

インドネシア・西スマトラ村落における通過儀礼の一側面：婚姻・産育儀礼における性別構造を中心に

坂元, 一光
九州大学大学院人間環境学研究科国際教育環境学講座：助教授：教育人類学

<https://doi.org/10.15017/957>

出版情報：大学院教育学研究紀要. 1, pp.209-227, 1999-03-31. 九州大学大学院人間環境学研究科発達・社会システム専攻教育学コース
バージョン：
権利関係：

インドネシア・西スマトラ村落における通過儀礼の一側面

— 婚姻・産育儀礼における性別構造を中心に —

坂 元 一 光

はじめに

小論はイスラム母系社会としてのインドネシア・西スマトラのミナンカバウ村落において観察された通過儀礼に関する予備的調査報告である⁽¹⁾。ミナンカバウにおける成長・発達観あるいは文化的人間認識を明らかにするための基礎的作業の一環として、対象村落において観察された産育儀礼および婚姻儀礼、さらには聞き取りによるいくつかの通過儀礼について記述しながら、そのなかに構造化された性別原理に関する若干の考察を付す。

世界の諸民族の間に広く観察される人生過程における一連の通過儀礼(人生儀礼)に関しては、特に人類学的な観点から、さまざまな文化脈絡のなかでの精力的な研究がなされている。小論で対象となっている通過儀礼は、誕生(以前)から結婚までのいわゆる生殖家族(family of procreation)内において夫婦主体で実践される人生の前半期の一連の儀礼である。従来、この期間に相当する儀礼の中では、とりわけ「成年式(広義の initiation)」が、子どもから大人へという人生過程における地位カテゴリー間の移行あるいは基本的成長区分を規定する文化装置として強い関心をよんできた。ごくおおまかに言えば、これまでの成年式研究の多くは、ファン・ヘネップを嚆矢とする「社会因的(sociogenic)」解釈とフロイトやユングの無意識論に源をたどる「心因的(psychogenic)」解釈を両軸とするひとつの連続線上のどこかに位置づけられる。しかし、これらの場合、いずれの軸に接近していようと、その立場はいわば「還元論的解釈」(小泉 1987, 1988)として批判の余地をまぬがれないともいえる。近年では、アレン(1967)の社会-心理複合的な解釈やキージグ(1982)にみられる成年式に備わった多次元性への着目が提起される一方で、従来の成年式研究の批判的乗り越えのもうひとつの試みとして、ロスコ(1995)等による女子の成年式(female initiation)の再検討と成年儀礼一般をその前後に連なる諸儀礼も含めて全体的に捉えようとする新しい視点が注目される。

当該社会の人間の成長・発達観あるいは文化的人間認識を見すえた通過儀礼研究において、儀礼が実践される場あるいはそれを取りまく社会・文化的文脈との関連の中でこれを捉えることが重要であるのをいうを待たない。以下の一連の儀礼の記述においても、そうした文脈としてのインドネシア西スマトラの地域的特性との関連が常に考慮され参照される。インドネシア・西スマトラ・ミナンカバウ社会の社会・文化形成過程を便宜的に、ごく単純な時系列的な成層図式において捉えようとするならば、まず、母系的アダットと父系的イスラームという一見、きわめて対称的で矛盾する二つの社会原

理が複雑に撚り合わされた基層文化が想定され、その後、オランダによる植民地支配以来の西欧近現代的価値、そして最近のグローバルな国際環境を背景とした国民国家的イデオロギーなどが付け加わって今日的なスマトラの社会・文化状況が成立していると考えられる。

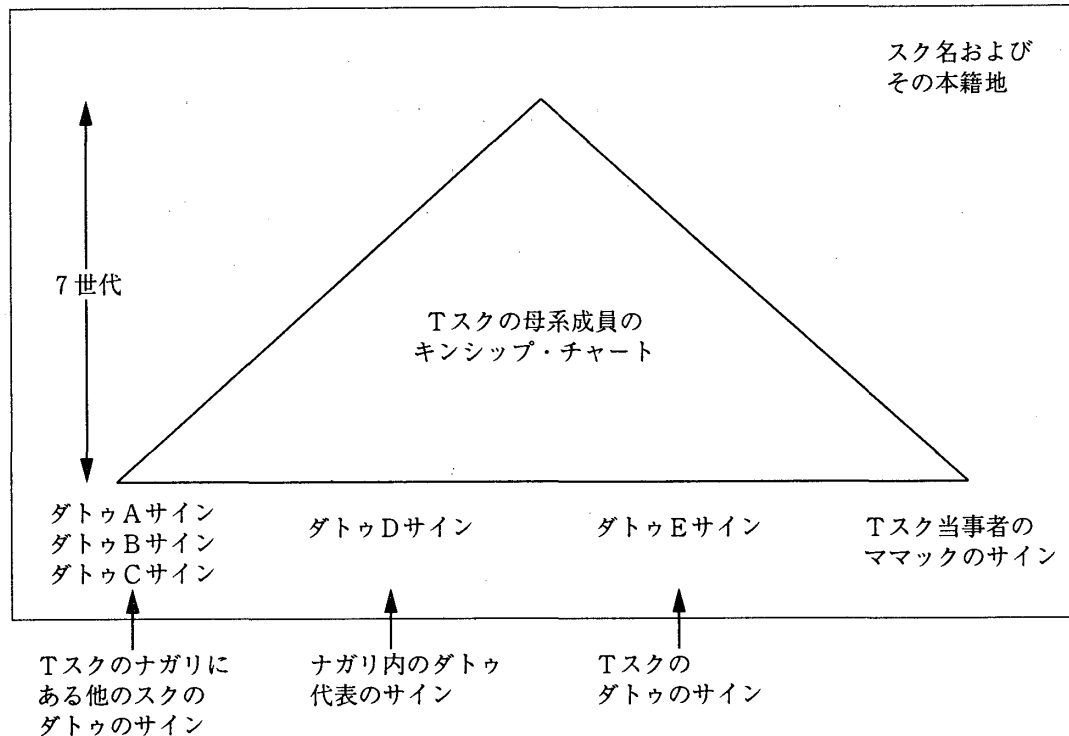
いうまでもなく、現実の社会・文化過程はこのように図式的なものとして捉えられるものでなく、それは住民の視点からすれば、住民自身が主体的に上記の準拠枠を選択し、組み合わせるなかで実現される生活実践の総体としてあるものである。今日、ミナンカバウ社会の分析を試みる研究者たちが感じている困難があるとすれば、その主たる理由のひとつは、ミナンカバウ独自の生活様式を生み出すもとになっている社会・文化的な原理の複雑な構成と住民によるその自在な運用の相互的なダイナミズムにあるといえる。現実の社会・文化過程のこのような複雑な様相を前提とした上で、今回、小論では、特に母系制アダットとイスラームをミナンカバウの民族文化を特徴づける重要な歴史的、文化的枠組みと見なし、本報告における基本的な参照枠として採用する。これは、筆者自身のミナンカバウ文化に関するこれまでのいくつかの検討から、これらふたつの要素がミナンカバウのエスニック・アイデンティティの重要な拠り所として、さまざまな象徴や行為をとおして対象化され、また意識的に操作されているという認識に由来している（坂元 1998a, 1998b）。さらに、このふたつの枠組に限定した記述の仕方は、現時点での資料的制約から上記のすべての構成要素への均等な目配りを前提とした総合的で詳細な報告がなしえないという判断にもとづくひとつの暫定的措置でもある。このように、アダット式とイスラーム式に分けた儀礼内容の記述は、基本的にエティックな枠組みとしての性格を免れないが、将来的な「厚い記述」（ギアツ）のためのひとつの予備的フォーマットとしての役割がそこには期待されている。

1. 儀礼生活の社会・文化的文脈

母系制のシステムはミナンカバウの伝統的アダットの中核を形成する社会編成の原理である⁽²⁾。この母系制は単に親族の編成において機能するばかりでなく相続や婚姻、あるいは日常的な生活規範として現在も機能しており、その影響はナガリの住民の生活や世界観全般にも広く及んでいる。また、住民生活に決定的な影響力を持つアダットは高度の自律性を備え、西スマトラ全体で 500 を数えるナガリごとの文化的多様性を生み出す背景ともなっている。母系制はそれらナガリの多様性をつらぬく共通の原理として西スマトラ社全体を特徴づけるひとつの文化的中核をなしている。

（図 1）はこの西スマトラの母系制を具体的に示すひとつの資料である。図は今回調査地において入手された一通の書類の内容を略図化して示したものであり、B 4 版の用紙中央には 7 世代にわたるある母系親族集団スク（suku）の親族関係図が描かれている⁽³⁾。親族図はいわゆる人類学的な表記法に基づいているわけではないが、ひとりの女性祖先を中心にピラミッド状に構成された母系的な親族・世代関係が分かり易く描かれている。もちろん、これは研究者が作製したものではなく、住民自身がその必要上、作製したものである。この書類は母系親族の共同世襲財産ハルタ・カウム／プサカ（harta kaum/pusaka）⁽⁴⁾である土地使用の権利を明らかにするために用いられるもので、母系集団

図1 Tスクのブサコ・カウム管理書類



スクの代表者の承認（サイン）をへて役場へ提出することで初めて正式に土地の貸借や利用が可能になる。さらに、この書類には土地財産に関する書類に代表者としての最終的なサインをするのは、スクの男性長であることが示されている。

この一枚の書類が物語るのは、母系アダットによって規定されるミナンカバウの基本的な社会編成原理および公的な場面における男女間の権威構造の特質である。すなわち、まず集団帰属権や財の継承権において明確な母系的システムが現在も機能している事実であり、さらにその母系集団の監督や財産管理などに関しても、アダットにもとづく母系親族集団内の合意が不可欠な要件として存在し、集団内の男性成員がこれを掌握しているという事実である。このように、この書類はミナンカバウの文化を語るひとつのテキストとして、その基本的な社会構造や権威構造の基本的な側面を具体的に示している。

西スマトラの基礎的な文化層を構成するもうひとつの要素は大伝統としてのイスラームである。ミナンカバウのイスラーム化の正確な過程はいまだ定説をみるにいたっていない。イスラームが東南アジアの歴史において明確な社会的・政治的意義をもって登場したのはマルコ・ポーロの「東方見聞録」等の資料にもとづいて13世紀末、北スマトラにスルタンを戴くムスリム王国が誕生したときと考えられる（中村 1991, p.189）。この最初のムスリム王国ペルラクに次いで、16世紀末以降には、北スマトラのアチェ王国が東南アジア島嶼部における交通の要所としてインドネシアのイスラームの発展に大きな役割を果たした。そして同じ頃、このアチェ王国の支配下にあった西スマトラ地域のイスラーム化も始まったと考えられている（加藤, 1980, p.235）。

ミナンカバウが他のインドネシアのイスラム信者のなかでもとりわけ敬虔な信徒であるという認識は、研究者を含む国内外の観察者のあいだで広く共有されている。そして、ミナンカバウのこの熱心なイスラム信者としてのあり方自体が、ひとつの大きなパラドクスとして研究者を悩ませてきた。地域の慣習法的な規定とイスラーム法との間に原理的な矛盾が存在することに関しては、ミナンカバウあるいはマレーシア・スグリスンビランのように明確に母系システムを維持する民族社会ばかりでなく、一般に他の東南アジアのイスラム社会においても認識されている (Jones 1994)。ただ、ミナンカバウの場合には、母系的に体系化されたアダットと父系的志向の強いイスラームとの明瞭なコントラストが事態をさらに複雑化しているといえる。以下では、この二つの規範のねじれた併存状況において実践されている人生儀礼の具体的過程に関する記述が中心となる。

K村落の概観

西スマトラ州の州都であるパダンから車で約100キロほど北へ走ると西スマトラの古都にして随一の観光地ブキティンギにいたる。K村はこのブキティンギに隣接し乗り合いバスなどの交通機関を利用すれば20分ほどの距離にある。村の周辺は広い水田に囲まれ、農業が経済活動の重要な側面を占めているが、都市に近接する地理的条件もてつだって、公務員や教師あるいは小売業などの就業も比較的多い地域である。村の中央には未舗装の道路が一直線に延びており、その道路をはさむようにK村落は展開する。村の中心の道路沿いにはモスク、スラウ⁽⁵⁾、役場、小、中学校など村の教育・行政施設が集中している。村役場の統計によると人口は1201人、戸数262戸ほどの規模である。今回、観察された婚姻儀礼およびホッタム・クルアーンは、いずれもこの村の中央道路沿いに居住する花嫁・花婿のふたつの家とほぼその中間地点に位置するモスクおよびスラウを舞台にしている⁽⁶⁾。

2. K村の婚姻儀礼とその性別規制

K村の婚姻儀礼は、イスラム式の婚礼と伝統的なアダットにもとづく婚礼の二部構成を示す。イスラム式の婚礼「プルニカン (pernikahan)」は宗教役人 (KUA) の立ち会いのもと村のモスクを式場に行われる。一方、アダット式の婚礼は数回にわたる披露宴を中心に新郎・新婦の両親の自宅を会場にして催される。両者の間には形式的にも、内容的にも明確な差異が見いだされ、儀礼細部における混淆状況も含めてイスラムとアダットが適宜使い分けられながら協調的に併存している様子が観察される。以下、K村で行われたひとつの婚礼の内容を時間の流れにそって追っていく。

① 日常生活における男女の性的隔離

婚礼の前提となる若い男女の出会いは、本人自身の自由な恋愛によって実現されるのではなく家族や親戚がこれを主導することで達成される。男女間の交際や接触が厳しく規制される傾向にあるイスラム世界においては、一般的にいわれる見合い結婚 (arranged marriage) の形態が主流である。この点に関して、ウォーリィは女性の視点から今日の都市部ミナンカバウ社会において、年頃の女性が

日常生活のなかで異性との関係をどのように意識し対処しているのか、また、未婚の男女の自由な接触や交際に対して今でも厳しい社会の目のあり方をエスノグラフィックに報告している (Whalley 1993: 129-155)。ミナンカバウの婚姻は個人の問題ではなくスクどうしの問題である。

K村でも娘が20歳をすぎると母方の女性親族(叔母)が配偶者探しに奔走しはじめる。相手の家柄、職業、学歴など適当と思われる候補が見つかり、本人および両家の親族間で合意が成立した時点で女性側から男性側へ結婚の申し込みをおこなう。その後、女性側の母系親族の代表である「ニニ・ママック」(nini/nene mamak)が男性の家へ結婚指輪を届けに行く⁽⁷⁾。帰りには男性側からの結婚指輪を持ち帰り、この段階で結婚の正式な約束が成立する。以後の婚姻儀礼の運営は原則的に父親ではなく母親のスクのママック⁽⁸⁾によって主導される。

② 招待儀礼「マインバウ・オラン (maimbau orang)」における性別原理

婚礼の三日前になると使いの者が婚礼への招待を告げるために村内をまわる。招待客は、宴席に招待されるだけの客と宴席のための料理の手伝いもする客に分かれており、それぞれ招待の挨拶の言葉の内容が異なっている⁽⁹⁾。手伝いを頼む相手は村内に住む同じスクの成員であり、宴席に招かれるだけの客はそれ以外の異なるスクの親族および地域住民である。

招待客が女性の場合は女性の使いがシリの葉やビンローの実をもっておとずれ、男性の場合は男性の使いがタバコをもってまわる。招待を受ける場合はそれぞれ、シリの葉を少しちぎりとるかタバコを一本とることで招待への承諾の意を表す。父方の親族の場合はシリとタバコをセットにした包みをまるごとそのまま渡す。

以上のように儀礼的な招待の形式において、すでに男女の区分と親族集団の区分の様子が明確に示されていることが観察される。花嫁側と同じスクの成員とそれ以外の人間に対するのとは人間関係の距離のとりかたが不連続化されている。すなわち同じスクの招待客の場合、婚礼の準備の手伝いを請うが、それ以外には手伝いは請わず宴席への出席だけが求められる。同じ家族の父方の招待においても使いが持参する象徴的な届け物の内容が異なり、母方との明確な差異を表現している。それは同じ村落社会内において明確に差異化された母系出自集団とその内部に見られる社会的紐帯の相対的強弱を表現している。さらに、使いの者の性別と招待を受ける者の性別は対応しており、届け物の内容も性別によって明確に区別されている。こうした性別が意識された儀礼的行為は以後の婚礼の場面でも頻繁に登場する。

③ モスクでのイスラム婚姻儀礼 (pernikahan)

婚礼の日はイスラム暦の聖日の金曜日が選ばれる。婚礼の初日はプルニカンすなわちイスラム式の結婚の儀式が行われる。花嫁はイスラム風の純白のドレスに白のベール、花婿は背広にコピア帽を着用し、それぞれの家から家族や親族とともに徒歩でモスクへ出かける。午前中、モスクにおいて花嫁、花婿および両家の両親、親族らが参集する。両家はそれぞれ横並びに座って対面する。ウンク・カディ (engku kadi) と呼ばれるイスラム宗教役人の立ち会いのもと両家のあいだで、結婚契約の書類の確

認と宣誓がなされ、花婿側からの結納品が渡される。結納品は日常の礼拝のときに用いられるコーラン、カーペット、礼服などである。かつては現金を渡していたが花嫁の売買の印象を与えるとの理由によって今のような内容に代わったという。

式の最中は関係者の周囲をカメラをかかえた親族が取りまき、さかんにフラッシュがたかれる。当事者たちはきわめて厳粛な面もちで式を続けているが、その周囲のカメラやビデオ撮影に関しては全体にきわめて寛容な雰囲気である。一時間ほどして儀式が終わると花嫁も花婿もそのまま一旦、それぞれの家へと引きあげる。

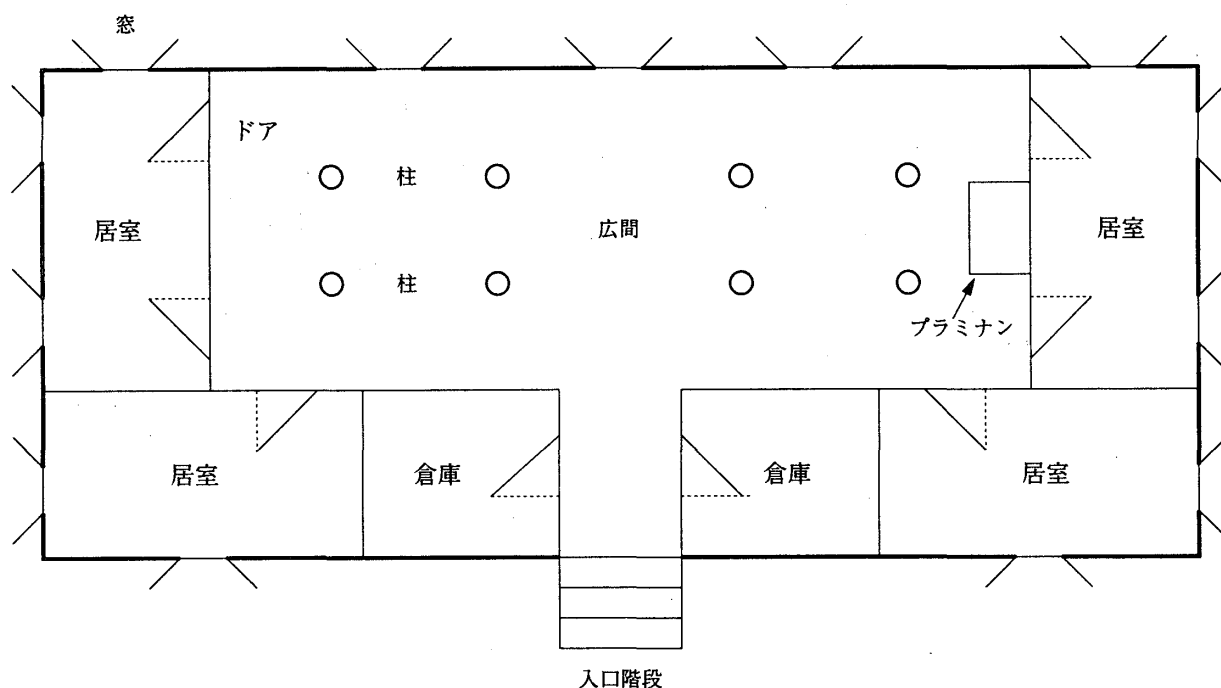
④ 花婿の称号グラルを決めるスンバ・カトーの儀礼

モスクでの儀式終了後、花婿の家においてはプルニカンの報告と今回の結婚を祝う演説、さらに花婿に与えられる称号グラル／ガラ (gelar/gala) を決めるための協議と宴席が設けられる。このときに行われる男性の会合は「スンバ・カトー」(sembah kato) と呼ばれ、男性のみが行う儀礼的集会である。冠婚葬祭など重要な行事の場面において各家を代表する男性がそれぞれの地位に従って会場に居並び演説や協議をおこなう。K村のスンバ・カトーでは行事の意義を評したりその開催や終了のタイミングを宣したり、今回のように花婿に与える称号を協議したりする。称号グラルは、男性が結婚する時に自分の所属するスクから与えられ、以後は地域社会の人々も、彼に対して子どもの時からの名前ではなくこの称号で呼ばなければならない。グラルはミナンカバウ社会の男性の一種の既婚名である。このときの花婿にはスタン・サティの称号が与えられた。

K村で観察されたスンバ・カトーを見る限りにおいて、それは多様な機能を備えた儀礼的な会合として捉えられる。多様な機能というのは伝統的形式と文言にのっとった挨拶の交換、婚礼の儀式の意義の評価、称号を決めるための相談、自分たちのスクの威信の表出などである。集まった成員たちの間でこのような内容が詩的な言葉と言い回しを用いて、きわめて厳粛な雰囲気の中で交換される。そこは男たちの伝統的な知識や演説、交渉の技能などが披露されあるいは競われる場である。公式な場でかならず開催され参加が期待(強制)されることから、次世代の若者も機会あるごとにその練習を怠らない。

今回、実見した最初のスンバ・カトーは花婿の実家の伝統家屋ルマ・ガダン (rumah gadang) で行われた(図2)。このルマ・ガダンは築後、約50年を経過するという大きな高床家屋であり、入り口を入ると広間の右奥にすでに新郎新婦の雛壇であるプラミナン (pelaminan) が設営されている⁽¹⁰⁾。会場には参加者たちが三々五々集まりそれぞれあぐらをかいて座る。このルマ・ガダンの上席は入り口の反対側にあたる窓際の場所であり、ランクの高いニニツ・ママックはこの窓を背にして入り口に向いて座る。最初に入室してきたのは入り婿のスマンド (sumando)⁽¹¹⁾たちで、末席にあたる左奥の小部屋の壁際に席をとる。この席取りは参加者の男たちの間で共有された暗黙の規範としてあり、婿を迎え入れた女の側のスクから見ればスマンドは常に周辺に位置づけられ、ニニ・ママックとのあいだに明確な社会的序列が形成される。総勢100人あまりの男性参加者の年齢は多彩である。老人はもちろんのこと小学生ほどの男児も含まれている。その親たちによれば、小さい頃からこの男のハレの

図2 婿家のルマ・ガダン



場所での振る舞いや雰囲気を知っておくことは子どもたちの将来のために大切な機会であると認識されている。

スンバ・カトーの開始にあたって、まず短くイスラム礼拝のドア (doa) がおこなわれ、上席の客から順にシリの葉の束が乗った金属製の高坏容器チャラノ (cerano) が回されていく。チャラノが回ってきたらシリの葉の一部を摘み取って次の客へ回す。ミナンカバウでは人を迎えるあらゆる場面、儀礼のなかでこのシリの儀礼が行われる。シリはアダット諸儀礼の中で歓迎の象徴としての役割を担っている特別な植物である (Frey 1986 : 27)。

スンバ・カトーにおける協議と演説はきわめて形式化、儀礼化されている。例えば、スンバ・カトーにおいて用いられる言語表現は日常会話で用いられるそれではない。ミナンカバウに伝わる諺や独特の比喩表現、詩的表現が豊かに盛り込まれた特別の言い回しである。これらの表現と言葉を用いながら隣同士との小声での相談とその結果を受けての比較的大声での代表の演説が繰り返される。演説はその雄弁、言い回しのレトリック、優美で詩的な表現などの技能が試される場となっている。ラジャブもその著書の中でこれを「演説合戦」として競技的な性格を持たせて描いている (ラジャブ 1983 : 385-6)。

スンバ・カトーの後にはバジャンバ (bajambar) と呼ばれる参加者たちによる共食の宴が開かれる。共される料理は伝統的に品数、内容ともに決まったものである。最初に、客たちには5人に一皿ずつの菓子が4品出され、ひとつの皿から皆で食べる。これを食べ終わった後と同じやり方で料理が共される。こちらも昔から決まっている内容であり、花嫁側での宴会料理も同じ内容である。

⑤ 婿の顔見せ行列：マンジャンプイ・マラプライ (manjampuik marapulai)

称号を決めるスンバ・カトーが終わると、花婿はミナンの結婚式用の民族衣装に着替え、使者とともに花嫁の家を訪ねる。距離にして1キロメートルほどの道のりをゆっくり歩いてゆく。途中、見かけた見物人や道沿いにの家に立ち寄り持参のタバコをすすめる。これは花嫁側の村人に対する顔見せあるいは自己紹介の道行きとして捉えられる。他の地域ではこの段階に婿迎えとして花嫁側が行列を組んで花婿を迎えに行く行事が報告されているが、K村ではこれは見られず、代わりに婿がタバコを配りながら自分から花嫁の家へ出向く形を取っている。付き添いの者は男性である。婿が顔見せを終えて花嫁の家へ到着すると今度は嫁家でのスンバ・カトーが行われる。

⑥ 婚礼二日目

一夜あけて花嫁側では前日夜の男性客にかわって女性客の宴会が開かれる。男たちの宴会と女たちの宴会は時間的にずらされそれぞれ別個に開かれる。4～50名の客に対して、まずシリの葉が回されそれが終わるとすぐに共食バジャンバが始まる。男性のバジャンバと異なりまず食事が出され、それが終わってから菓子が出される。この日の昼前になって民族衣装にみをつつんだ花嫁と花婿が花嫁の家のプラミナンに並ぶ。すべての客からお祝いの挨拶を受け、時折、一緒に写真に収まる。

そのうち花婿側からの使者ムマンガルが民族衣装で到着する。彼女たちは花嫁側の宴が終わり次第、両人をともなって花婿側での女性のための宴にむかう。この過程は「舅・姑を訪問する」マンジャラン・ミントウオ (manjalang mintuo) と呼ばれ、アダット式の婚礼の中核的部分をなす華やかな行列をともなう。両家の使いを伴った花嫁行列は赤道下の厳しい太陽が照りつける中を村の中央の道をゆっくりと花婿の家へと進んでいく。深紅のピロード地に金糸、銀糸のきらびやかな刺繍をほどこした民族衣装の行列は、周囲の緑の田園風景の中でひとときわ引き立つ。炎天下を小一時間ほどかけて花婿側のルマ・ガダンに到着する。両人はルマ・ガダンの広間に入るとそこにしつらえられたプラミナンに並んで座り、花婿側の女性への初めての披露となる。広間はすでにいっぱい女性客でにぎわっている。

宴に先だってシリが女性客の間で回される。彼女たちも数日前に花婿側の使者によって招待を受けた客たちである。シリが回り終えると、さっそく共食が始まる。女性客であるのでスンバ・カトーはない。男性客の宴と比較してもっとも際だった特徴は、このスンバ・カトーの欠落である。母系的アダットを信奉するミナンカバウ社会においても公の場での演説は男性の占有権であり女性には開かれていない。

花婿側でのバジャンバが終了すると、次に花婿の両親が花嫁・花婿とともに花嫁の実家を訪ねる。これはマンジャラン・カンダン (manjalan kandang) 「息子の部屋を訪ねる」と呼ばれる。このとき花婿側の女性客は花嫁側の実家でこれを待ち受けており、反対に花嫁側の女性客は花婿側の実家を訪ねていた。これは両家の親族が互いの家を訪問し合う儀礼の一環であり、今回は本来、別の日にすべきマンジャラン・カンダンと同日に行われた。花嫁の家ではプラミナンに座った両人を前にして再

びバジャンバの宴が開かれた。

同日の夜には花嫁の家で男性客によるママカン・プンブリアン (mamakan pembelian) のスンバ・カトーとバジャンバが開かれた。これは料理の調味料代の名目で花婿側から花嫁側へ現金が渡されるための儀礼である。

⑦ 婚礼三日目

最初に花婿側の母親が花嫁側を訪問する。花婿の母親が帰宅すると花嫁側にいた花嫁と花婿が民族衣装で花婿側の家へむかう。そのときの行列には子どもをひとりたてて花嫁側の女性親族たちが付き添いでついていく。花婿の家では嫁側の女性親族をむかえてバジャンバが開かれる。

この日の午後は花嫁側にはシリではなく招待状によって呼ばれた客が集まる。さらに、最後には地域の若者や友人を対象にした宴が催される。そこでは男の若者による簡略なスンバ・カトーが行われる。先にも述べたようにK村のスンバ・カトーはアダットを生きる村の男性にとっての不可欠な技能あるいは「たしなみ」として若い頃からの学習が期待されている。婚礼の最終日には花嫁・花婿がその若い友人や知人を招いて宴会が催される。この集まりにおいて若い男性客の間でスンバ・カトーがおこなわれる。ただし、参加者たちの服装も、ルマ・ガダンの時のそれのように正式な儀礼用の民族衣装ではなく、よりくだけた様子である。説明によればこのスンバ・カトーは正式なものではなく将来に備えての練習のようなものであるという。行事のあるごとに若者の集まりも準備され、若者のスンバ・カトーがおこなわれることになっている。さらに、スンバ・カトーの伝承の記録と新しい世代への継承のためにスンバ・カトーにおける表現内容や対話の流れを文字テキスト化することも行われており、スク集団のキンシップ・チャートの作製同様、自文化の意識化とテキスト化の新たな動きを見ることができる。

3. K村における産育儀礼

K村の産育儀礼についてもまたイスラムとアダットの二部構成で捉えることが可能である。ただ、これも婚姻儀礼と同様、その実践においては両者の混淆が予想されるが、実見の機会を得ておらず詳細な分析にまで踏み込むに至っていない⁽¹²⁾。K村において実施される産育儀礼をあらかじめ提示すれば以下のごとくである。このうちイスラム式と認められる儀礼は3, 4, 7, 8であり、アダット式と考えられるのは①, ②, ⑤, ⑥である。

- ① カケ・ラブ (kaket labu)
- ② 出産および産後処理儀礼
- 3 新生児へのアザーン (azan) / カマツト (gamat)
- 4 アキカ (akikaha)
- ⑤ 水浴・剃髪儀礼 (pesta turun mandi dan cukur rambut)
- ⑥ 子どもを抱きまわす儀礼

- 7 スナツ (sunat) あるいはキタン(khitan)
- 8 ホッタム・クルアーン(khotam al-Qur'an)

① 出産以前のカケ・ラブの儀礼

カケ・ラブは唯一、今回収集された出産前の産育儀礼である。カケ・ラブは妊娠7ヶ月目におこなわれ、無事な出産と生育を祈念する目的で行われる。カケ・ラブとは字義的には「カボチャの粥をかき混ぜる」の意味をもっており、儀礼食としてカボチャ粥（皿の上の炊いた餅米の上にカボチャからつくった粥をかけた料理）をつくることに由来すると推測される。妊娠7ヶ月を迎えた嫁は、婚礼の時と同様に、民族衣装に身を包み夫の実家へと行列をする。夫の実家では女性たちが集まりこのカボチャの粥を作り共食する。そのとき姑が油をつけた指で嫁の額を3回なであげる。これは生まれてくる子どもの豊かで美しい髪を期待するまじないとのことである⁽¹⁹⁾。儀礼終了後、嫁の帰宅に際しては夫の実家からは儀礼菓子と現金が渡される。

② 出産および産後処理の儀礼

かつて出産は産婦の家でおこなわれ、女性の民間呪医「ドクン」が産婆としてこれをとりしきった。彼女は敬虔なイスラム信者として祈祷とコーランの朗誦ができなければならなかった。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の手助けをした。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している。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た。また、戸や窓を開け放つことによって産を軽くする配慮がなされた（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、産婦の腹部をタロイモからとったやわらかい紐で三重に巻き背中で縛る。その後、産婦は体を水で洗われ、薬草をペースト状にしたものを布にとって腹部に湿布する。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。産婆はへその緒を切った後、水で洗った初生児を産婦の傍らに寝かせ、腹部のマッサージをする。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かされる。産婆は出産後、半日程度産婦に付き添っている。

後産はタコノキの葉でつつんだあと飾りをつけた袋に入れ「チアン・ツア（老柱）」(tiang tua) と呼ばれるその家の特別の柱の根本に埋める。土製の壺に入れて軒につり下げることもある。後産は別名「スダラ・パジャル」(sudara padjar) と呼ばれ、これはその子どもの兄弟の意味である。また、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) 慣行を紹介している。出産後、二十日間は唐辛子などの刺激物や甘いものをさける。前者は血液の温度を高め、後者は疼痛をもたらすと考えられている。夫に対する特別な禁忌はない。

3 新生児へのアザーン／カマット

誕生直後の子どもの耳元でコーランの章句を小声でささやく儀礼である。産まれてきた子が男児な

らばアザーンを女兒の場合にはカマツが唱えられる。この儀礼は生まれてきた子どもにいち早く神の存在を知らしめるとともに、悪魔を子どもから遠ざけることを目的としている。アザーンは通常、イスラムの信者へ礼拝の時刻を知らせるためのアラビア語による呼びかけである。今日のインドネシアでは拡声器を用いてアザーンを流すが、本来は肉声によって呼びかけるものである。アザーンは毎日繰り返される性格上、呼びかけるための章句や唱える回数は決まっている。カマツはそれぞれの礼拝の直前に小声で唱えられる呼びかけであり、章句の内容はアザーンと同じであるが唱えられる回数がその半分である。

このような異同を備えたアザーンとカマツは誕生儀礼に導入されるなかでひとつのジェンダー性を帯びようになる。すなわち、子どもが男児の場合には大声で回数が多いアザーンが、女兒の場合には小声で回数の少ないカマツが唱えられる。この呼びかけの章句の使い分けは、誕生儀礼という文脈において生まれてきた子どもの性別による優劣の価値構造を生み出している。そこには男児に対する相対的な優遇が見いだせる。これらはイスラムの立法における基本的な男性優位と対応していると考えられる。

4 アキカ

アキカはイスラーム法によって推奨される儀礼であり、原則的には子どもの誕生後、一週間目に近隣や親族を集めて宴をはる。K村ではドアの祈りをおこない、子どもの髪を少し切り、キアイなどのイスラム指導者が子どもの口に蜂蜜をふくませる。これはそのイスラム指導者が備えた徳や威光などを子どもに移すために行われる。この儀礼においても子どもの性別による差異の構造あるいは男児優遇をとまなう優劣の価値構造が見いだせる。すなわち、生まれたのが男児であれば宴で供犠にされる山羊は2頭であり、女兒の場合は1頭と規定されている。イスラーム法に規定される子どもの儀礼には性別による差異の構造が共通して見いだされる。

イスラーム法によって規定されるアキカの原則的な形態は上述の通りであるが、その実践の形態は地域的あるいはナガリごとの文脈で多様な変異を示す。たとえば、都市部のパダンではアキカの時に宴を開かず、金のピアスやアンクレットあるいは金製品を買い与えるという。服部も、調査地においてアキカがその家庭のさまざまな状況に応じて行われたり行われなかったりすることを報告している(服部 1996:143)。

⑤ 水浴の儀礼

子供の誕生直後に行われる儀礼であり、この内容はアダット式の産育儀礼として位置づけられる。このときに催される儀礼と宴にはイスラム指導者が登場するけれども、少なくともイスラーム法の規定にない儀礼である。ドイツの民族学者マースの20世紀初頭のクァンタン地方の例やラジャブによるスンプル村の事例では、この水浴の儀礼は命名式もかねていた。生まれた子どもは数日後、近くの川で最初の水浴をさせられる。この際、水牛を殺して宴が開かれ、そのなかでイスラム指導者により子どもの名前が付けられる。このときにつけられる名前は小児名「ナマ・ケテク」(nama ketek)と呼

ばれ、結婚を機に捨て去られたという（マース 前掲書：315）。

現在のK村では実際に川や井戸での水浴はしない。昔は家族のなかの年輩者が子どもを外のマンディ（水浴場）に連れて行って水浴をさせ大地に足を触れさせた。そして、子どもの髪を少し切り記念に保存した。また、イスラム指導者が新しくつけた名前を子どもの耳元でささやいた。K村で採集された儀礼内容で興味深いものとして、この世の基本的な5つの味を教えるという内容のものがあった。5つの味とは「甘い（manis）」「塩辛い（asin）」「(香辛料) 辛い（peddas）」「苦い（pahit）」「すっぱい（asam）」である。それぞれはこの世の食べ物味の種類であるとともに、人生における経験の内容でもあるという。儀礼の中で子どもはこれから経験するであろう食べ物味と同時に、人生の味わいを教えられる。このように水浴の儀礼は、生まれてきた子どもと人間世界との最初の出会いの機会を提供している。

⑥ 子どもを抱きまわす儀礼

K村で得られた産育儀礼として子どもを抱きまわす儀礼がある。子どもが生まれて1～2ヶ月してから、先の婚姻儀礼の時のようにシリを用いて客を招待し宴を張る。客たちは米や現金をお祝いに持参し、お返しには婚礼の場合と同じく菓子が持たされる。男の招待客がドアの祈りと共食を行い、女性にはその間で子どもを抱きまわしてもらうという内容でおこなわれる。

7 割 礼

割礼はイスラム文化圏およびユダヤ教社会を中心に広く行われる性器加工の習俗である⁽⁴⁾。西スマトラのイスラームにおいても例外ではない。K村においても男児に対する割礼は実施されており、小学校終了前の学年末の休暇を利用しておこなわれる。日時の設定は割礼部位の予後にある程度の安静期間が必要なことと子どもの就学に支障を来さないための配慮にもとづいている。割礼の時期や日時についてはママックをはじめとする子どもの親族が集まってこれを決定し、医師によって病院で手術が行われる。終了後には客を招いてニワトリやナシクニンの料理による宴が開かれる。しかし、かつてのように集団で村中を行列するようなことは今はない。

20世紀初頭、同じ西スマトラの村落ではドクンと呼ばれる民間医および男性の介添えの手で実施されていた。ラジャブは当時、自分たちが経験した割礼の様子をその著作のなかで具体的に伝えている（ラジャブ 前掲書：98-111）。それによると割礼は学校が長期休暇に入った後の断食月に行われ、対象者は10歳を過ぎた少年たちである。その際、各家庭でニワトリを二羽殺し、宴（クンドリ）をもよおす。割礼後の少年たちは断食期間中でも断食する必要はなく、一日5回の礼拝も免除され特別の扱いを受けた。割礼を終えることでミナンカバウの少年は男の仲間入りを果たすと同時に、正式のイスラム教徒として認められることになる。

女子の場合も割礼は行われるが、時期や形態は大きく異なっており男児の割礼と同列で論じることは難しい。ちなみに、女子の場合、生後数週間から数ヶ月の後に陰挺を少し切り取る施術をおこなう。このことからして女子の割礼の場合、男児における成年式的性格は希薄である。思春期の子どもを対

象とするミナンカバウの割礼は、現実的には男児にのみ限定されており、その意味において明確な性別が意識されたジェンダー・スペシフィックな儀礼として規定できる。

8 ホットム・クルアーン

子どもたちがコーランの朗誦あるいは読誦の学習をすべて終えたことを祝う儀礼である。日々の礼拝に必要なコーランについての基礎的な知識とそれを正しく朗誦する技能が身についたことを地域社会に明らかにするために、地域の公の場でこれを披露し祝うのである。将来、イスラームとして生きる子どもにとってコーランの読誦は、日々の宗教実践のための不可欠の技能であり、ホットム・クルアーンはすべてのイスラームが共有すべき最低限の技能や知識を修得したことを示す機会でもある。

通常、コーランの学習は村のスラウにおいて放課後おこなわれる。指導はイスラーム指導者やイスラーム学校の修了者、教師がこれにあたる。かつて、スラウは礼拝所兼イスラーム教育塾としてミナンカバウの子どもや青年の成長過程において重要な機能を果たしていた。そこではスラウの教師を中心にイスラーム教育が施されると同時に一種の「男子若者宿」(young men's house)として、思春期の男子の人格形成や社会知識の獲得のための場を提供していた。イスラーム塾の果たすこのようなひとり前の準備教育機能は、ギアツもジャワの例(ジャワにおいてはプサントレンがこれにあたる)において触れている(ギアツ 1969: 219)。

今回、実見されたK村のホットム・クルアーンは7月5日に村のスラウで開催された。対象となったのは合計21人の少年、少女である。儀礼自体は大きく、行列、朗誦のコンクール、祝宴の三部から構成されており、一日かけて行われた。二、三日前から村の青年団の手によって会場の準備は始められた。K村の青年団は婚礼をはじめとして村で行われるさまざまな行事の中で重要な役割を果たしている。コンクールのための舞台はスラウの前庭に設営され、色とりどりの紙細工やシュロ、バナナの葉を用いた飾り付けがなされる。コンクールとはいえ勝敗はあまり重視されておらず、コーラン学習の成果の発表の意味合いが強い。したがって当日の会場周辺は祝祭的な雰囲気につつまれる。会場となっているスラウの周辺には屋台や観客が続々と集まってくる。スラウの庭にはすでに朗誦競技のための舞台ができあがり、出場者が待機するためのテントも用意されている。

ホットム・クルアーンはまず参加者を先頭に村中を回るパレードから始まる。競技参加者以外に、もっと小さい子どもや父兄、あるいは中学のブラスバンドチームなどが加わり、大変ににぎやかな行列となる。ラジャブも書いているように競技に参加する少年・少女は、アラビアの民族衣装に身をつつんで参加する。行列に加わる小さな子どもは結婚式の時に着けられるミナンの民族衣装を着せられている。村のなかをホットム・クルアーンの開催を知らせる黄色の横断幕を先頭に、晴れやかな長い行列が一時間ほど練り歩く。

この間、スラウの裏庭では祝宴のための料理の準備が進んでいる。近所の主婦や男たちが大勢集まり、いくつもの大きな鍋を前にして野菜や肉を調理する。スラウの建物の中は父兄や子どもたちの待合いになっており、食事をしたり語らったりにぎやかな様子である。ここでも男女の集団はゆるやかに別れて座を占めており、少なくとも家族ごとのまとまりは見られない。

行列がスラウに帰ってくるといよいよ朗誦のコンクールがおこなわれる。コンクールが始まる前、テントで待機している子どもたちには親族や各種団体からの祝い金の手渡されている。コンクールが始まると、子どもたちはひとりひとり順番に舞台上がりコーランの決められた部分を朗誦する。ほんの5分足らずのパフォーマンスである。舞台のそでではひとりのイスラム教師が採点にあたる。

子どもの通過儀礼として実施されるホッタム・クルアーンからは、ひとつの宗教教育の終了祝いとしての側面がうかがわれる。会場の装飾、物売り、共同飲食、ブラスバンド、美しく着飾った参加者たちの行列などがかもしだす祝祭的な雰囲気の中で、共通のイスラームに生きる子どもの成長過程が確認され祝福される。それは単にイスラーム学習の一段階を画するというだけでなく、それを生活の一部として生きるであろう子どもの成長過程の節目を示すものでもある。

この儀礼にはそれまでのさまざまなイスラム式の産育儀礼にあったような、男女の差異化の構造は見あたらない。身につける衣装は異なるが、そのほかの参加の形態には全く差は見いだせない。その意味ではホッタム・クルアーンはイスラム式の産育儀礼のなかでは例外的な男女の平等性を見せているように思われる。

おわりに

小論ではアダットとイスラームというふたつの社会・文化的枠組みに限定して一連の人生儀礼の過程をみてきた。ミナンカバウの民族社会を規定すると考えられる他の欧米的価値や国民文化イデオロギーなどに関してはあえて考察の外部においたままであり、対象としての儀礼に関しても実見されていないものが多く残されている。限定された枠組みと限定された資料のもとでのこれ以上の立ち上がった分析は、慎重にさし控えなければならない。したがって、今回の報告も現地の通過儀礼についての分析的検討よりもむしろ資料の提示にその重点はおかれている。ただ、内容の記述にあたってはジェンダーおよび儀礼連鎖（出産・産育から婚姻まで）を念頭においた通過儀礼の全体的理解への志向が意識されていた。結果として、小論の関心から捉えられた出生前から婚姻までのK村のミナンカバウの人生儀礼の特色は、以下の二点に集約されるように思われる。

1. 対象となった一連の儀礼に貫かれた性別原理の存在。
2. 産育儀礼の最終局面としてのスンバ・カトーの位置づけ及び産育－婚姻儀礼の連続性。

1についてみると、それはさまざまな儀礼実践の中に示されている。まず、性別原理は実際の儀礼場面における空間的、時間的な男女の区分あるいは性的隔離として実現されている。また、イスラム式の産育儀礼に見られるように、子どもの性別によって儀礼の形式・内容が明確に教義的に差異化されることもあり、そこには男児優先的な価値構造もともなっている。さらに、割礼やスンバ・カトーに代表される女性を排除し、男児（男性）のみに開かれた儀礼形態としても性別原理は実現されていると考えられる。

2については、特に一連の産育儀礼の中でのスンバ・カトーの位置づけが重要である。一般に、ミナンカバウの婚礼は結婚する当事者としての個人の問題ではなく、スクどうしの問題としてある（ウォー

リイ 前掲書：110-118)。ミナンカバウの婚礼は男女が属するふたつのスクの威信や利害をかけた競争的な交渉と公表の機会としての側面を強くもっている。しかし、婚礼の細部に目をやると、その中には個人の成長段階を明確に画するような儀礼を見いだすことができる。モスクでの結婚契約に続くスンバ・カトーは男の幼名を放棄させ新しい既婚者名（称号）を与える機会としてあった。個人のアイデンティティの最も基本的な標識としての名前が、この儀礼を経て一気に変更される。このスンバ・カトーは、婚礼という地域社会を舞台にしたスクどうしの相互交渉過程において、子ども時代からの名前の放棄という形で個人の人生階梯における大人への移行を公的に披露する機会を提供している。このことは、K村における男子の成長過程あるいは子どもから大人への移行を通過儀礼の側面から捉える場合、婚姻儀礼まで視野に入れた考察が必要なことを示しているといえる。

〈注〉

- (1) 小論は、1996年7月、1997年3月、1998年6月～7月において実施された現地調査にもとづいている。特に、今回の婚姻儀礼およびホツタム・クルアーンに関する資料は1998年の調査において収集されたものが中心となっている。
- (2) 母系制 matrilineality と母権制 matriarchies は明確に区別されなければならない。いわゆる母系社会では出自や財産の女性中心の継承によって女性の地位は相対的に自律的で安定的であるといわれるが、そのことが女性中心の権威の構造となってそのまま母権制の形態をとる社会の例は見いだされていない。(O'Kelly & Carney 1986: 41)
- (3) 今回K村において確認されたスクは以下の六つである。① Suku Jambak Besar ② Suuku Jambak Kecil ③ Suku Melayu ④ Suku Pisang ⑤ Suku Guci ⑥ Suku Koto このそれぞれに対しひとりのダトゥ (datuk) がその男性長として存在している。
- (4) プサコ・カウムとはスクの共有財産のことを指す。これは原則として売買を禁じられているが、次のような場合、スクの成員に限り現金を借りるための担保としての利用が許されている。①ルマ・ガダンの再建資金がない場合。②娘の結婚資金がない場合。③葬儀の資金がない場合。これらの例外措置からはミナンカバウにとっての最重要課題がうかがえて興味深い。
- (5) スラウはスマトラにおける地域社会の礼拝所兼宗教教育施設でモスクとは区別される。イスラム塾とも訳される。ジャワのプサントレンに相当する。
- (6) 儀礼の観察は花嫁方の家に宿泊しながら実施された。したがって、花婿側の家での儀礼に関しては同時並行的な行事の観察がなされていない。また、今回の資料の大半は花嫁側の関係者へのインタビューから構成されている。
- (7) スクの下位分節構造および各分節の名称はナガリごとの多くの変異が認められ、その共通の名称を確定することは困難である。今回の予備調査においてはダトゥ、ニニ・ママック、ママックが認識されたが、特に、ニニ・ママックに関しては彼が代表している母系親族の範囲あるいは下

位分節の正確な把握にまで至っていない。本文中ではとりあえず、ニニ・ママックを加藤（Kato 1982）に示されたモデル：

① suku (clan) : Penhulu suku or Datuk

② payung (lineage) : Penhulu

③ paruik (sub-lineage) : Tungganai

に即して②または③のレヴェルの代表者として記述をおこなっている。

- (8) ママックはエゴ（女）の男兄弟を指す。
- (9) 母系親族に対しては「花嫁の家へ米をつきに来てください。」その他の招待客には「宴会へ来てください」という意味のそれぞれ形式化された言い回しが用いられる。
- (10) これに対し、調査の中心となった花嫁側の家屋は、ルマ・ガダンではなく高床のある西洋式の母屋に新しく近代的な平屋の住宅を接合したものであった。
- (11) スマンドは女のスクに婿入りしてきた男のことで自分のスクではママックの地位にある。
- (12) K村の産育儀礼に関して期間中に実見し得たのはホッタム・クルアーンのみである。他の産育儀礼に関しては投宿先すなわち花嫁の実家での主婦たちへのランダムなインタビューによっている。今回、①、②、⑤および8以外の実見し得なかった産育儀礼に関しては、服部（1996）にある諸儀礼を参考にしながら聞き取りをおこなった。よって、その記述にあたっては服部の報告に多くを負っている。また、②の出産および産後処理は、現在の様子を示すものではないが、産育儀礼の全体的理解の参考とするために、マースの民族誌などの文献資料によって坂元（1997：89）から補った。
- (13) 美しく豊かな髪といえば女性のそれが連想される。この儀礼に生まれてくる子どもの性別への期待が含まれているのか否か確認し得なかった。もし、女兒の誕生を祈念する内容が含まれているとすれば母系制との関連が具体的に示される祈子儀礼として興味深い事例である。
- (14) 割礼は男子のイニシエーション儀礼のひとつの典型としてこれまでも数多くの人類学的な研究が重ねられ、これを整理、検討する作業もさかんに試みられている。（ロスコ 1995、ページ 1981、石川 1987など）

参 考 文 献

- Allen, M.R. 1967 *Male Cults and Secret Initiation in Melanesia*. Victoria : Melbourne University Press.
- Frey, K.S. 1986 *Journey to the Land of the Earth Goddess*, Gramedia Publishing Division, Jakarta.
- 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。
- 服部美奈 1996 「イスラームにおける通過儀礼と宗教教育に関する序論」『比較教育学研究』第22

- 号, 139-151頁。
- 石川 登 1987 「男子割礼をめぐる諸解釈—検討と批判—」『文化人類学4』Vol13-1, アカデミア出版。
- Jones, G.W. 1994 *Marriage and Divorce in Islamic South-East Asia*, Oxford University Press.
- 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。
- 1982 *Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- Keesing, R.M. 1982 *Introduction, Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, Edited by Hardt, G.H., University of California Press.
- 清野謙次 1943 『スマトラ研究』太平洋協会。
- 小泉潤二 1987 「儀礼と還元論—中米の事例と機能主義—」『現代の社会人類学2』伊藤亜人他編, 東京大学出版会。
- 1988 「儀礼と解釈学—象徴形態を常識的意味に還元することについて—」『儀礼—文化と形式的行動—』青木保他編, 東京大学出版会。
- 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。
- 中村光男 1991 「東南アジア史のなかのイスラーム」『講座東南アジア学4』石井米雄編, 弘文堂。
- 西野節男 1990 『インドネシアのイスラム教育』劉草書房。
- O'Kelly, C.G. & Carney, L.S. 1986 *Women & Men in Society: Cross-cultural perspectives on gender stratification*, 2th ed. Wadsworth Publishing Company, Belmont, California.
- Paige, K.E. & Paige, J.M. 1981 *The Politics of Reproductive Ritual*, University of California Press.
- ラジャブ・ムハマド 1983 『スマトラの村の思いで』(Radjab 1950) 加藤剛訳 めこん。
- Roscoe, P.B. 1995 *Gender Rituals: Female Initiation in Melanesia*, Edited by Lutkehaus, N.C. & Roscoe, P.B., Routledge, New York and London
- 坂元一光 1998a 「地方文化の生成とそのプロトコル(国際儀礼)交換—大分・西スマトラ州文化交流事業の事例から—」『トランスカルチュラルリズムの研究—文化人類学と異文化教育学の視角—』江渕一公編, 明石書店。
- 1998b 「スマトラの観光開発—ミナンカバウの文化とクリンチの自然を巡る—」『アジアの文化人類学』片山隆裕編, ナカニシヤ出版(近刊)。
- 1997 「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—」『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』35巻。
- Schrijvers J. and Postel-Coster 1977 *Minangkabau Women Change in a Matrilineal Society*, Archipel 13: 79-103.

坂 元 一 光

Whalley, L.A. 1993 *Virtuous Women, Productive Citizens : Negotiating Tradition, Islam, and Modernity in Minangkabau, Indonesia*. ph.D. thesis, University of Illinois.

A Preliminary Report on the Rites of Passage in a Minangkabau village in West Sumatra

Ikko Sakamoto

Minangkabau culture has been of special interest to scholars because of its contradictory combination of traditions: patrilineally-oriented Islam and matrilineally-oriented Adat. This paper attempts to describe the first half of life-cycle rituals based on these two cultural contexts. It will also point out the existence of both gender structures in these rituals, along with an initiatory phase that concludes with a marriage ceremony in the village.

The pre-field research that focused on the life-cycle rituals of the Minangkabau was conducted in a village in western Sumatra in July, 1998. This researcher got some first-hand information on indigenous marriage rituals and on the Khotam al-Qur'an ceremony for children through observing these rituals.

Marriage ceremonies consist mainly of a series of Adat style ceremonies held in the Adat house and one distinct Islamic ceremony held in the village mosque. We can find religious syncretism in marriage rituals in this village. Another finding is that the gender segregatory system in marriage ceremonies is found in both Adat and Islamic ceremonies. A third finding is that the Sumbah Kato ceremony plays an important role in male initiation by giving new marriage name to the groom in the Adat marriage ceremony. This finding seems to suggest that the transition from child to adult could not be achieved in one action but is gradually accomplished in a series of rites of passage.

The Khotam al-Qur'an is a kind of Islamic festival in which the villagers celebrate the children who finish their basic study of the Koran. This festival could be situated within a series of rites of passage for children in Islamic Society.