

義的だったのではないだろうか。

インドネシア・西ジャワの農村社会組織の調査を踏まえ、大鎌邦雄氏は、集落を「隣人グループ」の集積体と特徴づけている。「極端にいえばそれぞれの農家の『隣人グループ』は農家一戸毎に違った構成になっており、居住者全体が集落として一体の関係を結び結ぶ契機になっていない」（大鎌邦雄「インドネシアの農村組織と農村社会構造」『農業総合研究』第44巻第2号、1990年、147頁）点が、日本のムラとの本質的相違だとしている。この論理に従えば、集落の集合体である村も、単なる「隣人グループ」の集積体でしかなく、たとえば村の境界が曖昧になったりするのは当然ということになる。評者もこの見解を支持したい。

また、フィリピンやインドネシア以外を専門にしている評者の立場からいえば、アジア途上国の農村に一般に、本書に記述されたようなコミュニティがあるかといえば、それははなはだ疑問である。簡単な話、タイで *hunusan* のような稲作収穫慣行の存在はあまり聞いたことがない。むしろ、だからコミュニティがないとか弱いとかということにはならないが、少なくともアジア途上国の農村内部でもコミュニティ（そしてその基盤のうえに立つ地方行政制度）の存在形態は極めて多様であり、一般化が容易でないことだけは確かであろう。

やや蛇足ながら、東南アジア諸国とバングラデシュを比較すると、村落社会組織および地方行政制度に大差がみられる。バングラデシュでは、東南アジア諸国の農村にある相互扶助をベースにした緩やかなコミュニティも、その影が格段に薄い。また行政村は、人口2,000～3,000という大きな村（東南アジアではこのレベルに行政村が整備されている）が約10も含まれる大きな単位になって、ようやく存在するにすぎない。しかもその行政村は、人材的にも財政的にも、フィリピンの *barangay* 程度のものである。こうした桁違いの格差の存在が、東南アジアと南アジアの間の教育、医療などいわゆる社会セクターのパフォーマンスの差を規定しているのであり、⁵⁾ またインドが典型であるが、その民主主義が

5) 社会セクターを重視する A. K. センの議論は、そのパフォーマンスがあまり経済発展に効いていないという観点から批判されることが多

悪しきポピュリズムに容易に転化してしまうのは、農村住民にとって行政機構はほとんどあてにならない、選挙を通じて権利を主張するしかないという絶望的な制度環境ゆえなのである。

以上、いくつか「批判的」感想を述べたが、これらはむしろ、評者を含め、若い世代が今後こなしていくべき宿題であろう。宿題は極めて難解であり、本書を繰り返しじっくり読み、その顕著な成果と含意を余すところなく自分のものにするところから、はじめなければならないと考えるものである。

（藤田幸一・東南ア研）

Gregory Forth. *Beneath the Volcano: Religion, Cosmology and Spirit Classification among the Nage of Eastern Indonesia*. Leiden: KITLV Press, 1998, xi + 369p.

本書は、東インドネシア、フローレス島中西部に住むナゲ (Nage) 人について (オランダ時代をも含めて) 初めて書かれた、本格的な民族誌である。本書の著者グレゴリー・フォースは、東インドネシアのスバ島のリンディについて、長年のフィールドワークに基づく大部の民族誌の著者として、東インドネシアの民族誌に関心をもつ者のあいだですでに著名な人類学者である。

著者は明言はしていないが、はしがき、あるいは本書の最後のほうに書かれた文章から察して、おそらく、ナゲの社会組織についての本が準備されているようである。この本のなかでナゲについてのいわゆる社会人類学的な記述はほとんどないのはそのためであろうと考えられるので、社会学的記述の欠如については、当書評では問題としないこととする。

本書は、理論的な考察を最小限にとどめた、限定されたトピック (精霊の分類) についての民族誌である。そのような著者の意図に沿う形で、この書評

いが、評者は、フィリピンのE村における教育の普及が、都市組織部門への就職や農村工業の起業などを通じて、1990年代の土地なし農業労働者層の経済厚生の上昇にかなり大きな影響を及ぼした点1つをとっても、その長期的 (1世代くらい遅れる) 影響を決して軽視することはできないと考えている。

を書いていくこととする。そのためには、一章・一章をまとめていくことが最良の方法であろうが、冗長になることを避けるために、当書評では、水牛に関する項目を集中的に紹介することとする。

なお、本書の結論にもなるのだが、もっとも広い意味論的領野の範囲をカバーし、かつ、もっともよく使われるナゲの言葉、ニトゥ (nitu) を分類上もっとも上位のカテゴリーをあらわす言葉（たとえば、英語の spirit）と訳すことは間違いである。ましてやそれを日本語で「精霊」と訳すことは正確な翻訳にはほど遠いこととなる。しかしながら、《この本で扱われている人間でない存在たち》を、便宜上、日本語で「精霊」として紹介していくことを許していただきたい。

第1章 (Introduction) では、本書のテーマ、精霊の分類に関連する限りでのナゲの民族誌的設定がてぎわよくまとめられている。第2章 (The story of Wonga Wea) は、複雑なナゲの精霊分類を分析する上で核となる知識を提供するいくつかの説話が紹介される。もっとも重要な説話は、(トゥグ氏族の祖先) コッディ・テキと、地の霊、ウォンガ・ウェア (直訳すれば「黄金の花」となる) との出会いを描いたものである。コッディ・テキも、ウォンガ・ウェアもともに水牛を殺す儀礼 (パ・セセ儀礼、短くパ儀礼とも呼ばれる) をするところであった。ウォンガ・ウェアは、殺そうとしている水牛の名前が「コッディ・テキ」であることをあかした。コッディ・テキは、村に帰り、すぐさまパ儀礼をはじめた。コッディ・テキが自分の水牛を殺した時、ウォンガ・ウェアは死んだという。この説話の中に、《精霊にとって人間は水牛であり、人間にとって精霊は水牛である》というナゲ宇宙論 (cosmology) の中での水牛という項の両義性そして重要性が示されている。第3章では、人間の中の「精霊的部分」(a spiritual component) である魂 (マエ mae) について民族誌的事実が、その他の動植物の魂と並べて、紹介される。

以上三つの章が、いわば、序論をなし、第4章からナゲの精霊プロパーの記述・分析が始まる。第4章 (The category of nitu) は、もっとも重要な語、ニトゥ (nitu) の使われ方の分析である。結論の章 (A classification of spirits) を先取りしていえば、

「ニトゥ」はその他の精霊 (たとえばバプ) と同列で対比される精霊の種類 (それを著者は「無標のニトゥ」(unmarked nitu) と呼んでいる) を指す場合と、それらの精霊を含んだより一般的な上位概念をあらわす場合 (「バプはニトゥである」) とがある。この章では、無標のニトゥ (あるいは、著者は使っていない言い回しだが、「狭義のニトゥ」という語がもっと直観的かも知れない) がおもに語られる。人間との関係において、プラス・マイナス両方の働きかけをおこなう両義的存在として分析される。一節をさいて、ニトゥと水牛、黄金のむすびつきが提示される。水牛・黄金が、ともに婚資の重要な構成物であることがあらためて指摘される。

続く四つの章 (第5章 Specific images, 第6章 Varieties of ga'e, 第7章 The concept of bapu, 第8章 Power-granting spirits, or bapu of the below) では、狭義のニトゥに対比されるさまざまな精霊について述べられる。ガツエ (ga'e) の大きな部分は、「守護霊」と訳することができるかも知れない。家のガツエは、しばしば家に保管されている (供犠で殺された) 水牛の角と同一視されることがある。バプ (bapu) は、邪悪な精霊 (「上のバプ」) としては、とりわけ、山 (アブ・ロボ山) の上に住む精霊たちである。そして、第2章でとりあげられたウォンガ・ウェアが、バプの第一の例として、ナゲの人々にはすぐ思い出されると言う。彼らは水牛=人間を殺す悪しき精霊なのだ。人間界における水牛は、とくに、パ儀礼のためにとっておかれた水牛は、しばしば人間に姿をかえることができると言われている。それらの水牛はバリ・ベッオと呼ばれている。コッディ・テキに殺された水牛=ウォンガ・ウェアはバリ・ベッオなのである。さらに、トア・マリ (呪師のようなもの、トア=特殊な力) は、バリ・ベッオであると主張するインフォーマントもいることが語られ、水牛の重要性がくりかえし強調される。

著者は、水牛のもつさまざまな両義性を指摘し、ナゲ宇宙論の中でその特殊な地位を説明しようとする。水牛は、たとえば、家畜でありながら、長い期間はなし飼いにされることから、内 (家畜) と外 (野獣) との境界をおかすものであると著者は語る。内と外の対立は、おもに第8章と第12章とで扱わ

れる社会の中心と周縁のテーマに深く関わってくる。人間は、しばしば岩などにやどる「下のバブ」(第8章)のもとへと赴き、力(トア)あるいは財をさずかることがある。そのような人間はトア・マリとして一種の呪医のような役割を社会の中で果たす。悪の社会の外側の代表が「上のバブ」であるとするれば、社会の内側の悪の代表は、妖術師(ポロ)であろう。トア・マリはポロの攻撃(しばしば病の形をとる)を防ぐことができるのである。しかし、トア・マリはしばしば一般の人々に疑惑の目をもってみられる。トア・マリの所行はあまりにポロに似ているのだ。かくして、トア・マリを社会の周縁の力・財の所有者と言うならば、社会の中心の力・財の所有者としてモサラキ(「高い位階の人物」)について語るができるだろう。彼らの力・財の獲得方法は、(トア・マリの個人的で秘密に満ちた、岩での瞑想と対照をなす)集団的なそして公のものである。その方法のうち、最も重要なものがパ・セセ儀礼なのである。

(結論をのぞいた)最後の章(第14章 Buffalo sacrificing in the constitution of Nage cosmology and society)は一章すべてが、この儀礼の記述・分析に割かれている。パ・セセ儀礼こそが、社会の中心に位置するモサラキの「正当な」力の源泉なのである。

パ・セセ儀礼は、二重の意味で、供犠の通常理論、すなわち、犠牲獣は人間の代替物であるという理論と相違する。第一に、供犠に付される水牛は、人間の代わりではなく、あくまで水牛(=バブ)だということである。そして、水牛は、「バブの代わりとして」殺されるのではなく、「バブとして」殺されるのである。

著者は、その複雑なロジックをつぎのようにまとめる。人間は(人間の社会の内において)水牛を飼っている。人間が水牛に対するのと同じような関係を、(社会の外において)人間に対して持っている何者かがいるだろう。それがバブ(「上のバブ」)なのだ。すなわち、バブ:人間::人間:水牛という関係が成立する。この関係の中において、人間(たとえば、コッディ・テキ)は(バブ、たとえば、ウォンガ・ウェア、に対して)水牛のようなものとなるのだ。さらに、「互酬的な逆転」(reciprocal

inversion)(第15章)と著者の呼ぶ変形操作によって、人間:水牛::水牛:人間という図式が成立する。かくして、バブ(たとえば、ウォンガ・ウェア)は、人間にとって水牛のようなものと見なされるようになるのだ。

たしかに、多くの読者にとって、本書は1990年代末に書かれたモノグラフというより、70年代・80年代前半の民族誌のように思えるかも知れない。90年代の諸理論への言及はともかく、それら様々な理論が活用できるような形でデータが提出されていないのは、大きな問題である。たとえば、これらの知識の社会内での配分、知識のじっさいの運用、等々の記述はほとんど見当たらない。しかしながら、ここにある情報量を維持しながら、さらにいま述べたようなデータを記載することは、膨大な民族誌を書くことを意味するだろう。私は、本書のような記述方法も、ひとつの便宜として認めたい。本書の続編が、社会学的な記述に満ちた続編が書かれるならば、二部作の(あるいはもしかしたら三部作の)民族誌として、たいへんに優れたモノグラフとなるであろうと評者は期待している。

(中川 敏・大阪大学大学院人間科学研究科)

Eleanor Mannikka. *Angkor Wat, Time Space and Kingship*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996; St. Leonards, Australia: Allen & Unwin, 1997, 341p.

I アンコール研究史

アンコール・ワットは、ヴィシュヌ神を信奉する寺院として12世紀の初期、スールヤヴァルマン二世(1113~1150年頃)により建造された。規模は南北約1,300 m、東西約1,500 m、総面積は200 haに及ぶ大伽藍である。アンコール・ワットの建築形態は古代インドの宇宙観であるメール山(須弥山)の具象化とされる。

1860年にカンボジアを訪問した Henri Mouhot による旅行記はアンコールの名を世界的に広める契機となる。その後の19世紀後期にはアンコールに関する様々な学術的資料が報告されるに至る。次第にア