

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## Ethnic Culture in the Process of Nation Building : The Toraja Cultural Tradition in Contemporary 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: 山下, 晋司 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00004329">https://doi.org/10.15021/00004329</a>

## 国家的過程のなかの民族文化

—インドネシア，トラジャにおける伝統的文化の現代的位相—

山 下 晋 司\*

Ethnic Culture in the Process of Nation-Building: The Toraja  
Cultural Tradition in Contemporary Indonesia

Shinji YAMASHITA

“*Pembangunan*” or “development” is a national slogan of contemporary Indonesia. Since 1968, President Suharto has pursued a successful development policy, and the rate of economic growth has accelerated remarkably. His political power has been strengthened by the integration of technocrats and government officials into his party, *Golkar*. In the cultural field, the building-up of “Indonesian national culture” has been the most urgent task, since Indonesia requires a distinct national culture in order to become a nation-state in the complete sense.

In the general scheme of developmental change in the relations among economics, politics and culture, a drastic cultural restructuring has been underway in which diverse ethnic cultures are being integrated as parts of the now emerging national culture. Based on my own field-observation, in this paper I examine the case of the Toraja people of the South Sulawesi Highlands, and trace their development with special reference to tourism.

In 1969, the Indonesian Government designated the Toraja area as one of ten regions for intensive promotion of international tourism. The Government expected to obtain hard currencies to support the First Five-Year Development Programme. Throughout the 1970s tourism developed successfully, to the extent that the Toraja area became referred to as a second Bali. It is noteworthy that the peculiar feature of tourism in the Toraja area was an emphasis on “traditional rituals.” The Toraja’s

---

\* 広島大学，国立民族学博物館共同研究員

“ancient, animistic” religious performances are now placed at the center-stage of the nationally authorized scheme of development. “Tradition” and “development” or “the ethnic” and “the national” have not been opposed, but rather have been in dialog.

This paper is in three parts. First, the background of Toraja tourist development is analyzed. It must be understood that Toraja tourism is a political phenomenon in which the “commercialization” of local culture is underway. The response of Toraja intellectuals to this development is discussed in the second part. They have written about their own culture for the wider national (even international) community. Their writings exemplify the fruits of a conscious objectification of their own ethnic culture. Third, ethnographic accounts of re-conversion to traditional faith, traditional ritual performances by the Christian and local re-interpretation of folk beliefs are examined. They reveal the highly flexible capacity of the Toraja people and their culture in response to the new situation. In these processes, the Toraja cultural tradition is not only being reproduced but also, to quote Eric Hobsbawm, “invented.”

The analysis and examination of contemporary Toraja cultural dynamics also contributes to current anthropological theory with the proposition that micro-social studies should be integrated into a larger macro-social framework.

I. 序	3. 書物のなかの文化、パフォーマンスとしての文化
II. 国家による文化の再編成——トラジャの観光開発——	IV. 文化の柔軟性とエスニック・アイデンティティ
1. インドネシアにおける政治と文化の再編成	1. 伝統宗教への回帰
2. トラジャの観光開発	2. キリスト教徒による「伝統的儀礼」
3. 観光開発の背景——文化の政治学——	3. キリスト教への改宗
4. トラジャにおける宗教と政治の再編成	4. 儀礼をめぐる物知りの解釈、普通の人の解釈
5. 観光開発の影響	5. エスニック・アイデンティティ——社会の変化と文化の再統合——
III. 書かれる文化	V. 結語
1. 書かれる文化	
2. 二人のトラジャ人フォークロリストとその著作	

## I. 序

「開発」(*pembangunan*)という言葉は、今日のインドネシアでは政府の高官から村落部の住民に至るまで広く口にされる国民的スローガンとなっている。それは現代インドネシア——1965年の9.30事件による政変の結果、1968年にインドネシアの二代目の大統領に就任し、現在に至っているスハルト政権下のインドネシア——の国家精神を端的に集約した言葉だといってよい。通常「新秩序」(*Orde Baru*)と呼ばれならわされるこのスハルト体制のもとで、インドネシアの開発政策は強力に押し進められ、経済学者の分析によると、この20年間余りに経済開発は一定の成果を納め、国民経済はパイの不平等分配、つまりエリートと大衆の格差の広がりといった矛盾を孕みつつも、全体としてあきらかに成長している [加納 1982: 51-53]。この実績を踏まえてスハルト大統領は、政治的には、一方で国軍を掌握し、他方でゴルカル (*Golkar: Golongan Karya* の省略形で「職能集団」と訳される) と呼ばれる政府与党 (というより一種の翼参政党) にテクノラートと公務員を吸収しつつ、「一つの国家、一つの国民」(*satu negara, satu bangsa*) という政治的統合をさまざまな文化的装置をとおして強化している [cf. 白石 1986]。

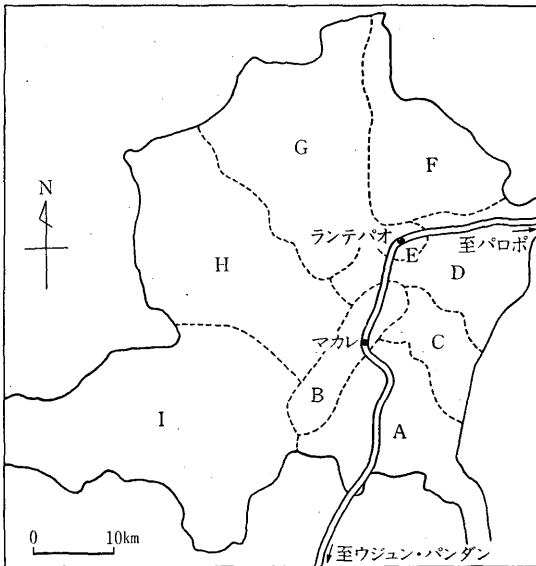
こうした背景のなかで、スハルト政権の文化面での基本的な課題は、多様な構成をもつインドネシアの民族集団とそれぞれの固有文化の伝統を国民国家と国民文化という枠組みのなかにかに再編成し、統合してゆくかということである [MOERPOTO 1972: 103-105]。ここでまず指摘しておかなければならないのは、言語すなわち国語としてのインドネシア語の問題である。いうまでもなくインドネシアは250以上の民族集団、300以上の言語を有するといわれる多民族・多言語国家である。しかし、インドネシアの独立 (1945年8月17日) に向けてのナショナリズムの展開、とくに1928年の「青年の誓い」(*Sumpah Pemuda*) において国語としての位置づけられたインドネシア語は、今日ゆるぎないものとして確立されてきている。この点でこの国は東南アジアあるいは広く第三世界の諸国のなかでも例外的ともいえる国語 (インドネシア語) 政策の成功を基盤として、国民 (インドネシア人) の形成に成功しつつあり、言語に関するかぎりインドネシアの国民文化はすでに基礎を与えられているといってよい。

こうして独立後すでに40年余の歳月を経て、インドネシアが近代国家としての成熟に向かう過程で、おのおのの民族集団の伝統文化は、国家の側から、あるいは当該の民族集団自身の側から、定義し直され、場合によっては再創造されさえするという事態が認められる。こうした動きは、筆者が1976年以来調査・研究を続けている南スラ

ウェシ州 (*Propinsi Sulawesi Selatan*) 内陸山地部のタナ・トラジャ県 (*Kabupaten Tana Toraja*) を中心に居住する約33万人 (1985年の県人口) の棚田耕作民, トラジャの人々にとっても無縁ではない。無縁でないばかりか, この10年ばかりの調査と研究から,



地図1 インドネシア



- 郡  
(Kecamatan)
- A. メンケンデック (Mengkendek)
  - B. マカレ (Makale)
  - C. サンガラ (Sangalla')
  - D. サンガラング (Sanggalangi')
  - E. ランテパオ (Rante Pao)
  - F. セセアン (Sesean)
  - G. リンディンガロ (Rinding Allo)
  - H. サルプティ (Saluputi)
  - I. ボンガカラデン (Bongga Karadeng)

地図2 タナ・トラジャ県

筆者はむしろ国民国家と国民文化という枠組みを抜きにしては今日の——少なくとも筆者が主要なフィールドワークを行った1976～78年という時期の——トラジャ民族誌は成立しないと考えている。こうしたマクロなシステムを視野に入れた民族社会の研究を筆者は「動態的民族誌」という用語で捉えている [山下 1985, 1988ab]。この視点から本論では、現地調査を行ったトラジャの事例を主に取り上げながら<sup>1)</sup>、今日のインドネシアの国家的過程のなかの民族文化という問題に検討を加えてみよう。

## Ⅱ. 国家による文化の再編成——トラジャの観光開発——

### 1. インドネシアにおける政治と文化の再編成

最初にインドネシアの政治と文化の統合様式の再編成という問題に簡単に触れておかねばならない。これについては、クリフォード・ギアツが次のような歴史的概観を与えている。

「植民地時代には、一方に植民地政府があり、他方に精神的な力の均衡という状況があった。この両者、つまり文化をもたない政府と政治的表現をもたない文化のあいだの緊張関係は、究極的にこの体制全体を侵食してしまう。ナショナリズム期には、国家の側にスカルノの雄弁があり、文化とアイデンティティの側には多様で、政治的で、直接に競合しあうイデオロギーの諸流派があった。この二つの緊張関係は最終的に1965年の暴力事件 [9.30事件] として爆発する」 [GEERTZ 1972: 83-84]。

ここでギアツは、一方に政治（もしくは国家）を、他方に文化（もしくは人々のアイデンティティ）を置きながら、インドネシアの政治と文化の統合様式に関してオランダ植民地期と彼が「ナショナリズム期」と呼ぶ時期——独立に向かう民族主義運動期および独立以後1965年の9.30事件（スカルノ体政崩壊）に至る時期——を対比的に捉えている。すなわち、植民地期においては植民地政庁側は「インドネシアの文化」を必要としないし、「原住民」側にとっても植民地政庁は当然彼らの政府ではなかった。この時期の政治と文化は「文化をもたない政府と政治的表現をもたない文化」というかたちで基本的に分離している。これに対して、ナショナリズム期においては政治と

1) 筆者のトラジャ調査は、1976年以降4度にわたって行われてきた。主要な調査は、1976年～78年にかけて昭和50年度文部省アジア諸国派遣留学生制度によって、トラジャのホームランドである南スラウェシ州タナ・トラジャ県、とりわけ県南部のメンケンデック郡 (*Kecamatan Mengkendek*) において行われた。その後の3度にわたる補足調査は、昭和58, 59, 61年度の文部省科学研究費補助金による海外調査「東南アジア地方都市社会の研究」(代表青木保大阪大学教授)の一環として、1983年12月～1984年1月、1984年7～10月、1986年12月～1987年1月に行われた。

文化の統合のかたちが国民国家を求める民族主義運動の展開のなかで模索されることになる。しかし、この時期の国家（政治）の側にスカルノに代表される指導者の雄弁があったとしても、インドネシアを構成する多様な文化とアイデンティティの側からの過剰な政治的表現があり、それが1965年の9.30事件の爆発に至るとギアツは捉える。つまり、この時期には理念としての「一つの国家」に対する「一つの文化」に納まるには余りに多様なイデオロギーと多様な文化の伝統があったわけで、スカルノの雄弁も最終的にはこの時期の政治と文化の過剰な多様性をコントロールできなかったわけである。

真の意味での政治と文化の統合、すなわち国民文化が問題になるのは、第三の歴史段階、9.30事件（スカルノ体制の崩壊）以後1968年に成立したスハルト体制下においてである。この「新秩序」と呼ばれる体制は、ギアツによれば、次の三つの「発展」によって特徴づけられる。すなわち、「(1)テクノクラートと軍の微妙な関係の発展とその結果として政府における軍の卓越と政党政治の弱化、(2)精神生活——宗教的・文化的生活——の制度上ならびに内容上の再編成の展開、(3)この二つの発展の帰結としてインドネシアにおける宗教・社会・政治の一般的な関係における重要な変化」である [GEERTZ 1972: 67-68]。

インドネシアのこうした国家レベルの政治・社会・文化の統合様式の変化は、インドネシア国家の周辺、南スラウェシ州の内陸山地に位置するトラジャ社会にも大きな影響を与えている。筆者が主要な調査を行った1970年代中盤から後半にかけての時期には、こうした国家レベルの動きに対応してトラジャの社会と文化の変化はきわめてドラスチックに進行していた。

この変化はトラジャ社会をめぐる二重の運動、すなわちトラジャ社会の内部から外部へ向かう動きと、逆に外部から内部に向かう動きによって引き起こされている [cf. VOLKMAN 1984]。前者はとくに1960年代後半以降顕著になっている出稼ぎと都市部でのトラジャ移住民社会の展開といった動きで、これについては筆者はすでに報告している [山下 1986]。後者はインドネシア国家とその背後にある国際社会がトラジャ社会のなかに侵入してくるという動きであり、具体的にはインドネシア政府と国際的な観光業者によるトラジャの観光開発というかたちをとった。ここにおいてはナショナルなものやエスニックなもの、伝統文化の持続と変容は、国家の意思のもとで一つのプロセスのなかに置かれることになる。以下において、筆者が動態的民族誌と呼ぶ枠組み、すなわち通常の民族誌的研究よりも広いスタンス、遠いまなざしのもとで検討を加えてみたいのはこの点である。

## 2. トラジャの観光開発

「開発」をスローガンとするスハルト政権は、1969年の第一次五カ年計画において、観光開発による外貨の獲得という方針を打ち出した。その際トラジャのホームランドであるタナ・トラジャ県は、観光開発のための重点地域の一つとして挙げられた。この観光による開発という路線は、1970年代のはじめ南スラウェシ州ならびにタナ・トラジャ県の地方政府によっても積極的に推進された。すなわち、州レベルでは1971年に「南スラウェシ観光開発推進会議」が観光はこの地域の経済発展のための基本的な柱であるとし、とりわけトラジャ地域の観光開発の重要性を強調する[AMIER 1971: 3]。同じ年にタナ・トラジャ県の県議会に「観光による地域開発」という議案が提出され、当時の県知事はそのために住民の地域文化に対する興味を促進するように指示している。ここでの「地域文化」とは主としてトラジャの「伝統的儀礼」であり、1973年には「観光開発に関するセミナー」が政治家、有識者およびト・ミナア (*to minaa*) と呼ばれる宗教的職能者の参加のもとにマカレで開かれている [CRYSTAL 1974: 147]。この観光開発は1970年代の10年間をとおして驚異的ともいえる成功をおさめる。それはこの地を訪れた外国人観光客の数の飛躍的增加——1971年のわずか58人から1979年の2万5537人へ——に端的に示され<sup>2)</sup>、1970年代末にはトラジャは国際観光地としてつとに有名なバリ島に次ぐといわれるまでになった [cf. CRXSTAL 1977: 111-112]。

このトラジャ観光の焦点は、うえに示唆したように、「太古よりのアニミスティックな信仰に根ざしたトラジャの文化」(インドネシア政府観光局、つまり多量の家畜の殺害・供犠をとまなう彼らの伝統的なあるいは「未開な」死者儀礼であった<sup>3)</sup>)。この点で、トラジャにおける観光のかたちは「エスニック・ツーリズム」と呼んでよいものである。インドネシアにおいては、バリ島がすでにエスニック・ツーリズムの長い伝統をもっている。トラジャの観光開発における成功はバリよりも「未開」で、「オーセンティックな」文化を観光の対象に据えたところにある。すなわち、バリでは「観光用のショー」と「オーセンティックなパフォーマンス」が注意深く区別され、儀礼のなかのダンスの上演はそれ自体独立した芸能の域に達しているが、トラジャは

2) トラジャを訪れる外国人観光客は1975年に飛躍的に増加する。すなわち、前年度の6093人に対し、この年には1万5851人に達している。これは、1974年に「太平洋地域旅行協会」(Pacific Area Tourist Association) の会議がジャカルタで開かれ、トラジャ観光の振興が行われた結果であろう。

3) 筆者の現地研究が行われた1970年代中盤から後半にかけてのトラジャにおいては、それゆえ、大きな儀礼には人類学者という異邦人だけではなく、必ずといってよいほど観光客という異邦人がみられた。筆者も、見知らぬ村々を訪れたときは、「トゥリス」(“tourist” 観光客) と呼ばれるはめにおちいった。





写真1 トラジャの観光開発：慣習家屋の前面に設けられたおみやげ売店と観光客  
(タナ・トラジャ県ケテ)

ある旅行パンフレットによれば次のようである。「伝統的なトラジャ族は彼らの日常生活のなかに民族誌的に重要な儀礼を今日でも保持している。もし我々が幸運なら、我々はそのいくつかをみることになる。彼らの生と死をめぐる祭宴には繁栄と豊穡の神話的諸観念が例示されている」[SOCIETY EXPEDITIONS 1981-1982]。つまり、

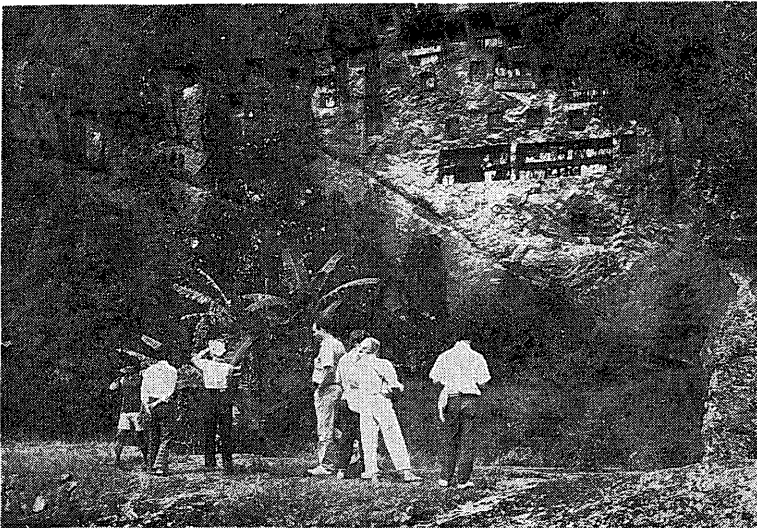


写真2 壁龕墓（リアン）を訪れる観光客（タナ・トラジャ県レモ）

トラジャの文化（儀礼）は観光用のショーではなく「本物の文化」であって、その点がバリの観光用のショーに飽きたらない観光客たちの欲望を充足させるというわけである。その意味でトラジャはバリよりも「野生の」文化を国際観光市場に提供したわけで、さきに引用した旅行パンフレットには「奥深き文化のサファリ」というタイトルが与えられている。

しかしながら、政府観光局や旅行代理店のパンフレットが宣伝するようにトラジャの儀礼は「太古の」あるいは「未開な」文化を代表しているわけではない。すでに示唆したように、伝統文化の強調はきわめて近代的な枠組み——出稼ぎによる経済的・社会的変化と国家による観光開発——のなかで生じている。したがって、観光客たちが「伝統的」で「本物の」儀礼だと思ってカメラに収めている儀礼が、実は出稼ぎ「成金」のキリスト教徒が行っている儀礼だということもありうるのである<sup>4)</sup>。

いずれにせよ、政府と観光産業は、筆者が別のところで論じたトラジャの「文化のインボリューション」[山下 1988a]<sup>5)</sup> をそれぞれの立場から歓迎し、それを開発の旗印に結びつけた。ここにおいては、エスニックなものが国民文化の貴重な遺産として位置づけられ、伝統の強調が開発につながるという事態が見出されたわけである[TANGDILINTIN 1975; TANGDILINTIN AND SYAFEI 1975]。逆にこうした国家的な後押し、あるいは外部からやって来る観光客に媒介・刺激されて、トラジャ人自身自らの文化伝統を見直し、「伝統的」儀礼はますます「インボリューション」をおこしてゆく。そしてそこでは、「伝統的」であることが「近代的」でもあるというパラドキシカルな状況が生じることになる。

### 3. 観光開発の背景——文化の政治学——

観光開発は、しかしながら、一つの現象にすぎない。より重要なのはその背後にある動き、スハルト政府によるインドネシアの政治と文化の再編成という問題である。それゆえ、トラジャの観光開発はなによりもこうした動きのなかで出てきた政治的現

4) 日本テレビは、1979年にランテバオ地域で行われたネ・アッタ（インド・リンボン）の死者祭宴を録画している（「精霊の甦る村——トラジャ族の大死者祭宴」というタイトルで1982年12月に放映）。しかしながら、これがキリスト教徒の葬儀であることに製作スタッフは気づいていない（あるいは少なくともそのビデオ・テープのなかでは説明されていない）。ところが、カメラは、瞬間的にはあるが、キリスト教徒の葬儀であることを示す十字架を映し出しているのである。

5) ここでの「文化のインボリューション」という言葉を、筆者はフィリップ・マキーンに負っている。すなわち、彼はギアツの「農業のインボリューション」[GEERTZ 1963]の議論を文化の局面に適用し、バリの観光開発と伝統文化の関係をこの語を用いて説明しようとしたわけである [McKEAN 1977]。

象であり、国家の開発、国民文化の創出に向けての「文化の政治学」であるという点が理解されなければならない。

スハルト体制の課題が、多様なインドネシア文化を国民文化の枠組みのなかに再編成・統合することにあるといっても、この国の言語・民族集団の広大な多様性を考えるとき、国民文化の創出は一朝一夕にはゆかない。そこでさしあたり、この多様な諸文化の一つずつ「インドネシア文化の国民的遺産」として国家の側からいわばお墨つきを与えることで、多様性そのものを国家のなかに吸収してしまうという方法がある。この点を例示するモニュメンタルな事業として、1970年代のはじめに首都ジャカルタの郊外に作られた「美しきインドネシアのミニチュア公園」(*Taman Mini Indonesia Indah*) という名をもつ野外博物館がある。そこでは、多様なインドネシア文化の全体が総計27にのぼる州 (*propinsi*) ごとに展示されている。つまり各州の文化は、その州を特徴づける民族の慣習家屋のスタイルを利用した博物館そのものとして、あるいは館内の展示品(物質文化)として示される。こうして、南スラウェシ州のコーナーには、ブギスやマカッサルの慣習家屋と並んで、トラジャの慣習家屋が建てられ、そこでトラジャ特産のコーヒーや工芸品が展示され、おみやげとして売られているといった具合である。

この野外博物館は、政府によって公認されたインドネシア文化の多様性を首都ジャカルタに展示することになるが、観光開発という路線においては文化の多様性はその

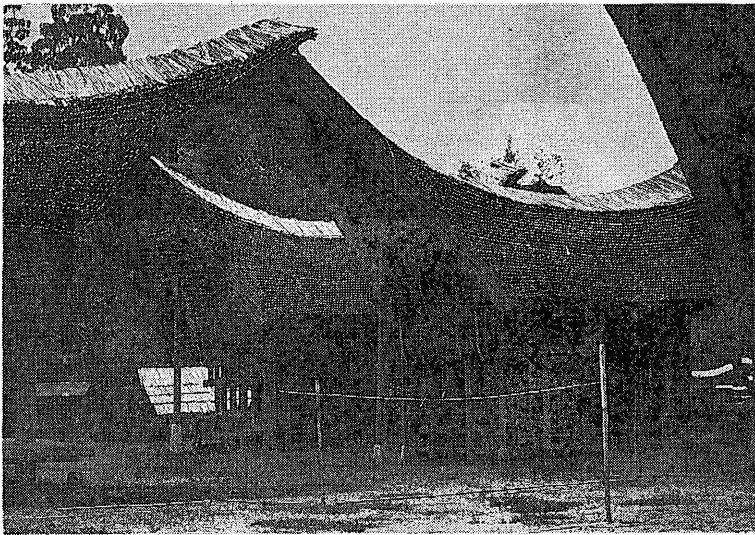


写真3 観光と伝統文化の保存のために建てられたトラジャの慣習家屋(タナ・トラジャ県レモ)



写真4 トラジャの慣習家屋をインドネシアの国民文化の一部として権威づける表示。教育文化省・文化局局長であり著名な歴史家でもある H. スバディオ博士の署名が入っている（タナ・トラジャ県レモ）

現場で提示される。そこでは文化はたんに生活の様式として生きられるのではなく、オブジェとして外部からの視線、鑑賞にたえうるものとして現れる。ここにおいてインドネシアの全体が「生きた博物館」として登場し<sup>6)</sup>、外国からの観光客にはこの国



写真5 インドネシアの現行紙幣(5,000ルピア)に登場したトラジャの慣習家屋のモチーフ

のなかを動き回ってもらい、「文化のサファリ」を味わってもらおうというわけである。これがいわゆるエスニック・ツーリズムである。トラジャの場合、彼らの文化が本来備えている表示的・誇示的な性格 [内堀・山下 1986: 283-284] が、インドネシア政府が推進しようとしていた文化政策に適合的に結びついたといえよう。こうしてみると、観光開発という路線も文化政策としては一種の「文化の博物館化」、政府による国民文化の掌握ということが出来る。そしてここにいたって文化はそれぞれの社会の温床から離れ、独立変数としてそれ自体の運動をはじめるのである<sup>7)</sup>。

#### 4. トラジャにおける宗教と政治の再編成

第一次五カ年計画がスタートした1969年に、トラジャの伝統宗教、アルック・ト・ドロ (*Aluk To Dolo*) が政府によって公認されている。インドネシアは宗教の公認制をとっており、宗教省はイスラム教、キリスト教(カソリックおよびプロテスタント)、ヒンドゥー教、仏教・儒教(主にインドネシア在住の華人の宗教)を「宗教」(*agama*)として認めている。トラジャの宗教は東南アジアの古い宗教伝統の系譜に属するものであるが、この年に「バリ・ヒンドゥー」の一分派として政府宗教省の公認を受けたのである。トラジャにヒンドゥーの影響がなかったとはいえないにしても、東南アジアの宗教を研究する者には、この公認のありよう、つまりアニミスティックなトラジャの固有宗教をヒンドゥーの影響を顕著なかたちで受けているバリの宗教の一分派とすることは奇異に映る<sup>8)</sup>。しかしながら、この公認を、一方ですでにみた国家的な観光開発という政策に、他方でスハルト体制下の政治と文化の再編成という問題に関係づけてみると、それが「新秩序」体制下の政治と文化の再編成のトラジャ版であることが理解されよう。さらにその背後には、スハルトの中央政府とトラジャの地方政治との間に次にみるような巧妙な取り引きが存在した。

6) 政府観光局に先立って、インドネシアを「生きた博物館」と認識したのは、他ならぬ人類学者であった。レイモンド・ケネディは述べている。「今日のインドネシアの諸文化の広がり是一種生きた博物館であって、この地域の文明の発展について複合的な見とおしを与えている」 [KENNEDY 1942: 5]。

7) クリフォード・ギアツは、1950年代のジャワでの調査で彼が遭遇した小さな葬儀の分析に際して、人間の相互行為が行われる場である社会の次元と意味と象徴の体系である文化の次元を区別することを提唱している。そして、彼が調査したジャワ社会のように変化しつつある社会状況における儀礼を機能主義的理論が扱えないのは、この理論の静態的性格、とりわけ社会の次元と文化の次元の機能的連関を強調するあまりそれぞれを独立変数として捉える可能性を見逃しているためだと指摘している [GEERTZ 1973: 144-146]。この視点はここでもきわめて有益である。

8) 政府観光局のパンフレットでは、トラジャの宗教は「アニミズム」と言及されている。他方、宗教省はアニミズムを宗教 (*agama*) としては認めていない。

インドネシア独立後のトラジャの地方政治は、1955年の第一回総選挙以来、1950～60年代をとおして、県北部のランテパオに本部をもつトラジャ教会 (*Gereja Toraja*) のキリスト教エリートたちを中心とするキリスト教政党によってリードされていた。「新秩序」体制のもとでの政治秩序の再編成という課題のなかで、地方政治のありようも大きくかわってゆく。トラジャの社会史を研究しているビガルケは次のような観察をしている。

「スハルト政府の成立は、それまでトラジャで力をもっていたキリスト教政党——とくにプロテスタント系のインドネシアキリスト教党 (*Partai Kristen Indonesia*)——を縮め出すことになった。新しい中央政府はトラジャの古いエリートたちと結びつくことによってこれを果たそうとし、古いエリートたちの方は政治戦略上トラジャの伝統主義的なイデオロギーの集積としての固有宗教(アルック・ト・ドロ)の政府による公認を推進したと思われる。つまり、彼らは自らの地位を強めるために、トラジャの固有伝統へのキリスト教やイスラム教の侵入を防ぐために、また彼らの追隨者がイスラム教徒から『無神論者』あるいは『共産主義者』よばわりされないために公認を望んだのである [BIGALKE 1982]。

ここでビガルケが「古いエリートたち」と呼んでいるのは、県南部のマカレを中心とする伝統的に「専制的」な政治組織をもっていた地域の王族層出身の伝統的支配者たちのことである。彼らと県北部のランテパオを中心とするキリスト教エリートたちとの間には伝統的な対立がみられた [CRYSTAL 1970: 58-59]。スハルト政府は自らの与党ゴルカルをトラジャに育成するために、このローカルな対立を利用しつつ、政敵であるキリスト教政党を締めだそうとしたのである<sup>9)</sup>。他方、「古いエリートたち」は自らの権威を回復するために、キリスト教へのアンチ・テーゼとして伝統宗教を利用した。トラジャの伝統宗教の政府公認はその見返りともとれ、政府にしてみれば、それは先述の観光開発のプログラムとも適合的であった。

こうした中央と地方、政治と文化の複雑な絡みあいのなかで、結果的には1972年の第二回総選挙において伝統主義者と結びついたゴルカルは大勝利をおさめる [CRYSTAL 1974: 142, 144]。このゴルカルのヘゲモニーは筆者のフィールドワーク中に行われた第三回総選挙(1977年)でさらに強化される。こうした背景のなかでキリスト教の政治のフロント・ステージからの後退と伝統主義の復権という事実は、1970年代のトラジャの文化のかたちを大きく規定した。そして、その顕著なかたちが観光開発に結

9) スハルトの「新秩序」体制においては、かつての多様な政党は整理され、インドネシアの公認政党は、現在三党のみである。政府与党のゴルカルのほかは、イスラム系の「開発連合党」(*Partai Persatuan Pembangunan*)と主にキリスト教系の「インドネシア民主党」(*Partai Demokrasi Indonesia*)である。

びついた「伝統的儀礼」の強調として現れたのである。

## 5. 観光開発の影響

トラジャに観光路線が導入されてまだ十数年の年月しかたっていないわけだから、観光開発のトラジャの社会と文化に対する影響を決定的な言葉で評価することは、あきらかに時期尚早である。しかし、観光がなんらかの影響を与えているのは事実であり、その問題点のいくつかを検討することはできる。

トラジャの一般の人々は、観光開発を概してポジティブに受けとめている。その理由としては、第一に、観光の対象である儀礼は秘儀ではなく、彼らの伝統宗教の論理からみても、多くの観客が集まり祭宴が「にぎやか」(*marua*<sup>2</sup>)であることはむしろ好ましくまた名誉なことで、とくに彼らの死に関する祭宴は本質的に祭宴主催者にとっては力の誇示、弔門客にとっては「見せ物」としての要素をもっていたということが挙げられる [内堀・山下 1986: 268-269]。第二に、トラジャの儀礼は観光開発において突然近代世界の舞台に曝されたわけではなく、今世紀の初頭よりとくにキリスト教化というかたちでの近代化の歴史を有しており、彼らの文化は近代的なコンテクストへの一種の抵抗力をそなえていた [山下 1988a: 19-23]。したがって、「文化のインボリューション」はすでに植民地時代にはじまっていたともいえ、儀礼の観光化はその新たな展開にすぎなかった。

しかしながら、観光開発の進展とともに、観光客の都合によって伝統的儀礼のスケジュールが変更されたり、観光用の儀礼歌・ダンスのパフォーマンスがもたれるという事態も生じている。観光用のショウは必ずしも悪いとはいえないが、死者儀礼で行われる儀礼歌をともなうダンスが観光客に「エンターテインメント」として披露されるというのはいささか奇妙である。パリと異なり、トラジャの儀礼は彼ら自身の生活の一部であり、芸能が独立した分野として十分に成熟しているとはいえない。さらに、観光による開発というが、当初に意図されたようには経済的な成果をともなっていないという見解もある。つまり、トラジャへエスニック・ツーリズムを試みるような人々は、この地に金を落とそうとはしないし、観光産業(ホテル、土産屋)もごく一部を潤すだけで、県住民全体の経済に寄与するところは少ないというのである [MAURER 1979: 99-106]。

こうした否定的評価はあるものの、観光開発がトラジャの人々に伝統文化の見直しを促したことは否めない事実である。この点で、さしあたっては、パリの観光の研究から観光開発が伝統文化の保存に役立っていると指摘するフィリップ・マッキーンの

議論に同調することができよう [McKEAN 1977]。

### Ⅲ. 書かれる文化

#### 1. 書かれる文化

トラジャの観光開発の対象となった儀礼は、元来演じられるべきものである。しかしながら、観光開発の進展と軌を一にして、儀礼は演じられるばかりでなく、書かれてきたという事実がある。1970年代においては、人類学者ばかりでなく、政府観光局が、旅行代理店が、そしてトラジャ人自身がトラジャの伝統的儀礼についてまた文化一般について書いた<sup>10)</sup>。

1970年代を中心に1960年代後半から1980年代にかけての時期に、トラジャ人自身あるいはトラジャ人以外のインドネシア人によって書かれたものは、筆者の目に触れただけでも40点を越え、それらは次のようなタイプに分類することができる。

- (1) 地域の歴史、経済、文化に関する行政レベルの刊行物 [BANK RAKYAT INDONESIA 1971; TANA TORAJA 1971; SAGIMUN 1972]
- (2) トラジャ教会の刊行物 [SARIRA 1967, 1972, 1975]
- (3) トラジャ人による旅行案内書 [MARAMPA' 1974; SARUNGALLO *et al.* 1975; TANGDILINTIN and SYAFEI 1975]<sup>11)</sup>
- (4) 辞書 [TAMMU and VEEN 1972]
- (5) トラジャ人のフォークロリストによる著作 [ANDILOLO 1969; BULO' 1970; PAKAN, L. 1973; SALOMBE' 1972, 1975; TANDILANGI' 1967ab, 1968 abcd, 1969ab, 1975; TANGDILINTIN 1975, 1976ab, 1981]
- (6) トラジャ人以外のインドネシア人によって書かれた著作 [ABUSTAM 1975,

10) 今日、国家のレベルでも「文化を書く」プロジェクトが精力的に進められている。とくに1970年代末に発足した「文化庁歴史伝承局」(Direktorat Jenderal Sejarah dan Nilai Tradisional)は、特定の州(たとえば、ジョクジャカルタ特別区や南スラウェシ州)において「地域文化の調査および記録プロジェクト」(Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah)を実施し、州単位の「地域文化」(kebudayaan daerah)を本のかたちで記録しようと試みている。この記録は、それ自体きわめて学術的な性質のものであるが、それが政治と結びつくとき、国民文化を作り出すワン・ステップとしての「地域(州)文化」を創出する作業として位置づけることができよう。トラジャ人が自らの文化について書き始めたのもこうした国家レベルの動きとあきらかに対応している。

11) マランパのトラジャ旅行案内書 [MARAMPA' 1974] は、1974年に出版されたときは、英語で書かれていた。1984年に筆者がインドネシアを再訪したとき、ウジュン・パンダンの本屋には、英語の改訂版ばかりでなく、ドイツ語、オランダ語、フランス語、さらにインドネシア語の版が店頭に並んでいた。トラジャを訪れる観光客の国際性を示すものだといえようか。



1977; BADRIE 1976; HAMDAN 1976; IHROMI 1975, 1981; ISSUDARSONO 1976; KANDAATMAJA 1976; NAZARUDDIN 1979; PAKAN, P. 1977; PANAN-RANGI 1983-1984; SIREGAR 1965; SURATHA 1977; ZAINAL-ABIDDIN 1969; WIRAKUSUMAH 1974]<sup>12)</sup>

ここに挙げた文献リストは完全なものではなく、さらに多くの著作をつけ加えることができよう。しかし、ここでの目的にとっては、トラジャ人自身を含むインドネシア人によるトラジャ文化についての著作が、1960年代後半以降にいかにも多く産みだされたかを知るだけで十分である。

さて、「文化を書く」という行為は、文化を客体化し、権威づけ、真正化することと深く関係している。書くことは、著者の言説をつねに正当化するかたちでなされ、「本」とはこうした活動を集約して実現したものである<sup>13)</sup>。ここで注意しなければならないのは、トラジャの人々が自らの文化を書くという現象がインドネシア政府によって推進された観光開発とともに起こってきているという点である。文化が観光開発の対象に据えられることによって、文化は客体化され、物象化され、さらには商品化される。この文化の客体化のプロセスは、文化が書かれてゆくというプロセスと本質的に平行した関係にある。すなわち、観光開発においては、文化のパフォーマンスは社会内部の温床から切り離され、それ自体部外者の視線を前提とした商品となるが、書くという行為においては、文化はパフォーマンスの現場から離れて、部外者にも広く開かれた書物になる。そして、商品も書物も、文化が当該の人々の社会を越えてより広い社会的交換のなかに流通してゆく媒体なのである。しかし、文化がこのようなかたちで社会を越えてゆくとき、それはいかなる意味をもち、そこで一体何が起きるのだろうか。

## 2. 二人のトラジャ人フォークロリストとその著作

この問いに答えるために、トラジャの文化を書くことに携わった著者たちのうちとくに二人の人物に絞って問題を検討してみよう。その二人とはパリワン・タンディラ

12) このカテゴリーに属する著作のうちのかなりの部分は、ウジュン・パンダンにある社会科学調査訓練センター (*Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial*) の調査報告である。このセンターは、インドネシア人の社会学者を養成するために、1970年代のはじめにフォード財団の資金援助で設立された。インドネシアの各地からの若手の研究者が、ここに一定期間滞在して、実地調査にもとづいた報告書を書くように訓練を受ける。同様な訓練センターは北スマトラのアチェーにもある。

13) 英語の「オーサー」(author 著者)、「オーソリティ」(authority 権威)、「オーセンティシティ」(authenticity 真正さ)という言葉は、あきらかに根底にある観念を共有していると思われる。

ンギと L. T. タンディランティンである。彼らは上記の著作の分類の第(5)群、フォークロリスティックな分野で仕事をしているトラジャ人である。この二人をここで取り上げるのは、トラジャ人が彼ら自身の自意識のなかで自らの文化を客体化し、文化を書くという行為をとおして彼ら自身の社会を越え広くトラジャの文化を提示しようとした企ては、とりわけこの二人に代表されるからである。

1967年から69年にかけて、タンディランギはマカッサル（現在のウジュン・パンダン）で刊行されていた『ピンキサン』（*Bingkisan*）というスラウェシの地方文化に関する雑誌に精力的に寄稿している [TANDILANGI' 1967ab, 1968abcd, 1969ab]。彼が扱ったトピックは、神話、民話、伝統的儀礼、およびトンコナン (*tongkonan*) と呼ばれるトラジャの家のシステムなど広範な領域にわたっている。これらの著作はトラジャ人自身による「トラジャ民俗学」の誕生を告げている。ここで検討してみなければならぬのは、彼がなぜトラジャのフォークロアに関心をいただき、この時期に精力的な著作活動を展開したかという点である。

タンディランギは、1926年に旧サンガラ首長国の王、プアン・サンガラの息子の一人として生まれた。トラジャで最も傑出した家系の血をひく人物の一人である。1940年代のはじめ、教育を受けるために彼はマカッサルへ出、日本軍の占領期に後にフォークロリストとして活動するための一つの原体験をする。それは当時マカッサルに滞在していた日本人人類学者、馬淵東一の通訳兼調査助手として参加した調査旅行——彼の生まれ故郷である今日のタナ・トラジャ県からルウ県のマリリにかけての地域への旅行——であった。事実、筆者が1977年に彼にはじめて会ったとき、彼は民俗調査の手ほどきを馬淵から受けたと答えている。インドネシア独立後、彼は旧マカッサル王国の王女にあたる女性と結婚し、妻の宗教に合わせてイスラム教に改宗する。さらに1953年から56年にかけて、彼は日本の企業、日東製紙の研修留学生として日本に滞在し、製紙についての技術を学ぶかわら、日本の工芸に関心を寄せている。帰国後、彼は南スラウェシ州政府の工業省に勤務していたが、近年は引退して、「南スラウェシ文化財団」(*Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan*) のメンバーとして、トラジャのフォークロア研究に精を出し、1986年にはトヨタ財団の助成金を得て、トラジャ研究の仕上げを行うべく調査を続けていた。しかし、1987年12月、仕事の完成を前にして不幸にも病没した。

タンディランギの個人史におけるさまざまな出来事——高貴な出自、都市部へのムランタウ（移住）、日本人人類学者との出会い、平地の王族の娘との結婚、イスラム教への改宗、海外での留学経験——は自分が生まれ育った文化を距離を置いてみる視

点を育み、同時にその視点から逆に彼は自らの文化をいとおしみ、興味をもっていったに違いない。それは彼が後に自らの文化を書くための下地を作ったはずである。そして、1960年代の終わりに、彼が驚嘆すべき情熱をもってトラジャ文化について書き始めたのは、「トラジャ最後の王」と呼ばれた彼の父親プアン・サンガラプアン・サンガラの病弱と死を直接的契機としており、筆者との会話のなかでタンディランギはトラジャのフォークロアに対する関心の源泉を1969年に死んだ「真にトラジャの習慣について知っていた父」に帰している<sup>14)</sup>。他方、間接的には「新秩序」体制下のインドネシアの文化と政治の再編成のなかで国民文化の創出が模索されていた時代が彼にトラジャ文化について書くことを要請したといつてよいだろう。

筆者が注目するもう一人のトラジャ人のフォークロリストは、タンディリンティンである。彼は1957年以来、トラジャの伝統主義者の組織である「パラダガン・アダッ」(*Paradagan Ada'*)の長を務め、1973年以来ウジュン・パندانの南スラウェシ州政府の教育文化省の下部組織である歴史・人類学研究室 (*Lembaga Sejarah dan Antropologi*)で働き、最近はその室長を務めている(この研究室は、今日インドネシアの地域文化を記録するために、新たに設置された歴史伝承局の管轄下に入っている)。彼は1932年の生まれで、タンディランギより若い世代に属する。タンディランギが県南部出身であるのに対し、彼は県北部のランテパオ地域の生まれである。彼が語るところでは、彼の親族にあたるト・ミナア(トラジャの宗教的職能者)が彼のフォークロスティックな関心をかきたてたらしい。彼の主要な著作は1970年代の中盤に刊行されている。それらはトラジャ文化の紹介を兼ねた観光案内書[TANGDILINTIN and SYAFEI 1975]、トラジャ人とその文化に関する概説[1975]、オランダ植民地軍に抵抗したトラジャの「国民英雄」ポン・ティクの伝記[1976a]、トンコナンすなわちトラジャの家屋の紹介[1976b]などである。

タンディランギが父プアン・サンガラプアン・サンガラの教えと彼が生まれた県南部の文化伝承に固執するのに対し、タンディリンティンにはランテパオ出身者としてのバイアスを感じさせながらも、タナ・トラジャタナ・トラジャ県のさまざまな地域からの材料を総合しようとする傾向がみられる。これは、第一に彼が政府の役人としてある特定の地域だけではなくタ

14) 1972年に行われたタンディランギの父、プアン・サンガラプアン・サンガラの盛大な葬儀は、トラジャにおけるマス・ツーリズムの最初の対象となり、その様子はアメリカの『ナショナル・ジオグラフィック』誌に美しい写真とともに掲載された [MEYER and MEYER 1972]。おそらくこれがトラジャのエスニック・ツーリズムの最初のイメージを世界に提供したといえる。さらに、この葬儀を記念して、タンディランギのオイで、ウジュン・パندانのハサヌディン大学教授、言語学者であるサロンベの筆による『トラジャ人と儀礼』という小冊子が刊行されている [SALOMBE' 1972]。

ナ・トラジャ県全体の伝承の記録に携わっていること、第二に彼がタナ・トラジャ県の伝統主義者の組織の代表者の一人であることと関係しているように思われる<sup>15)</sup>。こうして彼は、トラジャ内部の文化的偏差を比較検討することによって、ある意味ではトラジャ文化の全体モデルを作り出そうとさえしているようにみえる。

タンディランギやタンディリンティンばかりでなく、トラジャの文化について書く著者たちは、一般にトラジャ文化をトラジャ人に対してではなくトラジャ以外の人々に紹介する (*memperkenalkan*) という姿勢を貫いている。したがって、採用される言語は、トラジャ語ではなくインドネシア語、場合によっては英語でさえある。さらに、著者たちは彼らの文化を「ユニークな」伝統だとしつつも（あるいはそれゆえこそ）、インドネシアの国民文化の重要な遺産として位置づけることを強調している。人類学者として筆者は、彼らが余りにも直接にトラジャの固有文化とインドネシアの国民文化を結びつけるのには戸惑いを感じるが、これはこれらの書き物が生成してくる背景——「新秩序」体制下の政治と文化の新しい統合図式——から理解されねばなるまい。他のインドネシアの固有文化と同様、トラジャの固有文化は国民文化のなかに位置づけられてはじめて存続の根拠が与えられるのである。前節で検討した観光開発が政治的現象であるとすれば、これらの書き物も政治的な言説なのであり、そこで用いられる言語も基本的にはインドネシア語という政治の（国家の）言語でなければならなかった。もし儀礼が非言語媒体（パフォーマンス）によるトラジャ文化の誇示だとしたら、これらの書き物は言語媒体による彼らの文化の誇示だといえよう。

### 3. 書物のなかの文化、パフォーマンスとしての文化

文化が書かれるということによって生じる文化の伝達様式の変容という問題に、ここで注意を喚起しておかなくてはならない。タンディリンティンの『トラジャ人とその文化』という本 [TANGDILINTIN 1975] の序文に当時彼が所属していたウジュン・パンダンの歴史・人類学研究室の室長を務めていたアブドゥル・ラヒムが次のように書いている。「この（タンディリンティン）の試みは重要である。なぜなら、トラジャの歴史と文化は、これまで口頭によって伝達されてきたのであって、（これらの伝承が消滅しないうちに）トラジャの歴史と文化の基礎資料をできるだけ多く収集することが本当に必要であった」 [TANGDILINTIN 1975: *kata pengantar* (序文), 傍点筆者]。

15) 因みに、彼の本はヤヤサン・レポンガン・ブーラン (*Yayasan Lepongan Bulan*) というトラジャの財団から刊行されているが、この財団の名称——「月のように丸い」——は、トラジャの全体を包括する「大トラジャ」運動とのつながりを示唆している。

したがってここでは、元来文字をもたなかったトラジャのような文化において、口頭の伝承媒体から文字による伝承媒体への変化が基本的に重要な問題になる。この変化において重要なことは、一般に文化の(1)「非コンテクスト化」(decontextualization)、(2)「固定化」(fixation)、および(3)「比較」(comparison) という三つの点にかかわっているように思われる。

第一の点については次のようである。オーラルな伝達の様式においては、テキストはつねにコンテクストのなかに埋め込まれている。さらに付け加えれば、コンテクストはテクスチャー、伝達の「肌ざわり」を含むものでさえある [cf. DUNDES 1980: 22ff.]。たとえば、儀礼は見たり聞いたりできるだけでなく、(儀礼的に用いられる香のように) 匂いを嗅いだり、(儀礼のなかでの食事のように) 味わったりできるわけである。歌がうたわれるときは、歌詞すなわち歌のテキストよりもその場の雰囲気や音そのものがかもしだすハーモニーや歌にともなう踊りの方がはるかに重要でさえある [cf. 内堀・山下 1986: 240-241]。しかしながら、これらが書かれるとき、この豊かなコンテクストを保持することは至難の業であり、通常それは剥奪されてしまう。

第二の点に関してはジャック・グディが次のような観察をしている。オーラルな伝承はパフォーマンスそれ自体のなかで作られる。おのおののパフォーマンスはそれに参加した人々の「合作」であって、そのつど不特定の人々からなる「著者」をもつ。重要なのはおのおののパフォーマンスはそのつどその内容が異なるという点である。グディが彼のフィールドで1950年代に採集したテキストは、後に再訪してみるとその内容が全く異なったものになっていたという [GOODY 1977: 26-29]。こうした口頭伝承の流動性に対して、文字による伝承はひとたび書き留められるやいなや、そのテキストは固定される。この固定化のプロセスにおいて、伝承のあるバージョンが特定の著者と結びつき、「権威ある」「真正の」バージョンとして登場する。これがしばしばオリジナルなバージョンとなり、書物の文化はこうして、オリジナルとそのコピーというかたちで展開される。もし「真正さ」(authenticity) という概念がコピーに対するオリジナルというかたちで定義されるとしたら、オリジナリティが問題になるのは書物の伝承においてのみである。レヴィ＝ストロースが神話研究において述べたように、口頭伝承には真正なバージョンは存在しないか、あるいはどれが真正なものでどれがそうでないかは区別できない [LÉVI-STRAUSS 1963: 216-217]。

さらに第三の点については、次のようである。文化を書くという行為は、すでに述べたように、文化を対象化、客体化することであり、それは明示的にせよ暗示的にせよ、比較という手続きなしには行うことができない。事実、タンディリンティンはさ

きに取り上げた本の「緒言」で次のように述べている。「私がこの本を書くにあたって、私はトラジャの三つの文化領域 (*daerah-adat*) の数多くの物知りたち (*tokoh-tokoh adat*) に感謝している。彼らは私に比較のための素材を提供してくれたのである」 [TANGDILINTIN 1975: *kata pendahuluan* (緒言), 傍点筆者]。この比較の位相において、文化を書く者はある特定の文化のヴァージョンに対して一定の距離をとり、取捨選択したいくつかのヴァージョンを検討してゆく。そうしながら、彼は、ちょうど人類学者が行うように、文化を理解するための理想モデルを作り出すのである。この点は、ここでは詳しく立ち入る余裕はないが、近年ジェームズ・クリフォードが論じている民族誌的研究における「フィクション」の問題とも関連している [cf. CLIFFORD 1986: 6]。

こうして、文化の伝達様式が口頭の媒体から書かれた媒体に変わるとき、以上のようなことが問題になると予想され、現実にもそうした問題がトラジャ文化の内部に生じているかもしれない。しかしながら、さしあたっては次の点が肝心である。すなわち、たしかにこの時期にトラジャ人自身によってトラジャ文化について書かれはしたが、すでに指摘したように、その書物はトラジャの内部に対してではなく、外部に対して向けられていた。したがって書かれた文化の影響は、トラジャの内部でというよりトラジャの外部で問題になったはずである<sup>16)</sup>。トラジャの内部では、次節で検討するように、文化は依然オーラルな状況のなかで、文化の「非コンテクスト化」「固定化」「比較」といったトラジャの知識人たちの文化を書く行為をあざ笑うかのように、したたかな柔軟性をもって展開されていたのである。

#### Ⅳ. 文化の柔軟性とエスニック・アイデンティティ

トラジャの知識人たちが彼らの文化伝統を本のなか書き留めようとしていたとき、トラジャの一般の村人たちはその文化をきわめて複雑な動態のなかで演じ出していた。書物が文化の伝統を外化しようとするのに対して、ここでは文化の伝統は、新たな社会・経済・政治の変化のなかでパフォーマンスとして生きられる。こうして、筆者がフィールドワークを行った1970年代のトラジャにおいては、社会の近代的枠組みと文化の伝統的価値観、そこにおける伝統の持続といったテーマをめぐって、複雑な文化のプロセスが観察された。それは今日のトラジャの文化がもっている柔軟性を十分に

16) トラジャ文化の外化されたイメージの最たるものは、政府観光や旅行代理店の書き物であろう。これについては本文でも若干言及したが、キャスリーン・アダムズが整理して論じている [ADAMS 1984]。

映し出すものである。次にいくつかの事例をとおしてこの点を検討してみよう。

## 1. 伝統宗教への回帰

これまでみてきたような1970年代のトラジャの文化的ルネッサンス、伝統の復権といった動きのなかで、若干のキリスト教徒が伝統宗教であるアルック・ト・ドロに再改宗している。パック・キラはそうした人物の一人である。彼は、筆者の調査当時50才くらい、かつてリンディンガロ郡の郡長 (*camat*) を務めた人物で、マカレの県庁の観光局長をしていた。彼はいう。「私がキリスト教徒になったのは、公務員になるためだった。かつてはトラジャの伝統宗教は『宗教』として認められておらず、キリスト教徒であることが公務員になるための条件だったのだ。しかし、いまや状況は変わり、我々の伝統宗教、アルック・ト・ドロは政府によって公認された。だから、私は我々の祖先の宗教に戻ることにした。というのも、私はこれまでも我々の祖先の宗教を捨て去ったわけではなかったのだから。」

こうして、パック・キラはトラジャの伝統宗教の復興運動のリーダーの一人になる。彼が観光局長に任命されたのも、観光開発の対象が伝統宗教であったからである。伝統主義的運動の組織者として彼は筆者に日本の神道組織から資金援助を受けられないだろうかと尋ねてきた。彼によると、トラジャのアルック・ト・ドロはアジアの伝統宗教の一つであり、日本の神道とその基本において多くの共通点をもっている。であれば、トラジャのキリスト教会がオランダのキリスト教組織から援助を受けたように、アルック・ト・ドロの推進のために日本の神道組織から援助を受けられないかというのである。さらに、彼はこういう。「トラジャでは今日キリスト教徒が多くなっている。しかし、それは表面だけのことで、我々はいつだって『祖先のやり方』に戻る用意があるのだよ」<sup>17)</sup>。

パック・キラと同様、伝統宗教に再改宗したもう一人の例は、筆者の重要なインフォーマントの一人であったプアン・ガウレンバンである。彼は県南部の王族層の出身で、当時トラジャ県議会の議員だった。彼も以前はキリスト教徒であったが、1960年代後半には伝統宗教に再改宗している。改宗のきっかけは、彼のオジにあたるプアン・サンガラ（Puan Sangara）の死であったという。先述のタンディランギと同様、プアン・サンガラの

17) ある個人を取り上げた場合、さまざまな改宗の歴史が認められることがある。たとえば、フィールドでの筆者の家主だったプアン・ミナングは伝統宗教を信奉していたが、ある時期にはイスラム教を、また別のある時期にはキリスト教を奉じていた。またイスラム教徒である彼女の異母弟は現在のイスラム教徒の妻と結婚する前はキリスト教であったし、それ以前は伝統宗教を奉じていた。

死とそれに続く葬儀に刺激されて、彼もトラジャの伝統宗教に関心をもってゆく。こうして、筆者の調査当時、彼はトラジャの神話伝承や儀礼についての100頁余りのタイプ・スクリプトをしたためていたのである [GAULEMBANG 1972, 1977]<sup>18</sup>。

改宗後の彼の生活において興味深いのは、朝夕、祖先に伝統的な祈禱の文句を用いてお祈りをするという点である。こうした日々の祈りは、もちろんトラジャの伝統的な宗教には存在しない。トラジャの宗教伝統において、祈禱が唱えられるのはなんらかの儀礼がもたれたときにかぎられる。この「新しい習慣」はあきらかに彼のキリスト教徒時代の習慣の影響によるものだと考えられる。それゆえ、伝統宗教への改宗といっても、それはもともと伝統に戻ることを意味するのではなく、新たなシンクレティズムが作り出されるという結果になるのである。

## 2. キリスト教徒による「伝統的儀礼」

すでに指摘したように、1950年代においてはキリスト教政党がトラジャの地方政治をリードし、キリスト教は「進歩」のシンボルであった。しかし、スハルト政権下におけるキリスト教政党の後退という事態、および観光開発の焦点が伝統的儀礼であったことに対応して、この時期のキリスト教徒は伝統的儀礼に対して複雑な動きをみせている。彼らはいう。「我々はキリスト教徒である。しかし、同時にトラジャ人でもある。すなわち、信仰はキリスト教に従うとしても、トラジャ人として我々は我々の習慣に従う。そして、トラジャの儀礼の多くの要素は、『信仰』(kepercayaan)の問題ではなく、『慣習』(adat)あるいは『芸能』(kesenian)の問題なのである。たとえば、死者儀礼における水牛の供犠はキリスト教徒の間でもオランダ時代から認められてきた社会的な慣習であるし、マバドン(葬歌のサークル・ダンス)は宗教的なパフォーマンスというより、人々が楽しむ芸能なのだ。こうした慣習や芸能は、信仰のいかんにかかわらず、我々トラジャ人のすべてに開かれている。」

ここにおいて、文化は社会から、信仰は慣習や芸能から分離され、独立変数として捉えられている点が重要である。この立場は実は半世紀前にオランダの宣教師たちがトラジャにキリスト教を普及させるためにとっていたものであった [山下 1984: 411-412]。それが、ここでは異なった目的、異なったコンテキストにおいて復活しているわけである。こうして、キリスト教の信仰上の若干のめだたない要素(死者へ

18) ガウレンバンはそのタイプ・スクリプトのはじめに著作権<sup>・</sup>についての一文を入れている。興味深いことに、ここには、元来所有者のいないはずの民俗的知識に個人的な「所有」の問題が生じている。



の供物の献上とかト・ミナア祭司の祈禱など)は割愛されるが、部外者の眼には、伝統的儀礼さながらの舞台装置をもち、多量の水牛供犠をともなうキリスト教式の葬儀が展開されることになる。

しかしながら、このある意味で奇妙な事態は「真に」伝統的な儀礼が執行される場合においても変わらない。なぜなら、筆者がかつて報告した死者祭宴の事例のように、「伝統的な儀礼」を執行する主催者が、必ずしも伝統宗教の信奉者だというわけではなく、近代主義的なキリスト教徒だということもありうるのである [山下 1979a; 内堀・山下 1986: 201-205]。であれば、「伝統的」で「本物の」儀礼と「キリスト教式」で「偽物の」儀礼を区別することに、どのような意味があるのだろうか。両者は結局のところ、同じ時代を共有した、ともにオーセンティックなパフォーマンスだといえるのではないだろうか。儀礼の真正さとは、伝統が昔のまま繰り返されることではなく、新たな変化のなかで伝統が作り直されたり、見直されたりする文化の動態そのもののなかにあるのである。

こうした新たな状況のなかで、むしろ伝統の本質的な部分がきわめて鮮明に現れることもある。1976年の10月に県北部のセセアン郡サダン村で筆者が観察したキリスト教徒によるメロック (*merok*) 儀礼はその一例である。この儀礼は祭宴主催者の一族のトンコナン (慣習家屋) の新築を祝して行われたわけだが、儀礼においては、牧師による説教の後、全部で60頭を越える豚が一挙に殺害され、その肉が周辺の村落に至る



写真6 慣習家屋の前面支柱にとりつけられたキリスト像。「伝統的」な家屋の住人がキリスト教徒であることを示している (タナ・トラジャ県ケテ)

までくまなく分配された。キリスト教の信仰においては、豚供犠の宗教的意味は当然否定されているので、この儀礼の意味はその社会的な含蓄にある。つまり、このメロック儀礼では60頭もの豚を一時に殺害し、その豚肉を共同体に寛容にふるまうことで、祭宴主催者の社会的威信を高めるといいうゆる「勲功祭宴的」な側面がきわめて純粋なかたちで示されたのである。

### 3. キリスト教への改宗

さて、次に筆者が居住した村のネ・ピアという老人が、死の直前にキリスト教に改宗したという事例を問題にしてみたい。この老人の死をめぐる問題については、筆者はかつて報告したことがある[山下 1979b; 内堀・山下 1986: 163-183]。ネ・ピアが最後の望みとして語った改宗の動機は次のようであった。「自分の母親はキリスト教徒であった。今の妻と再婚するとき、自分は妻の宗教に合わせて、伝統宗教に戻った。しかし、いまや死ぬときがきて、妻とも別れようとしている。そこで、もう一度キリスト教徒に戻って、村のキリスト教徒の墓地に眠る母親のそばに埋めてほしい。」この願いは聞き入れられ、彼の葬儀は「キリスト教式」で行われ、遺体はキリスト教墓地の母親の墓のそばに埋葬された。

ここで問題にしたいのは、このキリスト教への改宗が社会関係とりわけ母親との関係において語られているという点である。トラジャ社会はいわゆる双系社会であるが、婚姻後の居住の様式は妻方居住の傾向が強くみられ、社会的交際のネットワークも妻を中心に形成されることが多い。それゆえ、宗教が異なる者同士が結婚する場合、ネ・ピアのように、夫が妻の宗教に合わせて改宗ケースが多々みられる。ネ・ピアの場合、興味深いのは死の直前になって今度は母の宗教に合わせてしようとしている点である。すなわち、キリスト教への改宗はキリスト教という宗教がもっているイデオロギーではなく、むしろトラジャの社会自体がもっている母中心的なイデオロギーのなかで行われているのである。

さらに、ネ・ピアの葬儀は「キリスト教式」に行われたにもかかわらず、「伝統的」に行われたネ・レバンの死者祭宴よりも筆者にはオーセンティックなものに感じられた。その理由を考えてみると、ギアツがジャワの事例から論じた社会変化状況における社会の次元と文化の次元の区別の必要性、およびそれぞれの次元の独立変数性という問題にゆきつく[GEERTZ 1973: 144-146]。すなわち、文化のレベルの真正さは必ずしも社会のレベルの真正さと対応しないし、逆もそうなのである。こうして、トラジャの貧しい一般の村人にしてみれば、富裕なエリートたちが見直し、活性化させ

た伝統的宗教も、どこまで彼らを満足させるものであったかどうかは疑問だといえるかもしれない。この点は、次の事例によく示されている。

#### 4. 儀礼をめぐる物知りの解釈、普通の人々の解釈

フィールドワークの過程で、筆者は物知りのインフォーマントばかりではなく、何人かの普通の村人にも死後の世界を尋ねてみる機会をもった。そのときのある村人の回答が大変印象に残っている。その問答を再現してみよう。

筆者：死後の世界について尋ねたいのだが。

村人：なぜそんなことを聞くのだね。死んだらそれでおしまだよ。

筆者：(その答えに、少なからぬショックを受けて)死後の世界について尋ねたのはね、トラジャの人々が盛大な葬式をもつのは、死後の世界と関係していると思ったからなんだよ。実際、そうした説明を物知りたちから聞いてきた。死者の靈魂は、死後、南にある死者の国へ、そして最後には天に行く、そのために盛大な葬式をするのだ、と。あなたにとっては、葬式と死後の世界は関係ないというのかね。

村人：そうだね。盛大な葬式は、金持ちや地位の高い人達の問題でね、我々のような貧乏人、地位の低い人間の問題ではないのさ。なるほど、彼らの靈魂は、死後、天へ行くかもしれない。盛大な葬式を出したんだからね。だけれど、それができない我々の方はそうはゆかないだろう。死んでどこにゆくやら、そんなことはわかるものか。第一、死後の世界が存在するなんてわからないし、そんなわからないことをどうして私のような人間に聞くのだね。

おそらく、ト・ミナアのような宗教的職能者や物知りに尋ねれば、儀礼の意味や儀礼の背後にある観念についてなんらかの説明は得られるだろう。しかし、それがどの程度トラジャの人々全体に意識され、共有された民俗的知識であるかという点についてははなはだ不明確である。この問題について、筆者はかつて一応の解答を与えたことがあるが [内堀・山下 1986: 250]、ここでは以前の議論とは若干異なった角度から、次のような問題があることに注意を喚起しておきたい。

その問題とはこうである。1970年代においては、儀礼は演じられるばかりではなく、前節でみたように書かれたわけであった。そこでは、儀礼の意味は、しばしば物知りたちの言説に照らして、説明され、合理化される。しかしながら、死後の世界をめぐるうへの問答が示しているように、物知りの言葉による合理化と実際のパフォーマンスに携わる普通の人々の意識の間には大きなギャップがある。問題なのは、トラジャの知識人によって本のなかに書き込まれた儀礼の解釈が、「真正の」意味であると思込まれる可能性である。ことによると、書物をとおして儀礼の「意味」を学んだ若者

たちが、口頭伝承の世界に生きている「無知な」老人たちの解釈を笑うということもありうる。もっとも、うえに挙げた問答は、健全にも、物知りや知識人たちによるトラジャの宗教の「合理化」を、普通の人々の方が無意識のうちに笑い、無意識の注釈を施していることを示しているように思えるのだが。

##### 5. エスニック・アイデンティティ——社会の変化と文化の再統合——

今日のトラジャ文化の動態をめぐってこれまで検討されてきた諸事例を整理してみると次のようになる。1970年代を中心とする時期のトラジャ社会では、新たな社会変化状況のなかで、文化の持続と変容、伝統と刷新をめぐって複雑な文化の動態が観察される。すなわち、伝統的な宗教への改宗がシンクレティックなかたちでなされ、キリスト教への改宗がきわめて伝統的な社会的枠組みのなかで行われる。あるいは、キリスト教徒が伝統的な儀礼の様式を取り入れ、伝統的な儀礼が近代主義者のキリスト教徒によって催される。そして、知識人たちが企てたトラジャの伝統文化についての記述を一般の村人たちは無意識のうちに批判している。

ここには、インドネシアの「新秩序」体制下における政治と文化の再編成に対して、きわめて柔軟に対応している今日のトラジャ文化の姿がある。ここで検討されたトラジャの事例は、大局的には社会の変化という基本条件のなかで儀礼（文化）がそこに埋め込まれていたはずの未分化の全体から、なんらかのかたち、たとえば芸能として<sup>19)</sup> 独立・分化してゆくプロセスを示しているといえる。しかし、トラジャ観光の焦点が伝統的儀礼であったために、ここでのプロセスは「伝統」対「近代」という単純な対置では捉えられず、場合によっては「伝統的な」ものが「近代的」であるかのような状況がみられた。このような過程のなかで、今日のトラジャ文化の像は、伝統を強調する場合であれ、近代を強調する場合であれ、過去と現在、伝統と近代、トラジャの要素と外来要素の複雑なモンタージュでしかないのである。

筆者はすでに、今日のトラジャの社会変化は、トラジャ社会の内部から外部に向かう動きと、逆に外部から内部に向かう動きという二重の運動によって引き起こされていることを指摘した。これまでの検討から社会は遠心的に外部に拡大してゆくに対して、文化はむしろ求心的に内部に向かって収斂してゆくという傾向を指摘できる。そしてさらに第三の運動、両者の間に微妙なバランスをたもとうとする運動がある。

19) インドネシアの民族文化が今日「芸能」(*kesenian*)として現れつつあるという点については、エドワード・ブルナーがパタックに関して [BRUNER 1979: 33]、グレッグ・アッチアイオリが中部スラウェシの西トラジャに関して [ACCIAIOLI 1985]、それぞれ興味深い観察を行っている。

それはこうした人々・社会・文化の動態のなかで自らのアイデンティティを求めようとする動きである。エドワード・シルズという言葉借りるなら、「どのような社会も今までどおりではない。社会は不断に変化している。しかし、どの社会も依然同じ社会であり続ける」というわけである [SHILS 1981: 163]。

ある人々のまとまり、つまり民族集団というものは真空状態における所与としてではなく、ある歴史的時間のなかで、また他の民族集団をも含むより大きな政治的・社会的動態のなかで作られ出される [大林 1984: 7-8]。であれば、その人々のアイデンティティ、エスニック・アイデンティティとかエスニシティとか呼ばれるものも、人々・社会・文化をめぐる動態的な状況においてのみ問題になる。それはインターエスニックな状況あるいはより大きな政治的・社会的枠組みのなかで捉え直された人々の自らについてのイメージである。このイメージが形成されるに当たって、人々は彼らの文化を構成する在庫一覧表のなかから、とくに自らの存在に意味を付与する象徴を選び取る。

1950年代においては、トラジャのエスニック・アイデンティティを象徴するものはキリスト教であった。無論、キリスト教は、トラジャの人々にとって、今世紀のはじめにオランダ人宣教師によってもたらされた新しい象徴であった。しかし、インドネシア独立後の新しい時代と彼らをとるまく平地民の「イスラムの海」といった環境のなかで、人々はこの象徴のなかに自らの存在意義、生きる道を見た。つまり、キリスト教は「進歩」の時代という方向性と、平地・沿岸の民であるブギス人やマカッサル人と異なった山地民トラジャという二つの点を同時に満足させる象徴でありえたわけである<sup>20)</sup>。

このキリスト教という象徴は、しかしながら、1960年代後半以降のインドネシアの「新秩序」体制のもとで、急速にトラジャのエスニック・シンボルとしての価値を失ってゆく。キリスト教徒が減少していったからではない。キリスト教徒の比率は、伝統宗教（アルック・ト・ドロ）の主たる担い手であった老人たちの死とともに、むしろ相対的に増加している<sup>21)</sup>。理由は、より強力な象徴がインドネシア国家の政治と文

20) ギアツが「内的な改宗」という言葉で捉えた1950年代のバリの宗教論争も、国民国家インドネシアの成立という新たな状況——そこでもイスラム教徒がマジョリティを占め、バリ島は「イスラムの海」にとりかこまれていた——において、彼らの新たなアイデンティティの模索との関連で展開された。ただし、ここではイスラム教に対するヒンドゥー教が彼らの新たなアイデンティティのシンボルとして強調されることになった。しかし、それは「バリ主義」(Bali-ism)の別名にほかならないとギアツはいう [GEERTZ 1973: 170-189]。

21) タナ・トラジャ県におけるキリスト教徒の比率は、筆者の第一回目の調査が行われた1976年～78年においては約60%程度であったが、1984年の再訪の時点では約80%がキリスト教を受容するに至っている。

化の再編成と、それともなうトラジャの政治と文化の再編成のなかから現れたことによっている。すなわち、インドネシア政府によるアルック・ト・ドロの公認と観光開発をとおしての伝統的文化の評価の動きが「伝統的儀礼」を彼らのエスニック・シンボルのもっとも中心的な位置にまで高めたのである。このキリスト教から伝統的儀礼へのエスニック・シンボルの変化、そこにおける複雑な文化のプロセスはすでに論じてきたとおりである。こうした事実は、新たな社会状況のなかで、自らのアイデンティティを再び定義し直すというエスニック・アイデンティティの動態を十分に示している。そしてここで捉え直された象徴、トラジャの伝統的儀礼とはかつてのままの伝統ではなく、伝統の現代的位相、今日のトラジャ文化のコンテキストのなかに微妙なかたちで再統合をみている伝統なのである。

## V. 結 語

従来<sup>1</sup>の社会人類学においては、民族社会の研究に携わるに当たって、国家という枠組みにはあまり関心を示してこなかった。調査者は必要上、たとえば、タイという国、インドネシアという国を通過するが、調査者の目的はある特定の民族集団の研究であって、調査結果をまとめるに際しても、国家は遠い背景に退くのが通例であり、また国家という視点をはずして考えるところにある意味で社会人類学のユニークさもあつたわけである。しかしながら、本論で検討してきたように、1976年<sup>2</sup>以来のトラジャでのフィールドワーク、そこにおける伝統的儀礼の調査・研究において、筆者はインドネシアの国民国家という枠組みを入れて考えざるを得ない多くの場面に遭遇した。こうした状況のなかで、トラジャの儀礼の「伝統」は一見持続しているように見えるが、その内容やそれをとりまく状況は国家的な文化の再編成という枠組みなしには観察できず、トラジャの伝統的儀礼をめぐる真の問題はこうした国家的過程における民族文化の問題であるとの認識に筆者は至ったのである。

本論で示したように、筆者にとってこの論点は、直接的にはトラジャの伝統的儀礼がインドネシア政府の観光開発の焦点となつていったということに端を発している。だが、視野を広げてより一般的なかたちでいえば、これはマクロな歴史的・政治的な動態のなかでの民族文化のありようという問題にほかならない。すなわち、近年ジョージ・マルカスとマイケル・フィッシャーらが強調しているミクロな民族誌をマクロな社会システムに接木するという今日の人類学にとってきわめて基本的かつ挑戦的な課題である [MARCUS 1986; MARCUS and FISCHER 1986: 77-110]。今日世界の

どこにおいてもかつての機能主義的人類学が切り取ってきたような「孤立した宇宙」としての民族社会（あるいは民族文化）は存在せず、どのような辺境の村落社会も国家あるいは「世界システム」[ウォーラスティン 1981]の一部であるという認識が必要となり、ミクロな民族誌的研究はそのなかに位置づけられねばならないであろう。

無論、マクロな社会がその論理の必然からミクロな下位単位に与える意味とミクロな民族社会がそれを捉え直すところに発生する意味とは同じではない。中部スラウェシのト・ワナ族の宗教変容の問題を論じたジェーン・アトキンソンの言葉を借りれば、両者は「対話する」[ATKINSON 1983]。異なった二つの次元の社会システムの対話、そこにおけるおのおのの立場からの「意味するもの」と「意味されるもの」の微妙なズレは、本論で検討したさまざまな事例のなかにも十分にうかがえる。むしろそこにこそ今日のトラジャの民族文化の現代的位相がある。すなわち、民族文化の伝統なるものは無批判的な過去の継承ではなく、今日の政治的・文化的状況のなかで再編成され、場合によっては再創造されるのである。こうした新たな社会的・文化的コンテクストにおける「伝統の発明」の問題は、イギリスの歴史学者ホブスボームとランガーらがヨーロッパ近代史の素材から検討を加えている[HOBBSBAMM and RANGER 1983]。もし彼らの検討がヨーロッパにおいて近代国家と近代社会が成熟する過程で必要とした伝統の発明の問題にかかわっているとすれば、ここで筆者が検討してきたことは、インドネシアという若い後発の国家が自らの国民文化を形成するために、あるいはトラジャという一つの民族社会がそうした国家的過程に適應するために必要とした民族文化の伝統の発明にかかわる問題だということができよう。

## 後 記

本論は筆者の博士論文『トラジャ社会の儀礼的構成——動態的民族誌の試み——』（東京都立大学、1987年3月）の第8章（「儀礼と社会変化」）の一部に加筆・修正を施したものである。この論文の骨子は、すでに英国ケンブリッジ大学社会人類学科での研究セミナー（Post Field-work Research Seminar, 1983年5月6日）において“Tourism, Writing and Cultural Authenticity: Tana Toraja in Indonesia's “New Order””というタイトルで、また日本オセアニア学会第1回研究大会（於：伊豆、1984年3月31日）において「社会変化と儀礼——サダン・トラジャの場合——」という題名で口頭で発表された。また本論の第Ⅱ節で用いたデータは拙稿(山下 1988b)と部分的に重複していることを断わっておく。最後に、インドネシアにおける現地調査を可能にしてくれたインドネシア科学院 (*Lembaga Ilmu-Ilmu Pengetahuan Indonesia*) にこの場を借りて深い謝意を表す。

## 文 献

- ABUSTAM, Muh. Idrus  
1975 *Tukang Sepatu Toraja di Ujung Pandang: Suatu Studi Mengenai Proses Perpindahan dan Penyesuaian Cara Hidup di Kota*. Ujung Pandang: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial.  
1977 *Tukang Sepatu Toraja di Ujung Pandang*. *Berita Antropologi* 9: 50-57.
- ACCIAIOLI, Greg  
1985 *Culture as Art: From Practice to Spectacle in Indonesia*. *Canberra Anthropology* 8: 148-172.
- ADAMS, Kathleen  
1984 *Come to Tana Toraja, "Land of the Heavenly Kings": Travel Agent as Brokers in Ethnicity*. *Annals of Tourism Research* 11.
- AMIER, A. Baso  
1971 *Pembangunan Kepariwisata di Sulawesi Selatan*. Makassar/Ujung Pandang: Badan Pengembangan Pariwisata Daerah Propinsi Sulawesi Selatan.
- ANDILOLO, G. K.  
1969 *Semba Olah Raga*. *Bingkisan* III (3/4), Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.
- ATKINSON, Jane M.  
1983 *Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion*. *American Ethnologist* 10: 684-696.
- BADRIE, M. Ghazi  
1976 *Penyimpanan Mayat di Tana Toraja: Sebuah Studi Kasus Adat Toraja dan Perumahannya*. Ujung Pandang: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial.
- BANK RAKYAT INDONESIA  
1971 *Data-data Perekonomian Sosial Wilayah B.R.I. Tjabang Makale*. Makale: B. R. I. Tjabang Makale.
- BIGALKE, T. W.  
1982 *Personal Communication*.
- BRUNER, Edward, M.  
1979 *Introduction: Indonesian Models in Social Action*. In E. M. Bruner and J. O. Becker (eds.), *Art, Ritual and Society in Indonesia*, Athens: Center for International Studies, Ohio University, pp. 1-9.
- BULO', J. S.  
1970 *Hukum Perkawinan (Rampanan Kapa') menurut Adat Toraja Sa'dan*. Ujung Pandang: Universitas Hasanuddin (stencilled report).
- CLIFFORD, James  
1986 *Introduction: Partial Truths*. In James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, pp. 1-26.
- CRYSTAL, Eric  
1970 *Toradja Town*. Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley.  
1974 *Cooking Pot Politics: A Toraja Village Study*. *Indonesia* 18: 119-151.  
1977 *Tourism in Toraja (Sulawesi, Indonesia)*. In Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, pp. 109-126.
- DUNDES, Alan  
1980 *Interpreting Folklore*. Bloomington and London: Indiana University Press.
- GAULEMBANG, Laso'  
1972 *Susunan To Matassak Kalindobulaan Lepongan Bulan* (unpublished typescript).



- 1976 *Sukaran Aluk na Tananan Pemali lan Lepongan Bulan Tana Toraja* (unpublished type-script).
- GEERTZ, Clifford  
 1963 *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.  
 1972 Religious Change and Social Order in Suharto's Indonesia. *Asia* 27: 62-84.  
 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GOODY, Jack  
 1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAMDAN, Faisal  
 1976 *Saroan, Sebuah Pranata Sosial di Tana Toraja*. Ujung Pandang: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial.
- HOBBSAWM, E. and T. RANGER  
 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IHROMI, T. O.  
 1975 Sistem Kekeberabatan pada Suku Toraja Sa'dan. *Berita Antropologi* 7: 2-18.  
 1981 *Adat Perkawinan Toraja Sa'dan dan Tempatnya dalam Hukum Positif Masa Kini*. Jogjakarta: Gadjah Mada University Press.
- ISSUDARSONO  
 1976 *Pasar Ternak Rantepao*. Ujung Pandang: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial.
- KANDAATMAJA, Hidayat  
 1976 *Pertanian Toraja, Studi Kasus tentang Pola Pemakaian Sawah Mana' di Kampung Lampio, Desa Saluallo, Kecamatan Sangalla', Kabupaten Tana Toraja*. Ujung Pandang: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial.
- 加納啓良  
 1982 「インドネシア」滝川 勉他編『東南アジア現代史』東京：有斐閣，pp. 19-56.
- KENNEDY, Raymond  
 1942 Contours of Culture in Indonesia. *Far Eastern Quarterly* 2: 5-14.
- Kompas  
 1978 Pesta Kematian di Tana Toraja (1)-(4). *Kompas* 18-21, October, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
 1963 *Structural Anthropology*. New York: Anchor Books.
- MARCUS, George E.  
 1986 Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. In James Clifford and George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, pp. 165-193.
- MARCUS, Gorge and Michael FISCHER  
 1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- MARAMPA', A. T.  
 1974 *Toraja: The Tourist's Friend—A Guide to Tana Toraja*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.
- MAURER, Jean-Luc  
 1979 *Tourism and Development in a Socio-economic Perspective: Indonesia as a Case Study*. Genève: Institut Universitaire d'Etudes du Development.
- McKEAN, Philip, F.  
 1977 Toward a Theoretical Analysis of Tourism: Economic Dualism and Cultural Involution in Bali. In Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, pp. 93-107.

- MEYER, Pamela and Alfred MEYER  
1972 *Life and Death in Tana Toradja*. *National Geographic* 141: 793-815.
- MOERPOTO, Ali  
1972 *Some Basic Thoughts on the Acceleration and Modernization of 25 Years' Development*. Jakarta: Yayasan Proklamasi, Centre for Strategic and International Studies.
- NAZARUDDIN  
1979 *Kelahiran dan Pengasuhan Anak di Desa Banga, Kecamatan Saluputti, Kabupaten Tana Toraja*. Ujung Pandang: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial.
- 大林太良  
1984 「東南アジアの民族文化」大林太良編『東南アジアの民族と歴史』(民族の世界史6) 東京: 山川出版社, pp. 1-18.
- PAKAN, L.  
1973 *Rahasia Ukiran Toraja*. Ujung Pandang.
- PAKAN, Priyanti  
1977 *Orang Toraja: Identitas, Klasifikasi dan Lokasi*. *Berita Antropologi* 9: 21-49.
- PANANRANGI, Hamid  
1983-84 *Dampak Modernisasi terhadap Hubungan Kekerabatan di Kotamadya Ujung Pandang, Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.
- SAGIMUN, M. D.  
1972 *Upacara Adat Toraja*. Ujung Pandang: Lembaga Sejarah dan Antropologi, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- SALOMBE', C.  
1972 *Orang Toraja dengan Ritusnya*. Ujung Pandang.  
1975 *Une Version Orale du Mythe de Sawerigading Recuelle à Kandora, Mengkendek, Pays Toraja*. *Archipel* 10: 269-287.
- SARUNGALLO *et al.*  
1975 *Tana Toraja, A Land of Great Attraction*. Tana Toraja.
- SARIRA, J. A.  
1967 *Sketsa Pendidikan Kristen Geredja Toradja 1913-67*. Rantepao: Geredja Toradja.  
1972 *Sebuah Negeri diatas Genung*. Rantepao: Gereja Toraja.  
1975 *Benih yang Tumbuh VI: Suatu Survey Mengenai Gereja Toraja Rantepao*. Jakarta: Gereja Toraja Rantepao dan Lembaga Penelitian dan Studi Dewan Gereja-Gereja di Indonesia.
- SHILS, Edward  
1981 *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 白石 隆  
1986 「学校唱歌, 制服, ドラキュラ——インドネシアの国民統合——」原洋之介編『東南アジアからの知的冒険』東京: リプロポート, pp. 69-108.
- SIREGAR, M. G.  
1965 *Sedikit tentang Pematangan Hewan di Tana Toradja*. *Madjalah Universitas Hasanuddin* 16/17: 24-29.
- SOCIETY EXPEDITIONS  
1981-82 *Project Indonesia: An Depth Cultural Safari to West Sumatra, Java, Sulawesi (Celebes) and Bali* (tourist pamphlet). Seattle: Society Expeditions.
- SURATHA, I Gede Wiguna  
1977 *Tukang Mebel Toraja di Ujung Pandang: Sebuah Studi tentang Kerajinan Tangan Keluarga dalam Ibu Kota Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial.
- TAMMU, J. and H. van der VEEN  
1972 *Kamus Toradja-Indonesia*. Rantepao: Yayasan Perguruan Kristen Toradja.

TANA TORAJA

1971 *Sejarah Ringkas Kabupaten Tana Toradja*. Makale: Kantor Kabupaten Tana Toradja.

TANDILANGI<sup>1</sup>, Paliwan

1967a Puang Tamborolangi' membawa Sukaran Aluk Sanda Saratu. *Bingkisan* I(5): 23-32, Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.

1967b Memperkenalkan "Tongkonan". *Bingkisan* I(8): 17-24, I(9): 19-24, I(10): 20-27, I(11): 23-27, I(12): 23-26, I(13): 22-26, I(14): 18-19, Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.

1968a Sukaran Aluk. *Bingkisan* I(15): 14-21, I(16): 33-35, I(17): 12-15, I(18): 19-25, I(19): 5-12, Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.

1968b Datu Laukku dan Pong Mula Tau. *Bingkisan* I(21): 21-32, Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.

1968c Pong Mula Tau Muntjul diatas Bumi. *Bingkisan* I(22): 29-44, Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.

1968d Tananan Basse. *Bingkisan* II(2): 10-18, Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.

1969a Rapasan Doan (I-IV). *Bingkisan* II(6): 2-15, II(7): 34-44, II(8): 36-50, II(9): 36-50, Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.

1969b Pitu Ulunna Salu Pitu Ba'bana Binanga Kura Tipari' Tikna Wai. *Bingkisan* III(1/2): 62-97, Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.

1975 Les Tongkonan, Maisons d'origine des Toraja. *Archipel* 10: 93-103.

TANGDILINTIN, L. T.

1975 *Toraja dan Kebudayaannya*. Tana Toraja: Yayasan Lepongan Bulan. (1980, revised version.)

1976a *Sejarah Perjuangan Pahlawan Pong Tiku*. Tana Toraja: Yayasan Lepongan Bulan.

1976b *Tongkonan dengan Seni dan Konstruksinya*. Tana Toraja: Yayasan Lepongan Bulan. (1983, revised version.)

1981 *Upacara: Pemakaman Adat Toraja* (Catatan II). Tana Toraja: Yayasan Lepongan Bulan.

TANGDILINTIN, L. T. and M. SYAFEI

1975 *Toraja: An Introduction to a Unique Culture*. Rantepao-Ujung Pandang: Lepongan Bulan Foundation.

内堀基光・山下晋司

1986 『死の人類学』 東京：弘文堂。

VOLKMAN, Toby A.

1984 Great Performance: Toraja Cultural Identity in the 1970s. *American Ethnologist* 11: 152-169.

WIRAKUSUMAH, Nenny

1974 *The Torajas and Their Stone Graves*. Ujung Pandang: Berita Yudha Sulawesi Selatan.

ウォーラーステイン, I.

1981 『近代世界システム (I, II)』川北稔訳 東京：岩波書店。

山下晋司

1979a 「サダン・トラジャ族の死者祭奠——ネ・レバン氏の場合——」『季刊民族学』8: 105-113。

1979b 「出来事の民族誌——サダン・トラジャのある村人の死をめぐる——」『社会人類学年報』5: 239-260。

1984 「歴史のなかのサダン・トラジャ」大林太良編『東南アジアの民族と歴史』(民族の世界史6), 東京：山川出版社, pp. 393-415。

1985 「動態的民族誌の可能性：社会人類学における研究対象の単位をめぐる」船曳建夫(研究代表者)『研究中間報告書：東南アジア・オセアニア両地域文化・社会の基層における比較と分析』東京：東京大学教養学部, pp. 112-126。

1986 「ウジュン・パンダンのトラジャ社会——インドネシア地方都市研究——」『東南アジ

ア研究』23(4): 419-438。

1988a 「儀礼に記憶された歴史——インドネシア，トラジャの伝統的儀礼をめぐる変化と持続——」 須藤健一・山下晋司・吉岡政徳編 『社会人類学の可能性Ⅱ：歴史のなかの社会』 東京：弘文堂，pp. 15-33。

1988b 「部族・都市・国家——民族誌研究の現在——」 伊藤幹治・米山俊直編 『文化人類学へのアプローチ』 京都：ミネルヴァ書房，pp. 147-173。

ZAINAL-ABIDDIN, F. Muh.

1969 Kededukan Anak Angkat di Masyarakat Toradja Sa'dan. *Bingkisan* II(10): 36-54, Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara.