

書評 関恒樹著『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』

著者	川田 牧人
権利	Copyrights 日本貿易振興機構（ジェトロ）アジア 経済研究所 / Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization (IDE-JETRO) http://www.ide.go.jp
雑誌名	アジア経済
巻	49
号	5
ページ	67-71
発行年	2008-05
出版者	日本貿易振興機構アジア経済研究所
URL	http://hdl.handle.net/2344/00007260

関恒樹著

『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 2007年 vi+364ページ

かわだ まき と
川田 牧 人

I

人はなぜ民族誌を書くのか。この問いかけは、レヴィ＝ストロースの「どのようにして人は民族学者になるか」という省察を想起させるところが少なからずある。もっとも、ある対象に深く参加してそこでの観察や会話にもとづいたエスノグラフィックな記述をおこなうことは、今や文化人類学（民族学）の専売特許ではなくなり、じっさい教育や福祉、政治経済などの分野においても「〇〇のエスノグラフィー」と題する著作は多く刊行されるようになった。しかしエスノグラフィーがこのように開かれた方法かつ記述スタイルとなった今日においてこそ、人類学のモノグラフがあえてなぜ民族誌というスタイルにこだわるのかを、あらためて問わなければならないだろう。しかも本書は、その裾野を広げたような語感のある「エスノグラフィー」ではなく、『海域世界の民族誌』と銘打たれ、人類学研究の正攻法を標榜しているのである。評者が本書を手にしたときに冒頭の問いが自然に浮かんだ所以である。

II

本書は序章と終章をのぞいて、セブ州南東部ダラギット町を出郷地とする移動漁民の漁撈活動を中心に叙述する第I部「セブアノ漁民の生計戦略の展開」と、彼らのもつ力の観念に焦点をあてて対人関係の構築のされ方や移民集団の共同体意識を論じる第II

部「ビサヤ民俗社会における力の観念の諸相とアイデンティティの構築」に大きくわかれている。以下、各章の内容を要約して紹介する。

ダラギット町を中心とするビサヤ漁民の漁撈活動は、20世紀初頭までの生計維持的トウモロコシ栽培と小規模漁業の併存期、1920年代における集団トビウオ漁と季節的移動開始期、第二次大戦後における比較的遠隔地までの移動集落形成期、80年代以降の移動集落間におけるネットワーク形成期、の4期にわけて理解される。この歴史的展開の縦糸をなすのは漁撈技術の持続と改良であり、技術伝承の系譜から移動集落の関係性が論じられる（第1章「生計戦略の史的展開」）。

このうち第4期のネットワーク形成は合計11のパターンにわけて詳細に述べられており、その範囲は東ビサヤのレイテ島からパラワン島にまで及ぶ。このような広範な移動を可能にするのは、漁民の親族や知人を介した社会関係であり、労働力を柔軟に吸収するトビウオ漁の漁撈集団の性格でもある。この性格によって、不確実な生態的条件への対処や海洋資源の確保などを流動的におこなうことが可能となるのである（第2章「生計戦略の今日的動態——季節移動の諸実践——」）。

このように漁撈集団の人間関係は移動漁撈民の生活の要諦ともいえるわけであり、ひきつづく議論は、漁撈集団の経営者（本書で用いられているのは「集団所有者」という語であるが、ニュアンス的にここでは「経営者」と記す）アモと、そこでの雇用者タオハンの関係にあてられ、その集団構成における家族・親族の紐帯という統合的側面と、タオハンの類繁な雇用先変更という拡散的な側面が検討される。この両面性について著者は、アモとタオハンの関係には服従・依存的性格と対立・反目・抵抗的性格が混在しているからだと説明する。雇用者と労働者の関係が東南アジア型の二者関係の連鎖になっていることは第2章でも指摘されていたが、後者の性格からは、ひとりの経営者に忠誠を尽くすのではなくより有利な条件を求めて柔軟に雇用先を渡り歩く漁民の姿が浮かび上がる。その姿とは、人的資源に依拠しながらも異階層間の摩擦や軋轢を回避しうる漁民

社会の流動性・臨機性である（第3章「島嶼間ネットワーク構築の諸実践——アモータオハン関係に注目して——」）。

第Ⅱ部で最初にとりあげられる力の観念は「ドゥガン」(*dungan*)である。南部セブにおけるドゥガンとは、霊的な力や財力・政治力などの世俗的な力をもつ人物の背景として言及されるもので、ドゥガンの強弱の差は対面的相互交渉における相対的人間関係を左右するという。具体的にはブヤッグ(邪視)とヒロアン(毒盛り)という妖術・邪術現象の検討を通して、強力なドゥガンをもつ者に対処する心構えの重要性に着目している。そしてこのような相対的・関係論的力によって、他者との相対的な位置取りを移住先社会でも敏感におこないながらアイデンティティを構築するという(第4章「個に内在する力としてのドゥガン(*dungan*)と自己」)。

つぎにダコン・タウォ(*dakon tawo*)という人物カテゴリーの検討がなされる。ダコン・タウォとは逐語訳的には「大物」を意味し、町部の名士、エリートなどをさす。彼らのイメージとは、スペイン、ダイヤモンド、黄金など、植民地勢力と結びつく権勢や財力であったが、社会の「発展」に力点がおかれるようになると「よりプラクティカル」な権力が求められ、教育や国家資格などにもとづいて社会上昇を果たしていく「プロベシヨナル」へと価値観が傾斜するという説明がほどこされている(第5章「ダコン・タウォ(*dakon tawo*)と移動漁民——ドラギット町部エリート之力——」)。

これらの力に対し、「ガフム」(*gahum*)という力は力のもっとも包括的な観念であろう。著者はカトリックの聖人に付随するガフムを、ガバ(神罰などの超自然的制裁)、ハラッド(礼拝や祭祀による奉獻)、パナアッド(祈願・誓願)という3点から解き明かしている。ガフムとは畏怖の対象であると同時に、その恩恵を期待して懇願するといった交渉可能なものでもある。かような力をもつ聖人に対し、人間は依存的・従属的になるまうと同時に、駆け引きと交渉によって互酬的交換関係をうちたてる。ガフムから見出されるのは、このような両義的な観念である(第6章「守護聖人と移動漁民——ガフム

(*gahum*)の観念——」)。

さらにこのガフムの両義性について、マリア・カオ伝承を子細に検討することで議論を深めている。マリア・カオとは山の洞窟に住む精霊で、その洞窟から皿などを借り受けることができるという椀貸しモチーフと、カオ交易のための船が村の橋などを破壊する船モチーフによって構成されている。このような伝承が語られるのは、話者の主観とともに民俗社会の共同性が作用しており、ガフムをもった精霊との不均衡な関係を乗り越えて、一回的かつユニークに切り結ばれる相互行為は、出郷者たちの故郷イメージに具体的な枠組みを与えると著者は主張する(第7章「移動の経験と口頭伝承の生成——精霊の力ガフム(*gahum*)とアイデンティティ——」)。

ガフムがおもに超自然的存在の力であるのに対し、「カラキ」(*kalaki*)とは人間に限定して適用される力の観念である。後天的・偶発的に獲得される力であり、学習や訓練によって獲得される「アビリダッド」というもうひとつの力の観念と部分的に重なるという。具体的にはウンロといわれる妖術師の家系や義賊の伝承を事例にとり、カラキとの対峙や交渉などさまざまな関係性を発生させるコミュニティのアイデンティティについて論じられている。カラキに関する知識は一般には秘匿されるが同時にバニウグといわれる「公の知識」でもあり、それを共有する人びとに統合的に作用するというわけである(第8章「海域世界の周縁を生きる人々——カラキ(*kalaki*)の観念をめぐって——」)。

結論部においては、まず東南アジアの海域社会が従来の研究において「移動ネットワーク社会」であると論じられてきた線上に本書を位置づける。そして、範囲や規模、影響は小規模ではあるが、海域社会の移動ネットワークが移住漁民の生計戦略をはじめとする日常生活の構成においていかに運用されているかという微視的な民族誌的データを提供するという点で貢献できるとしている。移動漁民は歴史的条件や構造的・制度的秩序の拘束を受けながらも、日々の営みにおいてそれらを微細に組み替え改編しつつ流用する実態が、ドゥガン、ガフム、カラキなどのさまざまな力の観念の操作から読み取れるわけ

であるが、この点をエイジェンシー論と実践コミュニティ論を援用して論じている。エイジェンシー論に関しては、先に述べたような拘束を受けつつ能动性を発揮する主体のあり方を捉えるものであり、とりわけ階層的構造やそこに発生する権力と相互交渉的に生活を編制する行為主体として移動漁民を捉えようとしている。さらに実践コミュニティ論の援用により、エイジェンシーとして行為する人びとが、そのつど自己を定義し位置取りを決めてゆく実践コミュニティとしてピサヤ民俗社会を捉えようとしている。

III

つぎに本書全体にわたる論評を述べたい。とりわけ本書の理論的縦糸となっている海域世界論や実践コミュニティ論、エイジェンシー論は、近年の文化人類学研究の動向を反映させていると思われるので、学界動向に照らしあわせた文脈化、位置づけをこころみたい。

1980年代以降、文化人類学では「文化」概念の再検討がさかんになり、文化の脱領域化が指摘されたり、民族誌におけるマルチ・サイトが模索されはじめた。この時期の問題関心を簡潔に要約すると、(1)「文化」をある一定集団内で定型的に伝承されていく所与のものとする考え方への疑義、(2)「文化」が一定の空間的広がり限定された「地域」に一一対一対応して存在することへの疑義、の2点が典型的である。民族誌を拒絶し流し去ってしまうのではなく積極的に再構築しようとするリアクションは、この2点の批判・疑問に答える必要があったわけだが、それにはグローバル派とマイクロ派と仮に称する2系統がみられるというのが評者の個人的見解である。もちろん両者は対立的に峻別されるものではなく、部分的に関連していたりひとつの研究のなかに統合されていたりする。海域世界論に代表されるようなグローバルな地域研究がグローバル派であるとするれば、マイクロ派を牽引するのがレイヴとウェンガーによって導入された実践コミュニティ論や、カルチュラル・スタディーズから援用されたエイジェンシー

論であった。したがって海域世界論と実践コミュニティ論、エイジェンシー論を理論的両輪としながら民族誌が構成されているのは、上記のような文化人類学の動向に対する著者の意識のあらわれだとまずは理解できる。

そこでまず、本書で展開される海域世界論からみていくことにするが、従来、「海域」(世界)ととりたてていうことの射程には、陸地中心主義への批判と国家的枠組みの再考という2つの含意があったと思われる。これらはおもに歴史研究や地域研究から提起されてきた視点であり、本書巻末の参考文献をみても著者がそれらに目配りしていることがうかがえる。しかし、これらの理論的インプリケーションは、タイトルに「海域世界」という語を冠している本書に濃厚にみられるわけではない。それについて著者は、「従来の諸研究においては希薄であったと思われる論点は…(中略)…一漁村を超えた地域の内包する構造的・制度的諸要因がいかに影響を及ぼし、さらにそのような構造的・制度的諸要因と漁民の主体の相互規定的関係の中から、いかに漁民たちの戦略実践が編み出されてきたか」(309ページ)であり、それに対して「微視的な民族誌的データと事例を提供しえた」(307ページ)ことによって、それらの欠落を補ったことが本書の意義であるとしている。しかしながら、従来の海域世界論の多くはコロナル／ポストコロナル研究やグローバリゼーション研究などを背景にもつことを考えれば、むしろ構造的・制度的諸要因への言及は十分になされてきたといえるのではないだろうか。そしてそれに対して構造と主体との「相互規定的関係」の実態が明らかにされなければ、微細なデータを提供するというのは、補助学的スタンスにとどまってしまう危険性がある。

いっぽうの実践コミュニティ論とエイジェンシー論について、本書の終末近くにはじめて、「本研究においては、ピサヤ民俗社会をそのような実践コミュニティとして想定した」(323ページ)という規定がなされるわけだが、本論においてピサヤ民俗社会はむしろ地域概念に近いものとして用いられている。たとえば、「島嶼部東南アジアの他地域」と対比さ

せた「ビサヤ民俗社会」における自己の議論（169ページ）や、「ビサヤ民俗社会における精霊譚の伝承の磁場ともいえる特別な場所や空間」（246ページ）、そしてさらには「調査地を含むセブ州のみでなく、広くビサヤ、ミンダナオ地域一帯のセブアノ圏に遍在する知識であり、この地域の民俗社会に共有される呪的観念」（296ページ）といった表現からは、あらかじめ知識・観念のセットが本質的にそなわっており空間的にも限定されうる実体的コミュニティの姿を思い浮かべやすいだろう。このような研究対象についての不明確さのひとつの要因は、第Ⅰ部では「ビサヤ海域世界」といい、第Ⅱ部では「ビサヤ民俗社会」という両者のブレにあると考えられる。少なくとも、ある特定の実践を通してはじめてその輪郭が浮かび上がってくるような実践コミュニティを論じるのであれば、広くビサヤ民俗社会全般とするより、たとえばダラギットを出郷地とする移動ネットワーク・コミュニティといった対象概念を設定した方が、効果的な議論ができたのではないかと推察する。さらに、終章3節で述べられているエイジェンシー論については、エイジェンシーの概念規定をし、従来のフィリピン低地社会論のレビューをし、本書の立場はそれと視点を同じくすると述べるにとどまっておらず、エイジェンシー論を導入したことによって、いかなる新境地が拓かれたかの提示がない。概して終章は、これまでの各章の要約と結論の重複が目立ち、新たな議論が仕掛けられているとはいえない。

これら2点よりも、評者が本書の真価として評価したいのは、第Ⅱ部を中心に展開されている民俗学的視角の開拓と方法化である。この点は、従来のフィリピン研究においても東南アジア民族誌においても、きわめて斬新な切り口であるといえる。

フィリピン研究にあつては、フランススコ・デメトリオの『俗信・慣習事典』（*Encyclopedia of Philippine Folk Belief and Customs*）やダミアナ・エウヘニオの民間文芸シリーズ（*Philippine Folk Literature*, 7 vols.）の編集など、資料蒐集学としての民俗学は、少ないながらも成果がないわけではなかった。しかし、特定の方法论と理論的指向性、さらに

は学的エトスとでもいうべき部分をともなったひとつの領域として、民俗学が十分に発達しているとはいえない。それはひとつには、民俗学的研究活動が制度としての社会学あるいは文化人類学に吸収されてしまう、アメリカの影響を色濃く受けたフィリピンの学術環境の特色かつ限界があるからだと推測する。しかし、フィリピンのような多島嶼・多言語社会においては、日常語に根ざした微妙な生活感覚を的確に捉えていく民俗学のような分野が乏しいことは不幸でさえある。

民俗学的アプローチの大きな特徴のひとつは、民俗語彙主義、つまり上述したようにキーワードとなる生活語を設定し、その語の裾野に広がる感覚や感情を豊富な事例でもって例証していくという方法である。この方法は本書第Ⅱ部の力の観念語を各章に掲げた記述にいかんなく発揮されている。たんにドゥガン、ガフムなどの語そのものを拾い出してくるだけではなく、ある特定の言い回しにおいて用いられることに着目し、その慣用表現が聞かれる出来事の語りを微細に記述するのである。とりわけ第8章のカラキの家系にまつわる何世代にもわたる聞き取り調査の質感から読み取れるのは、それが「われわれの秘密」とされる知識内容であることを考えればなおさらのこと、立ち位置と目線において生活者と同じくする著者の姿勢である。これまでフィリピン研究に不足していた民俗学的アプローチにも、ようやく曙光がおとずれた感がある。柳田國男は民俗学の最終局面を「同郷人の学」、つまり生活者の心でわかる領域を解明することとした。フィリピンの若い人のなかから、今後このような「われわれの暮らし」を考える学をめざす人が増えてくるだろう。そのような真の同郷人の志学者への触発のためにも、本書の現地語訳、あるいは少なくとも英語訳が刊行されることを心から期待する。

とはいえ本書は、同郷人にしか実践できない民俗学を標榜したものではむしろなく、民俗学的視角をより普遍化させるポテンシャルももっている。それは、旧弊な言い伝えや習俗を術学的に蒐集整理する（と外部の目に映る）のではない民俗学的知とセンスのありようである。民俗学の学的エトスの根源に

は、人びとの暮らし向きはいかにすればよりよいものとなるかという問いがあるが、弱い立場に立たされ不利な条件に取り囲まれた人びとが、いかに自らのアイデンティティを構築していかに生活向上しようとしているかという本書の主題そのものは、民俗学的発想とアプローチなしには成り立ち難いものであろう。同郷人であろうと異邦人であろうと、このような問いを共有するかぎり、参与観察という方法論のもと、他者の暮らし向きに自らの生を重ね合わせたところに結実する民族誌の営為全般へ活かせる利益が大きいことを、本書はよく示しているのである。

IV

冒頭の「どのようにして人は民族学者になるか」という省察において、レヴィ＝ストロースは「民族学が研究の対象とする様々な文化の構造と、私自身の思考の構造とのあいだの親近性のために、それと

は気づかないうちに私は民族学に心を惹かれたのではなかったか」（レヴィ＝ストロース『悲しき熱帯』上79ページ、川田順造訳、中央公論社、1977年）と示唆している。本書でも批判されている真正文化言説を背景にもつような文化構造の実体論的把握は今日では退けられようが、その部分を割引いたとしても、このレヴィ＝ストロースの示唆は民族誌という営みにも洞察を与えている。教科書的な「文化の学習」といった一方向の作用ではなく、また書き手の世界観の単純な投影でもない、生の共鳴関係とでもいべき対象と私との「親近性」が、民族誌にはたしかにあるからである。誰かの生の組み立てに呼応するような自らの生の位置取りが書き手にあり、またその位置取りの故に他人事ではない誰かの生のあり方を意味あるものとして見出すのである。なぜ民族誌を書くのかという問いは、いかに民族誌を書くかによって応じられるのである。

（中京大学現代社会学部教授）