

食事慣習論断章

— 靈魂と食事 —

倉 田 勇

1

去る5月某日、南山大学の第2食堂で昼食をとっていた時に、背後から声がした。「Kさん、ここで御一緒していいかい。どうも外人と一緒にだと飯の味がわからなくてね」「へえ！ 先生が？ 随分外国生活が長かったのでしょうか。これはおどろきました。」この会話のあと、筆者は雨に濡れた青葉若葉を眺めながら食べている食物の味を忘れて考えはじめていた。

先日、フランス人が来ての話に、日本人が葡萄の皮や実を吐き出して食べるのを見て不思議がったということである。ところで日本人は葡萄の皮と実をマルセーユ風に飲み込んでしまうだろうか、またりんごの皮と芯まで食べ尽すであろうか。ここにみられる食べ方の差異、生得的に身についた生活様式の差に注目するのである。

異った文化や社会における食事の習慣、食物、テーブル・マナーの存在。そして食べている時何かを意識したら味がわからなくなることについて心理学上の説明は可能であろう。ここで気づくのはこの食物、食事慣習をめぐって見出される文化的意味の探求の可能性であり、各社会において食事の際に食物の味のわからない状態の発生を避けるべく食べる人の心の平静を保つ条件を整えたものがテーブル・マナーであろうと考えたのである。

南山大学には学長はじめ50人近い各国からの日本語の巧みな外人スタッフがいて、別科には日本語を学ぶ留学生が多数いる。さらに教員スタッフは長年月の外国生活を経験しているから雰囲気としてミニ国際社会のごときものが生じている。かかる文化環境において、果して母国語とか、食物、食事がどうなっているかに関心をもたれてくるのである。

これまでに於いて食事にはテーブル・マナーなる常識がありこれが食事の模範として理解されている。こうしたものには静かに物音を立てず他人を煩わしめないという暗黙の了解が見られる。ところでこのテーブル・マナーの常識にとどまっていた異なる文化の中での生活は容易でないと思われる。かりに教室で標準語として英語を勉強しても英国、米国、シンガポール、インドなどさまざまに文化環境は同じでないから通用しがたいことになる。一口に中国料理というが、北京、広東、福建、四川など地名のついた料理があって、これらは料理の材料、調理法、食べ方に差があり、さらに日常の食物が異っていて、厳密にいうと食事の習慣が村ごとに違っていると教えられるとただの異国料理ということだけでなく背後にあるさまざまな複数の文化の存在に気づくし、食事や食物は必然的に1つの研究課題になりうるのである。従って西洋料理とてテーブル・マナー以前のことや各地での差が問題となる筈である⁽¹⁾。

名古屋に住んで三年、伝統ある尾張、三河の食事を垣間みてきたが、一般に一見の初めての客には茶菓のサービスはしても、人を見て飯の接待饗応はしないようである。ところが、中部地方の他の地域、関東、東北などでは、客がみやげを持参したりすると食事時には「ありあわせのもの」での食事が提供される。信州では食事の外に冬など炬燵にて「お茶」を飲む習慣があり、飲めばつぎ、つげば飲むのを奇妙な習慣だという人がいた。また関西料理は京都大阪に代表されるが、これらが歴史を経た中心的存在として京風を洗練された上品なものとしている傾向がみられる。

昨今では伝統的社会が変ってきて昔からの食物が消え、食品が簡単にスーパーマーケットで入手でき、外食産業が成長企業となり、ある点味の均一化がもたらされてきた。他方、風土料理、郷土料理と銘うった“本場”の味というものが登場しているのも現今の流動的な社会現象とみられる。考えてみるのに本来の食物の味は家族の範囲という比較的狭い範囲のものであり、母から娘へ、祖母から孫娘に伝わったものでこの閉鎖性秘密さが独特の食物の味の本質であって、他家、他人の真似られないものであったし、食物は他人に無闇に与えるものでなかったと思う。一人の家付の老婆の死去によって長年その家の特色とされた味噌の風味がえられないという事を聞くのである。

かかる関心から小稿は若干のインドネシアの事例を考察していくのであるが、ここで、一体、食べるとは何であるか、何が意味されていたかについて、食物、食事の社会性を考えつつ、食物のもつ精神的意味論の展開を期したいのである。

現在、食物はただの物質であり、食べものにすぎない。つまり肉体を養う食欲の対象物である。だが、あらゆる宗教は食物に心を認めて、与えられる食物に感謝の念を説き宗教を教えている。さて柳田国男は「食物と心臓」を書き、食べてなくなる食物をただ物質的なものとせず食物に精神性を指摘されている。また柳田・瀬川の考証を容れて渡辺欣雄は与那国の葬式で屍肉になぞらえた豚肉を食べるのは先祖の長寿にあやかるためと説いている。〔渡辺、1977、75-78〕

ところで筆者は、共食という観方もさることながら、食物を食べる人の心、生魂の側面から食物をみていくことを考え、人間が食べるのは肉体が食べて養われていくと同時に食べる人の精神と関係しており、人間の生命要素というか生霊が食物と関連していると論じ、食物が死霊や祖霊に供せられる意味につながるものとして生霊・生魂のための食物の存在を考証したいのである。

2

食事とは人間が一定の方式で食べることである。食べるのは肉体のもつ食欲が基本でありこれは本能に根ざしている。

実際に食べる時、人間は人体のもつ五感覚——視、聴、嗅、味、触の諸感覚——を働かせて食物を体内に受け入れている。ところでいまのべたことはただ人間に限らず総ての動物にも

適用できる条件である。では人間は何によって他の動物と異なるかという点、食物を加工して食品をつくり保存し、料理し加熱し、調味料を用いたり、集団として会食し連帯を生じて住み、社会の習慣に従う点で特色が見い出される。

人は視覚を通じ形や色によって食物の美醜を判断し、鼻で食物の香気、匂いを嗅ぎわけて食欲を生じさせ、指先にて触れるものから熱さ冷たさとか軟硬の度合を確かめ、舌でまたこれを感じ甘さ辛さ渋さ酸味を味わい、舌鼓や食べる音や添えられた言葉を敏感に耳にして聞くという訳である。さらにどんな社会にも独特な食物があってこれが伝統的に意味づけられ、また食べ方があり伝統的な慣習となっている。かくて食物や食事は文化や社会の差となるから比較研究が可能となると思われる。

さて、食物、食事には、時間と空間(場)の構成から、いわゆる、聖俗の区分が生じており、社会性の点からみて集団の共食には相応した意義が認められ、食べ方は一定の方法による傾向性がパターン化して1つの社会での在り方となり、これがのちになって社会圏の拡大ともななってエチケットとかテーブル・マナーとなって成立したのである。しかし、テーブル・マナーを知れば食事文化がわかるかという点とそうではなくて、これは“図式”のようなものでそのおくにかくれた生きた文化が存在していることに気づくのである。

ここで問題とするのは食事に関するエチケットやマナーが何故生じてきたかを省みることの必要さである。さて各社会の食事のとり方の目的は何であったかを探ってみると、お互い食べることの邪魔をしない、自分の食べることが他者によっても尊重されるためという考え方が根本にあって、食欲本能を十分に満たすことが他者の支障とならないようにあるつながりを求めた状態を狙ったものであるといえよう。したがって食事は五感覚の働らきによる感じにとどまらず、結局は食べている人の満足感、充足感からもたらされる心の安定がえられるべきであり、人々の連帯(共同性)が生ずるのだと気づく。そして食事中は黙って音を立てず上品に食べることが食事の目的に叶っていて、この点を目ざして宗教家は恵まれた食物に感謝を説き人の心の安定を導こうとする。

ここで、私たちは日常の食事において食事は行儀よくと躡けられてきているが、食事と食物をめぐって異なる文化や社会の実態を考察していくことから食物の意味づけや社会性について述べてみたい。

1970年8月、スマトラのトバ・パタック社会の1つでえあるトバ湖の一角サモシール島の一村落に滞在した学生Yはこの村の食事に触れて「あの村では食事の際には黙って食べる。声を立てると祖霊がおどろいて再び御飯を恵んでくれないとしている。また食事時間に他家の訪問は控えて食事のタイミングをはづして訪問する。またあそこの人たちは湖からとれた魚(ikan mas 鯉の一種)、うなぎを好んで食べます。」と語った。この話は簡単ながら実によくトバ・パタック社会の食事文化の内容を伝えている。食事の無言の行が、米飯と祖霊と結びつけるとした考え方が脈々と伝わってくるし、湖川の鮮魚のもつ豊穡さのシンボルは J. C. Vergouwen の説くところでもある [Vergouwen. 1933. 108-109]。声を立てないことはトバ・

バタック社会の“言霊”の考え方と結びつくし、祖霊に対して生霊をもつ人間が食事を黙って食べるという作法がここに内容をもって示されている。ジャワ社会の研究をしたC. Geertz は食事中に音を立て食べながら話すと悪運になると信じられているとした。〔Geertz. 1969. 13〕。また食事の時間にお互に訪問を避けるのはトバ・バタックに隣接したカロ・バタック社会とて同じであり、食べることで自体が神聖な儀礼的な意味を持っている。

いま述べた食事にみられる音を立てない習慣との対称を前田成文は「舌鼓をうって食べ腹一杯食べたことを口にして満足感を示すのにゲーブと口から炭酸ガスを出す」と教えてくれたが、かかる食べ方を下品とする文化の方が多いと考えられるしこれにも当該社会の判断が介在してくる訳である。

次に食べることで自体が儀礼であるということは神饌を共食する、聖餐をいただくなどあらゆる行事に食事がつきものであることから説明できる。食物に精神的要素を認めた柳田国男は「食物の力が生よりも前、死よりも遠く後に及んでいたことは、之を認めるだけなら日本人には些しも困難ではない。現に多数のものは何故さうしなければならぬかを考えてもみず、今尚普通に死者に食物を供し、又食べない赤児の為に膳を設けて居る。そしてそれが通例の事である以上は、特に理由と起りとを説く必要はないかの如くに思っている。ただ将来もし此種の常識の基礎に向って、率直なる疑惑を投げかける者が出て来るとしたら……」〔柳田. 1933→1962. 259〕

として何故食べられない赤児や食べない死者に食物を捧げていくかと疑問視している。また柳田は生きた人の不在に供せられる陰膳について触れている〔柳田, 1962. 445-449〕。

実際に食べない赤児、不在の生者、死者、に食物を供することの説明がここで必要となる。現存する人間社会では食物なしには生存できないからそれを生者や死者にも捧げるのは日頃の慣行の投影、延長と意味づける人もいるし、陰膳は共食の慣行から他出しているものを加えるという瀬川の説明〔瀬川. 1976. 217〕もあるが、さて、ここで肉体をもつ人間はその場にはないがその人に向って供していることは一体何を意味するのであろうか。筆者は陰膳の理解をめぐって、赤児や死者に向って供えるのはその霊（生霊・死霊）に対してであると臆測する。つまり靈魂に供えられた食物であるのだと考える。さらに、渡辺欣雄の触れた“ちから”は食物のmanaの介在であり、その具体化したのが食事であると理解されるが、提供を受けた人にちからが生ずるということは食べた人の霊力・体力が強められると考えるのである。渡辺が説いたように屍肉になぞらえた豚肉を食するのは先祖の長寿にあやかる為と説くことは言い換えると、豚肉を食べるということは先祖や集った人から“ちから”（mana）を移してもらおう為の行事なのではなかろうか。食物が呪力をもち意味づけられる存在であることは、さまざまな解釈を生じてくる。かつてスマトラのトバ・バタック人が人肉を食べたが、これはその人間の生魂（tondi）を強める呪法であって儀礼的に人肉の一片を食べたに過ぎないのである。それは食べたものが人の生霊を強くできるというという信仰に基いている。現代社会での常識では人肉を食べるといって、野蛮行為であり何か空腹飢餓の食人鬼を想定するが、これは全く見当はずれである。むしろあらゆる呪法を用いて生きていた過去の人間の姿の理解に視点をすえおいてみ

るべきである。かつての未開社会の超自然的世界とのつながり方や霊との交渉、供儀や呪法は現在の科学の常識をこえたものであり、かかる過去の事象はとくにその文化全体のまとまりの中で理解されるべきである。人間の呪術を強めるために首符を行なったカリマンタンのかつての Dayak 社会の事例 [Mallinckrodt. 1928. 54] や、また死後の死霊の祖霊化という変成過程で“あの世”の通過儀礼として人首が供養された Toraja 社会の [Downs. 1956. 58-67] の事例もその文化のもつ意味から説明される必要がある。

既にこれまでに於いて食物のもつ呪力性の主張もなされてきたし、“マナ”が共食を通じて獲得できることは論じられてきた。しかしまだ人間が生命をもつ存在であり、霊魂をもつ存在であるという立場から人間の精神要素の主体である生霊と食物を正面から論じたものは見当たらないのである。

人は死を出発点として死霊の祖霊化などを語るが、この諸霊の考え方はその定義⁽²⁾をめぐる各文化によって多様化がみられ直接に文化の差の問題となる。されば、筆者がここに提出した食物と霊魂の関係にも多様性や別の解釈があって当然と考えている。

かくて食事や食物を論ずる場合、とられるべき1つの方法は、いわゆる大伝統の宗教観からの説明でなく民俗宗教のレベルでの霊魂観によって食物、食事、供儀と社会のあり方を検討すべきかと考える。

3

さて、食物を精神的なものと考えた論旨を進めていくのであるが、食物を食べるという形で、台湾のアミ族は“先祖に食わせる”というのである。生霊をもつ人間は食べるということではきて、諸霊は実は食物を味覚を通じた形でとるのでなく、供えたものが残ることから、これを一体どう説明しているかみていくと嗅覚に関係したものであることが判明したからここで例証してみよう。

1977年11月6日、インドネシア・スラウエンの Ujung Pandang の社会研修センター所長である政治人類学者 Dr. Mattulada が南山大学宗教文化研究所を訪問してきた。その前夜、伊勢の安乗の宿に案内し畳の上での接待を行った筆者は夕餉の折に食事に関して次のような対話をもった。

「ブギス人はどんな形で食事をとりますか」という筆者の質問に「先づ御飯を右手で掴んで鼻のところにもっていき匂いを嗅いでから一度食器に戻して、再び手掴み口に運んで食べる」という答であった。つまりブギス社会の食事が、眼、手、鼻、口を使っていることを動作をもって示し説明してくれた。そこで何故嗅ぐのですかと重ねて問うと「Semangat(生霊)⁽³⁾のためだ」という説明がえられた。食事は肉体(jasmani)と精神(rohani)のためであるということから、生魂のための食事が脳裏にひらめいた。ここに筆者は、生霊から死霊、祖霊、その他の霊の食事は嗅覚というか匂いを通じてであるとの着想をもつに至ったのである。

先に東ジャワの研究を試みた C. Geertz は、非イスラムの農民(abangan)の世界に展開し

て見い出されるスラメタン (Slamatan) ——これは規則的に行事として妊娠、出生、割礼、成人式、結婚式、葬式といった一連の人生儀礼や、不規則的なものとして旅出、移転、改名、病気のための儀礼、また村の清浄化の行事——について報告し、これが簡単な食事から成立し集まる人は親族の外に友人、隣人、仲間の労働者に加えて諸霊が参加すると記述している。

「スラメタンには眼に見えないあらゆるものがやってきて我々と坐って、そしてかれらはその供せられた食物を食べる。このスラメタンの中心は祈り手たち人間でなく食物だという理由である。霊は食物の香りを食べる。バナナのようなものはいくら嗅いでもそれは消えない。このことは霊が既に食べてしまっても後で私たちの食物が残されている理由である」〔Geertz. 1969. 15〕

この Slamatan の目的は日常の平穏無事の生活を念じて、「何も生じてこない」(gak ana apa-apa) という状態を希求して、〔Geertz. 1969. 14〕この行事を通じて予見しがたい悪運の可能性を避けるべく諸霊との接触を試みるためのものである。つまり眼に見えないものも招いての食事が Slamatan の中心であって、招かれた諸霊は食物の香りを食べる。この諸霊が香りを食べるということは、先にのべた食事の時に鼻のところに食物をもっていき匂いを嗅ぐ動作とつながるのに気づくのである。つまり生霊および諸霊は食物を“食べる”というのは香気を嗅ぐということになるのである。

形式として Slamatan とまででなくても、ジャワやバリ島において、人びとは日をきめてなされている諸霊のための Sajén を捧げている。これを農民は農耕の開始に先立って、植付けや移植、草取り、収穫の際に田んぼの片隅におくのである。悪夢をみた時にスラメタンを行なわないまでも道の十字路に Sajén をおくし、非イスラムの農民たちは金曜日のはじまる木曜日の日没後に各部屋や戸口に Sajén をおくが、これはバリ島でもよく見受けられ呪言がつきもので極めてこれは一般化した基本的な宗教行為である。

C. Geertz は Mojokuto 近くの村の妊娠7ヶ月目の Slamatan の際の大変に擬った Sajén の内容を次のように記述している。〈小さく作った櫛、美しい櫛、原紙の小箱、鏡、こより、よったジャワ絲、機織りの梭、中近東製の水差、各種の花と薬草(10種類)、少量の香料、びんろうの実、噛み煙草、古銭、少しの飯、卵1つ〉という内容である。これらがバナナの葉でつくった籠の中に入れて Slamatan に集まる客たちの坐る場所の片方におかれていた〔Geertz. 1969. p. 42〕。これらのものはそれぞれ意味づけがみられる。この Slamatan のより研究の展開として関本照夫の Sésaji の考察がある〔関本. 1976. 447-478〕。

バリ島においても日を定めて Sajén を女の人が家屋や屋敷内の Sanggah や隅に花と若干の飯をバナナの葉の小片にのせておいているのをしばしば眼にしている。

東スムバ島において、スムバ人もサヴ人もかつては食事の前に飯の少量をバナナなどの葉にのせて諸霊に差し上げたという。スムバ人は祖霊 (Marapu) らが食べた残り (sisasisa) を人間はいただいて食べるとはっきり言うのを聞くと食物観として、諸霊の食べたあまりを食べるという謙虚な人々の食事の姿が考えられる。つまり既成の宗教が食物の感謝を説くような食事のための心が素朴にここに示されている。

台湾のアミ族は米焼酒（かつては粟酒）を飲む前にほんの少量を諸霊に二三滴飛ばして捧げていくことをミプテークと言うのである。

スマトラのカロ・バタック社会の慣習家屋（rumah adat）は、いくつかの“部屋”（jabu）に分かれていて、しかも異なる氏族成員が共住している〔倉田、1975、70-73〕。この各“部屋”には窓際近くの梁木の上に小皿に飯が盛られておかれている。これは“部屋”の守護霊（dibata-jabu）に捧げたものである。この守護霊は、この社会での考え方としての不慮の死、不自然の死の方、例えば水に溺れて死んだとか自殺したもの、曰く“一日で死んだ者”（si maté sada wari）をこの“部屋”の守護霊として祀る〔Singarimbun、1975、60〕。これに供えてから人々は食事をする。しかもこの“部屋”の食事は性の忌避の関係（rules of avoidance）がみられ夫婦はさておき、とくに、12～3才になった男子は家を出て所持品をもって穀倉の二階などに友人と寝泊りし食事時にしか、慣習家屋の部屋に戻ってこないし、たとえ戻ってきても普通は無言で食べて母親（これは異性）とも直接口を利かず離れて坐って、もし父親などが居合せた場合はじめて言葉少なく話せるという性に基づいた食事の分離がみられる。この性による忌避は長島信弘が指摘したところであるが〔長島、1974、66-67〕回教圏の社会でなくても共同の食事の際しばしば男性と女性の席は別になり分けられている。またスマトラの母系社会ミナンカバウの慣習家屋の女の部屋の相続をみる時〔倉田、1969、302-303〕、男が一度家に寝泊りしなくなる年齢12才位を過ぎた後は全く、surauや集合所に寝泊りする社会生活に移行しており食事は生家に戻り、また既婚者の男は聳入先で食事をいつもとる訳でないなど、かかる事情からインドネシアではとくにwarung（屋台店、食堂）における食事生活がみられ、とくに夜の人の集りは盛況となる。したがって日常において家族はばらばらに食事をとるわけである。一家団欒の食事の習慣の欠如はこのwarung文化と関係しており、慣習家屋の性の忌避との関係が見落せないのであるある⁽⁴⁾。

これまでにおいて諸霊の食事は人間が食べるのと異って食物の香り、匂いを嗅ぐものだと指摘したが、これと関連して筆者の脳裏に鮮明に浮ぶのはいくつかの社会で目撃したさまざまな儀礼の際の動物供儀であって、これについて若干の知見をのべる。

渡辺欣雄は先の論考において「供儀の構造」を考察し、宇野円空らの所説から説き起こし、相饗、贈与、媒介の諸論を展開している〔渡辺、1977、85-89〕。筆者は供儀に関しての1つの見解をここに述べてみたいのである。

去る夏8月15日、ジャカルタの学術研究所を訪れた筆者はトバ・バタック社会の出身のNapitupulu（48才）から次の如き説明を受けた。何故各種の儀式に水牛その他の動物供儀を行うのかという質問に対して、「祖先たちの最初の食物として獣肉を祖霊に捧げる本質は、その肉から発せられる匂い（bau）を祖先のsahalaが嗅ぐものと信じられていて、これは嗅ぐことで充分だとされている。それで人は充分祖先に施したと考えられている。その祖先のsahalaは眼に見えないからである。かくてその肉をしばしば供してから人は分配するのであるが、その分配には方法が定まっています分けられる。この場合の肉は捨てないのである。」と教えていただいた。

動物供儀をめぐるのはさまざまな解釈があり流出する血は罪を蔽い閉ざすなどの説明を聞いた。かかる不可視の世界の諸霊と人間の出会いの場において、獣肉の供進という可視の事実の中に、眼に見えない「匂い」を捧げたということ、匂い、香気を通じた意味論の展開こそ小稿の問うところのものなのである。動物供儀に関して流れしたたる生血の匂い、肉の匂い、臓物の匂いを見えないものに（祖霊など）に捧げたという説明は1つの真実であろうと思うのである。

さてこの供儀のあとの肉を人間が食べる場合と食べない場合の2つが存在することは事実である。Sumbaの葬式において、馬の供儀がみられるが動物を屠殺してもその動物の霊が死者のお供をしていくとされている。つまり死霊があの世界の村まで動物霊をつれていくということから、この肉は食べない。かくて身分の高い人ほど、富有であるほどこの屠殺される馬の数はおびただしくなるから凄惨な光景が展開し、解体した馬体を広庭にばら撒き散らす、これは放棄したまゝである。（でも、これをサヴ人は後で拾って持ち帰って食べる。）供儀の肉を食べるか食べないかはその行事における目的により異なるが、これは浄、不浄の意味論の発生の側面であろう。しかし何が浄であるか不浄かはその社会の考え方によって決るから容易ではない。そしてこの様な諸霊と人とのコミュニケーションの場における供進の食物には、いま流行の学説の肉を焼く、煮る、燻るといった料理法は問題外であり、ましてわが国でも引用された食物の可食性云々の論議の範囲外のものとして不可視の匂いと香気を考えてみるべきである。

4

はじめて J. C. Vergouwen の「トバ・バタック人の法生活」(Het Rechtsleven der Toba - Bataks, 1933)⁶⁾を読んだ時、バタック社会において食事がいかに重要であるかを学んだのであった。かれらにとって食事の時間は一日の内最も大切な時間である。食物は生命をもたらす。つまり生きている人の霊 (tondi) を強めてくれるものだからである。食事は和やかに静かに食べるものであるから食事の時頃に他の人を訪問しないという習慣である。ところが隣接したミンナンカバウ社会では食事時に知人の通行を認めると必ず立寄れと言葉をかけ、招入れて食事に timely であれば、仮令食事が済んでいたとしても少量でも共食していくことになっている。これはバタック社会の習慣とよい対称である。トバ・バタック社会で食事にあづかりえない者は、殺人者、誘拐者、犯罪者である[Vergouwen. 1933. 104-105]。人は名誉ある座に坐って神聖な皿の食物を食べることは生きる力をうることとされている。肉は食事に重要な部分であってこれには聖俗の区別がみられる。とくに儀礼上の肉は市場から買い求めるものでなく所有している一番よく肥え太った元気な動物が選ばれる[Vergouwen. 同書. 105]。これは先にのべた諸霊に捧げる意味から新鮮な肉が必要と思われる。屠殺前に唱え事が Datu によって献ぜられる。この屠殺が当該者の生霊を強めるための mangupa の場合であれば、この際食べられる米は indahán と言って姻族 (hula-hula) から譲渡された田からとれた米であって、これが神聖な食事 (na tinabeán) と考えられた。この食事は望まれる幸運をもたらすものとされ、食事を通じ

て恵まれた力 *Sahala* がその人に移されると考えられた〔*Vergouwen*, 同書.105〕。大きな儀式には宴会に先立って屠殺された動物の肉の分配 (*jambar juhut*) がある。この動物の肉の各部分が親族関係 (*Parsolhot*) や社会的地位 (*tohonan*) によって割当てられるからその肉の部分によって社会の組織が認知できる。(Vergouwen, 同書.106)⁶⁾。またこの肉の割当て分配方法には地域差が指摘されている〔*Vergouwen*, 同書. 107〕。大きな饗宴には水牛が屠殺され肉の分配は料理されないまゝゴザの上に投げ出される。肉の各部分には名称があり受取る人が主催者の社会関係に従って定まっている。この分配を間違えると大喧嘩となる。トバ・バタック社会の *Silindung* において3日間に及ぶ宴の場合の水牛の肉の分配は次の如くである〔*Vergouwen*, 同書. 107〕。(綴りは新様式とする。)

1. 臀部 (*ihur*) は宴の主催者の義父へ
2. 頭 (*ulu*) は主催者の母の姻族 (*huha-hula*) へ
3. 肋骨 (*sombasomba*) は祖母, 曾祖母などの姻族 (*hula-hula*)
4. 首 (*rungkung*) 主催者から嫁を取った (*boru*) 側
5. 腿 (*soit*) 地域の長, 住みついた氏族の最年長者
6. 残りの肉と骨は屠殺従事者, かごのお返し, 1/4 は村の人々
7. 内臓 (*raoan*) 来客用
8. 横隔膜と骨は村長へ
9. 首の下の低い部分 (*panamboli*) 屠殺を手伝った lineage (*dongansabutuha na saompu*)
系譜集団成員
10. 脊骨 (*hau tanggurung*) 下働きの男の報酬
11. 腰骨 (*gonting*) 太鼓を叩く人々
12. 喉 (*aru-aru*) 大笛を吹く人
13. 大腿骨 (*botohan*) 小さい *gong* を打つ人
14. 足 (*pat*) *pangkesehi*, 他の3つの大きな *gong* を打つ人
15. 胸の上の部分 (*tuktuk*) は占いの *dotu* へ
16. 肩甲骨 (*sasap*) 村の生え抜きの子孫へ

Humubāng 地域で男子誕生の祝宴 (*marupa-upa dakdanak*) の場合, 豚が屠殺される。

1. 脂肪と血は家の共住者に
2. あご骨は父の系譜集団の古い枝 (*group*) の成員へ
3. 上あごは演説をした人に
4. 肩甲骨は村の設立者の子孫へ
5. 腿は首長への贈物
6. 首は *boru* へ
7. 頭の後部は *boru na gonjang* へ
8. 肋骨は占った *dotu* へ

9. 内臓は屠殺者へ

10. 脊骨は料理した人々へ

屠殺される動物は饗宴に集る人の範囲人数によって決まっている。

さて、トバ・パタックでは湖川の魚は豊穰性のシンボルであり *Dengke na porngis* といわれ、脂ののった魚が尊ばれ、人生の長寿を意味している。料理された魚にはレモン水が用いられ（これはこの食物に神聖さを意味する冷たく⁽⁷⁾したことを意味する。）儀礼の参加者によって食べられた。畠に種まく人は魚を食べ、牧夫は家畜を牧草地に移すのに魚を食べる。収穫後の新米を食べるとき魚が出される。姻族 (*hula-hula*) は嫁をとった側の *boru* 魚を贈って祝福と繁栄をもたらすものとされた。花嫁と花婿の一緒に食べる飯の上に脂ののった魚 (*dengke*) がおかれ、総ての重要な場合魚が用意された〔*Vergouwen*. 同書. 108-109〕。

さて、ここで食事の目的に触れるが、饗宴があり人を招待するのは、集まる人々が祝福 (*pasu-pasu*) をうけるためである。祝福はいかにしてもたらされるかということ、食事を通じて恵まれた力がその祝われるものに移されるのでありその人の生霊 (*tondi*) の力が強められるとされている〔*Vergouwen*. 同書. 109-110〕。儀礼用の肉はその動物の生血を使って料理され、それを食べたところの人の皮ふは輝くものとされている。かくて食事の招待は、十分に敬意が払われて、分け前の肉をもち帰ってもらう。婚約、結婚、土地の譲渡取引などはすべて食事で完結するし、食事をするという行為は契約のしるしである。肉と飯の食事によって決められたことは最終決定を意味する〔*Vergouwen*. 同書. 110〕。人は両親、義父、村長、債権者に助力を求めることがあれば、食物をお盆に山盛りにして頭上運搬して赴き、これを当事者の前において願い出て頼む。村長は争い事があれば、両者の前に食物をおいて話し和解をはかる。互の善意に訴えていくこの食事を“まざり飯を食べる” (*mangan indahan sinaor*) として解決される〔*Vergouwen*. 同書. 110-111〕。かくて儀礼上の食事は呪術的性格がみられる。

旅の出発前に食事があり、これを *pangulahon* といい、無事の帰りを確めるべく与えられる。もし旅が長い期間で危険なものであれば、親族や姻族は食物を持参して旅に出る人に食べさせ祝福を与えるこれを *mangupa* といいこの形式の行事はこの外にいろいろある〔*Vergouwen*. 同書. 100-104〕。

危険が避けられた後の食事は“魂が幸せで豊かになる” (*upa sita-sita*) とよばれ、これが与えられる。この行事の狙いは人の生霊 (*tondi*) が静かに、バランスのとれた状態を促進させるものとして差し出された。これは長旅から無事帰った後、移住者が出生した村に帰ったときに与えられた。また重病の回復後にもなされた〔*Vergouwen*. 同書. 103〕。

生誕の場合 *marupa-upa* と言って母親と赤児の生霊 (*tondi*) が豊かであることに対して感謝が捧げられる。同時に人生の危険から親子共に生霊が強められて回避されるし、最初の男子の出生は系譜の存続が約束されることから特別の関心が生じた。親族、*hula-hula* と *boru* が *ampang* という米の入った籠を持ってきてこれをおくり、新しく生れた子供に銭をもってきて贈った⁽⁸⁾。若い母親の実父はその孫息子のために“毎日の米の食事” (*indahan arian*) として水

田を特別に贈ってくれ、他の人々は“胡瓜の蔓”(andor ni ansimun (=antimon(I.N.))と
言って家畜を贈ってくれる。人々が大勢参集して時に、食物が美しい皿に高く円錐形につま
れて、幸せな母親の前におかれる。また夫や叔父や家族内の尊敬される人々の前におかれる。
さてその皿をとって、その口で舌打ちの音を立てる。そして口上があるが次の通りである。

「お前、食物よ、食物は tondi を豊かにしてくれるものだ。お前のもつ目的は tondi の冷静
(upa dingin) さを増進するのであり安定性 (upa horas) を増すものだ。そのために tondi は
しっかりとその人につき冷静であり強く有力である。その結果邪悪な霊も人里離れたところ
にとどまるであろう。悪いきざしも生じてこないだろう。お前の関心はこの母親の tondi であり
静かな tondi であり安定した tondi であることだ。お前の関心は住居の tondi にあり、この住
居を支配していく有力なものであり、南と南東からよい幸運を招き、Batak 社会の八方位から
よい運を招くにある。お前の関心は炉の tondi にあり悪いことのすべてを暗い乾いた隅から遠
ざげよ。tondi よ息子たちや娘たちが常に望んでいるように……」[Vergouwen. 同書. 104]。
このことばが語られ一緒に食べ贈物をしてお返しを受取るのである。食物に添えられた呪言は、
ことばの呪力によって効能が発揮されている。

かかる儀礼に用いられることばには呪力がこもり、よいことば——これはしばしば伝統的な
ことばがえらび用いられる——を使って祝福されるのである。hata na uli とか hata na lehet,
hata na denggan といわれるものは美しいことばであってこうしたものが食事の効果をもたら
すとされている [Vergouwen. 同書. 115]。またこの社会で長年にわたって培われてきた諺
(umpama) が使われ調和のとれたことばが語られるのが常である。

5

先節においてトバ・バタック社会の嫁方親族 (hula-hula) と婿方親族 (boru) の関係に若干触
れたが、ここで、この両親族間における食物、食事慣習について特にトバ・バタックに隣接し
たカロ・バタック社会の事例から若干の考察を進めてみる。

カロ・バタック社会では、花嫁を与えた側は kalimbubu であり、嫁を受け取った側は
anakberu といわれている。これからこの社会関係に食物と食事がどう関与するかを考察して
みよう。

Karo の人々は anakberu- kalimbubu のつながりを出生関係に絶対的なものと見ている。人
はいうのであるが出生関係は生れる前にはじまっているとして、「子供は日の光を見る前に、彼
の頭が固くなる前に、へその緒がとれる前に」はじまるという。つまり胎児1ヶ月、人間(jelma)
の形が認められた時に出生関係がはじまる。その時に胎児は魂 (tendi) や父方親族 (merga)
と母方親族 (beréberé) を得て、かくて母の生家の anakberu になるとされている [Singaribun.
1975. 103-104]。かくして anakberu に対する kalimbubu の影響は人の一生の初期から始っ
ている。この場合の出生関係の最初の認知の儀礼は、母親の最終月経から陰月で計えて妊娠7
ヶ月で行われるが、この時からよいにつけ悪いにつけての kalimbubu の潜在した影響が生じる

のである〔Singarimbun. 1977. 140〕。

胎児の認知の儀礼ともいべきものは、kalimbubu が anakberu に食物を贈る儀式であり、これを kalimbubu mesuriman 〈これは kalimbubu は食物でもってそれ（胎児）を満足させる〉といい、実際に食べない胎児に食物を提供する儀礼であって、この儀礼は別の名を kalimbubu nungkir jabu 〈kalimbubu は jabu を呼ぶ〉といい、かつてはこの場合にときとしては大饗宴が催され、嫁を出した kalimbubu ngembahkan naroh mbentar 〈kalimbubu は白卵を手渡す〉ことを行っていた〔Singarimbun. 1977. 140〕。

ここに見られることから解かるが、胎児に魂を入れる儀礼が妊娠7ヶ月目に行われ、食べない胎児に食物を提供するがそれが白い卵であることである。卵は呪力ある食物でありカソ社会に限らず供物として重要な役割を果たしている。

いまのべた kalimbubu がいかなる成員であるかという、母の生家の成員たち、子供の母の父母、母方の叔父、を第一とし、母の母の生家の成員たちである母の母の父母、母方の母の兄弟、さらに母の母の母の生家の成員たち、つまり子供の母の母の母の父母、これは実際上生存していないからこれに代わる近い直系の生存者が招待され参集して生れてくる子供のために食物を与えるのである〔Singarimbun. 同頁〕。かかる嫁を出した側の関与についてトバ・バタックでは嫁を取った側が食物をもって嫁方の hula-hula に歎願に行くケースが報告されている〔Vergouwen. 1933. 63-65〕。さてカソ社会に戻って、このkalimbubu 参加の儀礼が行われないと子供は最初の不満足により人生を通じて苦しみ、健康に恵まれず、結婚できないというし、将来子供がもてないという〔Singarimbun. 1975. 141〕。また Masri Singarimbun は1961年12月 Kuta Gamber において行われた妊娠7ヶ月に対する儀礼を次のごとく報じている。

最も近い kalimbubu は4羽の鶏、1つの卵、20リットルの米を anakberu に贈与した。次に遠い kalimbubu は各々、一羽の鶏、一つの卵、2リットルの米を贈与した。この場合 anakberu は何も寄贈しなかった。一羽の鶏、一個の卵、2リットルの米は第一に主要な kalimbubu が贈ったものが、儀礼用の食事に用いられた。その食物は、大きな中国製の皿に入れられ、夫と妻と3人の人々、つまり2人の一族 (Senina) と一人の kalimbubu の5名が儀礼用の食事することになる。この5という数字は吉数であり、ertima (待つ) といって生者の魂 (tendi) が家に待っていて立ち去らないことを意味するとされている。この際の飯は山盛りでされて、てっぺんに卵がおかれその傍に料理した鶏がおかれた。霊媒者は卵をとって、それを開き占い判読する。その占いに何の悪い兆しがないと儀礼の食事がはじまる。5人の人々が食事を食べた時に加わっていた kalimbubu が、胎内の子供に向かって次のように言う。

「お前の kalimbubu としてわたくしたちはここに食物、鶏、卵、米をお前のために持参してきた。これで満足してくれ、わたくしたちは、将来、お前が不満足で苦しむことのないようにここに持ってきた。健康であるように、お前の父母の熱望を叶えていくことができるように、どうかこの食物を食べておくれ、何のためらうことのないように」〔Singarimbun. 1975. 142-143〕。

kalimbubu が生れてこない子供に食物を供えて呪的なことばを話しかけるこの事実は、明らかに、胎児のためであり、胎児のtendi（生魂）に働らきかけているものと理解して差障りないであろう。

嫁を受取った anakberu は kalimbubu に対して畏敬の念を抱くのであるが、したがってもし kalimbubu が anakberu の行動に対して何か不満があり不快に考えているとしたら kalimbubu の霊的優位から怖いことである。そこで次の様なことがなされている。

上述の儀礼の際に、霊媒者が kalimbubu 側の人々と共に嫁の母に向かって何か anakberu の行為に不満や悲しみをもっていないかとたずね、もしそればあれば、それが人々の前で打ち明けて話すようにとうながす。この場合尋ねられた人はそれを打明けるのが常である。それを kalimbubu の人が打明け語ってから霊媒者はその語られた kalimbubu の不満を鎮め和解のための儀礼を行うことを忠告する。その準備がなされて、若干の米、玉葱、Kaciwer、一種の花、オランダ銀貨と冷水を白い洗面器に入れてこれを持って夫は母と共に嫁の実父に近づき前に坐る。夫は一礼してのち「お許し下さい。二度とそういうことはいたしません。」と言って洗面器の水を一寸実父に飲んでもらうべく手渡す。実父が飲む間、霊媒者といく人かの老婦人たちは、「お前の心よ水のように冷たくなれ」と唱和し、他の人々は、「冷たいのは水だ、より冷たいのはあなたこ心だ」と言うのである。これが済んだ後、この儀礼用の洗面器を kalimbubu の人たちがかこみ中の水を順次飲むのである〔Singamimum. 1977. 144〕。

かくて kalimbubu、とくに妻の父、妻の兄弟たちは、母方の叔父と同じく自分の子供たちの幸福に深いかかわりをもつことから大切に待遇されるし、カロ・バタック社会では kalimbubu は“眼に見える神”（dibata niidah）として畏敬され anakberu に重大な影響力をもつのであるが、この事実はトバ・バタック社会でも同じである〔Singarimbun. 1977. 137—140, Vergouwen. 1933. 63—64〕。

次にカロ社会的において食物を分かち合うことは社会的連帯をもたらす。食物を通じての社会連帯意識（共同体的意識）が生じるのである。カロ人にとって食物を受け取ることは友情に似たものを生じ、カロ社会の儀礼において食物を差出し分かち合うのは普遍の特徴であり、とくに親族の参加が特筆できる。結婚式において、嫁方嫁方両親族と一緒に食物をとることによって相互の社会関係を認知し、社会的地位を認識する。したがって結婚式の後で嫁方親族は嫁に向かって、「わたくしたちは君の食物を食べないから君を知らない」とは決して言えなくなるのであって、食物を食べ合うことはただ食物を食べることだけでなく社会的連帯の意味が生じている。つまり結婚式は親族の出会いの機会である。煙草やびんろうの交換をなし食物を食べ新しい社会関係の確立の機会である。

結婚は3つの主要なものを経て合法的なものとなる。第1は聘財の前払い。第2は mukul という儀礼、第3は聘財の完済である〔Singarimbun. 1975. 166〕。この mukul というのは一つの皿から花嫁花婿が食べる簡単な儀礼であって、カロ人はこれは花嫁と花婿の魂を結ぶとしている〔Singarimbun. 1975. 168〕。

カロ社会では kalimbubu が主催する饗宴が開かれる場合 anakberu がその宴の準備の役割を果たす。カロの人々は饗宴を大変に重要視していて、これの実施は生活上有意義なことであり個人の社会的地位はその与える饗応の回数、範囲、性質によって定まる。家族、系譜集団の社会的評価は提供される饗宴で決まるとされる。したがって饗宴の範囲や程度は盛大なもの、適切なもの、全く饗応のないものなどがある [Singarimbun. 1975. 127]。

さて饗宴の性質であるが、これが大別2つに分かれて、喜び(Kerja mehuli)と悲しみ(Kerja raté céda) のケースである。この喜びの場合は結婚、新家の落成式、願い事が叶った場合で (erpangir kulau) に守護霊に約束を果たす形式をとり、これはよき収穫、病気の治癒などお礼の場合である。悲しみの饗食は葬式であり、子供が既に結婚し終った人の死は理想の人生を遇したのであり悲しいものではない。この場合は葬式が Kerja meriah としてよろこびの宴となる。また饗宴は Kerja-Kerja といひ規模はさまざまである。この規模は屠殺される動物の大きさで決定し、小規模なのは4羽の鶏から四足の獣ということになる。大きいものは牛や水牛が屠殺される [Singarimbun 1975. 127-128]。饗宴の成否は出席者の数にかかっている。饗宴に出席することは主人との連帯の表現である。

さて饗食を与える人はよい態度で接しよく客の間を廻って悉くの客に言葉を交わすのである。饗食のあとの評価が、「大きな饗宴だったが実にひどかった。あんな宴は見たことがない。食物はまずかった。分け前は貧弱で肉がなかった。何んと無駄をしたことか!」というのは不成功であって、主催者側ではそうした効果のないことを「犬に喰われた」という [Singarimbun. 1975. 128-129]。

ところで、この饗宴の実行の演出は主催者よりも anauberu の責任となっている。したがってこの anauberu の関与のしかたが宴の成否を決める。つまりこの饗宴は anaubern 側が、kalimbubu (の客) に対して奉仕の能力を試される機会でもある。かくて主催者に近い anakberu は一団となって行動し、宴の成功のための責任を負うことになる。この場合 anakbern 側に指導者がいて分業が生じている。この指導に当るのは父の姉妹の夫か自分の姉妹の夫であり、また饗応の主催者 sukut は作業に加わらず「かれは待っている」とされ言葉で指図するだけである [Singarimbun. 同書. 129-130]。

6

わたくしたちの生活において極めて卑近な食物、食事慣習をここにとりあげて若干の考察を試みた。日頃のわたくしたちの常識としているテーブル・マナーも少し視点をずらすと、そこにはテーブル・マナー以前のものや、各々の文化とか社会の差が関心事となり食事や食物はちょうど母国語に似た文化における基本的なものであることに気づくのである。

食事はただ味覚だけのものでなく嗅覚他を必要としこの諸感覚を通じて知覚されるものが人の精神と極めて密接につながっていることを知ったのである。そこで食物がただの物質である食べものでなく精神的なものだとした柳田説ともいべき「食物と心臓」〈生と死と食物〉に手

懸りをえて、食物の精神性に着目し人間は生命要素もしくは生魂をもつ存在であり、この生魂（霊）の食事というものを考証してみたのである。説明方法は“大伝統”の宗教はさておき、専ら民俗宗教、いわゆるアニミズム信仰に関心をもち、主に文献資料その他をインドネシアの事例に求めて論述したのである。

渡辺の「供儀・饗宴をめぐる力学」は柳田・瀬川の共食論にマナの見方を加えたものと評価できる。だが渡辺のいう食物を贈られた人がちからをうるということをさらに一步進めると食べた人の霊力、体力が強められるから、ここに食べる人間（主体者）の立場の存在に思い到ったのである。この点の実証をトバ・バタック社会でかつて人肉を儀礼的に食べたのは食べる人間の生魂を強めるためであった事例によって説明した。この生魂をもつ肉体は死後消えても死霊となって残り、やがては祖霊化していくものと考え、ここに生霊、死霊、祖霊（その他）に供えられる食物の意味を考察したのであった。かかる諸霊に供せられる食物は諸霊が匂い、香気を嗅ぐをもって足りるものであるとし、その靈魂の食事の最も顕著なものとして動物供儀をとりあげた。ところでかかる動物供儀に対する見方は果して動物供儀の少ないわが国の一般事例に妥当できるかをめぐって留保すべき点を感じている。

さて、諸霊に対する供養、供儀といわないまでも、バリ島、東ジャワの日常生活にしばしば見い出されるSajénは、諸霊に対する供えであり、食事前に食物の少量を捧げてからその余りをいただいて食べるという敬虔な心のあり方は、仏教その他の宗教の教える報恩感謝の心とは意味において共通する食事のとり方の原初性を見い出すし、諸霊とつながった精神生活が察知できる。わが国でいう「残り物に福がある」という考えにもその一端がうかがえる。

かくてトバ・バタック社会をはじめとし各社会の食事をみると、食事は日常生活においても精神的なものがあり、祝祭など儀礼のある場合とくに聖なる意味づけが強くなるが、神聖さは冷たくすることが基本になっている。

最終の章においてカロ・バタック社会の“社会構造”に注目し、聲方親族に対しての嫁方親族の食物の恵贈の祝的意味を記述したが、一つの社会の中で人間関係に食物、食事がいかに機能し意味をもつかを指摘できたと考える。ここでも食べない胎児が食物を kalimbubu から提供され祝福のこぼれを受けるときの胎児の生霊(tendi)が強められる様相を知りえたのである。

かくて食物、食事が、生霊、死霊、祖霊その他に関連した側面を断片的に述べたが、現在の時代にかかるものが消え失せていくのを痛感している。(1978.10.15)

註

- (1) 地理学の分野からみたフランスの食物論であり、各地の差異が随筆風に記述されたものとして、日高達太郎「フランス—味覚と風土」昭和52年、柴田書店
- (2) 靈魂の定義のむづかしさを民族文化の立場から指摘したものとしては〔古野、1945.、阿部、1953.、馬淵、1975など〕
- (3) インドネシア系諸民族において魂、生氣、命、精神を表わすにSumangat, Semangat という。nyawa, roh, sumangat は靈魂(soul)の別の側面とする見解もある。〔Endicott, 1970〕

- (4) カロ・バタック社会では、子供は3～4才で両親の寝所から出され、とくに男子は8才過ぎると両親のjabu (部屋)に寝泊りしないで同年令の友人たちと穀倉に泊り、jabuによりつかない。思春期近くなると一人前の男性扱われて異性である母親とも口をきくことを許されない。〔倉田, 1975. 75-77〕
- (5) 同書英訳は、Jeune Scott-Kemball: *The Social Organisation and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra* 1964.
- (6) この側面の先駆的業績は〔馬淵, 1940〕であるが社会関係と共に呪術的關係までの言及がみられる。
- (7) インドネシアの慣習表現にバナス・ディギンがある。これは本来は気温上の寒暑を示したものであるが、この場合ある社会の状態を表現しており、社会にとって異常であり不幸の状態をバナス(熱い)とし、平静な何も生じてこない状態をディギン(寒冷)と表現し慣習のあり方をこのディギンに留めようとしている。〔倉田, 1977〕
- (8) これはわが国でもお饂別, お賽銭として用いられる。この場合の銭は経済的な意味でなく祇い浄めの呪的な意味である。

引用文献

- 阿部 重夫 1953 原始的宗教観念の研究——メラネシアのマナに就いて——野村書店
- Downs R.E. 1956 *The Religion of the Bareé-speaking Toradja of Central Celebes*. s-Gravenhage.
- Endicott K.M. 1970 *An Analysis of Malay Magic*. Oxford.
- 古野 清人 1972 (1945) 「高砂族の宗教観念」『古野清人著作集 I』所収 三一書房
- Geertz C. 1969 *The Religion of Java*. Paperback. Toronto.
- 日高達太郎 1977 ふらんす——味覚と風土, 柴田書房
- 倉田 勇 1969 「スマトラ, ミナンカバウ社会」岸・馬淵編『インドネシアの社会構造』所収, アジア経済研究所
- 1975 「カロ・バタック社会の家屋居住形態」『南方文化』第2輯, 天理教東南アジア研究室
- 1977 「慣習論断章」『社会人類学年報第3巻』弘文堂
- Mallinckrodt J. 1928 *Het adatrecht van Borneo*. I. Leiden.
- 馬淵 東一 1940 「ブスン族に於ける獣肉の分配と贈与」『民族学年報第2巻』日本民族学協会
- 1975 「インドネシアの在来宗教と祖先崇拜」中村編『インドネシアの宗教と慣習』所収, 天理教東南アジア研究室
- 長島 信弘 1974 「親族と婚姻」吉田・蒲生編『社会人類学』有斐閣
- 瀬川 清子 1976 日本人の衣食住, 河出書房出版社
- 関本 照夫 1969 「中部ジャワ農村の儀礼的食物交換—スラカルタ地方の事例より—」『国立民族学博物館研究報告』1巻3号
- Singarimbun M. 1975 *Kinship, Descent and Alliance among the Karo Batak*. Los Angeles.
- Vergouwen J. C. 1933 *Het Rechtsleven der Toba-Bataks*. 's-Gravenhage.
- (Translated in English by Jeune Scott-Kemball: *The Social Organisation and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra*. 1964 The Hague.
- 渡辺 欣雄 1977 「供儀・饗宴をめぐる力学」『社会人類学年報第3巻』弘文堂
- 柳田 国男 1968 「食物と心臓」『定本柳田国男集第十四巻』所収第10刷, 筑摩書房
- 〈付記 本稿執筆後 Claude Levi-Strauss: *The origins of the table-manners*. 1978 が出版予定であることを知った。再考すべき点がでてくるかと思う〉