

東海大学大学院 令和5年度 博士論文

バリ島における多文化共生に関する考察
—ヒンドゥーマジョリティとイスラームマ
イノリティの共存関係—

指導 田中彰吾 教授

東海大学大学院文学研究科

文明研究専攻

東海林 恵子

目次

序章.....	1
本論文の目的と構成.....	1
先行研究と問題点.....	3
研究方法.....	5
第1部 ヒンドゥー社会におけるイスラームーバリムスリムの視点からー.....	9
第1章.....	9
転写された聖者廟空間ーバリイスラーム聖者廟ワリピトゥー.....	9
はじめに.....	9
1. バリの中のイスラーム.....	12
2. ジャワにおける聖者廟巡礼ーワリソングー.....	14
2.1 巡礼の構図ー転写および相同の概念ー.....	14
2.2 ジャワにおけるワリソング巡礼.....	17
3. バリにおけるイスラーム聖者廟ワリピトゥーの歴史ー転写のシナリオを中心にー.....	19
3.1 ワリピトゥーの「発見」.....	19
3.2 ワリピトゥーの「開発」と「創造」.....	22
3.2.1. Syeh Abdul Qodir Muhammad/The Kwan Lie の墓（墓名：Makam Keramat Rupit）.....	22
3.2.2. Syeh Acmad Chamdun Choirussholeh の墓（墓名：Makam Keramat Pantai Seseh）.....	23
3.2.3. それ以外のすべての墓.....	25
4. バリ社会におけるワリピトゥーの役割.....	26
おわりに.....	30
第2章.....	32
少数派として生きるバリムスリムのアイデンティティーワリピトゥー聖人譚をめぐる ナラティブ分析からー.....	32
はじめに.....	32
1. バリにおけるジャワとの繋がりとはムスリムの入植.....	33
2. バリムスリム、ニヤマ・スラマであるという主張とその生存戦略.....	36
3. イスラーム聖人ワリピトゥー.....	40
4. 聖人譚での語り.....	42
4.1 聖人 Chabib Ali Bin Abu Bakar Bin Umar Bin Agil Al Khamid の聖人譚.....	43
4.2 聖人 Pangeran Mas Sepuh の聖人譚.....	47
4.3 聖人 Dewi Khodijah の聖人譚.....	50
5. 異本における叙述にみられる特徴.....	55

6. ナラティブが意味するもの	58
6.1. 「語り」と「現実」	58
6.2. 二種のナラティブ：「ドミナント・ストーリー」と「オルタナティブ・ストーリー」	61
おわりに.....	62
第2部 バリヒンドゥーの視点から見たバリ社会ーバリヒンドゥーの視点からー ...	64
第3章.....	64
多様性と画一性ーイスラミックツーリズムの受容と拒絶ー.....	64
はじめに.....	64
1. 観光と宗教の接合	66
1.1 宗教観光 Wisata Religi.....	68
1.2 ハラル観光 Wisata Halal.....	69
1.3 シャリア観光 Wisata Syariah.....	72
2. 巡られる側の視点ーイスラミックツーリズムの受容と拒絶ー.....	75
2.1 ワリピトゥ巡礼客の受容とその背景.....	75
2.1.1 「寛容・多様性のバリ」としての主張.....	76
2.1.2 経済効果への期待	78
2.1.3 バリムスリムとの相互関係	79
2.2 シャリア観光の拒否とその背景.....	79
3. 「多様性のバリ」を維持するための拒絶と排除.....	82
4. シャリア観光がもたらすバリの危機.....	84
5. バリの観光を再考する	87
おわりに.....	88
第4章.....	91
多文化共生社会を可能にする「地元の知恵」 Kearifan Lokal	91
はじめに.....	91
1. ヒンドゥーコミュニティとイスラムコミュニティの歴史.....	92
2. 異なる他者との出会いー「文化変容モデル」と問題意識ー.....	92
3. 「地元の知恵」 Kearifan Lokal (Local wisdom)	95
3.1 コミュニティを繋ぐバリの地元の知恵.....	96
4. ヒンドゥー哲学に基づく地元の知恵“Kearifan Lokal”の概念とその実践.....	97
4.1 「あなたは、わたし」 “Tat Twam Asi”.....	97
4.2 異文化間コミュニケーションのベースとなる“Menyama Braya”.....	100
4.3 言語化されない伝統文化ー多文化共生を支える身体的化された伝統ー	103
おわりに.....	104
結論.....	106

図表一覧.....	111
参考文献.....	112
謝辞.....	125

序章

本論文の目的と構成

本論文は、インドネシア、バリ島における多文化共生ーヒンドゥーとイスラームの共存ーとはいかなるものかを解き明かし、最終的にはバリヒンドゥーたちの自己と他者の捉え方がいかなるものか、そして彼らのアイデンティティとは一体どのようなものなのか分析するものである。

世界最大のイスラーム人口を有するインドネシア共和国において、バリ島は唯一ヒンドゥー教が多数派を占め「バリヒンドゥーのバリ人」というイメージで捉えられることが多い。しかし、実際には古くからバリ社会に根を下ろしたムスリムの人びとが存在する。あるいは近年においてもジャワや外島¹などから労働目的で多くのムスリムが移住している。このように、宗教的に異なる他者がマイノリティとして存在するため、国内外において多様性・多文化のバリ島と認識されることが多く、また実際にバリに住む人びとも自らをそのように意識していることは現地に住む人々の話を聞いても確認できる。では、その共存とは、あるいは多様性とはどのようなものであるのだろうか。実際に異なる他者、異なる民族、宗教が共存関係にある社会であるのならば、互いがどのように異なる他者を捉え、また自らのアイデンティティを構築しているのであろうか。いかなる背景の元、どのような概念や行動実践によって現実のものになっているのか、深く広く考察する必要がある。

バリ島の文化や伝統、観光に関する考察はこれまで多数議論されてきた。特にバリ島の文化は、観光と切り離せない関係にあることが指摘されてきた。山下（1999：55－56）は、バリの文化伝統はありのままの姿で保存されたというより、シューピース²をはじめとする芸術家や人類学者たち、さらにこの島を訪れた観光客のまなざしの中で再創造された、と述べている。また川口（2017:140）は、観光客という外部の者たちから評価されることで伝統文化に対する意識がバリ人の中で高まり、今日まで保たれ、あるいはいっそう盛んになってきた面がある、という。このようにバリ島は外部の人びとを受け入れることで自己の伝統と文化を意識し、その都度再創造を重ねてきたと考えられている。しかし、外部要因を受け入れ着々と変化と創造を重ねてきたという側面のみに着目しても、バリの文化特

¹ ジャワ島以外の地域を外島 (Outer Islands) とする呼び名が定着しているので、本論でもそれに従う。

² ドイツ人の画家。彼により 1930 年代バリ島に新しいスタイルの絵画が誕生した。また観劇用のケチャックやチャロナランをバリ人とともに創出した。

有の民族的、文化的、宗教的な多様性を理解したことにはならない。

山下（1996：7）は「純粋な伝統文化」など虚構でしかない、ときわめて踏み込んだ主張をしており、また川口（2017：142）は、伝統に関して、もし本当に昔から変わらずに受け継がれているものがあるのならば、当事者たちにとってそれはあまりにも当たり前で「これが伝統だ」などと意識することも声高に主張することもないものだ、と言及している。これらの主張には、確かに見るべきものがある。私たちは異文化を通してしか自分が文化などというものをもっていることに気付かない（加藤 2001:8）。一般的に言われているとおり異文化を鏡に自文化の姿を知るのである。つまり、他者や外部の目を意識しなければ、自分たちの伝統と文化が何であるかが意識されることもないし、保存すべきとの意識が働かないままでなされる人々の実践は、時間の経過とともにその姿を徐々に変えていく、または消滅していくだろう。バリの人々にとってあまりに当たり前の事柄であればあるほど「これが伝統だ」と意識されることもない。本論文が着目するのは、バリに移り住んだムスリムの人々によってバリの文化と伝統が変化と創造を重ね、現在のように多様性・多文化性を特徴とするものに昇華しているという側面である。したがって、本論文では、ムスリムの視点から見たバリを踏まえつつ、ムスリムとヒンドゥーが共存することで生成してきたバリの多文化的な側面を多角的に理解することを試みる。

本論文は二部構成となっている。バリ島の現実社会の構成過程や要素、また自己と他者をどのように捉えているかを分析するにあたり、第一部は、バリに古くから住むバリ人ムスリム（以下、バリムスリム）のパースペクティブからバリ社会を俯瞰する。そして第二部では反対に、バリヒンドゥーのパースペクティブから多文化共生社会現実の解明や彼らがいかにして他者を捉え、また自らのアイデンティティを構築しているのか分析を行う。それぞれの視点で、様々な方向から両者の関係とバリにおける共存社会のありようや自己と他者の関係に関し、光を当て分析していく。

まず、第一部（第1章および第2章）では、16世紀初頭にジャワや外島から移民としてやってきたムスリムがいかなる方法でイスラーム教徒としてのアイデンティティを保ちつつもバリ社会を構成する「バリ人」として生きているのかということ論じる。その際、バリムスリムの象徴とも言えるバリにあるイスラーム聖人の墓にフォーカスして議論する。バリ島には、イスラーム聖人の墓が点在しており、バリムスリムにとって重要な役割をなしている。イスラーム聖人の墓、及び墓参り（聖墓巡礼）が両者にとっていかなる意味をもつか、とりわけムスリムとヒンドゥーの異教徒関係においてどのような意味と機能を持つかを論じる（第1章）。また、バリイスラーム聖人をめぐる聖人譚に注目し、そこから現

代バリ社会に生きるバリムスリムたちの社会的立場と彼らの自己認識についてナラティブ分析の手法によって読み解いていき、ヒンドゥー社会で生きる現代のバリムスリムのアイデンティティに迫る（第2章）。

次に第二部（第3章および第4章）では、ワリピトゥ聖廟の巡礼客の受容とその対比としてシャリア観光客の拒絶、排外といったバリヒンドゥー社会におけるイスラーム要素の受け入れと排除の構図と背景にあるものについて明らかにし、バリの観光の変容について論じる（第3章）。そして最後に、社会生活におけるイスラーム教徒とヒンドゥー教徒の関係が、いかなる思想および社会的実践のもとで共存し、良好な関係が構築されてきたかということ、人々の社会生活に組み込まれたバリ独自の伝統に基づいた行動、価値観、規範、倫理、信念、慣習法などから具体的事例のもと考察する（第4章）。

ヒンドゥーマジョリティとイスラームマイノリティが複雑に交錯するバリの多様性を明らかにし、課題、ジレンマを明確にすることは、バリならずインドネシア全体を見ても重要な観点であるといえるだろう。また、今までになかった、異なる宗教のバリ人「バリムスリム」という視点と「バリヒンドゥー」というそれぞれの視点から問題点を明らかにすることは、バリ島がヒンドゥー教と同義ではないことを改めて問いただし、宗教やアイデンティティのありかたを捉え直すことができる大きな意義をもつだろう。さらに、こうした宗教的、文化的差異にともなう課題やジレンマを抱えつつ、それでもなお多様な人々の共存を可能にするバリ島の伝統文化の根底にあるものに迫ることができれば、従来のバリ研究に多少とも新たな知見を本論文が追加することになるだろう。

先行研究と問題点

上述したように、バリ島といえば、一般的にヒンドゥー教徒の島というイメージが先行するだろう。しかし実際には多くのムスリムが住んでいる。バリ島民人口 389 万人のうち、ヒンドゥー教徒が約 80%に対し、17%（52 万人）のイスラーム教徒が存在する³。州都であるデンパサール市の人口の約 25 パーセント（約 20 万人）はイスラーム教徒⁴であり、これら都市部の観光地に住むイスラーム教徒の多くは、労働目的でジャワや外島から来た出

³ Badan Pusat Statistik（中央統計局）“Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut”「地域・宗教別受け入れ人口」 <https://www.bps.go.id/>（最終アクセス 2023/10/1）

⁴ 同上

稼ぎ移住者、キプン(KIPEM)⁵であると言われている。吉原(2011)⁶や永野(2011)⁷などキプンに着目する現代バリ社会の分析も近年では増えつつあるが、本論文で注目するのは、観光地ではない村落部(ジュンブラナやバドゥン、ブレレン、カランガセムなど)にも約30万人のムスリムが住み、コミュニティを形成している人びとが存在するというのである。彼らは、ヒンドゥーからムスリムに改宗したバリ人ではなく16世紀初頭頃から様々な地域から、様々な理由でバリへやってきたムスリム、バリムスリムである(Ambary 1985、Arifin 2012 他)。彼らの多くは、ジャワや外島から渡ってきて根をおろしたムスリムで、バリ人でありながらもイスラーム教を信仰している人たちである。バリヒンドゥーは彼らを「ニヤマ・スラマ(イスラームを信仰する同胞・兄弟)」と呼んでいる。キプンとニヤマ・スラマは同じ信仰を持ちながらも全く異なる文脈の中においてバリ社会で生活をしている。古くから続いてきたバリの伝統文化が再創造されるうえで、歴史的に先行して外部の視点をもたらしたのはバリムスリム(ニヤマ・スラマ)であることを考慮し、本論文ではまず彼らの存在に注目する。なお、彼らに関する歴史的背景は、次章以降で詳しく扱っているためここでは、論じないこととする。

これまでの研究では、バリ島におけるヒンドゥー・イスラーム関係は共存関係にあると報告がされている(スティア 1994、倉沢 2008、Pederson 2014 等)しかしこうした「共存」とはムスリム側のヒンドゥー社会への融合の努力あるいは文化変容を通して実現されてきた(増野 2015、Atwan 2016、Pederson 2014)というような分析が多い。例えば、増野(2015)は、ヒンドゥー要素を取り入れたムスリム伝統芸能の上演を指摘している。Atwan(2016)は、バリムスリムはバリヒンドゥー特有の名前を名付けること(例:ワヤン・ムハンマド)を挙げている(第2章で詳述する)。または、イスラーム的な各種儀礼のヒンドゥー化(コーラン唱和会のバリ語使用化やヒンドゥー要素を取り入れた伝統芸能の上演等)といった実践に関しても、自らもバリ社会の一員であることを主張するものであり、バリ社会への歩み寄りとも考えられるだろう(次章以降詳述する)。こういったムスリム側からの「融

⁵ KIPEM (Kartu Identitas Penduduk Musiman) 季節滞在者の身分証明書の略語。バリでは季節滞在労働者(一時滞在者)を身分証明書の略語で呼ぶ。最近では KIPP (Kartu Identitas Penduduk Pendatang) 転入人口証明書の略になった。

⁶ 吉原直樹(2011)「「市民」であることの難しさ:「弱い敵」との共存を拒否するアジェグバリの現場から」三田社会学会『三田社会学』 No.16. pp37-47.

⁷ 永野由紀子(2011)「グローバル・ツーリズム下でのイスラーム教の移住者の増加と農村コミュニティの変容—バリ島・デンパサール市近郊のプモガン行政村の事例—」『専修人間科学論集』 Vol. 1, No. 2 (社会学篇第1号) pp.119-131.

合」「文化変容」「歩み寄り」を指摘する報告の多くは、慎重に言葉を選んだ記述になっていることが多い。従来の研究では明示的に指摘されることが少なかったものの、バリムスリムとバリヒन्दゥーは表面的には平和的に共存しているように見えるが、深層においては微妙な緊張や葛藤を伴っているのである。本論文ではこの点において先行研究よりも踏み込み、バリに住むムスリムたちが、どのようにヒन्दゥーたちと関係を持ち、そこで生きる自分たちの立場をどのように確立させてきたか、また一方でそれをバリヒन्दゥー社会はどのように受け止め、いかなる実践のもと両者と社会的紐帯を築いてきたか、その詳細を明らかにする。また、グローバリゼーションが進行した現在の世界では、かつて理想化された単純な「多文化共生」を疑問視し、批判的に乗り越えようとする議論も現れつつある(ハージ 2022)。本論文では、「共存」「共生」という表現を用いているが、言葉の含意について補足しておく。「共生」は、文化的背景の異なる複数の集団が文化の違いを互いに承認および受容しているような関係が成立している場合に用い、「共存」については、そうした承認・受容が見られなくても、互いの宗教観やそれに伴う文化等に差異があることを知り、侵害しない関係が成立している場合に用いる。

研究方法

本論文は、微妙な緊張と葛藤を含みつつも総体としてはきわめて豊かな多文化共生を実現しているバリ島とそこに住む人びとに関して文化人類学的分析を進めるため、実際に現地を訪問することに加え、(1) 歴史的な文献資料調査(分析)、(2) 文献資料を生きた「語り」として読み解くナラティブ分析、(3) 共生する人々の慣習的实践を「暗黙知」として理解する身体性認知、以上の方法を研究対象に応じて使い分ける。なお、文化人類学的研究の一環として本来ならば体系的なフィールドワークを実施すべきところだが、本論文の執筆時期はちょうどパンデミックに重なっており、2019年にバリ島を訪問した以外の本格的な現地調査は実施することが叶わなかった。この点について予め申し添えておきたい。しかし、そういった状況下であるからこそ、下で詳細を示すように対象や問題に沿った質的研究を使い分けて分析する方法を採用した。特にナラティブ分析や暗黙知に基づく身体性の分析は現地調査では見過ごされがちな点を含むものであり、これらの方法により現地調査を補う分析ができたのではないかと考えている。

Geertz (1973:5-6, 9-10) は、文化を解釈するものとしてとらえ、文化の意味を探求し、「厚い記述」(thick description)の民族誌を書くことが、人類学者の仕事であるとした。

1986年、クリフォードとマーカスによる『文化を書く』が広く論争を巻き起こし、それ以降、様々な研究者がエスノグラフィを批判的に論じ、そのあり方について反省を繰り返してきた。もちろんこうした努力によって、フィールド調査を通じた現地の文化についての理解が深まった面は多々ある。ただし、「厚い記述」は基本的には現地のインフォーマントから得られる各種の情報に大きく依存する方法である。本論文はインフォーマントから得た情報に頼るのではなく、現地の施設への訪問、文献資料、SNS等で公開されている現地情報の精査、人々の生活実践に関する情報収集など、各種の分析対象の性質に見合った質的研究の方法論を繊細に使い分ける。例えば、ナラティブ・アプローチで得た結果を現象学的に分析し、あるいは現地の在住者自らにおいてインフォーマントが言語化できない概念や人間行動に関しては間身体性に着目した、身体性認知科学の手法を用いる。これらの方法論に基づく考察は、本論文の主眼とするヒンドゥーとイスラームの関係をより鮮明に浮かび上がらせ、論旨を揺るぎないものにする役割を担っている。このような方法論の工夫により、バリ島の人びとの多面的でダイナミックな姿を、より妥当性を持った言葉で鮮やかに描き出すことを目的としている。

本論文の第1章では、主に現地を訪問して収集したデータから解明を行った。バリ島には、ジャワにあるイスラーム聖者廟ワリソングを転写したかのようなイスラーム聖者廟ワリピトゥが存在する。ワリピトゥに筆者自ら出向き、現地での施設の観察、人々の巡礼行動の観察、関係者からの聞き取りにより、宗教と観光の接点においてムスリムとヒンドゥーの現代的で複雑な共存関係が明らかになった。第2章では、現地の人びとの行動の意味や文化のシステムをより鮮明に浮かび上がらせるため、ワリピトゥに関連する資料を現象学的質的研究により、より深く分析した。現象学で強調される一人称的観点に寄り添いつつ、バリムスリムの「語り」を彼らの生きる「現実」に対応させて読み解き、彼らのしたたかな生存戦略を明らかにした。第3章では、一人称視点を逆にバリヒンドゥー側へと移行し、イスラーム宗教観光の受容と拒絶が分かれる一線を彼らの「語り」に見出すことで、ヒンドゥー側から見た観光の宗教観光の捉え方やそれに関連した共存のあり方を考察した。またこれまでのバリの観光が変容していることに着目し、現代のバリ文化観光を再考した。最後に、第4章では、現地の人々が明示的に言語化することなく実践している行動様式に着目し、これを一種の「暗黙知」として読み解いた。バリのローカルな共同体で行われる行動様式—いわば身体的実践によって支えられた伝統文化—には、バリヒンドゥー自身も明確に言語化しないまま古くから続く慣例として続けているものも多く見られる。身体的次元での実践であればこそ、その含意について本人も明確に意識することができないし、

実践の意味を言葉にすることはさらに難しい。この点に、現象学者メルロ＝ポンティの言う「間身体性」の概念から迫り、身体的実践の持つ意味を人類学的に読み解くことを試みた。食事交換や葬送儀礼を通じたムスリムとヒンドゥーの身体的実践が両者の深い共生をもたらす根拠となっていることが明らかにできたと思われる。

以上の議論は、対象に見合った質的研究を使い分けることで、従来のバリ研究になかった新しい論点を提示することができたものである。この点に本論文の独自性があるものと筆者は信じている。

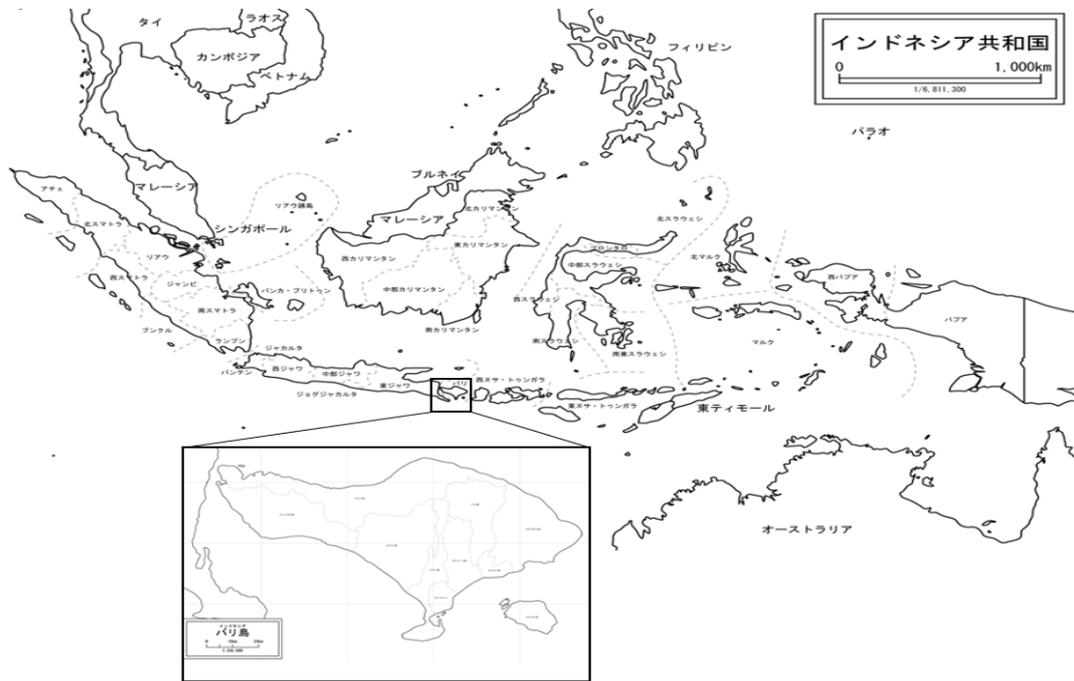


図 1. 本論文の舞台となるインドネシア共和国とバリ島

第1部 ヒンドゥー社会におけるイスラームーバリムスリムの 視点からー

第1章

転写された聖者廟空間ーバリイスラーム聖者廟ワリピトゥー

はじめに

インドネシア、イスラーム社会においてイスラーム聖人の聖廟（聖墓）巡礼はジアラ（ziarah）⁸とよばれ古くから実践されてきた。国内で最も有名で人気の墓巡礼は、15世紀末から16世紀初め頃、ジャワにイスラームを広めた（またはジャワのイスラーム受容に重要な役割をなした）とされる9人のイスラーム聖人ワリソンゴ（Wali Songo：ジャワ語でWali=聖人、Songo=9、/アラビア語でTis'atul Auliya⁹）の墓廟である。ワリソンゴの墓は東部・中部ジャワを中心に9つ点在し、聖地と見なされている。イスラーム教が多数派を占めるジャワ島でイスラーム聖人崇拝や聖墓廟巡礼が盛んに行われることは、理解に難しいことではないだろう。しかしヒンドゥー教が約80%を占めるバリ島にも同様に7人のイスラーム聖人ワリピトゥ（ジャワ語でWali Pitu：Wali=聖人、Pitu=7、/アラビア語で'Saba'tul Aulia'）が存在するという事は、インドネシア研究者においてもあまり知られてはいない。ヒンドゥー教がマジョリティのバリ島で、このイスラーム聖者廟が1992年に「発見」されて以来、ジャワ島を中心に多くのムスリムが巡礼のためバリ島へ訪れる様になった。上述のワリソンゴはインドネシアのムスリムにとって誰もが知る、いわば「英雄」といっても過言ではない存在だが、同様にバリ島にも7人のイスラーム聖人ワリピトゥが存在し、17世紀頃¹⁰からバリ島のムスリム社会において永きに重要な役割を果たしてきた

⁸ 本論文では、特別な意味を持たせた言葉、用語、民俗語彙は現地語（インドネシア語、バリ語、ジャワ語、アラビア語）を併記した。

⁹ 一般的にアラブ語のローマ字転写では普通、' と '（引用符の6形と9形）は区別し、Tis'atul Auliya, Sab'atul Auliaなどと綴られるが、この区別はArifinの著作に沿って記述する、また人名も同様である。

¹⁰ 17世紀から18世紀頃にバリ西部ヌガラと東部カラングセムで3人のイスラーム聖人が出現したとされ

のだ。そのワリピトゥの聖廟がバリ島内に 7 カ所存在する。ただし、このことはバリ島研究者の間でさえもあまり注目はされてこなかった。

ジャワとバリにそれぞれ 9 つと 7 つの聖なる地が配置されており、二つの「相同」の巡礼空間が並置されているように見てとれる。これは偶然ではなく、ジャワのワリソング廟のシステムがいわば縮小されてバリに「転写」されたというのが筆者の見方である。（「転写」の構造、概念については後の章で述べる）。転写を行ったのは東ジャワ出身の Zaen Arifin Assegaf（以下、アリフィン）というイスラーム指導者キアイ（kyai）と彼の弟子たちである。巡礼空間の転写は、アリフィンとその弟子たちによって 2 段階で行われた。そこには、それぞれの段階で転写を可能にしたシナリオ¹¹が存在した。アリフィンのシナリオを理解するに欠かせないのは、ハーティフ¹²と彼の著作である。アリフィン自身が著作¹³で述べている通り、彼は形而上学的なハーティフを受けてバリ島に実在する 7 つの聖地を「発見」するに至っている。弟子たちのシナリオに重要な影響を及ぼしたのは、より世俗的（あるいはより現実的）な条件であり、インドネシアの政治・経済・観光の動向である。これら 2 つのシナリオに沿って行われた転写により、バリ島に新たな聖墓巡礼空間“Makam Wali Pitu Bali”（バリ七聖人の墓）が「創造」され、発展を続けることになった。なお、本章ではワリピトゥについて「発見」と「創造」という言葉をともに用いるが、これはバリ島に、もともと存在した聖廟が見出されたという側面と、その聖性が現代において改めて強調されたという 2 つの側面を含むからである。これらに関連して、Slama (2014:138) は、ジャワのワリソングへの巡礼と同様に、バリのワリピトゥ巡礼は、観光や

ている (Slama 2014 : 119)。

¹¹ ワリピトゥの発見、創造そしてその後の発展というプロセスにおいてアリフィンやその弟子たちの創造意図や感情を表わす情意的な面と、物理的な面をもつ筋書を本章では「シナリオ」という表現を用いる。

¹² ハーティフ (Hātif) とは人が意識のあるときに見えない源から柔らかいささやき声として得られるもの (Zuhri 2013:5)。古代のアラブ地域における聖廟の発見には夢による「お告げ」(Ilām)からなされるものが一般的である。「夢」に出現する聖なる人（主にムハンマド）の発言は大変意味を持つものであり、「夢」が大きな役割をなしていた。これにより発見された墓は一般に夢聖廟と呼ばれる。世界に点在する聖廟はこれ以外に頭聖廟（頭骨の発見）、聖遺物廟（御物の発見）などの種類がある（大稔 2018:92-100）。

¹³ Arifin, Toyyib Zaen (2001) Walipitu di Bali. Sejarah Penelitian Perkembangan dan Pengembangan. Denpasar: PPAL-Khoiriyah
Arifin, KH Toyyib Zaen, A (2012) Sejarah Wujudnya Makam Sab'atul Aulia WALI PITU di BALI , Denpasar: Yayasan Pesat AL-JAMALI

経済発展という側面と、穏健で寛容な方法でイスラーム教の敬虔さを表現するという意味合いを持つ政府介入による宗教観光 (Wisata Religi) の概念の下に「開発」された側面があると言及している (後の章で詳述する)。また Zuhri (2013:3-4) は、支配的なバリヒンドゥーの文脈の中でバリムスリムのアイデンティティを構築するためにワリピトゥは「発明」されたとしている。このようにワリピトゥの生成に関して、色々な見解があるが、共通しているのは、ただ単にイスラームの聖なるものが 1992 年にバリで見つかった、という単純なことではなく、ワリピトゥは様々な背景のもと、多面的な意味合いをもって「発見」され、また「創造」されたということである。ワリピトゥ廟の発見¹⁴と創造は 1992 年であるとされているとおりに比較的近くの出来事であると言え、歴史的ではないという見方もできるだろう。しかし、古く昔から脈々と受け継がれてきたものだけが伝統ではなく、実際に伝統やそれにとまなう伝統文化とよばれるものの多くは、近年になって創出されるものであり、近代の所産として伝統を捉える、という考えは、ボムズボウム (1992) が『創られた伝統』として述べているとおりにある。

ワリピトゥ巡礼およびワリピトゥ廟の存在は、現代バリ社会におけるムスリムの立ち位置を考える上でも大きな意味を持つものである。上述したように筆者はワリソングと「相同」の巡礼空間の縮小版がバリに「転写」されたという解釈のもと議論を進める。つまり、ワリソングとワリピトゥの起源や根本とするもの——イスラーム聖人の墓廟であるということや聖人崇拝ということ——は同じ (相似または類似) であるが、バリのワリピトゥ廟においては、機能やその存在意義が異なり、なにより形態を変化させながら多様化しているという点に注目し、相似や類似ではなく「相同」という表現を用いる。その上で本章では「発見」であり「創造」されたワリピトゥの存在意義を「転写」された「相同」の巡礼空間とし、転写がどのように行われ、バリにおいていかなる意味をもつか、とりわけムスリムとヒンドゥーの異教徒関係においてどのような意味と機能を持つか、さらに明確にしていく。

¹⁴ 聖者廟は現代バリだけでなく、様々な地域で、様々な時期、また様々な形で「聖人の墓」とされている場合があることも加えておきたい。例えば、ジャワでは多くのイスラーム聖人の墓があり、聖人の名前がなかったり、その生涯や功績について何も記述のないもの、墓中に何もなかったりする場合もある。しかしそれが人びとの間で「イスラームの聖墓」とされているかぎりそのように考慮しなければならない (Chambert-Loir 2002)。

1. バリの中のイスラーム

世界最大のイスラーム人口を有するインドネシア共和国において、バリ島は唯一ヒンドゥー教が多数派を占めている。しかし、実際には古くから、あるいは近年においてもジャワや外島からムスリムが多く移住している。こうしたなか起きた 2002 年、2005 年のジェマ・イスラミア¹⁵による爆弾テロ事件は、バリの人々にアイデンティティの再構築を迫るものであった。このテロを契機に、バリヒンドゥーの伝統や慣習を重視する社会的な風潮が呼び起こされ、「イスラーム」に対する意識を刺激するようになった¹⁶。また、テロ以前からバリ州政府は、少数派ムスリムコミュニティへバリ文化を強制的に取り入れさせるといった介入・操作の動きもあった¹⁷。バリ島内のイスラーム教を差異化し、それらを統制しようとするバリ社会の近年の動きは多方面へ影響を及ぼし（吉原 2008）、今後宗教紛争の発端になり得る事案へと発展しないとも限らない。しかし、このような異教徒を排外する動きと並行して真逆ともいえる大きな現象が起きている。それはバリ島にあるイスラーム聖者廟参詣の隆盛である。ワリピトゥがある村以外のヒンドゥーの住民には広く知られていないことであるが¹⁸、バリにあるイスラーム聖廟ワリピトゥへ巡礼のため、ジャワ島及

¹⁵ 犯行はインドネシア国内のイスラーム過激派ジェマ・イスラミア（Jemaah Islamiyah, JI）によるものとされている（勢力は約 6,000 人）。2002 年 10 月、バリ島南部の繁華街クタで、路上に止めてあった自動車爆弾が爆発し、ディスコなど多くの建物が吹き飛んで炎上し、外国人観光客を含む 202 名（うち邦人 2 人）が死亡した（第 1 次バリ事件）。その後、2003 年 8 月、ジャカルタの米国系ホテル、JW マリオットにおいて自爆テロを行い 150 人が死傷、次いで 2004 年 9 月に在インドネシア・オーストラリア大使館に対する自爆テロ行い 9 人が死亡、そして 2005 年 10 月 1 日、クタのレストランで 1 人と、ジンバランの海岸レストランで 2 人が自爆テロを起こし、20 名以上が死亡（第 2 次バリ事件）。特に世界有数の観光地で発生した 2 回（2002 年、2005 年）の爆弾テロは世界中に衝撃を与えた。現在現地近くに犠牲者の名前を刻んだ慰霊碑が建てられ、毎年 10 月 12 日に慰霊祭が行われている。

¹⁶ 例えば、倉沢（2009：89）は、実際に両コミュニティ間においてちょっとした小競り合いが時折、生じており緊張関係が持ち込まれつつあると示唆している。

¹⁷ Lomba Desa（共和国政府主催の村落コンテスト）または Lomba Desa Adat（州政府主催の慣習村コンテスト）のためにムスリム村にチャンディ・ブントル（バリヒンドゥーの割れ門）を建てられてしまったという報告もある（スティア 1994:409）。

¹⁸ ワリピトゥについて調査を始めた頃（2018 年）、観光ガイドとしてバリ島内中を年中移動している観光ドライバーでさえ、ワリピトゥを知らなかった。その理由は、バリヒンドゥーは自分の住む村のバンジャール（村の下部組織、共同体）に所属しており、村地域ごとにあるバンジャールは慣習が異なるものである。ヒンドゥー儀礼はもとより日々の生活はバンジャールの慣習に沿っているため、自分の村以外の村とはほとんど関わりがなく、情報もないことがワリピトゥを知らない理由であると言える。

び外島から多くのイスラーム教徒がバリを訪れるという宗教的な意味合いを含む観光が隆盛を迎えている。

Slama (2014 : 112-113)は、イスラーム聖者崇拜及び聖者巡礼 (ziarah wali) は現代のインドネシア経済・政治・観光が合流した形で現れていて、異教徒間の橋渡しの存在であると述べている。また世界のイスラーム社会を見ても、イラク、イラン、エジプトなどのイスラーム地域社会において一巡礼・聖者の定義に若干の違いがあるにせよシーア派・スンナ派といった宗派を問わず、イスラーム聖者崇拜及び聖者巡礼がさかんに行われている。大稔 (2018) は、エジプトの広漠たる墓地区「死者の街」におけるムスリムの聖墓参詣について、その慣行から当該期の聖者自体とその奇跡譚・逸話、および参詣書の考察や墓地区のカイロにおける社会的機能など詳細に述べている。エジプトにおける聖者廟の役割または社会における位置づけは、必ずしも宗教的融和の象徴だけではないが、大稔 (2018 : 26) は非ムスリムの墓地もムスリムの墓地と隣接しており、ムスリムも参詣に訪れる際、互いの墓地区の脇を通過したり、それを意識したりせざるを得なかったと指摘していることから、それらは共存しながら実践されていると捉えられる部分もある。

一方、川野 (2009、2010、2017) は南インド・ケララにおけるイスラーム聖廟、ジャーラム¹⁹における人々の宗教的実践について分析し、他の宗教との融合という点で南インド・ケララでの特徴を文化人類学的研究で明らかにしている。以上のことから、世界に多数存在するムスリム集住都市において聖者 (聖墓) 巡礼が実践され、社会における重要性が示されてきたことがわかる。本章の主題とするイスラーム聖者廟ワリピトゥは、当該の地がヒンドゥーマジョリティでありながらイスラーム聖廟が生成したという、一見すると矛盾とも言えるその背景に言及する。また、多文化が共生または共存しているといわれるバリにおいて、ワリピトゥの存在は、マイノリティ・マジョリティ関係や異なる宗教間の共生を示すものとして、バリ社会における両者の関係を考察するうえでは欠かせないものである。

本章では、まずイスラーム世界における聖者崇拜・巡礼と、ジャワにおけるそれについて言及し、巡礼の構図を考察する。また、バリにおけるイスラーム聖者廟の生成 (発見・創造) 過程と、その機能・役割を明らかにし、現代における宗教実践の現象として聖者巡礼・聖人崇拜、それに起因する宗教と観光の接合がどのようなものであるか検討する。

¹⁹ イスラームのスーフィー・聖者や殉職者の墓を指してケララで用いられるアラビア語起源の言葉である (川野 2017:3)。

2. ジャワにおける聖者廟巡礼ーワリソンゴー

2.1 巡礼の構図ー転写および相同の概念ー

一般的にみて、イスラーム世界における巡礼、または宗教実践としての参詣とは、メッカへの巡礼を対象とする傾向が強かった。ムスリムにとって信仰の根幹である五行六信の五行（信仰告白・礼拝・断食・喜捨・巡礼）のうちの一つに数えられるものである通り、巡礼の位置付けは確固たるものである（大稔 2006）。しかしながら、歴史的に見てもメッカ巡礼と同様に世界のムスリム社会では、古くから聖者・聖墓・聖廟への巡礼・参詣が実践されてきた。ムスリムが多く住む国や地域には何らかの墓——それが聖廟、墓廟、円蓋付墓廟なのかといった形状・呼び名の違いや被葬者が聖人、非聖人であるといった違いがあるにせよ——が建てられ多くの人々が身近な墓へ巡礼・参詣を行ってきた。墓への巡礼・参詣は一般的にズィヤーラ (ziyārah : アラビア語で訪問の意味) またはジアーラト (ziyarat) と呼ばれ、メッカ大巡礼であるハッジ (haji) とは区別されて実践されている（加賀屋 1967、大稔 1999）。またこのことについて大稔 (2018:30-31) は、イスラームにおけるハッジとズィヤーラに類する区分が他の宗教にはみられないことから、この弁別をイスラームの特徴の一つであると述べている。またメッカ巡礼が何らかの理由で叶わぬ者が、その代替としてメッカ巡礼を祖型にしつつ、ローカルな墓へズィヤーラを行った（大稔 2018）と指摘をしているとおり、このことが本章で使用している「転写」の概念にあたる。つまりメッカ巡礼と、墓への巡礼ズィヤーラは、区別されてはいるものの、メッカ大巡礼を祖型とした「相同」のものが墓巡礼ズィヤーラであり、またそれは形を変えながらも「転写」されたものであると考えられるからだ。まさにこのことは本章で扱う「転写」の構造である。ワリピトゥ巡礼もワリソンゴを祖型としながら、しかし形や存在意義を変えつつバリ島に「転写」されたのだ。そしてまた、メッカ巡礼が形を変えながら多様化されているのがローカル巡礼という面から考えれば、ジャワのワリソンゴとバリのワリピトゥの関係は「相同」の関係性と言えよう。ワリソンゴの転写と相似関係に関する具体的な考察は後に詳しく述べる。ここで注目すべきことは、転写の構造や、相同形の聖地の配置が世界のイスラームにおいて存在しており、インドネシアのイスラーム社会でも同じように展開していることが分かるということである。なお、この「転写」の構造は注目すべき重要な視点である。日本においても類似の事例をみることができる。例えば、日本の神道の合祀もそれにあたるだろう。神社の境内に元の神社を移転し境内社とする境内合祀もある種の「転写」といえよう。また、四国遍路にも同様に「転写」の構造が見て取れる。それは四国八十八箇所霊場を模して、全国に八十八箇所の巡礼地が作られたことである。これは「地四

国」あるいは「写し」、「移し」と呼ばれるものである。山や離島を四国に見立て、寺院の代わりに小さな祠が建てられ、巡礼する順番も決められているミニ巡礼コースである。これらは「写し四国」「写し霊場」などとも呼ばれ八十八箇所を再現している。これも四国八十八箇所霊場を祖型とした「相同」のものが「転写」された事例である。このように、相同形のものが転写されるケースは、イスラームに限らず、しばしばみられる現象でありながらも注目するに値することがわかる。

では、次にインドネシアにおける巡礼とはどのように定義されるか詳しく見ていく。インドネシア（主にジャワ）のイスラーム社会における聖墓・聖廟巡礼は、インドネシア語でジアラ（ziarah：語源はアラビア語の ziyārah）と呼ばれ、やはり古くから実践されてきた。他のイスラーム世界との大きな違いは、インドネシアにおける巡礼には様々なタイプ（方法）²⁰があり、対象となる聖人への崇拜は色々な姿、形で存在し（Chambert-Loir 2002：132）、神聖な場所がイスラーム化する現象は現在でも続いている（Chambert-Loir 2002：138）。ジャワにいたっては、至る所に聖地や墓、社が多く存在し大多数の人びとの生活に浸透している。墓の被葬者は、生まれながらにカラマ（Karomah / Karama：奇蹟）を授かっている聖人やムハンマドの子孫、または村の始祖（Cikar Bakar）など様々である（Chambert-Loir 2002：132）。中でも近年になり、大きな社会現象となっているのが15世紀頃にジャワにおけるイスラームの受容に重要な役割を果たしたとされる9人の聖人たち、ワリソングへの巡礼である。彼らの墓は、聖者ワリソングの墓（Makam Wali Songo）として親しまれ東ジャワ・中部ジャワを中心に点在し、また聖地とみなされ巡礼者で溢れている。聖者廟巡礼・聖者崇拜は、新秩序体制（Orde Baru）とよばれるスハルト政権時代（1968～1998年）に基盤が作られたとされている（Slama 2014：114）が、イスラーム教と一緒にイスラーム聖人崇拜が導入された可能性が高い（Chambert-Loir 2002:138-139）という指摘もあるように、それ以前からもインドネシアの人々にとっては墓参詣が身近にあった。また一般にラマダン（断食月）入りの前には親族の墓参りが慣習となっている。さらに1999年にアブドゥル・ラフマン・ワヒドが大統領に就任したあと、聖者廟巡礼が規模を拡大し、新たな現象として確立されていくこととなる（Slama 2014:116）。ワヒドは大統領就任中、幾度となくワリソング廟への巡礼を繰り返し、自らこれは政治活動ではなくイスラームの実践だと主張し、国民からは「生きた人間（国民）より死者（聖者）と対話する時間

²⁰ Chambert-Loir (2002:134-135) は以下のように分類している (1) 個人や家族での巡礼 (2) 集団ツアーでの巡礼 (3) ヒジュラ暦における主要行事参加のための巡礼 (4) 村の創始者（Cikal Bakal）の儀式に参加するための巡礼

のほうが多い」と揶揄されたほどであったという (Slama 2014:116)。

近年においてワリソング廟は 1 年中参詣者で溢れているが、特にマウリッド月 (ムハンマド生誕月) やムハッラム月 (4つの聖なる月のうちの1つ) などのヒジュラ暦 (イスラーム暦) における祝祭日の際には特に巡礼者が急増するという報告は多い (インドネシア国内のニュース報道でも多く目にする)。近年では、あまりの混雑のため、参拝時間を「4 分間まで」と制限している聖者廟²¹もあるほどだという (Chambert-Loir 2002 : 143)。インフラの改善とともに巡礼者は増加し、成長を続けている (ジャワワリソング巡礼については次節で詳述する)。現在では、人々は村でバスを貸し切り、聖廟へジアラールを行うのが一般的である。このことに対し Chambert-Loir (2002) や Fox (2002) は、新しい形状の集団移動として注目している。つまり、ジアラール実践に多くのジャワ人が日常的に関わるようになり、自分の村でさえ、出たことの無かった村人たちが、ガイドを伴い巡礼・参拝のため聖者廟へと向かう、または移動することになったという事実は、現代インドネシアの急速な経済発展を語る上で欠かせないものといえよう。

また、インドネシア最大のイスラーム組織であるナフダトゥール・ウラマー (Nahdlatul Ulama, NU)²² が、これらのジアラール実践を後押ししている (Slama 2014 : 116-118)²³、ということも人々が巡礼に向かっていたという大きな要因をなしているといえるだろう。とは言うものの、インドネシアに限らず世界に多数存在するムスリム聖墓への参詣・巡礼はスンナ派、シーア派といった宗派を問わず実践されている一方で、すべての学派から非難の対象ともなっている。いわゆるイスラーム主義者といわれる学識者は聖者巡礼および聖人崇拜をイスラームからの逸脱行為ビドア (bid'a)、または偶像崇拜・多神教シルク (shirk) だとして批判の意を示してきた (大稔 2006、2018)。同様にインドネシアにおいてもワリソング崇拝や聖廟巡礼について、国内規模第二位のイスラーム組織ムハマディヤー (Muhammadiyah) の中からも一神教の教義 (tauhid) を重視する立場から、ジアラール実践を違法なものとして非難が沸き起こるに至った (Slama 2014 : 115)。しかしながらインドネシア

²¹ ここで述べた墓は聖人スナン・アンペルの墓のことである。筆者が人気 2 位の聖人であるスナン・カリジャガの聖廟を訪れた時は、祝祭日でもない平日の夕方近くだったが、車を駐車するまでに 1 時間近く時間を費やしたほどの混雑ぶりであった。駐車場は小学校の校庭以上の広さがあったが、多くは団体ツアー大型バスが駐車していた。

²² 文化庁 (2017) 「海外の宗教事情に関する調査報告書」によると、ナフダトゥール・ウラマー (Nahdlatul Ulama) はアラビア語でウラマーの覚醒」を意味し、1926 年スラバヤで結成されたインドネシアの伝統主義的ウラマー (イスラーム学者) とその支持者の組織である。

²³ Slama (2014 : 114) によると、NU によってワリソング巡礼ツアーがしばしば企画されていたという。

国内において、暴力による聖廟への攻撃は一切行われてこなかったことには注目してよい。一方でジアラールを問題視する見方はあっても、それに対する攻撃が一切行われない程度には、ジアラールは広くインドネシアの穆斯林に受容されていることがわかる。

2.2 ジャワにおけるワリソンゴ巡礼

ジャワのイスラーム受容に重要な役割をなした聖人ワリソンゴは、一般的に以下の 9 人が示されている²⁴。Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik)、Raden Rahmat (Sunan Ampel)、Raden Makhdum (Sunan Bonang)、Raden Qasim (Sunan Drajat)、Ja'far Shadiq (Sunan Kudus)、Raden Paku (Sunan Giri)、Raden Sahid (Sunan Kalijaga)、Raden Umar Said (Sunan Muria)、Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati) (括弧内は称号)。彼らの活躍は 15 世紀～16 世紀頃とされているが、時を経た現代においても、ジャワにおいては、イスラーム系の学校は言うまでもなく、公立学校においても授業内に導入されている。またテレビドラマ化されている、などということからも、ジャワムスリムにとって生きた歴史となっている。彼らをジャワの歴史と社会を作った重要な人物として人々は記憶しているのだ。

²⁴ ジャワ国縁記 “*Babad Tanah Jawi*” (ジャワの王朝の移り変わりを物語ったもの。ヒンドゥー教の神々、クディリ王国、マジャパイト王国、ドゥマク王国を経て、マタラム王国に到る歴史を記している。17 世紀から 18 世紀に編纂された)。ジャワ国縁記にもとづき上記の 9 人の聖人が一般にワリソンゴであるとされている (今永 1987:2-3、弘末 2013:228-229)。しかし誰をワリソンゴに含めるかに関して情報に一貫性がなく、史料によっては 9 人以上の聖者がワリソンゴとしているものもあるということから、実際に何人いたか、誰がワリソンゴであるかということよりも「9 聖人」と名付けることのほうが重要であったとも考えられる (新井 2011:162-166)。というのも、イスラームにおいて 9 という数字は意味を持つ数字だからである。



図 2. 土産物店が連なった聖廟までの道
(筆者撮影)

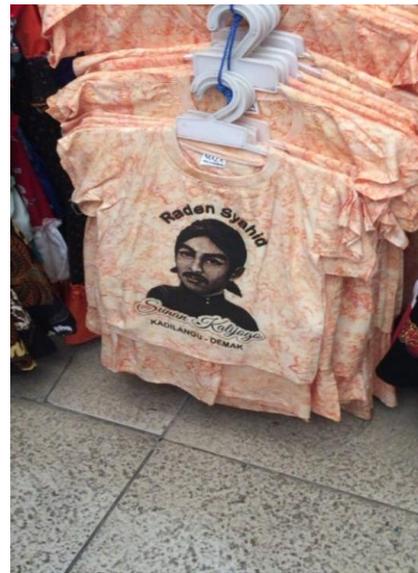


図 3. 聖人カリジャガ Tシャツ
(筆者撮影)

ワリソング廟への巡礼・参詣は年々、増加傾向にある。聖墓の周辺は大型駐車場、食堂、簡易宿泊施設、シャワールーム、土産店などが軒を連ね、門前町の様相を呈し（図 2）、レジャー化が進んでいる。このような発展は、巡礼者数から明確に見ることができる。2014 年ワリソング廟全体で 1,220 万人の巡礼者が訪れている。そのうちの 3,000 人は外国人であるという²⁵。一番多くの巡礼者が訪れた聖廟は、スラバヤにあるスナン・アンペル (Raden Rahmat) 廟で約 190 万人、次いでドゥマツにあるスナン・カリジャガ (Raden Sahid) で 160 万人である。またこれらワリソング廟全体における経済効果は 2014 年だけで 3.6 兆ルピア（約 300 億 4 千万円）に達したと推定されている²⁶。聖者廟巡礼は、単にイスラームとしての宗教的な精神性を高めるだけでなく、聖地での文化的経験と伝統を獲得できる観光的要素をも備えたものと理解されはじめ、巡礼者が増加する要因をなしていると考えられる。ワリソング廟への巡礼が、多くのジャワムスリムにとって宗教的、社会的、政治的生活の一側面となり、日常的に行われている事が数字からも読み取れる。

²⁵ “Bulan Ramadan Waktu Tepat Wisata Ziarah Walisongo,” CNN Indonesia, 17 Mei 2018.

<https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20180517125745-269-298934/bulan-ramadan-waktu-tepat-wisata-ziarah-walisongo>（最終閲覧 2023/10/1）

²⁶ 同上

3. バリにおけるイスラーム聖者廟ワリピトゥの歴史—転写のシナリオを中心に—

3.1 ワリピトゥの「発見」

上記のとおり、ジャワの穆斯林にとってワリソングは現在でも崇敬される存在である事が分かる。同様にバリにも7人のイスラーム聖人が存在し、彼らの墓がバリ島内に7カ所存在する。ジャワとバリにそれぞれ9つと7つの聖なる地が配置されており、2つの相同の巡礼空間が並置されているように見て取れる。このことからバリのワリピトゥ廟はジャワのワリソング廟と強い連関をもつことは想像に難くない。これは偶然そうなったのではなく、ジャワのワリソング廟のシステムがいわば縮小されてバリに転写されたと考えられる。このことは単なる比喻ではない。以下で見る通り、実際に東ジャワ・シドアルジョ出身のイスラーム指導者であるアリフィンと、彼の弟子たちがその転写をおこなったのである。アリフィンの出自について述べると、彼は中部ジャワのスマランで生まれ育った。昼は Madrasah Arobothotul Arabiyah²⁷に通い、夜は Madrasah Nahdlatul Ulama²⁸でコーランを学んだ。1945年、20歳の時インドネシア軍に入隊し、革命期に従軍したが、1950年に除隊した。その後1987年に女性イスラーム（ムスリマ）のための学校であるイスラーム寄宿学校（pesantren putri）²⁹ “al-Khoiria”を開校し、地元のイスラーム指導者としてのキャリアをスタートさせた。また地元のモスクを管理するトップにもなり、地元シドアルジョでは尊敬される人物であった。しかし彼は生前、自身がハドラーミー出身のサイドであるとは公にしていなかったという。通常自分の祖先を誇るサイドであるが、アリフィンがなぜ自身のアイデンティティの重要なこの部分を隠すことを選んだかについて明確ではない。しかしアリフィンの義理の息子のコメントによると、アリフィンは非常に謙虚な人柄であったこと、また物質的な富の欠如があったため公にしなかったのではないかとしている。（Slama 2014 : 121-123）

次に、いつ、どのようにバリイスラーム聖人の存在が明らかになったのか、そのプロセスは1992年（ヒジュラ暦1412年）にアリフィンがハーティフ（hātif）³⁰を受けたことから始まる。アリフィンの著書“*Sejarah Wujudnya Makam Sab’atul Aulia WALI PITU di BALI*”（バリにおける7聖人 Sab’atul Aulia の出現の歴史）（2001:51-529 および 2012:26-27）によると、1992年（ヒジュラ暦1412年、ムハッラム月 Muharram）、アリフィンは夜の礼拝中、ムハンマド

²⁷ マドラサ(Madrasah)とはアラビア語で「学ぶ場」。イスラーム世界における高等教育機関。

²⁸ 同上

²⁹ プサントレン(Pesantren)とは、寄宿制のイスラーム学校。

³⁰ アラビア語で「姿は見えず声だけが聞こえるもの」とされる。詳しくは p.10 の脚注 12 を参照のこと

に示された神の啓示のようなもの(hātif) がジャワ語で微か（静か）に聞こえてきたという。そのハーティフは 3 日間にわたり段階的にアリフィンに伝えられ、以下の 4 つのメッセージで示された。

第一のハーティフ (hātif pertama)

“Wis kaporo nyoto ing telatah Bali iku kawengku dening pitu piro-piro Wali. Cubo wujudno”.

バりに 7 人の聖人が存在することは明白である。目に見える形で表せ。(拙訳³¹。以下同様)

第二のハーティフ (hātif kedua)

“Ono sawijining pepundhen dumunung ono ing telatah susunaning siti sasandingan pamujaan agung kang manggon sak duwuring tirta kang kadarbeni dining suwitaning pandita ojo sumelang.”

水を見下ろす大きなヒンドゥー教寺院のそばにある高台に聖地がある。そこでヒンドゥー教司祭がこの場所を管理している。躊躇するな。

第三のハーティフ (hātif ketiga)

“Waspadakno pitu iku kaperang dadi papat”.

この 7 聖人は 4 つのかたまりに分かれていることに注意せよ。

第四のハーティフ (hātif keempat)

“Pitu kaperang dadi papat iku pangertene, kapisan wis kaparo nyoto, kapindo istijrot wujud kembar, kaping telu wis lair ning durung wujud, kaping papat, liyo bangso.”

7 人を 4 つの手段(かたまり)に分ける。1 つ目はすでに明らかになっている。二つ目は双子の墓がある奇跡的な場所である。三つ目は、彼は生まれてはいるが墓は現れていない。四つ目は、他国の者である。

体系的な調査ではないものの、筆者は現地訪問時にジュルクンチ (Juru Kunci) と呼ばれる墓の世話人 (墓守) に話を聞くことができた。その内容も踏まえ、上記のハーティフの内容について以下で考察する。

³¹ 翻訳にあたり、現地で墓守に上記のハーティフの内容の説明を受けた後、アリフィンの著作内のインドネシア語訳のハーティフと照らし合わせ日本語訳した。また Quinn (2012) や Zuhri (20113) は、ハーティフを英語訳しているので、それらも参考にした。

第一のハーティフで、「バリに聖人が存在することは確かであるから、それを目に見える形にせよ」とは、墓として具現化せよ (*wujudno/wujudkan*) ということであろう。次に第二のハーティフでは墓の具体的な場所を示している。その墓は水際にある偉大なヒンドゥー寺院にあり、そこにヒンドゥー僧侶がジュルクンチとして存在していることを示している。「水を見下ろす」とは、墓がセセ海岸に隣接していることを示している。この墓は1992年に最初に発見された Ratu Mas Sepuh³²の墓のことを示している。第三のハーティフでは、7つの墓が4つの地域に区分されていることが示唆されている。第四のハーティフでは探索の方法を示している。一つ目 (の墓) とは前述した Ratu Mas Sepuh の墓を指し、二つ目 (の墓) とは、カラングッサム県の双子の聖人 Chabib Ali Bin Zainul Abidin Al Idrus と Sye Maulana Yusuf Al Baghdn Al- Maghiribu の墓を示している。実際に聖人が双子だった訳ではなく、奇跡的に1つの村に隣接して2つの聖地があることから「双子」と示していると解釈できる。三つ目 (の墓) とは、Sayid Ali Bin Umar Bafaqi を指しているが、アリフィンがハーティフを受けた1992年当時、この聖人 Sayid Ali Bin Umar Bafaqi は生きる聖者として存在していたため (まだ生きていたため)、「墓は現れていない」と示されたと解釈できる。その後の1999年、聖人は117歳で死去し、埋葬された後、アリフィンは墓を発見したと述べている。四つ目 (の墓) とは、中国出身の Syeh Abdul Qodir Muhammad³³の墓を示している。ハーティフでは5人の聖墓のみを告げているが、アリフィンの著作では7人の墓の発見について述べており (Alifin 2012:26-42)、実際には1992年に最初の墓を発見したあと、アリフィンは1999年までに7つの墓を発見したのだ。

表 1. 七聖人と埋葬地

聖墓名	被葬者 (聖者名)	場所
Makam Keramat Pantai Seseh	Syeh Achmad Chamdun Choirussoleh / Pangeran Mas Sepuh	Badung
Makam Keramat Bedugul	Chabib Umar Bin Maulama Yusuf Al Maghribi	Tabanan
Makam Keramat Kusamba	Chabib Ali Bin Abu Bakar Bin Umar Bin Agil Al Khamid	Klungkung
Makam Keramat Kembar	Syeh Maluana Yusuf Al Baghdi Al- Maghribi	Karangasem
Makam Keramat Kembar	Chabib Ali Bin Zainul Abidin Al Idrus	Karangasem
Makam Keramat Rupit	Syeh Abdul Qodir Muhammad / The Kwan Lie	Buleleng
Makama Keramata Loloan	Chabib Ali Bin Umar Bin Abu Bakar Bafaqid	Jembrana

(出典) Alifin (2012) *Sejarah Wujudnya Makam Sab'atul Aulia WALI PITU di BALI* をもとに作成

³² 別名 Syeh Acmad Chamdun Choirussholeh/Raden Amangkuningrat.

³³ 中国名 The Kwan Lie

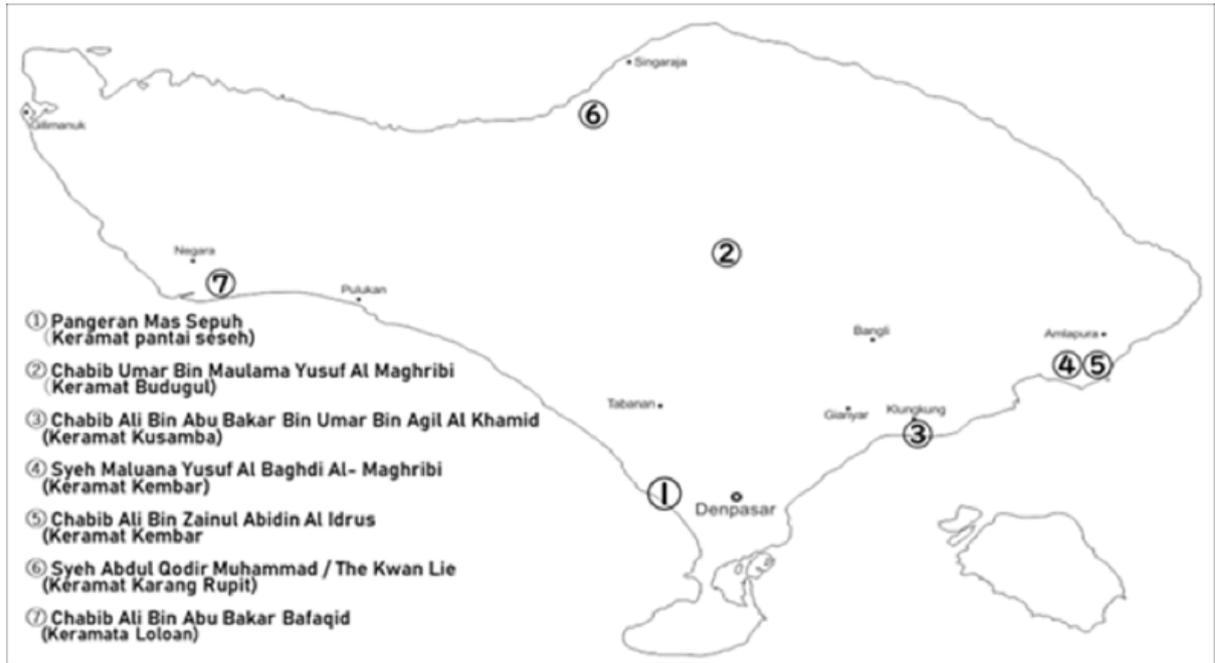


図4 ワリピトゥ廟のロケーションマップ (筆者作成)

3.2 ワリピトゥの「開発」と「創造」

ワリソングとワリピトゥは「相同」の関係と言えるにあたり、ワリピトゥだけの特性もある。この特性こそ、バリヒンドゥー社会におけるワリピトゥの存在意義と考えられる重要な要素であろう。それはまず、ヒンドゥーマジョリティの村にあるという墓のロケーションに見出すことができる。しかし最も大きな特色となるワリソングとの違いは、ワリピトゥの存在が「差異性」へ開かれている、ということだ。つまり寛容性や多様性を示す象徴となっているということである。この点は、各ワリピトゥ廟において、様々な形で確認することができる。以下に具体的な事例を紹介したい。個別の事例2件と、ワリピトゥ全体に該当する特徴1件である。

3.2.1. Syeh Abdul Qodir Muhammad/The Kwan Lie の墓 (墓名 : Makam Keramat Rupit)

アリフィンが著作で「この墓はヒンドゥー教徒とイスラーム教徒の両方の周囲の人々にとって本当に聖なるものだった」(Arifin 2012:44)と言及している通り、中国出身である聖人、テー・クワン・リーは北部バリにおいてバリムスリムだけでなく、ヒンドゥー教徒にも支持をされていた人物とされている。そのためバリムスリムだけでなくヒンドゥーの巡

礼者もいるという。加えて中華系インドネシア人やシンガポールや中国など国外からも多くの巡礼者が訪れているという（墓守 Samsul Hadi 氏との私信による）。そのため墓前には香炉が備えられている。アリフィンが 1995 年に墓を見つけた際、まるで中国の墓のように驚いたと言及している (Zuhri 2013) ように、墓は中国とイスラームの融合形態となっている。また、Slama (2014:26) は自身の論考で彼が現地を訪れた際に撮った横断幕の写真を提示しているのだが、その横断幕の写真をよく観察して見ると、イスラーム服を着た男性とヒンドゥーの正装をした男性がそれぞれ胸の前で手を合わせ、イスラーム世界における一般的な挨拶であるアッサラーム・アライクム (assalamu ‘alaikum) と、バリ語で出迎えの言葉であるラハジェン・ロウ (rahajeng rawuh) と書かれ、巡礼者を出迎えている。このことも差異性へ開かれたもの、そしてヒンドゥーとイスラームの同居の主張と見て取れる。(筆者が現地を訪れた時には新しく作り替えられ立派な看板に変わっていた)。



図 5. テー・クワン・リーの墓 (遠景)
(筆者撮影)



図 6. テー・クワン・リーの墓 (近景)
(筆者撮影)

3.2.2. Syeh Acmad Chamdun Choirussholeh の墓 (墓名 : Makam Keramat Pantai Seseh)

墓はヒンドゥー寺院の中にあり、墓守 (ジュルクンチ) はヒンドゥーの僧侶 (pemangku) である (図.8)。墓の前にはヒンドゥーの神の世界と人間界を分けているとされる、割れ門チャンディ・ブントル (candi bentar) がある (図 7)。建物はヒンドゥー伝統的な様式で作ら

れ、またヒンドゥー僧侶によって管理されている。

注意深く墓を見てみると様々な形でイスラームとヒンドゥーの同居が見られる。まず、墓廟の後部（聖人の頭部にあたる位置）にはヒンドゥー儀礼で使用される祭具の傘であるテドオン (tedung) が置かれている。テドオンとは、ヒンドゥーの儀礼において、降臨した神々を出迎えるために使用されるものである。通常は赤傘（ブラフマ神）、黒傘（ヴィシュヌ神）、白と黄傘（シヴァ神）を表し三神一体を意味する重要な祭具である。まさにヒンドゥーの象徴とも言えるテドオン (tedung) が墓に置かれ、またイスラームの聖なる色である緑色で作られていることに注目したい。またヒンドゥー男性が儀礼の際に身につける頭飾り (udeng) が墓の中で聖人が横たわっている頭部（墓石の頭部）に着けられている（図8）。



図7. ヒンドゥー寺院の割れ門
で作られた入口（筆者撮影）



図8. 墓とジュルクンチ（墓
守）の僧侶（pemangku）
（筆者撮影）

加えて、墓前にある墓廟名の表示は「Pura Keramat」と書かれている（図9）。Pura は“ヒンドゥー寺院”を、Keramat は“聖なる”³⁴を意味し（アラビア語源）、転じて聖イス

³⁴ 聖なる地や聖なる人、または超能力を備えた物や土地、墓、人を指す。また清水（2002）によると keramat だけで「聖者」や「聖所」の意味になることもあるようだという。

ラームの墓という意味になる。直訳するならば「聖なるイスラーム（聖人）のヒンドゥー寺院」である。イスラームにおける聖地とは通常、モスクなどを指すが、この場合は聖地がヒンドゥーの寺院となる。先述した傘（テドゥン）や頭飾り（ウダン）は象徴的なものでの両宗教の同居、「Pura Keramat」の墓名表示は言語的に両宗教の空間的共生を示している。これらは、象徴的なものと言語的なもの、両方で同一の思想を表現しているのだ。



図9. 墓名表示（筆者撮影）

3.2.3. それ以外のすべての墓

すべてのワリピトゥ廟で7聖人が描かれたポスターが貼られている（図.10）。そのポスターには聖人の背後に、モスクとヒンドゥー寺院の割れ門チャンディ・ブントルの両方が描かれていることに注目したい。このことは、イスラームの聖域であるモスクと、ヒンドゥーの聖域である寺院、ふたつの役割をなしていることの強調である。



図 10. ポスターに描かれた7聖人とその背後の2つの聖地（モスクとヒンドゥー寺院）
（筆者撮影）

4. バリ社会におけるワリピトゥの役割

以上のことからムスリム側は異教徒を受け入れ、特にバリヒンドゥーに対し融和的姿勢を取っていることが分かる。また、そのことを巡礼者にも提示している。聖地には様々な地域から巡礼者が集まる。ムスリムにとって聖地（巡礼地）とは、イスラーム教が広く信奉されているものと示す機能を持っているとよいだろう。特にワリピトゥはこの事に加え、多様な地域からジャラーにきたインドネシア人に、異なる宗教が共存・融和関係にあることを主張する役割をなしているのだ。

2002年、2005年のバリにおける爆弾テロ事件後、バリ社会は排他的な風潮が強まり、バリ文化を保持しよう、「本来」のバリらしさを取り戻そう、というバリアイデンティティの主張が高まっている。その現れとして、例えば奉納舞踊ルジャン (Tari Rejang) などのバリ古典舞踊の復興・再編成³⁵や、儀礼で寺院に入る際の正装の見直し、またはバリの伝統

³⁵様々な種類のあるルジャンだが (Rejang Dewa など)、近年はルジャンレンテン (Rejang Renteng) として再編成され、以降バリ各地で奉納舞踊として踊られるようになった。

保持を主張するアジェグ・バリ (Ajeg Bali)³⁶にもそれを見ることができる。しかし、ワリピトゥ廟がヒンドゥーと同居している事実は宗教間の融和を主張したいムスリム側にその根拠を与えている。

ハーティフによりアリフィンがワリピトゥ廟をバリで探しだし、ワリソング廟のシステムをバリに転写した。両者の間には強い関連性や相同性があるが、ジャワとバリのそれはイスラームの実践において相反する点も存在する。アリフィンはなぜ異教徒が多数派を占める地にワリソングを転写しようとしたのだろうか。もっとも明確な動機はハーティフを受けたからであり、したがってそれはアリフィン自身の意思ではなかった。それは絶対的な命令であり、アリフィンはすでにそこに存在するものを「発見」すればよいだけだった。しかし、その背後にはアリフィン自身の意思が働いていた。アリフィンのムスリムとしての思想的背景には、ワリソングをモデルとしたワリピトゥを「創造」し、それをヒンドゥー社会に配置することで、イスラームの敬虔さへと一極化しない適度な方法でイスラームを表現し、イスラームの寛容を象徴するものを平和的な方法で創り出したかったと言えるのではないだろうか。Slama (2014) も、アリフィンがイスラームとヒンドゥーの調和のとれた関係を強調していることを指摘しており、次の表現に注目している。それは、アリフィンは著作で以下の言葉を用いて、ひとつの章の見出しとしていることである *"Toleransi dan akulturasi Islam di Bali"* (Arifin 2012:22-24) (バリにおけるイスラームの寛容と文化変容)。その大要は「バリ島のイスラーム教徒は、バリ人と常に団結し協力し、そして敬意を払って生活している。我々は多数派コミュニティの中で寛容である」という主張である。その中でアリフィンは、バンリ県にある Pura Langgar³⁷という寺院 (pura=ヒンドゥー寺院、Langgar=イスラームの礼拝所) にも言及している。この施設はワリピトゥ廟ではないが、ヒンドゥーの儀礼とイスラームの礼拝が同一の空間で行われる場所であり、アリフィンは両宗教の融和を語る上でこの寺院を、イスラームの寛容と文化変容の美しさをまさに象徴している場所として、ワリピトゥとの類似性を詳述している。アリフィンがイスラームの寛容性やヒンドゥーとの融和を「美しいもの」と述べていることは注目したい。

³⁶ バリの伝統保持を主張する運動であったがテロ事件後はバリのセキュリティを高めるためにジャワや他島から来るインドネシア人を「異物」と見なし排除する動きへと変わってきている (吉原 2008)。2002年、2005年の爆弾テロが契機となりアジェグ・バリ運動が、本来の意味を超え、新たな形となり活発化したのだ。その結果マジョリティであることの誇示やアイデンティティの高まりから最終的には排他的社会を主張することになっている。Ajeg はバリ語で「強固な」「ゆるぎない」といった意味である。

³⁷ ヒンドゥーの寺院としては、シヴァ神を祀るプラ・ダラム (Pura Dalam : 死者の寺) である。両宗教の儀礼・祝日などが日程的に重なった場合はヒンドゥー・イスラム合同で行う。

直接ハーティフを受けたアリフィンのワリソング転写は以上のような目的をもった創造であり、それは宗教的試みといってよいだろう。しかし転写はこれで完結したのではなく、アリフィンの死後（2001年）、ワリピトゥ廟は政治・経済、観光といった社会的な文脈に取り込まれることで変容していくこととなる。ここから、弟子たちによるワリソングの転写のシナリオが始まる。以下に弟子たちによるシナリオを述べる。

弟子たちはアリフィンの死後、アリフィンの財団 Al-JAMALI（財団の名前の由来は所属メンバーの出身地である JAWA・MADURA・BALI からそれぞれの文字を取ったもの）をバリとジャワに設立し、ワリピトゥ巡礼をプロモートしていった (Slama 2014)。つまりそれは、ワリソングの観光的空間の転写と、宗教実践を包含する観光を新たに「創造」をしたことである。そこには、政府が導入した宗教観光、ウィサタレリギ (Wisata Religi)³⁸というコンセプトが大きく影響していると考えられる。Slama (2014 : 116) によると、2006年、聖者巡礼に市場価値を見出した観光省はプロジェクトを立ち上げ、インフラなどの調整を行った。そして宗教実践を伴う観光として宗教観光ウィサタレリギを公式的なものとして導入したという。そこで観光の意味合いをも含むジアラールは、イスラームの精神的な宗教実践として位置付けられ、合理的に市場化されたと考えられる。つまり、政府によるウィサタレリギの推進により、宗教実践の側面も持ちながらも観光・レジャーという側面をもったジアラールは新たな宗教的实践として形を表すこととなったのである。市場原理が大きな力を持った結果、新たな概念—宗教実践でありながらも観光—が誕生したと言えよう。

2000年代、Al-JAMALI 財団は「ジアラールの新しい姿、“ワリピトゥ”」(Fenomena baru ziarah Wali Pitu) としてジャワや外島へプロモーション活動をし、ワリピトゥの開発を続けている (Slama 2014:121)。観光と宗教を接合させることでヒンドゥーの島であるバリ島への宗教実践的観光を促進したのだ。この時、すでにジャワではワリソング巡礼が経済的市場価値を見出しており、バリのワリピトゥでもそれにならう形でモデル化された (Slama 2014:121)。聖廟前には、バリの名産品（地元の果物や郷土料理、銀細工）やバリの民間伝承薬ジャムウ (jamu) の他、イスラーム服やヒジャブ、聖人・巡礼関連グッズ (聖人のポスターや缶バッチ、DVD など) (図.11,12) が販売されていたり、墓守による聖人の聖人譚の解説やガイド、巡礼者専用の安価な宿舎（民宿のようなもの）の用意など、ジャワや外島から来た巡礼者を単なる巡礼者としてだけでなく国内観光客としても、もてなしている。

ワリピトゥ巡礼とワリソング巡礼との違いは—それがワリピトゥ巡礼のおおきな特徴でもあるが—巡礼とビーチリゾートや、南部繁華街のクタ市内観光などがセットになったも

³⁸ ウィサタレリギ WisataReligi (Wisata=観光、Religi=宗教) については第3章で詳述する。

のが旅行社においても数多く商品化されておりレジャーの感覚が強く押し出されている点である。また、ジャワや外島のムスリムにとってバリは「海外のお客様」の国際的観光地と捉えることも多い。実際に、バリはジャワや外島に比べ物価が高く、大きな格差がある。また、インドネシアのムスリムにとって何かとハラム（禁忌）*Harām* の多いヒンドゥーのバリは、まさに非日常的な場所である。欧米人が半裸でビールを片手にビーチに寝転ぶ姿など、ワリピトゥ巡礼という大義名文が無ければ一生、目にすることもないだろう。また1日5回の礼拝に関しても礼拝所の確保に心配する場合が多くあるとよく耳にする³⁹。宗教観光でもあるワリピトゥ巡礼では、そのような心配もなく、聖者との対話（巡礼）ができ低予算でムスリム世界とは違う景色をみることができるとは魅力的であろう。国際的観光地であるバリ島へジャワや外島のインドネシア人が宗教的、金銭的な問題を解決し、国内のムスリムがヒンドゥーの島に足を踏み入れられるのだ。宗教と世俗的な要求を組み合わせることで、巡礼者の旅程はジャワおける巡礼では太刀打ちできないような観光地に立ち寄ることになる (Slama131:132)。以上が弟子たちによるワリピトゥ「創造」「転写」のシナリオである。

また、ワリピトゥ巡礼が成功した要因のもう1つの理由に、アリフィンの出自が関係していると考えられる。2006年、財団は彼の名前を *Toyib Zean Arifin* から *Habib Toyib Zean Arifin Assegaf* に改名させ、インドネシアで最大のハドラミーサイド⁴⁰グループに関連付け、目に見える形でアラブ化させた (Slama 2014:122)⁴¹。ワリピトゥを正当なものとして機能させ、発展させるためにはワリピトゥを生成した人物の出自は重要であったため、AL-JAMALI 財団は、アリフィンをムハンマドの子孫サイドであるとして、特別な意味を持つ人物に創り上げたのだ。ハビーブとは、「唯一神アッラーに愛されし者」という意味を持ち、各ワリピトゥ廟には、「ワリピトゥの発見者ハビーブ *Toyib Zean Arifin Assegaf*」と書かれた顔写真が飾られている (図.13)。

³⁹ 最近では、YouTube やブログでバリにある礼拝室の場所を紹介する動画が存在する。

⁴⁰ 預言者ムハンマドの一族(主として直系の子孫)を示した称号。

⁴¹ しかし、アリフィンの著作において本人は自らの系譜には言及していない。また、アリフィンの死後、彼の著作は第4版まで発行されており、弟子たちによる加筆・修正が加えられている。2001年に発刊した初版本には著作名に「ハビーブ」が付けられていなく、2012年発刊の第6版には「ハビーブ」が付けられている。これらのことから弟子たちのある種の策略が見受けられる。



図 11.12 筆者がワリピトゥ前の露天商から購入したポスターと缶バッチ
(筆者撮影)



図 13. 各ワリピトゥで飾られている「ハビーブ」アリフィン像
(筆者撮影)

おわりに

アリフィンはワリソンゴの「宗教的空間」をバリに転写した。アリフィンの死後、弟子たちはワリソンゴの「観光的空間」を転写した。これがジャワからバリへ巡礼空間の転写・創造を実現させた2つの筋道である。本章ではこの道筋を「シナリオ」と表現し、2つの視点からの言及をした。これらのシナリオに沿った転写により、ヒンドゥーマジョリティの地にイスラーム聖者廟・巡礼空間が新たに「創造」されたということである。このことについて本章では、ワリピトゥはワリソンゴから「転写」された「相同」の形をした巡礼空間であるとして捉えた。世界におけるイスラームの巡礼の構図、つまりメッカ巡礼とローカルな巡礼の構造は「転写」の構造をなし、それは同様にワリソンゴ廟とワリピトゥ廟にも置き換えて捉えることが出来るのである。そしてまた、祖型とされるものから形を変え、多様化した「相同」の形をしているものであると位置付けた。

加えてワリピトゥ廟は、純粹な宗教実践の場でしかなかったものに、市場原理が大きな力を持って入り込み、宗教的意味をも持つ商品へと転換されたのだ。宗教実践であるということと同時にレジャー（観光）であることは現代の文化において強力なファクターである。

宗教的要求と、レジャー的要求の 2 つが同時に満たされるバリのこの聖墓巡礼空間“Makam Wali Pitu Bali”は、現代インドネシアにおいて、新たなムスリムツーリズム、ハラルツーリズムの発展にどのような影響をもたらすのか、さらなる考察が必要である。

これまでバリ島におけるヒンドゥー・イスラム関係は調和的（融和的）共存関係にあると考えられてきた。本稿の主題とするイスラーム聖者廟ワリピトゥの検討を通じて、その「共存」とはマイノリティであるムスリム側のヒンドゥー社会への融合の努力、あるいは文化変容を通して実現されてきた側面もあるということが数々の事例から明らかになった。しかし一方で、これはバリ社会の多様性の一側面に過ぎないということも加えておきたい。

ワリピトゥ廟が差異性に開かれた象徴として果たす役割は、マジョリティであるバリヒンドゥーと共存している事実の根拠となるであろう。このことは、国内で進むイスラーム化に対し、バリ社会でワリピトゥが受け入れられているという事実を巡礼に訪れたジャワ及び外島のイスラーム教徒へのアピールする機能も持つだろう。近年、インドネシアでは、社会全体の宗教的保守化が進んでいる。現在のところ、ワリソング巡礼にくらべ、ワリピトゥ巡礼はまだ規模が小さい。しかし今後、ワリピトゥ巡礼がますます拡大した場合、寛容と多様性を表現するものとして急進派イスラームに対して対抗的な力を持ちうるものになるのか、または、反対にバリ社会から見れば、聖者廟巡礼の拡大はイスラームの拡大であるとして警戒するものと捉え、バリアイデンティティをさらに高めることになるのか、これらの点に関しては後の章で論じる。

第2章 少数派として生きるバリムスリムのアイデンティティ —ワリピトゥ聖人譚をめぐるナラティブ分析から—

はじめに

1億7,000万という世界最大のムスリム人口を抱える多民族国家インドネシアでは、非ムスリム少数民族に対する配慮からイスラームを国教とせず、建国五原則「パンチャシラ」の冒頭に、他宗教をも含みうる「唯一至高神の信仰」を置くにとどめている（文化庁2017）。インドネシアにおいて少数派であるヒンドゥーであるが、バリでは島民の約8割がヒンドゥーを占める。そんな中においても、約17%のイスラーム教徒が存在し⁴²、中でも古く16世紀初頭に、ジャワや外島などから移住し、根を下ろした「バリムスリム」と呼ばれる人たちが存在することに注目したい。彼らはバリヒンドゥーからニヤマ・スラマ（nyama selama：イスラームの同胞/隣人）と呼ばれ共存してきた（倉沢2008、スティア1994他）。もともと、バリムスリムとバリヒンドゥーの関係が古くから常に調和的であったわけではなく、様々な問題を抱えながらもそれが表面化しないような社会をともに築いてきたということである。

こうしたなか起きた2002年、2005年の爆弾テロ事件は、国際的観光地に住むバリの人々の危機意識を高め、さらにはキブン(KIPEM)とよばれる出稼ぎムスリムの増加ともあいまって、マジョリティを構成するバリヒンドゥーとしてのアイデンティティの再構築を迫るものとなった（3章でさらに詳述する）。しかしそれは同時にマイノリティであるバリムスリムの側においては、より過酷な経験であり、バリムスリムとしてのアイデンティティをも喚起するものとなったのではないかと推測される。

本章では、ヒンドゥーが多数を占めるバリ島において、バリ人でありながらもジャワ島などにルーツをもち、イスラーム教を信仰するバリムスリムと呼ばれる人びとが、どのようにバリヒンドゥー社会を捉え、イスラームの独自性とアイデンティティを保守しているのか、ということ考察していく。それらを議論するうえで、前章で取り上げたワリピトゥ Wali Pitu (Wali Pitu / Saba'tul Auliya'：バリイスラーム七聖人)の聖人譚の詳細に立ち入って分析を行うものとする。ワリピトゥの聖人譚は、2001年にイスラーム指導者、アリフィン・アセグガフ Arifin Aseggaf（彼については後述する）の著作による初版が出版された。

⁴² Badan Pusat Statistik（中央統計局）“Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut”「地域・宗教別人口」<https://www.bps.go.id/>（最終アクセス2023/10/1）

その後、ムスリム社会に広まっている (Quinn 2012) ワリピトゥの聖人譚の変形 (異形) 版ともいえる物語は、現在のバリ社会の変化にあわせてバリムスリムの視点で様々に複数、描き出されている。その聖人譚には、ワリピトゥたちがバリヒンドゥーによって様々な理由から無残に殺されたことの記述が含まれているのだが、この記述は、バリムスリムたちによるワリピトゥの死の認識や、それに基づく彼らの死の「物語」の伝承と再創出を反映したものになっている。

本章は、聖人譚に含まれる歴史的な事実を検証するのではなく、聖人譚をバリムスリムたちが創造した「ナラティヴ」ととらえ、ナラティヴ分析の方法によって現代のバリムスリムのアイデンティティに迫ろうとするものである。その際、ハーティフを受けそれによりバリのイスラーム聖人たちをワリピトゥとして組織化し、彼らの墓をワリピトゥ廟として創造したイスラーム指導者アリフィンの著作を「原本」として扱う。また、2010年頃からムスリムたちがその原本をもとに様々なしかたで描きはじめた聖人の死についての変形版ともいえる語りを「異本」として捉える。原本と異本における叙述には興味深い差異が見られるが、その差異は、現代バリ社会に生きるバリムスリムたちの社会的立場と彼らの自己認識について多くのことを示唆している。加えて、異本を産出することによってヒンドゥーと共生するバリムスリムの自己認識が新たに創出されているようにも思われる。

以上を念頭において、以下ではまず、歴史的なジャワとの繋がりを簡単に述べる。次にバリに入植したバリムスリムという人たちがどういった意識のもとヒンドゥー社会で生きているのか、ヒンドゥー社会との関わりも含めて概観する。

1. バリにおけるジャワとの繋がりとムスリムの入植

まずは簡単にバリとジャワの歴史的な繋がりを述べる。

10世紀頃、バリ島に初めての王朝であるワルマデワ朝が誕生し、バリを支配した。そのことによりウブド周辺に点在しているグヌン・カウィやゴア・ガジャ、ティルタ・エンブルといった遺跡や寺院などこの王朝と関係の深いジャワ文化が浸透した。その一方で、長らくバリは、ジャワに次々と起こった王朝に干渉され続け、14世紀前半には、新たに勃興したマジャパヒト王朝の支配下に置かれた。16世紀になると、マジャパヒト王朝が滅亡し、新たにゲルゲル王朝が誕生した。ジャワでイスラームが台頭しそれを避けるようにマジャパヒトの貴族や僧侶などの知識階級がジャワからバリに逃れた。これらの歴史はジャワ文化やジャワヒンドゥーの影響を強く受けた現在のバリヒンドゥーのベースとなっている。

バリには約 52 万人のムスリムが住んでおり、そのうちの約 20 万人は州都デンパサール近郊などの観光都市部に住んでいる。その多くは労働目的でジャワや外島から来た移住者であるとされている。注目すべきは、観光地ではない村落部（ジュンブラナやバドゥン、ブレレン、カラングセムなど）にも約 30 万人のムスリムが住みコミュニティを形成している⁴³ということである。

バリにおけるムスリムコミュニティは、古く 16 世紀初頭に入植したスリムが最初の入植者とされている⁴⁴。しかし入植時期や移住の経緯などは口頭伝承以外の情報源がないので議論が不可能ある（Zuhri 2013）。Vickers (1987:38) は、バリの伝統口頭伝承 *Kidung Pemancah* について言及しており、それによるとメッカ出身のイスラーム布教者 2 人とジャワ人のイスラーム教徒が、バリの王 *Baturenggong* (1550 年代) に改宗を試みたが失敗し、彼らやその家族の一部がそのままバリに残り、クルンクンのレバにジャワ人居住区 *Kampung Jawa* とカラングセムに *Saren Jawa* というイスラームコミュニティが作られたという。また彼らは当時バリ王国から正式に土地と職を与えられた（Vickers 1987:38）。このようなムスリムコミュニティはバリ東部カラングセムや西部ヌガラ、北部シガラジャなど他の地域でも観察することが出来る。Slama (2014) は、古くに形成されたコミュニティが現在も残っていることに注目している。そして彼らの子孫はイスラームの教えを堅持しながらバリの文化をも身につけヒンドゥー社会で平和的に共存してきた。このような伝統的なバリムスリムはヒンドゥーバリ人たちから *nyama selama*（nyama selama）と呼ばれている。nyama とは「同胞」、selama は「イスラーム」という意味で「イスラームの教えを堅く守っている同胞」と捉えられている（スティア 1994 : 404）。古くからムスリムコミュニティに住み続けている彼らは、観光開発後に押し寄せてきたムスリムたちを新参者（pendatang）と呼んで区別している（倉沢 2008 : 70）。

そして 17 世紀から 18 世紀頃にバリ西部ヌガラと東部カラングセムで 3 人のイスラーム聖人が出現した（Slama 2014 : 119）。この聖人は、ジャワのワリソングと系譜的に関連性のある聖人たちであると記録されている（Birth1993:179）。第 1 章で見た通り、ワリソングとは 15 世紀末から 16 世紀初め頃にジャワにおけるイスラームの受容に重要な役割を果たしたとされる 9 人の聖人たちである。彼らはインドネシア人であれば誰もが知る存在で、ジャワでは、現在も崇拝の対象とされている聖人である。一方、従来あまり注目されてこなかったが、ヒンドゥー教が約 80% を占めるバリ島にも 7 人のイスラーム聖人ワリピトゥ *tu*

⁴³ 同上

⁴⁴ おもにジャワ系、ササク系、ブギス系のイスラーム教徒といわれている

が存在し、バリのムスリム社会において重要な役割を果たしてきたことは注目に値する。筆者も、ジャワの九聖人ワリソンゴに対し、バリの七聖人ワリピトゥが相同形の関係であり、ワリソンゴ廟をモデルとしたワリピトゥ廟がバリに転写されたということは第 1 章で指摘した。

ヒンドゥー教がマジョリティのバリ島で、このイスラーム聖者の廟がアリフィン・アセツガフ Arifin Aseggaf⁴⁵ (以下アリフィン) によって 1992 年⁴⁶に発見されて以来、聖者廟にはバリムスリムはもちろんのこと、島外からも多くのムスリムが巡礼のためバリ島へ訪れている。しかしながら、ジャワや外島からの巡礼者にとってのワリピトゥ廟とバリに住むバリムスリムのそれとでは、捉え方に隔たりがある。ジャワや外島からの巡礼者にとってワリピトゥ廟は、宗教実践であるということと同時にレジャー（観光）でもあり、宗教観光やハラル観光といった要素が多く含まれるものである。一方、バリムスリムにとっては、「ワリピトゥ」という特別な名称で呼ばれ組織化される以前も、近隣住民にとって身近で重要な宗教実践の場であり続けてきた。それは、バリムスリムが聖人廟への参詣ジアラ（ziarah）によって wasilah（結びつき・関係性といった意味：アラビア語源）が得られるという強い信念をもっているからである。wasilah とは聖人を介しアッラーに近づこうとする行為、またはアッラーの恩恵を受けるための行為である。聖人は、アッラーに近い存在であるとされるため、聖人廟での祈りは聖人を通して彼らの意思や願いがアッラーに届けられるとしている⁴⁷（墓守 Samsul Hadi 氏との私信による）。そのためマナキブ manaqib（聖人の生涯を語り、勉強する朗唱会）を頻繁に催しており、それは、通常モスクにおける礼拝とは異なる宗教実践といえよう。

また、ヒンドゥー社会で生きるうえで、ワリピトゥ廟は、バリムスリムたちにとっても大きな役割をなしているだけでなく、より大局的に見ると、マジョリティのヒンドゥーバリ社会とマイノリティのイスラーム社会の関係がいかなるものであるかを理解する重要な手がかりのひとつである。彼らの聖廟はいまでこそ「ワリピトゥ」という名称でバリヒンドゥーに大切にされ、共存や融和を象徴するものとなっているが、そこに至るまでには、

⁴⁵ 東ジャワ・シドアルジョ出身のイスラーム指導者。ムスリマ寄宿学校（pesantren putri）“al-Khoiria”の創業者でもある。ムスリマは女性イスラーム教徒を指す。アリフィンの人物像は第 1 章で述べたとおりである。

⁴⁶ 1992 年（ヒジュラ暦 1412 年）にアリフィンが礼拝中ハーティフ（hātif）を受け、1992 年に最初の墓を発見したあと、1999 年までに 7 つの墓を全て発見した（東海林 2019）。

⁴⁷ ただし、すべてのムスリムがそのような概念を持っているわけではない。インドネシア最大のイスラーム組織 Nahdlatul Ulama/NU の教えにしたがってそのように考える信徒が多いというのが実情である。

対立やヒンドゥーからの暴力が存在した。そういったヒンドゥーの権威からの圧力は、本章で扱う聖廟の起源を語る物語や聖人譚を通して窺うことができる。バリにおけるイスラーム社会に対するバリ人の暴力強きものから弱きものへの圧力という構図は、バリのセキュリティを高めよう、非バリのものを排除しよう、という今日のバリ社会の一部で広がりつつある異民族一掃ともいえるアジェグ・バリ運動⁴⁸にも一脈通じるものである。

次節ではより詳しく、バリムスリムがどのような人たちで、またどのようにバリヒンドゥー社会で暮らしているのかをみていく。

2. バリムスリム、ニヤマ・スラマであるという主張とその生存戦略

ニヤマ・スラマとバリヒンドゥーから呼ばれるバリムスリムは、何世代も前からバリに住む在来者であり、基本的にイスラームの教えに基づいた宗教実践を行っているが、それ以外は自らをバリ人であると主張する (Moh 2012)。イスラームの慣習を堅持しているが、同時にバリ語を話し⁴⁹、バリの文化を深く受容しているからである。つまりバリ島民としての意識を強く持ち、ヒンドゥーの慣習も尊重して生活している。バリムスリムはバリ王国時代に移り住んできたムスリムの子孫とされていたが、現在はバリ文化を身につけており宗教以外はバリヒンドゥーのバリ人と同じであるとして、バリ人らしさを強調する (Pederson 2014)。

彼らの多くがヒンドゥーとイスラームが混在するコミュニティに住んでおり、近年急増している出稼ぎの一時滞在者キプン (KIPEM) と自分たちを明確に区別し、キプンに対し、時に批判的な視線を向ける。カラングサム県トゥンガー村 (Desa Tengah) に住むイスラーム指導者は、「クタのような繁華街に住むジャワ人はバリの慣習や伝統を知らないこともある。しかしここに住んでいる私たちは *tata krama* を知っている。(*tata krama* はインドネシア語で「エチケット」「礼儀」という意味。)。また私たちは善と悪、喜び・悲しみといった *suka duka* を分かち合っているのだ (*suka duka* はインドネシア語で苦楽という意味。)」

⁴⁸ Ajeg はバリ語で「強固な」「ゆるぎない」といった意味。異民族を排除する傾向をもつ運動へと変化した。脚注 36 参照。

⁴⁹ インドネシアでは、公用語であるインドネシア語と民族語（地方語）を同レベルで話す二重言語使用がほとんどである。ここでは、「ルーツ語を話さずに民族語であるバリ語を使用している」という意味を指す。例えば、ジャワから来た KIPEM（一時滞在移住者）であればジャワ語とインドネシア語を話す。また、ニヤマ・スラマは自分のルーツに当たる言語を話すのではなくバリ語を話すと言う意味である。

と言及している (Pederson 2014 : 185)。バリヒンドゥーとの同一性を主張するとともに、バリムスリムが他のイスラーム社会 (キブンや新参者) とは別のものであることの強調でもある。バリヒンドゥー社会での両者の関係において、完全なる融合や統合はないが、ほどよい距離関係を保ってきたといえる。住居空間⁵⁰などの観点からは両宗教の間には分離が目立つが、それが互いの関係を理解することに対し大きな障害とはならない (Pederson 2014:170)。たとえば、東バリ・カラングセム県のトゥンガー村はヒンドゥーとムスリム混住村であるが、互いの通過儀礼に参加し合い、家族同様の絆をもっていると認識している (Pederson 2014:179-181)。また、村のムスリムがヒンドゥーの儀礼用の衣服を着用することを要求されることがあっても、それに対して異を唱えることや、問題視するようなことはしないという。実際に小学校、中学校で、ヒンドゥーの宗教的な行事の際、ムスリムはヒンドゥーの儀礼用衣服を着ている (Pederson 2014:179-189)。このような事例からはバリヒンドゥー社会に生きるムスリムの寛容性の高さ、またはその主張が窺える。

別の例として、北部バリ・シガラジャに古くからあるプガヤマン村 (Desa Pegayaman)はイスラーム慣習村で成り立っており村民の 90%がイスラーム教である。またその全員がナフダトゥール・ウラマー⁵¹ のメンバーであり (スティア 1994)、イスラームの慣習に沿って宗教実践を行っている。しかし近隣のヒンドゥー村とも開かれた関係を築いており、儀礼の際には互いの伝統舞踊や楽器でもてなしをしたり、祭事には食事を提供しあったりしている (Moh 2012)。興味深いのは彼らの名前である。一般に、バリヒンドゥーのスードラ階級の人名は出生順に第一子「ワヤン」、第二子「マデ」、第三子「ニョマン」、第四子「クトゥツ」と名付けられる⁵²。しかし、バリに伝統的に住むムスリム達もこのバリの慣習の名を子に名付けるのだ。「ワヤン・ムハンマド」や「ニョマン・マフムッド」という名のバリムスリムがこの村には多く存在する (スティア 1994)。つまり、自分はムスリムであると同時にバリ人であるということの表明が名前から見てとれるのである。また、預言者ムハンマドの誕生月マウリッド (Maulid/イスラーム暦3月)の際などのイスラームの祝祭日や儀礼の際に上演されるイスラームの伝統芸能ルバナ (杵太鼓) の演奏もバリムスリ

⁵⁰ 例えば同一村落の中で隣り合った互いの住居は壁で区切られている。

⁵¹ インドネシア最大のイスラーム組織 (Nahdlatul Ulama, NU) 詳しくは脚注 22 参照。

⁵² この場合はスードラ階級の名前であるが、バリヒンドゥーの9割がこの階級にあたる。よって、多くのバリヒンドゥーが上記の名前を持つことになる。例えば日本でいう、長男：太郎 (一郎)、次男：二郎 (次郎)、三男：三郎、四男：四郎といった輩行名に近い。しかし上記の名前 (出生順名) はバリにおける慣習である。

ムにとってバリ文化の一部であるという（増野 2015 : 19）。太鼓に合わせコーランの文句を唱えるが、その衣装はヒンドゥー教徒の正装であり、踊り手の動きもバリ舞踊の要素を加えたものである（スティア 1994）。このように祝祭や儀礼における融合の努力を通じた文化変容も見られる。

ここまで見てきたように、バリムスリムは、イスラーム教徒であるというバリヒンドゥーとは異なるアイデンティティを保持しつつも寛容を主張し、バリ文化を受け入れている姿勢を取っている。それがマイノリティとして生きるうえでの戦略ともいえるだろう。

こうした寛容なあり方を示す一方で、興味深い別の面も見受けられる。実際に筆者が現地でバリムスリムと会話をした際、「バリヒンドゥーの寛容性の高さ」を多くのバリムスリムは口にするのだが、ちょっとしたトラブル——例えばバリヒンドゥーとの軽い接触事故(バイク)など——があった場合は、本人は介入せず代理人のような人を立てるという。

「いくら自分に非がなくても…」と、どこか弱き者として生きている様子が感じられる本音が遠慮がちに出ることもあった。表向きはバリ文化を受容して共存しているように見えるし、彼ら自身もそう主張している一方で、本音ではそれと異なる側面があるのではないかと推測される。

上述したバリムスリムの融合の努力は、マジョリティであるヒンドゥー社会が支配者であるという強い認識に由来するものに見える。そして一見したところ、このような認識がバリヒンドゥーへの不満になって社会に表面化することや、バリヒンドゥー社会と暴力的に対立することはほとんどない⁵³。またバリヒンドゥー社会側も自分達がいかにムスリム

⁵³ しかし長い歴史の中でバリが常に平和な社会であったわけではなく、暴力が存在した。最近の事件では、磯 (2008) はキリスト教徒焼き討ち事件について報告している。それによると 2002 年 2 月 15 日、ヒンドゥーの慣習法に沿わないカトリック教徒住民達の住宅 6 棟を同村内のヒンドゥーたちが放火の後、斧で首、背中などを切りつけ暴行 (重傷) させた事件があったという。慣習法から自由になりたいと願う住民とのいさかいが今回の事件に発展した。しかしこういった事件が起きても大抵の場合、警察の介入はなくまた司法に裁かれることはほとんど無いという。この事件は犠牲者が多数であったため地元紙にも取り上げられたが、ヒンドゥー社会による群衆行動は強い連帯力を持っているため、犠牲者が少数だった場合はほとんど表面化することはないと報告している。また、見過ごしてはならない重要なバリの暗黒の歴史もある。1965 年 9 月 30 日、インドネシアで起きたクーデター未遂事件 (9.30 事件) の後、同国内では共産党関係者に対する狂気のような大惨殺の嵐が吹き荒れた (倉沢 2020)。そして何より事件後の惨殺が最も激しかったのがバリなのである。9.30 事件

とうまくやってきたか殊更力説する（倉沢 2009 : 87）。だが、このことは、バリムスリムとバリヒンドゥーの間に何の対立も葛藤もなく共存が成立していることを意味するわけではない。筆者が現地で漏れ聞くバリムスリムの本音からもそのことは窺い知ることができる。実際のところ、現実のバリムスリムはヒンドゥー社会をどのようにみているのだろうか。バリヒンドゥー社会でマイノリティの自分たちが置かれている立場をどのように捉え、どのような現実のもとで生きている、または生かされている、と自らを見ているのだろうか。ムスリムたちがどのようにバリ社会とそこで生きる自分たちの関係を理解してきたか、従来よりも踏み込んで明らかにする必要がある。

先述した通り、本章では、ハーティフを受け、聖廟を発見（創造）し、ワリピトゥ廟として組織付けたイスラーム指導者アリフィンが記述した聖人譚を「原本」とし、その後2010年頃からムスリムたちが原本を元に様々な聖人譚を描いたものを「異本」と捉える（その定義については後述する）。そして、「原本」からいかに「異本」が生まれ、その異本における語りがどのような意味をもつものなのかを検討していく。前者をイスラーム指導者が公式に残したいわば「建前」に当たる文書だとすると、後者はバリで生活するムスリムの「本音」が見え隠れする微妙な関係にある。両者の語り（ナラティブ）の違いに着目することで、バリムスリムたちのバリ社会およびバリヒンドゥーに対する見方を一定程度明らかにすることができると思われる。なお、繰り返すが、本章は歴史的史実についての実証的研究ではない。バリムスリムたちの聖人の物語や出来事に関する認識はどのように創られ、それはどのように叙述されたのか、その描きかたの根源にあるものはいかなるものなのか、またなぜ異本での死の物語が広まっていったのか、ということを経りや物語という概念を手がかりにナラティブ分析（野口 2009、リースマン 2014、ホワイト&エプストン 1992）のアプローチを用いて紐解いていくものである。ナラティブとは、さまざまな出来事やその記憶についての「語り」である。特定の人物が自らのパースペクティブに依拠して、出来事を一定のプロット（筋立て）に沿って語ることでナラティブは産出さ

の詳細な経緯については、今日においても未だ多くの謎に包まれている。またバリに至っては他の地方よりいっそう深く闇の底に追いやられたという面もあるかもしれない（倉沢 2020）。それは3章で論じたように、バリには既に作られた国際的観光地のイメージが定着していることも要因であろう。バリの観光のためには平和で調和に包まれたバリの村落社会というイメージを常に再生していかなければならずそれを突き崩すような暴力性例えば 9.30 事件期の惨殺などは隠し通さねばならないのであった（倉沢 2020 : 234）。

れる。したがって、以下で見る通り、プロットに注目しつつナラティブの内容を分析することで、その語り手の社会的な立ち位置や、語り内に内在する社会的な意図が明らかになるのである。

3. イスラーム聖人ワリピトゥ

上述の通り、バリには7カ所のイスラーム聖廟が存在し、7人の聖人が存在した。彼らが活躍した時期は17世紀初頭から20世紀後半までと、聖人によりかなり時期が異なる。また、現存する資料から生没年が厳密に特定できない人物も含まれる。共通しているのは、物理的に存在した聖人たちが、その後バリイスラームの象徴として聖廟に祀られていることである。

表 2.7 聖人と埋葬地

聖墓名	被葬者（聖者名）	場所	奇蹟（Karomah）	没年
Makam Keramat Pantai Seseh	Syeh Achmad Chamdun Choirussoleh / Pangeran Mas Sepuh	Badung	水上歩行 治癒譚 短剣の超常現象	史料からは特定不能
Makam Keramat Bedugul	Chabib Umar Bin Maulama Yusuf Al Maghribi	Tabanan	夢による念力	史料からは特定不能
Makam Keramat Kusamba	Chabib Ali Bin Abu Bakar Bin Umar Bin Agil Al Khamid	Klungkung	強風の立ち上げ 火の玉の出現	1905年
Makam Keramat Kembar	Syeh Maluana Yusuf Al Baghdi Al- Maghribi	Karangasem	アグン山大噴火での無損傷（1963）	史料からは特定不能
Makam Keramat Kembar	Chabib Ali Bin Zainul Abidin Al Idrus	Karangasem		1982年没
Makam Keramat Karang Rupit	Syeh Abdul Qodir Muhammad / The Kwan Lie	Buleleng	墓の異常成長	史料からは特定不能
Makama Keramat Loloan	Chabib Ali Bin Umar Bin Abu Bakar Bafaqih	Jembrana	長寿（117歳で逝去。生前から墓の場所は予言されていた）	1999年没
Keramat Pamecutan ⁵⁴	Dewi Khodijah	Denpasar	背中に刺された槍から	史料から

⁵⁴アリフィンの著作で、聖人 Dewi Khodijah の聖廟自体はサイトとしての“walipitu”には含めていないが、彼女を「聖人」“SabatulAuliya”として扱っている。ではなぜワリピトゥサイトには入れなかったかについては、イスラームは数字に強いこだわりを持っているため（数字に意味を持たせている。特に奇数が重要）彼女の聖廟はワリピトゥにカウントしなかったのではないかと考察する。また、Zuhri（2013）

			木が生え続けている。	は特定不能
--	--	--	------------	-------

(出典) Alifin (2012) “Sejarah Wujudnya Makam Sab’atul Aulia WALI PITU di BALI” を元に作成

インドネシアに限らずイスラーム世界における聖人とは、一般的に神に愛された「神の友」とされ、神の特別な恩寵を降り注がれた聖人は神と信徒を執り成す⁵⁵とされる(守川2007)。また死後においても墓に聖人の霊的な力やバラカ (barakah/神の恩恵)⁵⁶が備わるという。このように聖人は生前、死後に関わらず信徒の間で崇拜の対象となっている。とくにインドネシアの聖者崇拜は歴史が古く、ジャワにイスラームが広まった15世紀末頃、聖者崇拜も同時に広まり、様々な姿・形で形成されている。実際にインドネシアにおける聖者崇拜は様々な慣習や信仰を含んでいる。例えばインドネシアのイスラーム社会特有の崇拜の例として、王族や宗教指導者、村の始祖(開拓者) cikarbakar は死後において墓にバラカが授かるとして聖人崇拜と同様に参詣の地とされている(Chambert-Loir 2002:138)。生前、権威や宗教的指導力を持った者は死後においては、その力が超自然的な力へと転換され、それが墓へ宿るのである。また Chambert-Loir (2012:138) は、王族や宗教的指導者といった世俗的な指導者を含む様々な人物が聖者として神格化され人びとに強く崇拜されるのはインドネシア特有のものであると言及している。バリには1万以上のヒンドゥー寺院が存在する⁵⁷といわれるが、ジャワにおいては、ワリソング廟を代表にイスラームの聖地

はイスラームにとっての数字の概念について詳述している。「七」という数字は、多くの宗教的伝統において最も重要な数字の一つであることであると、バリのヒンドゥー教の世界観において「七」は宇宙の七段階を表し、一方イスラームのスーフィーの伝統でのそれは、神秘的なヒエラルキーを指し示すものであるという。ワリソングにおいても同様のことが議論されている(脚注24参照)。

⁵⁵ 大稔(2018:83-86)は執り成しの概念を詳述している。それによると人びとは聖墓へ行き祈願をするが彼らの願いを最終的に叶えるのは神のみであり、墓中の聖者は人びとの祈願を神へ執り成す者であり(聖者が巡礼者の祈願を直接叶えてしまえば神の全能性が失われてしまう)神は聖者の徳ゆえにその執り成しを受容なさるといふ。聖者が巡礼者の祈願を直接叶えてしまえば神の全能性が失われてしまう。

⁵⁶ 神から授かる精神的や物質的恵み。具体的にはアッラーが聖者に授ける超人的な能力とされている。

⁵⁷ バリに存在する主な寺院は以下の通りである。各村にある3つの寺院(Kahyangan Tiga)、海沿いの村にある寺院(Pura Segara)、丘や山のある村にある寺院(Pura Bukit)、地域共同体の寺院(Pura Banjar)、パサールにある寺院(Pura Melanting)、灌漑水利組合の寺院(Pura Subak)、王国時代の寺院(Pura Besaki)、(Pura Gunung Lubah)、(Pura Gelgel)、親族集団の寺院(Pura Panti)、(Pura Dadia)、鍛冶屋組織(短剣)の寺院(Pura Pande)、屋敷寺(Sanggah)などである。さらに、世帯を持つとそれぞれの屋敷寺(sanggah kemulan 起

(洞窟)、聖墓、聖廟、社などが至るところにあり(Chambert-Loir 2002:132)、その数は何万もあるとされ、人びとの生活に古くから根を下ろしてきたことがわかる。

数は非常に少ないながら、バリにおけるイスラーム社会においても上記のようにバリムスリムから崇拝され、信仰の拠り所となった聖人たちが存在した。聖人がバリムスリムのコミュニティ形成過程で果たした役割は大きく、バリムスリムたちの聖者崇敬は大きなものであったことが窺われる。しかしながら、アリフィンが残した原本や、その他の異本を参照すると、バリムスリムの崇敬の念に反して、無残とも言える仕方で聖人たちが殺害されていたことがわかるのである。次節では、殺害された聖人たちの物語について考察を行う。

4. 聖人譚での語り

ハーティフ (hātif : アラビア語で「ささやき」の意味)⁵⁸によりバリのイスラーム聖人たちをワリピトゥとして組織化しワリピトゥ廟を創造したアリフィンの著作、“*Sejarah Wujudnya Makam Sab’atul Aulia WALI PITU di BALI*” (2012) (「バリにおける7聖人の出現の歴史」)を原本とし、その後、墓守を中心としたムスリムたちが原本を元に著した各種の異本⁵⁹とを比較しながら、バリムスリムとしてのアイデンティティや主張の描き方を分析していく。なお、本論では3名の聖人の物語について言及する。彼ら3名の物語は、それ以外のものに比べて、とくにムスリムとヒンドゥーの文化的アイデンティティをめぐる葛藤を色濃く反映しているため、本章で取り上げるに値すると考えられるのである。

源の社)を持つことになり複合家族の場合は各家族のサンガークムランを持つ。建てた者が亡くなった場合も取り壊すことはない。以上からバリには一万以上、或いはそれ以上数の寺院が存在することになる。

⁵⁸ *Sejarah Wujudnya Makam Sab’atul Aulia WALI PITU di BALI*(バリにおける7聖人 Sab’atul Aulia の出現の歴史) (2012:26-27)によると、1992年(ヒジュラ暦1412年、ムハッラム月 Muharram)、夜の礼拝中、アリフィンはハーティフ (hātif) がジャワ語で微か(静か)に聞こえてきたという。ハーティフは段階的にアリフィンに伝えられ、4つのメッセージで示された(東海林2019)。

⁵⁹ 全ての異本がバリムスリムによって創造された訳ではない。「誰が書いた異本か」ということよりもバリムスリムの間に物語が広まりどのような意味を持つかという点に注目する。

4.1 聖人 Chabib Ali Bin Abu Bakar Bin Umar Bin Agil Al Khamid の聖人譚

原本

聖人 Chabib Ali Bin Abu Bakar Bin Umar Bin Agil Al Khamid（以下ハビーブ・アリ）は、Dewa Agung Jambe⁶⁰（以下ジャンベ）が当時クルンクンを統治していた頃、マレー語の教師⁶¹として働いていた。王宮のあるクルンクンとクサンバ間の往復は馬に乗っていた。ある日、ハビーブ・アリはクルンクンから戻る途中、友人たちと一緒に歩いていた王室の息子と道をすれ違ったが、ハビーブ・アリは下馬しなかったため呼び止められた。翌日、この事件は王に告げられ、ハビーブ・アリに再び皇太子に会わない別の道を使うよう命じた。そこで、ハビーブ・アリは、南の海岸線を使うことにした。クサンバ村に到着すると、彼は突然、鋭い武器を持つ見知らぬ何者かに襲われ、クサンバ村の一般墓地の西端に埋葬された。事件の翌日の夜、ハビーブ・アリの墓の上に火の玉の様な火が燃え上がり、その火の玉は彼を殺した加害者全員のところへ飛んでいき、誰ひとり生き残らなかった。ハビーブ・アリが所有するカラーマ(Karomah)⁶²（奇蹟）は、誰かがわいせつな行為を言ったり、行ったりすると、強風と怖い音が聞こえることである。(Ariffin 2012:36-38)。

原本では以上の通りハビーブ・アリの聖人譚が伝えられている。異本との比較のため、物語のプロット（筋）を確認しておく、次のように整理できるだろう。

- ・ ハビーブ・アリはムスリムでありながら、ヒンドゥーの王室で語学教師として重用されていた。
- ・ 王宮と自宅の往復に馬を用いていた。
- ・ ある日ハビーブ・アリは皇太子とすれ違うが、下馬しなかった（言うまでもないが、下馬することは相手に敬意を表することを意味する）。
- ・ 王はこのような事件を避けるため、別の道を使うよう命じた。
- ・ 別の道を使って自宅に帰る途中ハビーブ・アリは何者かに襲われ死亡した。

⁶⁰ Dewa Agung Jambe は 17 世紀末から 18 世紀初めまでクルンクン王国の王として在位した著名な王。

⁶¹ 当時、マレー語は、東南アジア島嶼部で広く商業と外交の共通語（リンガ・フランカ）としての用いられていたことを反映している。

⁶² イスラーム教ではコーランにアッラーが起こした奇蹟（miracle）についての記述があり、預言者たちに関する奇蹟を「ムウジザ」、聖者が起こす奇蹟を「カラーマ」と区別している。

- ・ 彼の死後、不思議な火の玉が墓から生じ、彼を襲った者を焼き殺した。

次に口頭伝承で微妙に変化した複数の異本での物語は以下のように伝えられている。

異本(1)

ハビブ・アリはマレー語の能力を持っているとして、当時クルンクンの王（ラジャ）であったジャンベはマレー語の教師としてハビブ・アリを任命した。当時ハビブ・アリはクルンクンのイスラーム村、ダワンサブ地区に住んでいた。王はクサンバクルンクンの往復用に白い馬を与えた。ある時、ハビブ・アリがクルンクンから戻る途中、友人達と一緒に歩いている皇太子と道で会った。皇太子はハビブ・アリの白い馬を止めたが（敬服するよう）、馬から降りなかった。翌日クルンクンの王は今後、皇太子と再会しないように、クサンバクルンクン間の代替ルートを見つけるよう命じた。ハビブ・アリはその後、クサンバ村の海岸沿いを通る別の道を模索した。クルンクンからクサンバに帰る途中、突然、鋭い武器を持った正体不明の男のグループに襲われた。その攻撃によりハビブ・アリは死亡した。彼の遺体は後にクサンバ村に埋葬された。埋葬した夜、目に見えない出来事があった。ハビブ・アリの墓の上に火が燃えていた。そしてハビブ・アリを殺害した者へと火の玉が飛んでいった。暴徒たちによって殺されたハビブ・アリを追悼して、白い馬に乗っている像が造られた (nv 2018)⁶³。

この異本でのプロットは、概ね原本のそれを踏襲していると言える。ただ、興味深い違いとして、馬の描き方が違っていることが挙げられる。ハビブ・アリが乗っていたのは「白い馬」であり、それがもともと王から与えられたものだったと言及されている。また、これに応じて、最後の部分でもハビブ・アリに由来する奇蹟への言及はなく、彼に対する追悼を祈念して白い馬に乗る姿の像が作られたと語られている。原本ではハビブ・アリを象徴する白馬をヒンドゥー彫刻家によって作らせた（2001年発刊の原本）とし、馬にまたがるハビブ・アリ像を両宗教間の寛容の証として言及しているのに対して違いが見られる。

⁶³ nv (2018) “Habib Ali Diangkat Raja Klungkung sebagai Guru Bahasa Melayu”. Nusa Bali.com. 21 May 2018. <https://www.nusabali.com/berita/31072/habib-ali-diangkat-raja-klungkung-sebagai-guru-bahasa-melayu> (最終アクセス 2023/10/1)

異本 (2)

ハビーブ・アリは、ジャンベ (17 世紀) のマレー語教師としてクルンクン王国によって任命された。王から信頼され、ブギスとの貿易における王国の秘書としても仕えた。彼はクサンバ村とクルンクン宮殿間の往復に馬を与えられた。ある日、クルンクンからの帰路、友人と一緒に歩いていたマンクブミという王室の息子の一人と道をすれ違った。ハビーブ・アリは乗っていた馬について尋ねられた。また彼は王の語学教師として王国で働いていること、そして彼が乗っていた馬は王の贈り物であると説明した。王室の息子は彼を馬から下ろし、敬意を表して頭を下げさせた。そうでなければ、それは罰せられるからだ。しかしハビーブ・アリはそれに応えなかった。翌日、ハビーブ・アリは宮殿で昨日の事件を王に報告し、馬を返した。しかし、王は拒否し、クサンバからクルンクン宮殿の道のりは遠いため、引き続き馬を使用するよう言った。王は彼に別の安全な道を使用するよう勧めた。宮殿からの自宅への帰り道は安全だと思っていた南海岸線を通った。しかし、クサンバ村に到着すると、武装集団に虐殺され、彼の遺体はその日、村の人びとによってクサンバのイスラーム墓地の西端にすぐに埋葬された。埋葬後の夜、激動の出来事 (カラマ) があった。ハビーブ・アリの墓から炎が舞い上がり、その炎は武装集団全員を焼死させた。クサンバ村の長老である KH Abdul Majid 氏によると、これまでは墓の方向から強風やひどい音が頻繁に起きていたが、それはクサンバ村で、同じようなことをした人々に対する警告と教えだという (Achmat 2014)⁶⁴。

ここでも全般的なプロットは原本を概ね踏襲しているが、いくつかの点で記述に興味深い相違が見られる。ひとつは、ハビーブ・アリはたんに語学教師だったのではなく、王の秘書として仕えるほど王からの信頼が厚かったという点である。また、異本 (1) に続いて、馬がもともと王から与えられたものだったことへの言及もある。そして、皇太子がハビーブ・アリに下馬するよう命じたが彼が応じなかったことへの言及があり、彼の存在と王室の関係者とのあいだに人間関係上の対立があったことが仄めかされている。

異本 (3)

⁶⁴ Achmad Suchaimi (2014) "MAKAM KERAMAT "WALIPITU" KUSAMBA BALI" Achmad Suchaimi BLOG. 26 Jul 2014. <http://achmad-suchaimi-sememi.blogspot.com/> (最終アクセス 2023/10/1)

ハビブ・アリは、当時のクルンクン国王であるジャンベのマレー語の教師だった。王は彼にクサンバとクルンクンの往復のために使うよう馬を与えた。ある日、ハビブ・アリがクルンクンからの帰宅途中、クサンバ村で見知らぬグループに襲われた。馬に乗り続けたが最後には血まみれで地面にひざまずいた。アハビブ・アリの遺体はクサンバの墓地の西端に埋葬された。殺害された翌日の夜、ハビブ・アリの墓の上に火が舞い上がり爆発した。炎は火の玉のように転がり、殺人者を追いかけた。犯人らが隠れているところに火の玉は飛んでいき 1 人ずつ燃やし続けた。殺人犯は誰も残っていなかった (KUMORO 2016)⁶⁵。



図.14 白馬に乗った聖人ハビブ・アリ像
(筆者撮影)



図.15 聖廟内観
(筆者撮影)

異本 (3) では、他の異本と同様に馬が王から与えられたものだったことへの言及はあるが、ハビブ・アリ自宅に戻る途中で皇太子に出会ったとの記述がない。その代わり (と
言うべきかどうか判断は分かれるかもしれないが)、彼が襲撃された場面の記述はより残酷なものになっている。血まみれで地面にひざまずいた様子や、逆に、彼の墓から炎が上がり、彼ら一人一人を燃やし続けたことが述べられている。原本に比べて暴力の記述が生々しいのである。

⁶⁵ KUMORO (2016) “Keramat Kusumba, Klungkung (Habib Ali bin Abu Bakar al-Hamid)”. MEDIUM.Sep 20 2016,<https://medium.com/@kumoro/keramat-kusumba-klungkung-habib-ali-bin-abu-bakar-al-hamid-7b60bef4441e>. (最終アクセス 2023/10/1)

4.2 聖人 Pangeran Mas Sepuh の聖人譚

原本

墓守によると Pangeran Mas Sepuh (スプー) はイスラームの名前 Syeh Achmad Chamdun Choirussoleh をもつ王子であるという。彼はブランバンガン (ジャワ)⁶⁶ 出身の母とメングウィ国王ジャンベの息子である。彼の母親はイスラーム教徒の女性であり、スプーはブランガンで母親の元、イスラームの環境で育ち、教育を受けた。やがて大人になりスプーは母親に自分の父親が誰であるかを尋ねた。父親が誰であるかを知った後、バリ、メングウィ王国の王である父親に会いに行く許可を求めた。母親は気重だったが決心し、父親のいるメングウィへ行くことを許可した。その際、メングウィの家宝の短剣 (keris) を持たせた。スプーは父親とメングウィで会うことが出来たのだが、そこでお互いの見解に相違 (誤解) が生じた。スプーはブランガンに戻ろうとセセ海岸⁶⁷に着いたとき突然、武装集団に襲われ、戦いに発展した。戦いの末、最後にスプーは母親から贈られた短剣を取り出し、振り上げた瞬間、奇妙なことが起こった。彼を攻撃した人々は突然動かなくなり像のように固まったのだ。最終的にスプーは彼を襲った犯人達を寛容な心で許し、襲撃犯もスプーに謝罪をした。事件後、しばらくして、スプーは死亡し、バリ州バドゥン県メングウィ郡ムンゲー村のセセ海岸に埋葬され、“KERAMAT PANTAI SESEH” (聖地セセ海岸) として有名になった(Ariffin 2012:27-299)。

ここでも、異本との比較に備えて原本のプロットを確認しておく。以下のポイントが原本には含まれている。

- ・ スプーは、ムスリムの母とヒンドゥーの王の間に生まれた。
- ・ しかし母親の元、ムスリムとして育てられた。
- ・ 大人になったスプーは自己の出自について知り、父親に会いに行く。
- ・ 母親は決心して息子に剣を持たせ送り出した。
- ・ スプーは父親に会ったものの両者には誤解が生じてしまう。
- ・ 面会後の帰路でスプーは何者かに襲われる。

⁶⁶ ブランバンガンはジャワの最東に位置し、バリ海を目の前に臨む。現在の名称はバニユワング。

⁶⁷ セセ海岸に行ったのは、海上を歩いてジャワのブランバンガンへ戻ろうとしたため、セセ海岸へ行ったものと解釈できる。海上歩行については異本の内容も参照。

- ・ しかし母親から贈られた短剣が奇蹟を起こし、襲撃者は固まった。
- ・ スプーと襲撃者たちは和解し、スプーは埋葬され聖人となった。

異本での物語は、以下の通りである。

異本 (A)

Pangeran Mas Sepuh はヒンドゥー教であるメングウィ王 1 世の息子であり、彼の母親はイスラーム教徒であるブランバンガン（東ジャワ）出身である。子供の頃、彼は父親から離れ、ブランバンガンで母親に育てられた。大人になり彼は母親に父親について尋ねた。自分の本当のアイデンティティを知った後、彼は母親に自分の本当の父親に会い、奉仕するつもりであった。当初、母親は反対したが、ボディガードを自身の王室の家臣の何人かを連れて行かせ、メングウィ王国の家宝である短剣 (keris) を持たせ、バリに行くことを許可した。

しかし父親に会った時、互いに誤解が生じた。家に帰る途中、セセ海岸で正体不明の武装集団に攻撃された。戦闘は避けられず、両側からの襲撃に、スプーは家宝の短剣を引き出し、振り上げた時、剣の先端から光が放たれた。武装集団は突然麻痺し、黙ってひざまずいた。それを見たスプーは「なぜあなたたちは私を攻撃してきたのですか。私は何か過ちを犯したというのですか」と尋ねたが、彼らは答えなかった。彼らの着衣は明らかに王室関係者であった。最終的に襲撃犯たちは、スプーに敬礼した。事件後まもなく、スプーは亡くなり、セセ海岸に葬られた (KUMORO 2016)⁶⁸。

異本 (A) は以上のように記している。大筋では原本のプロットを踏襲しているが、細部に見逃せない差異があることが見て取れるだろう。まず、ムスリムである母がスプーに贈った短剣が引き起こした奇蹟がより劇的に描かれている。剣が光を放つとともに、スプーを襲った者たちはその光を見て黙ってひざまずいたという。また、襲撃者たちが王室の関係者すなわちヒンドゥー側の人々であったことが、原本とは違ってここでは明示されているのである。

⁶⁸ KUMORO (2016) “Keramat Kusumba, Klungkung (Habib Ali bin Abu Bakar al-Hamid)”. MEDIUM Sep. 20.2016. <https://medium.com/@kumoro/keramat-kusumba-klungkung-habib-ali-bin-abu-bakar-al-hamid-7b60bef4441e> (最終アクセス 2023/10/1)

異本 (B)

スプーは父親に会ったが、誤解が生じた。彼は自分に起こったことを母親に知らせるために母親の元へ（ブランバンガン）戻ることを決意した。しかしセセ海岸へ向かう途中に正体不明の武装集団に襲われた。そこで避けられない戦いが起こった。スプーは、彼の短剣を取り出し、持ち上げた。すると明るい光が先端ら飛び出した。武装集団は突然攻撃できなくなりひざまずいて黙っていた。服装からも分かるように、襲撃者は明らかに王室関係者であった。スプーは精神的にそれを認識し、剣を懐に戻し彼は旅を続けた。

アラーがスプーに与えたいくつかの奇蹟の 1 つは水上歩行である。この力が、メングウィ王である父親の嫉妬を引き起こすことになった。ある日、スプーは王族の隠れ家の場所であるメングウィのタマン・アユンに行くように言われた。タマン・アユンとは、湖と美しい庭園に囲まれた建物である。そこでスプーは湖の上を歩き、蓮の上にあぐらをかいて座った。これを見た看守が宮殿で騒ぎを引き起こしたのだ。スプーのもう 1 つの奇蹟はさまざまな病気を治すことだ。多くのシャーマンが彼に癒しの知識を教えてほしいと頼みにきた。

メングウィの軍勢はスプーがジャワのブランバンガンからバリまで海上を歩くのを目撃していたのだ。彼は海のうねりと波の間を静かに歩いていた (Agung G.A 2015)。

異本 (B)では、スプーの出自を含め、父親と出会う以前の物語については省略されている。むしろ、剣が起こした奇蹟や水上歩行の奇蹟、さらには病気治しの奇蹟などが原本よりもずっと詳しく語られている。注目すべきなのは、彼の見せた水上歩行の奇蹟がヒンドゥーの王であった父親の嫉妬を呼び、それが結果的に彼を襲わせる遠因になったことが仄めかされている点である。この異本でも、原本とは違ってスプーを襲撃したのが王室関係者だったことは明示されている。原本はスプーと父親のあいだにあったすれ違いについて多くを語っていないが、異本 (B) はまさにそのすれ違いがスプーの示した奇蹟にあったことが語られている。深読みするなら、彼がアラーに選ばれた聖人であったことが父親との関係を決定的に違えさせたと言っているようにも受け取れる。



図.16 聖人に供えた水をマントラにより
薬にする司祭 (筆者撮影)



図.17 セセ海岸のスプーの聖廟
(筆者撮影)

原本、異本ともに、父親との間に起きた口論の原因には言及していない。しかしそのことが原因で何者かに殺害されたことが示唆されている。異本では、スプーは襲撃犯が何者か、または誰の指示で自分を殺そうとしているかを分った上で、襲撃犯を寛恕していることが描かれている。

4.3 聖人 Dewi Khodijah⁶⁹の聖人譚

原本

Dewi Khodijah (以下コディジャ) は、プメクタンの王、Cokordo III (チョコレートダ 3 世) の妹であり、イスラームに改宗する前の元の名は Ratu Ayu Anak Agung Rai (アユ) であった。

ある日、中部ジャワのマタラム出身の軍高官である Pangeran Raden Sosrodiningrat (以下、ソスロディニングラット) がロンボク島⁷⁰に向かう途中、

⁶⁹ アラブ語の女性名ハディージャ (ムハンマドの妻の一人) にあたる名である。

⁷⁰ ロンボク島はバリ島の東隣に位置する島である。

チョコルダ三世の支配領域を通った。チョコルダ 3 世はソスロディニングラットが敵国のスパイであることし、彼を逮捕させた。しかしスパイではないことが判明し、無罪となり解放した。その後チョコルダ 3 世の要請によりソスロディニングラットはチョコルダの戦争を助けることに同意した。彼の働きによってチョコルダは勝利を収め、その褒美として妹アユと結婚させた。アユはイスラーム教に改宗し、名前をデウィ・コディジャに変えた。しばらくして彼女の夫が死亡し、デンパサールの墓地に埋葬されたが、デウィ・コディジャはイスラーム教を信仰し続けた。ある日、彼女は礼拝していたとき、彼女は邪悪なことを企んでいる魔女レヤック (Leyak)⁷¹ (レヤックはバリではとても恐れられている魔物として有名) だと解釈された。さらに Takbiratul Ihrom Allahhu Akbar (訳注: Takbiratul Ihrom は祈りの始まりを意味する言葉で、Allahhu Akbar は「アッラーは偉大なり」の意味) とコディジャが唱えたところ、Wakeber⁷² と言っていると勘違いされた (Wakeber はバリ語で「飛ぶ」の意味)。すぐに宮殿に白いローブ⁷³を着たレヤックがいるとすぐに報告された。チョコルダは警備員にコディジャがサジダ⁷³の間に、槍を背中に突き刺すよう命じた。すると傷から明るい青みがかかった光が部屋の壁や屋根を貫通し、宮殿の上の空を照らした。この奇蹟 (カラーマ) を見たチョコルダは、妹は無実であったことに気づき、チョコルダは後悔の念に襲われた。2 つ目の奇蹟は、コディジャが埋葬されようとしていたときに起った。王は死んだ妹をヒンドゥーの儀礼で行おうとしたが、コディジャの遺体に突き刺さった槍は、取り除くことができず、うつ伏せの状態のままであった。チョコルダはイスラームの慣習法に従って彼女を埋葬 (土葬) するように何人かのイスラーム教徒を呼び、動かそうとしたがコディジャは敬虔なサジダの姿勢を依然として保ったままであった。そこで額を下にし、背中に槍が刺さったままの状態に埋葬された。槍は現在では木となり墓から生えあがり屋根を貫通している。(Ariffin 2012:30-32)

⁷¹ レヤックとは悪霊または浮遊霊、黒呪術を使う呪術師を指す。病気や災いの原因がレヤックにあると信じるバリヒンドゥーは、レヤックを現代においても恐れている。

⁷² おそらく女性が礼拝の際に着用するトゥルコン (礼拝の時に頭から全身を覆う真っ白なガウン風の着衣) のことと察する。

⁷³ サジダ *sujūd* はイスラームにおける礼拝姿勢の一つ。額を地に付ける平伏叩頭姿勢 (土下座のような姿勢)。

先のスプーの物語と同様に、ここでもヒンドゥーとしてのアイデンティティとムスリムとしてのアイデンティティとが葛藤を生じさせる展開になっている。とくに「アユ」という名前が「コディジャ」となり、コディジャのまま埋葬された点が印象的である。主なプロットは以下のように抽出できるだろう。

- ・ アユはヒンドゥーの王チョコルダの妹として生まれた。
- ・ ジャワ出身のムスリムの軍人が戦争で王族に貢献した。
- ・ アユは軍人のもとに嫁ぎ、改宗してムスリムとなり、名前をコディジャに変えた。
- ・ 夫が死亡してコディジャは未亡人となったが、イスラーム教への信仰を持ちつづけた。
- ・ ある日礼拝中にコディジャは魔女レヤックと間違えられた。
- ・ 魔女に間違えられたコディジャはチョコルダの使いによって槍で刺され殺された。
- ・ コディジャの身体は光を放ち、チョコルダは彼女が無実であることを悟った。
- ・ ヒンドゥー式に埋葬されそうになるがコディジャの身体は動かず、イスラーム式に土葬するしかなかった。
- ・ コディジャが眠る墓には槍が木になって今も大きく繁っている。

異本での物語は以下のように記されている。

異本 (i)

バリ島にイスラーム教に改宗した王の王女がいた。その美しい皇太子妃は、**Gusti Ayu Made Rai** (以下グスティ・アユ) という名前のペメクタン王の娘である。物語は、10 代の頃にアユを襲った病気から始まる。彼女は黄疸 (肝臓) を何年も患っていたが回復しなかった。ペメクタン王はついに懸賞をかけ治療できる者を募った。アユの病気を治すことができた者は養子としてアユと結婚できるとした。このことはジョグジャカルタの学者にも広まった。聖職者は、彼女を治療するために、マドゥーラ島・バランカンから **Cakraningrat IV** (チャクラニングラット王子 4 世) を召喚した。

「彼らは出会った時、恋に落ちた」と、墓守の **Jro Mangku I Made Puger** はそう言った。要するに、王子はアユを癒すことに成功し、二人は結婚したのだ。結婚後、チャクラニングラット 4 世は、妻になったアユとバランカンに戻った。バランカンで、新郎新婦の 2 人はイスラームの結婚をし、アユはイスラーム改宗者となった。彼女の名前は **Raden Ayu Siti Khotijah**、別名 **Raden Ayu** (以下ラデン・アユ)

に変わった。ラデン・アユは毎日の5回のサラート（礼拝）も熱心に行った。ある日、彼女は両親が恋しくなりバリに帰る許可を求めた。夫はそれを許可し、家宝を渡した。しかし混乱はバリに到着すると起きた。ラデン・アユはヒンドゥー教の寺院でイスラームの礼拝（日没の礼拝 *magrib*）を行った。それを見た王室の家臣はペメクタン王に報告した。父親でもあった王は怒り、ラデン・アユを殺す命令を出した。しかしラデン・アユは予感していた。鋭い武器で殺されないというメッセージを残した。代わりに、キンマの葉と *Tri Datu*（訳注：白黒赤の三色の糸で作られたミサンガのようなもの）で結んだ *cucuk konde*（訳注：かんざしのようなもの）を示し、「私の左胸へかんざしを投げてください。私が死んだとき、体からは煙が出ます。もし煙が臭い場合は、私の死体は、どこへなり埋めてください。しかしもし、煙が良いにおいがした場合は、聖なる地にしてください」と、ラデン・アユは言った。かんざしが胸に差し込まれた後、ラデン・アユの体から煙と芳香が立ちこめた。さらに、遺骨が埋葬された後、墓の真ん中に50センチメートルの木の苗を植えた。「当時の世話人だった祖父母は、墓の真ん中の木がよく育つように、ラデン・アユとささやきました。するとその木は彼女の髪から生えたのです。この墓を通してアッラーは巡礼をする人々に奇跡を与えます」と、墓守は言った。現在、墓の木は成長を続け「髪の木」と名付けられた。毎日、イスラーム教徒は、ラデン・アユの墓を訪問する。ラマダンの間はとくに賑わう⁷⁴。

以上のように、異本 (i) は物語のプロットが原本とは大きく異なっている。第一に、アユは病気を患っており、その病気を癒すことができたのはバリ島外から来たムスリムの王子だったことにされている。結婚を機に改宗してムスリムとなりコディジャと名乗るようになった点は原本と同じだが、結婚までの経緯が大きく異なる。また、殺された経緯がムスリムとヒンドゥーの葛藤を反映する内容に変更されている点も注目に値する。この異本では、コディジャはいわばホームシックになってバリに帰ったものの、ヒンドゥー寺院 (*pura*) でムスリムの礼拝（サラート）を行なったことになっている。また、死の直前、3色の糸 *Tri Datu* とキンマの葉で結ばれたかんざしを自らの胸へ刺す内容となっている。3色の糸 *Tri Datu* とはヒンドゥー哲学に基づくものである。奇蹟をめぐる末尾部分も原本とは異なっており、光ではなく香が奇蹟を媒介し、槍ではなく髪の手が、彼女の墓の上に繁る木

⁷⁴ “Putri Mahkota Bali Peluk Islam” Media Indonesia. 07 Juni 2016.

<https://mediaindonesia.com/read/detail/49308-putri-mahkota-bali-peluk-islam> (最終アクセス 2020/11/03)

の源泉とされている。

異本 (ii)

ある夜、コディジャがイスラームの礼拝中、“Allahu Akbar”（「アッラーは偉大なり」）と唱えていたところ、宮殿の家臣は“Makeber”（バリ語で「飛ぶ」の意味）と聞き間違えた。それは黒魔術の実行であると解釈され、すぐに王に伝えられた。王はコディジャを殺すよう家臣に命じた。彼女の背中に刺された槍から鮮明な血が高く吹き上がり、明るい青みを帯びた光となり、パメクタン宮殿全体を照らし出し、屋根を突き抜けた。さらにその光はデンパサールの街全体を照らした。彼女が黒魔術師ではないことが判明されたとき、悲鳴のように makebar と 3 回響き渡った。彼女は“ALLAHU AKBAR”（「アッラーは偉大なり！」）と叫んでいたのだ (Budi 2018)⁷⁵



図. 18 屋根を突き破る墓（出典：Budi⁷⁶）

異本 (ii) は原本をほぼ縮約した内容になっている。コディジャと王との関係は明示されていないが、いずれにせよ、イスラーム式の礼拝を行なっている姿が魔術の実践であると勘違いされ、コディジャは殺されるのである。しかし彼女の身体はその無罪を証明するかのように強い光を放っている。また、光の奇蹟は「ALLAHU AKBAR（アッラーは偉大なり）」という響きを伴っており、彼女のムスリムとしてのアイデンティティを支持する内

⁷⁵ Budi (2018) “Berwisata Ziarah dan Berdoa Makam Keramat Pamecutan Dewi Khodijah” LADUNI.ID 2 Juli, 2018 .<https://www.laduni.id/post/read/40826/berwisata-ziarah-dan-berdoa-makam-keramat-pamecutan-dewi-khodijah>. (最終アクセス 2020/08/08)

⁷⁶ 同上

容となっている。

5. 異本における叙述にみられる特徴

以上、原書と異本における聖人の物語をみてきた。聖人に関する物語は、様々に語られているが、聖人がどのようにバリムスリムから崇拝されていたのか、また生前バリムスリムたちとどのように接していたのか、という点に関しては、ほとんど語られていない。史実に関する議論はできないが、一方で、原書と異本とのあいだに、ストーリー展開などの点で一定の共通性も見られる。「史実」と考えられないとしても、人々が信じる物語として一種の「原型（プロトタイプ）」のようなものは見て取れる。

以下、物語の描かれかたを今一度整理し、語りの意味を分析したうえで、彼らの主張を読み解いていく。

・聖人ハビーブ・アリ

ハビーブ・アリの異本によると、ハビーブ・アリは王に仕え、その働きが認められ褒美として白馬が与えられた。白馬は他の馬のよりその色から稀であるとして世界中のさまざまな文化の神話において特別な意義を持っている。つまり、異本ではハビーブ・アリは白馬を与えられるに値するほど、その能力を王によって高く認められていたとの趣旨が強調されている。王に認められるほどに仕えていたからこそ富と権力の象徴としての白馬を与えられたのだが、そのことも相まって、ムスリムである者が王に認められることはバリヒンドゥーには許しがたかったのではないかと解釈できる。そのことは、ハビーブ・アリがヒンドゥーからの嫉妬を感じたため馬を王に返還しようとしている語りから読み取ることが出来る（異本2）。

また、死後作られたハビーブ・アリ像について、原本（2001年版）では、「バリヒンドゥーの彫刻家」によって作られたハビーブ・アリ白馬像を両宗教間の寛容の証として言及している。しかし一方で、異本では聖人の死の悲しみを追悼した像としている。ムスリム側から見れば、単に両宗教の寛容であるだけでなく、ハビーブ・アリはヒンドゥーによる暴力や誤解の犠牲者であると事態が受け止められていることが示唆される。

またハビーブ・アリの持つ奇蹟は不道德な行為を行うものに対し、強風と恐ろしい声が聞こえることであるという。原本ではそのことを、いわば寓話的に記している。しかし異本では、それが今でも現実に生じるかのように記されている。墓守（Haji Mugeni 氏）は、

現在でもハビブ・アリのカラーマが発生することがあると言い、たとえば、聖なる墓を冒瀆するような行為をしたならば強風や超自然的な音が発生するとして、常に倫理とマナーを維持することを説いている (nv 2018)⁷⁷。死後もなお、墓を通じて、ハビブ・アリの超人性や神性、またはイスラームの強いアイデンティティが示されていることを主張しているのだ。

・聖人スプー

スプーは、ムスリムの母親のもとで育てられるが、ヒンドゥーに連なる自らの出自を知り、父親に会いに行く。しかし異本が強調するところによると、スプーの見せた水上歩行の奇蹟がヒンドゥーの王であった父親の嫉妬を呼び (異本 B)、それが結果的に彼を襲わせる遠因になったことが仄めかされている。この点に関連して、Quinn (2012 : 6) は 2010 年 12 月 10 日に当時の墓守 (Made Artana 氏) との個人的な会話の中で、イスラームとヒンドゥーにおける宗教的意見の相違があり、父親の態度が急変したと墓守は示唆したと述べている。したがって、異本は、スプーが父親によってヒンドゥーに戻るよう圧力をかけられたと主張していると理解できるであろう。だが、スプーはムスリムとしてのアイデンティティを守り、かつ、自らを襲撃したヒンドゥー側の王室関係者を赦すという聖人らしいあり方を示している。このことから父親のヒンドゥーの権威を尊重しながらもイスラームの寛容性を強調していることが分かる。

なお、この聖人譚における剣の役割には興味深いものがある。父親に会いに行くことを決意したスプーに対し、母親は短剣 (keris) を託している。インドネシア (特にジャワ) における短剣⁷⁸は、単なる武器ではなく、神の恩恵をもたらす短剣⁷⁹であり、プサカ pusaka (家宝) として大変尊ばれているものである。その家宝としての短剣が、襲われたスプーの身を守るとともに、襲撃者であるヒンドゥー側との和解を導いた。この物語にお

⁷⁷ nv (2018) “Habib Ali Diangkat Raja Klungkung sebagai Guru Bahasa Melayu”. Nusa Bali.com. 21 May 2018.

<https://www.nusabali.com/berita/31072/habib-ali-diangkat-raja-klungkung-sebagai-guru-bahasa-melayu> (最終アクセス 2023/10/1)

⁷⁸ 2005 年にユネスコの世界無形遺産に指定された。単なる「武器」ではなく、人の運命をも左右する神秘的な剣であるとされており、先祖代々家宝として尊ばれ、供物を捧げる。ジャワ人にとって大変重要な意味を持つものである。

⁷⁹ 両刃であり、蛇のように蛇行した形状をしている。その曲がり (カーブ) は 1. 3. 5. 7...29 と奇数の数になるように作られ、その数にも意味を持つ。例えば 3 曲がりには、希望・成功の象徴、5 曲がりには、愛される人になる、というように持ち主の願いや希望が込められている。

ける剣は、象徴的にムスリムとヒンドゥーの和解を導くような役割を果たしているように見えるのである。

・聖人コディジャ

コディジャは黒魔術師レヤック (Leyak) だと疑われ、礼拝中に残酷に殺された。死後もサラートの体勢 (サジダの体勢) を崩さずイスラームとしての敬虔さを主張していることをイスラームの強いアイデンティティだとして繰り返しそのエピソードが様々な異本で語られている。

まず、第一に注目したいのが異本 (i) における結婚の経緯の語り直しである。この異本に酷似する話が、ジャワの歴史書 “Babad Tanah jawi” (「ジャワ国縁記」) の中に書かれているのである。ジャワ国縁記の内容は、誰にも治すことができなかった娘の病を治してくれたイスラーム聖者 (Syeh Maulana Isak) に、その父であるブランバンガン (東ジャワ) の国王が彼を娘と結婚させた (大木 1996 : 353) というものである。ジャワにおける聖人の伝承がバリでの聖人譚の異本において、ワリソンゴを代表する聖人たちの超人性になぞらえて異本が創造されていると解釈できる。つまり異本において、コディジャはワリソンゴにより強く関連づけられ「聖人」らしさを増した状態で描写されていると言える。

第二に、バリにはウサダ (usada) というヒンドゥー伝統の治療法があるのだが、ウサダに関する文書 “*Tutur Wekasing Majapahit : Usada Kacacar*” (「マジャパヒトの終幕に関する秘密の、神秘の知識：天然痘の処方」) では、天然痘を撃退するマントラ (呪文) の中に「アッラー」「イスラーム聖者」「称号」「聖地の名前」といったイスラーム的要素の用語が登場する (大木 1996)。このことからバリヒンドゥーは、イスラーム化を拒んではいたものの、病を治すイスラームの神秘性を意識し、その力を借りようとしていたことが分かる。スプーの異本でも彼の示した病気治しの奇蹟が強調されていたが、それと同じ構造がここでも見て取れる。スプーの異本ともども、ヒンドゥー側に深く受容されているイスラーム的要素が強調されていることが窺える。

第三に、聖人コディジャは殺される間際、Tri Datu を示していることから重要な意味が読み取れる (異本 i)。原本では、コディジャが槍で刺され、その体から強い光が放たれると記述されている。しかし異本では、彼女の左胸に Tri Datu で編まれたかんざしが投げ込まれ、煙と芳香が立ち込める。Tri Datu⁸⁰とは3色 (赤・黒・白) の糸で編まれた、い

⁸⁰ 現在でもヒンドゥー教徒には大変身近なもので、現在ではミサンガのような形になっており (図.19) 多くのヒンドゥーがお守りとして身につけている。儀礼に行くと司祭によって右手首に結んでもらえる。

わばヒンドゥー教徒にとっての「お守り」である（図.19）。赤色は創造をもたらすブラウマ神の「誕生」、黒色は維持をもたらすヴィシュヌ神の「繁栄」、白色は破壊をつかさどるシヴァ神「帰来・変容」を象徴するものであり、三神一体の「トリムルティ」を意味するものである。Tri Datu を身につけることでヒンドゥーの三神に守られ、常に心の平和と感謝の祈りを忘れないようにする役割や意味をもつものである。結婚後、イスラームに改宗した彼女がこのようなヒンドゥー神からの加護や庇護を得ようとしているのは、一見するとムスリムとしての彼女のアイデンティティを裏切っているかのように見える。だが、異本がそもそもイスラーム聖人としてのコディジャについて語るものであることを考えるなら、このような解釈は当たらないだろう。むしろ、彼女はムスリムとしてのアイデンティティを保ちながらも、自らの出自であるヒンドゥーの文化を深く自らの身に引き受けつつ、ムスリムとヒンドゥーの調和を身をもって示したと理解すべきである。



図. 19 現代での Tri Datu
(筆者撮影)

6. ナラティヴが意味するもの

6.1. 「語り」と「現実」

本章では三つの聖人譚を取り上げたが、どの聖人の場合も、ヒンドゥーとの対立的な背景のもとで殺されていた。だが、いずれの場合も殺害した主体についての明示的な言及が見られず、いわば「加害者」としてヒンドゥー側を描くことはなされていない。そういった叙述の背景には、アリフィンによるワリピトゥ創造の目的があるように思われる。この

点は、彼の著作⁸¹において「バリにおけるイスラームの寛容と文化変容」“*Toleransi dan akulturasi Islam di Bali*”ということが随所で繰り返されていることから推測できる。その具体的な内容は「バリ島のイスラーム教徒は、バリ人と常に団結し協力し、そして敬意を払って生活している。我々は多数派コミュニティの中で寛容である」というものである。つまり彼はバリヒンドゥー社会と衝突の無いよう寛容さを主張しつつ、穏健な広めかたでワリピトゥ廟を創造する目的があったのであろう⁸²。そのため、アリフィンによる原本では、寛容性や多様性または共存ということを強調した語りになり、聖人の死について、またはヒンドゥーの暴力といったことには力点が置かれていないのである。

これに対して、異本では、聖人たちがマジョリティであるヒンドゥーと深い関わりをもちながらもマイノリティであるイスラームとしてのアイデンティティを気高く保ちつつ死んでいったこと、また、彼らの死がヒンドゥー側の暴力による非業の死であったことを伝えている。つまり、バリ国家やマジョリティの権威に対して貢献や奉仕をしていたにも関わらず、侮辱的な殺され方をされたこと、そしてその無念さや理不尽さの思いが読み取れるのである。ヒンドゥーの不当とも思われる行為を受け入れ、死んでいったモチーフが描かれている点は三人の異本に共通である。さらに、死をもってイスラームの永劫性や寛容性、アイデンティティを固持している、という主張からは殉教であるということも読み取れるだろう。原本における内容が寛容性を保持するよう教示的である一方、異本においては、倫理に外れた行動をすることの愚劣さや暴力に対し、聖人のもつ奇蹟（カラーマ）によってそれらを復讐している点で、イスラームの信仰の優位性を強調している。バリムスリムというエスニシティをその構成員たちが想起するよう、奇蹟と行動規範でもって示しているのだ。それはイスラームとしての「規律・規範」、「アイデンティティ」、「ヒンドゥーの誤った認識」をバリ現代社会に象って異本という物語を用いて描かれている。端的に言って、マイノリティであるバリムスリムが現在のバリ社会をどう見ているか、またそこでどのように生きることを理想としているか、という点について、聖人に託して具体的な表現を与えたものが異本であるといえよう。マジョリティへの同化を求め、異教徒や異文化を排除しようとする現在のバリヒンドゥー社会の圧力と、過去の聖人が被ってきたヒンドゥーによる暴力は、その内容こそ違うものの構造には相似性があると思われる。

Quinn (2012 : 6) は、自身の論考で“Tailoring Stories to Problematic Reality”と章立てし、

⁸¹ “*Sejarah Wujudnya Makam Sab’atul Aulia WALI PITU di BALI*” (2012) (「バリにおける7聖人の出現の歴史」)

⁸² 東海林 (2019)

バリヒンドゥーがマジョリティの中でバリムスリムがマイノリティとして経験している立場を反映しているようだ、と言及している。これらをより具体的に分析すると、(1) マイノリティとしてバリ社会でヒンドゥーを尊重しなければならない思いと、(2) イスラームとしてのアイデンティティを保持したいという思いは対立しあう。また、(3) 寛容であるべきという思いがある一方、(4) 暴力や不正は看過できないという思いが対立しあう。これらの対立する思いは現代バリ社会で生きるうえで常にバリムスリムがジレンマを感じていながらもバランスを維持しているという感情と相似的なものではないだろうか(図.20)。この4つの思い(上記(1)から(4))を全て満たすことはできないが、バリヒンドゥー社会で生きるうえでは欠かせない要素でもある。三人の聖人の中でも、とくにコディジャの物語(異本 i)には、これらのチーフがすべて明確に示されている。彼女はイスラーム教徒として熱心に信仰し、死後もサジダの姿勢を崩さなかったことなどからは、イスラームの強いアイデンティティが読み取れる。しかし同時に Tri Datu をあしらったかんざしを身につけていることから、ヒンドゥーの文化も受け入れていたことがわかる。一方で、死を予感した彼女は、ヒンドゥーの権威に抗うことなく死を受け入れるが、ヒンドゥーの神々を象徴するかんざしを使い自らの潔白をヒンドゥーたちに主張した。

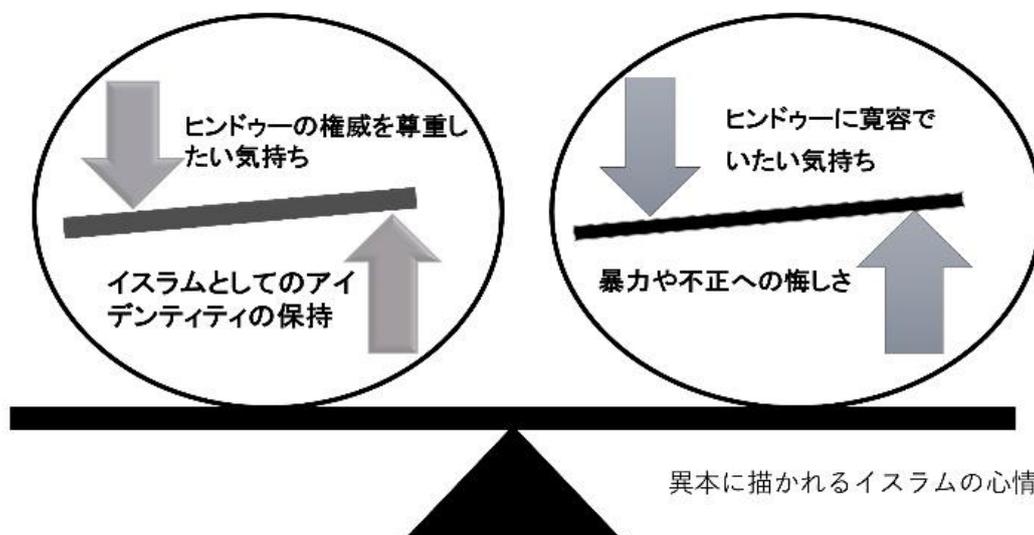


図.20 対立とバランスの維持(筆者作成)

イスラームのパースペクティヴでの描かれた異本は、これら4つの思いの中できわどいバランスを保ちながら、ヒンドゥーと向き合いつつもイスラームのアイデンティティを失うことなく生きてきた、または生きていくしかない、との思いを表現している。原本は、ヒンドゥーによる暴力を明示することを避け、聖人の起こした奇跡を寓話として提示する側面が強いものであった。異本はこれに対して、現実のバリ社会を生きるムスリムのアイデンティティを再確認する方向で細部を変えていったのではないだろうか。同様に Quinn (2012)も聖人の伝承の変化に着目しており、バリヒンドゥーに寛容な精神と犠牲の間を歩んでいかなければならないという微妙な線引き、そしてマイノリティとして直面している圧力とジレンマを表現するために、聖人の伝承を変化させそして複数の語り塗り替えてきたと述べている。

6.2. 二種のナラティヴ：「ドミナント・ストーリー」と「オルタナティヴ・ストーリー」

本章では、イスラーム指導者アリフィンが書いた語りを原本とし、それをもとにムスリムたちが創造していったものを異本とした。これら原本と異本という2種の語りは、ナラティヴ分析における「ドミナント・ストーリー」と「オルタナティヴ・ストーリー」の概念を用いて分析することができる（ホワイと&エプストン1992）。ドミナント・ストーリーとは、ある状況を支配している物語（野口 2009）、つまり自明の前提とされ疑うことのできない語りを指し、一方オルタナティヴ・ストーリーとは、疑うことの出来なかった物語（ドミナント・ストーリー）を疑い、状況の変化にともないその「代案」となって表出するものを指す。オルタナティヴ・ストーリーには、状況の変化に対応して語りを書き換えることで、語り手のアイデンティティの再構築を促す機能がある。

本章の文脈に置き換えて言うと、イスラーム指導者アリフィンの語り（原本）は、一般的にその通りに受け入れられている物語——寛容性や多様性または共存ということを強調した語り——であり、ドミナント・ストーリーに該当する。異本は、2010年頃から、その物語に合わない新たな認知や体験などにより、原本の代案としての物語——イスラームのアイデンティティの強調・再確認、実践の優位性を強調した語り——として生じてきたオルタナティヴ・ストーリーである。指導者アリフィンが残したドミナント・ストーリー＝原本、を少し変え、代替のナラティヴ＝異本、を創造することで、異本の担い手である現代のバリムスリムのあいだで新たな意味付けを行い、また新たな価値を生み出すことになる。それは社会における問題への向き合いかたへの変容や、イスラームアイデンティティの

再構築をもたらす。その結果として今後、ヒンドゥーとの共存関係の方向性として、また未来への展望として、自分達バリムスリムにとって生きやすい社会または対立のない関係性へと心理を好転させるきっかけになる（これはある状況を生きる主体にオルタナティブ・ストーリーがもたらす一般的な効用でもある）。そういった意味でバリムスリムにとって、「原本」は「異本」として書き直す（語り直す）必要があったのではないだろうか。

アリフィンが残した原本は正統性をもってバリムスリムに受け入れられている物語であり、その価値が失われることは今後もないだろう。つまり、原本はバリムスリムたちが共有している聖人の伝承（聖人の生と死をめぐる物語）であって、バリムスリムたちにとって共通の物語的アイデンティティを今後も提供する。しかし一方で、バリ社会の変化に応じて異本がさまざまに生み出されることで、ややもすると固定化する物語的アイデンティティを見直し、語り直し、再構築していくことにつながるのである。本章で取り上げた各種の異本は、バリ社会の変化にともなって生じる、マイノリティの生の困難やジレンマを和らげ、イスラームとしてのアイデンティティを支えることに貢献しているのであろう。

おわりに

マイノリティとして生きるマバリムスリムらの心の奥底にある情意を、彼らから直接的な言葉で有り体に語ってもらうことができればそれが一番訳ないだろう。しかし冒頭で述べたように、表向きはバリ文化を受容して共存しているように見えるし、彼ら自身もそう主張している一方で、本音ではそれと異なる側面があるのではないかと思われた。もしマイノリティのバリムスリムとして生きることの困難や失望があるのならば、その「事実」により迫るため、彼らの語りを生きる「現実」に対応させて読み解くことでバリムスリムたちのバリ社会およびバリヒンドゥーに対する見方を一定程度明らかにすることができる考えた。そこで本章では、バリ人でありながらもジャワなどにルーツをもち、イスラーム教を信仰するバリムスリム（ニヤマ・スラマ）と呼ばれる人びとが、どのようにバリヒンドゥー社会を捉え、イスラームの独自性とアイデンティティを保守しているのか、またはマイノリティとしてどのように生き、生かされているのか、ということを実人譚における語りの特徴から明らかにした。なぜ、アリフィンの遺した聖人譚を語り直す必要があったのか。それは彼らにある共通の伝承（聖人の生と死の物語）を異本として語り直すことにより、バリムスリムの規範的なあり方が再構築されることになるのである。そしてそれは、バリムスリムとしての文化的・宗教的アイデンティティを支えるものとなるのだ。

歴史を遡って見ると、彼らは古くからバリに住み、バリの国王たちと平和的な関係を保ち、またヒンドゥー社会に積極的に関わり、現在におけるヒンドゥー社会での社会的立場を確保したといえる。しかしマジョリティに対し寛容でありながらも自らのアイデンティティをも保持して生きることの難しさや、時にヒンドゥー社会において生きることに失望感を感じていることも事実である。そういったとき、ムスリムのパースペクティブに表現を与えたのが異本である。異本は 2010 年頃から様々に語られるようになった。Quinn (2012 : 6-8) は、聖人の物語が複数のバージョンで創り出され、塗り替えられてきたと指摘しており、しかしそれらは全く歴史的ではないにも関わらず、バリムスリムに広まっているということは彼らにとって「歴史」を意味し、また「現実的」であると指摘している。こうした異本がバリムスリムにとっての新しい「歴史」となるのだ。テロ以降に創られたこの新しい歴史および現象がバリ社会全体、またはインドネシアのイスラーム社会に広まることは、ワリピトゥ廟の発展に寄与することになる。共存や融和を象徴する役割を果たしているワリピトゥ廟の存在がより大きなものへとなれば、非バリのものを排除しようというヒンドゥー側の動きにたいする対抗的な慣行にもなりうるからだ。つまりヒンドゥー社会の価値観に訴える際に大きな役割を果たすだろう。それは結果としてバリムスリムという人びとの存在に正統性を与えることにもつながる。見方をかえれば、異本はワリピトゥ廟を維持、拡大または正当化するうえで重要な構成要素でもあるということだ。

冒頭でも述べた通り、国際的観光地であるバリ島では 2002 年と 2005 年に起こった爆弾テロ事件以降、マジョリティであるバリヒンドゥーのアイデンティティを再構築しようとする傾向が強まっている。それは、観光産業の進展とともに増加した出稼ぎムスリムであるキプンをヒンドゥー社会の周縁へと追いやる社会的圧力として強化されつつある。アリの死後に生じたこうした社会の変化は、バリムスリムとしてのアイデンティティをも喚起するものとなり、キプンを始めとする新参イスラームとは一線を画し、自分たちをバリ人として認めてもらうよう戦略的に生存の道を探っていると言えるだろう。本章で検討した「異本」の数々から読み取ることができたのは、こうしたバリムスリムたちのしたたかな生存戦略だったのである。

第2部 バリヒンドゥーの視点から見たバリ社会ーバリヒ ンドゥーの視点からー

第3章

多様性と画一性ーイスラミックツーリズムの受容と拒絶ー

はじめに

これまでの章でもすでに指摘した通り、2002年、2005年の国際的爆弾テロにより、バリヒンドゥー社会は保守化傾向にあり、伝統文化の保持、セキュリティの強化という名目のもと異教徒を排除する風潮⁸³が高まり、バリ文化を保持しようとするバリ化が進んでいる(吉原 2008、2011)。しかし、そのような社会的状況であるにも関わらず、バリ島内に点在するイスラーム聖者廟・ワリピトゥ (Wali Pitu) へのムスリム巡礼客はテロ以降にも増加の一方をたどり、隆盛が続いている(Slama2014 : 134)。隆盛の1つの理由として、現代になって発見／創造されたワリピトゥ廟は(第1章参照)、ヒンドゥー教徒とイスラーム教徒の両者が共存または共生の道を歩むその道筋を作ったものであり、バリ社会において非常に重要な役割を担っていることが挙げられる。また、ヒンドゥーマジョリティの地にイスラームにとっての聖地が存在するという事実は、両宗教における共存のシンボルとなっている(東海林 2019)。そして、インドネシア国家という広い視点から見れば、両宗教の社会的紐帯は、国是の1つでもある BHINNEKA TUNGGAL IKA (多様性の中の統一) のイデオロギーを実現する因子となるものでもあるといえよう。

ただし、調和だけを強調するのではなく、本章からは前章までと視点を変えてバリヒンドゥーの住民側から考察したい。保守化が進むと言われるバリヒンドゥー社会は上記のようなイスラーム聖者廟巡礼客の増加やそれに伴うイスラーム的要素の流入、拡大をどのように捉えているのだろうか。国民の8割以上がイスラーム教徒で構成されるインドネシアにおいて、そのイスラーム世界の片隅にある小さなヒンドゥー世界は、いかなる理由でイスラーム聖廟ワリピトゥの巡礼客を受容し、ジャワ島および外島からの宗教実践を伴う観光客を迎え入れているのだろうか。近年では、ワリピトゥ巡礼客の増加に伴い、各聖廟サ

⁸³バリの伝統保持を主張する運動であったがテロ事件後はバリのセキュリティを高めるためにジャワや他島から来るインドネシア人を統制するかのよう運動へと変わってきている。

イトでは、ワリピトゥ巡礼客のための宿泊施設や簡易礼拝室、土産物店などの整備などの受け入れ体制の強化が進められている。例えば、ワリピトゥ廟の1つがあるチュマギ村の公式ウェブサイト⁸⁴では、「巡礼地のあるチュマギ村」として観光客受け入れの強化を推し進めている。このようなことから、一見するとバリヒンドゥー社会は、全てのイスラーム観光客を受容しているようにも捉えられるだろう。ところが、2015年11月バリシャリア経済協会(MES Bali)が、観光発展、経済発展のためにバリにシャリア観光を導入する提案を行ったところ、ヒンドゥーの地元住民は否定的な反応を強く示した⁸⁵。この反応は最終的に、当時バリ州知事だった Made Mangku Pastika⁸⁶が同提案を退けるまで続いたのである。バリヒンドゥー社会におけるシャリア観光の受け入れ拒否の姿勢は強く、島内各地でデモ（横断幕を使った反対運動）やウェブ署名などを通じてヒンドゥー社会で大きな波紋を呼んだ。ここで注目したいのは、イスラームの宗教実践で、宗教観光とも言えるワリピトゥの巡礼客は受容している⁸⁷にもかかわらず、シャリア観光の受け入れには拒否の姿勢を示しているという点である。ヒンドゥー住民はワリピトゥ巡礼観光とシャリア観光を明確に区別した行動を見せているのだが、これはどのような区別や理由に基づいているのだろうか。

本章では、バリヒンドゥーのパースペクティヴから、ワリピトゥ廟巡礼観光の受容とそれの対比として、政府推進のイスラーム法に基づくイスラミックツーリズムの拒絶、排外といった構図について考察していく。その際、新聞報道やメディアなどの言語的表現やそれに対する受け入れ側の住民たちの発言や行動（反対運動運動、署名活動）などに表わされる表象に着目し、政府が推進した観光を単に経済発展という社会問題として扱うのではなく、受け入れる側との相互問題として捉え、バリにおける観光とそれにとまなう文化的アイデンティティの再構築について今一度、考察を行う。

これまでバリの観光に関する報告は数多く報告され、文化人類学や観光人類学を扱う場面では、バリ島の伝統・文化観光は、さまざまな形で観光研究のテーマとして光を浴びてきた。観光現象をホスト（観光客を受け入れる社会）とゲスト（観光客）の関わりをとらえようとする試みから始まった観光人類学（山下 1999 : 7）において、バリの観光に関し

⁸⁴ チュマギ村ウェブサイト <http://desacemagi.id/>（最終アクセス 2018 年 7 月 22 日）

⁸⁵ JakartaPost 2015 年 11 月 24 日付“Bali rejects Shariah tourism”

⁸⁶ 彼は騒動が起きた時の州知事に就任していた。現在（2021 年）は Wayan Koster 氏（2018 年～）が州知事に就任されている。

⁸⁷ ワリピトゥを受容する背景については、東海林（2019）および Shoji（2021）で報告している。

山下（1996：106）は、観光地バリが西欧が期待するイメージに自らをあわせていくことを「バリの『バリ』化」と呼び、バリの伝統芸能や伝統は、西洋の画家や観光客のまなざしをうけて再創造されたものであるとした。こうした山下（1996, 1999）の「観光を通じた伝統文化の再創造」という考察は、文化人類学や観光人類学において広く、そして大きく影響を与え、今でも多く研究者による事例が報告されている。そして観光人類学の課題として山下（1996：7）は、観光という現象を（1）観光を生み出すしかけ、（2）観光が観光客を受け入れる社会に与える影響、（3）観光によって作りだされる文化、の3つ区分から捉えることとしている。

繰り返しになるが、筆者が着目するのは、バリに移り住んだムスリムの人々によってバリの文化と伝統が変化と創造を重ね、現在のように多様性・多文化性を特徴とするものに昇華しているという側面である。本章の主眼とするところは、世界的に拡大するイスラミックツーリズムが、これまでのバリ伝統観光やバリに住む住民たちの生活や文化どのような影響を与えることになるのか、そして受け入れる側としてそれらをどのように捉えているのかということである。先の山下の区分に当てはめるのであれば（2）に該当するであろうし、バリの伝統文化は観光地化と一体になって育まれてきた「観光を通じた伝統文化の再創造」という重要な指摘に関しても念頭に置き考察するが、本章では現代におけるバリの観光を改めて捉え直すことを試みたい。その結果、ムスリムとヒンドゥーが共生することで生成してきたバリの多文化的な伝統を理解することに繋がると考えているからである。また多くの研究で「多様性のバリ」と形容されてきたが、近年ではその一方で、冒頭で述べたように単一性を主張する保守化も進んでいる。このような現代バリ社会の動勢を紐解く鍵にもなり得るだろう。

本章では、まず宗教観光とはどのようなものと一般的に捉えられているかその内容を考察する。次いで、ワリピトゥ廟巡礼観光とイスラーム法に基づく観光を比較し、バリヒンドゥーたちの受容と拒絶について住民の声をすくいあげ、バリの観光というものを今一度捉え直していく構成となっている。

1. 観光と宗教の接合

近代以降、世界におけるイスラームにおいて、巡礼と観光は宗教的实践と世俗的娯楽という二項対立的に考えられ、互いに反発しあうものであった。とりわけ世界におけるイスラーム社会にとっての観光は、1990年代までは世俗的娯楽として否定的に捉えられる事が

多く、個人や社会の宗教的価値を崩壊させる排除すべき対象とされてきた（安田 2016：4）。しかしそういった様相が変容し、宗教と観光が合一したものへと変化しているということは、安田（2016）を含め、近年多くの研究で報告されている。例えば、岡本（2015）は、世俗化と私事化という 2 つの概念を通し、現代においてどのように宗教が社会の中で位置付けられているかということ報告している。その中で、宗教に観光が入り込み、また観光の中に宗教が持ち込まれることで、宗教とも観光とも言えないような融合現象が起きていることに注目している（岡本 2015:18）。また聖地巡礼については、伝統的な信仰世界と個々人が生み出す私的な信仰の緊張関係の中で、観光と融合しながら展開されていると指摘している（岡本 2015:22）。このように宗教を伴う観光は変容している様子がわかる。

2015 年、世界ハラル観光サミット World Halal Tourism Summit（WHTS）において、2019 年にはメッカへの大巡礼ハッジと小巡礼ウムラ⁸⁸以外の世界のハラル観光の経済効果は 2,380 億米ドル以上になると予測された。これは世界におけるハラル観光の成長率が一般的な観光よりも約 90%急上昇したことを意味する⁸⁹。これまでイスラーム教徒にとっての観光とはメッカ巡礼を基盤とする巡礼ツアーが一般的であった。しかし WHTS はそれら以外のハラル観光の市場シェアが非常に大きく、開発を続ける必要があることを主張した。こうした中、世界一多くのイスラーム人口を抱えるインドネシアにおいて、政府はインドネシアを世界有数の「ハラル観光立国」とする可能性を考慮し、今後の発展に力を注いでいる。一般的にインドネシアのイスラーム教において、宗教と観光が合一したものには、「宗教観光」「ハラル観光」、「シャリア観光」に分けられ、ハラル観光は、シャリア観光の 1 つであると捉えられる（2019 Wandhini, Dayanti, Nafiah&Iskandar）が、実際には、それぞれ区別して認識されるべきものだという言及もみられる⁹⁰。以下、それらの観光が何を意味するのか、そして受け入れ側との相互作用はいかなるものか、違いと主張をできるだけ

⁸⁸ 大巡礼とは「ヒジュラ暦「イスラーム暦」第 12 月（巡礼月、ズー・アルヒッジヤ）8 日から始まるメッカ巡礼であり、それ以外の時期に行われるメッカ巡礼を小巡礼（ウムラ）という。またメディナの預言者モスクや各地の聖者廟などへの参詣はズィヤーラとされ区別される。公益財団法人国際問題研究所「ハッジ（イスラムの巡礼）」 https://www2.jiia.or.jp/report/keyword/key_0302_matsumoto.html（最終アクセス 2022 年 9 月 22 日）

⁸⁹ “Wisata Halal”(2021.09.09) Bali Tribune <https://balitribune.co.id/content/wisata-halal>, Kamis 09 September 2021（最終アクセス 2021 年 9 月 10 日）

⁹⁰ “Perbedaan Wisata Halal, Religi dan Syariah.Secara sekilas nama halal, syariah, dan religi terlihat sama, tapi sebenarnya beda”(2019/2/28) OPINI.Id <https://opini.id/sosial/read-9827/perbedaan-wisata-halal-religi-dan-syariah->（最終アクセス 2021 年 10 月 4 日）

正確に見ていく。

1.1 宗教観光 Wisata Religi

2011年、インドネシア政府・政令 Peraturan Pemerintah (PP)「国家観光開発マスタープラン」⁹¹第50条14段落において、観光(地)とは自然観光、文化観光、人為的観光であると示した。中でも人為的観光に関して特に開発が進んでおり、その1つが宗教観光(巡礼観光)であるとしている。宗教観光(非イスラームの観光も含まれる)とはウィサタレリギ Wisata Religi (Wisata=観光、Religi=宗教)と呼ばれ、上記のように政府によって推進されている。この宗教観光とは、宗教的価値やその美しさ、独自性を重視した観光であり、神の恩寵を受けた人(聖人)に関する建築物や洞窟、滝、モスク、墓廟または寺院、教会といった宗教的価値を持つ歴史的遺産へ参詣、訪問するものを指すことが多い。また訪問先にある文化観光とも密接に関連付けられているのが特徴でもある。中でもジアラール(ziarah)と呼ばれるイスラーム聖人墓(廟)への巡礼が宗教観光の中で最も代表的なものであり、ジャワを中心としたインドネシア人にとって、とても身近な宗教観光である。ジアラールはメッカ巡礼を基盤とするものの、ハッジ大巡礼(及び小巡礼)とは区別されており、国内のイスラーム聖人(Wali)やイスラーム指導者キアイ(kyai)への墓や聖地に詣でることを指す(第一章参照)。そういった参詣であるジアラールは産業化と結びつき、ジャワでは近年大ブームになっていることが以下の数字からも読み取れる。例えば、ジャワへイスラームを広めたとされるイスラーム九聖人、ワリソンゴ(ワリ=聖人、ソンゴ=九)⁹²の聖廟(Makam Wali Songo)への巡礼について、2014年の調査では、年間1220万人の巡礼者が訪れ、その経済効果は約3.6兆ルピア(約260億円)⁹³にも達し現在も増加し続けている。聖

⁹¹ Peraturan Pemerintah (PP) "Rencana Induk Pembangunan Kepariwisata Nasional Tahun 2010–2025"

⁹² ジャワのイスラーム受容に重要な役割をなした聖人ワリソンゴとは、一般的に以下の9人が示されている。Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik)、Raden Rahmat (Sunan Ampel)、Raden Makhdum (Sunan Bonang)、Raden Qasim (Sunan Drajat)、Ja'far Shadiq (Sunan Kudus)、Raden Paku (Sunan Giri)、Raden Sahid (Sunan Kalijaga)、Raden Umar Said (Sunan Muria)、Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati) (括弧内は称号)。彼らはジャワ伝統芸能や慣習(adat)の要素を取り入れながらイスラームを広めたとされている(2019 東海林)。

⁹³ "Bulan Ramadan Waktu Tepat Wisata Ziarah Walisongo," CNN Indonesia, 17 Mei 2018.

<https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20180517125745-269-298934/bulan-ramadan-waktu-tepat-wisata-ziarah-walisongo> (最終アクセス 2023年10月1日)

墓の周辺は駐車場、博物館、食堂、簡易宿泊施設、シャワールーム、名産品店（土産物店）などが軒を連ね、門前町の様相を呈し、レジャー性の側面も見て取れる（東海林 2019）。このような宗教観光であるジアラは、単にイスラームとしての宗教的な精神性を高めるだけでなく、聖地での文化的経験と伝統を獲得できるレジャーの要素をも備えたものと理解されはじめ、巡礼者が増加している要因の 1 つと考えられる。ワリソンゴ廟への巡礼は、多くのムスリムにとって宗教的、社会的、政治的な生活の一側面となり、日常的に行われている事が数字からも読み取れる（東海林 2019 : 34）。そして聖者廟巡礼がジャワ島だけでなくバリ島へと拡大されたものがイスラーム七聖人の墓、ワリピトゥ（ワリ＝聖人、ピトゥ＝七）(Makam Wali Pitu) である。ジャワのワリソンゴとバリのワリピトゥは相同形であり、ジャワのそれがバリに縮小された形で転写されたことは第 1 章で述べたとおりである。

星野（1981）は、聖廟周辺にある土産物店の販売人や巡礼者の案内人、ガイドなど巡礼産業に携わる現地の住民と、様々な地域から来た巡礼者が巡礼地で関わることで、巡礼地は他の宗教儀礼では考えられないような交流性、国際性を持ち、その共有された空間では聖と俗とが常に接触しつつ併存していることを強調している。すなわち、宗教観光、とくに聖地巡礼とは、巡る側、巡られる側とが大きな接点を持ち、相互に作用しあうことで双方に有益なものをもたらす実践になっている現実があるのである。「宗教観光」とされるものには、自らが信奉する宗教における実践に加え、当該地域との民族、文化などと密接に関わりを持つことも含まれていると言える。

1.2 ハラル観光 Wisata Halal

まず、「ハラル」という概念が何を意味するのかを明確にしておく。ハラル (Halal) とは、イスラームの教えにおいて「許されている」という意味であり、ムスリムの行動や使用する物、食す物が「神に許されている」のか「禁じられている」のかどうかを示す考え方である（「禁じられている」を示すのはハラム(haram)）。簡単にいえば、神に許された食物・物品であるか、またそれが許された製法で作られた物かということがハラルの基準となる。

インドネシアは、イスラームを国教と定めていないため、イスラーム法に基づいた国家ではない。そのため国内のムスリムが接したり、食しても良いものを定めた「ハラル認証」の表示の義務付けも、これまでは行われていなかった。ハラル認証とは、対象となる商品がイスラーム法に則って生産されたものであることをハラル認証機関 LPH (Lembaga

Pemeriksa Halal)⁹⁴が監査し、一定の基準を満たしていると認めるものである。しかし近年では国内で急速にイスラーム化の動きが強くなっている背景から、2019年10月に、ハラールまたはハラムの表示義務を定めたハラール製品保障法が施行された経緯がある。このように国内でもハラールに関する意識は高くなってきていることがわかる。

上記のハラールの概念を踏まえると、「ハラール観光」とは、観光中の行動が全般的に「神に許されている」ということによって基礎づけられた観光であると言える。より具体的には、ムスリムが宿泊するホテルや現地での飲食及びその原材料の取り扱いを規制した内容の観光である。アラブ首長国連邦のアブダビで世界ハラール観光サミットが開催された2015年以来、広く知られるようになった。観光の具体的な内容は、現地で礼拝所（室）や礼拝前に顔や手足を清めるための洗い場（*uduh*）などの礼拝用施設のサポートがあるか、宿泊するホテルは「ムスリムフレンドリー」なサービスが受けられるホテルかどうか等が含まれている。ムスリムフレンドリーとは、ハラール認証を受けることが何らかの理由で難しい場合に、“可能な限り”ムスリムに対する配慮のある製品や施設、サービスを提供することを意味する。よって石けんやシャンプー、タオルなどのアメニティもすべて原材料からハラール認証を受けたものを使用されることが推奨されている。旅行中の飲食に関しても、ハラール認証をうけた店やレストランで食事をすることになる。

イスラーム教徒の旅行者ニーズに関する研究を行っている Crescentratings 社は世界140か国・地域を対象に、ムスリム旅行者にとっての快適さを評価し、ランキング付けをしている Global Muslim Travel Index (GMTI)⁹⁵の中で、ムスリム旅行者のニーズで最も重視されるのは、ハラール食品、礼拝施設、礼拝前に体を清めるための洗い場、安全性、であるとの報告をしている。つまり、イスラーム教徒にとって、旅行先がムスリムマイノリティである場合、いくつかの困難が伴う。ハラール食が食べられる場所があるか、一日5回の礼拝ができるか、それにとまなう施設があるか、そして、世界に広まるイスラームへのヘイトクライムからの自らの安全性の確保はできるかといったことを、多くのイスラーム教徒が旅行に際して苦慮しているという。このようにさまざまな困難がありながらも、2019年の世界全体のムスリム人口は18億7783万人と世界人口の24.3%（店田2021）で人口全体の4分の1弱を占めているとされ、ムスリムによる旅行市場規模(国内・海外)は、2015年で世界市場の11.2%にあたる1,510億ドルを占めていると報告されている⁹⁶。

⁹⁴ インドネシア・ウラマ評議会(MUI)の下部組織。インドネシアのハラール認証を担っている。

⁹⁵ CrescentRating Pte. Ltd. (2019) “Global Muslim Travel Index (GMTI)2019”

⁹⁶ Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life 世界各国のイスラームの人口の推計による。

そんな中、2019年インドネシアは、Global Muslim Travel Index (GMTI) の「ムスリムフレンドリー」ランキングで世界第1位のハラール観光国となった⁹⁷。こうした状況を踏まえ、インドネシア政府は、さらなる「ハラール観光立国」となるべく、さまざまな展開を見せている。例えば、国内のハラール産業を成長させることを目的にハラールの食料品や化粧品、ファッションなどを専門に取り扱う商業区域「ハラール・パーク」を2019年4月、ジャカルタに開所した⁹⁸。また2021年7月13日には、観光・創造経済大臣である Sandiaga Salahuddin Uno 氏はバーチャル国際ハラール科学会議 (VIHASC) において、インドネシアのハラール観光開発の発展性と可能性に関し「インドネシアにはハラール観光を発展させるだけの多様な観光地があり、世界の中で、特に東南アジアの代表的なハラール観光地になるための準備を進めている」と語った⁹⁹。このように政府は、国内でムスリムの旅行者のニーズに即した観光地の開拓を進めていることがわかる。その中でも世界中のムスリムから特に注目を浴びている場所の一つが、とくにインドネシア、とりわけバリ島なのである。実際、世界中のハラールに関するサービスや商品、ツーリズムなどのあらゆるジャンルで活躍した企業や国に贈られる賞、World Halal Tourism Awards 2016¹⁰⁰においてインドネシアは16部門のうち12の部門を受賞し、ホテル部門においてはバリ島のビーチに近い繁華街にあるホテル「The Rhadana Kuta Bali」が受賞している¹⁰¹。受賞したこのホテルは、宿泊客の70%が外国人観光客¹⁰²であり、公共スペースでのアルコール禁止、宿泊施設内ではインドネシア・ウラマ評議会に認定されたハラール食品と飲料をのみを提供、また礼拝用の設備が様々に整えられている(図.21)。とくに礼拝に関してはサービスが手厚く、例えば、ホテル最上階に礼拝室(musholla)が作られており、礼拝マット(sajadah)、清めの水場(uduh)、礼拝の方向(qibla)、コーラン(Alquran)、礼拝用衣服(Mukenah)などが用意されている。インドネシアの日刊

⁹⁷ JETRO (2019) “ジャカルタ中心部に「ハラール・パーク」を開設” 2019年5月2日号

<https://www.jetro.go.jp/biznews/2019/05/abce98782fb182ed.html> (最終アクセス 2023年10月1日)

⁹⁸ 同上

⁹⁹ 2021年7月13日インドネシア観光・創造経済省プレスリリース“Menparekraf Paparkan Potensi Wisata Halal di Indonesia dalam VIHASC 2021”

¹⁰⁰ 2016年は世界116ヶ国からの投票によって、383のブランドと国がノミネートされた。

¹⁰¹ インドネシア政府観光省ホームページ Indonesia Dominates World Halal Tourism Awards 2016 Winning 12 Top Categories” 7,Mar,2018

<https://www.indonesia.travel/gb/en/news/indonesia-dominates-world-halal-tourism-awards-2016-winning-12-top-categories> (最終アクセス 2023年10月1日)

¹⁰²外国人観光客の多くはマレーシアやトルコなどのイスラーム圏の外国人観光客が大半を占める。

全国紙 Republika¹⁰³の記事によると、2019年には「ベストムスリムフレンドリーホテル」としても受賞しており、ホテルのオーナーである Rainier H Daulay 氏のコメントは「従業員の99%が非ムスリムであり、ユニフォームもバリ伝統衣装を着用している。コンセプトはブティックホテルでありながらも各部屋には3言語のコーランを用意しているがムスリムに優しいという概念は、ムスリム以外の顧客にとって問題になったことはない」としている。



図.21 The Rhadana Kuta Bali Hotel の礼拝室



図. 22 政府観光省から授与された賞

(出典：The Rhadana kuta bali 公式サイト¹⁰⁴)

ハラール観光が広まる以前は、イスラームの観光といえば巡礼観光を連想するのが一般的であった。しかし21世紀に入ってグローバル化が加速した世界経済の流れを受け、世界的にハラール観光の市場シェアが大きくなり、各国の国内でも開発を続ける必要があることが認識されたことがわかる。

1.3 シャリア観光 Wisata Syariah

シャリア (Syariah) とは、コーランやハディース (ムハンマドのことばや行いについての伝承) などをもとにして作られた、「ムスリムが従うべき規範」のことである。宗教 (礼拝や巡礼)、結婚、相続、商売、取引、社会関係、何を食べ飲むべきか、沐浴の方法、衣服や挨拶の仕方など、人間生活の全てのルールであり、法律よりも指ししめす範囲は広く、行動規範、道徳、宗教などを含むものである (藤代 2018)。ハラールがどちらかという、

¹⁰³ インドネシアの日刊全国紙 Republika のオンライン版。“Rhadana Kuta Bali Raih Best Moslem Friendly Hotel PHRI 2019” REPUBLIKA 2020,2,12 <https://ameera.republika.co.id/berita/q514bm463/rhadana-kuta-bali-raih-best-moslem-friendly-hotel-phri-2019> (最終アクセス 2023/07/13)

¹⁰⁴ The Rhadana kuta bali 公式サイト <https://www.rhadana.com/> (最終アクセス 2023/10/1)

神に許されているか禁じられているかという「戒律」に関わる概念だったとすると、シャリアはより広くムスリムとしての行動規範の全体に関係する概念だと言える。

このような意味でのイスラーム法に基づいているのが、「シャリア観光」である。シャリア観光とは、イスラーム教の教義や価値観に反することなく、幸福を得ることのできる旅行と定義されている (Hery & Fitria 2014: 33)。これらはムスリムの行動全般を規制することにあるともいえよう。一例として、旅行中、男女が別々の場所で観光できること、女性は肌を隠す衣類 (awrah) を着用すること、ハラム食を販売する店には行かないことなどが含まれる。政府観光省の公式ウェブサイトには、シャリア観光とは、ムスリムの旅行者に礼拝のための施設を提供し、ハラム食を利用できるようにすることを意味するものである、とだけ主張しており、ハラム観光と重なる部分は多いように見える。しかしハラム観光がハラム食品や物の使用に重きを置く一方、シャリア観光では旅行先での自らの行動も規制される。加えて重要なのは、受け入れ側もシャリア法に影響されることは免れないということである。要するにイスラーム法に基づいた行動をとるムスリム観光客のためのシステムを指し、滞在先の観光地もイスラーム教の原則や価値観に基づいている必要があると考察できる。

シャリア観光がどのようなもので、いかなる相互作用があるか、ということがよくわかる事例を 1 つここで挙げる。それは、シャリア観光のコンセプトを実践しシャリア観光地として開発されたジャワ島最東部、バニュワンギ州カラングレジョ地域¹⁰⁵にあるサンテンビーチである。ここはインドネシア初のシャリアビーチとして開発され、男性と女性の観光客を分離することを義務付けている観光地である。このシャリアビーチがあるバニュワンギ (東ジャワ州) は、ジャワ島東端の港湾都市であり、バリ海峡を隔ててバリ島と対峙した位置にある (フェリーで約 30 分の距離)。かつてジャワ島にイスラーム教が広まった際、ジャワ島最後のヒンドゥー王国だった歴史があるため、現在でもイスラーム化以前の影響を残しており、ジャワ文化とバリ文化が混じった特有の文化が存在するのが特徴である (松井 2020)。そのような地において、ハラム食品を提供すること、アルコールの販売は行わないこと、礼拝時間を伝えるアザーン¹⁰⁶を流すこと、男女別の礼拝前の清めの場や礼拝場を設置することなどが当然のごとく実施されている。しかし、このようなシャリア

¹⁰⁵ 東ジャワ州バニュワンギ県バニュワンギ地区カラングレジョ村。バリ海峡を隔てバリからフェリーで 30 分の場所に位置する。

¹⁰⁶ アザーンとは一日 5 回、男性の声で独特の抑揚を持ち「アッラーアクバル (神は偉大なり)」と唱え、礼拝 (solat) のための祈りと呼びかけるもの。音量はかなり大きい。

法に則ったシャリアビーチが開発されたことに対し、現地の文化を侵害した「アラブ化」であり「SARA」ではないか、ということがインターネットを中心とするメディアで度々取り沙汰された。SARA とは、suku (民族)、agama (宗教)、ras (人種)、antargolongan (階層)の頭文字をとった言葉で、「多様性の中の統一」が国是のインドネシアにおいてこの4つが関連する問題に対しては、特に神経を使う必要があり「触れてはならないタブー」と見なされているものである。一旦 SARA と見なされれば猛烈な反発と批判にさらされることは免れない。この点について、バニュワンギ州政府は州政府公式ホームページにおいて、アラブ化や SARA ではなく単なる市場のセグメンテーションであると弁解しているが¹⁰⁷、SARA ではないかと疑問視する声が上がっている時点でこの開発が成功しているとは考えづらく、また必ずしも地元のヒンドゥー系住民の理解は得られているのかどうかも明示されておらず問題が残る。この事例から考えると、シャリア観光地として開発するとなれば、非イスラーム的な要素を持つ地元の伝統文化はシャリアによって何らかの影響を受けること、そして宗教と民族などが絡む SARA と見なされれば、かなり強烈な反発を買う大きな問題に発展することがわかる。サンテンビーチの事例をバリの文脈で置き換えるならば、何らかの形でシャリア観光が導入されるとなると、食べるもの、着るもの、行動についての制限がムスリム観光客だけでなく、受け入れ側である地元のヒンドゥー住民の生活をも少なからず拘束される可能性がある。このことがハラル観光とシャリア観光の大きな違いだと言える。シャリア観光は、ヒンドゥーの宗教実践やそれに基づく文化までもが浸食され、観光地としてバリが築いてきたイメージまでも塗り替えることになりうる。例えば、アザーンに関して言うならば、バリには 250 のモスクがあるがその多くの地域ではアザーンは流されないことが多い。しかしそれでも度々議論の対象となっている¹⁰⁸ことからヒンドゥー住民の憂慮する心情が窺える。

¹⁰⁷ バニュワンギ州政府ホームページ <https://banyuwangikab.go.id/berita-daerah/pemkab-banyuwangi-konsep-halal-tourism-soal-segmentasi-pasar-semata-bukan-arabisasi.html> (最終アクセス 2022/08/04)

¹⁰⁸ 拡声器の問題はコミュニティで度々議論になるがヒンドゥーの邪魔になるとして譲歩もする (Pederson 2014)



図. 23 シヤリアビーチ「女性客は左側へ 男性客は右側へ」

(出典：suara.com¹⁰⁹)

2. 巡られる側の視点ーイスラミックツーリズムの受容と拒絶ー

バリヒンドゥーは、聖廟巡礼としての宗教観光と、シヤリア法に基づくシヤリア観光では一括りに「イスラミックツーリズム」とは捉えていないと考えられる。その理由を詳述するため、ここではその両者を比較し、バリ社会におけるそれらの受容と拒絶について考察していく。ヒンドゥー住民は両者ーワリピトゥ廟巡礼客とシヤリア観光客ーをどのように区別、認識し、それらの受容または拒絶を主張しているのだろうか。

2.1 ワリピトゥ巡礼客の受容とその背景

2002年、2005年の爆弾テロ事件以降、バリ化が進みバリの伝統文化を保護し、セキュリティを高めるためようとする動きは多面的な広がりを見せ、異なる他者およびそれに伴うエスノスケープを排除する運動や議論が活発になされるようになった（吉原 2008、2011）。しかし、バリに点在するイスラームの聖地（聖廟）であるワリピトゥはそのような観点から逸れるように、1996年以降、特に過去数年で大規模に拡大された。不思議なことに、ワリピトゥの隆盛やワリピトゥ巡礼目的巡礼者の増加に対し、バリヒンドゥー社会からの反発はみられないのである。それどころか、年々増加する巡礼客の受け入れ体制を整え、改善しようとする動きが活発化している。それは例えば、ワリピトゥの1つにイスラーム聖者 Raden Amangkuningrat の聖墓がバドゥン県メングウィ郡チュマガギ村（Desa Cemagi,

¹⁰⁹ Gunadha (2019)“Heboh Laki-laki dan Perempuan Harus Dipisah di Pantai Syariah, Ini Faktanya” 2019.06.26

<https://www.suara.com/news/2019/06/26/195605/heboh-laki-laki-dan-perempuan-harus-dipisah-di-pantai-santen-ini-faktanya?page=all>（最終アクセス 2023/10/1）

Kecamatan Mengwi, Badung) に見ることが出来る。このチュマギ村は、州都デンパサールや繁華街クタから地理的に近いものの、沿岸部の小さな村であった。この地にワリピトゥ廟が1996年に発見されてから、年々ジャワや外島からの巡礼者が増え続け、墓守 Made Artana 氏との私信によると、近年では、ワリピトゥの中では最も多くの巡礼客が訪れる巡礼観光地となったのだという。2018年、チュマギ村の公式ウェブサイト¹¹⁰において、村長は巡礼客用の公衆トイレの設置や駐車場の拡大などをしてチュマギ村を巡礼観光地として、さらなる発展を進める計画をしていることを述べている。他のワリピトゥサイトにおいても規模の差はあるものの同様の動きがみられる¹¹¹。このようなことから、ヒンドゥー社会はイスラームの象徴ともいえるワリピトゥ及びムスリム巡礼観光者を受容していることがわかる。以下に巡礼に訪れるイスラーム観光客の受容の要因を大きく3つの側面から考察する。

2.1.1 「寛容・多様性のバリ」としての主張

第一の要因は、イスラームの聖地（聖墓廟）ワリピトゥがバリヒンドゥー社会に存在し、そのいくつかはヒンドゥー教のバリ人が墓守 (jurukunci) をしているということ、そしてワリピトゥの存在が差異性へ開かれた寛容性や多様性を示す象徴となっているということだ（東海林 2019）。それは各ワリピトゥ廟において、様々な形で確認することができる。例えば、上記に挙げた聖者 Raden Amangkurat の聖墓はヒンドゥー寺院の中にある。第一章で指摘した通り、ヒンドゥー寺院でありながらも同時にイスラーム聖廟の機能を果たしている。墓廟名「Pura Keramat」であり、Pura はヒンドゥー寺院、Keramat は聖なる地を意味し、転じてイスラームの墓という意味になる。直訳するならば「イスラーム聖者の墓のヒンドゥー寺院」となるだろう。墓前にはヒンドゥーの神の世界と人間界を分けているとされる、割れ門 (candi bentar) がある。また建物もヒンドゥー伝統様式で作られており、墓

¹¹⁰ チュマギ村公式ウェブサイト <http://desacemagi.id/> （最終アクセス 2018年7月22日）

¹¹¹ ワリピトゥ廟を発見したアリフィン（第1章参照）の著作（2012年6版）で各サイトの写真が掲載されているが、筆者が2019年に現地を訪問したときには全ての墓は整備され建物も改装されており写真の2012年からの数年で大きく発展したことが窺える。上記で述べたチュマギ村の墓前には小学校の校庭ほどの大きさがある駐車場が完備されていた。他のサイトも大型バスが受け入れ可能な駐車場が完備されていた。但し、各ワリピトゥ廟において人気の墓、不人気の墓があり、経済力による発展の格差がみられることも付け加えたい。

廟の後部にはヒンドゥー儀礼で使用される祭具の傘、テドオン(Tedung) が置かれている(第1章参照)。つまりヒンドゥー教徒の寺院として、かつイスラーム教徒の聖地として機能しており両宗教における宗教実践の場になっているのだ。現地では、それぞれの宗教信奉者がそれぞれの形式で祈りを捧げる様子を実際に見ることができる(図24,25)¹¹²。このようなことは、多様な地域からジアラーに来たインドネシア人に、異なる宗教が共存・融和関係にあることを主張する役割をなしているといえよう。ワリピトゥが様々な形でヒンドゥー教と同居しているという事実は様々な地域から来たムスリム巡礼者たちに、あらためてインドネシアの多様性を認識させることになる。ワリピトゥ巡礼は国是が示す「多様性の中の統一」を表わすものでもあるといえよう。



図.24 聖廟内でのヒンドゥーの祈り“sembahyang”
(出典：チュマギ村ウェブサイト)¹¹³



図.25 聖廟前でのイスラームの祈り“du'a”
(出典：チュマギ村ウェブサイト)¹¹⁴

¹¹² ただし、両宗教が同時に儀礼や礼拝を行うことはない。

¹¹³ チュマギ村ウェブサイト <http://desacemagi.id/> (最終アクセス 2018年7月22日)

¹¹⁴ 同上

2.1.2 経済効果への期待

第二の要因は観光による経済的要因である。ワリピトゥ廟巡礼目的で来た巡礼客は一般的に大型バスでガイドを伴い、市内観光と巡礼がセットになったパックツアーでバリを訪れる団体旅行で訪れることがほとんどである¹¹⁵。巡礼の合間に、欧米人などの外国人観光客が好んで行く市内観光地やバリの伝統民芸品や絵画などが多く売られる観光市場 (Pasarseni sukawati)¹¹⁶へ行き、ショッピングをし、巡礼者から「観光客」へと変貌する。ビーチで海水浴、とまではいかないが、海外からの観光客と何ら変らぬ(宗教実践を含むという以外)「観光客」であり、バリヒンドゥーの使う表現で言うならば“Tamū”(お客)¹¹⁷なのである。Slama (2014:136)はこのことに関し、巡礼に来たイスラーム教徒を簡単に「観光客」に変えるバリの宗教観光ジアラは優れた機能をもち、大型バスでバリ島の村々を巡るワリピトゥの巡礼者を「まるで他の観光客と同じようだ」と言及している。Slamaの言う「他の観光客」とは、海外からの観光客を指しているのだろう。また単に休息やレジャーとしてバリへ観光に来た純粋な観光客も観光の一環(一部)として、聖廟へ赴く(一日5回の礼拝義務を果たすためという理由もある)。これは、先ほどとは反対に観光客から「巡礼者」になるパターンである。また巡礼先においても、露天で地元産の果物や、ジャムーなどの土産物を購入する(第1章参照)し、公衆トイレを使用すれば使用料を払う。

このように観光客を巡礼者と変え、同様に巡礼者を観光客と変えるワリピトゥ廟の市場価値と役割は大きい。星野(1981)が指摘するように、宗教観光において「聖と俗の併存」が生じているからこそ、巡礼者と観光客が相互に入れ替わり、また、巡る側と巡られる側が交流する中で経済的な市場が形成されるのである。

¹¹⁵ Chambert-Loir (2002) や Fox (2002)は、巡礼のためにバスを貸し切り、村単位で巡礼をすることを新しい形状の集団移動として注目している。このことは倉沢(2013:1)が指摘しているインドネシア経済が大きく発展し、これまでは「必要」による消費だったものが「願望」に基づく消費へと変容したということに通ずるものであると考察できる。

¹¹⁶ 市場はそれぞれの村にあるがとくに上記で挙げた市場は、地元の住民や海外の観光客ではなく国内から来たインドネシア人観光客が大多数を占める。駐車場は観光大型バスで埋め尽くされていた。筆者は1996年と2019年に訪れたがその様変わりぶりには驚かされた。

¹¹⁷ かつてバリヒンドゥーたちは、バリを訪れる観光客のことを欧米系観光客は *turis* (*tourist* の意味)、中国人や日本人などを *tamu* (お客の意味) と区別して呼ぶ、ある種の隠語が存在した。両者の違いは、前者は、ヨガやビーチで読書などをして時間を楽しむ「お金を落とさない観光客」、後者は買い物やラフティングなどをして「お金を落とす観光客」の意味である。現在は観光客が多様化されたため区別なく *tamu* と呼ぶ場合が多くなった。

2.1.3 バリムスリムとの相互関係

第3の要因は、古くからバリに根を下ろしたジャワや外島にルーツをもつバリ人イスラーム教徒との関係に依るものである。16世紀頃にバリへ来た移民達—バリムスリムまたはニヤマ・スラマと呼ばれる古くからバリに住むムスリム—による様々な影響がヒンドゥーの儀礼や寺院などに痕跡として残されている (Hauser2004:55)。バリヒンドゥーは、それらのバリムスリムとの相互作用によって作られた伝統を尊重し、自らの社会に、彼らバリムスリムが与えた影響があることを容認している。例えば、王国時代、バリに住むイスラーム聖人たちは国王に仕え、バリ国家やマジョリティの権威にたいして貢献や奉仕をしていた歴史がある (第2章参照)。またバリにはウサダ (usada) というヒンドゥー伝統の治療法があるのだが、ウサダに関する文書 "Tutur Wekasing Majapahit : Usada Kacacar" (「マジャパヒトの終幕に関する秘密の、神秘の知識：天然痘の処方」) では、天然痘を撃退するマントラ (呪文) の中に「アッラー」「イスラーム聖者」「称号」「聖地の名前」といったイスラーム的要素の用語が登場する (大木 1996)。病を治すイスラームの神秘性を意識し、その力を借りようとしていたことが分かる (第2章参照)。こうして古くから築かれてきたいわば受容と尊重の態度は、現在でも、バリムスリムを「隣人」とし、宗教、文化を尊重し、互いに喜びを分かち合う慣習である「地元の知恵」(Kearifan Lokal)¹¹⁸の実践が活発に行われていることから読み取ることができる (両宗教間の社会的紐帯をなす地元の知恵については次章で論じる)。

要するにヒンドゥー社会は、バリムスリムにとってワリピトゥ聖者及びワリピトゥ廟が自らのアイデンティティを支えるもの (第2章参照) であることを理解し、互いに築いてきた歴史背景及び現代社会における紐帯をなすものとして、彼らのワリピトゥ廟における巡礼客を受け入れていると考えることができる。

2.2 シャリア観光の拒否とその背景

以上、宗教観光であるワリピトゥ巡礼の受容とその所以について論じた。次に、シャリ

¹¹⁸ 価値観、規範、倫理、信念、慣習法など人々の社会生活に組み込まれた独自の伝統に基づいた Kearifan Lokal (Local wisdom) と呼ばれるバリ独自の概念が両宗教の共存を可能にしていると報告されている (Sumiai 2017, Basyir2018 他)。また Sumiai (2017) においてはバリのイスラーム教徒と非イスラーム教徒の両方のコミュニティにおいて「地元の知恵」によって寛容な社会生活を作り出したと報告している。

ア観光の受け入れ可否について、どのようにヒンドゥーたちは捉えているのか、住民達の声拾いつつ、論じていく。

国際的観光地であるバリ島では 2018 年の国外からの観光客が約 600 万人におよぶ。それに対しインドネシア国内からの観光客も約 976 万人¹¹⁹と意外に多く、もはや無視できないほどの数に増加している。

このような事態を受け、バリ州観光局はイスラミックツーリズムの世界的な進展に沿う形で、バリでも礼拝室 (Mushola) やハラル食を提供できるレストランの拡大などの対応を迫られている。しかしこのような事態に対し、ヒンドゥー社会から反対する見解もみられる。例えば、地元紙 Bali Post¹²⁰ は、『変わる必要はない！バリの観光はバリ文化に基づく観光だ』という見出しでイスラミックツーリズムの受け入れを拒否する内容を記載した。その内容の大要は、「バリ島は 1930 年代から文化観光としてのプロモーションを行ってきた。バリの観光はバリヒンドゥーの教えとトリ・ヒタ・カラナ哲学を主な基盤にしたものであり、それにより世界最高のデスティネーションとして賞を受賞している。観光客に快適さを提供してきたが、そこにはイスラームの観光客もすでに含まれていた。したがってバリの観光をイスラームに優しい観光地として「看板」を変えることなどしなくていいのだ」というものである。この記事は、過去に政府の観光大臣がバリを「ムスリムの観光客に優しい観光地へ」となるよう、世界的に発展するイスラミックツーリズムを推奨する発言をしたことに対する反論を展開したものだ。

もともと、バリでは 1969 年に中央政府が主導していた大型観光からの脱却を求め、オルタナティブ・ツーリズムへの取り組みが始まった。そしてヒンドゥー哲学であるトリ・ヒタ・カラナの理念に則ってバリの観光開発を進めることが確認され、1971 年には、トリ・ヒタ・カラナ哲学に基づいた文化観光が制定された (井澤 2012 : 55)。トリ・ヒタ・カラナとは、トリ (三)、ヒタ (安全、繁栄、喜び)、カラナ (理由) から構成される、人と人、人と自然、人と神の調和の取れた関係によって得られる繁栄を意味するヒンドゥー哲学である。「神と人間社会」の垂直関係と「人間社会と人間社会」、かつ「人間社会と自然環境」の水平関係の維持を重視するものである (Berata Ashrama 2005)。もう少し詳しく述べると、

¹¹⁹ バリ州統計局。 <https://bali.bps.go.id/statictable/2018/02/09/29/kunjungan-wisatawan-domestik-ke-bali-per-bulan-2004-2018.htm> (最終アクセス 2023/07/14)

¹²⁰ “Tak perlu di ubah ! Pariwisata Bali berlandaskan kebudayaan” Bali Post -Portal Berita- <https://www.balipost.com/news/2019/11/11/92188/Tak-Perlu-Diubah-Pariwisata-Bali.html> (最終アクセス 2023/10/1)

神と人 (Palahyangan)、人と人 (Pawongan)、人と自然 (Palemahan) の三者間の調和を重視し、それらによって人々は幸せに過ごし、喜びを感じることができるものであり、ヒンドゥー教徒として生を受けた以上、それを使命として生きると考えものである (図.27)。バリ独自の伝統的灌漑水利システム、スバック (subak) による文化的景観である棚田やヒンドゥー寺院などが 2012 年に世界遺産に登録されたのだが、これらも全てバリヒンドゥー哲学トリ・ヒタ・カラナの理念を具体的に表現するものである。先に挙げた地元紙の記事は、このようなバリ文化観光に来た観光客と区別してムスリム観光客の宗教的意向に沿ったサービスやもてなしすることは、ヒンドゥー哲学の概念に基づく文化観光の価値を損ねるといふ見解を示すものである。

このような議論を呼んだ発端の 1 つに 2015 年 11 月、バリシャリア経済協会のムリアマンハダッド (Muliaman D.Hadad) が、バリ島の観光発展や経済成長を促す為に「シャリア観光を発展させる」との声明を発表した (Sumiai 2017) ことにある。シャリア経済協会はバリ島をシャリア観光地の 1 つとすることで国内の経済に貢献することが期待され、また世界のムスリムに対しバリ島をシャリア観光地として紹介できると声明を発表したのだ。この発表はヒンドゥー社会に大きな衝撃を与え、反対運動を呼び起こす事態へと至った (図.26)。



図.26 シャリア観光を拒否する社会組織のデモ隊
(出典：国営アンタラ通信¹²¹)

反対派の住民達は 815 名のオンライン署名や看板など直接的な方法で反対の意思表示を示した (Sumiai 2017)。デモは州都デンパサールや観光地のあるギャニャール県だけでなく、観光地ではない村落地域のジュンブラナやカラングッセム、タバナン、クルンクンなど島

¹²¹ Budhiana (2015) “Tolak Wisata Syariah” antara news 2015.11.24.

<https://bali.antaraneews.com/foto/119681/tolak-wisata-syariah> (最終アクセス 2023/10/1)

内各所で行われた。このような事態からもシャリア観光に対する住民の拒絶感の大きさが窺える。加えて、住民だけでなく、バリ・インドネシア観光産業協会 (GIPI BALI) やバリ島観光協局 (BTB) もシャリア観光を退ける書簡を政府観光省に送っている (Sumiai 2017)。バリヒन्दゥー社会が起こした一連の拒否活動はジャカルタポスト紙¹²²や国営アンタラ通信¹²³をはじめとする様々なメディアにも大きく取り上げられ、最終的にはシャリア経済協会ムリアマン会長 (Muliaman D.Hadad) は、バリの金融監督院 (FSA) で開かれた会議でインドネシアのシャリア観光地としてバリを除外する旨を発表したうえで、バリ島民に謝罪する声明を出すまでに至り¹²⁴、観光省はシャリア観光地としてバリを除外とすることを正式に決定した。

3. 「多様性のバリ」を維持するための拒絶と排除

バリ社会はなぜシャリア観光に対し拒否の姿勢を強く示したのだろうか。ハラル観光の場合に比べて、シャリア観光の導入に対してははっきりとした拒否の姿勢を読み取ることができる。さらに考察を深めたい。

まず、山中 (1996 : 81) の指摘に注目する。山中は、観光地のイメージが形成される過程で生じる不平等は、マイノリティの人びとや民族グループに重大な影響を及ぼしていると言及している。この山中の指摘を例に取り、バリの文脈に置き換え考えるならば、国民の 9 割がイスラーム教徒で構成されるインドネシア国家において——つまり経済を握る大多数のイスラーム国民によって——そのイスラーム世界の片隅にある少数派のヒन्दゥーは一方向的に与えられるイメージ、——「ムスリムの観光客に優しい観光地」——によって、バリが築き上げてきた外的イメージを崩壊させてしまう、またはヒन्दゥーの文化伝統、およびそれに根ざした文化観光に重大な影響を与えることになる。明らかに作りだされたイメージがもたらすさまざまな利益の分配過程における不平等が存在する (山中 1996 : 81)。またバック (1993) は、強い勢力をもつ多数派が弱い力しかももたない少数派に対し

¹²² “Bali rejects sharia tourism” The Jakarta Post.2015,11,24 <https://www.thejakartapost.com/news/2015/11/24/bali-rejects-sharia-tourism.html>. (最終アクセス 2021/01/14)

¹²³ “MES Bali Minta Maaf Terkait Wisata Syariah” Antara News 2015,11,24 <https://www.antaranews.com/berita/531612/mes-bali-minta-maaf-terkait-wisata-syariah> (最終アクセス 2023/10/1)

¹²⁴ 同上

て一方的に配分したイメージは、それ以外の発展の可能性を否定すると分析している。これらのことから、バリが「ムスリムの観光客に優しい観光地」をラベル付けされることは、ヒンドゥー住民にとって文化観光の行方だけでなく生活すら脅かす重大な意味を持つものであることがわかる。もし、シャリア観光が導入されるとなると、イスラームとしての行動についての制限がムスリム観光客だけでなく、受け入れ側である地元のヒンドゥー住民の生活をも少なからず拘束される可能性があるからだ。

Sumiai (2017) は、イスラーム的な価値を実現するシャリア観光は、バリ文化やヒンドゥー教を基盤とする文化観光とは大きく異なり、また古くからあるバリの文化観光を脅かす問題であることから、バリの人びとの心に恐怖を呼び起こしたと指摘している。また、彼女が行ったシャリア観光に対するバリ島の人びとの認識調査によると、バリにおけるシャリア観光の実実施計画は政治的な関心によって作りだされ、それはバリの文化をまでも排除する可能性を示唆している。また注目したいのは、ヒンドゥー住民だけでなく、バリに住むムスリム達もシャリア観光を否定的に捉えているという。それは、「シャリア」という言葉が特定の宗教的文脈に繋がることで、バリにおける宗教コミュニティ間で衝突しやすい問題だからである (Sumiai 2017)。この言及に関し、より深く考察する必要がある。バリには互いの宗教を尊重し、部分的に共有することで宗教やコミュニティ、文化を同質化せずそのような相違を平等な価値観として認められる社会を築いてきた歴史的な実践がある。インドネシア全土において *Kearifan Lokal* (地元の知恵) が各地域にそれぞれの形で存在するが、バリでは、より定型化された実践的な慣習が *Kearifan Lokal* として存在する。これは、ヒンドゥー哲学を礎としたバリ特有の慣習でもあり多様性のバリを可能にする「地元の知恵」¹²⁵ (*Kearifan Lokal* および *Menyama Braya*) と呼ばれて機能し実践されている。(地元の知恵については次章で述べる)。これはバリヒンドゥーとバリイスラム (キリスト教まで含む場合もある) の社会的関係において、長い間、バリ社会での生活様式となっている。バリにおける「地元の知恵」は宗教紛争を最小限にすることができる (Budi 2018) という言及もある。バリの伝統の文化的価値体系である地元の知恵は、文化と宗教の間の強固な信頼性であり、バリに住むムスリムとの共生の根源となっているのだ。しかし一方で、互いに築いてきた関係とは言うものの、バリムスリム側から見れば、自ら進んで融合の努力をし (第2章参照)、マジョリティであるヒンドゥー社会が支配者であるという認識を強いられてきたとの見方もできる。バリムスリムはイスラームの慣習を堅持しているが、同時にバリ語を話し、バリの文化を深く受容し、バリ人らしさを強調することは、バリムスリム

¹²⁵ 「地域の知恵」と訳される場合もあるが本論文では「地元の知恵」とする。

にとってマイノリティとして生きるうえでの戦略だった面もある。しかしそこに騒動となったシャリア観光＝「イスラームのルール」が加われば、ともすると努力の上に形成されてきた「バリのイスラーム」が一変してしまうことさえ考えられるのだ。Sumiai (2017) は、バリの文化観光とはヒンドゥーの知恵を生かしたものであり、その文化とはバリヒンドゥーとバリムスリム両者の積極的な異文化コミュニケーションと「地元の知恵」が組み合わさることで、形成されたものであると分析しており、バリの人々がシャリア観光を拒否したのは地元の知恵に基づく異文化コミュニケーションがあるからだとして主張している。

以上から、シャリア観光がバリに持ち込まれることは、バリの多文化共生社会を支えている「地元の知恵」の実践やその基盤となるトリ・ヒタ・カラナを打ち崩すことに結びつく、と人々は見ていると解釈できるのではないだろうか。多様性のバリを維持するため、バリの文化観光の根幹にある知恵を壊す可能性のあるシャリア観光は拒絶すべきである、という構図が現在のバリヒンドゥー社会に潜在していることが読み取れる。

4. シャリア観光がもたらすバリの危機

バリでは、持続可能な観光開発の推進が州全体の課題となっている。「持続可能な開発」とは、将来世代の資源や繁栄を害することなく今日の人びとに利益をもたらす開発であると定義されている。つまり生態環境や当該社会や文化との調和を保ちながら開発を進めていくタイプの開発のことを指し、この開発の手法は観光にも適用しうる（山下 1999 : 167）という。今日のバリは、世界を代表する国際観光地となったが、その一方で環境破壊や地域間経済格差、治安の悪化などの社会問題を抱えている。これらの問題を克服するために、バリのトリ・ヒタ・カラナ哲学に則ったサステイナブル・ツーリズムの実施が重要視されるようになった（伊澤 2012:49）経緯がある。観光開発においてはその土地に根ざした人びとの生き方、考え方、価値観が尊重されるべきであるという主張はすでに幾度もなされてきたが、問題は開発という名のもとに地域とそれを取り巻くマクロなシステムとの折り合いをその地域の人びとがどのようにつけていくのかということに目をむけるべきであると山下（1999）は言及している。これらのことを踏まえて言うと、シャリア観光は基本的にイスラームのルールに基づくものに見える一方、バリの観光とは本来、自然、人間、宗教を調和的にとらえるヒンドゥーの理念であるトリ・ヒタ・カラナ哲学の下で行われるべきものと考えられているものである。この点についてさらなる考察が必要である。例えば、インドネシア若きヒンドゥー教同盟 (Aliansi Hindu Muda Indonesia : AHMI) のメンバーは、

「爆弾テロ以降、テロリズムと特定の宗教に基づく経済によってバリの平穏をこれ以上邪魔されることを望んでいない」¹²⁶と述べている。2002年の爆弾テロ事件をきっかけに拡大した文化復興運動、アジェグ・バリを通してトリ・ヒタ・カラナがバリ社会でバリ文化の基礎として特に強調されるようになった（岩原 2020）。アジェグ・バリ運動とは、外からの文化、価値観が混入する以前の「穢れなき過去のバリ」に回帰することで、「本来のバリ」に立ち戻ろう、という文化復興運動であり、絶え間なく侵入してくる外来の文化・価値観や移住者を制限し、観光産業をコントロールし、農業を再生しようという主張である（小川 2023、脚注 36 も参照）。要するにアジェグ・バリは、環境破壊による観光開発のあり方、それによる自然との関わり方への省察、農業による経済成長の再確認、外部の人がもたらす文化や価値観の制限、そしてそれらによりバリヒンドゥーとしてのアイデンティティについて深く内省させるきっかけとなったのである¹²⁷。一方これとは異なる方法で「穢れなき過去のバリ」の姿を見出そうとする動きもある。それはヒンドゥー教徒とイスラム教徒の共生の過去に目を向け、今こそバリ人は先人が育ててきた「ローカルな知恵」から学ぶべきだ、という伝統の再評価である（小川 2023）。小川の示す「ローカルな知恵」については続く 4 章で詳述する。

さらに小川（2023）は、こうも指摘する。インドネシアで現在進行しているイスラム活性化という宗教復興現象がアジェグ・バリを刺激しているという。国内で進むイスラム活性化現象は、少数派バリ人の自己認識にも微妙な影を落とし、さらにイスラム過激組織のテロは彼らの不安をかきたてた（小川 2023）。近年、一定の宗教が保守化傾向にあることは様々な場で議論されている。例えば、婚前交渉やサンタクロース帽子着用に反対するファトワ Fatwa（イスラム法学に基づいて発令されるウラマーの布告・見解）を出したことのある副大統領の選出といった傾向があるように、イスラム法の下で許される活動や食事に基づいた「ハラール観光」を促進するよう政府を駆り立ててきた。2 章 2.3 節で述べた通り、シャリア観光地として開発したバニユワンギ州のサンテンビーチではシャリア観光地のコンセプトとして、ハラール食品を提供すること、アルコールの販売は行わない

¹²⁶Santhosa (2015) “Mahasiswa di Jembrana Susul Demo Tolak Wisata Syariah “ 2015.11.26 bali tribune
<https://bali.tribunnews.com/2015/11/26/mahasiswa-di-jembrana-susul-demo-tolak-wisata-syariah>.(最終アクセス 2021/9/9)

¹²⁷『バリ・ポスト』設立 55 周年を記念して 2003 年 8 月に「アジェグ・バリの戦略に向けて (Menuju Strategi Ajeq Bali)」というテーマで開催されたセミナーでは、観光、経済、宗教などさまざまな分野の専門家たちが「バリの危機」について発言した（岩原 2020:296）。

こと、礼拝時間を伝えるアザーンを流すこと、男女別の礼拝前の清めの場や礼拝場の設置することなどがなされている。このような前例から考察すれば、イスラームの教義に基づく価値観が色濃く反映されたシャリア観光がバリでも適用されれば、食べるもの、着るもの、行動についての制限がムスリム観光客だけでなく、受け入れ側である地元のヒンドゥー住民の生活をも拘束する可能性がある。2章2.1で述べた「巡礼観光」と同様に、シャリア観光においても巡る側・巡られる側が相互作用しあうものであるため、地元住民の理解なしにはシャリア観光は行えないのである。とくに、モスクから流されるアザーンに関しては、イスラーム正統派の押し付けがましい象徴とされ国内各地で議論の対象となっている (Pederson 2014:185)。確かにスマートフォンなどを常に携帯している現代においてアプリケーションを使えば簡単に礼拝時間は確認できる。そのような現状を前にしてもなお、1日数回、町全体に響き渡るアザーンは、イスラームの象徴と捉えられる側面も無視できない。ましてやヒンドゥーが8割近くを占め、「神々の島」というキャッチフレーズがすでに世界的になったバリの今では、それが明らかに異質なものとして浮き立たせることになるのだ。

バリ州知事の Made Mangku Pastika (当時) は、シャリア観光は、神々の島でヒンドゥー教徒が多数を占めるこの州に不和をもたらす可能性があるとし、騒動を引き起こすだけだと述べている¹²⁸。ここで言う「不和」とは、バリに住むイスラームとヒンドゥーとの間に起こる不和なのか、または国全体に広まるイスラーム化に対するバリヒンドゥー社会との不和を指しているのか、明確ではない。

観光省の公式ウェブサイトによると、シャリア観光はイスラームの旅行者のニーズに応えることを意味するものであり、礼拝やハラール食品に対応できる適切な施設を提供することであるとされている。しかしバリ文化やヒンドゥー教を基盤とするバリ文化観光とは大きく異なる。バリシャリア経済協会のムリアマンハダッド会長はアンタラ通信に対し、シャリア観光はバリ島の経済成長を促すことが期待される1つの方法であるとして、バリ島がシャリア観光を積極的に行えば、シャリア観光の可能性を通して、世界の観光地として紹介できるとコメントしている。しかしながら、経済的な富をもたらす観光開発であったとしても、シャリアが観光客と受け入れ側の地元住民全体を拘束する可能性のある「規範」であるかぎり、これまでバリで実践されてきた文化観光やバリの文化そのものまでも脅かすものと見えるのである。シャリア観光をめぐる、Sumiai (2017) は、それがバリ島の文

¹²⁸ “Tolak Wisata Syariah “ antara news 2015.11.24. <https://bali.antaranews.com/foto/119681/tolak-wisata-syariah>
(最終アクセス 2023年10月1日)

化観光を脅かす「矛盾をはらんだ問題」であると指摘している。

以上から、シャリア観光の実施は、非イスラーム文化を排除や周縁へ追いやることに繋がる可能性も危惧され、また政府は経済発展のためとしながらも、国内で進むイスラーム化と連動した政治的文脈をも含むものであると解釈できる。また反対に、インドネシアのイスラーム活性化が、バリヒンドゥー活性化というもう一つの宗教復興をもたらしているともいえる（小川 2023）のではないだろうか。

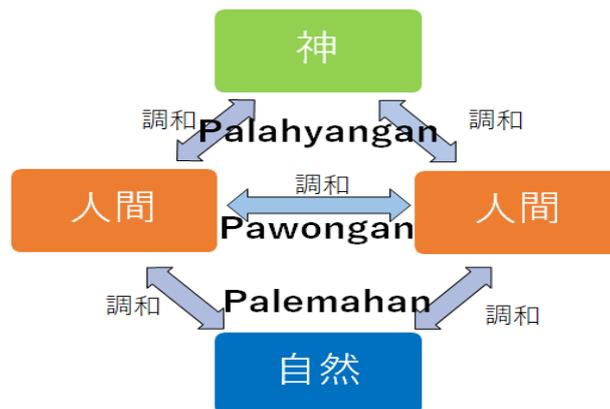


図 27.トリ・ヒタ・カラナ概念図（筆者作成）

5. バリの観光を再考する

バリの観光は西洋の画家や観光客のまなざしをうけて再創造されたものであるとした山下（1996, 1999）の考察に対し、バリの観光を考えるうえで、新たなる考察を加えるならば、かつてのバリ観光が外部のまなざしを受けて再創造されたものであるとすれば、現代においては爆弾テロをきっかけにバリアイデンティティが表出された観光へと変容したと解釈できる。要するに、バリ社会において、アジェグ・バリが大きな変化をもたらし、それは観光開発のあり方とバリ人のアイデンティティについて強く再認識させるきっかけになった（岩原 2020）。慣習 (adat) および共同体への責務やトリ・ヒタ・カラナ哲学を基礎とする人びとの生の営みに対する再認識により、バリの観光文化が再構築させたとはいえるのではないだろうか。岩原（2020）が指摘するようにトリ・ヒタ・カラナという言葉や思考

がバリヒンドゥーに広く認識されるようになったのは近年で¹²⁹、筆者が実際に彼らなりの言葉で聞いたのは、「ヒンドゥーとして生きるために行わなければならない3つのことがある。それは神と人は関わりを持って生きなければならない、人と人（社会）は関わりを持って生きなければならない、人と自然は関わりを持って生きなければならない」というものだった。だからこそ、自然を大切にし、神に感謝し、人と社会の関わりを十分にもつ、との主張だった。結果としてトリ・ヒタ・カラナが形を持って表出されたのが2012年に世界遺産に登録されたスバック（灌漑水組織）やヒンドゥー寺院であろう。これらはバリヒンドゥー哲学であるトリ・ヒタ・カラナを表現したバリ独自のシステムとして世界遺産に登録され、バリ観光に新たな価値や要素が生み出された。それは物質的な観光名所でありながらもバリヒンドゥーの精神文化を表出した観光であると言える。かつて外部のまなざしから生まれたバリの観光は、現代においてのそれは、自己認識の再確認によってバリヒンドゥーとしてのアイデンティティが表出された観光へと姿を変えたといえよう。



図. 28 トリ・ヒタ・カラナの哲学を表現した灌漑水組織（スバック）

（出典：世界遺産オンラインガイド）¹³⁰

おわりに

バリのヒンドゥー社会のパースペクティヴから、ワリピトゥ聖廟の巡礼客の受容とそれの対比としてシャリア観光客の拒絶、排外といった構図の背景にあるものについて明らか

¹²⁹必ずしも古くから知られてきたわけではない。トリ・ヒタ・カラナは1966年にバリのドウィジェンドラ大学で開催されたセミナーにおいて初めて言及され、1980年代以降の宗教や慣習をめぐる議論のなかで頻繁に言及されるようになった。そして今日では、バリの人々の生活の営みと自然環境との調和を根拠づける哲学として広く受け入れられている（岩原2020：293-294）。

¹³⁰ 世界遺産オンラインガイド <https://worldheritagesite.xyz/bali/>（最終アクセス2024/01/15）

にした。どちらかと言うと信者の戒律を重んじるという意味合いの強い「ハラール観光」に比べ、すべての人々の行動を拘束すべき規範という意味合いの強い「シャリア観光」がバリに持ち込まれると、これまでバリが築いてきた「多様性のバリ」、「神々の島バリ」を阻害し、打ち崩してしまうようにヒンドゥー側からは見えるのである。バリ島はインドネシアのみならず世界を代表する国際的観光地であり、その観光とはバリの伝統文化、つまりヒンドゥー哲学トリ・ヒタ・カラナを基とする文化観光である。バリの人びとが行う毎日の生活のほとんどは宗教実践から成っている¹³¹と言っても過言ではなく、その宗教実践や伝統文化を観光客に提供することで文化観光は成立している。政府は経済面、政治的側面から経済的価値を見出そうとバリにシャリア観光を導入しようとした。しかし「シャリア」は特定の宗教の文脈だけに特権的な地位を与えかねず、「多様性のバリ」では異質なものとして浮かび上がり、それを維持してきた社会に大きなインパクトを与える事になるだろう。また、バリのイスラーム教として存在している、ある種バリ独自とも言えるバリのイスラームを変容させる可能性も考えられるのではないだろうか。歴史的に見て、バリのイスラームは、バリの文化をも徐々に含むものとしてその文化を形成してきたからだ。それによりバリムスリムとの微妙なバランスを保ちつつ、異なる者に対し、多様性や寛容性を維持することができたともいえよう。

またイスラームの聖地、ワリピトゥ廟の巡礼客を受容する理由とは、国内で進むイスラーム化に対し、バリ社会でワリピトゥが受け入れられている、という事実を巡礼に訪れたジャワ及び外島のイスラーム教徒へのアピールする機能も持っている（東海林 2020）ことや、バリムスリムとの歴史的友好関係の証ともなるからである。また巡礼客はイスラームの規範に沿いながらもバリ文化観光も行うためヒンドゥー住民から見れば 彼らは“tamu”（お客＝観光客）なのである。爆弾テロ以降、バリ化が進み保守化傾向にありながらも「多様性のバリ」「寛容性のバリ」と形容されることが多い。しかしそれらを実現するためには、多様性や寛容性を崩さない一線があるのだ。シャリア観光をめぐる議論と地元住民の反発がこの一線を可視化しているように筆者には思われる。バリヒンドゥーにとって、シャリア観光は多様性を守る一線を突き崩す可能性のある脅威に映っているのである。

「多様性のバリ」とは裏腹に「閉じて守る」というニュアンスを持つアジェグ・バリがバリでさまざまな方面へ影響を及ぼしていることは確かである。しかしそれにより、現代

¹³¹ バリにはウク暦とサカ暦という2つの伝統的暦があり、それに沿ってウパチャラ（宗教儀礼）、オダラン（寺院祭礼）などがほぼ毎日行われる。そのため正確な数字でのデータがないが、バリヒンドゥー住民は給料の8割以上を宗教実践に使用すると言われている。

のバリ観光が変容を遂げたと結論付ける。

そして最後に付け加えたい。小川（2023）によると、アジェグ・バリとは異なるアプローチで歴史を掘り起こし、そこにバリのありべき姿を見出そうとする模索もあるという。それが「地元の知恵」という伝統の再評価であるという。同様に岩原の報告（2020：296）においても「バリの危機」について精神的な復興が必要であること、そのためには「地元の知恵」と慣習的な制度の活用が重要であるという点が指摘された¹³²ことを挙げている。最終章になる次章で、バリの多様性を支える基柱である上記の「地元の知恵」について議論する。

¹³² Reuter, T. A. (2009) "Globalisation and Local Identities: The Rise of New Ethnic and Religious Movements in Post-Suharto Indonesia." *Asian Journal of Social Science* 37 (6) : pp.857-71.

第4章 多文化共生社会を可能にする「地元の知恵」Kearifan Lokal

はじめに

インドネシアは世界最大のイスラーム人口を抱える一方で、様々な宗教の信仰が認められている多宗教（かつ多民族）国家である。「イスラーム教」「ヒンドゥー教」「仏教」「プロテスタント」「カトリック」「儒教」を公認宗教としており、どの宗教も憲法上で平等に権利が保障されている。しかし1つの国で複数の宗教が存在するということは、思想・文化・教義など、いくつかの要因が重なった場合、社会的対立へと発展する可能性も否定できない。また一般的に民族的、宗教的な感情が表出すると紛争へと発展する場合もある。もちろん必ず紛争や暴力に至るわけではないが、宗教的配慮はどの社会においても必要であることは言うまでもない。例えば、アンボン¹³³やサンピット¹³⁴で起きた紛争や暴力は民族と宗教が結びついた問題が引き金となっている (Bambang W 2013)。

異なる宗教、民族、文化に寛容な「多様性の中の統一」が国是にありながらも国内全体にイスラーム化が進み、イスラーム保守勢力が影響力を増しつつある。「大多数」であるイスラーム教徒の意向、心情を無視することは不可能だろう。だからこそイスラームの要求をどこまで中和して薄め、折り合いをつけていくかが時の政権の大きな課題となる (大塚 2016)。複数の文化社会が成立するためにはイデオロギーが必要である。

本章の目的は、ヒンドゥー教徒がマジョリティのバリ島で、社会生活におけるイスラーム教徒とヒンドゥー教徒の関係が、いかなる思想および社会的実践のもとで共存し、良好な関係が構築されてきたかを考察することである。バリにおける両宗教のあいだで調和的な関係が築かれてきたことは、これまでさまざまな研究で報告されてきた (スティア 1994、倉沢 2008 他)。しかし、どのような社会的実践のもとで友好的な共存関係が維持されているのか、その具体的な様相についての報告はこれまでほとんどなされてこなかった。そこで本章では、価値観、規範、倫理、信念、慣習法など人々の社会生活に組み込まれたバリ独自の伝統に基づいた「地元の知恵」Kearifan Lokal (Local wisdom)と呼ばれる概念が両宗教の共存を可能にしているとの指摘 (Sumiai 2017, Suwitha 2017, Budi 2018 等)に着目する。その上で、この「地元の知恵」が具体的にどのようにバリ社会で実践されてきたかを分析

¹³³ 1999年1月19日キリスト教徒・イスラーム教徒の間でマルク諸島・アンボンの宗教紛争が起った

¹³⁴ 2001年2月17日ダヤック人とマドゥラ人との間に武力衝突が生じ、数十日続いた。

する。

なお、「共生」と「共存」という用語の使用についてここで再度明確にしておきたい。「共生」とは、例えば次節で取り上げる Berry のモデルで「多文化」と位置づけられるような、複数の文化的背景を持つ社会集団が互いを受容し尊重しつつ生活しているような状態を指し、「共存」については、そうした承認・受容が見られなくても、互いの宗教観やそれに伴う文化等に差異があることを知り、侵害しない関係が成立している場合に用いる。

1. ヒンドゥーコミュニティとイスラムコミュニティの歴史

バリに住むバリムスリムとバリヒンドゥーの関係、及びバリムスリムがどのような存在であるかについて、また両者がどのようにして異なる存在でありつつも共生するコミュニティを構築してきたか、両コミュニティの関係性に関しては前章までにすでに論じた通りであるためここでは簡潔に記述するにとどめる。

バリに古くから根を下ろしたムスリムは 16 世紀頃から様々な地域、様々な理由でバリへやってきた人びとである。彼らの子孫はイスラームの教えを堅持しながらバリの文化をも身につけヒンドゥー社会で平和的に共存してきた。このような伝統的なバリムスリムは現在では、バリヒンドゥーたちからニヤマ・スラマ (nyama selama) と呼ばれている。ニヤマとは「同胞・兄弟」、スラマは「イスラーム」という意味で「イスラームの教えを堅く守っている同胞・兄弟」と捉えられている (スティア 1994 : 404)。

2. 異なる他者との出会い—「文化変容モデル」と問題意識—

この章では、異なる民族・宗教をもった他者がどのようにして自文化と異文化との関係性を紡いでいるのか、そして両者が出会ったとき、社会はどのように変化するか、ということ古典的であるが、John Widdup Berry の「文化変容モデル」(1983,1984)を取り上げ考察していきたい。Berry は異文化間心理学 (cross cultural psychology) の第一人者であり、社会の反応を類型化したことでも有名である。大川 (2009) によれば、Berry の文化変容モデルは「人類学的研究と心理学的研究を架橋し、文化的変数の特定と体系化という人類学の貢献と、人間行動に関するデータ収集の標準化という心理学の貢献を利用」として生み出されたとしている。

まずは、Berry が類型化した、参入側の文化変容モデルを以下に示す。このモデルは、

参入者(個人)が、自身の文化的アイデンティティを保持するのか、または、喪失するのか、ということ、受け入れ社会との関係性から「統合」「同化」「離脱」「周辺化」の4つで示したものである(図.29)。

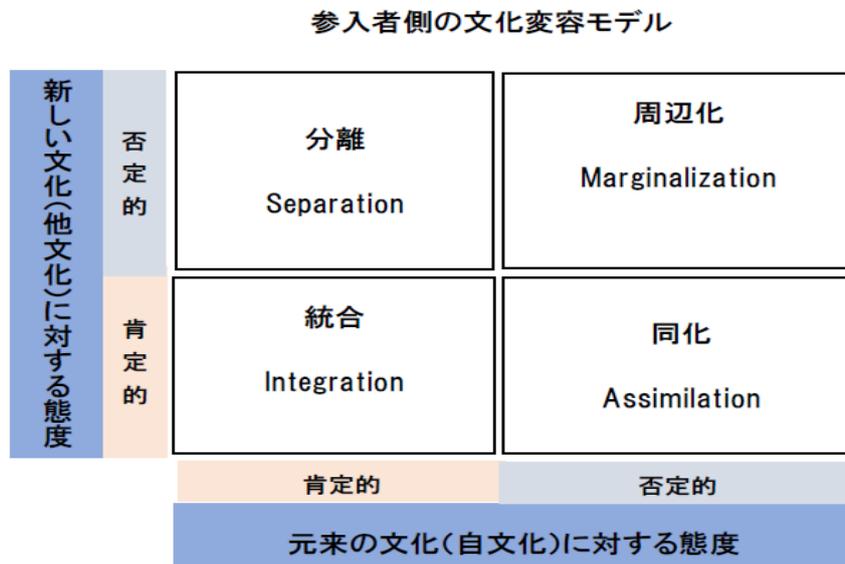


図. 29 文化変容モデル Berry(1983, 1984)をもとに筆者作成

上記の類型は、以下の4つのパターンで定義している。

分離(separation)：自文化を保持し、相手文化との関係を保持していない状態

同化(assimilation)：自分の文化を保持せず、相手文化との関係を保持している状態。

周辺化(marginalization)：自文化を保持せず、また相手文化との関係も保持していない

統合(integration)：自文化と相手文化をともに保持しアイデンティティを統合している

Berry は、複数性を持つ異なる他者を受け入れる社会がどのように扱っていくかは、その社会での役割が重要だと説いた。つまり受け入れる社会が異なる他者とのその差異を許容する姿勢がなければ、同化や隔離に向かって行くだろう。このことを踏まえ、次に上記の参入者側からみたモデルの対になるモデルとして、受け入れ社会の側から見た4つのパターンを併せて見ていく。これは受け入れ社会が参入者をどのくらい受け入れているかで、「多文化」「同化」「隔離」「周辺化」の4つのパターンになると言及されている。

多文化(multiculturalization)：

複数の言語や文化を認め、参入者の文化も積極的に受け入れようとする。

同化(assimilation)：

当該社会の言語や文化を尊重することを求める。

隔離(Segregation) :

居住地やその地域および職業などを制限して両者の接触を少なくする。

周辺化(marginalization) :

同化や隔離に失敗して、参入者が孤立した状態に陥る。

多文化は参入者が自文化を保持し、受け入れ側が参集者を社会の一員として認めている状態であり、このモデルでは最も理想的であるとされている。互いに認め合いながら尊重しあい最終的には多文化共生社会へと向かうことになる。参入側からみた「統合」と対応した状態といえる。同化は、参入者は自分の持っていた文化を失うが、受け入れ側は参入者を社会の一員として認めている状態にあたる。隔離は、参入者は自分の持っている文化を保持し続けているものの、受け入れ側の社会からは受け入れられていない状態を指し、最後の周辺化は、参入者は自分の持っていた文化も失い、受け入れ側の社会からも受け入れられていない状態で、差別の対象に向かうことにつながる。

この Berry の、社会の側の 4 つのパターンをバリヒンドゥー社会に合わせて考察するならば、16 世紀頃に移民として外島からバリに根を下ろしたムスリムの人びとは、当初は自文化を保持しつつ相対的に独立した集団を維持していたため、上記の類型では「分離」に該当していた。しかしその後の歴史的経緯の中でイスラーム教の信仰を守りつつもヒンドゥー文化に適応しつつ共生するに至ったため、「統合」に変化したと評価することができる。しかし、このように論じたとしても「分離」がどのような歴史性を経て「統合」に至ったのか、その実相が具体的に示されたことにはならない。「多文化のバリ島」や「寛容性のバリ島」ということは様々な論文で多く報告されてきた。しかし、前章までに論じたように、マイノリティであるムスリムコミュニティおよびニャマ・スラム（イスラーム教のバリ人）の人びとは、バリ文化を受容し、ともに社会で共存しているように見えるが、実際にはそれと異なる側面があり、ヒンドゥー社会の受容はマジョリティであるヒンドゥー社会が支配者であるという強い認識に由来するものであることを報告した。

一見して「統合」に見えるバリ社会が、その現実において、やや異なる側面を持つのだとすると、ベリーの示した 4 つの類型には当てはまらない、バリヒンドゥー社会に特有の社会のあり方を理解する必要がある。この点は筆者の目にはさしあたり、次のように映る。バリヒンドゥー社会は、参入者であるムスリムに対して、共同生活に必要な範囲で自分たちの言語と文化を尊重することを求め（同化）、また一定の範囲で住居や接触を緩やかに

コントロールしながら（隔離）、その上で異なる言語や文化を認め、参加者が持つ文化を寛容に受容しようと様々な実践を行っている（多文化）。これにより、異なる文化的背景を持つ他者と共存する社会を構築しているのではないだろうか。上述したとおり、このような関係を本稿では「共存」とし、「共生」とは異なる概念として論じる

この点をさらに深く追求するべく、本章では、バリ島での生活に慣例として深く定着している多文化共存のための社会的実践に着目し、これを一種の「暗黙知」として捉えることで、バリ社会におけるヒンドゥーとムスリムの共存のあり方を理解することを試みる。科学哲学者のポランニー（2003）は、「私たちは言葉にできるより多くのことを知ることができる」と指摘し、「暗黙知」の概念を提唱した。ポランニーによると、暗黙知は、科学者による新規な法則の発見や名医による隠れた病理の診断など、きわめて独創性の高い「知」である一方で、目分量で調味料や薬剤の量を調整したり、慣れた手つきで道具を使いこなしたりするような場面で、「身体で知っていること」を通じて発露するような習慣的実践に裏付けられた「知」でもある。バリのローカルな共同体で行われる各種の実践の中には、バリヒンドゥー自身も明確に言語化しないまま古くから続く慣例として続けているものが多く見られる。これらは身体化された一種の暗黙知として、バリ社会における多文化共生の実践を支えているように思われる。以下では、これら慣例的に続く実践の含意を読み解くことで、バリ社会の持つ「地元の知恵」がどのような根を、どのような方向に広げているのかを見極める。

3. 「地元の知恵」 *Kearifan Lokal* (Local wisdom)

「地元の知恵」 *Kearifan Lokal* はインドネシア全土の各地域に様々な形や概念で存在するものである¹³⁵。一例を挙げると、西カリマンタン州ウンダウ・マウ (*Undau Mau*) コミュニティにおいては森林の分類と活用による集落の空間配置パターンにおける環境の知恵が存在する。また東カリマンタン州ダヤック・クニヤ (*Dayak Kenyah*) のコミュニティにおいては *tana'ulen* という伝統の知恵があり、森林地域は先住民族に管理されているという。バドゥイ (*Baduy*) 族は、「山が破壊されてはならない」、「水源が損壊されてはならない」ということを教える基本的慣習規定 *pikukuh* があり災害軽減の基礎となる環境の知恵を持っている

¹³⁵ インドネシア共和国財務省 Kementerian Keuangan Republik Indonesia

“Kealifan Lokal” 「<https://www.djkn.kemenkeu.go.id/kanwil-suluttenggomalu/baca-artikel/13057/Memaknai-Kembali-Kearifan-Lokal-Dalam-Kehidupan-Sehari-hari.html>」（最終アクセス 2023/12/27）

る (Nugroho 2023) 等である。インドネシア財務省によると地元の知恵は、地域活性化の知恵であり、活性化させることで政治汚職や貧困、自然生態系の破壊をいかに克服するかといった、今日のインドネシアの課題や問題にも対応し、解決策を提供することができる¹³⁶。また地元の知恵は、コミュニティの文化表現の一形態であり、それはその市民によって構築された社会的慣行や自然環境との関係から探求することができる (Nugroho 2023) と述べているとおり、自然環境との調和を維持する知恵が多くみられる。

3.1 コミュニティを繋ぐバリの地元の知恵

バリにおける様々なコミュニティが互いにコミュニケーションを取る上で鍵となる社会的・伝統的組織については、これまでの研究でも報告されてきた。それらの例には、灌漑組織スバック (subak)、任意集団スク/スカ (sekah)、相互扶助ゴトンロヨン (gotongroyong) などの実践がある (吉田 1992 他)。しかし、バリ島独自の多文化共生の概念は上記以外にも、世紀を超えて伝統の習慣としてまた地域住民の伝統の価値観として古くから存在してきた。それが「地元の知恵」Kearifan Lokal (Local wisdom)であり、バリに至っては、ヒンドゥーの人びとが行う全ての行動が地元の知恵と伝統文化から切り離すことが出来ない (Sumiai 2017)ということに注目する。ここでいう伝統とは、ダイナミックであり、時代の変化とともに新たな部分を吸収し常に創造されているものを指すだろう。このバリの多文化共生の伝統的な概念は、民族や宗教を超えた社会的 (文化的) な伝統組織によって形成された。これは王国の時代 (17世紀から18世紀頃) から存在していたとされ (Suwitha 2016)、現在では、このような伝統が拡大、発展し、社会的な紐帯をなす実践として様々な形をとり、異教徒間で行われているのだ。

Budi (2018) は、バリのイスラーム教徒とヒンドゥー教徒の間の社会的関係において、長い間生活様式となっているバリ特有の「知恵」は宗教紛争を最小限にすることができる¹³⁶と言及している。Zulkifli (2021 : 154) は、2002年の爆弾テロの後、バリに住むイスラーム教徒のブギス人がテロの首謀者 (Amrozi と Imam Samudra) と関係しているという疑いがバリヒンドゥーの中で広まった。時が経つにつれ、そうした緊張感は薄れていったが、その理由の一つに、地元の知恵という文化システムがあったからだ¹³⁶と指摘している。また Sumiai (2017) はバリのイスラーム教徒と非イスラーム教徒の両方のコミュニティにおいて

¹³⁶ 同上

「地元の知恵」によって寛容な社会生活を作り出したと報告している。このようなことから、バリの伝統の文化的価値体系である地元の知恵は、文化と宗教の間の強固な信頼性であり、バリに住む異教徒間のコミュニティ生活の根源となっていることが示唆される。ではこの「地元の知恵」または「伝統の知識」と訳される *Kearifan Lokal* とはいかなるものなのか（本論文では地元の知恵とする）、またそのような概念によるいかなる実践が、どのように行われているのか以下に考察していく。

4. ヒンドゥー哲学に基づく地元の知恵 “*Kearifan Lokal*” の概念とその実践

異教徒間の調和を確立するための指針としてヒンドゥー教徒が抱いているカギとなる最も重要な概念は、大別すると1つ目は、“*Tat Twam Asi*”、2つ目は“*Menyama Braya*”である (Basir 2018)。また“*Menyama Braya*”には様々な応用形態が存在する。これらの概念はすべてヒンドゥー哲学によるものである。“*Tat Twam Asi*”、“*Menyama Braya*” に関しそれぞれ考察していき、最終的にはこれらの概念がいかにバリヒンドゥーが捉え、ヒンドゥーとしての精神的支柱として実践しているかを紐解いていく。

4.1 「あなたは、わたし」 “*Tat Twam Asi*”

Tat Twam Asi とは、サンスクリット語を語源とし（サンスクリット語 *thou art that*）、「あなたはそれである」を意味する。ヒンドゥーにおける個人と絶対者の関係の有名な表現である。「あなた」は「個別的存在」、「それ」とは、宇宙の全てを含み言葉にすると意味が制限されてしまうので、「それ」と呼ばれる。つまり「それ」とは「普遍的な存在」を意味する。「普遍的な存在」を介することで、すべての「個別的存在」は一つに融合し、転じて「私はあなた」「あなたは私」という意味になる。

人間は本質的に「1つ」であり、その1つの人間とは神の創造物で、尊厳すべきものであることを示している (Sumiati 2017)。Sulistiont, Yusuf, Hidayat (2018) はバリヒンドゥーが考える多元的社会を樹木に例え、以下のように説明している。木の根は *tat twam asi*（私はあなた、つまり人間は本質的に1つ）、茎は *vasudewam khutumbhakam*（私たちは家族）、*menyama braya* は枝、葉、花、であり、果実は調和である。つまり、その木は成長し、結果として枝葉が茂り、花、果実を実らせる。木から実った枝葉や花、果実こそが調和

(menyama braya)であるという解釈ができるだろう。このような概念は、多元的なヒンドゥー社会が相互に尊重、理解また援助しあい、それが実現となれば、異なる宗教者間での共存が進展していくことができるということを説明していると考察できる。そして人間を一つの秩序の中で等しくさせる概念を持っていることも考察できる。

木の根が「わたしはあなた」と比喻した Tat Twam Asi についてももう少し付け加えたい。これは、古代インド哲学 TAT TVAM ASI(梵我一如)に由来するものである。梵我一如とは、梵(ブラフマン：宇宙を支配する原理)と我(アートマン：個人を支配する原理)が、もとは一つのものであり(梵我一如)、それを自覚することで輪廻・業報の世界からの解脱が実現されるという思想である。もともとブラフマンは宇宙を統制する原理を意味するが、バリヒンドゥーにおいてはこの点の解釈がより世俗化し、「自己以外の他者」を意味するように変化しているように見受けられる。これが転じて、「自分も他人も全ては一つ」という思想をもたらしているのである。社会的実践として、このアートマンとブラフマンの一体性——あるいは自己と他者の一体性——の概念が強く反映されているバリ社会での事例を以下に述べる。

日本人のガムラン（鍵盤楽器による合奏の民族音楽）奏者の第一人者として有名な皆川（1994）は、バリヒンドゥー社会における人間関係をガムランの「コテカン」に喩えて論じている。先にコテカンについて簡単に説明しておく、コテカンとはガムランの最も基本的な奏法で、ひとつのパターンを2人の奏者で分担するものである。AパターンとBパターンを組み合わせCという旋律を浮かび上がらせるものである。皆川は以下のように論じる。自分が演奏するパートは半分の意味しかもたず、仲間のパートと合わさって初めてひとつの音楽的実体が出来上がる。弱い者は強い者に負けぬよう全力を出し、強い者は弱い者に合わせて力を加減する。音楽を完成するためには相手を自分の分身だと思い演奏する。つまり「お前は私の一部で、私はお前的一部分である」（1994：170）。また実際の社会においても自分と他人の境界がなく「みんなが自分」と論じている。

皆川の指摘は、身体性の観点から、さらに次のように展開できるように思われる。コテカンの演奏は2人の奏者が同じパターンを演奏するわけではなく、1人がAパターンを、もう1人がBパターンを分担し、それが合奏において有機的に組み合わせるときに全体としてCという旋律が浮かび上がる。近年の身体性認知科学ではこうした現象を「あいだ (in-between) の創発」という観点から説明する(Fuchs & De Jaegher 2009; 田中 2017)。人間の社会的理解（あるいは一般的な他者理解）は、非言語的なコミュニケーションも含めた身体的相互作用の同期と同調によって下支えされており、相互作用が十分にうまく噛み合うと

きに、コミュニケーション当事者が間主観的に共有できる「あいだ」が創発する。各人は「あいだ」に参入している限り、そこから外れて個体であるときとは異なる仕方で振る舞い、いわば互いの気持ちが手に取るようにわかるような状態が出現する。コテカンを演奏する2人の奏者もおそらく、演奏が高度に噛み合っている最中は、この「あいだ」に参入することで「私はあなた」「あなたは私」「みんなが自分」といった自他融合的な状態を生き活きとした身体感覚とともに経験しているのではないだろうか。

まさにアートマンとブラフマンの一体性がよく表されている事例であるが、皆川は一方で、バリ人は保守的で閉鎖的(1994:168)であるとし、家族であれ「自分以外は他人」という冷たい印象を受けると言う(1994:169)。これもまた、身体性の観点からすると示唆に富む指摘であると思われる。というのも、先に指摘した「あいだ」は、コミュニケーションにおける身体的相互作用が噛み合うかどうか依存して、出現したり消滅したりするからである。コテカンを合奏する2人の奏者のように、他者の挙動に自分の挙動を同期・同調させている状態では、バリ人はおそらく自他融合的な状態で、またその一方で、「あいだ」が解消されている場面では、おそらく「自分以外は他人」といういわば冷たいモードで振る舞っているのである。他者との身体的相互作用を、同期させたり、非同期にしたり、ということを経験する文化的所作がバリ人の中では共有されているということであろう。この点は、皆川が一元論的解釈をコテカンに加えている一方で、伝統的にはガムランが二元論的なインドネシアの宇宙観を反映した音楽構造を持っていることとも類比的かもしれない。「あいだ」を通じた自他融合の状態と、二元論的に「自分以外は他人」という状態とをダイナミックに往復することが、バリヒンドゥー文化に根ざした身体的なあり方であると考えられる。皆川はこうも言う。親しくなれば自分と相手の区別がなくなるまで身内に取り込もうとする一方で彼ら一人ひとりの内には悲しい孤独と戦っておりその孤独と戦う支えになっているのが、宗教と自然との関りである(1994:231)。まさにこのことは、「人と人の関り」、「人と自然との関わり」、「人と神との関り」を示したトリ・ヒタ・カラナ(三者との調和:ヒンドゥー哲学)¹³⁷の概念が暗黙知として身体化されているといえるであろう。

¹³⁷ サンスクリット語で、「トリ=3」、「ヒタ=安全・繁栄・喜び」、「カラナ=理由」という意味。神と人(バラヒヤンガン)、人と人(パウオンガン)、人と自然(パルマハン)の調和を重視するヒンドゥー哲学による考え方。これによって人々は幸せに過ごし、喜びを感じることができるという(第3章参照)。

4.2 異文化間コミュニケーションのベースとなる “Menyama Braya”

“Menyama Braya”の最大の特徴は相互扶助である (Zulkifli 2021)。Menyama Braya は、インドネシア全土に古くから根付いている村の相互扶助の慣習であるゴトンロヨン *gotong royong* から分派したバリ独自の概念の総称であると考えられる。まずゴトンロヨンについてふれておくと、「自分が持っているもので相手を助ける」という意味で、村単位で関わる道路や公共施設の建築、維持、管理に参加し、社会・組織の構成員同士が互いに助け合う無料奉仕活動のことを指す。これは村社会における共同体への帰属意識の強さが根底にある。このゴトンロヨン精神の下部概念として様々な形で現れたのが “Menyama Braya” である。言葉の意味は、*nyama* は同胞、*braya* は友人を意味する。また、血縁や親戚を意味する *nyama*=兄弟・同胞に由来するもので非ヒンドゥー教徒やその集団を共同体の一部として考えることを指す。Menyama Braya という言葉そのものはもともとバリヒンドゥー社会独自で用いられていた文化用語だったが、非ヒンドゥー教徒が移民として16世紀頃から移住した後は、異教徒達との社会的関係を指すようになり、その概念や意味は広く捉えられるようになった (Suwitha 2016)。Menyama Braya の原理はバンジャール (*banjar*)¹³⁸の慣習から生まれたため、そのコミュニティにおいて従うべき社会的行動指針であり、規範とされている (Zulkifli 2021)。端的に言えば、ヒンドゥー教のバリ人が非ヒンドゥー教徒に対する (主に、対ムスリム) 人間相互の愛、隣人愛の精神のことと言え、それはまた親族である、とする考えである。Menyama Braya の概念の根底にあるのがトリ・ヒタ・カラナ (ヒンドゥー哲学) による “*belahan pane, belahan payuk celebinkah batan biu gumi linggah ajak liu ada kene ada keto*” だと言っている (Pageh 2013)。その大意は「多くの違いがあるが、我々はそれらを受け入れる必要がある」である。それらは宗教を同質化するのではなく、相違の正当化に基づいているという。

実際に、16世紀頃から移民としてバリに根を下ろしたムスリムに対し、バリヒンドゥーたちは、彼らをニヤマ・スラマ *Nyama Slama* (*Nyama* =兄弟・同胞、*Slama* =ムスリム) と呼んでいる (東海林 2020)。また、ムスリム以外にも、*nyama Kristen* (キリスト教の同胞)、*nyama Cina* (華僑の同胞)と異教徒住民を呼ぶ。要するに Menyama Braya という概念の実践とは、前出の「*tat twam asi*」(あなたは、わたし) のいう抽象的な概念が身体化

¹³⁸ バンジャールとは、村の共同体であり、家族よりも大きな家族と考えられている。なぜなら、社会における様々な相互援助がここで実現されているからである。宗教儀礼など自らが所属するバンジャールの慣習のもと行われる (Zulkifli 2021)。

(embodiment)、具体化された (to be embodied) ものであると言えるのではないだろうか。では実際には、この概念が具体化され日々の実践として行われている食事交換と相互扶助の例をとりあげる。まずは、Ngejot とよばれる食事交換である。これは宗教的儀礼や祝うべき行事、祭日の際に異教徒の隣人、仲間に食事を提供し合うことをいう。例えば、イスラーム教徒のイドゥルフィトリ（断食明け大祭）には、豚肉を使わない料理作りをイスラーム側からヒンドゥー側の隣人や仲間に提供する、一方、またガルンガン¹³⁹（ヒンドゥーの祝日）では豚肉を使ったラワールという伝統のお祭り料理を食べることが習慣になっているが、その際には、ラワール・アヤム（アヤム＝鶏肉）という豚肉の代わりに鶏肉を使ったもので、特別に調理し、ヒンドゥー側からイスラーム側に提供する。またカトリック側はクリスマスにヒンドゥー側に食事やお菓子を提供する。このように主要な祝日、儀礼の際にそのコミュニティ独自の料理を他宗教の隣人に配ることで、宗教の祝日を無事に迎えられた喜びを自分たちも共に祝っているのだ、ということを表示している。このような実践は、隣人と共に幸せを分かち合う、「家族の絆」とよばれている。他宗教から提供された料理を食すことは、相手に対し嫌悪の情は消失させ、また互いに、害を及ぼさないという相互の信頼関係の表示でもあるという (Ramadhian 2020)¹⁴⁰。他宗教の食事に関する禁忌を避けるために、わざわざ代用品を使い、互いの宗教的料理を振舞い合う、ということに大変大きな意味が隠されている。つまりヒンドゥー側はイスラーム側の食事を頂き、反対にイスラーム側はヒンドゥー側の宗教食を頂く。このことは互いの異なる宗教を介してパースペクティヴの交換を行っているのである。

加えて注目すべきなのは、食事交換の実践が相互的であることである。一般に、人口比においてマジョリティとマイノリティが明確に分かれる場合、マイノリティ側が自文化への理解を求めてマジョリティに働きかける工夫はしばしば見られるが、その逆はまず見られない（例えばマイノリティの日系移民が移住先のマジョリティの味覚に合わせた日本食を現地のフェスティバルで提供するような場合を想定するといいたいだろう）。しかしバリでは、互いの宗教的お祝い料理を工夫して提供し合う場面では、マジョリティであるヒンド

¹³⁹ ヒンドゥーの神々や祖先の霊、また自然霊が地上の寺院に降り立つ日。通常豚肉の内蔵を使ったラワールというお祭り料理を食す。

¹⁴⁰ Ramadhian (2020) “Ngejot, Tradisi Lintas Keyakinan di Bali yang Sarat Makna” KOMPAS.com.2020,02,18 <https://travel.kompas.com/read/2020/02/18/091500327/ngejot-tradisi-lintas-keyakinan-di-bali-yang-sarat-makna?page=all>. (最終アクセス 2023/10/1)

ウー側もまた、イスラーム側の食文化を尊重した料理を提供している。つまり、一般的なマジョリティ・マイノリティ関係に内在する立場の優位性を超えて、マイノリティを尊重する態度が見られるのである。この食事交換では、受け入れる側ー受け入れられる側が行事によって交代することで、通常は一方向的になりがちな社会实践の相互性が実現されている。田中（2015）は、社会的認知における相互理解の感覚が、対人コミュニケーションにおける非言語的次元も含めた身体的相互作用の同期を通じてもたらされると指摘する。バリにおける食事交換の実践は、まさに「食事」という身体レベルでのコミュニケーションの同期を通じて相互理解を促進する暗黙知として機能していると考えられる。



図.30 食事交換

イード・アル＝アドハー（Eid ul-Adha:犠牲祭）当日、イスラームの隣人から菓子と肉煮込みを贈られたヒンドゥー教徒の筆者友人（首にかけてストールはイスラームから食物を対面で頂く時、頭と首を覆うために使用）。

他の地元の知恵には、ングポイン (Ngupoin)、ムデロカン (Medelokan)¹⁴¹と呼ばれる相互扶助がある。これらは、冠婚葬祭において儀礼が行われる際に、訪問(慰問)し祝福や弔問を述べ、さらに宿泊施設の提供や儀礼の準備、手伝いをするを意味する (Basyir 2022)。例えば、ヒンドゥー慣習村(ヒンドゥーコミュニティ)で結婚の儀礼や死の儀礼が執り行われる際にはその村のバンジャール (banjar : 村の共同体/村のヒンドゥーコミュニティー

¹⁴¹ 村 (desa adat) によって慣習がことなるため名称も異なる。例えば、デンパサール (州都) では Mapitulung と呼ばれる場合もある

グループ)の慣習に沿って執り行われる。バンジャールは、最高権力を持つ共同体(ギアーツ 1990)とも言われる。いずれにせよ冠婚葬祭時、バンジャールの組員は総出で昼夜を問わず、準備などに掛かるのだ。この場合、イスラームのバリ人はバンジャールには加入していないため、本来ならば準備に手伝う必要はない。しかしバリの地に住む同胞として、隣人として、つまりバリ島民として彼らなりの相互扶助を行っているのではないかと考察できる。バリヒンドゥーにとって儀礼、とくに死の儀礼は、人生の中で一番の大イベントである。儀礼をおこなうために何年も年月をかけ費用を作り、様々なプロセスを経て行う。なぜなら、バリヒンドゥーでは人間は死んでしまってもそれで「終わり」ではないと考えているからである。魂は永久不滅であり、その魂が天へ昇り、ヒンドゥーの神々の近くで霊となると考えられているのだ。このようなことからバリの死の儀礼(火葬儀礼)はあの世への門出を祝うものであり、その儀礼は豪華にすればするほど残された遺族の社会的信望が高まるとされている。このように、遺族に大きな余波を与える死の儀礼にバリムスリムは、訪問し、儀礼の準備に携わるのだ。言うまでもなく、死と死後をどう考えるかは宗教の根幹をなす論点であり、ムスリムがヒンドゥーと同じ靈魂観を持っているわけではない。にもかかわらず、このように死の儀礼に際して積極的に儀礼に参加する態度は、同胞として同じコミュニティで生きているという自覚を強く示すものではないだろうか。哲学者のハイデガー(2013)は、共通の社会的実践に参加する者として人間(ハイデガーの言う「現存在」)が個別の存在者ではありえないことを示すため「共存在」という概念を提示している。ハイデガーは一般的な意味での社会的実践(社会的生産のための労働)に共同に従事しているとの観点から人間の共同性を強調したが、儀礼ではこのような意味での共同性はさらに強まると言っていいたいだろう。死者の魂を天へと送るコミュニティの儀礼を同胞として手伝うことは、一般的な社会的活動に共に参加するよりもずっと強く、象徴的な絆で結ばれた「共存在」としての自覚を培うことに寄与していると考えられる。

4.3 言語化されない伝統文化—多文化共生を支える身体的化された伝統—

以上が地元の知恵とよばれるものと、そこから読み取れる実践的な含意である。筆者はこれまで現地を訪問し、現地の人々からさまざまな話を聞いてきたが、ヒンドゥーが異なる他者との共存について具体的にどのような実践をもって多文化社会が構成されているか、どのように彼らと接し、いかなる実践を行っているか、また *Menyama Braya* に関して、詳細説明を要求しても(インタビューなど)具体的、かつ明確な答えを聞き得ることは非常

に少ない。しかし、たとえ、「自分が異なる他者に対し、何を感じているか」ということが意識の上にはない状態や、具体的な言葉として説明できないものであったとしても、いや、逆にそうであればこそ、これらは暗黙知として日々の実践を通じてバリ社会を形成しているように思われる。冒頭で述べたように、バリ社会ではヒンドゥーとイスラームが共存した多文化共生社会であるという報告が多数存在する。本章では、何によって多文化共生社会が実現可能となっているのか、様々な実践（地元の知恵）から実例を挙げてきた。哲学者のメルロ＝ポンティ（2020）は、他者理解の根幹に「間身体性」の次元があることを指摘している。他者を理解することは、抽象的な他者の心や頭の中を理解することから始まるのではなく、他者の身体を知覚し、自己の身体を通じて他者の意図を把握することから始まる。食事交換や儀礼時の訪問は、ヒンドゥーとムスリムが互いの身体を同じ場所に寄せ合い、非言語的で身体的なコミュニケーションを重ねることで成立している。そのようにして積み重ねられる身体的実践が、暗黙知としてバリという土地における共生を支えているのである。当人たちはそうした身体的次元での実践であればこそ、その含意について明確に意識することができないし、インタビューを受けたところで言葉にすることも容易にはできない。だが、そうした実践の中にこそ、人類学的に読み解かれるべき知恵が含まれているのである。

おわりに

バリ人の伝統的な考え方や価値観は、時代の変化や必要に応じて他の文化の要素を吸収し、生成してきた。このようなことは異文化に寛容であることを反映している。寛容とは、コミュニティの中で違いを受け入れることによって社会の安定を生み出す態度を指し、それがバリでは *Menyama braya* として具現化しているのだ（Zulkifli 2021）。*Menyama braya* の実践は、異なる宗教間で連帯の認識が生まれ、寛容と連帯が組み合わさることで対立を押さえることができる要因の一つとなるだろう。連帯とは、道徳的価値観に基づいて共通の目標を追求するための個人または集団の行動と態度である。共存したいという願望は、連帯の典型的な側面である（Zulkifli 2021）。*Menyama braya* には長い歴史があり実践されてきたが、2度の爆弾テロによりいっそうその重要性を再認識させ実践されているという面から見ると、時代の潮流に合わせて生成された伝統もしくは創られた伝統でもあるといえよう。

バリ島の多文化主義に関する考察はこれまで多数議論されてきた。Berry が類型化した、

参入側の文化変容モデルでは、参入者（個人）が、自身の文化的アイデンティティを保持するのか、または、喪失するのか、ということ、受け入れ社会との関係性から「統合」「同化」「離脱」「周辺化」の4つで示したものであった。しかし、バリ社会では4つの枠に当てはまらない、もう1つの社会的枠組みがあることが、地元の知恵の実践から明らかになった。社会が同化する側、される側という枠組みを超えて、互いが受け入れる側であり、そして同時に受け入られる側にもなる。つまり参入側と受入側が固定されていないパターンが存在するのである。このことが、多文化共生を可能にしているといえないだろうか。つまり、一般的な意味で理解される多文化「共生」は、参入側と受入側が互いの文化をいわば知的なレベルで互いに受容することを意味する。これに対して、「共存」はそうした受容を含まないため、一見したところ単なる「棲み分け」のような状態に映るし、「共生」よりも表面的なものに映る。しかし、身体的実践と暗黙知のレベルまで含む「共存」の関係は、ときに「共生」よりも深い相互関係を生み出すのである。バリ島の地元の知恵は、表面的「共生」を超えた「共存」を可能にする原理を含んでいると思われる。

インドネシアには特有のゴトンロヨン（相互扶助）が全土に根強く残っており実践されている。その実践をさらにバリでは細分化し、様々な形で広く深く発展し今も続いているのだ。それが同民族間での実践に留まらず、「地元の知恵」としてバリ全土に深く広く根を張り巡らせているのである。これはバリ特有の文化の一つともいえる。この地元の知恵こそが「多様性のバリ」を可能にしている要因であると結論付けたい。もちろん2章以降に論じたマイノリティであるバリムスリム側の融合の努力も要因の一つであるだろう。しかしそういった融合の努力を認めあい、互いに共生社会を創り上げている根底にあるものが地元の知恵であると考えられるのではないだろうか。それはインドネシア全体から見ればマイノリティという立場を反映しているとも捉えられる。バリのように多様な宗教や文化が共生している地域はジャワや外島にもあるが、対立や紛争が多くみられる。イスラムマジョリティの国家の片隅で、マイノリティバリとして、地元の知恵は、人びとの生きる知恵としてバリに根ざしている。より大局的にみればヒンドゥーマジョリティとイスラームマイノリティが共存しあう意図をもつ知恵が働くといえよう。また、*Menyama braya* のような文化のシステムは、多元的なインドネシア社会の中で多様な民族と多様な宗教の間における社会的調和をもたらすメカニズムになるかもしれない、と *Zulkifli (2021)* が述べているとおり、地元の知恵はバリという局所的で受け継がれているものではあるが、これがインドネシア全土に広まるのが国家の目指す「多様性の統一」につながるのではないだろうか。

結論

第1章から第4章での議論を踏まえたうえで、本研究で得られた知見をまとめたい。

第一部では、バリムスリムの視点から考察を行った。バリ人でありながらもジャワ島などにルーツをもち、イスラーム教を信仰するバリムスリムと呼ばれる人びとが、どのようにバリヒンドゥー社会を捉え、イスラームの独自性とアイデンティティを保守しているのか、ということを経験した。それらを議論するうえでワリピトゥ Wali Pitu（バリイスラーム七聖人）の聖廟とその聖人譚を取り上げ、分析した。マジョリティのヒンドゥーバリ社会とマイノリティのイスラーム社会の関係がどのような形で関わり合っているかを理解する重要な手がかりのひとつとなるからである。

まず第1章では、ワリピトゥ廟の歴史を整理し、聖廟の存在意味がバリにおける異教徒関係の重要な橋渡しの意味を持つものであることを明らかにした。

ワリソング（イスラーム七聖人）は、インドネシアにイスラームを広めたといわれるいわば国家の英雄のような存在である。同様にバリにも7人のイスラーム聖人ワリピトゥが存在し、聖者廟がバリ島内に7カ所存在し、発見の経緯やその存在意義を詳述した。ジャワとバリにそれぞれ9つと7つの聖なる地が配置されており、二つの相同の巡礼空間が並置されており、バリのワリピトゥ廟はジャワのワリソング廟と強い連関を持っていると論じた。これは偶然そうだったのではなくジャワのワリソング廟のシステムがいわば縮小されてバリに転写された。これは、世界におけるイスラームの巡礼の構図とインドネシアにおける巡礼の構図は相同形であると論じた。メッカ巡礼と、墓への巡礼ズィヤーラは、区別されてはいるものの、メッカ大巡礼を祖型とした「相同」のものが墓巡礼ズィヤーラであり、またそれは形を変えながらも「転写」されたものであると考察した。ワリピトゥ巡礼もワリソングを祖型としながら、しかし形や存在意義を変えつつバリ島に「転写」されたのだ。そしてまた、メッカ巡礼が形を変えながら多様化されているのがローカル巡礼という面から考えれば、ジャワワリソングとバリワリピトゥの関係は「相同」の関係性と言える。ワリピトゥ廟の特徴としてワリピトゥ廟がヒンドゥー社会にあるという墓のロケーション及びワリピトゥ廟の存在が異なるものへ開かれているものであるということであった。ヒンドゥーとイスラームが融合した象徴的なものとなっており、また言語的に見ても両者の同居を示している。シンボリックなものと言語的なもの両方で同一の思想を表現していることを明らかにした。以上のことから寛容性や多様性を示す象徴として、また両宗教における紐帯をなす存在であることとして捉えることの有効性を示した。

第2章では、ワリピトゥ廟の聖人譚からバリに住むムスリムの人びとのアイデンティティ

イマイノリティとして生きる生存戦略について議論した。バリ島で、ワリピトゥ廟が、東ジャワ・シドアルジョ出身のイスラーム指導者アリフィン・アセツガフによって1992年に発見されて以来、聖者廟には、ジャワや外島からも多くのムスリムが巡礼のためバリ島へ訪れている。ジャワや外島からの巡礼者にとってワリピトゥ廟は、宗教実践であるということと同時にレジャー（観光）でもあり、宗教観光といったイスラーム要素も多く含まれるものであるが、バリに住むバリムスリムたちにとっては、「ワリピトゥ」という特別な名称と呼ばれ組織化される以前も、身近で重要な宗教実践の場であり続けてきたのだ。しかし彼らの聖廟はいまでこそ「ワリピトゥ」という名称で、共存や融和を象徴するものとなっているが、そこに至るまでには、対立やヒンドゥーからの暴力が存在した。バリのイスラーム聖人たちは王国時代、バリヒンドゥーから無残な殺されかたで死んでいったことや、ヒンドゥーの権威からの圧力があつたことを聖人譚を通して分析を行った。聖人譚は、ワリピトゥを発見したイスラーム指導者、アリフィン・アセツガフが記述したが、筆者が最も注目したのは、アリフィンが遺した聖人譚を元にした別の語りーワリピトゥの聖人譚の変形（異形）版ともいえる物語ーが2010年頃からムスリム社会に広がり始めたことである。それは現在のバリ社会の変化にあわせてバリムスリムの視点で様々に複数、描き出され、「再創造」されているという点である。なぜ現代において聖人譚を書き換える必要があつたのかということを追求すべく、ナラティブ・アプローチの手法により彼らの心情を読み解いた。オリジナルの聖人譚の内容が寛容性を保持するよう教示的である一方、異本においては、倫理に外れた行動をすることの愚劣さや暴力に対し、聖人のもつ奇蹟（カラーマ）によってバリヒンドゥーたちを復讐している点で、イスラームの信仰の優位性を強調している。バリムスリムというエスニシティをその構成員たちが想起するよう、奇蹟と行動規範でもって示している事を明らかにした。要するにマイノリティであるバリムスリムが現在のバリ社会をどう見ているか、またそこでどのように生きることを理想としているか、という点について、聖人に託して具体的な表現を与えたものが近年になり、再創出されているのである。オリジナルの聖人譚を少し変え、代替のナラティブを創造することで、現代のバリムスリムのあいだで新たな意味付けを行い、また新たな価値を生み出すことになる。結果として社会における問題への向き合いかたへの変容や、イスラームアイデンティティの再構築をもたらすこととなる。バリムスリムたちが語る伝承（聖人の死の物語）は、彼ら共通の物語的自己を持つことになる。それは、過去・現在を行き来することになり、ポール・リクール¹⁴²の言うナラティブアイデンティティの更新¹⁴²をもたらし、

¹⁴² ポール・リクールは物語論において「物語的自己」という概念を提示した。「物語」という時間の中で

マイノリティ

として生きる困難やジレンマを溶解させるであろう。また、マジョリティへの同化を求め、異教徒や異文化を排除しようとする現在のバリヒンドゥー社会の圧力と、過去の聖人がこうむってきたヒンドゥーによる暴力は、その内容こそ違うものの構造には相似性があると論じた。

第二部はヒンドゥーからの視点で論を進めた。インドネシア全体でみればマイノリティのバリヒンドゥーであるが、バリ島においてはヒンドゥーがマジョリティである。そのバリヒンドゥーたちは、異なる他者、主にバリに住むマイノリティのイスラームの人びとや、イスラーム的要素をどのように捉えているのか、また多文化共生、異文化コミュニケーションをいかにしているのかを読み解いた。

そこで第 3 章では、宗教的要素を多く含む観光について考察した。国際的観光地であるバリに、近年世界規模で拡大するイスラミックツーリズムを開発しようとする政府に対し、住民たちの拒絶の意の背景にあるものを議論した。ヒンドゥー住民たちは、シャリア観光がバリに持ち込まれることを問題視し、拒絶の意を大きく示したのだが、彼らは、全てのイスラーム的要素を拒んでいるのではなく、受容と拒絶には明らかな理由のもと一線を引いている事を指摘した。一般に多様性のバリと形容されてきたバリだが、第 2 章で論じたように、それはマジョリティとしてのヒンドゥーの権威も存在している。シャリア観光＝「イスラームのルール」が持ち込まれるとなると、ヒンドゥーの権威を脅かす可能性があるため、ヒンドゥー住民、ヒンドゥー社会にとって拒絶の対象になった。シャリア観光が広がることは、バリの多文化共生社会を支えている「地元の知恵」Kearifan Lokal の実践やその基盤となるトリ・ヒタ・カラナを打ち崩すことに結びつく、と人々は見ているのだ。多様性のバリを維持するため、バリの文化観光の根幹にある「知恵」を壊す可能性のあるシャリア観光は拒絶すべきである、という構図が現在のバリヒンドゥー社会に潜在していることを明確にした。また、これまで報告されてきたバリの観光を今一度捉え直すことを試みた。かつて外部のまなざしから生まれたバリの観光は、現代においてのそれは、バリらしさを回帰する現代社会が、バリヒンドゥーたちが自己認識の再確認を行い、それによってバリヒンドゥーとしてのアイデンティティが表出された観光へと姿を変えたと結論付けた。それは、閉じて守るバリ文化復興運動がきっかけとなったが、同時に古くからバリに伝わり実践されている「地元の知恵」の再評価をも喚起させることにもなった。

そして 4 章ではその「地元の知恵」とはいかなるものか実例をもとに明らかにした。イ

私たち人間は新たな生を生き直すことができる (荒木 2012)。

インドネシアには全土に **Kearifan lokal** という概念があり、またそれに基づいた実践行動が存在する。これはインドネシア国内の地域によって異なった概念、及び行動であり、地元の知恵と呼ばれるものである。しかしその実体に関してバリやジャワの友人達にどのようなものか尋ねても、誰一人として、説明できる者はいなかった。そこでまずは、答えられないその理由から考察した。科学哲学者のポランニー（2003）は、「私たちは言葉にできるより多くのことを知ることができる」と指摘し、「暗黙知」の概念を提唱した。ポランニーによると、暗黙知は、科学者による新規な法則の発見や名医による隠れた病理の診断など、きわめて独創性の高い「知」である一方で、目分量で調味料や薬剤の量を調整したり、慣れた手つきで道具を使いこなしたりするような場面で、「身体で知っていること」を通じて発露するような習慣的实践に裏付けられた「知」でもある。バリのローカルな共同体で行われる各種の実践の中には、バリヒンドゥー自身も明確に言語化しないまま古くから続く慣例として続けているものが多く見られる。これらは身体化された一種の暗黙知として、バリ社会における多文化共生の実践を支えていると考えられる。要するに、バリにおける異なる他者との共生の概念である「地元の知恵」とは、身体レベルでのコミュニケーションを通じて相互理解を促進する暗黙知として機能していると示唆される。例えば、地元の知恵の一例としてあげられるのは、異なる宗教間における食事交換や儀礼時の訪問（慰問、祝福）などが存在する。ヒンドゥーとムスリムが互いの身体を同じ場所に寄せ合い、非言語的で身体的なコミュニケーションを重ねることで成立しているのだ。そのようにして積み重ねられる身体的実践が、暗黙知としてバリという土地における共存を支えているのである。インドネシアには、全土にゴトンロヨン（相互扶助）がいまなお実践されている。その実践をさらにバリでは細分化し、様々な形で広く深く発展し今も続いているのが地元の知恵でありバリ特有の文化の **Menyama braya** として深く広く根を張り巡らせているのである。この地元の知恵こそが「多様性のバリ」を可能にしている要因であると結論付けた。

異教徒との共存のための様々な実践を行いつつも、自分たちの宗教的活動（慣習の実践と言ったほうが正しいだろう）を阻害するものは拒絶、排除の対象になるのである。言換えれば、自らのアイデンティティを侵害するものを排除していると考察できる。なぜなら宗教の信仰が彼らのアイデンティティをなすものだからである。そしてそれらは、すべてバンジャール（村の下部組織）の慣習 (*adat*) に依るものである。全てのバリヒンドゥーは、自分の住む村のバンジャールに所属し、全ての宗教儀礼から生活全般に至るまでその一員として扶助しあい、生きて行かなければならない。各村において慣習は異なり、自分の所

属するバンジャールの慣習、ルール、相互扶助の元、生かされており、この組織なしにはバリヒンドゥーとしての生活は成り立たない。もっと言えば、バンジャールに所属していない人間はバリヒンドゥーではいと言っても過言ではないのだ。日々の慣習の営みこそがバリヒンドゥーのアイデンティティをなすものなのだ。ヒンドゥーという宗徒として生きているというより、慣習に沿って生きていると言うほうが正しいだろう。このようなヒンドゥーとムスリムの関係は、既存の概念では、相互受容とする「共生」ではなく、互いを排除しない「共存」にとどまるように見える。しかし暗黙の身体的実践としての慣習の積み重ねによって可能になる関係という点で、一般的な「共生」よりも深い次元を含むものであると本稿では結論づける。

筆者は、バリの研究を始める前、とにかくバリのことバリ人のことが知りたいあまり、とことんバリ人の生活に近づこうと、金魚のフンのごとく着いてまわり、彼らの生活を真似た。チャナン（供え物）作りを手伝い、舞踊を習い、儀礼時に寺院で奉納の舞を踊り、左手でトイレをし、右手で食事をし、マンディ（沐浴）をし、正装して儀礼に参加した。そんな折り、下宿先の家族から“*Kamu mau jadi orang Bali kah ?*”「アンタ、バリ人になりたいのか？」と少し意地悪そうに茶化されることが多々あった。当時の筆者にはその真意は分からなかった。しかしこうして彼らを分析し続け、研究を進めるうちにその真意が見えてくる。彼らの言う「バリ人になる」とは、ヒンドゥー男性と結婚し、その夫が所属する村のバンジャールに加入して、そこの慣習に人生すべてを捧げることができるのか、と問いただしたのではないだろうか。ただバリヒンドゥーのまねごとをしたところで彼らの本質にまで迫ることは不可能なのだ。しかし、以下のように結論付ける事は出来る。彼らのアイデンティティとは何かと問うたとき、「ヒンドゥーとして生きること」ということがいえるのではないだろうか。さらに言えば、「ヒンドゥーとして村の慣習に沿い、扶助しあう共同作業を一生し続けること」であるといえよう。

図表一覧

表 1. ワリピトゥ 7 聖人と埋葬地

表 2. ワリピトゥ 7 聖人とその奇蹟

- 図 1. インドネシアとバリ島のロケーションマップ
- 図 2. スナン・カリジャガ廟前の土産物店 (写真/筆者撮影)
- 図 3. 土産物店で売られている聖人グッズ (写真/筆者撮影)
- 図 4. ワリピトゥ廟のロケーションマップ
- 図 5. クワン・リーの墓・遠景 (写真/筆者撮影)
- 図 6. クワン・リーの墓・近景 (写真/筆者撮影)
- 図 7. ヒンドゥー寺院の割れ門で作られた聖廟 (写真/筆者撮影)
- 図 8. 墓と墓守 JuruKunci の僧侶 Pemangku (写真/筆者撮影)
- 図 9. 墓名表示「PURA KRAMAT RATUMAS SAKTI」 (写真/筆者撮影)
- 図 10. ポスターに描かれた 7 聖人とモスクとヒンドゥー寺院 (写真/筆者撮影)
- 図 11. ワリピトゥグッズ (ポスター) (写真/筆者撮影)
- 図 12. ワリピトゥグッズ (缶バッチ) (写真/筆者撮影)
- 図 13. ワリピトゥ発見者アリフィン像 (写真/筆者撮影)
- 図 14. 白馬に乗った聖人ハビーブ・アリ像 (写真/筆者撮影)
- 図 15. ハビーブ・アリ聖廟内観 (写真/筆者撮影)
- 図 16. 聖人に供えた水をマントラにより薬にする司祭 (写真/筆者撮影)
- 図 17. セセ海岸のスーパー聖廟
- 図 18. 屋根を突き破るコディジャの聖廟 (写真/出典：LADUNI.ID)
- 図 19. 現代での TRI DATU (写真/筆者撮影)
- 図 20. 対立とバランスの維持 (図形/筆者作成)
- 図 21. The Rhadana Kuta Bali Hotel の礼拝室 (写真/出典：The Rhadana kuta bali)
- 図 22. 政府観光省から授与された「ハラル観光」賞 (写真/出典：同上)
- 図 23. シャリアビーチ「女性客は左側へ 男性客は右側へ」 (写真/出典：suara.com)
- 図 24. 聖廟内でのヒンドゥーの祈り (写真/出典：チュマギ村公式ウェブサイト)
- 図 25. 聖廟前でのイスラームの祈り (写真/出典：同上)
- 図 26. シャリア観光反対のデモ行進 (写真/出典：アンタラ通信)
- 図 27. トリ・ヒタ・カラナ概念図 (図/筆者作成)
- 図 28. トリ・ヒタ・カラナ哲学による灌漑水組織 (写真/出典世界遺産オンライン)
- 図 29. 文化変容モデル (図/筆者作成)
- 図 30. 隣人との食事交換 (写真/筆者撮影)

参考文献

- Achmad, Suchaimi (2014) “MAKAM KERAMAT "WALIPITU" KUSAMBA BALI” Achmad Suchaimi BLOG. 26 Jul 2014. <http://achmad-suchaimi-sememi.blogspot.com/> (最終アクセス 2023/10/01)
- agr (2018) “Bulan Ramadan Waktu Tepat Wisata Ziarah Walisongo,” CNN Indonesia, 17 May 2018. <https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20180517125745-269-298934/bulan-ramadan-waktu-tepat-wisata-ziarah-walisongo> (最終アクセス 2023/10/01)
- Agun, Dewa (2015) “Hindu-Islam Harmonization in Bali: Case Study on the Graves of Raden Amangkuningrat and Ratu Ayu Agung Rai” *Research on Humanities and Social Sciences* Vol.5, No.24, pp.34-50
- Ambary, Hassan (1985) “Mesjid kampung Ge`lge`l, kabupaten Klungkung (Bali)”. *L'Islam en Indonesie II*. volume 30, pp. 39–41.
- Arifin, Toyyib Zaen (2001) *Walipitu di Bali. Sejarah Penelitian Perkembangan dan Pengembangan*. Denpasar: PPAL-Khoiriyah
- Arifin, KH Toyyib Zaen. A (2012) *Sejarah Wujudnya Makam Sab'atul Aulia WALI PITU di BALI*, Denpasar: Yayasan Pesat AL-JAMALI
- Barth, Fredrik (1993) *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press
- Basyir, Kunawi (2018) “CULTURAL Cooperation and DIALOGUE between Muslims and Hindus in Bali” *Praja Vihara - Journal of Philosophy and Religion* Vol. 19 No 1, January - June 2018, pp.41-58
- Berata, Ashrama (2005) “The Essence of THK and Its Referential Teachings.” *Tri Hita Krana Tourism Awards & Accreditations*. IN Berata Ashrama and Michael Dimond (Eds.), Wayan Punia (Trans). Denpasar: Bali Travel News, 24-32
- Berry, John. W (1983) “Acculturation: A comparative analysis of alternative forms” R. J. Samuda, &

- S. L. Woods (Eds.) *Perspectives in immigrant and minority education* pp.65-78. New York: University Press of America.
- _____ (1984) “Cultural relations in plural societies: Alternatives to Segregation and their sociopsychological implications” N.Miller & M.B.Brewer (Eds.) *The psychology of desegregation*. pp.11-27. Orlando, Florida: Academic Press.
- Buck, Elizabeth (1993) “*Paradise Remade*” Philadelphia: Temple University
- Budhiana, Nyoman (2015) “Tolak Wisata Syariah” antara news 2015.11.24.
<https://bali.antaranews.com/foto/119681/tolak-wisata-syariah> (最終アクセス 2023/10/01)
- Budi (2018) “Berwisata Ziarah dan Berdoa Makam Keramat Pamecutan Dewi Khodijah” LADUNI.ID
 2 Juli, 2018 .<https://www.laduni.id/post/read/40826/berwisata-ziarah-dan-berdoa-makam-keramat-pamecutan-dewi-khodijah>. (最終アクセス 2020/08/08)
- Chambert-Loir, Henri (2002) “Saints and Ancestors: the cult of Muslim saints in Java” Henri Chambert-Loir and Anthony Reid, eds. *The potent Dead: Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia* (pp.132-141). Crows Nest: Allen & Unwin.
- Fox, James. J (2002) “Interpreting the Historical Significance of Tombs and Chronicles in Contemporary Jawa” Henri Chambert-Loir and Anthony Reid (eds.) *The potent Dead: Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia* (pp.160-172). Crows Nest: Allen & Unwin.
- Fuchs, Thomas & Jaegher, Hanne (2009) “Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol.8(4), pp.465–486.
- Geertz, Clifford (1973) “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”. In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (pp. 3-30). New York: Basic Books.
- Gunadha, Reaza (2019) “Heboh Laki-laki dan Perempuan Harus Dipisah di Pantai Syariah, Ini Faktanya” 2019.06.26 <https://www.suara.com/news/2019/06/26/195605/heboh-laki-laki-dan-perempuan-harus-dipisah-di-pantai-santen-ini-faktanya?page=all> (最終アクセス 2023/10/01)

- KUMORO (2016) “Keramat Kusumba, Klungkung (Habib Ali bin Abu Bakar al-Hamid)”. MEDIUM Sep.20.2016. <https://medium.com/@kumoro/keramat-kusumba-klungkung-habib-ali-bin-abu-bakar-al-hamid-7b60bef4441e> (最終アクセス 2023/10/01)
- Moh, Mashur Abadi (2012) “Pesantren desa Pegayaman: Meleburnya jagat Bali dalama kearifan Islam” *KARSA*, Vol. 20 No. 1
- Ng, Kertapradja (1874) *babad Tanah Djawi*. versi J.J. Meinsma :MMZcollecction
- Nugroho, Faozan Tri (2023) “Understanding Local Wisdom, Characteristics, Functions, Types, and Examples” BOLA.COM Nov.17.2023. <https://www.bola.com/ragam/read/5455734/pengertian-kearifan-lokal-ciri-ciri-fungsi-jenis-dan-contohnya?page=5> (最終アクセス 2023/12/27)
- nv (2018) “Habib Ali Diangkat Raja Klungkung sebagai Guru Bahasa Melayu”. Nusa Bali.com. 21 May 2018 <https://www.nusabali.com/berita/31072/habib-ali-diangkat-raja-klungkung-sebagai-guru-bahasa-melayu> (最終アクセス 2023/10/01)
- Pageh, I Made (2013) “Analisis Faktor Integratif Nyama Bali-Nyama Selam, Untuk Menyusun Buku Panduan Kerukunan Masyarakat Di EraOtonomi Daerah” *Jurnal Ilmu Sosial dan Humanior*. Vol. 2, No. 2, pp.239-248
- Pederson, Lene (2014) “Keeping the Peace: Interdependence and Narratives of Tolerance in Hindu-Muslim Relationships in Eastern Bali” Brigitta Hauser-Schaubin and David D.Harnish eds. *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok* (pp.165-196). Boston: Brill.
- Quinn, George (2019) *BANDIT SAINTS OF JAWA*. Burough on the Hill, UK: Monsoon Books
- _____ (2012) “The Muslim Saints of Bali,” Paper presented at *Bali in Global Asia Conference*, Udayana University, Denpasar, on July,16–18, unpublished
- Ramadhian, Nabilla (2020) “Ngejot, Tradisi Lintas Keyakinan di Bali yang Sarat Makna” Kompas. 2020,02,18 <https://travel.kompas.com/read/2020/02/18/091500327/ngejot-tradisi-lintas-keyakinan-di-bali-yang-sarat-makna?page=all>. (最終アクセス 2023/10/01)

- Reuter, Thomas. A (2009) "Globalisation and Local Identities: The Rise of New Ethnic and Religious Movements in Post-Suharto Indonesia" *Asian Journal of Social Science* Vol.37, No.6, pp.857-71.
- Santhosa (2015) "Mahasiswa di Jembrana Susul Demo Tolak Wisata Syariah" *bali tribune* 2015.11.26 <https://bali.tribunnews.com/2015/11/26/mahasiswa-di-jembrana-susul-demo-tolak-wisata-syariah>.(最終アクセス 2021/09/09)
- Shoji, Keiko (2021) "The cult of Muslim Saints WALI PITU in Bali. An Islamic new movement" *Bunmei Kenkyu*, No39. pp.39-62.
- Slama, Martin (2014) "From Wali Songo to Wali Pitu: The Travelling of Islamic Saint Veneration to Bali," Brigitta Hauser-Schaubin and David D.Harnish (Eds.) *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok* (pp.112-143). Leiden: Brill.
- Sulistiono, Budi (et al.) (2018) "Local Wisdom in Muslim Social Community in Bali Province: A Study of Tolerance" *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, vol.302, pp56-59.
- Sumiai, Dewi (2017) "Intercultural Communication Based on Local Wisdom-That Made the People of Bali Reject Sharia Tourism" *Asian Journal of Media and Communication* Vol. 1, pp137-147
- Suwitha, Putu.G (2016) "Local Genius in the Rural Area of Bali: from 'Menyama-Braya' to Multiculturalism" *International Journal of Linguistics, Literature and Culture* Vol. 2, No. 2, July 2016, pp. 81-90.
- Tanaka, Shogo (2013) "The Notion of Embodied Knowledge and its Range" *ENCYCLOPAIDEIA: Journal of Phenomenology and Education*. Vol.37, PP.47-66.
- _____ (2015) "Intercorporeality as a theory of social cognition" *Theory & Psychology* Vol. 25, Issue 4, pp. 455-472.
- _____ (2017) "Intercorporeality and aida: Developing an interaction theory of social cognition" *Theory & Psychology* Volume 27, pp.337-353.

Vickers, Adrian (1987) “Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and the Pasisir World” *Indonesia*, No. 44, pp. 30-58

Wandhini, Amalia.F (et al.) (2019) “Halal Tourism In Bali:Pengaruh Dan Tantangan Mengembangkan Wisata Halal Di Bal” *Jurnal Ekonomi Syariah*.Vol2. pp.1-21.

Wiguna, Dewa (2015) “MES Bali Minta Maaf Terkait Wisata Syariah” Antara news 2015.11.26
<https://bali.antaranews.com/berita/82085/mes-bali-minta-maaf-terkait-wisata-syariah> (最終アクセス 2020/08/08)

Zuhri, Syaifudin (2013) “INVENTING BALINESE MUSLIM SAINTHOOD” *Indonesia and Malay World*, Vol.41 No19, pp.1-13

Zulkifli, I Gst. Pt. Bagus Suka Arjawa (2021) “The Social Integration of Hindu and Muslim communities: The Practice of “Menyama-Braya” in Contemporary Bali” *Studia Islamika*, Vol. 28, No. 1. pp.149-178

新井和広 (2011) 「東南アジアにイスラームをもたらしたのは誰か？—ワリソングの起源をめぐる問題とアラブ系住民—」永原陽子編『生まれる歴史・創られる歴史』刀水書房、pp.153-179

荒木奈美 (2012) 「ポール・リクール「物語的自己同一性」に関するノート—「物語」を通して見えてくる「自己性」に関する考察—」『札幌大学総合論叢』第34号、pp.171-179

井澤友美 (2012) 「インドネシア・バリ州におけるサステイナブル・ツーリズムの実践—トリ・ヒタ・カラナをめぐる政策と政治—」『立命館大学人文科学研究所紀要』No.98、pp.49-78

磯晴久 (2008) 「バリ島におけるキリスト教徒宅焼き討ち事件報告」『桃山学院大学総合研究所紀要』No.34(2)、pp.1-23

今永清二 (1987) 「ジャワのイスラーム化に関する一試論」『史学研究』177号、pp.1-26

岩原紘伊 (2020) 「インドネシア・バリの文化的景観—世界遺産とコミュニティのレジリエンス—」 日本文化人類学会『文化人類学』85 巻 2 号、pp.290-307.

インドネシア政府政令 Peraturan Pemerintah ”Rencana Induk Pembangunan Kepariwisata Nasional Tahun 2010-2025”

大川洋史 (2009) 「文化変容モデルの誕生—経営学輪講 Berry (1976)—」 『赤門マネジメントレビュー』 8 巻 7 号、pp.293-408

大木昌 (1996) 「病と癒しの歴史：もうひとつのインドネシア史研究を目指して」 『東南アジア研究』 34 号(2)、 pp.339-369

岡本亮輔 (2015) 『聖地巡礼』 中央公論新社

小川忠 (2023) 「ローカルな知恵に学ぶ：バリの文化復興運動」 一般社団法人日本英語交流連盟 2023年3月23日 https://www.esuj.gr.jp/jitow/679_index_detail.php (最終アクセス 2023/10/01)

大塚智彦 (2016) 「性犯罪は死刑、観光客も禁酒!? インドネシアを襲う「イスラム化」の波」 講談社現代ビジネス 2016.11.11 号 <https://gendai.media/articles/-/50178?imp=0> (最終アクセス 2023/10/01)

大稔哲也 (1999) 「イスラーム世界の参詣—聖者とスーフィズムを視野に入れつつ—」 樺山紘一ら (編) 『岩波講座 世界歴史 第10 巻スラーム世界の発展—7 世紀末～16 世紀—』 pp.149-180、岩波書店

———— (2006) 「イスラームの巡礼と参詣-エジプトの聖墓参詣を中心に—」 『四国遍路と世界の巡礼—アジアの巡礼— 公開シンポジウムプロシーディングズ』 pp.6-12

———— (2018) 『エジプト死者の街と聖墓参詣』 山川出版社

加賀谷寛 (1967) 「後期イスラムの二重構造—正統的イラームと後期スーフィズムの関係をめぐって—」 『オリエント』 9 巻 2-3 号、 pp.147-162

加藤泰 (2001) 『文化の想像力—人類学的理解のしかた』 東海大学出版会

川口幸大 (2017) 『ようこそ文化人類学へ—異文化をフィールドワークする君たちに—』
昭和堂

川野美砂子 (2009) 「南インド・ケララにおける宗教的多元性—マーピラ・ムスリムの聖
者信仰を中心として—」『東海大学総合教育センター紀要』第 29 号、pp.59-86

———— (2010) 「集合記憶装置としてのジャーラム (1) —南インド・ケララのイスラ
ーム教徒マーピラ聖廟をめぐる宗教的実践—」『東海大学紀要海洋学部 海—自然と
文化』第 8 巻第 3 号、pp.11-23

———— (2017) 「アラビア海を渡ってきたイスラーム—ケララの宗教的調和と対抗的記
憶—」『東海大学海洋研究所研究報告』第 38 号、pp.1-15

ギアーツ、C (1987) 『文化の解釈学〈1〉』吉田 禎吾 (翻訳), 中牧 弘允 (翻訳), 柳川 啓一 (翻
訳), 板橋 作美 (翻訳), 岩波現代選書

ギアーツ、クリフォード (1990) 『ヌガラ—19 世紀バリの劇場国家—』小泉潤二(翻訳)、みす
ず書房

ギアーツ、クリフォード (1999) 『ローカル・ノレッジ 解釈人類学論集』梶原 景昭 (翻
訳), 小泉潤二 (翻訳)、山下 晋司 (翻訳)、山下 淑美 (翻訳)、岩波書店

倉沢愛子 (2009) 「ヒンドゥーとイスラームの調和的共存」倉沢愛子、吉原直樹編『変わ
るバリ・変わらないバリ』pp.69-88、勉誠出版

倉沢愛子編 (2013) 『消費するインドネシア』慶應義塾大学出版会

倉沢愛子 (2020) 『楽園の島と忘れられたジェノサイド—バリに眠る狂気の記憶をめぐっ
て—』千倉書房

クリフォード、ジェイムズ&マーカス、ジョージ『文化を書く 文化人類学叢書』(1996)
春日 直樹 (翻訳)、和邇 悦子 (翻訳)、足羽 與志子 (翻訳)、橋本 和也 (翻訳)、
多和田 裕司 (翻訳)、西川 麦子 (翻訳)、紀伊國屋書店

清水芳見 (2002) 「ブルネイにおける聖者信仰の現状—マレー・ムスリム村落での調査から—」 日本民族学会『民族学研究』66 巻 4 号 pp.482-494

東海林恵子 (2019) 「転写された聖者廟空間—インドネシア・バリ島におけるイスラーム聖者廟ワリピトゥー」 日本インドネシア学会『インドネシア：言語と文化』第 26 号 pp.29-42

———— (2021) 「バリにおけるマイノリティ「バリムスリム」—殺された聖人ワリピトゥーをめぐるナラティブ分析—」 東海大学文明研究所『文明』No.26 pp.26-44

———— (2021) 「バリ島における多文化共生社会を可能にする伝統の知恵 “Kearifan Lokal”」 東海大学文明研究所『文明』No.30 pp.1-9

スティア、プトゥ (1994) 『プトゥ・スティアのバリ案内』鏡味治也・中村潔(翻訳)、木犀社

田中彰吾 (2022) 『自己と他者—身体性のパースペクティヴから—』東京大学出版会

店田廣文 (2021) 「世界と日本のムスリム人口 2019/2020 年」『Muslims in Japan No.19』pp.1-28、多民族多世代社会研究所

中村潔 (2020) 「呪術・宗教・科学を再考する—あるいは呪術における非合理性—」川田牧人・白川千尋・飯田卓 (編) 『現代世界の呪術—文化人類学的探究—』pp.81-107、春風社

永野由紀子 (2011) 「グローバル・ツーリズム下でのイスラム教の移住者の増加と農村コミュニティの変容—バリ島・デンパサール市近郊のプモガン行政村の事例—」『専修人間科学論集』Vol. 1, No. 2 (社会学篇第 1 号) pp.119-131

野口裕二 (2009) 『ナラティブ・アプローチ』勁草書房

ハージ、ガッサン (2022) 『オルター・ポリティクス—批判的人類学とラディカルな想像力—』塩原良和、川端浩平 (監修)、齋藤剛、前川真裕子 (翻訳)、明石書店

ハイデガー、マルティン (2013) 『存在と時間 (全4巻)』 熊野純彦 (翻訳)、岩波文庫

弘末雅士 (2013) 「九聖人 (ワリ・ソング) の聖墓参詣とジャワ世界」 愛媛大学「四国遍路と世界の巡礼」研究会編『巡礼の歴史と現在』 pp.227-244、岩田書院

藤代常見 (2018) 『イスラーム流 幸せな生き方 世界でいちばんシンプルな暮らし』 光文社

文化庁 (2017) 『海外の宗教事情に関する調査報告書』

ポランニー、マイケル (2003) 『暗黙知の次元』 高橋勇夫訳、筑摩書房

ボムズボウム、エリック&レンジャー、テレンス (編集) (1992) 『創られた伝統』 前川啓治 (翻訳) 梶原 景昭 (翻訳)、紀伊國屋書店

増野亜子 (2015) 「バリのムスリムの太鼓ルバナ」 人間文化研究機構国立民族学博物館編集・発行『月刊みんぱく』 第39巻第12号通巻第459号、pp.18-19

松井グローバル合同会社 (2020) 『よりどりインドネシア』 2020年04月18号
<https://yoridori-indonesia.publishers.fm/editor/778/> (最終アクセス 2023/10/01)

皆川厚一 (1994) 『ガムラン武者修行』 パルコ出版

メルロ＝ポンティ、モーリス (2020) 『精選 シーニュ』 廣瀬 浩司 (翻訳)、ちくま学芸文庫

ホワイト、マイケル&デイヴィッド、エプストン (1992) 『物語としての家族』 小森康永 (翻訳)、金剛出版

星野英紀 (1981) 『巡礼ー聖と俗の現象学ー』 講談社現代新書

守川知子 (2007) 『シーア派聖地参詣の研究』 京都大学出版会

リースマン、キャサリン・コーラー (2014) 『人間科学のためのナラティブ研究法』 監訳 大久保功子・宮坂道夫、クオリティケア

リクール、ポール (2004) 『時間と物語〈1〉 物語と時間性の循環/歴史と物語』 久米 博 (翻訳)、新曜社

安田慎 (2016) 『イスラミックツーリズムの勃興—宗教の観光資源化—』 ナカニシヤ出版

山下晋司 (1996) 「観光人類学案内—《文化》への新しいアプローチ—」 山下晋司編『観光人類学』 pp.4-13、新曜社

———— (1999) 『バリ—観光人類学のレッスン—』 東京大学出版会

山中速人 (1996) 「ハワイ「楽園」イメージの形成とメディア」 山下晋司編『観光人類学』 pp.74-83、新曜社

吉田禎吾 (1992) 『バリ島民』 弘文堂

吉原直樹 (2011) 「「市民」であることの難しさ—「弱い敵」との共存を拒否するアジェグバリの現場から—」 三田社会学会『三田社会学』 No.16、 pp.37-47

吉原直樹 (2008) コラム「アジェグバリ」 倉沢愛子、吉原直樹編『変わるバリ・変わらないバリ』 p.51、勉誠出版

ポータルサイト

Antara News

“MES Bali Minta Maaf Terkait Wisata Syariah” 2015,11,24

<https://www.antaraneews.com/berita/531612/mes-bali-minta-maaf-terkait-wisata-syariah>

(最終アクセス 2023/10/01)

Bali Post -Portal Berita-

“Tak perlu di ubah ! Pariwisata Bali berlandaskan kebudayaan”

<https://www.balipost.com/news/2019/11/11/92188/Tak-Perlu-Diubah-Pariwisata-Bali..html>

(最終アクセス 2023/10/01)

Hotel The Rhadana Kuta Bali 公式サイト

<https://www.rhadana.com/>
(最終アクセス 2023/10/01)

Nusa Bali.com.
“Habib Ali Diangkat Raja Klungkung sebagai Guru Bahasa Melayu”. 21 May 2018.
<https://www.nusabali.com/berita/31072/habib-ali-diangkat-raja-klungkung-sebagai-guru-bahasa-melayu>
(最終アクセス 2023/10/01)

Media Indonesia.
“Putri Mahkota Bali Peluk Islam” 07 Juni 2016.
<https://mediaindonesia.com/read/detail/49308-putri-mahkota-bali-peluk-islam>
(最終アクセス 2020/11/03)

Media Indonesia.
“Halal di Indonesia dalam VIHASC 2021” Putri Mahkota Bali Peluk Islam” 07 Jun 2016.
<https://mediaindonesia.com/read/detail/49308-putri-mahkota-bali-peluk-islam>
(最終アクセス 2021/10/03)

OPINI.Id
“Perbedaan Wisata Halal, Religi dan Syariah.Secara sekilas nama halal, syariah, dan religi terlihat sama, tapi sebenarnya beda” 28 Feb 2019
<https://opini.id/sosial/read-9827/perbedaan-wisata-halal-religi-dan-syariah->
(最終アクセス 2021/10/4)

The Jakarta Post
“Bali rejects sharia tourism”
<https://www.thejakartapost.com/news/2015/11/24/bali-rejects-sharia-tourism.html..2015,11,24>
(最終アクセス 2021/01/14)

インドネシア財務省 Kementerian Keuangan Republik Indonesia
“Kealifan Lokal” 「地元の知恵」
<https://www.djkn.kemenkeu.go.id/kanwil-suluttenggomalu/baca-artikel/13057/Memaknai-Kembali-Kearifan-Lokal-Dalam-Kehidupan-Sehari-hari.html>
(最終アクセス 2023/12/27)

インドネシア観光創造経済省
プレスリリース “Menparekraf Paparkan Potensi Wisata“
<https://wonderfulimages.kemenparekraf.go.id/>
(最終アクセス 2021/12/30)

インドネシア観光創造経済省
プレスリリース “Menparekraf Paparkan Potensi Wisata Halal di Indonesia dalam VIHASC 2021”
2021,7,13
<https://wonderfulimages.kemenparekraf.go.id/>
(最終アクセス 2021/08/07)

公益財団法人国際問題研究所
「ハッジ (イスラムの巡礼)」
https://www2.jiia.or.jp/report/keyword/key_0302_matsumoto.html
(最終アクセス 2022/9/22)

世界遺産オンラインガイド
「バリ州の文化的景観：トリ・ヒタ・カラナの哲学を表現したスバック・システ
<https://worldheritagesite.xyz/bali/>
(最終アクセス 2024/01/15)

中央統計局 Badan Pusat Statistik
“Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut 2019” 「地域・宗教別人口」
<https://www.bps.go.id/>
(最終アクセス 2023/10/01)

チュマギ村ウェブサイト
<http://desacemagi.id/>
(最終アクセス 2018/7/22)

バニュワンギ州政府ホームページ
<https://banyuwangikab.go.id/berita-daerah/pemkab-banyuwangi-konsep-halal-tourism-soal-segmentasi-pasar-semata-bukan-arabisasi.html>
(最終アクセス 2022/08/04)

バリ州統計局

“Banyaknya Wisatawan Mancanegara Bulanan ke Bali, 1982-2008”

<https://bali.bps.go.id/statictable/2018/02/09/21/jumlah-wisatawan-asing-ke-bali-menurut-bulan-1982-2019.html>.

(最終アクセス 2023/5/1)

バリ州統計局

“Kunjungan Wisatawan Domestik ke Bali per Bulan, 2004-2022”

<https://bali.bps.go.id/statictable/2018/02/09/29/kunjungan-wisatawan-domestik-ke-bali-per-bulan-2004-2018.htm>

(最終アクセス 2023/5/1)

謝辞

本研究に取り組み、学位論文をまとめるまでには、多くの方々のご支援とご指導を賜りました。ご指導頂きました先生方、お世話になった皆様方に、この場をお借りして感謝の意を申し上げます。

東海大学文明研究所所長、田中彰吾教授には、本研究の構想からデータ分析、論文作成に至るまで終始一貫して熱心なご指導とご鞭撻を頂きました。甚大なる感謝の意を表します。田中先生のご指導がなければ博論を書き上げることが出来なかったと感じています。ありがとうございました。

東海大学文明研究所客員教授、平野葉一教授にはこの度の論文に博士論文の審査委員としてご指導をいただきました。また在学中、研究で悩む事があった際に親身になって相談に乗って頂きました。また研究に対する姿勢を熱心にご指導頂いたことにより博士論文をまとめることが出来ました。感謝の意を表します。

東海大学文化社会学部アジア学科、春田晴郎教授にはこの度の博士論文審査の主査をお引き受けいただき、ご指導をいただきました。イスラーム聖廟やアラビア語に至るまで多くの事をご教授頂きましたことに心より感謝申し上げます。

東海大学文化社会学部アジア学科、内藤耕教授にはこの度の博士論文の審査委員としてご指導をいただきました。人類学とは違う視点からのご助言は論文を執筆する上で大変勉強になりました。ありがとうございました。

東京外国語大学名誉教授、青山亨教授にはこの度の博士論文の審査委員としてご指導をいただきました。日本インドネシア学会の口頭発表の場においても貴重なご意見を頂きました。また今回の審査にあたり、沢山のご助言とコメントを頂きました。先生から頂いたご助言によりあらたな知見を得ることが出来たと痛感しております。また大変親身にご指導を頂きました。心よりお礼申し上げます。

獨協大学国際教養学部言語文化学科、田口雅徳教授には修士課程院生時代、研究に取り組む姿勢や研究の方向性等について様々なご指導ご助言を頂きました。深く感謝いたします。

す。厳しくも暖かい田口先生のご指導は、研究を続ける上でいつも心の支えとなっておりました。ありがとうございました。

元東海大学、加藤泰教授には、文化人類学の専門的な理論についてご教授いただきました。特に「厚い記述」ということに関し熱心かつ多大なるご助言をいただき研究を深めることができました。そしていつも暖かいお言葉を頂きました。ここに感謝の意を表します。

青山学院大学地球社会創世学部、経済・ビジネス領域、岩田伸人教授には学部一年生の時から現在にいたるまで常に暖かいご指導を頂きました。深く感謝いたします。岩田先生からは常にお優しい励ましのお言葉を頂いて参りました。

学部学生時代から現在にいたるまでプトゥとダルタのファミリーにはバリでの生活を支えてもらいました。ありがとうございました。

Saya mau mengucapkan terima kasih banyak kepada teman-teman Jawa dan Bali.

Putu Ratni & DARTA's family di Bali. Inayah Hidayati di Jawa.

ここに記しきれない多くの方々の学恩、ご指導によって本研究が成立していることを銘記し、深く感謝いたします。

最後に、常に応援してくれた家族と、寄り添って見守ってくれた愛犬に感謝します。

“Om Shanti Shanti Shanti Om”.