

アジア文化概論 II (ジャワ文化概説) 課題 2

教員：青山 亨

課題配布日：2006年1月12日

課題提出日：2007年1月26日(金) 4限 授業時間中

レポートの形式：A4判3枚(最低2枚)。1ページの上部に「課題2」・氏名・学籍番号を明記し、左上をホッチキス止めすること。

課題-----

青山の論文「南海の女王ラトゥ・キドゥル—19世紀ジャワにおけるイスラームをめぐる文化的表象のせめぎ合い」(『総合文化研究』8: 35-58, 2005)を読み(とくに第6節)、『デワ・ルチ』の物語の粗筋をまとめたうえで、『デワ・ルチ』とその典拠となった『マハーバーラタ』を比較して両者の相違点をまとめなさい。ほかに、この論文を読んでコメントがあれば、書いてください。

南海の女王ラトウ・キドウル

青山亨

——一九世紀ジャワにおけるイスラームをめぐる文化的表象のせめぎ合い

一はじめに：ジャワのイスラーム

現在二億人を超えるインドネシアの人口のおよそ四割を占める最大多数の民族がジャワ人である。人口の九割近くがイスラーム教徒とされるインドネシアにおいて、ジャワ人もまたその大部分がイスラーム教徒であることを自認している。しかし、ヒンドゥーおよび仏教を受容してヒンドゥー・ジャワ文化が栄えた古代、イスラームの到来と受容が進んだ中世、ヨーロッパ植民地支配を受けた近世というように、外部世界からの波状的影響を歴史的に受けたジャワ社会は、イスラームという視点だけでは理解が及ばない複雑な宗教的様相を示している。¹ このようなジャワ社会の宗教的諸問題を考察する上で必ず参照される研究の一つが、文化人類学者クリフォード・ギアツによって一九六〇年に出版された『ジャワの宗教』(Geertz 1960)である。

この本は、ギアツが一九五三年から五四年にかけて東ジャワの地方都市パレ(著書の中ではモジョクトという仮名で呼ばれている)でこなったフィールド・ワークの成果に基づいている。この研究で示された分析の構図に対しては後で簡潔に述べるようにいくつかの批判が投げかけられているが、複雑なジャワ社会を明快に分析して見せたその方法論ゆえに、後の研究に大きな影響を及ぼした。The Religion

of Javaという原題が示しているように、この著書の中でジャワの宗教は the religion という定冠詞で限定された単数形で表されており、ジャワ人が信仰する宗教として単一の信仰体系が想定されている。ギアツが提示した図式によれば、ジャワ社会で営まれる宗教は、表面的にはイスラームに包摂される一つの宗教であるが、儀礼、信条、価値観、職業階層などの差異を基準とすることによって、ジャワの社会集団の中の変異型(variant)としての三つの下位集団を区別することができる。そして、それぞれの核が代表する文化的理念型を、ジャワ語の呼称を借りて、アバンガン、サントリ、プリアイと呼んだ。²

アバンガンとはジャワ語で「赤」を意味するアバン(abang)の派生語であり、本来は、赤茶色が基調色となるバティック(ジャワ更紗)の伝統的衣装を着用する人たちを示す。アバンガンの宗教伝統とは、アニミズム的要素、ヒンドゥー・仏教的要素、イスラーム的要素が混濁した、ジャワのもっとも基層的な民衆の伝統であり、一般に農民層と結びついている。ジャワ社会で広く見られる共食儀礼スラマタン(selamatan)はアバンガンに関する記述の中で言及されている。第二のサントリ(santri)は、もともとサンスクリットで「文献」を意味するシャーストラ(sastra)に由来するジャワ語であり、宗教文献を学ぶ学生、とくにプサントレン(pesantren イスラーム寄宿塾)で師についてイ

を見ると、これらの要素がイスラーム以前にすでにジャワ社会に存在しており、後から伝来したイスラームもまたそのような要素を容認することによって、ジャワ社会への受け入れを図つたと考えるべきであろう。言い換えれば、非イスラーム的要素の存在はイスラームの異文化に対する寛容性の証しなのである。このように見れば、ギアツが『ジャワの宗教』で提起した基本的な構図は、第一の批判によって修正されることによって現在でも十分に有効性を保っていると考えられよう。

現在のジャワ人の大多数はサントリであれアバンガンであれイスラームを信奉すると自認している。⁴ 実際、ギアツが調査した時代と比べて現代ではジャワ社会のイスラーム化はさらに進んでおり、アバングンのサントリ化が進展した。⁵ しかし、にもかかわらず自らをイスラームの信奉者と規定しつつ、なおかつイルム・クジャウエンの実践を続けている多くのジャワ人がいることも確かである。このような現実を前にして、多様なイスラームのあり方を認めることによってジャワ社会のムスリム母集団をより広く捉えることは大切である。しかし、同時にまた、ジャワ社会の中にどのような非イスラーム的起源の要素があるのか、そして、それらの要素が現在のジャワ人イスラーム教徒にもどのような影響を及ぼしているのかもまた探求していくことが望まれる。本稿では、そのための具体的な手順の一つとして、ジャワ社会におけるイスラーム的表象と非イスラーム的表象との間の交渉の過程を、主として一九世紀の文献を読み解くことによって歴史的に遡って考察してみたい。

二 ジャワのイスラーム化の特徴

歴史的に見た場合、ジャワのイスラーム化の重要な特徴としてあげべきことの一つは、世界的に見てもイスラーム化が遅れた東南アジア島嶼部の中でもイスラームの定着がさらに遅れた地域だということである。イスラームの創始は七世紀であるが、東南アジアの土着王権のイスラーム改宗が始まったのはマルコ・ポーロの記録が示すようにやく一三世紀末になってからのことである。彼は元朝の宮廷から海路を経て帰国の途中、スマトラ島北部のサムドウラ・パサイに立ち寄り、この地の王がイスラームに改宗して間もないことを記録している。しかし、東南アジアへのイスラームの本格的な普及が始まったのは、ベンガル湾、南シナ海、ジャワ海を結ぶ海洋交易網の重要拠点となったマレー半島西岸のマラッカ王国の王が一五世紀にイスラームに入信してからのことである。さらに、ジャワ島に関しては、やく一六世紀にムスリム首長たちが島の大部分を支配するようになり、一七世紀にマタラム王朝のスルタン・アグン(Sultan Agung)によるイスラーム暦に基づくジャワ暦の採用によってイスラームは制度的に確立したのである。ジャワのイスラーム化の遅れは、マレー人のマラッカ宮廷とジャワ人のマタラム宮廷との間にイスラームに対する認識の大きな違いを生んでいる。このことは、二つの宮廷の年代記がイスラームとの初めての接触をどのように描いているかによく表れている。

マレー社会のイスラーム改宗の描写は、外から訪れた未知の異人による宣教と現地首長の劇的改宗がセットになっっているのが特徴である。⁶ 一七世紀に現在の形に完成したとされるマレー語の『マレー年代記』

その後、『マレー年代記』によると、その日の午後、礼拝の時刻になると、夢のお告げ通りにジュツダから船が到着し、その船からサイイド・アブドゥル・アズィズという名のマクドゥム(Makdhum)イスラームに精通した人物(が)が上陸し、海岸で礼拝を始めた。集まった民衆は彼が礼拝する様子を見て奇異な行動と不思議がる。その騒ぎに船の到着を知った王は海岸まで出向き、男を宮廷へ招き入れ、彼の言葉に従う。王が入信すると、宰相を始めとする宮廷の家臣たちは直ちにそれに続き、国中の臣民が上下の区別なく王の命令でイスラームに入信する。

このエピソッドは、マレー人が自らのイスラーム化をどのように認識していたかについて多くのことを語っている。まず、イスラームをマラッカにもたらした人物の出身地であるジュツダが、サウジアラビア西部沿岸に位置し、聖地メッカに近い重要な港市である。そのジュツダからやってきた船から降り立った男は宗教に精通する者マクドゥムと呼ばれ、預言者ムハンマドの末裔であることを示すサイイド(Sayid)の称号を持つ。歴史的にはマルコ・ポーロの記録が示すようにスマトラ島のサムドゥラ・パサイが先にイスラーム化しているのだが、年代記のエピソードは、マラッカへのイスラームの伝来がイスラームの中核であるメッカから直接的にもたらされたもつとも正統なイスラームであったことを主張している。しかし、このエピソッドが興味深いのは、イスラームの正統性の根拠付けになっただけではなく、イスラームという外部の文明がマレー世界にもたらした衝撃の大きさ、イスラームの異質性が強調されている点にある。王は夢の中で預言者ムハンマドを見るが、そのとき王は預言者に対してまったく自らの身体のコ

トロールを奪われてしまっている。彼は、ムハンマドから言えと言われた言葉を口にするように強制されたばかりか、自らの同意もなく割礼を施されてしまう。割礼はイスラーム社会では信仰の証として慣習的におこなわれているが、王がムハンマドから言うようにと言われた言葉は、イスラームの信仰告白であり、これを行うことはイスラームに入信するにあつたての前提条件とされる。この信仰告白はアラビア語でなされるものであり、年代記のテキストでもアラビア語で書かれているが、侍女たちの反応や宰相の質問から、マレー人たちにとつてまったく意味不明の言葉であつたことは明らかである。つまり、王はムハンマドから言うように言われた言葉を、その意味を解することもなく唱えていたことになる。また、海岸での礼拝の様子を見た民衆は、「この男はいつたいていどうして立ったり座ったりしているのだ。」と述べており、男が行っていることがイスラームの礼拝であることをまったく認識していない。

アラビア語の信仰告白を口に出し続ける王を見た人々は、彼に悪魔が取り付いたのか、それとも狂ったのかと、理解不能の出来事に対する畏怖の念を抱いており、王自身も、宮廷でもつとも見識があると見なされていたと推測できる宰相でさえも、王に起こった現象をイスラームと結びつけて解釈することはできなかったのである。したがって、テキストの中では、王は、夢の中で「預言者ムハンマド」を見たと言っているが、このような判断は、『マレー年代記』を書き記した後代のマレー人による判断であつて、この時点の王にとつては不可能な判断であつたことは明らかである。王自身にとっては夢の中で会った人物はまったく正体不明の人物であり、王はその正体不明な人物から意味

のスナン (suman 聖者への尊称) に任命する。このため後に彼はイスラーム信徒の指導者、スナン・アンペルとして知られるようになった。国王陛下はさらに、強制ではない限り、マジヤパヒトの民衆がイスラームに帰依することを認めたが、自分自身が帰依することはなかった。

ここでは、マレー社会の改宗と比べて状況はさらに対照的である。第一に、ジャワ社会にイスラームを伝道しようとする人物は、西方イスラーム社会からの異人ではなく、土着支配階層の血が入った人物であり、マジヤパヒトの王にとっては義理の甥にあたる人物であった。したがって、伝道者は王の近親者であり身分的には下位の人物ということになる。第二に、王は民衆の改宗は承認するが、自らの改宗は拒否しており、イスラームは否応なくではなく、自らの判断で受け入れるべきものとして認識されている。

ジャワ側がイスラームへの改宗を拒否した例は、マジヤパヒトの王だけではない。『ジャワ年代記』によると、ジュッダからワリ・ラナン (Wali Lanang) という名のイスラームの学識者がジャワに渡ってくる。彼はイスラームを広めるための方策をスナン・アンペルと相談したうえで、ジャワ島東端のブランバガンへ赴く (Ras 1987: 20-21)。

その頃、ブランバガンの王には一人の娘がいたが、重い病にかかっており、誰一人としてその病を治すことができない者はいなかった。そこで、ワリ・ラナンは治癒するように頼まれ、王妃の健康を回復することに成功した。王の願いでワリ・ラナンは王妃と結婚するこ

とになった。やがて、花婿「ワリ・ラナン」は王に対してイスラームに入信しよう進言した。しかし、王は同意しなかった。義父の拒絶に失望したワリ・ラナンは、臨月を迎えていた身重の妻を捨て、ブランバガンを去ってマラッカに向かった。¹¹

ブランバガン地方は歴史的にジャワ島の中でもヒンドゥー勢力がもつとも遅くまで残ったことで知られており、この記述はブランバガンが遅くまでイスラーム化に抵抗したという歴史的事実を反映していると思われる。ここで興味深いのは、娘の病を治したうえに婿ともなった人物が時間をかけて入信を進言したにもかかわらず、王は拒絶するという選択をおこなっていることである。このように、『ジャワ年代記』は、マレー社会の場合とは対照的に、ジャワ社会の改宗が漸進的なものであり、しかも、ジャワ側からの自発的な選択によってのみ可能であったことを強調している。

『ジャワ年代記』を始めとするジャワの伝承では、ジャワにおけるイスラームの布教はワリ・ソング (Wali songo) と総称される九人の聖者によって進められたとされる。ワリはアラビア語で「聖者」、ソングはジャワ語で「九」を意味する。すでに述べたスナン・アンペルやその息子とされるスナン・ボナンや、スナン・ボナンの弟子でジャワ人の間で人気が高いカリ・ジャガもその一人である。ワリ・ソングが活躍したとされる時期は、マジヤパヒト王国を滅ぼしてジャワにイスラーム時代をもたらした中部ジャワ北海岸のドゥマック王国の建国と密接に関連しており、ジャワにおけるイスラーム導入期に相当するといつてよい。

的な文化表象が作り出され、強化された可能性も指摘できるだろう。

それでは、イスラームに対抗する要素として描かれるジャワ土着の文化表象とはなにか。その中でも、スルタンをはじめとする王たちの宮廷儀礼とかかわり、とくに重要な働きをしていると目されるのが、本稿の中心的主題であるラトゥ・キドウル、すなわち、南海の女王なのである。そして、このラトゥ・キドウルの表象を分析することから、クジャウエンを信奉するジャワ人にとってのイスラームを明らかにすることも可能となるはずである。以下では年代記、舞踊に関する伝承、教訓詩に現れたラトゥ・キドウルの表象を順次取り上げていきたい。

三 精霊の支配者ラトゥ・キドウル

ラトゥ・キドウル(Ratu Kidul)のラトゥは「女王」、キドウルは「南」を意味する。¹² 中部ジャワの南部を拠点とするマタラム王朝の世界では「南」は、宮廷の南方に広がるインド洋を指し示すと認識されているため、ラトゥ・キドウルは通常「南海の女王」と称されている。一般に、南海の海底にある壮麗な宮殿に独り身で住み、女性の家臣にかしずかれ、ジャワ全土の精霊をその支配下に置くと理解されている。¹³ ところで、「ここで言う『南海』が意味するところを理解するためには、ジャワ島の地理的特徴について触れておく必要がある。東南アジア島嶼部の南端を縁取るように伸びるスンダ列島の一つであるジャワ島は東西に細長く(1060km)、南北は狭い(最大で200km)島である。島の北側のジャワ海は、浅いスンダ陸棚の上に広がっており、比較的穏やか

であるうえに、海岸部は低地が続くため、ジャワ島北岸地帯にはジャカルタを初めバンテン、スマラン、スラバヤといった重要な港町が栄え、海外との交易ルートの拠点となった。それに対しては、外洋の荒波が洗うインド洋側の海岸は険しい石灰岩山地が続くため、南岸地帯には良港は少なく、海外交易のルートからは外れている。

マタラム王朝が成立したジョグジャカルタからスラカルタにかけての地域は、ムラピ山(標高2911E)に代表される、ジャワ島の中心を背骨のように東西に連なる山岳地帯によって北岸地帯から遮られている。スラカルタは、東に流れてスラバヤの北側でジャワ海に注ぐソロ川が近くを流れているために、かろうじてジャワ海を通じて外の世界とつながっているが、ジョグジャカルタの周辺を流れるオパック川、チョデ川などの河川はすべて南に流れ、インド洋に注ぎ込んでいる。つまり、インド洋という現代の地理的名称が連想させるイメージとは対照的に、ラトゥ・キドウルが住む南の海は、交易を通じて外の世界とつながる海ではなく、外界から隔絶したジャワ世界固有の内なる海なのである。

ラトゥ・キドウルとマタラム王朝との関係をもつとも雄弁に語っているのは『ジャワ年代記』(Babad Tanah Jawi)である。『ジャワ年代記』は、マタラム王朝の正統な後継者としてのスラカルタ王家の地位を確立するために書かれており、そこに描かれる「歴史」は歴史学的な意味での歴史とは性格を異にしている。その骨格は現在の王にまで連続と至る系譜にあるといつて過言ではない(青山1994)。イスラームを受容したマタラム王家は、その歴史の始原を神が創造した最初の人類アダムにまで遡る。しかし、その子孫になると系譜は二つに分岐す

汝のひ孫はマタラムの最後の王となろう。その後、王国は分裂する。月と日の食が多発する。毎晩、流星が見られる。山は爆発し、灰の雨が降る。これが王国の滅亡の兆しである。

神から預言者に下された啓示をアラビア語で *wahy* と言うが、ジャワではこれをワヒユ (*wahyu*) と呼び、ここで描かれているように天から下ってくる光の球として表象され、通常は王の権力の象徴として理解されている。権力を新たに得ようとする者にはワヒユが下ってくるのに対して、権力を失った王からワヒユが飛び去るのである。この意味で、ワヒユはイスラームの文脈からは微妙にずれた位相で理解されている。だからこそ、天啓を聞いたセナパティが王となる期待に興奮しているのに対して、ジュル・マルタニは、星の言うことを鵜呑みにするべきではない、敵と戦うときに星が助けにくるものか、と現実的な忠告をするのである。そして、神に祈るために、自身はムラビ山へ、セナパティは南の海へ行つて、神に対して祈ろうと意見する。

ここには、天啓による王権の象徴的授与という王朝の正統性を称揚する立場と、天啓は本来預言者のみに与えられるものであつて、星の予言を天啓として信じることは認められないというイスラームの立場がせめぎ合っている。さらに興味深いことは、ジュル・マルタニが提案した神への祈願の場所もまたマタラム地方の北と南に位置する精霊たちの住む領域であり、イスラームの立場から星の予言に疑問を呈した人物の思考の中にすでに非イスラーム的要素が紛れ込んでいることである。

一人となつたセナパティは東へ向かい、そこでオパック川に行き当たると、川の流れに身を任せて海へと到る。海に出ると海岸に立ち、祈りを始めた。すると、セナパティの神への祈願の威力で、電光がきらめき雨が降り風が吹きだし、海は山のような大波がわき起こつて沸騰し、魚たちは息絶えてしまう。海底の壮麗な宮殿にいたラトゥ・キドゥルは、何事が起こつたのか、世界の終末の日が来たのかと、様子を探るために海上に現れ、そこで一人の男性が立つて瞑想にふけつているのを見いだす。彼女はセナパティに恭しく語りかける (Ras 1987: 78)。

ご主人様、どうか私めを哀れに思ってください。私めはこの海を守護しているのです。あなた様が神に祈願されたことは、すでに聞き届けられています。あなた様とあなた様の子孫はジャワの地を統治し、それと競い合う者はおりません。ジャワ全土のジン (*Jin*)、プリ (*Pri*)、プラーヤンガン (*Prayangan*) もあなた様に服従致します。もしあなた様に敵があらわれましたら、これらの者たちがみなあなた様をお助けします。あなた様が望むままにこの者たちは従います。う。なぜならあなた様はジャワの地の王家の創設者となる方ですから。

ジン以下の三種はいずれも精霊の類である。ジャワ全土の精霊たちもまた、その支配者であるラトゥ・キドゥルともどもセナパティに服従を誓っている。彼らの服従の契機は、セナパティの威力という一個人の資質によるが、服従の関係は彼の子孫にまで及ぶ。それは結婚という関係を取り結ぶことによつて、支配の関係が確認されるからである。

えない「幽玄な」存在である。ラトゥ・キドゥルは精霊の支配者として人間世界に干渉しえる超越的な存在として描かれているが、同時に神の被造物としてイスラームという世界宗教の枠組みの中にも位置づけられるという微妙な立場にある。『ジャワ年代記』においてラトゥ・キドゥルの存在が不可欠なのは彼女こそがマタラム王朝の統治に正統性を与えているからである。事実、セナパティとラトゥ・キドゥルのエピソードはイスラーム入信のエピソードではない。セナパティが倒す相手であるパジャンの王もすでにイスラームを信奉しているわけだから、イスラームを信奉するかどうかで正統性が決まるわけではない。ここでジャワの地の王となるか否かの分かれ目はジャワの土着の精霊たちをも支配できているかどうかにかかっており、マタラム王朝にとってラトゥ・キドゥルの存在とその服従無くしては、ジャワ全土の支配を正当化することはできないのである。『ジャワ年代記』にはられた緊張関係はこのジレンマゆえの産物である。

四 天界の舞踊とラトゥ・キドゥル

ジャワの土着的文化表象としてのラトゥ・キドゥルを考えると、もう一つ見落とすことのできない側面は、ラトゥ・キドゥルとヒンドゥー・ジャワの文化との関連である。そして、この側面がもつともよく現れている事例が、ジャワの宮廷舞踊ブドヨ (Bedhaya) に見られるラトゥ・キドゥルの表象である。ブドヨというのは、中部ジャワの宮廷において行われるガムラン (青銅製打楽器を中心とした楽器群)

と女声斉唱を伴った七人または九人の女性による集団舞踊である。¹⁵ ジャワの宮廷舞踊の頂点に位置する舞踊の一つであり、その意味では伴奏のガムラン音楽とともにジャワ文化の精華といつてよい。ブドヨを名前に冠する舞踊にはいくつかの種類があるが、いずれも宮廷の儀礼と結びついており、なかでもスラカルタ宮廷において王の即位記念の儀礼にあわせて月ごとに踊られるブドヨ・クタワン (Bedhaya Kembang) はマタラム王家秘伝の家宝とされ、超自然的な威力がこもった神聖な踊りとされている。ブドヨ・クタワンがかくも神聖視されるのは、その創作にあたってラトゥ・キドゥルとの関与が語られているからである。

ワルソディニンラット (K.R.T. Warsodiningrat) が一九四三年に出版した『ガムランの知恵の言葉の書』 (Serat Weda Pradangga) は、スラカルタ王宮におけるガムランにまつわる伝承をまとめたものであるが、その初めの部分にガムランとブドヨの神秘的な起源にまつわるエピソードが語られている (Brakel-Papenhuijzen 1991: 29-46)。このエピソードの前半部分は、一九世紀のスラカルタ宮廷で活躍したロンゴワルシトが書いた擬似歴史書『王の書』 (Pustaka Raja) に依拠している部分があるので、それをも参照しつつエピソードを追っていきたい。¹⁶

『ガムランの知恵の言葉の書』によると、ガムランは天界のサン・ヒヤン・グル (Sang Hyang Guru) 神によって創造された。この神はその後ジャワの地に生まれ変わり、ジャワの王となった。この最初のガムランはロカナンタ (Lokananta) もしくはロカナタ (Lokanata) と呼ばれ、その音色は世界に名高いものとなった。¹⁷ その後、天界に空から宝石が降り注ぎ、神々が落下した宝石に祈りを捧げると、宝石は七人の天

が語られているが、このブラフマ神とサン・ヒャン・エンドラ神はヒンドゥー教のブラフマー神、インドラ神であり、天女の美しさを讃嘆するあまり神々が眼を生やすというエピソードの由来はヒンドゥー叙事詩『マハーバーラタ』にまでさかのぼる。²² このように、ガムランとブドヨが生まれた天界はきわめてヒンドゥー・ジャワ的な性格を帯びていることが理解される。

グル神が生まれ変わってジャワの王となり、ジャワの王統の始祖となるというエピソードは『ジャワ年代記』にも語られており、ジャワの王統の中心的な観念の一つである。しかし、遠い過去の楽曲と舞踊は、スルタン・アグンがそれらを想起して創作を命じるという再創造の過程を経て初めて同時代の楽曲と舞踊になる。このとき、九聖人の一人カリ・ジャガが祝福を与えるエピソードが語られることによつて、この楽曲がイスラームによつても是認されたものであるという認識が表明されている。さらに、再創造の過程で重要な働きをしているのが、ブドヨの振り付けを教授したラトゥ・キドウルである。ラトゥ・キドウルがクタワンの音色に魅入られたということ、そしてなによりもブドヨの振り付けを教えることができるということには、彼女とヒンドゥー・ジャワ的なものとの親和性が示唆されている。また、『ジャワ年代記』と同じく、ジャワの精霊の支配者であるラトゥ・キドウルが花嫁姿であられ、王に捧げられた少女の踊り子たちに振り付けを教えたということは、ジャワの精霊たちが霊的結婚を通じてマタラム王朝の王に対して恭順の意を示したことを示している。興味深いことに『ガムランの知恵の言葉の書』はブドヨ舞踊の効用として、ジャワ文化の知識とくに瞑想へ至る手段や楽曲の知識の習得と並んで様々な

戦闘陣形の習得を挙げている(Brakel-Papenhuijzen 1991: 41)。これは、セナパティがラトゥ・キドウルから国家統治の術を学んだことを想起すれば容易に了解できよう。競合する他のイスラーム王国やパタビアに拠点を置いたオランダ勢力との戦闘が続いたマタラム王家にとつて、戦争に勝つ方策は他の何にもまして重要な知識だったはずである。

ブドヨ・クタワンはラトゥ・キドウルが関わったマタラム王家の舞踊として唯一のものではない。スラカルタ宮廷のサパルダル・ハルドスカルト(Sapardal Hardosekarto)によつて一九二五年に出版された『スラット・ティティ・アスリ』(Serat Titi Asti)によれば、ブドヨ・ガドゥン・ムラティ(Behaya Gadhung Mlathi)は、スルタン・アグンが南海の宮殿でラトゥ・キドウルと出会ったときに創作されたという(Brakel-Papenhuijzen 1991: 30, 50-54)。スルタン・アグンは一人の楽師をともなつて海底の宮殿に赴き、ラトゥ・キドウルと歓談する。スルタン・アグンは楽師にヒンドゥー叙事詩『マハーバーラタ』の一節を語るワヤン・ベベルを演じさせたあと、その物語に着想を得た楽曲を楽師に作曲させる。²³ スルタン・アグンは女王と床を共にしたあと、別れを告げて立ち去るが、別れを惜しむ女王の悲嘆に哀れを感じた王は、彼女の心情を楽曲に付ける詩の中に歌い込んだ。これがブドヨ・ガドゥン・ムラティの由来である。これまでに見た例とは異なり、『スラット・ティティ・アスリ』に描かれるラトゥ・キドウルは、南海の海底の宮殿の主であることを別にすると精霊の支配者としての権威を示していない。スルタン・アグンに対してはきわめて受け身の態度に終始しているし、ブドヨの創作自体にはまったく関わっていない。ブドヨ・ガドゥン・ムラティの創作はひとえにスルタン・アグンの主導

五 『ウエダタマ』に語られたラトゥ・キドゥル

イスラームと王家との関係の中でラトゥ・キドゥルが一九世紀のジャワの宮廷人にとってどのような意味をもっていたかは、倫理的教訓詩『ウエダタマ』(Wedatama)が手がかりになる。²⁴ この作品の作者はマシクヌガラ四世(在位一八五三年〜八一年)である。マタラム王朝は一七五五年に分裂してスラカルタのススフナン王家とジョグジャカルタのスルタン王家が並立するようになったが、そのススフナン王家からさらに分家したのがマシクヌガラ王家である。直系のススフナン王家やスルタン王家には及ばないものの、マタラム王家の血統に属する王家として権威は高い。作者である四世は当代随一の文学者ロンゴワルシトを師匠として文学を学び、ジャワ宮廷文学の育成に努めるとともに、自らも多くの作品を遺したが、その代表作の一つが『ウエダタマ』である。『ウエダタマ』はマチャパットと呼ばれるジャワ語の韻律詩のジャンルに属している。マチャパットには十一種類の韻律が使われるが、全部で百詩節からなる『ウエダタマ』ではそのうちの五種が使われている。ラトゥ・キドゥルに言及があるのは、マタラム王家の創建者にして初代の王であるセナパティの事績を語る部分の中の第一五〜二二節である。使われている韻律はシノム(sinom)であるが、これは簡潔にして静粛、平穏な気分を教訓を述べるにふさわしいとされている(Serat Wedatama 1991: 12)。以下は、館を出立して人気のない寂しい場所で瞑想に専心するセナパティのもとへラトゥ・キドゥルが訪れる場面である(Robson 1990: 26-29)。

17 「セナパティは」居館より出でて、侘びしき地を彷徨うつどに、自らの求めんとすることを明らかにせんため、奥義の道を究めんとする。心の静寂と誠の菩提を欲して、善き徳の行いを為さんとする。海辺にて修行するさなかに、穏やかなる天徴(wahyu)が彼に來たる。

18 海辺を見渡し、彼は海を統べる者とならん。そのとき、カンジェン・ラトゥ・キドゥルはすみやかに上がり來たりて、彼の前にかしずく。その威儀はマタラムの丈夫「セナパティ」に劣れり。19 心より彼女は彼の伴侶として結ばれんことを望む。幽界の奥深く、彼が寂しき地に繁く訪れしつどに。彼が決めしことは何事も成し遂げんことを誓いし。彼女の望みはただ彼の瞑想の余得に預かること。たとえ、粉骨碎身の労苦も厭わず。

20 将来の子々孫々に至る約束を交わせし。かくして、この丈夫の家系は、精神一到の努力をなせば、何事も望みしことがすみやかに叶うと。マタラムの丈夫に授けられしこの恩寵は今に至るまであり。代々の彼の血族は等しくその威力を受ける。

この『ウエダタマ』全体の基調は、マシクヌガラ王家の子弟に対する道徳教育の書といつてよいが、このエピソードは、マタラム王家の始祖セナパティを賛美することによってその生き方を範例とすることを説いている。そのセナパティとラトゥ・キドゥルとの邂逅は歴史的な偶発事件として語られるのではなく、ラトゥ・キドゥルがセナパティに与えた約束を通じて、セナパティの子孫に与えられるはずの神秘的保護の保証となっている。したがって、『ウエダタマ』がセナパティの

の伝統を擁護する者として描かれている。それに対して、スナン・カリジャガから王に語られる忠告は、ラトゥ・キドゥルの存在を容認しつつも、その超自然的威力への依存に反対するというイスラームの立場を表している。ところが、『ウェダタマ』では、ラトゥ・キドゥルはイスラームへの極端な信仰に走らないジャワ的な信仰のあり方の象徴として肯定的に描かれているのである。このように、土着的精霊信仰、ヒンドゥー・ジャワ的信仰、そしてイスラームという三つの信仰が織り成す重層的なジャワ社会の信仰体系の中でラトゥ・キドゥルは精霊とヒンドゥー・ジャワ的信仰に寄り添いながらイスラームに対抗する表象として位置づけられていると言つてよいであろう。

ラトゥ・キドゥルのこのような位置づけを考える上で興味深いのは、彼女の領域が海だということである。近世以降のジャワ人にとって精霊の拠点として認識されている場所は人間の目に隠された幽界であり、具体的にはムラピ山に代表される高山の山頂部とインド洋に代表される海洋の中である。もともとヒンドゥー・ジャワ文化においては山岳が重要な聖地と認識されていたが、近世以降にはラトゥ・キドゥルの領域である海を持つ意味が重要性を増している。この問題に示唆的な手がかりを与えてくれるのが『デワ・ルチ』(Dewa Ruci)という物語である(セノ・サストロアミジョヨ 1982: 104-131)。²⁵ この物語はヒンドゥー叙事詩『マハーバーラタ』の舞台と登場人物を借用して、原話にはない新しいエピソードを創作したジャワ独自の物語ものである。作られた正確な時期は不明であるが、物語の内容やテキストの語彙から見てイスラーム時代になってからとされる。主人公は、叙事詩の中心であるパーンダワ五人兄弟の次男ビマである。彼は、粗野ではある

が一本気の剛直なつわものとしてジャワでは現在でも人気がある。

物語は、パンダワ五人兄弟とコラワ兄弟との王権をめぐる対立が高まり、決戦が迫っていた頃に始まる。このような折、パンダワとコラワの共通の師であるドウルナから、ビマに対して永遠の命の水を探し求めるよう命令がだされる。実は、ドウルナは密かにコラワと通じており、やがて来る戦いに備えて手強いビマを亡き者にしておこうというはかりごとだったのである。彼が向かうように命じられたチャンドラムカ山の井戸には生命の水はなく、返つてそこを護っていた二人のラクササ(Lakṣaṣa 巨大な悪鬼)がビマを襲う。しかし、この二人は実は、呪いをかけられて天界から地上に異形の者として生まれ変わったインドラ神とバユ神(ヒンドゥー教の風神)であった。生還したビマは、今度は、ドウルナからパラサラの森へ行くように命じられるが、ここでは蛇のラクササに遭遇する。これは夫のグル神に呪われて姿を変えた後の女神であった。再び生還してきたビマに対して、ドウルナはこれまでの目的地はビマの忠誠心と力量を試すための試練であつて、生命の水の真の所在地は、荒れる南海の海中にあると告げる。ビマはすぐさま海岸へと向かい海中へ入る。海中では生命の水を護る大蛇と戦うが、その大蛇をかううじて倒したとき、デワ・ルチが出現する。それは子どものように小さな、しかしビマと全く同形の姿をしていた。デワ・ルチは唯一神(Sang Hyang Maha Esa)を象徴し、ビマは全人類を象徴するという。ビマはデワ・ルチから「生の本質もしくは完全性にかんする応分の教訓」を受けたのち、その左耳の穴から体内に入り、そこで彼は全宇宙を見る。ミクロ・コスモスとマクロ・コスモスの対応を示すこの場面は、神と人間の合一の象徴的な描写である。ビマは

は社会から排除されるべきものとして扱われる。それに対して、近年のインドネシアのイスラームに対する見直しの過程で、これまでジャワ固有の文化要素と見なされていた多くの慣習がイスラームの枠組みの中で理解されるようになった。とくに、イスラームのスーフイズム(イスラーム神秘主義)の理解が進むにつれて、ジャワにおける神秘主義的实践にイスラームの視点から解釈可能な部分があることが明らかになっている(Johns 1993)。このような立場は、イスラームのあり方を正統的なイスラームに限定することなく、より幅広いイスラームのあり方として認めるものである。もしある社会において文化的多様性を認めることが、その社会が直面する変化や困難に対して柔軟かつ強靱に対応できる可能性を生み出す重要な要因であるとするならば、多義的なイスラームを認める立場はジャワ社会にとつても望ましいものといつてよいだろう。実際、ジャワ社会の中から、クルアーンのテキストを柔軟に解釈し、イスラーム社会における多文化的要素を認めることによつて、近代化するインドネシアにおける寛容なイスラームのあり方を構築しようとするイスラーム知識人の動きが、ジャワ社会の伝統主義的な知的文脈の中から出現しているのはけつして偶然ではない(小林 2003; 青山 2004)。

しかし、すべてをイスラームの観点から解釈できるとする立場には、ジャワ社会にある土着的文化要素の微妙な陰影を捨象してしまふ方向に進む可能性が常に潜んでいる。そのような陥穽を回避するためにもジャワ文化に対するより深い関心と理解が引き続き必要とされるであろう。本稿では、ラトゥ・キドゥルをめぐる表象の形成には、ジャワ社会の歴史的発展の中で、ヒンドゥー・ジャワ的信仰、土着の精霊信仰、

イスラームの三者がせめぎあつてきた過程が反映していることを明らかにしてきた。それは、イスラームという普遍的文化に対してジャワの土着的、固有的文化がどのように折り合いをつけていくのか、その交渉の焦点にラトゥ・キドゥルの表象があつたということである。ラトゥ・キドゥルの表象の形成自体は歴史的な現象であるかもしれないが、その背後にあるのは、イスラームの普遍的な原理への回帰を志向するイスラーム主義とイスラームの枠組みの中で土着の論理を貫徹しようとするイルム・クジャウエン(ジャワ主義)の相克という果てることのない底流である。この両者の関係が民衆レベルではどのような様相を帯びていたのか、そして、今後のジャワ社会でどのような変化を遂げていくのかについては、これからも考察を続けていく必要がある。

注

1 インドネシアのイスラーム教徒はけつして一様な存在ではない。たとえば見市(2004)を見よ。本稿が扱うジャワ人は、伝統的イスラームが優勢な中ジャワ州およびジョグジャカルタ特別州から東ジャワ州にかけて居住している。

2 本稿では、現代ジャワ語のカタカナ表記は以下のように取り扱った。中部ジャワの標準的なジャワ語では、語末の音節が開音節の *ə* であるとき、*ə* は円唇音化し、さらに、語末から二番目の音節も開音節の *ə* であれば、それも円唇音化するという特徴がある。たとえば *senə* と *paŋ* の合成である *senapaŋ* は、*senə* の *a* が円唇音化するので、*セノパティ* と発音される。本稿では、ロンゴワルシト(Ronggowarsito)やブドヨ(Bedhaya)のように慣習的に通用している表現を除き、「セナパ

- 19 スラカルタの宮廷で演じられるブドヨ・クタワンに於いて、「ラトマ・キドウルは輝くばかりの十番目の踊り子として出現し、踊りのあと、王とともに王の寝宮へ引き下がる。」と述べた (Vetter 1994: 78)。
- 20 ジャワには五羅の伝統があり、七羅と組み合わせて使われる。クリウォンは五羅の第五目である。
- 21 Brakel-Papenhuijzen (1991: 43) は『ガトランの知恵の言葉の書』に描かれた神々の時代を「時期が定かたはならぬ」としているが、実際には『王の書』で使われている年号が使われている。これはイスラームと西洋の影響下にはあった一九世紀の歴史観とヒンドゥー・ジャワの神々の時代と調和させようとするロンクロントの試みである。詳細については青山 (1994) を参照。
- 22 マンブーンナ第一巻の古ジャワ語版『アーディパルワ』(Ādiparwa) にも描写がある (I Gusti Pulu Phalgunadi 1990: 280-281)。また十一世紀の古ジャワ語作品『アルシトナウイボン』(Arjunawihāna 17) にも類似のエピソードが見られ (I Kuntara Wiryanartana 1990: 36, 125) ジャワ社会に広く知られていたことが推測される。
- 23 ワヤン・ペンレ (wayang beber) は絵巻物形式の演劇物。
- 24 ウェダタマ (wedatama) は weda と utama の合成語である。weda はサンスクリット文献のヴェーダ weda と同語源であり、同じく「知識」を意味する。ウェダタマの基本的な立場は、ジャワ主義の称揚である。
- 25 『デフォルチ』は『ヒモ・スナ』の別称でも知られる。この物語はワヤン・クリ (人形影絵芝居) の題材としてジャワでは根強い人気がある (ゼン・サストロロシヨモ 1982)。

参考文献

青山亨 1994. 「叙事詩」年代記「予言」: 古典ジャワ文学とみられる経緯

- 的歴史観』『東南アジア研究』32 (1): 34-65.
- . 1997. 「近代ジャワ社会における巨口と他者: 文学テクニクの世界観」辛島昇・高山博編『「イメージの歴史」(地域の世界史第2巻)』山川出版社 pp.94-137.
- . 2004. 「インドネシアにおけるリネラル派イスラームの新思潮: ウリル・アブタラのロンニス紙論説をめぐって」『東京外大東南アジア学』9: 24-41.
- . 2004. 「キトムの『ジャワの宗教』とイスラームへの視点」『総合文化研究』11(1): 4: 10-16.
- Bachtar, Harsja W. 1973. "The Religion of Java: A Commentary." *Maajalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*. 5 (1): 85-118.
- Brakel-Papenhuijzen, Clara. 1992. *The Bedhaya Court Dances of Central Java*. Leiden: E.J. Brill.
- Brown, C. C. tr. 1970. *Sjjarah Melayu or Malay Annals*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Ensiklopedi Nasional Indonesia. 1990-91. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*. 18 vols. Jakarta: Cipta Adi Pustaka.
- Fischer, Joseph. 1994. *The Folk Art of Java*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1989. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Hefner, Robert W. 1997. "Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia." In *Islam in an Era of Nation-States*, ed. by Robert W. Hefner and Patricia

「南海の女王ラトゥ・キドウル」正誤表

| | 誤 | 正 |
|------------------|---|----------------------------|
| 43頁上段8行 | はずである。以下では | はずである。 ^{11a} 以下では |
| 55頁上段18行 | 青山 2004)。 | 青山 2004a)。 |
| 56頁注3 | 青山(2004) | 青山(2004b) |
| 56頁注11の後ろに 挿入 | 11a ジョグジャカルタにおけるクジャウエン的实践と正統的イスラームの関係を論じた Woodward (1989)はクジャウエンにおけるラトゥ・キドウル的重要性を指摘しており、本稿の議論とも関連が深い。 | |
| 56頁注13 | Woodard(1989: 37) | Woodward(1989: 37) |
| 57頁参考文献 | ——2004. 「インドネシアに | ——2004a. 「インドネシアに |
| 57頁参考文献 | ——2004. 「ギアツの | ——2004b. 「ギアツの |
| 58頁参考文献末尾 に追加 | Woodward, Mark R. 1989. <i>Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta</i> . Tucson: The University of Arizona Press. | |