

ダヤック人祭司王「復活」の歴史的経緯

—南西カリマンタンにおけるウルアイ王の事例にもとづいた考察—

西 島 薫*

“Revival” of the Dayak Priest-King from a Historical Perspective: The Case of the Ulu Ai’ in Southwestern Kalimantan

NISHIJIMA Kaoru*

This paper examines how the Ulu Ai’, a Dayak priest-king in the hinterland of southwestern Kalimantan, was “revived” after the fall of the Soeharto regime in 1998. Heir to a sacred heirloom, the Ulu Ai’ was worshipped by the Dayak people in southwestern Kalimantan, but his ritual authority was dependent on the authority of the Matan kingdom, a Malay kingdom in the region that had collapsed at the time of Indonesia’s independence. Since then, the Ulu Ai’ had survived in the hinterland as a shaman giving blessings to the marginalized Dayak people there. Soon after the fall of Soeharto, the Ulu Ai’ re-emerged from the hinterland and was “revived” at a large ritual to ward off evil, in which the Dayak people collectively claimed their customary rights. After the ritual, the Ulu Ai’ fostered a close relationship with the Dayak elites, who had gained power in local politics. The Dayak political elites needed the local authorities in the hinterland to obtain the support of the Dayak people there, while the Ulu Ai’ needed a close relationship with the Dayak political elites to expand his ritual authority among the Dayak people in the hinterland. The interdependence between the Dayak political elites and the Ulu Ai’ brought about the resurgence of the Ulu Ai’ in local politics.

はじめに

1998年にスハルトの中央集権体制が崩壊し民主化・分権化の時代を迎えたインドネシアの地方各地では、王たちが台頭している。¹⁾ 民主化・分権化期の王たちの台頭は「帰還 (return)」や「復活 (revival)」と呼ばれてきた [Cribb 2006; Klinken 2007; 高野 2015]。台頭する王た

* 京都大学学際融合教育研究推進センター, Center for the Promotion of Interdisciplinary Education and Research, Kyoto University

2020年5月15日受付, 2021年5月7日受理

1) 民主化・分権化期に台頭しているものの中には、王 (raja) だけではなくスルタン (sultan) の称号をもつものもある。本稿では区別が不要な場合には王に表記を統一する。

ちの地位に法的な根拠はないものの、王たちの多くは地方社会の名士として活動している。王たちの台頭の事例は、インドネシア独立以降も存続した王たちが政治エリートとして政治的に上昇する事例から数百年前に消滅した王国の王たちが再創造される事例までさまざまである [Klinken 2007: 151, 157–158]。民主化・分権化期に台頭する王たちは地方各地で影響力を高めている。たとえば、西カリマンタン州のポンティアナック王国はインドネシア独立期に廃絶したが、2004年に9代目スルタンが新たに任命された。現在の10代目スルタンは2019年の総選挙期間に大統領候補と支持者たちを王宮に集め、大統領候補に称号を付与することで支持を表明した [kompas.com. 2019 (March 17)]。また近年では、かつてジャワに存在したマジャパヒト王国の後継を自称する「王国」やスダ帝国を名乗る「帝国」が数百人から千人に上る支持者を集めた事例もある。これらの事例の一部では、地方警察が「王」や側近を詐欺の容疑で逮捕するなど社会問題になっている [kompas.com. 2020 (January 14), 2020 (January 29)]。インドネシアの地方各地における王たちの台頭は民主化・分権化の予期せぬ副産物だった [Cribb 2006]。

民主化・分権化期の王たちの台頭に関する先行研究は、平地や沿岸部で政治経済的な力を行使してきた王たちに焦点を当ててきた [Bubandt 2014; Kurniadi 2019; Pedersen 2006]。これらの先行研究では、インドネシア独立以降も一部の王たちが土地への影響力を基盤として存続したことが指摘された [Kurniadi 2019; Pedersen 2006]。他方、北部スマトラや南西カリマンタンの後背地では、政治経済的には無力な祭司王たちが儀礼的な権威を行使していた²⁾ [Andaya 2008; 弘末 1993; 西島 2020]。ただし、これら祭司王のインドネシア独立以降の存続の歴史的経緯や民主化・分権化期の台頭に関しては、先行研究の関心が向けられてこなかった。本稿では南西カリマンタンの後背地に暮らすウルアイ王 (Raja Ulu Ai') と呼ばれるダヤック人の祭司王に焦点を当てる。³⁾ ウルアイ王はインドネシア独立以降も南西カリマンタンの後背地で存続してきた。そして、ウルアイ王は、スハルト体制崩壊直後に開催された大規模儀礼を契機として台頭を果たした。本稿の目的はウルアイ王を事例として、後背地の無力な祭司王の存続と民主化・分権化期の台頭の要因を明らかにすることである。

現在のウルアイ王は、西カリマンタン州クタパン県ウルスンガイ郡ブヌアクリオ行政村スンクワン集落に暮らしている (図1参照)。「ウル (ulu)」と「アイ (ai')」はそれぞれ「上流」と「川」の意味であり、ウルアイ王は直訳すれば「上流の王」である。ウルアイ王はクタパン県を流れるパワン川上流の支流であるクリオ川流域を拠点としてきた。他方、パワン川の河口部にはウルアイ王と「キョウダイ」関係にあったムラユ人のマタン王国があった。本

2) 本稿では、冗長さを避けるため、政治経済的に無力な祭司王を「無力な祭司王」と記述する。

3) 現地の書籍や新聞では Raja Ulu Aik や Raja Hulu Ai'k と表記される場合もある。本稿では、クリオ語の発音に近い Raja Ulu Ai' で表記を統一する。また本稿では声門閉鎖音を「'」で表記する。

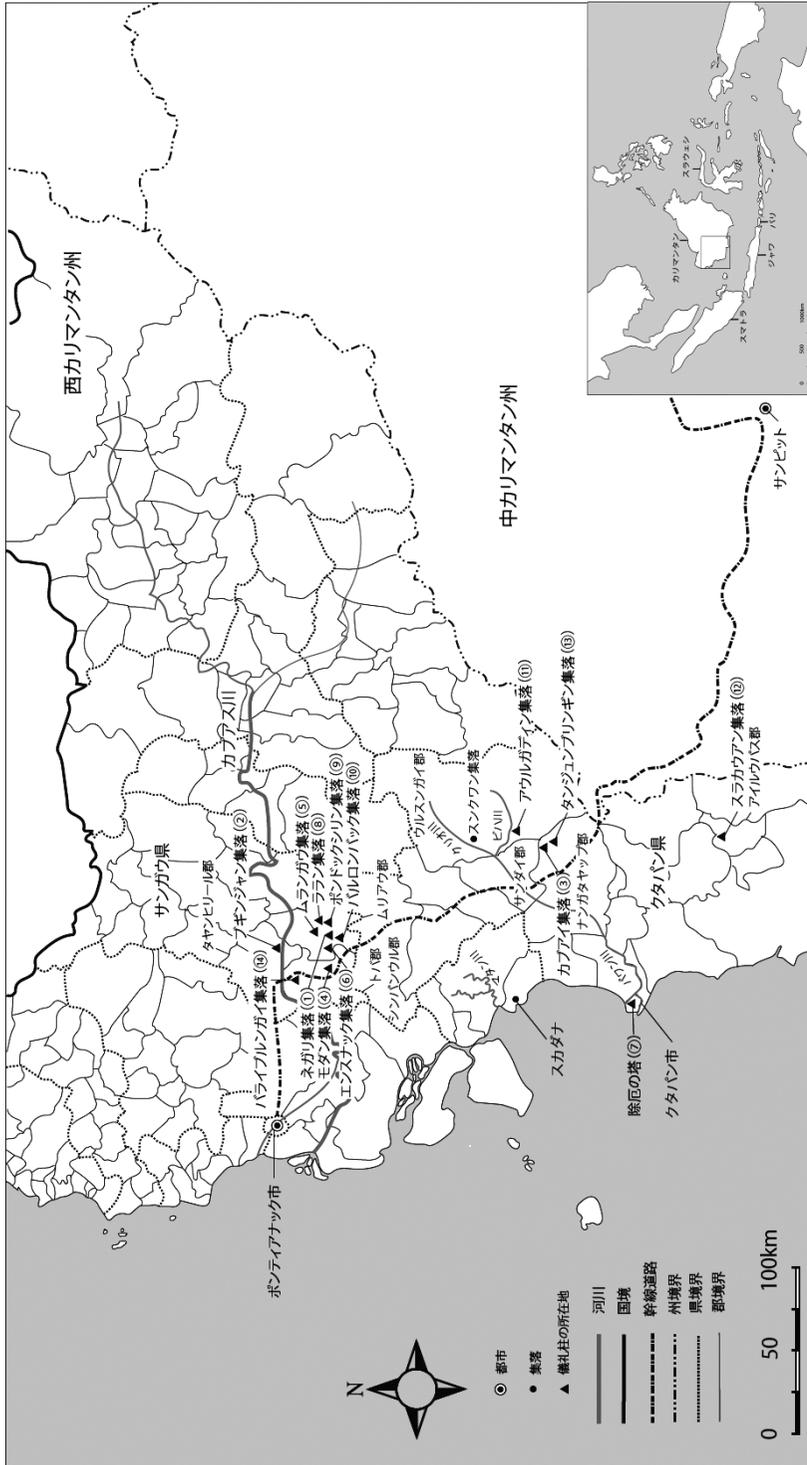


図 1 儀礼柱の分布図

注) 儀礼柱の番号については表 1 参照。

出所：Geoportal Pemerintah Provinsi Kalimantan Barat Batas_kecamatan_Jan 2019 を参考に筆者作成。

稿の対象となるウルアイ王は、49代目ベベック（在位期間；?-1973）、49代目の長子の50代目ポンチン（在位期間；1973-1997）そして49代目の末子の51代目シンガバンサ（在位期間；1997-）である。⁴⁾ 本稿では、区別の必要がある場合を除いては、ウルアイ王に表記を統一する。

ウルアイ王は、「黄色い短剣・人々を支える柱（Bosi Koling Tongkat Raya'at, 以下ボシ・コリン）」と呼ばれる長さ3センチ程の短剣、「禁忌の皿（Pingang Pemali）」と呼ばれる大皿や「禁忌の樹脂（Damar Penyanka）」と呼ばれる石などの神器を相続・管理してきた。とくにボシ・コリンは「人々」や「世界」を支える柱であり、もっとも神聖な神器とされる。本稿では神器という場合にはボシ・コリンを指す。またダヤック人たちは状況に応じて神器を神聖とみなす場合やウルアイ王を神聖とみなす場合がある。本稿では、神器とウルアイ王の両方を指す場合には「神器＝ウルアイ王」と表記する。神器を信奉する人々の集団は、九村十長（Desa Sembilan Domong Sepuluh）と呼ばれる。九村十長は特定の集落の集合や境界線で区切られた面的な領域を指すわけではなく、そのときどきで神器を信奉するダヤック人たちの集合を指す。

ウルアイ王は南西カリマンタンの後背地を拠点として存続してきた。管見の限り、オランダ植民地期からスハルト体制崩壊までのウルアイ王に関する歴史史料や行政資料は限られている。本稿では、ウルアイ王の存続の過程を明らかにするために、王がインドネシア独立期からスハルト体制崩壊直後までに建立してきた儀礼柱に焦点を当てる（図1参照）。ウルアイ王は後背地のダヤック人集落に13本の神器の旗柱（Tiang Bendera Pusaka）と呼ばれる儀礼柱を建立してきた（表1参照）。神器の旗柱は高さ約3メートルの鉄木の柱である（写真1参照）。神器の旗柱は各地のダヤック人集落で神器の代替物として信仰されてきた。またウルアイ王はスハルト体制崩壊直後の1998年8月にクタパン市内に除厄の塔（Tugu Tolak Bala）と呼ばれる儀礼柱を建立した⁵⁾（表1参照）。除厄の塔は高さ約5メートルの鉄木の塔である（写真2参照）。除厄の塔は後述する除厄儀礼の記念碑として建立されたものであり、かならずしもダヤック人たちの信仰の対象になってきたわけではない。本稿では14本の儀礼柱の中でもウルアイ王の存続と台頭を明らかにするうえで重要な儀礼柱の建立経緯に焦点を当てる。

西カリマンタン州の面積は約147,000平方キロメートルであり、約500万人の人々が暮らしている〔BPS Provinsi Kalimantan Barat 2020〕。本稿のおもな対象となる地域は、西カリマンタン州サンガウ県南部からクタパン県南部の地域である。西カリマンタン州の後背地にはカ

4) 現在のウルアイ王が何代目にあたるのかに関しては諸説ある。大別すると、クリオ地域で一般的に語られる7代目であるとする説とウルアイ王やサンガウ県南部の人々が主張する51代目という説がある〔西島2020: 117〕。本稿では広範な地域で語られる51代目という説に従って表記する。

5) 正確には「クタパン市（kota Ketapang）」という行政単位は存在しない。地元の人々はクタパン県の地方行政の中心地をクタパン市と呼んでおり、行政区分上はデルタパワン郡の一部にあたる。

表 1 儀礼柱一覧

番号	神器の旗柱および除厄の塔建立場所	推定建立年	推定建立者
①	サンガウ県ムリアウ郡エンガダイ行政村ネガリ集落	1957	バベック (49 代目)
②	サンガウ県タヤンヒリル郡ブギンジャン行政村ブギンジャン集落	1957	バベック
③	クタパン県ナンガタヤップ郡スバダックラヤ行政村カプアイ集落	1996	ボンチン (50 代目)
④	サンガウ県トバ郡バガンアサム行政村モダン集落	1997	ボンチン
⑤	サンガウ県ムリアウ郡ムランガウ行政村ムランガウ集落	1997	ボンチン
⑥	サンガウ県ムリアウ郡エンガダイ行政村エンスナック集落	1997	シンガバンサ (51 代目)
⑦	クタパン県クタパン市 (デルタパワン郡)	1998	シンガバンサ
⑧	サンガウ県ムリアウ郡ララン行政村ララン集落	1998	シンガバンサ
⑨	サンガウ県ムリアウ郡ララン行政村ポンドックシリン集落	1998	シンガバンサ
⑩	サンガウ県ムリアウ郡バルロンバック行政村バルロンバック集落	1998	シンガバンサ
⑪	クタパン県ウルスンガイ郡スククン行政村アウルガディン集落	2001	シンガバンサ
⑫	クタパン県アイルウバス郡メカルジャヤ行政村スラカウアン集落	2001	シンガバンサ
⑬	クタパン県ナンガタヤップ郡スバダックラヤ行政村タンジュンプリングン集落	2001	シンガバンサ
⑭	サンガウ県トバ郡バライブルンガイ行政村バライブルンガイ集落	2002	シンガバンサ

リマンタンの在来民とされるダヤック人たちが居住している。ダヤック人たちの大多数はキリスト教徒である。他方、沿岸部にはムラユ人、ジャワ人そして華人たちが居住している。とくにムラユ人たちはダヤック人たちからはカリマンタンの外からやって来た外来者 (pendatang) とされてきた。ムラユ人たちの大多数はムスリムである。西カリマンタン州では宗教と民族の境界は重なり合う。ダヤック人たちがイスラームに改宗することは「ムラユ人になる (masuk melayu)」ことを意味する。西カリマンタン州ではダヤック人たちはムラユ人たちの抑圧下に置かれてきた。インドネシア独立までダヤック人たちは各地のムラユ人王国の支配下にあり、ムラユ人王国の王や王族のために労役に従事し、貢納をしなければならなかった。インドネシア独立後もムラユ人たちはダヤック人たちに対して政治経済的に優位な立場を占めてきた [Tanasaldy 2012: 2-5]。

サンガウ県は西カリマンタン州北部から中部に位置しており、人口は約 47 万人である [BPS Provinsi Kalimantan Barat 2020]。クタパン県は西カリマンタン州最南端に位置しており、人口は約 51 万人である [BPS Provinsi Kalimantan Barat 2020]。ウルアイ王の暮らすクタパン県ブヌアクリオ行政村の人口は約 1,600 人である [BPS Kabupaten Ketapang 2019]。西カリマンタン州のダヤック人たちは言語や慣習によって約 150 のサブグループに分類される [Bamba



写真1 タンジュンプリングン集落の神器の旗柱



写真2 除厄の塔（右）と新しい除厄の塔（左）

2008]. クリオ川流域に暮らすクリオ語を話す人々は、クリオ人と呼ばれている。クリオ人の人口に関する統計は存在しないものの、クリオ人たちが集中している行政村とその周辺集落の

人口から推測すれば、その人口はおよそ 5,000 人程度だと考えられる。⁶⁾ クリオ人たちは周囲のダヤック人のサブグループと比較しても特別に有力な集団を形成しているわけではない。⁷⁾

本稿では、クリオ語とインドネシア語表記と区別する場合、クリオ語には *Kr.* を付ける。また、本稿では地理的範囲を指す場合には西部カリマンタンと表記し、行政単位を含意する場合には西カリマンタン州と表記する。他地域についても地理的範囲と行政単位を区別する場合には、同様の表記方法によって区別する。西カリマンタン州の郡や行政村の境界は変更を繰り返してきた。過去の行政単位と区別する必要のない場合には、現在の行政単位の名称を用いる。

本稿の構成は次のとおりである。第 1 節では、民主化・分権化期の王の台頭に関する先行研究を概観する。第 2 節では、ウルアイ王の祭司王としての儀礼的権威と儀礼柱の役割について論じる。第 3 節では、インドネシア独立期からスハルト体制期直後まで、ウルアイ王が儀礼柱を建立しながら存続した経緯を明らかにする。第 4 節では、民主化・分権化期にウルアイ王が地方政治との関係で台頭した経緯を明らかにする。そして、最後に本稿の結論を述べる。

本論のデータは、筆者の 2014 年 9 月から 2016 年 3 月までの長期調査とその後断続的におこなってきた短期調査によって得られたデータにもとづいている。調査は、ウルアイ王の居住地であるスルクワン集落を拠点として参与観察によってデータを収集した。また、ウルアイ王が神器の旗柱を建立した集落およびクタパン市内を短期で訪問し、聞き取り調査をおこなった。

1. 民主化・分権化期の王の台頭に関する先行研究

民主化・分権化期の王たちの台頭に関する先行研究は、王たちの台頭を慣習や文化の復興との関係で論じた研究および具体的な事例から、インドネシア独立以降の王たちの存続と民主化・分権化期の台頭を論じた研究に分けることができる。

スハルト体制崩壊後の王たちの台頭は地方社会の慣習や文化の復興との関係で論じられてきた [Klinken 2007; Thufail 2013]。地方各地の王たちの台頭にいち早く着目したクリブとクリンケンは、王たちがスハルトの中央集権体制期まで中央によって抑圧されていた地方の慣習や文化を統合する求心的な役割を果たすであろうことを指摘した [Cribb 2006; Klinken 2007: 165]。また中部ジャワの旧スラカルタ王国の王宮は、貴族出身ではない有力者や著名人たちにも貴族の称号を授与してきた。王宮による称号授与の慣行は、政治的に無力化されてきた王宮が、ジャワ文化の守護者としての地位を維持すると同時に、政治経済的な有力者たちを取り

6) クリオ人たちが大多数を占めるムニョンブン行政村の人口は約 2,100 人である [BPS Kabupaten Ketapang 2019]。またブヌアクリオ行政村とムニョンブン行政村以外の集落にもクリオ人たちが居住している。

7) 19 世紀後半の資料にはクリオ地域は「最も貧しい」地域であると記されている [Dewall 1862: 16]。

込むための戦略だったことが指摘された [Thufail 2013: 181-182]. ただし、王たちの台頭を慣習や文化との関連でとらえる先行研究は、インドネシア独立期からスハルト体制期までに王の地位が廃絶あるいは形骸化してきたことを強調する傾向にある [Cribb 2006; Klinken 2007: 150; Thufail 2013: 172-173]. そのため、これらの先行研究は、インドネシア独立以降も王たちが地方各地で影響力を行使してきたことを看過している。

地方各地の王たちの存続や台頭の具体的な事例に焦点を当てた先行研究は、インドネシア独立以降も王たちが地域社会で影響力を行使してきたことを指摘した。具体的な事例に関する先行研究は、政治経済的な力を行使していた王国の王たちに焦点を当てた。中部ジャワの旧ジョグジャカルタ王国のスルタンは、インドネシア独立以降も副大統領やジョグジャカルタ特別州の知事として存続した。スルタンは副大統領や州知事としての地位を利用することで、ジョグジャカルタ特別州における土地改革の施行を遅滞させ、王宮の領地を影響下に置いてきた [Kurniadi 2019: 77, 88-89]. 民主化・分権化期、ジョグジャカルタ特別州の知事には高度な自治権が付与された。ジョグジャカルタ特別州の知事としての権限を行使することで、スルタンは王宮の影響下にあった土地を介して莫大な利益を得ることに成功した [Kurniadi 2019: 176-183]. 東部バリの旧シドメン王国の事例では、王が土地を媒介として追随者たちとの紐帯を持続させてきたことが指摘された。旧シドメン王国の王は追随者たちに土地を下賜することで、追随者たちからの忠誠を獲得してきた [Pedersen 2006: 169-170]. インドネシア独立以降も追随者の末裔たちは、みずからの祖先が王から土地を下賜されたことを伝承として継承しており、王への労役や貢租贈与の支払を継続してきた [Pedersen 2006: 184]. スハルト体制崩壊直後に開催された王宮儀礼では追随者たちが王宮に参集し、かつて王国を成り立たせていた王と追随者の紐帯が顕在化した [Pedersen 2006: 309]. 具体的な事例に焦点を当てた先行研究では、オランダ植民地期まで政治経済的な力を行使してきた王たちが土地との関係を基盤として存続してきたことが指摘された。ただし、インドネシア各地では交易によって栄えた沿岸部の港市の王、水田耕作を基盤とした平地の王国の王、そして後背地の儀礼的権威だった祭司王などさまざまな王たちが存在した。土地を基盤としてきた王国の王たちの事例だけでは、民主化・分権化期の王たちの台頭の多様性をとらえることはできない。

本稿で焦点を当てる後背地の祭司王は沿岸部と後背地の相互依存的な関係を基盤として存続してきた。東南アジア島嶼部では、沿岸部や河川の合流地点など交易の結節点に栄えた港市の支配者たちが政治経済的な力を行使してきた [弘末 2004: 19-22, 87; 鈴木 1998: 206-209]. 他方、港市の後背地は米や野菜などの耕作物や交易品だった籐、樹脂、安息香やツバメの巣などの林産物を港市に供出した [弘末 2004: 11]. 北部スマトラの後背地では耕作物の豊饒をつかさどる祭司王が儀礼的権威を行使していた [Andaya 2008: 163; 弘末 1993: 20]. 北部スマトラの港市の支配者たちは耕作物の供給源だった後背地に豊饒をもたらす儀礼的権威を必要とし

ており、祭司王の権威を積極的に承認した [弘末 1993: 6, 14]. ただし、19 世紀後半からオランダ植民地政府が北部スマトラの後背地の首長たちを植民地首長として任命することで支配体制を構築した [弘末 1994: 266]. オランダ植民地政府は有力な首長たちを植民地体制に組み込んだ一方、祭司王には政治経済的な重要性を認めなかった。従来の港市と後背地の相互依存的な関係が切断されたことで、祭司王はその地位を喪失した [弘末 1994: 268].

北部スマトラの祭司王の事例と同様に、ウルアイ王は南西カリマンタンの後背地における儀礼的権威だった。また後述するようにウルアイ王もムラユ人の港市であるマタン王国と相互依存的な関係にあった。しかし、インドネシア独立期にマタン王国が廃絶したため、ウルアイ王は祭司王として単独で存続せざるをえなくなった。スハルト体制崩壊直後に都市部で開催された大規模儀礼においてウルアイ王は「復活」を果たした。ウルアイ王の存続と台頭の経緯は、土地権や土地を媒介とした追随者との紐帯を基盤として存続してきた旧ジョグジャカルタ王国のスルタンや旧シドメン王国の王とは異なる。本稿では、存立基盤を失ったウルアイ王がインドネシア独立以降も存続できた要因、および民主化・分権化期に台頭することのできた要因を明らかにする。

2. ウルアイ王の儀礼的権威

2.1 ウルアイ王とマタン王国

南西カリマンタンの沿岸部や大河川の合流地点などの交易の要所にはマタン王国、シンパン王国やタヤン王国などの港市が台頭した。これらの港市は南西カリマンタン最古の王国であるスカダナ王国に起源をもつ王国である [Lontaan 1975: 106, 163]. スカダナ王国は南西カリマンタンに漂着したマジヤパヒト王国の王族と在来のダヤック人の女性の婚姻を起源としている。スカダナ王国は 7 代目の王の時代にマタン川上流に移動して以降、マタン王国と呼ばれるようになった⁸⁾ [Ota 2010: 70].

18 世紀後半に北西部カリマンタンにポンティアナック王国が台頭するまで、マタン王国は西部カリマンタンでも強力な王国だった [Ota 2010: 74]. 18 世紀後半、オランダ東インド会社はポンティアナック王国と結託してマタン王国を攻撃し、マタン王国は現在のクタパン県サンダイ郡付近に逃避した [Ota 2010: 78]. その後、マタン王国は移動を繰り返し、19 世紀後半に現在のマタン王宮が位置するクタパン市内に移動した。マタン王国は、一時的に内陸に退いたものの、河川を通じて海洋交易と密接に結びついており、樹脂、樹皮やツバメの巣などの林産物を周囲の港市に輸出した [Ota 2010: 89]. 後背地のダヤック人たちは米や芋などの耕作物、鶏や鉄、樹皮、樹脂やツバメの巣などの林産物をマタン王国の王族たちに納めなければ

8) スカダナ王国がマタン川上流に移動した背景には、海賊からの攻撃を避ける目的があったと考えられる [Ota 2010: 89].

ならなかった [Dewall 1862: 11–12, 18–20]. マタン王国は耕作物や林産物の供給の一部を後背地のダヤック人たちに依存していただろう。他方、ダヤック人たちは米と引き換えに塩、禪用の織物、陶器やタバコなどの外来の交易品をマタン王国の王族や商人たちから入手していた [Dewall 1862: 15–16]. これらの外来品はダヤック人たちの生活必需品であり、ダヤック人たちもマタン王国の王族や商人たちに依存していただろう [cf. Ota 2012: 58]. マタン王国と後背地のダヤック人たちは貢納や交易を介して相互依存的な関係にあったことが指摘できる。

港市と後背地が安定した関係を維持するうえで、港市の支配者と後背地の祭司王や大首長の関係は重要だった [弘末 2004: 99–103, 2018: 228–229]. 北部スマトラや中部スラウェシでは、後背地の祭司王や大首長が貢租贈与を携えて定期的に港市の王のもとを訪問していた [弘末 2004: 108; Nooy-Palm 1979: 91]. また港市の支配者たちも後背地の祭司王や大首長の権威を重視していた [弘末 2004: 101–109]. たとえば、中南部スラウェシの港市であるルヴ王国の王と後背地のトラジャ人の大首長は「キョウダイ」関係にあり、トラジャ人の大首長はルヴ王国の王に指図することのできる程の権威をもっていた⁹⁾ [Lijf 1948: 526; Waterson 2009: 34]. 南西カリマンタンでも、マタン王国の王とウルアイ王は「キョウダイ」関係にあった。マタン王国の起源神話では、マタン王国の始祖とクリオ人たちの祖先はプブ・タグア・パビオ・タナ・タラというクリオ川上流の土地を起源としており、マタン王国の王や王族たちとクリオ人たちは「キョウダイ」関係にあるとされてきた [西島 2020: 118]. クリオ人たちの中でもウルアイ王は、マジヤパヒト王国の王族と婚姻したダヤック人女性の年長の「キョウダイ」からの系譜を引く王とされ、マタン王国への労役や貢租の支払が免除されていた [Dewall 1862: 2]. ウルアイ王との「キョウダイ」関係は、マタン王国の支配を正当化するためにも必要だったであろう。東南アジア島嶼部を含むオーストロネシア語族の人々が暮らす地域では、耕作物や林産物などの貢租贈与を要求することができたのは、「土地の主」と呼ばれる土地の在来の権威者だった [馬淵 1974: 219]. マタン王国は「外来者」とされるムラユ人の王国だった一方、ダヤック人たちに貢租贈与の支払を要求していた。在来民の祭司王であるウルアイ王との「キョウダイ」関係を主張することで、マタン王国の王や王族たちは「土地の主」としての権威を正当化することができた。¹⁰⁾

他方、ウルアイ王もマタン王国の権威を必要としていた。マタン王宮では後背地のダヤック人たちが集まる祭典が開催されていた。¹¹⁾ オランダ植民地期まで後背地のダヤック人集落間の移動は困難であり、ウルアイ王がダヤック人集落に頻繁に巡行をおこなうことは難しかった。¹²⁾ そのため、後背地のダヤック人たちが参集するマタン王宮の祭典は、ウルアイ王がマタ

9) トラジャ人の大首長は儀礼的な権威者であり、「眠っている大きな雄の水牛」とも表現される「静的」な大首長だった [Waterson 2009: 25]. 周囲の慣習法や軍事を担当する首長たちが中心の大首長を取り巻いていた [Nooy-Palm 1979: 81–82]. 「内・静的」なトラジャの大首長の権威は後述するウルアイ王の権威と類似している。

ン王国の年長の「キョウダイ」としての地位を顕示する機会だった。¹³⁾ ウルアイ王がマタン王宮に到着するまでは、王宮での祭典を始める銅鑼を鳴らすことはできなかった。¹⁴⁾ 後背地の集落に暮らすダヤック人たちは、マタン王宮の祭典でウルアイ王と会ったダヤック人たちを通じて、ウルアイ王の存在を知ることができた。オランダ植民地期の記述では、ウルアイ王はマタン王の前に姿を現すときには特別な礼儀作法をとることはなかったものの、言葉遣いは丁寧だったことが記されている [Dewall 1862: 2]。他方、ダヤック人たちの間では、ウルアイ王はマタン王国に優越する王として神聖化されてきた [cf. Djuweng 1999]。クタパン県南部地域はウルアイ王の巡行が知られていない地域である。オランダ植民地期に生まれたクタパン県南部の集落の老人 ANT 氏は、ウルアイ王との紐帯はマタン王宮にあったと語った。¹⁵⁾ また ANT 氏は、マタン王宮の祭典で最初に演奏されるガムランはウルアイ王の暮らす地域のダヤック人の演奏であり、マタン王国の最後の王だったグスティ・サウナン (Gusti Saunan; 在位期間 1922–1944?) がウルアイ王にへりくだる程、ウルアイ王の権威は高かったと語った。¹⁶⁾ 同様にクタパン県南部のスラカウアン集落でも、ウルアイ王の指示を受けてグスティ・サウナンが後背地のダヤック人の集落へ巡行をおこなったことが語られる。¹⁷⁾ ウルアイ王が巡行をおこなわなかった地域でも、マタン王に優越する王としてウルアイ王の伝承は広まっていただろう。ウルアイ王の権威は政治経済的な支配者だったマタン王国の権威に依存していたことが指摘できる。¹⁸⁾

南西カリマンタンでも港市と後背地は交易を介して相互依存的な関係にあった。同様にウルアイ王とマタン王国の権威も相互依存的な関係にあった。ただし、西部カリマンタンが西カリ

10) マタン王国の始祖が「土地の主」になった起源神話の詳細は [西島 2020: 121–122] を参照。また、かつてクタパン県南部の後背地で郡長を務めていたダヤック人の H 氏によれば、1970 年代にクタパン県南部のダヤック人たちは豊作に恵まれた。ダヤック人たちが豊作への感謝の意を示すために、マタン王国の王に代わってクタパン県知事に米、野菜、鶏や吹き矢などを納めようとした。クタパン県知事の指示により、県知事の代理として貢租贈与を受け取った H 氏によれば、貢租贈与の授与のさいダヤック人たちは「[あなたは] われわれの月であり星であり太陽である」と祝詞をあげ、米を蒔いて儀礼をおこなった。この事例からもダヤック人たちにとって、かつてマタン王国の王は耕作物の豊饒に関わる「土地の主」だったことが指摘できる (ダヤック人名士 H 氏への聞き取り調査、2018 年 9 月 27 日、於クタパン市内)。

11) ダヤック人名士 AN 氏への聞き取り調査、於クタパン市内、ダヤック人政治エリートの息子 S 氏への聞き取り調査、2014 年 12 月 3 日、於クタパン市内。

12) スクワン集落の老人 M 氏への聞き取り調査、2016 年 3 月 16 日、於スクワン集落。

13) 後背地の人々を港市の王宮に集めて祭典をおこなう慣習は東部カリマンタンのクタイ王国や中部スラウェシのルヴ王国などでも知られている [Sillander 2004: 57, 243; Waterson 2009: 33–34]。またクリオ地域でもウルアイ王は、集落の慣習長とともに貢納を携えてマタン王宮を訪問しなければならなかったことが知られている。

14) 旧マタン王国の王族の末裔 GF 氏への聞き取り調査、2014 年 12 月 3 日、於クタパン市内他。

15) バトゥマス集落の老人 ANT 氏への聞き取り調査、2016 年 1 月 20 日、於バトゥマス集落。

16) バトゥマス集落の老人 ANT 氏への聞き取り調査、2016 年 1 月 20 日、於バトゥマス集落。なお ANT 氏はウルアイ王の住むピハ地域と語っていたが、王が暮らしているのはクリオ地域であるため言い間違いである。

17) パンリマ W 氏の親族への聞き取り調査、2016 年 3 月 7 日、於スラカウアン集落。

マタン州としてインドネシア共和国に併合される過程で、西部カリマンタン各地のムラユ人王国は廃絶した [Lontaan 1975: 96, 177]。マタン王国は日本軍政期に王が日本軍によって処刑された後、マタン王国評議会として存続した。しかし、インドネシア共和国への併合とともにマタン王国評議会は解体され、マタン王国評議会を率いていた王国の王族たちは地方政府へ異動した [Lontaan 1975: 96]。マタン王国評議会が消滅したことで、ウルアイ王は祭司王として単独で存続しなくならなくなった。

2.2 後背地の儀礼的権威

後背地におけるウルアイ王は政治経済的に無力な祭司王だった。東南アジア島嶼部各地の政体では、「内」で耕作物の豊饒をつかさどる「静的」な祭司王と「外」で交易や戦闘をつかさどる「動的」な首長たちの相補的な関係が報告されてきた [Schulte Nordholt 1971: 202, 204; Therik 2004: 71, 76; cf. Nooy-Palm 1979: 89; Nourse 1998: 140]。本稿のウルアイ王の事例でも、「内・静的」な祭司王と「外・動的」な役職者や首長の相補的な関係を指摘することができる。

サンガウ県南部からクタパン県南部のダヤック人たちの間では、ウルアイ王が管理する神器はもともと神聖な聖物 (keramat) として信仰されている。神器はウルアイ王の家屋の一部屋に安置された木箱に保管されている。神器は「世界 (dunia)」を支える柱であるとされている。神器は徐々に短くなっており、神器が消滅すれば「世界」も消滅するとされる [西島 2020: 126]。また神器は耕作物の豊凶、子宝、商売の繁盛あるいは仕事の成功など日常生活における具体的な禍福とも関係している。とくに「神器＝ウルアイ王」は農耕や天候と関係しており、クリオ地域では王は「農耕の王 (Kr. raja lako)」ともいわれる。ウルアイ王は焼畑による陸稲耕作に従事することが義務であり、農耕サイクルにあわせて5つの儀礼を主宰しなければならない。とくに毎年6月に開催される神器祭祀では、ウルアイ王は木箱の中に神器とともに保管されている小瓶の中のヤシ油を確認する。ヤシ油は今年の神器祭祀のときに補充されたものであり、ウルアイ王はヤシ油の残量を確認することで、翌耕作年度の雨季と乾季の長短を占う [西島 2020: 126, 129]。

ウルアイ王の管理する神器は人々から隔離された「内」に置かれていなければならない。とくに神器は殺人や暴動などの社会的な騒乱や儀礼的に不浄とされるものからは隔離された状態に置かれていなければならない。クリオ地域では殺人や暴動などを起こすことは王の神聖性を

18) クタパン地域ではウルアイ王がマタン王に優越していたことを示す伝承が聞かれる。あるときウルアイ王はマタン王宮の祭典に姿を現さなかった。ウルアイ王が王宮に到着しなければ祭典を始めることができなかったため、マタン王宮に集まった人々はウルアイ王の神器を召喚した。しかし、人々が「神器＝ウルアイ王」を適切に扱わなかったため、マタン王宮は洪水に見舞われた (ダヤック人政治エリートの息子 S 氏への聞き取り調査、2014年12月3日、於クタパン市内)。

損なう行為であり禁忌とされてきた。たとえば、1997年にクリオ地域で操業していた伐採企業へのデモが勃発したさい、ウルアイ王は王の暮らす神聖な土地を混乱させたことを根拠にデモに参加したクリオ人たちに制裁を課した。¹⁹⁾ クリオ地域でもウルアイ王の家屋の周囲には神聖な水源や男根像があり神聖な領域とされている。スングワン集落の墓地に立ち入った不浄な状態にあるものが、神聖な水源に足を踏み入れることは禁忌である。ウルアイ王自身は、墓に埋葬される前の死体が安置された家屋に立ち入ることは禁忌である。さらにウルアイ王の家屋の神器の安置された部屋は禁域とされており、神器祭祀の期間を除いては、王とその親族以外はこの部屋に立ち入ることはできない。ウルアイ王も神器を直接見ることはできず、木箱の蓋をずらし木箱と蓋の隙間から手を入れ、神器に触れることができるのみである [西島 2020: 131]。

神聖な「内」で神器を管理するウルアイ王は「静的」な状態に置かれる。ウルアイ王の行動を縛っているのは、神器を管理することに伴う禁忌である。ウルアイ王が神器を管理するために順守しなければならない禁忌は、(1) 外来とされるものとの接触に関する禁忌、(2) 経済活動に関する禁忌、(3) 移動に関する禁忌に分類することができる [西島 2020: 127]。(1) に関しては、ウルアイ王の家屋に家電製品を置くこと、王自身がキリスト教やイスラームなどの宗教 (agama) に入信すること、とくに王の家屋にムスリムが立ち入ることが禁忌とされる。(2) に関しては、ウルアイ王が籐、樹脂やゴムなどの林産物を採集すること、労働者として働くことが禁忌である。ウルアイ王は林産物の採取や労働によって現金収入を得ることはできない。(3) に関しては、ウルアイ王は神器を納めた木箱の傍に置かれている蠟燭の火が絶えることのないように管理しなければならない。周辺集落への巡行など特別な事情がない限り、ウルアイ王が神器の傍を長期で離れることは困難である。ウルアイ王が禁忌を逸脱した状態が続けば、クリオ人たちは神器を適切に管理していないことを理由に王を批判する [西島 2020: 127]。²⁰⁾ これらの禁忌に縛られることで、ウルアイ王は「静的」な状態に置かれるだけでなく、政治経済的に無力化される。

禁忌に縛られたウルアイ王が来客に対応することや、集落の人々と協力して神器祭祀を主宰することは困難である。そのため、「動的」な役職者たちが「静的」なウルアイ王を補佐してきた。スングワン集落にはウルアイ王を補佐する副王 (Wakil Raja) と儀礼を担当する儀礼役 (Kr. Sutragi) がいる。²¹⁾ 副王はウルアイ王の「官房 (sekretariat)」としての役割を果たしてお

19) クリオ地域の人々によれば、かつてクリオ地域で共産党員が拘束されたさいにも、わざわざクリオ地域の外まで共産党員を連れ出して処刑した。

20) 現在のウルアイ王はすべての禁忌を順守しているわけではない。じっさいに禁忌を逸脱したウルアイ王の行動がスングワン集落の人々との関係に軋轢をもたらすこともある。

21) 副王はクリオ語では、「王の補佐 (Kr. Kombar Raja)」と呼ばれる。副王は最近になって用いられた呼称だと考えられる。

り、王の来客への応対や王と集落の人々の調整役を担っている。また儀礼役はウルアイ王の主宰する神器祭祀の進行役としての役割を果たす〔西島 2020: 124〕。とくに神器に関する儀礼では、ウルアイ王は莫産の上に座ったまま「静的」な状態にある一方、副王と儀礼役たちが儀礼の準備をおこない祝詞をあげ供物を捧げるなど「動的」な役割を担う。また対外的には副王と儀礼役たちがウルアイ王の代理の役割を果たす。たとえば、副王や儀礼役は周辺集落の神器の旗柱での儀礼に王の代理として参加する。

スルクワン集落を越えた地域には、ウルアイ王の神器の管理を補佐するための役職者はいない。ただし、後背地の有力なダヤック人首長たちもウルアイ王との紐帯を結んできた。歴代のウルアイ王が緊密な紐帯を結んできたのはパンリマ (panglima) の称号をもつダヤック人首長たちである。パンリマとは戦争における武功や紛争の調停など社会的な功績によって実力が社会的に承認されたダヤック人が名乗ることのできる称号である。ウルアイ王が耕作物の豊饒に関わる「静的」な王である一方、パンリマは戦争や紛争に関わる「動的」な首長である。かつてウルアイ王は巡行のさいパンリマたちのもとを訪問しており、パンリマたちも王のもとを訪れていた。²²⁾ たとえば、サンガウ県南部のパンリマだった L 氏は 50 代目ウルアイ王との緊密な紐帯を結んでいた。50 代目ウルアイ王は娘がサンガウ県南部の男性に連れ去られる事件が起こったさいに、同地域の実力者である L 氏に解決を依頼した。L 氏も 1990 年代にウルアイ王の神器祭祀に参加したことがあった。またウルアイ王の神器が納められている部屋には、かつて L 氏が奉納した黄色い傘が納められている。クタパン県サンダイ郡のパンリマである B 氏もウルアイ王との紐帯を結んできた。B 氏はウルアイ王とパンリマの関係に関して、王は耕作物の豊饒や漁労の豊漁と関係する一方、パンリマは各地域を統率し、王が外敵の脅威にさらされた場合には、パンリマたちが王を防衛するのだと説明した。²³⁾ 1980 年代におこなわれた B 氏のパンリマの称号授与の儀礼には、西部カリマンタン各地のパンリマたちが B 氏のもとに参集した。B 氏はパンリマたちと並んで称号授与の儀礼に同席していた 50 代目ウルアイ王は、「神父のように称号授与を象徴する」役割を果たしていたことを語った。²⁴⁾ パンリマたちはウルアイ王の神器の管理を補佐するための役職者ではない。ただし、各地の実力者であるパンリマたちもウルアイ王の儀礼的な権威を承認していたことが指摘できる。²⁵⁾

ウルアイ王は「内」で「静的」に神器を管理することで、耕作物の豊饒や天候の順不順を左

22) スルクワン集落でも 50 代目の頃までパンリマたちがウルアイ王のもとを訪問していたことが語られる。また 50 代目は巡行をおこなうさいには、B 氏のもとを訪問していた。

23) じっさいにパンリマたちがウルアイ王を防衛する目的で戦闘に参加した事例は知られていない。ただし、日本軍政期末期に起こったダヤック人たちの一斉蜂起ではサンガウ県南部のパンリマたちが戦闘を主導した一方、当時のウルアイ王は蜂起に参加することはなかった。この蜂起の事例にもウルアイ王とパンリマの役割の差異が示される。

24) B 氏への聞き取り調査、2017 年 8 月 20 日、於サンダイ郡。

25) 現在でも B 氏は企業幹部や地方政治家などの都市の有力者たちとウルアイ王を媒介する役割を果たしている。

右する祭司王である。他方、ウルアイ王の周囲には「外」で世俗的な事柄を担当する「動的」な役職者やパンリマたちがいた。ただし、ウルアイ王と周囲の役職者やパンリマとの相補的な関係が均衡した政体を成立させていたわけではない。禁忌に縛られたウルアイ王は、周囲のダヤック人たちを追従者として強制的に動員するだけの求心力を発揮することはできない。そのため、ウルアイ王の儀礼的な権威は周囲のダヤック人たちによる「神器＝ウルアイ王」の神聖性の承認を必要とする。マタン王国との関係を切断されたウルアイ王は、インドネシア独立以降、活動を活発化させることで存続しなげらなかつた。

2.3 神器の旗柱の役割

1957年からウルアイ王は後背地のダヤック人集落に神器の旗柱を建立してきた。神器の旗柱が建立されたダヤック人集落では、旗柱は神聖な柱として信仰されている。²⁶⁾ 神器の旗柱は、遠方のダヤック人集落における「神器＝ウルアイ王」の権威を持続させるうえで重要な役割を果たしてきた。

神器の旗柱はウルアイ王の管理する神器の代替物とされており、人々は神器の旗柱を媒介として神器へ加護を祈ることができる。人々は病気、難産、子宝や仕事の成功などさまざまな事柄に関して神器の旗柱を媒介として神器に加護を祈る。もし祈願が成就した場合には、加護を祈った人々は神器の旗柱で儀礼をおこない、神器へ返礼をおこなわなければならない。もし子宝など人生で重要な事柄に関する祈願が成就した場合には、人々はウルアイ王のもとを訪れ、神器に返礼の儀礼をおこなうこともある。不定期な儀礼とは別に、各地の神器の旗柱では原則として毎年儀礼が開催される。神器の旗柱の儀礼を主宰するのは、神器の旗柱の管理を担当する集落の慣習長たちである。神器の旗柱の儀礼では、ウルアイ王を象徴する色とされる黄色の旗が掲揚され、「神器＝ウルアイ王」と神器の旗柱の関係が示される。そして、儀礼の主宰者たちは神器の旗柱の前で、黄色の米を蒔きながら祝詞をあげ、耕作物の豊饒、無病息災そして集落の繁栄などを祈願する。²⁷⁾ 各神器の旗柱の周囲に暮らす人々は、旗柱での儀礼に参加することで、「神器＝ウルアイ王」と集落の紐帯を確認することができる。

ウルアイ王が神器の旗柱を建立することで、「神器＝ウルアイ王」の信仰は各地のダヤック人の日々の生活の一部に位置づけられる。また各地の神器の旗柱の周囲に暮らす人々は、神器の旗柱で儀礼をおこなうことで、「神器＝ウルアイ王」との紐帯を繰り返し確認することができる。ただし、無力なウルアイ王は、神器の旗柱の建立をみずから主導してきたわけではない。ウルアイ王はインドネシア独立以降の歴史的な状況変化に適応しながら神器の旗柱を建立することで、追従者との紐帯を結んできた。次節では儀礼柱の建立経緯に焦点を当て、インド

26) 管見の限り、西部カリマンタンのダヤック人たちの間では、ウルアイ王の神器の旗柱の事例を除いて、旗柱を信仰する慣習は知られていない。神器の代替物として旗柱が用いられる理由は不明である。

27) 神器の管理者の都合により、神器の旗柱での儀礼は開催されない場合もある。

ネシア独立以降のウルアイ王の存続経緯を明らかにする。

3. ウルアイ王の存続経緯

3.1 ダヤック人民族主義興隆期の神器の旗柱

太平洋戦争の終戦直後の1945年、蘭印民政府が西部カリマンタンに上陸した。蘭印民政府による西部カリマンタンの再植民地化が進む過程で、ダヤック人たちの間では抑圧的地位からの解放への機運が高まった。オランダ植民地期にカトリック教会の援助により都市部で西洋式の教育を受けたダヤック人エリートたちを中心としてダヤック人民族主義が隆盛した。

1946年に都市部でカトリック教会による教育を受けたダヤック人エリートたちが政治政党であるダヤック統一（党）（[Partai] Persatuan Dayak）を結党した [Tanasaldy 2012: 91]。ダヤック統一党は蘭印民政府期からインドネシア独立期にかけて内陸部のダヤック人たちの支持を集めた。インドネシア独立後に議会制民主主義体制が敷かれると、1955年の総選挙と1958年の地方選挙でダヤック統一党は急速に勢力を伸ばした [Davidson 2008: 42; Tanasaldy 2012: 99-103]。1959年には西カリマンタン州議会でダヤック人民族主義のリーダーが西カリマンタン州知事に指名された [Davidson 2008: 42; Tanasaldy 2012: 103]。1950年代には西部カリマンタンでダヤック人民族主義が一時的に高揚した。

1957年、49代目ウルアイ王はサンガウ県南部の集落へ巡行をおこなった。サンガウ県南部では1957年のウルアイ王の来訪は歴史的な出来事として記憶されている。1957年の巡行で、ウルアイ王は2本の神器の旗柱を建立した。1957年、ウルアイ王はムリアウ郡ネガリ集落(①)を訪問した。ネガリ集落では、ウルアイ王が集落の人々に自身の神聖性を示すために突風を吹き起こしたことや、人々が王の足を洗った水を飲んだことが記憶されている。この巡行において、ウルアイ王はネガリ集落に最初の神器の旗柱を建立した。²⁸⁾ 当時のネガリ集落長の息子S氏は、父は『王国』がやって来た証」として王に旗柱の建立を依頼したことを述べていた。²⁹⁾ ただし、ネガリ集落では神器の旗柱の建立の経緯を仔細に記憶しているインフォーマントを見つけることはできなかった。³⁰⁾

当時、サンガウ県南部で役人として勤めていたダヤック人エリートのMT氏が、サンガウ

28) ネガリ集落の神器の旗柱には「1/12/1997」と記されており、1997年12月1日と推察できる。ただし、1997年12月1日は51代目ウルアイ王が神器の旗柱を集落内の新たな場所に移動させた日付だろう。S氏は建立年を1962年と述べていたが、49代目ウルアイ王の巡行は1957年の一度しか知られていない。また、S氏はネガリ集落の神器の旗柱の建立年は、ブギンジャン集落と同じ年であると述べていたため、建立年を1957年と判断した。

29) ネガリ集落S氏への聞き取り調査、2020年3月10日、於ネガリ集落。

30) ネガリ集落のJO氏は災害や疫病が蔓延したときに、集落の人々が安寧を祈れるようにするために神器の旗柱を建立したと語っていたが、詳しい経緯については記憶していなかった（JO氏への聞き取り調査、2020年3月10日、於ネガリ集落）。

県南部に滞在していたウルアイ王をタヤンヒリル郡ブギンジャン集落 (②) に案内した。³¹⁾ ブギンジャン集落でも、ウルアイ王の来訪は歴史的な出来事として語られる。当時のウルアイ王の来訪を記憶しているブギンジャン集落の慣習長 Y 氏によれば、ウルアイ王は 7 人のパンリマたちを従者として引き連れて集落を来訪した。集落に滞在中、ウルアイ王はほとんど言葉を発することがなく、従者たちを介して村人たちと会話をした。ウルアイ王が発した言葉には呪術の力が宿っており、喋ったことをじっさいに引き起こすと信じられていた [cf. 西島 2020: 128]。³²⁾ ブギンジャン集落では、ウルアイ王の来訪は当時隆盛していたダヤック人民族運動との関係で語られる。慣習長 Y 氏はウルアイ王の来訪について次のように語った。

ウルアイ王はダヤック人を統合するためにやってきたのだ。ダヤック人たちは、かつて首狩りをおこなっていた。〔中略〕今、われわれは目覚めているし、宗教 (agama) も同じである。ただし昔は違っていた。〔民族の統一に関する〕深い理解はなかった。³³⁾

MT 氏はブギンジャン集落の当時の慣習長にたいして「〔ウルアイ王来訪の〕記念として柱を建ててもらおう。私たちが〔神器に〕加護を祈ることができるようにするためだ」と提案した。当時の慣習長は MT 氏の提案に賛同し、ウルアイ王はブギンジャン集落に最初の神器の旗柱を建立した。³⁴⁾

1950 年代のダヤック人民族主義の興隆の中で、サンガウ県南部ではカリスマ的な王としてウルアイ王への期待が高まった。インドネシア独立期に建立された 2 本の神器の旗柱は、当時のダヤック人民族主義の高揚を背景として建立された。ウルアイ王がカリスマ的な存在として語られる背景には、ダヤック人たちを統合することのできる「民族」の王としてサンガウ県南部のダヤック人たちの期待を集めていたことがあった。ただし 1960 年代にダヤック人民族主義が沈静化したことで、ウルアイ王への期待の高まりも一時的な現象に終わった。

3.2 開発独裁体制下の「呪術師」

1960 年前後からインドネシアの国家体制が中央集権化する中で、ダヤック人民族主義は沈静化し、ダヤック人たちは再び体制の抑圧下に置かれた。インドネシア独立後の議会制民主主義は次第に行き詰まるようになり、1950 年代後半からスカルノ体制は中央集権的な傾向を強めた。1959 年、地方政党の活動が禁止されたため、ダヤック統一党は解党を余儀なくされ、ダヤック人民族主義は急速に勢いを失った [Davidson 2008: 45; Tanasaldy 2012: 110]。

31) MT 氏は 1959 年にダヤック人として初めてサンガウ県知事に就任した。

32) ブギンジャン集落慣習長 Y 氏への聞き取り調査、2015 年 5 月 6 日、於ブギンジャン集落。

33) ブギンジャン集落慣習長 Y 氏への聞き取り調査、2015 年 5 月 6 日、於ブギンジャン集落。

34) ブギンジャン集落慣習長 Y 氏への聞き取り調査、2015 年 5 月 6 日、於ブギンジャン集落。

1966年に実権を握ったスハルトは、中央から集落までを貫く中央集権体制の構築を始めた。地方首長は中央の任命制になり、県知事を含めた地方行政の上級ポストはジャワから派遣された役人たちが占めるようになった。また中下級のポストはムラユ人たちが占めるようになった。同じイスラーム教徒のジャワ人やムラユ人たちが地方行政を席捲する一方、カトリック教徒のダヤック人たちの多くは地方行政の役職から締め出された [Tanasaldy 2012: 167, 169]。さらにスハルトの中央集権体制は後背地の集落まで貫徹しており、ダヤック人集落の村長を政権与党のゴルカル党员として組み込むことで中央集権体制の末端に組み込んだ。

またスハルト体制期には中央政府が推進した開発政策の下、南西カリマンタンの後背地には伐採企業や油ヤシプランテーション企業が進出した。伐採企業や油ヤシプランテーション企業は森林を開拓するだけでなく、農耕やゴムの採集に従事していたダヤック人たちを森林から締め出した [Tanasaldy 2012: 185-188]。さらに中央政府が主導する移住政策によって、ジャワ人やマドゥラ人たちがプランテーション労働者として西カリマンタン州の内陸部に移住するようになり、ダヤック人たちは経済的にも周縁化された [Fortin 2011: 182-183; Tanasaldy 2012: 192]。他方、スハルト体制下、民族、宗教、人種そして社会階層に関わる問題は、国家の統一と秩序を脅かすものとして体制の厳密な監視下に置かれた³⁵⁾ [鏡味 2012: 18]。そのため、ダヤック人たちは「民族」として団結して政治活動を展開することはできなかった。

1973年に49代目ウルアイ王が死去したため、49代目の長子ポンチンが50代目ウルアイ王に即位した。49代目ウルアイ王が遠方地域まで巡行したのは一度だけだった。他方、50代目ウルアイ王は周辺地域のダヤック人集落に頻繁に巡行を繰り返した。ウルアイ王が頻繁に巡行をおこなうことができた背景には、後背地における交通手段の発達もあっただろう。サンガウ県モダン集落のダヤック人集落の慣習長U氏によれば、50代目ウルアイ王は頻繁に集落を来訪していた。U氏は近隣集落に滞在していたウルアイ王をモーター付のボートで迎えに行っていた。³⁶⁾ また巡行のさいにはウルアイ王は、各地のダヤック人集落で人々に儀礼を施す呪術師のような活動をしていた。50代目ウルアイ王と親しかったS氏によれば、ウルアイ王は3人から4人の従者を引き連れて巡行をおこなっており、従者の中には呪術師もいた。ウルアイ王の従者だった呪術師も各地のダヤック人集落で儀礼を施すこともあった。S氏によれば、ウルアイ王と従者たちの来訪は集落に安寧をもたらし、子宝を願うものは子宝に恵まれたという。³⁷⁾ スハルト体制期には、各地の集落で災厄に見舞われた人々もウルアイ王の呪術的力を求めてスルクワン集落を訪れていた。50代目ウルアイ王の親族であるI氏は、王の頻繁な巡行

35) スハルト体制期に抑圧の対象だった民族 (suku), 宗教 (agama), 人種 (ras), 階層 (antar-golongan) は、それぞれの頭文字をとってSARAと呼ばれる。

36) モダン集落慣習長U氏, 2015年5月12日他, 於モダン集落。

37) S氏への聞き取り調査, 2016年3月20日, 於クタパン市内。

について次のように説明した。

彼〔50 代目ウルアイ王〕は頻繁に〔サンガウ県南部に暮らす〕人々に頼まれて〔巡行をおこなって〕いた。たとえば、集落が病気や外敵〔紛争〕などの災難を被らないよう加護を祈るために人々は王が必要だった。そのため、人々は〔王のもとを〕訪れた。〔王の巡行には〕従者もいた。〔中略〕スルクワン集落からも従者が随行し、向こうの集落からも迎えのための人がいた。〔中略〕また集落で、病気などで多くの人が死んだときにも、〔人々は〕王のもとを訪れた。³⁸⁾

ウルアイ王は 1996 年にナンガタヤップ郡カブアイ集落 (③) に神器の旗柱を建立した。カブアイ集落における神器の旗柱の建立は、ウルアイ王が周辺地域のダヤック人たちから呪術師としての役割を求められていたことを示している。1996 年頃、カブアイ集落では疫病が蔓延した。この疫病の蔓延によって 13 人の村人たちが亡くなった。このような疫病の蔓延はもはや集落の呪術師が解決できるような問題ではなかつたろう。カブアイ集落の慣習長 M 氏は、ウルアイ王のもとを訪れ、カブアイ集落に安寧をもたらすように懇願した。1996 年、ウルアイ王は疫病の蔓延を鎮めるため、カブアイ集落に神器の旗柱を建立した。³⁹⁾

スハルトの開発独裁体制下で後背地のダヤック人たちは周縁化され、ダヤック人民族主義は後退した。そのため、スハルト体制期のウルアイ王がダヤック人たちを「民族」として統合するカリスマ的な王として期待を集めることはなかつた。ただし、スハルト体制によって周縁化されたダヤック人たちはウルアイ王の呪術的力を求めた。ウルアイ王の呪術的な力はダヤック人たちの日々の生活における禍福と結びつけられた。ウルアイ王は、後背地各地のダヤック人集落へ巡行を繰り返すことで、周縁化されたダヤック人たちに加護を与える呪術師として存続した。⁴⁰⁾

3.3 民族紛争拡大期の活動の活発化

1990 年代末からスハルト政権下の中央集権体制は不安定化し、地方各地では人々のスハルト体制への不満が爆発した。西カリマンタン州では 1996 年から 2001 年にかけてダヤック人、ムラユ人とマドゥラ人の間で民族紛争が勃発した [Davidson 2008; ICG 2001; Tanasaldy 2012]。民族紛争拡大の恐怖が蔓延する中で、ウルアイ王の呪術師としての活動は活発化した。

民族紛争の発端は、1996 年 12 月に西カリマンタン州北部で勃発したマドゥラ人とダヤック

38) 50 代目ウルアイ王の親族 I 氏への聞き取り調査、2019 年 10 月 8 日、於ランダウ集落。

39) カブアイ集落慣習長 M 氏への聞き取り調査、2015 年 5 月 8 日他、於カブアイ集落。

40) 1990 年代頃にはクタバン県の地方役人や地方議員たちはウルアイ王と接触していた。スルクワン集落の元村長 M 氏によれば 1990 年代にクタバン県のムラユ人の県議会議員がスルクワン集落を来訪していた。

人の衝突だった [Davidson 2008: 101]. 1997年2月にはダヤック人とマドゥラ人の衝突は西カリマンタン州内陸部のサンガウ地域まで拡大した [Tanasaldy 2012: 212]. スハルト体制崩壊前後に神器の旗柱が建立されたサンガウ県南部やクタパン県南部は、民族紛争が勃発した地域と隣接している。民族紛争が西カリマンタン州の内陸部に拡大する過程で、サンガウ県南部やクタパン県南部でも緊張が高まった。ダヤック人たちの間で緊張が高まる中で、ウルアイ王はサンガウ県南部とクタパン県南部の集落に神器の旗柱を建立した。本節ではサンガウ県ムリアウ郡ムランガウ集落 (⑤), ララン集落 (⑧), ポンドックシリン集落 (⑨) そしてクタパン県アイルupas郡スラカウアン集落 (⑩) の神器の旗柱に焦点を当てる。

1997年の民族紛争の後、ウルアイ王は従者ととともにサンガウ県南部の集落を巡行した。この巡行において、ウルアイ王はムリアウ郡ムランガウ集落に神器の旗柱を建立した。⁴¹⁾ ムランガウ集落では、神器の旗柱が民族紛争を抑止するために建立されたことが語られる。ムランガウ集落の住民E氏は、神器の旗柱の背景について次のように説明した。⁴²⁾

1997年の紛争 (perang) が終わった後、[第50代目] ポンチンと [第51代目] シンガバンサは、[49代目] ベベックの頃からスルクワン集落の神器を信仰しているすべてのムリアウ地域の土地を巡った。[中略] ウルアイ王は、毎年の儀礼で黄色い旗を掲揚するための旗柱を建て、旗柱を管理する者を任命した。それは和平 (damai) の旗である。戦争はしないということである。[中略] [集落に神器の旗柱を建立したのは] 私たちが、より容易に神器に語りかけることができるようにするためだ。[中略] 神器に話しかけるよりどころとして、ムリアウ地域には7本の旗柱があるのだ。⁴³⁾

1997年6月、50代目ウルアイ王はすでに高齢だったため、50代目の末弟シンガバンサに神器を相続した。51代目ウルアイ王は、1997年から1998年にかけてサンガウ県南部へ巡行を

41) ムランガウ集落と同時期に、ウルアイ王はトバ郡モダン集落 (④) に神器の旗柱を建立した。モダン集落の人々がウルアイ王に神器の旗柱の建立を依頼した。モダン集落の人々は神器の旗柱で儀礼をおこない、民族紛争が集落で勃発しないように加護を祈った。またモダン集落の神器の旗柱には「97/4/12」と記されており、1997年12月4日であると推察されるが、モダン集落の慣習長U氏は神器の旗柱を建立したのは50代目ウルアイ王であると明言していた。50代目ウルアイ王が神器の旗柱を建立したのち、51代目が神器の旗柱を建てなおした可能性が高い。

42) ムランガウ集落の神器の旗柱を建立したのは50代目ウルアイ王か51代目ウルアイ王であるかに関しては、インフォーマントによって意見が分かれた。ムランガウ集落の神器の旗柱には、「27/11/1997」と記されている。しかし、E氏は神器の旗柱が建立されて数ヵ月後に、51代目ウルアイ王の即位儀礼に招待されたことを記憶しており、本稿では50代目ウルアイ王が建立したと判断した。

43) サンガウ県南部には9本の神器の旗柱がある。E氏は明言しなかったが、7本の神器の旗柱とはムリアウ郡とトバ郡で民族紛争の拡大期までに建立された神器の旗柱 (①, ④～⑥, ⑧～⑩) を指していると考えられる (ムランガウ集落E氏への聞き取り調査、2015年11月24日、於ムランガウ集落)。

おこないララン集落とポンドックシリン集落に神器の旗柱を建立した。⁴⁴⁾ 51 代目ウルアイ王がサンガウ県南部に巡行をおこなったさい、ララン集落のダヤック人たちは王に神器の旗柱の建立を依頼した。ララン集落にはマドゥラ人やムラユ人たちが暮らしていた。ララン集落のマドゥラ人やムラユ人たちが集落長にムリアウ郡で民族紛争が起こらないようにしてほしいと懇願したため、ダヤック人たちは神器の旗柱で儀礼をおこない集落の安寧を祈願した。⁴⁵⁾ また 1998 年ウルアイ王はポンドックシリン集落にも神器の旗柱を建立した。ポンドックシリン集落の神器の旗柱には、ウルアイ王の管理する 3 つの神器である「ボシ・コリン・トンカット・ラヤット」、「禁忌の皿」そして「禁忌の樹脂」の名前が冠せられている。神器の旗柱の管理者 MS 氏は、神器の旗柱に神器の名前が冠されている理由について次のように語った。

ボシ・コリンとは人々を守ることである。彼〔ウルアイ王〕の人々を守るのである。ただし民族は問わない。〔中略〕鉄が強靱であれば人々も同様に強くある。「禁忌の皿」とは、私たちは同じ神器をもっており、民族の違いにかかわらず同じ皿から食べなければならぬということである。われわれは離れ離れになってはいけないのだ。「禁忌の樹脂」とは、人を貶める呪術を使ってはならないということである。われわれは、みずからの悪い欲望を抑えなければならぬ。われわれは王が管理している神器に敬虔でなければならぬ。〔中略〕われわれの力は相互に助け合い一体となるためのものだ。⁴⁶⁾

2001 年、中カリマントラン州サンピットでダヤック人とマドゥラ人の大規模な民族衝突が起こった [ICG 2001: 4-6]。サンピットに隣接するクタパン県南部でも緊張が高まる中で、スラカウアン集落に神器の旗柱が建立された。⁴⁷⁾ 歴代のウルアイ王はスラカウアン集落に來訪したことがなかった。ただし、かつてマタン王宮に貢納を届けていた村人たちを通じて、スラカウ

44) 1998 年頃ウルアイ王はエンスナック集落 (⑥) にも神器の旗柱を建立した。ただし、エンスナック集落には 1995 年前後に神器の旗柱が建立されたと述べるインフォーマントもいる。現在の管理者である AD 氏も、神器の旗柱の建立が 1997 年 2 月のサンガウ県での民族紛争の前後であるかは記憶していなかった。ただし、AD 氏は建立したのは 51 代目ウルアイ王であると断言していた。エンスナック集落の現在の神器の旗柱の管理者 AD 氏は、神器の旗柱を建立したのは加護を祈るためであり、1997 年に民族紛争があったときには、「〔集落では〕何事もなかった」と指摘した (エンスナック集落 AD 氏への聞き取り調査、2020 年 3 月 10 日、於エンスナック集落)。さらに 1998 年、51 代目ウルアイ王はバルロンバック集落 (⑩) にも神器の旗柱を建立した。バルロンバック集落では神器の旗柱と民族紛争は明確には関連づけられてはいない。バルロンバック集落の神器の旗柱の管理者 PR 氏は「〔民族紛争とは〕関係はない。集落の人々に〔神器の旗柱を〕建立したいという考えがあったただけだ」と述べて、民族紛争と神器の旗柱の建立の関係については否定していた (バルロンバック集落の神器の旗柱の管理者 PR 氏への聞き取り調査、2017 年 8 月 14 日他、於バルロンバック集落)。

45) ララン集落の集落長への聞き取り調査、2020 年 3 月 9 日、於ララン集落。

46) ポンドックシリン集落の神器の旗柱の管理者 MS 氏への聞き取り調査、2015 年 11 月 26 日、於ポンドックシリン集落。

47) スラカウアン集落の神器の旗柱は正確には旗柱ではなく、高さ 1 メートル程の古木である。

アン集落にもウルアイ王の伝承が伝わっていた。2001年、ナンガタヤップ郡に暮らすパンリマのW氏はウルアイ王に神器の旗柱の建立を依頼した。スラカウアン集落にはW氏の親族が暮らしていた。W氏の依頼を受けたウルアイ王は、当時の副王を派遣してスラカウアン集落に神器の旗柱を建立した。W氏の親族によれば、神器の旗柱の建立には、ウルアイ王との紐帯を結ぶ目的があったという。W氏の親族は、「〔W氏は〕集落の人々と話し合い、スラカウアン集落に神器の旗柱を建てることに決めた。ウルアイ王との紐帯を結ぶためである。〔中略〕集落の人たちは〔民族紛争を〕とても恐れていた」と語った。⁴⁸⁾ 民族紛争の恐怖が蔓延する中で、「神器＝ウルアイ王」の信仰は地理的にも拡大した。

スハルト体制末期から体制崩壊直後にかけての民族紛争の拡大期、ウルアイ王の呪術師としての活動は活発化した。ダヤック人たちとマドウラ人たちの間で民族紛争が勃発すると、サンガウ県南部やクタパン県南部のダヤック人たちは紛争拡大の抑止を求めて、ウルアイ王に神器の旗柱の建立を依頼した。神器の旗柱が建立された集落では、旗柱が民族紛争の拡大の抑止との関係で語られており、神器の神聖性は集落に安寧をもたらすとされた。民族紛争拡大期のウルアイ王の活動は、スハルト体制期の呪術師としての活動の延長線上でとらえることができる。インドネシア独立期からスハルト体制崩壊直後の神器の旗柱の建立経緯からは、ウルアイ王が周縁化されたダヤック人たちの災厄に儀礼的な加護を与える呪術師として存続したことが指摘できる。

4. ウルアイ王の「復活」

4.1 除厄儀礼での「復活」

1998年5月のスハルト体制の崩壊とともに、インドネシアは民主化・分権化の時代を迎えた。西カリマンタン州では政治上昇を目指すダヤック人エリートたちを中心としてダヤック人民族主義が再燃した。ダヤック人民族主義が高揚する中で、ウルアイ王は「民族」の王として「復活」を果たした。1998年8月13日、クタパン市内の華人地区で、県内のダヤック人たちが合同で除厄儀礼（tolak bala）をおこなった。この除厄儀礼において、ウルアイ王はダヤック人たちの「民族」の王として大勢の観衆の前に登場して除厄の塔（⑦）を建立した。

1998年5月のスハルト政権崩壊前後、ジャワ各地で暴動が勃発し、華人への殺人、略奪そして華人系商業施設や住宅への放火が相次いだ〔真好 2016: 263-267〕。華人への暴動は対岸のクタパン県まで押し寄せるのではないかという不安が蔓延し、クタパン市内の華人地区では緊張が高まった。⁴⁹⁾ 華人への暴動の脅威はダヤック人にとっても切迫した問題だった。天然ゴムの採集は後背地のダヤック人たちの重要な現金収入源だった。ゴムの流通を担う華人はダ

48) パンリマW氏の親族への聞き取り調査, 2016年3月7日, 於スラカウアン集落。

49) J神父への聞き取り調査, 2014年12月6日他, 於クタパン市。

ヤック人と経済的な共棲関係にあった。ダヤック人たちの間にも華人への暴動が勃発すれば経済的打撃を受けるのではないかという懸念があった。

除厄儀礼の開催に大きな役割を果たしたのはクタパン県出身のダヤック人の J 神父だった。西部カリマンタンのダヤック人たちの間ではカトリックが圧倒的多数であり、神父たちはダヤック人や華人たちの間で大きな影響力をもっていた。J 神父は人々の不安の高まりをダヤック人たちの政治的台頭の好機としてとらえた。J 神父は内陸部のダヤック人たちを都市に結集させ、華人地区で除厄儀礼を開催する計画を立てた。J 神父の目的は、ダヤック人たちをクタパン市内に集結させ儀礼をおこなうことで、ジャワ人やムラユ人たちが優位の地方政府とその地方政府を支えてきたスハルト体制を否定し、新体制におけるダヤック人の存在を誇示することだった。⁵⁰⁾

J 神父は後背地で神父として活動していた頃に、ウルアイ王についての伝承を聞いていた。J 神父はスングワン集落のウルアイ王のもとを訪れ、除厄儀礼を率いるよう王に要請した。⁵¹⁾ ウルアイ王の同意を得た J 神父は、クタパン県各地のダヤック人集落を訪問して除厄儀礼開催の支持を固めた [Bamba 2002: 68]。さらに、クタパン市内の華人たちも除厄儀礼に動員された。J 神父には、除厄儀礼を通じて同じカトリック教徒である華人とダヤック人を政治的に結束させ、スハルト体制期まで支配的だったムスリム勢力に対抗する目的もあった。除厄儀礼に賛同した華人たちは、除厄儀礼の開催に協力した [Bamba 2002: 69; Kalimantan Review 1998 (Aug.) a]。市場で働く華人商人たちは除厄儀礼の費用を J 神父に寄付した。除厄儀礼は、ダヤック人たちを統合するだけでなく、ダヤック人と華人が政治的に結束した出来事として重要な転換点だった。⁵²⁾

J 神父は、ダヤック「民族」の「復活」の場として除厄儀礼を演出した。ダヤック人たちの「民族」としての復活を演出するためには、一部の地域のダヤック人たちが直面する民族紛争の脅威だけでなく、ダヤック人たちが共有する不満や怒りによって、ダヤック人たちを「民族」としてまとめる必要があった。J 神父は抑圧、開発そして汚職など、ダヤック人たちを周縁化してきたスハルト体制のあらゆる災厄を取り除くことを儀礼の目的にすえた [Kalimantan Review 1998 (Aug.) b]。そして、スハルト体制の災厄をダヤック人たちの主導する儀礼によって除厄することで、ダヤック人たちの「民族」としての「復活」を演出した。

除厄儀礼の直前である 8 月 11 日から 12 日までクタパン市内で集会がおこなわれ、約 800 人のダヤック人たちが九村十長の名の下に市内に集結した。この九村十長の集会はダヤック人の

50) J 神父への聞き取り調査, 2014 年 12 月 6 日他, 於クタパン市。

51) J 神父への聞き取り調査, 2014 年 12 月 6 日他, 於クタパン市。

52) 現在でも華人が祝う旧正月のとき、華人地区の中国寺廟を出た龍舞は市内を周る前に除厄の塔に立ち寄ることが恒例となっている。

歴史において最大規模のダヤック人の集会だった [Kalimantan Review 1998 (Aug.) a]. この集会では、ダヤック人たちが経験してきた歴史について話し合われた。そして、除厄儀礼の当日、ダヤック人たちは、華人商人たちが提供した数十台のトラックに乗り込み儀礼の場まで駆け付けた [Bamba 2002: 69]. ウルアイ王は J 神父の用意した全身黄色の伝統衣装を身に付けて、除厄儀礼の場に登場した。数千に上る観衆が見守る中、ウルアイ王はクタパン市内の華人地区の中央に建てられた除厄の塔を祝福した [Bamba 2002: 69; Kalimantan Review 1998 (Aug.) a].

除厄儀礼の演説の中で、J 神父はウルアイ王が無力な状態に置かれてきたことを聴衆に訴えた。J 神父はウルアイ王の家屋が質素なこと、王にはカリスマ性がないこと、寡黙で自身を誇示することがないことを指摘して、王が無力であることを強調した [Kalimantan Review 1998 (Aug.) b]. J 神父による無力な王としてのウルアイ王の演出には、祭司王としての王の姿と抑圧下にあったダヤック人たちを重ね合わせる目的があっただろう。J 神父は、除厄儀礼において周縁化されてきたダヤック人たちの歴史を体現する「民族」の王としてウルアイ王を「復活」させることで、ダヤック人たちの「民族」としての復活を演出した。

また J 神父は、ウルアイ王を除厄儀礼に担ぎ出すことで、クタパン県中のダヤック人たちをひとつの慣習的共同体としてまとめた。除厄儀礼に参集したダヤック人たちは J 神父によって、ウルアイ王の「慣習的領域」である九村十長のダヤック人として演出された。J 神父は、演説の中で「九村十長はウルアイ王の慣習的領域である」と表現して、ダヤック人たちがクタパン県において慣習的権利をもつことを主張した [Kalimantan Review 1998 (Aug.) b]. そして、J 神父はいかにダヤック人たちがスハルト体制によって搾取され周縁化され続けてきたかを訴えた [Kalimantan Review 1998 (Aug.) b]. 除厄儀礼においてダヤック人たちを九村十長としてまとめることで、クタパン県におけるダヤック人たちの慣習的権利を主張した。

除厄儀礼は周縁化されてきたダヤック人たちが「民族」として団結し、体制の抑圧からの解放を求めた儀礼だった。J 神父は除厄儀礼を通じて、後背地のダヤック人たちをひとつの慣習的共同体に暮らす「民族」として統合し、慣習的権利を主張するために、ウルアイ王を担ぎ出した。この除厄儀礼において、ウルアイ王はダヤック人たちの抑圧の歴史を体現する「民族」の王として演出された。ウルアイ王は「民族」の王としてクタパン市内の観衆の前に登場したことで、都市のダヤック人たちの間でも存在感を高めることができた。

4.2 ダヤック人政治エリートとの紐帯

1998 年の除厄儀礼でダヤック人の「民族」の王として「復活」したことで、クタパン県の都市のダヤック人たちの間でもウルアイ王の知名度は高まった。除厄儀礼の後、ウルアイ王は西カリマンタン州の地方紙や地元 NGO が発行する雑誌の記事にも登場するようになった。さらに民主化・分権化期、ウルアイ王は都市のダヤック人政治エリートたちと緊密な紐帯を構築した。

民主化・分権化期，州知事や県知事などの地方首長の選出に選挙制度が導入されるようになった。1998 年以降，地方首長の選出方法には地方議会を通じての間接選挙制度が導入された。そして 2005 年に地方首長の選出に直接選挙制度が導入され，知事候補と副知事候補のペアが住民による投票で選出されるようになった。直接選挙導入後，西カリマンタン州ではダヤック人政治エリートたちがつぎつぎと台頭した。2008 年にはダヤック人であるコルネリス（生年：1953-）が西カリマンタン州知事に就任し，2012 年にはダヤック人のクタパン県知事が誕生した。西カリマンタン州において州知事や県知事に就任したダヤック人たちの多くは地方役人出身者たちだった [森下 2015: 177; Subianto 2009: 345]。地方役人出身のダヤック人たちが政治的に台頭することができた要因のひとつは，後背地のダヤック人たちの支持である。西カリマンタン州の地方選挙では候補者たちが帰属する民族と宗教が選挙結果を大きく左右した [森下 2015: 106]。たとえば，2005 年の西カリマンタン州の県知事選挙においては，ムスリム人口が県人口の半分に満たない県ではダヤック人県知事候補が当選した [Subianto 2009: 344]。ダヤック人政治エリートたちが地方選挙で勝利するためには，後背地のダヤック人たちの支持を固めなければならない。ただし，都市を活動の拠点とするダヤック人政治エリートたちは後背地に確固とした支持基盤をもっているわけではない。後背地がダヤック人政治エリートたちの票田として重要性を高める中で，ダヤック人政治エリートたちは後背地の慣習的権威者たちとの紐帯を模索した。とくにダヤック人政治エリートたちの間では「民族」の王として「復活」したウルアイ王への関心が高まった。

民主化・分権化期，州知事選挙や県知事選挙に出馬するダヤック人候補者たちがウルアイ王を訪問するようになった。たとえば，2012 年に西カリマンタン州知事に選出されたコルネリス，2015 年のクタパン県知事選挙に出馬したダヤック人県知事候補 MR 氏や副県知事候補 KU 氏，2018 年州知事選挙のダヤック人副州知事候補 GD 氏などのダヤック人政治エリートたちがウルアイ王のもとを訪問した。ウルアイ王はダヤック人政治エリートたちの動員装置としての役割を果たしている。たとえば，2020 年のクタパン県知事選挙期間，ウルアイ王はクタパン県シンパンウル郡でダヤック人慣習長たちの任命式をおこなった。ウルアイ王による慣習長たちの任命式には，クタパン県知事選挙に出馬していた現職のダヤック人県知事 MR 氏が同席した [Pontianak Post 2020 (December 1)]。シンパンウル郡には多くのダヤック人たちが暮らしており，クタパン県知事選挙に出馬するダヤック人候補にとっては後背地の中でもとくに重要な地域だった。⁵³⁾ 選挙期間中の任命式には，ウルアイ王を介してシンパンウル郡の有力者たちに称号を与えることで支持を取り付けようという MR 氏の意図があっただろう。MR 氏は，ウルアイ王による慣習長たちの任命式をおこなうことで，ダヤック人たちを動員するこ

53) MR 氏は 2020 年のクタパン県知事選挙に勝利した。

とができた。

他方、ウルアイ王にとってもダヤック人政治エリートとの紐帯は必要だった。ウルアイ王はダヤック人政治エリートとの紐帯を構築することで、地方政府からの援助を獲得してきた。たとえば、ウルアイ王は地方政府の援助によって家屋の増築をおこなってきた。そもそもウルアイ王はクタパン県政府がスングワン集落のために建設した官製の伝統家屋に住んでいた。ウルアイ王と伝統家屋には歴史的な関係はなく、神器祭祀をおこなうには十分なスペースがなかった。2018年頃、ウルアイ王の住む伝統家屋の大幅な改築がおこなわれ、神器祭祀がおこなわれる客間が増築された。またウルアイ王は地方政府からの援助によって神器祭祀を大規模化させてきた。ウルアイ王は盛大な神器祭祀を開催しダヤック人たちを動員することで、後背地における影響力を顕示することができる。51代目ウルアイ王は神器祭祀の前後に集落対抗のサッカーやバレーボールなどの球技大会や舞踏コンテストを開催することで、後背地各地のダヤック人たちを神器祭祀に動員してきた。⁵⁴⁾ ウルアイ王は政治エリートと紐帯を結ぶことで、後背地におけるダヤック人たちの動員力を高めてきた。民主化・分権化期、都市のダヤック人政治エリートたちと後背地のウルアイ王は相互依存的な関係を構築してきた。

ただし、民主化・分権化期のダヤック人政治エリートとウルアイ王との関係は不安定でもある。2015年のクタパン県知事選挙では、ウルアイ王はJ神父とともに、ブギス人県知事候補とペアを組んだダヤック人副県知事候補 KU 氏を支持した。ウルアイ王は KU 氏が県知事選挙に勝利した場合には、神器祭祀への援助をクタパン県政府の特別な予算に計上してもらえるので、地方政府へ援助の申請をする必要がなくなると語っており、KU 氏の支持には神器祭祀への援助を獲得する目的があった。また J 神父は既存の除厄の塔の隣に新しい除厄の塔を建立し、除厄の塔記念祭の開催を計画した（写真 2 参照）。J 神父は 2015 年の地方選挙期間中に除厄の塔記念祭を開催し、ウルアイ王を媒介として後背地のダヤック人たちをクタパン市内に動員することが計画された。この除厄の塔記念祭にはダヤック人たちの KU 氏への支持を表明するという J 神父の政治的な目的があった。また J 神父は除厄の塔記念祭にスカルノ元大統領の娘であるメガワティや西カリマンタン州知事を招待することを計画した。J 神父にはクタパン市内に集結させたダヤック人たちに KU 氏の政治的な影響力を誇示する目的もあっただろう。

クタパン県知事選挙の期間中、J 神父や KU 氏はウルアイ王を媒介として、後背地のダヤック人たちに支持を呼びかけた。KU 氏とその支持者たちは 2015 年 6 月のウルアイ王の神器祭祀を訪問した。KU 氏は神器祭祀の合間に演説をおこない、除厄の塔記念祭の実施について神器祭祀に参集したダヤック人たちに告知した。さらに 2015 年 8 月、J 神父はウルアイ王の家

54) 神器祭祀はマルバ (Maruba) と呼ばれる。ウルアイ王はクタパン県政府からの援助を受けることでマルバカップと称する集落対抗の球技大会を開催してきた。ウルアイ王は球技大会を開催することで儀礼に関心の低い若者たちも神器祭祀に引き付けることができる。

屋で九村十長の集会を開催した。この九村十長の集会には、KU 氏、ウルアイ王そしてクタパン県各地の慣習長をはじめとしたダヤック人たち約 70 名が集まった。J 神父は九村十長の集会に参集したダヤック人たちに向けて、除厄の塔記念祭への支持を呼びかけた。演説の中で J 神父は、民主化・分権化期以降もダヤック人たちが相互に競合してきた結果、団結することができなかったことを語った。さらに J 神父はダヤック人たちが団結することができなかったため、ダヤック人たちはムラユ人たちの抑圧下に置かれ続けてきたことを指摘した。そして、J 神父はダヤック人たちが再び団結して、除厄の塔記念祭を開催する必要性を訴えた。J 神父は除厄の塔記念祭を開催することで 1998 年の除厄儀礼におけるダヤック人たちの熱狂を再現することを計画していた。しかし、J 神父は除厄の塔記念祭を開催するための資金を集めることができず、除厄の塔記念祭は開催されなかった。⁵⁵⁾ さらに県知事選挙では KU 氏が敗北したため、ウルアイ王は県知事選挙に勝利した先述の MR 氏との紐帯を新たに結ばなければならなかった。民主化・分権化期の地方政治ではダヤック人政治エリートたちが競合しており、都市の政治権力者は絶えず入れ替わる。そのため、ウルアイ王が都市の政治権力者と安定した紐帯を構築することは困難である。

民主化・分権化期、後背地は政治的上昇を目指すダヤック人政治エリートたちの票田として重要性を高めた。都市のダヤック人政治エリートたちは後背地の慣習的権威者たちとの紐帯を必要とした。ダヤック人政治エリートたちはダヤック人たちの「民族」の王として「復活」したウルアイ王に動員装置としての役割を求めてきた。他方、ウルアイ王は政治エリートとの紐帯を構築することで、後背地における影響力の拡大を目指してきた。民主化・分権化期のウルアイ王は都市と後背地を結ぶ媒介者としての役割を果たしている。ただし、直接選挙制度が導入された地方政治では、都市に安定した政治権力者が台頭することは困難である。そのため、ウルアイ王は特定の都市の政治エリートと安定した関係を構築することはできず、民主化・分権化期の王の台頭は不安定にならざるをえない。

結 論

本稿の目的は、後背地の祭司王だったウルアイ王のインドネシア独立以降の存続と民主化・分権化期の台頭の要因を明らかにすることだった。本節では、これまで述べてきた内容をまとめ、本稿の結論を述べる。

本稿では第一に、後背地の祭司王としてのウルアイ王の儀礼的権威について論じた。南西カリマンタンのマタン王国と後背地のダヤック人たちは交易を介して相互依存的な関係にあった。マタン王国はウルアイ王との「キョウダイ」関係によって「土地の主」としての権威を正

55) J 神父への聞き取り調査、2017 年 8 月 16 日、於クタパン市内。

当化することができた。またウルアイ王もマタン王国の年長の「キョウダイ」としての権威を主張することができた。マタン王国とウルアイ王の権威も同様に相互依存的な関係にあったことが指摘できる。他方、「世界」を支える神器を管理するウルアイ王は「内・静的」な祭司王だった。ただし、禁忌に縛られたウルアイ王は後背地のダヤック人たちを引き付ける求心力を発揮することはない。インドネシア独立期にマタン王国が廃絶した後、ウルアイ王は祭司王として単独で存続しなければならなかった。

第二に、本稿ではインドネシア独立期からスハルト体制期までウルアイ王が後背地のダヤック人たちの間で呪術師として存続してきたことを指摘した。「内・静的」なウルアイ王は周辺地域での活動を活発化させることでインドネシア独立以降も存続した。インドネシア独立期にダヤック人民族主義が隆盛し、「民族」を統一する王としてウルアイ王への期待が一時的に高まった。しかし、スハルト体制期に後背地が開発独裁体制下に置かれると、ダヤック人民族主義は停滞した。スハルトの開発独裁体制の抑圧の下、ウルアイ王はダヤック人集落を巡行し病気を治療し疫病を鎮める呪術師として存続してきた。さらに、スハルト体制末期にダヤック人たちの周縁化への不満の高まりが移住者との紛争というかたちで顕在化すると、ウルアイ王の呪術師としての活動は活発化した。ウルアイ王は、疫病の蔓延や民族紛争の脅威など、周縁化されたダヤック人たちが被る災厄に加護を与える呪術師として活発に活動してきた。呪術師としての活動の活発化は、歴史的な状況の変化へのウルアイ王の適応だったことが指摘できる。

第三に、本稿ではウルアイ王が、民主化・分権化期に台頭したことを明らかにした。スハルト体制崩壊直後にJ神父が主導した除厄儀礼で、ウルアイ王はダヤック人たちの抑圧の歴史を体現する「民族」の王として担ぎ上げられ「復活」を果たした。その後の民主化・分権化期、後背地はダヤック人政治エリートたちの票田として政治的な重要性を高めた。政治上昇を目指す都市のダヤック人政治エリートたちは、ダヤック人たちの支持を獲得するために後背地の慣習の権威者たちとの連帯を必要とした。ダヤック人政治エリートたちは、「民族」の王として「復活」したウルアイ王との紐帯を求めてきた。他方、ウルアイ王もダヤック人政治エリートと連帯することで、後背地での影響力の拡大を模索してきた。民主化・分権化期の地方政治において、ウルアイ王は不安定ながらも都市のダヤック人政治エリートと相互依存的な関係を構築することで台頭した。

以上から、スハルト体制崩壊後のウルアイ王の台頭の要因は、都市の政治権力者との相互依存的な関係の回復であることが指摘できる。かつてウルアイ王は港市のマタン王国と相互依存的な関係にあった。民主化・分権化期、ウルアイ王は都市のダヤック人政治エリートと相互依存的な関係を構築することで台頭を果たしている。つまり、港市／都市の政治権力者との紐帯を構築することで、ウルアイ王は港市／都市と後背地の媒介者として台頭することができる。他方、スハルト体制期、後背地は中央集権体制の末端に位置づけられ、後背地のダヤック人た

ちは開発政策によって周縁化された。ダヤック人たちが周縁化される中で、ウルアイ王はダヤック人たちに加護を与える呪術師として適応することで存続することができた。本稿のウルアイ王の台頭の事例が示すのは、民主化・分権化期の地方政治における後背地の重要性の高まりである。民主化・分権化期に台頭しているのは平地や沿岸部に勃興した有力な王国の王たちだけではない。民主化・分権化期の後背地の政治的な重要性の高まりが、後背地の大首長や祭司王の台頭をもたらしている事例もあるだろう。民主化・分権化期の後背地の大首長や祭司王たちの台頭については、比較の観点から今後明らかにしていきたい。

謝 辞

本研究は、JSPS 科研費 JP19K20544, JP18K01190 の助成を受けたものです。査読者の先生方からは貴重なコメントを賜りました。ここに記して御礼申し上げます。

引 用 文 献

- Andaya, Leonard Y. 2008. *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Badan Pusat Statistik (BPS) Provinsi Kalimantan Barat. 2020. *Provinsi Kalimantan Barat Dalam Angka 2018*. Pontianak: Badan Pusat Statistik Kalimantan Barat.
- Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Ketapang. 2019. *Kecamatan Hulu Sungai Dalam Angka 2019*. Ketapang: Badan Pusat Statistik Ketapang.
- Bamba, John. 2002. Re-Emergence of the Raja Hulu Aiq: Some Motives and Impacts, *Borneo Research Bulletin* 33: 67–74.
- _____. 2008. *Mozaik Dayak: Keberagaman Subsuku Dan Bahasa Dayak Di Kalimantan Barat*. Pontianak: Institut Dayakologi.
- Bubandt, Nils. 2014. *Democracy, Corruption and the Politics of Sprits in Contemporary Indonesia*. New York: Routledge.
- Cribb, Robert. 2006. Indonesia: Back on the Throne. *Asian Currents* (February).
- Davidson, S. Jamie. 2008. *From Rebellion to Riots: Collective Violence on Indonesian Borneo*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Dewall, H. von. 1862. Matan, Simpang, Soekadana, de Kalimantan-eilanden en Koeboe (Wester-Afdeeling van Borneo), *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 11: 1–146.
- Djuweng, Stephanus. 1999. Dayak Kings among Malay Sultans. *Borneo Research Bulletin* 30: 105–109.
- Fortin, C. J. 2011. *The Biofuel Boom and Indonesia's Oil Palm Industry: The Twin Processes of Peasant Dispossession and Adverse Incorporation in West Kalimantan*. MA Thesis, Saint Mary's University.
- 弘末雅士. 1993. 「北スマトラにおける港市国家と後背地」『東南アジア—歴史と文化』22: 3–35.
- _____. 1994. 「インドネシアの民衆宗教と反植民地主義」池端雪浦編『変わる東南アジア史像』山川出版社, 261–285.
- _____. 2004. 『東南アジアの港市世界—地域社会の形成と世界秩序』岩波書店.
- _____. 2018. 「近代移行期のスマトラ島の港市と後背地—仲介役の変容と帰属意識」弘末雅士編『海

- と陸の織りなす世界史—港市と内陸社会』春風社, 226–243.
- International Crisis Group (ICG). 2001. *Communal Violence in Indonesia: Lessons from Kalimantan*. Jakarta/Brussel: ICG.
- 鏡味治也. 2012. 「インドネシアの国民意識と民族意識」鏡味治也編『民族大国インドネシア—文化継承とアイデンティティ』木犀社, 10–35.
- Klinken, Gerry van. 2007. Return of the Sultans: The Communitarian Turn in Local Politics. In Jamie Davidson and David Henley eds., *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. London: Routledge, pp. 149–169.
- Kurniadi, Bayu Dardias. 2019. *Defending the Sultan Land: Yogyakarta, Control over Land and Aristocratic Power in Post-Autocratic Indonesia*. Ph.D Thesis, Australian National University.
- Lijf, J. M. van. 1948. Kentrekken en Problemen van de Gescheidenis der Sa'dan Toradja-Landen. *Indonesië* 1: 513–535.
- Lontaan, J. U. 1975. *Sejarah, Hukum Adat Dan Adat Istiadat Kalimantan Barat*. Ponianak: Pemda Tingkat I Kalimantan Barat.
- 馬淵東一. 1974. 「中部台湾および東南アジアにおける呪術的・宗教的土地所有権」『馬淵東一著作集 第二巻』社会思想社, 204–244.
- 森下明子. 2015. 『天然資源をめぐる政治と暴力—現代インドネシアの地方政治』京都大学学術出版会.
- 西島 薫. 2020. 「神器が織りなす政体—西部カリマンタンのダヤック人王権の事例から」『東南アジア研究』57(2): 109–135.
- Nooy-Palm, Hetty. 1979. *The Sa'dan-Toraja: A Study of their Social Life and Religion I. Organization, Symbols and Beliefs*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Nourse, Jennifer W. 1998. Sawerigading in Strange Places: The I La Galigo Myth in Central Sulawesi. In Kathryn Robinson and Mukhlis Paeni eds., *Living through Histories: Culture, History and Social Life in South Sulawesi*. Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asia Studies, Australia National University, in Association with the National Archives of Indonesia, pp. 134–150.
- Ota, Atsushi. 2010. Pirates or Entrepreneurs? Migration and Trade of Sea People in Southwest Kalimantan, c. 1770–1820, *Indonesia* 90: 67–96.
- . 2012. Raja Akil and Maritime Migrants in West Kalimantan, c. 1780–1850, *Hiroshima Interdisciplinary Studies in the Humanities* 10: 45–62.
- Pedersen, Lene. 2006. *Ritual and World Change in a Balinese Princedom*. Durham: Carolina Academic Press.
- 貞好康志. 2016. 『華人のインドネシア現代史—はるかな国民統合への道』木犀社.
- Schulte Nordholt, H. G. 1971. *The Political System of the Atoni of Timor*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sillander, Kenneth. 2004. *Acting Authoritatively: How Authority is Expressed through Social Action among the Bentian of Indonesian Borneo*. Helsinki: Research Institute, Swedish School of Social Science, University of Helsinki.
- Subianto, Benny. 2009. Ethnic Politics and the Rise of the Dayak-Bureaucrats in Local Elections: Pilkada in Six Kabupaten in West Kalimantan. In Maribeth Erb and Priyambudi Sulistiyanto eds., *Deepening Democracy in Indonesia?: Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*. Singapore: ISEAS Publishing, pp. 327–351.
- 鈴木恒之. 1998. 「東南アジアの港市国家」『岩波講座世界歴史13 東アジア・東南アジア伝統社会の形成』岩波書店, 193–214.
- 高野さやか. 2015. 『ポスト・スハルト期インドネシアの法と社会—裁くことと裁かないことの民族誌』三

元社.

Tanasaldy, Taufiq. 2012. *Regime Change and Ethnic Politics in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.

Therik, Tom. 2004. *Wehali: The Female Land—Traditions of a Timorese Ritual Centre*. Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, in association with Pandanus Books.

Thufail, I., Fadjar. 2013. Becoming Aristocrat: Keraton in the Politics of *Adat*. In Brigitta Hauser-Schäublin ed., *Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*. Göttingen: Institute for Cultural and Social Anthropology, University of Göttingen, pp. 167–184.

Waterson, Roxana. 2009. *Paths and Rivers: Sa'dan Toraja Society in Transformation*. Leiden: KITLV Press.

雑誌記事

Kalimantan Review. 1998 (Aug.) a. Ketika 300 Dukun Dayak Turun Gunung.

_____. 1998 (Aug.) b. Kesaksian P. Mateus Juli, Pr. Saya Rela Mati Demi Orang Dayak.

インターネット新聞記事

kompas.com. 2019 (March 17). Prabowo Subianto Dianugerahi Gelar Bangsawan Kesultanan Kadriah Pontianak. <<https://nasional.kompas.com/read/2019/03/17/16373921/prabowo-subianto-dianugerahi-gelar-bangsawan-kesultanan-kadriah-pontianak>> (2020 年 4 月 20 日最終アクセス)

_____. 2020 (January 14). Polisi Tangkap Raja dan Ratu Keraton Agung Sejagat. <<https://regional.kompas.com/read/2020/01/14/22023411/polisi-tangkap-raja-dan-ratu-keraton-agung-sejagat?page=all>> (2020 年 4 月 30 日最終アクセス)

_____. 2020 (January 29). Petinggi Sunda Empire Ditangkap di Tambun Saat Mampir Rumah Saudaranya. <<https://megapolitan.kompas.com/read/2020/01/29/22101651/petinggi-sunda-empire-ditangkap-di-tambun-saat-mampir-ke-rumah-saudaranya>> (2020 年 4 月 30 日最終アクセス)

Pontianak Post. 2020 (December 1). Domong Adat Banua Simpang Dikukuhkan. <<https://pontianakpost.co.id/domong-adat-banua-simpang-dikukuhkan/>> (2021 年 1 月 17 日最終アクセス)