

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

Rituals of Food Exchange in Rural Central Java

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: 関本, 照夫 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004634

中部ジャワ農村の儀礼的食物交換

—スラカルタ地方の事例より—

関 本 照 夫*

Rituals of Food Exchange in Rural Central Java

TERUO SEKIMOTO

This is a preliminary report of my field research conducted in 1975 at a rice-cultivating village near Surakarta City, Central Java. In this paper, an attempt is made to describe the three forms of ritual food exchange, and to analyze the components of these rituals such as each household acting as a host; visiting neighbours; friends and relatives; prayers; feasts and so on.

The three forms of rituals are as follows;

- 1) *bancakan* At the ceremonies concerned with birth and growth of children, a special food with ritual meaning is given to the neighbours' children.
- 2) *slamatan* Whenever any household wishes to beg forgiveness and security from the God, souls of ancestors and other spirits, a small number of neighbours are invited to sit together to pray, and a set of foods with ritual meaning is divided and given to them. This ritual is held mostly on the occasions of rites of passage, ceremonies of housebuilding and on some major days in the calendar.
- 3) *jagong* Also on every occasion of traditional ceremonies, large feasts are held with a great number of neighbours, friends and relatives attending. Wives and daughters of the guests bring gifts of rice or other foods, and assist the host household in preparing the feast. The quantity of those gifts is determined by the rigid principle of equal exchange.

These rituals, held almost everyday, relate each household with others on a reciprocal and egalitarian basis. This sort of ritual can be considered as an agency which formulates the relationship of any individual household with others, as well as with the God and several kinds of supernatural beings.

Through an analysis of these rituals, two themes concerning

* 国立民族学博物館第5研究部

the structure of Javanese society should be made clearer; namely, what the dominant pattern of social relations among the villagers is, and how those social relations are ritualized.

- I. Introduction
- II. Outline of the village
- III. *Bancakan*
- IV. *Slamatan*
- V. *Jagong*
- VI. Conclusion

I. 序論	5) 変異形 III, 独立記念日の <i>slamatan</i>
II. 地域の概況	4. <i>slamatan</i> の構成要素
1. 社会集団の範疇	1) 主催世帯とその住居
2. 文化, 生態環境, 生業	2) 招かれた隣人たち
III. <i>Bancakan</i>	3) イスラムの導師 <i>modin</i> と祈り
1. <i>bancakan</i> の形態と機会	4) 食物の分配
2. 儀式の諸機会と構成要素	V. <i>Jagong</i>
IV. <i>Slamatan</i>	1. <i>jagong</i> という概念
1. C. Geertz の <i>slamatan</i> 論	2. <i>jagong</i> の機会と主催者
2. <i>slamatan</i> の機会	3. 事例描写——ある結婚式の例——
1) <i>slamatan</i> の機会	1) 主催者の家族
2) <i>sesaji</i>	2) 招待
3) <i>slamatan</i> の社会的共同性	3) 女たちの来訪
3. <i>slamatan</i> の形式	4) 宴
1) <i>slamatan</i> の形式的画一性	4. <i>jagong</i> の費用と頻度
2) <i>slamatan</i> の基本形	1) 主催者の側の出費
3) 変異形 I, <i>slamatan Ruwah</i>	2) 招かれる側の出費
4) 変異形 II, 断食月の <i>slamatan</i>	VI. 結論

I. 序論

筆者は1975年4月より同年12月までの期間、中部ジャワ、Surakarta 地方の農村社会について調査をおこなった。主たる調査は、1975年6月より12月までの7カ月間、中部ジャワ州 Sukoharjo 県 Gatak 郡の D 村に住みこんでおこなった¹⁾。本稿はその調査報告の一部である。筆者は現在、調査でえられた諸資料の整理を継続しており、その結果は本稿をはじめとして順次発表していく予定である。

1) インドネシア語による表記は以下のとおり。K^lurahan (村) D, K^camatan (郡) Gatak, Kabu-
patⁿ (県) Sukoharjo, Propinsi (州) Jawa T^gah. 各級地方行政機構の日本語名称は筆者が便
宜的にあたえたものである。日本の本州の約57%, 13万2千 km² のジャワ・マドゥラ地域には、
大ジャカルタ首都特別区と19の行政市 (Kotamadya) を除いて82の Kabupatⁿ がある。Kabupatⁿ
は日本の県よりは規模が小さい。

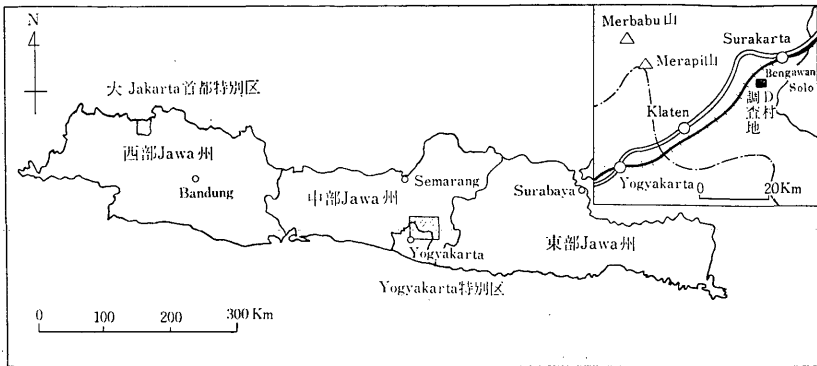


図1 ジャワ全図

本稿では、儀礼的食物交換の3種の慣行をとりあげ、それらをつうじて形成される世帯間の儀礼的關係について考察する。その3種の慣行とは以下のものである。

- (1) *bancakan* とよばれる隣近所の子どもたちへの食物の分配。
- (2) *slamatan* とよばれる儀式にともなう、隣近所の世帯への食物の分配。
- (3) *jagong* とよばれる宴における、主人から客への饗応、および客から主人への食物の贈与。

この3種の慣行は、農村のあらゆる世帯において普遍的におこなわれ、また年間をつうじてほとんど毎日いずれかの世帯によっておこなわれている。これらがたえずおこなわれるのは、その機会がさまざまであり、すべての伝統的な儀式的場に、単独であるいは組みあわされて現われるからである。たとえば、誕生5日目の儀式や結婚式には、*bancakan*, *slamatan*, *jagong* のすべてが見いだされ、誕生35日目の儀式には *slamatan* と *jagong* が、家の新築の儀式には *bancakan* と *jagong* が見いだされる。こうしてたえず繰り返される食物の儀礼的交換には、莫大な労力、財貨、生活時間が費やされる。現象的にいうなら、人びとの生活は経済的活動と儀礼的食物交換という2つの主要な柱をめぐって回転しているとさえいえる。*bancakan*, *slamatan*, *jagong* という3つの場において、普遍的、反復的におこなわれる儀礼的食物交換によって、世帯間の儀礼的關係がつねに形成され、更新され、維持されている。

本稿の目的は、これら3つの儀礼的食物交換の場について順次記述をおこない、そこに形成される世帯間の儀礼的關係が、どのような形態と特徴をもつのかを、あきらかにすることにある。

ここでいう世帯間の儀礼的關係には、(a) 社会関係の一形態、(b) 宗教および儀礼の複合の一要素という2つの側面がある。以下の記述ではこの2つの側面のそれぞれ

示されるが、本稿の直接の目的は、儀礼的食物交換慣行の記述にあり、調査地の社会にみられる社会関係のパターン、あるいは宗教信仰のありさまを包括的にあきらかにするという課題にたいしては序説的なものである。

ジャワ農村社会にみられる社会関係のパターンおよび宗教信仰については、これまでいくつかの研究が公刊されている。それらにたいし筆者がどのような視点から本稿を呈示するのかを、つぎに記す²⁾。

bancakan, slamatan, jagong は、儀礼的食物交換をつうじて世帯間の儀礼的關係を形成する場である。筆者は本稿をはじめとするジャワ農村社会の研究のなかで、世帯間の経済的、儀礼的等々の諸關係を、それらの關係が形成されるさまざまな場の記述をつうじてあきらかにしようとしている。そのひとつの理由は、ジャワ農村社会の研究において、村落、世帯といった集団それ自体をまずもってとり上げ、その形態の叙述に終始するだけでは、結果はきわめて平板で不鮮明なものになるということにある。それは、核家族構成を基本とする小家族世帯以外にそれをこえたより大きな親族集団が存在しないこと、また本稿で後述するように、個々の世帯間をつなぐ社会關係の網の目が村という集団単位内に拘束せず、より広く自由にひろがっていること、などによるものである。

H. Geertz は、ジャワ農村社会の構造がその形態において極度に単純かつ不明瞭であり、家族をこえた地域的、経済的、宗教的、政治的等々の組織はほとんど存在せず、定型的でコーポレートな活動体の欠落が著しいとのべている [H. GEERTZ, 1963 : p. 48]。たしかにコーポレートな集団に着目すれば、ジャワ農村の社会構造は単純であり同時に不明瞭である。しかし、彼女の論は、ジャワ農村社会の記述にあたってまずコーポレートな集団に着目するという方法の限界をしめすものである。

一方 R.R. Jay は、農村社会のなかに世帯、村というコーポレートな集団と、各世帯間を親族、隣人、知人との諸關係の網の目によって結びつける相互的、二者的関

2) 本稿でさしあたり言及するのは、第二次大戦後のアメリカおよびインドネシアの人類学者による現代ジャワ農村社会の研究についてである。一方19世紀から大戦の開始までの時期にはオランダの慣習法学者、経済学者、民族学者、歴史学者による研究の膨大な蓄積があるが、記述的な調査報告である本稿では、それらには直接言及しない。

インドネシア共和国の成立以来31年間のあいだに、国の政治、経済の中心であるジャワでは、きわめて急速な社会変化が進行している。この流れは1966年以後の「新体制 (*ord baru*)」政府のもとで進められている工業製品の大量輸入と外資導入による部分的工業化、農業技術改良と高収量新種稲の普及などにより、いっそう加速されている。オランダの過去の研究者がとくに深い関心をはらった村落内の土地と労働をめぐる共同慣行も、現在ではすでに消滅している。筆者の見解では、外部からもたらされる政治的、経済的変動に速やかに反応して社会組織のかたちを変えていく可塑性、無定形性こそがジャワ農村の社会構造の主要な特徴であり、現状の研究と過去の歴史の研究は、ひとまず切りはなした上で総合をはかるべきであろう。

係とが存在することを、実証的に細かく記述している [JAY, 1969]。だが筆者の見解では、Jay の描きだす社会像は極度に図式的、静態的であり、ジャワ農村社会という特定の対象のもつ独自性が消しきられて、いかなる社会であろうとこうした形で整理できると思わせるようなものになっている。その理由もまた彼がコーポレートな集団という分析概念でまず対象を整理し、つぎに残余の関係の存在も指摘するという記述法にもっぱら拠っていることに求められよう。彼は世帯間をむすぶ相互的、二者の関係の例として、いくつかの儀礼的食物交換の個別的事例を、ばらばらにとりあげている。

これにたいし本稿では、世帯間の儀礼的食物交換という普遍的でたえず反復される制度それ自体を、調査地の人びとの範疇区分にしたがって順に記述し、そこに見いだされる儀礼的关系の性格をあきらかにするのである。

本稿であつかう儀礼的食物交換の3種の慣行のうち、第2の *slamatan* については、C. Geertz がすでに詳細な記述をおこなっている [C. GEERTZ, 1960b : pp. 11—85]。 *slamatan* のおこなわれる機会と儀式過程に限るならば、彼の記述の資料的価値はきわめて高い。だが彼の記述では、 *slamatan* と他の儀礼形態や宴との区別と関連が明確でなく、また社会関係にかかわる分析は論述の性格上ほとんどおこなわれていない。したがって、本稿は、C. Geertz の *slamatan* についての記述を補足し、また修正するものでもある。さらに C. Geertz がおこなった、ジャワ人の宗教複合のなかでの *slamatan* の位置づけに関する考察にたいし、筆者は批判的見解をもっているので、その点も本稿中に記す。

なおここで、調査地の言語およびその表記についてしるしておく。

本稿にしめす調査地の人びと自身の語彙は、実際にかれらが日常もちいているもので、大半はジャワ語の語彙である。ただし、ジャワ語の語彙はインドネシア語の語彙と相互に浸透しあっている。とくに行政や法にかかわる領域では、たとえば、 *kèlu-rahaman* 「村」、 *hak milik* 「所有権」などのように、インドネシア語の語彙がふつうに使われているものもある。

インドネシアではすでに植民地時代よりローマ字表記がおこなわれており、ジャワ文字などの固有文字は実際にはまったく用いられる機会がない。本稿で用いるインドネシア語、ジャワ語のローマ字表記は、政府により1972年に改訂された綴字法による。ただし、2つの母音字 a, e については音の理解の便宜上以下の記号を付した。

a が [a] の音をしめすにたいし、ā は [ɑ] の音をしめす。é は [e] の音をしめすにたいし、ē は [ɛ] の音をしめす。

なお、ジャワ語の音韻体系については、Horne の記述 [Horne, 1974 : pp. x-ix] を参照されたい。

II. 地域の概況

本稿では世帯間の儀礼的關係をあつかうので、記述の理解を容易にするため、まず、村、集落、世帯という3つの社会集団範疇について説明する。つぎに本稿のテーマである食物の儀礼的交換が、きわめて人口密度が高く、生業構成が複雑で、生業をめぐる社会関係が錯綜した稲作社会でおこなわれていることをあきらかにする。このことにふれるのは、第1に、高い人口密度と世帯間の儀礼的食物交換の頻度とのあいだの相関関係の存在をしめすため、第2に、生業をめぐる社会関係の錯綜と儀礼的食物交換をつうじて形成される世帯間の儀礼的關係の単純に画一化された形式との対比をしめすためである。

1. 社会集団の範疇

村 以下で「村」というのは、国の最下級の地方行政体である *kêlurahan* のことである。村長 (*lurah*) は、村の20歳以上の男女住民全員の選挙によって選出され、県知事 (*bupati*) により任命される。ただし、選挙の候補者となるためには、あらかじめ県がおこなう試験に合格しなければならない。他の村役人5～8名は、県がおこなう公開の試験をへて、県知事により任命される。

村長以下の村役人は、任地を転々とする郡以上の行政機関の役人とちがって、村内に生活の本拠をおく村の一員であり、行政官として、また村の世話役として、村民とのつよい結びつきをもつ。村政の大半は、上級行政機関から毎日のようにおりてくる細かな指令を、村の実情にあわせて調整し実施することで占められ、政府の指導、統制が村民の日常生活のあらゆる諸事におよんでいる。

村長以下の村役人それぞれには、給与として村が所有する水田の自由用益権があたえられる。この水田の規模は一般の水田所有者の平均所有規模よりかなり大きく、どの村の村長も村内で最大規模の水田経営者のうちにかぞえられる。おもにこの理由から、選挙、試験のさいの競争はきわめて激しい。

集落 調査地一帯の各村は、10～20の集落 (*dukuh*) からなっている。この地域では、1920年代に、オランダ植民地政庁の村落統合政策により、はじめて現在の村が成立した。それ以前には、現在の各集落それぞれが最下級の地方行政体であり、*bupati* により任じられた長 *bêkêl* によって治められていた。

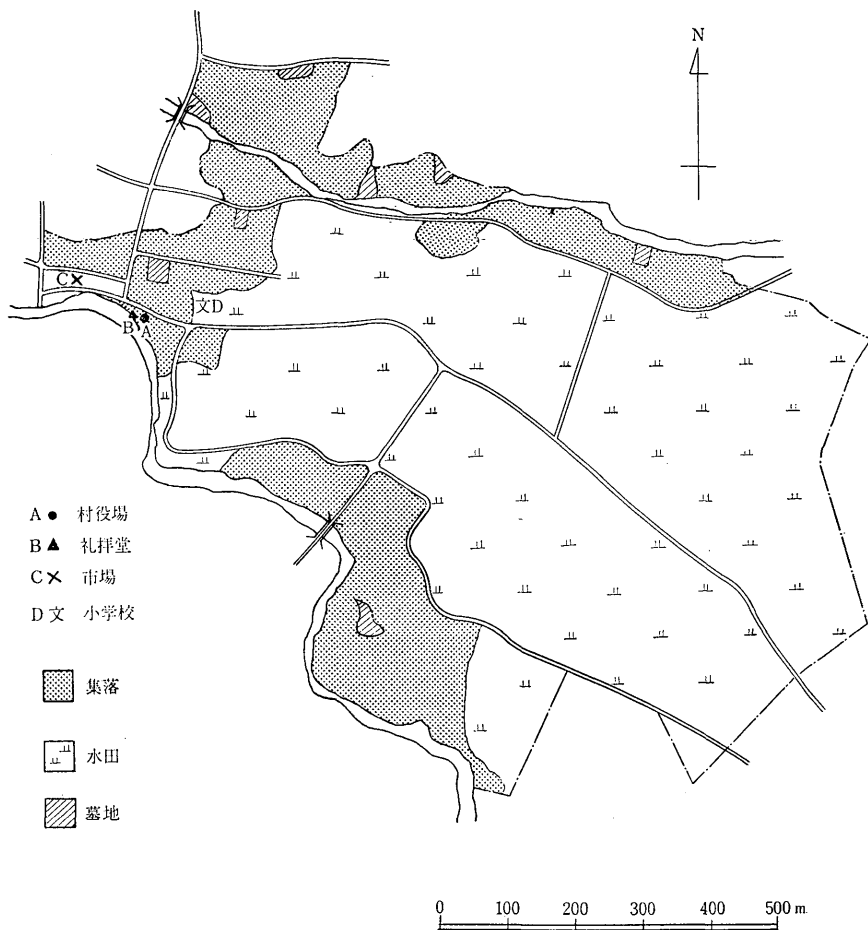


図2 D村全図

Surakarta 地方は、南隣の Yogyakarta 地方とならんで、オランダによる植民地支配の終焉まで、旧 Mataram 王国の王家の領地であった特別な地域である。筆者の調査地をふくむ Surakarta 地方南半の3県は、Surakarta の王 (*susuhunan*) の領地であり、ジャワの他の地域がオランダ東インド政庁の直轄支配のもとにおかれたのにたいし、王の名目的な支配権が残され、すべての土地の所有権は王の手にあった³⁾。農業集落の長 *bèkèl* は王の高臣である *bupati* に任せられ、王の所有する土地の耕作を監督し徴租にあたった。調査地の老人たちの話では、*bèkèl* には貢租、労役の義務をみたさぬ水田耕作者 (*kuli këncèng*) から耕作権をとりあげ、他の地域から任意に

3) Surakarta 地方、Yogyakarta 地方の「侯領」における土地制度と村落の構造については、森弘之の歴史的考察 [森, 1969] を参照されたい。

人をつれてきて耕作にあたらせるなどの強い権限があった。村びとたちの親、祖父母などの出身地をみると、この50～60年間における住民の移動はかなり激しかったことがうかがわれる。

現在各集落には、その居住者によるなんらかの組織はなく、集落の長もおかれていない。そして、日常的には集落を単位とする共同の活動は存在しない。ただ、今世紀に入ってからあらたに形成されたという集落を除き、古くからの集落それぞれには、現在村の所有地となっている共同墓地があり、そこに最初に埋められたもの *cikal bakal* または *cikalé bakalé* についての伝承が残っている。*cikal bakal* は1人のことも複数の人間からなることもある。共同墓地には年1回、そこに親や祖父母の墓をもつ近隣の住民が集り、共同で神 *tuhan*、親、祖父母などの祖親の霊たち *arwah*、集落の土地霊 *danyang* への祈りをささげ、もちよった食物を分配する(これを *slamatan Ruwah* といい、第IV章でさらに詳述する)。また、ふつう午後後に死んだものの埋葬は翌日の昼におこなうのに、ある集落ではその晩のうちに埋葬をすませるといった伝統的慣習 (*adat*) の集落ごとのちがいが、断片的にみいだされる。

désa という概念 ジャワでは、「都市 (*kota, kutá*)」に対立する概念としての「村」をあらわす *désa*、あるいは *désá* という語が、きわめてふつうに用いられる。村びとたちは *kêlurahan* (村) をしばしば *désa* とよび、*lurah* (村長) はまた *kêpala désa* (デサ長) とよばれる。だがまた *dukuh* (集落) を *désa* とよぶこともあり、*désa* という語の用法は柔軟であいまいである。

Boeke その他の過去のオランダの研究者たちは、精神的、共同体的結合体としての *désa* に大きな関心をよせた [ブーケ, 1943 : pp. 1—2, *passim*]。彼らが *désa* とよんだのは、今世紀初頭にオランダ東インド政庁の手により、ジャワ全域でおこなわれた村落統合以前の村落であり、現在の *dukuh* にあたるものである。

調査地をふくむ Surakarta 地方では、上述のように王の土地への支配が直接的で強力だったため、ジャワの他の地方と同一に村落史の問題を論ずることはできない。それでもなお、集落という単位が伝統的な宗教的共同性をもっていることは、上に見たとおりである。だが集落を場とする唯一の共同の行動である *slamatan Ruwah* の参加者は、集落の構成員に限られず、隣接する他の集落のものも、集落内の墓地に親、祖父母の墓があれば参加する。また集落の構成員でも、その墓地に親、祖父母の墓がなければ参加しない。年1回の *slamatan Ruwah* 以外に集落を場としておこなわれる共同の行動は存在しない。また、村が宅地、道路、水路、耕地、市場等を包括する単位であるにたいし、現在の集落は宅地の集合と墓地よりなり、集落ごとの固有の耕地

は存在しない。

一方、現在の村に、伝統的な慣習、信仰にもとづく共同性を見いだすのは困難である。かつて *bèkèl* によって、また村落統合以降は *lurah* によって、王の所有権を背景とした支配がおこなわれていた耕地は、1945年の独立とともに、その時の各耕作者の私有地となった⁴⁾。そして、*lurah* にあたえられていた職田のみが、村の所有地となった。

かつて村の水田耕作者が、王との契約のもと村内の水田2分の1についてタバコ栽培を強制していたオランダのタバコ会社、および *lurah* と上級の行政機関にたいし、提供を義務づけられていた労役は、独立後消滅した。現在では、村の成人男子全員が交代でおこなう夜警と、年1回、独立記念日（8月17日）の前に全村民によっておこなわれる村内の道路、水路の補修にだけ、かつての労役のなごりが見られる。しかもそれは村民の自発的共同性によるというより、むしろ郡役所、郡警察の指示にもとづくものである。

また、かつて集落ごとに、村落統合後は村ごとに年1回 *lurah* の主宰でおこなわれていた村全体の共同祭 *bèrsih désa* は、1945年以降とだえ、現在では8月17日の独立記念日の行事が唯一の村全体の祝祭となっている。

一方、上にのべたことからすでにあきらかなように、村は、村有財産（村有田、墓地、道路、水路、役所の建物、イスラムの礼拝堂 *mèsjid*）をもち、村の祝祭をおこない、夜警と道路、水路の補修という村全体の共同作業慣行、水田経営に関連して種苗、農薬、肥料等の配給、村内の副灌漑水路の管理と水路ごとの稲植えつけ時期の共同調整、稲の病虫害への共同対策など、さまざまな共同の財と共同の慣行をもつ。また村内に村外から盗賊が入った時は、見つけしだい殺してもかまわないが、村民どうしの間に盗み等の犯罪がおきた時は、なるべく穏便に解決するという、他者と自分たちを区別する共同の感情をもっている。

したがって、村は行政体であると同時に村民たちの共同生活の場（community）でもあり、若干の宗教的慣習については集落に伝統的共同性が認められる。

世帯 以下で世帯とよぶのは、1軒の住居に共住し生計をとともにするものの集団 *somah* である。世帯は、典型的には夫婦とその未婚の子どもたち（養子をふくむ）からなり、これに夫あるいは妻の未婚の年下のきょうだいをふくむもの、祖父母と孫か

4) インドネシア全域について、土地の私的所有権が確立されたのは、新たな農業基本法が施行された1960年である。Surakarta 地方で独立後それまでいかなる過渡的法制がおこなわれていたか、筆者はまだ知りえていないが、村役人を含む村びとたちは一様に、独立とともに土地についての私的所有権 (*hak milik*) が与えられたと語っている。

らなるものなど変異形も見いだされる。しかし、1世帯が2組以上の夫婦で構成される例はまったくない。

結婚したものは独立の住居をもつべきものとされており、住居がえられないためいずれかの側の親の住居に同居している場合も、世帯としては別個のもののみなされる。この地域は人口が極端に稠密で、宅地はすでにほとんど限界まで細分されており、地価も高いので、若い夫婦があらたな住居を得るのは困難である。そのため、夫または妻の親の住居に同居している例は多いが、そうした状態はあくまで一時的な不正常的なもののみなされる。

夫婦を社会を構成する基本的な不可分の単位とみる観念は、名前のつけ方と墓に良く示される。ジャワ人には姓にあたるものはなく、名をもつだけだが、子どもの時の名は結婚すると変更され、成人名を用いる。そして、とくに Surakarta 地方では、夫と妻の成人名は同一である。たとえば、男 *Diyono* と女 *Supina* とが結婚すると、2人は *Arjosukismo* という同一の名をなおり、他人が呼称において区別する時は、父を意味する語 *bapak* の縮小形 *pak*、母を意味する語 *ibu* の縮小形 *bu* をそれぞれつけて、“*Pak Arjo*”、“*Bu Arjo*”と呼ぶのである。さらに夫婦それぞれの墓はかならずならんでもうけられる。

2. 文化、生態環境、生業

Surakarta 地方 Surakarta 市とその周囲の6県 (*Klatén*, *Boyolali*, *Sukoharjo*, *Wonogiri*, *Karanganyar*, *Sragén*) からなる Surakarta 地方は、16世紀におこって中、東部ジャワを統一した *Mataram* 王国の中心地であり、ジャワ社会の歴史的、文化的中心地である。この地方の人びとは自分たちを「*Surakarta* の人間」とみなし、つねに強い誇りをいっている。本稿であつかう儀礼的食物交換のような伝統的習俗について語る時、人びとは必ず「これは *Surakarta* のやり方であり、他の地方では慣習はことなる」とつけくわえる。

本稿ではふれないが、筆者の見聞のかぎりでも、*Surakarta* 地方には独自の1個の文化体系があり、ジャワの他の地域との比較研究が可能である。たとえば、ジャワ語に固有の、話者と対者との社会的ステータスの差によって使い分けられる「スピーチ・レベル」の体系は、*Surakarta* 地方と *Yogyakarta* 地方⁵⁾においてもっとも細く厳格に用いられる。またたとえば、*Surakarta* 地方、*Yogyakarta* 地方では田植え、稲刈りは女だけの仕事であるのにたいし、他の地方では男女共同の仕事であるといっ

5) *Yogyakarta* 市には、かつて *Mataram* の王家より分立したスルタンの宮廷があり、*Surakarta* とならぶ、ジャワ王朝文化の中心である。

た相違も見いだされる。

灌漑水稻耕作地域 本稿の資料をえた調査は、Surakarta 地方の灌漑水稻耕作地域の一面でおこなわれた。ジャワの他の地域と同様、Surakarta 地方の灌漑水稻耕作農業は、火山麓の盆地周縁部でもっとも良く発達している。火山麓の自然湧水に源を発する多数の小河川が年間をつうじて豊富な灌漑用水を供給しており、水稻ならば年に2回ないし2年間に5回の収穫がえられる。

筆者が調査地に滞在した1975年にはとくに雨が多く、年間をつうじ、いつでも田植えが可能であった。平年でも乾期の後半の6～8月以外は随時田植えが可能である。したがって1つの村のなかでも農業周期はまちまちであり、田植えをしている田の隣の田では稲穂がすでに成熟しつつあるといった情景が見られる。この5年ほどの間に高収量で成育期間の短い新品種稲が普及し、田によって稲の種類がことなれば成育期間もまたことなる。

こうした諸条件によって、1つの村全体に共通する農業周期はまったく存在しない。この事実はジャワの灌漑水稻耕作地域の村落生活の理解のため不可欠の前提となる。また、ジャワの灌漑水稻耕作地域では、すでに今世紀の初期より人口が過剰であり、日傭の農業労働者の供給はほとんど無限である。筆者の調査地でも、農業のための労働交換の慣行は、老人たちの過去の記憶にわずかに残るだけである。こうしたことによって、生業の面では共同性がまったくうしなわれ、世帯ごとの個性のみがきわだっている。

D村 D村は Gatak 郡14カ村のひとつである。Gatak 郡は全体が農業地域で、1975年2月現在人口33,542人、面積18.67 km²、人口密度1796.4人/km² (郡役所の統計による)。この数字がしめすように、農業地域としてはいちじるしく人口密度が高い。

Gatak 郡が位置するのは、ジャワ第一の長河 Běngawan Solo が形成する Surakarta 盆地の南西縁である。郡の西には、Měrapı 山 (2,911 m)、Mėrbabu 山 (3,142 m) という双子状にならんだ2つの火山がそびえている。2つの火山の東斜面は、海拔100 m 前後の Gatak 郡周辺ではもうほとんど平地となり、さらにゆるやかに Běngawan Solo に下っていく。地域一帯の農業用水は、すべて Měrapı 山から発する小河川群に依存し、Běngawan Solo の河水は利用されていない。

Surakarta 市から Gatak 郡役所までは約 15 km、郡の西端に Surakarta 市と Yogyakarta 市とをむすぶ幹線道路があるが、郡の東端に位置する D村と Surakarta 市とをむすぶ公共交通機関はない。

D村は1975年5月現在、人口2,318人、面積1.25 km²、人口密度1854人/km²、世帯数524戸（村役場の統計による。筆者の観察では人口をしめす数値は、やや実際より多いがほぼ正確である）。村の西端に郡内3カ所の定期市場のひとつがおかれ、5日目ごとに市が開かれるが、村の主な生業は水稻耕作である。

村には10の集落があり、また村政のための下位区分である15の隣組 (*rukun iŕtangga*) にわかたれる。これは、第二次大戦中に日本軍政庁が日本の隣組を模してジャワの農村に導入したものを、独立後インドネシア政府がひきついだものである。各隣組は30～50戸の世帯よりなり、2～3人の隣組長がおかれる。村政は、村長以下5名の村役人に、随時各隣組長や村内の有力者を加えた非公式な合議により進められる。

村の耕地は、すべて灌漑をほどこされた水田で、総面積93 ha、内私有地74.9 ha、村役人の職田 (*sawah rengguh*) 8.8 ha、村財政の資金をえるための村田 (*kas désa*) 9.3 ha である。村田は、希望者に1年ないし数年の契約で賃貸され、賃貸料が村の収入となる。

村内に水田を所有するもの147人（水田に限らずすべての土地の所有主体は個人であり、世帯その他の集団ではない）。このうち大半が村内に居住し、近隣の他村やジャカルタなどの大都会に住む少数のものは、かつて本人かその親が村に居住していた。ただし、このことは、現在の水田所有者すべてが、はるか昔からの村の住民の子孫であることを意味するものではない。そのなかには親または祖父が過去に他の地域から移入してきたものも少なくない。村外からの新来者による水田購入を制限する慣行はなく、植民地時代の水田耕作権 (*hak anggarap*) についても事情は同じだった⁶⁾。

だが現在では、技術改良による稲収量の増大（ヘクタールあたり未乾燥の稲穂5 tから10 t）とインフレによる米価の高騰により、水田の地価は0.5 haあたり250万 *Rupiah*（約180万円）に達し、また人口の稠密性におうじて村内の近隣に水田の買い手をもとめることが容易なため、自分の住まぬ村に田を買いもとめたり、他村に新たに移住して田を買うことは、かえって困難になっている。

村役場の土地台帳によると、上述の147人全員がひとしく約0.5 haの水田を所有している。だがこのことは、すべての水田経営者の経営規模がひとしく0.5 haである

6) 第二次大戦前のオランダ人のジャワ研究者たちは、*désa* の内部に古くからの住民と新来者との権利上の差別があったことや、*désa* に外部から移入する場合の共同的規制があったことをしている。すでに述べたように、王の直接的領地であったD村では、土地の耕作権をめぐる慣行は、ジャワの他の地域と異っていたろう。戦前においては、どの村びとも土地占有権をもたず、*békél* を通じて水田の耕作権を与えられていただけであった。耕作権は村内に居住し労役をはたす義務をともなったが、新来者といえども *békél* が認めれば耕作権をえて *kuli kén-céng* となった。

ことを意味するものではない。水田の所有と経営は概念上まったく別のものであり、所有者 (*pētani pēmilik sawah*) と経営者 (*běnggarap*) は、しばしば一致しない。過半数の経営者の経営規模は 0.5 ha であるが、1 ha から 4 ha の水田を経営するものもあり、逆に 0.25 ha のみを経営するものも、まれに存在する。

経営と現実の農作業はまた別の概念であり、多くの労働が水田をもたない日傭の農業労働者 (*buruh tani*) によりおこなわれる。

村の4分の3近くの世帯は水田を所有せず、また約3分の2の世帯は水田の経営主体でもない。生業の構造は非常に複雑である。それは、(a) 生業の種類が多いこと、(b) 1人の村びとが1種の生業しかもたないことはまれで、いくつかの生業を兼ね、しかもその構成が一生の間にしばしば変化することによっている。1人の人間の生業構成は、親ないし近親者からの財産相続の有無、時どきの経済状態、学歴によって定まり、生得的な身分の区別は存在しない。D村内に見出される生業は以下のとおりである。

- a. 水田の所有ないし経営。
- b. 宅地内の菜園での果実類の栽培。
- c. 農業および土木部門の日傭労働。
- d. 豚、山羊、鶏、アヒルの飼育。
- e. 技能をもつ職人。鍛冶屋、仕立屋、木工、石工、機織り、自転車・ラジオなどの修理屋その他。
- f. 店舗をもつ商い。
- g. 定期市や村の道端での零細な商い。
- h. 精米、トウフ製造などの小工場経営。
- i. 農産物および家畜、家禽売買の仲介。
- j. 中古の世帯用具売買の仲介。
- k. 役人、教師、警官、軍人、および都市部に通勤する事務系、技術系職員。

村びとの宗教生活 ジャワ人の宗教、あるいはジャワ人農民の宗教について概略をのべるのは極度に困難であるが、本論では宗教的儀礼についても記述するので、そのために必要なかぎりを以下に記す。

ジャワ人の宗教については、すでに Jay が歴史的考察 [JAY, 1963] を、C. Geertz が東部ジャワの1小都市での調査の詳細な報告 [C. GEERTZ, 1960b] と歴史的考察 [C. GEERTZ, 1968] をおこなっている。植民地時代には、オランダの研究者たちにより多くの記述、考察がおこなわれている。さらにより新しいものとしては、インド

ネシアの歴史学者 Sartono Kartodirdjo による19世紀末から20世紀初頭におこなわれた農民の宗教的反抗運動についての一連の研究がある [SARTONO, 1973]。

C. Geertz はその *The Religion of Java* のなかで、農民の宗教をアニミズム的、呪術的、混濁的なものとしている。しかし、こうしたアニミズム的、呪術的な信仰と行為のなかにも、イスラムの礼拝堂 *mėsjid* に象徴されるイスラム信徒共同体への志向と、王権の聖なる力への志向という2つの相対立する要素があるというのが、より正確であろう。村びとたちは前者を志向するものを *santri* とよぶ。*santri* という語が「イスラムの教えに忠実なもの」を意味するにたいし、「教えに忠実ならざるもの」は *abangan* とよばれる。調査地でも都市でも *abangan* と自称し他称されるものの中には、(a) 近代化にともなう脱宗教の傾向、(b) Mataram 王国の宮廷で形成された、王権の聖なる力を背景とする神秘的知と呪術すなわち *kēbatinan* への帰依という2つの要素が混在している。

Surakarta 地方の他の農村と同様、D村住民の90%以上はイスラム教徒であり、残る少数はキリスト教徒である。だがイスラム教徒である村民の大多数は *abangan* であり、*kēbatinan* の信仰が著しく盛んである。

D村には、北部海岸や東部ジャワのそれと比してきわめて簡素な *mėsjid* が1カ所存在するが、金曜日正午の礼拝や毎日5回の礼拝のために集る成人は全村で20人にみえない。ある村びとは、筆者に「神 (*tuhan*) にいたる道は各人各様であり、信仰は多数群がおこなうものではない」と語った。各人はそれぞれ個人的に、*kiyahi*⁷⁾ とよばれる *kēbatinan* の占者、呪術者のもとをたずね、大樹、道の四辻、井戸、川岸、親や祖父母の墓、各地に点在する伝説的な王子、聖者の墓に捧げものをおこない、河中、墓地などで夜をあかし、徹夜、断食の行をおこなう。彼らが信ずる超自然的存在は、神 *tuhan*、親、祖父母などの祖親の霊 *arwah*、土地霊 *danyang*、*roh alus* とか *lèlèmbut* とかさざまな名でよばれる諸精霊である。

村びとたちのなかには、*tuhan* がアッラーであることをあからさまに否定するものはいない。少数のものは、*tuhan* がアッラーにほかならずみずからが真正なイスラム教徒であることを、ことさらに語る。これより数の多い他の少数者は、「イスラムのファナティシズム」を批判し、自分たちの信仰はイスラム伝来以前からジャワに固有なものであると、ことさらに語る。さらに第3のおそらく過半数のものにとって

7) C. Geertz は *kiyahi* (C. Geertz の表記では *kijaji*) を、農村部の *santri* の中心的人物とみなしている [C. GEERTZ, 1960a]。だが、Surakarta 地方の *kiyahi* は、宮廷で形成された神秘的知と呪術、占いを農民に伝える媒介者である。*kiyahi* は *abangan* 的信仰の中心にたつもので、*santri* の代表たるイスラムの導師 *modin* と対比をなす。

は、*tuhan* は *tuhan* であり、自分たちに、なにごとともなき平穏な生活をあたえるなものかである。

また多くの村びとは、イスラムの教義によれば唯一神であるはずの *tuhan* を、他の諸霊を代表して上にたつような存在とみなしており、「*tuhan* に願いごとをする」といいながら、実際には上記の超自然的存在のすべてに祈願をおこなっていることが多い。したがって以下の記述で「神、霊」という時には、村びとの観念のうちにある、*tuhan* を上にいただく超自然的存在全体の集合を意味する。

村の役人のなかには、宗教にかかわる問題をあつかう1名の *modin* がいる。*modin* はイスラムの導師であり、*məsjid* を管理し、礼拝を主宰する。

III. *Bancakan*

1. *bancakan* の形態と機会

bancakan とは、儀式をおこなう個々の世帯が、となり近所の子どもたちにバナナの葉に包んだ食物を分けあたえることである。*bancakan* という語の語源あるいは他の意味連関については知りえなかった。つまり村びとたちにとって、この語のことなる意味への遡及、転用は存在しない。

分配される食物の内容は、米飯にモヤシと青菜のゆでたものをのせ、ココヤシの実の果肉をおろしてトウガラシ、塩をくわえてすり混ぜたものを調味料としてひとつまみ添え、ゆで卵の小片を飾ったものときまっている。

bancakan の機会は多様であるが、まず誕生日があげられる。ジャワの伝統的な暦は7つの曜日と5つの市日⁸⁾で構成されており、たとえば火曜日 *Sëlàsà* の *Pon* の日に生れたものの誕生日 *Sëlàsà Pon* は、35日ごとにめぐってくる。各世帯はその全員の誕生日のたびに *bancakan* をおこなう。朝のしごとが一段落する午前10時ごろ、家の主婦が用意した食事をもって住居の前庭に出ると、近所の子どもたちが群がり集って食物の分配をうけ、その場で食べてしまう。集まってくる子にはすべてこの *bancakan* があたえられる。かれらにとってうれしい機会である。だがそこには暗黙の了解があって、ごく近くの家の子どもたち以外がやってくることはない。

bancakan の機会はほかにも多い。

- a. 子どもの誕生と成長をめぐるあらゆる儀式。誕生の当日、生後5日、35日、105

8) 7つの曜日 (*dinà*) は以下のとおりである。Akad (日), *Sënén* (月), *Sëlàsà* (火), *Rébo* (水), *Këmis* (木), *Jumuah* (金), *Sëtu* (土)。

また5つの市日 (*pasaran*) は以下のとおりである。Lëgi, Paing, Pon, Wagé, Kliwon。

日、175日、245日、1年、8年（これ以外にも、儀礼的慣習にくわしいものは、いくつかの例をあげるが、実際にはおこなわれていない）。

- b. 割礼。男子は12～13歳ごろ、女子は7～8歳でおこなう。
- c. 結婚式。
- d. 稲の収穫儀礼。水田経営者は、稲が病虫害にあった時など、随時個別に水田で供儀や、呪法をおこなうが、大多数の経営者がつねにおこなう普遍的な儀礼は稲刈の前日ないし数日前の収穫儀礼のみである。

以上のうち大多数の機会には、*bancakan* は後述の *slamatan* とならんでおこなわれる。*bancakan* のみがおこなわれるのは上述の35日ごとの誕生日、および収穫儀礼である。

村びとたちは、*bancakan* を簡略化された *slamatan* だという。どちらも目的は、*tuhan* に恵み (*pangestu*) をこい、*slamat* な状態、つまり災いや障害のない平穏無事な状態を確保するものだという。*bancakan* の機会は、*slamatan* とことなり狭く限定されているが、村びとたちはその意義をそのおこなわれる機会とむすびつけて説明しようとはしない。もっぱら *slamat* な状態を神に乞うという目的との関連で説明し、「大きな機会には *slamatan* , 小さな機会には *bancakan*」と語る。

2. 儀式の諸機会と構成要素

調査地に見いだされるさまざまな伝統的儀式の機会は、まず以下の4種に分類できる。

- a. 通過儀礼。
- b. 暦の上の祭日。
- c. 住居の新築、改築、井戸掘り、墓碑の建立、住居の壁や塀にするため土を焼いてレンガをつくる時など、「土を起す (*mbuka tanah*)」時。
- d. 稲作にともなう収穫儀礼。

これらのほかに病気が快癒した時、あらたな商売をはじめめる時など、個人ごとあるいは個々の世帯ごとの特定の事情にもとづく無数の儀礼機会が存在する。それらは、個人的にあるいは世帯の内部だけで、他人とのかかわりをもたずにおこなわれるもので、多くは個人がひそやかにおこなう供儀や呪法のみでなりたち定形的な儀式はともなわない。したがって、他人とともに社会的におこなわれるものである *bancakan*, *slamatan*, *jagong* の機会は、上記の4種に限られる。

個々の儀式は、以下の4種の構成要素の組みあわせによって成立する。

- A. それぞれの機会に固有の儀式。たとえば、結婚式のさいの花嫁と花婿の出会いの儀式など。
- B. *bancakan*。
- C. *slamatan*。
- D. *jagong*。

本稿であつかう3種の儀礼的食物交換の場(つまり上記のB, C, D)と個々の儀式機会との関連について、理解を容易にするため、儀式の諸事例をとって、それぞれが上記4要素のうちいずれの組みあわせからなるかを以下にしめす。これは調査地における筆者の観察のみにもとづくもので、人びとの理念においては、*slamatan*, *jagong* はすべての儀式機会に伴うものである。また第V章にのべるように *jagong* は莫大な費用を要するので、主催世帯に経済的余裕がなければ省略される。以下では、個々の儀式機会を列挙し、それぞれについて、上記のA~Dの構成要素のいずれが見いだされるかを略号でしめし、ついで、その機会に固有の儀式について簡単にしめす。

- a. 妊娠7カ月目の儀式。A, C, D。妊婦の夫の父、または農村の伝統的産婆 (*dukun bayi*) が妊婦の頭に7回水を注ぎ、妊婦はそのたびごとに計7回着衣をかえる。
- b. 誕生当日の儀式。B, C, D。
- c. 誕生5日目の儀式。B, C, D。この日新生児に名前があたえられる。
- d. 誕生後35日目ごとの儀式。とくに105日目, 175日目, 245日目, 1年目, 8年目。B, C あるいはBのみ。
- e. 割礼。A, B, C, D。男児なら割礼師 (*bon*)、女児なら上記の産婆が施術をおこなう。男児が割礼師の住居にむけ住居を出る時は、母親に背負われて敷居をこえる。
- f. 結婚式の5日前、花婿側から花嫁とその両親への贈物(山羊, 鶏, ココヤシの実, パナナ, 米, 各種の野菜と香料, 花嫁の衣服, 装身具, 化粧具の一式)を代理人が届ける儀式。A, C, D が花嫁, 花婿双方の親の住居でそれぞれおこなわれる。代理人の出発時、贈物の引渡し時に簡単な儀式がある。
- g. 結婚式の当日(花嫁の親の住居で)。A, B, C, D。結婚式に固有の儀式は通過儀礼中もっとも複雑で多数の段階からなる。主なものは以下のとおり。
花嫁の母と、花嫁の処女性を象徴する祭具 *kẽmbar mayang* を売る商人に扮した隣近所の男子との対話劇, および後者による *manlẽra* の朗唱と踊り。花嫁の父, 花婿, 郡の宗務役人の3者によるイスラム法に基づく結婚の契約。花嫁と花婿の出会い。花嫁の父が花嫁, 花婿をひぎにのせ2人の重さのつりあいを計る。花婿の親族の来場と結婚が完成したことの確認。
- h. 結婚5日目の儀式(花婿の親の住居で)。A, C, D。花嫁, 花婿が花婿の親の親類, 隣人, 知人にひきあわされる。
- i. 結婚35日目の儀式(花婿の親の住居で)。C。
- j. 葬儀。A, C, D。遺体の清め, 墓地への行進, 埋葬。このさい *modin* がコーランを朗唱する。
- k. 死後3日目, 7日目, 40日目, 100日目, 1年目, 2年目の儀式。A, C およびまれに D。
santri たちが死者の住居によれば、コーランの一部を朗唱する (*tachlilan*)。

1. 死後1000日目の儀式。A, C, D. *santri* たちがよばれ、コーラン全編を朗唱する (*pěngajian*)。山羊、鶏、鳩の儀礼的屠殺。また別の鳩を空に放つ。
- m. 住居の新築、改築。最初の鋤入れ、最初にレンガをつむ時、棟上げ、最初に居住者が屋内に入る時と4回にわたり C がおこなわれ、とくに棟上げの際は D がともなう。
- n. 井戸掘り、墓碑建立、レンガ造りの儀式。Cのみ。時にはこれも省略され供儀のみ。
- o. 収穫儀礼。A, B. 老婆が田で初穂を刈る儀式をおこない、初穂に宿る稲女神 *mBoh Sri* (*Déwi Sri* ともいう) を水田所有者の住居につれ帰って、寝台の上に寝かせる。
- p. 暦の上の祭日。ジャワ暦第8月 (*Ruwah*) の下旬のある日、ジャワ暦第9月断食月 (*Pāsā*) の1日目、独立記念日である太陽暦8月17日の前夜、Cがおこなわれる。詳しくは第IV章参照。また断食月明けの大祭 *Idul Fitri* の1日目には、すべての人が自分と配偶者の親、祖父母、および親の最年長のきょうだいのもとを訪れ、過去1年間の罪の許しをこい、持参した料理、菓子を贈る。*Idul Fitri* の第7日目には各世帯がモチ米でチマキのような食物 (*kupat*) をつくり、隣近所の世帯にくばる。最後の2事例では B, C, D はおこなわれない。

以上の諸事例からわかるように、*bancakan* は、誕生から結婚にいたる各通過儀礼にともなうものであり、葬儀と死後さだまった日の儀式には、*modin* または *modin* をふくむ *santri* たちによるコーランの朗唱がともなう。*slamatan* は、収穫儀礼をのぞく上記のあらゆる儀式にともなうものである。

伝統的な儀礼の慣習にくわしいものは、農耕の開始、つまり最初の鋤入れと、収穫のはじまりの時に、*slamatan* をおこなうと語る。だが筆者の観察のかぎりでは、これは省略されている。その理由については、次章で考察する。

また、上記の諸事例のうち、*jagong* をともなうものは、人びとが重要な儀式の機会とみなすものであり、他は重要性がより低いものである。

IV. *Slamatan*

bancakan では集まって食物の分配をうけるのは子どもたちだが、*slamatan* では隣近所の各世帯をそれぞれ代表する1名の男子(割礼をすませているものならだれでもよい)が集まり、ともに祈り、供された形と意味のさだまった各種の食物を分配して、それぞれの住居にもち帰り家族とともに食べる。

1. C. Geertz の *slamatan* 論

序論でのべたように、*slamatan* のおこなわれる機会と儀式過程については、すでに C. Geertz が詳しく記述している。彼の記述は、筆者が21年後にことなる地域で観察したものと基本的に相違はない。だが C. Geertz の報告 [C. GEERTZ, 1960b] の序論にしるされた *slamatan* の社会的、文化的位置づけをめぐる論について、筆者は2点の批判的見解をもっている。それは本稿のテーマと直接かかわる問題なので、まずそ

の批判をのべる。

C. Geertz によるジャワ人の宗教の分析は、さまざまな宗教的観念や宗教的行動を、*abangan*, *santri*, *përiyayi* という3つの「文化類型」の三極構造の図式によって整理したものである。かれの図式では、*abangan* は農民の文化、*santri* は商人の文化、*përiyayi* は宮廷の貴族・官吏の文化とされる。そしてかれは、「*abangan* 宗教伝統」のおもな構成要素として、*slamatan*、精霊信仰、呪術をあげる [G. GEERTZ, 1960b: pp. 4—5]。筆者の第1の批判は、この図式それ自体にたいするものである。第2の批判は、C. Geertz が *slamatan* のみに着目し、農民の宗教的習俗の複合のなかで *slamatan* がしめる位置の検討を閑却している点にたいするものである。

まず第1点についてのべよう。すでに第Ⅱ章にふれたように、*abangan* 対 *santri* という対立概念は、ジャワ人の社会と文化を理解する上で非常に重要なものである。*santri* のひとつの典型的形態が都市の伝統的商人居住区 (*kauman*) に集住する商人層にみいだされることは、C. Geertz もまたのべているとおりである。だが一方、彼の図式のなかの、*abangan* と *përiyayi* との区別、また *abangan* を農民のみで代表させようとする見解は、きわめて恣意的である。

përiyayi という語は、王国の貴族・官吏という身分的社会層をさすもので、肉体労働にたずさわる一般民衆 (*wong cilik*) と対立する概念である [KOENTJARANINGRAT, 1962]。*përiyayi* 対 *wong cilik* という対立概念は、*abangan* 対 *santri* という宗教上の志向性にかかわる対立概念とは、次元のことなるものである。

筆者の経験では、農村の *abangan* たちのさまざまな信仰や宗教的行動は、すべて宮廷で形成された神秘思想、祭儀、暦法、占い、呪法を背景にしており、宗教の分野で宮廷の貴族・官吏層と農民とのあいだに一線を画するのは、きわめて困難である。現在の Surakarta 地方で旧 *përiyayi* 層から出自する人びとの大半は *abangan* であり、また *santri* とみなされるものも存在する。農村部の人びとのなかでも、多数の *abangan* にまじって *santri* が少数存在する。両者のあいだには、潜在的対立感情がみられるが、死者をめぐる儀式では *abangan* たちは *santri* をまねき、コーランの朗唱をもとめ金、食物などの返礼をあたえる。一方、占いや呪術はもっぱら、*abangan* に属する *kiyahi* によりおこなわれる。これにたいして厳格な *santri* はあまり積極的ではないが、けっして批判的ではない。Surakarta 地方の *santri* は、宮廷を中心に数百年にわたって形成されてきた伝統的宗教習俗にたいし、一般に肯定的な態度をとる。

一方、北部海岸地方 (Pasisir) では *santri* 文化が優越する。この地域はイスラムのジャワ人社会における最初の橋頭堡が築かれた土地であり、Mataram 王国の版図

のなかでは辺境であった。Surakarta, Yogyakarta を中心とする中部ジャワの内陸部、南部と、北部海岸との相違は、たとえば、*mėsjid* の規模や農村社会内部のステイタス体系にあらわれる。

前者では村の *mėsjid* はきわめて簡素で小規模であり、村びとの生活のなかにしめる位置は低い。逆に後者では、はるかに大規模で壮麗な *mėsjid* が見いだされ、村びとの生活のなかで中心的な位置をしめる。また、農村社会でもっとも高いステイタスをもつものは、前者では *radén* の称号をもつ下級貴族であり、後者では *haji* の称号をもつメッカ巡礼の経験者である。

以上の概観からあきらかなように、ジャワ人農民の宗教生活の多様な形態を、*abangan* 文化類型として一括するのは、まったく恣意的である。*abangan* 的伝統の中心は、農民社会にあるのではない。それは Mataram 王国の宮廷に求められるのであり、15世紀以前のヒンドゥー文明の影響下にあったジャワ諸王朝の伝統と、イスラムの神秘的、呪的潮流が、むすびあわされたものである。そして他方には、メッカを志向し、コーラン、ハデイスのさだめを厳格に守る、イスラム正統主義の潮流、すなわち *santri* が存在する。農村社会の宗教は、この2つの極のあいだで、地域ごとまた時代ごとの状況に応じて、さまざまな中間的形態をしめす。

abangan と *santri* の区別は、もっぱらイスラムの戒律を正しく守るかどうかによるものだが、農民社会を基礎とするジャワの王権文化が生んだ、*slamatan*、精霊信仰、呪術等は、かならずしも *santri* によって排斥されるものではない。とくに本稿であつかう *slamatan* は、あらゆるジャワ人にきわめて普遍的な習俗で、*abangan* も *santri* も、農民も現代の都市生活者も、すべて同一の形式でおこなうものである。筆者の調査地一帯で、*slamatan* を主宰するイスラムの導師 *modin* (第Ⅱ章参照) は、厳格な *santri* である。

つぎに第2の批判点についてのべる。C. Geertz は、*slamatan* が「ジャワの宗教体系総体の中心にある」[C. GEERTZ, 1960b : p. 11] としているが、*slamatan* は宗教の特別な一側面、すなわち隣人たちとともに、また *modin* をつうじて、神にかかわるという側面を代表するものであり、他の一面には、個人的にひそやかに神にかかわるさまざまな信仰と宗教行為の群が存在する。もしこの地方の人びとの宗教生活についての独立した論述をおこなうならば、この他の一面こそが重要であると筆者は考える⁹⁾。この批判点の具体化は以下の記述のなかでおこなう。

9) 調査地の人びとの宗教信仰と宗教的行為の詳細な記述と分析は、今後別稿においておこなう。

2. *slamatan* の機会

1) *slamatan* の機会

D村の人びとは *slamatan* のことを, *këndurén*, *sidèkah*, *kondangan* などともよぶ。*slamatan* という名称が前述の *slamat* から派生した語であるにたいし, *sidèkah* という語は, 法によって奨励される自発的喜捨を意味するアラビア語 *sadaka* に語源をもつ [ZOETMULDER, 1965 : p. 288]。村びとのなかの *santri* たちはこの語を用いるのを好む。*këndurén* は, ペルシア語からの借用語であるという。一般の村びとがもっとも良く用いるのは *kondangan* という語である。これはジャワ語で日常的に使われる「招く」という意味の語根, *undang* からきている。*slamatan* は招かれた隣人たちによっておこなわれるという社会関係にかかわる側面を, 直接表現する語である。

人びとに *slamatan* がいつおこなわれるのかを問うと, まず (a) 通過儀礼, (b) 暦の上の祭日をあげ, つぎに (c) 家屋の新築, 修復, 井戸や墓石の工事のために土を掘り返す場合, (d) 農耕のはじめと収穫, (e) 病気が快癒した時, などをあげる。さらに問うと「神, 霊への願いごとがある時はいつでもおこなう」と答える。

一方筆者の観察によれば, 実際に *slamatan* がおこなわれるのは上記の (a), (b), (c) に限られ, (d), (e) の機会, さらにそれ以外に考えられる神, 霊へのさまざまな個人的願いごとに際しては, *slamatan* という形態を用いず, 個人的に神や諸霊への供儀をおこなうのがふつうである。神, 霊への供物は *sēsaji* とよばれる。この語は, 「1」を意味する *sě-* と *saji* との合成語である。*saji* は, 器をもって客に供する食物を意味する。したがって *sēsaji* とは, 神, 霊に供するひとりの食物である。

2) *sēsaji*

さきに *slamatan* の機会が *bancakan* の機会よりも広い範囲にわたることを示したが, *sēsaji* のおこなわれる機会はさらに広く, ほとんどあらゆる儀礼の場に見いだされる。ここでは頻繁におこなわれるものの例をあげよう。

a. 通過儀礼, 家の新築および改築の儀礼が当事者の住居でおこなわれる際, 住居の中央にあたる梁の上, 四隅の柱, 隣近所のすべての井戸, 近くに川があれば川岸, および墓地に *sēsaji* をおく。住居の中心と四隅の *sēsaji* はだれか手のあいたものが無造作におくだけだが, 井戸と川岸, 墓地の *sēsaji* は, 老婆が, たくさんの供物をもった少女をしたがえて巡回し, 一つ一つ呪文を唱えながらおいていく。

b. 葬儀の葬列が死者の家から墓地にむかう時, 葬列の先頭に立つ若い男子が *sēsaji* をもち, 葬列が通過する道の四辻, 橋の下に一つ一つおいていく。

c. 井戸や墓の工事, 土を焼いて住居の壁にするレンガを作る時, 傍らに *sēsaji* をおく。

d. 収穫儀礼の時には, 老婆がまず田のへりに *sēsaji* をおき, 稲の女神 mBoh Sri (Déwi Sri ともいう) である初穂を水田所有者の家に持ち帰って寝台に寝かせ, かたわらに *sēsaji* をおく。

e. 医者の手では簡単に治らぬ病気にかかると, *kiyahi* に助言を請い, 村の内外のどの地点で悪霊につかれたかがわかると, そこに *sēsaji* をおく。

f. 木曜日の夕刻日が沈んだころ (ジャワ人の伝統的観念ではイスラムの伝統にもとづき1日は日没にはじまる。したがって木曜日の晩は「金曜日の晩 *malam Jumuah*」であり, この時にあらゆる個人的な祈願や呪法が集中しておこなわれる), 父母, 祖父母, 夫などの墓に詣でて, *sēsaji* をおく。これはすべての人がおこなう慣習ではなく, 毎週必ずおこなうものは未亡人に多い。祈願の内容は人によりさまざまである。

以上はほんの一例であり, 上記の例 a~d 以外では, だれがどこに何のために *sēsaji* をおくかについては無限の多様性がある。*sēsaji* は人が神, 霊とかかわるすべての場合に見いだされるもっとも基礎的であり最小限必要な形式である。もし, C. Geertz にならって「ジャワの宗教体系総体の中心にある」ものを, 儀礼を構成するもろもろの形式的要素のなかからとり出すとすれば, それは *slamatan* ではなく *sēsaji* である。

3) *slamatan* の社会的共同性

sēsaji のおこなわれる諸機会のうち, 上記の例 a, b, c にあがるような, 通過儀礼や家の新築等の作業の際には, *slamatan* も同時におこなわれ, 例 d にあげた収穫儀礼には *bancakan* がともなう。その他のあらゆる *sēsaji* はもっぱら個人的な行為であり, 時に *kiyahi* が関与すること以外には他人とのかかわりをもたない。

これと反対に *slamatan* は, 他人とのかかわりにおいてのみおこなわれる。そして *slamatan* がおこなわれる機会は, 個人ごと, 個人の世帯ごとの特殊性に左右されない, 誰にも平等にひとしくめぐってくるような機会である。

さきにのべたように, 稲作にかかわる *slamatan* は, 現在ではほとんど行なわれていない。このことの理由は, 米を経済的利益を生む商品とみる考え方の浸透にあると, 筆者は考えている。水稻耕作がもっぱら水田を経営する各世帯にのみかかわる活動であり, 世帯をこえた隣人間, 親族間の共同活動が存在しないことは, すででのべた。それでも比較的最近まで, 稲の収穫にはこの種の共同性がたもたれていた。つまり, 水田経営者の隣人, 知人, 親族は, 稲の収穫作業にみずから加わり, 刈った稲の10分

の1ないしそれ以上を、自分のものとして持ちかえてよいという慣習があった。

もちろんすでに半世紀以上も前から、低賃金の農業労働者の供給は豊富だった。したがって、この慣習は水田経営者から隣人、知人、親族への、一方的な扶助の義務を意味するものである。

だが、この10年間ほどの間に急速に普及した *iëbasan* とよばれる新方式によって、収穫をめぐる伝統的な扶助の慣習は衰えつつある。*iëbasan* とは、米の仲買商人が、収穫の1週間ほどまえに、まだ田にうわったままの稲を買取ってしまうことである。仲買商人は、みずから労働者の一隊をひきつれてやってきて、刈入れをおこなう。もはや稲の所有権は仲買商人の手についでいるので、水田の経営者の隣人、知人、親族たちは、収穫物の一部への伝統的権利を主張できない。

iëbasan 方式によって、水田の経営者と仲買商人は、経営すべき田をもたない他の村びとたちの犠牲により、ともに利益をえる。

このようにかつての自給的食糧生産者から商品生産者へと変貌しつつある水田経営者は、水稻耕作の各段階でさまざまな供儀や儀礼をおこなっている。だがそれは、収穫儀礼にともなう子どもたちのための *bancakan* を唯一の例外として、すべて各経営者の世帯内部でのみおこなわれる。隣人たちの参加により、居住を近接する各世帯の共同性を前提としておこなわれる *slamatan* が、農耕儀礼の分野から姿をけしたのは、ここにふれた農業の経済的、社会的条件の変化と関連した現象と考えられよう。

一方、家の新築・改築、井戸掘り、墓碑の建立等の作業は、現在もお隣人たちの労働奉仕によっておこなわれており、*slamatan* が欠かさずにおこなわれている。

3. *slamatan* の形式

1) *slamatan* の形式的画一性

人びとが *bancakan* について語る時、それがいかなる機会と結びついたものかは、あまり問題とされない。それは、さだまった形の食物をさだまった形式で隣人の子どもたちに分配するという単一の形式性が、*bancakan* のあらゆる事例をつらぬいているからである。もしかりに結婚の儀式の1事例のみをとりあげ、その儀式過程に継起する20余にもおよぶさまざまな小儀礼を順次記述していくならば、その1つである *bancakan* は、あまり重要でない副次的な要素と位置づけられるかもしれない。だが視点をかえて人びとの日々の生活を長期間観察するなら、さまざまな機会にまったく同一の形式の *bancakan* がたえずくり返しおこなわれていることが見いだされる。

slamatan の形態的特徴についても同様のことがいえる。いかなる機会にだれがおこ

なお、*slamatan* の形態は同一である。筆者は調査期間をつうじ *slamatan* の大量の事例を観察したが、のちにのべる特別の変異形の2、3の事例にいくつかの相違点がみられることを除けば、すべての事例をつうじて形式はまったく同一であった。そして C. Geertz の記述との相違はただ一点、原則として *modin* ないしその公式の代理者によって主宰されることである。

以下に、まず基本形の例をしめし、つぎに3つの変異形の例をしめす。基本形は、通過儀礼、家の新築等、個々の世帯が儀式をおこなう機会に、当事者がその住居において催すものである。一方、筆者が観察した3例の暦の上の祭日の *slamatan* は、個々の住居ごとではなく、特定の場所に人びとが集合しておこなわれた。この3例を変異形とする。

2) *slamatan* の基本形

slamatan がおこなわれる時間は、ちょうど日が沈んであたりが暗くなった夕刻6時すぎが多い。これは人びとが集りやすいようにという便宜上の慣習であり、午前中や正午すぎにもしばしばおこなわれる。

主催世帯の女たちの手でさまざまな種類の食物の準備が整うと、当の世帯の息子が代理の若い男子が隣近所の家々を回って開始を知らせる。15分間ほどでひととおりの顔ぶれがそろると、*slamatan* がはじまる。家の前面中央の部屋の焼成レンガを敷いた土間の上にござが敷かれ、用意された食物がすでにおかれている。参加者ははきものを脱ぎ、多数の食物を囲むように円陣をつくってあぐらをかいて坐る。円陣の正面奥には *slamatan* の主宰者 *modin* ないし *modin* 代理がすわる。*modin* はまずジャワ語の型どおりの文句で、この *slamatan* が何のためにおこなわれるか、たとえば、家の主人Aがその息子Bの割礼をおこなうに際し、万事妨げのなきようこの *slamatan* をおこなう、といったことをのべる。参加者は *modin* のことばのひと区切りごとに、“*injéh*” すなわち「はい」と唱和する。やがて *modin* は掌を上に向けて両手を胸の高さにかかげ、リズムカルにアラビア語の祈りをはじめめる。この際参加者は同じく手を挙げて“*a'm*”と唱和する。

これが終るとならべられた食物を参加世帯の数にわけ、バナナの葉に包んでそれぞれの住居へもち帰り、すべてが終る。開始から終了までは一様に約15分間である。

3) 変異形 I, *slamatan Ruwah*

ジャワ暦第8月 *Ruwah* 月の下旬、各墓地ごとに *slamatan Ruwah* がおこなわれる。まず墓地についてのべよう。

墓地は原則として各集落に1カ所ある。D村では10の集落にたいし墓地は8カ所、今世紀になってから形成されたという新しい集落には墓地はなく、隣接の特定の1集落の墓地を利用している。人が死ぬと必ず土葬され、死後1000日目の儀礼の際、もし残った肉親に経済的余裕があれば石製の墓碑をたてる。墓碑がもうけられない際は、遺体が埋葬された箇所はやがて忘れられ、また別の埋葬に利用される。

墓碑があればその箇所は永久に保存され、子、孫等により時に *sēsaji* が供えられるが、これもやがては忘れられる。墓地には多くの古く磨耗した墓碑があり、それが誰の墓であるかはもはや忘れられている。老人たちの話では、独立後暮しが楽になってみなが肉親の墓碑をたてるようになったそうで、現在では少数の極貧層の世帯を除くと、ほとんどの死者のために墓碑がたてられる。

夫婦の墓はかならず並んでもうけられるという原則を除くと、死者がどの墓地に埋葬されるべきかについて明確な観念体系はない。事実をたどっていくと、すべての人には死亡時に居住していた集落の墓地に埋葬される資格がある。遺体の墓への埋葬は死後24時間以内におこなわれ、仮埋葬と本埋葬の区別等はないので、墓が死亡地に近いことが絶対の条件となる。また、死者の親の墓が近隣の別の集落にある場合は、多くの場合その傍らに埋葬される。

死者が女で夫をもっている場合は、夫の親の墓の傍らに埋葬される傾向がつよい。さらに、死者の双系の祖親 (bilateral ascendants) の中に生前、著名で有力だったものがあれば、その墓碑の傍らに埋葬されがちである。たとえば、かつて村長だったり *pēriyayi* 層に属していたものその他の有力者の墓は、そのすべての子孫および各子孫の配偶者の墓を傍らにひきつける傾向をもつ。この傾向は時に血縁の範囲をもこえる。たとえば、D村が1920年代に村落統合によってはじめて形成された時の初代の村長 (*lurah*) A の墓の周囲には、A の娘の夫が前妻との間にもうけた子どもたち、および孫たちの墓までがならんでいる。

slamatan Ruwah に参加するのは、(a) それがおこなわれる墓地に、自己または配偶者の親、あるいは両親の父母の墓をもち、(b) その墓地のある集落が隣接する集落に住んでいる、(c) 既婚の男子である。親または祖父母の墓が日常の交際の地理的範囲をこえた別の場所にある時は、*Ruwah* 月下旬のつごうの良い日に個別的に墓参をおこなう。

人びとは墓地ごとに昔からきまっている特定の日の午前中に墓地に集まり、その場を清掃し、墓地に必ずある榕樹の大木の傍ら、またもし墓地内に伝説上の王子、聖者、王の戦士などのものとされる墓があればその傍らで、基本形と同じように *slamatan*

をおこなう。ただこの場合には *modin* 1名による短い祈りにかわって、*modin* をふくむ数名の *santri* たちが30分ほど祈りをおこなう。またすべての参加者は同じ内容の *slamatan* の食物をもちより、祈りが終るとすべてを混ぜあわせて少しずつ食べ、残りをまた分けあってもち帰る。

4) 変異形Ⅱ，断食月の *slamatan*

断食月 (*Páśá*) の最初の晩，近隣の20戸ほどの世帯ごとに，各男子1名がその中の1戸の住居に集まり，基本形と同じ形式で *slamatan* をおこなう。この時の食物は基本形にみられる米飯を中心として多数の菜，果実等を加えたものとまったく異り，小麦粉を練って砂糖と *santan*¹⁰⁾ を加え，直径 10 cm ほどの円盤形に焼いた菓子 *apom* のみである。参加者は自分の家で焼いた *apom* をもちより，祈りが終るとすべてを混ぜあわせ，再度分けあって帰る。

5) 変異形Ⅲ，独立記念日の *slamatan*

独立記念日8月17日の前夜，村長が村役人，各隣組長，村の民兵隊員 (*Pertahanan Sipil*) その他の有力者を自宅にまねき，*slamatan* をおこなう。形式は基本形と同一であるが，数十名の招待者のうち老人たち20人ほどのみが *slamatan* に参加し，他のものは前庭に集まって食事を供され話に興ずる。

変異形Ⅰ，Ⅱは各参加者が食物をもちよるので共同 *slamatan* といいうるが，この変異形Ⅲは，村長が村長という資格において個人的に主催するものである。

4. *slamatan* の構成要素

slamatan の形式的過程は，それを構成するつぎの5つの要素に分解できる。すなわち，1) 主催世帯とその住居，2) 招かれた隣人たち，3) イスラムの導師 *modin*，4) 祈り，5) 食物の分配，である。以下に各要素について詳述する。

1) 主催世帯とその住居

slamatan の主催，参加の単位は，第Ⅱ章にふれた世帯である。そして *slamatan* の場は変異形Ⅰを唯一の例外とし，すべて主催世帯の住居の前面の部屋である。つまり *slamatan* は世帯の儀礼であり，世帯をこえたなんらかの大きな集団の儀礼ではない。*slamatan* には隣人たちの参加が不可欠であり，そのことは *slamatan* の最大の特徴でもある。だが，それは主催世帯のためにおこなわれるものである。結婚して独立の世

10) ココヤシの実の白い果肉をおろし器でおろし，水に漬けて絞った絞り汁で，ジャワ料理の基本的な調味料である。

帯をつくっているすべてのものは、*slamatan* をおこなう。すべての世帯は、社会的地位、経済力等の差にかかわらず、等しく *slamatan* を主催し、参加する単位となる。

2) 招かれた隣人たち

上述したように *slamatan* に参加するのは隣近所の各世帯を代表する男子1名ずつである。この点はまったく画一的にさだまっており、だれが何の機会に *slamatan* をおこなおうと相違はない。

招待の唯一の基準は居住の隣接であり、*slamatan* の直前に開催の告知をうけ招待されるものは、ほぼ自動的にさだまっている。524世帯よりなるD村は、上述のように15の隣組にわかれているが、1つの隣組が30世帯ほどの規模の場合、そのなかのどの世帯が *slamatan* を催す場合も、同じ隣組内の全世帯を *slamatan* に招く。隣組の規模がさらに大きい時はそれを中央で2等分し、それぞれを *slamatan* 招待の単位とする。これ以外にも、主催世帯の住居と道をへだてて向いあう3～5戸ほどの住居に住むものは、隣組が異りまた村が異っていても招待される。変異形Ⅱの場合には、ここにいう隣組ないしそれを分割した *slamatan* 単位ごとに、適当なだれかの住居に集まって *slamatan* をおこなう。

隣組の成立は第二次大戦中の日本軍政時代のことであり、こうした *slamatan* 単位の分割は便宜的なものであって、伝統的なものではない。住居の周囲の隣人たちを招くというのが *slamatan* の原則である。変異形Ⅰの場合も、居住の隣接とは別に同一の墓地に親、祖父母の墓をもつものの一時的集団が形成されるのではなく、各墓地の周囲に住み、かつそこに親、祖父母の墓をもつものが集まるのである。

3) イスラムの導師 *modin* と祈り

slamatan には、*modin* ないしその代理が参加し、儀式を主宰し祈りをおこなう。代理は *modin* が任ずるもので、D村には4人いる。時に各所で *slamatan* がちあって *modin* もその代理もくることができない場合は、参加者中でアラビア語の祈りができるものが臨時に代理をつとめることもある。つまり、*slamatan* に不可欠なものは、アラビア語によるコーランの一節の朗誦であり、*modin* ないしその公式の代理の参加はこの必要性から二義的に導かれるものと筆者は考える。

さきに人と神との儀礼的にかかわりに *slamatan* と個別的な *sēsaji* という2つの道があることを指摘したが、前者にかかわる *modin* と後者にかかわる *kiyahi* とでは、その宗教的性格が大きく異っている。

人びとはさまざまな個人的祈願、たとえば病気、稲の病虫害、出産、恋愛、結婚、

商売、入学や就職の試験等々にかかわる祈願に際し、自分の選んだ *kiyahi* の助言、占い、呪法を請い、またその指示によりみずから供犠、呪法等をおこなうのだが、*kiyahi* はその結果に一半の責任をおうのであり、それぞれの *kiyahi* にはさまさまの過去のしごとについての評判、過去になした修行や超自然的力についての伝説がつきまとう。人びとが自分の選んだ *kiyahi* にたいする態度は、秘やかでうやうやしい。

一方、少くも現在では、D村およびその周囲の人びとの間に、*modin* が聖なる力ないし超自然的力をもつという信仰はない。筆者がD村で聞いた話では、調査地の西南隣に位置する Klatén 地方のいくつかの村にはかつて聖なる田があり、*modin* 以外のものが鋤を入れるとかならず病いに襲われたという。だがD村およびその周辺では、このような *modin* の超自然的力を示唆するいかなる言いつたえも見出すことができなかった。

現在の *modin* には、役人の1人という性格がつよい。*modin* は村役人の1人であり、また宗教省の地方機関の最末端の役人として、村びとの出生、結婚、離婚、死亡等の届け出を受け郡役所に報告する。*modin* はまた礼拝堂 *məsjid* を管理し、礼拝を主宰するのだが、この地域では *məsjid* での礼拝にあまり価値がおかれていないため、この面での村びとたちへの影響力も弱い。だが彼は、すべての村びとがたえずおこなう *slamatan* を主宰することにより、村びとたちの間にさだまった地位を有している。

slamatan は、さだまった形式によっておこなわれることだけで十分とされる儀式であり、結果は問題にならない。つまり、さだまった形式の *slamatan* をおこなわないことは、当事者に災いをもたらすが、一定不変の形式をみたしている以上は、何かをつけ加えることでより良い結果を期待することはできないし、そうした観念は存在しない。ほとんどの村びとには理解できないアラビア語の祈りも、その不変の形式の一要素であり、それをおこなう人自身の属性が結果に影響することはない。D村の *modin* 代理のうち1人は、時に詐欺行為をはたらくことできわめて評判の悪い人物であったが、そうした評判は、彼がアラビア語の祈りをおこなう能力をもち、*slamatan* を主宰することには影響しない。

kiyahi のなかにも、時に社会的評判の悪いものがある。それは主に賭けごと、飲酒、女遊びなどにかかわるものだが、こうした行為はその *kiyahi* を信じるものにはむしろその超人的、超自然的能力のしるしである。だがさきの *modin* 代理の場合、評判の悪さは評判の悪さであって、それとはまったく無関係に、彼のアラビア語で祈る能力が *slamatan* に必要とされる。

4) 食物の分配

slamatan においては、その場に並べられ参加者がとりわけてもち帰る食物の内容も画一的に定められており、主催者によってそれが他人より簡素だったり立派だったりすることはない。食物は多くの種類からなるが、その組みあわせは *slamatan* の機会ごとに異り、画一的に規定されている。たとえば葬儀の *slamatan* と誕生の *slamatan* とでは、食物の種類、組みあわせはまったく異り、また誕生の *slamatan* に限っても、誕生当日の *slamatan* と 5 日目の *slamatan* とでは内容がことなる。結婚式の当日 24 時間だけを見ても、式のはじまる朝、午後か夕刻に花嫁と花婿の出会いの儀式がおこなわれる直前、翌日いっさいが終りかたづけもすんだあとと、3 回の *slamatan* がおこなわれるが、それぞれ食物の内容は異なる。

すべてに共通する組みあわせは、(a) 米粉を練って蒸したプディング状のもの (*jenang*) 3 種 5～7 皿、(b) 米飯 2～8 盛、(c) 「市場の買物 (*tukan pasar*)」とよばれる市場で買った果実と菓子類 1 盛ないし数盛であり、このほかに鶏肉、野菜のさまざまな料理がならぶ。

米飯の盛りつけにはいくつかの形がある。大円錐形、円錐形の周囲に 6 つの小円錐形を配したもの、円錐形を真中から半分にしたたてわりにした形のもの、平頭円形、大きなむすびのように丸めてバナナの葉で包んだものなどである。(b) に用いる米はウルチ米に限られ、モチ米は菓子として「市場の買い物」の中に見出される。米飯のたき方にもふつうにたいたものと、*santan* を加えてたいたものとの 2 種がある。他の料理についても、材料、調理法、もりつけのそれぞれに関し、機会に応じたさまざまなさだめがある。

それぞれの食物には、名称と意味づけがあたえられている。たとえば高さ 30 cm ほどの大円錐形の米飯は、*səgo tumpəng* (意味は「円錐形の飯」とよばれ、運勢が良くなるようにという意味づけをもつ。*slamatan* の各機会ごとの食物の組みあわせと、それぞれの食物がおびる意味については本稿では省略し、以下の 2 点の補足にとどめる。

第 1 に、Mataram の宮廷で編まれた占法と祭式の書 (*Primbon* とよばれ現在でもさまざまな版が市販されている) には、筆者が村で観察し、また村びとから聞いた *slamatan* の食物の名称、構成、意味の体系とほぼ同一の内容がしるされている。こうした書物は過去の宮廷の神秘術者により編まれたものであり、村びとのなかにも所有するものがある。したがって、他の多くの信仰や習俗にかかわることがらがそうであるように、*slamatan* の食物の象徴的体系も、宮廷で形成されたものが直接農村に受容

されていると考えられる。

第2に、*slamatan* に参加した隣人たちが、食物をとりわけるときは、誰のとり分にも各種の名と意味をもつ食物の全種類が少しずつふくまれる。*slamatan* の食物の分配は、それ自体が儀礼の本体であり、いかなる意味でも儀礼にともなう副次的な食物の供給にとどまるものではない。

V. *Jagong*

1. *jagong* という概念

人びとが *jagong* という語でさすものは、後にのべるさまざまな儀礼の場の人びとが訪れ、飲食し座談に興ずるといった集団的行動である。つまり、それは個々の儀式過程のなかの宴の局面である。

jagong というジャワ語の元来の意味は、「客になる」ということである。しかし Surakarta 地方、Yogyakarta 地方では儀式のおこなわれている場（主催世帯の住居）を訪れることを *jagong* といい、とくに結婚、誕生、割礼などの喜ばしい機会にこの語をもちいる。人が死んだ直後の埋葬の儀式に出かけることは *layat* とよばれ、正しくはこれは *jagong* ではない。ただしこの点ではしばしば逸脱が見られ、死後1年目、2年目、および1000日の儀式については *jagong* という語がふつうに用いられる。そして儀式過程の全体すらもがしばしば *jagong* とよばれる。

儀式という語に対応する語としては *upacâra* があるが、この語は日常生活ではほとんど使われない。さらに、他人の家を訪れて歓談することいっさいについても、*jagong* ということばを用いることがしばしばあり、*jagong* の派生形である *jagongan* という語は、人とあって話に興ずることいっさいを意味する。人びとは *jagong* という語を用いることによって、儀式過程のなかの客が集まり飲食歓談するという相を強調するのである。

さきにのべた *slamatan* は、ほとんど村びとの話題になることがない。一方 *jagong* ということばは、ほとんど毎日のように耳にするものである。「今日は何某のところで *jagong* がある」「これから *jagong* に行くところだ」「毎日、毎日 *jagong* がつづいて疲れた」といったなにげない会話がたえずかわされる。

たえず随所でおこなわれる *slamatan* はまったく画一的で簡潔な形式により短時間のうちに終えられ、参加者もごく少数である。だが *jagong* は、のちにのべるように膨大な参加人員により、長い時間、多くの労力と財貨を費しておこなわれる。それゆ

えに *jagong* は *slamatan* と同様たえず随所で、また変化のない同一の形式でおこなわれるにもかかわらず、村びとの生活のなかに大きな比重をしめ、たえず意識され話題にのぼる。村びとたちにとって儀式があるということは、まずなにより *jagong* があることを意味する。

2. *jagong* の機会と主催者

jagong が現実どんな機会におこなわれるか、まだどの機会にとくに多くの *jagong* がおこなわれるかを知るため、村役場に保存されている集会許可願いの受理控えにもとづき、1974年10月から1975年9月まで1年間の諸例をぬき出したものを、表1にしめす。集会許可制¹¹⁾等の治安行政は、村の末端まで厳格におこなわれているので、この数値は信頼できるものと考えられる。

表1 D村における *jagong* の機会別件数 (1974年10月～1975年9月)

機 会	儀式の名称	件 数
妊娠7カ月目の儀式	<i>mitoni</i>	9
誕生日および5日目の儀式	<i>bayéni</i>	69
男児の割礼	<i>ětakan</i>	25
女児の割礼	<i>sunatan</i>	4
結 婚 式	<i>ngantién</i>	23
死後1年目、2年目の儀式	<i>tachlilan</i>	8
死後1000日の儀式	<i>séwu dinâ</i>	17
家の新築の儀式	<i>nggawé omah</i>	11
計		166

(D村役場の帳簿による)

この表には埋葬の儀式の際の集まりはふくまれていない。この場合だけ、届け出と許可は不要という例外規定があるからである。参考のためつけ加えるなら、1974年1月より12月まで1年間のD村内の死者数は28人。人が死んだ時には、名称は *jagong* ではなく *layat* であっても、*jagong* の際とまったく同じ宴があるから、宴の総件数は、表1に掲げた *jagong* の総件数よりさらに増える。

理念上、*jagong* がおこなわれる機会は、表1にあるものに限らず、いかなる儀式も *jagong* をともないうる。しかし、後述のごとく *jagong* の費用が莫大なものであるため、実際は表1にみられるようなとくに大きな儀式の機会に限られてくる。また各

11) 住民が、いかなる目的であろうと3人以上の集まりをもつ時は、あらかじめ規定の手数料をそえて集会許可願を提出しなければならない。許可願いは、村役場を通じて郡役所、郡警察に提出され、そこで裁可される。

項目ごとの件数に大きな開きがあるのは、貧しい家では *jagong* をともなう大規模な儀式を省略し、*slamatan* だけですませることがあるからである。たとえば、誕生5日目の儀式、結婚式などでは *jagong* が省略されることがまれであるのに対し、妊娠7カ月目の儀式、死後1000日の儀式などは簡略化されることの方が多い。また、男児の割礼が盛大におこなわれるのに対し、女兒の割礼は一般にきわめて小規模にすまされる。さらに下の子が生まれたさいに年長の子の割礼もあわせおこない、*jagong* を1回ですませるといった便法もしばしばとられる。

表1に見られるように *jagong* がおこなわれるのは、世帯の儀礼のさいに限られる。*jagong* をともなう各儀式機会について、それを主催するものを以下に示す。

妊娠7カ月目の儀式……妊婦の夫または夫の両親が主催する。

誕生当日および5日目の儀式	}	……子の両親が主催する。
男児の割礼		
女兒の割礼		

結婚式……花嫁の両親が主催しその住居でおこなう。

死後1年、2年、1000日の儀式……死者の配偶者が主催する。配偶者が死んでいたり離婚していれば残された子全員によっておこなう。そのなかで中心になるのは長男であるか、あるいは親の住居を相続しているものである。未婚の子が死ねば親ないし祖父母が主催する。

このように *jagong* を主催するのは、儀式の当事者の親、子、配偶者のいずれかであり、さらに祖父母、きょうだいなどはたとえ世帯がちがっていても主催側の一人となる。

3. 事例描写——ある結婚式の例——

jagong は *slamatan* のような整った形式をもつ儀式ではない。それは儀式の場における主人と客の形式化された関係の累積である。したがって、ここでは1つの結婚式の事例をとりあげ、準備の過程から日を追って記述していくなかで、*jagong* のもつかたちをあきらかにしていきたい。

他の多くの儀式と同様、結婚式の儀式過程は、大別して4つの構成単位よりなる。中心には、花嫁、花婿の出会いの儀式のような、結婚式に固有の儀式群があり、これと並行して、1回の *bancakan*、3回の *slamatan*、2～3回の *jagong* がおこなわれる。またこれらの背後には、それ自体が儀礼化され、また儀礼的交換の体系をともなう準備過程が存在する。したがって、*jagong* の描写は準備過程よりはじめなければならない。

1) 主催者の家族

ここに描く結婚式はD村でおこなわれた。ジャワでは、結婚式はかならず花嫁の親の住居でおこなわれ、結婚式自体の費用の大半も花嫁の親が負担する。20歳の花嫁の父は水田 0.5 ha と宅地、相対的に大きな住居をもち、ジャワ暦で5日目ごとにめぐってくる *Pon* の日に村の西端にある公設市場で開かれる定期市では床屋の店を開いている。村内では平均以上の経済力をもつ層に属しているといえよう。花婿は工業高校を卒業して Surakarta 市の国営電力会社に働く 26 才の技術者で、東に 4 km ほど離れた別の村に住み、毎日オートバイで市中まで通勤している。その父親は、田をもたない農業労働者であるが、水牛 2 頭をもち、やはり床屋として近隣の市場を回っている。

結婚式がおこなわれたのは、1975年11月の中旬であった。

2) 招待

結婚式の1週間ほど前に、式の準備のための世話人たちが集る。世話人の長は、花嫁の家族と同じ隣組に住む村役人の1人、および道路をへだてた向いに住み、別の隣組に属する村の小学校の校長である。また 500m ほど離れた別の集落に住む50歳前後の1人の女が、料理の準備全体の指揮にあたることになった。彼女は花嫁の両親の知人であるが、*jagong* の料理の準備に熟達し、他の機会にもしばしば指揮をとっている姿がみうけられた。

この日のしごとは、招待状の作製、配布である。誕生当日と5日目の儀式、および葬儀の際には招待はおこなわれず、すべての知人がみずからやってくることが期待される。その他個別の世帯の諸儀式の際は、かならず主催世帯からの招待が、ふつうは書状をもちい、時には口頭で、一人一人の招待者に直接伝えられる。招待状は、印刷されて必要事項だけ書きくわえるようになったものが市販されている。

招待をうけていないのに出かけて行くことは恥 (*ngisimisimi*) と意識されている。10歳ぐらいから30歳ぐらいまでの若い男子のみは例外で、村の役職者、非公式の有力者、経済的に比較的ゆたかな世帯の *jagong* には、招待の有無にかかわらずでかけて行く。*jagong* の招待客が一般に非常に多いので、準備とその場の接待には多くの人手を要し、青年たちは雑用係として手伝いにあたる。だが、村内には暇な時間をもてあました青年たちの数があまりに多いので、手伝いとはいっても大半の人手は余り、*jagong* の場の周囲にたむろしておしゃべりに興じ、食事を供されて帰って行く。それで青年たちのなかでも教育程度が高く自意識のつよいものなかには、「食事ほしさのため招か

れてもいないのに出かけていくのは、いやなことだ」と批判を口にするものがある。

逆に招く主人側からいうと、招待もれがあってはいけない。このこともひとつの間接的な要因となって、招待されるものは、非常に多い。ここにとりあげる事例では、900枚の招待状がつくられ、近所のものが手わけして各招待先の住居に届けた。内訳は親が招待するもの700組、花嫁本人が招待するもの200人(すべて同年輩の若い娘)である。成人への招待は夫婦を1組とみなし1通の招待状が出されるので、上述の700組という数字は、ほぼ1400人を意味する。なお、花婿の側の関係者は、花婿のつきそいという資格でやってくるのであり、いっさいこの招待の枠外である。また、手伝いということでやってくる村の若ものたちも、前述のようにこの招待の枠外である。筆者の観察ではその数は非常に多く、招待された村の娘たち200人という数にほぼ匹敵していた。

この事例における全参加者数は、*jagong* の諸事例の平均的規模よりは大きいものであるが、結婚式としては特別にきわ立って大きなものではない。水田を所有する農民にとっては、ほぼ標準的な規模であり、水田をもたないものの場合、この2分の1、ないし3分の1程度の規模がふつうである。一方とくに大規模なものでは、村内に住む全夫婦をふくむ2000組の夫婦が招待された例がある。これは村の書記 (*carik*) の娘の結婚式の例である。

誰を招待すべきかについての明確な慣習上の規定はない。しいていえば、主催者といささかでも交際のあるものは、可能なかぎりすべて招待するというのが原則である。親類中の誰を招待すべきかというさだめもなく、主催者からの系譜的距離の遠近、および交際の有無によって主催者が判断する。同じ集落あるいは隣接の集落に住む隣人たちは、ふつう大部分が招待される。それ以外の招待客は主催者の友人知人たちであるが、それも大半は同じ村内に住んでいるものなど、近隣の人びとである。だがまた、招待客のなかには必ずといっていいほど、15km、20km、さらには30km、もはなれた地域の人びとがふくまれている。それは主催者の親類、生業の上の知人などであることが多い。

3) 女たちの来訪

式の1日前になると、早朝から近所の女たちが、10歳前後の娘から老婆まで50人ほど集まり、料理の準備をはじめめる。延べ数千人分の食事の用意なのでたいへん忙しく、この朝から翌々日の昼すぎまで、石を並べて臨時につくった十数個のかまどには火が絶えず、つねに女たちが働きつづける。近所の女たちはみずからやってきて料理の準備の中心の役目をうけもつ。つづいてつぎつぎに女たちがやってくる。

さききのべたように招待は夫婦単位でおこなわれるが、夫と妻の行動はまったく別である。すべての女は形式上は手伝いにやってくるのである。したがって料理の準備がつづいている2日間か3日間の間、いつきてもかまわない。こうして *jagong* の準備の場を訪れることを *réwang* という。女たちにとっては *réwang* 自体が正式な訪問の機会であり、あらためて準備とは別に訪問をおこなうわけではない。結婚式の際、花嫁の友人たちが招待されるのが、特別の例外である。

また *réwang* のさいに、女たちは米、砂糖、茶などを贈物としてもってくる。これは *sokongan* とよばれ、のちののべるように厳格な交換の体系をもっている。

一方、男たちはきまった時間にやってきて宴の座に加わるのだが、その際には贈物はなにももってこない。*jagong* の贈与交換は女たちだけによっておこなわれる。

réwang にくる女たちは、終始実際の準備作業の中心になって働くものと、短時間やってきて形ばかり準備に加わるものとにわかれる。前者は隣近所の女たちと主催者の母、娘、きょうだい、おば、めい、むすこの妻などの近親者たちである。隣近所の女たちが終始準備のしごとをになうのは、慣習にうらづけられた自発的行為であり、隣近所とはどこまでをふくむかといった明確な規定はない。また彼女たちも贈与を他のすべての女たちと同様におこなう。

他のすべての女たちは、やってくる時まず住居の正面の部屋に入り、あいさつをすませ茶菓、食事のもてなしをうけ、短時間台所や裏庭で進められている料理の準備に加わって、ココヤシの実の果肉を削る、野菜を刻む、皿をならべるなどのしごとに加わり、やがて再びあいさつをして帰っていく。

上述のように、*réwang* にやってくるすべての女たちは、米、茶、砂糖その他の料理の材料をたずさえてくる。贈与の標準量は、米 5*l*、あるいは茶 200g と砂糖 1kg である。この標準量は暗黙のうちにさだまり、大多数のものがこれにしたがう。村役人、水田を標準規模の 0.5 ha をこえてさらに多く所有したり経営しているもの、出自が農民でなく、旧宮廷の官吏層、オランダ時代の砂糖工場やタバコ工場の事務系・技術系職員、都市部の伝統的商人などに由来するものは、村内での高いステイタスにとまって、贈与量が多くなる傾向がみられる。

だが、*réwang* の贈与の第1の原則は、A が B に 5*l* の米を贈れば、他日 A が *jagong* をおこなう時、B は必ず等量の 5*l* の米ないし他の等価のものを贈るという、等量交換の原則である。A と B との間に社会的ステイタス、経済力などの明らかな差がある時も、この原則は貫徹する。二者間の関係の中では富裕なものはより多く贈り、貧しいものは少しでもよいという観念は存在しない。したがって、相対的に貧し

いものにとっては、年間数多い *réwang* の贈与はかなりの負担である（贈与の経済的側面については、のちにふれる）。

等量交換原則を貧富の差の存在という現実にあわせるためには、いくつかの方法がある。第1は相手によって贈与量をかえるというやり方である。つまり、村内でステイタスの高いものであっても、同じくステイタスの高いものや、郡の役人などよりステイタスの高いものの *jagong* には、米 10*l* をもっていき、自己よりステイタスの低い一般の住民のところには米 5*l* ですませる。また、とくに貧しいものは、標準以下の 2*l* の米しか贈らないこともあり、この場合みずからが *jagong* をおこなう際も、それだけの量の贈与しか受けられない。ただし、この手段をとることによって、一人前の村民というステイタスはなにか失われる。

さらに *jagong* の贈与交換の体系からまったく離脱してしまうこともある。これは、村内で10~15%ほどの極貧世帯にみられる行動である。こうした人びとは、中程度以上の経済力をもつ近隣の村びとの *jagong* には、一家でやってきて終日労働力を提供し、小さな子にいたるまで3食とも供される。その日ぐらしの彼らにとって、*jagong* はともかくその日1日の食事をえる機会となる。彼らみずからが *jagong* をおこなうことはほとんど不可能だが、子どもの割礼の儀式などは、近くに住む近親者や、パトロンの立場にある村役人その他の有力者が出費を負担し、最小限のものはおこなう。

なおごく限られた範囲の近親者、すなわち主催者のきょうだい、親、子どもたち、近くに住み交際のあるいとこなどは、前述の標準量より大量のココヤシの実、野菜、鶏卵などを、贈物としてもってくる。

客がもってくる贈物 (*sokongan*) のほかに、主人と客との間にはさらに食物の授受がおこなわれる。*réwang* にくるすべての女たちは、その場にいるかぎり飲食を供される。短時間で帰ってしまえば1回だけだが、1日中いれば2回ないし4回の食事を供される。出される食事は、のちにのべる男の客の宴のものと同一である。つまり準備の過程で、作られた料理はその場にいる女たちがまず食べてしまい、最後に男の客の宴に出される。

さらに女が *réwang* にきている限り、その留守宅には家族全員に十分なだけの量の料理がべつに届けられる。女が近くからきている時は、手伝いの若い男女が留守宅に食事を届け、遠方からきている時は、帰る時にバナナの葉で包み竹籠に入れた料理をわたされもち帰る。

4) 宴

結婚式の当日には朝と夕方2度の *slamatan*、および全体のクライマックスである

夕刻の花婿、花嫁の出会いの儀式をふくみ、十数段階にのぼるさまざまな小儀式が連続する。ここで取りあつかう宴の側面は、3段階にわかれている。

まず昼すぎから遠方の客のための宴がはじまる。男の客たちが住居の前庭の仮の屋根がけの下にとおされ、花嫁の父を代理する村役人のあいさつをうけたあと、茶、菓子、スープ、鶏肉を中心にした菜を盛った米飯、デザート（果物をうかべたシロップ、アイスクリームなど）を供され、2、3時間たってみなが頃合と感じはじめたころ、誰かが席を立つのをきっかけに急に波が退くように帰っていく。夕刻暗くなってから、花嫁の友人である娘たちがジャワの正装に着飾って集まり、飲食ののち帰って行く。

最大の宴は夜の9時半をすぎてからはじまる。内容は昼間のもののくり返しである。だが時が夜であるということが場のふん囲気を変え、話はずむ。ここにあげる結婚式の例のように3回にもわけて客を招く大規模なものでなければ、*jagong* は夜1回おこなわれるだけであり、夜の9時半すぎが *jagong* の時間である。昼間が経済的活動の時間であるとすれば、夜は *jagong* の時間である。昼間とちがって人びとは時間を気にせず、気のむくままいつまでもその場に残っている。

夜の *jagong* を宴の時にふさわしいものに行っている最大の舞台装置は、石油ランプである。ジャワの村落部ではどこでも、幹線道路沿いの一部を除いて電気はないので、照明は石油ランプでおこなわれる。それもふつうは室内を足もとが一応わかる程度に細々と照らしているだけなので、あたりは月あかりを除けば一面の闇である。ただ *jagong* の場だけが、隣近所から可能なかぎり多数集めてきて精一ぱい明るく輝やかされる石油ランプのもとで、闇の中の光の世界となる。

ここにあげる結婚式の例では、たまたま *wayang kulit*（影絵芝居）が上演された。夜9時半すぎにはじまり、夜あけまでつづく *wayang kulit* は、夜の *jagong* の時と重なる。結婚式と割礼は一般に *wayang kulit* の上演のもっとも主要な機会とされているが、その費用が莫大なため、実際におこなわれるのはきわめてまれである。筆者がD村に住んだ7カ月間、村内では数多くの結婚式と割礼の儀式があったが、*wayang kulit* の上演をともなったのは、ここにあげる1例のみであった。

一方この10年ほどの間に、*wayang kulit* その他のジャワの伝統芸能のカセット・テープの使用が普及し、*jagong* の際にはかならず24時間にわたってラウド・スピーカーからテープの音楽が流れつづける。近隣の村をふくめれば近くのいずれかの家で *jagong* のおこなわれない日はほとんどないので、ほぼ毎晩、ラウド・スピーカーをつうじて伝統芸能の声と音楽があたり一帯にひびきわたる。農村部の所どころには、

テープ・レコーダー、アンプ、スピーカーおよび1組数十本のテープを賃貸するもの
 がいて、誰もが *jagong* を催す時にこれを借りる。

実際に *wayang kulit* が上演される時には、近隣一帯の村むらから、老若男女数千人の
 人びとが見物に集まり、多数の行商人が玩具、飲物、菓子などの屋台をならべ、
 儀式のおこなわれる家の周囲は喧噪をきわめる。だがそうでなければ、*jagong* の場
 に見いだされるのは、石油ランプの光、スピーカーからの音楽、そして飲食とはてし
 なくつづく客たちの会話だけである。

夜の9時半ごろから集まりはじめる客は、11時をすぎた頃もっとも数が多くなり、
 夜の1時ともなると最初の一部の客が立ち上がって、残った客たちの一人一人にあい
 さつし、自分の住居へ帰る。かなりの客はそのまま夜明け近くまで、茶菓を口にし、
 煙草をふかしながら語りつづける。話題の多くは近隣のできごとをめぐるうわさ話で
 あり、とくに生業にかかわって、米、肥料、農薬の値段、稲のでき具合、その他さま
 ざまの売買にかかわる情報も交換される。新聞をとらずラジオをもっているもニュー
 スを聞く習慣のない村びとたちは、日常の狭い交際範囲をこえた他の村むらについ
 ての情報の多くを *jagong* の場でえる。

jagong のもう一つの特徴は、儀式過程を構成する他のさまざまな儀式群と無関係
 に、独立しておこなわれることである。すでにのべたように、結婚式の場合なら、(a)
 結婚式固有の儀式群、(b) 3回の *slamatan*、(c) 1回の *bancakan* が、*jagong* となら
 んでおこなわれるが、それぞれは独自に慣習で定まった時間、あるいは占いで選ばれた
 時間におこなわれ、全体をつうじた演出はいっさい存在しない。したがって、人が結
 婚式に行くのはもっぱら飲食歓談に行くのであり、他の儀式群のいずれかに参加し
 たりあるいはその観客となるのではない。

結婚式の翌日、午前中に後かたづけが終ると、最後の *slamatan* がおこなわれる。
 これと並行して花婿の家族の親族、知人の一団がやってきて、結婚の諸儀式がとど
 おりなくおこなわれたことを見とどける儀式を、花嫁の側の家族とともに行なう。こ
 れが終ると、まる2日以上つづいた *réwang* も終りである。この後結婚の第5日目
 には、花婿の家で宴がもたれ、花嫁の側の近親者と隣人、知人たちが参加する。だが
 この *jagong* は花婿の親がその独自の隣人、知人関係にもとづいておこなうもので別
 個の独立したものである。

4. *jagong* の費用と頻度

以上に描写した *jagong* は主催する側にとっても、また招かれる客の側にとつ
 ても、いちじるしく濫費的なものである。ここで濫費的というのは、もちろんけっして

非難の意味をこめたものではない。郡や県の役人は農民が儀式に金銭、物資を費消することに批判的である。村びとのなかにも無駄な出費だと批判的な言をはいたり、重い負担をなげくものは少くない。それどころか大多数の村びとは、自分が出費する機会には、とくに外部の人間である筆者にたいし、負担のつらさをもたらした。水田を所有するものは、水田をもっているからには、どうしても人より大規模な *jagong* をやらざるをえないと語り、貧しい人びとは、財産をもつものと同じ量の贈物をたびたびするのは大変なことだと語る。だがそれはけっして、こうした習慣を止めようとか改めようという考えにはむすびつかない。おそらく儀礼的な諸出費を経済生活の他の領域と一括してその効用を図ることは、村びとも外部からの観察者にも困難なことである。

1 回ごとの *jagong* およびそれをふくむ儀式全体は、世界の他の諸社会の諸例にくらべると、けっして大規模なものではない。おそらくこの社会における儀式費用を膨大にしているのは、儀式のおこなわれる頻度の大きさである。

1 回の *jagong* に要する費用、および年間をつうじた *jagong* の頻度を、数量的に厳密に把握するのは、D 村での調査期間が7カ月にすぎず、共同調査者や補助者がいなかった筆者にとってきわめて困難なことだった。えられたのはおおよその見積りにすぎないが、以下に、知りえただけのことをそのまま記述する。以下では各種の費用をインドネシア共和国の通貨単位である *Rupiah* で表記し、略号 Rp. をもちいる。

経済的問題をあつかう人類学上の研究でしばしば問題になるのは、対象とする社会の経済事象を通貨単位をもって数量的にとらえることに意味があるかどうか、ということである。ジャワの農村地域の現状では、貨幣経済がすでに長年浸透しつつし、あらゆる物資や労働の価値が貨幣で計られているので、通貨単位による数量的把握は十分有意義である。たとえば、半数以上の村びとは肉体労働や商い、周旋で日銭をかせぎ、毎日必要な物資を市場や商店で現金で買ってくらしている。またほとんどすべての水田経営者は、稲を自家の消費にあてるとともに、商品ともみなしており、種苗、肥料、農薬、そして米の市価を熟知している。

なお、調査当時の交換レートでは、1米ドルがほぼ 415 Rp. したがって 1 Rp. は 0.73円に相当する。

1) 主催者の側の出費

本稿にとりあげた結婚式の事例については、主催者自身から総費用を知ることはできなかった。知りえたのは *wayang kulit* の上演のために 60,000 Rp. を費したということだけである。人びとのうわきでは主催者はこの結婚式のため、上述の *wayang*

kulit の費用を除いて 200,000 Rp. を費したという。ただし、これは細かな計算にもとづくものではなく、この程度の *jagong* をおこなうには 200,000 Rp. 程度の出費を覚悟しなければならないという、村びとたちの常識の表明である。

諸儀式のうちで、とくに多くの人びとを招き華やかにおこなわれるのは、第1に結婚、第2に割礼（とくに男児の）であり、これを催すことはとくに「しごとをもつ (*duwé gawé*)」といわれる。こうした機会のたびに参加者に、「どのくらい費用がかかるものだろうか」と問うと、答えはつねに 150,000 Rp. ないし 200,000 Rp. である。この額は子どもを4～6人もつた中程度の経済力の夫婦の、10カ月ないし1年分の生計費に相当する。また水田 0.5 ha から収穫された水稻をすべて売却したとすると、粗収入は平均約 140,000 Rp. これから生産費を除くと純収約 80,000 Rp. である¹²⁾。

つぎに、*jagong* の費用の他の例として、*batik* (ジャワ更紗) 染色で暮しをたてる女性が、亡夫の死後1000日の儀式のため、男子招待客100人程度の小規模な *jagong* をおこなった事例をあげると、筆者が当の女性とともに出費の諸項目を数えあげ、現金支出額を計算した結果は 60,750 Rp. であった。

また1人の小作農民¹³⁾が第3子男子の割礼、第6子女子の割礼、第7子の誕生5日目の儀式をかねて、男子招待客150人ほどの *jagong* をおこなった例では、出費の大きな部分をしめるはずの 200 kg の米（時価 24,000 Rp.）がちょうど収穫後で手もとにあり、また、ふだんから交際が広く石油ランプ、テーブ・レコーダー一式を知人から無料で借りてきたため、現金支出は 10,600 Rp. であった。

2) 招かれる側の出費

これについては、米 5 l すなわち 500 Rp. という標準があることをすでにのべた。500 Rp. という額は、子どもを4～6人もつ中程度の経済力の夫婦の1日の標準的生計費である。また農業労働者の1日（朝、午後各3時間）の労働の報酬は、男 150 Rp., 女 100 Rp. および2回の食事である。

ここでより重要なのは、一人一人の村びとたちが年間およそ何回 *jagong* の場に出かけるかということである。さきに、世帯数524戸のD村で葬儀をふくめれば年間約

12) 水田からの収入、生産費、人びとの生計費等について筆者がえた資料は、今後別の機会に、調査地の人びとの経済生活について報告する際に、くわしく明らかにしたい。

13) この地域の住民が水田を所有しないで農業にかかわる形態は、1収穫期から数年間の期間にわたる水田の賃借か、日傭の農業労働がふつうであり、収穫を折半する小作契約は非常にまれである。水田の賃借ができるのは村内で中位以上の経済力をもつものに限られ、また小作農民は生産費の大部分を自分で負担するので多くの農業労働者たちよりは豊かでなければできない。

190回近くの *jagong* があったという数字をあげたが、個々の世帯の交際範囲は村の区画とは一致しないので、この数字自体は参考にならない。

筆者の観察では、人びとは少くも平均週1回程度は *jagong* に出かけ、とくにジャワ暦の第11月 (*Szla*)、第12月 (*Bšsar*) には、ほとんど連日のように *jagong* に出かけていた。ジャワ暦第1月 (*Surá*) には、南の海の女王 Roro Kidul の娘と Surakarta の王との間に生まれた蛇王子 Jokonginlong が、多数の兵を率い、南の突風に乗って、Surakarta の王宮を訪れるという伝承がある。この月は聖なる危険な月と考えられており、王宮内の儀式を除いて一般の民は儀式をおこなわない。それでその前の2カ月間にとくに多くの儀式が集中する。この2カ月間のあいだ、村でも上層の交際の広いものなどは、土曜に2回、日曜に3回というように、しばしば複数の *jagong* をまわり歩く。

つぎに筆者は多くの村びとに、年間何回ぐらい *jagong* に行くかとたずねた。答えがすぐにえられない場合は、「30回ぐらいか」「いやもっと多い」「では200回ぐらいになるか」「いやそれほど多くない」といった問答をくり返して、しだいに数値をつめていった。こうした質問からえられた答は、「年間40回ぐらい」というものから「平均すればほとんど毎日」というものまでさまざまだった。これを前述の日常的観察の結果と総合し、もっとも交際範囲の狭いもので年50回、上層の交際の広いものなら年に200回、村長にかぎっては年間300回以上、という数値を導き出した。この数値は統計学的な厳密さからは遠いが、概略の状況を伝えるものとしてほぼ妥当なものとする。したがって、この数値に 500 Rp. を乗ずれば、年間の出費は、25,000 Rp. ~100,000 Rp. という概算値がえられる。

以上のさまざまな数値から、人びとの経済活動および生活時間のうち、*jagong* に費やされる部分の割合がどの程度かを知ることができよう。

VI. 結 論

D村における儀礼的食物交換の3種の慣行の実態は、以上のとおりである。それについて本稿でおこなった記述と分析からは、村びとたちの間にむすばれる社会関係およびかれらの宗教生活とにかかわる、つぎのような特徴を指摘することができる。

1) 本稿にあつかった社会では、核家族構成を基本とする世帯をのぞくならば、持続的集団の形成を可能にする制度的基礎は脆弱である。社会関係は、こうした個々の世帯間に隣人関係、せまい範囲の親族関係、その他の知人関係をつうじて形成される。

個々の世帯をとってみるならば、そこには生活の各領域ごとに異った、他の世帯との多様な関係の累積が見いだされ、また個々の世帯がもつさまさまの偶然的事情がばらばらに反映している。研究者がまずなうることは、おそらくそうした累積した諸関係のリストをつくることであり、なんらかの一貫し安定した制度的枠組を見いだすのは困難である。

だが逆にこうした関係が形成される場の諸事例を検討すると、本稿でふれた3種の儀礼的食物交換の伝統的慣行が、きわめて厳密に画一的にさだめられた形式をもって、あらゆる世帯によりたえず反復され、個々の世帯間に濃密な関係をつくっていることが見いだされる。

2) こうした儀礼的食物交換の慣行は、他の社会関係の諸領域とことなっており、神、霊との関係をとまなっている。人びとの神、霊とのかかわりの様式に着目すると、そこには個別的で社会的に隠された領域と、共同的で社会的にあらわな領域との対比が見いだされる。前者、つまり個別的領域では、人びとはあらかじめ伝統的に存在する多数の宗教的行動の形態のなかから任意のものを選んで、自己ないし自己の世帯と神、霊とのかかわりを実現する。その場にあらわれる共通のしるしは、神、霊へ贈られる食物 *sēsaji* であり、この個別的な領域を *sēsaji* の領域とよぶことができよう。

3) 他方、自己ないし自己の世帯と神、霊とのかかわりが、他人とともに表現される機会、第1に *slamatan*、第2に埋葬や死後の諸儀式のさいのコーランの朗誦、の2種である。これらの、社会的にあらわな、神、霊とのかかわりの場には、コーランの朗誦と隣人たちの参加とが、かならずともなう。

人びとの社会観は、しばしば自己の住居を中心とする四方への住居のつらなりとして構想される。たとえばある老人はこう語った。

「人が恭うべきものは、第1に *tuhan*、第2に両親と祖父母たち、第3に、もし両親がいなければ兄、姉たち、第4に隣人たち (*sēsama* あるいは *tetânggá*) である。自分の住居から北に20軒、西に20軒、南に20軒、東に20軒の隣人たちは自分にとってのきょうだい (*sědéré*) である」。

世帯はたえずあらたに生まれ、変化し、消滅するものだから、現在1つの世帯をつくってともに居住しているものと、過去に共に居住していたことのある親やきょうだいとの明確な範疇的区別というものはなく、これらの人びとは、自己にとって最初に「われわれ」と範疇化される人びとである。これにたいし最初に「他者」として範疇化されるのは「隣人たち」である。

隣人たちとの関係にあらかじめあたえられた確かな基盤はない。あるのは居住の隣

接という事実のみであり、しかも居住の移動はしばしばおこる。だが *slamatan* においては居住の隣接を唯一の基準として、隣人たちのみが儀式に参加し、*jagong* においてもまず第1に参加すべきものは隣人たちである。

4) 村びとたちのなかで、伝統的儀礼慣習に詳しいものが、*slamatan* の機会を現実におこなわれるものより多数列挙し、さらに人が神、霊とかかわるあらゆる機会に *slamatan* がおこなわれると語るのは、1つの理念である。つまり、あらゆる人と神、霊とのかかわりが社会的に、すなわち隣人たちの参加のもとで、おこなわれるという理念である。現実には、人と神、霊とのかかわりは *sēsaji* の領域と *slamatan* の領域という2つの回路にわかれ、両者間の機能分化と相互補完が見いだされる。だが *slamatan* の理念自体のうちには、個人ないし個々の世帯と神、霊との、他人がかかわらない閉鎖的結びつきについての位置づけはふくまれない。

実際に *slamatan* がおこなわれるのは、個人ごと、個別の世帯ごとの偶然性や特殊性に左右されず誰にも平等にめぐってくる機会であり、そこには個別的な特定の祈願は存在しない。あらたに子どもが生まれ無事に育っていくかぎり、親はさだめられた *slamatan* を順次おこなうことで満足する。だが一たび成長が遅れたり、病気に見まわれたりすると、親は呪医に頼み供犠や呪法をおこなうという *sēsaji* の領域に頼るようになる。

5) 自己と神、霊との関係という点では、*sēsaji* と *slamatan* は、「われわれ」と「神、霊」との同じ関係を表現する異った2つの回路である。したがって、*slamatan* があらゆる機会におこなわれるという理念の成立も可能になる。*slamatan* の食物は、象徴的意味をともなう定まった形式に則って作られ、儀式の場の中央にはじめから終りまでおかれる。したがってそれは、*sēsaji* と同じく神、霊への固有のメッセージをともなった贈物である。

slamatan の場では食物を囲んで坐る男たちの円陣は、*modin* と隣人たちからなり、主催世帯を代表する男子は、この円陣から一步退いた場所に座をしまして、儀式の進行を見まもる。このことから筆者は、*slamatan* は隣人たちが主催世帯のために、それにかわっておこなうものであり、*modin* は隣人たちの代表者であって、主催世帯や隣人たちと区別されて彼らと神、霊を媒介するものではないと考える。*modin* に *kiyahi* にみられるような超自然的力が付与されていないこと、まれには、*modin* でもその代理でもないものが *slamatan* を主宰することは、この見解をうらづける事実である。

6) 以上のような *slamatan* の構造のなかで生み出される主催世帯と隣人たちとの儀礼的關係の形式的特質は、相互性 (reciprocity) という点にもとめられる。相互性

という概念は用いるものによって意味が一定しないものであり、これを拡張していけば、すべての二者間の関係は相互性をもつということすら可能である。ここでは相互性という概念を、二者 A, B 間に結ばれた $A \rightarrow B$ という関係が、方向だけが逆転した等質の関係 $B \rightarrow A$ としてかならず反復され、その結果 A, B は関係を構成する等質の2つの要素となる、という意味で用いる。

A がおこなう *slamatan* に招かれた隣人 B は、つぎの機会には主催者として A を招く。*slamatan* の形式が誰がいつおこなおうとまったく変化なく画一的に規定されているため、 $A \rightarrow B$, $B \rightarrow A$ の2つの関係はまったく等質であり、A と B との間にある社会的、経済的等々の地位の差は捨象され、A と B は儀礼的關係をむすぶ対等の要素となる。また実際に *slamatan* がおこなわれる機会が、誰にもひとしくめぐってくる機会に限られているため、A はしばしば *slamatan* をおこなうが B はまれにしるかおこなわず、 $A \rightarrow B$ の関係の相互性が崩れるということもない。

slamatan における相互性は、「等しいものによる返礼」という観念とはことなっている。*jagong* の場合、人びとはこの「等しいものによる返礼」という観念をはっきり意識している。だが *slamatan* は、すべてのものが定められた時に定められた形式で定められた隣人たちを招いておこなうものであり、相互性は意識にのぼるまでもなく自動的に達成される。

本稿であつてきた社会では、すでにくり返し指摘したように集団形成の基礎が脆弱であり、また生業をめぐる人びとの間関係も多様であり不安定である。この社会の人びとの宗教生活の一半も、またきわめて個別的で多様な性格をもつ。だが人がひとたび他人と共同して神、霊とかかわりをもつ時、そこには極端なまでに画一的な共通の形式が優越し、そこで生み出される儀礼的關係のもとでは、あらゆる世帯が等質で平等になる。

7) 一つ一つの儀式過程を構成するもうひとつの要素であり、また世帯間をつなぐ儀礼的食物交換のもうひとつの形態である *jagong* には、大量の人間が集まり膨大な金銭、物資、時間が費やされる。この点で *jagong* は、極端に簡潔で静的で、画一的な形式のもとにすべての情緒的要素が消しさられたかのように見える *slamatan* とは、大きな見かけ上の相違をしめす。*slamatan* とことなり、それ自体は、神、霊とのかかわりの局面をもたず、またそれぞれの主催者の社会的、経済的地位をその規模の大小にはっきりと映しだす。

一方、世帯間関係をあたえる場として *jagong* を見るなら、そこには *slamatan* の自動的、画一的相互性とはことなつたもう一つの相互性が存在する。それは *jagong*

の客から主人への料理の材料の贈与における等量交換の原則である。この原則は、「等しいものによる返礼」の観念に支えられている。

贈与には返礼がなされねばならぬという観念に支えられた贈与交換の諸事象については、M. Mauss の『贈与論』以来、全世界にわたる多くの研究がかさねられており、経済、社会、政治、宗教等々の諸側面から解釈があたえられている。以下では、*jagong* の贈与交換がもつ直接、間接の意味をめぐり、2、3の視点を提示する。

8) 人びとは *jagong* の際に客が贈物をするを *kaulan* という。これは「托する、預ける」という意味である。等量交換の原則によれば、托した贈物は後日みずから *jagong* を主催する時に、かならず戻ってくるので、結局みずからの役にたつ。これは村びと自身による経済学的解釈である。人びとはしばしば、*jagong* の際多数の客がやってきて贈物をするのは「助け合い (*gotong royong*)」なのだという。だが同じ人びとが別の機会には、*jagong* が頻繁におこなわれるために莫大な出費を余儀なくされると嘆く。*jagong* の贈与交換は閉ざされた集団内の一定の構成員相互間でおこなわれるのではないから、たえず新たな主-客の関係が作り出されては、両者に追加の出費を強制し、結局膨大な富が保留されて *jagong* の場のみを循環していくことになる。この自己完結的な *jagong* の経済を、経済生活の他の領域の問題と結びつけて合理的に解釈することはできない。

9) 人びとはまたこうも語る。ひとつひとつの儀式に *jagong* がともない、大量の客が集まるのは、儀式が多くの人々に「立ち会われる (*kabuktén*)」ことが必要だからであり、主催世帯と何らかの関係をもつすべての人が招かれるのである。

このことは *jagong* のクライマックスが夜であり、客たちが夜を徹して語りあうという事実ともむすびついていると考えられる。儀式の場で客たちが夜をあかすことは *réréan* といわれる。老人たちのなかには、*réréan* が儀式の当事者を超自然的な災いから守るために必要だという観念がある。

ジャワ人の観念では、夜寝ないことは、人にとりつく *lélémbut* などの精霊から身をまもる手段であり、また聖なる力をえる源泉でもある。邪悪な意図をもつ人が他人に呪術で害をくわえるのは、木曜日の晩、日が暮れてから夜半にいたるまでの間（つまり「金曜の晩」、IV章一2、事例f. 参照）であり、この時多くの人々は、呪術から身を守るため寝ないで道を歩きつづれたり、墓地におもむいて坐りつづれたりする。*kiyahi* の超自然的な力の背景には、かならず過去に数十日間に及ぶ不眠の修行をおこなったという伝説がある。現代の都市の大学生のなかにも、恋の成就のために、自室にこもって不眠の行をおこなうものがある。

jagong に多数の客が集り、とくに何ごともおこらぬまま長時間が経過することの背後にも、こうした眠らぬことへの信仰が存在すると考えられる。

10) 以上にふれたこととならんで、*jagong* の性格を把握するために、もっとも示唆に富む事実は、*jagong* という語が「訪れる」、「客になる」という意味をもつことであろう。筆者が考えているのは、*jagong* を儀礼化された出会いの場とみるということである。

ジャワ人の社会では、他人と出会いあらたな関係をつくることの社会的機能はきわめて大きい。とりわけ生業活動の場面では、さきにしめしたその多様性と不安定性の帰結として、不特定多数の他人のなかからある相手を選び関係をむすぶことが、すべての出発点である。

水田の経営者と農業労働者、同じく水田の経営者と収穫前の稲を買いとる米商人、あらゆる物資の流通にかかわる売り手と買い手と多数の仲買人、こうした各種の関係のなかで、たえず物資、金銭、情報が流れていく。人と人との出会い、各種の契約、情報の伝達は、通常道ばたで、また村むらのなかに多数散在する小さな屋台店でおこなわれる。そこで人びとはコーヒー、茶、もち米の菓子、バナナなどを口にしながら、他人と出会い情報をかわし何らかの契約を成立させる¹⁴⁾。

こうした瞬時の出会いのつきには、他人の住居を訪問するというより儀礼化された形式が存在する。それはきわめて高度に儀礼化された行為であり、何重にもくり返されるあいさつと、形式ののっとった茶菓の提供をかならずともなう。また実際に茶菓を口にするまでには、反復される辞退の儀礼がともなう。実際には他人の住居を訪問すること、すなわち相手の住居のなかに入ることは、特別の機会にしかおこなわれないことであり、日常の隣人間の談笑や、生業にかかわる打ちあわせなどは住居の前の道ばたでおこなわれる。

儀礼化された行為である他人の住居への訪問は、主人と客との間に持続的で安定した関係をつくりあげる。おそらく他のいずれの社会においても他人の住居への訪問は多かれ少なかれ儀礼化された行為であろうが、本稿であつかう社会は訪問の儀礼化のひとつの完成された事例をつくり上げており、親しいあいだがらだから互いに自由に入出入りするという観念と行為はむしろ排除されている。

jagong は、このような儀礼化された訪問のもっとも代表的で普遍的な、そして制

14) ジャワの農民の間では買い食いはきわめて一般的であり、誰もが毎日のおこなっている。道ばたの露店や小さな屋台で飲みものとわずかの簡単な食物を売ることは、もっとも零細でもっとも簡単におこなえる生業である。このことは Koentjaraningrat によっても指摘されている [KOENTJARANINGRAT, 1975 : p. 88]。

度的に整えられた場である。D村で筆者はたえず人びとにこう聞かされた。

「*jagong* はこの土地の *adat* だ」

「*jagong* に出なければいけない。*jagong* で人は知りあい (*kāncā*) になるのだから」
adat というインドネシア研究者に周知のことばの翻訳はむずかしい。それは、それぞれの土地に伝統的に伝えられた、住民に普遍的な生活慣習、定形化された行動様式、共通の価値観、広い意味で法的 (*jural*) な制度等の総体をさすことばで、しかもばらばらな要素の集合を意味するよりは、すべてが体系的に配置されたひとつの全体を意味することばである。おそらくそれは「一個の単位社会に想像上の創始の時より伝えられたと観念される、一個の全体としての文化の体系」と、人類学の用語を用いて説明すべきような概念である。

jagong はこのようなものである *adat* の中核にある制度とみなされている。このとらえかたは、出会いの儀礼化ということがこの社会においてしめる重要な位置を映し出したものである。

謝 辞

本稿の資料をえたジャワでの調査にあたっては、多くの方がたおよび機関から御援助をいただいた。

インドネシア科学院 (*Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia*) は筆者に快く調査許可をくださり、インドネシア国内におけるさまざまな便宜をはかってくださった。またインドネシア大学文学部人類学科のスタッフおよび学生のみなさんの御援助、御助言は、筆者の調査の大きな支えとなった。この点に関し、とくにインドネシア科学院社会・人文科学部門議長代行であり、またインドネシア大学文学部人類学科主任である Prof. Dr. Koentjaraningrat、および同人類学科主任代行である Mr. S. Budhisantoso の両氏に厚くお礼申しあげる。また調査の便宜を与えてくださった中部ジャワ州、および Sukoharjo 県の地方政府機関、筆者を暖かく受け入れ D村での調査を助けて下さった Gatak 郡役所、D村役場の方がた、そしてなによりも D村とその周囲のすべての住民の方がたに、厚くお礼申しあげる。

東京大学東洋文化研究所の中根千枝教授、同学教養学部の大林太良教授、染谷臣道氏からは、筆者がこの調査を計画しはじめた時より調査の終了にいたるまで、終始御助言、御援助をいただいた。米国の Harvard-Yenching Institute からは、この調査のための資金援助をいただいた。

また本稿であつかったテーマの一部は、1976年に開かれた日本民族学会第15回研究大会において発表し、大会に参加された方がたより貴重なコメントをいただいた。国立民族学博物館の宮本勝氏からは、草稿の段階で適切なコメントをいただいた。

以上ここにして、心から謝意を表したい。

文 献

- ブーケ, J. H., 奥田 或・高橋安親・山岸祐一共訳, 1943, 『ジャワ村落論』中央公論社。
GEERTZ, Clifford, 1960a, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. II-2, Mouton & Co.

- GEERTZ, Clifford, 1960b, *The Religion of Java*, The Free Press of Glencoe.
- , 1968, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press.
- GEERTZ, Hildred, 1961, “Indonesian Cultures and Communities”, *Indonesia*, Ruth T. McVey, ed., HRAF Press.
- HORNE, Elinor Clark, 1974, *Javanese-English Dictionary*, Yale University Press.
- JAY, Robert R., 1963, *Religion and Politics in Rural Central Java*, Cultural Report Series No. 12, Southeast Asia Studies, Yale University.
- , 1969, *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokuto*, The M.I.T. Press.
- KOENTJARANINGRAT, 1962, “Book Review: *The Javanese Family*, by Hildred Geertz, 1961”, *American Anthropologist*, Vol. 64-4.
- , 1975, *Masyarakat Desa di Selatan Jakarta*, (*Masyarakat Indonesia*, Seri Monografi No. 1), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- 森 弘之, 1969, 「ジャワ『土侯領』の村落構造の歴史的変化」『インドネシアの社会構造』岸幸一・馬淵東一編著 アジア経済研究所。
- SARTONO Kartodirdjo, 1973, *Protest Movements in Rural Java*, Oxford University Press.
- ZOETMULDER, Piet, 1965, “Die Hochreligionen Indonesiens”, *Die Religionen Indonesiens*, Walde-mar Stöhr, Piet Zoetmulder, W. Kohlhammer Verlag.