人と動物、
駆け引きの民族誌

奥野克巳 編著

はる書房

序

奥野　克巳

Ⅰ. 狩猟民プナンとの暮らしから

2006年度に勤務先の大学で1年間の学外研修の機会を得た筆者は、その機会を、（元）狩猟民である、マレーシア・サラワク州のプナン（the Penan）の現地調査に充てた。現地に持ち込んだバイク、食料品、キャンピング用品などは、彼らに共同所有されるようになっただけではなく、現金を貸してほしいと頼まれ、貸しただけだと思っていたのだが、戻ってきたことはなかった。そうしたプナンのやり方に戸惑いを感じながらも、それに慣れ親しんでゆく過程で、筆者はしだいに研究関心をふくらませていった。

その中心に浮かんだのが、彼らの生業経済であった。現金経済に巻き込まれながらも動物を狩猟して消費するという自然経済が、彼らの暮らしを支えていた。朝目覚めると大抵食べ物がなく、その日、誰がどこに何を獲りに出かけるのかが、リーダーの差配によって決められる。そうした打ち合わせは「ポトック」と呼ばれる。メンバーは散り散りに狩猟に出かけたり、サカナ獲りに出かけたりした。彼らは、それを「タエ・ナーウ」（食べ物探しに出かける）と呼んでいた。人びとは、獲物を持ち帰ることもあれば、獲物がないときには、「ピア・プサバ」という決まり文句を唱えながら戻ってきた。獲物がなくどうしても食べ物にありつけないときには、筆者が持ち込んだ食料品や所持金をあてにしたのである。

そうしたプナンの生存経済を間近で観察するために、筆者は、頻繁に狩りについて行くようになった。蛭に血を吸われながら、密林のなかを駆け回る猟に行き、夜には、油ヤシのプランテーションで行われる待ち伏せ猟にも出かけるようにもなった。イノシシは、肉と脂肪分が多く、食の面で最も重要な動物である。イノシシなどの野生動物との間で、プナン人の暮らしが組み立てられていた。狩猟に行きたいと言えば、子どもたちは学校に行くのを免除された。森や川に行って食の糧を得ることこそが、最も大切だと考えられていた。プナンは、日頃から動物について語り、動物をめぐる豊かな知識を持っていたし、狩猟や漁撈から解体料理に至るまで、手際よく動物を扱った。また、動物と戯れてはいけないなどのタブーを発達させていた。

筆者は、そうしたプナンの日常から振り返って、日々肉を食べているにもかかわらず、元の動物の姿形すら想像することができない一方で、屠殺シーンを見ると気分が悪くなったりするような、日本人のアンバランスさや、可愛がるあまり、ペットに衣服を着せるというような過剰な現代人の動物への態度などについて思いを巡らせるようになった。プナンとの1年間の暮らしから現代日本へと帰国した筆者は、人と動物のあり方をめぐって、あちらでもこちらでも問題が噴出している状況を「再発見」した。

Ⅱ. 現代日本における人と動物をめぐる問題の諸相

1. 愛玩され殺処分される動物

『日経新聞』「プロムナード」の「子猫殺し」と題するコラム（2006年8月18日付）のなかで、作家・坂東眞砂子は、飼い猫が生んだ子猫を自らの手で崖から突き落として殺していると打ち明けた。メス猫の生にとって重要なことは、交尾して子を産むことであり、飼い主の都合で避妊手術を施すことは、増えてゆく子猫に手を焼き、殺害しないためのふるまいである。彼女は、猫の生の充実を選んだ上で、痛みと悲しみを引き受けながら殺してきたと告白した。坂東に対しては、その後、各方面から多数の批判が寄せられた。

それに対して、中村生雄は、坂東の意図を汲みながら述べている［中村 2010］。

> なぜそんなにペットが溺愛されるか。坂東はそれを、人間の世界における愛情の不毛と砂漠化の結果なのだという。ほんとうは誰かを愛したいのに、人はことばをしゃべって反論もするし、裏切ったり見捨てたりもする。むろんペットはそんなことをしないから、人間への愛の代わりとしてペットほど都合のいいものはない。かくしてペットへの愛情は洪水のように溢れかえり、それは同時に人間どうしの愛情を不毛にし、砂漠化する。愛情の不毛は不妊につながり、生殖活動の枯渇をもたらす･･･(中略)･･･人間の代わりにペットを溺愛し、あまつさえそのペットを手術で不妊にすることを愛情だと思いこむ。そんな「愛の不妊というビョーキ」が蔓延している社会、それが現在の日本なのだ。［中村 2010: 20-1］

人と動物の関係は人と人の関係を映し出す。いま、人と動物の関係が歪んでいるのだとすれば、それは、現代日本の人と人の関係の歪みによるものではないかと中村はいう。

小林照幸は、邪魔になると不用品として動物愛護センターで殺処分されるペットたちの実態をとおして浮かび上がる、日本人とペットの歪んだ関係に注目して、坂東の行為を安易に非難することはできないと主張する［坂東・佐藤・小林・東 2009］。小林はフィクション作品『ドリームボックス』［小林 2006］のなかで、ペットをめぐる歪みを描き出している。

高度成長期には、現在の倍以上の年間100万匹の犬猫が殺処分されていた。野良犬や野良猫の繁殖率が高く、家庭で飼われる犬猫の不妊・去勢手術が一般化していなかった。野良犬は一頭ずつバットで殴り殺され、焼却炉に放り込まれていた。後に、金属バットによる撲殺に替えられたが、木製バットのほうが即死させやすかったという。その後、犬猫の苦痛を和らげて殺処分するために「ドリームボックス」が登場した。犬猫は、ボタン操作で装置のなかに閉じ込められ、

そこに炭酸ガスが注入され、殺処分される。

動物愛護センターに連れて来られた犬は、抑留犬日報に掲載され、ホームページで公開される。抑留犬日報に記載された日から1週間後に犬たちは殺処分される。『ドリームボックス』には、こうした抑留犬をめぐる元飼い主と職員のやり取りだけでなく、モリを腹に打ち込まれ、救出された「モリ猫」に対する市民の関心の高まり、殺処分される予定の犬猫を救うため、不妊・去勢手術を施して市民に譲渡するために行われる会など、ペットをめぐる活動が盛り込まれている。私たちは、ペットと共存しながら、その状況を肥大化させた社会をつくり上げてきたように思われる。

2. 食のために大量に殺される動物

動物はペットでもあり、私たちの食糧でもある。内澤旬子の『世界屠畜紀行』[内澤 2007] には、手作業で行われる屠畜作業から工場畜産に至るまで、商業屠畜の詳細が紹介されている。私たち現代人は、食用動物の屠殺と解体を、もっぱら見知らぬ誰かに委ねている。動物の血や個体の死に接することなく、肉を食べ続けている。その意味で、食に供される生き物としての動物は、私たち現代人にとって遠い存在である。

ゲイハルター監督のドキュメンタリー映画『いのちの食べかた』(2008年) は、現代人の食糧が作られる現場を記録している。そのなかで、ウシの屠畜場面はショッキングである。ウシは、首から先だけをこちらに向けて突き出す。屠畜人が現れて、頭部に衝撃を与えてウシを失神させる。まだ心拍がある状態でウシが吊り下げられるが、その段階で血は固まっていない。その後、腹が裂かれて、血抜きが行われる。元気な豚たちはベルトコンベアに送り込まれ、出てきたときには体毛が焼き削がれて片足を吊るされる。孵化したヒナ (ヒヨコ) が、ベルトコンベアで運ばれるさまは壮観である。ピヨピヨと鳴いているが、物体が流れているように見える。牛肉、豚肉などが低価で安全な食べ物であることに、工場畜産の果たす役割は大きい。私たちの食生活は、こうした工場畜産なしにはありえない。

宮崎県では、2010年4月以降、口蹄疫感染が広がり、感染拡大を

止めるために28万8643頭の牛と豚が殺処分された。「牛を殺す」というテーマで編まれた朝日新聞のオピニオン（2010年9月24日）には、三人の意見が紹介されている。

対策本部長は、口蹄疫が発生したら、一頭一頭チェックする時間的余裕はないという。非清浄国になれば肉を輸出できないし、そうなると、非清浄国からの輸入も拒めなくなる。そのため、早く家畜の殺処分を進める必要がある。病気感染を防ぐための家畜の殺処分は、国内の消費者の肉供給の生命線である。JA部長兼業農家の男性は、農家は経済被害だけでなく、心に傷も負ったという。いずれは殺される運命かもしれないが、経済動物は喜んで食べてもらうことで幸せな「生」を全うする。農家の立ち直りが心配である。内澤は、日本人は、命は平等とする仏教に根ざした動物観を抱いており、今回の処置にショックを受けたはずだという。不条理なウシやブタの死は、大規模畜産、食肉流通と消費の結果であることに今一度目を向けるべきだと主張する。

三者の意見は、それぞれ真っ当であると感じられる。安心して食べられる肉を供給する方策が講じられるべきであろう。畜産農家からすれば、消費者に喜んで食べてもらうことが大切なことであり、畜産農家の立ち直りが急務である。さらに、不条理な家畜の殺処分を行うような、私たちの暮らしの根本を見つめなおす必要がある。だが、今日、私たちには、はたしてそれぞれの意見をうまく統合してゆく手立てはあるのだろうか。

3. 権利主体となる動物

2010年秋、ある研究会で、生態学者の発表を聞いていたときのことである。発表者は、イギリスの学術誌では、サンショウウオの脊椎を取り除く実験を記述する際、「丁寧に取り除いた」という表現にしなければ、査読を通らないと述べた。アニマルライツ[1)]に関する、先進国の状況の一端を知ることができたような気がした。

クッツェーのフィクション『動物のいのち』［クッツェー 2003］は、アニマルライツを含めた、動物の権利をめぐる今日の議論の広がりを知るための手がかりとなる。作中、オーストラリア在住の女性作

家エリザベス・コステロは、アップルトン・カレッジから講演の招待を受け、彼女の専門ではなく、人の動物の扱いを論じる。いきなり過激な発言をする。

> 率直に言わせて下さい。私たちは堕落と残酷と殺戮の企てに取り囲まれていて、それは第三帝国がおこなったあらゆる行為に匹敵するものです。実際、私たちの行為は、終わりがなく、自己再生的で、ウサギを、家禽を、家畜を、殺すためにこの世に送り込んでいるという点で、第三帝国の行為も顔なしといったものなのです。［クッツェー 2003: 32］

動物の扱いをホロコーストと対比させる発言は、聴衆を苛立たせる。菜食主義者であるコステロは、薬物実験場、養殖場、屠殺場、食肉処理場などを全面否定する。充足した存在として人と動物は平等だというのが、コステロの論点である。しかし、アップルトンに勤める彼女の息子が、母の講演は支離滅裂なものだったと表明するように、この種の動物の権利をめぐる議論が複雑に込み入っていて、私たちをウンザリさせるものであることを、クッツェーは伝えたかったのではないだろうかと、筆者には思われる[2)]。

2010年には、ドキュメンタリー映画『ザ・コーヴ』が公開されている。リチャード・オバリーは、1960年代に「わんぱくフリッパー」というアメリカで人気を博したテレビシリーズの調教師だったが、イルカを死なせてしまったことを後悔して、イルカへの暴虐行為を非難し、生け簀からイルカを逃がすアクティヴィストに転じた。彼がヒーローとして登場する一方で、太地町の人たちはイルカを世界中の水族館へ売ったり、肉を販売して利益を貪ったりする悪者として描かれる。後半では、生け簀のなかのイルカたちが船の上に乗った漁師によって槍で突き刺され、入江が真っ赤に染まるシーンがあるが、そのシーンを収録するための「隠し撮り作戦」の様子が描かれる。

大場正明は、この映画は、イルカが含む水銀の問題や海洋汚染、水族館に頼るイルカ猟の利益の問題などに答を出すための手がかりを与えるのではなく、狩猟と血の海の映像を踏み絵のように差し出

そうとしているだけだという［大場 2010］。動物の殺害なくして、人は生きてゆけない。血の海の映像は、はたしてそうした覚悟の上でなされているのかどうかを、きちんと見極めるものとして扱われるべきだと大場は主張する。

大場がいうように、人と動物について考えるためには、この映画作品は、あまりに一面的であり、単純すぎる。なにより、人と自然をめぐるローカルな実践に届こうとはしていない。人と自然の多様な関係性を、こんなにあっさりと切り捨ててしまうことはできないはずである。そうした評価はさておき、動物の権利や主体性をめぐる議論が実践と深く結びついている点を、ここでは確認することができるだろう。

Ⅲ. 人間中心主義をめぐって

前節では、筆者が「再発見」した、現代日本における人と動物をめぐる問題の広がりを示した。ペットロス、ペット葬、withペット墓など、生物多様性条約における動物保護と動物資源の活用、クマ、イノシシ、シカ、サルなどの獣害問題など、必要であれば項目をいくらでも追加できるだろう。その意味で、ここで示したのは、問題の一部にすぎない。本書の執筆者の一人は、こうした事態を、私たちの暮らしのなかに、他者としての動物がなだれ込んできたと評した[3)]。私たちはそうした新たな動物襲来の時代を生きている。

人と動物の関わりをめぐって、はたして、いったい今、何が真に問題なのであろうか。ここでは、「人間中心主義（anthropocentrism）」という見方を軸に考えてみたい。川田順造は、地球環境破壊は近年切羽詰った問題として喧伝され、国際政治の争点にもなっているが、「自然を守れ」「地球環境を守ろう」という場合の、人の快適さを保障するための自然という考え方は、人間中心的だという。「そういうことではなくて、もっと根本的に自然の中での人間の位置をどう考えていくか」［川田 2007: 161］こそが、問われなければならないという。川田は「創世記パラダイム」[4)]が広がった現在の地球を憂いて、「いままで世界を制覇して、いまもグローバル化の中でいちばん力をも

っている一神教的人間中心主義は、どうしてもやめなければいけない」[川田 2007: 167]ともいう。人の快適さのためにではなく、人と人以外の生物の間に掟を探る努力をすること、つまり「種間倫理(interspecific ethics)」を探求することが最重要課題であると述べている。

そうした種間倫理の問題が取り組まれている事例を、「獣魂碑」のなかに見ることができる。東京・佃島の住吉神社の境内には、「鰹塚」が建っている[5)]。碑の前にある文面には、鰹は日本人にとって欠かせないものであり、その豊漁を願うとともに、そのみたまに感謝と慰霊を捧げる目的でこの石碑が建立されたことが述べられている。碑の裏面には、国文学者・民俗学者の池田与三郎による碑文がある。池田によれば、住吉大神こそが私たちに鰹を授けてくださる存在である。鰹は大神の従者であり、私たちにその身を投げ出して生かすだけでなく楽しませてくれているので、私たちは鰹のみたまに感謝を抱いており、組合員は、大神と鰹の御霊に対する感謝慰霊の心がどうしようもなく抑えきれなくなって、住吉神社に鰹塚を建立することになったのだと述べている。

川田によれば、この碑をつうじて読み取れる人の態度とは、「他の生命の犠牲によってしか生きるすべのない人間のかなしい業を自覚し、生きること自体が含む矛盾を受け入れ、自覚することでそれを超えようとする態度」[川田 2007: 150]である。川田は、「偽善とみえるようなこの供養や塚の考え方は、だが私が『創世記パラダイム』と名づけている、神は己の姿に似せて人間を創り、他の動物を人間のために創ったという前提にもとづく、いわば確信犯としての動物利用とは、人間も他の生き物と同等に生きているという前提において、やはり異なっていると考えたい」[川田 2007: 151]という。

「獣魂碑」などのアニミズム的な信仰の広がりから、私たちは、「創世記パラダイム」が浸透する以前の伝統的な社会には、種間倫理が行われ、人の動物に対する行為の行き過ぎが食い止められていたと考えるかもしれない。人は、「徳」をもって動物に向き合っていたというわけである。しかし、そうした見方に対しては批判が寄せられている。

> インディアンは自然を崇拝し、慎み深く、自然と一体となって暮らしていたというのが通説である。自然と神秘的な調和を保ち、獲物のストックを減らさぬよう、むやみやたら動物を殺すようなことは決してなかった、と信じられてきた。だが発掘現場からの証拠は、このような心温まる神話に疑問を投げかけている。オオカミは年老いた動物、あるいは非常に若い動物を主に狙うが、インディアンが殺すのは一番元気のいいヘラジカばかりである。雄牛よりも雌牛のほうがはるかに殺される確率が高く、現在のヘラジカの寿命よりも長生きできたヘラジカはごくわずかであった。北アメリカ先住民が大きな獲物を保護していたという証拠はまったくない･･･(中略)･･･コロンブスが上陸する以前、インディアンはロッキー山脈地帯の広い領域においてヘラジカを絶滅寸前に追い込んでいたというのだ。[リドレー 2000: 293]

もしこうした事実が本当であるならば、私たちは、先住民の動物観を称賛し、ロマン化することには慎重でなければならないだろう。非西洋の人たちが一様に種間倫理を持っていたとみなすなら、誤った結論に至るかもしれないからである。

見方を変えれば、II節で見た、現代日本における動きは、人間中心主義の問題に向けた解決への試みの一端を示しているようにも見える。坂東は、ペットの生の充実を願い、自らの行動を打ち明けることで、ペットに対するエゴイスティックな行動に対して問題提起を行った。ゲイハルターは、私たちの目に触れることなく、日々の糧に供される動物の命の奪われ方を、その現実を知らない私たちに向けて発信した。動物の権利をめぐる運動は、動物もまた権利主体であるべきだということを主張してきている。現代人は、人間中心主義の行き過ぎに対して懐疑と批判に基づいて考え、行動することをすでに始めており、生命ある存在の主体性や権利を回復しようとしているのではないだろうか。

IV. 本書について

1. 民族誌、駆け引きについて

こうした人と動物をめぐる問題の巨大な広がりは、現代日本人の課題であるとともに、人類にとってもまた重大な課題でもある。それらは、人と動物種との種間の関係という点で、マクロな問題である。文化人類学は、こうした人と動物の問題に、どのように切り込むことができるのだろうか。

ダグラスは、レレ社会の豊穣多産を祈願する儀礼で、センザンコウが多用される理由を考察し、それが、分類体系から逸脱する変則的な動物であるがゆえに「神秘的な力＝生殖力」を与える象徴とされていることを明らかにした［ダグラス 1972］。ウィリスは、レレ社会のセンザンコウ、ヌアー社会の牛、フィパ社会のニシキヘビを取り上げて、人と動物の関係を、象徴性の観点から比較考察している［ウィリス 1974］。レヴィ＝ストロースは、人が、動物と親密な関係をもって世界を組み立て、命名することで、自然に取り巻かれ、交渉しながら、暮らしていることを明らかにした［レヴィ＝ストロース 1976］。

人と動物をめぐって、こうした文化人類学の古典的な研究が依拠した「民族誌」を、私たちは、研究の出発点に置くことができる。これらの古典的研究は、主に、動物をめぐる表象の問題を扱っている。これに対して、本書では、人と動物の民族誌を進めるために、「駆け引き」というキーワードを設定する。そのことによって、人と動物が実際に相互交渉を行うような、ミクロな場所と時間において繰り広げられる活動をめぐって観察・記述することを目指すことになる。駆け引きを手がかりとして、民族誌から出発し、その展覧に留まるだけではなく、そこから見えてくるものを突き詰めていくならば、ふたたび（本書の多くの研究が示すように）、動物の表象をめぐる問題が浮かび上がってくるだろう。

さて、私たちの日常行動は、個人、家族、集団、企業、国家など、つねに相手があるという複雑な関係のなかで営まれている。相手の気持ちを推し量り、相手が何を考えているのかを考えながら、私たち

IV. 本書について

1. 民族誌、駆け引きについて

こうした人と動物をめぐる問題の巨大な広がりは、現代日本人の課題であるとともに、人類にとってもまた重大な課題でもある。それらは、人と動物種との種間の関係という点で、マクロな問題である。文化人類学は、こうした人と動物の問題に、どのように切り込むことができるのだろうか。

ダグラスは、レレ社会の豊穣多産を祈願する儀礼で、センザンコウが多用される理由を考察し、それが、分類体系から逸脱する変則的な動物であるがゆえに「神秘的な力＝生殖力」を与える象徴とされていることを明らかにした［ダグラス 1972］。ウィリスは、レレ社会のセンザンコウ、ヌアー社会の牛、フィパ社会のニシキヘビを取り上げて、人と動物の関係を、象徴性の観点から比較考察している［ウィリス 1974］。レヴィ＝ストロースは、人が、動物と親密な関係をもって世界を組み立て、命名することで、自然に取り巻かれ、交渉しながら、暮らしていることを明らかにした［レヴィ＝ストロース 1976］。

人と動物をめぐって、こうした文化人類学の古典的な研究が依拠した「民族誌」を、私たちは、研究の出発点に置くことができる。これらの古典的研究は、主に、動物をめぐる表象の問題を扱っている。これに対して、本書では、人と動物の民族誌を進めるために、「駆け引き」というキーワードを設定する。そのことによって、人と動物が実際に相互交渉を行うような、ミクロな場所と時間において繰り広げられる活動をめぐって観察・記述することを目指すことになる。駆け引きを手がかりとして、民族誌から出発し、その展覧に留まるだけではなく、そこから見えてくるものを突き詰めていくならば、ふたたび（本書の多くの研究が示すように）、動物の表象をめぐる問題が浮かび上がってくるだろう。

さて、私たちの日常行動は、個人、家族、集団、企業、国家など、つねに相手があるという複雑な関係のなかで営まれている。相手の気持ちを推し量り、相手が何を考えているのかを考えながら、私たち

せている」[太田 1994: 194]。その意味で、狩猟の文脈において、駆け引きとは、人と動物の主体の双方に変容をもたらしかねない相互浸透的交渉であるということができる[田川 2011]。

これに対して、人と家畜の関係は、「その両者が相手に対して、一方では自己の要請を呈示し、他方では歩み寄るという相互的な関係として成立している」[太田 1994: 193]。スーダンの牧畜民ヌアー人は、ウシに寄生しながら暮らしているが、他方で、ウシも、全精力を注いで世話をしてくれるヌアー人に寄生している。ヌアー人は牛舎を建て、焚火をし、家畜囲いのなかを掃除するし、健康のために、村とキャンプ地を移動する。さらに、ウシを守るために野獣と闘い、ウシに装飾品をつけて美化する。そのためウシは、ゆったりと日々を送ることができる。そのようにして、ウシと人は密度の高い一個の共同体を形成する[エヴァンズ=プリチャード 1997: 78]。

松原正毅によれば、トルコ系遊牧民ユルック人は、畜群への介入行動の際にかけ声をかける。それは、行動の節目と行動の持続を必要とする時点で発せられる。かけ声はたんなる命令ではない。人と動物の関係をつなぐコミュニケーションの一手段である。かけ声によって行動を統御するだけでなく、群れ全体を落ち着いた気分にさせ、ひいては採食を行わせる。群れが動き始めると「ヘイ、ヘイ」とゆっくりとしたかけ声によって家畜を追うし、家畜が樹間にはいりこんだときには「アフ、アフ／アー、アー(早く行け)」とかけ声をかける。遠くにいるウシを呼ぶときには「クル、クル」、遠くのラクダを呼ぶときには「ホエ、ヒンヒン、ホエ」とかけ声をかける。かけ声の体系とは、一つの遊牧社会の文化的な固有性である[松原 2004: 56-60]。人畜の駆け引きは、相互的なものとして行われる。

人と動物の駆け引きは、当然ながら、こうした狩猟や牧畜の文脈だけに限定されるわけではない。それは、儀礼や実験室の場面における人と動物の駆け引きや、現実的な場面を超えた次元を含む駆け引きへとふくらんでゆく。そのことをつうじて、人と動物の駆け引きの民族誌はまた、人と動物の関係の多様なあり方を照らし出すことになるだろう。

2. 本書の構成

本書の第I部「人と野生動物」で、奥野克巳（第1章「密林の交渉譜」）は、マレーシア・サラワク州の（元）狩猟民プナンを取り上げて、狩猟の場面における人と動物の現実的・実用的な駆け引きだけでなく、人と動物とカミが織りなす駆け引きの世界に迫ろうとする。吉田匡興（第2章「狩猟と『男らしさ』と『森の小人』」）は、パプアニューギニアのアンガティーヤ社会において、狩猟の経験譚を「祖先伝来の森」や男性性などをめぐる語り口に照らしながら、人と動物の駆け引きの状況の不確定性や自己変容のあり方が、どのように生活世界の構成に関わるのかを考察する。

第II部「人と儀礼動物」で、西本太（第3章「いたぶる供犠」）は、ラオスの農耕民カントゥ社会で、犠牲動物で唯一スイギュウだけが残酷な殺し方をされる理由を探るために、供犠の場面でのきわどい駆け引きや、そこに現出する神霊と人間の対等性について検討する。シンジルト（第4章「幸運を呼び寄せる」）は、中国・新疆北部牧畜地域で行われる、ケシゲ（幸運）を呼び寄せるセテルという家畜儀礼を取り上げて、儀礼の実践が、家畜に限らず樹木や泉などへと及ぶ論理を検証し、幸福が、人間同士だけではなく、家畜など人間以外の諸存在との駆け引きにおいて始めて達成されるものであることを論じる。

第III部「人と飼育動物」で、花渕馨也（第5章「牛を喰い、牛と遊び、妖怪牛にとり憑かれる」）は、コモロ諸島のムワリ島における従順な家畜としてのウシと闘牛における凶暴なウシという二面性の検討から、さらに、恐ろしい妖怪牛へと想像的に拡張されるウシと人との多層的な関係の生成について考察する。田川玄（第6章「ウシの名を呼ぶ」）は、エチオピアの牧畜社会ボラナにおいて、家畜のなかで最も高い価値を与えられるウシへの名づけと呼びかけ、儀礼におけるウシの贈与と供犠を取り上げて、人とウシの間で絶え間なく行われている駆け引きのありようを描き出す。

第IV部「人と実験動物」で、池田光穂（第7章「エピクロスの末裔たち」）は、日本の神経生理学教室を取り上げて、大学における研究室制度やその運営、研究史と研究室の歴史の関係、科学的な検証過

程などの知識生産の問題を論じながら、実験者と実験動物の駆け引きへと接近する。

なお、本書は、日本学術振興会の科研費研究費補助金（基盤（B）海外）「人間と動物の関係をめぐる比較民族誌研究：コスモロジーと感覚からの接近」（平成20年度〜23年度）（代表：奥野克巳）（課題番号20401048）の成果である。

参考文献

秋篠宮　文仁、林　良博編
　2009 『ヒトと動物の関係学〈第2巻〉家畜の文化』岩波書店。
坂東　眞砂子、佐藤　優、小林　照幸、東　琢磨
　2009 『「子猫殺し」を語る―生き物の生と死を幻想から現実へ』双風舎。
ダグラス、メアリー
　1972 『汚穢と禁忌』塚本利明訳、思潮社。
ドゥグラツィア、デヴィッド
　2003 『動物の権利』戸田清訳、岩波書店。
エヴァンズ=プリチャード、E. E.
　1997 『ヌアー族：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、平凡社。
池谷　和信、林　良博編
　2008 『ヒトと動物の関係学〈第4巻〉野生と環境』岩波書店。
川田　順造
　2007 『文化人類学とわたし』青土社。
川田　順造編
　2006 『ヒトの全体像を求めて』藤原書店。
小林　照幸
　2006 『ドリームボックス：殺されてゆくペットたち』毎日新聞社。
クッツェー、J. M.
　2003 『動物のいのち』森祐季子・尾関周二訳、大月書店。
レヴィ＝ストロース、クロード
　1976 『野生の思考』大橋保夫訳、みすず書房。
松原　正毅
　2004 『遊牧の世界：トルコ系遊牧民ユルックの民族誌から』平凡社。
森　裕司、奥野　卓司編
　2008 『ヒトと動物の関係学〈第3巻〉ペットと社会』岩波書店。
中村　生雄
　2010 『日本人の宗教と動物観』、吉川弘文館。
中村　生雄・三浦　佑之編
　2009 『人と動物の日本史4　信仰のなかの動物たち』吉川弘文館。

中澤　克昭編
2009 『人と動物の日本史2　歴史のなかの動物たち』吉川弘文館。
西本　豊弘編
2008 『人と動物の日本史1　動物の考古学』吉川弘文館。
大場　正明
2010 「構成さえ誤らなければ優れたドキュメンタリーに」『キネマ旬報』（2010年7月下旬号）。
太田　至
1994 「家畜の群れ管理における『自然』と『文化』の接点」福井勝義編『地球に生きる④自然と人間の共生』pp.197-223、雄山閣。
奥野　卓司、秋篠宮　文仁編
2009 『ヒトと動物の関係学〈第1巻〉動物観と表象』岩波書店。
リドレー、マット
2000 『徳の起源：他人をおもいやる遺伝子』岸由二監修、古川奈々子訳、翔泳社。
菅　豊編
2009 『人と動物の日本史3　動物と現代社会』吉川弘文館。
菅原　和孝
1996 「民族誌としての語り」宮岡伯人編『言語人類学を学ぶ人のために』社会思想社。
2007 「狩り＝狩られる経験と身体配列」菅原和孝編『身体資源の共有』弘文堂。
田川　玄
2011 「人間と動物の駆け引き　民族誌と考察」第45回日本文化人類学会研究大会分科会。
内澤　旬子
2007 『世界屠畜紀行』解放出版社。
ウィリス、ロイ G.
1974 『人間と動物：構造人類学的考察』小松和彦訳、紀伊國屋書店。

(Endnotes)

1 ――アニマルライツの思想の根本には、動物にも人と同等の道徳的な資格があり、人間は動物に対して直接的な責務を負っているとする考えがある［ドゥグラツィア 2003］。

2 ――小説形式で講演を組み立てたクッツェーに応じて、その本のなかで、4人の学者（文学者ガーバー、動物権利論者シンガー、宗教史家ドニガー、霊長類学者スマッツ）が、クッツェーの講演内容を、それぞれの立場から評しており、興味深いが、紙幅の関係上議論を割愛する。

3 ――こうした事態に応じるようにして、近年、人と動物をめぐる研究が盛んになされ、その成果の一部が公刊されている。日本史からの検討としては、『人と動物の日本史』のシリーズがある［西本編 2008; 中澤編2009;

菅編 2009; 中村・三浦編 2009］。また、人と動物の関係をめぐって、動物学、生態学、文化人類学、考古学、歴史学の研究者が進めてきた学際的な研究の成果として、『ヒトと動物の関係学』のシリーズが刊行されている［奥野・秋篠宮編 2009; 秋篠宮・林編 2009; 森・奥野編 2008; 池谷・林編 2008］。

4 ――川田は、人間中心主義の操作モデルを4つに整理している。第一に、人も生物の一つであって、人は自然のなかで受動的な存在であるという意識をもつような捉え方（「自然史的非人間中心主義」）。第二に、人は人を中心に生きていくのが自然であるし、そのために他の動物を家畜化したり、それを殺したりしても当然であるという見方（「自然史的人間中心主義」）。第三に、人は、神によって他の動物を支配し、食べてもいいものとして創造されたという考え方（「一神教的人間中心主義」＝「創世記パラダイム」）。そして、第四に、アニミズムなどに裏打ちされるような、非人間世界のものを人による比喩的な投影で擬人化し、それに働きかけたり、それにお供えをしたりして願い事をするような捉え方（「汎生的世界像」）。

5 ――昭和28年に、東京鰹節類卸商業協同組合・株式會社東京鰹高取引所によって建てられたその碑は、川田の著作のなかで、すでに繰り返し取り上げられている［川田編 2006; 川田 2007］。

6 ――ここで見た諸事例は、東京大学公開講座69『ゲーム：駆け引きの世界』（東京大学出版会、1999）のなかから取り上げた。

人と動物、
駆け引きの民族誌

もくじ

序 …… 奥野 克巳
狩猟民プナンとの暮らしから　003
現代日本における人と動物をめぐる問題の諸相　004
人間中心主義をめぐって　009
本書について　012

第1部　人と野生動物

第 1 章
密林の交渉譜　025
ボルネオ島プナンの人、動物、カミの駆け引き …… 奥野 克巳
密林の駆け引き　026
民族動物誌　028
狩猟民族誌　032
人、動物、カミの交渉譜　041
人、動物、カミが織りなす世界　050

第 2 章
狩猟と「男らしさ」と「森の小人」　057
パプアニューギニア、アンガティーヤでの
人間―動物関係の一断面 …… 吉田 匡興
狩猟の経験譚から見る「人間と動物の関係」　058
アンガティーヤにおける狩猟についての予備的素描　061
狩猟の経験譚　070
狩猟の経験譚から眺め直す「社会・文化的配置」：狩猟をめぐる禁忌と男性性　081
「土地を食べる」こととしての狩猟　089

第2部　人と儀礼動物

第 3 章
いたぶる供犠　095
ラオスの農耕民カントゥとスイギュウの駆け引き …… 西本　太
供犠でスイギュウをいたぶること　096
カントゥの動物世界　100
スイギュウ　110
供犠の民族誌　116
いたぶることの意味　125
反転可能な対等性　128

第 4 章
幸福を呼び寄せる　131
セテルにみる人畜関係の論理…… シンジルト
人畜関係の捉え方　132
地域における人畜関係の概観　134
幸運を呼び寄せるためのセテル　139
セテルの動態　150
セテルにみる人畜関係の論理　162

第3部　人と飼育動物

第 5 章
牛を喰い、牛と遊び、妖怪牛にとり憑かれる　169
コモロにおける牛と人間の「駆け引き」について …… 花渕 馨也
妖怪牛の恐怖　170
牧畜と牛表象　172
牛肉と名誉　177
牛との危険な遊戯　182
妖怪牛を追い払う　190
馴化と他性、そして恐怖　197

第 6 章
ウシの名を呼ぶ　205
南部エチオピアの牧畜社会ボラナにおける
人と家畜の駆け引き…… 田川　玄
人と家畜との相互行為　206
ボラナ社会と家畜　208
ウシと人との関係　212
「へその緒」の結びつき　222
「ウシの名を呼ぶ」とは　229

第4部　人と実験動物

第 7 章
エピクロスの末裔たち　237
実験動物と研究者の「駆け引き」について …… 池田 光穂
自然科学者の生理学　238
神経生理学と文化人類学　241
大学制度における神経生理学研究室　244
場と知識　248
歴史的実在としての神経生理学とその研究室　251
動物実験と科学的検証手続き　257
人間と動物のハイブリッドにおける「配慮」状況　265

執筆者一覧　276

第1部

人と野生動物

第1章

密林の交渉譜

ボルネオ島プナンの人、動物、カミの駆け引き

奥野 克巳

Ⅰ. 密林の駆け引き

谷川健一は、人と動物の交渉が、捕食と被捕食の関係を超えて、人と神と動物の形づくる世界として立ち現れることに着目した。彼は、日本人は、人と動物との日々の緊張を伴う関係のなかで、人と神、人と人、人と生き物という存在の間に親和力に満ちた世界を作り上げてきたのだと主張する。神や人や霊や動物たちが、めいめいばらばらに住むことが不可能な世界が築き上げられてきたのである［谷川 1986］。

彼は、一つの例を挙げている。かつて遠野の里に下りてきたサルは、屋外に干してある、豆を煮て搗いたものを丸めた味噌丸を狙った。シカやイノシシやクマも作物を荒らした。農民にとっては一方的に加害者であったこれらの動物たちは、ハンターにとっては獲物となった。獲物をしとめたとき、ハンターは山の神に感謝をささげた。神と人と自然の動物の間で、交渉がなされてきたのである［谷川 1986: 15］[1)]。

野本寛一は、人と動植物の交渉譜を描き出す著作のなかで、シカにふれて、人とシカの関係を、実用性、害獣性、霊獣性の三点において記述検討している。シカの肉は食用として供されるばかりでなく、シカの胎児は薬用としても重んじられ、シカの皮は皮紐や敷皮などとして使われたし、生き角はイカ釣りの擬似餌として用いられたりした。その一方で、シカは、稲作にとって古くから害獣でもあった。

さらにシカは、古代、呪術儀礼において重視されていた。王権者がメスジカの鳴き声を聴くことは、シカの発情・交合と孕みを確かめることであり、稲作の実入りを確かめることでもあった。支配者の男女が鹿鳴を聴き、同衾する儀礼は、類感呪術的な豊穣儀礼だったのである［野本 2008］。野本は、人と動物との共生関係とは、たんに生態的な共生を指すのではなく、人間の側の精神世界に深く食い込む関係に及ぶものであり、そのふくらみの部分を見つめたいと述べている［野本 2008: 32］[2)]。

人と動物の関係を取り上げるとき、人と動物の間で行われる実用的・現実的な駆け引きだけを取り出すのでは、その一面を取り上げた

ことにしかならないように思われる。人と動物の駆け引きについて考えるためには、人と動物の現実的な駆け引きを超えて、人と動物とカミ[3)]が形づくる世界へと踏み込んでゆかなければならない。

プナン（the Penan）の人と動物の関わりは、ほとんどの場合、森や川での狩猟や漁撈に限定される。プナンは、食べるために野生動物をしとめる。そのための狩猟・漁撈における駆け引きの術を発達させてきた。彼らは、恵みをカミに感謝するようなことはない。しかし、動物とカミは一体化しており、動物に対する人の粗野なふるまいは天に届く。雷のカミは雷鳴を轟かせ、天候を激変させて、人に罰を与える。動物への粗野なふるまいが禁じられている。そこでも、人と動物の関係は、現実的な次元にとどまっているのではなく、人、動物、カミそれぞれが主体となって織りなす駆け引きの世界がある。

プナンは、ボルネオ島に暮らす、狩猟採集民および元狩猟採集民に与えられた総称である。そのうち、マレーシア・サラワク州には15,485人が住んでいる［Suhakam 2007: 249; Jayl Langub 2009: 2］。州内のプナンは、居住地域と言語文化の類似性の観点から、便宜的に、東プナンと西プナンに分けられる。ブラガ（*Belaga*）川上流域には現在、約500人の西プナンが定住・半定住している［Jayl Langub 2009: 7］。ブラガ川流域のプナンは、1960年代に、州政府の政策に応じて、遊動生活を放棄し、川沿いの居住地に暮らし始めた。

プナンの居住地周辺の密林では、1980年代になると、商業的な森林伐採が開始され、プナンは木材企業から賠償金を手にして、次第に現金経済に巻き込まれた。彼らは、そうした現金で今日、主食のサゴ澱粉や米などの食品を購入している。また、近隣の焼畑民の不法伐採や油ヤシの植樹などの日雇い労働に従事し、僅かながら現金収入もある。

彼らは、1960年代になると役人や近隣の焼畑民などから焼畑稲作を学び、その後、稲作を行ってきた。しかし、畑地管理が十分でないため、米の収穫は多い年もあれば全くない年もある。そのため今日でも、狩猟が生業の中心である。動物肉は自家消費されるとともに、木材伐採キャンプや近隣の焼畑民に売られる。そこからもまた現金を得ている。

食料として最も重視される野生動物は、イノシシ（現地名*mabui*: 学名*Sus barbatus*）である。それは、他の動物よりも肉量と脂肪分が多い［Brosius 1992: 120］。その他に、あらゆる野生動物や魚類が狩猟・漁撈の対象とされ、それらの肉が日々の糧となる。

Ⅱ. 民族動物誌

プナンにとって、動物（*kaan*）とは野生動物である。そのカテゴリーには、「四足獣」という意味の動物（*kaan*）、ヘビ（*asen*）、サカナ（*betele*）、トリ（*juit*）、ムシ（*ketun*）が含まれる[4)]。

飼育されている動物は、唯一狩猟用のイヌ（*asu*: *Canis familiaris*）である。民話（*suket*）では、狩猟にイヌを用いるようになった経緯が語られる[5)]。プナンはイヌを名付ける。人の名ではなく、カスット（長靴）やディマックス（車の名前）などのイヌ固有の名を付ける。プナンによれば、人は身体、魂、名前を備えた存在であり、すべての動物は前二者を備えているが名（個別名）を持たない。カミには個別名を持つものもあるが、身体を備えていない。また、首が座ってから名付けられる乳児もまた完全な人ではない。その意味で、個別名が与えられるイヌは、プナンにとって特別な存在である［卜田 1996: 109-14］。「犬はほとんど人間と等しいものとしてとらえられている」［卜田 1996: 111］。

イヌの八つの乳首の位置を見て、猟の巧拙を判断する［Puri 2005: 243-52］。筆者の観察では、ライフル銃による猟が主流になりつつある今日、イヌたちは、狩猟では重用されるが、餌などが欲しくて人の周りをうろつくと煙たがられる両義的な存在である。

クニャーなどの近隣に住む焼畑民たちは、ブタ（*buin*: *Sus domesticus*）やニワトリ（*dek*: *Gallus sp.*）などを飼育しているが、プナンでは、家畜動物は野生動物よりも劣位に位置づけられる傾向にある。プナンは、ニワトリに動物でもトリでもない、独立した分類を与えている。かつては、ニワトリの肉も卵も食べなかったとされる。現在では、近隣焼畑民からニワトリの肉と卵を分けてもらって食べることもある。また、プナンがニワトリを育てることもある。しか

写真1……狩猟キャンプで、毛を取るために丸焼きにされるブタオザル

し、卵や肉を食用にするために飼っているのではない。ただ餌をやり、飼うために飼っている。ニワトリの鳴き声には、マイナスの属性が付与されている［卜田 1996: 104-9］。

プナンは、サルという分類を持たない。しかし、樹上に住むブタオザル（*medok*: *Macaca nemestrina*）、ミューラーテナガザル（*kelavet*: *Hylobates muelleri*）、ホースリーフモンキー（*bangat*: *Prebytis hosei*）と赤毛リーフモンキー（*kelasi*: *Prebytis Comata*）、カニクイザル（*kuyat*: *Macaca fascicularis*）の5種を、一まとまりの樹上に住む動物として捉えている。

ブタオザルは昼行性で、夜は樹上で眠るとされる。母ザルは、小さな子を胸の前に抱きかかえて育てる[6)]。母をしとめたときに同時に獲れるブタオザルの子の肉は、抱きかかえるという意の「トキヴァップ（*tekivap*）」と呼ばれ、プナン人の好物である。ミューラーテナガザルは手が長く、腕を使って木々を渡り、地上にはあまり降りてこない。ウワーウワウワウワッという大きな鳴き声を発する。ホースリーフモンキーは若葉や種子、蔓植物などを餌としており、腸内の消化物

（*oreh*）は、内臓とともにスープ（*potok*）にして食べると滋養薬になるとされる。糞便になる直前の消化物なので、糞の匂いがする。カニクイザルは、川沿いの灌木の茂みにいることが多く、比較的たくさん獲れる。

プナンは、「サル」を食のために捕獲する。プナンの観察によれば、ブタオザルとカニクイザルはよく地上を歩くという。ブタオザルが最も強い。つねに左手を使って相手を威嚇したり、攻撃したりするともいう。プナンは、それらの「サル」が人に似ているとは言わないが、カヤン人がブタオザルに、イバン人がリーフモンキーになったというふうに、近隣の焼畑民たち（＝人）が、それらになったとも言うことがある。

シカ（*payau*: *Cervus unicolor*）は、ホエジカ（*telau*: *Muntiacus muntjak*）、マメジカ（*pelano*: *Tragulus napu*）などの偶蹄目の動物とともに、しばしばしとめられる。シカの胎児は、母乳が出ないときなどの薬になるとされる。

ボルネオヤマアラシ（*larak*: *Hystrix crassispinis*）は、商業的な森林伐採後に植えられた油ヤシの木になる実を食べにやってくる。それは強い動物だという。背中に捕食者に対する攻撃のための針を備えている。後ろ向きになって針を発射すると、動物の身体に突き刺さる。森のなかを歩いていて、ボルネオヤマアラシの針が地面に落ちているのに出くわしたことがある。プナンは筆者にその針を指さして、喧嘩があったと呟いたことがある。

バナナリス（*puan*: *Callosciurus notatus*）などの小動物には、肉があまりないが、吹き矢（*keleput*）でしとめられることがある。バナナリスは、彼らにとってセクシュアルな動物である。リスたちは森のなかで交尾ばかりしている。あっちに行っては交わり、こっちに行っては交わり、木の枝でも、地面の上でも、と彼らは言う。

淡い黄色の毛並みに、全身にわたって太い茶色の縞模様が付いているジャコウネコ科の食肉類タイガーシベット（*panang alut*: *Hemigalus derbyanus*）は、夜に密林のなかを歩く夜行性の動物であるとされる。タイガーシベットの「別名（*ngaran dua*）」（Ⅲ節で後述）は、「夜の動物（*kaan merem*）」である。ビントロング（*pasui*: *Arctictis*

binturong）もジャコウネコ科の動物で、夜行性である。

ボルネオの密林はヘビの展覧場である。ニシキヘビ（*Beiga dendtophila*）、ヒメヘビ（*Calamaria sp.*）、有毒性のマングローブヘビ（*Boiga dendrophila*）などがいる。ヘビは藪のなかから不意に現れたり、樹上から落ちてきたりして人に咬みついたり、毒を飛ばす。プナンは、ヘビを見つけると、刀で頭を切り落とす。

ワニ（*baya*: *Crocodylus porosus*）は、大きな川、池や沼などにいる。プナンが住んでいる川の上流には、ほとんどいない。ミズオオトカゲ（*sawe*: *Varanus salvator*）は、四足獣に分類される。川を泳いだり、ときには、木の上にも登ったりする。プナンは川に網を張ってサカナを獲るが、ミズオオトカゲは、網にかかったサカナを食べに来る。プナンは、ミズオオトカゲが網にかかったサカナを食べに来るところを槍（*ujep*）か素手で捕まえる。

サカナは川の水に住む。周辺の川では、川魚類（*bulen*: *Hampala macrolepidota*）やナマズ類（*kati*: *Claroas batrachus*や*taok*: *Mystus nemunis*）などがよく獲れる。

写真2……狩猟キャンプの近くで夜にしとめられた二頭のタイガーシベット

霊獣（*setengah kaan setengah baley*）という動物分類がある[7]。その代表格がトラ（*lejo*: *Panthera tigris*）である。実際には、周囲にはトラはいないが、マレー半島に棲息するトラをベースに想像されたものと思われる。それは岩穴に住み、人を襲ってむさぼり食うと考えられている。プナンは、かつてはオランウータン（*sikok*: *Pongo pygmaeus*）を食していたという話が残っているが、現在周辺には棲息していない。それは、大きな人のような存在が密林の木々を渡り歩くという、人を超えたパワーを持つ霊獣としてイメージされている。

ある意味で、そうした超自然的な力をもつ動物の延長線上に位置づけられるのが、トリである。プナンは、トリの聞きなしを行ってきた［卜田 1996］。その声は、カミの声を運ぶとされる。トリの聞きなしは、近隣の焼畑民が起こしたブンガン教（*Bungan*）[8]がそれを迷信であるとして退けた結果、今日、重んじられていないが、部分的に継承されている。

トリは、僅かな肉しかないものの食の対象である。眼状模様の羽を持つセイラン（*kuai*: *Argusianus argus*）は、森のなかの平坦地を踏みならして、糞などを取り除いて綺麗にしてから、そこに座るという。「座るトリ（*juit mekeu*）」や「糞（*anyi*）」という別名で呼ばれる。サイチョウ（*belengang*: *Buceros rhinoceros*）、ムジサイチョウ（*lukap*: *Anorrhinus galeritus*）、シワコブサイチョウ（*metui*: *Rhyticeros undulatus*）などのトリがよく捕らえられる。コシアカキジ（*datah*: *Lopura ignita*）は、後述する罠猟（*viu*）によって捕らえられることが多い。プナンのなかには、それは、ニワトリが野生化したのだという人もいる。

Ⅲ. 狩猟民族誌

1. 狩猟と肉の分配

狩猟は、ヒトだけが行うのではない。イヌ科、ネコ科、クマ科などの食肉類（ジャッカル、ライオン、グリズリーなど）は、他の動物を襲ってその肉を食べる。肉食獣の捕食行動は、探索、接近あるいは追跡の後の捕獲として一般化できる。捕獲のさいには、手で捕まえ、動けなくし、殺す。ネコ科やイタチ科の幾種かでは、喉への渾身の一咬

みによって獲物を殺す。捕食者はそれを食べ、あるいは子のために持ち帰る。後に消費するために密かに隠すこともある。食肉類の捕食対象には人も含まれる［クルーク 2006: 77］。

現存する霊長類の行動から、狩猟の進化とその意味について考えてみよう。肉食において、霊長類のなかで際立っているのはチンパンジーである。チンパンジーは、アカコロブス狩りを行う。チンパンジーがコロブスを見つけると、獲物に向かって木の上に登ってゆく。コロブスのオスたちは捕食者に激しく反撃して、メスやワカモノを防衛するという。そのため、小さなコドモを抱いているコロブスがよく狙われる。一回の狩りは1時間以上も続くこともあり、一回で1〜7頭のコロブスが狩られることもある。チンパンジーの武器は、その鋭い犬歯である。

チンパンジーの狩りはメスの発情期に行われることから、オスが狩りをするのは、肉をメスに分配して交尾するためだと考えられる。肉の価値は、メスにとっては栄養的なものかもしれないが、オスにとっては栄養的かつ社会的・政治的なものである［スタンフォード 2001］。

ヒトの狩猟では、道具を用いた猟が主流となる。霊長類学者スタンフォードは、チンパンジーの狩りに照らして、ヒトの狩猟を考えている。アマゾニアのシャラナフアでは、肉がセックスのために交換されるという。セックスが、男性が狩猟することの誘因となる。狩猟に長じた男が、希少価値である女を勝ち取る。肉と女の価値の交換は、アマゾニアの先住民諸社会で広く行われているという［スタンフォード 2001; Siskind 1973］。

これに対して、プナンでは、狩猟肉、とりわけ、イノシシやシカなどの大型獣の肉は、猟に出かけた男たちが全員そろった段階で、そのメンバーの間で、目に見えるかたちで、分け隔てなく均等に分配される。肉の均等分配は、狩猟直後の最も重要な仕事である。チンパンジーやシャラナフアに照らせば、そうした肉の均等分配もまた、イノシシをしとめた男の社会的・政治的なふるまいであると捉えることができるかもしれない。彼および彼の家族には、別の機会に、他のメンバーがしとめた肉の分配が保証されるからである。プナンでは、

肉が僅かな部分しかない小動物の肉以外、メンバー間での肉の均等分配が原則である。寛大であることが、プナンの重要な行動規範であるとされる[9]。

2. 狩猟の実際

森のなかにはイノシシシの足跡があちこちにくっきりと残っていた。昨日のものもあれば今朝ついたと思われる真新しいものもあった。ヌタ場[10]ではつい先ほど何頭かのイノシシが水浴びをしたようだった。我々が近づいた音と匂いで逃げてしまったのかもしれない。我々は森のなかをすでに4、5時間歩き回っている。そのうちに陽は高く登ったが陽射しは森の奥深くにまでは差し込まない。昼なお湿って暗い濃緑の魔境。数条の淡い光が、暑熱があることを知らせている。遠くの峰からミューラーテナガザルの鳴き声がする。ウワウワウワウワ。私は棘のある植物に絡まれて、ニュアと彼の息子のロベットからは遅れを取ってしまった。倒れた樹々の間を潜り抜けて砂地のぬかるんだ小川を飛び越えたとき、遠くでイヌがいっせいに吠えているのに耳を澄まして一瞬立ち止まる。ウォンウォンウォンウォン。カスットにディマックスにピディンと名づけられた三匹の忠犬が獲物を追いつめている。その吠え方はしだいに大きくなっている。どうやらこちらに近づいてきているようだ。重なり合うイヌたちの吠え声。ウォンウォンウォンウォンウォンウォン。その声を聞きながら私は密林のなかの道なき道を登ってゆく。「トゥアイラワキトゥベット（ロベット、奴らはこちらに来るぞ）」と、猟銃を持つニュアが息子のロベットに言っているのが聞こえる。ニュアは、右手をあおって一気に稜線にまで駆け上がるように促した。稜線に先回りしてイノシシをしとめる腹だ。私は、朝の暗いうちから陽が高くなる今まで何も口に入れていないため、空腹で動きが鈍ってきている。ロベットもまた、彼の父がしたように、私に一気に稜線まで駆け上がるように手で合図をした。その瞬間、私は苔が生えて湿った岩に足をとられて滑り落ちた。岩と石の塊がゴロゴロゴロンと鈍い音を立てて落ちてゆく。な

んとか、木の蔓につかまって事なきを得た。「ジアン（大丈夫か）？」、ロベットの声。私は疲労で声が絞り出せない。ウォンウォンウォンウォンウォン。イヌたちは鳴き止まない。少し遠くでイヌを呼ぶ人の声がする。ウー。アジャンという男がイヌたちを指揮している。稜線にたどり着くと視界が開けた。一気に暑熱が頭のてっぺんから全身に注がれる。ニュアもまた自分たちの居場所を知らせるために声を出す。ウーウー。ニュアは猟銃の筒に銃弾を装塡してイノシシを撃ち殺す手はずを整えたようだ。耳を澄ましうろうろしながらどこでどう構えたらいいものか思案している。遠くでセイランが、果実が実っているのを知らせて飛んでいく。クトゥオゥクトゥオゥ。私は、彼らから遅れて稜線上にたどり着く。流れ落ちる玉のような汗。一瞬イヌの吠える声が止む。ザワザワザワという音がしてイヌかと思いきや一頭の大きなイノシシが密林からすっと姿を現した。あっ。それは、稜線へと飛び出してものすごい勢いでふたたびすぐに深い密林へと姿を消す。ニュアは、その一瞬なすすべがなかった。銃を構えることすらできなかった。イノシシの後をうなりながら追う二匹の猟犬カスットとディマックス。アジャンが槍を片手にもって息を切らして唾を吐きながら走ってきた。すぐさま二匹のイヌ、ニュア、アジャンの順に密林へと入ってゆく。スミゴロモ（*kiyong*: *Oriolus hosii*）が上空を飛んでいく。キョンキョンキョン。「カウモクトゥベット（ロベット、ここで待っていろ）」、ニュアが息子に言う。銃を肩にかついだジャウィンが稜線を走りあがって来るや、犬の吠え声をたよりにあっという間に彼らの後を追って密林に入っていった。ウォンウォンウォンウォンウォンウォン。よりいっそうけたたましく吠えるイヌたち。猟犬のピディンがようやく追いついた。やがてイヌたちは轟々とうなりはじめた。ウーウーウー。イノシシの喉もとに喰らいついたのだ。キーキーキー。イノシシが断末魔の呻き声をあげている。キーキー。ニュアとジャウィンが犬たちにイノシシのそばから離れるように指示している声が微かに私にも聞こえる。ウフウフウフ。「タエカスット（カスット、離れるんだ）」。つ

ぎの瞬間ドッドォーンという大きな銃音が密林全体に深くこだました。それを聞いて、ロベットは密林へと一目散に駆け込む。倒木を飛び越え山刀で藪を切り裂きながら傾斜のあるけもの道をずんずんと駆け上がる。私も全速力で、ロベットの後を追う。イノシシは一発の銃弾でしとめられ血を流してそこに倒れていた。さっき目にした奴にちがいない。ウーウーウー。ウフウフウフ。駆けつけたニュアとアジャンとジャウィンは、イノシシの周りで血の臭いに興奮の極みにあるイヌたちを鎮めようとしていた。発射された弾のこげた臭いがあたりに漂っていた。

写真3……ライフル銃でしとめられた直後のイノシシ

狩猟は、プナンが動物に向き合う最大の機会である。彼らは軽装で、肩からライフル銃を提げて密林に入ってゆく。狩猟が行われるのは、朝から夕方までの陽がある時間である。それとともに、2000年代になってから、油ヤシの実を食べに来るイノシシを夜間に待ち伏せして捕まえる、油ヤシ・プランテーションでの待ち伏せ猟も盛んに行われている。

日中に行われる猟において、密林に入る場合には、尾根ごとに分担を決めた上で、ハンターが単独か複数で、下方から頂を目指す。まずは、足跡を確認して、ハンターは、イノシシがそこを通った時刻を推測する。足跡が今しがた残されたものなのか、あるいは、昨日のものなのか、それとも、もっと古いものなのかを推し量る。足跡を追って、イノシシがどの果実を求めているのかを確かめた上で、ふたたびやってくるかどうか、そのチャンスが巡ってくるかどうかを判断する。

プナンのハンターはまた、足跡からさまざまな情報を得る。それが大型の

オスが残したものか、子連れのメスのものかなどを探る。さらに、ヌタ場があれば、そこにイノシシがやって来るかどうか、その場に坐って、しばらく様子を見ることがある。

ハンターたちは、密林では、物音を立てないように進む。それは、動物の動きをいち早く察知するためと、動物が人の立てる物音を感知して逃げてしまうのを防ぐためである。イノシシが果実を齧る「コッ、コッ」という音は、遠くまで響くことがある。そうした音がすると、ハンターたちは、ライフル銃に銃弾を装填した上で、腰をかがめて、イノシシに気づかれないように十分に配慮しながら音のする方向に静かに向かってゆく。

イノシシを見つけると十分な距離まで近づいて、頃合を見計らって、ハンターはその首や前足の付け根のあたりに狙いを定めて射撃する。一発の銃弾でしとめることができなかった場合、手負いのイノシシが逃げることもある。その場合、ハンターは、血痕から傷の程度を推し量る。多量の血が流れている場合には、ゆっくりと手負いのイノシシを追跡する。獲物が、どこかで息絶えている確率が高いからである。他方、軽傷の場合には、イノシシは軽やかに逃げ去り、追い切れないこともある。そうした場合には、その日のうちかあるいは翌朝に、他のハンターとともに、イノシシを探すことが多い。

イヌを用いた狩猟は、1960年代にライフル銃が導入される以前から今日にいたるまで行われている。イヌを用いる場合、最初に密林のなかに数匹のイヌを送り込む。ハンターは、ライフル銃、槍、槍が先についている吹き矢で武装した上で、単独か複数でイヌの後について密林に入る。上で見た狩猟のエピソードは、ライフル銃を持つハンターと、イヌを連れて槍を担いだハンターの混合によって行われたものである。

イヌは、イノシシの匂いを嗅ぐと興奮して喉を鳴らして唸る。獲物を見つけると、イヌたちは吠え声をあげる。猟犬は数匹でしだいに獲物を追い詰めてゆく。猟犬はイノシシに食らいついて、振り落とされないようにしがみつく。ハンターはやがてその場に達し、獲物に十分に近づいた後に、イヌにイノシシから離れるように命じ、銃や槍で止めを刺す。イヌは、イノシシとの格闘で絶命する場合もある。

吹き矢を用いて、イノシシに毒矢を当てることもある。その場合、イノシシは矢を受けてなおも走り続ける。ハンターはイヌとともに手負いのイノシシを追い、毒が全身に回って倒れたところで、槍で止めを刺す。

猟を続けていてイノシシに出くわさない場合には、獲物の対象を変えることがある。ハンターたちは地面を見て進むのではなく、樹上を見上げて「サル」やトリなどを追うかもしれない。遠くから聞こえる鳴き声にも、プナンは耳を澄ます。ゆっくりと鳴き声がする場所へと近づいてゆく。樹上にいる「サル」は、イノシシとちがって、目がいい。人の姿を見つけると、それらは逃げる。人が樹上に「サル」を見つけた場合、獲物の様子をうかがいながら、低姿勢で獲物へと進んでゆかなければならない。人を発見した場合「サル」は、鳴き声で危険が迫っていることを仲間に知らせるからである。

大きなトリは、樹冠の上を雄大な羽音を立てて飛んで、しなやかな風音を起こす。ハンターは、イノシシとシカなどの大型獣以外の獲物に対しては、散弾を用いて射撃する。樹上を駆け抜けたトリを獲物とする場合には、プナンは、そのトリをおびき寄せるために鳴きまねをする場合がある。トリは、仲間がいると思って戻ってくる。かつて人が樹上に登って、トリの鳴きまねをしておびき寄せ、吹き矢で射止めたという話が伝わっている。

ホエジカ猟では、獲物をおびき寄せるために、草笛を用いる方法がある。交尾を誘うための吠え声と聞き間違えて、ホエジカが近寄ってきたところをしとめるという猟法である。このように、プナンは、トリやホエジカに対しては、それらの聴覚的特性を巧みに利用しておびき寄せて捕らえようとする。

狩猟で獲物が取れない日が続いた場合や、近くに小動物の足跡が見られる場合などには、罠猟が行われる。罠は籐を用いて、輪が獲物の足にからまって吊り上げる仕組みになっている。罠猟では、コシアカキジなどの小動物が狙われる。獲物の通り道を狭めるために、木枝があたりに敷き詰められて、獲物を導く道がつくられる。そこに罠猟が仕掛けられる。日に一度の割合で罠がチェックされる。罠に掛かった獲物がまだ生きている場合には、止めを指した後に罠が解か

れる。

3. 感覚による人と動物の駆け引き

菅原和孝は、グイ・ブッシュマンの狩猟の駆け引きについて以下のように述べている。

> 獲物の足跡を読みとり、じりじりと忍び寄り、矢を射かける最良のタイミングをはかる一連の営為は、みずからの企てと拮抗する意志をもった相手＝獲物とのかけひきのなかでつねに微妙な洞察と決断を要求される過程である。そのとき目標に向かってとぎすまされるハンターの感官は「自問自答」の形式で対自化されるのである。[菅原 1996: 124]

ハンターの判断や感官に重きを置く菅原の駆け引き論に対して、身体の動きを重んずれば、狩猟場面での駆け引きを以下のように描くことができよう。ハンターは、道具を用いて殺傷するという自らの企てに対して背いたり、逃げ去ったりするような「他性」をはらむ野生動物に接近して、身をかがめたり、身を藪のなかに隠したり、立ち位置を前後左右に変えたり、樹上や見晴らしのいい場所へと移動するなどして身体のあり方を変える。そのようにしながら、自らの企てを完遂させようとするが、そのことが叶わないと判断された場合、ハンターは、目の前の動物の行動に応じながら、次なる身の動きを繰り出す。こうした一連の身体の動きが、狩猟場面における人と動物の駆け引きにほかならない。

そうした狩猟場面での駆け引きは、人の身体、とりわけ、感官に対する事前の準備段階からすでに開始されている場合もある。アマゾニアのデサナ人にとって狩猟は求愛のようなものである。香りは女性をひきつけるように、獲物をひきつけると考えられる。バクやイノシシのような黒い動物の狩りの前には、燻製肉と唐辛子を食べる。麝香の匂いが獲物を寄せつけるとされる。テンジクネズミやアルマジロ猟には、煮物を食べた後に煎じた唐辛子の匂いを吸い込んで嘔吐し、身体の匂いを消して臨む［Reichel-Dolmatoff 1978］。

こうした感官の調節が、人と動物に限られているのではなく、精霊を巻き込んで行われる場合もある。アンダマン諸島民にとって、存在とは匂いである。精霊は匂いを頼りに人を狩り、人も匂いを頼りに動物を狩る。人は精霊に匂いを嗅がれないように注意するが、それは、人が動物を狩るときに匂いを嗅がれないために役立つ。また、肉を食べた人は、そのことを精霊に悟られないように身体に泥絵の具を塗る。人は、獲物の頭蓋骨の匂いで、いなくなった仲間に近寄る習性がある獲物をおびき寄せる［Pandaya 1993］。

デサナ人やアンダマン諸島民に比べて、より現実的でシンプルであるものの、プナンは、動物との駆け引きのさいに、少なからず、身体や感官のあり方を変容させる。

Ⅱ.-2.で見たように、プナンのハンターは、主に、目と耳に頼りながらイノシシを追跡する。他方で、イノシシは、プナンによれば、耳と鼻が優れている。イノシシは、人の臭いがしたり、人が立てる物音を聞いたりすると、危険を察知して逃げていくという。そのため、ハンターは物音を立てないように注意を払うし、臭いがイノシシにまで届かないように、風下に立つように努め、風上に立ってイノシシを追跡しないように心がける。

ハンターは、密林のなかでは、物音をなるべく立てないように注意する。動物が嗅覚に秀でているからといって、しかしながら、彼らは、身体の臭いを消すような手立てを講じることはない。ただし、ある男は、狩猟に出かける前に一切の食べ物を口にしないのは、食べ物の臭いによって、イノシシに人がいることに気づかせないためであると語ったことがある。ハンターは風がどちらからどちらに吹いているのかを確かめるために、ときどき立ち止まって、風が流れない方向に道取りをすることがある。

人は目と耳に頼って狩猟を行うが、イノシシは目が疎い。夜中に行われる油ヤシのプランテーションでの待ち伏せ猟では、物音がすると、イノシシの姿を視認するために、ハンターは懐中電灯で対象を照らし出す。光をあてても気づかないというイノシシの視覚劣性を利用する。逆に、イノシシは目が見えないため、盲目的に突進してくることもある。夜の待ち伏せ猟で眠り込んでしまったハンターが、

猛進して来たイノシシに体当たりをされて、けがをしたことがある。

このように、狩猟の場面で、プナンは、動物との駆け引きをつうじて対自し、身体のあり方を変える。場合によっては、動物に襲われることもある。こうした駆け引きのなかで特筆すべき点は、人と動物の接触の不在である。プナンは、必要な時以外は動物に触れないし、触れることに対して、次節で見るように、禁忌がある[11)]。

Ⅳ. 人、動物、カミの交渉譜

1. 狩猟をめぐる語り

【1】スタイ（40歳）は、昼下がりに、密林からイノシシをかついで狩猟キャンプに戻って来ると、獲物を地面に降ろし、沸いていたコーヒーを飲んでから、小声で話し始めた。

スタイ：塩なめ場[12)]から少し登ったところで、昨日ニュアが足跡がたくさんあると言っていたあたりで、ガサガサという音がしたので、立ち止まって静かにしていると、音が近づいてきたので、ライフル銃を構えたのさ。姿は見えなかったが、今度は少し離れたところで、ガサガサと音がした。銃口をそっちに向けると、音がしなくなったのさ。臭いを嗅ぎつかれたのかもしれない。

一同　：おお。

スタイ：音がした方に少し近づいてみることにした･･･すると、左手の藪のほうに逃げていくのが見えたのさ。あわてて撃ったが、うまく命中しなかった。そいつは走り去ったのさ。見ると、血が滴り落ちている。血の量からすると、そんなに遠くには逃げられないはずだった。

一同　：急所に中ったんだな。

スタイ：ああ、血の跡を追っていくと、そいつは川の前で倒れていたのさ。メスだった。（イノシシと戯れている子どもたちのほうに向き直って）おい、そんなことするでない……明朝もう一度探しに行ってみよう。

【2】別の日の出来事である。あたりが暗くなる少し前に、ラー（45歳）は、狩猟小屋の手前にやって来ると、ピア・プサバ（*piah pesaba*）を唱えながら戻ってきた。

「戻ってきた、兄弟よ、獲物はまったく獲れなかった、何も狩ることができなかった。（嘘を言えば）父と母が死ぬことになるだろう。ブタの大きな鼻、かつてイノシシだったマレー人、トンカチの頭のようなブタの鼻、大きな目のシカ。夜に光るシカの目、ワニ、ブタ、サイチョウ、ニワトリが鳴いてやがる･･･」

それは、獲物が何もなかったときに発せられる、動物に対する怒りの言葉である。ラーはライフル銃と籐籠を小屋のなかに降ろすと、一日動き回った後の喉の渇きと空腹を満たすべく、コーヒーを二杯飲み干し、冷や飯を皿に盛ってかき込むと、その日の猟について、ぽつりぽつりと話し始めた。

ラー　：出かける途中で川のそばでカニクイザルを見つけた。撃とうにも散弾がなかった。森に入ると、（イノシシの）足跡は古いものばかりだった。ヌタ場で腰を降ろしてしばらく待ったが、（イノシシは）来なかった。そのうち、雨になったのさ。本ぶりになって、音がまるで聞こえやしなかった。雨が上がる頃、フタバガキの実を齧る大きな音が聞こえてきた。そっと近づいてみたところ、姿は見えなかったが、（イノシシが）臭いか足音に気づいたのか、齧る音が聞こえなくなって、（イノシシの）逃げてゆく音が聞こえた。今日はその一回限り、イノシシに会ったのは。傍まで見に行くと、真新しい足跡がたくさんあった。明日はあのあたりに行けばいいと思う。

ドム　：え、どこ？

ラー　：ほら、ヌタ場の左に行った上の方の、大きなフタバガキの木のあたりさ。

【3】それとは別の日の出来事である。狩猟キャンプにウダウ（40歳）の姿が暫く見えないと思っていたら、籐籠に入れてトリを持ち帰ってきた。

筆者　：それは何？

ウダウ：「赤い目」（シワコブサイチョウの別名）だ。

筆者　：いつ獲ってきたの？

ウダウ：ああ、さっきさ。

筆者　：たしか、昨日、銃弾が無くなったって、言ってたよね。

ウダウ：ああ、そうさ。吹き矢を持って出かけたのさ。木の上にいたので、狙いを定めて、それに毒矢を放った。でも、すぐに飛び立ったさ。それを追いかけて追いかけて、ようやくそれは地上に落ちた。

筆者　：どれくらい追いかけたの？

ウダウ：1時間くらい。

筆者　：たいへんだね。

ウダウ：そうさ、ライフル銃だと一発でしとめられるのさ。

写真4……吹き矢で樹上に止まったトリを狙うハンター

ここにあげたのは、ハンターたちが狩猟キャンプに戻った後で、狩猟行について述べた語りである。要点をあらかじめ整理しておきたい。【1】では、スタイがイノシシをしとめるに至った経緯が語られている。スタイは最後に子どもたちを叱っているが、このことから、イノシシ（動物）に対する人の正しい態度があることが分かる。【2】では、ラーが狩猟に出かけたが、獲物に逃げられて、手ぶらで戻ってきた様子が語られている。また、ピア・プサバが、獲物なしに戻ったことを告げるために唱えられている。【3】では、ウダウによって、吹き矢猟では、矢毒が動物の身体に行き渡るまで、手間がかかるということが述べられているし、持ち帰られたトリが別名で呼ばれていることも分かる。

上のテキストは、プナンが動物と向き合うときにどのような行動をとるのか、また、動物も人の行動に応じて、どのように行動するのかという点に関して情報をもたらしてくれる。そのような語りから、私たちは人と動物の駆け引きのあり方に接近することができる[13)]。しかし、それだけではない。そのようなデータから、私たちは、人と動物の間の駆け引きとともにある、もう一つの駆け引きについても知ることができる。

それは、しとめられた動物に対する正しい態度（【1】）であったり、動物に対する怒りの言葉が発せられること（【2】）であったり、特定の状況で、動物の別名が発せられるということ（【3】）から推し量ることができる、人と動物との現実の駆け引きを超えて、人の側の精神の世界に食い込む関係にまで及ぶ「ふくらみ」の部分である。そうしたふくらみとは、人とカミの間で交わされる駆け引きに他ならない。

2. 人、動物、カミの存在論

プナンの民話（*suket*）は、動物譚の宝庫である。かつて、動物のなかで、マレーグマ（*buang*: *Helarctos malayanus*）だけに尾があり、他の動物たちには格好よく見えた。動物たちは、マレーグマのところに駆けつけて尻尾をねだった。マレーグマは気前よく尾をやって来た動物たちに分け与えた。最後に、ミューラーテナガザルが来たときには、尻尾の手持ちがなかった。それで、今日、マレーグマとミューラーテナガザルには尻尾がないという。

イタチ科テン属のキエリテン（*segangang*: *Martes flavigula*）は、捕食者に襲われたときなどに肛門腺から悪臭を放つことで知られる。キエリテンは、かつては、人を含むすべての動物の頂点に君臨する王だった。あるとき、キエリテンが人に大木を切り倒すように命じた。それに応じて、人びとは協働で大木を切り倒した。作業中に、人びとは、カヌーか家か、いったい王様は何を作ろうとしているのかと囁き合った。そのとき王キエリテンが来て、自分のために「耳かき」を作るように命じた。人びとは、こんな大木からちっぽけな耳かきをつくるなんて馬鹿げたことだと呟いた。やがてキエリテンは王位を滑り落ち、今では臭い屁をひるだけの動物になってしまった[14)]。

このように、民話のなかでは、動物が人のようにふるまったり、動物と人がいっしょに暮らしていたりした時代のことが語られる。かつては、人と動物は同じように考え、言葉を交わすような存在だった。人と動物はともに、今では人間だけが持つ性質としての「人間性（humanity）」を共有していたが、遠い過去に、動物たちはそれを失って、いまのような存在になったのである。

ヴィヴェイロス・デ・カストロが述べるように、多くの神話が明らかにするのは、神話のなかの人と動物の両方に共通する特徴は「動物性（animality）」ではなくて人間性だという点である。神話のなかでは、動物はたいてい人と同じように考えて行動する。原初に、人と動物の隔たりはなかった。神話では、自然から文化が生み出されるのではなく、文化から自然が生み出されるのがふつうである。つまり、人間が内在化し維持する性質を、動物たちがどのように失ったのかが語られるのである［Viveiros de Castro 1998］。

人と動物における人間的な性質の共有という点に関して、ヴィヴェイロス・デ・カストロが取り上げているのが、南米先住民諸社会に見られる「観点主義（perspectivism）」である。そこでは、「観点」を有するものならすべての存在（人間であれ、動物であれ、精霊であれ）が主体であるとされる。ヴィヴェイロス・デ・カストロは、その非西洋社会における一つの例として、マレー半島の先住民チュウォン（*Chewong*）を取り上げている。チュウォンでは、意識の存在と不在によって構成されるある存在のクラスがある。外見が、テナガザルであれ、人であれ、イノシシ、カエル、ランブータン、果実、竹の皮、雷や特定の巨石であれ、意識は一つの「人格」を構成している［Howell 1996］。

プナンも、チュウォンのように、人間の生命にもすべての生命にもともに、魂の存在を認めている。サゴ虫も毛虫やカエルのような生き物さえも魂を持つと信じている［Brosius 1992: 400］。それは、プナンの民話のなかで、動物たちが失わなかったものに他ならない[15]。動物たちは、今日まで、魂という人間的性質を失っていない。ブラガ川流域のプナンは、人が捕らえようとしたときに逃げるものには魂があると言う[16]。ここで見たように、プナンの民話で語られる、人と

動物の連続性から非連続性へというテーマは、人と動物の身体面での非連続性（断絶）である。他方で、人と動物の間には、魂の共有をつうじて、内面的な連続性が認められる。

しかし、そうした人と人以外の存在の間の連続性は、人と動物のそれに留まるだけではない。カミや霊などの存在もまた、人との連続性において捉えられる存在なのである。プナンにおける魂、カミ、霊などの概念は極めて複雑であるが、1980年代に、ブラガ川上流域のプナンを対象に調査を行った卜田の記述が、その理解への手がかりとなる。

> プナンのいうカミ（バルイ *baley*）は実にさまざまな存在をさしている。まず、すべての動物は自分の魂（ブルウン *beruwen*）を持っているとされる。この魂もカミの一種として捉えられている……(中略)……また人間も含めたすべての動物は、魂の他にいくつものカミを持っている。このカミの多くは肉体の死後、魂とともに天界（ラギット *langit*）に移るが、なかには地上にとどまるものもある。この地上にとどまったカミは、まもなくほかの肉体に宿ることになる。それは多くの場合、死者の近親者の肉体である。また、魂は死後ただちに天界に昇るのではなく、しばらくの間（その期間はさまざまである）、地上にいてうろうろしている。この状態の魂はウガップ（*ungap*）と呼ばれ、しばしば人間に災厄をもたらすとされる。やがてほとんどのウガップは天界に移り、狭義のカミとなる。プナンによれば、このような天界に移ったカミとなった「魂」が新たな肉体に宿り、ふたたび魂に戻ることで、新しい生命が誕生するのである。［卜田 1996: 95-6］

魂は、人を含めて地上の動物すべてが持つものであり、それは、人の死後には地上にとどまりウガップという霊となって、人に災厄をもたらす。それに対して、カミもまた人を含む動物に宿っており、それは天界と結びつけられることが多い。そのように、魂とカミは明瞭に区別されるものではなく、一般には超自然的な存在（物）として捉

えられている。人と動物だけでなく、カミ、ウガップ（霊）などの存在にも魂があると考えられている。

3. 人、動物、カミの駆け引き

Ⅱ.で述べたように、トリの鳴き声はカミの声として、人の行動を大きく左右するが、夢（*nyupin*）のなかのカミや霊との交渉やお告げもまた、人の行動に影響を与え、さらには、人と動物の現実的な駆け引きを左右することになる。夢見は、しばしば狩猟をめぐる予兆として用いられる。夢精は、霊（の化身）との性交渉であり、つねに悪い予兆として解釈される。異界の者と交わったために、危険な状態に置かれ、狩りに失敗すると考えられる。そのため、夢精すると、プナンの男は狩りに行かない。

見知らぬ何者かが現れて食べ物をあさっていた夢を見た男がいた。彼は、夜中に突然起き出して、霊を追い払おうとして唱え言をした。その夢は、その後、猟が上手くいかないことの予兆であると解釈され、狩猟キャンプは放棄されることになった。霊の食料あさりは、人の食料あさりとしての狩猟に対立し、霊の人の領域への侵入は凶兆であると解釈されたのである。

ある朝、筆者は、ある男から、夢のなかに、姿は見えなかったが声だけが聞こえてきて、靴を脱いで狩猟に行くように命じられたという話を聞いた。その男は、その日狩りに出かけたときに、夢のお告げに従って、履いていた靴を脱いで裸足になって獲物を追ったところ、一頭のイノシシを得た。後に、その声の主はカミであったと、その男は筆者に語った。

このように、霊やカミとの交信もまた動物との対面の仕方に影響を与える。プナン社会では、人と動物の間の近接が禁止ないしは忌避されているが、そのことは、東南アジア民族誌学において、「雷複合（thunder complex）」と呼びならわされてきた観念と実践に深く関わっている。それは、ボルネオ島、マレー半島、東インドネシア一帯で広く行われている。

グレゴリー・フォースによれば、「雷複合は、禁止事項――とりわけ、動物、あるいは特定の動物を怒らせると考えられるふるまい、お

よび特に動物の物まねを含む行動（例えば、動物に衣服を着せること）――が嵐を招くことになり、そのため、そうした粗野なふるまいをした者たちが、大水や稲妻、あるいは石化によって罰せられることになるだろうという考え方のことである」［Forth 1989: 89］[17]。

プナン社会でも、動物に対する人の「まちがったふるまい（*penyalah*）」が、雷雨や大雨、洪水などの天候の激変を引き起こすと考えられている。動物の物まねなどを含む、人のまちがったふるまいに怒った動物（の魂）が天空へと駆け上がり、雷のカミにその怒りを届け、雷のカミの怒りが雷鳴となって鳴り響き、雷雨や大水を引き起こすと考えられている。そうした制御不能な天候の激変に対しては、それが起きた時点でそれを鎮めるための儀礼が行われ、また、人の粗野な動物の扱いがその原因であると考えられるため、動物に対してまちがったふるまいをしないため、人と動物の間の近接が禁止されてきた。

「雷複合」をめぐる問題に先鞭をつけたロドニー・ニーダムによれば、彼がプナン人たちと密林のなかを移動しているときに、ヒルが血を吸うのを気に病んで、それを火のなかにくべようとしたところ、プナン人たちはニーダムのその浅薄な行動を咎めた上で、天候の激変の可能性を示唆したという。そこでも、動物をさいなんだり、もてあそんだりすることが、荒天をもたらすと考えられていたことを示している［Needham 1964］。

筆者が、プナンの男たちとサカナ獲りに出かけた日の出来事である。我々は投網をしてサカナを獲っていた。突然、一行は、遠くに雷鳴を聞いた。そのとき、一人のプナン男性が、我々は、サカナを獲りすぎたにちがいないということを口走った。つまり、彼は、その雷鳴は過剰漁獲によってサカナをさいなんでいるために起こったのだと考えたのである。我々は、すぐにサカナ獲りを止めて狩猟キャンプへと戻った。

このように、プナン社会では、しとめられた動物をさいなむような人の態度、ふるまいが、天候の激変を引きこすと考えられている。そのようなふるまいには、動物の名前を（まちがって）呼んだり、動物の醜さを嘲笑したり、イヌが交尾をするのを見てはやし立てたり、

川のサカナを獲りすぎたりすることなどが含まれる。

このことは、【1】のデータで見た、しとめられた動物と戯れる子どもに対するスタイの咎め立てに関わっている。スタイは、雷のカミの怒りを引き起こすことによって天候激変が起きないように、子どもたちを叱った。彼は、雷のカミが怒らないように、カミとの駆け引きを行いながら、子どもたちのまちがったふるまいを咎めたのである。

同じく、【2】のなかのピア・プサバもまた、このまちがったふるまいに関わっている。ラーは、狩猟に出かけたが手ぶらで戻って来た。そのとき、動物に対する怒りの言葉を発して、獲物がなかったことを、狩猟キャンプの人びとに対して知らせたのである。

ピア・プサバには「トンカチの頭のようなブタの鼻」「大きな目のシカ」などの、普段は発してはならない、動物へのまちがったふるまいが含まれる。しかし、ピア・プサバが唱えられるときには、目の前に動物がいないので、動物（の魂）が、その怒りを雷のカミへと届けることはないと考えられている［Brosius 1992: 923］。こうした回路をつうじて、動物が目の前にいないことで、プナンは、（普段は、まちがったふるまいであると考えられている）「動物に対して怒る主体」へと自らを変容させる。そこでもまた、動物の不在を介して、人とカミの駆け引きが行われている。

さらに、【3】のなかで語られている動物の別名もまた、人の動物に対するまちがったふるまいに関わっている。

> 動物の魂は、怒らされた場合、その原因となった不愉快なふるまいを雷のカミに告げ口する。そうなると、雷のカミは、罪ある人たちに対して激しい雷雨を引き起こすことになる。プナンが、ハンターたちに殺された動物たちの名を言うことを忌避するのは、またこうした理由からである。そのため、ほとんどの動物の種に対して、本当の名前を言わないために、キャンプに持ち帰られたときに用いられる（動物の）名前がある。［Brosius 1992: 190］

赤毛リーフモンキー（*kelasi*）は赤い動物（*kaan bale*）に、タイガー

シベット（*palang alut*）は夜の動物（*kaan merem*）などに言い変えられる［奥野 2010: 134］。いつも用いている動物の種名を別名に変えなければならないのである。そうしないと、動物の魂が天界へと駆け上がり、雷のカミが怒って、天候の激変がもたらされるとされる。持ち帰ったシワコブサイチョウを見た筆者にそれが何であるのかを尋ねられたウダウは、その別名である「赤い目」によって、動物の名を示した。プナンは、雷のカミが怒らないように、つまり、カミとの駆け引きを行いながら、しとめられた獲物の種の名前を変えて呼ぶ。

このように、プナンは、動物に向き合うと同時にカミと駆け引きを行う。そうしたカミとの駆け引きにおいて、人は、動物に触れなかったり、言及しなかったりすることによって、身体のあり方を変容させる。人が動物と駆け引きを行うのとは別の次元でカミとの駆け引きを行うのではない。プナンは、人と動物とカミが混然一体となった世界を生きていると考えた方が、より実相に近い。その意味で、人、動物、カミがばらばらなままであることが不可能な世界が築かれてきたのだということができるのではないだろうか。

V. 人、動物、カミが織りなす世界

ドミニク・レステルは、人と動物は、数世紀にわたって混合的であり、種間横断的な共同体を驚くほど多様な仕方で織りなしてきたと述べている。その上で、人と動物の関係は、互いが互いにとって本質的なものであり、それは根源的な対立というよりも相補的な関係であったという点を強調している［レステル 2009］。

レステルによれば、極東のアムール川河口のニヴクスのハンターは、クマをしとめたとき、力強く四回叫んで、クマの共同体に彼の勝利を知らせる。逆に、ハンターがクマに殺された場合には、死体はクマの皮にくるまれて、死者はクマへと位置づけを変えるという。また、植民地時代に家畜に初めて遭遇したニューカレドニアのカナカ人の首長は、イヌたちの首長と平和協定を結ぼうとしたという。

このように、人はこれまで、動物との複雑かつ意味作用を備えたつながりのなかで、狩猟や家畜化などをつうじて、動物と無関係な

共同体を構成することがなかった［レステル 2009］。レステルは、はっきりと述べてはいないが、人と動物が築き上げる共同体とは、たんに人と動物からなるのではなく、イヌの首長という人格を備えた存在や、カミ/神であるクマという動物を超えた存在を含めた共同体だったのである。

本章で取り上げたプナン社会でもまた、人は動物との間で、実用的・現実的な関係を結んできた。動物は、そのほとんどが食用として、ときには、薬用として使われる。狩猟の場面での人と動物の駆け引きは、道具を介したものであり、人と動物の間の直接接触はないものの、視覚、聴覚、嗅覚を互いに駆使しながら行われてきた。人は、動物が人の動きによって行動を変えるのに応じて、身体のあり方を変容させる。ところが、人と動物の駆け引きを、そうした現実面だけに限定して眺めていたのでは、人と動物の駆け引きの全貌を見逃してしまうことになりかない。

人と動物との現実的な駆け引きはまた、人とカミとの駆け引きによって規定されてきたのである。靴を脱いでイノシシ猟に出かけることは、夢のなかで姿が見えないカミの声のお告げによって行われたし、しとめられた動物と戯れてはならないという規範を遵守することや、猟から持ち帰られたタイガーシベットをその名で呼ぶのではなくて、「夜の動物」と呼ぶことは、雷のカミの怒りを招いて、天候激変を引き起こさないためだったのである。プナンはまた、カミとの駆け引きを行いながら、人と動物の駆け引きのなかで身体のあり方を変容させるのである。

本章では、人と動物の現実的な駆け引きだけでなく、それとともに行われる、そうした人と動物の駆け引きの「ふくらみ」の部分に目を向けてきた。人、動物、カミはばらばらに存在するのではなく、密林のなかで互いに主体となりながら駆け引きを行って、のっぴきならない関係を結んできたのだといえるのではないだろうか。

参考文献

岩田　慶治
1989 『カミと神：アニミズム宇宙の旅』講談社学術文庫。

北西　功一
2010 「所有者とシェアリング―アカにおける食物分配から考える」木村大治・北村功一編『森棲みの社会誌―アフリカの熱帯林の人・自然・歴史Ⅱ』pp.264-80、京都大学学術出版会。
クルーク、ハンス
2006 『ハンター＆ハンテッド』垂水雄二訳、どうぶつ社。
レステル、ドミニク
2009 「ハイブリッドな共同体」『現代思想』37(8)：216-39、青土社。
野本　寛一
2008 『生態と民俗：人と動植物の相渉譜』講談社学術文庫。
奥野　克巳
2010 「ボルネオ島プナンの『雷複合』の民族誌：動物と人間の近接の禁止とその関係性」pp.125-42、中野麻衣子+深田淳太郎共編『人=間の人類学：内的な関心の発展と誤読』はる書房。
卜田　隆嗣
1996 『声の力：ボルネオ島プナンのうたと出すことの美学』弘文堂。
スタンフォード、グレイグ
2001 『狩りをするサル：肉食行動からヒト化を考える』瀬戸口美恵子＋瀬戸口烈司訳、青土社。
菅原　和孝
1996 「民族誌としての語り」宮岡伯人編『言語人類学を学ぶ人のために』pp.109-42、世界思想社。
2000 「ブッシュマンの民族動物学」松井健編『自然観の人類学』pp.159-210、榕樹書林。
谷川　健一
1986 『カミ・人間・動物』講談社学術文庫。
内堀　基光
1973 「洪水・石・近親相姦：東南アジア洪水カミ話からの覚え書」『現代思想』1(5): 163-9、青土社。
1996 『森の食べ方』：東京大学出版会。
柳田　國男
1989「後狩詞記」『柳田國男全集5』pp.7-54、ちくま文庫。
Blust, Robert
1981 Linguistic Evidence for Some Early Austronesian Taboos. *American Anthropologist* 83: 285-319.
Brosius, Peter
1992 The Axiological Presence of Death: Penan Geng Death-Names (Volumes 1 and 2). Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, the University of Michigan, Ann Arbor.
Conley, William
1976 *The Kalimantan Kenyah a Study of Tribal Conversion in terms of Dynamic Culture*

Themes. Presbyterian and Reformed Publishing Company.

Endicott, Kirk M.

1979 The Batek Negrito Thunder God: The Personification of a Natural Force. A. L. Becker and A. A. Yengoyan(eds.) *Imagination of Reality Essays in Southeast Asian Coherence Systems*. pp.29-42, Abu Publishing Corporation.

Forth, Gregory

1989 Animals, Witches, and Wind: Eastern Indonesian Variations on the "Thunder Complex". *Anthropos* 84: 89-106.

Freeman, Derek

1968 Thunder, Blood and the Nicknames of God's Creatures. *Psychoanalytic Quarterly* 37: 353-99.

Howell, Signe

1996 Nature in Culture or Culture in Nature?: Chewong Ideas oh "Humans" and Other Species. P. Descola and Gisli Palsson(eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. pp.127-44, Routledge.

Jayl Langub

2009 Failed Hunting Trip, Lightning, Thunder, and Epidemic. Paper Presented at the Seminar on "the Perceptions of Natural Disasters among the Peoples of Sarawak," IEAS, UNIMAS.

King, Victor T.

1975 Stones and the Maloh of Indonesian West Borneo. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 48: 104-19.

Needham, Rodney

1964 Blood, Thunder, and Mockery of Animals. *Sociologus* 14(2): 136-48.

Pandaya, Vishvajit

1993 *Above the Forest: A Study of Andamanese Ethnoanemology, Cosmology, and the Power of Ritual*. Oxford University Press.

Puri, Rajindra K.

2005 *Deadly Dances in the Bornean Rainforest: Hunting Knowledge of the Penan Benalui*. KITLV Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1978 Desana Animal Categories, Food restrictions, and the Concept of Color Energies. *Journal of Latin American Lore* 4: 243-91.

Siskind, J.

1973 *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press.

Suhakam

2007 SUHAKAM's Report on Penan in Ulu Belaga: Right to Land and Socio-Economic Development.

Viveiros de Castro, Eduardo

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s. 4(3): 469-88.

(Endnotes)

1 ――こうした民俗学の関心の原点は、柳田國男に求められるように思われる［柳田 1989］。1908年（明治41年）、当時法務省参事官であった柳田は、九州旅行の折、宮崎県椎葉村に立ち寄り、狩りの言葉、狩りの作法や口伝などを収集して、「後狩詞記」として出版している。そのような伝承と記録をつうじて、民俗学は、山の神に対する信仰と出合った。

2 ――野本は、日本では、人と動物の関係は、共生・親和的なものと競合・敵対的な関係を含みながらも共存してきたが、両者のバランスを保つために、人に危害・被害を与える動物にも霊性を認めて、民俗のなかに定着させてきたとも述べている［野本 2008: 132-5］。

3 ――岩田慶治は、名を持ち、その出現と退去の時が決まっていて、人びとの願いを聞き入れて、できるだけの援助をする、形式の整った高度宗教の「神」に対して、出会いがしらに突然あらわれ、人に恩恵を与えるかと思えば、怒って災難をもたらす存在を「カミ」と呼んでいる［岩田 1989］。卜田隆嗣は、プナンのバルイ（baley）を、「カミ」と呼んでいる［卜田 1996］。バルイの大部分は、岩田のいうカミに相当するが、その一部は、人の粗野なふるまいに怒って、天候の激変をもたらす「神」的存在である。岩田を踏まえながら、こうした例外を認めつつ、本章では、卜田の語法に従ってカミという語を用いる。

4 ――この分類は、それぞれ「歩く（*melakau*）」「這う（*ngirut*）」「泳ぐ（*pelangui*）」「飛ぶ（*menyap*）」という行動様態に対応する。ムシは、それら以外の小動物のことである［cf. 卜田 1996: 105］。菅原が、ブッシュマンの動物分類について述べているように、ここでも、カテゴリー間の境界はあいまいである［菅原 2000］。

5 ――筆者が集めたイヌの起源譚は、二種ある。（1）トラとネコを猟に用いたが、吠えないので猟がうまくいかなかった。森に住むイヌを捕まえて、イノシシ狩りに連れて行くと吠えたため猟がうまくいったので、それ以降イヌを使うようになった。（2）ある男が、猟のためにヌタ場に行くと黒いメスのイヌがいた。男がイノシシをしとめると、イヌは濡れた毛をブルブルっと震わせてからいなくなった。男はその夜夢を見た。夢のなかで焼畑民の男がイヌを探していて、さっき見かけたけれどとこかに行ったと伝えると、それは自分のイヌだけど猟に使ってもいいと言った。その後、プナンは、猟にイヌを使うようになったという。

6 ――それに対して人間は、一般には、おんぶして（*mebin*）子育てをする。

7 ――原義としては、半分動物で半分カミ。

8 ――ブンガン教は、ボルネオ島中央部にプロテスタントが浸透し始めた1947年に、クニャー人ジョク・アプイ（Jok Apui）が始めた宗教運動である。ブンガン・マラン（Bungan Malan）という女性のカミが、彼の夢に現れ、鳥の声から占いを行うような古い宗教を捨てるように啓示を与えた。そうした考え方が、その後、またたく間に、周辺地域の先住民の共同体に広がったのである［Brosius 1992: 187-8: Conley 1976: 309］。

9 ――北西は、「その場にいる人に対するその場限りの分配」である狩猟採集民のシェアリングとしての物のやりとりの様式について、アカ・ピグミーの事例に照らして考察している［北西 2010］。プナンの所有と均等分配に関する考察は、別稿に譲る。

10 ――イノシシなどの動物が、水浴びをする場所のこと。

11 ――プナンの狩猟は、ライフル銃による猟、吹き矢猟、猟犬を用いた猟（ふつう、槍で止めを刺す）、罠猟に分類できる。すべての猟で、人と動物との直接接触は見られない。これに対して、獣肉を狩猟小屋に運ぶさいに、それを担ぐ必要が出てくる。人が動物と接触するのは、このように、つねに動物が死んでからである。人と動物の接触は、獲物の運搬とその後の解体、料理と、実際の食肉の場面に限られる。

12 ―― 天然の塩が湧き出ている場所のこと。動物たちが集まってくる。

13 ――プナンは、狩りの経験をぽつりぽつりと静かに語る。狩りの経験と狩の語りをめぐる考察については、本書第２章の吉田の論考を参照のこと。

14 ――他にも、悪事を働いて逆さまに眠るようになったコウモリや、悪さをして糞を転がすだけになったフンコロガシの話などがある。

15 ――そうした動物が神話時代にどのような身体性を持っていたのかについては、語られることがない。

16 ――プナンによれば、そうした動物は、人（*kelunan*）と同様に考え、感じる存在である。その理由として、動物たちも、心臓（*peseu*）、脳（*utek*）、肝臓（*atay*）という三つの器官をもっているではないかという。さらに、プナンによれば、動物もまた心（*kenep*）を持つ。

17 ――ロバート・ブラストによれば、雷複合とは、「ある違反、とりわけ動物に対する違反行為が、天候の異変をもたらす」［Blust 1981: 294］という考えである。雷複合に関する民族誌的な関心は、マラヤのセマン人とボルネオのプナン人の間でほぼ同じような体系があることを報告したニーダムの1964年の論文にまで遡ることができる［Needham 1964］。その報告と考察を皮切りとして、その後、民族誌的な事例報告と議論が行われてきた［Freeman 1968; King 1975; Endicott 1979; Forth 1989; 内堀 1973, 1996; Jayl Langub 2009; 奥野 2010］。

執筆順

奥野克巳（序、第 1 章担当）
桜美林大学リベラルアーツ学群教授
1962 年　滋賀県生まれ
『「精霊の仕業」と「人の仕業」：ボルネオ島カリス社会における災い解釈と対処法』（春風社、2004 年）
『医療人類学のレッスン：病いの文化を探る』（池田光穂との共編著、学陽書房、2007 年）
『セックスの人類学』（椎野若菜・竹ノ下祐二との共編著、春風社、2009 年）

吉田匡興（第 2 章担当）
桜美林大学リベラルアーツ学群非常勤講師
1970 年　富山県生まれ
『宗教の人類学』（花渕馨也・石井美保との共編著、春風社、2010 年）
『人＝間の人類学：内的な関心の発展と誤読』（共著、中野麻衣子・深田淳太郎共編、はる書房、2010 年）

西本　太（第 3 章担当）
総合地球環境学研究所研究員
1972 年　山口県生まれ
『人＝間の人類学：内的な関心の発展と誤読』（共著、中野麻衣子・深田淳太郎共編、はる書房、2010 年）
『水と文化』（共著、秋道智彌・小松和彦・中村康夫編、勉誠出版、2010 年）
『地域の生態史』（清水郁郎との共著、クリスチャン・ダニエルス編、弘文堂、2008 年）

シンジルト（第 4 章担当）
熊本大学文学部准教授
1967 年　内モンゴル生まれ
『民族の語りの文法：中国青海省モンゴル族の日常・紛争・教育』（風響社、2003 年）
『中国の環境政策　生態移民：緑の大地、内モンゴルの砂漠化を防げるか？』（小長谷有紀・中尾正義との共編著、昭和堂、2005 年）
『中国における社会主義的近代化：宗教・消費・エスニシティ』（共著、小長谷有紀・川口幸大・長沼さやか共編、勉誠出版、2010 年）

花渕馨也（第 5 章担当）
北海道医療大学大学教育開発センター准教授
1967 年　北海道生まれ
『精霊の子供：コモロ諸島における憑依の民族誌』（春風社、2005 年）
『宗教の人類学』（吉田匡興・石井美保との共編著、春風社、2010 年）
『文化人類学のレッスン　増補版』（奥野克巳との共編著、学陽書房、2011 年）

田川　玄（第 6 章担当）
広島市立大学国際学部准教授
1965 年　愛知県生まれ
『社会化される生態資源』（共著、福井勝義編、京都大学学術出版会、2005 年）
『講座　世界の先住民族　ファースト・ピープルズの現在　サハラ以南アフリカ』（共著、福井勝義・竹沢尚一郎・宮脇幸生共編、明石書店、2008 年）
『セックスの人類学』（共著、奥野克巳・椎野若菜・竹ノ下祐二共編、春風社、2009 年）

池田光穂（第 7 章担当）
大阪大学コミュニケーションデザイン・センター教授
1956 年　大阪府生まれ
『実践の医療人類学：中央アメリカ・ヘルスケアシステムにおける医療の地政学的展開』（世界思想社、2001 年）
『看護人類学入門』（文化書房博文社、2010 年）
『認知症ケアの新しい創造』（阿保順子との共編著、雲母書房、2010 年）