブリード族に関しては、「彼らは水浴をめったにしない」「彼らの土地にはヒルがたくさんいる」「皮膚病が多い」などという表現を用いる。このように、他種族のマンギャンとの間にある程度の距離を置くことによって、ハヌヌー・マンギャン族としての民族的アイデンティティが保たれているように思える。

2. 他人と親族

ハヌヌー・マンギャン族が社会的に最も距離を置いている人びとのカテゴリーはダムオンである。そして、ダムオンに対立するマンギャンのカテゴリー内では、他種族のマンギャンとの間に距離を置いている。それでは、ハヌヌー・マンギャンのカテゴリーにある人びとは、どのように分類され、社会的位置づけを与えられているのだろうか。

ある個人 (Ego) に焦点を当ててみると、Ego からみてハヌヌー・マンギャン族全体は他人ないし非親族 (non-kin) と親族 (kin) に2分される。

Ego の世代 (世代0) についていえば、第4イトコ以内の血族 (consanguineal kin) およびその姻族 (affinal kin) に限り親族用語が適用される。この範囲をこえると、“*ʔud yi may tawágan* (もう名称がない)” とか “*ʔaráyoʔ yi* (もう遠い)” などと表現され、親族関係はないものとみなされて *ʔiba táwo* (他人) のカテゴリーに組み入れられる。厳密に言えば、ダムオンや親族関係にない他種族のマンギャンも *ʔiba táwo* であることに相違はない。だが、ハヌヌー・マンギャン族がこの語を用いるばあい、「非親族であるマンギャン」をさすのがふつうである。本稿では彼らの一般的な用法に従い、「他人」というばあいはダムオンを含まないものとする。彼らにとって他人の大半は、自分たちの集落からかけ離れたところに住んでいる。農作業その他の日常生活での相互扶助関係はほとんどない。したがって、社会的距離という側面からみれば、他人は親族関係のある人びとのカテゴリーの外に置かれる。ただし、結婚は他人とするのが原則となっているため、他人は姻族になるかも知れない人びとでもある。

いっぽう、「*baliwsáŋa* (第4イトコ) までが *katawíhan* である」といわれる。この *katawíhan* という語は、血族と姻族を含包する語で、親族全体を示す。血族を総称する語として *káway* が用いられるが、姻族を総称する語はない。親族関係にあると考えられている人びと (つまり *katawíhan*) の範囲内での結婚は原則として認められず、さまざまな規則が定められている。キョウダイおよび第1イトコの範囲内の性関係はタブー視され (したがって、結婚も禁止される)、その範囲外の親族 (第2～第4イトコとその姻族) どうしの性関係は大目にみられるが、結婚する際は *pandaníwan* と呼ばれる祈とう師による儀礼を通過しなければならない。

姻族は離婚によってその関係が切れてしまうので血族よりも社会的に遠距離にある、

という見方が一般的である。しかし姻族も *katawíhan* であり, *katwíhan* は必要とあれば互いに協力しあうよう期待されているので, 姻族も血族も同じようなものだ, という見方をする住民もいる。

3. 親族の分類

親族の分類は, まず第1に親族用語を用いておこなわれる。おのおのの親族にどの用語をあてるかは, いくつかの指標の組み合わせによって決定される。指標には, 世代の上下と距離, 血族関係ないし姻族関係の距離, 性別があり, 年令の上下もそれに加えられる。親族用語による分類法は, あくまでもタテマエである。ほかに, 実際の社会生活における互酬関係ないし相互扶助関係の度合いを尺度とした分類法もみられる。ここではまず, 血族・姻族を示す用語の記述から始め, 次に第2の分類法を概観する。

最初に, Ego の世代(世代0)の血族用語からみてみよう。キョウダイをさす名称用語(referential term)として *patar[?]ári[?]* が性の区別なしに用いられる。キョウダイは個人名で呼ばれるのがふつうだが, 年上のキョウダイは *káka[?]* ないし *áka[?]* と呼ばれることもある。これらの呼称用語(vocative terms)は, ときに名称用語として用いられることもある。キョウダイ間の年令の上下を示すこの用語法は, 彼らの社会的行動と関連しているように思える。つまり, 他のフィリピン諸種族の社会と同じように, ハヌヌー・マンギャン社会にも強固ではないが一種の年長者尊重原理(seniority principle)がみられ, 兄・姉は弟・妹の面倒をみななければならないが, 後者は前者に対して従順であるよう期待されている。

イトコ一般を示す語として *pínsan* が用いられることがある(ただし, ふつう *pínsan* というばあいは第1イトコをさす)。前述したように, 第4イトコまでが血族とみなされる。第1イトコの名称用語は *ínsán* ないし *pínsan* で, この2つは呼称用語としても使われる。第2イトコの名称用語は *sayíwa*(ただしまれ)ないし *pínsan sa[?]aruwá* で, *aruwá*(<*duwá*, 数字の「2」の意)だけで第2イトコを示すことが頻繁にある。呼称用語としては *aruwá* のみが用いられる。第3イトコの名称用語は *pínsan sa[?]áilo* ないし *áilo*(<*túlo*, 3)で, 後者は呼称用語としても用いられる。第4イトコの名称用語は *pínsan sa baliwsáya* ないし *baliwsáya*(*báliw* と *sa[?]yá* の合成語で, 前者は「〜に向かって」を意味し, 後者は「枝」を意味する)である。呼称用語としては *baliwsáya* が用いられ, 単に *sa[?]yá* ということもある。CONKLIN [1964] が報告した Yagaw の集落での用法と同じように, ハウイリにも第5イトコ, 第6イトコにそれぞれ *tar[?]ári[?]*(半キョウダイを示す語), *ínsán*(第1イトコを示す語)という名称・呼称用語をあてた住民もいる。だが彼らも, これら第5, 第6イトコを *káway*(血族)とはみなしていない。なお, 第1イトコだけはキョウダイと同じようなものだと考え

られており、前に触れたように、第1イトコ以内の性関係はインセストとみなされる。もしキョウダイないしイトコどうしが性関係を結ぶようなことがあれば、違反者の性器が互いに離れられなくなるばかりか、2人がいる家屋の床から水が噴きあがり、人びとは連日雷鳴と稲妻に怯えなければならなくなり、あるいは雨期であれば日照りが始まり、乾期であれば大雨が続いて農作物は全滅してしまう、という信仰を彼らはもっているのである。いっぽう、第2～第4イトコどうしが祈とう師 *pandaníwan* の儀礼を受けずに結婚すると、いずれ生まれる子供は生後まもなく死亡し、稲妻と雷鳴が続き、あるいは彼ら2人は海岸にでたときに水面が急激にあがって溺れ死んでしまう、などといわれる。

「年寄り(の)」という意味の語である *gúray* は、親をさす名称用語である。性別を明らかにするために、*ʔámaʔ*(父)、*ʔínaʔ*(母)という語も用いられる。呼称用語は、父が *ʔamáŋ* で、母は *ʔináŋ* である。両親に対しては敬意を払い、従順であるよう期待されている。かつてはいかなるばあいでも両親の個人名(ハヌヌー・マンギャン族の間では姓は用いられない)を口に出すことは許されなかった、といわれている。この慣習は、とくに *Malang-og* 川や *Sinariri* 川近辺の奥地の老人によって今でも守られている。筆者が両親の個人名を尋ねると、隣りに居合わせているハヌヌー・マンギャンに、“*si ʔúno kayŋáran kay ʔámaʔ, kay ʔínaʔ, kúno* (私の父と母の名前は何か、だとさ)” といって自分のかわりに答えてもらおうとする年寄りのインフォーマントが何人かいた。

子に対する名称用語としては *ʔanáŋ* が用いられる。長子と末子に特別の名称用語が与えられ、前者に対しては *paŋánay*、後者に対しては *kapúsʔan* (<*kapús* 最後の) が用いられる。長子と末子以外の子には、*ʔanáŋ karáwʔan* (*karáwʔan* 中間の) という用語があてられる。

親のキョウダイ・イトコ(第4イトコまで)に対しては、男であれば *bápaʔ*、女であれば *báyiʔ* という名称・呼称用語が用いられる。Ego は、男であろうと女であろうと、親の男のキョウダイ・イトコから *bápaʔ* と呼ばれ、親の女のキョウダイ・イトコから *báyiʔ* と呼ばれる。同様に、キョウダイ・イトコの子はすべて、男の Ego にとって *bápaʔ* であり、女の Ego にとっては *báyiʔ* である。そして、男の Ego はキョウダイ・イトコの子どもすべてから *bápaʔ* と呼ばれ、女の Ego は *báyiʔ* と呼ばれる。つまり、*bápaʔ* および *báyiʔ* という語は、1代上の世代ないし1代下の世代の傍系血族と Ego との間で相互に交わされる名称・呼称用語で、その2つの語のうちいずれを用いるかは、上の世代にある血族の性別によってまず規定される。

世代±1の傍系血族に対する用語の法則は、世代±2の血族にも適用される。すなわち、世代+2の血族は男であれば *lakí* で、女であれば *ʔidú* である。そして、世代-2の血族は、Ego が男ならすべて *lakí* で、Ego が女ならすべて *ʔidú* である。

いっぽう、世代-2の血族は、Egoが男ならすべて *lakí* で、Egoが女なら *ʔidú* である。

世代±3の血族になると、*ʔumpút* のみが名称・呼称用語として使われる。世代±4も同様で、*púpuʔ* のみが用いられる。だが、この語が呼称用語として実際に用いられることはまずない。世代±5の血族（これもすでに死んでいるか、これから生まれてくるであろう血族）には、*ʔápu* という語があてられ、世代±5をこえる血族（世代±6～±n）にも適用される。この語は、日常会話では「所有者」という意味で用いられるが、「精霊」ないし「靈的統率者」という意味で使われることもある。たとえば、*ʔápu danúm* は「水の精霊」を意味する。「祖先」を総称する語として *kanununúan* が用いられ、漠然としているが祖先と Ego とを結ぶ系譜を *lináhiʔ* と呼ぶことがある。つまり各個人は漠然と多数の *lináhiʔ* をもつことになる。

以上列記された血族すべてを包含する語が前記の *káway* である。次に、姻族を示す用語をみてみよう。

血族用語の *bápaʔ*, *báyiʔ*, *lakí*, *ʔidú* は、姻族を示す語としても用いられる。その用法は血族に用いられるばあいと同じである。世代+1の傍系血族の配偶者は、男であれば *bápaʔ*, 女であれば *báyiʔ* で、世代-1の傍系血族の配偶者は、Egoが男のばあいは *bápaʔ*, Egoが女のばあいは *báyiʔ* である。世代±2の血族の配偶者の名称・呼称用語 (*lakí*, *ʔidú*) についても同様なことがいえる。

配偶者に適用される名称用語は *ʔasáwaʔ* で、性の区別はなされない。配偶者のキョウダイ・イトコおよびキョウダイ・イトコの配偶者には、*bayáw* という名称・呼称用語があてられる。配偶者の親に対する名称・呼称用語は *manúgan* で、この語は配偶者の親のキョウダイ・親にもあてられる。子供・孫の配偶者は個人名で呼ばれるのがふつうだが、名称用語として *ʔumágad* が用いられる。Egoのキョウダイ・イトコの配偶者のキョウダイ・イトコを示す語として *baláyi* が使われる。そして、配偶者のキョウダイ・イトコ (*bayáw*) の配偶者は *bilás* である。その他の姻族に対しても、*baláyi*, *bilás* が非常に幅広く用いられているが、その説明はここでは省略する。

ハヌヌー・マンギャン族の親族用語はそれ自体を検討してみても数多くの問題を含んでいるが [CONKLIN 1964], 本稿のテーマと関係ある特徴をいくつか指摘してみよう。

この種族の親族用語の第1の特徴は、血族用語、姻族用語ともに父方親族と母方親族の区別をまったくしていない、という点である。第2は、ハワイ型（世代型）の特徴でもあり、各世代（ただし世代+5～-5）間の区別がなされている、という点である。これらの特徴は、いうまでもなく、ハヌヌー・マンギャン族の親族が双系的に組織されていることを示している。第3はエスキモー型の特徴で、世代+1～-1に限られているが、直系と傍系が明確に区別されている。+2以上および-2以下の世

世代	(傍系)	(直系)	(傍系)		
+n +5	ʔápu	ʔápu	ʔápu		
+4	púpuʔ	púpuʔ	púpuʔ		
+3	ʔumpút	ʔumpút	ʔumpút		
+2	lakti ʔidú	lakti ʔidú	lakti ʔidú		
+1	bápaʔ báyiʔ	ʔámaʔ ʔinaʔ	bápaʔ báyiʔ		
0	pínsan	patarʔáriʔ	EGO	patarʔáriʔ	pínsan
-1	bápaʔ (báyiʔ)	ʔanáak	bápaʔ (báyiʔ)		
-2	lakti (ʔidú)	lakti (ʔidú)	lakti (ʔidú)		
-3	ʔumpút	ʔumpút	ʔumpút		
-4	púpuʔ	púpuʔ	púpuʔ		
-5 -n	ʔápu	ʔápu	ʔápu		

図3 ハヌヌー・マンギャン族の血族用語

斜線の左側の用語は対象が男のばあい、右側の用語は対象が女のばあい。
カッコ内の用語は、EGO が女のばあい。

代では直系血族に対する用語が傍系血族にも用いられているが、世代±1では両者の区別が明瞭になされ、世代0においてもキョウダイの名称・呼称用語がイトコに拡張されることはない。これは、図3でも示されているように、核家族の範囲が用語の上で浮き彫りにされていることを示すものである。

なお、祖先と Ego とを結ぶ系譜は *lináhiʔ* という、と前に述べたが、これはタガログ語の *lahiʔ* (「家系」「出自」などを意味する) と同系列の語であると考えられる(つまり、*lináhiʔ* は *lahiʔ* に infix の *in* が挿入されたものと考えられる)。ところが、スペイン語の *linaje* (家系、血統) に由来する可能性がないとはいえないので、軽薄な推定は許されない。いずれにせよ、アランガン族の *tayarian* やパタンガン族の *fufuama* および *fufuina* やパラワン族の *turoinopo* に並んで [KIKUCHI 1975: 231], ハヌヌー・マンギャン社会のような双系社会にも、祖先と自分とを結ぶタテの関係を表わす概念があるということは、“axial family line 論” にアプローチするうえで見落としてはならない事象である。

ところで、前述した *katawihan* は、血族用語ないし姻族用語をあてうる人びとすべてを包含する語である。このカテゴリーに組み入れられる人びとは、互酬関係を常に保つよう期待されている。しかし、*katawihan* に相当する人びとの数は、個人差も

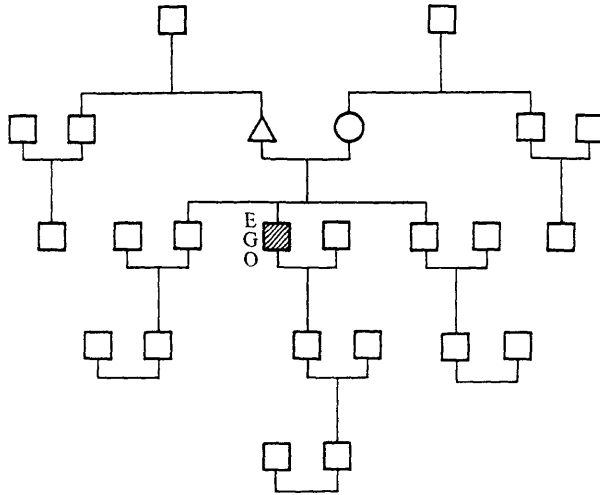


図4 狭義の *magtal²anákan* の範囲

あるが、膨大なものになってしまう。したがって、実際に日常生活で *katawúhan* 全員と互酬関係を保持するなどということは不可能に近い。そこで *katawúhan* のカテゴリーは、血族/姻族という分類とは異った形でも分節されることになる。親族の中でも、頻繁な互酬関係を保持している人びとは *magtal²anákan* と総称される。この語は、実際にハヌヌー・マンギャン族の調査にたずさわる者にとって容易に把握し難い語である。というのは、2つの意味で用いられ、説明を求められたインフォーマント自身が混乱してしまうことがよくあるからである。狭義には、「第1イトコまで」といわれ、子供、孫、キョウダイとその子供、両親とそのキョウダイ、第1イトコおよびこれらの血族の配偶者を包含する語として用いられる(図4)。この範囲にある血族は、いうまでもなく、性関係がインセストとして厳禁される血族でもある。狭義の *magtal²anákan* に組み入れられる親族は、Ego にとって、いかなる事情があっても相互に扶助し合わねばならない人びとである。

ミナンギャン語には、タガログ語の *utang na loob* (「恩義」, 厳密には自分に物的, 精神的恵みを与えてくれた人に対して心の奥底で感じる, そして感じなければならない「借り」の気持ち) に相当する語はないが、この語が示すタガログ族の気質に共通するところは、多少の差はあるが、ハヌヌー・マンギャン族の社会的行動から引き出すことができる。そして、受けた恩に報いる行為をしなければ、それは *magkai²á* なこと(恥ずかしいこと)である。狭義の *magtal²anákan* は、最も濃密な相互恩義関係で結ばれた *restricted kindred* であるといえる。そしてこの親族カテゴリーの中核をなすのが、後に述べる家族, 世帯なのである。

いっぽう、広義の *magtal²anákan* は、焼畑耕作活動(とくに火入, 播種, 収穫な

ど)や規模の大きい儀礼などの機会に「一時的親族集団 (occasional kin group)」[MURDOCK 1960: 5]として機能する選択された親族関係者 (selected kinsmen; 姻族も含む)ないし extended kindred である、とみなすことができる。この選択の基準としてももちろん親族関係の遠近もあげられるが、それは必ずしも決定的ではない。居住地の遠近、焼畑の位置、性別、年齢、近親者 (狭義の *magtal²anākan*) の付き合い範囲、性格 (自分と互酬関係を保持しうる人物であるか否か)などをあげることができよう。ハヌヌー・マンギャン社会では、妻方居住が一般的であるため、より濃厚な互酬関係が成立するのは母方親族とである、という傾向がみられる。LYNCH はフィリピンの低地民社会の relatives について、「relatives (親類)は重要であるが、その重要性は relative (相対的)である」と指摘したが [LYNCH 1959: 49-55],これはハヌヌー・マンギャン社会についてもいえる。たとえば、ある第4イトコのほうがある第2イトコよりも重要な位置にある(社会的に近距離にある)というようなことが多分にありうるわけである。同じ第2イトコでも、ある者は *magtal²anākan* の1人とみなされ、あるものはその範囲からはずされる、という事態が頻繁に生じるのである。なお、婚姻関係で結ばれた他種族のマンギャンも、以上述べたのと同じように扱われる。

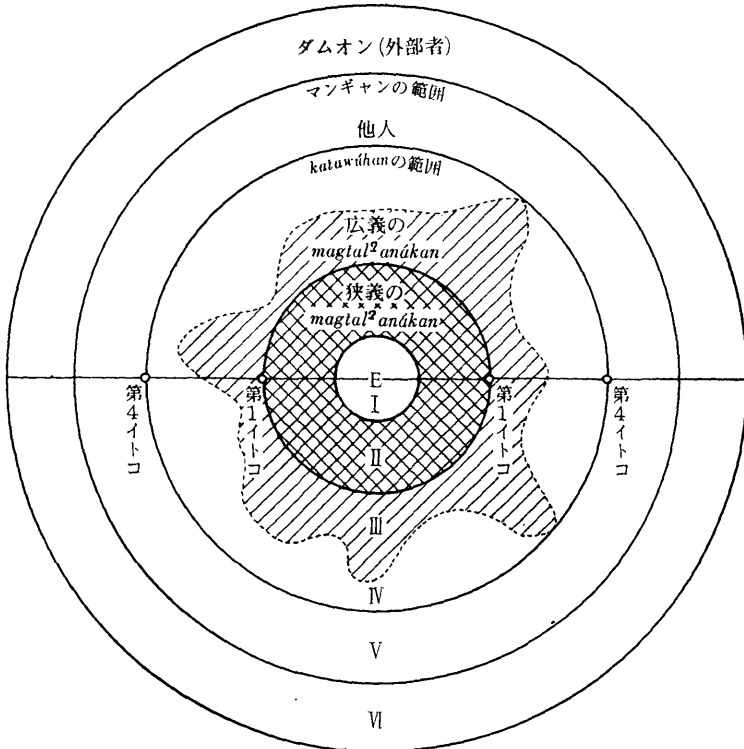


図5 人間の分類と社会的距離

こうしてみると、*katawúhan* (親族) は、狭義の *magtal²anákan* (restricted kindred) と広義の *magtal²anákan* (extended kindred) とそのいずれともみなされない親族という 3つのカテゴリーに分節されてそれぞれ社会的遠近軸に置かれている、ということがはっきりする。

以上の資料を、ある 1 人のハヌヌー・マンギャン (Ego) からみた人間の分類と社会的距離という側面から整理してみると、図 5 のように、6 つの同心円的カテゴリー・シリーズ (I ~ VI) のセットとして示すことができよう。

Ⅲ. 社会集団

1. 家族と世帯

親族集団の最少単位を示す語として、*mag²asawán²an* (ないし *mag²arasawán²an*) が用いられる。これは、*asáwa* (配偶者) を語幹とする語で、厳密に言えば「配偶者のセット」という意味になる。ハヌヌー・マンギャン族によれば、*mag²asawán²an* (および同義語の *mag²arasawán²an*) は、夫婦とその子供から成り、養子もこの親族集団に含まれる。養子は *anák²alága²* (*alága²*, 「面倒をみること」の意) と呼ばれる。ハヌヌー・マンギャン社会では、乳児が親族だけでなく他人の夫婦に付与された事例がかなりみられる。このばあい、養子は実子とまったく同じようにみなされ、義キョウダイ (step-silbing) どうしの性関係はインセストとみなされる。なぜならば養子となった乳児も同一の母親の乳を飲んで育ったため血 (*dugó²*) が同じであるから、という説明がなされる。養親と養子は実の親子と同一視されているのである。上記の *mag²asawán²an* の範囲は、居住を共にするか否かにはまったく関係なく、その成員が結婚その他の理由で居住地を遠くに変更したとしてもメンバーシップは失なわれない。すなわち *mag²asawán²an* (ないし *mag²arasawán²an*) は、「核家族 (nuclear family)」(あるいは小家族 small family や基本家族 elementary family) に相当する語である。

核家族内では、前述したように (cf. II. 3), 年長者尊重原理が働いており、それは両親や兄・姉だけでなく、祖父母 (*lakí, idú*) や年上のオジ・オバ (*bápa², báyi²*) にも拡張される。キョウダイ間の結束が固く、両親と兄・姉が焼畑に仕事に行っている間、4~5 才の子どもが幼い弟や妹の面倒をみている光景に頻繁にであう。キョウダイ間の結束は、イトコどうしの関係の基礎ともなっている。

相続 (*patáyak*, 「去っていく人が残す贈りもの」の意) は、親の死後、原則として子供たちに均等になされる。相続の対象として考えられているものは、ビーズ、衣類、農作業その他に用いられる山刀 (*uták*), 小刀 (*siyáw*), 家畜, 栽培植物, 農作物,

現金、鍛冶用具のセットなどである。ハヌヌー・マンギャン族の伝統的な考えでは、土地は個人ないし特定社会集団の所有の対象とはならない。ただし、バリオ・パナイタヤンとその近辺のいくつかの集落の住民は、フィリピン政府の少数民族問題対策の一環として法的に譲渡された一定区画の土地に対して毎年税金を納める。このばあいには、土地も相続の対象とされている。相続は子供に均等になされるが、病気の伝統的治療法や儀礼の執行に関する知識・技術は別の方式で受け継がれていく。継承 (*ʔilisʔilis*, 「置き換えること」の意) の対象となるのは、具体的にいえば、薬草医 (*ʔamuluʔan*), マッサージ医 (*ʔanhilútan*), 呪医 (*ʔamaráʔan*), 祈とう師 (*ʔandaníwan*), 骨掘り儀礼執行者 (*ʔanugkukútan*), 収穫儀礼執行者 (*manugbúgkos*), 播種儀礼執行者 (*ʔanudlákan*) などの知識・技術と地位・役割で、そのいくつかは儀礼石をもとまなう。このうち、原則として家族内で代々継承されていくのは、最後にあげた播種儀礼執行者である。これは本稿の中心的課題に関連するので、後に詳しく説明することにしよう。

ミンギャン語には「世帯 (household)」に相当する語はないが、1つの家屋 (*baláy*) に居住する人びとが最少の共住集団 (co-residential group) を形成している。

ハヌヌー・マンギャン族の家屋は、木材の他に竹、ブリ (*huri*, シュロの一種の植物の葉), コゴン (*kúgon*), 籐などを材料とした1部屋ないし2部屋造りの高床式家屋で、多くのばあい、部屋の外に竹製のベランダ (*ʔántaw*) をもつ。未婚の青少年の家屋を除くと、1戸の家屋内に炉 (*dapóg*) が1つ作られている。1戸の家屋内に2つ以上の炉を置くことは悪霊の目にたとえられ、固く禁じられている。1家屋内に住む人びとは核家族の成員であること、そして新婚夫婦は独立家屋に住むことが理想とされている。原則として1つの核家族成員が世帯形成の基礎となっているが、親子関係で結ばれる2つの核家族から成る拡大家族が一時的に1つの世帯を形成することもある。とくに両親のうちの1人が高齢のため焼畑農業に従事できないばあい、2人は子供夫婦 (および孫) と同一家屋に住む。このばあい、両親は既婚の末娘と居住を共にする、という傾向が強い。キョウダイ関係によって結ばれる2つの核家族から成る世帯は不快を招くものと考えられ、その実例はマンサライ地域にはみられない。ハヌヌー・マンギャン社会では、実例はごくまれであるが、複婚 (ことに一夫多妻) が制度的に認められている。このばあい、複婚家族から成る世帯が形成されることになる。

マンサライ地域の大半の集落に、ふつうの家屋とは外見が異った、簡素で小さな一部屋造りの家屋がみられる。これは *baláy kanʔakan* (未婚男子の家屋) あるいは *baláy darága* (未婚女子の家屋) と呼ばれる。若者が思春期に達すると、この種の家屋が両親 (および未婚のキョウダイ) の家屋の近辺に建てられることがよくある。男子は声変わりしてから結婚するまで *kanʔakan* といわれ、初潮を経験した未婚の女性

は *darága* といわれる。現在はごくまれになってきているが、かつては声変わりないし初潮を経験すると、下の前歯の先端を石で平らに削って成人に達したことを示す慣習があった。未婚の若者の家屋には、1人で、あるいは同性の者(キョウダイ、イトコ、友人など)と一緒に、寝泊まりする。未婚女子の家屋は、夜になると未婚の男たちにとって求愛(*láyis*)の場所となる。なお、未婚の若者が *baláy kan?ákan* ないし *babáy darága* の内部に炉を置くことは、理由は示されないが、恥ずべきことだとされている。そこで若者は、家屋の外に一時的な炉を作り、そこで料理することもある。しかし、ふつうは両親の家屋で、両親やキョウダイと一緒に食事をする。また、かならずしも毎晩若者の家屋で寝泊まりするわけではなく、両親の家屋で寝ることもよくある。すなわち、自分の家屋をもつ未婚の若者はいぜんとして両親の世帯の一員であり、その家屋は地理的には両親の家屋から独立しているが、社会的には後者の一部のようなものである。

ハヌヌー・マンギャン社会では、男女が結婚する際に小規模な宴会が催されることもある。だが、それはむしろまれで、結婚を成立させるのに宴会や儀式は必要とされない。未婚男子が未婚女子の *baláy darága* に住みつつかあるいは2人が新しい家屋に住み、その内部に炉をもつようになってはじめて、彼ら2人は“*asáwa? yí*(もう夫婦になった)”とまわりの人びとからいわれる。こうして新婚夫婦はそれまで属していた世帯のメンバーシップを失い、新しく独立した世帯を形成するようになった、とみなされるのである。一般に土地そのものが特定の個人ないし社会集団によって所有されることはないが、家屋や衣類、道具、家畜などは個人ないし世帯が所有する。また、家屋の敷地(*sugkádan*, 草木が生えずに表面が固くなっている部分)もそこに住む世帯に属すると考えられている。しかし、それ以外の土地は、伝統的な考え方によれば、*ápu dagá?*(土地の霊)のものである。森林の一部が伐採され、焼畑耕地が作られ、そこに作物が栽培されている期間に限り、その耕作地を耕作者とその世帯が使用することができる。あくまでも使用権にすぎず、所有権はない。農作物や果樹のみが、それを植えた個人ないしその世帯によって所有される、というのが伝統的な考え方である。パリオ・パナイタヤンおよび近辺の集落の限られた住民が税金を納めて土地を所有していると前に述べたが、それは例外にすぎない。世帯の成員の主な日常的関心事は焼畑耕作にあり、彼らは自分たちの耕作する農地に頻繁に行って共同作業を進める。

要するに、ハヌヌー・マンギャン社会の *mag?asawán?an*(核家族)は親族の結びつきを基盤として組織された社会集団の最少単位であるのに対し、世帯は核家族を基礎とした共住生活集団(co-residential and domestic group)であるといえる [BENDER 1967]。

2. 世帯の集合体：集落

世帯は、地縁や親族関係を基礎にして、他の世帯と互酬関係を保持する。マンサライ地域では、焼畑耕作地が家屋からかなり離れているばあい、耕作地の近辺に簡素な小屋が建てられ、そこに世帯の一部ないし全員が一時的に住むことがある。しかしこのばあいを除けば、1戸の家屋のみが他の家屋からかなり離れて建っているケースはごくまれである。一般に、複数の家屋が一方所にかたまり、そこに住む者どうして相互扶助関係を維持している。つまり、複数の世帯が地理的にだけでなく社会的にも集合体をなしているのである。世帯の集合体は、集落 (settlement) とローカル・コミュニティ (local community) という2つのレベルの社会集団としてとらえることができる。

集落は *kabaláyan* (家屋の集まり < *baláy*, 家屋) と呼ばれる一種の hamlet である。集落は1つないし複数 (ふつうは2~3) の、家屋のかたまりによって構成される。おのおの家屋のかたまり (それも *kabaláyan* と呼ばれることがある) は、2戸~数戸の接近した家屋から成る。それぞれの集落には個有の名称がないのが一般的で、そこに住む最年長者の個人名を用いて特定の集落が示される。たとえば、*kánda ni ?úto?* (ウトのいるところ) とか *kánda ni ?úmhum* (ウムフムのいるところ) ということにより、具体的な集落が示される。1つの集落内の世帯は、互いに親族関係で密接に結ばれているのがふつうである。通常、どの住民にとっても、集落内の住民は狭義の *magtal?anákan* (restricted kindred) であるか、そうでなければ広義の *magtal?anákan* (extended kindred) である。同一集落内の世帯は互いに *kamálay* (近隣のりびと) とみなされ、相互訪問や食料、労働、贈りものの交換、貸借、その他の互酬的活動が頻繁になされる。集落への転入、集落からの転出に関する規制は特になく、出入りはハヌヌー・マンギャンに限って自由なので、集落の人口は比較的頻繁に変わりうる。しかし集落は、同一の飲料水補給地 (湧き水や川の一部) を共有する社会集団でもあり、焼畑耕作において活動集団 (action group) [BLEHR 1963] としても機能する、枠がある程度はっきりしている集団である。

一般に、集落は森林に囲まれている。集落の住民は、区域が明確に定められているようなことはないが漠然とまわりの森を焼畑化しても構わない (ただし、タブー領域は除く) という意識をもっている。耕作地をどこにするかを決定する際は (毎年12月下旬~1月上旬頃)、互いに重複することのないよう、年長者をまじえて事前に話し合いをする。他の集落 (特に自分たちのローカル・コミュニティ外の集落) の住民が自分たちの集落の近辺の森の一部を焼畑耕作地にしたいと望むばあい、この話し合いはいっそう重要なものとなる。播種や収穫の際は、集落内の住民が協力し合い、そして集落内の全世帯の米の収穫が完了すると (11月下旬ごろ)、全員が1軒の家屋 (年

長者が住む家屋であるのがふつう)に新米を持ち寄って *pamag'uhan* と呼ばれる儀礼・会食を催して米の精霊 (*kalag parây*) と死者の霊に感謝の気持ちを表わす。死者をめぐる諸儀礼の中には、集落が1つの単位となって実施されるものがある。

3. 集落の集合体：ローカル・コミュニティ

2～3から数個程度の隣接集落は、さらに大きな社会的集合体をなす。その集合体は、*ʔusá ka púʔok* (「1つの場所」の意) と呼ばれる。この集合体の性格を表わす適切な術語が見つからないので、ここではとりあえず、CONKLIN [1957] にならって *local community* と呼ぶことにする。筆者の調査活動範囲は前述したようにごく限られていたので、ハヌヌー・マンギャン地域にローカル・コミュニティがいくつあるかは不明である。

ローカル・コミュニティの住民も互いに *kamálay* (近隣者) という意識をもっている。実際、比較的頻繁に訪問し合ったり、食事を共にしたり、雑談し合ったりして時間を費やすことが多い。同一ローカル・コミュニティ内では、同一集落内ほど緊密ではないが、住民の大半が親族関係でつながっている。個人にとって、自分の属するローカル・コミュニティの住民の大半が *magtalʔanákan* (狭義・広義) であるのがふつうで、困難な状態に陥ったようなときには相互に協力しあうよう期待されている。集落単位でおこなわれる農耕儀礼や葬送儀礼に、同一ローカル・コミュニティ内の他の集

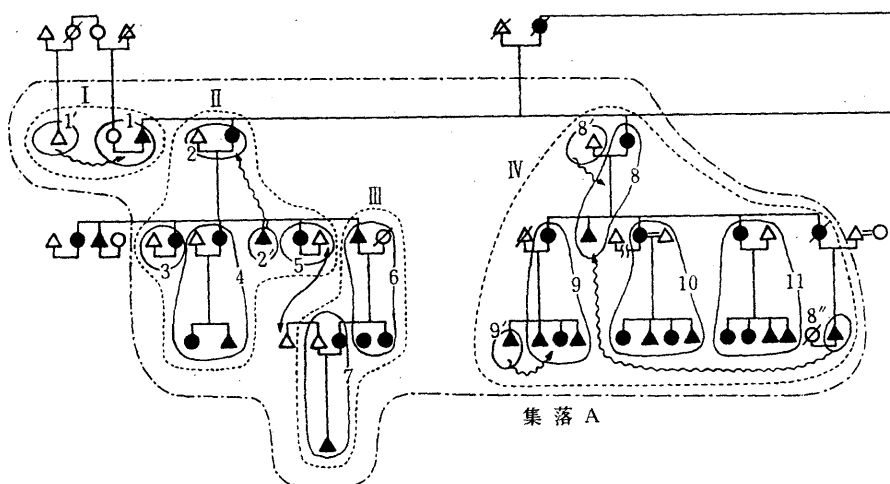


図6 ハウヰリにおける住民の系譜関係と集落

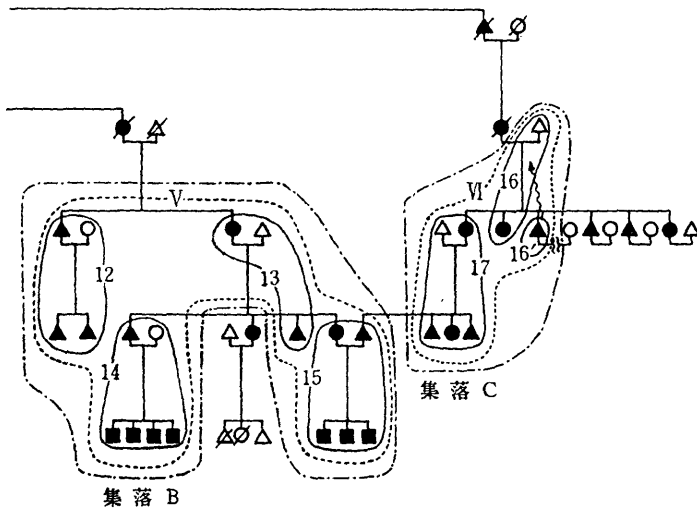
- 同一家屋に住む人びと
- 集落
- 家屋のかたまり (I～VI)
- ▲●(■) ハウヰリで生まれ育った人びと

落の住民が加わることもよくある。雨期の間に日照りが続いたばあいにおこなわれる雨乞い儀礼 (*panagdahan*) になると、ローカル・コミュニティの住民全員がまとまって参加する。

これまでの説明だけでは、集落やローカル・コミュニティの構成を具体的に把握し難いと思うので、実例をあげてみよう。

マンサライ地域の山岳部を流れるハウィリ川周辺は“*hawili*?” と呼ばれ、その川にそって3つのローカル・コミュニティがみられる。ここでは、筆者がインテンシヴな住み込み調査をこころみた上流近辺のローカル・コミュニティのみをとりあげる。これら3つのローカル・コミュニティはいずれも漠然と *hawili*? と呼ばれることがあるが、ここでいう「ハウィリ」は、便宜上、上流近辺のローカル・コミュニティのみをさすことにする。

1974年6月～7月(調査時期)のハウィリの人口は、計67名であった。図6、7で示されているように、3つの集落(A, B, C とする)があり、世帯数は17(①～⑰)である。17世帯のうち、15世帯(約88%)が核家族の成員によって構成されている。他の2世帯のうち1つ(世帯①)は、主婦の第1イトコを含む。もう1つの世帯(⑧)は、世帯主の孫を含む。農作業や儀礼において世帯内の中心的役割を果たす世帯主には父親(夫)がなり、彼が死亡しているばあいは、再婚するまで彼の妻が世帯主となる。今日ハウィリには、拡大家族、複婚家族から成る世帯や非親族を含む世帯は1つも見られない。



△○ 他のローカル・コミュニティ出身者
 = 再婚

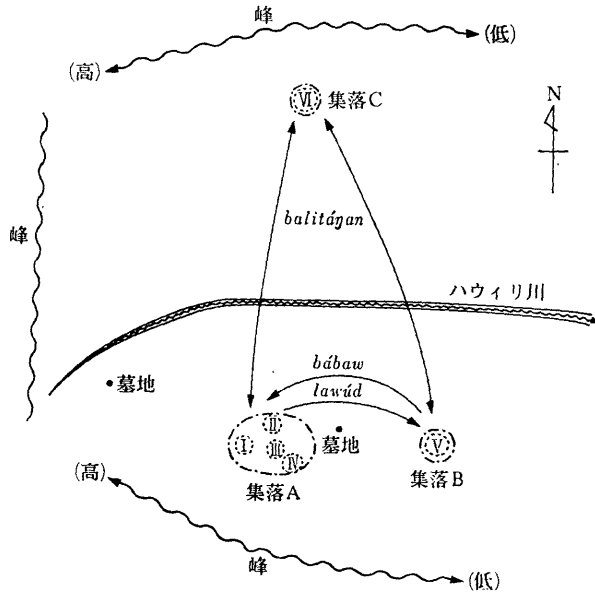


図7 ハウイリの集落

集落 A, B, C の3つが1つの *?usá ka pú²ok* (ローカル・コミュニティ) を構成している、という意識が住民のうちに明確にうかがえる。集落 A は4つの家屋のかたまり (I, II, III, IV) から構成される。集落 B は1つの家屋のかたまり (V) から成り、集落 C も同様に1つのかたまり (VI) から成る。

集落 A と B は、峰が東西に走る山の北側の中腹部に位置する。集落 A (海拔約 200 m) は集落 B よりやや高い場所にあるので、住民は前者を *bábaw* (高いほう)、後者を *lawud* (低いほう) と呼ぶ。この2集落の間の森には、ココナツやバナナの木、パイナップルその他の果樹が植えてある。そしてその大半が集落 A 寄りにみられる。集落 A のみが竹の垣根 (*?alád*) で囲まれているが、それは集落 A 内で飼育されている豚が外に出てパイナップルを食べ荒らさないようにするためのもので、集落の境を示すものではない。集落 A, B の北方にハウイリ川を挟んで見える集落 C は、峰が東西に走る山の南側の中腹部 (海拔約 200 m) に位置する。集落 A, B の住民は集落 C を *balitáyan* (わき) と呼び、この語は集落 C の住民が集落 A, B を呼ぶときにも用いる。

ハウイリの住民の系譜をみると (図6)、全世帯、全住民が血族ないし姻族関係で結ばれていることがわかる。集落 A の住民にとって最も近い集落は B である。地理的にだけでなく (集落 A から集落 B まで徒歩でわずか数分)、系譜的にも最も近い集落である。この2集落の住民は相互訪問を頻繁に繰り返す、互酬関係を維持してい

る。集落 C と集落 A, B とは、地理的にも系譜的にも集落 A-B 間よりも離れており、両者間の相互訪問は A-B 間のそれに比べると頻度はやや低くならざるをえない。集落 A はハウィリ 3 集落の中で最も規模が大きい。集落 A の人口はハウィリ全体の約 61.2% で、世帯数は約 64.7% を占める。おのずと、集落 A はハウィリの住民たちが交流をはかるうえで最も便利な場所となる。また、住民間にいざこざが生じた際に相談相手になってくれる老人の数が最も多いのが集落 A である。後に詳述するが、この集落到に住む老人の 1 人は、キリスト教民とのトラブルを回避するうえでの中心的人物でもある。ハヌヌー・マンギャン族の慣習では、人が死ぬと一定の儀礼を経てから遺体を森の中にある墓地 (*lubóyan*) に埋葬することになっている [宮本 1976: 231-233]。ハウィリには墓地が 2 つあり (そのうちの 1 つは 1 年後に骨掘り儀礼がなされる遺体用の墓)、住民が死ぬと原則としてそのいずれかに埋葬される。そしてこれらの墓地は 2 つとも集落 A の近辺の森に位置しているのである。またハウィリには、播種儀礼をとりおこなう人物が 1 人おり、その儀礼執行者は代々集落 A に住む。つまり集落 A は、規模の点だけでなく、社会的・政治的・祭祀的重要度からみても、ハウィリ内の中心的な集落であるといえる。本稿ではこのような集落を「**枢軸的集落 (pivotal settlement)**」と呼ぶことにする。

以上述べたハウィリの集落、ローカル・コミュニティについてまとめると図 8 のように表わすことができる。なお、はるか昔は、ハウィリには集落 A しかなく、集落 B, C は後になって (時期は不明) できたものであるといひ伝えられている。ハヌヌー・マンギャン族のかつての集落形態を推論するうえで興味深い伝承である。



ローカル・コミュニティ
 図 8 集落とローカル・コミュニティ (その 1)

図 8 のダイアグラムは、どのローカル・グループにも当てはまるわけではない。というのは、低地民とのトラブルを回避しうる人物がどのローカル・コミュニティにもみられるわけではないし、また播種儀礼執行者はごく限られた数のローカル・コミュニティにしかいないからである。播種儀礼執行者は、ハウィリのほか、いくつかのローカル・コミュニティにしかみられない。つまり、ハウィリはハヌヌー・マンギャン族の典型的なローカル・コミュニティというわけではない。むしろ双系視族とリーダーシップの問題を追求するにあたって有効と思われるサンプル地域として筆者がインテンシブな調査の対象にとりあげたローカル・コミュニティの 1 つなのである。だが、筆者が調査した範囲内でしかいえないことであるが、低地民とのトラブルの回避役もいなければ播種儀礼執行者もいないローカル・コミュニティも、それぞれハウィ

りのばあいと同じようにいくつかの集落から構成され、その住民の大半が親族関係で結ばれている。そのうちの1集落のみが比較的規模が大きく、社会生活・祭祀生活

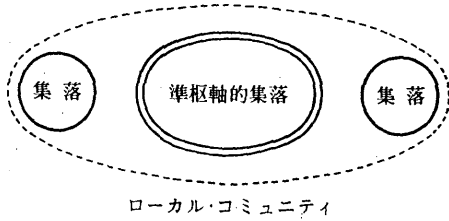


図9 集落とローカル・コミュニティ (その2)

において中心的位置を占める。このような集落は「準枢軸的集落 (quasi-pivotal settlement)」と呼ぶことができよう。準枢軸的集落を中心にして構成されるローカル・コミュニティは、図9のように表わすことができる。

このように、ハヌヌー・マンギャン社会のローカル・コミュニティは、調

査者側からみれば、2つの型に分けることができそうである。以上のことを念頭に置きながら、再びハウィリの事例に戻ってそこでのリーダーシップに焦点を当ててみよう。

Ⅳ. 社会的・政治的リーダーと播種儀礼執行者

1. 隠れた社会的・政治的リーダー

ハウィリには、住民が社会的・政治的側面で自分たちのリーダーであると顕在的に意識している人物はいない。つまり、明確に指摘しうる制度化した社会的・政治的リーダー (formal socio-political leader) は存在しない。ハウィリの住民は、他のローカル・コミュニティの住民同様、自分たちハヌヌー・マンギャンには特別なリーダーはおらず、全員が同等であると考えている。事実、ミナンギャン語にはリーダーを意味する語はない。「リーダー」「親分」「ボス」を意味する *puno*² (ないし *pinuno*²) という語が用いられることがあるが、これはタガログ語からの借用語で、キリスト教低地民や隣接種族のプヒッド族のリーダーをさすばあいにも限られる。

ハウィリでは、当事者どうしでは解決のつかないもめごとが住民の間に生じると、まず当事者の家族の成員が集まって問題解決のための討議をする。それでも解決の糸口がみつからないばあい、関係者はハウィリに住む老人 (男) を訪ねて意見を求める。ときには *harampâyan* (<*hâmpay*, 言語, スピーチ) と呼ばれる会談が老人たちの主催でおこなわれ、多くの住民たちもそれに参加する。

ハヌヌー・マンギャン族には個々人の年齢を数えて記憶するという慣習がないため確かな年齢は不明であるが、現在ハウィリには老人が5名住んでいる。集落Aに3名 (図6の世帯①②③)、集落Bに1名 (世帯⑩)、集落Cに1名 (世帯⑬) である。このうち、ハウィリで生まれ育った老人は1名だけである。集落A (枢軸的集落) の

世帯①の老人で、彼は結婚後わずかの期間だけハウィリを離れて妻のローカル・コミュニティで一時的に過ごしたことはあるが、その期間を除けば彼の居住地はずっとこの集落内であった。他の4名の老人たちは、いずれも別のローカル・コミュニティから結婚後ハウィリに移ってきた人びとである。これら5名の老人は、日常生活で特別の待遇を受けるようなことはまったくないが、ハウィリの他の住民たちから敬意を払われている。この老人たちはハヌヌー・マンギャン族の慣習法に明かるく、住民の間にいざこざが生じたばあい、相談役・調停役として問題解決にあたる。この種の相談役・調停役はマンサライ地域のそれぞれのローカル・コミュニティに共通してみられ、年をとった男たちがその役を演じるのが一般的である。異ったローカル・コミュニティに住む者どうしのもめごとがなかなか解決されないばあい、両ローカル・コミュニティの老人たちが調停役の中心人物となる。

ハヌヌー・マンギャン族どうしのトラブルであれば、相談役・調停役の老人たちによってほとんど解決される。ところが、ダムオン（外部者・キリスト教民）との間に生じうる諸問題になると事情は異なる。たとえば、キリスト教徒が休耕地に家を建ててしまったなどという不平を住民が訴えたばあい、前記のハウィリの老人たちの大半はきわめて消極的で、問題解決にあたって無力になってしまう。

ハウィリの北西の峰を越えた広大な土地は、かなり昔から低地民によって牧場として使用されている。また、ハウィリの南側の近隣ローカル・コミュニティの住民たちは、低地のボスの甘言にのせられて低賃金を受けながら彼の農菜園で半ば強制的に働かされている。このようにハウィリの住民は、他の多くのハヌヌー・マンギャン同様、キリスト教民の圧力を身近に感じざるをえない状況に直面し続けている。

こうした状況のもとで低地民とのトラブルの回避役を目立たぬように演じてきているのが、実はハウィリの5名の相談役・調停役のうち枢軸的集落で生まれ育った老人（世帯①）なのである。この老人は決して制度化した社会的・政治的リーダーではない。住民たちは彼を自分たちの *pino*²（リーダー）であるとは決していわない。しかし観察を深めてみると、この老人が社会的に相談役・調停役を演じる人物の1人であるばかりでなく、低地民に対するハウィリ住民の政治的振舞いに関して“リーダー的”な役割を演じていることに気付く。

筆者がバリオ・パナイタヤンに住む若者にアシスタントになってもらってハウィリを訪れた際に、筆者にバナナ、パイナップル、ゆでたサツマイモを提供し、非常に多くの質問を浴びせかけた住民が1人いた。それがこの老人である。彼は、筆者がフィールド・ノートにメモをとるたびに不安気な表情を示し、しきりに何を書いているのかと尋ねたのである。1時間近く雑談を交わしたのちに、まわりに集まった住民たちにカメラを向けたところ、この老人は彼らにまじることを拒絶した。写真を撮るのは、再度ハウィリを訪れる際にコピーをおみやげにしたいからである、と筆者が説明して

はじめて老人は他の住民に加わることを納得したのである。しかし彼は、できあがった写真は低地の警察官や行政区の役人や税務署の役人などには絶対に見せないで欲しい、という要求を出した。

ハヌヌー・マンギャン社会にはリーダーはいないという見方 [CONKLIN 1957: 11] に筆者が疑問を抱きはじめたのはこの時からである。後になってわかったことであるが、この老人は、筆者がキリスト教の宣教師か学校の教師、または行政区や税務署の役人なのではないか、という心配を抱いていたのである。低地民に対してハヌヌー・マンギャン族が一般に抱く疑惑の念がすべて彼の心中に浮かんでいたようである。そして筆者が日本人であることを知り、筆者が「日本軍」に関係のある人物なのではないかという疑いさえもった、ということが後になってわかった。参考までに付け加えておくが、第二次世界大戦中、マンサライの街で低地フィリピン人ゲリラとの戦闘に敗れた日本兵は、ハヌヌー・マンギャン族の住む森林地帯に逃亡した。数人のハヌヌー・マンギャンの老人の話によると、彼ら住民は日本兵が近づいてくるのを目撃したとき恐ろしさのあまり森の中に逃げこんだ、という。住民は決して日本兵に逆わなかったが、日本兵に銃殺されたハヌヌー・マンギャンが何人かおり、それは今日でも住民たちの記憶に残っている。

ハウィリの住民は、あまり頻繁ではないが、バリオ・パナイタマンを訪れることがある。このバリオは、ハヌヌー・マンギャン地域では異例の集落である。海拔約300 mの比較的平らな土地に位置し、マンサライの街から歩いて1時間半程度のところにある。かつては「イッダ (*?ida?*)」と呼ばれ、第2次大戦当時は家屋は数戸ぐらいしかなかった、といわれている。10年程前にマンサライの1バリオとして登録され、行政的にはキリスト教民のバリオと同一レベルに置かれるようになった。小学校(4年生までで、キリスト教徒の教師が2名いる)がこのバリオの敷地に建てられ、ここに赴任したオランダ人のカトリック宣教師がマンギャン開発事業の一環として土地、医療、教育等をめぐる諸問題に取組みながら除々に宣教活動をおこなっている。筆者が初めてこの集落を訪れた時は、すでに29世帯が住んでいた。集落の中央に木と竹とコゴンでできた簡素な礼拝堂が建ち、そこで毎日曜日にミサが催される。このミサには、バリオ・パナイタマンおよび近辺の住民たちが出席する。それは、宣教師みずから認めていることではあるが、信仰心からというよりもむしろミサの後で住民たちどうしで雑談をしたり、開発事業の一環として礼拝堂の近くに建てられている売店やクリニックを利用するためである、といってよい。現在、*kapitán* (<Sp. capitán) と呼ばれるバリオ・キャプテンが住民による選挙を通じて1名選ばれ、彼が低地民の政治体制からみれば行政的にハヌヌー・マンギャン族の政治的リーダーということになっている。ところが、ハヌヌー・マンギャン族からいえば、彼を本心からリーダーであるとみなす人びとはごく限られている。実際、彼は宣教師の忠告に従って動いて

いるにすぎず、このような新制度を嫌ってバリオ・パナイタヤンを去っていった住民もいる。

記述をハウィリの事例に戻そう。このローカル・コミュニティの住民は、知人を訪問したり、売店で塩やマッチなどを買ったり、クリニックで治療を受けたりするためにバリオ・パナイタヤンを訪れることがある。しかし、このバリオで催されるミサには絶対に参加しない。

ハウィリの住民たちは代々伝えられてきた宗教を守ることを希望し、カトリックの洗礼を受けたいという望みはまったくない、というのがハウィリで人目につかないようにリーダーの役割を演じている老人の説明である。ハウィリからバリオ・パナイタヤンまでは歩いて40～50分程度しかかからない。そこで、このバリオに住む宣教師や教師たちは、ハウィリの子供たちを学校に通わせるよう説得をこころみている。だが、これまでに子供を通学させた例は、ハウィリでは1つもない。子供たち自身は、バリオ・パナイタヤンの学校で他の集落の子供たちと机を並べて勉強したり、遊んだりしてみたい、という願望を抱かないわけではない。しかし、ハウィリのある若者の話によれば、子供たちが学校に通わないのは、年寄りたちにそうしてはならないと強くいわれているからである、という。そして、その年寄りたちにそうさせているオピニオン・リーダーがいま問題にしている老人なのである。子供たちを学校に通わせたら、いずれカトリックに改宗させられ、ことによったらキリスト教徒の中高校生のように軍事教練をも受けなければならなくなるかも知れない、という懸念を老人はハウィリの住民たちに訴えてきている。

この老人は、年に何度かココナツ、パイナップル、バナナなどの作物を背負って、バリオ・パナイタヤンの宣教師に面会に行く。その農作物は宣教師への贈りものである。老人はまた、ときどき山を降りてマンサライの街に農作物を売りに行くことがあるが、その一部をキリスト教民の特定人物（ハヌヌー・マンギャン地域に牧場をもつ者など）に贈っている。

このようにして老人は、外部者との間に明確な線を引くよう住民たちに方向付けを与えていると同時に、外部者と円滑な対人関係を結ぼうと努めている。つまり、外部者を敬して遠ざけるようにすることにより、ハウィリの住民を代表して外部者とのトラブルを回避する役を演じているように思える。要するにこの老人を、キリスト教民に対して一種の仲介者ないし“diplomat”的な性格を有する、ハウィリにおける「隠れた社会的・政治的リーダー」とみなすことができよう。確定的な資料は揃えなかったが、彼の祖父（母の父）もやはり、「隠れた社会的政治的リーダー」の立場にあったようである。それ以前になると、事情はまったくわからない。

調査者からみて一種の社会的・政治的リーダーとみなしうる老人は、まず第1に、住民から頭がよい（判断が適確である）、もの知りである、面倒みがよい、と認めら

れている。ハウィリに住む老人たちの中で、タガログ語を自由に話すことができるのは、この老人だけである。また、彼の家屋は他と比べてはるかに広く、訪問者たちを家屋の中に入れて食事をふるまうことがよくある。こういったことが彼のリーダーシップを維持させる要因となっているように思われるが、ハウィリ住民の系譜(図6)をみると、別の要因も指摘できることに気付く。

ハヌヌー・マンギャン社会では、妻方居住(uxorilocal residence)が婚後の居住地を決定する際の理想的な方式である。例外もかなりあるが、婚後2~3年の間、妻の集落と夫の集落の間を往来する居住方式を経て最終的に妻の集落到ち付くという例が多い。

ハウィリでは、現在の14夫婦のうち11夫婦(78.6%)が妻方居住方式を採用している。他の3夫婦は、結婚当初は両者の集落を往来していたが、後に夫の集落(つまりハウィリ内)に住むようになった。この3例のうち1例は、筆者が隠れた社会的・政治的リーダーと呼んでみた老人とその妻である。彼らは結婚後、妻の集落(アマガにある)で1年間過ごした。後にハウィリの集落Aにも家屋を建てて近くに焼畑を作り、2~3年の間双方の集落を往来して住んだ。その後2人は、ハウィリの集落Aに定着し始めたのである。この老人には姉が3人と兄が1人いた。3人の姉のうち2人は集落Aに、1人は集落Bに結婚後も住み、兄は若くして死んでしまった。

夫方居住方式を採用している他の2夫婦(世帯⑫⑬)は、焼畑耕作地の位置をその理由としてあげる。2夫婦とも結婚後わずかの期間妻のローカル・コミュニティであったカガンカンの集落到ち付くが、その周辺に焼畑をもったことがあるが、カガンカンよりもハウィリのほうが良質の耕作地に恵まれているからハウィリに住むようになった、と説明する。ところが、隠れた社会的・政治的リーダーのばあい、この夫婦がなぜ夫方居住方式を採用したか、その理由は住民とのインタヴューからは得られなかった。妻の集落は、他の2夫婦のばあいと異って、焼畑耕作に適した場所に位置しているのである。なお、現在のハウィリの隠れた社会的・政治的リーダーの祖父も同じような役割を演じていたと前に述べたが、彼もやはり夫方居住方式を採用していた。

ハヌヌー・マンギャン族の間では、前に指摘したように(cf. II. 3)、第1イトコ以内の性関係・結婚は固く禁じられており、その範囲をこえても第4イトコの範囲内であれば結婚はできるだけ回避される。ハウィリ住民の系譜関係をみても明らかのように、一般に同じローカル・コミュニティ内に住む未婚の住民の大半は近い血族関係で結ばれている。したがって、同一ローカル・コミュニティ内での内婚はきわめてまれである。つまり、婚姻を契機に自分のローカル・コミュニティから男が送り出され、外から男が送りこまれてくる、という図式が成り立つ。ハヌヌー・マンギャン社会の婚姻規定と妻方居住の方式の傾向とが組み合わさると、『既婚女性にとっては彼女のローカル・コミュニティの大半は血族であるが、既婚男性にとってはそこの住民の大

半が姻族である』という状況が論理的に導かれる。実際、このような状況はハウィリの事例からも明らかに指摘できる。しかも前述したように (cf. II. 2), 姻族は離婚によってその関係が切れてしまうので血族よりも社会的に遠距離にある、というハヌヌー・マンギャン族の一般的な見方を想い起こせば、ハウィリの隠れた社会的・政治的リーダーが夫方居住方式を採用する必然性が理解できるように思える。彼は、他の既婚男性の大半と異なり、ハウィリの住民の大半、全世帯と血縁関係を有しているのである。つまり、隠れた社会的・政治的リーダーの居住方式(夫方居住)は、リーダーシップを維持していくうえで重要な要因となっていると考えられる。ワシグの枢軸的集落にも隠れた社会的・政治的リーダーと思われる老人が1人いるが、彼もやはり夫方居住方式を採用している。

このような問題に筆者が気づき始めたのは調査の最終段階で、しかも社会組織に関するエクステンシヴな調査はごく限られていたため、上に述べたようなことが他のローカル・コミュニティにも一般的にいえるかどうか、残念ながらわからない。

ハヌヌー・マンギャン社会から特定 *family line* を抽出し、その意味を問うことが本稿の課題の1つであるが、いまみてきたように、この社会には制度化した世襲的な社会的・政治的リーダーはみられない。ところが、焼畑農耕をめぐる祭祀面に目を転じてみると、一種の *family line* が浮き彫りにされてくるのである。

2. 播種儀礼執行者 (*panudlâkan*)

ハヌヌー・マンギャン族の日常生活は、焼畑農業活動を軸としている、といっても過言ではない。彼らの主食 (*karan[?]únun*) は米だけではなく、むしろ米が主食に占める割合は低い(ただし儀礼の際は米が不可欠であるのが一般的)。時期にもよるが、サツマイモ (*kamúti* < Sp. camote), カサバ (*kayukâyü*), ヤムイモ (*ʔíbi*), タロイモ (*singapúr*), トウモロコシ (*ma[?]is* < Sp. maíz) が主食の大半を占める。しかし、農業活動における彼らの最大の関心事は米の栽培にある。

彼らの信仰によれば、米の栽培は *kalâg páray* (米の精霊) の力があってはじめて可能となる。米の精霊の助力がなければ、焼畑である程度育った稲はいずれ萎れてしまう、と考えられている。米の精霊の世界は森や海のはるかかなたにある、というイメージを彼らは抱き、中には南方のパナイ (Panay) にあるという住民もいる。

米の播種儀礼は *panudlâk* と呼ばれ、毎年4月頃(雨期が近づきはじめた頃)おこなわれる。この儀礼の執行者 (*panudlâkan*, ritual performer of the first rice planting) は、*batú tudlâk* という儀礼石の保有者である。ハヌヌー・マンギャン族の *panudlâkan* は、前述したように (cf. III. 3), ごく限られたローカル・コミュニティにしかみられない。そのうちの1つがハウィリで、このローカル・コミュニティの枢軸的集落 (A) に儀礼石を保有する老婆が1人住んでいる。

播種儀礼の当日、播種儀礼執行者である老婆の家屋のまわりに早朝からハウィリの住民たちが集まる。家屋の中には老婆が1人座り、直径 10 cm 程度の黒い儀礼石と1握みの米をココナツの殻でできた椀に入れる。住民がこの儀礼石を見ることができるのはこの時だけである。それ以外の時は、老婆はその石を人目につかない場所（ただし家屋内）にしまっておく。彼女は雌鶏の頸部にナイフを入れ、“*pag[?]uyáhi di[?] tanán táwo*（すべての人びとが豊作に恵まれますように）”と祈りながらココナツ椀の中にある儀礼石と米に鶏の血を数滴ふりかける。この儀式が済むと、老婆は儀礼石と米のはいった椀と、前日準備しておいた背負いカゴ（そこには次の儀礼に必要なものがある）をもって外に出る。老婆は集落 A の南方の森の中にあるというアリ塚 (*púpsó*) に向かう。この際彼女に同行することは禁じられており、その規則を破ったら米は実らなくなってしまうと考えられている。

インタビューから得られた資料によれば、老婆はアリ塚に着くと、背負いカゴにはいつている十字 (*kudús* < Sp. cruz: *bagákay* という一種の竹で作ったもの) をアリ塚の中央部に立てる。その前を木の棒で突いて穴を7つ作る。そしてそこに、雌鶏の血を吸いこんでいる米を播く。そのまわりに、やはり背負いカゴにいれてきたバナナ (1房)、タロイモ (1コ)、ヤムイモ (1コ)、サツマイモ (3コ)、カサバ (1コ)、砂糖キビ (1片)、トウモロコシ (3粒) を植える。こうしてアリ塚そのものが小型の畑 (*yúgmak*) となる。

このアリ塚には *bináyi[?]* という名の女の精霊が宿り、米の精霊をコントロールするのが *bináyi[?]* であるといわれる。そして、*bináyi[?]* を呼び出すには儀礼石に宿るといふ精霊 (*tudlák* と呼ばれる) の助力が不可欠で、*tudlák* の助けを乞うことができるのは儀礼石の保有者である播種儀礼執行者のみであるという。

播種儀礼を終えた老婆は自分の家屋に戻る。彼女が到着すると、ハウィリの住民全員で会食し、儀式が無事完了したことを祝う。この食事は播種儀礼執行者がふるまい、ハウィリ以外の住民も参加してかまわない。

その後7日間、いくつかのタブーが播種儀礼執行者や住民に課される。この期間が過ぎるまで、住民は自分たちの畑に米を播く（その直前に、世帯単位でおのおのの畑で小規模な播種儀礼がおこなわれる）ことは許されない。この規定はハウィリだけではなく、パナイタヤン、カガンカン、アマガ、マンブロン、ブドゥブラン、マナオル等の周辺ローカル・コミュニティの住民も厳守しなければならない。つまり、これらのローカル・コミュニティの住民は、ハウィリの播種儀礼執行者による儀礼がおこなわれた7日後に、はじめて米の播種を各自の焼畑で開始することができるのである。同一の播種儀礼執行者の作用を受けるこれらのローカル・コミュニティは、*pagka[?]usáhan*（「1つの地域」の意）と総称される。もしある住民が播種に関する規定を破ったならば、その *pagka[?]usáhan* で播かれる米は途中で成長をやめ、萎れてし

まうといわれる。その理由は規定を破ればアリ塚の精霊 *bináyi*² が怒り、米の精霊を呼び出してそれぞれの焼畑に送りこむことをしなくなってしまうからである、という。

ハヌヌー・マンギャン地域には、播種儀礼執行者は、ハウィリのほかにヤガウ [CONKLIN 1957: 89], ワシッグ, マラン・オッグ, その他いくつかのローカル・コミュニティの枢軸的集落にみられ (正確な数字と場所は不明), それぞれの播種儀礼執行者を中心として別々の *pagka²usáhan* が形成されている。おのおのの *pagka²usáhan* は、集落やローカル・コミュニティのように社会集団としての機能をもつことはないが、播種儀礼の際にのみ1つの *grouping* をなす。その基礎をなすのはあくまでも *locality* であり、別の *pagka²usáhan* に居住地を変えたらその播種儀礼執行者の作用を受けることになる。

なお、播種儀礼執行者の儀礼石は、親から子供のうちの1人へと代々受け継がれていく。ハウィリの現在の播種儀礼執行者 (隠れた社会的・政治的リーダーとここで呼んでいる老人の姉で、図10のM, 図6の世帯⑧) は、約10年前に、母親(B)がまだ生きているうちに彼女から儀礼石と播種儀礼執行者の地位を譲り受けた。MがBの後継者となった理由は、Mみずからそれを欲していたからではなく、母親Bのいい付けに従ったにすぎない、という。Bは、生前すでに娘のMに播種儀礼のとりしきり方について教えこんでいた。

過去の播種儀礼執行者の名前は3代上まで記憶されている。Mの前がBであったことは上述のとおりである。Bは父親のLから (Lは当時の隠れた社会的・政治的リーダーでもあった), Lは母親のPから儀礼石を受け継いでいる。Pよりも上の世代の播種儀礼執行者になると、名前はすでに忘れられてしまっている。しかし住民たちは、この儀礼石ははるか昔から代々親から子に譲り渡され、最初にそれをもっていた人物こそハウィリの創始者だったのである、と説明する。

播種儀礼執行者の継承者は、儀礼執行者自身が枢軸的集落内に住む自分の子供たち

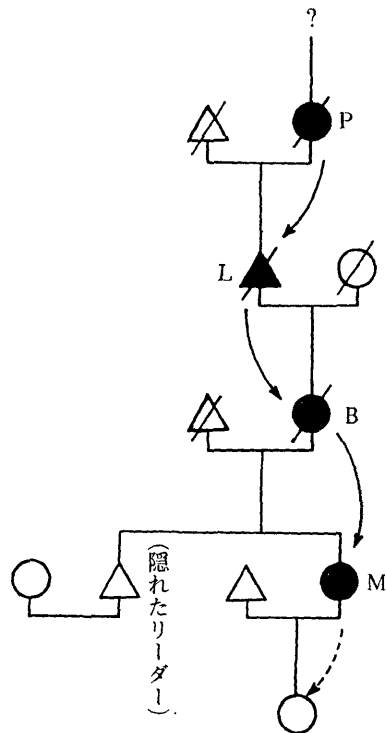


図10 ハウィリの *panudlakan* の継承
(矢印は継承の方向を示す)

の中から選定する（ハウィリの現在および2代前の播種儀礼執行者はともに女性であるが、この儀礼執行者の後継者として女性が優先されるという規定はまったくなく、性別は問われない）。現在のハウィリの播種儀礼執行者は、いずれ儀礼石を娘の1人（世帯⑩）に譲渡しようという考えをもっている。ハヌヌー・マンギャン族の農業生活にとって、播種儀礼執行者による毎年の儀礼は不可欠なものである。この儀礼執行者の継承が停止してしまうことは、住民たちにとって農業活動の停止さえ意味する。これまで保たれてきた播種儀礼執行者の *lináhi*² は、これからも代々存続されねばならない。そのために播種儀礼執行者の子供が必要とされるのである。したがって、播種儀礼執行者が自分の後継者を決定するばあい、子供のいない息子や娘、あるいは他集落に婚出してしまっている息子や娘は、その枠からはずされることになる。ワシグにも別の播種儀礼執行者（そのローカル・コミュニティの隠れた社会的・政治的リーダーのキョウダイ）がいると前に記したが、ここでもその地位・役割（および儀礼石）の継承はハウィリのばあいと同じ方式で（つまり、*ambilineal* 原理にもとづいて）なされる。他の播種儀礼執行者については、残念ながら資料がない。

V. ディスカッション——

ハヌヌー・マンギャン社会の構成と指向性——

ハヌヌー・マンギャン研究の開拓者である Conklin は、この種族の社会を、「双系的に組織され、……単系出自が強調されることはなく、……制度的に認められたリーダーの欠如した」社会であるとみなした [CONKLIN 1957: 11]。マンサライ地域とブララカオ地域の両者で長期の調査を実施した ITURRALDE [1973] も、全面的に彼の見解に従っている。この種族の調査にたずさわる者にとっては、一見、Conklin の見解には何ら異論の余地がないかのように思える。しかし、すでに本稿で明らかにされたように、ハヌヌー・マンギャン社会には双系的側面と並行して、播種儀礼執行者の継承から別の側面がみられる。すなわち、*ego-focused kin concept* とともに *ancestor-focused kin concept* も抽出されるのである。また、ハウィリの事例から、「隠れた社会的・政治的リーダー」と規定しうる人物の存在が認められる。Conklin の見解内にとどまっていたら、このような事象は説明不可能になったまま置き去りにされてしまう。そこで、別の角度からハヌヌー・マンギャン社会を見直さなければならない。

世帯の集合体である集落は、単系出自集団にみられるような共同体規制はもたない。しかし、集落の社会的、祭祀的機能を検討してみると、この社会集団は、薄弱ではあるが自律性を有した *local kin group* [MURRAY 1973] であり、収穫儀礼や葬送儀

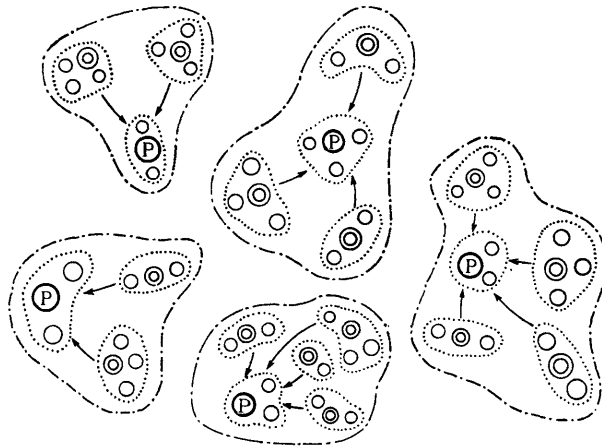


図11 *pagka²usáhan* の集合体としてのハヌヌー・マンギャン社会の構成モデル

- | | |
|------------------------------|---------------------------|
| Ⓟ <i>panudlakan</i> のいる枢軸的集落 | ⋯ ローカル・コミュニティの範囲 |
| ⊙ 準枢軸的集落 | ⋯ <i>pagka²usáhan</i> の範囲 |
| ○ ふつうの集落 | |

礼に焦点を当てるならば一種の *cult group* であるとみなすこともできる。この社会的、祭祀的自律性は、集落の集合体であるローカル・コミュニティのレベルにも拡張される。

ローカル・コミュニティの集合体である *pagka²usáhan* は、社会的自律性は有していないが、それぞれ播種儀礼の面で1人の *panudlakan* を中心に構成されている。そこで *pagka²usáhan* を、“*panudlakan-centered local cult grouping*” とみなすことができる。また、おのおのの *pagka²usáhan* どうしの間には祭祀的關係が見出されないが、ハヌヌー・マンギャン社会を複数の *pagka²usáhan* が集合したものとみなすことも可能であろう。これは図11のようなダイアグラムで示すことができる。

それぞれの *pagka²usáhan* の枢軸的集落に代々住む播種儀礼執行者は、制度化された一種の呪的・宗教的リーダー (*formal magico-religious leader*) であるといえる。その地位・役割は、儀礼石とともに、*ambilineal* 原理にもとづいて特定家族内で親から1人の子供へ一系的に [馬淵 1971: 49-50] 継承される。すなわち、おのおのの *pagka²usáhan* のうちに *ambilineal (monolineal)* な継承ラインを基軸とした “*panudlakan family line*” が1つ存在するといえる。それ以外に固定的な継承ラインは、ハヌヌー・マンギャン社会にはみられない。そこで播種儀礼執行者の *family line* を、村武 [1967] にならって、“*axial family line*” と呼ぶこともできようが、“*axial*” のかわりに “*pivotal*” (枢軸的、軸のまわりは流動的であるというニュアンスをも含蓄する) という語を用いたほうがより適切であろう。いずれにせよ、ハヌヌ

ー・マンギャン社会の *panudlakan family line* は、ミンドロ島のバタンガン族およびその他いくつかの種族の社会にみられる（そして日本のイエスジを想起させる）“axial family line” [MURATAKE & KIKUCHI 1968] に構造的に類似している。

ハウィリにみられる隠れた社会的・政治的リーダーに関しては、彼の祖父も同じような立場にあったということしかわからず、リーダーシップの固定的な継承ラインはみられない。だが、その機能に注目してみるならば、やはり、ミンドロ島の他の山地民のいくつかにみられる制度化された社会的・政治的リーダーを想起せざるをえなくなる。

比較のための資料として、ブヒッド族の事例をとりあげてみよう。この種族の社会構成に関する調査報告が皆無であったため、筆者はハヌヌー・マンギャン族の調査にたずさわっていた間に数度にわたって短期の調査旅行を試みた（その調査旅行の概

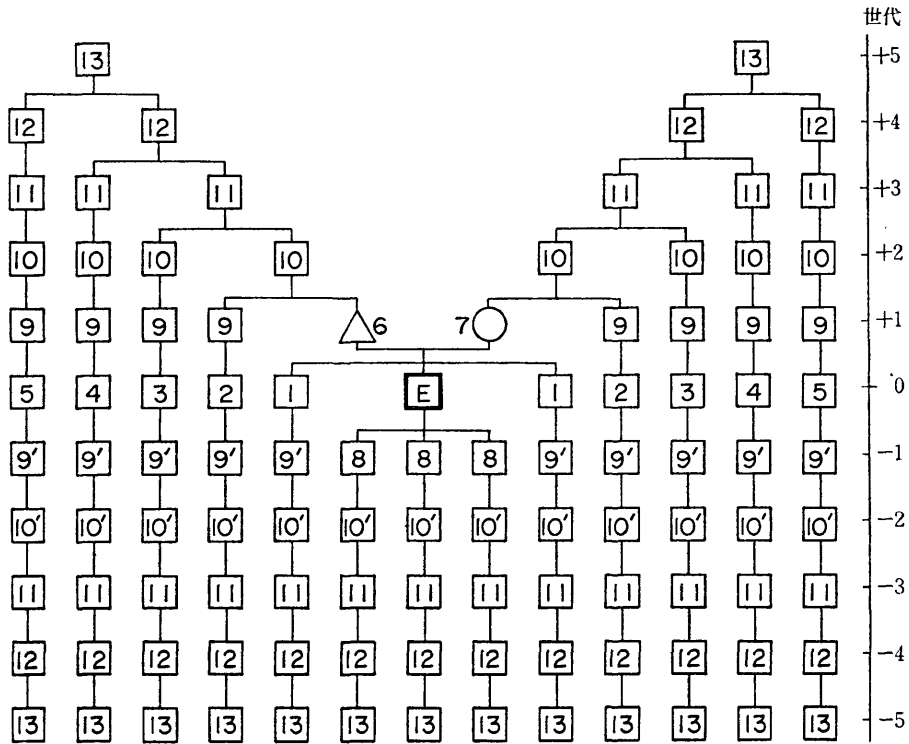


図12 マニハラ・ブヒッド族の親族用語（血族）

- | | | |
|--------------------|---------------------------|---------------------------|
| 1. <i>fadwásay</i> | 7. <i>ʔinaʔ</i> | 10. <i>fú:fuʔámaʔ</i> (男) |
| 2. <i>ʔinsán</i> | 8. <i>ʔánaq</i> | <i>fú:fuʔinaʔ</i> (女) |
| 3. <i>ʔarwá</i> | 9. <i>bápaʔ</i> (男) | 10'. <i>fú:fu</i> |
| 4. <i>ʔátlo</i> | <i>báyiʔ</i> (女) | 11. <i>fadwáq fú:fu</i> |
| 5. <i>balisaŋa</i> | 9'. <i>bápaʔ</i> (Ego が男) | 12. <i>fatóq fú:fu</i> |
| 6. <i>ʔámaʔ</i> | <i>báyiʔ</i> (Ego が女) | 13. <i>faʔífat fú:fu</i> |

要は別稿 [MIYAMOTO 1974] で報告されている)。ここでは、Bongabong 地域の山岳地帯に位置する Manihala と呼ばれる集落の事例を材料にする。

この地域では散在集落の形態がとられ、ハヌヌー・マンギャン地域近辺のプヒッド地域とは異なって、複数の集落が1つのローカル・コミュニティを形成するようなことはない。親族用語は、ハワイ型とエスキモー型のコンビネーションをその基盤としている(図12)。つまり、用語上、各世代ごとの区別が明確に示され、核家族の範囲が浮き彫りにされている。父方・母方の双方の第1イトコまでの親族がインセストの範囲内にあり、社会生活、祭祀生活において *kindred* として重要な機能をもつ。婚後の居住方式は妻方居住が大半である。ここまではハヌヌー・マンギャン族のばあいとよく似ている。しかし、リーダーシップの点で様相が異なる。

この集落は、現在、フィリピン政治体制のもとでボンガボンの行政区に組み入れられ、低地に住むプロテスタントの宣教師による「開発事業」下に置かれている。主として、低地のタガログ社会の中では生活を維持していけなくなったイロカノ族(キリスト教徒)の侵入を長期にわたって受け、マニハラのプヒッド族が焼畑耕作をすることのできる領域はごく狭められてしまっている。昔、キリスト教徒の出入りがほとんどなかった頃は、この集落には何軒もの家屋が密集し、かなり多くの住民が *hatiwaláʔan* (ないし *hatúlan*) と呼ばれるリーダーの指導下で豊かな生活を送っていた、といい伝えられている。

この集落に、ボンガボンの役場から *konsehál* (Sp. *concejál*) として任命されている老人が1人いる。この集落がボンガボンの行政区の一部にされる以前は、この老人は住民たちから *hatiwaláʔan* (ないし *hatúlan*) と呼ばれていた。彼は慣習法に明かると、住民間にもめごとが生じるとその調停役をつとめていた。また、住民とイロカノ族との間にトラブルが起きたばあい、集落の代表者として問題解決のための交渉にあっていたのもこの老人である。男性であれば、婚後妻の集落に移るのがタテマエとなっているが、この老人のみは生まれたときから居住地を変えていない。彼の父も祖父もそうしたからだという。この老人にとって、彼の集落の住民の大半が血族で、そうでない人びとは結婚後ここに移ってきた男性たち(姻族)だけである。彼は今日でも住民全員から代表者、リーダーとして厚い信頼を受けている。住民の中で彼だけがタガログ語、イロカノ語を流暢にしゃべり、プヒッド族の伝統的の文字(小刀で竹に刻む)を完璧に習得している。これらは *hatiwaláʔan* になるための必要条件であるといわれ、彼は少年の頃父親から学んだ。現在の老人は、38の結び目がついている長さ 80 cm 程度の縄(特に名称なし)を保管している。これらの結び目は、この集落の人口を示している。集落内で子供が誕生したり、他集落から男性が婚入したりすると、新たに結び目が増えられ、住民が死亡すれば最も古く作られた結び目が切りとられて遺体とともに墓地に埋められる。この縄を保管することも *hatiwaláʔan* の地位を

維持するうえでの必要条件であったといわれている。

老人は 3 世代前までの *hatiwaláʔan* の名前を記憶している。彼の父も祖父(父の父)も曾祖父(父の父の父)もやはり *hatiwaláʔan* だったという。そして、老人の説明によると、はるか昔から *hatiwaláʔan* の地位は代々父から息子(1人)に受け継がれてきており、*hatiwaláʔan* になった者は一番頭のよい息子に慣習法とタガログ語とイロカノ語を教え、住民の数を示す縄を死ぬ前に渡すのが義務であった。また、今ではもう実行されていないが、この老人の代まで *hatiwaláʔan* は呪医でもあり、播種儀礼執行者でもあり、それぞれに不可欠な儀礼石を保有していた。プロテスタントの宣教師たちは、マニハラの集落を訪れるようになって以来、「これまでの慣習をすべて忘れよ、それを実行することは悪そのものであるから」と住民たちに訴え続け、当時 *hatiwaláʔan* であった上記の老人の家屋内にタガログ語の説教以外は聞くことのできないようにセットしたトランジスター・ラジオを置いている。宣教師たちに儀礼石を捨て去るよう強制されたので、老人は今ではもう呪医と播種儀礼執行者の役割は演じていない。だがかつては、2種の儀礼石も *hatiwaláʔan* になるための必要条件で、上記の縄とともに代々父から息子に受け継がれていたのである。

このように、かつてのマニハラの *hatiwaláʔan* は、制度的に、社会的・政治的リーダーであると同時に呪的・宗教的リーダーでもあった。ハヌヌー・マンギャン社会にみられる隠れた社会的・政治的リーダーと *panudlâkan* の役割(それに *pandanivan* や *pamaráʔan* といった祈とう師、呪医の役割)を同一人物が担っていた。そして社会的・政治的リーダーシップ=呪的・宗教的リーダーシップは、男系原理にもとづいて一系的に父から1人の息子へと代々受け継がれていたのである。マニハラ集落は、男系継承ラインを基軸とする固定化した“*hatiwaláʔan family line*”を有し、社会的・祭祀的に自律性をかなり強くもっていたといえる。

かつてのマニハラの *hatiwaláʔan* と非常に類似しているのが、最近菊地 [KIKUCHI 1975] によって報告されたアランガン族の *kuyay* と呼ばれるリーダーである。また、バタンガン族の *tanungan* と呼ばれる“head”も社会的・政治的リーダーであると同時に呪的・宗教的リーダー(呪医にとって不可欠な儀礼皿を所有する)でもあり、その継承は父から息子へと男系ラインをたどってなされる [MURATAKE & KIKUCHI 1968]。この種の社会は、“formal socio-political leader = magico-religious leader centered cognatic society”(両方のリーダーが同一人物)と呼ぶことができよう。

村武は、パラワン島南部の山地に住む Palawan 族には相続・継承が特定の単系家筋にそってなされることがないことを示し、「固定的な axial な ambilineal 家筋は、Palawan 族のような型の cognatic 社会を基盤にして典型的に生成される」[村武 1967: 5] という指摘をした。その後菊地は、バタンガン社会を分析した結果、「親族組織は元来の ego-centered kin group から、政治的・社会的・経済的・儀礼

的諸分野において自律性をもった共同体的な形態を確立しつつ *ambilineal* から *mono-linear* な様相をもった *ancestor oriented kin concept* を内在し、*formal political leader-centered kin group* への指向性を示す〈Gaban〉 (*corporate group*) に発展してゆく可能性がうかがえる」[菊地 1971: 260] という見解をだしている。

菊地の見解は、*ego-centered kin group* から *formal political leader centered kin group* への移行という図式を強調しているようだが、ハヌヌー・マンギャン社会の位置付けをするにはそれだけでは充分でない。だが、本稿で重要視したように祭祀的側面をも強調してみるならば、ハヌヌー・マンギャン社会の構成と指向性に関してひとつの仮説が得られる。

ハウィリにみられるような隠れた社会的・政治的リーダー（対内・対外的）は、外部者（キリスト教民）の政治的圧迫を避け得ない状況のもとで、対内的相談役・調停役の中から浮かびあがってきたものと考えられる。社会的・政治的リーダーの固定的継承ラインは現段階ではみられないが、もしそれが生成されるとするならば、それは *local cult grouping (pagka²usáhan)* の枢軸をなす制度化した呪的・宗教的リーダー (*panudlakan*) の *family line* を基盤とするであろう（現在のハウィリおよびワシグでは隠れた社会的・政治的リーダーと *panudlakan* はキョウダイであり、2世代前のハウィリの *panudlakan* は社会的・政治的リーダーであった）。その可能性は、ミンドロ島の他種族（マニハラのブヒッド族、アランガン族、バタンガン族）の事例から推定できる。つまり、現在のハヌヌー・マンギャン社会は “*magico-religious leader (and informal socio-political leader) centered society*” であり、それは、*corporate group* の性格が比較的強くみられるようになっている “*formal socio-political leader = magico-religious leader centered society*” への変容過程にあると考えることができよう。

VI. む す び

本稿では、*axial family line* 論の観点から、*cognatic setting* のうちに一系的要素を抽出してみるよう努めた。ハヌヌー・マンギャン族の関係用語、社会集団を分析した後、隠れた社会的・政治的リーダーと播種儀礼執行者に焦点を当ててこの種族の社会構成について考察をこころみた。他種族との比較の結果、隠れた社会的・政治的リーダーの出現は、ブヒッド、アランガン、バタンガン社会のような “*formal socio-political leader = magico-religious leader centered society*” への移行のめばえなのではないか、という解釈を仮説として出してみた。

ハヌヌー・マンギャン族の活動領域は、低地のキリスト教民によって、合法的あるいは非合法的に徐々に狭められてきている。彼らの、キリスト教民との接触の歴史は、

後者の社会的・政治的抑圧からの回避の試みの歴史でもある。キリスト教徒との性関係、結婚を厳禁する規定は、キリスト教民がこの弱小種族の世界に婚姻関係を通じて侵入してくることを防ぐうえでの消極的反抗のあらわれであると解することができる。焼畑農耕民から土地（森林）をとりあげてしまうことは、彼らの消滅さえ意味する。低地キリスト教民による圧迫がこの種族の存続の問題に通ずるという意識を住民たちがさらに強くもつようになってはじめて、ハウィリにみられるような隠れたリーダーがより重要な社会的・政治的機能をもってくるのではないかと思える。ハヌヌー・マンギャン社会には枠の固定した corporate group はみられないが、ハウィリの事例からそのめばえがかすかにうかがえる。

筆者の調査対象は、低地民が比較的接触しやすい地域の集落に限られていた。他種族との比較を通してかなり荒削りで強引な仮説をたてざるを得なかったのは、このような限界があるからである。また、限られた地域から得られた資料のみをもとにしてハヌヌー・マンギャン社会の全貌を考察することには、もともと無理がある。いずれ再調査の機会を得ることができれば、地理的に低地キリスト教民の居住地に接近して生活しているハヌヌー・マンギャンの集落（たとえばブララカオやマナオルの集落）、ブヒッド族の居住地の近辺のハヌヌー・マンギャン集落（シナリリやタガスカン）、それにキリスト教民やブヒッド族との接触がほとんどない集落をサンプル地区として調査し、自然条件や世界観との関連でハヌヌー・マンギャン地域内における社会変化傾向 (social drift) の考察をこころみたいと思っている。この研究ノートは、そのための準備作業のひとつでもある。

本稿ではハヌヌー・マンギャン文化の社会的側面にテーマをしぼったため、もろもろの儀礼や呪的・宗教的職能者の意味を問うところまでいかなかったが、その考察は別に稿を改めてこころみたいと思っている。

謝 辞

本稿のもととなるフィールド・ワークを実施し、調査資料を整理するにあたって、多くの方々から御援助、御助言をいただいた。

このフィールド・ワークは、文部省アジア諸国派遣留学生としてフィリピン大学に在学していた間におこなったものである。その間、文部省の関係者の方々からさまざまな便宜をはかっていただいた。約2年間のフィリピン大学留学中にその大半をフィールドで過ごすことができたのは、同大学内に設置されている Philippine Center for Advanced Studies の F. L. Jocano 先生の御理解と御配慮のおかげである。National Museum の館長 G. L. Alcasid 博士は、筆者にミンドロ島での調査許可を快く与えてくださり、同博物館の副館長 A. E. Evangelista 先生は、筆者の調査実施にあたって細部にいたるまで便宜をはかってくださった。そして、R. B. Fox 先生、村武精一先生、菊地靖・京子御夫妻の御援助、御助言は、山奥にはいていた筆者にとってつねに大きな支えとなった。

ミンドロ島では、パナイタヤンの Mangyan Center の Fr. A. Postma、そのセンターのスタッ

フである Panganiban 家の皆様、それに当時日本海外協力隊の農薬土木技師、看護婦として活躍されていた田尻照久氏、新谷美子さんには終始お世話になった。10年近くの間ハヌヌー・マンギャンの集落で開発プロジェクトに従事されるかたわら、彼らの言語・口承文芸に関する研究を続けておられる Fr. Postma との出合いは、ミンドロ島調査を通じて筆者が得ることのできた最大の収穫のひとつである。彼の情熱的かつ開放的な研究態度には心を打たれ、彼とのディスカッションは筆者にとってつねに貴重な刺激剤となった。そして何よりも、筆者のフィールド・ワークに気持ちよく協力して下さったハヌヌー・マンギャンとブヒッドの住民の皆様には、言葉では感謝の気持ちを表わせないほどお世話になった。

本稿は、筆者の修士論文の一部 [MIYAMOTO 1975: 26-76] を部分的に要約・修正したものである。この論文作成のために調査資料の総まとめをするにあたっては、R. Dizon 家の皆様、鼻岡正明氏、小西正捷氏、染谷臣道氏、木木茂氏からさまざまな御援助、御教示をいただいた。そしてこの研究ノートの草稿は、国立民族学博物館の関本照夫氏に読んでいただき、貴重なコメントをいただいた。

以上の方々に、心から謝意を表したい。

文 献

BARTON, R. F.

1919 Ifugao Law. *University Publications in American Archaeology and Ethnology* 15(1): 1-186.

BENDER, D. R.

1967 A Refinement of the Concept of Household: Families, Co-residence, and Domestic Functions. *American Anthropologist* 69(5): 493-504.

BEYER, H. O. & R. F. BARTON

1911 An Ifugao Burial Ceremony. *Philippine Journal of Science* 6(5): 227-252.

BLEHR, O.

1963 Action Groups in a Society with Bilateral Kinship: A Case Study from the Farao Island. *Ethnology* 11(3): 269-275.

CONKLIN, H. C.

1953 *Hanunoo-English Vocabulary*. University of California Publication in Linguistics Vol. 9.

1957 *Hanunoo Agriculture: A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines*. Fao Forestry Development Paper No. 12, United Nations.

1964 Ethnogenealogical Method. In W. H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock*, McGraw-Hill Book Co., pp. 25-55.

DAVENPORT, W.

1959 Nonunilinear Descent and Descent Groups. *American Anthropologist* 61(4): 557-572.

EGGAN, F.

1960 The Sagada Igorots of Northern Luzon. In G. P. Murdock (ed.), *Social Structure in Southeast Asia*, Viking Fund Publications in Anthropology No. 29, Quadrangle Books, pp. 24-50.

FIRTH, R.

1957 A Note on Descent Groups in Polynesia. *Man* 57(2): 4-8.

GARDNER, F. & I. Maliwanag

1939 *Indic Writings of the Mindoro-Palawan Axis*. Witte Memorial Museum 3v.

GOODENOUGH, W. H.

1955 A Problem in Malayo-Polynesian Social Organizations. *American Anthropologist* 57(1): 71-83.

ITURRALDE, E.

1973 *The Religion of the Hanunoo Mangyans of Southern Mindoro: An Anthropological Approach to Mission Work*. Ph. D. Dissertation, University of Santo Tomas.

菊地 靖

- 1973 「Cognatic 社会における Formal Leadership の発生 —— フィリピン・ミンドロ 島 Batangan 族の事例から——」『民族学研究』37 (4) : 243-261.

KIKUCHI, Y.

- 1973 *Cosmology in Hanunoo Society, Mindoro, Philippines—Panaytayan Group. Sha: A Quarterly Record of Social Anthropology* VI(1): 1-23.
1975 Research Report on the Alangan. 『社会科学討究』(早稲田大学社会科学研究所) 59 : 201-237.

KIRCHHOFF, P.

- 1959 *The Principles of Clanship in Human Society. In M. Fried (ed.), Readings in Anthropology, Vol. II, Thomas Y. Crowell Co., pp. 259-270 (Originally in: Davidson Journal of Anthropology, Vol. I, pp. 1-10, 1955).*

LYNCH, F.

- 1959 *Social Class in a Bikol Town. Research Series No. 1, Philippine Studies Program, University of Chicago.*

馬淵 東一(共著者 小川 徹)

- 1971 「解説」馬淵東一・小川徹編『沖縄文化論叢』第Ⅲ巻 民俗編Ⅱ, 平凡社, pp. 1-55.

宮本 勝

- 1975a 「ミンドロ島調査報告(1) ハヌヌー・マンギャン族の生活空間(集落/森)と世界観」『日本民族学会第14回研究大会抄録』pp. 3-4.
1975b 「ミンドロ島調査報告(2) Hanunoo-Mangyan 族の社会——双系親族とリーダーシップの問題を中心に——」『第29回日本人類学会・日本民族学会連合大会抄録』pp. 25-26.
1976 「ハヌヌー・マンギャン族の葬儀に関する調査報告」『社会人類学年報 Vol. 2』弘文堂, pp. 221-243.

MIYAMOTO, M.

- 1971 A Note on Muslim Social Organization in the Philippines. *Sha: A Quarterly Record of Social Anthropology* IV(4): 96-117.
1974 Fieldtrips to Buhid Areas in Oriental Mindoro. *Sha: A Quarterly Record of Social Anthropology* VII (2-3): 17-34.
1975 *The Society and Folk-beliefs of the Hanunoo-Mangyan in Southeastern Mindoro, Philippines. M. A. Thesis, Tokyo Metropolitan University (unpublished).*

村武 精一

- 1967 「Cognatic 社会におけるくいえ>の生成——フィリピン諸種族を中心に」『社』I (1) : 1-7.

MURATAKE, S. & Y. KIKUCHI

- 1968 Social Structure of the Batangan in Mindoro, Philippines—A Preliminary View and Analysis of Bilateral Kinship Systems. *Sha: A Quarterly Record of Social Anthropology* II(2): 30-61.

MURDOCK, G. P.

- 1960 Cognatic Forms of Social Organization. In G. P. Murdock (ed.), *Social Structure of Southeast Asia*, Viking Fund Publications in Anthropology No. 29, Quadrangle Books, pp. 1-14.

MURRAY, F. J., Jr.

- 1973 Lowland Social Organization I: Local Kin Groups in a Central Luzon Barrio. *Philippine Sociological Review* 21(1): 29-36.

POSTMA, A.

- 1965 The *Ambahan* of the Hanunoo-Mangyans of Southern Mindoro. *Anthropos* 60: 359-368.
1974 Development among the Mangyans of Mindoro. *Philippine Quarterly of Culture & Society* 2(1-2): 21-37.

SAHLINS, M. D.

- 1957 Differentiation by Adaptation in Polynesian Societies. *Journal of the Polynesian Society* LXVI(3): 291-300.

佐々木高明

- 1970 『熱帯の焼畑』古今書院。

TWEDDELL, C. E.

- 1970 The Identity and Distribution of the Mangyan Tribes of Mindoro. *Anthropological Linguistics* 12(6): 189-207.