

トバ・バタックの祖先祭祀における媒介者としての女性

——父系出自体系と非対称的姻族関係との関連から——

池上重弘

キーワード…インドネシア トバ・バタック 非対称的姻族関係 女性 祖先祭祀

はじめに

姻族間の男方・女方における霊的・儀礼的優劣が親族関係のいかなるレベルで表れ、両者間でどのような種類の財が交換されるかに関心を持った馬淵東一〔一九七四〕は、アジア・太平洋地域の諸社会の民族誌から「オセアニア型」と「インドネシア型」という親族関係・親族儀礼の範型を析出した。サモア、トンガ、フィジー、アドミラルティ諸島（そして留保付きながら沖縄）のような「オセアニア型」の社会では兄弟と姉妹の関係が焦点となり、姉妹および姉妹の女系子孫が兄弟および兄弟の男系子孫に対して霊的優位に立つのに対し、「インドネシア型」の社会では、妻を与える集団が妻を受け取る集団に対し霊的優位性を持ち、前者から贈与される女性的な財と後者から贈与される男性的な財が双方向的に交換されるとしたのである。馬淵は「インドネシア型」の典型として、東部インドネシアの父系社会に加え、スマトラのバタック社会の事例を検討している。^{〔1〕}

トバ・バタック社会については、すでに一九三〇年代から、オランダのレイデン学派に属する研究者たちによって親族

体系・婚姻体系に関する論考が発表されており、妻の与え手側は妻の受け手側に対して霊的優位に立つとする非対称的姻族関係が儀礼時における贈与財の交換や給付体系と結びつく点が明らかにされてきた [Fischer 1936; Van Ossenbruggen 1935; Vergouwen 1964]。オランダ時代の研究でも、トバ・バタック社会における姻族関係の重要性が十分認識され、姻族結合における女性の地位にも関心が払われてきたが、一九八〇年代以降の研究では、姻族関係の性質についての理解が精緻化され、妻の与え手側と妻の受け手側との間で女性が担う軸的役割 (pivot role) をめぐる考察がより徹底されるようになった [例えば Van Bemmelén 1992; Bovill 1986; Niessen 1984; 1985; Sherman 1987]。

しかしながら、これらの研究では社会構造上の女性の位置づけに関する考察に力点が置かれており、儀礼の場面における女性の位置づけは必ずしも明らかにされていない。そこで本稿では、筆者がこれまで中心的な関心を抱いてきた祖先祭祀に焦点を絞り、そこでの女性の位置づけについて考えたい。ここで祖先祭祀として取り上げるのは、①土着宗教の靈魂観と植民地統治以前の威信体系に由来しつつも、キリスト教浸透以後の宗教観念と植民地支配確立以後の社会経済的変化の中で新たに意味づけられ、今日ますます隆盛している改葬儀礼と、②キリスト教浸透後はほぼ消滅しているが、それ以前のトバ・バタック社会では広く行われていた、霊媒を通じた祖霊との交流である⁽³⁾。本稿ではまずトバ・バタック社会における出自集団の性質と姻族関係の特質について述べたうえで、改葬儀礼に関しては、女性を媒介とする関係がどのように表れ、女性はどのような位置づけによって儀礼的实践に携わるかを明らかにし、祖霊との交流に関しては、オランダ時代の調査に基づいて書かれた文献およびそれらを参照した記述に依拠しながら、女性の関与の仕方について検討したい⁽⁴⁾。

一 出自集団の性質

東南アジア島嶼部の多くの社会と同様、トバ・バタック社会においても、慣習法に関わる諸事項はアダット (adat) と称される。しかしアダットは狭義の「法」的側面の規定にとどまらず、親族関係や姻族関係における権利と義務の規定、

各種儀礼の手続き等を含み、可塑性と柔軟性を伴いながらも社会関係を律する諸規範の体系として機能している。トバ・バタックのアダットを特徴づけるのは、父系出自体系と非対称的姻族関係である。トバ・バタック社会では、相続法の領域のみならず、統治と土地保有、婚姻と祖霊崇拜、司法権の行使、居住地や土地耕作など全てが、父系出自に基づく系譜上の関係と直接結びついている [Vergouwen 1964 : 42-43]。そして非対称的婚姻を通じて形成される父系出自集団間の関係が、トバ・バタック人の社会関係、とりわけアダット儀礼（婚姻儀礼、葬儀等アダットに則って行われる儀礼）の文脈において核心的重要性を有するのである。しかし、婚姻とそれを契機に成立する姻族関係の検討に先立ち、姻族関係を結ぶ単位となる父系出自集団の性質について明らかにする必要がある。

トバ・バタック社会における父系出自体系を端的に示すのが、マルガ (marga) の存在である。マルガは、シマンジュンタック (Simanjuntak)、シアハアン (Sihahan) などのような固有名を持った父系出自集団であり、トバ・バタック人にとつては「姓」に相当するマルガ名がマルガへの帰属の表徴となる。全てのトバ・バタック人の名前は、一つ以上の個人名（現代ではそのうち洗礼名が通称として用いられることが多い）とマルガ名から構成されるが、マルガ名は父系出自のラインに従い父から子（息子と娘）へと継承される。婚資の多寡や支払いの完了・未了、夫方・妻方の社会経済的地位、あるいは夫方居住・妻方居住の違いに関わりなく、子は常に父のマルガに帰属し、父から受け継いだマルガ名を名乗る。トバ・バタック以外の民族集団の者を擬制的にトバ・バタックの親族関係の中に取り込むような例外的な機会以外、マルガの変更を伴う養取が行われることはない。また、後述する特殊な場合以外、婚姻に際して女性のマルガが変更されることはない。

今日、トバ・バタック人の姓として用いられるマルガは、概して十数世代から二十世代ほどの世代深度を持つ。例えば先に挙げたシマンジュンタック・マルガの場合、現在の壮年層からみて十五世代ほど遡った父系祖先が始祖とされている。多くのトバ・バタック人はマルガの始祖から自己に至る父系ラインの系譜を知っており、いくつかのマルガでは系譜をまとめる試みがなされている。系譜に異説が唱えられることもしばしば生じるし、系譜に不明瞭な部分が認められる場合も

少なくないが、同マルガの同じ世代に属する二人の男性が出会ったとすると、たいていの場合はまず共通する祖先を特定し、その次の世代におけるそれぞれの祖先の出生順を確認することにより、兄弟関係を敷衍した親族呼称と行為規範に従う。

トバ・バタック社会における集団帰属を規定するうえでマルガが重要性を持つことは疑いないが、同時にマルガは正確な定義が困難なカテゴリーであり、伸縮性と柔軟性を伴った概念として理解されなければならない。トバ・バタックの創成神話によれば、トバ湖西岸にあるプスック・プヒット (Pusuk Buhit) という小高い山の中腹に降臨したシ・ラジャ・バタック (Si Raja Batak) が全バタックの始祖であり、彼の二人の息子であるグル・タテアプラン (Guru Tateabulan) とラジャ・イスンバオン (Raja Isunbaon) の子孫が幾重にも枝分かれして今日のマルガを形成しているのだという [Vergouwen 1964: 21-24]。すま仮に、今日のトバ・バタック人の姓となっているレベルのマルガを「父系氏族」と規定することにしよう。トバ・バタック人がマルガと言う場合、通常は父系氏族レベルのものを指すが、マルガという概念は状況により、父系氏族よりも上位の集団概念にも、また下位の集団概念にも用いられる。前者の場合、いくつかの父系氏族を統合するレベルのみならず、シ・ラジャ・バタックの二人の息子たちをそれぞれの始祖とし、ロントウン (Lontung) とスンバ (Sumba) という名称で識別される最上位のレベル (世代深度は二十五世代ほどに達する) もマルガと称されることがある。また後者の場合では、父系氏族の下位分節に相当するリニージが新たに独立したマルガと認知されるようになることが生じるし、世代深度が数世代しかない小規模リニージがマルガという名称で指示されることもある。少なくとも十数世代は遡る世代深度から容易に想像されるように、父系氏族としてのマルガの成員は膨大な数に及び、その居住地域はトバ・バタックの故地だけに限定したとしても広範囲に分散している。彼らの間には始祖を共有する者としての強い連帯感が認められ、外婚単位として意識されているが、父系氏族としてのマルガは、通常の村落生活の文脈においては重要な意味を持つ協同集団として機能することはない。父系氏族として土地を共有することはないし、公的な組織や氏族のリーダーを持つこともない⁴⁾。え、氏族成員が儀礼的目的のために定期的に参集することもないのである。

トバ・バタツクの村落生活における主要な協同集団は、夫方居住の原則に基づいて地縁を共有し、なおかつ明確な系譜関係をたどりうる父系リニージである。多くの場合、フタ (huta) と呼ばれる集落⁵⁾ないしそこから派生した集落を含む限定された地理的範囲に居住し、壮年層から見て三、四世代上の父系祖先を共有するリニージがこのような協同集団を構成する。地縁 (フタ居住) と血縁 (父系出自) を共有するこのような協同集団を本稿では「地縁的リニージ」と称することにした。⁶⁾ 地縁的リニージは、水田やフタの土地を共同管理する単位であり、日常的な対面関係を持つ互助的集団であると同時に、アダツト儀礼において主催者集団を構成し、他の地縁的リニージが主催するアダツト儀礼において統一的な役割を担う単位である。これは、リーチ [一九七四・一一〇] が指摘するように、地縁的リニージが婚姻を取り決め姻族関係を形成する単位となることに拠っている。

二 婚姻規則と姻族関係

(一) 婚姻規則

トバ・バタツク社会においては、父系氏族レベルでのマルガ外婚の原則が認められる。ただし規模の大きいマルガの場合、たとえ同じマルガの成員であっても出身地やリニージの異なる男女間で結婚が生じることがあり、その場合男性は結婚前と同じマルガ名を名乗り続けるが、女性はそれまでのマルガ名ではなく、出身地名やリニージ名を新しいマルガ名として名乗るようになる。またこれとは逆に、かつてひとつのマルガだったものが分節し、別々のマルガ名を姓として用いるようになった後も、親マルガから派生した子マルガ間での婚姻を忌避する場合がある。しかしこれらは例外的であり、通常、マルガ内婚は厳しい禁忌の対象とされるため、自己のマルガ成員以外から配偶者を選択することになる。こうしてマルガの異なる二つの地縁的リニージの間に「妻の与え手」(wife-giver) と「妻の受け手」(wife-receiver) としての関

係が形成される。トバ・バタック社会では前者はフラフラ (hula-hula)、後者はボル (boru) と称される。「フラフラ」は「妻の与え手」という意味でしか用いられないが、「ボル」は元来「娘」を意味する言葉である。

マルガ外婚と並んで強制力の強いもうひとつの婚姻規則は、地縁的リニージ間ですでに形成されているフラフラ・ボル関係を逆転させるような婚姻の禁止である。これにより、男性にとつては「父の姉妹の娘」(FZD)を含むカテゴリーの女性(類別的父方交叉イトコ)との結婚、女性にとつては「母の兄弟の息子」(MBS)を含むカテゴリーの男性(類別的母方交叉イトコ)との結婚が厳格に禁止される。すなわち、男性は彼の属する地縁的リニージの女性が婚出した先の地縁的リニージから妻を迎えることは許されないのであり、女性がボルからフラフラの方向へ婚出することはアダットに反する婚姻であるとして認められない。このような婚姻は、「岩を山に押し上げる」(mangulang batu tu dolok)ないし「川の水を上流に押し戻す」(pauhar aek tu jului)ものと表現され [Niessen 1985: 84]、フラフラ・ボル関係に混乱をきたすとして回避されるのである。この結果、二つの地縁的リニージ間で形成される姻族関係の性質は不可逆性、非対称性を帯びることになる。⁽⁸⁾

トバ・バタック社会において理想の婚姻形態として強調されるのは、パリバン (pariban) と称される人々の間でなされる婚姻である。男性から見た場合のパリバンは母方交叉イトコ (MBD) を指す。狭義のパリバンは「母の兄弟の娘」と訳しうるボル・ニ・トゥラン (boru ni tulang) を意味するが、広義には母のマルガに属する同世代の女性(類別的母方交叉イトコ)も含意する。狭義のパリバンとの婚姻は、男性から見ると母の出生した地縁的リニージから妻を迎えることになり、親の世代での姻族結合を再強化し、婚姻によって築かれた連盟関係を安定化させるものとして理想視されるのである。

しかし、厳密な意味での母方交叉イトコ婚はまれにしか起こらない。トバ湖南岸に位置する村で一九五〇年代に行われた調査によれば、母の兄弟の娘との婚姻生起率は二・三%と低く、男性が母と同じマルガから妻を迎える結婚まで範囲を広げてその割合は一五%であった [Bruner 1959: 120]。また、一九八〇年代にトバ湖に浮かぶサモシル島で行われた調

査でも、一二例の婚姻のうち、母の兄弟の娘との婚姻は九例（七・四％）、母と同じマルガの女性が妻となっていたのは二七例（二二・七％）²⁴た [Sherman 1987: 868]。

このように、類別的親族名称でパリバンと称される範囲まで広げたとしても、パリバン婚の実際の生起率は低いが、この事実は必ずしも婚姻イデオロギーにおけるパリバン婚の重要性を減ずるものではない。男性が母の兄弟の娘以外の女性と結婚しようとする場合、事前に母方オジのもとを訪問して共食の機会を持つたうえで伺いを立て、彼からの祝福を受けなければならぬ。そのような結婚の場合、婚姻儀礼において、夫方の両親と妻方の両親が並び立ち、夫の母方オジに対して儀礼的贈与をする場面が認められる。これらの点から、婚姻の実態とは別に、パリバン婚がトバ・バタック社会における婚姻の理念型となることが理解できる。

ここまででトバ・バタックの婚姻規則について、①マルガ外婚の原則、②男性から見た場合の類別的父方交叉イトコ婚の禁止、③男性から見た場合の類別的母方交叉イトコ婚の理念的優越、という三点を指摘した。地縁的リニージを単位に取ってみると、③の規則によって既存の姻族結合を更新することが期待されつつも、現実には②の規則に反しない限りにおいてさまざまに異なる多数のマルガの地縁的リニージと姻族関係を結ぶことにより、新しい姻族結合を創成する方向が取られ、連盟関係の多角化が図られている場合が多い。その意味で、トバ・バタックの婚姻体系を、レヴィ・ストロース「二九七八」のいう「一般交換」のモデル——三つ以上の集団間で母方交叉イトコ婚が超世代的に繰り返されることで循環的な婚姻連鎖が生じるとする閉鎖的モデル——に適合するものとして理解することはできないのである。

（二） ダリハン・ナ・トル

ドンガン・トゥブ (dongan tubu) ないしドンガン・サブトゥハ (dongan sabutaha) と称される自らの地縁的リニージ²⁵を中心に、そのフラフラとボルとを含む三者は、「三つのかまど石」を意味するダリハン・ナ・トル (dalian na tolu) と呼ばれ、アダット儀礼の文脈はもちろんのこと、トバ・バタックの社会生活全般において緊密な関係を有する。この関係

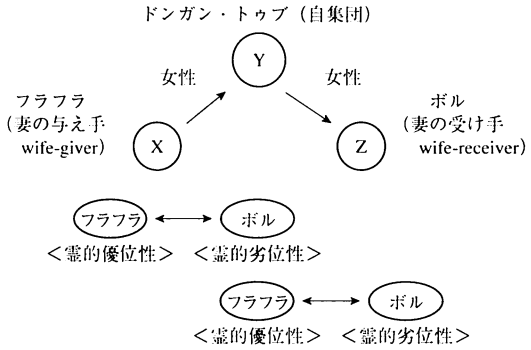


図1 ダリハン・ナ・トルの関係

をモデルで示すと、図1の上部のように描くことができる。Yと記した地縁的リニージを中心に、姻族関係で結びついたフラフラのXとボルのZとの三幅対からなるモデルである。⁽¹⁾しかしこの中には、図1の下部に描かれるように、二組の二幅対が存在している。例えばXとYとの関係について見た場合、XはYにとってのフラフラ、YはXにとってのボルに相当する。トバ・バタック社会においては姻族関係の非対称性は霊的優劣と結びつけて考えられるため、XとYの間では、Xは霊的優位性、Yは霊的劣位性が付与された関係として規定される。ところがYの霊的劣位性は恒久的な属性として固定化されることにはならない。YとZとの関係に視点を移してみると、YはZにとってのフラフラ、ZはYにとってのボルになり、今度はYがZに対して霊的優位性を有するとみなされる。こうしてトバ・バタック人は、複雑な姻族結合の網の網の中で、ある時にはフラフラとして、またある時はボルとしての権利・義務を遂行することになるのである。⁽²⁾

次にフラフラとボルの二幅対における非対称的関係の性質についてより詳細に検討したい。フラフラがボルに対して霊的優位性を有するとする観念は、トバ・バタック社会では生者の肉体に宿る魂はトンディ (tondi) と呼ばれる。病気の時や夢を見る時にはトンディは弱まったり一時的に肉体を離れるし、死に際しては肉体から完全に離れ去ると考えられる [Vergouwen 1964: 79-81]。またトンディの持つ力の表れはサハラ (sahala) という言葉で表現される。フェルハウエンは、サハラとはトンディの持つ力が最も活発かつ顕在的な形態で表れたものであるとの理解を示し、勇敢な者、多くの財を持つ者、首長としての権力を握る者は強力なサハラを有すると考えられる一方、特定の個人の資質とは関係なく、父は子に対して、祖父は孫に対して、そしてフラフラはボルに対してサハラを有すると述べている [ibid.: 83]。フラフラの有する強いサハラによってボルのト

ンデイが強化され、その結果ボルのサハラも強まるという観念に基づいて、フラフラの霊的優位性に関するイメージが形成されているのである。フラフラは神の代理者であると言われることがあり [ibid.: 55]、今日でもフラフラを「目に見える神」(Debata na tarida)と表現する者がいる¹²⁾。このようにフラフラは祝福の源泉であり繁栄と幸福の供給者とされるため、ボルはフラフラを敬仰し、フラフラから祝福・加護を授かることを期待する。しかし他方で、フラフラの力はボルを呪詛する方向にも働きうると考えられているため、ボルはフラフラと調和的な関係を保とうと努力し、フラフラに対して無礼に振る舞ったり、反抗したり、フラフラの忠告や希望を無視したりすることがないように、注意を払う。ボルは日常的文脈において必要が生じたとき(例えば家の改修など)、その能力に応じてフラフラを経済的に援助することが期待される。また儀礼に際しては金銭的貢献と並んで、共食の折りに客に提供する食事の用意をはじめとしたさまざまな準備作業や儀礼進行中の下働きの作業での助力が義務づけられる。

フラフラとボルとの間に見られる儀礼的・社会的局面での非対称的な関係は、何よりもまず、フラフラがボルに対して女性を婚出させたという点に起因している。トバ・バタックの婚姻規則により、自リニージの永続のためには外部リニージから女性を迎えなければならない。次世代の子供を生むという形で婚入女性の貢献なくしてはリニージが存続しないという意味で、婚入女性および彼女の生殖力を霊的力(サハラ)によって保証・強化するとされる妻方の地縁的リニージは、夫方の地縁的リニージにとって「繁栄の源」と考えられている。フラフラはボルにとって単に「妻を与える(wife-giving)」集団ではなく、後者に「命をもたらす(wife-giving)」集団なのである [Bovill 1986: 124]。このことによりボルはフラフラに対して「永続的な債務―決して返済しきれない負債」を負ったとみなされる [Bruner 1983: 67]。この負債状態は婚姻時におけるボルからの婚資の支払いで解決されるものではなく、その後の非対称的な互酬的交換を継続させることになる。リーチ「一九九一―一九五―二三〇」がより抽象的なレベルで議論しているように、負債状態ないし負債意識の継続は、当事者間の交換を継続させ、地位の不平等性を明示し、それに伴う「力」の移動を促すことにつながるのである。

(三) ウロスとピソピン

フラフラとボルとの間における贈与財の交換は婚姻を契機に開始されるが、その後も両者が関与するアダット儀礼の機会に繰り返される。フラフラからボルへの贈与財はウロス (ulos)、ボルからフラフラへの贈与財はピソピン (piso-piso) と総称される。

ウロスとは、字義通りには、トバ・バタック女性が織機を使って織った伝統的織物を指す。現在ではウロス織りに従事する女性が少なくなり、工場で製造されたウロスが安く出回っているが、儀礼時に贈与される場合は手織のウロスが選好される。ウロスと総称される贈与財にはこの他に未調理の米、魚料理や鶏肉料理が含まれ、場合によってはウロス・ナ・ソ・ラ・ブルック (ulos na so ra buruk、「すり切れないウロス」の意) と称される水田がフラフラから贈与されることがある^[13]。布と未調理の米、そして水田は、トバ・バタックの神話に基づく象徴的世界観においては女性性と結びつき、豊饒性の概念のもとにまとめられる [Niessen 1985: 114-146]。また魚料理と鶏肉料理も豊饒性の象徴とみなされている [Boivin 1986: 122]。これに対してピソピンは、元来は刃物を意味するピソ (piso) という言葉に由来する。トバ・バタックの神話によれば鍛冶は男性神の仕事であり、今日でも男性の領域に属する [Niessen 1985: 117]。儀礼中では刃物自体が贈与されることはないが、布に対する返礼として金銭が贈与される。この他に、フラフラから与えられる未調理の米に対して調理された米飯が、魚料理や鶏肉料理に対して豚、牛、水牛などの畜肉料理が供される。水田がボルからフラフラに贈与されることはない。フラフラによって与えられる贈与財はフラフラのサハラを転移させ、ボルの魂を強化する性質を持つのに対し、ボル側からの贈与財はフラフラの体に滋養を与え、フラフラを「(財政的に) 援助する」ものと考えられている [Bruner 1983: 68; Lando and Thomas 1983: 60-61]。

このように「ウロス」と「ピソピン」は、贈与財の品目やその象徴的意味合いが異なりながらも互酬的交換として意識されている。「ウロス」と「ピソピン」という範疇に財を分類する基準は単純に生産段階の分業に依拠しているわけでは

ない。前者は「妻の与え手側」（つまり女方）、後者は「妻の受け手側」（つまり男方）から贈与される財として認識されているのである。「女財」、「男財」に相当するローカル・チームは用いられないが、トバ・バタック社会における「ウロス」と「ピソピソ」がそれぞれ「女財」、「男財」としての性格を有することは明らかであり、これらの交換を通じて、フラフラとボルの非対称性が絶えず確認され、フラフラからボルへ象徴的「力」が転移されると考えられている。姻族間のネットワークを再強化する役割を帯びた交換は、物質的な意味合いにおいてよりむしろ象徴的意味合いにおいて重要性を有するのである。

(四) フラフラ・ボル関係の中の女性

ここでは、前節までで地縁的リニージ間の関係として論じてきたフラフラ・ボル関係において、女性がいかなる位置づけにあるかを明らかにしたい。トバ・バタック社会では夫方居住が原則とされるため、都市居住者や一部の妻方居住婚の場合を除けば、一般に女性は婚姻を契機にそれまで生活していた集落を離れ、夫の地縁的リニージに属する成員とその妻たちが住む夫方の集落において新しい生活を始めることになる。既婚女性は日常生活においては夫をはじめとした夫方の地縁的リニージ成員との強い結びつきの中に置かれ、彼女が生んだ子供は夫のマルガに帰属する。しかし彼女自身のマルガは原則として変更されず、出身の地縁的リニージとの結びつきも維持される。フェルハウエンが「女性が結婚しても、彼女に対する父の愛情、彼女の兄弟たちとの絆、属していたリニージ成員との関係がにわかに途絶するわけではない」[Vergouwen 1964: 44]と記すように、女性の出身リニージ成員（とりわけ父と兄弟）は彼女の婚出先での生活について責任の一端を担うのであり、能力に応じた経済的援助（水田の貸与や贈与）や必要に応じた精神的援助（夫の虐待に対する介入や夫婦間の問題に対する忠告）が期待される。

既婚女性は、フラフラ・ボル関係にある二つの地縁的リニージの間で、両義的位置づけにある。ニッセンが指摘するように、この点は既婚女性がマルガの自己同定をする際に顕著に現れる。①「あなたはどの（マルガの）ボルですか」

(Boru aha do hanu?) と尋ねられると、既婚者か否かにかかわらず、女性は父のマルガを答える。一方、②「あなたはどのマルガですか?」(Marga aha do hanu?) と尋ねられると、今度は夫のマルガを答えるのである [Niessen 1985: 75]。右の①の場合は「あるマルガの娘」としての自己同定に立脚した回答であり、ある女性の父のマルガが仮にシアハアンだとすると、彼女は「娘」という意味での「ボル」という語をマルガの前に付し、ボル・シアハアンと名乗る。その一方で、既婚女性とその夫(および彼女が生んだ子供たち)は、女性の出身リニージから「妻の受け手」という意味で「ボル」と呼ばれる。先の女性が例えばシマンジュンタックというマルガの男性と結婚したとすると、彼女自身のマルガがシマンジュンタックに変更されるわけではないが、日常生活でも儀礼的局面でもシマンジュンタック・マルガの夫とその妻としてひとつの単位とみなされるようになり、夫と共に、自分が出生した家族や地縁的リニージを「妻の与え手」つまりフラフラと呼ぶようになる。右の②で女性が夫のマルガを答えるのは、夫婦をひとつの単位とみた場合の自己同定に基づく。このように、既婚女性はフラフラとボルの関係にある二つの地縁的リニージの間に位置し、その両方に結びつけられてはいるが、どちらにとっても完全なメンバーではないため、本質的に両義的な位置づけにあり、それゆえに媒介的役割を担う立場にある [Bovill 1986: 118; Niessen 1985: 75]。婚出した女性を媒介に形成された二つの地縁的リニージ間の関係は、儀礼時になされる非対称的な贈与交換によって確認・再強化され、世代を超えて継続してゆくのである。

三 改葬儀礼と女性

(一) 改葬儀礼の宗教的・社会経済的動機¹⁴⁾

トバ・バタックの改葬儀礼は複葬慣行における二次葬としての性格を有する。土着宗教の靈魂観によれば、冥府における死者の地位は、子孫による崇敬の如何およびその具体的表現としての供物の提供や供犠、そして改葬儀礼の執行に依存

する一方、生者の運命も祖霊の影響下にあるとされていた。トバ・バタック社会にキリスト教を広めたドイツのライン伝道協会は一九世紀後半の布教当初、祖先崇拜と結びついた改葬儀礼を禁止したが、二〇世紀初頭になると、遺骨への供物献呈のような異教的儀礼内容の排除を条件に、キリスト教徒となったトバ・バタック人による改葬を容認する方針に切り替えた。今日のトバ・バタック人は、しばしば聖書の「出エジプト記」に記されている十戒中の第五戒（汝の父母を敬え）を引き合いに出しながら、改葬は聖書に定められた戒律の儀礼的实践であると述べ、改葬とキリスト教教義との適合性を強調する。キリスト教イデオロギーに則ったこうした言説においては祝福と加護を授けるのは「神」であるとされるが、その背後には、祖霊への崇敬の対価として祖霊からの祝福と加護を受けるとする土着宗教の祖霊観の継続も認められる。

二〇世紀初頭にオランダ植民地支配が確立する以前の貨幣経済が未発達な状況下においては、実際の被改葬者は、父子孫に相当する男の孫を有するという系譜上の条件を満たす他に、生前の威徳・財力・子孫の多さなどの社会経済的条件を満たした者にほぼ限定されていた。伝統的威信体系において村落首長や呪術師などの有力な地位にあり、水田や家畜を豊富に有することで伝統的経済の文脈においても裕福な立場にある地縁的リニージが、その権力基盤を再強化する機会として改葬儀礼を執行していたと考えられる。しかし植民地支配確立後は、教師や官吏など近代的職業に就業する者が現れ、伝統的威信体系と経済基盤によらずとも社会経済的成功を遂げることが可能になった。一九三〇年代以降、こうした新たな層が主催する改葬儀礼が増加し始め、都市移住者が急増した一九六〇年代以降はその傾向がさらに顕著になった。今日では被改葬者の条件として生前の威徳や財力が問われることはなく、系譜上の条件を満たすことが求められるのみである。

（二） 改葬儀礼における女性

結婚後の女性は、夫方の地縁的リニージの祖霊たちの霊的影響下に入ると考えられている。子供のない女性はしばしば生家に帰されるが、そうでない女性は死ぬまで夫方の集落で生活し、死後は夫方の地縁的リニージの管轄下にある墓地に

埋葬される。死後は夫の霊と共に、彼女の息子たちとその妻たち、さらに夫を参照点とする父系リニージの男性成員とその妻たちに対して霊的影響力を及ぼすものとされている。改葬儀礼の被改葬者は通常夫婦を単位としており、被改葬者が二世代以上に及ぶ場合には男性被改葬者の間に父系出自に基づいた系譜関係が認められる。既婚女性は夫の地縁的リニージの祖霊として位置づけられ、そのリニージ成員によって改葬される。婚出の如何にかかわらず、ある地縁的リニージに属する娘たちの遺骨がそのリニージの改葬墓に安置されることはない。¹⁵⁾

改葬儀礼の日数、供犠獣の頭数等にはヴァリエーションが認められるが、通常の改葬儀礼は主として次の五部分から成る。すなわち、①遺骨の発掘、②改葬墓への遺骨の再安置、③豚肉料理の共食、④儀礼的踊りであるマノルトル (manotol) 、そして⑤アダット儀礼としての正当性を付与するために、供犠獣の肉の各部位を一定の分配方法に従って主要な参加者に分配するジャンバル (jambal) である〔池上 一九九五・六七―七〇〕。これらの各部分においてフラフラ・ボル関係が表出する。例えば、地中から遺骨を発掘する場面では、フラフラとして参列した男性が最初の鍬を入れ、遺骨を発見するまで順に土を掘り返す。遺骨発見後はボルとして参列した男性たちが穴に下りて遺骨を取り上げ洗骨する。洗骨された遺骨はフラフラによってウロスに包まれ、主催者集団に手渡されるのである。また、ジャンバルに際しては、フラフラは主催者集団から見て優位な方向とされる右手に座り、ボルは劣位な方向とされる左手に座る。さらにフラフラとボルでは受け取る部位が異なり、フラフラはより価値の高い部位を受け取る。しかしながら、マノルトルを除く各部分では男性が儀礼進行の前面に出ており、フラフラ・ボル関係は各リニージの男性たちの関係として表出する。そこで以下では女性と男性が並び立って儀礼が進行するマノルトルの場面に焦点を絞り、フラフラ・ボル関係の表現と女性の位置づけについて検討したい。

マノルトルとは、「踊り」を意味するトルトル (totol) という語に動詞化するための接頭辞 (na-) が加わり、子音の一部が変化した語句である。時間配分という観点からみた場合、改葬儀礼におけるほとんどの時間がこのマノルトルのために振り向けられるが、マノルトルの重要性の根拠は所要時間の長さにあるのではなく、霊的優劣関係にあるフラフラと

ボルの間で祝福や加護を授受する機会としての象徴的意味合いに求められる。マノルトルにおいては、主催者集団が、同じ村に住む同マルガ成員のうちリニージの異なる者たちと踊り交わす場合もある。しかし核心を占めるのは、主催者集団とフラフラ、そして主催者集団とボルとのマノルトルである。紙幅の都合上、ここでは主催者集団とフラフラとのマノルトルを例にとってマノルトルの詳細を述べる。¹⁶⁾

まずマノルトルがどのような状況下で行われるか確認したい。遺骨を発掘し、改葬墓に安置した後の儀礼は、主催者集団が祖先から受け継いだ家がある集落で行われる。マノルトルに際して、主催者集団は家の前に一列ないし二列に並び、進行役によって呼び出された客の側のあるリニージが、主催者集団に直面してやはり一列ないし二列に整列する。はじめに客の側のリニージを代表する男性が主催者集団に対して儀礼的挨拶を述べる。この時、ウツパマ (umpama) ないしウツパサ (umpasa) と称される四行詩形式の格言を盛り込む。続いて同じ男性がゴندان (gondang) と呼ばれる伝統的打楽器オーケストラに対して伴奏を要請し、マノルトルが開始される。¹⁷⁾

フラフラと主催者集団とのマノルトルは以下のように進行する。この時の両者の関係は、図1の説明で述べた通り、主催者集団がボルに相当する点を改めて確認したい。まず対面したまま移動せずに踊る時には、フラフラはひじを折り両手を肩の高さで広げるようにして踊り、主催者集団は両手を合わせて合掌するような仕草で踊る。次いで起立したまま踊るフラフラの前を主催者集団が踊りながら進行する。この時も基本的には対面時と同様の所作がみられるが、主催者集団がフラフラに近接し、前者が両手の先を後者のあごの下に軽く触れることがある。これは前者が後者に対してパスパス (pasu-pasu) と呼ばれる祝福を求める所作である。また、後者が前者の肩に手を載せたり前者の頭を両手で包み込むように触れることがある。これは後者が前者に対して祝福を与える所作と考えられている。

フラフラはウロスを掲げ持ったり広げ持ったりして主催者集団の前にかざしながら踊り、その後ウロスで主催者集団の者の肩を包み込み、そのウロスを与える。ウロスはフラフラの持つ霊的優位性を象徴するものと考えられているため、マングロシ (mangulosi) と称されるこうした所作は、フラフラの持つ霊威 (サハラの優位性) によって、ボルに相当する主

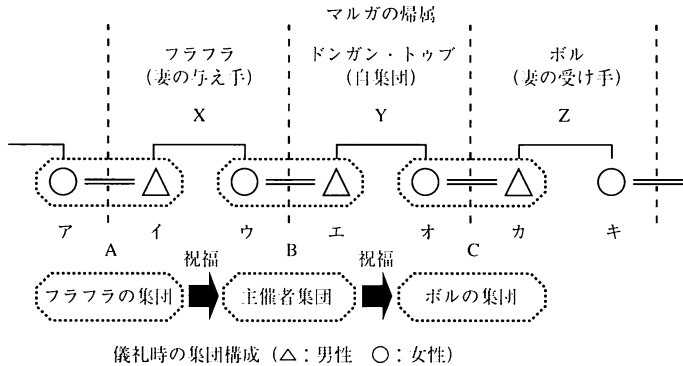


図2 マノルトルにおける祝福の授受関係

妻たちであり、既婚女性が改葬儀礼の主催者集団に加わるのは、夫の属する父系リニージが主催する改葬儀礼においてである。儀礼に参加するフラフラないしボルには数多くのリニージが包含されるが、ここでは主催者集団に連なるある夫婦と、その妻の兄弟夫婦および夫の姉妹夫婦との関係を示す単純化されたモデル(図2)を用いる。図2中で縦に引かれた

主催者集団成員のトンディを強化するものとみなされる。トバ・バタック社会では肉体的・精神的健康はトンディが安定することによってもたらされると考えられており、これは「トンディが堅い(ピル、pir)」状態と表現される。フラフラがウロスを与える際にしばしばボルの頭に米粒を載せるが、この時の米粒は「トンディを堅くする米」を意味するボラス・シ・ピル・ニ・トンディ (boaras si pir ni tonidi) と呼ばれ、「汝のトンディが堅くあるように (Sai pir ma tondimu)」なし「汝のトンディが堅くかつ冷たくあり、堅くかつ頑健であるように (Pir ma tonidi nadingin, horas tonidi natogu)」という祝福の言葉と共に与えられる。これはフラフラからの祝福・加護の象徴的表現とみなされている。その返礼として、フラフラの前を主催者集団が踊りながら進行する際には、主催者集団がフラフラの手の指に紙幣(ピソピソ)を挟み込む。主催者集団とボルとのマノルトルの場合、主催者集団がフラフラに相当することになり、右でフラフラと主催者集団との関係で述べたことが、今度は主催者集団とボルとの関係にそのまま当てはまる。以上の記述を念頭に置いたうえで、目に見えない祝福・加護を可視化させる儀礼的装置としてのウロスに注目し、マノルトルにおける祝福・加護の授受関係と女性の位置づけについて明らかにしたい。改葬儀礼の主催者集団に連なるのは、被改葬者のうち最上位世代の男性を参照点とする父系リニージの男性成員とその

太い点線はマルガの帰属を示す境界線である。イとウ、エとオ、そしてカとキは、それぞれX、Y、Zと記した同じマルガに属することが示されている。また、A、B、Cで記した点線枠は夫婦の単位を示している。図2では、例えばウとエから成るBの夫婦がそれぞれ異なるマルガに属するように、夫婦間でマルガの帰属が異なることが示されている。

右で述べたように、儀礼時の集団構成は夫婦を単位とするため、エの男性の父系祖先を改葬する儀礼においては、ウとエからなるBの夫婦が主催者集団に連なることになる。妻の兄弟であるイを含むAの夫婦はフラフラの集団、夫の姉妹であるオを含むCの夫婦はボルの集団に連なる。ここではウの女性に注目してみよう。ウの女性は、マルガの帰属ではフラフラのイと同じくXマルガに属するが、被改葬者の父系子孫であるエの妻として、主催者集団としての儀礼上の役割を担う。フラフラと主催者集団とのマノルトルでは、ウロスはAの夫婦からBの夫婦に与えられる。イの姉妹であるウは、主催者集団に属する男性の妻として、夫であるエと共にボルとしての立場でウロスを受ける側に回る。次に主催者集団とボルとのマノルトルでは、Bの夫婦からCの夫婦にウロスが与えられる。この場合ウは、夫であるエの姉妹の夫婦に対して、フラフラとしての立場でウロスを与える。トバ・バタック社会においては、既婚女性のマルガの帰属と儀礼時の集団帰属がクロスすることにより、女性を媒介として二つの父系リニージが結びつけられているが、既婚女性は、夫がダリハン・ナ・トルの関係上フラフラないしボルとしての儀礼上の位置づけにある時、夫の役割に準じて夫と共にウロスの授受に関わることになるのである。

四 霊媒としての女性

キリスト教化以前のトバ・バタック社会では、祖先祭祀の一環として、屋内祭壇の前でなされる祖霊への小規模の供犠 [Loeb 1990 : 90 ; Vergouwen 1964 : 70] や、霊媒を介した祖霊との交流が行われていた。バタック諸集団のなかでも、トバ湖の北部一帯を故地とするカロ・バタック社会では、イスラムやキリスト教が広まった現在でも土着宗教を信仰する者

があり、グル (guru) ないしグル・シバソ (guru sibaso) と称される女性シャーマンがトランスを伴う浄化儀礼や治病儀礼を司る [Kipp 1993: 239-253; Steedly 1993]。しかしトバ・バタック社会では、教会による強い抑圧が長く続いた結果、今日では霊媒を介した祖霊との交流は行われていない。そのためここでは文献資料に拠りながら、シバソ (sibaso) と称される霊媒の性格を検討したい。ただし、ダトウ (datu) と呼ばれる男性呪術師⁽¹⁸⁾の職能と対にして考えることで、かつてのトバ・バタック社会におけるシャーマニズムの様相がより明確になると思われる。

超自然的知識に関する専門家であるダトウは常に男性であり、厳しい徒弟修行によって秘義を身につけた [Lebar 1972: 22]。トバ・バタック社会にはヨーロッパ人との接触以前からすでに独自の文字体系があり、ダトウの秘義はその文字を使ってプスタハ (pustaha) という樹皮本に記録されていた。ダトウになるためには先輩のダトウに弟子入りし、まず文字を習得したうえでプスタハに記された秘義を学ぶのである [Loeb 1990: 82-83]。また、農耕作業開始や儀礼の日取りの吉凶を占うため、竹や水牛の角に記号を用いて刻まれたポルハラアン (portalaaan) と呼ばれる暦を解読する術も身に付ける必要があった [Parkin 1978: 218-234]。ダトウの職能としては、託宣を伝えること、占いや透視によって未来を予言すること、宣戦布告や儀礼実施に適切な日取りの決定、農耕に影響を与える天候のコントロール、トンデイの不調によって生じる病気の治療、疫病の防御等が挙げられる [Loeb 1990: 82-84; Pedersen 1970: 32-33]。さらにダトウは、供儀儀礼において、神々、祖霊、精霊等の超自然的存在を呼び出し働きかけることができると考えられていたが、ダトウ自身が超自然的存在と交流するとなると考えられていたわけではない [Loeb 1990: 82-84]。したがってダトウは呪文等を用いて超自然的存在に働きかける呪術師ではあるが、シャーマンではなく祭司としての性格を有していたとみなすべきだろう。「死者の霊と交流するために祭司は女性の霊媒であるシバソを用いる」[Lebar 1972: 22] という記述からうかがえるように、ダトウの働きかけによって呼び出された死霊は、シバソを介して生者と交流したと考えられる。

シバソに憑依するのは死者の霊であるとする点で多くの文献の記載は一致しており、いくつかの文献では祖霊が憑依すると特定している [例えば Brasen 1951: 273; Pedersen 1970: 33]。トバ・バタックの土着宗教における霊魂観では、生

者に影響を及ぼすのは死霊一般ではなく祖霊であることから、シバソに憑依するのは祖霊であるとみなすべきである。子孫がシバソを介して祖霊との交流を試みるのは、災害を防ぐための方法を尋ねたり、子供のできない夫婦が子供を授かるための方法を尋ねる場合、あるいは紛失物や行方不明者の所在を質す場合等、祖霊に供物を捧げるだけでは不十分とされる場合であった [Sibeth 1991: 66-67; Warneck 1954: 72]。シバソという語句自体、サンスクリット語で「言葉」を意味するバサ (bhāsa) に由来しており [Marbun dan Hutapea 1987: 154]、シバソを介した祖霊の言葉の伝達が憑依の本質的な部分とみなされていたことを示している [Brasem 1951: 273]。ダトウの場合とは異なり、シバソは徒弟修行や学習を通じて霊媒としての能力を獲得するのではなく、霊の側が憑依を通じて媒介者としてのシバソを選ぶと考えられていた [Loeb 1990: 81; Warneck 1954: 73]。

シバソの性別についてヴァルネックは「男性あるいは女性の霊媒」[Warneck 1909: 127; 1977: 30]と記し、憑依場面に関する具体的記述の中でも男性を示す人称代名詞を用いるが [Warneck 1954: 71-72]、他の多くの文献ではシバソは女性であると明記されている [例えば Lebar 1972: 22; Loeb 1990: 81; Pedersen 1970: 33]。既婚女性は多くの場合、夫方居住により夫の地縁的リニージ成員を軸とした生活世界に身を置くことを考えると、シバソとなる既婚女性が媒介するのは夫方リニージに連なる祖先と子孫だということになる。女性が霊媒として夫方の祖霊と子孫を媒介すると考えられたのは、単に女性の方が霊的交流能力に秀でているとみなされていたからではなく、男児を生むことによって夫の父系リニージの存続に寄与し、父系リニージに連なる祖先と子孫を媒介する存在であるという、既婚女性の構造上の位置づけが投影された結果と理解すべきであろう。

むすび

本稿ではまず、トバ・バタック社会において地縁的リニージが姻族関係の単位となることを示したうえで、婚姻を契機

に二つの地縁的リニージの間で非対称的な姻族関係が形成される点を指摘した。婚姻は女性とその出生家族や地縁的リニージとの関係の切斷を意味するのではなく、二集団間の結びつきを契機となる。そしてその女性の死後も両者の結びつきは継続してゆく。フラフラとボルとの間の靈的優劣関係を前提とした非対称的贈与財の互酬的交換は、姻族間の関係を絶えず確認し連盟関係を深める意味合いを持つ。本稿後半では特に改葬儀礼におけるマノルトルの場面を取り上げ、靈的優劣関係が具体的にどのようなように表現されるか、その際女性はいかなる位置づけで儀礼的实践に携わるかを検討した。既婚女性にはマルガの帰属と儀礼時の集団構成の帰属が異なることで二つの地縁的リニージを媒介する立場にあるが、夫が担う儀礼中の役割に付随する形で祝福・加護の授受に携わることが明らかにされた。

トバ・バタツク社会では女性祭祀権と表現しうるような觀念は認められないが、祖霊との交流を意図したかつての供犠儀礼では、女性が重要な役割を担っていた。男性呪術師であるダトゥと靈媒（通常は既婚女性）であるシバソが、それぞれ祭司とシャーマンとしての役割を担いながら、祝福や加護を与えるが災禍や不幸も惹起しうる両義的な存在としての祖霊との交流に関わっていた。シバソ自身が呪術的な方法によって祖霊に働きかけることはなかったようであり、シャーマンとしてのシバソの性格は受動的なものだったと思われるが、シバソが祖霊と子孫との媒介として機能すると考えられていたことは確かである。

トバ・バタツク社会におけるフラフラと祖霊は、靈的力に基づいた祝福と加護を与えうる存在とみなされる点で共通している。彼らから幸福と繁栄がもたらされることを期待して、ボルはフラフラを敬仰し、子孫は祖霊を崇敬する。前者の関係は二つの地縁的リニージ間における水平軸の関係であり、後者の関係はあるリニージに連なる過去と現在の成員間における垂直軸の関係である。トバ・バタツクの既婚女性は、その構造上の位置づけゆえに、水平軸における交流機会であるアダット儀礼と垂直軸における交流機会である祖霊憑依の双方において、媒介者としての役割を担うと述べることである。

注

(1) バタックは、方言と慣習の差違に依じて、カロ、パクパク(ダイリ)、シマルングン、トバ、アンコラ、そしてマンダイリンという六つの下位集団に区分されるが、このうちトバ・バタックが最大の集団である。本稿ではトバ・バタックに対象を限定する。

(2) トバ・バタックの故地は標高約九百メートルに位置するトバ湖の南東部から南西部にかけて広がり、現在の北スマトラ州北タパヌリ県にほぼ相当する。ここでは、水田耕作、畑作、森林産物の採取、小規模漁業が主たる生計手段となっているが、地元で商業に従事したり公務員や教員となる者もいる。植民地支配の確立した二〇世紀初頭以降移住が本格化し、北スマトラ州内のみならずスマトラ島各地やジャワ島においても多数のトバ・バタック人が生活するようになった。しかし居住地が地理的に離れていても、今日の交通網や通信網の発達により、婚姻儀礼や葬儀、そして改葬儀礼等の機会に、移住者が頻繁に故地を訪問する。移住者たちの生活の場は故地から切り離されているが、都市居住者を含む移住先のトバ・バタック人と故地の村人との間で密接な親族関係・姻族関係が維持・創成されている。

(3) 本稿は一九九六年一〇月に別府大学で開催された比較家族史学会第三〇回研究大会におけるシンポジウム(イエ・クニの祭祀と女性)での報告内容を発展させたものである。その折りに貴重なコメントを下さった諸先生方に対して謝意を表したい。

(4) しかし都市移住者の増加に従い、都市において父系氏族を単位とする組織が形成され、父系氏族の始祖の改葬儀礼のように、父系氏族を主催者集団の単位とする儀礼が故地においても執行されるようになってきた [Bruner 1972; 1983; 1987]。ただし村落生活のレベルでは依然として父系氏族は協同集団としては機能しない。

(5) フタは長方形の敷地を持ち、中央の広場を挟んで数世帯から十数世帯の家や米倉が対面して立ち並ぶ集落である。

(6) こうした地縁的リニージは、自称・他称の両方において、リニージの参照点となる父系祖先のテクノニムないし首長や呪術師などの称号を冠した個人名によって識別される。トバ・バタックのテクノニミーについては拙稿「一九九七a・四一」を参照。

(7) これらの人々の間では互いにイボト (Itoto) という親族名称・呼称が適用される。これは性の異なるキョウダイおよ

び同じマルガの同世代の男女に適用される親族名称・呼称と同じである。つまりイボトという親族名称・呼称で指し示される異性は、結婚できない人々のカテグリーとして認識されているのである [Bovill 1986: 131; Niessen 1985: 90]。

- (8) ただし、ある婚姻から数世代が経過すると、二つの地縁的リニージ間でフラフラ・ボル関係が逆転する婚姻が生じることがある。また、一つの地縁的リニージに属する複数の男性成員をみた場合、ある男性にとってボルとなっているマルガが、別の男性にとってはフラフラとなっている場合もありうる。同じマルガであっても地縁的リニージが異なるのであれば、こうした事態は許容される。

- (9) ドンガンは「仲間」、トゥブは「出生」を意味する言葉であり、ドンガン・トゥブで「同じ出生の仲間」を意味する。もう一方のドンガン・サブトゥハは「ひとつの子宮から生まれた仲間」を意味する。

- (10) もちろん実際には、ダリハン・ナ・トルの関係は三つの地縁的リニージだけでは完結しない。前節で検討したように、ある地縁的リニージを中心に形成される姻族関係は多角的だからである。一人の男性に焦点を絞ったとしても、彼は妻の地縁的リニージに対してボルとして関係するのみならず、例えば、彼の母の地縁的リニージ、父の母の地縁的リニージ、さらに兄弟の妻の地縁的リニージに対してもボルとしての関係を形成しているし、逆に、娘、姉妹、父の姉妹、父の父の姉妹、兄弟の娘など、自らの地縁的リニージの女性を妻として迎えた男性たちが属する多数の地縁的リニージに対してフラフラとしての関係を形成している [Bovill 1986: 120]。

- (11) フラフラとボルとの間の非対称的關係は、婚姻の当事者となった地縁的リニージ間だけでなく、それぞれの地縁的リニージが属するマルガとマルガとの関係、さらにはより上位レベルの集団間の関係にも敷衍されることがある。

- (12) トバ・バタックの土着宗教には創造神やヒンドゥー起源と思われる神々等、いくつかの神格が認められるが、神々の性格や機能の区別については必ずしも明確ではない [Vergouwen 1964: 67-68; Warneck 1909: 25-27; 1954: 27-29]。これらの神々はデバタと称されるより総体的な「神」概念のもとで影が薄くなっているとフェルハウエンは指摘する [Vergouwen 1964: 68]。キリスト教における神もデバタと表現される。

- (13) トバ・バタック社会における土地相続は父系原理によっているため、理念的には土地は息子たちの間で均分相続される。儀礼的機会に娘たちに土地が与えられる場合、その生涯に限っての占有権を認められることが原則だが、時としてこうし

た土地が娘の子供たちに相続されることも生じる。

(14) 本節で記す改葬儀礼の宗教的・社会経済的動機の詳細は拙稿「一九九五」を参照。

(15) 被改葬者と改葬する者たちの具体的系譜関係については、拙稿「一九九五・七八一八三、一九九七b・五一一」の諸事例を参照。

(16) 改葬儀礼においてフラフラの中で重要な地位を占めるのは、被改葬者のうち最上位世代の男性にとつての母のリニージと妻のリニージであり、ボルとして重要なのはその男性の娘たちの夫のリニージである。しかしマノルトルの際にフラフラとして主催者集団と対面する場合、どのリニージであっても儀礼内容に変化はない。ボルについても同様である。実際の儀礼においては、参加した数多くのリニージのそれぞれと主催者集団がマノルトルを行うため、長い時間がかかるのである。

(17) ゴンダンは大小六つの太鼓と四つのゴング、そしてサルネと呼ばれる木管リード楽器から編成され、数人の楽団によって演奏される。演奏される曲もゴンダンと称される。

(18) ダトウは必ずしも政治権力を握るとは限らない。筆者の聞き取り調査の結果によれば、ダトウが村落首長となっていた場合とダトウとは別に村落首長が存在していた場合が認められた。今日ではダトウの存在が顕在化する場面はきわめて少ないが、ダトウの知識の継承者は存在している。

(19) ただしシバソは産婆ないし助産婦を指す言葉としても用いられる [Sarumpaet 1994: 85; Warneck 1977: 30]。

参考文献

池上重弘 一九九五 「高い盛土、堅い石―トバ・バタック族における改葬墓の歴史的变化をめぐる―」〔『南方文化』第二

二号〕六二―八九頁。

一九九七a 「北スマトラのトバ・バタック村落における葬制と墓制―死去時の葬儀と埋葬方法にみられる連続と変化―」〔『比較家族史研究』第一一号〕三七―五五頁。

一九九七b 「トバ・バタック開拓移住者と改葬墓―北スマトラ東岸部での予備調査から―」〔『南方文化』第二四

号) 一七一七頁。

馬淵東一 一九七四 「マラヨ・ポリネシア諸族における親族儀礼の二つの型(邦訳)」(『馬淵東一著作集』第三卷 社会思想社) 一四七—一六一頁。

リーチ、E. 一九七四 「母方交叉イトコ婚の構造的意味」(『人類学再考』青木保・井上兼行訳 思素社) 一〇六一—一七七頁。

——— 一九九一 『社会人類学案内』(長島信弘訳 岩波書店)。

レヴィ・ストロース、C. 一九七八 『親族の基本構造』(下)(馬淵東一他訳 番町書房)。

Bemmelien, S. van. 1992. Educated Toba Batak Daughters as Mediators in the Process of Elite Formation (1920-1942).

In *Women and Mediation in Indonesia*, edited by Sita van Bemmelien et. al, pp. 135-165. Leiden : KITLV Press.

Bovill, K. J. 1986. Toba Batak Marriage and Alliance : Family Decisions in an Urban Context. Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Braasem, W. A. 1951. *Proza en Poezie om het Heilige Meer der Bataks : De Bataks en hun Volksletterkunde*. Diakarta, Amsterdam, Surabaya : De Moderne Boekhandel Indonesia.

Bruner, E. M. 1959. Kinship Organization among the Urban Bataks of Sumatra. *Transactions of the New York Academy of Sciences, Series II* 22(2) : 118-125.

——— 1972. Batak Ethnic Associations in Three Indonesian Cities. *Southwestern Journal of Anthropology* 28(3) : 207-229.

——— 1983. The Symbolics of Urban Migration. In *The Prospects for Plural Societies*, edited by D. H. P. Maybury-Lewis. 1982 American Ethnological Society Proceedings. Washington D. C. : American Anthropological Association.

——— 1987. Megaliths, Migration and the Segmented Self. In *Cultures and Societies of North Sumatra*, edited by R. Carle, pp. 133-149. Berlin, Hamburg : Dietrich Reimer Verlag.

Fischer, H. Th. 1936. Het Asymmetrisch Cross-cousin Huwelijk in Nederlands-Indië. *Tijdschrift voor de Taal-, Land-,*

en *Volkenkunde* 76 : 359-372.

- Kipp, R. S. 1993. *Dissociated Identities : Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society*. Ann Arbor : The University of Michigan Press.
- Lando, R. P. and L. L. Thomas. 1983. Hierarchy and Alliance in Two Sumatran Societies: Toba Batak and Minangkabau, In *Beyond Sinosir : Recent Studies of the Batak Peoples of Sumatra*, edited by R. S. Kipp, and R. D. Kipp, pp. 53-81. Athens: Ohio University Center for International Studies Southeast Asia Program.
- Lebar, F. M. (ed.) 1972. *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia (Volume 1)* New Haven: HRAF Press.
- Loeb, E. M. 1990 (1935). *Sumatra : Its History and People*. Singapore: Oxford University Press.
- Marbun, M. A. dan Hutapea, I. M. T. 1987. *Kamus Budaya Batak Toba*. Jakarta : Balai Pustaka.
- Niessen, S. A. 1984. Textiles are Female...But What is Femaleness? : Toba Batak Textiles in the Indonesian Field of Ethnological Study. In *Unity in Diversity : Indonesia as a Field of Anthropological Study*, edited by P. E. de Josselin de Jong, pp. 63-83. Dordrecht : Foris Publications.
- 1985. *Motifs of Life in Toba Batak Texts and Textiles*. Dordrecht : Foris Publications.
- Ossenbruggen, Door F. D. E. van. 1935. Het Oeconomisch-Magisch Element in Tobasche Verwantschaps-Verhoudingen. *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde* 80-B-3 : 63-125.
- Parkin, H. 1978. *Batak Fruit of Hindu Thought*. Madras: The Christian Literature Society.
- Pedersen, P. B. 1970. *Batak Blood and Protestant Soul : The Development of National Batak Churches in North Sumatra*. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company.
- Sarumpaet, J. P. 1994. *Kamus Batak-Indonesia*. Jakarta : Penerbit Erlangga.
- Sherman, D. G. 1987. Men Who are Called "Women" in Toba-Batak : Marriage, Fundamental Sex-Roll Differences, and the Suitability of the Gloss "Wife-Receiver". *American Anthropologist* 89 (4) : 867-878.
- Sibeth, A. 1991. *The Batak : Peoples of the Island of Sumatra*. London : Thames and Hudson.

- Steedly, M. M. 1993. *Hanging without a Rope : Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland*. Princeton : Princeton University Press.
- Vergouwen, J. C. 1964. *The Social Organisation and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde, Translation Series 7, translated by J. Scott-Kemball. The Hague : Martinus Nijhoff.
- Warneck, J. 1909. *Die Religion der Batak : Ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels*. Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- 1954. *The Living Christ and Dying Heathenism : The Experience of a Missionary in Animistic Heathendom*. Grand Rapids : Baker Book House.
- 1977 (1906). *Toba-Batak-Deutsches Wörterbuch*. Den Haag : Martinus Nijhoff.

(静岡県立大学短期大学部 文化人類学)