

神靈化する死者

——サラワク・イバン族の死生観の一側面——

内堀基光

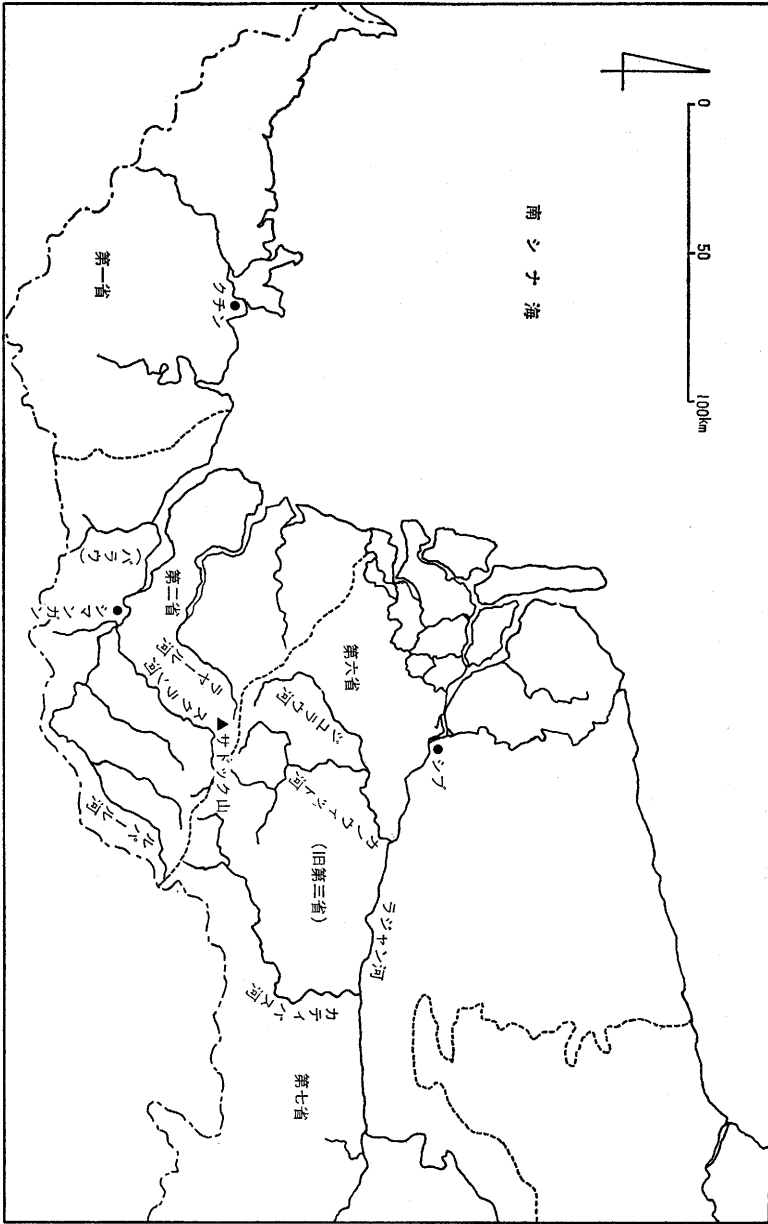
目次

- 一、はじめに
- 二、「神靈化」の種類と特質
- 三、ルンボン——過去と現在
- 四、「神となる」死者
- 五、小結

一 はじめに

イバン族 (Iban) またの名を海ダヤク族 (Sea Dayak) は、マレーシア連邦サラワク州からインドネシア共和国西カリマンタン州にかけての比較的低い丘陵・山間部で、焼畑による陸稲栽培に従事するプロト・マレー系の住民であ

神靈化する死者



サラワク州南部

る。サラワク州内に三十二万人、インドネシア領内におそらく七・八万の人口を擁する彼らは、ダヤク諸族と総称されるボルネオ島の非イスラム教原住民のなかで最大の民族集団であり、サラワク州内では華僑系住民および海岸部のマレー人をも数的に凌駕する主要民族の地位を占めている。⁽¹⁾

本稿は、サラワク州第二省を中心として行なった筆者の人類学的現地調査の資料にもとづき、サラワク・イバン族が死および死者に向ってとる態度の一面を叙述し、加えて若干の考察をこころみようとするものである。⁽²⁾しかし、筆者はここで彼らの葬制・他界観・終末論を包括的にとり上げて論ずるものではない。本稿のトピックは、より限定されており、死者を「神靈化」し、これを崇めるといふ特殊な実践、およびそれに結合した死者の死後の運命についての観念である。もちろん、特殊な実践・観念を論ずるにあたっては、より一般的なそのバックグラウンドへの言及は不可欠となるが、それは本稿のトピックを理解するために必要な最少限にとどめたいと思う。イバン族の葬制・他界観は、その細部までふくめるときわめて豊かな内容をもつものであり、細部のひとつひとつを全体の中で位置づける作業を通してのみ全体の意味が明確になってくるといふ性格のものである。この作業は筆者が継続的にもっている関心である。本稿もその一端といつてよい。

ここでとりあげるトピックは、イバン族全体のなかで普通に見られるものではない。したがって、以下の叙述の過程で出てくる事例も、その数は限られ、しかもそれについてのインフォメーションの質も通常の人類学的調査で得られるものほどには高いものではない。このことに限定されて、本稿の論立ては幾分フォークロリスティックなものとならざるをえないことをあらかじめことわっておきたい。

二 「神靈化」の類型と特質

本稿で筆者が「神靈化」(enshrinement)——あるいは「神格化」と言っても良いかもしれない——という名称のもとに一括して呼ぶことにしたのは、特殊な限定された死者個人に与えられるある特別の存在論的地位に関わっている。こうした死者はイバン族の考える普通の死霊 (antu sebayan) とはその存在の様態、人間 (生者) との関係などの諸点ではっきりと異質のものともみなされる。

イバン族の一般的な他界観^{II}終末論によれば、人間は死を契機として、死後も存続すると信じられている霊魂 (semengal) にその個性を委譲し、かかる霊魂は死霊となつて「死霊の世界」(Mena Sebayan) ^{II} 他界に移り住むとされる。「死霊の世界」はそれ自体で完結した領域であり、理想的には、死霊はそこで一切生者の経済に依存することなく彼らの生活を営むと期待されている。特に、死者が他界での安定した生活を送れるように、彼らに基礎的な生活資材を与えるために催される最終的な儀式 (死者祭宴 sawai antu) が挙行されたのちは、死者に対する生者の義務はすべて履行しおえたものとみなされ、それまで時おりなされてきた、食物、火、水、嗜好品などの供物の補給もこれ以後一切なされなくなる。こうして死者儀礼の全サイクルを完了することによって、生者と死者とは存在論的に完全に分離されることになる。

こうした普通の死霊とは対照的に、ごく稀な場合に限られるが、死後も半永久的に生者の住むこの世にとどまるとされる死者の霊魂もある。彼らがここでいう「神靈化」した死者である。彼らと生者との紐帯は、一般の死霊の場

合とは逆に、日常的なあるいは非日常的な機会をとらえてさまざまな方法で維持される。多くの場合、彼らのために特別の小屋が作られ、こうした靈魂の住居とみなされることになる。イバン族のあいだには、日本の神社（やしろ）のような定住する神の住居はない。イバンの神々は普通、人間の居住空間とは離れた自分自身の「土地」(menoa)に住み、人のもとめに応じて時おり来訪するものと考えられているからである。唯一「神靈化」した死者のためのこうした小屋がイバンに見られる恒常的な超自然的¹¹超人間の存在と関連づけられる人工物である。

しかし「神靈化」をめぐる実践と観念はイバン族の地域集団のすべてに見られるものではない。筆者の知る限り、その地理的ひろがりにはサラワク第二省のうちラヤール河、スクラン河のイバン族、ルパール河下流域のいわゆるパラウ・イバン族、およびこれらの地方から移住した人々の多い第六省のイバン族に限られる⁽³⁾。その意味では、あるいは地方的慣習とも言いうる現象であるが、より厄介な問題はこれがこれらの地方のイバン族においてさえも決して一般的に見られるものではないということである。極端に言えば、この実践と観念は、より狭少な文化集団、つまりイバンの村¹¹ロングスハウスごととその存否あるいは内容の様相を異にするとすら言いうる。そして、こうしたきわめて大きな地域的変差があるという限定内で、なおかつ一部の死者だけが「神靈化」の対象になりうるのである。この意味で「神靈化」した死者というのは二重に特殊であるといえよう。

こうした特殊なものである以上、「神靈化」の現象には、一般的な死者から「神靈化」する死者を分かちならぬかの基準がなければならぬ。ここでは三つの類型に「神靈化」を分けることによって、この基準を一応明らかにしておきたい。

第一の類型の「神靈化」は死体の取扱いにおいて通常の死者の場合とは異なる。イバン族はボルネオのプロト・マ

レー(ダヤク)諸族のなかにあって、単純土葬が卓越していることによって例外的ともいえる民族である。⁽⁴⁾死体の扱いはきわめて簡単であり、一夜からせいぜい三夜の通夜をすませるとただちに共同墓地(pendani)に運び埋葬する。イバン族の通常の規定は死体の処理はできるだけ迅速に終えろということ并要求している。埋葬後の死者儀礼は死者の肉体部分には関与せず、もっぱら死霊となった霊魂だけが儀礼における交渉の対象になる。墓地はさまざまの悪霊(antu)の徘徊する場所として恐れられており、死者祭宴のおりなど特別の機会を除いて人が訪れることはない。ところが、死者が生前きわめて秀でた戦争(首狩戦)指導者であったときには、死体を埋葬することなく、納棺したまま地上に設けた杭上小屋に安置しておくことが稀れにあった。このような台上葬の取り扱いを受けた棺(また時には杭上小屋全体)をルンボン(lumbong)と称する。ルンボンは死者が属していたロングハウスにほど近い丘の頂上に置かれるのが常であった。

第二の類型は第一類型からの派生型のようなものである。これは、自分の死が迫っているのを予期した個人、あるいは将来の死をおもんばかった個人が、自分のために特殊な形式の死体処理を依頼することに発する「神霊化」である。こうした個人は、例えば、共同墓地への埋葬を拒んでどこか他の場所に埋められることを望んだり、はなはだしの場合には埋葬そのものを拒否して台上葬を期待したりする。これを依頼すること自体は成年男子であれば誰もすることができ、第一類型の「神霊化」と異なり、個人の生前の功績には関わらないわけである。しかし、こうした願いが彼の死後達成されるかどうかはまた別問題である。幾人かのインフォーマントによれば、この類型の「神霊化」は独立にはできないという。すなわち、第一類型による純正のルンボンが当のロングハウス共同体にすでに存在している場合に限り、個人はみずから念願して、ルンボンにいる指導者を「後追いし」(nitiŋ ka iya) また「真似る」

(nunda' ka iya) ことが可能となるといふ。

第三類型の「神靈化」は二つの点で前二者とは異なる。まず、これは死体の特殊な取り扱い・処理法を前提にしない。死体はイバンの普通の方式に従い共同墓地に埋葬される。死者の「神靈化」が人々によって認められるのは死と埋葬ののうち一定の期間をおいてからである。この期間中に、イバンにとって何らかの不可思議な出来事が起きたときに限って「神靈化」ということが問題になる。理想的には、この出来事とはある種の動物が人間の居住空間に出現すること、そしてこの出現と死者との関連が誰かの夢のなかで確認されることから成り立っている。この類型を他の「神靈化」から分ける第二の違いは、これが男女・長幼の別なくすべての個人を「神靈化」する可能性をもっているという点にある。簡単に言えば、この類型の「神靈化」は伝統的なイバン族の中心的社会イデオロギーである男性的な価値・威信体系——それが最も端的に現われているのは「首狩」・「戦争」での功績である——とは結合していないという点で、第一類型およびその派生型としての第二類型とは異なっている。イバンのあるものにとっては「神に成った者」(iya ke nyadi petara) とは第三類型によって「神靈化」したものだけを言う。

死者の「神靈化」をこのように三類型に分けることは分析にとっても有用であるが、イバン自身もこれらのあいだの差異をはっきり認識しており、この区分は決して分析のためだけになされた人為的なものではない。しかし、ここで強調しておかなければならないのは、死者の「神靈化」を行なうイバン族は、これら三類型にわたる「神靈化」した死者の有する特別の存在論的地位について語るとき、常に一般の死霊との対照において語ることである。この結果、彼らはしばしば「神靈化」した死者の類型による違いを等閑に付し、そのすべてを単一のカテゴリに属するものとみなす傾向にある。個々の類型を指示ないし表象するターム——ルンボンとか「神に成る」とかいう用語——

は、このため、三類型のすべてに通用するものとなる。イバン語には本来ここで述べている「神靈化」を一括して指示する総称語は存在しない。その代りに、個別類型に適用される語が流動的に他の類型にも使用されることによって、カテゴリー全体の統合性が示されているわけである。

すでにふれたように、これら「神靈化」した死者すべてに共通する最も卓越した特質は、彼らの靈魂が死によって生者の世界から存在論的に切り離されることなく、この世のどこか、たいていは生者の居住空間に近い丘の頂きにとどまるということである。彼らは、一般の死霊と生者との交流が存在論的分離ののちには散發的になると異なり、生者とより定期的でより活動的な関係を保つ。死者の「神靈化」を行なうイバン族にとっては、彼らはその肉体的死にもかかわらず「なおも生きている」(agi'indpi)と言われる存在である。この表現——それは一種の比喩であるが——は「神靈化」という実践の基礎にある觀念を理解するうえで啓示的なものとなる。イバン族のもつ一般的終末論Ⅱ他界觀は人間の靈魂が死後も存続することを保証している。人間の個性は死霊として死者の世界で生活を営むのと考えられているわけである。その意味で、イバンの正統終末論Ⅱ他界觀は死の否定、肉体の死が個性の消滅につながることを否定であるといえる。しかるに、「神靈化」に内包されている觀念は、あたかも屋上屋を重ねるように、より直截な表現をもって死を否定しようとしているように見える。正統的な終末論から見れば余剩的な觀念内容であるこの死の否定の強調をめぐって以下の記述と考察は進むことになる。

「神靈化」した個人が「なおも生きています」という想定は、もしそれが文字どおり受け取られたとすると、通常の葬制とも相剋する。普通であれば、人の死後、ロングハウス共同体はその死を悼んで一定期間の喪に服することになるが、「生きています」以上、服喪は理に合わないことになろう。したがって、もしある個人が「神靈化」することが

生前から認知されている場合には、その人が死んでも服喪義務は一切課されない。また、死後はじめて死者が「神 (Petara) に成った」と認められた場合、もしこれが服喪期間中であつたときには、この時点で服喪を終了する儀式的手続きを取る。同様に、「神霊化」した死者については、一般の死者に死霊に關してならば必要とされるはずの死者祭宴を挙行する義務が遺族に課されることはない。すでに述べたように死者祭宴を挙行する理由は、「死霊の世界」からロングハウスへと死霊を招き寄せて接待し、以後彼らの世界で自給自足するにたる生活資材を持ち帰らせるということにある。「神霊化」した死者にこのような祭宴が必要ないというのは当然のことであろう。彼らに対しては期限を切ることなく生者から不断に供物等が進呈されるからである。

以下二つの節で「神霊化」の諸類型を解説しつつ、それぞれの事例をいくつか取り上げる。これらの事例はすべて聞きとり調査にもとづいているが、健忘症的きらいのあるイバン族のもとでの聞き取りはなかなか厄介なことであり、インフォメーションにかなり欠落した部分、矛盾する個所が出てくるのはやむを得ないことであつた。それでもここからこの問題に關する現在の時点での彼らの意識・意味づけのあり方を知ることができると思われる。

三 ルンボン——過去と現在

ここでは「神霊化」の第一と第二の類型、すなわちルンボン葬とその派生型とを扱う。前節で述べたように、ここにはイバンの伝統的な価値体系のなかで中心的となつていたイデオロギー、すなわち首狩行・戦争における指導性と勇気という男性の価値づけ、そして、そこから得られる名声と威信への志向が顕著に認められる。

潜在的に恒常的な戦闘状態のもとで暮らしていた伝統的イバン族にとって、このイデオロギーは生活の全側面に圧倒的な影響をもっていたものであり、その限りでは、それが葬制・終末論の領域に浸透していたことはむしろ当然と云ってよいことのようにも思える。しかし、どういふわけか一般的なイバンの終末論⁽⁵⁾他界観にあっては、こうして得られる個人の勲功が死後の運命に及ぼす影響はほとんど無に等しい。それによれば、すべての人間は、勲功の多寡にかかわらず、死後は「死霊の世界」に移り住むとされる。もちろん、他界での生活はこの生活の写し絵であり、死霊は生前の個性をそのまま引き継ぐとされているから、当然この世で獲得された名声・威信は「死霊の世界」においても享受される。だが、それは社会的に達成された地位の継続に關わるだけであって、死霊というごく一般的な存在論的地位に変更をもたらすものではないというのがイバンの通常の終末論の言うところである。したがって、この終末論に従う大多数のイバン族にとっては、こうした勲功ある死者も、死者という点で他の者と何ら變るところなく、一様に埋葬にふされて然るべきものである。

この最も枢要な点でルンボン葬とそこに内包される觀念は、一般的な——あるいは正統的なと言った方がよいかもしれない——終末論・葬制と相入れないものとなる。ルンボン葬にあっては死体は地上に留め置かれ、その靈魂は生者の世界に残留するものとされるのである。両者のあいだの關係は矛盾であるとさえ言いうる。あえて修辭的に言えは、この矛盾は、死と死後の運命においてすべてのイバン族は相等しいとする終末論の領域へ、個人の威信の差異を追求する社会イデオロギーが浸潤することによって生起する矛盾である。

ルンボン葬は台上葬である。その形式はボルネオのプロト・マレー系諸民族に広く見られる複葬制の第一段階での死体処理とほぼ同様であるといつてよい。⁽⁶⁾ 台上に安置される棺の底には、腐敗していく死体から出てくる液体を棺外

に流し棄てるための穴があけられ、竹筒をこれに通して排液管 (suran) とする。この処理によって、他に特別の手段が取られなくても、死体ないし骨格は時にはかなり長期にわたって乾燥保存されることになる。

過去のルンボンとして一部の第二省および第六省のイバン族に有名なものにウユ (Uyu) という名の戦争指導者のために作られたルンボンがある。特に、最近に至るまでのその死体保存状態の良さはイバン族にとっては驚異的であった。彼のルンボンは第二省ラヤール河上流部と第六省のカノウィット河支流ジュラウ川の分水嶺となる丘陵の頂きのひとつにある。現在彼の未裔たちの住むロングハウスからは一時間ほどの距離である。もつとも、彼が死んだ時点では彼の所属したロングハウスは頂上のすぐ近くにあったと言われており、この頂きはロングハウスを囲む庭のような空間 (engah laman) の内側にあったとされている。鉄木で作られた広さ六平方メートルほどの杭上小屋には彼の死体——現在では完全に骨化している——の他に二体がそれぞれ棺に納められて保存されている。この頂上にはさらに三人の死体が埋葬されており、おのおの埋葬場所の上には鉄木製の小さな模型家屋が置かれている。この六人がこの頂上に住まう「神霊化」した死者である。

ウユは前世紀中葉、当時ようやく勢力を伸ばしつつあったブルック政府に対するサリバス河とスクラン河のイバン族の抵抗戦に加わった。一八六一年、サドック (Sadok) 山頂に築かれたイバン族の最後の砦が政府軍に攻略されたとき、彼は逃れて最終的に自分に従う者たちとともに、現在のルンボンが所在する山頂近くにロングハウスを建設した。この地で彼が老齢のため死に、その死体が安置されたのは世紀の移り目の頃であったと思われる。ウユは「勇者」(orang ke berani) であり、生前みずから五つの首級を挙げ、かつ小人数による首狩行 (kayau anak) の指導者たりうる資質を認められていた。この資質そのものは大規模な軍勢を動員しうるカリスマ型指導者 (tau' serang)

のそれと比べれば低位の指導力であるが、彼の属する共同体の指導者として死後「神靈化」するには足るものだったのでらう。ウユは生前傷を受けつけなない体 (kepai) を持っていたと言われる。こうした超人的能力はイバンの「勇者」の条件ないし属性のひとつであり、普通は何らかの呪物 (pengaruh) を所有することによって得られる。ウユの死体が非常に長いあいだ半ばミイラ化した肉質を保存してきたのはこの理由によると信じられている。このことから、この近くのイバンは、彼の肉を米飯と混ぜて自分の所有する闘鶏についばませたりしてきたという。闘鶏に彼の肉体の性質を与えるためである。

頂上に安置ないしは埋葬されている他の五人はすべてウユとの関係から「神靈化」するに至った。ウユの棺のとなりに死体が納められているリンガン (Lingan) は彼の弟である。リンガンもまた勇者であり、ウユよりも多くの——一説によれば二十五個の——首を獲ったと言われるが、指導者としての資質は認められていなかった。彼は兄の「後を追って」ルンボンに納められたにすぎないと人は言う。他の四人も彼らの弟ないしは子供 (anak) ——オイも含む——であるが、彼らについては人々の記憶に残る功績は特にない。そのうち、人々の記憶にある何人かは、自らの遺志によってここに埋葬されるに至ったもので、第二の類型に属する「神靈化」した死者たちである。

ルンボン葬による「神靈化」には、肉体・骨を死後の人格・個性を表象するものとして保存しようとする觀念が内包されている。これを認めるのはイバンの終末論にとっては幾分異端的なことである。しかしこれがまったく孤立した現象ではないことは、十九世紀後半のバラウ・イバン族の宗教について優れた報告を行なっている宣教師 Perham の次の記述からも明らかとなる。「偉大な戦士は時には一時的に埋葬され、その後掘り起こされる。彼らの遺骨はその末裔によって家の中かその近くに、あるいはまた近くの山頂に聖なるものとして保存される。それは祖先を指導靈

として確保する目的をもって行なわれる。」ここに記されている一時的埋葬と発掘に関して筆者は現在のバラウ・イバン族から何ら肯定的な証言を得ることはできなかった。しかしウユの場合と同様の台上葬を行ない、その後骨を回収して屋内に保存している例はいくつかある。例えば、ナンカイ (Nangkai) はあるバラウ・イバンのロングハウスの創始者(草分け)であった。今から五世代前——つまり、サラワクの「白人王」ブルックの到来以前である——の人と言われる彼は、当時敵対的な関係にあったブガウ (Bugau) 族、カントウ (Kantu) 族に再三攻撃をかけ、それに成功した戦士であり、またサリバス河のイバン族の襲撃からロングハウスを守った指導者であった。彼の骨が屋内に保存されるようになったのは、ある者が夢の中で彼に会い、家に戻りたいというその意志を聞いたからであると言う。今日、彼の骨は、木製の箱に入れられ、これは彼の家族の後継者の住む居室に面する通廊の上部に設けた棚に置かれている。今でも軍隊や警察に入ろうとする者がロングハウスかその親族にいる場合、彼は入隊に先立ってナンカイの骨を納めた箱を開け——このために豚を一頭殺さなければならぬ——、彼に供物をささげ、将来起りうべき戦闘における加護を乞う。興味あることに、この土地の人々はこうして保存された骨を *gura* と呼んでいる。この語は「利用」ないし「役に立つ」ことを意味する。すなわち、骨は生者の益のために保存されるということである。

保存された骨は死者の個性を表象するが、もちろんイバンがこの肉体の残滓を死者そのものと同一視していると言わねばいかない。人が生きているあいだ、肉体 (*tubuh*) と靈魂 (*semangat*) との結合・統合が全人格を構成しているように、保存された死者の骨は彼の靈魂とともに個性の全体を作った方がよい。このことは逆に言えば、このような死者そのものに言及するとき、イバンは靈魂というタームを用いることもできれば、骨に物理的に働きかけることもできるということになる。文脈に応じてどちらのチャンネルを使うことも可能なわけである。

「神靈化」した死者は、したがって、その骨（肉体）が保存されている否かに関わりなく、彼らの属していたロングハウス共同体と——より特定のには——彼らの未裔を「助け」（*nulong*）、「見守る」（*ngemata*）存在となる。靈魂的側面に着目すれば守護靈と言ってもよい。彼らは全イバンの的に認められた神々や善靈と異なり、地域と親族という限定された社会的広がりのおかげで機能する。この地域と親族の守護靈としての働きを例証するエピソードとして、スクラン河最上流部にあるドウジャウ（*Dujan*）のルンボンについて語られている話がある。彼はこの地方のある人々の祖先だとはいうが、その世代関係・系譜関係は完全に忘れられており、彼のルンボンという山頂には古い甕がひとつあるだけで、骨も小屋もない。前世紀末、スクラン・イバンが対立するルパール河最上流部のイバン族の断え間ない首狩攻撃に苦しめられていたとき、彼のルンボンが置かれていた山の頂上に白い旗が立ったという。ルパール河からやって来る敵はこの山頂に連なる稜線に沿って侵入するのが常だったから、この旗はドウジャウが敵との闘いのなかにいる子孫たちを強め鼓舞するために立てたものだと思われた。

普通、他の善意の精霊・諸神と同じく、「神靈化」した死者が生者に与える恩恵は、戦闘における勇氣（*Pemerani*）、主として農耕の成功をとおして得られる富（*Pengeraja*）、狩や旅に出たとき獲物・珍宝にめぐり会う運の良き（*pe-midik*）などである。特別な葬法を受け、あるいは特別な地点に埋葬されることによって、彼らは一般の死霊（*antu sebayan*）とは画然と区別される善霊（*antu ke manah*）、神（*petara*）に存在論的に近いものになったわけである。右に述べた地域的・親族的限定性は存在論に関わるものではなく、その地位が認知され、その恩恵が直接に及ぶ社会的範囲に関わっているにすぎない。ルンボンの近くに住む人々は個人的にそこを訪れ、こうした死者に助力、靈感を求めることができる。そうしばしば行なわれるものではないが、イバン族一般に広く知られている実修にナンボ

ック (nampok) と呼ばれるものがある。これは、個人が何らかの靈的能力・呪物を獲得するために、精靈、より正確には超人間的存在者 (antu) の所在するあるいは出没する場所に出かけて行き、そこで一夜を過し、夢を通じて彼らとの接触・交流を図るといふ宗教的実践行為である。この実修の対象となる精靈の種類はさまざまであり、したがって選ばれる場所も多様である。しかし、ルンポンを近くにもつイバン族にとっては、この場所がナンポック実修のためには最適の場所となる。「神靈化」した死者は他の精靈よりも人間に対してアクティヴなものと考えられているからである。

こうした重大な宗教実践を別にしても、ルンポンを訪れる動機と機会は非常に多い。個人的な（つまり慣習によって強制されていない）服喪を終えるため、長旅に出かける前の心理的・儀礼的準備として、儀礼歌の歌唱師 (lennenbang) がそのパーフォーマンスを前にして、あるいは闘鶏開催を目前にして愛鶏を強化するために、等々。これらの場合には、「神靈化」した死者との直接的な靈的交流は期待されていない。むしろ彼らの所在する場所そのものが、靈的な雰囲気を満たした空間として、人々に日常生活の場では得られない心理的解放感——イバンはこれを「心地よい」(nyamai ati) と表現する——、事に対する心理的準備をもたらすのである。ルンポンの置かれた場所は、一般の共同墓地が恐怖的となる凶事・悪靈に結びついた空間であるのに対して、普通には縁起の良い空間と考えられている。あるインフォーマントが比喩的に語るように、「墓地では雨やどりも休憩もできないが、ルンポンならいつでも立ち寄って一服することができる」というわけである。

生者の側は、「神靈化」した死者の与えてくれる恩恵に対して、供物を捧げることによってこれに報いる。恩恵を求めてルンポンを訪れるときに供物を持参するのはもちろん、折々の農耕に関する儀礼の際にも、用意された供物の

一部をこうした死者に与える。あるいは、ルンボンが比較的新しく、死者とのつながりが明瞭に意識されている場合には、ルンボン維持のために特別の努力がなされることもある。ウユのルンボンは不定期に行なわれるその維持のための祭り (gawai) —— 土地の人はこれを単に「山行き」(ka bukit) と称している —— を受ける。ウユの「末裔」(kaban anak kaban uchu「子供たち、孫たち」) はこの祭りで山頂の雑草を除去し、彼とその随伴者たちの生活に供された種々の日用品 (皿、碗、嗜好品容器、甕など) を洗って、その場と物とを「使用可能」(tau' kena) の状態に保つ。供物を捧げ、さらには死者を喜ばすためにそこで鬮鶏を披露するのが、この祭りのメイン・イヴェントであるという。この点から見て、祭りの挙行意図は「神霊化」した死者の活性状態を維持し、強化することにあるというよい。死者が「生きて」(idup) いることは、バラウ・イバンが保存している骨を「利用」(guna) と表現するのと同じ内包的意味をもつ。イバンの日常的熟語において、生物・無生物をとわず活性的で使用しうるものすべてが生きていると形容されることから、その意味連関をうかがうことができる。

さて以上の記述から明らかなように、ルンボン葬による死者の「神霊化」に内在する最も明示的なイデオロギーは、その指導性において卓越していた個人を死体保存という直截な形式で栄光化することである。これには神話的起源がある。あるインフォーマントによれば、最初のルンボンはイバン族の神話||英雄伝説の代表人物クリエン (Keling) によって、その父ギラ・グンディ (Gila Gundi) のために作られたという。ギラ・グンディが死んだとき、突然の洪水が襲って来て、彼の死体は流され、今日のサラワク州の首都クチンに近いセントウボン (Sentubong) 山——字義どおりには「お棺山」——の頂上に辿りついた。クリエンとその兄弟たちはこれを見て、死体を埋葬することを止め、納棺した死体をそのまま山頂に安置することにした。イバン (人間) はこのようにして始められた英雄

たちの作法を真似ているだけだという。だからこそ、ルンボン葬を受けて「神靈化」しうる人間はとりわけ勇氣と指導性に富んだ功績者に限られるというわけである。イバンの神話的英雄はそのロングハウスの所在地の名から「パンガウ (Panggau) の人々」と呼ばれる。彼らの首狩での勇氣・手柄、農耕活動における奇跡、情事における成功など、イバンの男性の理想像としての活躍の数々は長大・豊富な英雄民話圏のなかで語られている。⁽⁸⁾ いわば、イバンの「勇者」の神話的プロトタイプである。彼らはまた、イバンの存在論のなかでは、超人間的存在者——*antu* と総称される——の一カテゴリーであり、神々 (*petara*) とともに人間に恩恵をほどこし助力を与える善き *antu* の代表である。

ルンボン葬の起源をクリエンをはじめとする神話的英雄に結びつけるのは、この特殊な死体処理法を知っているイバン族のあいだでも一般的な観念ではない。しかし、両者がその基底的イデオロギーにおいて相通していることは明白であり、比喩的なレヴェルでは、ルンボン葬は、特殊なその功績において英雄的な人物を、理想的・神話的な英雄と同一の存在論的地位に引き上げるものと言うことができる。指導者の死によって後に残された生者たちにとって、彼が恵みをもたらす超人間的存在者として自分たちの居住地の近くにくれることは、その死による喪失を十分に補償するものとなる。

ところで、純正の指導者・功績者の場合と異なる随伴者（つまり第二類型の「神靈化」）については事情は違ったものになる。その「神靈化」は基本的には死のうとする者の側の願望によるものだからである。この願望の動機には二つのものが考えられる。ひとつは、死ののちも指導者には付き従おうという動機であり、これは右で述べたような、指導者に去られた生者の喪失感の延長上にあるといつてよい。もうひとつの動機は、幾分奇矯な個性的願望、生

前特に功績を残しはしなかったが、死後の扱われ方においては特別のものを受けたいという願望のなかに見出される。一、二の動機はともに本来のルンボン葬を模倣しようとする点では結果的には同じ表現形態を取る。筆者自身第二のものに近い動機・願望を述べた個人に出会ったことがあるが、これについては次節で言及することにし、ここではバラウ・イバンについての Perham の記述をふたたび引用し、一事例だけ補足的につけ加えたい。

Perham によれば、「時折、人が奇想を抱いて、自分の遺体を山の頂上に安置させようと想うことがある。こうした時、遺族は「これに逆したら」何かしら悪い結果が起るのではないかと想像するから、彼の願望を実行することを拒んだり⁽⁹⁾はしない」。こうした奇想ないし奇矯な願望を他人に真剣に受け取ってもらうために、人は自分の死後起ることに⁽⁹⁾ついて奇妙な予見をすることがある。ウユの息子アンキン (Angking) は死の前に夢を見た。何かの精霊がそこに現われて、彼の通夜で殺される豚が槍で刺されるとき、もしキイキイと鳴かなかつたら、彼は父のルンボンのわきに埋葬されよう、もしいつものように鳴きさわいだら、普通の葬法にのっとって共同墓地に埋葬されよう、と言ったという。アンキンはこの夢の内容を人々に明かした。結果的には、彼の死後通夜に供された二頭の豚はともに悲鳴を出すことなく殺され、アンキンは山頂に埋葬された。

ルンボン葬は、本来、定常的な首狩・戦争という社会環境のなかでその意義を發揮する。したがって、こうした状態の終焉とともに、それは実行されなくなるか、あるいは実行されたとしても、その意味内容は大きく変らざるを得ない。最近になってルンボン葬が行なわれた例としては一九八〇年八月、ラヤール河最上流のロングハウスで、百歳を越える年齢で死んだかつての地域イバン族の長 (penguulu) の葬儀がある⁽¹⁰⁾。彼はその並はずれた高齢とかつて地域の長であったという地位により、このロングハウスの人々の誇りであったから、ルンボン葬が行なわれたこと自体は

不思議ではない。ただし、この場合、そのルンボン葬という形態にもかかわらず、服喪は一般の死のときと同じように課せられた。彼が埋葬ではなく、地上に遺体を安置する台上葬を受けたというニュースが伝わってきたとき、他のロングハウスの人々は当然のように、したがって服喪はないものと考えたから、このことはルンボン葬をめぐる観念に乱脈が生じていることを意味する——もっとも、この葬法自体がイバン葬制全体の中では例外的・周縁的なものであり、したがってそれをめぐる観念にも流動的なものがあることは異とするに足りないと言うこともできようが。

これより前の一九七六年、同じラヤール河上流で、この地方の族長として最初のクリスチャンになった者が、ロングハウスに近い丘陵の先端に独立に埋葬された。埋葬地点は十字架と白旗で標された。土地の人々はこの個別埋葬の理由を、クリスチャン族長は旧習に従っていた他の死者と共同墓地で共になることを喜ばないだろうからと言う。この説明は死者の個性の継続というイバン族の他界観の枠内で合理的なものであり、キリスト教（徒）という文化的・社会的な革新の要素が、本来の他界観・葬制の中で例外的要素と結合したものと見てよい。クリスチャン族長の墓も土地のイバン族にとってはルンボンの一形態と考えられているからである。

四 「神となる」死者

第三類型の「神霊化」、すなわち「神となる」プロセスは、人の死後、何らかの動物がロングハウスとか畑小屋といった人間の居住空間に姿を見せること、そしてこの出現が誰かの夢のなかで予告ないし事後確認されることから成る。これをイバン族のあるものは、死者、つまり死者の霊魂 (semengat) がその動物に成ったものとし、この現象を

もって死者が神 (petara) に成ったと解釈する。普通、これらの動物は各種の爬虫類、両棲類であるが、より稀にはいくつかの鳥類もそのようなものと考えられることもある。こうした「神靈化」の現象を指示する彼らの常套的表現は、「誰れそれは死んで (例えば) ニシキヘビに成り、神に成った」(Iya mati, nyadi sawa, nyadi petara) というものである。

初期の観察者のなかには、この觀念に、死者の靈魂の他体への転移を意味する *metempsychosis* の語を当てたものもある。⁽¹¹⁾ この語は、肉体的な意味での変身 *metamorphosis*——これ自体はイバンの空想の領域で重要かつ深い意味を持つものだが——に対して、靈魂というイバンにとって肉体とは異なる不可視の実体を変形の主体とする点で、使用に便利な概念である。ただし、この概念の使用にあたって一つの留保条件がある。イバンにとって、死者の靈魂はまさしく出現した動物に成る (*nyadi*) のであって、与えられたその肉体に入り込むというわけではないことである。こうした直接的な変形を基盤としてのみ、死者と動物とは同一視される。したがって、ここでは「靈魂転成」の語を用いることにする。

ところで、ある種の動物とくに蛇類は、死者との觀念的結合がなくとも、個々のイバン人の守護者とみなされることがある。こうした動物を *tua* と呼ぶ。その出現は夢で予示され、夢を見た人は、その後現われた動物に対して、あたたかも神か神話的英雄に対することく、食物や酒を捧げて面倒を見る。実際にイバンが *tua* として出現する動物を存在論的に位置づける仕方は、レヴィイブルネル風に「融即」と言いたくなるほど直接的なものであり、動物は動物としてそのまま「神のような」(*Gaka petara*) ものと考えられている。もっとも、ある種の蛇とくに毒蛇は神話的英雄の顕現として、より特定のに——そしてより「合理的」に——超人間的存在者と関連づけられている。たとえ

ばコブラはクリエンが、クンダワン (kendawang) という黒色の毒蛇はその従兄弟ラジャ (Laja) がこの世に現われるときに取る形姿であるとされる。いずれにしても、tua は眼に見える実体でありながら、その存在論的地位においては精霊^{II}超人的存在者、それも人間に恩恵をほどこす善き存在者のカテゴリーに属することになる。

人の死後、その靈魂が転成したものととして現われる動物もしばしば tua と呼ばれるが、こうした用語法を否定する人々もまた多い。しかし、語法を別にすれば、死者と善き超人的存在者つまり神とを結ぶ等式は、靈魂と神秘的に出現する動物とを媒介にして、きわめて単純率直なかたちで理解される。すなわち、《死者^{II}靈魂^{III}動物 (tua)^{II}神》。実際の出来事の過程において、この式の中間二項の成立はイバンにとって純粹に偶然に依存する。第一に、人間の居住空間に動物が現われ、それが人によって確認されなければならない。この出現はさらに、人の夢によって何らかのかたちで死者と関連づけられなければならない。したがって、どのような人間が死後こうした仕方と神となるか——「神靈化」するか——は、イバンが理解するかぎりではまったく予測不可能な事に属する。彼らにとっては、この「神靈化」は死者個人の人格・個性にも、またその死の状況にも依ることはないとされているわけである。

本節では、この類型の「神靈化」と第二類型的な個人的願望のあり方について、あるひとつのロングハウス共同体での事例を中心に記述する。これによって、イバンにとっては完全な偶然事のように見える現象を理解し、さらにはその奥にある原因ないし動機について解釈を加えていくことができると思う。

スクラン河の最上流に位置するスンガイ・PAYA (Sungai Paya) のロングハウスの横手に小さな低い丘があり、その頂上には木で作られた小屋——縦横それぞれ一メートルたらずの小さなもの——が三つと、死者祭宴で死霊のために作られた模型家屋 (sungkup) が一つ、列をなして置かれている(一九七七年現在¹²)。三つの小屋は、このロングハ

ウスで死に「神に成った」と言われる三人のメンバーのために作られた「神の家」(runah petara)である。彼らの名は、ドゥゴー (Dugoh・一九六〇年死亡)、マディン (Mading・一九六六年死亡)、ブンガ (Bunga・一九七三年死亡)。現在見られる「神の家」は、一九七四年このロングハウス共同体が農耕年の開始にあたって挙行した祭宴 (gawai batu) の際に作られた。それ以前には、ブンガのためには家がなく、またドゥゴーには彼のために死者祭宴で作られた模型家屋のみが置かれていた。マディンには古い小屋があったが、この時新しいものと取り代えられた。

ロングハウス共同体が農耕に関連した小さな祭りを行なうたびに、この丘の頂上に住むといわれる神Ⅱ「神靈化」した死者たちは、生者に招かれて祭りに参列する。儀礼的祭歌師が農耕主神 Pulang Gana の到来をおおぐために夜通して歌う祭歌の朗唱に先だつこと半日、昼間のうちに、共同体成員の一隊は、旗(白旗あるいはサラワク州旗)を持ち、ドラム・銅鼓を打ち鳴らす若者たちに先導されて、この丘に登って行く。「神靈化」した死者が属していた家族の女性たちは、銅製の盆に盛りつけた供物セットや米酒を持って行き、「神の家」に供える。これがすむと、神たちはロングハウスに戻る生者とともに丘を下り、祭りに臨席すると考えられている。

これら三人の死者は神としてみな同様の性質をもっているとみなされているが、彼らの生、死の状況、「神靈化」に至った経緯は顕著な差異を示す。以下幾分瑣末な細部に関わることになるが、彼らひとりひとりの生死の事情を紹介して、「神に成る」現象に含まれる多様性の一端を見ていきたい。

《ドゥゴー》…彼は幾人かの友人と果実を採集に行ったとき、突然倒れてきた老木に打たれて即死した。その時彼は結婚後一年たらずであり、すでに独立の居室を持ち一世帯をかまえていたが、子供はまだなかった。彼の妻はこのロングハウスでの服喪期間を終えると、すぐに実家に戻り、ほどなく死者との婚姻の紐帯を断つ儀礼を受けて再婚した。

翌年このロングハウス共同体は久方ぶりに死者祭宴を挙行した。その年の米の収獲が良かったのと、前年に新家を建てたばかりなので、祭宴挙行にふさわしい時期だったからである。祭宴の数日前、ドゥゴーの父リアン (Liang) の居室の屋根裏に置かれた籾入れの中に、一匹の小さな——赤ん坊の、という人もいる——ニシキヘビが見つかった。リアンは蛇ぎりいだったからこの出現を嫌がったが、彼の妻は、蛇と亡き息子との間に何か関係があるまいかと思ひ、この蛇を籠に入れ、食物や酒を与えて世話をした。祭宴当日、リアンの屋根裏は蛇を見ようとする人々で一杯になり、彼は床が抜け落るのではないかと心配したほどだったという。ドゥゴーの前妻も祭宴には新しい夫とともにやって来て、鶏一羽とビスケット二缶をリアンの家族に寄せた。祭宴が終つて、死霊のための模型家は慣習に従つて死者の埋められた共同墓地に運ばれた。ところが数日後、祭宴に列席したのち自分のロングハウスに帰つたドゥゴーの第二イトコ (女) から伝言がとどいた。それによれば、彼女は最近の夢でドゥゴーに会つたが、彼は共同墓地にいるのを嫌がつてゐるといふ。この夢を聞いて、人々は彼が「神に成つた」ものとみなし、模型家を墓地から丘の上に移した。死者祭宴からしばらくしてリアンは祭歌師としてドゥゴーの前妻の住むロングハウスと呼ばれた。出発の前日、彼の夢に息子が現われ、自分もつて行くと言つたという。驚いたことに、行き先のロングハウスでリアンはふたたび小さなニシキヘビが現われるのを見た。この蛇は通廊沿いにやってきてドゥゴーの前妻の父のひざに這いつ上つてきたので、人々はこれを見て大いにいぶかしかつた。先に現われた蛇はまだリアンの居室にいたから、これは別の蛇である。最初の蛇は出現後二・三週間で姿を消した。

《マディン》…彼が死んだのはおそらく九十歳に近い頃と思われる。彼自身には実子がいなかったが、妻の連れ子の一家とともに暮し、世代的に曾孫に当たる者はその時すでに思春期に達していた。彼の属していた世帯はロングハウ

スのなかで最も幸運に恵まれ、「一度も空腹だったことはない」と言われるように農耕活動で成功を収めていた。特に彼の養女 (anak tiri)⁽²³⁾ の夫クマツト (Kemat) はさまざまな呪物を所有し、自身いくつかの霊的能力を保持するロングハウスの宗教的指導者であった。つまり、マディンは今日のイバン族にとって想像しうる最良の状態で憂いのない老齡死を迎えたように思われる。ところが、生前彼はムコのクマツトに向かって、しきりに、死んでから共同墓地に埋葬してくれるなと頼んでいた。台上葬か、もしそれができないなら、どこか別の地点に埋葬してくれというものである。この理由は判然としない。しかしおそらくは、クマツトが自分自身のものとして言う感情、「共同墓地で他の死霊と一緒にするのは恐ろしい」といった気持ちに近いものだと思われる。マディンの願望——Perman が言うところの「奇想」^{「フアンシ」}——はかなえられた。死体はドゥゴーの模型家屋の置かれた丘の頂きの中央に埋葬され、この幸運だった死者のために黄銅の砲身 (bedil)、青銅のゴングが埋葬地点の上に置かれた。マディンは時間的にはドゥゴーより後に「神靈化」したわけであるが、現在では三人——クマツトが後に加ったので今は四人——の神のうち最も卓越した地位を占めている。彼はこれらの「神靈化」した死者の指導者＝長老 (tuai) と言われる。当然のことながら、その年齢がこう見なされる第一の要因である。さらには、始めのうち実際この丘に遺体があるのは彼だけだったという点も、彼の神としての重要性にとって付加的な、しかしながら意義ある役割を果していよう。

《ブンガ》・ブンガはこのロングハウスの「神靈化」した死者のうち唯一の女性である。一週間ほど熱病を患って死んだとき、彼女は近くにある小学校分教場の三年生だった。彼女の病いは、イバンがしばしば急病死を解釈する図式に従って「悪霊に通り抜けられた」(pansa' antu) 結果と考えられた。ロングハウスの者みなが言うように、彼女は非常に美しい少女だったから、学校の教師、友人を含めて、多くの人がその死を悲しんだという。彼女の死を悼んで

ロングハウスの人々が喪に服しているとき、学校の寄宿舎に泊っていたこのロングハウスの少年が夢を見た。美しい翼をしたツバメが一羽、教師の住む小屋のなかに悠々ととまっていたという。この夢は人々に語られ、死んだ少女がこの世に戻りたがっているものと受け取られた。ちょうど同じ頃、ブンガの養母 (indai iru)⁽¹⁴⁾ はくりかえし彼女の夢を見た。その中で、彼女は共同墓地にすることの不幸を訴え、自分は本当は死んでいないのだと主張した。これらの度重なる夢を聞いて、人々はブンガが「神に成った」ものと判断するようになったが、実際に彼女のために「神の家」が作られたのは先述のように翌年の農耕祭のときである。

最近 (一九六〇—一九八〇年) 二十年間のこのロングハウスの死者は、生まれて間もない「流産」・「死産」(ilus) とみなされる新生児を除くと十八人を数える。このうち、右に記した三人と、一九七九年に死んで丘の上に埋葬されたクマツト(前出)の四人が何らかのかたちで「神霊化」したとみなされる死者である。靈魂転成の觀念にもとづく「神霊化」の現象は広く第二省ラヤール河・スクラン河の地方で散発的に見られるものだが、スンガイ・パヤのロングハウス共同体での「神霊化」の比率は極端に高いという印象を受ける。とりわけ、少くとも半世紀の歴史をもつこの共同体において、これ以前の時期に死者が「神霊化」したという例が人々の記憶にないことも考えると、最近の現象は一種流行性のものと言ったほうがよいかもしくない。

この「流行現象」の引き金となったのはドゥゴーの「神霊化」であり、もしこれによって丘の頂上が、死者の成った神の居場所として使われるという先例がなかったならば、果してマディンの願望が実際になんえられたかどうか疑わしいものがある。あるいは彼の願望(奇想)そのものがドゥゴーの「神霊化」をめぐる出来事に刺激を受けた可能性も大きい。既成のロンボンがあることによって、そこへの安置・埋葬を望み、かなえられるという第一類型と第二類

型との関係と同一のものがここにも見られると言って良いかと思う。筆者が一九七五―七六年にかけてこのロングハウスに滞在した頃はまだ生きていたクマツトは、さかんに自分が死んだら丘の上に埋めてもらいたいと言っていたが、これなどは典型的にマディンという前例に動機づけられて言いだした願望であろう。ブンガの場合も同様であり、先例二つがあればこそ、夢に何度も現われたということだけで「神に成った」とみなされるに至ったものである。スンガイ・パヤの「神靈化」四例のうち最初のものだけが、動物の神秘的出現という純然たる偶然事をきっかけにしていることから見ても、イバンが「神靈化」に付与する靈魂転成という超經驗的領域に関わる説明が、現実とは必ずしも相応しない主観的モデルであることは否定できない。しかもドゥゴーの場合ですら、夢による認知はニシキヘビをすでに見た者によって事後的になされているにすぎない。観察者にしてみれば、この現象の基底にある人々の心理はむしろ平明なものである。自己の死に対して、あるいは他者の死に対してとる態度のあり方が、この現象をとおして透明に見えて来ると言ってもよい。

しかし、流行現象は無から恣意的に発生するものではない。常にその基盤には純粹に神秘的と見えるイバンにとつての經驗的事実があり、それによって少々怪しげな事例をも「神靈化」として受け入れてしまう心理的留意ができるわけである。ブンガの死の前年に起きた出来事はこうした「準拠的事件」の最適例である。

小学校分教場に寄宿していたラディ (Ladi) という名の少年が、増水していたスクラン河を渡ろうとして水に流され行方不明になった。四日間にわたる探索のち発見された彼の死体は、スンガイ・パヤから遠い山陵部にある彼のロングハウスに運ばれ、そこで埋葬された。服喪の期間中、分教場近くの小屋に住む男が彼の夢を見た。自分はまだ生きていけると言うのがラディの言葉だった。数日後、この夢を見た男の小屋にヒキガエルが現われた。この知らせを

受けてやって来たラディの両親はこれをロングハウスに連れて帰ることにした。母親はこのカエルがラディであるとして激しく泣いたという。このカエルの指にはラディがはめていた指輪を思わせるような奇妙な印があり、またカエルであること自体が水死した彼にふさわしいと考えられた。何日かのち、このカエルは、それが入れられていた黄銅製のビンロウジ容器から不思議にも姿を消してしまった。しかしまた数日後、同じことがスンガイ・パヤのロングハウスでも起きた。ある男がラディの夢を見たあと、そこにまたヒキガエルが現われた。ラディのロングハウスの人々は今度は供物・酒・鶏を持ち、ゴングを打ち鳴しながらこれを引き取りに来たと言う。

この出来事がイバンにとっては大いに不思議であり、したがってその強い印象が翌年のブंगाの死にまつわる夢の解釈に決定的な影響を与えたことはまちがいない。いずれにしても、こうした（イバンにとっての）経験を基礎として、一連の個別的な死にまつわる人々の心理は死者の「神霊化」に向けて強く方向づけられていったわけである。流行とはこうした心理の相乗効果である。今日、スンガイ・パヤの人々は、死後誰でも「神に成る」可能性があるという¹⁵ことを敏感に意識している。

一九七六年十一月、ある中年の男がこのロングハウスで死んだ。この死はとりわけ異常なところもなく、埋葬のちロングハウスは通常のように喪に入っていた。一部の人はこの間、畑の出作小屋で生活していた。死後一週間ほどたった頃、出作小屋にいたある夫婦がロングハウスに帰って来た。その夜、彼らは自分たちの居室に夫の父を呼び、小さな儀式を行なった。妻が語って言うには、「昨夜、某（死者）の夢を見た¹⁵。通廊に沿って彼が私の居室の戸のところまで来て、御飯をくれと言った。自分のところの飯（供物）は世話をしてくれる者がいないので腐ってウジが湧いている、と言う。そこで今から供物を作りたいと思う。別に面倒なことではないから。夢の中の彼は健康そうで太

っていた」と。そこで、彼らは供物を用意し、鶏一羽を殺して、その血を供物の浄化のために塗っていた。この時、近くの居室から他家族の者二人がそれぞれ米飯を持ってこの小儀式に参加して来た。そのうち一人は遺族の隣室に住んでいたから、供物を自分の居室で作るのは遺族に対してはばかられると言いつくす。こうした今話の中で、夢を見た女の夫が供物の理由づけを言った——「夢で死者が何事かを頼んだ以上、これをことわるわけにはいかない。もし彼が神になるとしたら、供物をもらったことを喜んで、将来良い収穫を与えてくれるだろう。供物をしなかつたら収穫に害があるかもしれない」。

実際このエピソードで話者をして死者が「神に成る」可能性に言及せしめたものは、イバンの主要関心事たる農作の豊凶への不安感であり、かりに「神靈化」の觀念がなかつたとしても、死者への供物は用意されたにちがいない。イバンにとって死者は死霊をおざなりにすることは、彼らからの害を受けうることを意味するからである。むしろここで重要なことは、このロングハウスの人々にとって「神靈化」の可能性が言及の枠組として常に念頭にあることであり、より特定のには、これによって死者の恩惠的側面を表現することである。神 (Petra) とはすべての超人間的存在者 (antu)——ここには死霊も含まれる——のうち、人間にとって絶對的に恩惠的なものの総称と云つてよい。死者がこうした存在論的地位を占めうることを認めるのは、生者にとって不都合なことではないように見える。そうであれば、一部のイバンのあいだで死者の「神靈化」が流行しうる根拠のひとつはここに求められることになる。

このような流行、あるいは時間的・空間的に限定された範囲での「小伝統」が欠如している場合には、靈魂転成の觀念が人々に知られており、死者の「神靈化」に恰好の条件がそろっているときでも、それが具体化されるチャンネは閉ざれてしまうことにもなる。次の事例はこれをよく示している。

スクラン河上流部のイバン族の長 (pengulu) は、生前、埋葬されることを嫌がり、自分が死んだら遺体は地上に安置してほしいと息子に頼んでいたという。しかし、一九七五年十月末に彼が死んだとき、その遺体は通常のとおり共同墓地に埋葬された。埋葬のあと息子は何度か亡き父の夢を見た。夢の中で父は自分が死んだあとの地域社会の混乱を憂慮していたという。しばらくして、このロングハウスの近くの間でワニを見たという者が二人あった。夕暮時でその姿ははっきりしなかったというが、これほどの河の上流部にワニらしきものが出ることは異常であり、発見者を信用した者はこれを亡き族長の靈魂が転成したものと信じた。これらの事情・出来事、そして族長という地位を考えれば、この死者は「神靈化」したものとみなされて当然だったのではないかと思う。現に、死後の一月ほどして行なわれた死者儀礼の席で、これを執行したシャーマン (manang) がはっきりとこの可能性を示唆したのを、横にいた筆者は聞いている。ところが結果は何も特別なことはなされずに終わったのである。この原因は、ひとつには死者の遺族——この場合は特に息子——の個性にある。別の機会に別のシャーマンが語ったように、シャーマンの眼には死者が「神靈化」したかどうか明瞭にわかるが、これを受け入れるか否かは遺族の意志次第ということになるからである。族長の息子は、のちにこれを聞いてスンガイ・パヤの一老人が批判したように、「敬神」の心がなく (ganda nenu ming 字義どおりには「供物を作ることを知らない」という評判をかねてから取っていたから、彼が父の奇矯な願望を実行しなかったことはもちろんのこと、その「神靈化」をも認めなかったことは不思議ではない。しかし、より理解しやすい原因はやはり当該の共同体に「神靈化」を受け入れる流行・「小伝統」がなかったことに求めたほうがよい。筆者がこのロングハウスの人々になぜ亡き族長について特別の「神靈化」にかかわる取り扱いをしたのかと問うたところ、即座に出てきた答は、今までそんなことをしたことがないという断固たる否定であった。

五 小 結

「神靈化」した死者は、ルンボン葬において言われたように神話的英雄に比喩的に比定され、あるいは靈魂転成のプロセスをへて「神になる」と言われる。「神靈化」によって、死せる人間が獲得するところのものは、これらの超人的存在者に備った属性——人間に対して善意的であること、その恩恵が永続的であること——である。そしてすでに述べたように、人間（生者）がこうした死者に望むものは神や神話的英雄に対して望むこの属性と相等的い。

前二節で紹介したいくつかの事例が示すように、特定の死者を「神靈化」する動機には二つの心理的源泉を考へることが出来る。一つは、特定の人の死に喪失を感じ、それを「神靈化」することによって代償しようとする生者（遺族）の側の動機であり、もう一つは、自らの死を想い、それに何らかの可能な手段で対処しようとする個人（死者）の動機である。もちろん、この二つが場合によっては共存していることもありえようが、分析的には別のものに属すると考へなければならぬ。

「神靈化」にあたって最も明示的な動機を示すものはルンボン葬である。生前その卓越した指導者によって功績のあった者が死んだ場合、残された人々はこれを埋葬せしに地上——この世——に留め置く。すなわち、彼の肉体をその靈魂とともに生者の近くに置き、将来にわたって彼が生者を指導し保護してくれるように望むわけである。肉体の保存はイバンにとって極めて異常のことに属し、人の個性は死後もっぱら靈魂によって代表されるとする一般の終末論と矛盾する。しかし、特殊な指導者に対してこれを行なうことは、その異常性のゆえに——身体がそこにあるとい

うその直接性のゆえに——、一部のイバン族には訴えるものとなる。

死者と生者の交流という点から考えると一般的終末論はある種の弱点をもっている。この世から離れた「死霊の世界」に住む死霊と生者との関係は疎遠なものとなり、その交渉は時おり見られる夢あるいはその他の幻覚的現象をとおして、散発的になされるにすぎなくなる。これを生者の側から言えば、自発的に死者に近づく方途が閉ざされるといふことを意味する。もちろん、普通であれば生者が死者に接近しようとする動機は何もない。死霊に対するイバンの態度はせいぜい良くて二価反的のものである。死霊一般は生者にとって特に悪意のあるものとは考えられていないが、幾分か彼らを当惑させ混乱させる存在でもある。死霊が生者に親しい者と考えられる場合にも、彼らがあまり度々夢に登場すると、それは邪魔なものとなり、生者にとっては凶事の兆を意味するものとなる。死霊は死者としての人格性とともに、死を表象するという性格を帯びるわけである——それゆえにこそ、彼らは「死霊の世界」に隔離されているのが生者にとって望ましいと考えられている。「神霊化」はこの問題を解決する。それは、特定の死者が「なおも生きた」存在だと直接的に表現することによって、普通の死霊の持つ死との結合を否定し、さらには地上にいるものとして生者が自由に接近できるものとなるからである。

筆者がスクラン河上流部に滞在中得たデータは量的には不十分なものであったが、動物の神秘的出現と夢見というプロセスをへて「神霊化」する死者の多くが、若い少年・少女あるいは若い成人の横死・事故死のたぐいであることには注目してよい。これらの事例に含まれる「神霊化」の動機は、尊敬の対象となる指導者の「神霊化」とははっきりと異なったものである。おそらく、時を得ぬ死に対する遺族の強度の悲嘆、若死したものへの同情、事故死から受ける心理的衝撃・不安が、多くこうした死者を「神霊化」する傾向に導いたのであろう。動物の神秘的な出現とか夢

には、遺族を含む生者の解釈が常に入り込む。イバン族のなかでしばらく生活していればすぐに分かることだが、彼らはいかなる現象のなかにも自分たちのそのときどきの感情に訴えかける意味・メッセージを見出そうとし、そして事実見出すのである。したがって、すでに挙げた事例にも見られたように、「神靈化」にあたっては、事実かどうか疑わしいような証言がきっかけになることもある。例えば、(かなり遠く離れたロングハウスのことだったので間接的な伝聞になるが)イノシシ狩りの最中に同じロングハウスの男に殺された青年がコブラ神になったとされ、独立地点に埋葬されたことがあった。これは彼の通夜にやって来た客がたまたまその途中で蛇を見たという莫然とした証言にもとづいて実行されたにすぎない。

これらの生前の功績という点では取るに足りないような死者たちが「神靈化」され、遺族および共同体の守護霊とみなされることは一見パラドクシカルにみえるかもしれない。しかし、これを若者の身にふりかかった非運とも悲惨ともいえる死に対する、生者の心理的順応の表現と解釈することもできる。イバンの他界像を描く葬歌には、若死した者や事故死をした者は「死霊の世界」のなかでも独自の地に住み、幾分不幸な生活を送るかのよう⁽¹⁶⁾に言及されている。文化的表現としては、彼らはインドネシア各地に広く見られる「悪い死に方」をした者たちである。しかし、これらの死者が多く「神靈化」される傾向にあることをみると、「悪い死」というカテゴリーが文化的に成立する基盤は、それが死者および生者の状態に何らかの悪い影響を与えるというところにあるよりも、こうした死のち生者のなかに拡がる緊張した情動にあると考えざるをえない。こうした死者の「神靈化」は彼らがまだ「生きている」という虚構の観念を与えることによって生者の悲嘆と不安とを緩和すると言ってもよい。もちろん虚構といえは一般的な他界観・終末論そのものが虚構——比喩と言ってもよい——であるが、「神靈化」はこれを新たな虚構、比

喩で塗り直すわけである。

「神靈化」の動機として残された最後のものは、自ら特殊の死体処理、特殊地点への埋葬を望む、Perhamの言う奇想である。こうした奇矯な個人的願望には探りがたいところがある。しかし、これをイバン文化全体の脈絡から見ると、ある程度の理解は可能である。イバンは個人主義的で競争的な民族であり、生活のあらゆる側面で個人的達成を最重要視する。比較的近い過去に至るまで勇猛な首戦狩士としてならした彼らは、戦闘での勇敢さと指導力に最大の価値を置いてきたし、これが平等主義的なイバン社会にあっては、個人的威信と名声をうるための最も確実に認められたチャンネルであった。生において威信を求めると、死後何らかのかたちで人と違った特殊な取り扱いを受けることを望むことのあいだには、どこか共通の心情があるように思えるのである。翻えって考えれば、すでにルンボン葬に内在する観念のなかに個人の名声と威信を生前だけでなく死後においても確認するというものも含まれているのかもしれない。生においてなした功績は永く後続する世代の記憶するところとなる。この意味ではイバンにあって、この世での威信の獲得は「不死性」の代償とも言えるものである。「不死性」ないし「永続性」は神と神話的英雄の属性であり、この関連からいえば、「不死性」を確認するルンボン葬が神話的英雄クリエンによって始められたと伝えられることも十分に納得できることである。

こうして、「神靈化」した死者が「なおも生きて」という比喻は、「神靈化」に至る個々の動機が多様性を越えたところで、人間にとって不可避の死を一般的な終末論が言うところ以上に直接に否定するイデオロギーということになる。言い換えればそれは、死者と生者、その両者からの永続願望である。

1 十九世紀後半から効果をあらわしはじめた英人ブルック家の支配下で、サラワク・イバン族はこの外部権力と時には激しく相剋しあいながらも、着実に新しい政治的・社会的情勢に対応していった。今日、サラワク州の政治舞台で彼らの勢力を無視しては何事も進まぬほど、イバン族のこの方面への進出は著しい。高等教育を受けて公的機関で働くイバン出身者も多く、彼らを中心として都市に在住する人々も年々増えつつある。しかし、大多数のイバン族は依然として市場経済と周縁的にしか関わりをもたぬ山間の民であり、本稿の対象も当然こうした伝統的生活文化を強く維持している人々である。

2 調査は一九七五年三月から一九七七年二月にかけての二年間にわたるサラワク滞在の期間におこなわれた。第二省イバン族のロングハウスで生活したのは、この間延べにして二十ヶ月ほどである。調査の中心地はスクラン河最上流部のスングイ・バヤと呼ばれるロングハウスであり、ここからスクラン河上流域一帯、ラヤール河上流域一帯の多数のロングハウスを訪問するかたちで調査の広域化をはかった。他には第二省カラカ地区、省庁所在地シマンガンからほど近いバラウと呼ばれるイバン下位集団の居住地で実質的な調査を行なった。調査資金はオーストラリア国立大学太平洋地域研究所からのものである。調査結果は同大学に *The Leaving of this Transient World: A Study of Iban Eschatology and Mortuary Practices* と題する学位論文として一九七八年に提出した。本稿はこの論文の第八章を改変したものである。なお、筆者は一九八〇年七月から八月にかけて再びスングイ・バヤのロングハウスに二月近く滞在する機会をえた。これはユネスコ東アジア文化研究センターの長期プロジェクト『アジア諸国における年中行事と生涯行事に関する研究』（委員長中根千枝教授）の一環として派遣されたものである。この調査の結果は将来発表するつもりであるが、ここに前出機関とともに名を記して深く感謝したい。

3 サラワク南部がイバン族の本来の居住地である。すなわち近年の政府主導による移住を別にすれば、サラワクにおけるイバン族の地理的拡りは第二省、第六省、第七省に限られる。後二者は最近に至るまで第三省の名のもとに一括されていたラジャン河流域地方のことであり、遅くとも十九世紀初頭に始まった第二省各地から膨張的移住の結果、現在ではこの地方のイバン族が数的には優勢である。しかし、イバン族下位集団間の文化的変異について論ずるときには、彼らのサラワクにおける故地である第二省の地理的区分が今なお基本的には有効なものとなる。この区分は主に河川流域を単位とする。地図参照。

4 Waldemar Stöhr, 1959, *Das Totenritual der Dajak, Ethnologica (N. F.) I* にダヤク諸族の葬制についての包括的比較が見られる。

- 5 イバン族と同様、首狩での戦功を中心とした勲功・威信体系の発達しているアッサム・ナガ諸族の場合、勲功の違いによって死後別の他界に行くという観念がはっきり認められる。(Ch. von Fürer-Haimendorf, *The Aftenite in Indian Tribal Beliefs*, JRAI 83: 37-49)。これに比べれば、イバンの他界像は分化を見ていなう。
- 6 典型的にはナガジ族 (F. Grabowski, 1889, *Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Totenfest und Ideen über das Jenseits bei den Dayaken*, Internationales Archiv für Ethnographie. 2: 177-204)
- 7 J. Perham, 1885, *Sea Dyak Religion*, *Journal of Royal Asiatic Society*, Straits Branch 14, 293.
- 8 イバンの英雄民話園については「イバン族の民話(上・中・下)」(『月刊言語』一九七九年十一月、十二月号)で紹介した。
- 9 J. Perham, *op. cit.*, 292.
- 10 本稿では *penganlu* に族長の語を当てたが、この地位は伝統的イバン社会に固有のものではなく、ブルック政府によって始められた行政的な職務である。政府がこれを任命するときには当然地域イバン族のあいだでの評判を考慮に入れるが、この職自体に権威があるわけではない。もちろん世襲でもない。ここで言及している族長は子供の頃クラカトウ島の爆発を聞いたところから百才を越えていることはまちがいない。
- 11 E. H. Gomes, 1911, *Seventeen Years among the Sea-Dayaks of Borneo*. London, p. 143
- 12 模型家屋 (*sungkup*) は「死霊の世界」で死者の住む住居になると考えられている。サリバス(ラヤール)河・スクラン河のイバン族のあいだでは、これが死者祭宴で死霊のために作られる最も重要な品目である。
- 13 *anak tiri* は正確には配偶者の連れ子のことであり、同一世帯に属するものだけを言うわけではない。
- 14 ブンガは四・五才のときにオジ夫婦に養取された。
- 15 イバンは人の死後しばらくのあいだ(理想的には死者祭宴を終えるまで)故人の名を口に出すことを忌避する。主観的説明としては、遺族に対する遠慮から発するマナーである。この場合、「先日の彼」(*ya ke apin lama*)なる表現で死者を指示した。
- 16 拙稿「イバン族の葬歌」(『社会人類学年報』第六卷一九八〇年)参照。