

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

宗教と多元化する価値

—インドネシアにおけるヒンドゥーをめぐる境界線を定める闘争—

永 淵 康 之*

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

Yasuyuki Nagafuchi

1980年代、インドネシアにおけるヒンドゥーはバリ島からの脱領域化を経験している。すなわち、バリ島以外のヒンドゥーがバリ島のヒンドゥーよりも多数をしめるという認識がヒンドゥー内部で広まり、バリ島以外のヒンドゥーの組織化がすすみ、発言力を増しているのである。従来、ヒンドゥーはバリ島のバリ人が多数をしめることを前提として、宗教行政におけるヒンドゥーに関する制度は整備されてきた。ヒンドゥーのバリからの脱領域化はその歴史を塗り替えるとともに、バリ中心主義批判をともなうものであった。すなわち、バリの共同体をあらかじめ前提として形成されたヒンドゥーをめぐる制度の限界が指摘されはじめたのである。2001年、バリにおけるヒンドゥー代表機関の分裂という劇的なかたちで批判は表面化した。本論の第一の目的は、ヒンドゥーの脱領域化がどのようにして起こり、批判の内実はいかなるものであり、何をもたらしたかを明らかにすることである。

脱領域化が生み出した最大の変革はヒンドゥー内部における価値の多元化である。市民社会の実現や多様な声に開かれた民主的立場の強調といった従来なかった宗教の公共的役割をヒンドゥーの団体は意識しはじめた。こうした傾向は、スハルト体制の崩壊過程において顕在化した「改革」と並行するものであるとともに、公共宗教という枠組みにおいて論じられている近年の宗教運動の高まりをめぐる議論と呼応するものである。しかし、民主的ヒンドゥーという主張のもとに結集した多様な声のあり方を見た場合、市民社会や民主主義といった課題を参加主体が共有しているわけでは必ずしもない。むしろ、個々の主体は個別の要求を掲げており、しかも互いの主張において各主体は時には対立している。ヒンドゥーは決して同じ価値を共有する単一の閉じられた領域で

*名古屋工業大学大学院工学研究科

Key Words : pluralism of values, public religion, Hindu, Bali, Indonesia

キーワード: 価値の多元化, 公共宗教, ヒンドゥー, バリ, インドネシア

はなく、むしろきわめて不連続な主体によって構成されているのである。不連続な主体による異なる主張がヒンドゥーという枠組みにおいて接合されている現実に焦点をあて、そのなかで宗教をめぐる諸価値がどのように問われているのかを明らかにすることが本論の第二の目的である。

Since the 1980s, Hinduism in Indonesia has undergone a deterritorialization from Bali. It was realized that there were more Hindus outside Bali than in, and a network connecting Hindus at the national level was organized. Before this, the relationship between Hinduism and Bali had been so unquestioned that the institutionalization of Hinduism in Indonesia was based on it. As the unavoidable signs of deterritorialization became obvious, Hindus outside Bali began to voice a great deal of criticism of the institutionalization of Hinduism based on the Balinese community and “Bali-centrism”. In 2001, this criticism led to a dramatic event, the disruption of the Hindu representative organization Parisada Hindu Dharma in Bali. The first purpose of this essay is to clarify the process of deterritorialization, the content of the criticism, and its influence.

The most visible innovation raised by the deterritorialization is an awareness of the public significance of Hinduism within which a consciousness of a pluralism of values is intensifying. Now Hindus can talk about new targets such as a realization of civil society and democracy which can be said to be parallel to the democratization movement which emerged around the fall of the Soeharto regime, and also with the expanding discussion on the role of public religion in the academic field. The argument on Hindu democracy can mobilize several agencies. However in reality these agencies have their own individual claims rather than sharing goals. Hinduism is not a closed arena having a common religious foundation, but rather contains several discontinuities. The second purpose here is to trace the values of the now discontinuous Hinduism in the context of national policies, social organizations, community customs, and individual consciousness.

- | | |
|----------------------|-----------------------------------|
| 1 二つの統計あるいは宗教という「回路」 | 5 ヒンドゥー的諸団体
—民主的ヒンドゥー(1) |
| 2 ヒンドゥーの脱領域化と国家による回収 | 6 称号団体—民主的ヒンドゥー(2) |
| 3 共同体とヒンドゥー代表機関 | 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 |
| 4 分裂する宗教的権威 | |

世界中の宗教が公的な領域に参入し、政治的な論争の舞台上がってきているが、それはかつてそうであったように宗教の伝統的な領域を擁護するためだけではなく、私的領域と公的領域の間、システムと生活世界の間、法制と道徳の間、個人と社会の間、家族と市民社会と国家の間、国民と国家と文明と世界システムの間、近代的な境界線を定める闘争そのものに参加するためである（カサノバ 1997: 14）。

1 二つの統計あるいは宗教という「回路」

インドネシアにおけるヒンドゥー青年組織のひとつプラダ（Peradah）は、1999年ヒンドゥー人口、司祭と寺院の数を州別に示した統計を発表した。インドネシア政府もまた宗教別の統計を作成しており、州別のヒンドゥー人口が同じく項目としてあげられている。二つの統計を比較した場合、ひとつの大きな違いが存在していることがわかる。ヒンドゥー人口にたいするバリ州のヒンドゥーの割合である。プラダの統計においては、ヒンドゥーの総数は11,051,241人であり、そのうちバリ州は2,842,317人となっており、その割合は25.7%である。それにたいして、2001年の政府統計によれば、ヒンドゥー総数は3,651,939人にたいしてバリ州のヒンドゥーは2,751,828人であり、75.4%をしめている。プラダが提出しているヒンドゥー人口の総数が政府の数値の3倍以上であることからこの差異は生まれており、数値算定方法を単純に比較できないために、なぜこうした総数認識の落差が生まれるのかはここでは問わない。重要な点はプラダの数値がヒンドゥー内部の認識として意味を持っており、その認識においてバリ州以外のヒンドゥーがバリ州よりも多数をしめていると把握されている事実である。ヒンドゥーが自ら認識するヒンドゥーの実態のなかで、バリ中心主義は否定されているのである。

従来、政府の統計が示しているようにインドネシアのヒンドゥーはバリ島に集中しており、それを前提として国家体制におけるヒンドゥーの制度化が進められてきた。また、バリ研究は現在にいたるまでヒンドゥーとバリ人のアイデンティティを結びつけ、その角度からヒンドゥーを論じてきた。バリ人がおかれている状況を最も国際的な視野から問題にしている研究においてさえ、ヒンドゥーとバリ人のアイデンティティとの関係を疑ってはいない（Connor and Vickers 2003: 166–167）。プラダが提示している数値は、この前提を大きく塗り替えるものである。本論が最初に指摘したいのは、1980年代半ばから表面化するインドネシアにおけるヒンドゥーのバリからの脱領域化であり、ヒンドゥーの内部において進行しているバリ中心主義批判の顕在化である。80年代にはいりインドネシア全土にわたるヒンドゥーをめぐる実質的なネッ

トワークが形成されはじめ、それ以前バリ島のバリ人という領域を限定したうえで制度化された国家におけるヒンドゥーの体制への批判がはじまった。この移行が起こった理由とそれがもたらしたものが、今日のインドネシアにおけるヒンドゥーを考えるうえで不可避の課題となっているのである。

宗教はインドネシア共和国発足当初から国家体制の一部であった。世界最大規模のイスラーム人口を抱えながらも結果的にイスラームと国政とは切り離され、インドネシア共和国憲法は宗教の自由を保証している。その一方、宗教省を設置し、5つの公認宗教が定められ、宗教は国家行政の一部に組み込まれている。さらには、1965年の共産党関与者虐殺事件を契機として政権を握ったスハルト体制は、共産黨員すなわち無宗教者という認定を執拗に利用することで公認宗教への所属を国民の条件として絶対化した。こうした国家体制において公認宗教としてのヒンドゥーの承認を要求したのはバリ地方議会であり、そこからバリ島に領域化されたヒンドゥーの制度化がはじまることになる。1950年、統一インドネシア共和国への参加が決まった直後から、バリ地方議会は宗教省にたいしてヒンドゥー部門の開設を求める運動を開始した。少数派であるヒンドゥーは体制の承認による国家からの保護を重視したのである。交渉過程においてはバリのヒンドゥー（Bali Hindu）という名称が用いられ、ヒンドゥーはあくまでバリ島に限定されたかたちで理解されていた。1958年、当時の大統領スカルノの助言のもと部門は開設され、国家機構によるヒンドゥーの承認は確定した。部門開設にむけた運動のなかで、バリ島内の宗教関係者の組織化が平行してすすみ、宗教省による承認直後にインドネシアのヒンドゥーを代表する機関となるパリサダ・ヒンドゥー・ダルマ（Parisada Hindu Dharma）が発足した。

宗教省によって公認され、代表機関が発足したことによって、インドネシア全土のヒンドゥーが国家行政の対象となることとなった。さらにいえば、スハルト政権樹立後その体制を支える翼賛会的な性格を強めることになるゴルカルにパリサダは加入した。その意味では、この時点ですでにヒンドゥーのインドネシア化とそれにとまなうバリからの脱領域化がはじまったと議論することも可能のようにみえる。しかし現実には、代表機関の中心はあくまでバリ島の中心であるデンパサールにおかれ、インドネシア各地のパリサダはバリからの管轄をうける支部としての性格しか持っていなかった。パリサダの支部を経由してインドネシアの各地に点在しているヒンドゥーと名のる人たちが互いにつながっていたわけではなく、ヒンドゥーに関する発言権はバリ島のバリ人が独占していた。プラダが提出している数値は、こうした過程がもはや過去のものであることを示しているのである。

事実、ヒンドゥーにおいてバリ人がもはや多数派ではないという認識は、2001年にはいりひとつの試練として現実化した。パリサダ発足の地であるバリにおけるパリサダの分裂である。1980年代中旬、全国レベルのヒンドゥーの組織化がはじまるとともに、パリサダ以外にはプラジャニティ (Prajniti) と呼ばれる政治部門の団体しか持たなかったヒンドゥーは、全国のヒンドゥー教徒をつなぐ青年組織であるプラダの誕生をみた。バリ州パリサダの分裂のきっかけとなったのは、プラダの成立過程において分裂し、2000年に再結成をはたした青年組織プムダ・ヒンドゥー (Pemuda Hindu) の活動である。この団体も全国組織であり、インドネシア全土のヒンドゥーの声をすくいあげ、パリサダの改革を推し進めようとした。それに反発したバリの一部の勢力がパリサダ全体の合意を無視して、もうひとつのパリサダを立ち上げたのである。

インドネシアにおけるヒンドゥーの歴史においてプムダ・ヒンドゥー、特にそのバリ支部はこれまでにない社会意識と機動性を特徴とし、宗教の社会的な役割を明確に表明している。1989年のカラングスム県チュリクや96年のバドゥン県プチャトゥでの土地問題に関する運動が知られており、他にも96年から99年にかけてはシンガラジャで闘争民主党和ゴルカルのあいだの深刻な対立に外部からの仲介者として介入して調停に成功した。また、東ティモールの独立闘争に関連した活動も行った。東ティモールに移住していたバリ人たちは暴力と脅迫にさらされ、99年までに768世帯がバリに逃げ帰った。州知事は彼らに別の地域に再度移住するように勧めたが、移住先での恐怖を体験した彼らはバリに永住することを望んだ。自らの出身村に帰還をはたせない家族は行き先を失うこととなり、プムダ・ヒンドゥーは州知事の勧告に抗議した。そして、バリ西部に寄付金をもとに土地を購入し、帰還先のない人々のための新しい村を建設した。プムダ・ヒンドゥーは、独立した作業チームを作ってこうした多岐にわたる活動を展開している。

活動をつなぐプムダ・ヒンドゥーの課題は市民社会の実現である。実際、デンパサールを南北にぬけるディボネゴロ通り沿いにあるプムダ・ヒンドゥーの事務所ほど市民社会という言葉が乱舞する場所はバリにはない。市民社会はシビル・ソサエティーと英語を使って表現され¹⁾、ここに集まる弁護士、新聞記者、教員、大学生たちはさかんに市民社会の可能性を議論している。そして、彼らにおいて市民社会とヒンドゥーをつなぐ考え方が、「宗教という回路をもちいた社会運動 (gerakan social jalur agama)」である。特定の目標のしたに社会運動は実施されるが、活動それ自体は目標に関わりのある人とそれに関心のある人だけに閉じてしまう運命にある。ヒン

ドゥーが多数派をしめるバリ社会において、宗教の共通性に働きかけ、同胞意識を喚起することは、互いに共通する社会的な問題であることを人々に知らせることにつながる。宗教という回路を用いることで、広く人々に活動の意味を理解してもらうことができる」とプムダ・ヒンドゥーは考えているのである²⁾。

パリサダ改革においてプムダ・ヒンドゥーが掲げた目標は、市民社会の実現という課題から派生した民主的ヒンドゥーである。パリサダの会議において発言権が抑圧されてきた人たちに代表権をあたえ、パリサダをより開かれた機関として変革していくことが目的である。サイババヤハレ・クリシュナといった世界規模の広がりをもつ宗教団体やバリの地域的な称号団体がそこに含まれており、まったく性格の異なる団体を動員することにプムダ・ヒンドゥーは成功した。こうした団体が抱えている批判意識は、個人のおかれた状況から共同体、国家、歴史にたいする見解にいたるまでそれぞれ異なっている。プムダ・ヒンドゥーはそうした多様な問題を切り捨てず、検討課題として取りあげることがを要求し、それがバリ州パリサダが分裂にいたる争点となったのである。

たしかに、こうしたプムダ・ヒンドゥーの活動は、近年議論されている宗教の公共的役割に関する論議と呼応する動きであるとみることもできる。世界規模に勃興する宗教をめぐる運動にふれながら宗教の公共性を問う論者たちは³⁾、近代と呼ばれる世界において宗教は個人の問題となり、社会から撤退していくという命題に異議を唱えることから出発している。活発化する宗教活動を伝統宗教の復興とみなしたり、それを根拠として世俗化論の誤認をあらためて指摘したりすることが彼らの目的ではない。むしろ、宗教は市民社会や民主主義と呼ばれる近代が生み出した諸価値と対立するものではなく、倫理性や道徳的含意を加味しながらそれらを再解釈して新たな公共世界を創出する可能性があることに彼らは着目している。同時に、宗教と呼ばれている領域にたいする批判も彼らは提示している。つまり、宗教が真理と絶対性をめぐる自律的な領域であるとみなす考え方それ自体が近代に属している点に意識的なのである。だからこそ宗教の公共性の再検討は、冒頭に引用したカサノバの指摘にあらわれているように、宗教と名指しされた領域の自己解体もふくめて、近代世界が成立する条件となっている境界線の引きなおしを命じているのである。

本論が着目したいのは、しかし市民社会の実現や民主化といった主張がヒンドゥーを名称にとり入れた団体に取り込まれている点だけではない。また、こうした主張が1998年スハルト体制崩壊後の「改革 (reformasi)」の時代における特徴的な言説であるからといって、プムダ・ヒンドゥーの活動をヒンドゥーにおける改革の兆候として

取りあげることでない。さらには、スハルト時代の政治的無力化から脱却して特定の宗教団体が政治力を増していることを指摘したいわけでもない。そうではなく、パリサダを分裂に導くにいたるまで、ヒンドゥーという領域において価値の多元化が進行している事実注目してみたいのである。実際、プムダ・ヒンドゥーの活動だけならばパリサダの分裂は起こらなかったものであり、諸団体が参加することによってはじめて運動は広範な広がりを獲得したのである。こうした団体は、市民社会や民主的ヒンドゥーというプムダ・ヒンドゥーの掲げたプログラムを全面的に支持したわけではない。むしろ諸団体は相互に対立する要求を持っており、プムダ・ヒンドゥーの動員におうじた理由はそれぞれの団体によって異なっている。諸団体の要求は、後に明らかにするように、国家とパリサダが結びついたなかで実施された宗教行政にたいする批判、バリにおける共同体への批判、あるいは植民地時代にまでさかのぼる歴史意識とそれを批判的に乗り越えようとする脱植民地意識などに起因している。民主的ヒンドゥーという呼びかけにおうじて諸団体は集結したが、その内実はきわめて不連続なものなのである。そして、この不連続なものを取り込む場であることがヒンドゥーの現実なのである。

多様な価値を主張する複数の主体が参加しうるヒンドゥーという枠組みは不連続な構成体である。エリート／サバルタン、都市／村落、バリ人／非バリ人といった階級、生活世界、民族性をめぐる差異をヒンドゥーは横断し、だからこそヒンドゥーという呼称は単数ではありえない。ヒンドゥー教徒である個人、ヒンドゥー的な共同体の慣習、国家政策におけるヒンドゥー、ヒンドゥー団体、ヒンドゥー活動家、世界的に広がるヒンドゥー教の世界をヒンドゥーという呼称は同時に示すことができる。市民社会の実現を目標に掲げる民主的ヒンドゥーはそのなかのひとつにすぎないのであり、個人、共同体、国家、道徳、世界規模に広がる宗教意識を同時にヒンドゥーは包括している。その意味においてヒンドゥーとは、カサノバの指摘するような互いを隔てる境界線が再定義されつつある個人、共同体、国家、法制、道徳の関係そのものに討議が加えられ、新たな関係が生産されつつある場であるといえる。

ヒンドゥーをめぐる価値の多元化を前にして、ヒンドゥー的なものを所与の前提と考える宗教学、あるいは宗教と近代的諸価値との関わりを問題にはしても、近代主義者、改革主義者、伝統主義者などに手際よく分類することで理解しようとする政治学は、進行しつつある現実を直視することはできないだろう。あるいはインドネシアにおける一部のイスラーム研究がそうであるように、思想史に還元していく解釈をヒンドゥーに用いることはできない。本論は最初にまず全国規模のヒンドゥーの組織化

がどのように進んだかを追い、その過程で浮上したバリ中心主義批判の内実を明らかにする。次に、バリ州パリサダがどのように分裂し、その争点はいかなるものであったのかを考える。さらに、民主的ヒンドゥーという主張に賛同した団体がこれまでどのような経過をたどり、どのような要求を掲げているかを明らかにする。二つの事例を取りあげるのは、それぞれの団体の性格が対照的なまでに異なり、民主的ヒンドゥーの内実が不連続であることを明示するためである。最後に、不連続なものを取り込んでいるヒンドゥーの現実に焦点をあて、境界線を定める闘争を喚起する多元化する価値のあり方を考えたい。

2 ヒンドゥーの脱領域化と国家による回収

王国時代から続くバリ島以外へのバリ人の流動は、植民地時代には仕事や勉学のためにジャワの都市への移動が多くなり、彼らはこの時代から相互扶助のための団体を結成していた。国民国家の時代にはいり、共和国政府はインドネシアでも最も稠密な人口密度を示すバリ島社会を移民政策の対象とした。その結果、特にスラウェシヤスマトラにおいてバリ人が移住して建設した共同体が増加した。移住しなければならない原因はバリ島社会そのものにもあった。国家主導の開発が進められた観光産業が拡大しはじめる 1970 年代にいたるまでバリ社会は貧困から抜け出すことはできず、また地震やバリ東部に深刻な被害をあたえた 63 年のアグン山の噴火のような天災がそれに拍車をかけた。また、特に 65 年虐殺事件以後、ヒンドゥーに所属するバリ人以外のインドネシア人も増大した。ヒンドゥーの拡大とともにパリサダは管轄範囲を広げ、現在のところパリサダ地方支部のない州はアチェ州だけである。

地域に点在しているだけであったヒンドゥーを結ぶ組織は、国家の要請にこたえるかたちで 1980 年代中旬にはじめて具体化された。83 年 9 月、ジョクジャカルタにあるガジャ・マダ大学のヒンドゥー・ダルマ学生の会 (Keluarga Besar Mahasiswa Hindu Dharma) はバリ人の祝日であるガランガンを祝う集まりにおいてセミナーを開催し、全国規模の組織形成の必要性を訴え、決議として表明した。この動きは、85 年に発令されることになる大衆組織 (organisasi kemasyarakatan) に関する法令をめぐる国民協議会 (MPR) における論議に呼応したものである。準備活動は早急にはじまり、全国のパリサダを中心としたヒンドゥーの代表にむけて組織の結成を呼びかける趣意書が 10 月 5 日送付された。その書面には、83 年の国民協議会の決定⁴⁾ を根拠として組織の必要性が明確にしるされている。国家の発展のためにはそれぞれの分野におけ

る大衆組織の役割を強化することが必要であり、そのためには「組織間の均衡をはかりながら、それを安定させる必要性」があると決定は述べている。イスラームと比較して国家レベルの社会組織を欠いたヒンドゥーの弱点を国民協議会決定は露呈させたのである⁵⁾。

趣意書は、まずバリ島以外のヒンドゥーはバリ島のヒンドゥーよりも多数にのぼるという認識を提示するところからはじまっている。冒頭にみた二つの統計のうち、ヒンドゥー側の数字が最初から前提となっているのである。全国規模の大衆組織の必要性は次のような現状認識から提議されている。バリサダがそうであるように、ヒンドゥーの組織の中心は依然としてバリにあり、バリ島のヒンドゥーしか関与できない代表組織の形態が続いている。しかもバリサダは宗教的権威であり、バリにさえ社会組織と呼べるものはない。また、バリ島以外の各地域においてヒンドゥーは社会活動を行う組織を形成しているが、孤立し互いの連絡関係はない。このような相互孤立状況が続けば、国家レベルを見渡せる指導層の育成に失敗し、ヒンドゥーの組織力は低下したままで終わるだろう。その結果、国民協議会の決定にヒンドゥーは関与することさえできず、国家レベルの議論の場に参加できないことは明らかである。だからこそ、全国規模の社会組織の結成をぜひとも急がなければならないと趣意書はいうのである。

趣意書が回覧された結果、1983年11月19日と20日の二日間にわたり125名の出席者をえて、ジョクジャカルタのカリウランにおいて組織の結成にむけた準備会議が開催された。ジャワとバリの各都市からは3名、その他の地域の都市からは1名の代表が参加し、作業部会を設けて組織の代表、規定、活動方針が定められた。団体名称はインドネシア・ヒンドゥー青年団体(Perhimpunan Pemuda Hindu Indonesia)となり、略称は先にふれたブラダと定められた。歴史上の著名な司祭ブラダにちなんだ名称である。この会議には、バリ州知事イダ・バグス・マントラ(Ida Bagus Mantra)、宗教省ヒンドゥー部門代表グデ・プジャ(Gde Pudja)、バリ州議会代表グスティ・プトゥ・ラコ(Gusti Putu Raka)といった政府関係者も顧問として参加しており、国家機構による承認がすでに確保されていた。

規定された組織の性格については、ヒンドゥーの精神にもとづく宗教団体であり、パンチャシラの枠組みにおける宗教の秩序と国家の秩序の両立を遵守すると明言されている。ヒンドゥー的概念をもちいて前者の秩序をダルマ・アガマ(Dharma Agama)、後者をダルマ・ヌガラ(Dharma Negara)と呼び、両者を併置する考え方は、バリサダが代表機関および宗教的権威としての性格を明らかにした1961年のチャン

プアン宣言において提示されていた。そして、84年パリサダの司祭会議がパンチャシラを国家の基盤（*asas*）として承認したことでこの考え方は強化された⁶⁾。86年に開催されたパリサダ第5回全体会議では、パンチャシラの浸透を目的として政府が定めた指針⁷⁾を「社会化し、文化とする」重要性を確認する決定が下された。プラダの成立とパリサダによるパンチャシラの公式承認は平行しているのである（*Parisada Hindu Dharma se Indonesia 1986: 31*）。団体としてのパリサダとの関係に関しては、プラダはその宗教的権威を承認したうえで組織上は完全に独立を保ち、社会的次元の組織として活動することを確認している。

1984年3月10日から11日にかけて、ヒンドゥーの暦の新年にあたるニェビにあわせて準備会議と同じ場所に各地域の代表たちは再び結集し、パリサダと同じくマハ・サバ（*Maha Sabha*）と呼ばれる全体会議が開催された。ここにインドネシアのヒンドゥーの歴史において最初の全国規模の社会組織が誕生したのである。3月11日はスカルノがスハルトへ政権を渡すことを承認し、新政権が事実上誕生した日として知られている。パンチャシラと45年憲法にもとづく新秩序の新たな出発点となるちょうどこの日に結成をむかえたことをプラダは歓迎した。宗教的社会組織は国家体制の枠組みにおいて形成され、体制を強く支持する団体という特色を最初から持っていた。ヒンドゥーはバリ島から脱領域化されると同時に、全国レベルの組織が誕生したことで国家とヒンドゥーの関係は強化されたのである。

迅速に進んできたかにみえた組織設立への動きは全体会議をさかいに暗礁にのりあげ、後に大きな影響をおよぼす分裂へと発展していった。パリサダをはじめとして、準備段階において中心となったメンバーが創設された新たな組織の役職につくことがヒンドゥー関係の組織では慣例となっていた。だが、ジャカルタの代表として5名のプラダ結成実行委員の一人であったワヤン・スディルタ（*Wayan Sudhirta*）は、全体会議以後の手続きを不服として委員会から脱会した。実行委員会の分裂回避にむけた調整は失敗し、混乱のすえにあらたな人選がはじまり、1985年4月15日になってプラダの中央代表委員会（*Dewan Pimpinan Pusat*）はようやく正式に発足した。混乱を生み出したスディルタを中央代表委員会は、公共への配慮、なによりもヒンドゥー教への配慮を欠いたエゴイストとして攻撃したものの、あくまでも統一組織の樹立を優先させて次回の全体会議には合流するように働きかけた。しかし、スディルタはプラダとは決別し、別の組織を立ちあげた。人事の混乱は組織の分裂へと発展し、統一した社会組織の夢は結成された直後に破綻した。そして、スディルタが結成した新しい組織こそ、はじめにふれたプムダ・ヒンドゥーなのである。

プラダは国家機構の後ろ盾を確保することでプムダ・ヒンドゥーの無力化をはかった。組織活動を管轄する内務省と宗教省にたいして、プラダこそが「唯一の」ヒンドゥーの社会組織であることを認定させた⁸⁾。パリサダもまたプラダにたいして積極的に協力した。第5回全体会議においてヒンドゥーの社会組織としてプラダが唯一のものであることが承認され、新聞などのメディアにはプムダ・ヒンドゥーが非公認であることが伝えられた。そのうえでパリサダは地方支部に再度にわたって通達をだし⁹⁾、各地域のパリサダにプラダの組織を設けることを要請したのである。プラダ自体は1987年3月27日になって会則を固め、県のレベルにいたる内務省担当部局に85年8号法令にもとづくヒンドゥーの社会組織として登録を完了させた。

一方、プラダ側からの組織的な締め出しにもかかわらず、プムダ・ヒンドゥーは途絶えることはなかった。時には名称をかえ、財団として活動は続けられた¹⁰⁾。プラダは設立された経緯に関する詳しい報告書を1989年3月11日付で発表するのだが、設立経緯を確認して自らの正統性をあらためてこの時点で確認しなければならないのは、プムダ・ヒンドゥーの存在をプラダが無視することができなかつたためである(Dewan Pimpinan Pusat Peradah Indonesia 1989)。設立にいたる不幸な経緯ゆえに敵対することとなった二つの組織のあいだには嫌がらせと妨害が続いた。そして、スハルト政権が崩壊したのちの2000年11月12日、7州の代表と500人の参加者をえて、ジャカルタのアディティア・ジャヤ(Aditya Jaya)寺院においてプムダ・ヒンドゥーは再結成を宣言した。地名からラワマンゲン(Rawamangun)寺院として知られているこの寺院はジャカルタにおける最大規模の寺院であり、首都におけるヒンドゥーの拠点である(写真1)。結成式には中央パリサダ代表と宗教省代表も参加しており、長らく遠ざけられてきた国家機構からの承認をプムダ・ヒンドゥーはこの時はじめてえた。こうして、公式に二つの社会組織がヒンドゥーに存立することとなった。「長い時間と苦い経験」を語る再結成の意志をしるした文書は、プラダによるプムダ・ヒンドゥーの締め出しは一部のエリートによるものだとしながらも、直接的な物理的妨害というよりは官僚組織を用いた政治的無力化が行われた事実こそがスハルト体制の全体主義的な圧政を証明する何よりも明らかな証拠であると言明している(Dewan Pimpinan Pusat Pemuda Hindu 2000)。

1990年代、国家レベルのヒンドゥーの組織化への動きは、青年という枠組みをこえてさらに加速した。1991年ジャカルタのタマン・ミニにあるヒンドゥー寺院においてパリサダは第6回全体会議を開催した。その直後の9月29日、バリ中心主義から脱却しえない会議の結果に満足しなかつた人々が集まり、ラワマンゲンの寺院にお



写真1 アディティア・ジャヤ寺院の内部

いてインドネシア・ヒンドゥー知識人フォーラム (Forum Cendekiawan Hindu Indonesia) が結成された。ジャカルタ、バリ、バンドゥンなどから 91 名の参加者が集まり、運営委員を設けてフォーラムは動きはじめた。運営委員の長としてこのフォーラムを主導したのは、インドネシアで最も影響力のある雑誌「テンポ」の記者であり、ヒンドゥーを代表する論客のひとりであるプトゥ・スティア (Putu Setia) である (写真2)。プラダから締め出しをうけながらもブムダ・ヒンドゥーが活動を維持できたのは、設立者であるスディルタのバリにおける政治活動とともに、ジャカルタにおいて彼がフォーラム結成をはじめとした新たな動きに積極的に関わることで自らの存在を確保していたためである。根強いバリ中心主義批判がジャカルタを中心に広がっていたのであり、それに関与することで彼の活動は許されていたのである。

プトゥ・スティアはこのフォーラムがどのような組織であり、なぜそれが必要であるのかを雄弁に語っている (Setia 1993: 129-174)。フォーラムと名づけられているのは、それが開かれた組織を目指しているためである。つまり、規則を作り、会員登録を行う団体ではなく、運営委員はおくもの誰もが参加し、発言できる場である。そして、名称に加えられている知識人という言葉は、学術関係あるいは宗教的権威に連なる人物が想定されているわけではない。そうではなく、宗教と社会に関わる問題を広い視野から議論できる存在をそれは意味しており、そのような見識を持ち、発言

したいという意欲があるのなら、教育背景、所属組織、職業、民族、社会的地位、性別を問わず誰もが参加できるのである。フォーラムの最大の目的は国家レベルにおけるヒンドゥー教徒間の対話であり、コミュニケーションの場所となることである。自由な発言を歓迎するために、バリサダをはじめとしたヒンドゥーのすべての組織にフォーラムは敬意を払うが、どの組織にも特定の関係を持つことはなく、独立した立場を維持する姿勢を明らかにしている。

では、なぜ対話ないしはコミュニケーションの場所が必要となったのか。3つの理由をプトゥ・スティアはあげている。第一に、ヒンドゥー教がバリ島のなかのバリ人だけの宗教と考えられており、ヒンドゥー教徒がインドネシア全土に広がっているという事実が等閑視されている。第二に、地域的に限定された宗教と考えられているために他の宗教と同等の地位が承認されておらず、だからこそ宗教間の対話とそれによる国家建設に貢献できない。そして最後に、以上のような状況におかれていることで、国家レベルにおけるヒンドゥーの声はいまだ不明確であり、国家における意志決定過程にヒンドゥーは参加しえていない。こうした論点は、社会組織が生まれる1983年の議論の延長にプトゥ・スティアがいることを示している。

さらには、以上3つの課題がヒンドゥーをめぐる差別の構造として一般化されている強い兆候があり、それこそがプトゥ・スティアをフォーラム創設へと駆り立てた大きな動機であった。つまり、次のような批判が常態化する傾向を彼は認めているのである。ヒンドゥー教はバリに限定され、実際の宗教の内実は動物を大量に殺す儀礼ばかりであり、悪魔信仰を信じている。カーストという制度をもち、いまだに前近代的な身分制度を維持する遅れた宗教である。ヒンドゥー教の中心寺院であるはずのプサキ寺院を観光の対象とすることを許しており、ヒンドゥー教徒はイスラームでは考えられない不純な信仰の持ち主である。さらにいえば、著名な寺院であるタナ・ロットが車の宣伝に使用され、分譲地の宣伝に司祭や貴族の住む屋敷を意味するグリヤ(Griya)やプリ(Puri)が使われているように、ヒンドゥーの信仰対象や宗教的要素が躊躇なく消費社会に飲み込まれている。メディアの拡大はこの傾向をさらに強めており、消費文化におけるヒンドゥー的要素の濫用は拡大している。こうした問題が起こるのはこれまで国家レベルにおいてヒンドゥー教徒が発言することがなかったためであり、だからこそ全国規模でヒンドゥーが集まり、実地的な問題を議論する場所すなわちフォーラムが必要であるとプトゥ・スティアは主張するのである。そのうえで、ヒンドゥー教徒が抱える具体的な社会問題、例えば貧困の解消、教育の向上、銀行の利子といった点についても議論したいと彼は自らの問題意識を語っている。



写真2 仕事場のプトゥ・スティア氏

フォーラムの設立とともにプトゥ・スティアは、ヒンドゥーにたいする全国レベルのメディアの出版にも着手した。全国レベルのヒンドゥーの雑誌は、従来『ヒンドゥー・ダルマ通信 (Warta Hindu Dharma)』の一誌しか存在していなかった。しかもこの雑誌は内容が限定されており、政府関係者の演説などが中心であった。それにたいしてプトゥ・スティアは全国のヒンドゥー教徒がどのような活動をしているのかを具体的に伝えるメディアを構想し、1995年刊行を開始した。太陽を意味する『ラディティヤ (Raditya)』と名づけられたこの雑誌は、最初雑誌としての出版許可をえることができず、本の形態のもとに2ヶ月に1回の割合で出版された。許可がおりるとともに見やすさを考慮して書面を大きくし、1ヶ月に2度発行される雑誌となった¹¹⁾ (写真3)。

1980年代にはじまる以上のようなヒンドゥーの全国規模の組織化の動きは、国家と宗教組織のあいだの駆け引きを浮かびあがらせている。パンチャシラ政策の枠組みにおいて国家レベルの組織形成を開始したヒンドゥーは、従順な体制の支持者である。事実、プラダもプムダ・ヒンドゥーもともにパンチャシラと45年憲法の遵守を第一に掲げ、国家への貢献をうたっている。その意味で国家へのヒンドゥーの回収は明らかに成功したといつてよいだろう。しかし逆に言えば、この回収によってヒンドゥーの社会的次元における発言力は全国レベルで組織化されたのである。さらに

は、この組織化は思われざる結果を生んでいく。人事上の争いに端を発して組織自体が分裂し、国家機構を用いて一方が他方を締め出すという事態に発展した結果、周辺化されたプムダ・ヒンドゥーは闘争性を高め、体制への批判を強めていった。国家への回収は国家への批判者を同時に生んだのである。

プムダ・ヒンドゥーは、団体の目標として政治的対抗運動を強調しているわけではない。2000年に定められた綱領に示された活動目標には、きわめて穏健な内容が並んでいる。まず、パンチャシラと45年憲法、そして1985年8号法令を基礎とする団体であることが明示され、ヒンドゥーの教義と歴史に関する研究と教育、その成果をまとめた出版物の制作と配布、宗教教師の育成、そしてヒンドゥー・センターの建設などがあげられている。しかし、バリにおけるプムダ・ヒンドゥーの活動はきわめて政治色が強い。ひとつには後述するようにバリにおける共同体の特色にそくした活動方針をプムダ・ヒンドゥーがとっているためだが、同時にプムダ・ヒンドゥーを立ちあげた当事者であるスティルタの政治姿勢にも起因している。彼は自らの活動の重心をジャカルタからバリに移動させ、強権的な体制にたいする政治批判を鮮明に打ち出した¹²⁾。すでに青年といわれる年齢をこえたスティルタ自身はプムダ・ヒンドゥーから離れるが、彼の心酔者がバリのプムダ・ヒンドゥーの長となった。何よりもバリのプムダ・ヒンドゥーの事務所こそスティルタの個人的な事務所が使われているのであ



写真3 デンバサールにある「ラディティア」編集室

る。州政府を標的としてスティルタが攻撃的な活動にでるほど、彼は私怨をはらしているのではないかという見方が広がり、市民社会という目標自体がその道具となっているという疑いが一方では存在する。他方では強権的なスハルト体制下で活動を起こしたスティルタの勇気を賞賛し、彼を英雄視する人間も多い。スティルタの活動をめぐる評価が分かれるなかで、プムダ・ヒンドゥーが掲げる市民社会の実現という目標は決して中立的な立場で受け入れられているわけではなく、またプムダ・ヒンドゥーへの支持も限定されたものになっているのである。

3 共同体とヒンドゥー代表機関

ヒンドゥーの全国規模の組織化がはじまるなかで、1986年からパリサダ全体会議の終了後、バリ州パリサダの定例会議(Lokasabha)を実施する仕組みがはじまり、パリサダ全体とバリ州パリサダの分離が顕在化しはじめた。そして、91年第6回パリサダ全体会議において国家レベルにおけるパリサダの地位が主要課題のひとつとなった。この全体会議から従来の「パリサダの中心はデンパサールにおく」から「パリサダはデンパサールに位置するが、日常業務担当者はインドネシア共和国の首都におく」と基本条項が書き換えられた¹³⁾。司祭組織はやはりバリに中心をおくものの、パリサダの活動業務は国家規模におよぶことが確認されたのである。バリサダ中央がジャカルタに設置され、その存在が制度化されたことで、バリ人が主体となるバリ州パリサダとバリサダ中央はこれまでにない緊張関係を形成しはじめた(写真4,5)。バリサダ中央はバリ人中心主義に陥ることを常に警戒しており、例えば役職の認定にあたってバリ人とそれ以外の人間が候補にあがった場合、後者を優先するように配慮している。また、ブラダはヒンドゥーが民族としてのバリ人を意味しないことをあらためて表明し、ヒンドゥーの枠組みにおけるバリの中心性を正面から剥奪した。こうしたジャカルタとバリのあいだで高まる緊張関係の根底には、バリ社会で誕生した経緯に由来するパリサダと共同体との特殊な関係が横たわっている。

バリ社会の日常生活には、個人の通過儀礼から共同体の寺院にいたるまで儀礼が大きな役割をはたしている。儀礼の過程とそれを執行する司祭の地位、用いられる供物とその作成方法、儀礼を実施するための労働力と物質的資源の動員方法は、慣習によって規定されている。婚姻規定も含め、ひとつの法によって管理される慣習がアダット(adat)という用語で認識されている。アダットとデサと呼ばれる共同体が一致し、機能しつづけていることがバリ社会の大きな特質である。植民地時代、政府は



写真4 ジャカルタのパリサダ中央本部



写真5 パリ州パリサダ支部

行政組織を整備するなかでアダットとは別の官僚機構の最末端に位置する行政単位を設置したが、アダットが消滅することはなかった。公共行政を意味するオランダ語から派生したディナス (dinas) という用語で示されるデサ・ディナスとデサ・アダットが並存する状況が生まれ、インドネシア政府による村落行政のなかで変容をこうむりながらもアダットは自律的な領域を確保している。バリ島全体にわたって2001年の段階では約1,400弱のデサ・アダットが存在していると認識されている。

ヒンドゥーの全国レベルの組織化において問題となるのは、パリサダとして制度化される代表機関がデサ・アダットに依存しており、バリ島という地域の地方的特質を強く内在化させている点である。パリサダ成立につながる宗教の制度化は植民地統治体制の完成期にあたる1930年代にはじまり、先述したように50年代バリ地方議会と宗教省との交渉過程において固まっていた。この過程においてバリ島以外のヒンドゥー教徒との連絡関係はあったものの、彼らの存在が配慮されることはなかった。バリ社会から誕生したパリサダは最初からデサ・アダットの存在を前提としており、慣習の上に成立した組織である。つまり、司祭を中核とした宗教的権威だけが制度化され、社会的次元における活動をデサ・アダットに委託し、その領域における組織を欠落させているのである。司祭による宗教決定 (Bhisama) の公布、ブサキ寺院をはじめとした公共寺院の儀礼の執行、司祭の資格やヒンドゥー教徒への改宗の認定、といった職務をはたす権限をパリサダは握っている。その一方、パリサダは教義においてアダットの自律性を承認し、アダットに介入することを最小限にとどめる方針を続けてきた。

1990年代にはいり、パリサダのデサ・アダットへの依存はバリ社会内部からも外部からも批判をこうむる結果となった。バリ社会における問題とは、端的に言えばパリサダの無力さである。パリサダはヒンドゥーの代表機関であり、バリ島はヒンドゥー教徒が多数派をしめているにもかかわらず、そのバリにおいてパリサダの存在が希薄なのである。つまり、慣習が力を持つ村落の共同体の次元においてはパリサダが関与する活動はほとんど存在しておらず、日常的な生活のなかでパリサダは文字通り見えない存在なのである。バリ以外の社会においては、パリサダが社会的次元の組織を欠落させていることが大きな課題となった。ヒンドゥーの存在のあり方は一様ではない。ジャカルタのような大きな都市ではヒンドゥーは分散して生活している。一方、移民社会がそうであるように、ヒンドゥーがある程度の規模で集まり、共同体を形成している地域も存在している。いずれの場合にしても、基盤となる慣習が最初にあったわけではなく、その意味でバリの共同体のモデルをバリ以外で用いることはで

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果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・プラタ (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・プ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 グスン・ルバツ寺院



写真8 グスン・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・ブダング・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バ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)

キ派にバリ州バリサダは2分されたが、ブサキ派とはそもそもバ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、ギアニヤール、クルンクン、デンパサールのバリサダ組織が全国レベルのバ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、宗教的権威であるバリサダの変革をせまる結果となった。バ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、自ら主張するバリサダの「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、ヒンドゥーを名の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

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²⁵⁾。

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 Pandé）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²⁶⁾ (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²⁷⁾。

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²⁸⁾。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 Penyadaran 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つた。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ふ一般的な予感強かつた。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²⁹⁾。

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惧は深い。

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ー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³⁰⁾。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³¹⁾。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) ブトゥ・ステ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ブトゥ・ステアの家族を含めたスタッフが編集している。最終原稿にブトゥ・ステア自身が目を通し、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。ブ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.