

イスラム母系社会における子ども文化の一側面 —インドネシア・ミナンカバウの伝統的産育儀礼を中心に—

The Life-cycle Rituals of Childhood in Traditional Minangkabau Society

坂 元 一 光

Sakamoto Ikko

はじめに

小論は世界最大の母系社会として知られるインドネシア、スマトラ島のミナンカバウ社会における20世紀前後を中心とした子どもの通過儀礼と教育環境のあり方について民族誌的に再構成する試みである。筆者のこれまでの研究から、当該社会における子どもに対する意味づけあるいは価値の体系は、それぞれの社会構造や宗教的伝統を映して多様に展開する可能性を示している^(注1)。この意味においてミナンカバウ社会の母系制やイスラームの信仰体系も、親がその子供を育てる際の期待や態度に影響を与える重要な社会・文化的要因として作用していることが予想される。今回は特に1900年代前後のミナンカバウ社会を中心に、子どもの自然的成長の過程に文化的な節目を提供する通過儀礼および若干の制度的な教育環境に焦点を当てながら、イスラム母系社会における子どもを取り巻く生活文化の「伝統的」^(注2)な様態について見てゆく。

ミナンカバウ社会の実証的な研究を重ねている加藤は、ミナンカバウの社会、文化を特色づける要素として「母系制」、「イスラームの強い浸透」、「ムランタウ(merantau)という出稼ぎ慣行」の三つをあげている(加藤 1980:225、Kato 1982:11)。また Schrijvers & Postel-Coster は、同様の指摘をした上で「進歩的(kemajuan)な気質」という特色をつけ加えた(Schrijvers & Postel-Coster 1977:87-88)。これらは一般に、ミナンカバウ文化の記述と分析を試みる研究者のあいだに共有された枠組みであり、それはまた、同じくそこに埋め込まれた子どもの生活文化のあり方を特徴づける重要な社会・文化的要素にもなっていると考えられる。以下においては、これらの諸要素と伝統的な通過儀礼および学校教育制度を重ね合わせつつ、ミナンカバウの子ども文化のひとつの側面を、出産から成人までの成長過程にそって検討することにした。

今回、小論での記述の中心となるミナンカバウの通過儀礼や学校制度に関しては、主としてドイツ人民族学者マース(Alfred Maass)の記録した20世紀初頭におけるスマトラ・クァンタン地方の事例およびムハマッド・ラジャブ(Muhamad Radjab)による同じく20世紀初頭のスンプル村を舞台にした民族誌的自伝を軸に、その他のミナンカバウ人の自伝的エッセイ^(注3)や関連する論文資料など補いながら構成している。また、併述するマレーシアのヌグリ・スンビランの「伝統的」通過儀礼に関する資料は、これをミナンカバウと共通の文化的出自を有し、現在でも母系制を維持しながらマレー半島南部で独自の社会を形成する関連性の深い民族

文化として紹介している。しかし、かつてのミナンカバウの移民集団がのちのヌグリ・スンピランとしてマレー半島に定住していった歴史は、西スマトラのミナンカバウとは明らかに異なる独自の過程として見なす必要がある。ペレツの指摘にもあるように、両者の文化や社会を安易に結びつけたり同一視するような誤りは慎重に避けるべきではあるが (Peletz 1996: 332-334)、今回は、手持ちのミナンカバウの通過儀礼に関する資料を補うために、あくまでも参考的な情報としてこれを利用した。最後に、現段階での筆者の調査研究の進捗状況から、今日のミナンカバウ文化における子どもの生活様式等については、小論の延長上に位置する将来の課題としてあえて除外してあることを断っておきたい。

1、ミナンカバウの社会編成と男女の地位構造

インドネシア、スマトラ島の中部西海岸地域 (現在の西スマトラ州) を文化発祥の地とするミナンカバウは、世界でも最大の人口規模 (推定 350 万人、Kato 1982: 131) を持つ母系制社会として、これまで多くの人類学研究者の関心をあつめてきた。しかし、このミナンカバウ社会は、今日にまで受け継がれてきた母系的な出自制度ばかりでなく、父系的な色彩の濃いイスラム信仰を併存させている複雑な社会・文化状況や、さらに歴史的にインドネシアの政治、文化に直接影響を与えた多くの人材を輩出してきたという点においても注目されている。

一方、ミナンカバウが集住する西スマトラはインドネシアの他の地域と同じく、政府主導の経済開発や強力な中央集権化によって社会構造や価値体系の急激な変化が進みつつある。そうした流れを背景に、今日的なミナンカバウ研究の方向も、いわゆる「伝統的様態」ばかりではない、都市化や中央集権化を前提とするエスニシティやジェンダーの問題を扱った動的な視点が盛んに導入されているように思われる。ただ、視点や対象がどうであれ、今日的なミナンカバウ研究がこれまでの「伝統的様態」に関する記述との対比や関係性のなかで進められてきていることにはちがいない。小論で取り上げる子どもの文化に関する内容も、まさにその伝統的様態に相当するものである。以下、ミナンカバウの子ども文化の伝統を検討する前提作業として、加藤らの研究に依拠しながら、その中核的コンテクストのひとつである母系的な社会編成から見てゆくことにしたい。

〈社会編成〉

ミナンカバウの母系制はその規範を「アダット adat」(customary law) とよばれる慣習法に置き、母系出自にもとづく親族集団の編成や財産継承、族外婚規制などの慣行を現出させつつ今日に至っている。このアダットは「ナガリ」(nagari) と呼ばれる村落単位の範囲内で強い影響力を持つ社会規範である。ミナンカバウの主な居住地である西スマトラ州には 500 余りのナガリがあるとされているが、それぞれのナガリはそれぞれ独自のアダットをもって住民の生活全般にわたる行動規範となっている^(注4)。

このナガリはさまざまなレベルの母系親族から構成されている。母系親族単位のなかでも大きなものが「スク」(suku) である。スクはそれぞれ異なる名称を持っており、いわゆる人類学でいうところのクラン (clan) に相当する。もともとスクには「四分の一」の意があり、理想的にはひとつのナガリは四つのスクから成り立つといわれる。

スクの下位分節 (リネージ) は「パユン」(payung) と呼ばれ、これは「傘」を意味し、親

族組織の分節構造を象徴的に表している。原則として同じスクに属する成員同士は結婚できないが、地域（アダット）によっては例外もある。しかし、少なくとも同じパユンの成員同士の結婚は普遍的に禁じられる（kato 1982:47）。このパユンの下位分節が「パルイック」（paruik）である。パルイックは通常ひとつの伝統家屋「ルマ・ガダン」（rumah adat or rumah gadang）に共住する母系成員を指しており、共住と共有財産にもとづいた最も基本的で重要な生活単位を形成している。パルイックは「ママック・ルマ」（mamak rumah）あるいは「トゥンガネイ」（tunganai）とよばれる男性成員によって統制され、通常、パルイックの男性成員中の最年長者がこれをつとめる。

ルマガダンは長方形の大家屋で、屋根には水牛の角を模した独特の飾りがそそり立つミナンカバウ文化を象徴する建物である。2.5メートルほどの高床式の家屋の床下では鶏や、羊などの小動物が飼われていた。入り口近くは大広間になっており、居間、食堂、大きな子どもの寝室あるいは宴会、会議などのために用いられる。一方、その後ろにあたる部分は小さく分割された部屋が横並びにならんでいる。これらの部屋は既婚女性や結婚適齢期の女性のための寝室で、幼児もここに寝る。

系統関係にあるいくつかのパルイックが集まったパユンは「プンフル」（penghulu）と呼ばれる一人の男性成員のもとに統率される。パユンの代表者プンフルは、本家の最年長成員やそれぞれのパルイックの年長者が交代でこれにあたる。各々のプンフルは各ナガリの全体で認知されるが、その就任に当たって水牛を犠牲にするほどの大々的な儀式がとりおこなわれる点で、その地位の重要性が理解される。このパユンがいくつか集まって母系親族の最大単位スクが形成されるわけである。

〈スマンドの周位的地位〉

母系親族の統制はそれぞれ男性成員がこれを担当し、対外的にもそれぞれの単位の公的な代表とみなされる。パルイックのレヴェルで解決できないとき、その上位者のプンフルに助言や裁定を求める。ミナンカバウは母系出自を親族編成の基本原則とする社会であるが、母系親族集団の公的な権威および運営は、各レヴェルの母系集団の男性成員がこれを統率しているのである。このように見てくるとミナンカバウ社会の男性成員は母系親族の女性や子どもそしてその世襲財産を保護し監督する対外的な代表者としての重要な役割りを演じているように思われる。しかし、ミナンカバウの男性にはこれまで述べてきた権威的なママックとはまた別の、異親族集団の中で暮らす入り婿＝夫としての顔がある。

ミナンカバウの夫「スマンド」（sumando）は、妻とは異なるスクに属し、出自的な帰属を異にしている。特に妻問い婚が主流を占めていた頃は、夫は昼は自分のスクの田や畑で働き、夜だけ妻の部屋を訪れ、明け方には自分のルマガダンへ帰るといって生活を送っていた。スマンドは妻とその子どもに対しては、生まれて最初の水浴の儀礼、後の割礼や結婚の儀礼のときに贈り物をする以外、ほとんど何の責任もなかった。彼は自分の母親の家のために働き、病気になったり死んだりした場合、実の母親の家でその面倒をみたのである。伝統的ミナンカバウ社会における夫の地位はきわめて不安定で周位的なものであった^(注5)。

このようにミナンカバウの男は、その親族集団において大きく異なるふたつの役割の間で生きてゆく。自分の母方大家族においては、姉妹やその子供たちを監督する家長としての責任を果たし、より上位のリネージ単位においてはその公式のスポークスマンとして母系親族集団の

政治的、経済的運営にあたった。一方で、彼は妻方の大家族の婿としての義務も果たさねばならない。ただし、妻や子供に対する社会・経済的責任はごく限られたものであり、子供の通過儀礼のときの贈り物や夜を中心とした妻との夫婦生活以外、ほとんど重要な役割は果たさなかった。妻方の親族において男は「名誉ある客人」としての待遇を得るものの、その社会的な位置づけはあくまでも「外部者」としてのものであった (Tanner 1974: 146, 1985: 45, 62)。

〈女性の地位〉

このような男性の複雑で不安定な地位に対して、ミナンカバウ女性の地位は相対的に安定したものであった。娘として生まれれば原則として一生その生家を出ることなく、そこに夫を迎えながら、実の兄弟姉妹やその甥、姪たちとの親密で安定した生活が続くのである。世襲共有財産の使用権は女性の独占的な権利としてアダットにより明確に保証され母から娘へと継承される。ママックやトゥンガネイは対外的な代表者として大家族やリネージの社会・経済的側面の運営を主導することになっているが、その実際の意志決定の場面においては女性もこれに深く参画する。

ミナンカバウ社会の研究にはじめて本格的にジェンダーの視点を取り入れた N. タナーは、ミナンカバウ社会において女性が果たす重要な役割を、経済的側面、意志決定、そして母系親族の結束を高める居住パターンという三つの側面において指摘している (Tanner 1974: 143)。ミナンカバウの女性は農業労働の多くを担い、また各種の工芸品の製作にも従事する。彼女たちはこれらの農作物や手工製品を近くの市場で売りさばき現金収入を得る。

また、ミナンカバウの意志決定は、原則として男性成員の代表による公共的な討議と合意にもとづいている。しかし、土地利用、家庭運営、金銭貸借、子供の教育、市場での商売など日常の家庭運営上の決定に関しては母親がほとんどこれをおこなう。リネージの儀式運営に関する決定は、リネージハウスでの公の会議でなされる。特に議題がリネージの共有財に関係する内容を含んでいる場合、年長女性はリネージの男性成員を自分の家に招き、会議の会場を提供する。女たちは会議の場において正式の参加者ではないが、その意見は尊重される。話し合いに参加する男たちから離れて座っている女たちは、直接に話し合いの中に入ることはないが、自身の必要に応じて横から意見や要求を述べる。そして、男たちはその意見を尊重しながら話し合いを進めなければならない。このように、ミナンカバウの女たちは日常的な家事労働あるいは家庭内の意志決定を主導的に行うばかりでなく、ときにはリネージ内の公的討議にその会場を提供したり、そこで論議 (特に、リネージの共有財をめぐる経済的問題) の行方にも直接的に影響を与えているのである (Tanner 1974: 145, 1985: 48-51)。

それでは、このような母系的基盤をもつミナンカバウ社会において、子どもをめぐる通過儀礼や生活はどのように展開するのだろうか、これをもうひとつの中核的コンテクストであるイスラムの伝統も念頭に置きながら、生育の過程にそって見てゆこう。

2、ミナンカバウの伝統的産育儀礼

〈誕生以前—女兒選好の理念と現実—〉

ミナンカバウ文化においても、他の多くの社会と同じように、子供の誕生は大きな喜びと期待をもって迎えられる。ただ、そうした大人たちの喜びや期待のあり方は、それぞれの社会・文化的な文脈を映して微妙な色合いの違いや陰影を見せるものである。ミナンカバウの場合も

その例外ではない。ミナンカバウの子どもの誕生と生育にかかわる価値の体系も、その社会・文化的特性と自然的産育過程との間の相互作用の中で形成され、他の諸社会とは異なる独自の文化的色調を帯びると考えられる。

ミナンカバウの母系制は、産育をめぐる価値体系にかかわる重要な社会的特性のひとつである。ミナンカバウの女性は母系制を中核とするアダットのもと、特に、社会・経済的側面を中心として、相対的に男性よりも優位な地位を配分されている。財産や成員権に関する母系社会に特徴的な女性に対する有利な処遇は、新しく生まれてくる子供の性別に対する社会的関心の特別なあり方（例えば女兒選好）の可能性を予想させる。そこで、ミナンカバウ文化における産育儀礼の検討にはいる前に、子供の誕生を待つ社会の側の期待や態度のあり方のうち、特にその性別役割期待に関して見てゆくことにしよう。

Schrijvers & Postel-Costerによれば、ミナンカバウでは女兒の誕生は母親にとって、また家族にとってもっとも歓迎され重視される出来事である（Schrijvers & Postel-Coster 1977: 94）。なぜなら、生まれてくる女兒の数が多ければ多いほど母系出自の網の目は拡大し、それに基づく集団も強大となってゆくからである。他の多くの社会と同様、ミナンカバウ社会においても、男児、女兒を問わず子どものないことは女性にとって悲しく恥ずべきことであり、それは夫の側からの離婚の理由ともなる。結婚した女性に娘がないということは、何より彼女の血統が絶えることであり、また、実生活の上ではその老後を大きなルマガダンで孤独に過ごさねばならないことを意味していた。たとえそこに姉妹の家族が同居していたとしても、彼女たちやその家族の影響下におかれた生活を余儀なくされることになるのである（同書 84）。

このようにミナンカバウの子供に対する役割期待を規定する背景としてまず考えられるのが、母系的出自様式と女兒との強い結びつきである。ミナンカバウ社会の人々は、全員がある共通の母祖を基点に母系的に血縁をたどる集団あるいはカテゴリーに属し、その成員資格を一生にわたって保ち続ける。各人の母系的血統は、あたかも生物学的な血液型のごとく一生不変であって、結婚にあたっては変わらない。ミナンカバウの女兒は長じて母親となり、さらなる娘の出産を通して母系的親族集団の拡大と歴史的継承を実現する。ミナンカバウの社会では、理念的レヴェルにおいては、その血統や財産を継承するために家族内に常に女兒を必要としていることが理解される。

一方、血縁のような抽象的な社会編成システムに対して、ミナンカバウの母系制をより現実的な側面から支える要素として「ハルタ・プサカ」(harta pusaka) とよばれる共同世襲財産の存在がある。この共同世襲財産は、農地、家屋、養魚池、家宝などが含まれ、その使用权は母からその娘へ、さらにその娘から孫娘へと母系的に継承されてゆく。土地財産ばかりでなく家屋(ルマ・ガダン)も同様に母系的に継承される。結婚後の居住様式は妻方居住(uxorilocal)であり、したがってミナンカバウの女性は結婚後も自分の所有する家を出ることなく一生をそこで暮らすことになる。このようにミナンカバウの女兒は、将来その出自集団の共有財産を継承する役割を担っており、その母系集団の維持存続のための人的基盤を再生産する重要な役割を期待されているのである。

しかしながら、女兒の誕生に対する強い期待は、直接そのまま、男児に対する期待の弱さに結びつくものではない。両者の間の期待のありようの違いはあくまでも相対的なものとして捉えるのが妥当であろう。Schrijvers & Postel-Costerは、男児の重要な役割期待にも触れている。すなわち、息子がいない場合、リネージ集団や村の会議の中で主導的役割を果たす代弁者を欠

くこととなり、彼女の家族はそこでの影響力を失う。ミナンカバウ社会における男性の権威に関しては前述したとおりであり、自己の重要な生活基盤たる母系集団の利害を代弁する公式の代表者すなわち男性成員を欠くことの不利益は容易に予想される。さらに、息子が生まれないとスクの男子成員のために準備されたタイトル（称号）も使われないまま放置されることになるのだ。

母系社会の女兒に対する選好的態度は、共通の文化的出自を有するヌグリ・スンビラン社会（Rembau 地方）についてのペレッツの民族誌的報告のなかにも見いだすことができる（Peletz 1996:220）。また、同じく今日のヌグリ・スンビラン社会で女性の自律的地位の問題について母系制とマレー社会の近代化との関係から分析したスティーブンスも、その調査地レンブー（Rembau）において、伝統的に人々が息子よりも娘の誕生を強く待ちわびていたことを報告しており（Stivens 1996:123）、母系制と女兒選好の結びつきの事例が示されている。

一般に、ミナンカバウをはじめとする東南アジアの母系制社会における女兒は、伝統的に土地や家屋、あるいはリネージ称号の継承と結びついて相対的に男児よりも重要な役割を与えられていたと考えられる。しかし、今日の都市化、産業化などの社会変容の過程によって、例えば次のヌグリ・スンビラン社会の例において見られるように、女兒に対する伝統的な価値付けのあり方が変更を迫られていることも推測される。

ペレッツの調査の過程で得られた今日的な女兒に対する選好の理由をみると、それは単純にリネージやクランの継承を意識したものではない（ただし、娘による家屋や土地など家産の社会的継承に関して女兒選好的言及がなされることは時々ある）。その傾向はむしろ、親の老後や病気の時によく世話をし、また親族や社会関係一般に関する物心両面での義務をよく果たすのは息子より娘の方である、という経験的な確信に由来しているという。こうした住民の心理をある老人は次のように表現している。すなわち「娘は小魚の一切れしか持たないけれど、それでもそのいくばくかを親に分け与える。ところが息子は、まるまる一頭の水牛を持っていながらその味見さえもさせないものだ」（cited in Peletz 1996:220）。

また、スティーブンスの報告においても、現在ではかつての女兒選好的傾向はかげをひそめ、両性あるいは息子の方をむしろ好むようになってきているという。この背景として、マレーシア社会全体における資本主義と貨幣経済の浸透のなかで、男児には現金をもたらす存在としての新たな役割期待が、女兒には老後の面倒をみてもらうというこちらは従来からの役割期待が、ひとつとの間で支配的になってきていることが推測されている（Stivens 1996:123,201）。

誕生以前の産育関連の意味体系として、最後にミナンカバウの生殖観にも触れておきたい。ミナンカバウ社会の母系的基本構造とはうらはらに、その伝統的な生殖観には男性優位（male superiority）の論理が見いだされる。すなわち、子どもの本質的な性格や地位を決定するのはその父親の精液であるという考えである（Krier 1995:55）。クリエールによれば両親はその娘のために「良質の種」あるいは「白い血」を持った花婿を探し、また、そのような男の両親にはたびたび高額のコを支払うのである。ミナンカバウ人の地位は必ずしもそのリネージに対応しない。母親とその子どもも同じリネージアイデンティティを共有するわけではなく、もしその父親が低い地位であればたとえその母親のリネージが最初の定住者の家系であっても、その子の地位は低いものとなる。そして、このいわば「隠れた地位」は、その子どもが母方オジのリネージ称号の継承者として名前があがったときに探索されるのである（同書 70）。われわれはここにミナンカバウ文化の基層に、母系的出自観念とは相反する体系も存在することを

確認しておきたい。

〈出産〉

出産は産婦の両親の家屋でおこなわれ、女性の「ドゥクン」が産婆「ドゥクン・ビダン」(dukun bidan)としてこれをこれにとりしきる^(注6)。ドゥクンは報酬をえて病氣治療や呪術をおこなう民間呪医であり、男性と女性の両者がある。彼らはマリムのようなイスラーム指導者ではないが、敬けんなイスラム教徒として祈祷とコーランの朗唱ができることが重要な要件であった(大木 1996: 356)。出産の時、家の中にいるのは家族の女だけで、産婦の姉妹とその母が産婆を手助けする。夫は産婆を呼びに行ったりはするが、出産の間は家にいることは許されず、近所で出産が終わるまで待機する。また、出産時には家屋内の護符や装飾品を片づけ、産婦に対するそれらの影響力を排除し、また、戸や窓を開け放つことによって産を軽くする配慮をする(マース/清野訳 1943: 469-470)。

分娩は床の敷物の上に仰向けに寝かせた状態でおこなわれ、産婆は産婦の腹部を上から下へマッサージし続ける。出産が無事終わると、産婦の腹部をやわらかいタロ芋の紐で三重に巻き背中で縛る。その後、産婦はその体を水で洗われ、薬草をペースト状にしたものを布にとり腹部に湿布する。これは子宮内に残った血液を吸収する効果があると考えられている。産婦は清潔な床の上に寝かされ、両足を開いて膝を曲げて寝させられる。産婆は臍帯を切った後、水で洗った初生児を産婦の傍らに寝かせ、産婦の腹部にマッサージを付す。産婆は出産後半日は産婦につきそう。産婆は出産後二日間、一時間ほどやって来て腹部のマッサージをする、それ以降は特別なことがないかぎり来ない(同書 468-470)。

〈後産の処理〉

後産はタコノキの葉で包んで、一端に飾りをつけた袋に入れ「チアン・ツア(老柱)」(tiang tua)とよばれるその家の特定の柱(入り口の戸に向かって右から二列目、二番目)の根本に埋める。土製の壺に入れて家の屋根下につり下げることもある。後産は「スタダ・パジャル」(sudara padjar)と呼ばれ、これは子どもの兄弟の意味である(同書 315)。また、ミナンカバウの後産の処置として、倉田は生まれた子どもの性別によって「女は家の柱の下に男は遠く川に流す」(倉田 1975: 62)という慣行を紹介している。

この後、産婆は子どもの父親のところとその結婚仲人のところに行って安産を報告する。仲人が来ると初生児に対して祈祷がおこなわれ、父親とは祝いの食事をし、その後さらに祈祷をおこなう。初生児が生まれて三日後には母親は起きて軽い仕事をはじめたりする。出産後二十日間は唐辛子などの刺激物や甘味を避ける。前者は血液の温度を高め、後者は疼痛をもたらしとされている。これらの禁忌は夫に対してはなにもない(同書 468-471)。

〈ヌグリ・スンビランの出産儀礼〉

ペレッツによればヌグリスンビランの場合、出産に際して産婆が安産のための祈祷や呪文を唱えるという。さらに、産婦の腹部を巻くのは「barut」というコルセット状の着衣である。この地域で産後儀礼として重視されるのは、まず「berselai」あるいは「salaian」と呼ばれる産後の母親を焚き火で暖める儀礼である。この儀礼(習慣)は一日数時間、四十四日間にわたっておこなわれる。東南アジア全般に分布しており、マレー人のあいだでは特に重視されている。

これを行わないとその子宮は下に落ちてしまい、胃がとびだしてくる。その顔は歳とって見え骨は疼きだし生涯、寒気を感じて生きてゆかなければならないと考えられている (Peletz 1996:218)。

もう一つの重要な産後儀礼は後産の処理にかかわるものである。この儀礼は兄弟姉妹関係の社会・文化的重要性を示しており、個人の運命がその兄弟姉妹との運命に呼応することを物語っている。この儀礼 (taman termuni) においては、後産 (taman) は新しく生まれたその子の神秘的兄 (初生児が男の場合) または姉 (初生児が女の場合) とみなされている。これは胎盤が、あたかも実の兄姉のように妊娠中その胎児を保護し養っており、後産はその胎盤に由来している所から来ている (同書 219)。

出産のときの後産は産婆によって塩、ライム、タマリンドによって荒い清められ、それを美しい絹や布の袋にくるみ、60センチほどの深さの穴に埋める。この間、コーランが唱えられる。時折、この後産の袋に男の場合は鉛筆やノートが、女の子の場合には針や布片がいっしょに包み込まれる。これは将来その子どもがジェンダーに応じた技能を身につけるための呪術である。

さらにこの儀礼において、ジェンダーに規定されるもうひとつの側面が、後産を埋める場所である。生まれてたのが男の子の場合、それは家屋のベランダの下か庭に埋められる。女の子の場合には、その家屋床下に埋められる。これはヌグリスンピランにおける男女の空間的住み分けおよび空間における同性兄弟姉妹の集合性と異性兄弟姉妹間の分散性という文化的二項関係を示しているという (同書 219)。

〈命 名〉

赤ん坊は男女とも生まれて数日後に近くの川で最初の水浴をさせ、水牛を殺して祝宴を開く。このときイスラム司祭 (マリム) によってその子に名前が付けられる。親たちはそれまでにいくつかの名前の候補を用意している。このときに付けられる名前は小児名「ナマ・ケテク」(nama ketek) と呼ばれ後に結婚を期にそれは捨てられる。また、子どもが病気がちの場合この小児名はよく変更される (マース/清野訳 1943:315)。

〈割 礼〉

8歳から10歳、あるいは15歳までにミナンカバウの少年は割礼を受ける。これはイスラムの信仰の証であり、イスラム文化圏に共通する子どもに対する重要な通過儀礼である。ミナンカバウの社会システムを理解するにあたって研究者が常に直面してきたひとつの大きな課題あるいはパラドックスが、アダットとしての母系的族制と父系的イスラムの併存状況である (注7)。アダットはその母系的な族制を中核としており、アダットによる人々の行動の規定は日常生活のあらゆる側面におよんでいる。他方、ミナンカバウはインドネシアの諸民族のなかでもとりわけ熱心なイスラム教徒としても知られている。加藤の簡明な対照表でも明らかなように、母系制とイスラムは本来その理念上は両立しがたい矛盾する性格を備えている。(表1)しかし、その理念的対立関係にも関わらずミナンカバウ人の実際の意識の中では、それらは調和的に両立しているという (加藤 1980:232-233)。ミナンカバウ社会はこのパラドキシカルな状況をおよそ200年にもわたって維持してきた。歴史的にはアダットより後発のイスラーム的要素であるが、そのミナンカバウ人の生活全般への強い影響は、個人のライフサイクルと

民族の世界観が交差する通過儀礼の領域でも明らかに示されている。出産から死に至るまでのミナンカバウの人生儀礼を通観するとき、いずれの場面にもマリムやドゥクンなど豊かなイスラム信仰と知識を備える人物が登場し、これらの儀礼を司っていることが確認できるのである(注8)。

	母系制	イスラーム法
出 産 自	母 系	父 系 的
財 産 所 有	共 同 所 有	個 人 所 有 中 心
財 産 相 続	母 か ら 娘	「父から子」中心
生 活 単 位	パルイック中心	核 家 族 中 心
保 護 者	マ マ ッ ク	父 親
「近親婚」の禁止範囲	同 一 ス ク	概ね3親等内の親族
居 住 形 態	妻方母方両居制	「夫方居住」志向

表1 伝統的母系制とイスラーム法の比較
(加藤 1980:230より)

ラジャブは20世紀初頭の西スマトラ・スンプル村での自分たちの割礼の様子をいきいきと描写している。それによると、通常、割礼は学校が長期の休みに入る期間、すなわち断食月の間に行われ、その際には饗宴の「クンドリ」(祝ごとや願いごとがある時に行われる儀礼で、数人から数百人におよぶ招待客と食事を共にし、感謝ないし願いごとの祈りをあげる)が行われる。正午の礼拝の後、少年たちは水槽のなかに入れられる。包皮をふやけさせ切りやすくするためである。割礼の執行はスラウとよばれる村のイスラム塾兼礼拝所において、ドゥクンと男性の介添えによって行われる。スラウとはナガリのなか而建てられた伝統的なイスラム塾兼礼拝所であり、ミナンカバウの子供たちは子供時代のイスラム教育をここで学んだ。割礼後の少年たちは、断食期間中でも断食をする必要がなく、一日五回のお祈りも免除される。割礼を無事終えることで少年は男の仲間入りをするとともに、正式のイスラム教徒として認められるのである(ラジャブ1983:98-103、マース/清野訳 1943:388)。

〈女子の割礼〉

これに対し、女子の割礼の場合、女性のドゥクンによって生後10日目ほどの頃に行われ、陰挺を少しばかり切り取ると報告されている(マース/清野訳 1943:389)。そして、結婚前には装飾として前歯を削った(Loeb 1934:48)。女子の場合、思春期(12、3歳)になっても特別な儀礼は行われぬ。しかし、この頃より周囲の監視の目は厳しくなり、男の子と遊ぶこともできなくなる。

3、イニシエーションの諸相：スラウ生活とムランタウ

〈スラウの共同生活〉

子どもの成長過程におけるイスラム的伝統の表出は、単に一時的な儀礼の場面のみとどまるものではない。各ナガリのなかで主宰されていたイスラム塾スラウは、ミナンカバウの子ど

もたちの思春期を通じ、その身体的・精神的成長において大きな役割を果たす教育施設となっていた。

スラウにおいて子供たちに最初に課せられる重要なイスラム教育は、アラビア文字で書かれたコーランを全部読誦するようになることである。子供たちは10歳前後になると、毎夜、村のスラウに集まりコーランの朗誦を習う。コーランは声に出して読み、歌うように読まなければならない。ラジャブは12歳の時に3年かかってすべての読誦を終えている。ギアツの報告によるジャワの場合は、コーランの読誦はプサントレン（西スマトラのスラウに相当する）ではなく、そこで訓練を受けた農民の家に集まって読誦をおこなう。開始年齢は9～10歳で、スマトラの例とほぼ一致しており、「子供がコーランを読み終えるということは、親にとっては非常な喜びであり、なおかつ誇りでも名誉でもある」（ラジャブ 1983：120）。コーランの読誦法の終了時には、集団でこれを祝うセレモニーが行われる（同書 118-128）。ラジャブの場合は、同時に5人の生徒がこの課程を修了しており、親たちは相談の上で共同で牛一頭を購入して祝いに備えた。当日は、アラビアの民族衣装で盛大な行列をおこなった後、スラウで先生や村人たちを前に最後の読誦の試験をうけ、祝いの宴が開かれた。このように、スラウにおけるコーラン読誦修了の祝いは、ミナンカバウの子供にとって、その成長過程におけるひとつの重要な通過儀礼の様相を呈していると考えられる。

スラウでの少年の共同生活や後述する出稼ぎ慣行（ムランタウ）を見るとき、比較的安定したミナンカバウ女性の生活に対して、男性は相対的に周遊的で移動性が高いように思われる。男の子には子供時代にすでにある程度、生家との距離をおいた暮らしが期待されており、それはスラウを中心とした子供時代の生活によく表現されている。男の子たちは、12歳頃になると朝晩の食事の時以外はここで寝泊まりし、年長者たちからイスラム教義や社会生活をめぐる様々な話を聞いたり、同年の仲間たちとの交流を通してそれぞれの成長の糧となる広い知識や技術を身につけていった。そこに参加する男性成員にとって、それは単にイスラム的知識の習得に終わらない、共同生活による人格形成や社会的知識の獲得などの貴重な期間となっているのである。この意味で、ミナンカバウ社会における伝統的スラウは、一種の「若者宿」的な機能を果たしていたと考えられる。スラウの持つこのような一人前の準備のための教育的機能は、ギアツによるジャワのプサントレンの様子からもうかがうことができる^(注9)。ミナンカバウの男性は、すでに子供の頃から早く両親や家庭から自立するよう周囲から強く促されるのである。

〈イニシエーションの仕上げとしてのムランタウ〉

このようなミナンカバウ男子の成長過程にそった生活領域の拡大は、「ムランタウ」(merantau) と呼ばれる出稼ぎ慣行において頂点に達する。ムランタウはミナンカバウにおける出稼ぎ慣行の呼び名であり、社会・文化的に制度化された同様の出稼ぎ慣行は、東南アジアの他の民族にも見られる (Naim 1985：111)。しかし、ミナンカバウはこの出稼ぎ慣行をその文化的特色として言及されるほど積極的に行っている民族である (レグス 1984：112)。早くから自分の生家からの自立をうながされて育ったミナンカバウの少年は、次に、自分の育ったナガリからの出郷を期待される。村での基礎的な教育を終え、結婚適齢期にある若者が、いつまでも村内にとどまっていることは男の若者として恥ずべきこととされ、ややもすると結婚の機会さえ逃しかねない (ラジャブ 58-59、130-131)。ムランタウの経験は結婚の要件とし

でも重視され、いわば大人になるためのイニシエーションとしての機能も果たしているといえる (Naim 1985 : 111、ラジャブ 1983 : 68、小鳥居 1989、前田 1996 : 10)。

以上、見てきたようにミナンカバウの男児の場合、成長過程にしたがって、その主たる生活空間も外部に向かって段階的に移行する。(図1)はこの男児の成長における生活空間の移行を模式的に示したものである。ルマ・ガダンの小部屋からその広間へ、ルマ・ガダンからスラウへ、スラウを中心とした村の生活からランタウへの出稼ぎ生活へと男児の成長過程は、段階的な空間移動によって画されていく。ミナンカバウの青少年はその成長に応じ、スラウ生活、出稼ぎ体験による空間的な移動をくり返すなかで、両親や生家あるいはナガリからの段階的な自立をうながされていったのである(注10)。

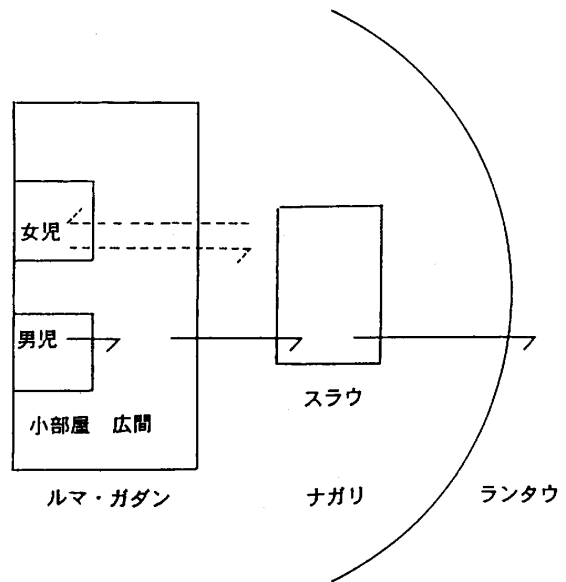


図1 子供の生活空間移動

これに対して、ミナンカバウの女性のライフサイクルは、社会的にも空間的にもルマ・ガダンやナガリを中心に展開する。母系出自とその財産の継承者として生まれたの女児は、家族に大きな喜びをもってむかえられる。女児は七才頃までは男の子となんら変わりなく、家族やナガリの大人たちとの暖かく親密な関係のなかで育つ。しかし、この年齢をすぎると、少女たちは、しだいに家族の監視のもとにおかれるようになり、その間、料理や裁縫といった家事のトレーニングをうけるようになる (Mitchell 1969 : 129)。ミナンカバウの男女の空間的隔離は、娘が初潮を迎える頃から一段と厳しくなる。娘は結婚適齢期に近づくと、あるいは結婚に際して、ルマ・ガダンのなかに自分の個室を与えられ、ここでその夫や幼児期の子どもと寝ることになる。そして中年になると女性はルマ・ガダンやその家族の日常的生活を直接運営する主体として重要な地位を占めるようになるのだ。

4、ミナンカバウ社会における近代教育制度の普及

小論の対象となっている20世紀初頭前後の子どもの産育過程を見ると、すでに学校教育はその重要な側面を構成している。子どもたちは通過儀礼や家庭における「しつけ」だけで、その内面的な成長を果たすものではない。科学的知識を体系的に供給する制度化された近代教育の機会は、すでに、この時代のミナンカバウの子どもの生育過程においてもきわめて重要な意味を持っていた (Kato 1982 : 190)。

西スマトラにおける子どもの制度的な教育環境に関してはラジャブの自伝のなかにその具体的な様子を見ることができる。舞台となっている20世紀初頭のスンプル村にはすでに西欧式の近代教育が導入されており、西欧式の学校と伝統的イスラム塾とが共存していた。ラジャブは朝の8時から午後1時まで小学校で勉強をし、夕食後は夜半(8時頃)まで父親の主宰するスラウでイスラム教育(コーランの読誦法や教義の学習など)を受けている。さらに、自伝

からは、当時、西欧式の近代教育に対する評価と伝統的なイスラム教育に対するそれとが緊張関係をもって人々の間で併存している様子もうかがわれる。一方で、マースの報告には1907年当時のシ・ジュンジュング地方の初等学校の様子が見える。これによるとシ・ジュンジュングでは、当時、オランダ政府が運営する2学級からなる5年制の初等学校があり、5～10才とみられる学童がマレー語によって読み、書き、算術を習っていた。授業料は無償で教科書やインクなども支給されており、少ないながらも女子生徒もいることが報告されている。

1826年、オランダ政府によってミナンカバウ社会にける最初の西欧（オランダ）式の学校（elementary school）がパダンに開設された。そして1856年までに、各地のナガリにはマレー語あるいは現地語による「3R」（読み、書き、算術）を教える3年制の小学校（Volksschool）が計28校建設されており、同年、ブキティンギには地元の有力者の子弟を中心にしていたが、初めての師範学校も創設された（Bahar 1993：63-65）。

20世紀の初めのオランダの国内政権においては、それまでのインドネシアに対する植民地支配をいわゆる「名譽の負債」（ファン・デフェンテル）として捉える考え方が現れており、財政援助と行政指導を通じた人道主義的な社会開発の計画がスタートしていた。このいわゆる「倫理政策」はオランダの財政支援にもとづいた農業開発援助、原住民のための保健・教育サービスを提供する植民地福祉増進政策であり、そのうち教育政策によって生み出された一群のインドネシア人指導者は、その後の独立運動や国民文化の促進に重要な役割を果たすことになった（レッグス 1984：155-195）。

子供時代のラジャブが生きた1900年代の初めには、「H I S」（Dutch Native School, Holland Inlandes School：オランダ原住民学校）と呼ばれる7年制の初等学校が導入され、これは一部の特権階級の子弟ばかりでなく一般家庭の子弟にも門戸が開かれていた。また、1910年代にはブキティンギとパダンに中学校「MULO」（Meer Uitgebreid Lager Onderwijs：中間学校）も開設され、西スマトラにおける近代教育の基盤はますます拡充されていった。こうした西洋式近代教育の急激な普及は、従来の伝統的イスラム教育にも大きな影響を与えた。すなわち、20世紀に入ってからのウラマーとイスラム教育の伝統は、内外の二方面からの重大な挑戦にさらされることとなったのである（アブドゥルラ 1985：22-24）。

そのうちの外部的挑戦は前述のオランダ東インド政府が導入した西洋式近代教育制度の拡充である。これに対して内部的挑戦とはウラマー自身の中から生まれてきたイスラム改革主義の運動およびイスラム教育改革の試みであった。1912年にアフマッド・ダフラン（Ahmad Dahlan）によってジョグジャカルタにおいてイスラム近代主義の社会活動組織「ムハマディア」が設立され、時代的な危機感を背景に生まれた宗教改革運動は、そのまま伝統的なイスラム教育改革へと発展していった。ムハマディアによって設立された新しいイスラム学校では、学級制が導入され、机と椅子、黒板を使い、宗教以外の普通教科も教えられた（西野 1990：53-62）。こうした改革運動の動きは、民衆ばかりでなくウラマーやムスリム篤志家たちの支持も得ることとなり、西洋式学校をモデルに近代化がはかられた。このムハマディアによるイスラム学校は、スマトラを含むジャワ以外のインドネシア各地に拡大していった。これらの動きに刺激されるように伝統的イスラム学校もその数を増し、さらには女子のためのイスラム学校も開設されていく（Schrijvers & Postel-Coster 1977：88、Bahar 1993：63-71）。

ミナンカバウにおける女子教育の状況は、母系制社会としての特徴を反映してか、インドネシアの他の地域に比べ進んでいたようである。Schrijvers & Postel-Coster は、1906年から

1913年にかけて西スマトラ地方における植民地政府系の学校の女子就学率が5.8%から11.25%へと急増し、この地方の女子のあいだの学校教育の普及が特に進んでいたことを指摘している。また、1907年にはブキティンギの師範学校に最初の女子生徒 (Saadhh Alim) が入学し、彼女は母系的といわれるミナンカバウ社会のアダットに反して、実際には決して男女平等とはいえない女性の地位の現状を訴える様々な知的活動の先駆者ともなった (Schrijvers & Postel-Coster 同書)。

おわりにかえて

今回、20世紀初頭あるいはその前後のミナンカバウ社会における子どもの通過儀礼や学校制度の様子を中心に、これを民族誌的に再構成する作業を試みた。限られた資料からの粗削りな素描に終始したものの、これまでミナンカバウ文化の全体的な文脈のなかに埋め込まれてきた子どもを取り巻く諸制度あるいは儀礼体系の輪郭だけでもいくらか捉え得たように思う。

いくつかの資料において、女兒の誕生に対する特別な期待の存在が散見された。これは、一見、アダットにおける母系制との関連から構造的に生み出される社会的態度のように思われる。しかしながら、親族に関連する女性中心の社会的実践は、タイからマレーシア、インドネシアにいたる地域で広範囲に見出されており (Stivens 1996: 126)、さらに、上述したヌグリ・スンピランの事例のように子どもに対する性別役割期待のあり方は、社会変動の過程によっても左右される可能性を含んでいる。ミナンカバウにおける女兒選好的傾向の理由に関して、これを母系的親族制度だけに結びつけて説明することには慎重な姿勢が必要だろう。

同様のことは、出産儀礼の中に見られるジェンダーを意識した儀礼的实践についてもいえる。例えば後産の処理に関して、資料からは子どもの性別による生家との結びつきの強弱が、後産の埋められる場所の差異に象徴的に表現されている様子がうかがわれる。しかし、このような胎児の性別による後産の取り扱いの差異が、はたしてアダットにおける母系的観念をそのまま反映するものなのか、あるいは、それはもっと広い東南アジア的な女性の位置づけのあり方を根底に持っているものなのか、他の非母系的な民族社会を視野に入れたより詳細な考察が必要と思われる。

こうしたいわば基層的な文化的枠組みと直接に関連すると思われる諸要素に対し、イスラムを背景とする諸制度は比較的明瞭にその姿を捉えることができるように思われる。割礼やコーランの読誦終了式、あるいはスラウでのイスラム学習を中心にした共同生活などは、明らかにイスラム的伝統に規定された通過儀礼あるいはイニシエーションの機会といえるだろう。そして、そこにはイスラムイデオロギーに基づく男性中心的な儀礼や生活の展開を見いだすことができる。

また、ミナンカバウ社会を特徴づけるムランタウの慣行は、イニシエーションの更なる機会を提供していた。このムランタウに関しては男性だけに限定されるものでないが、女性のムランタウについては資料不足のため残念ながらここでその詳細に触れることはできなかった。しかし、少なくともミナンカバウの男性にとって、ムランタウはスラウの場合とは異なる非イスラム的なイニシエーションの機会となっている。これを母系制における男性の不安定な地位を補完する慣行として捉えるならば (Kato 1989: 16)、むしろ母系的アダットに相互関連的な慣行として考えることができよう。さらに、子どもの成長過程において重要な役割を果たす学校

教育はイスラムやアダットを超えた西欧的・近代的要素として、20世紀初頭には地域社会においてすでにその影響力を無視し得ない制度となっていることも確認しておかなければならない。

西スマトラ地域の子どもの生活文化は、その伝統的な成長過程を通観するとき、前述してきたようなアダット、イスラム、西欧文化という三つの文化的枠組みの複雑な絡まりあいのなかに成立していたことが推測される。今回、小論ではリアルタイムで展開しつつある現代のミナンカバウ社会における子どもの周辺状況に関しては言及していない。小論で取り上げた儀礼的实践や学校制度が、現在どのような形で継承されあるいは変容しているのか、また、そのことを理解する上で、アダット、イスラム、西欧近代といった枠組みがそのまま利用しうるのかどうか、これら興味ある課題に関しては稿を改めて論ずる必要があるだろう。

(小論をまとめるに際しては長崎外国語短期大学の小鳥居伸介先生に文献等の貴重なご教示をいただいた。記して感謝いたします。)

注

注1、筆者のこれまでの子ども文化に関する研究は、韓国儒教社会、タイ仏教社会などを中心に進められている。今回のミナンカバウについての小論も、アジアの諸社会における一連の子ども文化研究の延長上に位置しており、アジア地域における代表的な宗教伝統のひとつであるイスラムを意識したテーマの選定である。イスラムが強く浸透しかつ母系的な出自制度を維持し続けているミナンカバウ社会における子どもの社会・文化的位置づけに関しては、韓国やタイといった異質な宗教文化や社会構造を持った社会との比較の中で、どのような独自性や共通性を見いだせるのかきわめて興味深いものがある。ただ、ミナンカバウの子ども文化研究への取り組みは、未だその端緒についたばかりであり、本格的な現地調査に基づく論述は今後の課題として残されている。今回の小論の内容も現代のミナンカバウ社会における子ども文化の研究を遠く視野に入れた将来的な方向性と準拠枠を探るための基礎的な作業として、比較的文献資料の利用しやすい1900年代前後のミナンカバウ社会における子どもの成長の過程を再構成することで、その伝統的な様子の理解を深めようと試みたものである。

注2、ここでの「伝統的」とは、一応、ラジャブ(1983)の自伝に見られるようにルマ・ガダンでの生活を基本にし妻訪婚が一般的であった20世紀半ばころまで(前田 1996:3)のミナンカバウ社会を想定している。一方、小論で紹介する加藤の一連の著作においては、オランダ植民地政府の政治・経済的支配がミナンカバウの中心地域である内陸高地(ダレック)にまで拡大し始めたばかりで、貨幣経済の浸透が比較的限られていた19世紀全般を「伝統的」時代の区分として想定してはいるが、加藤も述べるようにいずれの場合も「伝統的」時代を厳密に区分することは困難である(加藤 1980:225)。小論でも、恣意的な区分によってくりえない民族文化そのものの持つ連続性と生成的な性格を確認した上で、訪妻婚や妻方居住など母系社会としての諸特徴が報告され、また、より消極的な意味において筆者が現時点で個人的に利用できる資料の時代設定として、20世紀前後のミナンカバウの社会状況をもってこの語を便宜的に適用することにする。

注3、例えば(アスワブ・マハシン他 1989)所収のシティ・スリやイブラヒム・ラシッドの自伝的エッセイなど。

注4、アダットがナガリごとの多様性を持つと同じく、母系親族のカテゴリー名称も、地域によって異なる場合が多い。加藤はこの呼称の多様性と研究者の用語の混乱を指摘した上で、豊富な文献研究と

イスラム母系社会における子ども文化の一側面

フィールドワークにもとづき、これら母系親族の名称と分節構造の伝統モデルを提示している。以下の「伝統的」なミナンカバウの社会構成の記述に関しては、特に断らない限り加藤（1980、1983）、Kato（1978、1982）および倉田（1969）などを参考にしている。

注5、ミナンカバウ社会における男の周辺的な地位は、胎盤を性別により「女は家の柱の下に男は遠く川に流す」（倉田 1975：62）といった慣行における胎盤処理の仕方の違いのなかにも見いだすことができる。

注6、20世紀初頭のミナンカバウのドゥクンおよびその活動に関しては、（大木 1996：356-361）を参照せよ。また同じスマトラのアチェ社会におけるドゥクンの活動内容とそのイスラム的要素については（バイハキ 1985：40-42）に言及がある。

注7、加藤はミナンカバウ社会のふたつの規範のねじれた構造に関して、18世紀末に始まったイスラム宗教改革運動をてがかりに、アダットとイスラムの併存を可能にした枠組みの形成過程について歴史的視点から説明している。加藤によればパドリ運動（戦争）は、最初、オランダ植民地下ミナンカバウ社会の道徳的退廃と経済的困窮を背景とした穏やかな宗教改革運動として始まったが、19世紀に入りこれが急進化するなかでオランダの軍事介入をまねくことになった。結局、1837年パドリ派の西スマトラにおける最後の拠点ボンジョルの陥落によって運動は終焉をむかえ、同時に、西スマトラはスマトラ西海岸州としてオランダ領東インドのなかに行政的に組み込まれてしまう。

加藤はこのパドリ運動を単なる宗教改革運動として見るのではなく「社会的退廃・混乱のもと、既存の社会秩序を見直し、さらには社会的連帯の新しい基礎を模索するための運動」（加藤 1988：240）として捉え直すことにより、この運動のなかで新たな枠組みのもとにアダットとイスラムの不可分の関係が再編され、今日にまで引き継がれているとみなしている。ただ、加藤のこのような興味深い説明にも関わらず、母系制とイスラムを共時的文脈の中で両立・併存させているメカニズムについては未だに誰も説得的な説明を提出するには至っていない。

注8、バイハキは北スマトラ（アチェ人）の通過儀礼（人生儀礼）におけるイスラム的要素の強い浸透について指摘している（バイハキ 1985：40-42）。

注9、ジャワを中心に発達したプサントレンは、西スマトラにおけるスラウに相当するイスラム学習の伝統的施設である。C. ギアツはその著作の中でジャワのプサントレンの「青年同胞団」的特徴を指摘している（ギアツ 1969：219）。ギアツはプサントレンにおける生徒（サントリ）たちの共同生活の中に、成員間の強い兄弟意識や協力関係、先生（キヤイ）とサントリの間の明確な上下関係、男らしさや勇気の重視、自給自足的共同生活などの側面を見だし、プサントレンを「サントリ学生にとって、ただイスラムへの橋であるだけでなく、家族以外の世界へ、大人の生活一般への橋渡しの役割をつとめる」（219）と捉える。われわれはラジャブの描くミナンカバウのスラウの生活の中にもジャワのプサントレンと同様の内容を見いだすことができる。家庭から離れたスラウで仲間たちと寝食を共にしながら、イスラムの勉強やさまざまな遊びを通して少しずつ大人への道をたどる様子は、人類学や民俗学でいうところの「若者宿（yong men's house）」や「男子結社（men's society）」を彷彿とさせるものがある。

注10、今日、インドネシア国民はすべて、17歳に達すると選挙権を行使する資格を得、住民登録証（KTP）の身分証明カードを取得携行することが義務づけられている。男女の別なくこの年齢が今日の大人になるひとつの区切りとなっている（加藤：1996：92）。

参考文献

アスワブ・マハシン他編

1989 『インドネシアへの歩み—庶民が綴るインドネシア現代史—』井村文化事業社

Bahar Saafroedin (ed)

1993 *Minangkabau: west sumatra*, Yayasan Gebu Minang, Jakarta, Indonesia

バイハキ, A. K.

1985 「アチュのウラマーとマドラサ」タウフィック・アブドゥルラ編(白石さや・白石隆訳)『インドネシアのイスラム』めこん

ギアツ・クリフォード

1969 「ジャワのキヤイ Kijaji—文化的仲介者の変動する役割—」、石田雄、長井信一編『インドネシアの権力構造とイデオロギー』、アジア経済研究所、211—233頁

加藤 剛

1980 「矛と盾?—ミナンカバウ社会にみるイスラームと母系制の関係について—」『東南アジア研究』18巻2号

1996 「「インドネシア」の見方—行政空間の認識とその変容—」『東南アジア研究』34巻1号

Kato, Tsuyoshi

1982 *Matriliney and Migration :Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*, Ithaka & London, Cornell University Press

1978 Change and Continuity in Minangkabau Matrilineal System ,*Indonesia* vol. 25

清野謙次

1943 『スマトラ研究』太平洋協会

小鳥居伸介

1989 「イニシエーションとしての異文化経験に関する考察—ムランタウ慣行を事例を通して—」『九州人類学会報』第17号、74-78頁

Krier,Jennifer.

1995 Narrating Herself:Power and Gender in a Minangkabau Woman's Tale of Conflict. In *Bewitching Women, Pious Men:Gender and Body Politics in Southeast Asia*, edited by Aihwa Ong and Michael, G. Peletz, pp48-75, University of California Press.

倉田 勇

1969 「スマトラ・ミナンカバウ社会—母系社会の構成と内容について—」岸・馬淵編『インドネシアの社会構造』アジア経済研究所、294-338頁

1975 「Alam minangkabau の Pepatah-petitih」『天理大学学報』第69輯、56-74頁

レググス、J. D

1984 『インドネシア 歴史と現在』(中村光男訳) サイマル出版

Loeb,Edwin.

1934 Patrilineal and Matrilineal Organization in Sumatra, *American Anthropologist*, 36:26-56

前田俊子

1996 「インドネシア・ミナンカバウ母系社会における男の位置—ジェンダー研究への一考察—」『比較家族史研究』第10号

イスラム母系社会における子ども文化の一側面

Maila Stivens

1996 *Matriliney and Modernity :Sexual Politics and Sosial Change in Rural Malaysia* Allen & Unwin

Mitchell,I.G.

1969 The Socio Cultural Environment and Mental Disturbance: Three Minangkabau Case Histories *Indonesia* vol7:123-138

Naim, Mochtar.

1985 Implications of Merantau for Social Organization in Minangkabau, Thomas,Lynn.and Franz von Beckmann (eds) *Change and Continuity in Minangkabau : Local,Regional,and Historical Perspectives on West Sumatra*, Monographs in international Studies,Southeast Asia Series, no.71. (111-117) , Ohio University Press.

西野節男

1990 『インドネシアのイスラム教育』 勁草書房

大木 昌

1996 「病と癒しの歴史—もうひとつのインドネシア史研究を目指して—」 『東南アジア研究』 34巻2号

Peletz,G.Michael

1996 *Reason and Passion: Representations of Gender in a Malay Society*, University of California Press

ラジャブ、ムハマッド

1983 『スマトラの村の思い出』 (Radjab 1950) 加藤剛訳 めこん

Sanday,Peggy Reeves.

1990 Androcentric and Matrifocal Gender Representations in Minangkabau Ideology, In *Beyond the Second Sex:New Directions in the anthropology of Gender*, edited by Peggy Reeves Sanday and Ruth G.Goodenough,139-68, Unuversity of Pennsylvania Press.

Schrijvers,J. and E.Postel-Coster

1977 Minangkabau Women Change in a matrilineal Society, *Archipel* 13:79-103

Tanner,N.Nancy.,

1974 Matrifocality in Indonesia and Africa and Among Black Americans, In *Women, Culture, and Society*. M.Rosalid and L.Lmphere.eds. 129-156. Palo Alto

Tanner,N.Nancy.,& Thomas,L.Lynn.

1985 Rethinking Matriliney: Decision-Making and Sex Roles in Minangkabau Thomas,Lynn.and Franz von Beckmann (ed) 1985 *Change and Continuity in Minangkabau : Local, Regional, and Historical Perspectives on West Sumatra* Monographs in international Studies, Southeast Asia Series, no.71. (45-71) , Ohio University Press.

タウフィック・アブドゥルラ編 (白石さや・白石隆訳)

1985 『インドネシアのイスラム』 めこん

Thomas,Lynn.and Franz von Beckmann (ed)

1985 *Change and Continuity in Minangkabau : Local, Regional, and Historical Perspectives on West Sumatra* Monographs in international Studies,Southeast Asia Series, no.71. Athens, Ohio University Press