

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

Description and Interpretation of the Lionese Agricultural Rituals

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/10.15021/00004280

リオ族における農耕儀礼の記述と解釈

杉 島 敬 志*

Description and Interpretation of the Lionese Agricultural Rituals

Takashi SUGISHIMA

The Lionese are an ethnolinguistic group numbering approximately 150,000 who inhabit the central part of Flores, Eastern Indonesia. The population of this region is divided into numerous traditional domains (*tana*). These were autonomous political units until early in this century. The data on which the present study is based were collected during my field research conducted from May 1983 to March 1985 in Tana Lisé, one of these traditional Lionese domains.

The Lionese economy remains a subsistence one, dependent on the slash-and-burn or swidden cultivation of rice, maize, cassava, sweet potatoes, and various vegetables. Recently cash crops such as coffee, cloves, and cacao have been introduced in mountainous areas, and irrigated paddy fields are found in flatland in the mountains and near the coast.

It is only the swidden agriculture with which multiple and complex agricultural rituals are interwoven. These rituals appear to be symbolic behavior apparently related to a cosmology or world view. But the Lionese people do not know and cannot explain the symbolic meaning paired with the rituals by a semiological code. They answered my questions about the meaning or purpose of the rituals in a general way by saying 'It is our custom' or 'We must perform it that way.' Accordingly, these agricultural rituals are rule-following behavior rather than symbolic behavior. If this is the case, is it then impossible to advance the scientific study of these rituals beyond a mere description of them?

My answer is 'no,' because in many cases the Lionese agricultural rituals can be interpreted relevantly. Therefore we

* 国立民族学博物館第2研究部

can proceed from simple description to a fairly detailed interpretation of these rituals. The aim of this study is to describe the Lionese agricultural rituals in detail and to investigate the cultural representation of agricultural rituals (i.e. interpretations devised by the Lionese themselves concerning their agricultural rituals) by means of the concept of *relevance* developed by Dan Sperber and Deirdre Wilson [SPERBER and WILSON 1986].

After the exposition of a theoretical framework in the introduction of this study, three sections follow. In section one, there is undertaken a description and analysis of the knowledge and beliefs concerning social organization, crops, deities, and the settings for these agricultural rituals such as the ceremonial house, the village and the garden. These will furnish the background knowledge or 'context' for interpreting the agricultural rituals.

In section two, an exhaustive description is presented of all the agricultural rituals, together with the agricultural practice, seasonal changes in natural phenomena, and the annual cycle of 'seasonal beliefs,' such as the visitation of *moro nggelé* (mysterious head hunters from overseas) and *iné léké* (dreadful witches from the east end of Flores), the coming of *balu ré'é* (season of disease and death), and the occurrence of *tana watu gaka* (Mother Earth crying for the golden treasure kept in the ceremonial house).

In part one of section three, by amplifying the discussion of section one, the agricultural rituals are interpreted by means of investigating the contexts that make them relevant. According to the cultural representation of the agricultural rituals that emerges from this investigation, the crops are the wives given to (male) human beings from Mother Earth and Father Heaven, while the agricultural cycle is the life cycle of the daughters of these deities. In the next part of this section, it is shown that the seasonal beliefs are a set of images implied by the cultural representation of the agricultural rituals.

In parts three and four of section three, the following problems are discussed.

The people of Tana Lisé are not given equal status in the cultural representation of the agricultural rituals. Or, more correctly, through participating in the agricultural rituals, they are differentiated into chiefs near to the deities and those far from them.

Tana Lisé is subdivided into a number of semi-autonomous subdomains (*maki*) ruled by a chief. The chief, as the person

near to the deities in each *maki*, exercises various powers, and some of these chiefs do the same thing at the domain level.

Accordingly, the rules of agricultural rituals (i.e. the rules which the people obey when performing the agricultural rituals) or the agricultural rituals themselves as rule-following behavior, work in the same way as the 'power-conferring rules' or the 'secondary rules' defined by H. L. A. Hart [HART 1961].

Finally, in the conclusion of this study, a brief discussion centers on the reason why the Lionese people restrict their comments to the rules of the agricultural rituals and are silent on the cultural representation of the agricultural rituals. As Ivo Strecker pointed out, no anthropological theory has so far answered this problem satisfactorily [STRECKER 1988:203].

In my view, it is important to recognize that the Lionese agricultural rituals are rule-following behavior in order to understand this problem. The rules of these agricultural rituals are simply accepted by the people holding to an 'internal point of view' (the viewpoint of 'the group which accepts and uses rules as guides to conduct' [HART 1961:86]). I suggest as a possible hypothesis that their silence on the cultural representation of their agricultural rituals is derived from holding to an internal point of view, and maintaining silence on the cultural representation of them has the effect of making the rules of these agricultural rituals function in the same way as the 'representations in quotes' defined by Sperber [SPERBER 1975:99-106].

序言	2・8	7月～8月
第1章 参加者と舞台装置	2・9	8月～9月
1・1 人間	2・10	9月～10月
1・2 作物	2・11	10月～11月
1・3 神霊	2・12	11月～12月
1・4 舞台装置	2・13	12月～1月
第2章 農耕サイクル	2・14	1月～2月
2・1 農耕活動の概略		
2・2 農耕儀礼の概略		
2・3 2月～3月		
2・4 3月～4月		
2・5 4月～5月		
2・6 5月～6月		
2・7 6月～7月		
		第3章 文化表象
		3・1 儀礼の解釈
		3・2 季節的信念のサイクル
		3・3 儀礼による差異化
		3・4 儀礼の規則の位置づけ
		結語

序 言

東インドネシアのフローレス島 (Flores) に居住するリオ族 (Lio) は¹⁾、焼畑耕作を生業とする農耕民であり、かれらの年間の生活過程は、農耕のサイクルを中心に展開されている。このサイクルには、ングア・タナ・ワトゥ *nggua tana watu* とよばれる一連の儀礼が不可欠な要素として織りこまれている。したがって、農耕のサイクルは、ングア・タナ・ワトゥをさしはさみながら進行してゆくことになる。本稿は、この農耕のサイクルと一体化した儀礼 (農耕儀礼) に関する民族誌的な研究であり、その主要な目的は、農耕儀礼を中心に年間の生活過程を詳細に記述するとともに、農耕儀礼の解釈からみちびきだされる文化表象 (後述) の概要をあきらかにすることにある。

まず、農耕儀礼をとらえるうえでの基本的な前提についてのべることにしよう。リオ族の農耕儀礼は、つぎにのべる2つの理由から、規則 (rule) にしたがう行為だといえる²⁾。その第1の理由は、農耕儀礼が、農耕のサイクルを構成するさまざまな事象との前後関係をさだめる規則にしたがっておこなわれることにある。したがって、野菜の収穫をはじめには、a という儀礼をおこない、また、火入れがおわると b という儀礼をおこなうといった具合に、農耕のサイクルは進行してゆく。

また、農耕儀礼を規則にしたがう行為としてとらえる第2の理由は、農耕儀礼が儀礼のやり方をさだめる規則にしたがっておこなわれることにある。儀礼をおこなうときには、過去からうけつがれてきた規則にしたがうことが重視され、創意や工夫がはいりこむ余地はきわめて限定されている。このことを端的にしめしているのは、「だれそれの御代からの儀礼をおこなう」(*susu nggua~*, *nama bapu~*) という表現であり、この儀礼言語は³⁾、農耕儀礼の場面で朗唱されるきまり文句のひとつになっている。

1) リオ族の居住地域における調査は、1983年5月から1985年3月にいたる22箇月のあいだにおこなわれた。なお、以下では、リオ語のフォーク・タームにしばしば言及するが、リオ語の母音は、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・ストップをあらわす [cf. ARNDT 1933; MEKO MBETE 1980-1981]。

2) 浜本は、ドゥルマ族のマトゥミア儀礼に関する論考のなかで、儀礼をロールズのいう「実践の規則」(rule of practice) [RAWLS 1955: 24-25] ないしはサールのいう「構成的規則」(constitutive rule) [SEARLE 1969: 33-42] にしたがう行為としてとらえている [浜本 1989]。筆者は、この浜本の研究を高く評価するが、現在のところ、いくつかの点で浜本とはことなる見解をもっている。

3) 儀礼言語 (ritual language) とは、詩的な効果をもつ慣例的な表現のことであり、類似する意味をもつと同時に対の関係にたつ、2つの文章からなりたっている。儀礼言語は、東インドネシア地域の文化的な特徴のひとつであり、社会生活のさまざまな側面において、不可欠とさえ

以上でのべた2つの理由から、本稿では、儀礼を規則にしたがう行為と規定するわけであるが、この規定は、儀礼が記号論的な現象ではないことを含意する。なぜならば、規則にしたがうという現象の背後にあるのは、規則を受容 (accept) しているという事態以外のなにものでもないからである。

たとえば、「歩行者は道路の右側を歩かなければならない」という規則にしたがっているとき、われわれは、たんに規則を「うけいれている」(accept) にすぎない。おなじことは、儀礼についてもいえる。儀礼が遂行されるのは、人々が規則をうけいれていることの結果であり、世界観ないしはコスモロジーとよばれる象徴的な知識の体系が儀礼の背後にあり、それが儀礼をなしたたせているわけではないのである。したがって、儀礼と象徴的知識の体系が、信号 (signal) と意味 (message) の関係にあるという記号論的な想定は、人類学に数多くみられる不適切な比喩の一例なのだといえる [cf. e.g. LAKOFF and JOHNSON 1980; SPERBER 1985a: 26-29; SPERBER and WILSON 1986: 1-9; 杉島 1987f, 1988c, 1989a, 1990]。

これとおなじ結論は、調査地での体験からもみちびきだすことができる。リオ族の人々は、儀礼の規則を熟知しており、儀礼のやり方についてたずねられた場合、それを明確に語るができる。しかしながら、儀礼の意味についてたずねられた場合、人々は、沈黙してしまうか、「これがわれわれのやり方である」(*Ina sara kita.*)、あるいは「これは慣習である」(*Ina ada.*) などと答えるにすぎない。したがって、リオ族の人々は、儀礼が規則にしたがう行為であることを、率直に表明しているわけであるが、儀礼が記号論的な現象であるならば、このようなことはおこりえないはずである。なぜならば、信号と意味は、コードによってかたく結合されおり、コードの解釈は、なかば自動的におこなわれ [FODOR 1983: 52-55]、信号だけを知り、その意味を知らないでいることは不可能だからである。

そうであるならば、われわれは、儀礼の研究をどのようにすすめてゆけばよいのであろうか。儀礼行為の背後に存在するのは、規則をうけいれているという事態にほかならない。しかしながら、規則をうけいれているという原初的な事態を分析することはできない。そうであるならば、儀礼の研究は、儀礼行為を詳細に記述することから先へはすすみようがないように思われてくる。だが、これは、儀礼がなぜ遂行されるかという問いに対する答えではあっても、儀礼がどのように解釈されるかという問い

✓ いえる重要な役割をはたしている [cf. e.g. Fox (ed.) 1988]。本稿には、リオ語でバサ・ワガ *basa waga* とよばれる、この種の儀礼言語がしばしば登場するが、その理由は、儀礼言語が、上記のような意味できわめて重要な役割をはたしているからである。だが、儀礼言語を翻訳することは、かなりむずかしい作業であり、本稿で提示される翻訳は、あくまでも一種の目安と考えていただきたい。

に対する答えではない。すなわち、儀礼は、遂行された時点で解釈の対象になりかわるのであり⁴⁾、儀礼の研究は、まず、この点に着目すべきなのである。

たとえば、リオ族の農耕儀礼のなかには、目的の知られていない儀礼行為が数多くふくまれている。つまり、儀礼は、規則にしたがって遂行されるわけであるが、その目的とするところは、いっさい知られていない。したがって、このような儀礼は、遂行されるたびごとに、その目的を問いかける一種の謎として存在しているのだといえる。このことは、サールの提唱した制度的事実 (institutional fact: 社会的規則を前提として成立する事象の集合) と生の事実 (brute fact: 自然科学が対象とするような事象の集合) との区別 [SEARLE 1969: 50-53] が絶対的なものではないことを示唆している。つまり、リオ族の農耕儀礼は、規則にしたがう行為であるという点では、スポーツやゲームなどととも制度的事実のなかに分類されるが、自然世界の事象にもた不透明な現実を構成しているという点では、むしろ生の事実に分類されるのである [cf. BERGER and LUCKMANN 1967: 77; SPERBER 1975: 31, 96]。

ところで、解釈 (interpretation) は、どのような解釈であれ、なんらかの情報 P を文脈 (context) C とむすびあわせ、そこから P にも C にも還元することのできない結論 Q をみちびきだす推論的な活動だといえる。

たとえば、 X が Y にむかって「さむくなってきた」といったとしよう。 Y は、この発言から「 X は“室温がさがってきた”と知っている」、「 X は“マラリアの発作がはじまった”と知っている」、「 X は“冬が間近にやってきた”と知っている」などといった、さまざまな結論をみちびきだすことができるが、その理由は、 X の発言とむすびあわされる文脈の内容がさまざまだからである。

このように、文脈は、解釈においてきわめて重要な役割をはたしているわけであるが、その内容は、いったいどのように選択されるのであろうか。この問題を考えるには、有意性 (relevance) の概念を導入することが不可欠だと考えられる⁵⁾。

ある情報 P があたえられた場合、われわれは、それを文脈 C とむすびあわせ、そこから、なんらかの結論 Q をみちびきだすことができる。有意性とは、このような状況における、 P と C の関係であり [WILSON and SPERBER 1981: 169], われわれ

4) たとえば、つぎのような状況を想定されたい。俳優は、シナリオにしたがって演技せざるをえない。だが、観客 (俳優をふくむ) は、演技を解釈できるのである。

5) この有意性 (relevance) の概念をシュッツの関連性 (relevance) の概念と関連づけることは興味ぶかい。たとえば、シュッツは、つぎのようにのべている。「我々は、世界のあらゆる層に対して同程度に関心をもつわけではない。我々の関心の選択機能によって、世界は、時間的にも空間的にも、主たる関連性をもつ層とあまり関連性をもたない層とに組織化される」 [SCHUTZ 1962: 227]。

は、このような関係の確立をめざして *C* の内容を選択する [SPERBER and WILSON 1986: 137-142]⁶⁾。

たとえば、*X*が「これから銀行にいく」といったところ、*Y*が「今日は土曜日だ」といったとしよう。このとき、*X*の文脈には、銀行ですませるべき用件や仕事のスケジュールなどがふくまれている。しかしながら、それらを*Y*の発言とむすびつけても、*Y*の発言を有意的にすることはできない。そこで*X*は、記憶の検索をはじめ、「土曜日には銀行がしまっている」という知識にゆきあたる。*Y*の発言の有意性が確立されるのは、まさにこの瞬間であり、こうして、「*X*は“銀行にゆくことが徒労におわる”と知っている」という結論がみちびきだされることになる⁷⁾。

これは、文脈として利用できる知識が、記憶のなかに直接たくわえられている例であるが、われわれは、つねにそうした幸運にめぐまれているわけではない。なぜならば、解釈にさいしては、情報を有意的にするために、アブダクション (abduction)⁸⁾をおこなわなければならない場合もあるからである。

たとえば、ある日をさかいに、*X*に対する*Y*の態度が急によそよそしくなったとしよう。だが、*X*は、いくら記憶をさぐっても、この不可解な事象を有意的にすることができない。そこで*X*は、断片的な知識を材料にして「仮説的文脈」(hypothetical context)⁹⁾——たとえば「あることないことを言いふらすくせのある*Z*が、*Y*になにかを投げ口した」など——を構成することによって、*Y*のよそよそしい態度を有意的にしようとする。

このように、有意性は、解釈をおこなううえでぬきさしならない役割をはたしているわけであるが、情報*P*を有意的にする能力は、人類に共通する普遍的な能力だといえる。この点について、くわだしい論証をおこなう必要はないであろう。なぜならば、われわれは、上記のような3つの例に対して、だれもがおなじように推論できる

6) 有意性の概念に関する、以上のような説明は、あくまでも必要最小限のものである。この概念に関するもっとも詳細な議論は、Sperber and Wilson [1986]で展開されているが、Sperber and Wilson [1981, 1982]やWilson and Sperber [1981, 1986]も参照にあたいする。だが、Sperber [1975, 1980]では、無定義なままにもちいられていた。

7) この例は、Wilson and Sperber [1979]および菅野 [1985: 75]からヒントをえた。

8) アブダクションは、パースによって提唱され、哲学や論理学の分野でひろく知られる概念であり [cf. e.g. PEIRCE 1978; HANSON 1969]、また、人類学では、ベイトソンのキーコンセプトとしても知られている [BATESON 1972, 1979]。したがって、ここでくわしい説明をおこなう必要はないと考えられる。なお、本稿では、「仮説的文脈」(後述)を構成することによって、情報を有意的にする認知的なプロセスに、アブダクションという伝統的な用語をあてたが、スペルベルの用語にしたがうならば、これを「象徴的処理」(symbolic processing)もしくは「呼び起こし処理」(evocational processing) [SPERBER 1975: 115-149; SPERBER and WILSON 1981: 284-285]とよぶこともできよう。

9) 「仮説的文脈」というのは、筆者の造語であり、スペルベルにしたがうならば、この「仮説的文脈」は、「補助前提」(supplementary premise) [SPERBER 1980: 27, 41]とよばれる。

ことをすでに知っているからである。そうであるならば、人類学者によっておこなわれる解釈が、リオ族の人々によっておこなわれる解釈と、およそかけはなれたものであると想定する理由は、どこにも存在しないことになる。それと同時に、おなじ理由にもとづいていえることは、たとえ農耕儀礼 (*P*) の解釈からみちびきだされる結論 (*Q*) が、細部においては個人ごとにことなっているとしても、大筋においては、共通した内容をもつ可能性があるということである。

ただし、以上のような議論は、文脈としてもちいられる知識や仮説的文脈の材料となる知識が、リオ族の社会において一般的なものであることを前提とするわけであるが、この点について、筆者が採用する方策は、文脈として利用される知識や仮説的文脈の材料としてもちいられる知識の範囲を、農耕儀礼の参加者（人間、作物、神霊）と舞台装置に関する一般的な知識に限定する方法である。のちほどのべるように、農耕儀礼は、それに参加する者たちが相互交渉をおこなう重要な機会であり、参加者と舞台装置に関する知識が、文脈や仮説的文脈の材料としてもちいられないはずはないと考えられる。

以下では、農耕儀礼 (*P*) の解釈からみちびきだされる *Q* の集合を農耕儀礼の「文化表象」(cultural representation) とよぶことにするが、「文化的」という形容詞を *Q* の集合に付加する理由は、ほかでもなく、*Q* の集合が、細部においては個人ごとにことなっているとしても、大筋においては共通した内容をもっていると考えられるからである¹⁰⁾。

本研究は、以上でのべたことを前提にはじめられるわけであるが、ひきつづく各章の内容を、ここで簡単にのべておくことにしよう。まず、第1章では、農耕儀礼の参加者と舞台装置に関する一般的な知識が提示される。つぎに、第2章では、農耕儀礼を中心に年間の生活過程が詳細に記述され、第3章では、第1章の内容に補足をくわえながら、儀礼の解釈をとおして思いえがかれる農耕儀礼の文化表象をあきらかにし、「季節的信念」（その定義についてはのちほどのべる）と農耕儀礼の規則を位置づける試みがおこなわれる。そして、最終部では、出発点にもどり、儀礼の解釈が容易であることと、農耕儀礼の文化表象が語られないことの背後には、どのような問題が存在するかについて暫定的な議論が展開される。

なお、本稿には、数多くの個人名が登場するが、大幅に偽名をませこむことによって、調査地の人々に迷惑がかからない工夫がほどこされている。

10) *Q* の集合に「文化表象」という名称を付与することに抵抗を感じるむきがあるかもしれない。しかしながら、認知心理学の文脈では、「表象」という言葉を、このような意味でもちいることが問題になることはないと思われる [cf. e.g. FODOR 1983; SPERBER 1985a, 1985b]。

第1章 参加者と舞台装置

1・1 人 間

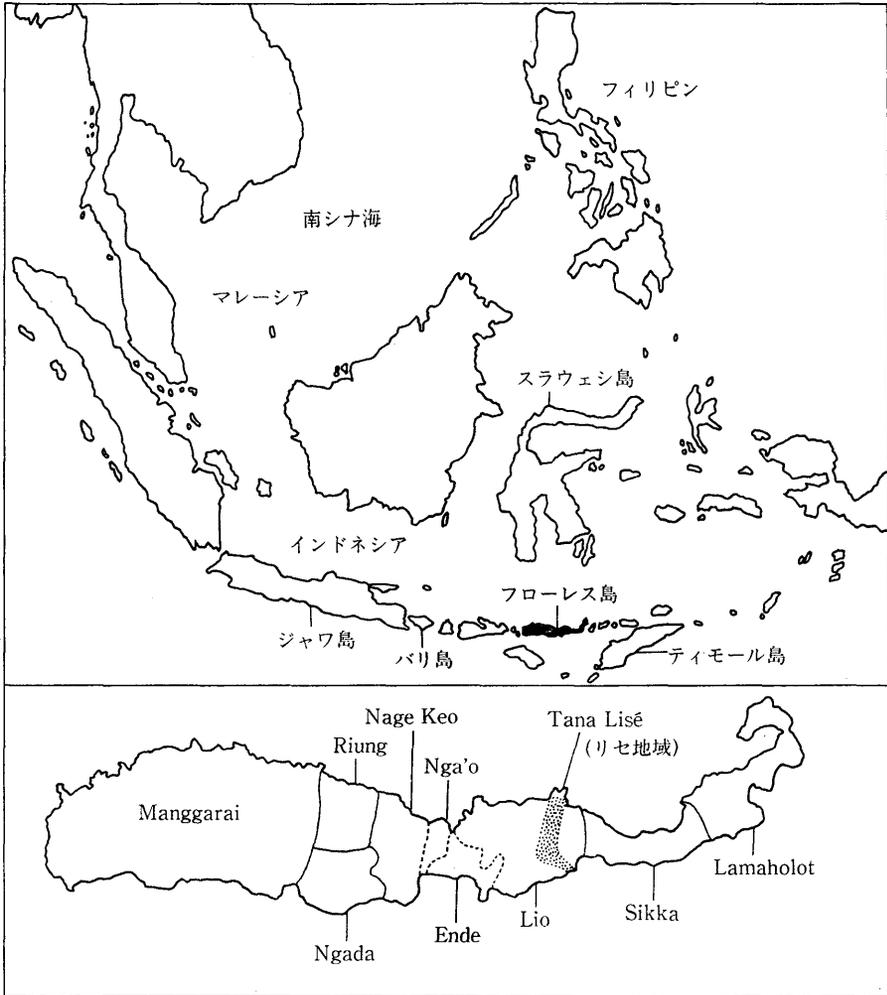
1・1・1 リオ族

フローレス島は、バリ島から東につらなる小スンダ列島 (Lesser Sunda Islands) のなかに位置し、約 14,273 km² ほどの広さがある [PAULUS(ed.) 1917: 706]。フローレス島の人口は、100 万人前後と推定されるが¹¹⁾、その大半は、フローレス島の在来住民である。フローレス島民の言語は、オーストロネシア語族のビマ・スンバ・グループ (Bima-Sumba Group) のなかに分類される [LEBAR (ed.) 1972: 86, 90; WURM and HATTORI (eds.) 1981]。しかしながら、フローレス島民の文化は、けっして一様ではなく、地域ごとにかかなりのちがいがある。この地域的な相違をはっきりさせるために、フローレス島の在来住民をいくつかの民族・言語集団に分類する試みがなされている。たとえば、クンチャラニングラットは、8つの民族集団 (Manggarai, Riung, Ngada, Nage Keo, Ende, Lio, Sikka, Larantuka) に分類されることを示唆し [KOENTJARANINGRAT 1971: 183-185]、べつの研究者は、6つの言語集団 (Manggarai, Riung, Ngada, Ende-Lio, Sikka, Lamaholot) に分類したうえで、そのそれぞれを、いくつかの下位集団に分類している [WURM and HATTORI (eds.) 1981] (図1参照)。したがって、リオ族は、フローレス島に居住する民族・言語集団のひとつとして位置づけることができるわけであるが、その人口は、約15万人程度であると推定される¹²⁾。

リオ族の居住地域は、県 (kabupaten)、郡 (kecamatan)、村 (desa) などといったインドネシア共和国の行政単位に細分化されている。しかしながら、オランダによる支配が確立する今世紀初頭以前、リオ族の居住地域は、タナ *tana* とよばれる政治共同体に区分されているだけであった (なお、タナという言葉は、土、土地、領地とも翻訳することができる)。その当時、政治共同体は、個々に独立した最大規模の政

11) この数値は、Koentjaraningrat [1971] のなかで報告されている、かなり粗雑な人口統計資料にもとづく筆者の推測である。地方行政機関の発行する統計資料から行政単位の人口は知りえても、フローレス島民の人口を知ることはむずかしい。なぜならば、フローレス島の全体と行政単位は、重合していないからである。

12) リオ族の人口に関する正確な統計資料はないように思われる。この数値は、Koentjaraningrat [1971]、*Monografi Daerah Tingkat Kedua Ende* (1974)、*Kabupaten Daerah Tingkat Kedua Ende dalam Angka Tahun 1977 dan Tahun 1978* (1979) にもとづく筆者の推測である。なお、Wurm and Hattori (eds.) [1981] では、リオ族の人口を13万人程度と推定している。



Wurm and Hattori (ed.) [1981] を参考に作製

図1 フローレス島の位置とフローレス島の民族・言語集団

治単位であり、隣接する政治共同体のあいだには、一種の同盟関係 (*tura jaji*) がとりむすばれてはいたものの、さまざまな原因から戦争がおこなわれることも少なくなかった。したがって、リオ族全体の「われわれ意識」は、過去において、かなり希薄であるかもしくは存在しなかったといえる。

こまかくみてゆくなれば、リオ族の居住地域のなかでも、その言語や文化はけっして一様ではなく、実際にはさまざまな相違がみられる。このようなリオ族内部の地域的な相違は、多くの場合、政治共同体の境界線にそって発現していることはあきらか

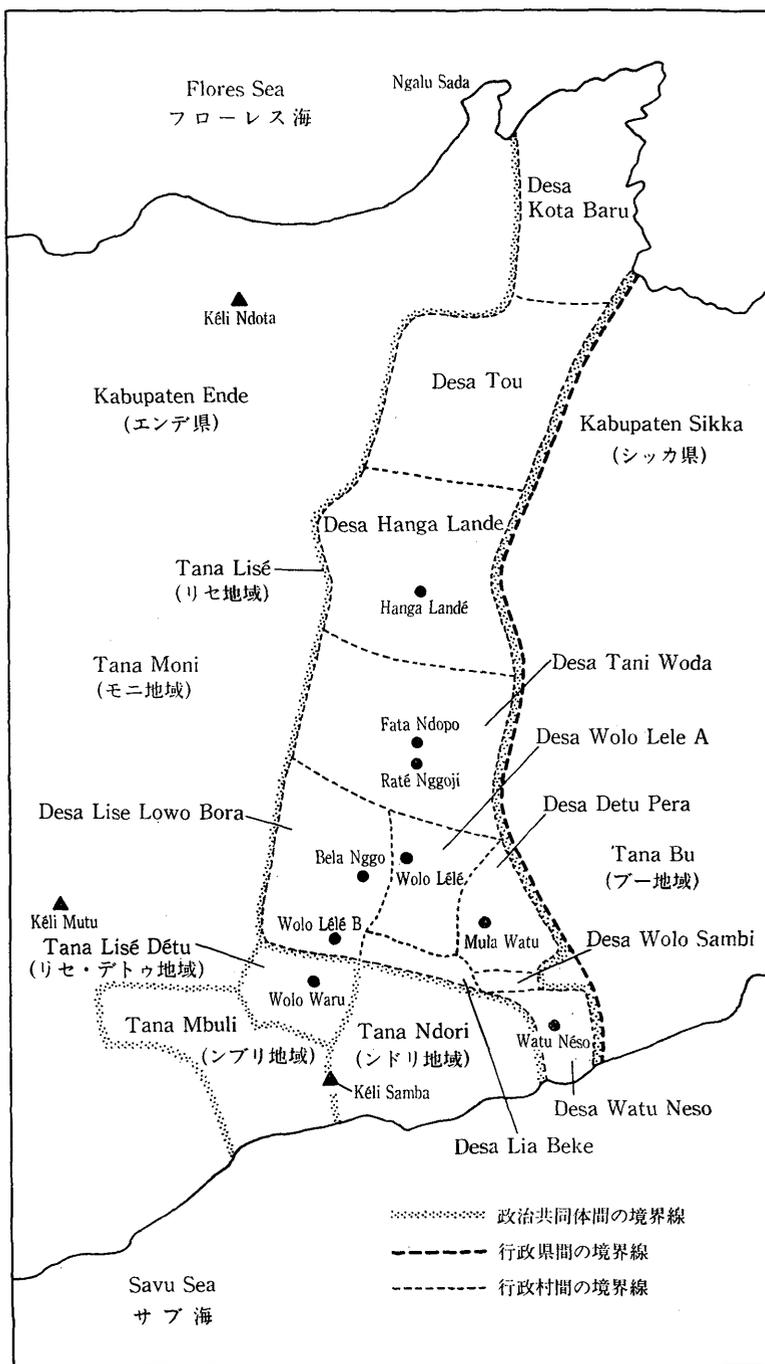


図2 リセ地域とその周辺地域

であるが、政治共同体の内部においても、みずぐすことのできない地域的な相違が存在する〔杉島 1985a〕。したがって以下では、タナ・リセ *Tana Lisé* (リセ地域) とよばれる政治共同体 (図1, 図2参照) をとりあげ、その内部に存在するリセ・ンゴンド・リア *Lisé Nggondé Ria* とよばれる領域と、そのなかにふくまれるマキ・ンドリ・ワンゲ *Maki Ndori Wanggé* とよばれる村落共同体 (*maki*) からの資料を中心に論をすすめてゆくことにする¹³⁾。

1・1・2 政治共同体

リセ地域 (*Tana Lisé*) は、リオ族の居住地のなかでもっとも規模の大きな政治共同体 (*tana*) であり、その領地内には、現在約15,000人ほどの人々が居住し¹⁴⁾、生活をいとんでいる。このひろい政治共同体の領地——政治共同体の領地もタナとよばれるが、儀礼言語のなかでは、タナ・ワトゥ *tana watu* (土・石) と表現されることが一般的である——の由来についてたずねられた場合、人々は、その大部分がタナ・ンゴロ *tana nggoro* ではなく、タナ・ンゲダ・ンガエ *tana ngeda ngaé* であると説明する。なお、以下では、「土地を所有する」、「土地所有者」、「土地所有権」という表現をしばしばもちいるが、これは、のちほどのべるデオ・ホロ・タナ *déo holo tana* (土地の頭をにぎる者) という表現の比喩的な翻訳にすぎない¹⁵⁾。

タナ・ンゴロとは、アタ・ンゴロ *ata nggoro* (直訳：おりてきた人；意訳：海の彼方からフローレス島の北海岸にたどりついた神話的な祖先の子孫たち) が所有する領地のことであり、このアタ・ンゴロは、タナ・ベンガ、ワトゥ・レンガ *tana penga, watu lénga* (あいた土、からの石)、つまり「無人の土地」に入植しつつ、しだいに北海岸地域から南海岸地域へと「おりてきた」(*nggoro*) のだといわれる。南にすすむことが「おりてきた」と表現されるのは、のちほどのべる民俗方位のなかで、北海岸と南海岸が「斜め上」(*ghélé*) と「斜め下」(*ghawa*) の関係におかれているからである。以下では、このアタ・ンゴロを「先住者」とよぶことにしよう。

13) 青木 [1986a, 1986b, 1988, 1990], Arndt [1939, 1944], Petu [1969, 1974, 1982], 山口 [1982, 1983, 1985, 1986, 1989], Suchtelen [1921] などによって、リオ族に関する情報はふえつつあるが、地域的な相違はかなり大きく、研究テーマにもよるが、比較研究から有意義な結論をみちびきだすことは、なかなかむずかしい場合が多い。

14) この数値は、*Monografi Daerah Tingkat Kedua Ende* (1974), *Kabupaten Daerah Tingkat Kedua Ende dalam Angka Tahun 1977 dan Tahun 1978* (1979) にもとづく筆者の推測であり、正確なものではない。

15) より正確な表現をもちいるならば、この「土地所有権」とは、馬淵のいう「呪術的・宗教的土地所有権」〔MABUCHI 1974〕であり、土地と、そこに居住する者との関係は、東インドネシア地域におけるもっとも重要な研究テーマのひとつである。

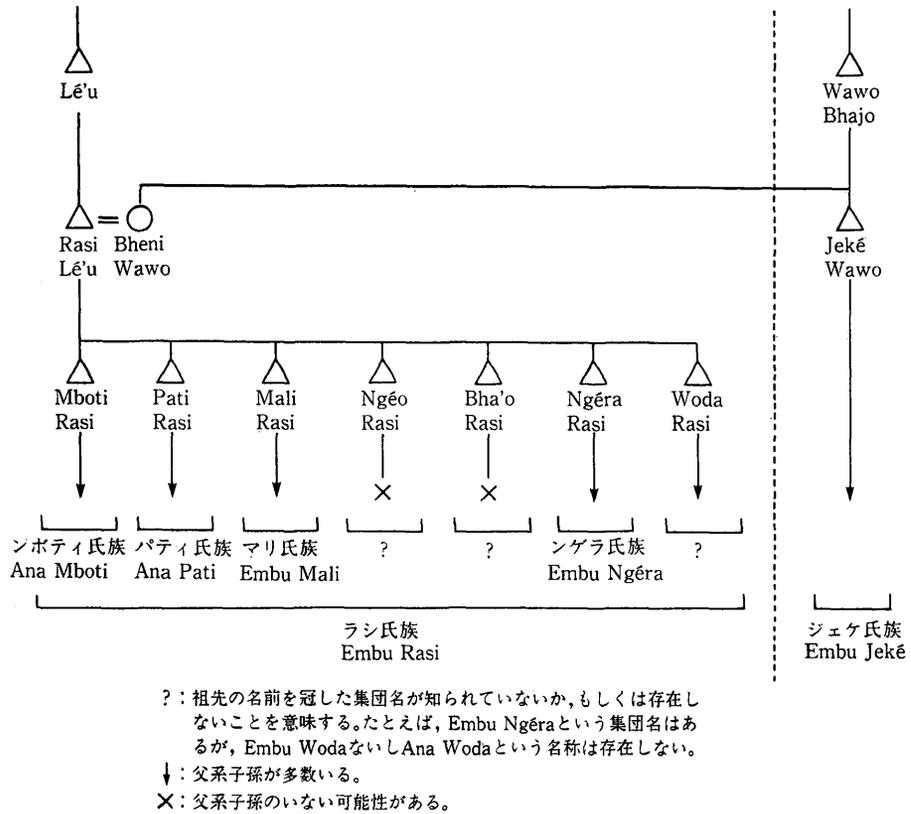


図3 リセ・デトゥ地域の成立

これに対し、タナ・ングダ・ングエ *tana ngeda ngaé* (直訳：手でかき寄せ、足でける土地) とは、「来住者」(先住者よりもあとに来住した者とその子孫たち) が、先住者を追放することによって、あらたに獲得した (*ngeda ngaé*) 領地を意味する。しかしながら、タナ・ングロであるか、タナ・ングダ・ングエであるかということは、政治共同体の基本的な構成と密接な関係をもっているわけではない。このことを例示するために、タナ・ングロであるといわれるリセ・デトゥ地域 (Tana Lisé Détu, 図2参照) をとりあげ、リセ地域との比較をおこなってみることにしよう。

リセ・デトゥ地域の成立は、その南側に隣接するンプリ地域 (Tana Mbuli) 出身のラシ・レウ Rasi Lé'u とベニ・ワウォ Bheni Wawo との結婚に出发点をもっているのだといわれる (図2, 図3参照)。その当時、ベニ・ワウォは、ワウォ・バジョ Wawo Bhajo やジェケ・ワウォ Jeké Wawo とともにヌア・リセ Nua Lisé とよばれる村 (*nua*) にすんでおり、ワウォ・バジョは、そのあたり一帯をおさめる首長 (*mosa laki*) であった。つまり、ワウォ・バジョの父であるバジョ・ワウォ Bhajo

Wawo は、まだ、だれもすんでいない無人の土地 (*tana penga, watu lénga*) にやってきて土地の所有者となり、その地位は、ワウォ・バジヨに継承されていたのであった(図3参照)。

ラシ・レウは、ベニ・ワウォとの結婚を契機に、このワウォ・バジヨの所有する土地に来住者としてすむようになった。そのために、ワウォ・バジヨの地位をいまにつたえるジェケ氏族 (*Embu Jeké*)——ジェケ・ワウォ *Jeké Wawo* の父系子孫(図3参照)——の代表者は、リセ・デトゥ地域に居住するラシ氏族 (*Embu Rasi*, 後述)の首長たちに対して、現在でも「妻の与え手の首長」(*mosa laki iné amé*)の地位にあるのである。

ベニ・ワウォとむすばれたラシ・レウは、7人の男子をもうけた。上記のラシ氏族とは、ラシ・レウを始祖とする、この7人の子供たち——ンボティ・ラシ *Mboti Rasi*, パティ・ラシ *Pati Rasi*, マリ・ラシ *Mali Rasi*, ンゲオ・ラシ *Ngéo Rasi*, バオ・ラシ *Bha'o Rasi*, ンゲラ・ラシ *Ngéra Rasi*, ウォダ・ラシ *Woda Rasi*——の父系子孫を意味する(図3参照)。だが、ウォダ・ラシとンゲラ・ラシの父系子孫は、リセ・デトゥ地域の外に土地を獲得し、あたらしい政治共同体(リセ地域)を創設したのだった。そのためにウォダ・ラシとンゲラ・ラシの父系子孫のうちで、リセ・デトゥ地域にすむものは、現在でもほとんどいないのだといわれる。

以上のような説明からあきらかなように、リセ・デトゥ地域の基本的な構成は、先住者である「妻の与え手」(*iné amé*)と、来住者である「妻の受け手」(*ana embu*)との婚姻連帯(*wuru mana*)を基盤にしている。だが、これとおなじような構成は、リセ地域にもみられるのである。

話はこみいってくるが、リセ地域の領地は、つぎにのべるような11のタナに区分される。a) タナ・トゥー・ヘンダ *Tana Tu Henda*, b) タナ・レラ・バリ *Tana Léra Bari*, c) タナ・クネ・マラ *Tana Kuné Mara*, d) タナ・ンゴンデ *Tana Nggondé*, e) タナ・ラトゥ・ジャジャ・ワル・ジャジャ *Tana Ratu Jaja Waru Jaja*, f) タナ・ランデ *Tana Landé*, g) タナ・フブ・ラシ *Tana Hubu Rasi*, h) タナ・ウォウォ *Tana Wowo*, i) タナ・ブー・ウォロ・オネ *Tana Bu Wolo Oné*, j) タナ・ロガ *Tana Roga*, k) タナ・ロウォ・リボ *Tana Lowo Libo*¹⁶⁾。この11のタナの概略的な位置については、図2と表1を参照されたい。

政治共同体(タナ)の領地が数多くのタナに区分される理由は、これらのタナが、

16) もっとくわしい調査をおこなうならば、タナの数は、さらにふえる可能性もある。Raté Nggoji村にすむ *mosa laki pu'u* (表2参照)は、このようなタナを *tana sia, masa pasé* とよび、その数は23ほどあるとのべていた。

表1 リセ地域の領地を構成するタナ

タナの名称	complex	po'o	タナの概略的な位置	タナの先住者	タナの獲得に功績のあった人物
Tana Tu Henda	LLB	LLB	Desa Lise Lowo Bora の北西部分	トゥー・ヘンダ人 (Ata Tu Henda)	Woda Pula と Wanggé Mbété
Tana Léra Bari	LLB	LLB	Desa Lise Lowo Bora の南東部分	トゥー・ヘンダ人 (Ata Tu Henda)	Léra Bari
Tana Kuné Mara	LKL, LK	LKL	Desa Tani Woda ほぼ全体	クネ・マラ人 (Ata Kuné Mara)	Woda Pula と Wanggé Mbété
Tana Nggondé	LNR	LNR	Desa Wolo Lele A の全体	マング氏族 (Ana Mangu)	Woda Pula と Wanggé Mbété
Tana Ratu Jaja Waru Jaja	LNR	LNR	Desa Detu Pera と Desa Wolo Sambi のほぼ全体と Desa Watu Neso の北部分	Ratu Jaja と Waru Jaja という人物を長とする集団	Woda Pula と Wanggé Mbété
Tana Landé	LKL, LL	LKL	Desa Hanga Lande, Desa Tou, Desa Kota Baru のほぼ全体	Amé Koka という人物を長とする集団	Dosi Woda
Tana Hubu Rasi	LNR	LNR	Desa Watu Neso の南部分	Toda Wiwi Ria という人物を長とする集団	Sénda Tani
Tana Wowo	LNR	独自	Desa Lia Beke の西部分	ンドリ地域の人々 (Ata Ndori)	Mbété Pego というワンゲ氏族 (Ana Wanggé) の成員
Tana Bu Wolo Oné	LKL, LK	独自	Desa Tani Woda の南東部分	Ndiko Minggu という人物を長とする集団	Woda Pula と Wanggé Mbété
Tana Roga	LNR	独自	Desa Lia Beke の東部分	マング氏族 (Ana Mangu)	Sénda Woda Pula と Ndori Wanggé
Tana Lowo Libo	LNR	独自	Desa Detu Pera の南東部分	ブー地域の人々 (Ata Bu)	Mali Du'a

LLB=Lisé Lowo Bora, LNR=Lisé Nggondé Ria, LKL=Lisé Kuru Landé, LK=Lisé Kuru, LL=Lisé Landé

かつては個々に独立した政治共同体の領地、もしくはその一部であったことをしめしている。つまり、リセ地域の領地は、上記のような11のタナを、ウォダ・ラシ Woda Rasi とンゲラ・ラシ Ngéra Rasi の父系子孫が、ひとつの政治共同体の領地（つまりリセ地域の領地）として統合したものにほかならない。

この11のタナには、それぞれ先住者がいたわけであるが、ウォダ・ラシとンゲラ・ラシの子孫は、多くの場合、この先住者を追放することによって、タナを獲得したのだといわれる（表1、図4参照）。しかしながら、リセ地域が、タナ・ングロを構成する2つの要素（先住者である妻の与え手と来住者）の一方をかいた、特異な政治共同体としてとらえることはあやまりである。なぜならば、来住者（ウォダ・ラシとンゲラ・ラシの子孫）は、土地を獲得したあとで、住民の数をふやすために、その妻の

受け手をリセ地域にすませ、かつての先住者とおなじように、妻の与え手としての土地の所有者になっているからである。

図4のなかのンビピ氏族 (Embu Mbipi) などは、その典型的な例だといえるが、おなじような例は、ほかにも数多くあり、のちほどのべるように、村落共同体 (*maki*) の内部には、かならずといってよいほど、首長を代表者とするウェワ *wewa* (村落共同体の領地を所有する首長を代表者とする父系リネージ) に対して妻の受け手の関係にたつ男性たち (とその妻子) が居住している。

だが、タナ・クネ・マラ Tana Kuné Mara の場合のように、リセ地域に併合されたにもかかわらず、先住者であるクネ・マラ人 (Ata Kuné Mara) は追放されなかった例もある。現在でも、クネ・マラ人の代表者は、モサ・ラキ・イネ・アメ *mosa laki iné amé* (妻の与え手としての首長) として、タナ・クネ・マラの少なくとも半分を所有し、そこに居住をつづけている¹⁷⁾。そして、もう半分は、クネ・マラ人に対して妻の受け手の関係にたつウォダ・プラ Woda Pula の父系子孫によって所有されているのである。

また、タナ・ロガ (表1参照) のように、先住者であるマンガ氏族 (Ana Mangu) は、一度追放されたにもかかわらず、タナ・ロガにおいて凶作がつづいたために、よびもどされるにいたったという例もある。そして、よびもどされたのち、マンガ氏族は、ンベテ・ワンゲ Mbété Wanggé と センダ・ウォダ・プラ Senda Woda Pula に妻をあたえることで、ウォダ・ラシ Woda Rasi の父系子孫に対して妻の与え手の関係にたつことになったのであった (図4参照、ただし図4では、Senda Woda Pula とマンガ氏族との関係は省略されている)。

1・1・3 首長

首長の地位についてのべるまえに、タナ・リア *tana ria* とタナ・ロオ *tana lo'o* の区分について説明しておく必要がある。上記の11のタナは、タナ・リアとタナ・ロオという2種類のタナに区分される。タナ・リア (大きな土地) とタナ・ロオ (小さな

17) 図4にしめされているように、*mosa laki iné amé* (妻の与え手の首長) と *mosa laki pu'u* (根本の首長) は、妻の与え手と妻の受け手の関係にたっている。リオ族の政治共同体は、この両者の連帯関係を中心に構成されている場合が多く、筆者は、Tana Wolo Jita, Tana Nggéla (図12では W. Djita, Nggela と表記されている)、Tana Bu (図2参照) において、この種の連帯関係が重視されているのを確認している。おなじことは、青木と山口の調査地域についてもいえる [青木 1986a; 山口 1983]。これは、東インドネシアの各地から報告されている、いわゆる二重主権 (dual sovereignty) のシステム [CUNNINGHAM 1965; FORTH 1981; Fox (ed.) 1980; 小池 1985; VAN WOUDE 1968] につながるものと考えられる。だが、リセ地域では、*mosa laki iné amé* と *mosa laki pu'u* との連帯関係は、政治共同体の全体的な構成のなかで、どちらかというと周辺的な要素になっている。

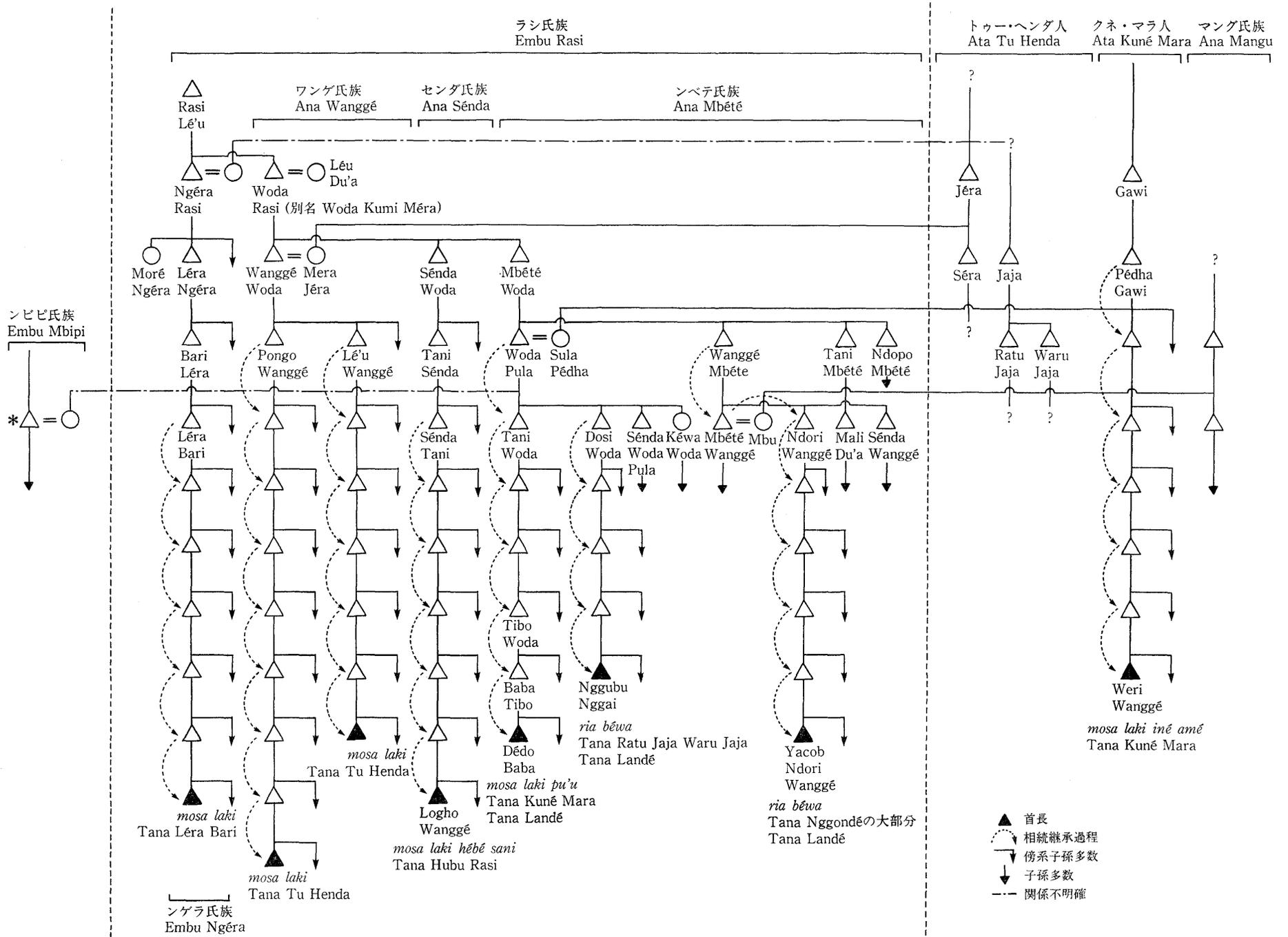


図4 首長たちの相互関係

土地) という名称が示唆するように、タナ・リアは、たしかにタナ・ロオよりも大きい。だが、タナ・リアとタナ・ロオの分類基準は、土地の面積の広狭にあるのではない。タナ・リアとは、タナを獲得するために協力しあった複数の人物のうちの1人が、他の者から指名されて、その所有者となったようなタナを意味する。具体的には、タナ・トゥー・ヘンダ、タナ・レラ・バリ、タナ・クネ・マラ、タナ・ンゴンデ、タナ・ラトゥ・ジャジャ・ワル・ジャジャ、タナ・ランデ、タナ・フブ・ラシが、これにあたる。これに対して、タナ・ロオとは、他者によって指名されることなしに、ある人物が所有することになったタナを意味し¹⁸⁾、タナ・ウォウォ、タナ・ブー・ウォロ・オネ、タナ・ロガ、タナ・ロウォ・リボが、このタナ・ロオにあたる。

だが、ここで強調しておかなければならないのは、数多くのタナに区分されてはいても、リセ地域の領地が全体としてのまとまりをもっていると考えられていることである。このことは、タナ・ロオをふくむリセ地域の全体が、エコ・タケ・トラ・ンダレ、ウル・ソエ・エンド・ンバウエ *éko také Tola Ndalé, ulu soé Éndo Mbawé* (直訳：尾はトラ・ンダレにかけられ、頭はエンド・ンバウエにむすばれている；意訳：

表2 リセ地域の主な首長たち

地位名	地位名の訳	地位についての初代の人物	現在の後継者が居住する村
a) モサ・ラキ・プウ <i>mosa laki pu'u</i>	根本の首長	Woda Pula	Raté Nggoji
b) リア・ベーフ <i>ria béwa</i>	大きく長い	Wanggé Mbété	Wolo Lélé
c) モサ・ラキ・イネ・アメ <i>mosa laki iné amé</i>	妻の与え手の首長	Pédha Gawi	Fata Ndopo
d) モサ・ラキ <i>mosa laki</i>	首長	Léra Bari	Bela Nggo
e) モサ・ラキ <i>mosa laki</i>	首長	Pongo Wanggé	Wolo Lélé B
f) リア・ベーフ <i>ria béwa</i>	大きく長い	Dosi Woda	Mula Watu
g) モサ・ラキ <i>mosa laki</i>	首長	Lé'u Wanggé	Wolo Lélé B
h) モサ・ラキ・ヘベ・サニ <i>mosa laki hébé sani</i>	最下流域の首長	Sénda Tani	Watu Néso

18) たとえば、タナ・ロウォ・リボは、マリ・ドゥア Mali Du'a (図4, 表1参照) が独力で獲得した領地であり、また、すでにのべたように、タナ・ロガは、凶作がつづいたためによびもどされた先住者であるマンガ氏族 (Ana Mangu) によって所有されている。

領地の南端はトラ・ンダレまでであり、領地の北端はエンド・ンパウエまで）と表現され、他の政治共同体の領地とはっきりと区分されることからわかる。

リセ地域には、現在のところ83もの首長の地位がある。しかしながら、真の意味で首長 (*mosa laki, ria béwa*) とよぶことのできるのは、この83の地位のうちの8つにすぎず、その他の首長は、ハゲ・リア *hagé ria* やハゲ・ロオ *hagé lo'o* (この両者は、ボゲ・ハゲ *bogé hagé* と総称される) とよばれる副次的な首長にすぎない。

この区別は、上記のタナ・リアとタナ・ロオの区分と密接な関連をもっている。つまり、タナ・リアを所有しているのが、モサ・ラキ *mosa laki* ないしはリア・ベーク *ria béwa* であり、その他の副次的な首長は、タナ・ロオを所有する首長であるか、もしくは、タナ・リアのなかで、モサ・ラキもしくはリア・ベークとの協力関係をたもち、この関係のなかでなんらかの役割をあたえられている。

モサ・ラキ、リア・ベークと総称される8つの首長の地位のうち、表2の a, b, c, d, e₁ は、ウォダ・プラ *Woda Pula* とワンゲ・ンベテ *Wanggé Mbété* (図4参照) が中心になってリセ地域の領地を急速に拡大していった、リセ地域の創設期に成立した地位であり、のこりの3つ (すなわち表2の f, g, h) は、のちの時代に成立したものなのだといわれる。首長の地位名、その訳、首長の地位についた初代の人物名、および現在の後継者が居住する村落については表2と図2を参照されたい。

この8つの首長の地位は、図4にしめされているように、初代の首長の父子子孫によって、代々継承されて (*mata sa pi, welu sa pi*) 現在にいたっている。また土地の分割相続 (*bagi, ghawé*) はまれにしかおこなわれないために、首長の所有する領地は、さほど目減りすることなく相続されつづけてきており、現在でも、この領地を慣習法的におさめているのは首長だといえる。1・1・1でふれておいた村落共同体 (*maki*) とは、ひとりの首長によって所有され、かつおさめられている領地の全体にほかならない。したがって、村落共同体は、先ほどのべた11のタナとかさなりあう場合が多いわけであるが、いくつかの例外もみとめられる。

たとえば、タナ・トゥー・ヘンダは、現在、ワンゲ氏族 (*Ana Wanggé*) の2人の首長によって共同で所有され、かつおさめられている (図4参照) 例などをあげることができるが、のちほどのべるマキ・ンドリ・ワンゲ *Maki Ndori Wanggé* も、このような例外のうちのひとつだといえる。

また、タナ・ランデは、図4にしめされているように3名の首長によって共同所有されているが、かれらは、そこに居住しておらず、スイ・トゥウ、ダラ・マジャ *sui tu'u, dhara maja* (直訳：燻製にして乾燥させ、乾かして干しあげる；意訳：首長にあ

たえられる肉を乾燥肉にしたうえで首長にとどける役目)とよばれる代行者をすまわせている。したがって、タナ・ランデは3つの村落共同体のいわば「飛び地」になっているわけであるが、タナ・ランデの人口がふえはじめたのは、比較的近年のことであり、そのきっかけは、1950年代におこなわれた移民であった。つまり、タナ・ランデを所有する首長の居住する村、とりわけウォロ・レレ Wolo Lélé 村とムラ・ワトゥ Mula Watu 村からの移民がおこなわれ、現在の Desa Tou や Desa Kota Baru (図2参照)にひろがっていた無人の荒野が開墾され、水田が造成されていったのである¹⁹⁾。

1・1・4 ハゴ・ワウォ

これまでのべた首長は、すべて男性であるが、ハゴ・ワウォ *hago wawo* とよばれる女性の首長についてもふれておく必要がある。それというのも、ハゴ・ワウォは、リセ・ンゴンデ・リアでおこなわれるポオ・リアの儀礼(後述)において、重要な役割をはたすからである。ハゴ・ワウォの起源については、つぎのような口頭伝承がたえられている。

初代のハゴ・ワウォは、ウォダ・プラ Woda Pula の長女、ケワ・ウォダ Kéwa Woda であった(図4参照)。ウォダ・プラは、ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété と協力しあって、リセ地域の領地を飛躍的に拡大した(表1参照)英雄的な存在であり、4人の子供たち——長女のケワ・ウォダ、長男のタニ・ウォダ Tani Woda、次男のセンダ・ウォダ・プラ Senda Woda Pula、三男のドシ・ウォダ Dosi Woda——のすべてを首長にするつもりであった。だが、ウォダ・プラは、この計画を実現するまえに他界し、ケワ・ウォダは、ドシ・ウォダとともにくらしていた。

あるとき、ドシ・ウォダは、他の政治共同体と戦争をおこなうことになり、リセ地域の外に援軍をもとめた。そのかいあって、ドシ・ウォダは勝利をおさめ、領土を手に入れることができた²⁰⁾。だが、援軍にきた者のなかから数多くの戦死者がでた。そのために、ドシ・ウォダは、戦死者の代償 (*pati toko tuka*) の支払いをもとめられたが、その額は、ドシ・ウォダの支払い能力をこえていた。

19) この移民は、現在おこなわれつつあるインドネシア政府主導の移民とはことなり、人々の自発的な意志にもとづき、政治共同体の内部でおこなわれた移民であった。マキ・ンドリ・ワンゲを例にあげると、1950年代から1960年代にかけて、人口の約半分が、Desa Kota Baru (図2参照)に移住していった。

20) 奇妙なことに、この領地が現在のリセ地域内のどの部分にあたるのか、それからまた、ドシ・ウォダがどこに援軍をもとめたのかという点について、はっきりした知識をもっている者は少なく、また、この点に関する口頭伝承は、さまざまな内容をもっている。

そして、ある日のこと、とうとう30人の男たちがやってきて、戦死者の代償のとりたてにかかった。だが、その夜、ケワ・ウォダは、ドシ・ウォダをたすけるために30人の男を誘惑し、その全員と性交をおこなった。

翌朝、男たちがふたたび戦死者の代償をもとめはじめると、ケワ・ウォダは、「すでに支払いはすんでいるではないか」といって、男たちを追いはらった。この功績のゆえに、ケワ・ウォダは、ハゴ・ワウォになったのである。

1・1・3でのべた男性首長の地位は、父系的に継承されるのにひきかえ、このハゴ・ワウォの地位は、母系的に継承されるのがならわしであった。つまり、ハゴ・ワウォは、とりわけポオという儀礼（後述）がおこなわれる6日のあいだに、不特定多数の男性と性的な関係をもち、次世代の後継者を再生産していたのだといわれる。しかしながら、現在では、こうしたことはおこなわれなくなり、また、ハゴ・ワウォは、正式の夫をもつようになっている。

ハゴ・ワウォという名称は、ポオとよばれる儀礼（後述）でハゴ・ワウォがおこなう「山もりにされた米の頂上部分」（ワウォ）を「つかみとる」（ハゴ）行為に由来するのだといわれ、このような行為は、儀礼言語ではハゴ・ワウォ、トウ・ンボトゥ *hago wawo, to'u mbotu*（直訳：上の部分をつかみとり、山の部分をつまみとる；意訳：もられている飯などに最初に手をつける）と表現される。だが、この儀礼言語は、「処女をうばう」ことの婉曲表現としてももちいられ、また、ンボトゥは、「山」を意味するばかりでなく、クリトリス (*li'd*) の婉曲的な表現でもある。以上のような概略的な記述からも、ハゴ・ワウォという女性の首長は、「性」と密接なむすびつきをもっていることが理解されよう²¹⁾。

21) 以上のような政治共同体の構成に関する記述は、あくまでも暫定的なものである。リセ地域の内部構成は複雑であり、とりわけ首長間の階層関係や相互関係について語ることはきわめてむずかしい。その最大の理由は、首長間の競合・敵対関係である。リセ地域の内部構成は、口頭でつたえられているリセ地域の創設から現在にいたるまでの「歴史」と密接な関係をもっている。だが、その内容は、首長間の競合・敵対関係を反映し、話者ごとにことになっているといっても過言ではない。そして、このような現象は、今後さらに顕在化してゆくように思われる。それというのも、過去においては、首長間の位階序列に、社会的な承認をあたえる儀礼が頻繁におこなわれていたが、現在、このような儀礼は、まれにしかおこなわれなくなっているからである。

また、もうひとつだけ理由をあげておくと、交通手段といえれば徒歩にたよるほかになく、また、千メートル前後の山々がつらなるリセ地域は、1人の研究者が調査をおこなうには、あまりにも広大だということである。リセ地域の南端から北端にいたるには、どんなに急いでも2日はかかり、雨のなかを歩くと4日はかかってしまう。したがって、遠方の地域に関する情報は、どうしても不足がちになる。だが、おなじことは、リセ地域の人々にとってもいえるはずである。つまり、「歴史」に通暁しているといわれる首長でも、遠方の地域に関する「歴史」については、あやふやな知識しかもっていない場合が多いのである。

1・1・5 村落共同体

つぎに、マキ・ンドリ・ワンゲを例にとり、村落共同体 (*maki*) の内部構成を概観することにしよう²²⁾。

ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété には、ンベテ・ワンゲ Mbété Wanggé, センダ・ワンゲ Sénda Wanggé, ンドリ・ワンゲ Ndori Wanggé という3人の息子がいた(図4参照)。この3人の息子のうちで、当初、ワンゲ・ンベテからリア・ベーワの地位とタナ・ンゴンデの所有権をうけついだしたのは、長男のンベテ・ワンゲであった。だが、ンベテ・ワンゲの息子とンベテ・ワンゲの何番目かの妻が近親相姦という重大な罪をおかしたために、リア・ベーワの地位は、三男のンドリ・ワンゲに継承され、ンベテ・ワンゲの息子とセンダ・ワンゲには、ハゲ・ロオ *hagé lo'o* (副次的な首長) の地位があたえられることになった(図4参照)。そして、タナ・ンゴンデの大部分は、ンドリ・ワンゲにあたえられ、のこりの部分がンベテ・ワンゲの息子とセンダ・ワンゲに分与された。

こうして、マキ・ンドリ・ワンゲ Maki Ndori Wanggé, マキ・ンベテ・ワンゲ Maki Mbété Wanggé, マキ・センダ・ワンゲ Maki Sénda Wanggé という3つの村落共同体が成立したわけであるが、現在、この3つの村落共同体は、Desa Wolo Lele A という行政村と重なりあっており、ヨハニス・ワンゲ Yohanis Wanggé という人物が、この行政村の村長を長きにわたってつとめている(図7, 表10参照)。

村落共同体のなかには、いくつかの村 (*nua*) が存在する。具体的にのべるならば、マキ・ンドリ・ワンゲには、ウォロ・レレ Wolo Lélé, アエ・トゥング Aé Tungu, ウォロ・ファイ Wolo Fai, テボ・ラカ Tebo Laka, ウォロ・ムデ Wolo Mudé, オト・パウ Oto Pau, カジュ・マニ Kaju Mani, ウォロ・ボア Wolo Boa という8つの村が存在し、マキ・ンベテ・ワンゲには、ウォロ・ベト Wolo Bheto, パウ・ベーワ Pau Béwa という2つの村が存在する。

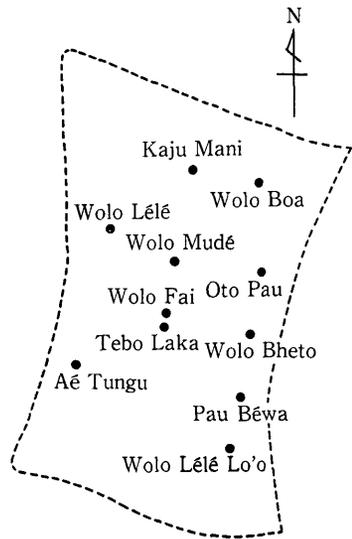


図5 Desa Wolo Lele A のなかの村々

22) この村落共同体 (*maki*) とは、リオ族に関する筆者の他の論文では、半自律的領地とよばれていたものである。儀礼言語では、*tana bogé no'é, watu geto géné* (土1片, 石1切れ) と表現される。

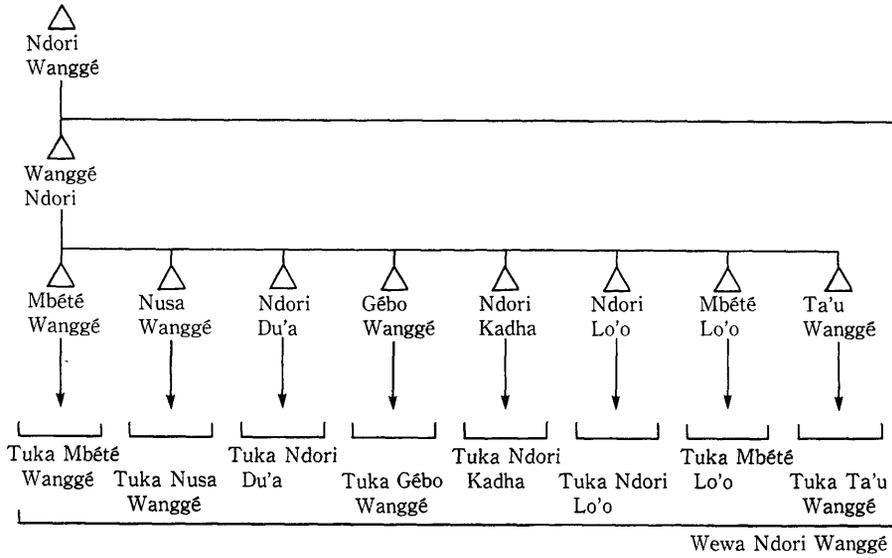


図6 ウェワ・ンドリ・

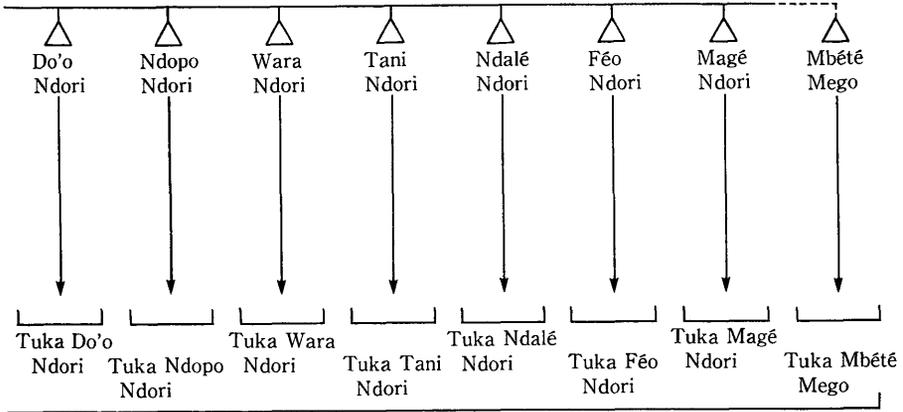
表3 Desa Wolo Lele Aの人口

村名	家屋数	男性居住者	女性居住者	村内居住者
Wolo Lélé	21	57	60	117
Aé Tunggu	21	46	53	99
Wolo Fai	10	22	21	43
Tebo Laka	22	56	66	122
Wolo Mudé	9	28	31	59
Oto Pau	10	18	24	42
Kaju Mani	10	28	25	53
Wolo Boa	9	29	31	60
Wolo Bheto	29	53	77	130
Pau Béwa	2	7	8	15
Wolo Lélé Lo'o	1	3	5	8
合計	144	347	401	748

そして、マキ・センダ・ワンゲには、ウォロ・レレ・ロオ Wolo Lélé Lo'o という村がひとつだけ存在する(図5参照)。各村の人口は、表3にしめされているとおりである。

概略的にのべるならば、マキ・ンドリ・ワンゲという村落共同体に居住する人々は、つぎにのべるような3つのカテゴリーに分類できる。

- a) その第1番目のものは、リア・ペーワであると同時にマキ・ンドリ・ワンゲと



ワンゲの内部構成

いう村落共同体の長である²³⁾、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ *Yacob Ndori Wanggé* (図4, 図7参照)を代表者とする, ウェワ・ンドリ・ワンゲ *Wewa Ndori Wanggé* とよばれるウェワ *wewa* (父系リネージ)の男性成員とその妻といった関係者であり, このカテゴリーに属する者が, 村落共同体に居住する人々のかなりの部分をしめている。そして, 図6, 図7にしめされているように, ウェワは, 数多くのトゥカ *tuka* (サブ・リネージ)に区分されている。

b) 村落共同体には, 他の政治共同体や村落共同体から他所者がやってきてすみついたり, その父子系孫(とその妻)がいく世代にもわたって居住をつづけている例がかなり一般的にみられる(図8, 9, 10参照とともに, 図7も参照されたい。なぜならば, 図7には, ウェワ・ンドリ・ワンゲの女性と結婚し, 妻方居住をつづける, 他の政治共同体や村落共同体の出身者が数多くえがきこまれているからである)。

かれらが, マキ・ンドリ・ワンゲにやってきた理由は, さまざまであり, また, ウ

23) 村落共同体の長は, *teké ria, fai ngga'é* とよばれる。 *teké ria* とは, 「大きなものをにぎる」というほどの意味であり, また, *fai ngga'é* は, *fai* を「女性と結婚する」ことを意味する動詞と考えるならば, 「土地神と結婚している」という意味になる。だが, このような翻訳は, かならずしも正しくないと考えられる。それというのも, 調査期間中, 筆者は, *fai ngga'é* という表現の意味について, 何度も人々にたずねたが, ある者は, 「土地の所有者 (*tuan tanah*, インドネシア語) のことである」とのべたり, べつの者は, 「村落共同体に居住する人々の生活に対して責任をもち, “人々をココヤシやパラミツのように世話をする” (*tipo ngéré nio, pama ngéré naka*) 者のことである」と説明するだけだったからである。だが, この翻訳は, 完全にまちがっているのではない。この微妙な問題については, 3・1・16を参照されたい。

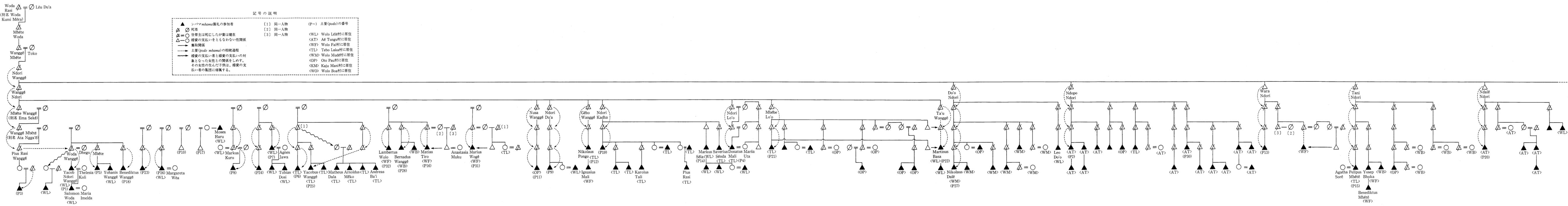


図7 ウェワ・ンドリ・ワンゲとその関係者

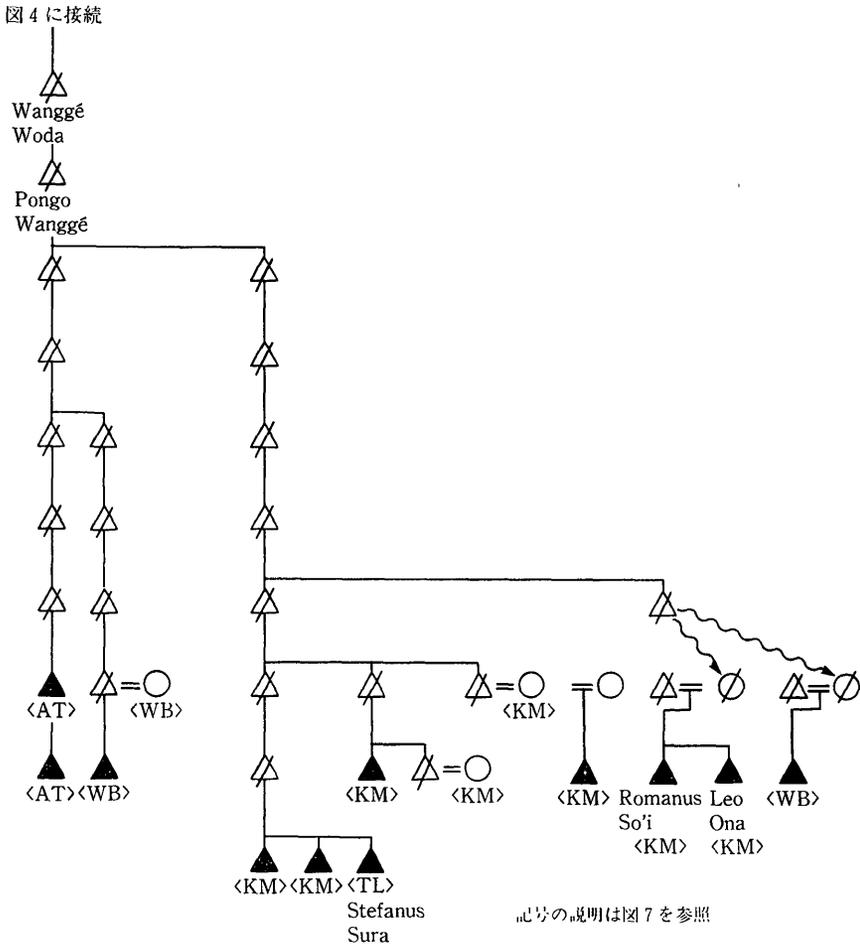


図9 ワンゲ氏族 (Ana Wanggé)

および父にかわって母やキョウダイを養う未婚の男性をふくむ) 間の出自関係に焦点があてられており、世帯の内部構成や婚姻連帯といったさまざまな社会関係は大幅に捨象されている。

ところで、村落共同体の領地は、ンゲボ *ngebo* とよばれる数多くの区画地からなりたっており、その大半は、村落共同体の長 (首長) によって所有されている。ただし、その一部は、ンゲボ・ポド *ngebo podo* (直訳: 釜の区画地)——意識するならば、ンゲボ・ポドは、「ンバマ *mbama* とよばれる儀礼 (後述) に供出する米を収穫するための区画地」という意味になるが、この米がつねにンゲボ・ポドから収穫されなければならないというきまりはない——として、それぞれのトゥカに分与 (*bagi, ghawé*) され

ていない。それというのも、ンゲボ・ポドは、トゥカの成員たちが永続的な耕作活動をおこなうには、あまりにもせまい土地だからである。そこで村落共同体の居住者たちは、村落共同体の長に願いでたうえて、村落共同体の長の所有する区画地をほぼ毎年のように耕作することになる。しかしながら、そのことによって、かれらに特別な貢租贈与が課されることはない。つまり、首長（村落共同体の長）は、あくまでも土地を獲得した祖先のダリ・ニア *dari nia*（直訳：顔を立てる；意識：後継者・代理人）として、村落共同体の領地を所有しているのであり、この領地は、首長（村落共同体の長）の私有地ではないのである²⁷⁾。

現在、ウェワの成員とウェワの関係者は、耕地に関してほぼ同等の権利をもっているといつてよい。しかしながら、後者は、過去において条件の悪い土地（傾斜の急な土地や痩せた土地）で耕作活動をおこなわなければならず、また、奴隷層は、おもに主人の耕地で働くことをよぎなくされていたのであった²⁸⁾。

1・1・6 ロウォ・コレ人

マキ・ンドリ・ワンゲには、現在のところ、ウェワに対して妻の与え手の関係にたつ集団は存在しない。この問題との関連で、ロウォ・コレ人 (*Ata Lowo Koré*) をめぐる口頭伝承についてふれておくことにしたい。

ロウォ・コレ人は、別名、アタ・トゥー・コレ *Ata Tu Koré* ともよばれ、タナ・トゥー・ヘンダの先住者であったトゥー・ヘンダ人 (*Ata Tu Henda*, 図4, 表1参照) の一派として認識されている。トゥー・ヘンダ人は、ウォダ・プラ *Woda Pula* とワンゲ・ンベテ *Wanggé Mbété* によってタナ・トゥー・ヘンダから追放されたあと、方々に離散していった。だが、その一部は、ンゲラ・ラシ *Ngéra Rasi* の父系子孫によってよびもどされ、タナ・レラ・バリにおちつくことになった。その理由は、ンゲラ・ラシの父系子孫にとって、ロウォ・コレ人は、妻の与え手だったからである (図4参照)²⁹⁾。

それとおなじころ、ロウォ・コレ人は、どういうわけか、マキ・ンドリ・ワンゲに

27) 以上のような記述は、概略的なものである。なぜならば、土地所有のシステムをくわしくしらべてゆくと、ウェワの成員の中の何人かの者が、村落共同体の領地の外に、*ngebo lédhé* とよばれる区画地を所有していることがあきらかになるからである。これは、戦功の報償として使用権をみとめられた土地のように思われるが、なにぶん、その存在を知ったのは、調査の最終段階になってからであり、じゅうぶんな資料をえることはできなかった。

28) このような状況は、村落共同体ごとでかなりのちがいがあり、一般化することはむずかしい。だが、少なくとも、マキ・ンドリ・ワンゲにおいて、村落共同体の成員は、平等にあつかわれているという印象をもった。

29) 以上は、ンゲラ氏族の成員とベラ・ンゴ *Bela Nggo* 村にすむロウォ・コレ人から聞いたものであり、ンドリ・ワンゲの子孫から、このような伝承を聞くことはできなかった。

も居住しており、ンドリ・ワンゲ Ndori Wanggé (図4, 図6, 図7参照) のかわりに、農耕儀礼を遂行する役割をになっていた。現在ベラ・ンゴ Bela Nggo 村 (図2参照) にすむロウォ・コレ人は、ンドリ・ワンゲにとってもロウォ・コレ人は妻の与え手であり、ンドリ・ワンゲの妻はロウォ・コレ人であったとさえ主張する。ただし、このような口頭伝承をンドリ・ワンゲの父系子孫から聞くことはなかった。

話をもとにもどすと、マキ・ンドリ・ワンゲに居住していたロウォ・コレ人は、ンドリ・ワンゲに罵詈雑言をあげせかけ、無礼なふるまいにおよぶことがしばしばであった。そこで、ンドリ・ワンゲは、ロウォ・コレ人を追放し、自分の息子であるタニ・ンドリ Tani Ndori (図6, 図7参照) をその後継者 (*dari nia*) にすえた。そのため、タニ・ンドリの子孫であるプリプス・ンベテ Pelipus Mbété (図7参照) が、現在にいたるまで、ロウォ・コレ人の後継者として農耕儀礼を遂行しているのである。だが、プリプス・ンベテは、住所不定の遊び人であるために、やはりタニ・ンドリの子孫であるヨセプ・ボカ Yosep Bhoka (図7参照) がプリプス・ンベテの代役をつとめる場合が多い。

また、ロウォ・コレ人については、つぎのような伝承も聞かれる。ンドリ・ワンゲによってロウォ・コレ人が追放されて数世代たったのち、ンドリ・ワンゲの孫であるンドリ・ロオ Ndori Lo'o (図7参照) が、ベラ・ンゴ村にすむロウォ・コレ人から妻をむかえることになった。一説によると、その理由は、マキ・ンドリ・ワンゲにおいて凶作がつづいたためなのだといわれる。その後も、ベラ・ンゴ村のロウォ・コレ人との婚姻連帯は、ンドリ・ロオの息子と孫が、ドゥク・トゥー、レンゲ・リマ *dhuku tu, lénggé lima* (母方交又イトコ婚) をおこなったために、現在にいたるまで、絶えることなくもたれている (図7参照)。

ロウォ・コレ人の女性、マリア・ウタ Maria Uta (図7参照)³⁰は、のちほどくわしくのべるように、マキ・ンドリ・ワンゲという村落共同体の長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲ Yacob Ndori Wanggé, 図7参照) が主催する農耕儀礼において重要な役割をはたすわけであるが、ロウォ・コレ人の女性が婚入するときには、ヤコブ・ンドリ・ワンゲが婚資 (の一部) を支払うことがならわしになっている。

なお、プリプス・ンベテが継承する地位は、ホロ・クウィ、エコ・ロエ *holo kuwi, éko roé* (頭・飯を供える, 尾・酒を供える) とよばれるが、マリア・ウタが継承する地位の名称は知られていない。

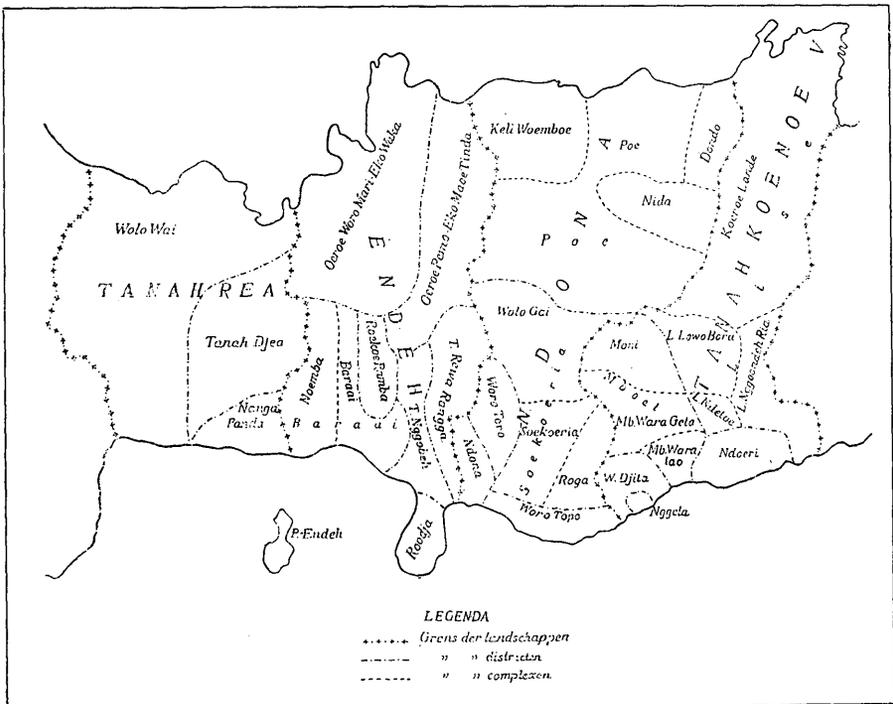
30) ただし、筆者が調査地をはなれてしばらくすると、マリア・ウタは他界し、また、ベラ・ンゴ村のロウォ・コレ人には未婚の女性成員がいなかったため、マリア・ウタの地位は、プリプス・ンベテの妻であるアガタ・ソーレ Agatha Soré (図7参照) に継承されている。

1・1・7 リセ・タナ・テル

この節をおえるにあたり、オランダ時代の行政単位についてふれておくことにしたい。その理由は、オランダ時代の行政単位が、現在のインドネシア共和国の行政単位とはことなり、リオ族の伝統的な政治体系に依拠したかたちで構成されていたからである。

オランダ時代、リオ族の居住地域は、最小の単位である *kampong* (村落) から、*complex*, *district*, *landschap* をへて、*onderafdeeling* (県) にいたる行政単位に区分されていた。このような行政単位の体系が、現在の行政単位の体系とどのように一致し、一致しないかを詳細にのべることはむずかしいが、図2と図12とを比較するならば、少なくともリセ地域とその周辺については、この両者がどのように一致し、また一致しないかを知ることができよう。

1917年当時、リセ地域は、Tana Kunu Lima (図12では Tana Koenoë V と表記されている) とよばれる *landschap* にふくまれており、リセ地域のリア・ペーワ *ria*



Suchtelen [1921] から転載

図12 1917年当時の行政単位

béwa であるピウス・ラシ・ワンゲ Pius Rasi Wanggé (図7参照) が、1914年以来、その長 (radja) になっていた [SUCHTELEN 1921: 85]³¹⁾。だが、1925年になると、Tana Kunu Lima と Ndonga という2つの landschap は統合され、リオ Lio とよばれる landschap がつくられた。それにもなって、Tana Kunu Lima の長であるピウス・ラシ・ワンゲが、その長 (radja) に指名された。

この時期におけるピウス・ラシ・ワンゲの権勢は、相当なものであったらしく、ピウス・ラシ・ワンゲは、ウォロ・ワル Wolo Waru (図2参照) に豪華な邸宅をかまえ、かなりの資産をたくわえていった³²⁾。

すでにのべたように、リセ地域は11のタナからなりたっているわけであるが、1917年当時、これらのタナは、リセ・ンゴンデ・リア Lisé Nggondé Ria, リセ・ロウォ・ボラ Lisé Lowo Bora, リセ・クル・ランデ Lisé Kuru Landé という3つの complex に区分されていた。そして、リセ・ンゴンデ・リアの場合には、ムラ・ワトゥ Mula Watu 村のリア・ベーワ *ria béwa*, リセ・ロウォ・ボラの場合には、ウォロ・レレ・ペー Wolo Lélé B 村にすむモサ・ラキ *mosa laki* の「弟」、リセ・クル・ランデの場合には、モサ・ラキ・プウ *mosa laki pu'u* が、その長 (kapala ないしは kapitan) に指名されていた。だが、その後 (おそらくは1919年ころに)、リセ・クル・ランデは、リセ・クル Lisé Kuru とリセ・ランデ Lisé Landé という2つの complex に分割された。

こうして、リセ・ンゴンデ・リア, リセ・ロウォ・ボラ, リセ・クル, リセ・ランデという4つの complex が成立したわけであるが、リセ・クルとリセ・ランデの区分は、かならずしも明確なものではなく、ラテ・ンゴジ村のモサ・ラキ・プウが、この2つの complex の長をつとめる時期がながくつづいていたらしい。これにくわえ、リセ・ランデは、タナ・ランデの範囲とおなじであり、すでにのべたように、タナ・ランデは、モサ・ラキ・プウと2人のリア・ベーワの共同所有地になっている。そのために、リセ地域は、現在でもリセ・タナ・テル Lisé Tana Telu (3つのタナのリセ) とよばれこそすれ、リセ・タナ・セトゥ Lisé Tana Setu (4つのタナのリセ) とよばれることはないのである³³⁾。

確言することはできないが、この complex は、もともとあった地域区分に、若干

31) ヤコブ・ンドリ・ワンゲ (表10参照) のメモには、Pius Rasi Wanggé (図7参照) が Tana Kunu Lima の長になったのは、1914年ではなく、1917年とかがかかれている。

32) ウェワ・ンドリ・ワンゲの成員は、ウォロ・レレ村のリア・ベーワが、表2に記載されている8人の首長のなかで、もっとも高い位にあることを主張するが、これは、Pius Rasi Wanggé の権勢を背景に成立した主張なのかもしれない。

33) district についてふれておくと、リセ・ンゴンデ・リア, リセ・ロウォ・ボラ, リセ・クル, リセ・ランデ, それに、リセ地域とはべつの政治共同体であるリセ・デトゥ Lisé Détu は、Lisé というひとつの district を形成していた。そして、その長は、Pius Rasi Wanggé であった。

の手なおしをくわえたもののように思われる。すなわち、complex は、ポオ *po'o* やパキ *paki* といった儀礼（後述）がおこなわれる地理的な範囲と、その周囲に存在するタナ・ロオを合併したものであったと推測されるわけであるが、ポオを共同でおこなう地理的な範囲が、オランダ時代以前においても、リセ・ンゴンデ・リア、リセ・ロウォ・ボラ、リセ・クル・ランデとよばれていたかどうかは不明である。だが、少なくとも現在では、この3つの名称は、ポオやパキがおこなわれる地理的範囲の名称としてもちいられている（表1参照）。なお、本稿において記述の主要な対象とされる村落共同体、マキ・ンドリ・ワンゲ *Maki Ndori Wanggé* は、リセ・ンゴンデ・リアのなかにふくまれるので、このことを銘記されたい。

以上でのべたようなオランダ時代の行政システムは、インドネシア独立後も、1960年代の初頭まで踏襲されつづけたのだといわれるが、その経過を簡単にのべておくことにしよう。

たいそうな権勢をほこった、ピウス・ラシ・ワンゲは、1935年にオランダの官憲に逮捕され、ティモール *Timor* 島（図1参照）の *Ata Mboa* に幽閉される。その理由は、豊作をえるために、ピウス・ラシ・ワンゲがモニ地域において3人の人間を殺害したことにあつた。だが、リセ地域の人々、とりわけウエワ・ンドリ・ワンゲの成員たちは、現在にいたるまで、これは、反オランダ勢力と手をむすんだピウス・ラシ・ワンゲに対する、オランダ側の政治的な謀略以外のなにものでもないのだと主張している³⁴）。

ピウス・ラシ・ワンゲが逮捕されると、スラウェシ *Sulawesi* 島（図1参照）出身のメナド *Menado* 人、*Y. Ch. Rambing*なる者が、*Landschap* の長となり、上記のようなシステムは、そのままのかたちで温存された。

そして、1942年の日本軍の侵攻をむかえることになる。ティモール島に上陸した日本軍によって、ピウス・ラシ・ワンゲは、幽閉をとかれ、日本軍をむかえいれるべく、ただちに帆船でフローレス島にむかった。オランダ側は、逃走したピウス・ラシ・ワンゲをとらえるために、リセ地域の村々に軍隊を派遣し、ウォロ・レレ村を焼きはらった。

だが、1942年5月13日、日本軍は、フローレス島西部のルテン *Ruteng* に上陸し、14日にはエンデ *Ende* に到着した。こうして、ピウス・ラシ・ワンゲは、追跡の手を

34) 当時、*Onderafdeeling Ende*（エンデ県）の県都である *Ende*（*Endeh*）には、インドネシア独立運動の指導者であると同時に、後日、インドネシア共和国の大統領となるスカルノが幽閉されており、*Pius Rasi Wanggé* は、スカルノときわめて親しくしていた。スカルノが、船でフローレス島にむかったのは、1934年2月17日のことであった [SALAM 1966: 79]。

のがれ、約3年間の日本時代がはじまる。

日本時代においても、オランダ時代の行政区分は、そのままのかたちでもちいられた。そして、日本軍に協力したピウス・ラシ・ワンゲは、*landschap* の長にかえり咲くことになった。ただし、日本時代において *landschap* の長は、「酋長」とよばれ、*complex* の長は、「郡長」とよばれた。

終戦とともに日本軍がひきあげると、ピウス・ラシ・ワンゲは、日本軍に協力したかどで、ふたたび逮捕され、ティモール島のクパン Kupang に連行された。そして、1946年、クパンにおいて銃殺刑に処せられた。

だが、ピウス・ラシ・ワンゲが逮捕されると、マルクス・クヌ Markus Kunu (図7参照) が、*landschap* の長に指名され、インドネシア独立後も、しばらくのあいだはオランダ時代の行政システムが機能していたのだといわれる³⁵⁾。

1・2 作 物

1・2・1 作物の起源神話

リオ族の居住地には、始源の時代の出来事にふかい関心をよせる政治共同体もあれば [cf. 青木 1986a; 山口 1982, 1983, 1985, 1986], そのような出来事にあまり関心をしめさない政治共同体も存在する。リセ地域は、後者の部類に属し、人々は、始源の時代の出来事よりも、ラシ・レウ Rasi Lé'u (図3参照) にはじまる祖先たちの「歴史」に強い関心をもっている。唯一の例外は、作物の起源を説明する神話であるが、これとでも、始源の時代にまでさかのぼるものではない。

リオ族の作物起源神話は、イェンゼンのいう「ハイヌヴェレ神話素」(Hainuwele Mytologem) [JENSEN 1963: 107–112] をふくんでいるという点で、共通の内容をもっている³⁶⁾。つまり、リオ族の作物起源神話には、殺された女性の身体から各種の作物が発生したというモチーフがふくまれているわけであるが [cf. e.g. 青木 1986b: 200; PETU 1974: 131–187; SUCHTELEN 1921: 161; 山口 1983: 21–22; 1989: 485–486], それ以外の内容は、話者ごとにかなりのちがいがあっても過言では

35) 以上の7つの段落でのべたことは、すべて、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの所蔵するメモや口頭でつたえられている「歴史」にもとづくものであり、オランダ側の文献資料とつきあわされているわけではない。

36) 馬淵は、東アジアと東南アジア地域の穀物起源神話を、タイプⅠ(海もしくは天界からもたらされた)、タイプⅡ(地下界からもたらされた)、タイプⅢ(死体から発生し、それは女性もしくは女神の死体である場合が多い)という3つのタイプに分類した [MABUCHI 1964: 84]。この分類にしたがうならば、リオ族の作物起源神話は、タイプⅢもしくは、タイプⅠとⅢが混合したものといえる。

ない³⁷⁾。

作物の起源神話は、神秘的な力をもつ (*bhisa*) 知識であり、その内容を知っている者には、豊作がもたらされるのだといわれる。ニジョ *nijo* もしくはンガオ *ngao* とよばれる各種の呪文をふくめ、神秘的な力をもつ知識は、秘密にしておかなければならず、その内容が人前で語られることはない。その結果、おなじ内容の知識は、ごく限定された範囲でしか流通しないことになる。作物起源神話の内容が多様である理由のひとつは、おそらく、このことにあるように思われる。

以下で紹介する作物の起源神話は、マキ・センダ・ワンゲ *Maki Senda Wanggé* 1・1・5参照) の長であるヨセプ・ロワ *Yosep Rowa* と、タニ・ンドリの子孫であるヨセプ・ボカ *Yosep Bhoka* (図7参照) によって語られたものである³⁸⁾。

1・2・2 ヨセプ・ロワによる異伝

ある日、ラウ・ター *Lau Ta* 村——筆者補足：ラウ・ター村は、フローレス島の南岸、すなわちンドリ地域 (*Tana Ndori*, 図2参照) の海岸の近くにあったと、ヨセプ・ロワは説明していた——にすむ1人の女が、家にいのこっていたときのことであった。夫と姑はでかけており、家には、他にだれもいなかった。突然、雷鳴がとどろいたかとおもうと、雨がふりはじめた。

女は、炉の火が消えていることに気づき、隣家の者に、火だねをもってきてくれるように頼んだ。だが、外は大雨であり、隣家には、使い走りをしてくれるような子供がいなかった。そこで、隣家の者は、犬を使うことにし、尻尾に火だねをむすびつけた。こうして、犬が使い走りをするようになった。

その後、雨はますます強くなっていった。そして、あまりの豪雨に、しまいには潮位があがり、あっという間に、ラウ・ター村は、海のなかにのみこまれてしまった。ンドリ地域の海岸から沖に舟をこぎだすと、いまでも海のなかに円形広場や石柱などがみえるが、これは、海に沈んだラウ・ター村なのである。

ラウ・ター村の人々は、モレ・ケリ・サンバ *Molé Kéli Samba* という場所——筆者補足：図2にえがかれているケリ・サンバ *Kéli Samba* (サンバ山) の東側にある——に避難しようとしたが、のがれえたのは、一部の村人だけであった。このようなことがおこしたのは、すべて、犬に使い走りをさせたためであった。だから、いまで

37) イェンゼンが調査をおこなったセラム島のヴェマーレ族においても、状況はこれといたものであったと考えられる。それというのも、記録されている作物起源神話の異伝は、かなりことなつた内容をもっているからである [JENSEN and NIGGENMEYER 1939: 59-67]。

38) ヨセプ・ロワによって語られた作物の起源神話の一部は、杉島 [1985b, 1987b, 1987d] において紹介されているが、そこでは、神話の前半部が省略されている。

も犬に用事をいいつけてはいけなといわれるのである。

モレ・ケリ・サンバにのがれた村人のなかには、ボビ Bobi とノンビ Nombi という美しい2人の姉妹と、その父、母、兄弟がふくまれていた。父はラウ・ター Lau Ta, 母はケリ・キマ Kéli Kima, そして兄弟はラカ Laka という名前であった。

ある日の夕方、ボビとノンビは、ラカとともに薪をとりにでかけた。ところが、薪を切っていると、ラカのつかっていた斧 (*taka*) が、ボビとノンビの足にあたってしまった。ラカは、血が流れださないように傷口をしっかりとおさえた。

ボビとノンビは、すぐに村にかえろうとした。だが、ラカは、村にもどることをためらった。それというのも、親からこっぴどくしかられるのが目にみえていたからである。

かれらは、考えに考え、とうとう村にはかえらないことにした。そして、コジャ・ンダレ Koja Ndalé (筆者補足：モレ・ケリ・サンバからみて、東方に実在する場所の名前) にむかって歩きはじめた。だが、コジャ・ンダレについたとき、傷口からとうとう血が流れだしてしまった。ところが、したたりおちた血は、すぐさま赤いモロコシ (リオ語名 *lolo* : 学名 : *Sorghum vulgare*) になった。

かれらは、そこからンボトゥ・ランバ・リル Mbotu Lamba Liru という山にむかい、つづいて、ンボトゥ・ランバ・レナ Mbotu Lamba Léna という山にのぼっていった。そして、タナ・ヌヴァ Tana Nuwa——筆者補足：以上の3つの地名はブー地域 (Tana Bu) にある (図2参照)——まできたとき、はるか遠方に、自分たちの村のあるモレ・ケリ・サンバがみえた。

かれらは、なおも歩きつづけ、ある丘にたどりついた。そこでラカは、つぎのように入った。「こんなふうに、いき先もさだまらぬままに歩いていてもしかたがない。いっそ、ここで、別れたほうがいいのかもかもしれない。おれは、村にかえる。村では、父や母が、おれたちを探しているにちがいない。ここで別れることにしよう。」

こうして、ラカは、村にかえっていった。そのために、その丘は、以後ウォロ・ウィア Wolo Wi'a (別れの丘) とよばれることになった。

ラカと別れた、ボビとノンビは、さらに歩きつづけ、とうとう、フローレス島の北海岸地域にあるニダ・ヌア・プウ Nida Nua Pu'u という村にたどりついた。そして、村はずれの丘にすむことになった。

しかしながら、ボビとノンビは、毎日、すわっているばかりであった。それというのも、彼女たちの毛髪には稲がみのっており、髪の毛をバサッと前にたらすだけで、籾米をえることができたからである。ボビとノンビは、それを上着でうけとめ、ユウガオ (リオ語名 : *héna*, 学名 : *Lagenaria siceraria*) の果皮でつくった器にこすりつけ

て粃穀をとっていた。人々は、ボビとノンビがなにを食べているのかを知りたがったが、みることができたのは粃穀だけであった。

ボビとノンビは、たいそうな美人であったので、すぐに、多くの男たちと知りあいになり、毎日のように、いれかわりたちかわり、男たちが、彼女たちのもとをおとずれていた。

そして、その日も、昼飯をすませたころに少年がやってきた。ボビとノンビは、髪の毛のシラミをとってくれるように所望し、少年は、それに応じた。

だが、シラミをとっているあいだに、少年は、髪の毛のなかに一粒の粃米を発見した。そして、それを舌の下にかくすと、少年は、シラミをとるのに疲れたとって、家にかえろうとした。だが、ボビとノンビが頭に手をやってみると、粃米がなくなっていた。少年は、すぐによびもどされ、体じゅうをくまなくしらべられた。しかしながら、ボビとノンビは、粃米をみつけることができなかった。

この盗まれた粃米は、すぐさま泥のなかにうめられた。なん日かたって、様子を読みいった人々は、稲が、すでにガイ *gai* (学名：*Sacchrum spontaneum*) の大きさに成長し、稲穂がみもっていることに驚いた。かれらは、収穫をはじめ、穀物倉は粃米でいっぱいになった。

だが、食べることは、大いにためらわれた。それというのも、人々は、オンド *ondo* (学名不明) という苦い味のするヤマイモを主食にしており、それが稲であることをまだ知らなかったからである。しかしながら、いろいろと考えたすえ、人々は、その不思議な実を食べてみることにした。

まず、粃米をユウガオの椀にこすりつけて粃穀をとりさり、風選にかけた。そして、小さな土釜で炊いた。釜からは、良いにおいがただよってくる。

最初に、一人の年老いた男が食べることになった。死ぬならば、自分ひとりでたくさんだと思ったからである。ところが、食べはじめると、たちまちのうちに老人は太っていった。まわりでみていた人々は、老人がボウォ・ベヌ *bowo benu* (腹のふくれて死ぬ病気) にかかったのではないかと心配した。だが、老人は、「まったく甘い味がする」といいながら、うまそうに食べつづけた。そして、体はますます太ってゆく。こうして、その場にいたすべての者が、飯を食べることになった。

ところで、このようなことがおこるまえから、ボビとノンビは、すでに大勢の男たちから、結婚を申しこまれていた。それというのも、彼女たちは、たいへんな美人だからである。しかしながら、ボビとノンビは、結婚の申し出をはねつけるばかりであった。そのために、男たちは、ボビとノンビをいっそのこと殺してしまうことにした。

ボビとノンビは、殺されるまえに、男たちにむかってつぎのようにいった。「さあ殺しなさい。でも、私たちが大事にすることをわすれないでください。足などで踏みつけてはなりません。私たちがたおれているときには、おこしてください。種まきがおわり、野菜を収穫する季節になれば、禁忌 (*piré*) をまもらねばなりません。禁忌は、私たちの身体に対する禁忌なのです。それというのも、乳房はキュウリ (*timu*)、性器はシャロット (リオ語名: *somu*, 学名: *Allium ascalonicum*)、オナラはヒメボウキ (リオ語名: *faté*; 学名: *Ocimum canum*)、リンパ節はシカクマメ (リオ語名: *dowé*; 学名: *Psophocarpus tetragonolobus*) だからです。そして、ショウガ (*léa*) は指なのです。だから、ペサ・ウタ *pesa uta* (野菜を収穫する儀礼) をおこなうまえに、ショウガをとって、むやみに食べるのは、ちょうど、見ず知らずの女性の手をにぎるようなものなのです。これらの野菜を食べようとするときには、まずペサ・ウタの儀礼をおこない、ウィス・ルル *wisu lulu* (祖霊の座, 1・4・3参照) で、私たちの父や兄弟に知らせてください。さもないと、ベラ・クラ、イア・シサ *béla kela, ia sisa* (直訳: 雷が裂き、イア山が割る; 意識: 落雷による突然死) になります。これは恥ずかしいことです。雷鳴がとどろきわたるときには、私の兄弟がやってきているのです。トウモロコシ (*jawa*) は私たちの歯、豆類 (*bué*) は肋骨、アワ (リオ語名: *weté*; 学名: *Setaria italica*) は髪の毛、モロコシは血、腸はカボチャ (*bési*)、ヒエ (*péga*) は脂肪、ドバ *doba* は歯垢なのです³⁹⁾。」こういひのこして、ボビとノンビは殺されていた⁴⁰⁾。

殺したあとで、男たちは、死体をケリ・キマ *Kéli Kima* という、近くの山——筆者補足: ボビとノンビの母の名前とまったくおなじであることに注意——にひきずりあげ、そこで切りきざんだ。そして、死体の各部を、籾米や、死体を切りきざむためにつかったまな板 (*liti*) の一部とともに、大勢の人々に分配した。そのために、ケリ・キマは、以後、ケリ・ンドタ *Kéli Ndotá* (切りきざみの山) とよばれることになった (図2参照)。

子供のころ、私の家には、ボビとノンビの死体を切りきざむためにつかったといわれるまな板の一部があり、それは、ナンバンサイカチ (リオ語名: *ndopo*; 学名: *Cassia fistula*) の木でつくられていた。しかしながら、私がまだ幼いころに父と母は死んでしまい、このまな板はどこかへ行ってしまった。

39) 調査期間中、ドバという作物を実現することができなかったのも、それがどのようなものであるかについては不明である。

40) 植物のリオ語名、和名、学名を関係づけるにあたっては、Corner and Watanabe [1969], 岩佐 [1974, 1975], 熱帯植物研究会 (編) [1984], Verheijen [1984]などを参考にした。ただし、一般に知られている植物については、学名を記すことをさしひかえた。

1・2・3 ヨセプ・ボカによる異伝

ある日のこと、ボビとノンビが、薪をとりでかけた。ボビは姉、ノンビは妹であった。小川の近くで薪をとっていると、ボビが、あやまって山刀 (*topo*) を足にふりおろしてしまった。血が傷口から流れだし、その血は、たちまちのうちに稲になった。ボビは、それをひろい、髪の毛のなかにしまった。そして、足をひきずりながら、北海岸地域へと歩いていった。

ボビとノンビは、翌日、ニダ・ヌア・プウ *Nida Nua Pu'u* という村につき、バク *bhaku* とよばれる小屋で休んでいた。すると、少年がやってきたので、ボビとノンビは、頭がかゆくてしかたがないから、シラミとりをしてくれるようにたのんだ。

ところが少年は、シラミとりをしているうちに、粃米をみつけた。そして、それを口の中に入れ、奥歯のところにかくした。少年は、すぐさま、シラミとりをおわりにしてかえろうとした。ところが、ボビが頭に手をやってみると、髪の毛のなかにしまっておいた粃米がなくなっていた。そこで、ボビは、少年に粃米をかえすようにいった。だが、少年は、しらをきりつづけた。

ボビとノンビの詮索をのがれた少年は、その足で、ある老人のところに行った。そして、粃米をみせ、それがなんであるかをたずねた。だが、それは、みたこともないものだったので、老人は、とりあえず土のなかにうめてみるようにいった。

そこで少年は、粃米を泥のなかにうめた。すると、粃米は、3、4日で芽をだし、茎には、すでに節もついていた。まったくおどろくほどのはやさであった。

その後も、稲は成長をつづけ、ベトゥ *bhétu* (直訳：妊娠する；意訳：稲の穂が茎のなかにおさまった状態、いわゆる「穂ばらみ」) になったとき、稲はガイ *gai* (学名：*Saccharum spontaneum*) の高さにまでたっした。そして、とうとう稲は、黄金色にみのった。人々は、稲刈りをおこない、乾燥させ、森のなかにかくした。ボビとノンビは、このことをまったく知らなかった。粃米が完全に乾燥すると、老人は、米をついて炊くように命じた。

炊きあがると、たったひとにぎりの米は、ヤシ殻の甕に2杯ほどの量になった。まず老人が食べることになった。たとえ死んでも、老人ならばよいというわけである。

老人は、飯を食べてみた。するとその味は、じつに甘く感じられた。少年は、少しわけてくれるようにたのんだが、老人は、けっして食べさせようとはしなかった。

老人は、食べおわると、すぐに寝こんでしまった。まわりにいた人々は、老人をゆりうごかした。それというもの、老人が死んでしまったのではないかと思ったからである。

ゆりうごかされ、老人は目をさましたが、手足がおどろくほど強くなり、まったく疲れないようになっていた。そこではじめて、老人は、飯を炊いて、みんなで食べるようにいった。

飯を食べおわると、少年は、村人たちにいった。「おれたちの食べたものは、じつは人間の頭からとったものなんだ。たった一粒うえただけで、3、4日で芽がでて、夜も昼も成長をつづけた。まず、じいさんが食べたが無事だった。そこで、みんなで食べたってわけだ。本当にうまかった。」

(ここでヨセブ・ボカは、ボビとノンビが殺された理由を説明せずに、ボビとノンビが殺されたあとの話へとすすんでいった。ボビとノンビが殺害された理由について質問すると、ヨセブ・ボカは、「より多くの稲をえることであったのではないか」と答えた。)

ボビとノンビを殺してしまうと、人々は、大勢の人間をよびあつめた。そして、死体を切りきざんで、わけあたえた。最後にやってきたのは、エンデ族 (Ata Éndé) であり、のこっていた指の部分があたえられた。つまりかれらは、豆をえたのであった。こうして、さまざまな作物が各地にひろまっていった。

(ヨセブ・ボカは、ここまで語ったところで、急に話題をかえ、ボビとノンビの兄弟について話しはじめた。)

ボビとノンビには、ラカ Laka という名の兄弟がいた。かれは、ボビとノンビをさがして、ケリ・ンドタ Kéli Ndotá (ボビとノンビが切りきざまれた山) までやってきた。そして、人々につきのようにいった。「おまえたち、ここで私の姉妹がいなくなった。おまえたちが姉妹を殺したのだ。だいに世話をしなさい。そして、食べ物をおまえたちが姉妹を殺したのだ。だいに世話をしなさい。そして、食べ物をあたえなさい。豚を殺して私の姉妹に供えなさい。姉妹が、私たちのところへもってくるだろう。そうすれば、おまえたちは豊作になるだろう。」

1・2・4 作物起源神話の一般的要素

ヨセブ・ロワとヨセブ・ボカによって語られた2つの異伝には、つぎにのべるような共通点があふくまれている。a) 大半の作物は、ボビとノンビという女性の身体から発生した。b) ボビとノンビには、ラカという名前の兄弟がいた。c) ボビとノンビの身体それぞれの部位は、別々の種類の作物となった。d) 斧 (*taka*) もしくは山刀 (*topo*) がうちこまれることによって、ボビとノンビは、作物をうみだす存在となった。e) 神話の主要部分を構成しているのは稲 (赤米)⁴¹⁾ の発生であり、また、稲

41) 赤米には、*paré káa mboa*, *paré káa ndalé*, *paré éko* (尾のある稲), *paré beku* (ジャコウ猫の香りのする稲), *paré téké mité* (茎の黒い稲) などといった品種がある。

がもっとも重要な作物としてあつかわれている。f) 稲は、最初、ポビとノンビの頭髮にみのっていた。g) ポビとノンビの身体は、ケリ・ンドタで切りきざまれ、作物の種として分配された。

以上のような共通点は、マキ・ンドリ・ワンゲとその周辺でえた、べつの異伝にもふくまれており、したがって、マキ・ンドリ・ワンゲとその周辺における作物起源神話の基本的な構成要素になっているように思われる。だが、この基本的な要素のほか、つぎのような事柄にも注意をはらう必要がある。

h) ポビとノンビという名前は、あくまでも個人名であり、彼女たちは、イネ・パレ *iné paré* (稲の母) という一般名でもよばれる。i) ヨセブ・ロワは、ポビとノンビが殺されることになった理由を、結婚の申しこみをはねつけたことにもとめており、ヨセブ・ボカは、より多くの作物をえようとする願望にもとめている。筆者の知るかぎり、作物起源神話のなかで語られる殺害の動機は、ほぼこの2種類のいずれかに分類することができる。j) 作物起源神話のなかで語られる、イネ・パレの身体の部位と作物の種類との対応関係をみてゆくと、作物の大半は、イネ・パレから発生したことがあきらかとなる。しかしながら、ヤムイモやタロイモがイネ・パレから発生したことを物語る神話は皆無である。k) のちほどくわしくのべるように、イネ・パレの身体から発生した稲(赤米)をはじめとする作物は、女性とみなされている。だが、パレ・ラカ *paré laka* (ラカの稲) もしくはサニ・ウェナ *sani wena* (畑の下端) とよばれる稲(濃い紫色をした米)だけは、男性とみなされており、ポビとノンビの兄弟であるラカ *Laka* と関連づけられている。この稲は、作物を外敵からまもってくれるのだといわれ、畑の下端で栽培されるが、イネ・パレの身体から発生した作物とはことなり、農耕儀礼の対象となることはない⁴²⁾。

1・2・5 作物に関する諸知識

つぎに、作物の起源神話と密接な関連をもつと考えられるさまざまな知識についてのべることにしよう。

稲は、人間とおなじように靈魂 (*maé*) をもっているのだとされ、稲刈りにともなうピグ *pigu* とよばれる儀礼(後述)では、稲の靈魂をとらえることが重大な関心事となっている。

一般に、女性や子供の靈魂は、男性のものにくらべらるならば、ヘク (*heku*) (直訳:

42) リオ語には、菜 (*uta*) として食べられる野菜類を包含する *uta aé* (野菜・水) という言葉や、食物となるすべての植物を包含する *kaju ka* (木・食べる) という言葉はあっても、畑で栽培されるすべての作物を総称するような名称は存在しない。*kuru bené* という表現もあるが、これは、雑草をふくむ野生の植物を包含する名称である。

やわらかい；意識：脆弱である）であり、身体からはなれ (*bopa*) やすいと考えられている。これとおなじように、稲の靈魂は、ちょっとしたきっかけで、どこかへいってしまう (*bopa*) のだといわれる。したがって、たとえば、畑で大きなクシャミ (*fena*) をしてしまったときには、すぐにクルルルと舌をふるわせて (*keri*)、稲の靈魂をよびもどさなければならない。この行為は、ケリ・マエ・パレ *keri maé paré* とよばれるが、幼児がおどろいて泣きだしたとき（つまり驚いたために靈魂が遊離しそうな状況）やニワトリをよびよせるときにも、これとおなじことがおこなわれる⁴³⁾。

また、とりわけ男性は、稲を女性としてあつかうことに、日ごろからじゅうぶんな注意をはらわなければならない。たとえば、作物をふみつけることは禁忌であり、また、朝はやく男性が畑にはいることは、プー・ネブ・リオ・アエ *pu nebu rio aé*（異性が水浴しているところにはいってゆくことの禁止）としてつつまれる。それというのも、稲は、妊娠中の女性とおなじように、朝はやく水浴するといわれるからである。この禁忌は、つぎにのべるような、稲の成長段階名や部分名称（表4参照）と密接な関連をもっている⁴⁴⁾。

稲穂は、出穂にいたるまでのあいだ、止葉（稲穂を最後までつつんでいる葉）につつまれているが、この状態は、ベトウ *bhélu*（妊娠）とよばれ、登熟の過程で炭水化物をふくんだ白い水が糊穀のなかにたまってゆくことは、アエ・スス・ダマ *aé susu dhama*（母乳が入る）と表現される。また、母乳がたまった状態は、パレ・アエ・スス・ブヌ *paré aé susu benu*（乳に満ちた稲）ともよばれる。したがって、米は、この母乳が固まったものなのである。

これにくわえ、止葉は、ロパ *lopa*（赤子の産着）とよばれ、止葉にくるまれている

43) クルルルというよび声がつかわれる家畜は、ニワトリだけであり、豚をよぶときにはオーオー *o, o, o*、というよび声がつかわれ、犬をよぶときには、ゴア *goa* というよび声がつかわれる。また、風をよぶときには、ヒューと口笛をふく。

したがって、クルルルというよび声は、ニワトリ、人間の靈魂、稲の靈魂という三者間の密接な関係を暗示しているといえるが、つぎにのべるようなニワトリの起源神話も、人間とニワトリとの密接な関係を示唆している。

昔、父母とくらす2人の子供がいた。この2人の子供（兄弟姉妹）は怠け者であり、いくら親たちがいきかせても、まったく働こうとしなかった。そこで、親たちは、食べてばかりいて働かない者は家にいれてやらないといって、子供たちを家からしめだしてしまった。

2人の子供たちは、何度も何度も、家にいれてくれるように哀願したが、しまいにはあきらめて、ジタノキ（リオ語名：*jita*；学名：*Alstonia scholaris*）の木にのぼって寝てしまった。

翌朝、2人の子供は、すでにニワトリになり、朝のおとずれをつけていた。人間は、マヌシア (*manusia*) とよばれ、ニワトリは、マヌ (*manu*) とよばれる。両者は、シア *sia*（朝）のおとずれをつける（表9参照）という点でことになっているにすぎない。

これ以外にも、人間の靈魂、稲の靈魂、ニワトリという三者間の密接な関係を示唆する表現や儀礼行為は数多くあるが、それらについては行論の過程でのべてゆくことにしたい。

44) 表4を作成するにあたっては、星川 [1975] を参照した。なお、杉島 [1985b] の43頁、および杉島 [1987b] の52頁では、*aé susu dhama* を *aé susu tama* とあやまって記しているのので、この機会に訂正しておく。

表4 稲に関する名称

稲の成長段階名称	直 訳	意 訳
<i>mumu laru</i>	針のような芽	発芽
<i>supé</i>	矢じり	
<i>éko hé</i>	スズメの尾	
<i>sawi ana</i>	子がかかる	分けつ
<i>beka wunu hi</i>	チガヤの葉のような形をした葉がふえる	出葉
<i>ulu wo'o</i>	先端がまがる	
<i>sésé</i>	先端がたれる	
<i>bhétu</i>	妊娠	穂ばらみ
<i>sulo sela</i>	稲穂が少しだけでる	出穂
<i>sulo</i>	稲穂がでる	
<i>aé susu dhama</i>	母乳がはいる	登熟
<i>rengu</i>	稲が下をむく	
<i>té'a ria meta ria</i>	黄色いのもあり、青いのもある	
<i>té'a</i>	黄色くなる	
稲の部分名称	直 訳	意 訳
<i>wolé</i>	穂	穂
<i>tengu</i>	首	穂首
<i>lopa</i>	産着	止葉
<i>guru</i>	指輪	葉耳
<i>laru</i>	節と節とのあいだ	節間
<i>pepa</i>	葉	葉身
<i>esa</i>	実	粃
<i>pu'u</i>	根本	根本
<i>hamu</i>	根	根
<i>toko</i>	骨(軸)	茎
<i>buku</i>	節	節
<i>kutu</i>	シラミ	薬, 花粉

稲穂は、つぎにのべるような意味で新生児にたとえられる。リオ族の社会において、同性の「双子」(*ana dhumbi rua*) は、とりたてて人々の関心をひかない。だが、異性の双子がうまれると、その双子は、母の胎内でペラ・パニ *péla pani* (非合法的な性関係のことであり、この場合には近親相姦を意味する) を犯していたとみなされる。したがって、異性の双子は、この関係を断つために、べつべつの家で育てられなければならない。おなじことは、稲についてもいえる。パレ・ンガア *paré ngga'a* (直訳：枝わかれした稲；意訳：穂首の部分から枝わかれした稲穂をもつ稲) がみつかった場合、稲がおなじ品種であるならば、なにも問題はおこらない。だが、パレ・ンガアがことなった品種の稲(たとえば通常の赤米と上記のパレ・ラカ)である場合、かれら

は、ペラ・パニを犯していたとみなされ、ガモ・パレ・ンガア *gamo paré ngga'a* (パレ・ンガアを洗う) とよばれる儀礼がおこなわれなければならない⁴⁵⁾。

このように、稲穂には、稲の子供としてのイメージが付与されているわけであるが、その一方で、稲穂には、稲の頭としてのイメージが付与されている。なぜならば、穂首は、テング *tengu* (首) とよばれるばかりでなく、稲穂には、クトゥ・パレ *kutu paré* (稲のシラミ) とよばれる花粉や葯があるからである。これにくわえ、作物の起源神話では、稲穂、頭、シラミが密接に関係づけられていたことにも注意をはらう必要がある。

1・3 神 霊

1・3・1 ウラ・レジャとタナ・ワトゥ

リオ族の人々は、天上と地下にすまう一対の至高神の存在を認識している。前者はドゥア *du'a*、後者はンガエ *ngga'é* とよび、神々にむかって言上される祝詞のなかでは、ドゥア・ゲタ・ルル・ウラ、ンガエ・ガレ・ウェナ・タナ *du'a ghêta lulu wula, ngga'é ghalé wena tana* (月の上のドゥア、地の下のンガエ) という儀礼言語がもちいられる。だが、このドゥアとンガエという名称は、かならずしも常用されるものではなく、とくに地下にすまう神は、タナ・ワトゥ *tana watu* (土・石) もしくはリマ・ブア *lima bua* (毛のはえた手) とよばれる場合が多い。また、天上にすまう神は、しばしばウラ・レジャ *wula leja* (月・太陽) とよばれ、これは、タナ・ワトゥという名称と対の関係にあるように思われる。したがって、以下では天上にすまう神をウラ・レジャ (天空神) とよび、地下にすまう神をタナ・ワトゥ (土地神) とよぶことにしよう。

45) 筆者は、ガモ・パレ・ンガアを実見したわけではないので、じゅうぶんな資料があるわけではないが、ガモ・パレ・ンガアは、つぎのようにおこなわれるという話をきいた。

まず、家のなかのウィス・ルル (祖霊の座) とよばれる場所 (後述) で豚を屠殺し、あふれた血を、編みカゴにいれウィス・ルルにおかれているパレ・ンガア (をふくむ稲穂) にしたたらせる。その後、編みカゴの稲穂を脱穀、精米して、飯を炊く。それとともに、屠殺された豚を料理する。飯と豚肉の料理ができあがると、呪医が、家の支柱 (*mangu*) をむいてたち、手で料理をささげもって、つぎのような祝詞を4回くりかえして言上する。

<i>o, Bobi Nombi,</i>	オー、ボビとノンビ。
<i>wa'u sai no'o mangu au,</i>	アウ竹でつくられた家の支柱をおりてこい。
<i>nggoro sai no'o soku lo.</i>	ソク・ローという屋根の部材をおりてこい。
<i>mai kaka sai gha kasa,</i>	胸に抱いてあげよう、
<i>mai nggenko sai gha kemo.</i>	脇に抱いてあげよう。

その後、戸をしめきって、まず家の主人が料理を食べ、つぎに妻と子供たちが料理を食べる。つぎに、戸をあけて、近所の人々をまねいて食事をおこなう。このような儀礼をおこなわないと、パレ・ンガアを収穫した家の成員のなかから死者がでるのだといわれる。

この一対の存在について、まず指摘しておきたいのは、タナ・ワトゥとウラ・レジャについて知られている知識の量が大きくことなっていることである。つまり、タナ・ワトゥについては、多数の慣例的な表現と、それに付随する比較的豊富な知識が知られており、タナ・ワトゥと相互交渉をおこなう文脈も数多く存在する。これに対して、ウラ・レジャに関する慣例的な表現は少なく、また、ウラ・レジャと相互交渉をおこなう文脈もわずかである。明確なかたちでウラ・レジャとの相互交渉がおこなわれるのは、トワ・リマ・ドゥア *towa lima du'a* (天空神の手をほどく) とよばれる一種の治療儀礼と、ポオ *po'o* (後述) とよばれる農耕儀礼の文脈にほぼ限定されるように思われる。

これにくわえ、タナ・ワトゥとウラ・レジャについて、もうひとつ指摘しておきたいのは、この両者の性別や相互関係を説明する知識が、ほとんどといってよいほど知られていないことである⁴⁶⁾。

この点について、リオ族の神観念に関するアルントの研究 [ARNDT 1939] は、興味ぶかい資料を提供している。アルントは、リオ族の居住地域を広範囲に歩きまわり、25名の話者から聴取した天空神 (*du'a*) と土地神 (*ngga'é*) に関する説明をくわしく記録している。その一部を紹介しておく、25名中10名の者が、天空神を男性、土地神を女性と説明しており、4名の者は、天空神は女性であり、土地神は男性であると述べている。そして、その他の者は、天空神と土地神が男性でも女性でもあると答えたり、1人の男性であると説明したり、性別については答えていなかったりする。また、天空神と土地神の数にしても、1名、7名、30名といった具合にさまざまである。だが、両者がどのような関係にあるかについて説明している者は皆無である。

行政的な統計資料によれば、リセ地域の住民は、全員カトリックの信者であり、また、カトリックへの改宗は、現在生きている老人たちの親の世代ですではじまっている。したがって、カトリックは、リセ地域において少なくとも半世紀の歴史をもっており、そのあいだに、ウラ・レジャとタナ・ワトゥを対象とする儀礼の一部がすたれていったことは確かだといえる (ただし、消滅したといいきれる儀礼は存在しない)。だが、アルントの研究がしめすように、1930年代においてもウラ・レジャとタナ・ワトゥの性別や相互関係は、だれもが知る自明の知識ではなかったように思われる。タナ・ワトゥとウラ・レジャの性別や相互関係は、現在では、儀礼の解釈をとお

46) ウラ・レジャとは、直訳するならば「月・太陽」という意味になるが、月は、杉島 [1987c] でくわしくのべておいたように、男性の力とふかく結びついているように思われる。たとえば、月食 (*wula bopa*) は、首長の死がまぢかにせまっていることの兆しと解釈されることや、また、健康で頭の良い子供をえようとするならば、男性は、月があかるくかがやいている (*wula ja*) ときに性交をおこなわなければならないという信仰などは、その典型的な例だといえる。

してしか顕在化しないような状況が成立しているわけであるが(第3章参照)、過去においても、事情は、現状とさほどちがっていなかった可能性を否定することはできないであろう。

1・3・2 タナ・ワトゥ

タナ・ワトゥは、人間に作物の恵みをあたえ、親が子をやしない育てるのとおなじように、人間を養育する(*paga*)存在とみなされている。このことは、儀礼言語ではタナ・パガ・サガ、ワトゥ・モー・トンド *tana paga saga, watu mo tondo* (土がやしない、石が育てる)と表現されるが、日常的な会話の文脈では、これとおなじような意味で、キタ・カー・レカ・タナ *kita ka leka tana* (直訳:われわれは土地から食べる、意識:人間は土地神から作物をえて、それを食べて生きている)という表現ももちいられる。

また、この2つの表現とは意味内容がかなりことなっているが、タナ・オラ・ンバー・カー、ワトゥ・オラ・ロラ・ミヌ *tana ola mba ka, watu ola lora minu* (直訳:土は歩いて食べるもの、石は行きて飲むもの;意識:旅先では、畑から無断で作物をとることがゆるされる)という儀礼言語があり、これもまた、タナ・ワトゥの「生の与え手」としての側面を表現しているといつてよい。

しかしながら、タナ・ワトゥは、「生の与え手」としての側面のほかに、それとは対照的な「死の与え手」としての側面ももっている。つぎにのべるような2つの表現は、このタナ・ワトゥのもつ死の与え手としての側面を明確にいいあらわしている。

そのひとつは、ンガエ・パイ *ngga'é pai* (土地神が呼ぶ)であり、老年になってむかえる、いわば理想的な死を意味する。このような死は、うまれた時刻とおなじ時刻におとずれるのだといわれる。

これと対照的な位置にあるのが、タナ・カー、ワトゥ・ペサ *tana ka, watu pesa* (土が食べ、石が食す)とよばれる死であり、これは、タナ・ワトゥが「怒って、罰をあたえた」(*rudu raké*) ためにおこるような突然の死を意味する。タナ・ワトゥは、人間のおこなう「すべてのことを知っており」(*mbé'o léi sawé*)、悪い(*ré'é*) こと、まちがった(*sala*) ことをおこなう人間に、裁きをあたえる(*uku manusia*) 存在なのである。タナ・ワトゥは、その配下(*ha'i lima*) である妖術者(*polo*) に命じて(*si'i*)、懲罰の対象者を殺し(*wéla*)、妖術者とともに、その死体を食べる(*pesa*) のだといわれる。したがって、タナ・ワトゥは、妖術者をはるかにこえた力をもつポロ・プウ *polo pu'u* (直訳:根本の妖術者;意識:最高位の妖術者) でもあるのである[杉島 1986a]。

このように、理想的な死にせよ、非理想的な死にせよ、人間は、タナ・ワトゥの意

向にもとづいて死へとみちびかれるわけであるが⁴⁷⁾、タナ・ワトゥのすまう土地は、死者がゆきつく場所のひとつとしてとらえられているように思われる。このことを端的にしめているのは、葬送儀礼の文脈でもちいられる、つぎのような表現である。

キタ・ワロ・レカ・タナ *kita walo leka tana* (直訳：われわれは土地へもどる；意訳：われわれは死ぬと、土地に帰還する)：これは、すでにのべたカー・レカ・タナ(われわれは土地から食べている)と対をなす表現といえるが、つぎのような表現も、これとほぼおなじ意味でもちいられる。

ナイ・レカ・トゥカ・イネ・カイ *nai leka tuka iné kai* (母の腹にはいる)：トゥカ・イネ・カイ *tuka iné kai* (母の腹) という表現は、いささか曖昧であるが、土葬にされる死体が、新生児のように「手足をちぢめた姿」(*kuru kudhu*)にされることや、地下が、トゥカ・タナ *tuka tana* (土地の子宮)とよばれることを考えあわせるならば、「母の胎内にはいる」という表現が意図するのは、母の胎内にもいたトゥカ・タナ(土地の子宮)にもどることなのだとはいえよう。

しかしながら、トゥカ・タナ(土地の子宮)は、死者のゆきつく場所としてばかりでなく、作物が産出される場所としても認識されている。つまり、トゥカ・タナは、種まきがおこなわれ、そこから作物が成長してくる場所なのである。それゆえに、人人は、ソゴル・ングレ *ngoru nguré* (収穫物がトゥカ・タナにとりこまれるために、収穫量が減ってしまうこと)をふせぐために、ニジョ・トゥカ・タナ *nijo tuka tana* (土地の子宮の呪文)とよばれる呪文をしばしば畑でとなえるのである。

したがって、土地は、生と死の与え手であるタナ・ワトゥのすまう場所であるがゆえに、生と死が転換される場所として認識されているのであり、この生と死が転換される場所としての土地が、トゥカ・タナ(土地の子宮)にたとえられるのである。言葉をかえるならば、土地は擬人化されているわけであるが、つぎののべるような表現は、このことを明確にしめている。

タナ・カンブ *tana kambu* (太った土地)：この表現は、タイ・ファカ *ta'i faka* (ミズが土中からだした排泄物)がたくさんあるような、肥沃な土地を意味する。すべての呪文(*nijo*)には、イネ *iné* (母)とよばれるキータームがふくまれており、これが呪文のもつ効力の源泉になっているといわれるが、上記のニジョ・トゥカ・タナ

47) のちほどのべるように、人間の死にはウラ・レジャ(天空神)もふかく関与しており、死は、ウラ・レジャが人間を「抱く」(*gao*)ことによって生ずるのだといわれる。だが、タナ・ワトゥ、ウラ・レジャ、妖術者、それにイネ・レケ *iné léké* (後述)といった、人間に死をもたらすことのできる存在が、相互にどのような関係をもっているかについて、はっきりしたことは部分的にしか知られていない。どのような存在が病気をもたらしているのか、あるいは、どのような存在が死にいたらしめようとしているかを判断するのは、つねにアタ・ニピ *ata nipi* (夢の人)とよばれる呪医の役目である。

(土地の子宮の呪文) の場合には、「ミミズ」(*hati*) という言葉がキータームになっている。また、妊娠することは、トゥカ・タイ *tuka ta'i* (子宮・排泄物) と表現され、カンブという言葉は、「太った」もしくは「脂肪」という意味でもちいられるばかりでなく、ンゲー・レカ・トゥカ、ベカ・レカ・カンブ *ngé leka tuka, beka leka kambu* (腹から殖え、子宮から増える) という儀礼言語の文脈では、「子宮」の意味でもつかわれる。

そして、作物のできのよくない地味にとぼしい土地は、タナ・ノコ *tana noko* (やせた土地) と表現される。

タナ・ワトゥ・リセ・ネギ・デマ *tana watu Lisé negi dema* (リセ地域のタナ・ワトゥは、本当に強い) : これは、かならずしも定型化された表現ではないが、ある老人は、このような言葉で、他の政治共同体のタナ・ワトゥとくらべ、リセ地域のタナ・ワトゥがはるかに強いことを表現していた。この表現で注目されるのは、ネギという言葉が肉体的な強さを意味する形容詞であることと、それぞれの政治共同体のタナ・ワトゥが、べつべつの存在としてとらえられていることである。

タナ・ンゲー、ワトゥ・ンゲダ *tana ngé, watu ngeda* (土が生育し、石が大きくなる) : この儀礼言語は、ウォダ・ラシとンゲラ・ラシの子孫が、先述の11のタナ (1・1・2参照) をつぎつぎと併合し、しだいに政治共同体の領地が大きくなってゆくさまを表現している。

タナ・ペトゥ、ワトゥ・ランゴ *tana petu, watu rango* (土は熱く、石はあつい)、タナ・ケタ、ワトゥ・ンガー *tana keta, watu ngga* (土は冷たく、石はつめたい) : 前者は、政治共同体の領地 (*tana watu*) をめぐる争いがたえず、混乱がつづいている状態を意味し、後者は、領地をめぐる争いがしづまり、平和がおとずれたことを意味する儀礼言語である。ペトゥとランゴは、病気のために熱が高いさまを形容する言葉であり、また、ケタとンガーは、健康な状態を形容する言葉である。したがって、この2つの儀礼言語は、人間の健康状態についての表現を転用したものである。

ベガ・ラカ・ゲレ・ライ *bega raka ghélé ra'i* (畑の上端までの女陰) : いつ種まきがおこなわれてもよい状態にまでととのえられた畑は、しばしば、このように表現される。

タナ・タガ・ララ、ワトゥ・ピピ・テキ *tana taga lara, watu pipi téki* (土のふくらはぎが枯れて黄色くなり、石の頬がひきはがされる) : これは、火入れにさいして森を延焼させたことを意味する儀礼言語であり、森を延焼させた者は、ポオとよばれる儀礼 (後述) で、豚を供犠することによって、タナ・ワトゥの許しをこわなければならない。

タナ・ウィウィ・ンガンガ *tana wiwi nganga* (土地の口があいている) : この表現は、供物をうけとるために、タナ・ワトゥが口をあけている状態や、タナ・ワトゥが人間を食べるために、口をあけている状態を意味する。土地の口がひらきっぱなしになっている状態は、きわめて危険なので、それをとじるための儀礼があり、その儀礼は、レイ・タナ *ré'i tana* (土地を縫う) とよばれる。

オラ・ンガイ *ola ngai* (息をする場所) : これは、タナ・クネ・マラ (表1参照) 内にある洞穴の名前である。タナ・ンゴンデ、タナ・ラトゥ・ジャジャ・ワル・ジャジャ、タナ・フブ・ラシが、まだリセ地域の領地になっていないころ、ウォダ・プラとワンゲ・ンベテ (表1, 図4参照) は、この洞穴にアナ・コオ *ana ko'o* とよばれる木片をなげこみ、フローレス島の南にひろがる海 (サブ海) にでてくるかどうかをしらべること、この3つのタナがタナ・クネ・マラと一体のものであるかどうかをうらなったという伝承が知られている。

デオ・ホロ・タナ *déo holo tana* (土地の頭をにぎる者) : この表現は、村落共同体の領地を所有する首長 (村落共同体の長) のことを意味し、すでにいく度かもちいた「土地の所有者」、「土地を所有する」、「土地の所有権」という表現は、このデオ・ホロ・タナという表現の比喩的な翻訳にすぎない。筆者の知るかぎり、リオ語には、「土地の所有者」、「土地を所有する」、「土地の所有権」などと直接的に対応する表現はないように思われる。

ペオ・ホロ・タナ *péo holo tana* (土地の頭をこちらにむける) : 戦争などの手段によって、領地 (タナ) を獲得した場合、コル・コエ *kolu koé* (土地に穴をほり、タナ・ワトゥへの供物をうめる儀礼) によって、タナ・ワトゥ (土地神) とあらたに関係をとりむすぶ儀礼がおこなわれ、この儀礼は、ペオ・ホロ・タナとよばれる。人間の身体のみなかで、頭は、靈魂 (*maé*) のやどる場所だと考えられており、頭 (*holo*) という言葉は、しばしば靈魂の意味でもちいられる。

以上のようなタナ・ワトゥ (土地神) とタナ・ワトゥのすまう土地 (タナ) に関する表現や知識を総合するならば、土地は、女性の身体のように、頭、口、頬、氣息口、胎内 (子宮)、女陰、ふくらはぎをもち、タナ・ワトゥ (土地神) は、そこにやどる靈魂にもた存在だということになる。言葉をかえるならば、土地と土地神の関係は、女体とそこにやどる靈魂との関係に依っているわけであるが、この場合の土地とは、人人の生活がいとまされる政治共同体の領地のことであり、政治共同体の領地も、儀礼言語の文脈では、タナ・ワトゥとよばれる。

したがって、タナ・ワトゥ (政治共同体の領地とその下にすまう土地神) とは、身

体とそこにやどる靈魂からなる女性的な存在なのだといえるが、このようなイメージは、リオ族の人々がいだくタナ・ワトゥのイメージと、そうかけはなれてはいないと考えられる。タナ・ワトゥは、すでにのべたように、「最高位の妖術者」(*polo pu'u*)として位置づけられている。そして、妖術者(*polo*)とは、通常の人間の靈魂(*maé*)とは区別されるアナ・ウェラ *ana wera* とよばれる靈魂をやどした人間であり、妖術者としてのすべての能力をかねそなえた真の意味での妖術者(*polo éo no'o ola welu*)は、すべて女性である。これにくわえ、アナ・ウェラは、夜(*ola kobé*)になると妖術者の身体からでて(*wa'u*)、ガカ *gaka* とよばれる鳴き声をあげながら活動をはじめますが、これとおなじように、タナ・ワトゥ(土地神)もまた、夜間、土地からでて(*wa'u*)、ガカを発しながら、あたりを飛びまわるのだといわれる [杉島 1986a]。

1.3.3 その他の存在

農耕のサイクルと多少なりとも関係をもつ、その他の超自然的な存在について、手短な説明をくわえておくことにしよう。

ニトゥ *nitu* (霊)：これは、森(とりわけそこに生育する草木)にやどる霊的な存在であり、開墾のために森を切りひらいたり、建材をえるために樹木を伐採するときなどに、強い関心がむけられるようになる。なぜならば、そのようなときに運悪くニトゥ・レエ *nitu ré'é* (悪いニトゥ)に遭遇する(*gena*)と、命をおとすことにもなりかねないと信じられているからである。

ニトゥ・パイ *nitu pa'i* (直訳：護る霊；意訳：祖霊)：上記のニトゥとにかよった名前をもっているが、ニトゥ・パイとは、次章でくわしくのべるように、屋内のウィス・ルル *wisu lulu* (祖霊の座)とよばれる場所にあつまる祖霊を意味する。

フェンゲ・レエ *fénggé ré'é* (悪いフェンゲ)：この精霊は、いつもあたりをうろつきまわり、食物(肉や米)を盗もうとする食欲な精霊である。たくさんあったはずの食物が、いつのまにか少なくなっているときには、フェンゲ・レエが盗んでいったのだといわれる。したがって、たくさんのおもてつけが一箇所にあつめられるときには、あらかじめニジョ・ポケ・フェンゲ・レエ *nijo poké fénggé ré'é* (フェンゲ・レエをおいはらうための呪文)をととなえ、フェンゲ・レエをおいはらっておく必要がある。だが、フェンゲ・レエは、食物を盗むことができるだけであり、人間に危害をくわえることはない。なお、フェンゲ・レエの出自、性別、容姿などについては、はっきりしたことはなにも知られていない。

イネ・レケ *iné léké* (モダマの母；補足：モダマは学名で *Entada phaseoloides* とよ

ばれる蔓木)：イネ・レケはきわめて危険な存在であり、イネ・レケと言葉をかわしたり、食物をもらったりしただけでも、人間は死にいたるのだとされる [cf. 杉島 1988b]。イネ・レケの起源を説明する神話によれば、イネ・レケとは、一種のポロ・リア *polo ria* (大妖術者) であり、かつてはリセ地域の近くにすんでいたのであった。その首領であるイエ Ié は、ンゲラ氏族 (Embu Ngéra) の祖先のひとりであるレラ・ンゲラ Léra Ngéra の姉妹、モレ・ンゲラ Moré Ngéra (図4参照) を誘拐して妻にした。それをきっかけに、イエは、レラ・ンゲラによって殺害され、残党たちは、モレともどもゲタ・ホロ・タナ *ghéta holo tana* (直訳：上方にある土地の頭；意訳：フローレス島の東端部) に逃走し、現在にいたるまで、そこにすんでいるのだとされる [杉島 1987e, 1987g]。

モロ・ンゲレ *moro nggelé* (翻訳不能)：モロ・ンゲレは、海のかなたからやってくる首狩人であり、リオ族の人々は、モロ・ンゲレをあくまでも人間としてとらえている [杉島 1985b, 1989b]。しかしながら、モロ・ンゲレは、一定の時期にしか出没しないという点で、上記のイネ・レケとおなじような特徴をもっている。

アタ・ポロ *ata polo* (妖術者)：妖術者については、これまでの記述のなかで多少なりともくわしくのべてきたので、ここで、その内容をくりかえす必要はないと考えられる。ただし、つぎのことを補足的にのべておくことにしたい。妖術者は、タナ・ワトゥの配下であるとはいえ、従順な配下とはみなされているわけではない。つまり、妖術者は、人肉を食べたいという、みずからの欲望にしたがって、まっとうな人間をも殺める危険な存在なのであり、そのために、人々は、できるだけ妖術者たちとの相互交渉をひかえるようにするのである [杉島 1986a]。

具体的にのべるならば、マキ・ンドリ・ワンゲでは、ニコラウス・ポンゴ Nikolaus Pongo の妻、マルティヌス・バサ Martinus Basa の妻、ランベルトゥス・ウォロ Lambertus Wolo の妻、イグナシウス・マリ Ignasius Mali の妻、それにトビアス・ドシ Tobias Dosi の妻 (図7参照) などが妖術者 (*polo éo no'o ola welu*) として恐れられている。だが、その夫たちも、妻からの影響をうけて、なかば妖術者になってしまっているのだといわれる [cf. 杉島 1986a]。だが、まだ結婚してまもないトビアス・ドシについては、まだ、そのような話は聞かれない。

1・4 舞台装置

1・4・1 民俗方位

この節では、村、家、畑といった、農耕儀礼の舞台装置を記述してゆくわけである

が、そのまえに、まず、リオ族の民俗方位についてのべておくことにしたい。

リオ語で話をするとき、われわれは、民俗方位をつねに頭のかたすみにいれておく必要がある。それというのも、人や物が特定の場所に存在することや、特定の場所から特定の場所へと移動することを表現する場合には、かならずといってよいほど、ゲタ *ghéta*、ゲレ *ghélé*、ラウ *lau*、ガワ *ghawa*、ガレ *ghalé*、メナ *mena* などといった方向を指示する前置詞をもちいなければならないからである。

このような方向を指示する前置詞の体系を理解することは、そうむずかしいことではない。だが、それを使いこなすことは困難であり、リオ族の人々でさえも、不慣れた土地では、しばしば、まちがいをおかすことがある。なぜならば、リオ族の民俗方位には、東、西、南、北のような固定した参照点が存在しないからである⁴⁸⁾。

まず、村や畑といった狭い範囲の空間に適用される方向指示の前置詞の体系からのべてゆくことにしよう。以下では、この体系を「I型の体系」とよぶことにする。リオ族が居住する地域の大半は、起伏の多い山岳地帯であり、どこまでいっても平坦な土地などというものは存在しない。リオ族の民俗方位の体系は、この事実を暗黙の前提にしているように思われる。それというのも、I型の体系をもちいる場合、まず知らなければならないのは、ゲタ（上流・山の方向）とラウ（下流・海の方向）、もしくはゲレ（斜め上）とガワ（斜め下）の方向だからである。

ゲタとゲレ、ラウとガワのちがいは、つぎのように説明することができる。村（の地面）や畑は、一見すると、平坦であるようにみえる場合がある。だが、その周囲に目をやると、村や畑は、つねに山腹、尾根、それに山のすそ野などに存在し、水

の流れる方向はさだまっている。このような場合に適用されるのが、ゲタとラウであり、土地が傾斜していることがあきらかである場合には、ゲレとガワが適用される。だが、ゲレとゲタ、ガワとラウは、実際には、おなじ方向に適用される可能性が高い。そのため、ゲタとゲレ、ラウとガワは、ゲタ・ゲレあるいはラウ・ガワといったように、熟語としてもちいられる場合が多い。

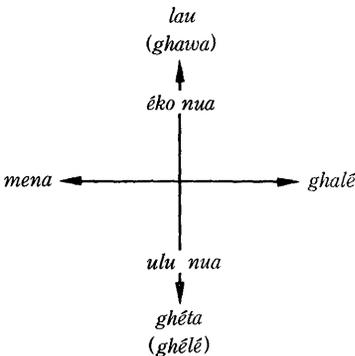


図13 I型の体系

図13のように、このゲタ（ゲレ）とラウ（ガ

48) 残念なことに、アルントの『リオ語・ドイツ語辞典』[ARNDT 1933]における、方向指示の前置詞に関する項目の語義注解は、ほとんどつかいものにならない。

ワ)とをむすぶ軸には、メナとガレとをむすぶ方位軸が直角にまじわっている。だが、このメナとガレをむすぶ方位軸は、ゲタ(ゲレ)とラウ(ガワ)をむすぶ軸にとって二次的である。それというのも、ゲタ(ゲレ)とラウ(ガワ)の方位を知らずに、メナとガレの方位を決定することはできないからである。

以上のような説明からあきらかなように、Ⅰ型の体系は、周囲の地形を前提として、せまい範囲の空間に適用される。そのために、どうしても多中心的なものとならざるをえない。たとえば、aという村とbという村が、Aという山の中腹とBという山の中腹に存在し、かつ、a村とb村は、谷をはさんでむかいあって存在しているとしよう。このような状況において、a村とb村におけるゲタ(ゲレ)、ラウ(ガワ)、メナ、ガレという4つの方位は、180度のずれをもつことになる。

つぎに、視野をもう少しひろげ、政治共同体の領地の全体やその周囲の地域に適用される、「Ⅱ型の体系」についてのべることにしよう。Ⅱ型の体系とⅠ型の体系との相違点は、つぎのことにある。その第1点は、Ⅱ型の体系では、ゲタとラウという方向指示の前置詞がつかわれないことであり、その第2点は、ゲレとガワとをむすぶ方位軸が、地形とはべつの基準によって設定されることである。つまり、Ⅱ型の体系では、海が基準になるのであり、メシ・アタ・ファイ *Mesi Ata Fai* (直訳：女の海；意訳：フローレス島の北にひろがるフローレス海, Flores Sea)の方向がゲレ(斜め上)となり、メシ・アタ・ハキ *Mesi Ata Haki* (直訳：男の海；意訳：フローレスの南にひろがるサブ海, Savu Sea)の方向がガワ(斜め下)となる。そして、Ⅰ型の体系とおなじように、それに直角にまじわるかたちでメナとガレをむすぶ方位軸が設定される。

1・1・2でのべたアタ・ンゴロ(おりてきた人)という表現の背景にあるのは、このⅡ型の体系であり、アタ・ンゴロであるクネ・マラ人(*Ata Kuné Mara*, 図4参照)は、フローレス島の北岸にあるサダ岬(*Ngalu Sada*)にたどりつき、そこから、ファタ・ンドポ *Fata Ndopo* 村に「おりてきた」のだといわれる(図2参照)。

このⅡ型の体系とⅠ型の体系は、つぎのべるような意味で、相互に関連しあっている。リオ族の政治共同体は、妻の与え手である先住者(アタ・ンゴロ)と妻の受け手である来住者との婚姻連帯を基盤にしている場合が多いが、先住者の代表者が居住する家もしくは村は、来住者の居住する家もしくは村からみて、ゲタもしくはゲレの方向に存在することが一般的である。たとえば、リセ地域であるならば、クネ・マラ人の代表者であるモサ・ラキ・イネ・アメ *mosa laki iné amé*(妻の与え手の首長)の居住するファタ・ンドポ *Fata Ndopo* 村は、表2に記載されている首長たちのすむ

村のなかで、もっともゲレ（斜め上）の方向に存在し、ラン氏族の始祖であるラン・レウ Rasi Lé'u は、もとをただせば、ソプリ地域（図2参照）というガワ（斜め下）もしくはラウ（下流）に存在する場所からの出身者であった。

また、リセ・デトゥ地域を例にとると、ジェケ氏族 (Embu Jeké) の代表者が居住する村 (Wolo Féo) は、ラン氏族の代表者たちがすむ村 (Wolo Waru) からみて、よりゲレもしくはゲタの方向に存在する。

これにくわえ、ンゲラ地域 (Tana Nggéla)——そのおおよその位置は、図12から知ることができる。ただし、図12では、Nggéla と表記されている——の成立は、先住者の首長の娘、Nggéla と海 (Mesi Ata Haki) の彼方からやってきたモサ・ラキ・プウ *mosa laki pu'u* (根本の首長) の始祖との結婚に由来するのだといわれ、現在でも、先住者の首長の地位をいまにつたえるモサ・ラキ・イネ・アメ *mosa laki iné amé* (妻の与え手の首長) のすむ家は、モサ・ラキ・プウのすむ家よりも、おなじ村のなかで、よりゲタ（上流）の方向に存在する。そして、これに類する村や家の配置は、ウォロ・ジタ地域 (Tana Wolo Jita)——図12では、W. Djita と表記されている——やブー地域 (Tana Bu, 図2参照) にもみられる。

つぎに、フローレス島の全体に適用される「Ⅲ型の体系」についてのべることにしよう。Ⅲ型の体系では、ゲタとガレという2つの方向指示の前置詞がもちいられる。フローレス島の東端は、ホロ・タナ *holo tana* (土地の頭) とよばれ、西端は、エコ・タナ *éko tana* (土地の尾) とよばれるが、フローレス島の東端に言及するときには、つねにゲタ・ホロ・タナ *ghéta holo tana* という表現がもちいられ、フローレス島の西端に言及するときには、つねにガレ・エコ・タナ *ghalé éko tana* という表現がもちいられる。

このⅢ型の体系におけるゲタとガレという方向指示の前置詞は、沖縄の民俗方位におけるアガリ（東）とイリ（西）という言葉のもつ語感と類似している。それというのも、垂直方向の上下関係に適用される「Ⅳ型の体系」では、ゲタとガレという2つの方向指示の前置詞がもちいられるわけであるが、この体系において、ゲタは上方、ガレは下方に適用されるからである。すでにのべたように、タナ・ワトゥとウラ・レジャに対する祝詞のなかでは、ドゥア・ゲタ・ルル・ウラ、ンガエ・ガレ・ウェナ・タナ *du'a ghéta lulu wula, ngga'é ghalé wena tana* (月の上の天空神よ、土の下の土地神よ) という儀礼言語がもちいられるが、これなどは、Ⅳ型の体系の典型的な使用例だといえる。

つぎに、「Ⅴ型の体系」についてのべることにしよう。この体系は、ゲレとガワと

いう2つの方向指示の前置詞から構成され、フローレス島と海の彼方との関係を表現するときにもちいられる。つまり、海の彼方にはガワ（斜め下）、フローレス島にはゲレ（斜め上）が適用されるのである。そのために、フローレス島からみると、海の彼方は、すべてガワ（斜め下）の方向に存在することになり、たとえば、「オランダにゆく」という文章をリオ語に翻訳すると、ンバナ・ダ・ガワ・ベランダ *mbana da ghawa Belanda*（斜め下にあるオランダにゆく）という文章になる。

このV型の体系と関連する2つの事柄を指摘しておくことにしたい。その第1は、ガワ・プウ・スア *ghawa pu'u su'a*（斜め下の鉄の源に）という表現であり、これは、海の彼方にある「外国」の総称としてもちいられる。たとえば、アク・バレ・ワロ・ダ・ガワ・プウ・スア *aku bhalé walo da ghawa pu'u su'a*（私は鉄の源にかえる）といえ、これは、オランダ人であれ、日本人であれ、外人が故郷にかえることを意味する。したがって、この表現は、鉄が外来の産物であることを含意するわけであるが、のちほどのべるように、鉄製品がタナ・ワトゥを遠ざけるためにもちいられるのに対し、鉄製の斧がウラ・レジャ（天空神）のよりしろとして解釈されることや、スア *su'a* という言葉が、鉄という金属を意味すると同時に、ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹でつくった掘り棒（やアウ竹に鉄の先端部をとりつけた掘り棒）を意味することはきわめて興味ぶかい。

またV型の体系との関連で指摘しておきたい、もうひとつの事柄は、V型の体系とII型の体系との関連である。V型の体系において、海の彼方は、ガワ（斜め下）の方向に位置づけられるわけであるが、この海は、ガワの方向にあるがゆえに、メシ・アタ・ハキ（直訳：男の海；意訳：サブ海）でなければならない。他方、海の彼方からやってきたクネ・マラ人（Ata Kuné Mara）の祖先は、ゲレ（斜め上）の方向にあるサダ岬にたどりついたのだといわれる。この海は、ゲレの方向に存在するがゆえに、メシ・アタ・ファイ（直訳：女の海；意訳：フローレス海）でなければならない。そして、クネ・マラ人に対して妻の受け手の関係にたつラシ氏族（Embu Rasi）の始祖は、ガワの方向からやってきたのだといわれる。したがって、妻の与え手は、「女性」やゲレと関係づけられ、妻の受け手は、「男性」やガワと関連づけられているのである。

方向指示の前置詞の体系には、以上でのべた5つの体系のほかに、屋内の空間に適用されるVI型の体系があるが、このVI型の体系については、のちほどくわしくのべることにしよう。

1・4・2 村

多くの場合、村落共同体の内部にはいくつかの村 (*nua*) が存在するが、そのひとつには、ウェワ (首長を代表者とする父系リネージ) の全成員のための家である、オネ・リア *oné ria* (大きな家) もしくはオネ・タナ・ワトゥ *oné tana watu* (土地神の家) とよばれる家屋がたてられている。普段、このオネ・リアには、首長 (とその妻子) が居住しており、マキ・ンドリ・ワンゲの場合、オネ・リアには、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ *Yacob Ndori Wanggé* (図7参照) とその妻子が居住している。

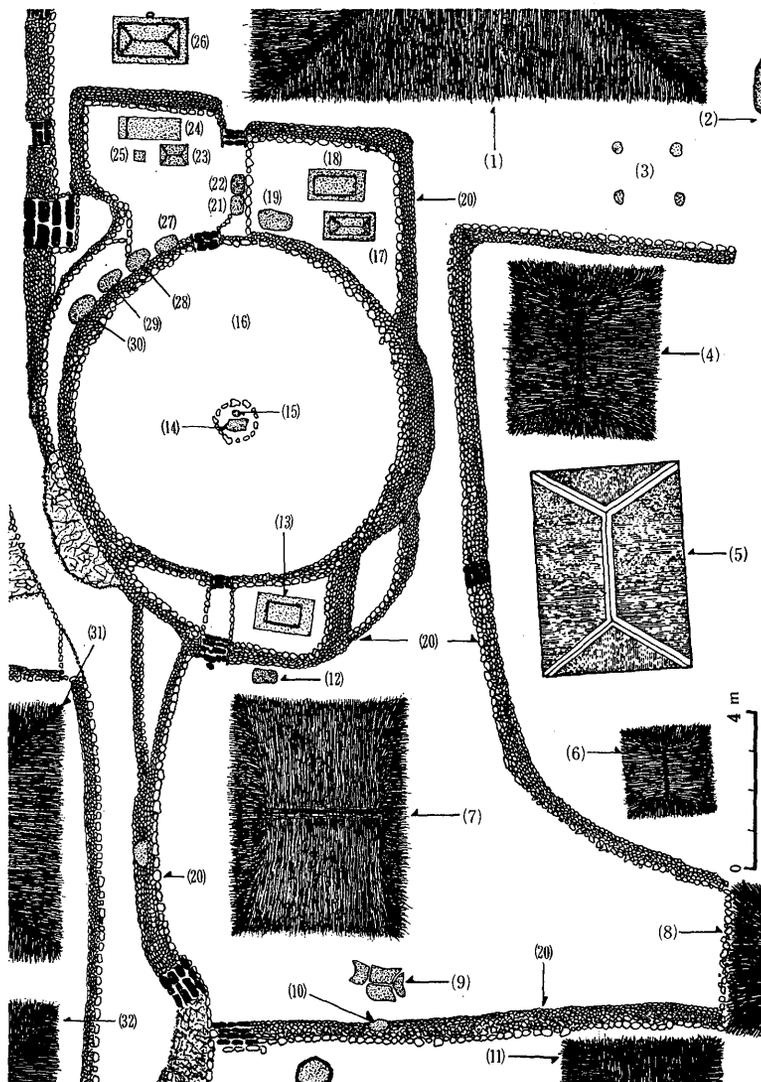
オネ・リアがたてられている村を、かりに「本村」とよぶならば、この本村の周囲には、より規模の小さい「分村」が散在する。マキ・ンドリ・ワンゲの場合、ウォロ・レレ村が、この本村にあたる (図5, 写真1参照)。本村には、オネ・リアのほか、首長以外の人々がすむオネ *oné* とよばれる通常の民家もたてられている。その数は、通常20戸から30戸程度であり、また、分村には、10戸から20戸程度のオネがたてられている (表3参照)。



写真1 トロ・ロセ (Tolo Rosé) 山からみたウォロ・レレ村。高くとがった屋根をもつ家がオネ・リアであり、手前にみえるほそながい建物は小学校の校舎。

これらの家屋は、村落のなかで円環状に配置されており、家屋の戸口は、この円環の内側にむけられている。そして各家屋の後方もしくは斜め後方には、畑の収穫物を貯蔵するための穀物倉 (*kebo*) がたてられている。

家屋と穀物倉とがおりなす、この円環の内側は、ハンガ *hanga* とよばれる広場になっており、そこには、本村の場合、ハンガ *hanga* とよばれる石積みの円形広場とヘダ *heda* とよばれる建物が存在する。また分村の場合には、やはりハンガとよばれる広場と、ヘダと類似した形態をもつクウ *kuwu* とよばれる建物が存在する。このヘダおよびクウは、人々が自由にあつまって話のできる集会所として利用されているが、かつては未婚の男性が寝泊りする、



(1) オネ・リア。(2) ワトゥ・ジュ・アング。(3) かつては肉料理をおこなうときにつかわれるクウ・レーワ *kuwu léwa* とよばれる建物があったが、現在では土台石だけになっている。(4) オネ (通常の民家)。(5) オネ。(6) 穀物倉。(7) ヘダ (集会所)。(8) オネ。(9) 墓。(10) 墓。(11) オネ。(12) 墓。(13) Wanggé Ndoriの墓。(14) 墓。(15) ムス・マセ *musu masé* とよばれる石柱。(16) ハンガ *hanga* (石積みの円形広場)。(17) 墓。(18) Ndori Wanggéの墓。(19) 墓。(20) 石垣。(21) 墓。(22) 墓。(23) 墓。(24) Mbété (Yohanis Wanggéの父)の墓。(25) 墓。(26) Wanggé Mbété (別名Ata Ngga'é)の墓。(27) 墓。(28) 墓。(29) 墓。(30) 墓。(31) オネ。(32) オネ。人名については図7を参照のこと。

図14 ウォロ・レレ村の中央広場の周辺

一種の若者宿としても利用されていたのだといわれる。したがって、ヘダとクヴは、にかよった機能をもっているが、この両者の決定的なちがいは、ヘダにのみ首長たちの集会所という、第3の重要な機能が付与されているということである。また、ハンガには、数多くの墓が存在する(図14参照)。

村内の空間には、すでにのべたようにI型の体系が適用される。したがって、村内の空間には、ゲタ(上流・山の方向)もしくはゲレ(斜め上)、ラウ(下流・海の方向)もしくはガワ(斜め下)、メナ、ガレという4つの方位が設定されているわけであるが、村内のもっともゲタの部分は、ウル・ヌア *ulu nua* (村の頭)とよばれ、もっともラウの部分は、エコ・ヌア *éko nua* (村の尾)とよばれる(図13参照)。

エコ・ヌアには、ワトゥ・ジュ・アング *watu ju angi* (ジュ・アングの石)とよばれる大きな石がおかれており(図14参照)、村内に多数の死者がでて、それがイネ・レケ(1・3・3参照)のせいであると判断される場合には、このワトゥ・ジュ・アングでイネ・レケに供物を供える儀礼がおこなわれる⁴⁹⁾。

1・4・3 家

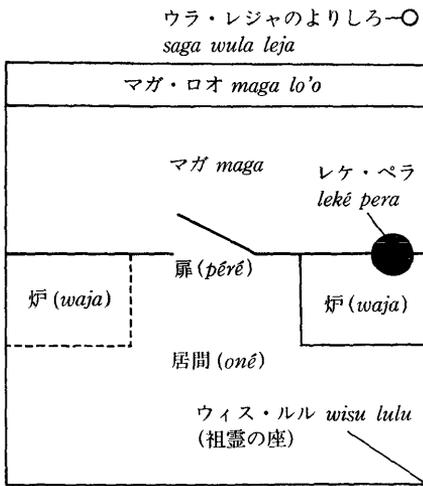


図15 オネの平面分割

家屋には、オネ *oné* とオネ・リア *oné ria* もしくはオネ・タナ・ワトゥ *oné tana watu* (土地神の家)とよばれる2種類の家屋があるが、この2種類の家屋は、基本的にはおなじ構造をもっている(図15, 16参照)。以下では、家屋の平面分割の構成と家屋の内外に存在する場所や物について、概略的な説明をくわえることにする⁵⁰⁾。

オネ *oné* (居間)⁵¹⁾: 家屋がオネとよばれることからわかるように、居間 (*oné*) は、家屋の全体を代表する空間である。

49) イネ・レケとジュ・アングは、きわめて類似した存在であり、まったく同一の存在であることが断言される場合もある。したがって、ワトゥ・ジュ・アングとは、まさにイネ・レケに供物を供える場所なのである。

50) なお、杉島 [1986b, 1988c] では、ウォロ・レレ村の伝統家屋について詳細な報告がなされているので、よりくわしくは、そちらを参照されたい。

51) リオ語のオネという言葉には、日本語のウチとおなじように「内側」, 「中央」, それに「家」という意味がある。また、オネ・オネ *oné oné* という「中心」という意味になる。

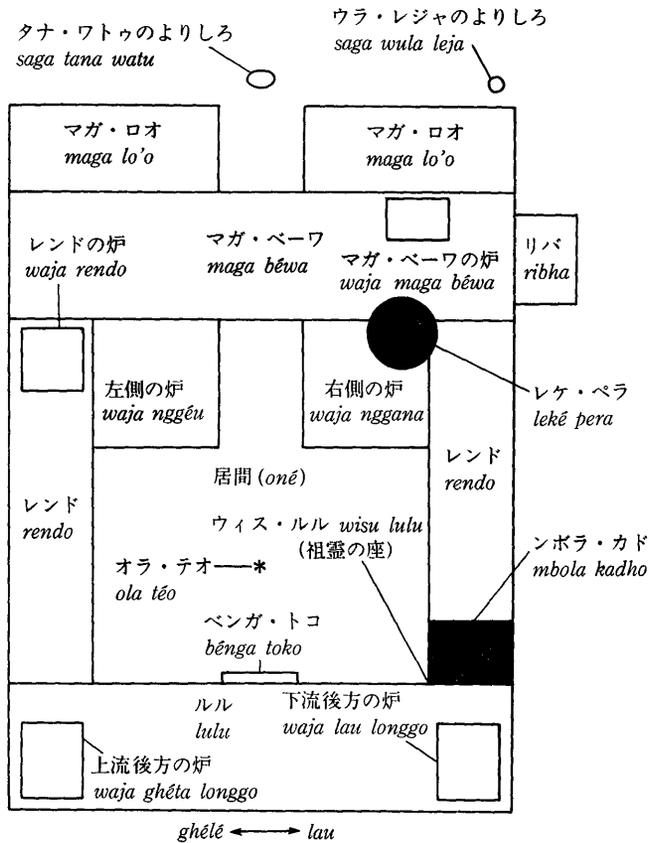


図16 ウォロ・レレ村のオネ・リアの平面分割

居間は、家にすむ者たちにとって寝食の場となる多機能的な空間であり、そこには、屋内の他の空間にはみられないさまざまな物や場所が密集している。

マガ・ロオ *maga lo'o* (小さなマガ)：マガ・ロオは、外部にむけてひらかれた接客の空間であり、村の内外をとわず、家の外からやってくる者は、このマガ・ロオにおいてなんらかの対応をうけることになる。その場合、マガ・ロオに座をしめるのは男たちだけであり、女(子供)は、居間 (*oné*) のなかに座をしめることになる。

マガ *maga*：オネのマガとよばれる空間は、建築構造上、オネ・リアのマガ・ベーフと一致する。しかしながら、平面分割のなかにしめるマガの位置は、オネ・リアのマガ・ロオとおなじであり、外部にむけてひらかれた接客の空間になっている。これと呼応するかのよう、オネのマガ・ロオは、マガにはいるための踏み台に「格下げ」されている。

ここで指摘しておくべきことは、マガ・ロオやマガが「外」(*sia*) と境をせつする空間だということである。このことを端的にしめしているのは、つぎのような表現で

ある。居間にはいることは、ナイ・ゲタ・オネ *nai ghéta oné* (居間の上にあがる) と表現される。これに対し、マガ・ロオやマガにでることは、ワウ・ガレ・シア *wa'u ghalé sia* (外の下にでる)、ワウ・ガレ・マガ・ロオ *wa'u ghalé maga lo'o* (マガの下にでる)、ワウ・ガレ・マガ *wa'u ghalé maga* などと表現される。だが、マガ・ロオやマガにでることは、完全に「外」にでるのとは区別される。つまり、完全に外にでることもまた、ワウ・ガレ・シアと表現されるが、マガ・ロオやマガから地面にのりすることは、さらにワウ・ガレ・タナ *wa'u ghalé tana* (土の下にのり) と表現され、反対に、地面からマガ・ロオやマガにあがることは、ナイ・ゲタ・マガ・ロオ *nai ghéta maga lo'o* (マガ・ロオの上にあがる) もしくはナイ・ゲタ・マガ *nai ghéta maga* (マガの上にあがる) と表現されるからである。

このような説明からあきらかになるのは、IV型の体系が、居間とマガ・ロオやマガとの位置関係を表現するうえでもちいられていることであり、マガ・ロオやマガが、ガレ・タナ *ghalé tana* (地面の下) とゲタ・オネ *ghéta oné* (居間の上) *nai ghéta maga* (マガの上にあがる) との中間に位置していることである。

マガ・ベーク *maga béwa* (高いマガ)：マガ・ベークは、居間 (*oné*) とマガ・ロオとのあいだにあって両者を媒介するような空間である。しかしながら、この空間は、すでに内側 (*oné*) にふくまれており、オネ・リアの場合には、マガ・ロオとマガ・ベークとをへだてる扉 (*péré*) がとりつけられている。

レンド *rendo*：オネ・リアには、レンドとよばれる空間が2つあり、右側のレンドには、ンボラ・カド *mbola kadho* とよばれる金の財宝をはじめとする貴重品がおさまられている。だが、左側のレンドは、上記のオネとおなじように、寝食の場所となっている。

ルル *lulu*：このルルもまた、上記の居間 (*oné*) や左側のレンドとおなじように、寝食の場として利用される。図16をながめると、オネ・リアには、つねにルルが存在するかのような印象をもってしまうが、実際には、ルルをもたないオネ・リアも数多く存在する。

リバ *ribha*：この空間は、戦争の勝敗をうらなうために、ジェンギ・フェオ *jengi féo* (ククイノキの実を燃やす) とよばれる卜占がおこなわれる場所であった。筆者の知るかぎり、リバは、ウォロ・レレ村のオネ・リアにだけ存在する。

つぎに、家屋の内外に存在する物や場所について、概略的な説明をくわえることにしよう。

炉 (*waja*)：経済的に余裕のある男性は、一夫多妻婚をおこなうことが、かつては

普通におこなわれており、それぞれの炉には、妻が1人ずつ配置されていた。ウォロ・レレ村のオネ・リアには、現在でも、「右側の炉」(*waja nggana*)、「左側の炉」(*waja nggéu*)、「下流後方の炉」(*waja lau longgo*)、「上流後方の炉」(*waja ghéta longgo*)、「マガ・ペーワの炉」(*waja maga béwa*)、「レンドの炉」(*waja rendo*) という6つの炉が存在するが、この数は、オネ・リアに居住できる妻の数と一致している。そのなかで、右側の炉は、屋内に存在するすべての炉を代表するワジャ・プウ *waja pu'u* (根本の炉) であり、そこには第1妻が配置されていた。

レケ・ペラ *leké pera* (こすりつける柱)：右側の炉のすぐ下には、レケ・ペラとよばれる土台柱が存在する。この土台柱は、床下に存在するすべての土台柱を代表するレケ・プウ *leké pu'u* (根本の土台柱) であり、タナ・ワトゥの配下である妖術者が家屋に出入りするための通路として認識されている。また、タナ・ワトゥに来臨をねがうときには、ナイ・ガル・ペケ・ブク・ルケ・ブク・ルケ *nai gharu peké buku leké buku leké* (足の指をしっかりとふんばって、そこにある土台柱の節々をのぼってきてください) などといった儀礼言語がもちいられるが、レケ・ペラが「根本の土台柱」であることを考えるならば、レケ・ペラは、妖術者ばかりでなく、タナ・ワトゥが家屋に出入りするための主要な通路になっているのだといえよう。

このような解釈を支持するのは、つぎのような禁忌である。すなわち、オネ・リアの場合、レケ・ペラのすぐ上にある右側の炉では、現在でも鉄でつくられた鍋 (*podosu'a*) や釜 (*hawa su'a*) をつかうことが禁止されている。すでにのべたように、鉄がタナ・ワトゥを遠ざけるためにもちいられることを考えるならば、この禁忌は、タナ・ワトゥの通行を妨害しないための配慮なのだといえよう。

ウィス・ルル *wisu lulu* (祖霊の座)：オネ・リアやトゥカ (ウェワ——首長を代表者とする父系リネージ——の下位分節体) の長が居住するオネの居間 (*oné*) の右側奥には、祖霊たちのあつまるウィス・ルルとよばれる場所が存在する。そこには、ワトゥ・ウィス・ルル *watu wisu lulu* (祖霊の座の石) とよばれる、いくつかの石がおかれており、祖霊に供えられる食物は、この石の上にのせられる。トゥカの長が居住するオネのワトゥ・ウィス・ルルは、オネ・リアのワトゥ・ウィス・ルルを分与したものののだといわれる。

なお、ウォロ・レレ村のオネ・リアのウィス・ルルには、ワトゥ・ウィス・ルルのほかに、サウ *sau* とよばれる刀や儀礼用の斧 (*taka*) がおかれており、また、その上の壁面にとりつけられているオラ・テオ *ola téo* (物を掛けておくための突起物) には、豊穡をもたらすワトゥ・ニパ *watu nipa* (蛇の石) とよばれる石をいれた肩かけバツ

グ (*rémibi*) や⁵²⁾、農耕儀礼においてもちいられるンボラ *mbola* (儀礼用の肩かけカゴ) がかけられている。

ンボラ・カド *mbola kadho* : ンボラ・カドとは、ウェワの成員によって代々蓄積され、首長によって保管されてきた金の総称であり、そのなかには、さまざまな金の装飾品がふくまれている。この金は、別名ンガウ・タナ・ワトゥ *ngawu tana watu* (土地神の金) とよばれることからわかるように、タナ・ワトゥにあたえられた金なのであり、首長といえども、この金を売却したり、婚資としてもちいたり、それでなにかを買ったりすることは禁止されている。また、農耕儀礼や首長の就任式などといっ

た特別の場合をのぞき、ンボラ・カドがおさめられている箱をあけたり、ンボラ・カドを身につけることはできない。実際にはなかなかできないことであるが、ンボラ・カドの箱をあけたときには、わずかでも金を「足しいれてやる」(*pusi*) 努力がなされる。

なお、ンボラ・カドの一部は、ワトゥ・ウィス・ルル (祖霊の座の石) やンゲボ・ポド (1・1・5参照) とともに、それぞれのトゥカに分与されており、この3者が分与されているからこそ、各トゥカの長は、のちほどのべる「村落共同体内の儀礼」を主催することができるのだといわれる。

ベンガ・トコ *bénga toko* : オネ・リアの居間 (*oné*) の中央奥には、ベンガ・トコとよばれる一種の板壁がとりつけられており、多くの場合、そのおもての面 (戸口の方をむいた面) には、女性の乳房の彫刻がほどこされている。

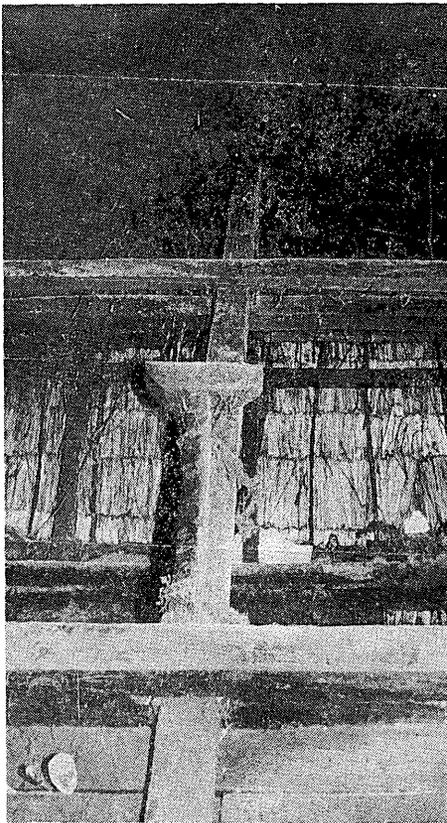


写真2 ウォロ・レレ村のオネ・リアの主柱にとりつけられているサガ・ウラ・レジャ (天空神のよりしろ)

52) ワトゥ・ニパは、*nipa sawa* とよばれる巨大な蛇が口からはきだしたものののだとされる。ワトゥ・ニパのはいった肩かけバッグは、通常の肩かけ編みカゴ (*rémibi*) とはことなり、山羊 (*rongo*) の皮でつくられている。なお、他の村落共同体における農耕儀礼では、このような石はもちいられない。

ただし、ウォロ・レレ村のオネ・リアの場合には、上記のンボラ・カドを身につけた女性の上半身像が彫刻されている[杉島 1987b]。

バク *bhaku* : ウォロ・レレ村のオネ・リアには、レナ *léna* とよばれる回廊状の中二階がもうけられており、ンボラ・カドのちょうど真上の部分には、ンドリ・ワンゲ *Ndori Wanggé* の父であるワンゲ・ンベテ *Wanggé Mbété* (表2, 図4, 図7参照) の遺骨をいれたバクとよばれる石の箱がおかれている。

サガ・ウラ・レジャ *saga wula leja* (天空神のよりしろ)⁵³⁾ : オネ・リアの棟木をささえる2本の主柱 (*mangu*) のうち、右側の主柱にはサガ・ウラ・

レジャとよばれるものがしぼりつけられており、ウラ・レジャへの供物は、その受け皿の部分におかれる(写真2参照)。また、サガ・ウラ・レジャとよばれるものは屋外にもあり、それは、家屋の前方右側の軒先と地面とをつなぐようなかたちでたてられている(写真3, 図15, 図16参照)。屋内のウラ・レジャは、木で作られているのに対し、屋外のサガ・ウラ・レジャは、アウ *au* とよばれる硬い竹(学名不明)で作られている。だが、ウラ・レジャに降臨をねがうときには、ワウ・ノオ・マンガ・アウ、*nggoro no'o soku lo* (アウ竹の主柱をつたっておりてきてください、ソク・ローという屋根の部材をすべりおりてきてください) といったように、サガ・ウラ・レジャのとりつけられている主柱が、あたかもアウ竹でできているかのように表現される。また、棟の中央部には、マタ・リア *mata ria* とよばれる、アウ竹を割りひらいた受け皿状のものがとりつけられており、これは、供犠された動物(もしくは人間)の頭をウラ・レジャのために供えるときにつかわれる。したがって、アウ竹は、ウラ・レジャのよりしろとしてもちいられる



写真3 ムラ・ワトゥッ村のオネ・リアのサガ・ウラ・レジャ(天空神のよりしろ)

53) サガ *saga* という言葉には「背丈」もしくは「身体」という意味もある。そうであるならば、サガ・ウラ・レジャは、「天空神のよりしろ」と翻訳するよりは、「御神体」と翻訳するのが適当なのかもしれない。

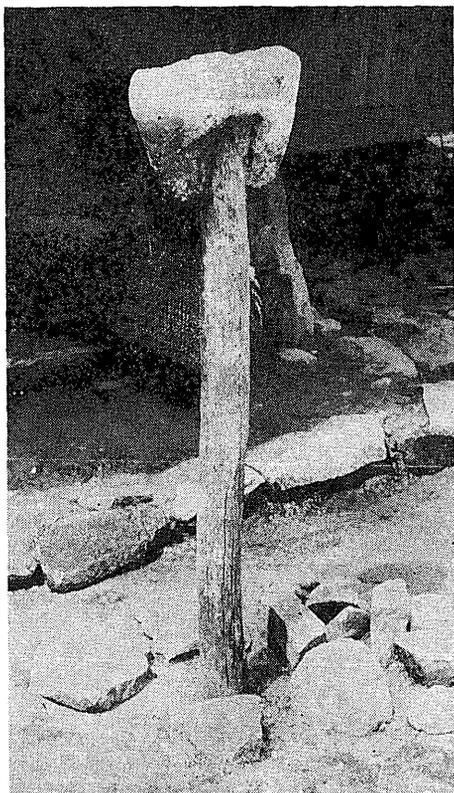


写真4 ウォロ・レレ村のオネ・リアの前に
たてられているサガ・タナ・ワトゥ
(土地神のよりしろ)

べき材料なのだといえる。なお、屋外のウラ・レジャとマタ・リアは、カトリック教会からのつよい指導のために、マキ・ンドリ・ワンゲとその周辺地域では、しだいに姿を消しつつある⁵⁴⁾。

サガ・タナ・ワトゥ *saga tana watu* (土地神のよりしろ)：ウォロ・レレ村のオネ・リアの前庭には、サガ・タナ・ワトゥとよばれるものがたてられており、タナ・ワトゥに供えられる供物は、その受け皿の部分におかれる。サガ・タナ・ワトゥの支柱は、耐久性にとむナンバンサイカチ (*ndopo*) の木でつくられており、受け皿の部分は石でつくられている (写真4, 図16参照)。だが、筆者の知るかぎり、他の村落共同体に存在するオネ・リアの場合、このようなサガ・タナ・ワトゥはたてられていない。

上記の「右側の炉」、「左側の炉」、「上流後方の炉」、「下流後方の炉」といっ

た炉の名称が暗示するように、家屋には、右と左、前と後の方向があり、家屋の内側から戸口をむいてすわり、右手の方向が「右」(*nggana*)、左手の方向が「左」(*nggéu*)、前方が「前」(*nia*)、後方が「後」(*longgo*) となる (図17参照)。

すでにのべたように、居間とマガ・ロオ (もしくはマガ) との位置関係を表現するときには、IV型の体系が適用される。だが、これとはべつに、家屋内の空間には、VI型の体系が適用される。つまり、前方にはガワ (斜め下)、後方にはゲレ (斜め上)⁵⁵⁾

54) 具体的にのべるならば、カトリック教会からの強い指導とは、ワトゥ・ネソ村の教会にすむ神父の指導であり、この神父は、厳格な人物として人々の信頼をえているが、アウ竹でつくったよりしろ (*saga*) をみつけると、ただちにたたき壊してしまうのだといわれる。ただし、これは村人がいっていることであって、筆者は、実見したわけではない。

55) このゲレとガワという方向を指示する前置詞がもちいられるために、屋内空間にも、村落共同体の領地や村内空間とおなじように、「頭」と「尾」の部分があり、居間のなかで、もっとも奥の部分は「頭」(*ulu*) とよばれ、またもっとも入り口に近い部分 (炉の付近) は「尾」(*éko*) とよばれる。

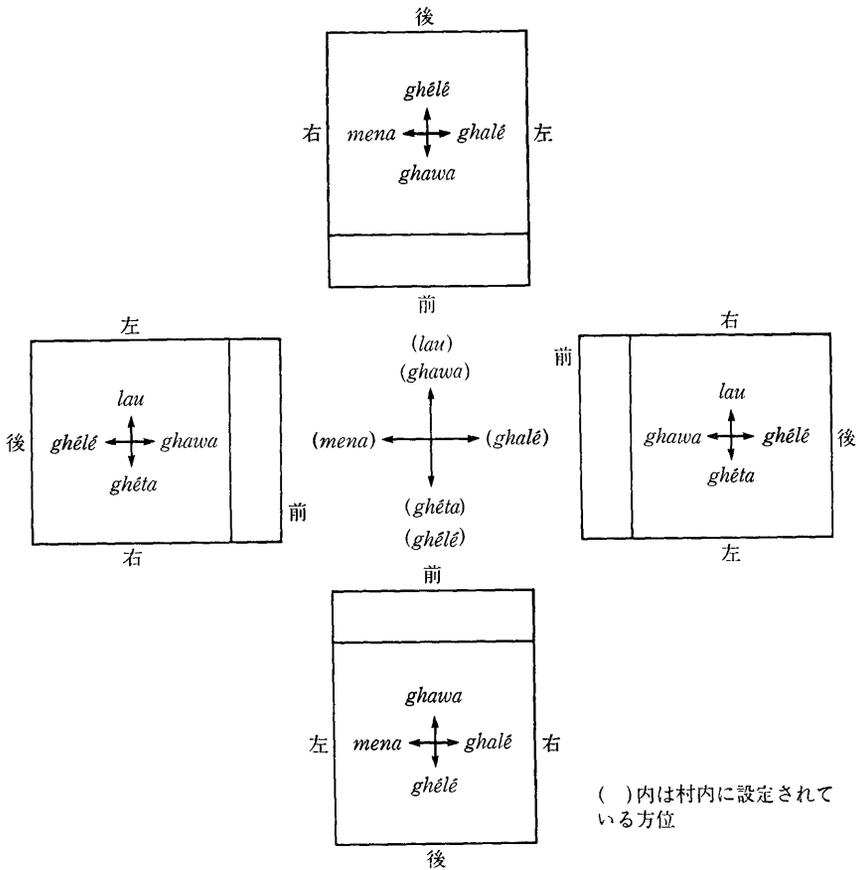


図17 村内に設定されている方位と屋内に設定されている方位との相互関係

という方向指示の前置詞が適用されるわけであるが、このガワとゲレをむすぶ方位軸と直角にまじわる方位軸の両端は、いわば「空いた」状態にあり、そこには、村内空間に適用される方向指示の前置詞が代入されるようになっている（図16、図17参照）。これが、Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ、Ⅳ、Ⅴ型の体系とはべつに、Ⅵ型の体系を設定した理由にほかならない。

このⅥ型の体系は、Ⅳ型の体系と、つぎののべるような意味で微妙に関係しあっている。つまり、Ⅵ型の体系は、居間（オネ・リアの場合には、居間、レンド、ルルをふくむ空間）、マガ（オネ・リアの場合にはマガ・ベーワ）、マガ・ロオといった、それぞれの区画内の位置関係を表現することはできるが、区画間の関係を表現することはできないのである。にもかかわらず、居間のもっともガワ（斜め下）の部分は、マガのもっともゲレ（斜め上）の部分と接しており、マガのもっともガワの部分は、マ

ガ・ロオのもっともゲレの部分と接している。したがって、屋内の平面空間は、IV型の体系とVI型の体系がくみあわされる結果、「斜め上」から「斜め下」にいたる階段状の空間として構成されることになる。

このように屋内の平面空間をとらえるならば、II型の体系が適用される政治共同体の領地とおなじような空間構成が、家屋にもみられることがあきらかとなる。すなわち、女性は、来客がある場合、ゲレ（斜め上）の方向にある居間に座をしめ、男性は、ガワ（斜め下）の方向にあるマガ・ロオないしはマガに座をしめる。また、オネ・リアの場合、居間のもっともゲレの部分には、女性の乳房の彫刻がほどこされたベンガ・トコがとりつけられており、その反対の方向にある軒先には、サガ・ウラ・レジャ（天空神のよりしろ）がとりつけられている。サガ・ウラ・レジャを女性の乳房の彫刻と対比する理由は、のちほどあきらかとなろう。

1・4・4 畑

農耕儀礼の観点からながめるならば、畑には4つの種類がある。その第1番目のものは、パキ *paki* とよばれる儀礼がおこなわれるウマ・パキ *uma paki* であり、リセ・ンゴンデ・リアではウォロ・レレ Wolo Lélé 村にすむ首長 (*ria béwa*)、リセ・ロウオ・ボラではベラ・ンゴ Bela Nggo 村にすむ首長 (*mosa laki*)、リセ・クル・ランデではラテ・ンゴジ Raté Nggoji 村にすむ首長 (*mosa laki pu'u*)、そして、それぞれのタナ・ロオでは、その所有者だけが、パキをおこなう権利をもっている。ただし、かれらは、名目上の耕作者であり、実際には他の者に命じてパキをおこなわせている⁵⁶⁾。ウマ・パキは、数メートル四方のきわめて小さな畑であり、収穫物は、皆無に近いといっても過言ではない。この畑を以下では、「パキ畑」とよぶことにしよう。

第2番目の畑は、村落共同体の長が耕作する、ウマ・ングア・バプ *uma nggua bapu* とよばれる畑であり、それぞれの村落共同体には、この種の畑がひとつずつ存在する。以下では、ウマ・ングア・バプを「祭祀畑」とよぶことにしよう。現在、祭祀畑は数メートル四方のきわめて小さな畑にすぎない。しかしながら、村落共同体の長につかえる奴隷が数多くいた時代には、この豊富な労働力をつかい、かなりひろい祭祀畑がつくられていた。

第3番目のものは、ウェワ（首長を代表者とする父系リネージ）の下位分節体であ

56) リセ・クル・ランデの場合、パキは、タナ・クネ・マラとタナ・ランデのそれぞれにおいて、べつべつの人物によっておこなわれるという話を聞いた。また同様に、現在リセ・クル・ランデでは、ポオの儀礼がタナ・クネ・マラとタナ・ランデのそれぞれにおいておこなわれるという話も聞いたことがある。注21でのべたように、リセ地域の内部構成は複雑であり、さらなる調査が必要とされるゆえんである。

るトゥカ *tuka* (サブ・リネージ) の長が耕作するウマ・ングア *uma nggua*, ウマ・ピグ *uma pigu*, ウマ・ピグ・ウェラ *uma pigu wera* などとよばれる畑であり、以下では、この種の畑を「儀礼畑」とよぶことにしよう。

なお、ウォロ・レレ村にすむ首長 (Yacob Ndori Wanggé, 図4, 図7参照) は、リア・ベーフ, マキ・ンドリ・ワンゲ (とよばれる村落共同体) の長, それにトゥカ・ワンゲ・ンベテ (とよばれるトゥカ) の長をかねているので, 上記のパキ畑, 祭祀畑, 儀礼畑という3種類の畑を耕作することになる。

第4番目のものは, 首長でも, トウカの長でもない者によって耕作される畑であり, ウマ *uma* (畑) とよばれる。この畑を対象として農耕儀礼がおこなわれることはない。以下では, このような畑を「通常の畑」とよぶことにしよう。

以上でのべた4種類の畑には, 村内空間の場合とおなじように, I型の体系が適用され, 畑のなかで, もっともゲタ (上流・山の方向) もしくはゲレ (斜め上) の部分は, 「頭」(*ulu*) とよばれ, もっともラウ (下流・海の方向) もしくはガワ (斜め下) の部分は, 「尾」(*éko*) とよばれる。

ところで, 畑には女性としての作物が栽培され, 畑の下端には, イネ・パレ (稲の母) の兄弟 *Laka* と関連づけられる男性としての稲が栽培されるわけであるが, これとおなじような空間構成が, II型の体系が適用される政治共同体の領地やIV型とVI型の体系が適用される屋内の平面空間にもみられることは, すでにのべたとおりである。

第2章 農耕サイクル

2・1 農耕活動の概略

リオ族の伝統的な生業は, 陸稲 (*paré*), キャッサバ (*uwi kaju*), トウモロコシ (*jawa*) などを主作物とする焼畑耕作であるが, この3種類の作物のなかで, もっとも高い価値が付与されているのは陸稲である⁵⁷⁾。

57) ルイスがのべるように, フローレス島では, 米やコーヒーなどといった粒状物を計量するときに, 約14リットルの容量をもつビスケット缶がもちいられる。この缶は, ルイスの調査地 (Kabupaten Sikka の東部) では *blik* とよばれ, リオ語では *belé* とよばれるが, いずれにせよ, その語源は, オランダ語の *blik* (ブリキ缶) にあると考えられる。

ここで, この計量単位にふれた理由は, ほかでもなく, 米の収穫量が *belé* にもとづいて語られるからである。*blik* には, 約10キログラムの粳米がはいる (ただし乾燥された粳米の場合には約8キログラム)。ルイスは, 1ヘクタールの畑に2 *blik* の種粳が必要とされ, 新たに開墾された畑で, かつ豊作の場合には, その畑から, 100 *blik* の粳米が収穫されることを報告している [Lewis 1989: 29, 319]。

確言することはできないが, 筆者の調査地における米の収量は, これよりも若干悪いように思われる。1ヘクタールの畑から収穫される粳米が, 80 *belé* をこえることはないようであり, ↗

表5 生業活動と季節の交替過程

グレゴリー暦	wula	焼畑耕作の過程	トウモロコシ、水田	その他の収穫物	風	雨	その他
3月	fowo	ke'a(除草) ra'u(除草)			angi jodho fowo wara ria tu regu	uaja pala angi	fowo lebu wau rego bhoka au
	balu ré'é	ke'a(除草)			angi ria	waké kaju au uaja ria	fowo wari paré fowo ngo duna
			jawa wau paréの収穫				balu la lolo
4月	balu ré'é			mage タマリンド		uaja ipu	
5月	balu ji'é						
					angi ndalé		hi nebu kuwa
6月	mala keti	keti(稲刈り)				uaja ipu	
		keti(稲刈り)					
7月	api nana		jawa legaの播種 mula(田植え)				umbi lui denu wonga
							ngga gomo uoi
8月	bebo gaga			mudé カンキツ類 uoi ヤムイモ			

表5 生業活動と季節の交替過程 (つづき)

グレゴリー暦	wula	焼畑耕作の過程	トウモロコシ、水田	その他の収穫物	風	雨	その他
8月	hera	ngeti (開墾の準備) gaga (伐採)		uta ba'i ババイヤ			
9月	mapa	poka (伐採) wari (乾燥) jengi (火入れ)	jawa lejaの 収穫	mudé カンキツ類	boro hera		mapa moni
10月	nduru		jawa degaの 播種	nodora サツマイモ	nduru rupi nutu	uja pala angi	
11月	moré	pa'u loka hébé (土砂の流出止め作り) ngoro (整地)	keti (稲刈り)	pau マンゴー réa jawa パイナップル			
12月	beké ria	tedo (播種)	jawa wau paréの播種 mula (田植え)				
1月	beké lo'o				angi ria angi jodho beké lo'o	uja ria	
2月			jawa degaの 収穫		angi ria	uja ria	beké bara bué

表5には、焼畑耕作の過程が概略的にまとめられているが、ここで補足しておきたいのは、この過程が、かならずしも毎年くりかえされるわけではないということである。

毎年開墾されるパキ畑をのぞくと、リセ地域の人々は、ほぼ2年に1回の割合で開墾をおこなう。開墾された新畑 (*uma ndu'a* もしくは *uma api nu*) では、トウモロコシをふくむ野菜類 (*uta*) や稲が栽培される。

2年目の畑 (*uma huta*) には、上記のような作物とともに、キャッサバ、サツマイモ (*ndora*)、タロイモ (*rosé*)、ヤムイモ (*uwi*)——ただし、タロイモとヤムイモは食料としてはあまり重要ではなく、また、植えつけも積極的になされているとはいいがたい——などが栽培されるが⁵⁸⁾、開墾をおこなう必要がない以上、ンゲティ *ngeti* (伐採の準備) からトカ・ヘベ *toka hébé* (土砂の流出止め作り) までの過程をおこなう必要はない。

同様に3年目の畑の場合も、ンゲティからトカ・ヘベまでの過程は不要であり、そこには、主としてキャッサバ、サツマイモ、タロイモ、ヤムイモなどが栽培される。したがって、人々は、表5に記されている全過程を2年に1回の割合でおこなうとともに、ンゴロ *ngoro* (種まきまえに畑にはえている雑草をとりのぞく作業) から収穫にいたる過程を、2年目および3年目の畑でおこなうのである。

なお、トウモロコシは、1年に3回の種まきがおこなわれるが、そのそれぞれには、ジャワ・ワウ・パレ *jawa wau paré* (直訳：稲のおいがするトウモロコシ；説明：稲といっしょに11月の下旬に種がまかれ、3月に収穫がはじめられるトウモロコシ)、ジャワ・デガ *jawa dega* (直訳：畑づくりのトウモロコシ；説明：10月に種がまかれ、1月に収穫されるトウモロコシ)、ジャワ・レジャ *jawa leja* (直訳：太陽のトウモロコシ；説明：6月に種がまかれ、乾季のさなかに収穫されるトウモロコシ) という名前がつけられている。このなかで、収穫量をもっとも多いのは、ジャワ・ワウ・パレであり、また、農耕儀礼がともなうのは、このトウモロコシだけである。

58) 不作の場合、収穫量は、5~10 *belé* にまでさがってしまう。また、人々は、3 *belé* の種籾をまけば、収穫量は60 *belé* 程度であるとも述べていた。平均的な畑の広さは、50~100アールといったところであり、1人の世帯主は、このような畑を1つないしは2つほど耕作している。なお、今回の調査では、他の作物の収穫量についてくわしいデータを収集することができなかった。ただ、印象的にのべるならば、本当の意味での主食は、米ではなく、トウモロコシとキャッサバだといえる。

58) キャッサバは、11月~2月ごろに植えられる場合が多いが、収穫に特定の時期があるわけではない。サツマイモは、3月~6月ごろに植え、9月~1月ごろに収穫がおこなわれるようである。タロイモには、一定した植えつけの時期も収穫の時期もないようであるが、ヤムイモは、だいたい6~8月にかけて収穫がなされる。

ただし、以上でのべたことは、通常の畑と儀礼畑を対象とするものであり、祭祀畑とパキ畑にはあてはまらない。なぜならば、パキ畑は、2年に1度ではなく毎年開墾され、祭祀畑とパキ畑では、キャッサバ、サツマイモ、タロイモ、ヤムイモが栽培されることはないからである。

過去において、畑は、3年間つかわれると、最低でも6～7年のあいだ休耕にされるのが普通であった(図18参照)。しかしながら、現在では換金作物としてコーヒー(*kopi*, インドネシア語), チョウジ(*cengkeh*, インドネシア語), カカオ(*cokolat*, インドネシア語), クイノキ(リオ語名: *féo*; 学名: *Aleurites moluccana*) などといった作物が重要視されはじめたために、畑は、3年のあいだつかわれても休耕にはされず、上記のような換金作物が植えられてゆく場合が多くなってきている⁵⁹⁾。

水稻耕作の技術は1920年代に導入されたにすぎず⁶⁰⁾, またリオ族の居住地の大部分は、複雑な地勢をもつ山岳地域である。したがって、現在でも水田(*uma aé*)の大半は、たとえば *Desa Kota Baru* や *Desa Watu Neso*

(図2参照) といった、平地のひろがる場所に分布しているだけであり、山地部では、山間の谷間にごく小規模な水田がつくられているにすぎない。

水稻耕作は二毛作でおこなわれ、11月の下旬～12月の月上旬に植えられた稲は、5月の初旬～中旬にかけて収穫がおこなわれ、5月の下旬～6月の月上旬に植えられた稲は、11月の下旬～中旬にかけて稲刈りがおこなわれる⁶¹⁾。だが、マキ・ンドリ・ワンゲに

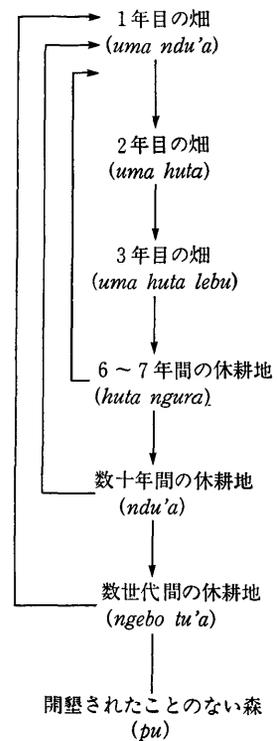


図18 開墾と休耕のサイクル

59) といっても、筆者が調査をおこなっていた1983年から1985年当時、*Desa Wolo Lele A* における換金作物の収量は、まだそう多くはなかった。たとえば、コーヒーは、300～400キログラム(キロあたり約750ルピア), クイノキの実は、400～500キログラム(キロあたり約1,000ルピア)程度であり、チョウジやカカオは、まだ収穫物がえられるまでにはいたっていなかった。

60) あるインフォーマントによると、水稻耕作の技術がもたらされたのは、1925年ごろのことであったという。当時の *Kota Ende* (エンデ市) には、スンバワ島からビマ族 (*Bimanes*) の出身者が流刑されていたが、刑期がおり、その人物が故郷にかえろうとするところを、*Pius Rasi Wanggé* (1・1・7, 図7参照) がひきとめて、水稻耕作の指導をおおいだのだった。こうして、1930年代にはいとモニ地域(図2参照)をはじめとする、さまざまな場所に、かなりの面積をもつ水田がひらかれていったのである。

61) 田植えの前には、田においしげった雑草を山刀 (*topo*) をもちいてはらい、そして鋤 (*tambi*) で土をおこす *tambi* とよばれる作業、それに田に水をいれて、踏みつけ土を柔らかくする作業がおこなわれなければならない。この作業は、人間によっておこなわれる場合には、*seto* とよばれ、水牛をつかっておこなわれる場合には、*ndéwu* とよばれる。また、田植えは *mula* (植える), 草とりは *lémo*, 畦 (*wolo go*) の草刈りは *gaga wolo go*, 稲刈りは *keti* とよばれる。

は水田がごくわずかしかなく、また、その重要性も低いので、以下では水稻耕作の過程を記述の対象から除外する。なお、水稻耕作の過程と関連する農耕儀礼はまったく存在しない。

家畜としては、水牛 (*kamba*)、豚 (*wawi*)、鶏 (*manu*)、犬 (*lako*) などが保有されており、数としては少ないが、馬 (*jara*) や山羊 (*rongo*)、それに牛 (*safi*、インドネシア語) なども飼われている⁶²⁾。これらの家畜のなかで、もっとも高い価値が付与されているのは水牛であるが、水牛の放牧地 (*kuru kamba*) が開墾され、換金作物が植えられていったために、マキ・ンドリ・ワンゲとその周辺地域では、水牛がほとんどいなくなってしまった。しかしながら、Desa Tani Woda とその周辺地域では、まだかなり多くの水牛が放牧されている。

また、かつては、サトウヤシ (リオ語: *moké*; 学名: *Arenga pinnata*) が数多く栽培されており、その樹液を採取して、モケ・バイ *moké ba'i* (直訳: 苦いモケ; 説明: サトウヤシの樹液にヒロハノジアオイの樹皮をつけこんでつくった発酵酒) やモケ・

表6 ウォロ・レレ村とウォロ・ワルにおける雨量

月	ウォロ・レレ村	ウォロ・ワル
1月	323 mm	241 mm
2月	375 mm	160 mm
3月	382 mm	184 mm
4月	326 mm	130 mm
5月	183 mm	182 mm
6月	141 mm	147 mm
7月	64 mm	123 mm
8月	190 mm	41 mm
9月	178 mm	44 mm
10月	30 mm	117 mm
11月	209 mm	186 mm
12月	252 mm	211 mm
合計	2653 mm	1766 mm

表7 ウォロ・レレ村における気温と湿度

月	最高	最低	最高	最低
1月	26°C	20°C	88%	97%
2月	24°C	20°C	91%	97%
3月	26°C	20°C	90%	97%
4月	26°C	21°C	88%	98%
5月	26°C	20°C	90%	99%
6月	23°C	18°C	93%	99%
7月	22°C	18°C	93%	99%
8月	25°C	18°C	87%	97%
9月	26°C	19°C	84%	95%
10月	28°C	20°C	73%	88%
11月	27°C	21°C	88%	94%
12月	26°C	21°C	86%	95%

62) ウォロ・レレ村における、1983年から1985年にいたる家畜頭数は、ほぼつぎのとおりである。水牛0頭、牛3~4頭、馬5~10頭、山羊10~14頭、アヒル10羽、ニワトリ160~300羽、豚150頭~200頭。ニワトリの数が不安定である理由は、しばしば病気が蔓延し、またたくまにニワトリの数が減少してしまうのと、ソバマとよばれる農耕儀礼において、ニワトリが多量に屠殺されるからである。

なお、上記のような家畜のうち、個体名がつけられるのは、水牛、牛、馬、犬、豚だけであり、ニワトリ、山羊、猫 (*ana éo* もしくは *ana ka nio*) に、個体名がつけられることはない。

アラ *moké ara* (モケ・パイを蒸留した酒) をつくったり⁶³⁾, また樹液を煮つめてグラ・モケ *gula moké* (砂糖) をつくるのがさかんにおこなわれていた⁶⁴⁾。かつてサトウヤシの栽培が重要な生業活動であったことは、つぎのような2つの事柄からうかがい知ることができる⁶⁵⁾。そのひとつは、祖霊や神々に対して豊作をねがうときとなえられる儀礼言語であり、そのなかでは、ガガ・ボオ *gaga bo'o* (開墾をおこなって満腹となる) という表現とケウィ・アエ *kéwi aé* (サトウヤシの樹液を採取する) という表現が対の関係におかれている。もうひとつは、火入れのときにサトウヤシを燃やしたり、若いサトウヤシを切りたおして、その樹芯 (*hogé moké*) を食べることが禁止されていることである。だが、その後、ココヤシがサトウヤシよりも重要視されるようになり、現在では、上記のような換金作物がココヤシよりも重要視されるようになってきている。

なお、表6には、1984年のウォロ・レレ村 (海拔約1,000メートル) における降雨量と、行政村 *Desa Wolo Lele A* をふくむ *Kecamatan Wolo Waru* (ウォロ・ワル郡) の *Ibu Kota Kecamatan* (郡都) であるウォロ・ワル *Wolo Waru* (海拔約250メートル) における1976年から1983年にいたる降雨量の平均値、表7には1984年におけるウォロ・レレ村における月べつの平均気温と湿度が記されているので参照された (ウォロ・ワルの所在については図2を参照)。ウォロ・レレ村の降雨量、気温、

63) モケ・アラは、つぎのような方法でつくられる。まず、地面に3つの石 (*lika*) をおき、その上に土釜 (*podó*) をのせる。つぎに、土釜のなかにモケ・パイをそそぎこみ、土釜の口に、それよりも少しだけ直径の大きな竹 (*bheto*) を垂直にたてる (この竹の底の部分の節はぬいてある)。そして、釜の口と竹とあいだにアダンの繊維 (*legé*) をつめ、すきまがなくなるようにする。そして、この竹の側面に穴をうがち、そこに樋の役割をはたす、節をぬいた細い竹をねじこみ、この竹のもう一方の端は、地面にたてた支柱で固定する。

このような蒸留装置の準備ができると、土釜の下で火をたいて蒸留をはじめ、蒸留された酒は、樋をつたってしたりおちてくる。くりかえし蒸留をおこなうことによって、アルコールの濃度を高めたものは、*jengi jila* (直訳: 燃えて、炎をだす) とよばれ、文字どおりの火酒となる。

1955年ころまでは、どこの村にも、少なくともひとつの蒸留装置があり、ほぼ1箇月に1度の割合で、5~6メートルの長さの竹にモケ・パイをあつめて、共同で蒸留をおこなっていた。しかしながら、モケ・アラをつくる村は、現在では、きわめて少なくなってしまった。

64) かつては、サトウヤシの樹液につめたものから、グラニュー糖がつけられていた。この技術は、1920年代にサブ (*Savu*) 島からやってきた者がつたえたのだといわれ、砂糖を精製するためにヤギの脂肪もちいられていた。だが、これがなかなかめんどろなので、しばらくのあいだ、グラニュー糖をつくるのをやめていた。だが、1940年に、オランダ人が講習会をひらき、クイノキの実で精製をおこなう方法をおしえたために、しばらくのあいだは、グラニュー糖がつけられていた。だが、これもめんどろだということで、現在では、サトウヤシの樹液につめて、棒状にかためたものが、細々とつけられているだけである。これは、*Watu Néso* や *Wolo Waru* (図2参照) で1週間に数回ひらかれる市場などにもって行って売られる。

65) 作物とおなじように、サトウヤシもまた女性であることは、さまざまな表現や儀礼行為が示唆している。サトウヤシ (*moké*) の起源神話では、モケ *Moké* (サトウヤシ) という名前の女性が、サトウヤシの実 (*folé moké*) をひろった首長に、夢をおして、その栽培法や利用法をおしえたのだといわれる。

湿度は、筆者が計測したものであり⁶⁶⁾、また、ウォロ・ワルにおける降雨量は、H. Woda Gadho (Pemimpin Wilayah Kecamatan Wolowaru, Kantor Pertanian Kecamatan Wolowaru) によって計測されたものである⁶⁷⁾。

2・2 農耕儀礼の概略

農耕儀礼は、首長（村落共同体の長）やトゥカ（ウェワ——首長を代表とする父系リネージ——の下位分節体）の代表者によって主催される儀礼と、それ以外の儀礼に分類される。前者の儀礼は、それぞれの村落共同体の内部でおこなわれる儀礼であり、それに参加する人々の範囲が村落共同体の外にまでひろがることはない。以下では、このような儀礼を「村落共同体内の儀礼」とよぶことにしよう⁶⁸⁾。

これに対して、後者の儀礼は、リセ・ンゴンデ・リア、リセ・ロヴ・ボラ、リセ・クル・ランデを単位としておこなわれる（1・1・7参照）。以下では、このような儀礼を「村落共同体間の儀礼」とよぶことにしよう。他の政治共同体とはことなり、リセ地域には、政治共同体の全体をまきこんだかたちでおこなわれる農耕儀礼は存在しない。

本稿では、村落共同体内の儀礼の例として、マキ・ンドリ・ワンゲ Maki Ndori Wanggé の長によって主催される儀礼とウェワ・ンドリ・ワンゲ Wewa Ndori Wanggé の下位分節体のひとつであるトゥカ・ンベテ・ワンゲ Tuka Mbété Wanggé の長によって主催される儀礼をとりあげることにする。なお、マキ・ンドリ・ワンゲの長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲ Yacob Ndori Wanggé は、ウェワ・ンドリ・ワンゲの長、トゥカ・ンベテ・ワンゲの長、それにリア・ベーワ *ria béwa* という3つの地位を兼任しているので（表2、図4、図6、図7参照）、このことをはっきりと銘記されたい。

すでにのべたように、畑は4つの種類に分類されるが、首長（村落共同体の長）によって主催される儀礼は、祭祀畑を対象としておこなわれ、トゥカの長によって主催される儀礼は、儀礼畑を対象としておこなわれる。以下では、いちいち「マキ・ンド

66) 雨量の計測と算出式は、小沢・古野 [1965] を参考にした。

67) Suchtelen [1921] にも、1917年のフローレスの南岸部と北岸部で計測された雨量が記録されているが、南岸では 1885 mm (146日の降雨日)、北岸では 1552 mm (95日の降雨日) と記録されている [Suchtelen 1921: 63]。

68) 以下の記述は、リセ地域の全域で、おなじ内容をもつ村落共同体内の儀礼がおこなわれているかのような印象をあたえるかもしれない。しかしながら、すでに示唆しておいたように、農耕儀礼の大半は、村落共同体ごとで微妙にことなっているばかりでなく、しばしば大きくことなっている。たとえば、クネ・マラ人 (Ata Kuné Mara) に属すモサ・ラキ・イネ・アメ (妻の与え手の首長) の主催する村落共同体内の儀礼には、ソバマ *mbama* とよばれる儀礼 (後述) のかわりに、カー・ウウイ *ka uwi* (ヤムイモを食べる) とよばれる儀礼がふくまれているが、これなどは、その典型的な例だといえる。

表8 農耕儀礼の日程

年 月 日	農耕儀礼の名称
1983年 5月31日	<i>pigu uma nggua</i>
6月22日	<i>tu maé paré</i>
7月3日	<i>réra mbama</i>
7月5日	<i>piré uma nggua bapu</i>
7月8日	<i>mi aré uma nggua</i>
7月9日～10日	<i>mbama ka koé</i>
8月21日	<i>réra mbama</i>
8月27日～28日	<i>mbama ka wésa</i>
8月30日	<i>mi aé</i>
8月31日	<i>pigu uma nggua bapu</i>
9月18日～19日	<i>pai po'o</i>
9月21日	<i>pigu wera uma nggua</i>
9月21日	<i>mi aré uma nggua bapu, mi aré uma pigu wera</i>
9月25日	<i>po'o ria</i>
9月26日	<i>po'o lo'o</i>
10月2日	<i>rago po'o</i>
?	<i>paki</i>
11月28日	<i>kedé kolé uma nggua</i>
11月29日	<i>tedo uma nggua</i>
1984年 1月22日	<i>kedé kolé uma nggua bapu</i>
1月23日	<i>tedo uma nggua bapu</i>
3月6日	<i>piré uma nggua bapu, piré uma nggua</i>
3月10日	<i>pesa uta</i>
5月2日	<i>pigu uma nggua</i>
5月31日	<i>tu maé paré</i>
8月3日	<i>mi aré uma nggua</i>
8月5日	<i>réra mbama</i>
8月11日～12日	<i>mbama</i>
8月14日	<i>mi aé</i>
8月15日	<i>pigu uma nggua bapu</i>
9月16日～17日	<i>pai po'o</i>
9月20日	<i>pigu wera uma nggua</i>
9月22日	<i>mi aré uma nggua bapu, mi aré uma pigu wera</i>
9月23日	<i>po'o ria</i>
9月24日	<i>po'o lo'o</i>
9月30日	<i>rago po'o</i>
?	<i>paki</i>
12月9日	<i>kedé kolé uma nggua</i>
12月10日	<i>tedo uma nggua</i>
1985年 1月13日	<i>pa'i muku</i>
1月14日	<i>bui muku</i>
1月14日	<i>kedé kolé uma nggua bapu</i>
1月15日	<i>tedo uma nggua bapu</i>
2月19日	<i>piré uma nggua</i>
2月23日	<i>pesa uta uma nggua</i>

リ・ワンゲの長が耕作する祭祀畑」とか「トゥカ・ンベテ・ワンゲの長が耕作する儀礼畑」という表現をつかうのは面倒なので、前者を「祭祀畑」、後者を「儀礼畑」とよぶことにする。

また、村落共同体間の儀礼の例としては、リセ・ンゴンデ・リアにおける儀礼をとりあげることとする。具体的にのべるならば、そのなかには、パイ・ポオ *pai po'o*, ポオ・リア *po'o ria*, ポオ・ロオ *po'o lo'o*, ラゴ・ポオ *rago po'o*, パキ *paki* といった

表9 時刻の民俗分類

インドネシア中部時間	リオ語	訳
1～2時頃	<i>roké gudu bepa</i> <i>roké bhalé</i>	突然目覚める 寝返りする
2～3時	<i>manu kako se deka</i>	1度ニワトリが鳴く
3時頃	<i>manu kako deka rua</i>	2度ニワトリが鳴く
4時頃	<i>mba jaja</i>	外にでておしゃべりをする
5時頃	<i>ola méra</i>	赤くなる
6時頃	<i>sia beta</i> <i>leja geju</i> <i>leja bhanga</i> <i>niru mu</i>	明るくなる(意識) 太陽があらわれる 太陽が少し高くなる 陽にあたり身体が暖かくなる
9時頃	<i>niru lai</i>	陽にあたるのをやめる
11時頃	<i>leja ngara wadho</i>	見上げるほど高くのぼった太陽(意識)
12時頃	<i>leja detu pembu</i> <i>késo nénu</i>	真昼間(意識) 自分の影をふむ
13時頃	<i>leja léu</i>	太陽が少し傾く
14時頃	<i>leja kiri</i>	太陽が傾く
15時頃	<i>leja kiri ria</i>	太陽が大きく傾く
16時頃	<i>leja lo'o</i> <i>leja molu</i>	小さな太陽 太陽が沈む
17時半頃	<i>leja woolé ro'a</i>	猿を恐がらせる太陽(意識:山地部だけで太陽が見える時刻)
18～19時	<i>leja ghalé</i> <i>manu nai modho</i> <i>ola mberwu</i>	太陽が沈んだ ニワトリが寝場所に飛び上がる 夕闇
19～20時	<i>tanga sala nia</i> <i>nelu ru'é ka</i>	人の顔を見まちがえる 食事時
21時頃	<i>boka roké</i>	眠りにおちる
22～23時	<i>roké ndaté</i>	重い眠り
0時	<i>kobé oné</i>	真夜中

補足: 1) *ola méra* から *manu nai modho* までは、*ola sia* (昼間) と総称され、その他の時刻は、*ola kobé* (夜間) もしくは *hoja kobé* (夜間) とよばれる。したがって、1日の時間は、昼と夜に区分されるのである。

2) *manu kako se deka* と *manu kako deka rua* は、*manu kako* (ニワトリが鳴く) と総称され、*leja geju* から *niru mu* までは、*buga la'é* (朝) と総称される。

表10 農耕儀礼にしばしば登場する人物

氏名	図の番号	農耕儀礼とのかかわり
アナスタシア・ムク Anastasia Muku	7	ロウォ・コレ人の女であるマリア・ウタの助手をつとめる女性。
アントニウス・ウィク Antonius Wiku	11	常日頃、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの家族のために働く人物。態度は、つねに控えめで、無口。
エリザベス・パウ Elizabeth Pau	11	アントニウス・ウィクの本妻であり、儀礼畑と祭祀畑を対象とする儀礼に参加して、作業をおこなう働き者の女性。
カタリナ・ロロ Katarina Lolo	11	おさない妹や弟とともにオネ・リアにすんで、家事を手つだう、けなげで、働き者の少女。
クリスティナ・パレ Kristina Paré	11	ロウォ・コレ人の女であるマリア・ウタの助手をつとめるとともに、オネ・リアでおこなわれる儀礼で料理をおこなう物静かな女性。
サミュエル・レバ Samuel Léba	11	ヤコブ・ンドリ・ワンゲの主催する儀礼に参加して、いつも作業を手伝う、きわめて勤勉でまじめな人物。
シモン・センダ Simon Sénda	11	クリスティナ・パレの息子であり、ソロモン・ウォダの友人。ヤコブ・ンドリ・ワンゲの主催する儀礼に参加して、裏方の仕事をおこなう。また、農作業にも、しばしば労働力を提供する。
ソロモン・ウォダ Salomon Woda	7	マキ・ンドリ・ワンゲの長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲの息子。換金作物の導入に意欲をもやす働き者。
テレシア・コリ Thesia Koli	7	ヤコブ・ンドリ・ワンゲの妻。ヤコブ・ンドリ・ワンゲの主催する儀礼に差配をふるう人物。
フェロニカ・ウィニ Veronika Wini	11	カタリナ・ロロの母。夫に先だたれた後、複数の男性と内縁関係をもち、現在は、アントニウス・ウィクといっしょに暮らしている。
プリプス・ンベテ Pelipus Mbété	7	ンドリ・ワンゲによって、アタ・ロウォ・コレの代役に指名されたタニ・ンドリの直系の子孫であり、儀礼畑と祭祀畑を対象とする儀礼において重要な役割をはたす人物。だが、住所不定の遊び人であるために、ヨセフ・ボカが、プリプス・ンベテにかわって儀礼をおこなう場合が多い。
マリア・イメルダ Maria Imelda	7	ソロモン・ウォダの妻。ブー地域のリア・ベーフの娘であり、リセ地域の慣習を習得しつつある。
マリア・ウタ Maria Uta	7	祭祀畑を対象とする儀礼にいつも登場し、重要な役割をはたすロウォ・コレ人の女。
マルガレータ・ウア Margareta Wéa	7	オネ・リアのちかくにすんでおり、また、夫はヤコブ・ンドリ・ワンゲとごく近い関係にあるので、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの主催する儀礼に参加して、作業を手つだう。また、農作業にもしばしば労働力を提供する。
モセス・ハル Moses Haru	7	Ata Ngga'é (図7参照) が死んだ後、その妻のひとりが「再婚」した人物。本来縁もゆかりもないンビピ氏族 (Embu Mbipi) の成員であるが、Ata Ngga'é の妻の (内縁の) 夫ということでヤコブ・ンドリ・ワンゲの家族とは頻繁にゆききしている。しばしば、農作業にも労働力を提供する。

ヤコブ・ンドリ・ワンゲ Yacob Ndori Wanggé	7	マキ・ンドリ・ワンゲの長であると同時に、リセ地域におけるリア・ペーワの地位にあり、人格者としての世評が高い。ウォロ・レレ村の小学校の校長をしているので、農作業に従事する時間がなかなかもてない。伝統的な慣習法よりも、人々の生活水準を向上させることに強い関心をもっているが、リセ地域の「歴史」についても、なみなみならぬ知識をもっている。
ユリウス・ラトゥ Yulius Ratu	11	アントニウス・ウィクの息子。強健な身体をもつ働き者であり、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの主催する儀礼に参加して、裏方の作業を手つだう。だが、性格は、無口で陰鬱。強姦事件をいくつもおこしたのち、イリアン・ジャヤに移住する。
ヨセブ・ボカ Yosep Bhoka	7	ンドリ・ワンゲによって、アタ・ロウォ・コレの後継者に指名されたタニ・ンドリの子孫であり、儀礼畑と祭祀畑を対象とする儀礼において重要な役割をはたす人物。マキ・ンドリ・ワンゲの住民のなかで、農耕儀礼のやり方について、もっともくわしい知識をもっている。だが、かれにしても、筆者の質問に対しては、いつも「これは慣習である」と答えるだけであった。
ヨハニス・ワンゲ Yohanis Wanggé	7	Desa Wolo Lele Aの村長であり、伝統的な慣習には一定の距離をとり、換金作物の導入をはじめとし、村の近代化に努力する人物。母と姉妹がオネ・リアにすんでいるので、食事はオネ・リアでおこなうが、儀礼のときに料理される飯や肉に手をつけることはまれである。
レオ・オナ Leo Ona	9	カジュ・マニ村にすんでいるワンゲ氏族の成員であるが、さまざまな呪文を知っているので、儀礼畑を対象とする儀礼がおこなわれるときには、いつも援助がこわれる。ロマヌス・ソイとは兄弟の関係にあり、かれらの知っている呪文はおなじ内容をもつ。
ロマヌス・ソイ Romanus So'i	9	カジュ・マニ村にすんでいる、ワンゲ氏族の成員であるが、さまざまな呪文を知っているので、儀礼畑を対象とする儀礼がおこなわれるときには、いつも援助が願われる。レオ・オナとは兄弟の関係にあり、かれらの知っている呪文は、おなじ内容をもつ。

儀礼がふくまれている。

農耕儀礼は、毎年、ほとんどおなじようになりかえされてゆく。だが、祭祀畑の開墾をおこなった年とおこなわなかった年では、農耕儀礼の内容に若干のちがいがみられる。以下では、前者を「新畑の儀礼体系」、後者を「旧畑の儀礼体系」とよぶことにしよう。表8には、以下で記述される農耕儀礼のおこなわれた日付が掲載されている。1983年5月31日から1983年9月21までの農耕儀礼は新畑の儀礼体系に属し、1983年9月25日から1984年9月22日にいたるまでの農耕儀礼は旧畑の儀礼体系に属し、それ以後の儀礼は、ふたたび新畑の儀礼となる⁶⁹⁾。しかしながら、新畑の儀礼体系と旧畑

69) 新畑の儀礼体系と旧畑の儀礼体系という概念は、あくまでも分析概念である。換言するならば、人々は、いつ耕作年度がはじまり、いつおわるかを明確に認識しているわけではない。しかしながら、ポオとよばれる儀礼を耕作年度のはじまりとみなす観点は、かならずしも恣意的なものとはいえない。その理由は、3・1・16においてあきらかとならう。

の儀礼体系には、おなじ儀礼が数多くふくまれており、この2種類の儀礼体系をべつべつに記述することは、いかにも冗長である。そこで以下では、新畑の儀礼体系と旧畑の儀礼体系をおりませながら記述をすすめてゆくことにする。

また、以下では、2月～3月の時期から記述をはじめますが、これは、次章における論旨がもっとも経済的になることをねらったものである。そのために、1983年、1984年、1985年におこなわれた儀礼の記述が混在することになるが、そのことによって、いちじるしい混乱が生ずるとは考えられない。

なお、以下の記述には、数多くの人物が登場するので、だれがだれであったかわからなくなってしまう可能性がある。表10は、そうなることを未然にふせぐためのものであり、そこには、農耕儀礼と主な登場人物とのかかわりが簡単に紹介されている。

2・3 2月～3月

2・3・1 フォウォにおける季節現象

リオ族の「季節」(*wula*)の分類体系にしたがうならば⁷⁰⁾、2月～3月にかけての時期は、フォウォ *fowo* とよばれ、1年をつうじてもっとも雨の多い季節として認識されおり、1984年の2月には375 mm、3月には382 mmの雨量を記録している(表6参照)。雨がふりつづくために、家の床下までが湿り、カビくさいにおいを発するようになる。このような現象は、フォウォ・レウ・ワウ *fowo lewu wau* (床下におうフォウォ)と表現される(表5参照)。

しかしながら、フォウォは、雨量ばかりでなく、天候の多様さによっても特徴づけられる季節である。なぜならばフォウォには、ワリ・アレ *wari aré* (稲を乾かす)とよばれる数日間の晴れ間や、ワラ・リア *wara ria* とよばれる、おそろしい暴風がやってくるからである⁷¹⁾。この風のために、屋根がふき飛ばされたり、倒壊する家が、毎年、村で数軒はでてくる。また、高い屋根をもつオネ・リアは、強風をまともうけ、風の息と呼応してきしみはじめる。そして、村の周辺や森では、熟しつつあった果実がおち、木の枝がおれ、弱っていた大木がたおれる。だが、もっと悲惨であるの

70) リオ語には、このフォウォをはじめとする12ほどの「月」(*wula*)の名前が知られている。人人は、この「月」を月の満ち欠けと関連づけて説明しようとするが、少なくとも現在では、厳密に「月」と月の満ち欠けが関連づけられることはなく、また、「月」よりもグレゴリー暦の方が、人々にとっては重要な意味をもつようになっている。しかしながら、農耕サイクルや季節の交替過程を記述するには、「月」の名称についても言及する必要がある。 「月」とグレゴリー暦とのおおまかな対応関係については表5を参照されたい。

71) ワラ・リアは、西からふく風として認識されており、ワラ・リアのワラ *wara* はインドネシア語の *barat* (西)と語源をおなじくする可能性もある。なお、ワラ・リアのふくところは、まだ西モンスーンの季節である。

は、風あたりの強かった畑であり、背の高いトウモロコシやモロコシ、それに稲までがなぎたおされてしまう。

ワラ・リアがあらゆるものを吹きたおすさまは、レゴ・ボカ・アウ *rego bhoka au*, つまり「(現実には吹きたおされることなどありえない)アウ竹の新芽さえもがたおされる」と表現される。また風が一時的に休止し、無風の状態がつづくことは、トゥー・レグ *tu regu* と表現される。トゥー・レグとは、妻の与え手が、粃米(もしくは精米)と伝統的な織布からなる「女財」(*regu pata*)を妻の受け手のもとにはこんでゆくことを意味する。つまり無風状態は、大風が女財としての作物をどこかにはこんでゆき、留守をしている状態にたとえられるのである。

ワラ・リアが数日のあいだ吹きあれると、そのすぐあとに、ふたたび雨がふりはじめるが、この雨は、ワケ・カジュ・アウ *waké kaju au*, つまり「(吹きたおされた)植物をたてる」とよばれる。

2・3・2 除草

めだつ草だけをひきぬくラウ *ra'u* とよばれる草とりは、すでにいく度もおこなわれてきたが、フォウォにはいると、畑では雑草が作物を凌駕するようになる。そのために、上記のワリ・アレ(数日間の晴れ間)がつづくころ、ケア *ké'a* とよばれる大がかりな除草がおこなわれる。たとえば、儀礼畑におけるケアは、1984年の場合、2月29日におこなわれた。このケアでは、掘り棒 (*su'a*) をもちいてすべての雑草を根本からほりおこし、ひきぬいてしまう方法がとられる⁷²⁾。

また、フォウォは、収穫の準備をはじめの時期でもあり、女たちは、収穫物をいれるための編みカゴ (*bénga*) や稲の脱穀や乾燥のためにもちいるムシロ (*té'é*) をつくったり、修繕したりし、男たちは、穀物倉 (*kebo*) や出作り小屋 (*mbé'i*) の修理や新築のための準備をはじめ。これらの作業は、稲刈りのまえまでつづけられてゆく。

このように農耕にかかわる活動は、しだいに多くなってゆくにもかかわらず、畑からは、まだなにも収穫することができず、食料は、フォウォにおいてもっとも欠乏する。この苦しい食料不足の状態は、フォウォ・ンゴ・ドゥナ *fowo ngo duna*, つまり「手がとどきそうで、とどかないフォウォ」と表現される。

72) 調査期間のおわりちかくなって、過去においては、畑の上端から、*kao wini* とよばれる畑の祭場をへて、畑の上端にいたる帯状の部分の除草を、夜のあいだにおこなっていたという情報をえた。この *ké'a kobé* (夜の除草) とよばれる除草をおこなうと、雑草が生えにくくなるのだという。

2・3・3 ピレ・ウマ

草とりがおこなわれると、4晩 (*kobé sutu*) のあいだ畑への立ち入りを禁止する⁷³⁾、ピレ・ウマ *piré uma* (畑の禁忌) とよばれる儀礼がおこなわれる。ピレ・ウマには、儀礼畑を対象にするものと祭祀畑を対象にするものがある。旧畑の儀礼体系では、この2つの儀礼は、同一の機会におこなわれる。これに対して、新畑の儀礼体系では、儀礼畑を対象とするピレ・ウマだけがおこなわれ、祭祀畑のピレ・ウマは、ソバマ・カー・ウェサとよばれる儀礼(後述)の直前になってはじめておこなわれる。以下でのべるのは、旧畑の儀礼体系に属すピレ・ウマである。

1984年3月6日8時30分⁷⁴⁾：ウォロ・レレ村のオネ・リア(首長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲが居住する家屋)から、モセス・ハル Moses Haru, クリスティナ・パレ Kristina Paré, カタリナ・ロロ Katarina Lolo (表10参照) が儀礼畑にむけて出発する(儀礼畑は、筆者の調査期間中、ウォロ・レレ村から北に歩いて15~20分ほどの場所にあった)。クリスティナ・パレとカタリナ・ロロは、オネ・リアで準備した飯 (*aré piré*) と小型の野ネズミ (*té'u*) の肉を煮た料理 (*uta naké té'u*)⁷⁵⁾、それにクイノキの実 (*féo*)、米、食器類などをいれた編みカゴ (*bénga*) を頭にのせてもってゆく。

8時51分：一行が儀礼畑に到着する。ニジョ・イネ・パレ *nijo iné paré* (稲の母の呪文) をはじめとするさまざまな呪文を知っているので、いつもカジュ・マニ村からよばれるレオ・オナ Leo Ona (表10参照) は、すでに畑に到着していた。

畑の中心にあるカオ・ウィニ *kac'vini* (種粃を汲む) とよばれる畑の祭場(カオ・ウィニについては、種まきにとまなう儀礼との関連で、のちほどくわしくのべる)で、クリスティナ・パレが、小さな土釜 (*podo lo'o*) から飯をユウガオの椀 (*héna*) にもり (*jobi*)、鍋 (*hawa*) から野ネズミの肉をヤシ殻の椀 (*hé'a*) によそう (*jobi*)。

9時00分：レオ・オナが、カオ・ウィニ(畑の祭場)にたてられている、樹皮をむいた高さ30cmほどのヒロハノジアオイ(リオ語名：*denu*；学名：*Melochia umbellata*)の木(*tebo denu*)の下手(*ghawa*)にしゃがんで、ユウガオの椀とヤシ殻の椀から飯と野ネズミの肉(頭部をふくむ)をつまんで、ヒロハノジアオイの木とそのわき

73) これは、夜のあいだだけ畑への立ち入りが禁止されるという意味ではなく、たとえば、3月6日の夜から、3月9日の夜にいたるまでのあいだ畑にはいることができなくなることを意味する。

74) 以下では、時分きざみで記述をすすめてゆくが、時刻は、日本時間よりも1時間おくれの「インドネシア中部時間」(*Waktu Indonesia Bagian Tengah*)にしたがう。また、いたずらに記述を複雑にしないために、以下では、時刻の民俗分類についてはいっさい言及しないが、表9を提示することによって、時刻の民俗分類とインドネシア中部時間による時刻とを対照できる可能性をのこしておくことにしたい。

75) 野ネズミをだれがつかまえてきたのかは聞きもらしたが、これは、乾燥肉にされたものではなく、生のものであった。

におかれている石 (*watu*) の上に供える (*kuwi roé*)。

その後、レオ・オナを中心に、参加者たちが、カオ・ウィニ (畑の祭場) にしゃがみ、ユウガオの椀、ヤシ殻の椀、土釜、鍋にのこっていた飯と野ネズミの肉を食べる。

9時18分：カタリナ・ロロが、ククイノキの実を口のなかでドロドロになるまでかんで (*mama*)、それをヤシ殻の椀のなかにはきだす。そして、それに水 (*áé keta*) をくわえて、アエ・フェオ *áé féo* (ククイノキの実の水) とよばれる白濁した液体をつくり⁷⁶⁾、ヒロハノジアオイの木のすぐわきにおく。だが、正式には、アエ・フェオを畑に散布 (*wésa*) しなければならない⁷⁷⁾。

これと同時平行して、レオ・オナが、ライム (リオ語名：*mudé telo*；学名：*Citrus aurantifolia*) を半分に切って、その断面で、ヒロハノジアオイの供物柱とそのわきの石の上におかれた、野ネズミの肉 (頭部をふくむ) をこする。だが、ライムは、コブミカン (リオ語名：*mbangga*；学名：*Citrus hystrix*) の代用品であり、本来ならば、コブミカンがつかわれなければならない。

9時20分：レオ・オナが、少量の米をつまみとり、それにニジョ・イネ・パレ *nijo iné paré* (稲の母の呪文) をささやきかける。すべての呪文には、呪文に効力をあたえるイネ *iné* (母) とよばれるキー・タームがふくまれており、その内容は、秘密にされている。そのために、呪文が声にだしてとなえられることはない。つぎにのべるニジョ・イネ・パレは、レオ・オナから後日えたものである。なお、以下では、イネとよばれるキー・タームを「源」と翻訳することにしたい。

pué! kau paré ghawa ghawa.
nuka no'o mbembu kura.
nai no'o wésa wawi.
nuka no'o wésa rusa.
léta no'o hoba néta.

ndu no'o susu muru,
paré kaka da gha kasa,

プエ!⁷⁸⁾ 斜め下にある稲よ。
小海老といっしょにのぼってこい。
豚のとおり道をあがってこい。
鹿のとおり道をのぼってこい。
アナミルタ (*Anamirta cocculus*) の蔓をわたってこい。
川エビのあとをついてこい。
胸にいだけば、

76) このアエ・フェオは、おもにマッサージをおこなうときにもちいられる生活必需品のひとつであり、その効能は、マッサージをおこなう箇所にぬりこめることによって、「熱い」(*petu*) 状態 (不健康で異常な状態) にある身体を「冷たい」(*keta*) 状態 (健康で正常な状態) に転換することにある。

77) このアエ・フェオには、コブミカン (後述) をくわえてもよいのだといわれる。

78) 呪文は、ンガオ *ngao* (ささやく) とよばれるが、マキ・ンドリ・ワンゲとその周辺地域では、ニジョ *nijo* (唾をはく) とよばれることが一般的である。呪文が「唾をはく」とよばれる理由は、呪文をとなえるときに、呪文を作用させたい対象や、呪文をとなえる者と呪文を作用させたい対象とのあいだを媒介する物 (たとえば米) に唾をはきかけるからである。「プエ!」というのは、唾をはいている音である。

kasa temu bhanga.
nggengo da gha kemo,
kemo temu deso.
té ma'é lé
wéru ma'é nggénggu
maku ngéré watu
tu'a ngéré su'a.
pué! kau paré ghalé éko aé.
paré kaka da gha kasa,
kasa temu bhanga.
nggengo da gha kemo,
kemo temu deso.
té ma'é lé,
wéru ma'é nggénggu.
maku ngéré watu,
tu'a nggéré su'a.
pué! kau paré mena geju leja.
paré kaka da gha kasa,
kasa temu bhanga.
nggengo da gha kemo,
kemo temu deso.
té ma'é lé
wéru ma'é nggénggu.
maku ngéré watu,
tu'a ngéré su'a.
pué! paré ghélé Mbotu Ndota⁸¹⁾,
Kéli Kima.

放してはならない⁷⁹⁾。
 脇におしあてれば、
 退いてはならない⁸⁰⁾。
 たたいても、うごかず、
 ゆさぶっても、びくともしませんように。
 石のようにじょうぶで、
 鉄のようにかたくなりますように。
 プエ！ 西方の河口にある稲よ。
 稲を胸にいだけば、
 放してはならない。
 脇におしあてれば、
 退いてはならない。
 たたいても、うごかず、
 ゆさぶっても、びくともしませんように。
 石のようにじょうぶで、
 鉄のようにかたくなりますように。
 プエ！ 日の出の方角にある稲よ
 稲を胸にいだけば、
 放してはならない。
 脇におしあてれば、
 退いてはならない。
 たたいても、うごかず、
 ゆさぶっても、びくともしませんように。
 石のようにじょうぶで、
 鉄のようにかたくなりますように。
 プエ！ 斜め上にあるンドタ山、
 キマ山の稲よ⁸²⁾。

79) 「放してはならない」といわれるのは、「稲が逃げていかないように、放してはならない」という意味である。

80) 「退いてはならない」といわれるのは、「稲が逃げていかないように、退いてはならない」という意味である。

81) おなじような文句が、すでに4回くりかえされるわけであるが、これは、1・4・1でのべたⅡ型の体系における *ghélé*, *ghawa*, *mena*, *ghalé* という4つの方位に存在する稲(の靈魂)に対するよびかけになっている。

ここでは、あたかも *mena* が東、*ghalé* が西に相当するように訳したが、リオ族の民俗方位は、*ghéta* (上流・山)もしくは*ghélé* (斜め下)と*lau* (下流・海)もしくは*ghawa* (斜め下)の方向を基準にして設定されるので、*mena* を東、*ghalé* を西と翻訳することは、つねにただしとはかぎらない。

82) Mbotu Ndota と Kéli Kima は、ケリ・ンドタ Kéli Ndota の別名である。すでにのべたように、ケリ・ンドタは、「切りきざみの山」という意味であり、ポビとノンビという女性が切りきざまれ、作物の種となった山として知られている(1・2参照)。

Rega Wolo Gai.	レガ・ウォロ・ガイ ⁸³⁾ 。
Nggo Waké Wani.	ンゴー・ワケ・ワニ。
Sumba Manu Nai.	スンバ・マヌ・ナイ。
Mego ghélé Tana Ai.	メゴ・ゲレ・タナ・アイ。
Ndolé Ndopo.	ンドレ・ンドポ。
<i>puki uti bega jela</i> Bobi Nombi.	ポビとノンビの女陰、陰茎、ほと、まら。
Wéu Wara.	ウェウ・ワラ ⁸⁴⁾ ，
<i>paré paré, iné kai,</i>	稲，稲，その「源」は，
Dalé ngi'i méra.	赤い歯のダレ ⁸⁵⁾ 。

以上のようなニジョ・イネ・パレ（稲の母の呪文）をとこなえた米粒を、レオ・オナが、稲の根本に4回にわけてうめる。こうすることによって、作物がじょうぶに育つようになるのだといわれる⁸⁶⁾。

本来ならば、畑からひきあげるときに、畑の祭場のわきに「木」(*kaju mata*)をたて(*soké*)、そこに、飯のはいていた土釜を「さかさまにかぶせ」(*sobhé*)、4晩のあいだ、そのままにしておかなければならない。だが、実際にはおこなわれなかった。

以上でのべた儀礼は、儀礼畑を対象とするものであるが、おなじような儀礼が、ほぼ同時刻に祭祀畑でもおこなわれた。そのために、筆者は、祭祀畑での儀礼をみることができなかった。なお、祭祀畑でのピレ・ウマは、ヨセブ・ボカ Yosep Bhoka や

83) この呪文をとこなえたレオ・オナ自身も、以下の5行について、「これらはすべてイネ *iné* (呪文を効力あるものさせているキー・ターム)である」というだけで、じょうぶな説明をおこなうことはできなかった。

この問題との関連で、つぎのようなベトゥ神父の言葉はきわめて興味ぶかい。ニジョ・イネ・パレ（稲の母の呪文）では、ケリ・ンドタをはじめとする、稲にとって神聖な場所がしばしば言及される。「その神聖な場所とは、たとえば、Mego や Lekebai (筆者補足：シッカ県 Kabupaten Sikka の南西部に実在する)にある Mego Wake Wani, Sunda Manu Nai である。また、Kowe Tana Ai も神聖な場所とみなされており、それは、Maumere (筆者補足：シッカ県の中心都市)もしくはシッカ県の東部にある。リオ族の居住地域では、Ndua Ria や Wolo Gai といった Lepembusu 山 (筆者補足：リセ地域の北西方向にそびえる Kabupaten Ende の最高峰であり、海拔1881メートル)の周辺にある場所の名前も稲にとって神聖であるとみなされている。こうした神聖な地名は、一息で“Mego Wake Wani, Sunda Manu Nai, Ndua Ria Wolo Gai”といったように発音される」[Peru 1974: 64]。

このようなベトゥの指摘は、おそらくたいと考えられる。なぜならば、マキ・ンドリ・ワンゲにすむる老人も、ニジョ・イネ・パレのなかに、Mego Waké Wani, Kowé Tana Ai という言葉がふくまれていること知っていたからである。そうかといって、レオ・オナの呪文があやまっているとはいえない。その第1の理由は、呪文は口にだされるものではなく、したがって、その内容が相互にチェックされる機会は存在しないからである。また、第2の理由は、呪文には意味不明の言葉がふくまれていることが普通だからである。

いずれにせよ、レオ・オナのとなえるニジョ・イネ・パレには、あきらかにシッカ県の地名がふくまれているわけであるが、興味ぶかいことに、シッカ県の南岸の村、Sikka では、*Du'a Paré* もしくは *Ina Paré* とよばれる「稲の母」がリオ族の居住地域からやってきたことになっているのだという [LEWIS 1988: 168, 333]。

84) ウェウ・ワラは人名と思われるが意味不明。

85) ダレは人名と思われるが意味不明。

86) 「じょうぶに育つ」とは、ニジョ・イネ・パレのなかの *té ma'é lé, wéru ma'é nggéggu. tu'a ngéré su'a, maku ngéré watu.* という儀礼言語による説明を意識したものである。

マリア・ウタ Maria Uta (表10参照) が中心になっておこなわれた。

2・3・4. ペサ・ウタ

畑への4晩の立入禁止があけると、ペサ・ウタ *pesa uta* (野菜を食べる) とよばれる儀礼がおこなわれる。この儀礼は、野菜類の (*uta*) の収穫を可能にする儀礼であり、それ以前に、野菜を収穫する者には、ベラ・クラ、イア・シサ *béla kela, ia sisa* (稲妻が割り、イア山が裂く) とよばれる⁸⁷⁾、落雷による突然の死がおとずれるのだといわれる。

ペサ・ウタは、別名、ペサ・ウタ・ドウェ *pesa uta dowé* (シカクマメを食べる) あるいはペサ・ロボ・ドウェ *pesa lobo dowé* (シカクマメの若芽を食べる) とよばれる。このような儀礼の名称からいえることは、シカクマメには野菜類を代表する作物としての地位があたえられているということである。

ペサ・ウタには、儀礼畑を対象とするペサ・ウタと祭祀畑を対象とするペサ・ウタがある。旧畑の儀礼体系では、この2つの儀礼は合同でおこなわれるのに対し、新畑の儀礼体系では、儀礼畑を対象とするペサ・ウタだけがおこなわれ、祭祀畑のペサ・ウタは、ンバマ・カー・ウェサとよばれる儀礼(後述)のなかでおこなわれる。だが、いずれの場合でも、トゥカの成員は、トゥカの長がペサ・ウタをおこなうことによってはじめて、野菜を収穫することが可能になり、また、ウェワの関係者(1・1・5参照)は、村落共同体の長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲ(表10参照)がペサ・ウタをおこなうことによってはじめて、野菜を収穫することが可能になる。なお、以下で記述するのは、旧畑の儀礼体系に属すペサ・ウタである。

1984年3月10日12時40分：金の耳飾りと黒い上体衣 (*lambu mité*) を身につけたマリア・ウタが、祭祀畑で野菜を収穫するために、クリスティナ・パレをしたがえてオネ・リアを出発する (*mba woro uta*)。マリア・ウタは、儀礼用の肩かけカゴ (*mbola*) をもち⁸⁸⁾、クリスティナ・パレは、ナイフ (*pisó*) を右手にもってゆく。マリア・ウタが身につけている金の耳飾りは、オネ・リアに保管されているンボラ・カド(タナ・ワトゥにあたえられた金)の一部をなすものである(1・4・3参照)。

87) 稲妻とイア山 (*Kéli Ia*) との関係は、かならずしもあきらかではない。イア山は、死者の靈魂がむかう「あの世」(*nua ria*) としてのムトゥ山 (*Kéli Mutu*) のはるか西にある山であり、リセ・デトゥ地域にすむ老人は、死者の靈魂は、ムトゥ山でもう一度死に、そのとき鳥となってイア山に飛んでゆくといういつたえがあるといっていた。もし、イア山に到達することができれば、人間 (*manusia*) として生まれかわり、到達することができないと、鳥 (*ulé agé*) になってしまうのだという。しかしながら、リセ地域では、このような話を聞くことはなかった。

88) これは、オネ・リアのウイス・ルル(祖霊の座)につりさげられていたものである。

12時53分：テボ・ラカ村の近くにある祭祀畑に到着する。儀礼畑とはことなり、祭祀畑には、畑の上端と下端のそれぞれに、カオ・ウィニ *kao wini* (畑の祭場) がもうけられているが(図40参照)、畑の上端のカオ・ウィニのすぐわきにたてられた木には、小さい土釜がかぶせられている。これは、すでにピレ・ウマがおこなわれたことをしめしている(2・3・3参照)。

マリア・ウタが、畑の上端のカオ・ウィニのすぐ上方 (*ghélé*) にあるロカ・ソム・レア *loka somu léa* (シャロットとショウガの場所) に植えられているシャロットを、いくつかほりだして儀礼用の肩かけカゴにいれる。つぎに、トウモロコシ、シカクマメの若芽、キュウリ、ヒメボウキを、儀礼用の肩かけカゴにいれる。そして、祭祀畑に植えられているトウモロコシの木 (*saga jawa*) を根本からナイフで切って、肩にかつぐ。祭祀畑には、まだなにも実っていないので、これらの野菜は、ペサ・ウタの儀礼をおこなうために、べつの畑からもってこられたものである。

12時55分：収穫をおえたマリア・ウタとクリスティナ・パレが、オネ・リアにむかって出発する。

13時16分：オネ・リアに到着して、トウモロコシの木をウイス・ルル(祖霊の座)にたてかけ、儀礼用の肩かけカゴにいれてきた野菜類を、ウイス・ルルに近い竹床の上におく。オネ・リアを出発し、収穫してきた野菜をウイス・ルルにおくまでのあいだ、2人の女は、たとえ道で人であっても、けっして口をきいてはならないし、また通りすがりの人々も、道ばたによけて、話しかけることを忌避する (*piré mega*)。

13時28分：マルガレータ・ウェア *Margareta Wéa* とフェロニカ・ウィニ *Veronika Wini* (表10参照) が、野菜を収穫するために、オネ・リアから儀礼畑にむけて出発する。マルガレータ・ウェアは、ンボラ・カドの金の耳飾りをつけてもよいのであるが、このときには、なぜか金の耳飾りを身につけなかった。

13時57分：マルガレータ・ウェアとフェロニカ・ウィニが、トウモロコシの木をかつぎ、肩かけカゴ (*rémbi*) にいれた野菜類をもって儀礼畑からもどってくる。そして、それらを祭祀畑からの収穫物とおなじようにウイス・ルル(祖霊の座)におく。彼女たちもまた、道すがら人であっても、けっして口をきいてはならない。

19時00分：マリア・ウタが、オネ・リアの右側の炉 (*waja nggana*) にすわり、べつべつの釜で2種類の飯を炊いている⁸⁹⁾。その第1は、祭祀畑にまかれた種籾ののこり (*tera*) を精米した米であり、第2は、儀礼畑にまかれた種籾ののこりを精米した米で

89) 月経中 (*wula mai*) の女性や出産直後 (*baru ka'o ana*) の女性は、儀礼のときに料理をおこなうことができない。あるインフォーマントは、そのような女性は「生臭い」(*wau nuba*) から料理をおこなうことができないと説明していた。

ある。つまり、種籾ののこりは、種まきがおわると穀物倉に保管しておかれ、ペサ・ウタの儀礼においてはじめて食べることが可能となるのである。もし、ペサ・ウタのまえに種籾ののこりを食べるならば、病気や死がおとずれるのだといわれる。

19時26分：ヨセプ・ボカとサミュエル・レバ Samuel Léba (表10, 図11参照) が、ウィス・ルルに近い場所にすわり、箕 (*kidha*) にもらわれているヒメボウキの葉をつんで、ユウガオの椀にいれる作業をおこなっている。

19時30分：ヨセプ・ボカが、シカクマメの葉で豚肉 (豚肉はオネ・リアに保存されていた乾燥肉)⁹⁰ をつつみ、右側の焔にすわるマリア・ウタにわたす。マリア・ウタは、それをあらかじめ用意してあったココナツミルク (*áé nio*) とともに鍋にいれ、火にかける。

19時45分：ヨセプ・ボカが、ホロ・ングタ *horo ngeta* (混ぜトウガラシ) とよばれるあえ物をつくる。つまり、ヒメボウキの葉、ココヤシの胚乳層 (*isi nio*) をすりおろしたもの、きざんだシャロットとショウガをユウガオの椀にいれ、それに塩 (*mesi*) をくわえて手でよくもむ。

20時45分：飯が炊きあがり、豚肉のココナツミルク煮もできあがったので、マリア・ウタが、小さな蓋つきの飯カゴ (*wati lo'o*)、ユウガオの椀、ヤシ殻の椀に、飯と豚肉のココナツミルク煮をよそいはじめる。

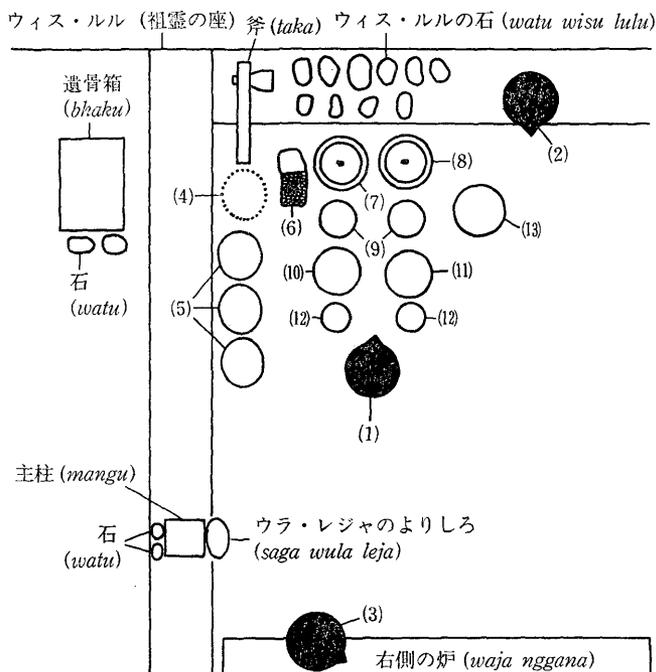
これは、すべての儀礼にあてはまることであるが、飯にせよ、肉の料理にせよ、おなじ内容の供物を2つの器にもるのがならわしになっている。つまり、その一方は、他方のダイ *dai* (供) なのである (図19参照)。

20時53分：ヨセプ・ボカが、小さな蓋つきの飯カゴ (このなかには肉の料理と上記の2種類の飯が詰められている) をもって、ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété (図4, 図7参照) の遺骨箱 (*bhaku*) が安置されているオネ・リアの中二階 (*léna*) にのぼり、遺骨箱とそのわきの石の上に飯と肉を少しずつのせる。このような行為は、クウィ・

90) オネ・リアには、オラ・テオ *ola téo* (居間の中央に棟木からつりさげられている、物をかけておくための鹿の角) に、串刺しにされた乾燥肉 (*naké hui*) が常備されている。これは、オネ・リアにもってこられるプス・レマ *pusu lema* (直訳：心臓・舌；説明：心臓と舌をつけたアゴから下腹部にかけての肉であり、もっとも価値のある肉とされる) を乾燥肉にしたものである。

プス・レマがオネ・リアにおさめられる理由には、たとえばつぎのようなものがある。A氏の所有する豚が、B氏の畑にはいって作物をあらした場合、B氏は、その豚を殺して、肉の一部を取得することができるが、プス・レマは、オネ・リアに居住する首長におさめなければならない。このような一連の過程は、*toki hasa, sau nao* (畑の柵をかみ、柵の紐を切る；意訳：他人の所有する家畜によって作物が食いあらされること) と表現される。

また、オネ・リアでは、病気の回復 (*wénggo ro*) をねがって、ウェワの成員やウェアにとって妻の受け手の関係にたつものが、豚を持参してきて、ウェワの祖先に供儀をおこなう。このときにも、プス・レマは、オネ・リアにすむ首長にあたえられる。



- (1) ヨセブ・ボカ
- (2) サミュエル・レバ
- (3) マリア・ウタ
- (4) トモロコシの木が立てられている場所
- (5) 畑から収穫してこられた野菜類 (儀礼用の肩かけ編みカゴにはいつている)
- (6) 豊穰をもたらすワトゥ・ニパ (蛇石) のはいつた肩かけバッグ
- (7) ユウガオの腕にもられた祭祀畑の種籾(を精米した米)を炊いた飯。飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてあり、ユウガオの腕は、大型の飯カゴ(kidha)のなかにすっぽりとはいつている。
- (8) ユウガオの腕にもられた儀礼畑の種籾(を精米した米)を炊いた飯。飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてあり、ユウガオの腕は、大型の飯カゴのなかにすっぽりとはいつている。
- (9) ユウガオの腕にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (10) ユウガオの腕にもられた祭祀畑の種籾(を精米した米)を炊いた飯
- (11) ユウガオの腕にもられた儀礼畑の種籾(を精米した米)を炊いた飯
- (12) ヤシ殻の腕にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (13) ユウガオの腕にいれられたホロ・ングタ

図19 プサ・ウタにおけるWisululuの周辺

ロエ *kuwi roé* (手でつまんで食物を供え、サトウヤシの樹液を醸した酒をふりかける) とよばれる。そして、つぎのように言上する (*méa nosi*)。

ka ru'é sai Wanggé Mbété ina.
ba'i mi, bela ngesa do ina.

さあ、お食べくださいワンゲ・ンベテ。
 苦きは甘く、渋きは旨くなりますように。

pesa lobo dowé éo uma nggua bapu,
uma figu wera.

gaga bo'o, kéwi aé.

peni ngé, wesi nuwa wé'é.

tedo tembu, wésa wela wé'é.

mba sai, gepa gena wé'é.

lora sambu, duga dua wé'é.

pati do ka, ti'i do ru'é ina.

祭祀畑と儀礼畑からとってきたシカクマメの若芽を食べます。

豊作になりますように⁹¹⁾。

家畜がふえますように⁹²⁾。

作物が順調に育ちますように⁹³⁾。

願い事がかないますように⁹⁴⁾。

すべてが成就しますように⁹⁵⁾。

食物をお供えいたします。

つぎに中二階からおりて、まず、祭祀畑の種籾を炊いた飯、つぎに、儀礼畑の種籾を炊いた飯を、ウイス・ルル(祖霊の座)におかれている石(*watu wisu lulu*)と豊穰をもたらすワトゥ・ニパ(*watu nipa*(蛇石)のはいった肩かけバッグ(普段はウイス・ルルにかけられている)の上)ののせてゆく。そして最後に、シカクマメの葉とシカク



写真5 プサ・ウタの儀礼において、ヨセブ・ボカが、ウイス・ルルにおかれている石のうえに飯と豚肉のココナツミルク煮を供えている。ヨセブ・ボカのこちら側に中二階にのぼるための梯子がみえる。

91) これは意識であり、個々の単語の意味は、*gaga*(開墾する)、*bo'o*(満腹になる)、*kéwi*(サトウヤシの樹液を採取する)、*aé*(水)である。つづく4つの注でも、儀礼言語を構成する個々の単語の意味に言及するが、その理由は、かなりの意識をおこなっているからである。

92) *peni*(ニワトリに餌をあたえる)、*ngé*(繁殖する)、*wesi*(豚にえさをやる)、*nuwa*(多産である)。

93) *tedo*(種をまく)、*tembu*(発芽する)、*wésa*(まき散らす)、*wela*(*tembu*とほとんどおなじ意味)。

94) *mba*(歩いてゆく)、*sai*(得る)、*gepa*(手でつかむ)、*gena*(当たる)。この*gena*は、インドネシア語の*kena*の類縁語と考えられる。

95) *lora*(うろつきまわる)、*sambu*(つながる)、*duga*(出会う)、*dua*(偶然に遭遇する)。

マメの葉でつつんで料理した豚肉をちぎって、ウイス・ルルの石と豊穰をもたらすワトゥ・ニパの上ののせてゆく（図19参照，写真5参照）。（ホロ・ングタは、ウイス・ルルに供えられてはいるものの、ウイス・ルルの石の上にはおかれない。）そして、つぎのように言上する。

<i>ka ru'é sai.</i>	さあ、お食べください。
<i>nitu pa'i ata mata wisu lulu ina.</i>	ウイス・ルルの祖霊たちよ。
<i>pati do ka, ti'i do ru'é ina.</i>	食べ物をお供えいたします。
<i>tau pesa do uta ina.</i>	これから野菜を食べはじめます。
<i>gaga di bo'o, kéwi di aé.</i>	豊作になりますように。
<i>peni ngé, wesi nuwa wé'é.</i>	家畜がふえますように。
<i>tebo ma'é dego, lo ma'é léko.</i>	健康でありますように ⁹⁶⁾ 。
<i>buru ma'é sa pu'u, haka ma'é sa bégé.</i>	病気になりませんように ⁹⁷⁾ 。
<i>tebo tu'a ngéré su'a,</i>	身は鉄のようにかたく、
<i>lo maku ngéré watu.</i>	体は石のようにじょうぶになりますように。
<i>té ma'é lé,</i>	たたいても、うごかず、
<i>wéru ma'é nggnggu.</i>	ゆさぶっても、びくともしませんように。

以上のような祝詞を言上すると、ヨセブ・ボカが、ユウガオの腕にもられウイスルルにおかれている飯を手をつかって4口食べる。これは、ブー・ウィウィ・ストゥ *bu wiwi sutu*（4口のブー）とよばれ⁹⁸⁾、そのあとではじめて、オネ・リアの居間の中央部にすわっている男たち（ヤコブ・ンドリ・ワンゲ，ソロモン・ウォダ，表10参照）が食事をはじめ。

ヨセブ・ボカとサミュエル・レバは、手をつかってウイス・ルルにおかれているユウガオの腕やヤシ殻の腕にもられている飯と肉を食べる。供物ののこりを食べる時には、手をつかうことがならわしになっているからである。だが、他の人々は、スプーンをつかって、べつの食器にもられた飯と肉（これはウイス・ルルにおかれている飯や肉とおなじく、マリア・ウタが右側の炉で料理したものである）、それに前述の

96) これは意識であり、個々の単語の意味は、*tebo*（身），*ma'é*（～しませんように），*dego*（老人のように腰がまがる），*lo*（体），*léko*（*dego* とほぼおなじ意味）。つぎの注でも、儀礼言語を構成する個々の単語の意味に言及するが、その理由は、かなりの意識をおこなっているからである。

97) *buru*（おでき），*ma'é*（～しないように），*sa pu'u*（ひとつの根），*haka*（湿疹），*sa bégé*（ひとつの赤い斑点）。

98) この文脈における *bu* の意味をたずねると、あるインフォーマントは、つぎのように語った。「この場合の *bu* は“酔う”という意味ではない。戦争のはじまりをつける最初の銃撃は *ngala* とよばれ、2回目の銃撃は *bu ngala* といわれる。」この返答から推測をめぐらすならば、食物を供える行為 (*kuwi roé*) は、*ngala* にあたり、*bu wiwi sutu* は、*bu ngala* にあたるといえる。

ホロ・ングタ *horo ngeta* とよばれるあえ物を食べる⁹⁹⁾。

ひきつづく儀礼の記述においても、おなじような場面がでてくるが、とくにことわりのないかぎり、「男たちが食事をおこなう」という表現で、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ、ソロモン・ウォダがオネ・リアの居間の中央で食事をおこなっている情景を記述する。

女と子供たちは、儀礼的な食事であるかどうかにかかわりなく、つねに、男たちの食事がおわってから、のこったものを炉の周囲で食べるのがならわしになっている。具体的にのべるならば、女子供の食事にくわわったのは、料理をつくったマリア・ウタとクリスティナ・パレのほか、オネ・リアに居住するテレシア・コリ、マリア・イメルダ、それにカタリナ・ロロ（表10参照）とその弟と妹である。

ひきつづく儀礼の記述においても、おなじような場面がでてくるが、とくにことわりのないかぎり、「女たちが食事をおこなう」という表現で、女の料理人、テレシア・コリ、マリア・イメルダ、それにカタリナ・ロロとその弟と妹が炉の周囲で食事をおこなっている情景を記述することにする。

また、ここで指摘しておかなければならないのは、供物の場合とおなじく、食べるという行為にも、ダイ *dai* (供) が必要だということである。つまり、サミュエル・レバは、ヨセブ・ボカのダイ (供) として、ウイス・ルルで食事をおこなっているのであり、このような行為は、カー・ダイ *ka dai* (供として食事をする) とよばれる。1人で食事をおこなうことは、日常生活においても、カー・オラ・ポロ、ペサ・オラ・ウェラ *ka ola polo, pesa ola wera* (ひとりで食べるは妖術者) といわれて、忌みきらわれる。

飯と肉のつめられた小さな蓋つきの飯カゴは、ワンゲ・ンベテに供えられたもののほかに2つ用意され、帰宅するときに、ヨセブ・ボカが、それらをオネ・リアからもってでる。そのひとつは、オネ・リアのすぐそばにあるンドリ・ワンゲ *Ndori Wanggé* の墓（図14参照）に供えられ、もうひとつは、テボ・ラカ村にあるトコ *Toko*（図7参照）の墓に供えられる。

2・4 3月～4月

バル・レエ *balu ré'é* (3月～4月) においても、しばしば強い風をともなった雨がはげしくふる。このような風雨は、バル・ラー・ロロ *balu la lolo* (モロコシを流しさるバル) とよばれる。しかしながら全般的な傾向として雨は、しだいに減少してゆき、

99) のちほどのべるように、食動作を表現するリオ語の動詞の体系は、なかなか複雑であり、飯を食べることは、*ka* という動詞で表現され、副食物となる肉や野菜を食べることは、*pesa* という動詞で表現される。だが、*horo ngeta* の場合は、*ra'i* という動詞がもちいられる。

はげしい雨にかわって霧雨がふるようになる。この霧雨がふると、イプ *ipu* とよばれる小魚（筆者は実見することができなかった）が浜にやってくるようになるので、海岸部の村はイプ漁でにぎわう。そのために、3月～5月にかけてふる霧雨は、ウジャ・イプ *uja ipu*（イプの雨）とよばれる。

バル・レエにはいと、トウモロコシをふくむ野菜類の本格的な収穫がはじまり、ウレ・ペリ *ulé peri* やウレ・ウル *ulé wulu* などといった、竹や樹木に巣くう脂肪分を豊富にふくむ昆虫の幼虫が食卓をかざるようになる。また、このころになると、ベテルチューイングのときにデカ *déka*（完熟したピンロウの種核をうすく輪切りにして乾燥させたもの）にかわって、熟しはじめた若いピンロウの実（外果皮をのぞく、中果皮と種核）がかまれるようになる。したがって、食料事情はいわば好転しつつあるといつてよい。

だが、バル・レエ（悪いバル）は、「悪い月」(*wula ré'é*)とみなされ、病気になれば死にいたる場合が多く、出産がおこなわれるならば、難産のすえに、産婦か子の両方もしくは一方が死亡するようなことがおこるのだといわれる。この時期における病気は、ロー・ンガル・パレ *ro ngalu paré*（稲の突端の病気）とよばれ¹⁰⁰、死は、マタ・ラエ・カー・アレ *mata la'é ka aré*（新米を食べるまえの死）とよばれる。また、バル・レエに生まれた子は、カオ・ウラ・レエ *ka'o wula ré'é*（悪い月の生まれ）とよばれ、たとえ生きながらえたとしても、生まれつき頭が悪く、生涯にわたって病弱であることはさげられない。

そして、バル・レエには、タナ・ワトゥ・ガカ *tana watu gaka*、つまり、タナ・ワトゥ（土地神）が、ガカ *gaka* とよばれる特有の鳴声をあげながら、ンボラ・カド（タナ・ワトゥに与えられた金）をもとめて飛びまわる現象が頻発するようになり、それが病気の原因として語られることもある¹⁰¹。また、バル・レエには、タナ・ワトゥの配下である妖術者の活動も活発化する。

2・5 4月～5月

4月のおわりになると、雨量はかなり減少してくる。そして、しだいに晴れ間のみえる日が多くなってゆく。このころ東からの風がはじめてふく。この風は、アンギ・ンダレ *angi ndalé* (*ndalé* とはリセ地域の東方にある *Ndalé* もしくは *Koja Ndalé* と

100) 「稲の突端の病気」というのは、いささか奇妙な訳であるが、*ngalu* という言葉は、たとえば、*Ngalu Sada*（サダ岬、図2参照）とか *ngalu susu*（乳首）といった用例がしめすように、「突出した部分」を意味する。

101) 一説によると、バル・レエに家の新築や改築をおこなうことは、*piré*（禁忌）となっており、この禁忌をおかすならば、その家にすむ者には、病気や死が訪れるのだといわれる。

いう地名に由来すると考えられる)とよばれ、雨期から乾期へと季節が転換するきざしとして認識されている。

バル・ジェ *balu ji'é* (4月～5月)にはいと、パパイヤ (*uta ba'i*) の実が熟しはじめ、このパパイヤの季節は、10月ころまでつづく。また、グアバ(リオ語名：*nggoé awa*；学名：*Psidium guajava*) の実が熟して食べられるようになるが、食料としてはあまり重要性をもたない。

農耕活動との関連する現象についてのべると、バル・ジェには、屋根ふきの材料であるチガヤ(リオ語名：*hi*；学名：*Imperata cylindrica*) が成長し、じゅうぶんにかたくなる (*hi nebu kuwa*)。そのため、きたるべき収穫にそなえて穀物倉 (*kebo*) の屋根をふきかえる者も多い。

2・6 5月～6月

2・6・1 マラ・クティにおける季節現象

5月の下旬にはいと、ますます晴れ間のみえる日が多くなってゆく。だが、晴れ間が一日じゅうつづくことはまれであり、朝は晴れても、昼ころになると霧があたりをつつんでしまったり、雨がふりだしたりする場合が多い。

畑では稲が黄金色にのみり (*té'a*)¹⁰²⁾、あたりは秋をおもわせる風景となる。リオ語の「月」の分類体系にしたがうならば、5月～6月の時期は、マラ・クティ *mala keti* (得る・稲刈りをする) とよばれるが、この名称は、稲刈りの季節がやってきたことを明確に表現している。

だが、このころになると、人々(とくに女子供)は、見知らぬ人間、とくに海の彼方からやってくる外国人を極度におそれるようになる¹⁰³⁾。それというのも、かれらがやってくる目的は、女性や子供の「首を狩ったり」(*geté holo*)、妊娠中の女性の「腹を切り

102) この *té'a* という言葉が、稲の成長段階の民俗分類のなかでどのような位置をしめるかについては、表4を参照されたい。

té'a という言葉は、パパイヤ、パイナップル、カンキツ類が熟した場合にもちいられる。だが、トゥモロコシや豆類が熟した場合には、*tu'u* (乾燥した) という表現がもちいられ、ヤムイモが熟した場合には、*rara* (葉が枯れる) という表現がもちいられる。

インドネシア語では、作物が熟すことと、料理ができあがることが、ともに *masak* という言葉で表現されるが、リオ語において、この両者は明確に区別され、主食も副菜も、料理ができあがることは、*mami* という言葉で表現される。

103) 恐怖の季節においてもっともおそれられるのは、海の彼方からやってきた外国人であるが、かれらは、フローレス島民を手下としてつかい、首狩りをおこなわせることがあるので、人々は、村にやってくる見知らぬ人間のすべてに対して恐怖感をいだくのである。現在では、フローレス島にもたくさんの外人観光客がやってくるようになったが、観光客 (*tourist*) は *ata turis* (トゥーリス人) とよばれている。だが、この *ata turis* という言葉は、モロ・ングレとおなじような意味でもちいられているのである。この点については、杉島 [1989b] を参照されたい。

さき」(*labi*)、胎児 (*ana ghalé oné tuka*) をうばうことにあると考えられているからである。したがって、人々は、異人に対して警戒的となり、恐怖感をいだくようになる。

そして、どこそこの村で首狩りがおこなわれたという噂が、どこからともなくわきおこり、村から村へとひろまってゆく。また、畑仕事をおこなっていた女が、首狩り人を見たといって、息せききって村にかけこんでくることも、しばしばおこるようになる。すると男たちは、首狩り人をとらえるために、山刀 (*topo*)、槍 (*tomba*)、それに弓 (*wo'o*) をもって現場に急行する。だが、首狩り人をとらえようとするころみは、いつも失敗におわる。なぜならば、首狩り人は実在しないからである。この幻の首狩り人は、モロ・ンゲレ *moro nggelé* (翻訳不能) もしくはアタ・ナカ *ata naka* (盗人) とよばれる。

このような現象は、野菜類の収穫がはじまる3月あたりから観察されるようになり、稲刈りがおこなわれる時期に極点にたつする。だが、すべての稲刈りが終了する9月ころになると、異人に対する恐怖感は、いつのまにかうすらぎ、ついには消失してゆく。そして、人々は、異人におびえることはなくなり、その存在をわすれてしまったようになる。首狩りをおこなう異人が出没する時期は、「恐怖の季節」(*wula ndero*) とよばれる。

2・6・2 儀礼畑におけるピグ

儀礼畑の稲刈りの第1日目には、ピグ *pigu* (つかまえる、後ろ手にしぼる) とよばれる、つぎのような儀礼がおこなわれる。

1984年5月2日9時46分：ヨセフ・ボカ、ロマヌス・ソイ、エリザベス・パウ、クリスティナ・パレ、それにユリウス・ラトゥ (表10参照) が儀礼畑の下端に近い場所にあつまる。テボ・ラカ *Tebo Laka* 村にあるヤコブ・ンドリ・ワンゲの所有する穀物倉からもってこられた、ベンガ・ピグ *bénga pigu* とよばれるピグ儀礼専用の「編みカゴ」(*bénga*) と¹⁰⁴⁾、オネ・リアからもってこられた米のはいった手さげ編みカゴ (*huko*) が、図20のように配置される。2つの編みカゴのうち的一方は、ベンガ・ピグ・プウ *bénga pigu pu'u* (ピグ儀礼のための根本の編みカゴ) とよばれ、他方はベンガ・ピグ・ダイ *bénga pigu dai* (ピグ儀礼のための供の編みカゴ) とよばれる。

まず、ロマヌス・ソイが手さげ編みカゴ (*huko*) から米をいく粒かとりだし、それ

104) このベンガ・ピグは、通常の編みカゴ (*bénga*) と材料や形態の点でことなっているわけではない。だが、ベンガ・ピグを新しいものととりかえるときには、豚を屠殺し、その血を新しい編みカゴにつける、*ra bénga* (編みカゴに血をつける) という儀礼がおこなわれなければならない。そのやりかたは、2・9・4でのべる *ra podo* (土釜に血をつける) という儀礼とほとんどおなじである。

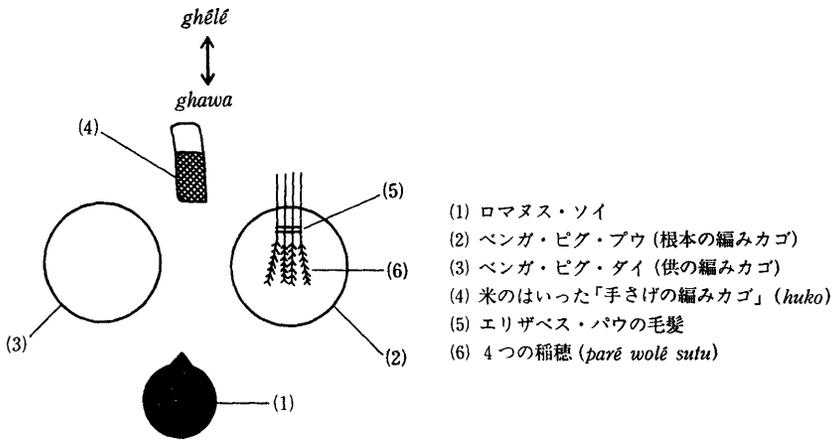


図20 儀礼畑のピグにおける編みカゴの配置

につぎのようなニジョ・トゥカ・タナ *nijo tuka tana* (土地の子宮の呪文) ささやきかけたうえで、ベンガ・ピグ・パウの下にうめる。

<i>pué! kau tuka tana.</i>	プエ！ 土地の子宮よ。
<i>tana mité iné kai tana méra.</i>	黒い土，その「源」は赤い土。
<i>tana méra iné kai tana bara.</i>	赤い土，その「源」は白い土。
<i>tana bara iné kai tana mité.</i>	白い土，その「源」は黒い土。
<i>tana mité iné kai tana kuné.</i>	黒い土，その「源」は黄色い土。
<i>jana tana iné kai hati gélo wéa.</i>	土，土，その「源」はゲロ・ウェアという ミミズ ¹⁰⁵ 。

こうすることによって、収穫物がンゴル・ングレ *ngoru nguré* になるのをふせぐことができるのだといわれる。ンゴル・ングレとは、収穫物がトゥカ・タナ *tuka tana* (土地の子宮) にとりこまれるために、少なくなってしまうことを意味する。

つぎに、ふたたび手さげ編みカゴから米をいく粒かとりだし、それにニジョ・ポケ・フェンゲ・レエ *nijo poké fénggé ré'é* (盗み食いを常習とするフェンゲ・レエを追いはらうための呪文) をささやきかける。そして、その米を後ろをふりむかずに後方(畑の下方、つまりガワ *ghawa* の方向) になげすてる。

<i>pué! kau fénggé ré'é.</i>	プエ！ フェンゲ・レエよ。
<i>kou, gabé,</i>	飯を炊くときにつかう棒，おたま，
<i>podo, pané,</i>	釜，食器，

105) ゲロ・ウェアというミミズが、実在のミミズであるのかどうかは不明である。なお、ニジョ・トゥカ・タナの「源」は、さまざまな種類のミミズである場合が一般的である。

<i>bénga, kadho,</i>	編みカゴ、蓋つき編みカゴ、
<i>rémbi, rombo</i> ¹⁰⁶⁾ ,	肩かけ編みカゴ、
<i>ha'u haé,</i>	炉の周囲にたてられている4本の柱 ¹⁰⁷⁾ 、
<i>lika waja:</i>	(鍋や釜をかけるための) 炉の三つ石。
<i>fénggé ré'é, fénggé ré'é.</i>	フェンゲ・レエ、フェンゲ・レエ、
<i>iné kai noki nono no'o ngidho lo'o.</i>	その「源」はノキ・ノノとンギド・ロオ ¹⁰⁸⁾ 。

つぎに、エリザベス・パウが、自分の毛髪をぬいてロマヌス・ソイにわたす。ロマヌス・ソイは、その毛髪で4つの稲穂 (*wolé sutu*) をたばねるようにして「しぼり」 (*riké*)、その稲穂をベンガ・ピグ・プウのなかにたおしいれる¹⁰⁹⁾。しかしながら、稲穂と茎は、まだ切りはなされてはいない (図20参照)。この行為は、レク・ダイ・ベンガ *reku dai bénga* (編みカゴの供をたおしいれる) とよばれる。

9時49分：ヨセブ・ボカ、ロマヌス・ソイ、エリザベス・パウ、クリスティナ・パレ、ユリウス・ラトウが稲刈りをはじめ。稲刈りは、鉄製のナイフや指などをつかい、穂首刈りでおこなわれてゆく。刈られた稲穂が手でもちきれなくなると、ヨセブ・ボカが稲穂をあつめてまわり、それを逐次ベンガ・ピグ・プウ (ピグ儀礼のための根本の編みカゴ) にいれてゆく。そして、たくさんはいるように、稲穂を足でふみつける¹¹⁰⁾。ヨセブ・ボカのはたすこのような役割は、シモ・ヘグ *simo hegu* (手ににぎっているものをうけとる) とよばれる。

こうして、最初にたおしいれられた4つの稲穂は、しだいに稲穂のなかにうずまってゆく。そして、ベンガ・ピグ・プウ (根本の編みカゴ) が一杯になると、つぎにベンガ・ピグ・ダイ (供の編みカゴ) に稲穂をつめてゆく¹¹¹⁾。

11時22分：ベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイが稲穂でいっぱいになる。稲

106) *rémbi* と *rombo* は異音同義語である。

107) *ha'u haé* とつぎにのべられている *lika waja* については、図24を参照されたい。

108) あるインフォーマントは、「*noki nono* とは炉の周囲に徘徊するネズミのような気がする」といっていたが、これはあくまでも印象であり、したがって、*noki nono* の意味は不明である。*ngidho* は、屋根をふくとき [杉島 1986b: 76] や、おたまの丸い部分と柄の部分とを接合するときなどにもちいられる耐水性の蔓植物であり、*lo'o* とは「小さい」という意味の形容詞であるが、*ngidho lo'o* の意味は不明である。

109) 今回の儀礼では、エリザベス・パウの毛髪がつかわれたが、女性の毛髪でありさえすれば、だれの毛髪でもよい。

110) 稲穂を編みカゴにいれるときには、穂首→稲穂→穂首→稲穂……という具合に、稲穂が、編みカゴのなかで「時計まわり」 (*gili nggana*) をするように心がける。このような稲穂のつめ方は、のちほどのべる「祭祀畑のピグ」と「儀礼畑のピグ・ウエラ」における4回の *gili nggana* と関連づけて考えると、きわめて興味ぶかい。

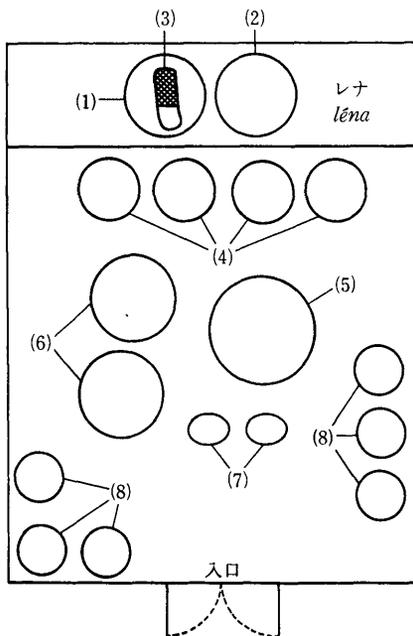
111) 編みカゴが満杯になると、その上に、*ta'i faka* (ミミズが土中からはきだした排泄物) をのせておくのが正式のやり方であるという説明をきいたが、筆者は、このような所作を実見することはなかった。

刈りに参加していた人々は、この2つの編みカゴを畑にのこして、近くにある出作り小屋 (*mbé'i*) にむかう。

出作り小屋で、ロマヌス・ソイが、いく粒かの米を手にとり、それに上記のニジョ・トゥカ・タナ (土地の子宮の呪文) をささやきかけて、ヨセプ・ボカにわたす。ヨセプ・ボカは、それをトウモロコシの皮につつまみ、自分の肩かけ編みカゴ (*rémibi*) にしまう。

つづいて、ロマヌス・ソイがふたたびいく粒かの米にニジョ・トゥカ・タナをささやきかけ、それをヨセプ・ボカにわたす。ヨセプ・ボカは、石をひろってきて、出作り小屋の床下にはいって行ってゆく。そして、土に穴をほり、そのなかにニジョ・トゥカ・タナ (土地の子宮の呪文) のささやかれた米をうめる。こうすることによって、作物の一時的な保管場所としてもつかわれる出作り小屋において、*ンゴル・ングレ ngoru nguré* (収穫物が「土地の子宮」にとりこまれるために、その量が少なくなってしまうこと) がおこるのをふせぐことができるのだといわれる。

その後、カタリナ・ロロがオネ・リアからはこんできた飯と豚の腸のココナツミルク煮 (*uta tuka wawi*) を食べる。しとしととふりはじめていた雨が、豪雨にかわり、出作り小屋の屋根をはげしくたたく。だが、食事をしているあいだに、雨は、しだいに小ぶりになってゆく。



- (1) ベンガ・ピグ・プウ (根本の編みカゴ)
- (2) ベンガ・ピグ・ダイ (供の編みカゴ)
- (3) 米のはいった「手さげの編みカゴ」(*huko*)
- (4) なにもはっていない「編みカゴ」(*bénga*)
- (5) 米を貯蔵するゴモ・ウウイ *gomo uwi* (ヤムイモの穴) とよばれる大型の編みカゴであるが、なかにはなにもはっていない。
- (6) 米を貯蔵するボテ *bofé* とよばれる中型の編みカゴであるが、なかにはなにもはっていない。
- (7) なにもはっていない肥料袋
- (8) なにもはっていない素焼きの「土釜」(*podo*)

図21 穀物倉の内部

12時15分：しとしとふる雨のなかをヨセブ・ボカが、ベンガ・ピグ・プウ（根本の編みカゴ）がおかれているところにゆき、そのなかにたおしいれられていた稲穂を穂首から切りはなす。そして、ベンガ・ピグ・プウを頭にのせ、手に米のはいった手さげ編みカゴをもって、テボ・ラカ村にある穀物倉にむかう。ユリウス・ラトゥが、ベンガ・ピグ・ダイ（供の編みカゴ）を頭にのせて、そのあとにつづく。ふたたび雨がはげしくふりはじめる。

穀物倉につくまでには、いく度か小川をわたらなければならないが、川をわたるたびに、ヨセブ・ボカが、手さげの編みカゴ (*huko*) にはいつている米を川のなかになげ入れる。これは、パレ・ライ・アエ *paré lai aé*（水をはこびさる米）とよばれ、収穫物が流れさってしまわないように (*aé ma'é la*) するためのものなのだといわれる。

12時45分：穀物倉に到着し、はこんできたベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイを、床面から 170 cm ほどの高さにとりつけられている棚 (*léna*) の上におく（図21参照）。つぎに、ヨセブ・ボカが、穀物倉の床下にはいつていつて、土に穴をほり、そのなかに、さきほどロマヌス・ソイがニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）をささやきかけた米をいれる。そして、その上に石をおく。こうすることによって、ソグ・ソグをふせぐことができるのだといわれる。

17時30分：クリスティナ・パレが、オネ・リアの右側の炉にすわって、飯を炊き、豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮をつくりはじめる。

19時44分：飯と豚肉のココナツミルク煮がようやくできあがり、クリスティナ・パレが、3つの小さな蓋つきの飯カゴ (*wali lo'o*)、飯カゴ (*wati*)、ユウガオの椀、ヤシ殻の椀に飯と肉の料理をよそいはじめる。

19時54分：ヨセブ・ボカが、飯と肉のいれられた3つの小さな蓋つきの飯カゴのひとつをもって、ワンゲ・ンベテ *Wanggé Mbété*（図7参照）の遺骨箱が安置されているオネ・リアの中二階にのぼり、飯と肉を遺骨箱とそのわきの石の上に供える。そして、つぎのように言上する。

ka ru'é sai Wanggé Mbété.

keti kema,

pogé do wolé¹¹²⁾,

reku do tengu.

pati do ka, ti'i do ru'é ina.

pogé sa wolé,

benu sa boté.

さあ、お食べくださいワンゲ・ンベテ。

稲刈りの仕事、

稲穂を刈り、

穂首を折りました。

食べものをお供えます。

ひとつの稲穂を刈っただけで、

編みカゴがいっぱいになりますように。

112) *pogé* とは、親指の爪と人さし指の爪をつかって、ものをちぎりとる動作を意味する。

reku sa tengu,

benu sa regu.

gaga di bo'o, kéwi di aé.

peni di ngé, wesi di nuwa.

tedo tembu, wésa di wela.

gaga di bo'o, kéwi di aé wé'é.

ひとつの穂首を折っただけで、

編みカゴがいっぱいになりますように。

豊作になりますように。

家畜がふえますように。

作物が順調に成長しますように。

豊作になりますように。

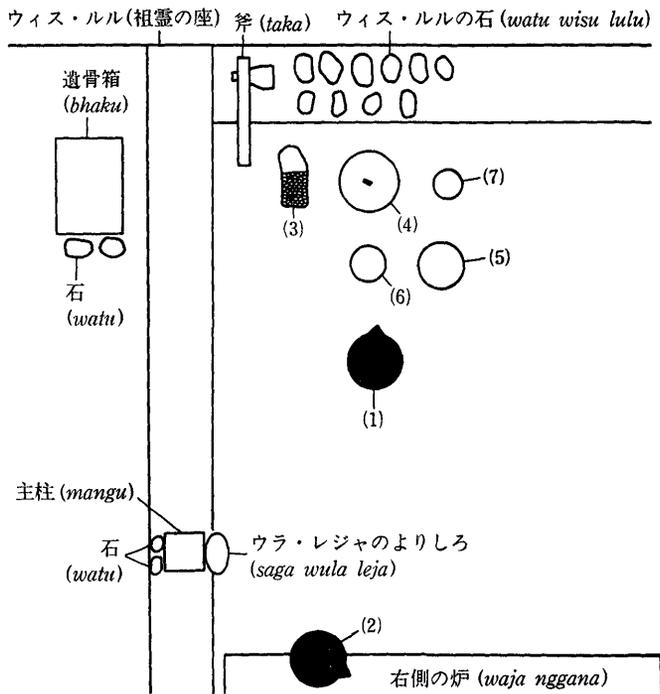
19時57分：中二階からおりたヨセブ・ボカが、図22のようにウイス・ルル（祖霊の座）にならべられている飯と肉を少しずつとって、ウイス・ルルにおかれていた石の上のせてゆく。そして、つぎのように言上する。

ka ru'é sai,

nitu pa'i ata mata wisu lulu ina.

さあ、お食べください、

ウイス・ルルの祖霊たちよ。



- (1) ヨセブ・ボカ
- (2) クリスティナ・パレ
- (3) 豊穰をもたらすワトゥ・ニパ（蛇石）のはいたった肩かけバッグ
- (4) 飯カゴ (*kidha*) にもられた飯。飯のうえにココナツミルクで煮た豚肉がのせてある。
- (5) 飯カゴ (*kidha*) にもられた飯
- (6) ユウガオの腕にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (7) ヤシ殻の腕にもられた豚肉のココナツミルク煮

図22 儀礼畑のピグにおけるウイス・ルルの周辺

pati do ka, ti'i do ru'é ina,

pogé sa wolé,

benu sa boté.

reku sa tengu,

benu sa regu.

gaga di bo'o, kéwi di aé.

peni di ngé, wesi di nuwa.

tedo tembu, wésa di wela.

gaga di bo'o, kéwi di aé wé'é.

食べ物をお供えいたします。

ひとつの稲穂を刈っただけで、

編みカゴがいっぱいになりますように。

ひとつの穂首を折っただけで、

編みカゴがいっぱいになりますように。

豊作になりますように。

家畜がふえますように。

作物が順調に成長しますように。

豊作になりますように。

20時10分：ヨセブ・ボカが、手をつかってウイス・ルル（祖霊の座）に供えられている飯と肉を4口食べたのち、オネ・リアの居間の中央で、男たちが食事をはじめ。食べられるものは、ウイス・ルルにおかれているものとおなじ内容のものである。シモン・センダ Simon Senda（表10、図11参照）が、供（*dai*）としてヨセブ・ボカとともにウイス・ルルで食事をおこなう。そして、男たちの食事がおわると、女たちが食事をはじめ。

肉と飯のつめられた2つの小さな蓋つきの飯カゴが、まだのこっているわけであるが、これらは、ヨセブ・ボカが帰宅するときに、オネ・リアからもってでられ、そのひとつは、オネ・リアのすぐ近くにあるソドリ・ワンゲ Ndori Wanggéの墓（図7、図13参照）、もうひとつは、テボ・ラカ村にあるトコ Toko（図7参照）の墓に供えられる¹¹³⁾。



写真6 稲刈りをおこなう人々

113) 翌日は、*piré taka*（斧の禁忌）といって、畑にはいることが禁忌となる。

2・6・3 稲刈り

儀礼畑では、ピグが終了すると、稲刈り (*keti*) がおこなわれる (写真6参照)。稲刈りの方法は、ピグの場合とおなじく、鉄製のナイフ、それに指などをつかい、穂首刈りでおこなわれる¹¹⁴⁾。

稲穂は、編みカゴにいれて出作り小屋にもっていかれ、すぐに脱穀される。出作り小屋にムシロ (*lé'é*) をしき、そこに稲穂があげられる。そして、稲穂を足でこねるようにして、脱穀をおこなうわけであるが、ひとりでおこなう脱穀は、ケロ *kélo*、複数人間でおこなう脱穀は、トド *todo* とよばれる。

脱穀がおわると、粃米 (*paré*) と藁 (*heta*) をわけ、天候がゆるすならば、ムシロの上にひろげて乾燥させる (*wari*)。そして、編みカゴにいれたうえで、穀物倉に保管する (*pa'a nena*)。だが、乾燥がじゅうぶんでないと、穀物倉からだして、ふたたび天日で乾燥させる。この過程で、箕 (*kidhé*) をつかって風選 (*dhandanda*) をおこなうなどして、できるだけ粃米からヘタ *heta* (藁や空の粃穀) をとりのぞくようにする。

したがって、収穫物は、粃米のかたちで貯蔵されるわけであるが、上記のピグ儀礼において収穫されたものは、稲穂のまま穀物倉に保管される。そして、9月の下旬におこなわれるピグ・ウエラ *pigu wera* とよばれる儀礼 (後述) のときに、穀物倉からだして脱穀をおこなう。

2・6・4 トゥー・マエ・パレ

儀礼畑の場合、稲刈りの最終日には、ピグ *pigu* (つかまえる)、トゥー・マエ・パレ *tu maé paré* (稲の靈魂をはこぶ)、もしくはケティ・タウ・ロボ *keti tau lobo* (最終の稲刈り) などとよばれる、つぎのような儀礼がおこなわれる。

1983年6月22日8時40分：儀礼畑の中央にあるカオ・ウィニ *kao wini* (畑の祭場) の少し下方 (*ghawa*) にたち、ヤコブ・ンドリ・ワンゲが後方 (畑の下方, *ghawa*) と前方 (畑の上方, *ghélé*) に数粒の米をまく¹¹⁵⁾。つぎに、4つの稲穂を刈りとり、編みカゴ (*bénga*) の底に入れる。だが、これは、あやまったやり方であり、本来ならば

114) これまでに、*woro uta* (野菜を収穫する)、*keti* (稲刈りをする)、*pogé* (親指の爪と人さし指の爪をつかって、稲穂などをちぎり取る)、*reku* (折る) などといった、作物の収穫にかかわる動詞がでてきたわけであるが、この他に、*polé* (ココヤシの実などをねじ切る)、*pui* (コーヒーの実などもぐ)、*kagé* (トウモロコシなどを本体からひきはなすようにする) などといった動詞がある。

115) ヤコブ・ンドリ・ワンゲが農作業をおこなうことはめったにない (表10参照)。ヤコブ・ンドリ・ワンゲは、米を前方にまくのはタナ・ワトゥにあたえるためであり、後方にまくのはフェング・レエ (盗み食いを常習とする精霊) にあたえるためであると説明していたが、このような儀礼行為は、一般的なものではない。

4つの稲穂は刈りとらないで、編みカゴのなかにたおしいなければならない。

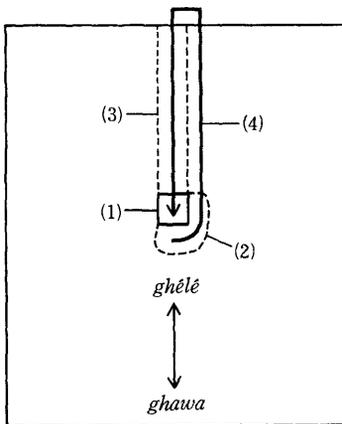
この最終日の稲刈りに参加したのは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ、テレシア・コリ、マリア・イメルダ、ユリウス・ラトゥッ、シモン・センダ、カタリナ・ロロ、フェロニカ・ウィニ、アントニウス・ウィクの8名であった(表10参照)。前日までの稲刈りで、ほとんどの稲は、すでに収穫がすすんでいる¹¹⁶⁾。かれらは、カオ・ウィニ(畑の祭場)の周辺にのこっていた稲から刈りはじめる(図23参照)。

9時25分:カオ・ウィニの周辺にのこっていた稲を刈りおわると、つぎに畑の上端からカオ・ウィニにむかって稲刈りをおこなう(図23参照)。

9時48分:カオ・ウィニに近づいたので、人々はヒソヒソ声で会話をはじめる。もし普通の声で話をするならば、稲の靈魂(*maé paré*)がどこかへいってしまう、マエ・ボパ *maé bopa* (靈魂の消失)とよばれる現象がおきるからである。

9時50分:ユリウス・ラトゥッが、カオ・ウィニ(畑の祭場)に成育している稲の稲穂を4つ「すばやくつかみ」(*ra'o maé paré*)、それをテレシア・コリの毛髪でたばねる(儀礼畑のピグのときとおなじように、毛髪は、女性のものであるならば、だれのものでよい)。そして、稲穂を手でにぎったまま無言でたちつづける。他の人々は、無言のままカオ・ウィニで稲刈りをおこなう。

9時57分:カオ・ウィニでの稲刈りが終了する。すると、ユリウス・ラトゥッが、にぎっていた4つの稲穂を穂首から切りはなし、すぐにトウモロコシの皮(*hupi jawa*)で



- (1) カオ・ウィニ(畑の祭場)
- (2) カオ・ウィニの周辺に刈りのこされていた稲
- (3) 畑の上端から帯状に刈りのこされていた稲
- (4) 稲刈りに参加していた人々の進行方向

図23 トー・マエ・パレにおける稲刈りの進行方向

116) 図23にしめされているように、畑の下端で栽培されていた *paré laka* (ボビとノンビの兄弟である *Laka* と関連づけられている稲)の収穫は、すでにおわっている。パレ・ラカを対象とする儀礼は、1・2・4でのべておいたように、いっさいおこなわれない。



写真7 布製の袋にいれられた「稲の靈魂」がアウ竹にしばりつけられる。

つつみ、さらに、あらかじめ準備してあった布の袋 (*pundi*) に入れる。そして、アウ竹をカオ・ウィニにたて、それに稲の靈魂のはいった布の袋をしばりつける(写真7参照)。

10時00分：こうして、仕事が一段落すると、人々は、儀礼畑の近くにある出作り小屋へむかう。

10時25分：オネ・リアから出作り小屋にもってこられた飯、塩魚のココナツミルク煮 (*uta ika*)、トウガラシ (*horu*) などで、稲刈りに参加した人々が食事をおこなう。

10時50分：食事がおわり、しばらくのあいだ休憩する。

11時10分：ユリウス・ラトゥがカオ・ウィニへゆき、稲の靈魂がはいっている布袋をアウ竹からはずして、ていねいに女性の上体衣 (*lambu*) でつつむ¹¹⁷⁾。そして、両腕で抱きかかえる (*eba*) ようにして、ウォロ・ファイ村 (図5参照) にあるヤコブ・ンドリ・ワンゲの所有する穀物倉にむかう。穀物倉につくまでのあいだ、道ゆく人と話すことは禁じられている。

11時36分：ユリウス・ラトゥが穀物倉に到着する。そして、ただちに穀物倉のなかにはいり、女性の上体衣と布の袋からトウモロコシの皮につつまれた稲の靈魂をとりだし、稲穂のつめられているベンガ・ピグ・プウ (ピグ儀礼専用の根本の編みカゴ) の上におく (2・6・2 および図21参照)。しばらくすると、儀礼畑から、さきほど収穫された稲穂が儀礼畑からはこんでこられる¹¹⁸⁾。

117) あるインフォーマントは、この女性の上体衣は、*lopa* (産着) とよんでもよいとのべていた。

118) 翌日は、*piré ngi'i tambi* (クワの歯の禁忌) とよばれ、畑にはいることが禁忌となる。

2・7 6月～7月

2・7・1 アピ・ナナにおける季節現象

アピ・ナナにはいと雨量は激減し、一年中でもっとも寒い季節になる。明方には、気温が摂氏14～15度までさがる日もあり、寒さのために安眠のできない日がつづく。

この寒さは、つぎのような表現でいいあらわされる。そのひとつは、ウンビ・ルイ、デヌ・ウォンガ *umbi lui, denu wonga* であり、寒さのために皮膚がタムシ (*umbi*) をわずらったようにむけ (*lui*)、デイゴ (リオ語名: *denu*; 学名: *Erythrina indica*) の花が咲く (*wonga*) というのが、この表現の意味である。もうひとつは、ンガー・ゴモ・ウヴィ *ngga gomo uwi* であり、これは、ヤムイモ (*uwi*) の収穫がおこなわれる季節の寒さ (*ngga*) とヤムイモがほられたあとにあく穴 (*gomo*) をかけた表現である。ヤムイモは、6月から約3箇月にわたって収穫される。

2・7・2 レラ・ンバマ

祭祀畑を対象とするンバマ *mbama* とよばれる儀礼 (のちほどのべるンバマ・カー・コエ *mbama ka koé* とンバマ・カー・ウェサ *mbama ka wésa* の双方をふくむ) のまえには、6日後にンバマがおこなわれることを告知する、レラ・ンバマ *réra mbama* (ンバマを知らせる) とよばれる儀礼がおこなわれる。ンバマの開催日は、村落共同体の長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲによって決定される。

1983年7月3日10時00分: ヨセブ・ボカが、ワンゲ・ンベテ *Wanggé Mbété* (図7参照) の遺骨箱 (*bhaku*) が安置されているオネ・リアの中二階にハシゴをかけてのぼる。まず、米を遺骨箱にふりかけ、つぎに、ベテルチューイング (*nata*) をおこなうのに必要なピンロウの種核 (*mota*)、キンマの果穂 (*héu*)、石灰 (*oka*) をレンバ・ナタ *rémba nata* (編み箱) からとりだして、遺骨箱とそのわきの石の上におき、つぎのように言上する。

ka ru'é sai Wanggé Mbété ina.
tau nggua mbama miu wengi lima esa.
susu nggua Léu Du'a,
nama bapu Woda Kumi Méra.

pati do ka, ti'i do rué ina.
gaga bo'o, kéwi aé.
peni ngé, wesi nuwa.

さあ、お食ってくださいワンゲ・ンベテ。
6日後にンバマをおこないます。
レウ・ドゥアの御世からの儀礼をおこない、
ウォダ・クミ・メラ (図4参照) の御世からの儀式を遂行します。
食べ物をお供えいたします。
豊作になりますように、
家畜がふえますように。

tedo di tembu, wésa di wela wé'é.
mba sai, gepa gena.
lora sambu, duga dua wé'é.

作物が順調に成長しますように。
 願い事がかないますように。
 すべてが成就しますように。

10時5分：つぎに、下において、オネ・リアのウイス・ルル（祖霊の座）に米をまき、ウイス・ルルにおかれている石の上にベテルチューイングをおこなうための品々（ビンロウの種核、キンマの果穂、石灰）をおき、つぎのように言上する。

ka ru'é sai,
wisu lulu nitu pa'i ina.
réra méa nosi do ina.
wengi lima esa tau mbama.
mba sai, gepa guna,
lora sambu, duga dua wé'é.
gaga bo'o, kéwi aé.
peni ngé, wesi nuwa wé'é.
tedo tembu, wésa di wela.
tebo ma'é dego, lo ma'é léko.
buru ma'é sa pu'u, haka ma'é sa bégé.
tu'a ngéré su'a.
maku ngéré watu.
té ma'é lé.
wéru ma'é nggénggu.

さあ、お食ください、
 ウイス・ルルの祖霊たちよ。
 言上もうしあげます。
 6日後にンバマをおこないます。
 願い事がかないますように、
 すべてが成就しますように。
 豊作になりますように、
 家畜がふえますように。
 作物が順調に育ちますように。
 健康でありますように。
 病気になりませんように。
 鉄のようにかたく、
 石のようにじょうぶになりますように。
 たたいても、うごかず、
 ゆさぶっても、びくともしませんように。

10時8分：オネ・リアから外にでて、Wanggé Mbétéの息子であるNdori Wanggéの墓のところにゆき（図7,14参照）、おなじように墓に米をふりかけ、ベテルチューイングをおこなうための品々（ビンロウの種核、キンマの果穂、石灰）をおき、つぎのように言上する。

ka rué sai, mamó Ndori ina.
tau méa nosi do ina.
tau nggua mbama la'é wengi lima esa.
tedo di tembu, wésa di wela.
gaga bo'o, kéwi aé.
peni ngé, wesi nuwa.
mba sai, gepa gena.
lora sambu, duga dua wé'é.
tau susu nggua Léu Du'a,
nama bapu Woda Kumi Méra.

さあ、お食ください、ンドリ・ワンゲ。
 言上もうしあげます。
 6日後にンバマをおこないます。
 作物が順調に育ちますように。
 豊作になりますように。
 家畜がふえますように。
 目的がかないますように。
 すべてが成就しますように。
 レウ・ドゥアの御代からの儀礼をおこない、
 ウォダ・クミ・メラ（図4参照）の御代からの儀式を遂行します。

10時11分：Ndori Wanggé の息子である Wanggé Ndori の墓のところにゆき（図7,14参照），墓に米をふりかけ，ベテルチューイングをおこなうための品々（ビンロウの種核，キンマの果穂，石灰）をおき，つぎのように言上する。

<i>ka ru'é sai mamó Wanggé ina.</i>	さあ，お食べください，ワング・ンドリ。
<i>méa nosi do ina.</i>	言上もうしあげます。
<i>la'é wengi lima esa tau mbama.</i>	6日後に，ンバマ儀礼をおこないます。
<i>susu nggua Léu Du'a,</i>	レウ・ドゥアの御代からの儀礼をおこない，
<i>nama bapu Woda Kumi Méra.</i>	ウォダ・クミ・メラ（図4参照）の御代からの儀式を遂行します。
<i>tedo tembu, wésa di wela.</i>	作物が順調に育ちますように。
<i>gaga bo'o, kéwi aé.</i>	豊作になりますように。
<i>peni ngé, wesi nuwa.</i>	家畜がふえますように。
<i>tedo tembu, wésa wela wé'é.</i>	作物が順調に育ちますように。
<i>mba sai, gépa gena.</i>	願い事がかないますように。
<i>lora sambu, duga dua wé'é.</i>	すべてが成就しますように。

10時14分：最後に，ヨセブ・ボカは，ウォロ・レレ村のハンガ（円形広場）の中央にたち，ムス・マセ *musu masé*（石柱，図14参照）に米をまき，つぎのように「大声でさけぶ」（*pai béwa*）。

<i>so! wengi lima esa mbama!</i>	ソー！ 6日後にンバマ！
<i>poto naké!</i>	肉をもってこい！

2・7・3 ミー・アレ

稲刈りは，かなり以前に終了しているが，新米 (*paré muri*) は，すぐに食べはじめられるわけではない。トゥカの成員とトゥカの関係者は，トゥカの長がミー・アレ *mi aré*（飯を甘くする）とよばれる儀礼をおこなうことによってはじめて，新米を食すことが可能になるのである¹¹⁹⁾。

1983年7月8日19時36分：クリスティナ・パレによってオネ・リアの右側の炉で準備された新米の飯と豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮が，

119) ここで，精米の過程にふれておくことにしたい。精米は臼 (*ngesu*) と杵 (*alu*) をもちいておこなわれ，精米の全過程は，ワジュ *waju* とよばれるが，ワジュは，2つの段階にわけておこなわれる。その第1段階は，粃殻を分離する過程であり，つきあがった玄米は，*lapa séa* とよばれ，粃殻は，*heta* とよばれる。また，第2段階では，玄米から糠 (*hu'u*) が分離される。最後にできあがった精白米は，パレ・イシ *paré isi* とよばれる。粃や糠を分離するときには，丸箕 (*kidhé*) がもちいられ，箕を上下にすばやくうごかして，粃殻や糠を分離する所作は，*tepi* とよばれる。

蓋つきの小さな飯カゴにつめられる。それをもって、マルティヌス・バサ **Martinus Basa** (図7参照) が、ワンゲ・ンベテ **Wanggé Mbété** (図7参照) の遺骨箱が安置されているオネ・リアの中二階にのぼる。

本来ならばヨセフ・ボカがくるのだが、病気だったために、代役としてマルティヌス・バサがよばれたのであった。マルティヌス・バサがオネ・リアでおこなわれる儀礼に参加することはきわめてまれである。

マルティヌス・バサが、飯と肉を遺骨箱とそのわきの石の上にのせ、つぎのように言上する。しかしながら、マルティヌス・バサは、祝詞を言上することに慣れていないので、最後の1行は、ヤコブ・ンドリ・ワンゲに教えられたものである。

<i>ka ru'é sai Wanggé Mbété.</i>	さあ、お食べくださいワンゲ・ンベテ。
<i>kobé ina mi aré.</i>	今夜はミー・アレの儀礼です。
<i>ba'i mi, bela ngesa.</i>	苦きは甘く、渋きは旨くなりますように。

19時39分：ウイス・ルル（祖霊の座）には、飯のもられた飯カゴ (*kidha*) が2つ、豚肉のココナツミルク煮のはいったユウガオの碗が2つおかれている。マルティヌス・バサが、中二階からおりてきて、ウイス・ルルにすわり、飯と豚肉を、少しずつウイス・ルルの石の上にのせてゆく。そして、祝詞を言上するが、あまりに下手なので、ヤコブ・ンドリ・ワンゲに冷やかされ、マルティヌス・バサの声は、ほとんど聞こえなくなってしまう。

このヤコブ・ンドリ・ワンゲの態度は、かなり冷笑的であるように筆者には感じられた。すでにのべたように、マルティヌス・バサの妻は、真正の妖術者としておそれられており、妻からの影響をうけて、マルティヌス・バサ自身もなかば妖術者になっているのだといわれる。ヤコブ・ンドリ・ワンゲは、しばしば妖術者に対して冷たくあつたり、相手が妖術者であることをほのめかず皮肉をいったりするが、これは、その具体例のひとつだといえるかもしれない。

19時42分：ウイス・ルルでマルティヌス・バサが供物ののこりを、手で4口食べたのち、オネ・リアの居間の中央で、男たちが新米の飯を食べはじめる。女と子どもの食事は、男たちの食事がおわったあとで、ようやくはじめられる。

いつもならば、ヨセフ・ボカが帰宅するときに、飯と肉をつめた2つの小さな蓋つきのカゴがオネ・リアからもってでられ、ンドリ・ワンゲ **Ndori Wanggé** の墓 (図7, 図14参照) とトコ **Toko** (図7参照) の墓に供えられるわけであるが、今日のミー・アレでは、このようなことがおこなわれなかった。

2・7・4 シバマ・カー・コエ

新畑の儀礼体系では、シバマ・カー・コエ *mbama ka koé* とシバマ・カー・ウェサ *mbama ka wésa* とよばれる2種類のシバマがおこなわれる。これに対して、旧畑の儀礼体系では、シバマ・カー・ウェサとおなじ儀礼内容をもつ、シバマ *mbama* とよばれる儀礼が1回だけおこなわれる。以下では、まず、シバマ・カー・コエからみてゆくことにしよう。

なお、シバマ・カー・コエの4日まえには、祭祀畑を対象とするピレ・ウマがおこなわれているが、その儀礼内容は、ペサ・ウタのまえにおこなわれるピレ・ウマとまったくおなじなので、ここでは省略する。

1983年7月9日11時50分：マリア・ウタが、マリア・イメルダ（表10参照）に手つだってもらい、オネ・リアの居間で金の耳飾りをつける。この金の耳飾りは、オネ・リアに保管されているシボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）の一部をなすものである。

12時10分：マリア・ウタとクリスティナ・パレがオネ・リアを出発し、野菜を収穫するために祭祀畑へむかう (*mba woro uta*)。2人は、オネ・リアにもどってくるまでのあいだ、だれとも口をきいてはならない。

12時26分：テボ・ラカ村（図5参照）から南へ歩いて数分の距離にある祭祀畑に到着する。祭祀畑には、1本のトウモロコシの木が植えられており、また4本のトウモロコシ、数片のショウガ、十数粒のシャロット、2本のキュウリ、数枚のシカクマメの葉、それにヒメボウキなどがはいった儀礼用の肩かけ編みカゴ (*mbola*) がおかれている¹²⁰⁾。祭祀畑の作物は、害虫や鳥獣に食いあらされてしまっているので、これらの野菜は、午前中に、ほかの畑からもってこられたものである。

儀礼畑とはことなり、祭祀畑には、畑の上端と下端のそれぞれにカオ・ウィニ *kao wini* (畑の祭場) がもうけられているが（図40参照）、前者のすぐわきにたてられている木には、小さい土釜がかぶせられている。これは、すでにピレ・ウマがおこなわれたことをしめしている（2・3・3および2・3・4参照）。

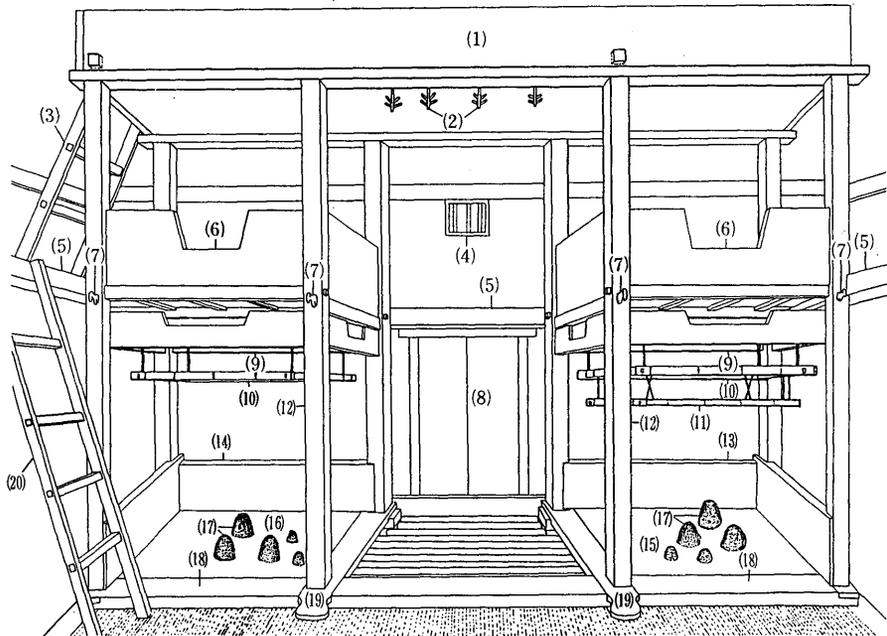
マリア・ウタがナイフをつかってトウモロコシを根本から切り、それを右肩にかつぎ、クリスティナ・パレは、野菜類のはいった編みカゴを肩にかける。そして、すぐにオネ・リアにむかって出発する。2人は終始無言である。

12時55分：マリア・ウタとクリスティナ・パレが、オネ・リアに到着する。2人は、すぐにオネ・リアにはいり、はこんできたトウモロコシの木をウィス・ルル（祖霊の

120) この儀礼用の肩かけ編みカゴは、オネ・リアからもってこられたものである。

座) にたてかけ、野菜のはいった編みカゴをウイス・ルル近くの竹床の上におく。

14時34分：オネ・リアの戸をしめ、マリア・ウタ、アナスタシア・ムク、クリステイナ・パレ、エリザベス・パウ、マルガレータ・ウェア、フェロニカ・ウィニ、テレシア・コリ（表10参照）が、オネ・リアの右側の炉 (*waja nggana*) と左側の炉 (*waja nggéu*) の上の土釜を保管しておく場所 (*ola welu podo mbama*) から(図24参照)、ポド・ンバマ *podo mbama* (ンバマ儀礼専用の土釜), 土鍋 (*hawa*), ユウガオの壺 (*kobho*), ユ



(1) ンバマ儀礼専用の土釜の置き場 (*ola welu podo mbama*)。 (2) ンバマ儀礼のときに、人々がもってきたニワトリをかけておく場所 (*ola léo manu mbama*)。 (3) 土釜の置き場へのぼってゆくための階段 (*tangi*)。 (4) 明かりとり (*pewo paté*)。 (5) 回廊状の中二階 (*léna*)。 (6) 食器、調味料、鍋、釜などを保管しておく棚 (*haé*)。 (7) さまざまな物をかけておく場所 (*ola léo*)。 (8) 居間とマガ・ベーフ *maga béwa* とを仕切る扉。 (9) 食器、調味料、鍋、釜などを保管しておく棚 (*haé*)。 (10) 乾燥肉をつくるために肉をおいたり、また、「おたま」をさしておくためのなどに利用される格子状の構造物 (*haé*)。 (11) 同上。 (12) 炉の周囲の柱 (*ha'ú hué*)。 (13) 薪をたくわえておく場所 (*noki*)。子供の無事な成長が確かめられるまでのあいだ、へその緒をおいておくための場所としても利用される。 (14) この場所も、薪をたくわえておく場所 (*noki*) として利用されるが、へその緒をおいておくための場所として利用されることはない。 (15) 右側の炉 (*waja nggana*)。 (16) 左側の炉 (*waja nggéu*)。 (17) 釜や鍋を火にかけるための三つ石 (*lika waja*)。 (18) 料理をおこなうときに腰をかける場所 (*lata hoja*)。 (19) 水瓶 (*pané gelo*) をのせておく場所 (*ladho waja*)。 (20) とりはずし可能なハシゴ (*tangi*)。中二階にのぼるときには、このハシゴが利用される。

図24 右側の炉と左側の炉の周辺



写真8 マリア・ウタを先頭に女たちが川へむかう。手にもっているのは、ユウガオの壺。

ウガオの椀 (*héna*), ヤシ殻の椀 (*hé'a*), 飯を炊くときにつかう棒 (*kou*), 4つの大きな編みカゴ (*bénga ria*), 多数の飯カゴ (*kidha*) をおろしはじめる。女たちは、終始無言で作業をすすめる。

14時45分：上記のもののうち、ユウガオの壺(6つあるが、そのうちの4つはこわれている), ユウガオの椀, 飯炊き棒(6本), ヤシ殻の椀(約20個)をもって, 4人の女たちが近くの小川 (Lowo Woa) にむかって出発する(写真8参照, 図35参照)。こわれていないユウガオの壺をもつマリア・ウタを先頭に, こわれていないユウガオの壺をもつアナスタシムク, ユウガオの椀とこわれたユウガオの壺をもつクリスティナ・パレ¹²¹⁾, 飯炊き棒とヤシ殻の椀がはいったカタ *kata* (ココヤシの葉の編みカゴ) をもつエリ

ザベス・パウといった順で川へ歩いてゆく。

14時51分：川に到着して, 川の水でもってきたものを「洗う」(*légo*)。女たちは, オネ・リアにかえってくるまでのあいだ, 道ゆく人と口をきいてはならない。

そのあいだに, オネ・リアでは, フェロニカ・ウィニが右側の炉と左側の炉の清掃をおこなう。つまり, 炉の灰をあつめて, 外(オネ・リアの左側後方)にすてる作業をおこなう。

14時56分：女たちが, オネ・リアにかえってくる。女たちは, すぐにオネ・リアにはいり, 川で洗ってきたものをウイス・ルル(祖霊の座)に近い竹床の上におく。その後, 女たちは, ベテルチューイング (*nata*) をおこないながら, しばらくのあいだ休憩する。ただし, フェロニカ・ウィニだけは, さきほど土釜を保管しておく場所からおろされた編みカゴと飯カゴを外へもちだして, 付着しているほこりをおとす作業

121) こわれたものがすてられないのは, 新しいものととりかえることが予定されているからである。しかしながら, 新しいものととりかえるには, 豚を屠殺して, その血をつける必要があるために, なかなか実現できないのである。こわれたものを新しいものととりかえる方法は, のちほどのべる *ra podu* (土釜に血をつける) とよばれる儀礼(2・9・4参照) とほとんどおなじである。

をはじめ。たたき合わせたり、ホウキ (*ngoni*) をつかってほこりをおとしてゆくが、水はつかわない。

17時18分：マリア・ウタがオネ・リアの右側の炉にすわり、マキ・ンドリ・ワンゲの長であるヤコブ・ンドリ・ワンゲの所有するポド・プウ *podo pu'u* (根本の土釜) とよばれる土釜を火にかける。そして、ただちに水をそそぎこむ。こうして、飯炊きが始まるのである。マリア・ウタは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの所有する6つの土釜 (ポド・プウをふくむ) で飯を炊くが、ひとたび右側の炉にすわると、儀礼が終了するまで、オネ・リアから外にでることはおろか、飲食をおこなうことも、話をすることもできなくなる。

ここで飯炊きの過程と所要時間についてふれておくと、飯炊きは、つぎのようにおこなわれる。a) 土釜を炉の三つ石の上において、火にかける。b) 水を土釜のなかにそそぎこむ。c) ビンロウヤシの葉鞘でつくった団扇状のもので風をおくり、火を強める (4分経過)。d) 米を沸騰した湯のなかにいれる (30分経過)。e) 飯炊き棒をつかってかきまぜ、煮えぐあいを見る (40分経過)。f) 火に水をかけ、火勢をよわめる。土釜を三つ石からおろし、火のそばにおく (50分経過)。g) 土釜を炉から床の上におろす (1時間30分経過)。

18時20分ごろ：ニワトリ (すでに羽毛はむしりとられ、内臓もぬかれている) や串



写真9 肉をもった人々がぞくぞくとオネ・リアにやってくる。

刺しの豚肉(長さ 50cm ほどの竹の串に10切れ前後の豚肉をさしたもの)をもった人人が、つぎつぎとオネ・リアにはいってくる(写真9参照)。村落共同体に居住するすべての世帯主は、ンバマのときに1羽のニワトリ(*manu sa éko*)か1串の豚肉(*naké wawi sa depa*)をもってくる(*foto naké*)ことが義務づけられており¹²²⁾、このような肉は、ナケ・ンバマ *naké mbama* (ンバマ儀礼の肉)と総称される¹²³⁾。

ナケ・ンバマをもってきた世帯主は、図7、図8、図9、図10、図11にしめされているとおりであるが¹²⁴⁾、これらの図をくわしくながめるならば、マキ・ンドリ・ワングに居住していない者が、若干名ふくまれていることに気づくはずである。その大半は、ウェワ・ンドリ・ワングの成員であり、ンバマがおこなわれることをつたえきき、里がえりをかねてやってきたのである。

ベンガ・トコの前にすわったソロモン・ウォダが、ニワトリの大きさや豚肉の量が適当かどうかを判断したうえで¹²⁵⁾、だれがもってきたかをノートに書いてゆく。それがすむと、ニワトリや串刺しの豚肉は、オラ・テオ *ola téo* (居間の中央に棟木からつるされている物をかけておくための鹿の角)にかけられたり、ベンガ・トコ *bénga toko* とよばれる彫刻のほどこされた板壁の上の中二階(*léna*)におかれる(図16参照)。

19時00分: 左側の炉(*waja nggéu*)に火が入れられ、ヤコブス・ワサ *Yacobus Wasa* の妻が飯を炊きはじめ。

ウェワの成員のうち、表11と図7に記載されている32人の者は、ポド・ンバマ *podó mbama* (ンバマ儀礼専用の土釜)をもっており、ンバマがおこなわれるときには、ポド・ンバマ、米、水、薪をオネ・リアにもってこなければならぬ¹²⁶⁾。そして、そ

122) この義務をおこたと、謝罪をおこなう(*walé*)ための豚1頭が罰金として課される。ンバマに肉をもってこない者が、オネ・リアでポド・プウからの焦げ飯(後述)を食べることは、*ka leka mila* (暗闇のなかで食べる)と表現される。かれらは、肉の分配(後述)にあずかることができず、*horo ngeta* (後述)だけをあたえられる。ただし、ンバマにはじめて参加する者は、肉をもつてこなくてもよいのだといわれる。かれらは、肉の分配にあずかることはできるが、これは、*naka naké* (肉を盗む)と表現される。

あるインフォーマントは、はじめてンバマに参加する者は、ンバマ・カー・コエからではなく、ンバマ・カー・ウェサから参加しなければならないと述べていた。その理由は、ンバマ・カー・コエ(土をほり食べるンバマ)というンバマの名称であり、はじめて参加する者は、「墓をほられる」(*koé raté*)ことになる、つまり、死へと導かれるからというものであった。

123) それぞれの世帯で豚が屠殺されることはない。何人かの世帯主があつまって1頭の豚を購入して屠殺し、均等に肉を分配し、その肉でナケ・ンバマを準備することがならわしになっている。このような作業は、ンバマがおこなわれる日の午前中にすまされる。

124) ただし、図7、図8、図9、図10、図11にしめされているのは、筆者が調査期間中にウォロ・レレ村で実見することのできた3回のンバマ儀礼に参加した世帯主が網羅されている。

125) 豚肉の量は一目でわかるが、ニワトリの大きさが適当かどうかの判断は、つぎのようにしておこなわれる。羽根のつけ根あたりの胴体の太さを、親指と中指で輪をつくってはかり、親指と中指がつかない(*kepo duna*)ほど太ければ、ナケ・ンバマとして適当であり、親指と中指がつけば(*kepo lapo*)、ナケ・ンバマとして不適当と判断される。

126) このポド・ンバマは、ンバマに参加する者がふえるにつれて、しだいに数が多くなってきたのだといわれる。つまり、のちほどのべるように、ポド・ンバマで炊かれた飯は、ンバマの参加者たちに分配されるわけであるが、ンバマの参加者たちがふえ、分配する飯が不足するよう

表11 炉の使用者と順番

左側の炉の使用	土釜の番号	右側の炉の使用	土釜の番号
Yacobus Wasa	P 9	Yacob Ndori Wanggé	P 1
Yosep Mbété	P 10	Antonius Ghalé	P 2
Matias Paku	P 11	Moses Hugo	P 3
Nikolaus Pongo	P 12	Donatus Mali	P 4
Laurensius Mbété	P 13	Agustinus Mali	P 5
Markus Séla	P 14	Yohanis Ndori	P 6
Pelipus Mbété	P 15	Daniel Lana	P 7
Matias Tiro	P 16	Martinus Wolo	P 8
Romanus Mari	P 17		
Benediktus Wanggé	P 18		
Ambrosius Ndori	P 19		
David Nanga	P 20		
上流後方の炉の使用	土釜の番号	下流後方の炉の使用	土釜の番号
Stefanus Wasa	P 21	Nikolaus Dalé	P 27
Martinus Basa	P 22	Bernadus Wanggé	P 28
Andreas Wanggé	P 23	Yosep Wanggé	P 29
Dami Wanggé	P 24	Alfonsius Tibo	P 30
Yacobus Wanggé	P 25	Marius Wogé	P 31
Arnoldus Sénda	P 26	Lambertus Wolo	P 32

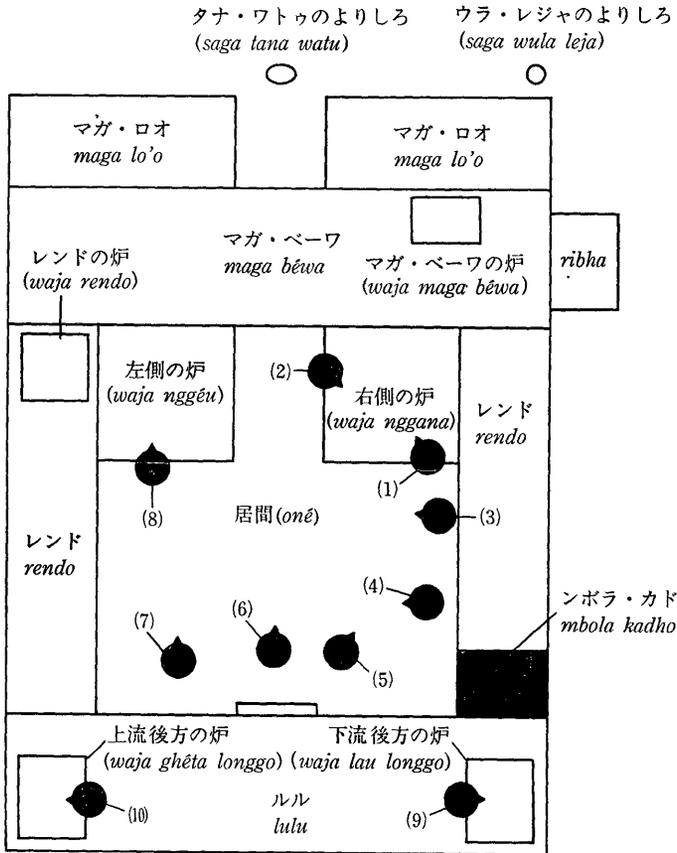
の妻には、持参したポド・ンバマ、米、水、薪をつかって、飯を炊く義務が課される。だが、どの炉を、どのような順番でつかうかについては、表11を参照されたい¹²⁷⁾。

図7をみればわかるように、ポド・ンバマは、上位世代から下位世代へと相続されるものであり、ポド・ンバマがこわれると、こわれた釜をあたらしい釜ととりかえる、ラー・ポド *ra podó* (釜に血をつける) とよばれる儀礼がおこなわれる。この儀礼については、のちほど2・9・4においてンバマ・カー・コエとの関連でのべることにする。

19時10分：レンドの炉(図16参照)に火が入れられる。そして、ココヤシの実を割り(*kela nio*), ニワトリを切りわける役目(*ata geto naké*)のランベルトゥス・ウォロ Lambertus Wolo (図7, 表11参照)に、のちほど供される飯が炊かれはじめる。炊かれる米は、ヤコブ・ンドリ・ワンゲから提供されることがならわしになっている。

127) になると、村落共同体の長は、ウェワの成員のなかで、ポド・ンバマをもつにふさわしい「年輩の者」(*ata du'a mua*)をえらんで、ポド・ンバマをもたせてきたのである。だが、現在では、マキ・ンドリ・ワンゲから多数の住民が *Desa Kota Baru* に移住したために(1・1・3参照)、つかわれなくなってしまったポド・ンバマもいくつかある。

127) これは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲによってさだめられた新しい規則である。ンバマのときには、村の中央にある円形広場でガウィ *gawi* とよばれるダンスがおこなわれる。これに熱中すると、飯炊きがおろそかになり、その結果、儀礼の進行がとどこおることになる。そんなわけで、このような規則をさだめたのだと、ヤコブ・ンドリ・ワンゲは説明していた。



- (1) マリア・ウタをはじめとする飯を炊く女
- (2) アナスタシア・ムク
- (3) クルスティナ・パレ
- (4) ココヤシをすりおろすフェロニカ・ウィニ
- (5) ココヤシを割るランベルトゥス・ウォロ
- (6) ニワトリを切るランベルトゥス・ウォロ
- (7) カー・ケラ・ニオをおこなうランベルトゥス・ウォロ
- (8) ヤコブス・ワサの妻をはじめとする飯を炊く女
- (9) ニコラウス・ダレの妻をはじめとする飯を炊く女
- (10) ステファヌス・ワサの妻をはじめとする飯を炊く女

図25 4時30分ごろまでのオネ・リアにおける人々の配置

19時40分：下流後方の炉に火が入れられ、ニコラウス・ダレ Nikolaus Dalé (図7, 表11参照) の妻が飯炊きをはじめ。

19時50分：ランベルトゥス・ウォロが、ココヤシの実を割る作業 (*kela nio*) をおこなう (図25参照)。外果皮と中果皮 (ともに *funa* とよばれる) をとりさったココヤシの実を床におき、手でおさえながら山刀 (*topo*) をふりおろす。もし、一刀のもとに割

ることができないと、それは、なにか悪いことがおこる凶兆 (*sagé*) とみなされる。ココヤシの実からでた胚乳液 (*ae nio*) は、素焼きの水いれ (*gelo ae*) にあけられる。

ココヤシの実が割られると、すぐにフェロニカ・ウィニが、フォエ・ニオ *foé nio* (ココヤシ削り) とよばれる道具をつかって、ココヤシの実の胚乳層 (*isi nio*) をすりおろしはじめる (図25参照)。

20時8分：ランベルトゥス・ウォロが、足つきの素焼きの器 (*pané ha'i béwa*) にもられた飯を、手をつかって食べる。しかしながら、副食物となる菜 (*uta*) はなにもなく、ランベルトゥス・ウォロは、このようなあつかいに文句をつける。すでにのべたように、ランベルトゥス・ウォロの妻は、妖術者としておそれられており、その妻に影響をうけて、ランベルトゥス・ウォロもなかば妖術者になっているのだといわれる。菜が用意されなかった背景には、妖術者に対する暗黙の憎悪があるのかもしれない。だが、これは、あくまでも筆者の推測にすぎない。

21時00分：フェロニカ・ウィニが、すりおろしたココヤシの胚乳層と水をませ、ココナツミルク (*ae nio*) をつくりはじめる。つまり、ココヤシの実からでた胚乳液がはいっている素焼きの水いれに湯 (*ae petu*) と「すりおろされたココヤシの胚乳層」(*nio foé*) をくわえて、手でよくまぜる。そして漏斗状の濾し器 (*kedho*) をもちいて、白濁した濃い液体をこして、べつた素焼きの水いれにためてゆく。

21時30分：ニワトリや串刺しの豚肉をもった人々の第2波がやってくる。

21時40分：上流後方の炉に火が入れられ、ステファヌス・ワサ *Stefanus Wasa* (図7, 表11参照) の妻が飯炊きをはじめ (図25参照)。

1983年7月10日1時00分：円形広場では若者たちがあつまって、ガウィ *gawi* (人々が螺旋形に手をつないでおどるダンス) がおこなわれている。だが、ソダ *sodha* (ガウィのときにうたわれる歌) の歌手 (*ata sodha*) が招待されなかったので、夜を徹しておこなわれるはずのガウィはもりあがりにつけて、1時半ごろになると若者たちは踊りをやめてしまう。

ソダの歌手がよばれなかった理由は、ンバマ・カー・コエのときに、盛大なガウィをおこなう必要はないということであった。換言するならば、ンバマ・カー・ウェサは、ンバマ・カー・コエよりも盛大におこなわれるわけであるが、ンバマ・カー・コエ (ほりおこして食べるンバマ) とンバマ・カー・ウェサ (まきちらして食べるンバマ) という名称は、こうした盛大さの度合いと関連づけて解釈されるべきなのかもしれない。

1時30分：オネ・リアでは、飯炊きがまだ延々とつづいている。

4時30分：ベンガ・トコの前で、ランベルトゥス・ウォロが串から豚肉をぬきとり、

ポリバケツやヤシの葉の編みカゴ (*kata*) にいれる作業をおこなっている (図25参照)。この作業がおわると、ランベルトゥス・ウォロは、山刀 (*topo*) とまな板 (*liti*) をつかって、ニワトリを切る作業 (*geto naké* もしくは *geto manu*) をはじめる。この作業では、まず胴体から、頭、つま先、手羽先、脂尻、ももを切りはなす。そして、さらに胴体を4つに切る。つまり、側面から背骨と平行に切断して胸部と背部にわけ、そのそれぞれを2つに切る。この作業をとおして、ニワトリは、頭 (*holo*)、つま先 (*kuku*)、手羽先 (*mbaku*)、脂尻 (*logé, mburi*)、もも (*ha'i*)、胸 (*kasa*)、背 (*longgo*) といった7種類の部位に分類される。

ニワトリを切る作業がおわると、ランベルトゥス・ウォロが、カー・ゲト・ナケ *ka geto naké* (肉切りの食事)、つまりニワトリを切る作業をおこなった者にふるまわれる飯と肉の料理を食べる (だが、筆者は、しばらくのあいだオネ・リアをはなれていたのので、実見することはできなかった)。この食事については、のちほどンバマ・カー・ウェサ *mbama ka wésa* との関連でくわしくのべることにしたい。

また、モセス・ハル (表10参照) が、オネ・リアにはいつてきて、アタ・ピレ *ata piré* (禁忌の人、後述) たちがオネ・リアにもってきたナケ・ンバマ (ンバマ儀礼のための肉) を、オネ・アレ・ピレ *oné aré piré* (飯の禁忌の家) にもつてゆく。このようなことをモセス・ハルがおこなう理由は、かれ自身がアタ・ピレだからである。

アタ・ピレとは、ンバマにさいしてオネ・リアで飯を食べることができない、クネ・マラ人 (*Ata Kuné Mara*)、ンビピ氏族 (*Embu Mbipi*)、ジェケ氏族 (*Embu Jeké*) といった、ラシ氏族 (*Embu Rasi*) と奴隷層以外の者であり——クネ・マラ人、ンビピ氏族、ジェケ氏族、ラシ氏族の相互関係については図3、図4を参照されたい——、かれらは、オネ・リアのむかいにたてられているオネ・アレ・ピレで、独自に飯とナケ・ンバマを料理して食べる。この飯にかかわる禁忌 (*piré aré*) をまもらないと、アタ・ピレは、ネカ・ラー *neka ra* (血のであるような傷) に苦しむことになるのだといわれる。

しかしながら、かれらは、ンバマ儀礼から排除されているわけではない。なぜならば、かれらもまた、ナケ・ンバマをオネ・リアにもつてくることが義務づけられており、オネ・ピレで炊かれる米は、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ (表10参照) が提供するところになっているからである。

7時00分：まだ、飯炊きがつづけられているのは左側の炉だけである。右側の炉、上流後方の炉、下流後方の炉の付近には、それぞれの炉で炊かれた飯が、土釜にはいったままの状態でおかれている。

9時00分：ランベルトゥス・ウォロが、オラ・テオ *ola téo* (棟木からつりさげられている、さまざまな物をかけておくための鹿の角、図16参照) につるされていた大型の野ネズミ (*dhéké*) をはずし、山刀をつかってマナ板 (*lata*) の上でその右後足 (左後足でもよいが、かならず後足でなければならない) を切断する。そして、それを3切れの豚の脂身でつつんで、ひもでしばる。大型の野ネズミののこった部分は、ふたたびオラ・テオにかけられるが、これは、後日、ヤコブ・ンドリ・ワンゲとその家族によって食べられる¹²⁸⁾。

大型の野ネズミは、ソバマになくってはならないものであり、大型の野ネズミをもってきた者は、ニワトリもしくは豚肉をオネ・リアにもってくる義務を免除される。したがって、レラ・ソバマ (2・7・2参照) があると、人々は、われさきに大型の野ネズミを捕獲し、内臓をとりだして乾燥肉にしたもの (*labi dhéké*) をオネ・リアにとどけるのである。今回、この大型の野ネズミをもってきたのは、カジュ・マニ村にすむレオ・オナ (表10参照) であった。

9時13分：ランベルトゥス・ウォロが、山刀をつかって、つま先、手羽先、頭を切りおとした1羽のニワトリをマナ板の上でたたいて (*ndota*)、ミンチ肉 (*naké ndota*) をつくる。

9時19分：ハワ・プウ *hawa pu'u* (根本の鍋) とよばれる土鍋が、右側の炉にかけられる。そのなかに、大型の野ネズミの右後足を豚の脂肉でつつんだものがいれられ、つづいて、水がそそぎこまれる。肉の料理は、男性によっておこなわれ、右側の炉では、マリウス・ウォゲ *Marius Wogé* とドナトゥス・マリ *Donatus Mali* (図7参照) が料理人となる。

9時20分：ニワトリのもも、胸、背の部位がハワ・プウにいれられ、ココナツミルクがくわえられる。だが、調味料はなにもつかわれない。

9時27分：ランベルトゥス・ウォロが、シャロットとショウガをマナ板の上できざんで、さきほどのニワトリのミンチ肉、フェロニカ・ウィニがつくっておいたココヤシの胚乳層をすりおろしたもの (*nio foé*)、ココナツミルク (*ae nio*)、塩 (*mesi*)、乾燥小魚 (*ika éwé*)、トウガラシ (*horo*) を小さい土鍋 (*hawa lo'o*) に入れる。そして、右側の炉の三つ石のそばにおく。この料理は、ホロ・ンゲタ *horo ngeta* (トウガラシのま

128) オラ・テオには、切りわけられていない3羽のニワトリもつるされている。これらのニワトリは、ソバマがおわったつぎの日に料理され、Pius Rasi Wanggé, Wanggé Mbété (別名 Ata Ngga'é), Mbété Wanggé (別名 Ema Seké) の墓に各1羽ずつ供えられる (人名については図7参照)。これは、ソバマ・カー・コエにおいても、のちほどのべるソバマ・カー・ウエサにおいてもおなじである。Pius Rasi Wanggé の「墓」は、Wolo Waru (図2参照) にあり、Wanggé Mbété の墓は、ウォロ・レレ村にあり (図13参照)、Mbété Wanggé の墓は、ウォロ・レレ村の背後にそびえたつトロ・ロセ山 (Kéli Tolo Rosé) の山頂にある。

ぜもの)とよばれる。

9時30分：右側の炉では、ニワトリのもも、胸、背のはいったハワ・プウ（根本の土鍋）が火にかけてられている。炉の配置については図25を参照。

左側の炉では、ピウス・ラシ Pius Rasi (Pius Rasi Wanggé とはべつの人物、図7参照)、ベネディクトゥス・ンベテ Benediktus Mbété (図7参照) が大きな鉄鍋で豚肉を煮ている。

下流後方の炉では、マクシムス・ティボ Maksimus Tibo (図11参照) がニワトリの頭、手羽先を煮ている。

上流後方の炉では、左側の炉の鉄鍋にはいきらない豚肉を、アンドレアス・バイ Andreas Ba'i (図7参照) が煮ることになっているが、この炉は、今回のソバマではつかわれなかった。

レンドの炉では、ベルナドゥス・ワンゲ Bernadus Wanggé (図7参照) が、ニワトリの脂尻を煮ることになっていたが、実際には煮られなかったようである。この脂尻は、分配されずに、ヤコブ・ンドリ・ワンゲがうけとることがならわしになっている。

また、マガ・ペーワの炉では、ニワトリのつま先が煮られ、あとで子供たちにあたえられることになっていたが、実際には料理されなかった。

9時48分：三つ石の上におかれていないにもかかわらず、小さな土鍋にいれられたホロ・ンゲタが、まわりからの熱気でグツグツと煮えはじめる。

9時50分：9時30分の時点ではみおとしていたが、左側の炉とその周辺には、豚肉のはいった鉄鍋のほかに2つの土鍋と2つの土釜がおかれている。土釜aには、祭祀畑の種籾を炊いた飯がはいており、土釜bには、プリプス・ンベテの妻が炊いた飯がはいている。土鍋cでは、昨日、祭祀畑から収穫してこられたシカクマメの葉でつつんだ豚の脂身が煮られており、これは、のちほど土釜aの飯とともにウイス・ルルに供えられる。そして、土鍋dでは、のちほど土釜bの飯とともにウイス・ルルに供えられる豚の脂身が煮られている。これらの飯と肉は、ソバマ・リア *mbama ria* (後述) が終了するまで、手をつけずにとっておかれる。

10時29分：右側の炉に水がかけられ、火勢が弱められる。そして、ハワ・プウ（根本の土鍋）で煮られた肉の一部がユウガオの壺にいれられ、そのなかにはいきらないものは、ココヤシの葉の編みカゴ (*kata*) のなかにいれられる。また、左側の炉や下流後方の炉で料理された肉も、ポリバケツやココヤシの葉の編みカゴにうつされる。肉の詰められたユウガオの壺は、ウイス・ルル（祖霊の座）におかれるが、それ以外の肉は、すべて居間の中央部におかれている。

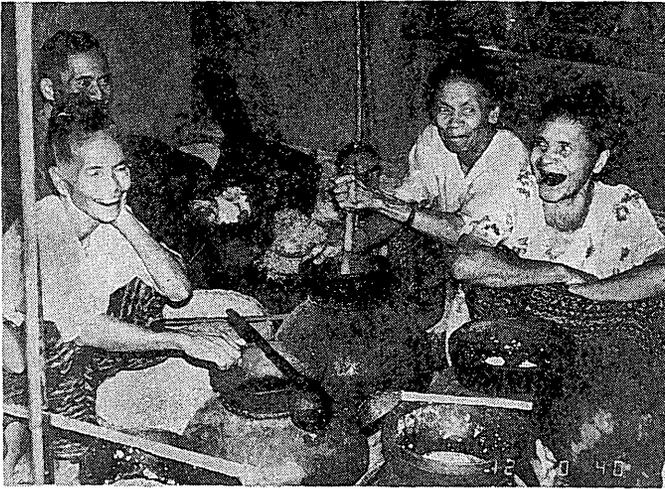


写真10 女たちがオネ・リアにはいてきて、土釜から飯をだす作業をおこなう。

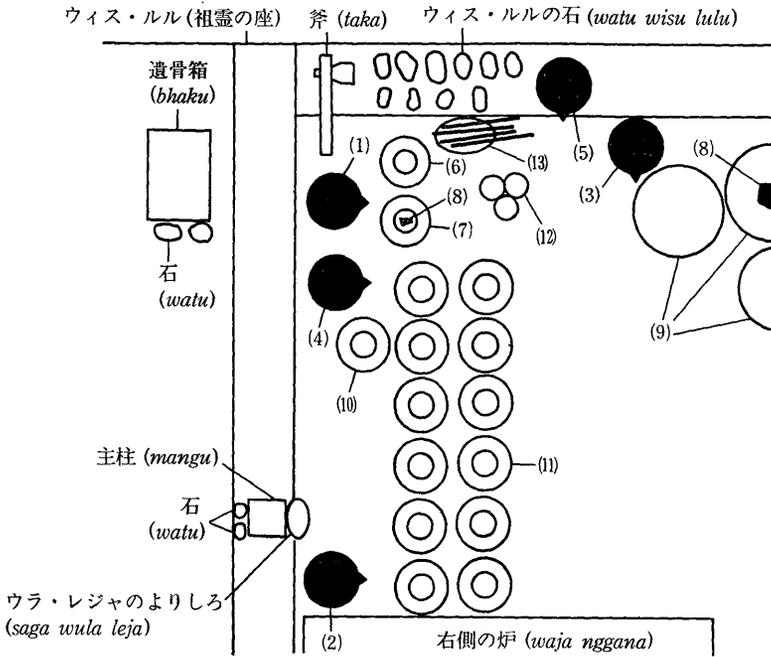
10時58分：肉を分類する作業がはじまる。豚肉は、a) 肉 (*isi*), b) 脂肉 (*ura*), c) 骨 (*toko*) の3種類に分類され、ニワトリの肉は、a) 背 (*longgo*), b) 足 (*ha'i*) + 胸 (*kasa*), c) 頭 (*holo*) + 手羽先 (*mbaku*) の3種類に分類される。分類された肉は、オネ・リアの居間の左後方におかれる。

11時17分：マリア・ウタが、大きなおたま (*gabé ria*) をつかってポド・プウ (根本の土釜) から飯をだし、ユウガオの壺に山もりになるまで入れる。このユウガオの壺は、ウイス・ルル (祖霊の座) にもっていかれる。

これと同時並行して、女たちがオネ・リアにはいてきて、自分が炊いた土釜から、大きなおたまをつかって、飯を飯カゴ (*kidha*) にだしはじめる (写真10参照)。

11時40分：飯カゴにだされた飯は、ベンガ・トコの前におかれている4つの大きな編みカゴ (*bénga ria*) にうつされるが (図26参照)¹²⁹⁾、その作業は、つぎのようにおこなわれる。a) 土釜からの飯がつめられた飯カゴが大きな編みカゴの前までもってこられる。b) 飯カゴの飯が、大きな編みカゴとベンガ・トコのあいだにたっているサフェリウス・センダ Saverius Sénda (図7参照) のもつ飯カゴ (*kidha ria*) に山もりになるまでいれられる。c) その飯が、大きな編みカゴにあげられる。d) おなじことがもう一度くりかえされる。ただし、サフェリウス・センダは、さきほどの飯カゴとくらべて、ひとまわり小さい飯カゴ (*kidha lo'o*) をもちいる。したがって、ポド・プウをのぞく、すべての土釜からは、おなじ量の飯が大きな編みカゴにうつされるのである (の

129) この4つの大きな編みカゴは、昨日、右側の炉と左側の炉の上からおろしてとられたものである。



- (1) プリアス・ンベテ
- (2) マリア・ウタ
- (3) ヤコブ・ンドリ・ワンゲ
- (4) ランベルトゥス・ウォロ
- (5) サミュエル・レバ
- (6) 「根本の土鍋」からの肉がつめられたユウガオの壺
- (7) 「根本の土釜」からの飯がつめられたユウガオの壺
- (8) 「根本の土釜」からの焦げ飯
- (9) 飯がつめられた「大きな編みカゴ」(bénga ría)
- (10) 「根本の上釜」
- (11) 「右側の炉」でつかわれた12個の土釜
- (12) 多数のヤシ殻の椀
- (13) 飯炊き棒などをいれた編みカゴ

図26 シバマ・リアにおけるウイス・ルルの周辺

こった飯は土釜にいれたまま、儀礼の終了後、家にもちかえられる)。こうして、ベンガ・トコの前におかれている4つの大きな編みカゴに飯が山もりにつめられてゆく。この作業がおわると、マリア・ウタをのこして、女たちは全員オネ・リアからでてゆく。

12時8分：マリア・ウタによってポド・パウ（根本の土釜）の底から焦げ飯 (*ngudu mbama*) がだされ¹³⁰⁾、それが、ウイス・ルルにおかれている飯のはいったユウガオの壺の上と、ベンガ・トコの前におかれている4つの編みカゴのなかで、もっとも大

130) この焦げ飯とは、こうばしく、茶色に焦げている (*mbaro*) 「おこげ」であり、真っ黒く焦げてしまった (*mod*) ものではない。

きいものの上におかれる（図26参照）。

12時19分：ヤコブ・ンドリ・ワンゲが、ラギ *ragi*（男性用の腰布）、レス *lésu*（頭にまく布）、ルカ *luka*（肩かけ）といった「伝統衣装」を身につけ、首長としての地位を表象するスケ *seké*（象牙の腕輪）を両腕にはめる。

12時27分：昨晚、ナケ・ンバマ（ンバマ儀礼の肉）をもってきた男たちが、鍋と蓋つきの飯カゴをもってオネ・リアにはいってくる。オネ・リアの居間、マガ・ペーフ、ルルが男たちでいっぱいになる。全員がはいると、戸がしめられるために、家のなかほうす闇につつまれる。そして、人々は、沈黙状態をたもたなければならなくなる。

12時28分：ホロ・ンゲタが小さな土鍋から、約20個のヤシ殻の椀（昨日川で洗われ、ウイス・ルルにおかれていたもの、図26参照）にわけられ、男たちにくばられてゆく。

12時30分：ヤコブ・ンドリ・ワンゲが、たったまま、大きな編みカゴの上におかれていた焦げ飯をつかんで一口食べ、それをルルにすわっている男たちにわたす。それと同時に、ユウガオの壺の上におかれていた焦げ飯も、男たちにわたされてゆく。

男たちは、ホロ・ンゲタとともに、この焦げ飯を沈黙状態のなかで食べる。マガ・ペーフとルルにすわっている男たちは、すわって食べているが、居間にいる男たちは、たって食べているものもある。だが、ンバマ・カー・コエにおいて、人々がもっとも緊張するのは、この焦げ飯を食べる瞬間であり、飯にむせて (*subhu*)、食べているものを口の外にだすようなことがあると、それは重大な凶兆 (*sagé*) とみなされ、飯にむせた者には、ほどなく死がおとずれるのだといわれる。



写真11 ワンゲ・ンベテの遺骨箱に飯と肉を供え、これから祝詞を言上しようとしているプリプス・ンベテ。

12時35分：小さな蓋つきの飯カゴが6つだされ、そのなかにベンガ・トコの前におかれている大きな編みカゴから飯が詰められる。そして、その上にハワ・プウ（根本の土鍋）で煮られ、オネ・リアの居間の左後方におかれていたニワトリの肉が一切れのせられる。ついで、それぞれの飯カゴに蓋がかぶせられる。

12時43分：プリプス・ンベテが、そのひとつをもって、ワンゲ・ンベテの遺骨箱が安置されている中二階にのぼってゆく。そして、遺骨箱の上とそのわきの石（図26参照）に飯と肉を少しずつのせ、つぎのように言上する（写真11参照）。以下の人物名については、図7を参照のこと。

<i>ka ru'é sai mamō Toko ghawa mai</i> ¹³¹ ,	さあ、お食ください、トコ、
<i>Mbété Wanggé, Ndori Wanggé.</i>	ンベテ・ワンゲ、ンドリ・ワンゲ。
<i>ka bou, pesa mondo sai gha ina.</i>	あつまって、お食ください。
<i>kami susu do nggua,</i>	ウォダ・クミ・メラの御代からの儀礼を
<i>nama do bapu Woda Kumi Méra.</i>	おこない、儀式を遂行します。
<i>gaga di bo'o, kéwi di aé.</i>	豊作になりますように。
<i>peni ngé, wesi nuwa.</i>	家畜がふえますように。
<i>tebo di temu dego, lo di temu léko.</i>	健康でありますように。
<i>buru di ma'é sa pu'u,</i>	
<i>haka di ma'é sa bégé.</i>	病気になりませんように。
<i>tebo di tu'a ngéré su'a,</i>	身は鉄のようにかたく、
<i>lo di maku ngéré watu.</i>	体は石のようにじょうぶになりますように。
<i>té ma'é lé, wéru ma'é nggéggu.</i>	ゆすぶっても、びくともしませんように。

つぎに、サガ・ウラ・レジャ *saga wula leja*（ウラ・レジャのよりしろ）と、その近くにおかれている石の上に飯と肉をのせる（図26参照）。

この間に、飯と肉をつめた5つの小さな蓋つきの飯カゴが、オネ・リアの外にひかえている、ンバマにまだ参加していない若者たちにわたされる。5つの飯カゴは、オネ・リアの戸口のすぐ前にあるサガ・タナ・ワトゥ *saga tana watu*（タナ・ワトゥのよりしろ、図25参照）、オネ・リアの背後にあるワトゥ・ジュウ・アンギ、オネ・リアの前庭にあるワンゲ・ンベテ *Wanggé Mbété* の墓、村の広場のンドリ・ワンゲ *Ndori Wanggé* の墓（図13参照）、それにテボ・ラカ村にあるトコ *Toko* の墓にもっていかれ、そこに内容物があけられる。

12時45分：昨日フェロニカ・ウィニがほこりをはらっていた飯カゴが、オネ・リア

131) ここで *ghawa*（斜め下）という方向指示の前置詞がもちいられている理由は、テボ・ラカ村にあるトコの墓がウォロ・レレ村（のオネ・リア）からみて *ghawa* の方向にあることが、I型の体系で表現されているからである。

の居間の床一面にならべられ、ウイス・ルルにおかれているユウガオの壺(図26参照)から、それぞれの飯カゴのなかに、ひとつかみの飯が入れられる。つぎに、ベンガ・トコの前におかれている大きな編みカゴ(図26参照)からの飯が山もりになるまで入れられる。そして、この2種類の飯をつめた飯カゴが、つぎつぎと男たちにくばられてゆく(写真12参照)。男たちは、持参した蓋つきの飯カゴに飯をつめかえ、あいた飯カゴをもどしてくる。

13時5分：飯の分配が終了し、つぎに肉の分配がはじまる(写真13参照)。男たちの持参した小さな鍋が居間の床一面にならべられる。ウイス・ルルにおかれているユウガオの壺(図26参照)から肉がだされ、それぞれの鍋のなかに肉が一切れずついれられる。つぎに、合計6種類に分類されたうえで居間の左後方におかれていた肉が、やはり均等に分配される。

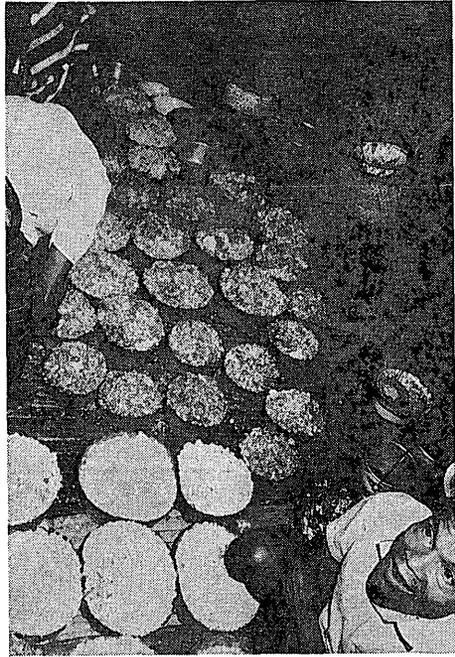


写真12 オネ・リアの居間にならべられた飯カゴ。オネ・リアのなかにいる男たちにつぎつぎと分配されてゆく。



写真13 ユウガオの壺から肉がとりだされ、これから分配されようとしている。

13時22分：肉をすべての鍋に入れる作業が終了する。それぞれの鍋には、平均7～8個の肉がはいっており、肉のはいった鍋が、それぞれの所有者にわたされてゆく。

13時27分：以上の作業がすべて終了すると、男たちは、いっせいにウォーという奇声をあげる (*dera*)。そして、飯と肉の料理のはいった鍋や蓋つきの飯カゴをもってオネ・リアからつぎつぎとでてゆく。この飯と肉の料理は、家にもちかえられ、世帯員にわけあたえられる¹³²⁾。

ここまでの儀礼は、ンバマ・リア (大きなンバマ) とよばれ、ひきつづいておこなわれる、以下のような儀礼は、ンバマ・ロオ *mbama lo'o* (小さなンバマ) とよばれる。

13時37分：プリプス・ンベテが、ユウガオの腕にもられた飯と肉をウイス・ルルにおかれている石の上に少しずつのせてゆく。そして、祝詞が言上される (だが、カセット・レコーダーの調子が悪く、録音に失敗する)。このときに供えられた飯と肉は、上記の土釜 a と土鍋 c からのものであり、したがって、ここではじめて、祭祀畑を対象とするペサ・ウタ (2・3・4 参照) がおこなわれたことになる。

祝詞が言上されると、プリプス・ンベテが、手をつかって飯を4口食べ、それにつづいて、さきほど肉を料理していた男たちや、まわりにいた男たちが、ユウガオの腕にのこっている飯と肉を食べる。

13時47分：プリプス・ンベテが、ふたたびユウガオの腕にもられた飯と肉をウイス・ルルにおかれている石の上にのせてゆく。この飯と肉は、上記の土釜 b と土鍋 d からのものであり、こうして、ロウォ・コレ人の代役であるプリプス・ンベテ (1・1・6 参照) の飯と肉が、ウイス・ルルに供えられるのである。祝詞が言上されることはない。プリプス・ンベテが手で4回食べたあと、先ほどとおなじメンバーが、ユウガオの腕にのこっている飯と肉を食べる。

14時1分：男の子供たちが、オネ・リアにはいってくるようによばれる。その数は、8人である。子供たちは、ユウガオの壺などにのこっていた飯をあたえられ、ただ黙々と食べる。ニワトリのつま先もあたえられるが、生であるために、もちかえられることになった。

14時9分：プリプス・ンベテとともに、子供たちが大きな奇声をあげてンバマ・ロオがおわる。床には、飯が一面にちらばり、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの飼っている犬がオネ・リアにはいってきて、あたりをなめまわる。

132) 妻がアタ・ピレである場合、彼女は、オネ・リアからもちかえられた飯を食べることができないわけであるが、一度夫とともにンバマに参加し、ポド・プウ (根本の土釜) からの焦げ飯をウイス・ルル (祖霊の座) で食べるならば、この禁忌は解消される。アタ・ピレの妻にポド・プウ (根本の土釜) からの焦げ飯をあたえるのは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの妻、テレシア・コリ (表10参照) である。

2・8 7月～8月

7月から8月にかけての時期は、人々が1年のうちで、もっとも自由な時間のある季節である。このことは「月」の名称にもあらわれており、7月から8月にかけての時期は、ベボ・ガガ *bébo gaga*、つまり「開墾 (*gaga*) をまだ知らない (*bébo*)」とよばれる。また、米をはじめとする食料も豊富にあり、この豊富な食料と自由な時間を利用して、ベボ・ガガには、婚姻連帯をとりむすぶための交換儀礼(婚資の支払いなど)や、婚姻連帯をとりむすんでいる者のあいだでの交換儀礼(一連の葬送儀礼をしめくくケレ *kélé* とよばれる儀礼など)がさかんにおこなわれる。

ウォロ・レレ村における1984年の8月の雨量は、7月の雨量よりも上回っているが、例年ならば、雨量は、7月から8月にかけて減少してゆくものと思われる。気温は少しずつ上昇する傾向にある(表6, 7参照)。

2・9 8月～9月

2・9・1 ヘラにおける季節現象

ヘラ *hera* とよばれる8月から9月にかけての時期は、一年中でもっとも雨量の減少する時期である。筆者が測定したウォロ・レレ村における1984年の8月と9月の月間雨量は、それぞれ190 mmと178 mmであり(表6参照)、7月の雨量よりも多くなっている。しかしながら、「今年は雨が多い」という人々の評価と、ウォロ・ワルにおける8年間の雨量の統計を考えあわせるならば、ウォロ・レレ村における1984年の8月と9月における雨量は、異例であったというべきであろう。気温は7月に一年中でもっとも低下し、8月から9月にかけて上昇をはじめ(表7参照)。

この気温の上昇にともなって、ボロ・ヘラ *boro hera* とよばれる乾いた強い風がふく。ヘラとは8月から9月にかけての時期と、ちょうどその時期に鮮紅色の花をさかせるデイコ (*Erythrina indica*) の双方を意味し、ボロとは風がなにかをざわめかせることを意味する。したがって、ボロ・ヘラとは、乾季のさなかにさくデイコの花をざわめかせる強い風のことであり、この風のために、すでに紅葉していた落葉樹の葉は、たちまちのうちにふきはらわれて、あたりの風景はまるで晩秋のようになる。

ヘラのおわりころには、高い山がそびえるモニ地域 (Tana Moni) の方角から(図2参照)、はやくも雨季 (*wula uja aé*) の到来をつける雷の音 (*tegu nggu*) が聞こえはじめる。この遠雷の音は、マパ・モニ *mapa Moni*、つまり「モニ地域のマパ」とよばれる。つまり、モニ地域ではすでにヘラがおわり、マパ *mapa* (ヘラにつづく月)

がはじまったといわれるのである。

ヘラにはいると、人々は、農作業にふたび精をだすようになり、開墾地をはじめ、村から遠くはなれた場所で仕事をおこなう機会が多くなる。だが、この時期になると、人々は、イネ・レケ *iné léké* とよばれる存在に恐れをいだくようになる（1・3・3参照）。

イネ・レケは、非常に危険な存在であり、話をしたり、食物をもらったりしただけでも、人間は、死にいたるのだといわれる [cf. 杉島 1987e, 1988b]。これにくわえ、イネ・レケは、友人、知人、配偶者の姿に変身することができるので、イネ・レケから身をまもることは、きわめてむずかしいものとなる。

ただし、つぎのような点によく注意をはらっているならば、イネ・レケと人間を区別することができるのだといわれる。その第1は、かれらの体毛 (*sambé ro'a*) であり、イネ・レケの体毛は、人間の体毛とは「さかさまにはえている」(*bhalé sala*)。また、その第2は、ホクロ (*nawa*) であり、かれらは、人間に変身したつもりでも、額や頬に (*leka nia no'o pipi*) みのがすことのできないホクロがある。また、その第3は、におい (*wau*) であり、イネ・レケがあらわれるまえには、バンガジュツ (リオ語名: *seku*; 学名: *Kaempferia rotunda*) のような芳香があたりにただよるのである [杉島 1988b]。

イネ・レケが、1年中でもっともさかんにやってくるのは、8月から10月にかけての時期であるという点で、人々の見解は一致している。だが、この時期をすぎても、油断は禁物であり、イネ・レケは、稲刈りが終了する翌年の5月ごろまで、しばしば姿をみせるのだといわれる¹³³⁾。

2・9・2 伐採の準備

開墾 (*gaga*) は、ほぼ2年ごとにおこなわれるが、開墾を計画するものは、1年中で雨量がもっとも減少するヘラの期間に開墾をはじめめる。しかしながら、開墾は、多分に危険性をはらんだ仕事だと考えられており、そのために、人々は、卜占をおこなうばかりでなく、予兆 (*péra pati*) にも注意をばらう。

開墾の予定地がきまると、ソー・ボカ・アウ *so bhoka au* がおこなわれる。ソー・ボカ・アウとは、アウ *au* とよばれるかたい竹の「先端部」(*bhoka*) を火であぶって破裂させ、その亀裂のかたちで予定されている行為の「可否」(*molo di iwa*) をうらなう方法である。もし亀裂が繊維にそってまっすぐに走れば、予定されている行為 (たと

133) イネ・レケに関する体験談や物語は、妖術者に関するものくらべるならば、やや少ないといえるが、それでもかなりの量にのぼる。ここでのべたことは、イネ・レケについて語られることのごく一部であり、イネ・レケについては、いずれ機会をあらためて報告をおこなう。

えば、予定の場所での開墾をおこなうこと)は実行にうつされるが、そうでない場合には、みあわされることになる。

もしソー・ボカ・アウの結果がよければ、つぎにおこなわれるのは夢見による判断 (*nipi téi*) である。開墾の予定地からタイ・ファカ *ta'i faka*, すなわち土の上にもりあがっているミミズ (*hati*) の排泄物 (*ta'i*) をひろってきて、抱いてねてみるわけであるが、悪い夢 (*nipi ré'é*) をみたときには、ソー・ボカ・アウの場合とおなじように、予定していた場所での開墾はみあわされる。

以上のような卜占がすべて「可」とでた場合、人々は、いよいよ開墾の作業にとりかかる。最初の4日間の作業は、ングティ *ngeti* とよばれ、開墾予定地の周囲を伐採し、畑地の境界を確定する作業をおこなう。このングティの作業は、少しずつおこなわれなければならない、10時ごろまで働いただけで家にかえり、昼食は家にかえて食べる。そして、午後は伐採の作業をさしひかえる。

このように、ングティの仕事がゆっくりとしたペースでおこなわれる理由は、開墾の予定地が、ラウエ *lawé* (危険な土地) であるという疑いを、人々がまだすてていないからである。つまり、ラウエであることを知らずに、いきなり伐採をおこなうならば、突然の死がおとずれるのだといわれる¹³⁴⁾。だが、開墾予定地の周囲を少しずつ伐採し、夢見の内容にたえず注意をはらっているならば、大きな危険に直面せずにすむことができるのである。

2・9・3 伐採

ングティがおわると、伐採の作業はいよいよ本格化する。まず、山刀 (*topo*) をつかって灌木、竹、それに草を切りたおすがガガ *gaga* とよばれる作業がおこなわれる。そして、ガガが終了すると、大きな山刀 (*topo ria*) や斧 (*taka*) をつかって大きな木を切りたおすポカ *poka* とよばれる作業がおこなわれる¹³⁵⁾。ガガもポカもかなりの重労働であり、作業をおこなうのは、もっぱら男性である。

伐採にかぎらないが、一度に多量の労働力を必要とするときには、村の家々をまわって手助けをねがったり、友人に援助をもうしでる。そして、働きにきてくれた人には、休憩時間にタバコやベテルチューイングをおこなうための品々(キンマの果穂やビンロウの実など)を供し、じゅうぶんな食事をふるまうようにする。このような労働力

134) すでにのべたように、森には、ニトゥとよばれる霊がやどっており、ラウエの危険性は、「悪いニトゥ (*nitu ré'é*) に遭遇する」(*gena nitu ré'é*) と死んでしまうといった説明が語られる場合もある。しかしながら、いつもラウエの危険性とニトゥの危険性が関連づけられるわけではない。

135) ただし、きわめて大きな樹木は、伐採されずに放置される場合が多いように思われる。

調達の方法は、ガタ・ガキ *gata gaki* とよばれる。また、たがいに労力を提供しあう少人数の集団をつくり、そのメンバーのなかで順番に労働力を提供しあうこと (*kema gili*) もおこなわれないではないが、この方法は、かならずしも一般的とはいえない。

伐採の作業は、さまざまな予兆に注意をはらいながらすすめられる。たとえば、伐採の過程でモダマ (リオ語: *léké, hoba léké*; 学名: *Entada phaseoloides*) がゆくてをさえぎるほど繁茂しているのが発見された場合、開墾はただちに中止される。モダマは、リオ語でレケ *léké* とよばれ、また、8月~10月にかけての時期には、イネ・レケ (モダマの母) とよばれる危険な存在がやってくる (2・9・1参照)。これらのことを考えあわせるならば、モダマが繁茂している場所の危険性は、イネ・レケの危険性と密接な関連をもっているように思われてくる。

また、ムデ・ンバンガ *mudé mbangga* (和名: コブミカンもしくはスワンギ, 学名: *Citrus hystrix*) の葉とよく似た、ウヌ・ンバンガ *wunu mbangga* (コブミカンの葉) とよばれる昆虫をみつけた場合には、それを儀礼的な方法で追いはらわなければならない。それというのも、ウヌ・ンバンガを追いはらっておかないと、たとえ収穫がよくても、開墾をおこなった者もしくは世帯員のだれかが死ぬことになるからである¹³⁶⁾。

ウヌ・ンバンガを「追いはらう」(*joka*) には、ニジョ・ウヌ・ンバンガ *nijo wunu mbangga* とよばれる呪文が必要とされる。そこで、人々は、ニジョ・ウヌ・ンバンガを知っている者 (呪医) をよんできて、その呪文をウヌ・ンバンガにささやいてもらう。こうすることによってはじめて、ウヌ・ンバンガを開墾地の外になげすめることが可能になるのである。つぎにのべるのは、マキ・ンドリ・ワンゲにおいて知られている、数少ないニジョ・ウヌ・ンバンガのひとつである。

béré no'o aé, kolu no'o mesi.

水とともに流れ、潮とともに沈め。

136) また、竹のような「節」をもつ *poi béi* (つかまえて運ぶ) とよばれる昆虫 (ナナフシの仲間か?) が発見された場合にも、そのまま作業をつづけるならば、死者がでるのだといわれる。ポイ・ベイを追いはらうときには、つぎのような呪文が必要となる。

béré no'o aé, kolu no'o mesi.

水とともに流れ、潮とともに沈め。

molu lau, wora bata.

海に沈み、波の泡になれ。

ré'é da gharu, jé'é da gha.

悪いものはむこうへ、良いものはこちらへ。

poi béi, iné kai gala.

ポイ・ベイ、その「源」は死体を運ぶための担架。

このポイ・ベイの危険性は、ウラ・レジャ (天空神) のよりしろであるアウ竹のもつ危険性と類似している。アウ竹は、別名 *so béi* とよばれ、建材としてもちいることが知られる。それというのも、*so* とは、「豚などの供犠動物をどこかへはこんでゆくときに、4本の足をしばったところにアウ竹を) さしいれる」ことを意味し、*béi* とは、「かついでゆく」ことを意味するからである。つまり、アウ竹は、人間を死へとみちびくものなのである。

だが、一説によると、ウヌ・ンバンガやポイ・ベイよりも危険なのは、*hiku sono holo* (*hiku* という種類の蛇が地面に頭をつっこんでいる状態) であり、これは、ウヌ・ンバンガやポイ・ベイとはことなり、追いはらうことが不可能 (*joka talo*) とされる。

molu lau, wora bata.

ré'é da gharu, ji'é da gha.

wunu mbannga, iné kai polo ria.

海に沈み、波の泡になれ。

悪しきはむこうへ、良きはこちらへ。

ウヌ・ンバンガ、その「源」はポロ・リア
(大妖術者)。

予兆には、以上でのべたアジェ・レケやウヌ・ンバンガといった悪い予兆 (*péra pati éo ré'é*) のほかに、開墾地に稲が自生しているのを発見したり、女性との性交や子供の夢をみるといった、良い予兆 (*péra pati éo ji'é*) もある。

2・9・4 ンバマ・カー・ウェサ

すでにのべたように、新畑の儀礼体系では、ンバマ・カー・コエが終了すると、ンバマ・カー・ウェサ *mbama ka wésa* とよばれる儀礼がおこなわれる。これに対して、旧畑の儀礼体系では、ンバマ *mbama* とよばれる儀礼は1回しかおこなわれない。だが、この儀礼は、ンバマ・カー・ウェサとおなじ儀礼内容をもっている。したがって、以下の記述は、新畑の儀礼体系に属すンバマ・カー・ウェサに関するものではあるが、旧畑の儀礼体系に属すンバマの記述をかねるものでもある。

すでにのべたように、ポド・ンバマ (ンバマ儀礼専用の土釜) がこわれると、あたらしい土釜をわたした土釜とおきかえる、ラー・ポド *ra podu* (土釜に血をつける) とよばれる儀礼がおこなわれる。この儀礼は、通常、ンバマ (ンバマ・カー・コエ、ンバマ・カー・ウェサ、ンバマ) がおこなわれる日の午前中におこなわれる。ンバマ・カー・ウェサの記述へとすすんでゆくまえに、以下では、まずラー・ポドの儀礼についてのべることにしよう。

1983年8月27日9時37分：ヨセプ・ボカ(表10参照)が、米のはいった手さげの編みカゴとベテルチューイングをおこなうための品々 (ビンロウの実、キンマの果穂、石灰) のはいったレンバ・ナタ *rémba nata*(編み箱)をもって、ワンゲ・ンベテ *Wanggé Mbété* (図7参照) の遺骨箱が安置されているオネ・リアの中二階にのぼる。ポド・ンバマの所有者であるマルクス・セラ *Markus Séla* (図7, 表11参照)が、持参した小さな豚(身動きできないように4本の足がしばられている)をヨセプ・ボカにわたす。そして、みずからも中二階にのぼる。つづいて、洗面器がマルクス・セラにわたされる。

9時38分：ヨセプ・ボカが豚の首すじにナイフをつき刺し、あふれでる血をマルクス・セラが洗面器でうける。マルクス・セラは、あばれる豚をしっかりとおさえる。

9時40分：ヨセプ・ボカが、上記の手さげの編みカゴから、米をつまんでワンゲ・ンベテ遺骨箱とそのわきの石の上におき、つづいて、石の上にビンロウの実、キンマ

の果穂、石灰をおく。そして、豚の血を遺骨箱とそのわきの石になすりつけ、つぎのように言上する。

ka ru'é sai Wanggé Mbété.
podo éo Séla,
pusi éo muri, peja éo meta.
susu nggua Léu Du'a,
nama bapu Woda Kumi Méra.

さあ、お食ください、ワンゲ・ンベテ。
 マルクス・セラの土釜を、
 あたらしいものとりかえます¹³⁷⁾。
 レウ・ドゥアの御世からの儀礼をおこない、
 ウォダ・クミ・メラの御世からの儀式を遂
 行します。

ro ji'é, baja pawé wé'é.
petu keta, rango nowa.
tebo ma'é dego, lo ma'é léko.
tebo tu'a ngéré su'a,
lo maku ngéré watu.
té ma'é lé,
wéru ma'é nggenggu.
pati do ka, ti'i do ru'é ina.
pusi walo éo muri,
peja walo éo meta ina.
podo Séla Jara.

病気がなおりますように¹³⁸⁾。
 熱いものが冷たくなりますように¹³⁹⁾。
 健康でありますように。
 身は鉄のようにかくたく、
 体は石のようにじょうぶになりますように。
 たたいても、うごかず、
 ゆさぶっても、びくともしませんように。
 食べ物をお供えいたします。

あたらしいものとりかえます。
 セラ・ジャラ（マルクス・セラ）の釜を。

9時42分：ヨセフ・ボカとマルクス・セラが中二階からおり、豚は、オネ・リアの外にだされる。ヨセフ・ボカが、オネ・リアの居間におかれているマルクス・セラのあたらしい土釜に、洗面器にはいつている豚の血を少量こすりつける。

ユリウス・ラトゥ（表10参照）が、オネ・リアの左わきで火をたき、豚の毛を焼いてこそぎおとす作業をおこない、それがすむと、豚はただちに解体される。

11時15分：マリア・ウタがオネ・リアの左側の炉で準備していた飯と肉の料理がようやくできあがる。飯は、マルクス・セラが持参した米を炊いたものであり、肉の料理は、さきほど屠殺（*wéla*）された豚の肉を煮たものである。そして、テレシア・コ

137) これは意識であり、個々の単語の意味は、*pusi* (いれる)、*éo* (英語の *what* のような働きをする関係代名詞)、*muri* (新しい)、*peja* (こめる)、*meta* (青い) である。

138) 筆者は、「病気がなおるように」という表現がつかわれた理由についてたずねるのをわすれていた。おそらく、マルクス・セラは、このところ病気がちで、その原因が、ソバマ専用の土釜がわれているにもかかわらず、新しいものとりかえていないことにあると、呪医によって判断されたか、あるいは自分自身でそう判断したためであろう。

この儀礼言語を構成する単語の個々の意味は、*ro* (病気もしくは痛い)、*ji'é* (良くなる)、*baja* (病)、*pawé* (なおる) である。

139) 健康で正常な状態は、「冷たく」(*keta*)、不健康、病的、異常な状態は、「熱い」(*petu*)と表現される。

りが、飯と肉を足つきの素焼きの食器 (*pané ha'i béwa*) にもる。

11時17分：足つきの素焼きの食器にもられた飯と肉の料理、それに洗面器にいれられた生のプス・レマ *pusu lema* (直訳：心臓・舌；説明：心臓，舌，それに肺臓の一部をつけたアゴから下腹部にかけての肉であり，もっとも価値のある肉とされる) が、ワンゲ・ンベテの遺骨箱のところにおかれる¹⁴⁰⁾。ヨセプ・ボカが、飯と肉の料理を遺骨箱とそのわきの石の上におく。つぎにプス・レマをナイフで少し切りとり，それを遺骨箱とそのわきの石の上におく。そして，つぎのように言上する。

ka ru'é sai Wanggé Mbété.

さあ，お食べください，ワンゲ・ンベテ。

pati do ka, ti'i do ru'é ina.

食べ物をお供えいたします。

pusi do éo muri, peja walo éo meta.

あたらしいものととりかえます。

podo Séla Jara.

セラ・ジャラ (マルクス・セラ) の土釜を。

ro ji'é, baja pawé.

病気がなおりますように。

petu keta, rango nowa wé'é.

熱いものが冷たくなりますように。

buru ma'é sa pu'u,

病気になりませんように。

haka ma'e sa bégé.

身は鉄のようにかたく，

tebo di tu'a ngéré su'a,

体は石のようにじょうぶになりますように。

lo di maku ngéré watu.

たたいても，うごかず，

té ma'é lé,

ゆさぶっても，びくともしませんように。

wéru ma'é nggénggu.

11時22分：遺骨箱に供えられた飯，肉の料理，プス・レマが中二階からおろされる。このプス・レマは，ヤコブ・ンドリ・ワンゲにあたえられるものとなる。ヨセプ・ボカは，足つきの素焼きの食器にのこっている飯と肉の料理を食べ，他の者，つまりマルクス・セラ，ソロモン・ウォダ，ユリウス・ラトゥ，テレシア・コリ，マリア・ウタ (表10参照) は，鍋や釜にのこっている飯と肉の料理を皿にとりわけて食べる。こうして，ラー・ポドの儀礼が終了する。

12時48分：ンバマ・カー・ウェサの儀礼がはじまる。マリア・ウタが，金の耳飾りをつける。この金の耳飾りは，オネ・リアに保管されているンボラ・カド (タナ・ワトゥにあたえられた金) の一部をなすものである。

13時50分：オネ・リアの戸が閉められ，マリア・ウタ，アナスタシア・ムク，マルガレータ・ウェア，クリスティナ・パレ，テレシア・コリ (表10参照) が，オネ・リアの炉の上にある物置き (*ola welu podo mbama*) から (図24参照)，土釜，ユウガオの壺，ユウガオの椀，ヤシ殻の椀，飯炊き棒，飯カゴ，大きな編みカゴなどをおろす。

140) このプス・レマは，ンバマ儀礼の主催者であるヤコブ・ンドリ・ワンゲにあたえられる。このようなプス・レマも乾燥肉にされ，注90でのべたプス・レマとおなじように消費される。

14時00分：マリア・ウタ，アナスタシア・ムク，マルガレータ・ウェア，クリスティナ・パレが，ユウガオの壺，ユウガオの椀，飯炊き棒，ヤシ殻の椀をもって，近くの川 (Lowo Woa, 図35参照) にむかう。

14時8分：川で上記のような食器や道具類を洗いおわり，オネ・リアにむかって出発する。

14時13分：オネ・リアに到着し，ただちに洗ってきたものをウイス・ルル (祖霊の座) に近い竹床の上におく。

14時59分：マルガレータ・ウェアが，オネ・リアの右側の炉を清掃し，オネ・リアの外 (左側後方) にすてる作業をおこなう。

16時16分：女たちが，コーヒーを飲みながら休憩する。それに，はやばやとやってきたランベルトゥス・ウォロ Lambertus Wolo (図7参照) がくわわる。

16時23分：マルガレータ・ウェアが，左側の炉から火だねをもってきて，右側の炉で火を燃やしはじめる。

16時25分：オネ・リアから，飯カゴ (*kidha*) と大きな編みカゴ (*bénga ria*) が外にだされ，ほこりをはらう作業がおこなわれる。

16時32分：マリア・ウタが，オネ・リアの右側の炉にすわり，ポド・プウ (根本の土釜) を炉の三つ石の上に向け，ただちに水をいれる。飯炊きのはじまりである。

16時36分：ランベルトゥス・ウォロが，ココヤシの実を割る作業をおこなう。

16時50分：フェロニカ・ウィニが，割られたココヤシの胚乳層をすりおろす。

17時18分：ココヤシの実を割る作業をおえたランベルトゥス・ウォロが，足のついた素焼きの食器 (*pané ha'i béwa*) にもられた飯を手で食べるが，副食物となる菜はなにもない。

17時32分：ココヤシの胚乳層をすりおろす作業をおえ，ココナツミルク作りがはじまる。

18時4分：ニワトリや串刺しの豚肉をもった人々が大勢やってくる。ンパマ・カー・コエのときとおなじように，だれが肉をもってきたかを，ソロモン・ウォダがノートにひかえる。

20時39分：右側の炉では，6番目の釜 (ヤコブ・ンドリ・ワンゲの所有する6つの土釜の最後のもの) が火にかけられている。左側の炉では，1番目の釜が火にかかっている。上流後方の炉と下流後方の炉には火もはいていない。だれが，どの炉を，どのような順番でつかうかについては，表11を参照されたい。

村の円形広場では，にぎやかにガウィ *gawi* (人々が螺旋状に手をつないでおどるダ

ンス)がおこなわれている。今回のンバマでは、ソダ *sodha* (ガウィのときにうたわれる歌)の歌い手がよんでこられたので、遠くの村からも若者たちがやってきて踊りにくわわる。蓄電池を電源とする拡声器からアタ・ソダ *ata soda* (歌い手)の歌声がひびきわたり、人々が地面をふみしめるたびに、地響きがオネ・リアにまでつたわってくる。ガウィは、熱気をはらんで、夜を徹しておこなわれる。

8月28日3時：カロルス・タリ *Karolus Tali* (図7参照)が、ベンガ・トコの前でニワトリを切る作業をはじめ。その方法やニワトリの部位の分類は、7月10日におこなわれたンバマ・カー・コエのときと、まったくおなじである。

4時55分：ニワトリの大半を切りおわる。ランベルトゥス・ウォロもひかえてはいたが、ほとんどの作業は、カロルス・タリによっておこなわれた。

5時00分：ランベルトゥス・ウォロとカロルス・タリが上流後方の炉の近くにすわり、足つきの素焼きの器にもられた飯と肉の料理を食べる。この食事は、カー・ゲト・ナケ *ka geto naké* (肉切りの食事)とよばれ、ニワトリを切る作業をおこなった者にふるまわれる。飯は、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの提供した米を炊いたものであり、また、肉の料理は、人々がもってきた肉 (*naké mbama*)の一部を失敬したものである。

5時25分：右側の炉では、12個の釜が炊きあがり、左側の炉では、12番目の釜が火にかかっている。この12番目の釜は、プリプス・ンベテのものである。(表11に記載されている順番がまもられていないわけであるが、そうってしまった理由はわからない)。そして上流後方の炉と下流後方の炉では、すでにすべての釜で飯が炊きあげられ、もはやつかわれていない。

6時28分：マティアス・ティロ *Matias Tiro* (図7参照)がオネ・リアの前庭にたち、ガウィ (人々が螺旋状に手をつないでおどるダンス)がおこなわれている円形広場の方をむいて、つぎのようにさけぶ。

o! Wolo!
geto naké!

オー！ ウォロ(ランベルトゥス・ウォロ)！
肉切りをしろ！

この行為は、パイ・ゲト・ナケ *pai geto naké* (肉切りをよぶ)とよばれるが、ランベルトゥス・ウォロは、すでにオネ・リアのなかにいる。パイ・ゲト・ナケは、ランベルトゥス・ウォロが、オネ・リアのなかにいるかどうかにかかわりなくおこなわれるのである。7月10日のンバマ・カー・コエでは、マティアス・ティロがいなかったので、パイ・ゲト・ナケはおこなわれなかった。

6時38分：ランベルトゥス・ウォロの指示で、カロルス・タリが、切られずにのこっていたニワトリを切りはじめる。

ンバマ・カー・コエのときとおなじように、モセス・ハル（表10参照）がオネ・リアにはいつてきて、アタ・ピレ（ンバマのときにオネ・リアで飯を食べることができない人）たちがオネ・リアにもってきた肉を、オネ・ピレにもってゆく。アタ・ピレとオネ・ピレについては、2・7・4においてすでに説明したので、ここではくりかえさない。

6時40分：ホロ・ンゲタとよばれる料理の材料として、カROLS・タリが、頭、手羽先、つま先を切りおとしたニワトリを、まな板の上でたたいてミンチ肉をつくる。その後、ホロ・ンゲタをつくる作業がおこなわれるが、つくり方については、2・7・4においてくわしくのべておいたので、ここではくりかえさない。

6時42分：オラ・テオ（居間の中央に棟木からつりさげられている物をかけておくための鹿の角）から大型の野ネズミをはずして、その左後足を切断する（ンバマ・カー・コエでは、右後足が切られたことからわかるように、切られるのは、右足でも左足でもよい。だが、かならず後足でなければならない）。そして、のこりの部分は、ふたたびオラ・テオにもどされる。そして、大型の野ネズミの左後足を2切れの豚の脂身でつつんで、ヒモでしばる。ンバマ・カー・ウェサのときにのこされた大型の野ネズミの肉は、後日、ミーアエ *mi aé* とピグ・ウマ・ング・バプ *pigu uma nggua bapu* とよばれる儀礼において消費される。

6時55分：ハワ・プウ（根本の土鍋）が右側の炉にかけられ、そのなかに、大型の野ネズミの後足を豚の脂身でくるんだものがいれられる。そして、すぐにココナツミルクとニワトリの胸と足がくわえられる。料理人は、ドナトゥス・マリ *Donatus Mali*（図7参照）とピウス・ラシ *Pius Rasi*（*Pius Rasi Wanggé* とはべつの人物、図7参照）である。

7時3分：マティアス・ティロが、オネ・リアの前庭にたつて、つぎのように男の料理人たちをよぶ。

o! ata haki mai sai!

オー！ 男どもこっちへこい！

7月10日におこなわれたンバマ・カー・コエでは、マティアス・ティロがいなかったたので、大声で男たちがよばれることはなかった。

7時5分：左側の炉に鉄の大鍋がおかれ、そのなかにココナツミルクと水がそそぎこまれ、つづいて豚肉がいれられる。料理人は、ベネディクトゥス・ンベテ *Benediktus Mbété*（図7参照）とステファヌス・スラ *Stefanus Sura*（図9参照）である。

7時16分：上流後方の炉では、左側の炉の鉄鍋にはいりきらなかった豚肉が煮られ、

下流後方の炉では、ニワトリの頭、手羽先、背が煮られる。料理人は、アンドレアス・バイ Andreas Ba'i (図7参照)である。

7時35分：レンドの炉で、ベネディクトゥス・ンベテがニワトリの脂尻を煮はじめる。マガ・ペーワの炉では、ステファヌス・スラがニワトリのつま先を煮はじめる。

7時42分：オネ・リアから、プリプス・ンベテとサミュエル・レバ(表10参照)が祭祀畑にむけて出発する¹⁴¹⁾。かれらは、オネ・リアにかえってくるまでのあいだ、道ゆく人と口をきいてはならない。

プリプス・ンベテは、ウイス・ルル(祖霊の座)におかれていた斧を右手にもち、こわれているユウガオの壺(*kobho lo'o*)を左手にもつ。このユウガオの壺は、昨日、川で洗われたもののひとつであり、本来ならば、そのなかには、ククイノキの実をすりつぶして水と混ぜたアエ・フェオ *ae féo*(ククイノキの実の水)とよばれるものはいっていなければならない。サミュエル・レバは、オネ・リアのウイス・ルル(祖霊の座)につるしてあった儀礼用の肩かけ編みカゴ(*mbola*)を肩にかけ、右手にはタイマツ(*ila*)をもっている。儀礼用の肩かけ編みカゴには、ナイフ、干飯(*hibi*)のはいった手さげの編みカゴ(*huko*)、石灰のはいった石灰いれ(*supa oka*)、ビンロウの実、キンマの果穂、レンバ・ナタ *rémba nata*(ベテルチューイングをおこなうために必要なものをのせる真鍮製の皿)がはいっている。

ンバマ儀礼の進行は、多量の飯を炊かなければならないために、どうしてもおくれがちになる。そのために、プリプス・ンベテとサミュエル・レバが祭祀畑に出発するころには、もはやタイマツをつかう必要のない時刻となっている。だが、祭祀畑に行くときには、かならずタイマツをもっていかなければならない。したがって、実際の時刻はどうであれ、かれらは、「夜」のうちに祭祀畑に出発しなければならないのであり、さらにいうならば、ンバマ儀礼は、「夜」のあいだにおこなわれる儀礼なのである。他の村落共同体では、このことを強調するかのように、たとえあかるくなっても、ンバマが終了するまでのあいだ、オネ・リアの居間に明かりがともしておかれるのである。

7時56分：ウォロ・ファイ村とテボ・ラカ村の中間地点まできたとき、サミュエル・レバが、ココヤシの木に登り、若いココヤシの実(*nio ngura*)をもぎとってくる。

141) かれら2人は、のちほどのべるような理由から *ata wésa*(散布する人)とよばれるが、マティアス・ティロは、かれらがまさに出発しようとするときにも“*o! ata wesa mai sai!*”(オー!アタ・ウェサ、こっちへこい!)とよぶのだといわれる。しかしながら、筆者は、このようにマティアス・ティロがよぶのをきかなかった。

また、他の村落共同体において、*ata wésa*は、祭祀畑に出発するまえに、まず、ココヤシの油(*lengi nio*)を頭にぬって髪をととのえる(*koso holo*)。また、ンボラ・カドの一部をなす金の装飾品を身につけることもおこなわれるが、マキ・ンドリ・ワンゲでは、このようなことはおこなわれなかった。

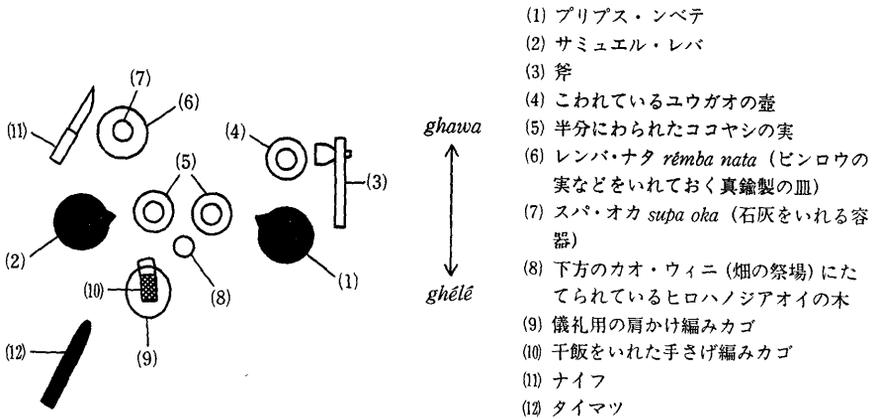


図27 祭祀畑におけるプリプス・ンベテとサミュエル・レバ

そして、プリプス・ンベテと合流して祭祀畑にむかってすすんでゆく。

8時7分：祭祀畑に到着する。祭祀畑には、すでにのべたように、畑の上端と下端のそれぞれにカオ・ウィニ *kao wini* (畑の祭場) があるが (図40参照)、畑の下端のカオ・ウィニにたてられているヒロハノジアオイの木 (*tebo denu*) の上に、サミュエル・レバが飯干 (*hibi*) をのせる。

つぎにプリプス・ンベテが、斧でココヤシの実をたたき割ると、胚乳液があたりに飛びちる (図27参照)。つづいて、サミュエル・レバが、ナイフをつかってココヤシの実を完全に割る。本来ならば、ここで、ココヤシの胚乳液をアエ・フェオとまぜて、畑に散布する (*wésa*) するわけであるが、先述のようにユウガオの壺がこわれているために、このウエサ *wésa* をおこなうことはできなかった¹⁴²⁾。だが、プリプス・ンベテとサミュエル・レバは、アエ・フェオを祭祀畑に散布する役割をになっているので、ンバマ儀礼の文脈においてアタ・ウエサ *ata wésa* (散布する人) とよばれる。

レンバ・ナタ *rémba nata* (ベテルチューイングをおこなうために必要なものをのせる皿) におかれているピンロウの実、キンマの果穂、石灰で、プリプス・ンベテとサミュエル・レバがベテルチューイングをおこなう。唾液が赤くなると、口のなかにあるものを、割ったココヤシの実 (図27参照) のなかにすべてはきだす。その後、おなじことをもう一度くりかえす。

8時12分：儀礼用の肩かけ編みカゴに、レンバ・ナタ、石灰いれ、手さげの編みカゴなどをいれて、かえりじたくをする。祭祀畑にやってきたときとおなじように、プ

142) プリプス・ンベテは、祭祀畑にアエ・フェオを散布するときには、祭祀畑の下端にもうけられているカオ・ウィニ (畑の祭場) にたつて4回まわりながら、アエ・フェオを散布するのべていた。

リプス・ンベテが斧とユウガオの壺をもち、サミュエル・レバがタイマツと儀礼用の肩かけ編みカゴをもつ。

これ以後、つまり、8月27日の夜から数えて、4晩のあいだ祭祀畑への立ち入りが禁止される。実際の時刻からすれば、すでに8月28日になっているわけであるが、儀礼的には、プリプス・ンベテとサミュエル・レバが畑にゆくのは、8月27日の夜でなければならないのである。

8時42分：プリプス・ンベテとサミュエル・レバがオネ・リアに到着する。だが、かれらは、すぐにはオネ・リアのなかにはいらず、しばらくのあいだマガ・ロオ *maga lo'o* (図25参照) にすわっている。

9時14分：土釜から飯をだして、ベンガ・トコとよばれる板壁 (図16参照) の前におかれている4つの大きな編みカゴに入れる作業がおこなわれる。

10時2分：ウイス・ルル (祖霊の座) におかれているユウガオの壺には、すでに飯と肉の料理がつめられ、ベンガ・トコの前におかれている4つの大きな編みカゴにも、飯が山もりにはいつている。9時14分からこの段階にいたるまでの作業は、2・7・4でのべたンバマ・カー・コエの場合とまったくおなじなので、ここでは、くわしい記述を省略する。

10時6分：ヤコブ・ンドリ・ワンゲが、ラギ (男性用の腰布)、レス (頭にまく布)、ルカ (肩かけ) といった「伝統衣装」を身につけ、首長 (リア・ベーフ、村落共同体の長) としての地位を表象するスケ (象牙の腕輪) を両腕にはめる。

10時7分：マティアス・ティロがオネ・リアの前庭にたつて、つぎのように大声でさけぶ。

o! ata haki mai sai!

オー！ 男どもやってこい！

すると、男たちが、鍋と蓋つきの飯カゴをもって、つぎつぎとオネ・リアにはいつてくる。

10時15分：オネ・リアにかえってきてはいたものの、マガ・ロオにすわっていたプリプス・ンベテとサミュエル・レバがはいつてきて、祭祀畑からもちかえったユウガオの壺 (*kobho lo'o*) をウイス・ルルの近くの床におき、儀礼用の肩かけ編みカゴをウイス・ルルの壁にかける。

10時24分：オネ・リアの戸がしめられたのち、6つの小さな蓋つきの飯カゴが用意され、そのそれぞれに、ベンガ・トコの前におかれている大きな編みカゴから飯がつめられる。そして、その飯の上に、肉 (ハワ・プウで煮られたニワトリの足もしくは

胸であり、居間の左後方におかれていた)がのせられ、蓋がかぶせられる。

10時31分：ワンゲ・ンベテの遺骨箱が安置されている中二階に、プリプス・ンベテがのぼると、飯と肉をつめた小さな蓋つき飯カゴのひとつが手わたされる。プリプス・ンベテは、飯カゴの蓋をあけて、ワンゲ・ンベテの遺骨箱、そのわきにある石、ウラ・レジャのよりしろ (*saga wula leja*), そのわきの石という順序で飯と肉を少しずつのせてゆく。そして、つぎのように言上する (図26参照)。人名については、図7を参照されたい。

ka ru'é sai Wanggé Mbété ina.
Wanggé Mbété, Wanggé Ndori,
Tani Ndori, Ndori Wanggé.
ka bou, pesa mondo gha ina.
kami susu do nggua,
nama do bapu Woda Kumi Méra.
kami gaga di bo'o, kéwi di aé.
peni ngé, wesi nuwa wé'é.
tebo di temu sai dego,
lo di temu sai léko.
buru di ma'é sa pu'u,
haka di ma'é sa bégé.
wora sa wiwi, nunu sa lema wé'é¹⁴³⁾.
tebo di tu'a ngéré su'a,
lo di maku ngéré watu.
té ma'é lé,
wéru ma'é nggéggu.
gaga di bo'o, kéwi di aé wé'é.

さあ、お食ください、ワンゲ・ンベテ。
 ワンゲ・ンベテ、ワンゲ・ンドリ、
 タニ・ンドリ、ンドリ・ワンゲ。
 ここにあつまって、お食ください。
 ウォダ・クミ・メラの御代からの儀礼をお
 こない、儀式を遂行します。
 豊作になりますように。
 家畜がふえますように。

 健康でありますように。

 病気になりませんように。
 人々の結束がかたくなりますように。
 身は鉄のようにかたく、
 体は石のようにじょうぶになりますように。
 たたいても、うごかず、
 ゆさぶっても、びくともしませんように。
 豊作になりますように。

プリプス・ンベテが祝詞を言上しているあいだに、飯と肉をつめた5つの小さな蓋つきの飯カゴがオネ・リアから、外にひかえている若者たちにわたされる。この5つの飯カゴは、オネ・リアの戸口のすぐ前にあるタナ・ワトゥのよりしろ (*saga tana watu*), オネ・リアの背後にあるワトゥ・ジュウ・アング (1・4・2参照), オネ・リアの前庭にあるンベテ・ワンゲの墓、村の広場にあるンドリ・ワンゲの墓 (図13参照), それにテボ・ラカ村にあるトコの墓にもっていかれ、そこに供えられる。

10時33分：オネ・リアのなかでは、男たちが、ポド・プウ (根本の釜) の焦げ飯をホロ・ングタとともに食べる。その食べ方は、2・7・4でのべたンバマ・カー・コ

143) これは意訳であり、個々の単語の意味は、*wora* (怒る), *sa* (ひとつの), *wiwi* (口), *nunu* (話す), *lema* (舌) である。

エの場合とおなじなので、くわしい記述は省略する。飯にむせることを凶兆とする信念も、ンバマ・カー・コエの場合とまったくおなじである。

10時36分：昨日川で洗われウイス・ルルにおかれていたユウガオの椀がひとつとられ、ベンガ・トコの前におかれている大きな編みカゴから飯がもらえる。このユウガオの椀は、ウイス・ルルにおかれる。

10時37分：飯カゴが居間の床一面にひろげられる。そして、これらの飯カゴに、ウイス・ルルにおかれているユウガオの壺の飯とベンガ・トコの前の大きな編みカゴの飯がつめられてゆく。そして、この2種類の飯がつめられた飯カゴが男たちにくばられてゆく。この飯の分配法は、2・7・4でのべたンバマ・カー・コエの場合とまったくおなじである。

10時43分：プリプス・ンベテが、10時36分に準備されたユウガオの椀から飯をとり、ユウガオの壺にもられている肉をちぎり、豊穡をもたらすワトゥ・ニパ *watu nipa* (蛇石) のはいた肩かけバッグとウイス・ルルにおかれている石の上のせてゆく。祝詞の言上はおこなわれなかった。ンバマ・カー・コエのときにも、これとおなじことがおこなわれたという説明を聞いたが、調査期間中にンバマ・カー・コエは、1回しかおこなわれなかったので、この情報の真偽を確認することはできなかった。

11時2分：肉の分配がはじまるが、その方法は、ンバマ・カー・コエの場合とまったくおなじなので、くわしい記述は省略する。

11時29分：男たちがいっせいに大きな奇声をあげて、ここでンバマ・リアがおわる。ひきつづいて、ンバマ・ロオがはじまるが、これもまた、ンバマ・カー・コエの場合とおなじである。男たちは、肉と飯のはいた鍋や蓋つきの飯カゴをもって、オネ・リアからつぎつぎとでてゆく。

11時38分：プリプス・ンベテの土釜から飯がユウガオの椀にもられ、ウイス・ルルにもってこられる。また、左側の炉で料理された豚肉の料理——プリプス・ンベテの所有する土釜と対の関係にある鍋で料理されたものであり、大きな鉄鍋で料理されたものとはことなる（2・7・4参照）——が、ユウガオの椀にいれられてウイス・ルルにもってこられる。プリプス・ンベテが、この飯と肉の料理をウイス・ルルの石の上に少しずつのせてゆく。祝詞の言上はない。プリプス・ンベテが手をつかって飯を4口食べ、さきほど肉を料理していた男たちや、まわりにいた男たちがあつまって、ユウガオの椀にのこっている飯と肉の料理を食べる。

11時46分：右側の炉にかけられているハワ・プウ（根本の土鍋）からとりだされた大型の野ネズミの肉が、ユウガオの椀にいれられ、ウイス・ルルにもってこられる。

また、ユウガオの腕にもられたポド・プウの焦げ飯がウイス・ルルにおかれる。そして、焦げ飯と大型の野ネズミの肉がウイス・ルルの石の上に少しずつおかれる。この儀礼行為は、クウィ・ングドゥ・ンバマ・ロオ *kuwi ngudu mbama lo'o* (ンバマ・ロオにおいて焦げ飯を供える) とよばれる。祝詞の言上はない。ふたたび11時38分とおなじメンバーで食事となる。

11時55分：ユウガオの壺にのこっていた飯が、ユウガオの腕にあけられる。そして、男の子供たちがオネ・リアによびいれられる。子供たちがウイス・ルルにやってきて、ユウガオの腕から飯を食べはじめる。そして、ニワトリのつま先をうけとる。

12時00分：プリプス・ンベテと子供たちが大きな奇声をあげて、ンバマ・ロオが終了する。

2・9・5 ミー・アエ

新畑の儀礼体系であるならばンバマ・カー・ウェサ、旧畑の儀礼体系であるならばンバマがおこなわれた夜から数えて4晩めの夜に、ミー・アエ（水を甘くする）とよばれる儀礼が、ウォロ・ファイ Wolo Fai 村にあるオネ・ウマ・ングア・バプ *oné uma nggua bapu* (祭祀畑の家) とよばれる家でおこなわれる。

オネ・ウマ・ングア・バプは、祭祀畑と関連するいくつかの儀礼がおこなわれる小さな家 (*oné*) であり、そこに常時すんでいる者はいない。他の村落共同体にはオネ・ウマ・ングア・バプが存在しないので、農耕儀礼をおこなううえで、このような家が必要不可欠というわけではない。想像をたくましくするならば、オネ・ウマ・ングア・バプは、ンドリ・ワンゲが追いはらったといわれるロウォ・コレ人がすんでいた家の「なごり」なのだと考えられるが、このような説明は、一度として聞かれなかった。

オネ・ウマ・ングア・バプは、図15にえがかれているオネ（通常の民家）よりもさらに小さな家であり、マガはなく、また居間 (*oné*) には、ウイス・ルル（祖霊の座）と右側の炉だけが存在する（図15参照）。

1983年8月30日18時29分：オネ・ウマ・ングア・バプの炉に土釜がかけられている。炉には、マリア・ウタがすわっている。

18時53分：マリア・ウタが、オネ・リアからもってこられた乾燥豚肉を湯のなかでもみあらいをする。

18時55分：エリザベス・パウがオネ・リアからもってきた編みカゴから米をだし、マリア・ウタが、その米を土釜のなかにいれる。

18時57分：アナスタシア・ムクが、ココヤシの実の胚乳層をおろす。

19時14分：サミュエル・レバがやってきて、オネ・ウマ・ングア・バプのウイス・ルルにおかれているベンガ・ピグ *bénga pigu* (翌朝のピグ儀礼でつかわれる編みカゴ)のなかに、アウ竹でつくった稲刈り用のナイフ (*fi'a*) を6本入れる。

19時28分：釜が炉の三つ石からおろされる。そして、水と乾燥肉をいれた鍋が火にかけられる。

19時34分：ンバマ・カー・ウェサでのこしておかれた大型の野ネズミが半分に切られ、その一方が鍋のなかにいれられる。もう半分は、明日おこなわれる祭祀畑のピグでつかわれる。

19時52分：マリア・ウタが、ココナツミルクをつくりおわり、肉の煮えている鍋のなかに入れる。

20時15分：飯と肉の料理ができあがったので、マリア・ウタがユウガオの碗にもる。

20時20分：ヨセフ・ボカが、飯と肉の料理をウイス・ルルの石の上に少しずつのせて、つぎのような祝詞を言上する。以下の人名については、図7を参照のこと。

*ka ru'é sai, Wanggé Mbété,
Ndori Wanggé, Wanggé Ndori,
Ema Seké, Woda Wanggé,
Wanggé Mbété walo.*

さあ、お食ください、ワンゲ・ンベテ、
ンドリ・ワンゲ、ワンゲ・ンドリ、
エマ・セケ、ウォダ・ワンゲ、
ワンゲ・ンベテ (Ata Ngga'é)。

*ka rapa bou,
pesa rapa mondo gha ina.
gha susu nggua Léu Du'a,
nama babu Woda Kumi Méra.*

あつまって、お食ください。
レウ・ドゥアの御代からの儀礼をおこない、
ウォダ・クミ・メラの御代からの儀式を遂
行します。

gaga di bo'o, kéwi di aé.

豊作になりますように。

peni ngé, wesi nuwa.

家畜がふえますように。

tedo tembu, wésa wela.

作物が順調に育ちますように。

mba sai, gepa gena.

目的がかないますように。

lora sambu, duga dua wé'é.

すべてが成就しますように。

pati miu ka, ti'i do ru'é ina.

食べ物をお供えいたします。

ヨセフ・ボカとサミュエル・レバが、ウイス・ルルに供えられている飯と肉の料理を食べはじめる。

20時48分：ヨセフ・ボカとサミュエル・レバが食事をおわると、女たち(マリア・ウタ、アナスタシア・ムク、エリザベス・パウ、テレシア・コリ)が食事をする。

ミー・アエは、ロウォ・コレ人の女である、マリア・ウタと密接な関係をもつ儀礼であり、マリア・ウタ(とその助手であるアナスタシア・ムク、クリスティナ・パレ)

は、ミー・アエのまえに、ヤムイモ、ンデロ *ndelo* (ヤムイモの一種)、モディ *modi* (ヤムイモの一種) を食べることができない。この禁忌をやぶると、彼女たちは、血便のでる下痢 (*ta'i ra*) や血のでるような傷 (*neka ra*) に苦しむことになるのだといわれる。だが、ミー・アエがおわると、この禁忌はとけ、彼女たちは、自由に各種のヤムイモを食べることができるようになる。

2・9・6 祭祀畑のピグ

ミー・アエが終了すると、その翌朝には、ピグ *pigu* (つかまえる) とよばれる祭祀

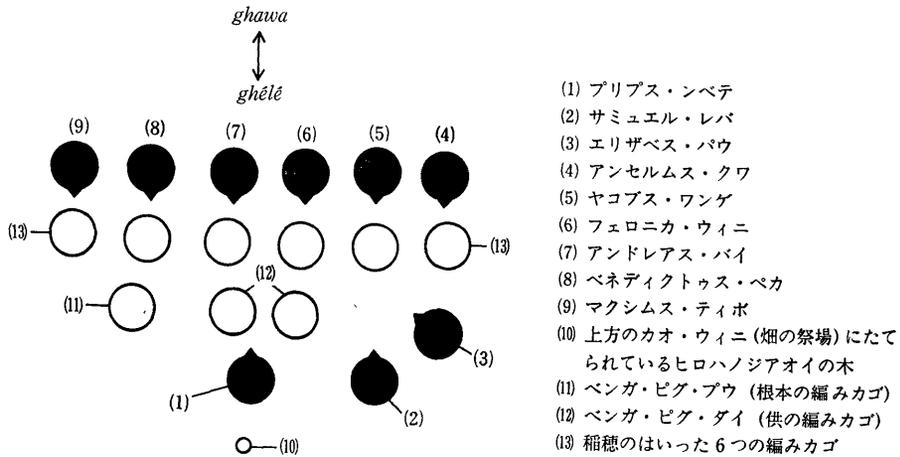


図28 祭祀畑における参加者たちの配置

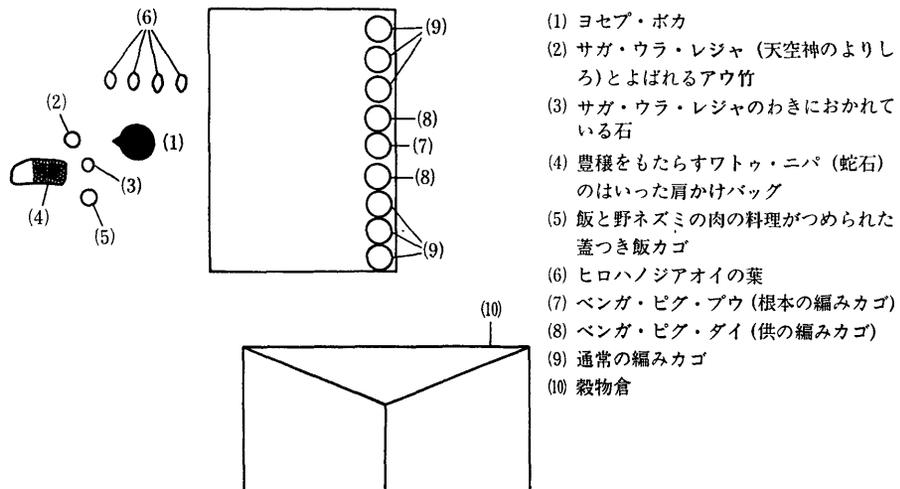


図29 穀物倉の前庭における脱穀後の状況

畑の稲刈りにともなう儀礼がおこなわれる。この儀礼は、村落共同体における最後の稲刈りになっている。

1983年8月31日7時41分：ウォロ・ファイ Wolo Fai 村にあるヤコブ・ンドリ・ワングの所有する穀物倉の前庭 (*hanga*) では、大きな雑草をぬき、地面をならす作業がおこなわれている。そこには、サガ・ウラ・レジャ (天空神のよりしろ) とよばれるアウ竹が植えられており、また、そのわきには平たい石がおかれている (図29参照)。

オネ・ウマ・ングア・バブ (祭祀畑の家、2・9・5参照) では、マリア・ウタとアナスタシア・ムクが、飯を炊き、大型の野ネズミ (ンバマ・カー・ウェサとミー・アエにおいてのこしておかれたもの) のココナツミルク煮をつくっている。

7時59分：儀礼畑から収穫され、編みカゴにはいったままになっている稲穂の一部を、6つの編みカゴにつめかえる作業が、穀物倉のなかでおこなわれる。作業にあっているのは、プリプス・ンベテ、サミュエル・レバ、テレシア・コリの3人である。祭祀畑の作物は、害虫や鳥獣にいくつかされてしまっており、収穫物をえることができないので、この6つの編みカゴが、のちほど祭祀畑にもっていかれるのである。

8時7分：稲穂をつめた6つの編みカゴが穀物倉から、オネ・ウマ・ングア・バブ (祭祀畑の家) のマガ・ロオ (家の前の軒下にある露台、図15参照) にもってこられる。

8時21分：オネ・ウマ・ングア・バブのマガ・ロオで、これから祭祀畑の稲刈りにゆくマクシムス・ティボ Maksimus Tibo (図11参照)、アンドレアス・バイ Andreas Ba'i (図7参照)、アンセルムス・クワ Anselmus Kuwa (図11参照)、ヤコブス・ワング Yacobus Wanggé (図7参照)、ベネディクトゥス・ペカ Benediktus Péka (図7参照) が飯と大型の野ネズミの肉のココナツミルク煮を食べる。かれらは、たまたま村にいたので儀礼に参加するよういわれただけであり、祭祀畑のpigにいつも参加するわけではない。

オネ・ウマ・ングア・バブでは、プリプス・ンベテが、ユウガオの椀にもられた飯とヤシ殻の椀にもられた大型の野ネズミの肉を、ウィス・ルル (祖霊の座) の石の上に少しずつのせる。そして、のこった飯と肉をサミュエル・レバ、ヨセフ・ボカとともに食べる。

8時35分：オネ・ウマ・ングア・バブに昨夜からおかれていた、ベンガ・pig・プウ *bénga pigu pu'u* (pig儀礼のための根本の編みカゴ) とよばれる編みカゴをプリプス・ンベテがもち、ベンガ・pig・ダイ *bénga pigu dai* (pig儀礼のための供の編みカゴ) とよばれる編みカゴをサミュエル・レバとエリザベス・パウ (表10参照) がもって、祭祀畑に出発する。他の6人は、稲穂のはいった編みカゴをもって、かれらの

あとにつづく。

8時40分：祭祀畑に到着する。ただちに畑の上方 (*ghlé*) をむいてたち、図28のような配置となる。プリプス・ンベテが、稲穂のはいった編みカゴから6つの稲穂をつまみとって、エリザベス・パウの毛髪でしばり、ベンガ・ピグ・パウにいれる。本来ならば、このような儀礼行為は、祭祀畑に生育する稲を対象としておこなわれるわけであるが(2・6・2参照)、祭祀畑の作物は、鳥獣や害虫に食いつくされているので、このようなことが、やむをえずおこなわれるのである。

つづいて、プリプス・ンベテが、ベンガ・ピグ・パウから、アウ竹でつくった稲刈り用のナイフ (*fi'a*) をとりだし、それを6人に1本ずつわたす。

8時44分：6人は、祭祀畑の下端にゆき、稲刈りをおこなう動作をしながら上方にむかってすすんでくる。だが、祭祀畑にはほとんど稲がなく、わずかに数本の稲穂が収穫されるだけである。人々は、終始沈黙した状態で仕事をおこなわなければならないが、稲刈りの動作をまねるといふ滑稽な状況にたえられなくなり、ふきだす若者もいる。すると、ふざけて仕事をする「血のであるような傷をうけるぞ」 (*gena neka ra*) といって、プリプス・ンベテがたしなめる。

収穫された稲穂をプリプス・ンベテがうけとり、ベンガ・ピグ・パウのなかにいれる。つづいて、稲穂のはいった編みカゴから稲穂を少しずつとって、ベンガ・ピグ・パウと2つのベンガ・ピグ・ダイにいれてゆく。こうして、稲穂のはいった9つの編みカゴができあがる¹⁴⁴⁾。

8時52分：この作業が終了すると、プリプス・ンベテが、ベンガ・ピグ・パウから6つの稲穂をつまんで、稲刈用のナイフで穂首を切るしぐさをする。これもまた、本来ならば、祭祀畑に成育する稲を対象としておこなわれるわけであるが(2・6・2参照)、祭祀畑の作物は、鳥獣に食いつくされているので、このようなことがやむをえずおこなわれるのである。

その後、ベンガ・ピグ・パウを頭にのせたプリプス・ンベテを先頭に、穀物倉にむかって出発する。ベンガ・ピグ・ダイをもったサミュエル・レバとエリザベス・パウ、それに通常の編みカゴをもった者が、そのあとにつづく。プリプス・ンベテは、川をわたるたびに、手さげの編みカゴ (*huko*) にはいつている米を川になげいれる。儀礼畑のピグの場合とおなじく、これは、収穫物が流れさってしまわないように (*ae ma'é*

144) 祭祀畑のピグでは、6と9という数字が重要視されているように思われる。リオ語の6 (*lima esa*) と9 (*tera esa*) という数字には、*esa* (実, 果実) という単語がふくまれている。あるインフォーマントは、それゆえにこそ、祭祀畑のピグでは、6と9という数字がもちいられるという説明をおこなっていた。

la) するためなのだといわれる。

9時2分：オネ・ウマ・ングア・バプ（祭祀畑の家）に到着して、ベンガ・ピグ・パウとベンガ・プグ・ダイを家のなかに入れる。他の6つの編みカゴは、マガ・ロオ（家の前の軒下にある露台）におかれる。

9時16分：ここでふたたび食事となる。食されるものは、8時21分に食されたものとおなじであり、また、メンバーもおなじである。

9時22分：ンゴル・ングレ *ngoru nguré* がおこらないようにするために、穀物倉の前庭に穴をほり、そのなかにニワトリの卵 (*telo manu*) と鉄のナイフ (*pišo*)¹⁴⁵⁾ がうめられる。すでにのべたように、ンゴル・ングレとは、収穫物がトゥカ・タナ *tuka tana*（土地の子宮）にとりこまれるために、収穫量が少なくなってしまうことを意味する。

ニワトリの卵と鉄のナイフがうめられると、その上にムシロ (*té'é*) がひろげられる。プリプス・ンベテが、ベンガ・ピグ・パウをもって、穀物倉の前庭にむかう。ベンガ・ピグ・ダイをもったサミュエル・レバとエリザベス・パウ、通常の編みカゴをもった6人が、そのあとにつづく。

ベンガ・ピグ・パウ、ベンガ・ピグ・ダイ、通常の編みカゴという順で、ムシロの上に稲穂をあけ、ムシロの中央にあつめる。その後、すべての編みカゴをよこだおしにする。

9時28分：ヨセフ・ボカが、つぎのようなソダ *sodha*（歌）をうたい、男たちが時



写真14 時計と反対方向にまわりながら、脱穀をおこなう男たち

145) ナイフにかぎらず、鉄 (*su'a*) であるならば、どのようなものでもよい。

計と反対方向にまわりながら、足で稲穂をふみつけて脱穀 (*todo*) をおこなう (写真14参照)。この作業には、祭祀畑からかえてきたマクシムス・ティボ、アンドレアス・バイ、アンセルムス・クワ、ヤコブス・ワンゲ、ベネディクトゥス・ペカ、それに、たまたま村にいたカロルス・タリ *Karolus Tali* とマティアス・ティロ *Matias Tiro* (図7参照) が参加した。なお()内は、脱穀の作業に参加した男たちによる合の手である。

sara mondo, ha, mai mondo gha.
 (o, mondo, ha mai mondo gha.)
mai mondo, ha, mai mondo gha.
 (o, mondo, ha mai mondo gha.)
sara mondo, ha, mai mondo gha.
 (o, mondo, ha mai mondo gha.)
mai mondo, ha, mai mondo gha.
 (o, mondo, ha mai mondo gha.)
mondo, taka gé gé.

(o, mondo.)
mondo sé'a no'o kila béla.
 (o, mondo.)
mondo siso no'o pepa nio.
 (o, mondo.)
mondo léta no'o hoba néta.

(o, mondo.)
o, gha mai mondo gha.
 (o, mondo.)
mondo ndu no'o susu muru.
 (o, mondo.)
mondo taka gé gé.

(o, mondo.)
o, gha mai mondo gha.
 (o, mondo.)
mondo siso no'o pepa nio.
 (o, mondo.)
mondo sé'a no'o kila béla.
 (o, mondo.)

あつまれ、さあ、ここにあつまってこい。
 (オー、あつまってこい。)
 こい、さあ、ここにあつまってこい。
 (オー、あつまってこい。)
 あつまれ、さあ、ここにあつまってこい。
 (オー、あつまってこい。)
 こい、さあ、ここにあつまってこい。
 (オー、あつまってこい。)
 あつまれ、斧がよちよち歩きをする者の手をひいてくる。
 (オー、あつまってこい。)
 稲妻とともにやってこい。
 (オー、あつまってこい。)
 あつまれ、ココヤシの葉をつたってこい。
 (オー、あつまってこい。)
 あつまれ、アナミルタ (*Anamirta cocculus*) の蔓の上をわたってこい。
 (オー、あつまってこい。)
 オー、ここにあつまってこい。
 (オー、あつまってこい。)
 川エビのあとをついてこい。
 (オー、あつまってこい。)
 あつまれ、斧がよちよち歩きをする者の手をひいてくる。
 (オー、あつまってこい。)
 オー、ここにあつまってこい。
 (オー、あつまってこい。)
 あつまれ、ココヤシの葉をつたってこい。
 (オー、あつまってこい。)
 稲妻とともにやってこい。
 (オー、あつまってこい。)

o, gha mai mondo gha.

(*o, mondo.*)

mondo nggoro no'o soku lo.

(*o, mondo.*)

o, gha mai mondo gha.

(*o, mondo.*)

mondo mai no'o uja angi.

(*o, mondo.*)

o, gha mai mondo gha.

(*o, mondo.*)

オー、ここにあつまってこい。

(オー、あつまってこい。)

あつまれ、ソク・ローという屋根の部材をすべりおりにこい¹⁴⁶⁾。

(オー、あつまってこい。)

オー、ここにあつまってこい。

(オー、あつまってこい。)

あつまれ、雨風とともにやっこい。

(オー、あつまってこい。)

オー、ここにあつまってこい。

(オー、あつまってこい。)

9時32分：粳こきが終了する。藁と粳米をわけ、藁をムシロの外にだし、粳米をムシロの中央にあつめる。

9時37分：オネ・ウマ・ングア・バプから、2枚の箕 (*kidhé*) とショウガがもってこられ、ムシロのわきにおかれる。

9時38分：プリプス・ンベテとヨセブ・ボカが藁と箕をにぎり、時計とおなじ方向に4回まわりながら、箕の底で粳米の山をならす。この所作は、ンゲレ *nggélé* (まわる) とよばれる (写真15参照)。



写真15 時計とおなじ方向に4回まわりながら、箕の底で粳米の山をならすプリプス・ンベテとヨセブ・ボカ。

146) ソク・ローという部材については、杉島 [1986b] でくわしい記述がなされているので参照されたい。

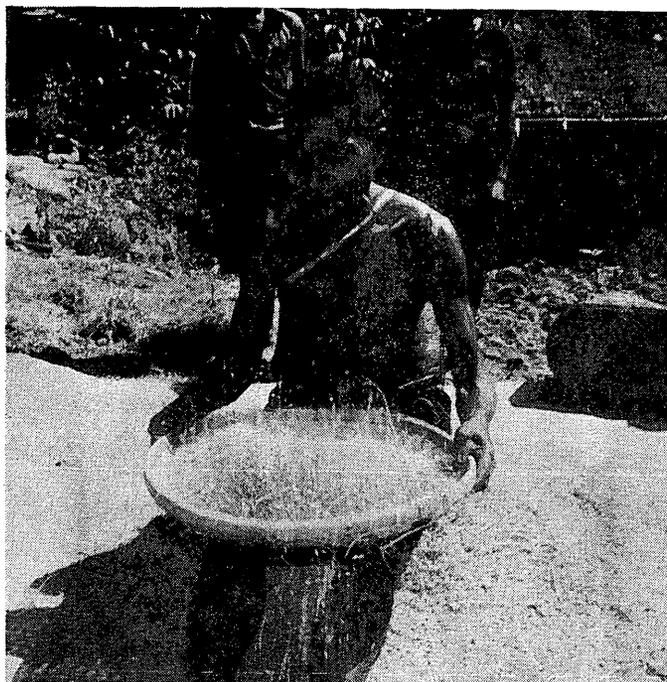


写真16 クリ・マエ・パレをおこなうヨセブ・ボカ。

9時40分：ヨセブ・ボカが、クリ・マエ・パレ *keri maé paré* (稲の靈魂をよぶ) もしくはテピ・ケリ *tepi keri* とよばれる、つぎのような行為をおこなう。箕で粃米をすくいにとって、粃米の山にすわる。そして、両手でもった箕を上下にすばやくうごかし (*tepi*) ながら、つぎのような言葉をとなえる。粃米は、ザッという音とともに箕のなかにおちる (写真16参照)。

keri paré!
dega kamba, dega jara,
dega wéa, dega manusia.

こっちへおいで、稲！
 水牛のような、馬のような、
 金のような、奴隷のような稲よ。

これとおなじことが、時計と反対方向にまわりながら、4回くりかえしておこなわれる。なお、上記のデガ *dega* という言葉は、「～のような音がする」と訳すこともできる。

9時42分：ヨセブ・ボカが、ムシロのわきにおかれていたショウガをかみ、粃米の山からひとにぎりの粃米をとり、それにショウガをふきつける。この儀礼行為は、プ・レア *pupu léa* (ショウガをふきつける) とよばれ、4回くりかえしておこなわれる。

9時44分：ヨセブ・ボカとプリプス・ンベテが、箕で粃米の山をあおぎながら粃米

の山の周囲を時計とおなじ方向に4回まわる。この所作は、ワウェ・パレ *wawé paré* (籾米をあおぐ) とよばれる。

9時47分：プリプス・ンベテが、ベンガ・ピグ・パウを籾米の山の方にむけ、そのなかに籾米をいれる。つぎに、ベンガ・ピグ・ダイにも籾米をいれる。籾米はムシロに少しのこっているが、それは、パレ・ルゲ・テエ *paré lugé té'é* (ムシロをまるめる米) としてエリザベス・パウにあたえられる。

9時55分：ヨセブ・ボカが、サガ・ウラ・レジャ *saga wula leja* (天空神のよりしろ) とよばれるアウ竹 (図29参照) にかけている、ヒロハノジアオイの枝から4枚の葉をむしりとる。そして、オネ・ウマ・ングア・バプで用意された小さな蓋つきの飯カゴから飯と大型の野ネズミの肉をつまみとり、ヒロハノジアオイの葉4枚の上へのせ、それをひとつずつムシロの四隅にもってゆく。つづいて、オネ・リアからもってこられた肩かけバッグ——そのなかには豊穰をもたらすワトゥ・ニパ *watu nipa* (蛇石) がいっている——と、サガ・ウラ・レジャのわきにおかれている石に、飯と大型の野ネズミの肉を供えてから、つぎのように言上する。以下の人名については図7を参照されたい。

<i>ka ru'é sai ina</i>	さあ、お食ください。
<i>ghélé Ndori Wanggé</i> ¹⁴⁷⁾ ,	ンドリ・ワンゲ、
<i>Wanggé Mbété,</i>	ワンゲ・ンベテ、
<i>nitu pa'i ata mata,</i>	祖霊たちよ、
<i>nitu pa'i ata mata, éo béu éo wé'é,</i>	遠い祖霊も、近い祖霊も、
<i>ka bou, pesa mondo gha ina.</i>	ここにあつまって、お食ください。
<i>tedo tembu wésa di wela.</i>	作物が順調に育ちますように。
<i>gaga bo'o, kéwi aé.</i>	豊作になりますように。
<i>peni ngé, wesi nuwa wé'é.</i>	家畜がふえますように。
<i>pati do ka, ti'i do ru'é ina.</i>	食べ物をお供えいたします。
<i>tau sawé dowá nggua ura miu ina.</i>	これで貴方がたの儀礼はすべて終了します。

サガ・ウラ・レジャ (天空神のよりしろ) とよばれるアウ竹には、ヒロハノジアオイの枝 (*ngga'a denu*) のほかに、米をいれておくための手さげの編みカゴ (*huko*)、レコ・モケ *léko moké* (サトウヤシの樹液をいれる竹筒の容器) がかけられている。これらは、そのままの状態でも4日のあいだ放置しておかなければならない。手さげの編みカゴは、さきほど川のなかに投げ入れた米がいっていたものである。レコ・モケ

147) ここで、*ghélé* (斜め上) という方向指示の前置詞がもちいられているわけであるが、これは、儀礼がおこなわれている場所からみて、ンドリ・ワンゲの墓が存在するウォロ・レレ村が *ghélé* (斜め上) の方向にあることが、I型の体系で表現されているからである。

にはなにもはいいなかったが、本来ならばモケ・バイ *moké ba'i* (直訳：苦いサトウヤシの樹液；意訳：サトウヤシの樹液を醸した酒) をいれておき、サガ・ウラ・レジャのわきにある石にモケ・バイをそそぎ、中味をからにしたものをサガ・ウラ・レジャにかけるのである。

以上のような儀礼が終了すると、籾米のはいったベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイは、穀物倉 (*kebo*) のなかにしまわれる。しかしながら、かつては、ウォロ・フェイ村に祭祀畑専用の穀物倉 (*kebo labo*) があり、祭祀畑の収穫物は、すべてそこにしまわれていたのであった。

2・10 9月～10月

2・10・1 マパの季節現象

1984年の10月の場合、降雨量は年間最低となり、暑くかわいた晴天の日がつついていたが、ウォロ・ワルにおける9年間の統計をみるならば、雨量は9月から10月にかけての増加するのが普通だといえる(表6参照)。つまり、9月から10月にかけてのマパ *mapa* とよばれる時期は、乾季が雨季に転換しはじめる季節なのであり、だからこそ、マパは、別名マパ・キタ *mapa kita* (われわれのマパ) とよばれ、先ほどのべたマパ・モニ (モニ地域のマパ) と対比されるのである。

また、マパには、各種のセミ (*naju*) が地中からでてきて鳴きはじめるようになる。このセミの鳴声は、11月のおわりころまで聞かれる。

2・10・2 乾燥と火入れ

ヘラからマパにかけて切りたおされた草木は、しばらくのあいだ乾燥のために放置される。この乾燥の過程は、ワリ *wari* (乾燥させる) とよばれる。そして、切りたおされた草木がじゅうぶんに乾燥すると、火入れ (*jengi*) がおこなわれる。火入れは、延焼がおこらないように、周囲の森とのあいだに防火線をもうけたうえで、畑の下方から上方にむけておこなわれる。

周囲の森を延焼 (*api nora*) させてしまうことは、タナ・タガ・ララ、ワトゥ・ピピ・テキ *tana taga rara, watu pipi téki* (タナのふくらはぎを枯れて黄色くさせ、石の頬をひきはがす) とよばれ、延焼をひきおこした者は、ポオ・リア *po'o ria* とよばれる儀礼(後述)において、豚を屠殺し、タナ・ワトゥのゆるしをこわなければならぬ。

火入れは、マパのなかごろにもっともさかんにおこなわれ、時間帯としては午後0

そくはじめられる場合が多い。そのために、火入れがさかんにおこなわれる時期の夕刻には、濃い煙の柱が、澄んだ大気のなかにいく本もたちのぼり、しばらくすると、夜の闇のなかに、燠火のありかをしめす暗赤色の光りが点々とうかぶようになる。

ちょうどそんな夜、タナ・ワトゥ（土地神）が、その住処である土地からでて、ガカ *gaka* とよばれる特有の鳴声をあげながらあたりを飛びまわる現象がおこるようになる。このような現象は、一般的にはタナ・ワトゥ・ガカとよばれるが、マパにおけるガカは、とくにタナ・ワトゥ・ライ・ラトゥ・アピ *tana watu ra'i ratu api*（タナ・ワトゥが燃えのこったものをなめる）とよばれる。そして、このタナ・ワトゥ・ライ・ラトゥ・アピがひんぱんに発生するところには、病気や死が多くなるのだといわれる。また、この時期には、タナ・ワトゥの配下である妖術者の活動も活発化する。

2・10・3 パイ・ポオ

火入れがおわりに近づくころ、ポオ *po'o* とよばれる 6 日間にわたる儀礼がおこなわれる¹⁴⁸⁾。だが、その 6 日まえには、ポオがいつからおこなわれるかをリセ・ンゴンデ・リアの住民に告知し、ラテ・ンゴジ *Raté Nggoji* 村にすむモサ・ラキ・プウ *mosa laki pu'u*（根本の首長）とファタ・ンドポ *Fata Ndopo* 村にすむモサ・ラキ・イネ・アメ *mosa laki iné amé*（妻の与え手の首長）をポオ・リア（後述）に招待するために、パイ・ポオ *pai po'o*（ポオをよび知らせる）とよばれる儀礼がおこなわれる。

1983年9月18日6時51分：ヨセプ・ボカとアルノルドゥス・メコ *Arnoldus Méko*（図7参照）が、オネ・リアにおいて、飯カゴ (*kidha*) にもられた飯、足つきの素焼きの器 (*pané ha'i béwa*) にもられた飯と豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮を手で食べる。ヨセプ・ボカは、毎年のようにパイ・ポオをおこなうが、その従者は、特定の人物である必要はない¹⁴⁹⁾。

7時40分：ラテ・ンゴジ村をめざし、ヨセプ・ボカとアルノルドゥス・メコが、ウオロ・レレ村のオネ・リアを出発する。

8時5分：カジュ・マニ村に到着する。数分のあいだ休憩して、ふたたび歩きはじめる。

9時39分：マキ・ンドリ・ワンゲ内のノヌ *Nonu* という廃村に到着する。行政村

148) ポオは、火入れの作業が終了した時点でおこなわれるのが本当であるが、現在では、少し早めにおこなわれるようになっている。

149) これは、のちほどのべる *po'o ria* と *po'o lo'o* の儀礼に参加する人々についてもいえるが、パイ・ポオにゆくとき、白い服をきることは禁止されている。さもないと、稲やトウモロコシが *lando bara*（日照りのために作物が白くかわき、かれてしまうこと）になってしまうのだといわれる。

Desa Wolo Lele A の村長 (Yohanis Wanggé, 図7, 表10参照) のつよいすすめで、ノヌ村の人々は、最近ウォロ・ボア Wolo Boa というカジュ・マニ Kaju Mani (図5参照) 村の近くに移住した。そのために、現在ノヌ村にはだれもすんでいない。

この無人の村で一息いれたのち、ラテ・ンゴジ村をめざして、ふたたび歩きはじめる。パイ・ポオのときにつかわれる道は、現在ではほとんどつかわれなくなってしまった、ふるい道であり、いたるところで歩行は困難をきわめる。たけ高くしげった草のトンネルをくぐりぬけ、密林のなかを文字通りはうようにしてすすむ。

14時00分：ラテ・ンゴジ村に到着する。モサ・ラキ・プウ (根本の首長) であるデオ・ババ Dédo Baba (図4参照) のすむオネ・リアで食事をとり、しばらくのあいだ休憩する。

15時30分：オネ・リアを出発し、ラテ・ンゴジ村のすぐ近くにある小川で水浴をして、汗を流す。水浴をおえ、身じたくをととのえたのち、最終の目的地であるファタ・ンドボ村にむかって歩きはじめる。

16時37分：ファタ・ンドボ村に到着する。ただちにモサ・ラキ・イネ・アメ (妻の与え手の首長) であるウェリ・ワンゲ Weri Wanggé (図4参照) のすむオネ・リアにゆき、オネ・リアのマガ・ロオ (家の前の軒下にもうけられている露台) で、タバコ、ベテルチューイングをおこなうための品々 (ビンロウの実、キンマの果穂、石灰)、それにコーヒーのもてなし (*nata bako* あるいは *nata aé*) をうける。

19時30分：オネ・リアのマガ・ベーフにあがり、その左側の部分で食事となる¹⁵⁰⁾。足つきの素焼きの器 (*pané ha'i béwa*) にもられた飯と鶏肉のココナツミルク煮が供される。その夜は、オネ・リアのすぐわきにある家に宿泊させてもらう。

9月19日7時11分：オネ・リアのマガ・ベーフにあがり、足つきの素焼きの器にもられた飯と豚肉の汁物を食べる。

7時41分：モサ・ラキ・イネ・アメ (妻の与え手の首長)、ヨセブ・ボカ、アルノルドゥス・メコが、ファタ・ンドボ村の中央の広場にあるヘダ *heda* (集会所) にむかう。そして、ヘダの支柱 (*mangu*) にとりつけてられているサガ・ゴナ *saga gona* とよばれる木製の筒——このサガ・ゴナは、ウォロ・レレ村のヘダにはとりつけられてい

150) ウォロ・レレ村のオネ・リアをはじめとし、ラシ氏族の成員の家では、マガ (マガ・ロオとマガ・ベーフをふくむ) の右側で接客がなされる。しかしながら、このときに、マガ・ベーフの左側で接客がなされたことの背景には、つぎのような理由がある。モサ・ラキ・イネ・アメは、クネ・マラ人 (Ata Kuné Mara, 図4参照) の一員であるが、興味ぶかいことに、クネ・マラ人の家は、ラシ氏族の成員の家のつくりとは対照的な関係にある。たとえば、クネ・マラ人の家の場合、ワジャ・プウ (根本の炉) は、「右側の炉」ではなく、「左側の炉」なのだといわれる。これを左右が逆転した「逆構え」の構造と考えるべきか、それとも視点の相違 (つまり家を内側からみるか、外側からみるかのちがひ) と考えるべきかという問題に答えることは、現時点では困難である。

オをよぶ) であり、このような方法で、ポオの儀礼が、あと6日でおこなわれることを告知するのである。ウォロ・ガイから南にむかって歩きながら、ヨセブ・ボカとアルノルドゥス・メコは、このパイ・ポオを断続的にこなう。

15時58分：ノヌ Nonu 村に到着する。ウォロ・ボアに移住した村人が、飯と肉の料理を準備して、ヨセブ・ボカとアルノルドゥス・メコの到着をまっている。食事のあと、しばらくのあいだ休憩する。

17時3分：マキ・ンベテ・ワンゲ内のウォロ・ベト Wolo Bheto 村(図5参照)に到着する。ンベテ・ワンゲ Mbété Wanggé (図4参照)の墓の上で、上記のようなパイ・ポオを4回こなう。サトウヤシの樹液 (*moké mi*) と水が供され、それを飲んだのち、ふたたび歩きはじめる。

17時20分：やはり、マキ・ンベテ・ワンゲ内のパウ・ベワ Pau Béwa 村(図5参照)に到着する。パイ・ポオを断続的にこなうだけで休憩はとらない。

17時39分：マキ・センダ・ワンゲ内のウォロ・レレ・ロオ Wolo Lélé Lo'o 村(図5参照)に到着する。マキ・センダ・ワンゲの長である、ヨセブ・ロワ Yosep Rowa (1・2・2参照) ができて、水とタバコをすすめてくれる。一服したのち、パイ・ポオをくりかえしながら、ウォロ・レレ・ロオ村からいっきに坂道を南にかけおりてゆく。

18時15分：ハゴ・ワウォ (1・1・4参照) のすむウォロ・マゲ Wolo Magé 村——Desa Detu Pera (図2参照) 内に存在する——に到着する。ただちに、ハゴ・ワウォ (1・1・4参照) の夫が対応にでて、ケワ・ウォダ Kéwa Woda (図4参照) の遺骨箱が安置されているバク *bhaku* とよばれる建物に案内される。

このバクで、まず、タバコとベテルチューイングをおこなうための品々(ピンロウの実、キンマの果穂、石灰)がだされ、つぎにコーヒーがもってこられる (*nata bako* あるいは *nata aé*)。

だが、このウォロ・マゲ村で、おくれていた旅程がさらにおくれる。それというのも、料理に手間どり、ただちに供されるべき食事が、なかなかだされなかったからである。

21時15分：3時間ほどまって、ようやく飯とニワトリのココナツミルク煮がバクにもってこられる。

21時45分：本来ならば、ウォロ・マゲ村で食事すませたのち、ヨセブ・ボカとアルノルドゥス・メコは、ワトゥ・ネソ Watu Néso 村(図2参照)にむかって出発しなければならない。だが、足が痛いように、暗くて夜道を歩くことができない、大幅におくれてしまったので、ワトゥ・ネソ村にいったとしても、もうだれもまっていない、

などといった理由をつけて、ヨセブ・ボカとアルノルドゥス・メコは、足をひきずるようにしてテボ・ラカ村にかえってゆく。

2・10・4 ピグ・ウェラ

ポオのまえに、儀礼畑のピグで収穫された、稲の靈魂をふくむ稲穂を対象とするピグ・ウェラ *pigu wera* とよばれる儀礼がおこなわれる。すでにのべたように、ピグとは、「つかまえる」という意味の動詞であるが、それと同時に、稲刈りにともなうさまざまな儀礼をも意味する。また、ウェラという言葉は、*ngi'i wera* (もっとも奥にある歯)、*ana wera* (妖術者の靈魂) といった文脈でつかわれる。これらのことを考えあわせるならば、ピグ・ウェラとは、稲の靈魂と関係する最終の儀礼と解釈して大過はないように思われる。

1983年9月21日7時34分：ウォロ・ファイ Wolo Fai 村にあるヤコブ・ンドリ・ワングの穀物倉から、ベンガ・ピグ・プウ (ピグ儀礼専用の根本の編みカゴ) とベンガ・ピグ・ダイ (ピグ儀礼専用の供の編みカゴ) にはいった稲穂がだされる。これは、儀礼畑の稲刈りの第1日目に収穫された稲穂であり (図21参照)、ベンガ・ピグ・プウの上には、儀礼畑の稲刈りの最終日にはこんでこられた、トウモロコシの皮につつまれた「稲の靈魂」(*maé paré*) がおかれている。

穀物倉の前庭には、ムシロがしかれており、その下には、ニワトリの卵と鉄のナイフがうめられている。その目的は、祭祀畑のピグの場合とおなじく、ソゴル・ングレ *ngoru nguré* (収穫物が「土地の子宮」にとりこまれるために、収量が少なくなってしまうこと) をふせぐことにある。

穀物倉からだされたベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイがムシロのところにもってこられる。

7時41分：トウモロコシの皮から「稲の靈魂」がだされ、ムシロの中央部におかれる。その上に、ベンガ・ピグ・プウとベンガ・ピグ・ダイの中身があげられる。

ヨセブ・ボカが、ソダ (歌) をうたい、マティアス・ティロ *Matias Tiro* (図7参照)、ベネディクトゥス・ペカ *Benediktus Péka* (図7参照)、アントニウス・ウィク *Antonius Wiku* (表10, 図11参照)、マリウス・ウォゲ *Marius Wogé* (図7参照)、ステファヌス・スラ *Stefanus Sura* (図9参照) が時計と反対方向にまわりながら、足で稲穂をふみつけて脱穀をおこなう。ヨセブ・ボカをのぞき、脱穀の作業に参加した男たちは、たまたま村にいたので手つだうようにいわれたまでであり、つねにピグ・ウェラに参加することを義務づけられているわけではない。

ソダの歌詞は、祭祀畑のピグにおけるソダの歌詞とおなじなので、ここでは省略する。

7時49分：脱穀の作業が終了する。藁をムシロの外にだし、粃米をムシロの中央にあつめる¹⁵²⁾。

7時54分：オネ・ウマ・ングア・バブ（祭祀畑の家）から、ショウガと2枚の箕がもってこられる。

7時56分：ヨセブ・ボカが、ショウガを口のなかでよくかむ。そして、粃米をつかみとり、それにショウガを吹きつける。この動作は、4回くりかえしておこなわれる。

7時57分：ヨセブ・ボカとマリウス・ウォゲが、時計とおなじ方向に4回まわりながら、箕の底で粃米の山をなでる動作をおこなう。

7時58分：ヨセブ・ボカが、クリ・パレをおこなう。その方法は、祭祀畑のピグのときとおなじであり、時計と反対方向にまわりながら、4回くりかえされる。

7時59分：オネ・ウマ・ングア・バブから、小さな蓋つきの飯カゴにはいった飯と豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮がもってこられる。ヨセブ・ボカが、サガ・ウラ・レジャ（天空神のよりしろ）とよばれるアウ竹につるされているヒロハノジアオイの枝から葉を4枚とり、その上に飯と豚肉のココナツミルク煮を少しずつのせる。そして、それをムシロの四隅にもってゆく（図29参照）。

8時00分：オネ・ウマ・ングア・バブから、ユウガオの腕にいれられた飯と豚肉のココナツミルク煮がもってこられる。ヨセブ・ボカが、この飯と肉をアウ竹の近くの石とオネ・リアからもってこられた肩かけバッグ——このなかには豊穰をもたらすワトゥ・ニパ（蛇石）がはいっている——に少しずつおき、つぎのように言上する。

<i>ka ru'é sai ina.</i>	さあ、お食べください。
<i>todo do boté figu ina.</i>	この編みカゴの稲穂を脱穀しました。
<i>gaga di bo'o, kéwi di aé.</i>	豊作になりますように。
<i>tedo di tembu, wésa di wela wé'é.</i>	作物が順調に育ちますように。
<i>pai do ka, ti'i do ru'é.</i>	食べ物をお供えいたします。
<i>tana watu,</i>	タナ・ワトゥ（土地神）よ、
<i>nitu pa'i éo bébo éo mbé'o,</i>	知っている祖霊も、知らない祖霊も、
<i>éo béu éo wé'é,</i>	遠い祖霊も、近い祖霊も、
<i>ka rapa bou pesa rapa mondo gha ina.</i>	ここにあつまって、お食べください。

152) このとき、ヨセブ・ボカが、藁を右手ににぎり、つぎのような呪文をささやく。

hu nipa kuru, jebu wawi sawu. クル蛇のぬけがら、サウ豚の産巢。

lawo no'o lambu bobi no'o nombi. ボビとノンビの腰布と上体衣。

祭祀畑のピグのときには、このようなことはおこなわれなかったが、これは、筆者のみおとしではないように思われる。それというのも、筆者は、祭祀畑のピグとピグ・ウエラを4回ほどみているが、このような呪文がとなえられたのは、このピグ・ウエラだけだったからである。

脱穀の作業に参加した男たちが、供物ののこりを食べる。だが、すぐになくなってしまいうので、オネ・ウマ・ングア・バプ（祭祀畑の家）から、おかわりとして飯と肉の料理をもったユウガオの椀がもってこられる。

8時15分：ベンガ・ピグ・プウのなかにムシロの上の粳米が入れられる。

8時24分：ベンガ・ピグ・プウにいれおわった粳米が穀物倉のなかにしまわれる。ムシロの上にわずかにのこった粳米は、パレ・ルゲ・テテ（ムシロをまるめる米）として、エリザベス・パウ（図11参照）にあたえられる。

2・10・5 ミー・アレ

儀礼畑のピグ・ウェラがおわると、祭祀畑のピグにおいて脱穀された粳米と、儀礼畑のピグ・ウェラにおいて脱穀された粳米を対象とするミー・アレ *mi aré*（米を甘くする）とよばれる儀礼がおこなわれる。祭祀畑のピグで脱穀された粳米と儀礼畑のピグ・ウェラで脱穀された粳米は、それぞれ祭祀畑と儀礼畑にまかれる種粳になる。だが、その一部は、精米されて、ポオの儀礼において消費される米となる。ミー・アレは、このポオにおいて消費される米を食用可能にする儀礼にほかならない。

1983年9月21日18時32分：オネ・リアの右側の炉で料理がつづく。料理人は、マリ
ア・ウタであり、クリスティナ・パレ、アナスタシア・ムクが仕事を手つだっている。

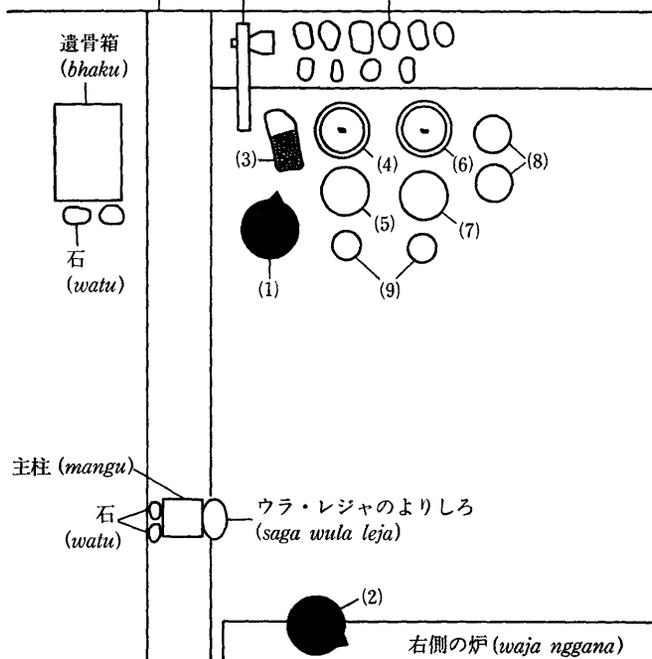
19時45分：料理ができあがると、3つの小さな蓋つきの飯カゴがだされ、それに2種類の飯が詰められる。ひとつは、祭祀畑から収穫された米（つまり8月31日に脱穀された粳米を精米したもの）を炊いた飯であり、もうひとつは、今朝ほどピグ・ウェラにおいて脱穀された粳米（を精米したもの）を炊いた飯である。そして、飯の上には、豚肉のココナツミルク煮がのせられる。この3つの飯カゴは、ワンゲ・ンベテ Wanggé Mbété, ンドリ・ワンゲ Ndori Wanggé, ワンゲ・ンドリ Wanggé Ndori（図7参照）のためのものである。

19時50分：ヨセフ・ボカが、飯と肉の詰められた小さな蓋つきの飯カゴをひとつもち、ワンゲ・ンベテの遺骨箱が安置されているオネ・リアの中二階にのぼる。飯カゴの蓋をあけ、遺骨箱の上とそのわきの石に飯と肉を少しずつのせ、つぎのように言上する。人名については、図7を参照されたい。

ka ru'é sai Wanggé Mbété ina.
ba'i mi, bela ngesa do ina.
uma nggua bapu,
uma pigu wera, uma ria.

さあ、お食べください、ワンゲ・ンベテ。
苦きは甘く、渋きは旨くなりますように。
祭祀畑（からの米）も、
儀礼畑、つまり大きな畑（からの米）も。

ウイス・ルル(祖霊の座) 斧(taka) ウイス・ルルの石(watu wisu lulu)



- (1) ヨセブ・ホカ
- (2) マリア・ウタ
- (3) 豊稷をもたらすワトゥ・ニバ(蛇石)のはいたった肩かけバッグ
- (4) 儀礼畑のピグ・ウェラで脱穀された籾米を精米して炊いた飯。飯はユウガオの椀にもられており、飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてある。ユウガオの椀は、大きな飯カゴ(kidha)のなかにすっぽりとはいつている。
- (5) 儀礼畑のピグ・ウェラで脱穀された籾米を精米して炊いた飯。飯はユウガオの椀にもられてる。
- (6) 祭祀畑のピグで脱穀された籾米を精米して炊いた飯。飯はユウガオの椀にもられており、飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてある。ユウガオの椀は大きな飯カゴのなかにすっぽりとはいつている。
- (7) 祭祀畑のピグで脱穀された籾米を精米して炊いた飯。飯はユウガオの椀にもられてる。
- (8) ユウガオの椀にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (9) ヤシ殻の椀にもられた豚肉のココナツミルク煮

図30 ミー・アレにおけるウイス・ルルの周辺

nitu pa'i ata mata éo béu éo wé'é.
Mbété Wanggé ghélé,
Ndori Wanggé, Wanggé Ndori.
ka rapa bou,
pesa rapa mondo gha ina.
kuwi do, mi do aré ina.

遠い祖霊も、近い祖霊も、
 ンベテ・ワンゲ (Ema Seké),
 ンドリ・ワンゲ, ワンゲ・ンドリ。
 ここにあつまって、お食ください。
 お供えものをします、米は甘くなりました。

19時56分：供物が図30のようにウイス・ルル（祖霊の座）にならべられている。ヨセブ・ボカが、そのそれぞれから、飯と肉をとって、ウイス・ルルの石と豊穡をもたらすワトゥ・ニパ（蛇石）のはいった肩かけバッグに少しずつおいてゆく。そして、つぎのように言上する。

<i>ka ru'é sai,</i>	さあ、お食ください。
<i>wisu lulu, nitu pa'i ata mata ina.</i>	ウイス・ルルの祖霊たちよ。
<i>kuwi do uma nggua bapu ina.</i>	祭祀畑の収穫物をお供えいたします。
<i>ba'i mi bela ngesa do ina.</i>	苦きは甘く、渋きは旨くなりますように。
<i>gaga bo'o, kéwi aé.</i>	豊作になりますように。
<i>peni ngé, wesi nuwa.</i>	家畜がふえますように。
<i>tedo tembu, wésa wela wé'é.</i>	作物が順調に育ちますように。
<i>buru ma'é sa pu'u,</i>	
<i>haka ma'é sa bégé.</i>	病気になりませんように。
<i>tebo di tu'a ngéré su'a,</i>	身は鉄のようにかたく、
<i>lo di maku ngéré watu.</i>	体は石のようにじょうぶになりますように。
<i>té ma'é lé,</i>	たたいても、うごかず、
<i>wéru ma'é nggénggu.</i>	ゆさぶっても、びくともしませんように。
<i>tebo di ma'é dego,</i>	健康でありますように。
<i>kami kunu Ndori Wanggé léi sawé.</i>	私たちンドリ・ワンゲのクヌ（マキ・ンドリ・ワンゲに居住するもの）すべてが。

いつものように、ヨセブ・ボカがウイス・ルルにおかれている飯と肉の料理を手をつかって4口食べたのち、居間にいる男たちがウイス・ルルにおかれているのとおなじ飯と肉の料理を食べる。女たちの食事は、男たちの食事が終わったあとでおこなわれる。

2・10・6 ポオ・リア

ポオの第1日目には¹⁵³⁾、ムラ・ワトゥ村の近くにあるファタ・マリ Fata Mari とよばれる川辺の森で、ポオ・リア *po'o ria*（大きなポオ）とよばれる儀礼がおこなわれる。この儀礼には、ラテ・ンゴジ村にすむモサ・ラキ・プウ（根本の首長）とファタ・ンドボ村にすむモサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）が列席し、リセ・ンゴンデ・リアにすむすべての住民が参集することがならわしになっている。

だが、モサ・ラキ・プウとモサ・ラキ・イネ・アメは、かなり高齢なので、代理人

153) ポオは、すでにのべたように、リセ・ンゴンデ・リア、リセ・ロウォ・ボラ、リセ・クル・ランダのそれぞれでおこなわれるが、それぞれのタナ・ロオにおいても独自におこなわれる（表1参照）。

表12 ポオ・リアに参加する首長たち

氏名	地位名	米	所属集団	居住する村	居住村の存在する 行政府
Yacob Ndori Wanggé	<i>ria béwa</i>	6	Ana Mbété (N)	Wolo Lélé	Desa Wolo Lele A
Nggubu Nggai	<i>ria béwa</i>	6	Ana Mbété	Mula Watu	Desa Detu Pera
Dédo Baba	<i>mosa laki pu'u</i>	0	Ana Mbété	Raté Nggoji	Desa Tani Woda
Wara Mari	<i>mosa laki iné amé</i>	0	Ata Kuné Mara	Fata Ndopo	Desa Tani Woda
Logho Wanggé	<i>mosa laki hébé sani</i>	3	Ana Sénda	Watu Néso	Desa Watu Neso
Dawa Détu	<i>(hago wawo)</i>	3	Ana Mbété	Wolo Magé	Desa Detu Pera
Rési Wasa	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Wolo Magé	Desa Detu Pera
Woda Pula	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Détu Ra'u	Desa Detu Pera
Mbété Woda	<i>hagé lo'o</i>	3	Embu Mbipi	Détu Ra'u	Desa Detu Pera
M. Éja Woda	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Wolo Bheto B	Desa Detu Pera
Nggiri Mbété	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Wolo Nio	Desa Detu Pera
Réngga Ngaba	<i>hagé lo'o</i>	3	?	Watu Wisá	Desa Detu Pera
Yosep Rowa	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété (S)	Wolo Lélé Lo'o	Desa Wolo Lele A
Nikolaus Wogé	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété (M)	Wolo Bheto	Desa Wolo Lele A
Balu Ona	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Pati	Wolo Mudé	Desa Wolo Lele A
Antonius Ghalé	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété (N)	Aé Tungu	Desa Wolo Lele A
Ndori Wanggé	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Sénda	Kéli Mbapé	Desa Lia Beke
Sénda Péra	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Sénda	Féndo	Desa Lia Beke
Réa Saé	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Mbété	Féndo	Desa Lia Beke
Dudu Depa	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Sénda	Rangga Talo	Desa Detu Pera
Sénda Budo	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Sénda	Rangga Talo	Desa Detu Pera
Ndopo Weki	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Sénda	Raté Mangu	Desa Lia Beke
Méto Mbété	<i>hagé ria</i>	1	Ana Mbété	Aé Malu	Desa Detu Pera
Dadi Mbété	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Aé Malu	Desa Detu Pera
Fodhé Dulé	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Mbété	Aé Malu	Desa Detu Pera
Ndori Dawa	<i>hagé lo'o</i>	1	?	Nio Lunda	Desa Detu Pera
Dawa Tani	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Tebo Wéa	Desa Wolo Sambí
Mapa Sanggu	<i>hagé lo'o</i>	3	Embu Ngéra	Wolo Sambí	Desa Wolo Sambí
Niku Woda	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Mbété	Tebo Wéa	Desa Wolo Sambí
Deki Depa	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Mbété	Pu'u Jita	Desa Wolo Sambí
Toni Kuwa	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Wanggé	Wolo Hago	Desa Wolo Sambí
Tapo Tani	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Sénda	Jita Panda	Desa Wolo Sambí
Logho Méra	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Mbété	Pu'u Jita	Desa Wolo Sambí
Kapa Nanga	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Sénda	Wolo Gomo	Desa Watu Neso
Iju Mbéké	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Sénda	Watu Néso	Desa Watu Neso
Kéli Wéto	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Mboti	Watu Néso	Desa Watu Neso
Dadi Sola	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Sénda	Watu Néso	Desa Watu Neso
Sénda Saé	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Sénda	Watu Néso	Desa Watu Neso
Wanggé Watu	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Sénda	Wolo Aro	Desa Watu Neso
Séso Gébo	<i>hagé lo'o</i>	3	Ana Wanggé	Watu Néso	Desa Watu Neso
Lobo Léta	<i>hagé lo'o</i>	1	Ata Ndondo	Kali Jawa	?
Mo'a Wora	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Sénda	Asé	Desa Watu Neso
Logho Gété	<i>hagé lo'o</i>	1	Ana Sénda	Asé	Desa Watu Neso

(N)=Wewa Ndori Wanggé, (M)=Wewa Mbété Wanggé, (S)=Wewa Sénda Wanggé

をおくってくる場合が多い。また、首長(リア・ベーク、モサ・ラキ、ハゲ)以外の一般民は、少なくとも現在では、ポオ・リアに参加することをきびしく義務づけられていないので、リセ・ンゴンデ・リアの全住民がファタ・マリにあつまってくるわけではない。

なお、ポオとは、6日間にわたっておこなわれる儀礼の全体を意味するが、それと同時に、ポオという言葉は、水の運搬と貯蔵のためにもちいられる竹筒、ポオの儀礼における竹筒をもちいた飯炊き方法をも意味する。

1983年9月25日8時：ウォロ・レレ村のオネ・リアでは、テレシア・コリとマリア・イメルダ(表10参照)が、ポオ・リアにもってゆく米を6つの大きな蓋つきの編みカゴ(*sindu*)に米を

つめている。この米は、ミー・アレの儀礼(2・10・5参照)によって食用可能にされた2種類の米をませあわせたものである。

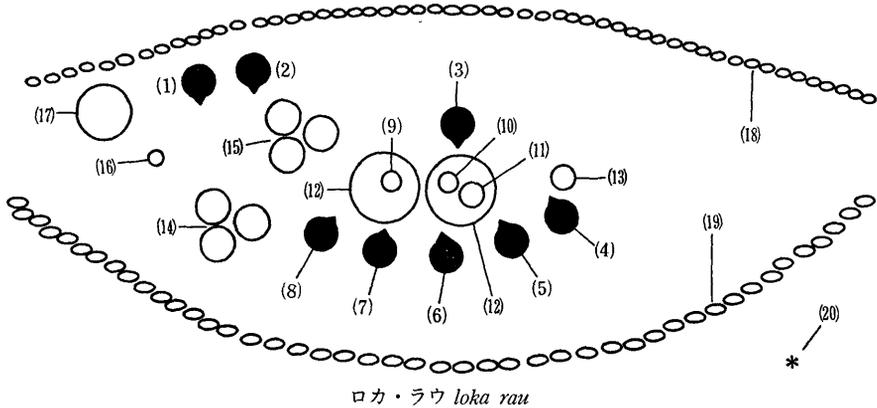
ポオ・リアにもってゆく米の準備は、ウォロ・レレ村のオネ・リアばかりでなく、ポオ・リアに参加するすべての家でおこなわれているが、首長の場合、米をつめた蓋つき編みカゴの数は、6、3、1のいずれかでなければならない(表12参照)。この6つの編みカゴにつめられる米のうち、のちほどのべるパレ・イシ・リア・ルア *paré isi ria rua* のための米は、水田でとれた米(*paré uma aé*)であってもよいが、それ以外の米は、かならず畑でとれた米(*paré tana maja*)でなければならない。

10時ごろ：ウォロ・レレ村の住人たちが、三々五々、ファタ・マリにむけて出発する。各世帯ごとに、大きな蓋つきの編みカゴ(*sindu*)にいれた米、ベラ *bela* という竹でつくった、何本かのボク *bhoku* (節の部分が底になるようにつくった竹の容器)、それに薪(*kaju api*)を用意してもってゆく(写真17参照)。

10時30分：人々が、ぞくぞくとファタ・マリにあつまってくる。人々の服装は、ふだんよりも上等な、いわば「よそゆき」であり、とくに首長たちは、ラギ *ragi* (黒地



写真17 ポオ・リアがおこなわれるファタ・マリへむかう人々。



- ロカ・ラウ *loka rau*
- (1) ヤコブ・ンドリ・ワンゲ *Yacob Ndori Wanggé* (ウォロ・レレ村にすむリア・ペーフ)
 - (2) ングブ・ンガイ *Ngbu Nggai* (ムラ・ワトゥ村にすむリア・ペーフ)
 - (3) ハゴ・ワウォ (女性の首長)
 - (4) ダワ・デトゥ *Dawa Détu* (ハゴ・ワウォの夫)
 - (5) タニ・ダワ *Tani Dawa* (モサ・ラキ・プウの代理人)
 - (6) ワラ・マリ *Wara Mari* (モサ・ラキ・イネ・アメの代理人)
 - (7) ログ・ワンゲ *Logho Wanggé* (モサ・ラキ・ヘベ・サニ)
 - (8) ウォラ・ワラ *Wora Wara* (ウォロ・サンビ *Wolo Sambi* 村にすむ人物)
 - (9) ヘナ・ハゴ・ワウォ *héna hago wawo* という名前のユウガオの腕
 - (10) ヘナ・サワ・タカ *héna sawa taka* という名前のユウガオの腕
 - (11) ヘナ・センガ・ジェブ *héna séngga jebu* という名前のユウガオの腕
 - (12) 大きな平カゴ (*kidha ria*)
 - (13) 平カゴ (*kidha*)
 - (14) a群の編みカゴ
 - (15) b群の編みカゴ
 - (16) ムス・マセ *musu masé* (石柱)
 - (17) 大きな木
 - (18) 石垣(*kota*)
 - (19) 土のなかに埋められている石(*watu*)
 - (20) ウォロ・マケ村の若者が火を燃やし、アントン・テキ *Anton Deki* が料理をおこなった場所

図31 ロカ・ラウにおける人と物の配置

に横縞のはいた男性用の腰布), ルカ *luka* (肩掛け), レス *lésu* (頭布) を身につけており, また妻たちは, ラウォ *lawo* (女性用の腰布) とランブ *lambu* (女性用の上体衣) を身につけ, 髪をきちんとゆいあげている。

10時38分: 真紅のランブ (女性用の上体衣) を身につけたハゴ・ワウォ (女性の首長, 1・1・4 参照) が, 2つの大きな平カゴ (*kidha ria*), ヘナ・センガ・ジェブ *héna séngga jebu* (豚が出産のときにつくる巣を攻撃するユウガオの腕), ヘナ・サワ・タカ *héna sawa taka* (斧の木くずのユウガオの腕), ヘナ・ハゴ・ワウォ *héna hago wawo* (ハゴ・ワウォのユウガオの腕) と名づけられた3つのユウガオの腕をはこんできて,



写真18 クラ・ヘナをおこなうハゴ・ワウォと首長たち。むかって左側の女性がハゴ・ワウォ。

ロカ・ラウ *loka rau* (ポオの祭場) のなかの所定の位置にすわる¹⁵⁴⁾。そして、大きな平カゴと3種類のユウガオの椀を図31のように配置する。

ハゴ・ワウォは、オネ・リアで料理をおこなうロウォ・コレ人の女(マリア・ウタ)とおなじく、一度すわると儀礼がおわるまで、たつことも、話をするともできなくなる。

ということは、大便 (*ta'i*) や小便 (*hoga*) をもよおしても、ハゴ・ワウォは、その場で用をたさなければならぬわけであるが、もし小便をするならば、その年は雨がふりつづき (*uja aé lémba*)、大便をするならば豊作 (*kema bo'o*) になるのだといわれる。

ハゴ・ワウォが所定の位置にすわると、ウォロ・マゲ村の若者が、図31にえがかれている場所で火を燃やしはじめる。火種は、ウォロ・マゲ村 (Desa Detu Pera に存在する) のハゴ・ワウォの家からもってこられたものである。

この火をつかって、のちほどアントン・デキ Anton Deki——Desa Detu Pera 内の Wolo Nio 村にすむ、Ndopo Mbété (図4参照) の子孫であり、ポオ・リアのときに副食となる菜 (*uta*) を準備する役割をになう——が菜を料理する。今回のポオ・リアでは、ファタ・マリ中央を流れる川 (図33参照) でとれたエビ (*kura* ないしは *susu muru*) をつかって、エビ汁 (*uta kura* ないしは *uta susu muru*) がつくられたが、菜はかならずエビ汁だけというわけではない。つまり、火入れのときに森を延焼させ

154) ヘナ・センガ・ジェブとヘナ・サワ・タカは、ムラ・ワトゥ村の(リア・ペーワのすむ)オネ・リアに保管されており、また、大きな平カゴとヘナ・ハゴ・ワウォは、ウォロ・マゲ村のハゴ・ワウォの家に保管されている。

た者が、タナ・ワトゥのゆるしをこうために豚を屠殺すると、この豚もまた菜として料理されるのである¹⁵⁵⁾。

11時36分：首長たちの持参した米を計量するクラ・ヘナ *kula hēna* (ユウガオの碗で計る) とよばれる儀礼がはじまる (写真18参照)。

米の計量をおこなうために、ロカ・ラウ (ポオの祭場) にすわっているのは、ハゴ・ワウォ、ダワ・デトゥ *Dawa Détu*, タニ・ダワ *Tani Dawa*, ワラ・マリ *Wara Mari*, ログ・ワンゲ *Logho Wanggé*, ウォラ・ワラ *Wora Wara* といった面々である。ダワ・デトゥは、ハゴ・ワウォの夫、タニ・ダワは、ラテ・ンゴジ *Raté Nggoji* 村からやってきたモサ・ラキ・プウ *mosa laki pu'u* (根本の首長) の代理人、ワラ・マリは、ファタ・ンドポ *Fata Ndopo* 村からやってきたモサ・ラキ・イネ・アメ *mosa laki iné amé* (妻の与え手の首長) の代理人、ログ・ワンゲは、ワトゥ・ネソ *Watu*

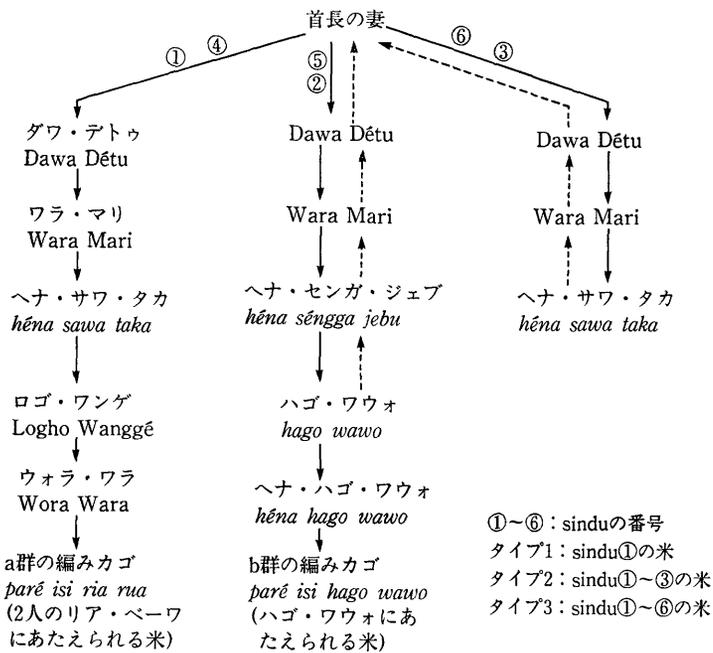


図32 クラ・ヘナの方法

155) 1984年度のポオ・リアにおいても、森を延焼させた者はいなかった。だが、ムラ・ワトゥ村のリア・ペーワが、伐採の禁じられているファタ・マリの木を切り、家の修繕のためにもちいるということがあった。そのために、リア・ペーワは、豚を1頭供出することになり、この豚は、ポオ・リアにおいて屠殺され、アントン・デキによって、すぐに料理された。

この豚は、クラ・ヘナ *kula hēna* (後述) がおこなわれる前に屠殺され、豚の首からあふれでた血が、アントン・デキによってハゴ・ワウォの手、ハゴ・ワウォの前におかれていた大きな平カゴ、ユウガオの碗、それにムス・マセ (石柱) になすりつけられた。

Néso 村にすむモサ・ラキ・ヘベ・サニ *mosa laki hébé sani* (最下流域の首長) である (図4参照)。また、ウォラ・ワラは, Desa Wolo Sambí (図2参照) 内のウォロ・サンビ Wolo Sambí 村にすむクネ・マラ人 (Ata Kuné Mara, 図4参照) の成員であり, のちほどのべるようにジョカ・サワ・タカ *joka sawa taka* においても重要な役割をはたすが, このような役割があたえられるにいたった歴史的不いさきについて, くわしい情報をえることはできなかった。

クラ・ヘナには, 3つの方法があり, どの首長には, どの方法がもちいられなければならないかがきまっている。また, どの方法がもちいられるかによって持参される米の量もきまっており, タイプ1の場合には, 米のはいった大きな蓋つきカゴ (*sindu*) が1つ持参され, タイプ2の場合には3つ, タイプ3の場合には米のはいった大きな蓋つきカゴが6つ持参される。以下の記述は, 表12と図32を参照しながらよんでいただきたい¹⁵⁶⁾。

タイプ1: a) 首長の妻が持参した大きな蓋つきカゴ (*sindu*) ①から, ダワ・デトゥの近くにおかれている平カゴ (*kidha*) に米をいれる。b) この米をワラ・マリがヘナ・サワ・タカに山もりになるまでいれる。c) ヘナ・サワ・タカにいれられた米が, ロゴ・ワンゲとウォラ・ワラの手を介して, a群の編みカゴ (*bénga*) にあけられる。この米は, パレ・イシ・リア・ルア *paré isi ria rua* (2人のリア・ベークの米) とよばれ, ウォロ・レレ村とムラ・ワトゥ村に居住する2人のリア・ベーク (表2, 図4参照) にあたえられる。

タイプ2: a) 首長の妻が, 持参した大きな蓋つきカゴ②から, ダワ・デトゥの近くにおかれている平カゴ (*kidha*) に米をいれる。b) この米をワラ・マリがヘナ・センガ・ジェブに山もりになるまでいれる。c) 山もりになっている部分をハゴ・ワウォが両腕をつかって, ヘナ・ハゴ・ワウォのおかれている大きな平カゴ (*kidha ria*) に移す。この行為は, ハゴ・ワウォ・トウ・ンボトゥ *hago wawo, to'u mbotu* (上の部分を取り, 山の部分をつまむ) とよばれる。また, ヘナ・ハゴ・ワウォのおかれている大きな編みカゴに移された米は, パレ・イシ・ハゴ・ワウォ *paré isi hago wawo* (ハゴ・ワウォの米) とよばれ, ハゴ・ワウォにあたえられる。d) ヘナ・センガ・ジェ

156) タイプ3が, 2人のリア・ベークにだけ適用されることは理解できるにしても, *mosa laki, hagé ria, hagé lo'o* という地位とは無関係に, 特定のクラ・ヘナの方法が特定の首長に適用される理由は理解しがたい。この点に関しては, さまざまな説明がきかれるが, そのなかで, もっとも説得力があるのは, つぎのような説明であった。Pius Rasi Wanggé が *landschap* の長として権勢をふるっていた時代に (1・1・7参照), 数多くの副次的な首長の地位が創設された。この「新たに創設された首長」(*hagé éo baru*) には, タイプ1が適用される。したがって, クラ・ヘナの方法には, もとはタイプ2とタイプ3しかなかったのである。

ブにのこっている米を首長の妻に返却する。e) 首長の妻が、持参した大きな蓋つきカゴ④から、ダワ・デトゥの近くにおかれている飯カゴに米をいれる。f) ワラ・マリが、その米をヘナ・サワ・タカが山もりになるまでいれる。g) ヘナ・サワ・タカにはいつている米が、ロゴ・ワンゲとウォラ・ワラの手を介して、a群の編みカゴにあげられる。この米は、ウォロ・レレ村とムラ・ワトゥ村に居住する2人のリア・ペーワにあたえられるパレ・イシ・リア・ルアとなる。h) 首長の妻が、持参した大きな蓋つきの編みカゴ⑤から、ダワ・デトゥの近くにおかれている編みカゴに米をいれる。i) この米をワラ・マリがヘナ・サワ・タカに山もりになるまでいれる。j) ヘナ・サワ・タカにはいつている米を首長の妻に返却する。首長の妻は、dとjにおいて返却された米を炊いてアレ・ポオ *aré po'o* (ポオの飯) とよばれる料理(後述)をつくるが、ポオ・リアでつかわれるのは、dにおいて返却された米であり、jにおいて返却された米は、ポオ・ロオ *po'o lo'o* (後述) でつかわれる。

タイプ3：上記のaからjにいたる行為が、2度くりかえされる。そのたびごとに、持参した6つの大きな蓋つきのカゴ米(①~⑥)から、ダワ・デトゥの近くにおかれている平カゴに米をいれる。首長の妻は、2回のdとjにおいて返却された米を炊いてアレ・ポオをつくる。タイプ2の場合とおなじく、dにおいて返却された米は、ポオ・リアでつかわれ、jにおいて返却された米は、ポオ・ロオでもちいられる。

米のはいつた蓋つきカゴ(*sindu*)の数とクラ・ヘナとの相互関係については図32を、首長たちが所属する集団間の関係については図3、図4を参照されたい。なお、表12のなかに記載されているアタ・ンドンド *Ata Ndondo* (ンドンド人)とは、*Desa Kota*



写真19 竹筒をつかって飯が炊かれている。

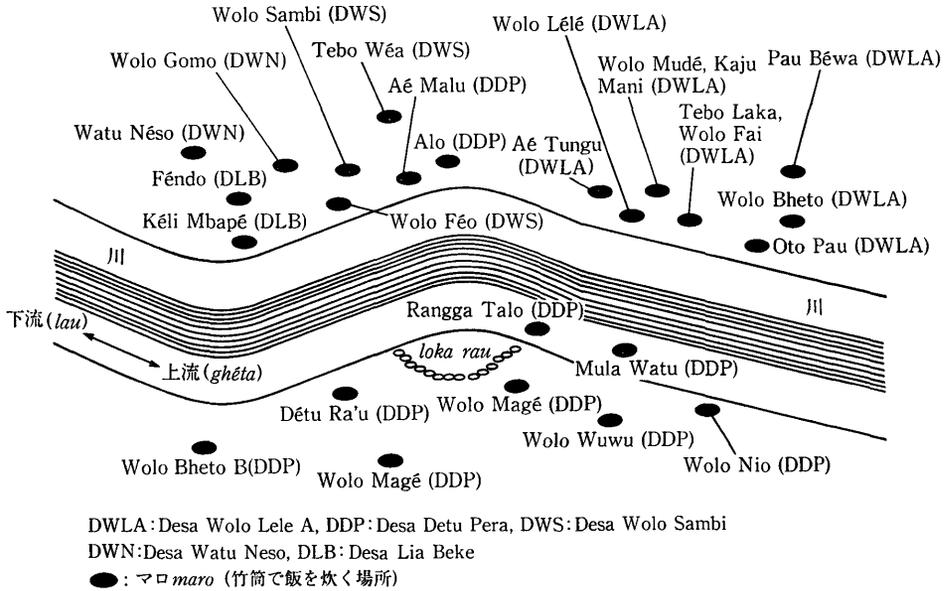


図33 ファタ・マリにおけるマロの配置

Baru (図2参照)と境をせつする政治共同体, ソドンド地域 (Tana Ndongdo, 図12では **Dondo** と表記されている) に出自をもつ者のことである。

12時6分: ハゴ・ワウォの前におかれている大きな平カゴからあふれそうになった米がb群の編みカゴにあげられる。この米は、クラ・ヘナをおこなう過程でヘナ・センガ・ジェブやヘナ・サワ・タカからこぼれおちた米である。

13時14分: 再度, ハゴ・ワウォの前におかれている大きな平カゴにたまっていた米をb群の編みカゴにあげ, クラ・ヘナの儀礼がすべて終了する。a群の編みカゴもb群の編みカゴも, 米で満杯になっている。

アレ・ポオ *aré po'o* (ポオの飯) を炊く作業 (*po'o aré*) は, 適宜はじめられることになっているので, クラ・ヘナが終了するころには, 大多数の人々が, すでにアレ・ポオを炊きはじめている (写真19参照)。

アレ・ポオは, つぎのようにして炊かれる。a) まずあたりに落ちていた大きな石をあつめ, それを約60~70センチメートルほどの高さにつみあげる。このような石山を数メートルはなして2つづつ作る。b) そして, この石山に, 丸太 (*gega*) をのせ, 2つの石山にいわば橋をかけるようにする。このようにしてつくられたものの全体は, マロ *maro* とよばれる。なお, マロは, いくつかの世帯が共同でつくる場合が多く, おなじ村落共同体にすむ人々は, たがいに近接した場所にマロを設置する。マロがつく



写真20 ポオ・リアにおいてノキ・アレ・ポオにつみあげられた「雨水の飯」

られる場所の概略については図33を参照されたい。c) この作業と同時平行して、女たちが、つぎのような作業をおこなう。持参した竹筒 (*bhoku*) のなかに、シマオオタニワタリ (リオ語名: *koré*; 学名: *Asplenium nidus*) のながい葉をさしこみ、竹筒の内側にはりつかせる。d) つぎに、米とココナツミルクを竹筒のなかにいれる。e) この竹筒を丸太にたてかける。f) 竹筒のわきで、持参した薪をもやす。火種は、10時38分に燃やしはじめられた火からとってくるのが原則である。竹筒が青いままだったり、あるいは燃えだしたりしないように、火加減に注意しながら作業をすすめる¹⁵⁷⁾。

16時14分: アレ・ポオがロカ・ラウ

(ポオの祭場)にあつめられる。一般民も首長たちも、各世帯につき、最低限1本のアレ・ポオを供出することがならわしになっており、筆者の知るかぎり、首長たちといえども、1本以上のアレ・ポオを供出した者は、ほとんどいなかったようである。

クラ・ヘナにおいて、タイプ2とタイプ3の方法が適用された首長たちは、d)において返却された米でアレ・ポオをつくるわけであるが、この米でアレ・ポオをつくると、数本のアレ・ポオができる。したがって、かれらは、ロカ・ラウにもってくる必要のないアレ・ポオを複数本もっているわけであるが、これらのアレ・ポオは、帰宅するまえに、ファタ・マリで食べられ、そのときにあまったものは、村にもちかえられる。

ともあれ、1984年のポオ・リアでは、156本のアレ・ポオがロカ・ラウにあつめら

157) ただし、以上のようにして炊かれるのは、のちほどアレ・アエ・ウジャ *aré aé uja* (雨水の飯)としてタナ・ワトゥに供えられるアレ・ポオであり、それ以外のアレ・ポオは、おいしくかつ食べやすくするために、つぎのような方法でつくられる。

まず、シャロット、ショウガ、コショウ、塩などを、ココナツミルクとともに米に混ぜておく。その米をシマオオタニワタリ (*koré*)の葉でくるみ、15 cm × 5 cm × 1 cmほどの大きさの四角いつつみものをつくる。つぎに、これを竹筒のなかにすきまなくつめこみ、そこにココナツミルクをそそぎこむ。そして、竹筒を火にかける。

のちほどのべることであるが、このようにして炊かれた飯も、アレ・ポオであることにかわりはなく、「雨水の飯」とおなじように家のなかにもちこむことは禁止される。

れた。

16時28分：4本のアウ竹が、ムス・マセ（石柱）のわきの大木（図31参照）にたてかけられ、ノキ・アレ・ポオ *noki aré po'o*（アレ・ポオの棚）がつくられる。そして、ロカ・ラウにもってこられたアレ・ポオが、そのなかにつみあげられる（写真20参照）。ノキ・アレ・ポオにつみあげられたアレ・ポオは、アレ・アエ・ウジャ *aré aé uja*（雨水の飯）とよばれるようになる。

16時33分：アントン・デキが、エビ汁をヤシ殻の椀によそって、近くにいるウォラ・ワラにわたす。ウォラ・ワラは、ビンロウヤシの葉鞘 (*mba'o*) をおりまげてつくった長さ約 40 cm ほどの舟 (*kowa*) とウォロ・マゲ村のマロ（アレ・ポオが炊かれる場所）で炊かれたアレ・ポオの1本をもっている。舟のなかには、なにもはっていないが、本来ならば、開墾地からもってこられたサワ・タカ *sawa taka*（直訳：斧の木くず；意識：燃えのこった木のくず）がはいっていなければならないのだといわれる¹⁵⁸⁾。

16時36分：ウォラ・ワラが、エビ汁、舟、アレ・ポオをもって、川にむかって歩いてゆく。そして、子供たちが、その後を追ってゆく。道々、人々がひとにぎりの米を舟のなかにいれる。

16時40分：川に到着し、竹筒を割ってアレ・ポオをだし、エビ汁とともに舟のなかにいれる。そして、つぎのような呪文をささやくが、イネ *iné*（「源」）とよばれる呪文のキータームは声にだされない。

<i>nu no'o rubu,</i>	雲とともに彼方へむかい、
<i>léla no'o angi.</i>	風とともに飛びされ。
<i>miu aku joka do ina.</i>	私はおまえを追いはらう。
<i>miu lora wola mba sai da ghawa lau.</i>	海にむかってまっすぐにかえってゆけ。
<i>té'u, hego, wuga,</i>	ネズミ、ヘゴ虫、ウガ虫 ¹⁵⁹⁾ 、
<i>teku ku, ana hé,</i>	山鳩、スズメよ、
<i>bhalé walo.</i>	かえってゆけ。

そして、舟を、竹筒ののっているアレ・ポオとともに川になげすてる。すると子供たちが、いっせいに石をなげつけ、舟は、またたくまに水のなかに沈んでしまう。以上のような儀礼行為は、ジョカ・サワ・タカ *joka sawa taka*（燃えのこった木のくず

158) サワ・タカがいれられなかった理由ははっきりしなかった。しかしながら、人々は、舟のなかにサワ・タカがはいっていることを信じて疑わない。そして、リセ・ロウォ・ボラや、Desa Wolo Sambu の東側に隣接するブー・ラグ地域 (Tana Bu Lagu) でおこなわれるポオでは、実際に開墾地からサワ・タカがもってこられ、海にむけて流される。

159) ヘゴ虫は稲に被害をおよぼす昆虫であり、インドネシア語では *walang sangit* とよばれる。ウガ虫は、トモロコシや稲の茎に巣くう、肌色をした何かの幼虫である。1.5センチメートルほどの長さがある。

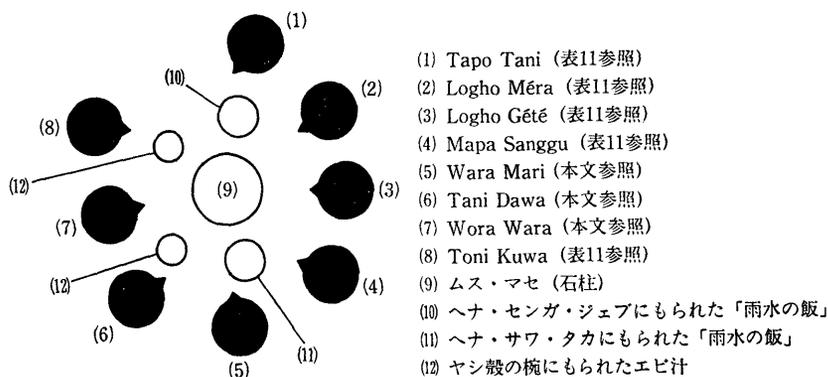


図34 「雨水の飯」を供える首長たち

を追いはらう) とよばれる。

なお、このジョカ・サワ・タカがおこなわれる川は、フローレス島の南にひろがるメシ・アタ・ハキ *mesi ata haki* (直訳：男の海；意訳：サブ海) にむかって流れている。

16時39分：ノキ・アレ・ポオの前にバナナの葉 (*wunu muku*) がしきつめられる。そして、竹筒を山刀で割って、アレ・アエ・ウジャ (雨水の飯) をバナナの葉の上にあだ作業 (*kela aré po'o*) がおこなわれはじめる。ただし、竹筒からだされるのは、ノキ・アレ・ポオにつみあげられたアレ・アエ・ウジャの一部である。

16時52分：アントン・デキが、アレ・アエ・ウジャを手で適当な大きさにおいて、2つのユウガオの椀 (ヘナ・センガ・ジュブとヘナ・サワ・タカ) にもる。そして、2つのヤシ殻の椀によそったエビ汁とともに、ロカ・ラウにあるムス・マセ (石柱) のところにもってくる (図34参照)。

16時54分：ワラ・マリが、手をつかってアレ・アエ・ウジャ (雨水の飯) とエビをムス・マセ (石柱) の上におく。つづいて図34のなかにえがかれている他の首長たちが、おなじような方法でアレ・アエ・ウジャとエビを石柱の上においてゆき (ムス・マセのまわりにすわる首長たちの構成は、毎年少しずつことなる)、最後にモケ *moké* (サトウヤシの樹液を醸した酒) を注ぎかける。そして、ワラ・マリが、つぎのような祝詞を言上する。

ulé agé leka lia lubu éo béwa.
mba sai béu béu,
sigá sai béwa béwa.
ghélé mai tenu kéli,
lau mai tenu mau,

ふかい洞穴からの鳥よ。
 遠くへゆきなさい。
 かなたへ飛びさりなさい。
 山の方でも、
 海の方でも、

*uma lo'o, uma ria,
bo'o léi sawé.
piré leja lima rua,
ma'é méko ma'é heri.*

小さい畑も、大きな畑も、
みんな豊作になれ。
7日のあいだは禁忌¹⁶⁰⁾。
動いたり、さわがしくするな。

1984年のポオ・リアでは、おなじ文脈で、つぎのような祝詞が、モサ・ラキ・ヘベ・サニ *mosa laki hébé sani* (最下流域のまもりをかためる首長) であるロゴ・ワンゲ *Logho Wanggé* (図4参照) によって言上された¹⁶¹⁾。

*du'a ghéta lulu wula,
ngga'é ghalé wena tana.
wa'u sai no'o mangu au.
wa'u sai no'o tangi lima esa.
pa'a ti'i di leka ka.
pa'a ti'i di leka pesa.
leka Fata Mari,
ghélé no'o lau no'o,
ghalé no'o mena mai,
mai sawé dowá,
kita mera do sama sama.
kami rina walo leka kau,
pati walo kami hiwa ina.
gaga di bo'o, kéwi di aé.
peni di ngé, wesi di nuwa.
rina leka kau.
du'a ghéta lulu wula,
ngga'é ghalé wena tana.*

月の上の天空神よ。
土の下の土地神よ。
アウ竹の主柱をおりてきてください。
6段の梯子をおりてきてください¹⁶²⁾。
飯をお供えいたします。
肉をお供えいたします。
ファタ・マリに、
四方八方から¹⁶³⁾、
やってきて、
いっしょにすわっております。
お願いいたします、
今年もまた、おあたえくださいますことを。
豊作になりますことを、
家畜がふえますことを、
お願いもうしあげます。
月の上の天空神よ、
土の下の土地神よ。

祝詞の言上がおわると、ムス・マセ(石柱)のまわりにしゃがんでいる首長たちが、ユウガオの椀とヤシ殻の椀にのこっているアレ・アエ・ウジャ(雨水の飯)とエビ汁を手づかみで食べる。

これと同時に並行して、ハゴ・ワウォにもアレ・アエ・ウジャとエビ汁があたえられ

160) ワラ・マリは、ポオ・リアがおこなわれた日から数えて7日といているが、通常は、ポオ・リアの翌日から数えて6日間の禁忌(*piré leja lima esa*)といわれる。禁忌の内容についてはのちほどのべる。

161) ワラ・マリによる祝詞も水準以下の下手なものであったが、このロゴ・ワンゲの祝詞も、水準をはるかに下まる祝詞だといえる。

162) 7段もしくは9段といわれることが普通であるように思われる。

163) 方向を指示する *ghélé, lau, ghalé, mena* という4つの前置詞がもちいられているわけであるが、ここで適用されているのは、I型の体系である。I型の体系が適用される理由はほかでもなく、リセ・ンゴンデ・リアの北部が南部よりも高く、かつ上流になっているからである。

る。ハゴ・ワウォは、すわっている場所のすぐ前にある石——ハゴ・ワウォの説明によると、この石のようにみえるものは、ほとんど土のなかにうずまっているが、れっきとしたムス・マセ（石柱）なのだといわれる——の上にアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）とエビを供えたうえで、そののこりを食べている。

17時3分：ムス・マセのまわりにすわっていた首長たちが、食事をおえて、たちあがる。すぐに、ユウガオの腕のなかにのこっていたアレ・アエ・ウジャが、近くにいた子供たちにわけあたえられる。

17時5分：竹筒からだされずに、ノキ・アレ・ポオにつまれたままになっていたアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）が、首長たちに分配される。1984年のポオ・リアでは、リア・ベーワ *ria béwa* に10本ずつ、モサ・ラキ *mosa laki (mosa laki pu'u と mosa laki iné amé* の代理人、それに *mosa laki hébé sani*) に5本ずつ、ハゲ *hagé (hagé lo'o と hágé ria* をふくむ) に1本ずつアレ・アエ・ウジャが分配された。首長たちの地位については、表12を参照されたい。

これと同時平行して、a群の編みカゴにはいていた米 (*paré isi ria rua*) が2つにわけられ、2人のリア・ベーワにあたえられる。そして、ハゴ・ワウォは、b群の編みカゴにはいていた米 (*paré isi hago wawo*) をもちかえる。

人々は、かえる準備ができしだい、つぎつぎとファタ・マリをさってゆく。それというのも、暗くなると、タナ・ワトゥがアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）をもとめてやってくるからであり、ポオ・リアがおこなわれた夜、人間は、ファタ・マリに近よってはならないのだといわれる。

18時30分～19時30分：ファタ・マリからウォロ・レレ村へむかう途中、あたりは薄闇から漆黒の闇にかわる。そのなかを手さぐり状態で山道をのぼりつめ、三々五々村人たちがウォロ・レレ村に到着する。

オネ・リアでは、すぐに女たちが副食物となる菜 (*uta*) の料理をはじめ。菜は、塩魚のココナツミルク煮 (*uta ika*) とカボチャ汁 (*uta bési*) であったが、その内容にきまりがあるわけではない。

21時00分：これらの菜とファタ・マリからもちかえられたアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）が、足つきの素焼きの器 (*pané ha'i béwa*) にもられ、オネ・リアの前庭にあるワンゲンベテ *Wanggé Mbété (Ata Ngga'é)* の墓とオネ・リアの左前方にある、その息子のンベテ *Mbété* の墓に10分間ほど供えられる（図7、図14参照）。

その後、これらの供物がオネ・リアのマガ・ロオ（図16参照）にもってこられ、ヤコブ・ンドリ・ワンゲとソロモン・ウォダ（表10参照）によって食される。それと同

時に、オネ・リアにすむ他の人々も、べつの器にもられたアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）をはじめとするアレ・ポオと菜をマガ・ロオで食べる。（ワンゲ・ンベテとンベテの墓にだけ供物がおかれた理由をくわしくはたずねなかったが、その理由としては、マガ・ロオと墓との近さやンベテの妻がオネ・リアに住んでいる（表10参照）ことなどがあげられよう。

ファタ・マリからもちかえられたアレ・アエ・ウジャをはじめとするアレ・ポオは、オネ・リアにかぎらず、通常の家屋の場合でも、家のなかにもちこむことが禁じられているので、食事は、マガ・ロオもしくは地面の上 (*ghalé tana*) でおこなわなければならないのである。

2・10・7 ポオの禁忌

ポオ・リアがおわると、6日 (*leja lima esa*) のあいだリセ・ンゴンデ・リアの住民には、ピレ・ポオ *piré po'o* (ポオの禁忌) と総称される、つぎのような禁忌が課される¹⁶⁴⁾。a) 畑仕事の全面的な禁止 (*piré kema uma*)。b) ホウキで掃除をすることの禁止 (*piré ngomi*)。c) ひげ剃りの禁止 (*piré hongga kumi*)。d) 髪の毛をくしげずることの禁止 (*piré subi fu*)。e) 毛髪を切ることの禁止 (*piré guti fu*)。f) 顔を洗うこと of 禁止 (*piré pou nia*)。g) 水浴の禁止 (*piré rio aé*)¹⁶⁵⁾。

これらの禁忌がまもられないと、作物は鳥獣や害虫の被害をうけたり¹⁶⁶⁾、凶作になるのだといわれ、とくにクラ・ヘナに参加した首長たちは、禁忌をおかさないようにつとめなければならない。

2・10・8 ハゴ・ワウォの儀礼行為

ファタ・マリからかえったのち、ハゴ・ワウォの家では、つぎのような儀礼がおこなわれる。まず、ハゴ・ワウォの家の前庭で火をたき、そこで副食物となる菜（おそらくは肉）が料理される。菜ができあがると、ウォロ・マゲ村の家々にともされているすべての明かりを消し、初代のハゴ・ワウォであるケワ・ウォダ（1・1・4参照）

164) 以上のような禁忌のリストは、けっして完全なものではない。なお、ポオ・リアにおけるワラ・マリによる祝詞のなかに、「動いたり、さわがしくするな」という言葉があるが、調査期間中、「音をたててはならない」という禁忌があるという話は聞かなかった。

165) とはいえ、このような禁忌が全面的にまもられているわけではなく、適当な理由をつけて、禁忌はしばしばやぶられている。たとえば、人々は、1週間のあいだ顔を洗わないわけではなく、日が高くのぼると顔を洗うことや髪をくしげずることもゆるされるといった具合に、適当に拡大解釈がなされているのである。

166) 作物が鳥獣や害虫の被害をうけることは、儀礼言語では、*hego kema*（ヘゴ虫が働く）、*wuga pana*（ウガ虫が射る）、*mbiri hisi*（ンビリ鳥が実に穴をあけて食べる）、*wéka karé*（ウエカ鳥がかみ切る）などと表現される。

の遺骨箱とワトゥ・エコ・リマ・ルア *watu éko lima rua* (7匹の石) とよばれる7つの石に、アレ・アエ・ウジャ (雨水の飯) と菜が供えられる。筆者は実見しなかったが、ワトゥ・エコ・リマ・ルアは、ケワ・ウォダの遺骨箱がおさめられているバク *bhaku* とよばれる建物の近くにあるという説明をきいた。

その後、ハゴ・ワウォの家ですむ人々がマガ (図15参照) にあつまって、アレ・アエ・ウジャをはじめとするアレ・ポオ (竹筒で炊かれた飯) を菜とともに食べる。

また、ハゴ・ワウォは、ファタ・マリからもちかえたパレ・イシ・ハゴ・ワウォ (ハゴ・ワウォにあたえられた米) を、ポオの期間中に食べつくさなければならないが¹⁶⁷⁾、パレ・イシ・ハゴ・ワウォを食べるときには、つぎのような禁忌 (*piré*) が課される。

a) パレ・イシ・ハゴ・ワウォは、家のなかにもちこむことができないので、家の前庭で炊かなければならない。b) おなじ理由から、食事はつねにマガ (図15参照) でおこなわなければならない。c) 日常生活において、竹床にこぼれおちた食物は、ホウキをつかって床下にはきおとされる (*ngoni*)。だが、パレ・イシ・ハゴ・ワウォをはきおとすことは禁忌なので、ポオの期間中は、竹床が飯粒でよごれると犬をよんできてなめさせる (*la'i*)。d) パレ・イシ・ハゴ・ワウォを洗い流す (*légo*) ことは禁忌なので、食事がすむと食器類 (*pané*) やスプーン (*gabé*) は、手でふきとただけで (*pui no'o ura lima*)、マガにふせておかれる。また、おなじ理由から、釜や鍋を洗うことも禁じられている。e) ポオの期間中、ハゴ・ワウォは、飯以外のものを主食にしてはならない。f) ポオの期間中、ハゴ・ワウォは、炊事 (*ringgo ranggo*) をおこなってはならない¹⁶⁸⁾。

以上のような禁忌をおかすならば、日照りがつづいて作物が全滅したり (*paré jawa moé madé leja ria*)、鳥が作物を食いあらしたり (*ulé agé koru no'o nggaé*)、大風 (*angiria*) や土砂くずれ (*kora béré*) がおこり、作物を流しきってしまう (*ngoa uma rema*) のだといわれる。

また、ハゴ・ワウォは、ポオの期間に、家のなか (居間) にはいることができなくなり、夜もマガ (図15参照) で寝るようになる。だが、リオ族の社会において、女性は居間で寝るのが普通であり、マガで寝ることはまずありえない。したがって、このようなハゴ・ワウォの行為は異常だといえるが、これは、数世代まえまでおこなわれ

167) パレ・イシ・ハゴ・ワウォは、ポオ・リアがおこなわれた日の翌日から食べはじめられる。食べはじめるときには、「雨水の飯」とおなじように、*Kéwa Woda* の遺骨箱と *watu éko lima rua* に供えられる。また、これでパレ・イシ・ハゴ・ワウォを食べつくすという最後の食事のときにも、*Kéwa Woda* の遺骨箱と *watu éko lima rua* に供えられる。

168) 筆者の知るかぎり、パレ・イシ・リア・ルア (リア・ペーワにあたえられた米) には、以上のような禁忌が課されることはないようである。

ていた乱交のなごりなのだといわれる。すなわち、ハゴ・ワウォは、ポオの期間中、不特定多数の男性をまねきいれ、マガにおいて性的な交渉をおこなっていたという伝承があり、このようなハゴ・ワウォの行為は、テエ・タナ、ラニ・ワトゥ *té'é tana*, *lani watu* (寝ゴザは土、枕は石) と表現される。

しかしながら、現在のハゴ・ワウォには正式の夫 (ダワ・デトゥ *Dawa Détu*) がおり (1・1・4, 表12参照), ポオの期間中, ハゴ・ワウォは, ダワ・デトゥとともにマガで就寝する。

筆者は、ポオの期間中、ハゴ・ワウォの家に泊めてもらい、かれらとともにマガで寝ることができた。マガには棚がつけられ、その棚には、クラ・ヘナのときにつかわれた大きな平カゴ (*kidha ria*) とヘナ・ハゴ・ワウォがおかれていた。そして、ハゴ・ワウォは、ポオの期間中、マガで寝なければならない理由を「大きな平カゴの番をすること」 (*dai kidha ria*) にもとめていた。しかしながら、リセ・ンゴンデ・リアにおいて一般に流布されているのは、このような説明ではなく、上記のような伝承なのである。誤解のないようにのべておくと、筆者は、このような伝承を事実としてうけとめているわけではない。のちほどのべるように、このような伝承が事実であったかどうかを問うことは、まったく無意味なのである。

2・10・9 ポオ・ロオ

ポオの期間中に、リセ・ンゴンデ・リア内のいくつかの場所で、ポオ・ロオ *po'o*

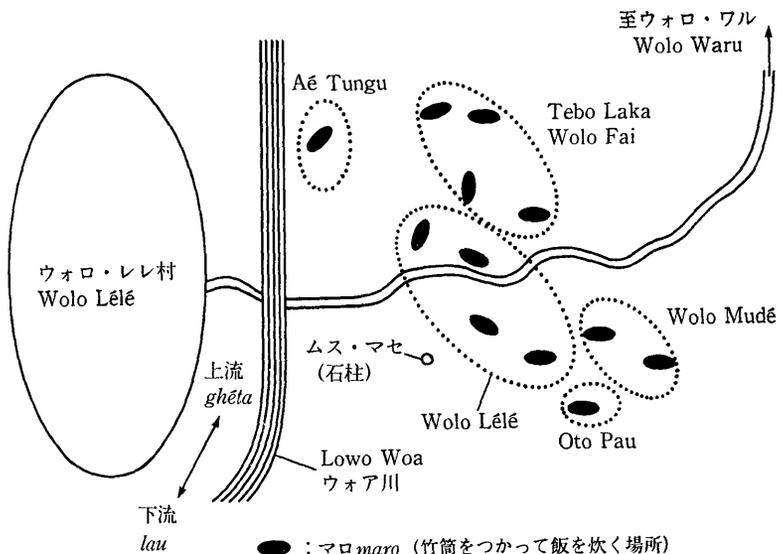


図35 ポオ・ロオにおけるマロの配置

lo'o (小さなポオ) とよばれる儀礼がおこなわれる。このポオ・ロオは、もっともゲタ (上流・山) ないしはゲレ (斜め上) の方向にある村落共同体から、もっともラウ (下流・海) ないしはガワ (斜め下) の方向にある村落共同体へと、つぎつぎと日にちをずらしておこなわれてゆく。したがって、リセ・ンゴンデ・リアのなかで、もっともゲタないしはゲレの方向にあるマキ・ンドリ・ワンゲ (1・1・5 参照) では、ポオ・リアの翌日、たとえば1983年の場合であるならば、9月26日にポオ・ロオがおこなわれ、もっともラウないしはガワの方向にあるワトゥ・ネソ Watu Néso 村の周辺では、9月30日にポオ・ロオがおこなわれた。

しかしながら、おなじ日にポオ・ロオをおこなうとはいえ、村落共同体に居住するすべての人々が、ひとつの場所にあつまってポオ・ロオをおこなうのではない。つまり、おなじ村落共同体のなかにあり、かつ川や山でかこまれた (*tana so no'o lowo no'o wolo*) 地域にある村々があつまって、ポオ・ロオをおこなうのである。マキ・ンドリ・ワンゲ (1・1・5 参照) を例にとると、ウォロ・レレ村、アエ・トゥング村、ウォロ・ファイ村、テボ・ラカ村、ウォロ・ムデ村、オト・パウ村の人々は、アエ・ラボ Aé Labo とよばれる場所で、カジュ・マニ村の人々は、デトゥ・ドゥリ Détu Duli とよばれる場所で、ウォロ・ボア村の人々は、リア・サンベ Lia Sambé とよばれる場所で、それぞれポオ・ロオをおこなうのである。

1983年9月26日10時30分ごろ：ウォロ・レレ村、ウォロ・ファイ村、テボ・ラカ村、アエ・トゥング村、ウォロ・ムデ村、オト・パウ村の人々が、ウォロ・レレ村のそばにあるウォア川 (Lobo Woa) に近いアエ・ラボ Aé Labo とよばれる場所にあつまり、図35のようにマロ *maro* (アレ・ポオを炊く場所) を設置し、アレ・ポオを炊きはじめる。アレ・ポオのつくり方は、ポオ・リアの場合とまったくおなじである。だが、ポオ・ロオでは、クラ・ヘナに類する儀礼はおこなわれない。

15時18分：炊きあがったアレ・ポオが、マロからムス・マセ (石柱) のあるロカ・ラウ (ポオの祭場) にもってこられる。ポオ・リアの場合とおなじく、ロカ・ラウにもってこられたアレ・ポオは、アレ・アエ・ウジャ (雨水の飯) とよばれるようになる。

15時32分：アレ・ポオをもってきた者の名前を、ソロモン・ウォダがノートにひかえる。ポオ・リアのクラ・ヘナに参加した者も一般民も、各世帯ごとに最低1本のアレ・ポオを供出することがならわしになっており、筆者の知るかぎり、1本以上のアレ・ポオを供出した者は、ほとんどいなかったようである。

クラ・ヘナに参加し、タイプ2とタイプ3の方法で米が計量された者たちは、jにおいて返却された (2・10・6 参照) 米でアレ・ポオをつくるわけであるが、この米

でアレ・ポオをつくると、数本のアレ・ポオができる。したがって、かれらは、ロカ・ラウにもってくる必要のないアレ・ポオを複数本もっているわけであるが、これらのアレ・ポオは、帰宅するまえに食べられたり、食べきれなかったものは、村にもちかえられる。

ともあれ、1984年度のポオ・ロオでは、総計は105本のアレ・ポオがロカ・ラウにあつめられた。

15時39分：ヨセプ・オナ Yosep Ona (図8参照)が、ビンロウヤシの葉鞘でつくった舟とヤシ殻の椀にいたれたエビ汁 (*uta kura*)——これはヤコブ・ンドリ・ワンゲのマロでつくられたものである——をもち、ニコラウス・ダレ Nikolaus Dalé (図7参照)が1本のアレ・ポオをもって、ウォア川 (Lobo Woa) にむかう。舟のなかには、鶏卵1個とひとにぎりの米がはいっている。だが、本来ならば、開墾地からもってこられたサワ・タカ *sawa taka* (直訳：斧の木くず；意訳：燃えのこった木のくず)が、舟のなかにはいっていなければならない。

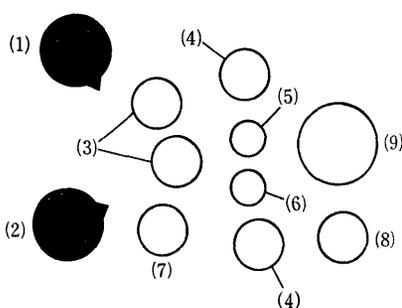
15時40分：ウォア川に到着し、ニコラウス・ダレがアレ・ポオを割り、中身をだして舟のなかにいれる。また、ヨセプ・オナは、エビを舟のなかにいれる。そして、舟にむかって、つぎのようなニジョ・ヘゴ *nijo hego* (ヘゴという作物に被害をおよぼす害虫の呪文) をささやきかける。

<i>lora kau lau mata ma'u.</i>	海岸にむかってゆけ。
<i>rago hoé sai ulé.</i>	虫を追いはらう。
<i>mba sai béu béu,</i>	はるか遠くにゆけ、
<i>lora sai béwa béwa.</i>	はるか彼方にゆけ。
<i>rago hoé béwa béwa.</i>	はるか彼方に追いはらう。
<i>bhalé walo sai da lau.</i>	海にかえってゆけ。
<i>iné kai kéra.</i>	その「源」は海亀。

ヨセプ・オナとニコラウス・ダレが、竹筒にのこっているアレ・ポオとヤシ殻の椀にのこっているエビ汁を食べる。

15時43分：つづいて、ヨセプ・オナが、つぎのようなニジョ・ヘゴを舟にむかってささやきかける。

<i>ulé agé éo lau ma'u,</i>	海からの鳥よ、
<i>ulé agé éo ghélé kéli mai.</i>	山からの鳥よ。
<i>nu no'o rubu,</i>	雲とともに彼方へむかい、
<i>léla no'o angi.</i>	風とともに飛びさってゆけ。
<i>tonda tu,</i>	どこかにもって行って、



- (1) ヨセブ・オナ
- (2) ニコラウス・ダレ
- (3) ユウガオの腕にもられた「雨水の飯」
- (4) ヨセブ・オナのマロで炊かれたアレ・ポオ
- (5) ヨセブ・オナのマロで料理されたエビ汁
- (6) ヨセブ・オナのマロで料理された「魚の汁」(uta ika)
- (7) ヤコブ・ンドリ・ワンゲのマロで炊かれたアレ・ポオ
- (8) ヤコブ・ンドリ・ワンゲのマロで料理された豚肉のココナツミルク煮
- (9) ムス・マセ (石柱)

図36 ポオ・ロオにおけるロカ・ラウの周辺

medi pati.

walo sai da lau ma'u.

iné kau leka kéra.

他所にあたえてください。

海にかえてゆけ。

おまえの「源」は海亀。

呪文をささやきおえると、ヨセブ・オナが舟を川のなかになげすてる。すると子供たちが、石をなげつけて、舟を水のなか沈めてしまう。ポオ・リアの場合とおなじく、このような儀礼行為は、ジョカ・サワ・タカ *joka sawa taka* (燃えのこった木のくずを追放する) とよばれる。

なお、ジョカ・サワ・タカがおこなわれるウォア川は、フローレス島の南にひろがるメシ・アタ・ハキ *mesi ata haki* (直訳：男の海；意識：サブ海) にむかって流れている。

ヨセブ・オナが、ポオ・ロオにおいて、このような役割をはたす理由は、ヨセブ・オナの祖先であるレバ・ンゴオ *Léba Nggo'o* (図8参照) が、ンドリ・ワンゲ *Ndori Wanggé* (図7参照) によって、「鳥の見張り役」に任命されたからなのだといわれる。このことは、儀礼言語でつぎのように表現される。

sia singi Woda,

wé'é mbiri ma'é hisi.

masa wena Wanggé,

wé'é wéka ma'é karé.

miu ina,

tau onga loka,

tau laki lowo.

ウォダ・プラの畑のわきを境界づけよ¹⁶⁹⁾,

ンビリ鳥が中味を食べないように。

ワンゲ・ンベテの畑の下端を境界づけよ¹⁷⁰⁾,

ウェカ鳥がかみきらないように¹⁷¹⁾。

おまえは、

ロカ・ラウ (ポオの祭場) における長、

川における首長。

15時50分：ムス・マセ (石柱, 図35参照) のわきにバナナの葉をしき、山刀で竹筒

169) ウォダ・プラ *Woda Pula* とは、ンベテ・ウォダ *Mbété Woda* の息子 (図4参照)。

170) ワンゲ・ンベテ *Wanggé Mbété* とは、ンベテ・ウォダ *Mbété Woda* の息子 (図4参照)。

171) ンビリ鳥にせよ、ウェカ鳥も強靱なくちばしをもつオオム科の鳥である。

を割ってアレ・ポオをだす作業がおこなわれる。

この作業がおわると、図36のようにムス・マセ（石柱）のまわりに供物が配置される。ヨセプ・オナが、アレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）とエビ汁のエビをムス・マセ（石柱）の上のせ、つぎのように言上する。

*ka ru'é sai, lima bua tana watu.
ulu ela gha tau po'o bhoro ina.
jawa di j'é, paré di mbalé w'é.
peni di ngé, wesi di nuwa.
gaga di bo'o, kéwi di aé.
uja di ma'é duna,
leja di ma'é paté.*

お食べください、タナ・ワトゥ（土地神）よ。
ここでこうしてポオをおこなっております。
トウモロコシも稲もよく実りますように。
家畜がふえますように。
豊作になりますように。
雨が不足しませんように、
日照りがつづきませんように。

その後、のこった供物をヨセプ・オナが食べ、バナナの葉の上におかれていたアレ・アエ・ウジャが、ロカ・ラウにあつまっている大人たちにくばられる。そしてバナナの葉の上のこったアレ・アエ・ウジャが子供たちにあたえられる。

つぎに、10本ほどのこった、まだ割られていないアレ・アエ・ウジャが、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ、ソロモン・ウォダ、ヨハニス・ワンゲ、モセス・ハル（表10参照）、ヨセプ・オナ（図8参照）、ニコラウス・ダレ（図7参照）、それにウォロ・レレ村にある小学校の先生たちにくばられる。

ポオ・リアの場合とおなじく、ポオ・ロオにおいても、夜になるとロカ・ラウには、アレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）をもとめて、タナ・ワトゥがやってくるのだといわれる。そのために、人々は、儀礼が終了するとただちに村にかえってゆく。

ポオ・ロオにおいても、村にもちかえられたアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）をふくむアレ・ポオは、家のなかにもちこむことが禁止されており、マ



写真21 ラゴ・ポオにおいて、半分に分った竹をたたきながら歌をうたう子供たち。

ガ・ロオもしくは地面の上で食べなければならない。

2・10・10 ラゴ・ポオ

ポオとよばれる6日間の儀礼が終了すると、ラゴ・ポオとよばれる儀礼が、それぞれの村ごとにおこなわれる。以下では、まずウォロ・レレ村におけるラゴ・ポオをみとめることにしよう。

1983年10月2日0時40分：暗闇のなかに、突如、ゴング (*nggo*) と太鼓 (*wani*) の音がとどろきはじめる。ウォロ・レレ村のヘダ (集会所) で、村の男たちが、ゴングと太鼓をうち鳴らしはじめたのである。目をさました子供たちが、つぎつぎと村の中央にあるヘダ (集会所) にあつまってくる。村の男たちは、空が白みはじめるまで、ゴングと太鼓を鳴らしつづけなければならない。

2時30分：子供たちとともに数人の大人 (トビラス・ドシ Tobias Dosi, その妹, ヨハニス・ワンゲの妹, モセス・ハル, 図7と表10参照) が、アレ・ポオの竹筒をもって村の「頭」——村のなかで、もっともゲタ *ghéta* (上流・山の方向) あるいはゲレ *ghélé* (斜め上) の部分 (1・4・1と1・4・2参照) ——にある家の前にあつまる。そして、家の前におかれている竹を半分に割ったものを、アレ・ポオの竹筒でたたきながら、つぎのような歌をうたいはじめる。このアレ・ポオの竹筒は、飯をだしたあとの竹筒であり、また、竹を半分に割ったものは、それぞれの家で前日 (10月1日) の夕方に準備されたものである (写真21参照)。

なお、以下の歌詞には、ダ・ラウ *da lau* (海にむかって) という語句が頻出するが、この「海」とは、具体的には、ウォロ・レレ村からみて、ラウ (下流・海) もしくはガワ (斜め下) の方向にあるメシ・アタ・ハキ *mesi ata haki* (直訳：男の海；意訳：サブ海, 図2参照) である。

o, lolu da lau wé'é,
o, lolu da lau wé'é.
lau leka paré éo lando lité,
lau leka jawa éo dupa gipé.
o, lolu da lau wé'é,
o, lolu da lau wé'é.
lau leka lolo éo lobo tobo,
lau leka bué éo hego kema.
o, lolu da lau wé'é,
o, lolu da lau wé'é.

オー、海にむかってゆく、
 オー、海にむかってゆく。
 枯れてしまった稲のある海へ、
 実のないトウモロコシのある海へ。
 オー、海にむかってゆく、
 オー、海にむかってゆく。
 芽の切られたモロコシのある海へ、
 ヘゴ虫にやられた豆のある海へ。
 オー、海にむかってゆく、
 オー、海にむかってゆく。

té kuku di lolu lau,

ana hé di lolu lau.

o, lolu da lau wé'é,

o, lolu da lau wé'é.

wuga hego di lolu lau,

nipa lako di lolu lau.

o, lolu da lau wé'é,

o, lolu da lau wé'é.

hutu dhéké di lolu lau,

té'u ro'a di lolu lau.

o, lolu da lau wé'é,

o, lolu da lau wé'é.

hata lodo di lolu lau,

muké lodo di lolu lau.

o, lolu da lau wé'é,

o, lolu da lau wé'é.

kamba nai ma'é sala tangi,

kamba seda ma'é sala wewa.

o, lolu da lau wé'é,

o, lolu da lau wé'é.

lau leka halé éo mbo'a mora,

lau leka kubé éo raga logo.

o, lolu da lau wé'é,

o, lolu da lau wé'é.

lau leka tiwu éo teda telu,

lau leka ndeku éo méko mesu.

テ・クク鳥が海にむかってゆく¹⁷²⁾,

スズメが海にむかってゆく。

オー, 海にむかってゆく,

オー, 海にむかってゆく。

ウガ虫とヘゴ虫が海にむかってゆく¹⁷³⁾,

蛇と犬が海にむかってゆく¹⁷⁴⁾。

オー, 海にむかってゆくよ,

オー, 海にむかってゆくよ。

山あらしと大型の野ネズミが海にむかう¹⁷⁵⁾,

小型の野ネズミと猿が海にむかってゆく¹⁷⁶⁾。

オー, 海にむかってゆく,

オー, 海にむかってゆく。

ハタ鳥とロド鳥が海にむかってゆく¹⁷⁷⁾,

ムケ鳥とロド鳥が海にむかってゆく¹⁷⁸⁾。

オー, 海にむかってゆく,

オー, 海にむかってゆく。

水牛よ, まちがった階段をのぼるな,

水牛よ, まちがった戸口にはいるな。

オー, 海にむかってゆくよ,

オー, 海にむかってゆくよ。

とまっていたハエさえおちる海の方へ,

むらがっていた黒アリさえおちる海の方へ。

オー, 海にむかってゆくよ,

オー, 海にむかってゆくよ。

三段の湖のある海の方へ,

ゆすればおちる枝先の海の方へ。

子供たちは、村の家を一軒ずつまわって、このような歌をうたうわけであるが、少しずつ、村の「尾」——村のなかで、もっともラウ（下流・海の方）あるいはガワ（斜め下）の部分（1・4・1と1・4・2参照）——の方向に移動してゆく。そして、「尾」の部分になると、アレ・ポオの竹筒を村の外になげすて、村の「頭」にもどってゆく。アレ・ポオの竹筒がなくなるまで、これが何度もくりかえされるのである。

172) 作物を食いあらず鳥であるが、学名、和名不明。

173) 両者とも作物を食いあらず害虫であるが、学名、和名不明。

174) 蛇や犬が作物に被害をあたえるとは考えられないが、あるインフォーマントは、蛇には、稲を食べるものがあり、また、犬は、トウモロコシを食べるのだと述べていた。

175) 両者とも作物を食いあらず害獣であるが、学名、和名不明。

176) 作物を食いあらず害獣であるが、学名、和名不明。

177) 両者とも作物を食いあらず鳥であるが、学名、和名不明。

178) 両者とも作物を食いあらず鳥であるが、学名、和名不明。

5時30分ごろ：どこの家でも、ホウキをつかって1週間のあいだにたまったゴミの類を掃除している。

6時30分：村の男たちが、太鼓とゴングをうちやめる。この瞬間から、1週間のあいだ禁止されていた畑仕事を再開することが可能になるのである。

2・10・11 ワトゥ・ネソ村のラゴ・ポオ

1983年10月3日4時9分：暗闇のなかを、二手に分かれた子供たちの集団が、ワトゥ・ネソ Watu Néso 村(図2参照)の「頭」と「尾」のあいだをいたりきたりしている。村の「頭」にむかうときには、音をたてずに沈黙状態で歩いてゆかなければならないが、「尾」にむかうときには、両手にもったアレ・ポオの竹筒をたたきあわせながら、つぎのような歌をうたう。

<i>ao, lau wé'é.</i>	アオー、海へ(約17回くりかえす)。
<i>o, lau, o, lau wé'é.</i>	オー、海へ、オー、海へ(約8回くりかえす)。
<i>ao, lau wé'é.</i>	アオー、海へ(約17回くりかえす)。

4時43分：子供たちの集団が、村からでて、メシ・アタ・ハキ *mesi ata haki* (直訳：男の海；意訳：サブ海，図2参照)にむかって歩きはじめる。途中までは、歌もつづいてにぎやかだった。

5時50分：メシ・アタ・ハキ(サブ海)にでる。すでに大勢の子供たちが、途中で村にひきかえし、海についた時には、20~30人だけになっていた。そして本来ならば、アレ・ポオの竹筒を割ったものを海にすてなければならぬにもかかわらず、多くの子供たちは、海についたとき、なにももっていなかった。

このワトゥ・ネソ村におけるラゴ・ポオをもって、ゲタ(上流・山)あるいはゲレ(斜め上)からラウ(下流・海)の方向へと流されつづけてきたものは、ついにメシ・アタ・ハキ *mesi ata haki* (直訳：男の海；意訳：サブ海)に到達し、リセ・ンゴンデ・リアにおけるポオの儀礼はすべて終了する。

2・11 10月～11月

2・11・1 ンドゥルの季節現象

ンドゥルとよばれる10月から11月にかけての時期になると、雨はしだいに多くなり、気温はわずかにさがる。このころ、ンドゥル・ルピ・ヌトゥ *nduru rupi nutu* とよばれる北西の風がふく。ルピとは「息をふきつける」という意味であり、ヌトゥとは、

「火入れのとき燃えのこった木の枝などをあつめた山」を意味する。つまり、ンドゥル・ルピ・ヌトゥとは、ヌトゥを一気に燃えあがらせるような、ンドゥルにふく風のことなのである。また、雨がふったあとにンドゥル・ルピ・ヌトゥがふいた場合、風に先だつ雨は、ウジャ・パラ・アング *uja pala angi* (風を招待する雨) とよばれる。

マンゴー (*pau*) やパイナップル (*réa jawa*) が熟しはじめるが、子供たちは未熟な果物でもむやみに食べるので、血便のでる下痢 (*ta'i ra*) をおこすようになる。また、傷が化膿することも多くなり、ある村人は、このような季節のことをウラ・パウ・ノオ・ロー・ブネ・モソ *wula pau no'o ro buné moso* (化膿して腐るマンゴーの季節) と表現していた。また、べつな村人は、マンゴーを食べるところになると、身体がよごれたような感じがすると語っていた。なお、果実が熟す時期は、高度によって多少ことなるので、マンゴーの季節をマパ(9月から10月の時期)にふくめることも可能である。

2・11・2 ンドゥルにおける生業活動

10月にはいってからも、晴れた日には、火入れがさかんにおこなわれる。しかしながら、火入れは、燃えのこったものを対象にしておこなわれる小規模なものにかわってゆく。つまり、1回目の火入れののち、燃えのこった小枝などをあつめてヌトゥ *nutu* (火入れのとき燃えのこった木の枝などをもった小山) をいくつも作り、それを燃やしてゆくのである。また、燃えのこった太い枝や幹は、土砂の流失止め(後述)の材料としてもちいられるので、適当な場所にうつされたり、また、適当な大きさに切って村にもちかえり、薪としても利用される。以上のような作業は、一括してパウ *pa'u* (捨てる) とよばれる。

パウの作業がおわると、土砂の流出止め (*hébé*) をつくるトカ・ヘベ *toka hébé* とよばれる作業がおこなわれる。つまり、上記の太い枝や幹を等高線状にならべ、その下方に数十センチの間隔で「クイをしっかりと打ちこむ」(*toka*) のである。こうすることによって、畑地にならべられた木の枝や幹は、上方からの土砂をうけとめる強度をもつようになる。

また2年目の畑では、繁茂している雑草をとり、それをあつめて焼いたのち、おそくとも10月の末ころまでにトウモロコシの種まきをおこなわなければならない。それというのも、10月中旬に種まきをおこなうならば、12月にはすでに実がはいっており、たとえ強風がやっても最低限の収穫は確保することができるからである。しかしながら、11月になってから種まきをおこなうならば、まったく収穫を期待することができなくなる。この10月中旬にまかれるトウモロコシは、ジャワ・デガ *jawa dega* とよ

ばれ、翌年の1月に収穫が可能になる。

このジャワ・デガにかぎらないが、トウモロコシの種まきをおこなう時期の夕暮れ時に、ヒゲの長い山羊のかたちをした雲が東の空にあらわれると、トウモロコシが豊作になるのだといわれる。

2・12 11月～12月

2・12・1 モレの季節現象

雨はさらに多くなり、雷をともなった激しい雨が、夜間一時的にふり、日中は晴れという日がつづくようになる。気温はゆるやかにさがりつづける。

雨が多くなるにつれて、落葉樹は、しだいに若葉でおおわれるようになり、いたるところで雑草が芽ぶきはじめる。そのため、畑地は、新畑にせよ旧畑にせよ、雑草のまたとない生育地になってしまう。

ちょうどそのころ、夕方から夜にかけて、膨大な数の羽蟻(羽根をつけた白蟻)が突然にあらわれ、あたりを飛びまわる日が数日のあいだつづく。羽蟻は明かりをもとめて、家のなかに侵入してくるので、数日間、ランプのまわりは、羽根を脱落させようともがく白蟻でいっぱいになる。この羽蟻の出現は、種まきの季節が到来したことの証として認識されている。なお、羽蟻はハル *halu* とよばれ、木材などに巣くっている時の白蟻はアナ・ンガナ *ana ngana* とよばれる。

また、種まきの時期が到来したことは、ウヌ *Wunu* とワウォ・トロ *Wawo Toro* とよばれる星を観察することによっても知ることができる¹⁷⁹⁾。なお、ウヌとは、プレアデスであり、ワウォ・トロとは、アンタレスのことである。ウヌとワウォ・トロには、つぎのような神話が付随している。

ウヌは、ワウォ・トロの本当の姉妹 (*weta dhembi*) であり、かれらは、子供のころ、フローレス島の東端 (*holo tana*) にすんでいた。そのころ、かれらは、いっしょに夜空にあらわれていた。ところが、キョウダイ喧嘩をしているうちに、ウヌは、山刀をワウォ・トロの頭にふりおろし、ワウォ・トロを殺してしまった。

こうして、ワウォ・トロは、フローレスの西端 (*éko tana*) にすみ、ウヌは、フローレス島の東端にすむことになった。そのために、大人になったとき、2人は、おたが

179) ワウォ・トロは、しばしばワウィ・トロ *Wawi Toro* (赤い豚) とよばれ、ワウィ・トロという名称の方が、よく知られているようにも思われる [Peru 1974: 51-53] が、ここでは、マキ・ンドリ・ワンゲで一般的な名称を採用した。また、中川は、エンデ族において、*ndarha wawi* (豚星) とよばれる星が種まきにおいて重要視されることをのべているが [中川 1982: 397]、これは、リオ族におけるワウィ・トロもしくはワウォ・トロとおなじ星である可能性もある。

いに顔がまったくわからなくなっていた。

ある日のこと、成人したワウォ・トロは、妻となる女性を見つけるためにフローレスの西端から旅にでた。さんざん歩きまわったあげく、ワウォ・トロは、フローレスの東端で美しい女性とであい、彼女と結婚することになった。そして、かれらは結婚し、コベ・ストゥ *kobé sutu* (直訳：4晩；意識：新婚夫婦がはじめて床をとともにする初夜の4晩) をむかえた。

だが、コベ・ストゥの期間中に、ワウォ・トロは頭がかゆくなり、妻にシラミをさがしてくれるようにたのんだ。妻は、シラミをさがしはじめたが、突然、おどろきのあまり、夫をつきはなしてしてしまった。「ワウォ・トロ！」

ウヌがみたのは、まぎれもなく、自分がワウォ・トロにおわせた、ふかい傷であった。ウヌとワウォ・トロは、知らぬまに、近親相姦という重大なあやまちをおかしていた (*nia mila mata kéo*) のであり、かれらは、このことを恥ずかしく思い、2度と会うことがないように、ふたたびフローレス島の東端と西端にわかれてすむことになった。

こうして、ウヌがみえなくなると、ワウォ・トロがあらわれ、ワウォ・トロがあらわれれば、ウヌがきえることになったわけであるが、昔から、ワウォ・トロがみえはじめると、種まきをおこなう時期になったのだといわれる。

また、種まきの季節との関連でもうひとつのべておきたいのは、種まきの季節になると、トマ *toma* とよばれるゲームが禁止されることである。これは、*mancala* と総称される遊技の一種であり [cf. BARNES 1975]¹⁸⁰⁾、多数の石と16個の穴をうがった長さ 60 cm ほどの板がもちいられることもあるが、土に穴をほっておこなわれることもある。

トマのルールは単純であり、2人の人間が、反時計まわり (*gili nggana*) で、つぎつぎと石を穴のなかにいれてゆき、4つ目の石を穴のなかに入れた者が、その穴にはいっている4つの石すべてをとりだして、自分のものにする事ができる。これは、「尾」(*éko*) とよばれ、「尾」をより多くえた者が勝者となる。ゲームは、手もちの石(ただし「尾」となった石はのぞく)がなくなるまでつづけられ、最後の石が穴のなかにいるとゲームセット (*mata*) となる。そして、たがいに「おまえの魚は何匹になった」(*kau ika éko pija?*) とたずねあう。

180) *mancala* は、東南アジア地域、南アジア、アフリカをふくむ広大な地域に分布する盤上遊技であるが、Lembata 島の Kédang では、とくに葬儀の文脈でおこなわれることを、バーンズは報告している [BARNES 1975]。次章でのべるように、種まきが一種の埋葬であることを考えるならば、Kédang と Lio の *mancala* は対照的な関係にあるといえよう。

トマをおこなう禁忌は、作物の収穫がすべて終了するまでつづくが、あるインフォーマントは、禁忌が課される理由について、「作物をほって、ひきぬくことになるから」(*ola koé kedhu*)と説明していた。

2・12・2 パキ

だが、種まきの時期をむかえたからといって、人々は、すぐに種まきをおこなうことができるわけではない。つまり、まずパキ *paki* とよばれる最初の種まきがおこなわれなければならないのであり、そのあとではじめて、リセ・ンゴンデ・リアの住民は、種まきをおこなうことが可能になるのである。したがって、リセ・ンゴンデ・リアの住民は、パキがおこなわれたという知らせをまちながら、毎日を過ごすことになる。

リセ・ンゴンデ・リアの場合、パキをおこなう権利をもつのは、ウォロ・レレ村にすむリア・ベーフ(ヤコブ・ンドリ・ワンゲ)であり、リア・ベーフは、A氏(このA氏はマキ・ンドリ・ワンゲに居住する者であるが、理由あって系譜上の地位も氏名も公表することはできない)に命じてパキをおこなわせる。なお、パキをおこなうことは、儀礼言語では、パキ・タナ、デタ・ワトゥ *paki tana, deta watu* (土に傷をつけ、石に印しをつける)とよばれる。

筆者が調査をおこなっているあいだに、パキは2回おこなわれたわけであるが(表8参照)、筆者は、その2回とも実現することができなかった。つまり、パキの日程や場所が知らされなかったわけであるが、これは、いわば当然のあつかいだといえる。それというも、パキは、非公開の儀礼であり、終了したあとではじめて、パキがおこなわれたことが知らされるだけだからである。しかしながら、非公開の儀礼であるとはいえ、リセ・ンゴンデ・リアのパキには、秘儀的な要素はふくまれていないようである。

すでにのべたように、パキをおこなう畑は、ウマ・パキ *uma paki* (パキをおこなう畑)とよばれ、広さは1平方メートル程度のきわめて小さな畑である。このパキ畑は、毎年開墾されるために、他の畑のように、数年にわたって使用されることはない。

パキ畑の場合、開墾や種まきにともなう儀礼行為はいっさいなく、開墾がおこなわれるとすぐに、種まきがおこなわれる。また、収穫や収穫物を食べるための儀礼行為もいっさいなく、かりに収穫物があるならば、それは、A氏とその家族によって食されるという説明を聞いたが、詳細は不明である。

以上のように、リセ・ンゴンデ・リアのパキは、まことに簡素な儀礼だといえるが、他地域のパキはかならずしもそうではない。

リセ・ロヴォ・ボラ Lisé Lowo Bora の場合、パキは、ベラ・ンゴ村に居住するモサ・ラキ（表2参照）が、B氏（ベラ・ンゴ村にすむワング氏族の成員）に命じておこなわせている。

パキは、真夜中におこなわれるので、B氏は、昼間のうちにパキ畑 (*uma paki*) の開墾をすませておく。

夜になると、B氏の家で、飯が小さな土釜 (*podo lo'o*) で炊かれる。これと同時に平行して、豚もしくはニワトリが屠殺され、その血がスア・パキ *su'a paki* (アウ竹でつくったパキ儀礼専用の掘り棒) につけられる。そして、その豚ないしはニワトリが料理される。

料理ができると、飯と肉をユウガオの椀にもって、ウィス・ルル（祖霊の座）に供える。そして、ガガ・ボオ・ケウィ・アエ、ペニ・ンゲー・ウェシ・ヌワ *gaga bo'o kéwi aé, peni ngé wesi nuwa*（豊作になりますように、家畜がふえますように）などと祝詞を言上する。

B氏は、供物を少しだけ食べ、のこりの大半を妻にあたえる。大きな土釜 (*podo ria*) でも飯を炊くが、これは、B氏の家にあつまっている村人たちのためのものであり、B氏の家にあつまった村人たちは、このパキの飯を食べる (*ka aré paki*)。

その後、B氏の家にあつまっていた人々が帰宅し、眠りにつくと、B氏は、一人だけおきだしてパキ畑にむかう。そして、裸になって種まきをおこなう。

B氏は、種まきをおこなうときに、裸になることはけっしてないと筆者に断言していた。だが、ベラ・ンゴ村の人々や他村の住人は、B氏が裸になることを確信している。それというも、B氏の妻が、あちこちでB氏が裸になることを吹聴しているからである。つまり、もっとも身近にいる者がいうのだから、信じざるをえないというわけである。

これにくわえ、パキをおこなう男性が裸になるという話は、B氏のおこなうパキだけに付随しているのではない。たとえば、ウォウォ Wowo 村——リセ地域のタナ・ロオであるタナ・ウォウォ Tana Wowo (表1参照)の本村——やウォロ・ソコ Wolo Soko 村——リセ・デトゥ地域 (Tana Lisé Détu) 内のタナ・ロオであるタナ・ウォロ・ソコ Tana Wolo Soko の本村——でも、パキをおこなう男性は、裸になるという話がきかれる。そして、パキをおこなう男性が、このことをみずから告白してくれた例もある¹⁸¹⁾。

181) なぜ裸になるのかという質問に対して、はっきりした返答をえることはできなかった。ただし、あるインフォーマントは、「タナ・ワトゥと親しくする」(*uli no'o tana watu*) ためであるとのべていた。

だが、B氏が裸になるにせよ、ならないにせよ、その夜、人々は、どういうわけか熟睡してしまう (*roké ndaté*) のだといわれる。そのために、だれひとりとして、パキ畑にむかうB氏のすがたをみかけた者はなく、また、たとえみたとしても、話しかけることは禁忌となっている。

B氏は、スア・パキ *su'a paki* (アウ竹でつくったパキ儀礼専用の掘り棒) と作物 (稲、トウモロコシ、ジャロット、ショウガ) の種をもってパキ畑にむかう。パキ畑につくと、まず、スア・パキで4つの穴をほり、そのなかに種籾をいれるが、このとき目はとじていなければならない。あとは目をあけて種まきをおこなう。B氏によれば、あたりは漆黒の闇につつまれているにもかかわらず、なぜかパキ畑だけは真昼のようにあかるくみえるのだという。

種まきがおわると、ただちに帰途につく。スア・パキ (アウ竹でつくったパキ儀礼専用の掘り棒) は家にもってかえり、ウイス・ルル (祖霊の座) にたてかけておかれる。スア・パキにみだりにふれることは禁止されており、子供がさわったりしないように注意がはられる。また、このスア・パキは、祭祀畑における種まきでももちいられ、種まきがおわると、カオ・ウィニ (祭祀畑の祭場) の近くによこたえられる (*soro su'a*)。

2・12・3 儀礼畑における種まきの準備

すでにのべたように、新畑にせよ旧畑にせよ、種まきまへの畑には、雑草が繁茂している。そのために、種まきのまえには、雑草を除去し、耕地をならず作業 (*ngoro*) がおこなわれる。この作業をおこなうときには、アウ竹や木に鉄製の先端部をとりつけた掘り棒 (*su'a*) のほかに、鋤 (*tambi*) がもちいられる¹⁸²⁾。

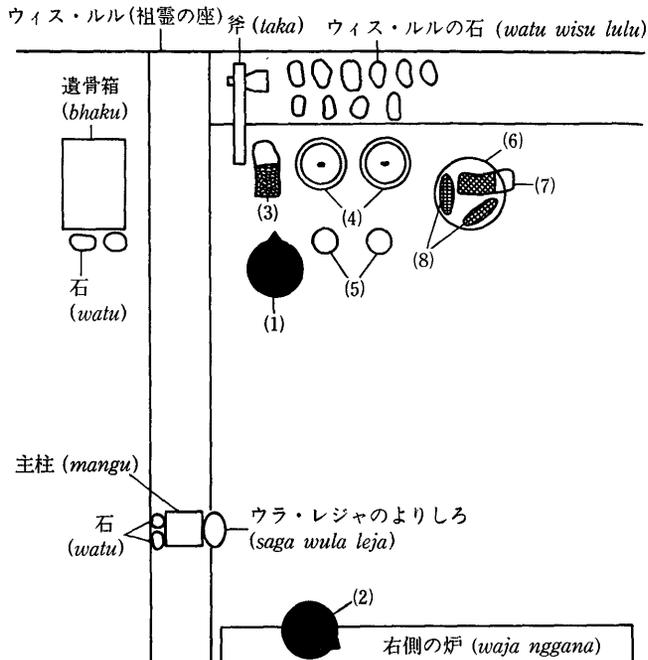
儀礼畑の場合、草とりがおわると、畑の中心部の地面を少しほりさげ、1.5メートル四方のたいらな場所をつくる、コエ・カオ・ウィニ *koé kao wini* (カオ・ウィニをほる) とよばれる作業がおこなわれる。この場所は、カオ・ウィニ *kao wini* (籾を汲む) とよばれ、さまざまな儀礼がおこなわれる畑の祭場となる。

2・12・4 儀礼畑のケデ・コレ

儀礼畑での種まきが予定されている日の前日、作物の種を準備するケデ・コレ *kedé kolé*、つまり (作物の種を)「盛って、据えておく」とよばれる儀礼がオネ・リアでおこな

182) 現在、リセ地域 (とくに南部地域) では、畑の柵囲いがほとんどつくられなくなっている。

その理由は、水牛が激減したことと、豚が村のなかもしくは柵囲い (*kopo wawi*) のなかで飼われるようになったためであるように思われるが、確かなことはいえない。



- (1) ヨセブ・ボカ
- (2) クリスティナ・パレ
- (3) 豊稈をもたらすワトゥ・ニパ (蛇石) のはいた肩かけバッグ
- (4) ユウガオの碗にもられた飯。飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてあり、ユウガオの碗は大型の「飯カゴ」(kidha) のなかにすっぽりとはいつている。
- (5) ヤシ殻の碗にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (6) 儀礼用の肩かけ編みカゴ (mbola)
- (7) 種籾のはいた「手さげの編みカゴ」(huko)
- (8) トウモロコシをはじめとするさまざまな作物の種

図37 ケデ・コレにおけるウイス・ルルの周辺

われる。

1984年12月9日19時41分：クリスティナ・パレによってオネ・リアの右側の炉で料理された飯と豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮が、3つの小さな蓋つきの飯カゴにつめられる。それにつづいて、2つのユウガオの碗には飯がもられ、2つのヤシ殻の碗に豚肉のココナツミルク煮がもりつけられる。

ウイス・ルル（祖霊の座）には、儀礼用の肩かけカゴ (mbola) にいれられた稲、トウモロコシ、モロコシ、シャロット、ショウガ、キュウリ、カボチャなどといった作物の種がおかれている。ただし、種籾だけは、手さげの編みカゴ (huko) のなかに入れられている（図37参照）。

19時44分：ヨセブ・ボカが、飯と肉の料理をつめた小さな蓋つきの飯カゴのひとつ

をもって、ワンゲ・ンベテの遺骨箱がおかれている中二階 (*léna*) にのぼり、遺骨箱とそのわきの石に飯と肉を少しずつのせる。そして、つぎのように言上する。

<i>ka ru'é sai, Wanggé Mbété ina.</i>	さあ、お食ください、ワンゲ・ンベテ。
<i>pai do ka, ti'i do ru'é ina.</i>	食べ物をお供えいたします。
<i>wi'i sia tedo kema uma ria.</i>	明日は、大きな畑の種まきです。
<i>gaga bo'o, kéwi aé.</i>	豊作になりますように。
<i>peni ngé, wesi nuwa.</i>	家畜が繁殖しますように。
<i>tedo di tembu, wésa di wela wé'é.</i>	作物が順調に育ちますように。
<i>hoé sai béu béu,</i>	遠くへ追いはらい、
<i>rago sai béwa béwa,</i>	彼方へ追放してください、
<i>ana hé ulé agé.</i>	スズメや鳥たちを。
<i>mba sai, gèpa gena.</i>	願い事がかないますように。
<i>lora sambu, duga dua wé'é.</i>	すべてが成就しますように。
<i>pai do ka, ti'i do ru'é ina.</i>	食べ物をお供えいたしました。

19時47分：中二階からおりて、ウイス・ルルに供えられている飯と豚肉のココナツミルク煮を、豊穰をもたらすワトウ・ニパ（蛇石）のはいった肩かけバッグ (*rémbi*) とウイス・ルルの石の上に少しずつおき、つぎのように言上する（以下の人名については図7を参照のこと）。

<i>ka ru'é sai.</i>	さあ、お食ください。
<i>nitu pa'i wisu lulu ata mata ina.</i>	ウイス・ルルにあつまる祖霊たちよ。
<i>ghélé mai Ndori Wanggé,</i>	ンドリ・ワンゲ、
<i>Wanggé Ndori,</i>	ワンゲ・ンドリ、
<i>ghélé mai Mbété Wanggé,</i>	ンベテ・ワンゲ (<i>Éma Seké</i>),
<i>mena babo Ata Ngga'é,</i>	アタ・ンガエ (ワンゲ・ンベテ)
<i>ghélé mai ria béwa, Dhego,</i>	リア・ベーフ, デゴ ¹⁸³ ,
<i>mai ka bou pesa mondo gha ina.</i>	あつまってお食ください。
<i>gha tau susu nggua Léu Du'a,</i>	レウ・ドゥアの御代からの儀礼をおこない、
<i>nama bapu Woda Kumi Méra.</i>	ウォダ・クミ・メラの御代からの儀式を遂行します。
<i>tedo di tembu, wésa di wela.</i>	作物が順調に育ちますように。
<i>gaga bo'o, kéwe aé.</i>	豊作になりますように。
<i>peni ngé, wesi nuwa.</i>	家畜がふえますように。

183) リア・ベーフとは地位名である。しかしながら、デゴ Dhego が、ヤコブ・ンドリ・ワンゲ *Yacob Ndori Wanggé* の母であることを考えるならば、この場合のリア・ベーフとは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲの父であり、かつてリア・ベーフであった *Woda Wanggé* だと考えられる (図7参照)。

mba sai, gepa gena.
lora sambu, duga dua wé'é.
pati do ka, ti'i do ru'é ina.
*tedo kema uma ria mena*¹⁸⁴⁾.

願い事がかないますように。
 すべてが成就しますように。
 食べ物をお供えいたします。
 大きな畑の種まきをいたします。

19時52分：ヨセブ・ボカが、ウィス・ルルで供物ののこりを食べる。それにひきつづき、オネ・リアの居間の中央では、男たちが、飯と豚肉のココナツミルク煮を食べはじめ。そして、男たちの食事がおわると女たちの食事となる。

飯と豚肉のココナツミルク煮をつめた2つの飯カゴがのこっているが、これは、ヨセブ・ボカが帰宅するときに、テボ・ラカ村にあるトコ Toko (図7参照) の墓とウォロ・レレ村にあるンドリ・ワンゲ (図7, 図13参照) の墓に供えられる。

2・12・5 儀礼畑の種まき

1984年12月10日7時10分：ウォロ・レレ村のオネ・リアから出発した、アグネス・

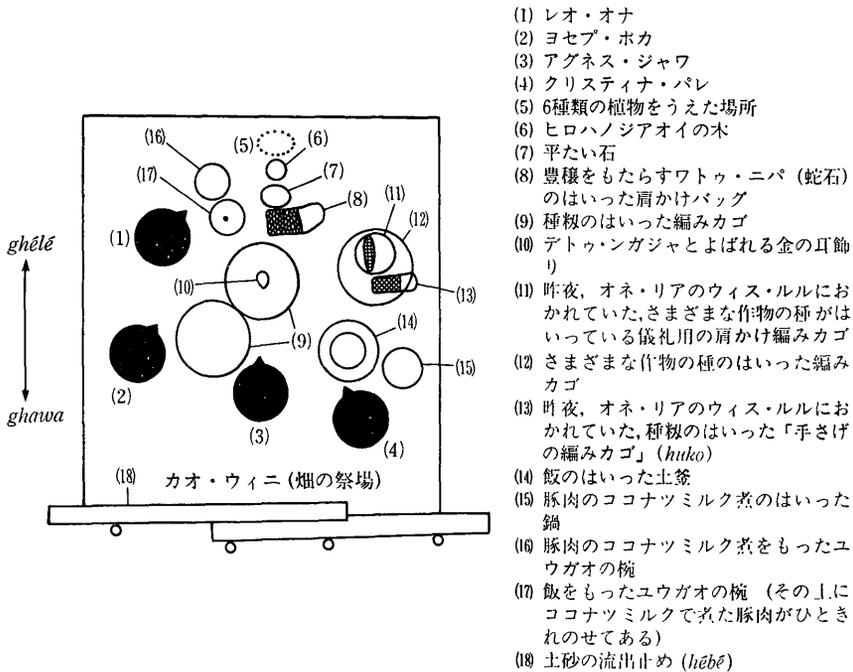


図38 カオ・ウィニにおける人と物の配置

184) 以上の祝言のなかで、*ghéle* と *mena* という方向指示の前置詞がもちいられているが、これは、儀礼がおこなわれているオネ・リアと祖先の墓や畑との位置関係が、I型の体系で表現されているからである。つまり、オネ・リアからみて、祖先の墓が *ghéle* と *mena* にあるのである。

ジャワ Agnes Jawa (図7参照), ヨセフ・ボカ (表10参照), シプリアヌス・ティボ Siprianus Tibo (図11参照), レオ・ドオ Leo Do'o (図7参照), モセス・ハル (表10, 図7参照), マルガレータ・ウェア (表10, 図7参照) が儀礼畑に到着する。この5人のうち、儀礼畑の種まき (*tedo uma nggua*) にいつも参加するのは、アグネス・ジャワとヨセフ・ボカであり、他の3人は、たまたま手があいていたので、種まきを手つだいにきたのである。

一行は、レオ・オナ (表10, 図9参照) がカジュ・マニ村から到着するのをまつ。レオ・オナは、さまざまな呪文を知っているので、儀礼畑で儀礼がおこなわれるときには、いつも援助をこわれるのである。

7時27分: 昨日、地面を掘りさげてつくっておいたカオ・ウィニ *kao wini* (畑の祭場) で、レオ・オナが土に穴をほる。そして、オネ・リアからもってこられた米をいく粒かつまみとり、それにニジョ・トゥカ・タナ (土地の子宮の呪文) をささやきかける。こうすることによって、ンゴル・ングレ (作物が「土地の子宮」にとりこまれるために、収穫物がとほしくなってしまうこと) をふせぐことができるのだといわれる。

ニジョ・トゥカ・タナの内容は、2・6・2で記述されたものとまったくおなじなので (表10参照)、ここでは省略する。

レオ・オナは、その米を穴のなかにいれ、そこに皮をむいた長さ30 cm、直径5 cmほどのヒロハノジアオイの木 (*denu*) をたてる。このヒロハノジアオイの木はテボ・デヌ *tebo denu* (ヒロハノジアオイの身体) とよばれる (図38参照)。

そして、そのすぐわきに、サトウキビ (*tewu*)、アダン (リオ語名: *réa*; 学名: *Pandanus tectorius*)、モダマ (リオ語名: *hoba léké*; 学名: *Entada phaseoloides*)、セバ・ンガコ *séba nggako* (学名不明)、レル *lélu* (学名不明)、ケラ *kela* (学名不明) といった植物を植える。そして、あたりにおちていた平たい石をテボ・デヌのわきにおく (図38参照)。

その後、レオ・オナがふたたび米をつまみとり、その米に、もう一度ニジョ・トゥカ・タナをささやきかけ、カオ・ウィニのほぼ中央部にうめる。そして、その上に種粃のはいった編みカゴをおく。この種粃は、テボ・ラカ村にある穀物倉からもってこられたものであり、昨夜、オネ・リアのウィス・ルル (祖霊の座) におかれていた種粃ではない。

7時35分: レオ・オナが米をいく粒かつまみとり、その米に、ニジョ・イネ・パレ (稲の母の呪文) をささやきかける。ニジョ・イネ・パレは、2・3・3で記述されたものとまったくおなじなので省略する。



写真22 儀礼畑のカオ・ウィニで祝詞を言上するヨセブ・ボカ。写真の右上には、6種類の植物と樹皮をむきとられたヒロハノジアオイの木がみえる。また、右下の編みカゴにはいつている種籾のうえには、金の耳飾りがおかれているのがかすかにみえる。

昨夜、手さげの編みカゴにいれてウイス・ルルにおかれていた種籾とともに、このニジョ・イネ・パレのささやかれた米を、編みカゴにはいつている種籾にまぜこむ。そして、オネ・リアからもってこられたデトゥ・ンガジャ *Détu Nggaja* という名前の金の耳飾りを種籾の上におく。デトゥ・ンガジャとは、この金の耳飾りの固有名であり、種まきのときに種籾とまぜあわされる金の装飾品は、ゲウ・ウィニ *géwu wini* (種籾と混ぜる) と総称される。

オネ・リアからもってこられた飯——この飯はアレ・トゥカ・タナ *aré tuka tana* (土地の子宮の飯) とよばれる——と豚肉 (オネ・リアに保存されていた乾燥肉) のココナツミルク煮を、アグネス・ジャワがユウガオの腕にもりつける。

その飯と肉をレオ・オナがつまみとり、作物を食いあらず鳥獣や害虫に効果のあるニジョ・ソキ・セル *nijo soki séru* (ソキ・セルの呪文；補足：ソキ・セルの意味は不明) とよばれる、つぎのような呪文をささやきかける¹⁸⁵⁾。

185) だが、あるインフォーマントは、ニジョ・ソキ・セルの効能は、アシナガバチが獲物を巣にはこんでくるように、豊穡が畑の外からもたらされるようにすることにあるという説明をおこなっていた。

また、べつのインフォーマントは、このときにつかわれるのは、ニジョ・ソキ・セルなどではなく、*nijo repo* (おりたんでおく呪文) であるとのべていた。畑は、収穫にいたるまでのあいだ、小さければ小さいほどよい。そこで種まきのときには、つぎのような *nijo repo* をつかって、羽根をとじた蝶のように畑を小さくするのである。

nijo repo, iné kai nggáké nggepo.

ニョレ、その「源」は、羽根をとじた蝶。

そして、収穫のときには、収穫量が2倍になるように、つぎのような *uijo nggéa* (広げる呪文) をつかうのである。

nijo nggéa, iné kai nggáké léla.

ニジョ・ンゲア、その「源」は飛ぶ蝶。

pué! kau soki séru.

プエ！ ソキ・セルよ。

iné kai toki séru.

その「源」は、トキ・セル（咬んで引いてくる）とよばれるアシナガバチ。

そして、ヒロハノジアオイの樹皮 (*hoko denu*) を2つにおったもので、ニジョ・ソキ・セルをささやきかけた飯と肉をつつみ、カオ・ウィニのすぐ下手にある土砂の流出止めの中にかうめる。このヒロハノジアオイの樹皮は、上記のヒロハノジアオイの木からむきとられたものである。

7時49分：アグネス・ジャワが、あらたに飯と豚肉のココナツミルク煮を、飯カゴ (*kidha*) とユウガオの椀によそうと、ヨセブ・ボカが、その飯と肉を少しづつヒロハノジアオイの木、そのわきの石、それにオネ・リアからもってこられた肩かけバッグにはいった豊穡をもたらすワトゥ・ニパ (蛇石) の上においてゆく。つぎに、上記の6種類の植物の葉を少しづつちぎりとして、飯と肉とともに、編みカゴのなかの種籾の上におく (写真22参照)。そして、つぎのように言上する (以下の人名については、図7参照)。

ka ru'é sai ina.

さあ、お食ください。

lau mai Wanggé Mbété,

ワンゲ・ンベテ、

mamo Ndori Wanggé,

ンドリ・ワンゲ、

ghélé mai Ema Seké¹⁸⁶,

エマ・セケ、

babo Ata Ngga'é,

アタ・ンガエ、

ria béwa,

リア・ベーワ (*Woda Wanggé*)、

ka rapa bou, pesa rapa mondo,

あつまって、お食ください。

tedo di tembu, wésa di wela.

作物が順調に育ちますように。

gaga bo'o, kéwi aé.

豊作になりますように。

peni ngé, wesi nuwa wé'é.

家畜がふえますように。

pati do ka, ti'i do ru'é ina.

食べ物をお供えいたします。

nitu pa'i ata mata éo béu éo wé'é.

遠い祖霊も、近い祖霊も、

ka rapa bou,

pesa rapa mondo gha ina.

ここにあつまってお食ください。

以上のような言葉を言上すると、まずヨセブ・ボカが飯カゴとユウガオの椀にもらわれている飯と肉を食べ、その後、レオ・オナ、シプリアヌス・ティボ、レオ・ドオが食事にくわわる。また、モセス・ハルやアグネス・ジャワもべつの皿にもらわれた飯と

186) *lau* と *ghélé* という方向指示の前置詞がつかわれているわけであるが、これは、儀礼がおこなわれている儀礼畑からみて、*Wanggé Mbété* の墓が *lau* の方向にあり、*Ema Seké* の墓が *ghélé* の方向にあることが、I型の体系で表現されているからである。

肉を食べる。

8時10分：食事がおわると、マルガレータ・ウエアが食器類をかたずける。

8時13分：レオ・オナが、米をいく粒かつまんで、ニジョ・セウエ・フング・ハイ *nijo sewé hungu ha'i* (つま先をふみしめる呪文) をささやきかけ、その米をヒロハノジアオイの木のすぐ下方 (*ghawa*) にしゃがんでいるアグネス・ジャワにわたす。アグネス・ジャワは、それを右足で強くふみつける。この呪文は、作物の根をしっかりとさせ (*hamu ma'é réra*)、作物をたおれにくくする効力をもっているのだといわれる。

レオ・オナによると、上記のニジョ・ソキ・セルとニジョ・セウエ・フング・ハイは、おなじ内容をもっているとのことであったが、このようにのべることで、ニジョ・セウエ・フング・ハイの内容を秘密にした可能性もじゅうぶんに考えられる。

その後、アグネス・ジャワが、種籾の上におかれているデトゥ・ンガジャという名前の金の耳飾りを身につける。これと同時並行して、レオ・オナがふたたび米をつまみ、ニジョ・ポケ・フェンゲ・レエ (フェンゲ・レエとよばれる盗み食いをする精霊を追いはらう呪文) をささやきかける。そして、畑の上方 (*ghélé*) をむいてしゃがんでいるアグネス・ジャワにわたすと、彼女は、後をふりかえらずに、その米を畑の下方、つまりガワ *ghawa* (斜め下) の方向になげすてる。

ニジョ・ポケ・フェンゲ・レエの内容は、2・6・2で記述されたものとまったくおなじなので、ここでは省略する。

8時18分：アグネス・ジャワが、アウ竹の先端をとがらせてつくった、種まき儀礼専用の掘り棒 (*su'a tedo au*) でカオ・ウィニ (畑の祭場) に穴を4つほり、そこに種籾をうめる。

これがすむと、アグネス・ジャワが、ヤシ殻の碗をつかって、編みカゴから人々のもっている肩かけの編みカゴ (*rémbi*) に種籾をいれてやる。この行為は、カオ・ウィニ *kao wini* (種籾を汲む) とよばれ、畑の中央にある祭場は、このカオ・ウィニがおこなわれる場所であるからこそ、カオ・ウィニとよばれるのだといわれる。

アグネス・ジャワから種籾をうけとると、人々は、つぎつぎと畑の下の方 (*ghawa*) にむかっておりてゆく。

8時25分：アグネス・ジャワが、シャロットとショウガをカオ・ウィニのすぐ上方の部分 (*loka somu léa*) にうえる。畑の下の方にむかった人々が、右手ににぎった掘り棒 (この掘り棒は、村から各自がもってきたものであり、木もしくはアウ竹の一端に鉄製の先端部がとりつけられている) で地面に穴をあけ、左手で作物の種をいれながら、上の方 (*ghélé*) にむかってすすんでくる。ヨセブ・ボカだけは、アウ竹の先端

をとがらせた掘り棒（8時18分にアグネス・ジャワがつかったもの）をつかっている187）。

8時30分：モセス・ハルが、ナンギ・ンダレ *nangi ndalé*（ンダレの哀歌）とよばれる、イネ・パレ（稲の母）を主題とする哀歌をうたいはじめる。ナンギ（哀歌）とは、おもに葬儀の文脈でうたわれる歌の総称であり、ンダレとは、作物起源神話のなかに登場するンダレ *Ndalé* もしくはコジャ・ンダレ *Koja Ndalé* とよばれる場所の名前に由来すると考えられる。だが、種まきのときにうたわれるナンギが、ナンギ・ンダレとよばれる理由は、かならずしもあきらかではない。

しばらくすると、ヨセフ・ボカもナンギ・ンダレをうたいはじめ、2人の歌声が畑に響きわたる。ナンギ・ンダレの歌詞は、各自がアドリブをくわえながらつくってゆくものであり、さだまった内容があるわけではない。

人々は、肩かけの編みカゴに種籾がなくなると、カオ・ウィニにやってきて、アグネス・ジャワに種籾を補充してもらいながら、種まきをすすめる。

また、オネ・リアからもってこられたトウモロコシ、モロコシ、キュウリ、カボチャといった作物の種も、種籾とおなじ方法で土のなかにうめられてゆく。

この日は、イネ・パレ（稲の母）の兄弟と関連づけられるパレ・ラカ *paré laka* の種籾がまかれることはなかったが、畑の下端には、後日、パレ・ラカの種がまかれなければならない。すでにのべたように、パレ・ラカは、作物をさまざまな外敵からまもってくれるのだといわれる。

種まきは、1時間たらずで終了する。

種まきがおこなわれた日の夜、オネ・リアでは、つぎのような儀礼がおこなわれる。

19時12分：オネ・リアで飯と肉が料理され、それが2つのユウガオの碗にもられる。ヨセフ・ボカが、ウィス・ルル（祖霊の座）の石と豊穰をもたらすワトゥ・ニパ（蛇石）のはいった肩かけバッグに飯と肉をのせ、つぎのように言上する（人名については図7参照）。

ka ru'é sai ina.

さあ、お食べください。

tau waké lobo do uma ria ina.

大きな畑の種まきをしました。

Wanggé Mbété,

ワンゲ・ンベテ、

Ndori Wanggé,

ンドリ・ワンゲ、

Wanggé Ndori,

ワンゲ・ンドリ、

187) 女たちは、ゆっていた髪の毛をほどいて (*towa*)、種まきをおこなう。これとおなじことは、出産のときもおこなわれる。つまり、難産にならないように、産婦は、かならず髪をほどかなければならないのである。

Ema Seké,
ria béwa,
mamo Wanggé Mbété.
ka rapa bou,
pesa rapa mondo gha ina.
tebo ma'é dego, lo ma'é léko.
paré gha ma'é lodu.
pati do ka, ti'i do ru'é ina.
ana hé ulé agé,
hoé béu béu, rago béwa béwa.

エマ・セケ,
リア・ベーフ (Woda Wanggé),
ワンゲ・ンベテ (Ata Ngga'é),
あつまってお食べください。
健康でありますように。
稲が枯れたりしませんように。
食べ物をお供えいたします。
スズメや鳥を,
遠い彼方に追いはらってください。

19時13分：まず、ヨセフ・ボカが供物ののこりを食べ、その後、居間の中央部では男たちが食事をおこなう。いつものことであるが、女と子供たちの食事は、男たちの食事がおわってから始められる¹⁸⁸⁾。

2・13 12月～1月

2・13・1 ベケ・リアの季節現象

ベケ・リア *beké ria* (大きなブケ) とよばれる12月から1月にかけての時期にはいると、雨量はますます増加し、毎日のように、強風 (*angi ria*) をともなった豪雨がやってくるようになる。だが、風雨のない静かな夜には、無数のホタル (*lépé*) がいたるところで飛びかい、家のなかにも小さな青緑色の光が迷いこんでくるようになる。

この時期になると、畑における種まきも水田における田植もおわり、人々は農閑期をむかえる。しかしながら、とぼしくなってきていた日々の食事内容は、さらに不足の度をくわえ、ウラ・ロワ *wula lowa* (空腹の季節) がはじまる。乾燥トウモロコシを、やわらかくなるまでゆでたり (*jawa mbombo*)、空いりしたり (*jawa séo*)、空いり後に粉末にしたもの (*hu'u jawa*)、それにキャッサバなどが、主食として毎日のように食べられるようになる。このウラ・ロワは、ベケ・リア *beké ria* から、野菜類の収穫が本格化するバル・レエ *balu ré'é* (3月から4月) までつづく。

2・13・2 パイ・ムク

新畑の儀礼体系では、祭祀畑の火入れ (*jengi*) にともない、パイ・ムク *pa'i muku* (バナナと夜をあかす) とブイ・ムク *bui muku* (バナナを焼く) とよばれる儀礼がお

188) 種まきの翌日は、*piré ngi'i tambi* (クワの歯の禁忌) とよばれ、畑にはいることが禁止される。

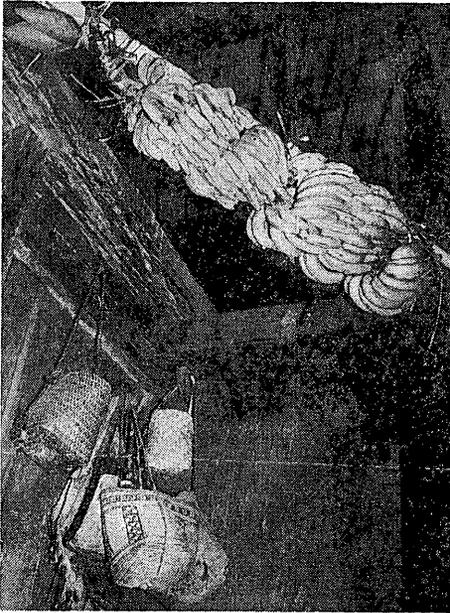


写真23 パイ・ムクにおいてオネ・リアのウイス・ルルにつりさげられたバナナ。その下にプサ・ウタのときに祭祀畑にもってゆかれる儀礼用の肩かけ編みカゴなどがつりさげられている。

こなわれる。しかしながら、この2つの儀礼は、通常の畑と儀礼畑における種まきが終了して、約1箇月がすぎた1月の中旬になってようやくおこなわれる。

1985年1月13日19時35分：ヨセプ・ボカとサミュエル・レバ（表10参照）が、ムク・マー *muku ma* とよばれる焼いてしか食べられないことのないバナナ2房 (*muku ma wolo rua*) とムク・マーのプス・ムク *pusu muku*（直訳：バナナの心臓；意訳：バナナの花芯）を木にしばりつけて、オネ・リアにもってくる¹⁸⁹⁾。そして、木にしばりつけた状態のまま、オネ・リアのウイス・ルル（祖霊の座）につるす（写真23参照）。

本来、バナナとプス・ムクは、ウォロ・ファイ村にあるオネ・ウマ・ングア・バプ（祭祀畑の家）のウイス・ルルにつるすのであるが、老朽化していたオネ・ウマ・ングア・バプが倒壊し、つかえなくなってしまったので、オネ・リアにもってこられたのである。

20時すぎ：マリア・ウタが、飯と豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮を飯カゴ (*kidha*) とユウガオの椀にもりつける。いつものように、飯と肉の料理がウイス・ルルにならべられ、ヨセプ・ボカが、ウイス・ルルにおかれてある石の上に飯と肉の料理をのせてゆく。そして、つぎのように言上する（以下の人名については図7を参照）。

ka ru'é sai.

nitu pa'i wisu lulu ina.

Wanggé Mbété,

Ndori Wanggé,

Wanggé Ndori,

さあ、お食べください。

ウイス・ルル（祖霊の座）の祖霊たちよ。

ワンゲ・ンベテ、

ンドリ・ワンゲ、

ワンゲ・ンドリ、

189) 一説によると、バナナとともに、ウウィ・マヌ *uwi manu* という種類のヤムイモももってこられなければならないのだといわれるが、この点については、もう少し調査が必要である。

*ghélé mai Ema Seké*¹⁹⁰⁾,
Ata Ngga'é,
ria béwa.
ka rapa bou,
pesa rapa mondo gha ina.
pati do ka, ti'i do ru'é ina.
gha tau hagé tau soro su'a.

tau leda pa'i muku kobé ina.
pati do ka, ti'i do ru'é ina.
tedo tembu, wésa wela.
gaga bo'o, kéwi aé.
peni ngé, wesi nuwa wé'é.

エマ・セケ,
アタ・ンガエ,
リア・ベーク (Woda Wanggé),

あつまって、お食べください。
食べ物をお供えいたします。
アウ竹の掘り棒をよこたえようとしており
ます。
同時に、今夜はパイ・ムクもおこないます。
食べ物をお供えいたします。
作物が順調に育ちますように。
豊作になりますように。
家畜がふえますように。

いつものように、ヨセフ・ボカとサミュエル・レバは、ウィス・ルルに供えられた
飯と肉の料理を食べる。そして、男たちが、居間の中央で食事をおこない、つぎに女
たちの食事となる。

儀礼の名称はパイ・ムク(バナナと夜をあかす)であるが、本当に徹夜がおこなわれ
るのではない。もっとも祖霊たちが徹夜でバナナの番をすることを考えることはできるが。

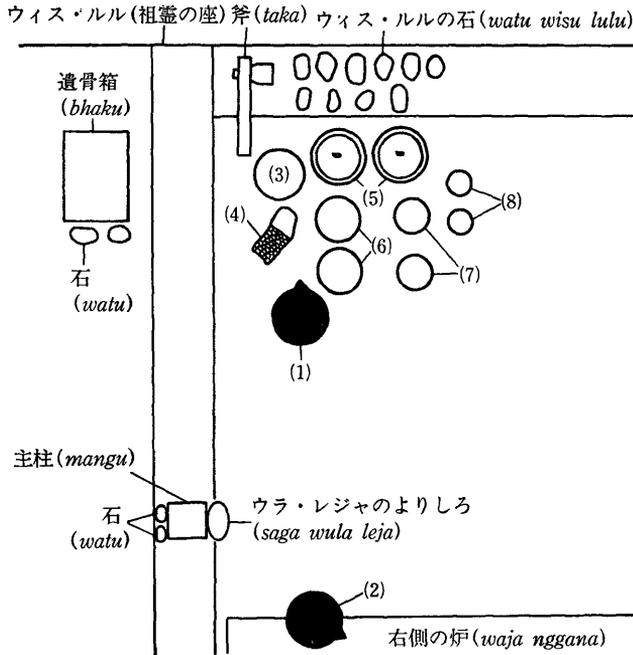
2・13・3 ブイ・ムク

パイ・ムクがおわると、その翌日には、祭祀畑の火入れにともなうブイ・ムク *bui muku* (バナナを焼く) とよばれる儀礼がおこなわれる。伐採は、しばらくまえにおわ
っていたのだが、火入れは、このときになってはじめておこなわれるのである。

1985年1月14日8時：サミュエル・レバ、アントニウス・ウィク(表10参照)が、
伐採後に放置されていた樹木を祭祀畑の中央部にあつめて、火入れをおこなう。炎が
しずまると、オネ・リアから編みカゴにいれてもってこられたバナナとプス・ムク
(バナナの花芯)を火のなかになげこむ。

8時37分：焼きあがったバナナの皮をむいて、編みカゴのなかに入れてゆく。それ
と同時並行して、アントニウス・ウィクが、鋏をつかって畑の上端と下端の部分で少
しほりさげて、カオ・ウィニ *kao wini* (畑の祭場)をつくる。すでにのべたように、
祭祀畑の場合には、畑の上端と下端のそれぞれにカオ・ウィニがもうけられる。

190) *ghélé* という方向指示の前置詞がもちいられているが、これは、パイ・ムクがおこなわれて
いるオネ・リアからみて、Ema Sekéの墓のあるトロ・ロセ山(Kéli Tolo Rosé)が *ghélé* (斜
め上)の位置にあることが、I型の体系で表現されているためである。



- (1) ヨセブ・ホカ
- (2) マリア・ウタ
- (3) さまざまな種をいれた儀礼用の肩かけ編みカゴ (mbola)
- (4) 豊穡をもたらすワトゥ・ニパ (蛇石) のはいた肩かけバッグ
- (5) ユウガオの腕にもられた飯。飯の上にココナツミルクで煮た豚肉がのせてあり、ユウガオの腕は大型の飯カゴ (kidha) のなかにすっぽりとはいつている。
- (6) 飯カゴ (kidha) にもられた飯
- (7) ユウガオの腕にもられた豚肉のココナツミルク煮
- (8) ヤシ殻の腕にもられた豚肉のココナツミルク煮

図39 祭祀畑のケデ・コレにおけるウイス・ルルの周辺

カオ・ウィニをほる作業がおわると、儀礼畑の種まきでつかわれたのとはおなじ大きさの樹皮をむいたヒロハノジアオイの木をカオ・ウィニにたてる。だが、このときニジョ・トゥカ・タナ (土地の子宮の呪文) がつかわれることはなかった。

8時41分：バナナが焼きあがり、カオ・ウィニをほる作業 (koé kao wini) も終了するが、オネ・リアから、料理やベテルチューイングに必要な品々 (ピンロウの実、キンマの果穂、石灰) がもってこられないので、祭祀畑にすわってまつ。それというのも、これらのものがオネ・リアからもってこられないと、タバコをすうことも、ベテルチューイングをおこなうこともできないからである。

9時35分：ようやく、オネ・リアからマリア・ウタとマリア・イメルダがやってくる

る。ベテルチューングをおこなうための品々がだされ、男たちは、ベテルチューイングをおこないつつ、タバコをすう。マリア・ウタは、ンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）の一部をなす金の耳飾りをつけている。

オネ・リアからもってこられた飯と豚肉（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）のココナツミルク煮をユウガオの椀にもりつけ、畑の上端にあるカオ・ウィニに供える。また、編みカゴにはいった焼いたバナナもカオ・ウィニにおかれる。

9時39分：サミュエル・レバが、飯、豚肉のココナツミルク煮、焼きバナナをヒロハノジアオイの木とそのわきの石の上に供える。それから、参加者全員が、カオ・ウィニにあつまり、飯、豚肉のココナツミルク煮、それに焼いたバナナを食べる。

10時：食事がおわり、かえりじたくをはじめる。

2・13・4 祭祀畑のケデ・コレ

祭祀畑における種まきは、村落共同体における最終の種まきであり、儀礼畑における種まきの場合とおなじく、その前日には、ケデ・コレ *kedé kolé*、つまり（祭祀畑にまかれる種を）「盛って、据えておく」とよばれる儀礼がおこなわれる。

1985年1月14日20時00分：マリア・ウタによって準備された飯と豚肉のココナツミルク煮（オネ・リアに保存されていた乾燥肉）が、3つの小さな蓋つきの飯カゴ、ユウガオの椀、飯カゴ、それにヤシ殻の椀にもりつけられる（図39参照）。

20時8分：ヨセフ・ボカが飯と肉のつめられた小さな蓋つきの飯カゴのひとつをもって、ワンゲ・ンベテの遺骨箱が安置されている中二階にのぼる。そして、遺骨箱とそのわきの石の上に飯と肉をおき、つぎのように言上する。

ka ru'é sai.

Wangé Mbété ina.

tau kedé kolé uma nggua bapu.

gaga bo'o, kéwi aé.

peni ngé, wesi nuwa.

tedo tembu, wésa wela wé'é.

hoé béu béu, rago béwa béwa,

ulé agé ana hé.

pati do ka, ti'i do ru'é ina.

ina hagé soro su'a.

さあ、お食べください。

ワンゲ・ンベテ。

祭祀畑のケデ・コレをおこないます。

豊作になりますように。

家畜がふえますように。

作物が順調に育ちますように。

遠い彼方に追いはらってください、

鳥やスズメを。

食べ物をお供えいたします。

掘り棒をよこたえようとするところです。

20時11分：中二階からおりて、ウイス・ルル（祖霊の座）に供えられている食物を、ウイス・ルルの石と豊穰をもたらすワトゥ・ニパ（蛇石）のはいっている肩かけバツ

グにのせてゆき (図39参照), つぎのように言上する。

<i>ka ru'é sai.</i>	さあ, お食べください。
<i>nitu pa'i ina.</i>	祖霊たちよ。
<i>pai do ka, ti'i do ru'é ina.</i>	食べ物をお供えいたします。
<i>tedo tembu, wésa wela.</i>	作物が順調に育ちますように。
<i>gaga bo'o, kéwi aé wé'é.</i>	豊作になりますように。
<i>mba sai, gèpa gena.</i>	願い事がかないますように。
<i>lora sambu, duga dua wé'é.</i>	すべてが成就しますように。
<i>pai do ka, ti'i do ru'é ina.</i>	食べ物をお供えいたします。
<i>ina hagé soro su'a.</i>	掘り棒をよこたえようとするところです。

その後, ヨセブ・ボカが供物ののこりを食し, 居間の中央で男たちが食事をはじめ。いつものように, 女たちの食事は, 男たちの食事がおわってから始められる。

飯と肉のはいった小さな蓋つきの飯カゴが2つのこっているわけであるが, これは, ヨセブ・ボカが帰宅するときに, オネ・リアからもってでられ, ウォロ・レレ村にある Ndori Wanggé の墓 (図7, 図13) とテボ・ラカ村にある Toko (図7参照) の墓に供えられる。

2・13・5 祭祀畑における種まき

ケデ・コレがおこなわれると, その翌朝, 祭祀畑の種まき (*tedo uma nggua babu*) がおこなわれる。したがって, 1985年の場合, 祭祀畑の種まきは, 1月15日におこなわれたわけであるが, このときの種まきは, ヨセブ・ボカが参加していなかったために, さまざまな点で異例であった。したがって, 以下では, 1984年におこなわれた祭祀畑における種まきをとりあげることにしたい。

1984年1月23日8時13分: 祭祀畑の上端にあるカオ・ウィニ (畑の祭場) に, サトウキビ, アダン, モダマ, セバ・ンガコ *séba nggako* (学名不明), レル *lélu* (学名不明), ケラ *kela* (学名不明) といった6種類の植物が植えられる。とはいっても前年の種まきのときに植えられ, 枯れずに成育をつづけているアダンは, そのまま流用され, 樹皮をむいたヒロハノジアオイの木にしても, 前年度のものがそのままもちいられる。祭祀畑が新畑であるならば, いうまでもなく, ヒロハノジアオイの木と上記の6種類の植物は, すべてあらたに準備される。

8時14分: 8時14分から, 9時29分まで, なにもおこなうことができない。それというのも, 豚肉 (オネ・リアに保存されていた乾燥肉) のココナツミルク煮をオネ・リアにわすれてきたためである。それをフェロニカ・ウィニがとりにかえる。マリア・

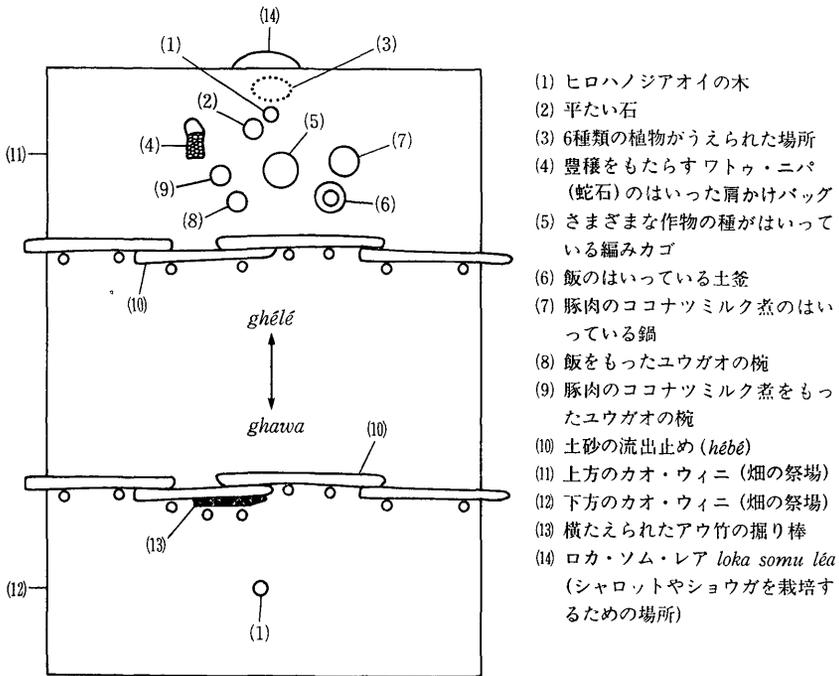


図40 祭祀畑における種まき

ウタ、クリスティナ・パレ、プリプス・ンベテ、ヨセプ・ボカ、サミュエル・レバ (表10参照) は、ベテルチューイングをおこない、また男たちは、タバコも吸いながら、フェロニカ・ウィニがもどってくるのをまつ。

9時30分：フェロニカ・ウィニがもどってきたので、マリア・ウタが、オネ・リアからもってこられた飯——儀礼畑の種まきのときとおなじように、この飯は、アレ・トゥカ・タナ *aré tuka tana* (土地の子宮の飯) とよばれる——と豚肉のココナツミルク煮をユウガオの椀にもりつけ、それからホーローの皿にもよそう。ホーローの皿によそった飯は供物ではなく、儀礼に参加した者が、のちほど食べるためのものである。

9時35分：図40のように供物などが、祭祀畑の上の方 (*ghélé*) にあるカオ・ウィニにおかれる。そして、ヨセプ・ボカが、飯と豚肉のココナツミルク煮を、ヒロハノジアオイの木、そのわきにおかれている石、オネ・リアからもってこられたワトゥ・ニパ (蛇石) のはいった肩かけバッグの上ののせてゆく。それから、カオ・ウィニに植えられている6種類の植物の葉をちぎりとり、少量の飯と豚肉とともに種籾にまぜる。マリア・ウタが、オネ・リアから身につけてきたゲウ・ウィニ *géwu wini* (種籾とまぜる) とよばれる金の耳飾りはずし、種籾の上におく。

9時37分：ヨセプ・ボカが、つぎのように言上する (人名については図7参照)。

<i>ka ru'é sai,</i>	さあ、お食べください、
<i>ghélé mai Wanggé Mbété¹⁹¹),</i>	ワンゲ・ンベテ、
<i>Ndori Wanggé,</i>	ンドリ・ワンゲ、
<i>ghélé mai babo Ata Ngga'é,</i>	アタ・ンガエ、
<i>Ema Seké,</i>	エマ・セケ、
<i>ka bou, pesa mondo gha ina.</i>	ここにあつまって、お食べください。
<i>gha tau tedo kema,</i>	
<i>uma nggua bapu ina.</i>	祭祀畑の種まきをするところです。
<i>pati do ka, ti'i do ru'é.</i>	食べ物をお供えいたします。
<i>gaga di bo'o, kéwi di aé.</i>	豊作になりますように。
<i>peni ngé, wesi nuwa.</i>	家畜がふえますように。
<i>tedo di tembu, wésa di wela wé'é.</i>	作物が順調に育ちますように。
<i>uja di ma'é duna,</i>	雨がたりなかったり、
<i>leja di ma'é paté.</i>	日照りがつづいたりしませんように。
<i>ulé agé hoé béu béu, rago béwa béwa.</i>	鳥を遠い彼方へ追いはらってください。

ヨセフ・ボカが供物ののこりを、手で4口食べたのち、他の参加者たちがスプーンをつかって、飯と豚肉のココナツミルク煮を食べはじめる。

9時58分：食事がおわり、種まきはじまる。クリスティナ・パレが、アウ竹の先端をとがらせてつくった種まき儀礼専用の掘り棒 (*su'a tedo au*) をつかって、畑の上端にあるカオ・ウィニに4つの穴をほって種枲をいれる。そして、このカオ・ウィニのすぐ上の場所 (*loka somu léa*) に数多くの穴をほり、シャロットとショウガをうめる (図40参照)。他の人々は、これとほぼ同時平行して、種枲を祭祀畑の全体にまいてゆき、種枲をまきおわると、つぎにトウモロコシの種をまいてゆく。

10時5分：またたくまに、種まきが終了する。

10時7分：土砂の流出止め (*hébé*) の下に、それと平行になるように、種まき儀礼専用の掘り棒 (*su'a tedo au*) をおしこむ (図40参照)。これが、クデ・コレの儀礼において言及されていた「掘り棒をよこたえる」 (*soro su'a*) であり、こうして、すべての種まきが終了するのである。

このアウ竹でつくられた種まき儀礼専用の掘り棒は、日照りがつづく、祭祀畑からもちだされ、川のなかに沈められる。そうすると、どういうわけか、雨がふりはじめるのだといわれる。

この日の種まきでは、畑の下端にあるカオ・ウィニ (畑の祭場) の役割が明確にな

191) *ghélé* という方向指示の前置詞がもちいられているが、これは、祭祀畑からみて、祖先の墓のある場所が *ghélé* (斜め上) の位置にあることが、I型の体系で表現されているためである。

らなかったが、このカオ・ウィニは、パレ・ラカ *paré laka* の種がまかれる場所として利用される。パレ・ラカとは、すでにのべたように、イネ・パレ（稲の母）の兄弟であるラカ *Laka* と関連づけられる稲であり、作物をさまざまな外敵からまもってくれるのだといわれる。したがって、パレ・ラカの種は、後日、畑の下端にまかれねばならない。

種まきがおこなわれた日の夜、オネ・リアでは、つぎのような儀礼がおこなわれる。

20時00分：サミュエル・レバ（表10参照）が、ウィス・ルルにすわり、クリスティナ・パレが料理した飯と肉を、ウィス・ルル（祖霊の座）の石の上のせてゆく。祝詞の言上は、きわめてみじかく、また小さな声でおこなわれたので、録音することはできなかった。シモン・センダ（表10、図11参照）が、サミュエル・レバの「供」として、ウィス・ルルに供えられている飯と豚肉のココナツミルク煮を食べる。

2・14 1月～2月

ベケ・ロオ *beké lo'o*（小さなベケ）とよばれる1～2月の季節のはじめには、アンギ・ジョド・ベケ・ロオ *angi jodho beké lo'o*（ベケ・ロオをまねく風）がふき、例年ならばわずかに雨量が減少し、ベケ・バラ・ブエ *beké bara bué*（豆を乾燥させるブケ）とよばれる数日間の晴れ間がつづくのだといわれる。

ウォロ・レレ・ア一村における1984年1月の雨量は、323 mm であり、2月の雨量は、1月よりもさらに増加しているが、ウォロ・ワルにおける8年間の統計資料から判断するならば、上記のような人々の言葉は、当をえているというべきであろう（表6参照）。とはいっても、ブケ・ロオが、強風 (*angi ria*) をともなった豪雨 (*uja ria*) にみまわれる雨期であることにはかわりはない。

ブケ・ロオにはいると、柑橘類の実が、しだいに大きくなってゆく。ザボン（リオ語名：*mudé ria*；学名：*Citrus maxima*）やヘソミカン（リオ語名：*mudé mi*；学名：*Citrus sinensis*）が食されるようになるのは、まだ先のことであるが、トウガラシ (*horó*) や塩とまぜられたライム（リオ語名：*mudé telo*；学名：*Citrus aurantifolia*）が、食卓をかざるようになる。

また、ブケ・ロオには、昨年10月に種をまいたトウモロコシ (*jawa dega*) が収穫され、「空腹の季節」 (*wula lowa*) における貴重な食料となる。とはいっても、雨季の悪天候がわざわざいし、さほどの収穫量は期待できない。

第3章 文化表象

3・1 儀礼の解釈

3・1・1 予備的考察

前章で記述された農耕儀礼の解釈へとすすんでゆくまえに、いくつかの予備的な考察をおこなっておくことにしたい。

山下の言葉をかりるならば、儀礼は、「多次元的に構成された複雑な全体」[山下 1988: 148]であり、その全体を一挙にとりあげることは不可能に近い。したがって、儀礼をいくつかの要素に分解することが必要になってくるわけであるが、リオ族の社会には、ンデンプ族のチジキシル (*chijikijilu*) に相当するような、儀礼の構成要素に関する抽象的な概念がみられない¹⁹²⁾。しかしながら、たとえ明確に概念化されていなくても、儀礼をいくつかの構成要素に分解することはできるはずである。なぜならば、リオ族の人々は、儀礼を描写する場合、最初に a をおこない、つぎに b をおこない、最後に c をおこなうといった具合に、儀礼をいくつかのプロットにわけて語るばかりでなく、儀礼に必要とされるさまざまな舞台装置を列挙することができるからである¹⁹³⁾。

すでにのべたように、農耕儀礼は、首長（村落共同体の長）やトゥカ（ウエワ——首長を代表者とする父系リネージ——の下位分節体）の代表者によって主催される儀礼と、それ以外の儀礼に分類される。そして、前者の儀礼には、a) 飯を炊き (*tabha aré*)、b) 菜を料理し (*nasu uta*)、c) 祖霊に飯と菜を供え (*kuwi roé*)、d) 祖霊に祝詞を言上し (*méa nosi*)、e) 儀礼に参加した者が飯と菜を食べる (*ka, pesa*) といった、5つの儀礼要素がふくまれている。だが、これらの儀礼要素は、農耕儀礼が2つの種類に区分されることを明確に認識するならば、解釈の対象から除外することができるはずである。なぜならば、この5つの儀礼要素は、首長やトゥカの代表者によって主催される個々の儀礼を特徴づける要素ではないからである。ただし、ペサ・ウタ、ミー・アレ、ンバマ・カー・コエ、ンバマ・カー・ウエサといった儀礼のように、「食べる」ことが儀礼の中心的な構成要素になっている場合、c と e を解釈の対象か

192) ンデンプ族の社会では、儀礼のなかでもちいられる品々、所作、歌、それに祈りなどが、すべてチジキシルとよばれる抽象的な単位として概念化されているのだといわれる [TURNER 1969: 15]。

193) だが、儀礼を要素に分解するやり方は、個人ごとでさまざまでありうる。したがって、フレイクがめざしたような儀礼の唯一完全な「台本」の作成という目的は、なかなか達成しがたい [FRAKE 1969]。

ら除外することはできない。なぜならば、cとeを解釈の対象から除外することは、儀礼の中心的な要素を捨象することになるからである¹⁹⁴⁾。

農耕儀礼では、特定の目的を達成するための手段として、呪文 (*nijo*) がもちいられる。しかしながら、呪文は謎のような言葉にみちており、とりわけイネ *iné* とよばれるキー・タームを有意的にすることは困難である。つまり、筆者がリオ族の文化について知っている手もちの知識を利用しただけでは、呪文の内容を有意的にする仮説的文脈を思いえがくことは不可能に近いのである。想像をたくましくするならば、事情は、リオ族の人々にとってもおなじであり、呪文のもつ効力は、有意性を確立することが困難であることに由来するのかもしれない。したがって、以下では、呪文の内容を解釈するのではなく、呪文の使用される目的を解釈の対象としてさだめることにする。

以下では、前章で記述された農耕儀礼を順次とりあげ、その構成要素を解釈する試みが展開される。解釈の対象としてとりあげられる要素のリストは、できるだけ網羅的であることを理想とするが、さまざまな理由から、この理想を実現できない場合があることを、ここではっきりとのべておくことにしたい。

3・1・2 ピレ・ウマ

儀礼畑のピレ・ウマの儀礼要素：

- a) 作物の大敵である野ネズミの肉を、カオ・ウィニ（畑の祭場）に供えて、コブミカンでこする。
- b) アエ・フェオ（ククイノキの実を口のなかでドロドロになるまでかんで水と

194) リオ語における食動作を表現する動詞はかなり複雑であり、前章では、*ka*, *ru'é*, *pesa*, *ra'i* という4種類の動詞がでてきた。ここで少しばかり整理と補足をおこなっておくと、リオ語には、食動作を表現する動詞が、少なくとも6種類はある。*ka* は、*aré*（飯）、*uwi kaju*（キャッサバ）、*uwi*（ヤムイモ）、*bué*（豆類）、*lolo*（モロコシ）、*aré jawa*（トウモロコシとともに炊いた飯）などのほかに、*timu*（キュウリ）、*uta ba'i*（パパイヤ）、*muku*（バナナ）、*pau*（マンガー）といった生の野菜や果物を食べることを表現する。*pesa* は、*naké*（肉類）、*ika*（魚類）、川エビ (*kura*)、ウナギ (*naké aé*)、*uta ba'i*（パパイヤの葉を煮たもの）などといった、副食物となる菜を食べることを表現する動詞であり、素材が何であれ、菜として食されるものには、*uta naké*（肉料理）、*uta ika*（魚料理）、*uta kura*（川エビの料理）などといったように、すべて *uta*（野菜）という名詞がつく。*ru'é* は、煮たり、煎ったりした *jawa*（トウモロコシ）、*hibi*（飯干し）、煎った *douwé*（シカクマメ）を食べることを表現する。*rako* は、ほとんど *wunu uta ba'i éo meta*（生のパパイヤの葉）を食べるときだけにもちいられる動詞である。*ra'i* は、*horo*（トウガラシ）、*mesi*（塩）などといった調味料をなめるようにして食べることを表現する。*wori* は、*aé naké*（肉を煮た汁）などをすすすることを表現する動詞である。

このように、リオ語の食動作にかかわる動詞は、複雑であるが、ここではっきりと認識しておかなければならないのは、ペサ・ウタ、ミー・アレ、ンバマ・カー・コエ、ンバマ・カー・ウェサといった農耕儀礼において、「食べる」という行為の対象になるのは、イネ・パレ（稲の母）の身体から発生した、稲や野菜といった作物だということである。

まぜた白い液体)が、カオ・ウィニ(畑の祭場)から畑にまかれる。

c) 稲がじょうぶに育つように、ニジョ・イネ・パレ(稲の母の呪文)を米粒に
ささやき、成育しつつある稲の根本にうめる。

d) 4晩のあいだ、畑への立ち入りが禁止される。

ピレ・ウマ(畑の禁忌)は、種まき後におこなわれる最初の儀礼であり、ピレ・ウマがおこなわれるころ、畑では、稲をはじめとするさまざまな作物が土中から芽をだし、生長をつづけている。だが、畑はたんなる畑ではなく、作物はたんなる作物なのではない。開墾後の畑は、ブガ・ラカ・ゲレ・ライ(畑の上端までの女陰)とよばれ、その地下は、トゥカ・タナ(土地の子宮)とよばれる(1・3・2参照)。そして、そこから芽ばえてくる作物は、女性にほかならない(1・2・5参照)。

これらの知識を材料とするならば、タナ・ワトゥ(土地・土地神)が作物を出産するイメージを思いえがくことは、さして困難ではないといえるが、畑におけるアエ・フェオの散布(bの儀礼要素)と畑への4晩の立入禁止(dの儀礼要素)を有意的にするのは、このようなイメージ(仮説的文脈)だといえる。なぜならば、出産がおわり、付着している産血が水で洗い流されると、新生児は、アエ・フェオをぬりこめられ(*rio remo no'o aé féo*)たうえで、母とともに、少なくとも4晩のあいだ(家のなかに)隔離された状態におかれるからである。

新生児が少なくとも4晩のあいだ隔離された状態におかれるのは、新生児がきわめて脆弱な存在だと考えられているからである。新生児は、噂される(*dagu*)だけでも落ちつかなくなり、夜泣きをはじめめるのだといわれる¹⁹⁵⁾。また、その靈魂(*maé*)は、身体から遊離しやすく¹⁹⁶⁾、妖術者(*ata polo*)の攻撃をうけると、ひとたまりもなく死んでしまうのだとされる。この脆弱な存在を保護するのは、父の役割であり、父は、となり近所の人々とともに、妖術者からの攻撃にそなえて4晩のあいだ徹夜で番をし(*pa'i kobé*)、来客があると「他所にいった子供の噂をしないよう」(*ma'é dagu leka ata réwo*)に注意をうながす。

作物の場合、これとおなじような役割をはたすのが、ポロ・リア *polo ria*(大妖術者)とよばれる存在である。現在では、カトリック教会からの強い指導のために¹⁹⁷⁾、ほとんどみかけなくなってしまったが、過去においては、ちょうどピレ・ウマがおこなわれるころ(もしくは同時に)、サガ・ポロ・リア *saga polo ria*(大妖術者のより

195) このような状態は、～*wolé nodé*、つまり「～が干渉している」と表現される。

196) 身体から靈魂が遊離することは、作物の靈魂がどこかへいってしまう場合とおなじく、マエ・ボバ *maé bopa*(靈魂消え)と表現される。

197) 具体的にのべるならば、この教会からの強い指導とは、注54でのべられているような状況を意味する。

しろ) ——アウ竹の上に楕円形に切ったバナナの樹皮 (*hoko muku*) をのせたもの——とよばれるものを畑の四隅にたて、その上に肉と飯を供えて、ウィウィ・リウ・レマ・ンガス *wiwi riwu, lema ngasu* (千の口、百の舌) からの保護をポロ・リアに願ったのであった。ウィウィ・リウ・ルマ・ンガスとは、鳥獣や害虫などによって作物が被害をうけることや、噂の対象にされるために¹⁹⁸⁾、作物のできが悪くなってしまうことを意味する。

この作物の保護者としてのポロ・リアについて、人々は、くわしい知識をほとんどもちあわせていない。だが、ポロ・リアが作物に対して父のような役割をはたすこと、サガ・ポロ・リアの材料としてウラ・レジャのよりしろであるアウ竹 (1・4・3 参照) がもちられること、そして、のちほどのべるように、作物の成長がウラ・レジャ (天空神) とタナ・ワトゥ (土地神) との性的交合の結実として解釈されることなどを考えあわせるならば、ポロ・リアがウラ・レジャと同一の存在として思いえがかれる可能性はきわめて高いといえる。

そうであるならば、コブミカンを作物の大敵である野ネズミ (の肉) にこすりつける行為 (a の儀礼要素) は、サガ・ポロ・リアをたてる行為とおなじような目的をもつ行為として解釈されることになる。なぜならば、「コブミカンの葉」とよばれる昆虫を追いはらう呪文のなかで、「コブミカンの葉」の「源」(*iné*) は、ポロ・リアにもとめられているばかりでなく (2・9・3 参照)、のちほどのべるように、コブミカンは、アウ竹とおなじようなウラ・レジャのよりしろだといえるからである。

以上のような論述からあきらかなように、a、b、d の儀礼要素を有意的にする文脈において、作物は、新生児にもひとしい脆弱な存在として思いえがかれることになるわけであるが、c の儀礼要素 (稲がじょうぶに育つように、ニジョ・イネ・パレとよばれる呪文をとえ) を有意的にする文脈も、これとおなじような内容をもつと考えられる。それというのも、このような文脈と結合されることによってはじめて、作物がじょうぶに育つように、ニジョ・イネ・パレ (稲の母の呪文) をとえなければならぬ理由があきらかになるからである¹⁹⁹⁾。

198) たとえば、畑が道ばたにあるような場合、道行く人が、作物についてうわさをするならば、作物の出来が悪くなってしまうのだといわれる。

199) しかしながら、呪文の内容が一般的な知識ではないことや、コブミカンと「コブミカンの葉」との関係が不明瞭であることを考えるならば、上記のような解釈がみちびきだされる可能性は、そう大きなものではないともいえる。

3・1・3 ペサ・ウタ

ペサ・ウタの儀礼要素：

- a) ンボラ・カド（土地神にあたえられた金）を身につけた女性が、野菜（ウタ）を収穫してくる。だが、この儀礼的な収穫にさきだって野菜を食べた者には、ベラ・クラ、イア・シサとよばれる、落雷による突然の死がおとずれる。
- b) 収穫された「野菜を食べる」（ペサ）。
- c) 野菜とともに、テラ（種まきのときにのこった種籾を炊いた飯）を食べる。

すでにのべたように、野菜がイネ・パレ（稲の母）の身体から発生したという神話は、かなり一般的に知られている。また、食べるという行為と性的な行為とのあいだには、つぎのべるような関連がある。

女性と性的な関係をもつことの婉曲語法として、ペサ *pesa*（野菜や肉などの副菜を食べる）あるいはカー *ka*（飯をはじめとする主食や果物などを食べる）といった動詞がもちいられ、また、これと呼応するかのように、ウタ *uta*（野菜）、ジャワ *jawa*（トウモロコシ）、パレ *paré*（稲）、ロロ *lolo*（モロコシ）、ベシ *bési*（カボチャ）、ティム *timu*（キュウリ）、ソム *somu*（ジャロット）、スング *sunga*（ニンニク）などといった作物の名前や²⁰⁰⁾、パウ *pau*（マンゴー）、ムク *muku*（バナナ）などといった果物の名前が、女性の一般的な名前としてもちいられている。したがって、ペサ・ウタ *pesa uta* という表現は、「野菜を食べる」という意味でもちいられるばかりでなく、「ウタという名前の女性と性的な関係をもつ」ことをも意味するのである²⁰¹⁾。

こうした一連の知識を文脈としてもちいるならば、bの儀礼要素は、女性としての作物と性的な関係をもつこととして解釈されることになる。

だが、このような解釈は、野菜が女性や子供によっても食されるという事実とまっとうから矛盾するように思われる。しかしながら、例外的な文脈をのぞき、食べるという行為において主役を演ずるのは、男たち（そのなかには、生者の食事にさきだって食物の供えられる男性祖先がふくまれている）であることに注意をほらう必要がある。つまり、女と子供の食事は、男たちの食事が終了した時点ではじまるのであり、

200) ベシ、ティム、ソム、スングといった名前の女性とであうことはなかったが、インフォーマントによると、このような名前の女性もいるとのことである。

201) 青木は、西リオ語圏内に広く流布する「はやり歌」のなかの、「乙女 MbEmbE がパンパイアの葉のあえものをつくった。あえものはとってもおいしい。すこしずつつまみ食いをする。遊びでつまみ食いするな。本気でなくちゃいけない。」という歌詞について、つぎのようにのべている。「パンパイアの葉のあえもの」は、「女性の性的な価値の隠喩」となっており、「この歌のなかには、男性はそれをつまみ食いする者としてほのみえる。」【青木 1986b: 215-216】。

かれらは、男たちの食事でのこされたものを食べるのである。

リオ族（リセ地域）の社会では、女性の母に、婚資（*weli ngawu*）として金の装飾品を支払うことによってはじめて、男女間の性関係は合法的なものになる。婚資の支払いをとみなわない性的関係は、すべてペラ・パニ *péla pani*（非合法的な性関係の総称であり、近親相姦や強姦をふくむ）とみなされ、ペラ・パニをおかした男性には、女性側の関係者への金品の支払いをふくむ処罰が課される。

こうした一連の知識と結合されるならば、aの儀礼要素は、つぎのように解釈されることになる。すなわち、落雷による突然の死は、正当な手続きをふまずに、女性としての作物と関係した者にくだされる、ウラ・レジャ（天空神）もしくはウラ・レジャと同一視されるポロ・リアからの処罰として解釈され、ソボラ・カドがタナ・ワトゥにあたえられた金であること（1・4・3参照）や、タナ・ワトゥと作物が母と娘の関係にあること（ピレ・ウマを解釈することによって構成されるイメージ）を考えあわせるならば、ソボラ・カドを身につけた女性による野菜の収穫は、母（タナ・ワトゥ）が娘（作物）を婚家にみちびいてくる行為として解釈されることになる。

こうして、プサ・ウタとともに新耕作年度における作物の収穫のはじまるわけであるが、それにともなって、収穫されつつある作物の種は存在理由をうしなう。上記のcの儀礼要素は、このように理解しておくのがもっとも適当であるように思われる。

3・1・4 儀礼畑のピグ

稲刈りにともなうピグ（つかまえる）とよばれる儀礼は、稲刈りの初日におこなわれる儀礼（ピグ）と最終日におこなわれる儀礼（トゥー・マエ・パレ）からなりたっているが、以下では、この2つの儀礼を一括してのべることにしたい。

儀礼畑のピグの儀礼要素：

- a) ンゴル・ングレ——収穫物がトゥッカ・タナ（土地の子宮）にとりこまれるために、その量が少なくなってしまうこと——がおこらないように、ニジョ・トゥッカ・タナ（土地の子宮の呪文）を米粒にささやきかけ、それを畑の祭場、出作り小屋（出作り小屋は、食事や休息の場であるばかりでなく、脱穀をおこなったり、作物を一時的に保管しておく場所としても利用される）の床下、それに穀物倉の床下にうめる。
- b) 収穫された稲が、フェンゲ・レエ（盗みぐいを常習とする精霊）に盗まれないように、ニジョ・ポケ・フェンゲ・レエ（フェンゲ・レエを追いはらうための呪文）をつかって、フェンゲ・レエを追いはらう。

- c) 4つの稲穂を女性の毛髪でたばね、編みカゴのなかにたおしいれ、その上に刈りとった稲穂をつめてゆく。
- d) 収穫した稲を穀物倉にはこんでゆくとき、パレ・ライ・アエ（水をはこびさる米）とよばれる米を川になげいれ、稲が流れさってしまわないようにする。
- e) 稲刈りの最終日に、カオ・ウィニ（畑の祭場）で4つの稲穂を女性の毛髪でしぼることによって稲の靈魂をとらえる。そして、それをトウモロコシの皮や布製の袋でつつんだうえで、アウ竹にしばりつける。
- f) 稲の靈魂を女性の衣服につつんで穀物倉にはこんでゆく。

3・1・3でのべたように、男性は、女性の母に婚資を支払うことによってのみ、女性と性的な関係をもつことが可能になる。しかしながら、そうなったとしても、女性の両親（とりわけ母親）は、娘を手放すことをいやがり、そのために、娘は、しばらくのあいだ親もとにとどまる。したがって、夫は、夜は妻の実家にゆき、翌朝は自分の家にかえってくるという生活 (*dengé*) をしいられることになる。そして、過去においては、初産が親もとでおこなわれることもまれではなかった。

これと呼応するかのように、作物を代表する存在である稲は、ペサ・ウタの終了後に、パレ・ベトゥ（直訳：妊娠；意識：穂ばらみ）の時期をむかえる。そして、稲穂は、稲の子供のようにあつかわれ、稲穂をつつんでいる止葉は、ロパ（産着）とよばれる。また、籾殻のなかに炭水化物をふくんだ白い水がたまってゆくことは、アエ・スス・ダマ（直訳：母乳がはいる；意識：登熟）と表現される（1・2・5参照）。これにくわえ、稲のまわりには、その母であるタナ・ワトゥ、父のような役割をはたすポロ・リア（ウラ・レジャ）、それに兄弟であるパレ・ラカ（1・2・4参照）などがある。

このような一連の知識を材料とするならば、妊娠と出産をへた女性が、親もとにとどまっているイメージを構成することは、さして困難ではないといえるが、aの儀礼要素を有意的にするのは、おそらく、このような仮説的文脈だと考えられる。なぜならば、こうした仮説的文脈と結合されることによってはじめて、ペサ・ウタが終了しているにもかかわらず、ニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）をつかってンゴル・ングレ（収穫物が「土地の子宮」にとりこまれるために、収穫量が少なくなる）をふせがなければならない理由があきらかになるからである。

だが、ニジョ・トゥカ・タナをつかって、稲をタナ・ワトゥからひきはなすならば、稲は、庇護者のもとをはなれることになる。bとdの儀礼要素を有意的にするのは、このような仮説的文脈だと考えられる。それというのも、このような仮説的文脈と結

合されることで、フエンゲ・レエ（盗みぐいを常習とする精霊）を追いはらい、稲が流れさってしまわないように、パレ・ライ・アエを川になげいれなければならない必然性があきらかになるからである。

ピグにおける稲刈り (*keti*) そのものは、通常の稲刈りとことなっているわけではない（2・6・3参照）。しかしながら、ピグでは、女性の髪の毛でしばった4つの稲穂を、編みカゴにたおしいれたうえで（cの儀礼要素）、稲刈りがはじめられる。

すでにのべたように、稲の靈魂は、幼児や女性の靈魂とおなじように、身体から遊離しやすいのだといわれる（1・2・5参照）。また、髪の毛をしばったり、からみあった状態にしておくならば、頭にやどる靈魂がひよめき (*wuwu*) をとおしてぬけでのを防ぐことができるという知識も一般的に知られている。

これらの知識と結合されるならば、cの儀礼行為は、稲の靈魂をとらえる行為として解釈されることになるが、このような解釈は、eの儀礼要素——稲刈りの最終日に、カオ・ウィニ（畑の祭場）で4つの稲穂を女性の毛髪でしばり、稲の靈魂をとらえる——によって支持されるというべきであろう。なぜならば、eの儀礼要素は、實際上、cの儀礼要素とおなじだからである²⁰²⁾。

fの儀礼要素では、稲の靈魂が女性の衣服でつまれ、穀物倉へはこんでいかれるわけであるが、この儀礼要素を有意的にするのは容易である。それというのも、作物が女性であることを考えるならば、fの儀礼要素は、作物を女性として処遇する当然の方法だといえるからである²⁰³⁾。

3・1・5 レラ・ンバマ

ンバマ（ンバマ・カー・コエ、ンバマ・カー・ウェサ）のまえには、レラ・ンバマとよばれる儀礼がおこなわれる。この儀礼は、ンバマが6日後におこなわれることを、ウェワの祖先、タナ・ワトゥ、村落共同体の住民に告知する儀礼であり、そのなかには、とりたてて解釈すべき儀礼要素はふくまれていないように思われる。

レラ・ンバマでは、墓や遺骨箱に米がまかれ、ベテルチューイングをおこなうためのピンロウの実、キンマの果穂、それに石灰が供えられるが、これは、儀礼がおこなわれることを祖先や神々につたえるための、ごく一般的な方法である。

202) eの儀礼要素では、アウ竹がつかわれるわけであるが、このアウ竹は、祭祀畑のピグにおけるアウ竹のナイフとおなじように解釈する（後述）のが、もっとも適当だと考えられる。

203) 杉島 [1988a] では、若干ことなる解釈がのべられているが、この2つの解釈は両立するし、また、どちらが真で、どちらが偽であるかを問うことは無意味であるように思われる。

3・1・6 ミー・アレ

ミー・アレの儀礼要素：

- a) 儀礼畑から収穫され、穀物倉に保管されていた新米を炊いて食べる。この新米は、通常の稲刈りによって収穫されたものであり、ピグによって収穫された米のミー・アレは、ポオの直前になってからおこなわれる。
- b) ミー・アレをおこなうことによって、それまで食べることの禁止されていた新米を食べることが可能になる。

なお、ここでミー・アレ（米を甘くする）のアレ *aré* という言葉に説明をくわえておくと、パレ *paré*（稲）、パレ・イシ *paré isi*（米）、アレ *aré*（飯）の区別は、日本語の稲、米、飯の区別よりもはるかにゆるやかであり、日常的な会話表現では、この三者は、すべてアレ *aré* という言葉で表現される場合が多い。

ミー・アレの儀礼についても、ペサ・ウタの儀礼とおなじような解釈（3・1・3 参照）をおこなうことが可能である。なぜならば、女性と性的な関係をもつことは、しばしばカー *ka*（飯をはじめとする主食や果物を食べる）と表現されるばかりでなく、パレ *paré* は、女性の名前としてごく一般的だからである。

これにくわえ、リオ族の社会には、女性を稲にたとえたり、稲を女性にたとえたりする表現が数多くみられる。たとえば、アナ・ワウォ・パレ *ana wawo paré*（稲の上の子）という表現は、稲としての女性にむらがり、それをついばんで生活するアナ・ヘー *ana hé*（スズメ）にもいたムコ養子のことを意味し、パア・フェイ・カウ *pa'a fai kau*（おまえの妻をつけている）という表現は、食事のときに口のまわりに飯粒をつけていることを意味する。

また、ミー・アレにおいても、ペサ・ウタの場合とおなじく、バイ・ミー、ベラ・ンゲサ *ba'i mi, bela ngesa*（苦きは甘く、渋きは旨くなる）という儀礼言語で、食物とかかわる禁忌の解消が表現されるが、バイ（苦い）が男性の名前として一般的であり、ミー（甘い）が女性の名前として一般的であることは、上記のような解釈と関連づけてみるならば、きわめて興味おかい事実だといえる。

だが、飯を食べるという行為は、べつなかたちでも解釈することができる。稲の生長過程には、炭水化物をふくむ白い水が糊殻のなかにたまってゆく時期があり、この液体は母乳 (*ae susu*) にたとえられる（1・2・5 参照）。したがって、米は、ある意味では母乳が固まったものなのである。そして、タナ・ワトゥは、作物の恵みをあたえ、人間を養育する存在なのだといわれる（1・3・2 参照）。そうであるならば、母

乳としての米を人間にわたせるタナ・ワトゥは、母のような存在であり、人間は、タナ・ワトゥからの授乳をうける子供のような存在だということになる²⁰⁴⁾。

このようなタナ・ワトゥのイメージと、妻の与え手としてのタナ・ワトゥのイメージは、けっして矛盾するものではない。なぜならば、リオ族の社会では、妻の与え手はイネ・アメ *iné amé* (母・父) とよばれ、妻の受け手はアナ・エンブ *ana embu* (子・孫) とよばれるからである²⁰⁵⁾。また、これと呼応するかのように、妻の母は、娘の夫に言及するとき、かれを「赤ん坊」(*bengé*) とよぶ²⁰⁶⁾。

3・1・7 祀畑のピレ・ウマ

旧畑の儀礼体系における祭祀畑のペサ・ウタは、ンバマ・カー・コエとよばれる儀礼のなかでおこなわれる。そのために、ンバマ・カー・コエのまえには、祭祀畑を対象とするピレ・ウマがおこなわれる。だが、その内容は、儀礼畑を対象とするピレ・ウマとほとんどおなじである。したがって、ここであらためて祭祀畑のピレ・ウマをとりあげ、その儀礼要素を解釈する必要はないと考えられる。

3・1・8 ンバマ・カー・コエ

ンバマ・カー・コエの儀礼要素：

- a) ンボラ・カド (タナ・ワトゥにわたせられた金) を身につけたロウォ・コレ人の女 (マリア・ウタ) が祭祀畑から野菜を収穫してくる。
- b) ンボラ・カドを身につけたロウォ・コレ人の女がポド・プウ (根本の釜) で炊いた飯を男たちが死の恐怖を感じながら食べる。
- c) 飯とともに、肉の料理 (ホロ・ングタ) が食される。
- d) 肉の料理とポド・プウ (根本の釜) とはべつの釜で炊かれた飯が、タナ・ワトゥ (土地神), ウラ・レジャ (天空神), イネ・レケ (フローレス島の東端からやってくる大妖術者) に供えられる。
- e) デラとよばれる奇声でンバマ・リア (大きなンバマ) が終了する。
- f) 大型の野ネズミが犠牲にされ、その肉が食される。
- g) 祭祀畑から収穫された野菜とともにテラ (祭祀畑の種まきのときにのこった

204) オネ・リアのベンガ・トコ (図16参照) には、乳房の彫刻がほどこされている場合が多いが、この彫刻とタナ・ワトゥとの関係については、杉島 [1987b] を参照されたい。

205) これは、東インドネシア地域に広くみられる現象であり、比較研究のテーマとして重要である [cf. e.g. BARNES 1974; FORTH 1981; Fox (ed.) 1980]。

206) このよう奇妙な呼称がつかわれることの背景には、妻の母と娘の夫とのあいだの忌避関係があり、この両者は、たがいに名前を口にすることが禁止されている。

種粃)を炊いた飯が食される。

- h) ソバマ・ロオ (小さなソバマ) になってはじめて、プリプス・ソベテの飯と肉の料理がウィス・ルル (祖霊の座) に供えられる。
- i) オネ・リアによびいれられた子供たちが、ソバマ・リアのときにのこしておかれた飯と肉の料理 (ニワトリのつま先) を食べる。
- j) ラシ氏族と奴隷層以外の者は、オネ・リアではなく、オネ・アレ・ピレ (飯の禁忌の家) とよばれる家で飯と肉を料理して食べる。

ソバマ・カー・コエの a と g の儀礼要素は、ペサ・ウタにおける a, b, c の儀礼要素 (3・1・3 参照) とおなじであり、ソバマ・カー・コエは、別名ソバマ・ペサ・ウタ *mbama pesa uta* (ペサ・ウタのソバマ) とよばれる。そうであるならば、ソバマ・カー・コエは、祭祀畑のペサ・ウタをかねた儀礼なのだといえよう。しかしながら、ソバマ・カー・コエとペサ・ウタを同一視することはできない。なぜならば、ソバマ・カー・コエには、ペサ・ウタにはみられない、数多くの儀礼要素がふくまれているからである。

ソバマ・カー・コエがおこなわれるのは、野菜の収穫が開始されてからほぼ4箇月がすぎた7月の初旬であり、畑の野菜類はあらかじめ消費され、野菜の季節 (*wula uta aé*) はおわりに近づいている。そして、ソバマ・カー・コエは、野菜の収穫にともなう最後の儀礼になっている。

このような状況と野菜が女性であることとをむすびあわせるならば、野菜の「死」を思いえがくことは、さして困難ではないといえるが、ソバマ・カー・コエにおける b, c, d, e を有意的にするのは、おそらく、このような仮説的文脈だと考えられる。それというのも、これとおなじような儀礼要素は、一連の葬送儀礼をしめくくるケレ *kéli* とよばれる儀礼にもふくまれているからである。

この儀礼において、妻の受け手 (死者の子や孫) は、妻の与え手集団を代表する女性 (死者の子をエゴとするならば、「母方オジ」の妻) が料理した飯と肉を、ムトゥ山 (*Kéli Mutu*)——ムトゥ山は、別名、ヌア・リア *nua ria* (大きな村) とよばれ、死者の霊魂があつまる「あの世」とみなされている——にむかう死者の霊魂とともに食べる。

この食事において、妻の受け手は、極度の緊張をしいられることになる。なぜならば、飯にむせた者には、ほどなく死がおとずれるのだと信じられているからである。この死の恐怖をともなう食事は、ホエ・マヌ *hoé manu* (ニワトリを追いはらう) とよばれる儀礼行為によって終了する。つまり、死者が男性の場合には、雄のニワトリを、

死者が女性の場合には、雌のニワトリを準備して（注43参照）、それをデラ（eの儀礼要素）にもた奇声で追はらうのである。また、ケレでは、妻の受け手が飯と肉の料理を準備し、妻の与え手をもてなすこともおこなわれる²⁰⁷⁾。

しかしながら、ソバマ・カー・コエでは、ケレではつかわれることのない大型の野ネズミが犠牲にされる（fの儀礼要素）。そこで考えてみなければならないのは、祭祀畑における作物の生育状況である。ソバマ・カー・コエがおこなわれるころ、祭祀畑の野菜は、害獣や害虫によって食いつくされておき、祭祀畑からは、何も収穫することができない。だが、ソバマ・カー・コエでは、正当な方法によって野菜を収穫した者が、死の宣告におびえるのである。そうであるならば、強力な歯と爪をもち、害獣のなかの害獣ともいえる大型の野ネズミが、ソバマ・カー・コエにおいて犠牲にされるのは当然だといえよう。

以上のような儀礼要素のほかに、ソバマ・カー・コエには、h, i, jといった儀礼要素がふくまれているが、これらの儀礼要素は、飯の共食をとおしてウェワの成員とロウォ・コレ人の後継者であるプリプス・ンベテ（1・1・6参照）、扶養者と被扶養者、ラシ氏族の成員とそれ以外の者とを区分する儀礼要素のように思われる。このような解釈については、再考の余地もあるが、ここではとりあえず、上記のような区分が、かならずしも絶対的なものではないことを指摘しておくことにしたい。

ロウォ・コレ人の後継者であるプリプス・ンベテの飯と肉の料理は、ソバマ・ロオにおいて釜と鍋からだされ、ウィス・ルル（祖霊の座）にもってこられる（hの儀礼要素）。したがって、プリプス・ンベテの飯と肉の料理は、他の飯や肉の料理とまぜあわされることはないわけであるが、プリプス・ンベテは、後者の飯と肉の料理を食べるばかりでなく、ユウガオの壺にはいていた飯や肉の料理を蓋つきの飯カゴにいれてもちかえりもする。これにくわえ、プリプス・ンベテの飯と肉の料理は、ウィス・ルルに供えられたのち、ウェワの成員によっても食されるのである。

また、iの儀礼要素（ソバマ・ロオ）では、ソバマ・リアに参加することのできない子供たちに、飯と肉の料理（ニワトリのつま先）があたえられる。だが、この飯と肉の料理は、子供たちのためにソバマ・リアにおいてのこしておかれたものであることにくわえ、子供たちは、数年後にはソバマ・リアに参加するようになるという事実にも注意をはらう必要がある。

そして、jの儀礼要素では、ラシ氏族（と奴隷層）以外の者が、オネ・リアにおけ

207) dの儀礼要素では、イネ・レケに飯と肉の料理が供えられるわけであるが、イネ・レケとウラ・レジャとの微妙な関係については、のちほど3・2・5で論じることにした。

る共食から排除されるわけであるが、かれらは、けっしてンバマ・カー・コエの儀礼から排除されているわけではない。なぜならば、かれらにも、オネ・リアに肉をもってくる義務が課されており、また、オネ・アレ・ピレで炊かれる米は、ウェワの代表者であるヤコブ・ンドリ・ワンゲが提供するからである。

3・1・9 ンバマ・カー・ウェサ

ンバマ・カー・ウェサの構成要素：

- a) ロウォ・コレ人の後継者であるプリプス・ンベテが斧をもって祭祀畑にゆき、アエ・フェオ（ククイノキの実と水を混ぜた白い液体）を散布する。
- b) 4 晩のあいだ、祭祀畑への立ち入りが禁止される。
- c) ンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）を身につけたロウォ・コレ人の女（マリア・ウタ）がポド・プウ（根本の釜）で炊いた飯を、男たちが死の恐怖を感じながら食べる。
- d) 飯とともに、肉の料理（ホロ・ングタ）が食される。
- e) 肉の料理とポド・プウ（根本の釜）とはべつの釜で炊かれた飯が、タナ・ワトゥ、ウラ・レジャ、イネ・レケに供えられる。
- f) デラとよばれる奇声でンバマ・リア（大きなンバマ）が終了する。
- g) 大型の野ネズミが犠牲にされ、その肉が食される。
- h) ンバマ・ロオ（小さなンバマ）になってはじめて、プリプス・ンベテの飯と肉の料理がウィス・ルル（祖霊の座）に供えられる。
- i) オネ・リアによびいれられた子供たちが、ンバマ・リアでのこしておかれた飯と肉の料理（ニワトリのつま先）を食べる。
- j) ラシ氏族以外のものが、オネ・アレ・ピレにおいて肉を料理し、飯を炊いて食べる。

ンバマ・カー・ウェサは、3・1・8においてとりあげたンバマ・カー・コエと数多くの儀礼要素を共有しており、ンバマ・カー・ウェサの c, d, e, f, g, h, i, j の儀礼要素は、ンバマ・カー・コエの b, c, d, e, f, h, i, j の儀礼要素とまったくおなじである。そして、これらの儀礼要素を有意的にする文脈も、きわめて類似しているように思われる。なぜならば、ンバマ・カー・ウェサがおこなわれるのは、畑の野菜類があらかた収穫され、米もまたすでにかなりの量が消費された8月の中旬から下旬にかけてであり、祭祀畑の稲は、このころすでに鳥獣や害虫によって食いあらされているからである。したがって、ンバマ・カー・ウェサにおける上記のような儀礼要素は、

ンバマ・カー・コエがおこなわれる年（新畑の儀礼体系）であるならば、稲を対象とするケレとして解釈されようし、ンバマ・カー・コエがおこなわれない年（旧畑の儀礼体系）であるならば、野菜をふくむ作物を対象とするケレとして解釈されることになる。

しかしながら、ンバマ・カー・ウェサには、ンバマ・カー・コエにはみられない儀礼要素がふくまれている。つまり、ンバマ・カー・ウェサでは、アエ・フェオが散布され（aの儀礼要素）、その後4晩のあいだ、祭祀畑への立ち入りが禁止される（bの儀礼要素）のである。この2つの儀礼要素を有意的にする文脈は、ピレ・ウマにおけるアエ・フェオの散布と4晩の立入禁止を有意的にする文脈とおなじ内容をもっていると考えられる。なぜならば、葬送儀礼の過程には、死を再生の出発点として思いえがさせるような儀礼行為や表現が数多くふくまれているからである（なお、ンバマ・カー・ウェサでは、アエ・フェオを畑にまきにゆくときに斧がもっていかれるが、この儀礼要素については、のちほどのべることにしたい）。

たとえば、遺体は、埋葬にさいして赤子のように「手足をちぢめた姿」(*kuru kudhu*)にされたうえで、トゥカ・タナ（直訳：土地の子宮；意識：地下）のなかに埋葬される。そして、このことは、しばしばキタ・ワロ・レカ・タナ *kita walo leka tana*（直訳：われわれは土地へもどる；意識：われわれは死ぬと、土地に帰還する）と表現される。だが、死が再生の出発点であることをより鮮明に思いえがさせるのは、ナイ・レカ・トゥカ・イネ・カイ *nai leka tuka iné kai*（母の子宮にはいった）という表現であり（1・3・2参照）、これはケレの儀礼が終了した死者に適用される。

それとともに、ここでもうひとつ指摘しておきたいのは、葬送儀礼には、ウラ・レジャ（天空神）が死と再生の過程にふかく関与していることを暗示する表現や儀礼行為が数多くふくまれていることである。

ウラ・レジャは、死が間近にせまった状況において意識されはじめ、危篤状態にある者は、すでにウラ・レジャによって「しっかりと抱かれている」(*gao negi*)のだといわれる。したがって、危篤状態にある者をすくうには、オネ・リアにおいてトワ・リマ・ドゥア *towa lima du'a*（天空神の手をほどく）もしくはソーレ・テボ *soré tebo*（直訳：身体を交換する；意識：身代わりをさしだす）とよばれる儀礼がおこなわれる。

過去において、遺体は、埋葬されるまえに少なくとも4晩のあいだ家におかれていたといわれるが、死肉にうえた妖術者が遺体をうばったり、犬などが遺体からしたたりおちる屍汁 (*nga*) をなめたりしないように、床下の空間 (*luwu*) は、遺体が家のな

かにおかれているあいだ、コブミカンの枝 (*ngga'a mudé mbangga*) でかこわれたのであった²⁰⁸⁾。このような死者とコブミカンの関係が、ピレ・ウマにおける作物とコブミカンの関係と酷似していることはいうまでもないであろう。

また、埋葬をおこなうときには、ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹でつくったアル・アウ *alu au* とよばれる掘り棒で、妻の与え手の代表者が、墓掘りの作業をはじめ (*paki tana, deta watu*) ことがならわしになっている。

そして、ケレの儀礼では、妻の与え手の代表者が、タカ・アル *taka alu* (斧・アウ竹の掘り棒) とよばれるアウ竹の掘り棒 (*alu au*) とコブミカンの枝 (*ngga'a mudé mbangga*) を、リセ地域の西方にそびえるムトゥ山 (*Kéli Mutu*) の方角 (図2参照) になげすてるが、それにともなって、死者の靈魂は、ムトゥ山——ムトゥ山は、別名、ヌア・リア *nua ria* (大きな村) とよばれ、死者の靈魂があつまる「あの世」とみなされている——をめざして出発するのだといわれる。死者の靈魂は、こうして「母の子宮にはいる」わけであるが、このことは、コル・ノオ・ウラ、モル・ノオ・レジャ *kolu no'o wula, molu no'o leja* (ウラ=月とともに土に埋まり、レジャ=太陽とともに地に没する) とも表現される。したがって、死者は、葬送儀礼の最終段階にいたるまで、ウラ・レジャ (天空神) の手のなかにあるのであり、コブミカンの枝は、アウ竹とおなじような役割をはたすウラ・レジャのよりしろなのだといえることができる。

3・1・10 ミー・アエ

ミー・アエの儀礼要素：

- a) オネ・ウマ・ングア・バプ (祭祀畑の家) のウイス・ルル (祖霊の座) に、翌朝の祭祀畑のピグでつかわれる編みカゴがおかれ、そのなかに、アウ竹でつくった稲刈り用のナイフが入れられる。
- b) ソバマ (ソバマ・カー・ウェサ) のときにのこしておかれた大型の野ネズミの肉が食される。
- c) ミー・アエにいたるまでロウォ・コレ人の女 (とその助手たち) がまもってきたウウィ *uwi*, モディ *modi*, シデロ *ndelo* といった各種のヤマイモを食べる禁忌がとける。

ミー・アレとの関連でのべたように、ミー (甘い) という形容詞には、「食物にかかわる禁忌がとける」という含意がある (3・1・6参照)。そうであるならば、ミ

208) こうした文脈において、犬のなかには、妖術者を妖術者たらしめるアナ・ウェラ *ana wera* とよばれる靈魂がはいっている (*ana wera meli leka lako*) と考えられている。この *ana wera meli* の現象をふくめ、妖術者をめぐる言説の内容については、杉島 [1986a] を参照されたい。

一・アエ（水を甘くする）とよばれる儀礼の中心的な要素は、cの儀礼要素だということになる。

すでにのべたように、ヤムイモは、イネ・パレ（稲の母）と関連づけられることのない作物のひとつであった（1・2・4参照）。そして、作物の起源神話では、オンドとよばれるヤムイモがイネ・パレ（稲の母）の殺される以前からすでに存在していたことが、はっきりと語られもする（1・2・2参照）。だが、ヤムイモは、女性と無関係なものとしてよりも、男性と密接な関係をもつ食物として特徴づける必要があるように思われる。以下のような知識は、このことを明確に示唆している²⁰⁹）。

リセ地域の人々は、作物を盗人からまもるために、ルウ *ru'u* とよばれる呪術もちいる。ルウのかけられている作物を盗むと、盗人には、なんらかの災いをもたらされるのだといわれるが、災いの内容は、ルウの種類によってことなる。ルウには数十もの種類があるが、この文脈で注目されるのは、ルウ・ウウィ *ru'u uwi*（ヤムイモのルウ）とよばれる呪術であり、これがかけられている作物を盗んだ者は、ペニスの激痛に苦しむのだといわれる。

また、男たちのあいだで語られる、つぎのような猥談も、ヤムイモと男性との密接な関係を示唆している。

これはボラ地域 (Tana Pora)²¹⁰ で本当におこった話である。ある日、女が畑でヤムイモをほっていた。その女は、まだ独身であったが、なにを思ったのか、ナイフでヤムイモをペニスのかたちにくずり、それをつかって自慰をはじめた。だが、女はあまりにもながく自慰をつづけたために、しまいには、ヤムイモがおれてしまった。女は、腔のなかのこったヤムイモをとりだそうと懸命になったが、どうしてもとりだすことができなかった。

その一部始終をとりの畑から若者がみていた。若者は、いったいなにをやっているのかと女にたずねたが、むろん、女は、本当のことをいうはずがない。だが、あたりは夕闇につつまれはじめ、おまけに、女は、つよく尿意をもよおしていた。だが、ヤムイモがつまっているために排尿は不可能であった。思いあまって、女は、「私と関係をもって」(*dau jadi no'o aku*) といって若者にたすけをもとめた。若者は、「自分には経験がないから」といって一度はことわたったものの、女は、なおも若者にたすけをもとめた。

209) この文脈で、ヤムイモの部分名称についてのべておくならば、ヤムイモは、以下のような各部から構成されている。*kulu*（蔓がついている付近の部分。ヤムイモを収穫したときには、この部分を切りとって、種芋として地中にうめる）、*isi*（食べられる部分）、*hamu*（毛根）、*logé*（ヤムイモの先端部分）。

210) 図12では、Nggela という district（オランダ時代の行政区分）のなかにふくまれている。

若者は、苦勞のすえ、女の膣からヤムイモをとりだすことに成功したが、そのあとで、自分のペニスを挿入するにいたった。若者は、家にかえり、「あの女とできてしまった」(*jadi dowa no'o kai*)と父親に報告した。若者と女は、結婚できない間柄にあったが、周囲の反対をおしきって結婚した。

これと類似する話は、ヤムイモをトーテムとする母系氏族 (*tebu uwi*)——詳細な報告はべつの機会にゆずらなければならないが、リオ族の人々は、父系的な集団に帰属するとともに、非地縁的な母系トーテム氏族 (*tebu*)にも帰属している——の起源神話にも登場する。「ある日のこと、1人の女がヤムイモをほっていると、突如、ヤムイモが膣のなかにはいってしまった。この不意の性交によって女は妊娠し、子供を産んだ。テブ・ウウィ *tebu uwi* (ヤムイモをトーテムとする母系氏族) は、こうして誕生したのであり、それゆえに、テブ・ウウィの成員は、現在でもヤムイモを食べることが禁忌になっているのである。」

このようなヤムイモとペニスの関係は、ヤムイモの収穫をめぐる信念のなかにもみられる。ヤムイモを収穫するときには、ほるタイミングをみはからなければならない。つまり、ヤムイモをほってみて、あまりにも小さいことがある。そのようなときには、ほりつづけるのをやめ、少しまってみる必要がある。なぜならば、ヤムイモは、大きくなったり、小さくなったりするのであり、収穫のタイミングが正しいか (*meti molo*)、誤っている (*meti sala*) かによって、ヤムイモの収穫量は、大きくことなってくるからである。

また、リセ地域の東側に隣接するブー地域 (*Tana Bu*) では、カー・ウウィ (ヤムイモを食べる) とよばれる儀礼が7月の中・下旬におこなわれるが、この儀礼もヤムイモと男性との密接な関係を示唆している。それというのも、カー・ウウィでは、ヤムイモを食べることが中心的な儀礼要素になっており、男たちがまさにヤムイモを食べようとする瞬間に、ンボウ・ファイ、ランバ・アナ *mbou fai, ramba ana* (女をうばい、子供を略奪せよ；意識：他人の女房と姦通せよ) という言葉がとなえられ、ふだんの生活では抑制されている男性の性的な欲望が高揚されるからである。

以上でのべたような知識を材料とするならば、ヤムイモを男性の性と密接な関係をもつものとしてイメージすることは、さして困難ではないが、このような仮説的文脈と結合されるならば、cの儀礼要素は、ロウォ・コレ人の女 (とその助手たち) が、男性と性的に交渉しうる状態になったことの証として解釈されることになる²¹¹⁾。

211) ロウォ・コレ人の女であるマリア・ウタが、ヤムイモの禁忌とともに、性交の禁忌をまもっているかどうかを質問することはできなかった。

そして、ミー・アエ（水を甘くする）のアエ（水）とは、男性の性的な「水」、つまり精液——精液は、アエ・ダー *ae da*（滴る水）、アエ・ウォジ *ae woji*（垂れる水）、アエ・ビタ *ae bita*（ベタベタする水）などとよばれる——にほかならないという推測もなりたつ。だが、アタ・ロウォ人の女が、これまでの儀礼において、タナ・ワトゥと同一視されるような役割をはたしてきたことを考えるならば、cの儀礼要素は、タナ・ワトゥが生殖行為を再開できる状態になったことの暗示としても解釈されよう。

このような解釈は、一見するところ荒唐無稽であるように思われる。だが、子供の無事な成長がみとどけられるまでのあいだ、夫婦間の性交が禁止されること²¹²⁾、翌朝おこなわれる祭祀畑のピグは、収穫にともなう最後の儀礼であり、それにとまって、タナ・ワトゥの「母」（つまり作物に対する母）としての役割がおわりをつけることを考えあわせるならば、上記のような解釈は、多少なりとも納得のゆくものとなる。これにくわえ、祭祀畑のピグ、儀礼畑のピグ・ウェラ、そしてポオといった儀礼に頻出する「雨水」のイメージを有意的にするには、上記のような解釈を仮説的文脈としてもちいることが不可欠であるように思われる。

3・1・11 祭祀畑のピグ

祭祀畑のピグの儀礼要素：

- a) 女性の髪の毛で4つの稲穂をしばって編みカゴにいれる。
- b) そして、アウ竹でつくった稲刈り用のナイフ（フィア）をつかって稲刈りをおこない、編みカゴのなかに収穫物をつめる。
- c) 穀物倉の前の広場には、サガ・ウラ・レジャ（天空神のよりしろ）とよばれるアウ竹が植えられている。
- d) 穀物倉の前の広場に穴をほり、そのなかに鶏卵と鉄（ナイフなど）をうめ、その上にムシロをしく。その目的は、ソゴル・ングレ（収穫物が「土地の子宮」にとりこまれるために少なくなってしまうこと）をふせぐことにある。
- e) ムシロの上に祭祀畑からはこんできた稲穂をあけ、「右方向にまわり」（反時計まわり）ながら脱穀をおこなう。このときにソダとよばれる歌がうたわれる。
- f) 4回「右方向にまわり」（時計まわり）ながら、粃の山をならす。
- g) 「右方向にまわり」（反時計まわり）ながら、クリ・マエ・パレ（稲の靈魂をよぶ）を4回おこなう。

212) 子供が幼いうちに夫婦が性交することは、ランガ・ロパ *langga lopa*（産着を越える）とよばれ、ランガ・ロパをおこなうならば、子供はやせ細ってしまうと信じられている。

- h) ププ・レア（ショウガをふきつける行為）が4回おこなわれる。
- i) 箕で粃米の山をあおぎながら、粃米の山のまわりを4回「右方向にまわる」（時計まわり）。
- j) ソバマ・カー・ウェサのときにのこされた大型の野ネズミの肉がつかわれる。
- k) サガ・ウラ・レジャ（ウラ・レジャのよりしろ）とよばれるアウ竹につるされているヒロハノジアオイの枝から4枚の葉をとって、粃米のおかされているムシロの四隅に1枚ずつおき、その上に飯と肉の料理をおく。（この粃米は、祭祀畑の種まきがおこなわれるまで、種粃として保存されるが、その一部は、ポオで消費される。）

祭祀畑のピグにおける a の儀礼要素は、儀礼畑のピグにおける c, e の儀礼要素と基本的にはおなじであり（3・1・4参照）、また、祭祀畑のピグは、祭祀畑における最初で最後の稲刈りにほかならない。したがって、a の儀礼要素において収穫されるのは、靈魂をふくんだ稲なのだといえる。だが、祭祀畑のピグでは、稲刈りをおこなうときに、アウ竹でつくったナイフ（フィア）がもちいられ（b の儀礼要素）、これが祭祀畑のピグにおける稲刈りを特徴づけるものになっている。

祭祀畑のピグは、ソバマ・カー・ウェサの4日後におこなわれる儀礼であり、ソバマ・カー・ウェサには、作物を再生の出発点にたつ死者として思いえがかせるような儀礼要素がふくまれている。これにくわえ、j の儀礼要素（ソバマ・カー・ウェサのときにのこしておかれた大型の野ネズミの肉がもちいられる）は、祭祀畑のピグがソバマ・カー・ウェサの延長部であることを示唆している。これらの仮説的文脈と結合されるならば、b の儀礼要素は、作物をウラ・レジャの手にゆだねる行為として解釈されることになろう。それというのも、フィア（稲刈り用のナイフ）は、ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹でつくられていることにくわえ、3・1・9でのべたように、死者とは、ウラ・レジャに抱かれた存在だからである²¹³⁾。

だが、上記のような仮説的文脈は、bばかりでなく、c, e, f, g, i の儀礼要素を有意的にする文脈としても利用されるはずである。なぜならば、一連の葬送儀礼をしめくくるケレの儀礼においても、これから「ウラ・レジャとともに地下にしずみ

213) だが、b の儀礼要素については、少しことなった解釈をおこなうこともできる。ソバマ・カー・ウェサには、再生の出発点にたつ死者を新生児として思いえがかせるような儀礼要素（アエ・フェオの散布と祭祀畑への4晩の立入禁止）がふくまれていることにくわえ、アウ竹のナイフは、新生児のへその緒（*ajé pusé*）を切るための道具としてももちいられる。このような文脈と結合されるならば、b の儀礼要素は、再生の出発点にたつ新生児（死者）のへその緒を切る行為として解釈されることになろう。そしてh の儀礼要素の解釈からみちびきだされる解釈も、おそらく、これとおなじような内容をもっていると考えられる。なぜならば、ショウガは、出産を容易にするための「薬」としてもちいられるからである。

ゆく」(*kolu no'o wula, molu no'o leja*) 死者の靈魂の周囲を、呪医 (*ata nipi*) が4回「右方向にまわる」からである。そして、この4回の「右方向にまわる」所作がおこなわれる場所の近くには、タカ・アル(斧とアウ竹の掘り棒)とよばれるアウ竹(とコブミカンの枝)がたてかけておかれる。

しかしながら、祭祀畑のピグにおける「右方向にまわる」所作には、こみいった問題がふくまれているように思われる。それというも、実際には、「時計まわり」と「反時計まわり」という2種類の回転方向があるにもかかわらず、それらは、ともに「右方向にまわる」(*gili nggana*)と表現されるからである。

だが、これは、ギリ・ンガナ *gili nggana* (左手の方向から右手の方向にまわる)を「右まわり」(時計まわり)と混同することに由来する、一種の疑似問題にほかならない。なぜならば、ギリ・ンガナであるかどうかは、回転軌道の内側からみるか、外側からみるかによってきまってくるからである。つまり、eとgにおける「反時計まわり」は、回転軌道の外側からみるからこそ、ギリ・ンガナとなるのであり、fとiにおける「時計まわり」は、回転軌道の内側からみるからこそ、ギリ・ンガナとなるのである。

このような観点からならぬならば、作物(稲の靈魂)がよびよせられる場合にかぎって「反時計まわり」のギリ・ンガナがおこなわれる(eとgの儀礼要素)のは当然だといえる。なぜならば、「反時計まわり」は、回転軌道の外側にいるものからみてギリ・ンガナとなる回転方向だからである。

だが、そうであるならば、祭祀畑のピグとケレとのあいだには、大きなちがいがあることになる。なぜならば、ケレでは、死者の靈魂が生者とわかれをつげるのに対し、祭祀畑のピグでは、稲の靈魂がよびよせられるからである。しかしながら、このような相違は、外見的なものにすぎないというべきであろう。なぜならば、稲の靈魂も、死者の靈魂も、ウラ・レジャに抱かれているという点では、まったくおなじだからである。

このことを端的にしめしているのは、eでうたわれるソダ(歌)の内容だといえる。ソダには、「ソク・ローという屋根の部材をすべりおりてこい」という歌詞がふくまれているが、これは、ウラ・レジャに降臨をねがうときにもちいられる儀礼言語にほかならない。また、ソダをうたうヨセブ・ボカは、「アウ竹でつくった家の支柱をおりてこい」(*wa'u no'o mangu au*)という表現を歌詞にくわえてもよいといっていたが、この表現もまた、ウラ・レジャに降臨をねがう儀礼言語にほかならない。これにくわえ、ソダには「雨風とともにやってこい」、「稲妻とともにやってこい」、「ココヤシの葉をつたってこい」、「アナミルタの蔓の上をわたってこい」のように、天から葉や蔓

木にふりそそぐ雨水とともに、作物があつまってくるイメージや、「川エビのあとをついてこい」のように、川となって流れさる雨水のなかから、作物（稲の靈魂）がやってくるようなイメージを喚起する歌詞もふくまれている。そして、これとおなじことは、「あつまれ、斧がよちよち歩きをする者の手をひいてくる」という歌詞についてもいえるが、この点については、のちほどポオ・リアとの関連でのべることにしよう。

ソダの内容をめぐる以上のような解釈は、gの儀礼要素（クリ・マエ・パレ）にもあてはまる。なぜならば、「クリ・パレ！」（さあ、おいで）といって稲の靈魂をよびよせるたびに、ソダの歌詞をくりかえすのが正式のやり方なのだといわれるからである。

だが、eとgの儀礼要素を同一視することはできない。それというのも、gの儀礼要素では、「クリ・パレ！」（こっちへおいで、稲！）というよびかけのあとに、「デガ・カンバ、デガ・ジャラ、デガ・ウェア、デガ・マヌシア」（水牛のような、馬のような、金のような、奴隸のような稲よ）という言葉がつづくからである。したがって、稲は、水牛、馬、金、奴隸といった貴重な財にたとえられているわけであるが、この隠喩が有意的になるのは、ポオ・リアの文脈においてであるように思われる。

祭祀畑のピグには、以上のような儀礼要素のほかに、ヒロハノジアオイの葉をもちいるkの儀礼要素がふくまれている。ヒロハノジアオイは、グジュ・レカ・テボ・デヌ、ピラ・レカ・ロー・ジタ *geju leka tebo denu, bila leka lo jita*（ヒロハノジアオイの身からあらわれ、ジタノキの体から割れた）²¹⁴⁾という儀礼言語に登場し、この儀礼言語は、妻の受け手が、妻の与え手から派生したことを強調するときにもちいられる。

このような文脈と結合されるならば、kの儀礼要素は、祭祀畑から収穫された粳米を、ウラ・レジャの手にゆだねる行為として解釈されるように思われる。それというのも、ウラ・レジャは、作物（妻）の父として思いえがかれるような存在であることにくわえ、ヒロハノジアオイの葉は、サガ・ウラ・レジャ（ウラ・レジャのよりしろ）にかけられているヒロハノジアオイの枝からとられたものだからである。そして、このような解釈を裏づけるかのように、作物（妻）の母であるタナ・ワトゥは、dの儀礼要素によって粳米に接近することをはばまれている。

また、この儀礼要素は、つぎのように解釈することもできる。ヒロハノジアオイは、

214) ジタノキは、キョウチクトウ科の樹木であり、その学名は、*Alstonia scholaris* [CORNER and WATANABE 1969: 638]である。はからずも和名のジタノキとリオ語名の *jita* が一致しているが、その理由はわからない。Corner and Watanabe [1969]では、ジタノキのマレー語名は、*pulai* になっている。

苦い味のする木として知られており、その樹皮は、サトウヤシ（リオ語：*moké*；学名：*Arenga pinnata*）の樹液、モケ・ミー *moké mi*（甘いモケ）につけこんで、モケ・バイ *moké ba'i*（苦いモケ）とよばれる発酵酒をつくるためにもちいられる。このような知識と結合されるならば、kの儀礼要素は、ペサ・ウタやミー・アレをとおして「甘く」されていた作物を、「苦く」する操作として解釈されることになる。この「苦く」状態は、ポオにおいて消費される粳米の一部をのぞき、翌年のペサ・ウタやミー・アレのときまでつづく（3・1・6参照）。

3・1・12 パイ・ポオ

パイ・ポオ（ポオをよび知らせる）とよばれる儀礼は、ラテ・ソゴジ村に居住するモサ・ラキ・プウ（根本の首長）とファタ・ソドポ村にすむモサ・ラキ・イネ・アメ（妻の与え手の首長）をポオ・リアに招待し、リセ・ソゴンデ・リアの住民に6日後にポオがおこなわれることを告知する儀礼にほかならない。レラ・ソバマの場合とおなじく、この儀礼にも、とりたてて解釈すべき儀礼要素はふくまれていないように思われる。

3・1・13 儀礼畑のピグ・ウェラ

儀礼畑のピグ・ウェラの儀礼要素：

- a) 穀物倉の前の広場に穴をほってニワトリの卵と鉄（ナイフなど）をうめ、その上にムシロをしく。その目的は、ソゴル・ソングレ（収穫物が「土地の子宮」にとりこまれるために少なくなってしまうこと）をふせぐことにある。
- b) 儀礼畑のピグで収穫された稲の靈魂をふくむ稲穂を穀物倉からだし、ムシロの中央におく。
- c) 穀物倉の前の広場には、サガ・ウラ・レジャ（天空神のよりしろ）とよばれるアウ竹が植えられている。
- d) 「右方向にまわり」（反時計まわり）をしながら脱穀をおこなう。このときにソダとよばれる歌がうたわれる。
- e) 4回「右方向にまわり」（時計まわり）ながら、粳の山をならす。
- f) 「右方向にまわり」（反時計まわり）ながら、クリ・マエ・パレ（稲の靈魂をよぶ）を4回おこなう。
- g) プブ・レアが4回おこなわれる。
- h) 箕で粳米の山をあおぎながら、粳米の山のまわりを4回「右方向にまわる」

(時計まわり)。

- i) サガ・ウラ・レジャ (ウラ・レジャのよりしろ) とよばれるアウ竹につるされているヒロハノジアオイの枝から4枚の葉をとって、粃米のおかかっているムシロの四隅に1枚ずつおき、その上に飯と肉の料理をおく。(この粃米は、儀礼畑の種まきがおこなわれるまで、種粃として保存されるが、その一部は、ポオで消費される。)

儀礼畑のピグ・ウェラを構成する、上記の a, c, d, e, f, g, h, i の儀礼要素は、祭祀畑のピグを構成する c, d, e, f, g, h, i, k の儀礼要素とまったくおなじであり、両者の相違点は、前者が儀礼畑のピグにおける収穫物を対象にする (b の儀礼要素) のに対し、後者が祭祀畑のピグにおける収穫物を対象にすることだけである。また、この両者を有意的にする文脈がことになっていなければならない理由は存在しないように思われる。したがって、上記のような儀礼要素について、ここでも繰り返し解釈をおこなう必要はないと考えられる。

3・1・14 ミー・アレ

ミー・アレの儀礼要素：

- a) ポオ・リアの前日、祭祀畑のピグで脱穀された米と儀礼畑のピグ・ウェラで脱穀された米の一部が精米される (精米されなかった2種類の粃米は、祭祀畑と儀礼畑における種まきにおいて種粃としてもちいられる)。そして、ンボラ・カド (タナ・ワトゥにあたえられた金) を身につけたロウォ・コレ人の女によって炊かれた、この2種類の米が食される。
- b) この儀礼をおこなうことによって、精米されたのこりの米を、ポオにおいて消費することが可能になる。

このミー・アレ (米を甘くする) とよばれる儀礼は、それまで食べることが禁止されていた米を食用可能にするという点においても、また、食べるという行為において主役を演ずるのが男性であるという点においても、ンバマのまえにおこなわれるミー・アレと類似している。

だが、ポオの前日におこなわれるミー・アレが、ンバマのまえにおこなわれるミー・アレとまったくおなじように解釈されるとは考えられない。なぜならば、ポオの前日におこなわれるミー・アレで食される米は、すでに祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウェラをとおしてウラ・レジャの手にゆだねられたものだからである。そうであるならば、ポオの前日におこなわれるミー・アレは、ウラ・レジャが独占するものの一部

を、ウラ・レジャと人間の男性との共有物に転換する儀礼なのだといえよう。

3・1・15 開墾の過程

ポオ・リアへと論をすすめてゆくまえに、開墾の過程に注意をむけてみる必要がある。なぜならば、ポオは、原則的には開墾の終了後におこなわれる儀礼であり、そのなかには、開墾の作業と関連する儀礼要素がふくまれているからである。

開墾の対象となる森は、タナ・ワトゥの側に属し、かつタナ・ワトゥと一体化したのものとして思いえがかれることになるはずである。なぜならば、火入れのときに森を延焼させることは、タナ・タガ・ララ、ワトゥ・ピピ・テキ *tana taga rara, watu pipi teki* (タナ=土のふくらはぎを枯れさせ、ワトゥ=石の頬をひきはがす) と表現されるばかりでなく、森を延焼させた者は、ポオ・リアにおいて豚を供犠し、タナ・ワトゥの許しをこわなければならぬからである。すでにのべたように、人々は、開墾をおこなうことに強い恐怖感をいだくが、その背後には、開墾という行為を、タナ・ワトゥ（もしくはタナ・ワトゥの側に属すもの）に対する破壊行為とみなす解釈があるように思われる。

しかしながら、人々は、こうした恐怖感に素手でたちむかうのではない。なぜならば、開墾は、ウラ・レジャの同意をえうえでおこなわれる行為だといえるからである。すでにのべたように、開墾の予定地がきまると、アウ竹をつかってソー・ボカ・アウとよばれる卜占をおこない、開墾をおこなうことの可否がうらなわれる。ソー・ボカ・アウは、現在ではほとんどおこなわれなくなったために、じゅうぶんな資料をえることはできなかったが、アウ竹がウラ・レジャのよりしろであることを考えるならば、ソー・ボカ・アウは、開墾をおこなうことにウラ・レジャが同意しているかどうかを判断するための方法であったのだと推測される。

おなじことは、「コブミカンの葉」とよばれる昆虫についてもいえる。開墾の過程で「コブミカンの葉」が見つかると、作業はとりあえず中止されるが、「コブミカンの葉」を追いはらう呪文において、「コブミカンの葉」の「源」(*iné*) がポロ・リアにもとめられていること——すでにのべたように、ポロ・リアとウラ・レジャは同一の存在と解釈される可能性をもつ——や、コブミカンが立ち入りを禁止するウラ・レジャのよりしろとして解釈されることを考えるならば、「コブミカンの葉」の出現は、ウラ・レジャが開墾に同意していないことの証なのだといえる。

これにくわえ、開墾に従事する男性——開墾は男性によってのみおこなわれる仕事であることを想起されたい——は、ウラ・レジャとともに開墾をおこなっているよう

なイメージを思いえがくこともできるはずである。なぜならば、タカ（斧）は、伐採をおこなうための道具であるばかりでなく、ウラ・レジャのよりしろとして解釈される一種の儀礼用具だからである。

すでにのべたように、一連の葬送儀礼をしめくくるケレとよばれる儀礼では、妻の与え手の代表者が、タカ・アル（斧・アウ竹の掘り棒）とよばれるアウ竹とコブミカンの枝を、リセ地域の西方にそびえるムトゥ山の方角になげすてる。それにもなつて、死者の靈魂は、ムトゥ山にむかうわけであるが、このことはコル・ノオ・ウラ、モル・ノオ・レジャ（ウラ・レジャとともに地中にはいる）と表現される。そうであるならば、斧は、実際にはなげすてられないにもかかわらず²¹⁵⁾、アウ竹やコブミカンとおなじく、ウラ・レジャのよりしろとして解釈されることになる。

ンバマ・カー・ウェサでは、アエ・フェオが祭祀畑に散布され、その後、4晩のあいだ祭祀畑への立ち入りが禁止されるが、これとおなじような儀礼要素は、祭祀畑のピレ・ウマにもふくまれている。だが、この両者は、つぎのような点でことになっている。ンバマ・カー・ウェサの場合には、アエ・フェオを散布するときに斧がもっていられるのに対し、ピレ・ウマの場合には、斧がつかわれることはない。これと呼応するかのように、ピレ・ウマにおけるアエ・フェオの散布と4日間の立入禁止は、作物の誕生とかかわる儀礼行為として解釈され、ンバマ・カー・コエにおけるアエ・フェオの散布と4日間の立入禁止は、死者としての作物を再生の出発点におく儀礼行為として解釈された。そして、死と再生の過程には、すでにのべたように、ウラ・レジャがふかく関与している（3・1・9参照）。そうであるならば、ンバマ・カー・ウェサにおける斧の使用は、作物をウラ・レジャと関係づけることの出発点として解釈されることになる。

祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウエラでうたわれるソダには、作物が、天からふりそそぐ雨水やウラ・レジャ（天空神）とともにやってくるイメージを喚起する数多くの歌詞がふくまれている。そのなかにあつて、タカ・ゲー・ゲー（斧がよちよち歩きをする者の手をひいてくる）という歌詞だけは、例外的であるように思われた（3・1・11参照）。だが、斧をウラ・レジャのよりしろとして思いえがくならば、この歌詞は、他の歌詞とおなじようなイメージを喚起するものとなる。

リセ地域の作物起源神話には、ポビとノンビが斧で足にけがをしたのち、死への旅立ちをするという、不可解なモチーフがふくまれている²¹⁶⁾。しかしながら、斧を作物

215) だが、儀礼的にはなげすてられたものとみなされ、妻の受け手は、妻の与え手に斧の代金を支払う。

216) ヨセブ・ボカの異伝では、斧ではなく、山刀でけがをしたことになっている。だが、斧とノ

の父であるウラ・レジャのよりしろと考えるならば、このモチーフは、不可解なものではなくなる。なぜならば、マンガライ族、リオ族の西部地域、シッカ族、ラマホロット族（図2参照）における作物の起源神話では、作物を創造するために殺害をおこなった人物は、殺害された者の父や兄弟であったことが語られるからである [ARNDT 1932: 61-63; BURGER 1941: 413-416; PETU 1974: 143; SUCHTELEN 1921: 161; 山口 1983: 22, 1989: 485-486; VATTER 1932: 106]。つまり、マンガライ族、リオ族の西部地域、シッカ族、ラマホロット族の作物起源神話における殺害者は、イネ・パレ（稲の母）が殺害されるきっかけをつくったものに姿をかえて、リセ地域をふくむリオ族の東部地域における作物起源神話のなかに登場しているのである。

以上のことを念頭におきながら、ポオ・リアの儀礼要素へと論をすすめてゆくことにしよう。

3・1・16 ポオ・リア

前章では、ポオ・リア、ハゴ・ワウォの儀礼行為、ポオにおける禁忌のそれぞれに、べつべつの項をもうけて記述をおこなったが、以下では、この三者を一括してのべることにしたい。

ポオ・リアの儀礼要素：

- a) 真紅の上体衣を身につけたハゴ・ワウォ（女の首長）が所定の位置にすわる。ハゴ・ワウォはひとたびすわると、儀礼が終了するまでたつことができなくなる。
- b) ハゴ・ワウォをはじめとする首長たちによって、クラ・ヘナ（米を計量する儀礼）がおこなわれる。ヘナ・センガ・ジェブと名づけられたユウガオの腕で計量された米の一部は、ハゴ・ワウォが取得し、のこりは、ポオ・リアにおいて炊かれる。
- c) ヘナ・サワ・タカと名づけられたユウガオの腕による米の計量は2回おこなわれ、1回目に計量された米は、ウォロ・レレ村にすむリア・ベーワとムラ・ワトウ村にすむ2人のリア・ベーワ（表2、図4参照）にあたえられ、2回目に計量された米はポオ・ロオ（後述）において炊かれる。
- d) 竹筒をつかって飯を炊き、アレ・ポオ（ポオ儀礼の飯）をつくる。

∨ 山刀は、相互転換的だといえる。それというのも、理由ははっきりしないが、斧を所有している者はきわめて少なくなり、斧のもっていた役割を現在では山刀がはたしているからである。また、斧も山刀も男性の道具とみなされており、女性の道具であるナイフ (*piso*) と対比的な関係におかれている。このことは、出産がおわり、新生児の性別をたずねるときに、“*Topo di piso?*”（山刀かナイフか?）という疑問文がもちいられることからわかる。

- e) 開墾のときに森を延焼させた者がいると、タナ・ワトゥの許しをこうために豚を供犠する。
- f) サワ・タカ（燃えのこった木のくず）とよばれるものを「舟」にいれたうえで、川になげこみ、ラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向にあるサブ海に追いはらう。同様に、作物を食いあらず鳥獣や害虫をラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向にあるサブ海に追いはらう。この行為は、ジョカ・サワ・タカ（燃えのこった木のくずを追いはらう）とよばれる。
- g) アレ・ポオをロカ・ラウ（ポオの祭場）にあつめ、アウ竹でつくったノキ・アレ・ポオとよばれる「棚」につみあげる。
- h) アレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）の中味をバナナの葉の上にだし、川エビとともにムス・マセ（石柱）の上に供える。
- i) ファタ・マリから村にもちかえったアレ・ポオをマガ（マガ・ロオをふくむ）もしくは屋外で食べる。
- j) ポオの期間中には、さまざまな禁忌が課される。
- k) ハゴ・ワウォは、ポオの期間中、マガで就寝しなければならない。そして、過去においては、このときに不特定多数の男性と性的交渉をもったのだといわれる。
- l) ハゴ・ワウォは、ポオ・リアであたえられた米を、ポオの期間中に、しかもマガで食べつくさなければならない。

米の計量をおこなう儀礼（bの儀礼要素）では、2種類のユウガオの椀がもちいられ、そのひとつは、ヘナ・センガ・ジェブ（豚の産巣を破壊するユウガオの椀）とよばれる。ジェブとは、字義的には「豚が出産のためにつくった巣」を意味するが、それとともに、ジュドゥ・フー、ジョガ・ジェブ *judhu hu, joga jebu*（直訳：蛇のぬけ殻をつつき、豚が出産のためにつくった巣をつきあげる；意訳：妻の与え手に無礼をはたらくこと）のように、妻の与え手の隠喩的表現としてももちいられる。

そうであるならば、センガ・ジェブとは、「妻の与え手を破壊する」という意味になるわけであるが、このような意味に解されたセンガ・ジェブという表現を有意的にするのは、3・1・15でのべた一連の仮説的文脈だといえる。それというのも、タナ・ワトゥは、女性としての作物をあたえる妻の与え手であることにくわえ、開墾という破壊行為をこうむってもいるからである。したがって、ヘナ・センガ・ジェブによって計量される米は、開墾という破壊行為をタナ・ワトゥに謝罪するための米なの

だといえよう。

このような解釈は、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウェラの儀礼要素によって支持される。なぜならば、妻の与え手に無礼をはたらいた（ジウドゥ・フー、ジョガ・ジェブ）場合、妻の受け手は、金や家畜を支払うことによって妻の与え手のゆるしをこわなければならないが、ヘナ・センガ・ジェブによって計量される米は、祭祀畑のピグや儀礼畑のピグ・ウェラにおいて、水牛、馬、金、奴隷といったタナ・ワトゥにあたるにふさわしい財物にたとえられているからである²¹⁷⁾。

そうであるならば、ヘナ・センガ・ジェブにもられた米の一部を取得するハゴ・ワウォは、タナ・ワトゥにもひとしい存在とみなされることになるわけであるが、このような解釈は、つぎののべるような3つの儀礼要素からも導きだすことができる。

その第1の儀礼要素は、森を延焼させた当事者が、タナ・ワトゥのゆるしをこうためにおこなう豚の供犠（eの儀礼要素）であり、あふれてた豚の血は、すぐにハゴ・ワウォの手と、ロカ・ラウにあるムス・マセ（石柱）、ユウガオの腕（ヘナ・センガ・ジェブ、ヘナ・サワ・タカ、ヘナ・ハゴ・ワウォ）、大きな平カゴ（*kidha ria*）などに塗りつけられる。

第2の儀礼要素は、ハゴ・ワウォに課される禁忌（aの儀礼要素）である。ハゴ・ワウォは、ひとたび所定の位置にすわると、小便も大便もその場でしなければならなくなるが、もし小便をすれば、雨がふりつづくことの前兆と考えられ、大便をすれば、豊作がえられることの前兆とみなされる。

第3の儀礼要素は、ハゴ・ワウォ、トウ・ンボトゥと表現される、クラ・ヘナ（bの儀礼要素）におけるハゴ・ワウォの行為である。上記のように、ヘナ・センガ・ジェブによって計量される米は、開墾という破壊行為をタナ・ワトゥに謝罪するための米と解釈されるが、リオ語のルサ・ラサ *rusa rasa*（破壊された）という表現には、「物がこわれた」という意味のほか、「性的に陵辱された」という意味がある²¹⁸⁾。このような文脈と結合されるならば、クラ・ヘナにおけるハゴ・ワウォの行為（ハゴ

217) 奴隷は、数世代まえまでは、ニワトリ、山羊、豚、水牛よりも価値のあるものとして、神神に供犠されていた。

218) 青木の報告する「西リオ語地域」で広くうたわれている *Umu La'é Tungga*（年端もいかず）という題名の歌には、つぎのような歌詞がふくまれている。「おかあさん。私はみじめだ。私はまだ待っている。愛しい男。あなたは去っていった。私は、さまよう。待っている私には涙ばかり。私の体はメチャクチャになった。とうとう子供ができてしまった。私が手をさしのべてと呼ぶと、彼は叩き殺すぞと脅かした。子供を産んだ私をのこして、彼は去っていった。（以下省略）」。この歌詞のなかにふくまれている「私の体はメチャクチャになった」という部分のリオ語は、*tebo ku rusa rasa* [青木 1986b: 217] となっており、「体が壊れてしまった」と訳すこともできる。

・ワウォ、 トウ・ンボトゥ) は、「陵辱された性」をうばいかえす行為として解釈されることになる。それというのも、ハゴ・ワウォ、 トウ・ンボトゥという儀礼言語には、すでにのべたように、「処女をうばう」という意味があるからである(1・1・4参照)²¹⁹⁾。

クラ・ヘナの儀礼(cの儀礼要素)では、以上でのべたヘナ・センガ・ジェブのほかに、ヘナ・サワ・タカとよばれるユウガオの腕がもちいられる。このヘナ・サワ・タカは、あきらかにfの儀礼要素(ジョカ・サワ・タカ)と関連をもっている。なぜならば、fの儀礼要素では、サワ・タカ(直訳:斧の木くず;意識:燃えのこった木のくず)とよばれるものが、ピンロウヤシの葉鞘でつくった「舟」にのせて海へとジョカ(追放)されるからである。したがって、ヘナ・サワ・タカによる米の計量へとすすんでゆくまえに、fの儀礼要素について論じておく必要がある。なお、fの儀礼要素では、サワ・タカとともに、作物を食いあらず鳥獣や害虫が海にながされるが、この点についてはラゴ・ポオとの関連でのべることにする。

すでにのべたように、畑は、女性としての作物が、母、父、兄弟などの庇護をうけて生育する場所であり(3・1・4参照)、また、女性(としての作物)を外敵から保護する男性(ポビとノンビの兄弟であるラカと関連づけられる稲)は、人間の住居とおなじように、畑の下端、すなわち畑のなかでもっともガワ *ghawa* (斜め下)の場所に配置されている(1・2・4, 1・4・3, 1・4・4参照)。

このような知識を材料とするならば、畑を作物の住居として思いえがくことは、さして困難ではないといえるが、fの儀礼要素を有意的にするのは、このような仮説的文脈だと考えられる。なぜならば、家屋を建築するときには、樹木(建材)にやどるニトゥ(霊)を追いはらうために、ジョカ・サワ *joka sawa* (木くずを追いはらう)もしくはジョカ・ニトゥ *joka nitu* (霊を追いはらう)とよばれる儀礼がおこなわれるからである。この儀礼がおこなわれないと、その家にすむ者は、たえず病気にみまわれる(*weki tebo rango ro*)ことになるのだといわれる。

ジョカ・サワの儀礼では、家の各部からけずりとった木くず(*sawa*)に、つぎのようなニジョ・ジョカ・サワ *nijo joka sawa* (木くずを追いはらう呪文)をささやきかけたうえで、その木くずを村の外になげすてる。

nitu béu, nitu wé'é,

iné kai rajo no'o kowa lau ma'u.

iné kai lau ma'u.

近いニトゥ、遠いニトゥ、

その「源」は海の大きな船と小さい舟。

その「源」は海。

219) この性的な陵辱のなかに、初代のハゴ・ワウォであるケワ・ウォダがこうむった性的な陵辱(1・1・4参照)をふくめて解釈することも可能であろう。

したがって、サワ・タカとして海に流されるのは、伐採された樹木にやどるニトゥもしくはニトゥをふくむ木くずなのであり、サワ・タカが海に流されるのは、それが作物に有害な影響をおよぼすからなのだといえよう²²⁰⁾。

だが、タナ・ワトゥに無断でジョカ・サワ・タカ（fの儀礼要素）をおこなうことはできないはずである。それというのも、ニトゥのやどる樹木は、タナ・ワトゥの側に属し、タナ・ワトゥと一体化したものである（3・1・15参照）。このような仮説的文脈と結合されるならば、ヘナ・サワ・タカによって計量される米は、海に流されるサワ・タカに対する代償として解釈されることになる。それというのも、ヘナ・サワ・タカによって計量される米は、ヘナ・センガ・ジェブによって計量される米とおなじく、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウエラにおいて、水牛、馬、金、奴隷といった、タナ・ワトゥにあたえるにふさわしい財物にたとえられていたからである。

ただし、ヘナ・サワ・タカによる米の計量は2度おこなわれ、そのうちの1回では、リア・ベークにあたえられる米が計量される。しかしながら、ヘナ・センガ・ジェブで計量された米（の山もりになっている部分）をうけとるハゴ・ワウォとはことなり、リア・ベークがタナ・ワトゥと同一視されることはないように思われる。なぜならば、リア・ベークにあたえられる米は、水田から収穫された米でもかまわないとされるからである。だが、タナ・ワトゥと同一視されることはないにせよ、タナ・ワトゥとともにサワ・タカの代償をうけとることをとおして、リア・ベークは、タナ・ワトゥとごく近い関係にある者として思いえがかれることになる。

つぎに、dとgの儀礼要素へと論をすすめてゆくことにしよう。クラ・ヘナがおおると、ヘナ・センガ・ジェブによって計量された米（ただし、ハゴ・ワウォにあたえられた米はのぞく）は、竹筒をつかって炊かれ、アレ・ポオ（ポオの飯）がつけられる。また、ポオ・リアには、多数の一般民も参加しているが、かれらもまた、竹筒をつかって飯を炊き、アレ・ポオをつくる。そして、これらのアレ・ポオは、ロカ・ラウとよばれる場所にあつめられ、ノキ・アレ・ポオ（アレ・ポオの棚）につみあげられる。

ポオとは、6日間にわたっておこなわれる儀礼の総称であるとともに、水を運搬し、貯蔵するためにつかわれる竹筒を意味する。したがって、アレ・ポオとは、「水筒にはいった飯」と翻訳すべきなのかもしれない。この「水筒の飯」は、ノキ・アレ・ポオにつみあげられることによって、アレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）とよばれるよう

220) 斧がウラ・レジャのよりしろとして解釈されることを考えるならば、サワ・タカ（斧の木くず）という名称は、ニトゥを追放することに、ウラ・ルジャが何らかのかたちで関与していることを暗示しているように思われる。

になるが、ノキ・アレ・ポオは、ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹でつくられている。このような知識を文脈としてもちいるならば、gの儀礼要素は、ウラ・レジャ（天空神）の手にゆだねることをとおして、「水筒のなかの飯」を「雨水の飯」に転換する行為として解釈されることになる。

ノキ・アレ・ポオにつみあげられた「雨水の飯」の一部は、バナナの葉の上で中身をだされ、ムス・マセ（石柱）に供えられる（hの儀礼要素）わけであるが、この行為は、「雨水の飯」をタナ・ワトゥに供える行為として解釈されることになるはずである。なぜならば、「雨水の飯」には、ヘナ・センガ・ジェブで計量された米（すでにのべたように、この米は、タナ・ワトゥにあたえられた米にほかならない）を炊いたアレ・ポオがふくまれているばかりでなく、夜になるとタナ・ワトゥが「雨水の飯」をうけとりやってくるという信仰があるからである（2・10・6参照）。

そして、これとおなじ解釈は、iの儀礼要素からもみちびきだすことができる。なぜならば、村にもちえられた「雨水の飯」をはじめとするアレ・ポオは、家屋（*oné*）や居間（*oné*）といった人間の住居の「内」（*oné*）側にもちこむことが禁じられおり、マガ・ロオという「外」（*sia*）ないしは地面と境をせつする空間（1・4・3参照）や完全に屋外の地面の上で（*ghalé sia, ghalé tana*）食べなければならないからである。

だが、hの儀礼要素をめぐる解釈は、これにとどまるものではない。ウラ・レジャとタナ・ワトゥは、女性である作物の父と母に相当する存在であり、「雨水の飯」は、ウラ・レジャからタナ・ワトゥにあたえられる。これにくわえ、ミー・アエ（水を甘くする）の儀礼をとおして、タナ・ワトゥが男性の性的な「水」を受容できる状態にあるというイメージが構成されてもいる（3・1・10参照）。これらのことを総合するならば、「雨水の飯」をウラ・レジャからタナ・ワトゥにあたえられる性的な「水」（精液）として思いえがくことは、そう困難ではないといえるが、このようなイメージを仮説的文脈としてもちいるならば、hの儀礼要素は、ウラ・レジャとタナ・ワトゥを性的に結合させる行為として解釈されることになる²²¹⁾。

そして、このような解釈は、jの儀礼要素によって支持されるというべきであろう。なぜならば、a, b, eの儀礼要素をとおして、ハゴ・ワウォは、タナ・ワトゥにもひとしい存在として解釈されるわけであるが、ハゴ・ワウォは、ポオの期間中、マガという「外」と境をせつする空間に寝て、多数の男性と性交をおこなっていた（jの

221) hの儀礼要素では、「雨水の飯」とともに川エビが供えられる。川エビは、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウエラでうたわれるソダ（歌）のなかで、天からふりそそぐ雨水やウラ・ルジャのよりしろである斧とおなじような役割をはたしている。つまり、雨水、斧、川エビとともに作物（稲）がやってくるようにうたわれるのである。

儀礼要素)といわれるからである。そして、このハゴ・ワウォの行為は、テエ・タナ、ラニ・ワトゥ *té'é tana, lani watu* (寝ゴザは土=タナ、枕は石=ワトゥ) とよばれる。

だが、ハゴ・ワウォが、過去においてテエ・タナ、ラニ・ワトゥを本当におこなっていたかどうかを問うことは無意味だといえる。なぜならば、テエ・タナ、ラニ・ワトゥは、食べるという行為(1の儀礼要素)をとおしてもなりたつからである。ハゴ・ワウォは、ポオ・リアにおいてあたえられた米を、ポオの期間中に、しかもマガで食べつくさなければならぬ。この米は、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウェラにおいて、ウラ・レジャの手にゆだねられたものであり、天からふりそそぐ雨水のイメージが付託されてもいる。また、この米は、ポオ・リアの直前におこなわれるミー・アレをとおして、ウラ・レジャと人間の男性との共有物にもなっている。そうであるならば、1の儀礼要素は、男性(ウラ・レジャと人間の男性)の側からあたえられる、性的な「水」をうけとる行為として解釈されることになる。

したがって、ポオの期間において、神々と人間をへだてる境界は多少なりとも曖昧になり、男性と女性という性的なカテゴリーが顕在化するのだといえる。

このような解釈は、jの儀礼要素によって支持されるように思われる。なぜならば、ハゴ・ワウォをはじめとする首長たち(とくにタイプ2とタイプ3の方法で米が計量される首長)は、一般民よりもポオの期間に課される禁忌を厳守しなければならないといわれるが、ポオの期間に課される禁忌は、コベ・ストゥ *kobé sutu* (4晩) とよばれる初夜の期間に新婚夫婦に課される禁忌ときわめて類似しているからである。

以上でのべたような解釈との関連で、ペトゥ神父によるポオについての報告は、興味ぶかい内容をふくんでいる。ペトゥ神父は、天空神(*Du'a*)と土地神(*Ngga'é*)を、それぞれ「男性原理もしくは夫」と「女性原理もしくは妻」と規定したうえで²²²⁾、ポオの儀礼について、つぎのようにのべている。

「ポオは、暗くなってからおこなわれる儀礼であり、夕方から準備がはじめられる。アレ・ポオが炊かれ、炊きあがったものは、汚れから遠ざけておくために、木につるされる。あたりが暗くなると、モサ・ラキ・プウ(根本の首長)がウラ・レジャとタナ・ワトゥに來臨をねがい、ワトゥ・ポオ *watu po'o* (ポオの石) とよばれる神聖な石にアレ・ポオをのせる。だが、それと同時に、ワトゥ・ポオは、バナナの葉でおおわれてしまう。これは、天空神と土地神との性交をかくすためであり、こうして豊穡の源泉である宇宙的な交合がはたされるのである。」[PETU 1982: 147-160]²²³⁾。

222) ただし、ペトゥ神父は、*Du'a lulu wula* (天空神)、*Ngga'é wena tana* (土地神) という表現をつかっている [PETU 1982: 147-150]。

223) ペトゥ神父の文体は、かなり冗漫なので、ここでは大幅な要約と意識をおこなっている。

ペトゥ神父にあって確かめたところでは、このポオは、リセ地域でおこなわれるポオではなく、また、上記のような説明の大半は、自分の恣意的な解釈ではない（つまり人々の口から直接に聞いた説明）ということであった。

また、ンブリ地域 (Tana Mbuli) では、ジョカ・ジュー *joka ju* (ジュー・アング *ju анги* を追いはらう) とよばれる儀礼が、リセ地域のポオとほぼおなじ時期におこなわれるが、この儀礼も、上記のような解釈との関連で興味ぶかい内容をふくんでいる。この儀礼は、4日間にわたっておこなわれるが、第1日目には、昼間、男たちだけでポオをおこない、アレ・ポオの一部は、夜になってから、フローレス島の東端から飛来するジュー・アングとよばれるポロ・リア *polo ria* (大妖術者) に供えられる。つまり、男たちは、ジュー・アングとともにアレ・ポオを共食するわけであるが²²⁴⁾、重要であるのは、ジュー・アングが飛来する第1日目の夜であり、この夜をかきわきに、日常生活における性の規範(ただし近親相姦の禁忌はのぞく)が消失し、ジョカ・ジューの期間中、男女は、自由に性的な交渉をもつことができるようになるのである²²⁵⁾。

3・1・17 ポオ・ロオ

ポオ・ロオの儀礼要素：

- a) 竹筒をつかって飯を炊き、アレ・ポオをつくる。
- b) アレ・ポオをロカ・ラウにあつめる。
- c) サワ・タカ (燃えのこった樹木の木くず) とよばれるものを「舟」にいれたうえで、川になげこみ、ラウ (下流・海) ないしはガワ (斜め下) の方向にあるサブ海に追いはらう。同様に、作物を食いあらず鳥獣や害虫をラウ (下流・海) ないしはガワ (斜め下) の方向にあるサブ海に追いはらう。この行為は、ジョカ・サワ・タカ (燃えのこった木のくずを追いはらう) とよばれる。

224) ジュー・アングとの共食は、漆黒の闇のなかでおこなわれ、手をのぼしてアレ・ポオをつまもうとすると、しばしばジュー・アングの冷たい手にふれることがあるのだという。ジョカ・ジューについては、いずれ機会をあらためて報告をおこなう。

225) とはいっても、筆者が実見したかぎりでは、男女が乱交におよぶようなことはなく、また、第1日目の夜、ジュー・アングをさけるために、人々が森にでかけたときにも、男たちは、男たちだけでかたまつてすわり、トランプに興じていた。リセ地域の老人のなかには、ンブリ地域でおこなわれるジョカ・ジューにでかけてゆき、何人もの女性をものにしたなどと、若かりしころの武勇伝を語る者もいるが、これは一種の「ほら話」であると筆者は考えている。ただし、ジョカ・ジューのときに、性的な規範が多少ゆるむのは事実であり、普段は女性の手をにぎったり、身体にふれただけでも、悪くすると首長から罰金の支払いを命じられるが、ジョカ・ジューのときには、このような問題にはとりあわないのだと、ンブリ地域のある首長はのべていた。

- d) アレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）を川エビとともにタナ・ワトゥに供える。
- e) 村にもちかえったアレ・アエ・ウジャ（雨水の飯）をはじめとするアレ・ポオをマガ（マガ・ロオをふくむ）もしくは屋外で食べる。

以上のようなポオ・ロオ（小さなポオ）の儀礼要素は、ポオ・リア（大きなポオ）における d, f, g, h, i の儀礼要素とほとんどおなじであり、また、これらの儀礼要素を有意的にする文脈が、ポオ・リアとポオ・ロオとのあいだでことになっていなければならない理由はみあたらない。したがって、以下では、ポオ・ロオを共同でおこなう地理的な範囲に焦点あててことにしたい。

ポオ・ロオは、すでにのべたように、リセ・ンゴンデ・リアのなかで、もっともゲタ（上流・山）ないしはゲレ（斜め上）の方向にある村落共同体から、もっともラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向にある村落共同体へと、つぎつぎと日にちをずらしておこなわれてゆく。だが、おなじ日にポオ・ロオをおこなうとはいえ、村落共同体に居住するすべての者が、ひとつの場所にあつまって、ポオ・ロオをおこなうのではない。つまり、おなじ村落共同体のなかにあり、かつ大きな川や山でかこまれた地域 (*tana so no'o lowo no'o wolo*) にある村々があつまって、ポオ・ロオをおこなうわけであるが、これとおなじ地理的な範囲は、葬送儀礼の文脈においても顕在化する。

死者がでると、ポオ・ロオを共同でおこなう地理的範囲では、畑仕事をおこなうことが禁忌となり (*piré kema uma*)、この禁忌をおかすならば、作物は死滅してしまうのだといわれる²²⁶)。この禁忌をとくためにおこなわれるのが、ジョカ・ファタ *joka fata*（朽ちた木をなげすてる）もしくはセル・ファタ *séru fata*（朽ちた木を引きずってゆく）とよばれる儀礼であり、この儀礼は、つぎのようにおこなわれる。

埋葬の翌日、死者が女性であるならば、カジュ・ファイ *kaju fai*（直訳：女の木；和名：センゴンジャワ；学名：*Albizia chinensis*）、男性であるならば、カジュ・ラヌ *kaju lanu*（直訳：雄の木；和名：タイワンネム；学名：*Albizia procera*）を用意し、禁忌の課されている地理的範囲のなかにある家々をまわって炉の灰をあつめる（ただし、炉の灰はあつめられないこともある）。つぎに、カジュ・ファイもしくはカジュ・ラヌ、炉の灰、鶏卵をピンロウヤシの葉鞘でつつみ、死者のでた家から村の外にひきずってゆく。そして、つぎのようなニジョ・ジョカ・ファタ *nijo joka fata*（朽ちた木をなげすてる呪文）をささやきかけたうえで、なげすてたり、けり飛ばしたりする。

fata mapa,

よこたわる朽ちた木,

226) 死者がでたときに課される禁忌にしたがわずに、作物が死滅することは、*ulé ngola nai*（作物に甚大な被害をもたらすンゴラとよばれるアリがのぼる）と表現される。

iné kai mori mapa nanga.

fata todho,

iné kai mangu rajo.

séru ghélé,

jéndé da lau.

fata fata, iné kai muku moso.

その「源」は、河口によこたわるワニ。

たっている朽ちた木。

その「源」は、船の帆柱。

上流（山の方向）にひきずってゆき、

下流（海の方角）にむかってひきずりあるく。

朽ちた木、その「源」は腐ったバナナ。

この儀礼によって、死者の靈魂は、ガワ・プウ・ムク *ghawa pu'u muku*（バナナの根本）、つまりバナナの生育しているような森（二次林）へむかい、しばらくのあいだ、そこにとどまることになるのだろう。なぜならば、ケレの儀礼（3・1・9参照）において、死者の靈魂は、ガワ・プウ・ムクからでて、いったん村にはいり、子や孫たちと食事をともにしたあとで、ムトゥ山にむかって出発することになるといわれるからである。そして、このような過程をへた死者の靈魂だけが、ウイス・ルルに群がるニトゥ・パイ *nitu pa'i*（祖霊）になるのである。

このような概略的な説明からもわかるように、ケレは、すべての死者に対しておこなわれるわけではない。すなわち、ケレは、子や孫がいるような年配の者が死んだ場合にだけおこなわれ、幼死者や若死者に対してケレがおこなわれることはないのである。したがって、幼死者ないしは若死者の靈魂は、いつまでもガワ・プウ・ムクに滞留することになる。だが、開墾では、伐採や火入れをとおして、バナナをふくむすべての草木が除去され、死者の靈魂のすまう森は、女性としての作物の住居となる。

以上のような一連の知識、とりわけ、ポオ・ロオがおこなわれる地理的な範囲と死者がでたときに畑仕事の禁忌が課される地理的な範囲が一致すること、それに人間の死が作物に有害な影響をおよぼすことなどを文脈としてもちいるならば、ジョカ・サワ・タカにおいて海に流されるニトゥとは、ニトゥ・パイになりえなかった幼死者や若死者の靈魂として解釈されることになろう²²⁷⁾。

したがって、ポオ・ロオ（小さなポオ）は、村落共同体が相互に連携をたもちつつ、ゲタ（上流、山の方向）ないしはゲレ（斜め上）から、ラウ（下流、海の方角）ないしはガワ（斜め下）にむけて、ニトゥ・パイになりえなかったニトゥ（靈）を流しさにことに焦点をあてた儀礼なのだといえる。そして、このような解釈は、ポオ・リアにおけるクラ・ヘナの儀礼によって支持される。それというのも、ヘナ・サワ・タカによって計量された米は、ポオ・ロオにおいて消費されることがならわしになっているからである。

527) 杉島 [1985b] では、これと少しことなる解釈が提示されているが、現在のところ、筆者は、本稿で提示された解釈の方がより正しいと考えている。

なお、上記のcの儀礼要素では、サワ・タカとともに、作物を食いあらず鳥獣や害虫が海に流されるが、この点については、ラゴ・ポオとの関連でのべることとする。

3・1・18 ラゴ・ポオ

ラゴ・ポオの儀礼要素：

a) ゴングと太鼓をうち鳴らす。

b) 「雨水の飯」をはじめとするアレ・ポオ（ポオ・リアやポオ・ロオで炊かれた飯）のはいっていた竹筒をうち鳴らしながら、ラゴ・ポオの歌をくりかえしうたい、鳥獣・害虫をラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向にあるサブ海に追いはらう。そして、竹筒を村の「尾」の部分から、ラウないしはガワの方向にむかってなげすてる。ワトゥ・ネソ村のラゴ・ポオでは、竹筒をフローレス島の南にひろがるサブ海になげすてる。

aの儀礼要素は、「騒音」（ゴングと太鼓の音）と「移行」（新耕作年度のはじまり）を関連づけて [cf. NEEDHAM 1967], 解釈をおこなうことも不可能ではない。だが、ゴングと太鼓の音は、本村から分村にむけて発せられる、「ラゴ・ポオをおこなうべし」との指令としてとらえるのが適当であるように思われる。なぜならば、ゴングと太鼓は、分村になにかをつたえようとするときにもちいられる、重要な通信手段だからである。

ラゴ・ポオの歌詞の構成は、整然としており、「オー、海にむかってゆく」という歌詞をさしはさみながら、まず「枯れてしまった稲のある海の方へ」、「実のはいっていないトウモロコシのある海へ」、「芽の切られたモロコシのある海へ」、「ヘゴ虫にやられた豆のある海へ」といった歌詞がつづく。

その後、テ・ククー鳥、スズメ、ヴガ虫、ヘゴ虫、蛇、犬、山あらし、大型の野ネズミ、小型の野ネズミ、猿、ハタ鳥、ロド鳥、ムケ鳥といった、作物に被害をおよぼす鳥獣や害虫の名前が列挙され、それらがすべて海にむかってゆくことがうたわれる。だが、しばしば作物に甚大な被害をあたえるとはいえ、クル・カンバ *kuru kamba*（水牛の放牧地）という独自の居住空間をあたえられている水牛については、「まちがった階段をのぼるな」、「まちがった戸口にはいるな」とさとされるだけである。

そして、最後に「とまっていたハエさえおちる海の方へ」、「むらがっていた黒アリスさえおちる海の方へ」、「三段の湖のある海の方へ」、「ゆすればおちる枝先の海の方へ」といった難解な歌詞がつづくが、これは、何ものかをはるか遠方に追いはらうときにもちいられる一種の決まり文句であり、ここで解釈の対象にする必要はないと考

えられる。

ところで、作物は女性であり、作物のなかでもとりわけ稲は、人間とおなじように靈魂をもっている。したがって、幼死もしくは若死した作物の靈魂は、ニトゥ・パイになりえなかった死者の靈魂とおなじように、作物に害をおよぼすニトゥになることが予想される。このような仮説的文脈と結合されるならば、「日照りで枯れた稲のある海の方へ」、「実のはいっていないトウモロコシのある海へ」、「芽の切られたモロコシのある海へ」、「ヘゴ虫にやられた豆のある海へ」という歌詞は、幼死もしくは若死した作物の靈魂が、ポオにおけるジョカ・サワ・タカの儀礼をとおして、すでに海にいている状態を思いえがさせることになるう。

この4行の歌詞につづいて、作物を食いあらず鳥獣や害虫の名前が言及され、それらがすべて海にむかってゆくことがうたわれるわけであるが、おなじことは、ポオ・リアとポオ・ロオにおいても表現されていた。つまり、ジョカ・サワ・タカでは、ニトゥ（サワ・タカ）とともに、鳥獣や害虫が海にむかって追いはられるのである。

筆者の知るかぎり、野生動物の肉がナケ・ニトゥ *naké nitu*（ニトゥの肉）とよばれるといった断片的な知識をのぞき²²⁸⁾、ニトゥと鳥獣・害虫との関係について、はっきりしたことはなにも知られていないように思われる²²⁹⁾。そうであるならば、ラゴ・ポオの歌詞やポオ・リアとポオ・ロオにおけるジョカ・サワ・タカは、ニトゥと鳥獣・害虫という「森の居住者」どうしの親密な関係を、さまざまなかたちで思いえがさせる儀礼要素なのだといえよう²³⁰⁾。このような解釈を間接的な形で支持するのは、水牛に対するよびかけであり、クル・カンバ（水牛の放牧地）という独自の空間にすまう水牛には、海へむかうように命じられることがないのである。

では、ニトゥと鳥獣・害虫をラウ（下流・海）ないしはガワ（斜め下）の方向に追放することは、いったいどのように解釈されるのであろうか。まず、ラウやガワといった方向指示の前置詞にまつわる知識を列挙してみることにしよう。畑のもっともガワ（斜め下）の部分には、パレ・ラカとよばれる稲が栽培され、このパレ・ラカは、畑の外からやってくる鳥獣や害虫から作物をまもってくれるのだといわれる（1・4・4参照）。村のもっともガワの部分には、フローレス島の東端からやってくるイネ

228) 野生動物とは、たとえば、猿 (*ro'a*)、大型の野ネズミ (*dhéké*)、それにジャコウネコ (*beku*) などのことであり、その肉は、*ngawu ngebo*（森の財物）ともよばれる。

229) この問題との関連で示唆的であるのは、リセ・デトゥ地域にすむ老人が語った、イア山に到達できなかった死者の靈魂は鳥 (*ulé agé*) になるという話（注87参照）であるが、リセ地域において、このような話は一度も聞かなかった。

230) ただし、このような解釈は犬にだけはあてはまらない。前章でのべたように、犬はトウモロコシに被害をおよぼすと、ある村人はのべていたが、犬は、主として村と畑に出没する動物であり、森と関連づけるべき理由はないからである。

・レケに食物を供えるための石（ワトゥ・ジュ・アング）がおかれている（1・4・2参照）。フローレス島の外からやってくる異人は、アタ・マング・ラウ・ラジャ・ガワ *ata mangu lau laja ghawa*（海の方にある帆柱，斜め下にある帆の人）と表現される。したがって，かれらは，ガワの方向に存在するメシ・アタ・ハキ *mesi ata haki*（直訳：男の海；意識：サブ海）からやってくるのでなければならない。そして，家の出入口は，もっともガワ（斜め下）の部分にもうけられている（1・4・3参照）。

したがって，Ⅰ型の体系が適用される畑や村，Ⅱ型の体系が適用される政治共同体の領地，Ⅴ型の体系が適用されるフローレス島と外界との関係，Ⅵ型の体系が適用される家のすべてにおいて，「出入口」は，もっともガワの部分（の付近）にもうけられているのである。このような仮説的文脈と結合されるならば，ニトゥと鳥獣・害虫をガワないしはラウに追いはらうことは，かれらを「出入口」から外に追いだす行為として解釈されることになる。

すでにのべたように，サワ・タカ（斧の木くず）という名称は，ニトゥを追放することに，ウラ・レジャが何らかの形で関与していることを思いえがさせるが，おなじことは，ラゴ・ポオにおける竹筒についてもいえる。なぜならば，アレ・ポオの竹筒は，ウラ・レジャからタナ・ワトゥにあたえられた男性の性的な「水」がはいっていた容器だからである。したがって，竹筒をつかって，ニトゥと鳥獣・害虫をガワないしはラウに追いはらうことは，ウラ・レジャとともに（あるいはウラ・レジャの力をかりて），ニトゥと鳥獣・害虫を「出入口」から外にだす行為として解釈されることになる。

3・1・19 パキ

パキは，ウォロ・レレ村に居住するリア・ペーワ（が指名した者）によっておこなわれるリセ・ソグンデ・リアにおける最初の種まきである。祭祀畑，儀礼畑，それに通常の畑における種まきがおこなわれるのは，かならずパキの終了後でなければならない。

パキは，儀礼言語ではパキ・タナ，デタ・ワトゥ *paki tana, deta watu*（土に傷をつけ，石に印をつける）と表現されるが，これとおなじ名前ではばれる儀礼行為は，埋葬儀礼のなかにもふくまれている。埋葬をおこなうには，妻の与え手の代表者（死者の母方のオジもしくは死者の息子からみて「母方のオジ」）の参加が不可欠であり，妻の与え手の代表者は，ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹で掘り棒（*alu au*）をつくり，それをつかって埋葬の予定地に傷をつける。これがパキ・タナ，デタ・ワトゥ

とよばれる行為であり、そのあとではじめて、人々は、墓穴をほり、埋葬をおこなうことができるようになる。そして、これまでくりかえしのべてきたように、女性としての作物は、すでに死者と化しており、ウラ・レジャの手に抱かれている。

このような仮説的文脈と結合されるならば、農耕儀礼におけるパキは、種まき（作物の埋葬）にさきだっておこなわれるパキ・タナ、デタ・ワトゥとして解釈されるように思われる。そして、パキを遂行するリア・ペーワは、リセ・ンゴンデ・リアの住民にとって、女性としての作物をあたえる側に属す男性、つまり、ウラ・レジャにもひとしい存在として思いえがかれることになろう。

しかしながら、このような解釈に対しては、つぎのような疑問がうまれてくるはずである。つまり、農耕儀礼の場合には、種まき（作物の埋葬）のまえに、すでにケレに相当するような儀礼（ンバマ）がおこなわれるが、葬送儀礼の場合には、埋葬の数箇月後にケレがおこなわれる場合が多いからである。しかしながら、これは、矛盾をはらむ奇妙な事態ではない。なぜならば、葬送儀礼の場合でも、経済的に余裕のある者は、埋葬のまえにケレの儀礼をすませてしまうことができるからであり、このような方法は、ケレ・メマ *kélé méma* とよばれる。

このケレ・メマは、現在ではほとんどおこなわれなくなっているために、じゅうぶんな資料をえることはできなかった。しかしながら、ケレのまえに埋葬がおこなわれるならば、ジョカ・ファタ（3・1・17参照）の儀礼をおこなう必要はないと考えられる。農耕儀礼には、ジョカ・ファタに相当するような儀礼がふくまれていないが、このことは、作物を対象とする葬送儀礼が、ケレ・メマでおこなわれることを示唆しているように思われる。

3・1・20 儀礼畑のケデ・コレ

儀礼畑における播種の前日には、ケデ・コレ（作物の種を「盛って据えおく」とよばれる儀礼がおこなわれる。ケデ・コレでは、儀礼畑にまかれる作物の種が準備され、ウイス・ルル（祖霊の座）にコレ *kolé*、つまり据えおかれるわけであるが、これとおなじように、遺体もまた、埋葬にさきだつて家のなかにコレ *kolé*、つまり安置しておかれる。ここでは、とりあえずこのことだけを指摘しておくことにしたい。

3・1・21 儀礼畑における種まき

儀礼畑における種まきの儀礼要素：

- a) 畑の中心にある祭場に穴をほり、ニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）

をとなえた米をうめる。

- b) そこに樹皮をむきとったヒロハノジアオイの木をたてるが、この木は、テボ・デヌ（ヒロハノジアオイの身体）とよばれる。
- c) そのそばに、6種類の植物を植える。
- d) ニジョ・トゥカ・タナ（土地の子宮の呪文）をとなえた米を、種籾のはいった編みカゴの下にうめる。
- e) ニジョ・イネ・パレ（稲の母の呪文）をささやきかけた米を種籾とませる。
- f) ゲウ・ウィニ（種籾とませる）とよばれる金の装飾品を種籾とませあわせる。
- g) 6種類の植物の葉を少しずつちぎりとして種籾とませる。
- h) 飯と肉にニジョ・ソキ・セルをささやきかけ、それをヒロハノジアオイの樹皮でつつみ、カオ・ウィニ（畑の祭場）のすぐ下手にある土砂の流出止めのなかにうめる。
- i) アグネス・ジャワが、ンゲウ・ウィニとよばれる金を身につける。
- j) ニジョ・フング・ハイ（つま先をふみしめる呪文）のささやかれた米を、アグネス・ジャワが足でふみつける。
- k) ニジョ・ポケ・フェンゲ・レエをつかって、フェンゲ・レエとよばれる盗み食いを常習とする精霊を追いはらう。
- l) スア・アウ（アウ竹の掘り棒）をつかって、種まきをおこなう。
- m) ナンギ・ンダレ（ンダレの哀歌）がうたわれる。

3・1・19でのべたように、パキが、埋葬をおこなうにあたって必要とされるパキ・タナ、ダタ・ワトゥであるならば、種まきは、それにひきつづいておこなわれる埋葬だということになる。上記の f, m, l の儀礼要素を有意的にするのは、このような仮説的文脈だと考えられる。なぜならば、墓穴は、アル・アウ（アウ竹の長い掘り棒）もしくはスア・アウ（アウ竹の短い掘り棒）をつかってほられ、埋葬される死者の口には金がいられるからである。これにくわえ、埋葬をはじめとする葬送儀礼の場面では、ナンギ *nangi* とよばれる哀歌がうたわれる。

だが、種まきには、埋葬儀礼にはみられない数多くの儀礼要素がふくまれている。これらの儀礼要素は、どのように解釈されるのであろうか。

b の儀礼要素では、テボ・デヌ *tebo denu*（ヒロハノジアオイの身体）とよばれるヒロハノジアオイの樹皮をむいたものが畑の祭場にたてられる。すでにのべたように、ヒロハノジアオイは、グジュ・レカ・テボ・デヌ、ピラ・レカ・ロー・ジタ（ヒロハ

ノジアオイの身からあらわれ、ジタノキの体から割れてた) という儀礼言語において、妻の与え手の隠喩的な表現としてもちいられ、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウエラでは、ヒロハノジアオイのなかに種籾がとりこまれるようなイメージが構成されてもいた。

このような仮説的文脈と結合されるならば、ヒロハノジアオイの樹皮をむき、畑の中心部にたてる行為 (bの儀礼要素) は、畑とその地下を、死者と化した女性としての作物の帰還する場所から——種まき直前の畑は女陰にたとえられ、地下はトゥカ・タナ (土地の子宮) とよばれることを想起されたい (1・3・2参照) ——、作物が生まれてくる場所へと転換する行為として解釈されることになろう。

また、これとおなじことは、aとdの儀礼要素についてもいえる。なぜならば、ニジョ・トゥカ・タナ (土地の子宮の呪文) は、ンゴル・ングレ (「土地の子宮」) にとりこまれてしまうために、収穫物がとぼしくなってしまう現象) をふせぐためにつかわれる呪文だからである。

そして、このような解釈は、hの儀礼要素によって間接的に支持されるというべきであろう。hでは、ニジョ・ソキ・セル (ソキ・セルの呪文) のささやかれた飯と肉の料理が、ヒロハノジアオイの樹皮につつまれ、土のなかにうめられる。この呪文は、作物を食いあらす害虫や鳥獣に効果のある呪文なのだといわれ、獲物を刺し殺し、巢にはこんでくるトキ・セル *toki séru* (直訳: 刺してひきずってくる; 意識: アシナガバチの一種) が、その「源」(キーターム) になっている。したがって、ヒロハノジアオイやトゥカ・タナ (土地の子宮) にとりこまれることは、再生の期待できない死にいたる過程なのだといえる。

ところで、儀礼畑における種まきでは、アグネス・ジャワという名前の老女が重要な役割をはたす。この女性は、種まきが始まると同時に、ンゲウ・ウィニ (種籾と混ぜられる金) を身につけ (iの儀礼要素)、稲の根をしっかりとさせるために、ニジョ・フング・ハイ (つま先をふみしめる呪文) のささやかれた米を足でふみつける (jの儀礼要素)。したがって、埋葬される作物とアグネス・ジャワは、曖昧な形で同一視されるわけであるが、このようなアグネス・ジャワの行為は、これから埋葬されようとする作物を、理想的な死をむかえた婚入女性として思いえがかせるであろう。それというも、アグネス・ジャワは、トゥカ・ンベテ・ワンゲ (図6参照) に婚入し、子や孫を数多く養い育てた女性であることにくわえ、儀礼の主催者 (ヤコブ・ンドリ・ワンゲ) が、イネ *iné* (母) ——つまり1世代上の婚入女性——とよぶにふさわしい女性だからである (図7参照)。

儀礼畑における種まきには、以上のような儀礼要素の他に、cとgの儀礼要素（6種類の植物をカオ・ウィニに植え、その葉をちぎりとして種籾とまぜる）がふくまれている。断片的な情報から判断するならば、cとgの儀礼要素は、たとえば、ケラのように青々とし (*meta ngéré kela*)、サトウキビのように甘く (*mi ngéré tewu*) といった具合に、6種類の植物の属性を作物に分有させる行為として解釈されるように思われる。だが、このような解釈については、あくまでも示唆にとどめておくのが賢明であるように思われる。

3・1・22 パイ・ムクとブイ・ムク

祭祀畑を開墾し、火入れをおこなうときには、パイ・ムク（バナナと夜をあかす）とブイ・ムク（バナナを焼く）とよばれる儀礼がおこなわれる。パイ・ムクとブイ・ムクは、2日にわたっておこなわれる儀礼ではあるが、相互に密接な関係をもっているため、以下では、この2つの儀礼を一括してのべることにしたい。

パイ・ムクとブイ・ムクの儀礼要素：

- a) 焼いてしか食べられないことのないムク・マーとよばれるバナナとプス・ムク（バナナの花芯）をオネ・ウマ・ングア・バプ（祭祀畑の家）のウィス・ルル（祖霊の座）につるす。
- b) パイ・ムクのおこなわれた日の翌朝、伐採をおこなったあと放置されたままになっている樹木を、祭祀畑の中央にあつめて火入れをおこなう。
- c) そして、パイ・ムクにおいてオネ・ウマ・ングア・バプにつるされていたバナナとプス・ムクを、その火で焼く。

このように儀礼要素を列挙しただけでも、パイ・ムクとブイ・ムクの儀礼においてバナナが重要な役割をはたしていることがあきらかとなる。そこで以下では、バナナに付随する表現や儀礼行為を、なるべく網羅的にひろいあげてみることにしよう。

出産の文脈において、破水は、ムク・ベラ・ペシ *muku bela pesi*（渋い味のバナナが割れる）とよばれる。そして、出産が終了すると、新生児に付着している産血は水で洗い流されるが（アエ・フェオがぬりこめられるのは、このあとである）、この産血まじりの水は、リサ・ムク *lisa muku*（バナナが群生している場所）にすてられる。

また、バナナは、つぎにのべるような意味で、子供の成長とも密接な関係をもっている。なかなか口がきけるようにならないと、親は、子供をリサ・ムクにつれてゆき、額をプウ・ムク *pu'u muku*（バナナの根本）にこすりつける。そうすることによって、子供は、たちどころに口がきけるようになるのだといわれる。また、バナナが近くに

ないと、子供を床下につれてゆき、額をレケ・プウ *leké pu'u* (根本の土台柱) もしくはレケ・ペラ *leké pera* (こすりつける土台柱) とよばれる土台柱 (図15, 16参照) にこすりつけることもおこなわれる。したがって、バナナとレケ・プウは、おなじような役割をはたすわけであるが、レケ・プウは、タナ・ワトゥの配下である妖術者が家に入り出す通路であるばかりでなく、タナ・ワトゥが家に入り出すための通路にもなっているということができる (1・4・3参照)。

これにくわえ、ポオの儀礼では、バナナの葉の上で、男性の性的な「水」としての「雨水の飯」を竹筒からだす作業がおこなわれる。

だが、バナナは、「生」(誕生や成長) と密接な関連をもつばかりでなく、すでにのべたように、人間の「死」とも密接な関連をもっている。つまり、死者の靈魂は、ケレがおこなわれるまでのあいだ、ガワ・プウ・ムク (バナナがはえているような二次林) にとどまるのだといわれる。だが、開墾では、バナナをはじめとするすべての草木が伐採され、火入れがおこなわれる。

以上でのべたことを総合するならば、バナナを、生の与え手であると同時に死の与え手でもあるタナ・ワトゥ (1・3・2参照) の側に属すもの、もしくはタナ・ワトゥの身体そのものとして思いえがくことは、そう困難ではないといえるが、このような仮説的文脈と結合されるならば、上記の a, b, c の儀礼要素は、開墾という行為が、まさにタナ・ワトゥの「身体を破壊」する行為であることを鮮明に思いえがさせることになるはずである。

それと同時に、ここで指摘しておきたいのは、祭祀畑からはニトゥが追いはらわれていない可能性があるということである。ポオは、火入れの終了後におこなわれる儀礼であり、ポオにおいて海に流されるサワ・タカを、人々は、燃えのこった樹木の一部として説明する。だが、祭祀畑の火入れ (ブイ・ムク) は、ポオの数箇月後におこなわれる。これにくわえ、サミュエル・レバとアントニウス・ウィクは、祭祀畑のサワ・タカはまだ海に流されていないという主旨の説明をおこなっていた。

以上のような推測や情報が正しいとすれば、祭祀畑とは、ニトゥが滞留をつづける畑なのであり、ニトゥが作物に有害な影響をおよぼし、鳥獣・害虫と親密な関係にある (3・1・18参照) ことを考えるならば、祭祀畑とは、はじめから収穫を期待することのできない畑なのだといえる。

儀礼畑を対象とする儀礼とはことなり、祭祀畑を対象とする儀礼では、ほとんどといってよいほど呪文がもちいられないが、これは、祭祀畑からの収穫が期待されないことと密接な関係をもっているように思われる。

3・1・23 祭祀畑のケデ・コレ

儀礼畑における種まきの場合とおなじく、祭祀畑の種まきのまえにも、ケデ・コレとよばれる儀礼がおこなわれる。そして、この儀礼についても、儀礼畑のケデ・コレとおなじことがいえる。つまり、祭祀畑のケデ・コレにおいても、祭祀畑にまかれる作物の種がウィス・ルル（祖霊の座）にコレ *kolé*、つまり据えおかれるわけであるが、これとおなじように、遺体もまた、埋葬にさきだつて家のなかにコレ *kolé*、つまり安置しておかれる。

それとともに、ここで指摘しておきたいのは、祭祀畑のケデ・コレでは、ソロ・スア *soro su'a*、つまり、スア・アウ（種まき儀礼専用のアウ竹の掘り棒）をよこたえる行為に注意がむけられることである。このソロ・スアは、祭祀畑における種まきの終了後におこなわれ、祭祀畑の種まきは、最終の種まきとして認識されている。そうであるならば、スア・アウは、祭祀畑の種まきという最終の種まきにいたるまで、いわば「たった」(*dari*) 状態にあるのだといえる。そして、このような解釈は、リセ・ロウォ・ボラにおけるパキによって支持されるというべきであろう。なぜならば、パキでもちいられたスア・アウは、祭祀畑の種まきにいたるまでのあいだ、ウィス・ルルにたてておかれるからである（2・12・2 参照）。

3・1・24 祭祀畑における種まき

祭祀畑における種まきの儀礼要素：

- a) カオ・ウィニ（畑の祭場）に、ヒロハノジアオイの木が立てられ、6種類の野生の植物が植えられる。
- b) 6種類の野生の植物の葉をちぎりとって、種籾とまぜる。
- c) ゲウ・ウィニとよばれる金の装飾品が種籾の上におかれる。
- d) アウ竹の掘り棒をつかち、種まきがおこなわれる。
- e) スア・アウ（種まき儀礼専用のアウ竹の掘り棒）を、土砂の流出止めにおしこんでよこたえる。だが、日照りがつづいたときには、雨をふらせるために、この掘り棒をもちだして、川のなかにひたす。
- f) この種まきがおおると、ロウォ・コレ人の女（とその助手たち）は、ミー・アエ（水を甘くする）の儀礼にいたるまで、各種のヤムイモを食べることができなくなる。

以上のような儀礼要素のうち、eとfをのぞくすべての儀礼要素は、儀礼畑の種ま

きにおける b, c, f, g, l の儀礼要素とおなじであり、これらの儀礼要素を有意的にする文脈が、儀礼畑の種まきと祭祀畑の種まきのあいだでことなっている必然性はないと考えられる。そうであるならば、以下で論じなければならないのは、e と f の儀礼要素だということになる。

すでにのべたように、種まきにとまなう儀礼は、死者と化した作物の埋葬儀礼として解釈される(3・1・20, 3・1・21, 3・1・23参照)。だが、それと同時に、種まきは、ポオを出発点とするウラ・レジャとタナ・ワトゥとの性的な交渉の一部として解釈することもできる。種まきにおいてもちいられる掘り棒は、ウラ・レジャのよりしろであるアウ竹でつくられており、それは、パキから祭祀畑の種まきにいたるまでのあいだ、いわば「たった」状態にある(3・1・23参照)。また、種まきができる状態にまでしあげられた畑は「女陰」にたとえられ、地下は「土地の子宮」とよばれる(1・3・2参照)。これにくわえ、種籾の一部は、ポオにおいて男性の性的な「水」としてタナ・ワトゥに供えられ、祭祀畑のピグと儀礼畑のピグ・ウエラでは、種籾に天からふりそそぐ雨水のイメージが付託されてもいる(3・1・11と3・1・13参照)。このような仮説的文脈と結合されるならば、上記の e の儀礼要素は、ポオにはじまるウラ・レジャとタナ・ワトゥとの性的な交渉に終止符をうつ行為として解釈されることになる。

そして、このような解釈は、f の儀礼要素によって支持されるというべきであろう。ミー・アエ(水を甘くする)の儀礼は、すでにのべたように、ヤムイモをめぐる禁忌の解消をとおして、タナ・ワトゥが男性の性的な「水」を受容できる状態になったことを思いえがさせる儀礼だといえるが(3・1・10参照)、祭祀畑の種まきが終了すると、ロウォ・コレ人の女(とその助手たち)には、ふたたびヤムイモを食べる禁忌が課されるからである²³¹⁾。

ペトゥ神父は、以上のような一連の解釈との関連で、きわめて興味ぶかい報告をお

231) ロウォ・コレ人の女とハゴ・ワウォは、農耕儀礼においてタナ・ワトゥと同一視されるような役割をはたすという共通点をもっている。だが、前者は、黒のランプ *lambu* (女性用の上体衣) を身につけ、後者は、真紅のランプを身につけている。この色の対比は、さまざまに解釈できるように思われるが、たとえば、つぎのような解釈が可能であろう。ロウォ・コレ人の女は、祭祀畑の種まきから、ミー・アエにいたるまでのあいだ、ヤムイモ(男性の性的な「水」)を食べることができない。そして、ミー・アエの後におこなわれるポオには、真紅のランプを身につけたハゴ・ワウォが登場して、男性の性的な「水」を積極的に受容する。したがって、両者は、男性の性的な「水」に対して、対比的な関係にあるのであり、黒は、すでに「水」を受容した状態、赤は、「水」を必要とする状態として解釈されることになる。間接的にはあるが、このような解釈を支持するのは、*iana mité* (黒い土) という表現であり、これは、雨期が到来して、種まきができる状態になった土や、埋葬後の黒く湿った土(か地面をおおっている状態)を意味する。

こなっている。その報告とは、セ・ソラ *Se Sola* という人物（リセ地域の北西に存在する *Desa Muku Saki*, ケリ・テンブ *Keli Tembu* 村に在住）が語った人間の死をめぐる観念であり、セ・ソラは、ペトゥ神父に「人間は2つの死を経験する。最初の死は、人間が靈魂となる肉体の死であり2回目の死は、靈魂をアプ *apu*（露）にする」とのべたのだといわれる [PETU 1974: 74]。

ペトゥ神父は、このアプ（露）となった靈魂が、その後どうなるかについてくわしいことは何ものべていない。しかしながら、リオ族の人々が、女性の体内で胎児が形成されることを、サイ *sa'i*（露や雨水が木の枝や葉にたまり、大きな水滴になる）という動詞で表現することを考えるならば、アプとなった靈魂について思いえがくべきイメージの内容は、そう茫漠としたものではないといえよう。

3・1・25 農耕儀礼の文化表象

これまでの論述からあきらかなように、農耕儀礼の解釈からみちびきだされる文化表象において、農耕のサイクルは、女性としての作物が、誕生から、結婚をへて、死にいたる過程として思いえがかれることになる。つまり、農耕のサイクルは、女性としての作物のライフサイクルなのであり、このサイクルの到達点（死）は、人間にとって妻の与え手の関係にたつタナ・ワトゥとウラ・レジャとの性的な交合をとおして、出発点（誕生もしくは再生）と重ねあわされる。

こうして、農耕のサイクルは、更新をくりかえしてゆくわけであるが、この閉鎖体系のなかで、人々は、神々（タナ・ワトゥとウラ・レジャ）との遠近関係にそって差異化されることになる。農耕儀礼の文化表象にふくまれている、このような側面については、のちほど3・3でとりあげることにしたい。

それとともに、ここでのべておかなければならないのは、本章において提示された農耕儀礼の文化表象が、あくまでも概略的なものにすぎないことである。文脈や仮説的文脈がゆたかであればあるほど、有意的にできる儀礼要素の数は増加し、儀礼要素を有意的にすることのできる道筋も多様化してゆくことが予想される。

こうして、農耕儀礼の解釈には際限がなくなるわけであるが、かといって、これまでの論述において利用された文脈や仮説的文脈が、どうしてもなく不足していたとは考えられない。なぜならば、本稿では、文脈あるいは仮説的文脈の材料としてもちいられる知識を農耕儀礼に参加する者と舞台装置に関する知識に限定したとはいえ、そのなかには、歴史、政治共同体の構成、農耕サイクル、ライフサイクル、宗教的信念、物質文化などといった、知識のさまざまな領域が包含されているからである。

3・2 季節的信念のサイクル

3・2・1 季節的信念

前章における記述には、バル・レエ（病気の季節）の到来、モロ・ンゲレ（首狩り人）の来訪、タナ・ワトゥ・ガカ（タナ・ワトゥがあたりを飛びまわる現象）の発生、イネ・レケ（フローレス島の東端にすむ妖術者）の来訪といった現象の記述がふくまれていた。以下では、これらの現象を「季節的信念」(seasonal belief) と総称するが、その理由は、これらの現象が、雨や風をはじめとするさまざまな自然現象とおなじように、季節の交替過程にともなって生起する現象とみなされているからである。

そうであるならば、季節的信念は、農耕のサイクルとはまったく無関係なのであるうか。以下では、この問題について考えてみることにしよう²³²⁾。

3・2・2 バル・レエ

バル・レエとよばれる季節（3月～4月）は、死と病気が一年中でもっとも多くなる季節として認識されている。これにくわえ、この時期に出産がおこなわれると、産婦と新生児のどちらかが死亡したり、たとえ無事に成長しても、バル・レエに生まれた者は、病弱な人間や精神薄弱者になってしまうのだといわれる。そして、バル・レエには、タナ・ワトゥが、オネ・リアに収蔵されているンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）をもとめて飛びまわる、タナ・ワトゥ・ガカとよばれる現象が頻発する。

農耕儀礼の文化表象において、神々と人間との関係は、妻の与え手と妻の受け手との関係として思いえがかれるわけであるが、妻の与え手と妻の受け手とのあいだには、つぎにのべるような交換関係が成立している。妻の与え手からは、妻としての女性や米と織物からなるレグ・パタ *regu pata*（女財）があたえられるが、そのほかに、妻の与え手は、健康、多産、豊作などを妻の受け手にもたらす。だが、妻の受け手は、このような「生命」とでも総称すべきものを、無償でうけとることができるわけではない。妻の受け手は、「生命」をうけとるまえに、家畜や金からなるリウ・エコ *riwu éko*（男財）を妻の与え手におくらなければならないのであり、さもなければ、妻の与え手は、病気をはじめとするさまざまな災厄を妻の受け手にもたらすことができるのだ

232) 以下でのべられることは、杉島 [1985b, 1986a, 1987b] における季節的信念の説明とは、いくつかの点でことなっている。この相違は、調査資料の補足と再考によるものである。現在のところ、本稿で提示する説明の方が、より正しくかつ経済的であると考えている。

といわれる。つまり、病気をはじめとするさまざまな災厄は、妻の与え手が家畜や金を要求していることの証として解釈されるのである。

バル・レエは、作物の収穫が開始される時期であり、ブケ・リア（12月から1月）からはじまる「空腹の季節」(*wula lowa*)は、バル・レエにいたってようやくおわりをつける。だが、人々は、このような状況を手放しでよろこぶことはできないはずである。なぜならば、「生命」をうけとるには、家畜や金 (*riwau éko*) を妻の与え手である神々に支払わなければならないからである。さもなければ、妻の与え手としての神は、妻の受け手としての人間に、病気をはじめとするさまざまな災厄をもたらすであろう。バル・レエという不吉な季節の到来は、農耕儀礼の文化表象が含意する、このようなイメージの集合であるように思われる。

3・2・3 モロ・ンゲレ

モロ・ンゲレは、海の彼方からやってくる異人であり、女・子供の首を切りおとしもちさったり、妊婦の腹をさいて胎児をうばいさる、一種のアタ・ナカ *ata naka* (泥棒) なのだといわれる。海の彼方からやってくる異人は、II型の体系におけるラウやV型の体系におけるガワという方向指示の前置詞をもちいて、アタ・マング・ラウ・ラジャ・ガワ *ata mangu lau laja ghawa* (海の方向にある帆柱、斜め下にある帆の人) と表現される。したがって、異人がやってくる海は、フローレス島の南にひろがるメシ・アタ・ハキ *mesi ata haki* (直訳：男の海；意訳：サブ海) でなければならない。

モロ・ンゲレは、野菜の収穫が開始されるころにやってきて、稲刈りの季節に猛威をふるう。だが、この時期をすぎると、モロ・ンゲレの出没は間遠くなり、ついにはその存在さえもがわすれさられる。したがって、モロ・ンゲレが出没する時期は、作物の収穫時期（3月～9月）とほぼ一致するのである。

作物がみのり、収穫がおこなわれる時期には、当然のことながら、作物が鳥獣や害虫の被害をうけることになる。農耕儀礼の文化表象にしたがうならば、鳥獣や害虫は、メシ・アタ・ハキ (男の海) からやってくるのでなければならない。なぜならば、ポオにおいて、鳥獣や害虫は、メシ・アタ・ハキに追いはらわれているからである。この点について、あるインフォーマントは、「鳥獣や害虫は、すべてメシ・アタ・ハキからやってくるといわれ、また、私は、そう信じている」とのべていた。

これにくわえ、農耕儀礼の文化表象において、作物は女性にたとえられるばかりでなく、女性は、しばしば作物にたとえられる（3・1・3, 3・1・6参照）。そう

であるならば、鳥獣や害虫が作物を食いあらず時期には、女性もまた、メシ・アタ・ハキ（男の海）からやってくる存在の脅威にさらされることになる。アタ・ナカ（泥棒）というモロ・ンゲレの別名は、このモロ・ンゲレと鳥獣や害虫との類似性を暗示しているように思われる。

3・2・4 タナ・ワトゥ・ライ・ラトゥ・アピ

バル・レエのように、特別な名称が付与されているわけではないが、開墾、とりわけ火入れがおこなわれる時期（9月～10月）にも、病気と死が多くなり、タナ・ワトゥがオネ・リアに収蔵されているンボラ・カド（タナ・ワトゥにあたえられた金）をもとめて飛びまわる、タナ・ワトゥ・ガカ（あるいはタナ・ワトゥ・ライ・ラトゥ・アピ）とよばれる現象が頻発するようになる。

妻の与え手と妻の受け手との関係には、つぎのような信念が付随している。妻の受け手は、妻の与え手に無礼をはたらかないようにつとめる。なぜならば、妻の受け手の無礼なふるまいに腹をたてると、妻の与え手は、妻の受け手に病気をはじめとするさまざまな災厄をもたらすことができるからである。妻の受け手は、このような事態を恐れるのであり、身にふりかかってきた災厄の原因が、妻の与え手にあることがわかると、家畜や金をおくることによって、妻の与え手の許しをこうことにつとめる。

農耕儀礼の文化表象にしたがうならば、タナ・ワトゥは、女性としての作物を人間にあたえてくれる妻の与え手として思いえがかれる。にもかかわらず、人間は、タナ・ワトゥに対して開墾という破壊行為をおこなう（開墾をおこなうことに、人々が強い恐怖を感じていることは、3・1・15でのべておいたとおりである）。そうであるならば、タナ・ワトゥが、無礼をはたらいた妻の受け手としての人間に、病気をはじめとする災禍をもたらし、家畜や金をもとめて飛びまわるのは当然だといえよう。開墾の時期とかさなりあう不吉な季節の到来は、農耕儀礼の文化表象が含意する、このようなイメージの集合であるように思われる。

3・2・5 イネ・レケ

イネ・レケがさかんにやってくるのは、8月から10月にかけての時期であるという点で、人々の意見は一致している。だが、イネ・レケは、その後もしばしば姿をみせ、稲の収穫が終了する5月ころまで、出没をくりかえすのだといわれる。

農耕儀礼の文化表象にしたがうならば、この時期は、ウラ・レジャの存在を人々がもっとも身近に感じる時期にほかならない。つまり、男性は、ウラ・レジャとともに

開墾をおこない（3・1・15参照）、タナ・ワトゥに供える米や飯をウラ・レジャと共有する（3・1・14参照）。これにくわえ、畑で成育する作物は、すでにのべたように、ウラ・レジャ（ポロ・リア）の庇護をうけている（3・1・2参照）。

イネ・レケの来訪は、このような解釈が含意するイメージの集合なのだと考えられる。それというのも、イネ・レケの起源神話によれば、イネ・レケは、一種のポロ・リアとして説明されるからである（1・3・3参照）。

ンブリ地域のジョカ・ジューとよばれる儀礼（3・1・16参照）は、間接的にはあるが、このような説明を支持してくれるように思われる。なぜならば、ジュー・アングは、イネ・レケと同一視される存在であることにくわえ、ジョカ・ジューでは、リセ地域におけるポオとおなじような儀礼行為が、ジュー・アングとの関連でおこなわれるからである。

3・2・6 農耕儀礼の文化表象との関連

以上のような論述からあきらかなように、バル・レエの到来、モロ・ンゲレの来訪、タナ・ワトゥ・ガカの発生、イネ・レケの来訪といった季節的信念のサイクルは、農耕儀礼の文化表象が含意するイメージの集合なのだといえる。換言するならば、季節的信念は、農耕儀礼の文化表象を想定しなければ、アドホックなかたちでしか説明しようのない現象であり、それゆえに、3・1で提示されたような解釈の正しさを、間接的にはあるが、証明しているように思われる²³³）。

3・3 儀礼による差異化

3・3・1 村落共同体内の儀礼

リオ族（リセ地域）の人々は、農耕儀礼の文化表象やそれが含意する季節的信念のなかで、神々をはじめとする人間以外の存在と相互交渉をおこなう。しかしながら、人々は、差異化されることのない一様な存在として、人間以外の存在者とまじわりあうのではない。以下では、本章におけるこれまでの論述に補足をくわえながら、農耕儀礼の文化表象が内包する、この差異化という問題を正面からとりあげることにした

233) また、3・1で提示された農耕儀礼の文化表象については、つぎのようにのべることもできる。本稿では、ほとんどといってよいほど比較研究の手法をもちいなかった。だが、東インドネシアを対象とする民族誌には、農耕儀礼の文化表象と数多くの点で一致する内容がふくまれているのである。したがって、3・1で提示された農耕儀礼の文化表象には、ほとんどといってよいほど新鮮味がないのである [cf. e.g. BARNES 1974; FORTH 1981; FOX (ed.) 1980; HICKS 1976, 1984; TRAUBE 1985]。

い。

すでにのべたように、農耕儀礼は、ウェワ（首長を代表者とする父系リネージ）とトゥッカ（その下位分節体）の成員によって主催される「村落共同体内の農耕儀礼」と、それ以外の儀礼、つまり、パイ・ポオ、ポオ・リア、ポオ・ロオ、ラゴ・ポオ、パキをふくむ「村落共同体間の農耕儀礼」に分類される。前者の儀礼は、村落共同体の内部でおこなわれる儀礼であり、それに参加する人々の範囲が、村落共同体の外にまでひろがることはない²³⁴⁾。これに対して、後者の儀礼は、村落共同体の範囲をこえ、リセ・ンゴンデ・リアに居住する人々の全体をまきこんでおこなわれる。

村落共同体内の農耕儀礼の文化表象において、作物は、その母であるタナ・ワトゥから生まれ、結婚をへて、死にいたる女性として思いえがかれる。言葉をかえるならば、村落共同体内の農耕儀礼は、女性としての作物を対象とする通過儀礼なのである。村落共同体内の農耕儀礼を主催できるのは、ウェワの成員だけであり、それ以外の者が村落共同体内の農耕儀礼をおこなうことは禁止されている。したがって、ウェワは、村落共同体を構成するさまざまな集団のなかで、作物を女性としてあつかい、その父母である神々（ウラ・レジャとタナ・ワトゥ）から妻としてうけとることのできる唯一の集団なのである。換言するならば、神々とウェワは、妻の与え手と受け手の関係にたつのであり、この神々との婚姻連帯は、ウェワによっていわば独占されているのである。

だが、ウェワにとって妻の与え手の関係にたつ集団が、村落共同体のなかに存在するならば、このような神々との排他的な関係を保持することはできなくなる。なぜならば、そのような集団は、ウェワにとって神々とおなじ位置（もしくは神々により近い位置）をしめることになるからである。口頭伝承にしたがうならば、ウェワ・ンドリ・ワンゲの始祖であるンドリ・ワンゲは、妻の与え手の関係にあったロウォ・コレ人を村落共同体から追放したといわれるが（1・1・6参照）、その目的は、神々との排他的な関係を確立することにあっただと考えられる。

つぎに、ウェワの成員によって遂行される儀礼の内部に目をむけてみることにしよう。ウェワは、トゥッカ（サブ・リネージ）に区分され、その代表者は、通常の畑（ウマ）とはことなる儀礼畑を耕作する。そして、トゥッカの代表者は、この儀礼畑を対象として、ピレ・ウマ、ペサ・ウタ、ピグ、ミー・アレ、ピグ・ウェラといった儀礼を

234) 前章でのべたように、村落共同体の外に居住するウェワの成員が、ソバマのときに里帰りをおこなうという現象がみられる。だが、このような現象は、あくまでも部分的なものにすぎない。それというも、図7では、いっさい捨象してしまったが、ウェワ・ンドリ・ワンゲの成員のなかで、村落共同体に居住している成員は、村落共同体に居住していない成員よりも少ないのである。

主催するわけであるが、これらの儀礼に参加するのは、トゥカの成員に限定される。これに対して、首長（村落共同体の長）が主催する儀礼は、通常の畑や儀礼畑とはことなる祭祀畑を対象としておこなわれ、それに参加する人々の範囲は、村落共同体の全成員（ウェワの成員とウェワの関係者）にまで拡大される。

このような儀礼において、主催者である首長は、はっきりと他の参加者たちから区別される。首長が主催する儀礼には、タナ・ワトゥと同一視されるような役割をはたすロウォ・コレ人の女（マリア・ウタ）が登場するわけであるが、この首長とロウォ・コレ人の女との密接な関係は、ンバマ儀礼（ンバマ・カー・コエ、ンバマ・カー・ウエサ、ンバマ）においてもっとも鮮明なものになる。それというのも、ロウォ・コレ人の女は、首長（ヤコブ・ンドリ・ワンゲ）のためだけに、6つの釜で飯を炊くからである。そのひとつは、ポド・プウ（すべての土釜の根幹をなす釜）とよばれ、オネ・リアにあつまった男たちは、死の危険におびえながら、このポド・プウで炊かれた飯を食べる。ンバマは、ケレに相当する儀礼であり、ケレでは、妻の与え手集団を代表する女性が飯を炊き、妻の受け手は、ンバマのときとおなじように、その飯を死の危険におびえながら食べる。したがって、ポド・プウを所有する首長は、神々（ウラ・レジャとタナ・ワトゥ）を妻の与え手とする集団（ウェワ）の代表者として、ウェワの成員のだれよりも神々と親密な関係にあるのだといえる。

それと同時に、ここで指摘しておかなければならないのは、ンバマではウェワの成員とウェワの関係者との区別があいまいになってしまうことである。オネ・リアは、ウェワの全成員のための家であり、ンバマは、オネ・リアを祭場としておこなわれる。だが、ンバマには、ウェワの関係者（1・1・5参照）も参加し、かれらは、ウェワの成員とまったくおなじように、ポド・プウの飯を食べ、飯と肉の分配にあずかる。また、ンバマでは、飯の共食をとおして、ウェワの成員とロウォ・コレ人の後継者、扶養者と被扶養者、ラシ氏族の成員＋奴隷層とそれ以外の者が区分されることになるが、すでにのべたように、この区分は、かならずしも絶対的なものとはいえない（3・1・8参照）。

3・3・2 村落共同体間の儀礼

ポオ・リアにおけるクラ・ヘナ（米を計量する儀礼）の方法には、3つの種類があり、どの首長には、どの方法がもちいられなければならないかがきまっていた。このクラ・ヘナにおける米の授受をとおして、首長たちは、a) タナ・ワトゥと同一視されるハゴ・ワウォ、b) タナ・ワトゥとごく近い関係にあるとみなされるリア・ペー

ワ、c) タナ・ワトゥ、ハゴ・ワウォ、リア・ベーフに米をあたえる首長、d) リア・ベーフに米をあたえる首長という4つのカテゴリーに区分される(2・10・6参照)。

また、クラ・ヘナが何回おこなわれるかによって、首長たちは、a) 6回のクラ・ヘナがおこなわれる首長(リア・ベーフ)、b) 3回のクラ・ヘナがおこなわれる首長、c) 1回のクラ・ヘナがおこなわれる首長という3つのカテゴリーに分類される(2・10・6参照)。しかしながら、クラ・ヘナの回数は、米の授受とはことなり、首長たちを明確に区分するものとはいえない。なぜならば、クラ・ヘナが何回おこなわれるかによって、タナ・ワトゥに供えるべきアレ・ポオの本数がきまってくるわけであるが、その量のちがいは、たかだか数本にすぎない。これにくわえ、6回のクラ・ヘナがおこなわれる首長といえども、「雨水の飯」として供出するアレ・ポオは1本でじゅうぶんなのである。また、一般民が1本以上のアレ・ポオを供出してはならないという規則もない。

すでにのべたように、リセ地域には、政治共同体の全体をまきこんだ形でおこなわれる農耕儀礼は存在しない。だが、ポオ・リアには、リセ・クル・ランデに居住するモサ・ラキ・プウとモサ・ラキ・イネ・アメという2人の首長が参加し、かれらは、ハゴ・ワウォとリア・ベーフにあたえるための米を計量する。また、招待されることはないが、リセ・ロウォ・ボラに居住する首長たちも、リセ・ンゴンデ・リアのポオ・リアに参加することが禁じられているわけではない²³⁵⁾。したがって、ポオ・リアは、リセ・ンゴンデ・リアの内部でおこなわれる儀礼ではあるが、政治共同体の儀礼としての性格をもっているのであり、少なくともリセ・クル・ランデに居住する2人の首長たちは、米の計量をとおして、ハゴ・ワウォがタナ・ワトゥと同一視されることや、リア・ベーフがタナ・ワトゥとごく近い関係にあることを承認しているのだといえる。

つぎに、パキに目をむけてみることにしよう。パキは、ウォロ・レレ村に居住するリア・ベーフ(の代行者)によって遂行される簡素な儀礼であり、リセ・ンゴンデ・リアに居住する人々がパキの儀礼に参集するわけではない。しかしながら、リセ・ンゴンデ・リアの全住民は、パキのまえに種まきをおこなうことが禁止されており、ウォロ・レレ村のリア・ベーフとムラ・ワトゥ村のリア・ベーフは、この禁忌がまもられているかどうかを共同で監視する²³⁶⁾。したがって、リセ・ンゴンデ・リアの住民

235) 本稿ではくわしくのべることはできないが、リセ・ロウォ・ボラに居住する首長とリセ・ンゴンデ・リアに居住する首長との関係が疎遠である理由は、政治共同体の内部構成に由来するというよりはむしろ、偶発的かつ歴史的要因によるものだとはいえる。

236) 正確にのべるならば、「監視していた」というのがただしい。なぜならば、リア・ベーフは、現在では、禁忌がまもられているかどうかを、きびしく監視しているとはいえないからである。

は、この禁忌にしたがうことをとおして、パキの儀礼に参加しているのだといえる。

すでにのべたように、パキは、埋葬のときにおこなわれるパキ・タナ・デタ・ワトゥに相当する儀礼であり、この儀礼は、妻の与え手の代表者によって遂行される。そうであるならば、ウォロ・レレ村のリア・ベーフとムラ・ワトゥ村のリア・ベーフは、リセ・ンゴンデ・リアの全住民にとって、妻としての作物をあたえる神々の側に属す者として思いえがかれることになる。

3・4 儀礼の規則の位置づけ

3・4・1 日常の社会生活における首長

以上のような論述からあきらかなように、農耕儀礼の参加者たちは、農耕儀礼の文化表象のなかで神々との程度近接した関係にあるかによって差異化され、それぞれの地位をしめることになる。だが、農耕儀礼に参加する者は、神々との遠近関係という尺度の上に等間隔で分布しているわけではない。つまり、神々と同一視されたり、ごく近い関係にあるとみなされる者はごくわずかであり、それ以外の者は、人間の側に属す者として一括されることになる。このような差異化は、日常の社会生活とどのような関係をもっているのであろうか²³⁷⁾。

ハゴ・ワウォやロウォ・コレ人の女は、日常の社会生活では、一般の女性とおなじように、家事、育児、それに農作業といった活動に従事する²³⁸⁾。すでにのべたように、ハゴ・ワウォは、現在では正式の夫をもっており、日常の社会生活におけるハゴ・ワウォと一般の既婚女性との相違点は、もはや消失したといっても過言ではない。また、祭祀畑での種まきがおこなわれると、ロウォ・コレ人の女は、ミー・アエにいたるまでのあいだ、ヤムイモを食べることが禁止される。だが、この禁忌にしても、ロウォ・コレ人の女とそれ以外の女性とを区分するだけの効力をもたない。なぜならば、この禁忌をおかすことは、自分の身をあやうくするだけの結果しかもたらさないからである²³⁹⁾。

これに対して、首長（村落共同体の長）のはたす役割は、きわめて重要である。首

237) 以下でつかわれるのとおなじ資料を、筆者は、かつてべつな視点からまとめたことがある【杉島 1987a, 1987b】。

238) 儀礼畑の種まきにおいて重要な役割をはたすアグネス・ジャワが、ここでは言及されていない。その理由は、女性は、作物にたとえられるがゆえに、埋葬される作物と同一視されることは、アグネス・ジャワを他の女性から差異化するものではないことにある。

239) このような農耕儀礼における女性の役割を、東インドネシアの各地から報告されている二重主権の問題としてとらえるべきであるのか、あるいは、たんなるジェンダーの問題としてとらえるべきなのかという点についてははっきりしたことをのべるには、もう少し比較研究の材料をあつめることが必要である。

長は、村落共同体の領地の所有者として、耕地を配分する権限をもっている。したがって、村落共同体に居住する人々は、首長の許可をえたうでなければ、開墾をおこなうことができないのである²⁴⁰⁾。また、首長は、村落共同体のなかで発生するさまざまな係争の裁定者でもあり、たとえば、作物や財物の窃盗、近親相姦や強姦といった非合法的な性交渉、それに傷害事件などがおこった場合、首長は、訓戒をあたえたり、賠償金の支払いを命じたり、一定の処罰を課したりする。これにくわえ、現在では警察の手にゆだねられる殺人事件についても、過去においては首長が裁定をくだしていたのであり、かつて首長は、ウェラ・ポロ *wéla polo* (直訳：妖術者殺し；意訳：数多くの人間を死にいたらしめた妖術者を処刑すること) をおこなう権限ももっていた。

首長は、以上でのべたようなさまざまな権限 (power) をタナ・ワトゥと近い関係をもつ者として行使する。たとえば、首長が口にする言葉は、ウィウィ・タナ・ワトゥ *wiwi tana watu* (土地神の口) とよばれるが、これは、首長の言葉が、タナ・ワトゥの言葉とひとしいものであることを意味する。つまり、首長の言動は、タナ・ワトゥが、その根拠 (*pu'u*) を正しい (*molo*) とみとめるかぎり、タナ・ワトゥからの強い支持をえることができるのだといわれ、このことは、ロンゴ・ベイ・ケリ、ハイ・セダ・メシ *longgo bé'i kéli, ha'i seda mesi* (背は山によりかかり、足をしっかりと海におしつける) と表現される。だが、首長にはむかう者には、タナ・カー・ワトゥ・プサ *tana ka, watu pesa* (タナが食べ、ワトゥが食す) とよばれる懲罰的な死がおとずれるのだといわれる (1・3・2 参照)。これにくわえ、村落共同体の領地の所有者である首長は、デオ・ホロ・タナ *déo holo tana* (土地の頭をにぎる者) とよばれるが、この表現がタナ・ワトゥとごく近い関係にある者を意味することは、すでにのべたとおりである (1・3・2 参照)。

だが、首長は、タナ・ワトゥに近い関係をもつ者としてばかりでなく、ウラ・レジャと近い関係をもつ者としても、その権限を行使するように思われる。非合法的な性交渉が発覚した場合、首長は、男性の当事者に、謝罪の宴をはり (*na'u nena*)、女性の当事者にピニ・ピピ、ラペ・ニア *pini pipi, lapé nia* (頬をおおい、顔をとぎす) とよばれる支払いをおこなうように命ずる。だが、非合法的な性交渉が近親相姦に該当する場合、男性の当事者は、首長に対してトゥケ・リル、ドゥバ・ウラ *tuké liru, duba wula* (天をおしあげ、月をささえる) とよばれる支払いをおこなわなければならない

²⁴⁰⁾ ただし、各トゥカにあたえられている *ngebo podo* とよばれる土地は、このかぎりではない (1・1・5 参照)。

らなくなる。これは、近親相姦をおこなった男性が、「天におしつぶされないように」(*liru ma'é nggebhé*) するための支払いであり、この支払いをおこたるならば、近親相姦をおこなった男性には、メア・ベラ、ソゴリ・キラ *méa béla, ngoli kila* (落雷による突然死)がおとずれることになる。また、危篤状態にある者をすくうには、オネ・リアにおいてトワ・リマ・ドゥア(天空神の手をほどく)とよばれる儀礼がおこなわれるが(3・1・9参照)、この儀礼をおこなうには首長の許可が必要となる。「ウラ・レジャに抱かれる」ことによって、人間は死へとみちびかれることを考えるならば、首長は、間接的にはあるが、ウラ・レジャと近い関係をもつものとして、さまざまな権限を行使しているのだといえる。

つぎに、政治共同体の社会生活におけるリア・ベーフ(首長)の権限についてのべることにしよう²⁴¹⁾。政治共同体の社会生活においても、リア・ベーフのはたす役割は重要であり、たとえば、領地の所有権をめぐる争いが発生した場合、リア・ベーフには、裁定者としての役割が期待される。つまり、リア・ベーフは、その領地にまつわる「歴史」をときあかし、真の所有者がだれであるかを裁定する権限をもっているのである。それというのも、リア・ベーフは、他の政治共同体との戦争をおこなううえで戦略をたて²⁴²⁾、実際の戦闘においては陣頭にたって指揮をとり、戦争が終了すると征服した領地を戦功者たちに配分する、戦争のリーダーだったからである。だが、政治共同体内外の紛争は、現在では、エンデ県(Kabupaten Ende)の県都であるエンデ Ende に設置されている地方裁判所(Pengadilan Ende)にもちこまれるケースが多くなっている。しかしながら、その場合でも、リア・ベーフは、対立する陣営の一方もしくは双方から、証人として公判に出席することがもとめられる。

リア・ベーフは、こうした権限をタナ・ワトゥと近い関係にあるものとして行使する。リア・ベーフは、係争中の問題についてなにかわからないことがあったり、判断にまようことがあると、夢をおして「全知」(*mbé o léi sawé*)の存在たるタナ・ワトゥが知識をさずけてくれるのだといわれる。このような現象は、コベ・ラカ *kobé laka*

241) 副次的な首長をのぞいても、リセ地域には、8人の首長がおり(1・1・3および表2参照)、ここでリア・ベーフだけをとりあげることは片手落ちだといえる。また、すでにのべたように、首長間には、競合・敵対関係がうずまいており、個別に対話をかわすならば、かれらは、自分こそが政治共同体の「ナンバーワン」であることを、さまざまな理由を列挙しながら力説するはずである。だが、本稿は、リセ・ソゴンデ・リアとマキ・ンドリ・ワンゲでおこなわれる農耕儀礼についての研究であり、そこに登場する中心人物に焦点をあてることは、けっしてあやまりではないはずである。そして、この段落でのべられることに異議をとなえる首長は、まずいないと考えられる。いずれにせよ、政治共同体の全体的な構成をとりあつかう研究は、べつの機会におこなう必要がある。

242) 戦争の勝敗をうらなうト占をおこなう場所が、ウォロ・レレ村のオネ・リアにしかなかったことを想起されたい(1・4・3参照)。

(夜が助ける) もしくはニピ・テイ *nipi téi* (夢見) とよばれる。つまり、リア・ベークワの語る言葉は、タナ・ワトゥの言葉 (*wiwi tana watu*) なのであり、リア・ベークワは、全知の人間であることが期待されているのである²⁴³⁾。また、タナ・ワトゥは、どこにゆくにもリア・ベークワと行動をとともにするために、リア・ベークワのおもむく先先では、ガカ *gaka* とよばれるタナ・ワトゥの鳴き声が聞かれるのだといわれる。このような現象は、ンバー・ダイ、ロラ・エンガ *mba dai, lora énga* (歩いて守り、行きて護る)、もしくはタナ・ワトゥ・ムールー、カミ・ンドゥー *tana watu mulu, kami ndu* (土地神が先にゆき、我々は後につつく) などと表現される²⁴⁴⁾。これにくわえ、タナ・ワトゥ・メリ *tana watu meli* (タナ・ワトゥがはいる) とよばれる現象も知られており、これは、妖術者の身体をぬけて妖術者の靈魂 (*ana wera*) が動物の身体にはいりこむ (1・3・2、注208参照) のとおなじように、土地をぬけてタナ・ワトゥが身体のなかにはいりこむために、首長が神秘的な力をもつようになる現象を意味する。

3・4・2 2次ルールとしての儀礼の規則

以上でのべたように、首長 (村落共同体の長もしくはリア・ベークワ) は、神々と近い関係をもつ者として権限を行使するわけであるが、その基盤は、きわめて脆弱だといえる。なぜならば、首長は、公的な暴力装置をもっていないために、村落共同体、ウェワ (首長を代表者とする父系リネージ)、もしくはトゥカ (ウェワの下位分節体) を単位として反乱がくわだてられると、それに鎮圧をくわえることは、ほとんど不可能だからである。

そのために、過去においては、唯一の解決手段として戦争がおこなわれたわけであるが、この戦争では、首長側の集団が敗走することもまれではなかった。それという

243) 筆者の質問に答えることができないと、マキ・ンドリ・ワンゲの人々がしばしば口にするのは、ヤコブ・ンドリ・ワンゲならば知っているにちがいないという言葉であった。

244) こうした現象については、つぎのような逸話が数かぎりなく存在する。すでにのべたように、タナ・ランデは、首長のすんでいない領地であるが、つい最近まで、そこにすむ人々は、タナ・ランデを所有する首長が来訪し、長く滞在することを喜んだのだといわれる。つまり、タナ・ランデの住民は、タナ・ワトゥが首長とともに滞留するならば、その結果として豊作がもたらされることを期待し、首長の来訪を歓迎したのであった。

また、つぎのような逸話もきかれる。Kabupaten Ende の県都である Ende でひらかれる公判に証人として喚問されたヤコブ・ンドリ・ワンゲが、ウォロ・レレ村からおりてきて、Ende 行きのバスをまつために、Wolo Waru (図2参照) にすむウォロ・レレ村出身の中学校教師、Benediktus Wanggé (図7および表11参照) の家に泊まったときのことであった。夜になると、ガカとよばれるタナ・ワトゥの鳴き声が何度もきかれ、ただごとではない雰囲気があった。だが、さらにおどろいたことに、翌朝、Ende 行きのバスにのるリア・ベークワを見送ろうとして玄関先にでると、そこは、一面の血だまりになっていた。それが何の血であるのかはわからない。しかしながら、リア・ベークワと対決した人物は、敗訴してしまった。このように、Benediktus Wanggé の妻は語っていた。

のも、婚姻連帯のネットワークをひろげておくならば、政治共同体の内外から援軍をよびよせることが可能だったからである。本稿ではくわしくのべることはできないが、口頭でつたえられているリセ地域の「歴史」とは、首長（の側にたつ集団）とそれに反抗をくだてる者（の側にたつ集団）との抗争の歴史であり、したがって、政治共同体の構成は、つねに過程のなかにあったのである。

そうであるならば、首長が権限を行使できるのは、そうすることを人々がうけいれているかぎりにおいてなのだといえるが、農耕儀礼は、このことを社会的に承認する重要な機会のひとつにほかならない²⁴⁵⁾。なぜならば、農耕儀礼の文化表象において、首長は、ほかの誰よりも神々と近い関係にある者として差異化されるからである。

農耕儀礼をこのようなかたちでとらえるならば、農耕儀礼をおこなうときに遵守される儀礼の規則（序言参照）を、法学、社会学、哲学といったさまざまな分野に影響をおよぼしてきた、社会的ルール（social rule）に関するハートの議論と関連づけることが可能になる²⁴⁶⁾。

周知のように、ハートは、さまざまな法・社会現象を解明するためのモデルとして、1次ルール（primary rule）と2次ルール（secondary rule）の結合からなる法体系のモデルを提示した。1次ルールとは、社会生活の基底にあって、人々の行為を方向づけるような規則の総体を意味する。また、2次ルールとは、1次ルールにさまざまなかたちで関与する「メタ・ルール」[守屋 1981: 54]の総称であり、そのなかには、1次ルールを変更する権限（power）を個人や集団に付与する「変更のルール」（rule of change）、1次ルールが破られたかどうかを判断する権限を個人に付与する「裁定のルール」（rule of adjudication）、なにが妥当な1次ルールであるかを確認するための「承認のルール」（rule of recognition）という3種類の規則がふくまれているとした[HART 1961: 77-107; 橋爪 1985: 119-137]。

このハートのモデルについては、数多くの批判的な議論がかわされており [cf. e.g.

245) 現在では、まれにしかおこなわれなくなっており、筆者は実見することができなかったが、かつては、首長たちがおたがいの地位を相互に確認しあう機会が数多くあった。たとえば、首長の継承儀礼（*nuka pulu, gawi sia*）や首長の地位をあらたにもらうための儀礼（*waké laki*）では、水牛をはじめとする獣肉の分配儀礼があり、分配される肉の部位によって、首長たちの地位の相互承認がおこなわれたのであり、もっとも高い価値をもつ *pusu lema* とよばれる部位は、半分に切られ、2人のリア・ベークにあたえられた。また、オネ・リアの新築（*kema baru*）をはじめとするさまざまな機会におこなわれていた *kolu koé*（土に穴をほり、タナ・ワトゥに供物を供える儀礼）では、だれが穴をほり、だれが最初にタナ・ワトゥに供物を供えるかによってタナ・ワトゥとの近接関係が相互に承認されていた。

246) その量はあまりにも多いので、文献を列挙することはさしひかえるが、たとえば、橋爪 [1985, 1986] では示唆的な議論が展開されている。また、規則に関するハートの議論は、ブラック、ロールズ、サールらの議論 [BLACK 1962; RAWLS 1955; SEARLE 1969] とも密接な関係をもっているように思われる [cf. 森際 1981, 1981-1983]。

VON WRIGHT 1971; 森際 1981, 1981-1983], 筆者も、とくに2次ルールの内容区分の定式化については多大の疑問がある。だが、農耕儀礼をおこなうときに遵守される儀礼の規則を、一種の2次ルールもしくはメタ・ルールとして位置づけることは、儀礼の規則を位置づけるもっとも簡明な方法だと考えられる。

すでにのべたように、日常の社会生活において、首長（村落共同体の長ないしはリア・ベーフ）は、神々（ウラ・レジャ、タナ・ワトゥ）と近い関係をもつ者として、裁定をはじめとするさまざまな権限を行使する。そして、農耕儀礼の文化表象において、首長は、神々と近い関係をもつ者として差異化される。したがって、ハートの定義する裁定のルールと完全にかさなりあうわけではないが、しかしかの者が神々と近い関係にあることを社会的に承認する機会（農耕儀礼）をなりたたせているという意味で、儀礼の規則は、裁定のルールとにているというべきであろう。

また、儀礼の規則は、つぎののべるような意味で、承認のルールだということもできる。首長は、日常の社会生活において、ルールがやぶられたという事実について権威的な決定をくだすわけであるが、「この決定は、なにがルールであるかについての権威的な決定とみなされざるをえない」[HART 1961: 94-95]。それゆえに、裁定者としての権限を首長に付与する儀礼の規則は、間接的にはあるが、なにが1次ルールであるかを確認するための承認のルールでもあるのだといえよう [cf. HART 1961: 95]。

したがって、農耕儀礼に参加しないことは、首長の権限に対する反抗的な意思の表明となるのであり、たとえば、つぎののべるような「歴史」伝承などは、その好例だといえる。マング氏族 (Ana Mangu) がタナ・ロガ Tana Roga から追いだされることになった（表1、図4参照）きっかけは、かれらが、ポオの禁忌 (*piré po'o*) にしたがわずに、火入れをおこなったことにある。当時、リア・ベーフの地位にあったのは、ンドリ・ワンゲ Ndori Wanggé (図4、図7参照) であった。このことを *Sénda Woda Pula* (表1、図4参照) から知らされたンドリ・ワンゲは、マング氏族をいさめた。だが、マング氏族は、ンドリ・ワンゲのペニスは、ココヤシの幹のようにリア・ベーフ *ria béwa* (大きくて長い) などとあって、ンドリ・ワンゲを罵倒 (*noka*) する態度にでた。そこで、ンドリ・ワンゲは、フエタ・ンドポ Fata Ndopo 村にすむモサ・ラキ・イネ・アメ (妻の与え手の首長) に、ベラ・ビマ Béla Bima (ビマの稲妻) という名前の大砲をもってきてくれるようにたのみ、それをつかってかれらを追いはらったのであった。

また、つぎのような例もある。筆者が調査地にはいる数年まえ、ワトゥ・ネン村に

すむモサ・ラキ・ヘベ・サニ *mosa laki hébé sani* (最下流域の首長, 表2参照) がポオ・リアに参加しないということがおこった。これは意図的な行為であった。それというもの、もし参加できない正当な理由があるならば、代理人をつかわすこともできたからである。だが、モサ・ラキ・ヘベ・サニは、代理人をおくってこなかった。ポオ・リアの翌日、リア・ベークであるヤコブ・ンドリ・ワンゲは、ウォロ・レレ村をおりてワトゥ・ネソ村にむかった。モサ・ラキ・ヘベ・サニは、ワトゥ・ネソ村におり、ヤコブ・ンドリ・ワンゲがやってくるなり、豚を屠殺して、ポオ・リアに参加しなかったことを「謝罪」(*walé*) した。モサ・ラキ・ヘベ・サニがポオ・リアに参加しなかった理由はあきらかではなかった。だが、人々は、このモサ・ラキ・ヘベ・サニの行為を、リア・ベークに対する反抗的な意志の表明として理解していた。

結 語

これまでの論述をふりかえってみるならば、かならずや、つぎのような疑問がうかんでくるはずである。リオ族の農耕儀礼を解釈することは、そうむずかしいことではなく、どのように解釈してよいか見当もつかない儀礼の構成要素は、ごくわずかである。たかだか2年あまりの調査をおこなった者が、こうした実感をもつのであれば、半世紀以上ものあいだ、リオ族の社会に生きつづけてきた老人たちにとって、農耕儀礼を解釈することは、けっしてむずかしい作業ではないはずである²⁴⁷⁾。

しかしながら、老人といえども、儀礼の解釈を語ることはまれであり²⁴⁸⁾、「この儀礼は何を目的としているのか」(*nggua ina tau apa*)、「この儀礼の『根本』(意味、存在理由)は何なのか」(*nggua ina pu'u kai apa*)とたずねる筆者に対して、ほとんどの場合「これは我々のやり方である」、「これは慣習である」と答えるだけであった。だが、人々は、農耕儀礼の文化表象を調査者に対して秘密にしているのではない。リオ族の社会(とりわけリセ地域)には、農耕サイクルの文化表象について語りあうとい

247) あるとき、ヤコブ・ンドリ・ワンゲは、インドネシア語で、筆者につぎのようにのべたことがあった。「私たちにとって、儀礼を理解することは簡単なのです。それは、すぐに理解できるのです(*lansung mengerti*)。そのためには、まず、そのなかにとびこんでみなければなりません(*mesti terjun ke dalam*)。』

248) 「まれである」ということは、老人たちが完全に沈黙をたもっているわけではないことを意味する。たとえば、「ピレ・ウマにおいてコブミカンを野ネズミにこすりつけるのは、野ネズミの歯が痛くなるように(*ngi'i nilu*) するためである」といった解釈や、「ポオ・リアでつかわれるヘナ・センガ・ジェブのセンガ・ジェブとは、開墾をおこなうという意味である」、「サワ・タカとして海に流されるのは、ニトゥである」といった解釈などが聞かれる。また、ヨセブ・ロフによる作物起源神話の最終部分は、ベサ・ウタの儀礼に関するヨセブ・ロフの解釈だといえる。

う社会的な文脈がそもそも存在しないのである。

この解釈の容易さと、それが語られないという事実の背後には、いったいどのような問題が存在するのだろうか。

現在、リオ族の社会は、学校、教会、市場、都市、それに行政機関との相互交渉をとおして、以前にもまして大きな変化をとげつつある。焼畑耕作に依存する自給自足的な生活は、程度の低いものとみなされ、現金収入をえることによって、生活水準と教育程度の向上をはかろうとする意識がめばえつつある。そのために、山間部に居住する人々は、コーヒー、ククイノキ、チョウジ、カカオなどといった換金作物の栽培に熱をいれ、平野部に居住する人々は、水稻耕作によりいっそうの努力を傾注するようになってきている。したがって、焼畑耕作のサイクルと表裏一体の関係にある農耕儀礼は、しだいに人々の関心をひきつけなくなりつつあるように思われる。

また、リオ族の居住地域は、県 (*kabupaten*)、郡 (*kecamatan*)、村 (*desa*)、それに村落などといった行政単位に区分されており、これらの行政単位と行政機構は、首長を中心とする村落共同体や政治共同体のシステムが消失しても、地域社会が混乱におちいらぬ可能性を準備しつつあるように思われる。また、筆者の調査期間中には、首長が所有する土地を分割し、個人登記を実現しようとする行政政府の意向が、それぞれの行政村に下達され、この問題を話しあうための会議が行政政府によって開催されていた。

これにくわえ、農耕儀礼をはじめとする伝統的な儀礼を、異教徒の習慣 (*sara ata kafir*) として蔑視する声も聞かれないわけではなく、まだ少数派であるとはいえ、アタ・クドゥス *ata kudu* (敬虔なカトリックの信者) であることを自認する人々は、何かと理由をつけて、伝統的な儀礼に参加しない態度をつらぬいている。リセ地域では、ウラ・レジャ (天空神) を対象とする儀礼がおこなわれなくなっているが、この現象は、伝統的な儀礼を異教徒の習慣とみなす態度と、ふかいところで密接な関連をもっているように思われる。また、ンボラ・カド (タナ・ワトゥにあえられた金) は、タナ・ワトゥと相互交渉をおこなううえで、きわめて重要な財物であるにもかかわらず、それを売却してしまった首長もかなりの数にのぼる²⁴⁹⁾。

以上のような事実を総合するならば、農耕儀礼をおこなうときに遵守される儀礼の規則に対して、「外的な視点」 (*external point of view*) ——自分自身はルールをうけ

249) ある老人は、タナ・ワトゥ・ガカに関する対話のなかで、「たくさんのンボラ・カドが売りはられたために、いまでは、タナ・ワトゥ・ガカが、あまりおこなわなくなってしまった」とのべていた。

いれていない観察者の視点 [HART 1961: 86-87]——にたつ者がふえていることはたしかであるように思われる。つまり、アタ・クドゥスのように、儀礼の規則を完全に拒否する者（農耕儀礼に参加しない者）や、儀礼の規則に違反することが、不快な結果をもたらすことをおそれて、いやいやながら農耕儀礼に参加する者は、とりわけ若者たちのあいだでは、かなりの数にのぼることが予想される。この文脈で思いだされるのは、祭祀畑のピグにおける情景であり、プリプス・ンベテは、「血のするような傷をうけるぞ」といって、ふざけて稲刈りをおこなっている若者をたしなめたのであった（2・9・6 参照）。

しかしながら、このことを論拠に、儀礼の解釈が語られないのではなく、解釈そのものがおこなわれなくなってしまったと結論づけることはできない。なぜならば、儀礼を解釈することは、すでにのべたように、そうむずかしことではなく、また、儀礼の解釈が語られないのは、リオ族にかぎった現象ではないからである。つまり、筆者が調査地において直面したような状況は、マダガスカルメリナ族、ニューギニアのアベラム族、ケニアのドゥルマ族、エチオピアのドルゼ族やハマル族において、ブロック [BLOCH 1986: 178]、フォージ [FORGE 1966: 23]、浜本 [浜本 1989]、スベルベル [SPERBER 1975]、ストレッカー [STRECKER 1988] が直面した状況ときわめて類似しているのである。

そこで、まず考えてみなければならないのは、農耕儀礼の解釈から導きだされる農耕儀礼の文化表象が、どのような内容をもっているかということである。たとえば、ピレ・ウマの儀礼を有意的にするには、作物が人間であることや、土地（タナ・ワトゥ）が作物を出産する状況を思いえがかなければならない。そして、このような仮説的文脈と結合される結果、ピレ・ウマは、作物の誕生とかかわる儀礼行為として解釈されることになる。しかしながら、稲は、人間よりもはるかに畑とその周囲に繁茂するヒー *hi* とよばれるイネ科の雑草（チガヤ、*Imperata cylindrica*）と類似しており、作物が芽をだす状況は、出産の状況よりも、チガヤが繁茂しはじめる状況とにている。

おなじことは、他の儀礼についてもいえる。作物の収穫は、婚姻の最終段階と解釈され、竹筒をつかって炊かれる飯は、男性の性的な「水」と解釈される。そして、種まきは、女性としての作物の埋葬と解釈される。だが、解釈の過程からいったん外にでるならば、このようなイメージが構成される必然性はなにもない。つまり、飯はたんなる飯であり、作物の収穫は、婚姻の過程とにてもにつかないものであり、種まきは、コーヒー、カカオ、チョウジなどといった換金作物の苗をつくる行為とことなっ

ているわけではない。これにくわえ、おなじ稲の栽培でありながら、水稻耕作のサイクルは、農耕儀礼とはまったく無関係にすすめられてゆく（2・1参照）。

以上のような説明からあきらかなように、農耕儀礼の解釈をとおして構成される農耕儀礼の文化表象は、経験的な知識（empirical knowledge）とまっこうから矛盾するのであり²⁵⁰、その真偽を経験的な知識との関連で問うならば、それは、端的に言って偽なのである。つまり、どれほどたくみに語られようとも、経験的な知識と関連づけられると、農耕儀礼の文化表象は、ばかばかしいものであることがあらわになるのである。

だが、農耕儀礼の文化表象を語るかわりに、「これは慣習（規則にしたがう行為）である」とのべるかぎり、このような事態はおこりえない。なぜならば、規則は、真でも偽でもなく、また、規則にしたがうことの背後には、すでにのべたように、規則を受容している（accept）という原初的な事態が存在するだけだからである。ウィトゲンシュタインの言葉をかりるならば、それは、説明の対象とはなりえない「原現象」（Urphänomen）なのである²⁵¹。

ハートは、2次ルールのひとつである承認のルールについて、つぎのようにのべている。承認のルールは、内的視点（internal point of view）——規則を行為の指針として受容している人々の視点 [HART 1961: 86-87]——にたつ者にとって、それ自体、妥当（valid）でも非妥当（invalid）でもありえないのであって、1次ルールが妥当であることを確認するためにもちいることが適当であるとして、たんに受容（simply accepted）されているだけなのである。「承認のルールの妥当性は『想定されているが証明されえない』と曖昧にのべることで、この単純な事実を表現することは、メートルによるすべての測定の究極的なテストであるパリのメートル原基がそれ自体正

250) 「経験的知識」という概念は、Sperber [1985b: 83] から借用し、また、この段落を書くにあたっては、Sperber [1985a, 1985b] から着想をえた。

251) ウィトゲンシュタインは、つぎのようにのべている。「われわれの錯誤は、事実を〈原現象〉とみるべきところで、説明を求めるとのこと。すなわち、かかる言語ゲームがおこなわれている、という言うべきところで。」 [WITTGENSTEIN 1976: 332]

周知のように、ウィトゲンシュタインは、言語ゲームの基礎には、規則にしたがうということがありと考えていたわけであるが、規則にしたがうことについて、ウィトゲンシュタインは、たとえば、つぎのような言葉をのこしている。

「『どのようにわたしは規則にしたがうことができるのか。』——もしこれが原因に関する問いでないとしたら、それは、わたしが規則に従ってかく行動したことの正当化に関する問いである。

わたしが根拠づけの委細をつくしたのであれば、わたしは確固たる基盤に達しているのであり、わたしの鋤はそりかえってしまう。そのときわたしは『自分はまさにこのように行動するのだ』と言いたくなる。」 [WITTGENSTEIN 1976: 170]

「規則にしたがっているとき、わたしは選択をしない。わたしは規則に盲目的にしたがっているのだ。」 [WITTGENSTEIN 1976: 171]

しいことは想定できるが、けっして証明できないというのとにている」[HART 1961: 105-106; cf. 守屋 1981: 59]。したがって、「それは慣習である」という表現で、人々は、農耕儀礼が真偽を問うことのできない対象であるという事実を表明しているのである。

ここで指摘しておかなければならないのは、真偽を問うことができないという点で、農耕儀礼が、スペルベルのいう「引用符のなかの表象」(representation in quotes) [SPERBER 1975: 106] とまったくおなじように作用するという点である。スペルベルは、つぎのようにのべている。

「ある総合命題が、それを妥当にしたり、妥当でなくする、他の総合命題と比較されることなしに、いかなる条件で、この総合命題が論理的に真とされうるのだろうか。このように問題を設定するならば、パラドクスをごく簡単に解くことができる。命題 P をとりあげてみることにしよう。もしも、 P が、他の種々の命題とおなじように、私の百科全書の知識（筆者補足：先にのべた経験的知識とおなじと理解されたい）の一部であるならば、それは、他の命題と必ずつきあわされることになる。だが、 P は、他の仕方でも、つまり、命題(19)の一部として登場することができるのである。

(19) 「 P 」は真である。

P を知らずに(19)を知ることは完全に可能である。たとえば、だれかが、命題 P がかかれた紙片のはいっている封筒をわたし、命題 P が真であるといったとすると、私は、(19)を知ってはいるが、 P を知ってはいない。」[SPERBER 1975: 99]

こうして、「 P 」(引用符にかこまれた命題)は、経験的知識と比較されることをまぬがれるようになるわけであるが、スペルベルは、ひきつづいてつぎのようにのべる。

「つぎのような（筆者補足：ラカンの）言明は、多数の人々によって真とみなされている。

(25) 『無意識は言語活動とおなじ構造をそなえている。』

批判的な読者は、言明(25)の妥当性を証明するために、それがどのような命題を表現しているかを知らうとするだろう。——(中略)——私としては、(25)の意味に適合する妥当な命題を考えられない。しかしながら、私は、ラカン主義者が私の議論に承伏するかどうか疑わしいと思っている。もしも、われわれが(25)の正確な意義をラカン主義者にたずねたとしても、かれは、たとえその意義を定義できなくても、それが真であることを疑おうとはしないだろう。かれにとって問題は、命題を妥当化した

り妥当でなくしたりすることではないのだ。つまり、かれは(25)が妥当な命題を表現することを知ってはいるが、しかし、それがどのような命題であるかを知らないのである。そこで、かれは探求をつづける。——(中略)——それゆえにかれは、かならずしも言明(25)を妥当化するために時間を費やしたのではなかった。その言明を引用符でかこむことによって、かれは、それを解釈にゆだねたのであり、それを象徴的にあつかったのである。例をふやして、われわれは、多くのマルクス主義者、フロイト主義者あるいは構造主義者にとって、かれらの教義が象徴的に機能していることをしめすことができる。かれらは、さまざまなテーゼを真であるとみなすが、それらが合意することを正確には知らないのである。経験にもとづく反論は、——かれらが、それを気にかければの話であるが——テーゼを放棄させるのではなく、テーゼの意義を修正するように、かれらを見ちびくのである。』[SPERBER 1975: 101]

まとめてみることにしよう。リオ族の人々が農耕儀礼の文化表象を語ることはまれであり、「『*P* (ピレ・ウマのときにアエ・フェオを畑に散布する)』は、たんなる習慣である」という常套句をもちいる。あらためて指摘するまでもなく、*P*を解釈することは可能であり、また、解釈をおこなうことは、けっしてむずかしい作業ではない。だが、農耕儀礼の文化表象を語ることが日常化し、*P*が一種の表現行為になってしまうことは避けなければならない。なぜならば、*P*は、経験的な知識と関連づけられると、たんなるばかげた行為として放棄される可能性があるからである。だが、*P*が規則にしたがう行為でありつづけるかぎり、そのような事態はおこりえない。それというのも、規則と規則にしたがう行為は、真でも偽でもありえないからである。こうして、農耕儀礼は、内的視点が保持されつづけられるかぎり、異議をうけつけないまま、*pa'a pi, pabé lapé* (世代から世代へとうけつがれてゆく) されてゆくのである²⁵²⁾。

252) ハートの法哲学に対するウィットゲンシュタインの影響は、しばしば指摘されることであるが[守屋 1981; 橋爪 1985]、つぎのようなウィットゲンシュタインの言葉は、ウィットゲンシュタインが規則にしたがう行為と解釈との関係についてのべているように思われる。

「ゲームは規則によって規定されていなくてはならない！ それゆえ、チェスの勝負に先立って王将が抽籤につかわれるべきであることを、ゲームの規則が指示しているのであれば、それは本質的にゲームの一部である。これに対して、ひとはどのような異議を唱えることができるだろうか。このような指示のねらいがわからないということ。たとえば、各駒を動かす前に、それを三度回転させなければならない、といった規則のねらいがわからないときのように。こうした規則を盤台ゲームに見つけたとしたら、われわれは驚いて、その規則の目的について憶測することだろう。(『この指示は、ひとがよく考えずに駒を動かすのを妨げるためのものなのか』[などと。])」[WITTGENSTEIN 1976: 300]。

われわれは、「各駒を動かす前に、それを3度回転させなければならない」というかわりに、「脱殻をおこなうときに、右方向に4回まわらなければならない」という例をもちいることができよう。

だが、リオ族の社会では、儀礼の規則に対して外的視点にたつ者が、すでにのべたように、確実に増加している。それにつれて、農耕儀礼の文化表象は、饒舌に語られるようになってゆくことが予想される。なぜならば、外的視点にたつ者は、農耕儀礼の文化表象を経験的な知識とつきあわせることに、いささかの抵抗もないからである。つまり、かれらにとって、農耕儀礼は、サラ・アタ・ヌア *sara ata nua* (教育程度の低い田舎者の慣習) あるいはサラ・アタ・カフィル *sara ata kafir* (異教徒の慣習) にすぎないのである。

全体としてながめるならば、この研究において筆者は、リオ族(リセ地域)の農耕儀礼のもつ認知的な側面と法的な側面とのあいだを往復したことになる。この過程で論じられたことは、あくまでも、民族誌的な研究の文脈に属するものであり、一般化や普遍的な理論をめざしたものではない。しかしながら、認知的な現象と法的な現象のあいだには、探求されるべき広大な領野がひろがっており、この領野にわけいり、空白地帯の地図をつくりあげることは、理論的にゆたかな成果をもたらしてくれるように思われる。

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、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する、数多くの方々に御助力をいただいた。

本稿を執筆するにあたっては、福井勝義氏(国立民族学博物館助教授)、須藤健一氏(国立民族学博物館助教授)、小田 亮氏(桃山学院大学講師)、福島真人氏(東京大学東洋文化研究所助手)から貴重な御助言をいただいた。また、「東南アジア島嶼部における法文化の人類学的研究」と題する国立民族学博物館共同研究会(研究代表者:宮本 勝助教授)では、本稿の概要を発表し(1990年12月8日)、近衛ロンド例会においても、本稿の一部を発表させていただいた(1990年9月19日)。その際、御出席の方々からは、さまざまな視点からの批評をいただいた。残念ながら、これらの御助言や御批評をじゅうぶんに生かした自信はなく、大きな宿題を背負う格好となった。

本稿をとじるにあたり、御助力と御助言をあたえてくださった以上の方々に心から御礼申しあげることにした。

文 献

青木恵理子

1986a 『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。
- 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. Fox (ed.), *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia.* Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990 「フローレスの哀悼歌」阿部年晴・伊藤亜人・萩原真子(編)『民族文化の世界(上)——儀礼と伝承の民族誌——』小学館, pp. 312-331。
- ARNDT, P.
- 1932 *Mythologie, Religion und Magie im Sikagebiet (östl. Mittelflores).* Ende, Flores: Arnoldus Druckerei.
- 1933 *Lionesisch-Deutsches Wörterbuch.* Ende, Flores: Arnoldus Druckerei.
- 1939 *Dua Nggae, das Höchste Wesen im Lio Gebiet (Mittel-Flores).* *Annali Lateranensi* 3: 141-210.
- 1944 *Der Kult der Lionesen (Mittel-Flores).* *Annali Lateranensi* 8: 155-182.
- BARNES, R. H.
- 1974 *Kédang: A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People.* Oxford: Clarendon Press.
- 1975 *Mancala in Kédang: A Structural Test.* *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 131(1): 67-85.
- BATESON, G.
- 1972 *Steps to an Ecology of Mind.* New York: Ballantine Books.
- 1979 *Mind and Nature: A Necessary Unity.* Glasgow: Fontana/Collins.
- BERGER, P. L. and T. LUCKMANN
- 1967 (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* Harmondsworth: Penguin Books.
- BLACK, M.
- 1962 *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy.* Ithaca: Cornell University Press.
- BLOCH, M.
- 1986 *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar.* Cambridge: Cambridge University Press.
- BURGER, P. A.
- 1941 *Manggaraise Verhalen over het Ontstaan van de Rijst en de Mais.* *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 81: 411-423.
- CORNER, E. J. H. and K. WATANABE
- 1969 *Illustrated Guide to Tropical Plants.* Tokyo: Hirokawa Publishing Co.
- CUNNINGHAM, C. E.
- 1965 *Order and Change in an Atoni Diarchy.* *Southwestern Journal of Anthropology* 21(4): 359-382.
- FODOR, J. A.
- 1983 *The Modularity of Mind: An Essay of Faculty Psychology.* Cambridge: The MIT Press.
- FORGE, A.
- 1966 *Art and Environment in the Sepik.* *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1965:* 23-31.
- FORTH, G.
- 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.
- FOX, J. J. (ed.)
- 1980 *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia.* Cambridge: Harvard University Press.
- 1988 *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia.* Cambridge

杉島 リオ族における農耕儀礼の記述と解釈

University Press.

FRAKE, C. O.

1969 A Structural Description of Subanon "Religious Behavior". In S. A. Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

浜本 満

1989 「死を投げ棄てる方法——儀礼における日常性の再構築——」田辺繁治(編)『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス——』同文館, pp. 333-356。

HART, H. L. A.

1961 *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.

HANSON, N. R.

1969 (1958) *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.

橋爪大三郎

1985 『言語ゲームと社会理論——ヴィトゲンシュタイン・ハート・ルーマン——』勁草書房。

1986 『仏教の言説戦略』勁草書房。

HICKS, D.

1976 *Tetum Ghosts and Kin: Fieldwork in an Indonesian Community*. Palo Alto: Mayfield Publishing Company.

1984 *A Maternal Religion: The Role of Women in Tetum Myth and Ritual*. Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies.

星川清親

1975 『解剖図説イネの生長』農山漁村文化協会。

岩佐俊吉

1974 『東南アジアの果樹』農林統計協会。

1975 『熱帯の有用作物』農林統計協会。

JENSEN, A. E.

1963 *Myth and Cult among Primitive Peoples*. Chicago: The University of Chicago Press.

JENSEN, A. E. and H. NIGGENMEYER

1939 *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram (Ergebnisse der Frobenius Expedition 1937-1938 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea 1)*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Kabutaten Daerah Tingkat Kedua Ende dalam Angka Tahun 1977 dan Tahun 1978. Ende, Flores, 1979 (mimeographed).

KOENTJARANINGRAT

1971 *Kebudayaan Flores*. In Koentjaningrat (ed.), *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

小池 誠

1985 「首長と祭司——インドネシア・東スンバにおける政治と儀礼——」『社会人類学年報』11: 61-86。

LAKOFF, J. and M. JOHNSON

1980 *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.

LEBAR, F. M. (ed.)

1972 *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Volume 1: Indonesia, Andaman Islands, and Madagascar*. New Haven: Human Relations Area Files Press.

LEWIS, D.

1988 *People of the Source: The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 135. Dordrecht: Foris Publications.

MABUCHI, T.

1964 Tales concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern and South-eastern Asia. *Asian Folklore Studies* 23(1): 1-92.

- 1974 *Ethnology of the Southwestern Pacific, The Ryukyus-, Taiwan-, Insular Southeast Asia*. Taipei: The Orient Cultural Service.
- MEKO MBETE, A.
 1980-1981 *Pertalian Bunyi Bahasa Austronesia Purba dengan Bahasa Lio dan Bahasa Ngada di Flores Tengah*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Monografi Daerah Tingkat Kedua Ende*. Ende, Flores, 1974 (mimeographed).
- 森際康友
 1981 「法と言語行為」『法哲学年報 1980』, pp. 122-142。
 1981-1983 「法・言語・行為——H. L. A. Hart の法概念論の分析——(1)~(5)」『法学協会雑誌』98(11): 1438-1490; 99(1): 52-93; 99(4): 598-647; 99(8): 1210-1252; 100(11): 2024-2061。
- 守屋正通
 1981 「法と言語体系・生活様式——ハートの法効力論を機縁にして——」『法哲学年報 1980』, pp. 50-79。
- 中川 敏
 1982 「フローレス島中央部エンデ族における農耕サイクル, および関連諸儀礼」『東南アジア研究』20(3): 393-404。
- NEEDHAM, R.
 1967 Percussion and Transition. *Man* (N.S.) 2(4): 606-614.
- 熱帯植物研究会(編)
 1984 『熱帯植物要覧』大日本山林会。
- 小沢行雄・古野正敏
 1965 『小気候調査法』古今書院。
- PAULUS, J. (ed.)
 1917 Flores. In J. Paulus (ed.), *Encyclopaedie van Nederlandsch Indië*. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 706-719.
- PEIRCE, G. S.
 1978 (1931) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volume I Principles of Philosophy and Volume II Elements of Logic*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- PETU, P.
 1969 *Nusa Nipa: Nama Pribumi Nusa Flores, Warisan Purba*. Ende, Flores: Penerbitan Nusa Indah.
 1974 *Peranan Religi dan Magi dalam Pertanian Tradisional Suku Bangsa Lio*. Seminari Agung, Ledalero, Flores, (mimeographed).
 1982 *Temunan Ikat Flores, Ditinjau dari Segi Dualisme dengan Nilai Real dan Nilai Religio-Magi*. Seminari Agung, Ledalero, Flores, (mimeographed).
- RAWLS, J.
 1955 *Two Concepts of Rules*. *Philosophical Review* 64: 3-32.
- SALAM, S.
 1966 *Bung Karno: Putera Fajar*. Jakarta: Gunung Agung.
- SEARLE, J. R.
 1969 *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHUTZ, A.
 1962 *Collected Papers 1: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SPEERBER, D.
 1975 *Rethinking Symbolism*. 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.
 1985a *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

杉島 リオ族における農耕儀礼の記述と解釈

- 1985b Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representation. *Man* (N.S.) 20(1): 73-89.
- SPERBER, D. and D. WILSON
1981 Pragmatics. *Cognition* 10: 281-286.
1982 Mutual Knowledge and Relevance in Theories of Comprehension. In N. V. Smith (ed.), *Mutual Knowledge*, London: Academic Press, pp. 61-85.
1986 *Relevance: Communication and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- STRECKER, I.
1988 *The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology 60. London: The Athlone 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, aflevering 26. Weltevreden: N. V. Uitgev.-Mij. Papyrus.
- 菅野盾樹
1985 『メタファーの記号論』 勁草書房。
- 杉島敬志
1985a 「リオ族研究の現状」『日本オセアニア学会 *News Letter*』22: 2-5。
1985b 「首狩り人の幻想——リセ地域のリオ族の作物と人間の関係——」『季刊民族学』34: 40-49。
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 「贈与論をめぐって」阿部謹也・網野善彦(編)『週刊朝日百科・日本の歴史』63: 242-243。
1987b 「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。
1987c 「男性の力と深く結びつく月」『季刊民族学』41: 60。
1987d 「姉妹の肉はイネに、血はモロコシに、骨はキャッサバに」『月刊みんぱく』11(10): 20-21。
1987e 「ワングは神秘的な知恵と力をイネ・レケからうばいとった」『月刊みんぱく』11(11): 20-21。
1987f 「婚姻・性・知識」『民博通信』38: 55-64。
1987g 「モレが妖怪にさらわれたことを自慢するひとびと」『月刊みんぱく』11(12): 20-21。
1988a 「女性の上着でイネの魂を包む」『季刊民族学』44: 56。
1988b 「おまえがみたのは土地の神」『月刊みんぱく』12(7): 15-17。
1988c 「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——」『国立民族学博物館研究報告』13(2): 183-220。
1989a 「書評 E. G. Traube, *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*」『アジア経済』30(8): 129-132。
1989b 「首狩り人としてのツーリスト」『TOKK』208: 28-29。
1990 「書評 伊藤亜人・関本照夫・船曳建夫(編)『現代の社会人類学1・親族と社会の構造』」『民族学研究』54(4): 508-512。
- TURNER, V.
1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.
- TRAUBE, E. G.
1986 *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VATTER, A.
1932 *Ata Kiwan: Unbekannte Bevölkerung im Tropischen Holland*. Leipzig: Bibliographisches

- Institut A. G.
- VERHEIJEN, J. A. J.
 1984 *Plants Names in Austronesian Linguistics*. Nusa: Linguistic Studies of Indonesian and Other Languages in Indonesia 20. Jakarta: Lembaga Bahasa, Universitas Katolik Indonesia Atma Jaya.
- WILSON, D. and D. SPERBER
 1979 Remarques sur l' Interprétation des Énoncés selon Paul Grice. *Communication* 30: 80-94.
 1981 On Grice's Theory of Conversation. In P. Werth (ed.), *Conversation and Discourse*, London: Croom Helm, pp. 155-179.
 1986 Pragmatics and Modularity. *Papers of the Chicago Linguistic Society* 22(2): 67-84.
- WITTGENSTEIN, L.
 1976 (1953) 「哲学探求」(*Philosophische Untersuchungen*) 藤本隆志訳『ウィトゲンシュタイン全集』8 大修館書店。
- WOUDEN, F. A. E. van
 1968 *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series 11. The Hague: Martinus Nijhoff.
- WRIGHT, G. H. von
 1971 *Explanation and Understanding*. Ithaca: Cornell University Press.
- WURM, S. A. and S. HATTORI (eds.)
 1981 *Language Atlas of the Pacific Area*. Canberra: The Australian Academy of the Humanities.
- 山口昌男
 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。
 1985 「ひとの棲処——インドネシア・フローレス島のリオ族の場合——」『國學院大学日本文化研究所報』21(6): 1-8, 22(1): 2-7。
 1986 『文化人類学の視角』 岩波書店。
 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): 478-488.
- 山下晋司
 1988 『儀礼の政治学——インドネシア・トラジャの動態的民族誌——』 弘文堂。