

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2024-07-27

後産の処理とそのディスコースをめぐるミナ ンカバウの権力とジェンダー

中島, 成久

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 社会科学編 / 法政大学教養部紀要. 社会科学編

(巻 / Volume)

105

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

21

(発行年 / Year)

1998-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004824>

後産の処理とそのディスコースをめぐる ミナンカバウの権力とジェンダー³¹

中 島 成 久

1

ミナンカバウでは出産後、「後産」として出てくる羊膜と胎盤を、あたかも一個の生命を持つ「人格」と見做し、ある生命の誕生とは、同時に生まれた別の生命の死——つまりそれが「後産」です——を前提にして初めて成り立つものであり、それゆえ後産（羊膜+胎盤）は丁重に取り扱われるべき存在であると考えられています。ミナンカバウ語で後産をウリ uriと言いますが、日本語の兄、姉に当たる親族名称を用いてカカック Kakakとも言います³²。つまり、後産と胎児の関係を、兄弟姉妹関係（正確には年長のきょうだいと年少のきょうだいという性別なしの関係）に置き換えて理解しているわけです。先に出た胎児のカカック——それが後産である——が死ぬことで、出産が完結すると考えられているのです。

ミナンカバウのような出産に伴う身体および人格に関する観念と慣行を持っているのは、インドネシア、マレーシアでは広く見られます。ミナンカバウの人々が14世紀末に移民してできたと考えられているマレーシアのネグリ・センビラン、マレーシアの南シナ海に面するトレンガヌ州のマレー人社会、マドゥラ島、スラウェシ島南端部のトラキ人などの間で、報告がなされています。

先ずマイケル・ペレッツの報告するネグリ・センビランの場合を見てみましょう。ペレッツは『理性と熱情、マレー社会におけるジェンダー表象』（1996年）と題する著書の第5章「人格と身体：理性、熱情、そして恥」の中でこの問題

キー・ワード：ミナンカバウ、後産、ムランタウ、ディスコース、権力、ジェンダー

を展開しています⁽³⁾。

分娩後の儀礼で最も重要なものの一つが、「後産を埋葬（あるいは植える）」（taman temuni）儀礼である。（後産で結びつく）きょうだいというセットの中での個人の背景と、そして個人の運命はそのきょうだいの運命と結びつく度に注目することによって、この儀礼はきょうだい関係の社会的文化的重要性に脚光をあびせる。後産（temuni）は胎盤から生まれたので、新生児の神秘的な「年長のきょうだい」とされる。胎盤は子宮の中で胎児を育て保護するが、それはちょうど兄／姉がその年少の弟なり妹を保護し育てるのと同じような関係にある、とされるからである。

後産を清潔に保つために、産婆さんは後産を塩、ライム、タマリンド、それに水できれいに洗い、その後約2フィートの深さに掘った穴に埋める。穴に後産を埋める前に産婆さんは、後産を絹か他の繊細な布に包み、その間コーランの一節が唱和される。後産は男の子の場合、鉛筆やノートと一緒に埋葬されることもあり、女の子の場合には針、布などが埋葬されることもある。これは子供が大きくなってからそのジェンダーに応じた技術を獲得するよという配慮からなされる。他のジェンダー化された行為では、後産が埋められる穴の位置である。男の子の場合、穴はベランダの下か庭に埋められる。女の子の場合には、穴は家の中の床下に埋められる。この慣行は、女性と内部性、男性と外部性という文化的に規定された観念を強化する。

このように後産を処理しないと新生児に恐ろしいことが起こると考えられている。同じことは、埋葬した穴の上に火を灯し、それを44日間燃やし続けることを怠った場合でも同様である。この44日間という期間は母親と新生児が最も厳しいタブーの科せられる期間である。

もし子供が病院で生まれると後産の適切な処理は、不可能ではないが困難になる。この主な理由は医師や病院の雇用者が後産を「いらぬもの」「ゴミ」と考えて、ごみ箱にほおってしまうからである。だから村人は後産を捨てないよう医師に依頼し、正規の埋葬法をするよう持ち帰る準備をしなければならない。

マレー半島の南シナ海に面するトレンガヌ州のマレー人社会を調査したキャロル・レーダーマンは、『妻と助産婦：農村マレーシアにおける子供の出産と栄養』（1983年）と題するマレー農民の出産慣行に関する詳細な研究で、次のように述べています⁽⁴⁾。

新生児が生まれてから産婆さんは赤ちゃんを自分の背中に乗せ、包んだ新聞紙に入れた布にくるんだ。産婆さんは母親の腹をマッサージし後産の出るのを促した。臍の緒が長く伸びだしたので、産婆さんは優しく引きだし、自分の手にそれを巻いた。胎盤が出たあと産婆さんは新聞紙に包み、もう一度関心を新生児の方に向けた。彼女は新生児の体をヤシ油でこすり、胎脂を取り除いた。彼女があとで言ったことだが、胎脂が分厚くついているのは、その夫婦が妊娠の最後期に性交を行なった確かな証拠だというのである。彼女によるとそうした性交は胎児にとって非常に危険だという。彼女は白い胎脂は精液の集まったものだと信じている⁽⁶⁾。

産婆さんは臍の緒を白い布袋に包まれた熱した灰でこすった。臍の緒は触ると冷たいので、切られる前に熱せられなければならない。彼女は臍の緒の下に一握りのターメリック（ウコン）を置き、臍の緒を3カ所結び、鋭い竹のナイフで切った。そしてまだ胎盤についている臍の緒を新生児の顔に付けた。それから産婆さんは新生児を石鹸と温水で水浴させた。彼女は子供の頭を冷たい水で洗った。というのは頭は他の身体部よりも当然暑いと考えられているからである。もし頭が暑すぎると病気になったり、気が触れたりするのだという。

子供が床のマットの上に休むために置かれると、産婆さんは後産の埋葬に取り掛かる。産婆さんは後産を、ライムを搾った水できれいに洗う。その後白い布が敷かれ、半分に割られたヤシ殻の中に入れられる。塩、タマリンド（チョウセンモダマ）、吸水性のある綿と白い布片がさらに置かれる。産婆さんが布の端を縛ると、「死体」は埋葬の準備が整う。その後2時間以内ぐらいに子供の父親が、死者を悼む人をお供にして、後産を若いヤシの木の許に埋めなければならない。塩とタマリンドは防腐剤であり、（後産の）墓守である。白い布と綿は後産がなかば人間であるということの象徴である。マレー人は大人の死体を埋めるとき、体の開口部と顔を覆うため綿を用いる。後産が白い布で巻かれる前に、後産全体を綿で覆う。後産は新生児の年長のきょうだいとして真正な埋葬を受ける。臍の緒は後産と一緒に埋められることはなく、将来必要となきのためにとっておく。臍の緒が乾いたあと、粉に引かれ、水を加えて子供の眼病の薬として用いられる。人々の中には、粉々にした臍の緒を他の年長のきょうだいの食事に入れ、そうすることで家族の軋轢が少なくなると信じている者もいるとのことだが、成功した例を知らないという。

後産を真の人格を持つものとして埋葬するもう一つの理由が、マレー人がハ

ントゥという恐れる幽霊の存在であります。

新生児と子供を出産したばかりの母親は霊の攻撃を受けやすい。特にハントゥ・ムロヤン Hantu Meroyan は後産や出産時の血、羊水などから生まれる幽霊である。こうした出産に付随して起きる生成物と、生まれた子供の満たされていないきょうだいは、産褥期の不満をその子供と母親にぶちまけ、子供が生まれたあとその人生の「危機」において「きょうだい」の病気や不幸が増えるようにする。分娩後はこの霊はハントゥ・ムロヤンと呼ばれることはない。それは治療儀礼の際に、両親の不公平な財産分割への不満を漏らすシャーマンの口を通して現れる。人間（となった）きょうだいは両親の愛と財産を受け、後産は半分に切られたヤシ殻と布一片で満足しなければならない。胎盤は子供の和解しがたい敵ではない。子供がはっきりとした刺激なしに笑ったり、ごろごろと喉を鳴らしたりしたときは、彼の兄／姉（後産）が彼をからかっているのである⁶⁾。

ロイ・ジョルダンは『マドゥラ島の民俗医療』（1985年）という著書の中で、マドゥラ島における後産と霊的な存在との関係について述べていますが、マドゥラ島で後産自身をいかに処理するかについては全く触れていません。彼によれば後産は、胎盤、臍の緒、羊膜、血塊から構成されており、それは人間の目に見えない4つの霊的な存在と対応している。それらは「子供と一緒に産み落とされたきょうだい」である。肉体も持つ人間は粗雑 kasar であるが、このきょうだいたちは洗練された存在である *erron/bangsa alos*⁷⁾。

彼はその霊的なきょうだいが年長と認識されているのか、年少なのか区別していません。

ディナー・ベルヒンクは、「生殖と生産におけるトラキ女性のジェンダー」（1987年）と題する論文において、次のように述べています。彼女の報告する事例の多くは他の事例とほぼ共通しているが、前出したレーダーマンの報告した事例で、胎盤を「年少のきょうだいと見做している」と述べているのは間違いです。また、トラキ社会で胎盤が年少か年長かどうかを彼女は明言していません。

トラキでは、胎盤を洗い、サゴヤシの皮に臍の緒とともに包まれる。その包は川に投げ捨てられるか、サゴの木に掛けられるか、ヤシの実と一緒に埋められるか、いずれかの処置を受ける。水、サゴ、それにヤシの実は「冷たい」ものと信じられており、女性の本質と結び付けられる。男の子の胎盤は、男の親

族によって運ばれ、女の子の胎盤は女性の親族によって運ばれることが胎盤の処理における唯一の違いである⁽⁸⁾。

しかし、ミナンカバウでは、後産の処理をめぐる慣行にヴァリエーションが大きく、また多くの場合、男女によってその処理法が異なっており、人によってその根拠づけのディスコースがまた大きく違っていることが特筆されます。

後産の埋葬にジェンダー差が現れるということは、ネグリ・センビランでも見られます。レーダーマンはその事実を報告していないし、ベルヒンクは後産を処理する人が子供の性差に応じて異なるという事実を指摘しているだけです。ペレッツによると、男性の後産には鉛筆やノートが添えられ、女性の後産には針や布が添えられる。あるいは、女性の後産は家の内部に埋葬され、男性の後産は家の外に埋葬されると、されています。ペレッツは、この理由として、ネグリ・センビランにおけるジェンダー観に根拠を求めています。女性は内部と結びつき男性は外部と結びつく、という以上の説明はしていません。

だが、後産の処理——その多くの場合には「埋葬」という形式をとります——におけるジェンダー差を説明するミナンカバウの人々の論理とそのヴァリエーションの多様さをめぐるディスコースをつきめてゆくと、ミナンカバウの近現代史が色濃く反映されているという事実を、私は特に協調しておきたい。

つまり、ジェンダーというものは歴史的に、また社会の権力関係の中で、あるいはグラムシのいうヘゲモニー関係の中で形成されるということ、「後産の処理をめぐるミナンカバウの慣行」は語っている、ということです。ミナンカバウにおける後産の処理をめぐるジェンダーの問題とは、その慣行とそれを説明する人々のディスコースの問題であること、あるいはそのディスコースを正当化する権力関係の問題——そこには社会構造のみならず、経済関係も大いに関係してきます——であることを私は強調したいと思います⁽⁹⁾。

2

この小論で報告するのは、私が1995年5月から11月まで調査した西スマトラ州の内陸高地 Darek の中心都市ブキティンギ Bukittinggi 周辺の二つの農村での事例が主になっています⁽¹⁰⁾。一つはムラピ山麓の村、アンパット・アンカット・チャンドゥン Empat Angkat Candung 郡のバトゥ・タバ Batu Taba 村（海拔900～1,000メートル）であり、もう一つはブキティンギから

北北西に車で30分の距離にあるティラタンカマン郡にあるナガリ・コト・タンガー Koto Tengah のなかの二つの行政村（デサ）である（海拔700メートル）。

インドネシアの地方行政組織は、1979年の法律第5号（いわゆる村落法）によって、ジャワの村落組織をモデルにしたものにすべて改正されました。それ以前だとミナンカバウ母系制を組織上保障していたナガリが⁽¹¹⁾、いくつかの行政村（デサ）に分断され、デサには村長 Kepala Desa が置かれるようになったのです。この影響については加藤剛教授の論文に詳しいが、要するにスクバンサ（民族集団）としてのミナンカバウの自律性を保障していた中核組織であるナガリが、インドネシア中央政府に都合のいい行政組織へと変えられたのです⁽¹²⁾。1979年以來いくつかの制度的な手直しを経て、バトゥ・タバは、1994年に旧ナガリが一つのデサとして統合されました⁽¹³⁾。だがコト・タンガーは以前としていくつかのデサに分割されたままです⁽¹⁴⁾。

後産の処理をめぐる問題では私の勉強不足から、ミナンカバウの他の地域の同種の事例がまだよく分かっていません。ですから、この二つのナガリでの事例がどの程度ミナンカバウ全般を代表する事例として一般化できるかどうか自信はありませんが、そうした広域の比較に基づく分析は後日の課題としておきます。

また都市部ではこの慣行は忘れられつつあります。州都パダン辺りだけではなく、ブキティンギなどの都市部の病院で出産した場合には、ある日生まれた子供の後産を、まとめて病院の敷地に埋めるそうです。ですから後産を「ゴミ」として放棄するということではなくても、都市在住の一般のミナンカバウ人にはその慣行が従来持っていた意味が次第に忘れられつつあるのが実状です。もちろん後産を病院から持ち帰ることは可能でしょうが、都市部では狭い敷地に埋葬することも現実的には困難だと思います。

さて、私が調査した農村の事例から、後産の処理をめぐる慣行とそれを根拠付けるディスコースでは、近隣世帯の間でもその変異が大きく、簡単にそのモデルを示すことはできない、ということを書きましたが、人によっては隣りの家で行なわれている慣行を、「それは間違いだ」と否定する者さえいました。そうした差異を一つのモデルに強引に収斂するのではなく、細かく検討することによって、ミナンカバウ社会が抱えている、ジェンダー、権力、ヘゲモニー関係が浮き彫りにされてくると私には思われます。

一般的にミナンカバウでも、出産後切り取られた臍の緒 Tali Pusat は、大事にしまわれ、子供が熱を出したときなどに、臍の緒をお湯につけ、そのお湯で子供を沐浴させます。あるインフォーマントは、「しまっておいた臍の緒をお湯につけ、子供に飲ませる」と私に言いましたが、別のインフォーマントは、「そんなことはない」と否定しました。私もそうだと思いますが、キャロル・レーダーマンが、「粉々にした臍の緒をお湯につけ子供の眼病薬に用いる」と報告していますので、あながち間違いではなさそうです。いずれにせよ、臍の緒をしまっておくという慣行はまだ残っていますが、それを一種の薬として用いるということはすでに「迷信」とみなされていて、そうしたことを実行するという人は私の知るかぎり皆無でした。

後産が出た後、「一方は死に、他方は生き残る」とミナンカバウの人々は言います。死んだ方がカカック（年長のきょうだい／性別なし）ですが、生き残った方（新生児）をアディック Adik（年少のきょうだい／性別なし）と呼ぶことはありません。「死んだカカックを、あたかも死者を葬るように葬らないとならない」。こうした認識はミナンカバウの人々に強烈に残っています。

ブキティンギ周辺の私の調査地の村むらでは、あたかも死者を弔うように、「後産をきれいに水で洗い、白い布、あるいはバナナの葉で包み、（場合によっては塩をまぶし）、埋葬する」と多くの人々が発言しました⁽¹⁵⁾。

だが現実にはプラスチックの袋に入れて、そのまま埋めることもあります。こうした人は後産をきれいに洗うということもしないようです。けれども、そうした行為は「カカックを大事にしているとは思えない」と非難されることもあります。村人の中には、プラスチック・バッグは、後産を運ぶための袋として用いるのであって、「穴には入れない」と主張する者もいました。

1996年補足調査に訪れたとき、95年結婚したVIIナガラバラットの村長の娘に子供が生まれていたことが分かりました。「ブスケスマス」⁽¹⁶⁾の助産婦さんの許で生まれた子供のカカックを、娘の父親（つまり村長）らがプラスチック・バッグに入れて持ち帰り、屋敷の一角に埋めたのです。私がそのことに対して、「プラスチックは半永久的に残り、掘り返したとき出てくる」と述べたら、「そりゃ困った」と浮かめ顔をしていたところを見ると、プラスチックに入れて、最寄りのブスケスマスから運んできやすいという便利さだけを考えて、半永久的に残るというマイナス面にはまったく考えが及んでいなかったと思われました⁽¹⁷⁾。

あるいは、バトゥ・タバでも、コト・タンガーでも、「ブリオ（素焼きの土鍋）に入れて埋葬するのが正しい」と断言する者も少なからずいました。だがこれにも反論があり、「ブリオだとやはり後で掘り返したとき残片が残っているでよくない」といって嫌う者もいました。

さらに、「ブリキ缶などに入れ、それを川に捨ててもいい」と言っていて、これまで検討してきた「後産を死者として理解し、死者を埋葬するように取り扱う」という後産の処理法と全く異なる可能性を認める人々もいました。この方法を指摘した人は現実にそれを自分がやっているというのではなく、そういうふうな後産の処理をしても構わないということでありました⁽¹⁸⁾。

埋葬における性差とはこうです。女兒の後産は、ルマーガダン（母系拡大家族の住む高床の家）や屋敷の中心部に近い所に埋め、男児の後産はそれよりもより遠い所に埋める、ということがその原則です。つまり、女兒の後産は、屋敷の近い所／ルマーガダンの入り口の登り梯子 *tangga* の下／ルマーガダンを支える支柱（トンガック・トゥオ／ティアン・ウタマ）の基部、に埋める。これに対して男児の後産は、屋敷の遠い所／入り口の登り梯子 *tangga* の近く／ルマーガダンの外、に埋める。

ミナンカバウの母系原理とは、女性は先祖伝来の土地を継承するというかたちで土地と結びついています。女性の後産は母系原理の中心部に埋めるということです。これに対して男性は一般的に生まれた家を出て行くわけですから土地とは結びつかない。だから、男性の後産は女性の後産を埋めた場所よりも遠い所に埋めるということが原理として浮かび上がってきます。

その理由を人々は、ミナンカバウ母系制を支えるジェンダー観に求めている。ここで私が言うミナンカバウのジェンダー観とは、19世紀初頭のバドリ戦争以降イスラムの強い影響を受け、また19世紀中葉以降は植民地経営による貨幣経済の大きな変化を受けてきたミナンカバウ社会が発達させたジェンダー観だということです。イスラムの影響のない、また貨幣経済の影響下でない「純粋な母系社会」ミナンカバウというのは一つの仮定であり、想像の産物ではありません。植民地以前、イスラム化以前のミナンカバウ社会が一つのエスニシティとしての意識があったかどうか分かりませんが、現在のような形をとる母系制の社会であったかどうか分からないからです⁽¹⁹⁾。

我々の知るミナンカバウ社会において、女性は土地、家などのハルタ・プサカ（母系財）を継承し、女性が土地と深く結びつくことがその母系集団の繁栄

に通ずる。男性はその母系集団を出て、ムランタウ（出稼ぎ）などで活躍しないとならないので、後産の処理においても、そうした男女間の差が現れる、と説明されます。つまり、男性は生まれた土地とはあまり結びつかないし、そうであるべきだという考え方です。ここまではベレッツの主張と大きな差はありません。

3

ミナンカバウ社会の活力を特徴づけるムランタウという行為は、単純に経済的な理由でなされるものではありません。そのような視点からのムランタウの研究は多数あります⁽²⁰⁾。それによれば、19世紀末の貨幣経済の影響と20世紀になってからの人口増加によって、ミナンカバウ人男性はムランタウに出て新天地を築くようになった。また男性が経済活動の中心になると、彼は妻を連れて独立した家庭を築くようになり、その結果母系制の中に近代家族制が浸透していったとされます。

しかしムランタウとは優れてジェンダー化された行為です。一般的にムランタウに出るのは男性であり、女性は母方おじ（ママック）／父／兄／夫／同じ村の男性の知りあい／親しい男性の友人を頼って村を出ます⁽²¹⁾。

ミナンカバウの女性が単独でムランタウに出ることは極めて稀であり、学校教育を受ける目的以外に単独に村を離れるということがあれば、何か特別な事情があるか、所属の母系集団を追放されるなどの強い制裁があったと想像してもいいでしょう。ジェンダーという視点からムランタウという行為を検討することが是非必要とされています⁽²²⁾。

ミナンカバウの人々は、後産の処理法で男女差があることを、このムランタウの慣行との関連で一般的には理解しています。つまり、男性はムランタウで成功するように家／屋敷の「遠くに」埋葬し、女性は土地と結びついた母系集団を維持する責任があるのでその「近くに」埋葬する、という慣行を説明するディスコースです。たとえ埋葬法が変わっていても、それを根拠づけるディスコースは見事に一定であるように思われます。

後産の「埋葬」という処理ではなく、後産を川に流す場合でも、ムランタウという文脈の中で解釈されています。後産を川に流すということを、「ムランタウで成功するように」と積極的に評価するディスコースになります。

ただこのケースはそう単純ではなく、ムランタウに対する評価が逆転して表れてくることもあります。つまり、後産を川に流すと、「ムランタウに出て帰ってこない恐れがあるからまずい」と言って、後産を川に流しきることを嫌うのです。

後産を川に流すという処理法では、ムランタウを積極的に評価する軸に向かうディスコースと、ムランタウに出ても故郷の村に帰ってくることを強調する、つまり母系社会を保持するディスコースへと向かう軸、という両極を想定することが可能です。これをもっと普遍化すると、近現代ミナンカバウ社会を揺るがしてきた、権力、ジェンダー、ヘゲモニー、経済関係をめぐる対立軸へと繋がっていくのが分ります。

同じ傾向は、男女のジェンダー観を無視して、男児の後産を女兒と同じように埋める行為に対する評価にも現れてきます。後産を埋葬する際のジェンダー差の強調は、もしそうしないで後産を埋葬してしまった行為に対して、「その子は将来ムランタウに出ようとしなくなり、アホになる」という否定的なディスコースを生み出しています。

Ⅶナガリバラット村で聞いた話ですが、村を出ようとしなかった先妻の子供の積極性のなさを、「その子の後産を女兒と同じように埋めたからだ」と発言したある75歳の老妻の発言が印象的でありました。その老妻とその娘は「ブリオに入れて埋葬——男だったら入口の梯子よりも遠くの所、女だったら梯子の下——するのが正しい」と強調していました。だから、トゥンガック・トゥウォ（ルマーガダンを支える中央の支柱）の下などに女兒の後産を埋葬するのは、「正しくない」と否定したわけです。

ところが、性差を無視して後産を処理する方法に否定的なディスコースに対しても、全く別の解釈をされる余地があります。

コト・タンガーのⅦナガリ・ティムール・スラタン村での事例です。プキティンギの宗教裁判所 Pengadilan Agama に事務職員として勤務している20代後半の独身男性のお母さんは、注(22)で紹介した産婆さんです。この産婆さんから私は多くのことを教えてもらったわけですが、その彼が「女兒と同じように登り梯子の下に自分の後産は埋められた」と私に話してくれたわけです。ですから、すかさず私はその行為の持つ否定的な風評を彼に告げ、どうしてそのようなことが行なわれたのかを彼に尋ねました。すると彼はそうした悪い風評に全く動じる様子はなく、「それは自分をアホにするためではなく、将来自分

の母系集団に男性が責任を持つためにそうしたのだ」と、自信たっぷりに、しかも胸を張って私に答えてくれました。

この事例は、ムランタウとの関連のみでミナンカバウにおける後産の処理法を理解するのが誤りであることを明瞭に示しています。

男は村を出てムランタウで成功するだけが男として評価されるのではありません。母系集団を公的に代表するのは今でも、姉妹の男きょうだいです。女性は土地と結びつき母系集団の繁栄を図るとされていますが、男性はママック（母方おじ）として、あるいはダトゥック／ブンフルー（母系リネエッジの長）として母系集団を代表するとされています。このような母系制での権力関係を強調すると、後産の埋葬時におけるジェンダー差はナンセンスとなってきます。

ブキティンギの近郊にコトガダンという村があります。ハジ・アグス・サリム Haji Agus Salim という、インドネシア革命の英雄を生み出した村として有名ですが、ムランタウに出る人が多い村です。村の至る所に空き家が見られ、中には朽ち果てた廃屋も散見されます。ところがこの村は、銀細工の村としても有名であって、ブキティンギから多数の観光客が歩いてこの村を訪れます。銀細工をする手先の器用な男性はムランタウに出る必要はなく、村の中で自分の腕だけで、経済的に豊かな収入を得ることが出来るのです。

これはVIIナガリバラット村でも、器用な男性は、指輪の台作りをして現金収入を得ています⁽²³⁾。妻にハルタ・ブサカとして田んぼがある場合、男性の現金収入が加わると、平均的な村人の収入よりはるかに高級取りとなってしまいます。こうした男性は別にムランタウに出て、経済的な自立をはかり、それによって家族を養うという必要は全くないのです。村にいながら、母系原理を認めつつ、自分の、あるいは家族の経済的な自立を図ることが出来るし、そうした男性は、ママックとして、あるいはダトゥック／ブンフルーとして、母系社会における男性の権威、権力を発揮することが出来るわけです⁽²⁴⁾。

ですからブキティンギの宗教裁判所に勤務する男性も、職場は自分の村から通勤可能であるわけですから、ムランタウをする必要は全くなく、そうした男性たちにとって、ムランタウとの関連で後産の処理を云々する必要は全くなく、むしろムランタウと結び付けて後産の処理を解釈するディスコースの方が「おかしい、間違っている」ということになります。

ムランタウに出る場合でも、多くの者は成功して自分の村に帰ってくるこ

を願っていますが、実状はそう甘くはありません。ムランタウで社会的な上昇を図ることが叶わず成功しないまま村に帰り、農業をやっている、という者も多数います。ただ実際立派に成功して故郷に錦を飾るというケースも多数あります⁽²⁵⁾。

またたとえ、帰村しないまでも、自分の出身の村（ナガリ）と強い絆を維持するよう努めるのが普通です。多くの村において成功したプランタウ（ムランタウに出た者）にダトゥック／ブンフルーになってもらい、村にはワキル（代理）がいるということがよくあります。だからムランタウに出る、あるいは出ていった村に戻らないということが、直接村の権力関係に関わらないということには繋がりません。ムランタウという行為は経済的な理由から始まった行為ですが、それはミナカバウのジェンダー観による脚色を受け、ミナカバウ社会の権力、ヘゲモニー、経済関係のなかで、きわめて微妙な問題を引き起こしています。

例えば、ダトゥック／ブンフルーといった人々が経済的な理由でムランタウに出ていったら、どうするかという問題があります。ダトゥック／ブンフルーという身分は終身その地位にあるのが原則であり、個人の都合でその職を放り出すということはできません。しかし現実的にはダトゥックでありながら、ムランタウに出て、何年も帰村しないという例がたくさんあります。そうした場合、ダトゥックとしての責任はほとんど放棄された状態になります。まことに困った事態なのですが、背に腹は変えられないというのか、こうしたことを表向き非難することは難しいようです。ダトゥック／ブンフルーでもとにかく食わないとまらないのです。

ムランタウに出ていった女性は、彼女の姉妹の母系血縁集団（パルイック、バユンといった最小リネッジ、最大リネッジ）と強い繋がりがあり、村に留まった姉妹の継承した母系財から生産される米などの収穫物の何分のいくつかを取る権利を生きているかぎり普通保証されます。彼女が死んだら彼女の娘がその権利を継承出来るかどうかは微妙な問題です。そうした問題に解決を与えるのがダトゥック／ブンフルーの大きな責任なのです。ただ彼女が生きているかぎり、彼女の子供が出身の村に帰ると、同じカウム（パルイック、バユンの成員）のメンバーとして、「きょうだい」として遇されます。こうした意味で同じカウムとしての意識は、たとえムランタウに出て帰ってこなくても、未だに非常に強いものがあります。

4

ムランタウというのは近代経済の浸透とともにミナンカバウ社会で始まったものですが⁽²⁵⁾、こうしたムランタウに関するディスコースは、本稿で検討してきた後産の処理とそのディスコースに関する問題にも同様にみてとることができます。

つまり、ミナンカバウにおける後産の処理に関するディスコースでは、一方では近代経済、近代家族へと志向していくディスコースの軸と、他方では母系社会を維持していこうとするディスコースの軸のせめぎ合いと見る事が出来るからです。

厳密に見るとこの軸は見かけ程対立するものではなく、その間に種々の混合形態というものを見て取ることができます。例えば、ムランタウに出ても帰郷する例、あるいは帰郷しなくても故郷のナガリとの関係を緊密に維持し、成功した者はダトゥック／ブンフルーとして故郷の母系リネッジのリーダーとして活躍するし、そうした活躍の場を持たない者でも出身のナガリ同郷会などで活動し、故郷のナガリ発展のためにしきりに募金をしたりする人々が多数いるのです。

もちろん都会に住む人々がミナンカバウ中央高地ダレックで見られるような意味での母系社会を維持しているなどというのは嘘ですが、彼らの行動洋式の中に、近代家族、近代経済を志向しつつも、それに十分同化できない生活様式、価値観を見いだすことができるのです。

一応の結論として次のように整理することができます。

ミナンカバウにおける後産の処理法には、先ず後産を、生まれてきた子供のカカック（性別を無視した年長のきょうだい）と呼び、出産とは先に生まれた子供が生き、あとから生まれたカカック（後産）が死ぬことで完結するという認識が前提にされています。そして、原則として死んだカカックを丁重に弔う必要があるとし、その処理法として男女による性差のほかに、近い世帯間でも後産の処理法そのものに多くの変異とそれに関するディスコースの違いが見られるのです。

多くの場合、男女による後産の埋葬法の違いを、ミナンカバウ母系制のなか

における、ムランタウと近代経済を前提にした行為として解釈しています。ムランタウで成功するよにということ、男の後産は家／屋敷（母系財ハルタ・プサカ）の中心から遠い所に埋め、女の後産は母系集団を維持する存在として家／屋敷の中心に近い所に埋められる、という解釈です。後産を川に流す場合でも、このムランタウとの関連で解釈されています。その慣行を積極的に評価する側は、男性の場合はムランタウで成功するよに、女性は夫なりその他の男性についていき、しっかり家庭を守ってあげるよに、といったディスコースとなります。

ところが、反対にムランタウによって経済的な上昇を評価しない／あるいはその必要がない場合、あるいはムランタウの最終結果が母系原理の否定にまで進行する危険性を強調するディスコースになると、後産を川に流すと、「ムランタウに出て行って二度と帰ってこない」、といった理由を挙げて、後産を川に流すことを嫌います。この例で示されたディスコースの中にも、近代経済／近代家族軸と、母系社会維持軸が対照的に描かれていることが伺えます。

また、男女のジェンダー差を考慮しない処理法についても同様です。一般的に女性と同じよに後産を埋葬された男性は積極性がなく、ミナカバウの男性としては失格者となると考えられているのですが、これを堂々と否定する見解もあるのです。つまり、母系の原理上、男性の責任というのは母系カウムを保護し、指導するというものですから、女性と同じく、家／屋敷の中心部に近く埋められても、それは何らおかしいことではなく、むしろ誇るべきものであるとされるのです。

ミナカバウにおける後産の処理をめぐる慣行の変異の幅の大きさとそれに関するディスコースは、19世紀以来浸透してきた貨幣経済と20世紀以降人口増加のために活発になってきたムランタウによる社会経済的な変化を、ミナカバウ社会がどのように理解し、それにどのように対処してきたかということの反映です。

こうした問題に対して、インドネシアの国民国家としての成立、特に1966年以降のスハルト新体制はどのような影を落としているのであろうか。小さなレベルでは、プスケスマスの普及により、従来農村での出産をほとんど担っていた産婆（dukun beranak）さんが減少し、次第にプスケスマスで近代的な産婆学を学んだ助産婦（bidan）さんの許で出産するか、あるいは産婦人科医のいる病院で出産するという方向に農村部でも変化してきています。後産の処

理という意味で、ブスケスマスでの出産というのはまだ農村で出産できるから大して影響はないものの、病院での出産となると、後産を単純なゴミとして処理してしまわないものの、従来人々がそうした行為に意味付けてきた身体観というものは消え失せてしまう傾向にあります。

次に、ブスケスマスは、インドネシア政府の推奨する家族計画 Keluarga Berencana の末端機関であり、ブスケスマスを利用する出産が増えるということは、政府の唱導する性、家族、あるいは病気、身体などに対する知識がそれだけ村人に浸透するということを意味しています。こうした影響も後産の処理に関するディスコースに少なからず影響を与えていることでしょう。

本稿では後産の処理に関するミナンカバウの権力とジェンダーという問題に焦点を絞って論じてきたのですが、最初に引用したベレッツ、レーダーマン、ジョルダーン、ベルヒンクなどが指摘する、身体論あるいは、熱と冷という分類の問題、霊的な存在との関りなどの重要な問題は論じることはできなかつた。

それは、現時点での私の調査資料の制限からくる問題でもあるのですが、ミナンカバウという社会が母系社会でありながら、19世紀のバドリ戦争以来イスラムを深く受け入れてしまった結果でもあるような気がします。ミナンカバウのイスラム化は革命時代にさらに進行し⁽²⁷⁾、イスラムの持つ世俗主義⁽²⁸⁾、経済合理主義はミナンカバウの人々の心性に深く浸透しています。それはダレックでは未だに水稻耕作を主にする農村社会でありながら、見るべき農耕儀礼がほとんど忘れられてしまったことにも通じます。それも比較的近い過去においてであるのです。それだけイスラムの持つ合理主義が人々の生活に大きな意味をしめてきたということでしょうか。農村にあってもイスラム教育は非常に盛んで、ポンドックというイスラム塾に、正規の学校教育の終了後も子供を通わせる親が非常に多いのが実状です。

ミナンカバウの人生儀礼でも、後産の処理を除けば、イスラムの影響を受けたものがほとんどであります。私が調べた範囲では、「父親が責任を負う儀礼」としてミナンカバウの人々が見なしている、①「トゥルン・マンディ turun mandi」(生後1~3週間目に家の外へ赤子を連れてゆき、父方の女性が水浴させる。生まれた瞬間に赤子の体を洗うのであるが、それはトゥルンマンディではない)、②「ポトン・ランブット potong rambut」(トゥルン・マンディとほぼ同時に行う。頭の毛を3カ所、ウラマーに切ってもらう)、③「アキカー aqiqah」(ケカー kekah とミナンカバウ語では言う。子供の披露のためヤギ

を屠り共食する), それに ④「キタン khitan (sunat)」(割礼, 男児の場合 5~6 歳で行なうが, 女兒の場合生後 1~2 カ月目にクリトリスを 1 ミリぐらい切り落とす)などは, イスラムの人生儀礼であり, それ以外の人生儀礼はほとんど認められませんでした。

ただ, インドネシア, マレーシア社会で非常に重要な分類原理である熱 Panas / 冷 Dingin は, ミナンカバウでも断片的に観察できました。現在, 雄の水牛同士を戦わせる闘牛がミナンカバウの農村では時々行なわれます。これはバリの闘鶏が余にも賭け金がかさむので警察に禁止されてしまったことと異なり, 観光客にもおおびらに公開されています。私を案内してくれた現地人ガイドが, 自分のおばあさんが教えてくれたこととして, 「闘牛は昔, “熱い” 日⁽²⁵⁾に行なわれた」と教えてくれた言葉が印象的だった。ミナンカバウの人々が, 西暦, イスラム歴以外の独自の暦法を用いているかどうか私は知りません。恐らくないでしょう。ただ昔はそれに準じる特別な日取り法があったかもしれません。あるいは少なくとも, 熱/冷という分類原理で特別な日を決定していたことは確かであろう。そうした観点から, マレー社会に広く見られる, 出産後に産婦を「温める」儀礼がミナンカバウにもあったかどうかなどのデータが是非必要となってくる。

こうしたデータがミナンカバウでも出そろってくると, 本稿で私が論じた問題にも, 別の視点を当てることができると思います。

《注》

- (1) 本稿は, 1997 年 5 月 21 日 (水) 国立民族博物館における第 31 回「日本民族学会研究大会」で, 「胎盤の処理をめぐるミナンカバウのジェンダー観」と題するタイトルで口頭発表したものを下にして, まとめたものです。拙論に対して南山大学の倉田勇先生より適切なコメントをいただきましたが, 本稿の一切の責任は筆者にあることは言うまでもありません。
- (2) 多くの東南アジア諸民族と同じようにミナンカバウでは, きょうだい関係を年齢の年長/年少, 性を無視する分類軸で分けて, kakak / adik と区別しますが, 年長者だけは性の軸で弁別されて, 兄を uda, 姉を uni と呼びます。夫婦間の呼称できょうだい関係名称が用いられます。つまり, 夫は妻をその名前で呼ぶか, 年少のきょうだい (妹) を意味する 'dik' と呼ぶ。これに対して妻は夫を, 夫がたとえ自分より年少であっても兄を意味する 'uda' と呼びます。
- (3) Michael Peletz, *The Person and the Body: Reason, Passion, and Shame, Reason and Passion: Representations of Gender in a Malay Society*, University of California Press, 1996, pp. 219-20.
- (4) Carol Laderman, *Wives and Midwives: Childbirth and Nurtrition in Rural*

- Malaysia*, University of California Press, 1983, pp. 157-8, pp. 201-2.
- (5) 胎脂とは新生児の皮膚を覆っている脂質のこと。新生児はこの胎脂のおかげで羊水の中で保護されている。なお胎脂はどちらかといえば、黄色いと私は思った。
- (6) *ibid.*, p. 201.
- (7) Roy E. Jordaan, *Folk Medicine in Madura (Indonesia)*, Leiden, 1985, pp. 85-6.
- (8) Dinah Bergink, *The Tolaki Female Gender in Procreation and Production, Indonesian Women in Focus*, edited by Locher-Schoten and Niehof, Foris Publications, 1987, p. 156.
- (9) ここでいう権力とは、マックス・ウェーバーが支配の三形態で指摘したところの、支配を正当化するには「特定の人（びと）にその支配を正当なものと思わせる源泉」としての権力という意味です。ウェーバーの支配の三類型、その中でも特にカリスマ型支配についての批判は、ベネディクト・アンダーソン、「ジャワ文化における権力観」『言葉と権力、インドネシアの政治文化探究』（中島成久訳）、日本エディタースクール出版部、1995年、参照。
- (10) 私のミナンカバウ研究は、綾部恒雄先生の2次にわたる「東南アジアにおけるエスニシティー」に関する文部省国際科学研究（1990年～93年、1994年～1997年）の共同研究員として、また1995年度法政大学在外研究制度によって可能となった。
- (11) ナガリとは理想的に4つ以上のスク（母系氏族）からなる慣習村です。ナガリは伝統的に慣習法の単位として、またナガリ内で同一スク間の結婚を禁止する外婚単位として、また対外的には一つの政治単位として機能してきました。ナガリにはジョロンという自然村があり、各スクはそのジョロン単位でリネージ（パルイック、パユン Payung）を形成し、ジョロン単位のリネージが、ミナンカバウ母系制の核を形成している。
- (12) Tsuyoshi Kato, *Different Fields, Similar Locusts: Adat Communities and the Village Law of 1979 in Indonesia*, *INDONESIA*, 1989, No. 47 (April), pp. 89-114, Cornell Southeast Asia Program, Cornell University.
- (13) バトゥ・タバの人口は1995年10月現在3841人であるが、6つのジョロン（スンガイ・ロタン、ティゴ・ジョロン、バンチャ、タナー・ニヤリン、スラウ・ガダン、チャンキン）がある。ジョロンは79年以来ドゥスンという名称に改められている。バトゥ・タバの各スクは、バトサンカルからバダンパンジャンジャンに広がった人の流れから、現在のピアロ Biaro の近くのバライグチャ Balai Guca に移り、そこから、4人の祖先がそれぞれ、バトゥ・タバ、パシール Pasir, スンガイ・アアル Sungai Puar, カマン Kamang に分れていったとされています。アンパット・アンカットとは、ミナンカバウ語ではアンペ・アンケという意味で、4人あるいは4組ずつが対になってナガリを開いていったという伝説によります。スクとは人類学の用語で言う氏族であり、同じナガリの同じスクとは言っても、必ずしも血縁関係があるとは限りません。同一の祖先から生まれてきたという認識があるだけです。それよりも各ジョロンレベルでの、最大リネージ（パユン Payung）、最少リネージ（パルイック）の方が親族集団としては、はるかに結束力があり、一般的に各スクを代表するダトゥック／ブンフルーという母系血縁集団のリーダーたちは、各パユンレベルの代表である。スンガイロ

タンには、スク・コトがバユンレベルで、コト・アテー、コト・パワー、コト・ウジュン の3つ、スク・ピリがピリ・ウジュン、ピリ・プウンの2つ、グッチがグッチ・プウン、グッチ・ウジュン の2つ、タンジュンがタンジュン・アテー、タンジュン・パワー、タンジュン・プウンの3バユン、それにシクンバンがある。ティゴ・ジョロンには、コト、グッチ、ピリ、タンジュン、シクンバン、の5つのスクがある（バユンレベルの名称は不明）。パンチャには、コト・パワー、コト・アテー、コト・XX の3バユン、ピリに3つのバユン、グッチ、タンジュンに3つのバユン、それにシクンバン。タナー・ニャリンには、コトに2バユン、ピリに1バユン、グッチに2バユン、タンジュンに2バユン、シクンバン1バユン。スラウガダンに、コト、グッチ、タンジュン、ピリ、シクンバンの5つのスクがあるが、バユンレベルの名称は不明。最後のチャンキン、バトゥ・タバの中心から外れた貧しいジョロンで、歴史的に最後に形成されたジョロンの可能性がある。そこにコト、ピリ、グッチ、タンジュン、シクンバンの5つのスクがあるが、バユンレベルの名称は不明。

なおナガリ形成のモデルについては、大木 昌『インドネシア社会経済史研究』（勤草書房、1984年）の第1章「西スマトラ村落の社会経済構造」（11～73頁）に詳述されている。

- (14) コト・タンガーは18世紀に成立したとされていますが、その中のいくつかのジョロンが集まって、現在12の行政村があります。（VII Nagari Barat, VII Nagari Timur-Selatan, Pincuran Munggu Gadang, Situmbak Koto Rawe, Sungai Tua Patenggahan, Gantian Tanbuwoh, Koto Tenggara Rawo Selatan, Koto Tenggara Rawo Timur, Limo Surau Selatan, Limo Surau Timur, Limo Surau Barat, Koto Malintang）。コト・タンガーの由来によれば、一つのグループはアンベ・アンケ・チャンドンの形成の流れに乗って、バトサンカル、バダン・パンジャン、パライ・グチャを経て、カマンに流れてきた人々の末裔である。もう一つは、バトサンカルから、タベ・パター Tabe Patah を経て直接カマンに入ってきた人々の流れがあります。ナガリ・コト・タンガーには10人のネネッカーママッがいます。
- (15) “Kakaknya ditanam” という表現ですが、「カカックを埋める」という意味であって、「カカックを植える」という意味はないという印象を私は持った。というのは、カカックを一種の「死体」と見做すのですから、それは「植える」という意味にはなりえない。尤も、インドネシア、マレーシアに広く分布しているデウィ・スリの死体化成神話を援用して、「植えた後産が化成する」という意味を探り出すことも不可能ではないでしょうが、ベルヒンクがトラキで後産を「サゴヤシに掛けておく」という処理法を報告している以外、そうした推測を跡付ける資料は今ほとんどみられない。サゴヤシとはご存知「ハイヌヴェレ」型死体化成神話の原型であるからだ。
- (16) PUSKESMAS: Pusat Kesehatan Masyarakat; 村のクリニック。ピダンbidan と呼ばれる助産婦が常駐し、妊婦と子供の健康管理のほか、一般の村人へ簡単な薬を販売している。
- (17) 農村部では、出産に現在3つの形態がある。先ずお金のある人は近代医学を修めた医師のいる病院での出産を望む。この場合出産費用は30万ルピア（1995年

当時の為替レートで、約1万4千円)ほどかかる。普通の場合、信頼のできるブスケスマスでの出産を選ぶ場合が多い。助産婦は近代医学上の助産婦学を修めた女性である。この場合だと6~8万ルピアほどかかる。第3の形態が伝統的な産婆さん dukun beranak の許で出産するケースである。産婆さんの中には近代的な助産婦学のコースを数週間は受けた人もいるが、全てのドクン・ベルアナックがそうというわけではない。産婆さんの許で出産を希望するのは、多くの場合経済的な理由からである。お金がない場合、産婆さんへの謝礼はほんの米数キロといった程度で済ませられるので、お金のない村人にとってはまだまだ重宝な存在である。ただ私の調査中にパシールの産婆さんの許で9人目の子供の出産をした女性が、後産がなかなか出なくて、病院に運ばれたものの結局死亡するという事件があった。この事件以後、バトゥ・タバでも村人の産婆さんへの信頼感が急速に低下した。妊婦が出産時に死亡するほとんどのケースは、この後産が出ないという場合ですが、私が親しくしていただいた産婆さんの話では、胎児が出た後15分以内に後産が出ないと、先ず手を子宮の中まで入れて後産を引きだすようにするが、それでもだめな場合は医者に連れていくそうだ。

- (18) 倉田勇教授は、マレー社会によく見られる熱 panas/冷 dingin という分類原理を考慮して、後産を川に流すということが原型ではないかと推測しておられる。教授は特にマニンジャウ Maninjau 湖岸の集落でその傾向が強いということから、そうした推測を持たれたようだが、マレー半島や他の地域との比較を通して見るかぎり、後産を川に流すという慣行が一般的であるということではできない。ただディナー・ベルヒンクの報告したトラキ社会でのケースは他の社会のケースと比較すると異色である。ベルヒンクは、サゴヤシに後産を掛ける/ココヤシに入れたまま川に捨てる/ココヤシとともに埋めるという3種類の処理法の共通点として、水/サゴ/ココヤシが「冷たい」dingin と分類され、女性性とも結びつくと言っている。ベレッツも、レーダーマンも出産直後の女性は、「冷えた」dingin 体を暖める必要があり、ベッドの下で火を焚いて暖める、と報告している (Peletz, p. 218; Laderman, p. 159)。レーダーマンは特にバナス/ディンギンという分類原理に着目し、食物、身体観、生殖などの問題でこの原理を用いて説明している。しかしそのレーダーマンでも川に流すという後産の処理法があるとは述べていない。倉田教授の説を証明するにはもっと多くの事例を集める必要があるようだ。
- (19) この問題については、Joel Kahn, *Constituting the Minangkabau: Peasants, Culture, and Modernity in Colonial Indonesia*, Berg Publications, Inc, Province and Oxford, 1993. を参照せよ。
- (20) 例えば、Mochtar Naim, *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau*, Gadjah Mada University Press, 1979. Tsuyoshi Kato, *Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*, Cornell University Press, 1982.
- (21) Asmawi, *Migrasi Penduduk Wanita: Kasus Perantau Wanita di Desa Jopang Manganti, Kabupaten Lima Puluh Kota, Propinsi Sumatera Barat*, Departmen Pendidikan Dan Kebudayaan Pusat Studi Wanita, Universitas Andalas, Padang, 1993.

- (22) 私が親しくしていたVIIナガリ・ティムール・スラタンのある産婆さん *dukun beranak* は、1942年日本軍が西スマトラに進入してきたとき、日本軍とオランダ植民地軍との間に激しい戦闘があり、その難を逃れるために、結婚したばかりの夫を村に置いて、一人石油の町プカンバルへ避難した。彼女が村へ戻るのは1950年代のことで、その間夫は彼女のハルタ・プカサの田んぼの耕作を行ない、収穫物を持っては時折、プカンバルを訪ねた。彼女がなぜプカンバルへ行ったかは何度聞いても明らかではなく、「ただ一人で行った、知り合いなどいなかった」と私には繰り返すだけだった。プカンバルでも産婆さんの仕事をしていたそうだが、なんらかのつてがあったと想像するしかない。彼女が一人でプカンバルへ行ったと私から聞いた村長さん夫婦が、目を丸くして、「そんなことは間違っている」と絶句したのが印象的であった。プカンバルでも産婆さんをしていたと話したら、「多分そこにグル(船)がいたのだろう」と言って胸をなで下ろしていたのも忘れがたい。プキティンギのレストランなどで住み込みの女給さんをしている女性の中には、全く単独で村を出て来た女性も中にはいた。ただそうした女性への周囲の評価は非常に低く、「尻軽」というような蔑みをひそかに受けているのが感じられた。パダン辺りの都市では、住み込みのお手伝さんを探すことが非常に困難だとよく聞いた。彼らの給料が非常に低い—住み込みなので、部屋代、食費、交通費はいらないとしても、月2~3万ルピアではまさに雀の涙である—ということの外に、ミナン女性が単独ではムランタウをしたがらない、という理由が挙げられます。私が知ったいくつかの事例では、もし雇い主と親族関係、同じナガリ出身者などの地縁、血縁関係以外で女中さんになるケース——準地縁関係といえるでしょう——があります。
- (23) インドネシア人は男女とも、魔除けのために指輪をするのが習慣です。メッカ巡礼者がお土産に持ち帰る石は貴重な原石として重宝されています。
- (24) 村にいて指導的な地位にいる男性の多くは、プキティンギなどで会社勤めをしているか、公務員、あるいは村で学校の先生をしている者が実際は圧倒的に多かった。
- (25) バトゥ・タバでそうした男性の典型は、コンベクシ *kompeksi* という家内産業の経営者となることである。資金を蓄えた男性は、プキティンギで布、糸、ボタンなどの素材を買い、それを村にいる女性に分けて安い大衆向けの衣服を作らせ、自分では袷カラーなどの最終工程を仕上げ、プキティンギの市場で売るのである。
- (26) モクタル・ナイムは、ミナンカバウ中央高地ダレックにまだ土地が豊富にあり、ナガリが生成分裂しながらミナンカバウ社会の形成が進んでいた時代にも、ムランタウはあったと主張している。確かにそうした時代でも、種々の理由からナガリが分裂したり、あるいは出作りに出ている土地で新たなナガリを形成するということが度重なり、西スマトラの543のナガリが形成されたのであるが、そうした時代のムランタウと、貨幣経済が浸透してきた結果出現した出稼ぎ(ムランタウ)では、ミナンカバウ社会自身に与えたインパクトは決定的に違っていただろうから、ナイムの主張は余り意味のないことだ。Mochtar Naim, *Implications of Merantau for Social Organization in Minangkabau, Change and Continuity in Minangkabau: Local, Regional, and Historical Perspectives on*

West Sumatra, ed. by Lynn L. Thomas and Franz von Benda-Beckmann, Ohio University, Monographs in International Studies, Southeast Asia Series, No. 71, pp. 111-7, Athens, Ohio, 1985.

- (27) Audrey Kahin, *West Sumatra: Outpost of the Republic, Regional Dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from Diversity*, ed. by A. R. Kahin, University of Hawaii Press, 1985, Honolulu, pp. 145-176, 参照。
- (28) 19世紀の後半エジプトで起こったイスラム改革主義（ムハマディア）は、20世紀初頭にはミナンカバウにも伝わり、ミナンカバウ社会で「コーランの教えと矛盾しないアダット改革運動」（いわゆる「カウム・ムダ」運動）を生み出した。「カウム・ムダ」（若手グループ）とはイスラム神秘主義の残滓を色濃く残す旧来のミナンカバウイスラムを擁護する守旧派、「カウム・トゥア」（直訳すれば年長グループ）の権威、権益を否定するグループの名称だが、この両者の対立は、イスラムの教義の解釈、イスラムとアダットとの整合性、インドネシア革命への基本的な認識をめぐって大きく異なり、20世紀前半の西スマトラを二分する争いであった。なお西スマトラのイスラム改革運動については、Taufik Abudullah, *Modernization in the Minangkabau World: West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century, Culture and Politics in Indonesia*, ed. by Claire Holt, Cornell University Press, Ithaca and London, 1972, pp. 179-245, 参照。
- (29) そのガイドはインドネシア語で、‘Hari yang panas’と言った。

〈追記〉

本稿脱稿後筆者は、『日本産育習俗集成』、第一法規、昭和50年刊、を参照することができた。昭和初期の日本各地の産育習俗について網羅的に収集したこの資料集の「胞衣」の習俗の項を読んで私は驚いた。本稿で私が検討してきた後産の処理をめぐるマレー・インドネシア諸社会で見られる種々の慣行が、「胞衣」の習俗として日本各地にも見られるのである。ただ、それでも本稿のタイトルに「胞衣」という言葉を使うことは適切ではないだろう。というのは「胞衣」という時にはあくまでも日本でのそうした慣行をさす言葉であるからだ。しかしながら、そうした相違を越えても、両者に共通する生命観、身体観があることをどうしても措置せざるをえない。さらに本質的な問題については後日の課題とせざるをえない。