九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ムランタウ：インドネシアの出稼ぎ文化

小鳥居，伸介
九州大学教育学部

https://doi.org/10.15017/2235380

出版情報：九州人類学会報. 16, pp.13-16, 1988-07-10. 九州人類学研究会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

『ムランタウ：インドネシアの出稼ぎ文化』

小鳥居　伸介

1. はじめに

今日，インドネシアのいくつかの民族集団において，「ムランタウ」とよばれる，いわゆる出稼ぎの慣行が顕著にみられるようになっている。出稼ぎの現象は東南アジア，アフリカ，ラテン・アメリカ等の第三世界とよばれる地域において一般的であるが，ここではインドネシアのいくつかの事例を紹介し，その社会学的，人類学的含意に関する若干の考察を試みよう。

2. ムランタウの構造

「ムランタウ」（merantau）とはインドネシア語で，故郷を離れること，旅，出稼ぎ，移住することを指す言葉である。「ムランタウ」の語幹「ランタウ」（rantau）をインドネシア語の辞書で調べると，次のように出ている。(1)「ランタウ」（rantau）：(1)海岸，(2)川の分岐，(3)海外，異郷。「ムランタウ」は「ランタウ」の動詞形であり，すなわち，「ランタウ」に行くこと，広義には外に出ることを意味する。従って，出稼ぎに相当する慣行も「ムランタウ」の語義に含まれているのである。

ミナンカバウ，イバン，アチェなどの社会では，マレー，インドネシア地域の植民地化に伴い，早くから「ムランタウ」の慣行を持つようになった。(2)「ムランタウ」は貨幣経済の浸透，交通機関の発達など，近代化の過程においてみられる循環的空間移動のパターン，いわゆる「出稼ぎ」とひとまず定義することができる。しかし，その含意を当該社会の文化的脈落のなかに探ると，単なる経済活動ではない，いわゆる「全体的－社会的事実」としての「ムランタウ」の姿がうかび上がってくる。では，「ムランタウ」の社会的，文化的含意とは何か。まず，ミナンカバウを例にとり，説明してみよう。

3. ミナンカバウ社会とムランタウ

ミナンカバウは，文化人類学や社会学の文献では，世界でも数少ない，現存する母系制の社会として有名である。(3)今日ではかなりの変化がみられるが，伝統的な形における，ミナンカバウの母系制の主な特徴は，以下の通りである。(1)親族集団の共有財産（土地，家屋等）は，女性成員が所有権を持ち，女系（母→娘）に継承される。(2)親族集団の長は，「ママッ」とよばれる，母方のおじが司る。「ママッ」と「クマナカン」（姉妹の子ども）の関係が，最も重要な親族関係とされる。(3)結婚後の居住形態は，妻方－母方両居制である。男性は結婚後も自らの母系親族集団の成員であり，夜間だけ，妻の寝所を訪れる，「訪妻婚」の形式をとっていた。こうした，ミナンカバウの母系制の社会構造とムランタウとは強い関連を有している。

ムランタウは，ミナンカバウの社会において，主に男性成員の行なうものとされている。特に，未婚の青年男子においては，一種の通過儀礼として制度化されている。ミナンカバウの男子は一生に少なくとも一度は，ムランタウをすることを期待されており，ランタウで獲得した富や知識を自己の親

族集団，あるいは妻方の親族のために役立てるよう要請される。

ミナンカバウの男性，特に青年は，村落社会においては，女性に比して，その地位が不安定である。家屋は基本的に女性の生活の場であり，農作業などの生業は主に女性が担っている。村の男性にとって，生活の場は昼は村の集会所（モスク，イスラム塾，喫茶店）であり，夜訪れる妻の家も妻方親族への気がねのため，くつろげる場所ではない。こうした，男性の村落生活の不安定さが，ムランタウへと男性を向かわせる一つの要因となっているのではないかと思われる。

ムランタウは，このように男性に慣習として担われているわけであるが，その意義は，次のようにまとめられよう。(1)親族集団に対する義務。男性がムランタウを通して獲得した財は，男性の死後，親族集団の共有財産となる。(2)外界接触の経験の評価。村の外の広い世界を経験することは，男性の価値，威信を高めるものとして，評価される。以上が，ミナンカバウ社会におけるムランタウの様相であるが，次に，ミナンカバウ以外のムランタウをする民族集団をいくつか取り上げ，ミナンカバウの場合と比較してみよう。

4. ムランタウの諸相

マレー，インドネシア地域において，ミナンカバウと同様，ムランタウの慣行を持つ，あるいは持つようになったいくつかの民族集団がある。アチェ，イバン，トラジャなどがそれである。

まず，アチェの場合を紹介しよう。アチェ社会は，他のマレー系民族の多くと同様，双系制の社会である。[4] 男性は結婚後，妻方に居住するが，ミナンカバウと同様，自己の親族集団とのつながりはなくならない。男性の村落生活はここでも安定していない。農業労働の担い手はやはり女性であり，男性は商業活動のためムランタウをすることが期待される。

アチェ社会には，日本の民俗社会にみられるような「ウチ」と「ソト」の二元的対立がある。主な関連する対立項をあげると次のようになる。「ウチ」／「ソト」，「村」／「ランタウ」，「女，子ども」／「男」，「肉欲」／「理性」，「放従」／「禁欲」。各項の左側は，男にとって必要であるが，そこに安住することを許されていない価値群である。男は村にとどまる限り，完全な「男」になることができず，ムランタウの経験が，ここでも男の成人儀礼の一種として要請されているのである。

次に，イバンの場合を考えてみよう。イバンの社会もアチェと同じく，双系制の社会である。[5] イバンの家族は，民族誌上では「ビレック家族」とよばれる，いわゆる夫婦－未婚の子供からなる核家族である。イバンの村はこれも民族誌上有名な「ロングハウス」とよばれる長大な家屋である。イバンの生業は焼畑陸稲耕作であり，その社会は徹底した平等主義，競争主義の原理に貫かれている。

イバンの男子は焼畑の農閑期になると，ムランタウをする。イバンの言葉では「ブジャライ」とよばれる慣行である。イバンはかつて首狩りの慣行で恐れられた民族であった。イバン社会はきわめて流動的であり，首狩りはエスニック・イクスパンション（民族の勢力拡大）の一契機であった。イバンにおいては，成人した男は常に外へ外へと新しい土地を求めて移動した。この移動パターンの中に，「ブジャライ」という形態も含められていたのである。ブジャライに出た男子の話は，イバンの有名な英雄「クリエン」の物語に形象化されている。[6] イバンの男は皆，英雄たらんとして，異郷を旅し，かつては海賊，首狩り戦争で，今日はプランテーションで富を獲得し，一人前の男となることを目指すのである。

最後にもう一例，トラジャの場合をみよう。トラジャはスラウェシ南部の山岳地帯に住む水田稲作民である。[7] トラジャ社会においては，ムランタウに相当する慣行はごく最近までみられなかった。トラジャのムランタウが顕著になったのは，1960年代以降のことである。理由はホームランドの人口増加による生態学的圧力によるものと考えられる。トラジャ社会のこうした拡大に伴い，ムランタウはトラジャ文化との関連で重要な役割を持つようになった。それは，儀礼との関連である。

トラジャの儀礼は，東南アジア山地民社会に広くみられる，「勲功祭宴」の一種である。山下晋司は彼らの儀礼を「死者祭宴」と呼んでいる。[8] トラジャはイバンとは対照的に地位社会である。死者が出ると，その地位の高低に応じて，規模の異なる葬儀がとり行なわれる。その内容は水牛・豚・鶏の供犠が中心であり，王族・貴族層，平民層，奴隷層とランクに応じて，供犠獣の頭数，儀礼の盛大度，日数が異なる。

1970年代以降，こうしたトラジャの死者儀礼はムランタウによる社会の拡大にともなって，すたれるどころかむしろ活性・強化された。その理由の一つは，インドネシア政府により，国際観光地の一つとして，トラジャ地域が挙げられ，その目玉商品としてトラジャの儀礼が注目されたということである。もう一つの理由は，ムランタウに結びついた経済的な背景である。外部社会に開かれたとはいえ，今日もなおトラジャ社会のセンターはホームランドの村落社会であり，外部から流入する富は，儀礼・祭宴を以前よりも金のかかった，派手なものにした。こうして，彼らの「伝統文化」は社会変化の過程に対応していった。

5. おわりに

さて，これまで取り上げてきた四つの民族集団のケースを通して，ムランタウに関する筆者の暫定的な見解を最後にまとめておこう。

ムランタウはまず一義的には，社会変化に対する各社会の対応の一形態と考えられる。生業経済はいずれの社会でも稲作農業であったが，貨幣経済のインパクトによって，外部社会との相互依存関係が増大し，出稼ぎによって金銭的な富を獲得することが可能になった。獲得した富はいずれの社会でも価値・威信の文化体系において評価されている。

次に，ムランタウはまた，それぞれの民族集団にとって，異文化接触の一契機となっている。ムランタウによって，かつての閉ざされた村落社会は外部に開かれ，人と物の交流が盛んになる。その過程で，トラジャの社会にみられるような，伝統文化の再編が進み，文化の変容がおこる。その際，注目すべき点は，文化の変化もさることながら，いかにして，各民族が，民族としてのアイディティを持続させるかという点である。この点については，本稿では単に示唆するにとどまらざるを得なかったが，今後，一層深く考察すべき問題であろう。

最後にもう一点，ムランタウの持つ重要な役割がある。それは，社会化（socialization）の問題である。ミナンカバウにおいて指摘したように，外界との接触の経験が積極的に評価されるという側面がいくつかの社会においてみられる。こうしたムランタウの教育的機能ともいうべき点について，筆者は広島大学に提出した卒業論文のなかで，ミナンカバウ出身の人物（ムハマッド・ラジャブ，タン・マラカ）を取り上げ，その個人史におけるムランタウの意義を考察した。[9]

以上，三点にしぼって，ムランタウの社会学的，人類学的含意について述べた。ムランタウは，イ

ンドネシアという一地域の現象にとどまらず，今後より一層，比較と考察の幅を広げて論ぜられるべき問題であろう。

註

(1) Echols, J. M. and H. Shadily, 1963. An Indonesian - English Dictionary. 2nd. ed. Cornell Univ。 Press. p. 292.

(2) クンチャラニングラット，（編・著） 1980.
『インドネシアの諸民族と文化』めこん.

(3) Kato, Tsuyoshi 1981. Matriliny and Migration. Cornell Univ. Press.

(4) Siegel, James T. 1969。 The Rope of God. Univ。 of California Press.

(5) 内堀基光・山下晋司（共著） 1986。
『死の人類学』 弘文堂.

(6) 内堀基光 1979. 「イバン族の民話（上）」
『言語』大修書館. pp. 82 － 94。

(7) 内堀・山下，前掲書.

(8) 同書.

(9) i) ムハマッド・ラジャブ 1983. 『スマトラの村の思い出』 めこん.
ii) タン・マラカ 1979・1981. 『牢獄から牢獄へ（Ⅰ・Ⅱ）』 鹿砦社.