

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Two Kinds of Botanical Metaphors : Double Descent and Asymmetric Alliance among the Lionese of Central Flores

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 杉島, 敬志 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004222

二種類の植物隠喩

——リオ族における二重出自と非対称縁組——

杉 島 敬 志*

Two Kinds of Botanical Metaphors:
Double Descent and Asymmetric Alliance among the Lionese of Central Flores

Takashi SUGISHIMA

Until the 1950's, Dutch anthropologists studying Indonesia generally supported the hypothesis that double descent and asymmetric connubium were 'inextricably related to each other in a single structure' [DE JOSSELIN DE JONG 1984: 243]. Subsequent studies on eastern Indonesia have, however, made this hypothesis questionable. Van Wouden's research report on Kodi, west Sumba [VAN WOUDE 1977], one of the earliest empirical assessments of the hypothesis, has been of lasting significance to studies on eastern Indonesia. He 'chose Kodi as the site for his research precisely because it offered a prime example of a system of double descent' [Fox 1980: 5]. Nevertheless, the fieldwork revealed to him that Kodi, unlike eastern Sumba and Tanimbar, does not have a system of asymmetric connubium. Hence, he could only reach a conclusion which was almost the reverse of the aforementioned hypothesis. In east Sumba and Tanimbar 'a system of unilateral circulating connubium underwent a remarkable development, but at the cost of double descent. In Kodi, exactly the opposite happened. There are no fixed marriage arrangements, but the bilinear principle has been developed to an unusual extent, at least in Indonesia' [VAN WOUDE 1977: 218-219].

It is not impossible, however, that double descent and asymmetric alliance coexist in one society. The case of the Lionese of central Flores clearly shows that double descent and asymmetric alliance can coexist in

* 国立民族学博物館第2研究部

Key Words: eastern Indonesia, the Lionese, double descent, asymmetric alliance, botanical metaphor

キーワード: 東インドネシア, リオ族, 二重出自, 非対称縁組, 植物隠喩

a society, since they have a system of asymmetric alliance combined with an asymmetric prescriptive terminology, and every Lionese belongs to both a localized exogamous patrilineage and a non-localized exogamous matrilineage.

The purpose of this paper is to elucidate some aspects of the Lionese system of double descent and asymmetric alliance. I shall focus on the botanical metaphors embedded in this system, because the Lionese conceptualize social relationships such as 'alliance', 'descent', and 'filiation' by means of these metaphors. In other words, the botanical metaphors are, as in many other eastern Indonesian societies [Fox 1971, 1980, 1988a, 1988b], 'metaphorical concepts' [LAKOFF and JOHNSON 1980] by which these social relationships are structured, rather than rhetorical techniques to express them figuratively. What is crucial for the analysis of the Lionese botanical metaphors is to recognize two kinds of botanical metaphors: cultivated plant metaphors and wild plant metaphors. Whereas the first refer to the plants which are believed to have originated from the bodies of a pair of sisters (Bobi Nombi) murdered in the mythical past and are cultivated by slash and burn agriculture, the latter do not refer to any plants which are recounted in the origin myths of cultivated plants to explain their correspondence to each part of Bobi Nombi's bodies.

In Tana Lisé, the largest traditional domain among the Lionese where I undertook most of my fieldwork, the subsidiary segments of patrilineages serve as alliance groups. The two groups tied by a relation of affinal alliance are conceptualized as the giver and taker of wives as cultivated plants. To be more precise, the wife-giving group as 'mother father' (*iné amé*), by providing 'life' as 'cultivated plants', 'nurtures' the wife-taking group as 'child grandchild' (*ana embu*) to allow the latter's patrilineal line of descent perpetuate itself. Therefore patrilineal descent and affinal alliance are inseparably conceptualized by a series of cultivated plant metaphors.

On the other hand matrilineal descent is conceptualized by a series of wild plant metaphors. To take an example, a mother's brother and his sister's children are compared to the 'trunk root' (*pu'u hamu*) and 'branch twig' (*ngga'a rada*) of wild plants respectively; the couplet 'appeared from the body of meloch (*Melochia umbellata*), broken out from the body of milky pine (*Alstonia scholaris*)' (*geju leka lo denu, bira leka lo jita*) is used to express that a 'branch twig' sprang from its 'trunk root'. Correspondingly the members of a matrilineage recognize certain wild plants and (or) animals as their own totems which they may not harm, kill and eat. Furthermore they are regarded as sharing the wild

and animal-like ‘attribute’ which derived from their totems and has been transmitted through the matrilineal line of descent.

The wild plant metaphors are not often used in everyday life; their use is limited to some clearly demarcated social contexts: funeral ceremonies, obligatory payments of *liwu éko* (gold ornaments and animals such as water buffaloes, horses and pigs) to a ‘trunk root’, and the pronouncement of a curse by a ‘trunk root’. There can be many reasons for a ‘trunk root’ to curse his ‘branch twig’, but the most common one is that his ‘branch twig’ or the wife-taking group to which the ‘branch twig’ belongs has not paid the *liwu éko*, even after repeated requests by the ‘trunk root’.

As previously stated, the relationship between a mother’s brother and his sister’s children is conceptualized as that between the giver and taker of ‘life’ which is compared to cultivated plants. To sustain this relationship, the ‘branch twig’ must yield to the demands of the ‘trunk root’ for payment of *liwu éko*. By doing so, the ‘branch twig’ is provided with ‘prosperity’ (*rezeki*, Indonesian) by the ‘trunk root’. This ‘prosperity’, however, is described in the same series of couplets that are also used to pray for a good harvest. Thus the matrilineal relation with the ‘trunk root’ is, by the payment of *liwu éko*, temporarily transformed into a relation of affinal alliance which enables the patrilineal line of descent to perpetuate itself. And the members of the wife-taking group cooperate mutually to transform its members’ matrilineal relation into a relation of affinal alliance by participating in the payments of *liwu éko*.

As Fox has pointed out, in many eastern Indonesian societies, ‘alliance [...] is concerned with the transmission of life. [...] This “flow of life” is synonymous with the transmission of a woman’s blood, the vital fluid that, united with semen, produces the human person’ [Fox 1980: 12]. However, this vital fluid provided by the wife- (or husband-) giver is not necessarily different from what is transmitted through the patrilineal (or matrilineal) line of descent. For instance, in Tana ‘Ai where, unlike among the surrounding peoples, matriclanship has developed to a great extent, ‘both parents are viewed as contributing blood to the child, but the distinctions made in most conversation with regard to the discrimination of paternal and maternal bloods are a matter of social classification and not physiology [LEWIS 1988: 258]. Furthermore, Barnes clarifies patrilineal descent among the Kédang as follows: ‘What lies behind the Kédang conception of patrilineal descent is the common tie to some woman. Agnatic ties are based on shared blood originally acquired from another group’ [BARNES 1980: 79; cf. BARNES 1974: 248]. Similarly, in Tana Lisé, ‘cultivated plants’ provid-

ed by the wife-giver are identified vaguely with the 'blood' transmitted through the patrilineal line of descent. Considering that, as among the Kédang, a system of asymmetric prescriptive alliance exists in Tana Lisé, this system does not require the qualitative difference between what is provided by the wife- (or husband-) giver and what is transmitted through the patrilineal (or matrilineal) line of descent. In Tana Lisé, however, what is passed through the matrilineal line of descent sharply contrasts with what is transmitted through the patrilineal line of descent, and this complementary contrast between the two types of descent bears a striking resemblance to the complementarity of matrilineal and patrilineal descent in Kodi.

The systems of double descent in Kodi and Tana Lisé are almost identical in that they are based on the complementary opposition between 'wild (or natural)' as 'origin' and 'tame (or cultural)' as its transformed 'derivation'. Furthermore, both in Kodi and Tana Lisé, the 'life' provided by the 'wild' realm is conceptualized by the metaphor of 'bitterness', and matrilineal descent is conceived as the main source of the 'life' enabling the patrilineal lines of descent to perpetuate themselves. However, in spite of these similarities in their systems of double descent, Tana Lisé has a system of asymmetric prescriptive alliance and Kodi does not. This suggests that double descent and asymmetric prescriptive alliance are mutually independent social facts. It seems that among the various types of systems, in which social organization is related to the complementary opposition between the 'wild' and the 'tame' widespread in eastern Indonesian societies, the systems of double descent in Tana Lisé and Kodi are of the same type.

- | | |
|------------------|------------------|
| I. はじめに | V. 母系出自と野生植物の隠喩 |
| II. 父系リネージ | VI. 葬送儀礼における植物隠喩 |
| III. 母系クラン | VII. おわりに |
| IV. 縁組関係と栽培植物の隠喩 | |

I. はじめに

1950年代後半にいたるまで、インドネシアを研究するオランダの人類学者のあいだでは、「二重出自」(double descent)と「非対称縁組」(asymmetric connubium)が

たがい他を成りたさせるほど密接な関係にあるという仮説がさかんに主張されていた¹⁾。たとえば、ファン=ヴァウデンは、彼の博士論文（1935年）のなかで、非対称縁組がおこなわれることの結果として父系的な集団化の原理と母系的な集団化の原理が共存するようになるとのべている [VAN WOUDE 1968: 92]²⁾。また、ファン=ヴァウデンの指導教授であった J.P.B. デ=ヨセリン=デ=ヨングは、1935年の教授就任講演のなかでファン=ヴァウデンの博士論文に言及しながら、二重出自の体系は、インドネシアにもともとあったものであり、この体系は、非対称縁組と理論的に組み合わせることが可能であると論じている [DE JOSSELIN DE JONG 1977: 177, 1987a: 50]。そして、ラッセルスは、1940年の論文のなかで、母系親族集団と父系親族集団が共存する原初的な体系を想定したうえで、これらの集団間に成立する各種の「縁組関係」(connubial relation) のひとつとして、非対称縁組をとらえている [RASSERS 1959: 278]。だが、このような仮説の妥当性は、その後のインドネシア研究のなかで、しだいに疑わしいとみなされるようになっていった。その端緒のひとつは、ファン=ヴァウデンによるスンバ Sumba 島西端のコーディ Kodi における地縁集団と二重出自に関する調査報告 [VAN WOUDE 1977] であったといえるかもしれない³⁾。

- 1) 当時、二重出自と非対称縁組との関係がどのように考えられていたかについてのべることは、そう簡単なことではなく、この問題をめぐる議論は、現在においても決着がついていない。P.E. デ=ヨセリン=デ=ヨングは、つぎのようにのべている。ファン=ヴァウデン（後述）は、二重出自と非対称縁組との関係を「ひとつの構造体の要素として相互に適合する」ものとしてとらえていた。これに対して、ラッセルス（後述）は、こうした「要素間に切り離すことのできない紐帯」があると考えていた。前者は、いわば「弱いモデル」であり、「強いモデル」である後者から区別されるべきである [DE JOSSELIN DE JONG 1984: 243]。
だが、筆者は、このような P.E. デ=ヨセリン=デ=ヨングによる整理に同意することはできない。少なくとも書かれたものから判断する限り、ファン=ヴァウデンの考えとラッセルスの考えを明確に対比することはできないからである。ファン=ヴァウデンは、以下でのべるように、非対称縁組と二重出自との関係をただ単に相互に適合する関係としてとらえていたわけではなく、原因と結果の関係としてとらえていたのである。
- 2) ファン=ヴァウデンは、おなじ論文の結論部において、これとは反対に二重出自が非対称縁組の不可欠な基盤であるように思われるともなべている [VAN WOUDE 1968: 163]。シェフォルドは、このことを見逃しているが [SCHEFOLD 1986: 71-72]、その背景には、二重出自と非対称縁組が不可分な結びつきをもっているという上記の仮説を、二重出自の体系が非対称縁組と組みあわされることなしに単独で存在するアフリカなどにみられる数多くの事例 [cf. LÉVI-STRAUSS 1978: 211-255] から防護する意図があるように思われる。
- 3) 以上のべたことは、オランダの人類学における二重出自と非対称縁組の関係をめぐる学説史の必要最小限の要約であり、不十分なものであることは、よく承知している。まず第一に、なぜオランダの人類学者たちが二重出自の概念に固執するようになったかについての説明が欠如している。また、第二に、レイデン大学を中心とするいわゆる「レイデン学派」の圏外にいた人類学者の研究がのべられていない。だが、これらの問題をほりおこすことは、この論文の範囲をこえている。したがって、ここではとりあえず、第一点については、つぎのことを示唆しておくことにしたい。インドネシアには、母系社会と父系社会が混在しているという状況がみられる。この問題を理解する枠組として、当時、優勢であったのは、母系制から父系制への発展をとく社会進化論であった [cf. FOX 1980: 4; DE JOSSELIN DE JONG 1977: 171]。だが、インドネシアには、若干の二重出自の社会が散見されることにくわえ、

ファン＝ヴァウデンは、コディで調査(1951年12月～1952年1月)をおこなうまえに、出版されてもないレヴィ＝ストロースの『親族の基本構造』[LÉVI-STRAUSS 1949]を検討するデ＝ヨセリン＝デ＝ヨングのセミナーに参加している[Fox 1989b: 428]。このセミナーをもとに、デ＝ヨセリン＝デ＝ヨングは、その後『親族と婚姻についてのレヴィ＝ストロースの理論』と題する小冊子[DE JOSSELIN DE JONG 1952, 1987b]を出版した。その内容のくわしい検討は、べつの機会にゆずるとして、この小冊子のなかで強く主張されていることのひとつは、つぎのことにあるといえよう。レヴィ＝ストロースは、『親族の基本構造』において非対称縁組——レヴィ＝ストロースの用語では「一般交換」(échange généralisé)——の体系が存在する場合、出自は基本的に単系である[DE JOSSELIN DE JONG 1987b: 291]と考えていた[cf. LÉVI-STRAUSS 1949: 273, 353, 1977: 381, 1978: 519]。これに対し、デ＝ヨセリン＝デ＝ヨングは、非対称縁組の場合にせよ、対称縁組の場合にせよ、「特定の規則にしたがって通婚をおこなう、一定数の単系集団から成る体系はすべて潜在的に両系である」[DE JOSSELIN DE JONG 1987b: 297]⁴⁾と論じたのであった。したがって、デ＝ヨセリン＝デ＝ヨングは、レヴィ＝ストロースの著書の検討をとおして、上記の仮説を再確認したのだといえよう。ファン＝ヴァウデンがデ＝ヨセリン＝デ＝ヨングのセミナーから、どのような示唆や刺激を受けたかについて、くわしいことはわからない。だが、スンバ島のコディを調査地として選定するうえで、二重出自と非対称縁組がむすびつき、

4) インドネシアと隣接するオーストラリアからは、二重出自の体系に関する数多くの報告がなされていた。これらの事実から、過去においてインドネシアには二重出自の体系が原型としてあり、それが崩壊していったことの結果として、母系出自と父系出自の体系が入りまじっている状態が説明できるし、数個の父系もしくは母系の外婚集団のあいだで、超世代的に妻としての女性もしくは夫としての男性がひとつの集団からべつの集団に与えつづけられるならば、その婚出する女性もしくは男性の系譜的なつながりをたどって、外婚集団が父系的であるならば母系ライン、外婚集団が母系であるならば父系ラインが顕在的なかたちであれ、潜在的なかたちであれ成立するはずだと考えたのであろう[cf. Fox 1970: 338; DE JOSSELIN DE JONG 1952: 55; VAN WOUDE 1968: 85-94]。また、第二点については、ユトレヒト大学の人類学者であったフィッシャーの著書と論文をあげておきたい[FISCHER 1952, 1957, 1974]。だが、オランダにおける大学間の学术交流は、密接であるかのようにみえて、かなり疎遠でもあり、この問題は、文字どおり本稿の範囲をこえている。

4) この一節は、つぎのようなデ＝ヨセリン＝デ＝ヨングの文章のなかでのべられている。レヴィ＝ストロースの見解に対する「われわれの反対意見を解説する必要はないだろう。それは、われわれの批判的コメントのなかで明確になると思う。ただ、二点だけ強調しておきたいことがある。一つは、どこでも、二本の出自ラインの機能上の差異は、ある社会的・経済的規則あるいは規範のなかに現れるという、われわれの知るかぎり、一般的に認められているという事実。もう一つは、特定の規則にしたがって通婚をおこなう、一定数の単系集団から成る体系はすべて潜在的に両系である、という事実。たとえば、積極的婚姻規則をもつn個の父系氏族があるとすると、それらと交叉するn個の潜在的母系出自集団も存在するのである。この点はすでに1935年に、東インドネシアにみられる社会構造の諸類型を扱った本のなかで、ファン＝ヴァウデンが明確に主張している」[DE JOSSELIN DE JONG 1987b: 297]。

ひとつの体系をなしているインドネシア社会の原型をもとめていなかったとはいえないだろう [cf. Fox 1980: 5]。それというのも、スンバ島からは、非対称縁組の事例が数多く報告されており、また、コディは、二重出自の体系が存在する社会として知られていたからである⁵⁾。

だが、こうした学説史の細部よりも、ここで重要であるのは、コディにおける調査をとおして、そこには非対称縁組の体系が存在しないという事実をファン＝ヴァウデンがはっきりと認識したということである。その結果、彼は、非対称縁組が観察されるのは、二重出自が存在するコディではなく、二重出自の存在しないスンバ島東部やタニンバル諸島であるとし、上記の仮説とは、正反対ともいえる結論に到達することになった。つまり、スンバ島東部やタニンバル諸島では、「単方的循環婚⁶⁾が、二重出自を犠牲にして大きく発達し」、コディでは、「固定的な婚姻関係はみられないが、両系〔二重出自〕原理は、少なくともインドネシアでは並みはずれた度合にまで発達した」[VAN WOUDEN 1977: 218-219, 1987: 223] とのべるにいたったのだった。

このファン＝ヴァウデンの結論は、現在においても影響力を保ちつづけているといえよう。東インドネシアで二重出自の体系が存在するのは、コディとサヴ Savu 島だけであるといわれてきたが [Fox 1989a: 35]、コディにもサヴ島にも非対称縁組——ニーダムの用語では「非対称規定的縁組」(asymmetric prescriptive alliance) [NEEDHAM 1980] ——の体系は存在しない [cf. Fox 1970: 338]。また、スンバ島における関係名称と縁組に関するニーダムの比較研究も、基本的には、このファン＝ヴァウデンの結論を支持しているといえよう。ニーダムは、「非対称的な規定的縁組」(asymmetric prescriptive alliance) と「非規定的な二重出自」(non-prescriptive bilineal descent) をスンバ島における社会構造の「両極をなすタイプ」ととらえ、この両者のあいだに想定される構造的な「変換」について論じているからである [NEEDHAM 1980: 43-45; cf. NEEDHAM 1967: 44-45]。

だが、ニーダムは、ファン＝ヴァウデンとは異なり、スンバ島西部のいくつかの政治共同体には、上記の「両極をなすタイプ」のいずれにも属さない「曖昧な体系」が存在することを指摘している [NEEDHAM 1980: 43-45]。興味深いのは、この「曖昧

5) ファン＝ヴァウデンは、博士論文のなかで、コディは、父系社会というよりはむしろ母系社会であるかのよりのべているが [VAN WOUDEN 1968: 25]、1935年の時点においても、ファン＝ヴァウデンがその後の論文でのべているように [VAN WOUDEN 1977: 184]、コディが二重出自社会であることを明確にしめす報告はすでになされていたのである。

6) 正確には「単方的循環婚」(unilateral circulating connubium) と「非対称縁組」は少しばかり異なる概念であるが、ここでは、この両者を同等なもののみなしてさしつかえないと思われる。

な体系」であり、たとえば、スンバ島西部のラボヤ Laboya (あるいはランボヤ Lamboya) からは、二重出自と非対称規定的縁組とが共存しうる可能性を示唆する報告がなされている。つまり、ラボヤでは非対称規定的縁組の体系が存在することにくわえ、2種類の親族集団、つまり父系的なカビフ *kabihu* と母系的なドゥウ *duwu* が存在するのである [GEIRNAERT 1989: 446-447; cf. NEEDHAM 1980: 26]。だが、先ごろラボヤの民族誌を著したヘイルナエルトは、調査資料の不足を理由にラボヤのドゥウとコディの母系クラン (*walla*) との比較をさけており [GEIRNAERT 1992: 212]、また、彼女は、ドゥウが父系集団を相互にむすびつける非対称規定的縁組の体系とどのように関連するかについても、具体的にはなにも物べていない。これらの問題については、ヘイルナエルトの今後の研究をまつにしても、ここで強調しておきたいのは、二重出自と非対称縁組が共存することをしめす具体例は、たしかにまれではあるが、この両者が共存する事例がけっして皆無ではないということである。フローレス島中部に居住するリオ族 (Ata Lio) の社会は、その好例といえる。

リオ族の社会には、非対称的な特徴をもつ規定的関係名称にもとづく非対称縁組の体系が存在する。これにくわえ、リオ族の人々は、地縁的な父系リネージと非地縁的な母系クランの双方に帰属している。リオ族の関係名称は、非対称的な規定的関係名称であり、フローレス島東部のタナ・アイ Tana 'Ai やリオ族の東側にすむエンデ族の場合とおなじように [Fox 1988a: xiii; Lewis 1988: 196-200; 中川 1989: 77-82; cf. GORDON 1980]、相対年齢のカテゴリーの使用が自己の世代の関係名称に非対称的な特徴をあたえている。つまり、リオ族の社会では男性の自己 (エゴ) にとって、彼のアジ・カエ *aji ka'é* (年少者/年長者) には、yB/eB, FBS, FFBSS, MZS, MMZDS などといった男性の関係者がふくまれているが、この名称は、MBD, FMBSD, FBWBD, FFBWBSD などといった女性の関係者にも適用される。これに対して、ウエタ *weta* には、Z, ZHZ, MZD, MMZDD, FZD, FFZSD などといった関係者がふくまれている⁷⁾。そして、女性のアジ・カエとの結婚は、「正しい結婚」(*pai molo*) とされ、それ以外のカテゴリーに属す女性との結婚は、「誤った結婚」(*pai sala*) とされる。また、アジ・カエ一般のなかでも、特別に「幹のアジ・カエ」(*aji*

7) ここでの関係名称に関する記述は、とりあえず必要とされる最小限の情報を提示することを意図している。リオ族の関係名称については、べつの機会によりくわしい記述と分析をおこなう予定である。また、ここで提示された関係名称についての情報は、リオ族の政治共同体のひとつであるタナ・リセ Tana Lisé (後述) で収集されたものであり、他の政治共同体における関係名称については、山口やブライアーの報告を参照されたい [PRIOR 1988: 84-87; 山口 1989: 479; cf. NEEDHAM 1984]。ただし、筆者は、いくつかの理由からブライアーの報告をあまり信頼できないと考えている。

ka'é pu'u) とよばれる母の兄弟の「娘」との結婚 (*dhuku tu, lénggé lima*) は、もともと正当な結婚とみなされている⁸⁾。

リオ族の社会は、二重出自と非対称縁組が共存する東インドネシアにおけるおそらくは唯一の社会であると考えられる。フローレス島での調査をおこなって以来、この事実は、ずっと気がかりな問題であった。だが、この問題を理解する糸口は、なかなかつかめなかった。本稿の目的は、二重出自と非対称縁組を抱摂する体系のいくつかの側面を記述することにあるが、本稿では、とくにそのなかにふくまれている植物隠喩に焦点があてられる。その理由は、東インドネシアにおける数多くの社会とおなじように [Fox 1971, 1980, 1988a, 1988b], リオ族の社会においても「縁組関係」, 「父系出自」, 「母系出自」, 「親子接合」などと翻訳される社会関係の重要な側面が植物隠喩によって概念化されていることにある。そして、植物隠喩に焦点をあてるもうひとつの理由は、その記述と分析をおこなってこそ、二重出自と非対称縁組の共存しているさまがうまく理解できると考えられるからである。だが、ここで注意を喚起しておきたいのは、すべての植物隠喩をひとまとめにあつかうことが適当かどうかという問題であり、この問題は、これまでの東インドネシア研究においてほとんど考慮されることはなかった。だが、筆者は、すくなくともリオ族の社会に関するかぎり、二種類の植物隠喩が存在することに注目すべきであり、そうしなければ、二重出自と非対称縁組が共存しているさまをうまく理解できないと考えている。

II. 父系リネージ⁹⁾

リオ族は、東インドネシア、フローレス島の中部に居住する「民族・言語集団」であり、その人口は、約150,000程度であると推定される [KANTOR STATISTIK DATI II SIKKA 1983; KANTOR STATISTIK KABUPATEN ENDE 1984]。リオ族の生業は、陸稲、トウモロコシ、キャッサバ、それに各種の野菜類を主作物とする焼畑耕作である。だが、近年、山地部ではコーヒー、チョコレート、カカオなどといった換金作物が導入され、また、山間部や海岸近くの平地には水田がひらかれている。

リオ族の居住地域は、タナ *tana* (土, 土地, 領地) とよばれる多数の政治共同体に

8) リオ族の人々の大半は、現在カトリックの信者であり、この優先婚は、カトリック教会によって禁止されつづけてきた [青木 1986a: 188; HOWELL 1989: 425; PRIOR 1988: 100, 104; MISA WASA 1983: 2]。

9) リセ地域における父系リネージについては、すでに別稿 [杉島 1987, 1991] で幾分くわしくのべておいたので、ここでは、以下での議論と関連のある側面だけをかいつまんでのべることにしたい。

区分され、この政治共同体は、オランダ植民地政府がリオ族の居住地域を掌握しはじめる今世紀初頭にいたるまで独立した政治単位であった。だが、現在においても政治共同体は、リオ族の人々にとってインドネシア共和国の行政単位にまさるともおとらない重要性をもっている。そのために、そしてまた複雑な地形、生態学的な背景の相違、それに歴史的要因などもあいまって、リオ族の文化は、基本的な類似性を保ちながらも、政治共同体ごとにしばしば大きく異なっている。これにくわえ、青木が指摘するように、「西リオ語と東リオ語とのあいだには、大きな方言上の相違がみられる」[青木 1988: 203]。したがって、以下では、筆者が主に調査をおこなったタナ・リセ *Tana Lisé* (あるいはリセ・タナ・テル *Lisé Tana Telu*) とよばれる政治共同体からの資料にもとづいて論をすすめてゆくことにしたい¹⁰⁾。なお、タナ・リセで話されるリオ語は、上記の方言区分にしたがうならば「東リオ語」に分類される。

タナ・リセは、リオ族の居住地域における最も大きな政治共同体であり、そこには、現在、約15,000人ほどの住民が生活をいとなんでいる [KANTOR STATISTIK KABUPATEN ENDE 1984]。タナ・リセの領地は、多数の村落共同体 (*maki*) に区分されており、多くの場合、村落共同体の領地は、一人の首長 (*teké ria, fai ngga'é*) によって「所有」されている [杉島 1987]。村落共同体の内部には、首長を代表者とする6～7世代の深度をもつ「門戸」(*wewa*) とよばれる父系リネージが存在する。村落共同体の領地には、いくつかの村 (*nua*) が散在し、そのひとつには「大きな家」(*oné ria*) とよばれる「門戸」の祭祀家屋が建てられているが、「門戸」という名称は、この祭祀家屋の「戸口」(*wewa*) に言及していると思われる。それというのも、人々は、「自分の『大きな家』はどこそこの村にある」という表現をつかって「大きな家」に言及することで、特定の「門戸」への帰属を表明するからである。村落共同体には、この「門戸」のほかに、他の村落共同体や政治共同体からの移住者を始祖とするいくつかの父系集団が存在する。だが、「門戸」は、成員の数で他の父系集団を圧倒しているばかりでなく、つぎにのべるような意味で他の父系集団に対して優位性を保っている。

焼畑耕作によって栽培される植物は、遠い過去にンドタ山 (*Kéli Ndotá*)¹¹⁾ の山頂で切りきざまれたボビ・ノンビ *Bobí Nombí* という名の女性 (姉妹) の身体から発生したとされ、栽培植物の起源神話では、肉は稲、血はモロコシ (*Sorghum vulgare*)、骨はキャッサバ、舌はバナナ、歯はトウモロコシ、脂肪は粟 (*Setaria italica*)、目は

10) 調査は、1983年5月から1985年3月にかけておこなわれた。本稿でつかわれるリオ族に関する資料は、ことわりのないかぎり、この調査において収集されたものである。

11) この山は、リオ族の居住地域の北部に実在する。

シカクマメ (*Psophocarpus tetragonolobus*), 大便はヒメボウキ (*Ocimum canum*), 乳房はキュウリ, 指は豆類といったように, ボビ・ノンビの身体の部位と作物との対応関係が物語られる¹²⁾。また, 栽培作物の起源神話によれば, ボビ・ノンビの身体から栽培作物が発生する以前, 人々は, 農耕をおこなっておらず, 森からとってきた苦い味のする野生のヤマイモ (*ondo*) を食べていたとされる。

これらの栽培植物のなかで, 稲 (*paré*) には数多くの女性的な属性が付与されており, たとえば, 稲穂が茎のなかにおさまっている状態は, 「稲の妊娠」(*paré bhetu*) とよばれ, 止葉は, 稲の子どもである稲穂をくるむ「産着」(*lopa*) とよばれる。また, 登熟の時期に籾殻のなかにたまる炭水化物をふくむ白い水は, 「母乳」(*aé susu*) とよばれる。これにくわえ, 稲は, 人間とおなじように「靈魂」(*maé*) をもっているとされる。この女性としての栽培植物を対象におこなわれる一連の「農耕儀礼」(*nggua tana watu*) は, 人間を対象におこなわれる通過儀礼と多くの共通点をもっており, 農耕儀礼のなかで栽培作物は, 「月・太陽」(*wula leja*) と「土・石」(*tana watu*) もしくは「月の上のドゥア」(*du'a ghéta lulu wula*) と「土地の下のソガエ」(*ngga'é ghalé wena tana*) とよばれる一対の神々——以下では前者を「天空神」, 後者を「土地神」とよぶ——の側から「門戸」に婚入してくる女性としてあつかわれる。したがって, 「門戸」は, 神々と「縁組関係」をとりむすんでいる集団として来住者の父系集団から区別されるのである¹³⁾。

「門戸」は, 理想的には外婚的であるが, 「門戸」が「腹(子宮)」(*tuka*) とよばれる下位分節体に区分されている場合, よりきびしい外婚規制は, この「腹」に課される。これとおなじように, 来住者の父系集団は, 多くの場合, 他の村落共同体に地縁化している「門戸」の下位分節体とみなされている。また, 来住者の父系集団は, 「腹」とおなじように他の父系集団と縁組関係を取りむすぶ集団, つまり「縁組集団」(*alliance group*) として機能する。こうした理由から, 本稿では, 外来者の父系集団を「門戸」の下位分節体である「腹」と同等なものとしてあつかうことにしたい。

Ⅲ. 母系クラン

母系クラン (*tebu*) は, 父系リネージとは異なり, 共有財産や祭祀をおこなうため

12) これとおなじような神話は, リオ族の居住地の各地から報告されている [青木 1986b: 200; VAN SUCHTELEN 1921: 161; 山口 1983: 21-22, 1989: 485-486]

13) この段落は, 別稿 [杉島 1991] のさまざま箇所で開催された議論の要約である。

の中心となる場所をもたない非地縁的な集団であり、母系クランの成員は、政治共同体の境界をこえてリオ族の居住地域に分散している。だが、おなじ母系クランの成員は、系譜関係がまったく不明な場合でも、「同性のキョウダイ」(*aji ka'é*) もしくは「兄弟姉妹」(*nara weta*) とみなされる。そして、このキョウダイ関係には、たがいに近い親族関係者として処遇しなければならないという規範がともなっている。たとえば、おなじ母系クランの成員は、金品を工面してやったり、たとえ見ず知らずの人間であっても、おなじ母系クランの成員であることがわかると食物や飲物を与えあう。また、戦争が頻繁におこなわれていた過去において、おなじ母系クランに帰属する者同士が殺しあうことは「禁忌」(*piré*) とされていた。これにくわえ、母系クランの外婚制は、父系リネージの場合よりもはるかに厳格であり、おなじ母系クランに帰属する男女は、たとえ結婚しても「[妻の] 腹が大きくなるならない」(*tuka iwa ngé*) あるいは「[夫には] 後継者がいない」(*dari nia iwa*) といった事態に直面することになると考えられている。

それぞれの母系クランは、特定の動物や植物をトーテム (*tebu*) としており、その成員が自分のトーテムを食べたり、殺したり、破壊することは、「禁忌」(*piré*) とされている。そのようなことをすれば、「血のでるような傷」(*neka ra*) ができ、その傷は、トーテムに供物をそなえ、謝罪の言葉をのべないかぎり、癒えることはないと言われる。そして、それぞれの母系クランには、そのトーテムと女祖との関係を説明することによって、トーテムをめぐる禁忌を正当化する神話が付随している。

たとえば、ナンバンサイカチ (*ndopo, Cassia fistula*) と水牛 (*kamba*) をトーテムとする母系クラン、テブ・ンドポ *Tebu Ndopo* の起源神話では、その女祖がナンバンサイカチからあらわれ、水牛から乳を与えられて大きくなったことが物語られる。したがって、この母系クランの成員は、ナンバンサイカチを傷つけたり、水牛を食べることが禁止されているのである。

これとおなじような神話のモチーフは、つぎに引用するタラ *tara* (タロイモの一種) とンビラ・メラ *mbira méra* (大型のワシ) をトーテムとする母系クラン、テブ・タラ *Tebu Tara* の起源神話のなかにもふくまれている。

テブ・タラの女祖は、タラ (タロイモの一種) から生まれ、ンビラ・メラに育てられた。そのために、テブ・タラの成員は、タラやンビラ・メラを食べてはならないのである。

タラから生まれた女の子は、ンビラ・メラに育てられて大きくなっていった。

だが、ある日のこと、ンビラ・メラがでかけているあいだに、一人の男がやってきて彼女をみそめた。そして、彼女を妻として自分の住処につれていった。帰ってみると、ンビラ・メラは、自分の育てた女の子がいなくなっているのに、懸命にさがしまわり、とうとう男といっしょにいる彼女をみつけた。その場にいわせた男は、ンビラ・メラが「どうして、その男についてきたのか」と自分の妻をなじるので、彼女を育てあげた功績として、ンビラ・メラに2羽の鶏を与えた。だが、ンビラ・メラは、鶏を受けとろうとはしなかった。そのために、2羽の鶏は、逃げていってしまった。男は、ンビラ・メラに「逃げてしまったではないか。どうして、鶏を受けとらないのか」とたずねた。すると、ンビラ・メラは、「ほうっておきなさい。鶏は、今後、必要なときに少しづついただくことにする」と答えた。

そのために、いまでも我々テブ・タラの成員は、ンビラ・メラが鶏を襲っても、けっして怒ってはならないのである。そんなことをすれば、身体に「血のするような傷」(*neka ra*)ができて、その傷は、たとえ医者注射をうってもらっても、けっして癒えることがない。そんなときには、どこか近くにある石の上に米をおき、ンビラ・メラに鶏の雛を供える。すると、傷は、すぐに治ってしまうのである。

だが、母系クランの女祖は、つねに植物から発生したとされるわけではない。たとえば、犬 (*lako*) をトーテムとする母系クラン、テブ・ラコ *Tebu Lako* の起源神話は、つぎのように語られる。

ある時、雌犬が2人の女の子をうんだ。彼女たちは、母犬に育てられて成人し、その一人は、ジャワ人 (あるいは日本人) の妻となった。そして、夫とともに舟にのり、フローレス島をはなれようとした。その時、母犬が細く、長くないた。すると、舟は、まったく動かなくなってしまった。そこで、夫は、舟からおりて、母犬の首に金の首飾りをかけてやった。すると、舟は、もとどおり動くようになった。こうして、犬から生まれた女とその夫は、フローレス島をはなれていった。だが、犬から生まれたもう一人の女は、フローレス島の男と結婚し、その子孫が現在のテブ・ラコの成員になっているのである。

また、馬 (*jara*) をトーテムとする母系クラン、テブ・ロジャ *Tebu Roja* の起源神話

では、孤児 (*ana halo*) であった母系クランの女祖が、雌馬から乳を与えられて大きくなったことが物語られる。

以上でのべた母系クランの起源神話は、いずれの場合も、トーテムと母系クランの女祖とが「親子」として関係しあっていることを示唆している。だが、ヤムイモ (*uwi*) をトーテムとする母系クラン、テブ・ウウィ *Tebu Uwi* の起源神話は、これまでにのべた母系クランの起源神話とは大きく異なっている。

ある日のこと、一人の女が畑仕事をしていると、ヤムイモが彼女の性器にはいりこみ、彼女は、はからずもヤムイモと性交してしまった。そのようなことがあった後、彼女がヤムイモを食べると性器から出血があった。そして、その夜、ヤムイモが彼女の夢のなかにあらわれ、「自分は、お前の夫なのだから、以後ヤムイモを食べてはいけない」と命じた。この不意の性交によって女は妊娠し、子どもをうんだ。テブ・ウウィは、こうして誕生したのであり、そのために、テブ・ウウィの成員は、現在でもヤムイモを食べてはならないのである。

また、クロコダイル (*mori*) をトーテムとする母系クラン (*Tebu Mori*) の起源神話では、この母系クランの女祖と美しい男性に変身したクロコダイルとの結婚が物語られる¹⁴⁾。

14) タナ・リセで知られている母系クランは、おそらく数十にのぼると推測されるが、正確なところはわからない。筆者は、以上でのべた7つの母系クランのほか、モダマ (*léké, En-tada phaseoloides*) をトーテムとするテブ・レケ *Tebu Léké*, ベンガルボダイジュ (*lélé, Ficus benghalensis*) をトーテムとするテブ・レレ *Tebu Lélé*, 豚をトーテムとするテブ・ウウィ *Tebu Wawi*, ワジをトーテムとするテブ・ジャタ *Tebu Jata*, ウナギをトーテムとするテブ・ソラ *Tebu Sora* などといった母系クランの存在を確認している。テブ・ソラの起源神話は、つぎのように語られる。

「[タナ・リセの北部にある] ソラ湖 (*Tiwu Sora*) のあたりには、かつて村があった。村人たちは、ソラ湖の水源となっているアエ・ボト *Aé Boto* の付近に[タロイモの一種である] ロセ *rosé* を植えていた。だが、いざロセを収穫しようとする、ロセは、いつも何者かに喰いあらされてしまうのだ。そこで人々はワナをしかけ、4日目に、そのワナに巨大なウナギがかかった。人々は、ウナギの鼻にヒモをくくりつけて、村の広場の中央にある石柱のところひきずってきた。そして、ガウィ *gawi* [とよばれるサークル・ダンス] をおこなった。すると、雨が降りはじめた。村にすむ一人の老人が人々にガウィをやめるようにいったが、人々は、耳をかそうとはしなかった。人々がガウィに興ずるうちに、雨は、豪雨にかわり、広場には水がたまっていった。老人は、「水がどこまでできたか」とたずね、人々にガウィをやめるようにいった。だが、人々は「踝までできた」と答えただけで、ガウィをやめようとはしなかった。老人は、水が膝まで達したときも、人々にふたたび「水がどこまでできたか」とたずね、ガウィをやめて帰るようにいった。しかし、人々は、なおもガウィをつづけた。老人は、おなじように、水が太股、腰、ヘソ、胸、肩にたつたときにも、「水がどこまでできたか」とたずねて、かさねてガウィをやめて家にかえるようにいった。だが、人々は、なおもガウィをつづけた。水が口のところまで来たとき、老人は、ふたたびたずねたが、人々は、もはや答えることができなかった。人々は、洪水から逃れようとしたが、多くの者が

このように、母系クランの女祖とトーテムとの関係はさまざまである。だが、母系クランの成員は、女祖からの母系「出自」(*ngé wa'u*)¹⁵⁾のラインをとおして伝達される「おなじテブを共有している」(*tebu sama*)といわれる¹⁶⁾。すでにのべたように、母系クランやトーテムは、テブ *tebu* とよばれるが、この文脈におけるテブ *tebu* とは、トーテムに由来する「属性」のことを意味していると考えられる。それというのも、母系クランの成員は、「おなじテブを共有している」からこそ、トーテム (テブ) である動物とおなじような行動様式や性格をもっているという説明がきかれ、また、トーテムをめぐる禁忌には、「トーテム (テブ) を食べることは、自分を食べることであり」という信念が付随しているからである。これにくわえ、特定の母系クランの成員の身体には、栽培作物や通常の人間の「靈魂」(*maé*)とは異なる「妖術者」(*atapolo*)の「靈魂」(*ana wera*)がやどっているのだといわれる。

また、ここで指摘しておかなければならないのは、母系ラインをとおして伝達される属性が野生的であると同時に動物的な性格をもっていることである。栽培植物は、すでにのべたように、ボビ・ノンビの身体から発生したとされる。だが、筆者の知るかぎり、タナ・リセにおいてボビ・ノンビの身体に由来する栽培植物をトーテムとする母系クランは皆無であり、ヤムイモやタロイモのように、栽培植物と思われる植物であっても、ボビ・ノンビの身体から発生したとされることはない。また、これとおなじことは動物についてもいえる。たとえば、豚のように家畜化されているようにみえる動物であっても、動物 (*binata*) は、人間 (*manusia*) とは決定的に異なる存在であるとされ、たとえば、「豚・犬」(*wawi lako*) という表現は、人にあるまじき行

↘ 溺れ死んだ。そして、かろうじて洪水から逃れえた者の多くは、後ろをふりかえったために、石や木、それに草となってしまった。そのために、最終的に助かった者は、ごくわずかであり、彼らがテブ・ソラの祖先になったのだった。」

このテブ・ソラの起源神話は、本文でのべた母系クランの起源神話とはきわめてことなっている。これを例外と理解すべきかどうかについては、さらなる調査と考察が必要である。

15) *ngé wa'u* は、母系出自を意味するばかりでなく、父系出自や祖先とその子孫との「性無視的」(*cognatic*)な関係、たとえば自己と母方の父系集団(妻の与え手集団)の始祖との関係などを意味する。なお、*ngé* は、「成長する」、「繁茂する」、「数がふえる」ことなどを意味し、*wa'u* は、「降りる」、「[より高い場所、たとえば高床式の家から、より低い場所、たとえば地面に] 出る」ことなどを意味する。したがって、*ngé wa'u* には「子孫が数をふやしつづ、祖先から下降してくる」という意味があるのであり、これは民俗概念としての「出自」(*descent*) [渡邊 1990: 82] と類似している。*ngé wa'u* を「出自」と翻訳する理由は、このことにある。

16) この「おなじテブを共有する」というイディオムは、「おなじテブを共有し、同一の血を共有する」(*tebu sama, ra bela*) という儀礼言語のなかでもつかわれ、この儀礼言語は、父方の平行イトコであると同時に、母方の平行イトコでもある複数の人間のあいだの強固なむすびつきを表現するためにもちいられる。なお、この儀礼言語のなかでつかわれる「血」とは、後ほどくわしくのべるが、父系リネージの男性の始祖から父系出自のラインをとおして伝達される「血」にはかならない。

為におよぶ軽蔑すべき人間に対する罵倒表現としてもちいられる¹⁷⁾。また、上記の妖術者の靈魂は、ヘビ、ムカデ、サソリ、ネズミ、バッタなどに姿をかえることができるばかりでなく、豚、犬、猫などといった身近な動物の体内にはいることもできると考えられている [杉島 1986]。

IV. 縁組関係と栽培植物の隠喩

「縁組関係」(*wuru mana*) は、異なった「腹」に属す男女が結婚することにともない、妻を与えた「腹」と妻を受けとった「腹」のあいだに成立する関係であり、前者は「母・父」(*iné amé*)¹⁸⁾、後者は「子・孫」(*ana embu*) とよばれる。ただし、規模が小さく、「腹」に区分されていない「門戸」は、「腹」とおなじように「縁組集団」(*alliance group*) として機能する。

正式な結婚を成立させるには、「婚資」(*weli ngawu*) の支払いをおこなうことが必要であり、婚資の支払いをともしなわない性関係は、「非合法的な性関係」(*péla pani*) とみなされる¹⁹⁾。そして、このような性関係から生まれた子どもは、母方の父系集団の「成員」(*kunu*) になることはできるが、その集団の「父系成員」(*ra*)²⁰⁾ とは区別される二次的な成員としてさげすまれる。そして、この身分は、その子どもが男子であるならば、彼の父系子孫に受けつがれ、正確な系譜関係が忘却されるまでのあいだ、けっして消えさることはない。ただし、異性のアジ・カエが婚資の支払いをおこなわずに性関係をもった場合、その関係は、「非合法的な性関係」とはみなされない。そして、そのような性関係は、婚資の支払いをとおして正式の結婚へと転換されなければならないと考えられている。

17) タナ・リセの南にあるタナ・ンブリ Tana Mbuli という政治共同体において、筆者は、バナナの葉を犬が出産している場所にしくと犬は死に、豚が出産をおこなう場所にはチガヤ (*hi, Imperata cylindrica*) がなければならぬという信仰を耳にした。バナナは栽培植物であるのに対し、チガヤは、休耕地に繁茂する野生植物にほかならない。この信仰は、本稿の結論部でのべる「野生的な領域」と「文化的な領域」との相補的対立の一部をなすものと考えられる。調査期間中、筆者は、この信仰に関心をむけなかったため、おなじような信仰がタナ・リセにもあるかどうかを確かめなかった。

18) 妻の与え手集団である「母・父」は、しばしばカエ・エンブ *ka'é embu* とよばれる。カエは、同性のキョウダイのなかの年長の者（兄もしくは姉）を意味し、エンブは、2世代上および2世代下のすべての関係者、つまり祖父母や孫とおなじ世代のすべての関係者を意味する。

19) タナ・リセにおける性をめぐるさまざまな規制については、別稿 [杉島 1993] を参照されたい。

20) 直訳するならば、*ra* とは、「血」を意味する。したがって、「父系成員」は、父系集団の男性の始祖の「血」を共有する人々として概念化されているのである。この点については、後ほどくわしくのべる。

婚資として支払われるのは、リヴ・エコ *liwu éko* とよばれる財のカテゴリーに属す金の装身具、動物（水牛、馬、豚、鶏）、それに現金であり、「腹」の成員は、その男性成員が結婚をおこなうとき、「婚資」(*weli ngawu*)を調達することに協力しあう。婚資は、嫁の母、母の最年長の兄、父、それに長兄といった婚資の受納者ごとに、さまざまな「取り分」(*majo*)に区分される²¹⁾。「母・父」と「子・孫」は、交渉をとおして婚資の額を決定し、「子・孫」は、すべての「取り分」を支払う約束をしなければならない。ただし、すべての「取り分」が一括して支払われることはまれであり、支払いを完了するには、はやくても数カ月、おそい場合だと数年かかることもめずらしくない。

こうしたさまざまな「取り分」のなかで最初に支払われるのは、母の兄弟に与えられる「幹を押しつけ、根を固める」(*pido pu'u, reté hamu*)とよばれる「取り分」である。また、もっとも高価であるのは、嫁の母に与えられる「母の取り分」(*majo iné*)であり、これを払いおわると妻との性交渉が可能となり、夫は、「妻方居住をおこなう」(*dengé*)ことができるようになる。そして、すべての「取り分」が支払われると、妻の与え手集団は、「追いはらい、届ける」(*joka tu*)とよばれる儀礼をおこない、夫婦は、夫方居住をおこなうようになる。そして、妻は、夫方の「腹」、つまり「子・孫」の成員とみなされるようになってゆく。

縁組関係を取りむすんでいるふたつの「腹」の成員は、つぎのような規制にしたがわなければならない。その規制とは、妻としての女性の一方通行的な流れが逆転することを禁止するものであり、この規制に違反することは、「種籾を戻す」(*walo wini paré*)と表現される。したがって、妻としての女性は、種籾にたとえられているわけであるが、妻としての女性を栽培植物にたとえる隠喩には、ほかにも数多くのものがある。

姉妹は、年長の者から順に嫁いでゆくことがのぞましいとされる。だが、この理想は、実現されない場合が多く、妹が姉よりも先に婚約したり、結婚することがしばしばおこる。このことは、「熟したバナナが先をこす」(*muku té'a ndoré*)と表現される。したがって、姉よりも先に婚約もしくは結婚した妹は、バナナにたとえられているのである²²⁾。

21) タナ・リセでは、先ほどのべた男性の自己と「幹のアジ・カエ」との優先婚がおこなわれたとしても、「取り分」の数や婚資の総額が減らされることはなかったようである。

22) リオ族の西側に隣接するエンデ族からは、婚資の交渉に際して語られる一連の儀礼言語のなかで、新婦が「バナナ//サトウキビ」(*muku//itewu*)にたとえられ、新郎は、その所有者にたとえられるとの報告がなされている [中川 1988: 235]。

息子は、父の地位を継承し、財産を相続できる「後継者（代理人）となる子ども」（*ana dari nia*）として位置づけられる。これに対し、娘は、結婚して「出てゆく子ども」（*ana wa'u*）とみなされる。ただし、相続させる財産があり、息子がいない場合の例外的な措置として、娘の夫を後継者にすえることがおこなわれる。だが、妻の父の後継者となった男性は、社会的に低く評価され、「稲の上の子」（*ana wawo paré*），つまり、稲としての妻をついばむスズメのような鳥としてさげすまれる。

タナ・リセでは、娘に栽培植物の名前をつけることがしばしばおこなわれる。個人名としてもちいられる栽培植物の名前には、パレ *paré*（稲）、ジャワ *jawa*（トウモロコシ）、ムク *muku*（パナナ）、ペガ *péga*（粟）、ウタ *uta*（野菜）、ロロ *lolo*（モロコシ）、ファテ *faté*（ヒメボウキ）、ベシ *besi*（カボチャ）、ティム *timu*（キュウリ）、ソム *somu*（シャロット）、スंगा *sunga*（ニンニク）などといったようにさまざまなものがある²³⁾。だが、息子に栽培植物の名前をつけることは皆無であるといってよい。このような名付の習慣もまた、妻を栽培植物にたとえる隠喩の一部をなすものといえる。なぜならば、娘は、すでにのべたように、結婚して「出てゆく子ども」とみなされるからである。そして、これと呼応するかのように、タナ・リセでは、女性との性交渉を栽培作物を食べることにたとえるさまざまな婉曲語法がきかれる。

だが、「母・父」は、隠喩的な意味だけでなく、文字どおりの意味においても「子・孫」に栽培植物を与える。「子・孫」から「母・父」に婚資をはじめとするリヴ・エコが支払われると、「母・父」からは、その反対給付としてレグ・パタ *regu pata* という財のカテゴリーに属す米と織物（イカット布）が「子・孫」に贈られる。また、「母・父」が栽培植物の与え手であることを強く印象づけるのは、上記の「追いはらい、届ける」とよばれる儀礼であり、この儀礼において「母・父」は、米と織物をいれてバナナで飾りたてた編みカゴを運んできて、そのバナナを「子・孫」に帰属する子どもたちにわけ与える²⁴⁾。

23) 調査期間中に、ベシ、ティム、ソム、スंगाといった名前の女性とであうことはなかったが、人々は、このような名前の女性もいることを確言していた。

24) リオ族の西側に隣接するエンデ族の社会に関する、つぎのような中川の記述は、この問題との関連できわめて興味ぶかい。なお、以下の引用のなかに登場する「アブさん」とは、中川の著書のなかで中心的な役割をはたすエンデ族の人物である。

「アブさんは、ウェタ・アネ（妻を受け取る者）の家へ行って、コーヒーとバナナを出されたことがある、とある日の出来事を私たちに話してくれました。そのとき、アブさんは、なにも言わずにテーブルを蹴っ飛ばして、そのウェタ・アネの家から出ていったのだそうです。なぜなら、バナナはカッエ・ウンブ（妻を与える者）がウェタ・アネに与えるもので、けっしてウェタ・アネがカッエ・ウンブに与えてはいけなからなのです」[中川 1992: 185]。

筆者は、タナ・リセにおいて妻の受け手が妻の与え手にバナナを与えることが禁忌とされ

ところで、実際の母親や父親 (*iné no'o ema*) が子 (*ana*) を養育することは、バガ *paga* という動詞によって表現される。この動詞のもつ意味の中核には、栽培植物を食物として与える行為がふくまれている。このことを端的にしめしているのは、何らかの事情により父親とはべつの男性によって育てられた女性が結婚するとき、その「養父」(*ema paga*) に支払われる婚資の「取り分」であり、それは「〔養育した娘が〕食べた飯」(*aré ka*) とよばれる。また、「土・石」(*tana watu*)、つまり土地神が人間に作物の恵みを与えることは、「土が身を育て、石が体を養う」(*tana paga saga, watu mo tondo*) という儀礼言語によって表現される。そうであるならば、妻の与え手と妻の受け手がそれぞれ「母・父」と「子・孫」とよばれることは、けっして偶発的な事象ではなく [cf. BARNES 1974: 250–251; FORTH 1981: 286], 前段落でのべたように、縁組関係が隠喩的な意味ばかりでなく、文字どおりの意味においても栽培植物の授受関係としてなりたっていることと密接な関係をもっているのである。

民俗生殖理論と出産をめぐるさまざまな儀礼行為は、妻を栽培植物にたとえる隠喩と不可分な関係をもっている。男性が性交をおこなうことによって、女性が妊娠させることは、「血をまく」(*réki ra*) と表現され、「血がまかれる」ことにより、女性の胎内には「ひと握りの血」(*ra sa fodha*) とよばれるものが形成される。この「ひと握りの血」は、やがて人間の形をした「胎児」(*ana ghalé oné tuka*) になってゆくとされ、この変化は、「実る」(*mbalé*) という動詞によって表現される。また、頻繁に流産がおこるときには、「実った果実を支える」(*teké gi*) という儀礼がおこなわれ、陣痛がはじまり、破水が生ずることは、「渋い味のバナナが割れる」(*muku bela pesi*) と表現される。これにくわえ、新生児に付着している産血を洗いながした水は、バナナの群叢 (*lisa muku*) にもっていかれ、その根本にすてられる。

これらの表現や儀礼行為は、子が栽培植物としての妻にみのる「果実」(*heju* あるいは *esa*) にたとえられていることをしめしているが、この隠喩は、「腹(子宮)」の隠喩と密接な関連をもっている。「腹」(および「門戸」)の成員は、「おなじ腹からうまれた同性のキョウダイ」(*tuka bela aji ka'é*) とよばれ、このキョウダイ同士の親密な関係は、「バナナの果房のように密着し、バナナの全房のようにつけている」(*dhembi ngéré muku sepi, doa ngéré muku poka*) という儀礼言語によって表現される。したがって、「腹」(および「門戸」)の成員は、栽培植物である一人の妻にみのった「果実」として概念化されているのである。

↘ ているという話しはきかなかつたが、調査期間中、筆者は、このバナナをめぐる禁忌について人々にくわしい質問をした記憶がない。

そして、この隠喩は、「父系出自」(*ngé wa'u*)を概念化する「血」の隠喩とわちがたく結合されている。父は、「血をまく」ことによってえた自分の子どもを「私の血」(*ra neku*)と言及する。また、「血をまく」という行為の連鎖をとおして、「門戸」の男祖と「おなじ血を共有する」(*ra bela*)「門戸」の父系成員は、その祖先の「血」(*ra*)と表現される。だが、この「血」は、「果実」でもある。それというのも、「果実」としての子どもは、すでにのべたように、父の「血」からつくられる「ひとにぎりの血」が姿をかえたものにほかならないからである。したがって、「腹」(および「門戸」)の成員を栽培植物である一人の妻から誕生した「果実」にたとえる隠喩は、「血」の共有をも含意しているのである。

このように、父系出自は、「栽培植物」の隠喩によって縁組関係と不可分な形で概念化されており、この隠喩のなかに母系出自が場をしめる余地はのこされていない。そうであるならば、母系出自は、どのような形で概念化されているのであろうか。

V. 母系出自と野生植物の隠喩

東インドネシアの数多くの社会において、「母の兄弟と姉妹の息子との親族関係は——(中略)——縁組関係の中核部を構成している。——(中略)——この関係の重要な特徴は、東インドネシアの全域にわたり、それが『幹』、『基礎』、『根』あるいは『起源』を意味する、オーストロネシア語のタームの血縁語によって印づけられていることにある」[Fox 1980: 14]。フォックスは、その例として *epu, pu, hu, fu, uf* などをあげているが、これに相当するリオ語のタームは、プウ *pu'u* (幹) であり、タナ・リセにおいて、母の兄弟は、姉妹の子どもたちの「幹・根」(*pu'u hamu*) であるとされる。「幹・根」が「母・父」(妻の与え手)の一員であることは、「幹・根」がしばしば「根本の母・父」(*iné amé pu'u*) とよばれることや、その正式名称としてもちいられる「始源の幹としての母、原初の根としての父」(*iné pu'u pu, amé hamu olo*) という儀礼言語がはっきりとしめしている。だが、リオ族の社会には母系クランが存在するために、母の兄弟と姉妹の子は、縁組関係ばかりでなく、母系出自によっても結びつけられている。

「母・父」の成員のなかで「幹・根」になりうるのは、実の母の兄弟 (*eda doa*) であり、彼らは、すでに死亡している場合でも、夢のなかに現れて、その意向や要求を姉妹の子につたえらとされる。実の母の兄弟がすべて死亡した場合、「幹・根」のはたすべき儀礼的役割は、その息子によって遂行される。だが、その息子は、「幹・

根」としてではなく、その「代理人」(*dari nia*)とみなされている。

すでにのべたように、婚資は、数多くの「取り分」からなりたっているが、ある女性が結婚するとき、彼女の「幹・根」には「幹を踏みつけ、根を固める」(*pido pu'u, reté hamu*)とよばれる「取り分」が支払われ、彼女の長兄には「ライフルと刀、馬と鞍」(*mbendi sau, jara saka*)とよばれる「取り分」が支払われる。これらの「取り分」が支払われると、新婦の長兄が彼女の「幹・根」とみなされるようになる。また、結婚した姉妹が子をもつことは、「枝をはる」(*pa'a ngga'a*)と表現され²⁵⁾、姉妹の子は、その「幹・根」である母の兄弟と対比されるとき、「枝・小枝」(*ngga'a rada*)にたとえられる。

このような樹木の隠喩は、そのなかで言及される植物が「野生の植物」であるという点で、前節でのべた栽培植物の隠喩とは対照的な性格をもっている。このことを端的にしめしているのは、「ヒロハノジアオイ²⁶⁾の身体から現れ、ジタノキ²⁷⁾の身体から割れでた」(*geju leka lo denu, bira leka lo jita*)という儀礼言語であり、この儀礼言語は、「枝・小枝」が「幹・根」から派生したことを強調してのべるためにもちいられる。これにくわえ、栽培植物の起源神話のなかで、殺害されたボビ・ノンビの身体から「枝」(*ngga'a*)や「小枝」(*rada*)をもつ木本が発生したという説明がなされることは、きわめて例外的である²⁸⁾。このことは、母系ラインにそって伝達される属性が野生的な性格をもっていることと一致している。したがって、「幹・根」とは、「枝・小枝」とおなじ母系クランに帰属する「母・父」の成員であり、母系出自は、縁組関係と父系出自が栽培植物の隠喩により一体化されたかたちで概念化されているのは異なり、野生植物の隠喩によって概念化されているのだといえよう。

野生植物の隠喩は、日常生活において頻繁にもちいられるものではなく、その使用は、「幹・根」へのリヴ・エコの支払い、「幹・根」による「呪詛」(*bomi*)、それに

25) 筆者は、人々が子をもたない年老いた姉妹を「枯れ枝」(*ngga'a tu'u*)にたとえるのを耳にしたことがある。

26) 後ほどのべるように、ヒロハノジアオイ (*denu, Melochia umbellata*) は、いくつかの農耕儀礼のなかで不可欠な儀礼要素としてもちいられるが、おなじことは、フローレス島に居住する他の「民族言語集団」についてもいえるかもしれない。たとえば、フェルヘイエンは、フローレス島西部のマングライ *Manggarai* 族におけるヒロハノジアオイの役割について、「この成長のはやい木は、多産 (fertility) をもたらすものとして、そしてまた多産のシンボルとみなされている」[VERHEIJEN 1984: 61] とのべている。

27) この和名でジタノキもしくはミルキーパインとよばれるキョウチクトウ科の植物は、リオ語では *jita*、学名では *Alstonia scholaris* とよばれる。

28) あるインフォーマントは、マンゴー (*pau*) がボビ・ノンビの心臓 (*pusu*) に由来するとのべていたが、枝や小枝をもつ木本がボビ・ノンビの身体から発生したという説明を筆者がきいたのは、この一例だけであった。なお、パウ *pau* (マンゴー) という植物名は、女性の個人名としてもちいられる。

葬送儀礼といった文脈に限定されているとあってよい。「幹・根」が「枝・小枝」を呪詛する理由は、さまざまでありうるが、その理由は、多くの場合、「枝・小枝」もしくは「枝・小枝」の所属する「子・孫」の成員が「幹・根」の要求するリヴ・エコを支払わないことにあるとされる。「幹・根」が要求するリヴ・エコには、(1) 婚資、(2) 姉妹の子の「産髪切りの儀礼」(*hongga holo*)において支払われるリヴ・エコ、(3) 「枝・小枝」が死亡したときに支払われるリヴ・エコ、(4) 「幹・根」を財政的に援助するために「幹・根」からの要求に応じて支払われるリヴ・エコなどがある。

「枝・小枝」もしくは「枝・小枝」の所属する「子・孫」の成員が「幹・根」にリヴ・エコを支払うことは、「幹に水をまき、根を濡らす」(*réki pu'u, waé hamu*)と表現され、そうすることによって、「枝・小枝」には「繁栄」(*rezeki*, インドネシア語)がもたらされるという説明がしばしばきかれる。だが、この「繁栄」が野生植物の隠喩によって表現されることはなく、それは、農耕儀礼において神々や祖先に豊作を願うためにもちいられる、つぎのような一連の儀礼言語によって表現される。

開墾をおこなえば、豊作となり、	<i>gaga bo'o,</i>
サトウヤシの樹液を採取すれば、	<i>kéwi aé.</i>
樹液は豊富で。	
鶏に餌をやれば、繁殖し、	<i>peni ngé,</i>
豚に餌をやれば、子がたくさん生まれ。	<i>wesi nuwa.</i>
種をまけば、発芽し、	<i>tedo tembu,</i>
種を散らせば、芽をだしますように。	<i>wésa wela.</i>

「幹・根」からの要求にもかかわらず、「枝・小枝」や「枝・小枝」の帰属する妻の受け手集団の成員がリヴ・エコの支払いに応じないとき、「幹・根」のもちいる常套句は、さきほどの「ヒロハノジアオイの身から現れ、ジタノキの体から割れてた」という儀礼言語であり、この儀礼言語を口にすることで、「幹・根」は、リヴ・エコの支払いを強要する。だが、このような要求にもかかわらず、リヴ・エコの支払いがおこなわれない場合、「幹・根」は、「枝・小枝」が病気になるように、「頭が痛くなり、こめかみが脈うつように」(*holo ro, iré ngedhu*)という呪詛の言葉を口にす。だが、「身体を『手にかける』べきではない」(*tebo ebé ma'é tau*)と考える慈悲深い「幹・根」は、上記のような豊作を表現する一連の儀礼言語を否定形にし、たとえば「種をまいても、発芽せず、種を散らしても、芽がでないように」(*tedo ma'é tem-*

bu, wésa ma'é wela) という呪いの言葉を口にする。

だが、このような配慮がなされたとしても、「幹・根」が呪詛をおこなうと、「枝・小枝」は、凶作にみまわれるばかりでなく、病気をはじめとするさまざまな「災厄」(*ola susa*)にみまわれ、最悪の場合には、死にいたるのだといわれる。このことは、「枝・小枝」が「折れて、消えさる」(*bu'i bora*)と表現され、「幹・根」は、こうした呪詛の能力をもっているために、「枝・小枝」を傷つけたり、切り落としたりする刃物の「柄を握る者」(*ata pepa seki*, 直訳：柄の側の人)ともよばれる。

「枝・小枝」がさまざまな災厄にみまわれ、その原因が「幹・根」による呪詛にあることがわかると、「枝・小枝」もしくは「枝・小枝」の所属する「子・孫」の成員は、「幹・根」のところにでかけてゆき、「幹・根」の要求するリヴ・エコを支払う。そして、病気がなおるように、「幹・根」のために動物(多くの場合には豚)の供犠をおこなう。このような供犠は、「[動物と人間の]身体を交換する」(*soré tebo*)とよばれる。そして、妻の受け手から要求どおりのリヴ・エコが支払われると、その反対給付として「幹・根」からは先ほどのレグ・パタとよばれる財のカテゴリーに属す米と織物が贈られ、「幹・根」と「枝・小枝」とのあいだには、「母・父」と「子・孫」の関係が回復されたことがしめされる。こうして「枝は、もはや枯れず、葉は、もはや萎まない」(*ngga'a iwa dowa tu'u, wunu iwa dowa mélu*)と表現される状況が達成されることになる。

すでのべたように、縁組関係は、父系出自とともに栽培植物の隠喩によって概念化されている。この隠喩にしたがうならば、母の兄弟と姉妹の子の関係は、「栽培植物」の与え手(「養育者」)と受け手(「被養育」)の関係としてなりたっている。だが、このような関係を保ちつづけるには、「幹・根」にリヴ・エコを支払いつづけるなければならない。そうしておけば、「枝・小枝」には「繁栄」がもたらされると考えられている。だが、この「繁栄」は、野生植物の隠喩によってではなく、豊作を願うためにもちいられる一連の儀礼言語によって表現される。したがって、「幹・根」との母系関係は、リヴ・エコの支払いをとおして「子・孫」の父系ラインの存続を可能にする縁組関係に転換されるのである。そして、「子・孫」の成員は、「幹・根」へのリヴ・エコの支払いに参加することとおして、「子・孫」の個々の成員の母系関係を縁組関係に転化することに協力しあうのである。

妖術者の靈魂(*ana wera*)は、母系ラインにそって伝達され、妖術者は、妻として父系集団に婚入してくると考えられている。だが、妖術者である女性と結婚した男性は、性交をはじめとする妻との親密な接触をとおして妖術者の靈魂を伝達されるため

に病気になる、死にいたる場合が多いとされる。また、妖術者の子どもたちは、その靈魂を継承するごく少数の子どもをのぞき、幼いうちに死んでしまうという説明がきかれる。これにくわえ、妖術者は、「異常な豊作」(*kesu*)をもたらず存在としても恐れられている。なぜならば、その収穫物には、妖術者の靈魂がふくまれているために、それを食べた者は、多くの場合、重い病気にかかり死んでしまうからである。このような現象は、一般に妖術者が「手にかける」(*tau*)と表現され、妖術者の「手にかかった」者の死体は、もし適切な手段が行使されなければ、妖術者によって食べられてしまうと考えられている。したがって、妖術者は、リヴ・エコの支払いをもとめるかわりに、栽培作物を与えて「養育」した者の身体を要求するのであり、妖術者との母系関係は、縁組関係に転換しえないという点で、通常之母系関係とは決定的に異なっているのである²⁹⁾。

父系リネージの内部に收拾のできないもめごとが発生した場合、対立する父系関係者は、「血〔の紐帯〕を断ち切る」(*ra geto*)ことによって、「他人」(*kunu ngata*)になることができる。これに対して、母系関係を断ち切ることはできないといわれる。縁組関係は、「子・孫」の父系ラインの存続を可能にする「栽培植物」としての「生命」をやりとりする関係にほかならない。だが、縁組関係は、母系関係がリヴ・エコの支払いをとおして転換されることによって成立する。したがって、母系関係は、それなくしては「生命」の授受関係が成立しないという意味で、いわば「生命」の源としての位置をしめているのである。母系関係を断絶することが不可能であるという信念は、このことと密接な関係をもっていると考えられる。これと呼応するかのように、死者(*ata mata*)は、ファタ *fata* とよばれるが、ファタとは、「倒され、切られ、枯れた木」[ARNDT 1933: 105]や「朽ちた木」などを意味するのである。

VI. 葬送儀礼における植物隠喩

「幹・根」は、「枝・小枝」の葬送儀礼において「斧を握り、アウ竹の掘り棒をつかむ者」(*déo taka, teké alu*)とよばれる。アウ竹(*au, Dendrocalamus strictus?*)は、さまざまな儀礼において天空神の表象とみなされる。そして、その先端をとがらせてつくった掘り棒は、播種儀礼では作物の種を埋める穴を掘る儀礼用具としてももちいら

29) リオ族の西側に隣接するエンデ族の妖術をめぐる信念は、さまざまな点でタナ・リセにおけるものと類似している。中川は、妖術者とその犠牲者との関係には姻戚関係のネガティブなイメージがあり、妖術者とは、いわばさかさまの姿をした母の兄弟である [中川 1986: 488] とのべているが、これなどは、その端的な例といえる。

れ、葬送儀礼では「幹・根」が「枝・小枝」の遺体を埋葬する穴を掘る儀礼用具としてもちいられる。

斧 (*taka*) は、葬送儀礼において表だったかたちでもちいられることはないが、つぎにのべるような斧の使用法は、きわめて示唆的である。斧は、すくなくとも現在では木を切りたおすための道具ではなく、もっぱら儀礼用具としてもちいられる。この儀礼用具としての斧は、「門戸」の祭祀家屋におかれており、首長の耕作する「祭祀畑」(*uma nggua bapu*) の稲刈りの直前におこなわれるソバマ *mbama* という儀礼でもちいられる。「門戸」の下位分節体である「腹」の長が耕作する「儀礼畑」(*uma nggua*) の稲刈りは、「通常の畑」(*uma*) における稲刈りとおなじように、おそくとも6月下旬には終了される。だが、「祭祀畑」の稲刈りは、村落共同体における最後の稲刈りとして、開墾が開始される8月の下旬になっておこなわれる。ソバマでは、首長にかわって農耕儀礼を遂行する者³⁰⁾ が「門戸」の祭祀家屋におかれている斧をもって「祭祀畑」にゆき、各種の野生植物をきざんだものをまき散らす。

この儀礼が終了すると、その数日後に「祭祀畑」の稲刈り儀礼がおこなわれ、刈りとられた稲は、「祭祀畑」専用の穀倉の前庭で脱穀される。そして、脱穀が終了すると、脱穀された粃米をいれた箕を上下にうごかして音をたてながら、つぎのように稲の靈魂にむかってよびかけ、その音を水牛、馬、金、それに〔奴隷層の〕人間にたどる。

さあおいで	<i>keri paré</i>
水牛のような	<i>dega kamba</i>
馬のような	<i>dega jara</i>
金のような	<i>dega wéa</i>
人間のような音がする	<i>dega manusia</i>

穀物倉の前庭には、1本のアウ竹が植えられており、このアウ竹は、「天空神の供物柱」(*saga wula leja*) とよばれる。「祭祀畑」の稲刈り儀礼では、この「天空神の供物柱」に野生植物であるヒロハノジアオイ（注26参照）の枝がかけられ、脱穀された粃米は、このヒロハノジアオイの枝と儀礼的に同一視される。その後、粃米は、穀倉の

30) この儀礼の遂行者は、村落共同体をおさめる首長の祖先にさきだって村落共同体の領地を所有していた先住者の子孫であり、首長にとって「妻の与え手」の関係にあるといわれる場合が多い。

なかにしまわれ、後日、「祭祀畑」にまかれる種粃としてもちいられる。だが、ヒロハノジアオイの枝は、「天空神の供物柱」に4日のあいだかけておかれる。この儀礼が終了すると、「門戸」の下位分節体である「腹」の長は、「儀礼畑」から収穫された粃米の一部を種粃に転換する儀礼をおこなう。この儀礼においても、脱穀された粃米は、ヒロハノジアオイの枝と儀礼的に同一視され、上記の儀礼行為とおなじ方法で水牛、馬、金、それに〔奴隷層の〕人間にたとえられる。そして、脱穀された粃米は、後日「儀礼畑」にまかれる種粃として穀物倉にしまわれる。

人間が瀕死の状態にあることは、「天空神が強く抱いている」(*du'a gao negi*)といわれ、このような状態にある者をすくうには、「天空神の手をほどく」(*toa lima du'a*)もしくは「首を屈ける」(*tu holo*)とよばれる儀礼がおこなわれなければならない。この儀礼は、動物(水牛、馬、豚、鶏)や過去においては奴隷層の人間を供儀し、その身体と瀕死の状態にある病者の身体と交換するためにおこなわれる。そして、供儀された動物の首は、病者の家の棟の中央にあるアウ竹でつくられた、マタ・リア *mata ria* とよばれる天空神のための供物台に供えられる。だが、このような「交換」(*soré*)によって、「天空神の手をほどく」ことができないとき、人間は死をむかえることになる。

死をさかいに、人間は、「朽ちた木」(*fata*)とよばれるようになる。そして、死者がでると、村落共同体の内部では、遺体が埋葬されるまで畑にはいることができなくなる。この禁忌は、「朽ちた木が閉ざしている」(*fata so*)とよばれ、この禁忌をおかすならば、畑の作物は、死滅すると考えられている。現在では1日に短縮されているが³¹⁾、過去においては、すでに結婚した息子をもつ者が死亡した場合、その遺体は、すくなくとも4日のあいだ、家屋内のマタ・リアの真下に安置されなければならなかった。遺体の真下には、土地神のための平たい供物石がおかれており、この石に竹床をとおして滴りおちる「屍汁」(*nga ata mata*)を豚や犬がなめないように、床下の空間は、コブミカン (*mudé mbannga, Citrus hystrix*)の枝をつかってとざされていた。

埋葬において、遺体は、新生児の姿にたとえられる「身をちぢめた姿勢」(*kuru kudhu*)をとるように布や紐でしばりあげられ、「土地の腹(子宮)」(*tuka tana*)とよばれる土地神のすまう地下に埋められる。そして、その翌日、「朽ちた木を追いはらう」(*joka fata*)儀礼がおこなわれる。この儀礼では、死者の性別によって「女の

31) 遺体が家のなかに安置される期間は、カトリック教会とインドネシア政府の指導によって短縮された。

木」(*kaju fai, Albizia chinensis*) もしくは「男の木」(*kaju lanu, Albizia procera*) とよばれる野生植物の小枝が用意され、その小枝に、つぎのような呪文 (*ngao joka fata*) がささやかれる³²⁾。

横たわる朽ちた木、	<i>fata mapa,</i>
その「母」 ³³⁾ は河口に横たわる	<i>iné kai mori mapa nanga.</i>
クロコダイル。	
立っている朽ちた木、	<i>fata todho,</i>
その「母」は、船の帆柱。	<i>iné kai mangu rajo.</i>
川上の方向にひきずってゆき、	<i>seru da ghélé,</i>
川下の方向に足をひきずり歩いてゆく。	<i>jéndé da lau.</i>
朽ちた木、朽ちた木、	<i>fata fata,</i>
その「母」は腐ったバナナ。	<i>iné kai muku moso.</i>

その後、呪文のささやかれた小枝は、村の外にひきずってゆかれ、「山の方向に」(*ghéta*) に投げすてられる。この儀礼がすむと、畑への立ち入りが可能となり、「死者の霊魂」(*maé ata mata*) は、村の近くにある「バナナの幹に」(*ghawa pu'u muku*) に滞留することになるといわれる。すでにのべたように、バナナは、「腹(子宮)」と同一視されており、このことは、人間の死が「母の腹にはいる」(*nai leka tuka iné kai*) と表現されるのと一致している。

「朽ちた木を追いはらう」儀礼が終わってしばらくすると、ケレ *kélé* という儀礼がおこなわれる。この儀礼において、死者の「幹・根」は、埋葬儀礼で使われたアウ竹の掘り棒をムトゥ山 (*Kéli Mutu*)³⁴⁾ の方向に投げすて、葬送儀礼において「幹・根」のはたすべき一連の仕事が終了したことをしめす。その後、遺族たちは、死者の

32) リオ族の社会において、「呪文」(*ngao* もしくは *nijo*) は、みだりに他人に教えてはならない秘儀的な知識に属している。したがって、多数の呪文を比較し、一般的な要素をとりだすという方法で研究をすすめることは困難である。筆者は、「朽ちた木を追いはらう」儀礼でもちいられる呪文をもう一例あつめたただけであったが、その呪文における「母」(注33参照)は、「河口に横たわるクロコダイル、死者のベニス」(*mori mapa nanga, uti ata mata*) である。「死者のベニス」は、文字どおりの意味にとるべきではなく、朽ちた木にはえるキノコの一種であるという説明がきかれた。

33) この「母」は、リオ語のイネ *iné* を直訳したものであるが、事物の「本質」ないしは「本源」という意識の方が適切であったとも考えられる。いずれにせよ、この「母」は、呪文に神秘的な力を与えるキーワードにはかならない。

34) ムトゥ山は、タナ・リセの西方に存在し、小高いところのぼるとムトゥ山を遠望することができる。

性別によって雄もしくは雌の鶏を追いはらい、死者の靈魂をムトッ山の頂上にある「大きな村」(*nua ria*)に送りだす。この追いはられる雄もしくは雌の鶏には、つぎのような呪文(*ngao kélé*)がささやかれる³⁵⁾。

ケレ、その「母」 ³⁶⁾ は行って	<i>kélé iné kai ki'o ka'o.</i>
戻ってくること。	
雄鶏でケレをすれば、	<i>kélé no'o manu lanu,</i>
その「母」は、マヌ・ラノ鳥 ³⁷⁾ 。	<i>iné kai manu rano.</i>
雌鶏でケレをすれば、	<i>kélé no'o manu metu,</i>
その「母」は、マヌ・ソコ鳥 ³⁸⁾ 。	<i>iné kai manu soko.</i>

死者の靈魂が「あの世」にゆくことは、「大きな村にはいる」(*tama nua ria*)あるいは「ムトッ山にのぼる」(*nuka ghélé Kéli Mutu*)などと表現されるが、より正式な表現としては、「月によって埋められ、太陽によって沈められる」(*kolu no'o wula, molu no'o leja*)という儀礼言語がもちいられる。したがって、死者の靈魂が「あの世」にゆくことは、天空神(「月・太陽」)によって死者の靈魂が土地のなかに埋められることでもあるのである。

以上でのべたことからあきらかなように、葬送儀礼は、大まかに遺体の処置と靈魂の処置に区分されるわけであるが、これと類似する儀礼の構成は、農耕儀礼のなかにも含まれているように思われる。開墾が終了すると、ポオ *po'o* (水をいれる竹筒)とよばれる儀礼がおこなわれる。この儀礼では、「祭祀畑」や「儀礼畑」にまかれる種籾として穀物倉に保管されていた籾米の一部が精米され、川辺の森において、「雨水の飯」(*aré aé uja*)とよばれる飯が炊かれる。そして、「雨水の飯」を土地神に供え

35) 筆者が知りえたケレの儀礼でつかわれる呪文のもうひとつの例は、つぎのような内容もっている。なお、以下の呪文にふくまれている「母」については、注33を参照されたい。

ケレの「母」をささやく。	<i>ngao iné kélé.</i>
ケレは、行って戻ってくること。	<i>kélé ki'o ka'o.</i>
その「母」は、ケオ・コロ・ランガ。	<i>iné kai kéo kolo rangga.</i>

残念なことに、この呪文を教えてくれた呪医は、「ケオ・コロ・ランガ」の意味を知らなかった。「ケオ・コロ・ランガ」の意味については、何人かのリオ人に質問してみたが、彼らからもはかばかしい回答はえられなかった。だが、この呪文にも、「ケレは、行って戻ってくる」という句がふくまれていることは注目にあたいる。

36) 「母」については、注33を参照されたい。

37) 筆者は、調査期間中にマヌ・ラノ鳥を実際に見していない。したがって、その学名は不明である。

38) 注37とおなじ理由からマヌ・ソコ鳥の学名は不明である。

たうえで、つぎの耕作年度における豊作が神々に願われる。また、ポオの儀礼が終了した後でおこなわれる種まきでは、稲の靈魂をよびあつめる呪文をつかって、稲の靈魂を栽培作物の種のなかに封じこめたうえで、天空神の表象であるアウ竹の掘り棒をつかって作物の種を「土地の腹（子宮）」のなかに埋める。

すでにのべたように、人間は、「門戸」を単位として神々と縁組関係を取りむすんでいる。だが、神々と人間の関係は、「幹・根」と「枝・小枝」の関係としてもなりたっているといえる。それというのも、神々は、「幹・根」（母の兄弟）とおなじように「始源の幹としての母，原初の根としての父」とも表現されるからである。これにくわえ、ポオの儀礼において天空神の供物柱にかけられたヒロホノジアオイとしての種籾は、「雨水の飯」として土地神に供えられ、葬送儀礼において天空神に抱かれた「朽ちた木」としての死者は、土地神のために床下におかれている平たい供物石に屍汁を滴らせる。そうであるならば、栽培植物と人間は、その生涯の最後の時期に、自らの身体で「幹に水をまき、根を濡らす」（第V節参照）ことになる。そして、このような観点からながめてこそ、多数の死者がでると豊作がもたらされるという信念や、種籾を準備する儀礼において籾米を水牛、馬、金といったリヴ・エコや天空神のために供儀される〔奴隷層の〕人間にたとえる儀礼行為が理解できるようになるのである。

このような解釈にしたがうならば、「幹・根」としての神々は、「枝・小枝」としての人間や栽培作物を最終的にはリヴ・エコとして要求するわけであるが、神々のこのような側面は、妖術者として概念化されている。土地神は、妖術者をはるかに越えた力をもつ「根本の妖術者」(*polo pu'u*)であり、妖術者は、たとえ土地神の命令がない場合でも、肉を食べる目的のためだけに人間を「手にかける」(*tau*)土地神の儘ならぬ「配下」(*ha'i lima*, 直訳：足・手)とみなされている。だが、妖術者たちは、自分たちが「手にかけた」人間の身体を切りわけて、分配する祭宴において、そのなかでもっとも価値のあるプス・レマ *pusu lema* (心臓と舌)とよばれる部位を土地神にさしださなければならないといわれる。また、いくつかの断片的な情報は、天空神が「偉大な妖術者」(*polo ria*)とよばれる存在であることを示唆している [杉島 1991: 779]。

だが、神々や「幹・根」は、つぎのような点で妖術者とは決定的に異なっている。妖術者に命をうばわれ、食べられた者の靈魂は、栽培作物や人間に危害をくわえるニトゥ (*nitu*)とよばれる森の精霊になってしまうと考えられている。これに対し、「リヴ・エコ」が支払われるならば、妖術者ではない通常の「幹・根」や神々は、「枝・小枝」の靈魂の「再受肉化」(*bhalé walo leka la'é kai*)を可能にする。ポオの儀礼が

終了し、種まきがおこなわれると、「土地の腹（子宮）」に埋められた稲の靈魂は、芽ぶいた栽培作物（とりわけ稲）にやどるようになる。そして、芽ぶいた作物を対象におこなわれる農耕儀礼は、さまざまな点で出産後におこなわれる儀礼行為と類似している[杉島 1991: 777-779]。また、死者の「幹・根」は、ケレの儀礼においてリヴ・エコが支払われると、「斧とアウ竹の掘り棒」をムトゥ山の方向になげずてることによって、葬送儀礼において自分のはたすべき仕事すべてを終了したことを表明する。葬送儀礼における「斧を握り、アウ竹の掘り棒をつかむ」という「幹・根」の役割名は、葬送儀礼における「幹・根」の仕事が、種籾の準備、ポオ、種まきという一連の農耕儀礼と対応することをしめしている。タナ・リセにおける死者の靈魂の再受肉化の観念は、かならずしも明確ではないが、上記のケレの儀礼でつかわれる呪文は、ケレの儀礼が死者の靈魂を「この世」に帰還させることを目的としていることをはっきりとしめしている。そして、人間は、すでにのべたように、栽培植物としての女性にみよる「果実」として誕生してくるのである。

だが、種まき儀礼では、「ヒロハノジアオイの幹」(*tebo denu*)をふくむ7種類の野生植物が畑の中央にもうけられた「祭壇」(*kao wini*)に植えられ、種籾には、稲の靈魂とともに各種の野生植物の葉がまぜこまれる。ヒロハノジアオイは、苦い味のする野生植物として知られており、野菜の収穫を可能にする儀礼 (*pesa uta*) や新米を可食物に転換する儀礼 (*mi aré*) をおこない、「苦さを甘くし、渋さを旨く」(*ba'i mi, bela ngesa*) しないと、栽培作物は、「苦い」状態にあるとされる。そして、このような状態にある栽培作物を食べることは、婚資を支払わずに女性と「非合法的な性関係」(*péla pani*) をもつことにたとえられる。そうであるならば、婚資が支払われる以前、女性は、「ヒロハノジアオイの身体から現れ、ジタノキの身体から割れでた」(第V節参照) 野生植物として、その「幹・根」に帰属しているのであり、婚資の支払いの主要目的は、野生植物を栽培植物に転換し、縁組関係を成立させることにあると考えられる³⁹⁾。そして、このような解釈は、婚資の支払いにおいて配偶者となる女

39) リヴ・エコの支払いが父系ラインの存立を可能にするうえで、決定的な役割をはたしていることは、西リオ語地域の政治共同体における神話的な歴史伝承がはっきりとしめしている。これらの政治共同体では、婚資（をはじめとするリヴ・エコ）の支払いが「父系原理」を確立させたという神話的伝承が知られているからである。青木は、この神話的伝承のなかで、「父系原理」の確立される過程が、つぎのような3つの段階からなっていると述べている。

「最初の段階において、一人の男とその姉妹が性交をおこない、人間が増えていった。その当時、父系ラインと母系ラインは、おなじものであった。第2段階において、兄弟たちがレベ・ンブス (*Lépe Mbusu*) 山からすべりおりてきて、各地域に分散してゆき、その先々で土着の住民の女と結婚した。この兄弟たちは、分散していった先々に父系原理をもちこんだわけであるが、そこには、母系原理しかなかったのだった。第3段階において、セコ・レノ

性の母や母の兄弟（「幹・根」）といった母系関係者の「取り分」が重要視されることと一致している。すでにのべたように、異性のアジ・カエ同士の結婚は「正しい結婚」とされ、彼らは、たとえ婚資の支払いなしに性関係をもった場合でも、「非合法的な性関係」とみなされることはない。このような潜在的な配偶者としての異性のアジ・カエ間の関係は、すでに栽培作物の授受関係として成立している縁組関係に立脚するものといえよう。

VII. お わ り に

これまでみてきたように、タナ・リセにおける二重出自と縁組関係は、農耕サイクルやそのなかに組み込まれている農耕儀礼と不可分な関係にあり、これらの事象が複雑にからみあう状況を包括的にのべるには、一冊の民族誌を必要とする。したがって、以下では、比較研究の観点から、これまでの記述と分析に若干のコメントをのべることにしたい。

フォックスが指摘するように、東インドネシアの数多くの社会において、縁組関係は、「生命の流れ」として表象され、この生命の流れは、「女性の血、すなわち精液と結合することによって人間を形成する生命ある液体の伝達とおなじ意味をもっている」[Fox 1980: 12]。だが、この妻の与え手（あるいは夫の与え手）からもたらされる「生命ある液体」は、かならずしも父系出自（あるいは母系出自）のラインをとおして伝達されるものと質的に異なっている必要はない。たとえば、フローレス島では例外的といえるほど母系クランの体系が発達しているタナ・アイでは、母系ラインにそって伝達される「血」と夫の与え手からもたらされる「血」は区別されるが、この両者が質的に異なっているとはいわれない[Lewis 1988: 258]。また、フローレス島の東方に位置するレンバタ島のケダン Kédang 族の父系出自について、バーンズは、つぎのようにのべている。「ケダンの父系出自の概念の背後にあるのは、ある女性への共有の紐帯であり、この紐帯は、その子宮への帰属として表象される。したがって、男系の紐帯は、もともとは他の集団からえられた血の共有にもとづいているように思われる」[BARNES 1980: 79; cf. BARNES 1974: 248]。これとおなじように、タナ・リセでは、妻の与え手からもたらされる「栽培植物」が父系的に伝達される「血」と曖昧

ノゴ (Séko Léngo) とよばれる男とその兄弟が海の彼方からやってきた。彼らは、婚資の支払いをおこなうことによって土着の住民の女と結婚し、各地域の全体に支配権を確立した。こうしてセコ・レンゴは、母系相続に対する父系相続の優位性を確立したのである」[青木 1986a: 169]。

なかたちで同一視されている(第IV節参照)。ケダン族においても、タナ・リセにおいても、非対称縁組の体系が存在することを考えるならば、非対称縁組は、父系的(あるいは母系的)に伝達されるものと妻の与え手(あるいは夫の与え手)からもたらされるものとの質的な相違をかならずしも必要とはしないのである。だが、タナ・リセにおいて、母系的に伝達されるものと父系的に伝達されるものは、明確に区別されており、この両者の関係は、スンバ島のコディにおける二重出自の体系ときわめて類似している。

ホスキンスは、コディにおける地縁的な父系クランと非地縁的な母系クランについて、つぎのようにのべている。「父系クラン、パロナ *parona* は、結婚や葬儀、それに女性、家畜、家宝の委譲について話し合うためにおこなわれる祭宴に関与するフォーマルな共体的集団である。だが、母系クラン(*walla*)は、妖術、呪いの能力、織物や染色の技術の伝達と結びついている」[HOSKINS 1990: 289-290]。また、父系クランと母系クランは、精霊界の分節化とつぎのように対応している。「高く尖った屋根をもつ祭祀家屋の閉ざされた屋根裏部屋の神々、クランの供物柱や祖先の村の神々、それに周辺に位置する村々や耕地の神々のあいだには一連の段階的移行がある。そして、これらの文化的境界の外側にいる精霊は、森、野原、海岸、大海にすむ野生の者たちであり、彼らは、妖術、豊饒、それに母系クランとむすびついている」[HOSKINS 1990: 276-277]。この野生の精霊は、父系クランの祖先たちがやってくるはるか以前からスンバ島にすんでいた「土着の居住者であり、土地、川、それに洞窟のももとの所有者であったとみなされている」[HOSKINS 1988a: 32]。また、ホスキンスは、べつの論文において、この土着の居住者が「母系クランの始祖」[HOSKINS 1990: 291]あるいは農耕を知らなかった「現在の妖術者の祖先」[HOSKINS 1988b: 38]であるとも説明している。

したがって、母系クランは、父系クランを中心に構成されている「文化的な領域」をとりかこむ「野生の領域」に属しているわけであるが、父系クランは、母系クランなしには存続することはできない。母系クランは、「血の同一性にもとづいており、この母の子宮のなかで形成される身体構成要素によって象徴される」[HOSKINS 1990: 290]。そして、女性は、父系集団が「自らを再生産することを可能にする生命ある血の流れを提供する」[HOSKINS 1987: 197]と考えられている。だが、母の子宮のなかで形成された子は、「野生的で動物的な存在」としてうまれてくるのであり、産毛は「毛髪」ではなく、「獣毛」とよばれる [HOSKINS 1990: 296]。子どもに名前をつける儀礼では、この「獣毛」が除去されるわけであるが、「それを除去すること

は、子の動物的な性格を除去し、子を人間の世界に統合することなのである」[HOSKINS 1990: 296]。そして、「もし早期に、子どもに名前を与えなければ、子どもは、『精霊の名前、すなわち森と長い草の名前を負わされる。』つまり、野生の精霊は、この最初の無防備な状態にある子どもにしのみ寄り、妖術と野生の力に子どもを編入してしまうのである」[HOSKINS 1990: 295]。したがって、コディにおける通過儀礼は、「父系出自のラインのなかに子どもの成員権を確立し、母系ラインから由来する野生的で、外的な影響から子どもを保護することに関連しているのである」[HOSKINS 1990: 294]。

また、「野生の領域」は、農耕という「文化的な領域」に属す活動を成立させるうえでも重要な役割をはたしている。それというのも、豊作をえるには、妖術者である土着の住民（野生の精霊）に供儀をおこない、「苦さ」(*padu*)として概念化されている豊穡をもたらす力を獲得することが不可欠であるとされるからである[HOSKINS 1988b: 38-39]。稲をはじめとする栽培作物は、ンビリ・コニ Mbirī Koniという女性が殺害され、その遺体から発生したといわれる[HOSKINS 1989: 434, 441]。稲は、ンデワ *ndewa*（永遠に不滅な霊質）をもっているとされ、父系集団に帰属する *ndewa* が「隔世代ごとに循環し、再受肉化する」[HOSKINS 1989: 437] のとおなじように、「毎年、作物の *ndewa* は、新しい芽のなかに生まれかわる」と考えられている[HOSKINS 1989: 437]。しかしながら、再受肉化した稲は、「土着の住民に由来する豊穡をもたらす力をおびている」ために「苦く」、父系クランの司祭がそれを「口当たりよく」(*kaba*)する儀礼をおこなわないかぎり、食べることはできないのである[HOSKINS 1988a: 59]。

以上でのべたことからあきらかなように、コディとタナ・リセにおける二重出自は、ともに始源としての「野生的な領域」とそこから派生した「文化的な領域」との相補的対立に立脚しており、「文化的な領域」の存立を可能にする「生命」の根源を「野生的な領域」にもとめているという点で、ほとんど同一のものであるといつてよい。そうであるならば、タナ・リセには非対称縁組の体系が存在し、コディには存在しないという事実は、オランダの人類学者たちが提示した仮説やそれを逆転させたファン＝ヴァウデンの仮説的結論（第Ⅰ節参照）とは裏腹に、二重出自と非対称縁組がたがいに他を発現させたり、発現させなかったりする関係にはないことを示唆している。「文化的な領域」と「野生的な領域」との相補的対立は、東インドネシアの数多くの社会に共有されており、この相補的対立を社会組織と関連づける方法や「野生的な領域」に由来する「生命」を「文化的な領域」に導入する方法にはさまざまなものがあ

る [cf. e.g. 青木 1988: 222; LEWIS 1988: 163-170; GEIRNAERT 1987, 1990: 139-141, SCHEFOLD 1988]。このような観点からながめるならば、リヴ・エコの支払いをとおして母系関係を父系ラインの存続を可能にする非対称縁組の關係に轉換するタナ・リセの方法は、こうしたさまざまな方法のひとつとして位置づけることができるように思われる。

謝 辞

フローレス島における調査は、Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia からの調査許可状 (Surat Izin Penelitian No.: 2969, S.K./DIS/B.5/1983) にもとづいておこなわれた。Universitas Indonesia の Budhisantoso 教授と Universitas Nusa Cendana には、この調査許可状を取得するうえでスポンサーになっていただき、フローレス島では、リオ族の人々をはじめとし、多くの人々に御助力をいただいた。また、清水昭俊氏 (国立民族学博物館教授) と田村克己氏 (国立民族学博物館助教授) からは、本稿の草稿に対して批判的かつ懇切丁寧なコメントをいただいた。そのすべてを消化することはできなかったが、本稿を仕上げるうえで活用させていただいた両氏のコメントは、かなりの数にのぼる。御助力と御助言をあたえてくださった以上の方々から御礼申しあげたい。

文 献

青木恵理子

1986a 「始原の樹幹なる『母』、深淵の樹根なる『父』——中部フローレスにおける親族のアイデオロジーと集団及び關係の形成」『民族学研究』51(2): 168-190。

1986b 「中部フローレスにおける神秘力と性」『東南アジア研究』24(2): 197-223。

1988 The Case of the Purloined Statues: The Power of Words among the Lionese. In J.J. Fox (ed.), *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*, Cambridge University Press, pp. 202-227.

ARNDT, P.

1933 *Lionesisch-Deutsches Wörterbuch*. Arnoldus Druckerei.

BARNES, R.H.

1974 *Kédang: A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People*. Clarendon Press.

1980 Concordance, Structure, and Variation: Considerations of Alliance in Kédang. In J.J. Fox (ed.), *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, Harvard University Press, pp. 68-97.

FISCHER, H.Th.

1952 *Inleiding tot de Culuturele Anthropologie van Indonesië*. De Ervan F. Bohn N.V.

1957 Some Notes on Kinship Systems and Relationship Terms of Sumba, Manggarai and South Timor. *International Archives of Ethnography* 48(1): 1-31.

1974 「インドネシアの縁組」小野明子・松本陽子訳、蒲生正男編『人間と親族』(現代のエスプリ80号) 至文堂, pp. 130-142。

FORTH, G.

1981 *Rindi: An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba*. KITLV,

- Verhandelingen 93, Martinus Nijhoff.
- FOX, J.J.
- 1970 Review of van Wouden, Types of Social Structure in Eastern Indonesia. *Anthropos* 65: 337–339.
- 1971 Sister's Child as Plant: Metaphors in an Idiom of Consanguinity. In R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*, A.S.A. Monographs 11, Tavistock Publications, pp. 219–252.
- 1980 Introduction. In J.J. Fox (ed.), *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, Harvard University Press, pp. 1–18.
- 1988a Foreword. In E.D. Lewis, *People of the Source: The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores*, KITLV, Verhandelingen 135, Foris Publications, pp. xi–xvii.
- 1988b Origin, Descent and Precedence in the Study of Austronesian Societies, Public Lecture in Connection with De Wisselleerstoel Indonesische Studiën given on the 17th of March 1988, Leiden University.
- 1989a Category and Complement: Binary Ideologies and the Organization of Dualism in Eastern Indonesia. In D. Maybury-Lewis and U. Almagor (eds.), *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*, The University of Michigan Press, pp. 33–56.
- 1989b F.A.E. van Wouden (1908–1987), A Tribute. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145(4): 425–429.
- GEIRNAERT, D.C.
- 1987 Hunt Wild Pig and Grow Rice: On Food Exchanges and Values in Laboya, West Sumba (Eastern Indonesia). In R. de Ridder and J.A.J. Karremans (eds.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology: Essays in Honour of P.E. de Josselin de Jong*, E.J. Brill, pp. 106–122.
- 1989 The Pogo Nauta Ritual in Laboya (West Sumba). *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145(4): 445–463.
- 1990 Kijora: A Things for Lost Souls. In P. ter Keurs and D. Smidt (eds.), *The Language of Things: Studies in Ethnocommunication*, Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden 25, pp. 131–146.
- 1992 *The Woven Land of Laboya: Socio-Cosmic Ideas and Values in West Sumba, Eastern Indonesia*. Centre of Non-Western Studies, Leiden University.
- GORDON, J.L.
- 1980 The Marriage Nexus among the Manggarai of West Flores. In J.J. Fox (ed.), *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, Harvard University Press, pp. 48–67.
- HOSKINS, J.
- 1987 Complementarity in This World and the Next: Gender and Agency in Kodi Mortuary Ceremonies. In M. Strathern (ed.), *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, Cambridge University Press, pp. 174–206.
- 1988a Etiquette in Kodi Spirit Communication: The Lips Told to Pronounce, the Mouth Told to Speak. In J.J. Fox (ed.), *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*, Cambridge University Press, pp. 29–63.
- 1988b Matriarchy and Diarchy: Indonesian Variations on the Domestication of the Savage Woman. In D. Gewertz (ed.), *Myth of Matriarchy Reconsidered*, University of Sydney, pp. 34–56.
- 1989 Burned Paddy and Lost Souls. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145(4): 430–444.
- 1990 Doubling Deities, Descent, and Personhood: An Exploration of Kodi Gender Categories. In J.M. Atkinson and S. Errington (eds.), *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, Stanford University Press, pp. 273–306.
- HOWELL, S.
- 1989 Of Persons and Things: Exchange and Valuables among the Lio of Eastern Indonesia.

- Man* (N.S.) 24: 419-438.
- JOSSELIN DE JONG, J.P.B. de
 1952 *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden 10, E.J. Brill.
 1977 The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study. In P.E. de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*, KITLV, Translation Series 17, Martinus Nijhoff, pp. 166-182.
 1987a 「民族学的研究領域としてのマライ群島」宮崎恒二・遠藤 央・郷 太郎編訳『オランダ構造人類学』せりか書房, pp. 43-64。
 1987b 「親族と婚姻についてのレヴィ=ストロースの理論」宮崎恒二・遠藤 央・郷 太郎編訳『オランダ構造人類学』せりか書房, pp. 225-302。
- JOSSELIN DE JONG, P.E. de
 1984 Summary and Conclusions. In P.E. de Josselin de Jong (ed.), *Unity in Diversity: Indonesia as a Field of Anthropological Study*, KITLV, Verhandelingen 103, Foris Publications, pp. 234-266.
- KANTOR STATISTIK DATI II SIKKA
 1983 *Sikka dalam Angka Tahun 1982*.
- KANTOR STATISTIK KABUPATEN ENDE
 1984 *Ende dalam Angka 1983*.
- LAKOFF, G. and M. JOHNSON
 1980 *Metaphors We Live by*. The University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS, C.
 1949 *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Presses Universitaires de France.
 1977 『親族の基本構造』(上) 馬淵東一・田島節夫監訳 番町書房。
 1978 『親族の基本構造』(下) 馬淵東一・田島節夫監訳 番町書房。
- LEWIS E.D.
 1988 *People of the Source: The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores*. KITLV, Verhandelingen 135, Foris Publications.
- MISA WASA, L.W.
 1983 *Perkawinan menurut Adat Lio*. Wolowaru, Flores (mimeographed).
- 中川 敏
 1986 Mother's Brother Upside Down: An Analysis of Idioms of Witchcraft among the Endenese (Flores), *Southeast Asian Studies* 23(4): 479-489.
 1988 The Journey of the Bridegroom: Idioms of Marriage among the Endenese. In J.J. Fox (ed.), *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*, Cambridge University Press, pp. 228-245.
 1989 The Social Organization of the Endenese of Central Flores. Ph.D. thesis, The Australian National University.
 1992 『交換の民族誌——あるいは犬好きのための人類学入門』世界思想社。
- NEEDHAM, R.
 1967 Terminology and Alliance II - Mapuche; Conclusions. *Sociologus* 17: 39-53.
 1980 Principles and Variations in the Structure of Sumbanese Society. In J.J. Fox (ed.), *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, Harvard University Press, pp. 21-47.
 1984 The Transformation of Prescriptive Systems in Eastern Indonesia. In P.E. de Josselin de Jong (ed.), *Unity in Diversity: Indonesia as a Field of Anthropological Study*, KITLV, Verhandelingen 103, Foris Publications, pp. 221-233.
- PRIOR, J.M.
 1988 *Church and Marriage in an Indonesian Village: A Study of Customary and Church Marriage among the Ata Lio of Central Flores, Indonesia, as a Paradigm of the Ecclesial Interrelationship between Village and Institutional Catholicism*. Studies in the Inter-cultural History of Christianity 55, Verslag Peter Lang.
- RASSERS, W.H.
 1959 On the Javanese Kris. In W.H. Rassers, *Pañji, the Culture Hero: A Structural Study of*

- Religion in Java*. KITLV, Translation Series 3, Martinus Nijhoff, pp. 217–297. [Orig. publ. in 1940.]
- SCHEFOLD, R.
1986 The Unequal Brothers-in-Law: Indonesia as a 'Field of Anthropological Study' and the Case of Mentawai. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142(1): 69–86.
1988 De Wildernis als Cultuur van Gene Zijde: Tribale Concepten van 'Natuur' in Indonesië. *Antropologische Verkenningen* 7(4): 5–22.
- SUCHTELEN, Jhr.B.C.C.M.M. van
1921 *Endeh (Flores)*. Mededeelingen van het Bureau voor Bestuurszaken der Buitengewesten, bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau 26, N.V.Uitgev.-Mij. Papyrus.
- 杉島敬志
1986 「土地神の儘ならぬ配下——フローレス島・リオ族・リセ地域における妖術者をめぐる民俗的知識」『社会人類学年報』12: 155–168。
1987 「リオ族における呪術的・宗教的土地所有権——オネ・リアにみられる乳房の彫刻に関する分析」『民族学研究』54(1): 30–61。
1991 「リオ族における農耕儀礼の記述と分析」『国立民族学博物館研究報告』15(3): 573–845。
1993 「リオ族における性のプラクティス」須藤健一・杉島敬志編『性の民族誌』人文書院, pp. 98–121。
- VERHEIJEN, J.A.J.
1984 *Plant Names in Austronesian Linguistics*. Nusa: Linguistic Studies of Indonesian and Other Languages in Indonesia 20, Lembaga Bahasa Universitas Katolik Indonesia Atma Jaya.
- 渡邊欣雄
1990 『民俗知識論の課題——沖縄の知識人類学』凱風社。
- WOUDEN, F.A.E. van
1968 *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. KITLV, Translation Series 11, Martinus Nijhoff. [Orig. publ. in Dutch in 1935.]
1977 Local Groups and Double Descent in Kodi, West Sumba, In P.E.de Josselin de Jong (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands*, KITLV, Translation Series 17, Martinus Nijhoff. pp. 184–222. [Orig. publ. in Dutch in 1956.]
1987 「西部スンバ、コディにおける地域集団と二重出自」宮崎恒二・遠藤 央・郷 太郎編訳, pp. 177–224。
- 山口昌男
1983 「家屋を読む——リオ族（インドネシア・フローレス島）の社会構造と宇宙観」『社会人類学年報』9: 1–28。
1989 Nai Kéu, a Ritual of the Lio of Central Flores: Social Structure, House Form and Cosmology. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145(4): 478–489.