

「伝統」：シンガポールのインドネシア移民 コミュニティにおける儀礼とその解釈

齋藤千恵

1. はじめに

トバ・バタック人は、そのホームランドをインドネシアのスマトラ島北部に持つ民族である。第二次大戦後、ホームランドの外への移住が彼らの間で顕著な現象となった。彼らの移住に伴い、移住先にトバ・バタック人のキリスト教教会である HKBP 教会 (Huria Kristen Batak Protestant / プロテスタント・バタック・キリスト教教会) が設立されていった¹⁾。HKBP 教会は、インドネシアにその本部を持ち、また、国内に多数の教会を持つが、トバ・バタック人が海外に移民するにつれ、海外にもその教会が設立されているトランスナショナルな教会である。こうした海外教会のうちで最も古いものが第二次大戦直後に設立されたシンガポールの HKBP 教会である²⁾。

シンガポールのトバ・バタック人コミュニティは、HKBP 教会を中心とする。現在の信徒会及びコミュニティの担い手は、シンガポール国籍トバ・バタック人二世である。しかし、このコミュニティは、シンガポール人のみで構成されているわけではない。シンガポールのトバ・バタック教会コミュニティは、インドネシアに距離的に近いために、絶えずインドネシア国籍トバ・バタック人の流入があるのである。牧師や神学生、ビジネス・パーソンやその家族、工場に短期トレーニングに来ている若者たち、そして、最も多いのが船員である³⁾。筆者が調査した1997年及び1998年には、日曜日の礼拝の出席者は、インドネシア人とシンガポール人が半々であった。また、シンガポール国籍トバ・バタック人二世の中には、インドネシア国籍トバ・バタック人と結婚し、家庭を持つ人々も少なからず存在する。

このコミュニティで、人々、特に一世たちは、トバ・バタック文化を維持しようと努めている。しかし、シンガポールのトバ・バタック人コミュニティでは、トバ・バタック文化の中で重要な位置を占めるとしばしば言われるアダット (adat) 儀礼の機会がインドネシアにあるトバ・バタック人のホームランドに比べて極端に少ない。アダット儀礼には、様々なものがあるが、シンガポールで行われたことのある、コミュニティの成員多数が参加する葬式や結婚式は数える程しかない。葬式に至っては、1997年までには、一つしか開かれなかった⁴⁾。(アダット

は、しばしば、慣習法とか慣習とか訳される。19世紀にトバ・バタック人たちがキリスト教に集団改宗する以前の村落共同体では、アダットはほとんど全ての生活側面を律していた。現在でも、親族及び姻戚関係を巡るほとんどのこと、例えば、村社会での土地所有、村人間の借金問題を含む様々な問題、儀礼、婚姻、相続などで引き合いに出される。また、キリスト教改宗以前には、アダットは土着の信仰と不可分に結びついていた。) シンガポールで生まれ育った二世、三世たちの多くは、アダット儀礼がシンガポールではあまり行われないため、アダットについての限られた知識しか持たない。このため、アダット儀礼におけるシンボルや行為の意味するところの理解も一世やインドネシア国籍トバ・バタック人たちとは異なっていることが多々ある。つまり、多様な儀礼行為やシンボルの意味が一つのコミュニティに存在するのである。しかし、儀礼シンボルの多様性は、こうしたことのみが原因であるのではない。トバ・バタック文化への近代化やキリスト教の影響もこうした多様性を生じしめる一因となっている。

多くのトバ・バタック人は、近代化に敏感である。インドネシアやシンガポールのトバ・バタック人にとって、キリスト教は近代化と緊密に関連している。インドネシアでは、政府は、宗教省に認可された宗教であるアガマ (agama) の信仰を国民に強く勧めており、アガマの価値観に基づいた経済発展や近代化を目指している⁵⁾。アガマの一つであるキリスト教を信仰するトバ・バタック人たちは、彼らの土着の信仰を sipele begu (幽霊崇拜) と呼び、こうした信仰に基づいた行為をする者をしばしば「後進的」とみなす。一方、シンガポールでは、キリスト教は、シンガポールの急速な経済発展に適した「合理的な」宗教とみなされ、また、キリスト教徒には、社会的経済的地位が高い者が多いと考えられている (Tong 1989)。二世たちの間にも、こうしたキリスト教徒の表象を自身の民族に当てはめる者がいる (Saito 2001)。

このように、インドネシア及びシンガポールで近代化と結びつけられるキリスト教は、近代化に関心を持つトバ・バタック人にとって重要なアイデンティティの一部となっている。これに加えて、キリスト教徒であることは、他の民族と彼らを分けるためにも重要である。人口の約90%をイスラム教徒が占めるインドネシアに住むトバ・バタック人たちと同様、シンガポールに住むトバ・バタック人にとっても、キリスト教徒としてのアイデンティティは、トバ・バタック人のアイデンティティの一部として重要な構成要素である。シンガポールにおいては、トバ・バタック人たちは、「マレー人」として「人種的」に分類され、そして、ここでは「マレー人」は、イスラム教徒であると考えられている⁶⁾。こうした中で、「マレー人」ではなく、トバ・バタック人として、独自の民族性を主張するためにもキリスト教徒というアイデンティティは重要なのである。トバ・バタック人としてのアイデンティティには、キリスト教を含むトバ・バタック文化が欠かせないのである。

しかし、一方で、トバ・バタック文化、特に土着の信仰とキリスト教の教えは、しばしば相容れない要素を含む。教会は、土着宗教に基づく慣習のあるものをトバ・バタック社会から排除しようとし、また、あるものには、キリスト教の教えと矛盾しない新しい解釈を与えてきた。

シンガポール、インドネシアの両国の近代化に関するナショナル・イデオロギーに支えられたキリスト教的なイデオロギーは、アダット儀礼の象徴の意味に挑戦し、このため、儀礼シンボルの解釈は多様になっている。シンガポールに住むトバ・バタック人たちは、儀礼的行為やシンボルをキリスト教的に解釈する。その一方で、土着の宗教に基づいた解釈をすることもあるのである。儀礼行為やシンボルの意味に葛藤が存在するのである。

小論では、儀礼行為やシンボルの葛藤する意味を含めた意味や解釈の多様性について論じ、こうした多様な解釈が存在するにも関わらず、儀礼により集団的アイデンティティが形成・再形成される、そのプロセスを論じる。儀礼に関する一連の研究（Van Gennep 1960, Turner 1974, Traube 1986）では、儀礼は社会における個々人の役割や規範を説明し、当該の社会への帰属を規定すると論じられているが、両極端の解釈や意味が儀礼後も存在し、特定のリアリティを共有しない集団で、どのように集団的アイデンティティが形成されるのかを論じるのが本稿の主要な目的である。こうした議論のために、まず、トバ・バタック社会で一般的に重要視されているアダットの基本部分をなす親族・姻戚関係について論じ、それから1998年に亡くなったオンブン・エリオット・ドリのために行われたアダット葬儀と共食におけるシンボルと行為の解釈の多様性について論じる。紙面の関係上、アダット葬儀の次に行われた教会での葬式及び埋葬式についての議論はここでは省略する。

2. 親族と姻戚関係

トバ・バタック社会は、父系理念に貫かれた社会である。父系的な系譜関係は、トバ・バタック個々人を親族集団の中で位置づける。個々のトバ・バタック人は、系譜を15世代以上遡れると言われている。既婚の男性はしばしば印刷された系譜を持っている。こうした印刷された系譜の中には、トバ・バタック人の神話上の祖先であるシ・ラジャ・バタックまで辿れるものもある。また、旧約聖書に登場する人物など他の民族を祖先とする系譜を持っている者もいる。

系譜に加え、マルガと呼ばれる父系リネージも、トバ・バタック人個人のアイデンティティを規定する。一つのリネージ或いはマルガは、しばしばより若いマルガに分枝する。このため、マルガの系譜的深度は様々である。Niessen (1985: 73) によれば、系譜的に一番深いリネージは神話上の祖先の二人の息子から生じたロントウングとスンバと呼ばれる半族である⁷⁾。一方、一番若いマルガの深度は約5世代である (Niessen 1985: 73)。

マルガは、各名前を持つ。最も古いマルガもそこから分枝した若いマルガも名前を持ち、トバ・バタック人は、各が属すマルガの名を名字のようにして名乗る。例えば、シホンビンというマルガに属す人々である。マルガ・シホンビンは、ルンバントルアン、シラバン、フタソイト、ナババンという四つの若いマルガを持つ。マルガ・ルンバントルアンに属している人

は、ルンバントルアンともシホンビンとも名乗ることができるのである。

自身が属しているマルガの名と系譜的知識は、一般的に他のトバ・バタック人と自身の関係をアイデンティファイする時に不可欠である⁸⁾。これらは、第一に、アダット儀礼を開く折に必要な。アダット儀礼には、親族や姻戚が招かれねばならないからである。また、見知らぬトバ・バタック人と出会った時に、系譜関係を辿ることにより、互いを親族の文脈でアイデンティファイし、親族名称を用いて呼びあい、それに従って行為することがなされる。Bruner (1959, 1963, 1972) は、インドネシアの都市部に住むトバ・バタック人たちは、互いに親族関係を、系譜を参照して辿ることにより創り上げると述べる。同じように、シンガポールのトバ・バタック人コミュニティの成員も、親族関係を創り上げるために、同じマルガに属している人々を探すのである。例えば、1997年に27歳のペンダタ・シホンビン（シホンビン牧師）がシンガポールに赴任した時のことである。前述したように、マルガ・シホンビンは、四つのより若いマルガに分枝する。ペンダタ・シホンビンはこの四つのうちのルンバントルアンに属していた。この時、トバ・バタック人コミュニティには、マルガ・ルンバントルアンに属す成人男性が二人いた。当時89歳のオンブン・シホンビン、そして、四十代のインドネシア国籍の船員で、二世と結婚してシンガポールに家庭を持つババ・ヘルベルト（ヘルベルトの父）である。彼らが系譜について話した結果、牧師は、彼らの共通の祖先から16世代目にあたり、オンブン・シホンビンは、15世代目、ババ・ヘルベルトは17世代目にあたるということが分かった。この世代に従って、牧師は、89歳のオンブン・シホンビンを父（amang）と呼び、また、牧師よりも年上であるババ・ヘルベルトは牧師のことを父と呼んだ。ババ・ヘルベルトの子供たちは、牧師をオンブン（祖父或いは祖母）と呼ぶことになった。こうして親族関係が創りだされ、親族名称に基づいた態度を互いに取っていた。

更に、一つのリネージから生じた異なった若いリネージに属している人々の間でも、親族関係は創造される。例えば、マルガ・シアントウリに属すババ・シアントウリは、マルガ・シマトウパンに属すオンブン・エリオット・ドリ（エリオットの祖父）を、兄（angkang）と呼んでいた。これは、マルガ・シマトウパンが、兄弟関係にある三つの若いマルガを持ち、その一つがマルガ・シアントウリであるためである。

トバ・バタック社会では、互いが男系集団の成員であるとアイデンティファイできれば、互いに男系集団の成員として行為する。マルガの成員は、互いを dongan sabutuha（一つの子宮の仲間）或いは dongan samarga（一つのマルガの仲間）と呼び互いに助け合うことを期待する。例えば、オンブン・エリオット・ドリが亡くなった時、ババ・シアントウリとその家族は、インドネシアから来られなかった死者の実の兄弟と親族の代わりに、彼の兄弟とその親族という立場をとり、三日にわたる前夜式（通夜）とアダット葬儀及びキリスト教の葬式、埋葬式とその後の共食儀礼において、その役割を果たしたのである。また、シンガポールに上陸したばかりのトバ・バタック人の中には、電話帳を調べ、自分と同じマルガの者を探し、彼らを訪れる

ということをする者もいる。こうして訪れた人物に対し、多くの場合は食事を共にし——訪れた者と共食をするという行為は、トバ・バタック社会で欠かすことが出来ない重要な行為である——請われれば、しばしば初対面であっても金銭を融通するのである。

こうした親族関係に加え、姻戚関係もトバ・バタック人同士の関係を規定する。妻の与え手、妻の受け手、男系集団の三つ巴からなるダリハン・ナ・トル (dalihan na tolu / ごとくの三本足) は、トバ・バタック社会の基本的構成単位である。ダリハン・ナ・トルにおいて、妻の与え手はフラフラ (hulahula) と呼ばれ、妻の受け手はボル (boru) と呼ばれる。この三つ巴の関係で中核となるフラフラは、妻の両親と兄弟である。ボル夫婦の子供にとって、フラフラの中心的存在である母の兄弟、つまり、母方オジは特別な存在で、尊敬しなければならないとされている。また、母方オジには、その姉妹の子供たちに対する強い愛情が期待される。非キリスト教的な文脈において、フラフラは、ボルの安寧と繁栄に影響する霊的な力を持っていると考えられている。フラフラからの祝福と贈与は、アダット儀礼では不可欠なものであり、祝福の言葉やウロスと呼ばれる肩かけなどの贈物を通して、彼らのサハラ (sahala) と呼ばれる霊的な力がボルに移されると考えられている。キリスト教的な文脈でも、フラフラはアダット儀礼には不可欠な存在であり、彼らの祝福はキリストの名のもとに行われると考えられている。

妻の両親と兄弟との関係が中核となるこの姻戚関係は、マルガレベルにまで拡大される。トバ・バタック人はしばしばマルガの名前により姻戚関係に言及する。例えば、ペンデタ・シホンピンは、ババ・シアントゥリを自身の妻の受け手、つまり、ボルとして、彼の家にしばしば滞在した。ババ・シアントゥリも、自身の母がマルガ・シホンピン出身であるので、ペンデタ・シホンピンを自身の妻与集団の成員と認識していた。ババ・シアントゥリにとって、ペンデタ・シホンピンは、彼の分類的な母の兄弟の息子 (lae) であり、その子供たちは、彼を母方オジ (tulang) と呼んでいた。ペンデタ・シホンピンとババ・シアントゥリの子供たちの関係は、強い愛情に結ばれた関係であった。

こうした親族及び姻戚関係の原則は、シンガポールの HKBP 教会コミュニティの成員の間で、トバ・バタック人としてのインドネシア人とシンガポール人を結びつける。一世たち、そして、二世と結婚したインドネシア出身のトバ・バタック人たちは、彼らの系譜的知識を通してシンガポール国籍、インドネシア国籍のトバ・バタック人の間に親族関係を見出す。(二世の中には、シンガポールのコミュニティの外での親族及び姻戚関係について知らない者が多いからである。) 彼らは、彼らの子孫に、誰が彼らの親族で姻戚か、彼らに対しどのように振舞えばよいのか教えるのである。こうしたこと全てが教会の成員のトバ・バタック民族性の認識や一体感の創出に貢献し、次に論じる葬式などの儀礼の際、特に、トバ・バタック人との一体感が強調されて経験されるのである。

3. アダット葬儀

オンブン・エリオット・シマトゥパン・ドリ（エリオット・シマトゥパンの祖父）は、数日間入院した後に亡くなった。彼の急な入院は、HKBP教会の日曜礼拝の時に知らされ、それ以来、多くのトバ・バタック人が彼を見舞い、その家族を慰め元気付けた。トバ・バタック人の間の一体感や統一といったものが、彼の死のためになされた一連の儀礼において示されたならば、それは、オンブン・エリオット・ドリの入院中にも感じられていただろう。彼の入院中、オンブン・エリオット・ドリの病室があるフロアの待合室は、トバ・バタック人で一杯になった。人々は、朝来て夕方に病院を去るまで待合室で過ごし、時折、病室に入り、意識不明のオンブン・エリオット・ドリに話しかけたり、祈ったりしていた。老齢の一世は孫を連れて朝から病院を訪れ、昼休みには、仕事を抜けて二世たちが見舞いに来た。こうして、昼休みに見舞いに来る人々の中には、仕事が終わった夕方に再び見舞いに訪れる者もいた。夕方になると、一世とその孫が帰宅する代わりに仕事を終えた人々が次々と見舞いに訪れ、夜には、インドネシア人の船員たちがオンブン・エリオット・ドリのために病院に来て、一晚を待合室で過ごした。

このように大勢の人々に見守られて亡くなったオンブン・エリオット・ドリは、トバ・バタック人共同体の中で特別な人物であったわけではない。彼は、第二次大戦中に日本軍にシンガポールに連れてこられて以来、船員として働き、数年前に退職した人物である。彼は、謙虚な人物で、トバ・バタック人コミュニティでは、特に目立つ存在と言うわけではなかった。何か重要な役割を教会で果たしていたわけでもない。しかし、異民族に囲まれた土地で、彼は、誰かの兄であり、父であり、母方オジであり、友人であった。それ以前に、彼は自身の民族を誇るトバ・バタック人であった。

オンブン・エリオット・ドリが亡くなった後、インドネシアに住むフラフラを待っての三晩の前夜式を経て、土曜日の午前中にアダット葬儀が行われた。このアダット儀礼は、オンブン・エリオット・ドリの近しい友人であるオンブン・グルが司式を行い、死者の親族と姻戚16名とシホンビン牧師が参加した。

フラフラつまり妻の与え手として参加したのは、インドネシアから葬式のために訪れた死者の妻の兄弟の妻（死者の妻の兄弟は、病気でシンガポールまで来られなかった）、そして、もう一名、当時丁度シンガポールに滞在していたインドネシア国籍の若い船員であるパパ・ラジャググの二名であった。パパ・ラジャググは、死者の妻であるオンブン・エリオット・ボル（エリオットの祖母）とは実際の親族関係を持たないが、彼女と同じマルガ、ラジャググの出身のため、この葬式にフラフラとして出席したのであった。死者の家族として出席したのは、死者の妻、長男とその妻、長女とその夫、そして、次女と四女であった。「マレー人」イスラム教徒と結婚するために駆け落ちし、イスラム教徒となった三女は、アダット儀礼には現

れなかった。

その他、葬式に親族として出席した人々は、パパ・シマトゥパン、パパ・シアントゥリとその妻、イブ・ケヴィン、オンプン・セーラ・ボルとその夫である。彼らは、全て実際の親族と言うわけではなく、シンガポールのトバ・バタック人コミュニティにおいて、系譜やマルガ関係から、親族としてオンプン・エリオット・ドリと関係を持っていた人びとである。パパ・シマトゥパンのマルガは、マルガ・シマトゥパンであり、彼は、当時偶然シンガポールに居合わせたインドネシア国籍のトバ・バタック人船員であった。パパ・シアントゥリは、死者の弟として葬式に出席した。前述したように、彼のマルガであるシアントゥリは、マルガ・シマトゥパンと祖先を同じくする、シマトゥパンよりも若いマルガである。同様に、イブ・ケヴィンのマルガは、シブリアンで、これもマルガ・シマトゥパンと祖先を同じくするが、これよりも若いマルガである。オンプン・セーラ・ボルとその夫は、オンプン・セーラ・ボルがマルガ・シマトゥパンと祖先を同じくする七つのマルガのうちの一つ、マルガ・シトウモランの出身であるために親族として葬式に出席した。最後に、オンプン・ダニエルとその娘、イブ・ダニエルは、死者の妻の受け手、つまり、ボルとして葬式に参加した。これは、オンプン・ダニエル・ボルの夫の母、つまり、イブ・ダニエルの父方祖母が、マルガ・シマトゥパン出身だからであった。

オンプン・エリオット・ドリのためのアダット葬儀は、出席者も儀礼のプログラムもトバ・バタック人のホームランドで行われるものとは異なる。ホームランドの村々で行われる儀礼では、儀礼の主催者の親族として出席する人々は、たいてい主催者と実際の親族関係を持つ。また、シンガポールで行われたアダット葬儀は、インドネシアの村々で行われるそれよりもかなり短いものであった。インドネシアのトバ・バタック人の故郷で行われるアダット葬儀は、acara keluarga と呼ばれる家族のための儀礼プログラムで始まる。ここでは、死者の配偶者、兄弟姉妹、子孫たちが、家の中に置かれた棺の周りを取り囲み、その中の何人かが弔意を口にした後、全員で賛美歌を歌い、その後、棺の周りを踊りながら周るのである。この後、棺は、家の中から村の広場に下ろされ、死者の親族、フラフラ、友人、知人たちが集まり、フラフラと儀礼の主催者側の間の贈与交換及び儀礼のスピーチなどが行われる。昼時には、儀礼の参加者が全員食事を取り、この食事においても、儀礼の主催者側とそのフラフラの間で交換が行われる。昼食後、儀礼は再開され、夕方頃に、キリスト教の葬式が始まる。これが終わった後、棺が墓地に運ばれ、埋葬される。

一方、シンガポールでは、アダット儀礼は賛美歌と牧師による短い祈りで始まった。この後、パパ・シアントゥリが、死者のフラフラにスピーチを依頼し、死者のフラフラ、つまり、死者の妻の兄弟の妻が短いスピーチを行った。彼女は、死者とその妻は、長い間共にあったが、オンプン・エリオット・ドリがこんなにも早く逝ってしまったので、今ではその妻は悲しみの中にいる、彼はまだ、子供に責任を持たねばならないが、主のもとに休息に行ってしまったので、

彼の子供たちへの責任も終わってしまったと述べた。そして、死者の家族と同じ教会の会員でもある出席者たちに、オンブン・エリオット・ドリの生前と同様、その妻や家族を支えてくれるようにと述べ、その言葉を閉じた。

このスピーチにおいて、フラフラは、「主のもとに休息」という言葉により、キリスト教的な死の見方に触れ、その上で、子供に対する責任に言及する形で、トバ・バタック文化に従った死者としてのオンブン・エリオット・ドリの地位に触れている。オンブン・エリオット・ド리는、子と孫を持つためトバ・バタック社会ではサリマトウア (sarimatua) と呼ばれる地位にいるが、全ての子供が結婚しているわけではないため、まだ、子供たちに対し責任があり、死者の地位で最高と言われる地位を占めることはできない。儀礼において与えられたウロスと呼ばれる布がこの違いを示している。

フラフラのスピーチの後、ババ・シアントゥリが、話し手に感謝の意を表し、このフラフラは、もう一人のフラフラ (ババ・ラジャググ) と共にオンブン・エリオット・ドリの体にウロス・サプット・ウロス・シボラン (ulos saput ulos sibolang) と呼ばれる特別なウロスをかけた。死者のフラフラによると、彼女は、死者が子供も孫も持っているが、いまだに未婚の子供も持つのでこの布で死者を覆ったそうである。彼女によれば、もし、息子を含めた全ての子供が結婚し、子を成していれば、死者に、ウロス・サプット・ウロス・ピヌサアン (ulos saput ulos pinusaan) を与えると言う。このウロスは、トバ・バタック人の間で最も価値があるウロスである。

ウロスをオンブン・エリオット・ドリにかけた後、フラフラはその妻の頭にウロス・トゥジュン (ulos tujung) を被せた。フラフラや一世のシンガポール国籍トバ・バタック人によると、ウロス・トゥジュンは、未亡人の印であり、家族の頭である家長 (kepala keluarga) を亡くしたので、ウロスで頭を覆わねばならないとのことである。しかしまた、フラフラは、死者が子供を持ち、その子供全てが結婚し子供を持つのであれば、未亡人の頭には、ウロス・サンパイ・トゥア (ulos sampai tua) が掛けられると言う。このウロスは、死者の子供の全てがすでに成功していることを意味する。トバ・バタック文化の中で、これは、死者が、幸福のうちに亡くなったことを示すのである。このように、死者の体やその妻にかけるウロスは、亡くなった人の死者の中での地位を表すのである。

フラフラが死者とその妻にウロスを掛けた後、彼らは、死者の長男とその妻の肩にもウロスをかけた。彼らの次に、死者の二人の娘、それに続き、ババ・シマトゥパン、ババ・シアントゥリとその妻、オンブン・ダニエル・ボルとその娘のイブ・ダニエル、オンブン・セーラ・ボルとその夫という順にフラフラは彼らの肩にウロスをかけ、慰めと祝福の言葉をかけていった。かけられた祝福の言葉には、健康と幸福が願われていた。

こうしたフラフラの儀礼行為についてのトバ・バタック人参加者の解釈は様々である。シンガポールで生まれ育ったオンブン・エリオット・ドリの四女で、二十代のティウルマは、ウロ

スは、フラフラの祝福の象徴であると述べる。また、フラフラの祝福の言葉は、共感と助言の言葉であり、彼女とその家族に慰めを与えたと述べる。ティウルマは、フラフラは、多くの意味で、彼女の家族や彼女の面倒を見る存在であると感じると言う。実際、彼女の父の死から葬式の後の一週間、彼女の家滞りしていたババ・ラジャググは、あたかも彼女や彼女の家族を守るように彼女らと接していた。インドネシアから死者の妻の兄弟の妻であるフラフラが来るまでの三日間は、老齢のオンプン・エリオット・ボルに付き添い、遺体が安置されている前夜式が毎夜行われたパーラーに通っていた。また、家では、トバ・バタック人の男性は、女性がいる場合には、絶対しないとされる台所仕事を虚無状態に陥ったティウルマたちのために進んで行っていた。ティウルマのフラフラの行為に関する解釈は、こうした彼女の経験も反映しているのだろう。

フラフラの儀礼における行為に関する解釈には、他の解釈も存在する。シンガポール国籍トバ・バタック人一世やインドネシア国籍トバ・バタック人の中には、ボルに幸福をもたらす靈力に加え、不幸をもたらし、彼らの人生を破壊するフラフラの呪力に言及し、フラフラが強力な靈的力を持つことを主張する者も存在する。トバ・バタック人の土着宗教では、フラフラを敬わなかったり、彼らの機嫌を損ねたりすることがあれば、それは、フラフラの呪いとして返って来、ボルの人生は破壊されると考えられている。こうした解釈は、フラフラの祝福の力が神から由来するという HKBP 教会の解釈とは矛盾する。呪いも、間接的にはあるが、フラフラの機嫌次第で、神から由来することになってしまうからである。一方、多くのシンガポールに住むトバ・バタック人や牧師を含めたインドネシア国籍トバ・バタック人は、イエス・キリストの名において、フラフラはボルを祝福すると考える。彼らは、また、フラフラから与えられるウロスは、神からの祝福の証拠であると主張する。こうした解釈は、キリスト教の教えと矛盾しないが、トバ・バタックの親族体系におけるフラフラの優位性を説明しない。

更に、儀礼行為を単に「伝統」と述べる人々もいる。シンガポールに住む多くのトバ・バタック人、特に一世たちは、フラフラがそのボルにウロスを与える行為を「バタックの伝統」(*tradisi Batak*) と説明する⁹⁾。つまり、ウロスを与える行為は、トバ・バタック民族らしさやトバ・バタック人であることを象徴的に表すというのである。そして、このように説明することで、ウロスを与える行為の意味を更には説明しないのである。従って、「バタックの伝統」という表現は、トバ・バタックらしさ、トバ・バタックであること以外の意味は表面上は持たないものである。

このように多様な意味を持つウロス贈与の後、全ての出席者により賛美歌が歌われた。その後、牧師が弔意をキリスト教的な文脈で述べた。

イナナミ [我々の母、ここではインドネシアから来た死者のフラフラ] は、インドネシアから来ました。だから、[妻の与え手が来たので] 我々のところは、既に晴れ、平和にな

りました。この世には神がいます。それ [オンブン・エリオット・ドリの死] は神の計画です。全ては彼 [神] の計画です。あなた [妻の与え手] のベレ [姉妹の子供] たちがシンガポールにいる時、彼らは神の愛の中にいます。あなたはここへきました。それも彼 [神] の計画です。人生が花のそのように長くなくても、それは神の計画です。ありがとう、イナン [母の意味、ここでは、インドネシアから来たフラフラ]。インドネシアでは、フラフラは王様です。だから、あなたがここへ来たので、ここにいる人々は平安になったのです。彼らはあなたに会いました。アマナミ [我々の父、ここでは、オンブン・エリオット・ドリ] はボナ・パソギット [故郷] に戻りました。我々の主は、ボナ [根、ここでは郷里或いは我が家] です。こういうわけですから、[オンブン・エリオット・ドリの家族は] 元気に生きねばなりません。

このように述べてから、牧師は、祈り始めた。祈りで彼は、神に、オンブン・エリオット・ドリの親族、フラフラ、そして、ボルを祝福し、シマトゥパン家の人びとを強めてくれるように頼んだ。

上の牧師の言葉の中で、牧師は、トバ・バタック文化とキリスト教を共に強調しており、その上で、このスピーチと祈りにおいて意味のヒエラルキーを作り上げようとしている。彼は、フラフラを「王」(raja) とみなすことで、トバ・バタック親族体系の中でのフラフラの地位に言及している。また、「我々の心は、既に晴れ、平和になりました」と述べることで、ボルを強め、そして安寧を与えるというフラフラの役割を述べている。一方、彼は、フラフラを含めた人類に対しての神の権威も強調している。オンブン・エリオット・ドリの死やフラフラがシンガポールに来たことを神の計画だと言い、神にフラフラをも強めてくれるように祈った時、彼は、キリスト教の神がフラフラを含めた全ての創造物の上にいる存在であるというキリスト教的な意味のヒエラルキーを示したのである。

牧師はまた、ボナ・パソギット (bona pasogit) という故郷を意味する言葉を用いることにより、トバ・バタック文化とキリスト教の信仰を強調する。スピーチの中で使われたボナ (bona) という言葉は、フラフラ、スマトラの故郷、そして、神という三つの意味を含む。トバ・バタック文化では、フラフラは、ボナ (根) という言葉に深く関わりを持つ。例えば、父の母の生来のマルガは、生命の源を意味する bona ni ari (時代の始まり) と呼ばれる。更に、トバ・バタック語でボナ・パソギットは、郷里や故郷を意味する。しかしながら、牧師のスピーチの文脈では、ボナ・パソギットの第一の意味は、神である。従って、オンブン・エリオット・ドリはボナ・パソギット、つまりフラフラのいるスマトラの故郷の村から離れたところで亡くなったが、ボナつまり神のもとに戻ったということを牧師は示すのである。このように、牧師は彼のスピーチと祈りにおいて、儀礼の中で意味のヒエラルキーを形成したのである。

牧師の祈りの後、棺の蓋が閉められ、棺はいつもトバ・バタック人たちが礼拝を行っている

教会に運ばれた。この時すでに正午を回っていた。インドネシアのアダット儀礼では、昼食時には、儀礼参加者は、共食をするのであるが、オンブン・エリオット・ドリの葬儀では、共食は埋葬の後に行われた。

4. 共食

教会での葬式の後、埋葬儀礼が行われた。この二つの儀礼には、アダット葬儀に参加していなかった人々も、また、イスラム教徒と結婚してイスラム教に改宗してコミュニティを離れていった人々も出席した。棺が墓地に埋葬された後、イスラム教徒たちは、葬列から離れ、キリスト教徒たちのみが共食のためにオンブン・エリオット・ドリの家に向かった。人々がオンブン・エリオット・ドリの家に着くと、食事がババ・シアントウリの家族により用意されていた。

共食のため、シマトゥパン家のリビング・ルームには、敷物がしかれていた。儀礼のホストが男女共に座った以外、参加者は男女に分かれて壁に沿って座った。男女に分かれて着座したものの、特別の席順は見られなかった。人々が敷物の上に座ってから、オンブン・エリオット・ドリの妻の兄弟の妻、つまり、インドネシアから来た彼のフラフラが、オンブン・エリオット・ボルの顔に水をかけた。これは、寡婦となったオンブン・エリオット・ボルを静めるための行為であるとトバ・バタック人たちは説明する。しかし、非キリスト教の文脈では、寡婦の魂を水をかけて冷たくし、よい状態に導くという意味もある。トバ・バタック文化では、魂が固く、強く、冷たいとその持ち主は、幸福になる或いは幸福であると考えられているのである。この後、オンブン・エリオット・ボルの頭からアダット葬儀の折に被せられたウロスが、フラフラによって取り除かれた。このフラフラと幾人かの一世によると、このウロスを取り除く行為は、亡くなった夫が埋葬され、その妻が日常生活に戻ることを意味するという。そして、この時取り去られたウロス・トゥジュンは、儀礼後、しまわれ、彼女の子孫に伝えられる。

ウロスをオンブン・エリオット・ボルの頭から取り去った後、フラフラは、オンブン・エリオット・ボルの頭頂部に米を振りかけた。オンブン・エリオット・ボルに続いて、フラフラは、長男とその妻の頭にも米を振りかけた。米が振りかけられたのはこの三人のみであった。死者の娘たちには振り掛けられなかった。というのは、娘たちは、マルガから婚出してしまうものと考えられているからであった。この米は beras pir ma tondi (魂を硬くする米) と呼ばれる。フラフラによれば、米を食べることにより、身体を強健にするのと同様、米を頭に振り掛けることにより、魂を固く出来、それがその人の安寧に結びつくということである。また、一世たちは、この米を振り掛けるという行為により、振りかけられた人を幸福にそして、健康に出来ると述べる。オンブン・エリオット・ドリは、その子供に未婚の者がいたため、米が遺族に振りかけられたのであるが、死者の子供が全て結婚し子供を持つ場合には、eme na margunduk (たわむ稲穂) と呼ばれる粃が振りかけられる。粃は蒔けば成長することから、この行為は、死者

の父系ラインの豊饒性と繁栄を象徴する。

一世たちは、このように死者の遺族に振りかけられる米の意味を知っているが、彼らの中には、このフラフラによる行為をウロスをかける行為と同様「バタックの伝統」と解釈する者もいる。例えば、長男がフィリピン人と結婚したオンブン・デーヴィッド・ボル（デーヴィッドの祖母）である。彼女は、こうした行為をアダット外の文脈にあてはめ、フィリピンで結婚式を済ませ帰って来た息子とフィリピン人であるその妻の頭に米を振りかけ、また、ウロスを与えた。オンブン・デーヴィッド・ボルによれば、「結婚式ではトバ・バタック人はこうするものであるから」ということであった。実際には、こうした行為はフラフラにより行われるのであるが、オンブン・デーヴィッド・ボルは、こうした行為をトバ・バタック民族性を象徴するものとして、自ら行ったのであった。

死者の遺族三人に米を振りかけた後、フラフラは、残りの米を後ろに投げ「我々全てにホラス」と大声で言った。それに答えてその場にいたトバ・バタック人たちは、「ホーラス」と答えた。ホラス (*horas*) という言葉は、非キリスト教的文脈では、魂が固いようにという願いを意味している。魂が固ければ、その持ち主は、健康で、豊かで、繁栄して豊穡であると考えられている。しかし、多くの二世、三世にとって、ホラスというのは、こうした意味を持たず、単なるトバ・バタック語の挨拶の言葉に過ぎない。また、二世の長老の中には、教会の堅信式準備クラスで生徒にホラス (*horas*) は固い (*keras*) という意味で、人と人との社会的紐帯が固く結ばれるようにという意味があると説明した者もあった。彼は、キリスト教の教えと矛盾しない解釈を創り上げたのである。

一連の儀礼手続きを踏んだ後、リビング・ルームに座っている人々に料理が配られた。この時、フラフラはそのボルにイカン・マスと呼ばれる魚の料理を与えた。イカン・マスは、多くのスパイスを使った川魚料理で、この魚は沢山の卵や稚魚を産むので豊饒性を象徴する。頭頂部に振りかけられる米同様、この魚も豊饒性を示すということから、トバ・バタック文化の中でのフラフラの役割を象徴している。一世によれば、イカン・マスが見つからなければ、これの代用として、卵など豊饒性を象徴するものを用いてもよいそうである。また、二世の中にも、フラフラにより供される魚の意味を知っている者たちもいる。

共食の儀礼でイカン・マスをボルに与える時、フラフラは、ボルに対して祝福の言葉を述べた。それは、オンブン・エリオット・ドリの子供や孫といったボルに会えたことを表し、そして、彼らの人生が平和で、オンブン・エリオット・ボルの魂が平安であることを願う言葉であった。この祝福の言葉の後、牧師が食前の祈りを捧げ、人々は食事を共にした。食事の最中、オンブン・エリオット・ドリの長女の夫であるパパ・マタイヤス（マタイヤスの父）と死者と同じリネージに属すパパ・シマトウパンが *jambar* と呼ばれる儀礼のために屠られた動物の肉を牧師、死者のフラフラと親族に配った。*jambar* は、儀礼ホストの親族・姻族の出席者に配られ、配られた部位が儀礼ホストと肉を受ける側との関係を示す。つまり、屠られた動物の同じ部位

を受け取った二人の人物は、互いに同じ関係を儀礼ホストと持つのである。牧師に配られた肉は、トバ・バタックの慣習（法）つまりアダットに従うものではなく、感謝の印として贈られたのであった。そして、インドネシアのトバ・バタック人たちがアダット儀礼において行うように、ボルからの贈物として、フラフラの前に、料理した豚の頭を載せた皿が置かれた¹⁰⁾。

トバ・バタック人たちは、アダット儀礼及びその他の機会における共食を大変重要なことと考えている。その場にいる全ての者が食事を共にすることが強く期待されるのである。共食の重要性は、二世たちも認識している。かつて、一人の二世の教会長老が、聖書研究会に続く共食を止めようと言い出したことがあった¹¹⁾。これは、研究会のホストである家族の負担を軽減させるのが狙いであったのであるが、他の長老から、共食はトバ・バタック人の重要な文化の一部であると主張されたことがあった。それ以来、聖書研究会やその他の会合の折には、共食は欠かさずべからざるものとして二世の間に定着していった。こうしたアダット儀礼を含む様々な機会における共食は、参加者間で一体感を促し、統一を象徴するのである。

食事の後、フラフラが、オンブン・エリオット・ドリの死で、彼の家族に会え、そして、彼のフラフラも男系集団の成員も jambar を受け取ったと述べた。この言葉を合図にして、共食は終わりに向った。ババ・シアントウリがフラフラと牧師に封筒に入った金銭を渡し、その後、ペンデタ・シホンピンが、“Horas ma.”と大声で言うと、参加者は“Horas!”と答え、儀礼が終了した。

トバ・バタック人たちが日常的に使っている挨拶の言葉であるホラス (horas) は、こうして儀礼において用いられることによりトバ・バタック民族のアイデンティティを示す。前述したように、ホラスの意味は多様であるが、儀礼参加者各は、ホラスがトバ・バタック人の間で用いられる挨拶の言葉であるということを知っている。このためホラスという言葉が儀礼の最後に用いられることによって、参加者のトバ・バタック人としての自覚が促され、また声を揃えてホラスと大声で言うことによって、彼らの中での統一が示されるのである。

ホラスと共に言うことそして、共食することは、トバ・バタック人である参加者の間の一体感と彼らの民族アイデンティティを表す。一方、この儀礼での牧師の役割の一つは、人々に自身がキリスト教コミュニティに属していることを認識させることである。ペンデタ・シホンピンは、死者とは親族関係を持たないが、この儀礼では中心的な人物であった。アダット儀礼における彼の存在や彼による祈りが人々にコミュニティのキリスト教的なアイデンティティを思い出させるのである。

5. 終わりに

儀礼シンボルや行為の多様な解釈がオンブン・エリオット・ドリのために行われた一連の儀礼で見られた。その解釈には、キリスト教の教えと明らかに矛盾するものもあれば、キリスト

教的な世界観や人生の見方を反映しているものもあった。また、キリスト教的な解釈ではないが、キリスト教の教えと葛藤しない意味もあった。こうした多様な意味にも関わらず、一連の儀礼では、参列者、特にトバ・バタック人の参列者の統一が表されている。儀礼は、その解釈がキリスト教の文脈であろうとなかろうと全てのトバ・バタック人の参加者を含んで行われたのである。

Bruner (1982) は、トバ・バタック人のアダット儀礼を分析し、儀礼は、トバ・バタック文化の枠組みの中で、儀礼参加者にそれぞれの人生や経験に意味や説明を与えると述べる。Bruner が論じるように、多くのインドネシア国籍トバ・バタック人及び一世たちにとって、オンブン・エリオット・ドリに対してなされた一連の儀礼は、彼らが経験してきたことを説明し、また、彼らが抱える問題をトバ・バタック文化の文脈で解決するのを助けるかもしれない。しかしながら、儀礼のシンボルは、矛盾した意味を含み、結果として、儀礼が説明するものは、トバ・バタック人の間で互いに異なるものとなるのである。つまり、ある人にとっての儀礼の意味は、他の人にとってのそれとは葛藤するものとなることもあるのである。

Durkheim (1965) や他の研究者 (Kertzner 1988, Traube 1986) は、高まった感情は、儀礼参加者にシンボルの意味を選択させ、文化的に受容できる意味を受け入れさせると論じる。Durkheim によれば、儀礼シンボルは、社会とその成員、また、個々の成員間の紐帯を表す。彼は、儀礼では、儀礼参加者たちの強い感情が、シンボルに向けられ、儀礼シンボルは、参加者の集団的な感情を呼び起こすと論じる。結果として、儀礼は、彼らの社会に対する認識を導きそして社会を組織するのである。しかし、一方、Traube (1986) は、Durkheim は、集団的感情と個々人の無意識の精神的プロセスの間の相互作用を論じていないと批判する。つまり、彼の議論では、集団的意識が個々人の意識に換言されてしまっているということである。Traube 自身は、二つのタイプの喜びによりこの相互作用を論じている。一つは、儀礼行為の理解から生じる権威への服従から生じるものであり、もう一つは、個々人による自由な儀礼行為の解釈から由来するものである。彼女は、Durkheim は儀礼参加者のこうした喜びを見過ごしているため、儀礼シンボルの意味がどのように内在化されるのか十分に説明できないと述べる。コスモロジーを反映した儀礼シンボルを論じながら、Traube は儀礼においては、集団的な感情そして個々人の心理・性的な願望・恐怖といった二つのエネルギーのタイプがあるとする。儀礼シンボルは、リビドーの側面に訴え、無意識の精神的プロセスにおいて働くと彼女は述べる。その結果、無意識の願望が儀礼の文脈で混ざり合い、そして、個々人の願望は、意識の文化的に受容可能な形態に作り上げられる。つまり、個々人の無意識と集団的な意識の間の相互作用があるのである。また、Traube は、人はその知識に従って、儀礼シンボルを解釈するとも述べる。

シンガポールで行われたトバ・バタック人の儀礼の場合、儀礼が強い感情を呼び起こしたとしたら、それは、オンブン・エリオット・ドリが意識不明のまま入院していた時から始まったと言えよう。人々は他のトバ・バタック人と共に、オンブン・エリオット・ドリが入院中、ま

た、その死後行われた一連の儀礼の期間中、彼を見舞うこと、彼の家族を慰め、また、彼らの力になることをなすことを通して、トバ・バタック人として、また、オンプン・エリオット・ドリの友人や親族、姻戚としての情緒的反応を示した。しかし、儀礼参加者の間で、一つの儀礼シンボルの解釈は多様なままであるのだ。例えば、ババ・ラジャググは、葬式の後も、オンプン・エリオット・ドリの魂がこの世を彷徨っていると感じると話す。一方、オンプン・エリオット・ドリの四女であるティウルマは、HKBP 教会が提示する公的な死霊観に従って、その父の魂が天国に行ったと考える。加えて、一つの儀礼の解釈は、シンガポールで生まれ育ったティウルマと、インドネシアで生まれ育ちその後シンガポールへ移民した一世のうちの何人かとは異なる。一世の中には、トバ・バタックの土着の信仰に基づいた儀礼行為やシンボルの意味をよく知っている者たちが多い。アダット儀礼に関して、彼らは妻の与え手が彼らとその魂を強化すると考える。妻の与え手の儀礼行為は、彼らの霊的な力を象徴するのである。そして、人びとは、儀礼で、自身の妻の与え手との関係を再確認するのである。しかしながら、ティウルマは、同じ儀礼行為にこれとは異なった解釈を与える。他の二世たち同様、儀礼シンボルの意味についての詳しい知識を持ち合わせていないティウルマにとって、儀礼行為やシンボルの意味は、彼女のトバ・バタックという民族のアイデンティティを象徴するとともに、フラフラの彼女と彼女の親族に対する愛情の象徴なのである。トバ・バタックの土着信仰の代わりに常に「愛」を強調するキリスト教を通しての解釈によって、また、彼女の今までの経験から、ティウルマの儀礼シンボルの解釈は産み出されるのである。

このように儀礼シンボルの意味は葛藤するものの、儀礼参加者の間での目立った葛藤はない。実際、一つのシンボルの相反する二つの解釈は、ある意味、文化的に受け入れられるものなのである。Traube (1986) が論じた儀礼における喜びの一つは儀礼シンボルを理解できることから生じる権威への服従であった。オンプン・エリオット・ドリに対しての儀礼においては、キリスト教とトバ・バタックの土着の信仰という二つの意味の源が少なくとも存在する。キリスト教に関しては、教会が権威の源であり、シンガポールのトバ・バタック人教会コミュニティでは、土着の信仰は権威の中心的場とはならない。また、土着の信仰はキリスト教と葛藤を起こすだけでなく、近代性とも葛藤する。儀礼参加者は、キリスト教徒であるので、キリスト教の教えと矛盾しない意味が文化的に受容可能な意味となる。しかしながら、一世を含むインドネシアで生まれ育ったトバ・バタック人にとって、キリスト教と土着の信仰に基づいた霊的な力は、両方とも彼らのリアリティの一部を構成するのである。キリスト教の神と土着の信仰に支えられた霊力の概念の両方を信じる者も少なくない。つまり、キリストを信じることは、必ずしも教会の教義を全て完全に受け入れるということとイコールにはならないのである。そして、こうした人びとは、そのリアリティを日常生活において共有しているのである。日常的なコミュニケーションにおいて、彼らは、このリアリティを確認、再確認している。例えば、ババ・アモス（仮名）がスマトラの村での母の葬式を終えてシンガポールに戻ってきた時、一

世たちの間では、ババ・アモスの村で起こった一連の祖霊憑依や呪術合戦についての話でも持ちきりになったことがあった。こうした議論は、土着の信仰に支持されたリアリティを確認し、また、そのリアリティは、人びとが受け入れることができる意味を作り出す。

一方で、これと同時に、こうしたリアリティは人びとに内的な葛藤をもたらす。人々がキリスト教徒であり、彼らのリアリティが教会が提唱していることに反するのであれば、彼らのアイデンティティは、リアリティと教会教義の間でジレンマに陥るのである。従って、人は、儀礼シンボルの解釈の自由を享受できるが、それは、彼らの解釈がキリスト教の教えと矛盾しない時だけであるのだ。そうでなければ、キリスト教の教えは、彼らの中に罪の意識を作り出すのである。リアリティを共有しない者の前で、儀礼行為の意味のいくつかに言及しないのは、こうした内的な葛藤を示していると考えられる。

葛藤するシンボルの意味が儀礼においてあるものの、トバ・バタック人たちは、オンブン・エリオット・ドリの儀礼では、トバ・バタック人キリスト教徒としての統一を保っていた。Cunningham (1989) がインドネシアで行われたトバ・バタック人のナショナル・ヒーローの祝いについて論じたように、トバ・バタック人の儀礼シンボルはトバ・バタック民族性を表していた。Kertzer (1988) は、人びとが同じ価値観を有していなくても、彼らが社会的なコンセンサスを持っているならば、集団に分裂を起こさずに儀礼を行うことが出来ると述べる。繰り返しの儀礼行為が、集団的な観念を広め、内在化させるからである。同様に、シンガポールのトバ・バタック人コミュニティで繰り返し行われる共食やキリスト教徒の集まりは、集団的意識を形成すると考えられる。しかしながら、何故、葛藤する意味が一つの儀礼のうちに存在しながら、目立った問題を起こさないのかという問題を議論する余地があろう。

トバ・バタック人たちは、葛藤する意味を隠す或いは包括してしまう方法を儀礼において用いる。彼らが、儀礼シンボルのうち幾つかのものを「バタックの伝統」と言い表すとき、これ以外の意味は更には求められない。そうしたシンボルは、トバ・バタック人の集団的アイデンティティを表すようになり、そして、シンボルが持つ葛藤した意味は、その「伝統」という言葉のもとに隠されてしまうのである。儀礼シンボルが「伝統」を表すことで、一つのシンボルの中にある多様な意味を隠すと同時に包括し、そうすることにより、儀礼の参加者の間の重大なコンフリクトを避けるのである。キリスト教と矛盾しないアダット儀礼の意味を作り出すということにおいて、「伝統」は創造される。しかし、同時に、シンガポールに住むトバ・バタック人にとって、「伝統」という言葉は、儀礼参加者によって様々な意味を満たすことができる空の容器なのである。単に「バタックの伝統」と説明することで、「伝統」という言葉の裏に潜む意味に言及せず、意味の葛藤を明らかにするのを防ぐのである。

註

- 1) HKBP 教会では、聖職者及び信者のほとんどがトバ・バタック人である。礼拝もトバ・バタック語かインドネシア語で行われるのが一般的である。アジア最大規模のルーテル教会と言われている。
- 2) 海外の HKBP 教会は、シンガポールの他、アメリカ合衆国、ドイツ、マレーシアに設立されている。シンガポール以外の海外教会は1997年以降に設立されたものである。
- 3) 1997年にシンガポールの HKBP 教会コミュニティによりトバ・バタック人船員のためのホステルが設立された。このホステルの会員として登録していたインドネシア国籍トバ・バタック人は300人余りである。しかし、2000年までには、ほとんどの船員がシンガポールに滞在して、仕事を行う或いは得るということがなくなった。インドネシアに滞在して、シンガポールの港から出る船で働くことができるようになったからである。
- 4) アダット葬儀が行われるのは、子供を持ち、孫を持つ人びとに限られている。それ以外の人々の葬式は、教会のみで行われる。インドネシアでは、こうした慣習は、すでに変えられつつあり、孫を持っていない人のアダット葬儀も行われるようになってきている。また、結婚式については、教会のみの儀礼で済ます者、インドネシアの父親の出身村でアダット儀礼を行い、シンガポールでは教会の儀礼のみで済ます者が少なくない。
- 5) アガマとは、宗教省に認められた宗教であり、これには、キリスト教カトリシズム、プロテスタントイシズム、イスラム教、仏教、ヒンドゥー教などが含まれる。近年、これに儒教も含まれた。
- 6) シンガポール政府は、その国民を四つの区分に分けている。華人、マレー人、インド人、その他である。これらは、「人種」と呼ばれる。マレー人のカテゴリーには、インドネシア及びマレーシアにその民族の出自が辿れる人々が含まれる。マレーという民族との混同を避けるため、ここでは、シンガポールにおいて創出された「人種」としてのマレー人を鍵カッコつきの「マレー人」と表すことにする。
- 7) しかしながら、全てのトバ・バタック人が彼らの出自を辿る時、こうした半族に言及するものではない。シリンドゥングと呼ばれる地域出身の人々は、自らの親族集団としての半族の知識を持たない。彼らの最も古いリネージは、約25世代の系譜的深度を持つ。
- 8) もし、成人したトバ・バタック人、特に男性が系譜的知識を持っていないということが分かれば、他のトバ・バタック人たちは、彼がトバ・バタック人であることを疑うとしばしばトバ・バタック人は言う。
- 9) トバ・バタック民族は、その上位集団にバタックという民族を持つ。バタック民族には、トバの他に、アンコラ、パクバク、シマルングン、カロ、マンダリンというサブ・グループが含まれる。
- 10) アダット儀礼において、屠られる動物は、豚や水牛が多い。小さな儀礼では、鶏が屠られる場合もある。シンガポールで行われる儀礼の場合、血を含めて、屠られた豚を一頭なり華人商人から買う場合がほとんどである。多くのトバ・バタック人が公営のアパートに住むため、隣人であるイスラム教徒に配慮し、豚は自宅では屠られない。今まで、アダット儀礼のため、自宅で豚が屠られたのは、シンガポールでは、一例のみである。
- 11) 聖書研究会は、月に一度各家持ち回りで開かれている。出席者は女性の割合が多い。

参考文献

Bruner, Edward M.

1959 Kinship Organization among the Urban Batak of Sumatra. *Transactions of the New York Academy of Sciences* 2 (22): 118-125.

- 1963 Medan: The Role of Kinship in an Indonesian City. *In* Pacific Port Towns and Cities: Symposium. A. Spoehr, ed. Tenth Pacific Science Congress, Honolulu, Hawaii, 1961. Bishop Museum Press.
- 1972 Batak Ethnic Associations in three Indonesian Cities. *Southwestern Journal of Anthropology* 28 (3) : 207-229.
- 1982 Indonesian Homecoming : A Case Study in the Analysis of Ritual. An Addison-Wesley Module in Anthropology No. 54.
- Cunningham, Clark E.
- 1989 Celebrating a Toba Batak National Hero: an Indonesian Rite of Identity. *In* Changing Lives, Changing Rites : Ritual and Social Dynamics in Philippine and Indonesian Uplands. Susan D. Russell and Clark E. Cunningham, eds. pp. 167-200. Ann Arbor: University of Michigan, Center for South and Southeast Asia Studies.
- Durkheim, Emile
- 1965 The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Collier Macmillan Publishes.
- Gennep, Arnold van
- 1960 The Rites of Passage. London: Routledge and Paul.
- Kertzer, David I.
- 1988 Ritual, Politics and Power. New Haven: Yale University Press.
- Niessen, S. A.
- 1985 Motifs of Life in Toba Batak Texts and Textiles. Dordrecht-Holland: Foris Publications.
- Saito, Chie
- 2001 One Church, Two States: Ethnicity among the Toba Bataks in a Transnational Christian Community. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Tong, Chee Kiong
- 1989 Religious Conversions and Revivalism : A Study of Christianity in Singapore. Report prepared for Ministry of Community Development.
- Traube, Elizabeth
- 1986 Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor
- 1974 Dramas, Field, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press.

(Cultural Anthropology, 文化人類学)