

インドネシア南東スラウェシ州バジョ集落における 儀礼実践にみる空間認識

——ヒトと精霊と海との情緒的結びつき——

加 藤 久美子 *

Describing Space Cognition from Ritual Practices among Bajo Settlements in Southeast Sulawesi: The Affective Bond between People, Spirits, and the Sea

KATO Kumiko*

Abstract

This article explores the Bajo/Sama people's perspectives and beliefs about the sea, focusing on the ritual practices of these settlements in Southeast Sulawesi, Indonesia. The sea has traditionally been the source of the Bajo's livelihood: they have used the sea for fishing, dwelling, shipping, practicing healing rituals, and carrying across the deceased for burial on islands.

The Bajo believe that the “twin spirit” of a newborn is born when the placenta is submerged in the ocean. The twin spirit resides in and is spiritually connected with the person throughout their life. The Bajo's healing rituals call on these spirits for help, which deepens their connection with the sea. This belief extends to the powerful and profound spirits *nabi* and *mbo'*, who dwell far from the *kampung* (settlements), as well as *kaka*, *tuli*, and *kutta*, who are familial spirits that dwell by the settlements and in the sea and are often part of healing rituals.

By analyzing Bajo practices and beliefs, this paper reveals that the Bajo perceive the sea as being part of the relationship between spirits and humans. For the Bajo, the sea not only enables their physical livelihood but also has an affective bond with them, and it is a space for the spirits of siblings, ancestors, and the Bajo. Bajo ritual practices might reproduce in new migrant places, as the spirits join the Bajo's journey on the sea as their protectors and mediators between humans and other spirits.

Keywords: Sulawesi (Indonesia), Bajo/Sama, healing ritual, belief in spirits,
relationship between humans and nature

* 上智大学アジア文化研究所客員所員, Institute of Asian, African, and Middle Eastern Studies (IAAMES), Sophia University, 7-1 Kioi-cho, Chiyoda-ku, Tokyo 102-8554, Japan
e-mail: kato-k@eagle.sophia.ac.jp
DOI: 10.20495/tak.61.1_35

キーワード：インドネシア・スラウェシ島，バジョ／サマ，治療儀礼，精霊信仰，
自然とヒトとの関わり

I 問題の所在

本稿は、インドネシア共和国南東スラウェシ州のバジョ集落における近年の儀礼実践に着目し、バジョ集落住民の空間認識、特に海という自然環境に対する関わりとその観念を明らかにしようとするものである。

自然環境や空間について人びとの認識を明らかにしようという試みは、信仰や儀礼実践に関するコスモロジー研究や言語人類学的な民俗分類研究の中で行われてきた。近年では、こうした研究に見出せる実態概念を前提とした普遍的、本質主義的な傾向や、自然を一方的に客体化する視座が批判されている〔松井 1997: ii-xii; 鈴木 2004: 14〕。

しかし、沖縄・対馬の祭祀とその空間認識を考察した鈴木正崇は、「その中に人間の生き方が示されていることは事実」であり、近年の批判を加味した上で、儀礼信仰に伴う空間認識を人間理解の一つの回路として示すことは可能であるとしている〔鈴木 2004: 14〕。

海洋民族学という視座から海洋空間と社会文化的認識を検討した秋道智彌は、自然環境とそれに対する認識が密接に結びつくことによって、自然環境を理解するための知の体系が形成されてきたことを明らかにしている。例えば、ミクロネシアのプロフでは、海洋空間認識に超自然的な存在が持ち込まれ、航海術の知識として集積されている〔秋道 1995: 46-48〕。

自然環境や空間とひとの間に見出せる愛着に着目した研究もある。地理学者のイーファー・トゥアンは、「人びとと場所あるいは環境との間の、情緒的な結びつき」〔トゥアン 1992: 20〕を「トポフィリア（場所愛／*Topophilia*）」と称し、自然環境と人間の関わりについて考察を行った。トゥアンは、トポフィリアとして、自然環境や景観、空間における人びとの経験、態度、情熱の実証性を指摘し、これらを「理論的なアプローチから除外することはできない」〔同上書：16〕と主張している。

本稿が対象とするバジョは、海洋空間にヒトと深い関わりを持つ精霊を認識し、そこに海とヒトの不可分な結びつきを見出している。儀礼実践に見出せるバジョと精霊、バジョと海洋空間との情緒的結びつきは、海洋空間こそがバジョの生きるべき場所であると認識される理由としても語られている。この海洋空間を舞台に実践される儀礼、そこに存在する精霊やバジョが抱く海への愛着という要素は、バジョと海洋空間との関わりの中で非常に重要な側面である。

バジョをはじめとした海洋空間に生きる人びとと海との関わりは、近年、主に漁撈、交易といった生業や他集団との社会関係の側面から考察されてきた〔早瀬 2003; 長津 2004; 2012; 2019; 小野他 2018; 立本 1996; Warren 1981〕。しかし、バジョと海洋空間の関わりをより深く検討す

るためには、信仰儀礼に見出せる海洋空間への視座とバジョとの結びつきを看過することはできない。

そこで本稿では、特にトゥアンの指摘した自然環境・空間に対する情緒的結びつき、海洋空間への愛着に着目し、バジョの儀礼実践とそこに見出せる空間認識、海洋観の在り方を明らかにすることを試みる。

そのためにまず、先行研究で明らかにされてきたバジョと海の間わり、及び実践される儀礼の多様性を示し、その上で、南東スラウェシ州のバジョ儀礼において示される空間認識とそこから理解される海洋観、海に棲む精霊とヒトとの間わりについて考察する。

II バジョ／サマ研究と調査地の概要

1. バジョ／サマ研究

バジョと呼ばれる人びとは、フィリピン、マレーシア、インドネシアをはじめとした東南アジア島嶼部海域に広く分布している（図1）。バジョの呼称及び自称には、地域差がある。フィリピン、マレーシアでは彼らを主に「バジャウ」と呼び、インドネシア東部では「バジョ」「バヨ」等と呼ぶ〔長津 2012: 48–49; Sather 1997: 5〕。

バジョ、あるいはサマ語系集団の定義は、地域的な呼称、認識の差異もあり、非常に煩雑である。¹⁾ そのため本稿では、バジョ集落に居住する住民、及びバジョの自覚がある者を「バジョ」と定義し、主な考察対象とした。語りを引用参照する場合は、インフォーマントの年齢、居住地等の詳細な情報を注釈に記した。

バジョは、かつて世帯ごとにソッペ (*soppe*²⁾) と呼ばれる家舟に居住し、移動生活をおくっていたことから、「海のノマド」「漂海民」(Sea Nomad, Sea Gypsy) と称されてきた。近年、

1) フィリピンやマレーシアのバジョ／サマ研究では、スルー海域周辺における「バジョ」呼称に侮蔑的な意味合いが含まれるとして、彼らの日常語であるサマ語による自称の「サマ」あるいは、「サマ語系集団」という名称を採用する研究者も多い〔青山 2006; 長津 2004; 2012; 2019; Nimmo 2001; 床呂 1992; 1996〕。一方、インドネシアを対象とした研究では、バジョ呼称が多く使用されている〔Baskara 2016; Gaynor 2016; Stacey 2007; Zacot 2009〕。これは、地域ごとにバジョの社会的状況と呼称の意味合いが大きく異なるためである。本稿が対象とするインドネシア南東スラウェシ州のバジョ集落において、「バジョ」に侮蔑的な意味を感じる住民は少なく、近年の観光化に伴って住民による積極的なバジョ呼称使用も見られた。そのため、本稿では、民族集団の表記として「バジョ」を採用し、先行研究への言及の際には呼称の差異を考慮し「バジョ／サマ」とした。

2) 本稿ではインドネシア語をアルファベット表記とし、バジョ語を斜体アルファベット表記とする。インドネシア語に酷似するバジョ語の場合も、現地住民がバジョ語として使用している際には、バジョ語として表記する。調査時の言語は主にインドネシア語を使用した。場合によってはバジョ語による返答を受けているため、その表現をそのまま記した。また、ナビ等のイスラムに依拠する可能性が示唆される単語についても、バジョ独自の意味で解釈がなされていると考えられる場合は、斜体表記とする。ただし、バジョ語は無文字文化であり、また地域間で発音に差異があるため、先行研究及び筆者の聞き取り調査上で得られた単語の綴りが異なる場合がある。

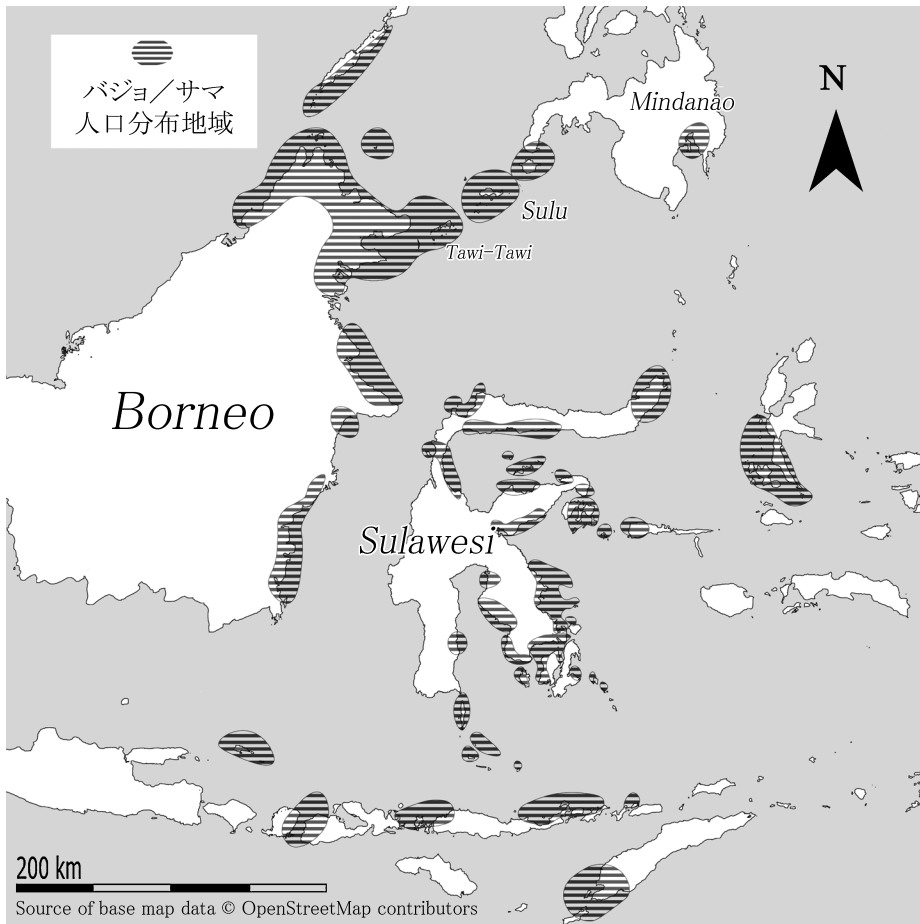


図1 バジョ／サマ人口分布図

出所：加藤久美子 [2021: 27]。Sather [1997]；長津 [2012] 及び筆者の調査のデータを参考に作成。

家舟に居住するバジョは見られないが、珊瑚礁の豊富な浅瀬や海岸に杭上家屋を建設し、海上集落を形成し居住する者も多い。インドネシアでは、杭上家屋だけでなく、珊瑚礁のブロックを積み上げて築かれた基礎の上に家屋を建て居住している場合もある。バジョ／サマの主な生業は、近海での採取や漁撈、遠洋航海を伴う漁撈や交易であり、その生活は常に海と密接な関係の中で営まれている。

ここでは、これまでのバジョ／サマ研究の傾向を示すとともに、儀礼と空間認識に関する先行研究を主に取り上げ、バジョと海洋空間の関わりがどのように考察されてきたかを提示していく。

1823年に英国植民地行政官としてシンガポールに駐在していたジョン・クロファードは、*A Descriptive Dictionary of the Indian Islands & Adjacent Countries* の中で、「Bajau」に関して言及して

いる。クロファードによると「Bajau」はマレー系漂海民（Wandering Maritime Malays）の呼び名の1つである。「Bajau」と呼ばれる人びとの一部は沿岸に住居を建てて居住し、あるいは舟で生まれ育ち、そこで一生を終えると考えられていた。彼らはスマトラからニューギニア、マルク諸島に分布しており、オーストラリア北岸まで漁に出ることもあった [Crawford 1856: 27]。

近年の東南アジア島嶼部海域に関する歴史学的研究では、バジョ／サマが広範な海域において漁撈や交易を行ってきたことが明らかになっている。同地域における海上交易は各地の港市国家とそれを成立させたブギスやタウスグなどの集団が中心になって担っており、バジョ／サマは主にナマコや真珠などの採集活動に関わっていた [Gaynor 2016: 28; 早瀬 2003: 23; Macknight 1973; 2011; Warren 1981: 10–16, 38–66]。

また移動と係留を繰り返す家舟や海上家屋におけるバジョ／サマの生活様式は、古くから民族誌的な研究の対象となってきた。そのため、バジョ／サマの生活様式や儀礼をはじめとした慣習、祖先にまつわる口頭伝承、漁撈や造船技術について詳細に記録した民族誌的な研究蓄積がある [Bottignolo 1995; Nimmo 1972; 2001; Sather 1997; Stacey 2007; Zacot 2009]。

バジョ／サマ集落における詳細な精霊信仰及び儀礼実践の報告、イスラムと土着の精霊信仰の混淆に言及した研究は、1960年代から現在まで行われており、特にスルー海周辺のバジョ／サマ集落を対象とした研究の蓄積が多数ある [Bottignolo 1995; Hussin 2012; Hussin and Judeth 2019; Hussin and MCM 2008; 長津 2004; 2019; Nimmo 1990a; 1990b; 2001; Sather 1997]。スラウェシのバジョ集落においては、1990年代頃から調査が行われてきた。スラウェシ島北部を対象としたフランソワ・ザコットによる民族誌的研究や同島南東部からオーストラリア領海にかけて行われるバジョの漁撈活動に着目したナターシャ・ステイシーの民族誌、さらに、同地域におけるイスラム信仰とバジョの儀礼信仰に関する研究としては、ベニー・バスカラによる民族誌や報告論文がある [Baskara 2016; 2020a; 2020b; Stacey 2007; Zacot 2009]。

本稿が分析対象とするバジョ／サマの空間認識、海洋観については、民族誌的研究からも断片的に明らかにされている。例えば、多くの民族誌には、漁場、海洋生物、家屋、舟に関する民族分類や海についての空間分類に関する記述が見られる [Bottignolo 1995; Nimmo 1972; 2001; Sather 1997; Stacey 2007; Stacey *et al.* 2012]。海に生きる人びとの民俗分類や空間認識を包括的にまとめた秋道は、インドネシアのバジョについて魚類、漁法、商業ネットワークなどの側面から言及している [秋道 1995: 63–67, 94–104, 121–123, 154–155, 174–177, 207–210]。

近年では、従来の民族誌的な記述に加え、バジョ／サマの社会状況の変化や他集団との社会関係を踏まえた考察が行われる傾向にある [青山 2006; 長津 2004; 2012; 2019; 床呂 1992]。バジョと海洋空間の関わりについて、他集団との社会関係から考察した長津一史は、バジョの主な分布域となる沿岸・海洋空間が、他集団との権力関係や文化の遷移帯、周縁であったことを示し、その社会関係上の利点を考慮した合理的選択が行われている可能性を指摘した [長津 2012: 67]。

加えて、漁撈活動を行うバジョ／サマを対象にして、バジョ／サマの空間分類や海上の目標物に関する民俗分類と海底地形に着目した分析が行われてきた。漁撈活動に関連した海洋空間認識は、1994年のスルーにおける調査を基にした長津〔1997〕の研究と2017年から中部スラウェシにおいて行った調査に基づく中野真備〔2020〕の研究によって明らかにされている〔長津 1997; 中野 2020; 2021〕。

長津と中野の研究では、バジョ／サマの漁師が、海洋空間を同質的、普遍的な空間として認識しておらず、「陸的」あるいは「海的」な空間として流動的に認識していることが示された〔長津 1997; 中野 2020〕。

1993年から1997年にかけて南東スラウェシ州のバジョ集落において調査を行ったステイシーも、民族誌的記述の中でバジョの海洋空間認識に関して言及している。ステイシーによれば、バジョの漁師は海の色によって海域や位置を認識³⁾しており、さらに漁法だけでなく、活動範囲や集落からの距離に則して漁撈活動を分類⁴⁾している〔Stacey 2007: 38–41, 132, 151〕。

このようにこれまでのバジョ／サマ研究は、バジョ／サマと海との関わりや海洋空間認識を社会関係や漁撈活動といった視点から考察してきた。しかし、バジョ／サマは、儀礼実践においても海洋空間と深い関わりを持つ。そこで本稿では、海洋空間を舞台として実践される信仰儀礼に着目し、バジョの海洋空間認識とそこに見出せる情緒的結びつきを明らかにすることを試みたい。

2. 調査地——インドネシア共和国南東スラウェシ州集落群M

本稿の基となる調査は、主にインドネシア南東スラウェシ州W県のバジョ集落群Mにおいて行われた。⁵⁾ 加えて、同県のK島近くに位置する集落C、及びB県（集落D）における短期的な聞き取り調査を行った。同地域は、西太平洋一体に広がる珊瑚礁三角地帯⁶⁾の一部に属するが、場所によっては砂泥質の浜が広がっている。B県の集落Dはこうした砂泥質の浜に位置していた。一方W県集落群Mは、珊瑚礁の卓越した地域に位置しており、浅瀬の珊瑚礁の上に家屋を建設し集落を形成していた。以下、最も長期的に調査を行った集落群Mの概要についてまとめる。

3) オーストラリア領海（禁漁領海）を「白い水（air putih）」と呼ぶなど、海の色によって自身の位置を把握していた〔Stacey 2007: 132, 151〕。

4) スラウェシのバジョ集落における漁撈活動の名称は大きく分けて4種類ある。*nubba*（近海や浜）、*pali libu*（集落近くの沿岸、珊瑚礁で行う日帰りの漁）、*pongka*（海や珊瑚礁で数日～数週間かけて行う漁）、*lama*（帆走を意味する。数カ月から、数年に及ぶ長期間の遠洋漁業）〔Stacey 2007: 38–41〕。

5) 主な調査期間は以下の通りである。2017年11月、2018年6月～2019年1月、2019年8～9月に複数回、計11カ月の参与観察及び聞き取り調査を集落群M及び集落Cにて行った。また2018年8月、12月、2019年9月にはB県の複数のバジョ集落に短期的な訪問を行い、聞き取り調査を行った。

6) コーラル・トライアングル（珊瑚礁三角地帯）は、インドネシア、マレーシア、フィリピン、パプアニューギニア、東ティモール、ソロモン諸島が含まれる西太平洋の海域を指す。ウミガメなどの海洋生物の他、約600種の珊瑚が生息している〔World Wildlife Fund〕。

W島の南西部沿岸を起点として形成されている集落群Mの人口は2017年時点で、約7,000人、集落面積は約34ヘクタールの大規模な半海上集落である。⁷⁾ 家屋の増設と人口の増加に伴って複数の行政区が制定されているが、現地ではその一帯を1つの通称で呼称することが一般的であるため、本稿でもその一帯をバジョ集落群Mと称する。

集落群Mは、W島の沿岸に沿うように形成されている。集落群Mが形成され始めたのは1950年代と言われており、W県の中では比較的新しい集落である。隣島の周辺海域には、島から数百メートル離れた海上に2つのバジョ集落がある。集落群Mは、1950～65年に起きた海上集落襲撃事件などを期に、隣島近海の海上集落C⁸⁾ からW島へ移住した人びとによって形成されたという。

集落Cに対する襲撃事件は、1950年から1965年の間に南スラウェシを中心に発生したアブドゥル・カハール・ムザッカーの反乱に関係していたと言われている。⁹⁾ この混乱期は、グロンボラン(gerombolan)と呼ばれ、多数のバジョの海上集落に大きな影響を及ぼした。同地域の別の海上集落においては、海上に突き出した岩礁の力によって海上集落が隠され日本軍やグロンボラン時の襲撃を免れたという逸話や、その襲撃から逃れるために南スラウェシのスラヤール島から避難したという記憶が語りつがれている。

同集落内には建築途中のものを含め4つのモスクのほか、幼稚園、小学校、各行政区の役場がある。集落の東側はW島に接地しており、いくつかの施設は集落沿いの陸地に建設されている。中学校と高校はW島にあり、集落から1キロメートルほど離れた場所にある。集落住民の多くが中・小規模の漁業に従事しており、近海の高産物を市場で売買することによって生計を立てている。1990年代に同集落において調査を行ったステイシーによれば、こうした漁撈活動はかつて、ソッペ(soppe/家舟)やプラフ・ランボ(perahu lambo/帆船)で行われていた。しかし、近年ではモーター付きの小さな舟で行われるようになった[ibid.: 40]。

W県の集落群Mと集落Cは、1996年に制定された国立公園内に位置している。そのため、1990年代から海洋環境を観光資源としたダイビング観光などが行われてきた[Clifton 2004: 153–155]。2010年代に入ると地域文化が注目されるようになり、バジョ集落も1つの観光資源として注目され、複数のメディアによって紹介されるようになった。集落群Mには、観光案

7) 総面積は対象とする行政区の面積(2017)、人口は対象とする行政区の人口(2017)をそれぞれ合算した[Republik Indonesia, Dinas Pekerjaan Umum dan Penataan Ruang Kab. Wakatobi 2017: II-1, III-3]。

8) 集落Cについては、1850年頃に形成され始めたという証言の記録が残っている[Baskara 2016: 25–32; Stacey 2007: 22–28]。集落C及び集落群Mでの筆者の聞き取りによれば、それ以前は、現南スラウェシ州のボネ、スラヤール島にいたと語られている。またステイシーによれば、現南東スラウェシ州のバサール・ワジョにいたと語る住民もいた[Stacey 2007: 28]。

9) 集落群Mを対象に研究を行ったステイシーは、バジョ集落住民の一部がこの反乱に協力的であったために結果的に襲撃を受け、バジョがインドネシアの各地に拡散する一因となったとしている[Stacey 2007: 24–25]。しかし、実際に同地域のバジョ集落住民が反乱に協力的であったかどうかは定かではない。

内所が設置されており、一部の住民は観光客を案内することによって現金収入を得ている〔加藤久美子 2015〕。

集落では、日常語としてインドネシア語とバジョ語が使用される。住民同士の会話でも部分的なインドネシア語の使用が見られる。観光企画や国際機関に関わる住民などごく一部は英語を使用することができる。

本稿が調査対象としたバジョ集落群 M 及び C、D いずれの集落においても、住民のほとんどがムスリムの自覚を持つ。集落群 M の最も古く大きなモスクは 1966 年に建設が始まり、1979 年に使用が開始された。建設費は住民の寄付によって賄われたという。南東スラウェシ州のバジョ集落におけるイスラム信仰を研究したバスカラは、同地域のバジョのイスラム化について、15 世紀の南スラウェシにおける各王国のイスラム化を踏まえた考察を行っており、王国の優位集団であったブギス・マカッサルのディアスポラと共にイスラム化したバジョの人びとが南東スラウェシへ移動した可能性を指摘している〔Baskara 2016: Ch.V〕。

またバスカラは、近年のイスラム信仰とバジョ／サマの儀礼実践及び精霊信仰について、2011 年に集落群 M において行った調査を基に詳細な民族誌を残している。バスカラによれば、同集落においてみられたイスラムと慣習 (adat) は混淆状態にあり、この共存状態の上にバジョの宗教的アイデンティティが形成されている〔*ibid.*: Ch.VII〕。

しかし近年のスラウェシでは、ジャマーア・アッ=タブリー (Jama' ah Tabligh¹⁰⁾) によるイスラム宣教の拡大も見られる。バスカラは、2018 年に南東スラウェシ州都クンダリの付近に位置するバジョ集落においても調査を行っており、そこではバジョの信仰儀礼が、混淆主義からより厳密に正統なイスラム信仰実践を求める姿勢へ変化していることを報告した〔Baskara 2020a〕。ジャマーア・アッ=タブリーを含むイスラム純粋主義の教えでは、慣習儀礼は罪¹¹⁾ であると考えられることが多く、近年の同集落において、こうしたバジョ儀礼は行われなくなっていた〔*ibid.*: 536〕。

本稿が主な対象とするバジョ集落は、バスカラが儀礼の放棄を報告した地域から約 200 キロメートルの離島に位置している。筆者の調査実施期間 (2017～19 年) において、従来の精霊信仰や慣習の放棄といった信仰実践の変化は確認されていない。しかし、精霊信仰へ批判的な意見を持つ集落外のムスリム知識人が集落に訪れることもあった。また、集落に居住する若年層の中には、バジョの慣習に否定的な意見を持つものもいた。

10) ジャマーア・アッ=タブリー (Jama' ah Tabligh) とは、1920 年代にインドのモウラーナー・ムハンマド・イリヤース (1885–1944) が始めたイスラム改革復興運動とその布教組織のアラビア語 (圏) 呼称である〔大塚他 2002: 463, 613〕。

11) 特に海への供物を捧げる実践や祖先を呼ぶ儀礼については、バジョの祖先が「サメ」であったためだと考えられていた〔Baskara 2020a: 536〕。

III バジョ集落における儀礼実践

1. マレーシアとインドネシアにおける宗教的寛容性の違い

東南アジア島嶼部に広く拡散居住するバジョは、地域によって全く異なる国家、政治、社会環境の中で生きている。これまでのバジョ／サマ研究が主に扱ってきたスルー周辺は、マレーシアとフィリピンに属する地域であり、本稿が扱うスラウェシ周辺は主にインドネシアに属する地域である。特にマレーシアとインドネシアは、ムスリムが多数派であるという点で共通しているが、住民の慣習の信仰・儀礼に対する国家の姿勢は大きく異なる。この政治社会的環境の差異は、バジョの儀礼実践状況に大きな影響を及ぼしている。そこでここではスラウェシのバジョ儀礼実践の背景として、近年のインドネシアとマレーシアにおける宗教寛容性の違いを明らかにし、続いて地域的な儀礼実践状況の差異を示す。

まずマレーシアのサバ州のバジョ／サマ集落では、公的なイスラム化を許容することによって、バジョの社会的地位が向上するという状況が発生している〔長津 2004〕。1974年に設置されたMUIS (Majlis Ugama Islam Sabah／サバ・イスラーム評議会)の支部は、バジョ／サマ集落にムスリム知識人を複数派遣した。地域外からやって来たムスリム知識人たちは、同地域のバジョ／サマ¹²⁾に対する差別を正当化してきた「神話¹³⁾」を否定するなど、地域固有の偏見を否定する立場をとった。そして1977年にはMUISによって、バジョ集落内のモスクが正式なものとして登録され、バジョ／サマのムスリム知識人に「村イマムに対する委任状 (surat kuasa imam kampong)」が与えられた。こうした外来ムスリム知識人／組織の活動によって、差別的な扱いを受けていたバジョ／サマはムスリムとして「正当性」を得るようになる〔同上論文：60-64〕。

しかし、それは同時にバジョ／サマの持つ慣習の破棄という選択につながった。公的なイスラム組織が介入した後、同地域では慣習的な悪霊 (サイタン) の厄災を追い払うための水浴び儀礼や埋葬慣行が破棄された〔長津 2019: 334-336〕。

一方インドネシアでは、1998年5月のスハルト政権崩壊以降、中央集権的体制から急激な地方分権化が進み、この政治的変容を背景として、アダット (adat, 慣習, 伝統) に基づいて形

12) 同地域では、多数派集団であるタウスグに加え、陸サマと海サマというバジョ／サマ内での居住空間による集団定義が存在し、海サマはタウスグ、陸サマから蔑視される立場にある〔長津 2004: 46-47〕。混乱を避けるため、ここでは表記をバジョ／サマに統一するが、長津の研究で対象となった集団は、厳密には同地域の海サマである。

13) マレーシア・フィリピンの国境地帯、スルー諸島周辺では、イスラム的文脈を盛り込んだ現在の社会的格差や差別を正当化するような伝承が語られてきた。例えば、タウィタウィでは、魚の群れを見つけた礼拝を蔑ろにして海に飛び込んだため、バジャウがアッラーの怒りを買って、海を漂流することになったという昔話が語られており、サバ州では、妹との結婚を要求し、近親相姦を禁ずるアッラーの怒りに触れたという話が語られている〔長津 2004: 46-47; Nimmo 2001: 24; 床呂 1992: 8-9〕。

成される地域コミュニティが復興するという動きがあった。そうした中で地域の文化的独自性の表明が積極的に行われてきた〔加藤剛 2010: 391–435〕。

また近年のインドネシアでは「独自の信仰（Aliran kepercayaan¹⁴⁾」の権利に関する議論が行われるようになってきている〔Nalle 2021; Ropi 2017: Ch.XI; Viri and Zarida 2020〕。特に、2017年にインドネシア憲法裁判所が下した判決（97/PUU-XIV/2016）において、国の規定する宗教に含まれない信仰を公的書類に明記させないとした行政法上の措置¹⁵⁾が違憲と判断されたことは一考に値する〔Republik Indonesia, Mahkamah Konstitusi RI 2017〕。

その判決の結果として KTP（Kartu Tanda Penduduk/住民登録証）やその他の人口管理局に提出する公的な書類上で、国が規定した宗教以外の信仰記載が認められるようになった〔Nalle 2021: 566–572; Siswadi and Hantoro 2019; Viri and Zarida 2020: 110–111〕。

同国における宗教的寛容性を理解するためには、こうした条例や判例のみならず、活動する宗派や歴史的な背景の影響を検討する必要がある。しかし、少なくとも現代インドネシアでは多様な信仰実践の在り方、その表明は、公的に許容される状況にあるといえる。

マレーシアにおいてバジョ／サマ慣習、儀礼実践が破棄される一方、インドネシアのスラウェシ周辺において日常的なバジョ儀礼の実践が見られ、バジョ・アイデンティティ形成と表明に強く結びついて語られている背景には、まずこのような社会状況の違いがある。

2. スールー諸島周辺のバジョ集落における儀礼実践

先行研究では、スールー海付近に位置するタウィタウィ島及びボルネオ島北部のサバ州で実践されるバジョ儀礼の多くが明らかにされてきた（表1）。スールー周辺では、米の収穫期に先祖に感謝し、不運や祟りを回避するために行われる初米儀礼（*maggomboh pai bahao*）がバジョの代表的儀礼として知られている。この儀礼では、先祖の木（*kayo omboh*）と呼ばれる木から切り出された木箱が使用される〔Nimmo 1990b: 181〕。近年では「ダンカン（*dangkan*）」と呼ばれる大きな樹木の前で踊り、謡う様子も報告されている〔Hussin and MCM 2008: 162–167〕。

表1では、イスラム的な要素が多く見られる通過儀礼を除いたバジョの慣習儀礼を示したが、サバ州においては、慣習儀礼の信仰対象が、イスラム的な観念であるアッラーやアルワであるとされる場合も多い〔長津 2019: 325–328, 367〕。

14) これらの議論は、アダットとは若干異なる文脈で、国内の多様な文化集団や華人系コミュニティにおける信仰実践、及び多様な信仰に対する政治的・法律的寛容性に関連して行われている〔Nalle 2021; Ropi 2017: Ch.XI; Viri and Zarida 2020〕。

15) 人口管理（Administrasi Kependudukan）に関する2006年法令第23号（Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006）は、国が規定する宗教に含まれない信仰を持つ者について、KTP（Kartu Tanda Penduduk/住民登録証）及びKK（Kartu Keluarga/住民票）上の宗教欄は未記入（—）となるとしていた〔Nalle 2021: 569–572; Republik Indonesia, Dewan Perwakilan Rakyat 2006: 33–34; Viri and Zarida 2020: 98–99, 104–109〕。

表1 スールー諸島周辺（タウィタウィ島、シタンカイ島、サバ州）におけるバジョ／サマの治療儀礼

儀礼名称	供儀対象	目的	儀礼空間
<i>maggomboh</i> / マグンボ ※タウィタウィ島では、 <i>maggomboh pai bahao</i> / マグンボ・パイ・バハウ <i>magpati-bahau</i> / マグパイ・バハウ	<i>mboh/amboq/omboh</i> / ンボ	困難や危険、病気や不運に対抗する加護をンボから得る。あるいは、先祖を賞賛・饗して、ンボの祟りを回避する。パイ・バハウは新米の意味であり、マグンボ・パイ・バハウは新米の収穫時期に毎年行われる。マドゥワタ (<i>magduwata</i>) による治療儀礼が含まれる場合もある。	家屋内、家舟（複数の霊媒師が参加し、家を巡回する）
<i>pamatulakan</i> / パマトウラカン	<i>saitan</i> / サイタン	サイタンによる深刻な病気が発生した際に、原因となるサイタンを呼び出し外洋へ連れて行くことで集落からその不幸を取り除く。	舟上、外海
<i>magjanji</i> / マグジャンジ ※タウィタウィ島では、ブスンに関連した治療儀礼を「 <i>magbusang</i> / マグブサン ^{*a} 」、回復後の儀礼を「 <i>magjanji</i> / マグジャンジ」と呼ぶ。	<i>ummaged</i> / ウンマジ <i>saitan</i> / サイタン (罰を与えるために先祖の霊によって遣わされる)	病気の原因であるブスン（祟り）を明らかにし、その解決策の実行を約束することで、病の回復を祈願する。病気の再発に対抗する加護を乞う場合もある。	家屋内か家舟、あるいは墓地。
	Allah/ アッラー (マグジャンジと同じ、祈願目的。※サバ州でのみ)	成功や幸運、回復を祈願。	
<i>amakan sumangat</i> / アマカン・スマガト ※サバ州	<i>sumagat</i> / スマガト	マグジャンジの儀礼後、ブスンから回復した、あるいは祈願が叶えられたことに感謝する。死者霊スマンガに対する者である場合はイマムによる朗読と死者の好んでいた食事をスマンガと共食する。	家屋内？
<i>magdua salamat</i> / マグドゥア・サラマト ※サバ州	Allah/ アッラー		
<i>magtimbang</i> / マグティンバン ※タウィタウィ島	<i>ummaged</i> / ウンマジ <i>saitan</i> / サイタン <i>tuhan</i> / トゥハン	深刻な病気である場合に、その回復と加護を乞う。	家、あるいは、舟上。
<i>magarwah</i> / マルガワ ※サバ州	Allah/ アッラー (<i>arwah</i> / アルワ)	アルワ（死者の靈魂）の平安をアッラーに祈願する。ンボや死者の名を呼び、共食を呼びかける参加者もある。	家屋内
<i>magingal jin</i> / マギガル・ジン ※サバ州 <i>pag-igal jinn</i> / パギガル・ジン ※シタンカイ島	<i>Jin</i> / ジン	ジンを呼ぶために踊る。ンボによって使わされたジンが霊媒に憑依する。マグンボ・パイ・バハウ儀礼の前夜、あるいは2〜3カ月ごとの満月の夜にも行われる。	陸上？ 屋外の露台 ※サバ州 「ダンカン (<i>dangkan</i>)」と呼ばれる大きな樹木の前 ※シタンカイ島 ^{*b}
<i>magtulak bala</i> / マグトゥラク・バラ <i>mandi sappal</i> / マンディ・サッパル ※サバ州	Allah/ アッラー	サイタンの住処付近の海岸で海水を浴び、サイタンによってもたらされる病気や災い、サイタンを追い払うように祈願する。(マグトゥラク・バラは、マグンボ・パイ・バハウの翌日、マンディ・サッパルはイスラム暦2月（サファル月）に行う)	海岸

出所：Hussin [2012]；Hussin and Judeth [2019]；長津 [2019: Ch.X, Ch.XI]；Nimmo [1990a; 1990b]；Sather [1997: Ch.X]

注：*^a：ニモは、この儀礼名に含まれるサマ語 *Busang* (curse/ 原因) としている [Nimmo 1990b: 170]。また、サバ州を対象に調査を行ったセイザー [1997] は、*Busung* (calamity/ 災い) としている [Sather 1997: 298] が、長津は *Busung* について日本語の祟りに近いとしている [長津 2019: 312]。南東スラウェシでは Busoh (ブソ) は、インドネシア語の *Kualat* が対応する語として挙げられた。*Kualat* は、日本語で呪いや罰のような意味になる。しかし南東スラウェシのバジョ集落では、ブソに対処するための儀礼は確認されなかった。

*^b：ニモによれば、マグラアンクリア (*magla'ankuliah*) というスールー諸島に居住する他集団の儀礼をバジョ集落で確認した。またトゥングカラン (*Tungkallang*) のバジョ集落においてナイフや銃など武器を使い特別な樹の周りで行うタウタウ (*ta'u ta'u*) という儀礼を観察した事例も報告している [Nimmo 1990b: 174–176]。

儀礼の実践空間として指定される自然環境に着目すると、スルー周辺では、マンディ・サッパル及びマグトゥラク・バラ儀礼の2つの儀礼が海で実践される〔同上書：Ch.X〕。1960年代から調査を行ってきたニモによれば、海は精霊をより良く満たすと考えられていたため、治療儀礼を実践する際は、陸の家屋よりも海上の家舟が好まれていた〔Nimmo 1990b: 183〕。しかし、儀礼実践において見られた海水による水浴びでは、海水を特別視する語りでなく、真水が貴重であるからといった語りが聞かれ、先述の初米儀礼のように陸上の樹木を神聖とする事例もあった〔*ibid.*: 181–182〕。

また慣習儀礼の実践に対して厳しい眼差しが向けられる地域において、儀礼を行う「場」という要素が儀礼実践の継続に影響を与えた可能性も指摘されている。例えば、海岸の浅瀬を儀礼空間としていたマンディ・サッパルや屋外の露台で行われていたマギガル・ジンは、その儀礼空間の公共性によって、消失や変質に至った可能性がある〔長津 2019: 337–338〕。

一方、屋内という閉じられた場において実践されるマグンボ儀礼やマルガワ儀礼は、バジョ／サマの中でも賛否が分かれる状況にありつつも継続されている〔同上書：Ch.XI〕。

3. 南東スラウェシのバジョ集落における儀礼実践

南東スラウェシのバジョ集落における儀礼実践は、断髪式 (*pangittapang bulu cera*)、割礼 (*sunno*) や結婚式 (*panikkaang*)、葬式 (*pamatayang*) をはじめとしたムスリム知識人主導で行う通過儀礼と、出産儀礼 (*tamoni*) や治療儀礼 (*makang kaka, tuli, kutta, manu, boko, duwata*) といったバジョの呪術的知識を持つサンドロ (*sandro*) が行う儀礼に大別できる。

南東スラウェシにおいて確認された儀礼実践の多くは、海を儀礼空間とする。海水は明確に真水とは異なるものとして認識され、儀礼に利用される。同地域で実践されるバジョの治療儀礼には、主に①トゥリ儀礼 (*tuli*: ワニの意)、②クッタ儀礼 (*kutta*: タコの意)、③カカ儀礼 (*kaka*: 年上のキョウダイの意)、④ドゥワタ儀礼 (*duwata*¹⁶) の4種類があり、それぞれがバジョの精霊信仰と結びついている (表2)。これらの儀礼はさらに、頻繁に集落で行われている日常的なものと年に1度だけ行われる大規模なものに分けられる。トゥリ儀礼、クッタ儀礼、カカ儀礼は、軽微な倦怠感、微熱などを治療する目的で日常的に個人的に行われる治療儀礼であり、ドゥワタ儀礼は、年に1度、7人の患者を集め、四日三晩かけて行われる治療儀礼である。

上記4種の儀礼に加え、マヌ (*manu*: ニワトリの意) 及びボコ (*boko*: ウミガメの意) という儀礼が言及されることもあった。しかし、これらの儀礼については、現地調査においても儀

16) 具体的な意味は不明。サバ州、シタンカイ島、北スラウェシのスラウェシにおいて憑依状態に陥る人物、シャーマンを *duata* と呼ぶことがある〔Hussin and Judeth 2019: 15; Nimmo 1990a: 25; Zacot 2009: 363–368〕。ドゥワタをバジョ語 (*dua-kita, dua arti dari kita*: 与えられた2つの意味) として、理解する語りも報告されている〔Baskara 2016: 166–167〕。

表2 南東スラウェシにおけるバジョの治療儀礼

儀礼名称	供儀対象	目的	儀礼空間
<i>duwata</i> /ドゥワタ ^{*a}	<i>mbo</i> /ンボ (先祖)	患者にンボを憑依させ、食事などでもてなし、身体から抜け出ると同時に不調や病を一緒に持ち去ってもらう。	ドゥワタ家系の人間が住む家屋、そこに設置された舞台、および集落の近海、舟上。
<i>tuli</i> /トゥリ <i>kutta</i> /クッタ ^{*b} <i>manu</i> /マヌ (boko/ボコ)	<i>tuli</i> /トゥリ <i>kutta</i> /クッタ 不明	海にいるトゥリとクッタに捧げ物をし、心身の不調の改善を期待する。	治療者の家屋、および集落の近海、舟上。
<i>makan kaka</i> /マカン・カカ ※出生儀礼タモノに関連する。	<i>kaka</i> /キョウダイ	出生儀礼で海に沈めたもう一人のキョウダイの不調・要望を汲み取って、捧げ、カカの不調を改善することによって、カカと繋がりのある人の不調改善を期待する。	新生児の家、及び家屋に最も近い浅瀬、あるいは、係留している舟上。

出所：Baskara [2016: Ch.IV]；Stacey [2007: 31-38]；Zacot [2009: Ch.VI, Ch.IX] 及び現地調査で筆者が得た情報をもとに作成。

注：^{*a}：ニモによればTawi-Tawiにおいては、海水を飲み、サイタンを憑依させる能力を持った人物を *duwata* と呼ぶ [Nimmo 1990a: 25]。同様に、サバ・シタンカイにて調査を行ったフシンとジュディスも、マグ・パイ・バハウ（新米祭）の際に *magduwata* (the spirit bearer/降霊師) による治療儀礼が行われるとしている [Hussin and Judeth 2019: 15]。北スラウェシのバジョ集落を調査したザコットも、*duata* という憑依状態に陥るシャーマンが存在すると報告している。ここで、ザコットは一貫して *duata* の状態をもたらす存在を「Setan (悪魔)」と表現しており、その報告によれば憑依状態に陥ったシャーマンは、自身が「女性」であることや住まう土地について発言した [Zacot 2009: 363-368]。 *tuli* についても「鰐の王である Setan に対する供儀」としている [ibid.: 245]。

^{*b}：北スラウェシのバジョ集落では、表の *tuli*, *kutta* 儀礼に加えてさらに、*raki*, *anca* と呼ばれる上位の治療儀礼が存在する [Zacot 2009: 246]。

礼実践を確認できず、先行研究においても詳細な記述が見つからなかった。また、ボコという治療儀礼が言及されたのはB県のバジョ集落においてのみであり、マヌと呼ばれる鶏肉を使用する儀礼は、W県のバジョ集落においてのみ語られていた。¹⁷⁾

スルー周辺とスラウェシ周辺におけるバジョ儀礼を比較すると、儀礼の名称や種類、手順が大きく異なる。また、スラウェシ周辺で実践される儀礼は屋内や陸で完結せずに、浅瀬の海や海上における手順を必須とするものが多い。以下では、南東スラウェシのバジョ集落において観察された4つの治療儀礼とそれに関連する精霊信仰について、その詳細を記述していく。

1) 治療儀礼トゥリとクッタ

トゥリ儀礼では、円形に切り取ったバナナの葉の上に、白い生米と、黄、赤、黒に着色され

17) 集落群MのサンドロA（トランスジェンダーの女性、47歳、治療儀礼カカ、トゥリ、クッタを執り行う）によれば、マヌ儀礼には生の鶏肉を供儀に使用するという。集落群Mの住民らによれば病や災いをニワトリと共に舟から飛ばす儀礼だという。しかし、どちらの儀礼も実践を確認できなかった。ボコ儀礼に使用されるウミガメは、集落群M周辺にも生息している。しかし、同地域の海域は国立公園であるため、行政や国際組織によってウミガメの捕獲が禁止されている。

た米¹⁸⁾を円形に配置し、ビンロウの実、シリの葉、石灰を1つにしたもの、シリの葉を2種類の形に織り込んだものを2つずつ、卵1つ、バナナ2房を供物とする（写真1¹⁹⁾）。

クッタ儀礼では、長方形に切り取ったバナナの葉の上に、炊いた米を楕円形に盛り、中心に「ヘソ」のように卵をのせる。そして、四隅にココヤシの果肉の欠片、六角形に折ったシリの葉にニッパヤシの葉で巻かれたタバコを差し込んだモノを配置し、供物とする。少額のお金（クッタの場合500ルピア硬貨、トゥリの場合は1,000～2,000ルピアの小額の札）が、供物を載せるバナナの葉の下、あるいは米の楕円形中央に置かれており、供物と共に海に沈められる（写真2）。

儀礼のために作成された供物は、レパ（*lepa*）と呼ばれる手漕ぎの小舟に持ち込まれ、患者の家から海上へ運ばれる。患者の家から持ち出された小瓶の真水（*boe tawar*）は、供物を捧げる際に海に流され、サンドロは代わりに海水（*boe dilao*）を汲み上げる。サンドロは、海水の入った小瓶を家屋まで持ち帰り、クッタ儀礼の場合、その海水に浸った糸を患者の額にあて、海水を患者に振りかける。この際、サンドロの言葉をかけられた水／海水は、特別な水（*boe tambar*）となり、名称が変わる。その後、用意されていたサロンの布地を患者が選び、それを頭の上に乗せた状態で、米を振りかけられ、サンドロが祈りを捧げて、終了する。

トゥリ儀礼の場合は、海に捧げたバナナとは別にもう1房のバナナが用意されており、海から戻ったサンドロは、天井の梁からつるされた籠にバナナを入れ、祈りを捧げる。その後、患者は、サンドロの手によって取り出されたバナナの実を与えられ、それを食す。患者がバナナを食べ終わると、サンドロは籠と共につるされていた銀の腕輪を患者の額にあて、もう一度祈りを捧げる。最後に儀礼を始める際に灯した竹と油で作られたランプの火をサンドロが吹き消し、儀礼は終了する。その後、儀礼で使用したバナナの中身は全て取り出され、患者とその家族に振舞われる。実を取り出したバナナの房、儀礼に使用した葉などは、全て海に捨てる。

治療のために必要な儀礼の種類は、原則的にサンドロによって判断される。例えば、集落群MのサンドロA²⁰⁾は、熱などが続いた時には患者の足に触れ、その体温によって必要な治療儀礼を見極めるといふ。足が冷たいときは、クッタからの症状であると判断し、クッタ儀礼を行う。全身が熱いときは普通の熱と判断する。あるいは、ヘソの形でトゥリ、クッタの判断をすることもある。しかし、患者の要望があればトゥリ儀礼とクッタ儀礼の両方を行う場合もある。

18) 黒は、ヤシの実を燃やしてきた炭、黄はウコンから着色する。赤は石灰とウコンを混ぜて色を作る。配置は、内側から白、黄、赤、黄、赤、黒、白の順。

19) 写真資料は全て本文末にまとめた。

20) サンドロAは、ドゥワタ以外の治療儀礼（トゥリ儀礼、クッタ儀礼、マヌ儀礼、カカ儀礼）を行うことができる。儀礼の手順は母親から学んだ。彼女は、トゥリ儀礼とクッタ儀礼をさらに細分化し、症状によって使い分けている。例えば長く続く疲労にはクッタ・グンバル（*kutta gunbal*）、アレルギーのような症状の場合は、クッタ・ニャウセ（*kutta nyause*）を行うという。それぞれに唱える祈りの言葉が異なる。

トゥリ儀礼、クッタ儀礼の供儀対象は、トゥリ（ワニ）とクッタ（タコ）の精霊である。これらの精霊に供物を捧げることにより、精霊の要求を満たし、あるいは、精霊の不調を癒すことによって、共感的に患者の不調が治癒すると考えられている。微熱や頭痛、疲労感などの身体的症状に加え、虚無感などの精神的な不調も治療対象となる。「やる気のない／スマングトが足りない／怠惰である（kurang semangat/malas）」時などもこうした儀礼が必要だと言われる。²¹⁾あるいは予防的に儀礼を行う場合もある。

同集落で調査を行ったバスカラとステイシーによれば、こうした治療儀礼を行うことによって、精霊と患者の繋がりが修復され、「スマングトの喪失や減退（hilangnya atau berkurangnya sumanga'/semangat）」「怠惰（malas/ogah-ogahan）」が改善されると考えられていた [Baskara 2016: 155; Stacey 2007: 35]。

2) 治療儀礼カカと出産儀礼タモニ

カカ儀礼²²⁾は、新生児や子供の発熱や痲癩が収まらない場合などに好んで行われる治療儀礼の一種である。「カカ（kaka）」とは、年上のキョウダイ²³⁾を意味する。カカ儀礼で信仰対象となるカカは、出生儀礼タモニ（tamoni/胎盤の意）によって、浅瀬に沈められた胎盤が精霊化したものである。

出産儀礼タモニと治療儀礼カカは、患者の家と杭上家屋の階段下の海、あるいは家屋から最も近い浅瀬の海で行われる。²⁴⁾カカはタモニ儀礼によって海へ移動し、精霊化するため、カカに対してタモニ儀礼を行わなかった人間に、カカはおらず、カカ儀礼を行うことはできないと考えられている。

タモニ儀礼とカカ儀礼を行う知識を持つサンドロは、治療儀礼だけでなく出産の補助を行う場合がある。サンドロがヘソの緒の処理などを行う際には、海の精霊ナビ（nabi）の力を借り

21) 集落群M住民（男性、15歳、高校生）に対するトゥリ儀礼とクッタ儀礼実践時に、その祖父（男性、70歳、伝統的な歌謡イキイコ（iki-iko）の歌い手）によって語られた儀礼に関する説明。

22) カカ儀礼は、一般的に「マカン・カカ」とも呼称される。マカン（makang）はバジョ語で食べさせるを意味するため、一般的に「カカに食べさせる（kasih makan kaka）」儀礼であると理解されている。kakaはバジョ語、インドネシア語のkakakと同義である。同地域を対象に調査を行ったバスカラは、「カカ儀礼（ritual kaka）」としている [Baskara 2016: 155–159]。ステイシー [2007] は、同地域における精霊信仰として、カカ、ンボ、ナビ、ジン、サタン（kaka, mbo, nabi, jieng, setan）に言及しているが、儀礼の名称に関する言及はない [Stacey 2007: 31–38]。

23) バジョ語／インドネシア語での「カカ」に性別による使い分けはなく、精霊化したキョウダイにも性別はないことから、ここではカタカナの「キョウダイ」を採用する。また、バジョは、「双子」を出産する場合、後から出てきた方を「年上」とみなす。母親の胎内で年上のキョウダイは、妹／弟が先に出るようにと促すのだという。そのため、新生児より後から排出される胎盤も、「年上のキョウダイ」としてみなされる。

24) 出産儀礼タモニによって海中へ沈められたカカはどこへ行くのか、どこにいるのかという筆者の問いに対して、沈めた先の「海（di'lao）」や「ソコ（ma iru）」という答えが複数の集落住民及びサンドロから得られた。ソコ、と示された場所は家屋のほど近く、頻繁にカカ儀礼を行う浅瀬の海であった。

るためにその名前²⁵⁾を唱える。その後、排出された胎盤を回収し、タモニ儀礼を行う。

保健所や病院で出産した場合も、胎盤はプラスチックの桶に保管され、サンドロに引き渡される。胎盤処理は同地域に居住する他集団にとっても重要であり、保健所や病院で働く看護師等も慣習的な重要性を理解しているため、胎盤は患者の家族やサンドロなどに引き取られるまで一時的に保管される。

新生児の双子の「カカ」として扱われる胎盤は、出産直後の新生児や母親よりも、重要視される。胎盤処理を行う際の儀礼に、新生児や母親は参与せず、サンドロと周囲の人間のみで胎盤の処理を行う。ヘソの緒から切り離されたバジョの胎盤は、妊婦の住む家、あるいは最も海辺に近い親族の家の沐浴場に持ち込まれる。そこで、サンドロによって「新生児と同じように²⁶⁾」きれいに洗われる。カカは石鹸とブラシを使って念入りに洗われた後、塩と生米と一緒に袋に入れられ、同じくらの大きさの岩に縛り付けられる(写真3)。

石に縛り付けられた胎盤は、香の煙の上を3回ほど回され、祈りの言葉をかけられる。この言葉は出産の際につぶやかれる精霊の名前と同様で、海の精霊の名前を羅列したものである。後述のカカ儀礼の際にも、同様に海の精霊の名前を羅列する場合があるが、その言葉には、地域差や個人差がある。²⁷⁾

カカを海へ運ぶ際に、縛ったひもにキンマの葉を3枚挟む。そして、母親(あるいは新生児の親族)の居住空間から最も近い海(浅瀬)の海底に置くようにカカを沈め、挟み込んであったキンマの葉だけを抜き取って家に持ち帰る。そこで親族のうち一緒に祈りを受けたい人がいれば、祈りの言葉をかけ、治療を受ける人間の額、こめかみ、首筋にキンマの葉を擦り付ける。さらに、出入り口に近い家の壁にも4カ所ほどキンマの葉を擦り付け印をつけて、出産儀礼タモニは完了する。

タモニ儀礼によって近海に沈められたカカは、その後キョウダイとしてバジョと生涯を共にする存在となる。カカ儀礼は、このように海で精霊化したキョウダイに対して供物を捧げる治療儀礼であるが、新生児の出生30日目、50日目、100日目にも行われることになっており、産育儀礼としての側面も持っている。産育儀礼カカと治療儀礼カカの手順に差異はなく、双方と

25) B県集落Dのサンドロ(高齢女性、年齢不明)によれば、ナビ・インサン、ナビ・ウンサン、ナビ・スラキリム、ナビ・スルマン(Nabi Insan, Nabi Unsan, Nabi Sulakilimu, Nabi Suleman)が出産時の手助けをする精霊である。またナビ・アダン(Nabi Adan)は海の王(lolo lao/pengawa lao)であり、ナビ・イッラー、ナビ・ムサ、ナビ・スラヒル、ナビ・スルマン(Nabi Iler, Nabi Musa, Nabi Selahil, Nabi Suleman)は海の守護者(penjaga lao)である。ナビの名前について詳細な聞き取りを行おうとした際、彼女は「怖い(saya takut)」と口に出すのを躊躇う様子を見せた。

26) 産婆を兼業する集落群Mのサンドロ(女性、40代)は、「もう一人(新生児)もきれいに洗われた。彼/彼女(胎盤)もきれいにしなければならない。(Anak lain juga dicuci, bersihkan baik. Dia juga harus dibersihkan.)」と言った。

27) W県集落群MとB県集落Dにおいて実践されるタモニ儀礼とカカ儀礼は、海に沈める際の供物の種類、数、場所が、全て一致しており、異なるのは祈りの言葉のみであった。

もカカ儀礼と呼称され、同一の儀礼とみなされている。先に記述した治療儀礼のトゥリ儀礼とクッタ儀礼は、ヒトの出生と同時に発生するキョウダイを信仰対象とし、共感的治癒をもたらす点で共通しているが、トゥリとクッタに関する出産儀礼はなく、産育儀礼として行われることもない。

カカ儀礼の供物には通常9本のロウソクが灯されるが、産育儀礼として行われる一番初めに使用するロウソクは3本だけである。ロウソクの本数は、2回目から9本になる。この儀礼を行うことを「歳をとる (*uran dara*)」と表現することがあるのは、この儀礼を行うことで「新しい生を見つける (*dapat hidupnya baru*)」と考えられているからだという。²⁸⁾ 儀礼の終わりには生米を患者の頭に振りかけ、参加した子供たちは歓声を上げるように指示されるが、これは儀礼において「歳をとる」あるいは「新しく生まれる」患者を、祝うためと考えられる。

カカ儀礼では、顔のように3つの「目」(節)があるココヤシの殻 (*bato*) を供物の入れ物として使用する。ヤシ殻に白米を敷き詰め、その上にニッパヤシの「タバコ」、ココヤシの果肉の欠片を並べる。さらに、その上からヤシ殻の縁に沿うように9本の小さなロウソクを立てる。このロウソクは白い糸に蠟を巻き付け、香の熱で熱して作成したものである (写真4)。カカに対する供物も、トゥリ儀礼やクッタ儀礼と同様に海に沈め、真水で満たされた小さな竹筒と白い糸が入った小瓶から水を海に捨て、代わりに海水で満たした小瓶を患者の待つ家屋へと持ち帰る。

海水を掬い上げる行為は、魂 (*semanga/nyawa*) を掬い上げる行為であるとされる [Stacey 2007: 35]。カカ儀礼の場合も、海水に浸した白い糸が患者の右手首に結び付けられ、儀礼終了後も身に着けておくことが推奨される。この海水に浸された白い糸、スマングの糸 (*tali semanga*) が患者の額にあてられ、右手に結ばれることで不足したスマングが補われると考えられている²⁹⁾ [Baskara 2016: 158]。儀礼に使用した海水は、儀礼後に破棄する必要がある、家屋の奥へ持ち込むことが禁忌となる。³⁰⁾

28) 集落群Mのサンドロ (50代)、女性。

29) 病気を「スマング (*sumanga*)」の欠如と認識し、スマングの糸 (*tali sumanga*) を使い、その魂を戻すことで治療するという方法はザコットの調査地である北スラウェシのバジョ集落においても報告されている。しかし、病気をもたらすのは地上や海にいる悪霊 (*setan/mobo ma di lao/mbo ma di dara*) であると考えられている [Zacot 2009: 353–363]。またいくつかの儀礼では、森や木を信仰対象とする。信仰対象が海や海に関連する精霊だけに限定されていない点とンボの存在と悪霊を同一視する認識は南東スラウェシと異なる。

30) 海水を特別なものとして認識する観念は、日常的な場面にも見られる。例えば2020年にCovid-19の世界的大流行が発生した際には、石鹸での手洗いよりも海水で洗った方がきれいになる、あるいは海で泳ぐことによってウイルスが落ちると考えられた [Baskara 2020b]。また、集落群Mでは、新年を迎えた1月1日の深夜、またはその翌日に海で泳ぐ慣習が定着しつつあり、それは「汚れを落とすため (*untuk bersih kotoran*)」だと言われていた。近年の集落には、島からパイプを使用した真水の供給が行われており、真水で沐浴することが一般的である。

バジヨのカカ儀礼に見られるような後産信仰は、東南アジアのみならず東アジアなどでも古くから見られる〔ヘネップ 2012: 71-85〕。インドネシアでは、ジャワやバリ、ミナンカバウ、スラウェシなどの各地で胎盤や羊水を含めた後産をキョウダイや双子とみなす事例が報告されており、後産の処理を適切に行わなかった場合、新生児の健康に悪影響をもたらす可能性や後産の処理方法がその後の新生児の人格に影響する可能性があると考えられていた〔Belo 1970: 3-56; 伊藤 1990; 宮崎 1994; 中島 1998; Nourse 1999; 佐久間 1976: 77-78〕。

またこうした後産信仰には、胎盤という存在をキョウダイとして精霊化する過程において、「キョウダイの死によって、もう一人のキョウダイの生が保証される」という観念が指摘される場合があった〔伊藤 1990: 78; Nourse 1999: 75; 佐久間 1976: 77〕。しかし、バジヨ／サマの後産信仰についてこのような観念が指摘されたことはなく、本稿が対象とした調査地においても、もう一人のキョウダイが「死ぬ」あるいはそれを「殺す」という語りや観念は聞かれなかった。

1960年代のタウィタウィ島において調査を行ったニモによれば、バジヨ／サマの人びとは後産を「成長できなかった双子」〔Nimmo 2001: 170〕と認識していた。タウィタウィ島では、ヤシの殻に入れられた後産は、陸か家の下の浅瀬、または生まれた舟の下に埋められる（沈められる）〔*ibid.*〕。70年代にボルネオ島のサバ州で調査を行ったセイザーは、「後産は産婆によって洗われ、白い布に包まれた後、特別なココヤシの殻でできた入れ物に入れられて厳重に閉じられる」〔Sather 1997: 276〕。そして「埋葬するか、海に沈める、あるいは、稀にヤシの木につるす」〔*ibid.*〕ことを記録している。さらに後産を処理する際には、胎盤を運ぶ役目を担う親族男性は処理中に左右を見てはいけないという禁忌があり、その禁忌を破ると新生児が斜視になるといわれていた〔Nimmo 2001: 170; Sather 1997: 276〕。

しかし、スラウェシの事例に見られるような海を儀礼空間とする胎盤処理の形式化、及び成長後の治療儀礼と接続する事例は、スルールの先行研究では報告されていない。

3) 治療儀礼ドゥワタ

ドゥワタ儀礼は、南東スラウェシにおける最も規模の大きなバジヨの治療儀礼である。4日間に及ぶ儀礼過程を完了するためには約1,000万ルピア³¹⁾かかるともいわれ、原則的には年に1度しか行われない。³²⁾

31) 1,000万ルピア（約700ドル）は、非常に高額な費用となるため、集落中から費用を持ち寄り工面する必要がある。本来であれば毎年開催すべきところを隔年開催とせざるを得ない場合や、儀礼が全く行われなくなる集落もある。調査時（2018）の南東スラウェシにおける公務員（村役場等）の月給は100万～200万ルピアであり、70～140ドル程度であった（2018年当時）。

32) ドゥワタ儀礼は資金が集まらず開催されない場合もある。筆者が参加した2018年の集落Cでのドゥワタは2年越しの開催であった。集落群Mで聞き取りを行ったバスカラは、本来は三日三晩行う儀礼が、数時間の昼間の時間だけ行われていたことを報告している〔Baskara 2016: 178〕。筆者の調査当時（2015～19）も、集落群Mにおいて数日間に及ぶドゥワタ儀礼が行われることはなかった。

ドゥワタ儀礼では、祖先霊ンボ・ドゥワタ (*mbo' duwata*) が降霊し、患者に憑依する。この儀礼は、ンボ・ドゥワタを呼び出し、食事を振る舞いもてなした後、送り返すことで、患者の身体の不調や集落に降りかかる厄災を持ち去ってもらうことができると考えられている。

ンボ・ドゥワタは、海で失踪したバジョの先祖が精霊化したものである。彼女らは、かつて手漕ぎの小舟に乗り込みそのまま海に消えた7人のバジョの女性であるとされる。彼女たちは失踪する前、金曜礼拝に向かう男性を笑ったことから、アッラーの怒りに触れ、行方不明となったのだという。³³⁾「ンボ (*mbo'*)」とは、バジョ語で高齢者に対する敬称の意味を持つ。「ンボ・ドゥワタ」とは、ドゥワタのンボという意味である。

儀礼の対象となる祖先霊ンボを迎えるのは、家屋内に設置された舞台である。ンボは、4色の布と若いヤシの花、ヤシの葉で縁どられた正方形の天蓋、及びその中心に下げられた四角い布で作られた天蓋から迎えられる (写真5)。4日目には、内側の白い布で覆われた天蓋の内部に銀の腕輪とバナナの供物が下げられる。

儀礼の1日目は、正午過ぎ、ゴング (*tawa*) と長太鼓 (*ganda*) の音に合わせて始まる。天蓋の下に座る7人の患者と向き合うようにして座っていたサンドロは、1人の患者が立ち上がり舞台の周囲を回り始めると、祈りの言葉をかけながら立ち上がり、天蓋から下がるヤシの葉を左右により分け開く。ゴングと長太鼓の音が響く中、サンドロに導かれた残りの患者たちも立ち上がり、四角い舞台の周囲を1列になって歩き回る。そのうちに患者たちは、ゴングと長太鼓が奏でるテンポに合わせ、列を崩し、跳ね回るように踊り出す。ドゥワタ儀礼のゴングと長太鼓が刻むリズムは、祖先霊を呼び出し、人びとを憑依状態に陥らせるという。儀礼に参加していない聴衆の中には、この音を聞いただけで失神する者もいた。憑依状態を引き起こすこの舞いは、バジョ語でイガル (*igal*) と呼ばれる。

ドゥワタ儀礼のイガルには、それぞれ意味がある。1日目はンボを呼ぶため、2日目と3日目はンボにバナナ (2日目) と4色に色づけた7種の形状をしたもち米 (3日目) を食べさせるための舞いである。儀礼に参加する7人の患者は、儀礼開始前に舞台が設置されている家屋の中で、サンドロの手によって行水 (*mandi*) を行う。

4日目は、夕方ではなく、早朝に行水を行い、昼頃に3本の樹 (*tiga pohon*) と呼ばれる儀礼を行う。この儀礼では、トゥリ儀礼と同様の手順で海に降ろす供物を作成する。そして、憑依状態にある患者7人が、楽器の弾き手と共にレパよりも大きなボディ (*bodi*) と呼ばれる舟に乗り込み、海へ出る。そして、海上から供物を捧げる (写真6)。その際、船首には火とウラウラ (*ula-ula*) と呼ばれる旗³⁴⁾ が掲げられる (写真7)。海への供儀を終えると舞台のある家屋

33) W県の複数の集落、及びB県の複数の集落において同様の語りを聞くことができた。

34) かつてこの人型の旗は、船団の先頭の舟 (プンガワ (*pengawa*) の舟) に掲げられ、その行き先を示し、船団を導く羅針盤のような役割を担っていたと言われる。

に戻り、患者たちは大勢の聴衆の中でイガルを舞う。最後に生きたニワトリを使って舞台の後ろで1人の患者とサンドロによる闘鶏が行われる。その後、患者たちの憑依は解かれ、サンドロは舞台の天蓋から下がるヤシの葉を解き、閉じる。そして、儀礼に使用した若い稲の穂先を確認し、儀礼によって取り払われた厄災の強さを確認する。

憑依状態を創り出す場合は、常に家屋内に設置された舞台周辺である。ドゥワタを執り行うサンドロは、天蓋を通して「ンボを降ろす (*kasih turun mbo'*)」と発言しており、このことから、ドゥワタ儀礼において患者に憑依し、治療をもたらすンボは、海を通してではなく、家屋内に設置された舞台の天蓋を通して降霊していることがわかる。祖先霊ンボ・ドゥワタをはじめとするンボは、日常的にバジョ集落の周辺にあると考えられておらず、儀礼の際に特別に呼び出される存在だと認識されている。

近年の集落群Mでは、観光用に舞台化されたドゥワタ儀礼のみが行われている。観光用のドゥワタ儀礼は、10分程度に簡略化されており、海水や供物、生きたニワトリなどを使用することはない。³⁵⁾ しかし治療を目的とせず、観光のためにドゥワタ儀礼を行うことに関して、批判的な意見を持つ者もいた。³⁶⁾

IV 儀礼実践に見る位置関係

1. 精霊の種類と所在

ここからは、南東スラウエシのバジョ儀礼に見られる精霊の種類と儀礼空間、位置関係を整理し、バジョの空間認識を考察していきたい。スラウエシのバジョ信仰に見られる精霊は、主に3つの種類に分けられる(表3)。バジョの双子として認識される「キョウダイ霊」、口頭伝承に登場し、儀礼によって降霊憑依するバジョの「祖先霊」、自然空間において強力な力を持つと考えられている「海の精霊／守護神」である。³⁷⁾ 祖先霊及び海や天、森にいる存在は、スルー諸島周辺でも認識されている。³⁸⁾ しかしキョウダイ霊は、スラウエシ周辺のバジョ集落で

35) 観光用のドゥワタ儀礼は、県外からの政府関係者の訪問時や県が主催する地域文化振興のフェスティバルで披露される。

36) 集落群MのサンドロB(キョウダイ霊に関する治療儀礼、埋葬時の供養が行えるサンドロ、82歳男性)、集落CのサンドロD(ドゥワタ儀礼が行えるサンドロ、70歳男性)は、観光用のドゥワタ儀礼について否定的な意見を持っていた。また集落の住民からも「tidak boleh main-mainkan (戯れに行ってはいけない)」という声が聞かれた。

37) 「キョウダイ霊」「祖先霊」「海の精霊／守護神」という区分は、本稿の考察上のカテゴリーである。現地においてはそれぞれの名前によって語られており、区分や「精霊」に対応する現地語によって語られることはない。

38) 名称が一致する場合も多いが、発音と観念に若干の地域差が確認できる。例えば、祖先霊ンボ (*mbo'*) は、スルー諸島周辺ではンボ (*amboq*)、あるいはオンボ (*omboh*) と記述される場合がある [Hussin 2012: 20; 長津 2019: Ch.X; Nimmo 1990b: 169, 181; Sather 1997: 285, Ch.X]。サバ州の憑依儀礼マギガル・ジンでは、ンボが遣わしたジンが霊媒に憑依し、ンボの言葉を代弁すると考えられている [長津 2019: 325]。

表3 南東スラウェシに見られる精霊

精霊の名前	性質	居場所
<i>nabi</i> / ナビ	創世期より存在する精霊。 海などの自然を支配する。	海／陸／天上／あらゆる場所。 バジョや海に関わるナビの多くは集落から 遠い海にいる。
<i>jin/djin</i> / ジン ^{*a} <i>saitan</i> / サイタン ^{*a}	精霊／超自然的存在。 厄災・病気をもたらす。	海／海岸／森
<i>mbo</i> / ンボ ^{*a}	祖先霊	天上，海，時折地上に降りる
<i>tuli</i> / トウリ ^{*b} <i>kutta</i> / クッタ ^{*b}	キョウダイ霊。 バジョの出生時に子供と同時に出生 し、その後海に住む。トウリはワニ、 クッタはタコの意。	集落周辺の海
<i>kaka</i> / カカ ^{*b}	キョウダイ霊。 胎盤処理の儀礼 <i>tamoni</i> 後に精霊化 し、海に住む。 カカは、年上のキョウダイの意。	集落内，家屋近くの浅瀬の海
<i>sumangat/semangat</i> / <i>sumanga/sumangaq</i> / スマンガ ^{*a}	ヒトの靈魂／命／生氣。 精力や活力といった意味もある。	ヒトの肉体に付着，死後は天上に至るが、 時折地上に降りる。睡眠中，気を失った時 にも肉体を離れることがある。海中から掬 い上げられる場合もある。→スマンガの糸 (<i>tali semangat</i>)

出所：Baskara [2016: Ch.IV, Ch.V]；Hussin [2012]；長津 [2019: Ch.X]；Nimmo [1990a: 14–20; 1990b: 181]；
Sather [1997: Ch.X]；Stacey [2007: 31–36]；Zacot [2009: Ch.IX, Ch.XI, Ch.XII]，及び現地調査で得
た情報をもとに筆者作成。

注：^{*a}：スルー諸島周辺においても同様の精霊・観念が見られる [Hussin 2012; 長津 2019: Ch.X; Nimmo
1990a; 1990b; Sather 1997: Ch.X]。

^{*b}：北スラウェシにも同様の精霊が見られる [Zacot 2009: 245–246, 376–377]。

のみ確認された。

スラウェシの治療儀礼において確認されたトウリ，クッタ，カカの精霊は，バジョのキョウダイ霊である。これらはバジョの出生と同時に出現する精霊であり，そのため，この精霊たちは「双子 (*kembaran/kagumbaran*)」と認識される [Baskara 2016: 159]。バジョ以外の人間は出生時にキョウダイ霊を持つことはない。

キョウダイ霊は，ヒトの出生と同時に母親の胎内から出てくる存在である。バジョは，母親の胎内から排出された胎盤を「カカ（年上のキョウダイ）」とみなす。このカカ（胎盤）は，出生儀礼によって海中に沈められ，精霊化（不可視化）する。トウリとクッタもまた，出生時に胎内から発生するが，自ら海へ向かっていくと考えられている。トウリとクッタは初めからヒトの目に見えることはない不可視的な存在である。産婆を兼業としているサンドロには，トウリやクッタが見えることもあるという。³⁹⁾

39) 集落群 M の 50 代のサンドロ C による説明によれば，自身はドウワタのサンドロであるため，トウリ，クッタを見ることはないが，その儀礼を執り行う人間であれば見えるはずだという。また同地域で産婆兼サンドロを務める 60 代の女性は，自分の母親は精神的な力 (*Ilmu*) が強く見えていたはずだと語った。

祖先霊ンボや海を支配するナビ、ジンやサイタンは、海や天などに存在する。しかし、彼らもまた、通常は目に見えないことのない存在である。日常時は、集落から離れた遠い場所にいると考えられており、力の強い存在として恐れられている。例えば、ンボを呼び出すドゥワタ儀礼の音楽を聞いただけで鳥肌が立つという人や、ナビやンボの名前を口にするのを恐れる人もいた。同地域を調査地としたステイシーは、ンボの名を呼ぶことが禁じられていたと報告している [Stacey 2007: 32]。

バジョの信仰において重要な精霊の一つであるンボは、ドゥワタ儀礼の際に、患者に憑依する祖先霊である。彼女らは、海で失踪したバジョの先祖たちである [ibid.]。精霊ンボは、「先祖」でありながら、系図上の人物ではなく、より神聖な存在として認識されている [Sather 1997: 316; Stacey 2007: 32]。

一方、キョウダイ霊は、バジョの「キョウダイ (カカ)」「双子」という親密な関係にあり、彼らに対する儀礼は日常的に実践される。ンボやナビのように畏怖されることはない。さらに、キョウダイ霊カカは、海を支配する守護者やンボと呼ばれる祖先霊とバジョが良好な関係を保つために仲介者的な役割を担う場合がある。カカは、バジョの渡航に同伴し、その航海の安全を守る存在でもある [Stacey 2007: 35, 142]。

自然空間において力を持つ精霊、守護神として、イスラムに関連した名前が混在していることは、これまで多くのバジョ研究が示してきた通りである。スラウェシでは、『創世記』やクルアーンに描写される大洪水にンボが登場する語り⁴⁰⁾や、ナビ⁴¹⁾やジン、サイタン (セタン) という存在に基づいた語りや儀礼、クルアーンの読誦を慣習儀礼に持ち込むというようなイスラム的世界観との融合が見られる [Baskara 2016: Ch.IV, V; Stacey 2007: 31-38; Zacot 2009: 353-363]。しかし、バジョは、ナビ、ジン、サイタンなどの存在をイスラム世界の精霊／守護者と認識し、バジョの祖先霊ンボとは異なる存在であることを理解していた。例えば、ナビ・ヒリル (Nabi Hilir) は全てのムスリムにとって海と魚を支配する存在であるが、海のンボ (*mbo' madilao*) は、バジョのために海を支配している [Stacey 2007: 32]。

ここまで明らかにになったバジョの精霊信仰を整理すると、以下のような性質と特徴を指摘できる。まずバジョと共感するキョウダイ霊たちは、親近感を持って語られる。一方で、祖先霊や海の精霊／守護神であるンボやナビという存在は畏怖の対象であった。また、集落から離れた遠方の海では、イスラム的精霊とバジョの祖先霊ンボが共存している。

40) ステイシーによれば、『創世記』の大洪水に関連してンボが登場し、ノアを信じずに海に投げ出され行方不明になったと語られるようなバジョの伝説的な世界観とイスラムの世界観の融合が見られる場合があった [Stacey 2007: 32]。

41) ナビ (Nabi) は、イスラム世界において「預言者」を意味する。人類の祖アダムに始まり、最後の預言者ムハンマドに至るまで数多く存在する [大塚他 2002: 1027]。しかし、バジョの世界観において、ナビと呼ばれた守護者は、悪い存在であるジンやサイタンに対する良い存在として認識されていることが多い。

スラウェシにおいて精霊の呼称として使用されるカカ（年上のキョウダイ）、ンボ（先祖／年長者）、ブンジャガ（*penjaga*/守護者の意）、ロロ（*lolo*/王の意）という単語は、一般に社会的な敬称や役割を意味する単語であるが、これらの単語に「海の（*dilao/ma dilao*）」という形容詞がつくことによって、ヒトとは異なる存在を指し示す意味合いを帯びる。スラウェシにおけるバジョの精霊信仰と儀礼実践は、スルー周辺とは異なっており、また精霊に関わる治療儀礼のほとんどが、海水や海洋空間を重要視する傾向にある。

精霊に関わる儀礼実践において海洋空間に関する言語的な分類は聞かれなかったが、儀礼の供物を捧げる位置には、明確な違いがあった。特に供物を捧げる海上の位置には、規則性が見られた。そのため、本稿では次に、儀礼実践の位置関係を示し、バジョの空間認識をより具体的に検討する。

2. 水平方向での位置関係

トゥリ儀礼、クッタ儀礼、カカ儀礼の3つの儀礼では、患者が治療を受ける家屋から、海へ移動し、供物を捧げ、海水を小壺に入れて患者が待機している家屋に戻るといった規則的な行為と移動が共通して見られた。ここではまず、儀礼が実践されたおおよその位置を地図上に示し、そこに見出せるバジョの空間認識をより具体的に明らかにしていきたい。地図上には起点となる患者の家、供物を捧げる海を示し、2点をそれぞれ線でつないだ（図2、図3、図4）。

トゥリ儀礼、クッタ儀礼の場合は、レパ（手漕ぎの小舟）を使用し、患者のいる家屋から30～50メートル漕ぎ出た海上で供物を捧げる [Baskara 2016: 160, 163]（写真8）。一方で、カカ儀礼の場合は患者の家の前にある浅瀬の海（満潮時水深1～1.5メートル）に、供物を沈める（写真9）。

集落群Mにおいて行われる儀礼は、種類によって供物を捧げる海上の位置に違いが見られ、儀礼実践における移動距離に変化があることがわかる。しかし方位や家屋・集落からの距離に厳密な規則性は見られなかった。複数回の観察により、実践に関わるサンドロによって軽微な違いがあることを確認したが、トゥリ儀礼、クッタ儀礼とカカ儀礼の間で、供物を捧げる位置に明確な差異がある点は共通していた。この差異は、対象とする精霊に依存して空間の選択が行われているためと考えられる。

例えば、カカであれば、原則的にカカ（胎盤）を沈めた場所がカカの居場所としてカカ儀礼の対象空間となる [ibid.: 156]。精霊カカの位置は、「そこ、タモニを行った（降ろした）場所（*ma iru, tempa' maduai tamoni*）⁴²⁾」と説明され、その空間はマカン・カカ儀礼が頻繁に行われる浅瀬の海洋空間と重なっていた。⁴³⁾

42) 産婆を兼業するサンドロ：女性（40代）、集落群M住民：女性（30代）女性（40代）。

43) 北スラウェシで調査を行ったザコットの報告には、カカ（*kaka*）という名称は登場しないが、バジョ

このように儀礼実践に見られる位置関係から、カカはバジョの居住空間である杭上家屋のすぐ傍に存在しており、トゥリとクッタは家屋から数十メートル離れた集落の周辺の海中にいると認識されていることがわかる。

ドゥワタ儀礼を行う際も、ボディ（エンジン付きの中型船）に乗り込み移動し、海に供物を捧げる過程が見られる。しかし、この実践は、ドゥワタ儀礼によって降霊状態にある患者たちと共に、集落の安泰を祈願するトゥリ儀礼を行うための過程であり、祖先霊への供儀ではない。患者に憑依したンボ・ドゥワタは、この過程においては患者に憑依した状態で供儀を見届ける。

ドゥワタ儀礼最終日の供儀過程における供物の形状や供儀手順は、通常のトゥリ儀礼と同様である。唯一異なるのは、通常は家屋内で待機する患者や打楽器の奏者たちも共にボディに乗り込み海に出るという点である。移動の距離、供儀の地点は、トゥリ儀礼と同様に集落周辺の近海に留まる（図5）。

3. 垂直的な位置関係の認識

集落群Mの人びとは、海に供物を捧げることを「海へ降ろす (*maduai ka dilao*)」と表現する。この「降ろす (*maduai*)」という表現は、儀礼中に行われる動作にのみ使用し、海へ供物を捧げる「儀礼」を意味する名詞ともなる。

マドゥアイ (*maduai*) とは、通常インドネシア語で供物を捧げる際に使用される *sajian*, *penyajian* (与える) とは意味が異なっている。実際には「*duai* (降りる)」の変格の表現、「*maduai* (*kasih turun*/ 降ろす)」である。⁴⁴⁾ 元となる「*duai* (降りる)」という言葉は「海に降りる (*duai ka dilao*)」というように日常的に使用される。しかし、「*maduai*」という表現は、伝統的な治療儀礼についてのみ使用される言葉であり、日常的には使用されない。

信仰対象に対する表現「*maduai tuli*」「*maduai kutta*」「*maduai kaka*」「*maduai tamoni*」は、それぞれの儀礼を表す言葉となる。この「降ろす」という表現からは、儀礼において垂直軸に広がる空間が認識されている可能性を指摘できる。

垂直軸に広がる空間認識と精霊、ヒトとの位置関係は、ドゥワタ儀礼において、より一層顕著に表れる。そこでは家屋／舟から海という下方に広がる空間に加えて、さらに天上という上

、ガタモニ (*tamuni*) を双子の兄弟であると認識し、それは人びとのスマンガ (*sumanga*/ 精力の意味) を左右する存在となると言及されている。そして、バジョの人びとと胎盤、海との繋がりを考察する中で、バジョにとって「海は、胎的空間である (*La mer est un espace placentaire.*)」と表現した [Zacot 2009: 376-377]。

44) インドネシア語で表現する場合に使用される「*kasih turun* (降ろす)」という言い回しは、スラウェシ地域の方言でもある。通常 *men-kan* 接尾辞で表現される使役の他動詞的な意味合いを持つ。スラウェシ周辺のバジョ語を言語学的に分析したチャンドラ・ヌライニによれば、バジョ語の活用に見られる「*ma-*」は、不完結相 (*imperfective*) を表す動詞の形態素である [Nuraini 2010: 334]。

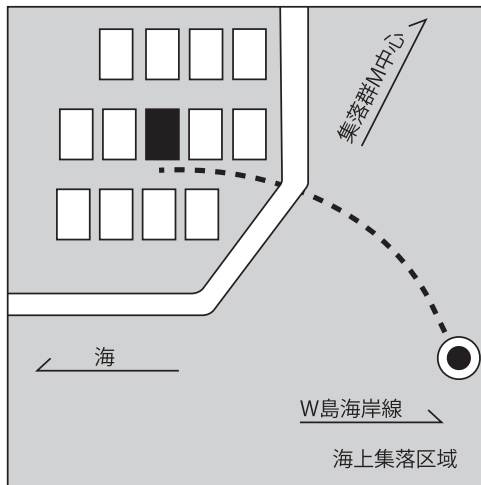


図2 クッタ儀礼の位置関係一例

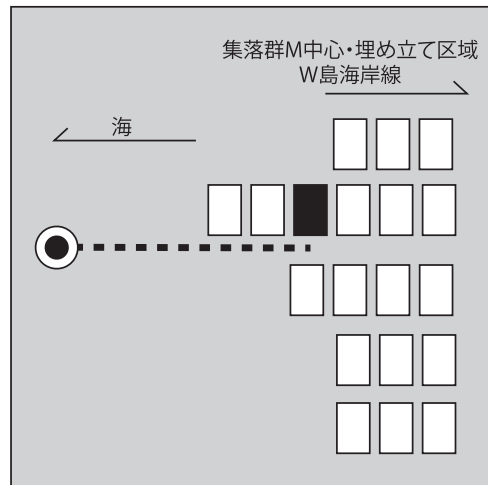


図3 トゥリ儀礼の位置関係一例

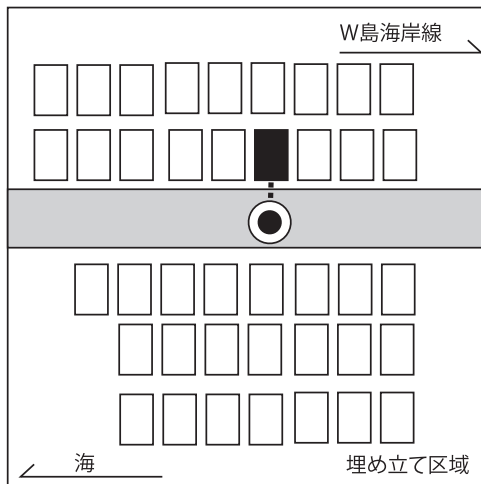


図4 マカン・カカ儀礼の位置関係一例

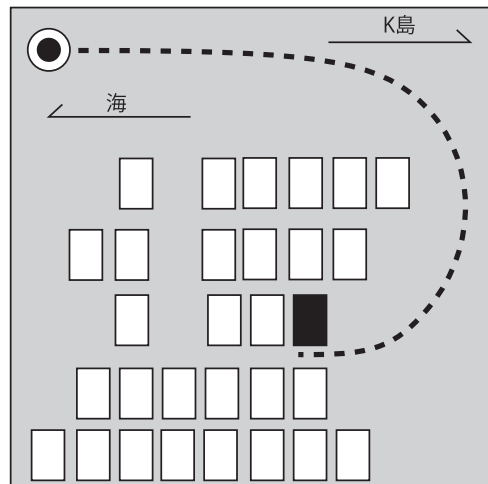
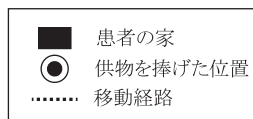


図5 ドゥワタ儀礼の位置関係一例



出所：現地調査（儀礼実践状況・概略的家屋配置）を参考に筆者作成。

方の空間を認識する世界観が見られる。この上方空間の認識は、ドゥワタ儀礼に関わる精霊ンボの所在に関連している。キョウダイ霊たちはバジヨの居住空間の下方、海中に存在すると考えられている一方、ンボは、儀礼のために設置された家屋内の天蓋を通じて降霊すると考えられており、居住空間の上方にその所在が認識される。

この儀礼では、天蓋を通じて呼び出されたンボが、家屋において患者に憑依する。そして、患者に憑依した状態で海へ供物を捧げ、全ての儀礼が終わると患者の身体から去っていく。ンボは、儀礼4日目の最終日、精霊が患者の身体から抜け出る際、その身体の不調や病気を一緒に持ち去ってくれると考えられている。同時に4日目のトゥリ儀礼では、下方に位置する海に供儀する過程も組み込まれており、ドゥワタ儀礼が実践される4日間に、上方（天蓋から降霊する祖先霊ンボ）、中界（舞台でイガルを舞うバジヨ）、下方（海で供物を得るキョウダイ霊）という垂直方向への認識を見出すことができる。

この垂直に広がる空間認識は、南スラウエシの獣祖神話、家屋における象徴等を考察した佐久間徹によっても指摘されている。佐久間によれば、南スラウエシ地方社会において実践される儀礼、口頭伝承から、「天上界」「中界」「地下（水）界」の三界からなる神話的世界観が見られた。さらに水界においてヒトが「ワニ」などの水棲生物に変身した、あるいはキョウダイである水棲生物が片割れの人間を探しに陸に上がってきたという語りも頻繁に聞かれた〔佐久間 1981; 1982: 270〕。この三層に広がる世界観は、バジヨの儀礼実践に見る世界観（天蓋（天上界）、海上家屋（中界）、海（地下・水界））と重なる認識であり、また、ワニをヒトのキョウダイとして認識する点も共通している。⁴⁵⁾

ここまで明らかになった海に対するバジヨの空間認識をまとめて示すならば、以下のようなになる（図6）。

- ① カカやトゥリ、クッタなどのヒトとキョウダイ関係にあるとされる存在とヒトの居住空間である家屋、集落の付近の海。カカは、最も近い存在であり、居住する家屋の真下に存在する。トゥリとクッタは、集落からおおよそ50メートル範囲内の周辺の海に存在する。
- ② ナビや海の守護者、海のンボ、ドゥワタのンボなど、畏怖対象となる力の強い存在が支配する集落から離れた遠方の深い海。イスラム的精霊とバジヨの祖先霊が共存する。
- ③ 儀礼実践時の「降ろす」という行為によって見出せる三界（天上界・中界・水界）の認

45) 南スラウエシ社会ではワニという生物への遭遇することによって、口頭伝承によって語られている非人間的キョウダイを改めて認識する現象が見られる〔佐久間 1982: 270〕。しかし、本稿が調査対象とした南東スラウエシにおいてそのような事例は聞かれなかった。本稿が主な対象とした南東スラウエシ州のW県付近にワニは生息しておらず、住民もそのことを認識していた。また同地域のバジヨ集落では南スラウエシ社会に関係する移動史や神話の親族関係が一般に語られているが、ワニのキョウダイを持つという共通点を認識するものはおらず、この点から南スラウエシ社会との繋がりを主張する語りも聞かれなかった。

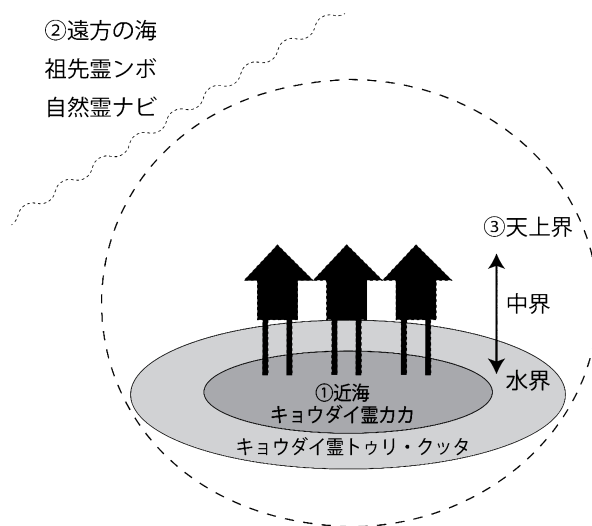


図6 儀礼実践から見るバジョの空間認識

出所：筆者の考察を元に作成。

識。ンボが降りてくる天蓋、ヒトの居住空間である中界、キョウダイ霊のいる海は、下方に位置する。

4. 生死に関わる位置関係

キョウダイ霊であるカカは、バジョの死生観にも深く結びついている。死者の埋葬と死にまつわるキョウダイ霊の移動に関する語りは、バジョの死生観だけでなく、海と陸、ヒトとキョウダイ霊の関係を考察する上でも重要な要素である。

バジョ集落の住民の「葬儀 (*pamataian*)」はバンギと呼ばれる共食行事を含めると100日目まで続く。⁴⁶⁾ 埋葬は、ヒトが亡くなった日に行われる。遺体を当日に埋葬するため、葬儀の用意と並行して墓穴を掘る作業を行う必要がある。遺体は洗体し、親族と慰問客によるクルアーンの読誦を受けた後、白い布で巻かれ棺桶に入れられた状態で家から運び出される。

バジョの集合墓は、海を隔てた島の海岸にある。棺桶に入れられた遺体は、家族や知人などと共に舟(ボディ)に乗り、海を渡る。木材に白い布を張った小さな傘と名前と命日の書かれた石碑も共に埋葬場所へ運ばれ、埋葬場所に立てられる。埋葬場所は後にタイル張りブロックなどで造られた背の低い壁で囲われることもあるが、埋葬直後は白い布の傘と名前と石碑を立

46) バスカラによれば、バジョの死去に関する周期は、さらに1年、2年、1,000日後まで続く [Baskara 2016: 153]。

て、周囲を小岩で囲うのみである。最後にサンドロが盛土の上でココヤシの実を割り、中身の水を盛土に振りかけ、その殻を背後に投げる。

死者を埋葬した後、海を渡って墓から戻ってきた人びとは、集落に上がる際に海水浴をしなければならない。これは墓の砂を家に持ち込んではいけないという禁忌 (*pamali*) に基づく、禁忌の回避行動である。

埋葬に参列した住民たちは、後日バンギ (*bangi*) 共食を行う。この共食は3日目と7日目に開かれ、7日目にはヤギが供儀される。その後、40日目、100日目にもバンギ共食を行う。埋葬後に加えてバンギ共食やクルアーンの読誦が終了した後にも、海水を浴びる場合がある。全ての日程が終わった際には、死者の髪の毛を梳かした櫛などを海に流す。

集落群 M の場合、集落西側に位置する小島に集合墓地がある。同県集落 C の場合は、集落東側の島海岸に集合墓地があった。その理由について集落群 M において聞き取りを行ったが、墓と埋葬場所については「集合墓地があるから」あるいは「慣習 (*adat*) であるから」という理由を挙げるのみであり、墓の位置が海を隔てた島にある理由について明確な答えは得られなかった。また、多くの住民がココヤシの実や白い傘を使用した葬儀の手順について、それが慣習であり、イスラム的な手順ではないと理解していた。

スルー諸島、スラウェシ島北部においても共通して土葬が行われており、墓地の位置は集落から海を隔てた位置にある小島や付近の島の海岸である事例が多い [Baskara 2016: 149; Nimmo 1990b: 193–194; Zacot 2009: 283–291]。ニモによれば、遺骨は分散して埋葬してはいけないと考えられていた [Nimmo 1990b: 193]。

このようにバジョの死に関する儀礼と埋葬過程において、死者は海を渡り、集落から島へと移動している。そして、バジョと共に生きるキョウダイ霊もまた、死者の身体と共に、海や集落から移動していくと考えられていた。⁴⁷⁾ 集落 D に暮らす 30 代の男性はバジョの昔の人の信仰として、カカと死者のその後について以下のような説明をした。

「私たちが死んだら、カカが迎えにくるのだ。そして怖くないところへ連れていく (*nanti itu, kaka itu yang jemput kita, kalau kita meninggal toh, akhir itu . . . dia bawa ke . . . tempat tidak ditakuti*)」。「頻繁にカカに食べさせて (*kalo sering kasih makan kaka*)」いれば、死後カカが迎えに来た時にそれが自分のカカであることがわかるのだという。カカに導かれる死は、恐ろしくない。「眠るような良い死 (*kaya tidur, bagus matinya*)」を迎えられる。逆にカカ (マカン・カカの儀礼) を忘れて生きていた者は、自分のカカがわからずに「悪魔かなにかよくわからないものに、どれにでもついて行ってしまう (*Saitan kah apa kah, dia ikuti sembarang mi*)」「そう

47) 集落群 M での聞き取りでは、トゥリ、クッタ、カカといった双子の精霊たちはバジョの死後どうなるのかという筆者の問いに対して、死者と共に集落を去っていくと答える住民が多数いた。その行き先は主に「天国 (*surga*)」とされた。

いう死は、まさに『死にかけ』と言われる死だ（itu mi namanya mati, “Setengah Mati”）⁴⁸⁾

海洋空間とキョウダイ霊は、死者（遺体）を集落から死後の領域（墓）へ送る移動にも深く関わっている。集落と墓地の位置関係から、海洋空間は、生死の狭間・境界となる。そして、キョウダイ霊が生者の航海へ同伴するように、死者が「海（境界）」を渡る際にも、キョウダイ霊の同伴が必要であると考えられている。キョウダイ霊は、バジョが死後の領域へと向かう旅路においても危険を回避し、導く役目を担うのである。

V 結論

本稿では海洋空間に居住するバジョの人のびとが行う儀礼実践に見られる空間認識、分類に着目し、海洋空間に対する認識の一側面を示した。バジョは海洋空間を、生業のための活動空間としてみなすだけではなく、バジョと共に生まれ、キョウダイとして生きる精霊の存在が棲む空間としても認識している。ステイシーは、国境を越えて無限に広がるこのようなバジョの海洋観を「スピリチュアルな海洋領域（spiritual maritime domain）」[Stacey 2007: 35] と称した。だが、この海洋観に基づいて認識される「海」は、同質的な空間領域ではない。集落の周辺にはキョウダイ霊が棲み、居住空間から離れた遠くの深い海には、畏怖の対象である海の支配者と祖先霊が存在している。

海洋空間には、そこに居住する精霊とバジョの関係性を基盤にした空間認識が展開される。個人と共感的に心身の不調を発生させ、治療儀礼によって共感的に治癒するキョウダイ霊は、ヒトの居住空間である集落の近海に棲む。キョウダイ霊はヒトの航海に同伴し、強い力を持った祖先霊や海の精霊／守護神とヒトとの仲立ちを行うこともある。出生時に「もう一人のキョウダイ」として母親の胎内から排出されたカカ（胎盤）は、可視的な存在であり、特に結びつきが強い。カカが出生儀礼を通じて海洋空間に降ろされ、精霊化（不可視化）することによって、バジョと海洋空間の結びつきも強く認識されるようになる。

キョウダイ（胎盤）が棲む海から、スマンガ／魂（海水）が掬い上げられ、ヒトに注入される儀礼過程を、松井健が指摘した自然を相対化して捉える視点[松井 1997: vii–xiv] から考察すると、ヒトの身体が「自然と文化の交錯するもっともいきいきとした現場」[同上書：156] となる側面、つまりヒトと海の境界が揺らぐ側面を指摘できる。精霊と海とヒトの境界が揺らぎ、それぞれが混ざり合うことによって、そこに情緒的な強い結びつきが生成されるのである。そしてこの結びつきは「海を離れられない」理由となり、確かな愛着を持って、バジョが海という自然環境を居住空間として選択する要因となる。

48) 2018年12月B県集落Dでの聞き取り。集落Dサンドロ女性（年齢不明・高齢）の息子（30代）による語り。強調は筆者による。

「曖昧であるが、個人的な経験としては、生き生きとした、具体的なもの」であり「社会的なもの」[トゥアン 1992: 20] でもあるトポフィリアは、自然環境／空間とヒトとの「関わり」の一側面である。バジョの海洋観及び儀礼実践には、海洋空間に展開するカカとバジョの個人的な関係性と愛着、つまり、空間に対する情緒的結びつきであるトポフィリアが見出せる。そしてこれらの儀礼実践によって、バジョと精霊が共存する海洋空間への愛着が繰り返し生成され、海に生きるバジョというアイデンティティと共に再認識されるのである。

しかし、この海洋観と精霊との関係性は、地理的に固定された中心（集落と周辺、キョウダイ霊）と周縁（外海、祖先霊と海の精霊／守護神）を想定するものではない。儀礼の実践に不可欠な「海」に住まうキョウダイ霊という存在は、ヒトの航海や移動に伴い、共に移動すると考えられている。キョウダイ霊や祖先霊、海の精霊／守護神に関わるバジョの儀礼についても、海という儀礼空間（精霊の居場所）において、バジョ儀礼を実践できるサンドロの存在があれば、どこの海においても実践可能であると理解されていた。トゥリ、クッタのように可視化されない精霊のみならず、かつて胎盤という可視的な存在であったカカについても、その儀礼は流動的に実践可能であるという。⁴⁹⁾

バジョは、空間に対する愛着を持たないが故に移動性の高い生活を営むのではなく、地理的に柔軟性の高い愛着を形成しつつ、移動性の高い生活を営んでいる可能性がある。移動性の高いバジョ／サマが、海という自然環境／空間に抱く愛着、多中心的な移動を許容する文化形成の在り方は、ヒトと自然環境、空間との関わりを再考する上で、興味深い事例となるだろう。そこに示されるヒトと自然の関わりの多様な可能性は、自然を客体化し、所有し、支配しようと試みる、近代の偏向したヒトと自然の関わりに問いを投げかけ、新たな視座を模索する一助ともなるのではないだろうか。

謝 辞

本稿に関わる研究調査には、インドネシア共和国 RISTEDIKTI より現地調査期間中、研究許可証（655/FRP/E5/Dit.KI/IV/2017, 10/EXT/SIP/FRP/E5/Dit.KI/III/2018, 11/E5/E5.4/SIPEXT/2019）を発行いただいた。また日本学術振興会特別研究費（19J13965）及び平和中島財団による助成を受けた。ガジャマダ大学 Sri Margana 氏、ハルオレオ大学 Benny Baskara 氏、京都大学片岡樹教授、上智大学久志本裕子准教授には、研究調査ならび研究考察に関するご助言をいただいた。加えて査読者の方には非常に丁寧なご助言、ご教授をいただいた。これらの機関、関係者にも様々な形でご支援いただいた。ここに記して謝意を表したい。そして、調査に同行してくれた現地の知人友人ら、参与観察を受け入れてくれた地域の皆様にも、深く感謝申し上げます。

49) 複数集落でサンドロを含む集落住民が、祖先霊及びキョウダイ霊に関する儀礼について理念的に「サンドロがいればどの集落、どの海でも儀礼実践が可能」と理解していた。しかし、本稿が示す調査期間中に明確な観察事例はなかった。

参考文献

- Acciaoli, Greg. 2001. 'Archipelagic Culture' as an Exclusionary Government Discourse in Indonesia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2(1): 1-23.
- 秋道智彌. 1995. 『海洋民族学——海のナチュラリストたち』東京：東京大学出版会.
- 青山和佳. 2006. 『貧困の民族誌——フィリピン・ダバオ市のサマの生活』東京：東京大学出版会.
- Baskara, Benny. 2016. *Islam Bajo*. Yogyakarta: University Gadjah Mada Press.
- . 2020a. The Expansion of Jama'ah Tabligh Movement and Its Influence on the Religious Belief of the Bajo People in Southeast Sulawesi. *Journal of Indonesian Islam* 14(2): 519-540.
- . 2020b. The Life of the Bajo People amidst the COVID-19 Pandemic. *CSEAS NEWSLETTER* 78. <https://covid-19chronicles.cseas.kyoto-u.ac.jp/post-053-html/>, (参照 2022-11-10).
- Belo, Jane. 1970. A Study of Customs Pertaining to Twins in Bali. *Traditional Balinese Culture*, edited by Jane Belo, pp. 3-56. New York: Columbia University Press.
- Bottignolo, Bruno. 1995. *Celebrations with the Sun: An Overview of Religious Phenomena among the Badjaos*. Manila: Ateneo de Manila University Press.
- Clifton, Julian. 2004. Evaluating Contrasting Approaches to Marine Ecotourism: 'Dive Tourism' and 'Research Tourism' in the Wakatobi Marine National Park, Indonesia. In *Contesting the Foreshore: Tourism, Society and Politics on the Coast*, edited by Jeremy Boissevain and Tom Selaya, pp. 151-168. Amsterdam University Mare Publication Press.
- Crawford, John. 1856. *A Descriptive Dictionary of the Indian Islands & Adjacent Countries*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaynor, Jennifer L. 2016. *Intertidal History in Island Southeast Asia: Submerged Genealogy & the Legacy of Coastal Capture*. New York: Cornell University Press.
- ヘネップ, ファン. 2012. 『通過儀礼』綾部恒雄；綾部裕子（訳）. 岩波書店：東京. (原著 Gennepe, Arnold van. 1909. *Les Rites de passage. Étude systématique des cérémonies*. Paris : Librairie Critique.)
- 早瀬晋三. 2003. 『海域イスラム社会の歴史——ミンダナオ・エスノヒストリー』東京：岩波書店.
- Hussin, Hanafi. 2012. Balancing the Spiritual and Physical Worlds: Memory, Responsibility and Survival in the Rituals of the Sama Dilaut (Bajau Laut) in Sitangkai, Tawi-Tawi, Southern Philippines and Semporna, Sabah, Malaysia. In *Oceans of Sound: Sama Dilaut Performing Arts*, edited by Birgit Abels, Hanafi Hussin, and Matthew Santamaria, pp. 19-35. New York: Georg Olms Verlag.
- Hussin, Hanafi; and Judeth John Baptist. 2019. Scaping the Bajau through Rituals and Celebrations in Maritime of Malaysia and the Philippines. *Borneo Research Journal*, Special Issue 2019: 9-25.
- Hussin, Hanafi; and MCM Santamaria. 2008. Dancing with the Ghosts of the Sea: Experiencing the Pagkanduli Ritual of Sama Dilaut (Bajau Laut) in Sikulan, Tawi-Tawi, Southern Philippines. *JATI-Journal of Southeast Asian Studies* 13: 159-172.
- 伊藤 真. 1990. 「『子供』の誕生——南スラウェシ、ブギス族の出産儀礼」『人文学報』219: 63-81.
- 加藤久美子. 2015. 「バジョ集落モラの誕生——インドネシア共和国南東スラウェシ州における開発と観光」上智大学大学院グローバル・スタディーズ研究科地域研究専攻博士前期課程学位論文.
- . 2021. 「南東スラウェシ州のバジョ集落における儀礼の実践——日常における儀礼の役割」『Occasional Papers』(シンポジウム記録：Maritime Communities in Practices of Skill, Knowledge, and Rituals: Some Cases from Sulawesi, Indonesia (技術・知識・儀礼の実践から、海の共同体を考える——インドネシア・スラウェシ島周辺における事例を中心として)) 31: 26-35.
- 加藤 剛. 2010. 「インドネシアの政治過程と地域アイデンティティの生成——ミナンとムラユのはざまで」『開発の社会史——東南アジアにおけるジェンダー・マイノリティ・境域の動揺』加藤剛；長津一史（編），391-435 ページ所収. 東京：風響社.
- Macknight, Campbell. 1973. The Nature of Early Maritime Trade: Some Points of Analogy from the Eastern Part of the Indonesian Archipelago. *World Archaeology* 5(2): 198-208.
- . 2011. The View from Marege': Australian Knowledge of Makassar and Impact of Trepan Industry across Two Centuries. *Aboriginal History* 35: 121-143.
- 松井 健. 1997. 『自然の文化人類学』東京：東京大学出版会.
- 宮崎恒二. 1994. 「人には何人の兄弟がいるか——ジャワ神秘的な存在論とその展開」『アジア・アフリカ言

- 語文化研究』46-47: 189-203.
- 長津一史. 1997. 「海の民サマ人の生活と空間認識——サンゴ礁空間 *t'bba* の位置づけを中心に」『東南アジア研究』35(2): 261-300.
- . 2004. 「『正しい』宗教をめぐるポリティクス——マレーシア・サバ州, 海サマ人社会における公的イスラムの経験」『文化人類学』69(1): 45-69.
- . 2012. 「『海民』の生成過程——インドネシア・スラウェシ周辺海域のサマ人を事例として」『白山人類学』(特集 跨境コミュニティにおけるアイデンティティの持続と再編——東アジアと東南アジアの事例から) 15: 45-71.
- . 2019. 「国境を生きる——マレーシア・サバ州, 海サマの動態的民族誌」長野: 木犀社.
- 中島成久. 1998. 「後産の処理とそのディスコースをめぐるミナンカバウの権力とジェンダー」『法政大学教養部紀要・社会科学編』105: 1-21.
- 中野真備. 2020. 「インドネシア・バンガイ諸島のサマ人の外洋漁撈と空間認識」『アジア・アフリカ地域研究』19(2): 184-206.
- . 2021. 「インドネシア・バンガイ諸島サマ人の環境認識——外洋漁撈をめぐる魚類・漁場・目標物の民俗分類」『東南アジア研究』58(2): 164-203.
- Nalle, Victor Imanuel W. 2021. The Politics of Intolerant Laws against Adherents of Indigenous Beliefs or *Aliran Kepercayaan* in Indonesia. *Asian Journal of Law and Society* 8(3): 558-576.
- Nimmo, H. Arlo. 1972. *The Sea People of Sulu: A Study of Social Change in the Philippines*. San Francisco: Chandler Publishing Company.
- . 1990a. Religious Beliefs of the Tawi-Tawi Bajau. *Philippine Studies* 38(1): 3-27.
- . 1990b. Religious Rituals of the Tawi-Tawi Bajau. *Philippine Studies* 38(2): 166-198.
- . 2001. *Magosaha: An Ethnography of the Tawi-Tawi Sama Dilaut*. Manila: Ateneo de Manila University Press.
- Nourse, W. Jennifer. 1999. *Conceiving Spirits: Birth Rituals and Contested Identities among Laujé of Indonesia*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Nuraini, Chandra. 2010. Lexicon and Word Formation in Indonesian Bajo. *Wacana* 12(2): 322-344.
- 小野林太郎; 長津一史; 印東道子 (編). 2018. 『海民の移動誌——西太平洋のネットワーク社会』京都: 昭和堂.
- 大塚和夫; 小杉 泰; 小松久男; 東長 靖; 羽田 正; 山内昌之 (編). 2002. 『岩波イスラーム辞典』東京: 岩波書店.
- Republik Indonesia, Dewan Perwakilan Rakyat. 2006. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2006. Jakarta: Dewan Perwakilan Rakyat. https://www.dpr.go.id/dokjdih/document/uu/UU_2006_23.pdf, (accessed 2022-07-22).
- Republik Indonesia, Dinas Pekerjaan Umum dan Penataan Ruang Kab. Wakatobi. 2017. *Rencana Tata Bangunan dan Lingkungan Kawasan Pulau Wangi-Wangi*. Wakatobi: Dinas Pekerjaan Umum dan Penataan Ruang Kab. Wakatobi.
- Republik Indonesia, Mahkamah Konstitusi RI. 2017. Salinan Putusan Nomor 97/PUU-XIV/2016, 2017. Jakarta: Mahkamah Konstitusi. https://www.mkri.id/public/content/persidangan/putusan/97_PUU-XIV_2016.pdf, (accessed 2022-07-22).
- Ropi, Ismatu. 2017. *Religion and Regulation in Indonesia*. Singapore: Palgrave Macmillan.
- 佐久間 徹. 1976. 「南スラウェシ地方社会における『しおれる葉』観念について」『南方文化』3: 67-81.
- . 1981. 「マカッサル族の地下(水)界についての伝承と観念」『インドネシア研究論業』123-131.
- . 1982. 「マカッサル族における祖先信仰儀礼について」『東京外国語大学論集』32: 261-273.
- Sather, Clifford. 1997. *The Bajau Laut: Adaptation, History, and Fate in a Maritime Fishing Society of South-Eastern Sabah*. Oxford: Oxford University Press.
- Siswadi, Anwar; and Hantoro, Juli. 2019. Begini Prosedur Mendapat KTP bagi Penganut Aliran Kepercayaan. *Nasional Tempo.co*. Februari 22, 2019. <https://nasional.tempo.co/read/1178325/begini-prosedur-mendapat-ktp-bagi-penganut-aliran-kepercayaan>, (accessed 2022-07-21).
- Stacey, Natasha. 2007. *Boats to Burn: Bajo Fishing Activity in the Australian Fishing Zone*. Sydney: ANU E Press.
- Stacey, Natasha E.; Karam, Johanna; Meekan, Mark G.; Pickering, Samuel; and Jotham Ninf. 2012. Prospects for Whale Shark Conservation in Eastern Indonesia through Bajo Traditional Ecological Knowledge and Community-based Monitoring. *Conservation and Society* 10(1): 63-75.

- 鈴木正崇. 2004. 『祭祀と空間のコスモロジー——対馬と沖縄』 東京：春秋社.
- 立本成文. 1996. 『地域研究の問題と方法——社会文化生態力学の試み』 京都：京都大学学術出版会.
- 床呂郁哉. 1992. 「海のエスノヒストリー——スールー諸島における歴史とエスニシティ」『民族学研究』 57(1): 1-20.
- . 1996. 「越境の民族誌」『移動の民族誌』 青木保他（編），159-186 ページ所収，東京：岩波書店.
- トゥアン，イーフー. 1992. 『トポフィリア——人間と環境』 小野有五；阿部一（訳）. 東京：せりか書房.
- （原著 Tuan, Yi-fu. 1974. *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. New Jersey: Prentice-Hall.）
- Viri, Kristina; and Zarida Febriany. 2020. Dinamika Pengakuan Penghayat Kepercayaan di Indonesia. *Indonesian Journal of Religion and Society* 2(2): 97-112.
- Warren, Francis James. 1981. *The Sulu Zone 1768-1898: The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime State*. Singapore: Singapore University Press.
- World Wildlife Fund. Coral Triangle. Washington: World Wildlife Fund. <http://www.worldwildlife.org/places/coral-triangle>, (accessed 2022-07-21).
- Zacot, François-Robert. 2009. *Peuple nomade de la mer. Les Badjós d'Indonésie*. Paris: Pocket.

(2022 年 12 月 19 日 掲載決定)



写真1 トゥリ儀礼で捧げる供物（筆者撮影2019年：集落群M）



写真2 クッタ儀礼で捧げる供物（筆者撮影2019年：集落群M）



写真3 タモニ儀礼の際に岩にカカ（胎盤）を縛り付ける（筆者撮影2018年：集落群M）



写真4 マカン・カカ儀礼で捧げる供物（筆者撮影2017年：集落群M）



写真5 家屋内に設置されたドウワタ儀礼を行うための舞台（筆者撮影2018年：集落C）



写真6 ドゥワタ儀礼にて海に供物を捧げるサンドロ
ロ（筆者撮影2018年：集落C近海）



写真7 ドゥワタ儀礼にて舟（ボディ）の上から供物を捧げる人びと（左3人は楽器の奏者、中央で直立し、扇で顔を覆う女性は憑依された患者の一人、右から4番目に座るのは儀礼を執り行うサンドロ）（筆者撮影2018年：集落C近海）



写真8 クッタ儀礼で供物を捧げるサンドロ（筆者撮影2019年：集落群M近海）



写真9 マカン・カカ儀礼で供物を捧げるサンドロ
（筆者撮影2017年：集落群M）