

南海の女王ラトウ・キドウル

——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

青山亨

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な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)で過ごしたフィールド・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とし、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、ジャワのもつ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ムタン(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(sāstra)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

スラームを学ぶ学生を示す。したがってサントリの宗教伝統とはイスラーム的伝統であり、一般に商人層と結びつくとされる。第三のプリアイ (Priyai) はイスラーム化した中世ジャワの宮廷で王に仕える高級官僚をもともと意味していたが、オランダ植民地支配によって宮廷から実権が奪われる過程で、オランダ植民地政府のために働く官僚、役人、教師などを指すようになった。プリアイの文化類型の中にはインドの古代王朝から伝承された神秘主義的傾向が見られる。これら三つの伝統的文化類型は、互いに重複する部分があるものの、基本的に農民、商人、官僚という三つの社会集団に対応しているとする。以上が、ギアツによるジャワ社会の三つの文化類型の骨子である。

『ジャワの宗教』に対して投げかけられた批判のすべてをここで詳しく検討する余裕はないが、ただ本稿の議論に関わりがある代表的なものを二つだけあげておきたい。³ 第一の批判は、ギアツが設定した三つの類型のほかに庶民階層であるウォン・チリク (wong cilik) を新たな類型として設定し、プリアイと対置させるべきであるとする (Bachtiar 1973)。この見方によれば、ジャワ社会の構成員は、イスラーム信仰の軽重を基準とするアバングン——サントリの軸と、宮廷を頂点とした上下関係の中での立場を基準とするプリアイ——ウォン・クチルの軸の二つを組み合わせた座標空間のどこかに位置することになる。さらに、この場合、プリアイにもウォン・クチルにもアバングンであるグループが存在するが、このグループに共通する信仰としてジャワ特有の信仰体系であるイルム・クジャウエン (ilmu kejawen) を想定すべきとする。イルム (ilmu) は「知の体系、学問」、jawa の派生語 kejawen は「ジャワ的精神主義」の意で、全体で「ジャワ哲学」、「ジャワ主義」

を意味する。イルム・クジャウエンの中にはギアツがアバングンの項で記述したスラマタンやプリアイの項で記述した神秘主義が含まれる。したがって、イルム・クジャウエンは正統的なイスラームを基礎とするサントリとは区別される一方、その起源にアニミズム、ヒンドゥー教、仏教の影響を認める点ではアバングンと親近性をもつ価値体系である。それに対して、第二の批判は、東南アジアのイスラームを対象とした近年の研究の高まりを受けたもので、アニミズム的、ヒンドゥー的、仏教的な要素としてアバングン類型に押し込められた要素の中にもイスラーム的要素として認められるべきものがあるという主張である (Hefner 1997)。この立場によれば、共食儀礼や神秘主義も広くイスラーム社会で知られている要素であるから、イルム・クジャウエンもまた広い意味でのイスラームの一部として位置づけられることになる。現実のジャワ社会においてイルム・クジャウエンとイスラームとが常に相互に排他的であるとは限らないが、おおむね第一の批判がジャワ文化の固有性を強調する立場であるのに対して、第二の批判はイスラームの普遍性を強調する立場と言つてよいだろう。

イルム・クジャウエンに対するこの二つの見解を比較したとき、筆者は、ジャワ社会におけるイスラームの重要性を認めつつも、すべてをイスラームの中の変異型としてイスラームの中に取り込んでしまおうとする後者の見解にはいささか性急すぎるという印象を持つ。なぜなら、神秘主義、精霊との交流、共食儀礼などがジャワ以外のイスラーム社会にも広く見られるということ自体は、これらの文化的要素がイスラームによって持ち込まれたことを必ずしも意味しないからである。むしろ、イスラーム伝来以前にあった長いインドの王朝の支配の歴史

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っ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つ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つ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、よう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』

(Sejarah Melayu) は、マラッカ王国の正統性を確立することを目的として書かれており、マラッカ王がイスラームに入信する劇的な場面が一つの山場となっている。マラッカ王国がイスラームに改宗したのは歴史的には一五世紀の前半のこととされる。したがって、年代記の中で描かれるイスラームおよびそれを受容するマラッカのマレー人の表象は、一五世紀当時の状況をそのまま反映しているのではなく、キリスト教徒であるポルトガルとの抗争を経験し、イスラームの定着を見た一七世紀のマレー世界のイスラーム観を反映している。言い換えれば、年代記にはマレー社会にとつての理念的なイスラームの姿が描かれているのである。

イスラーム入信のエピソードは、マラッカに王国が創建されてから三代目の王ラジャ・トゥンガ(Raja Tengah)の治世の出来事として描かれている(Winstedt 1938: 83-84)。

さて、ある夜、王は夢を見て、我らが預言者ムハンマドをはっきりと目の当たりにした。神の使徒「ムハンマド」はラジャ・トゥンガに告げた。『アッラーの他に神は無く、ムハンマドはその使徒なり』と言え。」王は神の使徒の言葉に従って繰り返し続けた。そこで、神の使徒は王に告げた。「おまえの名前はムハンマドじゃ。明日、午後の礼拝の時刻になって、ジュッダ「サウジアラビアのジェッダ」から一艘の船がやってこよう。その船から一人の男がマラッカの海岸に上陸しよう。その男の言うことには何でも従うのじゃ。」王が「かしこまりました」と答えると神の使徒は王の目の前から消えた。

夜が明けてラジャ・トゥンガが愕然として目覚めると、自分に割礼が施されているのが目に入り、口からは「アッラーの他に神は無く、ムハンマドはその使徒なり」という言葉が途切れることはなかった。宮中の侍女たちはみな王がこのように口走っているのを聞いて驚いた。王の家臣たちは「いったい我らが王は悪魔に取り付かれてしまわれたか、それとも気が狂われたか。これはただちに宰相にお知らせせねば」と言った。そこで侍女達は宰相のところへ出かけてこのことを知らせた。宰相がやってきて、宮中に入つて王にまみえようと、王は相変わず「アッラーの他に神は無く、ムハンマドはその使徒なり」と唱え続けていた。

宰相は王に「陛下が口にされている言葉は何語でいいますか」と尋ねた。王は答えて「昨夜、わしは夢を見て、預言者「ムハンマド」を目の当たりにした。」と言った。そして宰相に自分が見た夢をすべて語つて聞かせた。そこで宰相が言った。「陛下の夢が真実かどうか証するものがありますか。」すると王は「わしが割礼されているということ、これこそがわしが神の使徒を夢に見たことの紛れもない証だ。そして、神の使徒はわしに対して『きょう午後の礼拝の時刻にジュッダから一艘の船が着いてその船から一人の男が上陸しこのマラッカの海岸で礼拝をする。その男の言うとおりにするのじゃ』と言った。」そこで宰相は「もし午後の礼拝の時刻に船がやって来ましたら陛下の夢は本当でしょうぞ。もし船がこなければ、間違はなく悪魔が陛下を苦しめているのです。」王は「おまえの言うことはもつともである」と答えた。そこで宰相は自分の屋敷へと戻った。

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ユッダから船が到着し、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ウム(makdhum)イスラームに精通した人物が上陸し、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。

このエピソードは、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ユッダが、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。そのジユッ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ウムと呼ばれ、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、このエピソードが興味深いのは、イスラームの正統性の根拠付けになっているだけではなく、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

ン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たっ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、マレー人たちにとってまったく意味不明の言葉であっ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。⁷

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思わ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って、この時点の王にとっては不可能な判断であっ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

不明な言葉を発するように強制されたと理解すべきであろう。このように、『マレー年代記』におけるイスラーム入信のエピソードは、当時のマレー世界にとってイスラームは第一義的に了解不能な異質の存在であり、それは現地の王の身体的コントロールをも奪うような圧倒的な威力をもった存在として認識されていたことを示している。そして、このイスラームの際立った位置づけをさらに際立たせているのが、イスラームに対抗するマレー土着の文化表象の記述がまったく欠如している事実である。

これに対して、ジャワ語の文献では、ジャワ社会におけるイスラーム伝道の言説において、イスラームへの改宗がより漸進的なものとして描かれているだけでなく、イスラームと拮抗するジャワ土着の文化表象が提示されている。この点について、イスラーム時代のジャワの代表的な王朝年代記である『ジャワ年代記』(Babad Tanah Jawi)を見てみたい。この年代記はスラカルタ宮廷のパク・ブウォノ四世(Paku Buwono 一七八八〜一八二〇年)の時に作成が開始され、パク・ブウォノ七世在世中(一八三〇〜一八五八年)に現在の形が完成したとされる。この時期のスラカルタ宮廷は文芸活動が栄え、ロンゴワルシト(Ronggowarsito 一八〇二〜一八七三年)を始めとするプジャンガ(pujangga)と呼ばれる宮廷詩人が活躍していた。『ジャワ年代記』も本来は韻文であり、また多くの異本が存在する。⁸⁾

『ジャワ年代記』は、ジャワ社会のイスラームへの改宗についてチャンパ国王の改宗から説き起している(Ras 1987: 18)。

その頃、チャンパ国の王のもとにブラヒム・アスマラ(Brahim

Asmara)という名のマクドゥムが客人として海を渡って訪ねてきた。彼は王にイスラームに入信するように進言した。王がそれに従うと、家臣を始め国中がイスラームに入信した。

チャンパはインドシナ半島東岸部にあつたチャム人の王国のことである。⁹⁾ マレー人と同じオーストロネシア語族であるチャム人は古代からインド文化を受け入れていたが、やがてイスラームに改宗した。『ジャワ年代記』の記述はチャム社会のイスラーム化という歴史的事実を踏まえたものであろう。チャム人の改宗は、西方イスラーム世界からの来訪者が伝道する点と王が率先して範を示し家臣が従うという点では『マレー年代記』の場合と共通しているが、王の改宗が自発的である点で様相を異にしている。¹⁰⁾ 引き続き『ジャワ年代記』によれば、チャンパの王を改宗させたブラヒム・アスマラは王の末娘と結婚し、二人の息子ラデン・ラフマツト(Raden Rahmat)とラデン・サントリ(Raden Santri)をもうける。その後、成長したラデン・ラフマツトはラデン・サントリたちを伴ってマジヤパヒトを訪れる。実は、マジヤパヒトの王はチャンパ王の長女を正妻に迎えており、この王妃は甥にあたるラデン・ラフマツトたちを歓迎する。『ジャワ年代記』のある異本ではこの場面は次のように描かれている(Soewito-Santoso 1979: 73)。

ラデン・ラフマツトは王妃ドゥワラパティ(Dwarapati チャンパ出身の王妃の名)とブラウィジャヤ(Brawijaya メンジャパヒトの王の名)に会うためにマジヤパヒトにやって来た。国王陛下はラデン・ラフマツトをアンペル・デント(Ampel-denta または Ngampel-denta)

のスナン (sunan 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る者はいなかった。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するよう進言した。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西海岸のドゥマツ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。

ドゥマック王国の衰退後にイスラーム勢力の中心となった中部ジャワ内陸部の強国マタラムでは、第三代の王スルタン・アグンの治世下（二六一三～四五年）に王国におけるイスラームの制度化が進められた。なかでも、スルタンの称号を使用したこと、それまでインド式の太陽陰太陽暦であった暦を純太陰暦であるイスラームの暦にあわせて改暦（ジャワ暦）にしたことは画期的なできごとであった。スルタンの称号は、マタラム王朝が分裂した後も、分家の一つであるジョグジャカルタの王家によって現在も継承されている。しかしながら、オランダ植民地支配が強まる一七世紀から一九世紀にかけてジャワ社会へのイスラームの浸透は必ずしも円滑なものではなかった（タウフィック・アブドゥルラ 1985: 192）。その理由はオランダがイスラームの普及に対して抑圧的な政策を採ったことも一因であったし、宮廷の王たちや地方領主たちにとっても、ジャワの伝統的宗教様式への執着を断ち切ることが難しく、住民に対するイスラーム教育はプサントレンに放任されていたことも一因であった。プサントレンの数が増えイスラームが農民層にまで定着し始めるのは一九世紀の後半を待たなければならない。このような状況は、イギリスのインド副総督として一九世紀初めにジャワを統治したラッフルズの観察に端的に示されている（Raffles 1817, 2: 2）。

原住民(natives)はいまだに彼らの古の慣習に深く愛着をもっており、かつて崇拝していた寺院や偶像に対する敬意こそかなり以前より失ってしまったてはいるものの、イスラームが伝えられる以前に卓越していた法律、習慣、民族的慣行をいまだに大切にしている。イ

スラームの教えにもっと深く従おうと努力する人たちも少数ながらいるけれども、ジャワ人一般としては、確かに唯一神を信仰し、ムハンマドをその預言者と認め、信仰と儀礼の形式的な部分は遵守しているにしても、宗教の教義についてはほとんど理解していないし、イスラーム信徒のなかではもっとも頑なではない信徒であると言つて大過ないであろう。

ここで、ラッフルズによつて「イスラームの教えにもっと深く従おうと努力する人たちも少数ながらいる」と言及されている人々がプサントレンを拠点としたサントリにあたるのに対して、「唯一神を信仰し、ムハンマドをその預言者と認め、信仰と儀礼の形式的な部分を遵守しているにしても、宗教の教義についてはほとんど理解していない」で、「イスラームが伝えられる以前に卓越していた法律、習慣、民族的慣行をいまだに大切にしている」一般のジャワ人と言及されているのが、プリアイ（貴族層）からウォン・クチル（庶民層）にいたる広義のアバンガンにあたると考えてよいだろう。むろん宮廷の王族やプリアイたちもイスラームへの帰依を表明していたから、彼らとサントリとの間の文化的対抗の焦点となつているのは、イスラームの信奉の可否ではなく、ジャワ土着的な信仰を、イスラームの枠組みの中でどこまで認めるかという点にあった。さらに問題を複雑にしていたのは、王を頂点とする宮廷プリアイにとつて、ジャワ土着的信仰とは単なる慣習や保守的な志向ではなく、自らの権力基盤にかかわる重要な事柄であつたことである。さらに言うならば、イスラームとの対抗関係を維持していく中で、そのための拠り所となる原理としてジャワ土着

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、本稿の中心の主題であるラトウ・キドウル、すなわち、南海の女王なのである。そして、このラトウ・キドウルを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ウ・キドウルを表象を順次取り上げていきたい。

三 精霊の支配者ラトウ・キドウル

ラトウ・キドウル (ratu kidul) のラトウは「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、ラトウ・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2911m)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、ラトウ・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。

ラトウ・キドウルとマタラム王朝との関係をもっ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綿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

る。一方の系譜の流れはアラブ人の系譜となり、それは預言者ムハンマドに至り、さらにその子孫の系譜へとつながっていく。他方の系譜の流れはインドの系譜となり、そのなかには、ヒンドウの神格名やヒンドウ叙事詩に語られる英雄が組み込まれており、さらに、インドからジャワに移って、歴代の王朝を経て、マタラムの創建者セナパティ(Senapati)へと至る。そして、その子、ムハンマドの子孫であるアラブの女性と結ばれることによって、二つの系譜は一つにと再統合される。系譜は、仮想であれ現実であれ王家の血統を示すだけではなく、その祖先が担っていた文化を継承することも意味している。つまり、この二重の系譜は、マタラム王朝がヒンドウの伝統とイスラームの伝統を等しく受け継いだ、ジャワの望ましい支配者であること、ゆえに、その後継者であるスラカルタ王家は、マタラム王朝の正統性を引き継ぐものであることを主張しているのである。

すでに述べたように、この作品が現存する形になったのは一九世紀半ばになってからのことである。したがって、セナパティをめぐるイスラームと非イスラーム的表象のせめぎ合いは、一九世紀の宮廷のイスラーム観並びにその裏返しとしての非イスラーム的事象観を反映していると考えなければならない。この点では『ジャワ年代記』は『マレー年代記』と同様にイスラームという枠組みを受け入れた上で書かれており、神という超越的遍在的存在の視点を前提とした、ある種の普遍的な歴史の枠組みのジャワの歴史を再構成しているのである。ただ、『マレー年代記』の場合とは異なつて、『ジャワ年代記』の場合には、ジャワはイスラームに呑み込まれるのではなく、ジャワの土着的要素を維持しながらイスラームを受容しようとする立場が強く表明されている。

『ジャワ年代記』には、マタラム王朝の創立者セナパティとラトゥ・キドウルとの出会いについて、以下のように描かれている(Ras 1987: 75)。マタラムの領主セナパティはパジャンの王の家臣であったが、王を倒し、ジャワ全土の王になる野心を密かに抱いている。ある夜、一人で王宮を抜け出し、リプラに赴き、そこにあった岩の上で横になる。ただ一人セナパティの伯父ジュル・マルタニ(Kyai Juru Martani)だけがそのことに気付き、王の元へやってくる。突然、天空の星が落下し、セナパティの頭上に頭ほどの大きさの光の球となって現れる。光は、セナパティに対して、ジャワの地の王となるというセナパティの神(Allah)に対する祈りは聞き届けられたと次のように告げて消え去る(Ras 1987: 76)。

知るがよい。我は星なり。汝に知らせを伝える。瞑想の中で汝が神に對して祈願したことは、すでに神によつて受け入れられた。汝の望みは聞き届けられた。汝は王となりジャワの地を支配するであろう。子・孫に到るまでマタラムの王として比類無き者となろう。敵に畏れられ、金と宝石に富むであろう。

続いて、星は予言を伝える。歴史的には、セナパティの孫はマタラム王国の全盛期をもたらしたスルタン・アグンであるが、その子アマンクラット一世(Amankurat 一六一九?～七七年)の治世は内乱に見舞われ、王国の凋落をもたらした。『ジャワ年代記』はこのような歴史を踏まえた上で、セナパティの時代にこのような「予言」を設定しているのである(Ras 1987: 76)。

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、自身はムラピ山へ、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って、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ウ・キドウルは、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。あなたが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られません。ジャワ全土のジン (*jinn*)、プリ (*peri*)、プランガン (*prayangan*) もあなたが様に服従致します。もしあなたが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。あなたが望むままにこの者たちは従います。う。なぜならあなたが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ウ・キドウ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って、支配の関係が確認されるからである。

ラトゥ・キドウルはセナパティを海底の宮殿へと案内し、そこで二人は夫婦として三日三晩を過ごす。その間、ラトゥ・キドウルはセナパティに対してすべての人間と精霊を統治する王となるべき人がわきまえておくべき知識を授ける。ラトゥ・キドウルは統治者としての経験に関してはセナパティの先輩にあたるわけである。ここで注目されるのは、確かにRas(1986: 266)が指摘しているようにセナパティとラトゥ・キドウルの出会いは、「王朝の創始者と水中と地下世界を支配する王女との結婚」であるが、この結婚は通常の結婚のように子孫の創出、言い換えれば系譜の形成には関与していないことである。ラトゥ・キドウルはあくまでも幽界の配偶者であり、マタラム王朝の系譜の中で語られるのは人間の配偶者のみである。したがって、この結婚の意義はむしろ、女性が代表する文化および権力が男性である王に対して下位にあること、そして、女性が男性に対して服従したことを明らかにしている点にある。この点で、セナパティとラトゥ・キドウルの出会いの物語は、結婚という契約による土着精霊のマタラム王家に対する服属の物語として読めるのである。

やがて、セナパティが地上に戻るとき、敵に立ち向かうときにはどうすればよいかと彼に尋ねられたラトゥ・キドウルは(Ras 1987: 79)、もしあなたがわたくしめをお呼びしたいときには、腕を胸にあてて瞑想したのち、天をご覧ください。必ずや私はやつてまいりましょう。ジン、プリ、プランガンの軍団を率い、武器を携えて。

これに対してセナパティは、あなたのおっしゃたことはすべて実行い

たします、と答えてマタラムへと帰還するのである。ところが、興味深いことに、ワヒユに気が高ぶったセナパティに対してジュル・マルタニが苦言を呈したように、『ジャウィ年代記』はここでもイスラーム的要素と非イスラーム的要素との間の平衡を取ることを忘れない。海上をまるで陸のようにやすやすと渡って海岸に戻ったセナパティはそこでワリ・ソングの一人スナン・カリジャガが瞑想していることに気づく。¹⁴ 自らの超能力(kesaktian)を誇示したことを恥じるセナパティに対して、スナン・カリジャガは忠告を与える(Ras 1987: 79)。

セナパティよ、超能力を見せびらかすのは止めなさい。ワリたちはそのような方法を使うことを望んではない。なぜなら、神の怒りを買うことになるからだ。もしおまえが王になるつもりでいるなら、まっとうな道を歩むのだ。さあ、マタラムへ行こう。おまえの館を見せて欲しい。

こういつて、スナン・カリジャガはセナパティが超自然的力に頼ることは禁じるが、このことはとりもなおさずラトゥ・キドウルの援助に頼ることを暗に戒めていることになる。そして、マタラムについたスナン・カリジャガはセナパティの館を見て、石壁で囲まれていることに気付く、石壁で囲むように忠告する。この忠告も、ラトゥ・キドウルの助言だけでは王都の建設は万全ではないことを示唆している。

ラトゥ・キドウルとその眷属は、ジャワ語で mahluk halus という語で指示するのがもっとも適切であろう。それは mahluk すなわち「神の被造物」であるが、しかし halus であって通常の人間の眼には見

えない「幽玄な」存在である。ラトウ・キドウ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』においてラトウ・キドウルが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、セナパティとラトウ・キドウ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ウ・キドウル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』にはらまれた緊張関係はこのジレンマゆえの産物である。

四 天界の舞踊とラトウ・キドウル

ジャワの土着的文化表象としてのラトウ・キドウルを考えるとときに、もう一つ見落とすことのできない側面は、ラトウ・キドウルとヒンドゥー・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) に見られるラトウ・キドウル表象である。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 Ketawan) 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、その創作にあたつてラトウ・キドウ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

女 (widadari) に姿を変じた。そして彼女たちはロカナンタの伴奏にあわせて詩を吟じながら踊ったが、その踊りがブドヨの始まりであるとされる。

この天界の踊りを地上にもたらしたのが、マタラム王朝のスルタン・アグンである。彼が深夜、一人静かに祈り (puja) に没頭していた時、突然、空からロカナンタの妙なる調べが耳に響いた。その調べを記憶にとどめようと努めるうちに、彼の脳裏には、神々の時代にガムラン・ロカナンタと詩吟にあわせて七人の天女が舞ったブドヨのことが想起された。翌朝、王は宮廷の楽師たちを呼び、ブドヨの伴奏となる楽曲の創作を命じた。そのとき、突然、スナン・カリジャガが現れ、ブドヨは神 (Sang Hyang Suci) からの贈り物であり王の家宝とすべきとして楽曲の創作に賛意を示し、自らも作詞に助言を与えたのち、姿を消した。こうしてイスラーム聖者の祝福を得て完成した楽曲クタワンの響きは王国に平和と繁栄をもたらした。さらに王はガムランのセットを作らせロカナンタと名づけた。そして、王は宮廷の高官八人と宰相の娘 (または孫娘) 一人のあわせて九人の少女を選んで、ブドヨを踊らせることにした。こうして、ヒンドゥーの神々の時代には踊り子は七人であったが、イスラーム時代のマタラム宮廷では九人となった。¹⁸

踊り子たちが踊りの準備をしているところに、突然、南海を統治し精霊たちの支配者である女王 (raja) である Kangjeng Ratu Kencana Sari と呼ばれる) がジャワ式の花嫁の姿をして現れ、自ら進んで踊り子たちにクタワンのためのブドヨの振り付けを教えることを申し出た。この教授は毎日日没のあと三か月にわたって続いた。ラトウ・キドウルがこれほどにクタワンに興味をもったのは、その楽曲の音色に引き付

けられたからである。したがって、現在も将来もクタワンが演奏されるたびにラトウ・キドウルはその場を訪れるから、クタワンが演じられるときにはラトウ・キドウルを迎える供物が捧げられ、香がたかれ、ブドヨの踊り子たちは花嫁の衣装を身に着けた清純な乙女でなければならぬ。¹⁹ このようにしてブドヨ・クタワンは王宮の家宝としてスラカルタ王宮に伝承され、現在も王の即位記念日の祝典に演じられるとともに、火曜日のクリウオン (Kliwon) の日ごとに練習されるのである。²⁰

以上が、ガムランとブドヨ・クタワンの由来に関する『ガムランの知恵の言葉の書』の記述である。この中で注目されることは、Bracket-Papenhuijzen (1991: 43) が指摘しているように、「エピソードを語る途中で、物語の舞台となる時代が「時期が定かではないヒンドゥー・ジャワ時代から時期が明確なイスラーム時代 (jaman keislaman)」、マタラム王国の時代、崇拜されるスルタン・アグンの時代へと移動」していることである。²¹ このような語りの構造は、ジャワ文化の中核であるガムランとブドヨ・クタワンの起源に見られる非イスラーム的性格と宮廷の公認宗教であるイスラームとの調和を図るために編み出された工夫であろう。ガムランとブドヨ・クタワンは遠い過去の天界という神話的舞台の中でその起源が語られることによって古典としての位置を獲得しているが、この天界に現れるグル神はヒンドゥー教のシヴァ神の別称である。さらに、『プスタカ・ラジャ』によると、宝石が七人の天女に変じた場面では、天女たちのあまりの美しさにその姿をもつとよく見ようとブラフマ (Sang Hyang Brahma) 神は四つの眼を、サン・ヒャン・エンドラ (Sang Hyang Endra) 神は百の眼を現出させたこと

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バ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 Asri)によれば、ブドヨ・ガドウン・ムラティ(Bedhaya 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・ガドウン・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・ガドウン・ムラティの創作はひとえにスルタン・アグンの主導

のもとに進められている。ただ、このブドヨの着想がやはりヒンドゥー・ジャワの叙事詩から得られている点には、注意しておく必要がある。

スルタン・アグンとラトウ・キドウルの関係についての伝承はジョグジャカルタのスルタン宮廷にもある。ワシスト・スロジョディニンラット (Wasisto Surojodiningrat 1971: 17) はスルタン宮廷の舞踊ブドヨ・スマン (Bedhaya Semang) に言及して、ラトウ・キドウルとスルタン・アグンの出会いの伝承を後世に残すために作られた舞踊とする。それによると、ラトウ・キドウルはスルタン・アグンと偶々海辺で出会い、二人はたちまち惹かれあい、女王はスルタン・アグンを海底の宮殿へ導き、二人はそこで時を過ごした。そこへ聖者スナン・カリジャガが現れ、女王が普通の人間ではないこと、彼女の永遠の美しさは月と同じように満月のときには年若い乙女のようなだが、その後は老女のように衰えることを伝え、スルタンに対して王国と人民に対する義務を果たすために宮廷へ戻るよう忠告する。それに応えてスルタンが女王のもとを去るとき、女王はスルタンに対して、マタラム王国が危難に陥ったとき、彼とその子孫を彼女が常に保護するという約束を与える。

このテキストでは、ラトウ・キドウルはブドヨの題材にこそなっているが、ブドヨ自体の創作にはかかわっていない。そればかりか、ジャワの精霊の統治者としてのラトウ・キドウルの側面は影を潜め、彼女の女性「性」がいつそう強調されている。その一方で、スナン・カリジャガの警告はラトウ・キドウルに対するイスラーム側の警戒感をよく表している。ラトウ・キドウルの女性「性」とイスラーム側からの警告は、一八七二年にジョグジャカルタのスルタン・ハムンクブウォノ七世によって書かれたとされる『ババッド・ニティック』(Babad Nitik)

にも描かれている。これによれば、スルタン・アグンは森の中で瞑想しているときに初めてラトウ・キドウル(ここではデウィ・ララサティと呼ばれている)と遭遇する。彼女は魅惑的なブドヨの踊りで彼を誘惑しようとするが、瞑想にふける彼の心は微塵も動かず、誘惑は失敗する。その後、スルタン・アグンは祖父母の示唆に従ってラトウ・キドウルと結婚し、彼女から魔法を学び、その力を使って様々な冒険をおこなう。しかし、最後に、ラトウ・キドウルに頼って彼女の魔力を使っているかぎりは死後、聖地に埋葬されることはないだろうと警告を受ける (Fischer 1994: 100-112)。

これまで見てきたブドヨにかかわるテキストは、ラトウ・キドウルがヒンドゥー・ジャワという文化的表象のスペクトラムの中にあることを示している。ヒンドゥー・ジャワ的文化という一つの領域の中のインド的極に位置するのがヒンドゥーの神々だとすると、ラトウ・キドウルはその中でジャワ的極に位置すると言って良いであろう。ラトウ・キドウルがインド的なものと親和性をもっていることは、彼女がブドヨの振り付けに関わったことで明らかにされている。この意味でこの二つは両極にあると同時に不可分に結びついている。その一方で、彼女の配下の第一の精霊はアラビア語起源のジンの名で呼ばれており、ラトウ・キドウルの存在自体がイスラーム的枠組みを前提にしたうえで許されていることも明かである。しかしながら、ジャワ人にとってラトウ・キドウルがイスラーム的原理には還元されないジャワ的原理を示す表象であることに変わりはない。そのことをより鮮明に表している例として、次節では『ウエダタマ』を取り上げたい。

五 『ウエダタマ』に語られたラトゥ・キドウル

イスラームと王家との関係の中でラトゥ・キドウ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・キドウ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一五〜二一節である。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、平穏な気分で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ヘラトゥ・キドウ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・キドウルはすみやかに上がり來たりて、彼の前にかしづく。その威儀はマタラムの丈夫「セナパティ」に劣れり。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德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・キドウ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・キドウ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つている。したがって、『ウエダタマ』がセナパティの

威厳を強調し、ラトウ・キドウルを矮小気味に描いていることを別にすれば、『ウエダタマ』の語りは『ジャワ年代記』の語りを簡潔に要約したものと言つてよいであろう。

しかし『ウエダタマ』の語りが『ジャワ年代記』の繰り返しに終わっていないのは、イスラームに対抗する原理としてのジャワ的な生き方を明示的に称揚している点である。『ウエダタマ』が書かれた時代はオランダ植民地支配が確立した時代でありセナパティの全盛期の栄光を望むべくもないことは同時代人の目にはあきらかであつた。若い世代の中には植民地支配に対抗する原理としてイスラームを称揚し、預言者ムハンマドの生き方を真似ようとする者も少なくなかつたはずである。しかし、それに対して『ウエダタマ』は、それはジャワ人本来の生き方ではないのだと論ずるのである。先の詩節に続く22節と24節がその点を明らかにしている。

22 思慮なく生きることになればましなことなれど、今の世で若者どもがのぼせ上がりしことは、預言者、世界の導き手、神の使徒「ムハンマド」をお手本に真似ること。これを常々に誇示せんとする。伺候するときにも、もしや奇跡が起こりて官職への叙任があらんことを期待して「礼拝をしに」モスクに立ち寄る。

そして、イスラームに心酔する若者たちがイスラームの規律を口やかましく言う割にはイスラームを理解しておらず、アラビア語の説教にもジャワ語の訛りが混じっていると皮肉を述べたあとで、こう続ける。

24 もし預言者「ムハンマド」のお手本を真似ることに固執するのであれば、ああ、お若いのが、それは余りにやりすぎぞ。当然ながら長く続くことはないぞ、お若いのが。お前さんがジャワ人であることを思えば、ほんの少しばかりですでに十分。イスラーム法の学識者の振りして真似をして人の賛辞を浴びようなどとするなかれ。自分の目標さえしつかりとしておけば、確かに神に祝福されよう。

ここで、ムハンマドの生き方を皮相的に模倣する者として非難されている対象は、いわゆるサントリに属する人々であろう。サントリはジャワの各地に建てられたプサントレンを拠点に民衆に対するイスラームの教化に意を注いでいたが、宮廷はプサントレンとは意図的に距離を置こうとしていた。したがって、ラトウ・キドウルは、セナパティを称揚し、イスラームに熱中する世代を批判する『ウエダタマ』にあつては、イスラーム的原理への抵抗を助ける役割を与えられているのである。

六 おわりに…ジャワにおけるイスラームと非イスラームの表象

これまで見てきたようにラトウ・キドウルには複数の顔がある。『ジャワ年代記』ではジャワの幽界の支配者としてマタラムの王と結婚し、王にジャワ統治の正統性を付与する者として現われている。また、ブドヨにまつわる伝承ではヒンドゥー・ジャワの起源を持つ舞踊と音楽

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、ラトウ・キドウルが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、ラトウ・キドウ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ウ・キドウ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ってよいであろう。

ラトウ・キドウル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、近世以降にはラトウ・キドウルの領域である海の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、返ってそこを護っていた二人のラクササ (raksa 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って、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

その後、国へ戻り、ビマ・スチ (Bima Suci 聖なるビマ) の称号を得て、宗教の師となる。

この物語は、真理を求める求道者とその真理との究極の合一を語る神秘主義的性格を持っているが、ここで興味深いのは、真理を獲得する場所が山岳ではなく海洋になっていることである。もともと『マハーバーラタ』では神の恩寵を求めて修行の旅にでる人物はパンダワ兄弟の三男アルジュナ (Arjuna) であり、修行の場所は世界の中心であるメーラ山の山頂になっている。これはヒンドゥー・ジャワ時代に書かれた古ジャワ語作品『アルジュナ・ヴィヴァーハ』 (Arjunavivaha) の設定でもある。しかし、インドの物語を再構築した『デワ・ルチ』は、インド的な語りの因習から脱しており、山中においては偽りの真理はなく、海中においてはじめて真理を見つけることができるとする。この変化の背景には、イスラームの伝来によってヒンドゥー的信仰の權威が消失し、メーラ山またはそれに対応する聖なる山の信仰的地位が低下し、その一方で海洋の地位が相対的に上昇したことが推測される。さらに、インドの物語におけるメーラ山から『デワ・ルチ』を経てラトゥ・キドゥルの物語へ至る聖なる空間の移動は、山岳から海洋へという地理的空間の変化にとどまらず、世界の中心というグローバルな座標軸からジャワの海というローカルな座標軸への変化という意味を持っているのである。

すでに述べたように現代のインドネシアではアバンガンからサントリへと人々の信仰のあり方が大きく変わりつつある。しかし、このことはジャワの土着的信仰が衰退し、有効性をまったく失ったというわけではない。ラトゥ・キドウルへの信仰も、けっして過去の遺物

ではなく、現在にも生きている。そのことを示すもっとも顕著な例はジョグジャカルタ宮廷のスルタンがおこなう、王国を守護する精霊たちに対する奉獻儀礼ラブハン (labuhan) であろう (Tim Proyek 1989; Trivoga 1991)。セナパティがラトゥ・キドウルとの関係を記念して彼女に対する供物を南海に捧げたことが起源とされ、以後、マタラム朝の代々の王によって行われ、一七五五年のマタラム朝分裂の後にはジョグジャカルタのスルタン宮廷に引き継がれた (Tim Proyek 1989: 48)。現在は、通例、ジャワ暦に基づいて年に一回スルタンの誕生日にあわせて、ジョグジャカルタの南方のインド洋に面したパラングスモ (Parangkusumo)、北方のムラピ山 (Merapi)、東方のラウ山 (Lawu) に対して奉獻が行われるが、もっとも重要なものがパラングスモにおけるラトゥ・キドウルに対する奉獻である。ラトゥ・キドウルへの供物として花や貨幣の他にスルタン自身の衣服、髪の毛、切った爪などが用意され、セナパティがラトゥ・キドウルに出会ったとされるパラングスモの海岸まで運ばれる。スルタンの髪の毛と爪は砂浜に埋められ、供物は容器に入れられて、インド洋の海中へと投げ込まれる。ラトゥ・キドウルはそこから花や硬貨などは受け取り、残りの供物は海岸へと送り返すという。ラブハンには宮廷の儀礼であるが、宮廷の外で行われこともあり、多くのジャワ人が見物に訪れるだけではなく、自分たちも供物を捧げたり、砂浜で海に向かって瞑想にふけったりするなど、ラトゥ・キドウルの恩恵を願う行動をおこなう者も多い。

ラブハンのような慣習はこれまで非イスラーム的な文化要素としてギアツの分類で言うアバンガンやプリアイの類型に分類されていた。この立場に立つと、ジャワ的な慣習は正統的なイスラームの観点から

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っ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って、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っして偶然ではない（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う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・キドウ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っ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・キドウルの表象があつたということである。ラトゥ・キドウ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っ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^aであるとき、^aは円唇音化し、さらに、語末から二番目の音節も開音節の^a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、*senā*と*paū*の合成である*senapau*は、*senā*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（Bodoyo）のように慣習的に通用している表現を除き、「セナパ

ティ」のようにローマ字つづりのままカタカナ表記することを原則とした。

- 3 ギアツの『ジャワの宗教』に対するこれら二つの批判については青山(2004)でより詳しく論じている。

- 4 インドネシアでは、イスラーム、プロテスタント、カトリック、ヒンドゥー教、仏教の五宗教が政府公認であり、これら以外の宗教は認められない。

- 5 スハルト体制期における社会のイスラーム化については中村光男(1994)を見よ。

- 6 『マレー年代記』と同様な記事は『パサイ年代記』にも見ることができ(野村2001: 43-47)。

- 7 イスラームの礼拝の動作には立つた姿勢から平伏までの一定の手順がある。

- 8 本稿では、一八七四年に作成された散文版であるいわゆる *Meinsma* 版(Ras 1987)と異本の一つ *Radyapustaka no. 128*(Soewito-Santoso 1979)を参照する。

- 9 インドネシアではこのチャンパをスマトラ島北端のアチェに現存する地名 *Jeumpa* に比定する説がある。たとえば *Ensiklopedi Nasional Indonesia* の「Ampel, Sunan」の項の記述に見られる。しかしながら、確かに地理的な関係から見れば西方イスラーム世界とジャワの中間にあるアチェである可能性はあるが、年代記においては地名、とくにジャワ世界の外の地名が必ずしも地理学的現実の記述を目的とするものではなく、ジャワとの文化的・政治的関係の表現であることに注意する必要がある。

- 10 来訪者の名前ブラヒム・アスマラは、第一要素ブラヒム(イブラヒム)がアラビア語、第二要素がサンスクリット由来のジャワ語に由来しており、この人物の起源が必ずしもアラブ直系ではないことを示唆している。

- 11 *Meinsma* 版ではこの子どもはのちにスナン・アンペルの弟子となつてスナン・ボナンを名乗るが、これはスナン・ボナンをスナン・アン

ペルの息子とする一般の伝承とは異なる。

- 12 民間の伝承では、ラトゥ・キドゥルは女王を補佐する女性の家臣と混同視されることが多い。このためもあり、*Nyai Loro Kidul*、*Nyai Roro Kidul*、*Kyai Belorong* などと様々に呼ばれる(Fischer 1994: 111)。

- 13 ラトゥ・キドゥルの視覚的なイメージについてはジャワの画家たちの作品が参考になる。代表的な作品の図版と視覚的表象の分析についてはFischer(1994: 100-112)を参照のこと。ラトゥ・キドゥルの生い立ちについては西ジャワのパジャジャランの王妃であったことが『ジャワ年代記』に伝承されている。詳細はRicklefs(1974: 375)およびWoodard(1989: 37)を参照のこと。

- 14 スナン・カリジャガは『ジャワ年代記』のテキストにおいてもドウマック時代に生きた聖者として描かれているから、この場面は『ジャワ年代記』の視点から見ても明らかに超自然的な出現として描かれている。
- 15 本節のブドヨに関する記述は主としてBrakel-Papaenhuijzen(1992)に基づく。

- 16 『王の書』は、ヒンドゥー・ジャワ的伝承に現れる様々な出来事にロソワルシト自身が創案した太陽暦と太陰暦による日付を対応させることによって、ヒンドゥー・ジャワ的伝承とイスラーム的歴史観の調和を試みた疑似史書である(Pigeaud 1970, 1: 170; 青山 1994: 54-58)。
- 17 *Lokananta* は「世界の王」の意味である。この名は、一九五五年にスラカルタに設立された、ジャワのガムラン音楽の録音で知られる録音会社の名称にもなっており、ジャワ人に親しみ深いものである。

- 18 このエピソードは、ブドヨがスルタン・アグンの時代に創始されたのか、古い伝承を改変したのかについて意図的に曖昧にしており、前近代においては創作と伝承は対立するものではなく表裏一体の関係にあったことを示している。

- 19 スラカルタの宮廷で演じられるブドヨ・クタワンにおいて、「ラトゥ・キドゥ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、王とともに王の寝室へ引き下がる。」とされる (Vetter 1994: 78)。
- 20 ジャワには五曜の伝統があり、七曜と組み合わせ使われる。クリウオンは五曜の第五日である。
- 21 Brakel-Papenhuijzen (1991: 43) は『ガムランの知恵の言葉の書』に描かれた神々の時代を「時期が定かではない」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いった一九世紀的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ゴワルシトの試みである。詳細については青山 (1994) を参照。
- 22 マハーバーラタ第一巻の古ジャワ語訳『アーディパルワ』 (Ādiparwa) にも描写がある (I Gusti Putu Phalgunadi 1990: 280-281)。また十一世紀の古ジャワ語作品『アルジュナウィフン』 (Arjunawibhāna 1:7) にも類似のエピソードが見られ (I Kuntara Wiryamartana 1990: 36, 125) ジャワ社会に広く知られていたことが推測できる。
- 23 ワヤン・ベネル (wayang beber) は絵巻物形式の演し物。
- 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 veda と同語源であり、ここでは「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 『デワ・ルチ』は『ピモ・スチ』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 (セノ・サストロアミジヨ 1982)。

参考文献

- 青山 亨、1994. 「叙事詩、年代記、予言：古典ジャワ文学にみられる伝統的歴史観」『東南アジア研究』32 (1) : 34-65.
- 、1997. 「古代ジャワ社会における自己と他者：文学テクストの世界観」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ベラル派イスラームの新思潮：ウリル・アブダラのコンパス紙論説をめぐって」『東京大東南アジア学』9 : 24-41.
- 、2004. 「ギアツの『ジャワの宗教』とイスラームへの視点」『総合文化研究ブックレット』4 : 10-16.
- Bachtar, Harsja W. 1973. "The Religion of Java: A Commentary." *Madjalah 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. *Sējārah 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

- Horvatic, 3-40. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- I Gusti Putu Phalgunadi. 1990. *The Indonesian Mahābhārata: Ādi Parva — The First Book*. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Johns, Anthony H. 1993. "Islamization in Southeast Asia : Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism." *Southeast Asian Studies* 31(1): 43-61.
- 小林寧子、2003. 「インドネシアのイスラーム伝統派の思想改革：アブドゥルラフマン・ノビドの思想形成の軌跡」小松久男、小杉泰編『現代イスラーム思想と政治運動』（イスラーム地域研究叢書2）239-374. 東京大学出版会
- Kuntara Wiryamartana. 1990. *Arjunawidha*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- 見市建、2004. 『インドネシア：イスラーム主義のゆくえ』平凡社
- 中村光男、1994. 「インドネシアにおける新中間層の形成とイスラームの主流化：ムスリム知識人協会結成の社会的背景」萩原宜之編『民主化と経済発展』（講座現代アジア③）271-306. 東京大学出版会
- 中島成久、1993. 『ロロ・キトゥルの箱：ジャワの性・神話・政治』風響社
- 野村亨訳注、2001. 『パサイ王国物語：最古のマレー歴史文学』（東洋文庫690）平凡社
- Pigeaud, Th.G.Th. 1967-70. *Literature of Java*. 3 vols. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Raffles, Thomas Stanford. 1817. *The History of Java*. 2 vols. London: Black, Parbury, and Allen.
- Ras, J.J. 1986. "The Babad Tanah Jawi and its Reliability: Questions of Content, Structure and Function. In *Cultural Contact and Textual Interpretation*, ed. by C.D. Grijs and S.O. Robson, 246-273. Foris Publication.
- . ed. 1987. *Babad Tanah Jawi*. Dordrecht: Foris Publications.
- Ricklefs, M.C. 1974 *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749-1792: A History of the Division of Java*. London: Oxford University Press.
- Robson, S. ed. and tr. 1990. *The Wedhatama An English Translation*. Leiden: KITLV.
- ヤン・サントロ・ウィジヨ著、松本亮、竹内弘道、足田弘子訳、1982. 『パヤンの基礎』めいし
- Serat Wedatama. 1991. *Serat Wedatama*. Semarang: Dahara Prize.
- Soewito-Santoso. ed. and tr. 1979. *Babad Tanah Jawi: Galuh-Mataram*. Surakarta: Citra Jaya.
- タウハヤン・ノビディル編、1985. 『ヤン・ノビディルのイスラム』めいし
- Tim Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah. 1989. *Upacara Tradisional Labuhan Kraton Yogyakarta*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Triyoga, Lucas Sasongko. 1991. *Manusia Jawa dan Gunung Merapi: Persepsi dan Sistem Kepercayaannya*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. (シヤン・ノビディル：その信仰の觀念と体系)
- Vetter, Valerie Mau. 1994. "Dance and Drama." In *Java*, ed. by Eric Oey, 76-79. Singapore: Peripus Editions.
- Wasisto Surjodiningrat. 1971. *Gamelan Dance and Wayang in Jogjakarta*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Winstedt, R. O., ed. 1938. *The Malay Annals or Sejarah Melayu*. Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society 16.