

天の川はビモのセクティ

中島, 成久

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 社会科学編 / 法政大学教養部紀要. 社会科学編

(巻 / Volume)

59

(開始ページ / Start Page)

139

(終了ページ / End Page)

187

(発行年 / Year)

1986-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00005263>

天の川はビモのセクティ

中島 成久

目次

- 一、天の川のなかのビモ、あるいはビモのセクティ
- 二、ビモと永遠の生
- 三、食人鬼と普行する蛇少年——転倒したビモたち——
- 四、地をほう蛇と天にかかる虹
- 五、神話の天文学——結びにかえて——

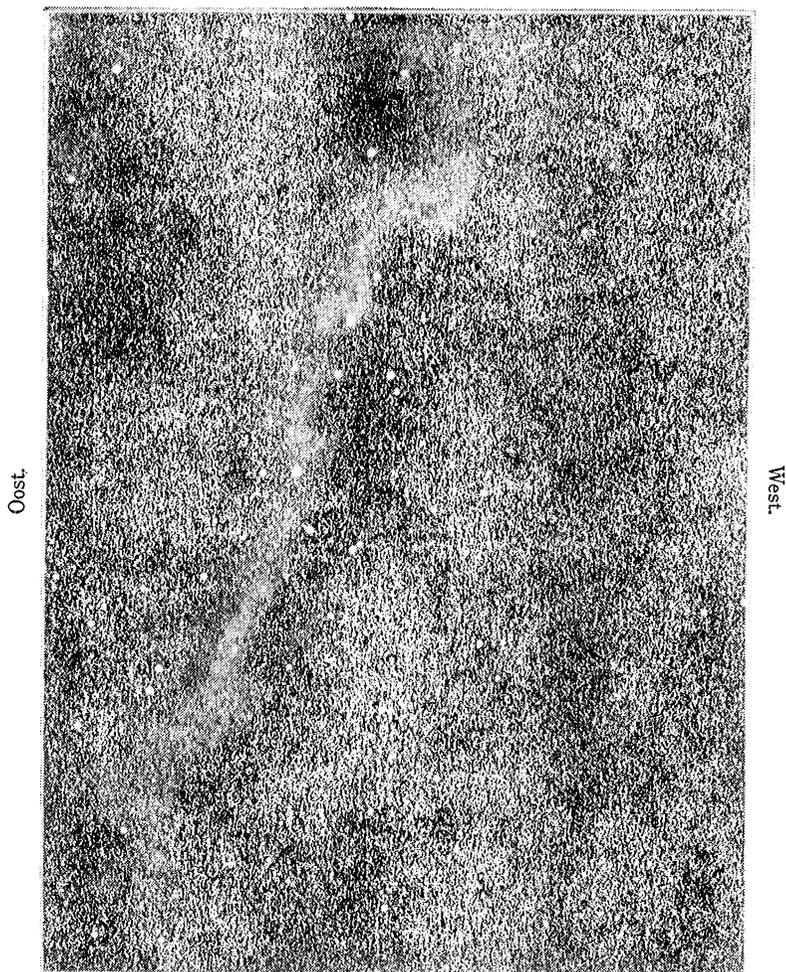
一、天の川のなかのビモ、あるいはビモのセクティ

日本や中国で「天の川」^(天の川)とみなされるのが銀河系宇宙の中心部は、マレイを含めたインドネシアでは、ビマ・セクティ (Bima Sekti) と呼ばれている。ビマとはパンダワ五兄弟の第二子、剛勇のビマのことであり、セクティとは超能力、呪力を意味する。ビマとセクティが組み合わされて「天の川」をさすのである⁽¹⁾。だがジャワ語では少し複雑になる。ジャワ語で天の川のことを、'Lintang Bima Sekti' (Lintang とは星の意味) と呼ぶ。リントアンを付けずに 'Bima Sekti' と、他のインドネシアの地域と同じように言うこともある。ホルン (E. C. Horne) の "Javanese-English Dictionary" の 'bima-sekti' の項の説明には驚かされる。説明は二種類あり、第一の説明はジャワ語固有の

発音の「ビモ・セクティ」(Bima-sekti)という見出しで、「星雲の暗い部分」とされている。第二の説明ではインドネシア語的発音の「ビマ・セクティ」(bima-sekti)という見出しで「天の川」と定義されている⁽²⁾。このホルンの辞書⁽³⁾の定義の不可解さは、ソロ王家の「マンクノゴロ (Mangkunagara) VII世の次の文章で納得される。「特にジャワで発達したワヤンのスタイルは、夜空に顕著な現象として現われる。リントン・ビモ・セクティのことである。それは実際には南の天球を背景にした天の川の、暗くて黒い形のアーチ状をなしている部分のことである。空の中央部は、驚くほどワヤンのビモの姿に一致する」。インドネシア全般でビマ・セクティとは天の川のことであり、ジャワでも同様である。だがよりジャワ的に(リントン)ビモ・セクティと呼んだら、天の川そのものではなくて、そのなかの星のない暗い部分のことである。それはビモ自身の姿が反映されている。ビモとセクティの結合が天の川を指示することに、何か深い意味があるのだろうか。天の川のなかの暗黒星雲や星間物質の存在のため、星の見えない暗い部分をビモの姿に認めることに、その表面的形態の類似をこえて深い意味が隠されているのだろうか。筆者はその隠された意味を本稿で追求しようと思う。それはロールシャッハ・テストにも似て、混沌とした意味のないものに秩序を与える人間固有の知的操作の一断面を、ジャワの例を通して明らかにしてくれるだろう。

サンスクリット語起源のセ(サ)クティは広くインドネシアで用いられている概念である。東インドのタントラ派では、シャクティ(Sakti)は人間の脊髄の下端に宿るとされ、宇宙のエネルギの人格化したものである。シャクティはマクロコスモスにもミクロコスモスにも宿る。シャクティの発見とその発展がタントラ派の修行の目的の一つである。そのコントロールに成功した人は、人間のあらゆるパワーにめざめるとい⁽⁴⁾う。このサルカール(H. B. Sarkar)のシャクティ論は今後の論の展開にきわめて示唆的である。ギアツ(C. Geertz)の劇場国家論のなかでは、模範的中心としての王の体、プサカ、王宮の建物といった形体「ムルティ (Murti)」に生命を吹きこむのがセクティである。それはマナ、バラカ、オレンダなどと呼ばれる超日常的現象をおこしうる能力やパワーと同質のものである。バリではヴィシヌスもブラフマも他の神々も王や司祭も、最高神シバのセクティという。だがそれはシバ以外の他の神々や王がセクティを持つというのではなく、シバの偉大さの顕現という意味である。こうしたバリ文化の求心性がギアツ

Zuid.



Noord.

リントン・ピモ・セクティ (天の川のなかのピモ)
Mangkoenagoro VII, 1933 より転載

の唱えた劇場国家論の核心をなす^(五)。先に引用したホンダ (J. Gonda) によると、近代では戦士や予言者群像がサクテ
 イである (不可思議をおこしうる者) と考えられている^(六)。ジャワ人にとってビモという人格は (戦闘の) リーダー、
 意思の強さをあらわすとともに、神秘に満ちたイメージを付されている^(七)。ビモの生涯はその誕生から成長、結婚、子
 供の出生といった人生のあらゆる過程において奇跡、超能力、呪的・宗教的潜在力に満ちている。ビモこそまさに
 セクティの体現者である。古代のジャワ社会に、ワリガ (Wariga) と呼ばれるインドの天文学、占星術が伝えられ
 た^(八)。残念ながらその詳細について筆者は知らない。また天の川をビマ・サクティといふ天の川の暗くて星のない部分
 を (リンタン)・ビモ・セクティというジャワ・インドネシアの命名法に、それがどれほどの役割をはたしたかを現
 時点では正確に判断することはできない。だがそのような限界をもちながらも、天の川 (の暗黒部) をビモ・セクティ
 と呼ぶジャワ人の神話的論理を、筆者は可能な限り明らかにしてみたい。

ビモはンガステイノ国王バンドゥ (Prabu Pandu) とデウィ・クンティ (Dewi Kunti) の間に生れた子供で、風
 神^{ベユ} (Sang Hyang Bayu) の特性を^める^る。兄はダルモ神 (Sang Hyang Darma) の化身のユディステイロ (Yudi-
 stra) 弟はインドロ神 (Sang Hyang Indra) の化身のアルジュノ (Arjuna)。ユディステイロ、ビモ、アルジュノ
 の三人に、異母兄弟のナクロ (Nakula) とサデウォ (Sadewa) の双児を加えて、ワヤンの正義を代表するパングワ
 五兄弟が勢揃いする。ビモという名前は通称で、若い頃はプロトセノ (Brasena 勇敢なバラタ族の子孫の意味、セ
 ノの由来は後述) と呼ばれ、大人になってからはウレコドロ (Wrekadara 完全な行動をする者) と呼ばれる。ビモは
 他のワヤンのヒーローと同じく、成長の段階、主人公の状況に応じて数多くの名前をもつ。その名前の持つ意味は、
 彼のキャラクターをよく示している。ビモとかウレコドロは、マハーバーラタから得られた名前であるが、プロトセ
 ノはジャワ独自の彼の名前である。そのほかに、バユスタ (Bayusta 風神^{ベユ}の子供)、ダンドゥン (Dandun 強^ク
 人)、クスマユダ (Kusmayuda 戦^ウの英雄)、クスマディオラ (Kusmadilaga 戦闘の英雄)、バンドゥシウィ (Pan-
 duswi バンドゥの子) 等々と呼ばれる。彼の名前とともに、そのイコノグラフィもビモのキャラクターをよく物
 語る。ビモのイコノグラフィは、プロトセノ時代 (若い頃) とウレコドロと呼ばれるようになってからはかなり異

なる。だが風神バユの性質を受け継ぐ者としての特性は変わらない。丸い大きな目と鼻、額のコブ、両手の親指の爪 (Pancanaka) 、それに白と黒の市松模様 (Poleng) の腰布 (Dodot) 、これはバユ、ビモ、それにラーマーヤナのハママン猿に共通の特徴であり、ビモとハママンがバユの特質を受け継いでいることを示している。ビモのイコノグラフィーは他のパンダワの兄弟やクリスノ (Kresna) と比べると、その目、鼻、大きさなどでハッキリと異なる。神々の血をひくサトリオとしての特質よりも、その未熟さ荒々しさが強調されている。彼の言述もこれを裏づける。ビモは相手が誰であっても、親しみと対等な関係を示すニココ (Ngaka) を用い、尊敬と身分の違いを示すクロモ (Krama) は用いない。唯一の例外は彼が自分自身であるデウォ・ルチ (Dewa Ruci) に出会った時である (第二章参照)。一見、不躰けとも思えるビモの言述だが、それはクビジャクサヤン (Kebijaksanaan 知恵、洞察力、真理) に満ちており、ビモの純粹さのあらわれだと解釈されている。彼の髪型 (Gelung Pudakategal) は、精神の高貴さを示す。芳香をだす白い花を象った耳飾り (Sumping Sarengpati) は、彼の全身が魂 (Jiwa) で満たされていることを表わす。月光という意味の上腕部の腕飾り (Gelang Candrakirana) は、ビモ独得のもので、思考の強さと常に明るいい心性を象徴している。あるいは書物もなしに真理を学びうるサトリオ性を象徴している。先に述べた腰布の下の緑色のズボン、蛇を象どったものだが、デウォルチと会う前に南海で巨大な海蛇と戦ったことの記念である。あるいは蛇の王と戦うことの予兆、はたまた蛇に象徴される人間の欲望を統御しうることを示しているという。プロトセノ時代の髻飾り (Pupuk Jarot Asem) には後ろ向きのガルダ像があるが、これは彼がまだ内面の自己 (デウォルチ) に出会っていないことを象徴している。ビモの必殺の武器は、風神バユ、ハママンと同じく、ポンチョノコという鋭い親指の爪で、南の海で海蛇を仕留めたのがこのポンチョノコの一撃である。それに棍棒 (Gada Lukitsari) 。ビモの霊的弟であるジョヨドロト (Jayadarta) の武器もこの棍棒である。ビモは直線的に走り、廻り道をするのではない。彼のゆく所常に風がおこり、大嵐がおきると身につけた呪文を唱える。実際のワヤンのパフォーマンスではこの時、プロトセノの人形はクリル (Kelin) の上高くかかげられる。そしてグマンガン (Gunungan 宇宙樹、メルー山の象徴) がうねうねと動かされ、ダランの恐ろしい声音とともに、プロトセノが風をおこしていることがあら

(一三)
 わねれる。

百を越えるビモに関するラコン (Takon 演目) のうめ、「ビモ・ブノクス」(Bima Bungkus) はきわめて異常なビモの出生を物語る。ウィソマルトの森で、デウィ・クンティはビモを生む。だがビモの体は堅い粘膜で包まれていて、誰もその膜を破ることはできない。ビモの羊膜は何年間もスルト・ゴンドロユをころげまわっていた。ビモの堅い粘膜を破る仕事は、ワヤンの最高神シワ (Siwa) プトロ・グル Btara Guru) の子供で、象のセノ (Gajah Sena) によってなしとげられる。象のセノはその鼻でビモを包む羊膜を破った。中から風神バユの特性をそっくり身につけた、ビモの凛凛しい若武者姿があらわれた。象のセノによってこの世に出現しえたので、彼はプロトセノと名づけられた。ある朝デウィ・クンティは、ビモを背負って散歩に出た。突然森の中から一頭の虎が現われた。驚いたデウィクンティは、象のように大きい岩の上にビモを落とした。だがビモの頭がつぶれたのではなく、つぶれたのは岩の方であつた。今にも襲いかかろうとしていた虎はビモの激しい泣声に驚き、森へ消えた。デウィ・クンティはビモが無事なのに喜び、勇敢で強いサトリオ性を彼に認めた。ビモの出生をめぐる不思議な物語はこれだけに尽きない。ビモが出た羊膜は空から海へ捨てられた。その頃シンドゥウ国王は王子を残さず死んだ。シンドゥウ国最高の隠者サブワニは海岸で修行していると、赤ん坊の羊膜が空から落ち、波間に漂っているのを見た。サブワニはそれをひろいあげ家へもち帰り、生命をうるよう水 (Air-Pawita) をふりかけた。ビモの抜け殻の羊膜はこのようにして再び生をうけ、海辺でひろわれたからバンバン・スゴロと名づけられた (スゴロとは海の意味)。成長後スゴロは、シンドゥウ国の王位を継ぐべき人間となった。隠者のサブワニは、シンドゥウ王に帝王学を学ばせるため、ビモの父のブラブ・パンドゥに師事させることにした。シンドゥウ王は身分を隠すため、ジョヨドロトと名前を変えて出発した。その頃パンダワのビモに苦しめられていたコラワは、ビモに対抗しうる人物を捜していた。ジョヨドロトはコラワの悪の知恵袋サクニ (Sakuni) に出会った。サクニの奸計にはまったジョヨドロトは、次の条件でコラワにつくことになる。つまりコラワでの高い地位と、コラワの長兄ドゥニドノ (Duyudana) の妹ドゥルシロワティ (Dursilawati) との結婚である。パンダワとコラワが相戦うプロトユドの大戦闘でジョヨドロトは、ジャワの歴史王へと系譜的につながるアビ

アビムニ (Abymanyu アルジュノの子供) を殺す。その直後彼は、アルジュノの矢でその首を切り落とされる。落ちたジョヨドロトの首は生命を得て、大勢のパンダワ軍が死に追いやられたが、最後にビモの棍棒で頭はつぶされ、ジョヨドロトにとどめがさされた。ハルジョウイロゴ (Hardjowirago) の語るジョヨドロトの物語は、これとやや異なる。ビモの羊膜が海ではなく陸に落とされる点、ジョヨドロトはバンドウ王ではなく「兄」のビモに師事しようとする点など。ジョヨドロトとビモの関係は、元のギアツ夫人 (Hi. Geats) の言う、ジャワの神秘的な兄弟関係を髣髴させる。出産の際、胎児 (本人) よりも先に出てくる羊水は「兄」とされ、後産として出てくる胎衣は「弟」と呼ばれる。この神秘的な兄弟の霊は一生涯その人を守るとされ、祈りや呪文を唱える時しばしば口にされる。ただジョヨドロトはビモの守護霊にはならず、結果的にはビモを裏切り、ビモにとどめをさされる。

ビモの超能力性は更に、結婚において示される。ビモの結婚は、説話の分類でいう「異類婚姻譚」である。ビモは二人の女性と結婚するが、一人は蛇女で、もう一人は羅刹である。パンダワに激しいライバル意識を感じるコラワは、何度もパンダワを除こうとして失敗した。アルジュノは毒をもらったが神々に救われ、捕囚にあったユディステイロをビモが解放した。次にコラワは仲直りと称してパンダワを饗宴に招き、会場の建物 (Satala-gata) に火を放ち、彼らを焼き殺そうとした。火につつまれた会場に、白いジャコウネコが現われ、ビモを誘導して全員が救われた。白いジャコウネコは、七層の地下界を支配する蛇王オントボゴ (Antabaga) の使わしたものだ。オントボゴは、娘のノゴギニ (Nagani. 蛇女の意味) をビモと結婚させたいと申しこんだ。ビモはおどろき慌てたが、母のクンティのすすめもあって、蛇女との結婚を承諾した (ラコン・スゴゴロ)。その後パンダワ一行は、ウイロト国のマツオバティ (Matwapati) の許に身を寄せ、未開拓のウォノマルト地方が与えられた。ウォノマルトの森は広大な未開のジャングルで、悪鬼、妖怪の巢窟であった。ある日プロトセノが森を開拓していると、羅刹女のアリンビ (Arimbi) が足下にひれ伏し、妻にして欲しいと懇願する。だがプロトセノは、アリンビを哀れに思い、美しくなるよう願うと、彼女を断った。そのためプロトセノの母のデウィクンティは、アリンビを哀れに思い、美しくなるよう願うと、彼女はたちまち美しい女に変身した。彼女はビモの二番目の夫人になった。ビモの子供たちも超能力の持ち主であ

る。ビモとノゴギニの間に生れたのが、オントセノ (Antasena) である。ノゴギニとオントセノは、蛇王オントボロの統べる七層の地下界 (Saptaparata) にとどまり、必要な時にだけ外界へ出現し、彼は空を飛ぶこともできる。オントセノの超能力性はクリスノも恐れたほどである。蛇のように彼が口から吐き出す液体は猛毒をおび、その液体を一口でも舐めた者はたちまち死んでしまう。その毒の余りの強力さにクリスノは、来たるべきプロトユドの戦いでオントセノに匹敵する者がいなくなることを心配する。クリスノ一流のトリックを用いてオントセノ自身に自分の毒を舐めさせ、彼を殺してしまった。オントセノはオントタルジヨ (Antarja) と呼ばれることもあるし、オントタルジヨをビモの第三子ということもある。ビモとアリンビの間に生れたのが、ガトコチヨ (Gatoka) である。ガトコチヨも父ビモと同じく異常な出生をする。生れた時は羅刹の顔をしており、その臍の緒はどんな物でも切れなかった。最後にそれはカルノ (Karna) の武器のクント (Kunta) で切られた。神々のすずめで赤ん坊のガトコチヨは煮えたつ粥の中に投げこまれた。だがその結果彼の超能力はいや増した。ガトコチヨは鉄の筋骨を持ち、その血は樹液でできている。空を飛び、さすらう雲に乗り、彼の進むさまは稲妻のようであった。プロトユドの決戦で、ガトコチヨはカルノの手により、自らの臍の緒を切ったクントで殺される。

二、ビモと永遠の生

天の川をリントン・ビモ・セクティと呼ぶジャワの命名法は、天の川 (の暗黒部) とビモの姿との類似性に第一の根拠を置く。だが筆者は、ビモに託されたイメージの総体の中に両者の結合を必然的なものにする、より深い神話的論理が隠されていると仮定する。ビモのイメージは超能力に満ちあふれたものである。ビモのイコノグラフィとデイスクルは、神々の血をひく彼のサトリオ性を裏切る。けれども過剰なまでのビモの荒々しさ、強さは、人生の真理を求める彼の精神の高貴さによって補われる。またビモの生涯も不可思議の連続である。ビモ・ブンコス、ジョヨドロトの誕生、蛇女と羅刹女との結婚、子供の出生とその超能力性等々。ビモのこうした特質は、他のバンダワの兄

弟と大きく異なる。正法の守護者のユディステイロは人間的魅力に欠け、ワヤンの美学を体现するアルジュノは余りにも完璧すぎる。ナクロ、サデウォの双児は三人の兄の兄のお伴以上の役を与えられていない。このようなビモにジャワ人は、彼らの最も根源的な問を探索させる。ラコン・デウォルチがそれである。

クジャワン (Kajawan) と呼ばれるジャワ主義を信条とするジャワ教の特徴は、神秘主義とクバティナン (Kebatihan) とある。クジャワンとは、ジャワ (Java) に 'kean' という接頭・接尾辞のついた言葉である。それはジャワ島の中でジャワ人の多く住む地域をさすとともに、熱心なイスラム主義者とは異なる、ジャワ教 (Agama Jawi) の信奉者をさす。^(二) クジャワンとは、ジャワ固有の民間信仰に、ヒンドゥー、イスラムといった世界宗教が混濁したもので、神秘主義的傾向が強い。ジャワ語でラサ (Rasa 真・善・美の感応) Ⅱ アク (Aku 自己) Ⅱ グステイ (Gusti 神) という等式がよく口にされる。それはクジャワンの神秘主義的特質を過不足なくいい表している。C・ギアツは、ジャワの神秘主義を次のように整理している。^(三) 先ず、感情の起伏の幅を極小にすること、つまり、人生の禍福の背後にある真の平安に達すること。次にラサに感応すること。ラサは訳しにくい概念であるが、人間にとって真の自己であり、個人のうちにある神の顕現である。宗教人の目的はこのラサを感じることであり、そうすればセクテイを獲得できるとされている。更にラサを感じるための訓練とか努力が必要とされる。それは本能からくる欲求を押えること (断食、不眠、性的禁欲など) のほかに、スメディ (Semedi) と呼ばれるヨガに似た修行がある。それは、山中や洞窟などで俗界より一時身をひく形式をとるのが普通だが、その強烈な実践をタパ (Tapa) という。神秘主義では経験や存在の究極においてすべての人間は同じであり、個性の差はなくなるとされる。だが現実にはその理想の達成には差があるので、グル (Guru 師) とムリット (Murid 弟子) の関係が生じる。この神秘主義の特徴は、クバティナン運動^(四)で顕著に認められる。アラビア語起源のバティン (Batin 人間の内面) を求めるこの運動は、教派による教義、修行法のズレが大きく、簡単な要約を許さない。それはクジャワンの理想を、一人一人が実践的に追求する運動そのものであろう。

神秘主義者の究極の問いへの答えを、ンゲルム (Ngelmu) とかイルム (Ilmu) と呼ぶ。ンゲルムを求める者はグル

を求め、彼の弟子となつてしばらく寝食をともし、彼の啓示をうけて去る。更にもつと完全な知識を求める者は、より上位のグルを求めて修行の旅に出る。^(二四)ンゲルムを求める人々が修行を行い、学習する場を、ポンドック (Pondok 小屋) といひ、後世には、パサントレン^(二五) [Pasantren 熱烈な宗教者 (santri) たちの場] と呼ばれた。彼らは社会から隔離し、洞察力を養ひ、宇宙の神秘を学ぶ。こうして徳をつんだ人をキヤイ (Kiai) と呼ぶ。社会不安と混乱の時代には、キヤイはパサントレンを出て、乱れた秩序のたて直しに決定的な役割をはたした。^(二六)一七—一八世紀のジャワの支配者は、ポンドックのキヤイたちをやっかい者とみなしていた。デウォルチの原像は、キヤイを求めて諸国を遍歴する人々である。ピジョー (Th. G. Th. Pigeaud) の労作『ジャワの文学』には、デウォルチの原型である、真理を求めてさまよう若者の冒険譚がいくつか記されている。神界の秘義 (薬、生命の水など) を求めるスリ・タンジエン (Sri Tanjung) の物語 (ジャワ島東端とバリ島)。最高の知識を求めて多くの師を訪ね歩く若者は、ついにマジヤパヒト (首都) につくとどうワルゴ・サリ (Warga Sari) 物語。さまよい歩く若者の姿を歌うサブロット (Subrata) ^(二八)の詩等々。

デウォルチの物語は、ジャワの中世であるマジヤパヒト時代 (一三一—一五世紀) に成立したと推定される。^(二九)東ジャワを中心としたマジヤパヒト時代の終り頃、ソロの近くのラウ山の麓に、ピモを祀る二つの寺院が建てられた。一つは、一四一六年から一四五九年の間に建てられた、チャンディ・スクー (Candi Sukuh) である。他の一つは、一四六八年から一四七五年の間に建てられた、チャンディ・チェト (Candi Ceta)。両寺院は、豊穡の象徴 (リンガとヨニの陰陽像) が強調されていることで知られている。両寺院のピモ像は、呪的能力と死ぬべき生命の救済を象徴している。これは、マハーバーラタのピモ像に、人生の哲学に関する古い信仰を託したもので、ジャワ人の創造である。^(三〇)人間は一体どこから来て、どこへ行くのか (Sangkan Paraning Dumadi)。ジャワ人にとってのみならず、人間にとって最も根源的な問に、ピモは答えようとする。ラコンデウォルチの背景に、ウェダスやウパニシャッド哲学でいう「梵我一如」の思想が、色濃く投影されていることを多くの人が強調する。^(三一)それをジャワでは、「マヌンガリン・カウロ・グステイ」 (Manungaling Kawula-Gusti 神人婦一) という。ンゲルム (完全な知識) を求める

あらゆる努力の最終的目標は、この段階に達することである。ここでいう神とは前述した内面の自己であり、それを発見することは宇宙を動かすもの（梵）を、自らの中に見いだすことである。それはサルカールの言う、タントラ派のシャクティ論と殆ど変るところはない。「マヌンガリン・カウロ・グステイ」^(三三)（神人婦一）の理想は、しばしばデウォルチの物語を引用することで語られる。それは、クバテイナンのみならず、都市や農村の普通のクジャワン主義者にとっても重要である^(三四)。デウォルチは、ジャワ独自のパワー観の演劇的表現であると、B・アンダーソンは捉える^(三五)。

マジヤバヒト時代の終りは、ジャワのイスラム化の初りであり、ジャワの北海岸にイスラム王朝が成立する。一七世紀の初頭に中ジャワの内陸部に成立したマタラム国は、初期の内紛時代を乗り切ると、政治的安定期を迎えた。北海岸の交易都市が中心の時代には、イスラム文化の吸収が重視されたが、内陸のスラカルタに王宮が移ると、イスラムを信奉していても、人々の関心はより伝統的な宗教・慣習に向けられた。ジャワの古典文学の復興が、この時期（一八一—一九世紀）になされた。ワヤンの起源は古代にあるが、現在のようなスタイルが確立したのはこの時期で、それが地方へ拡がっていった。ヨソディプロ（Yasdirupa）父子やロンコワルシト（Ranga Warsita）など多くの宮廷詩人たちが、古典時代の文芸作品を、より現代的な詩（Kawi Miring）の形で書きなおした。バラタユダ、アルジュノ・ウィホホ（アルジュノの婚礼）、パンジ物語などと並んで、デウォルチ（ナウォルチとも、ビモスチともいう）もカウイ・ミリン詩の形で書き直された。一九世紀のアルジュノ・ウィホホ（Minta Raga）の文学的・道徳的レベルは高く、それはしばしばデウォルチと対比させて論じられるという。ヨソディプロ父子の手になるナウォルチ（デウォルチ）は、仏教の流れをくむ、一五一—一六世紀のテキストの異伝である。ジャワのイスラム化時代に、デウォルチの物語はバリにも伝わり、スラット・チェンティニ（Srat Centini）として今日に至っている^(三六)。この文芸復興時代は、イスラムのジャワ化時代でもある。ジャワに伝えられたイスラムは、神秘主義的傾向の強いスーフィズムで、クジャワンとの融合は困難ではなかった。ジャワにイスラムをもたらすために、天上で円卓会議を開いたという九聖人（Wali Sanga）の教は、インド起源の聖教（ロカポーラ）に由来する。ワヤンの上演において、場面の転換の際歌われる歌をスルック（Suluk）というが、それは、イスラム神秘主義者の学習の場でなされる歌舞のスルックと同

根かもしれない。イスラム系統のアミール・ハムザ物語は、パンジャールジュノのイメージで脚色されてきた。^(三七) デウォルチは、イスラムの伝説であるセー・モロヨ (Sah Malaya) に酷似するという。^(三六) だが神義論の根底では、イスラムとクジャワンは鋭く対立する。マヌンガリン・カウロ・グステイ (神人帰一) の理想は、神と被造物との間に越えることのできない深淵を認める正統イスラムの教義と、和解することはできない。ジャワ人はこの矛盾に悩んでいるし、また、政治的対立の原因にもなっている。

ラコン・デウォルチは以下のように展開する。

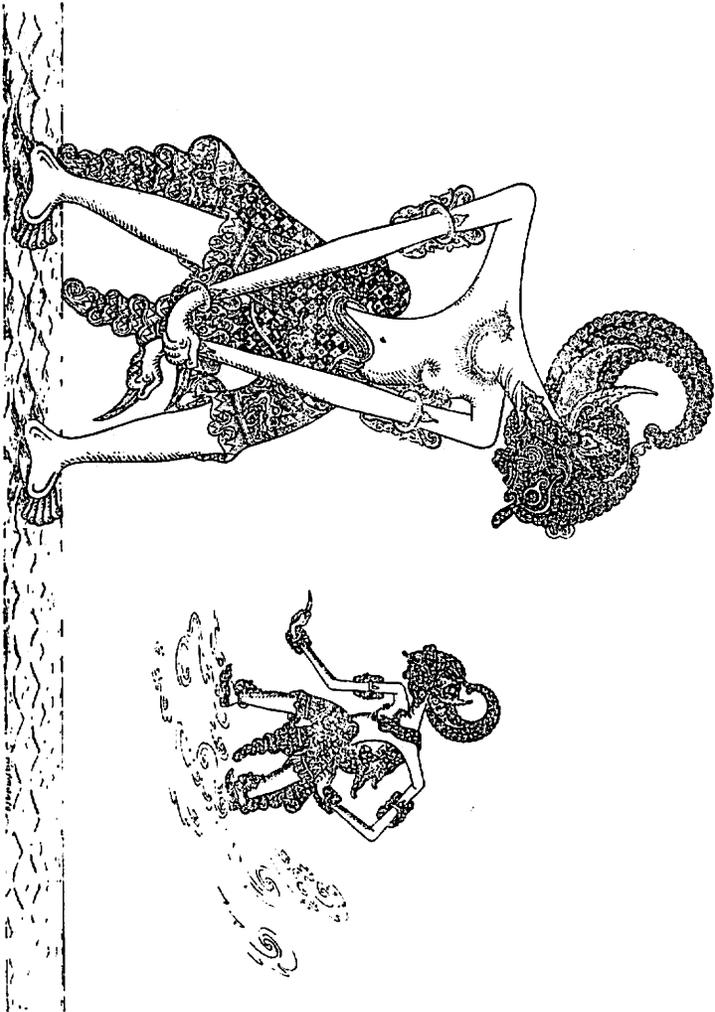
(1) コラワの奸計でサイコロ賭博に敗れたパンダワは、せつかく苦勞して開いたンガマルト国を失い、一三年間の放浪を余儀なくされた。カムヨコの森をさまよっていた時、ユディステイロ夫人のドルパディは、湖の中央にある蓮の花を捜してくれるよう、ビモに頼んだ。旧師のドゥルノを訪ねたビモは、人間に永遠の生を与える「不死の水」(The Paving) のある場所に行くようすすめられた。コラワに与するドゥルノは、ビモを亡き者にしようとして嘘をつく。それはチャンドラムコ (月面) 山の一部である、ゴンドモノの丘にある、ティクブソロの森にあるという。だが、そのような聖なる水は存在しないから、その搜索の途中でビモは必ず死ぬとドゥルノは確信する。旧師に対する信頼から、待ちうける幾多の危険もいとわず、ビモは出発した。途中の障害を不屈の武力で克服したビモは、森に辿りつき、聖なる泉を捜しまわったが無駄であった。夜、二人の巨人に襲われた。ビモを襲った巨人は、その悪事のために罰せられたインドロと、バユであった。彼らはビモに撃退されたおかげで、元の神の姿をとり戻し、泉はこの森にないこと、旧師のドゥルノが嘘をついていることを教えた。帰還したビモの姿にドゥルノは驚いたが、「ビモの師に対する忠誠心をみるために嘘をついた」と述べ、それは大海原の底にあると言った。パンダワ軍の心配をよそに、ビモは再び聖なる不死の水を求める難行の旅に出かけた。

(2) ンガマルトの都を出てから、ビモは山を越え、谷を越え、町を走った。彼の動きは怒った竜蛇のようであった。彼は殆ど足に地につけずに、飛ぶように進んだ。彼をとりまくあらゆる環境は死を予感し、ビモに引き返すよう言っているようであった。花は芳香を送り、昆虫はその羽をふるわせ、カササギは返れと命令するかのように急降下して

きた。だがビモは、こうした「自然のささやき」に何も注意を払わなかった。夜になってもビモは走りつづけ、険しい崖を登り谷を下った。夜が明け始めて、彼は波の音を聞いた。はるか水平線の彼方まで、生あるものは何も存在しない荒涼とした海だった。意を決して海に入り、水を統べる呪文を唱えると彼の体は軽くなり、水の上をたやすく進むことができた。やがて、一本のヤシの木ほどもある巨大な竜蛇が現われ、ビモの体にまきつき、ビモをしめ殺そうとした。絶命寸前のところで、ビモは自分の武器であるポンチョノコ（親指の爪）を想いだし、その一撃で竜蛇を殺した。竜蛇は死んだが、ビモの力も殆ど失なわれ、彼は意識を失った。

(3) ビモは突然気がつき、心地よい風を体を感じた。彼はあたかも、長くて深い眠りからさめたような気がした。彼は大海の真ん中にいた。そして穏やかな海岸線に囲まれた美しい小島にきつき、そこに一人の年をとった矮人の姿を認めた。彼はビモに来るよう手招きした。彼の姿は小さいながら、ビモそっくりであった。その矮人は、ビモの出自や彼の旅の目的をよく知っていた。そして自分の体の中に入れて、ビモに命じた。大男のビモが、いかにしてこの矮人の体の中に入りうるのか。ビモは当惑し、笑い出した。するとその矮人は、おまえ自身とこの世界とはどっちが大きいかと尋ねた。矮人は、全宇宙をも含みうる、本当の自己（アーク、アートマン）のことを語っているのである。その矮人こそはビモ自身であり、デウォルチその人である。自分自身の存在に気づいたビモは、生れてはじめて、相手に対する尊敬とへりくだりをあらわすクロモ表現を使った。デウォルチは、自分の左耳を示し、そこから入れと命じた。

(4) デウォルチの体内は、無限の大洋と星座にとり囲まれていた。そこには東西南北も上下の区別もない、すべてが分割することのできない世界だった。やがて強い光りが輝き、自分のほかは、黒、赤、黄、白の四色が見えるだけだった。デウォルチは、次のようにその色の意味を教えた。「白い光りは人間の神々しさを表わすもので、ポンチョモヨと呼ばれ正義そのものを意味している。黒ははげしく怒った心である。黄は瞑想と解放を求める努力をさまざまに邪悪な心である。白だけが人間に益する力をもつ。静かで、純粹で、穏やかな行為である。それは善をなし、悪を排除する。黒赤黄との闘いで、白が他の三色に勝つことができれば、人間は神の意思と調和することができるだろう。」



デウホルチに面するビモ (ウレコフ) R. Tanaya, Bima Suci, Balai Pustaka, 1979, p. 39 より転載

そうした調和は神との合一（マヌンガリン・カウロ・グステイ）のためには不可欠である」。

(5) その後ピモは、蜂の幼虫のような熱い人形を手にした。ピモはこれこそが彼の求め続けた「永遠の聖なる水」のある所かと思った。だがそれはプロモノ (Pramana) であり、彼の求めるものは目に見える形で存在しないことを知らされた。プロモノは我々の肉体に生命を与えるもので、それがなくなれば我々は完全に麻痺してしまう。プロモノは全宇宙にしみこんでいる永遠の生命 (Hyang Suksuma Kawekas) からその力を得ている。ウロハスパティ・タツトワ (Wrahapati Tartwa) という古代ジャワの哲学では、存在の精神性 (Cetana) と物質性 (Acetana) から全宇宙が成ると説く。水 (液体)、風 (気体)、火 (エネルギー)、土 (固体) を基礎づけるものが、プロドノトトウオ (Pradanatatawa) とポンチョマンハプトトウオ (Pancanahabhutatatawa) である。生命をもついかなる存在に宿る知・情・意のトリグノトトウオ (Trigunatatatawa)。人間の心性のあらゆる表現が、ブディトトウオ (Budiatatawa)。永遠の生命のあらゆる顕現が、カルメンドリヨトトウオ (Karmendriyatatawa)。偉大なる神 (Devata Agung) は、どんな姿、形もとらず (Aprameya)、匹敵するものがなすのであらゆる比較を越え (Anaumaya)、その聖性の故に傷つかず (Anamaya)、その精神性には触れられず (Suksuma)、全宇宙を満たすもの (Sarwagata)、始めも終りもない (Nitya)、永遠に不変 (Dhurwa)、欠けることのない完璧や (Awya-waa)、全宇宙を統べるもの (Iswara) である。永遠の生命の仮の姿である人間は、水面に写る月の形のようなものである。その表面が穏やかであればあるほど、その像はハッキリしてくる。つまり、修行によって永遠の神と合一することが必要であり、その段階に到達することが、ピモの求める「永遠の水」である。ここでデウォルチは、ピモに対する訓戒をやめた。できればピモはここに留りたかったが、ここは死者の国であり、彼は現実の世界に帰らないとならない。聖なる輝きが消え、ピモは再び大海に一人残されていた。彼は運命を統べる力を手にしていた。時にプロトノドの大戦闘が不可避なことが、明白になっていた頃であった。ピモの帰還をペンダワ陣営は熱狂的に歓迎した。^{三九}

デウォルチを、ユンク心理学の立場から解釈したユニークな試みがある。筆者がジャカルタで偶然会うことのできた、アブドゥラー (Abdullah) 氏の「デウォルチにおける象徴とユンク心理学」がそれである。^(四〇) アブドゥラーは、

ビモがデウォルチと出会うことを、ユンク心理学でいう「個性化」の概念と比較する。ユンクの分析心理学でいう個性化とは、苦悩を経て自己にめざめる過程をいうので、それはジャワの神秘主義でいう内面の自己 Π 神という考え方にきわめて近い。ただユンクの概念には、個性化に達するための厳しい修行も神との合一ということもない。アブドゥラーによれば、「永遠の水」を求めるビモの苦難は、深い瞑想によって悟りに達する過程を表現したもので、意識から無意識界へ到達し、深層の自己を発見する過程と同列の問題である。デウォルチの象徴群「山、海、蛇、賢明な老(矮)人、子供の誕生(輝くプロモノ)など」は、ユンク心理学の立場に立つてこそよく理解されるという。しかし、アブドゥラーの分析は、神秘主義による啓示をユンク心理学の概念で置きかえたに過ぎず、あとにユンク心理学の妥当性の問題が残る。デウォルチの象徴群の海、山は無意識をあらわし、竜蛇との格闘は個性化に至る苦悩を象徴しているとされるのだが、これではビモの全体像は明らかにはされない。筆者はデウォルチを、ビモの全体像との関連、ジャワ文化の背景、そして他の神話との関係といった連環の中でみてゆきたい。そのような手続きによってのみ、本稿の一貫した主題(天の川をビモ・セクティと呼ぶジャワ人の神話的論理の究明)は解明しえるだろう。

三、食人鬼と苦行する蛇少年——転倒したビモたち——

デウォルチの物語は、マヌンガリン・カウロ・グステイ(神人婦一)という、神秘主義的傾向の非常に強いクジャワン主義(ジャワ教)の理想を感動的なまでに追求する。デウォルチは、一四—一五世紀の頃には成立していた。その当時、ビモ像は呪的能方と永遠の生命を象徴するものとして、寺院に祀られた。永遠の生命を追求するデウォルチの主題と、リンガとヨニの陰陽の象徴が結合したのであろう。デウォルチの原像は、キヤイ(宗教的達人)を求めて、各地をさすらう若者たちである。彼らは人生の真理と宇宙の神秘を学ぶために、ポンドック(小屋)で修行をおこなう。混乱の時代には、乱れた秩序の立て直しのために社会変革の先頭に立った。デウォルチに酷似する物語は、こうしたキヤイ(またはグル、師)を求める群像に関するものである。デウォルチは、ワヤンの他のラコン(演目)と同

じく、一八一—一九世紀のジャワ古典文学の復興期に、文学的にも芸術的にも完璧の内容と形式に到達した。それは現在でも多くのジャワ人に愛され、しばしば彼らの認識の準拠棒になっている。デウォルチに会うまでのビモの苦難の道のりは、神話学的にはきわめて興味深い。それをアブドゥラーのように、ユンク心理学で解釈すると、ビモの全体像は理解されない。旧師ドゥルノの嘘に由来するといえ、永遠の水を求めてビモは、月面山チンドラムの麓まで達する。次に、大海原に向う途中、鳥、獣、昆虫、花、木々といった自然（の領域の生命）は、ビモの行先に死を感じとり、彼を翻意させようと努力する。大海原では水を統べ、竜ゴと戦う。ビモの上腕部に、月光の腕飾り（Gelung Candraki-fana）があり、彼は地下界の蛇王の娘の蛇女シヤメそれに兄が羅刹王のプリンビと結婚する（第一章）。神話学的にみるとビモは、天界、水界、地下界、動物・植物、霊界（ラクササを含む）といったあらゆる世界と通底しうる能力セウタクをもつ。これはマハーバーラタのビモ像ではなく、ジャワ人がビモ像に託したイメージの産物である。デウォルチの物語を、こうした観点から検討すると、他の物語との以外な関係が浮び上ってくる。

最初に、ジャワの悪魔払いに関するムルウォコロ（Murwakala）の物語を検討してみる。

ワヤンの最高神のプトログルが誤って海に落とした精液より生れたプトロコロは、その食物としてあるカテゴリーに属する人々（スケルト Sukerta）を食べて良いとされた。一人っ子、二人きょうだい、真ん中が異性の三人きょうだい、五人兄弟、農作業中鋤を折った人、炊飯中鍋を倒した人など、数多くの種類がこのスケルト（四一）に属する。ラッセルス（W. H. Rassers）の紹介するハズー（Haseu）説では、スケルトの語源はサンスクリットの 'saikta'（とらわれた、つかれた）である（四二）とされている。このスケルトに属するジャワ人は、プトロコロに食べられる危険性があるとされている。そのような危険をはらう儀礼がルワタン（Ruwatan）である。ルワタンとは、'ruwat'（解き放つ）より派生した言葉で、念入りの悪魔払いの儀礼である。ルワタンではワヤンの上演がなされるが、会場には数多くの供え物（Sajan）がそなえられる（四三）。その時のラコンは殆どムルウォコロである。そして、ダランは、マントラ呪文を唱え、スケルトである儀礼の対象者の髪を切り、水で濯頂する呪師としての役割をはたす。ワヤンの起源は古代の悪魔払い（四四）にあり、それがワヤンという形式と結びついたとビジューは推定するが、筆者も同感である。それはルワタンのみならず、

らず、地震、洪水、鼠や虫による農作物の被害などの（危機）に、ワヤンが上演されることから推察される。ラッセルスは、ムルウォコロにジャワの演劇の起源を見いだすことはできないという。^(四五)だがそれは、ムルウォコロに彼の期待した分類原理が見い出せないということ、ラッセルスは事実上ムルウォコロの分析を放棄している。プトロコロの危険をはらわれたスケルト達は、「真実の知識」(Kawruh Sejahting Urip)を身につけたと考えられる。^(四七)このことから、ルワタンとイニシエーションとの類似が予想されるが、筆者の知る限り、悪魔払いをおこなう年齢は一定してはいない。ごく小さい時におこなうこともあれば、成人前、結婚前など様々で、中には六〇歳を越えてからルワタンを受けた女性の例もあった。ルワタンにおけるラコン(演目)はムルウォコロのほか、バンダワの末弟サデウォによるドゥルゴ(Durga)を元の姿に戻す物語(スド・モロ Suda-Mala)がある。^(四八)

スリ・ムルヨノによると、ムルウォコロの物語は次のような展開をなす。

(1) プトロ・グルは彼の乗り物であるアンディニ牛の上で、妻のデウィ・ウモ(Dewi Uma)との会話を楽しんでいた。すると、ウモが非常に美しく見えたので性欲をもよおし、一つになりたいと願った。だがウモがグルの要求を拒んだので、グルは精液を海へ落としてしまった。天から海に落ちた性液は、燃えあがるように思われた。グルの要請ですべての神々がそれを消そうとしたが、うまくゆかなかった。火を統べるプトロ・プロモ(Bhara Brana)さえその火に焼かれて、天界へ戻ってしまった。ところがその精液は胎児になり、プロモ神を追いかけ、彼も天界へ登っていった。

(2) プトログルは神々と面談中であった。プロモ神がやってきて、その直後に胎児も到着した。グルは胎児の臍の緒を切り落としたが、胎児の容姿はいささか化物のようであった。グルはその化物を自分の子供であると認めた。そしてコロラドゥ(Karandhu)と名づけた。幼児の牙が切り落され、二本の短剣ができた。そのあとでコロラドゥは、ヌサカンバンガン島(ジャワの南海岸にある小島)で厳しい修行をするよう命じられた。グルは妻のウモに非常に腹をたて、羅刹に変えてしまった。それがドゥルゴである。ドゥルゴもまたヌサカンバンガン島へ行き、コロラドゥの妻になるよう命じられた(一種の近親婚)。ドゥルゴはのちにバンダワの末弟サデウォによって解放され、

元の女神に戻った。グルは輝く光から新しい后ラクスマ(Dewi Laksmi)をつくった。グルは海面を漂いながらタバをしていたノロド(Bara Nardda)の知恵を必要としたので、海上におり、ノロドをつれて天へ登った。ノロドこそが「生の真理」を体得していたから。

(2) ヌサカンバンガン島でのコロの存在は、大混乱をもたらした。コロはあらゆる魚を食べ尽くした。その後コロはグルに会い、陸の食物を要求した。コロはまだ裸のままであったので、ノロドの着けているものと同じものが与えられた。コロは「太陽が真上に来た時」に食べることでできるとされた。彼は太陽神(Bara Sarsa)を食べられると思って、サルヨ神を追いかけたが感違いで、丁度正午に、ある種の間を食べてもよいという意味であった。それがスケルトである。ノロドは、コロに与えられたスケルトの種類が多過ぎると思い、コロが犠牲を求めて地上をさまざま前に、「真理の知識」を教え、彼の守らないとならない義務を課した。

(4) ルランダルマとルランダルミの兄妹は、彼らを解放してくる人を捜していた。丁度太陽が真上に来た時コロに出会った。あやうく食べられそうになったが、すばやく逃げ、水蛇除けのない家に屋根を伝って入った。その家の所有者はコロに食べられた。二人の兄妹を追跡中、コロはスケルトをどんどん食べてゆき、大変な混乱がおきた。地上の様子を心配したグルは、ノロドらをつれて地上におり、コロに命を狙われた人をその危険から救うダランとなった。二人とも一人っ子であるブユットとその妻は、コロの危険を払ってくれるように、プトログルのダランに頼んだ。ダランは彼らに教示を与え、その後ルワタン饗礼をおこなった。饗礼の開始直後に、ルランダルマとルランダルミの兄妹がコロに追われてやってきた。コロが供え物に気をとられている隙に彼らは会場にもぐりこみ、ダランに保護を求めた。ダランの動きに全身を注意していたコロは、次第に真実にめざめてきた。ダランは会場の周囲にいる妖怪を払って、元のすみかに帰らせた。ダランの正体を知ったコロには「真実の知識」が授けられた。コロは本来の完全な姿をとり戻した。地上に残っているのは、コロの追隨者たちである。

ジョクジャカルタのあるダランの語るムルウォコロをハズーは記録し、ラッセルスが引用している。それによるムルウォコロは、ムルヨノの内容と細部で異なる。

(1) ブトログルはスロロヨ(天界にある神々の居所)で、他の神々に囲まれて会議を開いていた。すると、地上で大混乱が生じたことが伝えられた。ノロドの報告によれば、その大混乱の原因は、大海の真ん中でデウィ・テノゴが敵しい修行をおこなっているために生じたことである。グルはアンディニ牛に乗り、ノロドに伴なわれてそこに下った。デウィ・テノゴはその長い髪以外の衣服は身につけていなかった。グルは彼女の美しい姿に感動して自分の后にしたいと思ったが、テノゴは拒んだ。グルが力づくでものにしようとしたので、彼女は逃げた。彼女の長い髪が波間を漂い、グルは激情をもよおした。するとすぐにデノウォ(Denawa)が現われた。それは間違はなくグルのコモ・サラ(Mana Salah 誤った精液)であった。コモサラは神々に衣服を求め、彼は以前カルンコロの身につけていたものを与えられた。コモ・サラはブトロコロと名づけられた。コモは食物を要求して、グルに彼が食べてもよい人間のカタゴリー(スケルト)を告げられた。

(2) コロが立去るとノロドは、グルがコロに大きな呪力を与え過ぎたことを責めた。グルもそれを悔やんだが、遅かった。だがノロドはコロの体の至る所に、呪文を書きつけた。コロには、この書かれた呪文ですぐにグルの子供だと分ると説明したが、実際はこの呪文を唱えると、コロの危険から救われるのである。

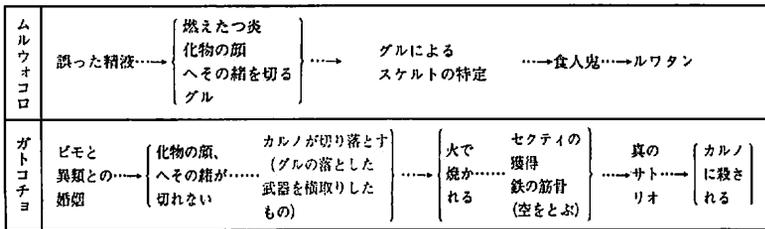
(3) コロは食物を求めてさまよい続けた。すぐに彼はゲドノ・ゲディニ(夫々一人っ子)に出会った。コロは二人をすぐに食べようとしたが、逃げられた。コロを見つけていたグルは、他の神々をつれて地上におり、自らダランとなつて、コロの危険からスケルトを解放しようと思つた。ある男が息子をコロから解放しようと思ひ、ワヤンを希望した。グルは、夜には普通のワヤンをおこない、翌朝ムルウォコロを演じた。突然二人のゲドノ・ゲディニがコロに追われてやつてきた。コロはダランに子供を要求したが、グルはそれを無視してルワタンを続けた。コロは近くのヤシの木に寄りかかりながらそれを見続けた。突然グルがコロの体書きつけられた呪文を唱え始めると、コロは自分の体が暑くなるのを感じ、その場から逃げ去った。二人の子供は救われ、神々は天界へ帰っていった。

神話の異伝による細部の違いは別に驚くに値しない。ムルヨノの紹介したものが、ジャワのどこで得られたかについては明らかでないが、二つのムルウォコロの物語の構造は、次のように特徴づけられる。

- ① ブトログルは、妻／女修行者に欲望をもよおし、コモ・サラ（誤れる精液）を、天から海上へ落とす。
 - ② 精液から生れた胎児（化物の顔）を、グルは我が子として認知する。海から天へ登る胎児／（天から降りてきたグル）。
 - ③ グルによるスケルトの特定。人間性をうるためのタバ、ドゥルゴとの近親婚、海の魚を食べつくす／（？）
 - ④ ノロドの知恵。スケルトを食べる前にコロのやらなければならぬ義務／コロの体に呪文を書きつける。
 - ⑤ 神々によるワヤンの上演（ルワタン儀礼）
 - ⑥ コロ自身の解放、コロの追隨者が地上に残る／追放されるコロ
- こうした構造的特徴をもつムルウォコロの物語は、ビモの羊膜から生れたジョヨドロトの物語に驚くほどよく似ている。第一章で筆者は、ビモの出生をめぐる異常な出来事を紹介した。ビモは母の子宮から羊膜のまま生み落され、数年間森をころげまわった。彼を包む羊膜は固くて誰も破ることができなかったが、ついに象のセノがこれに成功し、ためにビモはプロトセノと名づけられた。ビモが抜け出て空になった羊膜は、神によって空から捨てられた。それを隠者がひろい、生命を付与し、王位継承者とされる。彼はジョヨドロトと名のり、パンドゥ王（または兄のビモ）に仕えるため出奔するが、サクニの奸計にはまり、コラワ陣営につくことになる。プロトユドの決戦では、アビマニユを殺すが、アルジュノに討たれ、落ちた首はビモにつぶされる。ジョヨドロトに関する物語の構造的特徴は次のようになる。
- ① ビモの抜け出た羊膜は、天から海／陸（森）に捨てられる。
 - ② 隠者にひろわれた羊膜は、水をかけて浄められ、生命を与えられる。生れた子供は王位継承者と認められる。
 - ③ パンドゥ／ビモに仕えて王道を学ぶためにンガマルト国へ向う
 - ④ サクニの奸計。コラワでの地位とスユドノの妹との結婚を餌にして、コラワ側につける。
 - ⑤ プロトユドでの戦い。アビマニユを殺すがアルジュノに殺され、ビモにとどめをさされる。
- ムルウォコロとジョヨドロトの物語の構造的特徴をダイアグラムに示すと、図1のようになる。

ムルウォコロ	天→海 (グルの誤った) 精液	海→天 ヘンの緒を切り、化物を認知するグル	グルによるスケルトの特定 〔スサカンバンガン島でのタバ、ドウルゴとの近親婚、海の魚を食べつくす〕	ノロドの知恵 守らなければならぬ義務	神々によるワヤンの上演(ルワタン)	解放されるコロ 地上に残るコロの追隨者
	天→海 (グルの誤った) 精液	[天→海] 生れた化物を認知するグル	グルによるスケルトの特定 { ? }	ノロドの知恵 コロの体に呪文を書きつける	神々によるルワタン	追放されるコロ
ジョヨドロト	天→〔海陸〕 (ビモの抜けた) 羊 膜	海 森 →王国内 〔水による浄め、生命をうる羊膜、王位継承者となる子供〕	〔バンドウ〕に ビモ 仕えて王道を学ぶため出奔	サクニの奸計 コラワでの地位と結婚	プロトエド の戦い	ジョヨドロトの死

図Ⅰ ムルウォコロとジョヨドロトの構造的特徴



図Ⅱ ムルウォコロとガトコチヨの構造的特徴

更に、ムルウォコロの第一の異伝は、ビモとアリンビとの間に生れたガトコチヨの物語と類似と転倒の関係を示す。異類との婚姻で生れたガトコチヨの顔は化物のようで、その臍の緒はなかなか切れなかった。最後にカルノの武器で切られることになったが、その武器はプロログルが臍の緒を切るために天から落とししたもの、カルノが横取りしたもの。その後ガトコチヨは煮えたつ粥の中に投げ込まれるものの、却って超能力を増し、鉄の筋骨と空を飛ぶ能力をもち、ワヤンを代表するサトリオとなる。ムルウォコロとガトコチヨの関係は、その出生時の姿は酷似するが、最終的には食人鬼と真

のサトリオという完全な転倒を示す。両者の関係をダイアグラムで示すと図Ⅱのようになる。

ムルウォコロに続いては、ジョコ・リンルン (Jaka Linglung) の物語を^(四九)検討してみよう。この物語は二つの異ったモチーフが一つになったと推測され、前段と後段では物語の主人公も内容も全く違ったものとなっている。前段は後段を導くための枕であるのだが、その結合はいかにも唐突である。前段は難題解決型で、食人王に苦しめられた人々を高徳のハジ (メッカ巡礼者) がその呪力で救い、新しい王に選ばれる。後段のモチーフは複雑で、食人王对新王、新王对蛇少年、蛇少年对食人王という三つ巴の関係が展開される。この蛇少年がジョコリンルンである。彼は人間の姿を獲得したくて、空しい修行を続けることになる。ジャワ語でジョコとは「若者」を、リンルンとは「混乱した、当惑した」ことを意味する。だが、筆者は「愚直な若者」という意味に解釈している。ジョコリンルンの姿に、あの永遠の水を求めて苦難に立ち向った、ビモのイメージが重ってならないから。

ジョコリンルンの物語は次のように展開する。

(1) 昔ジャワ島にハジソコというウラマ (イスラム道者) がやってきた。彼はメダン・カウィット村に住んだ。当時ジャワはデウオト・チュンカル王の時代で、首都はメダン・カムランであった。王は人間の肉を食べることが大好きで、宰相メダンカムランは、毎日一人の民人を王に差し出さなければならなかった。民衆は恐怖の日々をおくっていたが、誰一人として王に立ち向おうとはしなかった。メダン・カウィット村が、犠牲をさし出す日がやってきた。村の会議で犠牲と決められたのは、ハジ・ソコの逗留している家の寡婦であった。自分の世話をしてくれている婦人が野蛮な王の犠牲になるのに絶えられなかったハジソコは、自ら身代りを申し出た。王の前に連れられたハジは、最期の望みを王に申しでる。それは、自分の命とひきかえに、頭に被っている頭巾ほどのわづかな土地をもらいたというものであった。

(2) チュンカル王の考えでは、ハジソコの願いはいかほどのものでもなかった。食人王はただちにその犠牲者の願いを認めた。だが残忍なこの王は、ハジソコがチュンカル王の暴虐を終らすべく、全能の神に与えられた超能力の持主であることを全く知らなかった。ハジソコの頭巾が地面に置かれると、それはたちまち拡り、最後にはチュンカル王

の国土よりも広くなつてしまつた。その後チュンカル王は王座から引きずりおろされ、南の海（インド洋）に投げ込まれてしまつた。だが王は死ななかつた。彼は一頭の白いワニになつた。ハジソコは策略にはまつた怒りから、この残忍な王はいつの日かその恨みをはらしてやると心に誓つた。だが、ハジソコはそのことを全く気にしなかつた。

(3) ハジソコは人々によつて王位につけられ、ブラブ・ジョコと名のつた。しばらくしてから、ブラブ・ジョコ王に一人の子供が贈られてきた。だがその子供の格好は變つたもので、非常に大きい一頭の蛇の形をしていた。そのためジョコ王は、その子供を自分の子供として認める気になれなかつた。かえつて、この子供を殺してしまいたいと思つた。だが、その蛇は大きく、大變に強いのでそれは容易なことではなかつた。そこでジョコ王は一つの策略を考え、子供を呼んで、王子として認知されたかつたら、それにふさわしい能力を示せといひ、食人王の變身した白いワニを退治するよう命じた。更に、往きも帰りも地上を這つてはならず地下を通らないとならないこと、白いワニを退治した証拠に敵の首と海水、海の藻などを持つてくるよう条件を課した。王はこのことで、蛇の少年を抹殺できると予想した。

(4) 王に忠実なジョコリンルンは、王の命令とその条件を平然として受け入れ、早速出發した。子供は自分自身の能力を十分信じていたのである。南の海で白いワニに出会い、激しい戦いの末にそれを倒す。王の示した条件どおり、ジョコリンルンはワニの首をとり、海水、海の植物などを手にして帰路についた。父の国に一刻でも早く戻りたいと願う彼は、父のメダン・カムリン国に着いたかどうかを知るために、しばしば地上に顔を出した。彼が顔を出した所は、その後塩泉が湧くようになった。

(5) ジョコリンルンが成功裡に任務を遂行したことを、ブラブジョコ王は素直に喜べなかつた。不請不請彼を我が子として認め、王宮の裏の池を彼の居所にした。ところが王国全体は、ジョコリンルンに与える毎日の食糧のためにひどく圧迫された。大量の鶏、アヒル、ヤギが減り、最後には王国から姿を消してしまいかねなかつた。王はその対策に苦慮し、蛇少年に次のように命じた。「白いワニを退治した功績は認めるが、苦行して神の恩恵を得るように。苦行の暁には神の慈悲で人間としての屬性を身につけ、自分に替つて国王になれるだろう。苦行中は、自分の体に自然

に入ってくるもの以外は何も食べてはならないと。父王の命令に従ってジョコリンルンは、王都の近くのクランピスの森で苦行に入った。その大蛇は口を開け、少しも動かず何年間もそこにどまった。彼の体は草や木でおおわれ、外からは見えなくなった。ある日、水牛の番をしていた十人の子供が突然雨に会い、その蛇の口の中で雨宿りした。彼らはそれを洞窟だと思ったのである。九人はジョコリンルンにのみこまれたが、一人は助った。皮膚病にかかっていたので、「洞穴」から他の子供達にしみ出されたのである。九人の子供がのみこまれた場所は、その後ケソンゴ(ソングは九の意味)と呼ばれる不毛の土地である。この地域の人々は時折、遠くから人の呼ぶ声を聞くという。のみこまれた九人の子供の声とも、まだ苦行中のジョコリンルンの声ともいわれる。そしてそれは、長い乾期、激しい雨期、伝染病、物価の不安定な時代などの到来を告げるという。

この複雑なジョコリンルンの物語の解釈は容易ではない。(1)と(2)の導入部は、「拡がる頭巾」と命名したい主題で、殆ど同じ手段で食人王を倒したアジ・ソコがジャワ文字をつくる異伝が報告されている。後段になるといくつかの中心軸があつて、そのどれを中心に選ぶかで、この神話の印象は違ったものになる。前段ではその超能力(超能力)の故に食人王を南海に投げこんだハジソコは、後段になると贈られた蛇少年の存在に苦しめられる。新王の超能力はこの蛇には全く役立たず、ビモに対するドゥルノのように、少年に訓練を課し抹殺を図る。蛇少年が誰によって贈られてきたかを神話は明言しないが、復讐を誓う白いワニ(食人王)である。少年と海との結びつきは明らかで、白いワニを退治しての帰路、はやる気持ちから地上に頭を出した所は塩泉となつたことで伺われよう。ワニは蛇少年との戦いに敗れるが、少年の存在が王国の食糧危機をもたらすので、彼の目的はとげられる。そこで王は蛇に人間性を獲得させるため(実は食糧危機を回避するため)に苦行を命ずる。大きな体の蛇少年は、何年間も何も食べずただ口をあけたままで、草や木におおわれてしまった。彼の口を洞穴と間違えた九人の少年をのみこみ、現在でも不気味な声が時々聞こえるという。それは子供の声とも、蛇少年の声とも言われるが、どちらにせよ人間の社会に災厄を招く予兆とされる。激しい雨期、長い乾期、伝染病などがおこるとされる。物価の不安定な時代の到来は付加的なものだろう。この人間性を求める異類(蛇)による報われることのない苦行という主題は、デウォルチに代表される永遠の生を求める

物語群の中で、特異な位置を占める。それは、異類の苦行という意味で戯画的（動物の人間化）であるが、報われることのない努力という意味では悲劇的である。人間と動物をへだてる境界の深さを人間は自然による災厄という形で甘受しなければならぬ。

四、地をばう蛇と天にかかる虹

ジャワ人の想像するピモは、あらゆる世界を通過しうる能力をもつものである。バンドゥとクンティの間の子供である彼（神々の血をひく）だが、その出生においてはきわめて動物的である。堅い羊膜に包まれたまま数年間森をころがり、最後に象のセノによってこの世に出現してくる。ピモに幼児期はなく、羊膜を破って出てきた彼の姿は、凜冽しい若武者のそれであった。彼の羊膜からは、靈的弟で守護霊であるはずのジョヨドロトが生まれるが、彼はピモを裏切る存在へとなつてゆく。プロトセノと名づけられたピモは、地下界を統べる蛇王オントボゴの娘のノゴギニ（蛇女）と結婚し、オントセノが生れる。オントセノは父親以上の超能力の持主で、必要な時は地下界から地上へ出てくる。彼は強力な毒をもち、空を飛べる。このため、プロトユドの成立を恐れるクリスノの策略で殺される。ピモの第二夫人は羅刹女のアリンビで、彼女との間にガトコチヨが生れる。ガトコチヨの出生は父のピモのそれに対応している。化物の顔をしたまま生れ、その臍の緒を切ることができなかった。火で焼かれたあと、ガトコチヨの超能力性はいや増し、ワヤンを代表するヒーローに成長する。彼は飛翔の能力に優れ、稲妻のように走るとされている。諸世界を通過しうるピモの能力は、感動的なラコン・デウォルチにおいて、最もよく示される。デウォルチの物語は、ウパニシャッドの流れをくむクジャワン主義（ジャワ教）の理想を表現するものとしてよく議論される。だが筆者には、デウォルチの物語を成立させる構造は、ジャワの宇宙論を典型的に示すものと思われなければならない。永遠の水の探索のためにピモは、月面山の麓（天上来）から大海の彼方（死者の世界）にまで至る。ピモは飛ぶようにして走り（傍点筆者）、自然の囁の声援をうけ、地下界の使者の竜蛇と戦う。このデウォルチの物語としての構造を、他の物

語と比較する時、筆者の予想は更に確認される。ジャワの悪魔の代表であるプトロコロの物語は、物語の形式ではピモの弟のジョヨドロトの物語と酷似するが、そのメッセージは異なる。それは、ガトコチョの物語と形式において類似と転倒の関係をなし、メッセージにおいて逆転する。プトロゴルが天上から誤って落とした精液（コモ・サラ）から海で誕生したプトロコロは、あるカテゴリーの人々（スケルト）の命を狙って、うろつき廻っているという。海で生まれた食人鬼プトロコロ。海にすみ、人間の犠牲を要求するキヤイ・ブロン^(五二)（Kyai Belorong 人間の頭とサメの体をもつ）、ニヤイ・ロロ・キドゥル^(五三)（Nyai Lara Kidul 南海の霊）。この三者に共通する特徴は、海が死者の世界を意味することである。このことは、デウォルチに大海原で出会ったピモが、実は死者の世界へ足を踏み入れていることと一致する。更にジョコリンの物語では、永遠の水を求めるピモの、戯画的で悲劇的な姿の蛇少年が登場する。ハジソコに追放された食人王は、南の海で白いワニに変身し、復讐を誓う。彼は蛇の少年をハジソコの新王に贈り、新王を困らせる。新王は大きな体の蛇少年をもて余し、その抹殺を決意して、白いワニ退治を命じる。新王の予想に反して少年は白いワニを退治し、帰路塩泉をつくることになる。新王は続いて人間の姿を獲得するための修行を命ずる。新王の命令に、愚直なまでに従うジョコリンの努力は、報われない。彼は九人の子供をのみこみ、遠くから時折聞こえる異様な声は、人間に災厄のもたらされる予兆となる。今のところ、ジョコリンの物語が、ジャワの宇宙論と積極的に関る証拠は見い出されない。だが、ジャワの蛇と虹を中心とした象徴の世界を追求してゆくと、ジョコリンの物語の不可解さが氷解してゆく。それは本章の最後に述べることにしよう。

筆者が本稿で追及してきた、天の川をピモ・セクティと呼ぶジャワ人の神話的論理は、ホーイカース（J. Hooy-Kaas）の「古代インドネシアの宗教における虹」と題する論文^(五四)の結論と、多くの点で一致する。ホーイカースは、ジャワ・パリの資料を中心に古代インドネシアでは、虹が天界や他界への橋あるいは舟としての役割を果たすことを詳細に検討する。そして、時に虹は蛇に通ずることも指摘する。彼の主張を、筆者の持っている資料で補強しながら辿ってみよう。

インドネシアの神話では神々の住む天上界と、人間の住む地上（下界）、それに蛇王の統べる地下界の三つの世界

をめぐって物語が展開される。更に山と海が重要な舞台であるが、それは天、地、地下の三界の対比に換元しうる。虹は天と地をつなぐ媒介である。中部スラウエシンのトラジャ族では、トランスに入った女司祭は、虹を天界に達する舟として用いる。彼女は全身を布で包まれ、病人の霊力をとり戻すために天界へ旅する。南スラウエシンのプギス族では、虹は天界から地上へ通じる道として理解されている。上界を統べる神とその配偶者にバタラグルという子供がいて、彼らはその子供を竹の中に入れ、虹とともに地上に下らせた。グルは、海の泡より生れた地上の神々と結婚し、地上に住む人々を文明化した。^(五四)この時の虹は、天と地の和合（豊稷）をもたらず媒介でもある。「象と蛇の戦い」と題されるスマトラのトバ・バタック族の民話では、地をほう蛇が虹の背に乗って天界へ達する。小鹿（トリックスター）の挑発で、象と蛇は雌雄を決しなければならなくなった。象族が地下界の悪霊と同盟を結んだため蛇族は力強い同盟者を必要とした。険しい岩壁の洞穴からサセンデ蛇が姿を現した時日照雨となり、七角龍の水槽から水を飲むために、高く燃えたつ火炎の舌のような大きな虹が空から降りてきた。そこで蛇のシヒムはワナを仕掛け、虹をとらえた。虹は頭をはさまれ、助けを求めて哀願した。蛇は自分たちを天上へ連れてゆくならば許してやるといい、虹の背に乗って天界へ達し、雷電を味方に入れることに成功した。蛇と象の戦いは結着がつかず、一人小鹿だけが得をした。^(五五)

この時の虹は、蛇そのものである（燃えたつ火炎のような体と頭をもつ）。このトバ・バタックの例で示されたように、インドネシア各地において、虹は蛇と同一視されている。ガジュ・ダヤク族は虹は海から出た弓のようなもので、その先端は天界に通じていると信じている。人間は海から虹を通して上界へ達することができる。彼らの世界観を示すサガラン（生命の樹）では、上界は犀鳥で、下界は水蛇（竜蛇）で表現される。虹はナガの色の反映したものである。シェーラー（H. Schäfer）の言葉によると、「ナガは雨降りと夕暮時に海面を戯れるのを常とする。そして空にかかる虹と夕焼けは目もあやなその輝く胸が反映したものだ。虹は神の救済と恩恵のしるしである。虹は神の世界と人間とを結ぶ橋であり、その媒介者が神の前に進み出る時に渡る橋である」。ジャワでは、虹は蛇の体をもち、ジャワ島全体に横たわっている。その蛇の体の両端は、鹿または牝牛の頭をしていて、一方はジャワ海で、他方はインド洋で水を飲んでいて、十分に満足すると、彼らは水を地上に雨として降

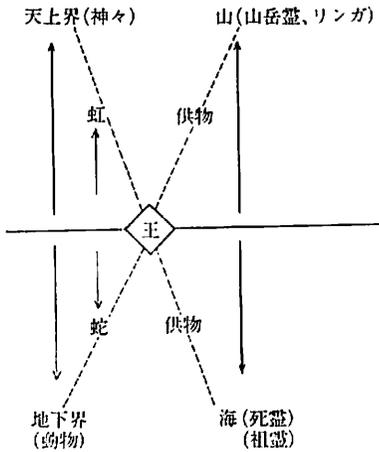
らせる。バリにおいても虹と蛇は同一視される。マレイ語で 'pelangi' とは、虹と蛇を同時に表すという。^(五七) ホーイカースはアンコールトムにおいても、虹は空に向って直立する多色の蛇であることを紹介する。^(五八) 更に、中野美代子の意欲作『中国の妖怪』では龍のイメーシの歴史的發展をたどりながら、次のような指摘がなされる。「両頭龍である虹は、いつもは天上にいるが、時には水を飲み地上におりてくる。その時、人の目に、アーチ状のその姿がうつるのである。虹のことを虹蜺ともいうが、アーチの内側の虹が雄、外側の蜺が雌であるといわれる」。^(五九) 世界中の蛇に関する信仰と儀礼を分析したムンドクール (B. Mundkur) の『蛇教』では、不思議なことに、蛇と虹の同一視は積極的には主張されていない。^(六〇) それは蛇信仰の精神分析学的考察をめざしたものが、歴史も文化も異なる世界各地の事例を、一つの固定した方法で無理に分析しようとした試みの、見事な失敗作としか言いようがない。

先に、ジャワでは虹はジャワ島に横たわり、北と南の海で水を飲む双頭の蛇であると述べた。だがワヤンの伝承では、ブトログルの乗物のアンディニ牛が、水を飲む姿だとされる。ホーイカースはハルジョウィロゴの『ワヤンブルウォの歴史』の第二版から引用しているが、ここではその第六版から引用しよう。「アンディニ牛は、パタナムという名前の妖怪王の子供で、一頭の牝牛であった。彼女はこの世の支配を狙い、修行をつみ、人々に恐れられた。ブトログルがこのことを聞きつけ、彼女を自分の乗物にしてしまった。アンディニ牛はこれをいやがって、グルとウモが喧嘩するよう仕組んだ。妻とのひどい喧嘩の原因がアンディニ牛であることを知ったグルは怒り、彼女を虹に変えてしまった。伝承によれば、虹は牛の頭をしており、虹が見える時はアンディニ牛が海の水を飲んでいと信じられている。乗物を失ってからグルの力は弱まった。その後牝牛のオンドノを得て、それを前と同じ名前のアンディニとして、元の力を回復した」。^(六一) 古代ジャワでは、虹と牛はシバとウモの最初の抱擁で生じたたとされる。バリでは、シバの男根に驚いたウマがそれをそむけてしまったため、精液が空中に放出された。それが虹となり、地上に落下した精液から、大嵐、牛が生れたとされる。ホーイカースの推察では、ワヤンにおける虹の起源の伝承は、シバとウモ (マ) の最初の抱擁の結果虹が生じたとする、古代の伝承から派生したとされる。シバとウマの合一のバリの異伝は、明らかに天地の合一のことである (虹、雨で結合される天と地)。虹は天と地をつなぐ橋、舟である。ブトログルはアンデ

イニ牛に乗って天地を往来するので、次第に虹とアンディニ牛が一つになったという。^(六二)

一五世紀中葉に建てられたスクー寺院については、第二章で述べた。チエト寺院と並んで、リングガとヨニの陰陽像で知られるこのスクー寺院のビモ像は、呪的能力と死ぬべき生命の救済を象徴している。永遠の生を求めるデウォルチのイメージと、陰陽観が結合したこの寺院のビモ像の一つにビモの人生の三段階を、虹が示しているものがある。最上部の主部は、天上界でバタラグルに面会する直立したビモ像。鹿の足の間にある二つの小さな下部は、ビモの救済の物語^(六三)(デウォルチ)。ビモの人生の三段階というのだが、天上界、死者の国(デウォルチ)のほか、あと何が来るのか、ホーイカースも、ホルト(C. Holt)も何も言っていない。論理的に言えば、ノゴニとの結婚などで示される地下界との関係であるが、今のところよく分らない。ホーイカースは、「虹はこの天界への旅人の人生の枠組にふさわしい。天界で彼は虹の王、グルの面前に現われる」と述べている。^(六四)この文章の真意はよく分らない。プロトユドの戦いのあと、パンダワの五兄弟はメルー山へ向うが、そのことを指しているようでもあるし、デウォルチと混同しているようでもある。天界へ至るビモも、死者の国で本当の自己(内面の神)に出会うビモも、虹と論理的に結ばれる。虹と天界は、何度も述べたように天地を媒介する橋、舟としての虹でつながる。虹と他界との結合には、説明が必要である。ホーイカースは、虹を伝って天界へおもむくトラジャの女司祭を紹介したあと、虹以外に他界へ到達する手段として、飛翔をあげる。スマトラのニアス島では、飛翔によって他界に達する。永遠の水を求めて「飛ぶように走った」ビモも、その典型であるという。^(六五)確かに、大海原でデウォルチに会ったビモは、実は死者の国を訪れていた。月面山から大海原へ至る途中でのビモは飛ぶように走り、また、怒れる竜蛇のようでもあったとされている。竜蛇は虹であり、虹は飛翔と並んで、他界へ達する手段とされている。スクー寺院のビモの人生の三段階を飾る虹は、このような解釈を経て、初めて神話論的根拠を与えられる。

虹と蛇の同一視というジャワの民間信仰は、ジャワの王権の中核を占める観念である。シヨクジャカルタのスルタンのプサカの一つに、コタン・オントクスマ(Kotang Antakusma)という上着がある。七層の地下界を統べる蛇王オントボコの抜け殻でつくられたとされるこの衣服は、「宇宙を統べる者」としての、王の存在を彩かに示す。スル



図Ⅲ 王を中心としたジャワの宇宙

タンはこの「コタン・オントクスモ」を戦闘で危険の時にのみ着用するというが、その時王は、大地と地下界、大地と天界との間に立つ^(六六)。ジョクジャカルタ王スルタン（ハメンクウウォノ家）と地下界との結びつきは、王宮の建物においても示される。一七五六年に建てられたンガヨクヤカルト・アディニングラット（Ngayogyakarta Adiningrat）宮の基部には、尾部を結ばれた二匹の竜蛇の文様が飾られている。「Dwi Naga Rasa Tunggal」[二匹の竜蛇は一つであるかのようだ]。また、スルタンと南海の女王（Kanjeng Ratu Kidul）との神秘的結合を確かなものにする目的のあるタマンサリの基部には、四匹の竜蛇の文様が飾られている。「Catur Naga Rasa Tunggal」[四匹の竜蛇は一つであるかのようだ]^(六七)。宇宙との合一を図るジョクジャカルタ王は、地下界のみならず、天界（山岳）、他界（海）との神秘的・神話的結合を絶えず確認する。ラブハンという王の誕生日を祝う儀礼（就任記念日にも行う）では、南海の女王へのささげ物がインド洋に流される。と同時に、ムラピ山やラウ山などの山岳霊にも、ささげ物がなされる^(六八)。このマタラム朝時代の王権儀礼は、マジャパヒト時代にその原型を見出しうる。一四世紀中葉のハヤム・ウルク（Hayam Wuruk）王の王族と宮廷生活を記す『ナーガラ・クルターガマ』に、それはよく示されている^(六九)。山の守護者とバタラグルは同一視され、リングとヨニの陰陽観は王都の名前にも定着した。王宮の高官には動物名がよく用いられ、神々の天界に対して彼らは地下界と結びつけられた。マタラム王の海との結びつきは、ハヤム・ウルク王と王宮の女官との海遊びの中に伺われる。こうした王権儀礼は、ジャワの王権の宇宙論を描き出す。その体系的な研究は、稿を改めて論じなければならないが、筆者がこれまで述べてきたことは、作業仮説として次のように整理される。まづ、天と地の対比と合一。それを媒介するのが虹である。虹は蛇であり、蛇王の統べる地下界は、転倒した天界であると予想される。天と

天と

地の対比は、山（リング）と地（ヨニ）の対比におきかえられる。海は死、霊の世界と結びつき、それは地下界とも通底しうる。南海の女王の乗物は海の底では竜蛇である。王が海との結びつきを求めるのは、王と地下界との結びつきと同列の意味をもつものである。理念的には、地下界と同じく、海は転倒した天界（山）である（その根拠は後述）。ジャワの宇宙論の体系を、諸世界を媒介する王を中心として示すと、図Ⅲのようになる。

ジャワの宇宙論の特徴を、次の二つの神話でみてみよう。一つは、稲の起源をめぐる神話で、殺された女神の死体から稲が出現するとされる。他の一つは、ジャワの羽衣型説話であるジョコ・タロップの物語である。最初に、ジャワ島の東端のバニユマスから得られた稲の起源神話を検討してみよう。この物語は、数多いインドネシアの稲の起源神話の典型である。物語は、次のような展開をなす。

(1) 天界でバタラグルは他の神々とともに、地上の人々に恵みをもたらすウイジ・ウイダヤットの種子を下らせることを話しあっていた。その種子はすべての神に支えられないと、地中に落ちてゆく危険があった。ところが、バタララムラディがその場にいらないことに他の神々は気がつかず、ウイジ・ウイダヤットは神々の支えから抜け落ち、矢のように落下し、とうとう大地の七層の中に嵌ってしまった。地下界を統べる蛇王オントポコは、突然口の中に何かが入り、喉から胃の中に落ちると同時に、体が突然ダルくなったのを覚えた。そこに天界から神々がやってきて、ウイジウイダヤットの行方を尋ねた。蛇王の胃の中に入りこんだことを知った神々は、蛇王を連れて天界へ上り、バタラグルの前に進み出た。グルの命令で蛇王がのみこんだものを吐きだすと、男と女の兄妹の赤ん坊がとびだしてきた。女の子はデウィスリ、男の子はサドノと名づけられた。二人はバタラグルの子供と認められ、天界で住むことを許された。

(2) 二人の子供は成長して、結婚する時がやってきた。だがサドノは、妹のデウィスリのはかは誰とも結婚しようとしなかった。グルは何度も近親婚の禁忌に触れるから結婚できないと注意した。サドノはそれでもあきらめきれず、ついにグルの呪いをうけ、死んでしまった。サドノの亡骸は棺に入れられ、海へ捨てられるよう命じられた。途中棺の蓋を決してあけてはならないと警告されたけれども、神々の好奇心から蓋はあけられた。すると棺の中から稲に害

をなすサル、イノシシ、象や他の獣など、森の動物が現われた。そして、海へ投げこまれたサドノの亡骸からいく種類もの海の生き物が生れた。

(3) サドノに死なれた妹のデウイスリは、大変悲しんだ。そのさびしさを慰めるため、木製のガムラン楽器を、バラグルに要求した。この世には存在しない楽器をスリが余りにも要求するので、スリは父の呪いをうけ死んでしまった。デウイスリの死体は、ノロド（カネカブトラ）によって、修行に励んでいたある農婦に託された。忠実な農婦が、カネカブトラの指示どおり毎日デウイスリの墓に水をやると、デウイスリの墓から何種類もの植物が生れた。農婦はこのことを地上の王に報告した。これが稲の起源となり、それ以来人間の糧となってきた。

この神話は、ウィジ・ウィダヤットの落下という形で、天と地（下界）との合一を説く。ウィジ・ウィダヤットのみこんではきだす蛇王は、グルと性交し、出産する象徴である。蛇王は普通神々と同じ姿をしており、その居所のサブトブラトロの美しさも神々の居所のスロロヨと変らない。この前段部は、グルとウマの最初の抱擁で虹ができ、大地の嵐、牛が生れるとする。パリの神話と同じ主題（天地の合一）を扱う。このようにして誕生したデウイスリとサドノの近親婚願望がインドネシアの稲の起源神話の特徴である。バニユマスの異伝は、デウイスリとの結婚が実現せず死んだサドノの死体から、稲の害獣と、海の生物が生じるとされるが、それはデウイスリに求婚して断られる魔王とされることもある。その時、サドノは、デウイスリとの結婚が実現しないため居所を出て身を隠し、デウイスリがサドノのあとをおいかける。稲はサドノが隠者からもらいうける。また、サドノとデウイスリは、ヴィシユヌ神（その化身が王）の子供であるとしてよばれる。日本のオオゲツヒメ型神話の起源を大林太良は、大陸の雑穀栽培型焼畑耕作に求める。系統論的に言えば、インドネシアのハイヌウエレ型神話にこの稲の女神の死体化生神話が入るだろう。神話の系統論をやる意図は筆者には今のところないが、日本とインドネシアの稲の神話で宇宙を三界に分類する表象など、共通の特徴を備えていることには注目される。

次にジョコ・タロップ（Jaka Tarub）の物語を検討してみよう。これはジャワの羽衣型説話であると同時に、マタラム朝の起源神話であり、王権の宇宙論の理解には不可欠である。異伝によって登場人物の名前や人間関係が異なる

が、次のような展開をする。^(七四)

(1) 結婚を嫌って森に入った娘は修行中の若者を見て妊娠する。子供を産むと娘は去り、子供はタロップ村のある未亡人に育てられる。ジョコタロップと名づけられた若者は、吹き矢の名手で、森でよく狩をした。ある日狩をしていると、森の泉に天女が舞い降り、水浴をしていた。その光景に見とれたジョコタロップは、一人の天女の羽衣(オントクスマ)を隠した。誰かに見つめられていることを悟った天女達は慌てて天界へ戻ったが、羽衣を隠された天女だけは天に帰れない。ジョコタロップは彼女に近づき、自分の家につれ帰り、結婚する。天女の名前は、ナワンウラン(Nawang Wulan ウランは月)といい、彼らに女の子が生れた。

(2) さて、不思議なことに、ジョコタロップの穀倉は毎日の消費にもかかわらず、その量が減らなかつた。ある日、妻のナワンウランは川に行くため、蒸し器の蓋を絶対に開けるな、と硬く言い残して外に出た。だが禁じられたことなのに、ジョコタロップはその蓋をあけてしまった。すると一株の稲穂が中にあるだけだつた。彼の妻は一株の籾から、その日の御飯をたきあげていた。このため彼の穀倉の量は減ることがなかつたのである。川から帰ってきた妻は鍋の蓋をあけると、ご飯はできておらず、ただ籾だけが残されていた。彼女は夫の違約に気がつくが黙っていた。それ以来彼女に呪力はなくなり、普通の人のように、毎日生の材料を料理しなければならなくなつた。

(3) しばらくして穀倉の籾は底をついた。すると自分の羽衣が隠されていたのが分つた。すべてを理解したナワンウランは天女としての能力を回復し、子供と夫を残して天界へ向つた。だが彼女は「人間」になつていたので、再び天界へ入ることを許されず、ジャワの南の海へ行き、そこを統べるよう命じられた。彼女はその後、ニヤイ・ロロ・キドゥルになつた。ジョコタロップの子供はその後、マタラム国へと系譜的につながつてゆく。

ラッセルスの引用した二つの異伝^(七五)によれば、ジョコタロップの父親は彼のベニスから短剣^{短剣}をつくつて、それがマタラム国にまで伝えられたとされる。また、夫と子供を残して去る天女は、稲藁を焼いた煙に乗って天へ上る、あるいは自分との連絡が必要な時は、稲藁を焼いた煙で天に知らせるように言い残す。天界へ入るのを拒まれた天女は、南海の女王の女官のロロ・キドゥルになつたとされる。ラッセルスはこのジョコタロップの物語を、パンジロマンの

一つと捉える。その根拠が月を意味する天女の名前。それはバンジの妻の月光妃 (Candra Kirana) に通じるとい
う。更に、天女と稲の関連が濃厚なことから、稲の女神でもあるという。全体としてこの神話では、月(天)、女性、
農耕、羽衣(オントクスモ)という分類原理と、大地、男性、狩、短剣という分類原理の対立にそって物語が展開す
るとされる。ラッセルスは、天女の羽衣とジョコの短剣という対比に、現在でもインドネシアの各地にみられる男
財、女財の痕跡を認め、それに対応する社会組織(円環型婚姻組織)の問題へとさまよってゆく。だが、ラッセルス
の整理に、筆者は疑問がある。ラッセルスは、天/地、女/男、布/剣、女財/男財という対比を設定するが、私見
では、天/地、神(天女)/人間という分類原理で十分である。天女の衣(オントクスモ)は、ジョクジャカルタ王ス
ルタンのオントクスモと同じく、天と地を媒介するものであって、それを所有する者、その子孫が正統な王権の継承
者であることを伝えている。すると、布/剣、女財/男財という対立項は消えて、ラッセルスの迷宮は解消する。天
女の衣は、稲藁の煙であり、虹であり、蛇であり、飛翔である。それは、天と地、大地と地下、この世とあの世を媒
介するものである。ラッセルスを批判してラス(J. Ras)は、バンジロマンの本質を宇宙的合一を意味する王家の結
婚劇として捉えるが、このジョコタロップの物語はどう理解するのだろうか。天界へ帰った天女のナワンウランが、
死ぬべき人間と結婚したため天界へ入ることを許されず、南の海のロロキドゥルになったことは、興味深い。それ
は、海が死、祖霊と結びつくことを示すとともに、海が転倒した天であることを如実に語っている。

スルタンのブサカとしてのオントクスモと、天女の羽衣のオントクスモは同種のものであることを、ホーイカース
も指摘する。彼はワヤンの登場人物の中でこのオントクスモを身につけているガトコチョの飛翔の超能力性を、この
オントクスモに求める。更にオントクスモを身につけてはいないが、飛翔の能力のあるオントセノの能力も、蛇王の
孫(ビモの子供)という出目に求める。ホーイカースの主張を整理すると、次のように理解しうる。スルタンのブサ
カは蛇王オントボゴの抜け殻よりできたもので、蛇Ⅱ虹、地下界Ⅱ転倒した天界という等式を可能にする宇宙的合一
をあらわす。天女の羽衣は、その粗材の源泉は明らかでないが、その名称と能力においてブサカのオントクスモと同
種であり、天と地の媒介をなす虹(蛇)とも一致する。ワヤンのガトコチョは、オントボゴの血をひかないが、オン

トクスモをもつために突を飛ぶ能力を持つ。オントボゴの血をひくが、オントクスモを持たないオントセノも、空を飛びうる。ガトコトチョの能力は後天的で、オントセノの能力は先天的である。この結果彼らは、諸世界を通過しうる能力を持つビモの子供としての資質を完璧なものとする。天の川をビモ・セクティと呼ぶジャワ人が、天の川（の星のない部分）とビモの姿との形態の類似を認める深層で、ビモレ飛翔レ蛇レ虹レ天（の川）という変換をなしていることを、ここに論証できた。

デウォルチの物語の原型の一つである、スリ・タンジュンの物語にも虹は登場する。スリ・タンジュンはオントクスモを用いて天界へ行く。天界から戻ると、彼は妻が王と密通したのではないかと疑い、妻を殺してしまふ。彼女の魂は上に向い、その途中である川の岸辺に達する。そこで彼女は、水の中にラクササの頭をした白いワニを見つけ、自分に対岸へ運んでくれるよう頼んだ。白いワニは丁重に彼女を送り、自分は不動の世界へ通じる舟の具現化であり、普通は虹のように明るく輝いていることを明らかにした。ホーイカースは、モンチョバットで代表されるジャワの分類原理から、白レ多色（虹の色）であると論じるが、根拠が薄い。「虹のように輝く白いワニ」が、死者を他界へ送る舟として考えられていることは、ジョコリンソンの物語の解釈に重要である。一般的にインドネシアの民話においてワニは、小鹿や猿に騙されるモチーフで登場する。だが本来ワニは沼、川、海の岸辺に棲み、時に人間や家畜を襲う（肉食）。水に棲むが、陸に卵を生む。陸と水を往来するという意味で、ワニは両価的である。虹のように輝き、あの世へと続く川の渡しをする白いワニも、あの世とこの世の媒介をなすという意味で、ワニのように輝くジョコリンソンにおいて、白いワニも、彼の贈った蛇少年も、常に両価性を帯びている。追放された食人王は南のインド洋に投げこまれたが、死なずに、白いワニに変身する。新王の子供として贈られた少年は、大きな蛇のような体をしていて、誰も手を出せない。異類でありながら人間として認知されることを求め、苦行を続けるが、人間にとって災厄の予兆をひきおこす。それは早魃（不足する水）と洪水（過剰な水）、伝染病（病はしばしばロロ・キドゥルの怒りのため海からもたらされる）であり、いずれも水に関る。白いワニを退治しての掃路、彼が地中から顔をのぞかせた所は塩泉となった。ジャワの宇宙論から見ると、ジョコリンソンの物語は、人間と動物、陸と海（水）との関係がいかに

なるものであるかを伝えていゝる。

五、神話の天文学——結びにかえて——

レヴィ・ヒストロース (C. Lévi-Strauss) の『神話学』は、序曲のあと鍵となるポロロ族の神話 (M_1) の呈示から出発する。それは、母系社会における母子間のインセスト、父親の復讐と息子の逆襲 (父親殺し)、料理の火の起源などの主題が複雑に入りこんだ神話である。レヴィ・ヒストロースはこの M_1 の解釈を、ポロロ族の社会構造や宇宙論の観点のみならず、近隣のあるいは遠く離れた地域の人々の神話や儀礼との関連に求めてゆく。彼によれば、ある神話は変換 (transformation) の操作をとおして他の神話に移ることが可能だとされる。その一つに、ジェ語族に属するブラジル中央部のシェレンテ族 (父系) の神話 (M_{124}) がある。 M_{124} では M_1 と同じく、息子達が母親を犯して父親の復讐を受ける。息子達は父親を火を用いて殺そうと図り逃げる。末弟のアサレはその犯行に加わらなかつたが一緒に逃げ、喉の渴きをうるおすために地中に穴をあけると地底から水があふれ海になる。アサレはワニの追跡をうけるが、最後にワニはスカンクのおじさんの臭いで殺される。アサレの兄弟達は、海ができた時水浴びをして、今でも兩期の終り頃西の方で彼らのおげる水しぶきの音を聞くことができる。その後彼らは、スルルの七つ星 (プレアデス) になった。 M_1 と M_{124} は一見して非常に似た内容をもつ。成人式直前の息子と母とのインセスト / 大人になった息子達と母とのインセスト、森 / 村 (男子小屋) での相姦、水による父の復讐 / 火による息子達の逆襲、協力する動物たちとヒーローを苦しめる動物たち、火の起源 / 水の起源等々が種々の関係で位置づけられる。レヴィ・ヒストロースはそれを、逆転、ねじれ、相同、退行、進行などといった概念で説明してゆく。神話は音楽であると断定する彼は、アメリカインディアンの八百を超える膨大な神話の森の中で、自然と文化、人間と動物、生と死といった主題を、異ったコード群という種々の楽器による変奏曲で聞いているかのようだ。 M_1 と M_{124} の関係もそうした変奏曲の一つであるのだが、それは天体と人間に関する変奏曲である。

$M_{1,24}$ の最後で、水浴したアサレの兄弟たちはブレアデス（昴星）になるとされるが、アサレ自身は地上を焼き尽くす太陽と結びつき、その統御がシェレンテ族にとって重大な関心である。^(八三)レヴィヒストロースは次に、ギリシア神話との関連を議論する。ギリシア神話では、牡牛座のブレアデスもヒヤデスも雨期の雨に結びつき、オリオンは恵みの雨（乾期の終り）に結びつくという。古代ギリシア語でヒヤデスは「雨の星群」であり、ブレアデスは「鳩、牝鶏、ほととぎす」という水を好む（と彼は考える）動物である。一方狩人オリオンは、水上を歩く力を与えられ、アサレのように地中の水を汲みあげて水を飲む。レヴィヒストロースは、古代ギリシアと南米インディアンの間に文化の伝播があったことを、半ば公然と主張する。そして、ギリシアにおける「ブレアデス、ヒヤデス…オリオン」^(八四)「雨期…乾期（旱魃）」^(八五)という対比になったと強引に主張する。ギリシアと南米との伝播の問題は、レヴィヒストロースにとって、その根拠は余り問題でない。構造分析は多様な源泉から神話を一つのまとまりのある全体として示すことにより、かえって歴史に解決すべき問題を提供するとされるからである。レヴィヒストロースの真の目的は、星座の分類と気象学との関係を追及することにある。ブレアデス、ヒヤデス、オリオン、シリウスといった北半球の冬を代表する星座がアメリカインディアンではどのように分類されているかを詳細に検討して、少くともオリオンとブレアデスの対比に、季節の変移を象徴する神話的意味づけがなされているという。それは地域に応じて、夏／冬、乾期／雨期、安定した天候／不安定な天候、労働／レジャー、豊富／欠乏、肉／植物などの種々の形式で概念化されている。対比の型だけが一定で、その解釈のされ方は異なるという。すると、南回帰線付近に住むポロロ族にも同様な対比があると予想されるが、問題はそう単純ではない。 M_1 のポロロの主人公は、ゲリグイグイアトゥゴという名前である。アトゥゴとは、飾ったとかジャガーという意味である。だから彼は、火を統べるジャガーの位置をしめている（ジャガーは人間に火の使用を教える^(八六)）。それは料理の火の起源であり、シェレンテの火とは対照的。ゲリグイグイとは、陸亀とか鳥座の意味。だからゲリグイグイアトゥゴは、有益な火をすべ、鳥座に結びつくことになる。それは人間に有害となる火をすべるアサレが、オリオン座に結びつくことと対照的である。ところが鳥座とオリオン座は、混同することは絶対にな

いぐらい離れた星座である。ポロロ族は鳥座を雨期の到来と結びつけているが、オリオン座とは離れすぎているし、ブレアデスとの対比も存在しない。だがレヴィヒストロースはあきらめない。彼は、ギアナのカリブ族の事例に注目する。そこでは鳥座が雨期の到来を上げ、ブレアデスが雨期の終りを上げるといふ。ここで再び伝播論が登場する。ギリシア伝来のオリオン対ブレアデスの対比は、ポロロでは鳥座とブレアデスの対比に変わり、それをカリブ族の事例が証明すると彼はいう。彼自身もインディアアンがよく移動すること、星の見える時間帯（夕方、真夜中、早朝など）が神話では明確でないことなどをあげて、自らの分析の限界を示す^(八七)。だがそれでも、彼の議論をそのまま受け入れることは困難だ。構造分析にゆきづまると、根拠薄弱な伝播論が登場する、という印象をぬぐいきれない^(八八)。

更にレヴィヒストロースは、虹と死という問題をとりあげる。南米では虹は両面的で、雨を告げるものであると同時に、病氣、災害と結びつく。レヴィヒストロースの議論では虹の否定的側面の強調がめだち、虹は破壊的な火と水、スカンクやオポッサムの毒ガス（臭い）と同じメッセージを伝えるコードだとされる。筆者にとつて注目すべきことは、南米北部のボニス族では、昼間虹は蛇の形をしているが、夜になると天の川の黒点（星のない部分）として現われると考えられていることだ。南米では一般に虹は蛇であり、虹である蛇の死体から毒流しの毒や鳥の羽毛の色^(八九)が得られたとされる。食物をつける木は天の川と同一視されることが多く、虹は転倒した天の川と考えられるとい^(九〇)う。レヴィヒストロースの議論は晦澁で繁雑をきわめるが、時に以外な発見へと読者を導く。彼は日（月）食時に鉦や太鼓で大騒ぎする風習を、天体を食べる魔王を追い払う目的よりも、魔王の出現で一時的に破れた生／死、文化／自然、地／天などの分類原理を象徴的に埋める試みと解釈する。すると天の川の中の暗黒部は、星の食であるから、それは死、病氣といった虹の負の側面へとつながってゆくことが論理づけられるとい^(九〇)う。また、病氣の起源を語るポロロの神話（M₆）は、虹のことに何も言及していないが、虹は潜在的に登場すると解釈される。毒流し法で魚をとつた翌日、女達は死んだ魚の運搬に出かける。ある女は魚を村に運ぶ途中、魚をガツガツと食べてしまった。すると女の腹がふくれ、激しい痛みがおきた。女がうめき声をあげると、その声で痛みは女の体から離れたが、このことで村に病氣がもたらされた。その女の兄弟は彼女を殺し、体を二つに切斷して、湖の東西にそれぞれ投げこんだ^(九二)。

女は虹に起源する毒で殺された魚を途中で食べたため、病気になるたのである。二人の兄弟による姉妹の遺体の処
理は、湖の東西にかかる虹を想定したものと解釈できるという。^(九二)

結局、レヴィイストロースは事物の關係の論理を追求しようとする。天体の認識でも、それは独自に存在している
のではなく、氣候、農業曆、火(料理)の起源などと密接に連環していることが、精神的に追求される。M₁、M₆、M₁₂、
などの神話は部分的に他を照射しながら、一つの全体へとまとめられてゆく。レヴィイストロースの非常に美しい
表現によれば、それは次のようになる。^(九三)「野生の思考の世界認識は、向き合った壁面に取りつけられ、蔽密に平行で
はないが互いに他を写す(そして間にある空間に置かれた物体をも写す)幾枚かの鏡に写った部屋の認識に似てい
る。多数の像が同時に形成されるが、その像はどれ一つとして蔽密に同じものはない。したがって像の一つ一つがも
たらすのは……部分的認識にすぎないのだが、それらを集めると、全体はいくつかの不変の属性で特色づけられ、真
実を表現するものとなる」。筆者は、このように特色づけられるレヴィイストロースの野生の思考観を、「多面鏡」と
名づけたい。

筆者は、レヴィイストロースの方法を高く評価する。天の川を、(リントン)・ビモ・セクティと呼ぶジャワ人の神
話的論理の解明をめざして、本稿は展開された。天の川(の暗黒部)とビモのイコノグラフィは、その形態状の類
似(換喩)でまづ結びつく。次に、ビモ・セクティという彼の超能力性は、諸世界を通底しうる資質を彼に与え、神
人婦一の理想を追求させる。諸世界を媒介しうるといふ意味で、彼は虹であり蛇である。レヴィイストロースは、ボ
ユス族が天の川の暗黒部を夜の虹と呼び死と結びつけるのは、それが星の食であるからと推論する。ジャワでそのよ
うな対比は妥当でない。ジャワ語で、ビモ・セクティとビマ・セクティは注意深く弁別されている。前者は特に天の
川の星のない部分のことであり、後者は天の川全体をさす。その弁別法に何か意味のある対比が隠されているのだら
うか。仮に天の川の暗黒部をさすビモが死を意味するとしても、その時の死は、永遠の生へと続く死である。それは、
天の川全体の中にあつて不気味に星を隠す部分であるが、死の世界にデウォルチを発見したビモにふさわしく、反転
したネガの中に、宇宙の運行をも統べる永遠の自己神の姿を写しだす。マレイ語圏全体で天の川のことをビマ・セ

クティと呼ぶことは本稿の冒頭で指摘した。問題は、ジャワもマレイ語圏全体の用法に倣ったのか、あるいはジャワの用法が他のマレイ語圏に普及したのかである。今のところ筆者は、それに自信をもって答えることはできない。両方の可能性が考えられるが、その論理はジャワの地においてこそ、最も発展してきたと断定することは許されるだろう。現在のジャワでの用法は、「ピマ・セクティ…ピモ・セクティ」：「天の川…その暗黒部」：「明…暗」：「日常の生・死…永遠の生」といった一連の対比の中に存在する。それは、ジャワ人に最も好まれ、最もよく議論の対象とされるデウォルチの物語を、天体の中に隠喩的に拡大したものと考えることができる。レヴィヒストロースの方法は実証できないとか、静的であるなどの批判があることを筆者は承知している。筆者自身も、その方法論そのものに對してよりは、彼自身による實際の分析に對して、疑問に感ずることは少くない。構造分析の最大の武器は、事物の關係性の論理を發見することにある^(九五)。それを筆者は、ムルウォコロやジョコ・リンレンの物語とピモとの關係を求めるところに適用した。それが妥当であるかどうかは、読者の判断に委ねるしかない。少くとも構造分析が力を失うのは、その実証性云々にあるのではなく、新たな關係性の發見へつながらない場合であると筆者は思う。クナッベルト (J. Knap-Perd) の次の一節は、注目すべき内容である。「稲作は空に關する觀念と密接に結びついている。十二月の半ば日没後、ブレアデスは東の空に現われる。一月に入るとジャワ人が鋤と呼ぶオリオンのベルトが、続いて現われる。これは耕作開始のしるしである。鋤が西の地平線に消える五月半ばには、すべての仕事が終えられなくなりとなる。稲の收穫の季節の到来である」。オリオンを「鋤」と呼ぶジャワ人が、レヴィヒストロースが期待するようにそれをブレアデスと對比させて、季節の移行を認知しているわけではない。ブレアデスとオリオンはむしろ一つになって、稲作の開始を告げる。オリオンが西の地平線に消える時期は、耕作の終るべき時期とされている。オリオンと對比されて、季節の移行を告げる他の星座があるのかも知れないが、今のところそれは分らない。虹は高官の死と結びつけられているが、レヴィヒストロースが強調するほどの負働性は与えられていないようだ。日食に對する対応や、それと天の川の中のピモ像との関連性も更に追及されてよいだろう。彼の方法を適用すれば、現在は実証されないが、その存在を想定できる現象が予想される。構造分析はその意味で、發見的手法といふことができる。神話は種々の言述^(九七)

で天体の運行を語るが、見あげる星空に、人間の根源的問題を問うかけているのである。

注

- (1) J. Gonda, Sanscrit in Indonesia, 2nd. Edition, International Academy of Indian Culture, 1973, p. 223.
- (1) E. C. Horne, Javanese-English Dictionary, Yale University Press, 1974, p. 77. 4字‘トマムクヌン’ (W. J. S. Poerwadarminta) の “Baosastra Djawa” (Groningen, 1939) の ‘hima-sekti’ の語源は ‘hantang’ (武) という語氣だんである。
- (11) K. G. P. A. A. Mangkoenagoro Wl, Over de Wajang-Koelit (Poerwa) ‘in het Algemeen en Over de Daarin Voorkomende Symbolische en Miskie Elementen, *Djawa*, No. 2 en 3, 13 e, 1933, p. 85.
- (12) H. B. Sarkar, Indian Influences on the Literature of Java & Bali, AMS Press, 1934, pp. 63-64.
- (13) C. Geertz, Negara, The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, Princeton University Press, 1980, p. 106. なお筆者は一九八三年一月十日のインドネシア研究会(於マシマ経済研究所)で「劇場國家論への試み——C. Geertz の Negara (1980) を参考にして——」と題する発表をした。
- (14) J. Gonda, *ibid.*, p. 223.
- (15) Ir. Sri Mulyono, Wayang dan Karakter Manusia, Gunung Agung, Cetakan Ketiga, 1979 a, p. 103.
- (16) H. B. Sarkar, *ibid.*, pp. 106-141.
- (17) Ir. Sri Mulyono, Wayang dan Karakter Manusia, Gunung Agung, Cetakan Kedua, 1978 a, p. 76. 1) の註1 版は注(十七)の第三版と内容構成が違っている。
- (18) Ir. Sri Mulyono, 1979 a, *ibid.*, p. 103.
- (19) R. Rio Sudibjoproono, Biografi Wangang Purwa (1.), Dep. P dan K, 1972, p. 27.
- (20) Satya. インドのシャタールン (Ksaryatra) より派生した。王位継承の武人階級を意味する。シャラの王朝では、このサリア精神を代表するのがプリアイ (Privai) と呼ばれた貴族層。プリアイのカーヌスター制では、サリアは王族そのものの、彼らに代表される同族のノモンノムド仕である。Moertono Soemarsaid, State and Statecraft in Old Java, Cornell University

- Press, pp. 93-100. C. Geertz, 1980, *ibid.*, pp. 26-27.
- (Ⅷ) R. R. Sudibjoprono, *ibid.*, p. 29. R. M. Moerdowo, Wayang, Its Significance in Indonesian Society, Balai Pustaka, 1982, p. 90. Hardjowirogo, Sejarah Wayang Purwa, Balai Pustaka, Cetakan Keenam, 1982, pp. 172-173. なお初版が一九四九年に出たヘルシエマヤロトの『ロマン・ノルマンの歴史』はロマンの登場人物の理解には不可欠である。B. Anderson, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, Monograph Series, Cornell University, 1965. 松本 亮『ロマン人形図鑑』(角川)一九八〇年ヘルシエマヤロトの前掲を訳したものを負って下す。
- (Ⅸ) Th. G. Th. Pigeaud, *Literature of Java*, Vol. II, The Hague-Martinus Nijhoff, 1968. pp. 679-681. Vol. III, 1970, p. 192.
- (Ⅹ) Ir. Sri Mulyono, 1979 a, *ibid.*, p. 105. スリ・ムルモノによらる『ユキ・ニンコン』と第二章のデウォルチは「ジャワ人の完全な創造」である。
- (Ⅺ) R. R. Sudibjoprono, *ibid.*, pp. 48-49. Hardjowirogo, *ibid.*, pp. 264-265. Heroseokarto, Pandhu Papa, Seri Mahabharata No. 5, Garaco N. Y., 1975, pp. 21-24.
- (Ⅻ) H. Geertz, *The Javanese Family*, The Free Press of Glencoe, 1961, p. 89.
- (Ⅼ) Sunardi D. M, Barata Yudha, Balai Pustaka, 1978, pp. 13-20. Ir. Sri Mulyono, Wayang dan Karakter Wanita, Cetakan Kedua, Gunung Agung, 1978 b, pp. 73-75. Hardjowirogo, *ibid.*, p. 70.
- (Ⅽ) Sunardi D. M. *ibid.*, pp. 21-22. Ir. Sri Mulyono, 1978 b, *ibid.*, pp. 76-79. Hardjowirogo, *ibid.*, p. 175. H. Ulbricht, Wayang Purwa, shadows of the past, Oxford University Press, 1970, pp. 67-70.
- (Ⅾ) Hardjowirogo, *ibid.*, pp. 181-184. なおカルンはヒナムタンの太陽神スルヨ (Surya) との子供。水浴中タンの母は強い太陽の光に照らされて、身じもってしまふ。この妊娠が明らかになる前だ、子供はタンの耳からとり出される。ためにカルン(耳)と名づけられ、その名前をつけた紙とともに、箱に入れられ川に流された。箱はコロマ側にはひるわれ、カルンはコロマに正義のなまを知りながら、最後までコロマとつく(ヒロン・サインモロ)。H. Ulbricht, *ibid.*, p. 55.
- (ⅰ) タンチヨロニンニョット (Koentjaraningrat) の“Javanese Culture” (Oxford University Press, 1985) では「シャム宗教は「シャム教主崇拝」(Agami Jawi) と「熱心なヒナムト崇拝」(Agami Islam Santiri) の対比として捉えられ

ルソール 三十一卷一四〇頁

- (III) C. Geertz, *The Religion of Java*, The Free Press of Glencoe, 1960, pp. 310-332.
- (III) 長瀬中瀬のルソールへの関心とルソール N. Mulder, *Mysticism & Everydaylife in Contemporary Java*, Singapore University Press, 1980 (2nd. Edition) 宗教と文化。ルソールの宗教と文化への理解と研究。
- (III) S. J. Zoetmulder, *The Wayang as a Philosophical Theme, Indonesia* Vol. 12, 1971, pp. 85-86.
- (III) Th. G. Th. Pigeaud, *Java in the 14th Century*, a study in cultural history, 3rd. Edition, Vol. IV, The Hague-Martinus Nijhoff, 1962, p. 79. Th. G. Th. Pigeaud, *Literature of Java*, Vol. I, 1967. pp. 76-79.
- (III) B. R. O' G. Anderson, *The Idea of Power in Javanese Culture*, "Culture and Politics in Indonesia" ed. by C. Holt, Cornell University Press, 1970, pp. 84-98.
- (III) Th. G. Th. Pigeaud, 1967, *ibid.*, p. 79.
- (III) *ibid.*, pp. 199-200.
- (III) R. M. Moerdowo, 1982, *ibid.*, p. 82.
- (III) C. Holt, *Art in Indonesia*, continuities and change, Cornell University Press, 1967, pp. 30-33.
- (III) Abdullah, *Simbolik Dalam Dewaruci dan Psikologi Jung, Pewayangan Indonesia* No. 5, 1973, p. 12. Moerdowo, 1982, *ibid.*, p. 82. H. B. Sarkar, 1934, *ibid.*, p. 87.
- (III) R. M. Moerdowo, 1982, *ibid.*, p. 82.
- (III) Koentjaraningrat, 1985, *ibid.*, pp. 326-328.
- (III) B. Anderson, 1970, *ibid.*, pp. 43-45.
- (III) Th. G. Th. Pigeaud, 1967, *ibid.*, pp. 235-242.
- (III) Koentjaraningrat, 1985, *ibid.*, pp. 327-328. 回教四十九頁のデウォール文献解題は、簡潔に要を得たものである。
- (III) Th. G. Th. Pigeaud, 1967, *ibid.*, pp. 83-84.
- (III) *ibid.*, p. 250.
- (III) R. M. Moerdowo, 1982, *ibid.*, pp. 82-90. H. Ulbricht, 1970, *ibid.*, pp. 84-98. R. R. Sudhijoprano, 1972, *ibid.*, p. 28.

- なお、拙稿、ジャワのワヤン（影絵芝居）と教育、「九州教育学会研究紀要」第八巻、一九八〇、六八―七一頁を参照のこと。
- (E0) Abdullah, 1973, *ibid.*, pp. 9-22. エンタの個性化については、『人間と象徴（下）』（河合隼雄監訳）、河出書房新社、一九七五、六一―二七頁などを参照した。フンドゥラー氏を筆者にひき合わせてくれたのは、筆者の身元引受人のラシット（Rasid）おとどめである。ラシットおとめはこのほか種々の便宜を図っていた。
- (E1) Ir. Sri Mulyono, *Simbolisme dan Mistikisme dalam Wayang*, Gunung Agung, 1979 b, pp. 34-36. ムルモノは六〇種類のスケルトをあげてくるが、ロンコマルシットは十三種類のスケルトをあげてくるという。
- (E2) W. H. Rassers, *On the Meaning of Javanese Drama, "Panji, the Culture Hero"*, The Hague-Martinius Nijhoff, 1959 a, p. 46.
- (E3) 拙稿、ルワタンにおける供え物（サシエン）、「九州人類学会報」第九号・一〇号合併号、九州人類学研究会、一九八二、六八―七二頁。
- (E4) Th. G. Th. Pigeaud, 1967, *ibid.*, pp. 253-254.
- (E5) 拙稿、「南海の女王とあちぢられたワヤン劇—モクヤカルタ王家主催の危機の儀礼—」、『儀礼と象徴』、九州大学出版会、一九八三、一四一―一五〇頁。
- (E6) W. H. Rassers, 1959 a, *ibid.*, pp. 51-52.
- (E7) Ir. Sri Mulyono, 1979 b, *ibid.*, p. 41.
- (E8) *ibid.*, p. 50, Th. Pigeaud, 1967, *ibid.*, p. 19, H. B. Sarkar, *ibid.*, p. 146, Ir. Sri Mulyono, *Apa dan Siapa Semar*, Gunung Agung, 1978 c, *Cetakan Kedua*, pp. 9-14.
- (E9) Urusan Adat-Istiadat Dan Tjerita Rakjat Djawatan Kebudayaan Departemen P. D. & K, Tjerita Rakjat II, Balai Pustaka, 1963, pp. 88-97. 花岡泰次・泰隆訳編『インドネシア民話集』、社会思想社、一九八二、一〇〇―一一二頁。
- (E10) 花岡泰隆訳『インドネシアの民話』、牧野出版社、一九七四、一〇六―一一二頁。
- (E11) Jan Knappert, *Myths and Legends of Indonesia*, Heineman Educational Books (ASIA) LTD, pp. 75-80.
- (E12) 拙稿、一九八三、一四一―一五〇頁。

- (編) Jacoba Hooykaas, *The Rainbow in Ancient Indonesian Religion*, *Bijdragen*, Vol. 112, 1956, pp. 291-322.
- (編) *ibid.*, pp. 292-294, p. 299.
- (編) ヤン・ユタ・フリース『インドネシアの民話—比較研究序説—』(斎藤正雄訳)、法政大学出版局、四八五—四九二頁。
- (編) J. Hooykaas, *ibid.*, p. 298. H. ショーラー、『ガジヤ・ダヤク族の神観念』弘文堂『人類学セミナー』10、一九七九、三一—三三頁。
- (註) J. Hooykaas, *ibid.*, pp. 305-311. ナギネンツァンタマントの『Kamus Umum Bahasa Indonesia』(Balai Pustaka, 1976) の『pelangi』の『彗』を種類の『虹』と訂正されようなら(七一三五頁)°。ヨリストミンバネリー(J. M. Ecols & H. Shadily) の『An Indonesian-English Dictionary』(Cornell University Press, 1980) の『虹』と訂正されようなら(一七二頁)°。
- (註) J. Hooykaas, *ibid.*, p. 311.
- (註) 中野義太郎『『中国の妖術』岩波新書』一九八三年、九八頁。
- (註) Balaji Mundkur, *The Cult of the Serpent, An Interdisciplinary Survey of Its Manifestation and Origins*, State University of New York Press, 1983.
- (K1) J. Hooykaas, *ibid.*, p. 302. Hardjowirogo, *ibid.*, p. 39.
- (K1) J. Hooykaas, *ibid.*, pp. 300-305.
- (K2) *ibid.*, p. 307. C. Holt, *ibid.*, p. 33.
- (K3) J. Hooykaas, *ibid.*, p. 307.
- (註) *ibid.*, p. 296.
- (註) *ibid.*, p. 312. M. Soemarsaid, pp. 64-65.
- (註) Soedarsono, Wayang Wong, *The State Ritual Dance Drama in the Court of Yogyakarta*, Gadjah Mada University Press, 1984, pp. 49-52. 坂井悠二『江戸時代の東シヤムのネンタラン 寺庭の舞踏の蛇』同様な神話の意味があるのヲルカ。Stutterheim, *Oost-Javansch Kunst, Djawa*, Vol. 7, 1927, pp. 181-182. C. Holt, *ibid.*, pp. 84-87.
- (註) *ibid.*, pp. 55-59. 拙稿『一九八三—二四八—二四九頁』。シヤウにたつて(南の)海は死霊であり、祖霊である。海は人

- 間に種々の破壊をもたらすが、その統御に成功すれば、秩序の安寧がはかられる。ジャワにとっての海は、バリ島の宇宙論における海的位置と基本的には変わらない。なお、バリ島の宇宙論については、吉田植吉『宗教と世界観』九州大学出版会、一九八三のVI、VII、IV章参照。
- (K5) Th. G. Th. Pigeaud, 1962, *ibid.*, p. 4, p. 46, p. 54, p. 80. ナニヤリ (Kadiri) の町は「勃起した男根」をあらわす 'dir' と由来するとの説がある。
- (H0) Urusan Adat-Istiadat dan Tjerita Rakjat Djawatan Kebudayaan Departemen P. D. & K, Tjerita Rakjat I, Balai Pustaka, 1962, pp. 7-12. 花岡泰次・泰隆 一九八二 七一—一四頁。
- (H1) Hardjowirogo, *ibid.*, p. 70.
- (H1) Rassers, 1959 a, pp. 10-13.
- (H2) 大林大良「エトナマンドと迎神話の構造と系統」『稲作の神話』弘文堂 一九七三 一三三—一〇三頁。
- (H2) Tjerita Rakjat I, pp. 67-72.
- (H2) Rassers, On the Javanese Kris, "Panji, the Culture Hero", The Hague-Martinius Nijhoff, 1959 b, pp. 264-291.
- (K6) 陸ニミジヤビは「残された男な根を返して大界へ戻す」のである。J. Hooykaas, *ibid.*, p. 321. 脚注。
- (H4) J. J. Ras, The Panji Romance and W. H. Rassers' Analysis of Its Theme, *Bijdragen*, Vol. 129, 1973, pp. 436-438. なお、トヤヤヌの脚題は「G. W. Locher, Willem Huibert Rassers, *Bijdragen*, Vol. 130, 1974, pp. 1-15. Koenjiaringrat, Anthropology in Indonesia, A Bibliographical Review, 'S-Gravenhage-Martinius Nijhoff, 1975, pp. 134-165 を参照した。
- (K6) J. Hooykaas, *ibid.*, pp. 311-315.
- (H2) *ibid.*, pp. 318-319.
- (K0) ヨ・ノリス 前掲書 一四五—一五二頁。三三—三九頁。
- (K1) C. Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked, Introduction to a Science of Mythology*, Vol. I, Harper & Row, 1975, pp. 35-48.

- (二四) *ibid.*, pp. 199-207.
- (二五) *ibid.*, pp. 289-293.
- (二六) *ibid.*, pp. 216-227. レヴィ・ストロースの議論の確認のために、次を主に参照した。S・ミットン編、『現代天文学』、岩波書店、一九八〇。『カラー天文学百科』、平凡社、一九七六。神津春繁、『ギリシア・ローマ神話辞典』、岩波書店、一九六〇。
- (二七) C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 8.
- (二八) *ibid.*, pp. 66-72.
- (二九) *ibid.*, pp. 228-234.
- (三〇) 吉田敦彦、「ホロロ神話の論理」、『神話の構造』、朝日出版社、一九七八、八九一―二七頁でも、同様な批判が出されている。ただ吉田氏がMを全く触れていないのは理解できない。
- (三一) C. Lévi-Strauss, *ibid.*, pp. 246-250.
- (三二) *ibid.*, pp. 287-299. なぎイン・ネシアの日(月)食の起源も南米と同じく、悪魔が天体を食へることに由来する。H. B. Sarkar, *ibid.*, pp. 143-146. 斎藤正雄、『南海群島の神話と伝説』、宝雲社、一九四一、三二六―三三九頁。翻訳だと推定されるJの本の出典が明らかでないのは遺憾である。
- (三三) C. Lévi-Strauss, *ibid.*, pp. 59-60.
- (三四) *ibid.*, pp. 276-279.
- (三五) C. Lévi-Strauss, 「歴史と弁証法」、『野生の思考』(大橋保夫訳)、みすず書房、一九七六年、三二七頁。
- (三六) 例えど、Mary Douglas, 'The Meaning of Myth, with special reference to "La Geste d'Asdival"', "The Structural Study of Myth and Totemism" (ASA Monograph 5), Tavistock Publication, p. 52. E. D. リーチ、『ハンター・ロース』(吉田鎮吉訳)、新潮社、一九七一年、二二頁。
- (三七) ナンバーズ・ロークの神話学について、E. N. Hayes & T. Hayes (eds.), Claude Lévi-Strauss, 'The Anthropologist as Hero, The M. I. T. Press, 1970 中'、次の著者の論文で扱っているのが多かった。E. Leach, D. Maybury-Lewis, B. Scholte, G. Steiner, S. Sontag.

(KK) J. Knappert, *ibid.*, p. 5.

(KH) J. Hooykaas, *ibid.*, p. 319.

略号 *Bijdragen* → *Bijdragen Tot de Taal, Land-En Volkenkunde*

付記

本稿ではジャワ語、バリ語、インドネシア語による人名、地名の日本語標記は統一させず、各言語による発音をそのまま採用している。ために、ビモ、ビマ、ウモ、ウマ、セクテイ、サクテイ、シヤクテイなどと煩瑣とも思えるぐらい使いわけた。統一させて標記することから生ずる不都合を避けるためである。ジャワ語、インドネシア語の人名、文献名では、新旧の標記法をそのまま用いている。

本稿で用いた文献の一部は、下記の方々のご好意によって、手に入れることができた。京大東南アジア研究センターの土屋健治、加藤 剛両先生、田中則雄氏、アジア経済研究所の水野広祐氏、天理参考館の吉田裕彦氏。土屋、加藤両先生には、東南アジア研究センタージャカルタ事務所で、適切なご助言をたまわった。なお、本稿で用いたジャワ語・インドネシア語文献は、筆者のジャワ調査中（一九八一年三月—八二年三月）に収集したものが殆どである。その整理には、一九八二年度法政大学学内助成金の一部が充当された。

追記

本稿脱稿後筆者は、A. Pannekoek, *Een Merkwardig Javaansch Sterrebeld, Tijdschrift Voor Indisch Taal-, Land, En Volkenkunde, Deel 69, 1929*, を入手することができた。それによるとジャワ人がビモ・セクテイと呼んでいる部分は、蛇遺座、射手座、蠍座付近の巨大な暗黒部である (pp. 51—55)。五島プラネタリウム（東京渋谷）では、天の川の全天写真を見せていただいた。パネクツクの論文を読んでも、星図を参照しても、一四二頁に転載した写真は南北が逆転している。ビモの頭部が北を向き、胴体・脚が南を向いている。星図によれば、ビモセクテイと呼ばれる暗黒部は、天頂付近には七〇度角で横たわっている巨大な部分である。