

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## Unresolvable Incest : Adat, Islam, and Government among the Orang Asli

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2016-03-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 信田, 敏宏 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10502/00005876">http://hdl.handle.net/10502/00005876</a>

# 解決されないインセスト

——オラン・アスリ社会におけるアダット、イスラーム、国家——

信 田 敏 宏

## 目 次

- |   |  |
|---|--|
| はじめに  | 4. インセストの事例                            |
| 1. オラン・アスリの歴史性——マレー人と<br>の関係                | 4.1. ドリアン・タワー村のアダットにおけるイン<br>セスト概念     |
| 2. オラン・アスリのイスラーム化と国家法                       | 4.2. 解決されるインセスト [事例1]                  |
| 2.1. イスラーム化                                 | 4.3. 解決されないインセスト [事例2]                 |
| 2.2. アダット、イスラーム法、国家法——ドリア<br>ン・タワー村のアダットの場合 | 5. 分析と考察                               |
| 3. ドリアン・タワー村——「上の人々」と<br>「下の人々」             | 5.1. アダットによる「解決」の意味                    |
|   | 5.2. ドリアン・タワー村の権力構造——「上の<br>人々」と「下の人々」 |
|   | 5.3. アダット、イスラーム、国家                     |
|   | おわりに                                   |

プルチャ島のある村に、グンタ・アラムが妹ブミと2人きりで住んでいた。戦争に駆り出されることが多かった戦士グンタ・アラムの不在時に、ブミは妊娠した。村の人々は、ブミの妊娠がグンタ・アラムによるものだと疑い、非難した。そうした非難に耐えきれなくなった彼らは、親族を伴ってプルチャ島を離れ、マレー半島にやって来た。生まれた子供は、バティン・パッガランと名付けられた。そのバティン・パッガランが我々の始祖である。(ドリアン・タワー村の神話の聞き取り調査より)

## は じ め に

本稿は、インセストをめぐるこれまでの様々な人類学上の論争を踏まえながらも、<sup>(1)</sup> 実際のインセストの状況をその社会の脈絡の中で記述することで、1つの民族誌的資料を提供するものである。具体的には、筆者のマレーシア調査で<sup>(2)</sup> 観察されたインセストの事例を紹介し、そうした事例に表象されるオラン・アスリ社会<sup>(3)</sup> (マレー半島の先住民社会)のインセストをめぐる諸実践を考察する。特に、オラン・アスリ社会の周縁性、アダット (adat: いわゆる慣習法) のオラン・アスリ的用法、オラン・アスリのアダットとイスラーム及び国家との法的関係を分析と考察の中心にする。

インセスト・タブーはほとんどの社会に普遍的に見られる現象である一方、インセストをおかした者に対する「制裁」には、それぞれの社会に程度の差が見られる。すなわち、実際にインセストが生じた場合の対応のあり方、処理の方法は、社会によって微妙に異なっているのである。オラン・アスリ社会においても、インセストは禁止されており、インセストをおかした者にはオラン・アスリ特有の「制裁」が用意されている。

しかし、実際にインセストが生じているにもかかわらず、「制裁」を行わないという状況、すなわち、「インセストが解決されない状況」に、筆者はフィールドワークの経験の中で遭遇した。本稿でのインセストの事例には、1980年代以降、オラン・アスリに対して行われているイスラーム化政策が、大きな影響を与えている。イスラーム化が進行するなかで、オラン・アスリのイスラーム改宗者が増加し、それまでの村の社会秩序に微妙な影響を与えているのである。インセストをおかした娘の両親がイスラームに改宗しており、村のアダット・リーダーたちと対立関係にあったことは、事態を複雑にしていた。こうしたインセストが解決されない状況について、オラン・アスリ社会の場合、いくつかの説明や解釈が必要になってくる。本稿では、そうしたインセストにまつわる事情を記述し、分析することによって、オラン・アスリ社会におけるインセストをめぐる諸実践を考えてみたい。

以下、インセストの事例を記述・分析するが、そのためには事例がおかれた社会的脈絡についての予備的知識が必要となる。本稿でのオラン・アスリのインセストの事例の場合、オラン・アスリ社会の特殊性についての歴史的説明が不可避になる。また、最近の現象であるイスラーム化の動きとイスラーム改宗者の問題もインセストの事例にかかわってくる。オラン・アスリによるアダットの解釈とその用法も、ここでは重要である。アダットと国家法の関係やイスラーム改宗者の法的処遇の問題は、インセストが解決されない状況と直接的に結びついている。村の中の権力構造は、事例の背景説明として必要であるし、村の中でのインセストの定義の問題はインセストの解釈に絡んでいる。

したがって、本稿の第1章において、オラン・アスリというエスニシティの歴史性をマレー人との関係の中で記述し、第2章においては、オラン・アスリのイスラーム化と国家法の問題を概説する。第3章において、調査地ドリアン・タワー村と村内の権力構造について簡述した後、続く第4章において、ドリアン・タワー村のアダットにおけるインセストを定義する。その後、実際のインセストの事例を紹介し、第5章において、インセストの事例の分析と考察を行う。

## 1. オラン・アスリの歴史性——マレー人との関係

今日でいうオラン・アスリとは、マレーシアの憲法で規定されているマレー人の定義「イスラームを信仰し、日常的にマレー語を話し、マレー人の慣習に従う者」に当てはまらない土着

の諸民族集団である。オラン・アスリの人口は現在約9万人であり、マレーシアの人口(約2千万)を考慮すると極少の少数民族である。人口が集中する都市部では目立たない彼らの存在も、人口が希薄な農村地域など、マレー半島の「辺境」地域においては、オラン・アスリの存在が無視できるまでに少ないというわけではない。

本稿で対象とするヌグリ・スンビラン州のオラン・アスリの人々は、トゥムアン (Temuan) と分類される人々である。トゥムアンという名称は、マレーシア独立以降のオラン・アスリ政策を展開する上での便宜的名称の意味合いが強い。トゥムアンと隣接するスムライ (Semelai) やマッ・ムリ (Mah Meri) は、言語的にはモン・クメール語系の言語を話し、マレー語系の言語を話すトゥムアンとの間には言語的な境界が存在する。調査地域では、スムライとの差異(言語、慣習、呪術など)を強調する際に、トゥムアンが自称として使われる一方、ムスリムであるマレー人との差異を強調する際には、オラン・アスリが使われる。概して、彼らは自称としてはトゥムアンよりもオラン・アスリを頻繁に用いる。

ヌグリ・スンビランにおける地域的な名称では、トゥムアンやオラン・アスリ以外にビドゥアンダ (Biduanda)<sup>(4)</sup> が自称として使われることがある。このビドゥアンダの使用は、彼らと今日のマレー人との連続性を象徴している。ヌグリ・スンビランにおけるビドゥアンダという概念を考察することにより、それを明らかにしよう。

ヌグリ・スンビランは、スマトラ島から移住してきたミナンカバウの植民によってつくられた王国とされ、母系のアダット (Adat Perpatih) を特徴とし、父系的なイスラームと母系的なアダットの矛盾が人類学者の主たる関心となってきた [e.g. Pelez 1988]。そうしたヌグリ・スンビランのイメージは、そこに住むマレー人が何らかの形でミナンカバウと系譜的に関係しているという誤解を与えてきたと考えられる。しかし、対象地域であるジェルブ県においては、今日のマレー人の中には自分たちはミナンカバウ(の子孫)ではなく、ムラユ・アスリ (Melayu Asli)、すなわち「本来のマレー人」だと主張する人々がいる。さらに、自らの祖先がオラン・アスリだったと主張する人々もいる。彼らが、その根拠とするのが、マラカ王国により「新規にイスラームに改宗した人々や改宗していない土着の人々」に対して名付けられたビドゥアンダ(王の従者の意)という名称である。ジェルブの伝統的首長ウンダン (Undang) の歴史を扱った書物<sup>(5)</sup>によれば、ウンダンの祖先の称号は、今日のオラン・アスリの首長を示すバティン (Batin) となっており、そうした称号の使用からウンダンと今日のオラン・アスリとの間には何らかの系譜的關係が存在すると考えられている。ドリアン・タワー村 (Kampung Durian Tawar: 仮名) の神話の聞き取り調査によれば、彼らの祖先の間で、イスラームに改宗した者たちが今日のマレー人になり、イスラームに改宗しなかった者たちが今日のオラン・アスリになったと語られる。また、ドリアン・タワー村のバティン・ジャングット (Batin Janggut: 仮名。以下、人物名はすべて仮名) もまた、かつてのウンダンがオラン・アスリだったという認識を

持っており、今日のオラン・アスリ（特にバティン）と伝統的首長ウンダンの間には社会的あるいは儀礼的な親交があるべきだと主張する。

いずれにしても、マラカ王国によって、ビドゥアンダと名付けられた土着の人々は、イスラーム化の過程でイスラームに改宗する人々と改宗しない人々に分かれていったと考えるのが妥当であろう。もちろん、ミナンカバウなどのムスリム移民の流入や、イスラーム化の過程での暴力を伴った内陸部への植民地化や奴隷略奪<sup>(6)</sup>も無視できない。しかし、結果として、英国がマレー半島を植民地化して植民地政策を実施する際に採用した分割統治政策は、このビドゥアンダのムスリムと非ムスリムの間に境界線を入れることになったことは確かである [Couillard 1984: 101]。ヌグリ・スンビランの場合には、今日のオラン・アスリは、英国植民地政府によってサカイ (Sakai) / ジャクン (Jakun) / アボリジニ (Aborigines) と呼ばれ、いわゆるムスリムのマレー人とは区別されるようになる。すなわち、分割統治政策が進み、マレー人概念が形成されるにつれて [cf. 加藤 1990; Hirshman 1987], ムスリムと非ムスリムのビドゥアンダの境界規準が重要視されていったのである。このように、英国植民地期に、今日のマレー人概念が形成されたが、オラン・アスリ概念もまた英国植民地政策の遺産であった。独立前夜、よ、今日のオラン・アスリの人々の中に推定約2万人のムスリムが存在したと言われ、独立後には彼らのほとんどは憲法で定義される今日のマレー人になったという [Baharon 1968; JHEOA 1972]。独立後の1966年にマレーシア政府によって公式にオラン・アスリが名称として採用されるのだが [Mohd Tap 1990: 31], オラン・アスリはムスリムを核とするマレー人概念に当てはまらない非ムスリムの土着民として定義されたのである。

こうして、少なくともヌグリ・スンビランの歴史過程において、ビドゥアンダと名付けられていた土着の人々は、イスラーム化の進行や英国による植民地政策によって、結果的にマレー人とオラン・アスリとに区別されたということになる (表1を参照)。前述したように、英国植民地期には非ムスリムの土着民はサカイ / ジャクン / アボリジニ等と呼ばれていた。もちろん、制度と実態の間には乖離があり、ドリアン・タワー村での系譜調査の結果によれば、祖先はパ

表1 オラン・アスリのイスラーム化とエスニシティの変遷 (ヌグリ・スンビランの例)

	前植民地期	英国植民地期	独立以後
非ムスリム	Biduanda	Sakai/Jakun/Aborigines	Orang Asli
イスラーム改宗者	↓	↓	↓
	Biduanda	Sakai/Jakun/Aborigines	Orang Asli Islam
ムスリム	Malay (Melayu)	Malay (Melayu)	Malay (Melayu)

縦方向の矢印はイスラーム化を示し、横方向の矢印はエスニシティの変化を示している。

ハン (Pahang) のマレー人であったり、英国植民地期に「華人」(orang cina) と結婚していた人が存在する。このことは、今日のマレー人やオラン・アスリが法制度的に定義されたカテゴリーであり、社会的なカテゴリーとズレがあるということや、法制度化以前においてはエスニシティの境界は今日のように厳密ではなかったということを示している。

独立後にマレー人とオラン・アスリはそれぞれ法的に定義されたが、<sup>(7)</sup> そうしたマレー人とオラン・アスリのエスニシティの境界に、新たな展開が見られる。それは、「イスラームのオラン・アスリ」(Orang Asli Islam) の出現である。つまり、マレーシア独立直後には存在しなかったムスリムのオラン・アスリが、1980年代以降のオラン・アスリに対する国家主導のイスラーム化政策の影響で出現してきたのである。

## 2. オラン・アスリのイスラーム化と国家法

### 2.1. イスラーム化

オラン・アスリのイスラーム化政策が顕著になるのは、70年代後半からのことである。それは、マレーシアにおけるイスラーム復興運動が影響している。オラン・アスリ局 (JHEOA: Jabatan Hal Ehwal Orang Asli) は、1980年代以降、オラン・アスリのイスラーム化プログラムを実施する [JHEOA 1983]。その内容は、イスラーム改宗者への優先政策であった。「建設的差別 (positive discrimination)」政策と名付けられたその政策は、イスラーム改宗者たちへの家屋、経済開発、水道・電気、教育、イスラーム祭礼の援助、その他の社会開発全般に渡る優先政策である。

教育システムそして公務員の人事システムにおけるイスラーム改宗者 (ムスリム) の優先は、結果的に、オラン・アスリのエリート層のイスラーム化を促進することになった。なぜならば、システム内での上昇をはかるためには、イスラームに改宗することが条件とされるからである。ただし、こうしたエリート層のイスラーム改宗者たちは、オラン・アスリの村に住むことは少なく、ほとんどが町や都市に住んでいる。そして、彼らは、オラン・アスリ社会ではなく、マレー人社会の中に生きている。したがって、彼らエリート層のイスラーム改宗者がオラン・アスリの村レベルの権力構造に影響を与えているとは言い難い。

一方、「建設的差別」政策によって、村レベルのイスラーム改宗者も増加している。ただし、村レベルのイスラーム改宗者たちの実態は、改宗が純粹に宗教的なものでないだけに、イスラーム復興が進むマレーシアのイスラームの常識からすると、変則的なものになっている。例えば、イスラームで禁忌とされる食物 (豚肉など) を食べていたり、断食や礼拝を怠るのは日常茶飯事と言われる。州のイスラーム局の役人を困らせるのは、ある村でイスラームに改宗した人が他の州の村に移動すれば「自分はイスラームではない」と偽ることであるという。援助金が途絶えたり、イスラームの様々な義務に耐えられなくなれば、「イスラームを辞めたい」という人

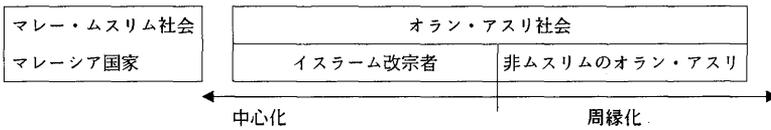


図1 イスラーム化の過程①

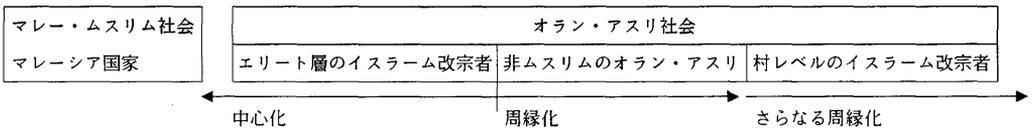


図2 イスラーム化の過程②

もいる。つまり、イスラーム改宗者たちの実態は、制度的にはムスリムであるが、意識の上ではムスリムではない。そうした状況は非ムスリムのオラン・アスリやマレー人から「名前だけのイスラーム改宗者」と揶揄されている [Dentan et al. 1997: 147]。

国家主導のイスラーム化政策によって、オラン・アスリのイスラーム改宗者の増加が見られる一方、イスラーム化に対する抵抗も存在している。多くの非ムスリムのオラン・アスリは、イスラームへの改宗を拒否しているのである。そればかりでなく、イスラーム化を推進する政府に対する反発も存在している。そうした状況に対しては、イスラーム化の過程で、オラン・アスリ社会内部のイスラーム改宗者のマレー・ムスリム社会への同化（マレー・ムスリム社会への中心化のベクトル）と非イスラーム改宗者の周縁化という現象が起こっているという説明が可能であろう（図1参照）。こうした構図は、ビドゥアングのイスラーム化（マレー化）と類似していよう。しかし、そうした構図だけでは、本稿で述べるオラン・アスリのインセストをめぐる状況は説明することができない。村レベルのイスラーム改宗者は、非ムスリムを核とするオラン・アスリのネットワークから「排除」される傾向にあり、エリート層のイスラーム改宗者のようにマレー人のムスリムの共同体（ummah）の中に入る可能性が少ないからである。そこで、イスラーム改宗者たちをエリート層の人々と村レベルの人々（特に「名前だけのイスラーム改宗者」）に分けて考えると、図2のような構図が浮かび上がってくる。エリート層の改宗者たちは、オラン・アスリ社会を離れ、緩やかなイスラーム化（マレー化）というベクトルをたどるであろう。しかし、村レベルのイスラーム改宗者は、イスラームに改宗したことで非ムスリムを核とするオラン・アスリ社会からは「排除」されるが、イスラームに改宗したからといって、マレー・ムスリム社会に吸収されるわけでもないのである。こうした村レベルのイスラーム改宗者たちは、周縁社会であるオラン・アスリ社会に見られる「さらなる周縁化」、つまり周縁社会の周縁者と見なすことができる。今日のオラン・アスリ社会を理解する場合に、こうした村レベルのイスラーム改宗者に対する認識は必要であると考えられる。

## 2.2. アダット、イスラーム法、国家法——ドリアン・タワー村のアダットの場合

ドリアン・タワー村のアダット (adat: 慣習法) は、母系制のミナンカバウの影響を受けたアダットと見なすことができ、相続やアダット・リーダーの称号の継承、婚姻規則などが母系の原理で行われる。しかし、そうしたミナンカバウの「影響」は彼らにとっては重要ではない。確かに、彼らのアダットは近隣のマレー人からの「借り物」とも解釈できるわけだが、彼らはその「借り物」を主体的に取り込み、自分たちのアダットとして使いこなしている。すなわち、「借り物」とも言える文化を主体的に取り込み、使いこなしてしまう文化の「消費」のあり方がここでは重要な視点になる [cf. ド・セルター 1987]。こうした視点に従えば、彼らオラン・アスリのアダットはマレー人の影響を受けたアダットではなく、「自分たちのやり方」(cara kita) としてのアダットということになる。ヌグリ・スンビランのマレー人が父系要素の強いイスラームと母系のアダットとの矛盾を抱えているのを評して、彼らは自分たちのアダットはイスラーム要素がないのだから「本当のアダット (adat benar)」だと主張することもある。

彼らが自らのアダットを保持できるのは、彼らが「オラン・アスリ」であり、法的に特別な地位にあることに起因する。独立直後の1961年のオラン・アスリ政策の指針の中では、「オラン・アスリ自身の慣習、政治体系、法律、制度は、それらが国家法体系に抵触しない限り維持されることが許される。そのようなオラン・アスリの社会統制手段は、オラン・アスリによる犯罪を処理するためにできる限り使用すべきものとする」と定められている [信田 1996a : 113]。そして、オラン・アスリの村の司法権についても、国家法に抵触しない限りパティンをはじめとする村のアダット・リーダーたちに任せられるということが行政的に慣例化している [信田 1998 : 15]。ただし、国家法に抵触する場合には、紛争は警察や国家法の中で処理される。例えば、追放刑などの物理的強制力を伴った制裁は、国家法と抵触する恐れがあるので、ほとんどのアダットによる制裁は罰金などの経済的制裁に制限されている<sup>(8)</sup>。

ただし、当事者がオラン・アスリどうしならばこの法的自治の原則はある程度通用するが、それがマレー人や華人などの外部者との紛争においては、多くの場合、外部者の論理あるいは外部者との交渉の中で処理される。たとえば、レイプや殺人などの刑事事件の場合でも、紛争当事者がオラン・アスリどうしでなかつ内々に処理される場合には、警察が介入しない可能性もあるが、レイプや殺人の被害者がたとえばマレー人である場合などは、裁判所がその紛争<sup>(9)</sup>を処理することになる。

それは婚姻の場合も同様である。すなわち、外部者との婚姻の場合、多くの場合は、マレー人や華人の婚姻法に則って結婚する。その場合にしばしば問題とされるのは、ムスリムのマレー人との婚姻であった [Mohd Tap 1990: 136-137]。「經典の民」であるキリスト教徒・ユダヤ教徒以外の異教徒との婚姻を禁止するイスラーム法に則った婚姻においては、オラン・アスリはイスラームに改宗する以外に選択の余地はない。

オラン・アスリどうしの婚姻の場合、あるいは外部者がオラン・アスリのアダットに従って結婚することを望む場合、オラン・アスリの村のアダットに従って結婚することが慣例である。その場合に、国家法との関連で重要なのは、彼ら自身の「慣習」が尊重されているだけで、彼らの婚姻を扱う「国家法」が存在しないということと、彼らには「婚姻登録」を行う習慣がないということである。<sup>(10)</sup>すなわち、オラン・アスリの「慣習法」は実質的には国家法体系に組み込まれていないし、「婚姻登録」を行わないということは彼らの婚姻に関して国家法の適用そのものがないことを意味している。この場合、当事者がオラン・アスリどうしであるという条件と、紛争が起こった際にそれを警察などの外部の権力に持ち込まないという条件、すなわち村のアダットに従うという条件が必要になってくる。

多くの場合、オラン・アスリどうしの婚姻に関しては、村のアダットに従って行うということが慣例化してきた。しかし、オラン・アスリのイスラーム改宗者の増加によって、そうした状況に変化が生じている。つまり、ムスリムのオラン・アスリと非ムスリムのオラン・アスリの婚姻をめぐる、様々な紛争が起こる可能性が存在しているのである。その場合、いかなる法律の下で「結婚」するのか、誰が儀礼を執行するのか、改宗の問題はどうするのか、儀礼の食事は誰が作り何を食べるのか、などの困難な問題に直面することになる。

このように、オラン・アスリのイスラーム改宗者の出現は、社会的な問題ばかりでなく法的にも微妙な問題を投げかけている。イスラーム改宗者はムスリムであるからイスラーム法に従うということになるのだが、そう単純に言い切れるものではない。ヌグリ・スンピランでは、オラン・アスリ局がムスリムのオラン・アスリはオラン・アスリのアダットに従う必要はないという通達を<sup>(11)</sup>発している。これはムスリムのオラン・アスリはイスラーム法に従うという原則を述べたものである。一方、オラン・アスリ法では、オラン・アスリがイスラームなどの宗教に改宗してもオラン・アスリであることを認めている。これはムスリムのオラン・アスリは必ずしもイスラーム法に従う必要はないということを示唆しているのである。このように、オラン・アスリのイスラーム改宗者の法的地位については、現在でも曖昧なままにされていると指摘されている [Hooker 1991: 53, 55-57, 61, 70-71]。ドリアン・タワー村の場合、ヌグリ・スンピランのオラン・アスリ局の通達を受け、原則的には、イスラームに改宗したオラン・アスリはアダットに従う義務はなく、イスラーム法に従うことになっている。しかし、実際には、オラン・アスリのイスラーム改宗者の多くが、ドリアン・タワー村のアダットに従わないからといって、イスラーム法に従っているとは言えない状態にある。

### 3. ドリアン・タワー村——「上の人々」と「下の人々」

1970年代のはじめに、当時のオラン・アスリ局の長官（マレー人）が、ドリアン・タワー村で人類学的な調査を行っている [Baharon 1973]。彼の調査時にすでに、家屋のプロジェクトが

実施されている。1970年代から1980年代にかけて、ゴム、養魚池、バナナ、ヤギ、そしてその他の様々な商品作物などの経済的な開発プロジェクトが集中的にドリアン・タワー村で実施された。開発プロジェクトが実施された要因の一つに、ドリアン・タワー村のアダット・リーダーであるバティン・ジャングットが当時、オラン・アスリ局職員であり、村と政府の仲介役を果たしていたことが挙げられる。

開発プロジェクトの結果として、バティン・ジャングットを中心とするグループと彼の農業経営に反発するグループの間の政治的・経済的・社会的格差は増すことになった。バティン・ジャングットを中心とするドリアン・タワー村の中核を形成する人々は、上述の家屋のプロジェクトによって村の丘の上に移り住んだことから、「上の人々」(orang atas) と呼ばれるようになる。それに対し、バティン・ジャングットに反発し、オラン・アスリ局が奨める開発プロジェクトに積極的に参加しなかったような人々は、彼らが従来の居住地である丘の下に住んでいるので、「下の人々」(orang bawah) と呼ばれるようになる。また、「上の人々」の多くが、ドリアン・タワー村のアダット (adat) に従っていることから、アダット・グループ (puak adat) とされるのに対し、「下の人々」の一部はイスラームに改宗したり、アルコールに耽溺したりする人 (大半が男性) がいるので、宗教グループ (puak agama) あるいは酔漢グループ (puak mabuk) とされる。

開発プロジェクトに反発していた「下の人々」は、ある意味では、「森の生活」を重視する「森の民」であった。しかし、開発や森林伐採による森林産物の減少や森の環境の変化が原因で、「森の生活」だけでは彼らは生きていくことができなくなる。そして、彼らは環境の変化に不適應を引き起こし、貧困状態に陥っていた。しかし、「建設的差別」政策 (イスラーム改宗者優先政策) の下では、彼らに対する開発や援助が蔑ろにされる傾向が強かった。1990年代にはいると、「下の人々」の一部の人々はイスラームへ改宗し、開発プロジェクトや援助を受けるようになる。

一方、「上の人々」は、バティン・ジャングットを中心にオラン・アスリ局などの政府が奨める開発プロジェクトに積極的に参加し、それまでの狩猟・採集を中心とした「森の生活」からゴムの採取を中心とした「村の生活」へと生業を転換してきた人々である。価値規範もヌグリ・スンビランのマレー人の母系のアダットを取り入れ、新しい環境である「村の生活」に適應してきた。ただし、イスラーム化に対しては、抵抗、すなわち改宗拒否の姿勢を貫いている。

「上の人々」と「下の人々」の間には親族関係や姻族関係が存在するが、「下の人々」は、称号を保有する2つの母系出自集団に入らない人々である。村の権力構造において周縁的位置にいる人々でもあるのだ。したがって、「上の人々」からすれば、「下の人々」の一部の人々のイスラームへの改宗は、それほどの脅威ではなかった。しかし、「下の人々」の紛争に関して、「上の人々」の間にしばしば村の主導権をめぐる対立が見られ、それが紛争の解決を困難にさせて

いる。本稿で報告する「解決されないインセスト」は、「下の人々」の紛争をめぐる「上の人々」の間の村の主導権争いという側面も否定できないのである。

#### 4. インセストの事例

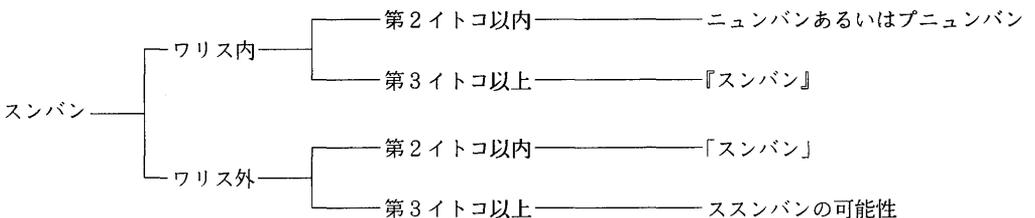
次に、ドリアン・タワー村のアダットの中でインセストはどのように定義されているのかについて述べる。そして、比較のために、「インセストが解決される」事例〔事例1〕を紹介する。最後に、本稿の主題である「インセストが解決されない」事例〔事例2〕を紹介する。

##### 4.1. ドリアン・タワー村のアダットにおけるインセスト

本稿のはじめに引用した彼らの神話にあるように、インセストを行った者は、人々から非難を浴び、その村にいられなくなり、村を逃げ出すことがかつては多かったという。今日でも、他の村から移住して来た人々に対して、彼らが出身村でインセストが原因の紛争を起こし移住してきたと噂されることがしばしばある。ある近隣のオラン・アスリの村では、父親と未婚の娘が2人で同居している状態で娘が妊娠した際に、娘とのインセストを疑われた父親が恥 (malu) を感じ自殺する事件が起きたという。このように、インセストとは、疑惑をもたれただけでも社会的制裁を受ける「違反」なのである。

インセストはスンバン (sumbang) と言われるが、そのスンバン概念は、ドリアン・タワー村の場合、いくつかの下位概念に派生している。表2では、ドリアン・タワー村のスンバン概念を整理した。アダットに違反する親族関係のある男女の性行動はすべてスンバン (sumbang) と言われる。ドリアン・タワー村の場合、スンバンが適用される親族関係の範囲は、およそ第2イトコ以内の男女である。ただし、その近親の度合いは、彼らの系譜の記憶とも関連するので、一概に第2イトコとも限定されない。およそ第2イトコが目安となる。それを本稿では、「スンバン」と表記する。

表2 ドリアン・タワー村のインセスト (スンバン: sumbang) の概念



スンバンから派生する言葉にススンバン (sesumbang) という言葉がある。これは、「スンバン」よりも外延の広い概念である。このススンバンでは、男女の親族関係は問われない。例えば、男女が2人きりでいること (sesumbang pemandangan), 年長者の前で男女が性的なことを話すこと (sesumbang percakapan), 男女が2人でどこかに出かけること (sesumbang

ikut-turut) などがススンバンである。厳しい男女の隔離があるドリアン・タワー村では、未婚の男女の接近は厳しく禁止される。ただし、これはあくまで原則であり、現実には異なることもある。ススンバンを何度も繰り返すような男女は、制裁 (hukum) を受けるか、強制的に結婚させられる。タンカップ・バサ (tangkap basah)<sup>(12)</sup> というのは、そうした男女が保護者に捕まり、アダット・リーダーがその処理 (制裁か結婚か) を決めるような事態をさす。

「スンバン」やススンバンの場合、男女の間違い (salah) をおかした男女の多くは、結婚することによって「スンバン」あるいはススンバンの状態を回避する。つまり、未婚状態の男女の性関係を禁止するドリアン・タワー村においては、「結婚」によって「スンバン」やススンバンの状態を回避する解決法がとられているのである。

次に、イトコ婚の文脈で考えてみる。第2イトコ以内の交差イトコ婚の場合、「スンバン」であるが、問題なく「結婚」している例が多い。ただし、結婚の形式は、通常の婚約を経た「結婚」ではなく、妊娠が先行するようなタンカップ・バサによる結婚が多い。

第2イトコ以内の平行イトコ婚でも父方平行イトコ婚は、「熱い」結婚 (kepanasan) と呼ばれ、「スンバン」であり禁止される傾向が強いが、多くの場合「結婚」によって解決される。これもタンカップ・バサによる結婚が多い。

そして、本稿で問題になる母方平行イトコ婚の場合、その禁忌度は非常に強い。かつては、結婚は許されなかった。紐で縛った男女それぞれを7回水に沈めるという水付けの刑が課せられたという。そして、その段階でも死なない場合にかぎって、深夜に食物を持たせ、集落から追い払う追放刑 (halau) が行われたと言われる。そうした刑が実際に行われたかどうかは別にして、そのくらいの禁忌の度合であったということである。今日では、そうした刑罰を科すことは、刑の執行者が警察に捕まってしまうので行えないと彼らはいう。

母方平行イトコ婚の禁忌には、彼らが母系出自集団を親族関係の核とする母系のアダットに従うことに関連している。母系出自集団は厳密にはプルット (perut: 子宮) とされるが、ドリアン・タワー村の場合には、母系の原理でプサカ (pusaka: 相続財や称号) が継承されるので、人々はプルットの代わりにワリス (waris: プサカの継承者) という言葉で母系出自集団を一般的に表現する。母方平行イトコ婚の禁忌は、このワリス内の性関係及び婚姻の禁忌と結びついている。また、親子間、キョウダイ間などの第2イトコ以内のすべての血族の者同士の性関係及び婚姻は禁止されている。こうしたワリス内の第2イトコ以内の性関係や婚姻は、ニュンバン (nyumbang) あるいはプニュンバン (penyumbang) と呼ばれ (以下ではニュンバンと記述)、特に禁止される。

母方平行イトコ婚でも、近親度が少ない場合には、「結婚」が可能となるケースがある。それは、彼らの系譜の記憶、つまり系譜意識が関連すると考えられる。彼らの系譜の記憶は、生者<sup>(13)</sup> についての記憶はあっても死者についての記憶は薄い。そうした認識は系譜調査から得られた。



きる近親の男女の性関係及び婚姻の禁忌である。さらに言えば、ススンバンに見られる男女の隔離の観念は、まさにマレー・ムスリム社会のそれである。そしてニュンバンとは、母系のイデオロギーと連動するものである。

ただし、ここでは、複数の価値規範の混在を指摘するだけでなく、彼らがそうした一見すると矛盾あるいは錯綜した価値規範をいかにして自らの社会に取り込み、彼ら自身の価値規範あるいはルールとして使いこなしているのか、ということに焦点を当てる。具体的には、男女の「間違い」を宗教警察ではなく保護者自らが捕らえて解決すること（タンカップ・バサ）であったり、「ススンバン」に対しアダットによる制裁を加えて、「結婚」によって解決することであったり、『ススンバン』の論理を導入して、ニュンバンとされる男女も「結婚」させてしまうことなどが挙げられるだろう。

次に、そうした彼らのアダットの運用方法を、具体的事例の中で見ていこう。比較のために取り上げる [事例1] は、『ススンバン』の事例であり、[事例2] が、ニュンバンの事例である（図3参照）。

#### 4.2. 解決されるインセスト [事例1]

ここでは、『ススンバン』として結婚したカップルの事例を取り上げる。

彼らがタンカップ・バサによって結婚したのは1985年の2月のことだったという。そのときすでにザイダ (Zaida) は第1子をお腹に身ごもっていた。現在 (1997年)、夫コンチョン (Konchon) は34歳、妻ザイダは30歳で、子供は4人 (11歳の男子、8歳の女子、1歳の双子の女子) である。

系譜を見ると、彼らの関係は第3イトコともとれるし、第2イトコともとれる。つまり、第1世代の女キョウダイを起点にすれば第3イトコであるし、第2世代の異母キョウダイを起点にすれば第2イトコとなる。ドリアン・タワー村の親族関係における彼らの位置は、バティンなどのアダット・リーダーの称号の保有集団の一員である。その意味でも、[事例2] のカップルとは異なる。

実際に、妊娠の事実が発覚したときに、その処理をめぐって混乱があったという。しかし、結局、彼らは「結婚」することになった。その決断を下したのは、バティン・ジャングットであった。ザイダの母親マニョ (Manyo) の兄でもあるバティン・ジャングットの解釈は、たとえ彼らが同じワリスの成員であっても第3イトコである (第2イトコではなく) ので、『ススンバン』と見なし結婚させるというものであった。婚姻儀礼は、通常はイブ・ババ (妻側の母系出自集団の長) やアダット・リーダー (lembaga adat) が執行するが、この場合にはバティン・ジャングット自身が執行した。他の人では、「結婚」させたことによって降りかかる「災難」に耐えられないからである。それくらい重大な決断であった。男女双方の親族に罰金刑が科せられ、コンチョンとザイダは、彼らが所属していたワリスが持つプサカ (pusaka: 土地などの相続財

や称号)の諸権利(相続権・継承権・用益権・成員権)を剥奪された。<sup>(14)</sup>

「スンバン」による結婚の際にも男女双方の親族に罰金刑は科せられるが、通常の「スンバン」と違うのはワリスつまり母系出自集団の成員権の剥奪である。その場合に、彼らの4人の子供たちの処遇問題が浮上するが、それは次のように処理されるという。コンチョンとサイダは、死ぬまでワリスの成員権を回復することはできないが、その子供たちは回復する可能性が残されているという。それは、彼らの結婚を決断したバティン・ジャングットではなく、次代のバティンが就任したときに、ワリスの長マニョ(この場合は男性側ではなく、女性側である)に赦しを請う儀礼を行い、成員権を回復するというものである。

彼らの「結婚」が可能になったのは、サイダの親であるマニョとウカル(Ukal)がバティン・ジャングットらドリアン・タワー村のアグット・リーダーたちと友好的な関係にあったことに起因する。その意味で、[事例2]の父親アドゥナン(Adunan)がバティン・ジャングットらと対立関係にあることとは対照的である。ただし、彼らが結婚した後、両親(マニョとウカル)は一時的に精神的病(gila)になったといわれ、サイダの姉エノン(Enon)も不眠症になったといわれている。その原因が、この結婚にあるという人もいれば、そうではないという人もいる。

ドリアン・タワー村のアグット・リーダーたちが所属する母系出自集団にとってみれば、この結婚は一種の「汚点」であり、彼らに反発するグループからはこの結婚が非難の対象とされる。バティン・ジャングットらに反発する人々からみれば、バティン・ジャングットがニュンバンのカップルを結婚させたということになるのである。

#### 4.3. 解決されないインセスト [事例2]

筆者がこのインセストの話聞いたのは、ドリアン・タワー村で世帯調査を行っている時であった。ジェクラ・グムウ(Jekerah Gemuk: 後にムントゥリ Menteri に昇格)の家で、調査助手アサット(Asat)の助けを借りながら話を聞いていると、ジェクラ・グムウが「日本では自分の姉の娘と結婚できるのか?」と訊いてきたのである。「日本では無理だ」と筆者が答えと、彼は「自分の弟アドゥナンの娘メラ(Merah)が彼女の母親ブントゥ(Buntu)の弟ポンド(Pondo)と結婚して子供もいるのだ」と言うのである。「それは間違い(salah)ではないか」と筆者が言うと、「間違いだが仕方ない」と彼は答え、「イスラームだから」と付け加えた。

それまで、オラン・アスリの「結婚」の奇抜さに慣れていた筆者ではあったが、このインセストの話には動揺した。彼らの間には子供がいるということなので、子供に精神的・身体的異常はないのかと筆者は訊いた。ジェクラ・グムウも調査助手アサットも、「どんな子供が生まれてこようとも育てるしかない」と言う。ドリアン・タワー村では近親婚が多く、彼らは近親婚の事例を経験的に知っている。「狂人」(orang gila)や身障者は、近親婚の結果であるとしばしば言及されている。<sup>(15)</sup>

その後の調査の中で、インセストをおかしているとされる彼らの情報が入ってきた。しかし、

イスラーム問題が絡んでおり、娘の両親がイスラーム改宗者ということもあって、彼らと直接話をすることはできなかつた<sup>(16)</sup>。以下は、間接的に集めた情報を筆者なりに整理したものである。

彼らは、男性ポンドをエゴにすると彼の姉ブントゥの娘メラと「結婚」したことになる。ポンドは20歳、メラは17歳（1997年現在）であったが、すでに子供が2人いた。したがって、彼らが実際に「結婚」したのは、ポンドが18歳ころ、メラが15歳ころのことである。ドリアン・タワー村では、妻方居住が主流であり、2人はポンドにとっては姉ブントゥの家、メラにとっては母親ブントゥの家というように、同じ家に住んでいたのである。彼らの「結婚」は、妊娠の事実が先行したものであり、娘の妊娠を知った両親が、婚姻を処理するバティン・ジャングットらアダット・リーダーたちにそれを持ち込んだのである。

しかし、このような「結婚」はドリアン・タワー村のアダットでは、処理しきれない問題であり、アダットに従えば2人を「結婚」させることは不可能であったので、メラの父親であるアドゥナンとバティン・ジャングットらアダット・リーダーたちとは対立したという。すでに両親はイスラームに改宗しており、ドリアン・タワー村のアダットに従わない傾向が強かった。

間接的な情報によると、彼ら（両親側）はイスラームであれば認めてもらえると思つたらしく、ポンドはイスラームに改宗しようとしたらしい<sup>(17)</sup>。しかし、結局、彼は自分の身分証明書を取り上げられてしまったという。その後、彼はオラン・アスリ局に申し出て身分証明書を作り直し、その際に、自分の父親の名前（通常の身分証明書には、本人の名、bin/bintiの次に父親名が記される）ではなく、母方の祖父の名前を身分証明書に書き込み、他村のバティンに承認のサインをもらい、新しく身分証明書を作り直したというのである。

このイスラーム改宗と身分証明書に関する噂話について、筆者は次のように解釈している。イスラームに改宗すると、彼らは従来の名前を捨て、新たに名前を登録する<sup>(18)</sup>。したがって、イスラームに改宗すれば、このインセストのカップルの名前は抹消され、出自も消えるわけであり、そのことがイスラーム改宗の動機になったと考えられる。従来の身分証明書を取り上げられたのは当然のことであるが、イスラームへの改宗について、名前を変える以上の意図は彼らにはなかったのかもしれない。別の身分証明書を新たに作ったのは、そうした彼らの意図の現れでもある。その場合、対立しているこのドリアン・タワー村のバティン・ジャングットには承認が得られなかったので、近くの村のバティンの承認のサインをもらうことで、オラン・アスリ局に偽り（紛失などの理由をつけて）、祖父の名前が記された新しい身分証明書を作成したのであろう。

ポンドのキョウダイたち（非ムスリム）の証言では、ポンドはイスラーム改宗者であるということであった。メラの方も、両親が改宗していることもあり、イスラーム改宗者である可能性は高い。むろん、一端、州のイスラーム局に登録をしまえば、彼らは形式上はムスリムである。しかし、このような名前の変更が行われているとするならば、イスラーム法との抵触

は問題にならないのかもしれない。なぜなら、新しい名前では、彼らの出自が抹消されているからである。彼らがこのような確信犯的な偽装工作を行ったとはにはわかには信じがたいが、結果的には、イスラームに改宗すれば従来の出自・名前が抹消されるのは確かなのである。

また、実際には、彼らの「結婚」については、彼らがイスラーム改宗者であったとしても、「オラン・アスリである」という理由でイスラーム局が放置している可能性も否定できない。近隣に住むマレー人には、このインセストの事実は知られていなかったらしい。

メラの両親のキョウダイたち（非ムスリム）は、この「結婚」については渋い表情で筆者に話していたし、ドリアン・タワー村の多くの人々も時には怒りを示しながら、「この結婚は間違い（salah）である」と非難する。また、このような状態が続いていることを「恥ずかしい（malu）」<sup>(19)</sup>とも言う。

その一方で、当事者本人や彼らの両親が、このインセストを容認しているということは注目される。また、父親のバティン・ジャングットとの確執が噂される息子ティカ（Tikak）は、バティン・ジャングットがアダットによって彼らを「結婚」させなかったことを非難していたという。

結局、彼らはイスラーム方式の婚姻も不可能と判断し、森の中で一週間過ごすことでアダットによる制裁（追放刑）を受けたとして、「同棲」生活を続けている。子供も現在までのところ2人いる。バティン・ジャングットらドリアン・タワー村のアダット執行者たちは、そのような処理法に不満である。しかし、メラの両親がイスラーム改宗者であり、ドリアン・タワー村のアダットに従わないことを理由に、直接的な介入を行えない状態が続いている。一方、イスラーム法に抵触する彼らの「結婚」であるが、彼らが「オラン・アスリである」ために、イスラーム局は無視の姿勢をとっている。彼らがイスラームに改宗しているとしても、彼らの「結婚」がイスラーム局に「登録」されているわけではないので、イスラーム法による処理を行うことができないのかもしれない。

## 5. 分析と考察

マレー・ムスリム社会を中心とするマレーシアの中で、非ムスリムを核とするオラン・アスリ社会は周縁社会の1つを構成している。英国植民地期に今日のマレー人とオラン・アスリという概念が創出されたが、マレーシア独立以降、非ムスリムであるオラン・アスリに対するマレー人の差別意識は深刻化している。そうしたマレー人のオラン・アスリに対する差別的な意識や態度は、華人やインド人などの他のエスニシティのオラン・アスリに対する意識や態度に伝染している。つまり、華人やインド人もオラン・アスリを蔑視したり、差別的な態度をとったりするのである。そうした状況の中で、少数者であるオラン・アスリと他のエスニシティの間の通婚は限定される傾向にある。植民地期以前に見られたマレー人や華人との通婚が難しく

なっているのである。

オラン・アスリ女性と華人の仲買人 (tauke) との「結婚」やマレー人社会の周縁者との「結婚」などが、彼らの今日の通婚形態の特徴である。オラン・アスリ女性とインドネシア人出稼ぎ労働者との「結婚」も増加している。つまり、オラン・アスリ（特に女性）と結婚するのは、それぞれの社会で周縁者となっている者たちなのである。

こうした他のエスニシティとの通婚状況の中で、少数民族であるオラン・アスリ社会では内婚傾向が強まっている。なぜなら、他のエスニシティの結婚相手の選択範囲が限定されているからである。オラン・アスリ社会におけるイスラーム改宗者の増加は、こうした傾向をさらに強めている。相手がムスリムのオラン・アスリならば、改宗を理由に結婚を断念する人もいる。そして、オラン・アスリ社会に存在する階層構造もまた、結婚相手を限定させている。ドリアン・タワー村の場合、「下の人々」の男性が「上の人々」の女性と結婚する可能性は低い。<sup>(20)</sup>

[事例2] の場合、ポンドを中心に考えると、彼の結婚相手は極めて限定されていたことが分かる。村内の「上の人々」との結婚は望めないし、他のエスニシティの女性との結婚も望めない。たとえ、彼がイスラーム改宗を厭わないとしても、貧しいというイメージを持つ被差別民オラン・アスリの男性と結婚しようというマレー人女性は非常に少ないだろう。なぜ彼が自分のメイと性関係を持ったのかは最後まで謎として残るのだが、彼が結婚相手（あるいは性交の相手）を極めて限定された範囲の中から選択しなければならなかったということは確かなのである。

本章では、第4章の2つの事例を、アダットによる「解決」の意味、ドリアン・タワー村の権力構造、アダット、イスラーム、国家という枠組の中で考察する。

### 5.1. アダットによる「解決」の意味

アダットによる制裁は、経済的制裁以外の意味もある。[事例1] のインセストは明らかにアダットに対する「違反」(salah) である。これはアダットに従った方法で処理されないと、より「危険」(bahaya) な状況を生じさせる事柄である。彼らは、未婚の男女の性関係を回避するために、アダットに従い「結婚」によってそうした性関係の「違反」を処理する。そうした論理を持つ彼らにとっては、インセストの性関係が処理されていない状況というのは、当事者ばかりでなく親族にも病気や事故などの様々な災いを引き起こす「危険」な状況を意味する。[事例1] の場合、アダットによる制裁を行っても、結局のところ、「自己の責任」(tanggung sendiri) ということが言われたが、それはアダットによる制裁にこうした「呪術的」な意味合いが含まれているからである。生まれてくる子供が障害を負うようと、親族関係に混乱をもたらそうと、親族の誰かが病いにかかろうと、結局は「自己の責任」のもとで解決していくしかない。ただ、アダット・リーダーたちにできることは、「違反」をアダットに従って制裁することで、いくらかでも災いの原因を取り除き、「危険」な状況を回避することなのである。そうした論理

が、ドリアン・タワー村のアダットには存在していると考えられる。

また、アダットによる制裁を執行したという事実は、第3者からの中傷・噂に歯止めをかけることにも役立つ。アダットによる制裁とは言え、罰金刑の執行者と受刑者の間には親族関係があり、親族内の「掟」とも言えるアダットによる制裁は儀礼的ですからある。また、罰金の額そのものも高額<sup>(21)</sup>ではない。

こうしたアダットによる紛争処理を法的に可能にしているのは、すでに述べたように、オラン・アスリという特別な地位と、そもそも彼らが「婚姻登録」を行う習慣がないということに起因している。ただ、アダットによる紛争処理法は、国家法と抵触する場合に、制限が加わる。たとえば、結婚すらも許されない〔事例2〕のようなインセストが起こった場合、アダットでは水付けの刑といういわば死刑や追放刑を執行することになるのだが、それでは執行者が殺人者になってしまったり、結果的に居住権や生活権などの国家法に抵触する可能性もある。

ただ、そうした国家法との抵触の問題があったとしても、〔事例2〕の当事者である彼らがアダットによる何らかの制裁を受けるのであれば、少なくとも「危険」な状況はいくらか回避できると考えられている。ポンドとメラが一週間森で生活したことが「追放刑」と解釈されたのは、インセストによる災いの回避の意味もある。しかし、アダット・リーダーからすれば、それは彼らアダット・リーダーによる制裁でなければならないということになる。ドリアン・タワー村の多くの人々が心配するのは、このインセストが原因で引き起こされる紛争や災いでもあるのだ。

## 5.2. ドリアン・タワー村の権力構造——「上の人々」と「下の人々」

〔事例2〕のインセストをメラの両親やバティン・ジャングットの息子ティカが容認している理由は、〔事例1〕のインセストの「結婚」をバティン・ジャングットが許可したからにほかならない。つまり、アドゥナンやティカにとっては、〔事例1〕と〔事例2〕は共にニュンバン（ワリス内の第2イトコ以内のインセスト）なのである。一方、バティン・ジャングットは〔事例1〕のインセストを、『スンバン』（ワリス内の第3イトコ以上のインセスト）として解釈し、それを処理した。しかし、〔事例2〕のインセストについては、バティン・ジャングットは、ニュンバンと解釈し、「結婚」は不可能でアダットによる制裁が必要であると判断した。

〔事例1〕と〔事例2〕を比較した場合に、親族関係が注目される。〔事例2〕の親族は、メラの父親アドゥナンをのぞけばアダット・リーダーの称号の保有集団に属さない人々である。実際に、その親族はバティン・ジャングットらが奨めた経済開発プロジェクトには積極的に参加しなかった「下の人々」であった。ゴムの採取を主たる生業とするバティン・ジャングットを中心とする「上の人々」に対して、彼ら「下の人々」は、現在でもプタイ (petai) やロタン (rotan) などの森林産物の採取に従事したり、華人が雇い主の日雇い労働に従事する人が多い。比較的安定した収入を得られるゴムの採取と収入が安定しない森林産物の採取の間には、経済

的な格差が生じている。

バティン・ジャングットをはじめとするアダット・リーダーと対立しているアドゥナンやティカは、「上の人々」に範疇化される。[事例2]のインセストは、この「上の人々」の間の村の主導権をめぐる対立の中で語られる場合が多い。従来は「上の人々」であるが、「下の人々」であるブントゥと結婚したアドゥナンのイスラーム改宗も、バティン・ジャングットらとの対立が原因であったとも言われる。

こうしたコンテキストの中で説明できることは、なぜ[事例1]が解決されて、[事例2]が解決されていないか、という点である。すなわち、[事例1]はバティン・ジャングットをはじめとする「上の人々」にとって、彼らが主張するアダットに対する重大な「違反」<sup>(18)</sup>なので、[事例1]はアダットによって解決される必要があった。一方、[事例2]のインセストは、「上の人々」の間の主導権争いの「道具」として使われるが、バティン・ジャングットをはじめとする「上の人々」にとっては、結局のところ、「下の人々」の問題なのである。「下の人々」は、バティン・ジャングットをはじめとする「上の人々」に反発を感じていて、「上の人々」が主張するアダットに従った処理方法に従わない傾向がある。さらに、メラの両親がイスラーム改宗者であり、当事者もまたイスラーム改宗者である可能性も否定できないので、彼らの紛争に介入した場合に、「反イスラーム」のレッテルを政府から貼られる危険性もあるので、村のアダット・リーダーたちは関与しないという政治的判断をしているのである。

結果的に、[事例2]のインセストに対して、バティン・ジャングットをはじめとするアダット・リーダーたちは、[事例1]のようなアダットによる「解決」を行えない、あるいは行わなかった。それは、「下の人々」のイスラーム改宗者が、イスラームをいわば後楯にして、アダット・リーダーと対峙しているからである。「上の人々」の反バティン・ジャングット派もまた、しばしばイスラームや国家を後楯にして、バティン・ジャングットの権威に挑戦している。こうした村の対立構造が、「インセストが解決されない状況」をつくりだしていることは否定できないだろう。しかし、そうした村の対立関係を生じさせている原因の多くが、ドリアン・タワー村の場合、開発政策やイスラーム化政策などの国家によるオラン・アスリ社会への介入にあることもまた否定できないのである。

### 5.3. アダット、イスラーム、国家

今日のオラン・アスリ社会は、村のアダットの規範だけでなく、イスラーム法の規範や警察・裁判などの国家の論理が介在する場である。アダットによる制裁を不服とする者たちが、警察に通報すれば、その時点でアダットによる紛争処理はその効果がなくなるからである。また、アダットによる制裁が国家法に抵触する場合には、紛争は国家法に従って処理されるという原則も存在する。

ドリアン・タワー村の場合、スンバンとされる近親婚の多くは、村のアダットに従い制裁が

課せられているのだが、そうした「制裁」は村の中では認められるものの、外部者にとって容認できない場合もある。そして、スンバンをアダットによる制裁という手続きを踏んで「結婚」させるといふ紛争処理法は、オラン・アスリ社会の内部では容認されても、マレー人などの外部者には認められないことが多い。マレー人は、オラン・アスリの「結婚」を制約のない「自由」(bebas)な結婚としばしば中傷する。例えば、バティン・ジャングットが自分の息子の妻の妹と「結婚」していたり、姉妹と同時に「結婚」していたりすることは、イスラーム法では禁止されているので [cf. 遠峰 1976: 34]、近隣のマレー人やオラン・アスリ局のマレー人役人の中には、バティン・ジャングットは「間違った結婚」をしていると非難する人もいる。ドリアン・タワー村のアダットにおいても、彼のこうした「結婚」はスンバンとして「違反」とされる。バティン・ジャングットはこうした自分の「結婚」をアダットによる制裁を受けた上での「結婚」であると主張するが、そうした主張はドリアン・タワー村の内部で通用するのみである。

イスラーム法とオラン・アスリ(ドリアン・タワー村)のアダットとの間で、インセスト概念の外延に差異が見られるということも事情を複雑にする。つまり、バティン・ジャングットの「結婚」とは対照的に、ドリアン・タワー村でスンバン(「スンバン」や『スンバン』を含む)とされアダットによる制裁を受ける「結婚」が、イスラーム法には「抵触」しない場合もあるということである。例えば、[事例1]の『スンバン』の場合、イスラーム法の原則からすると、禁止される「結婚」ではない。

ただ、概して、イスラーム法を原則とするムスリムのマレー人の結婚観からみれば、オラン・アスリの「結婚」は、イスラーム法廷において刑罰を受けるような「間違った結婚」が多いという印象が強い。バティン・ジャングットのスンバンの「結婚」の場合、彼がアダットに従って制裁を受けていると弁明しても、マレー人には制約のない「自由」な結婚に見えるのである。

[事例2]のメラの両親がイスラーム改宗者であることや当事者がイスラーム改宗者である可能性もあるので、イスラーム法の問題が絡んでくる。既に述べたように、ヌグリ・スンピランのオラン・アスリ局が通達した文書によれば、イスラームに改宗したオラン・アスリは、オラン・アスリのアダットに従う必要はないということになっている。オラン・アスリのイスラーム改宗者には村のアダットが適用できないというこの原則は、村にイスラーム法が入り込む余地を与えている一方で、イスラーム改宗者が村のアダットに従わないことを正当化する言説をうみだしている。イスラーム法は国家法に組み込まれており、成文法ではないマレー人のアダットは裁定の際に考慮される一方で、オラン・アスリのアダットは、オラン・アスリ行政の指針の中では尊重されてはいるものの、国家法の中では考慮されないとされる [Hooker 1976: 177]。

マレー人、ムスリムのオラン・アスリ、非ムスリムのオラン・アスリがどのような「法」に従うかということについて、「婚姻」に関してまとめると表3のようになる。問題になるのは、ムスリムのオラン・アスリの法的地位の問題である。イスラームに改宗したことで彼らがマレー

表3 婚姻に関するイスラーム法とアダット

	マレー人のアダット	イスラーム法	オラン・アスリのアダット
マレー人	○	○	×
ムスリムのオラン・アスリ	×	△	×
非ムスリムのオラン・アスリ	×	×	○

○：従う、△：曖昧、×：従わない

人になるということならば、彼らはマレー人のアダットやイスラーム法に従うことになる。しかし、法制度的には、彼らはマレー人になることはなく、オラン・アスリのままである。ただ、ムスリムであるということから、可能性としては、イスラーム法に従うということが残るであろう。

しかし、実態としては、オラン・アスリの村レベルのイスラーム改宗者がイスラーム法に従うという可能性は低い。そして、多くのオラン・アスリがそうであるように、ポンドとメラは「婚姻登録」を行っていないいわば「内縁関係」にある。こうした事情は、彼らがたとえインセストを行っているムスリムだとしても、イスラーム法の適用を難しくさせている原因になっている。このように村レベルのイスラーム改宗者の法的地位と実態をかんがえてみると、彼らに適用する法的手段や規範がないことに気づく。

[事例2]のイスラーム改宗者たちは、結果的には、オラン・アスリのアダットにも、イスラーム法にも、国家にも従わない「法的真空状態」にある。こうした状況は、オラン・アスリ社会という周縁社会に生じた「さらなる周縁化」の現象と言えるだろう。それは、オラン・アスリ社会に介在するアダット、イスラーム、国家という法ならびに価値規範の競合状態に帰因する。こうして、イスラーム改宗者の出現と、彼らをめぐる法的な処遇問題は、様々な紛争の形をとって表出しているのである。

## おわりに

本稿では、オラン・アスリのインセストをめぐる実践を通して、「解決されないインセスト」という状況を生じさせているオラン・アスリ社会の現状を記述してきた。アダット、イスラーム、国家という価値規範の競合状態の中で、人々のアイデンティティは揺らいでいる。そうした状況は、時には人々の倫理観にも重大な影響を与えている。本来ならば、厳しく禁止されるはずの[事例2]のようなインセストは、当事者および親族のアダット・リーダーに対する不信感と対立、イスラームへの改宗を通して得られる恩恵、アダットに対抗するためのイスラームや国家法の流用などが原因して、アダットによる「解決」が行われていない。

マレーシアにおいては、イスラームという宗教は、地域の政治や経済と密接に結びついている。そうした社会的・政治的・経済的文脈において、非ムスリムであるオラン・アスリの人々

がイスラーム化にどのように対応しているのかということが本稿での視座であった。村の中でイスラーム改宗者が増加することによって、それまでの村の社会秩序に微妙な影響を与えている。そして、そうした村内の社会秩序の変化は、マレーシアのイスラームが持つ社会的・政治的・経済的作用のなかでは、もはや村の対立関係に帰結されるものではなくなっている。「解決されないインセスト」の状況を通して見えてくるのは、そうしたオラン・アスリ社会を取り巻く現状であった。

本稿での議論を以下のように整理してみよう。

マレーシア独立以降のオラン・アスリとマレー人は、主として「イスラーム」という規準によって、「非ムスリム」のオラン・アスリと「ムスリム」のマレー人とに区別されるが、1980年代以降のイスラーム化政策により、「ムスリム」のオラン・アスリが出現している。そうしたオラン・アスリのイスラーム改宗者の出現は、オラン・アスリの村の社会秩序に影響を与えている。ドリアン・タワー村のアダットは、オラン・アスリが置かれている法的に特別な地位や行政的な習慣によって、一定の自律性を保ってきた。しかし、そうした状況はイスラーム改宗者の出現によって変化しつつある。

ドリアン・タワー村の場合、開発政策によって、村の社会秩序に変化が起っていた。開発プロジェクトの過程で、バティン・ジャングットを中心とする「上の人々」のグループと、彼に反発し開発政策を拒否していた「下の人々」のグループの間に政治的、経済的、社会的な格差が生じていた。しかし、1990年代に入り、「下の人々」の一部がイスラームに改宗し、オラン・アスリ局による「建設的差別」政策の恩恵を受けるようになると、それまでの村の社会秩序に微妙な影響を与えるようになる。従来、「下の人々」は「上の人々」の主張するアダットに従わない傾向にあったが、「下の人々」のイスラーム改宗者たちは、イスラームを後楯にして、アダットによる「やり方」にほとんど従わなくなる。このような状況の中で、[事例2]のインセストは起こったのである。

[事例2]のインセストに対して、アダット・リーダーたちは、[事例1]のようなアダットによる「解決」を行えなかった。それは、「下の人々」のイスラーム改宗者が、「イスラーム」を後楯にして、アダット・リーダーと対峙しているからであった。オラン・アスリのアダットに対するイスラーム法と国家の牽制という状況もまた、アダット・リーダーが[事例2]のインセストをアダットによって「解決」することを躊躇させていた。さらに、「上の人々」にとってみれば、[事例2]のインセストは、結局のところ、「下の人々」の問題であるということも、[事例2]のインセストが「解決」されない状況をつくりだしていた。

オラン・アスリ社会は、マレー・ムスリム社会を中心とするマレーシア国家の中では、周縁社会を構成している。オラン・アスリのそうした周縁性は、結婚という文脈にも及んでいる。被差別民であるオラン・アスリは、他のエスニシティとの通婚が限定される傾向にある。こう

した状況は、結果的に、オラン・アスリの内婚傾向を強めている。内婚は、時には、イスラーム法で禁止される近親婚になることもある。オラン・アスリのアダットにおいても、そうした近親婚はスンバンとして禁止されているが、スンバンをアダットによる制裁という手続きを踏んで「結婚」させるという処理法はオラン・アスリ社会の内部では容認されても、外部者には認められない。

村の対立関係のなかで、イスラームや国家が人々に流用されていることも注目される。アダット・リーダーに反発する人々は、しばしばイスラームや警察及び政府を村内の権力闘争のために利用している。しかし、そうした村内の対立関係を生じさせている原因の多くが、ドリアン・タワー村の場合、開発やイスラーム化などの国家によるオラン・アスリ社会への介入にあることも否定できない。

[事例2]のイスラーム改宗者は、結果的に、村のアダットにも、イスラーム法にも、国家にも従わない「法的真空状態」にある。こうした状況は、オラン・アスリ社会という周縁社会における「さらなる周縁化」の現象と捉えることができよう。

本稿で紹介した事例は極めて特異であったが、オラン・アスリ社会の一断面を象徴していることは確かである。ただ、提示した資料は不十分であったので、今後は事例研究を積み重ね、ここで指摘したようなオラン・アスリ社会の現状の特徴をさらに実証していきたい。

#### [謝辞および付記]

調査の実施に際しては、ドリアン・タワー村の人々から多大のご協力とご支援をいただいた。本稿のテーマについては、1998年10月3日に東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所で開かれたマレーシア研究会、そして、1999年5月29日に東京都立大学で開かれた日本民族学会第33回研究大会において、口頭発表を行った。また、1999年3月20日には、東京都立大学の院生と共に開いた私的な勉強会で報告を行った。それぞれの参加者の方々からは、貴重なコメントをいただいた。本稿の草稿段階では、東京都立大学の伊藤眞先生、石田慎一郎氏、成蹊大学の綾部真雄氏から適切なコメントをいただいた。以上、ここに記して深謝の意を表します。

本稿は拙稿 [信田 1999] (印刷中) の内容と部分的に重複している。それは、これら二論文を同時期に執筆し、投稿したためである。筆者としては、ほぼ同時期に刊行される二論文を合わせて読んでいただけたら幸いに思います。

#### 注

- (1) インセスト (近親相姦) に関する人類学的研究では、特にインセスト・タブーの問題と外婚制の問題が、主要な論点となってきた [Fox 1977; 1983]。それは、なぜインセスト・タブーや外婚制が存在するのかを問う論争であり、人類社会にとってインセスト・タブーや外婚制がいかなる意味を持つのかということに関する様々な観点からの解釈であった。たとえば、インセストをおかすと親族関係に混乱が生じるために忌避したという説、遺伝的な危険性を指摘する説、子供の時に親しくしていた者の間では、思春期以降、性的に無関心になるという説、インセストをおかしたいという普遍的欲望を抑制するためにタブーを課すというフロイト説などが挙げられている。マリノフスキーは、フロイト説を応用し、インセストが行われると争いが生じ、集団の崩壊につながるので、集団維持のためにインセスト・タブーが機能していると主張した。一方、レヴィ=ストロースは、インセスト・タブーによって人類は「社会」の成立を可能にすると主張した。すなわち、インセストが禁止されることによって、外婚が行われ、同盟が結ばれ、社会が成立すると主張したのである。

- ただし、レヴィ=ストロースの解釈は、インセスト・タブーと外婚制を混同しているとしばしば指摘される。インセスト・タブーに関してはさしあたって須藤 [1989] を参照。
- (2) マレーシアにおける調査は、予備調査 (1995年12月から1996年2月) とヌグリ・スンビラン州ジェラブ県のオラン・アスリの村での本調査 (1996年6月から1998年9月) に分かれる。本調査の調査地は2ヵ村で、1996年6月から12月、1996年12月から1998年9月にそれぞれ滞在した。本稿のデータは、後半の比較的長期に滞在した村のデータを中心にしている。なお、現地調査の前半では、財団法人民族学振興会平成7年度渋沢研究助成金と富士ゼロックス小林節太郎記念基金から研究助成を受け、後半は、平成8年度文部省アジア諸国等派遣留学生制度により調査が可能となった。それぞれの機関に対して、記して感謝する次第である。
- (3) マレー語で、オラン (Orang) は「人」を意味し、アスリ (Asli) は「元来の、高貴の」を意味する。オラン・アスリは、Aborigines のマレー語訳である。「オラン・アスリ」が公称として採用されたのは、1966年のことである [Mohd Tap 1990: 31]。オラン・アスリは、人種・言語・「伝統的」生業形態を基準に、行政上の理由から、3つのサブ・グループに分類されている (ネグリト系、セノイ系、ムラユ・アスリ系)。本稿で扱うのは、ムラユ・アスリ系のトゥムアン (Temuan) である。マレー半島南部のムラユ・アスリ系のグループは、北部のネグリト系・セノイ系のグループとは異なり、「マレー人」との人種・言語・生業形態においての連続性が強い [cf. 前田 1966: 125]。彼らを「オラン・アスリ」たらしめているのは、非ムスリムの土着民という「宗教」的基準である。
- (4) ビドゥアングについては、[Wilkinson 1971 [1911]: 283-287; Winstedt 1934: 43] にその由来についての記述がある。
- (5) Tan Sri A. Samad Idris, Abdul Muluk Daud, Haji Muhammad Tainu, Norhalim Hj. Ibrahim 1994 Luak Jelebu. Seremban: Jawatankuasa Penyelidikan Budaya Muzium Negeri, Negeri Sembilan dan Kerajaan Negeri Sembilan.
- (6) オラン・アスリの奴隷略奪の問題については、かつて論じたことがある [信田 1996b: 193-194]。
- (7) 「マレー人」は、マレーシアの憲法の中で定義されており、「オラン・アスリ」は1954年に発布されたいわゆるオラン・アスリ法 (Aboriginal Peoples Act) で定義されている (1974年に一部修正)。
- (8) 「裁判人」としてのバティン (Batin) の呪術的力 (あるいは邪術的力) は、村人が最も畏れるものである。「裁判」において、証言の信憑性を求める場合に、バティンのレガリアであるクリス (keris: 剣) が使用されることもある。証言者の証言が怪しい場合に、そのクリスを跨がせ、その勇気があるかどうか (事実かどうか) を試すのである。嘘をついている証言者は、「災い」を畏れて、そのクリスを跨ぐことができずに、事実を証言するという。
- (9) レイプ事件は村で数年前に起きたが、警察に報告されることなく、「罰金」刑によって処理されたという。殺人の場合にも、殺人者が他村に逃亡し、被害者が原因不明のまま、埋葬されることもあったという。他村ではあるが、そうした理由で逃亡してきた人の話が残っていた。しかし、それが外部者との紛争では異なる。1996年に村のある青年がマレー人女性をレイプしたが、彼はその後警察に捕まり、裁判を受け、刑務所に入っている。
- (10) 彼らの「婚姻」を管理しているのはオラン・アスリ局であるが、オラン・アスリ局は世帯調査を行うのみで、いわゆる「婚姻登録」の制度は設けていない。
- (11) それは、ウンダン・ジョホール (Undang Johol) から、ヌグリ・スンビラン、ムラカ州支局のオラン・アスリ局を経由して、バティンに通達された。
- (12) マレーシアのイスラーム法における khalwat という罪のこと。ムスリムの男女 (一方の場合にも) が隔離された空間に2人きりである場合には、しばしば通報を受けた宗教警察によって逮捕される。通常、マレー語でタンカップ・バサ (tangkap basah) と言われるイスラーム的な男女の隔離の観念が、オラン・アスリ社会にも導入されているのである。しかし、宗教警察ではなく、男女の保護者によって「逮捕」されるところが、オラン・アスリ流のタンカップ・バサであり、マレー人のいうタンカップ・バサとはその意味内容が異なる。
- (13) 親族関係は家や祖先を中心にしたものではなく、ヌグリ・スンビランのマレー人について Pelez [1988] が指摘するようなキョウダイ関係を中心としたものである。それが、系譜の忘却に影響を

- 与えていると思われる。そうした親族関係は双系的にたどられる傾向が強いが、ヌグリ・スンピランでは、それに母系のイデオロギー（アダット）が重なっている。そうしたヌグリ・スンピランのマレー人の重層的な親族観念が、オラン・アスリ社会に影響を与えていると言えよう。
- (14) ただし、こうした処置は形式的であり、実際の日常生活では、ワリスの成員との交流は活発に行っている。
- (15) 村の人々は程度の差こそあれ、何らかの親族関係によって結びついている。したがって、大半の村内婚は親族どうしの結婚となる。村内では、本稿で紹介する事例の他にも、母系出自集団内の結婚の事例も観察されたし、婚外性交の騒動の末の結婚の事例も観察された。そうしたドリアン・タワー村の近親婚をめぐる包括的な諸問題については、稿を改めて論じることにはしたい。そうした近親婚と彼らの精神的「病」の関係は不確定な部分が多いのだが、村の人口約300人のうちいわゆる狂人 (orang gila) と呼ばれる人は、5, 6人で、「狂った」(gila) 経験を持つ人 (Ong [1987] が報告したような集団ヒステリー状態) は10数人に及び、しばしばその原因が「間違った結婚」(近親婚)にあるとされる。ちなみに、マレー世界の独特の精神的「病」であるラター (latah) [cf. Winzeler 1995] の状態にある人は、20人をこえる。
- (16) 筆者は、このカップルの両親をはじめとするイスラーム改宗者たちの何人かに、世帯調査をはじめとする調査を拒否されていた。しかし、それは少なくとも筆者の個人的気質によるものではなく、筆者が村で置かれていた位置 (バティンをはじめとする村のリーダーの側で調査をしていた) に原因する調査拒否であった。したがって、筆者と彼らの間には、会えば挨拶をする程度の関係はあり、表立った対立関係はなかった。
- (17) 彼らのこのようなイスラーム観は、彼らがイスラームに対する知識を持っていなかったことに由来する。マレーシアでは公立の小・中学校では「イスラーム」についての教育を行っており、それは非ムスリムのオラン・アスリでも例外ではないが、村のイスラーム改宗者たちの多くは、学校教育を受けていないために、イスラームの様々な知識については伝聞に頼る以外になかった。しかし、それは、彼らが無知で文盲であるという問題ではなく、彼らにそうしたイスラームや外部の情報が入ってこない構造が存在するという問題として捉えられるべきである。
- (18) イスラーム改宗者の父の名は、Abdullah である。たとえば、Angkin bin Ichan という人が、イスラームに改宗すると Adunan bin Abdullah という名前になる。
- (19) また、生まれた子供の心身の状態、親族関係の混乱、このようなインセストの結果として起こりうる様々な紛争などが、懸念された。
- (20) 村の居住規則は、妻方居住であるために、結婚後は男性が女性のところに移動する。したがって、上層の男性が下層の女性のところへ移動することはさしたる問題にはならないし、事例も多いが、逆の場合には、女性側にかかなりのリスクを伴う場合があるためか、そうした事例は少なかった。
- (21) 罰金額は、村内者に対しては、バティンでは重い罪で RM48 (Ringgit Malaysia: 1 ringgit = 当時約50円) であり、通常は RM14 である。また、バティンより下の称号を持つリーダーによる罰金額は、RM7.30 である。外部者に対しては、その金額は交渉による。他村の場合、RM2,000 という罰金額を聞いたことがある。

### 参 考 文 献

- Baharon Azhar Raffie'i, 1968, *Religion in Social Change among the Orang Asli*, Kuala Lumpur, Jabatan Hal Ehwal Orang Asli.
- \_\_\_\_\_, 1973, ……: *An Orang Asli Community in Transition*, Unpublished Ph. D. dissertation, University of Cambridge.
- Couillard, M., 1984, The Malays and the "Sakai": Some Comments on Their Social Relations in the Malay Peninsula, *Kajian Malaysia* 2(1): 81-108.
- ド・セルトー, M., 1987, 『日常実践のポイエティック』, 山田登世子訳, 東京, 国文社。
- Dentan, R.K., Endicott, K., Gomes A.G., Hooker, M.B., 1997, *Malaysia and the Original People: A Case Study of the Impact of Development on Indigenous Peoples*, Boston, Allyn and Bacon.

- Endicott, K., 1983, The Effects of Slave Raiding on the Aborigines of the Malay Peninsula, In A. Reid and J. Brewster (eds) *Slavery, Bondage, and Dependency in Southeast Asia*, pp.216-245, Brisbane, University of Queensland Press.
- フォックス, R., 1977, 『親族と婚姻』, 川中健二訳, 東京, 思索社。
- Fox, R., 1983, *Red Lump of Incest: An Enquiry into the Origins of Mind and Society*, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Hirschman, C., 1987, The Meaning and Measurement of Ethnicity in Malaysia: An Analysis of Census Classification, *Journal of Asian Studies* 46(3): 555-582.
- Hooker, M.B., 1976, *The Personal Laws of Malaysia*, Kuala Lumpur, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, 1991, The Orang Asli and the Laws of Malaysia with Special Reference to Land, *Ilmu Masyarakat* 18: 51-79.
- 加藤 剛, 1990, 「『エスニシティ』概念の展開」, 坪内良博編, 『講座東南アジア学3 東南アジアの社会』 pp.215-245, 東京, 弘文堂。
- 前田成文, 1966, 「マラヤの Aborigines」, 『東南アジア研究』 3(2) : 124-128.
- Mohd Tap Salleh, 1990, *An Examination of Development Planning among the Rural Orang Asli of West Malaysia*, Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Bath.
- 信田敏宏, 1996a, 「オラン・アスリのピチャラ——国家と対話するオラン・アスリ」, 『社会人類学年報』 22 : 105-140.
- \_\_\_\_\_, 1996b, 「オラン・アスリの内陸交易ルートとその戦略的側面——トゥミアの事例を中心に」, 『アジア・アフリカ言語文化研究』 51 : 185-208.
- \_\_\_\_\_, 1998, 「オラン・アスリのイスラーム化」, (小林フェローシップ1996年度研究助成論文), 東京, 富士ゼロックス小林節太郎記念基金。
- \_\_\_\_\_, 1999, 「改宗と抵抗——マレーシアのオラン・アスリ社会におけるイスラーム化をめぐる一考察」, 『東南アジア研究』 37(2) (印刷中)。
- Ong, A., 1987, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, New York, State University of New York Press.
- Pelez, M.G., 1988, *A Share of the Harvest: Kinship, Property, and Social History among the Malays of Rembau*, Berkeley, University of California Press.
- 須藤健一, 1989, 「ジェンダー・性・セクシュアリティ」, 合田濤編, 『現代社会人類学』 pp.50-73, 東京, 弘文堂。
- Tan Sri A.Samad Idris, Abdul Muluk Daud, Haji Muhammad Tainu, Norhalim Hj. Ibrahim, 1994, *Luak Jelebu*, Seremban, Jawatankuasa Penyelidikan Budaya Muzium Negeri, Negeri Sembilan dan Kerajaan Negeri Sembilan.
- 遠峰四郎, 1976, 『イスラム法』, 東京, 慶応通信。
- Wilkinson, R.J., 1971[1911], *Papers on Malay Subjects*, Kuala Lumpur, Oxford University Press.
- Winstedt, R., 1934, Negeri Sembilan, the History, Policy and Beliefs of Nine States, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 12(3): 35-114.
- Winzeler, R.L., 1995, *Latah in Southeast Asia: The History and Ethnography of a Culture-Bound Syndrome*, Cambridge, Cambridge University Press.

(資料)

- Government of Malaysia, 1961, *Statement of Policy Regarding the Administration of the Aborigine Peoples of the Federation of Malaya*.
- Jabatan Hal Ehwal Orang Asli (JHEOA), 1972, *Islam dan Orang Asli*.
- \_\_\_\_\_, 1983, *Strategi Perkembangan Ugama Islam di Kalangan Masyarakat Orang Asli*.
- Laws of Malaysia, Act 134, *Aboriginal Peoples Act*, 1954 (Revised 1974).

(のふたとしひろ : 〒341-0056 三郷市番匠免1-23)