

## 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	<a href="https://doi.org/10.15021/00003999">https://doi.org/10.15021/00003999</a>

き換えられており、団体参加者にとってはそれではまったく不十分なのである。ヒンドゥー的諸団体にとってパリサダは団体としての存在を抑圧し、不満足な教義への従順をしいる存在であった。

ホウはさらに、サイババとハレ・クリシュナは慣習を基盤とした共同体主義への批判を内包しており、慣習儀礼に寛容なサイババにさえ強い批判があることをメンバーへのインタビューから明らかにしている。サイババの特徴はバリの慣習を否定するのではなくその改革を訴えている点であり、その意味においてサイババは儀礼への参加を否定していない。逆にいえば、共同体主義への批判を共同体における儀礼の現場において実践にうつそうとする意志をサイババは抱いているのである。ホウが紹介している彼らのバリ批判は多岐にわたる内容を含んでおり、パリサダが重視する司祭の地位、宗教教育、慣習の意義におよんでいる。司祭は儀礼において間違いを起こさないことだけに注意をはらい、実際の宗教的な問題には発言することはない。その一方で司祭との関係を崩したくないばかりに司祭の「言い値」で儀礼を依頼することを人々は余儀なくされており、その意味で司祭は儀礼を売っているにすぎない。宗教教育については、教師は教室では教義の説明を行うが、学校の外に出れば賭け事も行っており、いわば仕事の一部でしかない宗教教育は偽善と虚偽に満ちている。バリの慣習はつまるところカースト、権威、供物、男性中心主義に人々をしぼりつけているだけである。もちろんホウはこうした批判が入信の直接的な動機なのではなく、入信後に深まった自覚であり、入信動機は知り合いの勧誘、病気治療、とりついた悪魔の退治などさまざまであると加えている。たとえそうであるとしても、サイババは共同体に依存してきたパリサダにたいする批判を内在化させていることは確かである<sup>25)</sup>。

宗教問題に発言する幾人かの旺盛な書き手たちがサイババに属していることは、彼らの改革への意志の端的なあらわれといえる。同時に、それはサイババがすでに無視できない存在であることも示唆している。バリ・ポスト紙の常連執筆者であるクトット・ウィアナ (Ketut Wiana) やウダヤナ大学の講師をつとめ、著書も持つワヤン・ジェンドラ (Wayan Jendra) がサイババへの所属を公にみとめている代表的な論客たちである。両者はサイババの集会にも熱心にかよい、参加者との対話を続けている。サイババへの勧誘にも両者は積極的に取り組んでおり、ウィアナの自宅の扉にはサイババの肖像がはられ、またジェンドラは小さな本屋を経営し、自らの著作を売るとともにサイババの肖像、声が収められたテープ、関係図書を販売している (写真 15, 16)。ウィアナはパリサダ中央において活発に活動しており、プムダ・ヒンドゥーと連携して第 8 回全体会議開催に先立って 4 箇所で開催されたセミナーの準備のために

奔走したひとりである。抑圧されてきた歴史を持つヒンドゥー的諸団体のバリサダにおける議決権を正式に認めさせた民主的ヒンドゥーの意義は大きい。

## 6 称号団体—民主的ヒンドゥー(2)

民主的ヒンドゥーの呼びかけに賛同した称号団体のなかでも特に最も大規模なパセックの団体を動員しえたことは、ブサキ会議を成功させるうえで大きな要因となった。ブサキ会議においてバリ州バリサダの長として選出されたイ・マデ・アルタ (I Made Artha) は、後述するパセックを結びつける全島規模の団体の長である。こうした称号団体がなぜ拡大し、積極的に活動しているのかを考えるためには、称号をめぐる文化的要因と政治意識をはらむ彼らの歴史認識を把握することが必要である。

バリにおける称号は多様な種類にわたっている。かつて王家をはじめとした王国の維持に関わっていた家系や司祭は称号によって自らの地位を示すと同時に、村落社会における社会的役割も称号で示された。パセックはそうした村落内の称号のひとつであった。それにくわえて、特殊な職能集団もまた独自の称号を所持しており、その代表的な例が鍛冶に従事する集団に与えられた称号パンデである。今では古典となったギアツらによる親族研究において称号は重要な分析項目となっており、彼らは何よりも強調するのは地位の問題である。称号の有無あるいは称号の種類が社会的上下関係を表示し、称号集団の儀礼の規模と地位は結びついていると分析されている(ギアツ・ギアツ 1989: 102-103)。現在のバリ社会において、高い地位を示す称号を持つ人が一方的に敬意を独占すべきであるといった考え方はすでに消え去りつつある。高位であるといわれる称号を持つ人間であっても同じ職場で称号のない人とともに働いている現状において、称号と地位の関係を強調することは時代錯誤以外の何ものでもない。それでもなお、バリ社会において今なお称号が意味を持ち、称号団体が拡大しているのは、地位とは別の次元での文化的要因に称号が関連しているためである。

出発点となるのは、ギアツらがバリ人の「共通観念」と呼ぶカウイタン (kawitan) という概念である。「起源の地点」と「起源の集団」の両者をこの概念は意味し、起源の地点は歴史的な一時点(始祖)であると同時に空間的な一地点(祖先を祭る寺院)であり、基本的に父系で認識される。親族関係はこの概念を基礎としており、称号もまたこの概念にもとづいて継承されている。だからこそ、称号集団は親族集団の延長としてみることができるのである。そして、称号集団の拡大が起る原因とは、カウイタンの認識には忘却や間違いがあることが文化的に受け入れられていることにあ



写真15 サイババのセンターにおける子供のための教育



写真16 ワヤン・ジェンドラ氏が経営する本屋にならぶサイババのカセット

る。つまり、「起源の集団の正式の成員権を証明するものとして現在の成員を始祖に結びつける系譜を明示する必要はない」のであり、世代が下るにつれて忘却が起こり、今の世代において祖先神がない、あるいは間違っていることはこの忘却の結果であるという認識が一般的に認められているのである。具体的な系譜が必要ないために失われた称号を「取り戻す」ことが可能なのであり、だからこそ称号集団は拡大することができるのである（ギアツ・ギアツ 1989: 79）。

称号の取り戻しは儀礼的手段によって具体化される。ギアツらが記述している事例は、家族や親族集団が一連の不幸に見舞われたさい、家長が呪術師のところ不幸の原因を尋ね、答えは起源の間違いであり、示唆された本当の起源に親族集団が集団として所属をかえるというものである（ギアツ・ギアツ 1989: 94-97）。同様の事例は現在でも続いており、筆者自身も遭遇した。特定の起源を持たない親族集団において、不幸がたびたび起こったことを端緒として、起源の神の忘却が集団の問題として議論されはじめた。ギアツらが語っている不幸は病気や「どうすることもできない貧しさ」であったが、筆者が観察した事例では病気とともに中学生の登校拒否などもあがっていた。議論とともに探求作業がはじまり、親族集団の代表が各地の呪術師をまわり、親族の祖先に関する記憶を語り、真の祖先は誰かをめぐって訪ね歩いた。そうした呪術師の声は可能な限り録音され、親族集団の会議においてその録音を聞きながら声の妥当性と正統性が議論される。合意がえられる結論が出た場合、親族集団は該当する祖先神の起源の寺院を持つ称号集団を尋ね、これまでの経過を話し、称号集団へ所属したいという希望を伝える。称号集団はそれぞれ独自の方法でこの希望を審議し、ここで合意がえられた場合、親族集団はその称号を名のることができるのである。それは同時に、親族集団の成員は祖先神への儀礼に参加する義務を負うことを意味している。

一連の過程において特徴的なのは、病気をはじめとした個人的な苦悩が称号集団の問題として認知されていく過程である。カウイタンとともに祖先と身体観が結びついていることがこうした過程が生じる要因である。魂と身体から人間は成り立っており、魂は祖先から回帰している。なんらかの体の変調は魂が身体から乖離した状態であり、何よりも先に魂を体に戻すことが必要となる。個人に何か問題があった場合、祖先神を忘れ、しかるべき儀礼を実施していないことが原因として想像されるのである。魂と身体の関係にもとづいて個人と祖先神が結び付けられていくのであり、個人の苦悩は私的な領域にとどまることはなく、それよりは広い社会的領域の問題として扱われる。祖先神、魂、身体をめぐるとこのような関係をギアツらは個人の心理的次元

と社会的次元の両者にわたる問題が解決されていく過程ととらえ、バリにおける「文化的概念の柔軟さ」を証明する事例として位置づけている（ギアツ・ギアツ 1989: 97）。

心理、社会、文化をめぐる一般論においてギアツらが論じた称号集団は、村落社会をこえて組織化されることで、彼らが調査を行った 1950 年代以降ひとつの運動へと発展する。すべての称号集団の拡大が同じ条件で起こるわけではない。たとえば、鍛冶という職能と結びついていたパンデという称号は特殊なものであり、親族集団の寺院に特別な聖壇があり、儀礼の際どの司祭を用いるかといった点で制約が大きく、このような称号集団の拡大可能性は比較的小さい。それにたいして制限が少なく、バリ全島規模で組織を拡大させたのがパセックである。ブサキ会議において代表として選出されたイ・マデ・アルタが長をつとめるのはマハ・ゴトラ・パセック・サナッ・サプタ・ルシ（Maha Gotra Pasek Sanak Sapta Rsi）という名称をもつパセックの称号団体である。パンデでさえ各地域の集団が結びつきマハ・スマヤ・ワルガ・パンデ（Maha Semaya Warga Pande）と呼ばれる団体を形成している。

パリサダ・ブサキにパセック、パンデ、ブジャンガの称号団体が参加した最大の要因は、脱植民地化への意志の共有である。植民地時代、政府は統治体制の形成にあたって称号を政治的に利用した。バリ島はヒンドゥー的社会であり、ヒンドゥーの本質であるカースト制度にもとづいた統治体制の建設が必要であると政府は設定し、階層的身分を示すものは称号であると考えた。王国の秩序を支えた 3 つの階層としてブラーマナ、クシャトリア、ヴァイシャからなるトリワンサ（Triwangsa）すなわち「3 つの集団」を称号から設定し、名前に称号が組み込まれていない人々をスードラすなわち平民ととらえた。さらに称号による区分はたんに身分の差を示すのみならず、実質的な差別の構造をともなっていた。トリワンサに属すると認定された称号は強制労働の免除特権を含む特別な保護が与えられ、平民に属するとみなされた人々は例えば火葬に用いる塔の段数など慣習にかかわる問題にも制限が加えられた。植民地体制の崩壊によるカースト体制の流動化とともに、平民と分類されていた称号集団の拡大がはじまった。ブサキ会議に結集した称号団体の組織化は、いずれもバリ島社会がインドネシア共和国へ参加して以後の 1950 年代に開始されたのである。自らに与えられた低い評価を拭い去ろうとする名誉回復意識が、称号集団が組織化に踏み出した第一の動機である。そして、この名誉回復意識の背後には植民地時代に特権を与えられたトリワンサにたいする強い批判が内在している。

チャンプアン会議をまえにして展開されたパンデの称号団体の相談役マデ・クン



写真17 儀礼の場で自らの原稿を説明するマデ・クンバル・クルブン氏

バル・クルブン (Made Kembar Kerepun) を中心とした活動が、こうした批判を浮き彫りにしている<sup>26)</sup> (写真17)。チャンプアン会議が開催される直前の2001年11月21日、彼は「バリサダの定例会議は一部の親族集団の会議か？」というタイトルの文書を発表した。まず、チャンプアン会議がバリサダ全体会議の決定を無視しているのみならず、バリのヒンドゥーにまったく開かれてはおらず、民主的ではないと厳しく攻撃する。そのうえで、チャンプアン会議組織者として名を連ねた保護者や実行委員の実名をあげて分析し、トリワンサの称号を持つ人々に独占されている事実を彼は明らかにする。そして、植民地時代カーストをめぐる戦わされた貴族と平民との対立が「より大きな規模で危険さを増して再現されている」と指摘するのである。この文書は州政府や宗教関係者に送付されるとともに、チャンプアン会議阻止を訴えて州知事官邸に座り込みをしていたプムダ・ヒンドゥーのメンバーにも配布された。さらに文書による攻撃とともにクルブンは州知事に直接面会し、チャンプアン会議への出席はもちろん演説も拒否するよう要請した<sup>27)</sup>。

クルブンにとって脱植民地化とはトリワンサが敗北する過程である。トリワンサは人口の1割にも満たず、決定的な少数派である。植民地時代彼らが権威を行使できた

のは、スードラが組織化されておらず、分断されたままになっていたためである。個々のスードラの称号集団が組織化され、組織同士が連携すれば、少数派であるトリワンサに本来勝ち目はないと彼は考える。村落においてトリワンサの急速な権威の失墜はまさにそのような過程として進んでおり、それがバリ島全島規模で起こった端的なあらわれが今回のプサキ会議への称号団体の結集である。チャンプアン会議は少数派となったトリワンサの最後のあがきであり、脱植民地化過程の最終段階であるとクルプンはとらえているのである。

脱植民地化意識が顕在化するもうひとつの原因が、プサキ寺院の儀礼の執行権問題である。プサキ寺院においては1979年に大儀礼が執行された後、この儀礼が不十分だったとして93年と96年にさらに大規模な儀礼が実施された。また、10年に一度の周期的な大儀礼も89年と99年に実施されている。20世紀にはいって1990年代は最も頻繁かつ大規模にプサキ寺院において儀礼が実施された時期なのである。執行権とは、儀礼の頂点にあたる供儀儀礼をどの司祭が執行するかという問題である。パセック、パンデ、ブジャンガの司祭は従来この儀礼への参加を許されていなかった<sup>28)</sup>。一部の司祭に執行権が独占されていることは民主的ではなく、すべての司祭に執行権を平等に拡大すべきであると3つの称号団体が特に主張した。すべての司祭を意味するサルワ・サダカ (Sarwa Sadaka) と呼ばれるこの要求は89年の儀礼の段階から主張されていたが、実際に実現したのはスハルト体制が崩壊した後の99年に実施されたパンチャ・バリ・クラマ (Panca Bali Krama) 儀礼からである。クルプンはこの一連の運動においてもパンデ代表として中心的な役割をはたした。

プサキ寺院の大儀礼にたいしては州政府が運営費を握り、最も大きな権限を持つのは州知事である。1989年より州政府はサルワ・サダカ運動にたいして話しにはおうじるが、儀礼が直前に迫っているという理由で実際には動こうとはしなかった。そのようなやり方を従来の方法を既定事実化する州知事のあざとい戦略であるとみなしたクルプンは、99年2月断固とした態度にでた。スハルト体制崩壊以後最初の州知事として就任したデワ・プラタと16日面会し、うやむやにされてきたサルワ・サダカを受け入れるかどうかは新たな時代の州知事としての「ひとつの大きな試験」であると迫り、この問題をめぐってプサキ寺院で会議を開催するように要請したのである。民主的ヒンドゥーを掲げていたプムダ・ヒンドゥーはただちに支持を表明し、クルプンとこの団体との州知事にたいする共闘がこの時にはじまった。さらにはウダヤナ大学人類学名誉教授であるイ・グスティ・ヌラ・バグス (I Gusti Ngurah Bagus) が率いる宗教団体 (Forum Penyardaran Dharma) もまたクルプンへの支持を表明し、3月4日会



議は開催された。パセックとバンデの組織代表とともに、ブサキ寺院を管理する村落の代表と儀礼実行委員、州知事らが出席した。この会議の議論のなかで、99年儀礼においてパセックやバンデの司祭にも執行権を認めることが決まった。

この決定はその後円滑に遵守されたわけではない。ブサキ寺院では1年周期の定期的な儀礼としてブタラ・トゥルン・カベツ (Betara Turun Kabeh) と呼ばれる儀礼が実施されている。ブサキ寺院に所属する公共の聖壇の神が集まる重要な儀礼である。1999年パンチャ・バリ・クラマのあとに実施されたこの儀礼は従来の方法のままで実施され、バンデの司祭は参加できなかった。2001年のブタラ・トゥルン・カベツ儀礼を前にして、クルプンは州知事にたいして再度行動をおこした。先の州知事自身の表明を遵守し、再びサルワ・サダカを明確に示すように迫ったのである。3月21日州知事はすべての司祭を用いることを公に明らかにして、この年のブタラ・トゥルン・カベツにはバンデの司祭も参加し、翌2002年以降は儀礼の準備段階からすべての司祭が参加する体制が整ったのである。

儀礼の執行形態を変更することは実際には容易なことではない。儀礼において最も重要である聖水を作りうる能力は司祭にあり、それを変更することになるサルワ・サダカの採用には強い抵抗感があった。実際、はっきりとサルワ・サダカに反対を表明する司祭もあらわれた。また司祭にとどまらず、儀礼の執行形態はブサキ寺院の慣習にもとづいていると信じられており、それを変更した場合儀礼の力が失われ、予想できない不吉な何かが起きるといった一般的な予感も強かった。サルワ・サダカの反対者たちはそうした予感を利用してきたと考えるクルプンは、再び歴史認識を根拠としながら慣習の変更にたいする恐怖感を否定している。従来ブサキ寺院の儀礼を執行した司祭は、バリにヒンドゥー的儀礼様式が導入された以後任命されたものである。クルプンの理解に従えば、ヒンドゥーの様式導入以前からブサキ寺院では儀礼が行われていたのであり、それを執行していたのはパセック、バンデ、ブジャンガなどの司祭である。なぜならこうした人々こそ以前からバリに住んでいた先住民なのであり、その意味においてサルワ・サダカこそがむしろ古い慣習に従ったものと考えられるのである。ヒンドゥー化は植民地体制におけるバリをめぐる歴史観を形成した中核的言説であり、クルプンの歴史認識はその相対化を目指している。そして、彼のような歴史認識において先住民意識が生成しているのである<sup>29)</sup>。

## 7 不連続なものを取り込むこと —ヒンドゥーと多元化する価値

1980年代以降のインドネシアにおけるヒンドゥーをめぐる動きは、いくつもの不連続性を特色としている。1985年8号法令は、社会团体へのパンチャシラを浸透させ、それによって安定期をむかえた体制をさらに固めようとする国家の意志のあらわれである。全国規模の社会組織を欠いていたヒンドゥーは、8号法令が国民協議会で議論されはじめた当初から敏感に反応し、全国レベルの組織化を開始した。パリサダもパンチャシラを公式に受け入れ、ヒンドゥーはスハルト体制にきわめて従順に従っていた。だが、ヒンドゥーの組織化はいくつかの帰結を生み、それは国家の意志と必ずしも連続しているものではなかった。まず、パンチャシラの浸透は道徳の領域への国家の強い介入を意味するが、政府が全国規模のヒンドゥーの組織化を望んでいたわけではない。8号法令をめぐる議論を発端としながらも、ヒンドゥーは自発的に組織形成を開始したのである。

国家の意志とヒンドゥー教徒の全国規模の組織化の不連続な側面は、プムダ・ヒンドゥーのプラダからの分裂によって鮮明化した。人事をめぐる不幸な事態にはじまる分裂当初、国家への対抗姿勢をプムダ・ヒンドゥーが示していたわけではない。国家官僚機構を利用したプムダ・ヒンドゥーの組織的締め出しが、プラダとプムダ・ヒンドゥーの性格を二分する結果となった。プラダは全国規模での展開を許され、社会的次元に自らの活動を限定した。一方、圧力のなかで生き延びたプムダ・ヒンドゥーは批判勢力となって体制への対抗性を強め、2000年に再結成を宣言したのちにバリで急速に政治的活動を強化させた。プムダ・ヒンドゥーは、プラダの非政治性を攻撃することでスハルト体制における脱政治化の内実を明らかにした。

全国規模のヒンドゥー教徒の組織化はまた、バリ州パリサダを分裂へと導く不連続性を顕在化させた。各地のヒンドゥーをつなぐネットワークの拡大の背景にあるのは、宗教の社会的次元の活動にたいする関心の高まりである。お互いがそれぞれの努力を知り、それによって新たな活動の可能性を探ろうとする意欲が組織化と平行して高まっていった。プラダとプムダ・ヒンドゥーの結成に続いてヒンドゥー知識人フォーラムの成立と雑誌『ラディティア』の創刊は、もはや学生ばかりでなくネットワークへの意欲がさらに一般的に高まったあらわれである。それと平行してパリサダ自体、日常的な業務の中心をバリからジャカルタへと移動させることを1991年決定

した。このことは、社会的次元の組織を構造的に欠いてきたバリで生まれた従来のヒンドゥーをめぐる制度の問題点を浮き彫りにし、全国規模のヒンドゥーとバリのヒンドゥーとの不連続な関係を露呈させたのである。

全国規模のヒンドゥー教徒の要求をバリにまで届けたのはプムダ・ヒンドゥーであり、彼らの掲げた民主的ヒンドゥーという目標への賛同者たちが新たなヒンドゥーの体制を構想している。代表の地位と議決有資格者という組織の根本原理にかかわる重大な変容をもたらす2001年バリにおける第8回バリサダ全体会議の議決成立がその端的なあらわれである。プムダ・ヒンドゥーは、一方ではインドネシア4箇所で開催して全国のヒンドゥーの声をまとめ、他方ではバリ内部のヒンドゥー的諸団体と称号団体の動員に成功した。それによって、10年以上にわたって続いてきたバリ州のヒンドゥーとそれ以外のヒンドゥーとの緊張関係にひとつの終結がもたらされるはずであった。しかし、プムダ・ヒンドゥーへの支持は脆弱であり、議決反対者の懐柔は失敗におわり、結局バリ州バリサダは分裂する結果となった。反対者をスハルト体制の残滓であるとプムダ・ヒンドゥーは糾弾し、反対者たちはヒンドゥーの伝統の破壊者であるとプムダ・ヒンドゥーを攻撃している。バリと国家レベルのヒンドゥーの不連続は、今なお持ち越されたままとまっているのである。

プムダ・ヒンドゥーの勢力が弱いなかブサキ会議が成立したのは、民主的ヒンドゥーへのヒンドゥー的諸団体と称号団体の支持があったためであり、こうした団体の存在はさらにバリ社会の内部における個人と共同体に関する不連続な要求を浮かびあがらせている。まず、市民社会の実現というプムダ・ヒンドゥーが掲げた政治目標に賛同したために、ヒンドゥー的諸団体や称号団体が彼らへの支持を表明しているわけではない。むしろ、両者はそれぞれ別個に自らがおかれてきた地位に不満を持っていたのであり、それを解決する可能性のひとつとして民主的ヒンドゥーに賛同している。そして、ブサキ会議開催にむけて共闘を組んだとしても、ヒンドゥー的諸団体と称号団体は互いに相容れない団体である。たしかに、精神の拠り所や病気といった個人的な次元が両者ともに団体に参加するきっかけになっている点では共通している。精神と身体に関わる個人的なものの解決が社会的なものなかで求められているのであり、個人と社会がからみあう領域にヒンドゥー的諸団体と称号団体はともに存在している。しかし、ウェダへの回帰という志向性にもとづき慣習への距離を共有しているヒンドゥー的諸団体は、慣習に依拠している称号団体と性格をまったく異にするのである。

さらにいえば、称号団体はバリ社会に深く根ざしたものであり、全国規模のヒン

ドゥーの社会的要求と接点があるわけではない。大学の教員をつとめるプラダのかつてのバリ支部長は、社会の分断への危機と未来への開かれた態度の阻害というふたつの点を指摘して、称号へのバリ人の関心の深さに強い危機感を表明している。称号の獲得は原理的にすべてのバリ人に開かれている。このまま称号団体が拡大していけば、バリ島にすむバリ人全体がいずれかの称号団体へ帰属することになる。その時、正統性をめぐってかりに称号団体どうしが敵対関係に入れば、バリ社会は取り返しのつかない分断を経験することになる。他方では、称号への傾斜は祖先崇拜にもとづき、つねに過去への回帰志向をともなっている。大きな広がりを見せる称号団体を内側から支える根拠は、祖先からの系譜である。そのことが未来への展望を奪い、発展への可能性を自ら放棄しているところの教員は危ぶんでいる。彼は称号へのこだわりをバリ人の「心の病」と呼び、合理的思考を学んでいるはずの同僚の教員までがこの病気に犯されていることへの彼の危機は深い。

ブサキ会議においては、民主的ヒンドゥーという主張の内実がきわめて不連続であり、ヒンドゥー的諸団体や称号団体の要求が政治的イデオロギーに回収できないことは認識されていた。そのために会議では、ヒンドゥー的諸団体と称号団体へそれぞれ確認事項が設けられた。バリの慣習と距離をおくヒンドゥー的諸団体にたいしては、ヒンドゥー的諸団体の独自の儀礼をバリの寺院には持ち込まないという約束事項を確認させた。バリサダ中央はこの約束を宗教省に送っており、そのうえでヒンドゥー的諸団体の議決権を認めた。称号団体にたいしては、サルワ・サダカは称号団体の出自の正統性そのものに関係する問題ではないと会議記録には加えられた。つまり、サルワ・サダカを儀礼執行権の問題に限定し、それ以上に正統性をめぐる称号団体間の関係にふれるような発展をあらかじめ阻止しようとしているのである。

一連の不連続は、個人、共同体、国家、聖典をつうじてグローバルに流通する宗教意識が人間の生と社会の秩序をめぐって提議している要請がせめぎあっているあらわれとみることができる。国家体制の強化を目指して法制の整備とともに道徳領域に介入したスハルト政権、国政への参加意識と社会的次元の活動強化を求めて国家レベルの組織化を進めたヒンドゥー、共同体の慣習に秩序を依存するバリのヒンドゥー、聖典に個人の精神性の源をもとめるヒンドゥー的諸団体、脱植民地化意識をあらわにする称号団体、こうした複数の主体による互いに異なる要求が拮抗する場が現在のヒンドゥーである。そこに共通の価値を見出すのは困難であり、その意味においてヒンドゥーをひとつの自律した閉じられた領域と考えることはできない。互いの深い亀裂を認識しながら、それぞれの主体があえて放棄しえない所属の場所がヒンドゥーなの

である。それはすなわちヒンドゥーという枠組みの内部で価値の多元化が進んでおり、ヒンドゥーをめぐる公共的意識が活性化していることを意味している。新たに創刊された全国を結ぶ雑誌は、ヒンドゥーの多様な経験に触れる機会を与えている。

ヒンドゥーにおける価値の多元化は、宗教政策をとおした国家と宗教の関係および市民社会の実現に代表される課題と宗教活動とのつながり、この二つの側面において両義的な状況を提示している。結果的に執拗な抵抗勢力を生み出したが、ヒンドゥー諸組織は一貫して国家の宗教政策に従順に従ってきた。その背後には、インドネシアにおいて絶対的少数派であり、宗教政策において承認されることでしか国家における所属の場所はないという現実が存在している。承認による国民の所属の確定を求める宗教政策はヒンドゥー教徒の回収に成功したといえる。ところが、国家による回収は、皮肉なことに宗教政策によるヒンドゥーの制度化の基盤となっていたヒンドゥーとバリとの関係を結果的に打ち破るものであった。

バンチャシラ第一項にもとづく国家の道徳への介入、宗教省による公認宗教制度、1965年事件以後の宗教による国民の規律化の強化にあらわれているように、インドネシア政府の宗教政策は宗教、法制、道徳、規律の一致を求める強い圧力をしていた。ヒンドゥーがこうした宗教政策に組み込まれるなかで、バリ人という民族性、州政府という政治的主体、バリ島という領土がヒンドゥーという宗教性と重なりあう特異な体制が形成され、ブサキ寺院の管轄権に端的にあらわれる宗教領域における州政府の特徴的な地位が形成された。政教が一部一致し、民族の均一性と宗教の同一性が相互に強化しあう一種の宗教共同体が形成されたのである。しかし、全国レベルのヒンドゥーの組織化によって、ヒンドゥー教徒の意識はバリの外部へと拡大し、自明であったヒンドゥーとバリとの外延の重なりあいが見失われた。バリサダの中心がデンパサルからジャカルタに移動したことで、バリ島のバリ人とヒンドゥー教徒全体の意向は合致するものではなくなった。もはやヒンドゥーは宗教共同体を保証するものではなく、ヒンドゥーはバリ人の民族性を示す指標でもなければ、彼らの利益を代表するものでもない。それどころか、ヒンドゥー教徒であるかぎりバリ社会以外のヒンドゥー教徒の声やヒンドゥー的諸団体といった慣習以外の存在を認めることをバリ人はもはや避けることはできない。そして、この現実がバリにおいて生み出したものが歴史的正当性によって自らを防御する従来の世界への回帰志向であり、そうした勢力が結集した結果がバリ州バリサダを分裂に導いたチャンプアン会議なのである。とはいえ、こうしてバリサダ発足の地でバリサダが分裂しようとも、国家をアリーナとした宗教をめぐる所属の政治はかわることはなく、バリの慣習に忠実なバリ人がヒン

ドゥー教徒であることを放棄したり、他のヒンドゥー教徒を排除することはできないのである。

1980年代以降のヒンドゥーをめぐる動きのなかで、市民社会や民主化への自覚の高まりがあったことは事実である。しかし、こうした目標の共有が一般化されているというのは現在のところ困難である。まず、バリからのヒンドゥーの脱領域化の過程は宗教の社会的次元における役割と国家における地位の改善を目指してはじまったものであり、スハルト体制崩壊過程のなかで高まった改革の動きに直接呼応しているわけではない。また、たしかにプサキ会議を成功させたことでプムダ・ヒンドゥーは自らの動員力を明示し、政治目標を共有した個人が自発的な参加意識にもとづいて行動したと訴えている。しかし、すでに見たように、ヒンドゥー的諸団体や称号団体はそれぞれ個別の根拠からプムダ・ヒンドゥーのいう民主的ヒンドゥーを支持したのであり、特に文化的理由が団体形成の起点となっている称号団体に政治目標の共有意識を認めることは困難である。その意味で、互いに相容れない支持者からなる民主的ヒンドゥーという立場は寄せ集めの性格が強く、脆弱で不安定であり、プサキ会議の成功はたんなる歴史的な偶然の産物であると評価することもできる。

プムダ・ヒンドゥーが根本的に弱点を抱え込んでいることもまた、彼らが主張する市民社会の内実を危ういものとしている。プムダ・ヒンドゥーが依拠する宗教という回路という考え方はじつはスハルト政権の産物である。国民の道徳や規律へ介入する回路を政府は宗教に求めたのであり、五カ年計画の宗教の項目にそれは明記されている。この考え方をプムダ・ヒンドゥーが用いていることは、政府の政策が対抗勢力に乗っ取られ、利用されていることを意味するわけだが、そのことはまたプムダ・ヒンドゥーの活動の限界として立ち返ってくる。社会性をめぐる宗教自体の可能性をプムダ・ヒンドゥーが真剣に受けとめているというよりは、政府と同じく政治意識の浸透をはかるための方法論として宗教をとらえている兆候が宗教という回路という考え方にはあらわれている。いかに対抗的な勢力として自らを提示したとしても、プムダ・ヒンドゥーと国家は宗教にたいして同じ役割を期待しているのであり、両者の差異は不鮮明なままで終わる。宗教という回路という考え方に従うかぎり、宗教、法制、道徳、規律の一致を求める圧力をプムダ・ヒンドゥーが相対化することは難しいのである。そのことはまた彼らの主張する市民社会が政治社会や国家と未分化に終わることを意味し、自律した市民社会の実現をプムダ・ヒンドゥー自体が阻害しているとさえいえるのである。

現在の時点においてヒンドゥーは、成就するかどうかは未知数であるとしても、討

議による調整を運命づけられていることは確かである。パリサダの代表権とヒンドゥー的諸団体の議決権がそうであるように、組織における覇権が争点となるとき論点の違いは抗争へと発展する。宗教への所属をしいる承認の政治のなかでヒンドゥーは組織的次元を常に維持しなければならず、代表機関をめぐる組織論的抗争は避けることができない。とはいえ、列挙した不連続性が示すとおり多様なヒンドゥーの経験は明確な対立の構図におさまるものではなく、複数の主体の存在を党派主義に還元することはできない。ブサキ会議とは伝統回帰主義者に対抗し、パリサダ中央の意志を貫くための会議であったとともに、不連続なものを取り込み、調整を行う場所なのである。そして、パリサダ自体の制度的枠組みは討議にたいして閉じられたものではない。宗教的権威が自律していることは、多様な論点を受け入れる余地があるともいえる。多元化された価値に正面から向き合うことをヒンドゥーは余儀なくされているのである。

実際、ヒンドゥーをめぐる状況はきわめて流動的である。2003年段階においてバリ州パリサダの分裂に関して、パリサダ中央は分裂という事態を公式には否認して静観している。第8回全体会議の議決を否定したチャンプアン会議の存在をパリサダ中央は承認しておらず、中央から見ればバリ州におけるパリサダはひとつしか存在していない。『ラディティヤ』誌上においてプトゥ・スティアは分裂という表現をあえて避け、二重性と呼んでいる。しかし、現実にはギアニャール、バドゥン、クルンクン、デンパサールの各行政単位において二つのパリサダが存在するという事態は続いており、バリ人の困惑は深い。事実、司祭の審査資格認定をどちらのパリサダに申請するかなど、二重性は具体的な混乱を引き起こしている。また、2002年に起こったクタにおける爆破事件のような国際的に大きな意味を持つ事件にも二重性は影響を与えている。爆破事件の約1ヵ月後、多数の死者と破壊による恐怖を象徴的に解決するために大規模な儀礼が実施された。爆破事件など宗教文書に記述はなく、爆破はひとつの戦争であると解釈され、執行されたのは戦争の跡地を浄化する儀礼であった。従来、こうした儀礼はパリサダが指揮することが慣例となっており、州知事もそれを望んだが、クタはバドゥン県に属しており、パリサダは儀礼に関わることはなかった。儀礼の執行という代表機関の中核であった活動からバリ州パリサダは遠ざけられたのである。

ブサキ寺院とバリ州政府との関係もまた大きく変容しつつある。植民地時代から続いてきた、政治的中心と中心的寺院との関係が再編成されようとしている。1999年儀礼においてサルワ・サダカが受け入れられたのち、州政府は79年以来握っていた

ブサキ寺院に関する資金の残余を寺院を管轄する村落に還元し、州政府とブサキ寺院との関係は弱まった。2003年3月10日パリサダ中央はブサキ寺院の聖なる地位を守り、寺院を管理運営するための団体を発足させる方針を示し、団体結成のための準備委員会を組織した<sup>30)</sup>。委員会にはブサキ寺院に関する問題解決の全権が与えられ、準備委員会委員長はパセック団体の前団团长が就任した。さらには、10月28日にはパリサダ中央は宗教決定を発表し、通過儀礼をへてパリサダの承認をうけたすべての司祭に原則的に儀礼を執行する権利を認め<sup>31)</sup>。あらゆる寺院におけるサルワ・サダカをパリサダは公式に承認したのである。

今後、こうした流動的な状況がどのように展開していくのかに目が離せない。国家体制が変動期にあるとき、境界線を定める闘争はまた鮮明に露呈するのである。

## 謝 辞

本論は国立民族学博物館客員助教授の着任期間に行った研究の一部である。宗教省、パリサダ中央、バリ州パリサダ、チャンプアン会議、プムダ・ヒンドゥー、ブラダ、インドネシア・ヒンドゥー知識人フォーラム、ヒンドゥー的諸団体、称号団体の関係者を中心として行ったインタビューおよび資料収集は、平成14-16年度文部科学省科学研究費研究「島嶼部東南アジアの開発過程と周縁世界：マイノリティ・境域・ジェンダー」（基盤研究（A）（1）研究代表者加藤剛）の資金をえて、2003年3月10日から31日および8月2日から9月2日にジャカルタおよびバリで実施された。本論は2003年末までに書かれており、2004年に入って以後の状況にはふれていない。ここで論じた内容は2004年2月16日京都大学東南アジア研究センターで開催された「国民国家と宗教の制度化」をテーマとする第11回「支配の制度と文化」研究会において報告された。

## 注

- 1) インドネシア語では、市民社会の訳語としてイスラーム色の強いマシャラカット・マダニ (masyarakat madani) や civil society の直訳であるマシャラカット・シビル (masyarakat sipil) が用いられている。ヒンドゥーがイスラーム色の強い用語を用いないことは当然として、バリでは英語表現に抵抗も少ない。
- 2) プムダ・ヒンドゥーのメンバーがこうした考え方を自明なものとして受け入れているわけではない。団团长経験者のひとは、ヒンドゥーという枠組みにおける活動の意味を受け入れるまでに5年かかったと告白している。現時点において社会運動を行うにあたって、宗教の枠組みを用いることは大学教育を受けた彼にとってきわめて「原初的」であり、遅れているとしか当初は考えることができず、宗教の意味を見出すのに非常に時間がかかったと述べている。
- 3) ここでは、カサノバ (1997)、アサド (Asad 2003)、ヘフナー (Hefner 2000) らの研究を念頭においている。
- 4) No. II/MPR/1983.



- 5) プラダの成立については、(Dewan Pimpinan Pusat Peradah Indonesia 1989)。
- 6) バリサダ司祭会議決定 No. 016/Tap/IV/PA.PHDP/1984。
- 7) ここでいう指針とは P-4 と略称されていた Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila である。
- 8) 宗教省通達 No. H/362/1985。
- 9) No. 851/Org/VII/PHDIP/1986, 07/10, No. 1032/Org/VIII/PHDIP/1986, 08/26。
- 10) 例えば、Ikatan Pemuda Hindu Indonesia といった名称が用いられた。
- 11) プトゥウ・スティアのデンパサルにおける家が事務所となっており、各地のヒンドゥーから郵便やメールによって送られてくる原稿はプトゥウ・スティアの家族を含めたスタッフが編集している。最終原稿にプトゥウ・スティア自身が目を通し、そのうえで彼が序文を書き、雑誌はバリで印刷されている。全国のヒンドゥーが購読しうるこの雑誌の出版は、こうした家族経営にもかかわらず現在にいたるまで続いている。
- 12) 国会の制度改革にともない、地域代表として国会に立候補するためにワヤン・スティルタはジャカルタからバリに活動の拠点を移した。
- 13) Anggaran Dasar Parisada Hindu Dharma Indonesia Bab 1 Pasal 3 (Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat 1991: 36)。1986年第5回全体会議の規定においては、「中央はデンパサルにおく」と明記されていた (Parisada Hindu Dharma se Indonesia 1986: 14)。
- 14) 寺院に付属する組織をのぞいて現在ジャカルタには、埋葬に関する Yayasan Pitra Yadnya、ヒンドゥーの教育を考える Yayasan Mandira Widhayaka、本の出版や学校の建設を行う Yayasan Dharma Nusantara、寺院の建設を担当する Yayasan Dharma Sarathiなどが存在している。他に、ジャカルタに在住するヒンドゥーで比較的社会的地位の高い人々が集まる組織である Yayasan Manunggal Karsa Nusantara があり、その役割は重要である。ジャカルタでのヒンドゥーの活動の資金を提供し、ジャカルタのバリサダ本部の建物もこの組織の資金で建設されており、また役職者の人選などにも大きな影響力を持っている。
- 15) デサ・アダットはデサ・パクラマン (Pakraman) というバリ語を用いた表現に書き換えられ、2003年時点ではデサ・ディナスの廃止論がバリ・ポスト紙上で議論されるほどその存在が重視されている。
- 16) この点は人権団体の注目をひいている。International Crisis Groupによる The Perils of Private Security in Indonesia: Guards and Militias on Bali and Lombok と題された2003年11月7日の報告を参照。
- 17) 正確な文面は以下のものであり、非常に多くの団体ないしは集団が想定されている。Utusan, Organisasi, Lembaga, Forum, Yayasan, Sampradaya dan Komunitas umat yang bernafaskan Hindu (Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat 2001: 20) これと似た以下のような表現はすでに1996年に登場するが、全体会議ではなく、地方支部の定例会議における傍聴者の資格だけが与えられていた。Organisasi-organisasi Hindu/Forum/Lembaga/Yayasan yang bernafaskan Hindu yang ada di daerah (Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat 1996: 99)
- 18) 1/TAP/PHDI.B/XII/2001 01/12/18。
- 19) バリサダ中央決定 SK-05/Parisada Pusat/XII/2001 01/12/07. 02/ST/Parisada Pusat/XII/2001 01/12/07. 02/REK/PHDI-P/B/2002 02/01/15. 05/SK/PLT PHDI BALI/II/2002 02/02/20. 06/SK/PLT PHDI BALI/III/2002 02/03/02. 05/SK/PLT PHDI BALI/II/2002 02/02/20. 06/SK/PLT PHDI BALI/III/2002 02/03/02. 07/SK/PLT PHDI BALI/III/2002 02/03/09. 07/SK/PLT PHDI BALI/III/2002 02/03/09。
- 20) 2002年3月7日付州知事決定 No. 454/1368/BKPP にもとづいて儀礼実行委員は任命された。儀礼経費の総額は119,795,425Rp. であり、そのうち76,000,000Rp. は州と県から拠出されている。プサキ会議にたいする州と県の援助金については、(Dwikora 2002: 72) 参照。ルフル寺院を管轄する村落の長はバリサダの分裂という事態を当時まったく自覚しておらず、突然の儀礼実施の通達に驚き、準備期間があまりにも少ない決定であると感じながらも州知事決定にしたがったと述べている。
- 21) Pedoman Pengamalan Dharma dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara と題された第8回バリサダ全体会議決定 No. III/TAP/Maha Sabha VIII/2001 (Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat 2001: 104-5)。
- 22) 「ヒンドゥー的諸団体」という用語は文章のみに用いられており、一般的にこうした団体はヒンドゥー的の用語であるサンブラダヤ (Sampradaya) と呼ばれる場合が多い。しかし、諸団体の関係者たちは、裁判所および内務省が要注意団体とみなした活動だけをサンブラダヤ

- と呼び、この用語を限定して用いている。この意味においては、ハレ・クリシュナをサンブ  
ラダヤと呼ぶことはできるが、サイババはそこに含まれていない。
- 23) 宗教活動のみならず団体活動は内務省が管轄している。ここでいう団体としての許可とはこの内務省の認定である。ヒンドゥーに関して、宗教省やパリサダが個々の宗教団体の登録を実施しているわけではない。
  - 24) 1968年にパリサダの一般代表となり、85年からは宗教省ヒンドゥー部門長となったグスティ・アグン・グデ・プトラ (Gusti Agung Gede Putra) は、インドのバンガロールで直接サイババの声を聞いて帰依している (Bakker 1993: 155-156)。
  - 25) パリサダでの地位が承認されて以降、ハレ・クリシュナのなかにもサイババと同様の戦略がみえるようになった。第8回全体会議においてパリサダの司祭としての資格を認められたハレ・クリシュナの司祭は、共同体の活動において新たなヒンドゥー的宗教実践のあり方を提示するという方法論を提示している。
  - 26) クルブン自身は自らの主張を次のようなタイトルをもつ二つのパンフレットにまとめている。Pande Menggugat: Telaah Singkat atas Dokumentasi Masalah Pande. Perjuangan Penggunaan Sarwa Sadaka di Pura Agung Besakih.
  - 27) クルブンはギアニュール県知事をつとめた経歴を持ち、現在の州知事は彼の下で勤務したことがあり、かつての職場の上司としてクルブンは州知事と話ができる立場にあった。最終的に州知事がチャンプアン会議に演説を寄せたため州知事にたいして激怒し、関係は断絶したとクルブンは語っている。
  - 28) ブジャンガに関しては、儀礼における司祭の役割としてブジャンガという名称が使われていたが、ブジャンガの称号団体の司祭がその役割を実行する司祭として採用されてはいなかった。
  - 29) 脱植民地化意識、歴史認識をめぐる抗争、先住民意識の生成をめぐることは、称号団体の形成過程とそこに動員された言説の調査を現在進めており、別稿を用意している。
  - 30) パリサダ中央決定 No. 036/KEP/PARISADA PUSAT/III/2003。この決定は2002年12月16日と2003年3月7日のパリサダ会議の結果をうけたものである。
  - 31) No. 02/Bhisama/Sabha Pandita Parisada Pusat/XI 2002.

## 文 献

- Asad, Talal  
2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bakker, F. L.  
1993 *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals*. Amsterdam: VU University Press.
- カサノバ, J.  
1997 『近代世界の公共宗教』津城寛文訳、東京：玉川大学出版部。
- Connor, Linda and Adrian Vickers  
2003 Crisis, Citizenship, and Cosmopolitanism: Living in a Local and Global Risk Society in Bali. *Indonesia* 75: 153-180.
- Dewan Pimpinan Pusat Pemuda Hindu  
2000 *Buku Pedoman Pemuda Hindu*. Jakarta: Dewan Pimpinan Pusat Pemuda Hindu.
- Dewan Pimpinan Pusat Peradiah Indonesia  
1989 *Mengungkap Kelahiran Ormas Peradiah-Indonesia*. Jakarta: Dewan Pimpinan Pusat Peradiah Indonesia.
- Dwikora, Putu Wirata  
2002 *Menjadi Pelayan Umat*. Denpasar: Parisada Hindu Dharma Indonesia Propinsi Bali.
- ギアツ, H.・C. ギアツ  
1989 『バリの親族体系』鏡味治也・吉田禎吾訳、東京：みすず書房。
- Hefner, Robert W.  
2000 *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Howe, Leo

- 2001 *Hinduism and Hierarchy in Bali*. Oxford and Santa Fe: James Currey, School of American Research Press.

Parisada Hindu Dharma Indonesia Propinsi Bali

- 1991 *Lokasabha II*. Denpasar: Parisada Hindu Dharma Indonesia Propinsi Bali.  
2001 *Sejarah Parisada dan Hasil Lokasabha IV*. Denpasar: Parisada Hindu Dharma Indonesia Propinsi Bali.  
2002 *Hasil-Hasil Lokasabha IV*. Denpasar: Parisada Hindu Dharma Indonesia Propinsi Bali.

Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat

- 1991 *Keputusan dan Ketetapan Maha Sabha VI, Tanggal 9-14 September 1991 di Jakarta*. Jakarta: Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat.  
1996 *Hasil-Hasil Maha Sabha VII Parisada Hindu Dharma Indonesia, Surakarta, 18-20 September 1996*. Jakarta: Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat.  
2001 *Hasil-Hasil Maha Sabha VIII Parisada Hindu Dharma Indonesia, Denpasar, 20-24 September 2001*. Jakarta: Parisada Hindu Dharma Indonesia Pusat.

Parisada Hindu Dharma se Indonesia

- 1986 *Keputusan/Ketetapan Maha Sabha V Parisada Hindu Dharma se Indonesia Tanggal 24 s/d 27 Pebruari 1986 di Denpasar*. Denpasar: Parisada Hindu Dharma se Indonesia.

Setia, Putu

- 1993 *Kebangkitan Hindu Menyongsong Abad Ke-21*. Jakarta: Pustaka Manikgeni.