

擬娩、産湯、そして後産始末の民俗論理の再構成

－パプアニューギニア 東セピック州 ワシクク丘陵 クォマ族の産育慣行の事例から－

紙村 徹

神戸市看護大学

要 旨

本稿は、パプアニューギニアのクォマ族の産育慣行をささえる民俗論理を再構成することを目指す。クォマ族の出産分娩に際して、その夫もまた広義の社会的擬娩に従わねばならない。これは出産分娩時には、妻のみならず、夫もまた甚だしい生命エネルギーの減衰に見舞われると考えられていることによる。そして妻と夫とが共に同時に生命エネルギーの減衰に見舞われると明白に言明されている事実は、この社会が明らかな双分組織を持ってはいないが、クランや地区、儀礼などに常に「双分裂化傾性」を具備している社会構造とまさに対応し合っていることを示している。さらにクォマ族の出産儀礼は大きくは産湯に当たる湯灌から後産の埋葬へと継起的に実施されるが、これは葬送儀礼において死体の埋葬儀礼から次に死者の湯灌に当たる洗骨へと継起的に実施されることと、相称的な儀礼要素が継起的には逆転しつつ対応している。この意味合いは、葬送が現世から他界への移行プロセスであることと反対に、出産とは他界から現世への移行プロセスであると考えられていることを表象しているのだろう。産まれた赤子は死の隠喩である後産が埋葬され大地に還流されることで、初めて現世に人の身体をもって現出する。後産はまったく骨のない血肉塊であるため、祖母の料理小屋の土間たる大地へと還流していく生命エネルギーの循環過程に参与する。死者が腐りゆく血肉を湯灌によってすっかり剥奪され、純粹の清潔な骨とそこに就く靈魂だけとなって森という祖霊界に旅立って行くのに対して、これとは正反対のプロセスで赤子は、湯灌によって清潔な骨と血肉を備えた身体的存在として他界から現世へと立ち現われ、死の隠喩である後産を大地の一部たる自らの男系イエのもっとも中心的な場に「植え付け」られて、もはやどこにも旅立つことはなく、自家に留まり続けるのだ。

キーワード：擬娩、産湯、後産始末、民俗論理、パプアニューギニア

はじめに

2007年8月のある日、筆者はパプアニューギニアのワシクク丘陵北端にあるトングシェンプ村の調査地において、寄宿先の老婆（といっても、ひょっとして筆者よりも実年齢では若かったかもしれない）が、筆者の義兄弟（老婆の息子）の長男が産まれた時に、後産は彼女自身が持ち去って、自分の家屋の料理小屋の土間に埋葬したと、土器の成型作業をしつつ、なにかの四方山話のついでに話してくれたことがあった。筆者はたまたま男性として産まれたせいか、産育慣行についてはいささか疎いところがあるのだが、その時は、なんとなくなぜ後産を母親の料理小屋の土間に埋めるのかなと、素朴に疑問に思ったのである。それからもう数年が経ったわけだが、本稿においてこの点について、それがなにを意味しているのかを、同一の文化の

コンテキストの中の示差的特性から浮かび上がらせる方法、すなわち構造分析の手法を用いて考察してみることにする。

調査地の概要

北部パプアニューギニアの東セピック州、大河セピック川の上流域の入り口アンブンティ町（アンブンティ郡の郡庁所在地）の北背に、ワシクク丘陵がセピック川岸に迫ってそびえている。ここは河口から1000Km 遡っても海拔0mの湿原が広がるセピック川流域では実に目立つ丘陵であるが、この丘陵をテリトリーとするクォマ族5000人の内、ワシクク丘陵のもっとも北辺に、調査地であるトングシェンプ村が位置する。人口はほぼ1000人。23個の父系地縁クランから構成されている。^{*1} ただしトングシェンプの主村から離

^{*1} 父系の地縁クランとは、父親から息子へと土地などが相続される父系出自によって結集する親族を中核成員とし、加えてかれらの妻や出戻りの娘たちから成る地縁的集団を指す。

れている2か所の小規模な分村は別にして、主村自体は大きく二つの地区に分かれ、潜在的、そして時に顕在的に対立している。一方の地区には、船着き場・学校・診療所・南海福音伝道教会の礼拝所などがあり、他方の地区には、観光用精霊堂・商店・上水道設備・ローマンカトリック教会礼拝所などがあり、それら施設を管理する地縁クランの利権が強固絡んでいて、二つの地区対立をますます助長している。それぞれの地区にいくつかの地縁クランが属しているが、地縁クランには人口差に凸凹があり、大きい地縁クランはしばしば二つの地区にまたがって居住している。

トングシェンプ村のみならず、すべてのクォマ族の村には首長のようななんらかの求心的な権力者や権威者という存在は、今も昔もまったく知られていない。かれらの政治制度といえ、少なくともかつては祖先伝来の秘密の知識や諸儀礼実践力を占有してきた長老衆の合議によって維持されてきた。若い世代は成人儀礼を経ることで徐々にそれらの知識や実践力へのアクセスを手に入れることができる。つまりクォマ族の政治制度とは、長老衆による集団指導体制といえる。ところが最近、長老衆の権威の源泉である祖先伝来の秘密の知識に対する信頼が喪失している。その原因は、キリスト教の到来である。

トングシェンプ村は、1985年にプロテスタント系の南海福音伝道教会（SSEC）が進出し、伝統的な成人儀礼や収穫儀礼などの開催が禁止され、さらに精霊堂内に秘匿されていた祖先伝来の聖物が日の下に曝されその霊力を喪失させられた、いわゆる南海福音伝道教会による「悪魔払い」exorcismの強制執行以来、いっさいの伝統的な諸儀礼を停止したまま、今日に及んでいる。もちろん観光用には伝統的な舞踏を行いをするが、それはあくまで真似事であって、神々や祖霊への信仰を喪失したまま行われているにすぎない。こうした事態は明らかにトングシェンプ村の人々の心に深刻な影響を及ぼしているらしい。ことに何事も金次第といった「拝金主義」が横行していることだろう。さらに村人のほとんどの致死的な病気の原因が、同じ村人同士の呪詛の撃ち合いに依っていると真摯に考えられていることが挙げられる。長老たちに言わせれば、昔から邪術行使事件はあったが、今日ほど蔓延したことはなかったという。

それにもかかわらず、本稿でテーマとする産育慣行については、今なお昔と変わらずに行われていること

は指摘しておきたい。

クォマ族の産育慣行における夫の禁忌

クォマ族の出産は、1980年代までは森に建てられた産小屋（kwashi aka「森の小屋」と呼ぶ）で妊産婦が一人で出産することが多かったらしい。産小屋での出産なので、当然ながら夫に代表される男性はいっさい介入できなかった。また産小屋は月経小屋でもあった。現在はもはや産小屋が使用されることはなくなり、家族が普段暮らしている家で出産するように変わったが、それでも夫が妻の出産の現場に立ち会い妻の出産の有様を覗くなど、なんらかの介入をすることはない。そんなことをしたら、夫は皮膚が弛み、一気に老化が進み、衰弱死してしまうし、さらにワニ、ヘビ、魚、ブタなどの獲物が捕れなくなってしまうと、男たちは確信をもって証言する。

子作りのプロセスは、最初から夫にさまざまな禁則を課す。まずは夫婦の性交があった翌日は、夫は精霊堂に入って神像彫刻などの聖なる仕事をしてはならない。違反すれば老化が進み猟獲が得られなくなると信じられている。さらに妻の月経が停止し妊娠したと判断されると、夫婦は性交を慎まなければならない。この性交の慎みは、妻の分娩出産以降2年ないし3年間ほど継続されねばならない。ここでも違反すれば、やはり同様に夫は老化の加速的進行と猟獲欠如に見舞われる。特に妻の分娩直後には、夫がもし出猟したら猟獲が得られないどころか、むしろ逆に夫はヘビやワニに喰われてしまうと恐れられている。妻の分娩直後にはことにこうした恐れが強調されるのである。ただし植物性食物の採集は問題ないとされ、夫は産後の疲れの残る妻のために食物を採集し妻に食べさせる。そのためにクォマ族にはいわゆる年子はまず存在しない。年子を持った夫婦は、まわりから「慎みがない」と嘲笑されるからだ。分娩出産のプロセスが一段落したら、夫は出猟はできるし、妻も乳飲み子を抱いて食物採集に出掛けることはできるのだが、ただし万一夫婦が性交を行ったら猟獲は得られないとされる。すなわち妻の月経が停止したら、夫はなんとそれから3年以上も禁欲生活を送らなければならないわけである。そのせいか、この期間に夫はしばしば浮気をする事が多らしい。妻以外の女性と性交しても、ことさら老化が加速するわけではないと考えられているようだ。

ただし浮気相手の女性が妊娠したら、当然ながら上述と同様の禁忌が男には降りかかってくる。

こうした俗信をどう考えたらいいのだろうか。妻の妊娠が判明したら、夫婦は性生活を慎まなければならない。違反すれば夫の老化が加速化するし、猟獲も得られなくなる。ことに分娩直後は危機的で、出猟すれば返ってワニ、ブタ、ヘビなどに返り討ちに遭う。インフォーマントからいろいろと根掘り葉掘り聞き出したところ、どうやら妻の妊娠期間および分娩期には、特に当該夫婦が性交すると、夫の老化が加速度的に進行するらしい。そのためにもし夫が猟に出ても足腰がフラフラして満足に弓矢や槍を撃てないし、さらには妻の分娩期では当然ながら妻と性交渉など持てるはずがないにもかかわらず、獲物を撃てないどころか、森の動物から返り討ちに遭ってしまうくらいに、足腰が弱ってしまうらしい。そうであるからこそ、出猟はこの期間は控えた方がよいということらしい。分娩出産期が過ぎれば出猟しても大丈夫だが、万一性交渉があれば、出猟はやはり老化が加速化するため「やばい」ということらしい。要するに、妻の妊娠から分娩出産期を挟んで、離乳期までは、夫婦はいっさい性交渉をもってはならないということだろう。特に分娩期は要注意ということらしい。

しかしながら、なぜ妊娠期から分娩期を経て離乳期までの周産期において、妻ではなくて夫に対してことさらこのような禁忌が課せられるのであろうか。たとえば妻の周産期に夫も出猟せず引き籠もっていれば、夫婦の和合が強化され夫婦結合が再確認される機能があるとする社会機能論的な説明方式があるが、これはただけでない。度重なる浮気や不倫・姦通などで夫婦の絆が破壊されておれば、ことさら夫と妻が同時に引き籠もっていようと、夫婦の和合が強化されるとは期待できないからだ。愛の深さがこんな禁忌によって構築されるわけがない。そうであればいったいわれわれはどう考えたらいいのだろうか。この点は以下のようにまずは民俗論理的に考えておきたい。すなわち、妻が分娩行動によって大きく生命エネルギーを消費していることとまさに対応ないし一致するかのよう、夫もまた老化の急速進行という生命エネルギーの消耗を体験していると考えられているのである、と。

以上のように見てくると、われわれは民族学においてかつてしばしば話題にされた「擬娩」(couvade) 慣習を想起せざるをえない。『文化人類学事典』によれば、擬娩とは「妻の出産前後に夫が日常活動を停止して禁忌に服し、妻の出産に付随する行為を意識的無意識的に模倣する習俗」とされ、南米やカリブの先住民に広範に分布しているが、北米、オセアニア、インド、さらにアイヌに見られ、ヨーロッパにも中世までは見られたという。そして擬娩には社会(儀礼)的擬娩と精神身体医学的擬娩とがあり、前者には夫は刃物を使えない、猟や漁に出られない、水浴が禁じられる、ある種の食物が食べられないなどがあり、後者には妻の悪阻の時に夫も吐き気を催す、眩暈がする、やせる、歯痛がおこるなどがあるという。^{*2} クォマ族の産育慣行では、妻の分娩期に夫が同様に伏せて悪阻や分娩を模倣するわけではないが、確かに夫は性交や猟が禁じられているわけだから、社会(儀礼)的擬娩と見ることができる。ちなみに柳田國男監修の『民俗学辞典』によれば、妻が妊娠すると夫の身体の調子が悪くなるのを「男のつわり」、「クセヤミ」とか呼ぶ習俗が東北地方を中心に分布しており、下伊那郡では「悪阻の共病み」と呼ぶ。ひどい人は妊婦と同じく汗をかいて弱り、嘔吐を催すが、妻の出産が終わると治ってしまうという。『民俗学辞典』では、これを擬娩と同じだとみるには、いまだ疑問が多いとしている。^{*3} 編纂当時の日本民俗学会が「いまだ疑問が多い」とした理由はよくわからないが、筆者はこれらはいわゆる「擬娩」の問題射程に充分に入ると考えたい。なぜなら、「擬娩」と翻訳された couvade は、本来は「引き籠る」という意味合いのフランス語から由来しているし、妻の産褥の引き籠りと同時に、夫もまた引き籠る慣習を指していたからだ。日本ではたまたま「擬娩」と翻訳されたために、夫が分娩出産の模倣をすることと狭く受け取られてしまったようだ。語源的レベルだけでなく、人間の慣習的行動のレベルにおいてもまた、単に夫による分娩模倣のみを切り取って着目するのは、「奇習」としてはおもしろいかもしれないが、人間行動を理解するという人類学的関心からはあまり生産的とは言えないだろう。「奇習」だけを単離して観察するのではなく、むしろその他のあまり「奇習」とは

*2 『文化人類学事典』縮刷版、198頁「擬娩」(馬場優子)参照。

*3 『柳田國男監修 民俗学辞典』、81頁参照。

思えないような行動パターンとの連続態スペクトラムとして観察した方が生産的と言えよう。筆者は実際に見たことはないが、西欧諸国そして一部に日本でも行われているらしい「ラマーズ法」による出産なども、やはり「擬娩」の射程で考えられるであろう。夫が陣痛に苦しむ妻のベッドの傍らに寄り添って、妻の手をとり元気づけをしながら、陣痛に苦しむ妻と同様のリズムの呼吸法を実践するからだ。これによって妻と夫は共同で赤児を出産したことを実感できることが、この目的であるようだ。副次的効果として妻と夫はあらためて愛の絆を再確認できることもあるらしい。

しかしながら先に見たように、クォマ族の「擬娩」には注目すべきある特徴がみられた。先述したように、クォマ族においては、明らかに妻が分娩出産による生命エネルギーの消耗・減衰する最中に、まさにそれに同等であるかのように夫もまた、性交禁止や狩猟禁止などによって象徴されているような生命エネルギーの凋落を被っていると明示的に表現されているからである。ここで筆者が「生命エネルギー」と翻訳したクォマ語は「fi」であるが、これは直接的には「血」と訳せる語彙である。ヒトに代表される動物の「血」は「mamba fi」と表現されるし、主食のサゴヤシ樹幹髓質から採取されるデンプン混じりの赤味がかかった搾り汁もまた「nogu fi」と呼ばれる。どうやら体液や摂取する食物の内で赤い色の液体が「fi」と呼ばれているようだが、単にそれだけではなくて、ヒトの身体を構成する体液の内でことに血液こそが、他の体液、精液、汗、涙、鼻汁、母乳、愛液、膿汁などよりもはるかに中心的な体液あるいは身体実体 (bodily substances)^{*4}と考えられているからである。すべての体液の中での血液の高い位置付けは、ことにパプアニューギニアでも東セピック州に広く分布している。パプアニューギニアの南部、パプア湾一帯ではむしろ精液こそが中心的な位置付けがなされていることと対照的である。^{*5} 性交は、女性にとっても男性にとっても「fi」の減衰と考えられている。なぜなら、性交渉において男性は血液の変態した精液を女性の体内に放出することによって、そして女性の体内で彼のペニスと女性の血液と接触することによって、明らかに「fi」の損失を受けているし、他方で女性は自身の体内で男性の精液を受け入れ、その精液

が自身の血液と接触することによって、自身の「fi」の減衰を被っているからである。男女の性別にかかわらず他者の「fi」との接触は危険なのである。人間のみならず、「血が多い mamba fi haruba」とされる大型の動物の「fi」との接触も危険だとされる。そのためにブタやワニ、ヒクイドリなどの狩りは血を流さずに殺さなければならない。また殺した当人は、それを解体・料理できないし、食べてもならない。すなわち性交とは、男にとっても女にとっても自らの「fi」の、あるいは別言すれば「生命エネルギー」の消耗・減衰を同等に受けざるを得ない行為と考えられていることになる。少なくともクォマ族においては、「fi」の損失・減衰に関して男女の同等性こそを、ことさら強調しているのであり、この強調こそがクォマ族の生命観の固有性であろう。そうであるからこそ、妻の人生周期の中でもことに生命エネルギーの減衰にみまわれる周産期、その中でも特に分娩出産期において、同時に夫の生命エネルギーが凋落にみまわれるとされ、ヘビ、ブタ、ワニなどの大物の狩りで失敗が続くのであり、それを避けるために狩猟を慎むべきとされているのであろう。

かくして夫と妻との以上のような同等性を強調するためのいくつかの禁忌慣行を、妻の産褥に立ち会った夫の、かき乱された私的な精神状態の不安定さを安堵させる気休めとして位置付け解釈するやり方がしばしば見受けられるが、このようないわば心理学的こじつけには、筆者は反対である。私的な精神状態は個人によって多種多様、千差万別である。ある人はひどく心的にかき乱されるかもしれないが、他の人はまったく意に介さないこともある。しかしこれらの慣行は、まさに慣行というほどに、クォマ族の社会に共有された共同に保有された公的慣習なのである。諸個人の多種多様な心的状態の集合の結果として、一定の標準化された公的慣習が現出されるはずがない。万一、個人によっては精神的安定を得られたとしても、それは偶然的な効果にすぎない。たとえ一般的には多くの人にとってわかりやすいと思われても、このような心理学的説明によっては、けっして公的慣習・制度を説明し尽くすことなどではしないのだ。

筆者の説明法はある意味で平凡なものである。つまり特定の慣行の存在は、特定の独自の社会状況との対

^{*4} Strathern, Andrew & Pamela Stewart, 1998, ; Meigs, Anna S. 1984 & 1987 参照。

^{*5} Hage, Per 1981 参照。

応によって説明されるべきである、というものだ。慣習と社会状況との対応関係はそのまま特定の社会構造の存在を示唆することになるであろう。本稿ではこの社会構造についてこれ以上は詳細に検討するだけの紙幅はないが、メアリ・ダグラスはクオマ族のテリトリーの北方の山地に居住するアラベシュ族についての1930年代のマーガレット・ミードの報告を使いつつ、次のように主張している。すなわち「私はすべての(男性生殖器の: 筆者註) 切開儀礼が双分的な社会分割の相称性を表している」と論じているのではない。しかしもし男性生殖器の切開が、女性の生殖システムとの相称性を達成するために演出されていると明瞭に述べられているとしたら、双分的社会分割の相称性が両性の相称性を創造する儀礼において表現されていると私は想定するはずだが、その時こそ私はそのような重要な相互依存しあう双分的社会分割を探し求めるであろう」*6と述べている。メアリ・ダグラスはまさに社会人類学者らしく、全体として包括的で公的な儀礼において性という普遍的な人間の経験が取り上げられていれば、それは性についてではなくて、社会について何事かを言うために使われているのだという立場を取っている。*7 このような立場から、男女の相称性を強調する儀礼があり、かつその相称性の強調が明瞭に住民自身によって表明されているなら、かれらの社会構造に強い相称性が認められるはずだと主張しているのである。クオマ族の社会は、アラベシュ族のような外婚的な諸クランが相互に通婚し合う半族に分割され配置されるという明瞭な双分組織として構成されているわけではないが、社会の基層単位である地縁クランは、クラン外婚規定の違反を契機に常に二つに分裂する傾向

にあるし(これを双分裂化傾性と呼んでおきたい)*8、また1985年までは行われていたイニシエーション儀礼やヤム芋祭宴で登場した舞者は yena-ma と minja-ma とに双分されていた。これは儀礼主催クランの類別的兄弟が、まず長男が yena-ma となると、次男が minja-ma となり、次いで三男が再び yena-ma となるように、年配順に yena-ma と minja-ma とが交互に配置される儀礼組織である。これはつまり儀礼的双分組織と言える。さらに現在のトングシェンプ村は23個の地縁クランが集結して構成されているが、村全体が相互に勢力が拮抗しあう二つの地区に分割されていて、キリスト教会礼拝堂や船着場を二つの地区が相称的に保有し、村長(カンソル)もまた輪番で選出している。すなわちアラベシュ族の半族システムとは異なるが、明らかに社会構造が双分的特性を持っているとみなせるのである。

クオマ族も、アラベシュ族と同様に、かつては女人禁制の精霊堂内で籠もって行われた男子イニシエーション儀礼においてペニス切開出血施術(yer omboru 儀礼)が中心的な位置を占めていた。思春期の少年は「血が多過ぎて、他者には危険である」ために、「多過ぎる血を女のように排出しなければならない」と考えられていたからだ。女の子宮の中の血は胎児を養うから「良い血」であるのと同じく、男のペニスの内部の血も、少なくとも朝晩に「悪い血」を放出した後は「良い血」であるから、男の身体自体をますます美しくし、肌は艶やかに成長させるという、まるで女性が初潮以降にはっと目を見張るほどに花が開いていく様と同じように、である。*9 クオマ族のイニシエーションには、男と女とでは別々の機会と場所ではあったが、

*6 Douglas, Mary 1975: p. 70.

*7 op. cit.: p. 65.

*8 地縁クランは強い双分裂化傾性をもっているが、他方でトーテムの同一性を根拠にして異なる出自系統のクランと連合あるいは融合を行うことも、しばしば見られる。したがってクオマ族の社会組織には強い男系ラインつまり男系イエはあっても、アフリカ、ポリネシア、あるいはニューギニア高地のような同一の出自系統を持つ諸集団が出自の遠近に応じて配列されるいわゆる「分節集団組織」を形成してゆくことはまったく見られない。

*9 トングシェンプ村では、1985年に南海福音伝道教会(SSEC)がこの地に布教進出してくるまでは、男性の尿道から血液を排出する慣行が行われていたという。この慣行は若者の成人式としてのイニシエーション儀礼の一環として行われた。女人禁制の男子集会所の中で、婚前の若者たちが長老から教授された。これを習得しないと、一人前の強く美しい大人の男性に成長できないと考えられていたからだ。イラクサの小枝を尿道に突き込んで尿道内壁を切開し、血液および精液を身体外に排出させた。排出された血液は、彼の母方オジがイラクサ葉に包んで森の中に持って行き秘密の内に埋め隠した。若者はこの成人式によって初めてこの施術を習得し、その後結婚した後も、早朝や深夜に特に妻子の見ていない頃合いに、なにかにつけてこの施術を実践したという。少なくとも月に一度は行ったという証言がある。そのためか、この尿道出血施術を人々は「男の月経」と呼ぶ。類似の慣行は広くセビック川流域以北で行われたようだ。アラベシュ族、アベラム族、ウオゲオ族などで文化人類学者の報告がある。Margaret Mead 1940; H. I. Hogbin 1934-35. など参照。

男女ともに実修された皮膚切開出血施術 (mamba sap kuya 儀礼) がある。これは身体の胸と背中に「鶏文様」と呼ばれる刺青の一種の癍痕を施すことだが、皮膚を切開して大量の血液を排出させることに要点があったらしい。皮膚切開施術は、男子については女子が見られない精霊堂内で長老たちが執行者となって行われたのに対して、女子については自分の家屋の外側でやはり長老たちが執行者となって行われ、当該の女子と同世代以下の男児たち (女兒はかまわない) はいっさい見られないという違いあるいは対称性があるものの、1985年までは男女共にこの皮膚切開施術がなされた。こうした事が明らかに人々によって表明されていたのだから、クォマ族においても男女両性の生殖力の相称性が強く表出されていたことが判る。こうした男女両性の相称性の強調という考え方の延長上に、先述の「擬婉」らしき慣行を位置づけることはたやすいことであろう。思春期に至れば、男女両性ともに「月経」を持つし、皮膚から出血させるわけである。どちらも「血」に密接に関わっているが、「血」は先述したように、クォマ族にとっては「生命エネルギー」の枢軸とされている。そして出産行為は、まさに産婦にとって生命エネルギーの枢軸たる「血」の大幅な消耗・蕩尽を結果としてもたらす行いだが、クォマ族の思想によれば当然ながら産婦自身のみならず、産婦の夫もまた激甚なる生命エネルギーの蕩尽をもたらす行いであるはずだし、またそうであるべきである。事実、産婦の夫は甚大な生命エネルギーの消耗によって、急速に老化が進むのであり、大物の狩猟では失敗を繰り返すはずだということになる。

子供が生まれる毎に、父親の老化が進行するのであっては、男としては堪ったものではないとも思われる。なぜならわれわれの常識では、老化は不可逆的に進行するのであって、後戻りはないとされているからだ。しかしクォマ族の常識によれば、昔であれば定期的に「男の月経」を行うことによってその都度若返りをはたすことができたらしい。今は (キリスト教会の神職者が怒るから) それをもうやれないために、男たちはひたすら老いていくしかないと嘆いている。

まとめてみると、人間なら誰でも強く関心を持たざるを得ないこのような男女両性の関係の在り方について、あえてその相称性・シンメトリーを意識的に強調させてやまない精神状態とは、クォマ族にとって個人が夫婦の和合を目指すといった単なる心理的な効果

をねらっているのではないと思われる。なぜなら、熱烈に相思相愛のカップルであっても、やはり出産時には老化が進むと恐れられているからである。そのせいか、現在でも夫婦の性生活をできるだけ実行しないように、毎夜夫婦は「床を共にする」ことはほとんどないらしい。普段はたとえ夫婦が並んで寝ようとも、蚊帳付きの床を同じくすることはまったくくない。ましてや、妻の月経が始まれば、夫は別の部屋に移動して眠るのだ。トングシェンプ村では、これがほとんどすべての夫婦の実態である。すなわち、このような男女両性の相称性・シンメトリーの強調は、けっして個人個人のレベルの心理的充足によっては説明のつくことではない。これはまさに社会的事実であり公的な慣習・制度なのである。そうであれば、この男女両性の相称性の強調が、男女の性のレベルに関して何事かを語っているのではなく、そうではなくて、まさにかれらの社会について何事かを語っているのであろうと考えられるのである。クォマ族にとっての、社会についての何事かとは、先述したように、クォマ族の社会システムの特性として挙げた「双分裂化傾性」を指している。この「双分裂化傾性」という社会構造の特性こそを表出させるために、クォマ族の人々の意識は男女両性の相称性を前景化させているのである。別言すれば、後者は前者の隠喩的表象である。クォマ族は、かれらの意識には隠れている社会構造それ自体を直接に表出することはできないので、自分たちにとって分かり易く馴染みのある男女両性の相称性の強調をイデオロムにして表現しているのである。

産湯と後産始末の慣行

クォマ族の分娩出産に関しては、基本的には妊産婦自身が一人で、昔は、すなわち1965年に初めてこの地に到来したヨーロッパ人である植民地政庁派遣のパトロール・オフィサー来訪期以前を漠然と「昔」とここでは言うておくのだが、その昔には森の中の産小屋 (kwashi aka) で、そして現在は婚家で、出産する。もちろん一人では困難で介添えが必要な場合は、妊産婦の母方の近親の年長女性たちの誰かが介添えをするようだ。昔は産小屋を夫が見物することなどまったく考えられなかったし、現在でも夫は出産に家の外で立ち会いはするが、出産現場それ自体はまったく見ることはない。むしろ禁じられている。1975年の独立以後、

州政府保健衛生局の指示で、村には主な地区毎に1人づつ、総数3人の助産婦（もちろん専門的な訓練を積んでいるわけではない）が指定されているが、ほとんど活用されていない。

分娩直後に、夫が湯を沸かして産まれたばかりの赤児およびその母親の身体を洗ってあげる。洗うと言っても、日本の行水のようなものではなく、むしろ布裂れをぬるま湯に浸けたもので、身体をていねいに拭いてあげるといふもので、日本の「清拭」に近い。昔は布などなかったために、湿地林の苔を乾かしたものを使っていたという。昔は分娩の場にももちろん夫はいなかったの、夫の母親、あるいは妻の母親、妻の姉などがこの「産湯」行為を行った。今でも夫が不在の場合は同様に「産湯」行為を行う。生まれ出た赤児は新しい産着（昔は新鮮な野生サゴヤシの葉柄を使い、現在は新しいベビー・タオル、ベビー・ブランケット、ベビー枕を使う）でくるまれて、母乳を飲ませられる。つまりかつて我が国での産着としてあえて古着を使用したことと反対である。母乳の出が悪い場合は、まずは産婦にヤムイモ汁にココナツ・ミルクとある種の樹皮の搾り汁とを混ぜたものを、毎日夫が飲ませる。すると母体の「皮膚が熱くなる *mamba hiuwuu*」と言われ、母乳の出が良くなるとされる。しかしそのようにしても、どうしても母乳の出が良くならない場合には、「もらい乳 *muk hejiir*」をする。これは夫方集団の妻たち、あるいは妻方集団の妻たちのうちから、特に母乳の出の良い女性を頼んでいわば乳母になってもらうのである。

分娩直後に排出される後産（胎盤・胞衣 *yopomo kopa* と血膿 *mamba pyuuk*）の始末は、夫の母親が行うのであり、妻の母親はいっさい関与できない。夫の母親が出産の場に来訪し、後産を昔は野生サゴヤシの葉柄に包んで、あるいはココナツ殻に入れて、夫の母親の料理小屋に持って帰る。現在はバケツに後産を入れるように変わった。ちなみにクォマ族は、同一家屋に複数世代が共住する慣習はなく、同じ家族であっても世代毎に別棟・別竈の家屋に住んでいるし、また家屋は寝小屋と料理小屋とが別棟に分かれている。したがって夫の母親の料理小屋と、夫と妻の料理小屋とは別棟なのであり、夫の料理小屋には後産を持ち込むことはいっさいないし、また妻の実家の料理小屋にも持ち込まれることはない。夫の母親は後産を自分の料理小屋に持ち込み、料理小屋内の土間で土炉からは離れた位

置に穴を掘って、そこに後産を埋めて土をかぶせ、土間を平坦にならしてすっかり隠してしまう。夫の父親が穴掘りを手伝う。この一連の行為を「埋葬 *wawukwot imachi*」と呼び、まさに通常の死者の埋葬と同一の語彙が使われる。クォマ族では、死者の埋葬に関してなんらかの供養の作法・悔やみの言葉などいっさい行われることはないが、後産の「埋葬」に関してまったく同様である。後産の「埋葬」に関してその理由はたとえば、万一埋葬しておかなかったら、この夫婦に邪念を持つ誰か他人がこの後産を盗み取って、これを使って村内邪術 *aka-ma wuniyamba* を撃つからだと言われる。村内邪術のうちで最も古くから知られている *sunga* と呼ばれる邪術で、邪術使いはこの後産を入手して、森の中かもしくは余所の村に持って行き、野生のビンロウジの葉で包装して *sunga* の呪文を唱えつつ燃やす。するとその後産の元の持ち主の産婦は、下血が止まらず肉が剥がれ落ちて、死に至るといふ。しかし産婦の夫は死なないらしい。つまりこれは一種の接触呪術であり、産婦と後産との間に換喩的同一性が認知されているとみなせるだろう。産婦の実家の料理小屋に後産を「埋葬」することが禁じられていることもまた、換喩的同一性によって説明できるであろう。つまり産婦とその実家との間には男系出自ラインの強い紐帯があるのだから、実家の料理小屋は換喩的には産婦自身の料理小屋でもあるからだ。産婦の実家が「埋葬」場所としては強く禁忌される由縁である。産婦の夫の料理小屋が「埋葬」場所としては、産婦の実家ほどではないにしろ、やはり回避される理由は、まさに産婦自身がそこで毎日のように料理をする日常生活の場所であるため、やはり換喩的同一性が設定されやすいからと考えられる。このように考えれば、産婦の夫の母親の料理小屋が「埋葬」場所としてはもっともふさわしいと見なせるであろう。

邪術使いがことに後産を狙うわけは、邪術行使の材料の内でも、後産は特に邪術の効力が大きいからだと言われている。邪術の材料としては、他に犠牲予定者の爪・毛髪・食べ残し・煙草の吸殻などがあるが、犠牲予定者を確実に死に至らしめる材料はやはり後産だと言われているのである。すなわち後産は、生まれ落ちた赤児とではなくて、それを排出した産婦自身と強力に結合し、負の価値づけをされた超自然的力能、つまり悲惨な死の約束、が発効される媒体となっているのである。超自然的力能自体は、誰も見聞きも触れも

できない「世界-外」の非在でしかない。すなわち、産婦にとって後産とは死の隠喩 *metaphor* であるということになる。この意味で、後産は不気味なオーラに包まれており、産婦の実家に返されることなく、産婦の夫の母親が速やかに「埋葬」するのである。

死産の場合は、やはり後産と一緒にして、夫の母親の料理小屋の土間に「埋葬」する。そして現在は、後産も死産した胎児も、1965年に初到来したオーストラリア植民地政庁派遣のパトロール・オフィサーの指導によって、不衛生という理由で小屋内に「埋葬」することを禁じられたために、料理小屋の外、ごく近い場所に「埋葬」するようになっている。それは通例の遺体のように家屋から遠く離れた山の尾根筋に埋葬するのと対照的である。どうやら植民地政庁による禁圧があっても、後産や死産した胎児は、通常の遺体の埋葬方式と同様に始末することには抵抗感がひどくあるらしい。すなわち、後産と死産した胎児とは同一のカテゴリーに括られていて、通例の遺体とははっきりと異なるカテゴリーとして差異化されているのである。死産した胎児は当然ながら命名（命名はほぼ父方祖父によって、出産後1ヵ月くらいで行われるが、これによって赤児に靈魂が入り完全な人間と成る）されていない段階なので、クオマ族にとっては身体は備えているが、未だ完全な人間として誕生したとはみなされていない。大半のパプアニューギニア諸社会と同じく、クオマ族もまた人間とは、父親からもらう骨と母親からもらう肉・血とが混合されて身体が生成され、その身体に父方の祖父などから分与される靈魂が宿った、一種の身体と靈魂とのアマルガムとしてこの世に現出すると考えられている。そうであるからこそ、死産した胎児は人間の身体は形成しているにせよ、未だ人間として誕生してはいないために、通例の人間の葬制とは異なる埋葬方式を採っているのだと思われる。近世日本で間引きが行われたことはよく知られているが、これは最初の産声を挙げる段階が誕生と考えられていたために、産声を挙げる前であれば間引きをしても殺人とはみなされなかったからであった。^{*10} 現在では母体から赤児が出た瞬間を誕生時と指定している。^{*11} このように生命の連続した流れの中で、どの時点を「誕

生」と考えるのかは、民族文化によってかなりの差異があるのだ。ともあれクオマ族にとって、死産は、一応埋葬しているのだから確かに人間の死亡ではあっても、完全な靈魂を備えた人間の死亡ではないのである。この死産と同じ意味で、後産もまた「埋葬」しているわけだから、一種の人間の死亡とみなされていると考えられよう。クオマ族にとっては、人間の死亡にもいくつか段階があるということになるのであり、人間は生命の流れの中で、一回限りの特定の時点で、死亡するわけではなく、また出生するわけでもないのである。

赤児の人生の初期段階の処置慣行と死者の後生の初期段階の処置慣行の対応

さて、以上見てきたように、クオマ族における赤児の人生の初期段階の処置慣行は、出産直後の産湯に始まり、次いで後産の「埋葬」へと進行していく。産湯慣行は産婦の夫の手によって湯を沸かされ、ていねいに赤児と産んだ母親の血汁を拭き落とすように行われ、後産始末の慣行は夫の母親の手によって、彼女自身の料理小屋の土間の土中に埋めるように行われる。

赤ちゃんが産まれて産湯に浸け、それからほぼ同時に後産を処理するというプロセスは、人間の出産風景として世界中どこにでも見られるもので、当たり前な出来事であり、取り立てて注目しなければならないことなどまったくないほどに、あまりにも平凡な事柄であって、理解困難なことなど一切存在しないと思われるかもしれない。人間なら誰も共有しているはずの、ごく当たり前の衛生思想であるとされているのではなからうか。しかしながら、人類に普遍的に共有されている衛生思想など、そう安易に前提とすることは可能であろうか。筆者は文化人類学者として、そのような普遍主義にはそうたやすく与するわけにはいかない。筆者は必ずしもいわゆるヒューマニズム思想に反対するのではないが、そうかといって話の始めからヒューマニズムとはこれこれだといった、ア・プリオリに、あるいは事前的前提として決定されていて、あらためて問題にするまでもないという話型は採用し

^{*10}『日本民俗大辞典』下、583頁。

^{*11}それでも民法学者の間では、厳密に言えば誕生の時点をいつに設定するかで論争があるらしい。母体から頭が出た瞬間、母体から赤子の身体の一部でも出た瞬間、あるいは身体のすべてが母体から露出した瞬間など、意見の違いが提起されている（林道夫、昭和46年：127頁、参照）。なかなか誕生の時点を特定することは難しいようだ。

たくないのである。そうであるとすると、ではどうするのかと問われれば、文化人類学者として筆者は、特定の1個の文化要素、ここではクォマ族の産湯と後産始末の慣行だが、それをまずはクォマ族の文化の脈絡の内に絡めとり位置づけて、その中から関連する他の文化要素との類比と対比によって相対的に浮かび上がってくる様相から、その意味を推定するという方法を採用したい。すなわちクォマ族の産育慣行を、他の民族文化の類似の慣行と直ちに比較する行き方とははっきりと対立するのである。

産育慣行との関連で筆者が着目する別種のクォマ族の慣行は、意外ではないかもしれないが葬送儀礼である。本稿では葬送儀礼について細部にわたって検討するだけの紙幅の余裕はないので、以下におおよその概略を述べる。

まずある人が死去すると、哀悼礼 (mamok ijo) が行われる。死者の近親者はほぼ1週間から1か月間服喪し、死者とは異なる所属のクランの男たちが、遺体を担いで森に行き、大きな穴を掘って遺体を埋める。哀悼礼の明けとして小食宴 (minja kiya) を開催する。それから1年後に埋葬地から骨を取り出して、「洗骨」 (ma-hapa ugu iyet) が、湯を使って死者の男系ライン所属の年長女性たちによって行われる。「洗骨」した後は、再び森の埋葬地と同じ場所に小さい穴を掘って埋め戻される。その後に喪明けの大食宴 (nogu huu uwa) が開催される。このような葬制を民族学では「複葬制」と呼び慣わしてきた。そのうち二次葬の「洗骨」については、沖縄諸島や南中国などでよく行われていて、われわれにも馴染み深い。

こうして見ると、生まれたばかりの赤児を湯で拭う「産湯」慣行や後産の土穴への「埋葬」やらと、死者の哀悼礼での土穴への「埋葬」、そして1年後のいわば二次葬である土穴からの骨上げ、そして骨を湯で拭う「洗骨」慣行とが、きわめて類似した行為類型を踏襲していて、どうやら並行関係にあるらしいことがわかってくる。血膿を湯で拭い落す点で「産湯」は「洗骨」と並行しているし、血膿・腐肉を土中に浸み込ませるという点で「後産の埋葬」と「死体の埋葬」とは並行しているからだ。実はこのような並行関係は、世界中の地域において人生の通過儀礼のパターンとしてしばしば観察されている。^{*12} 我が国の民俗にも、誕生儀礼の

「産湯」、「命名式」から「お七夜」と続き、最後に百日目の「初宮参り」へと至る過程が、葬送儀礼での「湯灌」、「戒名授け」から「初七日」と続き、最後に四十九日の「満中陰」へと至る過程と、明らかに並行関係にあることはよく知られている。

さらに並行関係を指摘すれば、産まれた赤児は湯灌された後に網袋に収納されて、家の棟木から吊り下げられる。網袋に収納する時には、パンダナス葉のマットレスを敷いてやる。このことは、葬送儀礼で、1960年代以前には行っていたという樹上葬と類似している。死者の遺体を同様にパンダナス葉のマットレスに包んで架台に載せ、木の枝から吊り下げるからだ。さらに後産の最終的な処理法は、夫の母親の料理小屋の土間に小穴を穿って埋めてしまい、跡形もなくその痕跡を隠してしまう。同様に死者の遺骨もきれいに洗ってから（洗骨）、もう一度小穴を穿って埋め戻し、やはり跡形もなくその痕跡を隠してしまうのだ。洗骨をしても、沖縄のそれのように死者の骨を壺に入れて保存するわけではないのだ。明らかにクォマ族の出産儀礼と葬送儀礼との間には並行関係が見て取れるのである。

クォマ族の網袋は kow と呼ばれるが、この語は子宮をも意味するし、特に赤児の揺籠でもある女性用網袋は隠喩的に「子宮」でもあることは、明瞭に認識されている。すなわち赤児は湯灌されてから網袋に入れられることで、もう一度「子宮」に戻されるのだとも言える。他方で、死者もまた骨を清潔に洗われてから、もう一度大地に埋め戻される。ここにも明らかに並行関係が読み取れるだろう。

しかしながら、クォマ族のケースでは、単なる並行関係では説明がつかない点がみられる。儀礼のシーケンスが逆転しているし、儀礼執行者や儀礼場所が異なっているからだ。すなわち赤児の誕生儀礼においては、まず最初に赤児の血膿にまみれた身体を、その父親が湯で拭ってあげる「産湯」あるいは「湯灌」が屋内で行われ、その後に父方祖母が来訪して、後産を受け取って持ち帰り、自身の料理小屋の土間に穴を穿って「埋葬」するのに対して、他方で葬送儀礼においては、まず死者の遺体を他のクランの男性衆が森に担いで行き、尾根筋などに大きな穴を掘って「埋葬」し、その後に（1年後）今度は死者の近親の年長女性衆が

^{*12} エリアーデ 1971年参照。またリーチ 昭和49年 第6章「時間の象徴的表現に関する二つのエッセイ」参照。

その森に出かけ、遺体埋葬場所から「骨上げ」をし、それを持参した湯できれいに血膿・腐肉を拭い落して

「湯灌」を行ってから、骨を包んで再び小さい土穴に埋め戻すのである。以下に図式で表わすと：

	【出産儀礼の初期段階】		【葬送儀礼の初期段階】	
進行	「赤児の湯灌」→「後産の埋葬」		「死体の埋葬」→「骨の湯灌」	
執行者	父親	父方祖母	他クランの男衆	自男系筋の年長女性
場所	自宅内	自宅内 (母の料理小屋土間)	屋外の森	屋外の森

このようにまとめてみると、かなり明確に見えてくると思われるが、クオマ族の出産儀礼の初期段階の処置手続きと葬送儀礼の初期段階の処置手続きとが、儀礼シーケンスとしては、前者が湯灌から埋葬へと進行するのに対して、後者は埋葬から湯灌へと進行しているように、見事に相互に進行ベクトルが逆転していることがわかる。さらに処置執行場所が、前者が自宅内であるのに対して、後者は屋外で家から離れた森であるというように、これまた場所の「内-外」の軸の対立がみられる。しかし他方で、前者も後者も儀礼執行者が、最初は男性が担い、後には女性が担っていることで共通している。ただし最初の男性執行者は、前者が赤児の父親で、いわば「内なる男性」であるが、後者は他クランの男衆で、「外なる男性」であり、同じ男性でも「内-外」の軸において対立している。この「内-外」軸の対立は、先述した儀礼場所の「内-外」軸の対立と並行関係にある。

ただし儀礼執行者に関して今少しヴァリエントを検討すると、異なる局面が見えてくる。赤児の湯灌を行う人物は今ではその父親が行っているが、昔は森の中の産小屋で出産していて夫はまったく立ち入れなかったので、湯灌をする人物は夫の母、妻の母・姉などであったという。今でも夫が他出している場合は、同様の人たちが担っている。つまり赤児にとっての父方

あるいは母方の近親の年長女性が湯灌を執行しているのである。どうやらこの形式が本来のやり方であったらしい。現在は自宅出産方式に変化したために、夫が湯灌を行うようになったということらしい。ところが後産の埋葬は、昔も今も夫の母（赤児の父方祖母）が執行しており、妻の母などはけっしてこれを行うことはないのだ。クオマ族の基層的社会的組織は男系イエ（aka）であるため^{*13}、赤児の父方祖母は赤児にとって男系イエのもっとも近い、もっとも内なる年長女性といえることができる。これに対して、湯灌を行う赤児の、父方であれ母方であれ、近親の年長女性とは、同じ近親者であっても、いくぶんかはより遠い関係の女性たちといえることができる。別言すればより周縁の女性である。すなわち出産儀礼の初期段階では、前半を男系イエの「より周縁の年長女性」が湯灌を行い、後半を「より中心の年長女性」が後産の埋葬を行っていたとみることができる。現在は赤児の父が湯灌を行うが、本来は女性こそが湯灌を行っていたのだから、父親もまた男系イエの「より周縁の人物」と言える。まとめると、出産儀礼の初期段階では、前半部の湯灌を男系イエの「より周縁の人」が執行し、後半部の後産の埋葬を男系イエの「より中心の人」が執行しているし、執行してきたのであって、これら人物は本来はすべて年長女性であった。

*13 ここで「男系イエ」と呼んでおいた集団は、男系出自ラインに連なる存命の親子結合の成員の集積に加えて、混入してきた妻たちを加え、そして婚出した娘たちを除外した集団を指す。トングシェンプ村では、複数世代の家族が同居することはなく、各世代毎に単婚家族単位で独立の家屋に居住する。多くは親世代の家屋に隣接して別棟・別庵の家屋を営む。我が国のイエのように、二世帯あるいは三世帯同居の世帯を営むことはないが、それにもかかわらず存命の親世代がイエの中心であることには変わりはない。

葬送儀礼初期段階の執行者については、その前半の埋葬を死者とは異なる他のクランの男性たちが行い、後半の洗骨を死者の男系イエの年長女性が行っている。すなわち前半部を「より周縁の人物」が行い、後半部を「より中心の人物」が行っているわけであり、出産儀礼初期段階の布陣とまさに並行関係があると見ることができる。儀礼執行者は儀礼の進行に従って《より周縁からより中心へ》と移行しているのである。ちなみに後半部の儀礼執行者は、出産儀礼では赤児の父方祖母で、葬送儀礼は死者の男系イエの年長女性であり、これは相互に置換可能なまったく同一の親族カテゴリーの女性たちである。

まとめてみる。出産儀礼の初期段階と葬送儀礼の初期段階とを比較してみると、儀礼場所は両儀礼の間で「内-外」軸に沿って相互に対立しつつ配置されているが、儀礼執行者は両儀礼ともに、《より周縁からより中心へ》と移行する推移タイプとなっている。しかも儀礼の後半部の執行者は、どちらの儀礼でももっとも内なる同一カテゴリーの年長女性である。他方で、儀礼シークエンスは、出産儀礼が《湯灌から埋葬へ》と進行していくが、葬送儀礼が《埋葬から湯灌へ》と進行していくのであって、この意味で儀礼シークエンスは、儀礼の進行ベクトルが相互に逆転していると言えることができる。

さて、なぜこうした儀礼次第の配置が形成されているのであろうか。その答えは直接的にはこれら儀礼のテーマを検討してみるとによって得られるだろう。つまり儀礼の意味論の探索ということである。まず分かり易い葬送儀礼のテーマについて考えてみると、人はこの世での人生を終えて、死後の世界へと旅立ってゆく。別言すれば、人は死を契機として、現世から他界へと移行するのである。こうした死生観は、世界中のほとんどの民族文化で享有されてきた。この他界への旅立ちを明瞭に表出することこそが、葬送儀礼のテーマであると考えて大過ないであろう。クォマ族は、多くのパプアニューギニアの諸民族と同様に、明瞭な他界像を言語的に表象することをしはこなかったが、葬送儀礼などからかれらの死生観を再構成することは可能である。葬送儀礼において、人が現世から他界へと移行していく過程が表出されているとすれば、クォマ族の葬送儀礼の初期段階においては特に人が現世から他界へと、いかにして移行してゆくのか表象されていると考えてよいはずである。

この段階では、まず死者の身体が屋外の森の中へ担ぎ出されていく。昔は樹上葬が行われていたので、遺体は梱包されて架台に寝かせ、架台ごと樹上から吊り下げられて、放置された。すると腐敗した肉・血膿が架台から樹下の大地に滴り落ちていき、地中に浸み込んで大地へと還流していく。つまり人の身体を形成していた血・肉において表象される生命エネルギーが、人の死を契機に、大地に還流していき、動植物の身体を形成し、引いてはふたたび人の身体を形成するために戻ってくるのである。いわば生命エネルギーの循環思想を、われわれは見ることができる。1960年代以降は、植民地政庁派遣のパトロール・オフィサーやローマン・カトリック教会神父の命令で土葬方式に変化した。生命エネルギーの循環思想は変わっていない。現在もなお、土葬して目には見えないものの、土中で死体は腐敗し、液状化した血・肉が大地に還流していくと、人々は幻視しているのだ。他方で人は身体は血・肉だけで出来上がっているわけではなく、骨や靈魂も付いていて初めて完全な人間となるため、葬送儀礼の次の段階で、骨と靈魂の処置がなされることになる。骨は靈魂の依り坐とされており、これらを個人から引き離して、森に住むと漠然と考えられている祖霊に還流させることになる。そのための最初の儀礼こそが、「洗骨」であると考えられる。樹上葬なり土葬なりで、1年間放置され、ほとんどの血・肉が流出してしまった後の、腐肉・血膿にまみれた骨を取り上げ、「湯灌」をして清潔な骨だけに再生させてから、再び森の大地にもどしてやる。きれいに洗いは純粋な骨だけとなった死者を大地へと永遠に戻す執行者は、死者の属する男系イエのもっとも中心的な長老の女性である。彼女たちが死者の最後の「引導」を渡すことによって、あるいは死者の靈魂は再びこの男系イエに回帰してくるのかもしれないとも考えられるが、しかしこれを資料的に裏付けるデータは、今のところ得られてはいない。ともあれ、こうすることによって、清潔な骨が隠喩的に表象する完全に身体から離脱した自由な靈魂は、嬉々として祖霊の住まう森へと帰還するのである。このように生命エネルギーの循環過程と靈魂の輪廻とが維持されている。すなわち葬送儀礼の初期段階において、最初に死体の血・肉を大地に還流させる「埋葬」過程が先行的に果たされ、しかる後に靈魂の森への帰還を促すための「湯灌洗骨」過程が後続されるのである。

結論にかえて、あるいは出産儀礼の解釈学の方へ

以上の《埋葬から湯灌へ》の儀礼が、現世から他界への旅立ち・移行のプロセスであれば、その反対方向の《湯灌から埋葬へ》の儀礼が、他界から現世への移行のプロセスを表象していると推量することはたやすいことだろう。移行儀礼の方向が逆転するだけでなく、その儀礼場所もまた、葬送儀礼が屋外の森という「外」で行われたことと逆転して、今度はあくまで屋内という「内」で遂行されねばならない。また葬送儀礼では他クランの男性たちという「外なる男」が遺体を担いだが、それとは逆転して今度は、産婦の夫というまさに「内なる男」こそが、あるいは男系イエという内なる場の中のどちらかと言えば「より周縁の女」が、産まれ出た赤児と産婦自身を湯灌してやらなければならない。産婦はまず赤児を出産し、その直後に後産を「出産」する。しかし後産をただちに処理するのではなく、最初にまずは赤児を湯灌して清潔にしてから、しかる後に後産を埋葬しなければならない。そうしないと《湯灌から埋葬へ》の移行儀礼の順序に違背するからだ。これはもういわば形式論理学に等しい。前節で検討したように、後産とは特に産婦にとっての「死の隠喩」であった。産まれ出た赤児は清潔に湯灌されてから、母親の網袋＝「子宮」にもう一度戻される。他方で、汚穢そのもので母親にとっての「死の隠喩」である後産は、父方祖母の手によって土間の穴に埋められる。クォマ族は、赤児と後産とを同じ女性が「産んだ」ものであるから、一体の身体と考えているらしい。産まれ出た赤児は皮膚や血肉と骨を具備しているが、後産は汚れた血肉のみである。新生児は赤児と後産という二つの身体に双分裂しているとみなすことができるだろう。このこととまさに対応するかのようになり、死者もまた、汚穢以外の何物でもない腐り融解してゆく皮膚や血肉と、湯灌されて清潔な純粋な骨のみという二つの身体に双分裂されているといえよう。ここにもクォマ族の社会構造の特性である「双分裂化傾性」が見て取れる。

産まれた赤児は、「死の隠喩」である後産を大地に還流させることによって、初めて現世に人の身体を備えて現出するのだ。後産はまったく骨のない血肉塊であるため、たとえ「死の隠喩」であっても、大地（それは祖母の料理小屋の土間だ）へと還流していく生命エネルギーの循環過程に参加していくと考えられる。

死者が血肉を湯灌によってすっかり剥脱させて、純粋の清潔な骨だけになって森という祖霊界へと旅立つのに対比して、これとはまさに正反対に、赤児は、湯灌によって清潔な骨と血肉とを具備した身体的存在として他界から現世に立ち現われ、「死の隠喩」たる汚穢以外のなにものでもない後産（胎盤、臍の緒、胞衣）を大地の一部たる自家の内部に「植え付け」（*bombowaguchi*）られて、もはやどこにも旅立つことなく、まさに自家に留まり続けるのだと言い換えることができるであろう。このことは、死者の場合が《埋葬から湯灌へ》と儀礼が進行することとは反対に、出産の場合は《湯灌から埋葬へ》と進行することに明らかに表出されている。そうなのだ、こうして赤児はまさに自らの家に「植え付けられた」のだ、自分の家（男系イエ）に留まるために。後産が「植え付け」される父方祖母の家とは、長老支配制のクォマ族社会において、存命の祖父母こそが男系イエの長であるから、ここは赤児の所属するはずの男系イエの中心的な家である。ここにこそ、後産は父方祖母の家の料理小屋の土間に「埋葬」されねばならない意味があったのだ。男系イエの中心部に「植え付け」られて、初めて赤児はこの男系イエの正統な成員として所属認知されるのである。

以上のことのさらなる傍証として、幼死者の埋葬の仕方を見ておこう。いまだ歩き出す以前に死んだ赤児は、「骨上げ」や「洗骨」などの二次葬をいっさい行うことなく、父の母親でなくて、父親の料理小屋の土間に父自身によって「埋葬」されるだけである。料理小屋の土間に「埋葬」される点では、後産と同じと言えるが、この場合はあくまでも幼死者の父親の料理小屋で行われるのだ。たとえよちよち歩きでも、歩ける年齢になっていれば、幼死者であっても通例の葬送儀礼に則って処置される。したがって歩き出す以前の幼死者は、いまだ一人前の人間だとは看做されていないことを意味していることになる。そうであるからこそ、後産と同様に料理小屋の土間に小穴を穿って埋められるのだ。しかし後産なら赤児の父方祖母の料理小屋に埋められるのに対して、幼死者はその父の料理小屋に埋められる。したがって幼死者の「埋葬」は、後産の「埋葬」とは完全には同一とはみなされていないことになるだろう。別言すれば、このような幼死者は一人前の人間でもないし、しかし、そうかと言って後産でもない、きわめて曖昧な両義的存在であるのだ。一人前の人間ではないという意味は、この場合は

男系イエの正統な成員ではないということではない。幼死者は多くがすでに出産時に湯灌と後産の埋葬を終了しており、かつ1ヵ月後の父方祖父による命名を授けられているはずで、男系イエの正統な成員となっているからだ。よちよち歩き以前であるため、骨がいまだ未完成の幼児なのだ。未完成の骨とは靈魂の依り坐とはみなされないで、森に棲む祖霊に編入されることはありえないと考えられているのかもしれない。あるいはこうした幼死者には正統な意味での靈魂はいまだ備わっていないのかもしれない。そうであるからこそ、幼死者は父方祖母の料理小屋に「植え付ける」ことはできないのだ。また通例の死者ではないため、屋外の森に「埋葬」することもできない。そうではあっても、親にとっては自らの子供であることも明白だから、自分たちの料理小屋の土間に、まるで後産の如くに「埋葬」するのである。他には持って行きようがないのだから。この事例からも、われわれは後産を父方祖母の料理小屋に「埋葬」する理由が、まさにその赤児がその男系イエの正統な一人前の成員としての所属認知にあることが判明するのである。幼死者とは、クォマ族にとってはおそらくは「異常死」と位置付けられているのかもしれない。これに対して邪術死は「異常死」ではなく、当たり前の「大往生」である。

他方で、死産の胎児は、後産と一緒に父方祖母の料理小屋の土間に埋められる。胎児はいまだ「骨がない」ただの血肉塊であるから、後産と同一のカテゴリーに属し、ただちに父方祖母の料理小屋に「埋葬」させて、この男系イエの大地に還流させ、この生命エネルギーが早晩この男系イエへと回帰してくることを確実にしようとしているとも考えられる。日本では、水子はこの世で罪を犯していないから、直ちにこの世に転生すると考えられてきたが、クォマ族もいささか類似の死生観をもっているのかもしれない。

付記：本稿の主な資料は、筆者による1987年から2011年まで毎年8月に、パプアニューギニア国東セピック州アンブンティ郡トングシェンプ村(Tangwinjamb)にて実施した文化人類学的調査の成果によっている。これらの調査には、文部科学省科学研究助成金基盤B(1)海外学術調査「パプアニューギニア周縁部におけるローカルな開発思想と実践」(平成16年から平成18年、課題番号16401032)及び「パプアニューギニアにおける自

然環境の資源化と開発思想の形成」(平成19年から平成21年、課題番号19401043)(両者とも研究代表者=豊田由貴夫立教大学教授)から研究分担者として助成を受けた。またトングシェンプ村の多くの人々、ことにAllan Sasaapu、その妻Alfonsia、Augustin Kamusyunok、Judith Hamok 婆、Anthon Wayawos、Benjamin Nambakeyap 老、Anbrose Mawukos 老、Kobasau 老、Jof Grandman 老、Mexen Pagiyei 老、など多くの人々に感謝したい。またそのうちの多くの老人がすでに鬼籍に入っている。あわせて冥福を祈りたい。

引用・参考文献

- 『文化人類学事典』縮刷版、平成6年、弘文堂。
- 『柳田國男監修 民俗学辞典』民俗学研究所編、昭和42年、東京堂出版。
- 『日本民俗大辞典』下巻、福田アジオ他編、平成12年、吉川弘文館。
- ダグラス、メアリ著 塚本利明訳『汚穢と禁忌』2009年、ちくま学芸文庫、筑摩書房。
(Original Text: Mary Douglas 2002 (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge)
- Douglas, Mary 1975 *Couvade and Menstruation: The Relevance of Tribal Studies*. IN: Mary Douglas *Implicit Meanings Essays in Anthropology*: p. 60-p. 72. Routledge & Kegan Paul, London.
- エリアーデ、ミルチャ著 堀一郎訳『生と再生 イニシエーションの宗教的意義』1971年、東京大学出版局。
(Original Text: M. Eliade 1958 *Birth and Rebirth*. Harper and Brothers Publishers, New York)
- Hage, Per 1981 *On Male Initiation and Dual Organization in New Guinea*. *Man* vol. 16. no. 2.
- 林道夫『民法講話』昭和46年、有斐閣。
- Hogbin, H. I. 1934-35 *Native Culture of Wogeo*. *Oceania* vol. 5 no. 3 p. 308-p. 330.
- リーチ、E. 著 青木保・井上兼行訳『人類学再考』昭和49年、思索社。
(Original Text: E. R. Leach 1951 *Rethinking of Anthropology*. The Athlone Press, London)
- Meigs, Anna S. 1984 *Food, Sex, and Pollution A New Guinean*

Religion. Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey)

Meigs, Anna S. 1987 Semen, Spittle, Blood, and Sweat: A New Guinea Theory of Nutrition. IN : L. L. Langness and Terence E. Hays (ed.) Anthropology in the High Valleys : Essays on the New Guinea Highlands in Honor of Kenneth E. Read. Chandler & Sharp Publishers Inc., California.

Mead, Margaret 1940 The Mountain Arapesh II Supernaturalism Anthropological Papers. American Museum of Natural History, vol. 37 no. 3.

Strathern, Andrew 1982 Witchcraft, greed, cannibalism and death:some related themes from the New Guinea Highlands. IN:Mourice Bloch & Jonathan Parry (ed.) Death and the regeneration of life. p. 111-p. 133. Cambridge University Press.

Strathern, Andrew & Pamela Stewart 1998 Melpa and Nuer ideas of life and death : the rebirth of a comparision. IN : Michael Lambok and Andrew Strathern (ed.) Bodies and Persons Comparative perspectives from Africa and Melanesia. Cambridge University Press.

(受付 : 2012.12.3 ; 受理 : 2013.1.18)

**Reconstruction of the Folk-logic on the Couvade, Washing of New-Born Baby, and Treatment of Afterbirth:
A Case Study of the Customs about the Fostering of the Babies Among the Kwoma, East Sepik, Papua New Guinea**

Toru KAMIMURA

Kobe City College of Nursing

ABSTRACT

The purpose of this paper is to reconstruct the folk-logic embedded in the customs of the fostering of the new-born baby among the Kwoma, Papua New Guinea. When a baby is delivered, his father must perform the couvade as a social act. This is why the husband is also thought to decrease extremely the life-substances, when his wife delivers. In fact it is said publicly that the married couple will decrease their life-substances simultaneously, corresponding with the drift-tendency of dual splitting among the localized clans, the village districts and the ceremonial organization, although it is different from the real dual organization among the Arapesh, an ethnic group living in the northern part of the Kwoma. Moreover, the birth-ritual among the Kwoma is performed successively from the washing of new-born baby to the burial of afterbirth. On the other hand, their funeral is performed consecutively from the washing of dead's body to the burial. In spite of same ceremonial elements in both rituals, its successive sequences are reversed. The meaning of this reversal seems to represent that on the one hand, the funeral is a process moving from the present world toward the other world, but on the other hand, the child birth is a process moving from the outside to the inside. In this way the new born comes from the other world into the present world and the afterbirth, being a metaphor of his death, is buried to return back into the earth. On the other hand, the dead person travels moving to the mountain woods where the ancestral spirit is believed to live as a being with the clean bone and pure soul, washing off any putrefied flesh and blood. Then, the new born baby, since his afterbirth is planted in the ground of his grandmother's cooking house, which is the most central point of his own agnatic family line, will stay at his own agnatic family line, without traveling out of his social group.

Keywords : washing of new-born baby, treatment of afterbirth, folk-logic, Papua New Guinea