

博士論文

地方の創出

鏡味治也

## 地方の創出

—インドネシア国家とバリ地域住民のせめぎあい—

鏡味 治也

## 目次

	ページ
序論	1
第一章 インドネシアの国内政策とバリ島	16
1 インドネシア共和国の国内統治政策	
(1) 独立期の共和国とバリ島	
(2) スカルノ時代の国内統治政策	
(3) 9月30日事件とスハルト体制	
2 文化をめぐる政策	
(1) 「国民文化」の規定	
(2) 「バンチャシラ」政策	
第二章 インドネシアにおけるバリのイメージ	33
1 週刊誌『テンボ』	
2 『テンボ』誌に載ったバリ関係記事	
3 バリを見る見方	
第三章 バリの村落共同体	55
1 バリ島の人口動態と生業の変化	
2 調査村の概要	
(1) 行政上の位置づけ	
(2) 住民の生業	
3 慣習村のまとまり	
(1) 慣習村と集落	
(2) ボナ村の構成とその歴史的経緯	
(3) ボナ村の組織と活動	
(4) 慣習法典とその成文化	
第四章 バリ州政府の文化政策	79
1 ヒンドゥー教の認知運動とヒンドゥー教評議会	
2 文化観光政策と芸能の振興育成	
3 慣習の復興と慣習組織育成委員会	
4 「地方文化」の構築	
第五章 慣習組織コンテスト	98
1 中央政府による「村落コンテスト」	
2 バリ州の慣習組織コンテスト	
(1) 「慣習村コンテスト」	
(2) 「灌漑用水組合コンテスト」と「畑地組合コンテスト」	
(3) 「青年団コンテスト」	
3 慣習法の成文化指導	
4 コンテストの指導	

(1) 郡のチームによる指導	
(2) 県のチームによる指導	
(3) 州のチームによる指導	
5 コンテストの審査	
6 コンテストのもたらすもの	
第六章 「地方文化」の生きられ方	122
1 「宗教」対「観光」	
(1) 舞踊の分類	
(2) 寺院の管理	
2 「宗教」対「慣習」	
3 文化の符号化	
(1) 服装と貸衣装	
(2) 住居の様式	
(3) 「バリ料理」	
(4) 寺院建立と聖地巡りツアー	
4 文化政策と政治文化	
第七章 ジャカルタのバリ人	145
1 ジャカルタのバリ人	
2 ジャカルタのヒンドゥー教徒と寺院	
3 ジャカルタのバリ人組織	
4 ジャカルタ南部区の「バンジャル」	
5 ジャカルタにおける宗教と慣習	
終章 国家統合と地方住民の文化的主張	160
資料1 ボナ村の支出入記録	172
資料2 ボナ村の慣習法典	174
資料3 中央政府およびバリ州政府の政策年表	186
註	188
参考文献	194

本論は、近代国家が、その国内の地域とそこに暮らす人々を、国土や国民の一部として取り込んでいく過程において、それぞれの地域の人々がどのようにそれに対処し、国に取り込まれつつもそのなかでできるかぎり望ましい地位を確保しようとしているのかを探る試みである。表題に用いた「地方の創出」という表現は、そうした国家に取り込まれざるをえない状況のなかで、それに反抗して分離独立を目指すといった道をとるのでなく、国の一地方になることを甘受しつつ、その枠のなかに自分たち固有の生き方を盛り込み確保しようと画策する、地域住民の主体的な対応に焦点を置くことを表わそうとしたものである。そしてここでの試みは、そうした国家と地域住民のあいだで展開するせめぎあいを、単に政治的な駆け引きとして見るのではなく、地域住民の文化的主張として、文化の領域における問題として考察していくことを意図している。本論で考察の対象とする人々が何を「文化」と考えているかは、後の章で詳しく検討するが、「文化」の概念的定義をあらためて論じることはしない。本論で言う「文化」とは、言葉や衣食住の習慣、宗教などを含む、人々の生き方、考え方にかかわる領域としておく。

考察の対象とする国はインドネシア共和国、地域は共和国の行政上でバリ州と位置づけられている地域である。バリ州は、従来の民族誌で「バリ人」として記述されてきた人々の本拠地であり、現在でも州の人口のほとんどをその人々が占めている。この人々やその地域が、共和国のようなより広域にわたる政体とかかわりをもつようになる過程は、おそらくこの地域の歴史時代の始まりに端を発するものであり、すくなくともオランダによるこの地域の植民地支配が完成する20世紀初頭から間断なく続いてきているものである。しかし本論では、私がこの地域で調査を始めた1980年代初め以降、および聞き取りの過程で人々の直接の経験として語られた範囲での過去、つまり共和国独立以後の過程を当面の考察の対象とする。

インドネシア共和国のような「新興国」においては、独立国家という政治的統一を維持しようとする力と、その国のなかで言語や宗教や慣習といった「本源的紐帯 (primordial attachments)」によって結びつく特定の人々が自分たちの立場を確保しようとする力がせめぎあっており、その緊張関係のなかで国の政治と人々の生活の変化が展開していくことは、すでにギアツが1963年初出の論文『統合的革命—新興国における本源的感情と市民政治』(ギアツ 1987[1973]: 112-207に追補を加えた上で再録)で指摘している。ギアツはその過程を「統合的革命」と名付け、個々の事例についてその過程を追っていく研究の必要性を説いている。

上記の論文でギアツは、その二つのせめぎあう力の根源を、それら新興国の人々の、「有能で活力あ

る現代国家を建設したいという欲求」と、「自分の願望、行為、期待、意見が「重んじられる」責任ある一人前の存在として認められたいという欲求」というものに求めている。そして、「その二つの動機は相互に全面的に依存しているがまったく別個のものであり、「両者は別の源から発しており、また違う圧迫に対して反応する」としている（ギアツ 1987[1973]: 116）。

ギアツの議論は、上の二つのもののうちの後者が「本源的紐帯」に根ざしたものであり、前者はそうでないという前提に立脚したものである。「本源的紐帯とは、社会的存在の「与件」・・・から生じるもの。つまり主として直接的接触と血縁関係を意味するが、さらには特定の宗教集団に生まれたということ、特定の言語、場合によってはそのうち一方をしゃべるといこと、あるいは特定の社会慣習に従うといったことに由来する所与性を意味する」（ギアツ 1987[1973]: 118）ものである。それが前述の「一人前の存在として認められたいという欲求」の基盤となっているというのである。それに対して、戦後独立した「新興国」の多くは、その独立の経緯から「本源的紐帯」の異なる人びとを国内にかかえており、したがって「本源的紐帯」に基づく人びとの欲求と国の統一はしばしば衝突しあう。このとき、国の統一を推進する原動力となっているのは、国際社会のなかで独立した政治体制を維持して生活水準を向上させたいという実地的な欲求なのだといっているのである（ギアツ 1987[1973]: 116-117）。

「本源的紐帯」の例としてギアツがあげるのは、疑似的血縁関係、人種、言語、地域、宗教、慣習といったものであるが、それから生まれる本源的感情を共有する人びとのまとまりを、ギアツがどのレベルで想定していたかはもうひとつはっきりしない。「直接的接触と血縁関係」を主とする、ちょうど人類学者が直接の調査対象としてきたような規模のコミュニティで具現化するようなつながりを示唆するいっぽうで、「ジャワ人」、「バリ島民」といった百万人を越えるようなレベルのまとまりを、本源的紐帯によって結ばれた集団の例にあげている（ギアツ 1987[1973]: 122-125）。<sup>11</sup> さらに論文の最後のところでは、本来の狭い範囲での本源的つながり意識が、より広い全国規模のまとまりにまで拡大される点に目を向けて、次のように述べている。

部族、人種、言語、その他の本源的結合の原理を一般化したり拡大することによって、そのような「全国規模の「民族集団」」体系は、根の深い「異類・同類意識」を存続させ、そしてその意識を次第に形成されてくる国内秩序に結びつけさせる。そのおかげで人びとは、集団の独自性のシンボルを通して自分たちの存在意味を広く認めさせていると同時に、それらのシンボルによって規定されている「自然な」共同体とは性質がまったく異なる政治的社会というものに引きずり込まれていくのである。（ギアツ 1987[1973]: 192）

つまり、本源的紐帯を核とするまとまりに、「自然な」共同体のレベルと、そこから一般化し拡大化された政治的なレベルのそれがあることを指摘し、その前者から後者への変化の過程についての研究の必要性を説いてすらいるのである（ギアツ 1987[1973]: 193-194）。

こうして見てくると、1963年初出の論文でギアツが呈示した、新興国の「統合的革新」を理解するための枠組みは、統合と維持を目指す国家運営と、その政治局面に発言権を主張する、本源的紐帯を拡大・一般化した全国的規模の「集団」、そして本源的感情の母体となるもっと規模の小さな共同体という三層構造をとっていることがわかる。その副題に示された「本源的感情」と「市民政治」のあいだのせめぎあい、国家と全国的規模の集団のあいだでのみならず、全国的規模の集団と小さな共同体のあいだでもまた闘われていることになる。もちろんこの二つのせめぎあいは相互に独立して展開するものではなく、「統合的革新」の過程はこの三つの層のあいだの、相互に連動する駆け引きを動因として展開してきたと見るべきであることは言うまでもない。

ギアツのこの論文以後に盛んになった、ナショナリズムとエスニシティや、民族、文化をめぐる議論、あるいは「伝統の創造」といった議論は、ギアツの立論にいろいろな点で問題があることを指摘するようになった。国家のまとまりを維持しようとする欲求は、ギアツが言うほどに本源的感情と別ものであるのか。本源的紐帯を核とするまとまりに、どのレベルの具体的な「担い手」を想定したらいいのか。そもそも「本源的」紐帯や感情などといったものを「自然」で「所与的」なものとして想定してしまっているのか。しかしギアツがこの論文でとりだしてみせた、国家と、その政治局面に発言権を主張する本源的紐帯を拡大・一般化した全国的規模の「集団」、そして本源的感情の母体となるもっと規模の小さな共同体という三層の構図は、新興国の「統合的革新」の過程を理解するための枠組みとして、今でもその出発点となりうると私は考える。

\*

ギアツが前出の論文を書いた頃は、「新興国」の独立ラッシュが続いていた時代であり、その性急とも言える国の作られ方が、いかに「本源的紐帯」の多様性を内にかかえた急ぎしらせのものであり、また植民地支配という歴史的経緯と当時の国際関係を背景にした政治的打算で彩られたものであるかを、同時代人として目の当たりにせざるをえなかったであろうことは疑えない。また「本源的紐帯」をグロテスクにゆがめ援用したナチス・ドイツの災禍もついこの前のことであった。さらに、社会主義というそれとはまったく別の国づくりの原理も、まだ有効なものとして機能しているかに見えた。「新興国」の統一を維持しようとする欲求が、「本源的紐帯」を基盤とする自己主張の欲求とはまったく別個のものであるとす

るギアツの立論の背後には、そうした時代状況が作用していたと思われる。

しかしそれと同時に、彼のその立論は、「本源的紐帯」のまとまりを「ジャワ人」や「バリ島民」といったレベルに一元的に、しかも「本源的」で「自然な」ものとして固定してしまう彼の議論の論理的帰結でもある。「ネイション」や「ナショナリズム」という用語がかかえている概念上の「あいまいさ」に対する彼の危惧（ギアツ 1987[1973]: 114-115）も、「本源的紐帯」やそれに基づく「本源的感情」を「自然」で「所与的」なものにしか認めない彼の見方に由来するものである。ギアツは『革命のあと—新興国におけるナショナリズムのたどる道』と題する別の論文で、新興国の独立に向けてのナショナリズムの高揚から、独立を達成したあとの、興奮が去り、ナショナリズムが国内の地方主義や分離主義の脅威にさらされるようになる過程を分析しているが、そこでも力点は、植民地宗主国を仮想敵とすることで創りだされるネイションの虚構性や、独立後に噴出してくる国内の「本源的紐帯」に基づく反乱に対するナショナリズムのすべのなさ、ネイションのまとまりの脆弱さに置かれている（ギアツ 1987[1973]: 75-111）。そうしたナショナリズムやネイションに「本源性」を認めない姿勢は、それを「ジャワ人」や「バリ島民」といったまとまりに一元的に付与する姿勢と表裏をなすものである。

しかしそうはいっても、ナショナリズムは明らかに「本源性」を主張の中心に置く思想である。そしてそのナショナリズムやネイションの本質は、そうして主張される「本源性」が、もともとそれに備わっていたのではなく、新たに想起され構築されていく類のものであるところにあるのではないが、という見方が強力に主張されるようになってきている。

たとえばアンダーソンはネイションやナショナリズムを、「自由主義」や「ファシズム」と同類のもの、つまりギアツの枠組みで言えば「市民政治」の理念のひとつであるよりも、「親族」や「宗教」の同類として、つまりギアツの言う「本源的紐帯」の部類に属するものとして扱ったほうがよいと提案し、ネイションとは限られたものとして、主権的なものとして、またひとつの共同体として想像されたものである、という規定を提示する（アンダーソン 1987[1983]: 16-19）。このなかで、「共同体として想像」されるということが、ネイションの「本源的」な装いを示している。そのうえでアンダーソンは、均質な世俗語を領域内に普及させる「出版資本主義」、学生や役人が勉学や職務にともなう領域内を移動する「巡礼の旅」、あるいは個別の遺骸を伴わない「無名戦士の墓」といった例をあげて、ネイションが共同体的なものとして「想像」されていく過程、「偶然を宿命に転じる」ナショナリズムの魔術（アンダーソン 1987[1983]: 27）を描写している。

アンダーソンによれば、「日々顔付き合わせる原初的な村落より大きいすべての共同体は（そして本当はおそらく、そうした原初的な村落ですら）想像されたもの」（アンダーソン 1987[1983]: 17）であ

り、その意味でネイションの「本源性」が想像された虚構であることは、ギアツの言う「本源的紐帯」に基づく集団の「本源性」と、その本質において何ら変わらないことになる。そうして同列に置いた、ネイションと「本源的」集団のあいだのかかわり、せめぎあいを彼は、インドネシアの国家運営に現われるジャワの要素を素材にしていくつかの別の論文で考察している（Anderson 1990所収）。そこで展開されている、「ジャワ文化における権力概念」とその国家政治への援用や政治的言説に用いられるジャワ語の分析は、さきにあげたギアツの枠組みに引き寄せて言えば、国家と、その政治局面に発言権を主張する本源的紐帯を拡大・一般化した全国的規模の「集団」のあいだの関係の分析に相当する。しかしアンダーソンのそうした分析を読むかぎり、「ジャワ文化」などと言ったときにそこに含まれる、小さな共同体から全国規模の「集団」に至る、拡大・一般化という変容の過程で結ばれた広がりについて、彼がじゅうぶんな注意を払っているとは言いがたい。<sup>24</sup> ネイションやナショナリズムに関する斬新な視点に比べると、それより小さい規模の文化的まとまりに関するアンダーソンの見方は、ギアツが「ジャワ人」と言うときのそれと、あまり違わないように見える。

ゲルナーもまた、ネイションやナショナリズムはもともとまったくなかったところに生まれるものであるという立場を取る。彼によれば、ナショナリズムとはナショナルな単位が政治的単位に一致すべきであるという政治原理である。こうしたナショナリズムが生まれネイションが生まれるのを用意するのは、農業社会から産業社会への移行であり、それにともなう文化の役割の変化である。農業社会では階層的で安定した社会的地位の指標の役割を果たしていた文化が、平等的で流動的な産業社会ではひとつのまとまりとしての社会の境界を示す指標となる。産業社会で社会のまとまりの基盤となる文化の核心は、職業の流動性と作業の合理性を可能にする一般的な読み書き能力であり、国家が整備する教育によって用意されるものである、というのがゲルナーの議論の要点である（Gellner 1983;ゲルナー 1993）。

このように、ナショナリズムに果たす文化の役割を強調するゲルナーだが、そこでの「文化」には、ギアツが「文化」に帰するような「本源的感情」が希薄に見える。ナショナリズムがそれ以前の文化要素を使いつつも、社会変革によって生じた新たな状況に呼応して、まったく新しいまとまりとして結晶化したものである（Gellner 1983: 49）とするゲルナーは、それが新しいまとまりであることを強調するあまり、そこに使われている文化要素のもつ力にあまり注意を払っていない。その結果、教育による読み書きの普及を基盤とするまとまりが均質で流動的な産業社会に適した文化的状況をつくりだすという機能的側面が強調されるのに対して、そうしたまとまりがしばしば強い「愛国的」精神を生みだすという情緒的側面については、それを否定はしないと言うにとどまっている（Gellner 1983: 138）。その情緒的側面への考察を補うのが、「偶然を宿命に転じる」魔術を解明しようとしたアンダーソンの議論だとも言える。

ゲルナーの考察はまた、ヨーロッパ諸国の事例から具体例を引くことが多く、ギアツが問題にした「新興国」についてはあまり触れられていない。アンダーソンのような「想像」ではなく、均質な読み書き文化の広まりという実質的な社会変化を起点に置く彼の理論からすれば、戦後あまたしく独立した新興国にそれを満たす例があまり見当たらないというのも当然と言える。そうした新興国の例として彼がわずかに言及しているサハラ以南のアフリカ諸国について、彼はその機械的な国境の線引きと、読み書き文化にかつての宗主国であるヨーロッパ諸国の言語が用いられている点を指摘し、文化的単位と政治的単位が一致しない、ナショナリズムから最も遠い例としている（Gellner 1983: 81-87）。ゲルナーの考察の対象があくまでもナショナリズムにあるため仕方ないことではあるが、アフリカ諸国に横行している部族主義も「成就すればナショナリズムと認められるようになるだろう」（Gellner 1983: 87）と片付けてしまっただけでは、それがどのように「統合」されていくのか、いかにないかを問題にするギアツのような関心の生まれる余地はない。つまり、ゲルナーは新興国のナショナリズムについても、均質な読み書き文化とその政治的単位への一致という一点から判断するために、国家と「本源的紐帯」を拡大・一般化した全国的規模の複数の「集団」とのあいだのせめぎあいがどうかたちをもたらずかについて、融合してひとつになるか分裂するかの道しか想定していないことになる。

ゲルナーは、ナショナリズムに関する著書の刊行から十年たった1993年刊行の講演原稿のなかで、依然くならないどころかますます激しくなる「地域的ナショナリズム」に触れて、政治的独立は認めないが文化的自治を奨励する「分割主義」を処方箋として提示しつつ、そうした民族的感情も産業社会の進展に連れてやがてはしだいに薄まっていくだろうと述べている（ゲルナー 1993: 28-33）。しかし彼の楽観的な予想にもかかわらず、この一国の統一をおびやかす「地域的ナショナリズム」の噴出が、現代世界のさしこめた問題であることに変わりはない。

ゲルナーの言う「地域的ナショナリズム」は、国民国家形成を目指したナショナリズムに対して、対する国家の内部で生じる特定民族による自民族中心主義としての「エスノナショナリズム」として、近年盛んに論じられるようになってきている。たとえばタンバニアはそれを、特定民族の共有する歴史的経験と文化的伝統（という想定）を強調して国民国家に真っ向から対立する思想、運動ととらえ、エスニシティやエスニックアイデンティティに関する理論からそれを検討している（タンバニア 1993）。彼はエスニシティやエスニックアイデンティティに関する理論を、血や土地に対する基本的な感情や忠誠に基づくものとする「本源論者」の見方と、中心的集団の利益や要求にかなうかたちで主張される新たに創造されたものであるとする「道具主義論者／構成主義論者」のそれに整理したうえで、そのいずれもが単独では不十分であり、そのふたつを結び付けて、民族としての主張がいかんにして自明で本質的な感情になるの

が、またそうした民族意識をもつ人びとがいかにして政治的局面で動員され大衆や集団と化すのかを解明しなければならないとしている（タンバイア 1993: 57-60）。

タンバイアの問題意識は、先のギアツの構図に引き寄せて言うと、国家の政治的局面に発言権を主張する本源的紐帯を拡大・一般化した全国的規模の「集団」と、その本源的感情の母体となるもっと規模の小さな共同体とのあいだの関係、そのあいだのつながりのつけられ方に対する関心に相当する。そもそも彼の整理する「本源論者」対「道具主義論者／構成主義論者」という対比も、ギアツの構図で言うふたつの層のうちのどちらに主眼を置くかの違いであると言える。ギアツの論文から30年たった今でも、この問題はいぜんとして解明を要する問題であり続けているということだ。

ただしこのふたつの層のあいだで生じるせめぎあいは、すでに述べたように、それだけで完結するものと見るべきではない。それは、国家と全国的規模の「集団」のあいだに生じるせめぎあいと密接に連動した動きである。「民族」を、「ごく小規模な日常性を基礎におく対面的共同体を基底とし、なんらかの全体社会を上蓋とする」その中間に、「名づけ」と「名乗り」というメカニズムを介して生成する範疇であるとするとする内堀の民族論は、その点をも視野にいれたものと言える（内堀 1989）。さらに彼は、近代西欧の「国民国家」もまた、個別の「国家」を越えて存在していた全体社会のなかで生成してきた中間範疇であるとして、「民族」とネイション、あるいはナショナリズム、エスニシティといった概念相互の位置づけを整理している（内堀 1989: 39-40）。

内堀によれば、そうした中間範疇としての「民族」の生成は、「国家」に代表される外部者の介入によって引き起こされる。彼がとりわけ制度化された政治権力としての「国家」による「名づけ」を重視するのは、「国家」が「人と人という直接的な影響力をもとせず、なんらかの中間範疇を媒介としてそこに含まれる人々をまとめ、それに働きかけることによって人を動かす」というものだからである（内堀 1989: 32）。それに対する共同体の側からの「名乗り」は、「全体社会の秩序化への服従であるとともに、それを機会としてとらえた自己の拡張と組織化への試行でもありうる」ことになる（内堀 1989: 34）。とくにこの「名乗り」に関する説明の部分は、先に引用したギアツの、本源的結合の原理が拡大・一般化されていくことについての記述によく対応している。その「名乗り」を「名づけ」への呼応と位置づけた内堀の議論は、ギアツの議論では希薄だった、「本源的紐帯」の統合、統制に果たす国家の積極的な役割を強調するものだと見ることができる。

内堀の議論は「民族」に関するものであるが、「名づけ」と「名乗り」を通じて生成する中間範疇は、そこに含まれる人々がそれによってまとめられ、かつその人々がそれを自分たちのこととして引き受けうるものであるならば、「民族」というラベルに限らず、宗教、慣習、言語、人種、地域、疑似的血縁

関係など、ギアツが「本源的紐帯」の例としてあげるうちの何であつても可能であるはずだ。内堀の立場から言えば、どんな「本源的紐帯」を核とするにせよ、中間範疇としてたち現われてきたまとまりが「民族」なのだということなのかもしれないが、そうだとすると、小規模な共同体が種々の結合原理を要使して中間範疇になっていく、ダイナミックで多様な過程や、その結果もたらされる、場合によっては複雑に錯綜してひとつのまとまりに収斂しないようなあり方が、水平的に分化したいくつかの「民族」という副和的な姿に塗込められてしまいかねない。そうならないためには、やはりその「名乗り」の過程を宗教や慣習、言語といったいくつかの点から検証していくことが必要と思われる。

\*

以上ごく限られた範囲ではあるが検討してきたように、ギアツの立論から取り出した、国家と、本源的紐帯を拡大・一般化した全国的規模の「集団」と、その本源的感情の母体となる小さな共同体という三層からなる構図は、その後のナショナリズムやエスニシティや民族に関する議論の展開を経た今でも、新興国の独立後の過程を考察するうえで基本的に有効であると私は考える。しかしそうした後の議論を経て、修正すべき点についても明らかになっている。

まず、「本源的紐帯」をどのレベルに想定するかである。ギアツの1963年初出論文であげられているインドネシアの例では、「本源的紐帯」にもとづくまとまりとして「ジャワ人」や「バリ島民」といったものが、そしてその原理が拡大・一般化されて全国的規模になった「集団」として「ジャワ島」対「外島」という地域的まとまりが想定されているように読める（ギアツ 1987[1973]: 148-153）。しかし「本源的紐帯」といったものをもし想定するなら、それは「直接的接触と血縁関係」に根ざす小規模の共同体に限るべきだろう。そのうえで、それが結合原理として「ジャワ人」や「バリ島民」といった全国的規模の「集団」に拡大・一般化されていく過程を解明しなければならない。

いっぽう「本源的感情」も、そうした拡大・一般化の過程にともなって、本来の「本源的紐帯」の範囲をはるかに越えて広がり共有されるものであることを、ナショナリズム論やエスニシティ論は熱心に説いている。それを虚偽や捏造だと言ってみても、それらのもつ力を減らすことにはならない。「本源的感情」は国家の統合を維持しようとする力のなかにも認めうるものである。国家の統一維持とそのなかで発生する特定の人びとの自己主張に、「市民政治」の欲求と「本源的感情」のそれを二元的に割り振ってしまうのは、あまりに単純すぎる。むしろそのふたつの欲求は、互いに対立しあうものでなく政治を動かすふたつの原動力として、国家のレベルでは国際社会における独立国家の自己主張の面で、また国家の内部では特定「民族」の自己主張の面で、それぞれ働いていると見るべきである。

このように国家の統一維持において追及されるのもまた、単なる功利主義の政治的統一ではなくて、

文化的基盤の確立、それもゲルナーが強調する機能面を満たすだけでなく、「本源的感情」の支えとなりうるようなそれなのである。それゆえに、国家を維持しようとする力と、国内の特定の人びとによる自己主張とのあいだのせめぎあいは、文化という同じ土俵の上で闘わされることになる。「本源的紐帯」の原理が政治的局面での発言力を求めて拡大・一般化されるのは、単に国家に「市民政治」的な要求をするためばかりではない。それは国家の一元的な文化的統一に対抗する「民族」文化の自己主張でもある。国家もまた、地域社会に介入するのは単なる治安維持や行政拡張のためだけでなく、統一的文化基盤の確立のためでもある。こうして展開されるせめぎあいは、国家レベルの「本源的感情」と、日常的な共同体に根ざすそれとのあいだでおこなわれる調整の過程と見ることができる。

このように考えてくれば、ギアツが印象深く取り出してみせた、「本源的紐帯」や「本源的感情」といったものは、分析概念としての役目をほぼ果たし終えたと言えるのではないか。彼の1963年初出論文の意義は、新興国の国家統合をめぐるせめぎあいに、単なる政治的打算だけでなく、国家が誕生する以前から続く、地域の日常生活に根ざした住民のアイデンティティの自己主張がからんでいるとする点にあった。ひろく言えばそれは、近代国家の政治局面の分析に、文化（人類学）的視点を注入する試みだった。しかしその後の議論の進展で、近代国家の重要な統合原理であるナショナリズムの文化的側面が盛んに議論されるようになり、いっぽうで「民族」についても国家レベルの枠組みとの連関が主要な関心事になってきている。こうした状況で、「直接的接触と血縁関係」に基づく小さな共同体が、国家や「民族」にどうつながっていくのかという問題はますます重要になっているが、その動因を「本源的紐帯」に基づく「本源的感情」と呼んでみても、問題をそれ以上に解明する手立てにはならないどころか、本質主義的な議論を持ち込んでしまうことになりかねない。

さらにそうした小規模な「共同体」というものが特定地域で一元的に存在するのかと問うことも可能だろう。アンダーソンの示唆によれば、そうしたものですら「想像された」ものである。そうであるならば、そのつながり意識はその人々の置かれた状況に応じて、強くなったりもすれば、ほとんど意識されない場合もあるだろう。しかしたとえほとんど意識されないような場合であっても、およそ人間の生活において、日々の具体的な接触や血縁関係（もちろんそれだけに限らないが）といったつながりが存在することまで否定することはできない。「共同体」が「想像された」ものであるということは、とりとめのない日常的な接触や関係が、意識されることによって明確な境界をもったものとイメージされるようになる、ということであって、何もつながりがいないところに作られるということではない。

結局、以下の本論の出発点となりうるのは、国家がその国内統合の手を広げていくなかで、それに取  
り込まれつつもそこになんとか自分たちの主張を盛り込んでいこうとする地域の人々の対応を、政治的確

族としてではなく文化の問題として見ていこうとする姿勢である。本論の次章以下の議論の中心は、その対応の過程の分析にあるが、どうしてそれが文化の問題であるのかを、「本源的感情」といった言葉を用いずに説明することはなかなか難しい。ギアツはそれをまた別の言葉で、「これはアイデンティティの探求であり、そのアイデンティティが重要な意味をもつものとして皆に認められたいという強い願望であり、つまりは自分たちは「かくかくしかじかの者」だという社会的自己主張なのである」（ギアツ 1987[1973]: 116）とした。しかしなぜアイデンティティが必要か、なぜそれがアイデンティティの問題になるのかという点には答えてくれない（ギアツがそれに答えていないのは、国家が「本源的感情」の受け皿にはならないという彼の立論から当然のことではあるが）。住民の側の主張に実利的な要求が含まれる場合の多いことはもちろんであるが、なぜそれがアイデンティティの問題として主張されるのか。

それは、ギアツが想定したような「本源的感情」の自然の発露ではなく、個々の住民に及ぼされる政治権力の外在性由来すると、私は今のところ考えている。つまり、「アイデンティティの探求と主張」が住民のあいだに必然的に生じるのは、単に「新興国」の領界が「本源的紐帯」のそれにうまく重ならないからではなくて、政治権力としての国家が行使する力が、個々の住民にとっては自分たちの外部から及んでくるものと認識されるからではないか、ということである。この政治権力としての国家の「外部性」を、「民族」範疇生成における重要な要素として内堀は指摘している（内堀 1989: 32）。ゲルナーもまた、ナショナリズムは国家の枠組みを条件として、そのなかで生成してくるとしている（Geilner 1983: 4）。インドネシアの場合、植民地権力を相手に闘っていたときには自分たちのものとして想像されていたインドネシア・ナショナリズムが、独立して共和国政府がそれを普及させようとする段になると、こんどは住民にとって外から押しつけられるものと受け取られるようになる。つまり、ナショナリズムもエスノナショナリズムも、あるいは「民族」の「名乗り」も、外部権力に対する自己主張という点では共通しており、その権力の外部性は、その権力主体が誰であるかにかかわらず、近代国家の権力の仕組みそのものなのではないか、ということである。

この近代国家の権力の仕組みを、フーコーは「個別的主体を作りだす権力形式」として、その「主体」に支配への従属とアイデンティティの確立の同時進行的二面性を見た（フーコー 1996[1983]: 291-292）。フーコーの力点は、「主体」と見えるものが実は従属の形態にはかならないという点にあるが、逆に、従属と見えるものがアイデンティティという主張基盤の確立であると言い換えることもできる。国家権力による支配の浸透は、住民に新たなアイデンティティの模索を引き起こす。住民を「個別的主体」に解体することで従属を完成させようとする国家の力は、「民族」というような中間項が設定されることで、国家と住民の中間の位置まで押し戻されていると見ることができないうらうか。

こう考えれば、国家による「個別的主体」の形成をめぐるフーコーの議論は、「民族」のような中間項をめぐる国家と住民とのあいだのせめぎあいについてもあてはまるだろう。国家にとっては国内の住民を従属させていく過程であるそれは、住民にとっては国家という外部のものを自らのうちに取り込んでいく過程であり、与えられる範囲での利益確保という実利的要求であるのみならず、まさに「アイデンティティの探求と主張」の過程である。そのときの国家と住民を媒介するもの、国家が住民に手を伸ばす際の手掛かりを提供すると同時に、住民が自分たちのものとして語るものが、宗教や慣習や言語といったものなのだとということである。

\*

冒頭でも述べたように、本論で考察の対象にするのは、独立後のインドネシア共和国における、国家統一の維持と国内統合の進展を目指した政策と、それに対するバリ島を本拠地とする人々の対応の、主として文化の領域で起きているせめぎあいである。それを、上で検討した、国家と地域住民、そしてそのあいだに生成してくる「中間項」としての全国的規模のまとまりという、三層からなる構図を手掛かりにしたがって考察していく。

上で扱った議論では、国家と地域住民のあいだを仲介する全国的規模のまとまりとして、民族や特定宗教の信徒集団など、いろいろな内容のものが想定可能だった。しかし、本論で扱うインドネシア共和国とバリ人の場合には、後に論じるように、バリ州政府の管轄する共和国の一「地方(Daerah)」というまとまりが、国家と住民を仲介する存在として重要な役割を果たすことになる。

その背景にはまず、独立以来の共和国政府の民族政策、宗教政策の特質が関係している。次章でも概観するように、インドネシアにおける民族や宗教の区分は、植民地時代には分割統治の手段として使われ、オランダ領東インドの全体を統一したかたちでの独立を目指す独立運動の足枷となっていた。第二次大戦後の長い独立戦争の過程を経て、1950年には共和国政府による全土の統一が実現するが、その後もしばらく宗教や民族の違いを標榜した反乱が相次いだ。さらにスハルト体制下になった1970年代にも、民族、宗教、そして人種(とくに華人問題)をめぐる問題は、そのそれぞれのインドネシア語の頭文字をつなげて「SARAの問題」と呼ばれ、国の統一をおびやかす要素として盛んに論じられた。「SARAの問題」は、総選挙を控えて暴動が相次いだ1996年から97年にかけても世論をにぎわしている。

こうした状況のなかで、独立後の共和国政府は、国内の民族と宗教の扱いに細心の注意を払ってきた。「民族(スク・バンサ, suku bangsa)」の区分については、法的に異なる扱いをしないことはもちろん、公式の統計などでそうした項目をあげないようにするいっぽうで、国内各地域の民族的特色を、行政の単位である地方の区分に置き換えて表示するよう努めてきた。また宗教に関しては、複数の宗教を

認めるいっぽうで、国の認める宗教というものに基準を設け、その内容や活動を厳格な国の統制のもとに置くことにした。その結果、世俗国家でありながら、国の認めるどれかひとつの宗教の信仰を国民に義務づける、独特の方針をとることになった。

こうした国の政策のもとでは、地域住民の民族や宗教をてがかりにした全国的規模の集団の形成は、かなりの制約をこうむることになる。バリ人の場合も、1950年代にはヒンドゥー教の認知運動をとおしてまとまりのある活動を見せたが、いったんそれが国の認める宗教として認可されてしまうと、こんどはヒンドゥー教がバリ人の占有物から国内のヒンドゥー教徒のものへと、さらにその規模を拡大することになってしまった。つまり、それ以来ヒンドゥー教は、バリ人の文化的基盤として位置づけられてはいるものの、バリ人という枠を仕切る基準としての役目は果たせなくなったことになる。いっぽう、宗教ほど国の統制を受けていない民族という区分を持ちだすことは、いたずらに政府の疑心を招くことになりかねない。結局、民族的分布の範囲とかなりの程度一致する、行政単位である州という仕切りを、バリの人々がその文化的主張の枠組みとして利用することになった、という経緯が指摘できる。

州という国家の一地方としての区分けが、バリ人の小規模共同体のあり方に根ざした文化的主張の、その文化的まとまりの境界を示す枠組みとして使われるようになっていく経緯は、本論の議論の焦点のひとつとして後に詳しく論じるが、それが中央政府の進める地方行政制度の整備、とりわけ、小規模共同体のあり方に直接関わる、行政上の村という制度の変革に呼応して起こった点が重要である。具体的にはそれは、行政上の村の制度をバリの小規模共同体のあり方と調整しながら適用しつつ、小規模共同体を活性化させてその活力を地域行政に取り込んでいこうとする、州政府の試みとなって現われる。そこには、単に民族的分布が州の境界に重なるといった客観的状况によるのでない、国からはたらきかけとそれに対処する住民側の取り組みの結果としての、地方というまとまりの生成が見られる。

そうした、国と住民のあいだのせめぎあいの結果としての、地方という文化的まとまりの生成は、広くいえば、上で論じた国と住民を仲介する範疇として生成してくる「中間項」のひとつと言える。しかし、国家権力がはじめて地域の住民と接触する際に生成してくる「民族」のような範疇の場合と、すでに長い政治的交渉を経たうえで、あらためて行政的枠組みとして割り当てられることになった「地方」の場合には、当然のことながら違いも存在する。それはなによりも、後者における、与えられた枠組みに対する交渉の余地のなさ、逃れるすべのなさにある。地方の区割りには国家運営の根幹にかかわる制度であり、住民構成以外の要素も考慮したうえでの枠組みであるから、住民の側の文化的主張だけで変更したり拒否したりできるものではない。ただし、それはまず第一に行政区分であるから、その枠組みにあえて文化的主張を盛り込もうとしない選択もありうる。しかし、次章で詳しく論ずるように、とくにスハルト政権に

なってからの政府は、国内各地の住民文化を地方行政単位にそって色分けしようとする政策を顕著に打ち出しており、住民の側もなんらかの文化面における対応をせまられる状況になっている（加藤 1996 参照）。

こうした国の政策に対する逃れるすべのなさに、政府の強権的な姿勢を指摘するだけではじゅうぶんではない。州、県、郡、そして村という地方行政機構は、インドネシアのみならず世界の各国で採用されている、近代国家に一般的なそれである。地方行政制度の整備とはすなわち、近代国家の仕組みを小規模共同体のレベルまで敷衍していくことにほかならず、そのとき地域住民はより直接的に近代的状況に直面せざるを得なくなる。住民の側に課せられた逃れるすべのなさは、政府の姿勢がどうという以前に、国家に取り込まれたこと、国民の一部に組み入れられたこと、当然の帰結と言える。

そうであるならば、地方の枠組みをみずからの文化的まとまりの基盤にしていこうとする住民の試みは、小規模共同体を生活の基盤とする地域の住民が、国家という状況をみずからのうちに取り込んでいこうとする試みでもあると言える。それは国家という「想像の共同体」を、地方という、より身近なレベルに置き換えて取り込もうとする試みであり、また国家による住民の、個々の国民としての捕捉を、「地方」という集合的レベルにまで押し戻して対処する試みである。

さらに言えばそれは、国家をも包含して世界的規模で進展する近代的状況を、地域の住民が取り込んでいく試みであるとも言える。インドネシアという国家のかたちも、ある意味では近代世界の基準を満たすということで認められたものだった。その政府が進める地方行政制度の整備もまた、近代国家に一般的な形式をとることによって、近代世界の要請に応えるものになっている。地方という枠を架しているのは、インドネシア政府というよりも近代世界であり、政府は住民とのあいだの仲介者の役割を果たしていることになる。こうした位置づけは、政府がその政策の実施に当たって好んで口にする言い回しであるのだが、それは政策への抵抗を和らげるための単なる言い訳である以上に、国家や地方といった近代的な国家制度が置かれた現状の一端を開示している。住民の側から主張された、文化的まとまりとしての地方の生成は、彼らの近代世界への参入のひとつのかたちを示すものと言える。

\*

バリ島を本拠地とする、いわゆるバリ人の文化的背景については、別のところでまとめたことがある（鏡味 1990）。バリ島では9世紀からインド系の文字を使った碑文が残され、主としてジャワ経由でヒンドゥー文化が伝えられて、土着の勢力が王国を形成するようになったことがわかる。その後ジャワ島のヒンドゥー王国と関係をもちながら、バリ独自の王朝が興亡する。ジャワがイスラム化されたあとも、バリではヒンドゥー文化を継承する王朝時代が続くが、島内ではいくつかの小国が割拠して互いにあい戦

う状態になった。さらに19世紀半ばからオランダ植民地政府の政治・武力介入を受けるようになり、20世紀初頭には全島がオランダ植民地政府の統治下に組み込まれた。以後の経緯については次章で触れる。

議論の素材となる資料のうち、文献資料以外のものは、1980年代初め以来の何回かにわたる私の調査で得られたものである。<sup>4)</sup>このうち1982年から83年にかけての6か月と、1991年から92年にかけての4か月は、同じひとつの集落に滞在して調査を行なった。以下の第三章の記述はこのときの資料をもとにしたものである。さらに1994年と95年には2か月づつ滞在し、島をまわりながら、おもに州政府の政策や文化事業にかかわる資料を収集した。また1991年と94、95年には、首都ジャカルタにも一定期間滞在し、国の政策の資料収集や行事の見聞を行なうほか、ジャカルタに住むバリ人についての調査も行なった。以下の第一章や第七章の記述はおもにこのときの資料をもとにしている。このほかにも、1985年、86年、87年、88年、89年、93年、96年と、バリ島やジャカルタを短期間訪れている。これらの年にも補足的な資料収集を行なった。

以下の本論のうち、第一章から第三章までは、それ以下の章で検討する事象の背景となる状況を概説して呈示することを目的としている。第一章は、独立後のインドネシアの歩んだ道を追いながら、共和国政府の国内統合政策の経過と、そのなかでバリという地域とそこに暮らす人々が、どのように国のなかに位置づけられようとしてきたのかを概観する。章の後半では、とくに文化の領域における共和国政府の政策をとりあげ、それが国家統合に果たしている役割について検討する。この章では、国家の側からののはたらきかけを、おもな記述の対象とする。

第二章は、第一章を補足するものとして、インドネシアの中央から見たバリおよびバリ人のイメージを、首都ジャカルタで発行されている週刊誌の記事から探る。そうしたイメージは、国家がバリを取り戻そうとし、またバリの人々が自己主張するときの、手掛かりを提供するものであるが、同時にそれは、そうした国家とバリの人々のあいだのやりとりを通じて形成されてきたものでもある。

それに対して第三章は、バリの小規模な共同体の今日的なあり方を、私自身の住み込み調査の資料をもとに記述する。私の調査時期は1980年代初めから90年代にかけてであり、第四章以下でとりあげる、国家政策に対するバリ人の対応がすでにはっきりしたかたちをとるようになってからのことである。したがってここで描き出そうとする共同体の姿は、そうした対応が始まる以前の「始原的」なそれではなく、すくなくともそうした対応と同時代の姿である。それを承知でこの記述をこの位置におくのは、国家の対極にある共同体のかたちを示しておきたかったからである。

第四章以下では、国家に代表される外からののはたらきかけに対する、バリの人々の対応のあり方を検討する。まず第四章では、第一章で見た国の政策に対する、バリ州政府やヒンドゥー教評議会の対応を論

じる。そうした対応において想起される「バリの地方文化」や「ヒンドゥー教徒」といったまとまりこそ、国家と小規模共同体をつなぐ中間範疇のひとつのかたちと言える。それがどういう経緯を経てどのようなかたちに生成されてくるかが、この章の論点となる。

第五章では、前章で見た州政府の対応の具体的方策として、州政府の催す慣習組織コンテストをとりあげ、その内容を記述して検討する。そこで見られるのは、小規模共同体を「バリの地方文化」の核に仕立て上げる、その手順である。

続く第六章では、州政府やヒンドゥー教評議会の動きに触発されるかたちで、バリの一般の人々のあいだに現われつつある文化的な傾向について、いくつかの例をあげて論じる。前のふたつの章が、住民と国家のあいだをとりもつ州政府のような公的機関からの働きかけに中心を置いていたのに対して、この章ではそれに対処する一般の住民の対応に焦点を合わせて論じる。ただし、地域の住民を公的機関に属する指導的なエリートとそれ以外の一般大衆に単純に二分してしまうことの問題性については、本論の根幹にかかわることとして、終章であらためて検討する。

第七章では、国家の中心に位置する首都ジャカルタに暮らすバリ人の生活を、彼らのあいだで組織される互助組織を中心に論じる。そうして組織された互助組織は、国家の縮図とも言える首都で暮らすバリ人の、彼らなりの対応がかたちをとったものであり、バリ島に暮らす人々の対応とは明瞭な違いを見せている。しかしそれもまた、国家への取り込まれ方のひとつのかたちを示すものであることには変わりない。

そして終章では、バリ以外の地方の例も参照しながら、インドネシアにおいて、ひいてはひとつの国家において、ある地域がしだいにそのなかに取り込まれていくなかで、その地域の人々が文化的な自己主張によりみずからの独自性を確保していこうとする、その可能なあり方について論じる。

この章では、本論での議論の背景となる、インドネシア共和国独立後の国内情勢と国内統治政策の変遷を、とくにバリ島とのかかわりに焦点を置きながら歴史的に概観する。<sup>1)</sup> 第二次大戦後の独立から1960年代半ばまで続く初代大統領スカルノの時代、スカルノから現大統領スハルトへの政権委譲のきっかけとなった1965年の9月30日事件、そしてスハルト政権の政策が本格的に展開されるようになる1970年代までについては、すでに数多くの研究がなされ、標準的な概説も得られるようになっている(レグ 1984[1977]; Ricklefs 1993; 白石1997等)。いっぽう、現在まで続くスハルト政権の全体にわたる評価はもちろん今後の課題であるが、90年代初めの時点での総括(Hill (ed.) 1994)や、80年代から90年代前半にかけての政治情勢分析の興味深い研究(Ramage 1995)も出てきている。さらに、共和国独立以来のバリ島の情勢については、これまで概説程度のもの(Hanna 1976; Vickers 1989)しかなかったが、最近になって、とくに1965年の9月30日事件の余波がおさまる時期までの情勢を詳しく分析した本格的な研究が現れた(Robinson 1995)。ここではこれらの研究によりながら、とくに国内統治政策のあり方と、それへのバリ島のかかわり方に焦点をあてて見ていく。

さらに章の後半では、独立後の政府の文化面での政策をとりあげて、その内容を検討する。ここで文化面での政策と言うのは、序論の冒頭で触れたような意味での文化、具体的には言語や宗教、思想、芸術といった領域でのそれということである。こうした政策に対するまとまった研究はこれまであまりないが、とくにスハルト政権下で目立つ一定の指向性については、何人もの研究者が言及している。この章では、その全体について総括するというよりも、後の議論にとくにかかわるような点をいくつかとりあげて検討する。ここではおもに政府の側からの政策の内容とその変遷に焦点をあて、それに対するバリの人々の対応は後の第四章で扱う。

## 1 インドネシア共和国の国内統治政策

### (1) 独立期の共和国とバリ島

インドネシア共和国は、第二次大戦中の日本軍占領下で組織されたインドネシア独立準備委員会によって準備がすすめられ、日本軍の降伏直後の1945年8月17日にスカルノが独立宣言を行ない、翌18日には独立準備委員会が暫定憲法を採択し、スカルノを初代大統領に選出した。こうしてなんとか体裁は整えたものの、「政府が指揮するはずの国家機構は、中央官庁も地方の優先機関もさまざまな武装集団。政

治集団に占拠され、政府はことばによる説得による以外、そうした集団をみずからの意志に従わせる手段をもっていなかった」（白石1997: 54-55）。

いっぽうかつての植民地宗主国オランダも、インドネシアをふたたび支配することを試み、共和国政府の中心があったジャワ島以外の地域を占領していくつかの傀儡国家を樹立したり、また軍事行動を起こして共和国政府と対立した。しかしこうしたオランダの態度が国際世論に反響を呼び、ついに1949年のハーグ会議において、主権がオランダからインドネシア連邦共和国に委譲され、インドネシアの独立が国際的な承認を勝ち取ることになった。オランダの傀儡国を含めた連邦共和国は、すぐ翌年の1950年にはインドネシア共和国となり、単一の独立国家として出発することになる。

こうしたインドネシア独立の経緯のなかで、バリ島は日本軍による占領から、オランダの擁立した東インドネシア国の一員であった時期を経て、連邦共和国への参加、そして単一の共和国の仲間入りをするという経過をたどった。それはバリ島における植民地支配のあり方がもたらした経緯だったと言える。<sup>21</sup>

19世紀半ばから武力でバリ島の制圧を開始したオランダ植民地政府は、1908年、最後まで抵抗したクルンクン王家を軍門に降らせ、とうとう全島を支配下に置いた。その後オランダは、道路や灌漑用水の整備、学校や病院の設立といった政策を進めるいっぽうで、行政の面では初期の改革的な政策から、しだいに土着の権力者であった王族や貴族を統治機構に取り込む政策に転換していくことになる。1929年には、かつて島を割拠していた八つの小王朝の王家に、それぞれの領域内での政治的指導権を認める地位（negara-bestuurder）を与え、さらに1938年には、それぞれを自治的な統治区域（Zelfbestuursregelen）とし、旧来の王家にそれを統治させることになった。また地域間の問題を協議するために、その八人の王を中心とした合同会議（Paruman Agung）を設置した。もともとその会議の議長はオランダ植民地政府の官吏で、地域行政の責任者である知事（Resident）が務め、王による統治といってもその監督下のことではあったが、こうして、かつての王国が、オランダの庇護の下に、かたちをかえて復活したのである。

1945年、日本の降伏直後のインドネシア共和国独立宣言と、それに続く1946年3月のオランダ軍のバリ進駐は、バリの人びとのあいだで、王家をはじめとする親オランダ勢力と、共和国を支持する勢力の分裂を招き、島の各地でゲリラ戦が展開されることになる。オランダは、バリのほか、スラウェシや東インドネシアの王家から支持をとりつけて、1947年に東インドネシア国（Negara Indonesia Timur）を成立させ、共和国に対抗する。この間バリの王たちは、それぞれの統治区域の支配者として君臨し続けるいっぽう、東インドネシア国政府の要職について活躍した。

1949年のハーグ会議でインドネシア連邦共和国に主権が委譲されると、バリを含む東インドネシア

国もそれに加わることになる。1950年には、東インドネシア国内の統治機構であった王による合同会議が廃止されて、より民主的な民衆代表会議（Dewan Perwakilan Rakyat）が設置される。そしてこの年に東インドネシア国は解散して、バリをはじめとする各地域が正式にインドネシア共和国に参加することになる。

## (2) スカルノ時代の国内統治政策

統一を果たしたインドネシア共和国では、ハーグ協定で定められた、議会制民主主義を基盤とするインドネシア連邦共和国の暫定憲法が、単一の共和制への移行後も50年暫定憲法として引き継がれ、無数の政党が激しい政治戦をくりひろげる政党政治の時代に入った。植民地政府や日本軍の統一的な統治機構が解体されて中央の統制がきかなくなった地方を、なんとかして中央につなぎとめるのに、まず政党という回路によるつなぎとめが試みられたわけである。こうして、独立以前から活動を始めていた共産党や国民党といった政党に加えて、地方でも無数の政党が結成された。とりわけいくつかの全国レベルの政党は、内閣に閣僚を送り込み、中央や地方の政府要職を占めることによって、その影響力を地方にまで広げていく。しかしそれは同時に利権の奪い合いであり、政党間の駆け引きによる短命な連立内閣が続いた。

そうした状況のなかで、1955年に独立後最初の、そしてこれまでのうちでもっとも民主的だったと言われる第一回総選挙が行われた。その結果、ジャワ島のムスリムに支持基盤をもつナフダトゥル・ウラマ党、ジャワ島以外のムスリムに支持されるマシュミ党、および国民党、共産党の四つが、比較的多数の支持を得ることができたが、どれも単独で多数を占めることはできなかった。この時期に、国軍内部の派閥抗争が再燃し、また地方の軍部が政治勢力と手を結んで起こした反乱がスマトラやスラウェシなどで相次いだ。

そうした情勢に対処してスカルノ大統領は、1957年には「指導される民主主義」構想を発表し、1959年には、50年暫定憲法や、総選挙後起草されつつあった新しい憲法を廃して、大統領により自由な権限を認める1945年憲法への復帰を布告し、大統領主導型の政治に転換した。これは政党の存在を否定するわけではないが、自由な議論にもとづく議会制民主主義のかわりに、助け合い（ゴトン・ロヨン）の精神のもと、協議（ムシャワラ）と合意（ムファカット）というインドネシア独自の民主主義の伝統による挙国一致の体制を作ろうというものであった。スカルノは国軍と手を結び、制憲議会を解散することで、それを強行した。

これにより、各政党や国軍といった対立し合う諸勢力を大統領がまとめるという体制が作られた。

55年の総選挙にもとづく国民議会は解散され、政党代表のほかに、国軍や労働者や婦人といった社会の諸「機能」集団の代表が参加する内閣が組織された。つまり政党以外に諸「機能」集団という、国内の諸勢力をまとめる回路が用意されたわけだが、国軍をのぞけば、それらはじゅうぶんな統一的組織を備えたものではなかった。いっぽうスカルノは、国内の統治機構を整えるよりも、西イリアン開放闘争やマレーシア対決といった対外政策を喧伝することで、国のまとまりを訴えようとした。こうしたなかで、国軍の発言力が増すいっぽう、共産党が急速に勢力を拡大して、国軍とのあいだに緊張が高まり、1965年の9月30日事件につながっていく。

スカルノ時代のバリ島は、ちょうど中央政界の縮図のような状況にあった。単一の共和国が成立して、バリは、それ以東の島々とともにスダ・クチル州としてその一部を構成することになる。それまでオランダの力を背景にバリを統治してきた王族の発言力は弱まり、かわって、オランダに抵抗してきた共和国派や青年組織の発言力が増す。しかし後者が前者にとってかわるまでには至らず、さらに後者の内部でも勢力争いが活発化し、そこに中央の政党政治の波が及んで、島内の勢力分裂の状態が続いた。

独立期の共和国派がジャワ島の勢力の傘下に置かれていたように、この時期のバリ島の政党活動もまた、中央の政党の勢力拡大というかたちで展開した。スダ・クチル州の州知事には国民党の政治家が送り込まれ、その影響下で国民党の勢力が広まった。また50年代前半に中央政界で要職を占め、さらに東インドネシア国の首相を務めた王族が党員となっていた社会党の勢力もバリ島に浸透した。1955年の総選挙のバリ島での結果は、国民党が全議席数の半分を、また社会党が三分の一を占め、それに共産党が続いた。こうした政党の支持勢力の拡大が、党員が要職を占める役所の利権と結びついたものであったことは、中央政界での状況と変わるものではなかった。

「指導される民主主義」の時代になると、スカルノ主義者を自認するステジャが、バリの政界をリードようになる。彼は、西バリの王族出身でありながら、独立期にはオランダに抵抗する青年組織の指導者として活動し、1950年にはスカルノによってバリの地区長官（Kepala Daerah）に選ばれている。そして1958年にスダ・クチル州が三分割されて、バリが独立した州になると、スカルノはステジャを州知事に任命し、バリの舵取りを任せることになった。

ステジャは特定の政党に属さず、ちょうどスカルノのように、諸勢力の上に立ってそれをとりまとめる立場にあった。中央の政治抗争により1960年に社会党の活動が禁止されると、バリの政治勢力は国民党と共産党に大きく二分されることになった。このふたつの政党の支持勢力は、特定の社会階層で色分けされているものではなく、たとえば共産党の支持者にも王族や祭司出身の者が多く含まれていた。しかしこの時期の政党活動の最大の争点は、全国的にも、またバリ島でも、封建的な土地所有制度の改革に置か

れ、共産党は農地解放のほか、身分制度の撤廃を訴え、旧來の権力者層の多かった国民党は村レベルの組織作りで応戦した。貴族の催す大掛かりな儀礼の実施をめぐって、共産党支持者と反共産党勢力のあいだで緊張が高まることもしばしばだった。また、それぞれの政党の所属機関である人民文化協会

(Lembaga Kebudayaan Rakyat, 共産党系)や国民文化協会(Lembaga Kebudayaan Nasional, 国民党系)が、当時バリの人びとに人気のあった民衆演劇などを利用して党のイデオロギーを宣伝する公演を、村々で盛んに催した。こうしてこの時期に、二大政党の対立という力学をバネにして、全国レベルでの動向につながる政治活動が、バリでも村レベルにまで展開されることになった。その結果、1965年の9月30日事件のあとで、バリ島ではジャワ島とならんで、共産党狩りの嵐が吹き荒れることになる。

このようにスカルノ大統領の時代には、バリ島にも中央の政情が持ち込まれ、展開されることになった。しかしその受け皿となったのは、植民地時代以来の諸勢力の分裂の構図であり、この時期のインドネシアの他の地域で見られたような、地域が一丸となって中央に対抗するという事は、ついに一度も起こらなかった。唯一それに近いことが、ヒンドゥー教の認知をめぐって闘われたが、それについては第四章で詳述する。

なお、バリ人を母にもち、最初の妻もバリ人だったスカルノ大統領は、国内各地域のなかでもバリには特別の関心を払っていた。彼はバリ島中南部のタンバクシリンに大統領宮廷を建て、国の賓客を頻繁にバリに招いてもてなしたほか、バリの踊りやガムラン楽団を海外に文化使節として派遣したり、1963年にブサキ寺院で催された百年に一度の大祭を積極的に援助したりした。また同じ1963年には、日本の戦争賠償金を使って、サヌール海岸に近代的なバリ・ビーチ・ホテルの建設を開始している。こうしたバリの、とくに文化に対する関心と覇気の背後には、単にバリ人の血が流れているということからではなく、バリの文化がジャワのマジャパイト王国のヒンドゥー文化を受け継ぐものであり、つまりインドネシアの輝かしい過去の姿を今に伝えるものであるという、民族主義的な視点があったのではないと思われる。そうして位置づけられたバリの文化の後押しは、スカルノの政治目的によく合致するものであったと同時に、バリの人々にとってまたその文化的な自負を鼓舞するものであった。バリの人々が一丸となって推進したヒンドゥー教の認知運動も、スカルノの大統領任中に、バリ人の意向を満たすかたちで決着している。こうしたスカルノとの特別な関係が、バリ島の共和国編入を、より抵抗なく進める役割を果たしたであろうことは疑えない。

### (3) 9月30日事件とスハルト体制

共産党と国軍内の不満分子によるクーデター未遂事件とされる1965年の9月30日事件と、それに続くインドネシア全土での共産党粛正は、インドネシア全土、とりわけジャワ島やバリ島において、大きな犠牲者をもたらした。正確な数字はいぜん不明だが、多くの共産党員やシンパと目された人びとが、連行され、私的に処刑され、あるいは姿を消した。しかしそれは、共産党に対する国民党など他の政党の勝利を意味するものではなく、スカルノ時代の政党政治の終焉をもたらすものだった。

9月30日事件で国軍の指導権を握り、スカルノにかわって政権を掌握したスハルトは、1968年に正式に第二代大統領に就任すると、国民の政治活動を抑制するいっぽう、国内の経済的な開発を最優先する政策をとった。スハルト政権は、「指導される民主主義」時代にスカルノが導入した諸「機能」集団をテコ入れし、公務員組織や労働組合などを主力としてそれらを統合した、ゴルカルと呼ばれる組織を仕立て上げて、諸政党に対抗した。1971年の総選挙でゴルカルが63%の得票率を得て圧勝し、1973年に大統領の指導で旧来の諸政党がふたつの公認政党に整理統合されてからは、野党政党の発言力は急減し、ゴルカルが政府与党となって長期政権の基盤を築いた。

こうして政党を基盤にする政治勢力を骨抜きにし、政治的安定を手にしたスハルト政権は、疲弊していた国内経済の回復に力をそそいだ。まず農業生産の向上に目が向けられ、60年代末から高収量品種が導入されて、化学肥料や農薬の増産と合わせて、米やトウモロコシなどの食料増産政策が実施された。この結果、60年代前半には世界最大の米輸入国だったのが、1984年には米の自給達成を宣言するまでになった。また、70年代の世界的な石油危機を追い風にして、石油や天然ガスなどの資源開発が進んだ。石油価格が低迷する80年代半ばになると、第一次産業から第二次、第三次産業への経済の比重の転換を急ぐとともに、民間経済の規制緩和や積極的な外資導入をはかるなどして、順調な経済発展を維持してきている。

スハルト政権の国内統治政策で際だっているのは、行政機構と法令の整備である。スカルノ大統領の時代、中央と地方をつなぐ役割を果たしていたのは、国軍の組織をのぞけば、いくつかの全国的規模の政党組織だった。その政党の政治的役割を封じ込めたスハルト政権は、それに代わるものとして、数々の行政機構の整備に着手した。

まず、国家統合の骨組みを示すものとして、1974年に「地方行政基本法Undang-Undang Republik Indonesia No. 5 Tahun 1974」が公布された。地方政府の行政機構のあり方を規定する法令は、もちろん独立の時から存在したが、スカルノ時代の政情の変化に合わせて何回も改変を繰り返した。たとえば、独立期の1948年に公布された法令では、議会制民主主義の風潮に合わせて、地区長官の立場が地方議会に対して非常に弱いものであったのが、「指導された民主主義」に転換した1959年の大統領令では、逆

に南知事の権限が強められている、といったぐあいである (Kansil 1979: 29, 66)。また地方に対する中央政府の統制の弱さを反映して、地域自治体にながりの自由裁量の余地を認めるものであった。

それに対して1974年の法令は、中央政府と一丸となって開発を推進することのできる、画一的な行政機構を全土に適用することを目指したものである。これはその目標としては、中央政府の管轄する権限のうち、外交権や警察権などどうしても委譲できないものを除いた権限を、地方行政組織が整備された次第に地方に委譲していき、開発政策を地方レベルにまで浸透させることにより、中央の政策に調和した地方自治を実現しようというものであった。しかしこうしたかたちでの地方行政組織の整備とは、すなわち中央政府の権力の浸透を意味するものであることは明らかである。

さらに1979年には、村落レベルでも画一的な行政組織の設置をはかる「村落行政法 Undang-Undang Republik Indonesia No. 5 Tahun 1979」が公布された。村落レベルの行政組織に関しては、それまで、ジャワおよびマドゥラ島と、それ以外の島々を対象に別々に出された植民地時代の法令しか存在せず、各地域の慣習にもとづきさまざまな村落組織が維持されているというのが実情だった (Kansil 1979: 194-195)。それに対して1979年の法令は、74年の地方行政基本法を受けて、開発体制を村落レベルにまで敷衍しようとするものである。ジャワの村落をモデルにしたとされるその行政組織の全国的な適用は、とくにジャワ以外の地域において慣習的な地域組織とのあいだに齟齬をきたし、住民のあいだに混乱をもたらしていることを、加藤がリアウの例について報告している (Kato 1989)。この法令に対するバリ島での対応については、第四章で詳述する。

また、スハルト政権がとくにその初期に力をそそいだ農業分野では、1974年に「水資源法 Undang-Undang Republik Indonesia No. 11 Tahun 1974」が出されている。農業分野ではすでにスカルノ時代の1960年に「農業基本法 Undang-Undang No. 5 Tahun 1960」が制定されていたが、それは当時の政党間の争点であった土地問題を反映して、土地の所有と利用のあり方に焦点を置いたものだった。<sup>21</sup> いっぽう74年の水資源法は、当時の政権の課題であった農業生産向上の基盤を整えるために、水資源の公正で効率的な活用のある方を定めたものである。こうした水資源に関する総合的な法令は、植民地時代の一部地域に適用された法令以来のものであった。

この水資源法を受けて、政府は1982年に、その施行細目を定めた行政令である「水資源利用法 Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 22 Tahun 1982」や「灌漑用水法 Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 23 Tahun 1982」を公布した。このうち灌漑用水の維持管理については、政府はその末端水路の運用を、その用水の水を利用する農民の組織に委任する政策をとり、そうした水利組織の育成を1984年の大統領令 (Instruksi Presiden Republik Indonesia No. 2 Tahun 1984) で指示する

ことになる。こうして、先に述べた村落行政法による村落行政組織の全国的普及に続いて、農業水利の分野でも、村落レベルでの画一的な組織の全国的な普及がはかられるようになっていく。<sup>41</sup>

それらのほかにも、植民地時代以来の民族別、宗教別の婚姻法を統一し、それによってかわるものとして制定された、1974年公布の「婚姻法Undang-Undang Republik Indonesia No. 1 Tahun 1974」など、とくに70年代には重要な法令の整備があつた。この点に、スカルノ時代の政党政治とは対照的な、スハルト政権の国内統治政策の特徴は顕著に現われている。

こうした統一的な国内政策のなかにあつて、バリ島は共和国の州として国家に組み込まれていくことになる。スカルノ主義者で共産党に理解があつたとされるステジャ知事は、9月30日事件に続く共産党狩りの混乱のなかで行方不明になり、かわってジャワ人の知事が、混乱を取捨すべく中央から派遣され、1978年までその職を務めた。共産党なきあとのバリでは、イスラム政党への対抗勢力としての国民党が比較的支持を集めていたが、それでも1971年の総選挙ではスハルト政権の政治キャンペーンに後押しされた政府与党ゴルカルの拡大に対抗できず、さらに1973年の政党の整理統合によって実質的な発言力を封じられ、政界の翼賛体制化が定まった。それを基盤にして、上に述べたような国内政策が実施されるようになる。しかし1978年にふたたびバリ人の知事が就任すると、そうした中央の政策に対して、バリという地方の独自性を強く打ち出すような政策が見られるようになり、現在まで続いてきている。

以上、独立以後のインドネシア共和国の国内統治政策を、おもにそれぞれの局面での政治的状況に焦点を合わせて概観してきた。それは、オランダによる植民地支配や日本軍の占領、戦後の国際状況といったさまざまな要因が重なるなかで実現した独立が、そのまとまりをなんとか維持し強めていこうとした軌跡だったと言える。スカルノ大統領時代には、そのまとまりを維持し運営していく手立てとして、政党という組織の活用が試みられた。それら政党の活動を通じて、中央の政局と連動する動きが、地方にも浸透していったが、政党間の対立が地方の諸勢力のあいだの対立と結びつくかたちで増幅して、深刻な政情不安を引き起こし、やがて1965年の9月30日事件とその後の共産党狩りという危機をもたらした。そのなかで政権を握ったスハルト大統領は、政党の活動を制限し、かわりに行政機構の整備によって国内の統一を維持し強化する政策をとった。それは当時のインドネシアで唯一と言つてもいい全国レベルの統一組織をもっていた国軍の掌握を基盤にした強権的な政策であつたが、政党時代の非効率的で動きのとれない対立の構図によってかわろうとするものでもあつた。ただこの方策が、現在も続くスハルト政権のもので、どれくらい地方に根付きつつあるかは、いぜん現在進行中の段階にある。

こうした共和国の国内政策のもとで、バリ島やそこに暮らすバリの人々も、国家の枠に徐々に組み込まれてきた。上で見た独立期から共和国編入にかけての経緯からも、バリはまさに共和国という国家に

「組み入れられる」側に位置していた。その後も、バリ島が全国レベルでの政治局面の中心的舞台になったこともなければ、中央政界に要人を送り出したこともなく<sup>81</sup>、また逆に中央政府に対して反乱を企てたりもせず、もっぱら中央の政局が波及するのを甘受する立場に甘んじていた。そのなかで唯一明確な自己主張を発したのが、1950年代のヒンドゥー教認知運動であり、それがスハルト政権になって地方行政機構の整備が進むなかで、80年代以降とくに顕著に発せられるようになる地方文化の独自性の主張というものにつながっていく。これが本論の次章以下で詳しく検討しようとするの中身なのだが、それはこれまでの議論から、政府に反抗したり分離独立を企てたりといった類のものではなくて、与えられた枠組みのなかでいかに自己主張していくかの試みなのだと、とりあえず位置づけることができる。

## 2 文化をめぐる政策

前節ではおもにインドネシア共和国独立以後の政治的な状況を概観したが、以下の本論で考察の対象にする、バリの人々の国家統合への対応は、主として文化的な領域で展開されているものである。文化的な領域と政治的なそれを明確に区分することはもちろん不可能なことではあるが、近代国家の統合に果たす文化的なまとまりの重要性については、序論で議論したとおりであり、ここでもインドネシア共和国におけるそのまとまりを見ておくことは必要である。ただし、それを所与のものとして扱うのではなく、独立した国家がどのような文化的まとまりを構想し作りだそうとしているのかという点からの検討である。

### (1) 「国民文化」の規定

独立した国家にどのような文化を盛り込んでいくべきかという点は、どのような理念のもとに独立国家を構想していくかということとからみあいながら、独立運動の時代から民族主義者たちのあいだで議論されてきたことだった。この時期のオランダ領東インドにおける「文化」をめぐる言説には、まずオランダの慣習法学者が構築した、各地域の慣習を基盤にした諸民族文化の認識が基底にあり、さらにそれらをまとめて西洋近代と対置した伝統文化という枠組みがあった。この伝統文化を、封建的で遅れているとするか、それとも民族の精神的根源を示すものとするかで、その国づくりへの位置づけが違ってくる。さらにそこには、多くの地域で住民の多数を占めるイスラム教の理念を国づくりにどうかかわらせるかという要素がからんでくる。こうした構図を背景にして、独立運動の時代には、築き上げていくべき独立国の文化的基盤に関して、さまざまな議論が展開された。

そうした議論のひとつに、1930年代半ばに主として文学者たちのあいだでくりひろげられた「文化論争 (Polemik Kebudayaan)」がある(土屋1994: 170-191)。これは1935年から39年にかけて、いくつかの雑誌や新聞紙上でたまたま行われた論争で、それらは独立後の1948年に『文化論争』の題で本にまとめられた。30年代半ばという、植民地政府によって政治運動がきびしく取り締まられていた時期にあって、文学者たちによる論争でありながら、ありうべきインドネシアという国の文化をどういうものとして提示するかが焦点であった。その一方の代表であるアリシャバナは、インドネシアという新しい国の文化は、古い伝統を絶ち切って、西洋の技術と精神をわがものにしなければならないと説き、他方それに対立するデワントロらは、西洋の近代思想に見られる物質主義を批判して、民族の伝統に根ざした文化をつくりだしていかなければならないと説いた。この論争は、決着を見ないまま立ち消えになったが、それが独立後に一冊の本にまとめて出版されたことからもうかがえるように、そこでの論点は独立時の憲法に踏襲されていくことになる。

共和国独立時に制定された45年憲法には、次のような「国民文化」への言及が見られる。その第32条で「政府はインドネシアの国民文化 (kebudayaan nasional) を発展させる」とされ、その説明文で「民族文化 (kebudayaan bangsa) とは、インドネシア全土の民の理念と活動の成果として生じる文化のことである。インドネシア全土にわたり、各地方で見られる古い土着の文化の精華もまた、民族文化である。文化の営みは、民族文化を豊かにしインドネシア民族の人間性を高めようとするような、外国の文化からの新しい要素を拒むことなく、時代や文化の進歩、また統一の促進に向けたものでなければならない」と規定している。条文と説明文では、「国民文化」と「民族文化」という、一部違う言葉が用いられているが、ここでの「民族文化」は「国民文化」と言い換えてさしつかえないものである。説明文で明示されているように、独立共和国の国民文化に関する方針は、さきの「文化論争」の双方の主張をも取り込んだようなものになっている。

共和国の統一に続く1950年代は、政党の対立や各地の武力反乱に揺るがされ、統一的な文化政策は実施されなかったようであるが、スカルノ大統領はバリの舞踊団を海外に文化施設として派遣したりしている。しかし「指導された民主主義」の時代になると、各政党に所属する文化協会の活動が盛んになる。ただしこれは、文学や各地の伝統芸能のかたちを借りた、政党のイデオロギー宣伝といった内容のものだった。それに対して、1963年に一部の文学者たちが「文化宣言 (Manifest Kebudayaan)」というものを公表した。これは、とくに共産党系の人民文化協会所属の文筆家らに対抗して、特定のイデオロギーへの肩入れを拒む文学者らが出した宣言である (Moeljanto & Taufiq 1995; Ajip Rosidi 1995)。その文面には、国民文化構築に向けて、あらゆる立場の人びとの営みを等しく容認しようとする中立的な立場

が明示されているが、政党による政治宣伝戦のさなかにあつて、そうした立場は国策に忠実でないと共産党系の論者たちから攻撃され、1964年にはスカルノ大統領が、「文化宣言」の名でおこなうすべての活動を禁止するに至った。

スハルト政権になってからは、イデオロギー的な論争が極度に抑制され、45年憲法中の規定が「国民文化」に関するほとんど唯一の言説の基盤とされるようになる。その規定の内容は、すでに見たように非常に抽象的、一般的なものであり、しかも「国民文化」の枠組みのなかに、地方の上層文化の精華も外国からの新しい要素も取り込んでいこうという、きわめて間口の広いものである。

しかしそのなかで、スハルト政権がとくに何に重点を置こうとしているかは、たとえば文化問題を扱う政府機関である、教育文化省 (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan) の文化総局 (Direktorat Jenderal Kebudayaan) の構成を見ることである程度推測される。1975年に現在のかたちに構成された教育文化省の文化総局は、事務局のほか次の4つの部局で構成されていた。すなわち、歴史・伝統価値局 (Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional)、芸能局 (Direktorat Kesenian)、博物館局 (Direktorat Permuseuman)、そして歴史考古遺物保護活用局 (Direktorat Perlindungan dan Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala) である。のちに1979年になって、唯一神信仰育成局 (Direktorat Pembinaan Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa) が追加され、5部局の体制になって現在に至っている。さらにこのほかに国立博物館と国立図書館が文化総局の管轄下に置かれ、また直接の傘下ではないが、同じ省内に関連部局として国立考古学研究センター (Pusat Penelitian Arkeologi Nasional) や言語育成開発センター (Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa) がある (Haryati 1985)。

このなかで、後から追加された唯一神信仰育成局は、クバティナン (kebatinan) と呼ばれるジャワの神秘主義的な信仰グループの保護育成を管轄する部局で、その宗教としての位置づけをめぐる政治的な特別措置の産物である (福島1991: 168-176)。

当初からの4部局のうち、歴史・伝統価値局はインドネシア各地の歴史や伝統的価値を掘り起こし、それを国民文化に統合する役割を担う部局で、1976/77年度から20年ちかくかけて、インドネシア各州の地方史や民話、伝統儀礼、伝統的遊びやスポーツなどを調査して記録し刊行するプロジェクトを行ってきた (加藤1993: 182-183)。芸能局は国内の伝統芸能および現代芸能の保護育成を担当するとともに、国内各地に設置されつつある芸能センターを管轄し、また海外公演をする芸能団体にその認可を与える権限も握っている。博物館局は、公立私立を問わず国内の博物館を管轄し、その設立に認可を与える部局である。そして歴史考古遺物保護活用局は、中部ジャワのポロブドゥール仏教寺院遺跡をはじめとする

国内の歴史考古学的遺物・遺跡を管理し、その修復や保存にあたる部局である。いっぽう国立考古学研究センターと言語育成開発センターは独立した研究機関で、それぞれインドネシア各地の考古学調査や、国語であるインドネシア語と各地域の地方語、およびそれらによる文学の研究などを行なっている。

この構成を眺めると、とくに芸能や歴史・考古学的遺物が、憲法に言う地方の「土着の文化の精華」の具体的な内容として重点を置かれていることが読み取れる。歴史・伝統価値局の管轄対象は、それよりはもう少し総合的な地方の伝統文化であるはずなのだが、実際の活動はそれを項目ごとに分けたうえで、一種のカタログ化にはかならない。しかも国民の文化の重要な部分であるはずの宗教・信仰については、行政上はまったく別の宗教省が管轄しており、この部局が扱う「伝統価値」は、失われる前に書き留めておかねばならない各地の風習といったものでしかない。このように地方文化を過去の遺習といったニュアンスでカタログ化し、とりわけ芸能や歴史遺物のような有形・無形文化財的なもので代表させて、国民文化に取り込んでいこうとする姿勢が、スハルト政権の文化政策の基本にあるように見える。

こうした姿勢に少なからぬ影響を与えたと思われるものとして、インドネシアの文化人類学の草分けであるクンチョロニングラットの発言がある。たとえば1974年に初版が発行され、その後1992年までに15版を重ねて広く読まれ続けている『文化、精神および開発』のなかで、彼は文化の普遍的要素として、1)宗教・儀礼体系、2)社会体系、3)知識体系、4)言語、5)芸能、6)生業体系、7)技術体系の7つをあげた後、一国の国民文化のあり方について論じ、それがその国の国民に独自のアイデンティティを提供し、民族の誇りとなる質の高いものでなければならないとする。そしてそうした一国に独自の固有性を具現する文化要素として、言語、芸能、および儀礼・慣習の3つを指摘し、それ以外の宗教、社会形態、知識、経済、技術といったものは、普遍的かつ国境を超えて運動するものであり、一国の特性を呈示するようなものではない。さらにその独自のアイデンティティを提供する3つの要素のうち、言語や儀礼・慣習は、民族の誇りを高めるという点で限界があるのに対して、芸能がそれにはもともとふさわしい要素であるとしている（Koentjaraningrat 1974: 2, 109, 113）。この議論は、彼が1950年代のアメリカ留学で学んだ文化の理論を土台にしつつ、45年憲法の国民文化の規定のしかたに沿うようにして、いかにしてそれを発展させていくかを説いたものである。

クンチョロニングラットの議論の要は、固有性と同時に質の高さを問題にする点にある。これは憲法で言及される地方文化の「精華」という表現に依拠していることを示すと同時に、それによって、地方文化のうちで国民の誇りになりうるものだけを切り離して国民文化に取り込もうとするものであり、裏を返せば、国民文化に取るに足らない質の低いものは切り捨ててもいいということになりかねない。これはあくまでも国民文化発展の立場にたった議論であり、ここからは国家的統合に抗する地方文化の主張といっ

た視点はきれいにぬぐい去られている。その意味でこれは国家の政策に非常に親和的な理論であり、事実、上で見た文化総局の構成における、地方文化のカタログ化を遂行する歴史・伝統価値局や、芸能や歴史遺物の質の高さを認定する芸能局、歴史考古遺物保護活用局の存在など、この理論を下敷きにしたものとも思えるほどである。この著作の発行年を考えると、これがスハルト政権の文化政策の直接の基礎になったとは言えないが、クンチョロニングラットのこの著作は政府要人の著作物や政府関係の発行物でしばしば引用されており、かれのこうした考えが政府の政策を援護する理論として扱われてきたことは疑えない。

こうした地方文化の扱いと、その国民文化への組み込み方についてのスハルト政権の姿勢を端的に示す例として、多くの研究者があげるのが、スハルト夫人の肝いりで1975年にジャカルタ郊外に開設された「タマン・ミニ」公園 (Taman Mini Indonesia Indah) である (土屋1991; Kipp 1993; Pemberton 1994等)。そこでは、インドネシアの領土を模した小島を浮かべた池のまわりに、インドネシアを構成する27の州の伝統建築が並べられ、そのそれぞれの内部には各地の民具や伝統衣装が展示されている。さらに各地の伝統芸能も定期的上演されている。そこに見られるのは、国内の諸民族文化、45年憲法の文面で言えば「各地方で見られる古い土着の文化の精華」を、イデオロギー性を払拭したモノとして並列することで、インドネシア全体の国民文化のかたちを示そうとする発想である。公園内には科学技術館なども建てられており、それもまた憲法の「外国の文化からの新しい要素を拒むことなく」という文面をモノで表現したものということができる。

このように「文化」をモノの展示や上演で示そうという手法は、「タマン・ミニ」公園にとどまらず、各地の施設や行事で多用されている。それがいちばんはやく始まったのは、首都のジャカルタにおいて、1966年から1977年まで知事を務めたアリ・サディキン時代に、地方政府内に文化局 (1967年) や博物館・歴史局 (1968年) が設置され、また地方政府後援の民間団体として、主に文学や現代演劇の振興をはかるジャカルタ芸術会議 (1968年) や、ジャカルタの土着文化、とくにその芸能を振興するためのプタウィ文化協会 (1977年) が設立された。そしてそれら機関の活動の具現化として、ジャカルタ歴史博物館 (1974年)、織物博物館 (1975年)、ワヤン人形博物館 (1975年)、造形芸術博物館 (1976年)、海洋博物館 (1977年)、アンチオル芸能広場 (1977年) などが続々と開設され、またジャカルタ芸術祭 (1968年以來) やジャカルタ週間 (1968年以來) といった催しも毎年開催されるようになっていく。いうまでもなく首都ジャカルタは、国内各地から人の集まった、いわば国家の縮図であり、かつ近代的な開発がいちばん先行している地区として、住民に文化的アイデンティティの基盤を呈示する必要がもつともはやく生まれた地域であった。そしてそこで実施された政策を見ると、芸能・芸術の

振興と、歴史伝統の博物館的展示が目につく。この種の施設や行事は、その後他の州でも盛んに作られ催されるようになり、あとで詳しく検討するバリ州政府の手掛ける文化政策もまた、この路線に沿ったものであると言える。

こうした「文化」のモノ的展示と結びつくものとして、その娯楽や観光資源としての活用があげられる。「タマン・ミニ」公園も、またジャカルタの各種施設や行事も、国内の伝統文化や歴史的遺産を提示することのほかに、国民の娯楽や観光に供することを念頭においたものであった。

そのことは、たとえば国内に残されている歴史的遺物に対する政策の変化からもうかがうことができる（Hilmpunan 1981）。考古学的な遺物や歴史的な寺院遺跡を保護しようとする政策は、植民地時代の1931年に制定された「歴史記念物法（Monumenten Ordonnantie）」で明示され、それが共和国政府にも引き継がれてきた。1960年から1975年までに出された、歴史考古学的遺物・遺跡の保護に関する大統領令や内務大臣令、教育文化大臣令などは、いずれもそれらを許可なく改変したり売買したり移動させたりすることを禁ずることに主眼を置いている。とくに1973年の調整大臣の通信大臣および教育文化大臣宛ての覚書では、通信省の観光担当部局が遺跡などの補修に口を出すことを戒め、その観光促進のための役割を観光案内所の設立に限ってすらいる。ところが1979年になると、教育文化省文化総局長と通信省観光総局長のあいだで、歴史考古学的遺物・遺跡のほか儀礼や芸能も含めた文化遺産を保護するばかりでなく積極的に振興して、それを観光に活用しようとする協定が取り交わされた。そして同じ年にそれを実行に移すための「文化観光促進委員会」が、文化総局の歴史考古学局長や芸能局長と観光総局の各局長を委員として組織され活動をはじめた。こうした政策転換を背景に、たとえばポロブドゥールやプランバナといった寺院遺跡が修復され、そのまわりを観光公園として整備されて、ひろく観光に供されるようになっていく（鏡味1994a）。

文化遺産の積極的な観光への活用は、スハルト政権の推進する経済開発政策にきわめて親和的な政策だと言える。バリ島における地方文化の振興も、バリの国際的な観光地としての位置づけと密接にからみあうものであり、それについては後の章で詳しく検討する。

「文化」が観光に供せられるようなモノとして、具体的には物質文化や芸能に重点をおいたかたちで、提示されるという点に、「国民文化の発展」に向けたスハルト政権の姿勢がよく現われている。それはちょうど政治の面で政党を脱イデオロギー化したように、国内各地の諸民族文化を脱イデオロギー化して、統一的な国民文化の表面を彩るモザイクの破片にしてしまおうという政策である。そして、そうした「文化」の皮相な扱いと平行するように、それらのモザイクを束ねて統一的な国民文化像を結ぶ理念として、スハルト政権が強力に推進しているのが、「パンチャシラ」理念の普及政策である。

## (2) 「バンチャシラ」政策

「バンチャシラ」は、日本軍占領下で組織された独立準備委員会において構想され、45年憲法の前文に盛り込まれた、五項目からなる国家存立の哲学的基礎である（土屋1994: 第九章）。独立を前にして、委員たちのあいだで問題になったのは、インドネシアをイスラム国家にするか世俗国家にするかという点で、その対立への妥協策としてスカルノが提示したのが、「唯一神への信仰」という項目を含む「バンチャシラ」の理念だった。スカルノの提案をめぐって論議がなされ、語句の修正や項目の順番の入れ替えが行われて、最終的に45年憲法の前文に書き込まれたのは、次の五項目である。「(1)唯一なる神への信仰、(2)公正にして礼節に富む人道主義、(3)インドネシアの統一、(4)代議制による・英知に導かれる民主主義、(5)全国民にとっての社会的公正さ」（土屋1994: 277）。そしてその本文第29条では、国家が唯一神への信仰に基礎を置き、また国家が宗教と信仰の自由を保証することが明記された。

イスラム主義者たちはこの妥協に満足せず、イスラム政党を通じてさらなるイスラム的な体制を主張するいっぽう、1946年に設置された宗教省に歴代の大臣を送り込んで、イスラム教徒の婚姻や巡礼等の手続き、宗教裁判、宗教の学校教育といった、主としてイスラム教徒を対象にした業務を管轄し実現していった（Departemen Agama 1987）。いっぽうスカルノは世俗国家の方針を貫き、「指導される民主主義」等の理念を打ち出して、イスラムをはじめとする諸イデオロギーを相対化する手法をとった。

スカルノを継いだスハルト政権は、45年憲法を基盤とする体制をも踏襲したが、種々の政治イデオロギーはいっさい封じ込め、かわりに憲法前文に規定されている「バンチャシラ」の理念を唯一の政府公認の国家イデオロギーとした。そして1978年の最高国民会議（MPR）決定「バンチャシラの理解と実践のための指針」によって、「バンチャシラ」が国民ひとりひとりの行動規範、価値理念となるべきことが示され、1978年からすべての公務員と地域社会の指導者に受講を義務づける「バンチャシラの理解と実践のための指針の研修講座」が、また1980年からは小・中・高等学校で「バンチャシラ道徳教育」が開始されるようになる（土屋1994: 278-295）。さらに1982年の総選挙後、政府は国内すべての団体に「バンチャシラ」を唯一の根本原則として受け入れるよう迫り、80年代の半ばまでにはイスラム教徒の団体を含むすべてがそれを受け入れることになる。こうしてスハルト政権下では、国家と国民のもっとも根本的で唯一の理念として、「バンチャシラ」の普及と強要の政策が展開されてきた。

「バンチャシラ」の内容自体は、憲法前文中の文面も、また全文10ページほどの「バンチャシラの理解と実践のための指針」にしても、非常に一般的で抽象的なものであり、その内容の是非をとりたてて

議論するようなものではない。わずかに「唯一神への信仰」の項の扱いをめぐって、共和国独立時に世俗国家をめざすスカルノとイスラム勢力のあいだで政治的な駆け引きがあったが、それはその時点でいちおう決着し、政府の宗教政策もその線に沿って展開されてきている。

むしろそのひと組のきわめて一般的な理念を、あらためてスハルト政権が、唯一の基本理念として国内のすべての勢力とその団体に一律に受け入れを強要したことが重要である。これによって、政党や宗教団体は言うに及ばず、民間の会社や財団から、後に見るようにバリ島の慣習村にいたるまで、「パンチャシラ」を団体の存立基盤の第1原則に掲げることが強要されるようになった。このことは、その内容うんぬんよりも、スハルト政権が、国内のいかなるイデオロギーも政府の管轄下に置こうとする、強権的な姿勢を示している。

「パンチャシラ」の受け入れに激しく抵抗したのはイスラム教徒の団体であった。その表向きの理由は、アラーへの信心をまず第一の信仰の基盤とする彼らにとって、そのさらに上にかなる理念への支持も掲げたいという、宗教的な理由であった。しかしその背後には、政党の改編と厳格な選挙統制によって政治的発言力を封じ込められ、さらにその理想的側面にまで立ち入ろうとする政府の姿勢に対する、多数派を自負する勢力としての抵抗があったことが指摘できる。しかし彼らは、政府の厳格な統制によって国外のイスラム団体と連帯する道は閉ざされ、国内でも独立以来の地域的対立に根ざしたいくつかの団体に分裂していて、政治的に政府に対抗できるはずもなく、結局その受け入れを承認することになる。

いっぽう「パンチャシラ」の受け入れが、かえってその団体の存在基盤を強固にするものとしてはたらく場合もある。イスラム教徒の団体と対象的に、バリのヒンドゥー教徒が属するヒンドゥー教評議会は1984年の大会議(Pesamuhan Agung)でいちやくその受け入れを承認したが、それはそれによって少数派としての存在にすこしでも政府の後ろ盾を得ようとする動きだったように見える。後の章で見えるように、政府もまた1983年にはヒンドゥー教と仏教の祭日を国民の祝日にするなど、少数派に配慮を示し、それによってイスラム勢力とのバランスをとろうとしたふしがある。「パンチャシラ」理念の一律的な強要は、少数派にとっては自己の存立基盤強化にいい機会を提供したと言える。<sup>91</sup>

スハルト政権の「パンチャシラ」政策は、スカルノ時代に入り乱れた政治イデオロギーの動きを封じ込める、法制的な詰めの一手段であるとともに、信仰や価値の面でも政府がそれを管轄する権限を握っていることを誇示するものである。それは45年憲法に明示された、「政府はインドネシアの国民文化を發展させる」という条文の、ひとつの応用とも見ることができる。

このようにスハルト政権の文化政策においては、国内の諸民族文化をモノとして並列する皮相な扱いが顕著ないっぽうで、イデオロギー面では「パンチャシラ」を唯一の理念として強要し普及させること

で、統合の柱としていこうとする姿勢が目立つ。ここでは「文化」は、このふたつの極に引き裂かれたような状況に置かれていると言える。

#### まとめ

本章では、共和国独立以来の国内統治政策と、文化の面での政策の変化を概観した。国内統治政策においては、スカルノ大統領の時代にはまだ、政党を通じて地方とのつながりをつけ、政府がその手綱を引くという段階だったが、スハルト政権になって法的な整備が進み、軍隊の力を背景にした強権的な政府が、統一的な政策を地方にまで展開するようになっていく。地方は中央に「つなぎとめられる」段階から、「組み込まれる」段階に入ったと言える。

文化の面においては、とくにスハルト政権下において、地方文化を種々の要素に解体し、とくにその芸能や歴史遺産を称揚して各地方ごとに並列し、国民文化の構成要素と位置づけるとともに、それを統一する理念として「パンチャシラ」の普及を強力に推し進めている。この面でもまた、地方の文化は国民文化のなかにますます取り込まれようとしていると言える。

以上いずれの面においても、すくなくとも植民地時代まで、そして独立後のスカルノ大統領の時代にもある程度までは、それぞれかなり自立したまとまり—それが植民地統治によって線を引かれ整えられたものであったにしても—を維持していた各地方が、とくにスハルト政権になってから、そのまとまりがいくつかの要素に解体されたうえで、あらためて国全体の枠組みのなかに統合されようとしていることが指摘できる。ここで言う要素とは、行政組織であり、経済体制であり、また文化の面における信仰、慣習、芸能、建築といったものである。

そもそも国民国家がめざす国家統合とは、国内各地域がそれぞれ維持していたまとまりをいったん解体し、それを国家レベルで再編成することにほかならない。ただし地方の住民がそれを甘んじて受け入れるかどうかは別の問題であり、かつてのまとまりを維持することは困難でも、それを別のかたちで再統合して、地域の基盤をつくりだしていこうとする動きが当然予想される。本論で議論の対象とするバリ人の試みを、以下ではそうした動きのひとつとして位置づけ検討していく。

本章でおこなった、インドネシア共和国独立以来の国家の国内統治政策の検討は、議論として総括的なものではないが、それは他の本格的な研究に譲り、ここでは次章以下の議論の前提となる、インドネシアの政治・文化状況の概要を描き出すよう努めた。以下で検討するバリの人々の活動は、ここで描いたような状況のもとで、それへの対応として展開されているものとして捉えたいということである。

## 第二章 インドネシアにおけるバリのイメージ

本章では、首都ジャカルタで発行されている全国規模の週刊誌に掲載された、バリ関連の記事をとりあげ、その内容や語られ方の分析を通して、バリ島やバリ人が週刊誌の記者や読者にどのようにとらえられているかを検討する。それは、前章で見た、インドネシアという国家におけるバリという地方の制度的、政策的な位置づけを補う、一般の国民の日常的な認識のレベルでの位置づけの検討である。

ある地方の人々の暮らしぶりや信仰のあり方が、国内の他の人びとにどう受け取られているかということもまた、国家におけるひとつの地方の位置づけをあぶり出すひとつの要素である。1981年に首都のジャカルタで下宿生活をしていた時、バリに観光にも行ったことのある下宿の息子（父親はパレンバン人、母親はスダ人）は、これからバリを調査しようという私にこう言った。「バリ人はとても信心深く、また昔からの慣習をしっかりと守っている（ただしその宗教も慣習も私のとは違う）。女は道路工事などしてよく働くのに、男は道端にしゃがんで鶏をなでてぶらぶらしている。」これがバリ人に対して他のインドネシア国民が抱いているイメージの、私にとって最初の情報であった。こうしたイメージは、行政上の制度などとならんで、中央とバリ、あるいはバリと他の地方とのあいだの距離を描きだすものと言える。

本章で考察の対象にするのは、1990年の4月から9月までの半年間に発行された、インドネシアの代表的なニュース週刊誌『テンボ』に掲載された、バリ関連記事である。バリについての特定のイメージは、こうした全国版の週刊誌において、事件の取り上げられ方、記事の書かれ方、強調点の置き方などに反映され、書かれた記事によってさらにその読者に広まってゆく。もっとも週刊誌は教科書ではないから、それがそのまま受け取られるとは限らない。なによりも、それはバリ人の読者を排除しているわけではないから、たとえばひとつの記事に対する当事者からの反論ももちろんありうる。週刊誌はひとつの見方を伝えるというよりも、いろいろな見方が呈示される場であると言える。ただしそこにある一定の傾向が見られるとすれば、それはかなり一般的な見方だと言えることができる。

ここで扱う素材が提示するそうした見方は、その年代が示すように、前章で見た独立後の政治的、文化的経緯を経て形成されてきたものである。したがってそれは、そうした経緯を経て生みだされてきた、バリと他の地方の国民とのあいだの距離を、1990年という時点で投影したものと言える。

### 1 週刊誌『テンボ』

『テンボ』は1971年3月にジャカルタで創刊された週刊誌で、ジャカルタに編集総局を置くほか、メダン、バンドゥン、ヨクヤカルタ、スラバヤの四ヶ所に国内支局を、またワシントン、東京、パリ、バンコク、キャンベラ、クアラルンプールの六ヶ所に海外支局をもって発行されてきた。記事はインドネシア語で書かれ、その内容は社会問題や経済情勢からスポーツ、娯楽、芸術にまでわたる。言論統制のきびしいインドネシアで、その「真実」を報道しようとする姿勢から、再三政府の発禁措置をうけ、とうとう1994年6月に、政府関係者のスキャンダルを記載したかどで永久発行停止処分を受けるにいたった。

英語で作られた『テンボ』誌の案内パンフレットによると、創刊時に2万部だった発行部数は、1987年には16万5千部に増え、さらに1部は平均5人に回し読みされるというデータから、実際の読者数は90万人におよぶと推定されている。また『テンボ』誌の読者の4割強がジャカルタ在住で、それを含めてジャワ島だけで読者の7割を占めているが、これはインドネシアの人口の分布から見てさほどかたよっているわけではなく、購読者はインドネシア全国に広がっている。『テンボ』誌は先に述べた支局のほかさらに数十ヶ所の通信部を置いて、国内各地の話題をひろっており、たとえばパリのデンバサール通信部にはパリの記者やレポーターが配置されている。さらにパンフレットに記された、ジャカルタを含む主要都市での購買率が全体の75%という数字や、年齢・職業・収入別の購読者層のデータを合わせると、その平均的読者像は高校以上の学歴をもつ都市のサラリーマンで、月収が十数万から数十万ルピアの所得層ということになる。『テンボ』誌は1990年現在一冊2,250ルピアで、これはジャカルタのサラリーマンならちょっと奮発した昼食代程度だが、地方では人夫の一日の稼ぎ以上になる。さらにその記事の話題や内容からいっても、『テンボ』誌は知識階層の愛読誌と言える。

『テンボ』誌の内容構成を見るために、1990年4月14日号(20巻7号)の目次を表2-1にあげた。これらの項目のほか、週によっては「宗教」や「芸能」など、記事の内容によってそれ以外の項目も随時もうけられる。4月14日号の総ページ数は112ページで、うち12ページがカラーページである。広告はページ数に数えられるものと数えられないものがあり、それを合わせるとカラー広告が42ページ、白黒広告が22ページになる。目次の分類とは別に、それぞれの記事の数を数えると、読者の投稿を除いたその総数は79本である。このうち地方支局発信の気付のある記事は15本であるが、これ以外にも地方の出来事や海外のニュースを扱った記事が多数あり、これらは特派員の手になるものか、あるいは外電のたぐいを中央で編集したものであると思われる。こうした構成は、ここで考察の対象とする1990年4月14日号から10月6日号までの半年間で大きな変化は見られなかった。

表2-1 『テンボ』誌の目次(1990年4月14日号)

	ページ
読者からの投稿	3
読者のコメント	15
編集部から	20
目次	21
特集	22
国内情勢	31
編集長のコラム	35
国際情勢	36
署名入りコラム	44
著名人の動向	46
折り込み特集記事	51
グラビア特集	56
インドネシアーナ (こぼれ話)	68
世情	69
環境問題	70
法律	72
技術・科学	77
教育	78
情報	81
犯罪	82
スポーツ	87
健康衛生	88
経済	90
署名入りコラム	102
署名入りコラム	105
出版	109
署名入りコラム	110
映画	112

目次から推測されるように、記事の内容はインドネシアの内外を問わず多岐にわたっている。インドネシア全体を揺るがす汚職事件やイラクのクウェート侵攻といった時事問題から国内の地方それぞれのかかえる問題、インドネシア各地で起こった事件や催し、内外の伝統文化から新開発の科学技術の紹介まで、あらゆる話題がたんねんにひろわれ論じられている。こうした内容が、『テンボ』誌をインドネシアの代表的なニュース週刊誌にしている要因である。

## 2 『テンボ』誌に載ったバリ関係記事

1990年4月14日号(20巻7号)から10月6日号(20巻32号)までの26冊の『テンボ』誌に掲載された、バリに多少とも関連のある記事を集めたところ、33本の記事、4通の読者からの投稿、そしてバリを素材にした3つの広告が数えられた(表2-2参照)。これらが全体に占める割合は、インドネシアの

他の地方に関する記事のそれに比べると若干高く、それだけバリがインドネシアのなかでもニュース・バリューのある地域であることを示している。<sup>11)</sup>

表2-2 バリ関係記事（『テンボ』誌20巻7号～32号収録）

(コラム名)	(記事題目)	(収録巻号)	(ページ)
1. 金融	バリ商業銀行式勧誘	20巻7号	92～93
2. 高等学校	“バリに感謝” 高校	8号	35
3. 著名人動向	---	8号	38
4. グラビア特集	女性労働者へのバラード	8号	56～59
5. プラタン湖	ある古寺への提言	9号	85
6. マジュガウ樹	神木の危機	11号	73
7. 墓地	無名氏のための墓地	12号	25
8. 造形芸術	バリ、バトゥアン村での（芸術）動向	13号	70～71
9. スバック	三つのスバックの造反	14号	23
10. 環境	波に侵食されるクタ海岸	14号	42
11. 麻薬	“デンバサル・コネクション” その後	14号	75～76
12. 墮胎	若者の目から見た墮胎	14号	102
13. 造形芸術	バリは今でも天国である	14号	112
14. 出版	神々の眼鏡で見たバリ	15号	110～112
15. 建築	集会場の屋根を切り取る	16号	?
16. 観光産業	自然と娯楽を兼ね備える	16号	45
17. 容疑者	民族の尊厳による判決	16号	82
18. 土地	らい病者の土地を奪う	18号	?
19. 殺人	養魚場経営者殺される	20号	85
20. 写真	植民地時代の（王朝）滅亡を伝える写真	22号	68～69
21. 観光産業	コンドル航空のやり方のせいで	22号	90
22. 生きたまま焼かれる	ガソリン5リットルで5人の死者	23号	88
23. バリ10kmマラソン	休暇を楽しみながら賞金を得る	24号	39
24. 経済・今週の動き	こんどはタナ・ロット	24号	97
25. 経済・今週の動き	こんどはバリ銀行	24号	97
26. インドネシアーナ	恐怖対チップ	26号	70
27. 観光産業	満室の心配なし	27号	94
28. 映画	ニョマンと題名	30号	67
29. チュンギリン村	緑化表彰を受けた村の運命	30号	74～75
30. ワルマデワ大学	国家公務員組合の恩恵	31号	41
31. 宗教	“世界の文化遺産” 指定を拒否	31号	43
32. 技術	バリの彫刻を告訴	31号	110
33. インドネシアーナ	神の海藻	32号	?

33本のバリ関係の記事を、その内容別に私なりに分類したのが表2-3である。バリに対する関心の在り方はこの表に端的に現われている。なによりもバリは芸能の島であり、特異なヒンドゥー教を信奉する人が住み、インドネシア随一の観光地なのである。以下では、これらの記事のなかでバリがどのように取り上げられているかを、表2-3の項目別に分析する。

表2-3 バリ関係記事の内容

芸術・芸能	7本
宗教	5
観光	4
犯罪	4
経済	2
教育	2
環境問題	2
インドネシアーナ（こぼれ話）	2
農業	1
生活	1
社会	1
スポーツ	1
健康衛生	1
計	33本

(1) 芸術・芸能

7本の記事のうち1本は、大統領に会うことを夢見るバリの貧しい男の子を主人公にした新作映画の話題で、その題名が『ニョマンと大統領』と付けられたため大統領府から上映許可がいまだにおりないという記事である〔表6の28〕。監督のジュディ・スプロトは名前からするとジャワ人のようだが、バリ出身の高名な作家プトゥ・ウィジャヤに監修の協力と出演を依頼し、バリの田舎の雰囲気をよく伝える仕上がりになっているという。<sup>31</sup>

また2本はバリを題材にした写真の話題で、ひとつは植民地時代にオランダ人によって写された80枚の写真を集めてジャカルタのオランダ文化会館で開かれた展覧会の話題である〔20〕。この展覧会は「インドネシアの王家の暮らし」と題され、『テンボ』誌の記事では1890年当時の北バリのブレレン王家の王の写真が、ジャワやアチェ、ティモールなどの王たちの写真とならんで紹介されている。当時すでに北バリは植民地支配に屈していたにもかかわらず、その召し使いの膝に足を置いて腰をかけた王の姿から、当時のバリの王家の威勢がしのばれる、と記事は書いている。

もうひとつはインドネシアのトップ写真家がニューメキシコ出身の写真家と共同で製作した、航空写真によるバリの写真集の紹介である〔14〕。記事は「空の高みは神々のためであるとバリ人は信じている」という民族学者コヴァルピアスの著書『バリ島』（1937年初版）からの引用で始まり、島でありながら海岸線に背をむけてアグン山を聖山と仰ぐというバリ人の生活スタイルを紹介する。そしてそのみごとに作られた水田は「世界でもっとも美しい耕作地である」という19世紀の博物学者ウォーレスの言葉にも触れている。こうした叙述はもちろん航空写真による写真集というこの本のセールス・ポイントを引き出すためであり、その「詩的な美しさが芸術の高みにまで達していると思われる」いくつかの写真を紹

介したあと、「(この本に収められた写真は)インドネシア人に自分の国のこれまで知らなかった美しさを知らしめてくれる」と結んでいる。コラムの題は「神々の眼鏡で見たバリ」であり、文中にも「神々の島」といったバリを指すイメージ言葉が散見する。

残る4本の記事は、いずれもバリの絵画や彫刻に関する話題である。ひとつは著名人の動向のコラムで、スハルト大統領の娘がジャカルタのホテルで開かれた絵の展示会に現われた、という記事である

[3]。彼女は絵のコレクターとして知られ、この時も(バリ人ではない画家が描いた)バリの踊り子を描いた絵を買い求め、「これがいちばんインドネシアらしいから」とコメントしたと伝えている。

あとの3本はバリの芸術界の動向により即した記事で、ひとつはバトゥアンという村の絵描きたちの新しい傾向を、日本文化センターの協力で実現したそのジャカルタでの展覧会に寄せて伝えるものである[8]。記事はまずバリの絵画がすべて「伝統的」というレッテルのもとに一括されがちな傾向をいまいめる文章で始まり、近代バリ絵画の流れを概説する紹介文が続く。30年代にウブッド村ではじまった近代バリ絵画の運動は、たしかにボネットやスピースら西洋の芸術家の指導によるところが大きい。遠近法や明暗の対比といった西洋絵画の技術が当時のバリの絵描きたちの心をとらえなかったら、こうした運動は起こらなかっただろうと指摘する。60年代にはオランダ生まれのスマットの指導でブヌスタン村に素朴派風の技法をもった一派が誕生し、「ヤング・アーティスト」の名で知られるようになる。さらに80年頃からブンゴセカン村を中心に動物や植物でキャンバスを埋めつくす画風が誕生する。これらの近代絵画は、伝統絵画の需給先であった寺院の装飾布などを供給するものではまったくない。「これをバリ絵画の革新と言わずして何といおう。」今回紹介されているバトゥアン村の新しい画風は、遠近法や解剖学的人体描写を無視して、バリの日常生活を描写するものである。記事は展示されたなかから数点を紹介したあと、これらが水彩で描かれていることを知ってジャカルタの観客は驚くだろうと述べ、なかには数百万ルピアの値をつけているものもあるが、これらの画家はすでにヨーロッパやアメリカ、オーストラリア、日本でも展覧会を開いているのだから、と結んでいる。記事はジャカルタの記者によるものだが、バリ絵画の近代の動きをよく紹介する、内容のある記事になっている。

もうひとつは、上の記事で「ヤング・アーティスト」グループを育てたと紹介されたオランダ生まれの画家アリー・スマットのジャカルタでの展覧会の記事である[13]。「バリは今でも天国である」と題するこのコラムは、「バリは失われた天国ではない」という文章で始まる。それは展示されたスマットの絵に、観光客の押し寄せる現代のバリの姿がひとかけらも見当たらないからで、それに対して、40年代に初めてバリを訪れて以来そこに住みついているこの画家は「そう描いてほしいとでも言うのかい。そうしたら君は私の絵が好きじゃなくなるだろう」とコメントしたと伝える。スマットの名は例えばクレア・

ホルトの著書『インドネシアの芸術』（1967）には出ていないが、それは彼の絵がヨーロッパ人の目には西洋絵画のなかの野獣派の亜流に見え、対象がバリでなければならぬ必然性が見出しにくいからだろうという。しかしその絵からは彼が絵を描く事や飲むことと同じように受けとめていることが伝わってき、「こうした態度こそ、バリ人が絵に対してもっている考えと同じではないだろうか」という、彼の作品の価値を擁護するコメントで記事は結ばれている。

残る1本は、バリのみやげ物屋や市場で売られている彫刻の絵の具に有毒物質が含まれているのが見つかった、という記事である〔32〕。これは海外の輸入業者の苦情からわかったもので、彫刻だけでなく、ある村の特産品である竹の椅子の光沢剤にも毒性があると指摘されている。インドネシア工芸協会の調べによると、バリの工芸品製作者や輸出業者のなかには使用した塗装材料のデータをごまかして売る者もいるとのことである。製作者の意識改革と同時に、毒性のない新たな塗装剤の開発が急がれる、と記事は警告している。記者はバリ人も含めた複数のデンバサル駐在員、およびスラバヤ支局の記者である。

この最後の記事は「芸術」というよりもむしろ「技術」のコラムに載せられたものだが、バリの芸術産業をとりまく状況ということで、ここに含めて扱った。以上7本の記事は、バリの彫刻や絵画、さらには自然と風物の美しさまでが、インドネシアを代表するものと受けとられていることを物語っている。とくに、いくつかの記事でその内容がかなり細かな点にまで立ち入って紹介しているところに、バリのこうしたものについての情報や知識がかなり広まっていることがうかがわれる。

本文記事のほかに、広告にもバリの彫刻が登場する。そのひとつは大財閥ビマンタラ・グループの広告で、ガルーダに乗るヴィシュヌ神像が大写しの手とのみによって今まさに刻まれつつある写真を用いて、創造性のある仕事を、と呼びかけている。ここにもバリの芸術に対するインドネシアの人びとの評価の一端がうかがわれる。

## (2) 宗教

ヒンドゥー教は、芸術・芸能とならんでバリのトレード・マークのひとつであり、いくつか面白い記事が見られる。まず、観光名所のひとつでもある火口湖ブラタン湖畔のウルシ・ダヌ寺院が、大雨で湖の水位があがったため水びたしになっているという記事である〔5〕。このため信者がお祈りをする境内も水につかり、210日に一度めぐってくる寺院の創設記念日ピオダランの祭りもちゃんと出来なかった。大木は寺院ばかりでなく湖畔のみやげ物屋や宿屋にもおよび、観光業者に打撃を与えている。14世紀に創設されたとされるこの由緒ある寺院がもう二か月も水につかっていることについて、湖の所在地であるタバナン県の知事も心配しており、建物への衝撃を防ぐためまわりでモーター・ボートを使うことを禁じ

たりしている。水位が雨ですぐに上がる理由は、この湖がそこから流れ出す川や農業用水路をもたないことにあり、大水はこれまでも十数年に一度の割合で起きていた。これに対してタバナン県は住民の家を水辺から立ち退かせる方策をとっており、このため今回の大水で死者はなかった。しかし泥が湖底にたまることによって、これからますます大水の被害が大きくなるのが心配されている。知事はたゞかさなる大水から寺院を守るため、寺院の周囲をコンクリートの堰堤で囲うことを検討しており、その堰堤には寺院の美しさをそこなないように彫刻がほどこされる(1) 予定であるという。記事はジャカルタの記者の手になる。

この記事に対してバリの側から反論が出ており、この5号あとの『テンポ』誌の投書欄で、タバナン県知事代理の肩書きをもつ投書が紹介されている。それによると水につかっているにもかかわらず寺院での儀礼は信者らによってちゃんと行われている。さらに有志によって組織されたウルン・ダヌ寺院補修のためのグループが、信者たち、およびこの寺院の昔からの保護者であるムンウィ、ペレアン、ブラウ、マルガの王家と共同で補修工事のための儀礼をポトを用いてとりおこなった。今後県は信者と協力して壊れた部分の改修工事にあたる予定であるという。この投書が直接否定しているのは、堰堤を作ろうという知事の見解についてである。しかしここでは、前の記事の叙述がどちらかという点と環境問題に重点があったのに対して、投書のほうは寺院をめぐる信者の対応という点から問題をとらえているのが興味深い。

次の記事はバリに特有の樹木についてであるが、やはり信仰と結び付く話題で、バリ駐在のジャワ人記者によって書かれている[6]。「チャンディ・ブントール(バリの寺院に固有の門)や寺院、仮面劇、ケチャだけがバリ島のシンボルではない。神々の島のアイデンティティとなるもののリストに、今マジュガウの木がつけ加えられた。この木は4月28日付けで政府によってバリ原産の植物と認定された。」この認定はバリ原産動物植物選考委員会が昨年からの働きかけていたものである。マジュガウのほかに、やはりバリにふつうに見られるコーヒーやサラクの木も検討されたが、調査の結果これらはバリ原産とは認められなかった。芳香を放つマジュガウの木は、バリでは白檀などとならんで「聖なる木」とされている。ヒンドゥー祭司によれば、それはむやみに切ってはならないほか、材木としての用途も宗教的建築物や彫像、宗教用具などに限られる。しかしバリにはどこでも生えているのと、白檀に比べて安いため、売物彫刻の用材として用いられることが増えている。商品価値が低いのでバリの人びともその保護育成にあまり注意を払ってこなかった。政府の認定を機に、バリ州政府はその保護対策を講じることにした。マジュガウはバリのヒンドゥー教の儀礼のなかで、白檀とともに焚かれる香木として使われてきた。バリの古い韻文詩のひとつ『キドゥン・ワルガサリ』のなかでも、マジュガウと白檀の煙は神々をいざなう・・・と謳われる。と記事は結んでいる。ここにはまさに、ひとつのものがバリを象徴するものとし

て認められてゆく過程が描かれている。

三番目はデンバサールの墓地についての報告で、バリ人記者も含めた複数のデンバサール駐在員の署名がある〔7〕。それによると、最近世間を騒がせている話題に、デンバサールの慣習村の長がその墓地を「共同墓地」として使用することに反対した、という出来事がある。ヒンドゥー教徒が「ストラセトラ」と呼ぶ墓地はヒンドゥー教徒のためのものであり、ストラ・グンダマヤと名付けられているデンバサールの墓地は、そのうち四ヘクタールがデンバサール慣習村の成員のための、残り一ヘクタールがその成員以外の者のための区域として使われている。そこを使うためには、埋葬時にせよ火葬の時にせよ儀礼をとりおこなう親族がいて始めて許可される、と村の慣習法にも明記されている。しかるに今日デンバサールの病院に運び込まれる身元不明の死体は月十体以上におよぶ。この処理のために、共同墓地の要請がなされることになったわけである。デンバサールにはイスラム教徒の墓地もあるが、イスラム教徒側によればこれはかつてバリの王家がイスラム教徒の傭兵をもっていた時代にさかのぼるもので、共同墓地に転用されるのにはやはり反対している。共同墓地設立には前向きのバリ州知事も、まず宗教界の指導者たちと相談しなければならぬとコメントした、と記事は伝えている。この、伝統と現代の衝突の興味深い例がどのような解決に向かうのか、記事にはその見通しも特定の見解も述べられていないが、これは厳重な報道統制下で『テンボ』誌がとっているひとつのスタイルのようだ。わずかに最後の州知事のコメントに「外交的な」という形容詞を冠しているところに、この出来事に対する記者の問題意識がうかがえる。

四番目は建築の話題で、デンバサール駐在のジャワ人記者とジャカルタの記者の共同記事である〔15〕。新興リゾート地ヌサドゥアに建設中のホテルのロビーが三層の屋根をもつ設計であったため、バリの宗教界が反発して建設が足止めされている。宗教省バリ支局長によると、寺院建築物以外の公共建築物の屋根は一層か二層に限られ、そのことはヒンドゥー教の建築関係文書にも規定されている。こうした点に立って、バリ州知事はこのホテルの建築業者に、建築物に対する宗教的規定を守るよう通達した。これに対して業者側は、この建物がバリの伝統的建築材料や寸法体系を使っていないことから、それが宗教的規制を受けることに割り切れないものを感じている。法手続きの上では、建築プランがまだ途中の段階で役所に建築申請が出され、許可が下りたあと屋根が二層から三層に変更されたいきさつがあった。この変更については「インドネシア固有の文化を引き継ぐため」と業者側は言う。これに対してホテルの建築事業を監督するバリ観光開発センターとバリ州政府、それにヒンドゥー教界を統括するヒンドゥー教評議会とバリ慣習組織育成委員会が集まって協議した結果、公共建築物の屋根は一層か二層に限ることが決定され、ホテル・ロビーの建設が差し止められるに至ったわけである。<sup>24</sup> これについて、国立ウダヤナ大学でバリの伝統建築を教えるバリ人講師のひとりはこちらコメントする。宗教的規制に従わない建築物はこ

れまでいくつも建てられている。ングラー・ライ空港の建物や州会議堂の三層の屋根がそうだし、さらに言えば小さな社の形をしたバリビーチ・ホテルの庭のランプやプールサイドの彫像なども同じことである。つまりバリ人自身がこの規則を守っていない、ということになる。どの主張に組するか、例によって記者のコメントはないが、上の講師のコメントを最後にひいたところを見ると、どうやら行き当たりばったりの方策姿勢をただすところに趣意がありそうである。ホテル・ロビーの建築は中断されたままで、記事にはその写真が添えられている。

最後はバリのヒンドゥー教の総本山プサキ寺院の話題で、バリ駐在の記者三名（バリ人の名前はない）によって書かれている[31]。「世界文化遺産」の保護に協力するため、ユネスコからインドネシア政府にその候補を選定するよう依頼があり、それをうけて政府があげた候補リストのなかにプサキ寺院が含まれていた。これに対してバリのヒンドゥー教界は敏感に反応し、その措置に反対を表明したのである。われわれヒンドゥー教徒の手で寺院はじゅうぶん維持管理することができる、とヒンドゥー教評議会の長は言う。彼らの心配は、寺院が「世界文化遺産」に認定されると儀礼などが行えなくなるのではないかと、という点にある。プサキ寺院に関する論文で歴史学の博士号をとったウダヤナ大学のバリ人講師は、寺院の歴史を紹介したあと、この問題について触れ、ヒンドゥー教界の指導者がこの問題を管轄する政府関係者と頭を冷やして話しあったらどうか、と助言している。もし寺院が今までどおり儀礼の場として使えるのであれば、遺産に指定されても問題はないのではないか、というのである。ヒンドゥー教徒側の過敏な反応は、その宗教的な目的による使用が政府によって禁じられているジャワのボロブドゥール寺院と同じことになっては、という恐れから出たのではないかと、記事は結んでいる。記事の書き方やそこに載せられたコメントからは、ヒンドゥー教は生きた化石ではないという教徒側の憤慨と、それを過敏な反応と浮けとめる記者らバリ人以外の者（バリ人大学講師もこちらに含まれるかもしれない）のとまどいと苦笑が伝わってくる。<sup>9)</sup>

以上5本の記事は、いずれもバリの宗教が直面するきわめて現代的な状況をよく伝えている。バリ人、ことに宗教界の指導者たちの側のしばしば過剰ともいえる対応は、記事の醒めた論調とは対照的であり、そこにインドネシアのなかでヒンドゥー教の置かれた立場が浮き彫りにされている。

### (3) 観光

観光がバリにとってのみならずインドネシア全体にとっても大きな意味をもっていることは間違いない。バリ島での観光収入は、インドネシアの重要な外貨獲得源となっており、バリ島の観光促進は国策ということになる。バリの観光を『テンボ』誌はどう見ているのか。

最初の記事は、世界32ヶ国にホテルをもつ地中海クラブの紹介である〔16〕。アジアでは十年前にマレーシアに建てられたのが最初で、以来日本、タイ、モルディヴ、モーリシャス、ニュー・カレドニア、それにパリの新興リゾート地ヌサ・ドゥアに相ついで建てられた。このなかで1987年にオープンしたパリのそれは最高の客室利用率をほこっている、とクラブのアジア担当局長は言う。それは昨年一年で70%に達し、人数にすると四千人が訪れ、そのうち35%が国内の客であったという。食事を含めた料金の全額を前納する支払い法や、接客法まで訓練されたインストラクターとスポーツ施設の完備、とくに子供を対象にしたさまざまな催しの充実など、クラブ独特の経営方針を紹介して、その人気の秘密を探っている。そして同ホテルがすでに投資した資金を上回る収益を上げていることを伝え、現在クラブはインドネシアのイリアン・ジャヤ州のピアクにもうひとつホテルを建てようとして検討中だ、というマーケティング・マネージャーの言葉で結んでいる。このフランス資本によるクラブの、独特の運営システムによる成功に、学ぶ点があるのではないかとパリ駐在の（パリ人でない）記者による記事は言いたげである。

二番目は、西ドイツのコンドル航空のチャーター便でパリを訪れた二百人のドイツ人観光客が、迎えの飛行機が来なかったために帰れなくなった、という記事である〔21〕。インドネシアの運輸省はすぐにインドネシア国営のガルダ航空とドイツのルフトハンザ航空の飛行機を手配し、観光客は無事に帰ることができたが帰りの航空運賃を余分に負担することになってしまった。問題はバリ島直行のチャーター便を飛ばして少しでも安い運賃で客を集めようとする外国の航空会社と、それによってガルダ国営航空の利益が落ちこんではかかないインドネシア政府のあいだの確執にある。チャーター便そのものについては政府も必要性を認めているが、その団体客全員の目的がひとつである場合に限り、申請は各フライトごとに行わなければならないといった条件をつけて、飛行許可を限定する方策をとっている。上の場合は14回もの飛行申請を一度にしようとしたコンドル社側に落ち度があった、と運輸局長はコメントしている。さらにコンドル社はパリに支店をもつ旅行会社をつうじて盛んに広告を出しており、これもチャーター便許可のための政府の規制条項に反する行為だった。同じような問題は昨年オーストラリアの航空会社のチャーター便申請の際にも生じている。旅行会社側は観光促進のために規制緩和を訴え、インドネシア観光局長もその必要性を認めているが、観光通信省側はチャーター便の許可をひとつふたつしなかつたぐらいい観光客全体の数は減るわけではない、としてすぐに規制を緩和する方向には否定的である。その旨を裏書きするように、1990年1月から5月までにインドネシアを訪れた外国人観光客は前年度同時期にくらべて4割増えている、と伝えて記事は終わっている。観光客を増やすこととガルダ航空のような国内産業を守ることのきしみはこれからも尾を引きそうな予感が記事からは伝わってくる。この記事もパリ駐在の記者（パリ人の名はない）の連名で書かれている。

三番目は経済欄に書かれた小さなコラムで、バリの新しい観光基地開発の話題である〔24〕。候補地は島の南西部の海岸線の、海に突き出た岩に建つタナ・ロット寺院近辺で、すでにシンガポールの資本と手を組んだ業者がホテルを建てようとして計画中である。すでに州政府と県の許可は下りているが、寺院の神聖さと眺望をそこなわないよう1キロ以上離して建てるように、と州側はくぎをさしている。県知事によるとこのほかに六つの業者がホテル建設を申請し、そのうち三つもすでに許可を得ている。寺院とともに、バリ有数の農作地帯である県の農業環境を壊さないようにという県の要請のほか、1アール15万ルピアだった周囲の土地が急に二千万ルピアに値上がりしたことも紹介し、観光開発のすさまじさを伝えている。

最後は来年1991年の「インドネシア観光年」をめぐる記事で、ジャカルタの記者とバリ駐在の記者(バリ人ひとりを含む)、それにヨクヤカルタ駐在の記者の連名で書かれている〔27〕。「かわいい娘に群がるように、バリは観光客ばかりか大手の資本の到来に沸き立っている。」今年バリを訪れる観光客は25万人と予想され、また来年の観光年を目指して高級ホテル建築が相ついでいる。ヌサ・ドゥアでは現在ある五つ星級のホテル四つに加えて、さらに六つの五つ星級ホテルが建設されている。これができるヌサ・ドゥアだけで4475室が稼働することになる。これに対してインドネシア・ホテル・レストラン協会は、バリの観光客受け入れの余裕はまだまだあり、いくら新築されても問題ないとしている。いっぽうヌサ・ドゥアに関しては新たなホテル建築許可はもう差し止められており、あとはいかにうまくこの高級リゾート地域を運営していくかだ、とバリ観光開発センター長は言う。彼によればヌサ・ドゥアのホテルの一泊の料金は平均100アメリカ・ドルで、観光客は平均5日間滞在し、一日平均150アメリカ・ドルを使うという。客はヨーロッパ、日本、オーストラリアの順で、そのうちインドネシア人観光客は23,000人、11.4%を占める。ホテルの建築ラッシュはこのほかにもクタの隣のレギアンなどで続いているが、こうした宿泊施設整備とならんで、空港の拡張や電話回線の増設、また不安定な電圧の改善なども同時に進められなければならない、という問題もさきのホテル・レストラン協会は指摘している。それに対してインドネシアのもうひとつの国際的観光地であるジャワの古都ヨクヤカルタでは高級ホテルが少なく、旅行会社によるオーバー・ブッキングや団体客を振り分ける部屋の不足といったことで、観光客のみならずホテル側や旅行会社側からも苦情が相ついでいるという。こうした問題に対するスムーズな調整が、来年にせまった「インドネシア観光年」を成功に導くためには欠かせない、という旅行業者のコメントで記事は結ばれている。<sup>19</sup>

記事のほかに、ふたつの広告がバリの観光地としてのイメージを使っており、ひとつは観光客が買ったと思われるガルーダの置物をもつ従業員の写真を載せ、こんなかさばる物を買ってもご安心を、とサー

ビスの丁寧さを強調するジャカルタの最高級ホテルの広告である。もうひとつはジャカルタに五つの店をもつレストラン・グループの広告で、この五つの店すべてで食事をするバリ島観光の手ケットが当たる、というものである。バリはジャカルタの人にとっても最大の観光地なのである。

また読者の投稿のうち二つ（いずれも海外からの投書）もバリの観光にふれたものであった。ひとつはかつてバリの高級リゾート地サヌールに一年間滞在した西ドイツ人からのもので、その間彼とその家族は海岸の屋台で食べたり土地の人とおしゃべりするのを愉しみとしていたが、1990年4月にサヌール村長が海岸での屋台営業を禁止してしまったことに抗議をしている。その結果、「海岸には値段が高くてバリラしくないまずい料理と、トウモロコシや米を混ぜるため味のうすいコーヒーを出す大きなレストラン」しかなくなってしまった。親しみやすい土地の人とおしゃべりをする場所も奪われてしまった。バリの海岸でヨーロッパ人やオーストラリア人とだけ顔を突き合せているとでもいうのか、と憤慨している。もうひとつはサウジアラビアのスウェーデン領事館気付で出されたインドネシア人らしい名前の婦人の投書で、前のは逆にバリの海岸で観光客につきまとう物売りについての苦情である。彼女の知り合いであるヨーロッパ人やアメリカ人は彼女に、バリの海岸の物売りのしつこさを説き、そこではもうのんびりできないと嘆いたという。これはジャカルタで路上の物売りが規制されるようになったことに寄せて送られた投書で、観光地としてのバリの行く末を心配し、ジャカルタでできたならどうしてバリでもしないのか、と投書の主は述べている。それぞれ観光客がバリに何を望んでいるかを端的に言い表している。

ここで扱った記事や投書は、いずれもバリを観光地として外からとらえる視点にたったものといえる。インドネシアの観光産業のなかでバリの占める割合は大きく、その動静が全国的に注目を集めるものなづける。いっぽう観光がバリにどう影響を及ぼしているかにはあまり触れられることがなかったが、それについてはむしろすでに紹介した芸術や宗教の記事、あるいは以下で扱う項目に分類したいいくつかの記事で見ることができる。

#### (4) 犯罪

バリにかかわる犯罪の記事がどうして4件も集まったのかわからない。ひとつはかつてバリの州都デンパサールで麻薬事件にかかわった男が西ジャワのバンドゥンで殺害された、という事件で、それ以上にバリと関係のある内容ではなく、登場人物にもバリ人の名は見当たらない[11]。もうひとつはバリ島西部のジュンブラナ県で起きた殺人事件であるが[19]、こちらも殺されたのはジャワ人と思われる養魚場経営者一家、容疑者は被害者の兄弟と彼に雇われた中国系の名をもつ実行犯であり、そのほかバリ人のお手伝いが事件に巻き込まれて殺されている。養魚場経営をめぐる家族内のいざこざが原因のようで、

とりたててバリだからという内容のものではない。

残る二つのうち、ひとつはバリの女性8人をだまして日本に送り金沢で強制的にクラブのホステスとして働かせていた日本人4名に対する公判の話題である〔17〕。バリ高等裁判所での再審の結果、正規の許可なくインドネシア国籍の者を国外に連れ出した罪は認められたが、彼女らを「強制的に」働かせたとする点は立証できず、結局4人とも執行猶予付きの判決が下され、昨年末の一次審以来デンバサールの留置所に拘留されていた4人はすぐに釈放されて日本に帰国した。このため、最高裁判所に上告したとしても彼らをふたたびインドネシアに連れてくるのが難しくなってしまった、と検事局側はあきらめ顔である。「裁判所は外国人に対してしばしば寛容になる」という記事の冒頭の文章がこの記事の主眼のようだ。記事はバリ駐在の記者（バリ人の名はない）によって書かれている。

最後の記事はバリの田舎で起こった殺人事件についてであるが、バリ人の黒魔術に対する信心が背後にあると紹介されていて興味深い〔22〕。今より6年前からの3年間に妻と子ども3人を相ついで亡くした男が、その原因を占い師（dukun）に相談したところ、隣に嫁いだ彼のイトコの女性が黒魔術（ilmu hitam）をよくするため、という答えが返ってきた。しかしその後3年間は彼と隣の家族のあいだでなにごともなく過ぎたが、事件の起きた日になって突然復讐の念が彼の心にもち上がり、彼はガソリンを用意して夜に隣の家に忍び込み、寝ていた夫婦と子ども3人にガソリンをかけて火をつけ、家族5人が焼死した。犯人は占い師のもとに行って警察に通報するように頼み、警察で犯行を自供した。記事はほとんど事件の推移の報告に終始しているが、その残酷さとともに、現代でも黒魔術を信じる者がバリにいた、という点がいやおうなく読者の目をひく。黒魔術の信仰やそれをめぐる事件はなにもバリに限ったことではないが、ヒンドゥー教徒の住むバリは他のインドネシア人の目にはその舞台として格好の場所と映り、論評めきの淡々とした記事の背後からさもありなんという声が聞こえてきそうな気がする。記事はバリ駐在の二人の記者（いずれもバリ人ではない）によって書かれている。

#### (5) 経済

ここに分類した2本の記事は、いずれもバリの名を冠するふたつの銀行、バリ商業銀行とバリ銀行をめぐる小さなコラムである。ひとつはバリ商業銀行が始めた比較的低金利の貸し付けの話題〔1〕。もうひとつはバリ銀行が最近得た海外の銀行からの融資の話題〔25〕。どちらも特にバリだからといった内容は扱っていない。

#### (6) 教育

バリはインドネシアのなかでも比較的教育の普及が進んだ地域である。教育文化省バリ支局の統計を見るかぎり、80年代はじめには小学校の就学率はほぼ100%に達している。それには植民地時代のオランダの政策のほか、観光産業によってバリの所得水準がインドネシアの平均よりもかなり高いといった経済的余裕も考慮に入れる必要があろう。

記事のひとつは、これまで近くに高校のなかったバリのある村に、その村に世話になったスイス人旅行者や人類学者の設立した財団（Basel Thanks Bali という名でスイスのバーゼルに本部を置く）が協力して建てた私立高校の話題である〔2〕。1987年に開校したこの学校は、普通の高校の授業のほかに、バリ文字の読み書きやバリの歴史、文学、ガムラン演奏、踊りといったバリの伝統文化の授業をカリキュラムに採り入れている。卒業生はまだ出ていないが、210人の生徒の中には村の外から通ってくる者、さらにはヒンドゥー教徒以外の者もあり、教える方も自身一度も学校に行ったことのない古文書（椰子の葉に刻むロントラ文書）の書き手などがいて、ユニークな授業が行われているという。観光地バリならではの話題であり、それをうらやむ他のインドネシア人の声が聞こえてきそうである。この記事には記者の署名はない。

もうひとつはバリの私立大学をめぐる話題である〔30〕。バリには国立ウダヤナ大学のほかに14の私立大学があるが、そのうちのひとつにインドネシア国家公務員組合が6年前に開校した大学がある。その教授陣の多くが現役の国家公務員であるため、就職の際にコネがきいて有利だとおぼやかしから入学者が殺到し、他の私立大学に深刻な定員割れが生じているという。学費が安いのもその理由のひとつだが、これはバリに限らずインドネシアの教育事情を映し出す記事といえる。これはジャカルタの記者の手になる。

#### (7)環境問題

環境問題ということで言えば、先に宗教のところで取り上げた、大水で水没した寺院の問題もこれにあたるかもしれない。しかしそれがあくまでも天災によるものであったのに対し、ここで取り上げる記事はいずれも人災による環境破壊を扱っている。

ひとつは、海岸に突き出したングラー・ライ国際空港の滑走路の堤防が作り出す波によって、その両脇にのびる有名なりゾート地クタ海岸とウル・ワトゥの海岸が侵食され、ほっておけばやがて砂浜がなくなってしまう、という記事である〔10〕。それによると、1969年に空港が作られた時はこうした問題は予想されていなかったが、その後の日本国際協力事業団（JICA）の調査で、滑走路の堤防にぶつかった波が横に向きをかえて両側の海岸を侵食することが明らかになった。調査が明らかにしたところでは、

1988年までの10年間でクタ海岸は20メートルも後退したという。いっぽう空港のほうは増える航空機の離着陸に対処するためさらに南に広げられることが予定されている。それに加えて、リゾート地でのホテル建築に使うためにも海岸の石が運び去られ砂はけずり取られてゆく。海岸侵食はこうしたいくつかの原因が複合的に作用する結果であると、JICAの調査団は報告している。これをうけてインドネシア環境庁長官は、空港を移転させずとも、柵のようなもので滑走路の堤防を囲んで波を立てないようにできるのではないかと「楽観的な」コメントをしたと伝えている。この記事はジャカルタの新聞『スアラ・ブンバルアン』に載ったニュースをうけて書かれたもので、ジャカルタとバリ駐在の二人の記者の署名がある。

もうひとつは、やせた石灰岩質のヌサ・ドゥアの土地にあって、長年の努力で緑化表彰を受けた村が、隣の村で進められている石灰岩の掘出しによる環境破壊の影響を受けていることを伝える記事である[29]。影響は村を通過する大型トラックの撒き散らす粉塵や道路の破損、石を掘り出したあとの裸地からの雨による濁流といったかたちで現われ、かつて表彰を受けた農園に被害が出ている。村は採掘業者に環境保全に留意するよう請求を出し、話し合いがもたれたが、業者側はすでに隣村での石灰岩採掘の許可をバリ州当局から得ており、業者側の配慮というかたちでしか結論は出なかった。採掘された石はングラー・ライ空港の拡張工事に使われるものと伝えられ、言ってみれば観光開発のしわよせとも言える問題である。先に観光の項目であげたいいくつかの記事、あるいはこの前の海岸の侵食の記事にしても、観光をいかに促進するかという観点から書かれていたのに対して、ここではじめて住民の立場に立った問題の紹介がなされている。この記事はバリ駐在の記者（ひとりバリ人）の手になる。

#### (8)インドネシアーナ（こぼれ話）

このコラムは、事件とまではいかないインドネシア各地のこぼれ話を毎号二話づつ紹介するものである。かたい話題の多い『テンポ』誌のなかで、庶民の泣き笑いをユーモアをこめて紹介する息抜きのページとして愛読されている。各地の話題といっても、資料をとり始めた7号から23号まではすべてジャワ島からの話題で、24、25号とスマトラの話が紹介され、26号に初めてバリの話題がひとつ登場した。その後はまたジャワの話題が続き、ときおり他の地方の話がとりあげられる程度である。こうした地域的なかたよりは、意図的なものというよりも、『テンポ』誌の情報網の在り方を反映したものと思われる。

バリのこぼれ話のひとつは、デンバサールの国立病院の話題で、ここの遺体安置室の警備員の仕事が多岐にわたる、なかなか長続きしない、というものである[26]。その仕事は日々運び込まれる遺体の汚れを落とし、遺族が引き取りに来るまで警備する、というものだが、係の者は数か月もするとホテルの警備員などに転職してしまう。給料は同じかそれより低くても、ホテルならチップがもらえたり、ときには客と仲良くな

れる恩恵があるからだという。遺体安置室では誰がチップをくれたりデートの相手になってくれるのか、というわけだ。この記事はバリ駐在のジャワ人記者が仕入れたものらしいが、内容もとくにバリでなければならぬような話ではなく、その筋り口も、たとえばジャワ発のこぼれ話に比べると多少精彩を欠いているように思われる。

もうひとつは海藻を売って儲けようとした男の話である〔33〕。バリの海岸で採れる海藻を安く買ってスラバヤで売れば、運賃を引いても儲けが出ると考えた男が、どういうわけか大損をして家も車も売らざるを得なくなった、というのである。彼によれば、バリ人の信仰では南の海には海のこゝろをつかさどる神がいます、彼も黒いアヒルと白い鶏をささげてちゃんと儀礼をしたのだけれども、どうやらそれでは足りなかったらしい、という。神様のものを売って前売しようとしたのが間違いだった、というわけであるが、こんなところでもバリ人の信仰深さが話のネタになっている点が面白い。

#### (9)その他

農業の項目に分類した記事〔9〕は、政府の農政に対するバリの農民の不満を扱っている。インドネシア政府は米の増産のため、60年代末から農民への生産資材貸し付け制度の導入や高収量品種の稲の普及などさまざまな農政を展開してきた。その結果70年代後半から80年代前半にかけて米の生産は飛躍的に伸び、84年にはインドネシア全体での米の自給を達成するまでになった。しかしその過程においてはいくつかの試行錯誤があり、政府の増産計画がインドネシア全体で均一かつ順調に進んできたわけではならずしもない。たとえばかつて政府は、収穫量をあげるため、成育期間の短い高収量品種の稲の三連作を奨励したが、それでは連作障害が起ることがわかり、稲を二回植えたあとにイモを一回植えるよう指導を改めている。こうした方策転換が農民に与えた混乱は大きく、政府の農政に対する不信感も一部の農民のあいだに生じている。

こうしたなかで記事がとりあげるのは、70年代末から政府が導入し始めた「特別集約化制度 (INSUS)」という政策に対するバリの農民の反発である。この制度は農民をあるグループに組織し、そのグループごとに資材の供給や農業指導を行って効率を高めようとするものであるが、バリの有名な水利共同組合 (スバック *subak*) のように、昔から農民が独自の自治組織を作って稲作を行っていたところでは、そうした旧来の農民組織との競合をどうするかについてはっきりした指針が示されないまま、新たな制度の導入が進められてしまった。その結果、旧来のスバックのもとでむしろ効率的に行われていた稲作に混乱が生じ、この制度がバリに導入されるようになる1979年頃まではジャワなどに比べて生産性の高かったバリの水田も、1982年以降は収穫高がジャワより1割弱低くなるようになってしまった。こ

うしたなかバリのタバン県で、今年の4月からの植え付け期にはイモを植えよという県の指導に対して、三つのスバックが造反し勝手に稲を植えはじめたのである。これに対して県知事は用水の水を止めるという措置に出たが、これら三つのスバックの田には水はその上の田から流れ込んでおり、結果的に水を止めたことにはならなかった。イモを植えよという指示は、さきにも述べたように連作障害を防ぐための指導なのだが、スバックの長は「われわれの所のようないつも水のかかる田ではイモはうまくできない」と説明し、農民のひとりには「イモができず食っていけなくなるよりは指導に従わないほうがいい」と言う。造反の背景には政府の農政への根本的な不信感がある。バリの農業を効率よく進めるためには伝統的なスバックの組織をもっとうまく農政に取り込んだほうがよい、とウダヤナ大学農学部講師ら識者は指摘しており、さきのタバン県知事も県下のスバック組織そのものに対してはいろいろと助成を行っている。農政担当者は政策の実施にあたって、農民にその趣旨をよく説明するための話あいをもつことが必要である、と記事は指摘している。記事の署名はバリ駐在の記者とジャカルタの記者（いずれもバリ人ではない）の連名であるが、記事のなかにはバリ人記者の名前も見え、取材にあっていたことがわかる。

生活の項に入れた記事〔4〕は、働く女性をテーマにしたグラビア特集記事で、男性顔負けの重労働に従事するインドネシア各地の女性を紹介したなかに、砂利を頭に乘せて運ぶバリの女性の写真が載せられている。バリの女はよく道路工事などの肉体労働にたずさわり、男は日がな道端で闘鶏の鶏の頭をなでているという、バリ人に対して他のインドネシア人の抱く一般的印象が形にされたものと言える。

社会に分類した記事〔18〕は土地をめぐる問題で、観光地として開発が期待できる海岸ぞいの土地が農民から事業家に売られたが、調べてみるとその土地はらい病患者の埋葬地として独立以来国の所有になるものだった、という記事である。買った事業家は金が戻れば土地は返すと言っているが、売った農民がその後どうしたか、記事には書かれていない。記事はそのあとバリのリゾート地での土地高騰について筆を進め、こちらがどうも記事の主眼のようである。記事はバリ人を含む記者の連名で書かれている。

スポーツの記事〔23〕は、バリで開かれた100 マラソンの話題である。男性優勝者には三百万ルピア、女性には百五十万ルピアという大金が与えられるレースも、今年は海外からの名の知れた参加者はなく、12人参加した外国人はいずれも休暇などでたまたまバリに来ていた観光客だった。それでも女性はその外国人観光客のひとりが優勝したが、男性は国内のトップ選手が10位までを占めた。スポーツ普及と観光地バリの宣伝をかねてレース開催を後押ししてきたインドネシアのオリンピック協会長も、今年は場所をボロボドゥールに移して同じようなレースを催した。バリのマラソンは後ろ盾を失い曲がり角に来ている、と記事は伝えている。

最近の健康衛生についての記事〔12〕は、ジャワの古都ヨグヤカルタのガジャ・マダ大学の二人の

研究者がコクヤカルタとバリの若者を対象に実施した堕胎に関する意識調査の報告である。バリの若者が選ばれたのは、ジャワと違った文化的背景が比較に適していたため、と調査者は説明している。しかしここに報告されているかぎりではその結果は「赤ん坊を生むよりも学校を続けることを選択している」とか、「未婚の女性が家族の評判を傷つけないために堕胎するケースが多い」といったたぐいの一般的な指標にとどまっており、バリとジャワの違いなどについては触れられていない。

### 3 バリを見る見方

前節で紹介した記事には、さまざまな立場からのバリに関する意見が述べられていた。全体の基調が、バリでの出来事をインドネシア全体の情勢のなかに置いて見る立場にあることは、『テンボ』誌が全国のインドネシア人を対象にした週刊誌であるからには当然のことと言える。

そうしたなかで、とくに芸術や宗教、そして観光の話題が多いのは、インドネシアの人びとがバリについて思い描くイメージを要約していると言える。多くのインドネシア人がバリということでもまず思い起こすのは、その独特の芸術や宗教、そしてそこでの観光なのである。このことは、広告がとりあげるバリのイメージによっても裏打ちされる。

このうちバリの芸術や芸能は、上に見た記事のなかで、インドネシアを代表する、インドネシア人の誇りとして紹介されている。記事はバリの近代絵画の動向を詳しく紹介し〔8、13〕、こうした絵こそが「インドネシアらしい」絵画であるとインドネシアの芸術愛好家も認めていることを伝える〔3〕。ここでは水田や自然の美しささえもインドネシアの宝と位置付けられる〔14〕。記事にはなっていないが、踊りなどの芸能もインドネシアを代表するものとして、政府の文化使節などのかたちで頻りに海外に送りだされている。バリの芸術や芸能は、かつてインドネシアに広くひろまったヒンドゥー文化に根を置くものであるという認識は、記事のなかでも学者などの言葉を借りて随時再確認される。そこに、他のインドネシア人もバリの芸術を自分たちの共有財産として誇りうる基盤がある。そのとき、それがバリ人にとってどういう意味をもっているのか、という民族誌的な問題はあまり問題にされず、ここで見た記事にも最小限のことしか触れられていない。また絵画の記事に見られるように、必ずしも伝統の古さに価値が置かれているのではない。今日のバリの芸術・芸能は、いにしへのヒンドゥー文化の香りを伝えるバリ固有の伝統という以上に、現在のインドネシアを代表するものなのである。

観光の記事ではとくに経済的な問題に対する関心が目立つ。バリの観光は政府の国内開発政策の一環であり、また私の企業家にとってもうまみのある分野である。観光の項で紹介した四つの記事〔16〕

21, 24, 27] やバリ・マラソンの記事 [23] は、いずれもこうした観光開発の立場から問題をとりあげている。また芸術のところでとりあげた彫刻の塗装剤の毒性の問題 [32] や、空港の堤防によって生じた波による海岸の侵食 [10] の記事も、その関心事はむしろ観光産業への影響という点にある。いっぽう観光開発が現地の人びとにもたらすひずみについては、土地問題 [18, 24] や環境問題 [29] といったかたちで現われており、『テンポ』誌もこの点を等閑視しているわけではない。けれどもバリの観光はいまや、現地の人にとってだけでなく、インドネシア全体の繁栄にかかわる問題なのである。またバリはインドネシアの人びと自身にとっても手近でもっとも魅力ある観光地であり、そうしたイメージはバリ旅行を賞品にした広告などにうかがうことができる。

観光とは直接関係ないが、麻薬事件関連記事 [11] や「ジャバゆきさん」事件の公判 [17]、またスイスの財団が建てた高校の話題 [2] などは、いかにも国際観光地にふさわしい出来事である。それらは、中央を経ないで直接外国とつながりを持ち、外国からもいろいろな恩恵を受けているバリの一面をついている。こうした記事もまた、インドネシアのなかでもつバリの特殊なイメージを増幅するのに一役かっている。

芸術や観光の記事に比べると、宗教を扱った記事は多少異なったニュアンスを伝える。湖水に浸かった寺院 [5] にしても共同墓地 [7] にしても、またホテルのロビーの屋根 [15] やプサキ寺院 [31] についても、記事の中ではヒンドゥー教の指導者たちの声高な主張が紹介されている。それがあまりにもかたくななため、読む側にはとまどいをこえてどこかユモラスな印象さえ感じられてしまう。先に芸術のところでも触れたように、バリの文化はインドネシア人のあいだでは、かつて栄えたヒンドゥー文化の生き残りといったニュアンスで受け取られている。芸術の場合は、現代のバリのそれが現在のインドネシアを代表する芸術・芸能と受けとられているのに対して、宗教の場合はそうでないところに問題がある。バリ人の信仰が他のインドネシア人の目にどう映っているかは、たとえば黒魔術の嫌疑による殺人事件 [22] や海藻を売ってひと儲けしようとした男の話 [33] にその一端がうかがわれる。イスラム教徒やキリスト教徒にとってバリ人の信仰は、たしかにその信心深さは認めても、遅れた迷信と紙一重のものなのだという意識がそこにはちらついている。<sup>9)</sup> バリの指導者たちの声高な発言は、そうしたまわりの目に対して、自分たちの宗教が過去の遺物や見せ物ではなく、きちんとした戒律をもつ生きた信仰なのだ、ということを主張する、少数派のあがきのようにも聞こえる。

マジュガウの樹のバリ特産物指定を扱った記事 [6] は、宗教や信仰というよりもっと広く文化の問題をとりあげたものと言える。踊りや寺院に加えて、新たにひとつの木がバリの特産物として政府からも認定されたことを伝えるこの記事は、インドネシアのなかにあつてバリの文化的アイデンティティーの

構装が着々と進められつつあることを物語っている。ただしその推進者は今のところ州政府であって、一般のバリ人のあいだではまだこの木の特別さに対する認識は低い、と記事は伝えている。ここには同じバリ人のなかでも、州政府などの指導者層と一般庶民の意識の違いが見てとれる。

庶民の直接の声は、村の緑化が近辺の開発でおびやかされていることを伝えた記事〔29〕や、政府の農政に対する農民の反乱を扱った記事〔9〕に聞かれる。そこではバリ州政府は開発を進める中央政府の側につき、庶民は国家と直接対峙するかたちになっている。農民の反乱の記事のほうで、スパックという伝統的な組織が論点になっているが、そこでとりあげられている農民の意見は、伝統や文化的アイデンティティーなどということよりも、田でイモができるかできないかという実質的な問題である。この記事の論調は、開発というインドネシア全体で進められている政策の中で起こっている問題を見据えるという立場をとっている。

以上、『テンポ』誌の紙面では、読者からの投稿や広告記事も含めて、さまざまな立場からの意見が表明されているのを見ることができる。とくに記事のなかのコメントというかたちで、バリの州政府関係者、宗教機関の代表、大学の教師等の知識人、観光業者、そして一般の農民などの声を聞くことができる。また当初のなかにもバリに住む当事者からのものもある。それらはかならずしも統一的な主張を見せではないが、それぞれの立場からの見解を述べたものとして貴重である。

いっぽうそれらバリ人の発言は、コメントとして地の文に組み込まれることで、記事全体の論調から隔離されることになる。記事全体の基調は、それが全国版の週刊誌として当然ではあるが、バリ人と見られる記者の書いたものであっても、国全体の視野からバリで起こっている出来事を眺めたものであることは明らかである。この論調が、週刊誌の主要な読者である、全国の中流以上の人びとの抱く、バリ島やバリ人に対するイメージを要約している。

そのなかで、バリの芸能や芸術への注視とその扱いは、前章で見たスハルト政権下での地方文化への対処の特徴である、国民全体の誇りとしての地方文化の精華の称揚という姿勢に、よく対応している。こうした文化の扱いはまた、週刊誌の主要な読者であり、ときには劇場やギャラリーへ足を運んで、絵のひとつでも買ってみたいというような、都市の中流以上の家庭の価値観や指向にもよく合致する扱いと言える。

また、観光資源としての価値とその運用への関心は、開発政策のもとでバリに期待されている役割をよく示していると同時に、これもまた、実際にバリに観光に行く機会にも恵まれているような、読者層の関心を満たすものと言える。

農民の不満や環境問題のニュースもまた、開発との関連で受け取られ論じられている。それが、都市

と農村の格差拡大や、自然環境の破壊といった社会問題の糾弾に直接向かわないのは、政府の報道統制への配慮といったことのほかに、やはりこうした週刊誌の読者層の最大の関心事が、国の経済発展にあることを暗示している。

いっぽう、宗教や信仰関連のニュースで見られる醒めた扱いは、この点においてインドネシアの一般の入り口が感じる、バリ島やバリ人の異質性を浮き彫りにしている。いっぽうこれらのニュースにバリ人の側の主張が多く聞かれることは、バリの人々の自己主張もまたこの点を基盤にしたものであることを示している。

以上に見てきた記事の内容は、1990年の時点において、インドネシアの一般の人々のあいだで日常的に受け取られている、インドネシアのなかでのバリという地域の位置づけを、そして彼らとバリ島やバリ人とのあいだの距離を描き出すものと言える。

#### まとめ

本章では、インドネシアの全国的な週刊誌『テンボ』に載せられたバリ関連記事を材料にして、その論調や報道内容にあぶり出される、バリ島やバリ人についての国民的なイメージを検討した。前章で論じた法制的な位置づけを補い、また次章以下の議論の論点を肉付けする意味も込めて、記事の内容をすこし詳しく具体的に紹介した。

記事の全体的な論調においては、とりわけその芸能や芸術に対する国民の誇りといった称揚と、宗教や信仰に対する、異質で不可解なものを見るような視線の対照がきわだっていた。それはそのまま、国家とバリという地方、国民とそれに含まれるはずのバリ人とのあいだの距離を映し出すものである。それに対して観光や農村開発の記事は、バリが経済の面でますます国の経済に組み込まれ、そのなかで重要な役割を果たすものととらえられていることを示している。

前章でも指摘したように、こうした領域ごとに異なる評価は、統合を進める国の側にすればひとつの手段にすぎないが、地域の住民からすればみずからの文化的基盤が揺るがされることにはかならない。この、とくにバリ人の宗教に対する違和感が、他の国民のあいだでかなり一般的なものであることは、後に論ずるバリの入びとの地方文化の再構築が、宗教を軸にして展開されて来ていることと、まさに表裏をなしていると言える。

### 第三章 バリの村落共同体

本章では、国家統合の対象でありかつそれに対する地域の自己主張の基盤となっている、地域住民の構成する小規模共同体のバリ島におけるかたちとして、バリの人々の地域での暮らしの枠組みとなってきた村落のあり方を検討する。ここで素材とするのは、私が1982年から83年にかけてと、1991年から92年にかけての二度にわたって滞在調査したボナ村についての資料である。

この調査年代が示すように、私の調査時期は、第一章で述べたようなインドネシア政府の政策、とくに現スハルト政権の統一的な国内政策が、すでにかなり実施されたあとの時期であり、また後の章で述べるバリ州政府の地方文化振興政策も、本格的に開始される時期と重なっていた。したがって、ここにその調査資料で示そうとするバリの小規模共同体のあり方は、「始原始的」なかたちなどでは決してなく、それらの政策がまさに展開されているさなかでの姿ということになる。

ただし、バリの小規模共同体の「始原始的」なかたちを求めのが本章の目的なのではなく、そもそも「始原始的」なるものの存在を想定すること自体が、本論で私がとる立場からはずれるものであることは、序論で述べたとおりである。本論での私の見方をくりかえせば、まずバリの「始原始的」な小規模共同体があってそこに国家権力の統合の力が及んでくるというのではなく、外部権力の力が及んでくるなかで、小規模共同体のきずなどその原理が住民のあいだで再認識され、それがしばしば「始原始的」なものとしての装いをおびながら外部に向けて主張される、というものである。

バリ島の状況について言えば、すでに第一章で概観したように、また本章で後に具体的な例をあげて検討するように、近代的な国家の形態をとる外部権力の介入は、植民地時代にすでに始まっており、それによって少なからぬ変化が地域社会にもたらされた。そうしてつくられたかたちが、こんどは独立した共和国の国家統合の進展のなかで、地域の基盤として主張されようとしている。

しかし本章の意図はまた、現在のバリにおいて地域社会の基盤として主張されているものが、植民地時代に「創造された伝統」であることをあばくことにあるのでもない。本章の意図はあくまでも、私が調査した近年の時点での、バリの小規模共同体で起こっている動きを、具体的な例をあげて描き出すことにある。それは共和国政府やバリ州政府の政策の影響をすでに受けつつあるものの、前章で見たようなバリを外から眺める視線の対極にある、バリの住民自身の地域からの視点の基盤を呈示するものであり、それによって、本論の議論の枠組みにおける一方の極を定置しようとするものである。

以下ではまず、近年にいたるバリ全体の社会状況の変化を、人口の動態と生業の変化から概観したあと、私の調査した村落の構成と活動について、とくに共同体としてのあり方に焦点をおいて検討する。

## 1. バリ島の人口動態と生業の変化

バリ島の、植民地時代から現代にいたる政治的な状況の変遷については、すでに第一章で概観した。ここではまずバリ島の住民構成と生業の変化について見てみる。

バリ島には、バリ語を母語とするバリ人のほかに、近隣の島出身でバリ島に移り住んでいるジャワ人やマドゥラ人、ブギス人などのほか、中国系やアラブ系、インド系の住民が住んできた。このうち、近隣の島出身の人々のなかには、王朝時代に王家の軍隊として移り住んできた人々もおり、また現在では、役人や軍人としてインドネシア各地から赴任している人々も含まれる。いっぽう中国系やアラブ、インド系の住民は、王朝時代から植民地時代にかけて、もっぱら商人として移住してきた人々の子孫である。

植民地時代の1930年に実施された人口調査の集計は、つぎの表3-1の通りである。

表3-1 1930年のバリ島の住民構成 [Raka 1955: 9]

インドネシア人	1,092,037	(人)
ヨーロッパ人	403	
中国人	7,629	
その他の外国人	1,324	
計	1,101,393	

また独立後の1954年の人口調査では、住民構成の別は示されていないが、総人口は1,517,109人であった (Raka 1955: 10)。

つぎに1971年の人口調査の結果を表3-2に、またその宗教別人口を表3-3に示す。

表3-2 1971年のバリ州の住民構成  
[Team Penyusun 1976: 19]

インドネシア人	2,110,674	(人)
中国人	8,479	
その他の外国人	938	
計	2,120,091	

表3-3 1971年のバリ州の宗教別人口  
[Team Penyusun 1976: 20]

ヒンドゥー教	1,977,807	(人)
イスラム教	108,414	
カトリック	8,665	
プロテスタント	7,468	
仏教	14,426	
儒教	1,286	
その他	40	
計	2,120,019	

さらに1990年の人口統計を表3-4に、また宗教別人口統計を表3-5に示す。<sup>1)</sup>

表3-4 1990年のバリ州の住民構成  
[Statistik Bali 1990: 31,34]

インドネシア人	2,656,649	(人)
中国人	4,343	
その他の外国人	659	
計	2,661,651	

表3-5 1990年のバリ州の宗教別人口  
[Statistik Bali 1990: 94]

ヒンドゥー教	2,515,634	(人)
イスラム教	140,813	
カトリック	12,702	
プロテスタント	15,577	
仏教	14,909	
計	2,699,635	

このようにバリ島あるいはバリ州の人口統計は、1930年から現在まで、一定の間隔をおいたものが入手でき、その総人口について見ると、ここにあげた60年間で2.4倍の伸びを示している。そのなかで外国籍の者は、1971年まで1万人ほどであったが、1990年にはその半数の5千人になっている。これは中国籍の者の死亡等による減少が主な原因と考えられる。

いっぽうインドネシア人として集計されたもののなかの、民族別の内分けは、共和国政府が民族別の集計をとっていないためにわからない。しかしバリ人のほとんどがヒンドゥー教を信奉するいっぽう、バリに居住するその他の民族の多くはそれ以外の宗教の信徒であることから、宗教別人口統計と合わせて考えることで、おおよそのバリ人の構成比率を推測することは可能である。さらに1975年の資料に住民の出身地別人口の数字があり、この時点のインドネシア人の総人口2,233,463人に対して、バリ州出身者が2,112,848人となっている(Proyek 1978: 81,126)。このヒンドゥー教徒やバリ州出身者の比率は、そのそれぞれの時点でのインドネシア人の総人口の95%弱となっており、バリ人の占める比率の目安となる。つまりバリ州の人口のほとんどは、ヒンドゥー教徒のバリ人で占められてきたということである。

いっぽう生業の面では、バリ島での暮らしは、その肥沃な山麓部での水稲耕作を中心とする農業が、主要な糧となってきた。もっともそればかりではなく、沿岸部では小規模な漁業が行なわれていたし、王朝時代には城内の産物をやりとりする商業や、金銀細工、鍛冶、織物といった工芸も盛んだった。植民地時代以降になると、役人や教師といった近代的な職業も登場してくる。1955年にまとめられたバリ州の地誌(Raka 1955: 31)に、厳密な調査結果ではなく推量として、島民の75%が農業を生業としているという記述がある。これと、次にあげる表3-6の1971年の農業就業人口の割合(全体の74%)を考え合わせると、60年代までは島民の4分の3が農業で暮らしを立てていたと考えてよさそうだ。

ところがスハルト政権のもとで開発政策が進むようになると、そうした生業の形態に変化が見られるようになる。つぎの表3-6に、1971年以降の業種別就業人口の構成を示す。このうち、農業のなかには畜産や漁業が含まれる。ただしバリの畜産は大半が農家の片手間仕事であり、また漁業を専業にするのは全就業人口の2パーセントにも満たないほどである。商業には観光関連産業のホテル・レストラン業が含

まれる。またサービス業には、商業的なもののほかに、公務員や教師、医師など社会的なものが含まれる。

表3-6 業種別就業人口（人）〔労働省バリ州支局の資料による〕

	1971年	1980年	1985年	1990年
農業	499,465	482,224	649,459	601,117
鉱業	8,093	12,752	18,118	15,185
製造業	38,949	93,520	158,674	185,105
電気水道業	433	891	1,175	2,563
建築業	16,783	45,836	57,936	90,003
商業	70,834	137,984	175,789	211,933
運輸通信業	8,058	20,961	28,515	37,563
金融業	1,112	5,136	6,118	17,999
サービス業	80,161	151,116	145,336	190,587
計	673,886	950,420	1,240,918	1,352,055

表から言えるのは、1971年に74%を占めていた農業人口が、1980年には50%、1990年には44%と減少を続けていること。それに対して他の業種はおおむねその比率を上げ、なかでも製造業、商業、およびサービス業の全体に占める比重が高まっていることである。

合わせて、業種別の年間総生産高を、全体に占めるパーセントで表3-7に示す。1980年以前の細かい資料は手元にないが、1970年の総生産に占める農業部門の比率は55.24%あったとする報告がある（Couteau 1995: 28）。これを見ても農業部門の一貫した低下傾向、それに対して、とくにホテル・レストラン業を含む商業部門の伸びが著しいことがわかる。

表3-7 業種別年間総生産高（%）〔Statistik Bali 1985; 1990; 1992〕

	1980年	1985年	1990年
農業	44.9	45.3	34.7
鉱業	0.7	0.5	0.3
製造業	4.6	3.9	5.3
電気水道業	0.4	0.9	1.1
建築業	7.6	5.2	4.9
商業	12.7	16.0	21.4
運輸通信業	9.1	8.2	11.4
金融業	1.4	1.8	3.6
貸家業	0.8	0.8	0.7
行政・軍事	7.9	8.0	7.3
サービス業	9.9	9.4	9.3
計	100	100	100

以上ふたつの資料は、70年代から現在にかけてバリ島で起こっている、産業構造の転換を端的に示している。つまりバリ島は、70年代初めの時点ですでに、決して農業一辺倒ではなかったが、それでも農業は島の総生産の半分以上、就業人口の四分の三を占めていたのが、以後その比重を減らし続け、それに対して、とくに観光関連産業であるホテル・レストラン業を含んだ商業部門の比重が急増し、また繊維やみやげ物を中心とした製造業や、同じく観光関連産業である運輸通信業も比重を増しつつある、ということである。

以上に概観した人口の増加、にもかかわらず民族構成の等質性、そして生業の変化は、以下に述べる私の調査した村においても指摘できる現象である。

## 2 調査村の概要

### (1) 行政上の位置づけ

バリ島の近代的な行政機構は、植民地時代に整備されたものを引き継いでいる。すでに第一章でその一部を概観したように、植民地時代にはバリ島とその東のロンボク島を管轄するひとりの知事

(Resident) のもとに、バリ島の内部は、かつての8つの小王朝の支配領域に相当する区域に区分されて統治された。かつての王族を首長とするこの8つの統治区域は、植民地時代末期にはそれらの首長がふたたび王 (*raja*) と呼ばれ、その領域は「王侯領」とも言えるようなかなりの自治が認められるものとなり、共和国独立後しばらくまでこの体制が維持された。しかし共和国の行政改革が進むにつれて、統治体制もしだいに民主的なものとなり、1958年にバリ島が共和国内のひとつの州に格上げされると、8つの自治区域も州の下に県に相当する行政区画になり、1960年からは5年任期の県知事 (Bupati) が管轄する県 (*kabupaten*) になっている (Dinas Pertanian 1974: 6)。<sup>21</sup>

県のさらに下部の統治機構もまた、植民地時代の体制を引き継いでいる。植民地時代には、「王侯領」の領内は、それぞれ地方領主 (*punggawa*) が支配するいくつかの区域に分けられ、その区域はさらに行政村長 (*perbeke*) が管轄する区域に区分されて統治された (Geertz 1980: 54; Robinson 1995: 29)。この行政区画が独立後も継承されて今に至っているが、行政改革の進展とともにその名前も改められて、地方領主は郡知事 (Camat) に、またその行政区画は郡 (*kecamatan*) に、さらに行政村長は Kepala Desa と呼ばれるようになっていく。

以下に紹介する調査村は、バリ州ギヤニャル (Glanyar) 県ブラバトゥー (Blahbatuh) 郡のブルガ (Belega) 行政村に属している。ギヤニャル県の行政区画は、1950年代半ばには6つの郡で構成されて

いたのが、1970年代の初めまでに7つの郡に再編されて現在に至っている。またブラバトゥー郡の構成も、50年代半ばに8つあった行政村のうちひとつがはずれて、70年代初めまでには7つの行政村による編成になって、現在に至っている（Raka 1955: 103-104; Dinas Pertanian 1974: 15-16）。しかしブルガ行政村の行政上の位置づけは、50年代以来変わっていない。ブルガ村の人口規模は、1971年に931世帯、5,056人（Dinas Pertanian 1974: 15）であったのが、1988/89年度の村役場の統計では1,170世帯、6,472人となっている。

行政村は植民地時代に導入された統治管理上のまとまりで、土着の地縁組織の単位である集落（バンジャル、*banjar*）をその下部単位として構成されている。いっぽう土着の地域社会としては、その集落が単独で、あるいはいくつか集まって構成する慣習村（デサ・アダット、*desa adat*）というまとまりがあった。これは共有する村の寺院（*kahyangan desa*）の維持管理を核とするまとまりで、多くの場合、行政村のまとまりとは境界線が一致せず、しばしばひとつの行政村区画が複数の慣習村をそのなかに含んでいる。つまり植民地時代以降のバリにおいて、行政上の区画と慣習上の地域のまとまりは、村のレベルでは一致せず、末端の集落レベルで一致するというあり方をとってきた（Warren 1993: 22-23）。

行政村長は、植民地時代以来行政組織の末端として、どういう手続きで選ばれたものであれ最終的には政府が任命する役職であった。それに対して集落の長（クリアン・バンジャル、*klian banjar*）は、集落成員が選ぶ、草の根組織のとりまとめ役職である。行政上はこの集落長が、行政村の構成単位としての集落の代表を兼ねるが、特別の権限を付与されているわけではなく、行政命令の伝達といった役割を果たしているにすぎない。植民地時代以来のバリの地域社会における、上からの行政上のまとまりと、下からの慣習上のそれとのあいだの調整は、政府の統治がそれほど末端にまで貫徹していなかったということもあるが、この集落を共通の単位とすることでなんとか調和が保たれてきたと言える。

1979年に政府が新しい村落行政法を施行したときも、バリの多くの地域においては植民地時代以来の行政村が、新法にもとづく行政上の村のまとまりに受け継がれ、少なくとも区画編成上はさしたる変化をもたらさなかった。ただし、新法の施行により、村レベルの行政組織が格段に整備されるとともに、この地方行政の枠組みに沿って政府の開発政策やその資金が流れ込むようになり、地域社会における行政村の意味は住民にとって格段に重要性を増しつつある。そのなかで、かつての慣習村が担っていた社会的な役割は、しだいに行政上のしくみによってかわられるようになり、慣習村のまとまりが村の寺院の運営などの限られた側面でしか意味をもたないようになってくる。後に詳しく検討する、バリの州政府による慣習村の振興政策は、まさにこの点における地方の側の対応策と見ることができる。

ブルガ行政村は現在9つの集落で構成されている。いっぽうその9つの集落は、4つの慣習村を構成

している。ひとつの集落でひとつの慣習村をなしているものがふたつ、そして、3つの集落でひとつの慣習村を構成しているものと、4つの集落でひとつの慣習村を構成しているものがひとつづつである(表3-8参照)。私の調査地は、そのうちの3つの集落でひとつの慣習村を構成しているボナ慣習村(desa adat Bona、以下「ボナ村」と記述)で、とりわけそのうちのひとつの集落(表3-8中のボナ南部)について詳しく調査を行なった。

表3-8 ブルガ行政村の集落別人口〔村役場の1988/89年度統計〕

集落	慣習村	世帯数	男	女	総人口
ボナ南部	ボナ	238	678	678	1,356
ボナ東部	ボナ	130	375	367	742
ボナ北部	ボナ	230	593	649	1,242
バス・ダルム	バス・ダルム	66	170	190	360
スラット	スラット	172	401	394	795
クボン南部	ブルガ	89	242	254	496
クボン北部	ブルガ	79	323	211	534
ブルガ北部	ブルガ	85	207	282	489
ジャスリ	ブルガ	81	217	241	458
計		1,170	3,206	3,266	6,472

上の表3-8中の数字は、各集落の成員資格を保持している者の数を表わしており、実際には主として勤め関係で、デンバサー市などの都市や、バリ島以外の地に住居をもって生活している者も含まれている。なお、住民の民族構成について言うと、ブルガ村役場の統計によれば、住民はすべてインドネシア人で、しかもすべてヒンドゥー教徒である。調査の対象としたボナ村に中国系住民は見あたらなかった。詳しく調べたボナ南部集落についてさらに見ると、婚入者のなかにジャワ人が2人、スンダ人が1人、フロレス島民が1人見られるが、ジャワ人の嫁を含む世帯のひとつはデンバサー市に住み、またスンダ人の嫁を含む世帯はスンダ人の本拠地であるジャワ島西部のバンドゥン市在住、フロレス島民の嫁を含む世帯はフロレス島在住で、結局実際に集落で生活しているのはジャワ人の嫁ひとり、残りはすべてバリ人であった。

## (2)住民の生業

調査の対象としたボナ村は、バリ島の東南部、海岸まで6キロほどの平野部に位置する。平野と言っても、村の東側と西側にはそれぞれ、水量はあまりないものの谷底の深い川が南北に流れ、その2本の川

にはさまれた部分はひとつの丘陵のような外観を呈している。村の居住区は、村を構成する3つの集落が隣接して密集するかたちで、その丘陵部の尾根にあたる場所に位置し、その四方を、川筋の断崖までの傾斜を利用して階段上に耕された水田がとりまいている。この2本の川は、ボナ村と隣接する慣習村を隔てる境界線となっている。こうしてボナ村は、地理的にも周囲から比較的独立したまとまりを呈している。

村の居住区は、郡庁所在地のブラバトゥーの町や県庁所在地のギアニャルの町までそれぞれ2.5キロほど、また州都デンバサル市までは20キロほどの位置にある。ブラバトゥーには郡庁や警察所のほか、中学校や高校、医師の常駐する公営診療所（Puskemas）、常設の市場などがある。またギアニャルの町には県庁や各省庁の出先機関の事務所のほか、いくつかの中学校や高校、軍隊の駐屯所、銀行、大きな市場や商店街、映画館などがある。村からこのふたつの町までは、どちらも自転車でも15分ほど、車やオートバイなら4、5分の距離である。村の住民のなかにはこれらの町に勤めに出る者が多いし、中学や高校もこれらの町にあるいずれかの学校に通う子供が多い。さらにデンバサルへもブラバトゥーからの幹線道路を通って車やオートバイなら30分で行け、こうして毎日通っている者も少なくない。

村のなかには三つの小学校、さらにすぐ西隣の集落にもうひとつ小学校があって、子供たちはこのいずれかに通っている。また村の中心部には毎朝開かれる市場があり、肉や野菜、米、お菓子、お供えにする椰子の葉や花などが売られ、日常の買い物はここで間に合う。この市場には村の人のほか、ギアニャルからも売り手が来ている。調味料や石鹸、タバコなどの雑貨は、村に何軒もある雑貨屋で売られている。これらの商品はギアニャルの市場などから仕入れられている。村に常設の食堂はなく、御飯を出す屋台が1、2軒あるほかは、いくつかある屋台でコーヒーやジュースとともにお菓子が売られている程度である。このほか村にはこの地域の村落共同組合（KUD）の運営する信用組合（KCK）の支店があって、村の小売商などへの貸付を行っている。

ボナ村は、州都デンバサルから島の東部へ向かう観光の幹線ルートからは少しはずれたところに位置するが、戦前から観光用のケチャ・ダンスの発祥の地のひとつとして知られ、少なくとも70年代以降、観光向けの上演が村のいくつかの場所を舞台にして定期的に行なわれてきた。またこの村は、椰子の葉で編んだみやげ用の帽子や飾り物の産地としても知られており、村の女性たちの重要な内職となっている。さらに1979年からは、ギアニャルの織物工場で働いていた者が独立してボナ南部集落内に織物工場を作り、輸出用の精緻り生産で成功している。80年代からは同じ集落内に国内向けの織物やTシャツを生産する工場、また精緻りの下請けの染め物工場もでき、村の女性を雇って営業を続けている。

しかし村びとの生業の中心は、長い間、村の居住区をとりまく水田を基盤とした農業にあった。ボナ

村の領域内に位置する水田は、1991年の調べで約141.8ヘクタールあり、うち7.3ヘクタールが、村の寺院名義のものや村長等の職田である公有田であり、残りの134.5ヘクタールが私有田である。私有田の所有名義人の総数は362人であり、うち55人はボナ村以外の者で、その所有面積は12ヘクタールである。

いっぽう1976年から1991年までの間に売買された水田は、件数で35件、面積で約6.6ヘクタールであった。このように、村の水田の9割以上は慣習村の成員が所有し、また水田の売買もさほど活発ではなく、それも儀礼の資金捻出や借金のかたに売り払われたものが主で、多くの田は親から子へと受け継がれてきている。かつては村内の水田のすべてが慣習村の成員名義のものだったとされ、村とそれをとりまく水田の一体ぶりがうかがわれる。<sup>21</sup>

1991年時点での所有名義人のなかには、すでに物故した故人の名前も見え、まだその子供たちのあいだで分割がされないまま共有されている土地も少なくない。これは名義人（そのほとんどは男性）が亡くなった後もその配偶者が存命中は、さらにふた親とも亡くなってもその火葬が済んでからでない、遺産が正式に子供たちのあいだで分配されない慣行による。したがって、世帯ごとの水田所有の実態は、上の数字よりさらに細分化されていることが推測されるが、仮に上の名義人数をもとに所有面積の平均を求めると表3-9のようになる。

表3-9 ボナ村の水田所有状態〔灌漑用水組合の土地台帳による〕

集落	所有名義人 (人)	総面積 (アール)	平均面積 (アール/人)	1ha以上所有者 (人)	それ以外の平均 (アール/人)
ボナ南部	133	4,499	33.8	7	26.1
ボナ東部	72	3,329	46.2	9	25.2
ボナ北部	101	4,255	42.1	4	34.7

ボナ村領内の水田は、村の東側を流れる川の上流部から水を取り入れる一本の用水によって灌漑されており、その水田の所有者および耕作者は、ひとつの灌漑用水組合（スバック、subak）を結成している。この用水は、川に堰を設けた取水口の部分から水を取り入れ、トンネルをつたってボナ村の上流部まで引かれたあと、地上にて、ボナ村をとりまく水田に分流して水を供給する。水田を潤した後の水は周囲の川に流れ落ちてしまう。この村の水田だけを灌漑するものである。川の堰は植民地時代の1939年に設けられたもので、トンネルと用水はずっと素掘りと土盛りのものだったが、1983年に取水口の部分が政府によってコンクリートで作り直され、水路の一部もコンクリートで補強された。

しかしこの用水の水量は、ボナ村の水田のすべてを同時に灌漑するだけの容量はなく、用水組合は水田を3つの区画に分けて、順番に水を回している。ひとつの区画の収穫が近づいて水が必要なくなった

ら、次の区画に田ごしらえのための水を入れる、という接配である。1975年頃からこの地域でも成長の早い高収量品種が植えられるようになり、一年のあいだに2回、稲を植えられる順番が回ってくることも可能になったが、成育に6か月かかる在来種の時代は、1年に1作がふつうだった。なお裏作には野菜や豆が植えられている。

ボナ村の灌漑用水組は、組織だては慣習村とはまったく別のもので、ボナ村以外の水田所有者・耕作者も加わっており、組合員は現在約200名ほどである。しかしその組合員の大半はボナ村の成員であり、その組合長（プカセー、pekaseh）の職も、1933年から75年までボナ村の領主家につながるボナ東部集落の貴族の者が務め、75年から91年まではボナ北部集落の貴族が、そして91年からはまた、かつてそれを務めたボナ東部集落の貴族の息子がその職につくというように、ボナ村の有力者のあいだで独占されている。

組合は、取水口からの1次水路が最初に分流する地点に寺院（Pura Agung）をもつほか、城内の各所に7つの小寺院をもち、その維持管理と祭礼の運営を管轄する。組合費として、稲の収穫ごとに、1 tenah（単位面積あたりの水の供給量、おおよそ35アール前後の広さを単位とする）あたり6キログラムのモミを徴収し、祭礼の運営や役員の手当てにあてる。

組合の全体会議（paruman）はボナ村の寺院のひとつであるPura Desaの前の広場を使う。また、用水が水をとる川の水源として信仰を集めている、島の中央のカルデラにあるパトゥール湖のパトゥール寺院の年に一度の祭礼（Odalan Pura Ulun Danu Batur）には、ボナ村の水田所有者から1 tenahごとに1キログラムの米（現在では現金500ルピア）を組合長が集めて献納し、聖水と聖米をもらってくるが、それらはボナ村の寺院のひとつの「中心の寺院」に保管され、それを組合員が分けてもらって各自の田に蒔いて豊穰を願う。このように組合の行事もまた、ボナ村とのつながりを随所に見せている。またボナ村の行事においても、後に見るように城内の水田とのかかわりが見られ、村びとの生活の基本が長い間農業にあったことをしのばせている。

こうした生活環境における村びとの生業を、世帯ごとの生計の算段という点から見ると、それを単純に職種別に色分けすることは難しくなる。バリの村びとの生計は独立したかまど（台所）をもつ世帯が単位となっている。バリでは約9割が嫁入り婚だが、結婚した息子は、親元にまだ未婚の兄弟がいれば、親から独立して新しい世帯をもつのがふつうだから、世帯構成は核家族か直系家族になる。このうち直系家族では、ちょうど日本の農家がそうであるように、親が農業を続け、若い息子夫婦が外に勤めをもつ、という形態がバリでもよく見られる。核家族でも、結婚する前の子供の稼ぎの少なくとも一部は、家計の足しにされるのがふつうである。

いっぽう工芸職人などのように、時間が比較的自由に使える場合は、仕事の合間に農作業に従事することも可能である。あるいは、おもに世帯主の妻が屋台などを開いて家計を助けている場合もよく見られる。さらに自身は別の勤めをもちながら、所有する田畑を小作に出している者も少なくない。

要するに、一家の家計は、妻や子供の内職まで含めると、ひとつの職種からの収入でまかなわれている場合はむしろまれで、たいていはいくつかの収入源を組み合わせてやり繰りされている。私がとくに詳しく聞き取りをしたボナ南部集落の237世帯（1991年当時）の収入源のうちわけを表1-3にあげる。なお、237世帯の世帯構成は、直系家族が108世帯、核家族が110世帯、拡大家族が2世帯、夫婦のみが5世帯、兄弟のみが3世帯、単身が8世帯、その他1世帯である。また表中のカッコ内の数字は、集落の成員でありながら、実際にはデンバサール市など集落外に住んでいる者の数を示す。

表3-10 ボナ南部集落の世帯別の主な収入源（世帯）

地主のみ	5
+ 給与	6
+ 商売	4 (1)
+ 給与 + 商売	3 (1)
+ 企業経営	2 (1)
+ 日雇い	5
自作農のみ	44
+ 給与	5
+ 祭職	4
+ 商売	15
+ 企業経営	1
+ 日雇い	11
自小作農のみ	29
+ 給与	7
+ 商売	4
+ 日雇い	6
小作のみ	17
+ 日雇い	2
給与のみ	19 (9)
+ 商売	2 (1)
商売のみ	8 (1)
企業経営のみ	2
日雇いのみ	19 (1)
バイク修理	1
観光ガイド	1
被扶養	7
不詳	8
計	237 (15)

表からはまず、自作農、自小作農、および小作農を合わせた農業専業世帯が90世帯あること、そしてそれに兼業世帯を加えると145世帯になり、集落全体の約6割が農業に従事していることがわかる。それに、「地主」の項にあげた25世帯を加えた170世帯が、農業から収入を得ている世帯になる。ただし、25世帯の「地主」のうち、小作に出した土地からの収入だけで実際に食べていけるのは3世帯ほどで、あとは家計の足しになる程度の規模である。

給与所得者を含む世帯は42世帯あり、うち12人が教師、5人が軍人、役所勤めが11人などである。商店を営んでいる36世帯のうち、雑貨屋が4軒、屋台が8軒、観光客向けの工芸品を扱う店が4軒ある。「企業経営」としたのは、3つの織物工場、ひとつの土木会社、ひとつの観光業者である。「日雇い」には、土木工事などに人夫として従事する者のほか、出来高払いの織り子、大工や彫刻師、フリーの観光ガイドや運転手を含めた。そうした不定期の収入だけにたよっている世帯が19世帯ある。「被扶養」としたのは独居老人などで、縁者に面倒を見てもらっている場合である。

このように、全体としてまだ農業の占める比重が大きい、それ以外にも先に述べた近年の経済構造の転換にもなつて、村でもさまざまな職種が見られることがわかる。そして複数の職種からの収入を組み合わせて生計を立てている世帯が3割以上あることから、生業を世帯ごとで見るとそう単純ではないことがうかがえる。

### 3 慣習村のまとめ

#### (1) 慣習村と集落

バリの在来の地域社会の枠組みとしては、すでに言及してきたように、慣習村（*desa adat*）と集落（*banjar*）というものがある。集落はその成員の住居が隣接して密集するかたちで居住区を形成して、物理的にもまとまりをもった形態を呈し、また一般には、成員の葬儀の相互扶助や、地域社会の公共的な共同作業の単位となっている。いっぽう慣習村は、その土地の神と住民の祖先の集合したような性格の神を祀る、村の寺院（*kahyangan desa*）の維持運営を核とするまとまりで、単独の、あるいは複数の集落を単位として構成される。複数の集落で構成される場合でも、慣習村を構成する集落の居住区が上に見たボナ村のように隣接していることもあれば、地理的に散在していることもある。また慣習村は、一定の広さに区画割りした成員の居住のための土地（*karang desa*）を、公有地として保有し、それを村の成員に貸し与えるかたちをとっている。その見返りとして成員は、寺院の維持や祭礼の運営に参加するのである。そうした取り決めは、口伝で、あるいは成文化されて伝えられる慣習

注 (awig-awig, また慣習的約束ごとといったやや広い意味では *sima*) で規定されている。

こうした慣習村と集落の関係については人類学者のウォレンが、これまでの研究を総括的に概観しつつ委細に検討している (Warren 1993: 7-29)。それによると、まずこれらバリの地域社会の枠組みに共通するのは、成員間の平等性とその自発的参加を根本原則とする組織原理である。ただしその成員のあいだには、出自を基盤とし位階の差を認める原理も存在し、それが村のレベルを超えた政治権力と関連するため、平等性の原則との綱引きが生じ、その力動関係で地域社会の実際のかたちが構成される。そして慣習村と集落のあいだの違いは、単なる規模の違いでもなく (ひとつの集落でひとつの慣習村を構成する場合がある)、また慣習村が宗教的な事柄を、そして集落が世俗的な事柄を扱うまとまりというように明確に区分されるものでもない (集落の活動内容にも宗教的な事柄が含まれる)。結局、慣習村と集落の関係は、慣習村が宗教的なつながりを核に据えた理想的な共同体であるのに対して、集落はその活動実践を通じて慣習村の共同体理念を具現化した存在であるという。わたしもこのウォレンによる両者の位置づけに賛同する。ただし彼女も指摘するように、この両者の現実の具体的な関係やそのかたちは、地域社会を超えた政治権力とも連動する歴史的経緯により、さまざまな変異を呈示している。

ボナ村は、すでに述べたように、ボナ南部、ボナ東部、ボナ北部の3つの集落で構成されている。3つの集落はそれぞれ、「ボナ～部」という、まさにボナという慣習村の一部であることを示す名称で呼ばれている。この名称は、隣接する居住区における各集落の位置関係によっている。

ボナ村は、成員が共同で維持管理する村の寺院として、ボナ北部集落居住区の中ほどの東寄りに「中心の寺院 (ブラ・プセー, Pura Puseh)」、3つの集落居住区が接する村の中央東寄りに「村の寺院 (ブラ・デサ, Pura Desa)」、村の居住区の北東はすれに「バスダナ内奥の寺院 (ブラ・ダルム・ハスダナ, Pura Dalem Pasedana)」、そして村の居住区の南はすれに「大きな内奥の寺院 (ブラ・ダルム・グデ, Pura Dalem Gde)」の4つの寺院をもっている。「中心の寺院」、「村の寺院」、「内奥の寺院」の3種類の寺院は、近年のヒンドゥー教の公式の教義によると、それぞれヒンドゥー教の三大神であるウイシシュ、ブラフマ、シワを祀る場所であり、慣習村が保有する「村の3つの寺院 (*kahyangan tiga*)」のセットであるとされるが、これは近年になってからの合理的解釈にすぎない。実際に各寺院でそれらの神が祀られてきたわけではなく、村によっては「中心の寺院」と「村の寺院」がひとつになっていたり、「村の寺院」を欠いている場合もある。

「中心の寺院」は、土地の神と住民の祖先が集会的に合体したような性格の村の主神を祀る寺院で、後に見るように村全体の祭礼もここで行なわれ、またすでに述べたように水田の豊作を祈願する聖水や聖米もここで保管されるなど、まさに村の中心の寺院と呼ぶにふさわしいものである。この種類の寺院はし

ばしば「起源の寺院」とも訳されるが、それは村とこの寺院との関係を、主神の性格などから意識したような表現であり、この寺院の性格の一面しか表現していない。

「村の寺院」は、この寺院固有の定期的な祭礼（オダラン、*odalan*）<sup>31</sup>は村で運営するものの、それ以外にここが村の行事で使われることはなく、すくなくともボナ村のそれに関するかぎり、印象の薄い寺院である。

「内奥の寺院」の“内奥（*dalem*）”<sup>32</sup>というのは、おそらくタントラ系の信仰に由来する、冥界に通じる超自然力とかかわることを示す名称で、村の成員の死とかかわる寺院である。それを示すように、この寺院の脇には村の共同墓地が配され、村の成員は死ぬとここに埋葬され、また火葬もこの墓地で行なわれる。とはいっても、死後の埋葬から火葬、そして霊の浄化儀礼という一連の死後の儀礼において、この寺院が舞台になったり、そこで死者のために祈られることは一切ない（鏡味1992参照）。それは死のけがれから一応説明がつくが、それよりもむしろ、この寺院を死者に直接かかわる施設ではなく、人間の死にもっとも顕著に具現化する冥界の超自然力をつかさどる存在を祀る場所ととらえたほうがいい。死後の儀礼の直接の舞台にはならないが、この寺院で作られた聖水はそれらの儀礼に用いられるほか、村人が病氣治癒の祈願によく訪れる寺院でもある。この寺院はしばしば「死の寺院」と訳されるが、はなはだおおまかで誤解を与える意識である。

さてボナ村には、すでに見たように「内奥の寺院」がふたつあるが、それは村の歴史的経緯に由来する。それは村の外部権力とのかかわりとも関連し、村の現在の構成をも説明する、歴史的な経緯である。

## (2) ボナ村の構成とその歴史的経緯

現在のボナ村の成員には、バリ人が「カスタ（*kasta*）」と呼ぶ、出自にもとづく4つの位階のすべてが見られる。これはインドの四姓（ヴァルナ）の理念にもとづくものとされるが、インドのような職業との連関は見られず、その実態はむしろ、東南アジアやオセアニアに広く見られる位階体系の一種と言える（鏡味1995a）。4つの位階は、儀礼的な清浄さを基準に、上からブラフマナ（*Brahmana*、祭司階層）、サトリア（*Satria*、王族階層）、ウェシア（*Wesia*、戦士階層）、ジャバ（*Jaba*、平民階層）と呼ばれるが、ブラフマナ出身の者のみがヒンドゥー祭司（*プダнда*、*pedanda*）<sup>33</sup>になることができるという制約があるものの、サトリアとウェシアとの境界線ははっきりせず、地域の事情に応じてこのいずれかの出身の者が王や地方領主の座をあらそって来た。

この上位3つの位階に属する者は、父系で継承される称号を名前に冠し、みずからの地位を誇示し、

かつ継承してきた。この3つの階層はまとめてトゥリワンサ (*triwangsa*) と呼ばれ、バリ人全体のなかで合せて1割ほどを占めて、いわば貴族に相当する扱いを受けてきたが、ヒンドゥー祭司や王や領主の座につける者はそのほんの一部であり、あとはその係累としての威信に頼りながら、実際の生活は、大多数を占める平民と同じ農民の暮らしに甘んじてきたのが実情である。

植民地時代にはいと、オランダ政府は知識人としての祭司階層を重視し、彼らが説く理念をもとに、バリ社会をヒンドゥー的なカースト社会と規定し、貴族たちを地域の支配者層と認定して下級官吏に登用し、地域の統治にあたらせた。この政策の結果、それ以前は実力次第でかなり流動的だった位階が固定化し、とくに支配者としてさまざまな義務を軽減されるなどの恩恵を受けた貴族と、支配される平民との差が、この時期にさらに深まった (Schulte Nordholt 1986)。

ポナ村を領主として支配してきたのは、ウエシアに相当するとされる *Gusti* という称号をもった一族である。この称号をもつ者はバリ島全土に広がって住み、各地で王国を形成したり、有力な地方領主になってきた。そのなかに、勇猛な將軍として名を駆せた家系が、ポナ村を含む現在の郡の郡庁のおかれたブラバトゥーに居をかまえて、一帯の領主になった。ポナ村の領主家の祖先は、もともと島の東部のある村に暮らしていたが、そこを戦乱で追われ、ブラバトゥーの領主をたよってこの地方にやってき、その後押しでポナ村に住むことになったという (鏡味 1983; 1995a)。これ以前にはポナ村には貴族は住んでおらず、これ以後現在の領主家の先祖は、村の領主としての地位を確立していくことになる。

こうしてポナ村に住むようになった貴族が、最初から何人が来たのか、それともこうしたことが何回あったのかは定かでない。というのも、ポナ村には、領主家 (プリ、*pur*) と呼ばれる家が、それぞれの集落にひとつづつ、そしてそれらとほぼ同格とされる家がポナ南部集落にもうひとつあるからである。彼らはいずれも *Gusti* という同じ称号をもつが、その出身地はそれぞれ別だとされる。そしてそれぞれが各々の集落で支配的な地位にある。

その支配的な地位は、植民地時代にいっそう強化されたようで、その4つの家から、ブラバトゥーの地方領主 (ブンガワ、*punggawa*) を補佐したマンチャ (*manca*) と呼ばれる下級官吏が任命されている。またポナ南部集落のふたつの領主家の子弟のみが、土着の特権階級の子弟のために開かれた学校 (HIS) に通うことを許されている。

とりわけポナ南部集落の領主家の植民地時代の当主で、1960年代に亡くなった領主の時代が、権力の権頂だったようである。この人物はポナ村の村長 (ブンデサ、*bendesa*) を務めたという。若いころにジャワに渡って靈験を得たというカリスマ的な存在で、現在村の人がポナ村の「王朝時代」と言うときはこの領主の時代を念頭においていると言ってもいいほど。権勢を誇っていた。

ボナ村のふたつの「内奥の寺院」のうち、「大きな内奥の寺院」と呼ばれるものは、この領主の時代に建てられたものである。この場所はもともと、島の中央山地の村出身で、今世紀前半にボナ村に移り住むようになった者が、呪医として薬を作るために祈る社を建てていた場所だった。この一家の移住には領主の庇護があったといい、その作る薬はしだいに村の多くの住民が求めるようになり、その社に参拝する住民も増えていった。そこで1951年に、領主の提言で、ここに寺院を建立することになり、以後、村の「内奥の寺院」として使われるようになった。この寺院の寺院祭司（プマンク、*pemanku*）<sup>91</sup>は、その呪医の家系のものが代々務めている。

「大きな内奥の寺院」が作られる前に、村の「内奥の寺院」として使われていたのが「バスダナ内奥の寺院」だった。しかし「大きな内奥の寺院」建立以後、そちらに参拝する住民が増え、現在では村の住民の5分の4は「大きな内奥の寺院」の信徒（*pengamong*）となっている。いっぽう現在でも「バスダナ内奥の寺院」の信徒であり続けているのは、残りの5分の1足らずの住民で、このなかには貴族はおらず、またすべてがボナ北部集落の住民である。こうしたふたつの「内奥の寺院」の并存と、それによる信徒の分裂は、後に述べる村の行事を分担する下位区分の構成にも影響を及ぼしている。

この領主はまた、「村の3つの寺院（*kahyangan tiga*）」を整備した人物と言われ、村の寺院のなかで影の薄い「村の寺院」も、あるいは彼が作ったものかも知れない。この寺院の寺院祭司は、領主一族よりも位階が上の、Ngakanという称号をもつ一族の者が務めているが、この一族もまたこの領主の庇護でこの村に住むようになったと言われる。この一族の者が主な信徒となっている。村の北側の水田のはずれに位置する寺院もまた、かつて領主がこの一族の者と一緒に、村の周囲に霊地を求めて歩き回り、靈感を得たところに建てられたものといい、ここの湧き水の水は、村でおこなわれる大きな儀礼の際に聖水の材料として用いられている。

ボナ村に住む祭司階層の一族もまた、今世紀の前半、おそらくこの領主の時代に、別の村から呼び寄せられた者たちである。ボナ村には、ボナ南部集落とボナ北部集落にそれぞれひとりづつのヒンドゥー祭司が住み、村でおこなわれる儀礼や村の寺院の祭礼にたずさわってきた。なかでもボナ南部集落の南はずれに居をかまえる祭司家（グリヨ、*griya*）は、ボナ南部集落の領主家とのあいだで、宗教上の師弟関係ともいうべき深いきずなを示し、そのつながりをうかがわせる。

このような歴史的経緯を見てくると、現在のボナ村のあり方は、その村の寺院の構成についても、また村の成員の階層構成についても、今世紀の半ばくらいになって、今見るようなかたちがとられるようになったと言える。それに果たした最後の領主の役割は絶大であり、植民地統治のもたらした影響の大きさが推測される。それはまた、本来的に住民のあいだの合意と平等な参加を基盤とする地域共同体が、村を

超える政治権力の介入によって、変形をこうむっていく過程のひとつを表わすものである。ボナ村について言えば、貴族らが入ってくる前は、現在の村の北半分を中心に、「中心の寺院」と「バスダナ内奥の寺院」を村の寺院としてまとまっていたものが、貴族らの到来とその権力掌握とともに、南や東に居住区が広がり、寺院も増え住民構成も多様なものになっていった、という過程がうかがわれる。ただしこうした変形はこのときだけのことでなく、貴族がくる前の時代にはまた、その時代における共同体と外部権力の駆け引きがあったであろう。そして共和国時代になってからは、こんどは政府が地域社会の構成に口をはさむようになるのである。

### (3)ボナ村の組織と活動

慣習村の成員（クラマ、*krama*）は、原則としては村の所有する公有の居住区（カラン・デサ、*karang desa*）に居をかまえる、ヒンドゥー教徒の者である。この公有の屋敷地は、今世紀の初め頃には村全体で60くらいだったとされるが、人口の増加にともなって、現在では100以上に増えているという。しかも、居住区でなく畑地として登録されていた土地にも屋敷をつくって住む者が多くなったため、村の成員資格として、公有の居住区の住人という基準のほかに、村内の土地に屋敷を設ける者、また結婚して1年以上たつものという条項を設けて、成員に含めるよう対処している。

この、もともとの居住区であれ畑地であれ、村内に屋敷地をかまえ、あるいはその相続権をもった者で、結婚して1年以上たつ夫婦は、村の本成員（クラマ・ブンガルupp、*krama pangarep*）と呼ばれる。いっぽう、結婚し所帯はもっていても、自身の屋敷をもたず、またそれを相続する権利ももたない者は、寄留成員（クラマ・ブングレ、*krama pangele*）と呼ばれる。

さらに村は、いくつかの副次的成員の制度も設けている。ひとつは配偶者に先立たれてひとり身になったやもめ成員（クラマ・バル、*krama balu*）で、さらに本成員のそれと寄留成員のそれとが区別される。自身の所帯をもつ前にふた親に先立たれた子供は、未成年成員（クラマ・タブック、*krama tapuk*）と呼ばれ、さらに本成員のそれと寄留成員のそれに区別される。そして養われ成員（クラマ・ローバン、*krama roban*）というのは、子供のない寄留のやもめ成員、寄留の未成年成員、65歳以上の老人、片腕、片足、盲人、小児マヒ、子供のない出戻りの娘などが含まれる。

こうした区別が設けられているのは、それが成員としての義務の負担の度合いを配慮してのことである。本成員、および寄留成員で結婚して1年以上の者は、慣習村の成員の義務である、主として村の寺院の祭祀にかかわる共同作業や費用負担が、1人前に課せられる。いっぽう本成員でやもめになった者は、

費用負担は課せられるが作業は半分に軽減される。また寄留のやもめ成員は、墓地に遺族が埋葬されている者については本成員のやもめと同じだが、そうでない者については費用負担も共同作業も免除される。さらに未成年成員については、本成員のそれは費用負担は課せられるが作業は免除され、また寄留成員のそれは寄留のやもめ成員と同じ扱いになる。そして養われ成員については、費用負担も共同作業も免除されている。なお、前節で見たような歴史的経緯に配慮してか、ボナ南部集落の領主家と祭司家についてはそれぞれ1世帯づつ、共同作業への参加義務が免除されている。

成員権の継承は、子供の結婚を契機におこなわれる。バリの社会では、貴族では長男、平民では末の息子が親の地位を継承するのが一般的で、それはボナ村についてもあてはまる。それ以外の男子は、結婚して1年たった時点で、独立して別の所帯扱いにある。しかしそれにもとづくと、貴族の場合は長男が結婚した時点で親が引退できるのに、平民の場合は末の息子が結婚するまで親は引退できず、その間、長男、次男女婦などは別所帯として、成員の義務が課せられることになる。それでは義務の負担に不公平が生ずるというので、今では息子がひとりでも結婚したら親は正式成員の座を息子夫婦に譲ることができるようになった。平民の場合はまず長男女婦に譲られ、その後、弟たちが結婚するごとに順に親の扶養義務(つまり成員権)が受け渡されていくことになる。この取り決めの改定は、1960年代半ばにおこなわれたという。

次に村の組織構成についてみると、現在のボナ村の役職は、慣習村長(ブンデサ、*bendesa*)ひとり、村長補佐(プタジョー、*petajoh*)ひとり、書記(ブンヤリカン、*penyarikan*)ひとり、会計(ブンダハラ、*bendahlara*)ひとり、会議の際のお供え係(パンチャ・グルー、*panca gereha*)ひとり、近年設けられた開発担当係(*seksi pembangunan*)ひとり、そして伝達係(シノマン、*sinoman*)が村の各区(テンベック、*tempek*、後述)にひとりづつという構成をとっている。このうちお供え係は3つの集落の長が交代で担当する。これらの役職は成員の合議で選出され、任期5年で交代する。慣習村長には、政府名義の職田が用意されている。

また集落の役職は、集落長(クリアン・バンジャル、*klian banjar*)ひとりのもとに、何人かの補佐役がついて、それぞれ書記や会計を担当することになっているが、すくなくともボナ村においては、慣習村のように独自の収入や支出があるわけではなく、村の行事の遂行がその活動内容であるため、集落長以外の役職は名目的なものである色合いが強い。集落長以下の役職も任期5年で、集落長には政府名義の職田が与えられる。

慣習村の總會(ハルマン、*paruman*)は、「中心の寺院」の向かい側に建てられた集会所(ワンテイラン、*wantilan*)で、村の祭礼などがあるときに開かれる。原則として各世帯からひとりの出席が要

請され、来る行事に関する取り決めを話し合うほか、村の収支の承認などがなされる。いっぽう集落の集會（サンカッ、*sankap*）は、それぞれの集落の集會場（バレ・バンジャル、*bale banjar*）で催され、やはり各世帯からひとりづつの出席が要請される。こちらは村の総会よりは頻繁におこなわれ、共同作業の分担などが伝達される。

村の主要な共同作業は祭礼の準備であり、寺院の飾り付けやお供えの準備などに数日間の労働を要する。この寺院の祭礼準備のための労働奉仕（ンガヤー、*ngayah*）の分担は、集落を単位として割り当てられるのがふつうで、日を決めて日時を割り当て、その時間になるとその区の各世帯からひとりづつ出て作業にあたる。終わりの時間になると出席がとられ、欠席者には罰金が科せられる。この労働供出と、後述べる祭礼の費用分担が、慣習村に対する成員の主要な義務である。

ボナ村の場合、村の寺院の定期祭礼のうち、「中心の寺院」と「村の寺院」と「大きな内奥の寺院」の祭礼の日程が連続しているため、「中心の寺院」の祭礼をボナ北部集落が、「村の寺院」のそれをボナ東部集落が、「大きな内奥の寺院」をボナ南部集落が担当するというくいに分担している。ただしボナ北部集落の者のなかには「バスタナ内奥の寺院」の信徒が半数くらいおり、その寺院の祭礼は彼らだけで負担しなければならないため、その負担の軽重をめぐって不満がでており、1991年の時点で、過去2回にわたって、「バスタナ内奥の寺院」の信徒は「中心の寺院」の祭礼準備に加わらなかった。そこで1991年末の祭礼の際には、「中心の寺院」の準備をボナ南部集落が担当し、「大きな内奥の寺院」をボナ北部集落が担当するという措置がとられた。

こうした負担の不公平は、集落の人口規模の格差によっても生じる。ボナ村の場合、ボナ南部集落とボナ北部集落の規模がボナ東部集落の2倍近くになっている。そのため、近年ではボナ南部集落とボナ北部集落をそれぞれさらにふたつづつの区（テンベック、*tempek*）に分け、それにボナ東部集落をひとつの区として加えた、合計5つの区を単位として、共同作業を分担する場合もある。1991年秋に催された、村全体の祭礼である豊穰祭の準備にはこの方式がとられ、第1日めの午前は第1区、午後は第2区といったくいに、半日刻みで各区ごとに労働供出を割り当てて労働奉仕をおこなった。このほかに現在ボナ村では、成員の葬儀の際の相互扶助もまた、この5つに分けられた区を単位としておこなっている。

ふたつの区への集落の分割の仕方は、ボナ南部集落のほうは、集落居住区の中央を南北に走る道路を境にして、その東と西に単純に分割したが、ボナ北部集落のほうは、ふたつある「内奥の寺院」のどちらの信徒であるかを基準にして2分した。これは、区が葬儀の単位でもある点で、理に合った措置であるが、このために集落内でふたつの区の成員の住居が混在するはめになっている。また「バスタナ内奥の寺院」の信徒が、他の村の寺院への労働奉仕に、負担の不公平を理由に出てこないなど、問題は完全には解

決していない。

慣習村がおこなう定例の行事は、村の所有する寺院での定期祭礼（オダラン、*odalan*）と、ヒンドゥー教の新年であるニュピ（Nyepi）にむけた村全体のけがれ祓いの儀礼、豊穡祭（ングサボ、*Ngusaba*）、悪霊祓いの儀礼（ブヌドゥーハン、*Penuduhan*）などの年中行事である。

ボサ村は、すでに述べた4つの村の寺院のほか、村の中央にある市場の寺院（ブラ・ムランティン、*Pura Mlanjing*）の祭礼もおこなっている。これらの寺院は、210日でひとめぐりするウク（*wuku*）暦にもとづいて、その寺院の創設記念日でもいう日がそれぞれ決められており、その日に寺院の主神を迎えて祭礼が催される。このうち「中心の寺院」、「村の寺院」、「大きな内奥の寺院」の祭礼の日は連続しており、しかも各寺院の祭礼は3日間かかるので、9日間続けて祭礼がおこなわれていた。そのかわり一回ごとに大きな規模の祭礼と小さな規模のそれとを交代させて、負担を軽減していた。しかしそれでも大きな負担であるというので、1980年代の半ばに合議して、各寺院の祭礼をそれぞれ1日づつに短縮して、3日間連続しておこなうようになっている。いっぽう「バスダナ内奥の寺院」や市場の寺院は、それぞれ別の日に祭礼をおこなっている。

祭礼の費用は、村の予算からまかなわれるほか、必要に応じて各世帯から徴収される。1991年12月に催された「中心の寺院」、「村の寺院」、「大きな内奥の寺院」の祭礼に際しては、「中心の寺院」と「村の寺院」の祭礼に対して村の全世帯から世帯当たり5千ルピアが、また「大きな内奥の寺院」の祭礼に対してはその信徒の世帯から世帯当たり3千ルピアが、それぞれ徴収されたが、合わせて8千ルピアというのは、日雇いの単純労働で3、4日分くらいの稼ぎに相当する。

年中行事のほうは、大陰暦を基盤とし、太陽暦とのずれを数年に一度うるう月で調整するサカ（*saka*）暦にもとづくもので、一年に一度めぐってくる。サカ暦の第1月は西暦の6月頃に始まるが、ヒンドゥー教の新年は、サカ暦の9番目の暗月（ティルム、*tlem*、月のまったく見えない夜）の次の日であるニュピの日におかれ、西暦の3月から4月におとずれる。このニュピの日の前に、それまで一年のけがれを祓う儀礼がいくつかおこなわれ、村の辻にお供えが置かれ、また寺院の聖物を海岸に運んで海水で清めるといったことをおこなう。これを村が負担する。

西暦の9月頃にめぐってくる、サカ暦の4番目の満月（プルナマ、*purnama*）の日から3日間は、「中心の寺院」を舞台にして、慣習村の領域全体の豊穡を願う、ングサボと呼ばれる豊穡祭がおこなわれる。儀礼の内容自体は、寺院の定期祭礼と変わらないが、それが1日に短縮されてしまった現在、この豊穡祭は規模の点でそれを上回り、村びと全員が参加する村の最大の定期行事になっている。1991年のこの祭礼では、各世帯から2千5百ルピアが、そして領内にある水田を所有する者から1 *tenah*（約35ア-

ル)あたり米2キログラムが、さらに屋敷に椰子の木を植えている者から椰子の木2本ごとに椰子の実1個が、費用分担として徴収された。これはこの儀礼で領内の田や屋敷を清める聖水がつくられ、所有者や住民に配られるからだと説明されている。

同じサカ暦の第5月(西暦の10月頃)のカジェン・クリウォン(Kajeng Kliwon)の日には、この地域特有の儀礼であるブヌドゥーハンと呼ばれる悪霊祓いの儀礼がおこなわれる。この月はこの地域の南の海岸線の対岸にあるブニダ島から悪霊が海を渡ってやってきて、疫病や災いをもたらす時期とされてきた。この島の悪霊は、かつてブラバトゥーの領主が遠征して討伐したブニダ島の王の配下とされ、それが勢力を盛り返すこの時期に、ブラバトゥーの領主の勢力下にはいるこの地域でこの儀礼がおこなわれるのだという。儀礼は、村の各戸から持ち寄られたお供えが、「中心の寺院」で清められた後、「中心の寺院」前の南北の道の上に置かれ、それを前に寺院祭司が南(海の方角)に面して祈りお供えを捧げる。

その次のカジェン・グリウォンの日には、こんどは村の各戸で屋敷の前に仮設の祭壇(サンガー・チュチュッ、*sangah cucuk*)をそれぞれ設け、お供えを供える。この仮設の祭壇に供えるお供えの一部は、1990年までは村から支給されていたという。この儀礼は第5月の悪霊への供儀(プチャルアン・サシー・クリマ、*Pacaruan Sastih Kalima*)と呼ばれる。

これらが村全体でおこなわれる定期的な行事である。寺院の祭礼と年中行事を合わせると、成員にとつてかなりの時間的、金銭的負担であると言えよう。

慣習村の収入源としては、慣習村名義の公有田のほか、村の公有地に植えられた椰子の木からの収益、村の市場で徴収する売り上げの一部などがある。公有田は村びとに小作に出して、収益を折半する。これらの収入は、上に述べた祭礼や儀礼に供されるほか、公共施設の電気料や、会議費などもここから捻出される(資料1参照)。

#### (4)慣習法典とその成文化

前節で概観したような慣習村の運営のための取り決めは、かつては口頭で伝えられ守られてきたが、1984年頃から当時のギアニュル県の県知事の指示で成文化の作業が進められ、85年には完成して県の認可を受け、村の正式な慣習法典(アウィグ・アウィグ、*awig-awig*)として発効した。この当時の県知事は、国立ウタヤナ大学法学部の教授で、また後の章で詳しく述べる慣習組織育成委員会(Majelis Pembina Lembaga Adat)の副委員長も務める人物で、慣習法の成文化に力をいれ、ボサ村の成文化作業でも草稿の段階で手をいれ目を通したという。ただし内容の検討をはじめとする作業自体は、他の村の例

を参考にしながらも、村の各集落から選出された25人の委員が、会合を重ねて独自に進めたものである。

その内容は、前文のほかにも、13章56条からなっている。前文でまずその主旨が述べられた後、第1章では慣習村の名称、四方に隣接する慣習村の名前、集落の分割が述べられ、第2章ではその基盤とする理念として、「パンチャシラ」、45年憲法、ヒンドゥー教の基本理念である「トリヒタカラナ」（本論第5章で詳述）、そして地域の慣習があげられている。第3章では前節で見た成員の資格が、第4章では村の組織と役職の構成が述べられる。第5章は成員の義務と罰則、集落の分割や統合を、第6章は公有の居住区の分割の仕方、第7章は村の公有施設を、第8章は居住区や公有施設の使用に際しての細かい規定や罰則を扱っている。第9章は村での祭礼・儀礼を述べ、そのなかには村の祭礼の日取り、けがれの規定、寺院祭司やヒンドゥー祭司の扱い、成員の葬儀の手順、出生や結婚、相続、養子についての規定が含まれる。そして第10章は法典に規定された以外の成員活動について、第11章は慣習法典の改定の規定を、最後に第12章と第13章では、この成文法典より以前からの慣習をも尊重することを述べて、法典を結んでいる（資料2参照）。

その内容は、おおよそ前節で概観した村の組織と活動のあり方を規定したものと言える。とくに成員資格、役職や祭司職の規定、居住区における隣人間のいさかい（家畜が塀を壊したらどうするかといった）の調停方法、村の祭礼や成員の通過儀礼のやり方、そして相続や養子の規定といった、村落共同体の基本的な運営にかかわる部分に多くの項目が割かれている。

こうした慣習法典の内容やその重点の置き方は、たとえばギアツ夫妻が1975年刊行の著作の資料にあげている、別の村の慣習法典と比べても、大きな違いはないものと言える（Geertz & Geertz 1975: 184-196）。この法典の成立あるいは成文化の状況について、ギアツ夫妻は何も述べていないが、法典の本文中に「王」への言及がしばしば見えることから、おそらく夫妻がバリを調査した50年代の後半までには成立していたものと思われる。この法典でもまた、成員資格とその継承・獲得、公有の居住区の扱い、村の役職と聖職、寺院の儀礼にかかわる規律と罰則、成員としての規律と罰則、火葬の手続き、成員の義務違反に対する罰則といった内容が、細かく規定されている。その具体的な規定内容はともかく、その項目の構成は、先に述べたボナ村の慣習法典と大差ない。わずかに成員の移住や、他の村の成員がこの村の寺院で儀礼をおこなう際の規定について触れている点が、ボナ村の慣習法典では見られない項目である。

いっぽうボナ村の慣習法典では、村の宗教活動が、「神の儀礼（デワ・ヤドニヤ、*dewa yadnya*）」、「聖職者の儀礼（ルシ・ヤドニヤ、*resi yadnya*）」、「祖霊の儀礼（ピトラ・ヤドニヤ、

patra yadnya)」、[人間の儀礼 (マヌサ・ヤドニヤ、manusa yadnya)」、[悪霊の儀礼 (ブタ・ヤドニヤ、bhuta yadnya)』という分類にしたがって整理されて記述され、そうした教義の整備を進めるヒンドゥー教評議会の活動の影響をうかがわせる。また、村の組織のうちの「代表委員会」や「監察委員会」のように、実際にはほとんど組織も活動もしていない組織についての規定も見られ、国会や裁判所を意圖した行政体制づくりへの政府からの指導の影が見られる。さらに「パンチャシラ」や45年憲法、1974年に制定された婚姻法などへの言及も条文中に見られ、この慣習法典が国家の法令に翻語しないように調整されたものであることも明らかである。これらの点は、こうした法典が、国家や州政府といった、近年の村をとりまく政治制度や状況と無縁のものではないことを示している。

しかし、それにもかかわらず、具体的な項目の内容自体については、前節までで見たような、この慣習村がたどった歴史的経緯と、成員のあいだの時代に応じた取り決めの内容が活かされたものと言える。そこではふたつの「内典の寺院」が村の寺院として明示され、またこの地域独特の悪霊祓いの儀礼への言及も見られる。村の寺院の祭礼は主要日を1日におこなうと記載され、また成員資格やその継承についても、これ以前におこなわれた慣習の改定を盛り込んだものになっている。総じてここに盛り込まれた取り決めの内容は、慣習村成員の自発的な合議による、地域の独自性に根ざした取り決めでとりまとめたものであると言える。

#### まとめ

本章では、本論全体の枠組みのなかで国家の対極をなす、地域住民のアイデンティティの基盤としての小規模共同体の、バリ島におけるあり方を検討した。まず植民地時代から近年にいたる、バリ島全体の人口規模と生業の変化を概観した後、具体的な例をあげて地域の村落共同体のあり方を探った。

バリ島の人口は、1930年から1990年までのあいだに2.4倍に増加し、そのなかでヒンドゥー教徒のバリ人は、一貫してほぼその95%を占めてきたと目される。この人口の急増は、成員資格の変更などの点で、村の構成に影響を及ぼしている。いっぽう生業の変化は70年代以降に顕著で、それまで労働人口の4分の3を占めてきた農業の割合が急減し、観光関連の商業、サービス業の比重が増大している。村落における農民の減少は、村の行事への参加や費用負担に不公平を生じさせかねない事柄である。

現在に至るバリ島の村落の行政的な位置づけは、植民地時代のそれを基盤にしている。しかしその背後には、植民地時代以前のバリ人王朝時代からの、それぞれの地域的事情にもとづく歴史的由来があり、そのうえ植民地統治によって地域の権力体制がさらに変形された経緯が認められる。そうした歴史的背景

から、それぞれの地域に独自の村落共同体のかたちが生みだされている。

村落共同体の根本をなす組織原理は、成員間の平等な参加と公平な負担である。上の具体例で見たような、世帯状況に応じた細かい成員資格の設定や、貴族と平民の慣習の違いを埋めあわせる取り決めの改定、あるいは祭礼の準備負担をめぐる単位集落間の交渉にうかがえるように、各成員の負担をいかに公平に分配するかに最大の配慮がなされている。

こうした地域独自の歴史的事情と、そのなかで最大限に公平を求める原則を基盤として、村落共同体の取り決めが住民の自発的な合意によってもたらされ、その運営が営まれている。そのおもな活動内容は、村の寺院の祭礼や、村全体でおこなう儀礼、成員の通過儀礼といった宗教行事であるが、村の取り決めのなかには、公有の居住区の扱いや、隣人間のいさかいの処理といった世俗的な事柄も含まれている。バリの村落共同体は、単に村の寺院を核とした信徒集団というにとどまらず、公有の居住地もち、その住民の生活の安寧や、領域内の水田の豊穡までも管轄する、まさに地域の小規模共同体と言える。そしてその、地域に特殊な歴史的由来と、住民の自発的で公平な参加意識が、その住民に独自のアイデンティティの基盤を提供していると言える。

本章では、第一章で概観したインドネシア政府の国内統治政策や文化政策を背景に、それへの対応策としてバリ州政府がとってきた、主に文化面にかかわる政策の内容と経緯を検討する。ここで言う文化面での政策とは、主として宗教、芸能、慣習にかかわるそれである。本章で検討するように、国家の政策に対するバリ人の側からの自己主張は、主にこの3つの点をめぐってなされ、しかもそれは、1950年代のヒンドゥー教認知運動、60年代末からの観光政策、そして70年代末からの地方文化復興政策という、バリをとりまく状況に対するバリ人の側からの主体的対応の3つの主要な契機に、それぞれ深くかかわる領域でもある。なお、バリ州政府の機関ではないが、ヒンドゥー教評議会もまた、バリ人を代表するかたちで運動を続けてきた機関であり、本章では州政府の政策と並べてその活動を議論の対象にする。

1958年に単独の州となって以来、バリ島とその住民を管轄してきたバリ州政府は、あくまでも国家の地方機関のひとつであるから、百パーセント住民の側に立って中央政府の政策に対抗する立場にあるわけではないことは言うまでもない。むしろそれは、中央で決めた政策を地方で実施する役割を担う機関であり、国内行政制度の整備が進むスハルト体制下にあってはますますそうである。

にもかかわらず、バリ州の場合、州政府と州の住民のあいだの同質性は、インドネシアの他の州に比べて高いものと言える。バリ州知事の座は、9月30日事件によって当時の知事が失踪してから、事件の余波が収まり開発が軌道にのる70年代末までの一時期をのぞいて、軍人出身でないバリ人がついでに。また発言力をもつ要人をはじめとして、州政府の役人の多数がバリ人である。

そのことをもって、バリの州政府が常にバリ人の意向を代弁していると言うつもりはないが、ここで検討するその政策を見ても、すくなくとも文化にかかわる政策においては、バリ州政府はかなりの程度バリ人の立場に立った政策を展開してきていると言える。中央政府に対抗するというものではないとし、バリ州政府は、中央の政策と住民の意向を調整し、課せられた枠のなかで住民の意向を汲み、それに具体的なかたちを与えようとする役まわりを果たしてきている。

こうした州政府の立場は、その職員の出身からばかりでなく、なによりもその政策の内容からうかがうことができる。以下では、先に述べた、バリ人の側からの主体的対応の契機となった3つの動きを中心に、その内容と経緯を時代順に検討していく。

#### 1 ヒンドゥー教の認知運動とヒンドゥー教評議会

1950年代に起こったヒンドゥー教の認知運動は、近代の歴史のなかではじめてバリ人が一丸となって起こした行動であり、インドネシア共和国編入期のバリのたどった経緯を彩るとともに、その後のバリの文化的な主張の方向をも決定づけたと言える運動だった。ここでは、すでになされているいくつかの研究（Forge 1980; 福島1991; 永淵1996; Bakker 1997等）と、ヒンドゥー教評議会刊行の資料によりながら、その経緯を概観し、活動の内容について検討する。

インドネシア共和国の出発の時点で、世俗国家を目指すスカルノと国内のイスラム勢力のあいだに駆け引きがあり、結局、インドネシアを世俗国家とするかわりに、主にイスラム教徒の信仰生活を管轄する目的で宗教省が設置されるなどしたことは、すでに第一章で触れた。バリが共和国に編入された直後の1950年12月に、その宗教省の使節がバリの地方政府を訪れ、住民の宗教について、その名前や理念、教育施設、教典などについて質問している（福島1991: 106）。そして1952年の宗教大臣決定により、バリ人の在来の信仰は国内の他の土着信仰とともに一括されて、イスラム教、キリスト教カトリックおよびプロテスタント以外の一部門で扱われることになった。その処遇に対して、バリを管轄する地方政府は1953年に、住民の宗教問題を司る自治宗教局を設置するいっぽう、バリ人の、とくに進歩的な知識人のあいだでさまざまな団体や政党が結成されて、バリ人の信仰をヒンドゥー教として国に認知させるべく、教義や教典の整備などを進めながら、国に対しても種々の決議書を通じて働き掛けを続けていった。

そうした初期の宗教省との折衝のなかで、バリの地方政府がブサキ寺院での儀礼や改修のための費用を、宗教省に要求している点が興味深い（福島1991: 106）。バリ島の最高峰アグン山の中腹に建てられたブサキ寺院は、植民地統治のもとでバリの政治・宗教的権威の中心としての役割を担うようになり、1940年からは島内の8つの自治区域の王たちによる合同会議がその運営権を握っていた（永淵1996: 57）。その運営費用を地方政府が国に要求したということは、バリ人の信仰の国による位置づけが、単に宗教上の問題にとどまらず、自治的な「王侯領」の集まりから共和国の一地方へという政体の移行ともからむ問題であったことを示している。ブサキ寺院の管理主体は、王の合同会議から地方議会、バリ州の設立後はバリ州政府、そして1968年からはヒンドゥー教評議会へと移管されている（永淵1996: 57-59）。

いっぽう認知運動を進める団体のなかで、たとえばバリ・ヒンドゥー青年会議が1957年に催した会議では、宗教省内でのバリ・ヒンドゥー部局設置や、バリのヒンドゥー教徒を代表する評議会の設立とあったことのほかに、儀礼の単純化、統一化、古文書の翻訳や教義書の出版、バリ島外での寺院の設立などを決議している（福島1991: 107-108）。ここに盛られた事柄は、後にヒンドゥー教評議会の手で実現されていくことになる。また1958年に島内の諸団体が合同して作った大統領宛ての決議書では、バリ

人の信仰が、独自の信条、聖典、聖職者、礼拝法、礼拝所、道德理念、そして唯一神への信仰をそなえた、ひとつの宗教であることを主張している（福島1991: 109）。

こうした運動が効を奏して、1958年に宗教省は独立したヒンドゥー部門の設置を約束し、1962年には宗教省内にヒンドゥー部門が、1963年には宗教省バリ支局が設置された。そして1965年に出された大統領令に、ヒンドゥー教が仏教とともに国の認める宗教として、イスラム教やキリスト教と並んで明記されるにおよんで、ようやくバリ人の在来の信仰は正式に国の認める宗教として認知されるに至った。

1958年の宗教省による認可の約束を受けて、翌1959年には、バリ州政府の役人や高位のヒンドゥー聖職者、認知運動を進めてきた各種団体の指導者らが一堂に会して、バリのヒンドゥー教徒総会（Pesamuhan Agung Hindu Bali）が開催され、ヒンドゥー教徒の代表者機関を設立することが決定された。それが同年に設立されたヒンドゥー教評議会である。11人の聖職者（スリンギー、*sulinggih*）と22人の宗教に通暁した一般人（ウラカ、*wulaka*）を成員として出発したこの評議会は、当初「バリサダ・ダルマ・ヒンドゥー・バリ Parisada Dharma Hindu Bali」と称していたのが、1964年にはバリの名をはずして「バリサダ・ヒンドゥー・ダルマ」に、そして1986年にはさらにインドネシアの名を冠して「バリサダ・ヒンドゥー・ダルマ・インドネシア」と改名して今日に至っている。その名称の変化に、当初バリ人の代表機関として出発したものが、今日では国内のヒンドゥー教徒を代表する地位を自認するまでに至った過程が読み取れる。

評議会の活動は、認知運動の経緯を引き継いで、ヒンドゥー教の宗教としての体裁を整えることに主眼が置かれていた。まず1959年に開かれた第一回総会（Pesamuhan Agung）では、ヒンドゥー教の基本概念を紹介した小学校向けの教科書を作成することが決定された。1960年の第三回総会では、ニユピ（Nyepi）やガルガン（Galungan）、サラスワティ（Saraswati）といったバリのヒンドゥー教徒の祭日（少なくともバリ州内で）祝日にする要望を採択し、1961年の第五回総会では、1963年にプサキ寺院で催す大祭（エカダサ・ルドラ Ekadasa Rudra）について協議した（Parisada 1993: 44-45）。

いっぽう1961年には、聖職者だけで協議する聖職者会議（Dharma Asrama）も開かれ、ヒンドゥー教の拡大発展を目指す指針を盛り込んだチャンプアン憲章が採択された（Parisada 1993: 45）。その実現の第一弾として、1963年にはヒンドゥー教単科大学（Institut Hindu Dharma）が評議会によって設立され、一日三回（日の出、正午、および日没時）の祈り（トゥリ・サンディア、*tri sandya*）の奨励が始まり、また評議会が整備を進める新しいかたちのヒンドゥー教の布教拠点として、デンバサル市内にジャガトナタ寺院（Pura Jagatnatha）の建立が始まった。

評議会の名称から「バリ」という語をはずした1964年には、バリ以外のヒンドゥー教徒代表も参加

して、第一回の全体会議（Mahasabha）が開催された。その会議では、教育、文化、社会面での政策が協議されたが、とりわけその社会面の協議においては、慣習村の法的認可を求めるとともに、それが「村の3つの寺院（*kahyangan tiga*）」をもつべきこと、村の寺院は公有田をもつこと、「内奥の寺院」は他の村の寺院から離れて、墓地のそばに置かれること、墓地は村のはずれに設け、その脇に「墓地の寺院（*Pura Prajapati*）」を建てることといった、慣習村の構成に関する基準の設定が決議されている（*Parisada* ——: 1）。

評議会の活動は、1965年の大統領令にもとづく正式認可や、その直後にインドネシアを掃蕩がした9月30日事件を経て、スハルト大統領の時代に入ってから精力的に続けられ、小学校でのヒンドゥー教教育の開始（1966年）、「ウパデサ（*Upadesa*）」と名付けられた教義や礼法のスタンダードを記した教義書の出版（1967年）と、着実に成果をあげている。また後の章で見ると、首都ジャカルタでのバリのヒンドゥー寺院の設立も1969年以降徐々に始まっている。

1968年に開かれた第二回全体会議は、国内の他の民族の土着信仰をはじめヒンドゥー教の一部と認めた、記念すべき会議である。これによって評議会の活動は、名称から「バリ」の名をはずしたのみでなく、バリ人の枠を越えて真にインドネシア全体のヒンドゥー教徒の活動を管轄するものへと、一歩を踏み出したと言える。ただし実質的には、次に見るその決議の内容からうかがえるように、いぜんとしてバリ人を主な対象としていた。

この1968年の会議では、協議を社会面と宗教面に分けようとして、さまざまな決議がなされている（*Parisada* ——: 6-20）。まず、社会面はさらに4つの部門に分けられ、そのうちの社会・慣習部門では、ヒンドゥー教徒の生活において村がその一体となる基盤であり、集落はその行政的単位であること、村の慣習法の成文化を進めること、村の公有地を慣習にしたがって認めることなどを決議している。また経済部門では、農業開発政策において灌漑用水組合を活用すること、国内移民に聖職者や宗教教師を斡旋し、またバリ島外での寺院の建立を援助することなどを決議している。教育部門では、学校での宗教教育を進展させること、また文化部門では、大量観光時代の到来を前にして、寺院の整備などを進めるとともに、宗教儀礼を観光のためにおこなわないこと、闘鶏や売春の統制、ヒンドゥーの祭日の祝日化の要請などを決議している。いっぽう宗教面では、聖職者の資格や就任手続き、また服装や仕事内容の整備、寺院や礼拝所の分類整理、各種儀礼の分類整理が決議されている。

この、大統領令による正式認可のあと初めて開かれた全体会議は、いくつかの点でヒンドゥー教評議会の活動の転機をなすものと言える。ひとつは、ヒンドゥー教の認知運動を継承して、60年代に次々とおこなってきた、ヒンドゥー教の宗教としての体裁を整える作業がひと段落したということである。この

会議までの時点で、すでに見たようにヒンドゥー教教師の養成学校が設立され、小学校でのヒンドゥー教教育が始まり、標準となる教義書が出版されている。またこの会議で聖職者の制度が審議され整備されている。認知運動のなかで主張してきた宗教としての基準は、こうした活動によって、内実としてもほぼ満たされることになったと言える。

その、ヒンドゥー教をいかに宗教として整備していくかという基本方針と平行して、この頃までのヒンドゥー教評議会の活動に指摘できるのは、慣習に対する懐疑的で否定的な態度である。ヒンドゥー教を宗教として整備するという事は、言葉を変えて言えば、バリ人の信仰慣習から慣習的な部分を取りのぞいて、すくなくとも国内で宗教として普遍的に通用する部分をすくい上げていくか、ということである。そうした立場から見た「慣習」は、排除され整理され改変される対象といったものになる。そのことを裏書するように、上で見た1968年の第二回全体会議では、慣習が宗教活動を妨げることをないよう念を押す決議を採択している（Parisada——: 8）。

その背景には、バリの植民地体制における王族の支配の存続、強化、そして植民地支配と決別し「進歩」や「近代化」を合言葉にしたスカルノ時代の風潮、とりわけ封建的風習を攻撃した共産党の宣伝といった時代状況が指摘できる。そうしたなかで、「慣習」という言葉は因習的で封建的な含意をもつものと受け取られていた。1950年代末のバリにおける調査でギアツが書き留めた、村の葬儀の場における、宗教と慣習の違いをめぐる村の若者の議論にも、その両者をそのような対比の構図でとらえているありさまがうかがえる（Geertz 1973: 183）。こうした「慣習」に対する対決的な姿勢が、「宗教」の確立という基本方針とあいまって、それがひと段落する60年代後半まで続いたと言える。

そのいっぽうで、バリ人の信仰から慣習部分を排除するという事は、そうして取り出されたものがバリ人の枠を越えて広がることを用意するものでもある。そうした拡大路線は、国が正式な宗教として認知した時点ですでに折り込み済みのことではあったが、実質的には他民族の土着信仰をヒンドゥー教の一部としてはじめて認めたこの会議以降、本格的に展開されていくことになる。

さらにこの会議では、農業開発における灌漑用水組合の活用や、観光開発への対応といったことも提言されている。こうした国の政策に対する取り組みは、正式な宗教と認められた信徒の代表機関として当然のことではあるが、スハルト政権下において、以後ますます求められることになる姿勢であり、この1968年の会議はその出発点となっている。

70年代以降のヒンドゥー教評議会の活動は、実質的には信徒の多数を占めるバリ人を主たる対象に置いていたことに変わりはないが、その視野の点では国レベルの活動に、しだいに重点を移していくようになる。1971年にジャワ中部のヨクヤカルタで開催された総会では、エカダサ・ルドラ祭をあらためて催

すこと、またジャワ島に残されたヒンドゥー王朝時代の遺跡であるブランバナン寺院とブナタラン寺院を、バリ島のブサキ寺院とともにヒンドゥー教徒の聖地とすることなどを決議している。エカダサ・ルドラ祭は、1979年にブサキ寺院で、スハルト大統領も出席して催された。またブランバナン寺院では1990年から、ヒンドゥー教の新年であるニュピの日の儀礼をとりおこなっている（Bakker 1997: 29）。

1973年の第三回全体会議では、慣習と宗教の区別や、慣習が宗教活動を妨げないようにという決議が繰り返されているが、それ以外の項目も、第二回全体会議のそれを繰り返しているものが多い

（Parisada 一一一：6-12, 21-22）。なかでは、スハルト政権の進める家族計画（クルアルガ・ブルンチャナ、Keluarga Berencana）政策の承認、公布されようとしている新しい婚姻法に関連して、ヒンドゥー教徒の結婚を宗教的に承認する手続きについて協議、また、とくにバリでの観光の発展に関連して、芸能の統制の提案などが目をひく。

スハルト大統領が出席して1980年に開催された第四回全体会議は、評議会が政府の進める開発政策を支持し、それに積極的に参画するということが表明され、国家開発にヒンドゥー教徒がいかなる役割を果たしていくかが論議の基調となった（Parisada 1980）。

1983年には、評議会が長年要望してきた、ヒンドゥー教の新年であるニュピの日が、仏教のワイサクの日と並んで、国民の祝日とされることになった。その翌年の1984年におこなわれた評議会の総会では、「パンチャシラ」を国家と国民の生活における第一の理念として受容するかについて協議がもたれ、それが承認された（Parisada 1993: 47）。

1986年の第五回の全体会議では、決議書の構成が格段に官僚的に整備され、会議の主旨から始まって、予算、長期および短期的活動計画と、あたかも政府議会の議案書のようにになっているのが印象的である。86年の第五回会議では、伝統組織の活性化や芸能の振興を通じた文化の堅持が主張され、ヒンドゥー教徒のための宗教裁判所設立や、ヒンドゥー教単科大学の国立化といった要望が示された（Parisada 1986）。

1991年の第六回会議は、はじめて首都ジャカルタで催され、評議会本部の移転問題が論議された。協議の結果、政府折衝の便宜をはかるため事務局はジャカルタに移し、聖職者部会の本部はこれまでどおりバリ島に置くということで決着した。この会議ではまた、前回会議で出された要望が繰り返されたほか、一日三回の祈りをいっそう普及させるための方策などが論じられ、慣習組織育成委員会や文化審議育成委員会（ともに後述）と協力して、伝統文化組織の指導育成に寄与していくことが確認されている（Parisada 1991）。

このように70年代以降は、スハルト政権の政策に沿うかたちで、国内のヒンドゥー教徒の代表機関

としての地位と体裁をかためる政策を、着々と実施してきており、スハルト政権もまた、ニュービの日の祝日化やプランバナン寺院での儀礼の許可など、評議会を支持する政策を打ち出してきている。そして評議会の目下の懸案は、ヒンドゥー教大学の国立化、ヒンドゥー教裁判所の設立、といった要望である (Parisada 1991: 67, 78)。

## 2 文化観光政策と芸能の振興育成

バリ島における観光の歴史は、島全体がオランダ植民地政府の統治下に入った今世紀初頭から始まっている (Vickers 1989; 山下1992)。またスカルノ大統領の時代の1963年には、日本の戦争賠償金を返して、国際級の高級リゾート・ホテルであるバリ・ビーチ・ホテルの建設が始められ、また州都デンパサールの南にングラーライ国際空港の建設も着手されている。ただしホテルのオープンは1966年、空港の開港は1969年と、いずれもスカルノが失脚した後のことである。

バリ島が本格的な大量観光時代を迎えるのは、1969年にングラーライ国際空港が開港してからのことである。これ以後バリを観光で訪れる人の数は急速に増え、1969年にバリの空港に直接来訪した外国人観光客は11,278人だったのが、1980年には146,644人、1990年には490,729人、そして1994年には1,032,476人と、25年間で百倍近くに急増している (Ball Tourism Statistics 1994)。

80年代末から本格化するバリ島の観光開発は、スハルト政権の国内経済開発政策と密接に結びついたものである。国内の経済再建を至上の急務としたスハルト政権が、1969年に策定した第一次五年間開発計画のなかで、国際観光は経済開発の重要な手段のひとつと位置づけられている (Picard 1996:

43)。植民地時代から観光地として国際的に知られていたバリ島は、その第一の候補地だった。

1970年には、世界銀行の勧告と国連の開発プログラムによる財政援助のもとに政府が派遣した、フランス人調査団 (SCETO) によるバリ島の観光開発のための調査がおこなわれ、その成果は翌1971年に「バリ観光開発のためのマスター・プラン」として公開された。その内容を一言で言えば、効率の良い観光開発をおこなうには、住民の生活の場から離れた地点で、かつ海岸や空港に近い場所にリゾート地を設けるのが最良だというものである。この提言が大統領指令によって採用されて、バリ島南端のヌサ・ドゥラ地区のリゾート開発が、観光総局 (Direktorat Jenderal Pariwisata) の傘下に設立されたバリ観光開発公社 (P. T. Bali Tourism Development Center) の管轄のもとに着手されることになる。

こうした経過にうかがわれるように、バリの本格的な観光開発の主導権は、一貫して中央政府が握っており、バリの人びとの声は、そこにはほとんど反映されていなかった。その意味で、国際観光開発の波

もまた、国の宗教政策や地方行政政策と同じように、バリの外から課せられた課題だったと言える。そうした外からの影響への懸念は、すでに見たように、1968年のヒンドゥー教評議会全体会議の決議文にも見られる。

しかしバリ人の側も手をこまねいて見ていただけではない。1967年には、バリ州政府によってインドネシア舞踊専門学校（略称ASTI）がデンバサルに開校された。これは翌1968年に国立の学校になり、1988年にはインドネシア芸術大学（略称STSI）に昇格している。当初の学科は舞踊科、ガムラン音楽科、および影絵芝居科からなり、バリの伝統芸能を基礎にした教育を行ってきた。この学校の創立を、単に観光への対処として位置づけることはできないが、スカルノ大統領の時代から、あるいはさらに植民地時代から、舞踊団やガムラン楽団を海外公演に送り出してきたバリ人にとって、これが観光時代の到来を視野に入れての措置だったことはじゅうぶんに推測される。

また同じ1967年には、当時の副知事を委員長に、バリの伝統芸能の専門家から構成される文化審議育成委員会（略称LISTIBIYA）というものが、やはり州政府によって創設されている。この委員会は、在野の芸能団体の指導・育成をおこない、とりわけ州内の芸能団体に観光用の上演を許可する審査母体の役割を果たしているものである。この委員会の設置が、観光時代の到来に向けて、その目玉となる上演用芸能の開拓や整備を目的としたものであることは、委員会の要綱にも明記されている（LISTIBIYA 1973: 5-6）。この委員会の活動は、儀礼用の芸能の観光による形骸化を懸念するヒンドゥー教評議会の、1968年の全体会議でも支持されている。また1973年にまとめられた委員会の活動方針では、バリの伝統芸能の創造的な発展のために、文化センターの設置や芸能祭の開催が提案されており、これらは後に州政府の手で実現されていくことになる（LISTIBIYA 1973: 13-14）。

中央政府が進める観光開発政策とは別に、バリ州政府は1968年に、バリにおける観光に関する検討会議を開いている。また1970年には州政府が独自の観光局（Dinas Pariwisata）を州の機関として設置している。そして「バリ観光開発のためのマスター・プラン」が公開された1971年には、州知事が州内の観光、宗教、文化、学術機関に呼びかけて、「バリにおける文化観光のあり方に関するセミナー」を開催している。そのセミナーで、バリにおける観光開発の指針として提言されたのが、「文化観光（Pariwisata Budaya）」という理念である（Picard 1996: 119）。

この時期の観光開発に対するバリ人の側の対応を詳細に検討したピカルによると、このセミナーでの論議は、中央政府の政策がバリ人への相談なしに進められていることから、「マスター・プラン」には批判的で言及もされず、観光のもたらす悪影響に対する防衛的な姿勢が色濃いものだったという（Picard 1996: 119-121）。そうしたなかで生みだされた「文化観光」の理念は、住民の文化が最大の観光資源

であるバリにおいて、バリを観光に供するのではなく観光をバリの発展のために活用するという姿勢で、観光による文化の「汚染」を防ぎ止め、観光からの利益を文化の発展に供していくというものだった。

このセミナーの後、そこでの議論にもとづいて、「神聖な舞踊の観光用の上演を禁ずる州知事令」、「バリ州における観光ガイドの活動に関する州知事令」、および「バリにおけるヒンドゥー教の寺院と聖地への立ち入りに関する州知事令」の3つが公布された。また1974年には「文化観光に関する州条例」が制定されている (Picard 1996: 130-131)。

こうした一連の動きから、この時期のバリ人の側の、観光に対する防衛的な対応が見て取れる。また、ピカールも論ずるように、中央政府が主導する観光開発への、嫉みの入り混じった反発と、にもかかわらずそれに対処せざるを得ない困惑もまた、そこには指摘できる。「文化観光」という理念は、そうしたなかからひねりだされた対処策と言える。

こうして、70年代前半までのバリ州政府の観光政策は、観光資源としての伝統芸能を整備するということのほかに、押し寄せようとする観光客を前にして、いかに自らの文化的価値を維持し守っていくかに重点を置くものだったと言える。それは、1971年のセミナーやその後に出された法令のほか、先に見たヒンドゥー教評議会の全体会議決議からもうかがえることである。

しかしこれはふたを開けてみるまでの不安とでも言うものだったようで、70年代も後半になると、観光の及ぼす悪影響に対する極端な警戒の声はあまり聞かれなくなる。<sup>21</sup>そして、観光のためというよりも、自分たちの文化や芸能に対する自覚をうながし、誇りを育てるような政策に、重点が移されるようになる。

中央の教育文化省文化総局の予算で1969年からデンパサールに建設が始められていた「バリ文化センター (Taman Budaya Bali, 通称アート・センター)」は、1973年にその一部が開設し、1978年には絵画や彫刻の展示場なども含めたすべての施設が完成されて、正式に全面オープンした。この文化センターでは、現在まで観光用の芸能公演が定期的に催されているほか、絵や彫刻、工芸品などの展示会も随時催されている。<sup>22</sup>

この完成した文化センターをおもな開催場所として、文化審議育成委員会の提案にもあった「バリ芸能祭 (Pesta Kesenian Bali)」が、1979年から州政府の予算で毎年6月半ばより1か月間開かれるようになる。<sup>23</sup>主となるのは、ガムラン演奏や種々の舞踊・演劇の上演で、その内容も新作の発表から、すでにあった古い演目の復興上演までである。そのほかにも、バリの古典文学の朗唱、ポップ歌謡、絵画や彫刻、お供え作りといった工芸、さらには伝統衣装や料理まで、さまざまな催しや展示が繰り広げられる。これらは多くが異別対抗のコンテストという形式をとり、なかでもガムラン演奏のコンテストは、それぞ

れの代表の出身地の者を観客として、自然した催しとなる。

この催しが、直接観光誘致をわらったものであるよりも、バリ人のあいだに自分たちの芸能文化に対する愛着を育むためのものであることは、バリ州知事による第一回の開催宣言にも明確に述べられている (Kantor Gubernur Bali 1991: 8)。当初から開催時期にあてられている6月から7月にかけては、かならずしも外国からの観光客の多い時期ではなく、むしろ国内の学校の学年末休みの期間を意識した設定である。また一か月かけて次々と催される内容も、とくにバリの芸能に興味を抱く観光客を別にすれば、バリの人がと自身により身近なものであり、とくに県別対抗のコンテストの形式をとることで熱狂的にむかえられる態のものとなっている。

郷土芸能の振興、活性化を目指すこの催しはまた、バリ人が掲げた「文化観光」理念の実践のひとつであると同時に、第一章で述べたスハルト政権の文化政策とも、きわめて親和性の高い政策と言える。この催しが、スハルト政権下で長く教育文化省文化総局長を務め、1978年にバリ州知事に就任したばかりのイダ・バグス・マントラによって始められたことは、単なる偶然とは言えない。

イダ・バグス・マントラは、バリの祭司階層出身で、1950年代半ばにインドに留学して文化史の研究で博士号を取得した、インドネシアの州知事にはめずらしい文人である。帰国後はジャカルタやバリの大学で教鞭をとり、1962年から1965年まではデンバサルにある国立ウダヤナ大学文学部長を、1965年から1968年までは同学長を務めている。そして1968年から教育文化省文化総局長に就任し、バリ州知事に赴任する1978年までその職にあった。つまり、教育文化省によるバリ文化センターの開設もまた、彼の在職中の仕事ということになるばかりでなく、スハルト政権初期の文化政策の中心人物だったとすら言える。彼はバリ州知事の職を1988年まで務めて引退したが、次節で述べる慣習振興政策もまた彼が始めたものであり、今日にいたるバリの文化政策は、彼の敷いたレールに沿って展開されているといっても過言ではない。

芸能をはじめとする地方の伝統文化に対する住民の認識を高め、鼓舞しようとするのは、経済建て直しの急務のなかで矢張り早くに食料増産や観光開発政策が実施された70年代の経験を通して、それがかつてのように近代化をさまたげるものではなく、うまく指導すればむしろ国の発展を助長するものである。すくなくともバリの政策担当者が認識するようになったからである。伝統芸能や工芸の振興が、バリにおける観光産業の発展に寄与するものであることは、すぐにも察しがつく。しかし州政府の目は、芸能工芸以外の伝統にも向けられることになる。それは慣習的な取り決めによってまとまる伝統組織であり、その開発政策における効用である。

米の増産政策が続く1979年に、バリの慣習的な灌漑用水組合 (スバック) のひとつが、年間の米の

生産高で国内の一等賞を獲得するということがあった。バリの独特な灌漑用水組合については、それ以前から国の内外によく知られていたが、それが増産に寄与して国レベルの賞をとったことが、自分たちの伝統組織を見直すきっかけになったことは疑えない。バリ州政府はこれを記念して1981年に、一等賞を獲得した組合のあるタバナン県に、「スバック博物館」を開設し、現在まで州予算で運営している (Behantik Sushila 1993: 164-168)。

また、慣習村や集落といった伝統組織が、政府が進める家族計画などの政策の普及促進にあずかって力あることが、しだいに認識されるようになってきた。バリは国内各地のなかでもとくに家族計画政策が成功した地域として知られるが、その理由としてよくあげられるのが、伝統組織のネットワークとまとまりを活用した普及活動である (Warren 1993: 217)。そうした組織はまた、観光化が進むなかで、観光客の持ち込む外来文化の悪い影響をくいとめる役割を果たすことも、認められるようになってきた。

こうした、農業開発への灌漑用水組合の活用や、観光化に対処した村の組織の統制強化といったことは、60年代末にヒンドゥー教評議会がすでに提案していることであるが、それが70年代の試行錯誤的な実践を通して再確認されるようになったということである。1979年に州政府が策定した「バリ州開発要綱」では、バリがヒンドゥー教の価値に根ざした地域の慣習の根強い土地であるとしたうえで、そうした慣習にもとづく伝統組織が、外来文化の悪い影響をくいとめるとともに、観光や村落開発への住民参加の促進に役立つものであり、そのためそれを指導育成しなければならないとしている (Peraturan Daerah No. 1 Tahun 1979: 17, 24, 66)。この、州条例のかたちで公布された要綱は、中央政府の五か年計画の地方版にあたるもので、新しく知事に就任したイダ・バグス・マントラがその指針を示したものと言え、以後の彼の政策を予告するものと言える。

### 3 慣習の復興と慣習組織育成委員会

バリ州における、慣習にもとづく伝統組織の育成振興政策は、イダ・バグス・マントラが知事に就任した1970年代末から始められた、バリ州政府の政策である。これは、すでに見たように、開発政策が急ピッチで進められた70年代の経験を踏まえて実施されたものであるが、同時にこの時期は、第一章で見たように、中央政府が国内の地方行政の整備を目的として、村落行政法 (1979年) を公布しようとしていた時期に当たる。

村落行政法は、地方行政の末端組織として、農村部での村落 (desa) と都市部での町区 (kelurahan) という組織立てをインドネシア全土に画一的に適用しようとするものであり、それによ

て従来の慣習的な地域社会の組織立てとのあいだに混乱が生じた地域もあったことは、第一章ですでに触れた。バリにおいては、植民地時代の行政村制度がほぼそのまま新しい行政区画に引き継がれたため、形式上の混乱はそれほど生じなかったが、慣習村の果たす社会的な役割が、これによってまったく失われてしまうことになることは明らかであった。

この新たな村落行政法の前文には、各地の多様な村落形態と今も通用している地域の慣習 (adat-tsiadat) に配慮しつつ、といったように読める語句が挿入されている。そしてバリ州政府は、あたかもこの語句を足がかりにするかのように、以下に述べるような慣習村の振興政策を80年代以降積極的に展開していくのである。

バリ州政府の側にはそれなりの理屈があり、それは前節で見た1979年の「バリ州開発要綱」が述べていたとおりであるが、その慣習村振興政策が、統一的な行政制度の適用を進める中央政府の政策の間隙をついたものであったことは確かである。この慣習村振興政策を推進したイダ・バグス・マントラ州知事を、バリの独自性を主張し守った人物として評価する声を、何人かのバリ人の口から耳にした。中央政府は結局、1984年に「村落・町区における慣習の育成・振興に関する内務大臣令 (Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 11 Tahun 1984)」を出して、開発政策や国家の統一に資する限りで、地域の慣習の効用を認め、その育成と振興政策の運用を地方政府に委ねている。それを受けてバリ州政府は、1986年に「バリ州内の地域社会をまとめあげる慣習法の体现である慣習村の地位、機能、役割についての州条例 (Peraturan Daerah No. 6 Tahun 1986)」を公布し、慣習村に法的な地位を保証するに至った。

バリ州政府によるバリの慣習組織の振興育成政策は、慣習組織育成委員会 (Majelis Pembina Lembaga Adat) の設置から始まる。1979年に州知事の決定によって組織された慣習組織育成委員会は、法律の専門家を中心に、宗教省バリ州支局やヒンドゥー教評議会の宗教問題専門家もまじえて構成され、慣習に根ざした伝統組織を指導育成していくためのものである。それは慣習村部局、灌漑用水組合部局、および、その他の慣習組織部局からなり、そのそれぞれの組織の慣習的な取り決めを慣習法典 (アウィグ・アウィグ *awig-awig*) として文章化するよう指導して、国の法令との調整をはかりつつそれらの組織に法的な根拠を与えるとともに、近代的な状況が引き起こす問題を協議して、それら慣習組織の担い手であるバリの入びとに一定の指針を示していくことを目的としている (Keputusan Gubernur No. 18 Tahun 1979)。

この慣習組織育成委員会が運営母体となって、1983年から「慣習村コンテスト (Lomba Desa Adat)」が、州政府の予算で毎年開催されることになった。これは委員会の進める指導の浸透をはかるためのもので、毎年各県の代表が、村のもつ寺院や組織の整備の具合、あるいは成員の活動状況などを競

い合って、州の一位を決めるものである。審査に先だって州や県からは準備金が参加組織に交付され、同時に委員会のメンバーらからなる指導チームが各組織におもむいて、慣習法の文章化や組織の整備について指導する。こうした過程を通じて、州内の慣習村組織の整備を進めていこうとするものである。

「慣習村コンテスト」とあい前後して、1981年からは州政府の地域開発計画策定局 (Badan Perencanaan Pembangunan Daerah) が主催する「灌漑用水組合コンテスト (Lomba Subak)」が、また1983年からは州の園芸局 (Dinas Perkebunan) 主催の「畑地組合コンテスト (Lomba Subak Adian)」が、毎年催されることになった。これらの農業組織のコンテストは、1976年に地域開発計画策定局が催した「慣習コンテストに関する専門家会議」で発案されたものであるが、慣習組織振興政策が本格的に始められるようになって実施されるに至ったことになる。

これら三つのコンテストは、予算はすべて州政府の負担であるが、当初はそれぞれ別の部局が運営していた。しかし1986年にバリ州政府の部局としてバリ州教育文化局 (Dinas Pendidikan dan Kebudayaan) が開設され、1988年にその文化部門が文化局 (Dinas Kebudayaan) として独立して以降は、この文化局を運営母体として開催されている。なお、前節で述べたバリ芸能祭も、1988年以降は文化局が運営しており、バリ州文化局は現在のバリにおける文化政策の中心部局と言える。

次に、バリ州政府の慣習振興政策のたどった経緯を、慣習組織育成委員会の取り組んできた問題から述べてみる。そこからは、80年代以降の州政府の、そしてバリの人びと一般の、慣習に関わる関心がどのように推移してきたかが推し量られて興味深い。

最初の1980年の年次総会の決議書は五部から構成されている (以下1988年の総会までは Majelis (1989/90) 参照)。第一部は委員会の組織立てで、1979年に出された州知事決定に従って委員会を構成することが了承されている。委員会は州レベルの組織で、各県および郡レベルには、その実行部局として慣習組織育成部局 (Badan Pelaksana Pembinaan Lembaga Adat) が置かれる。委員会の委員構成は、州政府からひとり、宗教局バリ支局からひとり、学識者として大学法学部教員がふたり、文学部からひとり、ヒンドゥー教単科大学からひとり、それに各県の代表者がふたりづつの計22人で、それにヒンドゥー教評議会が顧問として加わる。活動予算は州政府が負担する。委員長はウダヤナ大学法学部教授で、かつて当時の州議会議長だったイ・グスティ・プトゥ・ラカが現在まで務めている。

決議書の第二部は慣習と行政の関係を述べた部分で、慣習の指導者と政府役人、それにヒンドゥー教評議会を加えた三者の協力的な相補関係を打ち立てる必要性を指摘する。そして、慣習村や村の寺院の所有する共有地等の問題については政府の配慮を要望するいっぽう、慣習組織に対しては慣習法の成文化を求めた指導の必要性を説いている。慣習法の成文化は、60年代初めにヒンドゥー教評議会がすでに方針

として打ち出していたが、こんどは法律家中心の委員会が手掛けることになり、指導の中心課題として、具体的な作業が進められていくことになる。

第三部は慣習と宗教の関係についてで、バリの慣習はヒンドゥー教の教えによって魂を吹き込まれた生活の仕組みであると規定している。そして宗教の教えに反するような慣習（例にあげられているのは、生前社会的な行いのよくなかった人物の遺体を火葬に際して乱暴に扱う、ンガラップ *ngarap* という慣習である）をやめようという勧告や、儀礼の際に催される闘鶏がギャンブルの場と化しているのを、血の供犠 (*labuh-rah*) という本義に戻そうという提言がなされている。<sup>41</sup>

第四部は開発政策における慣習の役割を論じた部分で、バリの慣習が食料増産においても、信仰の堅持においても、家族計画の普及においても、環境保全においても、また相互扶助や共能の振興においても、それを推進する役割を果たしてきたとし、慣習が開発の邪魔になるという意見は現実を無視するものだと主張する。

そして第五部は人間と環境の調和についてで、変化する時代のなかで、ヒンドゥー教の教えを堅持する必要性が説かれている。以上、はじめての総会決議ということで、委員会の基本的な立場と活動方針が包括的に表明されているが、60年代のヒンドゥー教評議会の慣習に対する対決的な姿勢に比べると、宗教指導者と手をたずさえながら、中央政府の政策や時代の変化に対処していこうとする姿勢が顕著である。

翌1981年の総会決議は、第一回総会の活動方針をもう少し細かく具体的にした内容で、当面の目標として慣習の指導者の養成指導、慣習法の成文化、共有地の保護などをあげている。

1982年の総会では、慣習的な公有地、葬儀のいざこざ、慣習法違反、婚姻のあり方という、当時社会問題になっていた四つの問題をとりあげて、担当部局や責任の所在、政府の法令との関係などといった点を整理し、解決の方策を講じている。

1983年の総会では、これまでの活動の評価がなされ、宗教および慣習に関する人びとの認識がまだじゅうぶんでなく、指導を進めていなければならないことが確認されている。なおこの年の総会で「慣習村コンテスト」の開催が提案され、この年から実行に移されたほか、ヒンドゥー教裁判所の設立や青年団の指導育成も提言されている。

このうち、青年団について一言付け加えると、青少年の指導育成は、もともとスハルト政権が70年代から力を注いできた政策であり、中学高校を対象とした学校内学生組織 (*Organisasi Siswa Intra Sekolah*) やボーイスカウト (*Pranuka*) の活動を推進するほか、公共社会省 (*Departemen Sosial*) の主催で「青年団コンテスト (*Lomba Karang Teruna*)」も全国で開催してきた。これに対して

バリでは、イダ・バグス・マントラ州知事の発案で1980年頃から、慣習村を母体とした「青年団 (Sekaa Teruna)」の結成とその指導育成が進められるようになる。バリの平野部の村にはもともとこれに類する組織はなく、慣習村の組織をより強固にするための新たな組織作りであり、83年の慣習組織育成委員会の提言もこの動きを支持したものである。85年からは州政府の健全精神育成局 (Biro Bina Mental Spiritual) を中心とした青年育成連合部局 (Badan Koordinasi Penyelenggaraan Pembinaan dan Pengembangan Generasi Muda) によって、「青年団コンテスト (Lomba Sekaa Teruna)」が開かされている。

84年と85年の総会では、慣習村の法的な位置づけが集中的に論議されている。すでに述べたようにこの間、1984年に村落レベルの慣習法に関する内務大臣令が出され、それをうけてバリ州政府は1986年に慣習村に関する州条例を發布し、慣習村はようやく法的な裏付けを得ることになった。

1987年2月の総会では、慣習法の成文化など、これまでの活動のさらなる推進を促すとともに、成文化を実現した慣習村には村落信用金庫 (Lembaga Perkreditasi Desa) を設立して、法的に認められた慣習村に、こんどは財政面での基盤を与えるよう提言している。これに広えて、バリ州政府は1988年に村落信用金庫に関する州条例 (Peraturan Daerah No. 2 Tahun 1988) を出し、その法的裏付けをおこなっている。またこの総会では、伝統芸能の維持振興に慣習組織が果たす役割等についても論じられている。

同じ1987年の10月に開かれた総会では、葬儀の際の服装についての指針、開発に資するバリの慣習的規範、近代化のなかでの道徳性の維持などが話し合われている。

1988年総会では、慣習的な相続と国の相続法との関係、外国の文化が慣習や宗教におよぼす影響、慣習と宗教の堅持に関与する各種委員会の役割が話題となった。そして神聖な芸能を観光用に見せないこと、一日三回の祈りを普及させることなどが提言され、また、宗教問題はヒンドゥー教評議会が、文化は文化諮議育成委員会 (LISTIBIYA) が、そして慣習は慣習組織育成委員会が、それぞれ責任をもつという原則分組が確認された。なお、この年から「慣習村コンテスト」は、新たに設置されたバリ州文化局が運営実務を担当することになり、委員会は指導員や評価委員として参加することになった。

1990年総会のテーマは、住民の生活向上、社会規律の堅持、および環境保全に慣習が果たす役割とこのことで、村落信用金庫などの活動の展開や、村の衛生や自然環境の保持などが話し合われた (以下1985年までの総会の報告は各年度の活動報告書による)。

1991年総会では、委員会の入る事務所の建設や、活動資金の増額が要望された。それは1993年総会でも繰り返され、また県レベルの委員会組織の事務を担当する事務員の調達も合わせて要望された。委員会の事務所は、バリ州政府庁の脇に新しく建てられた建物のなかに開設された。

1994年および1995年の総会は、一年間の活動報告が主で、これといった提言はなされていない。これは委員会の活動が低調になったということではなくて、15年にわたる活動を通じて慣習組織に関する法令も整い、各種コンテストをはじめとする指導の伝達手段も確立されて、時事的な問題の討議よりも、指導の実施という通常の業務が中心になってきたと見るべきだろう。その活動報告に見るように、近年は、慣習村や灌漑用水組合などのコンテストへの指導員や審査員としての参加、慣習法の成文化の指導、村落信用金庫などの指導、島外へ移民したバリ人社会の慣習指導、さらに慣習関係書物の出版やセミナーの開催と、定期的活動だけでも多くの行事をかかえている。

いっぽう、これで委員会の目標の実現が近づいたわけでは決していない。たとえばギアナル県には268の慣習村があるが、1994年までに成文化された慣習法典をもつのはそのうちの60程度の村にすぎず、また慣習村コンテストに参加して指導を受けた村も80くらいにすぎない。委員会の活動は、現時点でようやく軌道にのったという段階である。

こうした慣習組織育成委員会の協議事項を見てくると、バリの慣習のヒンドゥー教との関連づけ、ヒンドゥー教評議会を中心とした宗教関係者の活動への取り込みが顕著である。1960年代にヒンドゥー教評議会が宗教を慣習から区別しようとしていたことを考えると、80年代以降の宗教と慣習の表裏的な位置づけの強調への転換は印象的である。そこには、バリ人の枠を越えて全国のヒンドゥー教徒を対象にするようになった評議会の改革路線に、バリ島の村落という慣習的な社会環境のなかで暮らす人びとがいていけなくなっている状況が推測される。80年代以降の慣習の振興育成政策は、その指導内容から見ても、慣習の振興を目指すばかりでなく、宗教として個人の信仰に基盤を据え合理的なかたちに再編されたヒンドゥー教の、慣習的な村落住民への普及という面も合わせもつものと見ることができる。慣習組織育成委員会との協調路線は、すでに見たように、近年のヒンドゥー教評議会の全体会議決議でも確認されている。

このように近年のバリ島では、州政府と慣習組織育成委員会、文化審議育成委員会、それにヒンドゥー教評議会が一丸となって、慣習、芸能、そしてその基盤となる宗教の指導に力を注いでいる。そうして指導育成される慣習や芸能や宗教が、かつて存在したものの再興であるわけでは決していない。ヒンドゥー教評議会が合理化を進める宗教ばかりでなく、慣習についても慣習組織育成委員会の活動に見たとおり、現代的な状況に合わせた調整を経たものである。それは、「ヒンドゥー教の理念を土台にした慣習村に基盤を置く〔バリの〕地方文化」（1993年の「バリ州開発要綱」より）という認識に立った、慣習や芸能と宗教の現代という状況における再編成なのである（Peraturan Daerah No.5 Tahun 1993: 14）。

#### 4 「地方文化」の構築

第一章で論じたように、スハルト政権による文化政策のもとで、国内各地方の土着文化は、信仰・儀礼は宗教、社会的慣行は慣習、芸能は文化の精華といったように、その構成要素が分解され整理されたいわゆる国民文化の枠組みのなかに統合されようとしている。そうした状況のなかで、とくに1980年代以降のバリ州政府の文化政策は、いったん分解されたそれらの要素を再編し、ひとつのまとまりをもった「地方文化」として構築していこうという試みとも言える。

バリ州政府の、バリの文化に対する認識を表わす例として、慣習組織育成委員会が1991年に刊行した『バリ文化育成の拠点としての慣習村』という活動指針書がある(Majelis 1990/91)。その第二章は「バリの文化」と題され、第一章で紹介した人類学者クンチョロニングラットによる文化理論の紹介から脱却し、バリ島の歴史を追いながらそこに特徴的な文化の要素を列挙していく。

まず、最初にバリ島に人が住み着いたときから「バリ文化」は形成され始めたとし、ヒンドゥー教などの外来文化の影響がおよぶ前に形成されたインドネシア(バリと読み換えろ、と同書の記述は指示している)土着の要素として、1)影絵芝居、2)ガムラン音楽、3)寸法や時間の計量法、4)パティック、5)冶金術、6)通貨、7)航海術、8)天文の知識、9)灌漑稲作、10)統治体系をあげている(Majelis 1990/91: 10-15)。この10の要素の選定は、19世紀オランダのジャワ文献学者ブランドスの説をそのまま引いたものであり、もともとジャワについて言われたことを、バリでもそうだったとする本書の記述の根拠は、はなはだ心もとない。むしろ、これらの要素は「インドネシア」土着のものであり、すなわち「バリ」土着の要素でもあるという、インドネシアの国家的歴史観を逆に根拠とするような論調である。

続いて同書は、外来の文化要素の検討にはいる(Majelis 1990/91: 16-22)。バリの古い碑文の研究などに依拠しつつ、ヒンドゥー文化がもたらした要素として、a)デワナガリ文字、b)サンスクリット語、c)ヒンドゥー教、d)種々の知識、e)文学、f)社会体系などがあげられている。また中国文化の要素として、a)古銭、b)中国語に由来する単語、c)パロン等の芸能を、アラブ文化の要素として、いくつかの単音節楽器、文学などをあげる。さらに、植民地統治を通じてもたらされた西洋文化の要素として、a)知識体系、b)病院等による健康管理、c)統治体系、d)警察等の治安体系、e)交通網、f)治水体系、g)建築、h)法律体系、i)通貨などがあげられ、さらにこのほかにも、日本やタイ由来の要素も言及されている。

このようにバリの文化史を概観したあとで同書は、バリにおいてはとりわけヒンドゥー文化の影響が深く、また深く及び、土着の固有文化と密接にからみあって、現在のバリの文化をかたちづくるに至ったと述べている。そしてその具体的な現われを、慣習村のような社会組織、灌漑用水組合のような生業の体系、あ

るいは芸能や文学に見てとることができる( Majells 1990/91: 22-26)。こうして、バリの文化の特徴を体現する慣習組織、それを母体として花開いた芸能、またその根底をなすヒンドゥー教の理念の3つがとりだされのである。

こうしたバリの文化の規定に、スハルト政権の文化政策の枠組みを指摘することはたやすい。クン・ジョロニングラットの理論の援用からして、そもそもその路線に沿ったものであるし、バリに独自のかたちを取り出し方も、論理的な検討の結果というよりは、最初から答えが決まっていた、そこに至る道をなんとかつなげた体のものである。

しかしその答えは、1950年代のヒンドゥー教認知運動から始まって、60年代のヒンドゥー教の整備、70年代の「文化観光」の模索、そして80年代以降の慣習組織の振興育成という、インドネシア国家のなかでバリがたどった道のりを経て、練りあげられてきたものである。そのなかで、ヒンドゥー教は国家の認める宗教の地位を獲得し、芸能は観光によって墮落するどころか、第二章で見たように、インドネシアを代表するそれとまで認められるようになった。そして、その芸能を支え、またヒンドゥー教の理念を實踐する母体として、慣習組織の存在が肯定的にとらえ直されるようになっていく。

ヒンドゥー教が全国のヒンドゥー教徒のものになり、芸能がインドネシアを代表するものとして各地で教えられ上演されるようになった今、いぜんとして地域住民の主體的で平等な参加を原則として運営されている慣習組織は、前章で見たように、バリの人びとにとって、それぞれの地域の独自性を再生産していく機構であり続けている。それをある程度標準化し、現代的な制度としての体裁を整えることによって、国家の機構に継ぎ木していこうというのがバリ州政府の目的であり、バリの「地方文化」として規定しようとしていることの中味であると言える。

#### まとめ

本章では、インドネシア共和国への参加以来、バリ島をその一部として組み入れようとする国の政策に対して、主に文化の領域でバリの人びとが展開してきた、地方の自己主張とも言える動きを、3つの時期とそのそれぞれ問題となった焦点から概観した。

1950年代にはヒンドゥー教の宗教としての認知問題が全島レベルの関心事となり、国に対する認知運動が繰り広げられた。また認知が決まった60年代には、宗教としての体制を整備する一連の方策が実施された。この時期、ヒンドゥー教の宗教としての確立に主眼が置かれ、慣習のおこないに対しては肯定的な態度が優勢だった。

観光開発が本格的になる1970年代には、それにどう対処するかが急務の課題となった。観光による住民生活への悪影響、とくに宗教活動や芸能へのそれが懸念され、そのなかで自らの文化を維持する方策として「文化観光」の理念が掲げられた。

70年代の開発政策における経験を踏まえて、70年代末からは種々の慣習組織が、バリ人の文化的基盤として振興育成されるようになった。かつて対立的に見られていたヒンドゥー教もその理念的基盤として取り込まれ、また観光の発展に引っ張られた芸能の興隆ともあわせて、その三者が協調して発展していくことが目標とされるようになった。

近年におけるこうした文化政策は、バリ人のあいだにその自らの文化に対する自覚を高め、その活動への積極的な参加をうながすことに重点を置いている。その具体的な方法は次章で詳しく検討するが、それは住民に「地方文化」のアイデンティティの基盤を提供するとともに、国家と国民文化の枠組みのなかにもその占める場所を確保していこうとする試みであると言える。

本章では、バリ州政府が1980年代初めからおこなっている、バリの種々の慣習的な伝統組織を対象としたコンテストをとりあげ、その内容と形式を分析することによって、州政府の慣習振興政策のあり方を具体的に検討する。

慣習組織コンテストがおこなわれるようになった経緯については、すでに前章で概観したが、この催しは以下に見るとおり、州政府の慣習振興政策をもっとも実質的に体现する内容をもった催しと言える。そのコンテストで採用されている審査項目や採点基準は、州政府の目指す目標と、その理念として掲げる「地方文化」の基盤としての慣習組織のあり方を、明確に表示したものである。

特定の組織の振興、活性化を、コンテストという手段を通じておこなっていかうとする発想は、とくに近年のバリ州政府の政策に独創的なものというわけではない。それはとりわけ、スハルト政権が展開する開発政策において多用されてきた手法である。次節では、バリの慣習組織コンテストの先行例として、中央政府が1970年頃からおこなってきた「村落コンテスト」のあり方を概観する。

第2節以降では、バリの慣習組織コンテストについて、その種目、またその実施の要点となる、慣習的な文化指導、参加団体に対する指導説明会、そして審査のあり方について、順次検討していく。

### 1 中央政府による「村落コンテスト」

バリにおける慣習村のような組織をコンテストで競わせるという発想の前例として、スハルト体制下の共和国政府がおこなってきた「村落コンテスト (Lomba Desa)」がある。これは、国内の地方行政の単位組織である村落 (desa) と町区 (kelurahan) を対象に、地域開発の進展の度合いをそれぞれの州のコンテストで競い合うもので、1969年に始まるスハルト政権の第一次五カ年開発計画の時代から実施されてき

村落コンテストの運営母体は内務省に属する村落開発総局 (Direktorat Jenderal Pembangunan Masyarakat Desa) で、これは各州レベルに村落開発局 (Direktorat Pembangunan Desa) を、県レベルに村落開発事務局 (Kantor Pembangunan Desa) を、そして郡庁内に村落開発部局 (Kasi Pembangunan Desa) を、それぞれ支局として置いている。この部局の主な任務は、開発プロジェクトの体系的な運用のための、各地域の村落の潜在的発展性に関する基礎データの収集である。

そうして村落開発総局が毎年集計するデータをもとに、潜在力の高い数値を示す村を、郡レベルでひ

とつづき、それを県レベル、続いて州レベルで競い合わせて、その年の州の一等賞を決めるが村落コンテストである。入賞者は毎年、独立記念日のある8月にジャカルタにおもむいて、大統領から直接表彰を受ける。そうしたことから、このコンテストが政府の進める開発政策の一部とも言えるものであることがわかる。

この「村落コンテスト」とは別に、「家族福祉育成コンテスト (Lomba Pembinaan Kesejahteraan Keluarga)」というものもまた、村落開発総局によって手掛けられてきた。「家族福祉育成 (Pembinaan Kesejahteraan Keluarga, 略称PKK)」プログラムは、全国の家庭の主婦を対象にしたもので、村長など地域社会の役員の妻を指導員に指名し、衛生や家族計画など、政府が進める家庭環境に関する政策の普及を目指すものである。1990年からは、この「家族福祉育成コンテスト」と「村落コンテスト」が併合されて、「総合村落コンテスト (Lomba Desa Terpadu)」として開催されるようになっていく。

現在の「総合村落コンテスト」の審査部門は、ひじょうに細かく規定され、その評点は厳密に数値化されている。1994年度にバリ州で実施されたコンテストの報告書 (Direktorat Pembangunan Desa 1994) によると、この年の審査内容は23の部門に分けられ、そのそれぞれがさらにいくつかの項目に細分化されて、都合95項目が評価の対象となっている (表5-1参照)。

表5-1 村落コンテストの審査部門

1 村落行政	13 産業
2 村落開発	14 共同組合
3 社会統制	15 社会活動
4 環境保全	16 宗教活動
5 住民の健康	17 公報活動
6 食糧生産	18 家族計画
7 園芸作物生産	19 土地管理
8 畜産	20 バンチャシラの普及
9 産業基盤	21 家族福祉育成活動
10 義務教育	22 自治警備活動
11 社会教育	23 村落警固活動
12 芸能	

この、それぞれの部門の内容に応じて、それを評価する評価員の所属が指定されている。たとえば「村落行政」部門は、村落行政法の実行、村落評議会の役割、村で決めたことの実施、自治費用の徴収、村長の責任、村落行政、納税の状況、村落財政の収支の8項目について、州政府の村落行政指導部局の職員が評価する、といったぐあいである。各項目はそれぞれ百点満点 (実際には60点から100点のあいだで

採点される)で評価され、その総合(平均点)がその村の点数となる。

県の代表に選ばれた村は、審査に先だって、村の実勢を記した「村落開発要覧(Profil Pembangunan Desa)」を編集し、提出しなければならない。<sup>1)</sup>これは審査項目の内容に沿って、そのおのこの現状を、具体的な数値や人名などのデータを明示しながら解説したもので、百ページ近くになる詳細なものである。州レベルの審査において、審査チームはまずこの要覧をもとに村の実勢を検討したあと、こんどは実際に村を訪れて、村の主だった人びとに直接質問したりしながら審査し、評価を下す。

県レベルの審査は県庁の予算でおこなわれるが、州レベルの審査では、総額6,400万ルピアにのぼる州の予算のほかに、300万ルピアの国家予算が用意されている。その用途は、審査に先立つ指導講習と審査の実施、そして入賞者への賞金などである。

州レベルの審査で一等賞をとった村には、州知事から400万ルピアが、内務大臣から40万ルピアが、それぞれ賞金として贈られるほか、村落開発のための大統領特別援助金として、500万ルピアが交付される。以下、第三位の入賞者まで賞金と援助金が与えられる。さらに入賞にもれた県代表にも、州政府からそれぞれ150万ルピアが報償金として贈られる。コンテストに参加する村は、大部の要覧を作成したり、指導や審査に訪れる役人をもてなしたりと準備が大変だが、もし入賞すれば、村、とくにその指導者たちにとっての栄誉ということだけでなく、金銭的にもある程度報いられることになる。

このように、スハルト政権によって全国の村落を対象におこなわれてきた「村落コンテスト」は、地域の社会体制を整備し、政策の浸透をはかるとともに、地域開発の可能性を探り、その当事者である住民の意欲を掘り起こすことを目的として実施されてきた。開発の達成の度合いを競うというその主旨から、それがコンテストという形態をとっておこなわれることに、それほど違和感はない。ただしここで言う開発とは、表5-1を見てもわかるように、単に経済的なそれだけでなく、むしろ地域社会の国家への統合という側面が多分に含まれていることに注意すべきである。それは、第一章でも触れたように、経済開発とならんでスハルト政権が積極的に取り組んできた課題であった。

## 2 バリ州の慣習組織コンテスト

慣習村をはじめとする種々の慣習組織を対象としたコンテストが、バリ州政府によって始められるようになったいきさつについては、前章ですでに紹介した。以下ではその、現在における運営のしかたについて検討する。まず、その種目と運営の手順について見てみる。

## (1) 「慣習村コンテスト」

バリの慣習村(デサ・アダット desa adat)は、第三章で見たように慣習的な取り決めに基礎にした地域のまとまりで、バリ州政府がバリの「地方文化」の土台として想定する制度である。その州内の慣習村を対象にしたコンテストを、州政府は1983年からおこなってきた。

州政府が毎年開催する「慣習村コンテスト(Lomba Desa Adat)」の手順は、まず都の代表を決めて県単位で審査し、そこでの第一位を県代表として、こんどは州レベルの審査がおこなわれ、一等賞を決める。というように、上で見た全国レベルの「村落コンテスト」のやり方を踏襲している。しかし、「村落コンテスト」における開発の達成度とは違い、「慣習村コンテスト」では、何をどう評価しようというのか。

「慣習村コンテスト」の実施を提案した慣習組織育成委員会の1983年の総会決議では、「トリヒタカラナ(Trihitakarana)の理念を基盤にした慣習村のコンテスト」が提案され、その審査基準があげられている(Majelis 1989/1990: 28)。トリヒタカラナというのは「良いもの(幸福、繁栄、安寧など)を生み出す三つの要素」という意味のサンスクリット語で、バリでは1980年代に入った頃から、宗教や慣習をめぐる論議のなかで盛んに言及されるようになった理念である。<sup>21</sup>その三つの要素とは、精神や神力、そしてその力や精神を宿す肉体や物質を指し、それを村の様態に適用すれば、村の寺院に祀られる神々(Parhyangan)、村を運営していく成員(Pawongan)、寺院・住居・墓場からなる村の領地(Palemahan)の三つの要素ということになる(Kaler 1983: 86-90)。これをもとに委員会は、以下の表2に示すようなコンテストの審査項目をあげている。

表2-2 慣習組織育成委員会の提案した「慣習村コンテスト」審査項目

- 1 宗教的側面
  - a 物質的側面: 寺院の構成、配置、儀礼の際の成員の服装など
  - b 非物質的側面: 儀礼の実行、儀礼の唄の朗唱グループの存否、ガムラン楽団の存否、儀礼の場で催す踊りや演劇の存否、寺院の成員のあり方(バリ語の正しい使用など)
- 2 社会的側面
  - a 慣習村の組織
  - b 青年団の存否
  - c 慣習村組織の施設: 会議場、伝令用の太鼓、成文化された慣習法典
  - d 村の会議の運営、その際の服装、それに必要なお供え
  - e 慣習村組織とその他の組織との調和的な関係
  - f 違反者に対する懲罰の実施
  - g 慣習村の運営
- 3 物理的側面
  - a 寺院の配置と様態

- h) 住居、路地、排水溝などの配置と様態、村の境界の確立、地図の存否
- i) 墓地の配置と様態

実際にコンテストがおこなわれるようになってからの審査項目も、この委員会の提案にだいたい沿ったものになっている。1993年に実施された「慣習村コンテスト」の審査項目を、その報告書からひろってみると、表5-3のようになる（Dinas Kebudayaan 1993/94）。実際の採点に向けて、各項目がより具体的に設定され、また三つの領域の内容も委員会の当初の提案に比べてより整理されているが、その内容自体や三つの要素に分けた編成は、委員会の提案とほぼ同じである。なお、このトリヒタカラナの理念にもとづく審査項目の設定は、やはりバリ州政府が主催する「灌漑用水組合コンテスト（Lomba Subak）」および「畑地組合コンテスト（Lomba Subak Abian）」にも適用されている。トリヒタカラナのご概念はいまや、バリの慣習的な組織の存在意義を主張する根本理念になった感がある。

表5-3 1993年の「慣習村コンテスト」審査項目

- 1 神界（Parhyangan）の要素
  - 1 慣習村の所有する寺院があるかどうか
    - a 慣習村の維持管理する寺院の有無
    - b 慣習村の領域内にあるその他の寺院の有無
  - 2 寺院内の社などの状態
    - a 聖地の物理的な保全状態
    - b 聖地の聖性の維持
    - c 儀礼用具やお供えの用意
  - 3 各屋敷、集落、市場に寺院が備わっているか
    - a それらの寺院の有無
    - b それらの寺院の保全状態
  - 4 村の寺院の管理運営のあり方
    - a 村の寺院の定期的な祭礼の実施
    - b その費用調達
  - 5 儀礼に供する芸能の有無
    - a 慣習村が保有するそうした芸能の有無
    - b その維持育成のための努力
  - 6 宗教活動を補佐する青年団の役割
    - a 村の宗教活動に青年団はかかわっているか
    - b その活動内容
  - 7 一日三回の祈り（Trisandya）の実行と寺院での祈りのしかた
    - a 一日三回の祈りが村人に普及しているか
    - b 一日三回の祈りや寺院での祈りのしかた
    - c 寺院での祈りの際の用具が整っているか
  - 8 儀礼の手順
    - a 儀礼の手順が決められたとおりにおこなわれているか
    - b 儀礼の指導者はきちんと役割を果たしているか
  - 9 宗教の教えに関する理解を深める努力がされているか
    - a 宗教理念の講習会の有無

- b 宗教や慣習の指導の有無
- 10 寺院の清浄性を維持する努力がされているか
  - a 寺院の管理
  - b 寺院の清浄性を維持する努力
- II 人間界 (Pawongan) の要素
  - 1 慣習村成員の人間性、品行、人柄
  - 2 村内での伝統的な組織の有無：青年団、儀礼の唄の朗唱グループ、各種研究会、稲刈りのグループなど
  - 3 慣習法が成文化されているか
  - 4 集落の会議が慣習的なやり方でおこなわれているか：集合の合図を太鼓で知らせる、宣誓、お供え、出欠、バリ語の丁寧語の使用、出席者の慣習的衣装の着用
  - 5 慣習村役員の選出が伝統的な体制にどれだけしられているか
  - 6 慣習村や集落の生活に相互扶助の精神が生かされているか
  - 7 地域の慣習が時代の変化のなかでどれだけ保持されているか
  - 8 国の発展に慣習村がどれだけ関与しているか
    - a 村の短期計画、長期計画の有無
    - b 年間スケジュール、訪問者台帳、備品台帳、図書館、各種統計資料、村の地図、会計簿等の有無
  - 9 慣習法違反の有無、その処理はどうか
  - 10 青年団がどれだけ村の運営に関与しているか
  - 11 成員の婚姻が村内婚か村外婚か
  - 12 集落と慣習村の成員加入が開かれたものであるかどうか
  - 13 芸能活動に成員が熱心かどうか
- III 物質界 (Palemahan) の要素
  - 1 明確な村の境界があるかどうか
  - 2 寺院や墓地はふさわしい場所に配置されているか
  - 3 集落の境界は明確か
  - 4 成員の住居の構成と配置は慣習的な規則に則っているか
    - a 屋敷の寺院と居住域と裏庭の位置関係
    - b 各建物の配置と寸法
  - 5 環境との調和はできているか
  - 6 環境保全につくしているか
  - 7 環境美化につくしているか

この審査項目を細かく見ていくと、必ずしも過去のかたちをとどめることに主眼が置かれているわけではないことは明らかである。ヒンドゥー教評議会の推進する一日三回の祈りの普及 (I-7) といった新たな要素が、そこには盛り込まれている。あるいは慣習組織育成委員会の推進する慣習法の成文化 (II-3) も、かつての慣習村のあり方を一歩進めたものである。さらに村の将来計画や年間活動スケジュールの有無 (II-8) などは、慣習村の運営に近代的な行政手法を持ち込むものと言える。

いっぽう、聖地としての寺院の維持 (I-2,10) やそこでの儀礼のやり方 (I-4,8)、村の会議のやり方 (II-4)、住居や寺院の配置や寸法 (III-4) といった項目は、一見伝統的なあり方を強調しているように見える。しかしそれらが準拠すべき規範は、ヒンドゥー教評議会などの手で整理され再編集されたものであり、それを機械的に適用すると、かえって村独自のしきたりが否定され、かつての姿から変貌してし

まいかねない。コンテストという指導の手段は、たしかにバリの慣習村全体を均質化してしまう面を合わせもっている。ただしそのことは、州政府や慣習組織育成委員会の目指すものから、はずれてしまうことになるわけでは必ずしもない。

なかには、村の成員の婚姻の傾向 (II-11) や、村の役職者の条件 (II-5) など、伝統的なあり方と現在の社会情勢に適應したあり方と、どちらを高く評価するのか迷いそうな項目も見られる。しかし総じて、開発が進み変化していく生活状況のなかで、宗教理念とも合致する慣習がどれだけ堅持され活用されているか、そして慣習村が自立した組織体としてどれだけ着実な活動をおこなっているかに力点が置かれていることが、この審査項目からはうかがえる。「慣習村コンテスト」は決して古いかたちの保存を競い合うのではなく、現代という状況のなかでいかに宗教理念に根ざした慣習を確立していくかを競うものであることがわかる。

これらの審査項目は、それぞれ各項目について百点満点（実際には60点から100点のあいだの数字が与えられる）で評価され、神界 (I)、人間界 (II)、物質界 (III) の各要素ごとに平均点が算出される。そして (I) が30%、(II) が40%、(III) が30%という比重配分がなされて、総合点が決められる。

コンテストの指導と審査の手順は、中央政府の「村落コンテスト」の場合と同じく、郡レベルでの選抜から始まる。郡の代表の選抜は、郡内の慣習村を順番に出す場合もあれば、郡庁が適当な候補者を指名する場合もあって、まちまちである。郡庁内の担当部局は社会福祉課 (Kasi Kesejahteraan Sosial) である。

郡の代表が決まると、郡庁の役人が候補の村におもむいて、慣習村長以下、村の代表者と会合をもち、コンテストにのぞむにあたっての指導 (pembinaan) がおこなわれる。そのあと、こんどは県庁の役人らからなる県の指導チームが村を訪れて、ふたたび指導がおこなわれる。その村の慣習法がまだ成文化されていない場合は、それについての指導もおこなわれ、コンテストにむけてその成文化作業が進められる。そうした後に、県の審査チームが村を訪れ各項目について採点する、審査 (penilaian) の日が設けられる。そしてその採点結果をもとに、県レベルでの入賞者が決められ、その第一位が、州レベルのコンテストに出場する。県庁でのコンテスト担当部局は社会課 (Bagian Sosial) であるが、指導・審査チームには、そのほかに法務課 (Bagian Hukum) の職員、さらにヒンドゥー教評議会や慣習組織育成委員会の県支局員も加わる。

県の審査までは、県庁の財源でおこなわれるが、その額は県の財政状態や郡の数などによりまちまちである。(たとえば1994年のギヤニャル県のコンテストでは、参加各村にそれぞれ25万ルピアが支度金として贈られた。) 郡代表として県の審査に参加する村には、県から支度金が贈られる。支度金は必要な

用具やデータをそろえたり、審査の日に村びとが着る慣習的衣装をそろえるのに使われるほか、指導や審査で村を訪れる指導チームや審査チームの接待に用いられる。県のコンテストの入賞者には、県庁から報償金が贈られる。(1992年のギアナル県のコンテストでは、第一位入賞の村に50万ルピア、第二位に40万ルピア、第三位に30万ルピア、それ以外の参加村に各10万ルピアが、報償金として贈られた。)

各県の代表が参加しておこなわれる州レベルのコンテストでも、州の指導チームによる指導と、審査チームによる審査がおこなわれる。州のコンテストの運営は、現在では州の文化局(Dinas Kebudayaan)が担当しているが、指導・審査チームには、文化局職員のほかに、ヒンドゥー教評議会や慣習組織育成委員会のメンバー、州政府の健全精神育成局や村落行政指導局の職員、宗教局バリ支局職員、国立ウダヤナ大学法学部教員、村落開発局バリ支局職員らが、メンバーとして加わる。コンテストの参加各村には、州から支度金が贈られる。(1993年の支度金は56万ルピア、94年は60万ルピアが各村に贈られた。)入賞者にもまた、州知事から報償金が贈られる。(1993年には、第一位に400万ルピア、第二位に350万ルピア、第三位に300万ルピア、それ以外の参加各村にそれぞれ80万ルピアが贈られた。)

以上の行事日程を、1994年を例にとりて見てみると、6月に県庁から郡庁に通達があり、それぞれの郡代表が決められた。そして9月から10月にかけて、郡および県のチームによる指導がおこなわれた。あわせて、コンテストの重要な要素である慣習法の成文化についての指導も、この時期におこなわれている。成文化した村の慣習法の提出は、審査の日のハイライトのひとつである。県のチームによる審査は12月におこなわれ、翌年1月に表彰式がおこなわれる。続いて州の指導が1月におこなわれ、2月には審査がおこなわれる、といった段取りになっている。

この間村では、慣習についての再確認を含めた話し合いや、その成文化のための寄り合いが何度ももたれ、審査に必要なデータや欠けている設備や備品も調達せねばならず、さらには何度も村を訪れる指導チームや審査チームの接待もあり、かなりの手間が課せられることになる。準備のための費用負担も相当な額におよび、入賞でもしなければとても割に合うものではない。それすらも、前節で見た「村落コンテスト」の場合に比べれば、村が手にすることのできる実質的な利益は少ないと言える。

## (2)「灌漑用水組合コンテスト」と「畑地組合コンテスト」

「慣習村コンテスト」とならんで、やはりバリ州政府が主催する「灌漑用水組合コンテスト(Lomba Subak)」および「畑地組合コンテスト(Lomba Subak Abian)」も、同様の手順で催され

る。ただし、「灌漑用水組合コンテスト」の県レベルでの担当部局は県の税務局（Dinas Pendapatan）で、これは植民地時代以来、この部局が水田にかかる税金を徴収してきた関係で、灌漑用水組合の指導についてもこの部局が従来おこなってきたことによる。また「畑地組合コンテスト」の県レベルの担当部局は、県の園芸局（Dinas Perkebunan）である。しかしいずれのコンテストも、州レベルでは州の文化局が運営を担当している。

「灌漑用水組合コンテスト」や「畑地組合コンテスト」の審査項目も、すでに述べたように、トリヒタカラナの理念にもとづいて、組合のもつ寺院とそこでの祭祀をめぐる領域（神界 Parhyangan）、組合の組織とその活動をめぐる領域（人間界 Pawongan）、そして用水施設や田畑での耕作をめぐる領域（物質界 Palembang）の三つから構成されている（Dinas Kebudayaan 1993/94）。採点の際の比重配分も「慣習村コンテスト」の場合と同じで、神界が30%、人間界が40%、物質界が30%である。神界と人間界の項目の内容は「慣習村コンテスト」のそれとほとんど変わらないが、物質界の項目には実際の生産活動に関する細かい質問が並び、指導・審査チームにも農業局や園芸局の職員といった専門家が加わっている。

「灌漑用水組合コンテスト」と「畑地組合コンテスト」の行事日程は、「慣習村コンテスト」の行事とも重ならないように、すこしずつずらして設定されている。1993年には「灌漑用水組合コンテスト」の州レベルの指導は10月に、審査は12月におこなわれた。また「畑地組合コンテスト」の州レベルの指導は9月に、審査は11月におこなわれている。

### (3) 「青年団コンテスト」

さらにバリ州政府が独自におこなっている「青年団コンテスト（Lomba Sekaa Teruna）」もまた、前章でも触れたように、州政府の進める慣習育成政策に沿った催しであり、「慣習村コンテスト」と密接に結びついている。バリの社会に固有の青年団（Sekaa Teruna）は、慣習村を構成するバンジャルを単位として編成されるものと位置づけられ、「青年団コンテスト」の参加者は、その年の「慣習村コンテスト」に参加する慣習村のなかから選ばれる。<sup>31</sup>

青年団の指導とコンテストの運営は、州レベルでは、州政府の健全精神育成局（Biro Bina Mental Spiritual）を中心に、教育文化省、公共社会省、労働省などのバリ支局、さらにヒンドゥー教評議会や慣習組織育成委員会のメンバーが加わって構成される青年育成連合部局（Badan Koordinasi Penyelenggaraan Pembinaan dan Pengembangan Generasi Muda）が担当する。県レベルは、「慣習村

コンテスト」と同じく、県庁の社会課が担当する。

コンテストは、まず県レベルで指導と審査がおこなわれ、そこで一位に選ばれた団体が、こんどは州レベルの指導と審査を受け、一位を争う。1994年の日程は、9月に県の指導、10月に県の審査、11月に州の指導、そして12月に州の審査がおこなわれた。

「青年団コンテスト」の審査項目は、組織部門、運営部門、バンジャルや慣習村などとの協調的関係に関する部門、そして、慣習や宗教、さらには国家建設との関わりから見た活動の部門の、四つに分けられている (Badan 1993: 14-15)。その構成は、上で見た三つの慣習組織のコンテストのそれと多少異なるが、青年団の規則である「慣習法awig-awig」の成文化や、村の寺院の祭祀とかバンジャルの慣習的活動への積極的な参加といったことが盛り込まれているなど、その内容そのものはさほど違わないものになっている。

以上、バリで80年代以降おこなわれてきた四つの慣習的組織のコンテストについて、その現在における運営のあり方を概観した。そこでは、おもに州政府が主体となり、州政府や県庁の関連部局をはじめ、ヒンドゥー教評議会や慣習組織育成委員会など、文化の問題をあつかうさまざまな組織を総動員して、バリの慣習の指導育成をおこなっている様子が見てとれた。それは、前節で見たような中央政府の政策という前例があるとはいえ、あくまでもバリの州政府が独自に展開してきたものである。以下では、実際に見聞することのできた種々のコンテストの各段階の内容を紹介しながら、そうした州政府の政策が、住民であるバリの人がとどのように接するのか、住民の側はそれにどう対処しているのかを見ていく。

### 3 慣習法の成文化指導

慣習法の成文化指導は、前章で見たように、ヒンドゥー教評議会が1964年の第一回全体会議で、例文まで示しながらすでに提案していた。1969年には州政府が、デンバサーにある国立ウダヤナ大学の法学部と協同で、慣習法の指導に関するセミナーを開き、その成文化に関する指針をとりまとめている (Tokorda Raka Dherana 1982: 3-10)。この指針は、1974年に開かれた、パドゥン県所在の慣習村の全体会議でも満場一致で承認され、また州知事の要請で同じ年から始められた、ウダヤナ大学法学部のチームによる慣習村の指導の際にも、指針として採用されている。そして慣習組織育成委員会が活動を始めた1980年からは、この指導作業は委員会に受け継がれている。このように慣習法の成文化の指導は、慣習組織育成のもっとも基本となるプログラムとして、一貫して重視されてきたものである。

従来バリの多くの村で、口頭での取り決めとして守られてきた慣習法を、文章化したかたちでまとめ

ることの目的は、慣習法の適用される範囲と内容を明確化することである。それによって、その村の成員が自分たちの取り決めに再確認し、はっきりとしたかたちで自覚できるようになるばかりでなく、それ以外の者、たとえば政府の役人なども、地域ごとの自主的な取り決めに把握しやすくなる。またその際、政府の決めた法律や、宗教に関するヒンドゥー教評議会の取り決めに人びとに知らしめつつ、それとの調和をはかることも可能になる。

指導する側は、なにもバリの慣習村のもつ慣習法のすべてをひとつのかたちに統一しようとしているわけでは決してない。慣習法は住民自治のたまものであり、その内容を定めるのはあくまでも住民自身である。この原則は、指導をおこなう側に立つ人びとの口から繰り返し聞かれるものであり、以下で紹介する実際の指導のあり方や手順からも言えることである。

前節で見た各種の慣習組織のコンテストに参加する団体は、その参加に際して、それぞれの慣習法を成文化したかたちにまとめるよう指導される。私が実際に立ち会うことのできたのは、1994年の「慣習村コンテスト」に参加したギアニャル県ウブッド郡のプリアタン慣習村に対しておこなわれた、県の指導チームによる成文化指導の会合である。指導は、県の審査に先立つ9月と10月に、3回に分けておこなわれ、私はそのうち10月1日におこなわれた3回目の会合に立ち会う機会をもった。

プリアタン慣習村は、9つの集落（バンジャル、*banjar*）からなる慣習村である。そしてその東南に隣接して、ひとつだけの集落からなるトゥガス・カンギナン慣習村がある。このふたつの慣習村は、その慣習の内容がほとんど同じなため、慣習村長（ブンデサ、*bendesa*）はプリアタン慣習村から選ばれ、トゥガス・カンギナン慣習村は副村長を出す、という体制をとってきた（*Monografi Desa Pelitatan* 1988: 10）。このふたつの慣習村は、行政的にもプリアタン行政村（*desa*）というひとつのまとまりを構成している。1994年の「慣習村コンテスト」でも、ふたつの慣習村がまとまって、ひとつの慣習村として参加し、慣習法典についてもひとつにまとめたかたちで指導を受けている。

慣習法の成文化の指導は、プリアタン行政村役場の一室でおこなわれた。出席者は、村側から慣習村長以下の役員と10の集落それぞれの長（クリアン・バンジャル、*Klian banjar*）、県側から県庁法務課の職員と、慣習組織育成委員会の県支部職員の名で、それに立会人として行政村長（クバラ・デサ、*Kepala desa*）が臨席した。出席者は皆、村の会議に出るときの正式な服装である慣習衣装を着用し、会合はすべてバリ語の丁寧語で進められた。

会合は夕方4時から始められた。用意された慣習法典の草稿を、県庁法務課職員が逐次読み上げ、その内容を検討していく。この草稿は、1980年代にまとめられたものだそうで、プリアタン慣習村が慣習法の成文化指導を受けるのは、今回が初めてではなさそうだ。

読み合わせをリードする法務課職員は、県内の別の村出身で、ウダヤナ大学法学部卒の法学士である。彼はすでに県内各地の村で慣習法の成文化指導にあたった経験をもち、手慣れた様子で草稿を一項目づつ読み上げては、用語の文法的誤りを正し、その内容を政府の現行の法律とつきあわせ、近隣の村の例も参考に引きながら、出席している村の代表者に確認していく。

問題のある箇所では、出席者のあいだでひとしきり議論がかわされる。文法上の誤りについては、指導員がそれを指摘し、出席している村びとの承認を得たうえで、訂正する。慣習法典はバリ語の丁寧語の、それも日常の会話では使わないような文書言葉で書くよう指導され、村びとの作る草稿には文法的におかしいところや不必要な繰り返しが見られる。そうしたところを、指導員はそれこそ枝葉を刈るようにして訂正していく。また、指導員が指導する、特定の内容に関する用語や言い回しについても、日常的でないもの、ことにサンスクリット語をもとにしたものが目につく。<sup>4)</sup>そこにはバリの慣習を宗教理念に根ざしたものに整備していこうとする、ヒンドゥー教評議会や慣習組織育成委員会の意図が見て取れる。

現行の法律と関連する箇所としては、婚姻のあり方と政府の婚姻法との関係や、村の取り決めに違反した者の処罰と刑法の関係などが検討された。政府の法令と齟齬する場合には、もちろんそれに沿うよう指導される。

しかし、個々の項目の内容に関しては、指導する側はあいまいな点を質問したり、矛盾のあるところを指摘したりするだけで、それを決定するのはあくまでも村びとの側である。会合でも、たとえば死者がでた際の喪の期間について、集落の長たちがそれぞれの集落の慣行を呈示して検討する。臬削のふたりは、他の村の例を参考にもちだすくらいで、閉き手にまわっている。結局、集落ごとに異なる、ということになれば、それを尊重して、慣習法典には「それぞれの取り決めに従って決められた長さで」などと表記されることになる。集落の長の一存で決められなければ、持ち帰って集落の会合で決定するという手続きを踏む場合もでてくる。慣習法指導のもつ大きな意味のひとつは、その項目の内容を、村びとのあいだであらためて再確認することだと言える。

プリアタン村の慣習法典の目次を表5-4に示す。それはまず、慣習村の名前と領域、そしてそれを構成する集落の特定に始まる。第二章で慣習村が支持する根本理念としてあげられているのは、共和国の国是である「パンチャシラ」と45年憲法、そしてヒンドゥー教にもとづくトリヒタカラナの理念である。第三章では、村の成員となるための条件や義務、役員の選び方とその仕事、伝令に使う太鼓の叩き方とその伝達内容、村の会議のあり方、寺院や会議場、墓地といった公共施設や公有地、屋敷地などの境界の決め方や境界侵犯の問題、植木や家畜が他人に迷惑をかけたときの処理のしかたなど、村での社会生活の基本的な取り決めが述べられている。第四章は、村や村びとがおこなう種々の儀礼についての規則が、これ

も細かくあげられている。第五章は婚姻や相続など、成員の異動に関する取り決め、第六章はもめごとや違反の処理、第七章は慣習法の内容変更のやり方などについてである。そして法典作成の日付を記した結びのあとに、慣習村長と各集落長の署名があり、さらに証人として行政村長、および各集落の行政上の役員  
の署名がある。その下には、県知事の署名欄が用意されており、この文書が晴れて県に提出された折には、県知事がこれに署名して、正式に県の役所に登録されることになっている。

表5-4 プリアタン慣習村の慣習法典目次

- 第一章 村の名称と領域
- 第二章 村の根本理念
- 第三章 組織構成
  - 第一節 成員について
  - 第二節 村の役職について
  - 第三節 伝令太鼓について
  - 第四節 会議について
  - 第五節 村の所有物について
  - 第六節 村の付帯物について
    - その一 屋敷地、畑地、水田
    - その二 植えられた木
    - その三 建物
    - その四 家畜
    - その五 (村を襲う) 危険
    - その六 集落の義務
- 第四章 宗教活動
  - 第一節 神を祀る儀礼 (Dewa Yadnya) について
  - 第二節 祭司に関する儀礼 (Resi Yadnya) について
  - 第三節 死者と祖霊に関する儀礼 (Pitra Yadnya) について
  - 第四節 (葬儀をのぞく) 人生儀礼 (Manusa Yadnya) について
  - 第五節 地霊に対する儀礼 (Bhuta Yadnya) について
- 第五章 成員異動
  - 第一節 婚姻について
  - 第二節 やもめについて
  - 第三節 後継者について
  - 第四節 相続について
- 第六章 もめごとと罰則
  - 第一節 もめごとについて
  - 第二節 罰則について
- 第七章 慣習法の変更
- 第八章 結び

以上の内容構成や配列に関しては、指導による変化はなかった。というより、それについてはすでに、あらかじめ定められたモデルがあり、それにもとづいて各村は草稿をまとめているようだ。1964年にはヒンドゥー教評議会が、第一回の全体会議決議で、バンジャルや灌漑用水組合の慣習的な取り決め

ついて、その簡素な例文を提示しているし、1969年の慣習法指導に関するセミナーでも、慣習法典の様式を統一する必要性が主張されていた（Parisada ——: 1-5; Tjokorda Raka Dherana 1982: 5）。1980年代に入って慣習組織育成委員会がまとめた『慣習法成文化のための手引き』では、上で見たプリアタン村のものにほぼ一致する、内容構成と配列の指針が述べられている（Tjokorda Raka Dherana 1982: 10-21）。このように、慣習法典の構成面での統一の推進も、慣習法指導の目標のひとつである。

プリアタン村でおこなわれた3回目の慣習法指導の会合は、村が用意した夕食をはさんで、8時まで続いた。都合3回の会合で、用意された草稿はひとつおとり検討し終わり、あとは訂正箇所をタイプし直して製本するばかりとなった。

完成した慣習法典は、「慣習法コンテスト」の県による審査の際に、県の審査チームに提出される。県はそれを住民の正式な自治法典として登録する。ただしそれはあくまでも住民のあいだで自発的になされた取り決めであり、県知事がそれに署名するといっても、県の認可を待って効力が発効するといったものではない。効力は住民のあいだに合意が成立した時点から発効しており、県はそれを「登録する（mendaftar）」にすぎない、というのが県側、さらには州政府側の立場である。このようにして登録された慣習法典をもつ慣習村は、ギアニャル県にある268の慣習村のうち、1994年現在でやっと60程度である。

#### 4 コンテストの指導

コンテストに参加する慣習組織に対して、政府側がおこなった指導の場面には、調査中に3度立ち会うことができた。ひとつは、「慣習村コンテスト」に参加したプリアタン慣習村に対して郡のチームがおこなった指導、ふたつめは同じくプリアタン慣習村に対して県のチームがおこなった指導、そしてもうひとつは、「畑地組合コンテスト」に参加したギアニャル県トゥガララン郡のプチャッ・サリ畑地組合に対して州のチームがおこなった指導である。

##### (1) 郡のチームによる指導

プリアタン慣習村に対する郡のチームによる指導は、前述の慣習法典の指導がひと段落した1994年10月12日に、プリアタン村の領主屋敷前広場（Ancak Sajj Puri Peliatan）で、夜7時からおこなわれた。出席者は、郡側から郡長（Camat）とコンテスト担当部局である社会福祉課の職員、それに専門の指

議員としてヒンドゥー教評議会の支局員、慣習村側からは慣習村長、各集落長、村の寺院総代（クリアン・カヤンガン・ティガKlian Kahyangan Tiga）、青年団の代表、それに行政村側から行政村長、各バンジャルの家族福祉育成委員（Ketua PKK Banjar）、および村落代表者会議（Lembaga Musyawarah Desa、略称LMD）や村落開発会議（Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa、略称LKMD）の委員である。会場となった広場の一面にござが敷かれ、指導チームが領主屋敷の正門を背に一列に着座し、村びとの側はそれに対面するかたちで下座に座った。出席者の服装は会議用の慣習衣装で、言葉も慣習村の会議よりしくバリ語の丁寧語でおこなわれた。

すでに述べたように、プリアタン慣習村はプリアタン行政村と範囲が一致しており、行政村の役員は同時に慣習村の役員でもある。この会合でも、行政村長は指導チームと並んで着席したが、その他の委員は慣習村の役員とともに、指導を受ける側に混じって座った。また家族福祉育成委員の女性は、出席者にお茶とお菓子を出す役割も務めた。

会合ではまず慣習村長が、順番で今年はプリアタン慣習村がコンテストの郡代表に選ばれたことなどを、あいさつとして述べた。そのあと郡長が、自分のバリ語が完璧でないと詫びつつ時折インドネシア語を振り混ぜながら、出席した村びとにあいさつの弁を述べた。まずプリアタン村の慣習法典の成文化にめどがついたことを確認して、その労をねぎらうとともに、それが村の総会でつつがなく承認されて、この先守られ続けるように要望した。そして、コンテストにのぞむ村びとの積極的な参加意欲を喚起し、あわせて、やはり今年の「青年団コンテスト」に郡代表として参加することになっている。プリアタン慣習村のバンジャルのひとつの青年団に対しても、慣習村と関係をとりあつた積極的な参加を喚起した。

つづいてヒンドゥー教評議会の支局員がマイクを握り、審査内容である神界、人間界、および物質界別、それぞれの分野での審査にのぞむ注意事項について説明した。神界については、寺院の各社の名称や祀られる神がはっきりしているか、一日三回のお祈りの実践はどうか、儀礼に供される芸能にはどんなものがあるか、などといった注意点を指摘し、審査の際には寺院での模擬的な祭りや、各種の通過儀礼のありさまを行列仕立てにしたものを催してはどうかと提案した。人間界については、とくに慣習村の会議のあり方について、きちんとしたバリ語が使われているか、会議の前にはちゃんとお供え（チャネ、tane）を供えているかなどを注意し、やはり30分くらい模擬的な会合を開いてはと指示した。物質界については、寺院や墓地などの村の施設や、住居の建物の配置、村びとの慣習的な場面における服装などについて確認し、また審査チームに対する茶菓の出し方などといったことについても注意した。

これを受けて、村側は、審査の際にそれぞれの分野で審査員に対応する係りを決めることになった。話し合いの結果、神界の対応員は村の寺院総代と寺院祭司、それにお供えや建築の専門家、人間界は慣習

村長、行政村長、集落の長からふたり、それに領主家からひとり、そして物質界については村落開発会議役員、集落長、家族福祉育成委員、それに領主家からそれぞれ係りを出すことに決まった。彼らが、審査の日には、審査員のいろいろな質問にまず答える役目を担うことになる。

このあと会合は、審査の日の審査チームに供する昼食の世話は家族福祉育成委員の女性たちがすること、昼食後の余興をどうするか、などについて検討し、この後に予定されている県の指導の会合にはもっとたくさん村びとが出席するよう注意するなどして、9時半に終わった。郡の指導チームからは、なんとかこのウブド郡から州の入賞者を出したいという熱意が発言のはしげしとびでしたが、いろいろな係りを割り当てられた村びとの口からは、これから続く準備と本番の作業のわずらわしさに、溜息が漏れるというのが正直なところだった。

## (2) 県のチームによる指導

続く県の指導チームによる指導の会合は、3日後の10月15日に、やはり領主屋敷前広場で、夜9時半からおこなわれた。出席者は、県の指導チームが6人、村側からは前回と同様の顔ぶれで、それに郡長と行政村長が立ち会った。ごさを敷いて、前回と同じように、指導チームと村びとが対面するように着座し、郡長と行政村長は指導チームに並んで座った。出席者の服装は会議用の慣習衣装で、言葉はバリ語の丁寧語で進められた。

県の指導チームは、すでに県知事の発令でふたチームが構成され、手分けして県内各郡の参加村落を指導して回ることになっている。構成員は、県庁のコンテスト担当部局である社会課や県庁法務課の職員、慣習組織育成委員会の支局員、ヒンドゥー教評議会職員、宗教省地方局員などである。今回ブリアタン慣習村の指導にあたったチームは、慣習組織育成委員会の県支部長を代表（会合には都合により欠席）とし、神界の分野の指導員としてヒンドゥー教評議会と宗教省の職員が、人間界の指導員には県庁法務課とヒンドゥー教評議会の職員が、物質界には学術専門家会議の職員が、それぞれあたるという構成だった。<sup>11</sup>

今回の会合は、先日の郡のチームによる指導の会合と比べて、より形式張ったものになっていた。審査チームが到着して着席すると、慣習的な村の会議のはじめに捧げられるのと同じお供えが供され、そのあと茶菓によるもてなしが、指導チームだけでなく出席した村びともなされた。またバリ語に堪能な若い女性が、司会として立てられた。

会合が始まり、まず慣習村長が村の現状を指導チームに報告した。地理的状况から始めて、慣習村を

構成する集落、村の寺院、村の成員構成などの説明があり、あわせてコンテストの各分野を担当する係りが紹介された。

つぎに指導チームの代表のあいさつがあり、県知事から贈られる25万ルピアの支度金が、慣習村長に手渡された。

そのあと、指導チームの各分野の指導員から、それぞれの分野についての指導がおこなわれた。宗教者職員による神界分野の指導では、とくに一日三回の祈りの実践が強調されるとともに、正しい祈りの姿勢について実演付きの指導があった。人間界を指導する県庁法務課職員は、前に慣習法典の成文化を指導したのと同じ人物で、慣習法の順守や村の組織、運営について一般的な指導をおこなうとともに、結婚のあり方など国の法律と抵触していないか注意をした。さらに物質界の担当員は、とくに審査の日には村びとがきちんとしたバリ語で対応するように、また村の境界を明確にするために標識を立ててはどうか、さらに屋敷の前の溝をきれいにしておくように、といった指導をおこなった。

会合は10時半に終了した。郡の指導のときもそうだったが、慣習村の日常の運営に関する指導というよりも、コンテストの審査に向けてどう対応したらよいかを、いくつかの審査の要点をあげながら指導する、実戦的な内容のものだったと言える。

### (3) 州のチームによる指導

県の審査で一等賞をとり、引き続き州のコンテストに出場する団体には、さらに州の指導チームが指導をおこなう。調査日程の関係で、私が見聞することのできた州レベルの指導は、細地組合に対するものだった。それは1994年9月29日に、ギアニャル県トゥガララン郡ブプアン行政村に属するベレアン慣習村でおこなわれたもので、指導の対象となったのは、この慣習村の成員220世帯がつくるプチャッ・サリ細地組合 (Subak Abian Pucak Sari) である。<sup>61</sup>

指導チームは、州側から文化局長 (都合により欠席) 以下、文化局内のコンテスト担当部局である慣習課の課長ほかの文化局職員、州政庁法務課などの職員、園芸局などの職員、それにヒンドゥー教評議会や慣習組織育成委員会の委員ら、約6、7名、県側から県知事 (都合により欠席) 以下、県税務局長ら総勢20名であった。いっぽう組合側は、成員総出と言ってよいもてなしぶりだった。服装は会議用の慣習衣装で、とくに村びとの男性は白の上着に白い鉢巻、婦人は黄色い上着、若い女性は紫の上着と、統一した衣装を身に付けて参列した。会合はすべてバリ語の丁寧語でおこなわれた。

会合の式次第もまた、審査の予行演習といったかたちで進められた。朝9時半に指導チームのバスが

村はずれに到着すると、組合員は道の両側に整列して出迎えた。指導チームは村の中心に建てられた吹き抜けの村の集会場に案内され、その山側に着席し、組合員はその指導チームの一同に向き合うように整列して座った。この建物は、村の集会場であると同時に、畑地組合の集会場でもある。まず会議用のお供えが供えられたあと、出席者に茶菓がふるまわれた。

そして、組合長（Klian Subak）が口上を述べ、組合の組織や活動について報告した。それに対して、指導チームの側から、県知事の代理として県税務局長があいさつをおこなった。つづいて州の文化局長代理で慣習課長があいさつし、あわせて今後の日程や審査チームの構成について説明した。

そのあと、指導チームも組合員もそれぞれの分野に分れて、活動の視察や指導に入った。村の集会場は人間界の指導場所となり、組合の慣習法典や各種データの検閲などがおこなわれた。集会場に隣接した畑地組合の寺院では神界の指導がおこなわれ、また物質界の指導は実際に畑まで向ういておこなわれた。ただしこれらの指導はいずれも、指導チームの担当員による口頭での質問と指示が主だった。

各分野の指導は12時までには終わり、ふたたび集会場に集まって、指導チーム側から各分野に関する講評がおこなわれた。そのあと指導チームは昼食のもてなしを受けた。昼食は、豚の肉団子の串焼きや野菜の香辛料あえなど、伝統的なバリ料理だった。

昼食の後、集会場で、指導チームに対するもてなしの余興が催された。それはジョゲッド・ブンブン（Joged Bumbung）という踊りで、女性の踊り子が客の男性を舞台の上に招いて一緒に踊る、バリの世俗的な民衆芸能である。この踊り子たちと伴奏の楽団は、となりの県からこの日のために雇われて来ている。踊り子は指導チームの面々を、用心深く地位の高いものから順に選びながら、つぎつぎと舞台に招いては踊りの相手をし、村びと（組合員）はもっぱら見る側にまわっていた。余興は午後2時半に終了し、指導チームは組合員に見送られて帰路についた。

以上見てきたように、慣習組織に対する政府側の指導は、コンテストの過程を通じて何度ももたれるが、組織の日常的な活動に対する実務的な指導というよりは、コンテストの審査に向けての即効的な対応の指示にかたよりがちなこと、そして、郡から県、州とレベルがあがるにつれて、審査の予行演習といった側面が強くなるのが指摘できる。つぎにその、審査の本番のようすを見てみる。

### 5 コンテストの審査

慣習組織のコンテストにおける本番の審査の場面は、調査日程の都合で、「青年団コンテスト」の県レベルの審査にしか立ち会うことができなかった。それは1994年10月21日に、ギアニャル県ギアニャル

のスロンゴ慣習村でおこなわれた。審査の対象となったのは、スロンゴ慣習村に属するスロンゴ・トロ  
ンガーという集落の成員を母体としたスカル・ジャヤ青年団 (Sekaa Teruna Sekar Jaya) である。

朝9時15分、県知事をはじめとする県の審査チームが集落のはずれに到着する。チームはそこで車  
を降り、青年団の出迎えを受ける。青年団の成員は、道の両側に男女別に整列して待っている。男性は白  
の上着に白い鉢巻、黄色の腰覆い、女性は黄色の上着に白い腰帯、赤紫の腰布で統一している。出迎えの  
陣には、寺院祭司の装束の男性とお供えを手にした女性が立ち、審査チームを前にまずお供えを地面に  
掲げて清める。脇にはガムラン楽団がひかえていて、会場へ案内される審査チームに付き従いながら、行  
進の演奏をくりひろげる。道の両側に整列していた成員も、ガムラン楽団の後ろについて会場に向かう。

審査チームはまず、集落の中央にある集落の集会場の脇の広場に設けられた、仮設の展示会場に案内  
された。着席した審査員の前で、体操服に身を包んだ女性団員によるエアロビクス体操が披露された。

それが終わると、こんどは青年団員による寺院の祭りの行列が、審査員の座る会場脇の道でくりひろ  
げられた。男性成員が旗や槍などの聖物を手に行列をつくって行進し、高さ1メートルにもなるお供えを  
並べた女性成員の列があとに続く。行列はそのまま会場脇の寺院に入って、聖物やお供えを安置し  
た。

そのあと審査チームは、仮設会場から、その脇にある集落の集会場に移り、着席した。審査チームに  
対面するかたちで、青年団員も整列して着席した。この間ガムラン演奏が流れ、古い韻文詩が朗唱され、  
かつかも寺院の祭りの場面が再現されているかのようなのである。着席した審査チームには、まず茶菓のもて  
なしがなされた。

10時、審査チームと青年団員の双方が着席し終わり、青年団長によるあいさつと報告が始まる。ま  
づ、成文化された青年団の慣習法典が、青年団長から県知事に手渡された。それから青年団長が、青年団  
の成員構成や活動のもようを、審査チームに報告した。それを受けて、こんどは県知事があいさつし、審  
査チームの面々を紹介した。

あいさつがすむと、つぎに各分野に分れて評定が開始された。会議堂では、団員による会議のようす  
が順次的に再現される。太鼓がうち鳴らされ、集合の合図を告げる。軒に吊るされた、水を入れた瓶の栓  
が抜かれて、水がしたたり始める。この水がなくなるまでに参集しないと、制裁が科されることになる。  
集まった団員は、お供えを供えて祈ったあと、団長の司会で模擬的な論戦をおこなう。出席者全員による  
論争が得られたところで、お供えに供えられていたキンマが全員に配られ、そこでの決議に従うしるしと  
して口にした。こうしたキンマ噛みの手続きや、さきの瓶に入れた水で集合の時間を許る慣行は、集落  
の慣習村の会議ではもうほとんど見られなくなった風習で、現在州政府がさまざまなコンテストを通じて

復活させようとしているものだというのである。

集会場脇の仮設会場では、青年団員による種々の工芸の実演がおこなわれている。男性による木彫や金細工、女性によるミシンを使った裁縫などで、その完成作品もあわせて展示されている。

そのとなりの寺院内陣では、祭りの際の祈りの場面が再現されている。団員がいっせいにお祈りをし、祈りの後のルジャンという踊りを子供たちが踊った。

こうした各分野での催しを、審査チームはそれぞれ与えられた専門分野ごとに手分けして、見てまわる。青年団員の「演技」を観察し、必要な点を質問しながら、各項目ごとにこまかく採点していくのである。

採点は12時半に終わり、審査チームには昼食のもてなしが、近くの行政村役場でなされた。ここでも料理はバリの伝統料理だった。昼食の後、審査チームはふたたび集落の集会場に案内され、パリスやパロンといった伝統芸能の余興がもたれた。この踊りも団員によるものである。

余興が終わると、審査チームによる簡単な講評があり、午後2時前にすべての行事は終了した。採点結果はあとで集計され、コンテストの成績は後日、県庁から正式に文書で通知されることになっている。

このように、慣習組織のコンテストの審査は、成文化した慣習法典の提出や、口頭による日頃の活動状況の報告もおこなわれるが、それにもまして見せ場は、成員一同が手分けして演じる、行列や会議や祭りなどの模範的なパフォーマンスにあると言える。ここで紹介した「青年団コンテスト」の審査では、体験や工芸の実演など、「青年団コンテスト」特有の審査部門もたしかに見られた。しかし会議や寺院の祭りの模範的な再現については、「慣習村コンテスト」でも「灌漑用水組合コンテスト」でも見られるであろうことは、先に紹介した慣習村の指導の際の指導チームの提言からも推測される。そうした点に重点を置いたコンテスト審査は、ある種の発表会であるとも言え、やはりバリ州政府が主催するバリ芸能祭に一致適じるところがある。

審査がこうしたかたちをとるのは、慣習組織のあり方を競うというコンテストの性格上、ある程度やむをえない面もある。審査の項目は、すでに見たように、組織の活動の全般にわたって細かく規定されているが、それがおこなわれている日常的な現場にいちいち立ち会うような時間的余裕は、審査側にはないからである。その結果どうしても、いちどきにいろいろな場面を審査チームに見せられるよう、模範的に演ずるしかないということになる。模範的な演技が、日常的なあり方からどれほどかけ離れたものであるかは、こうした審査では判断しようがない。

しかしながら、コンテストの目的が、現状の査定ではなくて、今以上の慣習の振興に置かれるのであれば、審査時における現状との乖離はそれほど問題ではなくなる。たとえ審査に向けた演技であっても、

コンテストに参加することを通じて、村びとや組織の成員の自分たちの慣習にたいする意識が少しでも高まれば、コンテストの目的は果たされたことになる。次節では、こうした一連の慣習組織のコンテストが、バリの人びとにもたらすものについて検討する。

#### II コンテストのもたらすもの

コンテストへの参加が直接もたらすものとしては、すでに述べた県や州からの支度金や報奨金がある。しかしその額は、「慣習村コンテスト」で県の代表となり州でも一等賞をとった場合でも、支度金と賞金を合わせてやっと500万ルピア強である。しかも上で見てきたように、度重なる指導や審査のたびに、村は茶菓や昼食の用意をし、会場を設営し、衣装をそろえ、場合によっては芸能団を雇ってこななければならない。コンテストに参加する際の金銭的なメリットは、ほとんどないどころか、持ち出しになる場合がしばしばである。先に何回かコンテスト指導の場面で立ち会ったプリアタン慣習村は、その年の慣習村コンテストでみごと州の一等賞を獲得したが、その際の州からの賞金は、そのすぐ後に村の寺院でおこなわれた大きな祭礼に使ってしまったという。ただし、州からは同時に、村落信用金庫（Lembaga Perkreditasi Desa）創設のための資金援助（総額約500万ルピア）がなされた。この信用金庫は慣習村の運営する機関として、慣習村成員から職員をつくり、成員から預金を集めて貸付をおこなう事業を始めている。

コンテストへの参加意欲についても、郡レベルでの参加者の選定が、順番で決められたり、郡長の指名で決められたりすることから見て、コンテストへの参加がそれほど積極的になされているとは思えない。実際、指導や審査の場で参加者に直接聞いてみても、時間と経費の負担の重さにもらず溜息こそすれ、喜んで参加するといった意見に接したことは一度もなかった。

にもかかわらず、度重なる会合に悲鳴をあげて参加を辞退したり、おざなりに済ませてしまうという例もまた、耳にしたことがない。単に役所の命令だからということではなくて、あまり積極的ではない村びとの参加をつなぎとめ、うながしていく何かがそこにはあるように思われる。

ひとつのポイントは、コンテストを指導し審査する側の人びとも、時と場所が変われば指導を受ける側にまわるという、主催者側と参加者側の同質性である。上で見た例でも、たとえばギアニャル県の指導チームのひとりにはプリアタン村の成員で、慣習組織育成委員会の支局員として加わっていた。ただし彼の入ったチームは、プリアタン村の指導にはたずさわらなかったほうのチームである。またギアニャル県のコンテスト担当部局である県庁社会課の課長は、「青年団コンテスト」に参加したスロンゴ村の当該バン

シャルの成員で、審査の際には村側の一員として審査チームを迎えるほうにまわっていた。このように、コンテストの公正を期するため、指導や審査の担当員が、それを受ける組織の成員でもある場合は、そうした役からはずれるよう配慮がされている。にもかかわらず、指導や審査をする側とそれを受ける側のあいだの同質性は否定しがたい。郡や県のレベルでは、コンテストを運営する役所や組織の職員は当該地域出身の者が多いため、現実に関一人物がその双方の側に属する場合が頻りに出てくる。州レベルになると、そうした可能性は少なくなるが、指導する側も、さらには州知事でさえも、村に帰ればバリの慣習にまぎれ身であるという認識は、コンテストに参加するすべての人に共有されていると見てまちがいない。

この同質性の認識が、それほど積極的ではない村びとをコンテストに巻き込んでいくうえで、重要な障壁になっているのではないかと、私は考える。なるほどコンテストの運営は、手続き上は役所主導でおこなわれ、県知事の指示を受けて郡長が参加組織を選定し、それに対してやはり県知事名で組織されたチームが指導をおこない、といった具合に進んでいく。しかし、慣習的な組織は地方行政体の命令系統には組み込まれておらず、役所は組織に参加を「命令」することはできない。この点が、中央政府の主権する「村落コンテスト」と決定的に進う点である。「村落コンテスト」の参加組織は、行政の末端組織である行政村であり、上部組織の決定を拒否できる立場にはない。それに対して、慣習組織のコンテストの主権者である県知事や州知事は、コンテストへの参加を慣習組織に「要請」することしかできないことになる。またコンテストを通じておこなわれることも、あくまでも「指導（pembinaan）」であり、慣習法が成文化指導で顕著に見られたように、その主体は慣習組織の成員の側にあずけられているのである。

この、参加する人びとの側に主体をあずける際に、先に指摘した同質性の認識が大きな役割を果たす。コンテストへの参加要請は、役所の業務的な命令なのではなくて、その役所で働く人びと、指導や審査にあたざる人びとも含めた、バリの慣習組織に生活の基盤を置くすべての人のための催しという建前なのである。主催者側と参加者側の同質性は、参加者である慣習組織の成員のあいだに、コンテストといふひとつの行事に対する共謀者意識を生みだす。

その共謀者意識を醸成していくうえで、見逃せないのは、コンテストの催しにおける一貫したバリ語の使用と慣習的衣装の着用である。種々の指導の会合や審査の場面で使用される言葉は、ヒンドゥー教評議会が普及に力を入れている新たに整備された宗教用語をのぞけば、村びとがふだん使っているバリ語である。ただし、日常的なそれというよりは、村の会議などの場で用いられる丁寧語である。役入のあいさつでも、尊敬語や謙譲語を駆使した流暢な弁舌が称賛され、またそうしたものの言いに長けた者が司会として選ばれてこられる。いくらふだんあまり用いないような丁寧語であっても、インドネシア語を使うことになれば、そこに醸し出される一体感、またそこで話されていることが自分たちの問題なのだという意識

の生成は言うまでもない。慣習のコンテストだから慣習的な言葉を使うという以上に、バリ語の使用は参加者の主体意識の醸成にひと役かっている。

指導や審査の場面における慣習の衣装の着用もまた、同じ効用をもっている。指導の会合に出席する村びとの服装は、まさしく村の会議に出るときのそれであり、同様の衣装を身に付けた指導チームの面々は、会議に招かれた立会人といった風情である。これが審査の場面になると、とくに男性の場合、村びとの側も審査チームの側も、白い上着や鉢巻が目立つようになる。これは寺院の祭りなど、神に祈る儀礼で着る衣装で、あたかも審査の場面が寺院の祭りであるかのような雰囲気醸成される。こうしてコンテストの指導や審査が、村の会議や寺院の祭りの延長であるかのような演出がなされ、参加者のあいだに、それが自分たちの催しであるという意識が生まれる下地を提供しているのである。

たしかに、きちんとしたバリ語の使用や、しかるべき場面での慣習的衣装の着用は、単なるコンテストの演出ではなく、慣習の振興政策の目標に数えられるものであることは、前章で紹介した慣習組織育成委員会の総会議などからも明らかである。しかしそれがコンテストを通じて、参加者のあいだに主体意識を醸成する要因のひとつになっていることもまた、否定できない。

コンテストに対する共謀者意識の発生、その主体としてコンテストに取り込まれている自分たちの発見は、同時に、あらためて自らの慣習を見直している自分たちの発見でもある。指導の会合で、また審査の場面で、村びとは繰り返し、あなたたちの慣習はどうであるかと尋ねられる。その最たる状況は、慣習の成文化指導の場面で、そこでは慣習のありかたが厳密に法的に検討される。その結果、内容の整備や再確認がなされることも重要だが、それと同時にそのやりとりを通じて、人びとのあいだにそれが自分たちの決めた取り決めであること、つまり慣習を維持する主体は自分たち自身であることを、あらためて認識させるという点もまた、コンテストのもたらす重要な産物である。そのことに比べれば、審査の場での華やかな演技は、そうして得られた自覚の発見、世間へのおひろめに過ぎないとさえ言える。

こうして、種々の慣習組織を対象に催されるコンテストがもたらすものは、村びとのあいだでの、自分たちの慣習に対する自覚と、それにもとづく主体的な取り組み、言い換えれば、バリの慣習を担っていく主体の形成、あるいはその再確認ということになる。それを州政府が熱心に推進するのは、前章で見たように、ヒンドゥー教に根ざした慣習組織を維持し振興していくことが、現代という状況において国家の発展のためにも、また住民のより良い暮らしのためにも、有効な手段であると、州政府が認識しているからにはかならない。

まとめ

本章では、バリ州政府が展開する慣習振興育成政策の、もっとも実質的な手段である、慣習組織コンテストの形式と内容について検討した。それは、スハルト政権下の開発政策において多用されているコンテストの形式を踏襲しながら、慣習組織の基盤となる慣習法の成文化、そして組織の活動の指導と、そのさらなる発展の援助に重点を置いた指導育成策である。

慣習組織の慣習組織たるゆえんは、それが公式の行政組織の階梯に位置づけられるものでなく、成員の自発的な参加にもとづく組織であるところにある。慣習組織コンテストの主旨は、まさにその自主的な参加意識を自覚めさせ鼓舞するところにある。

そのためにコンテストは、州政府が主導する催しでありながら、バリ語や慣習的衣装の使用などによって、指導する側と指導される側のあいだの溝を埋め、役人と村びとのあいだに一体感がかもしだされるような、さまざまな手段を使って催しを運営していく。指導する側の役人が、場合によっては指導される側にまわるという点も、そうした一体感、共通の当事者意識の醸成にひと役かっている。

それが何についての当事者意識であるかを一言で言えば、第一章から見えてきたような、バリ島とバリ人をその一部として取り込んでいこうとする国の政策に対する、バリ人としての対応の仕方、地方に生きる者としての文化的な自己主張ということである。その自己主張の内容は必ずしもバリ人のあいだで統一されているわけではないが、すくなくともバリ州政府は、ヒンドゥー教の理念に根を置く慣習村やその他の慣習組織を核とした「地方文化」というつわを用意して、バリの人びとの文化的自己主張を国家全体の文化に継ぎ木していこうとしている。本章で見た慣習組織コンテストは、そのもっとも具体的な方策であると言える。

## 第六章 「地方文化」の生きられ方

本章では、近年のバリ島で起きている、いくつかの文化的な現象をとりあげて考察し、現代のバリにおける文化のあり方について検討する。文化的など言うのは、それらが、宗教、文化遺産、慣習といった事例をめぐって生起しているものだからである。

前章までで見た、ヒンドゥー教を基盤とし、慣習組織を核とし、芸能工芸をその精華とするバリの「地方文化」のかたちは、バリ州政府がインドネシアの国民文化のなかに位置づけようと試みている、バリ人の文化的自己主張の、とりうべき理念形である。それは共和国編入以後の長い経緯を経て取り出されるにいったものではあるが、現状の追認ではなく、その到達すべき目標であることに変わりはない。バリ州政府の試みは、いざんとして現在進行中のものである。

そうしたバリ州政府の「地方文化」政策が、地域社会やその住民の生活にどのような変化を及ぼしつつあるかということもまた、今のところ現在進行中のことである。前章で見た慣習組織コンテストなどの政策によって、慣習法典が成文化されて慣習組織の法的基盤が整い、また村落信用金庫の設置によって財政基盤も整いつつあり、各地の慣習組織が従来にも増して確固たる存在になりつつあることは確かである。しかしそのことが、その成員の実際の生活に、すぐにも大きな変化をもたらすものでないことは、第三章で紹介したボナ村の現況からも明らかである。ボナ村は、すでに80年代半ばに州政府の指導で慣習法を成文化するなど、州政府の政策の影響を受けてきたが、その住民の社会的まとまりはいざんとして、主に植民地時代にかたちづくられたこの地域の社会構成を基盤としている。そもそも州政府の慣習振興政策の主旨は、地域の慣習を確固たるものにするにあるのだから、それがむしろ地域の急激な変貌をくいとめる役割を果たす可能性すら考えられる。いずれにせよ、州政府の政策が地域社会のあり方を根底から変えてしまうということにはなっていない。

そのいっぽうで、州政府が掲げる「地方文化」のかたち、とくにその主要な構成要素である宗教と慣習と芸能とのあいだの関係が、理念として言われるほど調和的でないことを示す事象が、いくつか生起してきている。本章ではそれらのいくつかをとりあげて考察し、州政府の掲げる理念だけではとらえきれない、その理念形の枠を越えて展開する、バリ島における文化のあり方について検討する。

次節ではまず、「宗教」と「観光」のあいだに引き起こされるきしみについて検討する。バリ島を舞台とする観光は、芸能や工芸、宗教的儀礼や宗教建築といった文化的遺産を観光資源とするものであり、その資源である文化の発展に観光が寄与すべきであるとする州政府の「文化観光」の理念については、前章で見たとおりであるが、そうした観光資源としての文化と、とくに宗教活動のあいだの線引きは、今

日に至るまでいぜん解決されていない問題として、さまざまなあつれきを引き起こしている。

第2節では、「宗教」と「慣習」のあいだに生じているきしみをとりあげる。ここでは、州政府の慣習振興政策の影響が、地域社会の構成といったものとは別の次元で生じ、慣習と宗教規範のあいだのずれが顕在化していく過程について検証する。

第3節では、観光の進展や開発政策といったことを含めて、とくに1970年代からバリ島において顕著な経済構造の変革のなかで、近年目立つようになってきた文化の「符号的」な扱いについて考察する。ここで問題にするのは、文化の要素間のきしみというよりも、その消費の面で見せる特徴ある文化のあり方についてである。

そして最後の節で、バリ島の文化の置かれた現状を、次節以下でとりあげるさまざまな事象や、その、中央政府の文化政策および州政府の「地方文化」政策とのかかわりにおいて、再検討する。

## 1 「宗教」対「観光」

大量観光時代が目前にせまった1970年代初めに、とりわけ観光のもたらす否定的な影響が懸念されて盛んに論議され、そこから「文化観光」の理念が生みだされてくることは、すでに第四章で見た。そうした観光への対応策としてまずとられたのが、「神聖な舞踊の観光用の上演を禁ずる州知事令」や「バリにおけるヒンドゥー教の寺院と聖地への立ち入りに関する州知事令」などに具体化される、観光をその他の文化的活動、とりわけその悪影響が心配される宗教活動と峻別しようという方策である。

### (1) 舞踊の分類

そうした対応策のひとつとして、1971年にバリの有識者が集まって開いた「神聖な舞踊と世俗的な舞踊に関するセミナー」がある。このセミナーの目的は、バリの伝統舞踊を神聖なものとして世俗的なものとに区別しようということにあったが、寺院の祭礼での奉納芸を原点とするバリの舞踊に、「神聖な」／「世俗的な」というバリにはもともとなかった、多分に西洋近代的な区分を持ち込もうとするこの試みは、明確な結論を得るに至らなかった (Picard 1996: 152-155)。

これを受けてこのセミナーでは、バリの舞踊を、その催される寺院内の区画の違いに準じて、3つに区分することが提唱された。すなわち、(1)寺院のいちばん内奥の区画で催され、純粋な奉納芸と目されるワリ (*wali*)、(2)寺院の中間の区画で催されるブバリ (*beball*)、(3)寺院のいちばん外門に近い区画

で演され、観客を想定した余興であるバリ・バリアン (balih-balihan) の3つである。しかしこの3つの分類のうち、(1)のワリはほぼその演目が決まっているものの、(3)のバリ・バリアンについては状況による区分だけで演目についての特定がなく、さらに(2)のプバリについては、中間項としてむりやり作られた色合いが強く、実際の演じ手からもそのカテゴリーとしての存在を疑問しされるようなものだった。その結果、(2)のプバリの説明が後に、状況によって(1)のワリにも(3)のバリ・バリアンにもなり得るものである、といったぐあいに変更をこうむっていく (Picard 1996: 157)。

こうした舞踊の分類の目的は、何よりも観光用の演目を宗教上のそれから峻別することにあつた。しかし「本物の文化」を求める観光は、単なる観光用のものでないものこそを求める。こうして、上の分類で(1)のワリに属する神聖な舞踊の、観光目的での上演を禁じた州知事令が出された後も、それらや分類が明確でない演目の観光向け上演が絶えることなく続けられる。こうした状況に対処して、それら観光向けの上演では聖化された仮面などの道具を使わない、という新たな基準も持ち出されるが、それによってますますその区別が見えにくいものになるという結果を招いている (Picard 1996: 159-160)。神聖な舞踊の観光用上演の規制は、1991年11月に、11種類の演目を特定してそのホテルでの上演を禁ずる州知事令が出され、また1997年7月には、それ以外の9種類の演目のホテルやレストランでの上演禁止を盛り込んだ州知事令が出されるなど、90年代に入っても継続して試みられている (Bali Post, 1991年12月24日付記事; Kompas, 1997年9月5日付記事)。しかしこうした規制は逆に、それらの上演が現在でもいぜんおこなわれ続けていることを示すものと言える。

こうして、観光の進展への対応策として、舞踊の分類に関するいくつかの提案がなされ、観光用のそれと宗教上のそれとの区別が試みられたが、それは結局それを上演するバリ人のあいだにみずからの芸能に関する概念の混乱をもたらし、今では観光用に作られた演目が寺院の祭りに奉納されてすらい、とピカルは論じている (Picard 1996: 162-163)。観光への対処としてバリ人が編み出した「文化観光」の理念は、住民の「文化」を観光の影響から守るという問題の立て方からして、観光の領域と住民の生活領域との区別を前提にしているが、その「文化」の現場を見るために観光客が住民の生活領域にまで侵入してき、しかもその恩恵でもって住民の「文化」が発展するのであれば、その両者の区分は論理的にも矛盾するものとなる。舞踊の分類が混乱し、その上演に有効に適用されていないのは、バリの舞踊体系に問題があるのではなく、観光と文化のかかわりが「文化観光」の理念に言うほど単純ではないためであり、とりわけ観光から身の純潔を保とうとする宗教と、その純潔さこそを求める観光のあいだでの綱引きが続いているからと言えよう。

## (2) 寺院の管理

観光時代を迎えて、ヒンドゥー寺院を訪れる観光客をどう統制するかということもまた、懸案の問題であったことは、70年代初めに出された「バリにおけるヒンドゥー教の寺院と聖地への立ち入りに関する州知事令」のほか、当時のヒンドゥー教評議会の全体会議決議などからもうかがえる。そこでとられた基本方針もまた、舞踊の場合と同じように、観光と宗教を峻別するというものであった。具体的には、寺院などの宗教施設を観光のために開放することを拒み、住民の宗教活動を乱さない限りで、またそうした場所に入るしかるべき服装などの規範を満たした上でのみ、立ち入りを許すというものである。

バリのヒンドゥー寺院での祭礼は、芸能などと並んで、観光客にとってバリの観光の魅力のひとつであり続けてきた。またそのいくつかの寺院は、バリのみならずインドネシアを代表する文化遺産として、内外に紹介されてきた。その調査研究や、発掘、修復は、植民地時代からオランダ人学者らの手によって続けられ、現在では文化総局の歴史考古遺物保護活用局がその仕事を継承している（Kempers 1991; 永原1994）。

そのインドネシア政府の、国内の歴史的遺物・遺跡に関する政策が、観光促進を重視する開発政策のもとで、1970年代末に、それまでの保護中心から積極的活用に大きく転換したことは、すでに第一章で触れた。それらの遺跡・遺物は重要な観光資源と位置づけられて、それらを対象にした積極的な観光開発が展開され、国内を代表する遺跡であるジャワ島のボロブドゥール仏教寺院遺跡やプランバナン・ヒンドゥー寺院遺跡のまわりには、博物館やレストラン、宿泊施設などをそなえた観光公園が整備されて、観光に成されるようになった（鏡味1994a: 122-124）。そうした文化遺産の観光への積極活用策は、バリ島のヒンドゥー寺院にも及ぶことになる。

バリ島のヒンドゥー寺院は、ジャワ島の寺院遺跡と異なり、今日まで絶えることなく、信徒である住民たちの宗教活動の場として維持されてきた施設である。その信徒の集団は、慣習村であったり灌漑用水組合であったり、また特定の王家や氏族の末裔であったり、さらにはブサキ寺院のようにそれらの複合したものであったりするが、それがいぜん寺院として使われているものである点は変わりがない。

それらの寺院を観光に供するために、バリ島では以下のふたつのやり方のいずれかが採られている。ひとつは、あくまでも寺院を宗教施設として、その規律を守る限りで観光客にも立ち入りを許す、という方法である。そこには案内板もガイドも用意されておらず、また月経時の女性や、膝を露にする半ズボンやミニスカートの者の入場は禁じられ、さらに入場の際には儀礼用の腰帯の着用が義務づけられるなど、宗教施設としての規律を観光客にも課すものとなっている。そうした寺院の入り口にはしばしば寄付

金額が置かれ、寺院へのお布施というかたちで観光客から任意の金額のお金を受け取っており、儀礼用の僧着を貸してそれを徴収するのが、よく見られるやり方である。このお金は入場料ではなく、あくまでも任意のお布施であり、政府から課税されることなく、信徒によって寺院の維持管理に使われる。

もうひとつの方法は、ジャワの寺院遺跡の場合のように、寺院の周囲を観光公園として整備するやり方で、バリ島でもいくつかの観光客に著名な寺院がこの方法を採用している。そのひとつである、タナ・ロット島のタナ・ロット寺院（Pura Tanah Lot）は、近くのひとつの慣習村を信徒母体とし、かつては上に述べた方法で観光客に寺院を見せていた。その後景が隣接した海岸線の土地を買い上げて公園として整備し、1981年に「タナ・ロット観光公園」（Taman Wisata Tanah Lot）としてオープンした。県はその公園の管理運営を私の企業に委託している。委託された会社は入場料を徴収するとともに、園内でレストランやホテルを経営し、土産物屋の建物を建ててテナントに貸し、また観光用のケチャ・ダンスを定期的に催して、収入の一部を年間契約で県に納めている。こうして寺院を取り巻く一帯は営業目的で運営されるようになるいっぽう、寺院本体はあくまでも宗教施設として、特別な事情や申し出がない限り観光客が出入りできるようにはなっておらず、その制限はむしろ上に述べたひとつ目のやり方よりもきびしくなっているように感じられる。

タナ・ロット寺院の場合は、その内部よりも夕陽を背景としたその遠望が観光客を集める要因になっており、寺院内部に容易に立ち入れないこともそれほど問題ではないが、この方法が他のどの寺院にも通用するわけではない。ジャワの寺院遺跡の場合のように、寺院の内部に入って、その建物やそこに刻まれた彫像などを見学できてこそ、観光地として成り立つような寺院の方が、バリ島でもはるかに多いからである。しかしそうした観光客への開放と、宗教施設としての堅持の両立は、必ずしも容易なことではなからず、そうしたなかで、どちらかというところ宗教施設としての堅持に重点を置いた、つまり観光の影響に対する防衛的な姿勢を、ヒンドゥー教評議会などに後押しされたバリの政策者たちは、70年代初め以来、観光への活用が云々されるようになってからも、選択してきているように見える。

そうしたバリ人のヒンドゥー寺院に対する姿勢を刺激した出来事として、ヒンドゥー教の総本山であるプサキ寺院の「世界文化遺産」指定をめぐる論争があげられる。1990年にインドネシア政府が、ユネスコの要請する「世界的文化遺産」の選定の候補としてプサキ寺院をリストアップしているという話が伝わり、バリのヒンドゥー教関係者が猛反発したのである。このいきさつを伝える週刊誌記事によると、政府はポロブドゥール寺院に匹敵する国内の文化遺産を探したのに対し、ヒンドゥー教の関係者はまさにプサキ寺院がポロブドゥール寺院のようになっては困ると反発した（この記事については第二章でその内容を紹介した）。ポロブドゥール寺院はユネスコの援助を得て政府の監督下に修復が行われ、そこでの宗教

儀礼の実施も当時はまだ許可されていなかった。いっぽうブサキ寺院は現在もバリのヒンドゥー教徒の信仰の拠り所として、信徒らの手で増改築が行われ、儀礼が催されている。ブサキ寺院がボロブドゥールのような“死んだ”記念物にされては宗教活動に支障が出る、というのがヒンドゥー教関係者たちの言い分だった。

同じような論争は、新しい「文化財法」が制定された1992年に、ブサキ寺院の文化財指定をめぐつてみたたびもちあがっている（Tempo, 1993年1月9日号）。このときも「世界文化遺産」選定のときと同じ理由で、ブサキ寺院の「文化財」指定をとり下げようとする要求が、ヒンドゥー教関係者のあいだで沸き起こった。こうした過敏とも言える反応の背景には、「世界文化遺産」にせよ「文化財」にせよ、その規定する内容が正確に伝わっていなかったことにも起因している。つまり新しい法令に関する事情説明が関係者に対してじゅうぶんにおこなわれなかったということで、その後当事者のあいだで調停のための話し合いがもたれたようであるが、「世界文化遺産」指定も「文化財」指定も、すくなくとも私が確認した1994年11月までの時点では、どちらも未決定のままになっている。さらに1996年末になって、ブサキ寺院もタナ・ロット寺院のように、寺院部分とそれ以外を周遊道路で峻別して、寺院の領域に観光客を入れないようにしようという州政府の方針が発表されたというが、その詳細は確認していない。<sup>11</sup>

こうしたヒンドゥー寺院の観光向けの活用に対する、とくに施政者側の対応は、先に見た舞蹈の場合と同じく、あるいはそれ以上に防衛的な姿勢をとるものと言える。さらに、舞蹈の場合の演じ手や、寺院の場合の信徒といった一般の人に比べて、ヒンドゥー教評議会をはじめとする有識者のあいだにその姿勢が顕著なことも共通している。舞蹈の上演に比べて寺院への立ち入りの方が、それも観光客がまばらな寺院よりは大量に訪れる著名な寺院の方が、宗教活動に支障がきたされる可能性が高いことは理解できる。そしてそれを、観光客も祭りの見物人の一種と見なす一般の信徒よりも、認知された宗教としての地位の確保に努力してきたヒンドゥー教評議会をはじめとするバリの有識者たちが、より声高に懸念することもまた放たしとは言えない。宗教の純潔さを維持したい彼らにとっては、「文化遺産」や「文化財」という概念もまた、それを汚すものと映っているかのように見うけられる。

しかしそうした宗教のとらえ方は、教条主義的な態度と紙一重のものであり、一般の人びとの信仰活動の現状からかけ離れたものになりかねない。村の人びとが、観光客の存在を取り込んで、したたかに寺院の運営や芸能の上演を続けていくいっぽうで、宗教関係者を中心とする一部の者のみが、観光客の存在に対して、神経質に警告の声を発しているようにも見える。観光への対処の違いが照らしだす、一般の人びとの生活態度と宗教関係者の掲げる宗教理念のあいだの距離は、「文化観光」の理念や「地方文化」の規定のあやうさを露呈させ、その有効性を問いなおす余地を示唆するものである。

バリの人びとの信仰生活の実態とどう距離をとるかという問題は、バリの土着信仰から出発して国家公認の宗教にまでなったヒンドゥー教を導くヒンドゥー教評議会のかかえる、根本的なジレンマのひとつである。国家レベルの宗教としては、一地方の慣行や実態にとらわれない普遍的な理念が必要であり、しかしその理念に頼りすぎると、信徒の多数を占めるバリアの実態を否定することになりかねない。この狭間において、評議会は、バリでのそれをもとにした寺院や聖職者制度や祈りの様式を、国内の他の地方にまで広める活動を続けるいっぽう、バリ島の内部では、地域の慣行を理念的に裏付けて整備する活動をおこなってきた。その一端は、前章で見た、州政府の実施する慣習組織コンテストからもうかがえるが、上で見たバリ島での観光への対処もまたそのひとつと言える。そこでの宗教関係者の発言に、宗教の純潔さを守るといった態度が顕著なのは、ヒンドゥー教のたどった経緯と、それがバリ島で直面している問題を考えれば、あながち納得できないことではない。このことは、次に見る慣習への対処についてもあてはまる。

## 2 「宗教」対「慣習」

バリ島での宗教と慣習のあいだのきしみを露呈させた事象として、儀礼用の正装に見られる近年の流行と、それをめぐる論争がある（鏡味1995b）。

儀礼や祈りの際の服装についての、ヒンドゥー教評議会による規定は、1967年に初版を刊行した教義解説書『ウパデサ』に見られる言及が、唯一のものである。そこには服装の形態についての指定はなく、ただ「祈りのための清潔な衣服の上に、最低限、白か黄色の一片の腰覆い（*kampung*）か腰帯（*selendang*）を巻くように」と書かれている（Parisada 1978: 69）。<sup>2)</sup> 腰覆いとは、男性が腰から腿ぐらいまでを覆うようにして巻く、幅広の布であり、また腰帯は、女性や腰覆いを着けていない男性が、上着の上に腹のところで締める帯のことである。

しかしこの「最低限」の服装は、すくなくともバリ島においては、せいぜい寺院を訪れる観光客に適宜されるくらいで、バリアの人びとのあいだでは、儀礼の場での服装について、一定の社会的慣行が維持されてきた。ただしその内容や構成は、通常の服装の上に儀礼用の腰覆いや腰帯を巻く、女性は胸を露出させないなどの一般的な通念以外は、地域によっても異なり、またその家の社会的身分や経済的な余裕によってもまちまちだった。過去の観察記録や写真集から判断して、すくなくとも1980年代の前半までは、ひとつの儀礼に参加する人びとの服装の色や材質はまちまちで、普段着に腰帯や腰覆いを巻いた程度の者から、豪華な錦糸織りの衣装をまとった者、鉢巻をつける者つけない者と、思い思いの服装がごく普

通だった。

こうした状況に対して、正装の内容に関する社会的慣行は慣習の領域に属するとして、バリ州政府が指導に乗り出すようになる。まず、1974年11月15日付けの「バリにおけるヒンドゥー教の寺院と聖地への立ち入りに関する預知事令」に、「儀礼に参加する際には（祈りのための）バリの慣習的衣装 (pakaihan adat Bali) を着用すること」という一項が盛り込まれる (Dinas Kebudayaan 1994: 68)。ここでは服装の内容まで規定されていないが、それは地域による慣行の違いを念頭に置いたもので、慣習組織育成委員会の1983年の総会決議では、儀礼の服装に関する地域の規定を、成文化した村の慣習法に一項として書き入れるよう提案されている (Majelis 1989/90: 24)。

さらに州政府庁が率先して、役所のなかに設けられた寺院の祭礼などの際に、参列する役所職員たちに白の鉢巻、白の上着、そして黄色の腰覆いを着用するよう求めるようになり、1992年2月には、同様の衣装をある儀礼に参加する教師と生徒に着せるよう求めた、バドゥン県教育文化局名の回状が出されている (Dinas Kebudayaan 1994: 69)。白と黄色はバリのヒンドゥー教の最高神を象徴する色であり、神に祈る際の清浄な状態を表わすにふさわしい色であることは、先にあげたヒンドゥー教評議会の指定とも一致している。しかし一般の人びとのあいだでは、白づくめの衣装はもともと寺院祭司の仕事着として要じられ、とくに白い鉢巻などふつうのバリ人で身に付ける者などいなかった。にもかかわらず、こうした通達や、州知事を筆頭とする役人たちが自らのパフォーマンスが効を奏したのか、とくに90年代に入って以降、このいでたちで寺院の祭礼に参加する者を目にするものが多くなった。

こうした州政府の指導が、ことに慣習組織コンテストなどを通して広められていくなかで、近年とくに目だってきているのが、正装の類別化とそれによる使い分け、そして色や形、さらには材質までも統一した「制服」スタイルの正装の流行である。正装の類別化と使い分けというのは、参加する儀礼や行事の性質に応じて正装のスタイルを換えようとする傾向で、寺院の祭りのような、神への祈りが主眼となる儀礼では白および黄色の衣装を、結婚式や削齒儀礼などのおめでたい場によばれるときは錦糸の刺繍の入った素材のものを、また村の寄り合いや政府役人の列席する世俗の集まりごとにはパティックを素材としたものを、というぐあいに使い分ける傾向である。

こうした傾向を反映して、今では衣類を扱う商店に出来合いの白の鉢巻、錦糸入りの鉢巻、パティックの鉢巻がとりそろえられて売られている。また結婚式や削齒儀礼を受ける者が、かつての王族の衣装であった豪華な正装一式を貸し衣装屋で借りてきて着る、といった風潮も見られるようになっている。

いっぽう色や素材まで統一した「制服」のかたちの正装を着るようになるのは、とくに海外公演におもむくようなガムラン楽団が最初ではなかったかと思われるが、観光が盛んになる1970年代からはそれ

ホテルの従業員やガイドの服装として広まってくる。さらにまた、州政府の催す「バリ芸術祭」や「慣習村コンテスト」といった行事への参加も、「制服」の正装を身近かなものにするのに貢献していることは間違いない。そうして、ついに本来の儀礼の場でもそうした「制服」のように統一したスタイルの服装が見られるようになる。それらはしばしば、その儀礼に参加する特定の一族の名前を背中にプリントしたシャツが中心となり、それを身に付ける者の団結を誇示するものとなっている。

このような状況のなかで、火葬儀礼の際に黒色の正装を着用することがはやり始めた。それはデンパサルにあるバドゥン王朝の王家のひとつ、プムチュタン家が1986年に当主の火葬儀礼を催した際に、参加した一族の者が黒づくめの「制服」で衣装を統一したのが最初だという（Bali Post, 1994年10月19日付記事）。このとき、儀礼の前に開かれた親族会議で、故人をしのぶ一族全体の気持ちを表現するために、服装を統一することが決められたという。どうして黒い色が用いられたかについては、プムチュタン王家創立の由来話が引かれて説明されている。つまり、かつて一族の先祖がバリ島中央のバトゥール湖畔にあるバトゥール寺院で、南へ行って「黒い土地（*lahah badeng*）」に住むよう湖の女神から啓示を受けた。その土地がのちのバドゥンであり、一族はそこで王家として栄えることになった、というものである。さらにバトゥール湖の女神はウィシュヌ神の妻であり、ウィシュヌ神はバリのヒンドゥー教では黒で象徴される。こうして、黒という色はプムチュタン家と深い関わりをもつから、というのである。新聞記事によればこの説明は、一族のひとりヒンドゥー教評議会のメンバーでもある者によって示されたものである。

プムチュタン家の場合は黒色の使用が一族の起源伝承と結び付けてなんとか言い訳されているが、そうした特別のいわれをもたない人々のあいだでも、黒づくめの服装はこのころから「喪服」として通用するようになっていく。上の新聞記事は続けて、ちょうどこのころ記事の寄稿者が慣習村コンテストの審査委員として訪れた村で、ある家の門に黒い旗がかかけられ、黒づくめの正装を身にまとった者たちが集まっているのを目撃したことを紹介している。その理由をたずねた寄稿者の質問に対する村びとの答えは、その家に死者がでて、一族の者が哀悼の意を黒い服で表現している、というものであった。死者がでるとその一族の者は、親族の深度に応じた一定期間の不浄（*sebe*）の状態に入る。そのことを黒い服で表明しているというわけで、これはまさに「喪服」としての着用だと寄稿者は評している。

こうして、とくに火葬の際に黒づくめの正装で統一することは、ひとつの流行としてバリ人のあいだに広がっていった。はなはだしい場合には、喪主が葬儀を手伝う集落の者全員に黒い衣服を買い与えることすら行われているという（Bali Post, 1994年10月5日付記事）。

この流行は現在も衰えておらず、私も1995年秋の調査の際に、ある村の火葬儀礼参加者の、男性も

女性も含めたほとんど全員が黒い上着や腰帯に身を包み、なかの一派は背中に儀礼と一族の名を表す文字をプリントした黒シャツを着ているのを目にした。ただしその翌日に、同じ村の別の火葬場でおこなわれた火葬儀礼では、そうした黒い正装の着用はほとんど見られなかった。先におこなわれた儀礼の参加者のなかには村の領主一族が含まれ、その一族の者によると、儀礼には黒い服を着るようという「お触れ」が領主家から回ってきていたそうである。火葬儀礼に黒い服を着るようになったのは、この地区では2、3年前からのことという。このように、火葬儀礼における黒の正装の着用は、地域によって見られたり見られなかったりし、また領主家のような特別な存在の有無が作用しているようであり、今のところ規律や慣習とまではいえない流行のようなものにとどまっていることが、今述べた例からも明らかである。

この流行に対して、その見識を批判する署名入り寄稿記事が、1994年10月の『バリ・ポスト』紙に連続して掲載された。最初の10月5日付記事は、「黒の制服、バリ風の死」と題されたもので、葬儀や弔問の際の服装を黒以外には認めないよう取り決めた集落までであることを紹介したあと、それが王族の嗜好をすぐ真似たがるバリ人の傾向の現われであって、それを可能にしているのは近年の経済的余裕の増大であり、いっぼうで貧しい者にはそれが負担になっていること、そして黒色を喪の象徴とする観念はキリスト教やイスラム教の慣行からの借り物であって、ヒンドゥー教本来のそれではなく、そもそもヒンドゥー教では死は死者の霊が現世のくびきから開放されて神に一体化する契機であり、「哀悼」なる概念などともなかつたことを主張している。

これを受けた10月19日付の記事は、すでにその一部を上で紹介したが、「哀悼の意の表明としての黒い喪服は、バリの慣習にはない」と題するもので、流行の発端からの経過を追ったあと、ヒンドゥー教では黒は生命の維持者ウイシュヌ神の象徴であること、死に際して家族が悲しんでは故人の霊が安らかに人間界を離れられないことなどを説き、安易に西洋の風習に追随しないでヒンドゥー教の教義をしっかり見極めることをうながしている。

さらにこの両記事を受けた10月26日付の記事は、「黒と負け犬根性」と題され、バリの種々の儀礼で従来黒い色がどのように使われてきたかの事例を出しながら、それが死とは結びつかないという先行記事の主張を補強し、意味もわからずに流行の後追いをしないよう戒めている。

この三つの記事は、寄稿者はそれぞれ異なるが、近年の葬儀での黒服の流行をキリスト教などの慣行の真似であると断じている点、そして黒い色がヒンドゥー教の教義では死と結びつくものではないことを強く共通している。三人の寄稿者についての詳細はわからないが、その名前を別の書物での肩書きと照らし合わせてみると、いずれもヒンドゥー教評議会系列の論者たちのようである。1994年秋に面談したヒンドゥー教評議会・副事務局長は、これら一連の記事を仕掛けたのは自分であると言っていた。いず

社にせよこの三つの記事は、近年の流行に対する、ヒンドゥー教の理念を重んじる側からの反駁であると  
見える。

この「喪服」をめぐる論議は、ヒンドゥー教評議会の掲げる宗教と、州政府の政策によって鼓舞され  
た慣習のあいだのせめぎあいのようにも見える。黒い「喪服」の流行は、儀礼の正装の類別化と儀礼の場  
での「制服」の流布が組みあわさって生じた現象だと言え、州政府の推進する慣習への自覚の鼓舞といっ  
た力が、背景として作用していることは疑えない。いっぽうヒンドゥー教評議会側からの批判は、一見し  
たところ黒という色と死の概念の教義上の意味をめぐっているように見えるが、実質的には、簡単に流行  
に左右され、他人にもそれを強要する集団的な行動に批判の矢が向けられている。その根底には、ヒンド  
ゥー教評議会の掲げる宗教が、個人の信仰を基盤にしたものであるのに対して、バリ州政府の振興する慣  
習は、宗教の社会的側面を強調するものである、という力点の違いが横たわっている。

評議会のめざした国家の認知する宗教は、信徒の登録を個人単位で行っている。さらに、ヒンドゥー  
教の枠をインドネシア全体にまで広めるためにも、バリの特定の慣習を持ち越すことは、評議会にとって  
優先ではない。評議会の提示する教義のなかでは、宗教活動の社会的な面へのとり組みは、祭司の認定制  
度や寺院の格づけ、あるいは道徳の教育などを介した間接的なものにとどまっている。

いっぽう州政府が進める慣習の振興は、慣習組織に焦点を合わせていることからもうかがえるよう  
に、個人の内面的な信仰よりも、むしろ宗教の社会的な側面を強調することになる。前章で見た慣習組織  
のコンテストでも、たしかに一日三回の祈りの実践が指導されはするが、各個人の内面的な信仰の深まり  
よりは、どちらかというとな面的な祈りの姿勢や儀礼の手順が強調されがちである。それはコンテストと  
いう性質上やむをえないことではあるが、組織を指導の対象にしていることの帰結でもある。

慣習組織のコンテストという、宗教の社会的側面を強調するプログラムが、組織の社会的統制力に作  
用して、規律の普及に力を発揮するのは確かであり、事実、神への祈りの際に白か黄の服装を着用するこ  
とは、村々においても近年かなり普及してきた。ただし、評議会側は白と黄色という色しか指定していな  
いにもかかわらず、慣習組織の成員の側は、鉢巻と上着、腰帯、腰覆い、および腰布という慣習的衣装の  
形態とセットでそれを受け入れている点に注意が必要である。ヒンドゥー教の理念にとっては色のほうが  
本質的であるのに、それを慣習組織に適用する際にはどうしても、社会的慣行として維持されてきた形態  
にまで言及せざるを得ないのである。

これは結局、ヒンドゥー教評議会がインドネシアのどこにでも、誰にでも受け入れられる理念を指向  
するのに対して、州政府が振興しようとしている慣習が、バリという特定の地域に固有のあり方を強調す  
るという、方向性の違いに行き着く。そのために前者は個人の信仰のあり方からアプローチし、後者は地

地に根ざした集団にはたつきかける。また前者が理念上の正当さ、教義内でのつじつまを重視するのに対して、後者は過去とのつながりにスポットを当てる。そしてバリに暮らす一般の人びとにとっては、後者がより抵抗なく受け入れられるものであることは言うまでもない。

いっぽうヒンドゥー教評議会は、宗教の社会的な側面を統制する方策を、少なくともバリにおいてはまだ持ちえていない。いくつかの集落では、葬儀に黒の正装を着用することが取り決められ、それに反する者は参加が許されない、といった事態が生じている。この一連の記事の仕掛け人を自認するヒンドゥー教評議会副事務局長も、かつてある葬儀に来賓として招かれたときに、黒い正装をしていないことを非難されたことがあるという。こうした、個人の信仰の規律が慣習上の規制によって妨げられかねない状況に対して、評議会としては新聞に批判記事を載せるぐらいしか方策がない。黒い色は教義から言えば葬儀にはふさわしくないが、といて禁じられているわけではなく、当事者の合意でそう決められてしまえば、ヒンドゥー教評議会としてもそれをやめさせる権限はなく、彼らはその非を悟って取り決めに改めるまで待つほかはない。新聞の批判記事は、そうした方向に民意を導いていくための啓蒙活動以上の力を、今のところもっていないのである。

州政府の言う「ヒンドゥー教の理念を土台にした慣習村に基盤を置く地方文化」という規定は、宗教と慣習のあいだのこうした距離、あるいはずれ違いを内包したものである。この枠のなかで、宗教と慣習もまた譲らない綱引きを演じていると言える。

### 3 文化の符号化

スハルト政権の開発政策が展開されていくにともない、1970年代からバリ島でも経済構造の大きな転換が生じつつあることは、第三章で概観した。農業の増産や、それ以上に観光産業のもたらす恩恵によって、バリはインドネシアのなかでも比較的裕福な地域となっている。そのなかで、住民の購買力も増え、特徴ある消費行動が見られるようになってきている。それが経済的にばかりでなく、文化的に見ても興味深いのは、そこで流通するものに付加されたバリに固有の伝統的意匠が、特定の地域社会でなく「バリの伝統文化」とでもいうべき意味内容をもつひとつの符号として扱われるような傾向を見せているからである。

#### (1) 服装と貸衣装

前節で指摘した服装の類別化の傾向は、そのことを端的に示すひとつの例と言える。出かける場面に応じて何着も衣服をとりそろえるといったような、かつては限られた者しかできなかったことが、かなり一般的に広まってきている。しかも衣類を扱う店では、いろいろな素材の出来合いの鉢巻きまで用意して販売している。そこには、それを購買することのできる経済的余裕と同時に、規格化された様式を享受する不特定多数の客層の出現が指摘できる。

また結婚式や削歯儀礼に豪華な貸衣装を着るというのも、きわめて今日的な消費行動と言える。バリで貸衣装を始めたのは、北バリ出身で、東ジャワのスラバヤで美容術を学んだバリ人女性である。<sup>3)</sup> 彼女は1976年からバリに戻ってデンバサールで美容教室を開業し、注文に応じて、結婚式に臨む花嫁花婿に化粧をほどこす仕事を始めた。90年代に入ってから、化粧と同時に結婚衣装も借りにくる人が増えて衣装を貸し出すようになり、また彼女のもとで勉強してバリ島の各地で美容室を開業している弟子たちも、貸衣装を手掛けるようになったという。こうした貸衣装がはやるようになる前は、結婚衣装などはせいぜい身内のあいだで調達するものだった。

この貸衣装の例が端的に示すのは、単にそうした変化が経済的余裕の増大によってもたらされたということだけでなく、そのように消費される服装のもつ意味合い自体が変化していることである。かつての儀礼用の正装は、普段着（といってももちろん新品の場合も多かったであろうが）に腰帯など数点を付け加えて構成されており、いわば普段着の延長としての晴れ着であった。また王族などが豪華な衣装を身に付ける際も、一般の人の衣装と比較して、その社会的身分を誇示する体のものであった。いっぽうズボンやスカートの普及した現在では、慣習的な正装は普段着とまったく異なるかたちのものとして、服装の選択肢を構成する。会社や学校に着ていった洋服を脱いで、慣習的衣装に着替えて儀礼に出かけることは、現代生活のなかで儀礼に体现されている伝統慣習といったものを、その服装でもって符号化していることになる。かつてならそれを着られなかった者が、貸衣装を借りてでもかつての王族衣装を身に付けようとするのも、単なる成金趣味でなく、そうした文化伝統の符号化、「王族の」でなく「バリの」伝統儀礼を受けるのだという意識の現われとして、理解できる。

こうした伝統の意識化は、みずからの慣習についての自覚を促す州政府の政策の目指す方向と、一見、軌を一にしたもののように見える。事実、儀礼用正装の類別化といった傾向が生まれてくる過程において、州政府の政策がもたらした影響については、すでに前節で指摘した。しかし州政府が目指すのは、それぞれの地域に独自の慣習のかたちへの自覚であるのに対して、土にあげたような消費的な動向が示唆するのは、規格化され画一化された、むしろ個々の独自性を打ち消して匿名性に向かうような指向である。

## (2)住居の様式

似たような傾向は、服装ばかりでなく、住居の造りにも見られる。バリ人の住まいは、方形の敷地に、中庭をとりまくようにして、寝室や台所、穀倉、そして屋敷の寺院といった、それぞれ機能の異なるいくつかの独立した建物を配置した屋敷の形態をとっている (Kagami 1988; 鏡味1994b)。そうした建物の敷地内での配置や、それぞれの建物の構造とが寸法については、そのふさわしいあり方を決める一定の方法が、建築技術としてのみならず宗教的理念としてもまた、伝承され維持されてきた。

その理念を記した古文書に、『アスタ・コサリAsta Kosali』と呼ばれるものがあり、ロンタル椰子の葉にバリ文字で刻まれて、島の各地の宗教聖職者や大工の棟梁の家に代々保管されてきた。この文書の存在は、70年代になってから研究者に注目されるようになり、インドネシア政府の教育文化省による各島の伝統的価値の掘り起こしのプロジェクトを受けて、盛んに研究されるようになったものである (Haryati 1975)。この文書は近年ではインドネシア語に翻訳され、小冊子となって本屋で売られるまでになっている。

その理念は、バリ人の住居である屋敷と、そこに住む人間のあいだの、宗教的というよりは宇宙論的な調和を説くものである。その調和を満たすために、そこに住む家族の主人の身体のさまざまな部位の寸法を、建築の際の基準寸法として用いることが指示され、また敷地や建物の規模や配置についても、それぞれの身分や職業にふさわしいあり方が述べられている。ただしこの文書が説くのは、あくまでも屋敷の基本的な組み立て方であって、規模や配置にはいくつかの選択肢が用意されており、しかもそれらの規定は建築としての構造にさして影響のない部分に関するものが多い。

いっぽうバリの伝統的な建築物の基本構造は、どれも方形の敷地に柱を立てて屋根をのせる形態のものであり、柱の高さや柱間隔、あるいは部材の組み込み部分の位置や張り出し部分の長さといったものも、柱の一角の寸法から割り出す算出方法が、大工たちのあいだに伝えられてきた。バリの伝統的な木材建築の形態は、こうした大工たちに標準化したかたちで伝えられてきた技術によって維持されていると言える。

こうしたことを考えると、『アスタ・コサリ』に記された住まいの理念は、かつては秘儀的な知識として取り扱われるものだったのではないと思われる。それは聖職者などの特定の人びとのもので保管され、おおよげにされるものではなかったし、バリ文字と古典語に通じた者でなければ読めるものではなかった。またその規定する内容も、実際の住まいの形態を決定するのに使われるものというよりは、むしろその屋敷に何か災いが生じたときに、その原因を占うために持ち出される謎解きの性格のものである。

ように見える。つまりそれは、秘儀的に伝授されることによって保持者の威信が維持されるような知識である。

それがインドネシア語に訳されて本屋に出回るようになり、バリの住まいの根底には『アスタ・コサリ』の理念があるという通念が流布するようになってきている。また前章で見たように、州政府が催す「慣習科コンテスト」などを通して、住まいについての理念があらためて確認され検証される。こうしてかつての秘儀的知識が、一般の人のあいだに、自分たちの伝統遺産として普及するようになっていく。

こうした理念の自覚が広まるいっぽうで、実際の建築形態の方は、しだいに近代的な工法のもので増えてきている。これは屋根を柱でなく壁で支える構造のもので、人口の増加にともなう増改築された寝室や、近代的に改築された台所、食堂などは、都市部に限らずこの構造をとるものが多い。この工法で作られた建物は、植民地時代のオランダ官吏の邸宅にちなんで「バレ・ロジ (Bale Laji)」-「バレは”建物”、ロジは英語で“lodge”にあたるオランダ語の“loge”の音訳-と呼ばれるが、それが広く普及した現在、かつての豪華なイメージは失われて、今では間に合わせの安普請の建物のように説明されることが多くなっている。

それに対して、とくに家族の先祖などを祀つ屋敷の寺院と、家族の通過儀礼の場として用いられる儀礼の建物については、伝統的な建築構造を維持しようとする傾向が見られる。そうした際に、伝統的な工法による建物はしばしば「バレ・バリ (Bale Bali)」-「つまりバリ式の建物」と呼ばれて、近代的工法の「バレ・ロジ」と対比される。工賃や材料費が上昇している現在、太い材木を手で刻んでいく伝統的な工法は手間がかかり、しかもその柱や梁には伝統的な意匠の彫刻がほどこされるなど、その費用は近代的工法に比べてかえって高いものにつくこともしばしばである。にもかかわらず、すくなくとも儀礼の建物だけは、この工法で作った形態を維持している屋敷がほとんどである。

また、屋敷の寺院に建てられる、祖先の霊や屋敷地の神などを祀るいくつかの社(やしろ)やその門は、もしその家族に余裕がなければ、木や竹を組んで作った仮設のお供え台と、植え込みなどの仕切りで構成しても、宗教的にはじゅうぶんとされる。しかしここでもまた、経済的余裕ができるにつれて、その社や門を、石とレンガを積み上げ、伝統的な意匠の彫刻をほどこしたものに作りかえていこうとする指向が顕著に見られる。

こうしてバリの人がどの屋敷は、近代的な工法の寝室や台所と、伝統的な工法で作られ彫刻で飾られた寺院や建物が同居する、というかたちが一般的になってきている。それはちょうど、場面に応じて洋服と慣習的衣装を取り替えて着る、現代のバリ人の服装の状況に対応するあり方と言える。またかつては領主家や祭司家といった身分と経済力をもつ者に限られていた彫刻による装飾が、しだいに一般の人の住居

にまで広がりがつあることも、服装に見られる変化と共通している。

さらに寺院の社や門については、型枠にセメントを流し込んで作った出来合いのものも売られるようになっていた。これはある建材業者が1970年代の半ば頃から始めたもので、その形態ばかりでなく、彫刻の裝飾部分まで写し取って仕上げた製品である。そのかたちについては、ヒンドゥー教評議会の指導を受けながら作っていったという。仕上がりはセメントの灰色一色で、彫刻部分のみで彫ったような造りではなく、石とレンガで作る伝統的な造りのものに比べて見劣りするとは否めない。しかしその手軽さと安さが受け入れられて、今ではこうした出来合いの社や門を作る業者が、それを始めた者の住む村だけでも200軒を数え、島内ばかりでなく、バリ島以外の地域へも売られていっている。

セメント製の出来合いの社や門は、屋敷の寺院をすこしでもバリ風にしていきたいとするバリの人びとの需要に応えるいっぽうで、ひとつの型をを大量に複製して不特定多数にばらまくことで、「バリ式建築」の符号化に寄与していることは、あらためて指摘するまでもない。<sup>51</sup> バリ式の寺院の門は、バリ州の権威にも図案化されて取り入れられている。バリの代表的なイメージのひとつである。出来合いの社や門を屋敷に配するとき、人びとは住まいとそこに住む者との宇宙論的な調和を意図するよりも、「バリ」を表わす符号のひとつとして配置しているように見える。

### (3) 「バリ料理」

類似の事象は、料理の面でも見られる。1986年にデンパサール市内に開店した百貨店の食堂コーナーには、中華料理やステーキ、ピザなどの洋食と並んで、東ジャワ料理や西スマトラのパダン料理といったインドネシア各地の郷土料理の店が屋台を出し、そのなかに「バリ料理」を売る屋台がある。<sup>52</sup> この百貨店は東ジャワのマランの資本家が出店したもので、食堂コーナーにインドネシア各地の郷土料理の屋台をそろえた大型店は、ジャカルタをはじめあちこちに見られるが、豚肉を用いるバリ料理の屋台は、ここ以外では見たことがない。この屋台のメニューは、数種類のおかずを御飯の上に盛りつけた「ナシ・チャンプル」と、豚肉の串焼きである。この百貨店の食堂コーナーには、外国人観光客もたまに姿を見せるが、客の多くは昼食をとる勤め人や買い物に訪れた市民たちである。

「ナシ・チャンプル」という名前はインドネシア語で、そのまま訳せば“混ぜ御飯”とでもいった意味になるが、バリでは御飯の上に数種類のおかずをのせたものを意味し、おそらく安宿に投宿する外国人観光客を対象に観光地の屋台が始めたものである。そうした屋台で御飯にのせられるおかずは、ゆで卵や焼きそばや肉の炒めものなど、とくにバリに特徴的な料理とは言えないありあわせのものが多いが、上に

述べた百貨店の食堂コーナーの「バリ料理」の屋台では、おもにバリ人の儀礼の場で饗される料理がおかずに使われる。こうしたおかずは、かつてはまさに儀礼の時にしか口にできなかった御馳走だが、それを賣った「ナシ、チャンプル」を売る店が、この百貨店の屋台のほかにも市内にいくつかできるようになり、おもに近任に勤めるバリ人でにぎわっている。<sup>43</sup>

儀礼の御馳走だったものが、「バリ料理」として中華料理や国内の他の地域の郷土料理と並べて呈示されるというのもまた、服装や住居で見たのと平行する、バリ文化の符号化のひとつの例と言える。儀礼の際の料理をセットにして饗することは、前章で見た慣習組織コンテストの指導や審査の場面で、指導チームや審査チームに対しておこなわれる昼食のもてなしでも見られ、またバリ芸能祭でも郷土料理を題材にしたコンテストなどが催されている。儀礼の御馳走をセットにしたメニューの出現にもまた、州政府の文化政策の影響を指摘することができる。

上の第1節で見た、観光用の舞踊が寺院の奉納芸として演じられるようになっているということも、バリ文化の符号化を示す例として論じることができるかもしれない。観光用のものであれ、あるいは芸術大学の先生や生徒が創作したものであれ、「バリの芸能」と認められるものであるかぎり奉納芸になりうるという考えが、そこにははたらいっているのではないかということである。そうだとすれば、それは芸能の分類の混乱などではなく、「バリの文化」を指示する符号としての芸能のとらえ直しと見ることができる。

#### (4) 寺院建立と聖地巡りツアー

最後に、これもきわめて今日的な文化と消費のあり方を示す事象として、バリ島以外の地でのバリ式寺院の建立と、企画化された聖地巡りツアーの流行があげられる。ジャワ島東部の秀峰スメル山は、バリにヒンドゥー教が伝えられる際に、それを伝えた聖者の足跡の中継点となった場所として、バリの伝承のなかにその名前を記されてきた。この聖地へは、1963年にバリ島のプサキ寺院で舉行されたエカ・ダサルドラ祭をその初めとして、以後バリで大きな儀礼が催されるときには、それに必要な聖水が取り込まれるようになった。そして1992年7月に、バリのヒンドゥー教徒が中心となって、その中腹に新しいバリ式の寺院が開山された（Supartha 1992）。

寺院の近辺には、1969年から正式にヒンドゥー教徒と認められるようになったジャワ人が若干住み、寺院建立の要望も以前からあったというが、建立の実質的な担い手となったのはバリのヒンドゥー教徒だった。なかでもウブッドの領主家の当主が率先してその音頭をとったとされているが、その資金の

多くは、バリの日刊紙である『バリ・ポスト』の紙面に開設された募金箱を通じて、不特定多数の信徒から集められたものである。建設事業そのものはヒンドゥー教評議会が管轄し、当該地区の県知事の認可などの行政手続きを経て実施された。

寺院が建立されると、こんどはそこへ詣でて聖水をもらってくる聖地巡りのツアーが流行した。これはバリの旅行業者が企画したもので、とくに寺院建立後の1、2年は盛況だったという。その後もバリの旅行業界では、インドのガンジス川の聖地を巡るツアーなども企画されているという。

新聞を通じたヒンドゥー寺院建立の募金は、今でも島の内外の各地の寺院を対象として盛んにおこなわれている。それは慣習村や灌漑用水組合の寺院と信徒の関係とはまったく異なる寺院とのかかわりのあり方を示すものであり、「ヒンドゥー教徒」という名目でお金を出す人が、評議会関係者ばかりでなく不特定多数の者のなかからも現われるようになったことを意味している。聖地巡りの企画ツアーもまた、明らかにイスラム教徒のメッカ巡礼を意識したものであると言え、「ヒンドゥー教(徒)」もまた符号化したような気配を感じさせる事象である。

以上見てきた例はいずれも、1980年代以降にしたいに目立つようになってきたものであること、それが規格化された内容や大量生産、不特定多数への販売といった近代の消費のあり方と密接に結びついたものであること、そしてそうした消費活動のなかで、伝統的な意匠が実体としてよりもむしろ「バリの伝統文化」を指す符号として扱われる傾向を見せること、などの点で共通している。最後の寺院建立や聖地巡りのツアーは、その指示される意味が「ヒンドゥー教(徒)」である点で、他の例と異なるが、その規格化された内容や、新聞紙上を通じて不特定多数の者がかかわるあり方は、他の例もと共通する特質を含んでいる。

規格化されたものが不特定多数を対象とした商品として流通するというあり方は、1970年代から始まるバリの経済構造の変化と、それにともなう経済的余裕の増大と切り離せない。いく組もの衣装や貸衣裳、出来合いの社や門、食堂の定食、あるいは企画ツアーといったものを購買できる層が、かつての貴族などの特定階層から不特定多数に一たとえその前者が後者の多数を占めているにしても一広まったということである。

また経済構造の変化ばかりでなく、政治社会構造の変化もそこに影響していることは言うまでもない。貴族と平民という身分の違いが、社会生活の多くの面でものを言ったのは、せいぜい1950年代頃までであり、共和国編入後は、そうした違いが意味をもつ社会的側面は儀礼慣行などのほんの一部に限られる方向で改革が進められていることは、第三章で具体例としてとりあげたボナ村の慣習法の改革の事例などからも確認できる。身分の違いはいぜんなくなっておらず、しかもその高位者たちが現在でも社会的に

重要な地位の多くを占め、政治的な発言力と豊かな経済力を維持していることは事実であるが、それはその身分が保証するものではなくて、かつてのそれを背景にいち早く高等教育を身に付けたり事業を展開するなどして、新しい社会構造に適応してきた結果であると言える（鏡味1983）。現在において、政治社会的に高い地位につく道は平民にも開かれているのであり、それがかつての貴族文化の特徴であった衣装や彫刻などの伝統意匠の、不特定多数への拡大を支えるひとつの要因となっている。

そうした社会的平準化と、生活形態の近代化の進展によって、伝統意匠の示す意味内容の変化がもたらされる。それは、何度も指摘してきたように、洋風文化や国内の他の民族文化に比べられるものとしての、「バリの伝統文化」を指し示す符号への変化である。それは、国内経済開発とともに、国民の一元的統治や地方文化の並列化を目標とする、スハルト政権の目指す方向をまさに体现するような動きと言える。このことは、寺院建立や聖地巡りなどに指摘した「ヒンドゥー教徒」としての自覚の覚醒についてもあてはまる。

こうして生みだされつつある変化は、第四章や第五章で見たバリ州政府の文化政策とどうかかわっているのか。慣習的衣装の類別化や規格化、あるいは「バリの伝統芸能」の興隆が、慣習組織コンテストやバリ芸能祭といった州政府の政策によって後押しされたものであることは、すでに指摘してきた。しかしバリ州政府の「地方文化」振興政策は、不特定多数を対象にするものでなく、地域社会の核となる慣習組織を対象にするものであった。それはその政策が、とくにそれが本格的に始められようとする1970年代のバリをとりまく状況のなかで、観光や開発の荒波からバリに固有の文化を守るという主旨で始められたことと関連する。その論理的帰結として、観光や開発といった近代のしくみに対極的なものが求められ、そうしてとりだされたのが慣習組織だったという構図がそこには指摘できる。不特定多数が符号的な「バリ文化」を指向するというような現象は、州政府の政策の副産物ではあっても、それが当初から目標にしたものではないと言うことができる。

しかしそのいっぽうで、州政府の政策の目標が、バリの「地方文化」を国民文化に継ぎ木することにあるのなら、そうした現象はその目標の到達点を体现することにもなる。州政府が慣習組織に着目したのは、単にその指導を具体的に実施するための手段としてのことと言えなくもない。

ではその慣習組織のレベルで維持され、振興されている文化のあり方と、「バリ文化」といったレベルで不特定多数に支持されている文化のあり方とはどういった関係にあるのか。またそうしたバリの現代における文化のあり方と、中央政府や地方政府の政策、あるいはヒンドゥー教評議会の活動はどういう関係にあるのか。次節でそれを検討する。

#### 4 文化政策と政治文化

前節で見た、不特定多数を母体とし符号的な「バリ文化」を指向するあり方と、前章までで論じた慣習組織を核とする地域固有のかたちを強調するあり方を、まったく別の動向と見ることはおそらく誤りであろう。各地域の慣習組織を、その具体的内容はともかく、その構成原理や形式について、バリ州のレベルで一般的なかたちに統一して整備していくことは可能だからである。そしてそれこそがまさに、慣習組織コンテストをはじめとする州政府の政策の目標であることは、前章で見たとおりである。

しかしいっぽうで、慣習組織の強調を一般的な「バリ文化」普及の手段あるいは出発点のみ見ることも、重要な点を見逃すことになるだろう。それは単に、近代のしくみと対置された、バリの固有性を体現するものとして維持し強化しようという、防御の拠点としての意味にとどまらない。第三章で述べたような、住民の自主的な参加と取り決めに基盤とする、住民が自分たちのものと自認できる生活の場を保持していこうとする点である。

前節で見た符号的な「バリ文化」を指向する事象は、いずれも規格化された大量生産・消費を特徴とする商品化の過程にともなうかたちで出現してきている。その商品の売買の過程において、不特定多数の購買層—そのなかには観光客やバリ人以外のインドネシア人も含まれている—の一部をなすバリ人たちは、あくまでも企画商品の受容者の立場にとどまっている。しかしそれらのみやげに持つて帰るだけの観光客と違って、彼らはそれをみずからの文化の用具として使う場をもっている。それが慣習組織を核とする地域社会という生活の場である。

規格化され大量に生産されて流通する商品は、とくにそれが伝統的な意匠をあしらったものであるとき、どこかにその原型が存在するというメッセージを強く発する。これが、近代の様態が「伝統」という飯桶を生みだすしくみのひとつである。バリの場合、慣習を基盤にした地域社会の生活は、その原型を求めるのに格好の場となる。貸衣装の原型である王族の身なり、セメント製の社や門の原型となる石・レンガ造りの建築物、創作舞踊の原型である寺院の奉納芸、「バリ料理」の原型である儀礼用の料理、こうしたものは、現在でも村の生活のなかで、場合によっては遺構として、あるいは住民の記憶のなかで、身近に見つけだすことのできるものである。

こうして、符号的な「バリ文化」商品はバリの人がびとにとって、容易に自分たちの生活の場に取り込めるものとなる。それが模造品であることは、その原型もまた自分たちの生活の場に見つけられるものであるならば、その価値を減ずるどころか、かえってその原型の価値を高めることにもなる。

このように符号的な「バリ文化」商品は、慣習組織を核とする地域社会の場で使われることにより、

その文化の一部を構成するものになる。慣習の衣装はまさに儀礼や村の集会で成員が身に付けるものであるし、出来合いのセメント製の社や門も、入魂儀礼を経て住居の一部となる。<sup>11</sup> 観光用の創作舞踊もまた、寺院の祭礼の場で踊られることによって奉納芸となる。食堂の「バリ料理」定食が、バリ人の家庭料理にどんな影響を及ぼしているかは今のところ明らかでないが、彼らが儀礼の場面で口にするものと同種のものであることは間違いない。バリ人の地域社会での生活は、実際には近代のしゅみが大きく入り込みながら、それもまた「自分たちのもの」として取り込まれていくことになる。

慣習組織の強調による地域社会の活性化は、このように、バリの「地方文化」を実際に生きられるものにする場を提供し、維持するためのものであって、一般的な「バリ文化」が普及すれば役目を終えるというわけではない。そうした場がなくなると、伝統意匠をあしらった商品は単なるエスニック趣味の消費財になってしまう。バリ州政府の慣習振興政策が、まさにそうした懸念、とくに観光の発展による芸能や宗教の形骸化への懸念をきっかけとして始められたものであることは、すでに何度も指摘した。

この点で、ヒンドゥー教評議会の活動は、多少その方向を異にしている。評議会の活動は、国内で普遍的に通用する宗教としての地位を確立することを目標として、地域の慣習から身を切り離すことから出発した。そうした立場から、その活動実践の場として強調されるのは、共同体的な地域社会であるよりも、個人の内面での信仰が中心になる。教義の普及による内面の信仰の深まりと、その個人の宗教生活の共同体的部分を担う慣習組織の強化は、手を携えながら進め得るものであり、バリ州政府の文化政策はまさにその方向を目指しているが、そのバランスが崩れ、個人の信仰の立場が脅かされるような状況になると、宗教側の防衛姿勢が顕著になり、両者の同床異夢が露呈してしまうことになるのは、上の第1節や第3節で見たとおりである。

そうしたなかで、前節でとりあげた寺院建立や聖地巡りに見られるような「ヒンドゥー教徒」としての立場に立った行為の出現は、むしろ評議会の意に沿った現象と言える。これらはバリ島の外がその展開する場所となっており、バリの慣習とのあいだにこれといったあつれきは見られない。ただし、聖地巡りに参加するバリ人は、そこで手にいれた聖水を持ち帰って儀礼に用いるのであり、ここでもまた、実際の生活の場での実用性をもつことによってこうした聖地巡りの意味が実体的なものになる過程が指摘できる。

中央政府の文化政策のなかで割り当てられる、地方の土着文化のひとつとしての「バリ州文化」や、ヒンドゥー教評議会の目指す「ヒンドゥー教（徒）」というかたちと、バリ州政府が振興する慣習組織を核とした地域社会のあり方のあいだの関係は、後者が前者の実践の場であり、そこでの実践を通して、前者の要素が「自分たちの文化」としてバリの人びとに受け入れられるものになるような、そうした関係に

あると言える。そこには、上の第1節や第2節で見たようなあつれきも時として生じるが、それは一方が他方にもたらす混乱、あるいは一方の他方に対する抵抗というよりも、両者のあいだの調整あるいは咀嚼の過程を示すものと言える。また符号的な「バリ文化」商品を指向する不特定多数の購買者層も、地域社会から遊離した存在ではなく、買った商品を実用に供する生活の場とのつながりを維持した人びとであり、そのかぎりでのバリの「地方文化」を担う人びとだと言える。

こうして構成され生きられるバリの「地方文化」が、政府の政策によって作られたものであると言っても、あまり意味のある指摘にはならない。現在のインドネシアにおいては政府の政策の影響が突出しているが、政治的状況が文化のあり方に及ぼす影響といったことは普遍的に存在する。政策の外部性を強調することは、無垢の伝統文化の存在を前提してしまうことにつながりかねない。

バリにおける観光と文化のあり方を検討したピカルは、現代のバリに見られる文化のあり方を、観光現象をもその一部に取り込んだ「観光文化」と規定した (Picard 1996: Chapter 7)。それと同じ意味で、現代のバリの文化のあり方を、中央政府や州政府、あるいはヒンドゥー教評議会などの機関の政策をその一部に取り込んだ「政策文化」あるいは「政治文化」と規定することができる。それは、単にそれらの政策を受け身的に甘受するものでなく、あるいはどれだけその政策が浸透したかによって計られるものではなく、それらの政策をはじめとする政治社会的な状況に対処して、それらを取り込んで自らの文化の一部にしてしまうだけの強靭さと柔軟さをそなえた文化のあり方である。本論でこれまで検討してきた例に見るかぎり、現代のバリにおける文化のあり方は、そうした特質を備えかつ显示するものであると言える。

## まとめ

本章では、スハルト政権の進める開発政策や、バリ州政府の慣習振興政策が展開されるなかで、バリの文化のいろいろな側面で生じている特徴的な事象について、その内容と示す意味について検討した。その具体的な内容はさまざまであり、しかもそのそれぞれが相互に結び付きながら展開しているものであるが、総括すれば、バリの人びとが実際に生活する地域社会という場と、国家のなかの一地方、あるいはヒンドゥー教 (徒) といったレベルでのまとまりのあいだで、ある意味ではそのふたつに引き裂かれたかたち的事象として、またある意味ではそのふたつを取り結ぶ事象として、生起しているものである。

これらの事象が、バリ島やバリ人が国家に組み込まれていく過程のなかで引き起こされている現象の一部であることは、あらためて言うまでもない。しかしそれは、いろいろな部分であつれきが生じるきし

みではあっても、現地の文化に引き起こされる単なる「混乱」といったものではない。それは地方に暮らす人びとにとっても、国家の枠組みを自らのうちに取り込んでいく調整の過程を示すものであり、政府の政策をも自らの文化の一部にしてしまう「政治文化」のあり方を示すものと言える。

本章では、インドネシア共和国の首都ジャカルタで生活するバリ人ヒンドゥー教徒の、宗教や慣習にかかわる活動形態について検討し、前章までに見たバリ島でのバリ人の文化のあり方と対比する。首都でのバリ人の暮らしぶりは、州政府が積極的に「地方文化」の振興政策を展開するバリ島でのそれと違い、中央政府のお膝元として、国家の政策がより直接的に伝わる環境のなかで維持される。そこでのバリ人ヒンドゥー教徒としての活動形態は、インドネシアのなかのバリという状況を、ある意味でもっとも先鋭に体现していると言える。

ジャカルタは、オランダ植民地時代に植民地政府が置かれて本格的に発展した植民地都市を前身としており、国内各地から集まった人びとが住民の多数を占める、まさに国家の縮図のような構成を見せている。<sup>19</sup>しかしそこでは、多様な文化的背景をもつ人びとが、国内の地方のあいだの距離とは比較にならない近接さで暮らしており、その近接さゆえに、文化的な違いがより強調されがちな環境にある。

首都のバリ人の場合には、周囲の他の人びとの抱く違和感や、それに対するバリ人自身の文化的自己認識が、とりわけ宗教の慣行をめぐって集中的に展開している。それは第二章で見たような、国内の他の人びとを抱くバリ人についてのイメージを考えれば、当然予想されることである。

以下ではまず首都に暮らすバリ人の同定から始め、次にその活動について概観し、さらにその提示する問題について、とくに宗教と慣習のあり方を中心に検討する。

## 1 ジャカルタのバリ人

歴史資料によれば、オランダ東インド会社によるバタヴィア成立以来、バリ人はその会社の下働きや西洋人、中国人の妻あるいは奴隷として、都市の住民の一部を構成してきた。1673年のバタヴィア城域内の住人リストにも、ラッブルズが公刊した1815年頃のバタヴィア市街地の住人リストにも、バリという小さな島の民族にしては意外なほど、他の民族よりも大きな比率をバリ人がバタヴィアで占めていたことがうかがえる。<sup>20</sup>

17世紀初頭から19世紀半ばにかけて盛んに行なわれたバリ人の奴隷貿易は、バタヴィアの市民生活に、またバリ島の王国自体にも大きな影響を及ぼした。この時期バリ島では小さな王国が分立して互いに戦いをくりかえしており、そうした戦争の際の捕虜、あるいは犯罪人や王家の奴隷などが、中国人ブローカーを介してバタヴィア等に売られていった (van der Kraan 1983)。国際貿易に供するこれといった

定数がなかったバリの権力者たちにとって、それは重要な外貨獲得手段であり、その金で武器を買って有力な勢力にのしあがる者も現われた (Vickers 1989:17)。いっぽうバタヴィアに送られた奴隷は、貿易と並に幕僚や農業労働力として、また19世紀になると植民地政府の軍隊要員としての役割を担った (van Kraan *ibid.*:329-334)。さらにヒンドゥー教徒のバリ人女性は、豚肉の料理ができるということと、とくに中国人家庭のお手伝いとして重宝されたという (Vickers *ibid.*:15-16)。<sup>41</sup>

しかし時代がくだって、1961年のジャカルタの住民リストを見ると、バリ人がそこに占める割合はぐっと少なくなる。<sup>42</sup> この数値が、当然のことながら、今日ジャカルタで目にするバリ人の印象に近い。

独立後のインドネシアでは、「バリ人」といった民族の違いを示す符牒は住民票などいっさいの公的記録に表されないため、この「バリ人」をジャカルタで探ることがまず問題となる。政府が国内各地域の異なる慣習や文化を云々するときには、「何々族の」と言わず「何々州の」という類別を一貫して用いている。人びとのなかにも、何々族というよりインドネシア人としてのアイデンティティを強くもつ人ができていく。<sup>43</sup> にもかかわらずいっぽうで、人びとの日常会話の中ではジャワ人、バリ人といった言葉がくまびんに交わされ、各民族のイメージはステレオ・タイプ化されて軽口や漫談の種にまでなっている (川井1984:75-76; 加藤1986:399)。

以下では、ヒンドゥー教徒のバリ人に焦点をしばって論じる。具体的には、ジャカルタにいくつか建てられているバリ式のヒンドゥー寺院とそこに集まる会衆を、議論の対象とする。第二章で見たように、国内の他の人びとにとって、バリ人はなによりもその信仰形態の違いによって認識されている。またバリ人にとっても、ヒンドゥー教がその文化的自己認識の核になってきたことは、前章までで見たとおりである。バリ人の文化的活動が、ヒンドゥー教徒としての信仰形態にもっとも特徴的に現われると予測してよいだろう。もちろんジャカルタには、他の宗教に改宗したバリ人も多く住むであろうが、ここでは考察の域からはずす。またバリ人以外のヒンドゥー教徒も多数暮らす、それとの種分けについては次節で述べる。

## 2 ジャカルタのヒンドゥー教徒と寺院

ジャカルタのヒンドゥー教徒、およびヒンドゥー寺院と祭司 (補佐を含む) の数のここ十年ほどの推移は、ジャカルタ地方宗教局 (Kanwil Agama DKI Jakarta) の資料によると表7-1のようになる。インドネシア国内の少数派であるヒンドゥー教徒、とりわけバリの人たちは、第四章で概観したように、その国内での地位の確保と普及に努力し、その過程で、国内各地の上着宗教をヒンドゥー教の名のもとにとり

こむ活動を続けてきた。表3-1の数字には、そうしたさまざまな土着宗教の信奉者が含まれる。<sup>4)</sup>

表7-1 ジャカルタのヒンドゥー教徒、寺院、祭司数の推移

	教徒	寺院	祭司(補佐を含む)
1979年	23,010人	9	38人
1980	35,515	9	40
1981	36,843	10	40
1982	37,040	12	45
1983	37,916	12	50
1984	38,521	14	60
1985	39,623	14	70
1986	40,843	14	75
1987	41,660	16	78
1988	44,014	16	85
1989	44,894	16	88
1990	52,846	16	88

ヒンドゥー教評議会のジャカルタ支局員の話では、現在、インドネシアにおけるヒンドゥー教徒として、バリ人やインド系ヒンドゥー教徒、シーク教徒のほかに、カリマンタンのカハリンガン(Kaharingan)教徒、トラジャのアルク・ト・ドロ(Aluk To Dolo)教徒、カロ・バタック人、ジャワのテングル人、西ジャワのバドゥイ人、中部ジャワのクジャウエン(Kejawen)信奉者などが含まれるという。ただしそれらの違いは、表7-1では示されていない。

ジャカルタ特別市は、行政上、中部、北部、西部、南部、東部の五つの区に分けられる。表7-2は、宗教省ヒンドゥー教・仏教局の資料によるジャカルタの区域別ヒンドゥー教徒の分布で、そこからどの区にヒンドゥー教徒が多いかがわかる。<sup>5)</sup>中部は官公庁街を、北部は港を含む戦前からの旧市街地で、いっぽう西部、東部は商業・住宅地区、南部はおもに住宅地区である(古屋野1987:487-489)。

表7-2 ジャカルタのヒンドゥー教徒の区域別分布

ジャカルタ中部	6,176	(人)
北部	4,897	
西部	3,394	
南部	14,860	
東部	15,602	
計	44,929	

教徒たちの活動に応じて、ジャカルタ各区にはヒンドゥー寺院が建てられ、祭司がいて儀式を行な

い、またそこでは日曜学校が開かれ、教師がヒンドゥー教を教えている。ジャカルタ地方宗教局の資料による表7-3は、それらの区域別分布を表している。バリ・ヒンドゥー式の寺院とインド式の寺院が区別しているのは、その建築様式も会衆もはっきり違うからであろう。ヒンドゥー教に含まれる他の土着宗教は、現在のところ寺院というかたちでの礼拝所をもっていないようである。また祭司、祭司補佐の項には、バリ系の者もインド系の者も一緒に掲げている。

表7-3 ヒンドゥー寺院、祭司、教師、生徒数の区域別分布(1990/91)

ジャカルタ:	中部	北部	西部	南部	東部
バリ・ヒンドゥー寺院(pura)	0	1	1	4	6
インド系ヒンドゥー寺院(kuil)	2	2	0	0	0
祭司(pandita)	4	2	2	2	1
祭司補佐(pinandita)	7	8	13	20	27
教師:常時	3	0	2	5	9
:臨時	0	8	16	40	48
生徒	460	553	782	1650	1980

表7-3に上げられた16のヒンドゥー寺院の詳細は、同じくジャカルタ地方宗教局のリストによると表7-4のとおりである。<sup>9)</sup>表中の1から4まではインド系ヒンドゥー寺院で、それぞれの所在地は未確認ながら、表7-3で見るとジャカルタ旧市街地の中部区と北部区に二つづつ位置するものである。その設置年度もふると、バリ人の土着の宗教がヒンドゥー教として正式に認められる1960年代前半より前に、すでに寺院として認可されている。それにたいしてバリ・ヒンドゥー系の寺院は60年代末以降、つまりスハルト政権成立後に続々と建立されるようになった。特に南部と東部に集中しているのは、信徒数がある地区に多いことのほかに、中部や北部には新たな敷地を確保できる余地がもうあまり残されていないことも考慮しなければならない。

表7-4 ジャカルタのヒンドゥー寺院

名称	所在地	認可年
1. Canti Mandir	(未確認)	(不詳)
2. Ciwa Mandira Temple	(未確認)	(不詳)
3. Sikh Temple	(未確認)	1952年
4. Sikh Gurdwara Temple	(未確認)	1956年
5. Pura Aditya Jaya	東部*	1969年
6. Pura Dalem Purna Jati	北部*	1970年
7. Pura Agung Kerta Bumi	南部	1973年
8. Pura Mustika Dharma	東部	1974年
9. Pura Chandra Prabhu	西部*	1976年

10. Pura Ksatria Loka	南部	1980年
11. Pura Amerta Jati	南部*	1982年
12. Pura Amerta Sari	南部	1982年
13. Pura Tri Bhuwana Agung	東部	1984年
14. Pura Prajapati Purna Pralina	東部	1985年
15. Pura Tirta Buana	東部	1987年
16. Pura [名称不詳]	東部	1987年

1985年の人口統計でジャカルタの人口は7,913,526人、表1の1985年の数値とあわせるとヒンドゥー教徒の割合はそのうちの約0.5%となる。<sup>91</sup> ジャカルタのバリ人ヒンドゥー教徒はそのさらに一部を占めていることになる。

### 3 ジャカルタのバリ人組織

ジャカルタの少数派であるヒンドゥー教徒の、そのまた一部であるバリ人たちは、その、主として宗教的な活動の不便を補うため、一種の相互扶助組織を作っている。それが、ジャカルタの五つの区にそれぞれ結成されている「バンジャル・スカ・ドゥッカ・ヒンドゥー・ダルマ (Banjar Suka Duhka Hindu Dharma)」と、その統合体としての「ジャカルタ市スカ・ドゥッカ・ヒンドゥー・ダルマ (Suka Duhka Hindu Dharma DKI Jakarta)」である。

バンジャル (*banjar*) は、すでに第三章で見たように、バリ島では人びとにとってもっとも基本的な地域集団で、ふつう村 (*desa*) の下部単位にあたり、村の共同作業や成員の葬儀の世話の単位として、暮らしていくうえでその加入が欠かせないものである。ところがジャカルタでは、バリ人といえども各地区の住人として登録され生活しているわけだから、そのうえにさらにバリ島でのように慣習的な強制力をもつ集団を作ることはできず、ここではもっぱら互いの不便を助け合う任意加入の団体となっている。それが名称に「スカ・ドゥッカ (*suka duhka*)」という言葉の付されている理由で、原意は「喜びと悲しみ」という意味だが、それを分かち合おうとする有志の団体であることを表している。

ジャカルタのバリ人が直面する生活上の不便とは、もっぱら宗教上の慣行に由来する。いちばん大きな問題は葬儀で、火葬をおこなうヒンドゥー教徒は、土葬のイスラム教、キリスト教がほとんどのジャカルタで、火葬場をさがすことから非常に困難に直面する。また、宗教的な手続きをもって正式の婚姻と見なす婚姻法が1974年に交付されて以来、結婚式においても独自の祭司が必要となった。

かつてジャカルタのバリ人たちは、葬式や結婚式など何かあるごとにバリ島に帰ってそうした儀式を行っていた。そうした不便を解消するため、1970年代半ばに、ジャカルタ各地区のバリ人たちが集

まってそれぞれ「バンジャル」を結成するようになった。そしてそうした儀式がジャカルタでも行なえるように、各地でバリ式のヒンドゥー寺院の建立が進められた。それらジャカルタの五つの区の「バンジャル」が、1983年に集まってひとつの協会、すなわち前出の「ジャカルタ市スカ・ドッカ・ヒンドゥー・ダルマ」を結成して今日に至っている。

現在五つの「バンジャル」は、それぞれの区にある寺院のひとつ（表7-4のリスト中\*印をつけた寺院）に本部を置いて活動している。本部といっても常駐の職員がいるわけではなく、「バンジャル」の役員にある者も皆それぞれに勤めをもっているので、寺院を活動の本拠にしているといったほうが正確である。なお、ジャカルタ中部区はまだ寺院をもっていないので、「バンジャル」の本部は成員の私邸に置き、儀礼やお祈りは東部区にある寺院（表7-4中の5）まで出かけて行なっている。

いっぽうジャカルタ全体の協会の本部は、バリ州政府がジャカルタ中心部にかまえるバリ州政府事務所（Kantor Pemda Bali）に置かれており、役員の間合もここで毎月第一金曜日に行なわれている。なおこの事務所には、ヒンドゥー教評議会のジャカルタ支部の事務局も置かれており、その定例会議が35日に一回、ブダ・クリウォン（Buda Kliwon）の日にここで開かれている。

「バンジャル」を結成し寺院を建立することで、ジャカルタに生活するバリ人の不便さはすいぶん軽減された。現在ジャカルタのバリ人の火葬は、一括して北部区にある寺院（表7-4中の6）で行なわれる。この寺院には、バリ島でそうであるように、葬儀に関係する寺院として、「内奥の寺院（Pura Dalem）」の名称がつけられており、火葬の前にいったん埋葬するための墓地（バリ島でいう *sema*）も備えられている。しかも、これもバリの村でそうであるように、この寺院はジャカルタのなかでもっとも海よりに位置する寺院である。

葬儀の手配は、例えば火葬の許可といったことも含めて、頼めば「バンジャル」が助けてくれる。ただしバリ島の集落の場合と異なり、葬儀に関する成員の相互扶助は義務的なものではなく、あくまでも任意のものである。また「バンジャル」の助けを借りずに葬儀を済ませることもできるという。

現在ジャカルタには、信徒の要請でバリ島やその隣のロンボク島から招かれた4人のヒンドゥー祭司（*pedanda*）が暮らし、祭司として活動している。このうち2人は、それぞれ東部区と南部区の「バンジャル」の本拠となる寺院（表7-4中の5と11）のすぐ脇に住んで、信徒の家庭の儀礼のほかはその寺院の定期的な儀礼の世話もしている。あとの2人（いずれも西部区に在住）は特定の寺院に結びつくことなく、信徒から要請があればどこでも出かけて行って儀礼を執り行なうといった活動をしている。こうしてジャカルタ在住のバリ人ヒンドゥー教徒も、その宗教的な活動の面でかなりの便宜を手にするようになってきている。

#### 4) ジャカルタ南部区の「バンジャル」

ジャカルタの「バンジャル」の組織と活動を、南部区のそれ (Banjar Suka Duhka Hindu Dharma Jakarta Selatan) を例にとって見てみる。この組織は1975年に、それまで小さなグループに分れて私的に集まっていた地区のバリ人たちが、前に述べたような不便をすこしでも軽減しようと、ひとつにまとまって創設された。

「バンジャル」結成後、寺院を建てるための委員会が組織された。その財政係を担当した者が海軍に懇めていた関係で、海軍の所有していた土地を寺院の敷地として寄付してもらうことに成功した。建設費用には、成員ひと世帯につき毎年二万ルピアづつの寄付を調達したほか、大統領府やバリ州政府からも大額の寄付を得た。

寺院の建立は1981年頃から始められ、1985年7月7日に開山式が催された。<sup>19)</sup> この寺院が、現在バンジャルの本拠が置かれるプラ・アムルタ・ジャティ (Pura Amerta Jati、表7-4中の11) である。ただし建設は完了したわけではなく、現在も新たな祠の建立やすでに建てられた門の彫刻などが、資金の集まるのを待って続けられている。

この寺院の脇にはひとりのヒンドゥー祭司 (プダンダ、*pedanda*) と、その仕事や生活の世話をするお付きの女性たち (シシオ、*sisia*) 数人が住んでいる。これは寺院ができたあと、南部区のバンジャルの人びとがヒンドゥー教評議会に頼んでさがしてもらって招いた祭司である。この祭司はロンボク島出身の女性で、故郷で祭司をしていた夫が亡くなったのを機に、祭司としてジャカルタにやってきたという。<sup>20)</sup> 彼女らの生活費の一部はバンジャルで負担し、彼女らは寺院にかかわる儀礼の世話に責任をもつ。このほかに祭司は、信徒の家で行なわれる結婚式などに呼ばれていって儀礼を行なうが、そうした際の謝礼が彼女らの収入になる。

「バンジャル」の組織は、3年ごとに選出されるひとりの長 (バリでのそれと同じ「クリアン (*klian*)」と呼ばれる) を置く。さらに、「バンジャル」の活動領域を四つに分け、それぞれにひとりづつの長 (こちらはインドネシア語で「クトゥア (*ketua*)」と呼ぶ) を立てて、「バンジャル」の役員を構成している。四つの活動領域はそれぞれ内務 (Bidang Organisasi dan Pengembangan)、財政 (Bidang Dana)、教育 (Bidang Pendidikan)、文化 (Bidang Kebudayaan) である。

「バンジャル」の実務はおもにこの5人の役員によって切り盛りされている。そのほかに、いろいろ行事の実行部隊として青年部会 (Keluarga Pemuda Suka Duhka Hindu Dharma) といったものも組織されている。バンジャルの活動を四つの領域に分けて運営しているところは、バリ島での集落 (バン

ジャル) 組織には見られない。近代的な側面と言える。

ジャカルタ南部区の「バンジャル」の成員は、1989年からバンジャルの長を務めるN・M氏によると、現在約600世帯、3,000人とのことである。<sup>12)</sup>これは、彼によると、ジャカルタ南部区に住むバリ人の99%にあたるだろうという。

南部区の「バンジャル」の成員は、住む地域によって17の「テンベック (tempek)」という下部単位に分けられ、シノマン (sinoman) と呼ばれる係りが種々の知らせの連絡を務める。テンベックはバリ島でも、集落 (バンジャル) が大きくなりすぎた場合にその下位区分として作られる区分けで、葬儀や共同作業の単位となっている。こうした点では、ジャカルタのバンジャルもバリ島の集落と変わらない。

「バンジャル」のおもな財源は成員からの会費で、南部区の場合はひと世帯につき毎月500ルピアである。寺院の電気代や儀礼の費用、祭司の生活費などがこれでまかなわれる。なお寺院には寄付金箱が備え付けられており、寄付金を随時受け付けている。寺院の改築など特別の事業のためには、そのための寄付金集めが必要となる。ちなみにバリ島では財政の単位は、すでに第三章で見たように、集落 (バンジャル) ではなく、それがいくつか集まって構成される慣習村であるのがふつうである。

ジャカルタ南部区の「バンジャル」の活動のうち、教育活動の中心は毎週日曜日に寺院で開かれる日曜学校 (Peseraman Kemangraya) である。行なわれる授業科目は「ヒンドゥー教 (Agama Hindu)」で、小学校から高校までの子弟たちおよそ300人が参加し、段階別に時間を区切って朝から夕方まで授業が行なわれる。こうした日曜学校は、実際に確認したわけではないが、上の表7-3の教師数や生徒数を見ると、この寺院以外でもそれぞれ開かれているようである。

日曜学校で教えるのは、ヒンドゥー教教師の免許をもった専門の教師があたる。バリ島などでは一般の小学校から、宗教の時間として「ヒンドゥー教」がすでにカリキュラムに組み込まれているが、ヒンドゥー教徒が少数で、かつ分散して住んでいるジャカルタでは、「ヒンドゥー教」をカリキュラムに組み込んでいる学校はない。そのため、ヒンドゥー教の信徒の子弟のためにこうした学校外での授業が用意されているわけで、この日曜学校での授業は生徒のそれぞれの母校で正式の単位として認められるものである。

文化面での活動としては、ガムラン楽団 (seka gong) や伝統舞踊教室 (sanggar tari) があげられる。ガムラン楽器は寺院内の建物に保管され、有志が集まって練習し、寺院の祭りの際などに演奏を披露する。

「バンジャル」が結成される大きな要員であった相互扶助について見ると、成員の葬儀の世話をする単位は、「バンジャル」全体ではなくその下部単位の「テンベック」であり、これもバリ島での慣行と同じ

である。ただし火葬の許可をとったり、あるいは交通事故で死亡した場合の警察での処理など、何か特別の問題が生じた場合には「バンジャル」が折衝に当たることもある。なお、すでに述べたように、ジャカルタの「バンジャル」や「テンベツ」は、その活動が強制的な義務となっている団体ではない。それはあくまでも加入者の自発的意思にもとづく団体であるため、他の成員の助けを借りないで自分の家族だけで葬儀などを行なってしまっても、それでできるのならそれはその個人の自由ということになる。

結婚式やその他の通過儀礼については、バリ島においてもそうであるが、「バンジャル」が関与することはなく、各自の家に祭司を呼んでそれぞれ個人的に儀礼を行なっている。こうした際に祭司に支払われる謝礼は、バリ島での場合と同じく祭司自身の収入になる。

寺院で行なう活動としては、210日に一度の寺院の創設記念祭（オダラン、*odalan*）やガルンガン（*Galungan*）などのヒンドゥーの祭日のお祈りのほか、毎月満月（*purnama*）と暗月（*tilem*）の夜に成員の有志が集まって合同のお祈りをしている。<sup>121</sup> 創設記念祭などの大きな催しの際には、成員全世界に費用負担が割り当てられるものと思われるが、確認していない。いっぽう満月や暗月の夜の祈りのような定例のものは、余裕と意志のある者だけが参加しておこなっている。

寺院での合同の祈り際には、祭司とその手伝いたちが聖水やお供えを用意し、成員のなかの有識者、経験者が祭司の補佐役（*pinandita*）を務める。聖水やお供えの準備は、バリ島ではプマンク（*pemangku*）と呼ばれる寺院祭司が行うのがふつうだが、ジャカルタの寺院にこの種の祭司がいないのは、寺院の管理主体や運営財源のあり方の違いによると思われる。つまりバリ島では地域社会の寺院はふつう慣習村が所有し、そのための運営財源も公有田などのかたちで安定して確保され、それぞれの寺院専属の寺院祭司をかかえる余裕（と必要性）があるのに対して、ジャカルタの寺院の管理主体は「バンジャル」であり、その財源も上に見たようにもっぱら成員の会費に拠っている。それはすなわち、バリ島で慣習村が地域住民の社会生活に占める位置と、ジャカルタのバリ人にとっての「バンジャル」のそれとの違いである。バリ島に暮らすバリ人にとって、慣習村は今でも社会の基盤となっているのに対して、ジャカルタの「バンジャル」はあくまでも任意加入の団体でしかないからである。

ジャカルタ南部区のブラ・アムルタ・ジャティ寺院で行われる活動のうち、私が実際に立ち会うことができたのは、1991年8月10日の暗月の夜のお祈り（*sembayang bulan tilem*）だった。インドネシア語で呼ばれていることからわかるように、満月や暗月の夜のお祈りを寺院に集まってすることは、バリ人の旧来の慣行ではなく、ヒンドゥー教評議会が奨励するようになった新しい活動である。バリ島では、ヒンドゥー教評議会がその布教活動の拠点としている、デンバサルなどいくつかの町に新しく建てられた寺院で催されているものを別にすれば、目にしたことがない。

当日、陽が暮れかかるところ、自家用車やバイク、あるいはミニ・バスなどの公共機関を利用して、参拝者たちが三々五々集まってくる。服装はズボンやスカートなど平服がほとんどだ。寺院脇には屋台が設けられ、祭司のお付きの女性たちが豚肉を使ったバリ風の料理や菓子を出している。ラワル (*lawar*、生肉をみじんに刻みながら香辛料と和えたもの)、サテ・カブレット (*sate kabet*、挽肉を串に巻き付けて焼いたもの)、トゥム (*tum*、肉とココヤシの果肉を刻んでバナナの葉に包み蒸したのもの) など、バリのお祭りの料理が並んでいる。このなかで、ラワルはバリではふつう豚の生血をからめるが、ジャカルタに出たバリ人の口には生臭すぎるといので、ここでは生血は使っていないという。やってきた人びとは、お祈りの時間を待つあいだ、あるいはお祈りをすませてから、ひと時バリの味に舌つづみをうち、あるいは買って持ち帰る。

6時を少しまわったころ、それまでにやってきた人およそ六、七十人を集めて1回目のお祈りが寺院の内陣で始まる。人びとの服装は、やってきた時の平服に儀礼用の腰帯を巻いただけの人がほとんどで、バリ島なら寺院見物に来た観光客といった態である。なかに一部、家から着てきたか、あるいはここで着替えたか、正装の人がちらほら混じる。平服が多かったのは、暗月の夜の祈りという、それほど特別でない催しだったからかもしれない。私が1981年に見た、ジャカルタの別の寺院で行なわれた創設記念祭では、参加者のほとんどがバリの儀礼用の正装をしていた。

人びとは内陣の中庭に、この寺院の中心となる至高神を祀る社 (*パドマサナ*、*padmasana*) に向かって腰をおろし、祭司の先導で祈りを捧げ、聖水を受ける。こうして、やってきた順に何回かに分れてお祈りをし、済ませた者は居合わせた知り合いとしばらく雑談をしたあと、また三々五々帰って行くというのが、ジャカルタ南部区のブラ・アムルタ・ジャティ寺院で行なわれた暗月の夜のお祈りだった。

## 5 ジャカルタにおける宗教と慣習

ジャカルタに住むバリ人ヒンドゥー教徒の組織と活動のあり方には、バリ島でのそれと微妙に違い点がある。違っている点はいくつか指摘できる。

ジャカルタのバリ人が、なによりもその葬儀などの際の不便を軽減するために、互助的な団体である「バンジャル」を組織するようになったことはすでに述べた。その組織は、バリ島での慣行に準じて「バンジャル」と名付けられ、その構成もバリ島のそれとほぼ同じ組織形態をとっているが、バリ島でのような成員に対する強制力をもったものでない点に大きな違いがある。それは、バリ島でのバンジャル (集落) が、慣習村というもうひとつ上のレベルのまとまりの下部組織であるのに対して、ジャカルタの「バ

ンジャル」は、それ以外に帰属先のない、独立した任意団体であることに由来する。

バリ島においては、すでに第三章で見たように、集落および慣習村への所属は、社会生活をおこなううえで欠かすことのできない必須要件である。それは、葬儀や公共道路の補修の際の相互扶助を得るといっただけでなく、たとえばその成員の住む屋敷地が慣習村の共有地として、今も政府の土地税がかけられていないなど、日常生活を直接支える基盤を提供している。そしてその見返りとして、住民は決められた慣習法を守り、村の寺院の祭礼を定期的に催す義務を課せられている。つまりそこでは地域社会が慣習および宗教と密接なつながりを維持し、それを背景として住民に一定の強制力を保持しているのである。

それに対して、ジャカルタに住むバリ人の、住民としての所属先はジャカルタ市の下部単位である町区 (*kelurahan*) であり、住民としての義務はそれとの関わりで十分である。いっぽう「バンジャル」は、そうした公的機関とはいっさい関わりをもたない、あくまでも任意に集まった友好団体である。バリ島の旧来のバンジャル組織がしばしば「慣習バンジャル *banjar adat*」と呼ばれるのに対して、ジャカルタではわざわざ「スカ・ドゥカ (喜びと悲しみ) のバンジャル」と冠して、友好の目的で集まった任意の団体であることを強調しているのは、地域行政との関わりだけでなく、慣習のもつ強制力もまたジャカルタの「バンジャル」はもたないことをはっきり示している。

しかしそうした「バンジャル」も、寺院を建立して活動を始めると、その寺院の運営とそこでの活動は、宗教省ジャカルタ支部の管轄下に置かれることになる。建立には大統領府から寄付が寄せられ、寺院で活動する祭司や教師も宗教省に登録され、日曜学校の「ヒンドゥー教」の授業は正式の単位として学校で認められる。つまりヒンドゥー教徒としての活動は、ジャカルタの行政のなかにしっかりと位置を占めているのである。

宗教局の管轄下に置かれることになった直接の結果ではないが、ジャカルタのバリ式のヒンドゥー寺院とそこでの活動は、ヒンドゥー教評議会の指導を直接反映するようなかたちを見せている。前節で紹介した南部区を中心とする寺院は、至高神を拝する社をその内陣の中央に据えている。これは、それぞれの寺院の主神の宿る社を中央に置くバリ島の伝統的な寺院の構成や配置とは異なる。また、これもバリ島での慣行ではない、満月・暗月の夜の礼拝が定期的に行なわれている。いずれも、ヒンドゥー教評議会がその理念を実践するべく、バリ島の州都デンパサールなどいくつかの場所に建てている新しい寺院のスタイルとそこでの活動を踏襲している (Forge 1980:299; 福島1991:112-113)。また、祭司の管轄を評議会に頼んでいるなど、評議会の指導がバリ島でよりもはるかに直接的に信徒に及んでいることが推測される。

さらに、寺院での活動ではないが、ジャカルタのヒンドゥー教徒のなかでも熱心な者は、日の出と正

そと日の入にする一日三回のお祈り (tri sandya) を家庭や職場で行なっているという。これもヒンドゥー教の認知活動の過程で、評議会によって奨励されるようになったもので、バリ島の伝統的な慣行ではなかった。これを集まってるのは、バリ島では学校や役所の朝礼の場くらいである。ジャカルタではとくに若い世代のなかにこれを励行するものが見られるという。

こうして、ジャカルタのバリ人のヒンドゥー教徒としての活動は、バリ島でのそれよりずっと、ヒンドゥー教評議会の推す理念に沿ったものになっている。それを裏書するのが、彼らの慣習に対する態度である。

ジャカルタのバリ人の活動で興味深いのは、宗教に比して慣習の側面があまり強調されない点である。パンジャルの組織のような、バリの地域社会の歴史的事情に根ざしたあり方が、ジャカルタに持ち込めるようなものでないことはすでに述べた。しかし、やろうと思えばできるお祈りの際の服装にしても、バリ島のような慣習の衣装を身に付けている者は少ない。聞いてみると、ジャカルタでそこまでするのは恥ずかしいから、ということであった。バリ島では正装をしていれば (男は鉢巻、女は伝統的な髪結い型をするので) ヘルメットを着用せずにオートバイに乗っても違反とはされない。県の警察長官が地域の催しに出席した際に警察の制帽のかわりに伝統的な鉢巻をしていた写真が、インドネシアの総合週刊誌に、なかばからかい気味に掲載されたこともあった (Tempo, 1991年5月11日号:6)。このようにバリ島では慣習が国の規則にさえも優先するのに、ジャカルタでは「恥ずかしい」ものとして臨に押しやられている。ここに、それぞれの民族の慣習というものがインドネシアのなかで占めている微妙な位置を見てとることができる。<sup>14)</sup>

一祈りの際にバリ式の服装で身をかためるのを「恥ずかしい」と表現するのは、明らかにまわりの視線を気にしてのことである。しかし慣習をことさら強調しないのは、何よりもそれを生きたものにする生活の場、つまり、バリ島でのような慣習組織を核とする社会環境が欠けているからだ。そのために慣習的衣装は民族ファッションのようなものになってしまい、それで「恥ずかしい」と感ずるのではないが、

それはまた、慣習を盾にして守らなければいけないようなものが、ジャカルタの生活環境にはないことを意味している。慣習は成員の共同性を土台にするものだが、ジャカルタにおいて同じバリ人に頼らなければならぬようなことは、もっぱら宗教上の活動に限られる。上で見たジャカルタでの「パンジャル」のあり方は、端的にそのことを示している。ヒンドゥー寺院がそこに集まるバリ人のあいだで情報交換の場になっている、といった面も確かに存在するが、それは副次的な産物であって、もっぱらそれを目当てにやって来るのは、ジャカルタに出てきたばかりの者に限られる。こうした状況においては、宗教上の便宜が達成されればそれでじゅうぶんなのであり、さらに慣習を強調することは、むしろ余計な制約

を限すことにもなりかねない。

こうした、慣習を必要としないその生活環境における信仰活動のあり方は、宗教から慣習を切り離すことを基本路線として出発したヒンドゥー教評議会の姿勢と一致する。評議会の奨励する、インドネシアのヒンドゥー教徒としての信仰活動の理念形が、どくにジャカルタのようなバリ島以外の都市部でまず現われてきているのはそのためである。

そのヒンドゥー教評議会の、1991年9月にジャカルタで開かれた第6回全体会議で問題になったのは、バリ島に置かれているヒンドゥー教評議会の本部をジャカルタに移転するかどうかについてであった。そこでの議論に、評議会とその最大の信徒であるバリ島のバリ人とのあいだの、ジレンマを内包した関係を見ることができる。

本部の移転問題を論ずる討議の中で、中部カリマンタンのカハリンガン教徒の長は、心情的に言ってインドネシアのヒンドゥー教の拠点はバリ島にあり、移転は必要ないと述べ、いっぽうスマトラ島北部出身のバタック人で中部ジャワで長年祭司を務める者は、ヒンドゥー教がいつまでもバリ人だけのものでなく国民レベルのものになるために、移転したほうがよいと発言した。移転賛成組の意見として大きかったのは、ジャカルタに本部がないと、インドネシアの宗教界全体の催しに対処するのが遅れたり、国からの援助額が小さく見積られたりするから、というものであった。反対の理由としては、評議会の幹部を占める宗教指導者たちが、その最大の信徒を擁する（インドネシアのヒンドゥー教徒の四割が住むという）バリ島を離れては、信徒の指導が満足に行なえない、とするものである。各州代表の意思表示を集計したところ、移転に賛成が24、反対が3であったという。結局、この問題をとりまとめた小委員会は、評議会の事務局（*paruman welaka*）はジャカルタに移し、最高位の祭司たちからなる祭司部会（*paruman sulinggih*）はこれまでどおりバリ島に置くという折衷案を提示した。これが総会にかけられ、議論百出したが、結局委員会の提案どおり可決された（*Bali Post*, 1991年9月14日付; *Tempo*, 1991年9月21日号: 80）。

このあとの問題について、週刊誌『テンポ』のバリ人記者であったプトゥ・スティアが、バリ島で発行されている日刊紙『バリ・ポスト』に長文の寄稿を寄せている。その中で彼は、今回の会議がインドネシア全体のレベルのものであるにもかかわらず、ジャカルタの報道関係者に十分な知らせがなされていなかったことや、会議の招待者の名簿第一位がバリ州知事であり二位が宗教省ヒンドゥー教・仏教局長であって、宗教大臣が招待されていなかったことなどをあげながら、ヒンドゥー教の国民レベル化が立ち遅れていることを危惧している（*Bali Post*, 1991年9月26日付）。

さらにそのプトゥ・スティアが議長となって、翌月の10月9日に「インドネシア・ヒンドゥー知識

「フォーラム (Forum Cendaklawan Hindu Indonesia)」がジャカルタで設立された。これは既成のヒンドゥー教組織から離れた自由な立場で、ヒンドゥー教の問題のみならず他の宗教との関係やインドネシアがかかえる今日的な問題についても発言を行なっていくとするもので、ジャカルタをはじめバンドゥンおよびバリ島に居を置く祭司、法律家、企業家、記者、国家公務員、大学教員、軍人などからなる18人の運営メンバーで構成されている (Bali Post, 1991年10月10日付; Tempo, 1991年10月19日号: 33)。

こうした最近の動きをから、バリのそれも含めたヒンドゥー教を国民レベルのものにしてゆこうとする動きが、ヒンドゥー教評議会の側だけでなく信徒の一部にも見られるようになってきていることがわかる。また、「知識人フォーラム」に参集する知識人ほど意識的ではないにしても、バリ島での慣行には見られない信仰活動も、満月や暗月の寺院での祈りをはじめとして、ジャカルタの信徒のあいだでは普及してきている。さらに、日曜日に日曜学校に子供を連れてきた親たちが、子供が授業を受けているあいだを利用して、平服に腰帯を巻きたいでたちで三々五々お祈りをしているのを目にしたこともある。忙しいジャカルタの生活のなかで、特別な日だからというのではなく、各人があいた時間を利用して自発的にお祈りすることは、宗教に対する自覚が高まっている証拠だと、寺院の役員は説明してくれたが、ジャカルタのヒンドゥー教徒のあいだで、個人の内的な自発性に基づく祈りの行爲が見られるようになってきたことは間違いないさそうだ。

以上見てきたジャカルタのバリ人の、宗教を軸に展開する文化的活動は、バリ島で顕著であった慣習的色合いがそぎ落とされて、国内に普遍的に通用する信仰活動のあり方に近いかたちを見せている。それは、首都ジャカルタという国内でも特別な社会環境によってもたらされたものであり、バリ州というひとつの「地方」のそれとはまた別の、今日のインドネシアの文化の、ひとつの特徴あるかたちを示すものである。

#### まとめ

本章では、首都ジャカルタに暮らすバリ人がつくる互助的な組織や、ヒンドゥー寺院を中心とした信仰活動の検討を通じて、その文化的活動の特徴について論じた。そこでは、とくにバリ島のバリ人のそれと比較して、慣習がさしたる役割を果たしていないこと、そして個人の信心や祈りを土台にした信仰活動が中心になっていることが、特徴としてあげられる。

それは、慣習を生かす場をもたない、それを必要としない首都の社会環境がもたらしたかたちであ

る。これは、中央政府やヒンドゥー教評議会の目指す宗教活動のあり方に、より近似した形態であるが、バリ島での文化のあり方の行く末を先取りしたものと言うよりは、国内での社会状況の違いに応じて、そのそれぞれの場で暮らす人びとが見せる、文化的活動のひとつのあり方を示すものである。

本論では、インドネシア共和国編入後に、バリ島を本拠地とするバリ人が展開してきた、おもに文化の領域での主張と活動を、共和国政府の国内統治政策への対応という視点から検討してきた。以下では、その検討内容を、インドネシアの他の地域の例などとも比較しながら、序論で呈示した枠組みとからめて整理し、現代における国家と地方の関係や、国家のなかで暮らす人びとの文化的活動の、意味やその可能なかたちについて論ずる。

序論でとりだした枠組みに引きつけて言うと、バリ島に暮らすバリ人の場合、とくに第三章で示した慣習村と集落を基盤にした地域社会が、「直接的接触と血縁関係」を基盤にする小規模な共同体に相当すると見ることに、異論はないであろう。その共同体の具体的な成り立ちについてはあらためて繰り返さないが、それが住民の自主的な参加を基盤にしたものであること、さらにそれへの加入が、おもに出生や婚入といったような、なかば必然的でほかに選択の余地のないような契機によって決まる点が重要である。そうした、生まれたときにあらかじめ決められてしまっているような、あるいは人生の選択の過程で必然的に伴うような帰属のあり方が、その共同体を自分たちのものと意識させる根本要因であると思われる。

そうした自分たちのもの意識が、宗教や慣習などの面における他地域との比較によってさらに強められていくことは、本論で見てきたとおりであるが、それはその運命的とっていい帰属を原点とした展開形であって、その逆ではない。その点が、たとえ同じ「想像された」ものであったとしても、「偶然を宿命に転じる」魔術を必要とする国家や全国的規模の「集団」と違う点である。偶然を宿命に転じることを必要としない、偶然が即宿命であるものとして、たとえば家族があげられるが、この小規模共同体はそれに近いものと言える。それはまた、第七章で見た、偶然が偶然のままでもどまっている首都の互助組織とも異なる。

その、偶然がたやすく宿命と受け取られることを可能にしているのが、成員のあいだで共有されるその地域社会固有の歴史の記憶と、それがかたちをとったものとしての、日々の直接的で具体的な共同体活動への参加である。そこで意識されるまどまりは、「想像された」ものではあろうが、その想像の度合いは国家などに比べてずっと少なく、集会や祭りなどで直接目にするものに近似のものである。そこではまた、生まれてから死ぬまで、さらに祖先として祀られるまでの、個人を成員として受け入れ位置づける仕組みが用意されている。

そうした共同体活動への参加は、ある意味で強制的ではあるが、決して共同体の外部からもたらされる強制ではなく、自分たちが決めたこととして課されるものである。その違反への最大の制裁は、成員資

格の剥奪、つまり「自分たち」の枠からの追放というかたちでなされ、この点でもまた、国家のような外部権力が科す懲罰とは異なる。そのこともまた、それが自分たちのものであるという意識の醸成にあずかっている。

この小規模共同体の理念とあり方を拡大・一般化したものが、バリ州政府の誘導するバリの「地方文化」というまとまりであることもまた、あらためて言うまでもないだろう。これによって、「バリ人」という名前こそ使われていないものの、実質的には州の住民の大多数を占めるヒンドゥー教徒のバリ人の生活のかたちが、国家を構成する地方のひとつとして、全国的な規模に拡大されたまとまりを示そうとしている。

この拡大・一般化の過程のなかで、「ヒンドゥー教」の全国規模への拡大が先行してなされたことも見逃せない。国家の宗教政策のなかで、それがこそ宗教として生き残る唯一の道だったわけだが、裏返せばそうした一般化への道はあらかじめ敷かれていたとも言える。そうして国に認知され全国規模化した「ヒンドゥー教」を足がかりにして、バリ文化の一般化の試みが展開されるようになる。

それを可能にしたのは、インドネシアでも例外的と言っていい、バリ州の住民構成の高い文化的均質性だが、それによってヒンドゥー教徒以外のバリ人やバリ人以外の住民がないがしろにされるという問題は残る。州政府の政策は、もちろんそれらの住民を排除するようなものではないが、積極的な支援の対象から外されていることは否定できない。

また宗教の拡大・一般化がバリの枠を越えて拡張したことにより、それと「地方文化」のあいだにずれやきしみが生じていることは、第六章でいくつか例をあげて論じた通りである。そこで述べたように、宗教と他の文化的側面、とくに慣習とのあいだの綱引きは、現在まさに演じられている段階にあり、今後どの方向に向かうのか簡単には予測できない。それはとりもなおさず、「地方文化」の生成が現在も進行中のものであることを示している。

この「地方文化」の構築の試みが、国家統合の過程におけるバリ人の文化的な自己主張であることは、それが慣習村を主とした小規模共同体の活性化を柱にしていることから明らかである。慣習組織コンテストなどに見る、自分たちの生活の場であるという意識の高揚を目指しつつ、国家の制度に継ぎ木していこうとする政策は、「自分たち」の枠の拡大を目指すものとも言える。それがまた、「バリ文化」を符号的に表わす商品、エキゾチック趣味に終わらせないで自分たちのものとして受け入れる下地を用意している。

この「バリ」という規模まで拡大した「自分たち」を受け入れる用意のある者は、今のところ一部のあいだに限られている。それが社会や経済の変革にともなって、あるいは世代を経るにつれてさらに広

がっていくのが、それとも一部の者に限られ続けるのかはわからない。むしろそうした意識の違いを、社会階層や世代によって異なると考えるよりも、ふたつのレベルがあって、同じ人が状況に応じて使い分けられていると見たほうがいいのかもわからない。おおやけの場で「バリ人」として発言する人も、家に帰れば特定の地域社会の住民に戻る。このふたつのレベルのあいだの行き来を円滑なものに設定することが、「自分たち」意識の拡大の鍵であり、バリの「地方文化」はそうして編み出されたものである。

それが主として国の一機関である州政府によって先導された動きであることに、あまり政治的なうさん臭さを見ないほうがいい。州政府は確かに中央政府の政策をその地域で具体的に実施する役目を負うが、それがかならずしも中央の言いなりになっているわけではないことは、70年代初めの観光開発に対する対処や、70年代末からの慣習振興政策について述べたところですでに指摘した。それらの例では、中央政府の思惑と州政府の意向のあいだに、一定の距離を見ることが出来る。州政府は政府機関として、中央の意向に逆らうことはもちろんできないが、中央政府の決めた枠のなかで、地方住民の意向を最大限に生かす政策をとることは可能であり、むしろそれこそが本来の役割である。

バリの場合、70年代末以降は文民出身のバリ人知事が続いていることも、そうした姿勢を可能にしていると言える。知事を含めた州政府役人の大半は、いっぽうで慣習村の成員でもある。彼らはその地域社会では、発言力をもったエリートとして、地域住民の意向を率先して誘導していく立場にあるが、他の住民と対等な一成員として、政府の政策の利益を独り占めする権力は握っていない。もっとも現実には、公職の地位の私的な濫用もまれではないが、それが明るみにでて、地域社会に不利益をもたらすことがわかった場合には、政府役人といえども慣習村から厳格な制裁が科される。地域の自治的な取り決めに対しては、国内法に抵触する場合をのぞいて、州政府はその内容に口をはさむ権利をもたないどころか、そうした取り決めに法的基盤を与えるような政策を実施してきている。州政府の慣習振興政策は、政府要人がバリの文化的特質を政治的に利用してそれから利益を得ようとするものではまったくなくて、むしろバリの地域社会の方が州政府の政治的権限を利用してその存在を強化しているものにすら見える。

こうした州政府の政策や役人の果たす役割についての位置づけが、いささか楽観的にすぎるかもしれないものであることは承知しているが、それがもし政治的にうさん臭いものに見えたとしたら、それは、「近代的施政者」対「伝統的地域住民」という単純な構図に寄りかかることで、地域社会の伝統的あり方を本質化して見てしまったことに由来する。そうした地域社会の見方は、一見地域住民の伝統的權益を支持するようになって、実は住民の近代的な政治力を封じてしまうものになる。バリの地域社会は、ポナ村の例で見たように、すくなくとも植民地時代以来、その時どきの政治情勢に応じてその構成を変化させてきた。今、州政府の指導を受けて、近代的な法的存在となり、また政府の振興する「地方文化」の実際に

まきて演じられる場となることも、その変化のひとつにすぎない。そうして演じられる「地方文化」の私たちは、政府に押しつけられた演技というよりも、そうした現代の政治情勢をその内に取り込んだ「政治文化」であると見ることができる。

インドネシア共和国編入以来、バリ人が展開してきた「ヒンドゥー教」や「バリ文化」の全国規模での一般化を目指す運動は、地域の小規模共同体のあり方を基盤とし、それを拡大・一般化することによって、国内の文化の領域における一定の政治力と政治的地位の確保を目的とする動きだったと言える。それはいぜん進行中の過程ではあるが、ギアツやタンバイアが脱く、一国の国内統治に対する国内諸民族の政治的運動のひとつの例を呈示するものである。

\*

以上に述べた、国家の国内統治政策への対処としての、バリの人びとの文化的主張やその運動の位置づけは、民族自決や分離独立といった方向に向かわない、きわめて穏便で、見方によれば政府の政策に迎合的なものに見える。本論で主として考察の対象にしてきたのが、バリ州政府やヒンドゥー教評議会といった機関の活動であったために、そうしたものになったことは明らかであるが、それではなぜそれらの活動が、バリの人びとに自分たちの問題と受け取られることになっているのか。そもそも、それらはいっただいどこまでバリの一般の人びとに、自分たちの問題として受け取られているのか。

州政府の催す慣習組織コンテストで、いぜん指導の側面が重要な要素になっているように、各地域の慣習をバリの「地方文化」の基盤というレベルにまで拡大・一般化することの意義に対する、地方住民の意識はまだまだ高いとは言えない。さらに第六章で見たように、ヒンドゥー教評議会の方針に対する、地域住民の認識のずれや乖離もいぜん存在する。

しかしそのいっぽうで、「バリ文化」を符号的に示すようなものが、地域社会に暮らす人びとにも自分たちのものとして受け入れられつつあることを、第六章で指摘した。そうした現象は、経済構造の変革や観光の進展に伴い、あるいは触発されて生じてきていることであるが、それはつまり、地域社会でも外部世界の仕組みが浸透する局面では、「バリ文化」というレベルを指向する行動が生じることを示唆している。さらにまた、そうした外部世界との接触がより直接的な状況にある首都ジャカルタにおいて、そこに暮らすバリ人の文化的活動が、ヒンドゥー教評議会の掲げる理念により近似したものになっていることは、第七章で論じた。

これらを見ると、「バリ文化」や「ヒンドゥー教(徒)」といった全国規模の文化のあり方を、自分たちの問題として受けとめる度合いは、外部世界との接触の度合いに比例したものであることがわかる。ここで言う「外部世界」とは、バリ人が自分たちのものでないとするすべてであるが、隣接する諸民族や

観光を通じた外国人との接触が、共和国編入以後は国の統制を經過おこなわれている以上、国家の仕組みがそのもっとも重要で根幹となる存在であることは疑いない。全国規模での文化のあり方という問題がまず、教育を受けた知識人や政府機関に勤める役人によって、切実に受け取られるものであったことは当然と言える。

そうした状況で、バリの人びとの文化的自己主張が分離独立の方向ではなく、政府の用意する枠のなかでの地位の確保に向かったのはなぜか。分離独立の方向は、実は共和国建国の時期に、共和国ではなく東インドネシア国への参加というかたちで、一度試みられている。しかしこの企ては、東インドネシア国が事実上オランダの傀儡政権であったこともあり、当時の民族主義の高まりにあって長続きしなかった。また共和国参加後の島内の情勢は、第一章で述べたように、ヒンドゥー教の認知運動をのぞけば、旧来の領主層や若い知識人層などの諸勢力が政治的に分裂して、中央に対抗するまとまりを形成するような状況になかった。1965年の9月30日事件後の共産党狩りが、バリ島でも大きな犠牲者を出したことは、そうした島内の勢力の分裂と、それが中央の統制する力によって力づくで抑えられたことを示している。この二度にわたる経験が、分離独立の方向での運動をその後抑制するようにはたらいっているものと思われる。

いっぽうヒンドゥー教の認知に見るように、国内の少数派としては、相応以上と言っていい地位と権利の獲得に成功してきている。他の地域に優先した観光開発政策の実施もまた、その及ぼす負の影響はともあれ、バリの人びとの文化的自負を満たすものであった。こうした優遇策は、少数派ゆえに許された恩恵であり、中央政府はそれで国内の他の勢力や地域とのバランスをとるといふ実利を手に入れているわけだが、それがバリの人びとに自己主張の可能な方向を指し示すものであったことは疑えない。

こうした状況を考えると、バリの人びとが、政府の用意する枠のなかで文化的自己主張の運動を展開する以外に、その道が残されていなかったことがわかる。それでもバリの場合は、そうした道が残されていた点で、またヒンドゥー教評議会や州政府の活動によってそれがある程度まで実現されてきている点で、国内でも恵まれた状況にある。

ただし、そうした評議会や州政府の目指す国家規模でのバリ人の文化のあり方が、すべてがそこに収斂していくような、ありうべき唯一のかたちではないことは、これまで何度も繰り返述べてきたとおりである。それは、バリの小規模共同体における文化のかたちが、国家をはじめとする外部世界に継ぎ木されることとらうるひとつのあり方を示すものであって、小規模共同体のそれを強制的に統一したり、それをなくするよう力はもっておらず、せいぜいできるのは指導や啓蒙といったことにすぎない。むしろ小規模共同体の維持こそが、全国規模に拡大・一般化された文化のかたちを生きたものにする礎であり、州政府もそのことを意識した政策を展開していることは、すでに述べた。

こうして、現在のバリでは、小規模共同体としての慣習組織を基盤とする文化的あり方と、それを、國家の呈示する文化の枠組みに沿うように、バリの「地方文化」というレベルにまで拡大・一般化したあり方という、ふたつのかたちが並存し、その両者のあいだでは、ときにきしみを露呈するが、他方で両者は、互いの存在証明として支え合う関係にもたっている。こうした文化のあり方の特質は、国内の他の地域でのそれと比較することで、いっそう明らかとなる。ここではそれを、インドネシア全域について網羅的に概観する余裕はないので、最近呈示された印象深いふたつの事例をとりあげて検討する。

ひとつは、アメリカの人類学者ベンバートンが論じた、ジャワの文化のあり方である（Pemberton 1994）。彼の研究は、ジャワにおける植民地体制の確立から共和国独立の時代を経てスハルト現体制にいたる長い過程のなかで、ジャワ文化の構築と変化のあり方を考察したもので、その内容や論点も多岐にわたっている。<sup>11</sup>ここではスハルト体制下におけるジャワの文化のあり方にしばって論じる。

ベンバートンの呈示するジャワ文化のあり方の要点は、それが、植民地体制が確立し政治権力がオランダの手に奪われていくなかで、ジャワの王宮が築き上げた儀礼的権威を核としてかたちをとるようになったものだという見方である。近代化が吹聴され旧来の権威が軽視された独立期をはさんで、スハルト体制下になると、こんどはスハルト政権がその王宮の文化的権威を政府の文化政策の枠に取り込もうとするようになる。しかし王宮の側は、そうした政権側の意図をたくみにかわし、取り込まれることを拒否するような姿勢をいくつかの事例で見せている。また地域社会のレベルでも、村の行事や村びとのおこなう儀礼に、政府の推奨する画一的で秩序立った形式が浸透していくいっぽうで、そうした秩序の維持を重視するスハルト政権の文化観の枠を突き破ってしまうような、豊穡の源をめぐる奪い合いといった古い要素が、折に触れて顔をのぞかせる。こうしてベンバートンによれば、現代のジャワ人の文化は、自身ジャワ人でもあるスハルトの、王宮の権威や村に残る騒乱の要素を含んだ文化のあり方を手なづけ取り込んでいくとする姿勢と、それに抗する王宮、その手をすりぬけて騒乱の要素を時として噴出させる地域社会の、3つの極のあいだで綱引きが続いていることになる。

ジャワにおいても、スハルト政権の展開する文化施策の影響が指摘されているが、バリにおいて州政府が果たしたような、その緩衝となる役目を果たすものが、ベンバートンの呈示するジャワの例には存在しない。植民地時代から、儀礼的な秩序の確立に専念することで、時の権力をそのなかに取り込み、権威を手にするすべを身に付けてきた王宮は、政府の政策に距離をおくことで、容易にその権威を取り込まれないようにしている。また王宮は、一般の人びとの文化を洗練させることでその規範としての地位を維持してきたのであり、村びとの文化のあり方からも距離をおくかたちになっている。いっぽうバリ州政府のような緩衝帯をもたない村びとは、政府役人の意向をより直接的に受け入れながら、その統制の届か

い範囲で昔ながらの要素を噴き出させるといふ、もっぱら受け身的な対応に終始している。ここには国家対地方という問題軸は見られない。あるのは、政治的権力者による文化的覇権の試みと、それに対する王宮や村びとの抵抗という図式である。それは、ジャワの文化という同じ土俵の上に立った、その文化的ヘゲモニーをめぐる三者の争いであるように見える。

ジャワ文化の場合に地方という枠が重要性を帯びてこないひとつの理由は、それが州の区分けとうまく重ならないことによる。いわゆる民族文化ということで言えば、それは中部ジャワ州とヨクヤカルタ特別州に広がり、また東部ジャワ州はそれとマドゥラ文化に二分される。この状況では、バリの場合のように州政府が住民の民族文化をひとつの「地方文化」として再編成することは難しい。

しかしそれ以上にジャワの文化の場合には、植民地支配から独立以後にいたる歴史的経緯のなかで占めてきた特別な位置に、その独自性が指摘できる。ジャワはインドネシアのなかでもいち早く植民地権力と接触し、他のどの地域よりも直接的にその支配下に組み込まれてきた。そのなかで、ベンバートンも述べるように王宮の文化的権威の確立の試みがなされ、また民族主義運動の時代には将来の独立国家のあり方をめぐる論議の中心的素材でもあった。ジャワ文化のあり方は、オランダ植民地体制の根幹をなす一部だったのであり、その直接の帰結として、独立インドネシアという国家体制の根幹をなす位置を占めてきたのである。こうした歴史的経緯に根ざした文化のあり方が、それを「地方」という枠には押し込めきれないものになっているのであり、居住範囲の広さや人口の多さ、あるいは歴代大統領がジャワ人であることなどは、その国家に占める中心性を補強する付帯事項にすぎないと私は考える。

もうひとつは、やはりアメリカの人類学者であるツインが描く、南カリマンタン州のムラトゥス山地民の例である (Tsing 1993)。彼女の研究の主題は、文化的で政治的な周辺性がどのようにつくりだされていくかという点にあり、それを、インドネシア国家のまさに周辺に位置するムラトゥス山地民の事例をもとに検討している。

ムラトゥス山地で焼畑を営む人びとにとって、外部世界は、第二次大戦中の日本軍や独立期の反乱がリラと政府軍、そして有無を言わさぬ開発政策と、つねに暴力的に侵入してくる存在であった。南カリマンタン州で支配的地位にあるのは、低地のイスラム教徒であるバンジャル人で、それが山地民にとってもっとも身近な外部世界の代弁者となる。山地民の男性リーダーたちは、そのバンジャル人らの地方役人にすり寄り、その課税政策を彼らなりに引き受けることで、リーダーとしての地位を確立し維持しようとする。それに対して、山地民の社会でも周辺の地位にある女性の、シャーマンや予言者を名乗る者の語りやヴィジョンのなかにかえって、外部世界の強要する支配的な言説の枠を越え、彼(女)ら自身を主体とした世界の見方、受けとめ方が認められるという。

ツインの描くムラトウス山地民の周辺性は二重、三重のもので、そのもっとも周辺的存在である女性宗教活動家—これらの宗教職能職は本来男性のものである—の呈示するヴィジョンに、支配的な言説の図式をくつがえす可能性を見るツインの分析は、それ自体が予言的にすら見える。現実には、国家の仕組みの暴力的な侵入に対して、それくらいしかそれから逃れるすべはないというところにある。ただし、そうした状況にあってムラトウスの社会が、外部の力を受け入れてたくみに利用しようとするリーダーたちと、それを自らのヴィジョンに取り込んでしまおうとする女性宗教活動家、そしてそれを見守る一般の人びとといったぐあいに、いくつかの極に引き裂かれたような状態にあるという指摘は重要である。それは国家統合の進捗が地域社会にもたらすひとつのかたちを示している。

以上ふたつの例と比べると、本論で見てきた、バリ人の国家統合に対する対処のしかたが、独自のかたちと過程を示すものであることがわかる。それは、国家レベルでは「ヒンドゥー教徒」という少数派であったこと、その暮らす範囲が州の行政区画によく一致し、そのなかでは文化的に圧倒的な多数派であったこと、そうしたなかで地域社会の慣行が植民地時代から重視され、それを基盤とする文化遺産を対象とした観光の発展によって、さらにそれが強化されたこと、そして、その地域社会の存続の重要性をいち早く認識した州政府が、それを振興育成する政策をとってきたこと、といったいくつかの要因が重なり合ってもたらしたものである。

植民地時代までは、バリの文化的覇権を握ることが政治権力への道と結びついていたが、共和国に参加して少数派になってからは、そのふたつは別のものになってしまい、「バリ文化」と言えばその民族的特質の方が強調されることになった。バリの王族は、ジャワの王宮がもつような政治的影響力をもたず、せいぜいバリ人の代表であるにすぎない。またヒンドゥー教の指導者たちも、イスラム教の指導者が手にするような政治的動員力もっていない。こうしたバリの文化の、地域では多数派で国内では少数派であるあり方が、スハルト政権の文化政策にぴったりの対象となる道を用意することになる。

いっぽう南カリマンタン州の事例との比較で言えば、バリ州でのバリ人に相当する位置を占めるのは、低地に住むイスラム教徒のバンジャル人であり、ムラトウス山地民はバリ州内での非ヒンドゥー教徒やバリ人以外の民族に相当する。ただし南カリマンタン州では、州内の多数派と少数派の関係が、宗教的にもイスラム教対土着信仰というぐあいに重なりあっており、山地民の周辺性をいっそう強める構図になっている。それに対してバリでの少数派は、州の外ではむしろ多数派に属し、ムラトウス山地民のような周辺者の悲哀といったものはあまり認められない。

ムラトウス山地民のような国家の周辺に位置する者が、国家の政策の浸透によってその地域社会での生活を脅かされるようになる、といった過程は、南カリマンタン州にかぎらずインドネシアの国内各地で

認められる。そうした政策のもっとも直接的な例は、1980年代から社会福祉省 (Departemen Sosial) が手掛けている。遊動生活をおこなうような周縁民族 (suku terasing / masyarakat terasing) を対象としてその定住化や福祉の向上を目指す政策であり、また1992年から大統領指令で始められた、後進村落の開発政策 (Inpres Desa Tertinggal) である。そこでは、その対象に指定された地域社会が、政府によってなかば強制的に変革を強いられる過程を見て取ることができる。

そのいっぽうで、もう少し規模の大きな民族による、地方文化の構築や文化的自己主張をめざした動きもまた、国内各地で見られるようになってきている。その早い例として、9月30日事件を経てスハルトの政権掌握が確定的になった直後の1966年に、新体制下での西スマトラ地域のあり方を討議する主旨で設立されたミンカンカバウ地域慣習検討委員会 (Lembaga Karapatan Adat Alam Minangkabau) がある。続いて1970年にはスマトラ島中部のリアウ州でリアウ慣習委員会 (Lembaga Adat Riau) が、また1971年には北スマトラのメダンに本拠を置くインドネシア・ムラユ慣習文化委員会 (Majelis Adat dan Budaya Melayu Indonesia) が設立されている。いずれも、スハルト政権による地方行政制度の整備に先行するものであり、それへの対応というよりは、前の時代に批判の矢面に立たされた慣習の擁護を目的として、スルタンや慣習首長の権威が比較的強かった地域に現われた組織である。

70年代後半以降になると、むしろ州政府などが率先するかたちで組織された委員会の創設が相次ぐようになる。首都ジャカルタで、土着のプタウィ人の文化を対象とするプタウィ文化協会が1977年に創設されたことは、すでに第一章で触れた。バリの慣習組織育成委員会の設立は1979年のことである。さらに1986年には南カリマンタン州のバンジャル人を対象にしたバンジャル慣習文化委員会 (Lembaga Budaya Adat Banjar Kalimantan Selatan) が、また1987年にはスマトラ島北端のアチェ特別州にアチェ慣習文化委員会 (Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh) が設立されている。

また、バリ芸能祭に類する催しも各地でおこなわれるようになり、1987年から北スマトラの州都メダンでムラユ文化祭 (Pesta Budaya Melayu) が、同じく1987年から西カリマンタンの州都ボンティアナックでダヤク文化祭 (Gawai Dayak) が、また1989年からは中部ジャワのヨクヤカルタ特別区でヨクヤカルタ芸能祭 (Festival Kesenian Yogyakarta) が開催されるようになっていく。さらに州ではなく県がこの種の催しを手掛けることも見られるようになり、1997年には南スラウェシ州タナ・トラジャ県で第1回目のトラジャ文化祭 (Festival Budaya Toraja) が開かれている。

以上の例は、網羅的にひろったものではなく、新聞の記事で目についただけをあげたものであるが、国内のおおよその傾向はつかむことができる。とくに、ここで詳しく分析する資料も余裕もないが、スハルト時代の初期に結成されたいくつかの慣習委員会は、スルタンや慣習首長を中心にして、慣習にもとづ

く権益を守る性格が強かったのが、バリの例をはじめとして70年代後半からは、州政府などが住民の意向を盛り起こして、地方文化として振興するかたちに移行してきているように見えることが指摘できる。そのことは、「ムラユ文化」や「ダヤク文化」といったとらえ方や、行政区分を単位とした催しのあり方に現われている。

このように、とくにスハルト政権下のインドネシアでは、周辺民族のなかば強制的な国家への編入政策が実施されるいっぽうで、中規模の民族に対しては州や県といった行政区分を枠組みとして国家の一部に位置づけていこうとする政策が顕著である。それは第一章で述べた、国内諸民族の伝統文化の精華を地方文化として国民文化に取り込んでいこうとする文化政策の具現化と言える。しかし本論で見てきたバリ人の場合をはじめとして、そこには地方に暮らす人々の側からの、そうした政策をきっかけとした、自文化の再編成の主体的な取り組みが認められる。その置かれた状況は、ムラトゥス山地民をはじめとする周辺民族の場合ほど抑圧的、破壊的ではないかもしれないが、上の章で見てきたバリ人の直面した例からも、それが有無を言わさぬ、逃れるすべのない押しつけであることに変わりはない。それが独立直後の時代のような反乱に結びつかないのは、中央政府の権力基盤の強化といったことのほかに、地方の住民の側の文化的戦略の変化が指摘されねばならないだろう。本論で論じたバリ人の取り組みが、そうした地方に生きる人々のしたたかな対応を鮮やかに示している。<sup>2)</sup>

\*

国家統合の過程で、どうして地域住民の文化的自己主張が発せられるのかという疑問に対して、それが国家権力の外在性によるのではないかという見通しを、序論で示しておいた。それが近代国家という政治形態に本質的な特性であるかどうかをここで議論する力は持ち合わせていないが、インドネシアのような植民地から出発した国家における、国家という政治形態のもうひとつの外在性を指摘することはできる。つまり独立国家の枠組みが、植民地統治とその後国際政治の世界的情勢によって、いわば外から与えられたという意味での外在性である。

独立以降の共和国政府の政策をたどると、その独立国家という政体を、インドネシアの指導者たちがなんとか自分たちのものとして咀嚼しようと試みた過程がうかがえる。最も民主的におこなわれたとされる1955年の第一回総選挙にもとづく議会制民主主義の試みが挫折した後、スカルノ大統領が発表した「指導される民主主義」構想は、西洋で発達した民主主義の制度に、助け合いや協議と合意といったインドネシア流の理念を注ぎ込もうとした試みだった。同じ姿勢は、スハルト政権によって、「パンチャシラ」の理念を土台に置いた「パンチャシラ民主主義 (Demokrasi Pancasila)」として受け継がれている。ここで言いたいのは、その政策としての妥当性や有効性ではなくて、そこに見られる、民主主義と

いた政治制度を外來のものとして扱う態度である。

この姿勢は、45年憲法中の国民文化の規定のなかに、より明瞭に示されている。そこでは、外來文化のうちの良いものは取り入れ悪い部分は排除しつつ、インドネシアの国民文化を政府が構築していかなければならないというたわわているが、その外來文化のなかに民主主義のような政治制度が含まれていることは、独立の経緯から見て明らかである。

自国のものを外來のものとして対置する構図は、官製のナショナリズムの常套手段であるが、類似の構図は、バリ州政府の規定するような国家と地方文化の対置にも現われている。国家という制度がインドネシアの人びとにとって外在的なものであるように、バリの人びとにとっての国家制度もまた外在的なものである。

ここで注目したいのは、自前のものを外來のものとして対置して显示する手法が、国民にとって政府を、また地方住民にとって州政府を、いくらかであれ自分たちの代表と受け取らせることに与っているのではないか、という点である。国家とバリの住民のあいだにたつバリ州政府の仲介的な役まわりについては、すでに何度も指摘した。そこには州政府を構成する役人と州の住民の同質性といった要素もあるが、そのほかに、国内での少数派としての立場を強調する姿勢が、住民に州政府を自分たちの側にたつ存在と受け取らせる下地を用意している。同じことが政府と国民のあいだにも言え、政府は世界情勢と国民のあいだの仲介者としてみずからを显示し、その役まわりを演ずることで、国民の代表としての地位を正当化しているのではないか、ということである。

インドネシアのような強権的な政治体制で、外在的な国家権力の行使者である政府が、国家をとりまく外部世界の圧力をことさらに強調するのは、単にナショナリズムの鼓舞を意図するばかりでなく、みずからの立場をすこしでも国民の側に置こうとするレトリックでもある。それは外在的なものを自前のものに転ずる魔術とも言える。それがどの程度そのように受け取られているかは別にして、政府の政策はすべて、すくなくとも建前上はそうした姿勢で立案され施行されている。バリ州政府の「地方文化」振興政策もまた、このレトリックにのることで、みずからの立場が地域住民の側にあることを誇示すると同時に、国の政策を自分たちのものとして受け入れる下地をつくりだしている。

こうして、地域の住民と地方政府、そしてそれを統合したレベルでの国民と政府がー丸となって、西洋近代の政治制度や世界的な文化思潮を中心とする外部世界に立ち向かうという構図が出来上がる。政府や州政府の政策をも自前のものうちに取り込んでしまう「政治文化」は、こうした構図のなかではじめて住民の主体的な動きとなりうる。こうした構図にたつことでそれは、単なる政治権力へのすり寄りではなく、アイデンティティにかかわる自己主張となる。バリの文化のあり方が示す、政府の政策に迎合的な

一面は、以上のように理解することで、その主体的な側面が見えてくるのではないだろうか。

かつてベネディクトは、戦時中までの日本人について、国家という存在を至高善として受け取っていると指摘し、それをやむをえない害悪と受け取るアメリカ人と対比した（ベネディクト1966[1946]:100）。彼女はそうした日本人の受け取り方を、なにごとともそれぞれの分をわきまえた行動を重んじる文化のあり方と結び付けて論じているが、明治期以降の日本の国家政策にもまた、上に論じたような外部世界との対決の構図が認められ、それが国民に国の政策を自分たちのためのものと受け取らせる下地となった、といったことが指摘できるのではないか。同じことは、西洋との対比をことさらに強調する近年のシンガポール政府の姿勢などについても言える。

日本やシンガポールの例はともかく、バリの場合に見たように、地域社会のレベルではあれほど民主的な制度を維持運営する人びとが、どうして国のレベルになると、政治権力の私物化や人権の蹂躪を非難されるような体制になってしまうかを考えるには、それが軍事力による篡奪政権だからとか、国の統一が安定するまでの暫定的なものだからと言っただけではじゅうぶんでない。国の政策が、権力者のためだけのものと映るようなら、たとえ軍事力で締め付けたとしても、抵抗というものは起こるのである。そうならないのは、そうした政策が一般の住民にも恩恵をもたらすといった実利的な効果よりもむしろ、政府の設定する文化の構図がもたらす、政府と住民の連帯意識—たとえ建前上のものであっても—に、少なからずよっていると私は考える。国家と地方の関係は、この点で、さらにその上のレベルである国家と国際社会との関係に連動するものであり、それは単に世界情勢が地域の生活にまで浸透してくるといった状況論的なあり方ではなく、その地域を国のなかで、さらにその国を国際社会のなかでどう位置づけるかによってかたちをかえていくような、文化的な運動なのである。

資料1 ポナ村の支出入記録

[ポナ村の会計が記録する会計簿Perincian Kas Desa (Periode Ngusaba tahun 1990-1991)による。村の「中心の寺院」でおこなう年に一度の豊穡祭が、会計年度の基準にとられている。簿記としての不備がいくつか見られるが、ここではそのまま訳す。]

	日付	内容	収入(ルピア)	支出(ルピア)
1	6-10-90	公有田収穫	107,500	
2	9-10-90	「中心の寺院」電気代		3,250
3	10-10-90	公有田収穫	100,000	
4	13-10-90	公有田収穫	90,000	
5	15-10-90	Sugimanek (ガルンガン祭日) 費用		200,000
6	16-10-90	公有田収穫	162,500	
7		公有田収穫	80,000	
8	20-10-90	役員会合費		1,500
9	26-10-90	村の総会のお供え代		200
10	29-10-90	公有田収穫	92,500	
11	9-11-90	公有地の椰子の収穫	47,975	
12	14-11-90	「中心の寺院」電気代		2,225
13	1-12-90	役員会合費		2,150
14	4-12-90	公有地の椰子の収穫	9,500	
15	6-12-90	「中心の寺院」特別電気代		5,450
16	31-12-90	借入金庫より借入(豊穡祭費用)	2,007,225	
17		クニンガン祭日(7-4-90)費用		457,425
18		豊穡祭(3-10-90)費用		1,549,800
19	11-1-91	村の総会のお供え代		300
20		タイプ用紙		3,000
21	14-1-91	公有田収穫	90,000	
22	16-1-91	公有地の椰子の収穫	9,000	
23	18-1-91	「中心の寺院」電気代		4,200
24	29-1-91	公有田収穫	170,000	
25	13-2-91	公有地の椰子の収穫	11,625	
26	21-2-91	「中心の寺院」電気代		3,400
27	8-3-91	村の総会のお供え代		250
28		ニュビ祭日前のお供え		575,000
29		市場の場所代	273,600	
30	11-3-91	役員会合費		2,800
31	15-3-91	市場の寺院の祭礼費		38,500
32	25-3-91	公有地の椰子の収穫	12,500	
33	3-4-91	灯油代(ニュビ前日の催し用)		12,250
34		儀礼用脚鶏の費用		5,000
35		脚鶏の収入	70,000	
36		ニュビ前の浄化儀礼費用		228,300

37		關鷄取入の貸付	10,000	30,000
38	11-4-91	「中心の寺院」電気代（2回分）		6,450
39	23-4-91	公有地の椰子の植えつけ費		5,000
40	1-5-91	公有田収穫	80,000	
41	3-5-91	村の総会のお供え代		200
42	4-5-91	Sugimanek（ガルンガン祭日）費用		200,000
43	10-5-91	公有田収穫	65,000	
44	13-5-91	公有田収穫	90,000	
45	16-5-91	公有田収穫	80,000	
46	20-5-91	「中心の寺院」電気代		2,675
47		公有田収穫	75,000	
48	12-6-91	「中心の寺院」電気代		3,050
49	19-6-91	役員会合費		2,000
50	22-6-91	公有田収穫	75,000	
51	25-6-91	村の総会のお供え代		200
52	2-7-91	公有地の椰子の収穫	13,800	
53	3-7-91	「中心の寺院」の祭司就任儀礼費用		125,000
54	16-7-91	「中心の寺院」電気代		3,750
55	7-8-91	共同の火葬の準備儀礼費用		660,000
56	8-8-91	儀礼用關鷄の費用		5,000
57	19-8-91	「中心の寺院」電気代		3,800
58	22-8-91	公有地の椰子の収穫	11,500	
59	31-8-91	公有田収穫	200,000	
60		「中心の寺院」・「村の寺院」の定期祭礼（3/4-11-90）収入	366,650	
61		「中心の寺院」・「村の寺院」の定期祭礼（7-4-90）不足分		-411,765
62		豊穡祭（3-10-90）後の村の口座残金	69,625	
		計	4,460,500	4,553,890
		不足分	93,390	
		収支総計	4,553,890	4,553,890

## 資料2 ポナ村の慣習法典

[ここに訳出するのは、バリ語で綴られ、アルファベットでタイプ打ちされた、ポナ村の慣習法典である。末尾に1985年3月23日の日付で慣習村長の署名が記されている。原文は、装飾的な文体のバリ語で綴られており、その逐語訳は私の精学力にあまるので、ここでは取り決めの内容を明示する意図のかたちで訳出する。]

### ポナ村慣習法典

#### 前文

これはヒンドゥー教の教えにもとづく成員のおこないから生まれた取り決めである。祖先の文化遺産はこのなかに集約されている。それゆえこれを慣習法典として定める。またそれを後代に伝える指針の役割も意図したものである。神の恩寵によりこの法典は与えられた。この取り決めを守ることで、目に見える世界も見えない世界もヒンドゥー教の理想にそった繁栄がもたらされるように。またその示すトリヒタカラナの理念を体現するうつわとなるように。トリヒタカラナの内容は以下のとおりである。すなわち

- 1 成員の魂のやすらぎ所としての村の寺院：「村の寺院」、「中心の寺院」、「大きな内奥の寺院」、および「バスタナ内奥の寺院」。
- 2 慣習村の物質的実体を構成する空間：公有の居住地、慣習村の公有地、村の寺院の公有地、家畜の飼育地、村民の所有地、共有の水（生活用水および灌漑用水）の流れるところ、公有の道路。
- 3 慣習村の人的構成物である成員。これには村の住人とそこに生まれる者が含まれる。

以上のほかに慣習法典は、尊敬されるインドネシア国民としての生活をまっとうするため、以下の規定に立脚する。すなわち

- 1 パンチャシラ。
- 2 1945年憲法。
- 3 インドネシア共和国の法律。

### 第1章 名称と領界

#### 第1条

- 1 名称：ポナ村。
- 2 領界：北はチュルッ慣習村と、東はバクリサン川と、南はスラット慣習村およびバスタム慣習村と、西はブルガ慣習村およびグダス慣習村と接する。
- 3 ポナ村は、ポナ北部集落、ポナ東部集落、ポナ南部集落の3つに分かれる。

### 第2章 基盤と理念

#### 第2条

- 1 基盤：パンチャシラ、1945年憲法、トリヒタカラナ、各種慣習。

#### 第3条 理念

- 1 ヒンドゥー教の教えを顧守する。
- 2 成員間の助け合いによりパンチャシラ社会を建設する。
- 3 村と成員の永続を約束する規律を維持する。
- 4 目に見える世界および見えない世界の安寧秩序を維持する。

### 第3章 成員

#### 第4条 成員の条件

- 1 村の公有の居住地に住まう者。
- 2 村の領界内に位置する国有地に住まう者。
- 3 村の成員のもとに婚入して12か月を経た者。
- 4 村の領界内に居住する者で、以下の条件を満たす者：ヒンドゥー教徒、慣習法を遵守する者。上記の成員宅に居留する者。

#### 第5条 成員の分類

- 1 正成員 (krama pangarep)：村の公有の居住地の住人、国有地の住人、正成員の相続人で既婚者、国の認められた婚姻手続きをすませた夫婦。
- 2 副成員 (krama pangele)：正成員の相続者以外の既婚者で、まだ自身の墓敷をもたず、正成員の住居に借居する者。
- 3 やもめ成員 (krama balu)：配偶者に死別した者、これには正成員のやもめ成員と副成員のやもめ成員がある。
- 4 未成年成員 (krama anak)：成人にいたらないうちに親や兄と死別した者、これにも正成員の未成年成員と、副成員の未成年成員とがある。
- 5 扶養成員 (krama roban)：子供のない副成員のやもめ成員、副成員の未成年成員、65歳以上の老人、片腕・片足、盲目、小児マヒ、精神薄弱等の傷害者、子供のない出戻り。

#### 第6条 成員権の継承

- 1 正成員は代々成員権を継承する。村を去るには総会での承認が必要。
- 2 副成員は、寄留する正成員の承諾のもとに村に住むことができる。
- 3 副成員のやもめ成員については、上の副成員の場合に準ずる。
- 4 正成員のやもめ成員は、村外へ婚出しないかぎり成員権を保持する。村外へ婚出したときは、正成員の継承権を放棄する。
- 5 正成員の未成年成員は、男女いずれの正成員権をも継承する。副成員の未成年成員は、副成員のやもめ成員に準ずる。

#### 第7条 成員の義務

- 1 正成員も副成員も、村の主催する儀礼の費用 (pedagangan) と労役 (ayahan) を負担する義務がある。負担の額は、総会での取り決めによって決する。労役には以下のものがある：(a)村の寺院での祭礼の準備・運営、(b)村の寺院の施設建設・補修、(c)「大きな内奥の寺院」と「バスタナ内奥の寺院」のそれぞれについては、それぞれの信徒がそれにあたる。
- 2 正成員のやもめ成員については、費用負担は正成員と同じ額が割り当てられるが、労役に関しては正成員の半分の日数が割り当てられる。
- 3 副成員のやもめ成員については、(a)配偶者の火葬をまだすませていない者については正成員のやもめ成員に準ずる、(b)配偶者の火葬をすませた者については、扶養成員と同じ扱いになり、費用も労役も免除される。
- 4 未成年成員については、(a)正成員の未成年成員は、費用負担は副成員と同じだが、労役は免除される、(b)副成員の未成年成員は、副成員のやもめ成員と同じ扱いになる。

### 第4章 ポナ村の組織・制度

#### 第8条

- 1 慣習村組織・制度については以下のとおり：(a)代表委員会、(b)慣習委員会、(c)役員、(d)監察委員会。

- 2 各組織・制度の役割は以下のとおり：(a)代表委員会は村の最高決定機関である。(b)慣習委員会は役員の行政を監督する。(c)役員は慣習法にのっとり政務をおこなう。(d)監察委員会は行政の法的適正さを監視する。
- 3 代表委員会の役員構成は、(a)委員長1人、(b)副委員長1人、(c)書記1人。
- 4 代表委員会の成員構成は、(a)村の役員、(b)各集落長、(c)集落成員50人につき1人の代表委員、(d)集落青年団の代表各1人。
- 5 慣習委員会の成員構成は、(a)村の役員、(b)各集落長とその補佐。
- 6 役員の構成は、(a)慣習村長1人、(b)副村長1人、(c)書記1人、(d)村長補佐1人、(e)専門委員各1人。専門委員には(a)宗教専門委員、(b)建設専門委員、(c)会計専門委員、(d)治安専門委員などがある。これら村の役員は村長が選び、総会で承認される。
- 7 監察委員会は、村長が指名し総会で承認される。慣習法に通じた少なくとも5人の委員からなる。

#### 第9条

- 1 代表委員会の集落代表は、それぞれ集落の成員により選出される。
- 2 代表委員会の役員である正副委員長および書記各4人は、委員により選出される。
- 3 代表委員会の委員および役員の任期は5年とする。
- 4 その再選は妨げない。
- 5 代表委員会は最低年一回開く。必要なら毎日でも開く。
- 6 代表委員会が必要と認めれば、村の総会を開く。

#### 第10条 代表委員会

- 1 代表委員会の任務は、慣習村成員の意向にそって、慣習村長を任命しまた解任する。慣習法にもとづいて村の施政内容を定める。必要に応じて慣習法を改定する。村の役員による施政を監督する。

#### 第11条 慣習委員会

- 1 慣習委員会は、ボナ村内の各集落長とそれを補佐する専門委員とで構成する。
- 2 集落長が1人で任務を遂行できないときは、集落成員の選出する副集落長を1人置くことができる。
- 3 慣習委員会は慣習村長が統率する。
- 4 慣習委員会の委員の任期は5年とする。
- 5 慣習委員会は6か月に1回開く。
- 6 任務の遂行は委員会の決定にもとづいておこなう。

#### 第12条 慣習委員会の任務

慣習委員会の任務は、慣習村長とともに、慣習法の適用規定を決めること、村長の意向を支持しあるいは反対すること、合議の内容をチェックすること、である。

#### 第13条

- 1 慣習村長は、代表委員会の最高権者であり、最高責任者である。
- 2 慣習村長は、副村長により補佐される。

#### 第14条

- 1 慣習委員会は村の役員とともに、慣習村成員の活動を監督する。
- 2 村の公有物の運用を監督する。

#### 第15条 慣習村長の条件

- 1 慣習村長は、ボナ村生まれで、村内に在住の者であること。
- 2 村内の集落成員であること。
- 3 25歳以上の既婚者であること。
- 4 バリ文字とアルファベットによる文章に通じていること。
- 5 良識があり、村長の任務を心得ていること。
- 6 過ちがなく、病気でないこと。
- 7 インドネシア共和国の法令により罰せられたことのないこと。
- 8 ボナ村の慣習法を誠実に実施する意欲のあること。

#### 第16条 慣習村長の任期

- 1 慣習村長の任期は5年とし、再任は妨げない。
- 2 慣習村長は、以下のときその職を解く；任期が終了したとき、死亡したとき、慣習法にそむくおこないをしたとき、汰められた職務を遂行しなかったとき、約束にそむいたとき、他の村に転居したとき、宗教上の違反を犯したとき。

#### 第17条 役員の報酬

- 1 慣習村成員にかかる費用負担や労役を免除される。
- 2 慣習村長については、村の財源から代表委員会の決めた額の金額が報酬として与えられる。
- 3 慣習村長にあてられた公有地の収権は、慣習村長と役員とで分けられる。
- 4 以上の報酬と負担免除は、代表委員会で決定される。

#### 第18条

慣習村長と役員は、就任に当たって村の寺院で清めの儀礼を受け、以下の宣誓をおこなう。

- [宣誓文] 1 私は、慣習村が私に委任する職務の実行を約束することを誓う。
- 2 私は慣習法の理念にそって職務をおこなうことを引き受ける。
  - 3 私は慣習村の成員全員に対して公正かつ誠実に職務を遂行する。
  - 4 私は、ヒンドゥー教の教えに照らして職務に公明であることを約束する。

#### 第19条 監察委員会

- 1 監察委員会の任務は、慣習村成員の間で生じるいさかきを終わらせること、罰を定めること、事件の証人を立てること、慣習法にもとづいて裁定を下すこと、その執行を慣習村長に委ねること、裁定を証拠として保管すること、裁定の執行に必要な費用を捻出すること。

#### 第20条 監察委員会の規定

- 1 監察委員会の任期は5年とする。
- 2 監察委員会は慣習村長によって設置され、慣習委員会によって召集される。

### 第5章 成員の活動

#### 第21条

- 1 慣習村成員のおこなうべきことは以下のとおり；(a)目に見える世界と見えない世界の調和を維持し高める、(b)村の公有物を共同で使用する、(c)ヒンドゥー教の教えを実行する、(d)共同事業を実施する。
- 2 そのほかに成員は以下の義務を負う；公共の目的で決めたすべてのことを実施する、村の寺院での儀礼の労役

を負担する、村がれ (sebel) に抵触しないかぎり村の寺院での合同の祈りに参列する、村の寺院や集会場建設の費用を負担する、儀礼や建物建設の必要経費・労力の分担は集会で決める。

#### 第22条 成員の脱退

- 1 やむをえぬ事情で他の集落に移る際には、送り出す集落と受け入れる集落の双方での承認が必要である。
- 2 以下のときには成員でなくなる；他の村に移るとき、その際には移住先での受け入れを請う書状を持たせる。上述の第5条第5項(a)(b)に該当して扶養成員となったとき。
- 3 ヒンドゥー教以外の宗教に改宗したとき。
- 4 上述の第5条第5項(a)(b)以外の理由で成員であることをやめるとき、私有財産以外の、成員としての共有財産の権利は失われる。
- 5 個人的な理由で労役に出なかつたり費用負担をしなかつたときには、罰金 (pemerda) が科される。その支払いは6か月に一度まとめて支払えばよい。
- 6 しかるべき理由があれば、仲間外れにしたり、慣習法に従わない者の成員資格を剥奪するなどの制裁を科すことがある。

#### 第23条 集落の分割

以下の条件を満たすとき、集落は分割される：

- 1 集落構成員が100世帯を越えたとき。
- 2 分割は、いさかいによるのではなく、成員の合意による。
- 3 分割に必要な費用は慣習村が負担する。
- 4 分割は代表委員会の承認をもって決定する。

#### 第24条 集落の統合

以下の条件を満たすとき、集落は統合される：

- 1 合わせても100世帯に満たないとき。
- 2 統合は住民の合意にもとづく。
- 3 統合は代表委員会の承認をもって決定する。

### 第6章 公有の居住地

#### 第25条

村の公有の居住地 (karang desa) は、成員が代々居住する敷地であり、居住者はそれを維持管理するとともに、いっさいの村の共同作業の労役を負担しなければならない。

#### 第26条 居住地の分割と統合

- 1 以下の条件を満たすとき、居住地はふたつに分割できる；総会で同意され、代表委員会で承認されたとき、それでいさかいが生じないとき、分割後はそれぞれの住人に村の労役負担が課せられる。
- 2 居住地の統合は、いずれかの住人に子がなく、統合しても労役負担が減じない場合に限り可能である。
- 3 公有の居住地は、いかなる場合でも売買できない。個人所有地で個人名義の地権証をもつ土地についてはこのかぎりでない。

### 第7章 ボナ村の公有物

#### 第27条

- 1 ボナ村の公有物とは、村が所有するいっさいのものである。

- 2 公有物の使用は村の役員の管轄のもとでおこなう。
- 3 村の寺院の施設・道具については、その管理をそれぞれの寺院の寺院祭司および清掃係に委ねる。
- 4 村の成員全体にとっての必要性がないかぎり、村の公有物を売ることはできない。
- 5 公有物に手を加える必要があるときには、役員に知らせ、成員全体の合意をもっておこなう。

## 第8章 雑々の規制

### 第28条

1 建物については隣人に迷惑をかけるような建物を建ててはいけない。別の住居によって表通りへの出口をふさがれた場合は、裏の方へ通路を設けるように。そうした通路が私有地を通る場合は、私有地の所有者が通路分を貸すなどして便宜をはかるように。表通りや裏口への通路の幅は、両手を広げた広さを越えないように。住居の境は塀や垣根でしっかり仕切るように。

2 庭木については、居住地内の庭木は、塀から両手を広げた長さ分だけ離して植えるように。庭木が隣の敷地にまで枝を広げるのはよくない。そうなった場合には両者で話し合うように。庭木が倒れて家畜や建物に被害を及ぼした場合、その木の所有者が費用を負担して儀礼をおこなう。倒れた庭木が人に当たった場合は、被害者と木の所有者が慣習委員会のもとで調停をおこなう。庭木が隣人の敷地にまで枝を伸ばして迷惑を与えた場合は、(a)迷惑を受けた者が木の所有者にそれを知らせ、(b)その訴えが聞き入れられないときは慣習委員会に申し立て、(c)慣習委員会は訴えの内容を調べて、それが正当である場合は木を切るように申し付け、2日たっても所有者が木を切らないときには慣習委員が木を切る。切った木の半分は所有者の、半分は村の所有物になり、切る費用は所有者の負担とする。

3 家畜については：牛、豚、山羊、水牛、馬といった家畜は囲いに入らせて飼うように。家畜が逃げ出して隣人の所有物を壊した場合、慣習委員会に訴えるように。その隣家畜の所有者はその被害を弁償しなければならない。家畜が寺院を壊した場合、補修費に加えて清めの儀礼の費用も負担しなければならない。その儀礼については信徒の意向とヒンドゥー祭司の助言にもとづく。

4 排水については：雨水は隣人の居住地に入らないように流す。生活排水は穴を掘って地下に浸透させるように。

### 第29条

- 1 成員間の問題は、慣習法に従い、話し合いによって解決するように。
- 2 話し合いがつかない場合は、監察委員会に問題を持ち込むように。
- 3 監察委員会の調停に同意できない場合は、政府の裁判所に訴えるように。
- 4 集落成員のあいだの調和と結束を維持するように。

### 第30条 村の寺院の清掃

- 1 村の寺院の清掃に当たる清掃係を置く。
- 2 清掃係の人数は村の成員の合意で決める。
- 3 すでに話し合いによって取り決められた人数は以下のとおり：「中心の寺院」8人、「村の寺院」2人、「大きな内奥の寺院」3人、「バスターナ内奥の寺院」2人。

### 第31条 清掃係の任務

- 1 担当する寺院の状態に気を配りながら清掃する。
- 2 寺院での行事の際に寺院祭司を補佐する。
- 3 集落成員とともに、儀礼の際のお供えを準備する。

清掃係の報酬は以下のとおり。

- 1 儀礼の費用分担の免除。
- 2 労役も免除される。

### 第32条 寺院での規制

- 1 寺院へ入るときは慣習衣装／腰帯を着用するように。
- 2 寺院境内で悪口を言ってはならない。
- 3 寺院境内で胸をはだけて赤子に乳をやってはならない。
- 4 寺院境内でいさかいをしてはならない。
- 5 寺院境内で大小便をしてはならない。
- 6 儀礼の最中は境内をうろろろしないように。
- 7 寺院の取り決めに従わないおこないをしないように。

### 第33条

- 1 (欠)
- 2 村の会合においては、出席者は腰帯を身に付けるように。
- 3 成員に用事を伝える太鼓 (kulku) の合図について：
  3. 1 子供が生まれたときは、3×2回叩く。
  3. 2 死者が出た場合は、3×3回叩く。
  3. 3 泥棒が出たとき、暴動で死者が出たとき、建物が崩れたときなどは、2つづつ早く叩く。
  3. 4 いさかいが殺傷沙汰に発展したときは、3つづつ早く叩く。
  3. 5 火事が出たときは、4つづつ早く叩く。以上のうち最後の3つの場合には、成員は声を掛け合って互いに注意を喚起する。

## 第9章 ボナ村の宗教行事

### 第34条 神の儀礼 (Dewa Yadnya)

- 1 ボナ村の成員は、ヒンドゥー教の教えを守り、5種の儀礼 (Panca Yadnya) を遂行する。
- 2 ボナ村成員の遂行する宗教儀礼は以下のとおり：
  2. 1 村の豊穡儀礼 (Ngusaba desa) および特別豊穡儀礼 (Ngusaba Niri)。
  2. 2 村の各寺院の定期祭礼。
  2. 3 代表委員会、信徒の集会、寺院祭司、ヒンドゥー祭司の指示により、村の寺院でおこなう大規模儀礼。
- 3 村の各寺院の定期祭礼の日取りは以下のとおり：
  3. 1 「中心の寺院」はクニンガン週のサニヌチャラ・クリウォンの日。
  3. 2 「村の寺院」はランキル週のルディテ・ウマニスの日。
  3. 3 「大きな内奥の寺院」はランキル週のソマ・バインの日。
  3. 4 「バスダナ内奥の寺院」はムダンシア週のブダ・ウマニスの日。
  3. 5 特別豊穡祭や大規模儀礼については、成員の話し合いで決める。
- 4 定期祭礼は、小規模、中規模、大規模のいずれかでおこなう。
- 5 村の寺院の定期祭礼で、完全なお供えのセットを供えるのは、旧来の慣習により1日だけとする。

### 第35条 けがれ (sebel) について

- 1 出生のけがれ：
  1. 1 出産後43日が経過する前の産婦は、寺院の労役に参加できない。
  1. 2 父親は、赤子の臍の緒がとれてから、寺院の労役に参加できる。
- 2 死のけがれ；それぞれの一族の慣習により、3日から12日までとする。
- 3 生理のけがれ；生理が終わって髪を洗うまで。
- 4 結婚のけがれ；正式の婚姻儀礼をおこない、村の寺院で祈りをすませるまで。

第36条 不浄 (leteh) について

不浄とされるのは以下のとおり：

- 1 儀礼のため以外の理由で、家畜が寺院境内に入ったとき。
- 2 人間の骨や死者の髪が寺院境内に持ち込まれたとき。
- 3 清めの儀礼をまだ受けていない者。
- 4 清めの儀礼を受けていない妊婦。
- 5 禁じられた性関係をもち、まだ清めの儀礼を受けていない者。
- 6 精神錯乱者。
- 7 歯が生える前の儀礼を受けていない赤子。

第37条 聖職者の儀礼 (Resi Yadnya)

村の寺院の寺院祭司について：

- 1 村の寺院や一族の寺院での儀礼を、ヒンドゥー祭司と協力して遂行する。
- 2 村の成員やその一族の関わる儀礼を遂行する。
- 3 寺院祭司になるためにおこなうこと：
  3. 1 村の寺院で祈り、神の承認を得る。
  3. 2 村の成員の意向にもとづいて選出する。
- 4 寺院祭司の擁立は、しかしその適性を確かめて審査すること。
- 5 寺院祭司就任の儀礼の費用は村が負担する。
- 6 寺院祭司の報酬は以下のとおり：
  6. 1 成員にかかる費用負担と労役の免除。
  6. 2 慣習委員会の承認のもとに、儀礼に使用されたお供えの中味を得る。
  6. 3 代表委員会の承認のもとに、寺院の公有田の収穫を得る。
- 7 祭司を退職するときは以下のとおり：
  7. 1 死亡したとき。
  7. 2 傷害を負って祭司の任務を遂行できなくなったとき。
  7. 3 ボケたとき。
  7. 4 やむを得ない事情で退職を願い出たとき。
  7. 5 義務を怠ったとき。

第38条

- 1 寺院祭司が年老いて引退したとき、代表委員会の承認をもって、その生活費は村で負担する。
- 2 寺院祭司が退職を願い出たり、義務を怠って退職したときは、退職後の生活費を村が負担することはなく、ふつうの成員に戻る。
- 3 寺院祭司が死亡した場合は、成員が儀礼を代行する。
- 4 村の寺院のはかに、ダルム・ジュランティック寺院とスグニン寺院の寺院祭司も、村の成員の費用負担や労役を免除される。これらの寺院祭司は、清浄な水を汲む儀礼をスグニン寺院でおこなうといったかたちで、村の寺院の行事を手伝う。これらの寺院祭司が死亡した場合、その火葬儀礼を成員がおこなうことはできない。

第39条 ヒンドゥー祭司

- 1 ポナ村の成員が信奉するのは、村内にある以下の2つの祭司家のヒンドゥー祭司である。
  1. 1 「南の祭司家」のヒンドゥー祭司。
  1. 2 「ウンプル祭司家」のヒンドゥー祭司。

- 2 ヒンドゥー祭司のは、村の信徒の意向をよく聞いて、以下の要請に従って務めをおこなうこと：
  2. 1 師匠のヒンドゥー祭司の助言に従う。
  2. 2 村の信徒の意向に従う。
  3. 3 代表委員会に体现される村の要請に従う。
- 3 ヒンドゥー祭司はその務めにあたって、ヒンドゥー教評議会の助言に従うこと。
- 4 ヒンドゥー祭司は村の寺院や成員の儀礼でその務めを果たすこと。
- 5 ヒンドゥー祭司の務めにかかる費用は、信徒が負担する。
- 6 ヒンドゥー祭司が死亡した場合、その火葬は信徒がその家族を助けておこなう。

#### 第40条 祖恵の儀礼 (Pitra Yadnya)

- 1 慣習村の成員が死亡した場合、以下の手続きをおこなう：
  1. 1 遺体を埋葬する。
  1. 2 火葬する。
  1. 3 埋葬に適した日まで遺体を墓地にあずける (maksingan)。
  1. 4 合同火葬が近いときに、遺体をそれまで保管する。
- 2 火葬の実施は集落でおこなう。
- 3 火葬の実施は、ヒンドゥー祭司の決めたしかるべき日に、その指示と成員の意向にそっておこなう。
- 4 遺体の掘り出しは、火葬の時期を待っておこなう。合同火葬は、成員の話し合いにより、毎年1回あるいは3年に1回実施する。
- 5 埋葬して1年しかたっていない遺体を掘り起こすときは、以下の条件を満たす場合とする：遺族の願い出、代表委員会の承認、それを実施する集落成員の承諾。
- 6 すでに墓地にあずける儀礼手続きを経た遺体を、さらに埋葬することはできない。
- 7 死者を出した家族が、その死者をすぐに火葬するとき、墓地に埋葬してまだ火葬していない者の遺体を掘りだして共に火葬にふすことは、上記の第4項および第5項を満たすかぎり許される。

#### 第41条 祖恵の儀礼の実施手続き

- 1 悪意によるもめごとが生じないように、以下の手続きによって実施すること：遺体を火葬場まで運ぶ際に、遺体を乱暴に扱わない (ngaran sawa) しないこと、死んだばかりの遺体を乗せた輿はいちばん最後に運び、揺すったりしないこと、遺体を運ぶ輿やそれを入れて燃やすはらばてを壊さないこと、遺体をしっかり燃やすこと、遺体を燃やした灰を海に運ぶ際には整然とおこない、先を争ったりしないこと。
- 2 代表委員会の承認のもとに、ヒンドゥー祭司は火葬場で一族ごとに火葬の祈りをおこなう。
- 3 火葬場の後片付けは、慣行に従い、墓地の管理組合にまかせる。
- 4 遺体なしの葬儀 (ngeinlang)：医者の指示により遺体を持ち出せない、伝染病などによる死者の葬儀や火葬は、行方不明の者などの葬儀に準じる。

#### 第42条 不自然な死、自殺、不浄をもたらす死

- 1 不自然な死に方をしたり、自殺したりした者の葬儀については、成員とヒンドゥー祭司が話し合って決める。
- 2 村に汚染が広がらないように、それらの遺体は火葬までホルマリンにつけるなどして保管する。
- 3 遺体の保管は、特別な事情がないかぎり死んでから1週間を越えないようにする。

#### 第43条

- 村の成員でない者が村の墓地で埋葬や火葬にふされるときは、以下の規定に従う：
- 1 成員の話し合いと代表委員会で決めた、成員になるための入会金を支払う。

- 2 葬儀の費用はすべて遺族の負担とする。
- 3 費用の支払いは、火葬後3日以内とする。天災の犠牲者で、葬儀の費用が出せない者を村の墓地に埋葬することは認めるが、いずれは上記第43条第1、2、3項を満たすように。そうして埋葬された遺体は、1年か3年を過ぎたら合同火葬にふされる。一度埋葬した遺体を他の墓地に移すことは、遺体を墓地の外に持ち出してはならないとするヒンドゥー教の教えに反し、認められない。
- 4 村の寺院の祭礼中に死者が出た場合は、以下の規定に従う：アングルン（楽器）や松明やキドゥン（歌歌）を用いずに手早く埋葬する。埋葬は寺院での儀礼が中断する深夜に遺族のみでおこなう。この規定に従わないときは、遺体は儀礼をほどこされないうまま放置される。
- 5 祭礼中の死者の葬儀は、神が天界に帰ってからおこなう。

#### 第44条 人間の儀礼 (Manusa Yadnya)

- 1 生後間もない赤子が死亡した場合、ヒンドゥー教の教えと村の慣行に従い、その家族で儀礼をおこなう。
- 2 その儀礼は小規模、中規模、大規模のいずれかでおこなう。
- 3 ポナ村の成員は、以下のことについてあらかじめ論議しない：男女の双子を産む、バリ政府の1951年第10号政令に言う「王族に肩を並べる [平民が男女の双子を産む]」こと、成員の合意とヒンドゥー祭司の助言にもとづく代表委員会の承認をもって男女の双子のけがれを祓う儀礼を、成員の寄附でおこなうこと。

#### 第45条 悪霊の儀礼 (Bhuta Yadnya)

- 1 村の領域内でおこなう儀礼：第9月の浄化儀礼 (Taur Kasniga)。その日は毎年ヒンドゥー教評議会の指示によって定める。その二ユビの日前日の夕方に村内を回って歩くお祓い (buu-buu) には成員すべてが参加すること、その費用には村の市場からの収益をあてる。そのお供えは口もとがブチの犬を含む5種の動物供犠とする。
- 2 合同でおこなうお祓い (pecaruan) には以下のものがある：第5月の浄化儀礼。これは慣習村長と村民の話し合いでその実施内容を定める。
- 3 合同のお祓いは、各家族の合意と要請にもとづいておこなう。

#### 第46条 婚姻

婚姻の手続きは、ヒンドゥー教の規定にのっとると同時に、インドネシア政府の1974年の婚姻法と1975年の施行規定にもとづくものとする。

#### 第47条 遺産

- 1 遺産とは、その所有者の死により残された財産のことを言う。
- 2 その内容としては以下のとおり：財産、[屋敷の寺院など] 代々相続されるもの、古文書、労役の課せられる居住地。
- 3 死者の残した負債もまた相続される。

#### 第48条 遺産を受け取る者

- 1 実子および親族内からもらった養子。
- 2 死者から系譜をさかのぼった父やオジ。
- 3 子や父、オジがいない場合は、さらに父系で系譜をたどれる親族。
- 4 父系親族がいない場合は、母系でたどれる親族。
- 5 父系親族も母系親族もない場合は、同じ一族 (dadla) 内の者。
- 6 村内に相続人がいない場合には、遺産は村のものとなる。
- 7 成員の義務を負担する家系が途絶える場合は、集落成員の承認をもって廃絶とする。

8 村の労役が課せられる居住地については、息子に相続させるのが望ましい。それ以外の者に相続させることも可能だが、その場合は村の総会で承認を得るように。

9 身分にかかわらず、息子が結婚するまでは、父親が村の労役を負担する。

10 息子が結婚して1年たったら、父親は成員から引退できる。

11 相続人はその遺産の管理運営をしっかりと続けるように。

#### 第49条 遺産の相続

1 遺産は以下の条件が満たされたとき分配できる：先代の葬儀が完了したとき、先代の残した負債が支払われたとき。

2 遺産の分配を受けるのにふさわしくない者は以下のとおり：(a)婿養子、(b)遺産の所有者である親を殺した者。

#### 第50条

1 相続人 (sentana) とは遺産の相続者であり、基本的には息子やその代理としての娘や養子である。

2 系譜にもとづく相続人：息子がいない場合は娘が相続代理人 (sentana rateg) になる。娘もいないときには養子をとってそれにあてて。

3 相続代理人の条件：相続代理人の婚姻は、夫の承諾のもとに、妻の家でおこなう。その夫はヒンドゥー教徒であること。

4 相続人の条件：ヒンドゥー教徒であること、父系親族であること、もし父系親族がいなければ母系親族であること、もし親族がいなければ遺産を残す者の意向にそった者、相続代理人については15才以下で未婚であること、遺産の維持管理に務める者であること、承服できなければ裁判所に訴えること。

#### 第51条

相続代理人について：

1 父系の血をひく女性であること。

2 両親の妻子であること。

養子について：

1 養子手続きをとった時点で、生家での相続権は失われる。

2 養い親の言い付けによく従うこと。

#### 第52条 養子の義務

1 養い親の遺産を相続する。

2 養い親の系譜を継ぐ。

3 養い親に対する子としての務めを果たす。

4 養い親の言い付けを実行に移す。

### 第10章

#### 第53条 その他の成員活動の実施規定

この法典に明記された以外の慣習村成員の活動については、代表委員会、慣習委員会および成員総会に計ったうえで実施するものとする。

### 第11章 慣習法の改定

#### 第54条

- 1 この慣習法典の記載事項は、代表委員会の要請があったとき改定できる。
- 2 改定にあたっては、代表委員会の会議で3分の2の賛成を必要とする。
- 3 代表委員会の審議に際しては、それに先立つ成員全体の総会で3分の2の改定賛成者があることを前提とする。

#### 第12章

##### 第55条 旧来の慣行

- 1 この法典による取り決めの成立以前からおこなわれてきた慣行については、旧来どおり続けることとする。
- 2 続行にあたっては、成員の合意を条件とする。
- 3 合意を得たものについては、慣習委員会と慣習村長が責任をもって実施すること。

#### 第13章

##### 第56条 その他

- 1 ここに盛り込まれなかった取り決めについては、機会をあらためて代表委員会にはかり、さらに検討する。
- 2 この慣習法はボナ村の成員全体によって支持され実施されるものである。

1985年3月23日

ボナ村長（署名）

資料3 中央政府およびバリ州政府の政策年表

[中央政府の政策]	[バリ州政府の政策]
1945 スカルノ・ハッタによる共和国独立宣言	
1947	東インドネシア国に加盟
1949 共和国政府が国際社会で承認される	インドネシア共和国連邦に参加
1950	インドネシア共和国に編入される
1955 第一回総選挙	
1957 スカルノ大統領の「指導される民主主義」構想	
1958	バリが独立した州になる
1959 45年憲法への復帰	
1963	バリ・ビーチ・ホテル建設開始
1965 9月30日事件	
1966	バリ・ビーチ・ホテルがオープン
1968 スハルト大統領就任	
1969 第一次五カ年計画開始	ングラー・ライ国際空港開設
1971 第二回総選挙	「バリ観光開発のためのマスター・プラン」
1974 「地方自治法」公布	
1978	イダ・バグス・マントラ知事就任
1979 「村落統治法」公布	
1984 慣習に関する内務大臣令発令	
1986	慣習村に関する州条例発令
1988	村落信用金庫に関する州条例発令

〈年表つづき〉

〔宗教関係〕

〔文化関係〕

- |      |  |   |
|------|--|---|
| 1952 | 宗教大臣決定でヒンドゥー教は土着信仰部門に入れられる   |   |
| 1953 | バリ地方政府が自治宗教局設置   |   |
| 1958 | 宗教省がヒンドゥー部門の設置を約束  |   |
| 1959 | 「バリサダ・ダルマ・ヒンドゥー・バリ」発足  |   |
| 1962 | 宗教省内にヒンドゥー部門開設   |   |
| 1963 | 宗教省バリ支部設置<br>ブサキ寺院で「エカ・ダサ・ルドラ祭」開催<br>バリサダによるヒンドゥー師範学校設立<br>デンパサールにジャगतナタ寺院の建設開始        |   |
| 1964 | 「バリサダ・ヒンドゥー・ダルマ」に改名  |   |
| 1965 | 大統領令にヒンドゥー教が国の認める宗教として明記される  |   |
| 1966 | 小学校でヒンドゥー教教育が始まる   |   |
| 1967 | 「ウバデサ」（教義や礼法のスタンダード）確立、出版  | 州政府によるインドネシア舞踊専門学校創立<br>州政府による文化審議会成委員会創設 |
| 1968 | ブサキ寺院の管理主体がバリ地方政府からバリサダに移行<br>バリサダの会議でジャगतナタ寺院の完成を急ぐよう決議<br>同じく、主要都市にジャगतナタ式寺院を建てるよう決議 | 舞踊専門学校が国立の機関になる                           |
| 1969 | ジャカルタに最初のバリ・ヒンドゥー寺院建立  | 教育文化省によるバリ文化センター着工                        |
| 1971 |  | 政府によるバリ観光開発計画策定<br>州政府によるバリ文化観光セミナー開催     |
| 1978 |  | バリ文化センターが全面オープン                           |
| 1979 | ブサキ寺院で「エカ・ダサ・ルドラ祭」開催   | 州政府による「バリ芸能祭」開始<br>州政府による慣習組織育成委員会創設      |
| 1981 |  | 州政府による「灌漑組合コンテスト」開始                       |
| 1983 | ヒンドゥー暦の新年「ニュビ」の日が国民の祝日となる  | 州政府による「慣習村コンテスト」開始                        |
| 1985 |  | 州政府による「青年団コンテスト」開始                        |
| 1986 | 「バリサダ・ヒンドゥー・ダルマ・インドネシア」に改名   | バリ州教育文化局設置                                |
| 1988 |  | バリ州文化局が独立<br>舞踊専門学校がインドネシア芸術大学に昇格         |

## 序章

1) 「ジャワ人」や「バリ島民」といったレベルの範疇を、さしたる議論もなく、本源的感情を共有するままとりとして論じてしまうのは、この論文に限らず、ギアツの研究全般に認められる限界だと私は考える。

2) そのことは彼も、それらの論文を集めて収録した論文集の序文で一部認めている (Anderson 1990: 12)。

3) 1982年から83年にかけての調査は、文部省の昭和55年度アジア諸国等派遣留学生制度によるインドネシア大学への留学中におこなった。調査に際しては、インドネシア科学院 (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia) の調査許可 (0041/S. K. / DJS/ B. 5/ 1982) を得た。

1991年から92年にかけての調査は、日本学術振興会の平成3年度特定国派遣研究者制度により、インドネシア科学院の調査許可 (1518/Y. 3/ KS/ 1991) を得ておこなった。

1994年と95年の調査は、文部省科学研究費補助金 (国際学術研究) (山下晋司研究代表、研究課題「東南アジア島嶼部における国民文化と地方文化の相関的動態に関する文化人類学的研究」) をもとに、インドネシア科学院の調査許可 (5226/1/ KS/ 1994および4635/1/ KS/ 1995) を得ておこなった。

その他の短期的渡航は、財団法人リトルワールド勤務時代の資料収集のためのもの、および私的な渡航である。

以上、本論で扱う資料の収集を可能にしたすべての関係者および関係機関にお礼を申し上げる。

## 第一章

1) バリ島のすぐ南東にはヌサ・プニダと呼ばれる小島がある。ここも古くからバリ人が住み、王朝時代にはバリ島本島の王朝の領地となり、インドネシア共和国独立後の1958年からは、バリ島とこのヌサ・プニダ島でバリ州を構成している。本論で「バリ島」というときには、このヌサ・プニダ島も含めた意味で用いる。

2) バリ島の植民地時代から共和国編入にかけての近代史の研究は、近年急速に進みつつある。植民地時代に関してはSchulte Nordholt (1986; 1996)、Robinson (1995)、永淵 (1994)、独立から共和国への編入期については上述のRobinson (1995) の研究がある。なお、Anak Agung Gde Agung (1985) およびKementrian Penerangan (1953) には、共和国編入期に関する親オランダ派、共和国派それぞれの立場からの記述が見られる。

3) 農業基本法で焦点となった土地改革の実施は、当時の政党間の政治宣伝に煽られて深刻な社会問題を引き起こし、それに続く1965年の政変を経て、実質的に棚上げになったままになっている。

4) 水資源の運用は公共事業省の管轄であり、上記の灌漑用水を利用する農民組織の育成も同省が手掛けている。それに対して農業指導の面では農業省が、高収量品種の導入をきっかけにして、肥料や農薬配付の回路となる協同組合や、技術指導のままとりとなる農民グループの育成を手掛けてきた (加納1988: 35-37)。これら各省庁の事業はそれぞれ別々に展開され、村落レベルではそれらの組織が錯綜しながら並存したり、あるいは混乱されて受け取られていることもしばしばである。しかし食料増産の緊急性がひと段落した近年では、上意下達的な農業省系列の組織づくりよりも、灌漑用水の自治的な運用を担う公共事業省系列の組織づくりの方に、政府の政策の力点が移ってきているように見える。

5) 唯一の例外は、ギヤナル王家出身で、東インドネシア国の首相を務め、共和国編入後には1955年に外務大臣も務めたアナック・アグン・グデ・アグンである。しかしこの場合は明らかに、東インドネシア国の中心人物としての手腕と西洋諸国へのつながりを買われての登用だったと言えるだろう。

6) すべての国内団体が「バンチャシラ」を唯一の根本原則として受け入れた今、逆にそれは政府の専横物ではなくなり、政府以外の団体や個人が、「バンチャシラ」からの逸脱を理由に政府を批判する道もひらけてきたことを政治学者のラメージが指摘し、その例として、イスラム団体のひとつのナフダトゥル・ウラマの指導者アブドゥルラーマン・ワヒッドや、民間団体の「民主主義フォーラム」に加わる人権論者たちの言論をあげている (Ramage 1995)。政府

による「パンチャシラ」理念の強要が、必ずしも常に受け身的な受容をもたらすのではなく、それを逆手にとった積極的な対応もありうることを示唆する意見として興味深い。

## 第二章

1) この後、『テンボ』が廃刊に追い込まれる1994年6月まで、バリ関連記事の収集を続けたが、バリ関連記事の内容や論調、あるいは全体に占める割合について、基本的に大きな変化は見られなかった。

2) その後、私がたまたま調査でバリに滞在中の1991年9月に、この映画は『ニョマン』という題名で上映許可が下り、私も観ることができた。『テンボ』の記事で紹介されていたように、内容はバリの田舎に住むニョマンという名の少年が、大統領という存在にあごがれを抱き、ジャカルタに会いに出かけるという、政治的にはなんら問題にならないような内容の映画だった。バリでの現地ロケを中心にし、新人のバリ人の少年を主人公に、またバリ出身の高名な劇作家ブトゥ・ウィジャヤをその父親に配するなど、バリの田舎の雰囲気をよく映しだしていたが、ただ母親を演じたジャワ人の俳優がバリの田舎の女性には少しそぐわないように、私には感じられた。

3) バリ観光開発センターというのは、観光通信省に所属する公営公社で、バリのリゾート地であるヌサ・ドゥア地区の開発を統括するために設立された組織であり、したがってここでの記事のようにこの地区でのホテル建設を指導する立場にあるわけである。ヒンドゥー教評議会と慣習組織育成委員会については後の章で詳しく述べる。

4) この記事に対しては、3号あとの『テンボ』誌34号（1990年10月20日発行）の「読者の意見」の欄にひとりのバリ人読者からの投書が載せられている。彼はこの記事で紹介されたバリのヒンドゥー教指導者たちの過敏な反応を憂え、ヒンドゥー教評議会の長というだけでバリのヒンドゥー教徒の代表として一般のヒンドゥー教徒の意見も聞かず対応していいのが、と批判している。そして、もしワサキ寺院が遺跡に指定されたら保護のための規制がどの程度までなされるのか、ユネスコ側の方針をただしたうえで、双方落ち着いて話し合ったらいいのではないかと述べている。

5) 1991年の「インドネシア観光年」は、年あけに起きた湾岸戦争で打撃を受けたものの、その後観光客の数は回復し、政府の公式発表では目標の二百万人を上回る外国からの観光客の来訪を記録し、政府関係者の言葉を借りれば、成功のうちに終わった。

6) もっとも、インドネシアのイスラム教徒やキリスト教徒のあいだで、黒魔術や呪術に関する信仰が見られないというわけでは決してなく、そうしたニュースはバリ以外の地域からも新聞や雑誌に寄せられている。問題は、そうした信仰が、既成宗教の信奉者によって、自らはすでにそこから脱することのできた、遅れた迷信と位置づけられていることである。

## 第三章

1) 表3-4の国籍別住民構成と、表3-5の宗教別人口では、同じ統計書に記載されたものでありながら、その総計の数字が違っている。これはそれぞれの集計を管轄した役所が異なるためであると思われるが、ここではこれ以上詮索しない。

2) 1991年に州庁所在地のデンパサール市が、県と同レベルの中規模都市（Kota・マディア、kota madya）に格上げになってからは、バリ州は8つの県とひとつの市で構成されることになった。

3) もちろんボナ村の者がボナ村以外の領域の水田を保有することも考えられるが、それについては調べていない。

4) オダラン（odalan）は、その寺院の創設記念日でもいったもので、210日でひとめぐりするウク（wuku）暦をもとに、各寺院についてその日が定められており、210日に一度めぐってくる定期祭礼である。

5) ヒンドゥー祭司（ブダンダ、pedanda）は、祭司階層の者のみがつくことのできる祭司職で、特定の寺院に所属するわけではなく、祭礼や儀礼に呼ばれると出かけて行って、呪言（マントラ、mantra）をとえ印（ムルダ、murda）を結ぶなどして、水を儀礼に必要な聖水（ティルタ、tirta）に仕立てあげることを、主な仕事とする。特定の村ともかならずしも契約しているわけではないが、ボナ村にはボナ南部集落とボナ北部集落とそれぞれひとつづつ祭司

家があって、村の祭りにたずさわってきた。

6) 寺院祭司(プマンク、*pemangku*)は、どの階層の者でもなることのできる祭司職で、ひとつの寺院を担当し、その寺院でおこなわれる儀礼の準備を指揮し、儀礼の進行役を務める役柄である。村の寺院の寺院祭司の場合は、慣習組やその担当寺院名義の公有田が職田として与えられたり、祭礼や儀礼の際の信徒のお供えの一部が報酬として与えられたりしている。

7) カジェン・クリウォン(Kajeng Kilwon)は、3曜週のうちのカジェンにあたる日と、5曜週のうちのクリウォンの日が重なる日のことで、15日に一度めぐってくる、霊力が地上に満ちみちる日とされる。

#### 第四章

1) 70年代は中央政府のレベルでも、観光に対する取り組みに変化があった。それは国内の歴史的な遺跡や遺物に対する対応に見られ、それを管轄する教育文化省文化総局の政策が、70年代半ばまでは観光客の手からそれらを保護することに主眼が置かれていたのに対し、70年代末にはそれらを積極的に観光資産として活用していこうとする方策が立てられるようになった。鏡味(1994a: 120-121)およびPicard(1996: 129-130)参照。

2) ただし、観光用の上演を行っている主体は、政府ではなく私の芸能団で、文化センターは場所を貸すということになっている。

3) ただし最初の1979年の第一回だけは、6月20日から二か月間開かれた(Kantor Gubernur Bali 1991: 8)。

4) 火葬の際に遺体を乗せた輿をゆすったり川に落としたりする慣行については、ウォレン(Warren 1993)がその著書のなかで描写している。また蘭嶋は、1981年にインドネシア政府がいきいりのギャンブルを禁止して以来、バリでは儀礼の場に限り三回だけ儀を罰わらせることが許されている。ただしその場合も賭けることは公式には許されていない。

#### 第五章

1) 「村落開発要覧」は最近の名称で、かつては「村誌(Monografi Desa)」と呼ばれていた。

2) Kaler(1983)参照。Kalerのこの本は、1979年からバリの日刊紙『バリ・ポスト』に連載された、慣習をめぐるコラムを集めたもので、このトリヒタカラナの概念については著者も、バリの人びとのあいだで名前が知られているが、その内容についてはまだまだ誤解がある云々と記している。ヒンドゥー教評議会が1967年に初版を出版した教義書『ウパデサ』のなかには、この概念への言及は見られない。評議会の全体会議の決議書を見ると、1986年の会議のそれに初めて、慣習組織を支え環境問題を考える基盤となる理念として、この概念への言及が見られる(Parisada 1986: 32)。慣習組織育成委員会の年次総会決議書では、上記の1983年の言及が初出である。以後、この語は、役人の演説から新聞での論説にいたるまで、頻りに言及されるようになる。

3) こうしたかたちの青年団は、前章で述べたように、バリの平野部の村にはもともとなかったものであり、1980年代になってから、州政府が積極的にその設立を推進してきたものである。

4) 私の気のついたところでは、「穢れの状態にある」という意味を表すのにふつうは*leteh*というところを*cintaka*という語で、娘の親に駆け落ち婚の承認を請う手続きを指す*ngaluku*を*pamillaku*で、「村の慣習」という意の*sina desa*を*catur dresta*で、「宗教的な協同作業」である*mangue sama*を*madarna santi*で、それぞれ表現されていた。このうち*darma santi*や*catur dresta*はサンスクリット起源の言葉である。

5) 学術専門家会議(Widya Sabha)という組織については詳しく調べられなかった。ちなみにもうひとつのチームで物質界を担当しているのは、慣習組織育成委員会の県支局員と、県の地域開発計画策定局員である。

6) 畑地組合は、主として水田のできない山岳地帯の村で組織されているもので、灌漑用水組合に比べて歴史が浅く、地形にもそれほど左右されないため、このように特定の集落と成員の範囲が一致している場合が多い。そうした地域は、コーヒーやクローヴ、あるいは高原野菜の産地であるため、バリ州政府も開発に力を入れている。かならずし

も歴史が古くない細地組合のコンテストを州政府がおこなっているのも、こうした地域の生産力向上のための政策の一端と言うことができる。

## 第六章

- 1) プサキ寺院ではこれまで、宗教施設としての規律を守る限りで観光客の立ち入りを認めてきている。
- 2) この概説書はインドネシア語で書かれているが、「腰覆い」にはkampungというバリ語を使っている。kampungは丁寧語で、普通語ではsaputと言う。いっぽう「腰帯」にあてられたselendangはインドネシア語で、こういう上着の上から覆うのところに移る帯はバリ語ではslempotと言う。  
なおこの一般の人びとの服装についての規定のほかに、寺院祭司(ブマンク *penangku*) は全身白の衣服を、またヒンドゥー祭司(ブダング *pedanda*) もその資格に応じて決められた衣服を、といった聖職者に関する特別の規定が、1968年のヒンドゥー教評議会全体会議で決議されている(Parisaada —: 13-16)。
- 3) 彼女は1993年には『バリの花嫁花婿の化粧』と題した本(Mertami 1993)も出版している。
- 4) 建築におけるバリ風の意匠の氾濫と、とくに宗教建築の様式の乱用について、週刊誌記者を長く勤めるプトゥ・スティアがその著書で苦言を呈している(Setia 1986、とくにその第3章)。
- 5) これらの屋台は、それぞれの料理を作って売る業者に店貸されているもので、「バリ料理」の屋台はバリ人が経営している。
- 6) これらの店は、市内の市場の屋台が発展したものから、官庁街の近くに地方の者が出店したものまでであるが、その出店時期は早いもので80年代の初めで、いずれもバリ人が経営している。
- 7) 建築物を実際に使用するにあたっておこなう儀礼は *mblasas* と呼ばれ、その建物に“息吹き”を吹き込むことを主眼としている。Kagami (1988: Chapter 5) 参照。

## 第七章

- 1) ジャカルタにおけるスマトラ島西部出身のミナシカバウ人の生活を調査した加藤は、インドネシアの都市研究の80年代半ばにおける総括と展望を行なったような論文の冒頭で、「「複合社会」(plural society)、「種族のモザイク」(mosaic of ethnic groups)、「都市のなかの国」(a country in a city) —インドネシアの都市は、種族を軸にしているいろと特徴づけられてきた。これらの表現に共通するのは、インドネシアの都市、なかんずく首都ジャカルタが、多民族国家インドネシアの投影であるという認識である」と述べている(加藤1986: 392)。
- 2) 1673年のリストでは、総人口27,068人のうち、オランダ人2,024人、ユーラシアン726人、中国人2,747人、Mardijkers (マラッカやゴアなどポルトガル植民地出身で、キリスト教に改宗して奴隷から自由民になった者) 5,362人、インド系イスラム教徒およびジャワ人1,339人、マレー人611人、バリ人981人、奴隷13,278人となっている(Abeyasekere 1989: 19-20)。またラッフルズの資料では、総人口47,217人のうち、ヨーロッパ人543人、植民地生まれのヨーロッパ人子孫1,485人、アラブ人318人、インド系イスラム教徒119人、マレー人3,155人、ジャワ人3,331人、プギス人1,863人、マカサル人2,029人、バリ人7,720人、スンバワ人232人、マンダール人223人、ダンボン人とバンダ人82人、ティモール人とブタン人24人、中国人と現地人混血605人、中国人11,249人、奴隷14,239人となっている(Abeyasekere 1983: 301)。さらに同じラッフルズ統治時代の1816年の奴隷登録リストをもとにAbeyasekereは、バリ人奴隷が当時の奴隷全体の約二割弱を占めていたとしている(Abeyasekere 1983: 291)。
- 3) この点は、1816年のバタヴィアの奴隷登録リストをもとにしたAbeyasekereの研究で、他民族出身の奴隷の七割以上がヨーロッパ人を主人としているのに対して、バリ人奴隷の半数近くが中国人を主人としている、という分析結果にもあらわれている(Abeyasekere 1983: 304)。
- 4) そのリストによると、各民族の全人口に占める割合は、バタヴィ人22.9%、スンダ人32.8%、ジャワ人およびマドゥラ人25.4%、ミナンカバウ人2.1%、南スマトラ人1.2%、バタック人1.0%、北スラウェシ人0.7%、マレー人0.7

%, 南スラウェシ人0.6%, マルク人およびイリアン人0.4%, アチェ人0.2%, バンジャル人0.2%, 東部ヌサトメンガラ人0.2%, バリ人0.1%, 不明1.3%, 中国人10.1%, その他の外国籍0.6%である (Abeyasekera 1989: 191)。

5) たとえばバリ出身の著名な作家プトゥ・ウイジャヤPutu Wijayaは、日刊紙『コンパス』日曜版 (3 Oktober 1991) のインタビューで、自分はバリ人であるよりもインドネシア人であるという意識をより強くもっていると述べている。彼の生家はGusti Ngurahというタイトルを継承する貴族家であるが、彼はこのタイトルも作家名から削っている。ただ、彼の場合、バリの伝統芸能でなくインドネシアの近代文芸・演劇が自分の活動分野であるという自負や意欲が、そうした意識に影響を与えていることは否定できない。

6) 教徒の数が急激に増えている年があるのは、大量の改宗者や移民があったというよりは、それまでヒンドゥー教に含められていなかった一派が含められるようになったか、あるいは統計の対象が広げられたかによるものと思われるが、よくはわからない。

7) ここでの数字は1991年夏の聞き取りの時点で最新のものとして示されたものである。しかしそれは宗教省本局に報告され集計されたもののうちで最新ということであって、表7-1と比べ合わせると、1989年現在のものようである。なお、表7-2の合計数44,929人は、表7-1の1989年の教徒数よりほんのわずが多い。その理由は分からないが、役所によって資料の数値が異なるのはよくあることである。

8) リスト中の認可年は、先の表1の年次別寺院数と一部食い違うところがある。なお、後述するように、実際に寺院が完成して使われるようになるのはさらに遅れることがある。なお、リスト中、所在地のところに\*印をつけた寺院は、その地区のバリ人の組織 (後述する「バンジャル」) の本部が置かれているものである。また、7番目の寺院はジャカルタ郊外のタマン・ミニ公園内に建立されたものである。

9) 1985年のジャカルタの人口はStatistik Indonesia (1989: 44) による。なお、同書162-163ページには1985年度のジャカルタ人口の宗派別割合が出ており、それによるとイスラム教徒85.1%、カトリック教徒2.6%、プロテスタント教徒7.9%、ヒンドゥー教徒0.2%、仏教徒4.2%、その他0.1%とある。ここでのヒンドゥー教徒の数字は上で算出したそれと食い違うが、その理由はわからない。

10) この開山式の日になんで、寺院の最大の行事である創設記念祭 (オダラン、*odalan*) は毎年一回、ヒンドゥー・バリ暦の第一番目の満月の日 (*Purnama Kasa*) に決められ、1991年は7月27日に行なわれた。

11) ジャカルタに4人いるバリ・ヒンドゥー教祭司のうち3人が女性である。ジャカルタの信徒が女性の祭司を求めたわけではなく、わざわざ故郷を離れてジャカルタまでやってくるには、この南部区の祭司のように、夫が亡くなったというような契機がそれぞれあったものと思われる。

12) ジャカルタ各区のバンジャルの成員数は、バリ州政府ジャカルタ事務所のヒンドゥー教評議会ジャカルタ支局で現在集計を進めているが、その支局員の話では、私の調査時点で正確な数字はまだ各「バンジャル」から届いていないとのことであった。

13) *talem* はまったく欠けてしまって見えない月のことであり、ここでは「暗月」としておく。

14) 類似のことを山下 (1986:430, 註15) はウジェン・バンドンに住むトラジャ人の場合について述べている。

## 終章

1) その一部については、鐘味 (1997) で紹介して論じた。

2) 政府の政策が地域社会に及ぼす影響については、近年のインドネシアに関する人類学文献でかならず言及される事柄となっているが、とくにその当該社会に及ぼす否定的な側面について論じられることが多い。そうしたなかで、いち早く国家政策の重要性に目を向けつつ、南スラウェシのトラジャ人の文化のあり方を分析した山下 (1988) は、「生きられた生活体系としての文化」に対比される「国家が定義する文化」、「表現された文化」といった概念を導入することで、政府の政策によって展開されていることをも含めた文化のあり方を考えていこうとする姿勢を見せている。ただしその研究では、トラジャ人の葬送儀礼の分析が中心であり、それと国家の政策とのかかわりは、後者が前者を国民文化の枠のなかに位置づける過程の指標にとどまっているように見える。これはその研究対象や当該社会の国内で占

める規模や位置づけの違いといったことのほかに、その主たる調査が、本論で見てきたような政府の文化政策が地方レベルで現実的なものになる時期より少し前の、70年代半ばにおこなわれたことにもよるだろう。

参照文献

[著書・論文]

- Abeysakere, Susan, 1983, Slaves in Batavia: Insights from a Slave Register. In *Slavery, Bondage, and Dependency in Southeast Asia*, edited by Anthony Reid, St. Lucia: University of Queensland Press.
- . 1989, *Jakarta: A History* (revised edition), Oxford: Oxford University Press.
- Ajip Rosidi, 1995, *Sastra dan Budaya: Keleluhan dalam Keladonesiaan*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Anak Agung Gde Agung, Ide, 1985, *Dari Negara Indonesia Timur ke Republik Indonesia Serikat*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Anderson, Benedict R. O'G., 1990, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press. (中島成久訳『言葉と権力—インドネシアの政治文化探求』, 1995年, 東京: 日本エディタースクール出版部.)
- アンダーソン, ベネディクト, 1987 [1983], 『想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』, 白石隆・白石さや訳, 東京: リプロポート.
- Bakker, Freek L., "Balinese Hinduism and the Indonesian State: Recent Developments", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 153-1; 15-41.
- ベネディクト, ルース, 1966 [1946], 『定訳・菊と刀』, 長谷川松治訳, 東京: 社会思想社.
- Couteau, Jean, 1995, "Transformasi Struktural Masyarakat Bali", in Usadi Wiratnaya and Jean Couteau (eds.), *Bali di Persimpangan Jalan 2*, Denpasar: Nusa Data Indo Budaya.
- Covarrubias, Miguel, 1972 [1937], *Island of Bali*, Selangor: Oxford University Press. (関本紀美子訳『バリ島』, 1991年, 東京: 平凡社)
- Eiseman, Jr., Fred B., 1990, *Bali: Sekala & Niskala (Vol. II)*, Singapore: Periplus Editions.
- Forge, Anthony, 1980, "Balinese Religion and Indonesian Identity", in *Indonesia: The Making of a Culture*, edited by James J. Fox, Canberra: The Australian National University.
- フーコー, ミシェル, 1996 [1983], 『主体と権力』, ヒューバート・L・ドレイファス&ポール・ラビノウ著 『ミシェル・フーコー—構造主義と解釈学を超えて』所収, 山形頼洋ほか訳, 東京: 筑摩書房.
- 福島真人, 1991, 「『信仰』の誕生: インドネシアに於けるマイナー宗教の闘争」『東洋文化研究所』113:97-210.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, Inc., Publishers. (吉田禎吾他訳『文化の解釈学I・II』, 1987年, 東京: 岩波書店)
- . 1980, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-century Bali*, Princeton: Princeton University Press. (小泉潤二訳『ヌガラ—19世紀バリの劇場国家』, 1990年, 東京: みすず書房)
- ギアツ, クリフォード, 1987a [1973], 『文化の解釈学 [I]』, 吉田禎吾他訳, 東京: 岩波書店.
- 同, 1987b [1973], 『文化の解釈学 [II]』, 吉田禎吾他訳, 東京: 岩波書店.
- Geertz, Hildred, and Clifford Geertz, 1975, *Kinship in Bali*, Chicago: The University of Chicago Press. (鏡味治也・吉田禎吾訳『バリの親族体系』, 1989年, 東京: みすず書房)
- Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- ゲルナー, アーネスト, 1993, 「今日のナショナリズム」, 多和田裕司訳, 『思想』1993年第1号: 19-33.
- Hanna, Willard A., 1976, *Bali Profile: People, Events, Circumstances (1001-1976)*, New York: American Universities Field Staff
- Haryati Soebadio, 1975, "The Documentary Study of Traditional Balinese Architecture: Some Preliminary Notes", *The Indonesian Quarterly* 3-3.
- . 1985, *Cultural Policy in Indonesia*, Paris: UNESCO.

- Hill, Hal (ed.), 1994, *Indonesia's New Order*, St Leonards: Allen & Unwin Pty Ltd.
- Jelantik Sushila, I G. M., 1993, "Mandala Mathika Subak; Suatu Usaha Konservasi", I Gde Pitana (ed.), *Subak; Sistem Irigasi Tradisional Bali*, Denpasar: Upada Sastra.
- 鐘味治也, 1983, 「バリ村落の領土権—Bona村の Gustiグループについて」, 『リトルワールド年報』第五号; 20-38.
- 同, 1990, 「バリ島の文化史的位づけ」, 阿部年晴・伊藤亜人・萩原真子編『民族文化の世界(上): 儀礼と伝承の民族誌』242-265ページ, 東京: 小学館.
- 同, 1992, 「死者の霊を浄化する—シガステイ儀礼」, 『季刊民族学』61号: 58-72.
- 同, 1994a, 「インドネシアの「文化財」政策とバリ島での文化遺産の活用」, 『金沢大学文学部論集・行動科学科編』第14号: 119-143.
- 同, 1994b, 「バリ島の住居と世界観」, 渡邊欣雄・三浦国雄編『環中国海の民俗と文化: 第4巻・風水論集』400-424ページ, 東京: 凱風社.
- 同, 1995a, 「バリ島の親族—カーストと祖先祭祀」, 1995年, 石井通編『南アジア, 東南アジアにおける宗教・儀礼, 社会—「正統」, ダルマの波及・形成と変容』311-329ページ, 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所.
- 同, 1995b, 「儀礼の正装論議に見る現代バリの宗教事情」, 『民族学研究』60巻1号: 32-52.
- 同, 1997, 「オクシデンタリズム—「民族文化」の語り方」, 青木保他編『岩波講座文化人類学第8巻・異文化の共存』59-83ページ, 東京: 岩波書店.
- Kagami, Haruya, 1988, "Balinese Traditional Architecture in Process", *Little World Studies* No.9, Inuyama: Little World Museum of Man.
- Kaler, I Gusti Ketut, 1983, *Butir-butir Tercecer tentang Adat Bali 2*, Denpasar: Bali Agung.
- 加納啓良, 1988, 『インドネシア農村経済論』, 東京: 勁草書房.
- Kansil, C. S. T., 1979, *Pokok-pokok Pemerintahan di Daerah*, Jakarta: Penerbit Rineka Cipta.
- 加藤 興, 1986, 「インドネシアの都市にみる種族結合: ネットワークと同郷会」, 『東南アジア研究』23(4):391-418.
- 同, 1993, 「創育されるエスニシティ」, 矢野暢編『講座現代の地域研究・第三巻地域研究のフロンティア』153-192ページ, 東京: 弘文堂.
- 同, 1996, 「「インドネシア」の見方—行政空間の認識とその変容」, 『東南アジア研究』34(1): 78-99.
- Kato, Tsuyoshi, 1989, "Different Fields, Similar Locusts: Adat Communities and the Village Law of 1979 in Indonesia", *Indonesia* No. 47: 89-114.
- Kempers, A. J. Bernet, 1991, *Monumental Bali: Introduction to Balinese Archaeology and Guide to the Monuments*, Berkeley: Periplus Editions.
- Kipp, Rita Smith, 1993, *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Koentjaraningrat, 1974, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: PT Gramedia.
- 古風野正伍編著, 1987, 『東南アジア都市化の研究』, 京都: アカデミア出版会.
- レッジ, ジョン・D., 1984[1977], 『インドネシア 歴史と現在』, 中村光男訳, 東京: サイマル出版会.
- Mertani, M., 1993, *Tata Klas Pengantin Bali*, Denpasar: Upada Sastra.
- Moeljanto, D. S., and Taufiq Ismail, *Prahara Budaya: Klas-balik Otentis Lekra/ PKI DKK*, Bandung: Penerbit Mizan.
- 村井吉敬, 1984, 「スング人とスング世界」, 『東南アジア研究』22(1): 75-91.
- 永瀬謙之, 1994, 「1917年バリ大地震—植民地状況における文化形成の政治学」, 『国立民族学博物館研究報告』19巻2号: 259-310.

- 同, 1996, 「植民地時代以後における国家・社会・宗教—バリ島、ブサキ寺院をめぐる権力と知」, 『社会人類学年報』 vol. 22: 49-80.
- 中村 隆, 1990, 「「バリ化」について」『社会人類学年報』 vol. 16: 179-191.
- Fernberton, John, 1994, *On the Subject of "Jawa"*, Ithaca: Cornell University Press.
- Picard, Michel, 1996, *Bali: Cultural Tourism and Touristic Culture*, Singapore: Archipelago Press.
- Ramage, Douglas E., 1995, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London: Routledge.
- Ricklefs, M. C., 1993, *A History of Modern Indonesia since c. 1300* (second edition), Stanford: Stanford University Press.
- Robinson, Geoffrey, 1985, *The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali*, Ithaca: Cornell University Press.
- Schulte Nordholt, H., 1986, *Bali: Colonial conceptions and political change 1700-1940*, Comparative Asian Studies Programme No. 15, Rotterdam.
- , 1996, *The Spell of Power: A History of Balinese Politics 1650-1940*, Leiden: KITLV Press.
- Setia, Putu, 1986, *Menggugat Bali: Menelusuri Perjalanan Budaya*, Jakarta: Penerbit PT Pustaka Utama Grafiti. (鏡味治世・中村隆訳『ブトゥ・ステアのバリ案内』, 1994年, 東京: 木犀社)
- 白石隆, 1997, 『スカルノとスハルト—偉大なるインドネシアをめざして』, 東京: 岩波書店.
- Stuart-Fox, David J., 1982, *Once a Century: Pura Besakih and the Eka Dasa Rudra Festival*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan and Citra Indonesia.
- Supartha, Ngurah Oka, 1992, *Pura Mandaragiri Semeru Agung: Selayang Pandang*, Denpasar: Panitia Pembangunan dan Karya Pemungkah Agung, Ngenteg Lingsgih, Pujawali Pura Mandaragiri Semeru Agung.
- タンバイア, スタンレー・J., 1993, 「エスノナショナリズム—政治と文化」, 『思想』1993年第1号: 50-63.
- Tjokorda Raka Dherana, 1982, *Girls-Girls Besar Pedoman Penulisan Awig-awig Desa Adat*, Denpasar: PT. Mabiakti.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, 1993, *In the Realm of the Diamond Queen*, Princeton: Princeton University Press.
- 土屋健治, 1991, 『カルディニの風景』, 東京: めこん.
- 同, 1994, 『インドネシア—思想の系譜』, 東京: 勁草書房.
- 内堀基光, 1989, 「民族論メモランダム」, 田辺繁治編著『人類学的認識の冒険—イデオロギーとプラクティクス』27-43ページ, 東京: 同文館.
- van der Kraan, A., 1983, Bali: Slavery and Slave Trade. In *Slavery, Bondage, and Dependency in Southeast Asia*, edited by Anthony Reid. St. Lucia: University of Queensland Press.
- Vickers, A. H., 1989, *Bali: A Paradise Created*, Ringwood: Penguin.
- Warren, Carol, 1993, *Adat and Dinas: Balinese Communities In The Indonesian State*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- 山下晋司, 1986, 「ウジュン・バンダンのトラジャ社会: インドネシア地方都市研究」『東南アジア研究』23(4): 419-438.
- 同, 1988, 『儀礼の政治学—インドネシア・トラジャの動態的民族誌』, 東京: 弘文堂.
- 同, 1992, 「「劇場国家」から「旅行者の楽園」へ—20世紀バリにおける「芸術—文化システム」としての観光」『国立民族学博物館研究報告』17巻1号: 1-33ページ.

*Bali Post*, Denpasar: P. T. Bali Post.  
*Kompas*, Jakarta: P. T. Kompas Media Nusantara.  
*Tempo*, Jakarta: P. T. Grafiti Pers.

[法令・政府刊行資料]

(中央政府関係法令)

- Instruksi Presiden Republik Indonesia No. 2 Tahun 1984 tentang Pembinaan Perkumpulan Petani Pemakai Air.  
Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 11 Tahun 1984 tentang Pembinaan dan Pengembangan Adat Istiadat di Tingkat Desa/ Kelurahan.  
Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 22 Tahun 1982 tentang Tata Pengaturan Air.  
Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 23 Tahun 1982 tentang Irigasi.  
Undang-Undang No. 5 Tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-pokok Agraria.  
Undang-Undang Republik Indonesia No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.  
Undang-Undang Republik Indonesia No. 5 Tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan Di Daerah.  
Undang-Undang Republik Indonesia No. 11 Tahun 1974 tentang Pengaliran.  
Undang-Undang Republik Indonesia No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa.

(中央政府機関刊行資料)

- Departemen Agama R. I., 1987, *Annal Bakti Departemen Agama R. I.: Eksistensi dan Derap Langkahnya (3 Januari 1946 - 3 Januari 1987)*, Jakarta: Departemen Agama R. I.  
*Himpunan Peraturan-peraturan Perlindungan Cagar Budaya Nasional*, 1981, Jakarta: Direktorat Perlindungan dan Pembinaan Sejarah dan Purbakala.  
Kementerian Penerangan, 1963, *Republik Indonesia: Sunda Ketjil, ?*; Kementerian Penerangan.  
Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1978, *Geografi Budaya Daerah: Bali*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.  
Raka, I Gusti Gde. 1965. *Monografi Pulau Bali*, Jakarta: Pusat Djawatan Pertanian Rakjat.  
*Statistik Indonesia 1989*. Jakarta: Biro Pusat Statistik.  
Team Penyusun Monografi Daerah Bali. 1976. *Monografi Daerah Bali*, Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan).

(バリ州政府関係法令)

- Keputusan Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Bali No.18/ Kesra. II/ c/ 119/ 1979 tentang Mijelis Pembina Lembaga Adat.  
Peraturan Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali No. 1 Tahun 1979 tentang Penetapan Pola Dasar Pembangunan Daerah Bali.  
Peraturan Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali No. 11 Tahun 1983 tentang Pola Dasar Pembangunan Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali.  
Peraturan Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali No.6 Tahun 1986 tentang Kedudukan, Fungsi dan Peranan Desa Adat Sebagai Kesatuan Masyarakat Hukum Adat Dalam Propinsi Daerah Tingkat I Bali.

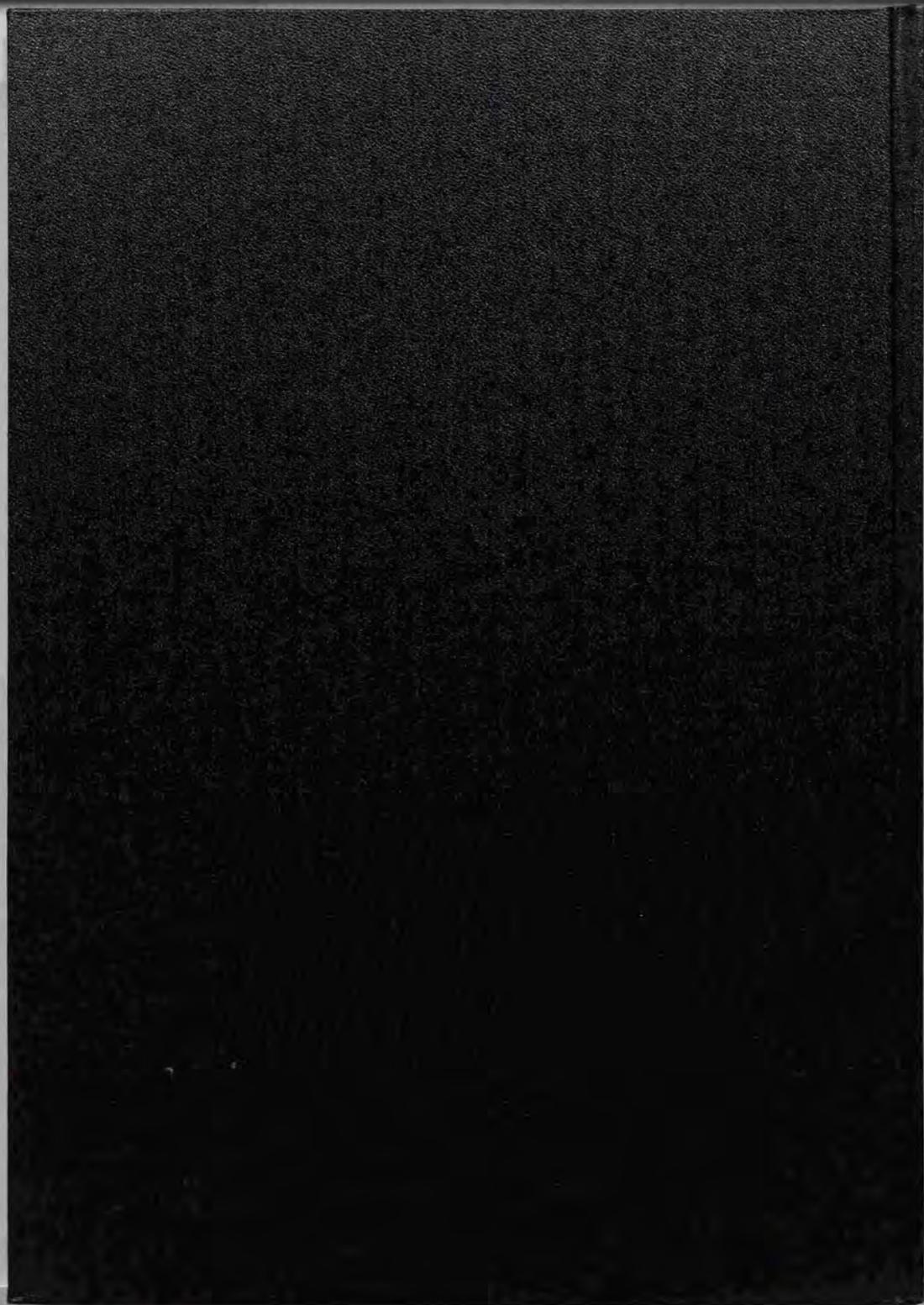
- Peraturan Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali No.2 Tahun 1988 tentang Lembaga Perkreditan Desa.  
 Peraturan Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali No. 9 Tahun 1988 tentang Pola Dasar Pembangunan  
 Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali Tahun 1988-1993.  
 Peraturan Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali No. 5 Tahun 1993 tentang Pola Dasar Pembangunan  
 Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali Tahun 1994/1995-1998/1999.

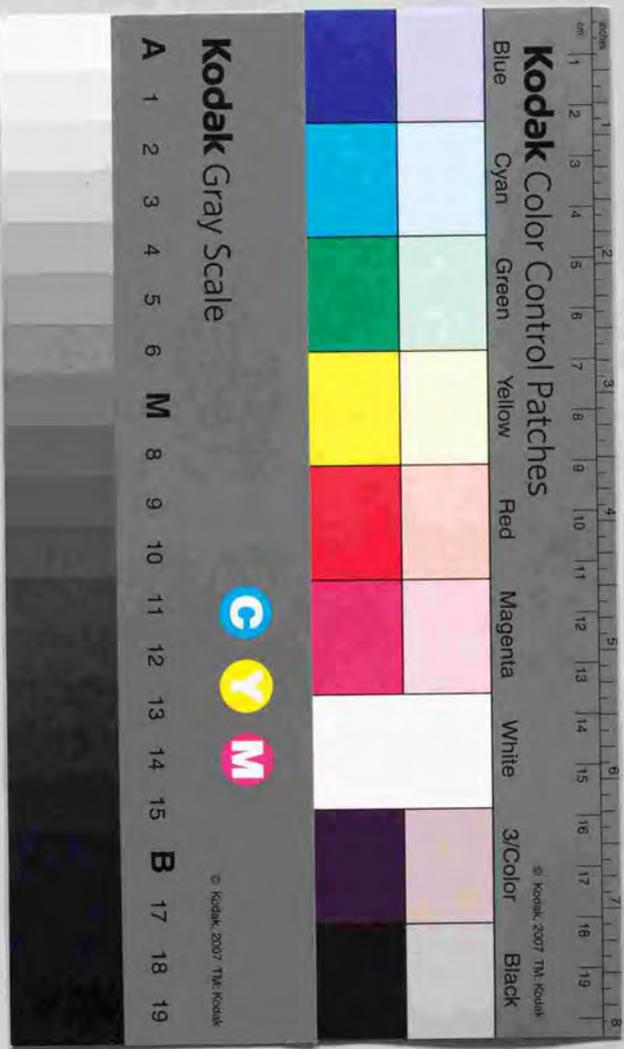
(バリ州政府機関刊行資料)

- Badan Koordinasi Penyelenggaraan Pembinaan dan Pengembangan Generasi Muda, 1993, *Pola Dasar  
 Pembinaan dan Pengembangan Sekaa Teruna di Propinsi Bali*, Denpasar: Badan Koordinasi  
 Penyelenggaraan Pembinaan dan Pengembangan Generasi Muda.  
*Bali Tourism Statistics 1994*, Denpasar: Bali Government Tourism Office.  
 Dinas Kebudayaan Propinsi Daerah Tingkat I Bali, 1993/94, *Laporan Pelaksanaan Proyek Pemantapan  
 Lembaga Adat Tersebar di 9 Kabupaten Dati II Tahun Anggaran 1993/1994*, Denpasar: Dinas  
 Kebudayaan Propinsi Daerah Tingkat I Bali (official report).  
 —, 1994, *Tata Busana Adat Bali*, Denpasar: Dinas Kebudayaan Propinsi Daerah Tingkat I Bali.  
 Dinas Pertanian Propinsi Bali, 1974, *Monografi Daerah Kabupaten Giatyar*, Denpasar: Dinas Pertanian  
 Propinsi Bali.  
 Direktorat Pembangunan Desa Prop. Dati I Bali, 1994, *Laporan Penyelenggaraan Lomba Desa Propinsi  
 Daerah Tingkat I Bali Tahun 1994*, Denpasar: Direktorat Pembangunan Desa Prop. Dati I Bali (official  
 report).  
 Kantor Gubernur Bali, 1991, *Pesta Kesenian Bali*, Denpasar: Cita Budaya.  
 LISTIWIYA, 1973, *Pola Dasar Kebhlikaksanaan Pembinaan Kebudayaan Daerah Bali*, Denpasar: Majelis  
 Pertimbangan dan Pembinaan Kebudayaan Daerah Propinsi Bali.  
 Majelis Pembina Lembaga Adat, 1989/90, *Himpunan Hasil-hasil Pesambutan Badan Pelaksana Pembina  
 Lembaga Adat Kabupaten dan Kecamatan Se-Bali Tahun 1980 s.d. 1988*, Denpasar: Majelis Pembina  
 Lembaga Adat Daerah Tingkat I Bali.  
 —, 1990/91, *Desa Adat: Pusat Pembinaan Kebudayaan Bali*, Denpasar: Majelis Pembina Lembaga  
 Adat Daerah Tingkat I Bali.  
*Monografi Desa Pelliatan*, 1988, Pelliatan: Desa Pelliatan.  
*Statistik Bali 1985*, Denpasar: Kantor Statistik Provinsi Bali.  
*Statistik Bali 1990*, Denpasar: Kantor Statistik Provinsi Bali.  
*Statistik Bali 1992*, Denpasar: Kantor Statistik Provinsi Bali.

(ヒンドゥー教評議会刊行資料)

- Parisada Hindu Dharma, —, *Hasil-hasil Maha Sabha Ke I s/d Ke III, 1964, 1968, 1973*, Denpasar:  
 Parisada Hindu Dharma.  
 —, 1978, *Upadeca tentang Ajaran-ajaran Agama Hindu*, Denpasar: Parisada Hindu Dharma.  
 —, 1980, *Hasil-hasil Maha Sabha IV*, Denpasar: Parisada Hindu Dharma.  
 Parisada Hindu Dharma Indonesia, 1986, *Keputusan/Ketetapan Maha Sabha V*, Denpasar: Parisada  
 Hindu Dharma.  
 Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat, 1991, *Keputusan dan Ketetapan Maha Sabha VI*, Denpasar:  
 Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat.  
 —, 1993, *Pedoman Pembinaan Umat Hindu Dharma Indonesia*, Denpasar: Upada Sastra.





**Kodak Color Control Patches**

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

**Kodak Gray Scale**

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

**C** **Y** **M**

© Kodak, 2007 TM Kodak