



Title	[書評論文]民族誌の貧困を越えて : 青山和佳著『貧困の民族誌ーフィリピン・ダバオ市のサマの生活ー』(東京大学出版会 2006年) を読む
Author(s)	塩田, 光喜
Citation	アジア経済 48.8 (2007.8): 45-55
Issue Date	2007-08
URL	http://hdl.handle.net/2344/786
Rights	

IDE-JETRO 日本貿易振興機構 (ジェトロ)
アジア経済研究所

民族誌の貧困を越えて

——青山和佳著『貧困の民族誌——フィリピン・ダバオ市のサマの生活——』
(東京大学出版会 2006年) を読む——

しお た みつ き
塩 田 光 喜

はじめに

- I アイデンティティを操作する
 - II アイデンティティを擬態する
 - III アイデンティティが動揺する
 - IV アイデンティティを維持する
 - V アイデンティティが解体する
 - VI キリスト教ペンテコステ派の勃興とアイデンティティの再創造
- おわりに

はじめに

東南アジアの漂海民、「海のジプシー」と呼ばれるバジャウ（サマともいう）は船に住まいし、海上を漂流するというロマンティックなイメージによって、広く世に知られている。日本において、バジャウの存在とイメージが広まっていったのは、門田修氏の傑作ルポルタージュ、『フィリピン漂海民——月とナマコと珊瑚礁——』を通してのことである。私も門田（1986）を読んでバジャウの存在を知った1人である。バジャウの近隣民族、セブアノ、タウスグ、マラナオ、ラミスサなどの名を知る日本人はほとんどいまいが、バジャウといえは海のイメージとともに思い浮かんでくる人も多いことだろう。

いわば、バジャウは東南アジアにおける少数民族のなかのスターなのである。

むろん、これは、日本だけの現象ではない。バジャウ研究の先駆者H・A・ニモによれば、彼がバジャウ研究に着手した1960年代中葉から現在までの40年間に、バジャウ研究は飛躍的に発展し、「いまやバジャウ・サマに関心をもつ人類学者は、欧米人にかぎらず、フィリピン人はもとより、日本人、韓国

人、マレーシア人、シンガポール人、インドネシア人などにも広がり、多数の民族誌や研究報告が産出されるまでになっている」[ニモ 2005, 28]。さらには「バジャウ・サマ自身のなかから人類学者が現れて、瞠目すべき研究がおこなわれ」[ニモ 2005, 28]、バジャウ・サマ国際会議なるコンファランスが1年おきに行われ、そこでは「歴史や考古学、音楽や儀礼および霊的世界、物質文化や言語、移民や海洋資源、教育や社会変化というような諸側面から討議が交わされ」[ニモ 2005, 28] ているというのである。「サマ語系の人口は37万人を超える」[富沢 1997, 249] という程度であるから、その研究の密度は東南アジアの少数民族のなかでは突出して高いといえよう。

本書はそうした汗牛充棟ともいえるバジャウ・サマ研究に新たな角度から斬りこんだ野心的作品である。

本書に現れるバジャウ・サマは、もはや、門田（1986）やニモ（2005）に描かれた、家船に乗って海を漂流する民ではない。彼らは、今や、我々の前に、フィリピン・ミンダナオ島のダバオ市という人口百万を超える大都市に暮らす民となって現れる。しかも、多民族混在都市であるダバオ市における、最周縁、最底辺の民として。

そこから、本書の書名『貧困の民族誌』が生まれることとなる。

本書冒頭で、著者は本書の主題を「経済的な意味での『貧困』が人々の暮らしぶり——『生きる営みの総体』、つまり文化 [川田 2001, i] ——に、どのように関わっているのか」（1ページ）という問いにあると宣言する。そして、続くパラグラフで「と

くに、日々の暮らしのなかにおいて、他者との関わりのなかで絶えず生成、変化するエスニック・アイデンティティ (ethnic identity) をひとつの鍵概念」(1ページ)とすると表明する。

経済と文化、わけても、貧困とエスニック・アイデンティティ、これが本書を貫く主題である。興味深くも野心的なテーマである。ただしアイデンティティといっても固定・不変のものではなく、絶えざる生成、変化のなかにある。これが著者のサマ(著者に従ってそう呼ぶこととしよう)のアイデンティティ観の急所である。それは12ページの「本書は、淡々と日常生活を送るなかで、他者との関係のなかでエスニック・アイデンティティを絶えず変化させながら生きていく人びとの民族誌といえる」という言明のなかで再びくり返して強調される。

海とともに生きる生活を放棄して、陸(しかもダバオという大都市)に上がったサマ。だが、著者は「生活様式の変化を迫られる過程でこそ、従前とは異なる民族意識が絶えず生成、変化する状況が際立ってあらわれる」(14ページ)という。

それでは、自然を舞台とする海洋生活から、大都市の最底辺を成すマイノリティーへという生活の変化と、エスニック・アイデンティティがどのように相関していくのか、著者の論述を追っていこう。

著者はダバオ市のイスラ・ベリヤ(以下、固有名は著者による仮名である)という不法占拠者居住区のサマ系住民を対象に通いの調査を行った。その調査は二段重ねの構成をとっており、まず、調査地における社会学的世帯悉皆調査を行い、そこからサマ系住民に5つの生業グループがあることを析出する。その調査手続きを示し、調査結果の社会学的分析を行ったのが、第2章から第4章である。更に、その5つの生業グループごとに代表的世帯を抽出し、人類学的聞き取り調査を行った成果が、第5章から第9章までの間につづられる。第10章は、「本調査から2年半を経たおこなった追跡調査で明らかになった、調査地におけるサマのキリスト教」(19ページ)への改宗というドラマティックなでき事について記述、分析を行う。そして終章において本書全体の結論が語られる。

著者はまず、イスラ・ベリヤにおけるサマ系住民の世帯悉皆調査という骨の折れる丹念な調査を行うことより、調査地のサマがけっして一枚岩ではないこと、生業に応じて5つのグループに分かれ、これら5つのグループが経済的に格付けされていること、すなわち階層をなすことを発見する。これら5つのグループは「何らかの親族関係が介在している個人の集まり」(86ページ)である「カンボン」(kampong)を構成する。

こうした階層分化の決め手は生業にある。

ただしダバオ市における最底辺民族であるサマの参入できる生業ニッチは極めて限られている。成人男子においては漁業か貝殻・真珠販売業、女子においては古着行商業か物乞いである。これらの組み合わせによって、階層は画定される。

著者は各階層のエートスとアイデンティティのあり方を、それぞれの代表世帯を追っていくことによって明らかにしていく。

I アイデンティティを操作する

最上層に属するグワボの家族の生業はグワボの貝殻・真珠販売である。ただし、貝殻・真珠販売といっても2種あり、グワボのそれは「高級なホテルの船着き場やビーチ・リゾートで独占的に営業する許可をえているタイプ」(102ページ)で、著者はこれを第1種の貝殻・真珠販売と呼ぶ。これは利益の多いビジネスで月平均純収入はおよそ1万2000ペソ(1ペソ=約3円)に及ぶ(139ページ)。1日あたり400ペソである。サマの平均日収は153.9ペソである(67ページ)からそれを大きく上回る。さらにいえば、ダバオ市でもっとも高い平均所得を得ているマラナオ族の278.5ペソをも上回る。さらに妻のアダの雑貨店の収入を加えると、月平均1万7000ペソ(1日566ペソ)に達するというから(140ページ)、もはやグワボの家族を貧困層と呼ぶことはできない。生活水準も高く「テレビは2台あり、……(中略)……ビデオ・デッキ、ビデオケもある」(144ページ)。「台所には、電気炊飯器、冷蔵庫もそろっていて、……(中略)……調理にはガス・レンジを使う」(144

ページ)。これはすでに、ミドル・クラスのライフスタイルである。

グワポの血筋はチャイニーズ系のセブアノ族の父とサマの母親 (130ページ)、妻アダのそれはタウスグ族の父親とサマの母親 (134ページ) というように混血が進んでいる。セルフ・アイデンティフィケーションも、自らを通常のサマとは区別してサマルと呼ぶ (151ページ)。著者が早瀬 (2003) を引用するところによれば、サマルとは、サマ語を話しながらも「海産物採取に適した漂海民」とは区別された、「海賊遠征に適した沿岸定住民」が原義であるという (31ページ) から、過去に遡及して、自らを一般のサマとは異なり、一段高い出自をもつという自意識をもつのである。「(わたしたち) サマルが最下位から2番目のトリーボ (tribu: エスニック集団) だとすると、彼らは最下位というわけ」(151ページ)。この一族の他民族との通婚は進んでいて、「彼らの親の世代はラミヌサヤヤカンなどイスラーム化した諸集団と、甥・姪の世代はチャバカノやセブアノなどキリスト教徒の諸集団と結婚している。世代に関わらず、そのときどきの居住地域において、より優勢なエスニック集団と婚姻関係を結んできたのだ」(155ページ)。こうした他民族との婚姻関係の頻度の高さと相関するように、言語的にもマルチ・リングルである。「家ではサマ語を話し、隣人とはセブ語で語り、学校ではフィリピン語 (タガログ語) や英語も使う」(156ページ)。「いろいろな言葉がしゃべれるから」(131ページ)、「われらはどんな言語だってわかるしな」(132ページ)。

こうした、混血性の高さ、多言語性が、自らのエスニック・イメージを客観視することを可能とし、それを資源として操作することを可能とさせる。グワポが貝殻・真珠販売で高収入を得られるのも、人類学者やルポ・ライター達が広めた漂海民バジャウのイメージがあればこそである。「グワポがホテルで観光客相手に真珠や貝殻を売るさいには『スルーの漂海民バジャウが自ら採って売る』というイメージが価格交渉を有利にする」(156ページ)。

グワポ一家を経済的成功に導いたのは、自らのアイデンティティに対する距離感、客観視にあるとい

えよう。

II アイデンティティを擬態する

第2グループのビライアの家族の生業はビライアとその娘達が行う古着行商業である。ビライア一家がダバオに居住するようになったのは1996年だというから、調査時点 (1999年) では、まだ居住歴3年にすぎない。ビライア一家はそれ以前、スルー諸島のホロ島に住んでいたが、その当時はビライアの夫ジャメルがサメ漁を行って家計を支えていた。ジャメルは1匹3000~5000ペソの儲けになるサメを「一晩で3匹、4匹、5匹と釣り上げてくる」(161ページ)ほどの稼ぎを得ていたが、海賊行為の頻発のため、生命に危険が及ぶようになり、ダバオに移住したのである。それにともない、家計の担い手はジャメルから妻のビライアに移った。この一家の男達は生業転換がうまくいかず、女達が家計の担い手となったのである。月平均の家計所得は8075ペソ。グワポ一家の半分以下である。この家族の家には水道も電気も引かれていない。家も総床面積70平方メートルほどの2階造りのグワポの家と比べて、「20平方メートル弱の広さの一階造り」(172ページ)の杭上家屋である。「しかし、室内はがらんとした印象がない。むしろ物があふれている」(173ページ)。しかも「室内は物が散乱しているのに、荒んではない」(174ページ)。それはビライアの旺盛な経済活動を反映しているからである。「朝夕2回、公設市場で行商する」(164ページ)ビライアは責任感と独立心が強く勤勉である。「人間、考え (huna-huna) ってもものさえあれば、金は儲けられるんだからね」(165ページ)といい放つ独立自尊の経済人である。だが、同時にビライアは「神の助けがなければ、お金を稼ぐこともできないよ」(179ページ)と語る宗教心も併せもつ。この「神」は、イスラーム教の「神」でも、キリスト教の「神」でもなく、それらの習合のなかから生まれてきた、サマ独自の最高神のようである。

セルフ・アイデンティティは、陸サマである。「バジャウ=海サマ=家船居住民」とは一線を画するが、

「『バジャウ』とよばれることに対する抵抗は、あまりない」(184ページ)。ピライアの妹スラムマイアの夫、ティルリはサマとセブアノの混血であるが、彼らの息子ジーノにいわせれば父ティルリはバジャウである。そしてジーノは驚くべきことを語る。「(高等教育進学でスリガオ市に行ったとき)、僕の同級生はみんなビサヤ(=セブアノ——引用者)だったから、僕もそこではビサヤになっていました」(184-185ページ)。擬態としてのアイデンティティ！だが、「え？自分のことをセブアノと思うかどうかですか？いいえ、僕はいつだってバジャウです」(185ページ)とバジャウ・アイデンティティをその根底に秘めている。「だって、ここ(マカオ地区)で暮らしているじゃないですか」(185ページ)。そこには16歳にして、すでに諦観のような意識が垣間見られる。パッシヴ(受動的)な運命愛と呼んでもよいかもしれない。将来は「外国に行って働いてみたい」(185ページ)というジーノは、その時、どのような擬態をとげるのだろうか。

Ⅲ アイデンティティが動揺する

第3グループのパパ・メルシート一家はもともと家船生活の、正真正銘のバジャウ(海サマ)の出身である。ただし、「1940年代末~50年代初め頃」(190ページ)、家船生活をやめている。海賊に火器で脅されるようになったためである。以後、南サンボアンガ州で杭上家屋生活をしながら漁撈生活を営んでいたが、ここでも海賊行為が頻発するようになり、1970年代にイスラ・ベリヤを見つけ移り住んだ。「パパは(イスラ・ベリヤの——引用者)パイオニア移住者のひとりである」(192ページ)。ここでも漁で暮らしを立てた。「1000(ペソ)の資本があれば、1万(ペソ分)は獲れる」(193ページ)というダイナマイト漁で荒稼ぎをしていた。だが、当局からダイナマイト漁を禁じられ、パパは貝殻・真珠の販売を始めたが、これはうまくいかなかった。何よりもサマ語しかうまくしゃべれないというのが大きな原因である。調査時点で、パパは「ほぼ物乞いになってしまっていた」(196ページ)。パパ一家は貝

殻・真珠販売か物乞いで生計を立てている。貝殻・真珠販売といっても、グワポのものとは異なり、海岸や公設市場で、時には行商で、ダバオ市に住む庶民を相手に行うもの(これを著者は第2種貝殻・真珠販売業と呼ぶ)であり、収益は小さい。パパ・メルシート一家の月平均所得は2306.3ペソ、1人あたり205.0ペソで、「第2グループのピライアの家計と比べて、およそ4分の1の水準」(199ページ)である。パパの杭上家屋は「一間造りで、広さは15平方メートルほど」(205ページ)、「家屋は電力化しているものの蛍光灯が一本取りつけられているだけ」(208ページ)で、「結婚式用にカラオケと電子ピアノをもつほかはふだん使っている家電製品はない」(208ページ)。

それでも、パパは「何らかの理由で近所のサマ同士で揉めた場合」(210ページ)頼られる人物であり、「バジャウのチーフ」(210ページ)と呼ばれる人物である。ニモ(2005)の記述によれば、「パンリマ」と呼ばれる社会的地位に相当する人物であろう。ニモによれば、パンリマは「おもに調停や仲裁をし、儀式を指揮する」[ニモ 2005, 99]。パパ・メルシートはそうした伝統的な意味におけるリーダーなのである。だが、「新しい指導者としてジョン牧師が台頭しており、パパの政治的な指導力は薄い」(212ページ)という。イスラ・ベリヤのバジャウ・コミュニティに地殻変動が生じつつあるのである。詳しくは第10章で語られるが、第3グループは著者の調査終了後に、ペンテコステ派キリスト教に改宗していく。そこで、「クリスチャン・バジャウ」という新たなアイデンティティを獲得するのだが、調査時点では祖霊崇拝を行い、サマ独自の神(Tuhan)を信仰し、伝統的宗教・社会儀礼を執り行っている。

Ⅳ アイデンティティを維持する

第4グループの代表家族はカルマンの家族である。この一家も海賊に追われて、イスラ・ベリヤに移り住んできたのだが、この一家の特色はイスラ・ベリヤ移住後も漁業を捨てなかったという点にある。だが、1~2週間で1操業、1操業あたりの実入りは

多くて300ペソ（230ページ）なので、「実質的には、毎日の生活を支えているのは、古着行商業をしている妻マニアと義妹パルマリヤ」（224ページ）である。月平均収入は1841.3ペソ、1人あたりで210.4ペソである（232ページ）。これは第3グループのパパ・メルシート一家とほぼ同水準である。

「カルマン一家の住む家は、広さ20平方メートル強ほどで、一間構造、総ニッパの杭上家屋」（237ページ）で、これもパパ・メルシート一家とほとんど変わらない。水道はないが、電気は引かれている（239ページ）。といっても蛍光灯を使うくらいで、「家電製品はない」（239ページ）。

この一家もサマ独自の神（*Tuhan*）を信じ、祖霊（*mboq*）に向かって祈る。著者によれば「上位3グループとは異なり、わたしたち（著者とアシスタント——引用者）に対して最初から一貫して「ムスリムではないし、クリスチャンでもない。自分たちには自分たちの神と信仰がある」と繰り返すところが際立っていた」（252ページ）という。また、「自己同定に対する操作性を感じない」（252ページ）ともいう。漁業という生業形態を維持することにより、都市のスラム地区にあっても、伝統的アイデンティティをもっとも自然に保っているグループである。著者の、「控えめというべきか、威厳があるというべきか——下位グループにありがちな、『できれば何か助けてもらおう』という態度が薄い」（224ページ）という印象はそこに淵源するのではないだろうか。

V アイデンティティが解体する

第5グループのマグサハヤの一家はほぼ全員が物乞いに携わっている。この一家もももとは家船生活で漁業に従事していた。だがマグサハヤの一家も海賊に逐われるようにして、漁業を放棄して、調査3年前の1996年にイスラ・ベリヤに渡ってきた。男達は漁業をしようとしたり、貝殻・真珠行商をしようとして、うまくいかず、のらくら暮らしを送り、1日「20ペソから30ペソになる」（268ページ）という女達の物乞いに依存している。マグサハヤ一家の月

平均収入は2683.8ペソ、1人あたりで243.9ペソであるが（267ページ）、驚くべきことに、これは第3グループのパパ・メルシート一家、第4グループのカルマン一家を上回る。物乞いは充分にベイするのだ。だが、物乞いの収入は不安定である。そういう時は飢餓状態に陥る（273ページ）。そのためか、医療費の支出は5つのグループの中でももっとも高く、第1グループのグワボの一家の「医療費支出の約1.4倍である」（274ページ）。

この一家の依存性は高く、調査者にも「物乞い」の手は容赦なく差し向けられる。「あまりにも毎日、個別に『生活が苦しい』『薬をくれ』『仕事をくれ』『家を直してくれ』『友人なんだから助けてくれ』と女性たちからせがまれたり、高齢者や子どもたちから『食べ物をくれ』『小銭をくれ』とねだられたりして、困り果て」（284ページ）るほどである。これはカルマン一家の「できれば何か助けてもらおう」という態度の薄さと対照的である。カルマン一家の方が収入は低いにもかかわらず。

また、伝統的宗教に対する信頼の薄さも、カルマン一家とは対照的である。「宗教面での機能もこのグループでは弱体化している。かつてみられたというカンボンぐるみの宗教・共食儀礼は今日ではまれだ」（280ページ）という。そしてマグサハヤの家族のなかで精霊使いとされるカノンという。「わが家ではもう*mboq*（祖霊——引用者）には祈らない。病気は確かに悪霊（*saitan*）のせいだが、祈ったところで神にはきき届けてもらえないようだから」（281ページ）と。マグサハヤの一家においては、伝統的宗教はあらかた解体している。が、それに代わる新たな信念の体系もない。ここには精神的空白が支配しているのだ。

VI キリスト教ペンテコステ派の勃興と アイデンティティの再創造

以上が、著者の5つの生業グループの代表的家族への聞き取り調査の私なりの要約だが、あくまでも、これは1999年という時間の一断面を切りとった像であり、その10年前、20年前であれば、この像は大き

く変化するだろう。たとえば、10年前には、第2グループのビライアの家族、第5グループのマグサハヤの家族はまだイスラ・ベリヤに来ておらず、第4グループのカルマンの家族は到着したばかりだ。第1グループのグワポの一家はまだ貝殻・真珠販売業に手をつけていない。エスニック・アイデンティティ以前に社会的現実が激しく生成・変化していることが、わずか10年を遡っただけで明らかになる。したがって、5つの階層グループから成るバジャウ・コミュニティという像も、たまたま、1999年という時間の一断面を切りとったら、析出してきたもので、固定・不変のものではない。

事実、著者がフィールドを発って再び戻る2年半の間に、イスラ・ベリヤのバジャウ・コミュニティには重大な文化変動が生ずる。1998年時点で4.8パーセントであったキリスト教徒が「2002年8月には、マカオ地区の住民の3分の2（全108軒、推定180世帯中）にも達していたのである」（291ページ）。これはきわめて注目に値する事件である。しかも、バジャウが改宗した教派はペンテコステ派と南部バプテスト派というきわめて原理主義的な特異な教派である。第10章において、著者はとりわけ、ペンテコステ派に改宗した第3グループと第5グループのその後を追尾する。

ここで、ペンテコステ派とは何かについて一言しておく必要があろう。日本においてはほとんど信者をもたないこの教派は20世紀に誕生した、キリスト教内部においてもきわめて新しい新興教派である。一般には1906年に起ったアメリカ・ロサンゼルスのアズサ・ストリート・リバイバル（アズサ街の信仰復興運動）により着火されたといわれるペンテコステ派は20世紀キリスト教のなかでもっとも急激に成長した教派であり、今日、全世界のペンテコステ派人口は1億5千万人に達し、ペンテコステ派とそれに触発されて生じた他教団内のカリスマティックと呼ばれるキリスト教徒は毎年190万人ずつ増えているといわれる。ペンテコステ派を規定する特徴は、その名（ペンテコステ＝聖霊降臨祭）の意味するように、イエスの昇天後に、使徒ペテロを初めとするイエスの使徒に起ったといわれる聖霊の降臨が、再

び今日、自分達にも起こると信じ、新約使徒行伝に描かれているような奇蹟（異言、預言、信仰治療など）を経験することにある。学んでもいない外国語がしゃべれるとか手がざしによって病気が治ると信じていることからわかるように、この教派の信徒はきわめて熱狂的である。著者も述べるように、その礼拝においては「聖霊にうたれて、その賜物に恍惚となって——ときに泡を吹いて痙攣し——卒倒する者が続出する」（306～307ページ）ほどである。ペンテコステ派には多くの（無数のといたいほどの）教団があるが、有力教団は多くがアメリカ合衆国を本拠地とする（ちなみに、アメリカにおけるペンテコステ派信徒は2000万にも上るといわれ、もっとも有名な信徒は故エルヴィス・プレスリーである）。先にも述べたように、日本においてはこの教派の信者はほとんどいないが、発展途上国では、ペンテコステ派はその熱狂的な振る舞いもあって、目に立つ存在である。特に、アフリカ（信者4100万人）、南アメリカ（信者3200万人）などにおいては、ペンテコステ派はカトリックに次ぐキリスト教第2勢力となっている。

途上国研究者の多くは、ペンテコステ派の勃興を目にしているはずだが、この現象を正面きって取り上げた研究は少ない。日本における代表的な研究としては高橋(1995)があり、筆者も塩田(1998;2000)において、パプアニューギニアのペンテコステ派について論及しているが、本書第10章「クリスチャン・バジャウとして生きる？」は今後の途上国のペンテコステ派研究の新生面を拓く論考として記憶されることになるだろう。著者はイスラ・ベリヤにおけるバジャウのキリスト教へのマス・コンバージョンの事実を述べた後に、大改宗の弾き金となったペンテコステ派のリーダー、ジョン牧師に焦点を当て、彼のライフ・ヒストリーに即して、大改宗の意味を考察している。

トンビ（改宗前のジョン牧師の名）は1960年代中葉、ミンダナオ島サンボアンガ市で生まれた。都市生まれのバジャウで、当時から貝殻・真珠製品の行商や観光客のガイドを行い、漁撈の経験はない。この経歴は第1グループのグワポと共通する。だが著

者によれば、トンビは家船生活者である海サマの系譜をひき、陸サマの系譜をひくグワボとは異なる。著者の分類によれば、第3グループに属するという。

入信のきっかけは、呪いによる病気である。この病いはムスリムの伝統的治療師やサマ独自の精霊使いによっては癒されず、陸サマの牧師によって、ペンテコステ派ではないが、それに類するカリスマティック系の教会で「聖霊 (Holy Spirit) によって『奇蹟的に』取り除かれた」(293ページ)。

トンビはキリスト教に入信し、洗礼を受けて、ジョンと名乗るようになる。それから、どう生計を立てていたのか、本書では詳しく触れられていないが(真珠行商も行っていらしいが)、次のような証言からどのように暮らしていたのかはおおよそ想像がつく。「わたしは教会員のために、マグダラ (magdala: 人や物、つまり援助などの資源をもってくること) するのがうまいんです。…… (中略) ……バジャウのクリスチャンがいるとは驚いたといったり、バジャウは可哀そうだと泣いたりして、お金をくれたりしましたよ」(294~295ページ)。

佐藤 (2005) の言葉を用いれば (開発経済学の用語を使えば)、「外部からの資源移転」(313ページ)だが、これは人類学的にみれば「贈与を引き出して生きる」という意味で「物乞い」と同型 (ホモロガス) である。つまり、贈与という観点からみればジョン牧師のマグダラも、パパ・メルシート一家やマグサハヤ一家の物乞いも、外部社会からの贈与で生計を立てているという点では変わらないのである。商品経済のなかに参入して、商品売るにより生計を立てている第1グループのグワボや第2グループのピライアとは、その点において、決定的に異なる。その意味で、ジョンは第3グループや第5グループと、その存在様式において同型なのである。

そう考えると、イスラ・ベリヤのバジャウのなかでも、主として第3グループや第5グループが、ジョンのペンテコステ派に入信するというのも理解できる。カール・マルクスの言葉を用いれば、「存在が意識を規定する」。「求めよ、さらば与えられん」[新約、ルカ福音書 11.9] とイエスもいうように、本来、贈与の精神はキリスト教に深く埋め込まれ、

脈打っている。これが第3グループや第5グループのバジャウとキリスト教宣教師をつなぐ精神的回路を成す。そして「ジョン牧師は教会へ訪れる伝道師を意識的に選別している」(302ページ)。その基準となるのは、「物品か金銭の形でバジャウ、そして指導者である牧師に敬意を示すこと」(302ページ)である。この原則にしたがって、ジョン牧師は宣教師を次々と乗り換えていく。まず最初は陸サマのアルベルト牧師、次いでセブアノ系のホルヘ牧師、次いでアメリカ人のパンチョ牧師という具合に。後になるほど贈与能力が高まっていくことがわかる。アメリカからミンダナオ島まで、わざわざ永住の意志をもってやって来たパンチョ牧師は「日頃から最も恵まれない人びと、最も差別されている人びとに特別な気持ちを抱いていました」(299ページ)という。ここには新約ルカ福音書の「幸いなるかな、貧しき者よ。神の国は汝らのものなり」[ルカ福音書 6.20] というイエスの言葉が響いている。そしてバジャウの存在を知る。もっとも貧しき者として。彼はバジャウの噂を聞き、インターネットで調べて、フィリピンにやってきた。イエスはまた「永遠の命を得るためには、どんな善いことをすればよいのでしょうか」という問いに「往きて汝の持ちものを売って貧しき者に施せ」と答えている [マタイ福音書 19, 16-22]。ここには、苛烈なまでの徹底した贈与の精神が鳴り響いている。この精神がパンチョ牧師を突き動かして、アメリカを去って、バジャウのもとへ赴かしたためである。

こうして「求めよ。さらば与えられん」というイエスの言葉は成就される。

パンチョ牧師はいう。「バジャウの伝道は通常の伝道とは違うからです。狭い意味で伝道するだけではなく、多角的に何でもやらなければならない」(299ページ)。それは識字教育であり、米の配給であり、建物・通路などのインフラ整備であり、また貧しい第3・第5グループの人びとが喉から手が出るほど欲しい医療サービスである。こうしたバジャウが必要とし、国家の手から与えられてこなかった基本的サービスを、アメリカ人宣教師は惜しみなく贈与するのである。

こうした贈与の「分配の機能を持つ外部との仲介者」(301ページ)がジョン牧師である。なぜなら、「現在のジョン牧師は海サマの大半をまとめる指導者として内外に認められている」(301ページ)からである。それもすべて、「神がわたしに知恵(wise: wisdom)を授けたからである。聖霊がいつもわたしに話しかけているのです」(305ページ)という神の恩寵の賜物である。

この神の恩寵(神からジョン牧師への贈与)によって、ジョン牧師はイスラ・ベリヤの海サマ(第3グループ・第5グループ)の指導者となる。

バジャウのかつて知らなかったカリスマ的リーダーの出現である。このウェーバーの発見した指導者類型の基となったカリスマという語はギリシャ語で「神の賜物」の意であり、まさしくジョン牧師はその名に値する。

そもそも、バジャウ社会はきわめてゆるやかに構造化された社会であり、「独立した核家族はバジャウ社会の基本的な単位」[ニモ 2005, 62]であり、そうした「核家族はそれだけで効果的に隔離され、核家族の者のみの私的領域が完全に維持される」[ニモ 2005, 63]社会であった。そのため、「バジャウ社会には集権的な政治制度が発達する機会がなかった」[ニモ 2005, 101]のである。

そうした無頭的社会に力(パワー)の集中が生じた。

力はキリスト教の神という超越的な世界の中心に源を発し、贈与の回路を経て伝導し、地上においてはジョン牧師というカリスマ的リーダーのもとに集中する。

したがって、ジョン牧師への力の集中は、バジャウ固有の神(*Tuhan*)からキリスト教の神へという帰依の対象の遷移に起因する。

なぜ、その遷移が生じたのか。著者は触れていないが、私には、海と共に生きる船上生活(ペンテコステ派に改宗したのは主に船上生活者であった海サマである)から、物乞いによって糊口を凌ぐ都市生活への生のあり方の変動から生じたアイデンティティ・クライシスに起因するようと思われる。

門田(1986)に描かれる家船生活のノスタルジッ

クなまでに牧歌的な自然と共生する自足的な生活と、著者が第7章・第9章で描き出した家船生活の基盤から根を引き抜かれ、都市を彷徨する、差別され、疎外された海サマの苦難の生活を比べれば、都市という異郷における海サマ(バジャウ)のアイデンティティの危機は容易に理解できよう。すでに第9章において、海サマ出自の精霊使いカノンは「わが家ではもう*mboq*(祖霊——引用者)には祈らない。病気は確かに悪霊(*saitan*)のせいだが、祈ったところで神にはきき届けてもらえないようだから」(281ページ)と語っているのではないか。

大自然のなかでは、海サマの祈りや願いをきき届けてくれたバジャウ固有の神も、近代的大都市ダバオにおいては、その力を失ったのである。代わって力を顕したのが、20世紀初頭、アメリカの大都市ロサンゼルスに生れたキリスト教ペンテコステ派の神であった。

そもそも初期教団の頃より、キリスト教は都市の宗教としての性格を色濃く帯びている。新約・使徒行伝を読むなら、キリスト教最初の神学者パウロが宣教を行ったのは、主として小アジアやギリシャのヘレニズム都市であることがわかる。パウロ自身も小アジアの都市タルソスの生まれで、いわゆるディアスポラのユダヤ人であり、ローマ帝国の市民権を持ち、ギリシャ語をよくしたことが述べられている。パウロ及びパウロの系譜をひくキリスト教正統派がヘレニストのキリスト教と呼ばれる所以である。ヘレニストのキリスト教と対照されるのは、ユダヤ教的キリスト教であり、これらは旧約の律法、とりわけ割礼を重視するのに対し、パウロに始まるヘレニストのキリスト教はキリスト教を徹底的にユダヤ教の律法の軛から解き放とうとする。たとえば、パウロは『ガラテア人への手紙』において、「人は律法の実行ではなく、ただイエス・キリストへの信仰によって義とされる」[ガラテア人への手紙 2.16]と宣言する。そのことによって、パウロはキリスト教を狭小なユダヤ人共同体から解放し、ヘレニスト・ローマの市民(当時の「世界市民」)全員のものとしたのである。パウロの神学全体を貫くメッセージは、こうした「世界市民」に向けて放たれる。「あ

あなたがたは皆、信仰により、キリスト・イエスに結ばれた神の子なのです。洗礼を受けてキリストに結ばれたあなたがたは皆、キリストを着ているからです。そこではもはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男も女もありません。あなたがたは皆、キリスト・イエスにおいて一つだからです」[ガラテア人への手紙 3.26-28]。

ジョン牧師もキリスト教のもつ「世界市民性」に自覚的である。彼は「キリスト教の牧師である自分はエスニック集団 (tribu) に関係なく、すべての人びとに愛を与える指導者なのだと強調する」(309ページ)。そして、ジョン牧師の教会は「エスニック集団の区別なく希望者は礼拝に参加できる。実際に、伝道師ではなく、教会員になりたくてやってくる非サマも出始めている」(311ページ)。

ところが、宣教者側のそうした普遍主義的メッセージとはうらはらに、改宗者達の間では「教会での活動を通じてかえって『バジャウ』意識を新たに覚醒させるという効果もあった」(289ページ)という。

だが、宣教者側のエスニシティを超えた普遍主義的メッセージと改宗者側の個別主義的なエスニック・アイデンティティの再構築の間にどのような弁証法的関係が介在するのか、本書においては説明されることがない。

ここで、読者は第10章「クリスチャン・バジャウとして新しく生きる？」において、全ての証言は宣教者サイドのものであり、改宗者サイドの証言がひとつも含まれていないことに気づく。何故なのだろうか？ 伝統的な宗教を捨て、キリスト教、それも異教的要素を全否定する原理主義的なペンテコステ派キリスト教に改宗するということは改宗者にとっては激烈な精神的ドラマであったに違いないことが容易に想像される。そして、その過程においてこそ、自虐的自己認識から肯定的自己同定へという劇的なアイデンティティの反転・再構築が遂行されたはずである。本書においてはその過程の記述・考察が欠落している。

確かに、著者もこの欠落を意識していて、「人びとが『在地の論理』に基づいてとる『主体的反応』」(290ページ)については考慮の外におき、「外部か

らの資源投入が、人びとの暮らしぶりをどのように変化させたのか、という点に課題をしまりたい」(290ページ)と、予防線を張っている。

しかし、伝統宗教からキリスト教への改宗という全人格を賭けた決断を「外部からの資源投入」という視点に局限することは著者自身が批判する「功利主義」(6ページ)的な観点に立つことにはならないか？ しかも、著者によると「本書のもうひとつの意図は、貧困者を個別社会の価値観や文化を担った主体としてとらえることの必要性を訴えることだ」(5ページ)。だとすれば、その立場は第10章において放棄されたことになるのではないか？

イエスもいうように、「人はパンのみにて生きるものにはあらず」[マタイ福音書 4.4]であり、宗教的人格転換という精神的位相での現象を「外部からの資源投入」というような物質主義的な次元において解明しようとするには、根本的な無理があるのである。著者は5ページにおいて宣言した通り、「貧困者を個別社会の価値観や文化を担った主体としてとらえる」立場を固持しつづけるべきだったと私は考える。そして「外部からの資源投入」という、開発経済学者としての著者にとって安全な着地点を断念し、困難であろうとも、改宗という、それを行う個人にとっては命がけの精神の跳躍を正面から受けとめ、その内在的論理に肉薄すべきだったと考える。

著者は、肝心要の所において、思索を放棄したのである。

おわりに

本論は著者の論述に能う限り忠実に寄り添いながら、『貧困の民族誌』という作品を、人類学の視点から書評してきた。いささか厳しい評となったが、私は誠実にヘーゲルの格率「批判は内在的でなければならぬ」[アドルノ 2006, 112]に従って論を進めてきたつもりである。

著者は思弁の人としての自己を未だ証していない。だが、著者は第5章から第9章までの5章において、豊かな感性の人であることを示す美しい散文を随所

にちりばめている。

たとえば第2グループの世帯主ピライアの描写。

「世帯主はピライア、推定年齢50歳の女性である。顔の造作は、マカオ地区に暮らすサマの人びとの多くに共通するものだ。丸みのある輪郭によく発達した頬骨と広々とした額。太い眉に添った切れ長でややつり上がった目。大きくしっかりした口。まだ黒味が強い髪を後ろに向かって梳かしつけ、低い位置でまとめている。

背筋は歩きまわっているときはもちろん、しゃがんだときさえピンとしている。自慢のふっくらとした腹部には、緑の紐にいくつかの結び目が等間隔に並んだお守りを巻きつけている。衣服で覆われているはずの部分の肌^イにまで陽光が染みこんでいる。「お母さん！（サマ語の^{ナス}先生！）とわたしが挨拶のキスを頬にするたびに、かすかに潮と汗の混じりあった匂いがした」（157～159ページ）。

的確な観察眼、視覚ばかりではなく嗅覚、触覚までも動員した人物像、それを表現する見事な文章力、それはピライアという女性の風貌のみならず、著者との関係性までをヴィヴィッドに伝えてくれる。

周到な調査の上に立脚した著者の瑞々しい感性は、各生業グループの代表的人物の人物像を巧みにすくい上げる。

人類学者のなかにも、制度に関心をもつ者と個人に関心をもつ者が存在する。これまでの人類学においては、マリノフスキー（1967）やエヴァンズ＝プリッチャード（1978）といった古典的傑作におけるように、制度を描き出すことが主流を占めてきた。しかし、例外的に、ルイス（1986）のような個人を描写した傑作も生んでいる。

本書はそうした後者の系譜の上に立つ作品である。

制度を描いてきた人類学の民族誌は、制度が体系として完結しているという前提の上に立って初めて成立しうる。だが、地球上のほぼすべての民族が国家という政治的枠組みのなかに組みこまれ、貨幣経済により世界経済システムの一片となり、世界宗教により、宗教的伝統を喪失してしまった現在、もはやマリノフスキー（1967）やエヴァンズ＝プリッチャード（1978）のように完結した体系としての文化

を描き出すことは不可能となっている。

あらゆる民族は外部に向かって開かれ、グローバルな政治経済の波の上を浮沈し、近代的な、あるいは、ポスト・モダン的な文化の侵蝕を受けている。そうした現代的な状況の中で「民族誌」を書こうとすれば、著者が向かったように典型的個人のライフ・ストーリーと彼らが織り成す行為と思考の交錯のなかから、動態的に描いてゆくしかないであろう。さもなければ、『貧困の哲学』を著したブルードンがマルクスの『哲学の貧困』によって揶揄されたように、『貧困の民族誌』ではなく、『民族誌の貧困』に陥っていたであろう。その際に問われるのは生きた人間を描き出す筆力である。そして、著者はまさしく、その筆力を有している。それが、思弁上の難点にもかかわらず、本書を成功に導いた鍵である。その背後には、明治維新以来、百数十年、日本文化が磨き上げてきた近代散文の伝統がある。著者は日本の近代散文の伝統を継承することにより、袋小路に陥りつつある文化人類学に新たな方向を指し示すことに成功したのである。

バジャウ＝サマ文化に関心をもたない一般読者にも、少なくとも現代世界の周縁に生きる人々の生きる営みに関心がおありなら、ぜひ一読を勧めたい作品である。

文献リスト

- アドルノ、テオドール・W. 2006. 『三つのヘーゲル研究』（渡辺祐邦訳）筑摩書房。
- エヴァンズ＝プリッチャード、E.E. 1978. 『ヌア＝族——ナイル系一民族の生業形態と政治制度の調査記録——』（向井元子訳）岩波書店。
- 1982. 『ヌア＝族の宗教』（向井元子訳）岩波書店。
- 佐藤寛 2005. 『援助とエンパワーメント——能力開発と社会環境変化の組み合わせ——』経済協力シリーズ 207 アジア経済研究所。
- 塩田光喜 1998. 「神の国、神の民、聖霊の風——パプアニューギニアにおける聖霊運動と神権国家への希求——」『東洋文化研究所紀要』136 23-88。

- 2000. 「ビジネスと福音——バプアニューギニアにおける都市文化の形成とその主体——」 塩田光喜・熊谷圭知編『都市の誕生——太平洋島嶼諸国の都市化と社会変容——』アジア経済研究所 85-156.
- 高橋正明 1995. 「貧者の宗教——ラテン・アメリカ下層民とペンテコステ派——」『アジア経済』36(9) 47-71.
- 富沢寿勇 1997. 「東南アジア海域世界の国家と海洋民」 塩田光喜編『海洋島嶼国家の原像と変貌』アジア経済研究所 237-262.
- ニモ, H. アルロ 2005. 『フィリピン・スルールの海洋民——バジャウ社会の変化——』(西重人訳) 現代書館.
- 早瀬晋三 2003. 『海域イスラーム社会の歴史——ミンダナオ・エスノヒストリー——』岩波書店.
- マリノフスキー, プロニスワフ 1967. 「西太平洋の遠洋

- 航海者」(寺田和夫・増田義郎訳) 泉靖一編『マリノフスキー／レヴィ＝ストロース』世界の名著71 中央公論社.
- 門田修 1986. 『フィリピン漂海民——月とナマコと珊瑚礁——』河出書房新社.
- ルイス, オスカー 1986. 『サンチェスの子供たち』(柴田稔彦・行方昭夫訳) みすず書房.
- (聖書)
- マタイ福音書 4.4; 19.16-22
- ルカ福音書 6.20; 11.9
- ガラテア人への手紙 2.16; 3.26-28
- (アジア経済研究所新領域研究センター, 2007年4月20日受付, 2007年5月7日レフェリーの審査を経て掲載決定)