The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	バリ山地地域における農業儀礼
Author(s)	永渕, 康之
Citation	年報人間科学. 1989, 10, p. 33-51
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/8765
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

大阪大学人間科学部（一九八九年三月）
『年報人間科学』第十号　三三頁―五一頁

バリ山地地域における農業儀礼

永渕康之

バリ山地地域における農業儀礼

目次

はじめに
一、土地利用と農業儀礼の不均衡
二、農業儀礼の系列化
三、農業儀礼の種類と執行形態
四、超地域的儀礼の位置付けの曖昧さ
五、超地域的儀礼の問題

はじめに

バリにおける農業研究は、多岐にわたる研究テーマの中でも既に多くの蓄積を重ねた分野のひとつである。しかし、研究史を振り返ってみると、研究が進められた範囲は意外に限られていることがわかる。一貫して農業研究の主軸となってきたのは、灌漑組織であるスバックの組織形態と農業儀礼に関する研究である〔Birkelbach 1973, Geertz 1972, Grader 1960a, Lansing 1983, 1987, Wirz 1927〕。しかも各民族誌の記述様式は全体論を主眼としており、組織形態、儀礼形態の網羅的な記述が特色となっていた。こうした研究方向が持続するなかで、戦後特に一九七〇年代以降、他の領域にも関心を向ける農業研究が登場し始めた。小作システム〔Geertz 1964〕、伝統的国家や生態秩序と農業儀礼との関わり〔Geertz 1980〕、農業儀礼の社会学的、象徴論的な分析〔Hobert 1982〕、農業儀礼の力動的な性格〔Boon 1977 : ch.5〕などがそれである。全体的な傾向としてバリ農業研究は、全体論的記述から個別テーマ研究へと推移してきていると言える。

農業研究史のこうした推移とは別に、研究された地域を考えてみた場合、対象とされた地域は非常に限定されてきたことがわかる。つまり、平地部での研究が主流であり、小数の例外を除いて〔Bateson 1970, Danandjaya 1980, Grader 1960b, Mead 1970〕山地地域は研究から除外されてきたのである。農業儀礼の問題を考えた時、このような山地地域の研究の欠落は基礎的事実の欠如だと言える。平地部の類推によって山地地域の農業儀礼を語ることができないためである。つまり、山地地域は平地とは生態的条件が異なっており、しかも川の上流に位置しているために平地部にも影響を与えるような広域的な農業用水に関する儀礼が存在しており、そのために山地地域の農業儀礼に関しては独自の研究が必要とされるのである。

この小論の目的は、個別テーマへの移行といったバリ農業研究史における一般的傾向に至るまえに、山地地域に関する研究の欠如という反省にたち、バリ北西部の山地地域における農業儀礼の種類と執行形態を概観し、あわせて従来の研究との比較から生じる問題点を指摘することである。基本的な事実の欠如を埋めるべく、まず農業儀礼の全体像を概観しておき、その上で後に続くであろう個別テーマに関する研究につなげていこうというのが本論の意図である。

対象とされる地域は、バリで二番目に高いバトカウ山の山麓にあるウォンガユ・グデ村（Désa Wongaya Gedé, Kecamatan Penebel, Tabanan）である(1)。四五六世帯を数えるこの村は、かっての一王国の領域を引き継いだ現代の行政単位であるタバナン県最北部（山地部）の村として知られている。バトカウ山にのぼる斜面上最上部に位置しているこの村が生態的条件から見て特異と言えるのは、米作範囲の境界線上にあって森林作物（コーヒー、丁子、バニラ）と米作が並存しており、また水利環境が平地とは違ったかたちで形成されているためである。それにより農業儀礼の種類および執行形態もまた特異性を示している。さらには、生態的条件に還元できない特異性も存在する。つまり、聖山と崇められるバトカウ山の麓にあるルフール寺院をこの村が管理運営しおり、この寺院では一村落に還元できない機能を持つ超地域的な農業儀礼が行なわれているのである。そのためこの村の農業儀礼を概観する場合、生態的な特殊性を考慮して儀礼形態を記述し、しかも特殊な寺院における農業儀礼が孕む問題にも触れておかなければならない。以下の記述では、前半の三節において前者の問題を扱い、最後の二節において後者の問題を取り上げる。

一、土地利用と農業儀礼の不均衡

少なくともウォンガユ・グデ村において農業儀礼は、栽培される農業作物にたいして不均衡だと言える。つまり、定期的な儀礼に限定した場合、農業儀礼は稲作に集中しており、他の作物に関してはほとんど儀礼が存在しないのである。この点は、土地利用の仕方と実施される儀礼の種類を比べてみるとはっきりする。

居住地（désa）以外の生産に利用される土地はバリでは一般に次の三つに分割されている。水田（uma）、畑・森林などの乾燥した生産地域（tegal）、家の近くのバナナ・野菜・果物など日常作物を栽培する場所（keben, teba）、である(2)。ウォンガユ・グデ村においてもこの分割形式が見られるが、ただ山地地域にあるために乾燥した生産地域である森林のしめる面積が他の村落に比べて格段に大きい。そのためこの村では、バリで通常見られる（例えば〔Geertz 1964〕）複数の水田所有の他に複数の森林所有が加わるのである。実際調査してみると、規模に差があるとしても、すべての世帯が複数の水田と森林を所有している。そしてこうした森林地域には、現在バニラ、コーヒー、丁子などの換金作物が栽培されているのである。

この村では、ほとんどの世帯は自分の家で消費する米には自分で

生産した米を当てている。消費されずにあまった米がはじめて現金獲得のために売却されるのであり、現金収入全体から見た場合、米の売却によって得た現金のしめる割合は少ない。それにたいして、現金収入の大きな割合をしめているのは、森林で栽培されるバニラ、コーヒー、丁子である。そのために現金の重要性が高まる現在、換金作物にたいする価値付けは非常に高くなっていると言える。それにもかかわらず、森林地域に関する儀礼は、病気などの際の不定期の清浄儀礼以外には二百十日のウク（uku）暦に従って決められた日に簡単な供物を持っていく儀礼だけである。後に見るように、稲作の場合には生育段階に従って細かな儀礼が実施されており、その点で米／その他の作物という対比における儀礼の不均衡という事態をはっきりと指摘できる。その結果、農業儀礼と言った場合それは稲作儀礼を意味することになる。

二、農業儀礼の系列化

稲作儀礼は系列化する。つまり、単一の儀礼体系があるのではなく、一連の儀礼が独自の実行主体によって自律的に運営されてひとつの系列をなし、そうした系列の集合によって稲作儀礼の全体が形成されているのである。このように系列化するのは、稲作過程と結びついた儀礼系列が個人的に営まれ、その上に局所化された目的（例えば、水利）にたいする集団的儀礼が存在し、しかも集団的儀礼自体が分岐して複数の系列を形作るためである。

バリ社会における集団主義はこれまで強調されてきたが[3]、稲作においては水利と稲刈り以外の労働は基本的に個人的に進められる。そして実際の田においては、そのような個人的労働を行なう労働主体が稲の成長過程に結びついた儀礼を実施している。つまり、田で稲を栽培している人間が、自分の栽培している稲にたいして儀礼を行なうのである。この原則は、地主－小作関係に表われる土地の所有形態および労働交換形態[4]とは無関係である。小作人が労働している田における儀礼は小作人自身が行なうのであり、そこに地主はまったく関与しない。また、労働交換によって労働力を調達したとしても、儀礼を行なうのは調達した労働主体であって調達された労働者ではない。つまり、個人の田においては、稲作－労働主体－儀礼は完全に一致しているのである。

個人的運営によって不可能な二つの仕事のうち農業儀礼が存在しているのは水利だけである。一般にバリにおいては灌漑によって稲作用水は分配され、水路を同じくする人々が水利だけを目的とした集団を作って水の分配を管理している。この集団がスバック（subak）と呼ばれるものであり、スバックは水利とあわせて水利に関する儀礼も行なう。水利儀礼は、個人的儀礼とは別の系列の儀礼であるといえる。儀礼主体である水利集団は、個人とは別個に存在しているためである。また、水利集団内も自律的単位に分岐しているため、集団内部においてもさらに儀礼は系列化している。

個別研究とは別に、「典型的」な水利組織の全体像を描いたものにギアーツ〔Geertz 1980〕の研究があげられる[5]。彼は水利組織

の基本的性格を自律性と捉え、水利組織とはおのおの自律的な集団の集合であると考えた。まず一番大きなレベルにおいては、自律した組織である水利集団が隣接しており、間水利集団関係が存在している。次に水利集団内も複数のレベルに分岐する。この分岐は水利形態に決定されている。ギアーツによれば「典型的」水利形態はツリー構造をなしており、川から水をとる水路を初めの一点として、そこから各段階において複数に枝分かれしていく水系を経て、最後に個人の田に水が供給される形態をとる。この分岐形態にしたがって、水利集団全体のレベル、各水系における水利単位のレベル、個人の田のレベルに分割されるのである。この分割は、全体が部分へと分節されるような分割ではなく、それぞれのレベルが自律性を保つ分立形態をとる。つまり、組織単位、運営形態がおのおののレベルで相互無関係に自律しているのである。そして、水利儀礼もまた各レベルにおいて自律して実施されるのであり、ここに水利集団内の儀礼の系列化が起こるのである。

ウォンガユ・グデ村周辺の水利集団は山地地域にあるためにツリーとは異なった水利形態をとり、そのため各集団レベルの組織も違ったかたちとなる。しかし、儀礼はやはり系列化している。山地地域の水利は、大きな川があるのではなく、小さな川が斜面を走って入り乱れ、その上方々から水が湧き、その水でも灌漑可能であるために、ツリーのような枝分かれする水路ではなく、小川なり湧水なりあるひとつの水源からある一定の人々が直接（多くてひとつの分岐点を経過しただけで）給水し、彼等がひとつの単位をなしており、その単位の集合がスバックだと理解されているのである。

各水利単位の規模は、一人（つまり一水路を一人が所有する）から二十人に変動する。各単位は組織上独立しており、水路の修復といった水利に必要な作業は、そのすべてが各単位の内部によって処理される。具体的には、水路末端の人間が、水路欠陥が起こった場合まず最初にその影響を被るために、必然的に水路管理の役割が与えられ、彼の訴えにより水路修復作業が開始されるのである。水路修復以外にこの単位が一体になって活動するのは儀礼以外にはない。つまり、川または湧水に接する水路口における水開きの儀礼と数年に一回行なわれる土地の清浄儀礼をこの単位が行なうのである。

こうして各単位によって水利の問題が処理されるため、スバック全体としての水利活動はほとんどない。そのためスバックの組織性もきわめて希薄であり、従来強調されてきた精緻な組織体系が見られない。しかも組織という意味では、二つのスバックを一人の農業責任者（pekaséh）とその助手が統括しているのであって、スバック単位で組織が定まっているわけではない。スバック単位で行なう活動は、スバックの寺院における儀礼以外には存在しない。各スバックはひとつの寺院を所持しており、そこで二百十日に一回儀礼が開かれるのである。

このようにウォンガユ・グデ村における水利集団の組織形態は「典型的」モデルとは大きく異なるが、しかし特に儀礼について見れば、やはり水利単位とスバックへと明確に分立している。その意味で、水利集団内においては、儀礼はやはり二つのレベルに系列化し

ているのである。

さらに、水利儀礼以外にもうひとつ集団的な農業儀礼がこの村には存在しており、この儀礼群が水利とは別の儀礼系列を形成している。ウォンガユ・グデ村の北側にはプラ・ルフールと呼ばれる寺院があり、そこには稲作に関する聖壇がいくつか存在する。この聖壇とそれに関連した場所においては、定期的に儀礼が実施されている。この儀礼がスバックとは別の儀礼系列だと言いうるのは、儀礼の実行主体がスバックではなくウォンガユ・グデ村全体であるためである。この儀礼群はスバックと同じ農業責任者が指揮するが(6)、基本的には村落全体が労働を提供して儀礼が実施されるのである。

以上のように見てくると、ウォンガユ・グデ村における稲作儀礼は次の四つのレベルに系列化していると考えられる。(a)個人レベル、(b)水利単位レベル、(c)スバックレベル、(d)ルフール寺院を中心とした儀礼のレベル。

三、農業儀礼の種類と執行形態

この地域では、稲作は現在西洋暦で年二回行なわれる。伝統的には生育期間約6ケ月のパディ・タウン（padi tahun）を年一回のみ栽培していたが、次第に生育期間の短い（三ケ月余り）パディ・チチ（padi cici）を休閑期に栽培するようになり、現在ではパディ・タウンの時期にもパディ・チチを作るようになって、パディ・チチ二回の二期作となっている。しかし、従来のパディ・タウンの期間は現在でも正統な米の栽培期間であると記憶されており、クルタマソー（kertamasa, kerta＝良い、masa＝時、期間）と呼ばれている。

系列化している四つの儀礼レベルを見ると、先述したように(b)と(c)のレベルにおいてはそれぞれひとつの儀礼が存在するのみである。(b)の水利単位が行なう儀礼は、クルタマソーが始まる際、水源からの水路口を開く時の儀礼である（memendak toya）。理想的には水利単位に属する人間すべてが参加して水開き儀礼を執行すべきだと誰もが口をそろえて言うが、実際にはこの儀礼を毎年行なっている水利単位は少なく、しかも供物の規模が縮小化している。

(c)のスバック単位で行なう儀礼は、各スバックに所属する寺院における儀礼であり、稲刈りが近づいた頃実施される。二期作時いずれにもこの儀礼が行なわれるが、クルタマソーにおける儀礼の方が規模が大きい。各スバックに田を所有する人間はすべて参加が求められるが（二つのスバックに田を所有する人間はもちろん二つともに参加しなければいけない）、執行日の決定や世話人の選択はスバック単位ではなく、先に述べた二つのスバックを統括する責任者がこれにあたる。よって、儀礼それ自体はスバックが管轄するが、組織上二つのスバックは同一の責任者によって管理されていると言える。

(a)の個人レベルの儀礼は、表1のような稲の成長に伴った一連の儀礼からなっている。二つの稲作時期どちらにもこの系列の儀礼は実施され、先述したように儀礼の執行と労働は完全に一致している。儀礼執行日と農作業過程は平行してウク暦に従って決定されるので

表1：個人的な農業儀礼（Désa Wongaya Gedé, 1986年）

No.	儀礼名称	場所	時	儀礼概略
1	nyiasin	家	苗代用の種米を田に運ぶ前	苗代用の米の飾り付け（hias）。クニット（香料の一種）、油、石を種米に擦りつける。
2	mecaru	苗代	種米を植える直前	小規模な供犠。
3	nuasa nandur	田にある小さな聖壇(a)	田植えの時	供物を並べ、苗を9本植え、その上で祝詞をあげる（nuasa＝duasa 吉日）。
4	dedinan	同上	一ケ月目(e)	小規模な供物を置き祝詞をあげる（dina＝日）。
5	dedinan	同上	二ケ月目	同上
6	netelunin padi	同上	三ケ月目	dedinan と同じだが供物が増える（telu＝3）。
7	datengan di pelinggih Ida Betara Uma	Ida Betara Umaの聖壇(b)	稲が色づいたころ	Ida Betara Umaは田の神。田の神を田に迎える。比較的規模の大きい供物を並べ、祝詞をあげる。
8	ngerasakin	pengerasakと呼ばれる聖壇(c)	同上	pengerasakは意味不明。通常Ida Betara Umaの聖壇と並立し、儀礼も同時に行なわれる。
9	mepekéling	田にある小さな聖壇	稲刈の直前	稲を刈ることを伝える（kéling＝覚えさせること、告知すること）。
10	nganyi déwa	同上	稲刈が終わった後	米の神Niniの本体となる稲（déwa）を刈る。
11	memendak Ida Betara Seri	家にある穀倉(d)	収穫した米を初めて穀倉に上げる時	稲の神（Ida Betara Seri）を神代に迎える（mendak）。
12	nilehang Nini, menékang Nini	同上	すべて米を穀倉に上げてしまった後	穀倉の周りに稲の神を回し（nilehang）、穀倉に上げる（menékang）。
13	mantenin padi	同上	同上	穀倉で稲の神に供物を捧げる（mantenin）。(f)

(a)sanggah cucuと呼ばれ、田で労働者が各自たてる（この聖壇は、田の所有権ではなく、労働権と対応している）。
(b)この聖壇は田の相続権と関係しており、田の所有者が持っている。
(c)この聖壇はすべての村民が持っているわけではない。所有している場合Ida Betara Umaの聖壇と並立している。
(d)各世帯は原則としてひとつの穀倉を所有しており、そこに収穫した米を保存しておく。
(e)この日付の計算は田植えの日を基準としてウク暦（210日暦）に従って行なう。
(f)この儀礼については，さらに詳しい報告を既に行なった〔永渕 1988b〕。

あり、その結果この系列の儀礼は完全に稲の成長プロセスと連動するのである。通常農業に関係すると言われる太陰暦は、このレベルの儀礼には関係しない。

(d)のルフール寺院を中心とした儀礼は、ウォンガユ・グデ村固有の農業儀礼である。この寺院は、タバナン県の最北部に位置する聖山バトカウ山の麓に位置し、タバナン県の宇宙論的中心となっている。またそれとともに、タバナン全土への水の源はこの寺院のすぐ西側を流れるマオ川（yéh mao）であると理解されており、その意味で農業面での中心でもある。もっとも水はバリにおいて宗教性の中心的な意味を担っており、「水源」は農業面での意味に限定されるわけではない。山と水この両者の源であることによって、精神的、物理的両者の意味でこの地方の中心的位置をしめるのがルフール寺院であると言える。そしてこの寺院を管理運営しているのがウォンガユ・グデ村なのである(7)。

(d)レベルの儀礼は、内容は表2のようになっている。このレベルの儀礼は超地域性という特色を持っており、その意味で超地域的儀礼と呼びうるものである。他の系列の儀礼が、各レベルの人々による各レベルのための儀礼、つまり儀礼の目的性と儀礼の実行主体の一致を前提としているのにたいして、(d)レベルの儀礼は実行主体はあくまで村落であるが、儀礼様式や儀礼の影響が及ぶ範囲が村落を超えているのである。この点は特に次の二点において観察できる。まず第一に、村落外部からの儀礼参加者が現われる点があげられる。タバナン各地域の政府農業担当者（sedahan）やスバック代表者

表２：超地域的な農業儀礼（Désa Wongaya Gedé, 1986年）

No.	儀礼名称	場所	時 (d)	儀礼概略
1	mulang pengeleb	三ケ所で一年ごとに行なう。 1．タンブリンガン湖 (b) 2．バトカウ山山頂 3．マオ川	太陰暦４月 満月の日	一種の供犠。対象となる動物は場所によって異なる。例えば１．の場合、湖に牛を生きたまま沈める（mulang＝水に沈めること、pengeleb＝沈んだままになっていること）。
2	mapag toya	同日に三ケ所の聖壇で行なう。 1．ルフール寺院の中心聖壇 2．聖壇petaagan (c) 3．マオ川	太陰暦５月 満月の日	１．でルフール寺院の許しを得、２．で水を開く行為を模擬的に実演し、３．で水を迎える（mapag＝迎える、toya＝水）。
3	mesaba (a)	聖壇penyaom (c)	苗代を作ってから10日前後	mesabaには特異な儀礼行為はなく、通常の寺院の儀礼と同じ（供物内容は若干異なる）。penyaomの語源は針（jarum）。苗が針のように強く育つため。
4	mesaba	聖壇jéro sasah (c)	田植えの頃	sasah＝田植えの時、田の一区画に苗を置いていくこと。
5	mesaba	聖壇pengubengan (c)	稲に実がつく頃	pengubeng＝まさに実がつこうとしている状態
6	mesaba	聖壇petaagan (c)	稲が色づいた頃	語源については２説ある。１．放置すること。２．櫛。(e)

(a)農業関係の寺院で行なわれる儀礼は通常mesabaと呼ばれる。
(b)バトカウ山北東にある湖。タバナン県の農業用水はこの湖が水源であると信じられている。
(c)ここにあげられている聖壇はすべてルフール寺院の東側に連立している聖壇である。
(d)この系列の儀礼の開催期日決定にはウク暦は用いられない。太陰暦か稲の成長を僧侶が判断して決める。
(e)この二つの解釈から儀礼開催時期についても二つの説がでる。
１．の解釈に従えば、刈りとった稲を干すために放置するという意味になり、開催時期は稲刈りの頃となる。
２．に従えば、櫛のようにまっすぐに稲がのびるという意味となり、草刈りすなわち田植え後一ケ月前後に開催されることになる。

（kelian subak）が集まり、実際の儀礼に参加するのである。誰が参加すべきかを定めた規定があるわけではないが、筆者が観察した儀礼においても十数名のこういった外部関係者が参加していた。彼等は儀礼終了後、儀礼の際にいただいた聖水を各自の地域に持ち帰る。

第二に、特に(d)１の儀礼の場合、儀礼それ自体が複数の村落が連合して運営される。この点は複雑なのだが、まず１の儀礼は中心部分が供犠であり、供犠する場所は一年に一度ずつ代わり、三ケ所で順番に行なっていく（表２参照）。つまり、同一の場所では三年に一度ずつ供犠が催されるわけである。タンブリンガン湖以外の場所においてはウォンガユ・グデ村が儀礼と供犠をすべて執行するが、この湖においては供犠と儀礼部分が分割されており、供犠はウォンガユ・グデ村、儀礼部分はウォンガユ・グデ村東部にあるソコー村がそれぞれ担当する。儀礼そのものが分割され、二つの村落が連合して初めて儀礼が完結するのである。二つの村落において儀礼に関する相互連絡はほとんどない。暦上の決められた日にタンブリンガン湖のほとりの聖壇に二つの村落の儀礼担当者がトラックに乗って集まり、各自の持ち分をはたすのである。この地方においてこのような連合形態をとる儀礼はきわめてまれである。

(d)レベルの儀礼は、ルフール寺院を主導する称号集団クバヤン（kebayan）に属する僧侶が宗教的側面を管理し（４だけは寺院専属の僧侶が管理する）、実際の儀礼作業を統率するのは農業責任者である。彼等の指揮のもと、ウォンガユ・グデ村に所属する人々はすべて儀礼に必要な労働にあたる義務（ngayah）をおう。具体的に

は、村を四つに分割した単位一つひとつにたいして責任者は助手兼連絡係（juru alah）を持っており、儀礼に必要な労働（寺院の清掃、飾り付け、供物の準備）をこの四つの単位に分配して消化させる。こういった一般労働義務とは別に、労働の世話人（ancagan）と供物の専門家（tukang banten）が別個に決められている。4以外の寺院はルフール寺院に属しているために、世話人にはルフール寺院専属に決められている世話人が必要な仕事を請けおう(8)。また供物の専門家は、クバヤンに属する女性たちがこれにあたる。4の儀礼に際しては、世話人は四つの単位から各二人ずつ儀礼ごとの当番制で決められ、供物の専門家はこの寺院専属の僧侶の妻があたる。

儀礼に必要な経費は、(a)から(c)までは各儀礼執行主体が自己の責任において分担するが、(d)については地方政府から出資される（(d)4については必要経費の三分の一が地方政府、残りは二つのスバックの成員が出費する）。かってタバナンがひとつの国家であった時代からルフール寺院の儀礼は国家に属する儀礼であったというのが出資理由である。しかし、4への出資は一九七〇年代に始まったという事実や、後に詳述する理由から、このような説明には疑問が残る。

四、超地域的儀礼の位置付けの曖昧さ

(a)(b)(c)系列の儀礼は、現在のところ村民の意識において安定した位置をしめている。安定しているとは、部外者から見た場合問題がないわけでもないが、儀礼を行なって目的をはたすという点に村民が疑いを持たないという意味である。それにたいして(d)系列の超地域的儀礼は、他の儀礼系列に比べて村民の意識における位置付けが曖昧である。つまり、表2に明らかなとおり、村民は儀礼の釈義的な意味を自らの農業過程から捉え、自分たちの農業に必要な儀礼であると言うのだが、実際には他の系列の儀礼と比較してみると、儀礼の意義が意識される程度がかなり希薄なのである。

この希薄さは、稲の成長過程と儀礼の対応関係に表われる。既に述べたように、(a)から(c)までの儀礼は稲の成長過程とほぼ完全に一致していた。ところが(d)レベルの儀礼は、儀礼名称に関する現地の解釈において稲の生育との機能的関係が強調されているにもかかわらず、稲の成長過程と対応していないのである(9)。さらに正確に言えば、この非対応性は、12の儀礼と3456の儀礼では異なる。1と2は水開きの儀礼であり、太陰暦によって規定された儀礼実施日が決められているのだが、実際の田では2の儀礼の際にはパディ・チチが黄色く色づいている。しかし彼等の解釈においては、(d)系列の儀礼はクルタマソーのみに対応しているのであって、パディ・チチは考慮されていない。パディ・チチが終わる頃とはクルタマソーが始まる時であり、水が開かれるべきなのである。だから彼等にとっては、水開きの儀礼の時に田が色づいていてもまったくおかしくはないことになる。その点で、12の儀礼には非対応性を指摘することができない。

3456の儀礼については、暦上実施日が定まっているわけではなく、稲作過程と平行して実施されることが前提となっている。し

かし一九八五年の場合、３４は実際の稲作過程とおよそ一致させようとする傾向があったが、５６は別種の儀礼であるにもかかわらず同じ日に行なわれ、しかも収穫が終わった後になってはじめて実行されたのである。５６の儀礼は、稲の成長過程とは対応していないのである。５６の儀礼がこのように稲作過程からずれて実行される大きな原因は、経費の問題である。(d)の系列に属する儀礼にたいする経費は政府側から支給されると先に述べたが、５６の資金はまとめて支給され、しかも八五年はその支給時期が大きく遅れたのである。

このように経費の問題で簡単に儀礼実施日が変更されてしまう点で、１２以外の(d)系列の儀礼は稲作過程に基盤を持っていないと言える。また実際(d)系列の儀礼にたいして村民は一種の冗長さを感じており、他の系列の農業儀礼に比べて儀礼参加に関してもあまり熱心ではない。こうした点に、３４５６の儀礼を中心とした超地域的儀礼の村民の意識における位置付けの曖昧さが表われているのである。

五、超地域的儀礼の問題

超地域的儀礼である(d)系列儀礼の位置付けの曖昧さは、それがはたす機能にたいする疑問に繋がっていく。超地域的儀礼は村落を超えて影響を与えている以上、この問題は村落の内部では解決できない。近年、バリ農業儀礼研究は村落レベルの研究にとどまっており、村落以上のレベルの研究がなおざりにされていたという反省にたって、超地域的儀礼に関する体系的な研究が提出されている。ギアーツによるバリ伝統国家の研究〔Geertz 1980〕とランシングの水利寺院の研究〔Lansing 1987〕がそれである。以下両者の説を整理し、ウォンガユ・グデ村に見られる具体例と比較しながら、解釈が揺れる超地域的儀礼の問題を考えてみたい。

ギアーツは前述した「典型的」なモデルに水利集団を位置付けた上で、タバナン王国との関係を問いながら超地域的な農業儀礼の役割を生態秩序維持の観点から次のように結論づけている。まずルフール寺院（ギアーツはバトカウ寺院と呼んでいる）で行なわれる一連の儀礼は、いかなる水利集団からも独立した模範的中心をしるす儀礼であり、国家から承認されたものであると彼は考える。「タバナン全土にたいして、国家が承認し、模範＝範例的である、他に目的をもたない儀式のための儀礼がバトカウ寺院で周期的に行なわれていた。バトカウ寺院は、稲作地域を眼下に見おろし、いかなる特定のスバックとも関係を持たず、そのためいかなる特定の農耕周期とも関わっていないのである。」〔Geertz 1980：82〕そして下流に続く各スバックはこの中心における儀礼を各自再現＝代行し、「複雑な生態学的秩序は、同様に複雑な儀礼秩序に投影され、またそれによって形成されている。それと同時に儀礼秩序は、生態学的秩序から生まれ、またそれに覆い被さっている」〔Geertz 1980：82〕というのである。儀礼秩序と生態秩序がなぜ照応関係を結ぶかは、さらに説明が必要であろう。ギアーツはこう述べている。川と

いう限られた水資源を広範囲にわたる人々が農業用水として共同利用できるようなシステムがバリには見られる。このシステムは間スバックレベルつまり最も上位のレベルにおいて作動しており、同一の川から水を引くスバック同士が水を利用する時期をずらしていくというシステムである。農作業の中で水が必要な時期は限られている。その時期を相互にずらすことによって、水利用の集中化を防ぎ、水系全体の人間が均等に水を利用できるようにしようというものである。「ひとつの水系における異なるスバックでの水開きの日――すなわちダムでスバック内の大本の水路に水が引かれる日――は、山から海への傾斜にそって高い位置にあるスバックほど早く水開きの日を迎えるかたちでずれていく。つまり、システムの頂上に位置するスバックは、儀礼周期とそれと平行する農作業段階を十二月に始める。下流のスバック、すなわち海に近いスバックではそれを四月に始めるのである」〔Geertz 1980：80〕そして、ずれの最初の時期をしるすポイント、つまり初源の水開きがルフール寺院で行なわれる水開き儀礼なのである。ずれを伴って儀礼が再現反復されることで、生態秩序と儀礼秩序の相互生成的な調和関係が維持されているのである。

こうしたギアーツの見解にたいして、ランシングはまったく異なる結論を提出している。ランシングはギアニャール地域の超地域的な水利寺院を取り上げ、ウイットフォーゲルに代表されるような灌漑システムと権力の中心化を結び付ける考え方がバリにおいて妥当するかどうかという問題設定から水利寺院の考察を始める。バリ固有の問題として取り上げられるのは、上記ギアーツの見解にたいするマーク・ホバートの批判である。ホバートはギアニャール地域のあるスバックを集中的に調査し、その結果ギアーツが前提としているように儀礼と稲作過程ないしは農作業とは対応していないという事実を見い出した〔Hobart 1982〕。ランシングはホバートが提出した事実を重視し、ギアーツが強調する水開きの時期のずれと農業儀礼との対応関係を取り上げず、かわってバリ太陰暦十月の満月の日に広範にわたる地域で共通して儀礼が行なわれ、この儀礼の時期がクルタマソーの米が丁度実をつける時期に重なるという事実を重要視する。その上でバリにおける年間降水量の推移、日照時間といった生態学的条件を検討し、十月に実をつけることの生態学的背景を指摘する。つまり、一、結実に必要なだけの雨量と日照時間が充分期待でき、二、収穫期に丁度乾期を迎えることができ、三、害虫が少なくてすむ（稲作成長過程がどこでも同時期に進むため、害虫が拡散されて単一地域の害が少なくなる）、の三点で十月結実は有利なのである。そのような生態学的条件を確認しておいた上で、バツール湖にある大規模な超地域的水利寺院において、一年に一度十月の満月の夜、同一水系に属する二百四のスバックを正式に（文書で）召集して執行される儀礼に焦点をあてる。地方レベルにおいては暦の受けとめ方に様々な違いがあり、そのため農作業過程も一定しないが、超地域的な水利寺院において生態的合理性を背景とした儀礼が行なわれることで「灌漑年度」が一定し、それによって安定した生産が可能になっているとランシングは考える。つまり超地域的な水利寺

院のまず第一の機能は、「灌漑年度」の設定であると言うのである。

ランシングの指摘はこれにとどまらない。水利寺院の僧侶とのインタビューの結果をもとに、彼は水利寺院の役割は灌漑に限定できない点を指摘する。つまり、新しいスバックの創設、新しい水路の建設、害虫駆除、といった広く農作業に関わる問題を処理する役割も水利寺院は担っているのである。そして最後に、彼は国家間の紛争があっても水利寺院は実質的な役割を独自にはたし続けていたという伝承を取り上げ、水利寺院は国家権力から独立していると結論づけるのである。

超地域的な農業儀礼に関してギアーツとランシングは、生態秩序および国家との関係という二つの問題を中心にして考察している。しかし両者の考察は、まさにこの二つの中心的問題にたいして極端に違った結論を導きだしている。前者の生態秩序の問題に関しては、ギアーツは一水系内における水の絶対量という生態的条件を重視し、ランシングは雨量、日照時間、乾期の時期、害虫といったバリ全体におよぶ生態秩序を重視する。後者の国家との関係に関しては、ギアーツは伝統的国家による儀礼の承認という事実を認めるが、ランシングは国家と水利寺院との関係を否定するのである。

ここでわれわれのウォンガユ・グデ村に戻ってギアーツとランシングに共通した二つの中心的問題から(d)系列の儀礼を考えた場合、興味深い事実が指摘できる。つまり、第一の生態秩序に関しては、まったく異なるはずの両者の主張が両方肯定されてしまうのであり、同様に第二の国家との関係についても、前提とされている事実関係には疑問が残るとしても、国家と両者が言う場合の国家観に従った時には両者の主張は肯定されるのである。

まず前者の生態秩序に関して言えば、(d)系列の12の儀礼がバリ太陰暦四月と五月に連続して行なわれる事実を強調すれば、ランシングの主張が肯定されることになる。12の儀礼は水をいただくことにたいする供犠といただいた水を開いて流すという意味である。仮にこの一連の儀礼によって水が開かれ、それを期に正確にクルタマソーが始まった場合、ランシングの言うとおりバリ暦十月に結実の時期を迎えることになる。つまりランシングの言う生態秩序条件を信じた場合、(d)系列の儀礼はこの条件を満たしているのである。

一方、ギアーツの強調する生態条件もまたはっきりと存在する。彼の言うずれのシステムとはバリ語でnyorogと呼ばれるシステムであり、このシステムにおいては水を取る順番に関して、先（ngulu）、中間（maongin）、後（ngesep）の三つの区別がある[21]。厳密にこのシステムに従えば、「後」すなわち下流（海側）の水利集団は三月から四月に水開きをすることになるのである。そして重要なことは、どの水利集団にも先立って始源の開始時をしるすのが、(d)系列の12の儀礼だと理解されている点である。現在政府側から様々な農業政策が施行され、水開きの時期も各地域で大きく変化しており、実際の水開きの時期はウォンガユ・グデ村周辺のスバックにおいてさえ乱れている。例えば、ウォンガユ・グデ村のすぐ南は従来ウォンガユ・グデ村のスバックより後に水を開くべきだが、現在ではより早く水を開いているのである。ずれのシステムを現在整った状態で

目撃することは不可能なのである。しかし歴史的事実から見た場合、ギアーツの考えるずれのシステムが否定される理由は存在しない。

まったく異質であるはずの両者の主張がこのように両者ともに否定されえないのは、実は理由がないわけではない。というのも、両者が立脚している生態条件にたいする儀礼のはたす役割が相似しているのである。つまり、ランシングの場合は理想的な生態条件への一致、ギアーツの場合はずれをしるす初源の始点、と結果的機能はまったく異なるが、いずれにしても水利寺院の儀礼が時期を設定するという役割は両者において一致して指摘されているのである。この一致は、彼等が考察した儀礼の開催時期が実際の稲作過程には用いられていない太陰暦を用いて決定されている事実に起因しているのである(11)。

第二の問題、ランシングが否定しギアーツが肯定する国家との関わりについては、ルフール寺院のような超地域的な寺院がはたす象徴的な役割をまず考えておかなければならない。タバナンにはルフール寺院のような独立した超地域的寺院が複数存在している。こうした寺院における日常の儀礼の際には全タバナン、あるいは全バリから巡礼者が集まってくるが、これらの寺院の宇宙論的な役割が特に顕在化するのは、天災などで土地が汚れた時や政治的混乱が起こった時である。この時超地域的寺院はすべて協力して、タバナン全地域の大清浄儀礼を行なう。北部にある独立寺院の神々がルフール寺院に集合し、ルフール寺院の神を降ろし、タバナン最南端にある寺院に行進してまたルフール寺院に帰っていくのである。近年大きな混乱が起こった時代、すなわち独立期そして近くは一九六〇年代中旬にこの儀礼が実行された。この事実が語るように、タバナンにおける超地域的寺院はひとつの宇宙論を支える独立した機能をはたしているのである。

こうした超地域的寺院の役割は、国家とは別の次元に属する秩序である。なぜなら、儀礼を管理運営する組織は国家とは独立しているためである。つまり、国家が資源を動員することによって儀礼が成立しているのではなく、あくまで各地方に独立している寺院管理集団が儀礼を実施するのである。

国家とは独立した次元にある超地域的儀礼が国家とどのような関係を結ぶかは、国家をどう考えるかによって大きく違ってくる。ランシングの場合、彼の国家観は西洋における伝統的な国家観に近いものであり、端的に言えば支配装置としての国家である。このように国家を考えた場合、ランシングが言うとおり国家と超地域的な儀礼（彼の場合水利寺院に限定されているが）とはまったく無関係であると結論されるのが当然の帰結である。というのも、超地域的寺院が自治されていることで物理的に国家から独立している以上、ランシングの考える国家と超地域的寺院とはなんら接触しはしないのである。

それにたいしてギアーツは、バリにおける伝統的国家とはバリ人の社会哲学の理想を体現するための象徴的装置であったと述べ、西洋的な支配中心的な国家観とはまったく異質な国家観の存在を明示

している。バリにおいて国家とは土地や人民を支配する権力装置ではなく、バリ社会の理想的な姿を模範的中心として演劇的に表示する舞台なのだと彼はいうのである。ギアーツは、このような国家観から超地域的な農業儀礼も意味を持つと考えている。つまり、先述したようにいかなる水利集団からも独立したルフール寺院での農業儀礼は他のすべての水利集団によって模倣されるべくしつらえられた模範的中心だったのであり、だからこそ国家がこれを承認したというのである。

このギアーツの国家観をウォンガユ・グデ村の事例において考えてみると、事実関係は現在のところ非常に込入っている。まず現在の公認された歴史においては、ルフール寺院とタバナン王家との関係ははっきりと肯定されている。ルフール寺院の中にはタバナン王家の聖壇が存在し、ウォンガユ・グデ村のなかにはタバナン王家チョコルダ（タバナン王家をチョコルダと呼ぶかどうかは大きな問題が残るが）がこの村に訪れた際には、部屋を提供し、日常の世話をしたと伝えられる称号集団が存在する。また何よりもまず、(d)系列の儀礼やその他ルフール寺院のオダラン（二百十日に一度の儀礼）の資金は王家の領域を引き継いだ地方政府から提供されるという事実から、公認された寺院という資格は現在確定されていると見てよい。

またそれとは別に、ルフール寺院を管理運営する称号集団クバヤン側には、クバヤンをはじめマオ川以北の地域は王家から完全に独立していたと語る伝承も存在している。王家からのあらゆる影響関係を否定し、タバナン北部地域の独立性をこの伝承は訴える。クバヤンという名称（バリにおいてウォンガユ・グデ村以外にこの名称を用いる称号集団は存在しない）からもわかるように、われわれはジャワ直系の子孫であり、あらゆる王家の派閥から独立していた、事実かっては王家とは対等の資格で対面した、と言うのである。

混乱する現在収集される事実からはなれて歴史的に見た場合、ルフール寺院の位置付けをギアーツは次のように説明している。「バトカウ寺院での実際の儀礼と日々の維持は、近くの村にある疑似僧侶（しかし、スードラである）家系クバヤン・ウォンガユ・グデが行なう。この家系は、この仕事をアリヨ・ダマール自身からかって委託され、「全タバナン国民を代表して」、そしてさらに曖昧な理解のしかたをすれば、バリ全土の人々を代表して行なっていると見なされていた。水開きの儀礼は中心的な儀礼であり、ことに前年何か困難があった時などは、チョコルダやプンガワスも参加していたわけだが、それが終わると、この平民集団がスダハンやクリアン・スバックの参加なしに、八つの儀礼段階のうち続く儀礼を執行していたのである。特別な場合には（不作など）、個々の農民（時にはタバナンの外からやってきた者さえいたのだが）が巡礼を行ない、これらの一連の儀礼のどれかに参加し、また必要な時があれば、王、首長、スダハンもまたそれと同様に巡礼し、儀礼に参加したのである」〔Geertz 1980：193〕。

この説明においては、国家の承認という事実はアリヨ・ダマールによる委託という神話的記憶からのみ説明されており、強調されているのはむしろクバヤンの独立性の方である。仮に承認関係の論拠

がこのようにアリヨ・ダマールの神話だけであった場合、承認という事実は非常に希薄なものでしかないと言わざるをえない。というのも、ギアーツはここでアリヨ・ダマールなる人物はタバナン王家の祖先であると考えているわけだが、それはあくまで現代のタバナン王家の公式的見解（さらに言えば自己正統化のための見解）であって、それとは別の見方もまた存在するのである。ジャワのマジャパヒト王朝がバリに入って来た時に登場するアルヨー（アリヨ）・ダマールと呼ばれる人物については、実は歴史的な事実が今だ確定されていない。というより、神話的な人物として様々な解釈が付与されていると言ってよい。例えば、タバナン中央部にはスナンタョー村があり、ここに住むアルヨー・ククと呼ばれる称号集団は、彼等だけが催す独自の儀礼、儀礼が執行される寺院に保存されているリンガといった物的証拠、伝承などを総合して、自分たちはアルヨー・ダマールその人の直系であると主張している(12)。彼等はルフール寺院にも彼等自身が祭るべきだと理解している聖壇を所有しており、この寺院の儀礼の際には、彼等独自の儀礼行為をこの聖壇において行なう。彼等によれば、ウォンガユ・グデ村のクバヤンはアルヨー・ダマールからルフール寺院の管理を委託されたにすぎないと言うのである。彼等の主張はクバヤンヘアルヨー・ダマールが委託したという点でギアーツの説を裏付けているが、現在のタバナン王家の家系はアルヨー・ダマールとの系譜関係が例えあったとしても傍系であるとも彼等は言うのである。ギアーツはタバナン王家によって肯定されたタバナン王家の歴史を語る。しかし、一地方であるスナンタョーには公認されざる反歴史が語られているのである。

以上のような事実を見た場合、現在のところ公的にはルフール寺院の儀礼にたいする国家の承認は明確な事実として肯定されているが、それが現在のタバナン王家による自己正統化のための手段であったという疑いを否定しきれない。つまり、国家と超地域的儀礼が、無関係という関係も含めて承認以外のなんらかの関係を結んでいたのかもしれないという疑いを消し去ることはできないのである。逆に考えれば、儀礼が自主的に管理されており、しかも宇宙論的な次元において確固とした独自の機能をはたしている以上、模範を体現する国家がそうした儀礼をありうべき秩序を写し出す模範と考え、それを承認するといった国家側の儀礼にたいする姿勢は、あらゆる歴史的文脈を超えて推論可能であるとも言える。つまりギアーツが言うような国家と儀礼との関係は、合理的に解決されてしまった非歴史的な決定論だと言えなくもないのである。

非歴史的な決定論を非難するまえに、バリ的国家が超地域的儀礼を承認する条件それ自体が実は非常に曖昧である点もまた指摘しておかなければならない。つまり、ルフール寺院における農業儀礼が、模範的な儀礼となっており、いかなる水利集団とも関係をもたない独立したものである、という二点が曖昧なのである。

ギアーツは、儀礼の内容には変異が見られると注釈を付けながらも、農業儀礼は基本的にはタバナン全域に共通した構造を持っていたと述べている。この構造とは、稲の成長過程にともなった次のような九個の段階による一連の儀礼過程を指す。「一、水開き、二、水

田開き、三、田植え、四、水の清め、五、スバックの寺院における儀礼、六、結実時、七、色づいた時、八、収穫時、九、収穫された米を穀倉に入れる時。」〔Geertz 1980：80〕表2のルフール寺院における(d)系列の儀礼とギアーツの言う儀礼構造を比べてみると、確かに重なっている部分もあるが、相応しているとは言い難い。つまり、模範的だと考えられている(d)系列の儀礼は、実際にはギアーツが言うような儀礼過程を構成しているわけではない。そこで超地域的という条件を除いて(d)系列以外の儀礼も加えて考えてみると、この九段階の儀礼は大部分うめることはできるが、逆に実際の儀礼過程はギアーツが考えているものよりもさらに複雑であるという結論がでてくる。いずれにしても実際の儀礼過程を見てみると、ギアーツの言う模範的とは何を意味しているのかが非常に曖昧であると言わなければならない。

さらに言えば、(d)系列の儀礼があらゆる水利集団から独立しているかどうかはまた断定が難しい。前節で触れたように、村民の意識における(d)系列儀礼の位置付けは曖昧ではあるけれども、やはり釈義上村民はわれわれの儀礼と考えているわけであり、その意味で完全に村民の稲作過程から独立していると考えるのは難しいのである。

ランシングは自らの国家観にたって水利寺院と国家は無関係だと言う。ギアーツが見出したバリの伝統的国家観からすれば、ランシングの言う国家観はバリの国家観とは合致しないと非難することもできる。しかし、ギアーツの国家観から見ても、超地域的な農業儀礼にいかに国家が関与したかは疑がわしい。農業儀礼と国家との関係が成立するための二つの前提、つまり農業儀礼が独立した模倣される典型となっているかどうか、国家による承認とは何かが曖昧なためである(13)。

以上のように、超地域的な農業儀礼に関しては、既に体系的な研究があるにもかかわらず、ウォンガユ・グデ村で観察される実際の超地域的儀礼をそうした研究と比較しながら考えてみると、従来の説に解消できない複雑な問題がこの種の儀礼につきまとっていることがわかる。こうなってしまう一因は、おそらく体系的な研究が自らよってたつ生態概念なり国家観なりに事例を「解決」してしまっていることにあるのだろう。現実の儀礼形態は、明らかに「解決」される以上の複雑さを含んでいるのである。例えば、超地域的儀礼系列の1にあたる儀礼が一年ごとに三ケ所場所を代えて実施されるという現実を、ギアーツとランシングいずれの説明も明らかにはしえない。いずれにしても、超地域的儀礼に関しては詳しい事例研究が欠如しており、儀礼の実態と背景についてはまだまだ知られていないことが多い。今後の研究がまたれる領域のひとつである。

これまでタバナン県のウォンガユ・グデ村の例をとりながら、山地地域における農業儀礼を概観し、その問題点を指摘してきた。今後ここで記述した儀礼については、さらに個別のテーマから研究が進められなければならない。

注

(1) この村落での調査は、一九八四年から一九八六年にかけて文部省アジア諸国等派遣留学生制度の資金によって実施された。
(2) バリにおける土地観念については〔Hobart 1980 : p.37-68〕を参照。
(3) ギアーツのバリ社会に関する一連の論文は特にこの点を強調している。
(4) 小作制度については〔Geertz 1964, Hobart 1980〕、労働交換については〔Hobart 1980〕参照。
(5) ここでギアーツが「典型的」という場合、モデルとなっているのは平地部の灌漑集団である。
(6) 二つのスバックにおける儀礼とルフール寺院を中心とした儀礼以外に農業責任者は次の二つの仕事に関与する。第一に、田植えの時期の決定や害虫対策といった実際の農作業に関わる問題の決定および解決。そこには、政府側からスバック単位に通達される指令の伝達及び実行も含まれる。第二に、各単位で処理できない法的問題の管理。つまり、田および森林の所有権、互いの水路口の距離、水泥棒にたいする罰金などを定めた各単位より上位に属する法が存在しており、その法に含まれる問題はこの責任者が中心となって管理するのである。
(7) 〔Hooykaas 1964〕にルフール寺院について簡単な記述が見える。なお、この寺院での儀礼は農業儀礼だけではない。農業儀礼以外の儀礼については既に報告した〔永渕 1988a〕。
(8) ルフール寺院専属の世話人については、〔永渕 1988a〕参照。
(9) 後述するように、ホバート〔Hobart 1982〕もこうした非対応性をギアニャール地方の村落において指摘している。
(10) このシステムについては、〔Dinas Pertanian Propinsi Dati I Bali p.6-7〕参照。
(11) バリの農業において二百十日暦と太陰暦が平行して用いられる点は、地域性と超地域性の繋りという観点からさらに検討を要する。
(12) スナンタヨー出身者であるマダンは、バリ宗教大学に提出された学位請求論文〔Madan 1977〕においてこの主張を実証している。宗教大学がこれまで公認されなかった歴史を再生させる経路になっている点は、バリにおける民族誌の現在を考えるうえで興味深い。
(13) ギアーツの劇場国家論にたいしては、既に理論的な意味での反論が加えられている（例えば〔Tambiah 1985〕）。ここでは、具体的事例とギアーツが考える世界との差異を示したにすぎない。実際彼が事例としているタバナン地方において、山地地域に関する彼の知識の曖昧さは際だっている。以後この点は積極的に指摘されていかなければならないだろう。

参考文献

Bateson, Gregory, 1970, 'An Old Temple and A New Myth', in *Traditional Balinese Culture*, Jane Belo ed., New York : Columbia University Press.

Birkelbach, Aubrey, 1973, 'The Subak Association', Indonesia 16 : 153-169.

Boon, James A., 1977, *The Anthropological Romance of Bali 1597-1972*, Cambridge : Cambridge University Press.

Danandjaja, James, 1980, *Kebudayaan Petani Desa Trunyan di Bali*, Jakarta : Pustaka Jaya.

Dinas Pertanian Propinsi Dati I Bali, *Subak : Sebagai Organisasi Pengarian di Bali*, Bali.

Geertz, Clifford, 1964, 'Thingan : A Balinese Village', Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde van de Koninklijke Instituut 120 : 1-33.

———1972, 'The Wet and the Dry : Traditional Irrigation in Bali and Morocco', Human Ecology 1 : 23-39.

———1980, *Negara-The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton : Princeton University Press.

Grader, C. J., 1960a [1938], 'The Irrigation System in the Region of Jembrana', in *Bali : Life, Thought, and Ritual*, J. L. Swellengrebel et al., The Hague : W. van Hoeve.

———1960b [1949], 'The State Temple of Mengwi' in *Bali: Life, Thought, and Ritual*, J. L. Swellengrebel et al., The Hague: W. van Hoeve.

Hobart, Mark, 1980, *The Search For Sustenance: The Peasant Economy of A Balinese Village and Its Cultural Implications*, Bali: Universitas Udayana.

———1982, 'Padi, Puns and the Attribution of Responsibility', in *Natural Symbols in Southeast Asia*, G. B. Milner ed., London: School of Oriental and African Studies.

Hooykaas, C.,1964, *Agama Tirtha: Five Studies in Hindu-Balinese Religion*, Amsterdam: Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, vol. 70, no. 4.

Lansing, J. S., 1983, *The Three Worlds of Bali*, New York: Praeger.

——— 1987, 'Balinese "Water Temples" and the Management of Irrigation', American Anthropologist Vol. 89: 326-341.

Madan, I Gusti Made, 1977, *Upacara Nyuci: Keluarga Arya Kukuh di Sunantaya Bali*, Bali: Institut Hindu Dharma.

Mead, Margaret, 1970,'The Strolling Players in the Mountain of Bali', in *Traditional Balinese Culture*, Jane Belo ed., New York: Columbia University Press.

永渕　康之、一九八八年a、「バリ島におけるアダットの現代——Desa Wongaya Gede, Kecamatan Penebel, Tabananの場合——」、『年報人間科学』第9号　一一一—一二八頁。

———一九八八年b、「供物の世界——バリ島ウォンガユ・グデ村、マンタニン・ペディ儀礼——」、『季刊民族学』四五号　二二一—四一頁。

Tambiah, S. J., 1985, 'A Reformulation of Geertz's Conception of the Theater State' in *Culture, Thought, and Social Action*, Tambiah S. J., Cambridge: Havard University Press.

Wirz, Paul, 1927, 'Der Reisbau und die Reisbaukult auf Bali und Lombok', Tijdschrift voor Indische Taal-,Land-en Volkenkunde (Batavia) 67: 217-345.