

Religion and Proliferating Pluralism of Values : Negotiating the Boundaries on Hinduism in Indonesia

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 永渕, 康之 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003999

きない。バリでアダットとして概念化されている領域をバリ島以外のヒンドゥーはひとつひとつ構築しなければならなかった。例えばジャカルタのヒンドゥーの場合、埋葬、宗教教育、寺院の建設などにそれぞれ独立した組織を設けており、その規模はヒンドゥー人口の拡大とともに大きくなった¹⁴⁾。その意味で社会的次元にまったく注意を払わず、沈黙を続けるバリサダは、バリ島以外のヒンドゥーにとって満足しうる存在とはいえないのである。

慣習に依存したことで社会的次元を構造上欠落させている代表機関のあり方は、プラダとプムダ・ヒンドゥーの棲み分けと活動内容の差異に反映している。プムダ・ヒンドゥーの活動はバリ州で特に目立ち、それにたいしてプラダはバリ島ではほとんど機能しておらず、それ以外の地域で堅実な活動を続けている。プラダは政治的次元には関与することなく、穏健な社会活動を主体としているのにたいして、バリにおけるプムダ・ヒンドゥーは先述したように政治色を強く打ち出しているのである。

自律した領域を確保している共同体の存在が、バリにおいてプムダ・ヒンドゥーが政治色を強める背景となっている。デサ・アダットには、国家レベルの政治に直接関与する契機は本来的には存在しない。そうした共同体における政治にたいする声とエネルギーを政党とは別個にくみあげる受け皿となることが、プムダ・ヒンドゥーの姿勢なのである。それにたいしてプラダは、社会的次元における活動を行うための組織であり、共同体という次元が希薄であったバリ島以外において組織化がすすんだ。そして、プラダはあくまで宗教という枠組みにおける社会組織であり、政治領域に介入しないことを意識的に選択している。こうした理由からプラダとプムダ・ヒンドゥーの棲み分けがはっきりするとともに、プムダ・ヒンドゥーによるプラダへの攻撃は明確となった。つまり、政治と宗教を切り離すプラダの立場はスハルト体制の官僚機構の後ろ盾をえた組織に運命づけられた政治的無力さに他ならないとプムダ・ヒンドゥーは批判するのである。

たしかにプラダは、例えばジャカルタにおける活動を見た場合、社会的次元の組織化を補う役割を明確になっている。家族どうしの交流をとおした相互扶助を目的とした団体（Keluarga Pemuda Suka-Duka Hindu Dharma）を結成し、1年に一回学校の休みを利用して家族ぐるみで近郊に出かけてヒンドゥーの講習会を実施することが最大の活動である。また、月ごとにスポーツ大会や小規模な講習会を開催している。広い領域に散らばり、電話やメールで連絡をとりあう彼らにとって、こうした機会は寺院における儀礼や日曜学校とともに、相互に交流を深めながら宗教を学ぶ機会となっている。慣習が明確に存在するバリ島社会においてわざわざこうした団体を作る必要は

ない。

国家レベルのヒンドゥーの組織化とともに、全国のヒンドゥーを見渡し、各地のヒンドゥーの活動を比較しうる視点が生まれている。そのなかで、プラダはバリにおけるアダットと並ぶものであるという考え方が可能となっている。実際、『ラディティア』編集長プトゥ・スティアは、たしかにアダットは自由な意志によって脱会することはできないが、その点を除いてはプラダのような組織を社会的次元においてアダットと同等の機能をはたすものとして論じている (Setia 1993: 72)。彼にはアダットの特権視はもはやないのである。そして、こうしてアダットとプラダが同じ次元に設定されることによって、プラダ側から、つまりはバリの外側からバリのアダットを批判する視点がヒンドゥーの内部に生まれ、ジャカルタとバリとの緊張関係を強めるひとつの要素となっている。

デサ・アダット批判の顕在化は新たな事態である。これまでバリ社会においてデサ・アダットはきわめて肯定的に評価されてきたのであり、その可能性を今後最大限に拡大していくべきだという見方は根強い。デサ・アダットは自律的な社会組織の模範的存在であり、その潜在能力を十分に用いることによって社会的秩序を確保しうる安定した社会を作りあげることができるという考え方である。現在でも内務省をはじめとした国家機構およびバリ州政府はこうした立場を大枠では支持しており、デサ・アダットの機能拡大を進めている。また、スハルト政権崩壊以後法制化された地方分権の流れにおいて、デサ・アダットの権限は実質的に強化されている¹⁵⁾。そうしたなかでヒンドゥーの内部でデサ・アダット批判が提議されているのである。

批判はいくつかの論点を含んでいる。アダットの相互扶助や社会性の特質そのものにまず疑いがむけられている。つまり、バリのアダットの根底にあるのは儀礼の実現だが、相互扶助システムは儀礼に限定されており、一般的な意味における社会扶助をバリ社会は根底的に欠いており、不十分な社会性しか実現されていないという批判である。また、罰金規定があるためにバリ人は儀礼の労働義務に参加しているのであり、社会扶助の理念を共有しているためではなく、バリ人はインドネシアにおいて最も個人主義的な人間であるという批判さえ口にされている。さらには、デサ・アダット間の問題処理の難しさを取りあげて、デサ・アダットが実現しているとされている社会秩序の内実疑問が投げかけられている。かつては王国が解決にあたっていたアダットの法を超える問題あるいはデサ・アダット間で起こる問題について、現在それを明確に処理する権限をもつ機関は欠落している。そのために、たとえデサ・アダット内部において秩序が維持されたとしても、そうした問題は放置され、デサ・アダット

トの存在がただちに社会の秩序を意味するとは限らない。プムダ・ヒンドゥーはこうした領域に介入しており、アダットとは宗教の領域であり、本来パリサダが問題解決に一定の役割をはたすべきであるのに、デサ・アダットに無批判に依存しているパリサダはその機能をまったくはたしていないと彼らは考えている。プムダ・ヒンドゥーにとってこうした問題への介入は、村落社会に影響力を拡大させ、そこからの要請を吸い上げ、共有していく戦略の実践である。

デサ・アダット批判はヒンドゥー外部からも加えられている。そうした批判が注視しているのは、デサ・アダットをめぐる治安状況と自治警護のあり方である。国家警察は最も人々の生活とかかわりをもつ自治警護の活動を奨励し、警察の能力を補う存在と位置づけている。秩序の維持という大きな目的にたいして自治警護組織のはたす役割は重要であるとはいえ、その活動が野放しにされてよいとは限らない。法にもとづく公平性に警護組織が従っているとは必ずしもいえないのである。実際、警察の行動を逸脱した村落社会における処罰やリンチが「アダット事件」として新聞紙上にも報道されている。こうした報道をとりあげる論者たちは、法的枠組みに属さない自治警護が私的な利益に流用される危険は常に存在し、一種の共同体による「処刑」が起こっていると警告している（Connor and Vickers 2003: 173–178）。デサ・アダットが国家の法的秩序が介入しえない独立した領域となる可能性があり、デサ・アダットの権限拡大は国家秩序への信頼性が低下している証拠のひとつであると論者たちはみるのである¹⁶⁾。

プラダとデサ・アダットの併置を可能とする視点は、アダットのみならずさらに広い視野からのバリ社会批判をもたらしている。しかもそうした批判には強い道徳的含意がこめられており、ジャカルタのプラダのなかにはバリ人移民社会を理想郷ととらえてバリ社会の「墮落」を指摘する厳しい認識が存在している。元プラダ長はこう述べている。バリに大きな富をもたらした観光産業は、日本をはじめとした観光客を送り出す先進国とインドネシアのあいだの大きな貨幣価値の差を前提としている。こうした格差に依存する観光という産業分野は、本質的に従属的および奴隷的構造を内包している。また、経済危機や爆破事件によって経験したように、観光産業は風評に左右されやすく不安定なものである。こうした問題がすでに明白であるにもかかわらず、バリ社会は観光産業への依存を深め、他分野の開発と他地域への投資をおこたり、観光産業へのさらなる特化を深めている。観光産業が導入される以前、バリは稲作を基盤とした農業社会であった。バリ社会が「健全な」かたちに戻るとするには、農業分野に生産を再び戻すほかはない。しかし、一度外貨のうまみを味わったバリにお

いて、従来の農業への回帰はもはや不可能である。可能な選択肢とは輸出作物生産であろう。実際、国家規模の観光開発プロジェクトであったヌサ・ドゥア開発と同額の資金を輸出作物用の農園開発に使っていたら、農業への回帰ははたせたのではないか。一方、移民したバリ人たちはバリ固有の技術を駆使して農地を開き、農業社会を作りあげている。1963年のアグン山噴火によってバリをあとにせざるをえなくなったバリ人が多く住むランブンのバリ人社会はその典型である。バリ人社会の本質はもはやバリにはなく、こうした移民社会にある、と。

こうした議論を展開するプラダ関係者たちはジャカルタに生まれた世代であり、彼ら自身は大企業のサラリーマンとして働くエリートである。ジャカルタを南北に貫くスーディルマン通り沿いに聳え立つ高層ビルに勤務する彼らに農業に立ち戻る意志などはもちろん微塵もない。彼ら都市のエリートたちは理想主義を口にするのはいとわず、バリを批判することに躊躇はない。エリートの視線は明らかに高みから見下ろしており、彼らのバリ批判は一方的なものではある。その無責任さを糾弾することは容易だが、逆に見下ろすことを可能にしているインドネシアを全体に見渡す視野はバリ社会にはほとんど存在しない。実際、成功の源であった観光そのものを標的にした批判を口にするという現象はバリでは稀有である。バリ以外のヒンドゥーが同じヒンドゥーの島としてバリを外側から批判する環境が、ヒンドゥーのなかで広がっている。そしてその批判には、バリ人の本質を見失ったバリ人としてバリ島にいるバリ人を道徳的に攻撃する視点がこめられているのである。

4 分裂する宗教的権威

全国レベルのヒンドゥーとバリのヒンドゥーとの緊張関係は、バリ社会において驚くべきかたちで露呈することになる。バリサダが誕生したバリ州におけるバリサダの分裂である。2001年9月20日から24日にかけてサヌールにおいてバリサダは第8回全体会議を開催した。続いて先述した1986年以來の慣例に従い、バリ州バリサダは同年11月23日チャンプアンにおいて第4回定例会議を開いた。この会議において、バリサダ全体の活動指針であるはずの全体会議の議決が拒否され、定例会議の根拠は前回スラカルタで開催された第7回全体会議の議決におかれた。それにたいしてバリサダ中央はチャンプアン会議の存在を否定し、翌2002年3月29日プサキ寺院において再度第4回定例会議を開催したのである。

第8回全体会議から2度目の定例会議開催に至る過程は、全国レベルのヒンドゥー

とバリの一部のヒンドゥーとの抗争として記述することができる。第8回全体会議はバリで開催されているものの、決議は全国レベルのヒンドゥーの見解を反映している。全体会議に先立ってデンパサール、パル、メダン、ジャカルタにおいてセミナーが開催された。ヒンドゥーが多く住み、集まりやすい場所が選ばれ、目的は各地のヒンドゥーの意見を集約し、全体会議の議論に持ち込むことであった。全国レベルのヒンドゥーの見解を聞くという方向性は、第7回全体会議で選出されたパリサダ中央長とプムダ・ヒンドゥーの賛同者たちが推し進め、彼らが中心となってセミナーを組織した。セミナーの結果をうけて、第8回全体会議においては第7回までとは異なる二つの革新的な内容が議論され、決議に盛り込まれた。ひとつは従来司祭であったパリサダ代表を一般の人々から選ぶというものであり、もうひとつはハレ・クリシュナに代表されるような宗教団体も「ヒンドゥー的諸団体」¹⁷⁾と認めて議決権を与えるというものである。この内容が直接の引き金となり、中央パリサダに距離を感じていたバリの一部の人々がチャンプアン会議を用意したのである。

チャンプアン会議は、準備委員会を開催しないまま、いわば秘密裏に開催準備がすすめられた。パリサダ中央はこの動きを知り、調整委員を任命して話しあいの場を設けた。準備作業をバリ州パリサダ全体に広げ、全体会議の議決にその内容に変更することをパリサダ中央はチャンプアン会議組織者に求めた。しかし調整は不調に終わり、州知事であるデワ・ブラタ (Dewa Beratha) に最終的にパリサダ中央は調整をゆだねた。バリ州パリサダ支部の定例会議においては、州知事は保護者として演説を行うことになっている。この役割を州知事がはたさなければチャンプアン会議の正統性は失効するのであり、パリサダ中央は州知事のこのような権限に期待したのである。プムダ・ヒンドゥーの活動家たちは州政府の建物に座り込みを行って州知事の判断をまいった。しかし州知事は、最終的に保護者としての役割からは降りたものの、チャンプアン会議には代理を派遣し、彼が州知事の演説を代読した。直接的ではないにせよ州知事が演説を行ったことで会議は正式に成立したとチャンプアン側が主張することが可能となった。チャンプアン会議は旧任期の活動を総括し、新たな運営組織と活動方針を決定し、報告書を公刊するという従来の会議のあり方を踏襲した。そしてチャンプアン会議組織者はバリ州パリサダ支部と名乗り続け、独自の支部の建物を確保した(写真6)。こうした結果を生んだ州知事の判断をプムダ・ヒンドゥーは厳しく攻撃し、「デワ・ブラタはバリサダを分裂に導いた最初の州知事である」と弾劾し、非難を強めた。

チャンプアン会議は、バリのすべての勢力を結集できたわけではない。ブレレンと



写真6 チャンプアン会議派が新たに設けたバリ州パリサダ支部看板だけであり、放置された建物を使用している。

タバナンの二県のパリサダは最初からチャンプアン会議に代表を送ることはなく、またパセック (Pasck)、パンデ (Pande)、ブジャンガ (Bujanga) の3つの称号の代表団体はチャンプアン会議の議決の受け入れ拒否を表明した。一方、チャンプアン会議はパリサダの歴史それ自体に依拠しながら自らの正統性を固めた。チャンプアンの寺院で会議が開催された理由は、まさにこの正統性を明示するためである。1959年ウダヤナ大学文学部において発足したパリサダは、先にふれたように61年チャンプアンにおいて宣言を発表した。この宣言によって組織のあり方が正式に定まり、教義の中心となる「ウパデサ (Upadesa)」の編纂がはじまるのである。宣言が採択されたのはチャンプアンに位置するグヌン・ルバツ寺院 (Pura Gunung Lebah) であり、この寺院において40年前の会議が開催されたまさに同じ日を選んで2001年のチャンプアン会議は開催された (写真7, 8)。しかも、数少ない存命のパリサダ創設メンバーのひとりであるイダ・バグス・グデ・ドストル (Ida Bagus Gde Doster) が設立から現在にいたるパリサダの歴史を詳細に語り、続いて代読された州知事の演説内容もパリサダの歴史を確認するものであった。さらにいえば、チャンプアン会議の議長は「ウパデサ」の編纂にかかわり、パリサダ創設の立役者であるイダ・バグス・マントラの右腕であったチョコルダ・ライ・スダルタ (Cokorda Rai Sudharta) があつた。そして、個別問題の討論にあたるために通常設置される部会とは別に特別部会が設けられ、今



写真7 グヌン・ルバツ寺院



写真8 グヌン・ルバツ寺院の内部
過剰ともいえる金の装飾が施されている。

回の会議の開催根拠は61年チャンプアン宣言にあることが確認され、宗教、社会、文化、教育といった各部会においても「原点への回帰」という方針規定が表明されたのである。バリ州パリサダ支部の定例会議において歴史を根拠とした独自性が強調されることははじめてではない。日常業務のジャカルタへの移転が決まった1991年のパリサダ全体会議直後に開催された第2回バリ州パリサダの定例会議報告書には、バリは「他の地域に比べて独自であり」、その意味で「例外」であり、それをパリサダ中央が認識すべきであると明記されている（Parisada Hindu Dharma Indonesia Propinsi Bali 1991: 59）。底流にあったこうした認識が、今回分裂というかたちで顕在化したのである。

会議終了後、チャンプアン会議組織者たちは対決姿勢をさらに明確にした。チャンプアン会議における筆頭司祭であったイダ・ブダンダ・グデ・マデ・グヌン（*Ida Pedanda Gde Made Gunung*）は、2001年12月18日デンパサールにおいて会議を開催し、第8回全体会議の拒否を公式文書として明示した¹⁸⁾。8箇条にわたるこの文書において、まずパリサダ設立の経緯が確認され、そのうえで第6条において、第8回会議は第7回会議の議決にもとづくものではなく、61年チャンプアン宣言で表明されたパリサダの精神と目的を裏切るものであり、だからこそバリ州パリサダは第8回会議を拒否すると言明された。そればかりではなく、チャンプアン派は配布物やメールを通じて宣伝工作を行った。全体会議の議決はバリの伝統と慣習を打ち崩すものであり、司祭をパリサダの代表としないという決定は司祭の権威を傷つけるものである。バリこそヒンドゥーの原点であることを確認し、ヒンドゥー的諸団体の代表権など断固として拒否するという内容である。そして、バリ以外のパリサダ地方支部を説得し、再度全体会議を開催するとまで訴えたのである。

州レベルの下位の機関でしかないバリ州パリサダが上位機関であるパリサダ中央の決定を拒絶し、敵対的な態度を強めるという異例の事態のなか、パリサダ中央も具体的行動にでた。2001年12月7日バリ州知事に調停を再度依頼するとともに、調整委員は県長や県レベルの警察をまわり、パリサダの全体会議を否定するチャンプアン会議が正統性を欠いたものであることを説明した。そのうえで委員たちは翌2002年2月20日になって混乱を收拾するために定例会議をブサキ寺院において再度開催することを決定した。3月2日会議開催のために準備委員会が結成され、9日にはバリ州の全パリサダ組織に招待状を配布した。チャンプアン会議参加者を排除することなく、準備作業をバリ州全体に開かれたものにするための配慮である。

それにたいしてチャンプアン派は新たな行動を起こした。森をはじめとした自然を

守ることを目的とした大規模な供犠儀礼（Wana Kretih）を実施することを決定したのである。環境への関心の高まりに配慮し、バリの世界においてそれを示すという計算された目的の選択は、儀礼を実現しうる力を顕示することで自らの勢力の正統性を確保する効果をあわせもっていた。儀礼の内容はマデ・グヌンを代表としてバリ州パリサダの名前で公表された。この決定が下されたのは2月19日であり、中央パリサダの調整委員はこの決定を最終的な決裂と受けとめて翌日20日に定例会議の再度開催を明らかにしたのである。こうした儀礼はこれまでバリの歴史において一度も実施されたことはなく、選ばれた場所はバリの寺院のなかでも最も深い森林に覆われているバトカウ山麓のルフル寺院（Pura Luhur Batukau）である（写真9）。

定例会議準備委員は、儀礼開催を呼びかけるチャンプアン派の裏の意図も十分に理解していた。つまり、県長やデサ・アダットの代表を儀礼に参加させることで会議成立を阻むというものである。準備委員は州知事、県長、各県のパリサダ支部への説得を続け、支持確保に努めた。それにたいしてチャンプアン派も儀礼の準備のための会議を召集し、儀礼実現への決意を明らかにした。両者の動きがこうして続くなかで、すでに中立の立場が許されなくなった各県のパリサダは態度決定に追い込まれていく。3月16日を期限としてブサキ会議準備委員会は会議へ参加するかどうかの確認を求め、その結果ギアニヤール、クルンクン、バドゥンの各県とデンパサールのパリサダは返事を送ることはなく、会議拒否が決まった。ここで県というバリサダにおける最も下位レベルの組織にいたるバリ州パリサダの分裂は明確となったのである。

州知事と県長は、個人的な政治的思慮はいかなるものであれ、全体会議の議決を拒否したチャンプアン会議の非正統性を受け入れざるをえなかった。ブサキ寺院の運営を管理する村落は会議の開催を承認し、再度の定例会議は開催される運びとなった（Parisada Hindu Dharma Indonesia Propinsi Bali 2002: 41-44）¹⁹⁾。州知事は演説を寄せ、最終的にバドゥンを除いて県の代表も参加した。一方、チャンプアン派が実施を宣言したルフル寺院での儀礼は3月1日から準備がはじまり、供犠を行う29日に頂点を迎え、4月2日に終了した。こうしてブサキ寺院における会議と儀礼の頂点は見事に同日に重なりあった。2002年3月29日、東のアグン山ブサキ寺院と西のバトカウ山ルフル寺院にバリ州パリサダは真二つに分裂したのである（図1）。儀礼と会議の両者から召喚を受けたデサ・アダット代表の困惑は計り知れないものである。最も分裂しているのはバリ州政府と各県であった。ブサキ会議を承認した州知事は同時にルフル寺院における儀礼を実施する実行委員の任命を行ったのであり、州と各県は儀礼とブサキ会議とともに資金を提供した²⁰⁾。



写真9 ルフル寺院における儀礼開催場所に建てられた記念碑
新しい儀礼であるにもかかわらず、すでに古い装いをまとっている。

実際の会議の規模を比較した場合、ブサキ会議に署名した出席者は議決権を持つ者106人、持たない者118人であり、1,398と公式に発表されたデサ・アダットのうち召喚に応じたのは125にとどまった。そのなかには実際に参加していない代表も存在していることをブサキ側は認めている。一方チャンプアン会議には、70名の司祭と400名のデサ・アダット代表が参加した。儀礼を実施してブサキ会議に対抗したチャンプアン側の「工作」は成功したとみることもできる。しかし、ブサキ会議実行委員は5千人から1万人におよぶ人々が会議当日、会議の成功を祈願してブサキ寺院に祈りを捧げに来たと報告している。会議への実際の参加者は明らかにブサキ会議の方が上回っており、大衆の支持はブサキ側にあると彼らは主張している (Dwikora 2002)。2003年にはいると分裂状況はもはやバリ社会において周知の事実となった。パリサダ・チャンプアンとパリサダ・ブサキという名称が一般化し、創設の地においてヒンドゥー教代表機関は「双子のパリサダ (Parisada Kembar)」と呼ばれるようになった。分裂にいたる構図は以上の経過から明らかである。結果的にチャンプアン派とブサ



図1 『ラディティア』誌に掲載されたバリ州パリサダの分裂を風刺するマンガ
左がブサキ会議派、右がチャンプアン会議派。
「自分でお選びください」と下の男は語っている。(Raditya 2002: No. 58, p. 3)

キ派にバリ州パリサダは2分されたが、ブサキ派とはそもそもパリサダの全体会議の議決を支持する人々である。つまり、二つの派閥に分裂したのではなく、ウブドを中心としてバドゥン、ギアニャール、クルンクン、デンパサールのパリサダ組織が全国レベルのパリサダから離脱したのである。一連の過程において、重要な役割をはたしたのがスディルタとプムダ・ヒンドゥーの勢力である。ブサキ会議の開催準備はスディルタの事務所を進められ、ブサキ会議の実行委員長はプムダ・ヒンドゥーの中核メンバーであった。1983年からはじまる全国のヒンドゥーの組織化は、ヒンドゥーの代表機関であり、宗教的権威であるパリサダの変革をせまる結果となった。パリサダのバリからの脱領域化の流れに耐え切れなくなったバリの一部の人々が、自ら主張するパリサダの「伝統」に再度閉じこもり、抵抗しているといってもよいだろう。

二つの陣営の旗色は鮮明である。チャンプアン派は自らをバリの伝統の保護者、司祭の地位とアダットの擁護者とみなし、ブサキ派を伝統、慣習、権威の侵犯者として糾弾する。それにたいして、ブサキ派は改革派を自認している。彼らが依拠するパリサダ第8回全体会議は、政府にたいして8項目にわたる要求を決議した。経済のグローバル化と科学技術の進歩による世界情勢の急激な変化とインドネシアの不安定な国内情勢をまず確認したうえで、公平性と法にもとづく良き政府を建設し、警察や軍が行使する物理的暴力による問題解決を放棄し、地方分権を進め、社会の多様な考え方を認め、ヒンドゥー教徒もまた寛容さや社会への参加意識を高めることが必要であると訴えている²¹⁾。このような声明の発表はパリサダの歴史においてなかったことであり、内容は革新的である。

たしかに第8回全体会議は、ヒンドゥーにおける「改革」の時代のあらわれである。実行委員長イ・グスティ・アグン・マユン・エマン (I Gusti Agung Mayun Eman) は、会議の決議はスハルト体制崩壊とともに本格化した改革の時代の到来とともに激化した討論の結果であり、パリサダは「ひとつの政治勢力」すなわちスハルト体制から独立した代表機関となるべきであると語っている (Parisada Hindu Dharma Indonesia 2001: 12)。実際、分裂以後、こうした勢力の残滓がチャンプアン派を形成したという認識はブサキ派に強い。パリサダの運営をこれまで独占してきたのはこの勢力につながる人々であり、ブサキ派がチャンプアン派にむける言葉は封建主義的保守主義者である。スハルト体制において利益を享受したウブドの王家を中心とした一部の人間が自らの利益を保護するためにパリサダの全体会議を拒否したと攻撃するのである (Parisada Hindu Dharma Indonesia Propinsi Bali 2002: 2)。

他方、チャンプアン派を一方向的に保守的と決めつけるわけにはいかない。筆頭司祭マデ・グヌンは活発に活動しており、日常の問題にこたえなければならないというパリサダへの批判を受けとめ、改善する努力を続けている。儀礼が終わったあとに、儀礼の意味を語り、人々の生活にとってそれが何を意味するのかを語るという時間を設けることを彼は率先して実行している。なによりも、テレビを用いた活動がこの司祭の名前を一躍バリじゅうに広めた。バリ・ポスト社は2002年からバリにおいて独自のテレビ局 (Bali TV) を開局した。このテレビ局のプログラムには宗教に関する時間が多数組み込まれており、著名な司祭を招いて儀礼や生活について話を聞いている。マデ・グヌンはこうしたプログラムに頻繁に登場し、わかりやすく聴衆を飽きさせることのない語り口が人々をひきつけている。さらには、テレビだけではなくバリ・ポスト社はこの司祭が登場した番組をビデオCDとして販売さえしている (写真



写真 10 バリ・ポスト社の陳列棚に並べられた司祭マデ・グヌンのビデオ CD

10)。マデ・グヌンはメディアを用いるまったく新しいタイプの司祭なのである。

とはいえ、チャンプアン派の支持者にはスハルト体制における経済的利益を享受した人々が多いことは事実である。その代表が観光地として発展したウブドである。ウブドが他の地域と比べて特異なのは、観光のみならず経済的利益と王家を頂点とした社会的階層性が結びついている点である。最高の地位にのほりつめた植民地エリートであったチョコルダ・グデ・ラコ・スカワティ以来、内紛はたえないものの、ウブド王家は「芸術の村」という名声を利用しながら観光産業からの収入を獲得し続けてきた。その結果、ウブドはバリにおいて最も階層意識の強い地域のひとつとなった。そして、チャンプアンはウブド王家の所有地であり、チャンプアン会議においてウブドからの参加者には特別な敬意が払われた。チャンプアン派が主張する「伝統」は観光産業の利潤を生み出す象徴資本を構成する重要な要素と考えることもできるのであり、現実にチャンプアン会議を支持したパリサダはすべて観光産業による利益が集中する地域に属しているのである。

5 ヒンドゥー的諸団体—民主的ヒンドゥー(1)

プムダ・ヒンドゥーを中核としたブサキ会議の組織者たちは、チャンプアン会議を

阻止することはできなかったものの、定例会議の再度開催にこぎつけた。全体会議の議決に依拠するという合法性とともに、民主的ヒンドゥーという目標の下にヒンドゥーの諸団体と称号団体を動員できたことが大きな要因である。ヒンドゥーの組織が許してきた不公平を告発し、問い直しを求める民主的ヒンドゥーという主張は、従来バリサダにおいて正統な地位を認められることのなかった人々に大きな説得力を与えた。一方は国際的なネットワークに依拠する宗教組織であり、他方はバリ内部でしか意味を持たない地域的な称号団体である。民主的ヒンドゥーは、性格のまったく異なる両者の発言権を許したのである。

バリサダは全体会議と地方の定例会議において出席者 (peserta) と傍聴者 (peninjau) を区分し、出席者だけに会議における投票権を与えている。語義的には「ヒンドゥーの性質を持った」と訳すことができる「ヒンドゥー的 (yang bernafaskan Hindu)」諸団体という新たな枠組みを作り、バリサダ第8回全体会議はこの枠組みに認定された団体に出席者としての地位を認めた²²⁾。第7回全体会議からすでにヒンドゥーの諸団体の代表は参加していたが、とりわけバリ州バリサダは彼らを「2流のヒンドゥー (Hindu Kelas Dua)」とみなす傾向にあった。彼らに議決権を認め、正統な地位を与えるかどうかだが、1990年代全国レベルのヒンドゥーの問題として議論されてきたのである。

ヒンドゥー的諸団体のなかで活動が特に目立つものがサイババとハレ・クリシュナである。ハレ・クリシュナは1973年著名な導師がジャカルタに来訪し、79年ごろから組織的活動が開始され、80年からバリにおいても活動がはじまっている。日曜日ごとに集まりを持ち、ヒンドゥーの聖典であるウエダ (weda) を読む勉強会を行うことが基本的な活動内容である (写真 11, 12)。一時活動禁止処分の対象となったが、スハルト体制崩壊以後団体としての許可が再び与えられた²³⁾。バガバッド・ギタが中心となるウエダであり、ハレ・クリシュナが現在原本としているインドネシア語訳のバガバッド・ギタは、1985年に初版1,000部が発行され、その後89年1,500部、95年2,000部、99年3,000部、2000年10,000部と印刷部数をのばしている。また、科学との協調に力点を置くことも大きな特色となっている。科学の時代であるからこそ精神世界の探求が深まるのであり、探求という行為自体科学的な営みであるとされている。世界規模に活動を広げているハレ・クリシュナは地域ごとに中心となる拠点を有しており、インドネシアは東京を拠点とした管轄範囲にはいり、教団活動に必要な資料は東京から配布されている。

聖典のみならず、社会的活動を重視しているのがサイババである。1981年にジャ



写真 11 ハレ・クリシュナのバリ州支部長の自宅

カルタの支部が生まれ、宗教省は査察を実施し、それにたいして抗議したすえに信仰として認められたという経過をたどっている。パリサダの幹部が信者となったことが、一定の認知をえるひとつの要因となった²⁴⁾。この団体がバリで紹介され始めるのは1983年ごろからであり、2003年の段階では1万人の会員を数え、33箇所の集会所をすでに建設している。社会活動とともに精神性を強調し、教育を重視し、定期的に集会を開き、討論会を実施している。

サイババの集会所はバリの寺院の様式とはまったく異なっている。例えばデンパサールの集会所のひとつは、入口にはいるとガネシアの像に迎えられ、建物内部の正面にはサイババの肖像が掲げられている。バリの寺院が併設されているが、そこにもまたサイババの肖像がおかれている。実際の集会は最初に簡単な祈りからはじまり、テーマを決めて討論会が開かれている。中心的メンバーが中央に座って司会者に向かい、そのまわりを一般信者が囲むなかで、配布された資料をもとに司会者がテーマの設定理由を明らかにして、討議する内容を提示する。マイクをまわし、男女を問わず



写真12 自宅内に設けられた祭壇

信者たちは自分の体験を披露してテーマに関する自らの意見を語り、それにたいして司会者や中心的なメンバーがこたえるという形式で討論会は続けられる。最後に再び祈りの時間となり、ヨガを行い、火を用いた儀式で会は終了する(写真13,14)。ハレ・クリシュナが聖典の学習を重視するのにたいして、サイババは参加者の個々の体験を共有することに重きをおいている。このような個人の私的な体験を語り合う場所は、通常のバリ人の公的世界ではまれである。

1980年代に拡大するサイババとハレ・クリシュナは、バリ社会のなかで明らかな共通点をみせている。文書主義、司祭主義、儀礼主義の傾向が強かったバリの宗教世界のなかで両者はまったく新たな存在であり、慣習を基盤とした共同体とは対照的に成員の階層性を否定して平等主義を強調し、個人主義的色彩が強い。サイババであれ、ハレ・クリシュナであれ、団体に参加する人は自らの選択において意識的に参加という行動を選びとっているものであり、生まれながらにしてあった共同体とともに生きているわけではない。宗教への自覚的態度による共同体への距離は両者に共通して



写真13 デンパサルにあるサイババのひとつのセンターの入り口



写真14 儀式の一場面

いるものの、距離の程度は互いに異なっている。ハレ・クリシュナは一般的に慣習とは切れているのにたいして、サイババはそれほどまでに距離をとることはない。聖典への回帰志向の徹底性からこの違いはあらわれており、バガバッド・ギタへの回帰を強調するハレ・クリシュナ参加者は自らの出身村落における儀礼に参加することは少ない。それにたいしてサイババの参加者は、村落における儀礼にも加わっているのである。

この違いは、表立って表明されることはないがハレ・クリシュナに潜むサイババへの批判にもつながっている。ハレ・クリシュナからみれば、聖典への回帰を徹底していないサイババは共同体との妥協を許す個人崇拜にすぎず、バガバッド・ギタにサイババの名前などはないと考えている。共同体とは距離をおいているとしても、ハレ・クリシュナの参加者がバリという環境を軽視しているわけではない。バリの大学で教員をつとめている現在のハレ・クリシュナの長はこう語っている。スラバヤの大学で学ぶあいだにハレ・クリシュナへの参加を決めたが、それは自らの精神性についてイスラームはきわめて真剣な討議を重ねているのにバリにはそのような機会がまったくなかったためである。しかし、バリで教員となったのは、たまたま職があったためではなく、バリで生きるためである。ヒンドゥー教徒にとってバリという環境はインドネシアにおいてかえがたいものである。出身村落と断絶したとしても、バリに住むことを彼は選択しているのである。

従来バリを中心としたヒンドゥーの研究はヒンドゥー的諸団体の存在を無視してきた。そのなかで、例外的に独立した章をもうけてサイババとハレ・クリシュナについて論じているのがホウの研究である(Howe 2001: 138-198)。第8回全体会議以前、パリサダはヒンドゥー的諸団体をむしろ抑圧していた。その時期に調査を行っているホウの研究は、両者の間の対立を明らかにしている。パリサダにとってヒンドゥー的諸団体の参加者がバリの慣習と距離をおくことがまず否定的要因であった。それとともに、ヒンドゥーを名取る影響力の強い団体を認めることは、ヒンドゥーという枠組みにおいてパリサダと拮抗する可能性をもつ団体の存在を許すことを意味していた。一方、国家における承認をえたいヒンドゥー的諸団体はパリサダの権威を認めていた。パンチャシラとパリサダの教義を受け入れ、ウェダの重要性とヒンドゥーの教えにそっていることを強調した。しかしそれでもなお、サイババやハレ・クリシュナの側にパリサダへの不満があったことは事実である。ホウによれば、不満の核心にあるのは個人の内面性のとらえ方である。両者の団体は個人の内面を非常に重視しているが、パリサダの教義においてはそれが精神性(kerohanian)という抽象的な概念に置