

ISSN 1882-9848

インドネシア 言語と文化

Bahasa dan Budaya

: Jurnal Himpunan Pengkaji Indonesia Seluruh Jepang

<第 21 号>

日本インドネシア学会

Himpunan Pengkaji Indonesia Seluruh Jepang

2015 年

インドネシア 言語と文化
Bahasa dan Budaya: Jurnal Himpunan Pengkaji Indonesia Seluruh Jepang
第 21 号 (2015 年)

目次

【論文】

- バリ語山地方言における人称詞と呼称に見られる敬語使用
(Bentuk Hormat Dialek Bahasa Bali Aga dalam Pronomina Persona dan Bentuk Sapaan)
原真由子 (HARA Mayuko) 1
- Sebuah Tinjauan atas Akronim & Singkatan dalam Pemilu 2014
(2014 年の総選挙で使われた頭字語と略語についての一分析)
Edy Priyono (エディ・プリヨノ) 12
- Rethinking Pragmatic Particles in Colloquial Indonesian
(口語インドネシア語のプラグマティック分詞を再考する)
三宅良美 (MIYAKE Yoshimi) 22
- ジルブツ言説の広まりからみるイスラームのオブジェクト化
(Exploring the Objectification of Islam Through the Spreading Discourse of “*jilboobs*”)
荒木亮 (ARAKI Ryo) 36
- 佐賀県におけるハラール対応の実態調査—佐賀県在住のインドネシア人ムスリムの食生活事情—
(Survey terhadap Penyertifikasian Halal di Prefektur Saga
: Kehidupan Pangan Warga Muslim Indonesia di Saga)
スリ・ブディ・レスタリ (Sri Budi Lestari) 56
- 北スラウェシ州の民話の分類
(Klasifikasi Cerita Rakyat di Sulawesi Utara)
内海敦子 (UTSUMI Atsuko) 67
- 【日本インドネシア学会会則】 76
- 【編集後記】 78

バリ語山地方言における人称詞と呼称に見られる敬語使用¹

Bentuk Hormat Dialek Bahasa Bali Aga dalam Pronomina Persona dan Bentuk Sapaan

原真由子 (大阪大学)

HARA Mayuko (Universitas Osaka)

Sinopsis

Bahasa Bali mempunyai 2 dialek terbesar, yaitu dialek Bali Dataran(BD) dan dialek Bali Aga(BA). Dialek BD mempunyai bentuk hormat(*sor singgih basa, unda usuk basa*) sistematis yang mengatur dan mengubah ragam tingkat hormat dengan menggantikan kata dari pasangan padanan bentuk hormat, terutama, berdasarkan perbedaan kasta antar-partisipan dalam masyarakat yang menggunakannya dalam kehidupan sehari-hari. Sedangkan, dalam masyarakat BA tidak terdapat perbedaan pengelompokan status sosial(dari pandangan masyarakat BD tidak ada sistem pengelompokan sosial yang umum dikenali sebagai kasta), dan dialek BA tidak mempunyai bentuk hormat yang sistematis seperti terdapat dalam dialek BD. Tetapi walaupun demikian, dalam dialek BA terdapat sejenis pemakaian ”bentuk hormat” dengan menggunakan pronomina persona dan bentuk sapaan yang bisa menunjukkan perbedaan status partisipan, dan hal ini sangat penting untuk memahami struktur masyarakat BA dan hubungan kekeluargaan. Namun selama ini setahu saya belum pernah diadakan penelitian tentang pronomina persona dan bentuk sapaan dalam dialek BA.

Makalah ini mendeskripsikan pronomina persona dan bentuk sapaan dalam dialek BA, serta latar belakang dan persyaratan pemakaiannya berdasarkan penelitian yang diadakan di sebuah desa berdialek BA, yaitu desa Pedawa, Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng, Propinsi Bali.

1. はじめに

バリ語には大きく平地方言と山地方言が認められる。バリ語平地方言には敬語体系が見られ、カーストを中心とする身分関係に基づいた敬語使用が行われる。話者間の関係に応じて、敬語レベルが異なる同義語の中から適切な単語を選ぶという語彙の交替によるものである。それに対して、バリ語山地方言地域にはカーストが見られず、出自による身分の違いはないため、平地方言に見られるような敬語語彙の交替による体系的な敬語はない。しかし、山地方言が話されている社会はカーストの差が見られないとはいえ、全くの平等社会ではなく、世代や親族内の序列などに基づき目上と目下を区別している。その際、人称詞や呼称によってその区別が示され、それは一種の敬意表現として機能していると言える。しかしながら、これまで、このような意味における山地方言における“敬語”とその背景となる社会構造や親族関係について報告はなかった。平地方言においても敬語体系の一部として人称詞・呼称の使い分けがあり、言

¹ 本稿は、日本インドネシア学会第45回研究大会(2014年11月15日・16日、於神田外語大学)で発表した内容に基づいている。

また、この内容はブダワ村の現地調査をもとにしており、その際I Wayan Sukrata氏とそのご家族に大変お世話になった。ここに感謝を申し上げる。

語形式は類似しているが、その背景となる社会構造とそれに基づく規範が異なるため、山地方言の人称詞・呼称による敬語は平地方言のそれとは別のものとして扱う必要がある。

本稿では、山地方言地域の1つであるバリ州ブレレン県プダワ村の事例に基づき、山地方言の敬意表現がどのように示され、それがどのような背景に基づいているのかを明らかにしたい。今回の内容は、主に2014年9月の現地調査において行ったプダワ村民への聞き取りと観察に基づいている。聞き取りは、断片的にしか行うことができなかった場合を含め、十数人に本人と親族の人称詞・呼称の使用を中心に尋ねた。

なお、バリにはバリヒンドゥー教を信仰するバリ人の共同体である慣習村(*desa pakraman/desa adat*)と行政上の単位である行政村(*desa dinas*)の2種類の村があり、それらはほぼ重なっていることが多いが構成員や領域の範囲は必ずしも一致しない。プダワも2種類の村があり、本稿ではプダワ村と言う場合、主にプダワ慣習村に関する記述である。

以下あげられる山地方言は、1993年に制定されたバリ語ローマ字綴字法(*Ejaan Bahasa Daerah Bali Yang Disempurnakan (Huruf Latin)*)にそって記述する。ただし、語末に現れる *a* は、平地方言では[ə]を表すが、山地方言では[a]である。また、*e* の文字は、[e]と[ə]の2つを表すが、ここではその区別を示すために辞書などで用いられる記号も用いる。つまり[e]は *é* と表記し、[ə]は *e* と表記する。加えて、' の記号も用いる。例えば *awak'é* のように、子音+母音の間に音節境界があり、音節を形成しない場合は、その間に記号を入れる。

2. プダワ村の社会構造

既述の通り、バリ語山地方言社会には、平地方言社会に見られるカーストがなく、出自による身分の差が存在しない。つまり、平地方言社会から見ると、平民層しか存在しないと言うことができる。したがって、出自の上では平等な社会である。ただし、プダワ村の事例を見る限り、出自以外の要素、すなわち (1) 主に年齢・世代と結婚に基づく順位と (2) 特殊な任務を行う役職の2つがその社会における役割・上下関係の決定に関与していることがわかる。本章では、プダワ村民への聞き取りおよび彼らの記録 (Sukrata 2007, Ariani 2004, Sekaa Truna Jaya Perkasa 2014, Sekaa Daa Jaya Perkasa 2014) に基づき、その2つの要素について概説する。

まず、年齢(世代)と結婚に基づく順位について述べる。プダワ村民は、幼少の子供を除くと、大まかには、未婚青年、既婚者、引退者に分けられる。「未婚青年」は、*teruna* と *daa* を指し、それぞれ未婚の、変声期を迎えた男子、初潮を迎えた女子を意味する。未婚青年は、男女別に青年団を形成し(*sekaa teruna, sekaa daa*)、村の儀礼などにおける決められた任務を行う。ただ、実際の青年団の成員は、就学の関係で、高校までの学校を卒業し、もはや学生ではない者になる。ただし、1核家族から男女それぞれ1人ずつしか参加できないため、兄や姉がいる場合は、これらの青年団に入る機会がないまま、結婚する可能性もある。「既婚者」は、未婚者のような個人単位では扱われず、主に男性が夫婦・家族を代表する、いわば世帯主として、村の社会で一人前の役割を果たす義務をもつ。男性が結婚すると、一人前の大人とみなされ、未婚時にはない、村の会議に出て意見を述べる権利を獲得するが、それと同時に義務・責任が大きくなる。既婚女性は、「～の妻」として、主に夫の補佐としての義務・役割を果たすことになる。プダワ村では *tata lungguh* (「序列の決まり」といったような意味) と呼ばれる男性の既婚者リストがあり、結婚した順に男性の名前が記録される。*tata lungguh* に記録されると、

正構成員(krama ngarep)として上記のような義務と責任を負うことになる。特に tata lungguh の上位 6 位は、pengulu あるいは ulu désa (「長老」を意味する) と呼ばれ、村を構成する複数の集落の長となるなど、村に関わる多くの任務を負っている。pengulu 以下も、序列に応じていくつかのグループに分かれており、それに応じた義務・役割が与えられている。妻もその内容に応じて、夫を補佐する。既婚男性は、必ずしも死ぬまでそのリストに掲載されその役目を果たすわけではなく、自ら死亡する以外に、子供が全て結婚すると、tata lungguh から外れ²、引退する (baki「閉経、やもめ」を意味する)。引退後は村の運営に関与することができない。妻が死亡する、あるいは妻と離婚した場合は、tata lungguh には残るが、権限と義務の両方が制限される準構成員(krama sampingan)となる。このように、プダワ村の序列において、絶対的な年齢ではなく、未婚か既婚かの違いと結婚の順番がより重要である。

村における特定の役職もまた、村における序列に影響を与える要素となる。重要なものには、村の儀礼を執行する祭司(balian désa)、慣習村村長(kelian adat)、行政村村長(prabekel)、先述の tata lungguh の上位者(pengulu)6 名である。彼らの責務は重いが、敬意と尊敬が向けられる。

プダワ村社会の内部構造には、以上のような、カーストのような出自とは異なる要素が関与している。

3. 親族関係と人称詞・呼称

本章では、プダワ村で話されているバリ語山地方言の人称詞と呼称を記述する。人称詞は、人称代名詞が用いられるだけでなく、特に 2 人称に親族名称が転用されている。そして、呼称もその親族名称に準じていることが多い。3.1 において人称代名詞について、3.2 では親族名称および親族名称と呼称の関係について、どのような親族関係で用いられるかも含めて述べる。3.3 は、親族内と親族外を比べ、親族外でも人称詞・呼称に親族名称の転用があることを示す。

3.1 人称代名詞

表 1 に人称代名詞のパラダイムを示す。1 人称、2 人称、3 人称は全て単数形をもつが、複数形は 1 人称のみに見られる。また、単数形 aku, ko, ia については、名詞句内で所有を表す修飾語として現れる場合などに接辞形が用いられる。単数形 nira, cai/nyai, dané と複数形 awak'é には接辞形はなく、例えば nira は名詞句内の所有を表す場合はそのまま nira が用いられる。

表 1 : 人称代名詞のパラダイム

*ハイフンは、特定の形式がないことを表す。

	単数形	接辞形 (所有)	複数形
1 人称	aku	-(ng)ku, -(ng)kuné	awak'é
	nira	—	—
2 人称	ko	-mu, -muné	—
	cai/nyai	—	—
3 人称	ia	-(n)'iané, -(n)né	—
	dané	—	—

² 子供がいない場合と未婚のまま死亡した子供がいる場合は、死ぬまで tata lungguh からは外れない。

以下、人称代名詞は、接辞形ではなく、独立して用いることができる形式をもとに記述する。

1 人称代名詞には *aku* と *nira* の 2 つがある。この区別が必要とされるのは、親族内である。*nira* は自分が結婚することによって、姻族となった義理の父母・兄弟など、配偶者より年上の者に対して用いる³。いわば、自分を貶めることで相手に敬意を示す謙譲語と言える。親族内のそれ以外の関係および親族外ではすべて *aku* を用いる。

2 人称代名詞は、*ko* と *cai/nyai*, *dané* がある。親族外であれば、年上か年下に関わらず *ko* を使うが、親族内では同等あるいは下の世代（つまり、キョウダイより下）にしか使うことが出来ない。ただし例外として、未婚の叔父・叔母には *ko* を使う。*cai/nyai* は、下の世代の相手、例えば息子・娘、嫁・婿、甥・姪、孫といった相手に使われることが多い。*cai* は男に対して、*nyai* は女に対して用いられる。*ko* と *cai/nyai* の分布は、*aku* と *nira* の分布のように相補的ではなく、上述の相手に *ko* を使ってもよいし、*cai/nyai* を使ってもよいというものである。どちらを使うかは人によって異なるが、*cai/nyai* の方がたいていより丁寧な使い方と感じられるようである。また、*dané* は特殊な役職をもった人にものみ用いる 2 人称代名詞である。2. で述べた、村の特殊な役職についている者には、*ko* ではなく、*dané* が用いられ、呼称としても用いられる。祭司(*balian désa*)には *dané balian*、既婚男性の序列 *tata lungguh* の上位 6 人 *pengulu* には上から *dané nawan/manis/paing/pon/wagé/baan*、慣習村村長(*kelian*)には *dané kelian* という呼称を用いる。ただし、彼らには常に *dané* が使われるわけではなく、その業務を行っている時に限られる。また、村の祭司(*balian désa*)以外で、結婚式などの親族単位で行う儀式を執り行う人にも、その時は *ko* ではなく、*dané* が用いられる。

3 人称代名詞は *ia* の 1 つのみである。

以上のように、上述の人称代名詞は、特別な役職を除くと、親族外では制限がないが、親族内ではどのような関係でも使うことができるわけではなく、関係によって用いる代名詞が決定される。また特に 2 人称については人称代名詞が使うことができない関係もあり、その場合は次節に示す表 2 の親族名称に基づいた人称詞と呼称を用いる。

3.2 親族名称とそれに基づく人称詞・呼称

親族名称が転用されるのは、親族内における主に「目上」の 2 人称である。表 2 にその場合を前提に親族名称とそれに対応する人称詞と呼称を示した。「2 人称／呼称」の列は、親族名称に基づいた 2 人称と呼称を示しており、括弧内は未婚時にその 2 人称／呼称にさらに後続する要素を表す。ハイフンは親族名称に基づく 2 人称／呼称がないことを表す。「既婚(子なし)」の列は、結婚後まだ子供がいない場合に用いられる 2 人称／呼称である。「既婚(子持ち)」の列は、子供ができた後に用いられる 2 人称／呼称を示している。この分類の仕方からわかるように、結婚と子供をもつことは人称詞と呼称に大きく影響する。

³ ただし、村外の平地方言地域出身の嫁は、*nira* ではなく、平地方言の 1 人称代名詞の普通語 *icang*、あるいは丁寧語 *tiang* と自称することが普通である。

表2：親族名称とそれに基づく2人称と呼称

*ハイフンは親族名称に基づく特定の形式がないことを表す。

	親族名称	2人称／呼称 未婚時は()が加わる	既婚（子なし）	既婚（子持ち）
父	bapa	bapa/pa		
母	imé	imé/mé		
祖父	kaki	kaki/ki		
オオオジ	kaki	kaki/ki(+teruna)	kaki+paluk	kaki+初孫名
祖母	dadong	dadong/dong		
オオオバ	dadong	dadong/dong(+daa)	dadong+paluk	dadong+初孫名
曾祖母	kumpi	kumpi/pi		
伯父・伯母	uwa	uwa/wa(+teruna/daa)	uwa+paluk	uwa+長子名
叔父	maman	—	maman+paluk	maman+長子名
叔母	bibi	— ⁴	bibi+paluk	bibi+長子名
兄・姉	nyama	—	—	pan/mén+長子名
弟・妹	adi	—	—	pan/mén+長子名
子供	panak	—	pan/mén+paluk	pan/mén+長子名
孫	cucu	—	pan/mén+paluk	pan/mén+長子名
ひ孫	kumpi	—	pan/mén+paluk	pan/mén+長子名
甥・姪	nakan	—	pan/mén+paluk	pan/mén+長子名
継母（第1夫人） ⁵	imé kualon	uwa/wa	uwa+paluk	uwa+長子名
継母（第2夫人） ⁶	imé kualon	bibi/bi	bibi+paluk	bibi+長子名
自分以外の妻	madu	—	—	mén+長子名
舅・姑	matua	bapa/pa, imé/mé		
義兄姉 ⁷	ipah	kaka/ka(+teruna/daa)	kaka+paluk	kaka+長子名
婿・嫁	mantu	—	pan/mén+paluk	pan/mén+長子名
配偶者	sumah	—	pan/mén+paluk	pan/mén+長子名

自分の血縁親族と姻族では、用いられる人称詞と呼称が異なる。まず、血縁親族では、未婚の叔父・叔母を除く上の世代（父母、伯父伯母以上）には、「2人称／呼称」の欄に示すように、親族名称が人称詞と呼称に転用される。呼びかける時は、例えば uwa（伯父さん／伯母さん）が wa となるように、語末 1 音節のみに短縮されることも多い。これらの上の世代の者には、2人称代名詞 ko を使うことができない。それに対して、同欄でハイフンがある親族には人称詞として ko を用いることを意味する。つまり、未婚の叔父・叔母、同世代と下の世代には ko を使う。そして、ko を使うことができる相手には呼称として個人の名前を呼ぶ。言い換え

⁴ 義理の叔母には bibi daa と呼ぶ。

⁵ 自分の実母が第1夫人ではない場合。

⁶ 自分の実母が第1夫人の場合。

⁷ 村外の平地方言地域出身の義姉には平地方言の「姉」を意味する親族名称で2人称・呼称としても用いられる mbok と呼ぶことが普通である。

ると、ko を使うことができない相手には個人の名前で呼ぶことがタブーとされ、親族名称に基づく呼称を使う。これに該当する相手が、親族内における「目上」である。

なお、基本的なバリの平民層の名前は、出だしに男であればI、女であればNiを冠し、次いで、長子はWayan、第2子はMadé、第3子はNyoman、第4子はKetutという出生順で決まる名前⁸があり、さらに固有の個人名が後続するというものである。山地方言地域であるプダワ村は上述の通り、カーストがなく、平地方言地域でいうところの平民層のみから構成されており、平地方言地域の平民層の命名法と同じである。ただし、プダワでは、その公的にも用いられる名前(adan melah「良い名前」)以外に、幼少期にニックネーム(adan jelék「悪い名前」)がつけられることが多く、上述の呼称として選ばれる個人名は、このニックネームであることが多い。また、adan melahが呼称として使われる場合は、出生順を表す名前ではなく、固有の個人名の部分が選ばれることが多い。

次に、姻族で「目上」とみなされる者には、つまり1人称代名詞niraを使うべき相手(しゅうとなど配偶者より世代が上の者および配偶者の兄姉)には、基本的には、2人称として配偶者が普段用いる親族名称に基づく人称詞と呼称を用いる。つまり、相手が配偶者より系譜上で上位の場合、koを使うことが出来ず、個人名で呼んではいけない。ただし、配偶者の兄・姉と叔父・叔母に対しては、配偶者と異なる人称詞・呼称を使う。「義兄姉」の行に示すように、義兄・義姉(親族名称はipah)に対しては人称詞・呼称としてkakaを用いる(cf. 配偶者は自分の兄姉に対しては人称詞はko、呼称は個人名)。そして、配偶者の未婚の叔父・叔母には、配偶者が用いる人称詞koと呼称の個人名ではなく、人称詞と呼称としてmaman teruna(未婚の叔父さん)、bibi daa(未婚の叔母さん)を使う(前述の通り、terunaは「未婚の男」、daaは「未婚の女」という意味)。

なお、親族名称に基づく2人称と呼称を基本にして、血縁親族および姻族に対して、未婚・既婚か、子供がいるかどうかという区別も行う。「2人称/呼称」、「既婚(子なし)」、「既婚(子持ち)」の3列に注目してほしい。叔父・叔母を除く世代が上の血縁親族で、未婚者に対しては、親族名称に未婚の男を表すteruna、あるいは未婚の女を表すdaaを後に続ける。つまり、親族名称+teruna、親族名称+daaを人称詞と呼称として用いる。例えば、未婚の伯父はuwa teruna、未婚の伯母はuwa daaとなる。同じく、既婚でまだ子供がいない人には、親族名称+paluk(paluk'an)⁹を使う。子供ができた後は、親族名称+長子の名前に変わる(例えば伯父にMoglongという名前の子供が生まれたら、Uwa Moglong)。叔父・叔母には、上述の通り未婚の場合は人称詞はko、呼称は個人名を用いるが¹⁰、結婚後は伯父・伯母などと同じ扱いとなる。例えば叔父には、結婚するとmaman paluk、子供ができるとmaman+長子名となる。一方、自分と同じ世代か下の世代の血縁親族に対しては、未婚の場合は人称詞としてko、呼称として個人名を用いるが、既婚の場合はkoと個人名の他に、男性に対してはpan+長子名「～のお父さん」、女性に対してはmén+長子名「～のお母さん」という呼称(テクノニミー)を用いることができる(例えば、長子の名前がMoglongであれば、Pan Moglong, Mén Moglong)。

⁸ 第5子は、wayan、第6子はmadéというように、5番目以降は4つの名前を再び使う。また、第1子はwayanの他にputu, gedéなど、第2子はmadéの他にkadék, nengah、第3子はnyomanの他にkomangがある。

⁹ palukという語は山地方言では親族名称に付加して用いるだけであり、独立語として用いられない。バリ語の平地方言および山地方言にあるcempaluk「タマリンドの若い実」という単語にも見られるように、おそらくpalukは「若い、未熟な」という意味があると思われる。

¹⁰ 注4,5の通り、配偶者の未婚の叔父・叔母には、maman teruna, bibi daaという人称詞と呼称を使う。

以上の記述は、2 人称についてであるが、1 人称に用いることもよくある。世代が下の者が上の者に対して用いる親族名称に基づく人称詞を、世代が上の者が1 人称として世代が下の者に対して用いる（例えば、母親が自分の子供と話す時、*imé* と自称する）。

また、3 人称として、舅・姑について言及するときは、「舅・姑」を意味する親族名称 *matua* ではなく、2 人称と呼称として用いる *bapa*（父）、*imé*（母）でもなく、*kakinné*（彼／彼女の祖父）、*dadongné*（彼／彼女の祖母）と表現する。「彼／彼女」は孫のことを意味するが、孫がまだいなくても、この表現を用いる。

親族内で、特に舅・姑が子供夫婦を *pan/mén paluk*（子供のいない父／母）と呼び、子供ができると *pan/mén*+長子名（～の父／母）と呼び、舅・姑もまた孫がまだいなくても *kakinné*, *dadongné*（～の祖父／祖母）と子供夫婦によって3 人称として言及される。これは、結婚すなわち子孫をもうけるという考え方が社会に共有されていることを意味すると考えられる。

以上の親族内における人称詞・呼称は、父方・母方の親族両方に適用される。また、当該の親族の同世代にも同じように用いられる。例えば伯父・伯母への人称詞・呼称は、両親の兄姉だけでなく、両親のイトコ、ハトコ（マタイトコ、二次イトコ）、三次イトコなどまで使われる。その範囲は、親しさの程度、居住地の近さや接触の頻度などによって異なる。

なお、平地方言地域の平民層においても、「親族名称+長子名」という人称詞・呼称（テクノニミー）は用いられており¹¹、子供をもつことによって、個人名から名前が変わるのは山地方言地域と共通している。このシステムは、結婚と子供をもうけることが一人前とみなされることの表れであり、バリ社会全体の共通認識と言えるだろう。

3.3 親族内と親族外の対比

前節では、親族内において親族名称が主に上の世代の親族の2人称に転用され、さらに結婚と子供の出生により人称詞・呼称が変化することを示した。本節では、3.1で見た人称代名詞の使用を含め、親族内でそれらがどのような話し手と聞き手の組み合わせで見られるのかを確認した上で、親族外においては親族名称の転用がどれほど見られるのか、どのような基準が人称詞・呼称を決定しているのかを親族内と比較する。

表3と表4は、人称詞・呼称の観点から、それぞれ親族内と親族外でありうる話し手と聞き手の組み合わせを示したものである。表3の1行目を例にとると、下の世代の者が上の世代に対して、聞き手の結婚前、結婚後、子供の出生後の3つの時期それぞれにおいて1人称と2人称をどのように表現するかを示している。

¹¹ もちろん、山地方言地域と全く同一ではない。例えば、平地方言地域では未婚であることを明示する「親族名称+*teruna/daa*」、子供がまだいないことを明示する「親族名称+*paluk*」は見られない。

表3：親族内の人称詞と呼称

* 網掛けは、koと個人名を口にするタブーがある相手であることを示す。

* [] は、対象が限定される場合である。

親族関係	1人称	-	2人称	
世代下→ <u>世代上</u>	aku	-	未婚	親族名称+teruna/daa ko, 個人名 [叔父叔母]
			既婚	親族名称+paluk
			子持ち	親族名称 [父母、祖父母] 親族名称+長子名
世代上→ <u>世代下</u>	aku, 親族名称	-	未婚	ko, cai/nyai, 個人名
			既婚	pan/mén+paluk [主に嫁・婿]
			子持ち	pan/mén+長子名
同世代同士	aku	-	未婚、既婚	ko, 個人名
			子持ち	pan/mén+長子名
義弟妹→ <u>義兄姉 (婿・嫁)</u>	aku	-	既婚	kaka+paluk
			子持ち	kaka+長子名
義弟妹 (婿・嫁) → <u>義兄姉</u>	nira	-	未婚	kaka+teruna/daa
			既婚	kaka+paluk
			子持ち	kaka+長子名
婿・嫁→ <u>配偶者より世代上</u>	nira	-	未婚	親族名称+teruna/daa
			既婚	親族名称+paluk
			子持ち	親族名称 [配偶者の父母、祖父母] 親族名称+長子名

表4：親族外の人称詞と呼称

話者関係	1人称	-	2人称	
世代下→ <u>世代上</u>	aku	-	未婚	ko, 個人名
			既婚	親族名称
			子持ち	親族名称+長子名(kaki/dadong+初孫名), (pan/mén+長子名)
世代上→ <u>世代下</u>	aku, 親族名称	-	未婚、既婚	ko, cai/nyai, 個人名
			子持ち	pan/mén+長子名
同世代同士	aku	-	未婚、既婚	ko, 個人名
			子持ち	pan/mén+長子名(kaki/dadong+初孫名)

表2の分類の基準でも示唆されていたように、親族内では、表3から、世代の違い、結婚の有無、子供の有無、姻族関係（義理の関係）の4つの要素に基づいて、どの関係で個人名のタブーが生じるのかを判断し、人称詞と呼称が決定されることがわかる。決定に関与する要因が多いため、その決定の仕方は一見複雑であるものの、規則的と言える。一方、表4が示すよう

に、親族外では親族内とくらべると、人称詞と呼称の使い分けは、非常にシンプルである。親族関係にない相手には、親族内では重要な要素である世代差などは基本的には関係なく、1 人称は *aku*、2 人称は *ko* を用いる。したがって、個人名で呼ぶタブーはない。

親族内は比較的複雑で、親族外はより単純であるという違いはあるが、いずれにおいても、人称詞と呼称の決定は概して規則的である。ただし、2 人称の人称詞と呼称の選択肢が複数ある場合があり、特に親族外では全ての組み合わせにおいてそうである。すなわち、表 3 と表 4 で *ko* と個人名を口にするタブーがない相手（網掛けがない）には、人称詞と呼称の選択肢が複数あり、それは親族内では一部であるが、親族外ではそのタブーが全くないので、全ての組み合わせで選択肢が複数あるということになる。2 つの表の 2 人称の欄で実線と点線があるが、実線は結婚、子供の出生で人称詞・呼称が切り替わり、前段階のものは使われないことを意味し、一方、点線は前段階の人称詞・呼称もまた使用できることを意味する。複数の選択肢はどのように使い分けられるのだろうか。

まず、親族内では、下の世代あるいは同世代に対する場合が該当する。下の世代に対しては、結婚すると、特に親から子供夫婦に *pan/mén paluk* という人称詞・呼称が用いられ、子供の出生後は *pan/mén*+長子名に変わるが、結婚後および子供の出生後も 2 人称代名詞 *ko* と個人名を使うこともできる。同世代に対しては、例えば配偶者やキョウダイには、子供が生まれた後も *pan/mén*+長子名だけでなく、*ko* と個人名を使用できる。子供や嫁婿には、*ko* と個人名も問題ないが、結婚後子供がまだいない頃と呼ぶ *pan/mén paluk* 「子供がいない父/母」、続いて子供の出生後は *pan/mén*+長子名「～の父/母」と呼ぶのは、これから親になる、あるいは親であることの自覚を促すためであると考えられる。また、網掛けで示してあるように、上の世代の個人名を口にすることはタブーである。そのため、夫婦の間、既婚のキョウダイの間では、子供や姪・甥の前では、子供たちが親たちの個人名を呼ぶことを真似しないように、*ko* ではなく *pan/mén*+長子名を使うべきであるとされている。複数のプダワ村民から、かつてはそれが厳しく守られ、子供は親の名前を知らなかったのが普通であったが、今は子供の前でも配偶者を個人名で呼んでしまう親が多く、親の名前を知らない子供はあまりいない、というコメントを得ている。

次に、親族外では、誰が誰に対しても *ko* と個人名を使ってよいという原則があるが、姻族関係を除いた、世代、結婚の有無、子供の有無の 3 つの要素に基づき、親族内で用いられる親族名称をもとにした人称詞・呼称もまた使われていることが表 4 からわかる。世代が上の既婚者に対しては、一般的には、相手が親族でないにも関わらず、自分のオジ・オバと同じくらいの世代であれば、*maman*（叔父）、*bibi*（叔母）、*uwa*（伯父・伯母）と、自分の祖父母と同じくらいの世代であれば *kaki*（祖父）、*dadong*（祖母）と呼ぶことが多い。後者の *kaki*, *dadong* と呼ぶ相手の場合は、*ko* と個人名を使うことはあまり見られない。また、同じ親族名称に基づく人称詞・呼称であっても、*pan/mén*+長子名の場合、親族内での場合と同様に、下の世代と同世代に対しては子供の出生後は *pan/mén*+長子名でもよいが、上の世代の子持ちにはほとんど使われない。親族内では、*pan/mén*+長子名の使用は、親である自覚を促すため、そして子供に親の名前を聞かせないためという理由があったが、親族外では個人名を言及するタブーがないため、そのような理由はあてはまらない。その他に、話者間の親疎、世代の違い、フォーマルかインフォーマルかといった会話の状況なども関与しておらず、*ko* と個人名、*pan/mén*+長子名のうち、

どちらを選ぶかは特に決まりはないようである。単なる習慣や個人の自由で選択されているようである。他に選択を左右する要因があるのかどうか、あるならばどんな要因なのかを明らかにするのは今後の課題である。pan/mén+長子名が、上の世代にはほとんど用いられないことと合わせて検討したい。

4. 個人名が忌避される関係

ここでは、親族関係とそのタブーの程度の関係について述べる。

前章で見たように、親族内の人称詞・呼称の決定には、2人称代名詞 ko と個人名を口にしてはいけないタブーが大きく関わっている。表3の網掛けが施されている相手、つまり未婚の叔父・叔母を除く上の世代、兄・姉の配偶者、配偶者の兄・姉、配偶者の上の世代には、ko と個人名を使ってはいけない。また、彼らを目の前にして直接呼ばなくても、個人名を言及することだけでもタブーである。

タブーの度合いについては、まず、自分が生まれた血縁親族の上の世代よりも、1人称代名詞 nira を使わなくてはならない姻族（義理の親族）の方が個人名を口にするタブー度がより高い。例えば、自分の親の名前を言及するのもタブーであるが、それよりも嫁・婿が舅・姑の名前を言及する方がタブー度が高い。さらに、nira を使うべき相手の中でも、タブーの大きさに違いがある。例えば、嫁・婿が、義理の兄姉、義理のオジ・オバの名前を言及するのに比べて、舅・姑の名前を言及するほうが、タブー度が高い。つまり、血縁親族の上の世代の名前を口にするよりも、1人称代名詞 nira を使うべき姻族がタブー度が高いが、その中で嫁・婿が舅・姑の名前を言及する場合に最も高い。言及することは避けなければならないが、もしその個人名を第3者に伝えなくてはならない場合には、例えば「～の時に使う道具」など謎解きのようにその名前を推測させ、できるだけ名前そのものを口にしないようにする。それでもどうしても正確に名前を述べる必要がある場合には、畏れ多い禁忌に触れる内容を述べることを断る文句、“Tabék pulung”（「非常に申し訳ない」といった意味）を言った上で、タブーの度合いが比較的低い関係の者がおこなう。

5. おわりに

以上、主に出自の違い（カースト）に基づいた敬語語彙の交替による体系的な敬語使用が見られる平地方言とは異なり、平民層のみからなるプダワ村で話されるバリ語山地方言における、人称詞・呼称の使い分けによる限定的な敬語使用を記述し、それに関わる背景・要因を明らかにしようとした。その敬語使用は、親族内と親族外で異なるが、親族外の敬語使用は親族内でのものを応用している部分もあることがわかった。親族内では、世代の上下、未婚・既婚、子供の有無、血縁親族・姻族の4要素をもとに、個人名のタブーが生まれる関係かどうか（つまり目上か目下か）を判断し、人称詞・呼称が決まる。そして、人称詞・呼称には親族名称の転用が多く見られる。一方、親族外では個人名を口にするタブーはなく、その意味での「目上」と「目下」の区別は存在しないため、人称詞・呼称の使い分けは原則として必要ないが、親族内の人称詞・呼称の区別をもとに、世代の上下、未婚・既婚、子供の有無の3要素が考慮されるやり方も認められる。つまり、上の世代の既婚者（特に子持ち）を目上とみなし、人称詞・呼称を使い分ける。なお、親族内と親族外ともに、一般的に敬語使用に関与する要素として現

れやすい、話者間の親疎、発話状況（フォーマルかインフォーマルかなど）などは、影響していないようである。そのような要素が無関係なのかどうか、今後、その他の要素も考慮した上で条件を設定し、会話分析を行うなど、さらなる調査が必要である。

また、敬語は、敬語語彙などの専用の言語形式によるものだけでなく、推量や受動文などによる間接表現・婉曲表現の使用や内容に配慮した表現など、専用ではないが敬語的な機能を果たすものもある。バリ語山地方言においても、今回扱った人称詞・呼称以外にそのような広い意味での敬語があるのかも考察する必要がある。

参考文献

- Ariani, Ni Komang (2004) *Ringkesan Awig manut Pararem Sekeha Teruni Jaya Perkasa Desa Pakraman Pedawa*.
- Sekaa Daa Jaya Perkasa Desa Pakraman Pedawa (2014) *Perarem Daa Jaya Perkasa*.
- Sekaa Truna Jaya Perkasa Desa Pakraman Pedawa (2014) *Ekalikita Sekaa Truna Jaya Perkasa*.
- Sukrata, I Wayan (2007) *Tata Lungguh Desa Pakraman Pedawa*.

Sebuah Tinjauan atas Akronim & Singkatan dalam Pemilu 2014 2014年の総選挙で使われた頭字語と略語についての一分析

Edy Priyono (Universitas Kyoto Sangyo)
エディ・プリヨノ (京都産業大学)

要旨

本論文では、2014年の総選挙で使われた頭字語と略語について考察する。2014年4月9日(水)に行われた総選挙のため、選挙管理委員会は新しい試みを行った。「Ayo Memilih! (さあ、選挙に行こう!)」と呼びかけるマスコットキャラクターを導入したのだ。Merah Putih (インドネシア国旗)をマントにしている白い箱のキャラクターの名前は“Si Kora”。“Kora”は kotak suara (投票箱)の頭字語である。

大統領選挙に立候補した Prabowo と Joko Widodo (Jokowi) の両陣営は副大統領候補と対で呼ばれた。“Pilihlah Prahara! (嵐を選びましょう!)”というキャンペーンをしたのは Prabowo 陣営。“Prahara”は大統領候補の Prabowo の”Pra”と副大統領候補の Hatta Rajasa の”Ha”と”Ra”でつくられた頭字語である。一方 Joko Widodo 陣営は”JKW4P!”と呼びかけた。“JKW”は Jokowi のことで、“4P”は”for Presiden”のこと。つまり、「Jokowi を大統領にしよう!」というキャンペーンである。ポスターでは”JKW4P”の後に”JK4WP (Jusuf Kalla for Wakil Presiden ユスフ・カラを副大統領に!)”と続く。

選挙資金がゼロの Joko Widodo のため、“BARA JP (JP の熱く燃える火)”と呼ばれるボランティアの人々が活躍した。“BARA”は barisan relawan の頭字語、“JP”は”Jokowi for Presiden (ジョコウィを大統領に)の略である。

両陣営の逼迫した選挙が予想される中、選挙管理委員会は Si Kora に加えて “BATAL GOLPUT!”というキャンペーンも行った。“GOLPUT”とは golongan putih (棄権)の頭字語で、「棄権をせずに投票に行こう!」と呼びかけたのだ。都市部の中流の人々に棄権する人が多いとされ、この人たちが投票に行くことが選挙の行方を左右すると考えられた。

大統領選挙の投票は7月9日(水)だったが、選挙結果の発表は7月22日。Joko Widodo の勝利が発表された。しかし、Prabowo 陣営は裁判を要求。1か月後の8月21日に判決が出てやっと Joko Widodo の勝利が確定した。Joko Widodo を応援した弁護士のグループは”BAHU JP (JP の肩)”と呼ばれた。“BAHU”は badan advokasi hukum (法的支援団体)の頭字語、“JP”は Jokowi Presiden (ジョコウィは大統領)の略である。

以上のように、インドネシアの選挙においては、新しい頭字語や略語が氾濫し、選挙戦を加熱させた。本論文では、新しい頭字語、略語の意味、背景、効果等について分析を試みた。

1. Pendahuluan

Bulan April dan Juli 2014 merupakan bulan spesial bagi masyarakat Indonesia. Pesta demokrasi rakyat atau Pemilu (Pemilihan Umum) digelar (diselenggarakan) pada bulan April dan Juli 2014.

Pemilihan umum anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), Dewan Perwakilan Daerah (DPD), dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) 2014 (biasanya disingkat pemilu legislatif) diselenggarakan pada hari Rabu, 9 April 2014. Pemilu legislatif diadakan untuk memilih 560 anggota DPR, 132 anggota DPD, 2.112 anggota DPRD I (tingkat propinsi), dan 16.895 anggota DPRD II (tingkat kota/kabupaten) se-Indonesia untuk periode 2014-2019.

Pemilu legislatif dilaksanakan serentak di seluruh wilayah Indonesia pada tanggal 9 April 2014. Pelaksanaan pemilu legislatif di luar negeri berbeda. Hari dan tanggal pemilihan di luar negeri ditetapkan oleh panitia pemilihan setempat di masing-masing negara. Pemilihan di luar negeri hanya untuk memilih anggota DPR di daerah pemilihan DKI Jakarta. Pemilu legislatif 2014 diikuti oleh 12 partai politik nasional. Nama 12 partai politik peserta pemilu 2014 adalah sebagai berikut.

1. Partai Nasdem (Nasional Demokrat)
2. Partai Kebangkitan Bangsa (PKB)
3. Partai Keadilan Sejahtera (PKS)
4. Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP)
5. Partai Golongan Karya (Golkar)
6. Partai Gerakan Indonesia Raya (Gerindra)
7. Partai Demokrat
8. Partai Amanat Nasional (PAN)
9. Partai Persatuan Pembangunan (PPP)
10. Partai Hati Nurani Rakyat (Hanura)
11. Partai Bulan Bintang (PBB)
12. Partai Keadilan dan Persatuan Indonesia (PKPI)

Setiap partai harus mendapat suara sebanyak 25% dari total suara pemilih kalau mau mencalonkan presiden dan wakil presidennya sendiri. Jika suatu partai hanya mendapat 15 % , partai ini harus berkoalisi dengan partai lain untuk mendapatkan tambahan 10%.

Pemilihan presiden diselenggarakan pada hari Rabu, 9 Juli 2014. Pemilihan presiden diadakan untuk menentukan Presiden dan Wakil Presiden Republik Indonesia yang baru untuk periode 2014-2019. Pemilihan presiden 2014 diikuti oleh dua pasangan calon presiden dan calon wakil presiden. Nama dan nomor urut mereka adalah sebagai berikut.

Nomor urut 1: Prabowo Subianto dan Hatta Rajasa

Nomor urut 2: Joko Widodo dan Jusuf Kalla

Pemilu legislatif dan pemilihan presiden tahun 2014 mendapat perhatian dari berbagai media di dalam negeri dan di luar negeri. Makalah ini hanya menyoroti aneka akronim dan singkatan yang muncul di media, khususnya, selama masa kampanye terbuka. Kampanye terbuka pemilu legislatif dari tanggal 16 Maret sampai dengan tanggal 5 April 2014. Kampanye terbuka pemilihan presiden dari tanggal 4 Juni sampai dengan tanggal 5 Juli 2014.

2. Akronim dan Singkatan

Istilah akronim berbeda dengan singkatan. Akronim adalah kependekan yang berupa gabungan huruf awal, gabungan suku kata, atau gabungan huruf awal dan suku kata yang ditulis dan dilafalkan seperti kata biasa. Misalnya, inpres [*instruksi presiden*]. Singkatan adalah kependekan yang berupa huruf atau gabungan huruf yang dilafalkan huruf demi huruf, misalnya SMA [*es-em-a*] atau sesuai dengan bentuk lengkapnya, misalnya dgn. [*dengan*] bukan [*de-ge-en*]. Kebiasaan menyingkat kata adalah hal biasa di Indonesia. Orang Indonesia suka membuat akronim dan singkatan. Akronim dan singkatan itu dibuat ketika ada suatu kejadian, kegiatan, dan peristiwa penting. Akronim dan singkatan itu muncul dalam bahasa lisan dan bahasa tulisan. Akronim dan singkatan itu unik tetapi kadang-kadang terasa aneh di telinga orang asing.

2.1 Akronim & Singkatan Pemilu Legislatif

Pemilu legislatif diselenggarakan pada hari Rabu, 9 April 2014. Berikut ini beberapa contoh akronim dan singkatan yang berhubungan dengan pemilu legislatif. Akronim dan singkatan berikut ini sering muncul di media cetak menjelang Pemilu.

Tabel 1 (表 1) : Daftar Akronim dalam Pemilu Legislatif

(国民議会議員選挙に関連する頭字語のリスト)

No.	Akronim 頭字語	Arti 意味
1	Pileg	Pemilihan Legislatif 国民議会議員選挙
2	parpol	partai politik 政党
3	luber	langsung, umum, bebas, dan rahasia 直接、一般、自由、秘密
4	jurdil	jujur dan adil インチキのない公正な
5	sikora	Si Kotak Suara 投票箱
6	golput	golongan putih 棄権

2.1.1 Penjelasan tentang Akronim dalam Pemilu Legislatif

Akronim nomor 3 dan 4 adalah asas pemilu. Asas Pemilu adalah luber dan jurdil. Penjelasan asas “luber” adalah sebagai berikut.

Langsung : Artinya, pemilih langsung memilih, tidak boleh diwakilkan.

Umum : Artinya, semua warga negara yang memenuhi syarat memilih ikut memilih

Bebas : Artinya, pemilih bebas memilih partai tanpa adanya tekanan.

Rahasia : Artinya, kerahasiaan pemilih tentang apa yang dipilih tidak diketahui oleh orang lain, kecuali yang bersangkutan memang sengaja membocorkannya.

Penjelasan asas “jurdil” adalah sebagai berikut.

Jujur : artinya, panitia harus jujur, tidak boleh ada data yang dimanipulasi, baik daftar pemilih maupun hasil perhitungan suara untuk kepentingan partai atau calon tertentu.

Adil : artinya, dari KPU Pusat sampai tingkat pelaksana lapangan harus adil dan tidak berpihak pada calon atau partai tertentu

Sikora atau Si Kotak Suara adalah maskot Pemilu 2014. Maskot ini dilambangkan dengan kotak suara yang merupakan simbol kedaulatan rakyat. Dengan kotak suara itu diharapkan suara rakyat dalam pemilu terjamin kerahasiannya, sehingga pemilih menggunakan hak pilihnya dengan bebas tanpa ada intervensi tanpa merasa ada tekanan. Sikora didesain oleh Lilyk Sugiarti. Sikora diharapkan bisa meningkatkan partisipasi masyarakat dalam Pemilu dan mengurangi jumlah golput. Arti inti dari kata golput adalah orang yang tidak menggunakan hak pilih dalam pemilu dengan berbagai alasan. Istilah golput muncul menjelang pemilu pertama zaman Orde Baru tahun 1971.

Tabel 2 (表 2) : Daftar Singkatan dalam Pemilu Legislatif

(国民議会議員選挙に関連する略語のリスト)

No.	Singkatan 略語	Arti 意味
1	KPU	Komisi Pemilihan Umum 中央選挙管理委員会
2	DPT	Daftar Pemilih Tetap 確定選挙人名簿
3	DPK	Daftar Pemilih Khusus 特別な選挙人名簿
4	TPS	Tempat Pemungutan Suara 投票所
5	PSU	Pemungutan Suara Ulang 再選挙
6	DPR	Dewan Perwakilan Rakyat 国民議会
7	DPD	Dewan Perwakilan Daerah 地方代表議会
8	DPRD	Dewan Perwakilan Rakyat Daerah 地方議会
9	MPR	Majelis Permusyawaratan Rakyat 国民協議会
10	MK	Mahkamah Konstitusi 憲法裁判所

2. 2 Akronim & Singkatan Pemilihan Presiden

Pemilihan Legislatif telah selesai. Pemilihan presiden diadakan pada hari Rabu, 9 Juli 2014, tiga bulan berikutnya. Ternyata, tidak ada partai politik (parpol) yang mendapat suara 25% dari total suara pemilih. Jadi, semua parpol harus mencari mitra koalisi untuk menghadapi pemilihan presiden. Mereka berkasak-kusuk untuk berkoalisi dan menyiapkan nama calon presiden dan calon wakil presiden. Setidaknya ada tiga kubu yang akan bersaing ketat mengincar kursi RI-1 periode 2014-2019. Misalnya, PDIP mengajukan nama Gubernur DKI Jakarta, Joko Widodo (Jokowi). Partai Golkar mengusung Ketumnya (ketua umumnya), Aburizal Bakrie (ARB). Sedangkan Partai Gerindra menjagokan sang figur militer, Prabowo Subianto (Prabowo). Partai pengusung dari ketiga nama capres di atas juga memperebutkan partai politik lain. Mereka mengincar tokoh-tokoh yang cocok untuk dijadikan sebagai cawapres.

Siapa akan berpasangan dengan siapa bergantung pada keputusan masing-masing partai politik. Suasana pemilihan presiden 2014 semakin memanas. Banyak akronim dan singkatan dari gabungan nama calon presiden dan wakil presiden muncul di media. Akronim dan singkatan tersebut terutama berhubungan

dengan Prabowo dan Joko Widodo karena keduanya adalah calon presiden yang kuat. Akronim dan singkatan tersebut sangat menarik. Berikut ini beberapa contoh akronim dan singkatan yang sering muncul di media cetak.

Tabel 3 (表 3) : Daftar Akronim dalam Pemilihan Presiden

(大統領選挙に関連する頭字語のリスト)

No.	Akronim 頭字語	Arti 意味
1	Pilpres	pemilihan presiden 大統領選挙
2	capres	calon presiden 大統領候補者
3	cawapres	calon wakil presiden 副大統領候補者
4	Prahara	Prabowo – Hatta Rajasa
5	Promah	Prabowo – Mahfud MD
6	Prabu Rizal	Prabowo – Abu Rizal Bakrie
7	Pas	Prabowo – Abraham Samad
8	Jokomu	Joko Widodo – Muhaimin
9	Jab	Joko Widodo – Abu Rizal Bakrie
10	Jam	Joko Widodo – Anis Matta
11	Jas	Joko Widodo – Abraham Samad
12	Romawi	Rhoma Irama – Joko Widodo

Tabel 4 (表 4) : Daftar Singkatan dalam Pemilihan Presiden

(大統領選挙に関連する略語のリスト)

No.	Singkatan 略語	Arti 意味
1	JKW4P - JK4WP	Jokowi <i>for</i> Presiden – Jusuf Kalla <i>for</i> Wakil Presiden Jokowi を大統領にしよう！ ユスフ・カラを副大統領に！
2	KIH	Koalisi Indonesia Hebat 凄いインドネシア連合
3	KMP	Koalisi Merah Putih 赤白連合
4	P3H	perempuan pendukung Prabowo – Hatta Rajasa プラボウオとハッタを応援する女性たち
5	LS	Lembaga Survei/Lembaga Sigi 調査機関

2.2.1 Penjelasan tentang Singkatan dalam Pemilihan Presiden

Singkatan nomor 1 dan 4 sudah jelas. Singkatan nomor 2 (KIH) artinya adalah koalisi partai yang mendukung Joko Widodo dan Jusuf Kalla dalam pemilihan presiden 2014. Koalisi Indonesia Hebat pada awalnya terdiri dari Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, Partai Kebangkitan Bangsa, Partai Nasdem (Nasional Demokrat), Partai Hanura, dan Partai Keadilan dan Persatuan Indonesia. Kemudian,

Partai Persatuan Pembangunan juga bergabung dalam KIH. Sekarang KIH menjadi partai pemerintah. Meskipun menjadi partai pemerintah, KIH tidak menguasai DPR.

Singkatan nomor 3 (KMP) artinya adalah koalisi partai yang mendukung Prabowo dan Hatta Rajasa dalam pemilihan presiden 2014. Koalisi Merah Putih pada awalnya terdiri dari partai Gerindra, Partai Amanat Nasional, Partai Keadilan Sejahtera, Partai Golkar, Partai Persatuan Pembangunan, dan Partai Bulan Bintang. Karena terjadi dinamika politik, Partai Persatuan Pembangunan kemudian keluar dari KMP dan bergabung dengan KIH. Sekarang KMP menjadi partai oposisi tetapi menguasai DPR. Partai Demokrat dianggap sebagai partai netral meskipun kadang-kadang dimasukkan dalam KMP.

Sejak terjadinya reformasi, inilah kali pertama partai-partai politik mengelompok kepada dua arus besar, yang kekuatannya nyaris berimbang. Pertama, Koalisi Indonesia Hebat (KIH) yang nonparlemen. Dengan segala dinamikanya, Joko Widodo-H M. Jusuf Kalla yang mereka usung, memenangi Pilpres 2014. Sebaliknya, Koalisi Merah Putih (KMP) gagal dalam Pilpres tetapi menguasai kursi DPR RI. Dengan demikian, dalam lima tahun ke depan, KIH akan menguasai eksekutif dan KMP di legislatif.

Singkatan nomor 5 adalah tentang lembaga survei atau lembaga sigi. Sebelas LS meramaikan Pemilu dengan melakukan hitung cepat atau *quick count* hasil penghitungan suara (出口調査).

3. Perolehan Kursi DPR RI Tiap Parpol

Pemilihan legislatif yang diselenggarakan 9 April 2014 lalu diikuti oleh 12 partai politik. Pada 14 Mei 2014, Komisi Pemilihan Umum (KPU) menetapkan kursi DPR RI hasil pembagian dari perolehan suara partai politik dalam Pemilihan Umum Legislatif (Pileg) 2014. Perolehan kursi tiap parpol diumumkan langsung di Gedung KPU, Jalan Imam Bonjol, Jakarta. Penetapan suara partai ini menempatkan Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan sebagai pemenang dengan perolehan suara nasional 18,95 persen (109 kursi). Posisi berikutnya ditempati Partai Golongan Karya dengan perolehan suara nasional 14,75 persen dan Partai Gerindra dengan perolehan suara nasional 11,81 persen. Berikut ini adalah daftar perolehan kursi DPR RI tiap parpol. Daftar disusun berdasarkan perolehan kursi terbanyak.

Tabel 5 (表5) : Daftar Perolehan Kursi Tiap Parpol

(国民議会議員選挙で各党が獲得した議席数)

No.	Nama Parpol 政党名	Jumlah kursi 議席
1	PDIP	109
2	Golkar	91
3	Gerindra	73
4	Demokrat	61
5	PAN	49
6	PKB	47
7	PKS	40

8	PPP	39
9	Nasdem	35
10	Hanura	16
	Jumlah kursi DPR RI	560

Dari 12 parpol peserta Pileg 2014, dua parpol lainnya, yaitu PBB dan Partai PKPI tidak mendapatkan kursi DPR RI. Keduanya tidak bisa mengirim wakil ke DPR RI karena perolehan suara mereka tak lolos ambang batas parlemen sebesar 3,5% suara. Ambang batas parlemen 3,5% maksudnya adalah satu partai politik harus meraih suara 3,5% supaya bisa mendapatkan kursi di DPR RI. Yang meraih suara di bawah 3,5% suara nasional tidak berhak mendapatkan kursi di DPR RI (Pusat), meskipun bisa saja dalam penghitungan di setiap daerah pemilihan partai politik tersebut mendapatkan kursi. Dari hasil perolehan suara tersebut, ternyata tidak ada parpol yang mendapat 25% persen suara dari total suara pemilih. Jadi, semua parpol harus mencari mitra koalisi untuk menghadapi pemilihan presiden.

4. Hasil Pilpres 2014

Pilpres 2014 diadakan pada hari Rabu, 9 Juli 2014, tiga bulan sesudah Pileg 2014. Selama masa kampanye, tim sukses dari dua capres berusaha keras untuk menarik perhatian para pemilih. Jumlah pemilih Pilpres 2014 adalah 187 juta. Dari jumlah ini, 67 orang juta adalah pemilih muda. Persaingan dalam Pilpres 2014 tidak hanya antara tim sukses dua capres, tetapi juga antara berbagai lembaga survei atau lembaga sigi (LS).

Sebelas LS meramaikan Pemilu Presiden RI 2014 dengan melakukan hitung cepat atau *quick count* hasil penghitungan suara. Tetapi, setelah Pilpres selesai, hasil penghitungan suara sebelas LS tersebut terbelah menjadi dua.

Tujuh LS mencatat kemenangan pasangan Joko Widodo dan Jusuf Kalla. Tujuh LS itu adalah 1. Litbang Kompas, 2. Lingkaran Survei Indonesia (LSI), 3. Indikator Politik Indonesia, 4. Populi Center, 5. Centre for Strategic and International Studies (CSIS), 6. Radio Republik Indonesia (RRI), dan 7. Saiful Mujani Research Center (SMRC).

Sedangkan empat LS mencatat kemenangan pasangan Prabowo Subianto – Hatta Rajasa. Empat LS itu adalah Indonesia Research Center (IRC), Pusat Kajian Kebijakan dan Pembangunan Strategis (Puskaptis), Lembaga Survei Nasional (LSN), dan Jaringan Suara Indonesia (JSI).

Akibatnya dari hasil penghitungan suara yang berbeda itu, baik pasangan Jokowi – Jusuf Kalla, maupun Prabowo – Hatta Rajasa sama-sama menyatakan kemenangan mereka. Jokowi mendeklarasikan kemenangan di Tugu Proklamasi, Menteng, Jakarta Pusat. Prabowo juga mendeklarasikan kemenangan di Rumah Polonia, Jakarta Pusat. Ketegangan politik nasional meningkat karena kegiatan pendeklarasian ini diikuti oleh ratusan pendukung fanatik capres. Tetapi, menjelang berakhirnya *real count* KPU pada Selasa, 22 Juli 2014, pasangan Jokowi-JK sudah menunjukkan keunggulan raihan suara yang secara persentase tak jauh beda dengan hasil hitung cepat tujuh LS di atas. Fakta ini menunjukkan bahwa *quick count* tujuh LS adalah kredibel (bisa dipercaya) sedangkan *quick count* 4

empat LS tidak kredibel.

Akhirnya, Komisi Pemilihan Umum bisa menyelesaikan proses rekapitulasi (akhir penghitungan) suara pemilihan Presiden dan Wakil Presiden dari 33 propinsi dan luar negeri. Pada tanggal 22 Juli 2014 malam, KPU menetapkan pasangan Joko Widodo dan Jusuf Kalla sebagai peraih suara terbanyak dalam Pemilu Presiden 2014. Keduanya meraih kemenangan 70.997.85 suara (53,15 persen) pada Pemilu Presiden 2014. Jumlah itu berselisih 8.421.389 suara dari pasangan Prabowo Subianto-Hatta Rajasa, yang meraih 62.576.444 suara (46,85 persen).

Tetapi, Prabowo menolak hasil ini. Dia melakukan gugatan ke Mahkamah Konstitusi (MK). Pada tanggal 6 Agustus 2014 MK memulai persidangan. Setelah bersidang selama berhari-hari, akhirnya pada tanggal 21 Agustus pukul 20.45 para hakim MK memutuskan untuk menolak permohonan Prabowo Subianto dalam sengketa Pilpres 2014. Keputusan ini dibacakan oleh Ketua MK Hamdan Zoelva. Keputusan ini bersifat final dan mengikat bagi penggugat (pemohon) dan tergugat (termohon) dan juga untuk seluruh rakyat Indonesia. Setelah putusan Mahkamah Konstitusi mengenai hasil sengketa pemilu presiden ini dibacakan, upaya hukum lain yang dapat ditempuh untuk mengubah hasil pilpres 2014 tidak ada.

Pada hari Senin, tanggal 20 Oktober 2014 Joko Widodo dilantik sebagai Presiden Indonesia ke-7. Upacara pelantikan dilakukan di Gedung DPR/MPR Jakarta. Mulai tanggal ini secara resmi Joko Widodo menjadi Presiden Indonesia dan Jusuf Kalla menjadi Wakil Presiden Indonesia periode 2014 – 2019. Upacara pelantikan ini mendapat banyak sorotan media nasional maupun internasional, karena Joko Widodo (yang lebih dikenal dengan panggilan Jokowi) dianggap sebagai presiden pertama Indonesia yang tidak berasal dari kalangan elite politik atau militer. Beberapa hari sebelum upacara pelantikan ini, majalah TIME memuat foto wajah Joko Widodo di sampul depannya dengan judul “*A New Hope*”.

Pada tanggal 20 Oktober para pendukung (relawan) Presiden Joko Widodo bergembira atas pelantikan itu. Mereka mengadakan serangkaian acara pesta rakyat untuk menyambut pelantikan Presiden Joko Widodo. Salah satu acara yang unik adalah “Makan Gratis Sampai Habis” di Jakarta. Masyarakat yang mengikuti acara tersebut bisa menyantap berbagai makanan khas Indonesia yang disajikan secara cuma-cuma oleh para pedagang makanan. Lokasi acara ini adalah di sepanjang Jalan MH Thamrin hingga kawasan Monumen Nasional. Pada hari itu, para relawan Presiden Joko Widodo juga membuat akronim baru yaitu Geruduk. Artinya adalah Gerakan Rakyat Dua Puluh Oktober.

5. Penutup

Makalah ini memaparkan dinamika politik di Indonesia waktu ada Pemilu Legislatif (Pileg) dan Pemilihan Presiden (Pilpres) pada tahun 2014. Makalah ini menyoroti khususnya berbagai akronim dan singkatan yang muncul di media cetak sebelum Pileg dan sesudah Pileg juga sebelum dan sesudah Pilpres pada tahun 2014.

Akronim dan singkatan itu dibuat sebelum dan sesudah peristiwa penting ini. Banyak akronim dan singkatan dari gabungan nama calon presiden dan wakil presiden muncul di media. Akronim dan

singkatan itu muncul dalam bahasa lisan dan bahasa tulisan. Akronim dan singkatan itu unik, kadang-kadang terdengar lucu dan aneh di telinga orang asing.

Pileg dan Pilpres 2014 mendapat perhatian besar dari media nasional dan internasional. Pileg 2014 diikuti oleh 12 parpol. Pileg pada tanggal 9 April 2014 telah berlangsung dengan aman. Dari hasil perolehan suara, ternyata tidak ada parpol yang mendapat 25% persen suara dari total suara pemilih. Jadi, semua parpol harus mencari mitra koalisi untuk menghadapi pemilihan presiden.

Khusus untuk Pilpres, perhatian dunia lebih besar. Google, situs pencari terkenal di dunia pada tanggal 9 Juli 2014 mengganti tampilan halaman depannya dengan hiasan kotak suara berwarna merah dan putih.

Hari itu, Rabu, 9 Juli 2014 adalah pelaksanaan Pilpres. Dalam pemilihan presiden ini, ada dua kandidat yang menjadi pasangan calon presiden dan wakil presiden. Pasangan nomor urut 1 adalah Ketua Dewan Pembina Partai Gerakan Indonesia Raya Prabowo Subianto berpasangan dengan Hatta Rajasa, Ketua Umum Dewan Pengurus Pusat (DPP) Partai Amanat Nasional. Pasangan nomor urut 1 ini didukung oleh koalisi Partai Gerindra, PAN, Golkar, PPP, PKS, Demokrat, dan PBB.

Pasangan nomor urut 2 adalah Joko Widodo atau Jokowi, Gubernur DKI Jakarta nonaktif, berpasangan dengan mantan Ketua Umum Golkar Jusuf Kalla. Keduanya diusung oleh PDIP, Partai NasDem, PKB, dan PKPI.

Meskipun hanya didukung oleh beberapa partai, pasangan Joko Widodo dan Jusuf Kalla meraih kemenangan 70.997.85 suara (53,15 persen) pada Pemilu Presiden 2014. Jumlah itu berselisih 8.421.389 suara dari pasangan Prabowo Subianto-Hatta Rajasa, yang meraih 62.576.444 suara (46,85 persen).

Penyokong kemenangan Joko Widodo (Jokowi) adalah para relawan. Mereka berasal dari berbagai kalangan. Mereka juga membuat akronim atau singkatan, misalnya Bara JP (barisan relawan Jokowi *for* Presiden), BAHU JP (badan advokasi hukum Jokowi *for* Presiden).

Pada hari Senin, tanggal 20 Oktober 2014 Joko Widodo dilantik sebagai Presiden Indonesia ke-7. Upacara pelantikan dilakukan di Gedung DPR/MPR Jakarta.

Pileg dan Pilpres Indonesia mendapat perhatian dari dunia karena berbagai alasan. Berikut ini beberapa alasan tersebut.

1. Indonesia adalah negara Islam moderat. Sekitar sembilan puluh persen dari 240 juta penduduk Indonesia adalah pemeluk Islam. Jumlah pemeluk Islam di Indonesia lebih besar daripada pemeluk Islam di Timur Tengah. Melalui Pemilu yang demokratis, Indonesia bisa menjadi contoh bahwa Islam dan demokrasi bisa berdampingan dengan harmonis.
2. Jumlah total pemilih tahun 2014 kira-kira 190 juta. Ini menunjukkan bahwa Indonesia adalah negara demokrasi besar. Kebebasan pers di Indonesia membuat masyarakat Indonesia bisa mengawasi jalannya Pemilu yang luber dan jurdil. Masyarakat Indonesia menjadi masyarakat dinamis di Asia Tenggara.
3. Indonesia terdiri dari ribuan pulau dan ratusan suku, tetapi semuanya terikat menjadi satu negara. Pileg dan Pilpres telah berlangsung dengan aman. Tidak ada gangguan dan keributan. Masyarakat Indonesia sudah menjadi dewasa dalam berpolitik. Indonesia bisa menjadi contoh pentingnya kerukunan dan kesatuan

4. Perekonomian Indonesia terus tumbuh. Pada tahun 2030, diperkirakan Indonesia akan menjadi negara yang perekonomiannya kuat.

Pemilu legislatif dan pemilihan presiden tahun 2014 sudah selesai. Ada banyak hal menarik dalam Pileg dan Pilpres 2014, misalnya tentang akronim dan singkatan yang berhubungan dengan Pemilu. Makalah ini hanya menyoroti sebagian dari aneka akronim dan singkatan tersebut yang muncul di media cetak. Akhir kata, penulis ingin menjelaskan bahwa kali ini penulis tidak bisa membahas semua singkatan dan akronim Pileg dan Pilpres dalam makalah ini. Masih ada banyak singkatan dan akronim lain yang belum dibahas. Karena itu, penulis akan melanjutkan tulisan ini pada masa depan.

Rujukan

- Ayto, John. 1990. *Dictionary of Word Origin*. New York: Arcade Publishing
- Crystal, David. 2008. *Txtng*. New York: Oxford University Press
- Muhtadi, Burhanuddin. 2014. 'Hitung Cepat dan Tepat'. dalam Tempo, 20 Juli 2014
- Mustakim. 1994. *Membina Kemampuan Berbahasa*. Jakarta: PT Gramedia
- Philip (ed.). 1993. *Webster's Third International Dictionary*. Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster Inc.
- Priyono, Edy. 2000. 「Tinjauan tentang Singkatan dan Akronim Pelesetan dalam bahasa Indonesia」『インドネシア言語と文化』第6号: 27-37
- Priyono, Edy. 2009. 「Sebuah Tinjauan tentang Singkatan di Majalah Bisnis Indonesia dan Jepang」『インドネシア言語と文化』第15号: 21-32
- Priyono, Edy. 2010. 「Meninjau Tren Baru lewat Singkatan Asing Kontemporer di Media Cetak Indonesia dan Jepang」『インドネシア言語と文化』第16号: 2-12
- Priyono, Edy. 2011. 「Sebuah Tinjauan atas Singkatan di Advertorial Kementerian RI」『インドネシア言語と文化』第17号: 47-55
- Shinozaki, Koichi. 2006. *The to the Point Abbreviation Dictionary*. Tokyo: Shogakukan
- Sobur, Alex. 2001. *Analisis Teks Media*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya
- Solo Pos, 'Harta Capres-Cawapres' 2 Juli 2014
- Solo Pos, 'Pilpres Dijamin Aman' 5 Juli 2014
- Solo Pos, 'Tentara Menatap RI 1, Tukang Kayu Menuju Istana' 10 Juli 2014
- Solo Pos, 'Kejujuran KPU Diuji' 14 Juli 2014
- Tempo. 'Kutak-Katik Calon Pendamping'. 21 April 2014
- Tempo. 'Politik Picisan Panggung Kampanye'. 20 Juni 2014
- Tempo. 'Dalam Bayang Pemilu Curang'. 20 Juli 2014
- Tempo. 'Pasukan Bawah Tanah Sang Presiden'. 3 Agustus 2014
- Tempo. 'Gertak Politik Pengujung Laga'. 3 Agustus 2014
- Tempo. 'Rencana Baru Koalisi Sang Jenderal'. 31 Agustus 2014
- Wedhawati dkk. 1995. *Yang Penting Buat Anda*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press
- Zoelva, Hamdan. 2014. 'Ini Sidang Paling Berat'. dalam Tempo, 31 Agustus 2014

Rethinking Pragmatic Particles in Colloquial Indonesian

口語インドネシア語のプラグマティック分詞を再考する

三宅良美 (秋田大学)

MIYAKE Yoshimi (Universitas Akita)

アブストラクト

In this paper, functions of four pragmatic particles from Jakarta Indonesian, i.e. *sih*, *kok*, *lho*, *dong*, will be examined. The data comes from dialogues in two contemporary Indonesian films depicting life in Jakarta.

I argue that in informal or casual conversation, the particles play significant roles in linking the knowledge and information accessible to speakers to their emotional states. I also argue that since many of the particles are polysemous, they require context dependent analysis.

本論は、口語インドネシアにおける4つの句、節、文末の分詞、*sih*, *kok*, *lho*, *dong* についての研究である。特に話者のインフォメーション提供に垣間見る感情の状態に焦点をあててディスコース分詞の機能について再考しようとする。口語会話においては、文末の分詞は話者のもつ情報や知識にたいする感情や心理状態をリンクづける重要な役割を果たしていると考えられる。さらに、これらの分詞の多くは polysemous であるため、ディスコース分詞の研究は、コンテキスト内での研究でのみ可能なものになることを付け加える。データは、ジャカルタの生活を描く二つのインドネシアの映画における会話から得た。

1. Introduction

イントロダクション

Linguists of Indonesian language have claimed that Indonesian pragmatic particles have no significant referential semantic function, but rather they express speaker mood or are used for emphasis (Sneddon 2006, Errington 1985). However, these explanations do not answer an important question, namely ‘what are the differences between particles when the meanings of them are the same?’

Indonesian native speakers often equate these particles with other lexical items. For example the particle *deh* denotes *jadi* ‘to be realized’, or *sudah* ‘already completed.’ (Atmosumarto 1994). The question then arises, why do the speakers choose to substitute *deh* for *jadi* or *sudah*? Bataone (n.d.) compares the particles to Indonesian verbs, nouns, adjectives, and adverbs. He explains *sih* as a particle for reasoning or uncertainty, *kok* for surprise, accusation, or negative feeling, *deh* for softening imperatives or leading to finishing up. He explains *lho* as a particle which connotes surprise or emphasis.

Based on the hypothesis that the Indonesian cultural value of solidarity is marked by the use of particles Wouk (2001) tried to place them along a scale of solidarity. According to her, for example, the tags *kan* and *ya*, denote a level of familiarity and informal relationship between the speaker and hearer.

Faizah (2007) conducted extensive studies of *ya* and other particles, focusing on contour

variations. She classified the functions of the particles along three axes: Coherence; focusing on speech act types such as statement, command and warning; Topic, focusing on whether it is a new topic or old topic; and finally, politeness, paying attention to solidarity.

This paper will attempt to reconsider the functions of discourse particles as they are used in conversations depicted in film.

I hypothesize that in informal or casual conversation, the particles play significant roles in linking the knowledge and information accessible to speakers to their emotional states. I also argue that since many of the particles are polysemous, they require context dependent analysis.

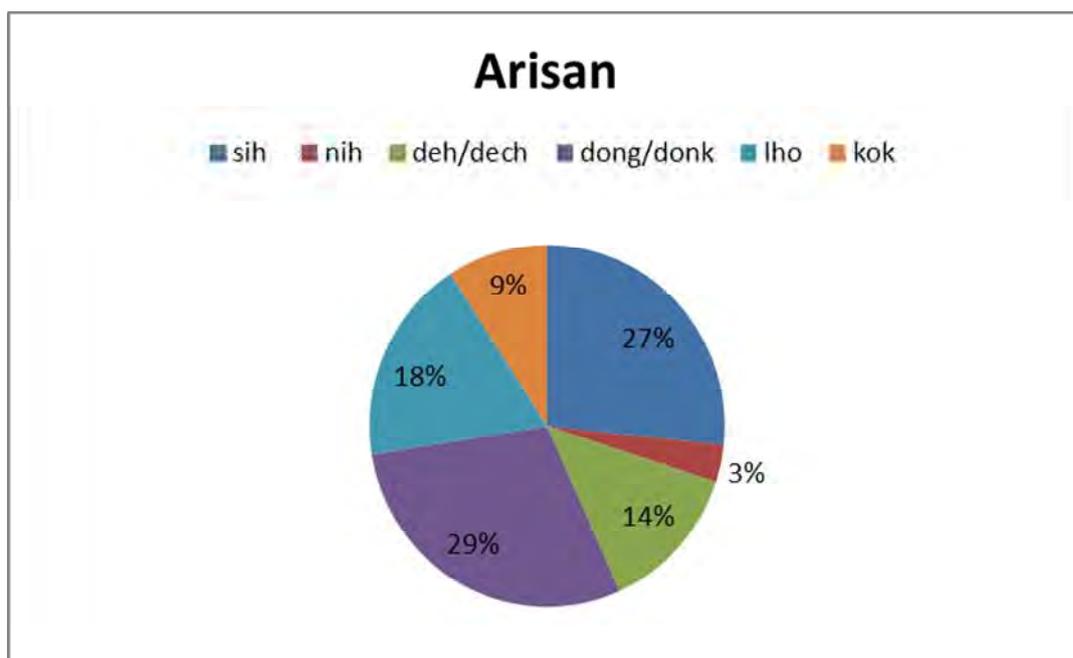
インドネシア語の研究者らは語用の分詞には重要な意味論的機能はなく、どちらかという
と、話者のムードや強調などを表しているのに過ぎないと述べてきた。しかしながら、このような説明は、なぜ、インドネシア語の話者たちが、それぞれの分詞とある単語が同一のものだと説明するかという問いに答えられない。インドネシア語の話者は、例えば、分詞の *deh* はインドネシア語の *jadi* や *sudah* と同一のものだと説明する。とすると、さらなる問いが生じる。では、なぜわざわざ *jadi, sudah* のかわりに *deh* を使おうとするのか？ バタオネもまたインドネシア語の分詞を動詞、名詞形容詞、副詞で説明しようとした(n.d.)。たとえば、*sih* を、理由づけや不確かさを
だとし、*lho* もまた、驚きや強調をほのめかす分詞だと説明した。

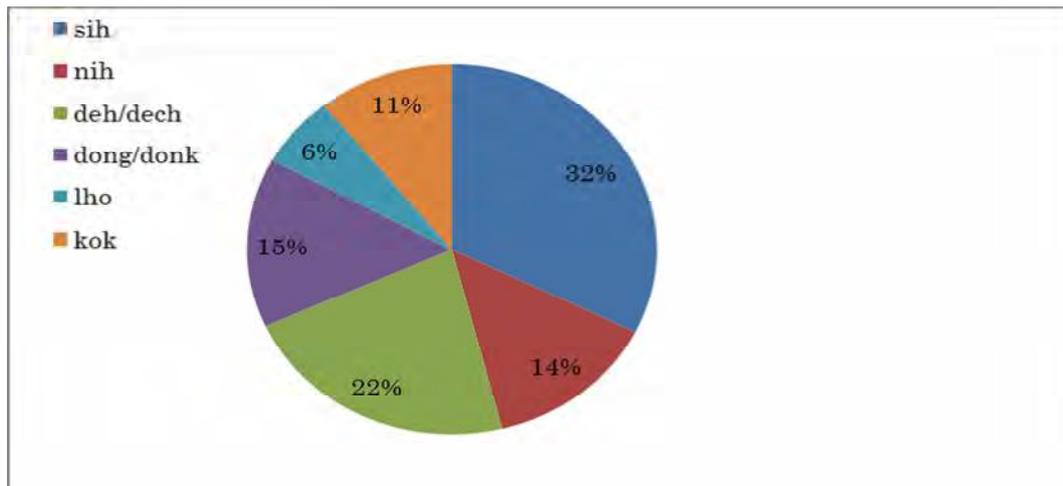
インドネシアの会話の連帯性への文化的価値づけがこのような分詞により表現されているという仮説に基づき、Wouk (1998,1999a, 1999b)は分詞を「連帯性」のスケールの上において研究した。それによると、たとえば、*kan, ya* といったタグは、話者と聞き手の間の親密さやざっくばらんな関係のレベルを示すものだという。さらに Faizah (2007)は *ya* やその他の分詞のカントール (ストレスや高低のアクセント) の変異に注目して研究を進め、3本の軸、すなわち、*coherence, topic, politeness* をスケールにして各分詞を研究した。

The Figure 1 shows the frequency of six different particles in both *Arisan* and *Arisan 2*.

Figure 1. Pragmatic particles in *Arisan* and *Arisan 2*.

図1. 映画 「アリサン」(上)「アリサン2」(下)の会話に使われる
プラグマティック助詞





1. *sih*

Sih is a phrase final or sentence final particle. (It can also be used in an independent intonation unit.). In the dialogues *Arisan* 'Gathering' the most frequently appearing particle was *dong/donk*, and in *Arisan 2* 'Gathering 2', the most frequently appearing particle is *sih*.

Sih has the following functions.

Sih は節または文末の分詞である。独立したイントネーション単位で使うこともできる。『アリスン』では *dong/donk* に次いで2番目に、『アリスン2』では一番高い頻度で使われている。*Sih* には次のような機能がある。

1.1. Ironical question: Interrogative + *sih*

アイロニーの疑問形：疑問詞 + *sih*

Immediately following interrogative markers, *sih* shows a more ironical attitude of the speaker as shown in (1) to (5):

疑問詞の直後の *sih* は、1-5にみられるようにアイロニーを示す。

- (1) (Looking at rude behavior of the addressee 相手の不躄な態度をみて)

Kamu itu apa, *sih*?

you DEM what, *sih*

'What are you, *sih*?'

あんたって何、*sih*?

- (2) (Looking at an instance of arrogant behavior by a man 男の横柄な振る舞いをみて)

(Dia) laki-laki gimana, *sih, ya*?

He man how *sih, ya*

'What kind of man is he, *sih, ya*?'

彼ってどんな男なんだろう、*sih, ya*?

(3) (noticing the suitcase is very heavy スーツケースがひどく重いので),

Isinya apa aja sih?

Content-DEF. what just, *sih*

‘What’s is inside, *sih*?’

一体何が入ってるのだから、*sih*?

(4) (looking at a strange hair-do 奇妙な髪形を見て)

Rambut kamu ngapain, sih?

hair you do what sih

‘What did you do with that hair, *sih*?’

その髪どうしたの、*sih*?

(5) (A little child asks)

Om, siapa lagi, sih, yang datang?

uncle who else sih RE.Pro. come

‘Uncle, who else *sih* is coming?’

おじさん、他に誰が来るの、*sih*?

All the sentences above can exist without *sih*. Interrogative sentences without *sih* are pure question sentences such as :

Sih のない疑問文は下の 5 a にみられるように純粋な疑問である。

(5a) Om, siapa lagi yang datang?

‘Uncle, who else is coming?’

おじさん、他に誰が来るの？

Sentence 5 with *sih* shows that the questioner child is already tired, and he is not happy that somebody else may be coming. A lack of eagerness, fatigue, or irritation is connoted by *sih*.

文5には *sih* が伴っており、子供の話者はすでにもう疲れていて、できればもう他のひとには来てほしくない、という気持ちが *sih* で表現されている。

1.2. Complaining 不満の感情

Sih added to a descriptive statement connotes a negative feeling or complaining.

Sih は、状況を描写する際に使われると、否定的な感情や不満不平を意味する。

(6) Primitive banget, sih, airportnya.

Simple very sih airport

‘The airport is so primitive, *sih*.’

この空港、なんて粗末なの *sih*.

(7) (A child is crying)

Kamu, *sih*, buat nangis.

You *sih*, make cry

'You *sih* are the one who made him/her cry.'

あんたが泣かせたんだろう、*sih*?

1.3. Topic marker, comparing and contrasting トピックマーカ、比較対照

Sih is a topic marker for comparing or contrasting. In (8) and (9) each of the speakers compares the current situation with past.

また、*sih* は、比較対照のマーカである。(8) と (9) では過去との比較をするときに *sih* が使われている。

(8) Tahun lalu, *sih*, mamanya minta tas Birkin special edition.

year past *sih* mom·DEF. ask bag Birkin special edition

'(Compared with this year) Last year, *sih*, my mom asked a special edition Birkin bag.'

昨年はね、*sih*, ママがね (エルメス) バーキン・バッグの特別版を買ってっていったのよ。

(9) Dulunya *sih*, datang kesini cuma main saja.

Before *sih*, come to here only play just

'(Compared with now) I used to come here only to have fun.'

'前はね、*sih*, ここには遊びにくるだけだった.'

In (10), the speaker compares what he wants and the reality. (10) では、望むことと現実とが比較されている。

(10) Maunya *sih*, gitu,

Desire *sih*, that way

tapi ntar aku disangka orang gila lagi

but later I to be considered person crazy again

sama orang-orang Jakarta.

with/by people PL. Jakarta

'(Differently from the reality), my desire is like that, but later I will be considered a crazy person again by Jakartan people.'

したいのはね、*sih*, そうなのよ。だけど、ジャカルタの連中に頭おかしいんじゃないかと思われるんじゃないかって。

In (11) the speaker is comparing her own condition to the addressee:

(11) (Hearing that the woman has cancer 話している女性が癌にかかっているというのを聞いて)

Buat saya, *sih*, berkah.

For me, *sih*, blessing

'For me, it is blessing

私にとっては *sih*, お恵みなの。

Saya juga kanker....rahim.

me also canceruterus

'I also have cancer, uterine cancer.'

私も癌。子宮癌。

1.4. Reasoning/justification 理由づけ、正当化。

Sih connotes reasoning or justifying.

Sih は、理想化・正当化を示唆している。

(12)(I don't buy that それは買わない)

Soalnya mahal, *sih*

because expensive *sih*

'Because it is expensive, *sih*.'

だって高いからね、*sih*.

1.5. Idiomatic expression: *masa sih?* 慣用表現 : *masa sih?* まさかね。

Masa sih 'how come' is an idiomatic expression.

(13)(being given a compliment for looking slimmer 痩せたねと褒められて)

Masa *sih*, ini kayaknya efek baju, lho.

How come, *sih*, this apparently effect outfit *lho*

'How come, *sih*, it seems an effect of the outfit, *lho*.'

そんな、まさか。 *sih*. 着ている服のおかげよ、 *lho*.

(14) (Hearing that Sakti was afraid of telling Mei that he is a gay. サクティは実はメイに自分がゲイだということを告白するのが怖かったというのを聞いて)

Sakti, masa *sih* gue pikiran secepat gitu?

Sakti, how come *sih*, I think that narrow like that

'Sakti, how come *sih* you thought that I am that narrow-minded?'

サクティ、まさか、 *sih* あたしがそんなに心が狭いと思っていたの？'

2. *Lho*

Lho can be located at the sentence initial position as an exclamation for surprise, which I will discuss later. *Lho* as a phrase final or sentence final particle can be compared or contrasted with *sih* discussed in Section I. I will start my discussion by comparing them in sentence final position.

Lho は、文の最初において驚きを表す感嘆詞にもなる一方でセクション1で論じたように文末におくと *sih* と近い使用法が見られる。ここではまず、文末の *lho* について論じることとする。

2.1. Information and knowledge on *sih* and *lho*

sih と *lho* を情報知識の観点から比較する

When used at the end of a phrase/sentence, both of the particle *lho*, and *sih* emphasizes the speaker's emotion (Bataone n.d.). More importantly, *lho* provides new information while *sih* connotes another rather negative statement. Compare (15) and (15a).

文末の *lho* と *sih* は、話者の感情を強調する (バタオネ n.d.)。もっと重要なことは、*lho* は新しい情報を提供し、*sih* は、どちらかというとな否定的な感情を表す。

(15) Itu (Sakti) orangnya baik banget, lho.

'He is such a nice guy, *lho*'

彼はいい男なのよ *lho*.

(15a) Itu orangnya baik banget, sih.

that personality-DEF. good very

'He is such a nice guy, *sih*.'

彼はいい男なのよ *sih*.

The surface difference between (15) and (15a) is only *lho* and *sih*. In (15), the speaker introduces a character called Sakti as a very nice person, on the other hand in (15a), the speaker introduces Sakti as a very nice person but connotes that there may be some problems in him. (15) is a new information, meanwhile (15a) could be a response sentence.

(15) と (15a) との違いは文末の *lho* と *sih* だけであるが、(15) においては、スピーカーは、Sakti をとても良いひとだと言って紹介しているが一方で (15a) は、Sakti は良いひとだが、何か問題があることをほのめかしている。また、(15) は新情報であり、15a は、返答文である。

In (16), a child speaker uses *lho* to provide new information about himself. Then the uncle confirms the information, praises him, by using *sih*. 16においては、子供の話者が自分について新情報を提供し、それにおじが *sih* を使ってその情報を確認して子供をほめる。

(16) a Uncle, aku sekarang udah bisa nulis namaku lho, uncle.

uncle, I now already can write my name, lho, uncle.

'Uncle, I can already write my name, *lho*, uncle.'

おじさん、ぼく、もう自分の名前が書けるんだよ、*lho*, おじさん。

b. Eh, pinter banget, sih.

EXC. smart very, *sih*

'Wow, (you are) so smart, *sih*.'

へえ、お利口さんだねえ、*sih*.

2.2. Definiteness and emphasis 明示と強調

Lho connotes definiteness. In (17) the speaker boasts that she has joined five social meetings, by adding *lho*. *Lho* は確定的な情報を示す。17においては、話者が、5つも arissan に通っていることを *lho* を使って自慢する。

(17) Aku sebulan ikut arisan lima kali, lho.

I every month join arisan five times, lho

'I join *arisan* (socialization meeting) five times per month, *lho*.'

あたしね、月5回もアリサンに行ってるのよ *lho*。

2.3. Warning 警告

Lho warns or gives strong advices. *Lho* added to an imperative form connotes a bad result if the hearer does not follow the command. *Lho* は警告したり、強いアドバイスをするときに使われる。

(18) Tunggu, lho.

Wait IMP, lho.

'Wait, (otherwise...) *lho*.'

待って (そうでないとー) *lho*.

18a without *lho* is a simple command form.

Lho を伴わない18a は、単純な命令形である。

Cf. (18a) Tunggu,

'Wait.'

待って。

(19) Kamu makan dulu, nanti lapar lho.

You eat before, later hungry lho.

'You eat now, otherwise you will get hungry, *lho*.'

'今食べて。でないとあとでお腹すくよ, *lho*.'

(20) Cepetan bikin appointment keburu, penuh lho, nanti.

Quickly make appointment hurry full lho later.

'Hurry up and make an appointment, otherwise it will get full *lho*, later.'

急いで予約して。でないとあとで一杯になってしまうから *lho*.

3. Dong

Above an imperative form which was added to with the particle *lho* was discussed. For comparison, two other end of sentence particles, namely *deh*, and *dong* will be discussed below. 上では *Lho* を使った命令形について論じたが、次に、*deh*, *dong* を下記に比較する。

Soft imperative 穏やかな命令形

After the imperative form of a verb, *dong* is added to soften the imperative as in (21) Adding *dong* is often used for flirting purpose, especially when it is used by a woman as in (22). In both sentences, the vowel for [o] is lengthened. 動詞の命令形の後に *dong* が使われた場合 (21) にあるように緩やかな命令形になる一方、(22) のように、甘えた調子になることも多くある。

(21) Tenang, dong.

Calm, dong

‘Calm down, *dong*.’

静かにして、*dong*.

(22) Sayang, jangan pulang, dong, ya?

Darling, don't go home dong, ya

‘Darling, don't go home, *dong, ya?*’

ねえ、あなた。帰らないでね、*dong, ya?*

3.1. Desperate request/ interrogative 強い頼みごと、質問

This *dong* is similar to 3.1. above, but it is not in the form of an imperative. ことでの

Dong は命令形というよりは強い依頼か問いである。

(23) (Hearing that people know he is a gay 他人が自分がゲイだということを知っているというのを聞いて)

Kalau ga ada yang bilang trus siapa yang bilang.dong?

If NEG. exist that say then who that say

‘If there is nobody who said (so), then who is the one?’

他に言ったのがいなければ、だれだい、*dong?*

(24) a. Kata dokter, aku nggak bisa punya anak.

say doctor, I NEG. can have child

‘The doctor said that I cannot have children.’

医者がね、私には子供ができないと言ったの。

b. Sayang, kamu omong sesuatu, dong.

darling you say something, dong.

‘Darling, you say something, *dong*.’

あなた、何か言ってよ、*dong*.

3.2. Definiteness 確定

(25) a. Ya, kamu dong yang cukongin.

Yeah, you *dong* that contribute

‘You *dong* is the one who should pay.’

あなたが払うんだよ、*dong*.

b. Masa tamu disuruh bayar, *sih?*

How come guest being forced pay, *sih*

‘How come that guests are forced to pay, *sih?*’

まさか、客に払わせるとはね、*sih*.

3.3. Cheering up 励まし

(26) a. Kok bisa, dokter?
Kok can doctor
Kok, できるんですか、先生。

b. Bisa aja, dong.
'You can do that, *dong*'
できますよ、*dong*.

4. *Kok*

Kok is also a highly polysemous particle. *Kok* can be located sentence initially, about which I will discuss later. On the other hand, a sentence final particle *kok* connotes that the uttered sentence is against the expectation of the hearer. *Kok* は多様な意味をもっている。文末にくるときには聞き手の予想に反することを言っていることを示唆している。

4.1. Unexpected statement 意外な発言

(27) a. Omong-omong, Nino ga datang?
Talking about Nino NEG.come
Talking about Nino, isn't he coming?
Nino といえば、彼は来ないの？

b. Nino datang kok.
Nino come *kok*
'Nino comes, *kok*'
ニノはくるよ。

(28) a. Lo nggak capek, nih?

You NEG tired, this
'Aren't you tired?'
疲れたんじゃないの？

b. Enggak. Gue nggak cape, kok.
No. I NEG. tired, kok
'No, I am not tired, *kok*'
ううん、私は疲れていないよ、*kok*.

(29) a. Ini kenal dulu, Andien.
This get to know before, Andien
'I am introducing (her) first, Andien.'
Andien、まず紹介しようね。

b. Udah kenal, kok.
already know kok
'We are already acquainted, *kok*'
私たちもう、知り合っているよ、*kok*.

4.2. Statement of fact 事実の記述

Kok is added to a truthful statement.

(30) Sebenarnya aku juga masih mau tinggal disini, *kok*.

Actually I also still want stay here *kok*

‘To tell the truth, I also want to still stay here, *kok*.’

本当は私はまだここに住んでいきたいの、*kok*.

4.3. Mitigating 和らげ

In both (31) and (32), each of the speakers tries to show his/her caring attitude toward the addressee.

(31) (Being asked if Bu Mei is tired Mei おばさんは疲れたの?ときかれて)

Bu Mei cuma ngantuk, *kok*.

Bu Mei only sleepy, *kok*

‘I am just being sleepy, *kok*.’

Mei おばさんはね、ちょっと眠いだけなの、*kok*.

(32) Ikut juga tidak apa-apa, *kok*.

join also NEG what *kok*

‘We don’t mind you coming with us, *kok*.’

私たちと一緒にきても大丈夫よ、*kok*.

4.4. Sentence initial particles *kok* and *lho* 文の最初に来る感嘆詞 *kok* と *lho*

Kok and *lho* are the only particles which can be located in the sentence initial position. The difference between *lho* and *kok* seems subtle. There is time delay in (34) where *lho* is used. Also, *lho* seems stronger, for example, (34) was uttered by a psychiatrist to whom a patient asked a few more sleeping pills.

(33) **Kok**, bisa gitu?

kok can like that

‘*Kok*, can it be like that?’

Kok, そんなことできるの?

(34) **Lho**, saya sudah kasih

Lho, I already give

‘*Lho*, I already gave (that) to you.’

Lho, もう前にあげたでしょ。

cf. *Lho*, saya sudah kasih. Ini bukan permainan *lho*.

Lho,前にあげたでしょ。キャンディじゃないのよ、*lho*.

5. Discussion/Conclusion 最後に

This paper examined only most frequently appearing four particles *sih*, *dong*, *lho*, and *kok* observed in a film called *Arisan 2004* which depicts housewives of nouveau riches as well as gays.

There are many other particles, such as *nih*, *deh*, *tuh*, *kan*, *ya*, *gak*, etc., which I did not study this time. The functions of the particles are shown in Table 1.

本論は、*sih*, *dong*, *lho*, *kok* の4つの分詞のみを論じた。*Nih*, *deh*, *tuh*, *kan*, *ya*, *gak* のような他の分詞については論じることができなかった。これらの4つの分詞は表1のように説明できる。

Table 1. The functions of particles

表1. 分詞の機能

Interrogation 疑問詞	Command / Request 命令・リクエスト	Description/Evaluation 記述的・評価	Reasoning 理由づけ	Contrast / Comparison 比較対照
<i>sih</i>		<i>sih</i>	<i>sih</i>	<i>sih</i>
<i>dong</i>	<i>dong</i>	<i>dong</i>		
	(?) <i>lho</i>	<i>lho</i>		
		<i>kok</i>	<i>kok</i>	<i>kok</i>
	(<i>deh</i>)			

While *deh* was not discussed in this study, it turns out that the other four most frequent particles, *sih*, *dong*, *lho*, and *kok*, can be either descriptive or evaluative. The emphatic particle *dong* has three of the five functions: questioning, command or request, and description or evaluation.

The most frequent particle *sih* has a descriptive/evaluative function, as well as an (ironically) questioning function. Unlike *dong*, *lho*, or *kok*, particle *sih* is used more for expressing uncertainty or for soliciting listeners' agreement. *Sih* is ubiquitous: it can be attached to a noun, adjective, verb, and adverb. It should also be noted that '*sih*' can be used in monologues.

Also the high frequency of *sih* shows that a number of Indonesian colloquialisms are accompanied by tags, with which the interlocutors try to confirm their knowledge, information, or even feelings among each other. The high frequency of *sih* furthermore shows that speakers tend to try to solicit agreement from hearers by adding **tags**, although often the topic supplemented with *sih* connotes rather negative sentiments.

Wouk 1998, 2001 and Faizah 2007 tried to analyze the pragmatic particles from a politeness point of view as well by having recourse to the idea of 'solidarity'. The particle *dong* can be discussed in regard to solidarity, but it should be noted that other particles such as *sih* connote uncertainty or doubt, or even an impolite attitude, while *lho* can connote assertiveness - linguistic behaviors far from 'solidarity' or 'politeness'.

Because of the polysemy of the particles, the study of them should be context-dependent. When trying to analyze particles in isolated sentences, we will encounter apparently contradictory functions. Connotations of the particles can be properly understood only by considering them in conversation sequences or pairs.

Finally, comparative or contrastive particles can be lodged only within the same column as shown in Table 1. Contrasts of new vs. old information, certainty vs. uncertainty, positive evaluation vs. negative evaluation, and stronger command vs. softer command, can be described as

follows in Table 2.

Sih, dong, kok, lho はすべて描写、評価的な分詞であるということがわかる。一方で、*dong* の機能は極めて多様である、描写、評価的な分詞でありまた、疑問詞、命令、リクエストに加えられる分詞でもある。

もっとも頻繁に使われる *sih* には描写・評価的な機能があり、アイロニー的な質問にも使われる。*Dong, lho, kok* とはことなり、*sih* は、不確定性を表したり、聞き手の同意を期待するときに使われる。*Sih* は名詞、形容詞、動詞、副詞の直後に位置することが可能であり、独り言にも使われる。インドネシア語会話において *sih* が多いのは、インドネシア語会話が情報、知識、感情を tag で確認し合う傾向があることを表している。もっとも、*sih* はどちらかというとな否定的な感情を伴うことが多い。

Wouk (1998, 2001) and Faizah (2007) は、これらの会話に使われる分詞を、「連帯性」のスケールに基づきポライトネスの視点から研究しようとした。*Dong* に関してはその視点でのアプローチが可能であるが、他の分詞を「連帯性」のスケールのみで分析することはできない。これらの分詞はポリセミーの性格から、あくまでもコンテキスト内での研究しかできない。各分詞の機能をあらゆる使用例から探そうとしても混乱を招くこととなる。分詞のニュアンスは、あくまでも文脈の流れやペアを比較してのみ理解が可能である。

同様に、分詞の比較対照は表 1 の縦の欄内での比較のみが可能であることも付け加えておきたい。これをさらに簡潔に表すと、表 2 のように二項対立化することはできるであろう。

Table 2. The functions of particles in contrastive pairs

表2. 分詞の機能の比較対照

1. <u>New information</u>	<	>	<u>Old information</u>
新情報			旧情報
<i>lho</i>			<i>sih</i>
2. <u>Certainty</u>	<	>	<u>Uncertainty</u>
確定性			非確定性
<i>lho</i>			<i>sih</i>
3. <u>Positive evaluation</u>	<	>	<u>Negative evaluation</u>
正の評価			負の評価
<i>dong</i>			<i>sih</i>
4. <u>Strong command</u>	<	>	<u>Soft command</u>
強い命令			弱い命令
<i>o</i>			<i>(deh)???</i>

References

参考文献

Faizah S. (2007) Pragmatic particles: A cross-linguistic discourse analysis of interaction.

Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Alabama.

Miyake, Y. (2014a) Mapping hedges and tags in colloquial Indonesian. Paper presented at ISMIL, Procida, Italy, June.

- Miyake, Y. (2014b) Reconsidering discourse particles in colloquial Indonesian, Paper presented at Annual Meeting, Japan Society of Indonesian Studies. Kanda International University. Chiba, November.
- Sneddon, J. (2003). *The Indonesian language: Its history and role in modern society*. Sydney: University of New South Wales Press.
- Wolff, J., Oetomo, D., & Fietkiewicz, D. (1992). *Beginning Indonesian through self-instruction*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wouk, F. (1998). Solidarity in Indonesian conversation: The discourse marker *kan*. *Multilingua*, 17, 379-406.
- Wouk, F. (1999a). Dialect contact and koineization in Jakarta, Indonesia. *Language Sciences*, 21, 61-86.
- Wouk, F. (1999b). Gender and the use of pragmatic particles in Indonesian. *Journal of Sociolinguistics*, 3(2), 194-219.
- Wouk, F. (2001). Solidarity in Indonesian conversation: The discourse marker *ya*. *Journal of Pragmatics*, 33, 171-191.
- <http://www.indonesia.co.jp/bataone/ruangbahasatop.html>
- <http://www.bahasakita.com/emotive-particles-sih-deh-kok-dong-combination/>
- http://en.wikipedia.org/wiki/Indonesian_slang

ジルブツ言説の広まりからみる
イスラームのオブジェクト化
**Exploring the Objectification of Islam
Through the Spreading Discourse of “*jilboobs*”**

荒木亮（首都大学東京大学院／日本学術振興会特別研究員）
ARAKI Ryo (Mahasiswa S-3, Universitas Metropolitan Tokyo)

Abstract

This research discusses “the Objectification of Islam [D. F. Eickelman and J. Piscatori 1996],” through the case study of wearing a veil in Indonesia.

After the Islamic revival began in Indonesia in the 1980s, more and more Muslim women (Muslimas) have begun to wear the veil, called jilbab (elsewhere in Islamic society, the jilbab refers to a long, baggy overgarment, whereas in Indonesia it refers to the head covering). Since the 2000s, however, young Muslimas, especially the wealthy who live in urban areas, have begun to wear fashionable jilbabs and other Islamic clothing that mix Arab and Western styles in their design. In addition, some who wear the jilbab concurrently show their body outlines clearly, including the chest (boobs) and buttocks. Since 2014 in Indonesia, some Muslims have begun to criticize the fashion trends that accommodate this paradoxical situation, calling the clothing “*jilboobs*” rather than “jilbab.”

According to Islamic rule; a Muslima must hide her hair, skin, and bodyline, the widening “Jilboobs” phenomenon leads in the wrong direction from the basic way of Islam. On the other hand, through observation of the daily practices of the Muslima, we can delineate Muslimas are struggled between two poles—aspiration to stylish clothes and orientation to a more Islamic way.

Notably, Islamic practices, in the context of wearing a veil, are supposed objectify, which is an issue of controversy. Moreover, wearing a veil, according to Islamic practices, creates an “object” as a question for Muslims and at the same time, it would be an “object,” which needs an answer.

In this study, through fieldwork and narrative data about the phenomenon of the spreading discourse of “jilboobs,” I intend to delineate the circumstances of the “Objectification of Islam” from these aspects: narratives from Muslimas as an interested party, narratives from the point of view of young men, and narratives from parents with young female children. Moreover, by analyzing these narratives, this study will determine each person’s discretion and plasticity in their religious practices regarding the phase (era) related to the statement “Islam has been objectified.”

1., はじめに

本稿は、2014年8月頃にインドネシアを賑わしたジルブツ言説を事例に、イスラームのオブジェクト化という状況を、ムスリムの日常的実践から捉えることを試みるものである。

世界的なイスラーム回帰の浸透と顕在化とともに、インドネシアでもヴェール（ジルバツ）

着用者はとりわけ 2000 代以降に増加してきた。けれども、欧米近代的な文化や価値観に対する指向の高まりとともに、イスラーム化を象徴するジルバップやイスラーム服のなかからもお洒落さを追求したデザインやセクシーさを強調した作りの衣服が市場に並び、人びとのあいだで授受されるようになった。そこで本稿では、イスラームのオブジェクト化論を援用しつつ近現代社会におけるイスラームのあり方や位置づけについて概観し（第二章）、次に、そのような状況について、多様な展開を遂げるムスリマのイスラーム・ファッションとそこで巻き起こった「ジルバップ言説」に纏わる人びとの語りを手がかりに検討をすすめる（第三章と第四章）。さらに、ムスリムの語りの分析を通じて（第五章）、近現代社会におけるオブジェクト化されたイスラームとはいかなるものであるのか、またはムスリムがいかにイスラームを捉えているのかについて、かれらの日常的な生活実践という視点から検討していく（第六章）。

2., イスラームのオブジェクト化

2.1, 近現代・イスラーム社会と世界的な「イスラーム回帰」¹

イスラームは、アッラーを唯一の神として崇拝し、啓示の書（クルアーン）に従うことを説く一神教である。メッカの郊外でムハンマドが啓示を受けたとされる 7 世紀初頭に始まり、現在では世界に約 14 億人のムスリムが存在する。アジア・アフリカ諸国においても多くの教徒を抱えており、他地域へと布教される伝道の過程では多様なイスラームのあり方が生まれた。けれども、イスラームの正統な教義や解釈は、伝統と権威を備えたモスクやマドラサにおいてイスラームの聖典を学んだ宗教的知識人によって堅持されてきた。

ただし、19 世紀以降に普及していく大衆教育や印刷・出版技術の向上、および交通網の発達といった一連の「近代化」現象の過程で、イスラーム的知のあり方は変化の波に晒される。「伝統的」な宗教施設が独占してきたイスラームの教義・解釈は、大衆教育の普及を通じて生まれた「世俗的」エリートによって検分が加えられるところとなった。そして、このようなイスラームに対する再解釈、あるいはより「真正な」イスラームのあり方が探求される動きは、イスラーム社会にとっては「異文化」であった西洋／欧米社会との接触によって先鋭化される。20 世紀初頭前後の汎イスラーム主義や 20 世紀前半のエジプトで興ったムスリム同胞団、さらに 1970 年代から現代に至る「イスラーム回帰」では、政治に対する批判や社会への問い直しがイスラームの教義や規範に基づいて展開された。

この 1970 年頃以降に顕在化する「イスラーム回帰」について、その発端として位置付けられるのが中東・アラブ地域の情勢不安である。イスラエルとアメリカを軸とした欧米諸国との第三次中東戦争（1967 年）で大敗を経験し、さらに社会主義的計画経済の行詰りの帰責を宗教性の墮落と捉えた当該地域のイスラーム社会では、自省的・改革的意識がムスリムに芽生えた [cf. 小杉 2001:21 ; 小松 2003:22-33]。そこで共産主義・社会主義的イデオロギーに対して失望感を抱くとともに、自由主義経済を謳歌する欧米社会との対照のなかで、自社会のあるべき姿

¹ 1970 年頃以降にイスラーム世界で顕在化する、個人レベルおよび社会的・政治的レベルにおけるイスラームへの揺り戻しやイスラームの深化について、本稿では、それらを「イスラーム回帰」 [小松 2003:23] と表記する。なお、このような状況を示すにあたって、一般的には「イスラーム復興」という言葉が広く浸透している。しかし、その表記を本稿で採用しないのは、大塚 [2000a:9-10 他] に依拠しつつ、「イスラーム主義（運動）」との対概念として「イスラーム復興（現象）」を用いることを念頭に置いているからである。

をイスラームに託し、さらに一部は国家や政治におけるイスラームのあり方や位置づけ自体を再考する動きへと向かった。

2.2, 「イスラームのオブジェクト化」論

近代という時代の訪れとともに、イスラームの知識は一部の宗教的エリートによる独占状況から解放された。このようなイスラーム的知のあり方について、大塚和夫は「イスラーム的知への接近は、『民主化』された」[大塚 2000a:247]と指摘する。先述したように、教育の普及による識字力の向上に伴い、旧来は一部の知識人のみに占有されていたイスラーム的知識への接近が多くの人のびとにとって可能になった。その結果、例えばハサン・バンナー²に代表されるムスリムは「伝統」に捕らわれない自らの「新たな」解釈を人びとに広めるとともに、なかにはイシュティハード（時代に応じた柔軟なイスラーム法解釈）を要求するなどイスラームの「伝統的」知識（人）と対立する思想も現れてきた。すなわち、ムスリム個々人がイスラームに対して多様な解釈を試みることを可能にし、同時に多様な解釈を受容する／模倣する／参照するという「民主化」の可能性を拓いたのだ。

このような近現代のイスラームをめぐる議論を整理するために、大塚はアイケルマンとピスカトーリによって提出されたイスラームの「オブジェクト化 (objectification)」[D F. Eickelman and J Piscatori 1996: 37-45]という概念を援用する[大塚 2000b:152-164]³。すなわち、大衆教育による識字率の向上、移動手段の発達、出版・印刷による大規模な情報発信や通信技術の発展によるコミュニケーション形態の変容などの特徴を有する近現代社会の到来は、ムスリムにとって新たな知識に触れる機会をもたらした。同時に、他地域におけるムスリムの思想や「新しい／異なる」イスラームの解釈、他の宗教を信仰する人びとの考え方、および欧米由来の価値観に触れることでムスリムは、それらとの対照を通して信仰を再認識することになる。そこで、ムスリムにとって従来は自明のものであったイスラームが問い直しと自己選択の対象となり、ムスリムというアイデンティティがひとつの主題となる状況を、大塚はアイケルマンらに倣って「イスラームのオブジェクト化」と捉えた。

2.3, オブジェクト化に纏わる課題

「オブジェクト化」されたイスラームをめぐる、ムスリム個々人が自らのアイデンティティを見出す必要性に迫られた状況は、一方で近現代を生きるわたしたち（日本人や欧米人）が共有する問題とも言える。ジェンダーや家族、また地域共同体などにおいて通底する「伝統的」価値観や行動様式——謂わば、モダニティの「隠れた基層」——に検分が加えられる近現代を「再帰的近代化 (reflexive modernization)」と捉えるアンソニー・ギデンズらは、「社会のあ

² ハサン・アル＝バンナー（1906-1949）は、20世紀前半にエジプトで活躍したイスラーム説教師である。アズハル学院ではなく近代・西洋的カリキュラムを採用した高等師範学校に進学したという背景を有する一方で、西洋文化に盲従して世俗化の動きを推進する当時のエジプト人エリート、またそのような動きに対して有効な対抗策を打ち出すことのできない宗教界の伝統的なウラマーの双方に対して批判的な立場をとり、1928年にはムスリム同胞団を組織するなどイスラームの改革主義的な運動を展開した[大塚 2004a:104-106; 1989:248-252]。

³ 「オブジェクト化 (objectification)」という訳語は大塚[大塚 2000b:161-164]に拠っている。また「イスラームのオブジェクト化」という概念について、本稿ではアイケルマン＝大塚の文脈[大塚 2000a:10-11; 2000b:156-158]に倣い、大衆教育の普及や情報化社会、および交通網の発達といった一連の「近代化」現象と結び付けて論じることとする。

り方に対する疑問が日常茶飯事となっている」という前提から議論を展開する [A・ギデンズほか 1997(1994): 3-7]。すなわち、近現代社会において、従来は自明であった文化や伝統、慣習といった価値や行動が人びとにとって問い直される対象として認識されるようになった。

そのような再帰化によって自文化を（再）創造する動きは、人類学では「文化の客体化（objectification）」として論じてきたのだが、その際、周辺化された人びとによるアイデンティティ・ポリティクスとして捉えられる傾向が強かった。すなわち、文化の客体化論は、文化を再創造するにあたっての人びとの戦略や文化に対する主体の操作性に着目してきたと言える [e.g. 太田 1993; 1998; 前川 2004]。

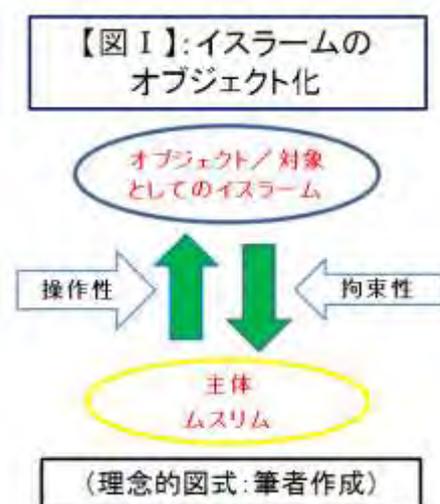
しかし、文化を客体化する際の主体の戦略や文化に対する主体の操作性を強調しすぎるべきではないだろう。先述したように「イスラームのオブジェクト化」という概念を検討するうえで、大塚は客体化されたモノ（宗教）による人びとへの拘束性が見落とされることを危惧している [大塚 2000b:161-164]。すなわち、イスラームの文脈に即して言えば、自明のものであったイスラームがムスリムにとっての問いの対象となった近現代社会では、教義・解釈をめぐる議論が活発化して新たな解釈や思想が生成されていく。けれども、再考する動きがクルアーンが無謬性を前提とした主体（ムスリム）によって行われる以上、そこには教義への「操作性」と教義による「拘束性」とが混在していよう。つまり、大塚は、文化が操作可能な対象と捉えられる一方で、人びとに宗教的規範を埋め込むような文化的枠組みが客体化／オブジェクト化される場合、逆にモノ化された、物象化された対象が人びとを外部から拘束するという側面（被拘束性）にも留意する必要があると指摘していた [大塚 2000b:164]。

2.4. 小結

以上の内容について、オブジェクト化されたイスラームとムスリム個人々々との関係性に着目して図式化すると【図 I】のように捉えられよう。すなわち、近現代以降のイスラームとは、相対的により多くの人びと（ムスリム）によって、新たに解釈されるオブジェクト（対象／客体）となった。けれども、それは文化の客体化論で展開されるように、主体による操作性にのみ着目するのではなく、対象が人びとに及ぼす拘束性という側面にも留意する必要があるだろう。

では、そのような社会的背景のなかで生きるムスリムの信仰のあり方や考え方とは、いかなるものであるのか。若干議論を先取りすれば、そこでのムスリムとは、オブジェクト化されたイスラームをめぐる、その操作性による再考や再解釈が進行していくと同時に、それは教義による拘束性にも留意して展開されるという、謂わば操作性と拘束性との狭間に生きているように思える。このようなことから本稿では、イスラームに対する操作性とイスラームによる拘束性という視点を手がかりとして、イスラームがオブジェクト化された時代を生きるムスリムの信仰について検討することを試みる。

そこで以下では、インドネシアの都市部中間層の若者女性におけるヴェールの着用およびイ



スラーム服の授受について、とりわけ本稿では2014年の8月頃に世間を賑わせた「ジルブツプ言説」に着目し、それらを操作性と拘束性という視点から整理したい。

3., インドネシアにおけるジルブツプ言説の流布

3.1, 先行研究からみるジルバツプとイスラーム服の普及

ムスリム女性（ムスリマ）が頭髪や顔を覆うヴェール（布）は、広くインドネシアではジルバツプ（*jilbab*）という呼び名で親しまれている。それは「イスラーム回帰」⁴の高まりとともにイスラーム的な性質を帯びつつムスリマのあいだで普及していくものの、一方ではトレンドやお洒落といった消費文化的な側面を伴っており、他方ではスハルト政権下での世俗的国家体制に起因する歴史的背景が深く関わっている。

インドネシアの場合、スハルト政権がイスラームの政治的な影響を警戒していた1980年代まで公立学校や公の職場、また身分証明の写真でヴェールの着用が規制されていた。したがって、インドネシアでは1991年の規制緩和以降、徐々にヴェールを着用する女性が増加してきた〔野中・奥田 2005:35-38〕。加えて、塩谷ももによると1990年代の時点ではヴェールを被る女性は少数に留まり、むしろ着用が特異なものとして見做される傾向があった。しかし2000年代後半から状況が逆転し、着用しないムスリム女性にプレッシャーがかかるほど着用が普及してきた〔塩谷 2012:304-305〕。2000年代以降に着用者が増加してきた背景について、塩谷は次の二点を指摘する。一つ目は、ムスリムであることに意識的な本人による姿勢、およびヴェールを着用することで周囲の人びとからも敬虔なムスリムと見做されるというヴェール着用に対する認知度の変化を挙げる。二つ目は、ムスリム向けのファッション雑誌が多数発刊され、さらにヴェールやイスラーム服の専門店が人気を集めていることからトレンドの様相を帯びつつ一般化してきたことを指摘している〔塩谷 2012:387-309〕。すなわちヴェール着用は、「厳格さ」を志向する流れのなかでイスラームの象徴として捉えられ、他方ではある種のファッションとして人びとに広まっていった（参照：【写真I】）。

ムスリマの服装に関するイスラームの規則について言えばおおよそ「顔と手を除いて体の全てが覆われていること、および身体の線が見えないこと」といった点が重要になるが、ヴェール着用の流行と並行してインドネシアの特に都市部・中間層のあいだでは「イスラーム服」の販売が活況を呈している〔倉沢 2006:196-198〕。イスラーム服は超高級品が並ぶショッピング・モールからパサールと呼ばれる街中の市場のブースに至るまで様々な場所で販売されており、その活況を示す事例として、倉沢愛子は街中の市場で衣類の販売を手掛ける50代夫婦のビジネス・モデルを紹介している。倉沢によると、イスラーム服の需要が高まりつつあるところを感じ取った夫婦は、10年程度前から、高級ブティックで気に入った商品を購入し、そのデザインを真似て商品を作りその何分の一かの値段で販売した。すると、衣服の売り上げが増大し、新店舗の出店や作業の一部を下請け業者に委託するほどに急成長したという〔倉沢 2006:201-202〕。このように産業の成長はイスラーム服を受容する者の多さを示していると言える。しかし「『イスラーム服』として商売する方が『儲かる』から、衣料品の商人たちもど

⁴ インドネシアにおける「イスラーム回帰」は、おおよそ1970年代後半から1980年頃前後に顕在化してきたとされる。この点については〔見市 2004〕や〔倉沢 2006〕などに詳しい。

らどん方向転換していく」〔倉沢 2006:202〕という零細商の状況を述べつつ倉沢は、高級店から巷の市場で販売する零細商まで多様な人びとが創り出すイスラーム服には、襟元が大きくくりぬかれているデザインの洋服、さらにはブラウスの袖の部分が透けているなど「厳格な」者からするとイスラーム的とは見做されない商品もあると指摘する〔倉沢 2006:203〕。そこで倉沢は、インドネシアのイスラーム服について、信仰心の証というよりはファッション性や商業性を重視して売買されている側面が強くイスラーム本来の意義は「形骸化」してしまったと論じる〔倉沢 2006:202〕。

3.2, ジルブツプ言説の概要

近年では、ジルバツプを着用した女性の服装が議論の対象となっている。お洒落なイスラーム・ファッションが拡がりを見せるなかで、ジルバツプを被っているが、その色合いがカラフルなものであったり、長さが短いものであったり、さらには身体の輪郭がはっきり見えるような服装を着用しているムスリマがおり、イスラームの教義という点から批判がなされているのだ。この状況を示す顕著な例として、ごく最近では「ジルブツプ (*jilboobs*)」という造語の流行が挙げられる。これは、ジルバツプを着用しながらも、典型的にはバストを強調するような服装をしているムスリマを批判する言葉である。このジルブツプとは、ジルバツプ (*jilbab*) の語尾 (*bab*) を「おっぱい」という意味の英語である「boobs」に付け替えたものであり、そのような服装のムスリマを「『(ジル) バツプ』ではなく『(ジル) ブツプ』である」といったように揶揄する際に用いられる。

シルブツプという言葉は、おおよそ2014年8月頃からインドネシアで使われはじめ、同月の中頃にはテレビや新聞といったマスメディアでも報道されたため、世代を問わず多くの人びとが知るところとなった。流行の経緯としては、本年のレバラン（断食明けの祭り）が終わった直後にインターネット・動画サイト YouTube に「*jilboobs*」というタイトルで、ジルバツプを着用しながらもバストを強調するような服装のムスリマの写真をスライドで流す動画が掲載されたことに起因する⁵。そして動画は若者を中心に多くの人びとに視聴され、同時に Facebook などを経由しつつインターネット空間でシェアされたことから急速に「*jilboobs*」という言葉とその意味が注目されるようになったと考えられる⁶。

3.3, メディアにみるジルブツプ言説

ここでウェブサイトに掲載された新聞記事の要約を紹介しておこう。

まず『ジャディ・ブリタ (*Jadi Berita*)』による2014年8月14日付けの記事では、ジルブツプとされるムスリマの写真を掲載（参照：【写真Ⅱ】）し、ジルブツプという語彙について説明している。同記事によるとジルブツプは、胸を強調する服装だけではなく、タイトな服を着て胸やお尻やくびれのボディラインを見せるようなファッション全般、または肌が透けるような生地の服装を着用しているムスリマを指すという〔*Jadi Berita* (Web) Aug 14, 2014〕。また

⁵ 「*jilboobs*」の語源は、2012年12月にTwitterへの投稿されたハッシュタグが「(#) *jilboobs*」であったことに遡るという報道〔*Jadi Berita* (Web) Aug 14, 2014〕もあるが、昨今の流行に際しては、Facebookに「*jilboobs*」というグループ名のコミュニティが2014年1月25日に開設されたこと〔*Jawa Pos* (Web) Aug 12, 2014〕に起源が求められるようである。

⁶ インドネシアのインターネット利用者は2014年の時点で7000万人(人口の約30%)となっており、Facebookの利用者は2012年の時点で5100万人(人口の約20%)と推計されている〔*Internet World Stats*〕。

『コンパス (Kompasian)』による2014年8月30日付けの記事では、インドネシアにおけるジルバップについて、頭にかぶる布といったこと以外には定義が明確でなかったことから、個人々の着用には各々の理解の多様さが反映されると述べ、なかには確かにジルブップとされるような服装が見られることを指摘する。記事によると、モスクや宗教行事に出かける際には地味で長めのもの、職場に行くときは普通のもの、社交場では短めでカラフルなものを着用するといったジルバップの使い分けを指摘しつつ、そういったムスリマの服装のヴァリエーションの一部がジルブップに該当するというこだ [Kompasian (Web) Aug 30, 2014]。

【写真Ⅰ】:一般的なジルバップ着用者



筆者撮影(2014年9月[於:バンドウン])

【写真Ⅱ】:“ジルブップ”とされる女性

Ini Asal Muasal Istilah Jilboobs Beredar



出典: Jadi Berita [8 Aug 2014 (Website)]
「Ini Asal Muasal Istilah Jilboobs Beredar」

他方で、批評的な内容の記事を掲載する新聞も見られる。2014年8月12日付けの『ジャワ・ポス (Jawa Pos)』は、ジルブップについて、ジルバップを被っているのにボディラインをみせるというアンビバレントさが批判的になってきたと指摘したうえで、そのような服装が若者女性に多いことから、彼女らのファッションの一部として広がっていることを危惧する内容を掲載する。ただし、同記事ではムスリマをジルブップと判断することが、特定個人への誹謗中傷につながるという懸念、およびジルバップ着用が全体的に減少する事態を懸案し、解決策として次の二点を挙げている。つまり、一つには、イスラーム的な視点から「正しい」着用方法を実践していくよう個人々が心掛けるべきであるが、その際には、大人や有識者がより「正しい」イスラームを教えていくことも大切であるという個人や家庭における意識の向上を指摘する。また、二つには、MUI (インドネシア・ウラマー評議会)⁷と宗教省がデザイナーや販売者に対してイスラーム的な服を製作・販売するように圧力をかけたことにも言及しつつ、ファッション・デザイナーや商店といった売り手側も衣服のデザインや販売をよりイスラーム的な観点から行うべきであるという指摘である [Jawa Pos (Web) Aug 12, 2014]。

⁷ 実際に2014年8月7日、MUIからジルブップという服装の流行と実際のそのような服装のムスリマについてハラームと判断するファトワーが、過去にポルノグラフィとされる服装に対して述べられた見解を引用しつつ、発表された [Liputan6 (Web) Aug 7, 2014]。

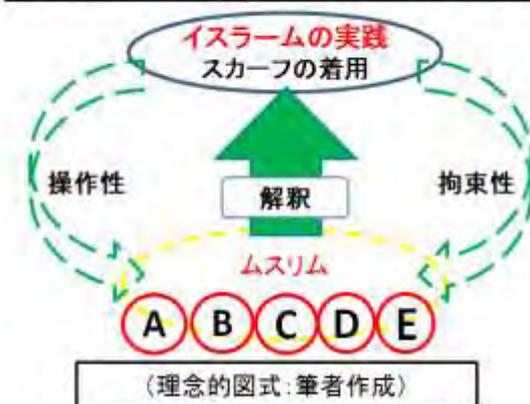
3.4, 小結

まずイスラーム服やジルバップを、ムスリマが買い求めて着用すること自体は、日常生活のなかでみられるイスラーム回帰の浸透やその顕在化と捉えられよう。けれども、そのなかにはセクシーさや「過度に」お洒落を追求した衣服も含まれており、それらは「厳格な」者からすると必ずしもイスラーム的とされないものと見做されている。そこで、このような状況を、本稿の視点に従って整理すれば、【図Ⅱ】のように整理できる。

すなわち、ファッション性やお洒落を指向するムスリマ、ないしはそのような方向性を打ち出すデザイナーによって供給されるお洒落なイスラーム服やジルバップの授受は、それが可能であるとされる解釈に（部分的に）基づきながら、イスラームに対する操作性を働かせていると指摘できる。一方で、そのような服装に対するイスラーム的な視点からの批判的言説とは、「厳格な」解釈を志向する者によって、イスラーム教義の拘束性を人びとに対して働かせるものであると言える。加えて、後者のような視点の特徴とは、先に紹介したメディアにおけるジルブップ言説にみられるように、ジルバップとジルブップとが明確に区別できるとしている点にある。

しかし、次章で紹介する語りの内容を先取りすれば、ジルバップとジルブップとの区別はあいまいなものとして捉えられている側面があり、なおかつ、そこでは操作性と（被）拘束性との狭間で生きるムスリムの信仰のあり方が窺えるように思える。そこで以下では、ジルブップ言説についての異なる三つの立場からの語りを紹介する。すなわち、一つ目が、ジルバップとジルブップに纏わる「当事者」の語りであり、二つ目が、ジルブップ言説についての若い男子の語りであり、三つ目が、若い女性を子どもに持つ両親の語りである。

【図Ⅱ】：“ジルバップ”と“ジルブップ”との区分



4., ジルブップ言説についての語りからみるオブジェクト化の諸相⁸

4.1, ジルバップとジルブップに纏わる「当事者」の語り

事例1) Aさん(20代前半、女性、スラバヤ生まれ、ジャワ人、大学生)

バンドゥン市内の大学に通うAさんは、イスラームについて「かつては両親や親戚全般がそれほど熱心ではなかったこともあり、真剣に考えたことはなかった」。そして「それまで、モスクなどで行われるイスラームの勉強会などにも出席することはなかったし、高校に入学した一六歳の頃には、キリスト教徒の男子と交際していた」という。

彼女がイスラームを熱心に信仰するきっかけとなったのは、彼氏との交際にピリオドを打つ時であった。彼女によると、「相手が原因で別れたいと思うようになった。しかし、相手が別れを拒んだので困ってしまった」という。そして「そのとき、相談相手になってくれたのが当

⁸ 本調査データは、主に筆者がバンドゥンに滞在した2014年9月1日から9月18日のあいだに現地でもインタビュー調査を行ったその内容、および2015年2月24日から3月10日のあいだに同じくバンドゥンに滞在しておこなった調査の内容に基づく。

時の高校の女性教員だった。彼女は非常に熱心なムスリマだったこともあり、かつ私自身も男女交際にモラルといった面で少し考えるところもあって、自分も先生のようなイスラーム的な考えや生き方を志したいと考えた」のだ。また女性教員との交流と並行して「イスラームに関するインターネットの情報サイトを参考にしたり、イスラームに熱心な友達に相談に乗ってもらったりした」という。そうして、恋人との別れをきっかけにジルバップを着用することに決めた。彼女は「ジルバップを着用すること、そして後の人生をよりイスラーム的に生きていくという転機となったのがこの時だった」と語る。

ジルブップという言葉が彼女が初めて耳にしたのは、大学の教室で授業の前に友達とおしゃべりするときであった。実際にインターネットなどを検索しジルブップとされる女性の写真をみると、「お洒落が過ぎるというかイスラーム的なものから外れてしまっている着用がなされている」と感じたという。イスラームの服装について、彼女は「ここ3年くらいで、ファッション・デザイナーの活躍が目覚ましい。そのデザインとしては、アラブ風——より『イスラーム的なもの』——と欧米風——よりセクシーでスタイリッシュなもの——とがミックスされたものである。そしてムスリマの多くがそのような服装をするわけではないが、ファッション雑誌や芸能人を中心に広がっていることは確かである」とし、かつ「(前衛的な服装の) 芸能人の存在は、10代といった若いムスリマにとっての憧れの的として広まってきた」と述べる。

ただし、彼女は芸能人やそれを模倣する服装のなかにジルブップ的なものがあると考えつつも、「若い世代にジルバップを着用するきっかけとして、このような現象は良いことだし、たとえ多少着用のしかたが間違っていたとしても、それは許容されるべきことである」と述べる。その背景には、彼女自身の経緯、つまりもともとはイスラームに熱心ではなかったが、次第に信仰に目覚めたという自身の背景も踏まえ、「神さまへの信仰心とは、個々人おかれた環境や状況によるが、徐々にでも熱心になり良くなっていくことを私は信じる」という思いがあるからだと言う。最後に、ジルブップ言説については、「この言葉が盛り上がりから、道を歩いている人を見て『ジルブップだ!』なんて仲間内で言いあって、通りの女性を揶揄することもあるようだ。けれども、こういう言説の流布は、ジルバップを被る女性にとって迷惑な言葉である」と述べる。

事例2) Bさん(10代後半、女性、バンドゥン生まれ、スンダ人、大学生)

高校を卒業してバンドゥン市内の大学に入学したばかりのBさんは、小学校から中学校まではイスラーム系の学校に通っていた。そこでは毎日イスラームの授業があり、また卒業後も個人的に本やインターネットをみてイスラームについての理解を深めてきたという。さらに「イスラームの勉強に熱心な母親の影響も強く」、彼女自身も「高校生からは男女関係(恋愛)や結婚に関する内容の本を読み学ぶようになった」という。

彼女がジルバップを着用したのは「中学校に在学していた14歳の頃のことである」。経緯としては「本のなかにクルドゥン(ジルバップ)を着用することが義務(wajib)だと書いてあった為、自分も着用したいと考えるようになった」という。着用するにあたって、彼女は「母親や学校の先生、友達など多くの人に相談し、その結果、全ての人が私の決断をサポートしてくれた」と語る。しかし「ジルバップを被ると決めることは、人生のすべてが変わる、つまりイスラーム的にしていく必要があるから、決断には時間がかかった」とも語る。彼女によると「そ

の当時は、ファッションに関心があり、お洒落をしたかったから、ノースリーブやミニスカートも履いていた。だから、ジルバップを被ると決めたら、そういうセクシーな服装が今後の人生ではできなくなることに抵抗があった」のだ。

ジルバップについて、彼女によれば、「多くの人がジルバップをつけると決めるときにお洒落をそれほどできないという覚悟を決めているはずだから、ジルバップが良いこととは言えないと考えている人が多いかもしれない」。けれども、「ジルバップを着用する人のなかには、それがファッションナブルであるからという場合もあり、イスラーム的な意味で心から着用しているわけではない人もいる」という。彼女が日常的に接する人のなかにも「日によって、着用したり外したりする人もいるし、実際にそういう友達もいる。そういう人は、往々にして、ジルバップと言われるような、胸が強調されていたり、またボディラインが見える服装をしている」と述べ、彼女は「イスラームとして許されていないのであるから、良くないことであると考える」と言う。ただし、彼女は続けて「たしかに私もお洒落なファッションは好きだけれど、それはイスラームの教えが許す範囲内で行いたいし、それは十分に可能なことである」とも語る。というのも、彼女は「イスラームの規則の範囲で可能な様々なイスラーム服が売られており、その範囲でお洒落ができる」と考えるからである。そこで彼女は「ジルバップという服装は、イスラームから外れてしまった良くない服装である」と述べる。

事例3) Cさん(20代半ば、女性、バンドゥン生まれ、スンダ人、翻訳家)

大学を卒業し、現在は実家で翻訳業を営むCさんは、三歳から小学校を卒業する一二歳まで近所のモスクで毎晩行われていたイスラームの勉強会に週の半分くらい出席してきた。したがって、「アラビア語の発音と多少の読解、またクルアーンなどもインドネシア語訳を参照することで多少は直接理解できる」という。また母が大学でイスラーム学を専攻していたことから、「イスラームについて悩んだり、困ることがあると、いつも母にも相談してきた」と述べる。

このようにイスラームに比較的造詣が深い彼女ではあるが、他方でジルバップを被ることに若干の抵抗と躊躇があり、これまで着用してこなかった。彼女によると「ジルバップを着用するかしないかという点によってその人の信仰心は計ることはできないと思う」とし、さらに「今はお洒落として被っている人も多いが、私にとってイスラームは個々人の心の問題だと考えるし、また暑いのもちょっと嫌だし、今のところは被ろうとは思っていない」ということである。さらに、「ジルバップを被るのは、『イスラーム教徒である』ということに対する自分自身の覚悟が必要になるから、それを神さまに約束しないといけないから、私はまだその覚悟に至っていない、その途中(プロセス)にある」と述べる。

ジルバップ言説について、彼女は、「ムスリマ全般に対して、嫌がらせにも似た、可哀想なことである」と述べる。というのも、彼女によると、「自分も被っていないし、見た目や服装では人は判断できないと考えるから」であるという。しかし、同時に「ジルバップといった論争がインドネシアで起こっていることは、良いことであると思う」という意見も持っている。なぜなら、「神さまのためにジルバップを被っていない人にとって、もっとイスラーム的な意味で考えるきっかけになると考えられるから」だという。そして、「(先述したように)もともと私はジルバップに対して、『お洒落をする』といったイメージがあるから、そして実際にも被っている人のなかでも一部はイスラームを軽く考えているように私には思えるから、この

論争を機に、より一層ジルバップを着用することについて考えるべきだ」と述べる。そして最後に、彼女が自身の服装を指して「確かに私はジルバップを被っていないけれど、シャツを見てわかるように、大きめのサイズというか、ボディラインが見えないでしょ」と話す。

4.2.1, 若い男子の目線——ジルバップ言説およびジルバップとされる女性へのまなざし

事例4) Dさん(20代半ば、男性、バンドゥン生まれ、スンダ人、会社員)

バンドゥン市内にある大学をちょうど先月に卒業した(2014年8月)Dさんは、現在はブカジにある日系の人材派遣会社にて主に通訳の仕事をしている会社員である。彼の経歴としては、生まれはバンドゥンであるが、幼少期を西ジャワ州のカラワンで過ごし、中学と高校はスパンにあるイスラーム寄宿塾(プサントレン)に在籍した。したがって、「在籍中には、毎日イスラームを学ぶ授業を受講し、アラビア語を読解する勉強もした」という。

彼がジルバップという言説について初めて知ったのは、「友達から聞いた時だった」と言う。それから、「実際に自分でインターネットを通じて調べたところ、多くの写真が出てきた。また一般的なテレビのチャンネルでも、ジルバップについて取り上げられていたから、ジルバップという言説について理解するようになった」。

ジルバップ言説に纏わるDさんの経験としては、「(ジルバップという言説/現象は)実際に男性の友達と、場合によっては女性の友達とも、ワルン(屋台)の軒先や大学のベンチで話している時のひとつの話題」であり、「通りすぎるムスリマを見て『彼女はジルバップだ』といったことを言いあっていた」と述べる。ただし、「必ずしも『悪い』と捉えるのではなく、胸やお尻のラインを強調しているその具合について指摘しあうくらい」とであると言う。

ジルバップという現象について、彼は「ジルバップが増えるのは良くないと思っている。けれども、自分も含めて、だいたい男性はそのような人に目が向いてしまうだろうし、少し性的に興奮を感じるのは仕方がないことだ」と述べる。しかし、「ムスリム男性は女性の肌や胸を見る/見てしまうこと自体が自分の罪になるから、少し罪悪感がある」とも言う。

そしてジルバップ的な着用の仕方について、彼は「そこに良いことというのは、イスラーム的には無いだろうし、それはイスラームの勉強が不十分である人の着用の仕方だと思える」と述べる。ただし、Dさんにとっては「イスラーム的には良くないと思うけれども、自分としては判断できない」とも考えている。というのも、「自分自身もイスラームの規則を守ることも十分にできないし、礼拝を怠けたり、忘れたりすることで抜かすこともあるから、いち人間としては判断できない」ということだ。そこで、Dさんは「ジルバップのような着用の仕方については、一応は、『悪い』とは思うけれど、自分のことを考えると、他人を批判するような者でもないと思うから、やはり何とも言い難い」と述べる。

事例5) Eさん(20代前半、男性、ブカシ生まれ、ブタウィ人、大学生)

バンドゥンの大学に通っているEさんは、生まれから高校卒業までをブカシで過ごし、大学入学を機にバンドゥンで一人暮らしを始めた。イスラームについて、これまでEさんは、専門的に施設で学んだことはなく、本人いわく「普通のムスリム」とであると言う。断食月などの断食は実践するが、それ以外としては、学校の授業のなかで宗教の授業を学ぶ程度である。

ジルバップという言葉をはじめて聞いたのは、「ちょうど断食が終わったくらいであり、イ

ンターネットや Facebook の情報を通じて知るようになった」と言う。けれども、実際にジルブツプとされる人びとの写真などを見て感じたことは、「従来もそのような服装のムスリマは大学でも見たことがあるから、大きな驚きはなかった。これが『ジルブツプ』と言うのだなと思ったくらいであった」と述べる。

E さんも、「同じ下宿に住む友達と近所の喫茶店（ワルン）でコーヒーを飲みながら、ジルブツプについて話し合い、またインターネットなども一緒に見た」と言う。そして E さんによると、「友達のひとは、『ジルブツプのような女性がセクシーだから、下ネタになるけど、そういう人を見たい気持ちは強いよ』と語っていた」と述べる。

ジルブツプとされる服装について、E さんは「そのような服装の女性は、まだ十分にイスラームのことが理解できていないと思う」と述べ、「そうであるなら、つまり正しい被り方を知らないならば、着用しない方がいいように思う」と言う。というのも、「イスラーム的なようであっても、ジルブツプとされるような服装はイスラームでは無いからだ」。ただし、E さんによると「ジルバツプを着用する契機として、『親から被るように言われた』という女性もいるが、そういう人は『自分らしさ』や『自分のファッション』を捨てきれないところがある。であるから、彼女らが毎日『正確に』ジルバツプを着用することは、難しいと思う」と述べる。

ジルブツプという言説について E さんは、「ジルブツプという言葉が言説として流布したから、そのような服装をする人に着目した」と述べ、続けて、「けれども、それが無ければ、ジルブツプのような服装の女性はこれまでも日常的に実際に存在していたのだから、あくまでも『普通』のことだ」と語る。そして、E さんにとっては、「ジルブツプのような服装をする女性が存在することは、大まかに言えば従来通りの『普通』の日常だから、イスラーム的に『良い』か『悪い』かといったことは分からない」と述べ、そして「自分自身がまだイスラームについて十分な知識や実践が見に付いていないから、そのような他人のことについては何とも言えない」と語る。というのも、E さん自身の実践として、「毎日 5 回の礼拝を十分に実践できていないし、たまにはビールを飲んだりするから、そのような自分がちゃんとしたムスリムであるか悩むところではある」のだ。けれども、一方で、E さんとしては「自分はまだ若いから、『自由に生きたい』と考えるところは強い」とも考えているという。

最後に E さんは、「ジルブツプ言説を通じて、自分自身も正確にイスラームの規則を守らなければならないといったように自分の信仰を考え直す少しのきっかけにもなった」と述べ、続けて、「自分の信仰は、急にはそれほど変わらないような気もする。けれども、自分自身を、少しずつ良くしていく、修正していければいい、そう思うことには変わりはない」と述べる。

事例 6) F さん (20 代半ば、男性、バンドゥン生まれ、スンダ人、会社員)

バンドゥン市内にある大学を 3 年前に卒業し、現在はカラワンにある日系の機械製造会社に勤め、主に翻訳や通訳の仕事をしている。彼の経歴としては、生まれはバンドゥンであり、小学校までは、毎日放課後にクルアーンの読解をモスクに通って学んできた。また「中学校や高校の時代は、断食月の時に、学校の近くのプサントレンに 1 週間程度泊まり込みでイスラームについて学ぶ活動に参加してきた」。そして「大学に入学後は、学校のイスラームに関する授業に週に一回程度出席してきた」という。

ジルブツプという言葉が F さんがはじめて聞いたのは、「2014 年 7 月ぐらいから」であり、

「テレビとインターネットのニュースの写真を見てそのような服装の女性に着目が集まっていることを知った」、そして「実際に職場でもそのような服装で出勤する女性を見かけた」と述べる。ただし、Fさんによると、「ここ2年くらいで、『ヒジャバー・スタイル (*hijaber style*)』⁹という、『西洋的なもの』と『アラブ的なもの』とをミックスさせた、お洒落なジルバップ・ファッションの流行があった。だから、そのころからインドネシアにおけるジルバップ着用者の服装の変化を感じていた」と述べ、「ジルバップの着用者がお洒落になっていくことに対して、少しの戸惑いや驚きを感じていた」。そして、「2014年7月頃からジルバップという言葉が使われるようになり、「ちょうどその通りだと思った」という。

そしてFさんによると、「ひとつ前の世代、つまり母親が若い頃は、ジルバップを着用することによって、同時に、身体の内輪郭を明示しないような服装にしなければならないということが厳格に理解されていた」と述べ、昨今の状況について、「たしかにジルバップ着用者は増えたけれども、単なるファッションのために着用するような人が特に若者のあいだで多くなった」と語る。さらに、そのような状況に対して、「中東の人の被り方が正しいことに対して、インドネシアの人は宗教的な観点からすると足りないと思う」と述べ、加えて、「ジルバップのような服装、つまり、お洒落な格好、またセクシーな格好にしたいと思うなら、ジルバップを被らない方がいいと思う。服装に関して、中途半端な人が増えた」と言う。

またFさんは、ジルバップについて「会社の女性と話したことがあるけれども、彼女は『友達の多くが、イスラームの規則に従っていないと不満そうに言っていた』」ということに言及しつつ、一方で、「モスクに行けばジルバップを、モールに行けばジルバップのような服装を着用するといった仕方は、これからも変わらないと思う」と述べ、加えて「たとえMUIによってファトワーが出されても、自分自身が変わらないと仕方がないことだと考える。そして、セクシーな服装も含めて、インドネシアにおけるジルバップのお洒落なスタイルは、今後もますます進展していくように思われる」と話す。

最後にFさん自身としては、「最近の若い女性のジルバップの着用者は、往々にしてお洒落をしたいという動機があるように思われる。そこで、例えば自分が結婚するとしたら、ジルバップ着用の有無を判断のひとつに考えるのではなく、寧ろ着用していないけれども、イスラームに関する知識が豊富で信仰心の強い人と結婚したい」と語る。加えて「ジルバップのような人を批判したいということもなく、ファッションとしてジルバップを着用するムスリマがインドネシアでは多いから、そのような色々な考え方があることは仕方ないことであって、割り切っている」と述べる。

4.2.2. 親世代からの目線——Bさんの両親の語り

⁹ 「ヒジャバー・スタイル」とは、2010年11月27日に中部ジャワ州のソロ市にて登場した「ヒジャバー・グループ」というコミュニティのなかから生まれてきたとされる。Hatim Badu Pakuna [2014]によると、インドネシアでは、2010年頃からK-popやコスプレといったお洒落を楽しむにあたっての様々なコミュニティができた。そのような流れのなかで、ジルバップを着用することが古典的なものであるという考え方を刷新し、かつ従来のジルバップの被り方ではなくより現代的なジルバップの着用の仕方を模索したのが「ヒジャバー・グループ」による「ヒジャバー・スタイル」であるという。同時に、ファッション・デザイナーであるDian Pelangiが様々なジルバップの着用の仕方やデザインをFacebookやTwitter、ブログといったインターネット・ツールを通じて発信したことで、そのコミュニティの拡がりに拍車がかかった。そしてHatimによれば、そのヒジャバー・グループというジルバップ着用に対する比較的「自由な」考え方を持つコミュニティの流れのなかから、ジルバップとされる服装の人びとが醸成され、実際に生まれてきたと指摘している[Hatim 2014]。

事例7) Gさん：Bさんの父親（60代前半、男性、バンドウン生まれ、スンダ人、定年退職）

事例2にて紹介したBさんの父親であるGさんは、数年前に定年退職を迎え、現在は自宅にて家事と所有する畑の管理をしている。イスラームについて、「宣教運動といった特別な活動に参加したことはないけれども、若い頃から現在に至るまで、毎日5回の礼拝を欠かさずに行っており、毎週の金曜礼拝に関しても、必ず最寄りのモスクに足を運んでいる」。

Gさんがジルブップという言説を知ったのは、「レバランが終わったその後くらい以降に、テレビやFacebookにおいて頻繁に取り上げられていたから」とであると言う。そして、はじめて目にしたときは「ファッションの一部として捉えた」と述べる。けれども、「そのような身体の輪郭がはっきりとした服装は、イスラームからすると見せてはいけないことであるから、良くないことである」と述べる。というのも、「いちどジルバップを着用することを決めたら、イスラームの規則に則った着用の仕方に従う必要があるし、そのような認識はインドネシアのムスリマに共通していることであるはずだ。だから、現実にジルブップのような服装をしている者をみかけることはあるけれど、良くない」と考えるのである。

ジルブップのような服装について、Gさんによると、「若い女性のなかには、お洒落とかセクシーな服装をすることによって、あるいはセクシーに見せることによって、男性からの視線や注目を集めたいという動機があるように思われる」、そして一方では「若い男性にもそのような女性に対する欲望があるだろう」と述べ、親の視線からするとそのような男女の双方の思惑に対して「やはり良くないことだと思う」と述べる。

そしてGさんは、ジルブップについては、「リビングで家族とテレビを見ているときなどに、妻や子どもと『凄い格好だね、と驚きながらも、良くないことだね』と話していた」と述べ、続けて「若い人の考え方は私たちと異なるから分からないところもあるけれども、自分の子どもはもちろん、若者にはよりイスラーム的な考え方で生活してほしい」と語る。

事例8) Hさん：Bさんの母親（40代後半、女性、バンドウン生まれ、スンダ人、大学職員）

事例2にて紹介したBさんの母親であるHさんは、現在は大学職員として毎日職場（大学）に出勤しているが、その際にジルバップの着用は欠かさない。イスラームについては、「月に一回の会社のプンガジアンに出席し、イスラームに関する本の読書、またキアイが出演するイスラームについてのテレビ番組を見るなどによって、イスラームについて知識を深めてきた」。また、「ジルバップを着用し始めたのは、子ども（長男）が生まれてから少し経た30歳の頃（2000年）であり、周囲の多くの女性も着用し始めた時期であった」という。

Hさんがジルブップという言説を知ったのは、「だいたい一年前くらい」で、「インターネットに掲載される新聞の記事やFacebookを見て知った」と言う。そして、そこに掲載されているジルブップとされる女性の写真を見たときの印象としては、「良くない、ムスリマとして恥ずかしいことであるという印象を抱いた」と述べる。というのも、Hさんは「ジルバップを着用する者は、家でのみ、家族のまえでのみ、外すことが許されている」と考えるからである。

Hさんによると「大学の学生を見ている、実際にジルブップに該当すると思われるような服装のムスリマは、とくに若者の女性で、まだ結婚していない人に多いように思われる」と述べ、その背景として「有名な女優の服装の真似したり、より美しく見せたいという動機が強い」と言う。けれども、一方でその要因としては、「両親や社会からの『ムスリマとして、ジルバ

ップを着用しなければならない』、『真面目なムスリマでなければならない』といったプレッシャーに対して、ひとまず着用しておくことで圧力を回避する、というよりは、そのようにカモフラージュしているように思われる」と述べる。

そのようなことからHさんは、「ジルブップ現象とは、そのようなとりわけ若い女性の矛盾した着用のあり方に対して、その流れを止めようとしている言説である」と言う。そのうえで、「もしジルバップを着用すると一度でも決めたら、たとえ年齢がまだ若くともイスラーム的に生活しなければならない。つまり着用するにあたっては、それに相応しい、イスラーム的な行動を実際に伴う必要がある。そしてそれを決断するのは、他人ではなく自分だけで決めることである」と述べる。そして最後に、「イスラーム（ムスリマ）は美しくなければならない。けれども、それはイスラームの規則の範囲のなかで行わなければならない」と語る。

5. 語りの分析

5.1, 日常の実践にみられる柔軟でしなやかな思考

先に紹介した語りにおいて、ジルブップのような服装に対する意見は、概ねすべてが否定的なものであった。けれども、ジルブップという言説、およびジルバップとイスラーム服に対する個々人の意見は多様なものでもあった。本節では、ジルバップの着用に纏わる諸問題の謂わば「当事者」たる3名のムスリマの語りについて分析を行う。

まず事例1のAさんの「ジルバップを被る女性にとって迷惑な言葉である」という語りは、ジルブップという言説の流布について否定的な立場を表明するとともに、ジルブップとされる人々については比較的好意的なものとなっている。彼女はジルブップとされる人々の服装について「確かに、(...) お洒落が過ぎる、というかイスラーム的なものから外れてしまっている着用」として批判的に捉えている。けれども彼女は、徐々にイスラームに熱心になっていったという自らの経験も踏まえ、「熱心になり良くなっていくことを私は信じる」から「少し着用のしかたが間違っていたとしても、それは許容されるべきことである」と述べ、すなわち若い世代がジルバップを着用するそのしかたに対して端から「厳格な」視点から揶揄染みだ批判をする風潮を疑問視するのである。

Aさんは、いまでは「熱心な」ムスリマであり、よりイスラーム的に（教義的に／被拘束的に）生きていくという意識は、服装という面においても然りである。ただし、過去の自分を回顧しながら「熱心ではない」若く未熟なムスリマの服装について、そのお洒落さを求めるようなイスラーム的なものに対する操作性やアレンジメントについても寛容な姿勢を見せている。つまり、操作性（アレンジメント）を過渡的なものとはいえ肯定しているのであり、ジルブップと見做しうる人がいることは認めていても、そのような人を他者化することなく、自分と同じように「熱心な」ムスリマになりうると考えている。

「小学校から中学校まではイスラーム系の学校に通っていた」事例2のBさんの語りは、一見すると、ジルバップとジルブップとの区分はより強固なものになっているように思える。覚悟をもってジルバップ着用を決断した彼女は、「イスラーム的な意味で心から着用しているわけではない人」や「日によって、着用したり外したりする人」が、「往々にして、ジルブップと言われるような、(...) 服装をしている」ということを否定的に捉えている。けれども、彼

女自身も「イスラームの規則の範囲で可能な様々なイスラーム服が売られており、その範囲でお洒落ができる」と述べるように、イスラームの教義による拘束性とお洒落という操作性とが併存する可能性を否定してはいない。つまり、日常的な宗教実践においては、イスラームによる拘束性のなかで、多少のアレンジメントを認めているのである。したがって、ジルバップとジルブップとの区分を肯定しながらも、日常的な生活実践においては、イスラームの教義という拘束性と両立するかたちで、お洒落という操作性の余地を認め、ジルブップのようなファッションのムスリマと自分とが地続きであることを暗に認めていると捉えられよう。

事例3のCさんは、「ジルバップの着用の有無によってその人の信仰心は計ることはできない」と考えており、ジルブップ言説の流布に対しては批判的である。つまり「見た目や服装では人を判断できない」と考える彼女にとって、「服装」だけで他人の信仰心を判断し、レッテルを張るような当該言説が流布することは「ムスリマ全般に対して、嫌がらせにも似た、可哀想なことである」と考えるのである。けれども、彼女のジルブップ言説の流布に対するスタンスはアンビバレントなものである。つまり、一方で、「神さまのためにジルバップを被っていない人にとって、もっとイスラーム的な意味で考える機会になる」から、ジルブップという論争が起こっていることは良いことだとも言うのである。

Cさん自身は、「ジルバップを被るのは、『イスラーム教徒である』ということに対する自分自身の覚悟が必要になる」こと、そして「私はまだその覚悟に至っていない」ということから、ジルバップを着用することに対していまも迷いがあると述べる。つまり、ジルバップを着用することが、よりイスラーム的に生きることを「神さまに約束」することであると捉えており、自分自身の完全な信心を象徴するオブジェクトとして位置付けているようだ。そして、自分はまだそのようなイスラームの生き方に到達していないから、ジルバップを着けないというわけである。そうであるが故に、ムスリマにとって敬虔さの証たるジルバップを着用する一方で、そこにお洒落さを加味していくという操作性（アレンジメント）に対しては否定的に捉えているのであろう。けれども、逆に言えば、その語りは、自分を含めて、そこまで「正しく」イスラームを実践する覚悟がなければジルバップを着用すべきではないということをも意味する。そのことは、ジルバップだろうとジルブップだろうと同じことのはずだ。つまり、そのような語りは、ジルバップとジルブップとの区別を無効にしまい、究極的には「純粋な」イスラームを志向する敬虔さをもちながら、日常的にはその不十分さ（つまり操作性やアレンジメントの余地）を認めているのである。

このように、3人のムスリマは、ジルブップとされる服装に対して肯定的に捉えているというわけではない。けれども、語りの分析から明らかにしたこと、つまり各々の代替不可能な経験に応じてムスリマとして生きていることを信じることからジルブップとされるアレンジメントに対しても寛容であること（事例1. Aさん）、ジルバップとジルブップとが区別しうることを認めながらも、イスラーム的なものという拘束性と両立するかたちでお洒落という操作性やアレンジメントの余地を日常的な生活のなかで認めること（事例2. Bさん）、また究極的には「厳格な」イスラームを志向する敬虔さをもちながらも日常的にはその不十分さを認めつつ生きていくこと（事例3. Cさん）、そこには謂わば理念とじっさいの実践とのある種の距離、そしてそのあいだを埋めるかのような、あるいは明確に区別することとは異なる「日常的な生活実践」[cf. 松田 2009]がみられた。言い換えるならば、そのような「日常的な生活

実践」とは、区別によって異なるものを他者化すると同時に自己を本質化していくような認識とは異なる、柔軟でしなやかな「もののやりかた」〔ド・セルトー 1987〕と言えよう。

5.2, 操作性と拘束性との狭間で生きること

このように3人のムスリマの語りには、理想的にはジルブップとされる服装に対して否定的な立場を取りつつも、各々の認識や実践における柔軟な思考やジルバップとジルブップという区別に対する「あいまいな」態度がみられた。以下では、若者男子や両親世代によるジルブップ言説に対する語りを手がかりとして、イスラームをめぐる操作性と拘束性について検討することを試みる。

まずジルブップ言説に纏わるDさんの語りは、イスラームの規則による拘束性と自身の指向との狭間で生きるという状況を如実に表しているように思える。Dさんにとってジルブップ言説は、「ワルン（屋台）の軒先や大学のベンチで話している時のひとつの話題」となり、さらに実際にも「通りすぎるムスリマを見て『彼女はジルブップだ』といったことを言いあっていた」と述べるように、イスラーム的な視点から他者を区別する視点となり得た。けれども、「必ずしも『悪い』と捉えるのではなく、胸やお尻のラインを強調しているその具合について指摘しあうくらい」であった。

そして、ジルブップとされるムスリマについて、Dさんは「ジルブップが増えるのは良くないと思っている。けれども、自分も含めて、だいたい男性はそのような人に目が向いてしまうだろうし、少し性的に興奮を感じるのは仕方がないことだ」と述べる。セクシーな服装のムスリマに対するDさんのような認識は、事例5のEさんの語りに登場する友達の意見——「『ジルブップのような女性がセクシーだから、（...）そういう人を見たい気持ちは強いよ』といていた」——においてより鮮明に表れているが、このような考え方はセクシーなイスラーム服着用者を許容する（歓迎する）という意味で操作性を認めているものであると言える。けれども、Dさんが「ムスリム男性は女性の肌や胸を見る／見てしまうこと自体が自分の罪になるから、少し罪悪感がある」と述べるように、そのような許容性に対する批判的な認識も同時に感じていることから、一方ではイスラームの拘束性にも意識的であると言える。

すなわち、事例7のGさんが「若い女性のなかには、お洒落というかセクシーな服装をすることによって、（...）男性からの視線や注目を集めたいという動機がある」こと、他方で「若い男性にもそのような女性に対する欲望があるだろう」と指摘するように、セクシーさや「過度な」お洒落を指向する操作性やアレンジメントと、より敬虔なムスリムとしての自己を志向することとのあいだでのある種の葛藤を男女ともに若いムスリム抱いているのだ。

加えて、そのお洒落さやファッション性への指向に纏わる葛藤は、イスラーム教義（というよりも、イスラーム社会における社会的圧力と言った方がいいかもしれない）とのあいだでも垣間見られる。実際に、事例5のEさんは、ジルブップとされる服装の着用者を批判しつつも、その背景として「ジルバップを着用する契機として、『親から被るように言われた』という女性もいるが、そういう人は『自分らしさ』や『自分のファッション』を捨てきれないところがある」と述べる。また同様の観点から述べられた意見としては、事例8のHさんの語りが挙げられる。すなわちHさんによると「両親や社会からの『ムスリマとして、ジルバップを着用しなければならない』、『真面目なムスリマでなければならない』といったプレッシャーに対して、

ひとまず着用しておくことで圧力を回避する、というよりは、そのようにカモフラージュしているように思われる」と述べる。

これらの語りは、一見すると、イスラームの教義が備える規則（拘束性）およびそれを前提とした社会的圧力と、そこからの自由をめぐる問題であると捉えられる。けれども、「圧力の回避」や「カモフラージュ」としてであっても、彼女らが、ジルバップを着用しつつ、同時にその着用のあり方にアレンジメントを加えていくという点では、イスラームに対する操作性が働いていると言えるし、それはジルバップを着用しなければならないという規則（拘束性）との狭間で彼女らが選び取った信仰のあり方と捉えることができるだろう。

また他方で、ジルバップ着用やイスラーム服に対する「過度な」アレンジメントや操作性による謂わばイスラームの「形骸化」を踏まえたいうえでの意見もみられた。事例6のFさんは、「ジルバップのお洒落なスタイルは、今後もますます進展していくように思われる」とインドネシアにおけるイスラームの多様化を指摘し、さらに「過度な」アレンジメントについてはイスラーム的な視点からは否定的に捉えつつも、他方で「仕方のないことだ」と述べる。そのうえで、Fさん自身としては、「例えば自分が結婚するとしたら、ジルバップ着用の有無を判断のひとつに考えるのではなく、寧ろ着用していないけれども、イスラームの知識が豊富で意志が強い人と結婚したい」と語る。これは事例3のCさんの語りにも通ずるように、イスラームを志向する敬虔さを持ちながらもじっさいの日常におけるその不十分さを認め、さらにはジルバップの着用という規則（拘束性）自体をイスラーム的なものを考えるに際しての規準から除外する、あるいは無化する語りとも言える。すなわち、ジルバップの着用という規則を再考するという意味で、この語りはイスラームに対する操作性が働いていると言えるし、他方で「イスラームに関する知識が豊富で信仰心の強い人」を求めるということから敬虔さや教義への忠誠さといったイスラームの規則への被拘束性にも同時に意識的である。

このように、ジルバップの着用のあり方や捉え方に対しては、様々な意見や見解がみられた。つまり、ジルバップのようにセクシーな服装（操作性）のムスリマを否定しきれない、ないしは許容してしまう自己とそのような自己に対するイスラーム的な点からの罪悪感（被拘束性）があるということ（事例4. Dさん）、イスラームに対する敬虔さ、というよりもそれを求める社会的圧力によってジルバップを着用しつつ（被拘束性）、一方では（場合によってはイスラームに反するような）ファッションを指向する自己であるという状況がみられる（操作性）こと（事例5. Eさん；事例8. Hさん）、ジルバップの着用という規則の位置付け自体を再考する考え（操作性）を有する一方で、敬虔さや教義への忠誠さに意識的である（被拘束性）ということ（事例7. Fさん）である。そして、そこに見出せる信仰とは、イスラームの操作性と拘束性とのあいだで、または、そこにおける「自分らしい」イスラームをめぐる、ムスリム個々人が問いや葛藤を抱えているということである。

6. おわりに

本稿では、ジルバップやイスラーム服の着用に纏わる状況を事例として取り上げ、さらにイスラームのあり方や解釈について操作性と（被）拘束性という視点から検討をすすめてきた。さいごに、先の語りの分析を通じて明らかにした内容を踏まえて整理した状況を【図Ⅲ】とし

て提示したい。

まず紹介した語りにおいて殆ど全てのムスリム／ムスリマが述べているように、ジルブツとされるような着用の仕方については否定的である。それはメディアが論じるジルブツ言説のように、ジルバツとジルブツとが明確に区分できる、ないしはイスラーム的に「正しい」着用の仕方としてのジルバツがある一方で、「悪しき」それとしてジルブツがあるという認識である。

けれども、じっさいに個々人の語りをみていくと、若者男子や両親世代によるジルブツ言説に対する語りからは、イスラームをめぐる操作性と被拘束性との狭間で生きるムスリムの日常が浮かび上がった。そして、「当事者」としてのムスリマの語りでは、そこに明確な区分があるというよりは、寧ろイスラームのあり方に対する柔軟さやジルブツとされる者と自己とを謂わば地続きであるように捉える思考と彼女らの日常的な実践がみられた。したがって、「正しいあり方としての」ジルバツと「悪しきものとしての」ジルブツとの区分とは、イスラーム教義に則した理念的なレベルで認識されている。けれども、実際の日常的な実践や思考から浮かび上がる信仰とは、ともすれば教義から逸脱するような状況も含めたイスラームへの操作性と「厳格さ」を志向するよりイスラーム的なあり方に対する被拘束性とのあいだで、両極を揺れ動くような、あるいは双方への指向／志向を混在させつつ紡ぎ出されているものである。そして、そのようなあり方が、イスラームがオブジェクト化された時代におけるムスリム個々人の日常的な信仰をめぐる状況と言えるのである。

附記) 本稿は、科学研究費補助金（特別研究員奨励費、研究課題番号：14J07165）の研究成果の一部である。本稿の執筆にあたっては、発表（日本インドネシア学会第45回研究大会）にて頂戴したコメントを参考にさせて頂いた。貴重なコメントを下さった方々に感謝したい。また、インタビューを快諾下さるなど調査に協力を下さった現地の方々に謝意を表したい。

参照文献

日本語

太田 好信 1993 「文化の客体化——観光をとおした文化とアイデンティティの創造」『民族学研究』57(4): 383-410。

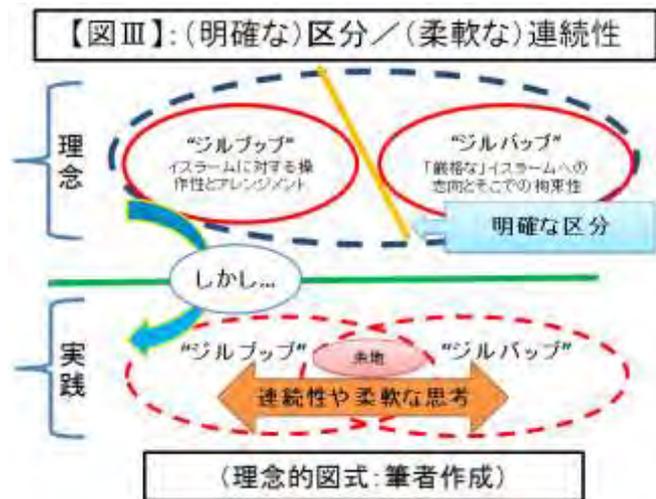
1998 『トランスポジションの思想——文化人類学の再想像』世界思想社。

大塚 和夫 1989 『異文化としてのイスラーム——社会人類学的視点から』同文館出版。

2000a 『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会。

2000b 『イスラーム的 ——世界化時代の中で』日本放送出版協会。

2004a 『イスラーム主義とは何か』岩波書店。



- 2004b 「イスラーム」『宗教人類学入門』大塚和夫・関一敏（編）、pp.92-111、弘文堂。
- 倉沢 愛子 2006 『インドネシア——イスラームの覚醒』洋泉社。
- 小杉 泰 2001 「脅威か、共存か？『第三項』からの問い」『増補 イスラームに何がおきているか』小杉泰（編）、pp.16-41、平凡社。
- 小松 久男 2003 「激動の時代——20世紀のイスラーム世界」『現代イスラーム思想と政治運動』小松久男・小杉泰（編）、pp.1-36、東京大学出版会。
- 塩谷 もも 2012 「ジャワにおけるヴェール着用者の増加とその背景」『東南アジアのイスラーム』床呂郁哉・西井涼子・福島 康博（編）、pp.287-309、東京外国語大学出版会。
- ド・セルトー、ミシェル 1987 『日常実践のポイエティック』（山田登世子訳）、国文社。
- 野中 葉・奥田 敦 2005 「インドネシアにおけるジルバップの現代的展開における総合政策学的研究——イスラームと向き合う世俗高学歴層の女性たち」『総合政策学ワーキングペーパーシリーズ』75: 1-43。
- ベック、U／ギデنز、A／ラッシュ、S 1997 『再帰的近代化——近現代における政治、伝統、美的原理』（松尾精文・小幡正敏・叶堂隆三訳）、而立書房(Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive Modernization: Potitics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. UK: Polity Press.)。
- 前川 啓治 2004 『グローカリゼーションの人類学——国際文化・開発・移民』新曜社。
- 松田 素二 2009 『日常人類学宣言！——生活世界の深層へ／から』世界思想社。

英語

Eickelman, Dale F and James Piscatori 1996 *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

インドネシア語

Hatim Badu Pakuna 2014 FENOMENA KOMUNITAS BERJILBAB: ANTARA KETAATAN DAN FASHION. In *Jurnal Farabi* Vol 11(1).

ウェブサイト

インターネット・ワールド・スタッツ

<http://www.internetworldstats.com/stats.htm> [2015/03/21]

コンパス (Web) : 2014年8月30日「Asal Muasal Istilah Jilboobs」

<http://bahasa.kompasiana.com/2014/08/30/asal-muasal-istilah-jilboobs-672611.html>
[2014/09/28]

ジャデイ・ブリタ (Web) : 2014年8月14日「Ini Asal Muasal Istilah Jilboobs Beredar」

<http://jadiberita.com/37687/ini-asal-muasal-istilah-jilboobs-beredar.html> [2014/09/28]

ジャワ・ポスト (Web) : 2014年8月12日「Jilboobs dan Simbol Otokritik」

<http://www.jawapos.com/baca/opinidetil/5703/Jilboobs-dan-Simbol-Otokritik> [2014/09/28]

リプタン6 (Web) : 2014年8月7日「MUI Haramkan Jilboobs」

<http://news.liputan6.com/read/2087827/mui-haramkan-jilboobs> [2014/09/28]

佐賀県におけるハラール対応の実態調査
—佐賀県在住のインドネシア人ムスリムの食生活事情—

Survey terhadap Penyertifikasian Halal di Prefektur Saga
—Kehidupan Pangan Warga Muslim Indonesia di Saga—

スリ・ブディ・レスタリ
Sri Budi Lestari

Abstrak

Makalah ini membahas tentang usaha penyediaan bahan makanan halal yang diadakan oleh pemerintah Prefektur Saga dan juga beberapa perusahaan pengolah makanan swasta di Prefektur Saga. Dari hasil pengamatan terhadap artikel-artikel harian *Saga Shimbun*, diketahui bahwa pemerintah Prefektur Saga, sampai saat ini belum mempunyai kebijakan atau langkah khusus untuk penyediaan halal bagi warga muslim. Satu hal yang telah dilakukan adalah pengajuan usulan pembangunan ulang Pusat Pemotongan Hewan di daerah Taku dengan memenuhi persyaratan halal. Namun sampai dengan detik ini belum terlaksanakan. Selain itu, ada beberapa perusahaan pengolahan makanan yang telah menghasilkan produk halal. Misalnya Yoshimura Shoten memproduksi *gyoza* halal dari ikan, Harada Shoyu memproduksi *shoyu* halal, dan sebagainya. Namun semua produk-produk ini, sangat disayangkan kebanyakan adalah untuk tujuan ekspor. Dengan kata lain, warga muslim di sekitar Saga, tidak bisa dengan mudah mendapatkan produk-produk tersebut.

Di lain pihak, warga muslim, khususnya muslim Indonesia yang menjadi fokus dari makalah ini, melakukan berbagai usaha untuk mendapatkan daging atau makanan halal. Mereka bekerja sama dengan muslim dari berbagai negara dalam penyediaan daging halal. Selain itu, dari hasil wawancara, diketahui bahwa sebenarnya mereka tidak terlalu mementingkan label halal. Misalnya untuk daging halal, jika diketahui dengan jelas siapa dan dengan cara bagaimana penyembelihan dilakukan, tidak masalah asalkan sesuai syariat Islam. Makalah ini menyimpulkan bahwa ada semacam kesenjangan antara lapisan atas yaitu pemerintah dan produsen dengan lapisan bawah yaitu warga muslim yang menetap di Jepang dalam kegiatan penyediaan makanan halal.

0. 研究の背景

近年、イスラム圏諸国からの観光客の増加や2020年の東京オリンピック開催決定に伴って「ムスリムフレンドリー」や「イスラム教徒おもてなし」に関する話題が増加している。各地で特にビジネスチャンスにつながる、宗教上の戒律に従ったサービスを提供できるよう様々な動きが見られる。本稿は、全国的にそれほど注目を浴びない地方自治体の取り組みを取り上げ、佐賀県における例を示す。「宗教的に許されたもの」を意味するハラールの食品を中心として

報告する。主に外国から来る観光客や海外へのビジネス展開が狙いとなっている中、国や地方自治体の取り組みと在日ムスリムのニーズとの間にギャップが生じないかについて関心を持ち、佐賀県在留のムスリムの食事情も取り上げる。とりわけインドネシア人のムスリムの事情を取り上げ、首都圏で暮らす同郷の人々と比べると様々な点で苦勞するであろう彼らの食生活の事情を明らかにする。

0.1. 調査方法

佐賀県の取り組みについては、主に佐賀新聞の記事を取り上げる。佐賀新聞の記事データベースを利用して、収録されている全期間のハラールに関する記事の検索を行った。「ハラール」および「ハラール」をキーワードにし、ハラールの話題が出始めた2001年以降から2014年の間の期間で計55件の記事が得られた。2001年の記事は全て「味の素事件」に関するもので今回の調査のテーマであるハラール対応事業とは異なるため、除外した。調査の対象は2008年～2014年の記事に絞った。インドネシア人ムスリムの食生活については、アンケートおよび聞き取り調査の結果よりまとめる。

1. 佐賀県にみられるハラール対応の動き

1.1. 企業によるハラール製品の製造

① 唐津市水産加工業「吉村商店」

吉村商店は「アジア餃子」という新製品を開発し、2011年にNPO法人日本アジアハラール協会（千葉）からハラール認証を取得した。餃子の餡に唐津産の鰯や県産野菜を、皮には県産の嬉野茶を使っている。12個入りで630円の価格で販売している。吉村商店や日曜限定の「唐津うまかもん市場」以外に、楽天やアマゾンなどのオンラインストアでも販売されている。ハラール認証の取得で、シンガポール、インドネシアやドバイ等、イスラム教徒の多い国にも販路を広げたい考えだという。

② 有田町の醤油メーカー「原田醤油店」

原田醤油店は明治時代に創業、家族4人で経営している醤油メーカーである。2011年に東京のハラール認証機関からハラール認証を取得した。イスラム圏での見本市で出品するなど、ビジネス展開を狙うという。日本国内の幾つかのオンラインハラールショップでも出品している。200mlのボトルは700円程度で販売されている。

③ 有田町の窯元「有田製窯」

磁器の原材料に牛の骨が使われる「ボーン・チャイナ」を元々使用しておらず、2013年にハラール認証を受け、ハラールのマークを付けて食器を販売する。ドバイなど中東市場開拓も進めており、国内でもイスラム教徒向けに特別なサービスを提供するホテルやレストランなどに使ってもらおうことが狙いである。

④ 鳥栖市米卸・雑穀加工工場「種商」

従来から豚肉やアルコールを使わず、トレーサビリティ（生産流通履歴）に取り組むなどハラール要件を満たしており、訪日外国人増加を好機と捉えて認証を2014年にNPO法人日本アジアハラール協会（千葉）から取得したという。取得した商品は米など同市内の3工場で製造される250種類の全商品である。国内のホテルやレストラン向けに販売を始めたほか、アジア向けなどの輸出拡大も狙っている。

⑤ 鳥栖市菓子店「水田屋」

もなかやどら焼きなど20種類の和菓子が対象で、2014年にアジアハラール協会（本部・佐賀市）からハラール認証を受けた。イスラム教で食用が禁じられているアルコールや着色料などを使っておらず、ハラールのマークをつけて販売できるとしている。輸出の可能性もあると、社長の水田氏が話している。

上記の企業や工場がハラール認証に申請するきっかけとして、輸出拡大のほかに、やはりイスラム教徒の観光客増加、2020年東京オリンピック開催に向けてイスラム教徒の来日のさらなる増加に備えての市場開拓である。国内での販売は主にイスラム教徒向けにサービスを提供するホテルやレストランを視野に入れている模様である。筆者が住んでいる佐賀市内のスーパーマーケットや農協直売所では置いていないため、市内のムスリムたちが買ったことがあると話している人がいない。

1.2. 佐賀県のハラール対応の動き

佐賀県がイスラム教徒の観光客増加を見据え、老朽化が進む県畜産公社（多久市の県食肉センター）の建て替え計画において、ハラール対応を検討しているという動きが2014年3月頃に佐賀新聞で報道されて注目を集めている。県畜産公社のハラール対応の検討に至るまでは以下で述べる「佐賀牛中東輸出計画」も絡んでいる。

1.3. 佐賀牛中東輸出計画

2008年度に佐賀県は佐賀牛の中東への輸出計画を進めていた。しかし、2009年3月に、中東輸出計画を進めている県の担当者が、ハラール処理されておらず、さらに空港での動物検疫も受けなっていない計15kgの牛肉を2回にわたってドバイへ持ち込んだことが発覚した。以下、佐賀牛輸出計画および未検疫問題を表1に時系列で示した。

表1 佐賀牛中東輸出計画・未検疫牛肉問題の流れ

時期	出来事（()内は新聞記載の日付）
2008	年度内に中東へ佐賀牛を輸出すると計画。ドバイの最高級ホテルでの取り扱いを目指すなど、9月に佐賀牛を提供するためにドバイ日本総領事館でレセプションを予定。（2008.9.18）
2008.09	ハラールをめぐるUAE政府と国内認証機関との協議が遅れ、レセプションを延期。UAEへの輸出実績がないため、日本国内のイスラム関係の団体による

	認証が認められない。県は多久市の県畜産公社「県食肉センター」をハラール処理施設として UAE 政府に申請。(2008.9.18)
2008.10.18	UAE 政府関係者が申請された県食肉センターを査察。豚の解体処理との隔離状況が最大のポイントとされ、1 ヶ月後に判断。査察時に牛と豚の解体ルートを仕切りで分離、イスラム教徒によると畜が行われた。(2008.10.19)
2008.11.26	県食肉センターがハラールの解体施設として認証されなかった。県は計画の見直しへ。(2008.11.27)
2009.02	UAE からハラール認証を受けた県外処理施設(埼玉県の施設)を使ってドバイの国際食品見本市に佐賀牛を出品。
2009.03	中東輸出計画を進めている県の担当者が 2008 年 9、11 月の 2 回にわたって手荷物としてスーツケースに詰めた計 15 キロの佐賀牛を UAE に持ち込んだと発覚。牛肉は動物検疫を受けず、さらにイスラム法によるハラール処理もされなかった。持ち込んだ目的は本格輸出に向けた PR でドバイの日本総領事館のレセプションなどで提供するためだった。(2009.03.11)
2009.03.10	当時の前古川知事が会見。「ハラールについては」という問いに次のように回答した。—「ハラール処理をしていない牛肉を持ち込むことは、何度となく総領事館とやり取りした。招待客は日本人が多く、現地の人にはきちんと説明するから大丈夫ということだった。ハラール処理の基準は国によって違う。今回は UAE の基準には合っていないかったが、(レセプションという)限られた空間で提供する物については、そこまで要求されないのが慣例だと聞いていた。そこが甘かったといえば甘かった。」(2009.03.11)
2009.03.12	担当者が県議会産業常任委員会に陳謝。未検疫の経緯説明として、「検疫は販売する時に必要で今回のレセプションには当たらないと認識していた」と釈明した上、ハラール処理に関しては、「総領事館とのやり取りで、サンプル程度なら大丈夫と思いこんでしまった」としている。(2009.03.13)
2009.03.13	県農林水産商工本部幹部らが農水省を訪れ謝罪。
2009.03.16	未検疫牛問題について県議会で緊急質問
2009.03.17	農水省に詳細な報告書を提出。
2009.03.31	県が農水省に出した報告書に同省の調査事実と反する部分があるとされ、再調査と報告書の再提出を求められた。同省は県の担当者が関西空港動物検疫所に問い合わせた際に「ナショナルデー(レセプション)に携帯品 15 キロ程度輸出したい」と具体的に説明したとして、その時点で検疫やハラール処理の必要性を認識していたはずと指摘。(2009.04.01)

2009 年 3 月 11 日付けの記事では、県職員が「商業ベースの輸出ではなく、検疫は必要ないと認識していた。今後は改めたい」と話し、ハラール認証を受けていなかった肉については「総領事館側から外部に対し、提供するわけではない。ハラール処理した肉でなくてもいい」との説明が記載されている。表 1 から分かるように、未検疫牛問題に関連する一連の記事を見ると、県職員(流通課の課長)や知事などの釈明に共通性がみられる。彼らの発言から「ハラール

ルに関する認識が不足する」、「イスラム教徒に対する配慮が欠けている」ことが原因で問題が起こったことが明らかである。

また、2009年4月1日の記事では、事実に反する部分があるとの理由で、農水省に再調査と報告書の再提出が求められている際に、流通課の課長が同じ説明を繰り返していることが分かった。以下は記事から引用した内容である。

(前略) 農水省が指摘しているのは、県が昨年十月末に関西空港動物検疫所に問い合わせた内容など。同省は県の担当者が「ナショナルデー(レセプション)に携帯品で十五*。程度輸出したい」と具体的に説明したとして、その時点で検疫やハラール処理の必要性を認識していたはずと指摘。その内容の記録も残っているという。

会見した県流通課の納富一政課長は検疫所への問い合わせは「あくまで本格輸出を前提としたものだった」とした上で「やり取りの中でレセプションで佐賀牛を提供したいという話はしたが、その後、輸出ができないと分かった時点で、お土産程度なら大丈夫だと思いこんでしまった」と従来の説明を繰り返した。掲載日 2009.04.01

イスラム教徒にハラールではない肉を食べさせてしまったことがどれほど重大な問題であることを認識していないように思われる。また、イスラム教徒側に対する謝罪に関しては、下記の記事1件のみだった。

未検疫で佐賀牛を持ち出した経緯について納富一政流通課長は「検疫は販売する時に必要で今回のレセプションには当たらないと認識していた」と釈明。イスラム教が定めるハラール処理に関し、UAE政府の認証を受けていなかった点は「総領事館とのやり取りで、サンプル程度なら大丈夫と思いこんでしまった」とし、UAE大使館やイスラム団体側に「経緯を説明し、謝罪にうかがいたい」と話した。掲載日 2009.03.13

未検疫問題に関する報道が収まったが、2014年に入ってから、全国的にイスラム教徒の観光客の増加を受け、佐賀県も再び佐賀牛の輸出などのビジネスチャンスに目覚めた。上記に触れた県畜産公社は老朽化が進み、ハラール対応に備わった同公社の再整備を検討しているという。2014年6月定例佐賀県議会では、県知事は一般会計補正予算案に、食肉センター再整備の基本構想策定費用などを計上したと提案した。しかし、再整備・新設するには、「施設の半径5キロ以内に豚がいないことや、上流で豚が飼育されていないなど、厳格な規定がある」や、「ハラールに対応するには、牛と豚の処理施設を分離し、周囲に養豚場のない土地に牛肉処理施設を新設する必要がある」などと報道で伝えられているように、課題の多さと難しさに悩まされていることが伺われる。

佐賀県では、食肉センターがハラール認証を受けられなかった理由として豚との隔離が不十分なためだったからか、ハラールとは豚の消費および豚との隔離が主な課題として認識されている印象が強い。以下では、そのことが伺われる記事を引用する。

ハラールとはイスラム法で、許された行為を意味する。この言葉、昨年、県が動物検疫を受けずに佐賀牛を中東に持ち出して問題になった際に出てきて話題になった◆イスラム教徒は宗教上、豚肉を食べないため、牛を解体する際にも豚との隔離などが必要になる。これがハラール認証だ。
有明抄 宗教と相互理解 掲載日 2010.03.11

未検疫牛肉の持ち込み問題は、UAE による食肉解体施設の認証が受けられなかった直後に起こった。認証を申請し、合格しなかったため、その教訓からハラールについて十分理解できずに違いない。にもかかわらず未認証の肉を持ち込むという失態が起きた。

ハラール対応への申請が合格しなかったこと、および未検疫牛肉の問題でハラールについても厳しく指摘された、この二つが重なって、ハラールは重い負担と感じるのであろう。そして佐賀県ではハラールというものはこの牛肉の問題と絡んだものであるとしかまだ受け取られていないように思われる。

2. 佐賀県在住のムスリム

2.1. 在住の外国人およびムスリムの人口

平成 26 年 12 月までの佐賀県在留外国人の人数は 4285 人である（出典：佐賀県庁のホームページ「佐賀県の国際化の状況」「佐賀県内の在留外国人数」）。国籍別の内訳をみると、中国が 1,463 人(34%)と最も多く、次いで韓国・朝鮮 741 人(17%)、フィリピン 535 人(13%)、ベトナム 446 人(10%)、インドネシア 293 人(7%)の順となっている。インドネシア以外のイスラム圏からの外国人はバングラデシュ(43 人)、マレーシア(34 人)、アフガニスタン(19 人)、エジプト(4 人)、パキスタン(4 人)、パレスチナ(4 人)、およびトルコ、イラン、モロッコ(各 1 人)という数字である。インドネシア、マレーシアやバングラデッシュはイスラム教徒ではない人もいるなど、ムスリムの人口の数を把握するのは難しい。佐賀在住のムスリムのネットワークや活動は主に佐賀大学留学生によって結成された Saga Moslem Society (SMS) の主導で行われた。今年の犠牲祭の際に佐賀大学国際交流会館で約 100 人が集まって集団礼拝を行った(朝日新聞 2014.10.08 (朝刊) p.26)。SMS の代表はパレスチナ出身のムテール・サミ氏である。インドネシアの Forum Muslim Saga (後述する「佐賀インドネシア人ムスリム会」)の関係者である Z 氏と F 氏にインタビューを行った際、SMS には佐賀大学大学院工学系研究科准教授のバングラデシュ出身の T 氏がいる。

佐賀県にはモスクなどムスリムの礼拝施設がなく、佐賀市周辺のムスリムが同大学国際交流会館で礼拝を行っている。毎日集団礼拝が行われ、最も参加者が多いのは正午過ぎのズフル (Dzuhur) 礼拝で、10 人程度。金曜礼拝にはより人数が集まって 50 人程度になるという。SMS の活動は集団礼拝の主催の他に、ハラール肉の提供先に関する情報発信も行う(後述)。

2.2. インドネシア人の人口

佐賀県在住のインドネシア人は在留資格別で見ると、技能実習が最も多く、次に留学、日本人の配偶者等、となっている。居住地域別では、伊万里市(170 人)、佐賀市(47 人)、有田町(24 人)、鹿島市(15 人)、武雄市[14 人]、小城市(12 人)、唐津市(3 人)、多久市(1

人)、白石町(1人)となっている(出典:佐賀県庁のHP「佐賀県の国際化の状況」「佐賀県内の在留外国人数」)。伊万里市のインドネシア人の多くは株式会社名村造船所で技能実習生として従事している(163人)。

2.3. インドネシア人ムスリムのコミュニティ

佐賀県在住のインドネシア人のムスリムが活動するコミュニティには Forum Muslim Saga「佐賀インドネシア人ムスリム会」と Forum Muslimah Saga「佐賀インドネシア人ムスリマ会」が存在する。ソーシャルネットワークの Facebook (FB) を通じて行事に関するアナウンスをしたり、ネットワークができています。後者は筆者も時々参加する Pengajian Ibu-Ibu (女性のコーラン講読・勉強会) の他に料理会なども行う。会の運営者および参加者は両者とも主に佐賀市内の佐賀大学に通う留学生である。FB の普及によって、佐賀市以外に住んでいるインドネシア人にも声をかけることができるようになった。しかし、多くは技能実習生で、勤務時間の都合や佐賀市との距離などのこともあり、参加しにくいとのことである。インタビューから得た情報では、Forum Muslim Saga に所属する男子留学生組が車で伊万里や久保田などに技能実習生の多い場所へ移動し、pengajian を開くなど、活動しているという。経済的にも地理的にも pengajian に参加しにくい技能実習生にサポートする目的で行っているという。ただ、佐賀大学インドネシア人の数が 2014 年度より減っており、2015 年 3 月の時点で在学するインドネシア人ムスリムは男女を含む 5 名しか残っていない。

3. 佐賀県在住インドネシア人ムスリムの食生活事情

この節では、主にアンケートおよび聞き取り調査の結果を述べる。アンケートの質問は 12 項目である。日本の食品を購入する際に気をつけるか、何にどのように気をつけるか、ハラール商品の入手、肉類の入手、ハラールに関する情報元などである。紙幅の都合上、本稿では質問項目のうちの 3 項目の結果のみを取り上げる。

3.1. ハラールフードの入手

樋口・丹野(2000)は、ハラール食品店について精密な調査を行った。100 軒あると言われていた店舗から、80 店舗に対して調査し、所在地、設立年、経営者の国籍、取扱商品のデータが記録されている。しかし、2007 年の時点でこれらの店舗の一部は営業が確認できなくなっており業界の入れ替わりが激しいという(山口(2009))。樋口・丹野(2000)のデータによると、九州地方においては福岡市にある 1 店舗のみだという。筆者も知人からの情報で、この店のことを知って所在地と営業を確認しに行った(2014 年 11 月 7 日)。店の名前は Azhar、福岡市東区箱崎(箱崎駅のすぐ近く)にある。店舗の看板には“Azhar Asian World Fukuoka Halal Foods, Ethnic Foods, Instant Seasonings”と書いてある。店のロゴとハラールのマークが看板についている。Azhar はインドネシア人の留学生 E 氏によって 1992 年に開業された。

九州地方には現在 Azhar のほかにハラール食品店があるかどうかをインターネットで調べたところ、日本人が経営するオンライン・移動販売の Said Shop とハラール料理(パキスタン・インド料理)店でハラール商品も扱っている HALLAL FOOD MARHABA が存在すること

がわかった。両者は福岡に拠点があり、後者は Azhar と同じ福岡市東区にある。前者の Said Shop は佐賀にもトラックで販売に回っている。筆者は元々佐賀のインドネシア人ムスリムコミュニティから知って、経営者に店の運営などについてインタビューを行った（3.2.1.で述べる）。

上述した通り佐賀県にはハラール商品を扱う店がない。以下では、佐賀に住んでいるインドネシア人ムスリムに、ハラール商品をいつもどこで入手しているか、その購入方法について、アンケートの結果からまとめる。質問項目の内容は“Jika ingin membeli produk halal di mana dan bagaimana Anda membelinya?”「ハラール商品を買うなら、どこでどのように購入しますか」。

アンケートの協力者は佐賀市と小城市に住んでいる 11 人（在留資格別：留学 6 人、技能実習 4 人、日本人の配偶者等 1 人、家族滞在（留学生の配偶者）1 人）。以下の表 2 で彼らが利用している店を回答の頻度数の順にあげている（複数回答）。

表 2 ハラール食品を買い求める店舗

ハラール食品店		
Toko Paktua Desune	Facebook を通じて販売	8 人
Said Shop	移動販売、オンライン（メールで注文品を伝えて移動販売の日を持ってくれる）。	5 人
Warung Indonesia Kumamoto	オンライン販売、Facebook にも注文を受け付ける。	3 人
Warung Halal Indonesia	オンライン販売	1 人
Baticrom	オンライン販売	1 人
ハラール食品店以外		
ディスカウントストアダイレックス	日本のスーパーマーケット	10 人
A-プライス	日本の業務スーパー	6 人

ハラール食品店以外の店に関しては、他にも、輸入品を主に扱っている KALDI や JUPITER などがある。これらの店でインドネシアや東南アジア諸国産のハラールマーク付きの商品を買っていると答えた人もいる。また、ダイレックスや A プライスに関しては、ハラール食品店ではないが利用する、その理由として、ディスカウントストアや業務スーパーではブラジル産の鶏肉やオーストラリア産の牛肉など、ハラールマークが付いている肉類を売っているからだという。元々肉類などのハラール商品を買うことが目的ではなく、これらの店は他の店より値段が安いいためよく利用していて、たまたま低価格の外国産の肉にハラール商品を見つけたという。また、回答者のうちの技能実習生の 4 人は、特にハラール食品を求めているわけではなく、表 2 の Toko Paktua Desune がインドネシアの商品を主に扱っているため利用していると答えた。彼らは日本滞在年数がまだ短く、日本のお菓子も食べるが日本の味にまだ馴染んでいないためインドネシアの食べ物が懐かしくよく購入するという。

Toko Paktua Desune の人気の理由は、インドネシアの商品を扱っているほかに、合計 3500 円以上で買い物をすると送料無料になるからだという（他の店は 5 千～1 万円購入で送

料無料)。さらに、後払い（給料日のあとで支払い可能、または注文品が届いてから1ヶ月以内の支払い）などで支払い方法が柔軟であるという。このように、ハラール商品を含むインドネシアの食品の入手には、インターネットとりわけソーシャルネットワークの存在が大きいことが分かる。

3.2. 肉類の入手

他の項目では、ハラールを問わずどこで肉を買うかを質問した。”Di mana Anda biasanya membeli daging?” 「肉類は普段どこで購入しますか」という内容の質問である。回答者11人のうち、5人がスーパーでハラールではない普通の肉を購入すると答えた。他の6人はハラール肉類しか買わないと答えた。後者の6人は全員佐賀大学の留学生および留学生の配偶者である。彼らによると、肉類（牛肉と鶏肉）は表2にあるハラール食品オンラインショップでもオーストラリアやブラジルなどの外国産のものが購入できるが、別の入手方法で日本国産のものも購入するという。表3では、聞き取り調査で得られた日本国産肉類の入手方法の情報をまとめる。

表3 日本国産ハラール肉類の入手方法

牛肉	<p>① SMS (Saga Moslem Society) を通じて購入。SMS が国際交流会館などで注文を受け付け、まとめ買いする。バングラデシュ人の S 氏が調整し、20kg に達したら発注する。S 氏が北海道の友人に連絡し、北海道のムスリムたちが屠畜を行う。</p> <p>② Said Shop (後述)</p>
鶏肉	<p>① 自分たちで屠畜する。多久市にある養鶏場と提携し、屠畜最適の鶏のストックおよびムスリムたちのニーズに合わせて 2,3 カ月に一回行う。</p> <p>② Said Shop</p>

樋口・丹野 (2000) によると、日本国内で個人で屠殺して知人たちに肉を売る人が 80 年代から既にいたという。現在このような国産の販売をするコミュニティなどがどのくらいあるかは不明。佐賀のムスリムコミュニティの養鶏場での屠畜のきっかけは、ハラール鶏肉の大半をしめるブラジル産の鶏肉に対して疑いが生じたこと、より新鮮な肉がほしかったことなどで、国産の鶏肉を求めていたからだという。佐賀市に人口が多いバングラデシュの代表 (M 氏、現在バングラデシュに帰国。代わりは S 氏) がインターネット検索などで、養鶏場を探し多久市の養鶏場にたどり着いた。養鶏場からのストックの連絡や佐賀ムスリムのニーズ次第で、屠畜が行われる。国際交流会館の礼拝室の掲示板や Facebook など希望者に声をかける。インドネシア人ムスリムは SMS の中心である佐賀市内だけでなく、伊万里市の人たちも時々屠畜に参加したり、参加はしないで注文だけをして届けてもらったりもしたが、地理的な問題 (“Jauh. Kasihan yang antar” 「遠い。届けに行く人が可哀想」あるいは “Nggak punya kendaraan” 「車がない」) で現在は希望者がいなくなった。

Said 氏へのインタビュー内容にもあったが、インドネシア人ムスリムだけでなく、様々な

方法で日本の国産の肉が手に入るようになってからは、その肉の柔らかさなどに満足しており、外国産の肉を食べなくなった人もいるという。

3.2.1. Said Shop について

筆者は Said Shop の経営者である日本人男性 S 氏に営業のきっかけや事業の内容などをインタビューを行った。S 氏はインドネシア人の間で Bang Said やサイドさんという呼び名で親しまれている。本稿では Said 氏と書く。

Said 氏は 7 年前会社に勤めていた際に、友人の知人の知人にインドネシアの友達がいる、その人がコンビニのものがあまり食べられず、外食もあまりできないことを見て驚いたという。その時初めてハラールについて知った。日本の美味しいものがたくさんあるのに食べられないのが残念だと思っていたという。ハラール食品の販売をはじめた本当のきっかけは 3 年前に訪れたという。店を開く前に、日本人にハラールのことを知ってもらうために福岡 Masjid An-Nur イスラム文化センターでイスラム教について習った。その際、自分自身もイスラム教に改宗すると決意した。日本に出回っているハラール商品の多くが外国産であることに気づき、日本のものも多く多くのムスリムに味わってほしいとの思いで事業をはじめたという。

Said Shop は福岡県を中心とし移動販売とオンライン販売をしている。福岡県においてモスク周辺に既に Azhar と HALLAL FOOD MARHABA の 2 店があるので、競争が激しいということもあって最も近い佐賀県にも販売しに行くことにしたという。木曜日（毎週来ていたが、2015 年 3 月より 2 週間 1 回というスケジュール）に佐賀大学国際交流会館の周辺にあるアパートビルの横で車を止め、販売活動を行っている。販売を始めた頃にインドネシア人留学生から、伊万里市と有田町にインドネシア人が多いことを聞いてそこにも 2 週間に 1 回（日曜日）出向く。佐賀には一定の顧客がいるが、SMS が鶏の屠殺を行ったばかりのときに買いに来る人が減るとい（インドネシア人顧客からの情報）。

Said Shop で扱われている商品は南アジアのスパイス類や豆、米やナン、インドネシアの冷凍食材やインスタント麺、日本製加工食品（ソーセージ、ハンバーグ、自作の鶏のから揚げなど）、肉類（牛肉、鶏肉、マトン）などである。牛肉は熊本にある食肉加工工場ゼンカイミート株式会社と協定を結び定期的に屠畜しに行く。自らイスラム法に従った処理法で屠殺する場合もあるし、知人のモロッコやパキスタンの人も屠殺する。鶏肉は、大分県と長崎県にある養鶏場と提携し、牛肉より頻繁に（ほとんど毎週）屠畜を行う。屠殺の際に自らお祈りを唱えるが、必ずイマーム同伴で行われている。牛肉の生産者であるゼンカイミートはマレーシアのハラール認証機関からハラール認証を受けているため、パッケージにハラールのマークが付いている。一方、鶏肉のほうは、ハラール認証を受けていないためマークが付いていない。

実は福岡にある Azhar もハラールマークが付いているものの、認証を受けていない肉類を販売している。Said 氏と同様、経営者の E 氏や従業員が自ら工場で屠畜するという（山口（2009）にも詳細に述べられている）。その他にハラールマークが付いていない（無論ハラール認証を受けていない）日本製醤油も売っている。

3.3. ハラール認証について

肉類に関してはハラールのものをしか買わないという 6 人にさらに質問をした。“Ada

beberapa toko halal yang menjual daging halal (hewan disembelih oleh muslim dengan cara yang sesuai dengan syariat Islam) namun tidak punya sertifikat halal. Apakah Anda mau membeli daging tersebut?” 「いくつかの店がハラール肉（イスラム教徒によってイスラム法で処理された肉）を売っていますが、その肉はハラール認証を受けていません。その肉を買いますか」

得られた回答は全て ya 「はい」であった。ある機関が出した認証より、自分たちあるいは自分たちが信頼している誰かが処理するのであれば十分だという。実行者およびやり方を問題にしているということである。また、多久市の養鶏場によく通っているインドネシア人男性二人に、養鶏場の半径 5 キロ以内に豚がいないかどうかを問題にしていないかを聞いた。規則は国によって違うし、特に気にしていないと答えた。

肉以外のほかの商品について、日本語があまり読めないけれど、FB のハラールコミュニティやスマートフォンのハラールアプリの利用、口コミ、友人の手助けなどで、日本製の食品の原材料を見て食べられるかどうかを判断して、様々な日本の食品も口にしている。

4.まとめ

佐賀牛の中東への持ち出し問題をめぐる佐賀新聞の記事を概観すると、県レベルでは、当時ハラールについてほとんどと言ってほど理解がなかったことが分かる。企業独自のハラール商品の製造という動きも始まったものの、海外でのビジネス展開およびイスラム教徒の観光客増加に備えてのものだけである。県食肉センターのハラール対応への建て替え計画およびハラール商品の製造は、一見ムスリムたちのためになる事業のように思えるが、ほとんどが県在住のムスリムの食生活事情に何も改善を与えていないことが事実である。

佐賀県にはインドネシア人を含むムスリムの人口が少ない。インドネシア人のムスリムの食生活事情からも分かるように、彼らは他の国のムスリムたちとコミュニティを作り、礼拝やハラール食・ハラール肉の入手のために日々努力している。また、彼らは必ずしもハラール認証取得の商品を求めるわけではないことも明らかである。佐賀県在住のインドネシア人ムスリムの食生活の事例は、輸出・利益志向のハラールビジネスと在日ムスリムの食生活との間にギャップがあることが指摘できる一例になるのではないかと考えられる。自治体や企業、また共に暮らす県民は、彼らの生活事情に目を向けて、ハラールを含めて彼らが営む日々の宗教関連の努力から、ビジネス展開のためにも、一つの社会の中で共に暮らすためにも何かヒントになるようなことが得られるのではないかと考える。

参考文献

- 佐賀新聞 Live 「記事検索」 <http://www.saga-s.co.jp/> (2014 年 10 月 14 日～10 月 31 日閲覧)
- 桜井啓子 (2003) 『日本のムスリム社会』ちくま新書
- 樋口直人・丹野清人 (2000) 「食文化の越境とハラール食品産業の形成：在日ムスリム移民を事例として」『徳島大学社会科学 13』
- 山口裕子 (2009) 「地方社会のムスリム食事情」『日本のインドネシア人社会』明石書店. p. 233-239.

北スラウェシ州の民話の分類

Klasifikasi Cerita Rakyat di Sulawesi Utara

内海敦子 (明星大学)

UTSUMI Atsuko (Universitas Meisei)

utsumi@lc.meisei-u.ac.jp

要旨

本論文では、インドネシア国北スラウェシ州における民話を、出版された印刷物と筆者による言語現地調査から収集したものを総合し、テーマ別、類型別に分ける。また、よく登場するモチーフの例挙げて説明する。それにより、北スラウェシ州で採集される民話の特徴を示したい。

1. 北スラウェシ州の概要

1.1 北スラウェシ州の領域

北スラウェシ州(Provinsi Sulawesi Utara)はスラウェシ島の北部の北スラウェシ半島、あるいはミナハサ半島と呼ばれている部分の東半分に対応する。西半分は 2000 年に分離し、現在ゴロンタロ州(Provinsi Gorontalo)となっている。

北スラウェシ州の人口は 2014 年現在およそ 227 万人と増加しつつあり、州都であるマナド市(Ibukota Manado)は 41 万人前後の人口をかかえる中核都市である。面積はおよそ 150 万平方キロメートルであるが、北スラウェシ半島の東半分だけではなく、フィリピンのミンダナオ島へとつながる海域に存在するサギル諸島(Kepulauan Sangir)やタラウド諸島(Kepulauan Talaud)も含まれるので、海を含めると広く広がっている。

北スラウェシ半島で採集される民話と、諸島地域で採集される民話は少し趣を異にしているが、本論文では両者の違いは論じず、両地域の民話に共通の類型やモチーフについて述べる。

1.2 北スラウェシにおける民族、言語、宗教

北スラウェシ州には全部で 11 の少数民族言語が存在するとされる (Noorduyn 1991)。いずれもオーストロネシア語族、西マラヨ・ポリネシア諸語、フィリピン語派に分類される。フィリピン語派の中のマイクロ・グループとしてはミナハサ諸語(Minahasa languages)、サギル諸語(Sangiric languages)、その他に分けられる。ミナハサ諸語に属するのは Tondano, Tontemboan, Tonsea, Tombulu, Tonsawang(Tombatu)の五つの言語で、北スラウェシ全域、特に高原の地域に広く分布している。サギル諸語に属するのは Bantik, Ratahan(Toratan), Sangir, Talaud の四つである¹。Bantik 語は北スラウェシ半島の北岸、Ratahan 語は南岸から少し山に入ったところで話されている。これらの他に Gorongalo 諸語の Ponosakan 語、Bolaang Mongondow 語がゴロンタロ州との境あたりで話されている。北スラウェシ州に居住する人々の多くは、これらの言語ごとに 'etnis'があると考えている。筆者はミナハサ諸語を話す人々からは 'suku' は Minahasa であり、'etnis'が Tondano や Tontemboan であるという発言を聞いたことがある。

¹ サギル諸語に属する言語はあともう一つ、フィリピン、ミンダナオ島の南端に分布する Sangil 語がある(Sangir と似ているが最後の子音が /l/ であることに注意されたい。この言語は、Sangir の話者が移民していった先で生まれた変種とされている(cf. Sneddon 1984))。

上記に挙げた民族語（あるいは Bahasa daerah）の多くは若者や子供が用いなくなっており、絶滅の危機に瀕している。北スラウェシの全域で若い世代が用いているのはインドネシア語のマナド方言である。マナド方言の勢力は著しく、隣のゴロンタロ州にも及んでいる。最近では広告や頻りにマナド方言が用いられている。マナド方言はインドネシア語標準変種と共通する語彙は 70%ほどでしかなく、発音も語彙も相当異なっている。マナド方言は通商用の共通語としての歴史を持ち、地域共通語として活発に用いられている。それに加えて、学校教育がインドネシア語標準変種(Bahasa Baku)でなされていることが、口語変種としてのマナド方言の使用に大きな影響を与えているだろう。簡単に述べると、インドネシア語標準変種が H 変種として教育・宗教・放送・政治の分野で用いられ書記言語として機能し、マナド方言が L 変種として日常会話の言語として機能している。民族語は書記言語ではないので、基本的に L 変種としてマナド方言と競合関係にある。本論文では上に挙げた諸語のうち、主にミナハサ諸語の民話と Bantik 語（北スラウェシ半島で話されている）の民話を中心に論じる。

北スラウェシ州は、Manado や Bitung といった港町が通商の拠点として機能し多くの外来者が来ていた。オランダの支配を受けてからは、特にオランダの影響が強い地域の一つとなり、オランダ語の語彙がマナド方言に多く借用されている²。宗教の点でも、オランダの影響が強く、基本的に Minahasa 諸語や Sangir 諸語を話す人々はプロテスタントである。イスラームを信仰する村も散在しているが、2割に満たないほどである³。Manado 市や Tomohon 市などの大きな都市には多くの移民 (transmigrasi) が存在するため、イスラームの人々も多い。Manado 市ではほぼ半数程度がイスラームである。ただし、本論文で収集した民話に関してはプロテスタントの人々から採集したものである。しかし、後述するように民話においてキリスト教の影響はほとんど見られず、自然崇拜・アニミズムの影響が多々見られる。また、キリスト教的価値観にはそぐわない近親婚が様々な民話に現れている（第 2.3.2 節を参照）。

1.3 本論文で用いる民話のデータ

本論文で用いる民話のデータのうち発行されているものは以下のとおりである。

資料① *Cerita Rakyat Dari Minahasa*, Aneke Sumarauw Pangkerego 著、Jakarta: PT Grasindo, 1993. 10 話収録。全編インドネシア語のみ。

資料② *Laporan penelitian perseorangan sastra lisan Bantik*, Hersanti Sartinem Hardjosuwito 著、Facultas Sastra: Unsrat (Universitas Sam Ratulangi), 1981. 5 話収録。Bantik 語のテキストとインドネシア語の訳が掲載されている。

資料③ *Sanstra Lisan Sangir – Talaud*, Paul Nebath 著、Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1985. 12 話収録。Sangir 諸島の話は Sangir 語で、Talaud 諸島の話は Talaud 語で載っており、それぞれインドネシア語の対訳がある。

資料④ *Cerita Rakyat Indonesia: Super Lengkap 33 Propinsi*, Daru Wijayanti 著、Yogyakarta: New Diglossia, 2010. 北スラウェシ州のものは 1 話のみ収録。インドネシア語のテキスト。

² 例えば mar (tetapi)、for (untuk)などの機能語、birman (tetangga)、kral (kalung)などの語彙がオランダ語起源である。

³ 筆者が Talaud 諸島で調査をしたところによると、近年では中部スラウェシ、南スラウェシからの移民も多く、イスラームもそれなりに住んでいるが、2世代以上前から Talaud 諸島に住み着いている人々はプロテスタントといっ
てよい。また、筆者による Bantik 語使用地域の調査によると、Bantik 語を話す 11 の村のうち、9 村がプロテスタント、2 村がイスラームであった。

この他、筆者が北スラウェシ州において Talaud 語、Banti 語、Tonsawang 語の言語調査の一環として収集した、口承で伝わっている民話の数々も考察対象とした。以下の民話の説明においては、資料①と④のインドネシア語のみによるテキストには何も記さないが、各民族語のテキストが掲載されている資料②と③については元のテキストがどの民族語であるかを記した。また、筆者が独自に採集した民話についてもどの民族語のテキストであるかを明記した。

2. 北スラウェシ州の民話によく見られる類型

本節では、北スラウェシ州の民話によく見られる現象を考察していく。この中にはインドネシアの他の地域にも共通の特徴も多いが、他の地域との比較は本論の範囲ではないので、今後の研究につなげていきたい。

なお、以下に挙げた題名の中には Sangir 語、Talaud 語、Bantik 語のものが存在するが、インドネシア語に存在しない音素は大文字や音素記号で記している。/L/は flap (はじき音、IPA では/l/)、Talaud 語あるいは Bantik 語の先行文献ではしばしば/L/の下に小さい/l/を書いた記号を用いる)、/Z/は alveolar retroflex approximant (Talaud 語の先行文献ではしばしば/l/の下に点を付けた記号を用いている)、/ʀ/は IPA 通りで声門閉鎖音を表す。これらのインドネシア語に存在しない音素は筆者が補っている。②や③の資料においては声門閉鎖音の/ʀ/は全く書かれていないし、flap と/L/は同じ“l”で書かれ、/Z/と/l/は同じ“r”で書かれている。本論においてはできるだけ原語の音素を復活させた。

また、以下では民話一つ一つに括弧付の数字を付けて記述した。一つの民話につき、独自の番号をふってある。

2.1 地名の由来と地形の説明

民話の中には地名の由来を語ったり、ある特定の地形が存在するに至った理由を説くものが多くみられる。資料①*Cerita Rakyat dari Minahasa* に収録された民話の中では以下の三つが主に地名・地形の由来を語っている。

- (1) Asal usul nama Kakaskasen
- (2) Asal usul nama Bitung
- (3) Gunung Lokon dan Gunung Kelabat

資料③*Sastra lisan Sangir-Talaud* に収録されている中で地名・地形の由来を語っているのは以下の一話である。

- (4) tonggeng napoto (Tanjung terputus)、Sangir 語による語り

地名の由来を説く話の例として、(3) Gunung Lokon dan Gunung Kelabat のあらすじを以下に挙げる。

「ロコン山とクラバット山」

(A) Gunung Lokon を追い出された Makawalang が洞穴に住み、そこで飼っていた babi hutan が体を柱にこすりつけると地震が起こり、橋が落ちたり崖が崩れたりした

(B) Gunung Kelabat/Gunung Kalawat は Lokon 山より高くなりたいと思った。そこで Kelabat 山の住人は Lokon 山に住んでいた Pinontoan と Ambilingan に Lokon 山の上の土を少し Kelabat 山に運んでいいかと訪ねて許可を得た。

(C) 土を Lokon から Kelabat に運んでいる間に、土が落ちて Gunung Kasehe, Gunung Tatawiran, Gunung Empung が Lokon 山のまわりにできた。

(D) Kelabat 山の近くでも土がこぼれて Gunung Batu Angus と Gunung Dua Sudara ができた。

(E) Lokon 山は噴火を繰り返し、小さくなった。Kelabat 山がミナハサで一番高い山になった。

人間や神が土を運んで山や島を作ったり、土を落とすことによって小さな山や島が周囲にできるというモチーフはインドネシアのいたるところで見られ、インドの神話の影響をうけている可能性がある⁴。地形の由来を語りつつ、地名を子供たちに伝えて覚えさせる機能を持つ民話である。他の類似の民話も、子供たちへの教育的な効果があったものと考えられる。次の 2.2 節に挙げた歴史を物語る民話にも地名がたくさん出てくる。

2.2 歴史を語る形態をとる民話

北スラウェシ州においては、「古い歴史に関する伝承」あるいは「伝説」と、「民話・昔話」の違いが顕著ではない。実際にあった歴史のように語られていても、地域の住民は民話と区別していない。民話の収集にあたった人々も明確な区別はしていないようである。例えば、資料③*Sastra lisan Sangir-Talau*d においては、*legende* としてカテゴライズしている全 5 話のうち、実際に歴史的な語りになっているものは以下の 2 話である。

(5) *bekeng datu i raloro* (Cerita Raja Dalero)、Sangir 語による語り

上記の話にはサギル諸島の昔の権力者の名前や戦いが記され、サギル諸島の地名が多く登場する。

(6) *bekeng i sire tellu wawahani su dagho* (Cerita tiga orang pemberani dari Dagho)、Sangir 語による語り

それ以外の 3 話は民話や昔話とした方がよいものである。以下に題名と概略を示す。

(7) *batti?u anna tawe mangihingngu timmade* (Karena anak tidak mendengar orang tua)、Talau d 語による語り

親の言うことを聴かなかったこどもの話。日本の「姥捨て山」などに見られる老人の知恵をモチーフとしている。

(8) *bekeng ampuang humotonge* (Cerita ampung pertama)、Sangir 語による語り

巨人と人間の話。

上記に加えて第 2.1 節の(4)で挙げた以下の民話が含まれている。

(4) *tonngeng napoto* (Tanjung terputus)、Sangir 語による語り

ある地形が兄妹の婚姻によることを語ったもの。

上記の三つは歴史的な事象を語る形にはなっていないが、*legende* にカテゴライズされている。(4)の *tonngeng napoto* に関しては、最後の部分で地形の由来を語る形になっているが、主要な話題は兄と妹の婚姻である。

このような例を見ると、地域の人々の認識として、「歴史」と「民話・昔話」の区別が明確にされているとは思われない。

資料① *Cerita Rakyat Dari Minahasa* においては、以下の話が Bantik の人々の由来に関するものだが、

⁴ 森山幹弘、2014 年インドネシア学会（於神田外国語大学）でのコメント。

どちらかというとなら民話のような語りになっている。

(9) *i-toada bo i-Lumimu?utu* (Cerita Toar dan Lumimuut)、Bantik 語による語り

Toada と Lumimuutu の兄妹の婚姻に関する話。

その他、筆者が採集した中で歴史的な事象を語った形になっているのは以下のとおりである。

(10) *batti? u soa n lirung* (Cerita sejarah Lirung)、Talaud 語による語り、2009 年採録

タラウド諸島、サリバブ島の中心都市リルン市の由来の説明となっているが、男女の関係が主軸に据えられている。

2.3 汎アジア的類型

この節ではアジアに広く類話が見られるものを挙げていく。

2.3.1 天人女房・白鳥乙女伝説

北スラウェシ州全域に見られる民話として、「天人女房」あるいは「白鳥乙女」のモチーフが登場するものがある⁵。これは天界から来た乙女、白い鳩、妖精などが水浴びをしているところに、男が一つの衣や翼を隠してしまい、その男と一人の乙女が結婚するという話である。この話の多くは子供が生まれたあと、乙女が隠されていた衣や翼を発見し天界に帰ってしまう。ここで終わる話もあるが、子供を連れて男が乙女を探しに行き、困難を解決して一緒に暮らすようになる、という部分がついているものもある。日本の「天女の羽衣伝説」もこの類話の一つである。

(11) *Mamanua dan Lumalundung*、資料①*Cerita Rakyat Dari Minahasa* 採録

水浴び場に白い鳩が降りてきて 9 人の乙女になった。見ていた男(Mamanua)がそのうち一つの翼を隠すと一番年若の乙女(Lumalundung)が帰れなくなり、男と結婚する。天界に帰った乙女を追って男と子供が天界を冒険する。

(12) *aLamona n taumata n taLodda* (Manusia Pertama di Kepulauan Talaud)、資料③*Sanstra Lisan Sangir – Talaud* 採録、Talaud 語による語り

人類最初の男は最初はカニのような形をしていたが、次第に人間の形に変化した。水浴びに来ていた妖精の一人の衣を隠し、その妖精と結婚する。その妖精は実は昼間は鳥の形をしていた。

(13) *biou ni kasimbaha?* (Cerita tentang Kasimbaha)、2007 年筆者採録、Bantik 語による語り

水浴び場に虹が差し込んで、天界より乙女たちが水浴びをしにやってくる。彼らの衣のうち一つを隠した男はその持ち主の乙女と結婚し、やがて天界に帰った乙女をおいかけて天界に赴く。

上記の民話はいずれも乙女と男の間に子供が生まれる設定になっており、天界に去った乙女を追いかけて男が子供を連れて追いかけて、難題を解決することによって晴れて正式な夫婦と認められるという筋になっている。

2.3.2 近親婚と民族の祖

民族の始まりが近親婚と関連付けられている語りを持つ民話が散見される。組み合わせとしては、母と息子、兄と妹、父と娘が挙げられる。ただし、日本や沖縄の神話にみられるように、洪水などの自然災害の後、生き残った兄と妹が結婚して民族の祖となる、という筋ではない。反対に、近親

⁵ AT (Aarne-Thompson による民話インデックス、Aarne and Thompson 1964)では 465, 413。IT (日本昔話インデックス、稲田 1988)では 221。

婚が神の怒りにふれ、雷や稲妻、地形の変化などの自然災害が起きるという筋になっている。

第 2.2 節でも触れた(9)の話は母と息子の結婚の話である。(14)に挙げたように Bantik 語による語りが資料②にも含まれている。両者のあらすじは異なる部分もあるが近親婚のモチーフや主要な人文の名は共通している。

(9) Toar dan Lumimuut、資料① *Cerita Rakyat Dari Minahasa* 採録

(14) i toada bo i Lumimu?utu 資料② *Laporan penelitian perseorangan sastra lisan Bantik* 採録、Bantik 語による語り

資料②採録の下記(15)は兄と妹の婚姻に関する話になっている。

(15) Bararogodo dan Uheitinenden、② *Laporan penelitian perseorangan sastra lisan Bantik* 採録、Bantik 語による語り

また、第 2.1 節と第 2.2 節で触れた下の民話にも兄と妹の近親婚に至る経過が詳しく述べられている。

(4) tonggeng napoto (Tanjung terputus)、Sangir 語による語り

父と娘の婚姻に関する話は第 2.3.1 節で触れた、以下に再掲する(12)に見られる。(12)は白鳥乙女の類話であるが、最後の部分は、白鳥乙女と人間の男の間にできた卵から美少女が生まれ、その美少女が父親にあたる男と結婚をする話になっている。

(12) aLamona n taumata n taLodda (Manusia Pertama di Kepulauan Talaud)、資料③ *Sanstra Lisan Sangir – Talaud* 採録、Talaud 語による語り

2.3.3 穀物盗み伝説

日本をはじめ、多くのアジア諸国に広がっている穀物盗み伝説⁶も北スラウェシ州にみられる。参考に挙げた文献の中では以下の一話である。

(16) Tumiideng、① *Cerita rakyat dari Minahasa* 採録

天界の女性と結婚した人間の男が、天界で栽培されていた「米粒」を取りに行く話。

上記(16)の類話は『世界の民話』第 10 巻にも「トゥミレン⁷」としておさめられている。この民話の詳細は内海 2013 を参照されたい。

2.3.4 サルと水棲生物の争い

サルと水棲生物の争いの話は北スラウェシ州一帯に広がっている。日本では「猿蟹合戦」⁸としてよく知られているもの前半部分の食料に関する争いは必ず含まれている。資料①から④には収録されていないが、北スラウェシ半島の全域に分布するようである。

⁶ 日本昔話インデックスでは IT9 となっている。

⁷ 北スラウェシ州のみならずオーストロネシア諸語の間で、/d/音と/r/音が対応することはよく見受けられる。「トゥミレン」と Tumiideng は同じ人名としてよい (cf. 内海 2013)。

⁸ IT522A.

(17) *biou ni timpunu bo i boheng* (Cerita kura-kura dan monyet)、筆者収録 2007 年、Bantik 語による語り
サルとカメと一緒にバナナを植えたが、サルが一人で実を食べてしまったのでカメが報復をする話。

そのほか、サルとカメがバナナを争う類話は Totoli 語の地域（ゴロンタロ州）にも分布していることが確認されている⁹。

2.3.5 動物の恩返し

動物の恩返しのモチーフは多くの話で現れるが、本論文が対象とする資料の中ではワニの恩返しを語ったものがある。以下の(18)と(19)はほぼ同じ話である。

(18) *Perjanjian dengan Buaya*, 資料④*Cerita Rakyat Indonesia: Super Lengkap 33 Propinsi* 採録

(19) *Wuwung Sewe*, 資料① *Cerita Rakyat dari Minahasa* 採録

上記の二話ともワニの背にささった釣り針を男が取ってあげたお返しにその男の子孫はワニに襲われないという確約をしてもらう話である。

その他、例えば上の 2.3.4 節で挙げた(17)（以下に再掲）には逆に、様々な動物が主人公のカメを助ける過程で恩返しを要求するモチーフが出てくる。

(17) *biou ni timpunu bo i boheng* (Cerita kura-kura dan monyet)、筆者収録 2007 年、Bantik 語による語り

2.3.6 食糧の分配と鳥の起源

食糧の分配をめぐる兄弟が争い、一方が特殊な、人間の言葉と聞き取れるような鳴き声を持つ鳥に変わるという話も北スラウェシに存在する。日本の昔話では「ホトトギスと兄弟」として知られる類型である¹⁰。以下の(20)は芋をめぐる兄弟があらそい、弟の方が ‘kokokuk（ミナハサ諸語で「私のお兄さん、kakang ku」の意味）という鳴き声の鳥に変身する話である。

(20) *Kokokuk*, 資料①*Cerita Rakyat dari Minahasa* 採録

その他、鳥の鳴き声が様々な兆候を表すという言い伝えも広く分布している(Bantik 語地域と Tonsawang 語地域の言い伝えは筆者が確認済みだが、その他ミナハサ諸語においてもよく知られている)。

2.3.7 姥捨て・親殺し

日本で「姥捨て」伝説¹¹として知られるものの類話がタラウド諸島に分布している。資料④に以下の(7)が採録されている（第 2.1 節でも言及している）。

(7) *batti?u anna tawe mangihingngu timmade* (Karena anak tidak mendengar orang tua)、資料④*Sastra lisan*

⁹ Sonja Riesberg, 私信。

¹⁰ IT (日本昔話タイプ・インデックス) 442。

¹¹ IT410A, 410B。

Sangir - Talaud 採録、Talaud 語による語り

親を殺そうと子供たちが話し合ったが、一人の子だけは親を隠して殺さなかった。そののち、敵国の王より難題を出されるが、親を殺さなかった子だけが正答を出すことができた。そのことが分かってのち、親を殺さなくなったという話。

以上、本節では北スラウェシ州によく見られる物語の類型を見た。次節ではよく見受けられる特徴について述べる。

3. 北スラウェシ州の民話によく見られる特徴

3.1 固有名詞の多用

多くの民話では主人公や準主人公に固有名詞が与えられている。それだけでなく、一度しか現れない人物にも固有名詞が与えられていることがある。例えば、地名の由来を説く上記の(3)Gunung Lokon dan Gunung Kelabat (①*Cerita Rakyat dari Minahasa* 採録)には、一度か二度しか出てこない人物すべてに名前が付けられている。上記の第 2.1 節に挙げたあらすじに出てきた Pinontoan と Ambilingan はそれぞれ二度しか話に登場しない。

これらの固有名詞にはそれぞれ民族語における意味が付与されているのかもしれないが、現在までのところ明確ではないので、今後の研究の対象としたい。

3.2 アニミズム、自然崇拝に基づくモチーフ

北スラウェシ州はプロテスタントが人口の多数派であるが、プロテスタントが広まる前は、自然界の事物を崇拝していた。その名残は民話に見られる。

3.2.1 海の神

(21) Ompung (Ompung)、③*Sanstra Lisan Sangir – Talaud* 採録、Sangir 語の語り

この民話の題名になっている Ompung というのは、海の神の名称である。海の神は一番恐れられていた理由となる逸話を述べ、その対処法として伝わっている儀式について述べている。

3.2.2 「石」あるいは「岩」

いくつかの民話においては「石」あるいは「岩」が重要なモチーフとして現れる。以下の(9)と(14)は第 2.3.2 節でも触れたが、最初の女性(Karema ないし Kadema と呼ばれている)は岩から発した汗から生まれる、あるいは岩が海が満潮のときに潮の下にかくれ再び顔を出したときに生まれる、とされている。

(9) Toar dan Lumimuut、資料① *Cerita Rakyat Dari Minahasa* 採録

(14) toada bo i Lumimu?utu 資料② *Laporan penelitian perseorangan sastra lisan Bantik* 採録、Bantik 語による語り

以下の(22)の話は願いをかなえることができる聖なる石の話である。(23)にも超自然的な力を持つ黒い石がモチーフとして現れる。

(22) Batu Madengkei、資料② *Laporan penelitian perseorangan sastra lisan Bantik* 採録、Bantik 語による

語り

願いがかなう不思議な石の話。

(23) datu kami damapoLii、資料② *Laporan penelitian perseorangan sastra lisan Bantik* 採録、Bantik 語による語り

不思議な力を持つ石で難題を解決する話。

4. まとめ

本論文では、インドネシア国北スラウェシ州から採集された民話を紹介した。

北スラウェシで採集された民話にはアジア地域に広く見られる類型やモチーフが見られる。日本に見られる民話ともよく似たものが多数ある。

インドネシアの他の地域、特に王朝が発達したジャワ島やスマトラ島の民話と比べると、インドのマハーバーラタやラーマーヤナの影響や、その他のインド神話に見られるモチーフがあまり見受けられないことが分かる。またイスラーム世界やキリスト教世界に流布する宗教色の強い逸話も見られない。イスラームやキリスト教においては禁忌となる自然崇拝や近親婚などのモチーフが散見されることも注目すべきである。

それぞれの民話に現れる一つ一つのモチーフや細かい筋などは今後紹介していきたい。

参考文献

- Aarne, Antti and Stith Thompson. 1964. *The types of the folktale*. Helsinki: FF Communications 184.
- Hardjosuwito, Hersanti Sartinem. 1981. *Laporan penelitian perseorangan sastra lisan Bantik*. Manado: Fakultas Sastra, Unsrat (Universitas Sam Ratulangi).
- 稲田浩二. 1988. 『日本昔話通観』28. 京都: 同朋舎出版.
- Nebath, Paul. 1985. *Sanstra Lisan Sangir – Talaud*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Noorduyn, J. 1991. *A critical Survey of Studies on the Languages of Sulawesi*. Leiden: KITLV Press.
- 小沢俊夫, 編訳. 1977. 『世界の民話』10, 東京: ぎょうせい
- Pangkerego, Aneke Sumarauw. 1993. *Cerita Rakyat Dari Minahasa*. Jakarta: PT Grasindo.
- Sneddon, James N. 1984. *Proto-Sangiric and the Sangiric languages*. [Pacific Linguistics Series B, No.91]. Canberra: The Australian National University.
- 内海敦子. 2013. 言語資料: 北スラウェシの民話のバンティック語テキスト「トゥミデン」及び注釈と考察. 明星大学研究紀要—人文学部—日本文化学科.
- Wijayanti, Daru. 2010. *Cerita Rakyat Indonesia: Super Lengkap 33 Propinsi*. Yogyakarta: New Diglossia.

日本インドネシア学会会則

- 第1条 本学会は「日本インドネシア学会」(Himpunan Pengkaji Indonesia Seluruh Jepang)と称する。
- 第2条 本学会はインドネシアを中心とした言語、文化、文学等に関する研究の発展および会員相互の協力を促進することを目的とする。
- 第3条 本学会は前条の目的を達成するために次の事業を行う。
- ① 機関誌の発行
 - ② 研究発表のための大会の準備
 - ③ 会員総会の開催
 - ④ 会員への連絡および協力促進
 - ⑤ その他必要な事業
- 第4条 本学会の会員は第2条の目的に賛同し、所定の会費を納めたものとする。
2. 入会の際には、5年以上会員であった者1名の推薦により、会員総会における承認を求める。
 3. 特別な理由なく3年以上にわたり、所定の会費を納めないものに関しては、本人の意思を確認の上、総会において除籍する。
- 第5条 本学会の発展に寄与し、会員総会において承認されたものを名誉会員とする。
2. 名誉会員からは会費の徴収をせず、機関誌を贈呈する。
- 第6条 本学会の会員は、大会(総会および研究発表)への参加、機関誌への投稿、機関誌の被配布の権利を有する。また、会費納入の義務を負う。
- 第7条 本学会に次の役員と委員を置く。
- ① 会長1名
 - ② 監査委員1名
 - ③ 事務局委員(総務担当1名、学会誌担当1名、会計担当1名)
2. 会長の任期は3年とし、重任をさまたげない。
 3. 監査委員および事務局委員は、会長がこれを委嘱し、会員総会において承認を経なければならぬ。
 4. 監査委員および事務局委員の任期は3年とする。
 5. 当番校は事務局と協議の上、研究発表のための大会および会員総会を開催する。
 6. 会長は、「日本インドネシア学会会長選挙規程」の定めるところにより、会員総会において選出する。
- 第8条 本学会の事務は事務局が執り行う。
2. 本学会の事務局を東京外国語大学(郵便番号183-8534 東京都府中市朝日町3-11-1)内に置く。
- 第9条 本学会会則の改正は会員総会において行う。
- 第10条 本学会の会議は会員総会とし、毎年少なくとも一回会長が招集する。
2. 会員総会は、全会員の3分の1以上の出席をもって成立し、議事は出席会員の過半数をもって決する。
 3. 総会の議事は、事務局の総務担当が執り行う。

- 第 11 条 本学会の経費は、会費、寄付金及びその他の収入をもってあてる。
2. 本学会の会計年度は、10 月に始まり翌年 9 月に終わる。
 3. 決算報告書は、会員総会に提出し、その承認を経なければならない。

附則 この会則は 1998 年 12 月 14 日より発効する。

2007 年 11 月 10 日 一部 (7 条 1, 2, 3, 4, 5 項、8 条 1, 2 項、9 条 1 項、10 条 1, 2, 3 項、11 条 1, 2, 3 項) 改正、即日施行。

2008 年 11 月 8 日 一部 (4 条 2 項、10 条 2 項) 改正、即日施行。

2008 年 11 月 8 日 一部 (2 項) 改正、3 項削除、即日施行。

会費等に関する細則 この細則は、会則第 4 条の規定のうち、会費の施行について定める。

2. 会員の会費は、年額 3000 円とする。
- 付則 この細則は 1998 年 12 月 14 日より発効する。

以上

編集後記

『インドネシア 言語と文化 *Bahasa dan Budaya: Jurnal Himpunan Pengkaji Indonesia Seluruh Jepang*』第21号をお届けします。

本誌は、2014年11月15日(土)・16日(日)の両日に神田外語大学において開催された、日本インドネシア学会第45回研究大会で発表された報告をもとに改めて投稿していただいた論稿を掲載したものです。

第45回研究大会は、以下のプログラムで開催されました。

- 第1日目 2014年11月15日(土曜日)** 場所：神田外語大学・クリスタルホール
- 12:00～12:50 受付(7号館2階クリスタルホール入口)
- 12:50～12:55 開会挨拶(舟田京子会長)
- 12:55～14:25 講演
Prof. Dr. Mahsun, M. S. (Ketua Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Republik Indonesia : インドネシア共和国教育文化省言語開発育成庁長官)
- 14:25～15:35 休憩
- 15:35～15:10 自由研究発表1
原真由子(大阪大学)
「バリ語山地方言における人称詞と呼称に見られる敬語表現」
- 15:10～15:45 自由研究発表2
エディ・プリヨノ(京都産業大学)
「2014年の総選挙で使われた頭辞語と略語についての一分析」
- 15:45～16:20 自由研究発表3
アリ・アルタディ、長南一豪(ダルマプルサダ大学)
「日本語とインドネシア語の終助詞について」
- 16:20～16:55 自由研究発表4
三宅良美(秋田大学)
“Reconsidering Discourse Particles in Colloquial Indonesian”
- 16:55～17:05 休憩
- 17:05～18:05 第45回日本インドネシア学会総会
- 第2日目 2014年11月16日(日曜日)** 場所：神田ガイド大学・クリスタルホール
- 09:15～09:30 受付開始(7号館2階クリスタルホール入口)
- 09:30～10:05 自由研究発表5
大形里美(九州国際大学)
「インドネシアにおけるイスラム新興ビジネスの動態」
- 10:05～10:40 自由研究発表6

荒木亮（首都大学東京大学院/日本学術振興会特別研究員）

「ジルブツブ(jilboobs)言説の広まりからみるイスラームのオブジェクト化」

10:40～11:15 自由研究発表 7

スリ・ブディ・レスタリ

「佐賀県におけるハラール対応の実態調査」

11:15～11:30 休憩

11:30～12:05 自由研究発表 8

内海敦子（明星大学）

「北スラウェシ州の民話の分類」

12:04～12:40 自由研究発表 9

山口裕子（岡山大学大学院社会文化科学研究科）

「ブトン島チア・チア語へのハングル導入の社会、歴史的背景と行方」

12:40 閉会挨拶 舟田京子（当番校代表）

以上

インドネシア 言語と文化

Bahasa dan Budaya: Jurnal Himpunan Pengkaji Indonesia Seluruh Jepang

第 21 号

編集者：浦野崇央（摂南大学外国語学部）

発行者：日本インドネシア学会 Himpunan Pengkaji Indonesia Seluruh Jepang

<http://indonesia-gakkai.sakura.ne.jp/wp/>

連絡先：humas@indonesia-gakkai.sakura.ne.jp

〒183-8534 東京都府中市朝日町 3-11-1

東京外国語大学 大学院総合国際学研究院 インドネシア研究室気付 青山亭

Prof. Toru Aoyama

c/o Indonesian Studies Program, Graduate School of Global Studies,

Tokyo University of Foreign Studies

3-11-1 Asahi-cho, Fuchu-shi, Tokyo 183-8534, Japan

発行日：2015年5月15日

ISSN：1882-9848
