

# 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

## House as Setting : On the Symbolism of the House in Eastern Indonesia

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	<a href="https://doi.org/10.15021/00004321">https://doi.org/10.15021/00004321</a>

## 舞台装置としての家屋

——東インドネシアにおける家屋のシンボリズムに関する一考察——

杉 島 敬 志\*

House as Setting:  
On the Symbolism of the House in Eastern Indonesia

Takashi SUGISHIMA

A number of leading studies on the symbolism of the house in eastern Indonesia share the common viewpoint which compares the house to a microcosm. For example, in a recent monograph Forth states “the Rindi house is a microcosm which in its structure expresses categories and principles with the widest applications in Rindi thought and action, and so provides a comprehensive representation of orderly, universal form and relations” (FORTH 1980: 1).

The purpose of this paper is to reconsider this kind of cosmological viewpoint in detail, and to present a more relevant viewpoint for the symbolism of the house in eastern Indonesia.

In chapter 1, several definitions of microcosm are compared to extract some general components comprising the concept of microcosm. On the basis of these conceptual components the following definition of microcosm is derived: the microcosm is the smaller structure among those governed by a regular order and constructed on the same organizing principle.

In chapter 2, some influential studies of the symbolism of the house in eastern Indonesia are reexamined by the use of that definition. In this reexamination it is demonstrated that the house of the area is not a structure governed by a regular order and constructed by the same organizing principle as that of macrocosm or social world.

In chapter 3, a more relevant viewpoint for the study of the symbolism of the house in eastern Indonesia is presented on the

---

\* 国立民族学博物館第2研究部

basis of data collected during my field research (May, 1983 to March, 1985) among the Lionese people of Central Flores. That is, the house is a kind of setting which interacts with the symbolic actions in or around the house, and is interpreted in accordance with the symbolic actions. In other words, while interacting, it provides the incentive to construct the various images of possible worlds.

As van Wouden pointed out in his article on Kodi, "a house is a structure in more than the material sense" (VAN WOUDE 1977: 192). However, as mentioned above, it is not necessary to compare the house in eastern Indonesia with a microcosm. Accordingly, viewpoints more relevant for the study of the symbolism of house in the area must be developed.

1. はじめに	(2) スアウルの家屋
2. 小宇宙としての家屋	4. 舞台装置としての家屋
(1) 小宇宙	(1) 舞台装置
(2) 構成要素と定義	(2) リオの家屋
(3) 類似する観点	(3) 家屋のシンボリズムと行為の相互作用
3. 比喩の検討	5. おわりに
(1) リンディの家屋	

## 1. はじめに

東インドネシアを対象とする近年の人類学研究のなかで、家屋のシンボリズム（家屋の構造に内在するシンボリズム）<sup>1)</sup>は、婚姻連帯や交換それに儀礼や世界観などととも、重要な研究テーマのひとつでありつづけてきた。このことを端的にしめして

1) シンボリズムにかんする理論は多種多様であるが、本稿では、そのなかで、おそらくもっとも有望だと考えられる、認知科学的な理論を念頭におきながら論をすすめてゆくことにしたい。この理論にしたがうならば、「象徴」(symbol)とは、象徴として処理されるすべての情報を意味する [SPERBER 1975: 109]。つまりより具体的にのべるならば、象徴とは、「理性装置」(rational device)——命題（命題の形に転換された情報）を入力として受けとり、この入力と記憶中で使用可能な前提から、推論によって導きだされた命題を出力として出す装置 [SPERBER 1980: 27]——による処理が不可能であるために、象徴装置 (symbolic device) によって処理されざるをえなくなった情報の総称にほかならない。「家屋のシンボリズム」(house symbolism)とは、家屋の構造にふくまれている、上記のように定義された象徴の総称にほかならない。したがって、家屋のシンボリズムの概念は、家屋が氏族やリネージュなどといった社会集団を表現するための隠喩としてもちいられるという、東インドネシア地域で頻繁にみられる事象 [Fox 1980: 10-12] とは直接的な関係をもたない。

いるのは、東インドネシアの文化について書かれた民族誌の内容であり、おおくの人類学者が、その一部もしくは全体をつかって家屋のシンボリズムにかんする記述と分析をおこなっている [ADAMS 1974; BARNES 1974, 1980; BARRAUD 1979; CUNNINGHAM 1973; DEPARTEMEN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN 1981-1982; ELLEN 1986; FORTH 1981; FOX 1973; HICKS 1976; KANA 1980, 1983; SOELARTO n.d.; TRAUBE 1986; 山口 1982, 1983]。

しかしながら近年の東インドネシア研究のなかで、家屋のシンボリズムにかんする研究が重視されるようになったことの背後には、いったいどのような要因が介在しているのだろうか。つまりその背後には、文化的な要因（家屋のシンボリズムを偏重する傾向が東インドネシアの文化に内在することなど）が介在しているのであるうか、それとも理論的な要因（人類学者の側に存在する何らかの理論的な偏向など）が介在しているのであるうか。

筆者は、後者の可能性をあえて否定する必要はないと考えている<sup>2)</sup>。しかしながら後者の可能性が前者の可能性よりも大きいと考える理由は、どこにもないというべきであろう。なぜならば、東インドネシアの家屋は、単なる寝食の場としての住居という概念では把握することのできない、象徴的な側面を数おおくもっているからである [cf. FOX 1980: 10]。たとえば、象徴的な規範にしたがって家屋の骨組構造が組立てられ、骨組構造のさまざまな部位に象徴的な名前がつけられているといった事象や、民俗方位をはじめとするさまざまな原理にしたがって、家屋内の空間が細かくかつ重層的に分類され、象徴的な価値がそのそれぞれの部分に付与されているといった事象などは、東インドネシアにおいてごく一般的に観察される事柄だといえる。

したがって家屋のシンボリズムを偏重する傾向は、たしかに東インドネシアの文化に内在するのであり、それゆえに、家屋のシンボリズムにかんする研究が重視されてきた理由を、人類学者の理論的な偏向のみにもとめることは、あきらかにゆき過ぎだと考えられる。しかしながら、ここで問うてみる必要があるのは、東インドネシアの家屋に内在するシンボリズムと、その研究を進めてゆくうえでの基本的な観点が、は

2) インドネシアをおもな研究地域として発展してきたオランダの構造人類学では、社会組織、神話、儀礼、世界観、それに物質文化などといった文化のさまざまな側面に「象徴的な対応関係」(symbolic correspondence)が見られるという想定にもとづいて研究がすすめられてきたわけであるが [ELLEN 1981; J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG 1977; P. E. DE JOSSELIN DE JONG 1977; 宮崎 1980; MOYER 1981; VAN WOUDE 1968],このような想定は、今日にいたるまで、東インドネシア地域を対象とする人類学研究に大きな影響をおよぼしている [e.g. BARNES 1974; FORTH 1981; FOX (ed.) 1980]。したがって、家屋が重要な研究テーマとしてとりあげられるにいたった背景には、人類学者側の理論的な要因があることは否定できない。

たして適合的な関係にあるかどうかという問題である。

異文化のなかにみられる事象を研究する、もっとも一般的でかつ容易な方法は、それを自文化のなかにみられる、身近でかつ類似した事象にたとえることである<sup>3)</sup>。人類学者が、異文化のなかにみられる何らかの行動パターンや観念を、たとえば, descent (出自) や sacrifice (供犠), それに marriage (婚姻) や witchcraft (妖術) などとよぶのは、その典型的な例だといえる [cf. e.g. 馬淵 1970; SPERBER 1985; 杉島 1987b; 渡邊 1982]。しかしながら、こうした比喩的な方法は、異文化のなかに見られる何らかの事象を、手みじかに表現する方法ではあっても、異文化の体系を記述・分析する方法としては、不十分なものだといわざるをえない。なぜならば異文化の体系を参照せずに、異文化のなかにみられる事象を自文化のなかにみられる親しみ深い事象にたとえることは、完全に可能だからである<sup>4)</sup>。つまり比喩的な方法と文化の体系を記述・分析する方法は、しばしば混同されてはいるが、質的にはまったく異なる研究法なのだといえる。

従来このような議論は、主として親族研究の分野でおこなわれてきたわけであるが [cf. LEACH 1961; 長島 1974; NEEDHAM, (ed.) 1971; SCHNEIDER 1984; 杉島 1982; 渡邊(編) 1982], 同様な議論は、人類学のほかの分野でもおこなわれてしかるべきだと考えられる [cf. GODELIER 1977; NEEDHAM 1972; SPERBER 1975, 1980]。なぜならば、たとえ方の不適切さ、比喩と本質との混同、それに比喩的な方法と文化の体系を記述・分析する方法との混同は、親族研究以外の分野でもしばしば観察される事象だからである。本稿の目的は、東インドネシアの家屋のシンボリズムという研究テーマをとりあげ、そのなかでもちいられてきた比喩の難点についてのべるとともに、東インドネシアの家屋のシンボリズムをとらえるための、より適切な観点を提示することにある。

3) 自文化のなかにおいても、我々は、把握することの難しい現象を、数おおくの比喩を頻繁にもちいることによって認識可能なものにしていく [cf. LAKOFF and JOHNSON 1980]。したがって、未知の文化に直面した場合、目前でおこなわれている何らかの事象を、比喩をもちいて理解することにつとめようとするのは、いわば当然のことだといえる。

4) たとえば、通りすがりの村に何軒かの家がたっており、そのそれぞれに1組の男女と幾人かの子供が住んでいたとしよう。たとえ村人の話す言葉がまったくわからなくても、家屋内でいとなまれている生活を観察することができるならば、各家に住む人々同士の関係が「家族」に類似していることを論拠にして、たとえば「ある村には、7「家族」がくらしていた」といった報告をおこなうことができるであろう。また霊長類の行動を観察し、その観察結果を擬人化して解釈する過程なども、この比喩的な方法がもちいられる研究の典型的な例だといえる。

## 2. 小宇宙としての家屋

### (1) 小宇宙

後ほどあきらかにされるように、東インドネシアの家屋のシンボリズムにかんする研究は、おおくの場合、たがいに似かよった観点を採用している。したがって、どの研究から出発しても、結局はおなじ結論に帰着することになるわけであるが、以下では便宜上、家屋をマイクロコスモス（小宇宙, microcosmos）にたとえる観点から論をすすめてゆくことにしよう<sup>5)</sup>。

Sumba 島の Rindi 地域にかんするフォース (Forth) の民族誌 [FORTH 1981] は、東インドネシアの文化について書かれた民族誌のなかで、もっとも優れたもののひとつだといえる。その第1章は、家屋のシンボリズムにかんする記述と分析にあてられており、フォースはその冒頭でつぎのようにのべている。「Rindi の家屋は、Rindi 人の思考や行為のなかで、もっとも広く適用される範疇や原理を表現するマイクロコスモスであり、秩序づけられた普遍的な形態や関係にかんする包括的な表象を提供している。—(中略)—それゆえに家屋は、Rindi 地域の社会秩序や概念秩序の全体を分析するうえで、格好の出発点を提供しているのである」[FORTH 1981: 23]。

この引用文からもわかるように、フォースは、Rindi の家屋を社会秩序や概念秩序というマクロコスモスと対比されるマイクロコスモスにたとえている。しかしながらマイクロコスモスとは、そもそもどのような意味をもつ概念なのであろうか。この間に答えるには、まずマイクロコスモスにかんする若干の基礎知識に言及する必要がある。

周知のように、「コスモス」はギリシャ語に由来する言葉 *κόσμος* であり、もともとは「秩序」とくに「美しく配置された秩序」を意味する言葉であった。この「コスモス」という言葉を、最初に「宇宙」を指すためにもちいたのは、ピュタゴラス

5) 以下でとりあげられる、FORTH [1981], CUNNINGHAM [1973], BARNES [1974] といった研究は、オランダ構造人類学からの大きな影響のもとに著された研究だといえるが、オランダの構造人類学とマイクロコスモスの概念とのあいだにみられる親和的な関係 [cf. DURKHEIM & MAUSS 1963; J. B. P. DE JOSSELIN DE JONG 1977; P. E. DE JOSSELIN DE JONG 1972] については、機会をあらためて論ずることが適当だと考えられる。

また、本稿では、東インドネシアの家屋のシンボリズムにかんする研究において、家屋をマイクロコスモスにたとえる観点が主流であることを強調するが、a) 家屋をマイクロコスモスにたとえる観点は、かならずしも東インドネシアにかんする人類学研究だけにみられるものでないこと [cf. e.g. FELDMAN 1979; 馬淵 1968; NEFDHAM 1962; 渡邊 1985; WAGNER 1972], b) オランダの構造人類学（もしくはその影響範囲）と1対1の関係で結びつくとはかぎらないこと [cf. e.g. WAGNER 1972, 1986], それに c) 東インドネシアの家屋のシンボリズムを研究するうえで、家屋をマイクロコスモスにたとえる観点だけが、かならずしも唯一の観点ではない [cf. e.g. VROKLAGE 1936; 吉野 1980] ことに注意を喚起しておくことにしたい。

(Pythagoras) であったといわれ [坂本 1985: 13], 異なった速さで回転する諸天体が、全体として協和音をかなでているという「天体音楽」の概念は、ピュタゴラス学派の内部でうみだされた考えであった [種山 1985: 130]。したがって「コスモス」は、space (時空のひろがり) や universe (被造物の統合化された全体) とは異なり、矛盾をふくまない、美しい体系的な秩序が支配する宇宙を意味 (もしくは含意) しているのだといえる [坂本 1985: 13; *The Oxford English Dictionary* 1933, vol. VI: 411-412, X: 495-496, XI: 245]。

このような意味 (もしくは含意) をもつ「コスモス」に「ミクロス」という修飾語をつけくわえ、人間の身体を「ミクロス・コスモス」(小さな宇宙) とよんだのは、デモクリトス (Demokritos) であったといわれるが [坂本 1985: 14], これに類する発想は、古代ギリシャからこのかた、数えきれないほどの思想家によって採用され、継承されつづけてきた。

たとえばプラトン (Platon) は、『ティマイオス』 (*Timaeus*) のなかでつぎのようにのべている。「理性によって把握されるもののうちで、最も立派な、あらゆる点で完結しているものに、一番よくこの宇宙を似せようと神は欲したので、自分自身のうちに生れ自分と同族である生きものすべてを含んでいるような、一個の可視的な生きものとして、この宇宙を構築したのです」 [プラトン 1975: 34]。したがってプラトンは、生きもの (もしくはそのアイデア) とコスモスが「モデル」(model) とその「似像」(copy) の関係にあること [プラトン 1975: 30-33; Plato 1929: 53], 言葉をかえるならば、生きものとコスモスがおなじ原理にもとづいて構成されていることを説いたのだといえる。

また中世の幻視者、ヒルデガルト (Hildegard) は、いくぶん曖昧な表現をもちいてはいるが、ほぼおなじ内容のことをつぎのようにのべている。「私は、つぎのように天が話す声を聞いた。『万物を創造したもうた神は、みずからの像とそっくり人間をつくりたまい、その人間のなかに、一切の被造物の跡を残したもうた』」 [シンガー 1969: 287]。しかしながらヒルデガルトは、幻視をとおして人間のなかに宇宙を見、宇宙のなかに人間を見ていたともいえる。このことを端的にしめしているのは、幻視の内容をえがいた細密画——人間の姿をした大宇宙の精神が、両腕のなかに人間をだしている図 [cf. シンガー 1969: 285] などは、その典型的な例だといえる——とヒルデガルトのつぎのような言葉である。「おお人間よ、人間を見るのだ。それというのも、人間の内には天と地があるからだ」 [ホール 1982: 85]。

しかしながらミクロコスモスないしはコスモロジー (cosmology) との関連で、つね

に論議の対象にされるのは、ルネッサンス期の「医学者」、パラケルスス (Paracelsus) の神秘的な宇宙論だといえる。パラケルススはずきのようにのべている。『『大宇宙』と『小宇宙』の秘密はただその啓示によって区別される。しかも両者は一つのものであり一つの本質である。天と地とは無から創造されたが、それらは三つのもの、すなわち水銀、硫黄、塩から成る。—(中略)—さてこの種の『大宇宙』が三原質より成るように、人間——『小宇宙』もまた前者を成立せしめるものによって構成される」[パラケルスス 1984: 57]。だがパラケルススは、素材ばかりでなく構成原理にかんしても、マイクロコスモスとマクロコスモス (macrocosmos) がおなじであることを明言している。「人間の肉体の構造と彼の諸徳の範囲を想像することは、いかなる頭脳にも不可能である。マクロコスモスの、すなわち『大宇宙』の似姿としてのみ、人間は把握されるべきである」[パラケルスス 1984: 60]。「人間は、星と天体を体内に宿し、その体内では、太陽と月と惑星が軌道をめぐり、それぞれの星位をしめている」[ゴルトアンマー 1986: 62]。

## (2) 構成要素と定義

マイクロコスモスについて論じている文献はほとんど無数に存在し<sup>6)</sup>、またその分野も、ユダヤ教の神秘主義 (カバラ, kabbalah) やライプニッツ (Leibniz) のモノドロロジー (monadologie) [cf. e.g. ライプニッツ 1969; ショーレム 1985a, b], それに近年のものではバーガー (Berger) の社会学やエリアーデ (Eliade) の宗教学 [BERGER 1967; ELIADE 1954] などといったようにきわめて多彩である<sup>7)</sup>。しか

6) 本稿において、ゆきあたりばつたりにとりあげた、プラトン、ヒルデガルト、パラケルスス、ユダヤ神秘主義、ライプニッツという5者のあいだに、影響関係がないわけではない。『ティマイオス』は、中世の西洋に知られていた唯一の対話篇であり、新プラトン主義をはじめとする数おおくの思想的な潮流に大きな影響を与えた [ラッセル 1970: 149]。また、ヒルデガルトの思想には、新プラトン主義的な傾向が見られるといわれ [シンガー 1969: 316]、パラケルススの師、トリテミウスの修道院とヒルデガルトの修道院は近隣にあり、トリテミウスはヒルデガルトの著作を入念に研究していた [シンガー 1969: 291]。ヒルデガルトの時代は、カバラの体系が作られつつある時期であり、ラビ (律法教師) の神秘主義は、とくにヒルデガルトが住んでいた地方で栄えた [シンガー 1969: 314]。またライプニッツは、錬金術に興味をもっており、パリ滞在中にはプラトンを研究していた [下村 1969: 46, 53]。

7) この点について坂本はずきのようにのべている。「それ (マイクロコスモスの概念—筆者補足) はグノーシス教に現れ、ヘルメス文書に現れ、片鱗は福音記者ヨハネに見られ、パウロにすら形跡がある。新ピュタゴラス派や新プラトン派の著作家は言うまでもなく、イスラム教のスーフィ、ユダヤ教のカバラ、ヴィルヌーヴのアルノーヤルルス、さらに15世紀以後のフィチーノを始めとするヘルメス主義者たち、また錬金術師たち、アグリッパやパラケルスス、1600年前後の薔薇十字団から17世紀中頃のケンブリッジ・プラトニスト、ベーム、ライプニッツ、チュービンゲン・ピエティスムスからゲーテ、シェリング、ヘーゲルに至るまで、西洋の思想史を貫く大きな流れとして続いていた」[坂本 1985: 15]。その後の後継者として、デュルケームとモースの分類論 [DURKHEIM & MAUSS 1963] や、この研究に大きく影響を受けながら発展してきたオランダの構造人類学 [cf. P. E. DE JOSSELIN DE JONG (ed.) 1977] をつけくわえることも可能であろう。

しながらマイクロコスモスにかんする、こうした膨大な文献に深入りする必要はないと考えられる。なぜならばマイクロコスモスの概念を構成する基本的な要素は、まさに基本的であるがゆえに、上記のようなかなり粗略な抜粋のなかに、すでにあらわれているといえるからである。

マイクロコスモスの概念を構成する要素として、まず最初にあげなければならないのは、「複数の『構造体』(コスモス)がおなじ原理にもとづいて構成されているという認識」である。この要素は、数おおくの宇宙論のなかで異口同音にのべられていることからわかるように、マイクロコスモスの概念を構成するもっとも重要な要素だといえる。だがより正確な表現をもちいるならば、この要素の重要性は背理法によって証明されるというべきであろう。なぜならば、マイクロコスモスの研究をとおしてマクロコスモスを探求したり、マクロコスモスの研究をとおしてマイクロコスモスを探求する試みは、数おおくの思想家によっておこなわれてきたといえるが<sup>8)</sup>、このような試みは、マイクロコスモスとマクロコスモスが、おなじ原理にもとづいて構成されているという前提を必要とするからである。以下では、この要素、つまり複数の構造体がおなじ原理にもとづいて構成されているという認識を「類比要素」(analogical component)とよぶことにしよう<sup>9)</sup>。

つぎに、マイクロコスモスの概念を構成する要素として第二番目にあげなければならないのは、「複数の構造体が、矛盾をふくまない美しい体系的な秩序によって支配されているという認識」である。この要素は、マイクロコスモスが一種のコスモスである

8) このマイクロコスモスの概念が果たした重要な役割について、フーコーは、つぎのようにのべている。「この古来の概念(マイクロコスモスの概念一筆者補足)は中世をつうじ、さらにルネッサンス初期以来、ある種のネオ=プラトニズムの伝統によって復活されてはいた。だが16世紀にいたって、それは知における基本的な役割を演ずるようになる。——(中略)——それ(マイクロコスモスの概念一筆者補足)はこの時代の認識論的付置において、一つの、いやむしろ二つの、きわめて明確な機能をもっていた。思考の範疇として、それは二重化された類似のはたらきを自然のあらゆる領域に適用する。それは探求にたいして、それぞれの物が、より大きな尺度において、自分を映す鏡と自分を保証してくれる大宇宙とを見いだすことを約束する。それはまた逆に、もっとも高い天球の可視的な秩序が、それよりは暗い大地の深層に反映しているにちがいないと断言する」[フーコー 1974: 56]。

9) 「類比」という表現は、[フーコー 1974] から借用したが、表現は違っても「類比要素」の概念と同様なことは数おおくの研究者によってのべられている。たとえばホールは、「『大宇宙』は巨大なモナドであり、小宇宙は、デザインは同じだが、量の少ない、より大きな生体に含まれている比較的小きなモナドである。『大宇宙』と小宇宙という名称は、必ずしも世界と人間を意味するのではなくて、むしろこのような2つの組織間の照応を表している。人は、宇宙と比較するときは小宇宙だが、人間自身の内なるある一つの器官と比較するときは大宇宙である」[ホール 1982: 83] とのべている。また、シンガーは、「大宇宙と小宇宙の本質的な相似の理論」や「人間の構造ともっともひろい宇宙の構造と間の密接な並行論の考え」という表現をもちい [シンガー 1969: 282, 292]、マランダは homomorphism という表現をもちいている [MARANDA 1982: 29-30]。

がゆえに、考慮にいれなければならない要素だといえる。以下では、この要素を「秩序要素」(orderly component) とよぶことにしよう。

そして、マイクロコスモスの概念を構成する要素として第三番目にあげなければならないのは、「複数の構造体のうちのひとつが、より小さいと考えられていること」である。この規模にかかわる認識を、マイクロコスモスの概念を構成する要素のひとつとしてとりあげる理由は、マクロコスモスと対比された場合、マイクロコスモスが「小さな」コスモスとして特徴づけられるからにはかならない。以下では、この要素を「小規模要素」(small scale component) とよぶことにしよう。

以上のような3つの要素を組みあわせると、マイクロコスモスの概念は、つぎのように定義される。マイクロコスモスとは、「美しい体系的な秩序に支配され、かつおなじ原理にもとづいて構成されている複数の構造体のなかの、より規模の小さい構造体」を意味する。

「このような定義は、あまりにも一般的すぎて、マイクロコスモスの本質をうきぼりにすることができない」という批判が、上記の定義にたいしてなされるかもしれない。しかしながら、人間の身体以外のさまざまな事物がマイクロコスモスとしてあつかわれたり、マイクロコスモスとマクロコスモスの「入れ子構造」(マイクロコスモスAの内部にはさらにマイクロコスモスBがあり、マイクロコスモスAは、マイクロコスモスBのマクロコスモスになっているような構造)がしばしば想定されることなどを考えあわせるならば、マイクロコスモスの定義は、できるだけ一般的でなければならないように思われる<sup>10)</sup>。

### (3) 類似する観点

さて、マイクロコスモスの概念を定義しおえたところで、本章の冒頭にもどり、家屋をマイクロコスモスにたとえる観点と他の代表的な観点との関係について考えてみることにしよう。

Atoni 族(図1参照)の家屋のシンボリズムにかんするカニンガム(Cunningham)

10) 人間の身体以外のさまざまな事物がマイクロコスモスとしてあつかわれるという論点にかんしては、たとえば、*The Oxford English Dictionary* に記されている、つぎのような定義を参照されたい。「世界の縮図とみなされたり、あるいはそれ自身で小さな世界を構成している共同体やその他の複雑な統合体」[*The Oxford English Dictionary* vol. VI: 411]。このような定義のもっとも具体的な例は、*The Microcosm* と題する Gutschel の著書であろう[GUTSCHE 1968]。またマイクロコスモスとマクロコスモスの「入れ子構造」にかんしては、註9)で引用したホルの説明を参照されたい。また[濫澤 1974]にはマイクロコスモスとマクロコスモスの「入れ子構造」の例が数おおく紹介されている。

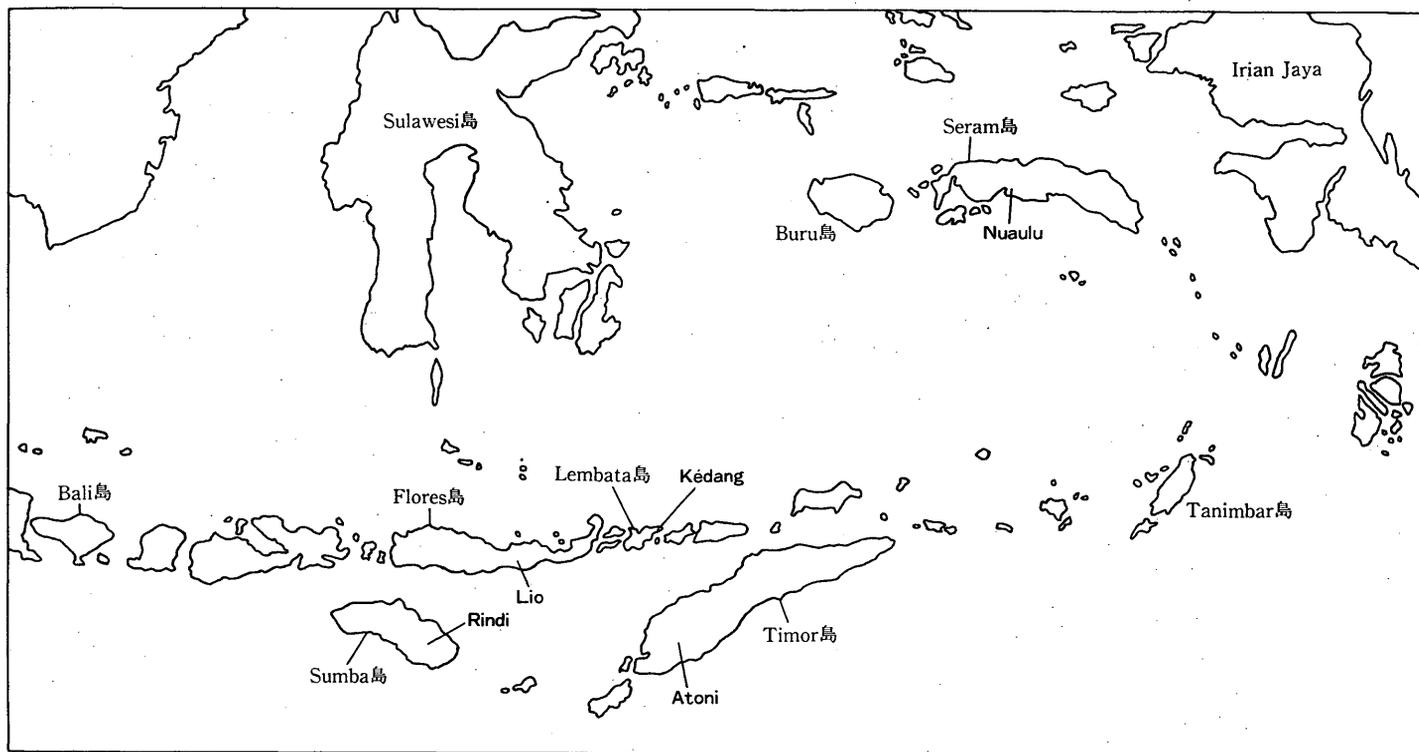


図1 言及される民族・言語集団および地域

の論文 [CUNNINGHAM 1973 (1964)] は、東インドネシアにおける家屋のシンボリズムという研究テーマを正面からとりあげた、おそらくははじめての論文であり<sup>11)</sup>、おおくの研究者に何がしかの影響を与えてきた、いわば古典的な論文だといえる [cf. LESSA & VOGT (eds.) 1972; NEEDHAM (ed.) 1973; 清水 1974; TENNEKES 1980]。そのなかでカニンガムは、Atoni の家屋についてつぎのようにのべている。「家屋はコスモスのモデルである。しかしながら家屋は単にコスモスに似ているのではなく、コスモスは家屋のなかで統合されているのである」 [CUNNINGHAM 1973: 220]。

また、70年代の東インドネシア研究を代表する Kédang 族 (図1参照) にかんする優れた民族誌 [BARNES 1974, 1980] のなかで、バーンズ (Barnes) は、文化のさまざまな側面がおなじ原理にもとづいて構成されていることを主張している<sup>12)</sup>。たとえば家屋を例にとると、水平材は、材料となる木材の「末」が「右側にむかって動く」 (*wana pan*) ように、A [本-末]+B [本-末]+C [本-末]+D [本-末] といった具合に接合され<sup>13)</sup>、水平材 D の「末」は水平材 A の「本」と重ねあわされる (図2参照)。また婚姻連帯を例にとると、Kédang の社会では、いくつかの外婚集団のあいだを妻としての女性が一定方向のみに循環する、いわゆる「循環婚」 (*circulating connubium, circular marriage*)

が理想とされている。そして宇宙を例にとると、人間の靈魂は、この世をあいだにはさみ、上は7層、下は5層からなる宇宙のなかを、一定の方向に循環しているのだといわれる [BARNES 1974: 65-77, 128-129, 202-203, 232-233, 305-306]。

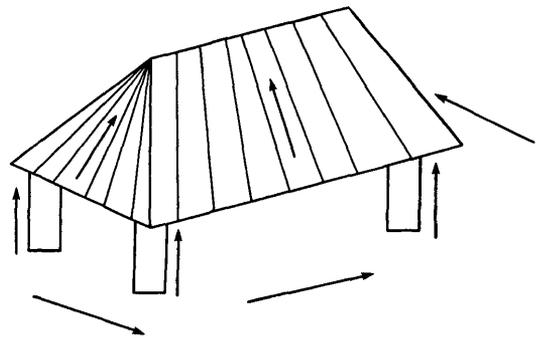


図2 Kédang の家屋の骨組構造にみられる規範 (BARNES [1974: 68] から転載)

11) しかしながら CUNNINGHAM [1973 (1964)] は、かならずしも家屋のシンボリズムにかんする先駆的な研究だとはいええない。もし先駆的な研究ということであるならば、たとえば, COVARRUBIAS [1986 (1937)], RASSERS [1931, 1940] などの研究をあげるべきであろう。だが DUBOIS [1960 (1944)], HELD [1957 (1947)], JENSEN [1948], VAN SUCHTELEN [1921], VATTER [1932], VROKLAGE [1952], VAN WOUDE [1977 (1956)] などといった著名な民族誌は、家屋にかんする記述をふくんではいるものの、家屋のシンボリズムにかんする記述は、かならずしも豊かだとはいえない。

12) ただしバーンズは、構造体の構成原理のあいだには、closest correspondence があるという表現をもちいている [BARNES 1974: 1]。この correspondence という概念が、オランダの構造人類学のキーコンセプトであることは、註2)でのべておいたとおりである。

13) A, B, C, D といった記号は、それぞれ別々の部材を意味し、+は接合を意味する。

しかしながら、以上のような家屋のシンボリズムにかんするカニンガムとバーンズの観点は、家屋をマイクロコスモスにたとえるフォースの観点と大きな違いはないといえる。言葉をかえるならば、東インドネシアの家屋のシンボリズムにかんする代表的な研究は、たがいに似かよった観点を採用しているわけであるが、その論拠を以下でのべることにしよう。

まず家屋をコスモスのモデルにたとえるカニンガムの観点であるが、この観点は、まったくとはいわないまでも、家屋をマイクロコスモスにたとえる観点とほとんどおなじだといえる。なぜならばモデルという概念には、マイクロコスモスの概念を構成するすべての要素（類比要素、秩序要素、小規模要素）がふくまれているからである。個々の構成要素ごとに具体的な説明をおこなってゆくことにしよう。類比要素：モデルとは、いうまでもなく、実物もしくは現実をなりたたせている、本質的な原理だけを抽出した構造体にほかならない。したがって、家屋がコスモスのモデルであるならば、家屋とコスモスはおなじ構成原理を共有することになる。秩序要素：上記のように、コスモスとそのモデルとしての家屋は、おなじ原理にもとづいて構成されている。それゆえにコスモスのモデルである家屋は、美しい体系的な秩序の支配する構造体だということになる。小規模要素：モデルとは、非本質的な部分を捨象し、本質的な原理だけを抽出した構造体にほかならない。したがってモデルは、すくなくとも非本質的な部分を欠いている分だけ、実物もしくは現実よりも小規模だといえる。

つぎにバーンズの観点であるが、これもまた家屋をマイクロコスモスにたとえる観点と大きな違いはないといえる。なぜならば、文化のさまざまな側面がおなじ原理にもとづいて構成されているという認識は、類比要素を必要とするばかりでなく、秩序要素と小規模要素を含意するからである。類比要素：バーンズは、家屋や婚姻連帯それに宇宙などといった、文化のさまざまな側面を構成する構造体が、おなじ原理にもとづいて構成されていることを主張している [BARNES 1974: 1, 305-307]。だがこの主張は、3つ以上の構造体（つまりマイクロコスモスとマクロコスモスおよびそれ以外の構造体）がおなじ原理にもとづいて構成されていることを論じているにすぎない。つまり構造体の規模と包摂関係を度外視するならば、バーンズは、マイクロコスモスとマクロコスモスの「入れ子構造」とほとんどおなじことをのべているのだといえる。秩序要素：バーンズがのべるような単純な原理にもとづいて、文化のさまざまな側面が構成されているならば、家屋や宇宙が、美しい体系的な秩序の支配する構造体になるのは、いわば当然だといえる。小規模要素：この世をあいだにはさむ、上は7層、下は5層からなる宇宙とくらべるならば、家屋が宇宙よりも小さな構造体であること

は、Kédang の人々にとって自明だと考えられる。

### 3. 比喩の検討

#### (1) リンディの家屋

東インドネシアの家屋のシンボリズムにかんするおおくの研究は、以上でのべたように、たがいに似かよった観点を共有している。しかしながらこのような観点（以下ではこのような観点を「宇宙論的観点」cosmological viewpoint とよぶことにする）は、はたして東インドネシアの家屋のシンボリズムと適合的な関係にあるのだろうか。この間に答えるには、a) 宇宙論的観点が提示されていると同時に、b) 家屋のシンボリズムにかんする情報を豊富にふくんでいる民族誌の内容に検討をくわえ、宇宙論的観点が妥当であるかどうかを検討する必要がある。そこで、この a) と b) の条件をもっとも良く満たしている、Sumba 島の Rindi 地域にかんするフォースの民族誌 [FORTH 1981] をとりあげ、マイクロコスモスの概念を構成する基本的な要素ごとに、その記述内容を検討してゆくことにしよう。

類比要素：先述の Kédang の家屋とおなじように、Rindi の家屋の骨組構造は、材料となる木材の「本」(pingi) と「末」(kapuka) に注意をはらいながら組立てられなければならない。つまり水平材は「末」がつねに「右側にすすむ」(palua kawanangu) ように、A[本-末]+B[本-末]+C[本-末]+D[本-末]+A[本-末]といった具合に接合され（図3参照）、垂直材は、「本」を地にむけ、「末」を天にむけることがきまりになっている。もしこの規範にしたがわずに家屋が建築されると、その家屋には、死と病気が頻繁に発生するようになるのだといわれる [FORTH 1981: 31-34]。

フォースは、この家屋の骨組構造にかんする規範を、つぎのような事象と関連づける。Rindi 地域において妻の与え手と妻の受け手は、それぞれ「本」と「末」にたとえられ、妻の与

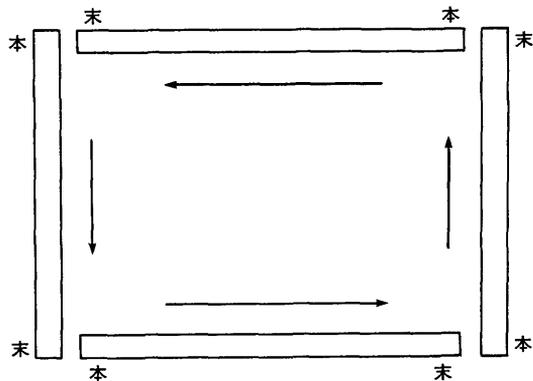


図3 Rindi の家屋の骨組構造にみられる規範 (FORTH [1981: 33] の Figure 2b をもとに作製)

え手は「我々の木の本、我々の水の源」(*pinginda la ai, matanda la wai*) もしくは「木が切られる本、水が汲まれる源」(*pingi ai papunggu, mata wai pataku*) などと表現される。また妻の与え手と受け手とのあいだにみられる女性の一方通行的な流れは、「右側に進む」ことの一例として語られ、この流れが逆転することは、垂直材の天地をさかさまにした場合とおなじように、*panjanganu* (さかさま、うしろまえ) と表現される [FORTH 1981: 284-289]<sup>14)</sup>。

しかしながら、このような事実をどれほど積みあげても、Rindiの家屋とマクロコスモス(としての概念秩序や社会秩序)が、おなじ原理にもとづいて構成されていることの証明にはならないと考えられる。なぜならば類比要素は、複数の構造体がおなじ原理にもとづいて構成されているという認識のことであり、構造体を構成するいくつかの要素どうしがおなじであることは直接的な関連をもたないからである。だがフォースは、Rindi人が類比要素を認識しているかどうかという肝心の点について何も語っていない。この事実は、類比要素が認識されていないという可能性をつよく示唆する。なぜならばマイクロコスモスとマクロコスモスについて語る者は、つねに類比要素にかんしても明確な説明をおこなっているからである(前章参照)。これにくわえ、家屋の水平材と婚姻連帯がかならずしもおなじ原理にもとづいて構成されているわけではないという事実にも注意をはらう必要がある。つまり、部材Aの「本」と部材Dの「末」は接合されなければならないにもかかわらず、Rindi地域において「循環婚」は禁止の対象になっているのである [FORTH 1981: 409]。

秩序要素：すでにのべたような2種類の規範にもとづいて組立てられる家屋の骨組構造は、美しい体系的な秩序にしたがっているといえる。これにくわえ、フォースは、屋内空間の構成を図4のような「二元的象徴分類」(dual symbolic classification)の形式で表現している [FORTH 1981: 44]。かりにこの図4が、家屋空間の構成を忠実に要約したものであるならば、Rindiの家屋は、骨組構造ばかりでなく屋内空間の構成にかんしても、美しい体系的な秩序にしたがっていることになる。しかしな

14) Forthは、水平材の「本」と「末」が、妻の与え手と受け手の関係を表徴する隠喩としてもちいられているとのべている [FORTH 1981: 286]。このForthの言葉は、たしかに半面では事実によって支持されている。なぜならば、儀礼言語のなかで、妻の受け手は、水平材の「本」とおなじ言葉で表現されているからである。しかしながら、Forthの言葉は、全面的に事実によって支持されているわけではない。なぜならば、筆者の知るかぎり、妻の受け手が水平材の「末」とおなじ言葉で表現されるという事実は、民族誌のどこにも記述されていないからである。筆者は、これを単なる書きもらしとして解釈すべきではないと考えている。それというのも、これとおなじ現象はバーズのKédang族にかんする民族誌 [BARNES 1974] にもみられるばかり、筆者が調査をおこなったLio族の社会では、妻の与え手と水平材の「本」は、おなじ言葉でよばれるものの、妻の受け手と木材の「末」は、異なった言葉でよばれるからである [cf. 青木 1986]。註22)を参照されたい。

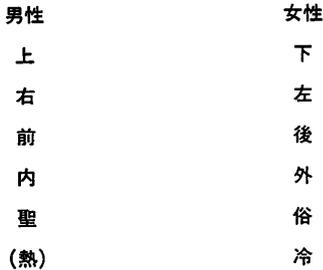


図4 Rindi の家屋の二元的象徴分類 (FORTH [1981: 44] より)

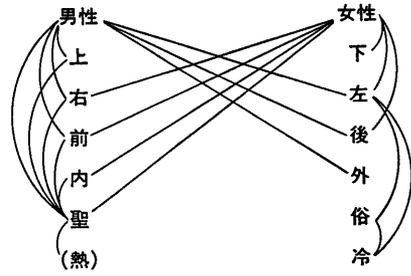


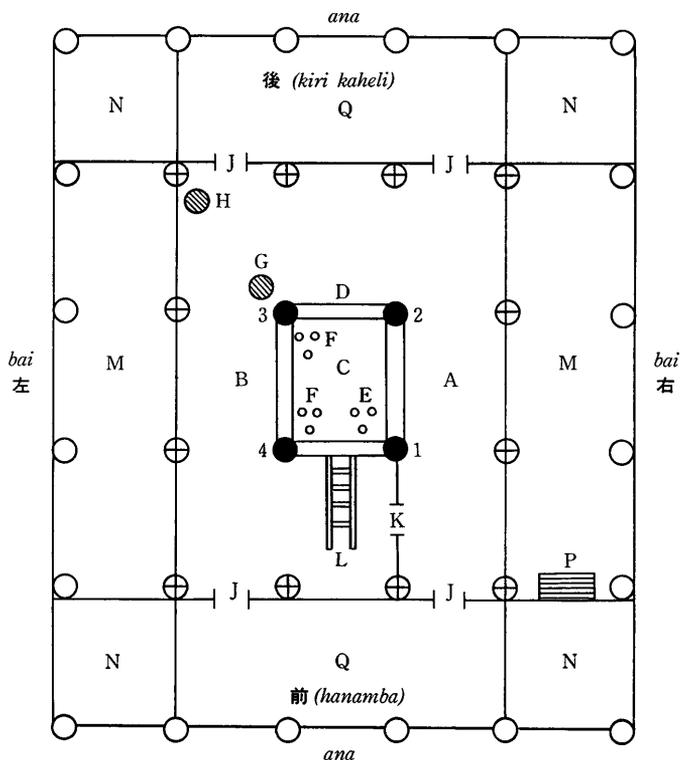
図5 項間の関係を記入した場合の網状組織

がら残念なことに、図4は屋内空間の構成を忠実に反映しているとはいえない。なぜならば、屋内空間の構成にかんする民族誌の内容をもれなく記入すると、美しい体系的な秩序とみえていたものは、一転して矛盾をふくむ複雑な網状組織になってしまうからである(図5参照)<sup>15)</sup>。

たとえば、つぎのような例をあげることができる。フォースは、氏族の男性祖先が屋根裏部屋(この屋根裏部屋は、図6にえがかれている4本の「支柱」の頂上部に存在する)にまつられていること、屋根裏部屋にのぼることができるのは成人男性だけであること、それに屋根裏部屋が家屋の中央部にあることなどを論拠にして、家屋の内側を男性と関連づけ、外側を女性と関連づけている(図4参照)。しかしながら、このパターンはしばしば完全に逆転される。なぜならば、来客がある場合、a) ホスト側の女性は内側の後方・左側、b) ゲスト側の女性は内側の前方・左側、c) ゲスト側の男性は外側の前方(前のヴェランダ)、d) ホスト側の男性は外側の後方(後のヴェランダ)といった具合に座をしめるために[FORTH 1981: 40-42], 男性:女性::内側:外側という図式は、完全に逆転されるからである(図6参照)。

このような矛盾を解消するために、矛盾のおもな発生源である男性と女性の項をとりのぞく試みがなされるかもしれない。図7は、このような試みがなされたあとの状態をしめしている。しかしながらこのような試みは、けっして成功をおさめないというべきであろう。図7にしたがうと、内側、右側、前側は霊的であるために、屋内空間の3/4以上が霊的な空間となり、左側は俗的であるために、屋内空間の1/2が俗的な空間となる。つまり図7の内部には、あいかわらず霊的であると同時に俗的でもある部分、すなわち矛盾が存在しているのである(図8参照)。したがってフォースの民族誌の記述内容にもとづくならば、Rindiの家屋は、かならずしも美しい体系的

15) 図5のなかで、実線によってあらわされている項間の関係(にかんする情報)は、すべて FORTH [1981: 24-42] のなかに記述されている。



- 主柱 (*kambaniru lundungu*)
  - ⊕ (主柱につぐ) 第2番目の柱 (*kambaniru hawunjilu*)
  - (第2番目の柱につぐ) 第3番目の柱 (*kambaniru lambanapu*)
1. *kambaniru uratungu*
  2. *kambaniru mapaberingu*
  3. *kambaniru matungu uhu wei, pāni manu*
  4. *kambaniru matakū*
- |                                    |                                 |
|------------------------------------|---------------------------------|
| A 「大きな床」 ( <i>kaheli bokulu</i> )  | J 戸口 ( <i>pindu</i> )           |
| B 「冷たい床」 ( <i>kaheli maringu</i> ) | K くくり戸 ( <i>ngaru domuru</i> )  |
| C 炉 ( <i>aii</i> )                 | L はしご ( <i>panongu</i> )        |
| D 炉の裏側 ( <i>kadu aii</i> )         | M 内の壇 ( <i>nggala</i> )         |
| E 「男の炉石」 ( <i>tuluru mini</i> )    | N 外の壇 ( <i>nggala kambāku</i> ) |
| F 「女の炉石」 ( <i>tuluru kawini</i> )  | P 置きたな ( <i>hindi maringu</i> ) |
| G 「祖先の水瓶」 ( <i>mabālu marapu</i> ) | Q ヲェランダ ( <i>bangga</i> )       |
| H 「女の水瓶」 ( <i>mbālu kawini</i> )   |                                 |

図6 Rindiの家屋の平面図 (FORTH [1981: 26] の Figure 1 をもとに作製)

な秩序の支配する構造体ではないということになる。

小規模要素：小規模要素にかんしてのべるならば、フォースの民族誌の記述内容は、間接的にはあるが、小規模要素が認識されていることを裏づけているといえる。なぜならば Rindi 地域では、マクロコスモスにたとえることのできる巨大な構造体 (死

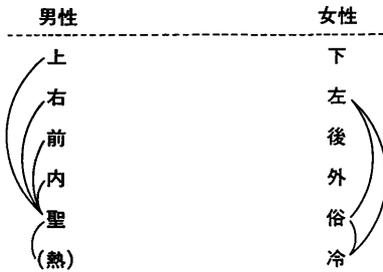


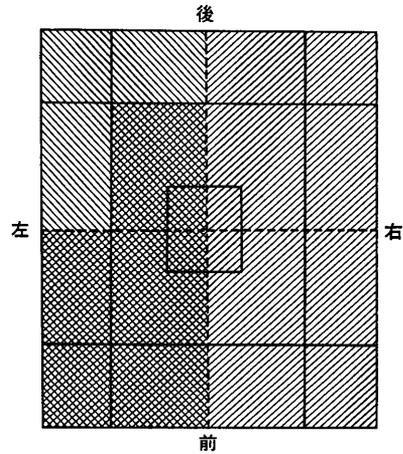
図7 「男性」と「女性」の項を除去したときの項間の関係

後、人間の身体をはなれた靈魂が、Rindi 地域 → Rindi 河の河口 → Kambanilu 河の河口 → 「空の基部」 → 最上部の天界 → 「地の頭部」 → 死者の土地 → Rindi 地域 という具合に循環をくりかえす道程の全体 [FORTH 1981: 204] が認識されているために、このマクロコスモスよりも家屋が小さいことは、Rindi の人々にとって自

明だと考えられるからである。しかしながら、小規模要素が認識されている可能性があるからといって、Rindi の家屋がマイクロコスモスであることを主張することはできない。なぜならばフォースは、類比要素と秩序要素が民俗的な知識として知られていることを証明していないからである。

## (2) スアウルの家屋

以上のような議論は、カニンガムやバーンズらによる家屋のシンボリズムにかんする研究 [Barnes 1974; Cunningham 1973] にも敷衍することができる。しかしながら、かれらの研究を検討することは、さほど意味をもたないといえる。なぜならば、カニンガムやバーンズらの研究は、フォースの研究とおなじく、マイクロコスモスの概念を構成する要素のすべてが、民俗的な知識として知られていることを証明していないからである。つまり、かれらの研究にたいする検討は、前項での議論とかなり類似する内容になってしまうのである。それよりもここでは、宇宙論的な観点に懐疑的な見解を表明している、Nuaulu 族 (図1参照) の家屋にかんするエレン (Ellen) の研究 [ELLEN 1986; cf. ELLEN 1978, 1981] を瞥見することが、より生産的だと考えられる。



- 聖的である部分
- 俗的である部分
- 聖的であると同時に俗的である部分

図8 Rindi の家屋の聖的な部分と俗的な部分

エレンはつぎのようにのべている。「私の経験によれば、家屋との関連でもっとも興味深いことは、家屋が単に秩序を表現するばかりでなく、秩序にはさまざまな種類のものがあり、それらが違った場面で、違った人々に、違ったように理解されるということである。このことは——（中略）——悩める構造主義者の言葉をかりるならば、何らかの文化的でかつ分析的な解決を見つけなければならない矛盾や、たぶん無秩序さえもが存在していることをあきらかにしている。そしてさらに、このような研究（筆者補足：家屋のシンボリズムにかんする研究）のなかで、いつも不明瞭であるのは、現地の人々が、家屋を象徴的なマイクロコスモスとして認識しているかどうかという問題である」[ELLEN 1986: 4]。したがって、家屋のシンボリズムにかんするエレンの見解は、フォースの民族誌にたいする前項での批評と、かなり重なりあう内容をもっていることができる。

家屋のシンボリズムにかんするエレンの議論は、屋内空間の構成にかんする資料と、屋内空間と村落空間の対応関係にかんする資料にもとづいて展開されている。しかしながらここでは、本稿の内容と直接的な関係をもつ、屋内空間の構成にかんする議論だけを紹介することにしまい。

Nuaulu の家屋は、図9にえがかれているように長方形であり、*mitanunwe* とよばれる壁と *sine* とよばれる壁が、それぞれ南北軸（山と海とを結ぶ軸）と東西軸に直角に交わるように配置されている。この4面の壁にかこまれた屋内空間の構成は、複雑であると同時に重層的であり、エレンは、社会的な文脈 (context) によって顕在化したり潜在化したりする6種類の分類軸を列挙している。a) 内側と外側：屋内で儀礼がおこなわれる場合、人々は、e) でのべるように壁にそって座り、屋内の *kwa tihu ai* とよばれる中央部は儀礼の場としてあけておかれる。だが別の文脈において家屋の内側部分は女性と関連し、家屋の南側におかれる露台 (*pantetane*) は男性と関連する。しかしながらエレンは、この露台が女性とも関連することに注意を喚起している。b) 北と南：儀礼がおこなわれる場合、北側の戸口は男性専用の戸口となり、南側の戸口は女性専用の戸口となる。c) 東と西：屋内の西部分は女性の寝食の場であると同時に、炉とさまざまな日用品がおかれる場所でもあるが、屋内の東部分は男性の寝食の場となっている。また西の「屋根裏の棚」(*rini*) には日用品がおかれているのにたいし、東の屋根裏棚の南部分には槍や弓などといった男性の道具類がおかれ、また北部分には *mone* (陶器や真鍮製品などをはじめとする財物) がおかれている。そして東の屋根裏棚からは、祖霊のやどる *sokate* とよばれる財物がつりさげられている。d) 上と下：屋根裏は聖なる場所であるが、床下は俗なる場所であり、上：下::男

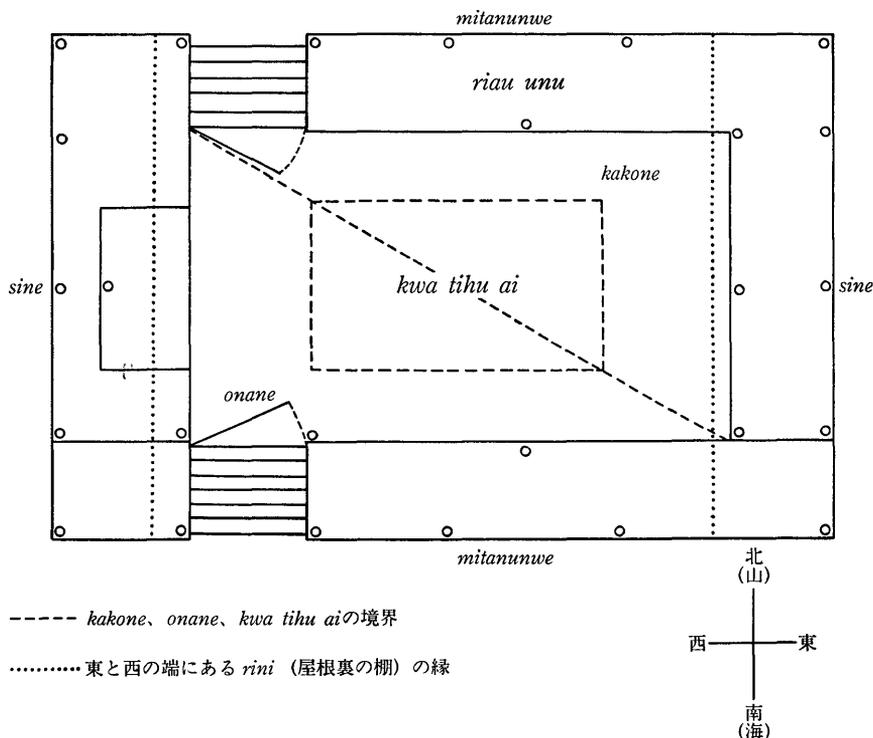


図9 Nuauluの家屋の平面図 (ELLEN [1986: 12] の Figure 2 をもとに作製)

性：女性という関係がなりたつことをエレンはのべている。e) 北東と南西：北東部分は *kakone* とよばれ、また南東部分は *onane* とよばれる。*kakone* の壁ぎわ、つまり *riau unu* の部分には *kakarane* とよばれる低い露台がおかれているが、*onane* の壁ぎわには何もおかれていない。儀礼がおこなわれる場合、男性はこの *kakarane* とよばれる露台に座り；女性は *onane* の壁ぎわに座る。これにくわえ北東の隅には *hini humone* (月の柱) とよばれる聖なる柱があり、そこには氏族の長などが座ることになっている。f) 北東上と南西下：具体的な説明はおこなっていないが、エレンは、北東の上：南西の下：女性：男性：聖：俗という図式がなりたつことをのべている [ELLEN 1986: 13-19]。

この複雑であると同時に重層的な屋内空間の構成に、単純でかつ体系的なモデルを適用するならば、そのモデルは、前項で検討をおこなった「二元的象徴分類」とおなじような矛盾を内包することになる (図10参照)。エレンは、こうした単純でかつ体系的なモデルにたいする批判をこめて、文脈がいかに重要であるかをつぎのように指摘する。「ある文脈で家屋のシンボリズムにかんして設定される男性：女性の対立は、

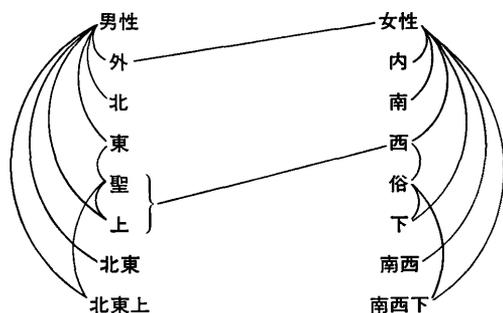


図10 ELLEN [1986] のなかで記述されているおもな項間の関係

解釈と現実の行動とのあいだに一致がみられるという意味では妥当である。だが別の文脈において、おなじ要素の対立は、聖：俗や老：若などといったように表現される。実際の行為のなかに現れるものからはなれては、いかなる要約的なモデルも存在しえないのである」[ELLEN 1986: 19]。

著者は、家屋のシンボリズムにかんするエレンの議論にかならずしも同意するわけではないが<sup>16)</sup>、エレンが文脈の重要性を強調したことは、それなりに評価されるべきだと考えている。なぜならば、前節でのフォースの民誌誌にたいする批評からもわかるように、宇宙論的な観点は、文脈を大幅に捨象することによって、単純でかつ体系的なモデルを構成する傾向を多分にもっているからである。

## 4. 舞台装置としての家屋

### (1) 舞台装置

しかしながら、文脈の概念だけをたよりに、家屋のシンボリズムにかんする研究をすすめていくことはきわめて困難だといえる。その第一の理由は、エレンのもちいる文脈の概念は、食事や就寝、それに儀礼や接待などといった社会的な「場面」や場面を構成する「小場面」を意味する概念はあっても [ELLEN 1981; 1986]、家屋のシンボリズムとは、直接的な関係をもたない概念だということである。このことは、水平材の骨組構造がどのような文脈でも A[本—末]+B[本—末]+C[本—末]+D[本—末]+A[本—末] といった接合関係を保ちつづけることや、家屋の一隅をしめる「聖なる柱」がつねに「聖なる柱」でありつづけることなどを考えあわせるなら

16) 筆者が家屋のシンボリズムにかんするエレンの議論にかならずしも同意できない理由はつぎのことにある。a) 後ほどのべるように、家屋のシンボリズムは記号論的な現象でないにもかかわらず、記号論的な発想法が前提にされている [ELLEN 1986: 1-2]。b) エレンは、宇宙論的な観点に懐疑的な見解を表明しているにもかかわらず、宇宙論的な観点を完全に否定しているのではない。つまり、エレンは、家屋がマイクロコスモスであることをみとめているわけであるが [ELLEN 1986: 5, 24]、このような両義的な議論は、結局のところ、家屋のシンボリズムにかんする適切な観点を提示しえていないことに由来すると考えられる。

ば<sup>17)</sup>、ただちに理解される事実だといえる。また、その第二の理由は、後ほど具体例にそくしてのべることであるが、家屋のシンボリズムにかんする研究において注目されなければならないのは、文脈ではなく、そこにふくまれている多様な行為だと考えられることである。

したがって文脈の概念だけをたよりに、家屋のシンボリズムと適合する観点を構想することはできないわけであるが、家屋のシンボリズムにかんする研究を推し進めるうえで、研究対象と適合する観点が不可欠であることはいうまでもない。このような状況認識にもとづいて、筆者は、家屋のシンボリズムと適合する観点の一例として、家屋を「舞台装置」(setting) にたとえる観点を以下で提示することにしたい。

まず、キーコンセプトである舞台装置の概念から論をすすめてゆくことにしよう。舞台装置の概念は、「人間の行為の流れがその前で、そのうちで、それに向かって演じられる背景や小道具となっている家具・装飾品・物理的配置・その他の背景になる品々」[ゴッフマン 1974: 25] と定義される。

この舞台装置の定義にしたがうならば、家屋とは、「人間の行為の流れがその前で、そのうちで、それに向かって演じられる舞台装置の一種」だということになる。このような観点から家屋をながめることは、家屋のシンボリズムを研究するうえで重要な意義をもっているように思われる。

一般的にいて、家屋とそこでおこなわれる人間の行為は、きわめて密接な関係におかれている。たとえば、「座る」というごく単純な行為でも、床やヴェランダなどといった「座るための場所」がなければ成立しえないであろうし、また逆の観点からながめるならば、床や縁側は、ある意味で「座るための場所」として存在している。このことを一般化してのべるならば、行為者にとっても、行為の観察者にとっても、家屋での行為は、否応なく家屋を背景にしておこなわれ、また家屋（もしくは家屋を構成する部分）は、特定の行為がおこなわれるための場所として存在しているのだといえる。

家屋と行為とのあいだにみられる、このような関係を、かりに「家屋と行為の相互作用」とよぶならば、この「相互作用」は、家屋のシンボリズムと家屋でおこなわれる行為とのあいだにも存在するはずだと考えられる。なぜならば、家屋のシンボリズムは家屋の構造に内在するシンボリズムであるがゆえに、「家屋と行為の相互作用」

17) 筆者の知るかぎり、東インドネシアの家屋のシンボリズムにかんする既存の文献のなかで、「聖なる柱」が、つねに「聖なる柱」でありつづけることを明記している文献はないといえる。しかしながら、Flores 島の Lio 族の社会における筆者の調査体験にもとづいてのべるならば、「聖なる柱」が、文脈によって、「聖なる柱」としての属性をうしなうことはありえないと考えられる。

という概念には、「家屋のシンボリズムと行為との相互作用」が当然ふくまれていると考えられるからである。したがって家屋のシンボリズムは、つねに行為と関連づけられたかたちで考察される必要があるのだといえる。

だが、この家屋のシンボリズムと行為との相互作用という現象こそ、宇宙論的な観点にもとづく研究が、十分な注意をはらってこなかった問題だといえる。なぜならば宇宙論的な観点にもとづく研究は、さまざまな行為や行為者を「聖」と「俗」もしくは「男性」と「女性」などといったごく少数の項に還元したうえで、「マイクロコスモス」や「コスモスのモデル」といった宇宙論的な体系のなかに位置づけたり、家屋の内外でおこなわれる一部の行為だけを考慮に入れる場合がおおかったからである [BARNES 1974; CUNNINGHAM 1973; FORTH 1981]。そのために、宇宙論的な観点にもとづく研究は、さまざまな行為者が、さまざまな行為を、家屋のさまざまな場所でおこなうという事実を、十分に把握することができなかつたのだといえる。

## (2) リオの家屋

家屋のシンボリズムと行為との相互作用について、いますこし具体的にのべるまえに、Flores島のLio族の家屋を概観し、次節における議論の材料を準備しておくことにしよう<sup>18)</sup>。

Lio族の社会(図1参照)には、*oné ria* と *oné* という2種類の家屋が存在する。*oné ria* は、「呪術的・宗教的土地所有権」(magico-religious land ownership)<sup>19)</sup>をもつ父系リネージの「祭祀家屋」(cult house)であり、そこには父系リネージの長とその妻子が居住している(図11参照)。また *oné* は、父系リネージの長以外の男性とその妻子が居住する、いわば通常の民家である。*oné ria* は、*oné* よりもはるかに大きく、立派であることが期待されているが、この両者の建築構造に、決定的な違いはないといえる [杉島 1986b]。したがって以下では、とくに *oné* と *oné ria* とを区別せ

18) 以下で提示されるLio族にかんする資料は、1983年5月から1985年3月までの調査期間中に収集したものである。調査は、Liséとよばれる地域でもおこなわれた。したがって本稿で言及されるLio族とは、Lisé地域のLio族のことを意味している。

なお以下では、しばしばLio語のフォーク・タームに言及するが、Lio語の母音は、a, i, u, e, é, oの6種、子音は、b, bh, d, dh, f, g, gh, h, j, k, l, m, mb, n, nd, ng, ngg, p, r, s, t, w, 'の23種である。なお'はグロツタル・ストップを表わす [cf. ARNDT 1933; MEKO MBETE 1980-1981]。

19) この「呪術的・宗教的土地所有権」の概念は、MABUCHI [1974] から借用したものであるが、馬淵は、東南アジアにおける土地所有権をくわしくかつ広範囲に研究し、法的な土地所有権という概念では十分に把握することのできない土地とその「所有者」との関係を一括して「呪術的・宗教的土地所有権」と名づけた [cf. 杉島 1987a]。

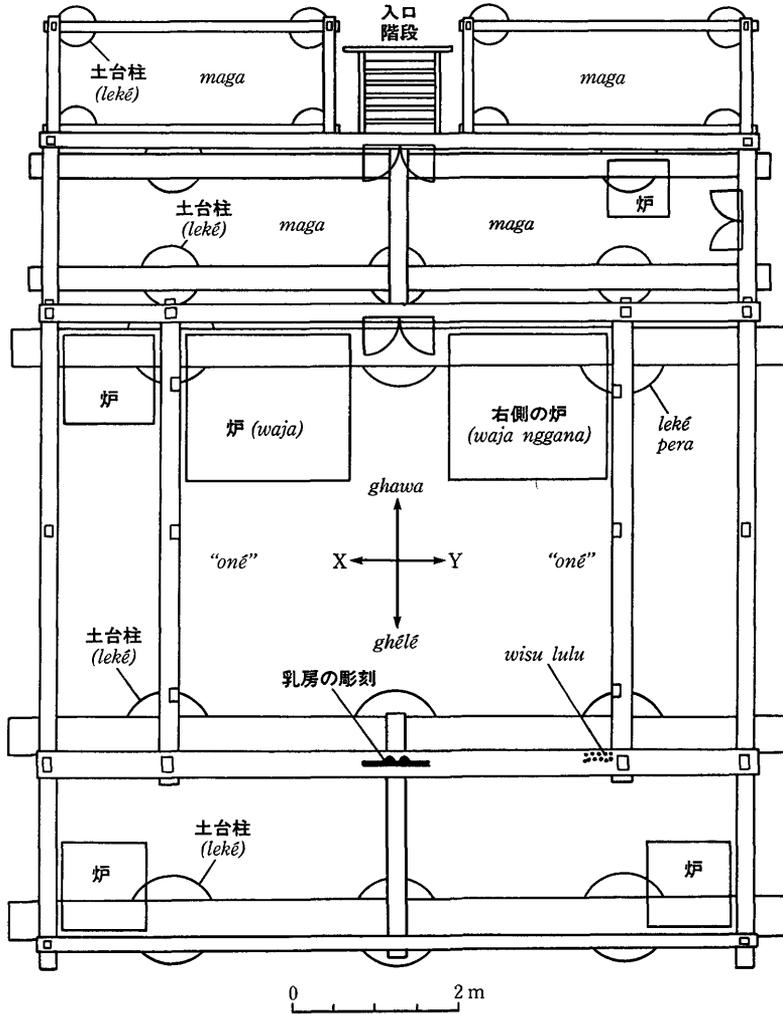


図11 Lio の祭祀家屋の平面図

ずに論をすすめてゆくことにしたい。

Lio の家屋の骨組構造は、Rindi や Kédang, それに Nuaulu などの家屋とおなじように [BARNES 1974: 68; ELLEN 1986: 26; FORTH 1981: 31-34], 材料となる木材の「本」(pu'u) と「末」(ndo'i) に注意をはらいながら組立てられなければならない。つまりすべての水平材は、「末」が「右まわり」(gili nggana) をするように、A[本-末]+B[本-末]+C[本-末]+D[本-末]+A[本-末] といった具合に接合され (図12参照), 垂直材は「本」を地にむけ、「末」を天にむけることがきまりになっている。

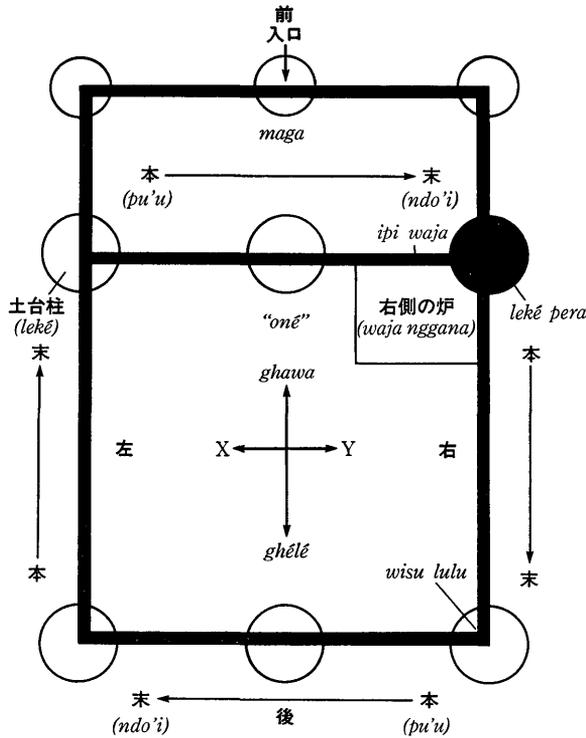


図12 Lio の家屋の平面図

また Lio の家屋には、Rindi や Atoni, それに Kédang や Nuaulu などの家屋に見られる「聖なる柱」[BARNES 1974: 70; CUNNINGHAM 1973: 211; ELLEN 1986: 10; FORTH 1981: 27] と似かよった、*leké pera* (触れる柱) とよばれる土台柱が存在する(図11と図12参照)。この *leké pera* は、他のどの土台柱よりも「土地神」(人間の生死をつかさどる最高神であり、その「身体」にも等しい土地には、女体のイメージが付与されており、また地下は「子宮」にたとえられる [杉島 1987a]) と密接な関係をもっており、*leké pera* とその周辺部には、つぎののべるような人間の「生」と関連する象徴的な機能が付与されている<sup>20)</sup>。a) 子供がなかなか言葉を話すようにならないとき、*leké pera* (もしくはバナナの木) のところに連れてゆき、子供

20) なお *leké pera* は、杉島 [1986a] でのべたように、人間の命をうばいにくる妖術者が、家屋に出入りする時の通路になるという信仰もあるが、この信仰は、*leké pera* とその周辺部が人間の「生」と関連するという本稿の論旨と矛盾しないと考えられる。なぜならば、妖術者は、土地神の配下として、悪く、あやまったことをおこなう人間だけに、罰としての死をもたらす役目になっているにもかかわらず、時として土地神の意にそむき、人間の肉を食べたいという自己の欲望を満足させるために人間をあやめる邪悪で貪欲な性格をもっていていると考えられているからである。

の額を *leké pera* (もしくはバナナの根本) と「接触」(*pera*) させる。するとその子供は、たちどころに言葉を話せるようになるのだといわれる。d) *leké pera* は *leké waja* (炉の土台柱) とよばれ、その上には「右側の炉」(*waja nggana*) が設けられている。この「右側の炉」は、第一妻によって使用される「本元の炉」(*waja pu'u*) であり、ほとんどすべての食物が料理される場所になっている。c) 「右側の炉」の隅 (*ipi waja*) は、後産をおいておくための場所として利用される。後産は、子供の無事な成長が確かめられた後ではじめて *ipi waja* からもちだされ、家屋の周囲に埋められる。

上記のように、*leké pera* とその周辺部が人間の「生」と関連する場所であるとするならば、Lio の家屋には、これとは対照的な場所、つまり人間の「死」と関連する場所も存在する。それは、供物をそなえるための石 (*watu wisu lulu*) がおかれている *wisu lulu* とよばれる場所であり (図11と12参照)、この *wisu lulu* には、あの世 (*nua ria*) からやってくる死者の靈魂が群がりあつまるといわれる。

つぎに、屋内空間の構成についてのべることにしよう。Lio の家屋の部屋割りは、例外的に大きな *oné ria* (祭祀家屋) をのぞくならば、いたって単純であり (図11と図12を比較されたい)、屋根下の空間は、*maga* と“*oné*” (家屋を意味する *oné* と区別がつくように、部屋を意味する *oné* には “ ” をつける) という2つの空間に区分されている場合がおおい。*maga* は、縁側にたとえることのできる開かれた接客の空間であり、また“*oné*” は、*oné* という名が暗示するように、家屋 (*oné*) の全体を代表する多機能的な空間だといえる。

Lio の家屋は、Atoni や Nuaulu の家屋とは異なり、特定の方位にむけて建てられることはないが [CUNNINGHAM 1973: 205-206; ELLEN 1986: 12-13]、屋内には、つぎにのべるような屋内空間専用の方位軸が設定されている (図12参照)。a) *ghélé* ⇔ *ghawa*: *ghélé* と *ghawa* は、それぞれ「斜め上」と「斜め下」を意味するが、水をはじめとする液体は、つねに「斜め上」から「斜め下」へと流れるので、*ghélé* と *ghawa* は、それぞれ「上流」(*ghéta*) と「下流」(*lau*) を含意する。この *ghélé* ⇔ *ghawa* の軸は前後の方向にそって設定されているために、床面は、奥にすすむにつれて「斜め上」となり、外にすすむにつれて「斜め下」となる。しかしながら床面に傾斜はつけられていない。b)  $x \Leftrightarrow y$ : この *ghélé* ⇔ *ghawa* と直角に交わる  $x \Leftrightarrow y$  の軸に固定した名称は付与されていない。そのために  $x \Leftrightarrow y$  には、村落内に設定されている *ghéta* ⇔ *lau* および *mena* ⇔ *ghalé* という方位軸のどちらかが代入されることになる (図13参照)。したがって、*ghélé* ⇔ *ghawa* 軸と直角に交わる屋内空間専用の方

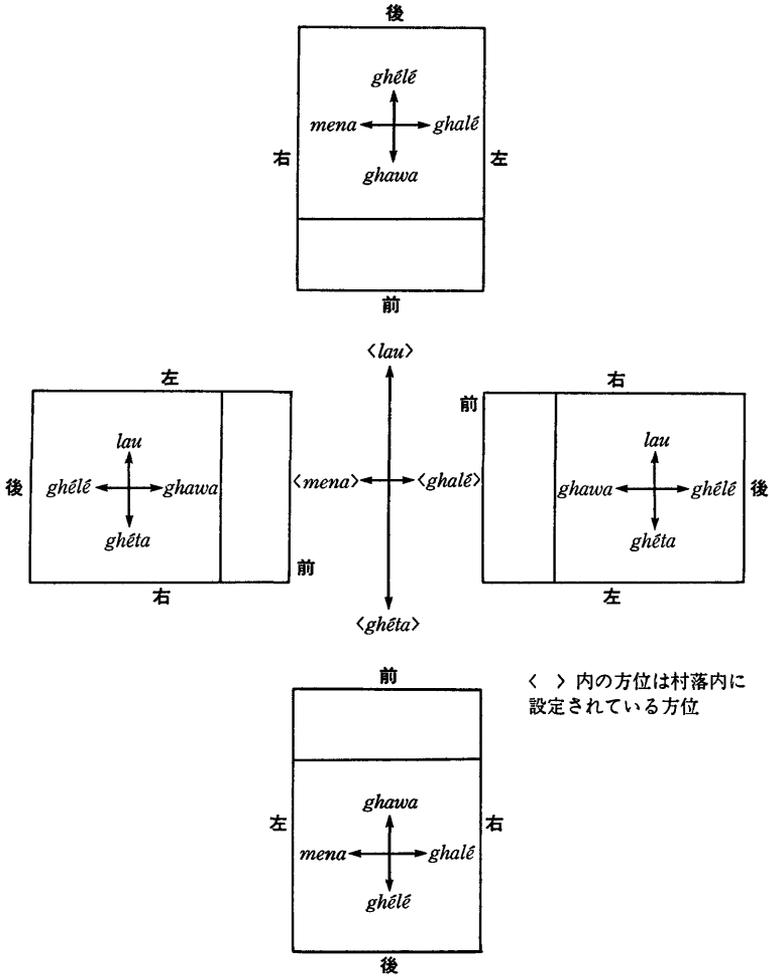


図13 村落内に設定されている方位と屋内に設定されている方位との相互関係

位軸は存在しないのだといえる。そのかわり、家屋の内側から戸口の方をむいて右側は *nggana* (右)、左側は *nggéu* (左) と表現されるが、この *nggana* ⇔ *nggéu* を方位軸とよぶことはできないであろう。c) *ghêta* ⇔ *ghâlê*: *ghêta* は垂直方向の「上」を意味し、*ghâlê* は垂直方向の「下」を意味する。

### (3) 家屋のシンボリズムと行為の相互作用

以上のような、かなり粗略な記述からもわかるように、Lio の家屋には豊富なシンボリズムがふくまれている。しかしながらLio 族の人々に、シンボリズムのもつ「意

味」や「理由」をたずねることは徒勞だといえる。それというのも、たとえば水平材が「右まわり」をする「意味」や、家屋の奥が「斜め上」(*ghélé*)である「理由」についてたずねても、ほとんどの人々は口ごもってしまうか、もしくは「これがLio族の習慣なのです」と答える場合がおおいからである。しかしながらLio族の人々は、調査者の質問をはぐらかし、シンボリズムのもつ意味や理由を秘密にしているのではない。実際にかねらば、シンボリズムのもつ意味や理由をほとんどといってよいほど知らないのである<sup>21)</sup>。したがって家屋のシンボリズムは、解釈の格好の対象であると同時に、さまざまな解釈を許容する一種の謎として存在しているのであり、マイクロコスモス（もしくはその構成要素）として認識されているわけではけっしてないのである。しかしながら、シンボリズムのもつこのような特性は、家屋でおこなわれるさまざまな行為にもあてはまるはずだと考えられる。なぜならば、家屋でおこなわれる数おおくの行為は、たとえ「儀礼」(*nggua*)として認定されていない場合でも、おおかれすくなかれ象徴的だといえるからである [cf. LEACH 1964(1954): 10-14]。

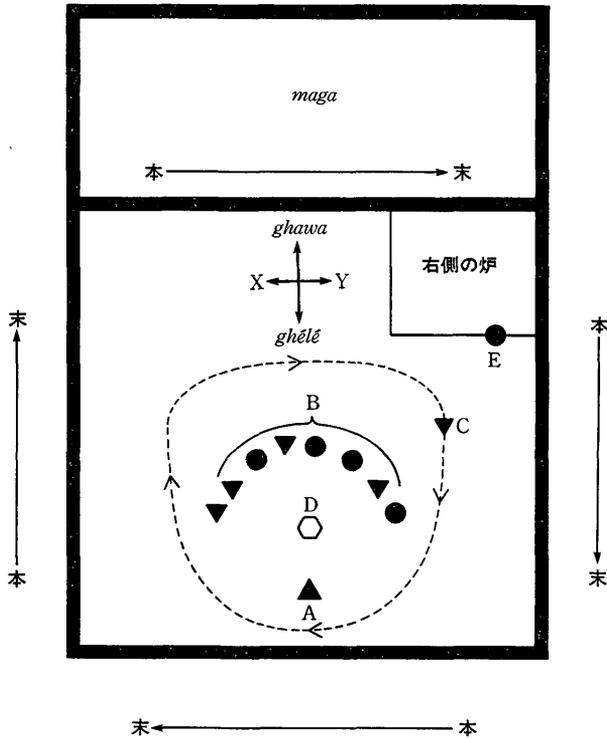
Lioの家屋に内在するシンボリズムのなかから、まず水平材の「右まわり」をとりあげ、家屋のシンボリズムと行為の相互作用を通して、この両者（家屋のシンボリズムと行為）がたがいにおよびしあう効果の内容を具体的に見てみることにしよう。

Lio族の社会では水平材の骨組構造が、Sumba島のRindi地域のように婚姻連帯を表現するための隠喩としてもちいられることはない<sup>22)</sup>。それゆえに、日常生活のなかで水平材の「右まわり」が話題にされる文脈はきわめてすくなく、建築や改築の文脈をのぞくならば、水平材の「右まわり」に照明があてられるのは、一連の葬送儀礼をしめくくる、*kélé* とよばれる儀礼の文脈にほぼ限定されているように思われる。

この *kélé* は、埋葬がおこなわれた後も、*ghawa pu'u muku*（直訳：斜め下にあるバナナの根本；意訳：この世）に滞留しつづける死者の靈魂を、*ghélé nua ria*（直訳：斜め上にある大きな村；意訳：Keli Mutu山のうえにある「あの世」）へとおくりだすことを目的としている。*kélé* にはさまざまな儀礼要素がふくまれているが、そのなかでもっとも重要であるのは、呪医によっておこなわれる「右まわり」(*gili nggana*)

21) このような現象は、数おおくの人類社会でみられるかなり普遍的な現象だといえるが、この点にかんしては SPERBER [1975] を参照されたい。

22) 家屋の材料となる木材の「本」の部分は *pu'u*（木の幹の地面にちかい部分）と表現され、「末」は *ndo'i* もしくは *tolo*（木の幹の上方の部分）と表現される。だが、妻の与え手は、*pu'u hamu*（根本）にたとえられ、妻の受け手は、幹から横方向につきだした *ngga'a rada*（枝先）にたとえられる。つまり、おなじ樹木の隠喩をもちいてはいても、家屋の材料となる木材の「本」と「末」は、vertical な関係であり、妻の与え手と受け手の関係は、horizontal な関係なのである。



- A: 妻の与え手の代表者      D: 飯  
 B: 妻の受け手たち          E: 飯を炊いたAの妻  
 C: 呪医

図14 *kélé* における「右まわり」

であり<sup>23)</sup>、呪医は、*péga lengi* (粟とヤシ油を混ぜたもの)を指ではじきちらしながら、妻の与え手と妻の受け手の周囲を4回ほど歩きまわる(図14参照)。呪医が歩きまわる方向はかならず「右まわり」でなければならず、この「右まわり」の規範が、つぎのような方法で演出されることもある。すなわち、あらかじめ打ち合せをおこなっておき、呪医が故意に「左まわり」(*gili nggéu*)をおこなうと、参加者たちが「間違い！」(*sala*)とさけぶのである。

まず、家屋のシンボリズムが行為におよぼす効果から見てゆくことにしよう。*kélé*の目的は、死者の靈魂をあの世界へとおくりだすことであり、またそのもっとも重要な儀礼要素は、“*oné*”でおこなわれる「右まわり」である。したがって *kélé* の目的と

23) 「右まわり」がもっとも重要な儀礼要素だといえる論拠は、a) *kélé* の儀礼を成就するための呪文 (*nijo kélé*) の *iné* (呪文のなかでもっとも重要視されるキータームであり、この *iné* がなければ、呪文は何ら効能をもたないのだといわれる) が *ki'o* (まわる) であることや、b) *kélé* は *nggéle* (まわる) という動詞に由来するといった説明がなされることである。

「右まわり」はあきらかに関連しあっているといえるが、「右まわり」がおこなわれる本当の理由は知られていない。しかしながら、「右まわり」が“*oné*”を背景にしておこなわれるという事実を知ること、*kélé*の「右まわり」は、つぎのように解釈されるようになると考えられる<sup>24)</sup>。“*oné*”は、「右まわり」をする水平材にかこまれてはばかりでなく(図14参照)、前節でのべたように、その一隅は人間の「生」と関連づけられており、またべつの一隅は「死」と関連づけられている。したがって「右まわり」は、「生」から「死」をへて、ふたたび「生」にもどる運動なのだといえるが、このことを、*kélé*の目的や、a) 人間の死を「母の腹に入る」(*nai leka tuka iné kai*)と表現するLio族の「生死観」、それにb) 靈魂はあの世とこの世のあいだを往復しているといった知識などと関連づけるならば、*kélé*の「右まわり」は、人間の靈魂がこの世からあの世をへて、ふたたびこの世にもどってくることを思いえがさせる行為として解釈されるようになるであろう<sup>25)</sup>。

つぎに、行為が家屋のシンボリズムにおよぼす効果に目を転ずることにしよう。すでにのべたように、水平材が「右まわり」をする理由は知られていない。そのため、水平材の「右まわり」は、解釈の格好の対象である一種の謎として存在している。しかしながら、*kélé*の「右まわり」が“*oné*”でおこなわれるという事実を知ること、水平材の「右まわり」は、つぎのように解釈されるようになると考えられる。すなわち水平材の「右まわり」は、上記のように、「生」から「死」をへて、ふたたび「生」にもどる運動だといえるが、このことを、*kélé*の目的や、a) 人間の「生」と密接な関連をもつ *leké pera* とその周辺部が *ghawa pu'u muku* 「直訳：斜め下にあるバナナの根本；意訳：この世」とおなじように「斜め下」(*ghawa*)に存在し、死者の靈魂のあつまる *wisu lulu* が *ghélé nua ria* (直訳：斜め上にある大きな村；意訳：あの世)とおなじように「斜め上」(*ghélé*)に存在することや(図12参照)、b) *leké pera* とバナナの根本が、相互に置換可能であること(前節参照)、それにc) *leké pera* と *wisu lulu* が、「右まわり」をする水平材にそって存在すること(図12参照)などと関連づけるならば、水平材の「右まわり」は、死者の靈魂がたどるべき道筋をしめすものとして解釈されることになるであろう。

24) ここでの「解釈」とは、註1)でのべた象徴装置が、象徴を処理するために、記憶のなかにたくわえられている一定範囲の記憶情報をよびおこし、その記憶情報にもとづいて構成する補助前提 (supplementary premise) [SPERBER 1980: 27, 41; SMITH and WILSON 1979: 178] を意味する。つまり、象徴装置とは、知識を想像的に利用し、情報の背景を想像力によって、構成もしくは再構成する [SPERBER 1975: 127, 1980: 42] 役目をしているのだといえる。

25) 本稿で提示される、このような解釈は、Lio族の人々による解釈と近似することが期待される、筆者の解釈にほかならない。

筆者の知るかぎり、以上でのべた水平材の「右まわり」は、*kélé* における「右まわり」としか相互作用をおこなわないように思われる。だがもしそうであるならば、このような家屋のシンボリズムは、かなり例外的だといわざるをえない。なぜならば、家屋でおこなわれる行為はさまざまであるために、家屋のシンボリズムは、こうした多様な行為と相互作用をおこなう場合がおおいと考えられるからである。かりに前者のような家屋のシンボリズムを「単機能的」(uni-functional) とよぶならば、後者のような家屋のシンボリズムを「多機能的」(multi-functional) とよぶことができる。

この「多機能的な」家屋のシンボリズムの具体例として、奥にすすむにつれて「斜め上」となり、外にすすむにつれて「斜め下」となる「傾く床」のシンボリズム（前節参照）を、以下でとりあげることしたい。

屋内に設定されている「斜め上」と「斜め下」の方位が、*kélé* における「右まわり」との関連で、この世とあの世の方向をしめすものとして解釈されることは、すでにのべたとおりである。しかしながら、この解釈を一般化することはできないと考えられる。なぜならば、以下でのべるように、おなじ *kélé* の文脈でも「傾く床」のシンボリズムは、まったく異なる行為と相互作用をおこない、べつの形で解釈される可能性があるからである。

図14を参照されたい。*kélé* において呪医が「右まわり」をおこなうとき、“*oné*”の中央部の「斜め上」には妻の与え手の代表者が座り、「斜め下」には喪主をふくむ妻の受け手たちが座っている。妻の与え手のまえには、飯のはいった飯籠がおかれており、妻の与え手は、それを手でおさえている。しかしながら、呪医が「右まわり」をおえ、妻の受け手が、妻の与え手に少額の現金（現金は金や家畜などとともに、いわゆる「男財」*male gift* の主要品目を構成する）をしはらうと、妻の与え手は飯籠のふたをあけ、その中身を妻の受け手に与える。そして妻の受け手は、これからあの世にむけて旅立つ死者の靈魂とともに「最後の食事」をおこなう。だがこの食事は多分に危険であり、もしむせて、飯を嘔きだしてしまうならば、その人間には近いうちに死がおとずれるのだといわれる。

家屋のシンボリズムが行為におよぼす効果：この *kélé* における飯の授受行為は、まさに儀礼としておこなわれており、妻の与え手と受け手とのあいだで、飯の授受がおこなわれる理由は知られていない。しかしながら *kélé* における飯の授受行為が、「傾く床」を背景にしておこなわれるという事実を知ること、飯の授受行為は、つぎのように解釈されるようになると考えられる。先述のように、「斜め上」と「傾め下」は、それぞれ「上流」と「下流」を含意するので、妻の与え手 (*iné amé*) のすわる

「斜め上」は液体の流れてくる方向となり、妻の受け手 (*ana embu*) のすわる「斜め下」は液体の流れてゆく方向となる。このことを、a) 米 (*paré*) が、女性にたとえられる稲の分泌する「母乳」 (*ae susu*) であることや、b) *iné amé* (直訳：母・父；意識：妻の与え手) とは、*paré* (稲、米) にたとえられる女性を供与する集団であり、*ana embu* (直訳：子・孫；意識：妻の受け手) とは、この女性の分泌する母乳によって養い育てられる集団であること、それに c) 妻の与え手から妻の受け手におくられる、いわゆる「女財」 (*female gift*) の主要品目が *paré* (精米、粳米) であるといったような知識 [杉島 1987a, 1987b] と関連づけるならば、*kélé* における飯の授受行為は、妻の与え手こそが、妻の受け手の存続を可能にする「母乳」の供給者であることをあらためて思い描かせる行為として解釈されるようになるであろう。

行為が家屋のシンボリズムにおよぼす効果：水平材の「右まわり」の場合とおなじように、床面が、奥にすすむにつれて「斜め上」となり、外にすすむにつれて「斜め下」となる理由はまったく知られていない。しかしながら、「傾く床」を背景にして飯の授受がおこなわれることで、「傾く床」は、つぎのように解釈されるようになると思われる。すなわち、上記のように飯は女性としての稲の分泌する「母乳」だといわれるが、このことを、飯の授受行為が「斜め上」(上流) にすわる妻の与え手と「斜め下」に座る妻の受け手とのあいだでおこなわれることと関連づけるならば、「傾く床」は、「母乳」が下流にむかって流れるための斜面として解釈されるようになるであろう。このような解釈は、一見するところ筆者の恣意的な解釈にすぎないように思われる。しかしながら、a) *oné ria* (呪術的・宗教的土地所有権をもつ父系リネージの祭祀家屋) の“*oné*” のもっとも奥の部分 (つまり「斜め上」) には、乳首を「斜め下」にむけた乳房の彫刻がしばしば存在する(図11参照)ことや<sup>26)</sup>、b) 日常の食事においても、飯 (と副菜) はまず「斜め上」にすわる者がよそい、つぎにその残物を「斜め下」にすわる者がよそうという具合に、つねに「斜め上」から「斜め下」に流れていることなどを考えあわせるならば、上記のような解釈は、かならずしも恣意的なものではないことが理解されるであろう。

本章における議論を整理し、主要な論点を要約しておくことにしよう。家屋のシンボリズムは、解釈の格好の対象である一種の謎として存在している。したがって、家屋が、行為との相互作用にまきこまれると、家屋に内在するシンボリズムは、解釈の対象として意識され、行為との相互作用のなかで解釈されるようになる。それと同時

26) 杉島 [1987b] において、筆者は、*oné ria* (祭祀家屋) に存在する乳房の彫刻にかんする分析をおこなったが、そこで提示されている分析の内容と舞台装置の概念との関連については機会をあらためてのべることにしたい。

に、家屋でおこなわれる多少なりとも象徴的な行為も、家屋のシンボリズムとの相互作用のなかで、一定の解釈をうけるようになる。しかしながら、家屋のシンボリズムと行為にかんする解釈は、内容を異にする別個の解釈ではなく、相補的な関係にある解釈だといえる。言葉をかえるならば、この両者は、おなじ「心的な表象」(mental representation) のふたつの側面にすぎないとさえいえる。ただし、このような関係は、相互作用のなかから導きだされる、家屋のシンボリズムと行為にかんする解釈とのあいだにはみられても、家屋のシンボリズムにかんするさまざまな解釈のあいだにみられるものではない。それというのも、家屋のシンボリズムは、しばしば「多機能的」であり、さまざまな行為と相互作用をおこなうたびごとに、多様に解釈される可能性をもっているからである。そのために、家屋のシンボリズムにかんする多様な解釈が、つねにおなじ内容をもつことや、それらが相互に矛盾なく組み合わせられ、美しい体系的な秩序の支配する構造体(マイクロコスモス)が成立することなどを期待することはできない。

しかしながら、家屋のシンボリズムのもつこのような特性は、欠陥としてではなく、むしろ重要な長所として認識されるべきであろう。なぜならば、行為との相互作用のなかで多様に解釈されるシンボリズムが家屋に内在しているからこそ、家屋は、さまざまな行為がおこなわれる場所となり、さまざまな行為の舞台装置として機能することができるからである。

## 5. お わ り に

前章で提示された家屋を舞台装置にたとえる観点は、家屋をマイクロコスモスにたとえる観点とおなじように、あくまでもひとつの比喩にすぎない。したがって、本稿における議論は、ひとつの比喩を別の比喩におきかえただけであり、この両者のあいだに、論理的な身分のちがいはないといえる。言葉をかえるならば、家屋を舞台装置にたとえる観点の提示は、比喩を置換するだけの意義しかもっておらず、それゆえに悪くすると、家屋を舞台装置にたとえる観点は、宇宙論的な観点とおなじように、研究者側の安易でかつ直感的な思い込みにすぎないという可能性も存在する。

もし、これが事実であるとするならば、比喩などにたよらずに、文化そのものを記述・分析する方がとられるべきなのかもしれない。しかしながら、この方途も、容易には進展しないと考えられる。なぜならば、文化を記述・分析するには、文化とはしかじかのものであることを解きあかした、文化の本質論が必要なわけであるが、こ

の文化の本質論は今なおきわめて幼弱であり、文化の本質論自体が、文化を「象徴の体系」[SCHNEIDER 1968]や「テキスト」[GEERTZ 1973]にたとえる、「比喩」もしくは「比喩の比喩」に立脚しているのが現状だといえる。このような現状では、文化の本質論をよそおった比喩的な研究法が提唱されたり、文化の本質論と比喩的な研究法が混同されるのは、いわば当然のなりゆきだと考えられる。

しかしながら、上記のような比喩の置換には、否定的な側面ばかりでなく、肯定的な側面がふくまれていることに注意をむけるべきであろう。なぜならば、比喩には適切さの度合があり、不適切な比喩のかわりに、適切な比喩をもちいるならば、たとえ現象の全面的な理解に到達することはできなくても、よりよい理解に到達することは可能だといえるからである。そして、このより適切な比喩をもちいる過程で、さらに適切な比喩が案出されたり、文化の本質論にもとづく研究の発端があきらかにされるといいう可能性も存在する。本稿において筆者は、家屋を舞台装置にたとえる観点を提示したわけであるが、いうまでもなく、この観点が家屋のシンボリズムを研究するうえでの上の観点であるという保証は存在しない。筆者が家屋を舞台装置にたとえる観点を提示した理由は、この観点を、今後よりおおくの事例に適用し、その限界や可能性を知ることが意図しているためであり、そのような作業をおこなう過程で、より適切な観点が案出されることや、文化の本質論や文化の本質論にもとづく研究の端緒が発見されることを期待しているからにほかならない。したがって本稿は、模索の出発点の模索としての意義をもっているにすぎない。

## 謝 辞

Flores 島の Lio 族の居住地域における調査は、Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (インドネシア科学院)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 Dr. Budhisantoso 教授と Universitas Nusa Cendana には、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いた。また、Flores 島では、Lio 族の人々をはじめとする、数おおくの方々に協力をしていただいた。そして須藤健一助教授 (国立民族学博物館)、中山和芳助教授 (国立民族学博物館)からは、本稿を執筆するにあたり適切な批評をいただいた。御助力と御助言を与えてくださった以上の方々に、記して厚く御礼申しあげる次第である。

## 文 献

ADAMS, M. J.

1974 Symbols of the Organized Community in East Sumba, Indonesia. *Bijdragen tot de*

*Taal-, Land- en Volkenkunde* 130 (2/3): 324-347.

青木恵理子

1986 「始源の樹幹なる『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ギーと集団及び関係の形成——」『民族学研究』51(2): 168-190。

ARNDT, P.

1933 *Lionesisch-Deutsches Wörterbuch*. Ende (Flores): Arnoldus Druckerei.

BARNES, R. H.

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

1980 Concordance, Structure, and Variation: Considerations of Alliance in Kédang. In J. J. Fox (ed.), 1980, pp. 68-97.

BARRAUD, C.

1979 *Tanebar-Evav: Une Société de Tournée vers le Large*. Cambridge: Cambridge University Press.

BERGER, P.

1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday & Company, Inc.

COVARRUBIAS, M.

1986(1937) *Island of Bali*. London: KPI Limited.

CUNNINGHAM, C. K.

1973(1964) Order in the Atoni House. In R. Needham (ed.), 1973, pp. 264-238.

DEPARTEMEN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN

1981/1982 *Arsitektur Tradisional Daerah Nusa Tenggara Timur*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

DUBOIS, C.

1960(1944) *The People of Alor: A Social-Psychological Study of an East Indian Island*. Cambridge: Harvard University Press.

DURKHEIM, E. and M. MAUSS.

1963(1903) *Primitive Classification (De Quelques Formes Primitives de Classification)*. R. Needham, trans., London: Cohen & West.

ELIADE, M.

1954(1949) *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History (Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et Répétition)*. W. R. Trask, trans., Princeton: Princeton University Press.

ELLEN, R.

1978 *Nuauulu Settlement and Ecology: An Approach to the Environmental Relations of an Eastern Indonesian Community*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 83, The Hague: Martinus Nijhoff.

1981 Cognitive Models and "Total Structures": A Re-examination. In G. A. Moyer, D. S. Moyer and P. E. de Josselin de Jong (eds.), 1981, pp. 95-145.

1986 Microcosm, Macrocosm and the Nuauulu House: Concerning the Reductionist Fallacy as Applied to Metaphorical Levels. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142 (1): 1-30.

FELDMAN, J. A.

1979 The House as World in Bawömatalua, South Nias. In E. M. Bruner and J. O. Becker (eds.), *Art, Ritual and Society in Indonesia*, Athens: Ohio University Center for International Studies, pp. 127-189.

FORTH, G. L.

1981 *Rindi: An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 93, The

- Hague: Martinus Nijhoff.
- フーコー, M.  
1974(1966) 『言葉と物——人文科学の考古学——』 (*Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*) 渡辺一民・佐々木明訳 新潮社。
- FOX, J. J.  
1973 On Bad Death and the Left Hand: A Study of Rotinese Symbolic Inversions. In R. Needham (ed.), 1973, pp. 342-368.  
1980 Introduction. In J. J. Fox (ed.), 1980, pp. 1-18.
- FOX, J. J. (ed.)  
1980 *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- GEERTZ, C.  
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- ゴッフマン, E.  
1974(1959) 『行為と演技——日常生活における自己呈示——』 (*The Presentation of Self in Everyday Life*) 石黒毅訳 誠信書房。
- GODELIER, M.  
1977(1973) *Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie*. Paris: Francois Maspero.
- ゴルトアンマー, K.  
1986(1953) 『パラケルスス——自然と啓示——』 (*Paracelsus: Natur und Offenbarung*) 柴田健策・榎木真吉訳 みすず書房。
- GUTSCHE, T.  
1968 *The Microcosm*. Cape Town: Howard Timmins.
- ホール, M. P.  
1982(1972) 『人間——密儀の神殿——』 (*Man: The Grand Symbol of the Mysteries*) 大沼忠弘・山田耕士・吉村正和訳 人文書院。
- HELD, G. J.  
1957(1947) *The Papuas of Waropen (Papoea's van Waropen)*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series 2, The Hague: Martinus Nijhoff.
- HICKS, D.  
1976 *Tetum Ghosts and Kin: Fieldwork in an Indonesian Community*. Palo Alto: Mayfield Publishing Company.
- JENSEN, A. E.  
1948 *Die Drei Ströme: Züge aus den Geistigen und Religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken* (Ergebnisse der Frobenius Expedition 1937-1938 in die Molukken und nach Hölländisch Neu-Guinea II). Leipzig: Otto Harrassowitz.
- JOSSÉLIN DE JONG, J. P. B. DE  
1977(1935) The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study (De Maleische Archipel als Ethnologisch Studieveld). In P. E. de Josselin de Jong (ed.), 1977, pp. 166-182.
- JOSSÉLIN DE JONG, P. E. DE  
1972 Marcel Mauss et les Origines de l'Anthropologie Structurale Hollandaise. *L'Homme* 12(4): 62-84.  
1977 Introduction: Structural Anthropology in the Netherlands: Creature of Circumstance. In P. E. de Josselin de Jong (ed.), 1977, pp. 1-29.
- JOSSÉLIN DE JONG, P. E. DE (ed.)  
1977 *Structural Anthropology in the Netherlands*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series 17, The Hague: Martinus Nijhoff.
- KANA, N. L.  
1980 The Order and Significance of the Savunese House. In J. J. Fox (ed.), 1980, pp. 221-230.

- 1983 *Dunia Orang Sawu*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
- LAKOFF, G. and M. JOHNSON.  
1980 *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LEACH, E. R.  
1961 *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press.  
1964(1954) *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon Press.
- ライプニッツ, G. W.  
1969(1954) 「モナドロジー」 (*Textes de Leibniz*) 清水富雄・竹田篤司訳 下村寅太郎責任編集『世界の名著』25 中央公論社, pp. 435-460.
- LESSA, W. A. and E. Z. VOGT (eds.)  
1972 *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (third edition). New York: Harper & Row.
- 馬淵東一  
1970 「解説・妖術をめぐる人間関係」 L. メア (馬淵東一・喜多村正訳) 『妖術』 平凡社, pp. 286-294.
- MABUCHI, T.  
1968 Toward the Reconstruction of Ryukyuan Cosmology. In N. Matsumoto and T. Mabuchi (eds.), *Folk Religion and the Worldview in the Southwestern Pacific*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Keio University, pp. 119-140.  
1974(1971) Magico-Religious Land Ownership in Central Formosa and Southeast Asia. In T. Mabuchi (ed.), *Ethnology of the Southwestern Pacific, the Ryukus-, Taiwan-, Insular Southeast Asia*, Taipei: The Orient Cultural Service, pp. 283-317.
- MARANDA, P.  
1982 Anthropological Analytics. In I. Rossi and Contributors (eds.), *The Logic of Culture: Advances in Structural Theory and Methods*, London: Tavistock Publications, pp. 23-41.
- MEKO MBETE, A.  
1980-1981 *Pertalian Bunyi Bahasa Austronesia Purba Bengan Bahasa Lio dan Bahasa Ngada di Flores Tengah*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- 宮崎恒二  
1980 「オランダ構造主義と分類体系」 『民族学研究』 45(1): 52-58.
- MOYER, D. S.  
1981 Fifty Years of W. D. O.: The Growth of the Idea of the "Idea". In G. A. Moyer, D. S. Moyer and P. E. de Josselin de Jong (eds.), 1981, pp. 55-73.
- MOYER, G. A., D. S. MOYER and P. E. DE JOSSELIN DE JONG (eds.)  
1981 *The Nature of Structure*. ICA Publication No. 45, Leiden: Institute of Cultural and Social Studies, Leiden University.
- 長島信弘  
1974 「親族と婚姻」 吉田禎吾・蒲生正男(編) 『社会人類学』 有斐閣, pp. 43-67.
- NEEDHAM, R.  
1962 *Structure and Sentiment: A Test Case in Social Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.  
1972 *Belief, Language and Experience*. Chicago: The University of Chicago Press.
- NEEDHAM, R. (ed.)  
1971 *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock Publication.  
1973 *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: The University of Chicago Press.
- パラケルスス  
1984(1942) 『自然の光』 (*Theophrastus Paracelsus*) J・ヤコビ(編) 大橋博司訳 人文書院。

杉島 舞台装置としての家屋

PLATO

1929 Temacus. In R. B. Bury, trans., *Plato in Twelve Volumes* 9. Cambridge: Harvard University Press.

プラトン

1975(1902) 「ティマイオス」(*Platonis Opera*) 種山恭子訳『プラトン全集』12 岩波書店。

RASSERS, W. H.

1931 Over den Oorsporong van het Javaansche Toneel. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 88: 317-450.

1940 On the Javanese Kris. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 99: 501-582.

ラッセル, B.

1970(1946) 『西洋哲学史』1 (*History of Western Philosophy*) 市井三郎訳 みすず書房。

坂本賢三

1985 「コスモロジー再興」『新・岩波講座哲学』5 岩波書店 pp. 1-33。

SCHNEIDER, D. M.

1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

ショーレム, G.

1985a(1957) 『ユダヤ神秘主義』(*Die Jüdische Mystik in Ihren Hauptströmungen*) 山下肇・石丸昭二・井ノ川清・西脇征嘉訳 法政大学出版局。

1985b(1960) 『カバラとその象徴的表現』(*Sur Kabbala und Ihrer Symbolik*) 小岸昭・岡部仁訳 法政大学出版局。

澁澤龍彦

1974 『胡桃の中の世界』青土社。

清水昭俊

1974 「火の民族学」大林太良(編)『日本古代文化の探求・火』社会思想社, pp. 11-95。

下村寅太郎

1969 「スピノザとライブニッツ」下村寅太郎(編)『世界の名著』25 中央公論社, pp. 5-74。

シンガー, C.

1969(1928) 『魔法から科学へ』(*From Magic to Science*) 平田寛・平田陽子訳 社会思想社。

SMITH, N. and D. WILSON

1979 *Modern Linguistics: The Result of Chomsky's Revolution*. Bloomington: Indiana University Press.

SOELARTO, B.

n.d. *Pustaka Budaya Sumba*. 3 vols., Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Ditjen Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Republik Indonesia.

SPERBER, D.

1975 *Rethinking Symbolism*. A. L. Morton, trans., Cambridge: Cambridge University Press.

1980 Is Symbolic Thought Prerational?. In M. L. Foster and S. H. Brandes (eds.), *Symbol as Sense*, New York: Academic Press, pp. 25-44.

1985 *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

SUCHTELEN, Jhr. B. C. C. M. M. VAN

1921 *Endeh (Flores)*. Mededeelingen van het Bureau voor Bestuurszaken der Buitengewesten, Bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau, Aflivering 26.

杉島敬志

1982 「親族の個性性と普遍性」渡邊欣雄(編)『親族の社会人類学』至文堂, pp. 35-82。

1986a 「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。

1986b 「フローレス島・リオ族・リセ地域における伝統家屋の建築構造」『物質文化』47: 60-79。

- 1987a 「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』52(1): 30-61。
- 1987b 「婚姻・性・知識」『民博通信』38: 55-64。
- 種山恭子
- 1975 「『ティマイオス』解説」『プラトン全集』12 岩波書店, pp. 251-296。
- 1985 「ギリシアにおける自然哲学とコスモロジー」『新・岩波講座哲学』5 岩波書店, pp. 116-146。
- TENNEKES, J.
- 1980 Atoni-Classificaties: Problemen en Mogelijkheden van een Semiologische Benadering. In R. Schefold, J. W. Schoorl and J. Tennekes (eds.), *Man, Meaning and History: Essays in Honour of H. G. Shulte Nordholt*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 89, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 1-44.
- TRAUBE, E. G.
- 1986 *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VATTER, E.
- 1932 *Ata Kiwan: Unbekannte Bergvölker im Tropischen Holland*. Leipzig: Bibliographisches Institut A. G.
- VROKLAGE, B. A. G.
- 1936 Das Schiff in den Megalithkulturen Südostasiens und der Südsee. *Anthropos* 31 (5,6): 712-757.
- 1952 *Ethnographie der Belu in Zenral-Timor*. 3 cols., Leiden: Brill.
- WAGNER, R.
- 1972 *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1986 *Symbols That Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 渡邊欣雄
- 1982 「Descent 理論の系譜——概念再考——」『武蔵大学人文学会雑誌』13(3): 49-93。
- 1985 『沖繩の社会組織と世界観』新泉社。
- 渡邊欣雄 (編)
- 1982 『親族の社会人類学』(現代のエスプリ別冊 現代の文化人類学3) 至文堂。
- Wouden, F. A. E. van
- 1968(1935) *Types of Social Structure in Eastern Indonesia* (Sociale Structuurtypen in de Groote Oost). Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Translation Series 11, R. Needham, trans., The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1977(1956) *Local Groups and Double Descent in Kodi, West Sumba (Locale Ggroepen en Dubbele Afstamming in Kodi, West Soemba)*. D. H. van der Elst, trans., In P. E. de Josselin de Jong (ed.), 1977, pp. 184-222.
- 山口晶男
- 1982 『文化人類学への招待』岩波書店。
- 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。
- 吉野裕彦
- 1980 「インドネシア スンバ島東部の物質文化にみられる舟のモチーフとその周辺」『民族学研究』45(3): 262。